

東海大學哲學系研究所

碩士論文

指導教授：林久絡、姜文斌博士

孟子人性論的再詮釋—借助康德哲學的觀點

Reinterpretation of Mencius' Theory of Human Nature
—form the Viewpoint of Kant's Philosophy

研究生：謝希樸

中華民國104年

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生謝希樸提之論文：

孟子人性論的再詮釋—借助康德哲學的觀點

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授	<u>林文銘</u>	簽章
指導教授	<u>李文斌</u>	簽章
口試委員	<u>蕭漢青</u>	簽章
口試委員	<u>蔡家和</u>	簽章
口試委員	<u>沈享民</u>	簽章

中華民國 104 年 6 月 23 日

目錄

導論	01
第一章 孟子人性論概述	05
第一節 人性的界定	05
第二節 性善的論斷	07
第二章 康德道德哲學與人性論的綜述與批評	18
第一節 道德哲學	18
第二節 人性論	23
第三節 牟宗三與譚家哲對康德道德哲學與人性論的批評	28
第三章 牟宗三《心體與性體》的思路	40
第四章 重新解讀孟子之人性論	48
結語	60
參考書目	63

摘要

人性論在哲學上的地位極為特別，一方面對於人性概念的界定本身就很模糊，另一方面論及人性者皆須處理人性是善抑是惡的問題。然而在這樣的提問中，即「人性善」或「人性惡」這樣的論斷究竟意味著什麼？其所反映的思維又是怎樣？本論文擬定以孟子這位作為中國儒學的人性論代表的思想為核心，並從康德的道德哲學與人性論作為對照，透過對照康德的道德與人性理論的思想，看出人性論的根本問題，再從這樣的進程來反觀並解釋孟子思維的獨特性。在這樣中西哲學的對照中，我們亦特別論述牟宗三與譚家哲兩家對這一問題的看法，從孟子人性論為軸、康德的對照，並摻以不同闡釋者，本論文企圖從中對人性論問題之意涵作一更清楚的闡釋。

關鍵字：孟子、康德、人性論、性善

導論

本文企圖透過與康德哲學思想的對照，來強化孟子人性論的特點。中國思想在具體事例上的說明固然不難理解，但是若欲對這些思想理論性地逐步說明其道理時，就會產生許多困難與問題，甚至是責難。一個顯著的例子是黑格爾，像他這樣一位建立起如此龐大理論體系之哲人，在其《哲學史講演錄》中對孔子如此評價說：「我們可以看到孔子和他的弟子們的談話，裡面所談的是一種常識道德，這種常識道德我們在哪裡都找得到，在哪一個民族裡都找得到，可能還要好些，這是毫無出色之點的東西。孔子只是一個實際的世間智者，在他那裡思辨的哲學是一點也沒有的—只有一些善良的、老練的、道德的教訓……」¹中國經典的行文是這樣的理論性不足，難免會被視為只是世故之人的教訓教條；也因此，自然會引發中國思想究竟屬不屬於哲學範疇這類的問題。對此就有一些人以重建中國思想的理論性來做回應，這些人在其著作中主要都是以中國思想為主軸，但卻使用或借用了相當分量的西方哲學概念，甚至有直接在理論內容上與中國思想互通的學者。牟宗三就是其中明顯的一位，本論文的想法在很大程度上受到他的啟發。

孟子之言性善，歷代諸家皆只解為其主張之事實，指出性善之善是本然如此、在理論上是根本前提（無論是退一步講天作為心之根據，或直言心本具有），但未能明確說明性善之意思究竟是什麼；以及孟子以心善言性善之說詞，而這只是說明從心言性與從生言性之區別對照，這差異只在動物性與道德性的作用上，這種差異的對照實際上是作為個人主體的能力而言，從主體能力又如何決定善的內容。試以焦循為例，其《孟子正義》含有此兩面之解釋：「蓋氣稟受質而成人之形，其心即具人之性，人與物異，故性無不善也。」、「性之善，全在情可以為善；情可以為善，謂其能由不善改而為善。孟子以人能改過為善，決其為性善。」第一種說詞，只是在前提上直接將性善作為預設的基礎，無法根除相反立場的可能；第二種說詞把性善釋為心之為善的能力與可能，但這同樣表示人心也有為不善的能力與可能，無法由此解釋人性善。我們的問題是，孟子性善之論只如文本的字面上來理解其主張是否足夠？縱使中國思想非如西方那樣理論性或概念性

¹ 黑格爾，《哲學史講演錄》第一卷（北京：商務印書館，1959），第 130 頁。

之分析與建構，且亦不必看到西方哲思的精密理論時就認為中國思想一定需要如此，但仍不能以此為由而不去進一步說明與定位孟子性善說的意涵。我們選擇與西方哲學（康德）相比較，或者確切說是藉助於西方哲學理論來檢視孟子，是為了能使得這種問題的解決透過思想之間的對照而更能明確突顯出來，即藉由康德突顯孟子思想的獨特性與深刻性。在前述背景下可知，中國思想的理論性確實不足，但這是否意味著另一種思維模式？比方說，從康德的道德哲學來看，不外乎以理性為最根本的前提，依此確定道德判斷之基準，從而劃定善惡的界線，在這種意義上對人性的善惡作一判斷。那麼孟子之言性善，與上述的思維進路是否有別？也因此我們希望藉由西方哲學的思維模式來確定孟子的思想。

西方哲學中我們所選擇的哲學家是康德。康德關於道德哲學與人性論的分析是相當精緻的。作為本論文西方哲學思路的代表，一方面是出於牟宗三之故，他恰恰是藉由康德的哲學系統來闡發中國儒釋道三家思想；另一方面是由於康德無論是在道德或人性的論題上都從主體意志出發來談，而這一點在我們解讀孟子之心性問題時，是很有幫助的。自由意志與作為感性或自然的本性，在人性的論題上如何被統合起來談，透過康德，我們能夠獲得相當清楚的說明。

人性的問題有兩個是最重要的，一是人性的內容，二是人性善惡的判斷。關於人性概念的內容確實是不容易界定的，廣義而言是從人身上找得到的共同特徵皆可稱之為人性（當然一般而言指的是每個主體內部而非單純外在的東西），狹義來說是不同於其他任何物種、只有人才有的東西。關於後者，這問題與道德是沒辦法分開的，因為善惡的分判在西方思想就是道德的問題，在前述的近代諸家因受西方思想的影響，都借用西方所謂「道德」的概念來解釋儒學，道德的問題即是善的內容、善的規定。依據牟宗三，中國儒學的心性與康德的理性是同為道德的根源，並藉由康德的理論建立起儒學的心性形上學。我們姑且不問這樣的闡釋是否合理，但至少可問從這一思路所產生的結論為何？牟宗三將康德與孟子²作類比，他認為心性相當於康德的自由意志，若如此，那麼意味著孟子的心性是作為主體之意志而言的，換言之，是與康德那種主體形上學相近的。牟宗三此說明顯將康德之理性融在孟子之心性中，此是形上學意涵的道德之根基。在類比結

² 嚴格來說是與整個儒學系統相比較，但由於宋明儒心性方面的義理，對牟宗三而言既源於孟子又不違背。我們這裡只說孟子，於理亦並不為過。

構上近似於此一觀點的，可見於另一學者譚家哲的《形上史論》上部，但他持相反觀點，認為康德實踐哲學的基礎即理性的無條件性，必須替換成人性，才會完全正確而真實的³。此一「替換」就表明在理論的基礎上人性與理性是相對反的。然則若無形上學或理性為基礎來說人性，我們在什麼意義上說這樣的人性是客觀的，並從中說明善？無論如何，在對於人性善惡的說明，至少我們可以說有兩條解釋的路，一為順從形上學來說，二為對反形上學來說。兩種進路，我們都需要詳加討論。這樣，藉由康德與孟子互參的作法，以及借助前人的闡釋，我們期望做到確定道德、人性、善、德行這些概念的關係，並透過這樣的確定，來看反思孟子的人性思維究竟為何，這樣一種從心言性，是在什麼意義上說的人性。我們預期透過形上學的進路來說明非形上學的人性思維可能是怎樣的思維。

在文獻上，孟子原文我們採用台灣中華書局所印四部備要之《孟子趙注》，康德著作則以李秋零所譯之全集本為主。牟宗三我們選《心體與性體》、《圓善論》兩書；譚家哲我們則以《形上史論》上部為主。⁴

³ 「對康德理性之無條件性，若我們帶入『人性』而非『理性』，我們始可看到，這才是完全正確的。」譚家哲，《形上史論》上部（臺北市：唐山，2006），第491頁。

⁴ 《孟子》古注方面我們以趙岐、朱熹、焦循為代表；牟宗三與譚家哲在上述著作中皆有比較儒學與康德的義理。牟宗三方面，因我們只需釐清牟宗三思路的基本輪廓即可，故以《心體與性體》為主；其《圓善論》主要處理最高善的問題，雖非無關本論，但屬於後續發展的事。

第一章 孟子人性論概述

關於「性」字古代通義，徐復觀說：「謹按由現在可以看到的有關性字早期的典籍加以歸納，性之原義，應指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所說之『本能』。…人的慾望、能力，多通過知覺感覺而始見，亦即須通過心而始見，所以性自便從心。其所以從生者，既係標聲，同時亦即標義；此種欲望等等作用，乃生而即有，且具備於人的生命之中…。」近代的幾位學者都強調儒學的道德性意涵，但在這種意義上的本能之性，自然無法建立所謂的道德原則，因此他們對孟子性善的解釋都有一個共通的特點：釋孟子「心」為主體意志，並依此說心之善不善只在於是否獨立於本能之感官生理之欲而能自主。例如勞思光說：「心溺於物，則意志即以形驅之欲為方向；遂不能如理，亦不能實現價值。心不溺於物，則如理暢行，即以本有之價值自覺為方向。意志選擇何種方向，乃由自覺心自決者。故曰，思則得之，不思則不得。此見孟子對道德主體之點明。此義點明，則道德意志、道德責任等觀念皆可由之推出矣。」徐復觀說：「…在孟子以前，乃至在孟子以外，都是把耳目口鼻之欲連在一起來看心的活動。孟子卻把心的活動，從以耳目口鼻的欲望為主的活動中擺脫開，如乍見孺子將入於井之例，而發現心的直接而獨立的活動，卻含有四端之善。」、「孟子在生活體驗中發現了心獨立而自主的活動，乃是人的道德主體之所在，這才能做為建立性善說的根據。」唐君毅更是以「即心言性」可統攝「以生言性」為綱領，提出心對自然生命之四種關係：一為涵蓋義，即仁心能包含自然生命之欲；二為順承義，即在既定之自然事實上發展四端之心；三為踐履義，即作為個體將自然生命化為道德生命；四為超越義，即主宰或完全獨立自然生命（如捨生取義）。這樣重視主體意志的解釋，所對反者無非即是主觀意欲，以建立客觀之道德性。而這樣的思路都隱含著主體意志與作為感性的意欲之對反關係，因為從主觀的意欲是不能建立起所謂道德的善的。如果人性不單單只是本性本能的問題，而是包含對人性的道德性判斷，那麼所有人性論者都必須說明人之性（作為共同本有）與人之主體主動性（作為實踐之個體）這屬於人的兩面的相互關係。在康德與在孟子都必然如此，對康德而言，從存在者屬性來說這即人的理性與感性能力的問題，從

行為實踐來說這即自由意志與自然本能的問題；依孟子這即心與性的問題。下面我們先對孟子人性論進行分析，而這有兩個主要的問題，即人性內容的界定，與性善的論斷。

第一節 人性的界定

我們要先說明孟子對「人性」內容的限定，這一點徐復觀在其《中國人性論史》的分析是清楚可信的，我們這裡就順其要旨略作說明。

第一點是所謂的人禽之辨，孟子說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」⁵徐復觀指出，孟子認為在生理刺激層面上人與禽獸是相同的，故人與禽獸的差異其實無幾；那一點點的差異在於人可以由仁義行，而這能夠由仁義行就是人性的內容。所以，他認為孟子不是從人的本能而言性，而是從異於禽獸的幾希處來說性。然而，若徐復觀此斷語正確，意味著孟子所謂的人性是從刪去相同處獲得，這與西方哲人的方法是很接近的。對西方哲學家來說，人類與動物也是相似的，其差異只在於人有理性，如亞里士多德定義之人：「人是理性的動物。」但也從這裡可以看到西方與儒家的倫理學差異，在於其立基點：一個是理性，一個是仁義。雖說這章中沒有關於「性」的討論，但我們仍可取告子上的一章來作解釋：「告子曰：『生之謂性。』孟子曰：『生之謂性也，猶白之謂白與？』曰：『然。』『白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白歟？』曰：『然。』『然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性歟？』」這一段我們後文會詳加解釋，目前只看最後一句：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性歟？」這句明顯地是區別出犬之性、牛之性與人之性，犬牛人這三者明顯是不同類的，而「性」字正是表明這三者的差異的關鍵，既然人之性與牛之性不同，那麼人之異於禽獸者，正在於人之「性」中見。「生之謂性」一章於性的實質內容沒有道出，而僅僅指出「性」這概念的作用，我們認為這是知識意義上的釐清；而透過「舜明於庶物，察於人倫，由仁義行…」這才具體地從實踐面講人與禽獸的實際差異為何，透過這兩章，可以說明人性的知識性的釐清與實踐性意義。

第二點是所謂的性命對揚，這部分徐復觀舉出三段文獻，首先是「口之於味，

⁵ 〈離婁下〉

有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？」⁶徐復觀對這一段的解釋有兩個要點：一為孟子亦稱這些口耳目之欲為性（他特地標註「其性與人殊」之「性」字）；二為雖然人的感官慾望與犬馬相異，但是這不能因此與孟子從道德方面（仁義）將人區別於禽獸的部分相混淆。第二點即暗示他認為孟子並不否認「欲」也是性⁷，這層意思我們後文再談；另一方面，我們認為孟子這段文字的重點應在最後幾句⁸，最後幾句表明，更重要的是心與義理的關係，前面以「口之於味」、「耳之於聲」、「目之於色」皆有相同，來指出心也有所相同所欲之對象，即理義，故說「理義之悅我心」。再來：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」⁹、「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」¹⁰這兩段徐復觀是放一起來看的。首先徐復觀對孟子之「命」的解釋是直接解作命運，不是靠人的所致力所努力就能達成或獲得的¹¹；而在這個意義上「命」的意義原本與「性」並無不同，這當然是將性解作生而具有的意思，與生俱來的東西就不是人所能自己作主，因此屬於一種命¹²。但是，經過孟子，性是從內心而言，故人可以在實踐時主動；命則從外來，在現實中人經常是被動的（或被迫的）。「有性焉」之仁義禮智，徐復觀以「求則得之，舍則失之，是求有益於得也」一句來解釋說：「因為性是在人身之內，其實是人自己可以作主的。」¹³在後面徐復觀又指出：耳目之欲在生而有的意義上可稱為性，但在實現時因為必須「求在外」，不能操之在己，所

⁶ 〈告子上〉

⁷ 「...孟子有時也依照一般的觀念而稱生而即有的欲望為性。」徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1994），第165頁。

⁸ 「...故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？調理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」〈告子上〉

⁹ 〈盡心下〉

¹⁰ 〈盡心上〉

¹¹ 徐復觀取萬章上中「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」的「莫之致而至」之意。

¹² 徐復觀原話是「並無不同」，我們認為他的意思是：由於與生俱來的性是命中註定的，故也屬於命的一種，其義與命不相違，但是並非性與命等同之意，命的涵義應該更廣一些。

¹³ 徐復觀《中國人性論史》，第167頁。

以這類「性」孟子稱為「命」；另一方面，仁義禮智雖非說想要就能實現，所以當時的一般人（按徐復觀所說）稱為命，但是在實踐上這是可以「求在內」的，是人自己自身可以有所作為的，所以孟子稱這些「命」為「性」。¹⁴從這個性命對揚的兩段，可以看出命與性的實質內容原本是有重疊的，但通過孟子對性與命的概念直接界定而區別開來：命僅僅作為一個現實中限制性的概念，性則從實踐面指出人所應為的本分之意。

最後一點是關於人性的實質內容，徐復觀說孟子「以心的作用來指證性善」¹⁵，他舉出這段文字「人皆有不忍人之心…今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」¹⁶並說「乍見」兩字是表明「心自身直接的呈露」¹⁷，這個直接的呈露即出於後文的四端之心¹⁸，這四端之心是人都有的，故孟子繼而說「人之有是四端也，猶其有四體也。」且於〈告子上〉又說「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」這幾段文獻說明了三個要點：第一、四端之心是人所固有的；第二、心是仁義禮智的基礎；第三、如果人性是「由仁義行」，而心是仁義的基礎，那麼心與性的關聯就非常緊密。

這最後一點是我們下一節的問題，也即性善的論斷問題。

第二節 性善的論斷

《孟子》文獻中所論及人性的地方，最有系統的當屬〈告子上〉，尤其集中在前六章。第七章始，是在確定下孟子的人性觀之後，或討論人性修養問題，或討論仁義德行的具體問題等，而這些後續問題是立於前六章的結論的。我們試舉

¹⁴ 牟宗三在對孟子這段文字也有解說，見《圓善論》（《牟宗三先生全集》，第 22 卷，臺北：聯經，2003）第 147-148 頁，我們節錄於此：「性命對揚，依孟子，性有兩層意義的性。一是感性方面的動物性之性，此屬於『生之謂性』，孟子不於此言『性善』之性，但亦不否認人們於此言『食色性也』之動物性之性。另一是仁義禮智之真性—人之價值上異於禽獸者，孟子只於此確立『性善』。性既有此兩層意義，是故在道德實踐中，於此兩層意義的性方面皆有命限觀念之出現。然則若性命對揚，則輕重抑揚之間不可不知。…」後文只解釋仁義禮智這後半段，大抵言雖然實踐仁義禮智於父子、兄弟、夫妻、君臣之間都有命所限制（例如「欲愛其子而無法成其愛者，欲孝其親而無法成其孝者」），但不應有命而不盡，因為這是性分中之事，能做到多少是命，但必須去做就是性。（牟宗三先生全集），第 22 卷（臺北：聯經，2003）。

¹⁵ 徐復觀《中國人性論史》，第 171 頁。

¹⁶ 〈公孫丑上〉

¹⁷ 徐復觀《中國人性論史》，第 172 頁。「呈露」之詞在牟宗三那裡是用「呈現」。

¹⁸ 「…惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。…」〈公孫丑上〉

一例，第六章中說「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』」其後兩章承續這樣的觀念分別講「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」、「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？…孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」表明人心中所固有的良善性質尚未被我發展出來，由此說明仁義其實在人的心中已經固有；僅僅此前後連貫之三章，就可以看出確實有思想上明確接續的關係。前六章也同樣如此。這六章分別對應著不同的問題，單純順著字面上來看各章的論旨如下：

第一章－仁義與人性的關係

第二章－人性是否具有向善的本性

第三章－「性」字在「人性」中的特別意涵

第四章－「義」的內外之辯

第五章－「義」的內在主動性

第六章－性善的意涵即人固有的四端之心

據此，我們先瀏覽過這六章原文，並盡可能順其字句扼要解釋¹⁹：

〔第一章－仁義與人性的關係〕

告子曰：「性，猶杞柳也。義，猶柎捲也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。」

孟子曰：「子能順杞柳之性，而以為柎捲乎？將戕賊杞柳而後以為柎捲也。如將戕賊杞柳而以為柎捲，則亦將戕賊人以為仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫！」

