

# 對朱熹道德抉擇的一個倫理學 研究——以唐君毅為指引\*

陳士誠\*\*

〔摘要〕

本文隨唐君毅之研究成果揭示朱子如何把道德抉擇之可能性奠基在人之實踐主體上，所謂操舍心，從而證立人在道德上的可承責性。處於天理與人欲間，朱子之操舍心乃被理解為一道德抉擇之實踐主體，它雖非本心，卻是一可自主意於天理與人欲間作出抉擇之主體，從而使人對其行動之道德究責成為可理解。

關鍵詞：操舍心、意識於天理人欲間、二心之統一、道德抉擇

---

\* 本文之撰寫乃在 111 年度國科會專題研究計畫（論德行自主與儒學德行論之奠基問題，計畫編號 MOST 111-2410-H-343-006-MY3）之補助下完成，特此致謝。另外，在諸位評審人之建議下本文能得以更完整的論述方式發表，筆者在此表示由衷感謝。

\*\* 南華大學生死系副教授。

## 一、問題與方法

本文旨於藉朱子自由抉擇以說明人之善惡如何可能一問題，從而揭示人心之主體結構，其惡乃只是舍亡道心之沉淪，反之，其善乃只是操存道心之上提；或操或舍，皆只表人之自由的抉擇概念，沒有它，無法對人進行道德評價。當代學者雖用力於對儒學進行現代性詮釋，但這自由抉擇之概念近乎缺席，而最接近這概念的，首推唐君毅藉人在道心與人心間辯證地或進或退之理解方式以詮釋朱子之實踐主體，但它一直被同時代的牟宗三基於康德先驗分析的詮釋所壓抑。

不同於牟先生以康德之自律為標準檢視朱子之心本體，並藉此責其體系為他律的，唐先生卻把心分為二層，道心雖亦如牟宗三指其為認識的，但人心則理解為可迎或拒道德原則之抉擇的心。在此理解下，對人或善或惡之評價便只在於人心之迎拒之抉擇中被說明，成德或沉淪乃只依於此，而非流行的氣稟遮蔽。然而，心在這抉擇中並非依於一個自律之概念，而只依於一自由而可能的概念以便說明人在其中所作的迎拒之可承責性（responsibility, Zurechnungsfähigkeit）。因而朱子作出抉擇之人心，乃是針對人於道德原則之抉擇。然而，自律或他律，不是針對這抉擇，而是針對道德原則先在的正當性，所謂義之所在（義務）；因而一個關於自律或他律之主體，是關於對其道德原則之立法（legislation, Gesetzgebung）而人心之抉擇乃對此原則作出抉擇之後果的承責問題；義務在先，承責在後，抉擇乃後於道德原則，此無關義務及其主體是否自律。例如宗教家以神律為原則而被判定為他律的，則仍可主張人在抉擇上是自由的從而解釋其可承責性。道德原則乃先行於道德抉擇，抉擇在原則之後。例如，我們批判某人違法，乃是要其對自己的選擇如此行動而承責，但在其選擇前總已先行預設了此法律對他是有效的，因而是正當的。先在的道德原則之正當是道心之問題，對其抉擇是人心之問題。因而，自律之概念只適用於道心，不適用於人心。

本文旨在揭示朱子學中人心之抉擇問題，自不同於近代有關朱子學之類型學研究。這類型學研究，最引人注意的乃上述牟宗三對朱子他律之判定。然其研究乃誤解了自由抉擇之概念，這概念之討論一直在當代儒學研究中缺席，其中惟唐君毅例外。唐氏不僅能接受朱子人心之自由抉擇義，在詮釋《荀子·解蔽》「……心不知道，則不可道，而可非道」時，把其中之「可」解析為肯可，指不管肯可或不肯可道，乃只是人心之決定；從而荀子之人心乃在認可道與不認可道之交替

可能中被理解，續云：「『肯可道』，亦能『肯可非道』。」<sup>1</sup>此謂，道與非道乃在人心之認可而至者，對道不認可並非氣稟之病，此即在交替可能中表現人在其中的抉擇自主。這以抉擇來理解荀子的心，同輩學者如徐復觀把這肯可析在〈正名〉中所言「心為之擇」，但卻指這荀子在交替可能中的選擇的心為「不是可以信賴的」，<sup>2</sup>之所以不可信賴只因此心既可選擇，則便有選擇非道之可能，即非為孟子之本心而為不可信賴者。徐氏這種以孟子本心為主之理解方式與牟宗三同，乃在貶抑人之自由抉擇而獨舉良心（牟氏之說見下節）。其實，這種自由抉擇之討論不只在《荀子》常出現，在朱子文本亦是，只是牟宗三對這概念有誤解，一概把它視為認知而歸到他律，到《圓善論》〈第一章 附錄〉才稍能接受自由抉擇之概念。<sup>3</sup>然需知，只因為人可以抉擇，其道德價值，不管善或惡之評價才能施之於其人身上。

在哲學史上，不管人之道德原則依於習俗（如亞里士多德）、依於神旨（如奧古斯丁）、依於理性（如康德）抑或依於本心（如孟子），並無損人須在其道德抉擇中主張自主性。因而，在本文之朱子論題上，不必先行決定出朱子心本體之結構，不必先探討它是否自律的，也不必以知道朱子心本體所屬的類型為前提，因為本文乃只旨於說明朱子此操舍心在意識上的結構以及其自主性如何能被說明——它自主於處於天理人欲間之交替可能上，以便說明其責任如何可能。

然為了避免不必要的混淆，下節先在哲學史上略解明自律、他律與自由抉擇在概念上的不同層次：自律與他律涉及立法立體之倫理學性格之判定，抉擇則涉及立法後的取舍事。

## 二、道德抉擇與自律相容而與他律不排斥

牟宗三藉道德自律之概念為原則建立自己的儒學詮釋，更藉此把朱子歸屬到其對立面，所謂他律之上。其詮釋李明輝指「幾乎已成為臺灣學界之共識」，<sup>4</sup>然在同時期 1968 年（《心體與性體》之出版年）唐君毅即以自由抉擇詮釋朱子之人

<sup>1</sup> 唐君毅：《唐君毅全集》第 14 冊（臺北：臺灣學生書局，1991 年），頁 445。

<sup>2</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（上海：華東師範大學出版社，2002 年），頁 148。

<sup>3</sup> 牟宗三：《牟宗三全集》第 22 冊（臺北：臺灣學生書局，2003 年）。

<sup>4</sup> 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》第 387 期（2007 年 9 月），頁 16。

心，此觀點未見牟氏之朱子研究中，他以自律為先而無視抉擇之概念，把人心視為他律，成為經驗的、認知性的，李明輝更主張此二心在概念上是不相容的，它們間沒有空隙可言。<sup>5</sup>然而，西方倫理學上的自律概念乃由康德發明，他並未在其系統中排斥自由抉擇之概念，自律與抉擇之概念在其系統中不只相容，且相互支持。所謂自律，康德以一句話說出其實義，它只表示意志與道德法則間的同—性關係：

意志自律即是其特性，透過它，獨立於意欲對象之所有特性，意志對自身言即是一法則。<sup>6</sup>

陽明之心即理即表道德主體與理之同一，因而表自律之概念。在康德，若意志只以自身而不以他者如意欲對象為法則，如是理解的意志，即是自律的，自律之立法是依己而同—的，如是，意志之決定根據即獲得理性上的證成。反之，若意志是以其自身以外的對象作為其決定根據，因而其立法是依他的，則它即是他律的，它：

不是為自己立法，而是某個外來的動機透過其主體易於接受法則的本性為意志立法。<sup>7</sup>

因而，自律表意志與其道德原則之同一性，他律表意志與其道德原則之差異性；前者依己，後者依他，自律與他律只為說明意志與其道德原則之關係，在同一性中，其普遍性與必然性得到說明，因而被理為為道德正當的；在差異性中，則得不到說明，因而失去道德正當性。

康德以意志（Wille）論立法，或是自律立法，或是他律立法；但說到抉擇，則以意念（Willkuer）論之，兩者分屬不同層次。意念乃關於善惡之承責：「二者

<sup>5</sup> 參考李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》第4期（1990年6月），頁130。

<sup>6</sup> Immanuel Kant, “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”, in *Kants Werke IV* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), p. 440. 對自律之定義亦見 446 und 450.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, p. 444.

〔案：指善與惡〕乃是其自由意念之結果，因為否則便不能歸責於他」。<sup>8</sup>意志之概念乃針對「行動格律之立法（Gesetzgebung）」，<sup>9</sup>只涉道德原則之先在的正當性而與立法相關，卻無關於抉擇之自由或不自由；意念只涉道德原則之抉擇而與自由與不自由相關，因而談不上自律或他律，它針對格律（不管根源自何處）之遵守或違背間的選擇之承責，涉及到對善惡評價之後果。作出抉擇的意念可分三個層面去說：自由的意念，乃「可以被純粹理性所決所的」，<sup>10</sup>進而謂動物的意念，它乃「只透過偏好（Neigung, 感性的推力 sinnlichen Antrieb, stimulus）而為可決定的」，而人的意念卻是：

雖為推力所影響，但卻不被決定，而且雖因此對自身言（不論理性之習得的技巧）就非純粹的了，但能出於純粹意志而決定行動。<sup>11</sup>

人的意念可以說是前二者（自由的與動物的意念）之綜合，也就是，意念可受感性影響但不被其決定，但卻可依從純粹意志決定出行動；但由於它本身並不是純粹的，故亦可拒絕意志而迎合推力作出行動。如是，人之意念在可為感性所影響下作出依或不依其純粹意志之決定，是要看它如何抉擇。人的意念就是這抉擇能力，抉擇於依從道德法則或拒絕之能力，故把這意念理解為：

抉擇於不只依從法則且亦違反之的能力。<sup>12</sup>

由是，人的意念乃是在其意志下的低階概念，於康德，當意志提供道德原則之立法根據後，此意念才在服從或拒絕間作出抉擇，康德簡潔地總結：「法則乃出於意志；而格律乃出於意念」，隨後即解釋：

因為意志不涉及行動，而是直接涉及對於行動格律之立法……只有意念才能被稱為自由的。<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Immanuel Kant, "Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft", in *Kants Werke VI*, p. 44.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, "Metaphysik der Sitten", in *Kants Werke VI*, p. 226.

<sup>10</sup> Ibid, p. 213.

<sup>11</sup> Ibid, p. 213.

<sup>12</sup> Ibid, p. 226.

