

朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？

廖育正*

摘要

在談論道德責任(moral responsibility)歸屬時，一種常被接受的看法是：某人對某事具有道德責任，若且唯若某人在自由意志下，促使了某事的發生。換句話說，若是人無從避免去做一件道德上應受譴責的事情，則不被歸屬道德責任。而朱熹（1130-1200）以心統性情的義理架構，作為其倫理思想的心性論基礎，這樣的系統究竟能否歸屬道德責任？當代學人對此有許多歧見。他們的意見為何產生衝突？朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？這是本文意欲探究的重點。

本文的結論是：當代學人各條研究進路之糾結，大致可以視為相容論與不相容論之爭的中國式展開；對此大哉問，形上學一日不得解，便一日沒有答案。然而在上述糾結之外，若還有回應問題的空間，或許在於以本體工夫論，兼及體驗論的視野，將心詮釋為性情的突現(emergence)，去照應涵養省察、格物致知、克己主敬等思想——進而能將 Peter van Inwagen 的話改寫為一種中國式的言說：心性之間，別有一種神秘的工夫。

關鍵詞：朱子、心統性情、心性論、道德責任、自由意志

* 廖育正，國立清華大學中國文學系博士生。

投稿：105年10月18日；修訂：106年2月6日；接受刊登：106年3月2日。

Can Zhu Xi's Theory of Mind Respond to Moral Responsibility?

Yu-Zheng Liao*

Abstract

A commonly held view concerning moral responsibility is that someone has a moral responsibility for some action if and only if someone makes actions freely. In other words, if someone cannot avoid doing actions to be morally condemned, it is not attributable to moral responsibility. Can Zhu Xi's theory of mind and ethical thoughts—*xin-tong-xing-qing* 心統性情—respond to the attribution of moral responsibility? Scholars have different opinions and to what extent their disagreement ranges is the focus of this paper.

The conclusion of this paper is that the intertwining of these research approaches can be regarded as philosophical problems of the Chinese style concerning compatibilism and incompatibilism. This problem cannot be solved unless its metaphysical problem is dealt with in the first place. However, in addition to the above solution, perhaps we can see *xin* 心 as emergence of *xing-qing* 性情, and imagine a special vision of ontological *gong-fu* 工夫 and experience, taking care of thoughts like *han-yang-xing-cha* 涵養省察, *ge-wu-zhi-zhi* 格物致知, *ke-ji-zhu-jing* 克己主敬. We then adapt the famous statement of Peter van Inwagen as follows: “there is mysterious *gong-fu* between *xin* and *xing-qing*.”

Keywords: Zhu Xi, *xin-tong-xing-qing*, theory of mind, moral responsibility, free will

* Graduate student, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

朱子心性論可以回應道德責任歸屬嗎？

廖育正

一、前言

在談論道德責任歸屬時，一種常被接受的想法是：某人對某行為具有道德責任，若且唯若某人在自由意志下，促成了某行為的發生。換句話說，若是人無從避免去執行一件道德上應受譴責的行為，則人不應被歸屬道德責任。¹倘依循這樣的認知，可以說，某人若因某行為而被歸屬道德責任，則某人必然是在具有自由意志的狀態下選擇此行為的，那麼，自由意志即為道德責任歸屬的必要條件。因此，若要在朱子理氣二分的義理中，談論道德責任歸屬（或者惡的根源）之問題，或得聚焦於心統性情的義理系統，始可能釐清人的自由意志何在。環顧當代學者對朱子心性論的詮釋，以人稟受於天之性為「理」，人欲氣質之情為「氣」，作為理解的基礎，概無太大爭議；但在「心」的理解上，意見往往分歧。人有人心，也有道心，但朱子義理中作為道德能動者（moral agent）的「心」，究竟屬不屬「氣」，成了當代探討朱學道德責任歸屬的先決問題之一。換句話說，或許必須先為「心」做出定位，確認「心」是否具備

¹ 「一個行為者如果沒有自由意志，那麼就不能要求他負道德責任。這個原則就是其他選擇可能性原則（the principle of alternative possibilities 簡稱 PAP）。PAP 是這樣的：一個人為他所做的行為道德責任，那麼他能做其他不同的事。」（黃懿梅，2004：39）

自由意志，始能探究道德責任的歸屬。要之，或有三個層面的問題需要釐清：(1) 朱子義理的道德能動者（心），屬氣嗎？(2) 此道德能動者（心），是否具備自由意志？(3) 在朱子的義理架構下，道德責任能否歸屬？

當代學者對朱子心性論與道德責任的看法，約可分出三條進路與一種批評。三條進路為：(1) 心屬氣，無以歸屬道德責任；(2) 心屬氣，可以歸屬道德責任；(3) 心並不完全屬氣，道德責任之歸屬並無理論困難。一種批評為：「道德責任」之相關探討，不完全適用於朱子義理。

舉例說明這四種看法以後，我試著闡明它們的衝突關鍵究竟何在。要之，上述主張之分歧，大致來自於(1) 問題討論層次的混淆；(2) 相容論與不相容論之爭；(3) 西方倫理學之於中國義理的適用問題。本文之書寫重點在於對研究進路進行後設的反思，希冀在現有的朱熹研究基礎上做出一些梳整的工作。

二、當代學人的主張之一：心屬氣，無以歸屬道德責任

(一) 此派學者的主張

有一派學者主張朱子所謂的心，屬氣，因此在心性三分的義理系統下，朱子無法恰當說明道德責任歸屬的問題。持此主張最明確者，當推李明輝〈朱子論惡之根源〉(1993: 551-580)²(以下簡稱〈朱子論惡〉)。〈朱子論惡〉探討了朱子理氣二分的義理系統下，「惡」根源於何的問題，並且採取康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的倫理學架構，指出朱子的理論糾結。根據我的歸結，〈朱子論惡〉主要想解決三個問題：(1) 在

² 李明輝在後來 2005 年的專書《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》中，仍秉持著大體一致的觀點。

朱子的義理系統中，「惡之根源」何在？（2）承上，朱子採用的解題路徑為何？（3）承上，這樣的系統可以歸屬道德責任嗎？

〈朱子論惡〉認為，在朱子義理中，人之可能為「惡」，乃是來自於「知覺之昏明」。朱子所謂「心」，既是認知主體，又是實踐主體（李明輝，1993：574）；而「知覺」，不（只）是經驗意義下的 perception，因其知覺對象乃抽象之性理。（李明輝，1993：574）故此，〈朱子論惡〉推論：氣稟之昏濁，決定了知覺之昏明。³據此，如果惡之根源歸於氣質，則惡就是「自然之惡」而非「道德之惡」——是以朱子終究混淆了兩者，⁴因此，他的義理系統疑似氣稟決定論，而陷入理論困難。換句話說，若是實踐主體不能徹底擺脫氣稟決定的可能，則在這樣的情形下，歸屬道德責任必將有所爭議。即使人可以透過格物致知、持敬存理等工夫，來把握至善的性理，但只要氣質之清濁具有被決定的先在性，就難以避開氣稟決定論的可能後果。

小結地說，〈朱子論惡〉主張：（1）朱子有意給「心」賦予道德能動者⁵的地位，因為唯有如此，才能說明「道德惡」之根源，也才能將道德責任歸屬於道德能動者；（2）在朱子理氣二分的義理架構下，「心」終究是「有限心」，是「氣」之一部分，沒有絕對的主宰能力，⁶因而無法超脫氣稟之決定，故此，「心」並不具備真正的道德能動者之地位（此處

³ 「但決定知覺之有無及昏明者，並不是理；因為理是遍在的，為萬物存在之共同根據，在此顯不出萬物之特殊性及其差異。故決定知覺之有無及昏明者，只能是氣。」（李明輝，1993：575）

⁴ 「如果朱子真是將『惡』底根源歸於氣質，他將會在理論上遇到一些無法解決的難題。首先，氣質底特徵，……其本身只是一種自然的特質，並不具有道德意義；……其次，如果朱子混同『道德之惡』與『自然之惡』，將它們一概歸諸氣質，他將陷於決定論（determinism）、乃至命定論（fatalism）底觀點；而這將使道德責任及道德工夫完全失去意義。」（李明輝，1993：564）

⁵ 〈朱子論惡〉，有時使用「道德主體」，有時使用「實踐主體」。本文以「道德能動者」統一稱之。

⁶ 「我們發現朱子在說明『惡』之根源時，無法避免理論上的困難。其最主要的困難在於：儘管朱子賦予『心』一種主宰能力，使它有一種類乎道德主體的地位，但只要它屬於氣，便不能超脫於氣稟之決定；而這將使心之主宰能力成為一種虛妄的假相。」（李明輝，1993：576）