關於本章的注解，趙朱焦三家大致沒有歧異，皆認為告子之喻將戕賊人性以成就仁義。趙岐注：「告子以為人性為才幹，義為成器。」朱熹注：「告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成。」焦循疏：「杞柳本非柎捲，其為柎捲也，有人力以之也。以喻人性本非仁義，其為仁義也，有人力以之也。」告子之言所引出

¹⁹ 本節與前一節的處理方式不同，前一節我們從大方向著手，並不對細部的用字遣詞作分析，順著徐復觀所選之孟子章節只為指出人性的範圍；這一節所選的章節則是孟子對其性善論斷的完整處理，一環扣一環，我們有必要針對其中字詞作解釋，因此參考古注，這是第一點。另一方面，我們必須強調，引用古注也只是參考其對孟子字詞意思的解釋而已，於這些注解家自身之思想體系，我們是不考慮的，我們使用這些古注也僅只於考慮孟子字義的不同可能性而已。

的問題即是仁義如果是外於人性的話，那麼若要成就仁義，則必然需要強使人背離人性。孟子所謂「順」性，其實即是在性中成就、從性來成就仁義；而順的相反「戕賊」，則意味著必須要改變本性，而若要改變本性就必須強制違背本性。此時之「性」究竟是否屬於或包含「生之謂性」之意，尚不明確，趙岐以為：「...以人身為仁義，豈可復殘傷其形體乃成仁義邪？」這是非常奇怪的解釋，首先本章尚未點出性的意涵，而只論仁義與人性的關係，因此對「性」字的解釋需先保留；其次即使從孟子其他章之文來解釋，在第三章也已辯論「性」之特殊意涵，確定為非身體形體這「生」之意，故趙岐注說殘傷形體是非常奇怪的。

告子將性比作杞柳，而義比作柶棬，從比喻看這兩者的關係是，一個是素材，另一個是成器。既然在儒家仁義是最終極價值，那麼我們可以假定本章裡的仁義是人世中最善的境況，故而才產生出仁義至善的狀態與人性本身狀態兩者的關係問題。告子的比喻會產生在不同意義上成就的仁義，而這正區分出仁義與人性的關係。從孟子的回應中，可以看出告子這一比喻引出的兩種可能，一為仁義是順著人性而成就，二為仁義是戕賊²⁰著人性而成就。告子之言屬於後者²¹，孟子最後批評告子的是：若告子所言造成天下人戕賊人性而成就仁義，那麼這種言論就會危害到仁義。

〔第二章—人性是否具有向善的本性〕

告子曰：「性，猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流，人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛，激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

關於告子之言，趙岐說：「善惡隨物而化，無本善不善之性也。」朱熹注說：

²⁰ 趙岐注：「戕，猶殘也。」焦循疏：「賊，害也。」

²¹ 孟子之「將戕賊杞柳而後以為柶棬也」有兩種解釋，一作為肯定句，二作為疑問句。如果作為肯定句，將根本否決告子的比喻；若作為疑問句，則孟子所言是指出比喻的兩種立場，並說戕賊人的立場所帶來的後果。就結論而言，孟子都是反對「戕賊人以為仁義」的。但如果我們從前文分析的善與人性的概念相互獨立來說，只要這兩者的關係如告子的比喻，一個是素材一個是成就，那麼人性與仁義必然被拆開來，從而就導向仁義違反人性這一結果。因此我們傾向於做肯定句的解釋，而孟子之言是根本否定告子的比喻。

「近於揚子善惡混之說。」雖然朱熹只說「近於」，但顯然不辨兩者的區別，善惡混是承認人性本有善惡，但告子之言「人性之無分於善不善也」應是明白指出無善惡於其中的，怎是同時具有善惡之意？且善惡混本身究竟是指不同人有不同性而言，抑或指一人同時具有兩種性而言？也未言明。告子之言趙岐所注應是。至於孟子的回應，趙岐與朱熹皆謂性之本善猶水之本下，都以為性之善是確鑿的事實；至於焦循說：「順其性則善，不順其性則可使為不善，而人性之善明矣。」這是反證，因為人性本善，所以順性即順善，同義反覆，並無意義。

告子說，性猶如湍水，將它導向何處它就會向何處流，而人性的善與不善，就如同湍水一樣，並沒有固定的傾向可言。在這個意義上，人之仁義或善，其本身與人性無關；致善完全是從「決」而來。孟子使用告子的比喻，說水無向東向西的固定性，但是總是固定向下的。往東往西這些表現上的差異可說是偶然所致，但孟子認為這並不證明人性沒有固定傾向。他說，水的本性既然向下，但是即使依照本性它應該向下，確實仍有某些情況會改變它的行動，即外勢所致，這一點古注皆近。孟子因此進一步說明可以使人不善的原因在於外勢²²，縱使人可以在作為上不善，但人性卻仍是定善的。

這種將性直接視為向善，究竟在什麼意義上能這麼說，在此孟子並無解釋。水無有不下是可以理解的，但這何以能說明人性無有不善呢？在這一章目前只能保守地說，順著告子的比喻來進一步解釋人的善惡的原因，而這樣的善惡並非只是東西向那樣任意主觀的；但是單純指出人性本善，亦無從決定善的客觀標準。這一點必須保留存疑，如果作為定論來看，那麼孟子之言已經是一種理論基礎了。

〔第三章—「性」字在「人性」中的特別意涵〕

告子曰：「生之謂性。」

孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」

「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白歟？」曰：「然。」

「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性歟？」

「生之謂性」一句，朱熹注說：「生，指人物之所以知覺運動者而言。」這對照下文來看是非常奇怪的，如此告子以生之謂性肯定白羽、白雪、白玉之白性

²² 「搏而躍之」可解釋成人為，但既然受別人的影響而為之，那麼仍屬外勢。

相同，如將生之謂性說是知覺運動，這些事物之白哪有運動知覺之意？朱熹於論辯「白」性處未說知覺運動，卻只在牛犬之性處說，無法一以貫之。趙岐注說：「凡物生同類者皆同性」以類解性，即區別物與物之異同者為性，在我們前一節已說這是消極義，只是知識概念上的區別而已；但於「生」字仍無說明。至於結論，趙岐才說：「犬之性，豈與牛同所欲？牛之性，豈與人同所欲乎？」以欲解性；焦循透過《論語》之「己所不欲勿施於人」、「己欲立而立人」等語對趙岐之注補充說：「正以所欲所不欲為仁恕之本...處於物而有好惡，此欲也，即出於性，欲即好惡也...人之欲異於禽獸之欲，即人之性異於禽獸之性」以此釋趙岐所注之「欲」。此說如配合「理義之悅我心」來讀，應有其解釋空間；但於本章與前後章的關係來看，我們這裡暫時只做消極性的解釋。

「生」字有生長、生產、生命等意思，從下文看應以生長作延伸解釋，即指一物天生而來即具備的某種存在狀態。從此意說性即「生之謂性」，意味著生而本具的狀態稱為性。孟子對此依序提出幾個問題：

- 一、生而本具的特質是性，那麼生而白的東西，我們說它的性白嗎？
- 二、不同東西的白（性），其白（性）都相同嗎？
- 三、因此我們說犬之性與牛之性相同，牛之性與人之性相同嗎？

這段論證只是表明，如果從生的意義上來說性時，那麼我們確實可以在共同的標準下去抽象出不同東西的共同性，例如顏色，確實人的膚色有可能跟動物一樣，但這不代表人與牠的性相同；換言之，說「性」時，是就其本身而言說性，而非就其生而具有的特質說性。因此，「性」是同物之共同、不同物之差異；「生」單指每個個體身上的特質，物物之間可同可不同。生與性，意義相差甚遠。本章就字面來看應是確立人性的特殊性，至於性的具體內容與界限，尚無說明。

〔第四章－「義」的內外之辯〕

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」

孟子曰：「何以為仁內義外也？」

曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也。故謂之外也。」

曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於

長人之長歟？且謂長者義乎，長之者義乎？」

曰：「吾弟則愛之，秦人之弟，則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」

曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙，夫物則亦有然者也。然則耆炙亦有外歟？」

本章文字淺白，無特殊需要闡釋的字詞；字義上趙朱焦三家大同小異，細部的差異我們認為無關宏旨，暫不討論。只有「異於白馬之白也」的「異於白」三字的句讀問題，對此焦循所言甚當：「趙氏讀『異於白』為句。此答告子『猶彼白而我白之』語。意言長之說異於白之說，不相猶也...若必謂白字當屬馬上，或絕異字為一句，下乃言人之於白馬之白，無以異於白人之白，文義亦通。」讀「異於白。...」與讀「異。於白馬...」甚至直接讀「異於白馬之白也」三種讀法意思相同，都是直接否定告子以白說明義的企圖。我們試用白話翻譯語氣如下：「不同於你說的白的例子。馬之白可與人之白同，難道...」或「不一樣！在馬之白方面當然可以與人之白相同，難道...」或「不同於『馬之白與人之白相同』這種情況，難道...」其實只是語氣句法不同而已，無礙於所表達的意思。甚至如牟宗三直接把第一個「異於」兩字視為衍字刪去，於義亦無影響。

食色是性，也即人所本有的需求，一為個體的生存，二為整體的生存，兩者分別對應著食與色；告子接著又說到仁義，並主張仁內義外。關於食色或五官知性，我們前一節已經討論過，此不再說；告子從「食色性也」直轉仁義之內外討論，是非常突兀的，尤其下文孟子並未直接回應食色之為性這一論旨，甚至最後竟以食之耆來說明義之內在性，關於這一點我們目前沒有確定的解釋²³。單就義外這一點，告子認為對於某對象的態度完全取決於外在對象身上的情況。他說「彼長而我長之，非有長於我也。」再拿白來做類比，認為由於對象是白的，所以我才「白之」，白並非從我而言，告子從而說義是隨外而為的。孟子的回應指出，縱使基於對象的某種性質讓我們採取行動，但是我們會說義的行為是出於對象還

²³ 譚家哲《孟子平解》中對此有解釋，現摘錄幾句作為參考：「為什麼告子先從『食、色，性也』說起？原因在於，在不得不承認仁義為人之本性時，他仍想同時指出，這所謂人之性，非只仁義而已，而亦是有食色這兩種慾望的.....對告子而言，食色不只為在仁義外同為人性之感受，他甚至想說明的是，所謂仁義，實也正如食色一樣之感受而已，非德行性質的。此其對仁義否定之方法，亦其先提及食色之原因。」《孟子平解》（臺北：唐山，2010），第 458-459 頁。

是我？告子再將義外對比仁內來回應，其根據是「以我為悅者」與「以長為悅者」，內外的分別其實就是所悅在我或在對象的分別而已：之所以仁內，因為我愛自己的弟弟，不愛秦人的弟弟，這樣的行為造成的悅是在我，故仁是內的；而之所以為義外，因為對象若為年長者，不論是誰我都「長之」，這樣的行為造成的悅是在對象，故義是外的²⁴。對此孟子以食的愛好來回應：愛好秦人的烤肉與愛好自己的烤肉，這個愛好是同樣的，其他的事情也是如此；那麼愛好烤肉能獨立在外嗎²⁵？

〔第五章—「義」的內在主動性〕

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」

「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」

「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」

「所敬在此，所長在彼。果在外，非由內也。」

公都子不能答，以告孟子。

孟子曰：「敬叔父乎，敬弟乎？彼將曰：敬叔父。曰：弟為尸，則誰敬？彼將曰：敬弟。子曰：惡在其敬叔父也？彼將曰：在位故也。子亦曰：在位故也，庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。」

季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」

公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」

趙岐於公都子最後的比喻，亦以人欲來解釋，而人之欲在內非在外。整篇比喻的用意在朱熹看來，是為了表明仁義內在。

孟季子問義內是什麼意思？公都子說，實踐出我自身的敬意，從我而說義內。孟季子對這個義內之說以鄉人與兄為例說明：鄉人年長於伯兄仍然敬兄，但在一起喝酒時卻以鄉人為先。「所敬在此所長在彼」這一結論，解釋了對待鄉人跟兄兩個對象的不同方式，在敬方面是兄優先於鄉人，而長的方面則是鄉人優先

²⁴ 趙岐注說：「告子曰，愛從己，則己心悅，故謂之內；所悅喜老者在在外，故曰外也。」

²⁵ 對這比喻的解讀，是從告子這兩句來看的：「彼長而我長之，非有長於我也」、「長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也」。由此孟子之意可解為：你說，長人之長這個「長」是從對方來說，因為你長人之長沒有對象差別且悅在對象上之故；那麼我愛好烤肉也沒有對象差別，但這所謂愛好烤肉是說在烤肉身上有愛好嗎？由此我還能說義有外嗎？

於兄，敬與長的選擇實從對象決定。孟子的回應也是舉例，例子的結構大致類同孟季子，其特異之處，是透過平素之弟與為尸之弟這一時機的差異，在結論回應孟季子：「庸敬在兄，斯須在鄉人。」這是說對親人之敬是平常的對待，在特殊場合或情況可適時調整，但這些調整卻也是就我的心而言，如同弟在尸位是我心所致，但就外在對象來說仍是弟。孟季子說，敬叔父時是敬，敬弟時是敬，時機的不同使敬的對象不同，故敬從外。公都子以飲食這單純的例子作說明，雖然冬天喝熱湯、夏天喝涼水，其對象不同，但卻是因時機而對我所需不同而致，因此飲食從我而言非從外。

〔第六章一性善的意涵即人固有的四端之心〕

公都子曰：「告子曰：『性無善，無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故，以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啟、王子比干。』今日性善，然則彼皆非與？」

孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物，必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」

這一章的字面意思較為淺白，我們大致帶過就好，古注則在我們注文中隨文引用。

公都子列舉三種關於性善不善的主張：

1. 「性無善無不善」—性無所謂善不善。
2. 「性可以為善可以為不善」—性可以是善、也可以是不善。
3. 「有性善有性不善」—有些人性善有些人性惡，每個人的性不一樣。²⁶

²⁶ 朱熹認為，「性無善無不善」意同生之調性、食色之性；而「有性善有性不善」意同告子湍水之喻之善惡混。朱熹以為告子所言之性在前四章「語雖不同，然其大指皆不外乎此（即生之調性，

之後，公都子反問孟子為何主張性善，難道是這些主張都錯嗎？

對於公都子的提問，孟子說：順著這些人的實情來使人為善，這就是真正的善了。如果有人作為不善，倒不是他才性²⁷的問題。趙岐注說：「性與情相為表裏」，已表示實情是從於性的²⁸，順情使之善，是真善，若隨人而強作善則非真善。這說法確有道理，人性表現在人情上，情與性相通，順性即是順情，故說順著人情使之善，而非強人使善。這注與第一章說法相合。

孟子接下來提出四端之心²⁹，分別為惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心。這四端之心人皆有，而且對應著仁義禮智四種德性。從心之固有來說仁義禮智非由外鑠，而這一點為一般人所未覺，求於內心則得，放逐心則失。如果有人離此心很遠，遠到無法估計的地步，那也只是他不盡力在其才性上而已。

詩經說，天生養眾民，每件事物都有他的律則（理），人民把握著這一常理，固可說人民好美德了。關於詩經與孔子所言的解釋，三家注釋都不離這樣的論點：蒸民本就好這樣的德，並以此言人性善。唯獨朱熹之言：「有父子，則有慈孝之心。是民所秉執之常性也。」可以看出一個重要的問題，即常性若指有父子則有慈孝之心一論，那民的這一所秉執（或者說好德）之主動性或自主性，又是從什麼意義來說的？這樣的一個從好性推出好德，又在何種意義上說？如果說性本善，而民好性即好善，而推出性善，豈非同語反覆？

這六章分別的結論是：

第一章—無明確結論，但從孟子的反問中可以看出，「戕賊人以為仁義」是有害於仁義的。若在儒家仁義作為人之善³⁰的觀念，那麼本章的結論可以這麼說：戕賊人是會危害人之善的，因為人之善必須以人為本。

第二章—人性具有向善的本性，其不善也只是因環境使然。

第三章—「性」字在「人性」中的獨特意涵，雖然孟子並未直說。

此語見於告子上第三章朱注)。」但在這裡卻又分為兩種，似乎有些矛盾。

²⁷ 這「才」字前應於性善之性、後應於四端之心，否則才字於前後無所承續。趙岐在「不能盡其才」處注說「不能自盡其才性也」；朱熹說「才，猶材質，人之能也。人有是性，則有是才。性既善則才善。」

²⁸ 朱熹說「情者，性之動也。」有一直接的邏輯關係，根本者稱為性，從本所發動者稱為情。或許是從趙岐所說再進一步講。

²⁹ 本章未出現「四端」之詞，這個詞是在〈公孫丑上〉一篇裡出現的。

³⁰ 無論作為人自己之德行，或人世境況的理想。

第四章－「義」所對之對象雖然不同，但仍是出於我內心而為，故說義內。

第五章－「義」出於我內心，因此是主動的，非單純由對象決定而被動。

第六章－性善的意涵即人固有的四端之心

從以上的整理來看，這六章的關係非常複雜。比如說我們可以從德行與人性的處理分成三組來看：二三章專處理人性，四五章專處理德行（義）的內在，一六章則是德行與人性的關係。也可以從心性分成兩組看：前三章處理「性」，後三章處理「心」。但無論如何，從章節主題的次序上可以看出孟子論辯內容的轉移，是從性轉至心，並最後以心回應性善的問題。在一至三章中，確立了人性之性字的意涵與範圍，即處理人性與德行必然關聯、人性必然有向善之傾向，與人性之性不作「生」之義；從第四章起，我們看到問題的核心轉向德行與心的關係，這是因為性的意涵與界限已經確定了，於是轉而論辯德行是否出於心。由於德行與人性的關係在第一章已經有所暗示了，因此說德行出於心，就意味著心與性是相通的。

牟宗三認為孔孟所提的「仁」這些德行，實際上相當於先驗的道德法則³¹，籠統地說，他認為孔孟所言之德行與西方說的道德是一樣的。在哲學上，與善相關聯的就是道德的問題，道德是判斷一個行為是善是惡的標準。於是，說一個人性善，就意味著人性是符合或至少傾向於符合道德的；但在孟子這裡，他說的人性善，又與德行的關聯起來時，意思是說人性之善是因為人性符合德行嗎？若非如此，那又是怎樣的性善思維？第二章中，在性善的論斷上，就其字面來說，孟子其實是武斷的，但若僅只視之為比喻，而非單純的論斷時，他這麼說究竟有何用意？第三章論述人性概念的特殊意涵時，亦無定論，孟子又在暗示什麼？何以在第四五兩章轉而論辯德行的內外問題，即是否出於我（之心）的問題？

我們的關鍵是對第六章的提問。第六章總結性善時，以心做性之解，但「性」字作為本性之意，在何種意義上能以更為自由自主的心來解釋？這是說，當把心中所固有的幾個特質提出來作為根據時，為何不直接說性具有此四端，而需要提出心（既然第二章已經主張性善的話）？而其中的核心關鍵在於四端之心，這分別對應著儒學的四種至高德行的心，如果說它固有，是否作為一種預設，即為了

