

《論語》反映的倫理學型態—— 從德性倫理學的觀點看

英冠球

香港教育學院社會科學系

地址：香港天水圍天盛苑苑珍閣 1402 室

E-mail: Ludwig.ying@gmail.com

摘要

文章闡釋《論語》核心的倫理學思想，特別分析當中仁、禮、義等重要觀念的意義，和對於道德動機、道德抉擇和道德評價的理解，從而指出：我們實在能夠以德性倫理學的進路，將《論語》重構為一套融貫清晰的倫理學理論。這理論不單跟西方現代倫理學有重要的差異，沒有「反理論者」所質疑的抽象不能應用之弊，而且有其獨到的勝場。

關鍵詞：論語、倫理學型態、德性倫理學、律則倫理學、仁、禮、義

投稿日期：2009. 08. 31.；接受刊登日期：2009. 12. 11

責任校對：劉澤佳、曾雅惠

《論語》反映的倫理學型態—— 從德性倫理學的觀點看

壹、對《論語》反映的倫理學思想作理論詮釋的 問題

要清楚而周延地從《論語》整理出一套孔子本人的倫理學思想，會遇上重重困難。正如錢穆先生曾說：

一般人總愛說儒家思想或孔子哲學，當然論語是關於此方面一部最重要的書。但我常感到中國思想，其從入之途及其表達方法，總與西方的有不同。西方一位大哲學家的思想，總見其有線索，有條理，有系統，有組織。他們提出一問題，關於其所用之名辭與觀念，必先有一番明確的界說；他們討論此問題，千迴百折，必有一項明確的結論。讀中國書便不然。即如論語，頗不見孔子有提出問題，反復思辨，而獲得結論的痕迹。若我們依着研究西方哲學的心習來向論語中尋求，往往會失望。¹

正如錢先生指出，《論語》之行文跟西方哲學著作，例如同屬古典哲學的柏拉圖、阿里士多德等哲人的文字截然不同。前者乃門人後學輯錄老師一些具體言行，大多「只是就人就事論」²，都是現實生活中的當機指點，論述零散而欠系統論理；後者則長於分析論證，意在建

¹ 錢穆：《孔子與論語》（台北：聯經出版事業公司，1979），頁 46。

² 同上，頁 47。

構概念清晰、論理嚴密的智性理論。然而着實地說，不論孔子還是柏拉圖等人，其論說的目的之一都在於提供人生實踐上的指引，以求能活出一美善或有德的人生。其間的差異，或許在於西方思想畢竟偏重對普遍而抽象的哲學理論的探索，而根據錢先生，「中國思想，尤其是儒家思想，主要是從具體的實人實事上思入的。及其表達出來，亦仍大體不脫離於具體的實人實事。」³

從「實人實事」處起感悟而思入儒學義理，在表述上又出之以對「實人實事」的褒貶評斷、人物間隨機的對答訓誨，這在儒門師弟之間固然是論學為學的常態；尤其論到精微處，往往並非一兩個抽象原則、三言兩語可以在思辨上盡表箇中分際，這似乎亦相當在理。但這種說法斷不可作為推翻孔子本人有其「一以貫之」的道，⁴ 在表面看似零散無序的言行記錄中間（論述或敘事欠系統並不意涵思想欠系統），仍然能夠透過文獻解讀的方法建構一套孔子的倫理學思想或系統「理論」出來。事實上，這本就是孔子以後大部分儒者自覺或不自覺所做的工夫，藉對《論語》片段的解讀甚至仔細的注疏以陳構自己對孔子思理的見解。

但是，這文獻解讀的工夫在當前還要遇上兩重新的困惑：首先，當今學者或多或少都使用了現當代源自西方的哲學語言以解釋儒家倫理學，這便須解決比較哲學的基本問題：儒家倫理學的義理真的能以西方倫理學的語言和方法去分析把握嗎？此其一。其次者，當代倫理學研究之中有一派反理論（antitheory）的學說（持此論說者又有不

³ 同上，頁 49。

⁴ 孔子本人在《論語》的記載中便已兩次強調自己的學問或「道」是「一以貫之」的。〈里仁〉篇記載：「子曰：參乎！吾道一以貫之。」〈衛靈公〉篇亦有孔子「予一以貫之」的話。

少是所謂「德性倫理學」家)⁵，質疑「道德理論」是否可能和可欲。⁶ 道德判斷若非隨意，固然要提出有一定普遍性的理據；然而如果這「理據」以抽象而脫離實際處境的理論語言陳構出來的話（即抽去「實人實事」而蹈空立論），其相干性 (relevance) 和可應用性 (applicability) 卻又變得甚為可疑。⁷ 放回本文的主題上說，將《論語》整構為一套「倫理學理論」或「道德理論」是否可能和可欲？會否削足適履（扭曲原意）而無實義（抽象無用）？此其二。