自由即是一自主性，它表示在或依此或依彼的可能性中之抉擇；倫理地說，這自由乃在其中作出或依法則或違法則的道德抉擇之能力。但何以不賦予這抉擇自由於意志而在其外另立一能作出抉擇之意念概念？這是因為要解析人之惡以及人對其惡之承責問題，因而是針對後果而說。

這自由抉擇—承責之結構，從古希臘就有，而自律與他律到康德才有，可知它們所探討的乃不同的問題。康德倫理學有對自律概念之說明，卻也與自由抉擇相容；然而，在西方哲學界，就算他律倫理，也能與自由抉擇相容，這正如因目的論而可被視為他律的亞里士多德倫理學，亦對自由抉擇問題有所著力，他稱為自願選擇。他主張，善在我們能力中，惡也在我們能力之中：

因此，德行也在我們力量之中，惡也一樣。因為在我們能力中去行動之處，也是在我們能力中不去行動之處，反之亦然。<sup>14</sup>

這表示亞氏已意識到我們有這德行與惡之抉擇能力，只是其所謂善惡不以義務而以德行以及其實現，即幸福，來判斷。亞里士多德，作為一個著名的幸福論者，他把幸福視為「某些完滿的而且是自足的東西，以及就是行為之目的。」<sup>15</sup>如是，人之德行乃受幸福之目的所決定；依康德之理解，其倫理學即為他律的。然而，幸福乃德行之實現，<sup>16</sup>所謂首善，<sup>17</sup>故在如是的他律倫理中，卻也不排斥選擇之可能性，反而其所實現者乃是透過德行作為選擇之品質而達到的，德行不是別的，而是「涉及選擇的品格……。」<sup>18</sup>更把德行規定為「靈魂進行選擇之品格 (state)」<sup>19</sup>而德行之選擇品格乃是自願的，他以此反對柏拉圖所言「無人自願為惡 (voluntarily wicked)」之說。<sup>20</sup>由是可知，亞里士多德之幸福論雖是他律的，但在

---

<sup>13</sup> Ibid, p. 226.

<sup>14</sup> Aristotle, "Nicomachean Ethics", in *The Complete Works of Aristotle*. (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1113b, 6-12.

<sup>15</sup> Aristotle, 1097b, 20-21.

<sup>16</sup> Aristotle, 1198a, 16-17.

<sup>17</sup> Aristotle, 1094a, 21.

<sup>18</sup> Aristotle, 1106b, 36, 亦見 1107a, 1-3.

<sup>19</sup> Aristotle, 1139a, 23.

<sup>20</sup> Aristotle, 1113b, 17.

自願選擇下揭示出人之自主性以達至其幸福。如是即可知一個自主選擇之概念乃存在於一個他律型態的目的論類型中。

另有一持他律倫理的哲學家，就是著名的神學家聖奧古斯汀（St. Augustine），他以上帝之永恒律為道德規範，但卻又主張意志之選擇自由，在這選擇概念下就是要確認出作惡者不是別的，而是人自己，人自己，不是別的，就是其惡的原因。<sup>21</sup>在 *On free choice of the will* 一書中最後一部奧氏總結前兩部之討論，人可被究責乃因其有選擇之自由，人不在自然氣質中強迫為惡，否則沒有究責可言。<sup>22</sup>在整個論證中，上帝之永恒律乃善之準則，其制定，人乃處於這準則之外，無從參與，因而可被歸類為一他律型態；雖是他律，但意志卻可以自由選擇是否服從，並藉此說明人對其中的承責問題。因而，奧古斯汀之他律型態乃與自由選擇相連一起不相違。因而，一個倫理學系統之自律與他律的類型區分，不應把自主抉擇之概念排除或搞混，反而是，它是共同於各類型中，不管自律或他律，為了解析人之惡及其承責，道德抉擇之概念都是其必要的。一個倫理學家，可以主張神旨為其行動之原則而為他律的，但同時可主張人在其中作出自由的道德抉擇。他律與抉擇並不同，自律與抉擇亦非排斥。

但牟宗三卻把在道德選擇上的自由視為他律的，而與自律倫理矛盾。因而，在其依自律倫理的儒學詮釋中，自由抉擇並無角色可言。

### 三、牟宗三把抉擇歸屬到他律之誤

牟宗三在其《心體與性體》中乃在自律與他律之區分中進行朱子詮釋，他把朱子歸為他律：

若如孟子所言之性之本義，性乃是具體、活潑、而有力者，此其所以為實體（性體心體）創生之立體的直貫也。而朱子卻只轉成主觀地說為靜涵靜攝之形態，客觀地說為本體論的存有形態。而最大之弊病即在不能說明自發自律之道德，而只流于他律之道德。<sup>23</sup>

<sup>21</sup> St. Augustine, "On free choice of the will", translated by T. Williams, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), p. 1.

<sup>22</sup> St. Augustine, p. 92.

<sup>23</sup> 牟宗三：《心體與性體》第3冊（臺北：正中書局，1980年），頁242。

朱子是他律，其對手象山在相關於孟子學言，乃是自律的：

象山本孟子言「本心卽理」……，乃「本心卽是理」之謂。此蓋同於意志之自律……<sup>24</sup>

牟先生乃借助康德自律之概念說明其心卽理，也卽：「決定意志的那法則不是由外面來的，乃卽是意志本身之所自立。」<sup>25</sup>如是，筆者上節指陽明心卽理為自律，此理解同牟先生。但牟先生進一步視道德抉擇為他律，把自律與抉擇視為互斥的概念，此不為筆者接受。他從道德具體性理解自律之概念，它乃表意志「甘願遵守其自己所立之法而受其決定」，它不同於抉擇，故指出這自律並不是說二法則間擇一，<sup>26</sup>反指所謂這二擇一是「不自由」，是「他律者」。<sup>27</sup>

牟先生把自律等同自由，把他律等同不自由；當他把道德原則之選擇視為他律，這自由選擇的意志成為「無顏色的自由意志，可好可壞的自由意志」，指這如是理解的意志其實是「意念」，藉此若說人因行動是由自己決定而說責任，但這只是「從法律底觀點尊重你是一個人，這是很籠統的說法，基督教說上帝給人以自由意志，也是這樣籠統地說。」<sup>28</sup>因而，牟先生所言的意念，也涉及選擇與隨之而來的責任，但卻是從倫理學剝離，轉而從法律與神學理解，因而根本沒有其儒學詮釋中的任何道德意義。但依上節可知，康德乃倫理地把意志與意念分開，前者說明立法，後者說明抉擇，抉擇是道德上對義務之遵從與否的自主決定，此既非法律的，更非宗教的，而是倫理學的，何來籠統之說？牟先生後來在《圓善論》中修正這看法，贊賞康德對這選擇義之自由意念作出貢獻。<sup>29</sup>但這只是順康德

<sup>24</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁10。

<sup>25</sup> 同前註，頁11。

<sup>26</sup> 同前註。

<sup>27</sup> 同前註。

<sup>28</sup> 牟宗三：《牟宗三全集》第15冊（臺北：聯經出版社，2003年），頁359-360。

<sup>29</sup> 牟宗三主張自由抉擇乃是他律的。然而，在《圓善論》翻譯康德《單在理性範圍內之宗教》一書時，被強大康德論證所折服，對自由選擇有較為正面的看法，不再貶抑為他律，但此也只限於對康德一時的詮釋，而非謂其儒學理解中能容得下此自由抉擇之概念，故他仍視孟子最緊要者只在於「心卽理之性是動力」，惟於「氣性之善惡乃以採用格言之主觀根據……遂使那氣性或才性成為善的或惡的」中謂「此層意思，孟子以及主『生之調性』者皆未曾道及」，

文本而的解讀，而非在對儒學進行一項有效詮釋之工作。然所謂道德上的抉擇，並非購物上的選擇，而是在道德法則下有關是否遵從的決定，若說之為選擇，只是隨俗說。故依牟宗三先生之儒學詮釋，道德上的自由，只有一義，即是自律，心也只一心，心之自律只表在人之「本心明覺」，明覺才是自由，這才是「真正的自由意志」，<sup>30</sup>他以為依此可以說明人之後悔與改過如何可能。說到意念，則是他律而不自由，若說意念抉擇，則歸法學或神學，如是，康德所言之自由意念及其抉擇行動，在牟先生所作的儒學倫理學詮釋中並無地位。

學者若以心即理概念為核心說自律倫理，則批判他律倫理是恰當且是必要者。然而，作出抉擇的意念，其概念不等同他律的意志，一個主張他律的系統可以同時主張自由抉擇的意志而無矛盾，如亞里士多德與奧古斯汀；反之，一個主張自律的哲學系統也可以同時主張此自由抉擇的意念，當中沒有矛盾，如康德。自律與他律不能並存，然自由抉擇則可與此二者並存，中間並不矛盾。牟宗三詮釋宋明儒學時（包括朱子），他乃以自律為準則進行分判，在批判他律中卻誤把自由抉擇視為他律，在排斥他律中也誤把自由抉擇排斥掉，如是即失去一個重要概念以豐富儒學詮釋。由是可推斷，中國哲學之詮釋固可從自律與他律間進行區分，但這與自由抉擇屬不同論題。<sup>31</sup>

人，不就是在道德情境中作出抉擇的行動者？如宰我於父母喪禮如何施行上作出與孔子不同的抉擇，孔子批判他為不仁，但不會批判為他律。他律或自律只涉道德原則之來原，抉擇則涉及人對行為之評價，與原則之來原則無關。人在作出不仁之舉中會預設在同一主體上總可作出相反的決定，所以仁或不仁之可能性乃屬同一主體，在其中，我們或抉擇上提到仁，或抉擇從仁沉淪為不仁，這即是

---

《牟宗三先生全集》第22冊，頁65-66。

<sup>30</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁317。

<sup>31</sup> 楊祖漢順其師牟宗三，把朱子歸到他律之型態，但以為朱子重敬之道德感，持涵養用敬，雖是未能持心即理而為他律的，但卻對道德法則之無條件性有其嚴肅意識，與康德屬同類型。見氏著：〈從良知學之發展看朱子思想之型態〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺灣大學出版中心，2009年），頁133-135。廖育正把最近討論朱子論惡之研究區分為三大類，一是李明輝之理解，他主張朱子無法承擔道德責任的（見廖育正：〈朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》第53期〔2017年3月〕，頁114-7）；另一是李瑞全之理解，他主張朱子學能承擔的（頁117-118）；最後是陳來之理解，主張道德責任不存在於朱子學中的困難（頁121-122）。

在道德上自由抉擇之主體。這為唐君毅於其儒學研究（主要是荀子與朱子）中所注意到，唐君毅在詮釋朱子時並不排斥自由抉擇之概念，也未從他律與自律間之二分著手，他藉作為實踐主體之道心與人心間動態辯證地上提沉淪以明朱子之操舍心，在道心與人心二者交匯中詮釋朱子之心，這二者交匯乃人之道德精神發展的過渡處，道心與人心並不互斥，而是一或進或退的關係。

#### 四、唐君毅以孟子之操舍詮釋朱子之心——心上提、沉淪之辯證

唐君毅朱子研究之知名度遠不及其友牟宗三，若有，也只集中在道心之概念，作操舍抉擇的人心則鮮少人論及。<sup>32</sup>唐君毅用概念區別朱子道心與人心兩義，從不同概念詮釋，其意義一如康德以立法理解意志，以抉擇理解意念一般。只是本文之對象乃是朱子之人心，至於唐氏如何解析道心，則另文討論。他以一實踐意識揭示朱子所言人心之操舍抉擇，在其中，道心與人心只謂一心之兩端。在其《中國哲學原論 原性篇》〈道心人心之開合〉先展示朱子心概念之多義性，先是三義，後來歸到二義；進而展示其中的意識一義，藉此以揭示道心人心間之操舍，由二義歸到一義，所謂二心乃只是一心之二端，而非各偏一邊之二心。

