

康德之自由決意與告子之生之謂性

——以牟宗三哲學發展論其對惡問題之理解

興國管理學院通識教育中心

陳士誠

摘要

牟宗三先生在其晚期所撰寫的《圓善論》中，對自由決意之概念作出詳細的分析，他跟隨康德，視自由決意為道德責任的可能性條件。然而，他並非一開始就接受這概念，而是有一發展的過程。這個發展的過程可以由兩本著作表示出來，一本是《從陸象山到劉蕺山》，而另一本則是他所翻譯的《康德的道德哲學》中的註解。在前者，牟先生雖論及惡如何產生，但完全沒有思考及自由決意的概念；在後者，他雖有論及惡如何產生以及自由決意，但卻不認為自由決意有道德意涵，反而是本心良知之概念才是責備與後悔的可能性條件。除了這個哲學史的說明外，本文亦處理了在其中所包含的兩種不同的論證方式，其一關涉及自由決意與責任間的關係之證成，他屬於先驗的方式；另一論證的方式是人類學的，在此，他以生之謂性的性向來說明善惡如何在現實世界中被表現出來。自由決意即是性向之能力，由是牟先生統合了康德的作為能力之自由決意概念與告子的生之謂性的材質性的經驗主體之概念。

— 康德之自由決意與告子之生之謂性 —

以牟宗三哲學發展論其對惡問題之理解

興國管理學院通識教育中心

陳士誠

前言

牟先生不以爲孟子，甚至言“生之謂性”者，有自由決意的想法：「…此層意思，孟子及主生之謂性者皆未曾道及…。」¹ 甚至更認爲，道德心本身，由於自律與自由(超越的)，是不會去選擇的，² 他說儒家們：「…從來未自那可好可壞的自己決定處說自由意志，…。」³ 正確的說，道德心不是因爲他選擇順符天理而爲道德心，道德心之所以爲道德心，依牟先生的看法，是由於他的立法與行動之爲一。道德心是自我呈現而爲天理，並不抉擇天理，因爲在抉擇之概念中總包含了犯惡的可能性，而純善的道德心則否。以上是牟先生對良知本體的一貫看法，但這並不表示他必然否定自由決意之概念，反而是他一步步吸納它，這分別可以從以下三部著作中看到這概念之發展，即《從陸象山到劉蕺山》(簡稱《陸象山》)，《康德的道德哲學》之註釋(簡稱《道德哲學》)，以及《圓善論》中對康德有關根本惡的論文之註釋。《圓善論》是最後圓熟之作，筆者擬先從此書開始。

1. 《圓善論》中的自由決意與性向

在《圓善論》第一章中牟先生加入了一章附錄，乃翻譯康德〈論惡原則與同善原則之皆內處或論人性中之根惡〉(以下簡稱〈根本惡論文〉)，⁴在這〈附錄〉中提出不少註解，這是他第一次詳盡表達對惡問題的理解，跟隨康德透過自由決意，以及告子之生之謂性之人類學概念來解釋惡問題。不同於《圓善論》，牟先生在較早期

¹ 牟宗三，《圓善論》，學生，台北，74年，頁69。

² 《圓善論》，頁67。

³ 牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，學生，台北，71年，頁317。

⁴ I. Kant, Von der Einwohnung des boesen Principis neben dem guten: oder ueber das radicale Boese in der menschlichen Natur, 收錄在 Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, a. A., VI. 以下皆用此學院版。

的《道德哲學》中，雖已開始討論到自由決意，但他並不接受這概念；在更早期的《陸象山》中，雖討論到惡問題，但只從感性影響來說明，甚至完全沒有提及自由決意之相關概念。所以，在關於自由決意之問題上，《道德哲學》是介乎《圓善論》與《陸象山》之間者。至於《陸象山》之前的著作大概跟隨《陸象山》的看法，而且數量眾多，本文無暇一一分析。從三書成書年份相差不過六年，即民 68 年到民 74 年，牟先生對自由決意概念所扮演的角色，明顯有着相當程度的不同理解，由是亦可見他的想法的改變，以及對此概念貫注很大的關心。

