

本心，道德情感與自律 —牟宗三的觀點

東海大學哲學系 史偉民

儒家與自律

- 牟宗三主張儒家倫理學屬自律倫理學
 - 反駁：儒家倫理學將道德植基於道德感情，故而不能是自律倫理學
- 牟宗三：
 - 道德感情並不與自律對立
 - 儒家勝於康德，正因為它結合道德感情與自律
- 李明輝：
 - 康德的倫理學只是自律倫理學的一種形式
 - 儒家與康德的不同，在於二者之哲學人類學的架構不同

意志自律vs.本心自律

- 康德
 - 區分感性與理性
 - 只有理性能是普遍的
- 牟宗三
 - 反對感性與理性的嚴格區分
 - 道德感情具有普遍性（本心既是情亦是理）
- 相對於康德所主張的意志自律，牟宗三主張本心自律

道德實踐之動力

- 牟宗三認為：既然只有心才有實現道德的能力，也就是只有情感才有使人行動的能力，那麼由於康德把情感排除在道德行動之外，他就無法說明理性如何可能是實踐的，換言之，康德無法說明道德法則如何能被實現。
- 牟宗三所關切的，因之是實現道德的可能性的問題。
- 牟宗三之所以主張情感之普遍性，乃是因為他認為道德情感才能使道德行動可能。

康德：道德與強制

- 康德認為人類在道德行動中為道德法則所強制。
 - 道德行動出自義務，意謂行動者意識到某事是義務，從而不得不做。
 - 認知某事為義務時，行動者感到敬畏。
- 李明輝以「為義務而義務」、「為道德而道德」描述康德意義下的道德行動。

牟宗三：理義悅心

- 牟宗三批評康德「不反身正視這自律的意志就是心」，
- 孟子說：「故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，指人會因其本性自然而不勉強地行善。
- 牟宗三發展此一觀點，認為「理義的『悅』與理義的『有』是同一的」。作為「超越的本心」的「心（興趣、情感）」，即為「道德判斷之標準」。

牟宗三：應然與實然

- 理義的悅與理義的有之所以同一，是因為人在特定情境中因為人性所固有的道德情感反應而做的事，即為他在那個情境中道德上應該做的事。
- 「意志所直接決定的『應然』，因心、情感、興趣，即因心之悅理義發理義，而成為『實然』」；換言之，因為其道德情感，人自然而然地實現道德法則，從而道德法則不只表達人應然要做的事，同時也描述了他實然會做的行動。

仁與道德情感

- 牟宗三認為：孔子所揭櫫的仁，是承認超越的道德情感的根據。牟宗三稱許程明道「痿痺為不仁」的觀念，並由之推出仁的意義是「感通無碍」，不安不忍的情感，即是仁的具體表現。
- 痿痺者麻木而無感覺，以之譬喻不仁，則仁就是感覺的能力。是以謝上蔡繼承程明道，提出以覺訓仁，主張「心有知覺謂之仁」。

心有知覺謂之仁

- 依據牟宗三的詮釋，此一觀念一方面意指心「自作主宰、自定方向」，而不是「存一個外在的對象或觀念或理論于胸中也」，另一方面，它意謂仁「在此惻然之覺本身，不是順『所』字去覺一個對象」；覺「只是道德情感，而不指向對象，亦不是一知解的知覺力量」。

道德情感與行動：畢遊賽的觀點（1）

- 畢遊賽（Sébastien Billioud）
 - 把「心有所覺謂之仁」譯為「心具洞見地感受到的即為仁」（what is being insightfully felt by heart/mind is termed benevolence）
 - 把「心有知覺之謂仁」譯為「稱為仁的即是心的道德知識與具洞見的情感」（what is termed benevolence is the heart/mind's moral knowledge and insightful feelings）
 - 把牟宗三的「覺情」的概念譯為「具洞見的道德情感」（insightful moral feelings）
 - 把「惻然有所覺」譯為「悲楚的洞見」（the insights of affliction），

道德情感與行動：畢遊賽的觀點（2）

- 以「悲楚的洞見」一語為例，當人因為他人的受苦而悲楚時，獲得了什麼洞見？他如何獲得洞見？
- 對於人獲得什麼洞見的問題，畢遊賽只說道德情感使人獲得有關價值的洞見
 - 那麼人是否由所感受到的悲楚中，即能獲得「道德上應當幫助受苦的人」的道德原則的知識？
 - 抑或是「道德上應當幫助這一個個別的受苦者」？

道德情感與行動：畢遊賽的觀點（3）

- 對於人如何獲得洞見的問題，畢遊賽似乎完全未曾提供任何線索
 - 感到某命題為真，似乎就是直觀到它為真。
 - 同情某人，與「感到」「應該幫助他」的命題為真，顯然是兩回事。
- 至少可以確定：具有洞見即是具有某種知識，行動者透過其道德情感獲得有關仁的洞見，知道什麼是仁，從而實現仁。是以對畢遊賽而言，道德情感與行動之間，必須經過道德知識的中介。