³¹ 牟宗三，《心體與性體》第一卷（臺北：正中書局，1968），第117-118頁。「道德法則」一詞是從康德而來。

最終目的而預設？就這些問題來看，我們說孟子對人性的看法是非常特別的，絕非單純為主張人性本善而已。孟子從性帶出心這樣的脈絡，除了一開始我們提到為詮釋孟子心與性的關係問題之外，另一個同樣具有關鍵性的概念即「善」，善與心性的關係也必須確定。這一個問題所獲得的結果（不僅僅包含回應這個問題的答案，也包含這個問題的合法性，也即如果這個問題本身就不成立的話），將決定孟子思維的根本性。對此，我們希望透過與康德的比較來獲得一種可能的解釋。



第二章 康德道德哲學與人性論的綜述與批評

在孟子那裡，我們看到問題的關鍵在於心、性與仁義的關係，由於這個性本身的界線不明確，既有動物性之義、又有「由仁義行」之義，在孟子是從心去印證「性」以重新確定性之意涵；無論如何，正是由於這個主體之心性與動物之本性的關係，才產生出如勞思光等人那樣心統攝性的說詞；這樣的概念在康德的系統裡相近於意志主體與感性意欲的關係，而這應該就是牟宗三之所以把孟子所言之心視為康德的理性意志³²那樣可以建立起道德法則（仁義）的緣由。即使孟子之性可能不單單只是感性意欲，但是孟子主張的心性是否如牟宗三所言是相當於康德的理性，從中可以推導出道德法則以作為善的界線與內容，這點就有必要研究清楚。為了釐清這樣的問題，我們現在就來看康德的怎麼說。另一方面，雖然我們的主要問題在於人性論，但是康德的人性論思想是以其道德哲學為前提的，那麼我們順著康德的邏輯次序來進行論說，應是較為客觀的作法，也更能顯示出康德的思路。在對於康德道德哲學與人性論的綜述結束後，我們會提出牟宗三與譚家哲的批評，以作為我們最後比較孟子人性論的材料。

第一節 道德哲學

……每一個人都必須承認，一條法則如果要在道德上生效，意即作為一種責任的根據生效，它就必須具有絕對的必然性……責任的根據在這裡必須不是在人的本性中或者在人被置於其中的世界裡面的種種狀態中去尋找，而是必須先天地僅僅在純粹理性的概念中去尋找。……

因此，在一切實踐知識中，道德法則連同其原則不僅在本質上有別於其餘一切包含著任何經驗性的東西的知識，而且所有的道德哲學都完全依據其純粹的部分，並且在運用於人的時候，它並不從關於人的知識（人類學）借取絲毫東西，而是把人當作理性的存在者，賦予他先天的法則。……³³

³² 理性與意志其實是一樣的，意志其實就是實踐理性。

³³ 康德，《道德形而上學的奠基》，李秋零譯，〈康德著作全集〉第4卷（北京：中國人民大學出版社，2005）第389頁。以下康德的引文皆出自中譯全集本第4卷之《道德形而上學的奠基》，凡出自這部著作之引文我們只註明中譯全集本第4卷之頁數，其他著作之引文會特別標明。

我假定，實際上有純粹的道德法則，它們（不考慮經驗性的動機，即幸福）規定著一個一般理性存在者的所為所棄，即自由的應用……因此純粹理性儘管不是在其思辨的應用中，但卻畢竟在某種實踐應用中，也就是在道德的應用中包含著經驗可能性的原則，即根據道德規範有可能在人的歷史上發現的這樣一些行動的原則。因為既然道德法則命令這樣一些行動應當發生，它們也就必須能夠發生……³⁴

從上面這一段引文中我們可以看到，康德討論道德哲學時有一項預設，首先，雖然道德的問題開始是關於人的，但他從道德法則的絕對必然性出發，而道德法則是從理性中汲取的：「…探究先天地存在於我們的理性中的實踐原理的源泉。」³⁵故這項預設就是：康德是從理性存在者而非單純從人的角度出發討論的，既然道德法則的純粹性既需要也只能從理性中引出來，那麼必然是適用於一切理性存在者的，人作為理性存在者也只是其一而已，也就是說，雖然人也是理性存在者，但人這個概念本身是包含其他（感性的）要素的，因此對康德而言從人這個混雜的概念出發是不可能純粹的道德法則的知識，必須從理性存在者出發才可能；因此原本是從人出發的道德問題，在康德這裡，由於道德法則的絕對必然性以及純粹性而必須在理性中引出道德法則之故，而轉為從理性存在者為前提的道德討論，故在道德本身的確立中必須把人視為理性的存在者（而非視為人）來討論。此即康德道德哲學之前題。

康德在思考的道德哲學時，其起點仍是從對立著日常或經驗性的地方開始，而建立道德的純粹的部分，這意味著康德所針對的對象其實正是那些摻雜著經驗的一些道德問題。如果康德從這一點出發，那就表明道德的問題從邏輯上就已經是與具體經驗攪和在一起，康德無法也不可能反對道德的純粹部分與經驗部分的結合的可能性，如果不能結合就意味著道德是不可能的，是全然無關實踐的純理

³⁴ 康德，《純粹理性批判》第二版，李秋零譯，〈康德著作全集〉第3卷（北京：中國人民大學出版社，2004），第515頁。「存在」是大陸的翻譯，台灣慣用「存有」，因我們後文引用康德文字都以大陸學者翻譯為主，故我們論文全文亦統一用「存在者」來說。但在引用譚家哲的文字時，他用「存有者」。

³⁵ 康德著作全集第4卷中譯本第396頁。

論知識，因此其出發點必須是經驗上有可能發生的道德。

當然，排除掉經驗的部分而引出其中純粹的部分是必要的，而且是必須先行於經驗的，因為這是原則問題，從論題的對象來看就是道德法則，以此純粹的道德法則判斷或決定行為的善惡。康德之所以需要先排除經驗性成分而論道德的純粹性，並非排斥經驗，相反的，如果從摻雜經驗的人性中出發，我們沒辦法釐清道德法則的客觀性，更不可能宣稱道德法則具有普遍性。因此，雖然實踐原理畢竟必須在現實中是可能的，但是如何落實是後來的問題。按照康德的劃分，先行於經驗的實踐原則的確定是一門學問，討論經驗方面的實踐可能的問題又是一門學問，這是倫理學的兩個面向的劃分，前者的研究是純粹道德，所對應者即理性存在者自立之道德法則，後者的研究為人類學，所對應者即道德法則在人類身上之應用³⁶。按照康德的說法，道德問題實際上是實踐的法則的探究，因此是「純然實踐的」而非「純然思辨的」³⁷，這種知識或原理本身只關聯主體，而無關任何經驗客體：思辨理性應用在客體上，實踐理性應用於主體上。因此，這樣的一種純然對主體自身的法則的研究，即研究主體意志對自身的規定，以這樣的規定為界分判行為的應該不應該，那麼這種對自身的規定性也即是道德法則。儘管在人類方面實踐領域就其動機而言必然與感性相關，但是這個關聯從純粹道德的角度來看是一種對立關係，即感性的部分是需要被克服的障礙，而不是以之為行為的指導原則³⁸。

道德的問題必然關聯善惡，而且是以善惡作為對立的一組概念為前提的，因此道德的判斷實際上就是對於事情的善惡下判斷。康德在《道德形而上學的奠基》中對於善的破題是這樣的：「在世界之內，一般而言甚至在世界之外，除了一個善的意志之外，不可能設想任何東西能夠被無限制地視為善的。」³⁹這是因為，所有可能是善的東西例如機智或勇氣都有可能被運用來作惡，一個既聰明又大膽的壞人所造成的惡勢必比無此特質的壞人還大，而這種結果是因為運用這些氣質或特質的意志不善的緣故，因此決定行為的意志是善的才是最根本的。所有可能是善的東西都是相對的、看其運用的結果，但意志並非被運用的結果，而是運用

³⁶ 〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 394、395 頁。

³⁷ 《純粹理性批判》B833，〈康德著作全集〉中譯本第 3 卷，第 541 頁。

³⁸ 《純粹理性批判》B28-29，〈康德著作全集〉中譯本第 3 卷，第 42 頁。

³⁹ 〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 400 頁。

的前提，因此在運用之先的意志本身如果就是善的，那它就是無限制地善，作為行為的動機它可以使得一切相對的東西成為善的（在邏輯上作為先決條件，在此不論現實的問題）。另一方面，善的意志也並非由於它所造成或預計達成的結果而是善的，就判定它是善的，它「僅僅因意欲而善，也就是說，它就自身而言是善的」⁴⁰。善的意志本身並非被其他東西決定成善的，而是就自身而言是善的，故是絕對的善。相對與絕對的區分，正是主體行為是否意圖其他經驗客體而言。

從行為出發來檢視此一觀點：所有行為都分為有條件和無條件。若我們的行為是為了滿足其他目的或出於不同動機、而非僅僅是由於這行為本身就應當如此被執行的話，那麼這就是有條件的行為。然而當我們討論道德行為時，這個行為是否具有道德性（即道德價值或道德意義），一個決定性的判準就在於該行為本身是否有條件地被執行。唯有無條件的行為才是道德的行為，而行為背後動機的無條件性稱為義務。具體講，一個行為是否關連著個人的利益，還是說這個行為是純粹出於義務而執行的，這就是道德行為的判準。換言之，一個行為被實踐時之所以是道德性的，正由於它與任何其他事情無關，而且僅僅出於這麼做是理所當然。故道德行為即出於義務的行為，因此出於義務的這種無條件性正符合善的意志。康德提出義務概念就是說明善的意志的⁴¹。關於義務行為，康德又區分兩種情況，即出於義務和合於義務：首先不合於義務的行為就被排除在外了，因為該行為已經違背義務，就不會有是否出於義務的問題；再來，合於義務的行為可以僅僅是在作為上，但背後的動機卻可能是出於自身利益或者自己的偏好。我們看康德所舉的三個例子其中之一，商人在不同的情況下將商品保持在固定價格，雖然行為是合於義務的，因為人們得到了「誠實的服務」，但商人可能並非出於義務而這樣行事，而是出於利益⁴²。所以關鍵仍在於行為背後的動機上，我們可以把任何具有其他目的的動機的行為看作是有條件的，因為這些行為實際上是指向其他東西的，行為本身僅僅被用作達成其他目的，如果無法達成目的，基本上會採取其他行為來達成，在這個意義上我們說這種行為是有條件的。

綜合以上，道德必然關連善惡，唯有善的意志是絕對的，義務是為了說明善

⁴⁰ 〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 401 頁。

⁴¹ 請參閱〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 403 頁。

⁴² 此例詳見《道德形而上學的奠基》，〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 404 頁，另外兩例見此後文。

的意志而提出的概念，出於義務的行為具有道德性，於是，如果有條件的行為必然關聯於其他事物，那麼無條件的道德行為就只能出於意志自身，因而無關乎任何傾向所對的對象，故道德行為就只純然出於主體，而與任何客體無關。如若涉及了客體，那必然是以此客體為其主體行為的指向，換言之，此時行為就不再是無條件性的出於義務了⁴³。既然沒有客體與主體相對的關係，那麼此時主體的意志便是一絕對意志。無條件的行為出於這種意志，那麼這個意志就是善的意志。

道德行為出於主體意志自己，是怎樣的情況？受自然因果律的支配的行為實際上並無道德性，因為無所謂善惡的問題，畢竟如果行為只是不自覺地出於自然因果律而作，我們能依何標準判定這些行為的善惡？相反，正因為主體有其行為上的主動性，才有道德的問題。而這同時是意志其行動的規定性問題。「自然的每一個事物都按照法則發揮作用。惟有一個理性存在者具有按照法則的表象意即按照原則來行動的能力，或者說具有一個意志。」⁴⁴按照法則的表象來行動，換言之，他對法則所呈現或表象為怎樣是有意識的，並且根據這個表象來行動；至於其他存在者，縱然依照法則行動，但無法則的表象。在這裡康德看出了一個問題，即是關於意志不採取客觀法則而是依其主觀的目的來行動的可能性⁴⁵，畢竟這個問題是可能的，而這個問題隱含著理性對意志的幾種規定關係：理性必然地規定意志，或理性不足以獨自規定意志。前者是意志完全合乎理性，這唯有完全的善的意志也就是神的意志才可能；後者則是不完全合乎理性，也就是人類的意志⁴⁶。由於意志還是有可能基於主觀的動機而行動，那麼客觀法則就對意志呈現為強制。在道德行為上能夠決定意志者，客觀方面即道德法則，主觀方面即意志自己對法則的敬重⁴⁷。另一方面，意志主觀上採納的行為原則稱為準則(maxim)，

⁴³ 亦可參考譚家哲《形上史論》上冊第 481 頁：「若行為從其無條件性言不能出自任何動機、目的與傾向，那麼，它只能單純基於善的意志始可能，是單純由於意志自身的，而非出於任何傾向的。從這點言，道德行為是純然主體的，與客體或對象無關，不能涉及任何目的或原因故。」

⁴⁴ 〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 419 頁。

⁴⁵ 這一可能性在康德的人性論中表示得更清楚，見我們該節對於「任性」與「意志」的解釋。

⁴⁶ 「如果理性必然地規定意志，那麼，這樣一個存在者的被認作客觀上必然的行為，也就是主觀上必然的；也就是說，意志是一種能力，僅僅選擇理性不依賴於偏好而被認作實踐上必然的亦即善的東西。但是，如果理性不足以獨自規定意志，那麼，意志就還服從一些並不總是與客觀條件相一致的主觀條件（某些動機）；一言以蔽之，如果意志並非就自身而言完全合乎理性（在人這裡的確是這樣），那麼，客觀上被認作必然的行為在主觀上就是偶然的，而按照客觀法則對這樣一個意志的規定就是強制...。」〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷，第 419、420 頁。

⁴⁷ 「如今，一個出自義務的行為應當完全排除偏好的影響，連帶地排除意志的任何對象；因此，在客觀上除了法則，在主觀除了對這種實踐法則的純粹敬重，從而就是即便損害我的一切偏好也

所採取客觀的原則就稱為法則 (law); 所以, 如果理性必然規定著意志, 那麼在主觀準則與客觀法則就會是一致的。對於意志不服從理性這樣的可能性, 客觀法則對意志就表現為強制性。「就該原則對於一個意志是強制性的而言, 就叫作一個 (理性的) 誡命, 這個誡命的公式就叫作命令式。」⁴⁸。命令式又可由於主體自己的選擇而分為不同的類型, 基本上分為兩類: 第一種令式稱為假言命令, 這是為了達至某一客觀目的所須遵行的, 也就是在條件關係的必然性中的令式; 另一種則不是條件化的令式, 而是無條件的、絕對的令式, 即定言令式, 道德法則即屬於定言令式。康德說:「在任何地方, 只要意志的一個客體必須被當作根據, 以便為意志規定那決定它的規則, 那裡的規則就無非是他律; 命令式有條件的, 也就是說: 如果或者由於人們想要這個客體, 人們就應當這樣或者那樣行動; 因此, 它絕不可能是在道德上頒布命令, 意即不能定言地頒布命令。」⁴⁹至此康德說, 剩下來的問題只有定言令式的普遍性問題 (由此也說明道德法則的普遍性問題), 於是定言命令是「要只按照你同時能夠願意它成為一個普遍法則的那個準則去行動。」⁵⁰

道德法則的強制性足以證明, 康德即使在形上方面確立了道德的可能, 但也無法在現實中徹底地實現, 因為人類意志並非純然善的意志。這其實表示人的雙重面向: 人作為經驗中的人類, 以及人作為理性存在者。對立於經驗而言的獨立性就是理性存在者的意志。意志之所以自由因其可以不受感性經驗的事物所決定, 換言之不受自然的因果性所決定; 但在意志自身中也有它依循的法則。意志既要能自由, 又同時依循法則, 這只有當法則是自己確立的才可能, 因此意志也就是自律的。關於自由, 因為並非我們經驗對象, 所以我們無法證成其實在性, 只能當作是真實的, 並且必須把自由預設為意志的屬性, 否則道德將不可能。

第二節 人性論

在道德哲學方面, 康德所說的人性是指主觀意欲方面的人性, 從道德法則的

遵從這樣一種法則的準則之外, 對於意志來說就不剩下任何東西能夠決定它了。」〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷, 第 407 頁。

⁴⁸ 〈康德著作全集〉中譯本第 4 卷, 第 428 頁。

⁴⁹ 同上, 第 452 頁。

⁵⁰ 同上, 第 428 頁。

根源來說人性完全對立於理性，因為以人性建立的道德根本不具有純粹性，這一對立我們可以看到康德在此所謂的人性是指人的感性面向。但在理性與感性中間卻還有一層，也就是具有這兩方面的人類，綜合人這兩方面的問題就是研究人性善惡的問題。人如果純然作為一個理性存在者，對康德而言是不可能不善的，唯有作為人時才可能不善。由此，康德必須回答兩個問題：單純作為一感性的存在者，就其自然本性可否有善惡？那麼作為人時人性之善惡，又是怎樣的問題？讓我們先看一下康德如何在這個課題上使理性道德法則與人的感性面向關聯起來。

人及其（也許還包括所有塵世存在者的）實踐理性能力的不可避免的局限性之一，就是無論採取甚麼行動，都要探導行動所產生的結果，以便在這一結果中發現某種對自己來說可以當作目的、並且也能夠證明意圖的純粹性的東西。…儘管這一目的是由純然的理性提示給人的，但是，人卻在這一目的中尋找某些他能夠喜愛的東西…而這樣一來，實踐理性仍然超出了道德法則，這種超出之所以可能，乃是由於把法則與人的那種必須在法則之外為一切行動設想一個目的的自然屬性聯繫起來了（人的這種屬性，使人成為經驗對象）…它在根本上包含了在經驗中認識一種自由的任性的規定根據的先天原則…由於人的能力並不足以造成幸福與配享幸福的一致，因而必須假定一個全能的道德存在者來作為世界的統治者，使上述狀況在它的關懷下發生。這也就是說，道德必然導致宗教。⁵¹

若簡單而言道德表現在於人去履行義務，依康德，既然道德行為取決於義務，那麼道德就完全不需要考慮任何目的，為了別的目的的行為本身就違背義務的意思，所以目的並不是道德本身需要的東西。但是，康德又說：「即使道德為了自己本身起見，並不需要必須先行於意志規定的目的觀念，他也很可能與這樣的目的有一種必然的關係…。」⁵²這個目的作為道德成立之後必然產生的結果，因此道德與它必然有關聯。如果道德不與任何目的有關聯，那麼對意志就根本不

⁵¹ 康德，《純然理性界限內的宗教》，李秋零譯，〈康德著作全集〉第6卷（北京：中國人民大學出版社，2007），第7頁注釋1。以下引文皆出自中譯全集本第6卷《純然理性界限內的宗教》，凡出自這部著作之引文我們只註明中譯全集本第6卷之頁數，其他著作之引文會特別標明。