康德本人很少談到道德惡問題，此《根本惡論文》算是他對惡問題最詳盡的研究，在之前的著作只是偶而提及而已。牟先生認為，康德在這裡的討論涉及兩層自由意志的概念，一是選擇格言(Maxime)的自由意念(Willkuer)，另一是立法的自由意志(Wille)。關於選擇格言的層面，牟先生再分成二個面向，其一是格言的自由選擇，另一是生而有的性向－責負呈現所選擇於現實世界之中，因而有提起放下之說：「說人是它的造成者是把它提起來說，繫之于自由的決意中；說它是生而有是把它放下說，推之于長串歷史中。」⁵

自由意念牟先生理解為劉蕺山所謂意根最微之意，陽明所謂意念之意，是「人的現實意志之作用，故有善有惡」，他稱為自由決意，對此自由決意之證成可表述如下：「若無此自決處自由之使用，人便不可咎責。因此，人之決意之採用此格言或彼格言就是善惡性格(性向)之原因-造成者。」⁶ 意志則是絕對自發性，不是惡的作成者，而是陸王所謂心即理，是純粹的意志，善的意志，「自由的意志，…此則不可有善有惡，只能是純善」。⁷ 所以，牟先生劃分了兩個層面的道德能力，一為心即理的絕對自發性，他並不選擇格言，選擇格言的是另一層的意念，有善有惡意之動之意念。本文即擬先以意念為題，再論生而有，生之謂性的性向。

1.1. 自由決意之先驗論證

自由意念雖是「人的現實意志之作用」，但牟先生的論證模式卻是先驗的

⁵ 《圓善論》，頁 78。

⁶ 《圓善論》，頁 67。

⁷ 《圓善論》，頁 67。

(transzendental)，而不是經驗的(empirisch)：沒有自由決意，則咎責(Zurechnung)乃不可能。這個論證指在：從追問責備概念之所以可能的條件，從而證成自由決意之概念，也就是首先承認了責備概念下，再追問使其可能的條件，此條件即為自由決意。因而只關係到自由決意與咎責間的概念上的關係，而不涉及人類學的感性等。然而，牟先生雖無進一步解釋，但其中所包涵的道理也不難理解：因為若無格言選擇之自由，則所有行動都是命定地必然，因而人不可為其行動負責任，也不能被責備。

然而，牟先生進一步轉而從另一層次繼續追問自由決意的更深層的可能性條件，即：思考使選擇自由可能的條件，從而思考使責備亦可能的先在性條件，這條條件就是經驗主體之同一性。因為假若採取善（與法則一致的）格言之主體不同於採取惡（違反法則的）格言的主體，則可責備性還是不能被證成的。所以必須在主體同一性下，我們才能就他的決意來批評他。這個主體同一性，牟先生雖隨康德以性向(Hang)一詞表之，但卻從經驗，學習及遺傳來理解，再推到一長串歷史上。牟先生這種人類學式的說明就是上文所謂「放下」。

1.2. 表現自由決意於世界的經驗性的同一性主體 - 生之謂性之性向

牟先生在《圓善論》中沒有明確的表示自由決意是先天性的抑或是經驗的，但對性向之同一主體則明顯地視之為經驗性概念。我們先看兩者的關係為何。

性向之為善為惡完全依於自由決意：「善或惡的性格(性向)之所以為善或惡，即使其成善或成惡的原因或理由，是源于人之採用此格言或彼格言……。」⁸ 所以自由決意是使性向之為善為惡。但另一方面，牟先生又反過來說性向是自由之使用之主觀根據：「就格言之採用，自由之使用而言，此性向便是其主觀根據，即人之採用此或彼格言之主觀根據或根源，即你本有採用此或彼格言之基本性向或性能……。」⁹ 牟先生以「性能」來理解格言之自由採用，是所謂稟賦(Anlage)，這是人類學的能力。在此似乎有一個循環的相互說明：自由決意使性向或為善或為惡，