隱藏了一項前提：實踐主體含有「氣」的成分 \supset 不可能有真正的道德自主)；⁷ (3) 如此一來，朱子倫理學終將違反康德「應當蘊含著能夠」(ought implies can) 的基本原則。⁸ 道德責任難以歸屬，也無法證成道德責任所必須預設的自由；⁹ (4) 朱子頂多只能解釋「自然之惡」，卻不能解釋「道德之惡」。(李明輝，1993：580)

(二) 對此種主張的析評

〈朱子論惡〉有其特定立場，根據我的歸結，此立場即為以康德倫理學為基礎的，較強義的不相容論。在這種較強義的不相容論下，不只自由意志不相容於決定論(由於道德責任蘊涵自由意志的存在，所以)，道德責任也不相容於決定論。要之，〈朱子論惡〉在康德系統下，有著這樣的預設：自由意志為道德之惡的必要條件；若沒有自由意志，則無所謂道德之惡，有的只能是氣稟之惡。換句話說，自由意志是道德責任歸屬的前提。¹⁰ 在我看來，〈朱子論惡〉頗為深入有條理，其基本論證無形式謬誤，且有三點值得學人共同思考：

⁷ 〈朱子論惡〉對朱子義理系統「『心』不能道德自主」的論證，大致可以歸納如下：

- (i) 心統性情 \supset 心屬氣
- (ii) 心屬氣 \supset 心沒有道德自主的可能

∴ (iii) 心統性情 \supset 心沒有道德自主的可能

⁸ 「如果朱子承認氣質有不可移者，便無異於承認有命定的惡人(如佛教所說的「一闍提」)，而陷於氣稟決定論。對於這種人，要求他為其惡行負道德責任，是毫無意義的，因為這違反倫理學中『應當涵著能夠』(ought implies can) 的原則。朱子顯然不會接受這個結論，因為這等於是否定道德。但問題是：只要朱子將心歸屬於氣，它便只是有限心，而不能超脫於氣稟之決定。」(李明輝，1993：577)

⁹ 「(按：康德：)若沒有它(註：先驗的自由)，道德法則以及依道德法則而來的責任歸屬便是不可能的。」轉引自李明輝(1993：578)。

¹⁰ 觀諸〈朱子論惡〉全文思路，可以重構為三段式擬知識句，如下：

- (i) 有自由意志者，是道德能動者。
- (ii) 道德能動者，可以歸屬道德責任。

(1) 在康德的哲學體系中，自由意志的存在，是基本預設之一，而非證成之結果。然而，朱子並未採取康德的預設。不同的預設，關聯著不同的進路，以致導向了不同的理論結果。¹¹ 換句話說，朱子義理既不同於康德，那麼，若以這樣的預設去檢視朱子義理，這便有了討論的空間。要之，在朱子「心統性情」、「理氣二分」的系統下，原未預設一個康德式的「先驗的自由」(transzendente Freiheit)。我認為也許可以這麼說：從一種康德式的強義不相容論去看，朱子義理或許不能顯示自由意志(遑論道德之惡、道德責任歸屬)的存在；但在特定的跨文化語境裡，朱子的義理系統倒可能具有弔詭的詮釋空間。¹²

(2) 當代形上學的諸多 Frankfurt story¹³ 對「道德責任蘊涵自由意志的存在」此一命題提出許多挑戰，它們企圖證成「道德責任的存在並不蘊涵其他可能性存在」。Frankfurt story 的策略是避開困難重重的自由意志證成問題，而直接訴諸「道德責任和決定論相容」，其論證如下：

- (i) 道德責任蘊涵自由意志存在。
- (ii) 道德責任與決定論相容。
- (iii) 設若道德責任蘊涵自由意志存在，而且道德責任與決定論相容，那麼，自由意志之存在也和決定論相容。

∴ (vi) 自由意志的存在，和決定論相容。¹⁴

∴ (iii) 有自由意志者，可以歸屬道德責任。

¹¹ 又如，清初三大家不約而同地強調了「氣」的地位。顧炎武、黃宗義、王夫之等學者所謂「道」「器」不離的思想，或許可以歸結為這樣的一種詰問：沒有氣，哪來的主體？此亦為另外一種可能的思考。

¹² 關於「弔詭」、「弔詭性格局」，可參考何乏筆(2015: 295-303)。

¹³ 中譯或為「法蘭克福故事」。參照王文方(2008: 188)。

¹⁴ 此為我根據王文方《形上學》，略加改寫而成。參照王文方(2008: 167)。

Frankfurt story 雖不盡然能支持相容論，¹⁵但若參考這樣的角度，則朱子義理雖不預設康德式的「先驗的自由」，但道德責任的歸屬是否因而完全失效？或仍有討論空間。

(3) 何況，在心統性情的架構下，「心」固然統攝著屬氣的情，但觀諸朱子義理大要，似也難以完全歸諸為「氣稟」的「決定論」。或許只能說：朱子的「心」確實缺乏康德意義下的那個「先驗的自由」。要之，朱子義理中的以心窮理、致中和、主敬、格物致知等本體工夫論概念，或許正是克服「屬『氣』 \supset 沒有道德自主的可能」的解套進路。

〈朱子論惡〉一文指證歷歷，提到：「他（朱子）答門人方伯謨（士繇）曰：『大抵本然之性與氣質之性亦非判然兩物也。』又答門人嚴時亨（世文）曰：『氣質是陰陽五行所為，性即太極之全體。但論氣質之性，則此全體墮在氣質中耳，非別有一性也。』又《語類》載其言曰：『氣質之性便只是天地之性。只是這個天地之性卻從那裏過。好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。』」（李明輝，1993：559）可知〈朱子論惡〉認為，朱子的義理系統沒有辦法自圓其說，或將陷入氣稟決定論，也舉出了文本為證，實有相當的學術意義。

在我看來，〈朱子論惡〉乃借助康德的系統，主張只要作為道德主體的「心」沒法脫離氣稟來談，那麼在究底的意義下將不能真正脫離氣稟的影響，也勢必不能脫離氣稟決定論。平心而論，〈朱子論惡〉的主張有其道理，但我們也可以換個角度想，若讀者設法進入朱子義理的語境，

¹⁵ 「有些相容論者企圖訴諸於類似之前 A 和 B 的『法蘭克福故事』，以論證『道德責任與決定論相容』。但認真的說起來，前述 A 和 B 的『法蘭克福故事』最多只證明了『道德責任的存在並不需要其它開放給行動者的可能性』。不過，就算在這一點上，事情仍然是有爭議的。……因為，在這樣的假定下，我們只能被迫去結論說：道德責任的存在並不蘊涵自由意志的存在……因而，那個故事將會是一個道德責任存在、但自由意志卻不存在的例子。」（粗體為原文字樣）（王文方，2008：168）

可知朱子的義理系統確實沒有預設「先驗自由」，但那也不代表心『必』然且『定』然「受氣稟所」決定」，因為，對朱子來說，心之致中和、主敬、格物致知等本體工夫，乃是真真確確、實實在在，是由心去統攝、主宰、兼秉性情，此正是朱子義理從一開始就可能克服「屬『氣』」沒有道德自主的可能」的解套進路，我將在本文第六節進一步說明。

三、當代學人的主張之二：心屬氣，可以歸屬道德責任

（一）此派學者的主張

另一派學者主張朱子的心屬氣，但可以歸屬道德責任，例如傅武光〈朱子對於惡的來源的說明〉（1990：155-195）（以下簡稱〈傳文〉）、李瑞全〈朱子之道德規範根源問題〉（2008：23-37）（以下簡稱〈朱子規範〉）。

〈傳文〉明白主張心屬氣¹⁶，心有善惡¹⁷；且惡的來源，關鍵在於心（1990：189）；此中又可細分為兩項原因：（1）「受氣稟所拘」；（2）「被人欲所蔽」。（1990：194-195）在這樣的立論下，〈傳文〉反對氣稟決定論，並且似乎傾向於「朱子義理足以歸屬道德責任」：

惡的來源既與氣稟有關；而氣稟又是與生俱來，則似是惡也與生俱來。其實絕不如此。惡只是有生以後流出來的。但須知道它從何處流出來，然後才能做「去惡」的工夫。畢竟，就人類而言，

¹⁶ 「氣以動靜分陰陽；故陰陽屬氣。『心猶陰陽』就是說心屬於氣。氣有清濁之不齊，所以人心亦昏明萬殊。」（傅武光，1990：176）

¹⁷ 「至於心為什麼會兼有惡呢？顯然這跟心的性質有關。心是屬氣的，而氣有清濁粹駁之不齊，自然它的表現也會有種種差異了。」（傅武光，1990：179）

氣稟再濁，也終不致完全閉塞他的善性。人類之可貴，即在於他能反省；由反省而覺悟此善性，從而存養它、擴充它，這樣便可使昏濁的氣質逐漸澄明，而充分發露他的圓滿具足之性，成就偉大的人格。(傅武光，1990：195)

朱子的理氣論和他的心性論是息息相關的。理氣論屬於形上學，固然沒有善惡對立的概念，但其「氣之不齊及其對理有蔽塞作用。」在心性論中，亦完全適用。亦即：氣稟不齊，對於心性皆有蔽塞作用。(傅武光，1990：194)