牟宗三論朱熹

- 既然對牟宗三而言，道德行動出自於情感反應，那麼如果沒有真實的情感，行動就不具有真實的道德性。在他看來，朱熹所論及的，就只是「當吾人不能相應道德本性而為道德實踐」的情況：
 - 而吾人亦確常不能相應道德本性而為道德實踐，即或能之，亦常不能不思而得、不勉而中，而常須要勉強，擇善而固執之。【…】即勉強不違道德，不犯法律，可稱為無大過之善人，而其行為亦不必真能相應道德本性而純為無條件之依理而行者（牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《全集8》，頁74）。

批判「擇善而固執之」

- 牟宗三認為朱熹是儒家傳統的歧出，他如此分判的理由之一，乃是因為朱熹只見到「擇善而固執之」的行動，而把這種行動與道德行動等同。當一個人擇善而固執時，他是因為某事為善的信念，決定要去做它。
- 在孟子見孺子將入於井的例子中，為著結交於孺子之父母，要譽於鄉黨朋友或者惡孺子之聲而去救他的人，當然都不是擇善而固執；但是如果一個人因為認識到救人於危難是一項義務，從而對孺子施以援手，他可以說是擇善固執。以康德的區分而言，擇善而固執者的行動並不出自於自利之考量，從而僅只符合義務，而就是出自義務的行動。

朱熹與康德

- 對於牟宗三及其所理解的正統儒家而言，康德意義下出自義務的行動，仍然並不具有真實的道德價值。所以牟宗三宣稱：康德「似是與朱子為同一型態，仍是析心與理為二的」，「他的思想是朱子與陽明間的一個形態」。相應地，他認為朱子代表的儒家旁支「亦使一切行為活動只要是順理【...】即是道德的」。
- 牟宗三批評朱子等同順理的行動與道德行動，顯然並不是因為他認為朱子把康德意義下僅僅符合義務的行動視道德的；他批評朱子，毋寧因為他認為順理的行動—也就是因為道德法則要求某事而做某事，並不是真實的道德行動。

道德情感使人自然而然的行善

- 牟宗三之所以批評擇善固執的行動，理由在於這種行為並不「相應道德本性」，也就是說這種行動並不源自於行動者在內心所感到的道德情感；如果行動者真正在內心有所感觸，那麼他就不用擇善固執，勉力為之，而能夠自然而然的行善。

道德行動「不為某某」

- 根據此種道德行動觀，行動者對於道德法則的知識，在道德行動中並不扮演任何角色。出自於道德本性的行動即是道德行動，行動者無需意識到他所做的是道德行動，更無需對於道德法則有所意識。所以牟宗三說：
 - 此種自發自決之決斷，不為某某，而唯是義理之當然，即為本心之自律。一為什麼某某而為，便不是真正的道德，便是失其本心。承本心之自律而為，便曰承體起用。此種承體起用顯是道德的當然之創造性之表現，即道德的目的性之實現（牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《全集8》，頁148）。

不為某某vs.為道德而道德

- 道德本性展現為道德行動，「不為某某」；依據前述牟宗三對朱熹的批評，「某某」的範圍不僅包含私利，同時也包含道德法則。
 - 朱子代表的儒家旁支「亦使一切行為活動只要是順理【...】即是道德的【...】此其所以為他律道德」（牟宗三，《心體與性體（一）》，《全集5》，頁116）。

他律道德（1）

- 「他律道德」一詞其實出自於牟宗三自己。在牟宗三對康德倫理學著作的翻譯之中，就我所見，「他律道德」一詞僅只出現兩次，而且都出現在牟宗三的按語中；見牟宗三，《康德的道德哲學》，《全集15》，頁316，381。
- 相對地，康德言及實踐理性的他律、意志的他律與意念的他律，但是並未曾主張有他律的道德。事實上，對康德而言，這根本是概念上的矛盾，因為根據康德的界定，以意志的質料，也就是欲求的對象作為意志規定之根據，即是他律，而「意念的他律不僅能為任何義務奠立基礎，而且毋寧與意志之道德原則相違背」（Kant, AA V, 33），意志之他律乃是「不真實的道德原則來源」（Kant, AA V, 441）。

他律道德（2）

- 康德也認為：所有質料性的實踐原則，均同屬於一類，都落在自愛的原則之下（Kant, AA V, 22）。牟宗三雖然認為朱子將道德建基於他律原則之上，然而他顯然並不會認為朱子所主張的只是自愛的原則。是以可以推論：牟宗三所理解的他律，與康德的他律觀念不同。
- 事實上，牟宗三甚至說康德也主張他律道德，因為康德「雖講自律道德，而真正的自律道德卻從未實現過。現實上的道德行為都是不情願的、強制的，這似乎亦可以說是一種他律道德」；見牟宗三，《康德的道德哲學》，《全集15》，頁316。同樣地，牟宗三批評康德主張道德的「命令與自願是相衝突地對立的」，認為這與自律的概念相違背；見《現象與物自身》，《全集21》，頁88。