⁸ 《圓善論》，頁 67。

⁹ 《圓善論》，頁 68。

但另一方面又說性向是採用此格言或彼格言之主觀根據。

這相互說明之困難只是表面的，因為牟先生把性向看成行動的主體，故以「你」表之；而自由決意則是這主體的能力。所以一個是從主體上理解，另一是從其能力上理解。這選擇的能力使主體為善為惡，因而是使其善惡之根據，但能力最後必須歸於主體，是故後者亦是前者的根據。「歸於」表示所有行動都歸屬到其中，所以主體也就是統一性主體，筆者以主體同一性表之。由是，他進一步表示，不管如何採用格言，這採用之根據不能從系列上理解，而必須從性向本身來理解：「…性向，…其為格言之採用之主觀根據，這主觀根據只能當作是獨一的而且終極的看，不能當作系列中的某一步格言之採用之根源看，因為若如此看，則此步採用之根據還當有一個東西作其根據，但既是生而有的基本性向，則縱然可如此追問，那所追問至的另一步採用之根據還是此生而有的性向之自己…不能分拆之…因為還是它自己。」¹⁰ 主體之不可分拆性，也就是西方哲學常說的主體同一性，不管行動為何，都是這性向主體所作出的，因而，性向展示一個統一性主體性。他再從經驗上分析這性向之人類學主體，指性向並非先天的，而是經驗性主體，生而有的。可以這樣說，“提起說”是指主體之自由抉擇，“放下說”則指在同一性中表現這自由抉擇於現實世界的具體的存有者。

生而有就是所謂天生的，牟先生在隨後的說法中以告子的材質義來說這生而有的性向，是「習得而有之，只是不在時間中之某時得有之，因此儼若無始以來法爾本有，即生而有，…好像是先天的，但此先天實只是生物學的先天…並不是超越意義的先天…故生而有亦可以說即是遺傳…。」¹¹ 他所謂先天只表示不確定於某個時刻，「推之于長串歷史中」，唯識之六種殊勝所說的無始以來本有無漏種。¹² 既然用到遺傳概念來理解性向，說他是生物學的，可知牟先生的性向是一經驗性概念，所以作為自由決意之主體的性向是個經驗性主體，是一個經驗上的，人類學上發生性的可能性條件-生而有的主體，也就是自由決意必定在生而有的性

¹⁰ 《圓善論》，頁 76-7。

¹¹ 《圓善論》，頁 77-8。

¹² 《圓善論》，頁 78。

向中才能表達，甚至義理之性亦必須在氣性中才能表現：「…義理之性之定然的善亦有需于生而有的氣性或才性，否則義理之性不能有具體而現實的表現。」¹³

1.3. 性向-作為表現其他方面的經驗主體

所以他只是使義理在現實世界表現之人類學條件，這種說法，在《陸象山》時就有，不過牟先生認為這生而有的材質是體現天道或影響人而使人離其真體之天，詳見下文。但性向並非單純的道德能力，事實上，除了倫理方面，性向也可表現其他人類的能力。也就說，善惡格言之抉擇是由他所作成的。但當他不與自由決意掛鉤，本身只是個「中性的潛伏的傾向，說不上道德地善或惡…」¹⁴ 性向本身是個中性的概念，這種生而有的材質性，不限於人類對格言之自由採用，也就是不限於善性向或惡性向，亦包括藝術的性向，數學的性向等：「尚有些不在道德方面表現，此如好不好藝術，好不好數學等之性向，內在而固有的種種性向，善惡性向亦在內，若依中國傳統而言，便是所謂氣性或才性。」¹⁵ 此內在當然不是仁義內在之內在，不是仁義禮智我固有之之固有，此“生而有”是「我的自然生命本有這些氣性或才性即氣質，此是依“生之謂性”之原則說。」¹⁶ 而牟先生在疏解孟子與告子的論辯時，把生之謂性解為自然之質，「自然生就的實然…即使其中不只是軀殼感性之作用，知性與理性都可以包括在內…諸心理學的作用亦可俱含在內。」¹⁷ 總括而言，對牟先生而言，生之謂性，所謂性向，是一純然的經驗性實然，若往能力方面來看，也只能是展現選擇能力的主體同一性，當涉及先天的能力如邏輯推理時，則是一種在經驗上展現邏輯推理的人類學概念，沒有他，就算超越的道德本心，先驗邏輯的推理，或數學之運算，根本不能在這現實的世界中表現。