⁵² 〈康德著作全集〉中譯本第6卷，第5頁。

能有任何的規定，畢竟意志的規定不能沒有結果，只是這個結果必須能被理性接受而已，換言之，目的是意志規定後必然產生的結果且為其規定所接受。既然從道德中必然會產生出一種目的，那麼這個問題就會在這樣的情況下發生：如果行為是正當的、符合道德法則的，我們究竟會得到怎樣的結果？這樣一種既是結果又是目的的東西被實踐理性用來證明意圖的純粹性，雖然這個結果是由純粹理性提示給人的，但是人卻在這一結果中尋找某種他能夠喜愛的東西。康德說這個理念是一個客體的理念，即使它出自實踐理性的必然性，但畢竟超出了道德法則本身的範圍而尋求另一種東西，也因此它才被稱為目的，但這樣的目的卻把道德法則與人類感性所追求的幸福結合起來⁵³。上述問題，假如有人是合於道德法則的，那麼一個合於道德的人他究竟能得到怎樣的結果，而由於我們作為人總會希望自己是幸福的。於是，這就是德福一致的問題，能夠對此有所保證的，唯有宗教。道德必然導致宗教，從前面的分析可知宗教的問題作為一個道德之後人對自身所期望的目的或結果這樣的問題。

以上我們簡明地解釋了康德的宗教理論如何跟道德哲學相關聯，以及純粹道德的部分如何與塵世中之人類相關聯。對於康德的宗教理論固然是值得討論的，但我們這裡必須聚焦在人性的問題上⁵⁴。人性如果能與道德相關聯，那麼問題只有一個：人性是善抑或是惡？

從我們上述引文中可以看出，在道德哲學推論出來的問題就是一個在根本上包含了人「在經驗中認識一種自由的任性的規定根據的先天原則」這樣的問題。既然是涉及經驗的，但同時又作為對任性⁵⁵規定的根據其先天原則的問題。康德

⁵³ 「因此，雖然這只是一個客體的理念，這個客體既然把我們所應有的所有那些目的的形式條件（義務），同時又把我們所擁有的一切目的的所有與此協調一致的有條件的東西（與對義務的那種遵循相適應的幸福），結合在一起並包含在自身之中。也就是說，它是一種塵世上的至善的理念。」〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 6 頁。

⁵⁴ 雖然《純然理性界限內的宗教》的第一篇論文開頭並未說明人性善惡問題和這種意義的宗教問題有何關聯，但這一篇論文的第四節內容涉及「原罪」概念，如果康德將問題導向解釋原罪的概念，那麼人性善惡與宗教至少在他看來就有關聯。

⁵⁵ 「任性」這個概念，意義相近於前面討論康德道德哲學時的「意志」。不同之處在於「意志」指透過理性自我立法這一能力，而「任性」則是指主觀上採取某個行為為準則。讓我們參考《道德形而上學》的一段話：「法則來自意志，準則來自任性。任性在人裡面是一種自由的任性；僅僅與法則相關的意志，既不能被稱為自由的也不能被稱為不自由的，因為它與行動無關，而是直接與行為為準則立法（因此是實踐理性本身）有關，因此也就是絕對必然的，甚至是不能夠被強制的。所以，只有任性才能被稱作自由的。」〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 233 頁。就這點而言，牟宗三是在意志自我立法這個嚴格意義上說康德的意志概念與孟子的心性相當，而這樣的一個意志實即善的意志。

指出：「人們之所以稱一個人是惡的，並不是因為他所做出的行動是惡的（違背法則的），而是因為這些行動的性質使人推論出此人心中的惡的準則。」⁵⁶康德之所以如此主張，是因為只從行為上無法說一個人是惡的，一個人要被恰如其實地稱為惡人，應是從這人本身而言，也就是從他的行為準則這一點來說，所謂的人性，在這個意義上也是從人有選擇行為原則的自由（任性）這方面講。

本性這一概念如果是對立於自由的，即假如人性是從自然這一方面來講的話，那麼在道德上就沒有理由以善惡去判別它。因此人性是指人決定採納的準則的一個原初根據。但這種原初根據本身也能只是一種準則，因為準則屬於自由的概念（自由地選擇採納），如果原初根據不是準則的話，那人性善惡就會是自然的衝動，但此一情況如前所述無法成立。在準則之外不可能提出對自由任性的任何規定的根據，因為這樣就會按照同樣方式無限追問此一根據的根據，而無法達至「原初」這一基礎性的根據。是以原初根據本身是無法探究的。康德說：「如果我們說，人天生是善的，或者說人天生是惡的，這無非是意味著：人，而且是一般地作為人，包含著採納善的準則或者採納惡的（違背法則的）準則的一個（對我們來說無法探究的）原初根據，因此，他同時也就通過這種採納表現了他的族類的特性。」又說：「因此，關於這些特性的其中之一（人與其他可能的理性存在者的區分），我們將說，它是人生而具有的。但是我們又總是告訴自己，應為這種特性負咎（如果這種特性是惡的）或者邀功（如果這種特性是善的）的，並不是本性。相反，人自身就是這種特性的創造者。」⁵⁷以上，可以看出兩點：第一，人性指的是在一個人心中（任性）對於善或惡的準則的採納，這一採納使得人是善或惡的，其實就與他在道德哲學中關於意志主觀準則的採納這部分相同；第二，通過他這一採納而表現人類的本性。這就是人性的意涵。

據此，康德認為人自身就是人性這種特性的創造者，但我們通常又會說人性是一種與生俱來的特性。這樣一個看似衝突的說法，康德解釋說：「所以，人心中的善或者惡（作為道德法則來說採納這個或那個準則的主觀原初根據）就只是在這樣的意義上才叫做生而具有的，即它被看作先於一切在經驗中給定的自由運用（從孩童時代一直追溯到出生）而被奠定為基礎的，是隨著出生就同時存在於

⁵⁶ 〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 18 頁。

⁵⁷ 同上，第 19、20 頁。

人心中的；而不是說出生是它的原因。」⁵⁸在經驗中自由運用之先被奠定為決定人善惡的基礎，這個基礎是在出生時存在於人的，但並非因為出生就被固定的，因而出生不是造成本性善惡的原因，本性這個基礎是在時間上隨著出生就存在，但不是被出生決定其善惡的。

確定下康德所考慮之人性是在何種意義上所言的之後，我們接下來先從人性善惡的一般性問題切入。人性的善惡，任何立場都需要處理至少這四種可能：人性是善的、人性是惡的、人性既不是善的也不是惡的、人性中既有善的也有惡的。康德對此的回應是：只必然要嘛是善的要嘛是惡的。因為如果道德法則不去規定一個人的任性的話，那麼就會有一個違背道德法則的動機來影響這個人的任性。因此這個人的意念⁵⁹從道德法則的角度而言並不會是中性的（非善非惡）。且一個人在道德上也不可能既是善的又是惡的，由於行動準則只能是一，如果一個人把道德法則納入他的準則中，那麼他就是善的；反之，則是惡的。因為準則是唯一的，如果我們要既依循法則又不以法則行事，這本身就是自相矛盾的。這個說明排除了兩種情況，因此人性只能是善或惡兩者其中一個。⁶⁰

於是，康德由此列出人性的三種向善的原初稟賦與三種趨惡的傾向。向善的稟賦為：作為有生命的存在者的動物性的稟賦、作為有生命且有理性的存在者其人性的稟賦、作為有理性又能夠負責任的存在者其人格性的稟賦。動物性的稟賦（即我們一般所謂的本能）有自我保存、生殖、群居這三種。人性的稟賦，則是自愛的本能加上自己與他人在某種價值上的比較這兩者而合成，康德認為在正面的價值上會有人人平等的這個結果，就是說相較之下並沒有誰特別具有優勢或特別弱勢；但是，反過來講，同樣會因為擔憂他人可能會比自己更具優勢而產生出不正當的欲求或結果，例如嫉妒成性、爭強好勝、幸災樂禍等。人格性的稟賦就是使我們易於接受對道德法則的敬重這樣的素質，康德稱此素質為道德情感（這部分下文論及牟宗三時會分析）。以上三種稟賦，康德說它們是「消極地」善的⁶¹。

⁵⁸ 同上，第 20 頁。

⁵⁹ 「意念，即採納準則的原初主觀根據，只能是一個惟一的意念，並且普遍地指向自由的全部應用。但是，它自身卻必須由自由的任性來採納。」〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 24 頁。

⁶⁰ 以上說明均可參考〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 22-24 頁。

⁶¹ 「人身上的所有這些稟賦都不僅僅（消極地）是善的（即它們與道德法則之間都沒有衝突），而且都還是向善的稟賦（即它們都促使人們遵從道德法則）。」〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 27 頁。

趨惡的傾向為：人性的脆弱、人性的不純正、人性的惡劣或敗壞。第一種是主觀上的軟弱性（將法則納入準則卻不執行），第二種是人的心靈的不純正（合於義務的行為不是出於義務而作），第三種是人心的惡劣或人心的敗壞（把出自道德法則的動機置於其他非道德的動機之後）。向善的原初稟賦，康德理解為一個存在者所具備的東西，因此不能根除這些稟賦，意即是作為存在者其存在事實的稟賦。至於向惡的傾向，康德說必然植根在人身上，「我們由於有經驗就人們的行為所昭示的大量顯而易見的例證，也就可以省去迂腐的證明了」⁶²。關於這兩者，其實是不對等的。例如康德對稟賦與對傾向的定義明顯不同，這足以說明康德本就不以對等的方式來討論人性向善與向惡的要素。因此即使康德沒有明確宣稱人性善惡，從文本的細微處仍可見其暗示。關於這一點的討論留到後面的批判部分時再討論。

就以上分析，我們可以總結康德的人性觀說：人性善惡這一問題，結合了本性（主觀感性這一面）與自由意志（主體形上學這一面），既然意志基於理性必然導致道德法則，那麼以這個道德法則來衡量同時具有自由意志與本性之人這一存在者，究竟是傾向於選擇道德法則為其準則，還是相反？此一傾向（選擇）即人性之傾向，其原初基礎是不可認知的。因此在最嚴格的意義上，人性是不可能被推論出來的，只能從經驗中間接得知（這一點之後會討論）。

雖然就康德該著作本身，尚有大部分內容我們都未討論，但基於我們論文核心所限，且以目前這樣的材料已足以反映康德的基本看法。下面就先看牟譚二家的評論。

第三節 牟宗三與譚家哲對康德道德哲學與人性論的批評

壹、對康德道德哲學的批評

一、牟宗三

在《心體與性體》第一百二十至一百三十頁，牟宗三精確地指出康德道德哲學一個核心的論旨，即自由意志之自律。他列舉出康德所言之道德法則的四個錯誤根源：1. 不能由經驗建立；2. 不能從範例引申、3. 不能從人性的特殊屬性、人

⁶² 〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 32 頁。

類自然特徵、癖好或自然傾向等推演；4.不能從上帝的意志建立。如果由此建立者，皆為他律的法則，故無法作為嚴格意義的道德法則。而這些東西，呼應前面所說的，就是道德法則只關於主體意志自身而無關與客體之關係，若有，則這樣的法則便會是有條件的、他律的。牟宗三說：「凡是涉及任何對象，由對象之特性以決定意志，所成之道德法則，這原則便是歧出不真的原則，就意志言，便是意志之他律。意志而他律，則意志之決意要做某事便是有條件的…便不是自主自律而直立得起的意志，因而不是道德地、絕對地善的意志，而它的法則亦不能成為普遍的與必然的。」⁶³於是，對於康德在道德哲學的進路，牟宗三總結為：「他由道德法則底普遍性與必然性逼至意志底自律，由意志底自律逼至意志自由底假定。」⁶⁴牟宗三對康德的批判正是在於意志的自由只是個假設、只是個設準，康德對於它的必然性與真實性是怎樣，只說非我們的理性力所能及。這樣縱使前面的整套系統推論精密無誤，但論及這一根基根源時，只能作為必須被設定者，而不能證成其必然性，若非必然為真，則沒有實在性可言，理論的根基如果落空，整套理論也就落空。對比於儒家，牟宗三認為儒家的心體性體自身是一種呈現，因而是真實的。牟宗三將儒家心性類比康德的自由意志，差異唯在自由意志是設定，心性呈現，對他來說僅僅是理論上的設定是不夠的。這個差異有多嚴重？牟宗三依序說了如下的論點：

1.既然道德嚴格來說必須是自律的，而這自律正是由於自由故，所以道德法則的建立必須預設自由，換言之，自由的預設就是為了建立道德法則。然而，自由之所以被設定而不被認知，因為自由不是一個可被經驗到的對象，對康德而言，認識是必須有經驗對象的。就這一點，牟宗三補充說這樣的自由意志是一個超越的主體，非我們經驗直觀所能及，故不能作為一個對象來認識；且睿智界中因此只有形式而無內容，也即是說沒有具體實質的東西，只是抽象的形式。

2.理性如果要試圖去說明「純粹理性如何能是實踐的」這一問題，就必然越過它的一切界限。而這一點，康德說「這與說明自由如何可能的任務完全是一回事」⁶⁵理性的實踐運用必需有自由才可能，因此為了證明純粹理性如何是實踐的，就意味著要證明自由必然為真的。對此，康德也說這不能被說明的。

⁶³ 牟宗三《心體與性體》，第 131 頁。

⁶⁴ 同上，第 132 頁。

⁶⁵ 康德《道德形而上學的奠基》，李秋零譯〈康德著作全集〉第 4 卷，第 467 頁。

3.「在主觀上不可能說明意志自由，與不可能發生和解釋人對道德法則能夠有的興趣，這兩者是一回事。」⁶⁶人如何感興趣於道德法則，這個問題和自由意志是一回事，同樣是不可說明的。康德認為，這樣一種對道德法則的興趣無非就是理性能引起履行義務的愉快或滿足的情感（屬於感性的東西），而這意味著理性具有一種因果性，能按照理性的原則來規定感性。這種特殊的因果性就其結果而言在感性界或說現象界，但其原因卻是在理智界或說本體界，故不可被說明。關於我們為何對道德法則感興趣，就沒有解釋空間了。

這三個問題其實分別對應著：主體意志行動的法則是通過理性給自己立的（自由），這個意志以此法則作為根據來行動（實踐），意志採取道德法則之動力來自這道德法則使我們人對之感興趣（道德情感）。三者的關係是緊密的。

4.以上三個問題康德都判定不能說明，牟宗三認為他犯了一個方法上的錯誤。康德從其知識的可能性的觀點來看「若無經驗，認識是不可能的」這一條件是鐵則，依康德此標準，我們的理性無法證成自由的實在性，也就是無法認識自由本身，至多只能在道德理論上的推論中必然地被假設為基礎。康德說「自由是道德法則底存在根據，而道德法則是自由底認識根據」⁶⁷，前半句說明了必須有意志自由才有道德法則，後半段即說明了在理論上我們是通過道德法則來認識自由的。當然，這裡的認識與其說是認識，不如說發現它是必須的。對此，牟宗三認為康德將認識的意義制定得太狹，認為「但除經驗知識方式之外，豈無另一種方式的說明與了解？」⁶⁸又說「本不屬於經驗知識問題…那麼你以經驗知識意義的標準去裁定它不可說明，不可理解，這豈不是『王顧左右而言他』，成為無意義的贅詞？」⁶⁹。

5.綜合前三點提過的問題，與第四點所言方法上的錯誤，我們試就自由意志之問題做總結。不要忘了我們前面說過，牟宗三將康德的自由意志類比於儒家的心性，這裡就是關鍵：自由意志對康德而言只能被作為設準，但儒家的心性卻是一種真實具體的呈現。牟宗三說，在康德步步分解建立的哲學理論，自由只是抽象地被預設，只是一個理念，其真實性由於是屬於理智界之物自身範圍，故不可

⁶⁶ 同上，第 468 頁。

⁶⁷ 轉引自牟宗三《心體與性體》，第 141 頁。

⁶⁸ 牟宗三《心體與性體》，第 148 頁。

⁶⁹ 同上，第 162 頁。

理解。康德之所以有此結論，在於他以其認識論的條件為判準，認為這不是經驗知識所能及的範圍，所以不可知。牟宗三認為，這是問題領域之逾界造成的，經驗知識歸經驗知識，道德實踐歸道德實踐，一個本來是在實踐中如何真實呈現的問題，根本不應用知識的標準判定。對於這個問題的理解，自由的必然性如何可能，並非就認識論而言，而是就其真實呈現而言：「這種理解只是與它『覲面相當』的親證，是實踐的親證；理解之即是證實之，即是呈現之…實踐地知這『實體』之知」⁷⁰。這個呈現首先被限定為純然實踐的問題，因此它的真實性不是要用認識的方式證成，其次必須在經驗中為其具體內容來呈現，「在經驗中」非指經驗材料之給予，而是指在現實生活中之意。也就是說，儒家的心性較康德的自由意志更進一步，它首先不是一個理論上的預設，而是實踐上的呈現，這是第一點；儒家能把這樣的實體肯定為人人固有的性（人性），康德的人性則是指特殊屬性、主觀傾向等，這是第二點。於是我們再一次看到，牟宗三把儒家的心性與康德的自由意志作為同一個東西（只是在論述上儒家更進一步）；而康德的人性則不再儒家的討論之列，這樣的一個架構很重要。

二、譚家哲

譚家哲對於康德的批評總結為兩個問題：1. 「人類在世中之德性實踐，是康德所言之『道德』嗎？」 2. 「這樣的德性實踐，其基礎是康德所言之形上基礎嗎？」⁷¹他認為，單純就道德概念的分析上，康德沒有問題，問題出在於康德以形上學作為道德根基，換言之，道德建立在形上學的基礎上，這形上學，如我們討論康德時指出，是對立經驗的（感性界），也就是建立在本體界或者理智界的。就此，譚家哲依序提出如下幾點看法：

1. 康德道德哲學的是針對一切理性存在者，而非針對人而言。譚家哲從《純粹理性》中切入說明：「康德之知性結構是完全獨立於感性界，其作為知性本身，本來是無需與感性界有所關連的。」⁷²但我們人類只具有感性直觀來提供我們對象，如果知性不作用在感性直觀上，就沒有對象可言。如果單獨就知性與感性來說，它們只是作為主體內部之能力，換言之，是從存在者這樣廣泛的層面上談的，

⁷⁰ 同上，第 168 頁。

⁷¹ 譚家哲《形上史論》上部第 486 頁。

⁷² 同上，第 486

不是單純就人類這一存在者而言的。同樣，在道德哲學方面，理性、自律自由的意志以及由之產生的道德法則的無條件性、義務等一切康德所提出的純粹道德的每一個環節，都不是單純屬於人類或人性的。

2. 從上述這樣的前提明顯可以看出，康德的道德形上學是對反著人性的，最明顯的是義務概念對反著人性中的主觀傾向。「有關人性之一切，都只能是從經驗而來，而道德所要求的無條件性，只能從理性之先驗性而得。」⁷³人既然具有一感性經驗的面向，就無法單純作為一理性存在者那樣純粹，其行為必然有從感性經驗中來的影響。於是道德法則在理性存在者自身是有效的，但在人身上就只是一種應用而已，這一應用需要其他經驗知識（如人類學），因為人有其經驗的面向，如果對此無所知，道德法則也無法應用出來。但也因此，在摻雜著經驗知識時，這種應用的道德就失去了純粹性。如我們前面討論康德時提到的，人的意志因其主觀準則可能不採納道德法則，道德法則對主觀意志因此呈現為強制性（無條件的命令）；除非是上帝的意志，一般意志不可能完全符合道德法則。所以「嚴格地言，只有神之意志始是道德的，人的意志本性上非是。」⁷⁴