〈朱子規範〉則大致繼承牟宗三先生的觀點，指出朱子的「心」若是「氣之靈」，則終究不能擺脫氣稟決定論。如此一來，朱子怎麼說明「心」足以負擔道德責任呢：

朱子認為惡的根源出自氣的層面。……孟子基本上是以善的缺乏來說明惡的出現，而惡乃是心之不作主宰，即失其本心，本心放逸的情況下產生。……而朱子則以心為氣之靈，以心為道德與不道德行為的責任歸屬之所。朱子似頗自以此為有進於孟子未能說明惡的根源之處。但是，心屬於氣必不能超脫氣稟之決定，故朱子的理論實不能說明道德責任的歸屬。然而，朱子一方面認為心足以負起道德責任，另一方面並沒有認可任何一個人會真的完全受氣稟所決定，故每個人仍需對其行為負責，不能諉過於氣稟。
(粗體為引者標注)(李瑞全，2008：34)

對上述疑難，〈朱子規範〉試著援引康德的理論，為朱子系統得出解套。(有趣的是，同樣訴諸康德，〈朱子規範〉卻得出與〈朱子論惡〉截然不同的推論。)要之，〈朱子規範〉指出，康德雖以自由意志為道德存

在的根據，但意念亦是自由行動的樞紐；意念雖屬現象界，卻不必因此陷入全然的氣稟決定論。¹⁸在這樣的認識下，則朱子的系統對道德惡之形成與道德責任歸屬等問題，便不難得出合理的說明：

在康德的理論中，負責道德歸屬責任的是意念而非意志，因為意念乃是自由行動的樞紐，而這一自由選取並不因意念為在現象界之身份而喪失。康德之意似是認為只要道德法則真能成為意念之動因之一方，則意念即有真實的選取自由，並不受其先行的時間中的事件的決定。如果康德的說明是合理的，則朱子以心為道德責任所在，心實可依性理來主宰情，則朱子即可以同樣說明罪惡的來源和道德責任之歸屬，即心若依性理而主宰情即是道德的，否則即是不道德的，這應同樣被接受為對道德的惡和責任歸屬的一個合理的說明。如此，朱子之道德根源之說明方式可以得以論斷，或能有助論定其道德價值根源之型態。（粗體為引者標注）（李瑞全，2008：36）

小結地說，〈朱子規範〉主張：（1）朱子倫理學型態與西方重要倫理學理論有所不同（比如康德與休謨〔David Hume, 1711-1776〕）；（2）心的運作，既非性（理），亦非情，基本上雖屬於氣，但其運作、決定所選取者，則是從性而來之理。故此，難以適用西方哲學理性情感之二分進

¹⁸ 「康德雖然強調自由意志是道德的存在根據，但也強調意念的選取自由。有時候，康德甚至強調只有意念才真正是自由的，因為，自由意志實只能提出道德法則，不能決定一道德或不道德行為之出現與否。而且，自由意志也不能為不道德行為負責，因為這不是它要或不要採取的選取或行動。行動的樞紐在意念。道德行為的出現，視乎意念的選取。如果意念選取合乎道德法則的格準行事，則作出的是一道德行為，否則即是一不道德行為。在此，意念顯然不是超乎現象界的存有，其在現象界中卻不因其為在時間之中，而受到氣稟的完全決定。康德仍予之真正自由的選擇，雖然它選擇的結果視乎道德情感是否強於其它情感的作用。」（粗體為引者標注）（李瑞全，2008：35）

路；(3) 朱子的義理型態，可稱為「氣之靈的內在論」或「朱子義之『心靈內在論』」。

(二) 對此種主張的析評

〈傳文〉值得討論之處有三：(1) 理氣論雖屬於形上學的探討範疇，但「理」屬形上，「氣」屬形下，此為不爭事實，蓋「理氣論」和「理」和「氣」等三詞彙，意含與範疇原來就不同——則形下之氣能否適用於心性論及倫理學，本不該是問題；(2) 若說理氣論沒有善惡對立的概念，指的應是理氣論不涉及「人間善惡」的探討，但是，朱子既謂理為至善，而性即理，全無氣稟之夾雜，因而性亦至善，此乃朱子建構中和新說以後一個確定的立場，又怎謂理氣論完全不涉善惡命題？換句話說，作為形上範疇的理氣論，終將涉及倫理學的討論基礎；(3) 〈傳文〉主張惡的根源是「受氣稟所拘」和「被人欲所蔽」，但在這樣的立論下，將無以說明人欲如何可能不受氣稟所決定。若持此種立論，不但無以駁倒氣稟決定論，更可能反而坐實了氣稟決定論，何況歸屬道德責任。

〈朱子規範〉企圖在牟宗三先生的視野下，主張朱子的「心」雖是不能完全擺脫氣稟決定論的「氣之靈」，但卻能夠歸屬道德責任。和〈朱子論惡〉一樣，〈朱子規範〉也援引康德的哲學，但強調道德主體在自由行動時的樞紐——「意念」。「意念」既屬現象界，則可以相應於朱子「氣心」，〈朱子論惡〉便循此進路為朱子義理系統解套。要之，〈朱子規範〉指出，在康德系統下，道德責任歸屬乃是「意念」，而不完全是「意志」；這類似於朱子以「依性理之心」去主宰「屬氣之情」。

從上述歸結可知，〈朱子規範〉大致採取了一種相容論立場。然而，在當代形上學有關自由意志的問題上，相容論者最可能受到的質疑，就

是藉著對字義的再界定，進而得出決定論相容於自由意志的結論。¹⁹據此，我們或可進一步推敲：「意念」和「意志」的關係為何？是邏輯蘊涵關係？抑或因果關係？二者是否有層次之別？是否有時序性？「意念」足以完全取代「意志」，而成為人自由行動的真正契機嗎？倘若我們要解答上述問題，勢必得回到康德哲學去深入辨析。

四、當代學人的主張之三：心不能說屬氣（道德責任之歸屬無理論困難）

（一）此派學者的主張

陳來在《朱熹哲學研究》（以下簡稱《陳書》）中，提出「心並不就是氣」之說。《陳書》表述如下：

太極陰陽之譬在朱熹只是用以說明心與性（理）的不離關係，不是以心為氣，就人之心臟而論，或可言氣，然無哲學意義。而知覺之心不屬形而下者，不可言氣。……心為知覺，知覺只是氣的一種能力或特性。……氣之靈是說氣的虛靈特性，指意識是氣的一種功能，並不是說心就是氣。（陳來，1990：185）

¹⁹ 自由論者會認為自己的主張，和決定論者的主張必定衝突，因此不能容忍任何立場的相容論者，理由如下：「緩和的決定論者（按：相容論者之一）首先假定決定論是正確的，然後提出了兩個新的定義，以適合自己的假定。（一）他任意把『道德自由』加以界定，使其與決定論相互配合。（二）他任意把『道德責任』加以界定，使道德自由成為道德責任的充足條件。然後他聲稱已經調和了道德責任與決定論之間的衝突，而且關於自由的問題一勞永逸地解決了。其實他在這兒犯了一個極大的錯誤，就是他任意地把自由及道德責任加以界定，以求配合自己的理論。這種作法乃是削足適履。」（孫振青，1992：186）

檢視上述看法，可知《陳書》將心詮釋為「知覺」，而且是在屬氣的意義下（氣之靈）說的，亦即，「知覺能力」、「知覺功能」，或「知覺特性」。根據我的歸結，《陳書》大致認為：朱子的「心」，是「氣的『知覺能力』／『知覺功能』／『知覺特性』」，而不能逕說「心就是氣」。

和《陳書》持相似看法的，又如韋政通先生《中國思想史》（以下簡稱《韋書》）：「要確定朱子的心態，……此已點出心就是感官知覺。……朱子借說明心為知覺的機會，否認了以心為虛、以心中無一物的道、佛之說。在朱子，虛靈只是人的知覺，知覺是天賦的能力，有這種能力，人才能把握理，……虛靈的心，還不只是知覺作用，它可以儲存知識（記憶），也可以根據已知知道未知（推廣），……心為認知的意義，再也明顯不過了。」（2009：831）只是，韋先生並未直接點明朱子的「心」屬氣。

相似於《陳書》的觀點，陳振崑在〈論朱子「心統性情」的「心」是「本心」還是「氣心」？〉（以下簡稱〈陳文〉）中，反對以「本心」和「氣心」作為二元架構來詮釋朱子，進而將「心」區分為：（1）含具萬理的先驗道德主體；（2）具有主宰與知覺功能的經驗主體。

根據我的歸結，〈陳文〉主張，在前段（2）的意義下，「心」乃是具備「意志自由」的道德主體。²⁰據此，〈陳文〉反駁了諸多學人的「氣心說」。進一步談，就〈陳文〉的立論而言，朱子的「心」包含了「本心」和「氣心」，「心」有自由意志，能作為道德主體，故有道德責任歸屬的可能。