同一個性向，可作出邏輯推能，亦可是一藝術的能力，依上文「提起」說，他亦可作出道德格言之抉擇。這中性義的性向是屬於經驗性的實然，是個偶然的

¹³ 《圓善論》，頁 69。

¹⁴ 《圓善論》，頁 78。

¹⁵ 《圓善論》，頁 68。

¹⁶ 《圓善論》，頁 68。

¹⁷ 《圓善論》，頁 9-10。

概念，對人而言，或對其他的有限的理性存有而言，並非必然的：「因為生而有的自然之質是偶然的，很可能有現實的個體性生下來不具這種性能……」¹⁸

所以，自由決意與性向間的關係，對牟先生而言，不止是概念上的證成關係，也就是說，性向的主體同一性不止是在概念上使自由決意成為可能，正如自由決意在概念上使咎責成為可能，更是表示自由決意在人類學上發生的存在性條件。

2. 《實踐理性批判》中的自由決意

自由決意之概念，在《根本惡論文》中非常重要，但在《實踐理性批判》的論證結構中，其實並無扮演任何重要的角色，只是偶而被提及，如在一副句(Lebensatz)中：「…自願採用的而又是不可更變的惡原則之後果…」。¹⁹ 但在翻譯的過程中，被牟先生所注意到，並據此以這「自願採用」與自由意志結合起來，說可好可壞的自由意志，再說這意志其實不是意志，但只是意念，劉戡山之所謂念。²⁰ 此點在《根本惡論文》沒有太大的差別。但在《實踐理性批判》中，他還未能理解到自由決意在道德責任中所扮演的角色。在文中他加入了基督教的自由意志的說法：神讓人有自由意志決定是否信神，既然有自由，則便必須負責，而不是道德上的責任。反而牟先生並不認為這樣的自由概念真的與道德有關，他認為這「很可能是好漢作事好漢當，…此是氣魄承當的自由意志，而不是真正的自由意志。」²¹ 甚至與法律概念相關涉：「…因為這是你自己決定的，這只是從法律底觀點尊重你是一個人，這是很籠統的說法……」²² 所以牟先生在翻譯《道德哲學》的時期，雖有論及自由決意，但他這時期對自由決意之概念的理解，與晚期翻譯《根本惡論文》中的分析極為不同，因為在晚期並沒有否定這自由決意與道德之相關性，不會直接否定他與道德有某些連繫。²³

在這較為早期的著作中，所謂道德上的責任與後悔，牟先生並不認為是基於

¹⁸ 《圓善論》，頁 69。

¹⁹ 《道德哲學》，頁 315。

²⁰ 《道德哲學》，頁 316。

²¹ 《道德哲學》，頁 316-7。

²² 《道德哲學》，頁 316。

²³ 《圓善論》，頁 77。

自由決意，反而認為是基於他的本心概念：「…只有因着本心明覺，始可說負責，悔改。即使本心明覺未呈露，一時未能依本心明覺之理而行，但假若你說我負責，而且後悔，因此，我應當受責…則此時即是你本心明覺之呈露，即，你只因有此本心明覺，你始能這樣說。」²⁴ 所以，在這時期中，對牟先生而言，道德責任並不是藉自由決意來說明的，而是依他的本心概念，也是上文中所提及的立法意志，或陽明之良知，而非意念。牟先生想法是，只有在人有克服惡行之能力的前提下，人才能說對此負責與後悔；假若人沒有這能力，又如何能被批判呢？因為任何道德批判都必假定了克服道德惡的能力，例如狗並無推理數學能力，則你不能怪責他算錯數式。而這能力不能是犯惡的能力，不是惡的作者，因為任何對惡行的批判都基於他，正如推理數學能力，是就他們能完成數式或推理而說，不是就他們算錯或推錯來說的。