3. 出於人的經驗性部分，在人當中的一切行為原則都與幸福有關（也因此與人性傾向有關），幸福又是主觀個人的，這一切屬於經驗的東西都無法作為道德法則的根據。並非單純經驗與先天的概念對立，而是存在者立場之對立：人作為人（至少有感性經驗的面向）無以建立道德；相反，只有作為理性存在者才能。故「人類之所以有道德問題，非因他們是人，而是因他們是理性存在者。」⁷⁵

4. 我們可以看到，康德所謂的人性，其內容如「人類的特殊自然稟賦」、人的「情感與癖好」、人類理性特有的傾向，均歸結為主觀意欲或傾向，可提供主觀原則，而不能提供客觀法則。而這樣的人性，實際上是從個人、個體自我的面向來談的。而康德的道德形上學所對反者，就是這樣的經驗性的人性。

5. 康德從理性存在者出發談道德，這樣的道德，只是從行為來說。行為是意志主體自身的作用結果，而道德是行為的法則。從人的立場來看，「人之是否道德，純只是其行為之問題」⁷⁶、「倫理道德之法則，都只針對行為而言，並基於此

⁷³ 同上，第 487 頁。

⁷⁴ 同上，第 488 頁。

⁷⁵ 同上，第 488 頁。

⁷⁶ 同上，第 489 頁。

而言為道德與否而已。」⁷⁷意思是道德最終是被用以衡量行為善不善的，反過來說行為是道德所規範者，而道德或行為這兩個概念都是被單獨抽象出來的討論的，忽視人類具體的複雜性。

6.綜合以上，譚家哲實把康德的問題歸諸於兩點：一為對人性的錯誤看法甚至貶低；二為以形上學作為道德的基礎，也即從理性存在者的立場出發。若非形上學這種超越性的對比，人性也不會被貶為只是個人主觀傾向；反過來，若非人性本身被視為只是主觀傾向，道德也不需要尋求超越性的客觀根據。這兩點互為原因，其背後是受到西方形上學思想傳統的影響。回顧前面譚家哲所總結的兩個問題，正是綜合這兩點來說的：人類的德性實踐，在康德這裡的道德是從理性出發，對比於從人性出發的道德；人類的德性實踐，在康德這裡需要形上學的基礎，對比於單純以人為基礎的道德。在形上學思維中，只有超越性的客觀存在是真實的（對反經驗）；對譚家哲來說這才是虛假的，因為超越性對象只是思想構作，本身並非真實存在，而即使真的有超越性存在者，人的德行仍應以人性事實出發，離此，一切道德都沒有任何真實，即便理性作為人的一種能力，也應以人性為其目標。所以他說：「對康德理性之無條件性，若我們代入『人性』而非『理性』，我們始可看到，這才是完全正確的。」⁷⁸他認為這就是中國儒學的看法，儒學「是單純基於人類並顧及人性而言德行的。」⁷⁹

貳、對康德人性論的批評

一、牟宗三

牟宗三對於康德人性論的討論份量較少，見於《圓善論》第一章附錄譯者的附釋。這些片段其實並非有系統的論述或檢討，或許對牟宗三而言，最重要的問題仍在康德道德哲學；不過當中仍有一些值得論說的地方。

1.關於康德的人性觀，牟宗三說：「人本生而就有種種差異之性向或性能。這些差異之性向或性能，若在道德方面表現，便落實為道德地善的性向或惡的性向，而其為善或惡則存於格言之採用或自由使用。…康德在此說『人的本性上〔

⁷⁷ 同上，第 489 頁。

⁷⁸ 同上，第 491 頁。

⁷⁹ 同上，第 490 頁。

生而」是善或惡的」亦指氣性才性而言。」⁸⁰牟宗三因此把康德所謂的人性相當於才性，只是當這種才性被關聯於善惡時，才產生足以反映整個人類的某種傾向，換言之，從人類整體而言，我們的個性是向善的還是向惡的，也就是傾向於以善為準則或以惡為準則。這個總結相當簡明，而且我們也同意。牟宗三理解康德所說的這個原初根據，就其潛伏不可知而言說不上道德地善或惡，故可說是中性的。我們就此可以推論，牟宗三所理解的康德人性是中性說，即他不主張性善也不主張性惡，而這裡所謂的性善性惡，是指向善或向惡的傾向，而人性的善惡是從後天人自己習得的，因此人必須對此負責。牟宗三將康德的人性相等於才性，是很深刻的見地，從才性說善惡，將善的概念與人性的概念分離開來，這兩個概念之間的獨立性將導致決定性的人性觀。

2. 關於向善的稟賦：動物性的稟賦，其為善也只從自然目的而言，因此本身不是道德上的惡。人性的稟賦（牟譯為人情性），其為善也只從自利言，只是從原初講不算道德上的壞。人格性的稟賦，是能夠尊敬道德法則的主觀根據，從此之「能夠」說其善；此稟賦就是選擇準則的主觀原初根據，有此根據才能夠使人敬重道德法則。牟宗三將稟賦翻譯為「才能」，取其原初能發用的本有能力之義。對此三種稟賦，牟宗三認為皆可好可壞，前二者康德自己已說，關於第三項牟宗三說：「可使吾人採用善的格言，亦可使吾人採用惡的格言，可使吾人尊敬道德法則，亦可使吾人不尊敬道德法則，唯在此正文中康德不如此論……。」⁸¹如前述，因牟宗三將此人格性稟賦理解為主觀原初根據，因為既然康德說人格性稟賦是作為理性存在者且能夠負責任的，即使選擇惡的準則也是人自己所要負責、不能賴給自然本性，就此「負責」而言確實說得通；不過康德卻把這一稟賦直接定為「絕不能嫁接任何惡的東西」⁸²，只有這樣才使得任性具有善的特性成為可能。就康德來說，此道德情感雖作為稟賦，但也只有任性把它置於自己的準則中才可能造成前述情況，換言之，此道德情感亦是採納者，所謂主觀原初根據其實更先於此。如果是在這層次說道德情感，確實有主觀選擇要或不要依據道德情感的兩種可能，但如此則不是稟賦本身可善可惡的問題了。因此，就康德自己的說詞，嚴格而言只有道德情感或人格性稟賦是善的，其餘皆無所謂善惡，其稟賦本身可

⁸⁰ 《圓善論》，〈牟宗三先生全集〉第 22 卷，第 64 頁。

⁸¹ 《圓善論》，〈牟宗三先生全集〉第 22 卷第 83 頁。「格言」是牟譯，即康德的「準則」。

⁸² 〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 26 頁。

被用於善或用於惡，唯人格性稟賦則是善的。

綜合以上，牟宗三認為康德的人性概念指的是選擇善惡準則的原初根據，且就這個主觀原初根據的不可知而言，我們無法確定人性是善抑是惡。至於向善的稟賦，對牟宗三而言皆可善可惡，但我們認為第三項牟氏的解說應是誤解。

二、譚家哲

1. 康德把善惡的標準限定在由理性而立，因此人性善惡也只是從道德法則這方面講。但是，問題在於，本性的決定性與道德理性抉擇的自由兩者之間互為矛盾。所以，康德只能把人性的善惡傾向視為基於一無法分析說明的原初基礎（根據）。因此，性善或性惡只能從經驗觀察來判別，不過不能視為自然的現實基礎，否則將會牴觸意志自由之設定。承上，雖然康德沒有宣稱此一基礎是形上的，但是這種基礎與其道德哲學的基礎（指自由意志的設準）是一樣的。也就是說，同為主體形上學，能向善向惡的人性，基礎是形上的，非現實的。因此，康德實把善惡視為意志自由的道德選擇（並從其選擇的傾向來歸結人性）；卻非單純就人性來說明善惡。也因此，人性作為單純的客觀事實，本身沒有道德上所謂的善惡，即沒有人性意義的善惡。

2. 康德分析人類之善惡時，有一明顯不對等的說明。三種向善的稟賦其實並非善的（與善無關連的）。動物性的稟賦是從存在之必須而言，從做為具有生命的生物而言；人性的稟賦，只是康德心目中的人性，以理性作為人從其存在而言可有之善；人格性的稟賦，只是從康德心目中的善即道德而言，道德責任之承擔是一切理性存在者最高之善。這樣的善，都只是從抽象的存在者這一層面之善，換言之，人作為存在者，有生命方面（動物）、生存方面（人性）、與理性方面（人格性）這三個向度之客觀存在。康德涉及人性之惡時，卻不像討論善的稟賦那樣就客觀存在面來談，而是就人的主觀面來分析，這是說，從人作為主體意志在其行為抉擇這方面來說。若撇除理性之外，只論人類主觀為惡之傾向，而不論人性本身亦有向善之傾向。且康德直接把違悖道德法則這唯一的惡直接定為人性的傾向，而不是同樣從客觀面分析，說明人性的脆弱、不純正以及敗壞的客觀原因。康德在分析人性中的善惡有如此重大差異，譚家哲判斷說：「若非為使這一分析

單純指向人性本惡這一論旨，我想，是不可能有其他原因的。」⁸³

綜合以上，譚家哲首先認為康德並沒有在真正的意義上肯定人性本善惡的意義⁸⁴，康德只是藉由其主體形上學的架構來解釋所謂人性善惡的問題是何種意義的問題，於是對康德而言，人性的問題只是主體意志傾向於把道德法則視為行動準則與否的問題。其次，縱使康德這一人性觀有討論空間，但對譚家哲而言，康德在分析向善與向惡時，明顯採取不同態度，從其分析的內容來看，康德是支持人性傾向於惡的。

至此，我們可以明顯看出，孟子與康德對於人性的界定，從內容來說是完全不一樣的。為何會不一樣？我們想這主要是由於切入進路之不同所造成的。孟子是直接從人與動物倫理上的差異性下手，人之性與牛犬之性是不同的，積極面則是說人才會「由仁義行」，而非只是「行仁義」而已；康德則是從存在者的能力來說，人是具有理性與感性的存在者。這兩種說法似乎呈現出一定程度的互補，孟子從「性」凸顯出人與禽獸的差異，康德則從存在者屬性來分析人類的的能力；孟子以「由仁義行」這種從主體自身的角度出發來談人與禽獸的差異以樹立人的獨特性，而康德則單純根據屬性能力中之理性凸顯人這種存在者的獨特性。不過，康德雖然從存在者屬性來談人類整體，但從行為準則方面卻是指每一個主體，也即純從主體自身來談的，主體自身的感性意欲、主體自身的理性立法等。孟子之說也同樣具備主體性，「由仁義行」並非只是外在行為上「行仁義」這樣的事實，而是從主體內部的仁義而行於外在。從主體的角度來對照孟子的看法：前文說過孟子既承認人有食色之性又有四端之心，這確實相似於康德向善的稟賦（人作為一種存在者所具有的屬性或能力），只是兩者內容不盡相同而已。如果孟子的食色之性相當於康德的動物性稟賦，那麼四端之心便對應上康德的理性能力；我們說，如果孟子之言「才」以表示四端之心作為能力這一向度，確實在某種程度上孟子與康德對於人看法是相同的。澄清這些之後，讓我們來對照牟譚二人對康德批評：

⁸³ 《形上史論》上部第 496 頁。以上分析皆見 495-498 兩頁。譚家哲在論述次序上與我們這裡編排的不同，我們之所以顛倒次序，是希望這些評論內容是對應康德的書寫順序，因此針對康德的人性界定的內容排在前，針對善之秉賦與惡之傾向的評論排在後。

⁸⁴ 這也是康德所謂的「消極的善」。

牟宗三一

1. 康德的自由意志，只是理論上的設準，無法證明其真實性；而康德的人性只是自然稟賦或主觀傾向等。

2. 儒家的心性或說人性，相近於康德的自由意志，卻非一理論上之預設，而是在實踐中具體呈現者。

3. 肯定從理性、從形上學的進路建立的道德法則與人性之間不衝突，因為人性就有形上學的根據（性體）。

譚家哲一

1. 康德的道德是從理性出發的且是以形上學為基礎的。

2. 儒家則完全建立在人本身，也就是基於人類與人性而言的。

3. 形上學與人性完全對反，理性應該用作致力於人性，而非形上學對象的構作。

兩種結論在形上學與人性的觀點上可說是背道而馳，一個是企圖建立儒學形上學，並建立了人性之形上根據（從心而言）；一個認為形上學與人性完全對立，而人性才是真實的。

透過牟宗三將康德的人性概念降為才性，以區別出決定善惡標準的善的意志，以及譚家哲所指出康德的人性善惡的問題，其善惡之標準由理性所決定，他們看出一個非常深刻的點：康德這種意義下的人性與善惡（道德）的概念是互相獨立的、分開的。道德完全獨立地從理性發展出來，而相形之下人性只作為感性意欲而已。儘管人性與善惡（道德）在論題上無法分開，但在概念上的區分，卻完全影響著這個問題的核心。正因為兩種概念是分開的，所以有多少理由支持人性善，就能夠有多少理由支持人性惡，任何主張都只是主觀的立場而已。能超越這樣立場相對的作法，牟宗三是透過建立儒學形上學來得到一種人性必然性的根據；或者另一方面是從人與人之間的具體關係、情感以及人心所及來獲得解釋。對此，下一章我們先從牟宗三的儒學形上學談起，而這方面我們僅止於綜述其思路，並透過說明牟宗三的這一套儒學形上學的思路，我們期望藉之思考：如果沒有這樣的形上學的思路，孟子的人性論是否還有其解釋的可能？若有，這是一種怎樣的性善思維？

〔附論〕

在康德論述關於人性中向善的稟賦，單就針對康德論述內部的問題，我們同意譚家哲大部分的分析，雖然過程稍嫌簡略。關於從主體形上學來談人性這一點，在我們討論康德的人性觀時已經交代過了，現在針對善的稟賦與惡的傾向我們補充幾句：

康德以「稟賦」和「傾向」這樣有區別的概念（他自己也清楚）來討論人的本性中向善與向惡的的要素，明顯非採取平等的方式考察兩者。原初稟賦就康德所列之三項來看，就其使用「稟賦」這詞來看，應當是指人這一存在者本身具備的能力要素，而且無關所抉擇的準則或根據，換言之，既不影響準則之選擇也不因所選準則而有所影響，康德說它們不與道德法則相衝突因此是「消極地」善的。至於說這些稟賦促使人遵守道德法則，除第三項稟賦外，前兩項按照康德的說明卻都能反過來被變成惡的。因此嚴格而言，這些稟賦在至少前兩者可說是中性的，它之所以被稱為善的稟賦並非使人向善，而是使人向善成為可能。在討論向惡的傾向時，康德自己指出傾向與稟賦的差異在於，它雖然也是與生俱有的，但卻必須也能夠被想像為是人自己贏得或招致的，換言之，這即與主觀準則相關，縱使是與生俱來的，但卻被歸為是自己所導致的。這樣論述傾向的說法，明顯與先前所界定的人性相同（與生俱來、但被歸咎於人自己）。在討論向善的稟賦時從康德自己所言，這三種稟賦的根源完全不一樣，換言之，完全在不同層次上而言的，只有第三項關涉任性的準則與對道德法則的敬重，才是與道德之善相關者。康德說這些稟賦沒有與道德法則相衝突，所以是消極的向善，此尚可說；但說都促使人遵從道德法則，卻並無論證單就這些稟賦即能夠使人向善的任何關聯。相反的，向惡的傾向，例如基於脆弱而無力於實行道德法則，卻有明確的因果關聯，如果沒有別的要害影響，單純因為人性的脆弱而對實行道德法則感到退卻，確實合理，剩餘兩個傾向的說明也如此。但向善的稟賦卻無此明確的說詞，即使是第三項，也只是一種向善的可能而已，換言之，稟賦雖然是人具有的，但只提供可能性⁸⁵，但傾向卻是提供實然性⁸⁶。也就是說，人性如果作為一種傾向，

⁸⁵ 「它們都是源始的，因為它們都屬於人的本性的可能性。」康德著作全集第 6 卷中譯本第 27 頁。

⁸⁶ 「至於這樣一種敗壞了的傾向必然植根在人身上，我們由於有經驗就人們的行為所昭示的大量顯而易見的例證，也就可以省去迂腐的證明了。」康德著作全集第 6 卷中譯本第 32 頁。

是向善或向惡的話，康德只論述人性向惡，還能意味甚麼呢？另外，誠如譚家哲所言，稟賦的三項是從客觀存在面向討論的，這意思是說，「作為有生命的存在者」、「作為一種有生命同時又有理性的存在者」、「作為一種有理性同時又能夠負責任的存在者」⁸⁷，也就是人的三種存在向度（動物、動物加理性、理性），從存在者之屬性或能力來談向善的稟賦；相反，惡之傾向卻在人的行為這一面向上分析，而不是同樣在人作為存在者本具的稟賦這一層面來分析性惡。也即康德所分析的性善性惡根本在不同意義下進行，性善之性與性惡之性可說是不同的性，若如此，則不可能對這樣問題有合理的探討。最後，如我們前面討論過的，康德認為人性善惡的結論中，只能夠是性善或性惡二者之一，康德自己對此沒有明確下定結論，若不是結論隱藏在其論述中，就是承認自己作不出確切結論。從其不可能說明主體採納準則的原初根據這一論點，我們可以說，上述兩種情況是同時成立的：康德自己已經承認原初根據的實際情況不可說明，但在經驗上可以隱約看出這種傾向⁸⁸，換言之，康德的結論是隱藏在這個分析中的，因此只稱「傾向」，而不直說人性惡。譚家哲直接說康德是為指出人性本惡的結論，這是就人性的結果來說的。

⁸⁷ 〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 24、25 頁。第三項之「能夠」負責任，亦表明只作為可能性或能力。

⁸⁸ 對於善的稟賦卻不需要透過經驗觀察，因為這是他作為人這一存在者本身就具有的客觀事實。

第三章 牟宗三《心體與性體》的思路

本章所處理的只有牟宗三的《心體與性體》，我們不需要全面討論牟宗三關於儒家的所有看法，只需抓住綱領來綜述即可，而這一點在《心體與性體》已經足以反映；其次，我們在前一章所涉及的《圓善論》其主旨在探討最高善如何可能，而這並非我們目前的論題範圍。

在《心體與性體》第一卷綜論中有大量與康德相比較的論說，固然這本書主旨是討論宋明儒，但是對牟宗三而言宋明儒義理既離不開孔孟等傳統，又是本於孔孟傳統而開的，故我們接下來雖然順著內文談論宋明儒的義理架構時，必須記得宋明儒跟孔孟在心性方面的基礎上是一致的⁸⁹，在這個意義上並不需要去細究個別儒家的差異，如果在基礎上個別儒家有所差異，牟宗三根本沒理由拿康德與宋明儒甚至儒家整體思想做比較，因為他所拿出來比較的正是儒家共同的思想綱領；除此之外，我們在行文中將盡可能凸顯出牟宗三借用西方哲學概念（尤其是康德）來解說的部分，以上兩點是這裡進行孟子與康德的類比至為重要的切入點。