他首先把朱子之道心與人心孤離地理解，前者乃自覺於理，人心則無此自覺，在頁 417-425 間舉了諸多朱子文本以支持此二心之說。<sup>33</sup>然此孤離的說明方式若只為討論問題的緣起處固可，但其實未能揭示朱子心之實義，因若這孤離的心本身對天理根本就無自覺，則在道德上乃黑暗一片，既無法對此心說上提，甚至也無法對此心說沉淪。由是，心若有實踐義，這對理無所自覺的心，乃須轉化到與道心相關，這相關就是從妨礙道心中分析出：

其己私足以妨礙道心之呈現，而又不能自克，更是〔案：另〕一意義之心。<sup>34</sup>

說到妨礙，就表示有相關性了，如若說前有石塊礙我的前進，這表此石塊已與我

<sup>32</sup> 見楊祖漢：〈唐君毅對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第 7 期（2010 年）。該文分三節，但卻沒有論及朱子以道德抉擇論人心之操舍。

<sup>33</sup> 唐君毅：《唐君毅全集》第 13 冊（臺北：臺灣學生書局，1991 年），頁 417。

<sup>34</sup> 同前註，頁 418。

要前進的意思相關連，而非無關的他者。唐君毅以發展性揭示心之實義，先是對理無所自覺，進而是礙道心而與之相關，不再是那對理無自覺者，因為若說到妨礙，此已謂意識到道心，然後才有對道心妨礙不妨礙的問題。故所謂人心即蘊涵與天理無隔之義，就算它本身在形氣中，亦可清明純粹而能不隔乎理：

其本雖在形氣，然其清明純粹，亦能不隔乎理，則無復人心與道心相對反之意。<sup>35</sup>

由是，唐先生最初所言心之三義，即化約到二心：「由此而所謂三心，即仍歸於二心。」<sup>36</sup>在概念分析中，區隔開覺於理與覺於欲，只是為詮釋這心概念而使之較易理解的一個權宜區分法，若人心與理在本原即孤離為二，則如何由人欲過渡到依理而行的道德實踐即成不可解，故在這權宜區分後，必須在意識中解釋出道心與人心之統一，以明此過渡如何可能，此即人心雖在形氣但亦能與天理無所隔，故又云：

即自此人心之知覺運動之「於聲色臭味之形氣有所向者」而言。而〔案：人心〕則其清明純粹者，自亦可不隔乎天理。<sup>37</sup>

人心或雖不隔乎理，但仍未到覺理之層面：「其本身雖不必是覺於道者，然亦可合道」。<sup>38</sup>人心不能覺理，但只能合道，此亦只是唐先生在推演朱子心概念上的一個權宜說法，它表示仍未完全從意識上解開二心之間隔，所以唐先生後又把人心視為中性義。<sup>39</sup>然而，既然人心不隔乎天理，其實即不能再從中性義理解，此需在意識上說明人心如何與天理相關連。要揚棄人心之孤離性與中立性，即須不能偏二心之任一單邊；因而，一個中間性之概念乃是必要的，唐先生即援引《語類》第 78 卷這少為人所注意的「兩者交界處理會」。<sup>40</sup>

<sup>35</sup> 同前註，頁 419。

<sup>36</sup> 同前註，頁 425。

<sup>37</sup> 同前註，頁 420。

<sup>38</sup> 同前註。

<sup>39</sup> 同前註，頁 421。

<sup>40</sup> 同前註，頁 425。交界之概念為林月惠所注意，並且與道德抉擇之概念相連，見氏著：〈朱子

於唐先生，理（相應於道心）與欲（相應於人心）兩者，其交界乃謂人心。人心不能單從「覺於欲」來理解，以「不隔乎理」故；也不能單從覺於理來說明，因道心不與形氣相隔，反而在形氣之中。<sup>41</sup>這「兩者交界」乃表心既覺天理亦知覺到人欲之誘，這是人道德意識所在，在其中，人心乃非中立而無善惡的，有云：

故此人心又非真能自持其獨立存在，以自持其為一無善無惡之心者……又終無中立之可能。<sup>42</sup>

進而揭示其所謂道心與人心者，原只能是同一心之操與舍，而不是有兩個孤離不同的二心。<sup>43</sup>依唐先生，此說乃朱子年輕時之論，但本文非哲學史研究，而是在探討朱子文本以揭示所涵其中之普遍的倫理學意涵。道心之或存或亡只在人心之或操或舍，所謂或迎或拒，依理或違理之意識；操之，人乃成德者，舍之，人則「淪於不義」。然這操存與舍亡乃相互對反，此對反之心「不容並存」而為二心，否則即成二元論，因而只是同一心之操與舍，故非在操存心外別有一舍亡心，而「只一心」。<sup>44</sup>在理與欲交界處才可言操與舍間之一心，這乃表示唐君毅以孟子之操存舍亡詮釋朱子之人心；而此交界間之操舍，由於是人心在天理與人欲間的抉擇，此抉擇不是別的，乃是一連續無隔、心可進可退的道德意識。這可進可退即表一精神之辯證發展；雖說發展，但它並不只往前，而是亦可倒退，或進或退乃在於這交界處，也就是辯證法中所謂過渡（Uebergang）。這乃對人之道德意識所

---

與羅整庵的「人心道心」說》，《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 96。並在同頁指出道心於人心有優位。

<sup>41</sup> 參考李明輝對此之看法，朱子之心屬氣，故主張在朱子義理系統中「並不存在一個獨立於理、氣之外的界域。再者，『心』也不可能同時屬於理、氣，因為這將意謂『心』自身之分裂為二」（〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》第 387 期〔2007 年 9 月〕，頁 19），其說沒有進一步解析為何同屬理氣的心會分裂為二，因為若依唐君毅之詮釋，朱子道心與人心在上提與沉淪中只表同一心之二端而非分裂為二，人在進行道德抉擇時，即處於理與氣二者之間，也即共有二者之可能性，卻不會有分裂為二的困難。

<sup>42</sup> 唐君毅：《唐君毅全集》第 13 冊，頁 425。

<sup>43</sup> 見黃瑩暖：〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第 57 期（2015 年 6 月），頁 59。黃氏指出唐君毅視朱子虛靈知覺乃依於人心而通於道心者，謂唐先生「較肯定朱子心之虛靈知覺具有成德的可能」。

<sup>44</sup> 唐君毅：《唐君毅全集》第 13 冊，頁 425。

進行的辯證分析，此非如上文所指康德以先驗分析對自律與他律兩概念所進行的區隔，道心與人心在這意識中乃辯證地不互斥而統一的，如一直線的兩端統一在一起。唐先生指出以人心肆欲而道心日亡，及反之人心又可聽命於道心而化歸道心這兩交替可能，有云：

人心中不善之人欲肆，則道心必日亡，人心聽命於道心，而化同於道心……而歸於一道心。<sup>45</sup>

若要對這可升可降的意識進行分析，作為其二端的人心與道心皆不能從單一邊理解者，它是在形氣中而又不隔乎天理的心，道心與人心都不在概念之限定下與對方互隔，人心中的天理與人欲處於其一念間；若操，則存而為善的，若舍，則亡，此表人乃惡的；操與舍，善與惡皆人之自主抉擇，它乃表一可進可退的道德意識。此意識乃是一心之操舍，乃理解人之善惡的先行條件，善與惡不能在單一邊的心中被說明，而總在這一心二端之意識中。善與惡，作為一道德評價乃因其人自主於或操或舍才能被賦予於他，因為這完全是由他依其自己之自主意而作出的抉擇。

依唐先生，朱子之心乃動態的，所謂動態，乃指心可於善惡間的進退，如人抉擇於有違天理則是惡的，本文依此進路對朱子文本進行分析，揭示朱子以此說明人在道德上的善惡如何可能。其中關鍵乃在於人之善惡乃基於心，此說在朱子注釋周敦頤「幾善惡」中可以見到。幾，乃動之微，朱子在其注釋中加上一心字：動於人心之微，如是，把善與惡連帶到一實踐主體之心意識上。

## 五、朱子以心萌動之抉擇論人之善惡

《朱子全書》第 16 冊，《語類》第 78 卷中朱子已表示在人心中共見天理與人欲：

問：「動於人心之微，則天理固已發見，而人欲亦已萌……。」〔案：朱子答〕曰：「然。」<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 同前註，頁 426。

<sup>46</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第 16 冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），卷 78，頁

天理與人欲，或善與惡，只在道德判斷中才相斥，如責人徇其私欲而不善待親人中，就有所謂存天理去人欲；但朱子並不在相斥中理解天理與人欲，因他非從道德判斷說要人行善去惡，而是探究在判斷前二者的原初之存在一心乃人道德意識之主體，天理人欲二者乃共存於其意識中。天理與人欲共在中心，此說在早年北宋儒開始時未明顯地注意到，周敦頤在《通書·誠幾德第三》只謂：「誠無為，幾善惡」，並未從心之意識主體說善與惡，他要到〈治第十二〉才提及心，但非這裡所言道德上的善與惡，而是在政治上君王之心。朱子把心之概念連結到《通書》，乃透過詮釋其《通書·誠幾德第三》，即如上文《語類》第 78 卷中以心言善惡，強把一個心字放入其注釋中，先由「動之微」析「幾」，而所謂「動之微」，不是別的，乃指人心之微動，人欲「萌乎其間」，但天理卻也不外於此而發現其中。<sup>47</sup>

如是，朱子乃以心言善惡，天理與人欲皆在人心中，故在其經典詮釋中，周敦頤之《通書》中之善與惡，即從人心之意識主體言。此詮釋，並非偶然的，此表朱子之根本看法：天理之「發現」與見人欲之「萌」，皆在人心之意識中成立，天理與人欲皆在心中為其所意，乃善與惡之所由分的主體根據。此人心之意識活動，所謂幾微之萌動，乃從抉擇理解，故云：

萌動之微，知所決擇而去取之。<sup>48</sup>

抉擇是現代寫法，朱子文本卻為「決擇」，本文隨現代寫法，但引用朱子文本時保留其原寫法。人見天理，但人欲已在其中萌動，天理與人欲共在於心，心意識二者，但並非作為知識對象放任在那裡，而是從對二者間之抉擇言，並在抉擇中言善與惡。此朱子之心，雖非道德法則之立法主體，也非認知主體，而是一對天理與人欲間的抉擇主體。唐君毅在上文所引兩者交界之說，<sup>49</sup>並非描述性的，朱

2667。這萌動，楊祖漢以持敬作進一步的解析，見氏著：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第 1 期（2009 年 3 月），頁 198。但這涉及到人心與道心之天理在情感動機之連結問題，而本文則關切於人心之抉擇問題，雖然該文節五心與理氣之關係中藉陳淳指出此心「決意（volition）、選擇上之自由，非超越意義之意志自由」（頁 208），但楊氏在此並未著力，只是間接地推行出的觀點。

<sup>47</sup> [宋]朱子：《通書注》，《朱子全書》第 13 冊，頁 100。

<sup>48</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第 23 冊，卷 59，頁 2863。