本心之自律（1）

- 本心之自律，也就是本心自發的決斷，不但不受是到道德法則的強制，甚至不是為了成就道德；本心的決斷「唯是義理之當然」，因為出自於本心的情感與行動，本身就符合道德法則，而不待人有意的選擇。
- 孟子見孺子將入於井的例子中，人之所以會感到同情，當然不是因為他意識到感到同情是他的義務，從而有同情的感受，同情之感毋寧不假思索地湧現；對將入於井的孺子感到同情的人會去救助孺子，當然也不是因為意識到救助所同情者是一項義務，所以才去救他。

本心之自律（2）

- 一個無辜的小孩就要掉進井裡，道德上是否應該同情他？如果同情一個快要掉進井裡的無辜小孩，道德上是否就應該去救他？這些道德的考慮，在乍見孺子將入於井，感到怵惕惻隱，從而去救助孺子的人的行動之中，並不起任何作用。
- 此一救人的行動確然「唯是義理之當然」，因為它就是道德上應當做的事，然而行動者並不是為了任何目的而做它—無論是道德的或者其他的目的；相反地，不經任何考慮，行動者即感到同情，並且受到同情心的推動而去救人。

道德感情與行動：牟宗三的觀點

- 我們因為他人受苦而不安，從而幫助他人。
- 我們對父母懷抱孺慕之情，從而孝順父母。
- 覺與不安的對象是他人的苦難，而不是道德法則。
- 對牟宗三而言，是否意識到道德法則，與心中是否湧現推動道德行動的道德情感，並不相關。

道德情感與德性

- 訴諸道德情感以解釋道德行動，亦即訴諸行動者的人格或者德性以解釋道德行動。一般言之，具有某一德性的行動者在考慮要做什麼事時，該德性的概念並不出現在其考量之中。
 - 所以有同情心的人在選擇要做什麼事時，考慮的是某個人或者動物是不是很可憐而需要幫助，而不是幫助他或它是不是有同情心的事；同樣的，有孝心的人在選擇要做什麼事時，考慮的是這樣做對父母有沒有好處，而不是這樣做是否符合孝道。

無心之心

- 真正的道德行動，源自人的道德本性，不需也不能有意為之。牟宗三因此特別贊許王龍溪的四無之說，稱之為「究竟圓教」：
 - 無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神（王龍溪，《天泉證道記》）。
 - 「無心之心」語中之「無」是心之表現作用上的無，非存有上的無，意即在存有層上肯定有心，但心之表現作用卻是以「無心」之方式表現，即不是有心或有意在表現（牟宗三，《圓善論》，《全集22》，頁308）。

本心，道德情感與自律

- 本心：道德情感的官能
- 道德情感：推動行動者以特定的方式反應個別的具體情境，而其所推動的反應方式界定了在該情境中應當要做的事。
- 自律：本心依其本性自然而然地對於個別情境有所情感反應，並從而推動行動。
 - 道德律即為心之本性，相對於此，康德主張意志的自律首先將道德律引入世界。
 - 出自本心之自律的行動，並不是為道德而道德的行動。
 - 道德行動並不預設了對於道德律的認識。

他律道德何以不足？

- 牟宗三視朱熹主張他律道德—為道德而道德。所以為道德而道德、為義務而義務的行動，對他而言並非不道德。那麼為道德而道德的行動的不足何在？
 - 不夠道德：就道德價值而言，他律道德之行動低於自律道德之行動
 - 不夠完美
 - 就德性而言，從事他律道德之行動者低於從事自律道德之行動者
 - 就人生整體價值而言，完成他律道德之行動者低於完成自律道德之行動者

德性的不完美

- 席勒（Friedrich Schiller）認為：
 - 道德的完美並不能夠建立在理性對感性的壓制之上，因為「僅被壓倒的敵人可以再次站起，然而和解了的敵人則被真實地克服了」。只有當道德的思維方式 (sittliche Denkart) 對於人成為本性時，前者才能獲得保證。
 - 一個時時刻刻都得提防他的愛好可能引導他違背道德法則的人，對席勒而言，遠遠尚未達到完美的道德；相反地，如果一個人能夠信賴其內心的欲求 (Trieb)，而在道德上沒有為其所誤導的危險時，他才更值得尊敬。

人生的不完美

- 審美的不完美：
 - 席勒認為：「感性與理性，義務與愛好」，在優美的靈魂中相互和諧，從而在現象中表現優雅（Anmut）。
 - 根據席勒的觀點，輕鬆自若（Leichtigkeit）正是優雅的主要性質，如果仍然要勉力為之地去做某事，就不會優雅。
- 快樂主義的不完美：
 - 從事他律道德之行動者因為要勉力為之，就會感覺受到強制，因此不會愉悅。

感謝聆聽
敬請指正