讓我們看看牟宗三怎樣建立儒家形上學傳統，以及儒學與康德哲學的關聯性，在《心體與性體》第一部〈綜論〉中，牟宗三依序提出了如下幾個論點：

一、 傳統儒家以《論語》、《孟子》、《中庸》和《易傳》為代表，宋明儒大宗之學是「恢復論孟中庸易傳之主導的地位」⁹⁰。而從孔孟至《中庸》，其中思想接承續《詩經》中之帝、天、天命這類觀念，這些觀念意味著，背後都有超越性之設定，只不過孔孟更著重在主體或人論方面的闡發而已。此牟宗三認為中國有其超越意識或形上學思想之立場。

二、 關於「天」這類觀念，牟宗三認為傳統儒家雖未明確視天為一形上實體，但在經典的行文中實已含蘊此意。牟宗三所舉的文獻有：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁹¹、「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」⁹²、

⁸⁹ 「他們皆能共契先秦儒家之原始智慧之所開發而依之為矩矱，即是說，那『達至具體清澈精誠惻怛之圓而神之境』原是先秦儒家『賤仁盡性』之教所已至，也是聖人『通體是仁心德慧』之所以函，他們不過能冥契此玄微，承接之並多方闡發之而已耳。」牟宗三《心體與性體》，第 116 頁。

⁹⁰ 牟宗三《心體與性體》，第 20 頁。

⁹¹ 同上，第 22 頁。

⁹² 同上，第 27 頁。

「天命之為性」⁹³、「乾道變化各正性命」⁹⁴。而在闡述新儒學之「新」義時，牟宗三回顧傳統儒家的基本軌跡並批判其問題，問題關鍵在於各個傳統儒家都不能確定其義理與天的同一，例如「孔子踐仁知天，未說仁與天合一」、「孟子言盡心知性知天，心性是一，但未顯明地表示心性與天是一」，《中庸》與《易傳》甚至《大學》等皆然⁹⁵。

三、孔子之仁、孟子之心性皆關聯甚至等同於形上實體的天。牟宗三雖說他們並未言明，但實涵此義⁹⁶。既然與天關聯，則必然帶出「性」之觀念，如天命之謂性，而這在牟宗三只是一體兩面：客觀地、從本體宇宙論而言即「天」或「天命」，故他特稱此「天命實體」，主觀地、主體的道德實踐的言即「心」；通過心性天為一體的解釋後，主體的心有了客觀根據，人之性有了超越根據，故他特稱此「心體」或「性體」。心性天便只是一，所重側面不同而已。

四、「性體」雖說與天命實體就體而言同一，但明顯從性字說是針對人而言⁹⁷，故這性體可用以解釋孟子之人性。牟宗三說：「此性體亦可說是人之本質…」⁹⁸固可說性體有其本質義，但非從類概念上定義人的規定性的本質，而是從能起道德創造之性能的「創造實體」來說的本體義。

以上是牟宗三對儒學根基的解釋，是他的基本立場。從上述的幾點中我們可以大致看到，他很明顯的是使用西方哲學的概念甚至理論來解釋中國哲學。

按照牟宗三，宋明儒學的重點是在道德的本心與「道德創造之性能」上，「性能」即指道德實踐之所以可能的先天根據⁹⁹。此先天根據是一形上根據，依前文所述，是一實體。這裡的實體，具有宇宙論的意涵，換言之，由於從心性可上通

⁹³ 同上，第 29 頁。

⁹⁴ 同上，第 32 頁。

⁹⁵ 同上，第 17-18 頁。

⁹⁶ 見牟宗三《心體與性體》第 30 頁：「...從此義說性，則孟子之自道德自覺上道德實踐地所體證之心性，由其『固有』、『天之所與』，即進而提升為與『天命實體』為一矣。」由此可見牟宗三此說法是間接推得的。

⁹⁷ 見牟宗三《心體與性體》第 40 頁：「儒者所說之『性』即是能起道德創造之『性能』……惟在人而特顯耳，故即以此體為人之『性』。」

⁹⁸ 同上，第 40 頁。

⁹⁹ 先天 (a priori) 與先驗 (transcendental) 在康德確實有其分別，詳見康德《純粹理性批判》第二部分導論〈先驗邏輯的理念〉之第二節〈論先驗邏輯〉；但牟宗三在《心體與性體》綜論中，似未嚴格區別這一意思。牟宗三又說在儒家道德原則是從本體而來的根據，故又將超越的根據跟先驗的根據說成一回事，此見下引文。就義理上來說，牟宗三建立起的儒學形上學，確實含攝先天、先驗跟超越三義。

於天，就把天視作一種普遍適用於一切存在的超越根據，因此任何存在都有其道德性，而且這個天是一種實體。既然牟宗三借用西哲之詞且並未特別特別界定，那麼以西哲的意思來理解應是合理的，這樣的理解應當就能推論：如果此實體作為萬事萬物的存在根源，而至少人這一存在者又具有道德方面的問題，綜合兩點即意味著人類是根據這個實體來說自己的存在具有道德性。若這推論成立，那麼接續前文所論，天之實體、心體與性體在體上同一，只是於分際上說有所不同而已：心體之心是從心的內部相對於外而言、性體之性是從先天的根性相對於後天而言，此兩者就體而言屬於同一個本體即天。故牟宗三說這個本體，無論就心、就性或者從天而言，不但是個人的「道德實踐的本體（根據），也是宇宙生化的本體，一切存在之本體（根據）。」¹⁰⁰可以看出，這明顯是牟宗三闡發孟子「盡心知性以知天」的義理¹⁰¹。自孟子以來至宋明儒的議題，又可拆成闡述本體與工夫論兩方面，照上文儒學的義理皆根源於天，而工夫則是成德的方法問題。成德的問題於儒家傳統思路（尤其是孟子）而言，當然是從心性來講，故可稱是「心性之學」、「內聖之學」，所謂內聖即在個人身上自覺地完成其德性的人格，也就是一種朝向、成就聖人的過程，若以聖人或各種德行為其努力的目標，這樣的信念牟宗三認為可算是一種宗教信仰，故可特稱為成德之教，與內聖之學相同，成德之教的意義「在於個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。」¹⁰²既然內聖之學與成德之教只是不同切入點，但其宗旨相同，那麼至少可以確定這圓滿的意思是從德性人格方面來說，也就是說從成就個人的德性這一實踐面而言的，這一點在孔孟一致。成德在個人身上是心性的問題，牟宗三認為心性問題在孟子那裡就已經講出儒家義理的核心，他說：「此本屬於孟子所謂：『求則得之，舍則失之，是求有益于得也』，是求之在我者也。此『求之在我者』實是儒家之最內在的本質。」¹⁰³換言之，心性意味著向自己內心的反省。

心性這一點確定之後，再來我們要考慮的是，牟宗三如何引入康德來說明儒學的問題。宋明儒這一套的成德之教，依牟宗三可用西方思想轉為「道德哲學」

¹⁰⁰ 牟宗三《心體與性體》，第8、9頁。

¹⁰¹ 「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』」（盡心上）。盡心知性兩者所屬皆同一個體，故都使用「其」字，意思是我盡心以知我的本性；知道本性就知道天所賦予我的是什麼。

¹⁰² 牟宗三《心體與性體》，第6頁。

¹⁰³ 同上，第4、5頁。

言之，而這個道德哲學包含「道德的形上學」的意思。他說：「自宋明儒觀之，就道德論道德，其中心問題首在討論道德實踐所以可能之先驗根據（或超越的根據），此即心性問題是也。由此進而復討論實踐之下手問題，此即工夫入路問題是也。前者是道德實踐之所以可能之客觀根據，後者是道德實踐所以可能之主觀根據。宋明儒心性之學的全部即是此兩問題。以宋明儒詞語說，前者是本體問題，後者是工夫問題。就前者說，此一『道德底哲學』相當於康德所講的『道德底形上學』，即其『道德底形上學之基本原則』¹⁰⁴一書是也。」¹⁰⁵牟宗三將康德拿來類比儒學的兩個面向，而說康德的《道德形而上學的奠基》一書相當於儒學的本體論方面的義理。康德的道德哲學如何是本體論意義上的哲學？這就是下一個要帶出來的問題，即康德哲學與儒學的類比性，以下我們看牟宗三如何做這個類比。

牟宗三將宋明儒的精神總結為一句：「把那道德性之當然滲透至充其極而達致具體清澈精誠惻怛之圓而神之境」¹⁰⁶這樣的精神依據承襲先秦儒家思想並加以闡發，並可拆成三義：一為「在形而上方面與在道德方面都是根據踐仁盡性，或更具體一點說，都是對應一個聖者的生命或人格而一起頓時即接觸到道德性當身之嚴整而純粹的意義」；二為「同時充其極，因宇宙的情懷，而達致其形而上的意義」；三為「在踐仁盡性之工夫中而為具體的表現，自函凡道德的決斷皆是存在的、具有歷史性的、獨一無二的決斷，亦是異地則皆然的決斷。」¹⁰⁷這裡第二義即從其所謂上達「宇宙本體論」而將道德的根源推至包含著存在根源，從而把道德與存在的根源融而為一；第三義是從工夫上實踐其道德決斷，即指具體事件的面相而言，「存在的」應指實然性、「歷史性的」從時間向度言永恆性、「獨一無二的」從決斷本身的特殊性言、「異地則皆然」則從空間向度言其普遍性，對牟宗三而言，從個人身上實踐道德判斷的結果必然具備上述特點。現在且讓我們關注第一義，牟宗三認為康德的《道德形而上學的奠基》是被第一義所包含融攝。之所以儒家能融攝康德的道德哲學，其中一個理由是儒家所提倡的道德同樣不是經驗性的。以孔子為例，「仁」不是經驗性的概念、不是後天而來的觀念，即使未如康德那樣用概念推演的方式推證，牟宗三仍認為仁是具有道德的普遍性、先驗

¹⁰⁴ 即我們前文的《道德形而上學的奠基》。

¹⁰⁵ 同上，第 8 頁。

¹⁰⁶ 同上，第 116 頁。

¹⁰⁷ 以上三句引文都出於牟宗三《心體與性體》第 117 頁。

性，甚至是具體的：「它的先驗性與超越性不是反顯地孤懸在那裏的先驗性與超越性，而是混融於真實生命中的內在的先驗性，具體的超越性。」¹⁰⁸孔子對牟宗三而言是一渾淪的表現（表現儒家道德性的「莊嚴而純粹的意義」），是一種渾然天成、自然而然的；對比孔子之後的儒家，牟宗三說「皆有分解逆顯的意味」。這一點，我們的解釋是，孔子的渾淪自然表現出一種對道理的直接指點，《論語》中的每一則無論明暗都是某種道理的結論或總結，但整本書並非散文式或論述式的書寫，對於道理並不分析或論證；相反，這一點在《孟子》就非常清楚，《孟子》裡的對話若非分析具體事例再下判斷，就是一問一答地討論某個問題，且確實有理論架構的意味。依《論語》的行文看，若說是具體地指點或啓發道理，確實無誤；這一點就其正面意義來說，先驗的道德法則並非抽象地孤立著來討論，而是與具體生活相混融地指點。不過，為了強調儒家道德的純粹與超越性，牟宗三說：「但若把『人道』只限於社會性的倫常道德豈能盡仁道之為人道之實義？」¹⁰⁹如以孔子這樣具體地指點道理，就容易使人只限於思考具體的表現出來的德行，最終或許誤入至後天經驗之途，使得孔子之仁只是依經驗性而言的德，反顯得膚淺粗陋。所以，牟宗三認為不能以「平實」為由，孔子之仁必須要突破日常的限度並直指其先驗普遍性，而非只在人倫日常上講¹¹⁰。

到了孟子，牟宗三認為其性善論就具有明顯的先驗普遍性，因為孟子所論之性善實際上就是從性體來講，性體之「體」即用以強調先天根據，故若此體確立、或說此先天根據成立，則這根據或性體下之人其性皆共本於此。牟宗三說：「惟康德是從『自由意志』講，而中國的傳統則是喜歡從『性體』講。」¹¹¹性體是一種實體，當然如前述是以人的角度進入的，那麼如果性體跟自由意志可以類比，意味著康德的這個自由意志是被預設了的某種本體。從這一點開始我們的問題就

¹⁰⁸ 同上，第 117、118 頁。

¹⁰⁹ 牟宗三《心體與性體》，第 118 頁。

¹¹⁰ 所以牟宗三對於孔子理論性的不足評道：「孔子之仁陋矣。」（牟宗三《心體與性體》，第 118 頁）。可以看出來，牟宗三提高儒學德行的崇高性這一點，在相當程度上是與康德類比的，康德的善的意志其實是極具崇高性的，以至於個別具體的人根本不能完全做到。牟宗三認為孔子指點的仁，若只將之作為具體來看，必定降低仁的崇高性，而這問題的根源在於《論語》的書寫策略是從具體生活中指點的，理論性則不足。

¹¹¹ 牟宗三《心體與性體》，第 119 頁。牟宗三在此以意志而不以理性相應心性，是為了突顯本體與自律的意義（參閱《心體與性體》第 166 頁），表示儒學的道德系統屬於自律且有一個形而上的實體根據。如果牟宗三將仁義等德行相當於道德法則，那麼仁義之所本的人性或心性就能相應於理性。

漸漸浮現了。康德之所以可以類比儒家，在於兩者的道德哲學都有道德法則的先驗性以及自由意志這兩點，前者是道德理論內容中的道德行為的準則，後者則摻有實體或本體的意義；從康德方面來看，這些都是基於其現象與物自身的設定為前提來進行的。牟宗三因此說：「意志之自由自律是道德實踐所以可能之先天根據（本體），此不錯；但此本體能達其『無外』之絕對普遍性否，此則康德並無明確之態度。『物自身』一概念是就一切存在而言，並不專限于人類或一切有理性的存在；但自由自律之意志能普遍地相應此概念否，此則康德亦無明確的態度。」¹¹²關鍵在於，本體與現象的絕對二重分法使得本體不能達至牟宗三所謂「無外」的地步，換言之，本體之外尚有現象界，那麼按照康德的二分法，屬於本體界的道德法則無法在現象中普遍地適用¹¹³。另一方面，按照前文，宋明儒學能夠將心性與自然存在視為同源於天，從而排解了自然與道德之間的二分問題，心性故而既是自然亦是道德；反觀康德，由於無法確定自由意志與物自身的相應關係，而只能以三大設準作為根基來理解，由於設準只是一假設，牟宗三因而評康德只有「道德的神學」而無真實意義上的「道德的形上學」。這是牟宗三以其所理解的儒學的形上學為立場對康德的批評。當然如果自由意志對牟宗三而言就是儒家的人性，那麼對於康德的人性他又怎麼定位？

牟宗三引用康德的一段話：「我們必不允許我們自己去想從人性底特殊屬性中推演出這原則底真實性……凡是從人類之特殊的自然特徵中推演出來的，從某種情緒與脾性（性癖）中推演出來的，不，如其可能，甚至從適當於人類理性的任何特殊傾向，而這不必然在每一理性存在底意志上皆有效者中推演出來的，這雖誠可供給我們以格準，但卻絕不能供給我們以法則。」¹¹⁴他認為，像孟子所講的「性善」之人性並非康德所謂的「人性底特殊屬性」這種人性；相反，康德所說的「理性存在底意志」正好才是儒家說的「本心即性」（就是人性。牟宗三雖然用上許多這類詞彙，然則實指同一個東西，只是從不同側面切入講）。例如孟子的人性即是，孟子的人性就是道德性或者說普遍、單一而先驗的內在道德原則的根源；而康德說的人性的特殊性，則是人所有的脾氣、喜好或自然的性向而言，

¹¹² 牟宗三《心體與性體》，第9、10頁。

¹¹³ 這正是牟宗三對康德所提出的批評的關鍵。本體對現象的作用是無法解釋的，因為本體不是我們能認識的經驗對象。

¹¹⁴ 牟宗三《心體與性體》，第122頁。

換言之，就像我們平常說的個性，牟說這即中國哲學之「才性」，主觀而人人不盡相同，並且是經驗性的。對康德而言，從脾氣或喜好可以給出個人行為的準則，但不能提供出普遍而客觀的道德法則。牟宗三的這個類比很重要，首先他藉由康德來凸顯儒家的「人性」作為道德的根本或起源；其次他這一做法確實區別出人性論的另一個涉及的方面，即人的主觀性癖。如果順著牟宗三提出的這樣的對應關係來說，那無非是將儒家的心性或人性與康德的理性作為同個層次的東西，故他說孟子論性是「從自然生命提高一層，開闢人的精神生命，建立起人的理性生命。」¹¹⁵

以上是我們對牟宗三的儒學立場大致的梳理。擇要言之：

一、 在客體方面，建立儒學的形上學理論，具有宇宙本體論式的道德形上學，其道德原則源於實體（特別指人時則說心體或性體），此即孟子心性的共同根據。根據是對人來說的，牟宗三應該不願說這是兩層不同的東西，他會說，客觀而言是形上實體，主觀而言稱為心性，實即一體兩面，故謂之心體與性體。

二、 在主體道德實踐方面，儒學的結構可與康德相通，在康德那裡的理性或善的意志相應於儒家的心性或說人性；而康德所謂的人性特殊性則是氣質之性或才性。

我們在第二章時曾指出，康德認為從人的經驗性中根本不可能建立任何道德法則。可見康德重視道德法則的純粹以及嚴整；其次「經驗性」亦有兩方面，一為從行為經驗的歸納，二為人的感性經驗中的主觀欲求。如果所謂人性是從具體之人來說的話，對康德而言是必摻雜了感性經驗的東西，如此便不可能從人性中演繹純粹的道德法則；於是康德是否定人性的，為了道德法則的純粹性，必須完全從理性出發來才有可能。因此，我們說人性在康德那裡之所以被貶低，是由於實踐哲學中的道德法則純粹性之故。另一方面，在人性論中，作為善惡判別的問題，康德又不得不重新審視具體中之人性傾向，具體中之人勢必就會涉及經驗，於是雖然人作為一種存在者同時具有理性與感性這兩種為善的稟賦，但是從經驗上我們卻看到大量的人選擇為惡，康德便說這種整體的傾向之根據雖然不可說明，但從經驗的結果上來看是傾向於惡的。

牟宗三與康德相同的地方在於，都認為道德需要從理性來建立，而不可能從

¹¹⁵ 同上，第 123 頁。

人的主觀欲求來建立；唯一不同的地方在於，對牟宗三而言康德的道德法則雖然在理論上可以演繹推論出來，但是具體實踐上卻沒有一個可靠的根據，因為自由意志是無法被證明的，而只能被預設。從道德法則這一點來說，牟宗三認為儒家的仁義是與康德的道德法則同樣是先驗的，但是並非只是抽象的理論上的先驗，儒學因為在具體中指導這樣的道德，而西方則慣於抽象地思考道德。在牟宗三，所謂的具體有二義，一是在心的呈現中（對比康德自由意志之預設）；二是在生活實踐中。其實這兩義都是作為主體或個體的意義的，而從個體出發談道德實踐，勢必需要一個客觀普遍的道德法則做為所有個體的共同根據，依照康德，客觀普遍的共同根據在人那裡就是理性。牟宗三的看法，簡單來說就是將康德所謂的理性意志視同孟子之心性，但這樣的理性意志並非單純只作理論之推演而已，從實踐上理性是作為心直接呈現的；這個心透過「天」而共同具備超越的本體或實體意涵的根據，藉由這樣的形上學使人性得以避免落於主觀意欲。牟宗三這樣的思想實際上是為心性提供了一個客觀的根據，之所以基於形上學基礎來建立，除了他尤其重視道德的嚴整與純粹性之外，更重要的原因在於說明心性的這個根據的普遍性甚至是絕對性。從天講，雖然可以強化人生而具有的解釋，但是我們對於形上學的建立這一點是感到困惑的，縱使人本來具有理性、具有心，而心在具體呈現中就已經足以為人的行為準則建立根據，何故還須大費周章解釋一種宇宙本體論式的哲學？無論如何，儒學或說孟子是否具有這樣一個形上學意涵，須從「天」的概念去作研究，這需要涉及更多文本來討論，我們這裡並不打算從形上學來談，而假如不從形上學來說，所謂的人性與道德的關係又是如何呢？