<sup>49</sup> 唐君毅：《唐君毅全集》第 13 冊，頁 425。

子所言天理與人欲兩者交界處理會，乃是從意識之抉擇言，因而是實踐的。抉擇總不能單邊的，若已偏一邊，則另一邊的彼岸即為相隔的絕對他者，其所謂選項便成唯一的，也無所謂抉擇了。這兩者交會處乃心之抉擇地，天理與人欲皆在其前而為其可能的實踐對象。

抉擇之概念還暗示抉擇者對天理與人欲有所知，所以若抉擇背理違義，也不能以無知為藉口規避道德上的責備，此「萌動之微，知所決擇而去取之」暗示人之為惡乃是明知故犯，人之為惡乃主動而自主的，非因氣稟所遮蔽而致者。遮蔽說乃描述性的，遮蔽物能與人之道德實踐相關，乃須在人之意識中才有可能，一如上文阻礙人前進的石塊，它須在人之意識中才有所謂阻礙與不阻礙的問題。氣稟遮蔽亦如是，只有在預設人抉擇於順從氣稟之誘惑與否，它才能被納入人之實踐論題之中。

## 六、心之萌動所示的倫理學意義——形上誠體從實踐義理解

以動訓幾，其文本根據在《繫辭下傳》「幾者，動之微，吉之先見者也。」（《易程傳·易本義》，頁 66），此《繫辭下傳》中，只從正面而積極地解釋作為微動之幾，故只云「吉之先見」，未言吉兇之先見，沒有從吉兇間言機動之微。然而，周敦頤在《通書》卻以善惡言之，故於此乃溢出原文所指；而朱子雖隨濂溪，卻以心微動之幾解善惡，又溢出濂溪文本。朱子以心解「幾善惡」，在文本上其實並無根據，然在義理上，卻一致於他上文以善惡關連於心，此即表示他以心之活動解釋善惡，此不在於牟宗三所言自律之範圍內，而是表示人在道德上的抉擇。若這抉擇非由他者如氣稟推動來理解，而是源自心本身，則心之抉擇乃人的自主行動。

朱子此藉心而來的理解方式乃揭示善惡奠基其上的人心之意識，而非奠基在屬存在領域之形上道體。善惡乃在於心動之幾，無關存在，故由幾所表示之動，乃或向善，或向惡：

誠，是當然，合有這實理，所謂「寂然不動」者。幾，便是動了，或向善，或向惡。<sup>50</sup>

<sup>50</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第 17 冊，卷 94，頁 3194。

誠，乃當然之理，合有這實理者即謂「寂然不動」，此表不為他者動搖的純善者，此即是誠體，它乃一形上實體。然此說涉及一抽象的不動誠體為善，若把誠體視為心本身，此心即是孟子之良心。然而，良心並不會或向善或向惡，此或向此或向彼的心，乃人心，朱子所言微動之幾，即指人心，而非良心。人心，就其微動之幾言，即是上節所云在萌動中抉擇的心，此心抉擇於或向善（天理）或向惡（違天理之人欲）。抉擇既在天理與人欲間，即在善惡之可能性中理解，而不再是的那抽象的純善誠體。抉擇乃表現於「或向善，或向惡」，乃謂在心之意向中表現出對誠體之態度以言善惡。故朱子所謂心動之幾中，乃開啟了人意欲於或善或惡之可能性，善惡在其中被理解。此所謂動，並非一種機械移動式的作動(movement)，而是心之意向行動(intentional action)，此表示，人或意向於寂然不動的誠體而為善者，或意向於人欲而為惡者。因而，所謂善與惡，它奠基在這人心之意向行動所表示的實踐意識，乃是對「或向善，或向惡」間之意向行動，此乃表示人依自己意願抉擇之，也即人自主地決意於或順或逆天理之間。

朱子在此言心，不在於它是自律的還是他律的，而只在探究心之抉擇於善惡間的角色為何。然而，心動之幾，作為一意向行動，如何能說明人之善惡？朱子謂心之微動即是幾「至其微動處，即是幾」。<sup>51</sup>動表幾，其實即是心之發處言，發處是幾，但如是說只是描述性的，好像見石塊由高處落下即說高處是落石發動處一樣，其實不表實踐意義者。因為落石滾下乃被重力所引而為必然的，石子無法在落與不落間作出抉擇，而人無法對必然事物進行在實踐上的評價，如責備石頭之下落為善的或為惡的。然若石頭為人推下而傷及無辜，則可批評他，這只因他乃被視為落石之發動者，作為一可被評價的發動者，乃預設了他可推或不推，他在推與不推間作出抉擇，從而他才是可被評價的。因為一項實踐評價之所以可能，乃基於一由人之自主而來的可能發動—他可以不發動，但若最終發動了，則被評為惡的。在朱子，善惡之實踐意義在人之抉擇中被揭示。依此，誠體之純善，就自身言是必然的，但在朱子把幾從心萌動之抉擇來理解，誠體乃其可能的被抉擇者，因而誠體即有一實踐意義。由是，朱子把濂溪本屬形上之誠體，從心之發用處上連結，其中所謂幾，乃心發用中的抉擇：

---

<sup>51</sup> 同前註，頁 3154。

誠是存主處，發用處是神，幾是決擇處。淳錄云：「在二者之間」。然緊要處在幾。<sup>52</sup>

朱子把形上誠體視作為道德之存主處，但於此若不賦予心之主體義，此則朱子之形上實體與道德主體乃分離的，若如是之詮釋，乃與宋明儒者大宗之理解即有分別。這即是牟宗三批判朱子為別子為宗之邏輯所在，並評朱子為他律。但若就此說朱子之心一概是他律的，卻非是，因為朱子之心，亦從道德抉擇言，人心在於誠體前作出抉擇，這與他律或自律無關，上文節二、三已明，不管自律或他律，皆需自由抉擇之概念以明人之善與惡，朱子以心用功於此。朱子在此言「幾是決擇處」，乃與上文「萌動之微，知所決擇而去取之」一樣，此表人在道德上的抉擇。朱子在不同文本中表這抉擇之幾，不能說他於道德意識無所見而貶視之。

這裡所云「二者之間」，乃天理人欲共在處，人於其中抉擇。這二者之間，可以對比上節唐君毅引《朱子全書》第16冊《語類》卷78頁2670所言「兩者交界處理會」，「二者之間」，即在或善（天理）或惡（人欲）之間，但這「交界處」或「之間」不是靜態的位置概念，而是人於其中的取舍間之可能性。朱子這萌動心即是一抉擇的心，這二者之間乃表此心之意識結構。

## 七、二者之間所示的心之意識結構

朱子之萌動心就是抉擇的心，其結構為何？它作為一實踐意識之主體，乃表善惡之統一。

人作為一處於具體的倫理情境中的實踐者，其善惡不能單依順其人性之誠體以及其否定來說明，因為不管順從或否定皆需透過人之意願才能做出來，心乃表人要或不要的實踐意願，在其中表示善與惡之可能性，乃上節所言「幾，便是動了，或向善，或向惡。」<sup>53</sup>意識之概念乃表示向此或向彼的可能性，這相互交替乃以一可能性方式連結着，乃如人意識到上方時，已預設了意識下方之可能性。沒有上方，也就沒有下方。在理性言，上與下，乃一相互否定者；在意識中，上方與下方並不否定，反而在一表象中統一，這就是兩者交會處；不能說此一孤離彼一，如不能說一沒有上方的下方。在意識上言，善與惡亦如此，當朱子說「或向

<sup>52</sup> 同前註，頁3155。

<sup>53</sup> 同前註，頁3194。

善，或向惡」，其中的向，乃心之所向。在道德實踐中，心總或向善或向惡，心是其統一。如是即揭示這作為一實踐意識的萌動心之結構，它表示為一或此或彼的可能性，又或者如朱子所言「在二者之間」。二者之間，並非一位置之概念，而是一心意向此或意向彼之可能性概念，這表示善與惡還未被決定；當朱子說其緊要處在幾，幾，依上文，乃心之萌動於或向善或向惡，此謂善與惡乃在這實踐意識中的可能抉擇。

朱子此說其實也不難解，試以我們對人作實踐評價作說明：評人為惡，乃責他做了一違背天理之事，在此批評中卻必已暗示了其違天理的行動屬於此人自己而不屬他者，如其氣稟或命運，因為若不如此，被批評者不應是此人，而應是其氣稟或其命運等，但這些都不是可被評價之對象，因為氣稟本身屬存在者概念，而命運乃屬必然性概念。這表示，批評某人之前提是此事乃由他所發動，此謂他立意要做此事，從而即可依其立意而把這惡事歸屬到他；但在批評其立意中也必預設他能立意於不做，也即他能意向於對立的另一選項，否則他根本不需立意。立意，作為一意識之行動，總預設了一相對反的可能性，如是對其實踐的可能評價才能成立。如若當人立意於順天理時，亦必蘊涵其立意於違天理之可能性，這是何以朱子說為「人欲已萌乎其間」。朱子此「或向善或向惡」在實踐意識中乃必然的，因若只有一個選項，如在為惡中，此人若沒有抉擇於善的可能性，則此人也不能被評之為惡，因他沒有不做之可能而必然如此。若其行為產生任何禍害，也不能歸責他，他反而是其中的受害者。或反之，人若天生為善，或總依其本性行善，如作為神子之耶穌，祂只依其神性行事而沒有行惡之可能，在宗教之特定立場上會有人讚美之，但若在道德上，我們也不需去稱許他。

作為抉擇處，道心之天理非是離人心之欲外的另一物，而只是同一心意識之兩端，沒有離天理外之惡故，因評人為惡，須已在天理規範下指控他違逆之才可能。心善惡之端緒間，乃方怵惕未怵惕，人欲卻萌乎其中，抉擇即「二者之間」，朱子引邵康節詩言「中間說」：

漢卿問：「『一陽初動處，萬物未生時』，以人心觀之，便是善惡之端，感物而動處。」〔朱子回應〕曰：「此是欲動未動之間，如怵惕、惻隱於

赤子入井之初，方怵惕、惻隱而未成怵惕、惻隱之時。故上云『冬至子之半』，是康節常要就中間說。」<sup>54</sup>

漢卿在此其實並非詢問，而是表示其觀點：以心觀一陽初動，此心非良心，而是人心，人心乃善惡之端，以此端看此初動處，此初動在存在者看，乃萬物未生言，但在相應於心看，乃從善惡之端言。朱子順此回應，以「方怵惕、惻隱而未成怵惕、惻隱之」，若怵惕與惻隱乃心之善的意向，其未成乃表示此善意向只是一端而未成，朱子隨即引入邵康節所言「中間說」。然而，漢卿言善惡之端，朱子只以善端回應，其實未能完整此「中間說」，因朱子此說乃缺人欲之端。若要補齊，其實也不難，引上節五「天理固當發現，而人欲亦已萌乎其間」之說即可，在此心雖見惻隱之端，但亦見人欲之端，只是此端，如惻隱之端般，亦是未成之端，因而，人心也者，乃是惻隱與人欲二端共在其中的實踐主體，是善惡未成者。因而，此二端而未成者，即表康節之「中間」一善惡乃在人心之道德意識中，然是端而未成。這「中間說」表示人心實踐意識之結構，由是引出朱子著名的道心與人心乃一心二端之說。