²⁰ 「朱子所論作為道德主體的『心』具備了更為複雜的豐富義涵：既是含具萬理的先驗主體，亦是具有主宰與知覺功能的經驗主體。就『心』作為主宰知覺的經驗主體而言，也就是就『心』作為一個『意志自由』的道德修養工夫主體，因著朱子強調『心』之志向的分辨與抉擇，而表現出趨於『道心』或『人心』之德性工夫的可操練與存養的特性。」（陳振崑，2012：17）

(二) 對此種主張的析評

《陳書》主張朱子的「心」，在屬氣的意義下（氣之靈）說，是「氣的『知覺能力』／『知覺功能』／『知覺特性』」（《韋書》亦持類似看法），而不能逕說「心就是氣」。對於此說，〈朱子論惡〉亦曾有明確的反駁：

但是依筆者之見，陳先生（按：《陳書》）之翻案並不成功，其理由如下：第一，陳先生既然承認「在朱熹看來，無論在哪个意義上心與性、與理都不相同」，心顯然只能歸屬於氣，因為在朱子理、氣二分的義理間架中，不可能存在一個居間的領域。第二、朱子歸納心的兩項重要特徵——有善惡、能活動——亦是氣之特徵。（李明輝，1993：568-569）

1. 朱子所謂的「知覺」，並不是一般依經驗意義去理解的 perception，因為其主要對象是抽象的性理；更寬泛地說，它是一種「表象力」（Vorstellungskraft）。
2. 「知覺」本身是一種認知能力，但朱子也賦予它一種實踐的意義，使它同時成為一種抉擇能力和主宰能力；這樣一來，「心」不僅是認知主體，同時也兼為實踐主體。（李明輝，1993：574）

比較上述論點，表面看來，〈朱子論惡〉之論證形式似較為健全。要之，〈朱子論惡〉訴諸排中律，首先排除理氣的居間可能，進一步指明心必屬氣。再者，我認為：（1）《陳書》若將心視為「氣的『知覺能力』／『知覺功能』／『知覺特性』」，亦即，一種非實體之事態，則在心統性情一語上，恐難以得出一致的詮釋。換句話說，我認為有理由繼續追問：作為事態的心，如何統攝形上的性理，又如何主宰實體的情？而這樣一

種事態，其何以能具備主動的意向？（2）倘如《陳書》所言「而知覺之心不屬形而下者，不可言氣」（陳來，1990：185），那麼究竟是什麼樣的一種實在，可以不屬形而下，卻「知覺」形而下事物，同時「知覺」形而上的天地之性？何況，若交互參照《陳書》所謂「心為知覺，知覺只是氣的一種能力或特性」（陳來，1990：185），可知其意為「（形而下的）氣的其一能力或特性，是（不屬形而下的）心」，這種看法約略透露出心物二元論的態度，勢必得面對唯物論者（意欲將心靈現象化約為物質現象）的強烈質疑。²¹在我看來，孰是孰非其實尚待深入商榷，《陳書》的立論或可進一步申明。

至於〈陳文〉主張朱子的心不可逕分為本心或氣心，我就其論證過程提出一些意見：（1）即使「心」如〈陳文〉所言，可以區分為「含具萬理的先驗道德主體」和「具有主宰與知覺功能的經驗主體」，這也不能證成其結論：「不能以『本心』和『氣心』作為二元架構來詮釋朱子義理系統」。換句話說，即使朱子所謂的「心」可以區分為上述二種涵義，這依然不能說明我們不能將問題的層次先行釐清開來，然後以本心和氣心的二重進路對朱子義理系統進行（層次或次第的）詮釋；（2）倘若朱子的「心」包含了「本心」和「氣心」，那麼「含具萬理的先驗道德主體」在驅動「具有主宰與知覺功能的經驗主體」時，是否可能產生誤差？〈陳文〉似乎無以解釋這種誤差，尤其，在歸屬道德責任的時候。小結地說，〈陳文〉採取的也是一種相容論的進路，這種進路也會遭受到「任意界定字義」的批評，亦即，即使將中文字的「心」清晰地區分為上述二種概念，這仍然無法用以支持「具有主宰與知覺功能的經驗主體」何以可能具有自由意志？或者

²¹ 根據我的推測，若站在《陳書》的立場而言，突現理論或許是一種解套方式，參閱蕭振邦（2009）。但那將是另一個（關於心靈哲學和突現理論在系統調和方面的）問題，已不在本文主題之內，暫且並陳參考。

說在這樣界定過程中所得出的「自由意志」，似乎失去了 free will 一字原先具備的純粹（或者，以康德的話來說，即先驗）特性。(3) 朱子所謂的「心」是否具有「含具萬理的先驗道德主體」一義？此義一出，幾乎類同於孟子本心，如此主張恐怕與諸多學者的看法相抵而難以說服，比如王邦雄等《中國哲學史》主張：「朱子說的心，只能是氣心，並不能是心即理之本心」（楊祖漢，2011：259）；又如《韋書》也明白主張：「朱子完全不能理解有所謂先驗道德的心，他對人的道德心性和道德行為可由窮理而獲致深信不疑，與荀子『知明而行無過』所抱的實是同一信念。」（韋政通，2009：832）〈陳文〉若要持此主張，或仍需要進一步申明；(4) 我認為，〈陳文〉所謂「含具萬理的先驗道德主體」指涉了本體論進路的人性論，而「具有主宰與知覺功能的經驗主體」指涉的則是宇宙論進路的人體宇宙學；此二者所指有異，本不必相互矛盾，更不必形成二擇一的選言命題。然而，儘管如此，若要支持「不能以『本心』和『氣心』作為二元架構來詮釋朱子義理系統」的結論，似乎需要更有力的論據。

五、當代學人的可能批評：「道德責任」之相關探討， 不完全適用於朱子義理

（一）此派學者的主張

第四種主張大致說來，是指出：在傳統儒學中，訴諸「意志」(will)，進而探討「道德」(moral)，倘若不是無效命題，至少也是一失效命題。此種主張或可以祝平次〈意志、知識與道德：論朱熹倫理學中的幾個問題〉（以下簡稱〈祝文〉）例示之。

〈祝文〉首先釐清傳統字詞與現代概念的涵義落差：(1)「will」不等同中國之「意」與「志」；²² (2)「knowledge」不等同中國之「知」與「識」；(3)「moral」不等同中國之「道」及「德」。藉著以上分析，〈祝文〉進而主張：「……如果要以『意志自律』來衡量朱熹的倫理學，朱熹自然不是一個主張『自律』倫理學的人」(祝平次，2008：199)，理由如下：

就「意志自律」的問題而言，意志中所含藏的個體的意向性在儒學中是比較負面的，而自律所牽涉到的律則問題，也不是儒學的思想文本中所重視的。就知識與道德的問題而言，本文主張知識與行為的不可分性，可能也與「道德」的認知無法分開，所以知識與道德之間的關係，也可以重新設想。最後，就「道德」做為對規範或律則的遵行而言，在儒學中屬於禮學的範疇，而後來理學中的道、德論述偏重的其實是共同根源與個體具現的模式，所以對於政治、社會規範的討論並不多。而對於「道德」不同意涵的自覺，〔按：是〕在進行中西、古今倫理學比較時，應該注意的。(祝平次，2008：203)

要之，對西方倫理學之於朱子義理的(不)適用問題，〈祝文〉提出了幾個精要看法，我歸結如下：(1)行為的「will」，並非儒家倫理學的重點；(2)就「moral」做為「對規範或規則的遵守」義而言，在儒學裡比較接近「禮」的概念；(3)儒家思想傾向於結合「規範」與「天理」，因而難以發展出西方式的規範倫理學；(4)在這樣的脈絡下，彰顯出的

²² 「也許可以說『意短志長』是意志之間最大的差別。意為意念，志為志向。……如果，把意志視為從過去的決定藉由行動引導到未來的目的〔按：應增補「的」〕話，而志可以說是一種在決定與目的之間有遠較乎意為長程的距離。同樣的，這可能也無法視為是今天我們使用『意志』一詞的意思。」(祝平次，2008：198-199)

是「程朱陸王相對於西洋倫理學」的態勢，而非「康德倫理學加上陸王，來相對於程朱」。

（二）對此種主張的析評

大致來說，〈祝文〉提示了朱子義理不完全適用現下的倫理學探討方式；但若執意要說的話，則朱子自然不能呼應康德式的自律倫理學。我認為，這種觀點降低了朱子義理之於道德責任歸屬的探討可能，是以終將呈現出「程朱陸王（或可選說：中國儒家義理）相對於西洋倫理學」的態勢。這樣的看法雖難以反駁，也有其合情合理之處，卻有必要繼續回答下列問題：（1）倘〈祝文〉所言為是，則朱子義理是否可能作為當代世界的倫理基礎（之一）？²³（2）倘若可能，則何以可能？（3）倘若不可能，則當代人應何以分判朱子義理的當代價值？