牟先生所理解的意念，是只好可壞的意志，之所以只好可壞，其原因在於受感性影響，他說儒家從來不以這種只好可壞的意志為自由的，因為這只是隨軀殼起念者：「他們從來未自那只好可壞的自己決定處說自由意志，因為這正是隨感性的軀殼起念，焉能說為自由？」²⁵ 由感性影響來理解意念之所以只好可壞，由此便可知牟先生是從人類學發生學上來理解何以會行惡，這與他在《圓善論》在承認咎責的前提下而證成自由決意的論證方式不同，因為在《圓善論》中對自由決意之證成不涉感性，而只就對咎責概念之承認來追問其可能性條件，因而只涉及自由與責任在概念上之說明關係，即上文主體同一性。自由抉擇之概念確立後，再與經驗性的生之謂性的性向結合，以作為表現自由抉擇之存在條件。他在此並不從感性影響與否來說惡之存在。

就此觀之，牟先生晚期的《圓善論》是較為能接受自由決意，某個程度上接受他與道德之相關性，明確地透過咎責概念來證成自由決意之概念。然而，在《道德哲學》中受感性所影響而隨軀殼所起的念，這種只好可壞之意志，在《陸象山》

²⁴ 《道德哲學》，頁 317。

²⁵ 《道德哲學》，頁 317。

一書中雖亦有詳細的討論，但卻無一語提及自由決意與責任概念。

3. 《陸象山》中的意念

相較於《道德哲學》來說，牟先生在更早期的《陸象山》中雖已論及道德惡，但並沒有涉及到自由決意，其論證方式是透過對劉蕺山的著作之解釋所作成的。惡從何來一問題之解答，亦如《道德哲學》中，是透過意念所屬的感性層與良知所屬的超越層之間的差異來說明：「意為意念，屬感性層者；知為良知，屬超越層者。」²⁶ 良知本心是純善無惡，但這不代表他的對立者，所謂感性，本身就是惡的：「其實氣質之偏本身無所謂過惡…順其特殊各別之偏，通過感性之影響，使心體不能清明作主，以致行為乖妄，心術不正，始成過惡。」²⁷ 惡不是單純的感性概念，例如動物本身亦有感性，而動物無所謂道德上的過惡。所以牟先生沒有一律把感性及動物性視為過惡：「是則感性、動物性其本身無所謂過惡。」²⁸ 因此可說化除惡，體現善，但不能說化除感性或動物性，而只能說轉化。²⁹ 所以不是說感性是惡的，而是感性的影響，使心體不能清明作主，偏離真體之天，才是過惡之因：「是則過惡是吾人之行為離其真體之天而不真依順於真體之理者，是感性、氣質、真體三者相交會所成之虛幻物。」³⁰

他們是由生之謂性的原則所說明的，此點相同於上面從《根本惡論文》所論及的生之謂性的性向概念，只不過牟先生沒有從《根本惡論文》的自由意念，而只從氣性或才性體現天理而說：「依生之謂性之原則說氣性之性是無善無不善(中性說)，或有善有不善，或可善可不善，或直說是惡，此是善惡應用於氣性或才性此論題上說。氣性才性本身亦無所謂過惡。說其或好或壞者亦是就其是否能體現真體之天而言；即使能體現，亦有難不難之異…。」³¹ 這裡所謂氣質其實就是一般人所謂才氣，牟先生亦在翻譯《根本惡論文》中論及此才氣，以為聖人亦有聖人之

²⁶ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，學生，台北，68年，頁465，簡稱《陸象山》。

²⁷ 《陸象山》，頁536。

²⁸ 《陸象山》，頁536。

²⁹ 《陸象山》，頁537。

³⁰ 《陸象山》，頁536。

³¹ 《陸象山》，頁536-7。

資，數學家有數學家之資：「聖人亦須有才，此時才即是其根器。」³² 這聖人之資使人更易於成聖成賢，但這屬於材質義的才氣，當然不同於超越義的本心，本心人皆有之，不能以才氣論。他說才氣無所謂善惡，真正規定善惡的不是這材質義的才氣，而是道德法則，格言合於法則者為善，反於法則者為惡。³³ 綜合上文之所言，道德的才氣只是用於表現道德的自然性的存有者，也就是說，道德必須透過這自然的存有者才能表示出來，例如我們必須有個身軀才能作出善的或惡的行為來。這是三本著作的共通處。