## 八、道心與人心乃一心意識之兩端

二者之間，乃表一抉擇心之意識結構，在這結構中已暗示朱子所謂道心與人心間之統一：抉擇於向天理與抉擇於向人欲的心乃同一心，而非二心，朱子有云：

心，一也，非是實有此二心，各為一物不相交涉也，但以存亡而異其名耳。<sup>55</sup>

「存亡」乃孟子「操則存，舍則亡」之簡說；同一心，操則道心存，舍則道心亡，此皆動詞性的主動義，非陽明之描述義。陽明批判朱子在〈中庸章句序〉所說「道心常為一身之主，而人心每聽命」，以為朱子是二心說：「今日道心為主而人心聽命，是二心也」，<sup>56</sup>然他本人之一心，卻仍只是靜態描述義的一心，此謂陽明乃

<sup>54</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷71，頁2396。

<sup>55</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第22冊，卷40，頁1837。

<sup>56</sup> [明]王守仁：《傳習錄》，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2011年），卷上，頁8。

以純或雜狀態詞指稱心之特質，故續云「心，一也，未雜於人謂之道心，雜以人偽謂之人心。」然朱子乃以動態之收放言心，以主動性理解此一心：

自人心而收之，則是道心；自道心而放之，便是人心。<sup>57</sup>

心只一心，收與放皆此心；收，則為道心，放，則為人心；它們只是心意識在收放中的兩端，非有二心各為一物。<sup>58</sup>此所謂收放，即所謂操舍；然不管操或舍，收或放，皆一心之所發而非二心，非二心各自不相交，而是在心之或操或舍中說為道心與人心。此即是節五中唐君毅以孟子操舍詮釋朱子之說，以為這是朱子能收能放之心，乃一操舍心，人心或操或舍，則道心或存或亡，道心與人心乃是「一心而已矣」。<sup>59</sup>唐先生之說，乃表心於善惡間的主動義，自主義。此皆表人在天理人欲間作出抉擇之實義，它並非他者所推動，就算為惡，也是自己的自主抉擇所致者：人抉擇順天理，則上提為道心，同一心，若抉擇順人欲，則淪為人心。<sup>60</sup>它乃一自主意的心，名曰操舍心，此心之概念既表示其能舍道心，即可知這在概念上並非孟子學所指的良心，而只是可自主地做出或順或逆天理那抉擇的心，既可或順或逆，這即是一自由的抉擇心。若人指此心之善或惡，乃視其如何操舍而論；否則惻隱與人欲，善與惡乃只此心之端而未成者。若要成善惡，乃需此心之抉擇。如是，道心與人心間的意識結構乃表示為一連續的可進可退之兩端。

在人心微動之幾中，天理與人欲共在，共在於人之實踐意識中，以待人之抉擇。在這意識中說發見天理，即明示天理已對人欲有規範性，端看人從或不從。

<sup>57</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷78，頁2667。

<sup>58</sup> 陳來依朱子《語類》卷5主張心有善有惡，善是心之意思，不善又何嘗不是心之意思。見其《朱熹哲學研究》（臺北：文津出版社，1990年），頁193。陳氏指朱子也未曾說過心屬氣，而只說過心是氣之靈；此心既有善惡，而其中的善來自於道心，因而此有善惡的心不能歸於氣之概念，此觀點李明輝有不同看法，以理氣論析朱子之心性論，主張心屬氣，不能歸於理，把朱子之心落於一個理氣二分的詮釋架構中。見氏著：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，頁16-17。其實若以作出抉擇之人心言，不會落於這二分架構中，因為心是帶著其氣質決定是否遵從理，因而理與氣統一在這抉擇的心中。

<sup>59</sup> 唐君毅：《唐君毅全集》第13冊，頁425。

<sup>60</sup> 李明輝主張在詮釋朱子道心、人心之說中，有始於二程從理、氣關係言，但亦有從心之兩個面向言，以為日後對相關問題之爭論乃緣自未能區分這兩個面向。（〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，頁11）他又把朱子論道心、人心三個發展階段來說，見頁12-13。

又若說人意於善，即蘊涵人意識到人欲萌於其中以誘使人拒絕天理。由是，朱子在這實踐意識上言人之善與惡，這意識並未偏一邊，也即上文朱子所說抉擇處在幾、在二者間、交界處之意，這只是看似靜態地表示這意識結構，動態地表示則為操存舍亡，一可進可退者。如是，這心之實踐意識即關涉及朱子所言道心與人心間之統一問題。

此統一乃表示在存亡出入中天理與人欲乃相續不相離；而若以道心表示天理，則所謂出入，不是由一心走出到另一心，心只一，否則人心在一邊，而道心又在另一邊。<sup>61</sup>若如是，二心乃互為他者，道心無從使人心聽之，人心也無需聽之，二心即成一分離者。

## 九、人心乃操舍心

所謂單邊說的心，是節四唐君毅分別由心覺於理與覺於欲之二心說。此單邊理解道心人心，非是朱子借孟子所言操存舍亡之人心活物。心之為活物，乃由心可收可放，可操可舍言。心，乃操舍心：

孟子此四句〔案：指操存舍亡句〕只是說人心是個活物……自人心而收回，便是道心，自道心而放出，便是人心。<sup>62</sup>

此朱子文本在上節七已有所說明，在這裡強調朱子以收放言孟子之操舍，是指向人心在道德上之進退意識，收放與操舍皆人自主為之，是人於善惡間之取舍，人於天理與人欲間的抉擇；故此操舍心，即是一作出自由於天理人欲間的抉擇主體。然朱子有所謂聖人心「不操而常存耳」，但這其實就聖果言，若就眾人言，人心則操而存，舍而失：「不操則不存耳」。<sup>63</sup>此所謂眾人，其心指一般而言實踐上的人心，唐君毅所言帶形氣的心。在《朱子全書》第14冊《語類》卷5中更從操存舍亡來理解孔子「我欲仁，斯仁至」，此語中孔子只道出仁之果由欲仁之因而至，但未提及其反面，即人若欲於不仁，不仁是否隨其不仁之欲而至，朱子見

<sup>61</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷78，頁2667。

<sup>62</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第22冊，卷39，頁1751-1752。

<sup>63</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第22冊，卷40，頁1837。

此，即把這反面補充上，有云：

我欲不仁，斯失其仁矣。<sup>64</sup>

故不單止欲仁表示一自主性，不仁之欲亦表一自主性，只要人不欲為仁，則失去其仁，這只表示人放舍了它；人放舍之，自然會失去它。欲仁，則善，欲不仁，則惡；因而，仁之善固人之自主，但其不仁之惡亦源自於人自主地或放或舍之，善與惡皆依於人之自主而來者。此自主乃是人於天理與人欲間的抉擇，氣質或氣稟對人性之蔽並不是人被評為惡之因，因為此蔽乃需要人接受其氣質才能成使人為惡之蔽。人於天理與人欲間之抉擇，乃表其實踐上的可進可退：

人只有個天理人欲，此勝則彼退，彼勝則此退，無中立不進退之理。<sup>65</sup>

人在天理人欲間之操存舍亡，進則道心，退則人心；這實踐主體只是名詞不同，實只在同一心可收可放的意識。然而，朱子在論及這操舍心時，亦有分開言道心與人心，道心操存，所謂存，乃存主：「『存』謂存主」，<sup>66</sup>主，不是主宰義，而是應事不為事累：

存，是存主處，不是主宰，是存這事，這事便來應。<sup>67</sup>

「這事便來應」，也即是事由心所主，非反過來心為事所累，此即表心在事上之流行義，而此義由道心來說：「存者，道心也」，<sup>68</sup>道心是存者，朱子使之與人心分開，由人心言舍亡，故續云：

亡者，人心也。

---

<sup>64</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷5，頁228。

<sup>65</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷13，頁389。

<sup>66</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷69，頁2307。

<sup>67</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷60，頁1954。

<sup>68</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第22冊，卷40，頁1837。

人心乃舍亡者，此時與操存之道心似為不同的異心。二者雖異，上文節八所謂心一也以存亡異其名，<sup>69</sup>初以道心言操存，後以人心言舍亡，然朱子這裡只調操舍只一心，此二心明為異心。但朱子原非謂有二心，只是在操舍間之名謂不同而已。不相交涉即相互孤離，朱子拒絕孤離而持一心之說。<sup>70</sup>此「一也」之一，非一樣（the same as）之意，而是操舍與收放皆只一心之不同的抉擇行動；因為就算其舍亡而向惡，亦非謂此人心之本然如此，不得不如此，續云：

方其亡也，固非心之本然。

因為若心其本性如此，則是命定，這如上文之落石之必然，人對之也無法評價。人心能進而操存，同理，道心亦能退而舍亡；進退存亡皆只一心在抉擇意識上的操存。在實踐意識中，所謂人欲之誘惑，其實已有對天理之意識在；反之，在意識到天理中人欲已萌。故朱子云人心之操存非謂在人心外另求那無存亡的道心：

亦不可謂別是一個有存亡出入之心，却待反本還原，別求一個無存亡出入之心來換却。<sup>71</sup>

此乃從心存亡出入言道心與人心之同一，不能把二者各歸一邊；二者皆心，朱子謂「道心固是心，人心亦心也」，<sup>72</sup>心是意識主體，人在道德上的舍亡乃其意識行動，舍亡道心為惡，並非無意識的氣稟遮蔽，而是人有意為之，故總強調人心如道心亦心，有云：

都是心，不成只道心是心，人心不是心？<sup>73</sup>

朱子進而說心是無間於已發未發之間，故云：

<sup>69</sup> 同前註。

<sup>70</sup> 陳來批判馮友蘭把道心視為性理，謂此說在羅欽順即有，近代亦有道心指義理之性。見氏著：《朱熹哲學研究》，頁 198。

<sup>71</sup> 〔宋〕朱子：《文集》，《朱子全書》第 22 冊，卷 40，頁 1837。

<sup>72</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第 14 冊，卷 4，頁 195。

<sup>73</sup> 同前註，頁 192。

心無間於已發未發，徹頭徹尾都是，那處截做已發未發？如放僻邪侈，此心亦在，不可謂非心。<sup>74</sup>

「此心亦在」之心，乃指初被設想為純善的道心，此心在「放僻邪侈」時亦在，此表示就算人心為惡也已預設了道心，故人心與道心不可互為外在。若道心為人心外的另一心，則道心之存主，則隨後便不能說人心所能操而至於仁；若二心為隔絕的互為彼岸，則在人心根本無依據能操舍孤離於自己的他者。如富貴在外而與心為異，則人於外在的富貴便不能說操存而至。<sup>75</sup>現在既說人心操則存，由是人心與道心即不能為孤離為二，人心與道心之為一乃在操舍中或進或退中見。若人心乃道心外的另一心，則此心還能受外於他的道心之規範乎？因而，道心能限制人心，此已表二心乃必然統一的，在其中，不管或操或舍還總還是那人之心，故二心間並無孤離可言，道心與人心，其實只一心，一統一的心。此統一，乃謂無空隙處：