²³ 祝平次另有這樣的意見：「人是最有力的行為者，但人不是決定者。人在行動時，不能只是向自己負責，還需向最終存有負責，亦即需向世界負責。朱子這種思想對於儒家的成德系統的重要貢獻，在於其貞定了道德中客體存在的重要性，使通於太極、天的性理能夠彰顯。其格物窮理的理論透顯出德智的重要，這種對與人之存在為共源的外物的重視，或許削弱了朱子對於主體性在道德問題中之重要性的衡量，但這只是比重問題，並非主體性在朱子的成德理論中不受重視。而且由其偏重，可以看出朱子抑制人的主體性是對於一外在而內存的性理的敬畏，這種敬畏本身即是一道德心的表現，若失此敬畏則人的主體性的內發將失去客觀的依憑。」（粗體為引者強調）（1994：111）我認為，這樣的看法在闡釋方面可能貼近朱子原意，卻有值得商榷之處：即使在理論上保存了「對外在而內存的性理的敬畏」，也無法說明那如何可能成為倫理學上「客觀的依憑」。換言之，若持此看法，雖無可厚非，但仍必須回答朱子義理是否可能作為當代世界的倫理基礎的問題。對上述問題，一種 Richard Rorty 式的可能回答是：為倫理問題尋求倫理學的基礎，這是形上學的假問題，畢竟，無論基礎是否存在，依舊難以解決現象世界裡的各種道德難題。Rorty 最終採取了一種實用主義式的態度，亦即暫且擱置對倫理學原則的探究，而直接針對具體的倫理問題去處理。倫理學的基礎或許有些模糊，但倫理問題並不會因而完全無法解決，參閱 Richard McKay Rorty（1989）。在我看來，這樣的立場無可厚非，卻有陷入文化相對主義或主觀相對主義的潛在危機，因而仍有倫理學家提出不同的意見，參閱 Edward Jarvis Bond（1996）。

六、學界意見分歧所由，與方法的反思：心即性情的突現

朱子所謂心，究竟屬氣與否？朱子的義理究竟能否歸屬道德責任？本文歸納了當代學者的幾種主張，發現其中歧見多有。是以，接下來我將試著指出其中糾結為何，並嘗試提出一些意見。

許多學者在討論朱子義理系統時，之所以往往先討論心是否屬氣的問題，箇中原因在於：一旦心屬氣，則可能對自由意志之存在以及道德責任的存在形成理論威脅——當我們接受「道德責任 \supset 自由意志」，則自由意志是道德責任的必要條件，道德責任蘊涵自由意志存在。

那麼，在這條進路（道德責任蘊涵自由意志存在）下，朱子義理系統中的心是否屬氣，遂成為一先決問題。這條進路希望證成的，是朱子義理中的道德能動者具備自由意志（不論在哪一個意義下）。然而，就算證成了朱子的義理系統可以具備自由意志，接下來也必須克服行動者因果論（agent causation theory）²⁴在理論上的困難。

然在這個先決認識（心屬氣）下，朱子義理能否歸諸道德責任就出現了分歧。這個問題說到底，其實是哲學基本問題的中國式展開，說得更精確些，是相容論與不相容論之爭的中國式案例。相容論與不相容論的問題一日不得澈底疏解，則朱子義理能否歸諸道德責任歸屬的問題便會一日存在。要之，心倘若屬氣，又可以具備充分的自由意志，而可以歸屬道德責任，這即為一種典型的相容論。

²⁴ 行動者因果論認為：行動者也足以做為因果關係的關係項，也就是說，行動者導致了決心的發生，亦即因果關係是一介於實體與事件之間的關係；許多哲學家不接受這個理論。參考王文方（2008：183）。

相容論最易招致的批評，就是玩弄文字遊戲，任意界定字義，逕使決定論（在特定的定義下）相容於（特定意義下的）自由意志。決定論如何可能與自由意志同時為真？這是此條進路（心屬氣，可以歸屬道德責任）必須解決的問題。²⁵然而，在此進路下，論者或可以採取另外一個策略進行論述，即某些相容論者樂意採取的 Frankfurt story。

不過，若檢視其論證，可知採取 Frankfurt story 的相容論者最多只能證成「道德責任的存在，並不需要其他開放給行動者的可能性」。不過，這個主張將會立刻遭遇到不相容論者的攻擊，因為不相容論者大可依據 Frankfurt story 而主張「道德責任並不蘊涵自由意志的存在」，逕而

²⁵ 其中一位審查委員提到：「為何『心屬氣』就屬於『決定論』了？」對此問題，我想，也許可以先略為界定字義。屬，可為「隸屬」，也可為「連屬」之意（《說文解字》謂「屬」：「連也。从尾蜀聲。之欲切」）。若為「連屬」之意，乃為弱義；然筆者所檢視的諸文獻用的應該都是「隸屬」之意。若此，則可以推想：一旦作為道德主體的「心」隸屬於（理氣二分）意義下的「氣」，換句話說，若「心隸屬於氣」，那麼，在究極的意義下，心將沒有道德自主的可能（詳見前文註腳 7 與 8；亦可見我所歸結的〈朱子論惡〉文意：「氣稟之昏濁，決定了知覺之昏明。據此，如果惡之根源歸於氣質，則惡就是『自然之惡』而非『道德之惡』」。而若心之知覺受限於氣稟之昏濁，則可以推論：心受到氣稟之決定。以上的思路，舉例來說，可見於李明輝〈朱子論惡〉一文，比如：「但在其理氣二分的義理架構中，「心」是有限心，屬於氣，無法超脫氣稟之決定，故不足以作為真正的道德主體。」（1993：551）、「所謂『在理上看』，即是說就存有論的結構來分析。從這個觀點來看，理可以獨立於氣，氣亦不可化約為理。因為朱子底『理』單獨來看，只是抽象的存有者，不是現實的具體物。借用西方哲學底術語來說，它只是『存有』（being），而不是『存在』（existence），故是『但理』（所謂『但有其理而已』）。這種『理』要成為存在，就得與氣相結合。但從存有底次序來說，理是氣之形上根據，故可說『理先於氣』。」（1993：560）、「根據這種理、氣關係來理解，朱子所謂的『氣質之性』根本就是『天地之性』，本身屬於『理』。只因它落在『氣』中，受到氣質底熏染，故名之為『氣質之性』。同一『性』也，純就其為理而言，謂之『天地之性』；就其落在氣中而言，謂之『氣質之性』。故朱子答門人鄭子上（可學）曰：『……論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之……』。」（1993：561）換句話說，李明輝〈朱子論惡〉一文的确是站在康德的立場去立論，亦即：道德主體（心）必須預設自由意志的存在，否則無以證成道德責任。（但是，當然，在我看來，對朱子來說，心的「主宰」、「兼乘」義也是不可忽略的。以上之段落，我僅試著重述或說明「為何『心（隸）屬氣』即難脫決定論的格局」）然而，在我的歸結之下，〈傳文〉與〈朱子規範〉的主張是「心屬氣，可以歸屬道德責任」。那麼，類似〈傳文〉與〈朱子規範〉一類的主張，勢必得要經過「若心屬氣，則心在究極程度必受氣稟所影響」（一如〈朱子論惡〉）的這樣一種思想挑戰。我這邊的陳述，主要是說明以上思路取徑終將面對何種交錯（或攻錯），乃是就進路檢視進路。

推導出「道德責任存在，自由意志不存在」的奇特結論。(王文方，2008：168)

承上，至於「心屬氣，不可歸屬道德責任」這條進路，則合於不相容論者的思維模式。不相容論者的思維模式至少可以包含自由論、強義決定論、悲觀論等三種。環顧朱子義理，從其強調心統性情，我們可以知道，朱子的立場和強義決定論與悲觀論還有一段距離，似乎比較傾向自由論。如果，朱子果真是一位自由論者的話——那麼會有質疑朱子義理無法保證先驗自由意志的論述聲浪，就毫不令人意外了，例如〈朱子論惡〉就是一個絕佳例示。

不過，這條進路看似強勢，卻也可能面臨一個理論問題，即：在談論自由意志時，康德先驗自由概念往往受到重視與援引。然自由意志為康德哲學三大預設之一，換句話說，自由意志並不是被證成的對象。不僅康德未能證成自由意志，當代形上學者（如 Richard Taylor、Reid、O'Connor 等人）主張的自由論也往往身陷行動者因果的批評。(王文方，2008：183) 要之，當自由論者尚難保證自由意志的存在之際，〈朱子論惡〉以朱子心統性情之說無以保證自由意志，進而推導出朱子義理不能歸屬道德責任，這樣的論述，便（只能）是一種合於常識，且無任何形式謬誤的批評了。