第四章 重新解讀孟子之人性論

先讓我們回顧一下關於人性內容的部分。對孟子而言，食色這類感官之性同為人性實際內容的一部份，甚至並非單純個人所追求的自我的喜好而已，於美好的事物的追求而是人所共有的；同樣地，人之心也有共同嚮往的東西（理義），正因此避開了主觀感性意欲的問題¹¹⁶。孟子之心性既包含主體個體的面向，同時亦是人之為人所共有的（共同本有又共同嚮往的價值）。而這一切無論是作為價值或能力的內容都已經包含在人性中了，甚至可以說這些就是人性的全部內容了。在康德，其實本來並無所謂的人性內容的問題，若要說也只是從存在者的面向去談人的能力而已，人類具有理性和感性的能力。但是，之所以康德會談到這樣的東西是由於必須處理人性善惡的問題，從而才開始談論「人性」的概念，否則在論述實踐哲學時所謂人性指的也只是人性的特殊屬性（主觀意欲之類）這樣的東西，特殊屬性就完全是個人喜好之事，非人類整體；故唯有在人類整體的善惡傾向上，「人性」才能足以代表人類整體。然而雖然人性本身具有善的稟賦，但從整個經驗事實來看，人性是傾向於惡的¹¹⁷。人類若非由於理性，甚至若不是由於純粹理性，是根本無以為善的。因此，對康德來說，單就人性內容而言就只有主體自身的感性與理性能力而已。

僅從主體這一點而言，如我們前一章所指出，牟宗三認為康德與儒家實際上並沒有太大差異，康德的理性意志實際上就是孟子的心性，同樣都作為為善的能力。若說所謂的道德法則從理性所引出，那麼這意味著理性思維能力本身就是善的根源，牟宗三應是將這種理性能力視為人性，從而去說人性善。當然，這仍需要對於康德之理性意志與孟子之心的內容有所界定，理性能夠用來思考，但孟子的四端之心卻明顯不只思考，同時亦有如惻隱之心，也就是牟宗三所謂的「呈現」之意，智思能力只是四端之一而已。心可以含蘊理性智思（是非之心），但理性是否可以含蘊惻隱之心，這卻是個問題。從康德自己的說明，理性是給意志立法、

¹¹⁶ 參考告子上第七章：「故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？...口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。...如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？...至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。」此「理義」實指內容即仁義禮智。

¹¹⁷ 請參考我們第二章第二、三節。

理性對道德法則感興趣（道德情感）等，這些內容都仍不足以表示有與孟子惻隱之心、羞惡之心、辭讓恭敬之心相當的地方；與理性最接近者也不過是非之心而已。單純就理性智思是否足以代表人性？這對孟子甚至儒家來說不是的，最起碼對孟子來說仁義禮智都是需要的。如果這就是孟子與康德兩家的人性概念的內容的差異，那麼現在的問題就是，所謂的人性善惡的論斷，究竟意味著什麼？

回顧一下康德人性論的要點：

1. 人性指的是一個主體採取行為準則的某個傾向，而這一傾向的原初根據是不可知的（必須被視為是自由任性的自由決定，否則就會被視為是自然的）；
2. 人性善或惡是指主體是否傾向於以道德法則為其行為準則的這一傾向；
3. 這個主體傾向反映了整個人類的傾向。

康德的人性論有兩個預設，第一個是作為本性這一本有之意涵（原初根據），第二個是必須被視為是人自己所採取的行為準則（自由任性）。康德這樣的想法非無道理。因為縱然人性之性是作為一根基的涵義，但不能被視為是一決定論，在康德，就是不能把人性理解為自由的對立面即自然來看，彷彿人性就是在自然中被決定者。如果是被自然決定的，那其實我們人類不需要對此結果負責，也無法對之以道德判為善惡，例如人類甘食悅色，其本身無所謂善或惡。但是如果不是自然決定的，而是純然自由的話，那也喪失了「性」之作為人類共同基礎的意涵。於是人性這一概念本身，就必然包含了自由任性、以及原初基礎這兩點。關於人性的看法，我們可參考譚家哲《形上史論》中所言：「人性善惡這問題涉及兩方面：一為人其本性這一面，而另一為善惡這自由之抉擇。這兩面都是必須的，缺一不可。若人沒有本性而純然只是作為理性個體而存在，因而只有自由選擇而無本性問題…相反，若沒有自由選擇，則縱然人有本性，仍是沒有善與惡之可能，因一切只為本性所決定故。」¹¹⁸

在人性論的基本設定方面，譚家哲所言與康德的基本設定是相當的，唯康德

¹¹⁸ 另外我們參看譚家哲《孟子平解》第 446-447 頁：「所謂人性問題，並非從一決定論關係而言的…能稱為善或惡，其前提必然是出於人自身自由選擇的，非被決定的。」「當我們既說人有善或惡之本性，而又同時說人有自由意志時，這時之意思是說，所謂人性是善是惡，是在假定當其不以其更高之覺識能力或自決能力，而單純任由其作為人之本性之傾向時，所呈現出來之結果，而這樣的結果之所以稱為善或惡，非單能依於其本性決定，而是在這覺識能力反省後始有者。」這說明對譚家哲而言在論及「人性」時，本性與自由這兩者是所有人性論者都不可排除的根本設定，也因此他連討論孟子的人性論時，也將這個說明置於〈告子上〉整章之首。

在將人性關聯於善惡的解決之道，是把人性善惡的傾向視為一不可知的原初根據，這一原初根據既然不是在現實中的客觀基礎，因而是一種形上學的人性論¹¹⁹。至於牟宗三，認為康德的人性對應的是才性、是生而有的，是從生之謂性而言的¹²⁰，關於這方面，他說「嚴格言之，該當說：人本生而就有種種差異之性向或性能。這些差異之性向或性能，若在道德方面表現，便落實為道德地善的性向或惡的性向，而其為善或惡則存於格言之採用或自由之使用。」¹²¹我們認為兩家的說法並不衝突，一重其原初根據之形上性，一重其向善向惡之傾向這一結果。而傾向是由原初根據決定的，所以並不衝突。

但問題在於，所謂的人性善惡的問題或論斷，一般而言都是在確定人性與善惡的關係為何，為了得出一結論，必須分別對這兩個概念作出定義，定義善惡的界限以及人性的內容，最後再回頭以善惡來判定人性是善或惡。這樣的思路，與康德是非常接近的。但是我們在孟子文本中卻看到相反的進路，若說仁義禮智是善的，從告子上第一章就已經明示，仁義甚至必須以人性為前提，脫離人性的仁義是虛假的，因此仁義禮智是根源於人本身的。直到第六章更展示出這些德行其實是人心的發展而成就的，發展心中本有的某些東西來成就的。

綜合來說，關於康德所認為的人性與善惡的概念，由康德對於人性的看法是至少不可能以之為善的原因（從人性建立道德法則），而這一點牟宗三解釋康德的人性是指可善可惡的中性說；譚家哲認為康德根本沒有人性意義上的善惡，因為只是相對於道德法則而說¹²²。確實即使對康德本人，也沒有特別明確地指出人性的善惡為何。這是因為人性與人性傾向有別，傾向於善惡，不意味人性本身的善惡。前面牟宗三將康德的人性視為才性時，更是突顯了人性與善惡概念的相分離，也即譚家哲所謂沒有人性意義的善惡之意。因此我們可以指出，康德的人性其實與道德並無真正的關係，因為無論人性是可善可惡或說無本身之善惡可言，其實康德都只將人性視為與道德法則相對的東西，而從這一分離的關係去談人性究竟是向道德法則、或背離的。事實上，全部的人性善惡問題，都只出在於人性

¹¹⁹ 《形上史論》上部第 497 頁。

¹²⁰ 「『生而有』是說我的自然生命本有這些氣性或才性及氣質，此是依『生之謂性』之原則說。」《圓善論》，〈牟宗三先生全集〉第 22 卷，第 64 頁。這「生之謂性」即是告子之主張。

¹²¹ 《圓善論》，〈牟宗三先生全集〉第 22 卷，第 64 頁。

¹²² 如果要進一步講，如我們之前看譚家哲所分析的，康德只可能支持人性惡，因為人性向善的部分只有稟賦（可能性），但向惡卻是作為一種人性之傾向。

這一概念與善惡這一組概念的既獨立又相互關聯的關係。

人性善惡的問題，預設這兩個概念是分離但又相互有關係。也就是說，人性的概念是可被獨立界定的，善惡的概念也是獨立規定的（例如以道德法則作為善惡的劃界）。只要善的內容或界線是獨立地被定義的，就必然是人性以外的¹²³。在這種意義下若要思考人性善惡，必然只有康德那一條路。康德那條路是說，人性沒有自身意義的善，當我們在談人性善惡時，實際上指的是人性是向善或向惡，故這完全不在人性自身的意義上說人性善惡。若從人性本身說人性向善，意味著人性傾向於違背自己而向善，若如此，那麼人性的傾向便是否定人性自身。善與人性的分離，實際上就是主張違背人性的善。而在違背人性的善中，能決定其普遍性的也只有理性，也因此康德最終必須處理德福一致的問題，因為從理性所建立的道德法則，顯然是相當程度上違背人性的。

牟宗三之所以將自由意志對應心性，因為「意志」具有主動性意涵之外，也有從這個自主所帶出來的自律性，即他認為儒家之德行也是自律的。不過，康德所講的自由意志，由於理論上的限制，也只能作為一預設的基礎，對此不能多做說明；因此對牟宗三而言，這個自由意志的概念反而喪失了其真實性或實在性，故他轉而用心的「呈現」這一進路來解釋心作為基礎，這也就是說，心的呈現活動本身就是對自己的證明，也因此不必僅僅作為理論之基礎預設。至於譚家哲，則從另一進路點出康德與儒學（在我們這裡就直接代入孟子）的差異，他是從人這一存在者的理性能力切入的。他說：「對康德理性之無條件性，若我們代入『人性』而非『理性』，我們始可看到，這才是完全正確的。」¹²⁴無條件性這一點嚴格來說應是指道德法則，不過既然道德法則是從理性推導出來的，理性亦可作為道德法則的根本。他認為理性縱然作為人的能力，也應該以人性為限度來發展，而非獨立發展理性而致違背人性，如果單獨就理性發展，勢必建立起形上學思想，而根據前面我們談過的，形上學這一超越性的結果會把人性降至只是種種主

¹²³ 甚至只要我們能夠任意地將善的概念置於人性當中，我們的思維也是先將善與人性兩個概念視為分開的，才能進行這樣任意的操作。換言之，當我們研究人性與善的關係時，它們之間就沒有必然關係，這才造成各說各話的局面。

¹²⁴ 《形上史論》上部第 491 頁。另外第 492 頁中說：「若康德由善之意志而引申出像對理性法則之無條件訴求，這本身作為志向而言，絲毫善及善意也沒有。這樣的所謂善的意志，不也正是封閉於其主體自身意志內而言善，而並不真實地求善，並不真實地意志於善，因真實地意志於善者，必不會說唯意志本身之善始是無條件地善。」完全可以看出，牟宗三與譚家哲對這康德的理性、意志的不同態度，而這一態度的不同就是兩家闡釋的結論所以歧異之關鍵。

觀的意欲，因此人性不再是被肯定的。之所以被降至主觀意欲，另一個理由是康德實際上是從主體自身（無論是主體具備的能力或行動原則方面）來思考的：理性給主體自我立法，感性給主體以欲望，這兩種是完全在主體之內的，而非從具體情況中人與人之間的關係來考慮。

我們前面說過，人性首先須預設兩點，自由意志與本性（固定的、固有的）。如果照牟宗三的作法，將心性等同於康德的善的意志，其實並非毫無道理，康德自己也說：「…僅僅與法則相關的意志，既不能被稱為自由的也不能被稱為不自由的，因為它與行動無關，而是直接與為行為準則立法（因此是實踐理性本身）有關，因此也就是絕對必然的，甚至是不能夠被強制的。所以，只有任性才能被稱作自由的。」¹²⁵如果人性這一概念的討論必須同時具備自由意志與本性這兩個要素，那麼就既不能說它是自由的也不能說說它不自由。從這裡我們可以看到，即使連康德，也是對反著「生之謂性」的說法的，生之謂性之性只是作為存在狀態，換言之就是做為自然的性。而康德所為的人性，反而是人在作為個體時自己自由地決定去行動的，例如基於個人的好惡而去行動。在關於人性中惡的傾向康德說：「由於這種惡只有作為對自由任性的規定，才是可能的…」¹²⁶如果傾向是對自由的任性的規定，由於排除了前面那種自然意義的決定論的模式，那麼這種傾向雖然是對個體的規定，卻還是必須歸因於這人自己的自由採納。孟子賦予人性以心的意義似乎也有這種意涵，因為如果不是心自身的自由性，人性若只是決定論式的意義，則不可說有善惡；反之若心是完全自由的（如康德的任性概念）則亦無固有的本性的意義。因此孟子之所以以心解釋性，其實也包含這種自由意志的設定，沒有自由意志就沒辦法解釋人心狀態的改變（無論是放失心或求得心）。

上面說的是第一點。其次，當康德欲建立起道德法則時，他是完全去除掉經驗部分的東西，換言之，他其實連帶著把現實具體的情況都排除了，也就是說這種善是不考慮人情世故的。在康德的意志或說實踐理性中，我們所能引出的是道德法則，這一道德法則在康德談到人性問題時，明顯地是界定善惡的唯一標準，因為只有道德法則才能在嚴格的意義上說道德上的善惡，剩下的善縱然不與道德

¹²⁵ 《道德形而上學》，〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 233 頁。

¹²⁶ 《純然理性界限內的宗教》〈康德著作全集〉中譯本第 6 卷，第 28 頁。

法則相違背，但也只能是消極意義的善。康德從理性中推導出來的道德法則，是反過來決定意志自己的（自律），因此可以說這是藉由理性建構善，再來規定主體行為。單純作為理性存在者，這一規定本身完全沒有問題；但若是對人這一理性存在者，則法則就呈現為強制性的命令。從這樣一個命令，我們可以看到兩點：首先，縱然是善的，也是強迫人去實行的；其次，這種對善惡的界定，並不觀設任何真實的對象，這些對象對康德來說就是經驗的客體，僅僅由於一旦關涉經驗客體道德法則就不純粹，因此是完全主體自己先天給出的。從康德的道德哲學中，我們看到善的概念如果與人性的概念是獨立時，其導致的結論就是如果要追求道德行為，勢必有相當程度要遠離人性。人性與善是一種相對反的關係，道德法則甚至是強制地規定著人的。而如我們前面所述，這完全是由於從主體、從個體出發來談的結果。從主體來談人性與善，人性與善便成了完全相對反的關係，因為從主體個體來談人性與道德，勢必就只有對自己的行為的規範，以及對自己慾望的滿足，這樣的內容而已。

那麼如果不應從主體思考這樣對自我行為立法來看人性善惡的問題，那麼應該怎麼看待人性與善惡？我們先整理〈告子上〉第六章公都子對的人性事實的歸納：

一、性無善無不善¹²⁷—性與善惡無關，人世間任何的善與惡的各種現象，都不是從人性來的、全然無關人性。

二、性可以為善，可以為不善—性可以成就出善、也可以成就出惡，不過從舉例中見，成就出來的善與惡的結果實際上是被動決定的，如君王善則人民善、君王惡則人民惡，換言之，性沒有根本、沒有定性，且可為他人所決定的。

三、有性善，有性不善—性確實與善惡有關，但是性本身彼此可以相異，不是全部一樣；也就是說有些人的性是善、有些人的性是不善，可說人性不具普遍意義。

上述三種情況之後，公都子問孟子為何主張性善。

明顯地，公都子所言的三種看法，都是解釋經驗事實的不同結論。在經驗事實中，確實有善有不善，於是就有這三種看法。但是，為何在本章裡只質問孟子

¹²⁷ 這是告子的立場：「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。』」見〈告子上〉第二章。

的性善？而不同時質疑性惡論？若從邏輯上形式地推論，還需性惡論才完備。原因在於，只需檢討孟子的性善論足矣：如果孟子的性善僅僅只是一種立場的話，從這一立場的根本反面同樣可以合理建立性惡論。立場的不同實可從邏輯上形式地推出，但若只是邏輯上的推論則沒有無意義（即便只是可能性而非實然），尤其當思考人性的問題時從形式上作分析那也只是單純在理論的問題，理論上的討論真能反映具體人性本身嗎？真能解決人性所帶來的道德的問題嗎？以對人世現象的觀察結果作為佐證，完全可以套用任何立場。在文本中，第一種立場沒有舉例，但以第二種與第三種立場裡所舉的實例，依然適用於告子之說。換言之，無論所以為的人性立場或主張為何，這些主張都與人性本身無關，僅只是思想本身的詮釋與解讀而已，不可能客觀的。故無論哪一種立場的解釋，從現象上都一定說得通，所以問題已不能再從主張性善或性惡，不再是性善或性惡的立場之爭了，孟子必須在根本上破除「立場」的人性觀。這也是為何本章可以不問及性惡這立場的緣故。公都子「然則彼皆非與」證明上述說法，這一問其實是非常嚴厲的¹²⁸。

孟子對公都子的回答，並非逐一反駁前三種立場，這理由如前所述，因為從立場上反駁已經沒有意義。如果反駁立場沒有意義，孟子只能全面評估所有的人性思維，並從中確定這些思維所產生的影響，所以他說：「順著這些實情來說，就可以致力於善了，而這就是我所謂的善；如果說有人為不善，並非人性才能的問題。」¹²⁹在這個意義上說性善，似乎是一種策略性的主張，也就是說，主張性善的目的，只是為使人成為善的。在這個意義上，孟子認為既然從人世的實情來看，人可以向善，又何必必要主張性惡呢？如果明知可以向善，卻為理論爭辯而主張性惡，這實是對人性自身的放棄，對人作為人的自暴自棄。這個解釋是對人性的直接肯定的態度，而且也說明人性是很容易被逾越的。如果從理論上去談性惡性善，實際上這本身就是對人性的殘害。因為在這裡之所以會產生性善性惡的

¹²⁸ 由此，我們可以看到，如果採用康德的進路，人性究竟是善是惡其實完全無解的。縱使康德退一步說這是原初根據傾向於選擇善或惡為準則的問題，任何人都可以隨其主張宣稱這原初根據是向善或向惡，而這些主張都同樣適用於公都子所提的幾種主張。