只是此心，但不存便亡，不亡便存，中間無空隙處。<sup>76</sup>

「中間無空隙」即是「無間於已發未發」之無間處，此乃人心與道心之「交界」

心安有存亡？此正人心、道心交界之辨。<sup>77</sup>

此「交界」即上文諸節所謂「兩者交界」、「二者之間」；二者間是存與不存之間，亡與不亡間，其中沒有空隙處，而只是同一個心意識活動之高低兩端；也即存與不存之抉擇乃表示他究或是依天理或依人欲。在此意義上說人只一操舍心，然有兩端，這兩端乃連續無空隙處。現在，並不是有兩個相互分離的主體，一稱

<sup>74</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷5，頁220。

<sup>75</sup> 陳來又以為孟子主張操存，反對舍亡，見氏著：《朱熹哲學研究》，頁199。孟子固然不會要人舍亡良心，但孟子此處只欲指出人在此操與舍均在人自己之決意，人有其自主性，行文不是勸世式的要人行善去惡，其中蘊涵：人要明白或為善或為惡，皆人之自決，既自決，人需對其決定承責。

<sup>76</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第22冊，卷40，頁1837。

<sup>77</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷62，頁2014。

道心，一稱人心，二者中間硬耦合在一起，一名道心在上，令在下的人心聽從之，如是並不能說明後者何故須聽令於前者。道心所發之令如在人心中有效，乃須預設這二心本一之意識以明道心之天理對人欲規範之意識條件，因為若說天理對人心乃有效規範（道心為一身之主而人心每聽令），即已預設了此規範的心與被規範的心間的同—性，否則那規範自始在分離中本已無效。

由這二心為一之說，則所謂善，乃無分道心之善以及善惡末流的善，因為道心之善，亦由人心操之而存來理解，而此由人心操存所說的善，雖與舍亡之惡在意識中共為其抉擇項，操存之善，與舍掉的善，其實是同一善，以皆天理也，乃只在意識中才能被揭示，善則一也，其中並無異質，故朱子云：

熹竊謂極本窮原之善，與善惡末流之善，非有二也！<sup>78</sup>

在此意義下，人之為善，非謂在其外另有一道心之善為人心所追求，非謂人抉擇於向此外於自己的道心之善，而是這道心之善即是人心雖在形氣卻在自身中發見之天理而抉擇順之的善。善，一也，皆表道心之善，由人心抉擇而來的善也只是順道心而有，這即是在道德意識下操存而為一。為二，乃是從概念分析而來的名謂上的分別，在意識自身中，二心總為一。

作為抉擇者主體之人心，朱子非抽象地理解之，而是與口耳等感官連在一起的那具體的心，故云「人心如『口之於味，……，四肢之於安佚』」；<sup>79</sup>人心乃具體的，故即在氣稟中，但非謂在概念上歸屬於氣稟一類，而是這心，作為意識，總在人之身體上發用，從而總與氣稟相連不孤離。若不相連而孤離，人心又如何操存天理以化除離於自己的人欲之誘？然如唐君毅在節四所言「其本雖在形氣」，但卻不為其決定，此不可以藉概念分類把它歸類到總為前因所決定的經驗性概念，進而以此說人心為被決定者，故朱子續云：

若以為性所當然，一向惟意所欲，卻不可。蓋有命存焉，須着安於定分，不敢少過，始得。<sup>80</sup>

<sup>78</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第21冊，卷37，頁1639。

<sup>79</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷61，頁1982。

<sup>80</sup> 同前註。

於此所說的性是指氣稟之性，雖是氣稟的，但卻不許「惟意所欲」，因另有天命在其中，此道德必然命令之強制（有命存焉），故朱子所說人心不可以此氣稟之性為當然而倒向意之所欲一邊，即有一道德根據，此即唐君毅所言「不隔乎理」。若尋這「不隔乎理」在實踐主體之最根源處，則指向那統一的操舍心。因而，說心為氣稟的，並非在概念上歸到氣一類，與道心孤離的另一類，而是早與天理連貫來理解的此心主體。與天理相連不孤離即可說明如何使道德的當然之理落在其中，是故，說天命而不許淪為意欲所控，因而人心只謂因天命已在而可從下而上提者，也即，操存道心之理，舍棄人欲之影響。然朱子說二心不孤離，道心在其中並非自善在那裡，雖說其為仁義之理言：「道心如『仁之於父子，義之於君臣……』」，<sup>81</sup>但卻不可以為它即是命定為善而放任不盡，蓋其所表現處只能落於具體的帶氣稟之人中，而若不盡，即為不善，故續云：

若以為命已前定，任其如何，更不盡心，却不可。蓋有性存焉，須着盡此心以求合乎理，始得。<sup>82</sup>

如是，以人心言，既不得以其氣質之性言命定為意欲所控，亦不得以其天理言命定為善而不盡。因而道德實踐乃從人之努力或放縱，只取決於人在其欲與天理間如何操舍抉擇。

朱子此二心為一之說表示，人之為惡者乃人自主抉擇而有，是人放舍其心而有。惡從自主性理解。當代學者以孟子本心之絕對性與自主性說明人之善，這較易理解；但若說以自主性說明人之惡，卻不易被接受，反而把推到氣稟遮蔽，以不自主，不主宰說明，反而是成為主流。在朱子之操舍心中，人乃因自己放舍天理而為惡的。

## 十、朱子以惡之自主反駁氣質決定論

當代藉氣稟遮蔽以明人之惡者，首推牟宗三；他以氣稟在感性中影響，使心

<sup>81</sup> 同前註。

<sup>82</sup> 同前註。

體「不能清明作主……始成過惡」。<sup>83</sup>因而，人之惡乃從一種消極而被動的方式理解，惡乃人之本心被氣稟遮蔽不能作主下的結果。牟先生這種對惡之消極理解其實源自陽明。陽明問惡從何來？其解答即在氣質之蔽，氣質乃性寓於其中，性之蔽亦源於此。<sup>84</sup>此以本性為氣稟所蔽而有惡，是一種消極的理解方式，此好像中世紀西方神學家奧古斯汀所謂惡乃善之缺如，惡並不出於積極的自主性，陽明這種表示，與牟宗三等皆屬此類。對惡之消極的理解甚至會推論到惡是一「虛幻物」。<sup>85</sup>

然而，氣稟如浮雲般乃無意識的，如是其遮蔽也是無意識的，故若把人之惡歸於一無意識的氣稟或其遮蔽，則人於此惡並無責任可言；因為當我們說某人要承責其惡行時，乃指他是這惡行之發動者，他自主地決定做這事，而非不小心或無知地做出此事。在儒家文本的用語，人若不先自主放舍其本心，本心又如何以不能清明作主？人要先自己接納氣稟之誘惑，即先放舍而亡其本心，然後感性之人欲才有可乘之機，主動其後的行動。朱子在本原上並不視人之惡為消極的，他雖承繼北宋儒之氣稟說，但另提出人在其中之自主性，在《朱子全書》第 14 冊《語類》卷 4 中即批判由氣稟之善惡固有，而以其氣稟清濁論代替，以為此論能解釋人為善惡與氣稟之關係而不陷入善惡固有之決定論。首先問者：

性所發時，無有不善，雖氣稟至惡者亦然。但方發之時，氣一乘之，則有善有不善耳。<sup>86</sup>

此說大概為宋明儒者所共同接受的，但在進一步細節討論中，此說則偏到以氣稟論善惡之固有，視人帶氣稟使固有於善惡者「儻以為人心初發，有善有惡，所謂『幾善惡』也。初發之時本善而流入於惡者，此固有之」，此即謂善流入於惡乃固有的，也即流入不同的氣稟的人，故云「……且以中人論之，其所發之不善者，固亦多矣。安得謂之無不善邪？」由是，問者以為，人善性，發於外時則由其人在不同氣稟中決定其人之善惡。如是，善惡不由心言，人不能藉其意欲改變其氣稟之決定，因而，這固有說乃蘊涵一氣稟決定論，朱子當然不能同意，隨即

<sup>83</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 536。

<sup>84</sup> [明]王守仁：《外集七》，《王陽明全集》中冊，卷 25，頁 1042。

<sup>85</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，頁 536。

<sup>86</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第 14 冊，卷 4，頁 203。

以一賢愚清濁論批判：

不當如此說，如此說得不是。此只當以人品賢愚清濁論。<sup>87</sup>

以「不當」與「不是」兩個否定詞表示反對，此決定論完全有違儒家之根本義理，朱子自當反對。人見其品有不同氣稟，乃人稟有氣質之事實問題；然人所稟各有不同，當氣稟納入到或有助或阻礙人之道德實踐中理解，這便把本屬經驗理解之氣稟事實混帶到實踐理解之價值問題上，朱子以程顥之水流過程中有清濁為例，續云：

明道說水處最好。皆水也，有流而至海，終無所污；有流而未遠，固已漸濁；有流而甚遠，方有所濁。有濁之多者，濁之少者；只可如此說。<sup>88</sup>

人因有稟賦之阻或助，人在其中即於實現善惡上有差異。此明道說廣為接受，王陽明在《傳習錄拾遺》中亦有所表示「氣質有清濁厚薄強弱之不同，然其為性則一也」，<sup>89</sup>人帶有不同氣稟，連同它，人生活在世，善惡卻不是因之而固有，也即是人不因氣稟以決定其善惡，雖然氣稟可影響人實踐深淺，故云：

「陰陽五行交錯雜揉而有昏濁，便是那水被泥污了。昏濁可以復清者，只緣他母子清。」〔朱子〕曰：「然。那下愚不移底人，卻是那臭穢底水。」問：「也須可以澄治？」〔朱子〕曰：「也減得些分數。」<sup>90</sup>

人氣稟昏濁，可以復清，可以澄治，但在實踐上較難，故說「也得減些分數」，不同氣稟會使人性在存在者特質上有所承，但使其表現或難或易之異：

---

<sup>87</sup> 同前註，頁 203。

<sup>88</sup> 同前註，頁 204。

<sup>89</sup> 〔明〕王守仁：《補錄》，《王陽明全集》下冊，卷 32，頁 1297。

<sup>90</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第 17 冊，卷 95，頁 3193。

人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡、辭遜、是非之心為其所塞而不發。<sup>91</sup>

又云：

蓋天之生物其理固無差別，但人物所稟形氣不同，故其心有明暗之殊，而性有全不全之異耳。<sup>92</sup>

說較難，卻不是說人有某氣稟便即固有善或固有惡；因而，人之善惡，乃在氣稟中而有，或阻或助，此阻或助，卻因人而異。就算氣稟清者，非謂他必行善；反之，濁者非謂他必行惡。善惡之行，乃在於他本人自主立意而為之；人之為惡，就是坐著無事，心裡也思量去使壞，這是他自己要做者，與其氣稟遮蔽不遮蔽無關，因而，朱子對人之惡的理解乃於人之自主：

有合下發得善底，也有合下發得不善底，也有發得善而為物欲所奪，流入於不善底，極多般樣。今有一樣人，雖無事在這裏坐，他心裏也只思量要做不好事，如蛇虺相似，只欲咬人。他有甚麼發得善！<sup>93</sup>