設若道德責任蘊涵自由意志的存在，那自由意志真的存在嗎？自由意志既為一非實體的事態，如何可能導致事件，進而影響實體？回歸中國用語，自由意志究竟落在心、性、情，抑或未發？在當代形上學的的討論裡，Peter van Inwagen (1942-) 有過一句名言：「自由意志是一個神秘的東西」。(Peter van Inwagen, 2000；王文方，2008：187)²⁶ 這話看似沒有重點，其實背後總攝了大量的學術脈絡。換句話說，倘若道德責

²⁶ Inwagen 的原句「Free will remains a mystery」或可權宜譯為「自由意志是個謎」。

任必須蘊涵自由意志的存在，那麼，一旦自由意志的存在不能獲得充分的證成，那麼道德責任的歸屬便會是一個恆久爭論的問題。朱子的義理系統既不同於康德，我們自然難以從朱子義的「心」去推導出先驗的自由之存在——這近乎不證自明。然而，何以睿智如朱子者，仍會（或仍要）強調心統性情？我認為，這才是探究朱子心性論與倫理學時的關鍵命題。

朱子所謂的「心」究竟屬氣與否的問題，其實是哲學問題層次的交疊。朱子有時就存有論進路去總體地講；有時以本體論進路的人性論而說；抑或以本體論進路的工夫論言之；更有以宇宙論進路的身體工夫而論。但在本文梳理出來的三條進路中，學者為了解明道德責任歸屬的問題，故而多就存有論的意義去談。

主張朱子「心屬氣」的學者著述不少，牟宗三《心體與性體》、勞思光《新編中國哲學史》、王邦雄等《中國哲學史》、劉述先《朱子哲學思想的發展與完成》²⁷、蔡仁厚《宋明理學（南宋篇）》²⁸、〈朱子論惡〉、〈傳文〉等，為數眾多，其中，當可以牟宗三先生之論為一代表。牟先生對朱子別子為宗的批評溢於言表，²⁹他認為，朱子一說心，便是「氣心」，是形而下的，而沒有陸王的「本心」。朱子理解的本體（性體、道體），是「只存有而不活動」，因為能活動的部分皆歸於氣——這使他和逆覺之路所體會的心體（心即本體）「即存有即活動」正好相反。「活動的成份在於心，只有心才能活動。沒有心，而只有理，是不能活動的。可是你

²⁷ 「就存有論言，心屬氣，卻具眾理。就認識論言，必通過心以致知窮理。就倫理學言，只心有主宰作用。心之觀念在朱子思想中佔一樞紐性之地位，應可無疑。」（劉述先，1982：261）

²⁸ 「（按：孟子）講本心，亦不必否定氣之靈的心或知覺義認知義的心。二者只是異層，並不矛盾對立。但本心卻不可以氣論，亦不可以知覺認知論。朱子堅持心只是氣之靈的心與認知義的心，而誤解孟子之本心，實有一間未達，故終於轉成另一系統。」（蔡仁厚，1983：196）

²⁹ 例如，成中英認為：朱熹的重視知識，乃是對孔孟的正宗繼承。（1986：141-176、273-294）。

不要一看到是活動的，就說它是形而下的，是屬於氣。活動有屬於氣的，也有不屬於氣的。這點朱夫子沒有弄清楚。」（牟宗三，2006：311）在解朱子「心者，氣之精爽」一句時，牟宗三先生更指出：

「氣之精爽」、「氣之靈」，是心之「宇宙論的解析」。說其所以精爽之理、所以靈之理，以及所以知覺之理，則是心之「存有論的解析」。對於性自身之說明則只是存有論地說明其為「存有」。此種說明也許只是一種申明，並不能算作解析。對於性自身之申明也是一種存有論的申明。根據此性以說明存在，此是對於存在之存有論的說明（解析）。心是氣之靈、是氣之精爽，此是對於心作實然的解析，此實然的解析即曰宇宙論的解析。存有論的解析是當然、定然的解析。存有論的申明則只是一種如如的指證或肯認。（粗體比照原書樣式）（2003：520）

迄今觀之，牟先生之論仍是一極具影響力的代表看法；但反對的聲音亦有之，³⁰而究竟該如何分判其間河洛，是個相當值得深究的問題，

³⁰ 例如，杜保瑞指出：「牟先生認為陸王所論之理是即存有即活動的理，這其實是有哲學基本問題的使用約定問題的，這是把討論抽象性徵的存有論問題與討論實踐活動的工夫論問題混合為一所致。主體必然是要活動的，主體的活動以天道本體的體貼而為活動的巔向，討論這個問題的時候，理概念便成為本體的角色，而為主體所體貼，而落實為活動的意志方向。這時候主體的概念以心而言，心在做工夫時必是要追求如理的，這就是『心即理』，這是工夫論。至於討論主體之心以性為本體，故而性在概念上即是理概念的同義詞，此即『性即理』說之思路，這是存有論。性概念是主體的本體，理概念是主體及天地萬物共同的本體，因此性概念即理概念之在人存有者處的本體，因此說為『心即理』，『心即理』就是在說明性概念與理概念在所扮演的作為本體的角色上是相同的之意，另一意即是指在價值意識上亦是相同的。至於『心即理』是在說主體之心以性為本體而做工夫時要達致的理想，是在做工夫時說的『心即理』，主體若不作工夫，則此心即為在一般狀態中，此時心有種種善惡諸念，即是情概念在說的事情，此刻之心當然不一定如理，這是朱熹要強調『心統性情』以作為分析架構的用意。若不是在討論心的活動，而又要說『心即理』的命題時，則此時其實就是在說『性即理』的意旨了，因為其心必是以『本心』之義而為『性』之同義辭。程頤就是以性說心，以致心永遠是善的，以致其實是說的性即理，是『性即理』在本體論脈絡中的思路。因此『性即理』有存有論的脈絡在說性與理皆是扮演本體的角色之一路，也有說本體論的脈絡說人性

但因不在本文主要論題之內，暫且並陳參考。總之，要回答朱子義理究竟能否歸諸道德責任的問題，或仍得全面攀越牟先生的理解架構，始可能為之。

事實上，朱子義理系統中「惡」的涵義，與現代意涵的「道德惡」(moral evil)是有落差的。朱子繼承了儒家以來天理至善的本體論，因此，其「惡」的涵義總是必須關聯著天理本體去理解。落到人性論上，便說天地之性是理，氣質之性(情)是氣。又說心雖有人心和道心的區別，但終究「一而已矣」，所以要存天理退人欲，便是因為應合道心便是善，陷於人心便是惡。而人趨善除惡的途徑，便是格物、致知、窮理、致中和等。至於現代哲學中的惡，進路多重，眾義紛陳，舉例而言，Gottfried Wilhelm Leibniz 就理清了三種指涉：(1) 道德惡 (moral evil)；(2) 物理惡 (physical evil)；(3) 形而上惡 (metaphysical evil)。(1985：139) 不論何種，似乎都難以和朱子義理系統下的惡完全對應。

探究「道德之惡」的起源，以明「道德歸屬」的可能，其實是一極為重要的問題，之於現代社會、倫理、法律等制度基礎，都有積極應用的意義。然而，當我們亟欲理清中國哲學的意義時，應時時留意系統衝突的問題；中國思想所討論的概念，不一定適用於當代學術語境。若以今日的脈絡硬加詮釋，很可能扭曲思想的原來面目，終致得出不相應的觀點。

與天理的價值意識都是善的之第二路。朱熹繼承程頤說『性即理』的命題是事實，但是陸象山說『心即理』的意旨在朱熹的著作中一樣也是有的，所有言說於要求做本體工夫的命題都是此意，因此說『心即理』的路線朱陸是相同的，只是『性即理』的抽象存有論思路在陸、王處是缺乏的，牟先生以此定位程朱、陸王，筆者認為並不恰當，應該是說『性即理』的思路朱熹發揮得多，而『心即理』的思路陸、王發揮得多。會以為兩者是有對立的差別，是因為牟先生將『心即理』命題上升為形上學命題，而說為動態的形上學，是說天道性命相貫通的縱貫系統；又將『性即理』命題說為靜態的形上學，是說認知的橫攝系統，故而以為立場有別。因此筆者主張必須將工夫論與形上學問題分開討論，這樣對朱、陸之差異便可獲得釐清，而無須視為是對立的系統。」(按：粗體為引者強調)(杜保瑞，2012：208-209)

以本文關注的範圍而言，我們需要注意的是：在朱子義理系統中，「自由意志」與「道德責任歸屬」佔據的並非最重要的位置，³¹本體工夫論的探究，如主敬、持養、克己、致中和、窮理致知等概念叢，或許才是朱子關切的重心。³²這倒不是說朱子系統迴避了道德責任歸屬與自由意志問題，更不是說朱子不重視它們，而是說他的思想重心不在於保障一個先驗的自由意志，以遂行道德能動者的角色。我們毋寧這樣推想，或許更能接近其思想之實：朱子深刻地洞察到，「心」作為一連結人與理的樞紐，³³畢竟含具了人心與道心；心不只知覺形上至善的本體天理，同時參雜有紛陳的氣稟，³⁴因而難以採行（或說，根本沒有採取過）康德