¹²⁹ 這段話是就我們對該句理解的白話翻譯。一些在原文字面上沒出現的字，是根據上下文推論出來的，例如「這就是我所謂的善」，孟子原話並無「我所謂的」，但從本句作為回應公都子的第一句話來看，此善應就是孟子所說的性善之義。另外，「人性才能」這翻譯是根據下文的，孟子以四端之心說人性，此又以「才」指四端之心，那麼「才」就不能僅僅理解為才智華這種中性的能力意義，也應蘊含人性所本有之意。

立場，正是落入前文中所說的善惡的概念與人性的概念分離的狀態。孟子說「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」，何以需要用情來說明？正因為善與不善如果從對立概念來講，就總會落入立場之爭而至於無窮；從現實的具體情況來看人世（不是從經驗中歸納人性），來明白人之所以為善或為惡的真實原因，是為擺脫對立概念、立場的無謂之爭。這善已不再是獨立出來的道德上的善，而是從人情客觀狀態而言的善，不是對立於惡的善。

我們回顧趙岐所注的文字，確有見地：「性與情相為表裏…能順此情使之善者，真所謂善也；若隨人而強作善者，非善者之善也。」這一觀點，把實情與人性關聯在一起，不再只從外部實情而言，而是把情字解釋為與性有關係的人性之實情。這很有道理，人性與環境的相互影響產生的實際結果（情），怎麼可能不包含人的本性呢？這一解釋，將人性的具體表現給說出來了。因此這道理是說，就人世客觀具體的情況而觀，我們可以好好瞭解人性的真實需要為何，人心的真實情況為何，人何以為善又何以為惡，順著人的這些性情來為善，這才是真正的善。人之所以為不善，只是因為其為善的「才」受到現實情況的因素而無法施展。孟子既然順著實情來說，也就解釋了順著性情，「才」就能自然而然發展。孟子主張性善，作為主張是為了致力於人世之善的，其根據是人性本有的為善能力，所以才說「非才之罪也」；而作為人的狀態，這一主張確實有根據，因為人性與環境必然造成一個人的實情，而從這些情況中我們能明白為何一個人會變惡。

在孟子的性善論中，人性本身之善作為起點，順性致善是真實之善。那麼孟子怎麼解釋這個兩層意義上的善呢？他從四端之心與其所開展的德行來談這件事。仁義禮智如果是為善所能成就的最終結果，可以視為善的最終極狀態，而這些德行，是從人本身的四端之心中發展出來的。仁義禮智四種德行分別對應惻隱、羞惡、恭敬、是非這四端之心，因此四端之心其實是德行之端，也就是善之端，是最終可以為善的根據。而又因為這四種德行是我本有的四端之心開發出來的，所以可以說仁義禮智並非外鑠、外加於我的，而是順著我固有的四端之心開發（才）出來的。有意思的是，如果孟子就實情來說，人性或人心不可能只有這四個面向，實際上應該有更多是人性人情上所真實需要的。只提這四端之心，是

從人其「才」而言，「天之降才」¹³⁰的意思就是天所賦予的，這也剛好能對應下文的「有物有則」之則。本章出現的兩個「才」字剛好在四端之心的前後作開頭與總結，以及仁義禮智「非由外鑠我」，都指向「才」。另一方面，性與情互為表裏，而又從心這一主體的主動性去回應性善的問題，如果「才」指四端之心，那麼應不是反映人類整體來說，而是指個體：「非由外鑠我也，我固有之也」這「我」即是從個體而言¹³¹。孟子用個體性的才字，是為了解釋人之所以為惡的原因：「仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」而所謂非由外鑠，可以從兩種向度來說，第一是這些德行其實正好由人性而來，第二是從主體之本有的能力而言。

最後孟子引用《詩經》與孔子之言，兩者不外是說：天生養人民，每件事情都有它的原則。這原則就人類來說是指人性，就個體來說應該就是「才」，「有物有則」是說每件事情都有其自己的規律規則，順著這個發展，就可以說是好德了。所以，所謂的善，如我們前文所說，已非如康德那樣抽象出道德法則來說的善，而是從人性來說善。

既然德行是順著人性而發展出來的，即是說人之所以能真實地善是由於順人性而為，明白人性的方式在於人情；另一方面，從心或才這樣的一個主動的向度，來致力於仁義禮智這樣的具體德行。據此，我們可以說，人所具有的這心、才（或者說意志、理性）所努力的對象，正是人性、人情，而不必理論地、抽象地建構道德法則或善。因此孟子以心言性，將心性融為一體，正是為了把心能夠作為主體意志獨立發展的可能性限制住，而只從心之四端言人性善，是為了避免心獨立作為一能力時（例如理性）所發展的後果。所以，性善論真正來說，並非為解釋人性與善兩個概念如何一致（當這樣問時就不會絕對一致）；相反，根本無所謂「善」的概念，「善」的概念根本不應該獨立存在來思考，真實的善是從具體的人性來解決，而所謂人性又必須從人世中之情況來看。

在〈告子上〉第一章中告子說：「性，猶杞柳也。義，猶柎捲也。以人性為

¹³⁰ 〈告子上〉

¹³¹ 在這個意義上，心性情才四個字確實互相有關聯。性與情指人類整體的本性與實情；心與才分別說的是個體的主動狀態與作為固有但需發展的能力。性雖只人的共同性，但反映於情時卻有各種不同的狀態，所以當公都子舉出的數個不同實例時，孟子的回應是「乃若其情」，從這些情況來看、順著這些實情來為善。因此雖然人性須從人情看，但人情有千百種可能，所能夠反映的共同者即是人性。

仁義，猶以杞柳為柶棬。」這個提問的基本預設，是人性與仁義之間的關係，表面上似乎欲在這關係上決定人世之善究竟是出於人性本身、抑或是由外強加於人性而成的；然而退一步想，這個問題的基本思考，是反省我們依何種態度面對善與人性，也就是德行與人性的關係。在我們的解讀中，孟子是反對告子的比喻的，他所擔憂的，其實是依照告子這比喻，將直接導向仁義必然戕賊人性來成就。杞柳與柶棬作為素材跟成品，實際上是兩個端點的概念：如果順性而為，應當是以性為努力的目標；如果人性只是做為素材、起點，而最終要成就出善的話，那麼這善也只會背離人性、戕賊人而已，就如同以杞柳成就為柶棬而非成就杞柳自己。

從〈告子上〉第一篇中，明顯排除康德這種思路。人性與善惡若無關係，無論追求善或追求惡，這行為本身都是對人性的一種放棄，因這些主張使人去追求一個與人性自身遠離的價值；以善規定人性更是在戕害人性，因為這是透過我們的思維規定了善惡的價值後，以此價值來規範人性，之所以需要規範人性，是因為人類本身就有人性而使得道德法則不得不面對，如果人性的傾向是違背道德法則，就會反被道德法則規範。這只是放棄人性其所本有的意涵與價值的態度。全部的問題根本，只取決於心對於人性的取捨而已，換言之，如果我們的心意是對自身人性的接受與肯定，順人性而為，從這一點來發展善、仁義，這才是對人自身之善的肯定；反之如果我們以為善是在人性外的目標而致力之，此時我們的心意必然只能從外於人性的方面反過來規定人，而這一外於人性的東西來強制性地規定人，這實際上就是對人或對人性的一種「戕賊」。

順著上述這些說明，關於這段的義理，應該如何解釋呢？首先從告子所提出的說法中，明顯得出人性與德行的關聯是必然的，而且德行以人性為其針對的對象。這是為什麼呢？如果我們廣義來說，道德、德行這些東西，必須至少且首先就是針對人類而言的，因為僅僅對其他與人類無關的事物我們不會用道德或德行去衡量，也不會對之判別善惡。因此在基礎上，德行或道德就是本於人性來說。換言之，告子之說其實道出了一個事實：道德問題或我們所認為的德行這些關於善的價值，都是從與人性相關而言，也即就人性的標準來說德行或道德。孟子亦承認這一點，不過當我們以人性為度時，這究竟是說，德行是在人性範圍內的事情，還是超出人性之外的事情？這一判別是完全不同的思想型態，一種是在人性內以之為德行目的來發展的德行或道德，另一種是在人性外肯定其他善以為目的

建立的德行或道德。

德行（仁義）是否順著人性而成就，影響到人的德行的內容是真實或是虛假的問題。順人性為仁義，則仁義真實，戕賊人則仁義虛假。這是由於，倘若仁義是外於人性的東西強加於人的，倘若仁義沒有具體實指之本，則仁義究竟是怎樣的東西，勢必由超出人性的某個東西所決定的，換言之仁義的內容其實是無關於人性的，那麼此時的仁義也不過是形式上是德行的最高標準，卻沒有實質而具體的依據（如我們前面對康德的批判，譚家哲說這只是理性思想的抽象建構，牟宗三說這只是空有形式卻無內容），這樣的結果便是仁義的虛假性。相反，順乎人性，則仁義所本便是具體的，此時之善才是真實，才是為人類所共同的客觀依據，其內涵不是隨意決定的¹³²。故仁義實從人性出發又致力於人性而善。

本章雖看似無定論，只由孟子之詰問作尾，實際上已經處理了人性與善的根本關係了。而這兩種可能的關係，已在根本上窮盡一切道德的思維型態¹³³。因為在這個意義上，孟子其實已經回答了我們前面提到的人性與善的關係，從而說明人性與善不能是分離的關係，兩者必須合而為一，換言之，人性就是善的限度。這也解釋了為何第二章會看似如此武斷地主張人性善。可以看到，孟子在一開始就選擇與康德不同的思路了。

孟子之性善論，最終而言是由於人性人情是客觀真實的事實，如果以對反之的思路來致力於人世之善，這雖然看起來崇高神聖，但是對於人作為人而言絕非真實的善。人作為人，只有人性這一共同性才是真實的。人性之所以對某些人看似醜陋，也只是因為個體之人欲強求更高的超越性目標的結果，但這結果縱使在個別的人可，對其他人而言卻是壓迫、即孟子「戕賊人以為仁義」之意。人性人情既然本來如此，心作為一自由向度的能力，應致力於人性人情這更實際的事情，而非其他任何對象；當心所面對者是其他任何對象時，只有兩種可能，若非

¹³² 這並不是說，順從人性必然能成就仁義；而是說，若要仁義有其真實意義只能順人性而為。真實意義之所本是這一章的重點。

¹³³ 道德不可能離開人，縱使當代倫理有涉及非關於人的議題，但其實也是人與物之間的關係；縱然極端至從一切存在者而論道德，也必然包含著人的。故道德問題不可能沒有「人」涉於其中的，離開人，物與物之間沒有我們所謂的道德問題。而關於人的道德問題（至少是人與人之間的問題），也只有從超越人性的事物來規範人，以及從人性自身來規範人這兩種。前者無論什麼型態都是以建構一個至高普遍的標準來規範人，為何需要這樣的至高者，因為在人性中人無法成為善的，因此，為了成就善，必須要有至高者來使人成為善，但也因此人必須離開人性來追求善；後者則完全是另一種型態的思維。因此這一章其實已經涵蓋全部德行或道德最根本的區別。

為自我主觀意欲所求的對象，就是透過理性思想建立起的共同法則。後面這兩種可能一個是為我個人的問題，另一個是人群的共同問題，但這樣的人群的共同問題，最終而言其實也只是無數個個體的累加而已，並非一種共同整體的觀念，換言之，人與人之間只是自我與自我之間的關係。自我與自我之間本來就是凸顯彼此的差異性的一種關係，如果此時強加一種共同的法則來約束每個自我，使得每個差異性被要求統一時，這種型態的道德實在是非常暴力的，康德正是這種型態的道德哲學，誠如譚家哲所評價：「若康德由善之意志而引申出像對理性法則之無條件訴求，這本身作為志向而言，絲毫善及善意也沒有。」¹³⁴因此我們說，孟子的性善論，實際上是基於人這一存在者既然作為人，最終而言保留在身為人的人性的限度內，而符合人性限度內的事情即是真實的善；孟子的性善與西方人性論的差異，只在於一個透過思辨從概念上來判定性善性惡，另一個則從客觀情況中去判斷人性的需要，並從中使人不違背人性地善。



¹³⁴ 《形上史論》上部第 491 頁。

結語

本論文首先從人性的問題與道德的問題必然相關連這一點切入，來討論孟子的人性在什麼意義上說是善的，也即重新詮釋孟子心性論的義理。為了更清楚確定孟子的意思，我們的作法是借助於康德哲學中的道德與人性論，來對孟子的思想定位。這是因為對於所謂的性善性不善（包含性惡），至今的解釋若非流於立場之爭，就是只停留在單純對性善本身所包含的內容進行說明而已，但未能夠解釋這善的反面為何不能成立，或同樣必然存在於人性中而說人性不善。於是，我們就會發現，其中的關鍵在於人性的概念與善惡的概念的關係。這組概念的關係決定了人性論思維的根本差異。在西方自然地會追問「善是什麼」這樣的問題，從而反映了西方哲學的「善」的概念是從思想中、概念定義中決定的。

依照康德的理論，善有兩種意義：客觀來說，其界限或內容由道德法則來決定；主觀來說即意志對於法則的敬重，從而根據法則作為其行為的準則，在動機上的「出於義務」這一公式即表現善。另一方面，人性作為一種感性意欲，但是我們卻企圖說明人性善惡，首先善惡的問題即主體意志的問題，如果用來表現人類作為一個族類時期本性是善或是惡，這就意味著人性的善惡問題其實包含著本性與自由意志這兩方面。而由於善惡這樣的結果不能被歸咎於自然，因此本性這一方面便被解釋為不可知的原初根據。原初根據既然不可知（非決定論），又採取善惡即是人作為個體時的抉擇，因此所謂人性善惡即是指人性從結果而言傾向於善或惡的問題而已。人性本身不可知其善惡、甚至沒有所謂人性意義上的善惡，而只能從基於人性所導致的結果而言。我們前面分析康德時說過，在向善與向惡的部分，康德的說詞並不對等：作為存在者，人的感性、理性以及兩者的綜合，三種情況都有向善的稟賦，但明顯的是三種稟賦是從人作為存在者本有的能力，並不非康德所謂的「人自身就是這種特性的創造者」的人性；相反，向惡的傾向則符合這種定義的人性。因此，縱使人性本身無特殊的善惡意涵，但是就其結果而言，康德認為仍是傾向於惡的。

之所以會有如康德這樣的結論，實因為人性無關於善惡故，正因為無關，所以善才必須被獨立出來透過理性界定。理性與感性是一組對立的概念，人性因此便只能落於感性這種主觀意欲意義下的概念了。而即使談人性善，也是從確定善

之後再來規定人性的，換言之，這個「人性」是主觀而任意被決定為善（或惡）的。西方哲學的人性觀實無人性自身的獨立位置；他們並非考慮人性，而是透過理性思辨決定人性的概念，因而並非客觀具體的。誠然西方仍有另一種思路，即從感性來說道德，如果這種感性能力同時也是人性的話，確實可能開出另一種人性論，這是一種可以探討的思路。

對比於把人性視為感性，牟宗三將人性與理性合併為一，也是一條路數特別的說法。他認為康德那種主觀意欲的人性在中國特稱為才性，由此當然無法建立道德法則；所以若孟子的心性能夠發展出仁義禮智，必然也包含理性這樣的能力。但是單從個人來說理性、心與性，雖然具體卻無絕對的普遍必然性，故從實體意義來談心體與性體，從這些形上學實體概念作為根基來建立普遍必然性，以免心性之說落人才性的那種意義。

就本論所欲說明的一條可能的進路，是與牟宗三相反的。去除掉形上學的部分，這樣的性善論是怎樣意思？又應如何解釋其可能？當我們看到孟子說「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」時，已然確定了孟子所謂的「人性」之意涵：人性基本上須從人的實情來說，趙岐之注所以正確，在於這樣的解釋表明了從人情中可以明白人性的事實。既然從人情來看人性，人於現實境況中必然有其各種真實需要，順於人情人性來致善才是真正的善。說明人應該用心致力於這樣的人性的發展；如果不是這樣的話，那麼人與人之間的差異會越來越遠，這是由於不願承認人性的共同性而強調人與人的差異故，從自我的差異理當推出主觀意欲這一面向，也就是說，心這一主動能力如果以自我為其對象的話，才導致各人主觀的懸殊；從自我亦導致利的問題，如〈梁惠王上〉之「王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。」皆有自我所屬的概念。所以「利」是屬於自我的，孟子從不以正面的方式提「利天下」，且利與義在孟子又經常對舉，這樣的結果可以呼應於心致力於自我或人性的差異。

上述種種的細節，單純從孟子文本，是較難深刻地凸顯出來的。我們透過與西方哲學家康德相比較的方式，正是為了更深刻地顯示孟子的義理，或者也可以說是透過康德來重新詮釋孟子的性善論。雖然前人的研究已為我們打下基礎，在各種義理的可能性與字面的疏解上都有相當的貢獻，但於「性善」的問題似乎仍

無恰當的解釋。所謂恰當的解釋，是說性善之善都被理解得太崇高，幾乎如康德的道德法則那般。然則我們以為，這樣的一種善，於一般人之人情太遠，這樣的善對於人實非一真實確切的。從一絕對的觀點來說善，這樣的善也只是主觀的而已，因為超離於現實、不顧現實；相反，如就人情來說善，這本身才是客觀的，正由於肯定人性的真時需要故。此時的善的標準，基於人性人情，非單純思想構作、抽象的道德法則，從思想來構作的善，也只是就其抽象而言是客觀普遍的，但對於實情卻完全虛無的。例如有些人動機不是出於義務，康德只止於判別為不符合道德法則，因為可能是出於個人意欲之故，這完全從個體來解釋事情的是非善惡；但於孟子卻會從情來說，明白這人表裡不一的緣由，是否由於環境使然，是否由於與他人交往的過程造成。對孟子而言，「心」與「才」作為主體的主動能力，於人的善是應該致力於人性的，故而才有心的放失問題，性則無放失的問題。性善的問題，關鍵也只在心是否以性為努力對象而已，從人來說善，非從善來說人，這樣的差別而已。



書目

一、主要書目

趙岐，《孟子趙注》。臺北：中華書局，1985。

康德，《道德形而上學的奠基》，李秋零譯，〈康德著作全集〉第4卷。北京：中國人民大學出版社，2005。

康德，《純然理性界限內的宗教》，李秋零譯，〈康德著作全集〉第6卷。北京：中國人民大學出版社，2007。

牟宗三，《心體與性體》第一卷。臺北：正中書局，1968。

牟宗三，《圓善論》，〈牟宗三先生全集〉第22卷。臺北：聯經，2003。

譚家哲，《形上史論》上部。臺北：唐山，2006。

二、參考書目

朱熹，《四書集注》。臺北：中華書局，1985。

焦循，《孟子正義》。北京市：中華書局，1998。

康德，《純粹理性批判》第二版，李秋零譯，〈康德著作全集〉第3卷。北京：中國人民大學出版社，2004。

唐君毅，《中國哲學原論原性篇》，〈唐君毅全集〉第13卷。臺北：臺灣學生，1991。

徐復觀，《中國人性論史》。臺北：臺灣商務印書館，1994。

勞思光，《中國哲學史》第一卷。香港：香港中文大學崇基學院，1980。

譚家哲，《孟子平解》。臺北：唐山，2010。

黑格爾，《哲學史講演錄》第一卷。北京：商務印書館，1959。