因而，人行惡，不是說他有何氣稟使之行惡，而是「他心裏也只思量要做不好事」，此表示朱子根本不以作為阻或助緣的氣稟，也不以被動性的遮蔽，以論惡之本原，而是以人之心思量來說明人之行惡。心思量，乃表人之自主意識，表人或向天理或向人欲，向人欲為惡，乃是人自主放其心：

人性無不善，只緣自放其心，遂流於惡。<sup>94</sup>

《孟子·告子上》有「放其心而不知求」等放心之說，然朱子在放心上加一「自」

<sup>91</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷4，頁205。

<sup>92</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全集》第23冊，卷58，頁2767-2768。

<sup>93</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷4，頁203-204。

<sup>94</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷12，頁362。

字，而成「自放其心」，此義近於上節五段首中把一心字加在幾動之微上，<sup>95</sup>人之惡遂由人心之自主意說明，而非無意識之氣稟遮蔽而有，此把人之惡歸到心理上的無意識流。但人若不自蔽其心，心又何以不能清明以辨是非？某人氣清而不中理，便說其氣不醇，但當其氣醇，而其行也未達於理，則又謂其氣不清，因而，人之達理不達理，若依其氣之清醇說，根本無準：

今人有聰明，事事曉者，其氣清矣，而所為未必皆中於理，則是其氣不醇也。有謹厚忠信者，其氣醇矣，而所知未必皆達於理，則是其氣不清也。推此求之可見。<sup>96</sup>

何以會如此？因氣稟既有清有濁，各人不同，同一人在不同時地上也會不同，故依清濁論根本不能以確定的方式說明人之善惡，氣稟清濁屬人之命：

「命也，有性焉」，此命是氣稟有清濁。<sup>97</sup>

因而，作為限制人心之氣稟言，人有何氣稟是其命，不是由人之選擇而有。人要承責其行為，需在一自主的選擇中才有可能。因而氣稟就其概念言，根本不能在實踐上說明人之善惡，而只能是在或難或易上實現善惡的外圍條件，並非一在實踐上的本源說明。因而論孔子上智與下愚不移，不是不可移，伊川即道這只是自暴自棄之不肯移，故云「亦有可移之理」，<sup>98</sup>伊川兼氣稟言，性與氣稟是存在上所引起的難易問題，但不是實踐上對善惡之本原解析。氣稟是人在其實踐行於世上之承載體，它有助或阻其實踐；由此，二者在實踐上必相關連。若然要對人之善惡在實踐上提出說明，其本原不在氣稟上，而在心之意欲上，這屬人之自主性概念，如是才能是規定善惡之倫理學基礎，氣稟在此並無角色，此點在伊川中極為明確「學者為氣所勝、習所奪，只可責志。」<sup>99</sup>志，乃表心之立意之堅強度，人為氣所勝，是其心強度不足，即人之立志不堅而已，故其惡乃是自意思於放縱，不

<sup>95</sup> [宋]朱子：《文集》，《朱子全書》第22冊，卷39，頁1751-1752。

<sup>96</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷4，頁204。

<sup>97</sup> [宋]朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷61，頁1981。

<sup>98</sup> [宋]程顥、程頤：《遺書》，《二程集》上冊，卷18，頁204-205。

<sup>99</sup> 同前註，卷15，頁155。

肯立志也。其實這即是朱子之自放其心的另一表示而已。橫渠亦已知此，故人之善惡，乃推到心志中「有志於學者，都更不論氣之美惡，只看志如何。『匹夫不可奪志也』，惟患學者不能堅勇。」<sup>100</sup>氣稟既不能決定人之善，也不能決定人之惡，決定者是人心要或不要，即是立之志之問題。朱子不只一次引用此說，亦承此謂：

「凡人謂以多事廢讀書，或曰氣質不如人者，皆是不責志而已！若有志時，那問他事多？那問他氣質不美？」〔朱子回應〕曰：「事多、質不美者，此言雖若未是太過，然耶此可見其無志，甘於自暴自棄，過孰大焉！真個做工夫人，便自不說此話。」<sup>101</sup>

人之為惡，不可推到氣質之美醜上，就是人為氣質遮蔽而為惡，也是以人自暴自棄為前提條件，也即是人自放其心，自己心意向於其氣稟之誘，其氣稟才有機可乘，然後可言其善惡。無志，甘於自暴自棄，乃是人之惡在其主體上的本原規定。然在工夫上，由於人心意強弱有不同，朱子也注意到在實踐上人為惡，其心志乃微動之幾上，工夫即在於此是人在實踐上必須注意的事。<sup>102</sup>由志主氣之說由孟子起（〈公孫丑上〉），朱子亦說由志導氣：

人之血氣，固有強弱，然志氣則無時而衰。苟常持得這志，縱血氣衰極，也不由他。<sup>103</sup>

如是，由於氣稟對人影響之強弱乃可由心志決定，因而若企圖以氣稟說明人之惡，最終還需從心志上說。就算謂為氣稟所使喚而行惡，乃先預設人自甘為其氣稟所使喚，此乃自暴自棄之結果，也即人在其自主意為惡而甘於為氣稟所推動，

<sup>100</sup> 〔宋〕張載：《語錄》，《張載集》（北京：中華書局，2016年），卷中，頁321。

<sup>101</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第18冊，卷118，頁3712。

<sup>102</sup> 朱子亦重氣稟在實踐上的角色，但這非其對善惡之本源規定，只在論工夫之難易，方旭東卻謂「回到決定論的老路，彷彿在重談性格即命運的老調」。見氏著：〈道德實踐中的認知、意願與性格——論程朱對「知而不行」的解釋〉，《哲學與時代：朱子學國際學述研討會論文集》（上海：華東師範大學出版社，2012年），頁266。

<sup>103</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第17冊，卷104，頁3441。

續云：

以此知人若能持得這個志氣，定不會被血氣奪。凡為血氣所移者，皆是自棄自暴之人耳。<sup>104</sup>

由此自暴自棄即推衍到人自主於為惡之意，人之惡乃源於自放其心。人持志而不為血氣所奪，乃因人持其志，不自暴自棄；人為血氣所移只因其自己，是其自暴自棄之結果，非其因。人之惡只在其心自主於違背天理，才稱得上惡之名。惡，須從自主的主動性理解，人主宰自己行惡，而不是不主宰。<sup>105</sup>朱子明白說人之放僻邪侈乃心之作用，善惡如反覆手：

凡事莫非心之所為，雖放僻邪侈，亦是此心。善惡但如反覆手，翻一轉，便是惡，……。<sup>106</sup>

心乃意識，有其自主性，此上各節以解明清楚無誤，人之惡只是人從天理放僻，反覆手而為惡，而非不主宰而為惡。若順牟宗三之思路，說到主宰，也只道德本心之主宰。<sup>107</sup>其實人之善惡乃出自人心之自主宰於遮蔽其性，善惡乃心意之轉：「如反覆手，翻一轉，便是惡」，此表其心自意於於違逆天理而為惡，卻又可自意欲於天理而為善，善惡只在其抉擇如何，為善與為惡，乃人之反覆手，皆自己之所為。

然而，人心自主抉擇為惡，卻非抽象地說，因人總在氣稟中抉擇。

---

<sup>104</sup> 同前註。

<sup>105</sup> 劉述先主張，人之惡乃在於心之不主宰上：「心而不宰即可以為惡」。見氏著：《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁239。但其所引《朱子全書》第14冊《語類》卷13之文本內涵與其詮釋並不符，甚至相反，在此朱子謂人之惡乃出自心，心是主宰，故惡乃出於心自意如此，此見下註107之討論即知。

<sup>106</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷13，頁395。

<sup>107</sup> 溫帶維：〈論朱子宇宙論中惡之可能〉，《哲學與文化》第26卷第7期（1999年7月），頁665。溫氏在摘要中指出「惡的具體產生卻是人心的自由決定所致的」，但通看全文，卻沒談及朱子之人心自由的問題，反而在文末卻矛盾地說：「當人心無所主宰時，則人的物欲會有過與不及的情況，惡遂由此生。」（頁671）

## 十一、氣稟之倫理學理解只奠基在心之抉擇中

朱子說人心乃氣質之心，「人心者，氣質之心也」，<sup>108</sup>若把人心歸類到氣質之經驗性格類，進而謂人心總被如因果律之經驗法則所支配，則此心是現象性的、經驗性的，然其中所示的因果鏈卻可無限後退。在這理解下，行動之產生不在其抉擇，而會往後推到無盡遠的原因。如是，若說他為善或惡，乃變得無意義，因為善惡皆非其自主意所為。如是，氣質的人心既非善的，亦非惡的，而只能是節五唐君毅藉概念分析所言的中性義。但如是理解，當未能解析善惡作為人在價值上的評價。

人心以氣質為載體，這是宋明儒共許之義，但不表示人心被歸屬於這概念之下而為經驗的；故雖在其變動中，非謂人心必被外於它的事物所支配，而只謂受其影響。因而，氣質與人心之關係乃是綜合的，故不因其帶氣質即謂它被因果決定了而為經驗的，謂其惡非出自其抉擇。倫理地看，人心可抉擇於向善，或反之，抉擇於向惡，這已揭示朱子之人心非一現象性的經驗概念。以上藉歸類之概念分析為主導之研究，最後根本不能說明人之惡，因人自主意於行惡才能要其承責，而朱子卻視人心為一身之主宰，把氣之運行以心之主宰為條件，此即所謂氣中之靈：

「先生前日以揮扇是氣，節後思之：心之所思，耳之所聽，目之所視，手之持，足之履，似非氣之所能到。氣之所運，必有以主之者。」〔朱子答〕曰：「氣中自有個靈底物事。」<sup>109</sup>

朱子云此「氣中有靈底物事」乃是回答「氣之所運，必有以主之者」，因而，氣之靈於朱子即謂氣之主，靈即表主宰義，而非單純認知事物的涵攝義。心是氣之靈，即謂心是氣之主宰，此即表人自主於氣，而非由氣所主。若謂心屬於氣，則謂心屬氣之類，此說卻把心與氣間在實踐上的主宰關係，變成概念歸屬關係：心屬氣之概念，從而心之所有行動乃以人之氣質來理解。若如此，心又何嘗能為氣之主？然而，朱子所言心為氣之靈，乃從心是氣之主言，二者是實踐關係，而非

<sup>108</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第16冊，卷78，頁2668。

<sup>109</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第14冊，卷5，頁221。

概念間之從屬關係。<sup>110</sup>人之氣稟不能及於心之所思等，故不能用作解釋人之自主性；反之，藉由心主於氣卻能解釋氣稟在倫理上的實踐意義，因為，氣稟在倫理上能主宰人之行為，皆因人心自己先拒絕天理，讓人為其氣稟所主導，在其中，氣稟才能在實踐中被理解：氣稟只在人自主於對操舍與收放才能與人在實踐上相關連。

這表示，人心之自主乃以屬氣之身軀為載體，人雖受其影響，但並不表示在人心即因與屬氣之身體有連結而為同類概念，且因此便失去其自主性；反而是，因身體是我的，我才能以我之自主抉擇去決定它；身體若要主宰我，也只在它讓它主宰，它才能主宰我。於朱子，人心本就是連結人之氣質一起的有形的心，但此非謂人心在概念上屬氣質，而謂人心與氣質在其自主性中倫理地相關，或放縱氣質，讓其主宰人，或主導氣質，讓其從理。此即是「氣中自有個靈底物事」之義，靈，表心之主宰。