³¹ 儘管如此，但也不是說這問題不重要，否則朱子也不會一而再再而三地強調「心」之具備「主／主宰」義。

³² 類似的看法可參考張永僑（1990：301-335）；尤其可見頁 333-335：「朱熹哲學思想的主要興趣在主敬窮理的人生修養方面，而主敬窮理的核心宗旨在對治人性的現實條件——人心與道心的二元對立與『道心』又必須藉著『人心』實現出來的矛盾與弔詭。因此，朱熹『體用一如』的邏輯顯示出一個很大的優點，即是不逃避不曲解這二元對立的矛盾，同時又消解了很多的困難而適當的論證了人性之可完美性，提供了學做聖人的工夫門徑。……朱熹為了消解這個困難，依然根據他的『心統性情』的體用一如方法，不過，『心涵萬理』只是一個靜態的外延性的陳述，純然的從這個『知解性』的詮釋上，所謂即體顯用或即用明體，只不過是一句空話。因此，心的感通義就必須強調出來了，『人心如穀種』，心之本體為『生生之仁』也必須賦予確當的瞭解。」

³³ 「朱氏之『心』觀念，主要之特色在於以『心』為屬於『氣』者；故『心』與『性』迥不相同。……蓋朱氏之『理』或『性』，純作為一形上實有看，而『心』則是萬有中之靈覺能力；故『心』在此意義下並無超越義，自與『性』或『理』不同。……在朱氏學說中，『性』或『理』乃『善』觀念之根源，故決不能說『性』或『理』有『不善』，但『心』則可以是善或不善。……『心』只表能作具體活動——如思、行皆是——之能力，而本身無建構性又非超驗主體，故本身不含規範；另一面『理』則是規範或『是非標準』。……『心』就功能說，即當又是能『知覺』理之能力；而『人』與『理』之關係，亦必以『心』為樞紐點。」（勞思光，2005：227-228）

³⁴ 對多位儒者來說，氣稟一範疇原本即非自我可以決定，但更凸顯當下自決之存在與自決之重要性，例如孟子在〈盡心下〉有言：「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；荀子於〈禮論〉提及：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美」；張載在《正蒙·誠明》則表述為「形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉」。這部分的補充，實承委員惠予提示，謹此致謝。

式的預設自由意志之進路——從他終究主張心為「氣之靈」這一點，我們或許可以略加體會。既然如此，朱子轉而訴諸本體工夫論，以說明去惡存善的可能，就不是可有可無的事了。簡要地說，心固然難脫氣的組成（儘管，只是氣之「虛靈」），但對朱子而言，如何格物致知、持敬存理，或許是身而為人更關鍵的命題。

若我們試著體會儒家思想，可知對朱子義理而言，自由意志的存在與否並不是一個應該詰難的問題，因為從儒者觀之，人不僅可以自主決定一己的實踐，人也應當時時反身自省，從而能更加符應仁義地去抉擇個體的行動——此是經驗事實，亦是儒者思想本位。³⁵例如，朱子依循程子的思想，承認氣質雖有清濁，但人依然可以透過「學而知之」來「至於善而復性之本」。³⁶朱子也曾在許多地方肯定心有「主」、「主宰」、「管攝」的能力，例如：

性是心之道理，心是主宰於身者。四端便是情，是心之發見處。四者之萌皆出於心，而其所以然者，則是此性之理所在也。（《朱子語類》卷5，頁90）

心者，一身之主宰；意者，心之所發；情者，心之所動；志者，心之所之，比於情、義尤重；氣者，即吾之血氣而充乎體者也，比於他，則有形器而較麓者也。又曰：「舍心無以見性，舍性無以見心。」（《朱子語類》卷5，頁96）

心若不存，一身便無所主宰。（《朱子語類》，卷12，頁199）

³⁵ 此段落的思索與補充，乃承審查委員指教，謹錄於文內，並致謝意。

³⁶ 朱子於《四書章句集註》注解告子章句時，援引程子的話：「程子曰：『性即理也，理則堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者為賢，稟其濁者為愚。學而知之，則氣無清濁，皆可至於善而復性之本，湯武身之是也。』」隨後並陳了張子之言後，其下又按「蓋氣質所畚雖有不善，而不害性之本善；性雖本善，而不可以無省察矯揉之功，學者所當深玩也。」可知朱子推舉程子之說，肯定人能透過省察矯揉之功，去維繫性之本善。此部分的思索與補充，亦承審查委員惠正，筆者慎錄之，並致謝意。

纔出門，便千歧萬轍，若不是自家有箇主宰，如何得是！（《朱子語類》卷 12，頁 199）

未有心不定而能進學者。人心萬事之主，走東走西，如何了得！（《朱子語類》卷 12，頁 199）

人惟有一心是主，要常常喚醒。（《朱子語類》卷 2，頁 201）

曰：「才是心之力，是有氣力去做底。心是管攝主宰者，此心之所以為大也。心譬水也；性，水之理也。性所以立乎水之靜，情所以立乎水之動，欲則水之流而至於濫也。才者，水之氣力所以能流者，然其流有急有緩，則是才之不同。伊川謂『性稟於天，才稟於氣』，是也。只有性是一定。情與心與才，便合著氣了。心本未嘗不同，隨人生得來便別了。情則可以善，可以惡。」（《朱子語類》卷 5，頁 97）

換言之，對朱子而言，心之「統性情」，首先乃肯定心確實具備主宰、統攝的能力——朱子在這方面的文獻繁多，可知他的確是肯認人足以「至於善而復性之本」。然而，當代學者以形上學進路去探析自由意志與決定論的相關難題，從而對朱子義理提出諸般挑戰，這是可以理解的作法，也是值得探究的哲學問題。然此處可能出現兩種基本態度的差異：（1）以朱子義理無法前後一致，去試圖找出理論系統疏失，並主張朱子所謂「心」義流於氣稟決定，是以無從歸屬道德責任；（2）以朱子之談論「心」義，原意乃是要肯認心足以成為實踐主體，是以歸屬道德責任並非不可能。前一種態度大約就是以〈朱子論惡〉為代表的進路；而後一種態度則如〈傳文〉、〈朱子規範〉、《陳書》等。在我看來，朱子義理畢竟不是康德哲學，在義理上確實沒有保障先驗自由意志的存在，但若因此推論朱子心性論因為無法保證純粹自由意志的存在，從而無以歸

屬道德責任，我認為倒也失之極端。「自由意志」畢竟難以證成，即連康德都只能將之作為三大預設之一，朱子之所以一面談論心與氣的關係(無論心屬不屬氣，抑或，「隸屬」氣或「連屬」氣)，一面又頻頻強調心之具備「主／主宰」義，這樣的思路或許來自於一種經驗事實，換句話說，一種身而為人的、確然的體驗感。是以在我看來，目前值得探究的一條進路或許是：如何充分詮釋心之自主，確然能夠抉擇一己的實踐，乃至足以回應現代義之「道德」——關鍵之一也許在於：心可以如何「統」性情？

若我們回到朱子文本，試著回顧字義源初，可知「統」既有「統攝」義，亦有「兼」之意；前者(「統攝」)如「性、情皆出於心，故心能統之。統，如『統兵』之『統』，言有以主之也」(《文集》，頁 2513)，「心，主宰之謂也。動靜皆主宰，非是靜時無所用，及至動時方有主宰也。言主宰，則混然體統自在其中。心統攝性情，非僮侗與性情為一物而不分別也」(《朱子語類》卷 5，頁 94)，後者(「兼」)如「心統性情，統猶兼也」(《文集》，頁 2513)。亦即，心之「統」性情，可以是統率、主宰性情，也可以是「兼」性情。此「兼」，於《說文》解為「并也。从又持秝。兼持二禾，秉持一禾」，或可再釋為兼在、兼有、兼持、兼秉。於朱子的脈落中，心統性情，或許意味著心既統率、主宰性情，心也兼在、兼秉性情。

有了這樣的認知後，在文意的詮釋上，我建議或可參考當代突現理論(theory of emergence)再進一解：心即性情的突現。所謂突現，亦即某種對象的構成部件有必要聚合成整體或整全時，即會隨之出現的特質；其中，高層次的「所突現者」將會約束較低層次的「能突現者／原初依賴者」；並且，較高層次的「所突現者」之屬性，無法化約為「能突現者／原初依賴者」。(蕭振邦，2009：43-105)若依據突現原理來說，

朱子所謂心既統性情，亦兼性情，就可以權宜地解為：性情突現為心，但心不（只）是性情的總合；心有以約束性情，但心無法化約為性情。據此可以明白，在朱子義理中，心有統、主性情的能力，卻不致化約為性、情，或氣質之性，例如「心比性，則微有迹；比氣，則自然又靈」。（《朱子語類》卷 5，頁 87）心之所以具備實踐主體的地位，且「惟心無對」（《朱子語類》卷 5，頁 84），透過上述詮釋與舉隅，應可逐漸清晰。