但在《陸象山》一書中，牟先生雖然談論到過惡是三者交會，但完全未提及後來在翻譯《根本惡論文》中他所謂自由決意是性向之“提起”，而生之謂性之性向是“放下”的看法。這種提起放下說，牟先生在《根本惡論文》中，明言孟子與生之謂性者皆未曾提及：「惟于氣性或才性之善或惡以為人之採用格言之主觀根據並亦正由于人之採用善或惡之格言故遂使那氣性或才性成善的或惡的，此層意思，孟子及主生之謂性者皆未曾道及，此見康思理之精密與緊切。」³⁴ 不但他們沒有道及，牟先生本人在《陸象山》成書之時（及之前的三冊《心體與性體》）亦未曾論及。惡對此時的牟先生而言，只扮演等待被消解的消極性角色，甚至只是「感性，氣質，真體三者相會所成之虛幻物」。³⁵ 在《陸象山》中牟先生雖談及才氣真體之交會說，但卻完全未提及自由決意，直至他翻譯康德《實踐理性批判》時，遇到康德偶然地提及所謂「自願採用」格言時，牟先生才開始思考其中的問題，但還是持消極的態度，視之為「氣魄承當的自由意志」。最後到《圓善論》中翻譯康德的《根本惡論文》時，才正式正視這自由決意之概念，*決定性地*把自由決意與性向概念作出統合，比翻譯《實踐理性批判》時更進一步，免除了法學或基督教的糾纏。³⁶

所以惡問題在不同時期被牟先生帶入他的著作中，從完全忽視自由決意到相

³² 《圓善論》，頁 68。

³³ 《圓善論》，頁 68。

³⁴ 《圓善論》，頁 69。

³⁵ 《陸象山》，頁 536。

³⁶ 《道德哲學》，頁 316。

當程度的重視：a. 第一期《陸象山》及之前的著作：根本沒有自由決意之概念，惡只被理解為感性氣質與真體之交會所產生的虛幻；b. 第二期在翻譯《道德哲學》中雖提及自由決意，但與基督教及法律等概念相混在一起，只是氣魄承擔，並沒有道德意義；c. 翻譯《根本惡論文》時期：承認自由決意是性向之提起，是咎責之可能性條件，而其放下則是善惡性向之為道德的才質或表現能力，性向亦因此自由決意才能相關於道德。

牟先生對道德材質概念之理解是貫穿三個時期，他都以告子之“生之謂性”來理解它們，都是自然之質，都可體現天理，所以一般論者以為牟先生忽視中國的氣學傳統，卻不盡然。在最晚期，他重新正視了自由決意在倫理學上的角色，並沒有否定他的道德性意涵，並且與材質義的生之謂性統合在一起，一方面說明自由決意與責任之關係，另一方面解決自由決意如何在現實中表現出來的問題。

參考文獻

1. 牟宗三，《圓善論》，學生，74年，台北。
2. 牟宗三譯註，《康德的道德哲學》，學生，71年，台北。
3. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，學生，68年，台北。
4. 李明輝，〈孟子知言養氣章的義理結構〉，刊於《孟子重探》，聯經，2001，台北。
5. 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，文津，1992年，台北。
6. 彭文本，〈論牟先生與費希特的智的直覺之理論〉，刊於《當代儒學與西方文化：哲學篇》，中研院，台北，93年。
7. 林安梧，《儒學轉向－從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，學生，台北。
8. 馮耀明，〈當代新儒家的“超越內在”說〉，刊於《儒學與當今世界》，文津，83年，台北。
9. 奧古斯丁，《論自由意志》，王秀谷譯，聞道出版社，民63，台北。

10. I. Kant, « Von der Einwohnung des boesen Principis neben dem guten: oder ueber das radicale Boese in der menschlichen Natur» in «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», a . A., VI.
11. I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, a. A., V.