關於善惡，乃人之事。人心乃其實踐意識之統一，其主體為人自己，故善惡最終必須歸屬到他，而且只能歸屬到他，因為只有歸屬到他自己，才能把他理解為作出善惡的行動者，從而要其承責。若非善惡歸屬到人，如只歸屬到其氣質之類，則倫理行動者之概念即不能成立；如是，則無所謂道德上稱許之，亦無所謂道德上責備之。所謂善惡，乃為實踐上的評價語，順於天理者，則贊之曰善，違逆天理者，則責之曰惡。善乃心之作用，不善也如此，故朱子說不可說不善非心，以其不善乃因心所發的情遷於物：

性無不善。心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。<sup>111</sup>

<sup>110</sup> 陳來主張，心若屬氣，則「道心、良心與四端都會成為氣一邊事，心之知覺將成為與理無關的氣心，這無異於否認人有道德的理性。」（此說見李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，頁 19），而李明輝反駁其說，以為就算主張心屬氣，不會出現此道心成為氣一邊事，而是朱子之心雖屬氣，但不否定「心與理之關聯。然可以憑其知覺涵攝理（這是其虛靈之所在），並且在這個意義下成為實踐主體。」（〈朱子對「道心」、「人心」之詮釋（上）〉，頁 19）以知覺攝理來說心之虛靈固可，這是一道德認識論之概念，但這仍不足以決定人之善惡及其責任，此還需進一步在認識後藉順理與違理間的抉擇去說明。

<sup>111</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第 14 冊，卷 5，頁 228。

遷，乃遷就、放縱，遷就物而為不善，即被視為惡者，此實踐意義乃源自於其心之放縱。心發為情乃謂心之動，若向於違理而發，乃即是心放縱自己而遷就於物。遷就一物，即以此物為準，而不以心之天理為準；然遷就物而違天理，即是惡的。但這不能歸諸是由氣質遮蔽所產生，否則不善的惡因便轉到氣質遮蔽上，便可說「不善非是心」；但於朱子，這說不得，遷就，乃心之遷就，這是心之所發為違理之情，此乃是惡之因。惡出於心，而且只能出於心，其餘皆外緣。進而，當有學者問，理固由心出，善出於心，然不善之惡由氣稟之私，是否亦出自心：

心之為物，眾理具足；所發之善，固出於心，至所發不善，皆氣稟物欲之私，亦出於心否？

朱子即答曰：

固非心之本體，然亦是出於心也。<sup>112</sup>

心本體無不善，惡以及物欲之私自非出自心之本體，不出於此而出於心，故謂「亦是出於心也」。學者再問：「此所謂人心否？」朱子即答曰：「是。」如是，此所謂人心，雖在形氣而稟有物欲之私，但它既可抉擇於物欲為惡的，但亦可抉擇於天理而為善的，善惡之可能性皆原自人心之意欲為何，因而人心自必兼善惡，故朱子曰：

「人心亦兼善惡否？」〔朱子答〕曰：「亦兼說。」<sup>113</sup>

當然，這只從善惡之可能性言，以此只表善惡之端故，仍未能成善惡故。但人心何以兼善惡之可能性？因心若不兼此，如孟子純善的本心也根本不行惡，如是也即沒有對惡承責之問題。而只當人心兼善惡，人心才能是惡之行為者而為其惡行

<sup>112</sup> 同前註，頁 219-220。

<sup>113</sup> 同前註，頁 220。

承責。<sup>114</sup>是故，不能把惡歸因到氣稟物欲之私，而只能歸因到人心，物欲之私若有倫理意義，也只在人心視之為對其誘惑之中而獲得，並使之在倫理上屬於人的，因為人心在實踐上要作出是否縱容遷就之抉擇，人心在順逆天理間需作出抉擇，依此人被稱許或究責。如是，當人賦予氣稟任何倫理學意義，不能就其實然存在之特質上說，而只能就其因被納入人心中的抉擇意識上說。

抉擇之概念，乃使人道德上的善惡成為可理解，這在朱子「能擇方能明」之論中即可完全揭示。

## 十二、「能擇方能明」——朱子論善惡在抉擇中開顯

人之善惡乃以其心之操舍處開顯，人心之操舍乃理解道德善惡之先行條件。學者問：

明善，擇善如何？

朱子即指擇善乃了解善（明善）之前提條件，有云：

能擇方能明。<sup>115</sup>

所謂擇，非買菜式的選擇，而謂人心在天理人欲間之抉擇，這就是所謂操舍。能擇之能，乃能力義，即是人心，人心有此能，方能擇；能擇方能明白善者為何，也即是善之道德價值在人心之抉擇中才能被理解，善以此為前提。但朱子於此不限於善，能擇乃判斷事物好壞之先行條件，續云：

且如有五件好底物事，有五件不好底物事，將來揀擇，方解理會得好底。不擇，如何解明？<sup>116</sup>

<sup>114</sup> 見陳振崑：〈義務論與德行倫理學對比分析下的朱子心統性情說〉，《思與言》第 57 卷第 2 期（2019 年 6 月），頁 25。陳氏雖亦見到朱子人心兼有善惡，是「同一心之整體的上下兩面或兩層次，非能單單被判定本心或氣心般二元對立」，但其研究仍偏向追問朱子人心在成德方面理解，而未追問人心在成惡上的自主性上。

<sup>115</sup> 〔宋〕朱子：《語類》，《朱子全書》第 14 冊，卷 5，頁 220。

這當然不是隨俗地說在對比中見事物之好壞，因一來即成相對主義，二來乃把好壞視為物之屬性而為一客觀主義。以蛋為例，一般言，在客觀主義中視好與壞乃蛋之屬性，但這是在分類下以事實為基礎的概念，而不是一評價性概念。例如蛋糕發霉，是一客觀事實的問題，至於對其作為評價之好壞，卻不由這事實衍生，而是人依其已接受的價值觀為準以作評判，其中即有自主性，即人可以在眾標準間決定用何標準，因而價值觀必涉及選擇。如某人之前途，不管為何，人若沒得選，總是被安排好，則評價其好壞乃無意義。倫理學的說法，價值之表現只在可選擇為先行條件；故價值之好壞評價，乃是在可能選擇中而來者。現在，倫理上的善惡，也如是；其本身不是事物或某人行動之事實屬性，因而對善惡之理解不能客觀事實上說明，而只能奠基在其主體之活動上。在本文所處理的朱子文本中，這活動即是人心在實踐上的抉擇，在其中，善惡作為一評價才被歸屬到行動者身上，從而善惡之實踐上的意涵即被揭示。這意涵表示，善惡不能孤離人心之抉擇成立；在這理解下，朱子乃以心論不善，不善乃由心所做出來的，續云：

然心之本體未嘗不善，又卻不可說惡全不是心。若不是心，是甚麼做出來？<sup>117</sup>

善惡在概念上不由心本體而來，因心本體未嘗不善；但善惡乃卻在心，此心即人心，以人心能抉擇故。在孺子入井一說中，就算某人就手旁觀，也可在對其評價中斷言他已做成了一惡事，他決定就手旁觀，由此而可在價值上責此人為惡的。

### 十三、結語

牟宗三判定朱子學屬他律倫理，但不碍朱子在道德抉擇之自主問題上有所貢獻，因為這問題與自律—他律根本無關。本文承唐君毅以操舍心展開對朱子進行一倫理學詮釋，此方式乃透過對道德抉擇之分析以明其心之操舍在倫理學上的意涵：操舍乃謂人在天理與人欲間進行自主抉擇，人亦因其抉擇而能承受評價。

<sup>116</sup> 同前註。

<sup>117</sup> 同前註。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔宋〕張載：《張載集》，北京：中華書局，2016年。  
〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。  
〔宋〕朱熹：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。  
〔明〕王守仁：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。

### 〔近人論著〕

- 牟宗三：《心體與性體》第3冊，臺北：正中書局，1980年。  
——：《從陸象山到劉蕺山》，臺北：臺灣學生書局，1993年。  
——：《牟宗三全集》，第15、22冊，臺北：聯經出版社，2003年。  
唐君毅：《唐君毅全集》，第13、14冊，臺北：臺灣學生書局，1991年。  
徐復觀：《中國人性論史》，上海：華東師範大學出版社，2002年。  
劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1995年。  
李明輝：〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖學誌》第4期，1990年。  
——：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》，第387期，2007年。  
——：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（下）〉，《鵝湖月刊》，第388期，2007年。  
楊祖漢：〈從良知學之發展看朱子思想之型態〉，收入蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。  
——：〈朱子心性工夫論新解〉，《嘉大中文學報》第1期，2009年3月。  
——：〈唐君毅對朱子哲學的詮釋〉，《中國哲學與文化》第7期，桂林：廣西師範大學出版社，2010年。  
林月惠：〈朱子與羅整庵的「人心道心」說〉，收入蔡振豐編：《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：臺灣大學出版中心，2009年。  
陳振崑：〈義務論與德行倫理學對比分析下的朱子心統性情說〉，《思與言》第57

卷第 2 期，2019 年 6 月。

黃瑩暖：〈從「心之知覺」論朱子之「心」的道德動能——從「知覺是智之事」談起〉，《國文學報》第 57 期，2015 年 6 月。

陳來：《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社，1990 年。

方旭東：〈道德實踐中的認知、意願與性格——論程朱對「知而不行」的解釋〉，《哲學與時代：朱子學國際學述研討會論文集》，上海：華東師範大學出版社，2012 年。

廖育正：〈朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 53 期，2017 年 3 月。

溫帶維：〈論朱子宇宙論中惡之可能〉，《哲學與文化》第 26 卷第 7 期，1999 年 7 月。

Aristotle. "Nicomachean Ethics", in *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Kant, Immanuel. "Metaphysik der Sitten", in *Kants Werke VI*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_ "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", in *Kants Werke*.

St. Augustine. "on free choice of the will", translated by T. Williams, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993.

# An Ethical Inquiry into Moral Decision Making as Formulated by Zhuxi: Taking Tang Junyi as Guide

Chen, Shih-Chen\*

[Abstract]

This paper explores how Zhuxi bases the possibility of moral decision on the subject of human practice, using the scholarly work of Tang Junyi as a guide for understanding Zhuxi's approach to morality. This subject of human practice is one that can cultivate the heart-mind, grounding morality itself in the human capacity for understanding and accepting responsibility for their actions. Zhuxi's understands the heart-mind as residing between moral law and human desire, and the subject of practice is one with the capacity to cultivate that hear-mind, generating the capacity for moral choice. He frames this subject not in terms of the originary heart (benxin), but in terms of a being with the capacity for moral choice, one who is attuned to both the principle of universe (tianli) as well as the drives of human desire. In this way, the moral responsibility of diverse actions become legible.

**Keywords:** heart-mind for moral decision, consciousness between moral law and human desire, unity between the originary heart-mind and the human heart-mind, moral decision.

---

\* Associate Professor, Department of Life and death, Nanhua University.