承上文詮釋，說朱子肯認心確能自主實踐，應不是太離譜的說法，然而同時朱子也必須說明心究竟能如何自主實踐，我建議透過工夫論、修養論，或體驗論來詮解。朱子身為一代宗師，給了弟子門人諸多提示，如持敬、致中和、存天理退人欲等，實不勝枚舉，此些工夫常聯繫著心之作主一起說，例如「敬」即「此心自做主宰處」（《朱子語類》卷 12，頁 210），亦嘗以「栽種」譬喻心之涵養自得乃至優游涵泳達於道的工夫。³⁷值得留意的，是朱子在談心之主宰時，也確實提及了「熟玩」而「默識」的體驗過程：

或問：「人之生，稟乎天之理以為性，其氣清則為知覺。而心又不可以知覺言，當如何？」曰：「難說。以『天命之謂性』觀之，則命是性，天是心，心有主宰之義。然不可無分別，亦不可太說開成兩箇，當熟玩而默識其主宰之意可也。」（《朱子語類》卷 5，頁 89）

心之作主，須待體驗、體認，乃至熟玩、默識——如同朱子釋仁，也要學者自「克己復禮」去做工夫。不僅於此，甚至還將仁比擬為糖之甜味，不可人云亦云，必要親身體會（「以身體之」），才能得悉：

³⁷ 「學者須敬守此心，不可急迫，當栽培深厚。栽，只如種得一物在此。但涵養持守之功繼續不已，是謂栽培深厚。如此而優游涵泳於其間，則浹洽而有以自得矣。苟急迫求之，則此心已自躁迫紛亂，只是私己而已，終不能優游涵泳以達於道。」（《朱子語類》卷 12，頁 205）

余正叔謂：「無私欲是仁。」曰：「謂之無私欲然後仁，則可；謂無私便是仁，則不可。蓋惟無私欲而後仁始見，如無所壅底而後水方行。」方叔曰：「與天地萬物為一體是仁。」曰：「無私，是仁之前事；與天地萬物為一體，是仁之後事。惟無私，然後仁；惟仁，然後與天地萬物為一體。要在二者之間識得畢竟仁是甚模樣。欲曉得仁名義，須并『義、禮、智』三字看。欲真箇見得仁底模樣，須是從『克己復禮』做工夫去。今人說仁，如糖，皆道是甜；不曾喫着，不知甜是甚滋味。聖人都不說破，在學者以身體之而已矣。」（《朱子語類》卷6，頁117）

心為性情之主，此事須在工夫上深切體認，且要「涵泳」、「玩索」，透過「默識心通」的涵養體會；久之，當自有所見——儒者之心堪為實踐主體：

說得出，又名得出，方是見得分明。如心、性，亦難說。嘗曰：「性者，心之理；情者，性之動；心者，性情之主。」（《朱子語類》卷5，頁88-89）

性對情言，心對性情言。合如此是性，動處是情，主宰是心。大抵心與性，似一而二，似二而一，此處最當體認。（《朱子語類》卷5，頁89）

問：「『天命之謂性』，充體謂氣，感觸謂情，主宰謂心，立趨向謂志，有所思謂意，有所逐謂欲。」答云：「此語或中或否，皆出臆度。要之，未可遽論。且涵泳玩索，久之當自有見。」銖嘗見先生云：「名義之語極難下。如說性，則有天地之性，氣質之性。說仁，則伊川有專言之仁，偏言之仁。此等且要默識心通。」（《朱子語類》卷5，頁98）

本文整理學界意見，爬梳了三條可能的進路和一種批評意見。其中，前三條進路之糾結，大致可以視為相容論與不相容論之爭的中國式展開；對「朱子義理能否歸屬道德責任」此一大哉問，形上學一日不得解，便一日沒有答案。然而，對關注中國哲學的人而言，在上述糾結之外若還有回應問題的空間，或許就在於：作為朱子義理樞紐的「心」，究竟應該放在什麼進路去詮釋？或者說，「心」，是可以充分詮釋的嗎？要之，倘若將其置於宇宙論、宇宙生成論、存有論等脈絡去談，這些糾結或仍將無解。存有進路的探究雖然關鍵，仍需並陳以工夫體驗——以本體工夫論兼及體驗論的視野，去照應涵養省察、格物致知、持敬、克己、致中和等思想概念叢，或許才更能理清朱子哲學的眉目。這是一條尚待學人開發的，總體體驗的路線，大致須從第四種進路出發，³⁸並且須以能充分回應當代語境為自我期許——儘管不易——以此，將 van Inwagen 那句（看似平凡的）名言「自由意志是個神秘的東西」，改寫為另外一種中國式的言說：心性情之間，別有一種神秘的工夫。

³⁸ 楊儒賓在《儒學的氣論與工夫論》的序言中，提示了理學工夫論的梗概，對此一相關主題的研究頗具前瞻性，參閱楊儒賓、祝平次編（2005）。楊儒賓且於同書中專文〈一陽來復——《易經·復卦》與理學家對先天氣的追求〉，指出了〈復卦〉在理學工夫論系譜中的獨特地位（2005：103-159），與本文所謂「第四條進路」若合符節，值得參考。

參考文獻

一、古籍

趙岐（漢）注，孫奭（宋）疏，李學勤編。《孟子注疏》（臺北：臺灣古籍，2001）。

張載（宋）。《張載集》（臺北：漢京文化，2004）。

朱熹（宋）。《文集》（臺北：商務印書館，四部業刊初編縮本）。

朱熹（宋），黎靖德編。《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986）。

朱熹（宋）。《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，2014）。

王先謙（清）。《荀子集解》（臺北：華正書局，1993）。

二、現代資料

王文方（2008）。《形上學》。臺北：三民。

王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園等（2011）。《中國哲學史（下）》。臺北：里仁。

成中英（1986）。〈朱熹哲學中的方法、知識和真理觀〉，《知識與價值：和諧、真理與正義的探索》，273-294。臺北：聯經。

牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集 7——心體與性體（三）》。臺北：聯經。

---（2006）。《中國哲學十九講》。上海：上海古籍出版社。

何乏筆（2015）。〈新儒家、自由主義與社會主義能否會通？關於中國混雜現代化的弔詭格局〉，《思想》，29：295-303。

李明輝（1993）。〈朱子論惡之根源〉，《國際朱子學論文集（上冊）》，551-580。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

- (2005)。《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 李瑞全 (2008)。〈朱子之道德規範根源問題〉，《當代儒學研究》，4：23-37。
- 杜保瑞 (2010)。《南宋儒學》。臺北：臺灣商務印書館。
- 韋政通 (2009)。《中國思想史 (下)》。長春：吉林出版集團。
- 祝平次 (1994)。《朱子學與明初理學的發展》。臺北：學生書局。
- (2008)。〈意志、知識與道德：論朱熹倫理學中的幾個問題〉，《「宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心」研討會論文集》，194-203。上海：復旦大學哲學學院。
- 孫振青 (1992)。《哲學概論》。臺北：唐山。
- 陳來 (1990)。《朱熹哲學研究》。臺北：文津出版社。
- 陳振崑 (2012)。〈論朱子「心統性情」的「心」是「本心」還是「氣心」？〉，《華梵人文學報》，18：1-20。
- 張永雋 (1990)。〈從程朱理氣說析論朱熹心性論之要義〉，《中國人性論》，301-335。臺北：東大。
- 傅武光 (1990)。〈朱子對於惡的來源的說明〉，《中國思想史論集》，155-195。臺北：文津出版社。
- 勞思光 (2005)。《新編中國哲學史》。廣西：廣西師範大學出版社。
- 黃懿梅 (2004)。〈論富蘭克福特式的例子與其他可能性的原則〉，《臺大哲學論評》，28：39-87。doi: 10.6276/NTUPR.2004.10.(28).02
- 楊儒賓、祝平次 (編) (2005)。《儒學的氣論與工夫論》。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 劉述先 (1982)。《朱子哲學思想的發展與完成》。臺北：學生書局。
- 蔡仁厚 (1983)。《宋明理學 (南宋篇)》增訂再版。臺北：學生書局。
- 蕭振邦 (2009)。《深層自然主義：《莊子》思想的現代詮釋》修訂版。臺北：

東方學術研究基金會。

Bond, Edward Jarvis (1996). *Ethics and Human and Well-being: An Introduction to Moral*. Cambridge: Blackwell.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Huggard, E. M. (trans.) (1985). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Chicago: Open Court.

Rorty, Richard McKay (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511804397

van Inwagen, Peter (2000). “Free Will Remains a Mystery,” *Philosophical Perspectives* 14:1-20. doi: 10.1111/0029-4624.34.s14.1