對於第一個困惑，我們可以如是回答：事實上，近百年來的中國哲學研究者不斷嘗試以西方倫理學理論以比較、詮釋儒學，當中已有不少精采而富影響力的詮釋系統，對中國哲學的發展作出了客觀的貢獻。西方理論固然與儒學存在不小的差異，但這差異卻反顯了雙方的特質，豐富了各自的自我理解，從而進一步開出溝通對話的無限可能性，可見差異本身並不構成比較對話的障礙。雖然既成的詮釋系統並非全無弱點，各有義理上的不足和困難；然而務實來說，我們作為儒學的研究者實有無可旁貸的責任，繼續以今天流通的哲學語言去將古老文獻蘊藏的思想整理出一個融貫有力的系統來，或即進行所謂哲學重構，以維持以至豐富我們的理解。因為我們與傳統文獻之間的歷史間距令得古代文獻的意義不能直接為我們所掌握，古代文獻無論在探究的問題、使用的概念、運思其中的生活世界，均與今人有異，因此必須透過仔細的文獻解讀和理論重構的詮釋過程，以釋放出那似乎隱藏着的智慧，讓我們以今天的角度和問題意識以「重新」掌握其機要，

⁵ 持反理論立場的德性倫理學家，有 Bernard Williams 和 Alasdair Macintyre 等人為主要的例子。

⁶ 有關反理論的主張，和儒學義理能夠如何回應此反理論的質疑，可參閱黃慧英：《儒家倫理：體與用》（上海：上海三聯書店，2005）第一部分中的文章。

⁷ 此兩個重點是當代生命倫理學者 E. Winkler 對有關反理論立場的綜合，參見黃慧英：《儒家倫理：體與用》，頁 21。

這種學術工夫有其不可或缺的重要性，不是隨意抽引幾句古人言語以借題發揮、引喻失義者可比。所以，問題不一定在於從西方倫理學中找出跟儒學義理相同或相近的理論來加以會通，但最重要的工作在於，以現當代哲學語言和理論作為分析的工具，以顯示儒學獨特的真精神所在，使之能在國際間的倫理學研究中進行有效的、利人利己的溝通交流，這才是真正「智者利仁」應有的表現。

至於第二個困惑，則直接引出了本文寫作的目的：查反理論者所反對的「道德理論」，實主要為現代西方被稱作「律則倫理學」(rule ethics)者（詳見下文第二節的討論），例如效益主義 (utilitarianism) 和康德倫理學 (Kant's ethics)。⁸ 而筆者認為，儒家倫理學在倫理學型態⁹上實與此等倫理學有著相當的距離，就算我們對儒學義理進行哲學重構工夫，所得出的倫理學理論亦不應有反理論者所質疑的抽象不能應用之弊。當然，筆者這立場需要嚴格論證（尤其有不少學者均接

⁸ 例如黃慧英：《儒家倫理：體與用》，頁 21 指出：「Winkler 與其他反理論 (anti-theory) 的倫理學者所指的傳統規範理論，乃由效益主義 (utilitarianism) 與康德學說分庭抗禮。」

⁹ 當今哲學中對不同倫理學型態作出分類、並藉此分類以整理倫理學史，已是倫理學研究的重要一環。本文所謂「倫理學型態」，乃指將對於倫理學問題作出了相近處理或有相近結構和觀點的哲學立場，劃歸為幾種基本的理論型態，以助理清眉目，說明不同的倫理學說之間的分際或共同結構；簡單而流行的講法，即規範倫理學各種進路 (approaches)。諸如康德式倫理學 (Kantian ethics)、效益主義 (Utilitarianism)、德性倫理學 (Virtue ethics) 等倫理學型態的區分、研究與比較討論更是近年學界的關注所在。可參看 James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 3rd Ed (McGraw-Hill College, 1999), Marcia W. Baron, Philip Pettit, Michael Slote, *Three Methods of Ethics: a Debate* (US: Blackwell Publishers, 1997), Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (US: Oxford University Press, 1999), 後兩書對所謂倫理學型態的研究有頗深入的說明。

受以康德道德哲學詮解儒學的可能性)¹⁰。下文筆者將以《論語》作為例子，以重構其中孔子的倫理學理論。由於篇幅所限，這重構並不以周延為目的，只闡釋其核心的倫理學思想，從而指出：我們實在能夠從《論語》中重構出一套融貫清晰的倫理學理論，並指明這倫理學在理論型態上有何特色，或跟效益主義和康德倫理學的差異和關係所在；事實上，孔子倫理學亦關心「效益」（有不少段落強調對好「後果」的追求）和「義務」（亦有不少段落強調某些責任的無條件性），只是其立論又與所謂「律則倫理學」有着不可以輕忽的距離。當中，筆者將嘗試指出，若我們能重構孔子的倫理學理論，這「理論」其獨特性到底何在。

貳、現代的律則倫理學與古代的德性倫理學

從倫理學型態的分析角度來說，「反理論」所反對的主要是所謂「律則倫理學」或「現代倫理學」。而「德性倫理學」或「古代倫理

¹⁰ 例如牟宗三先生頗具影響力的研究，指儒家道德哲學的大宗乃「自律道德」或「自律倫理學」。他在《心體與性體》（台北：正中書局，1991），第一冊，頁 112 上說：「先秦儒家以及宋明儒之大宗皆是以心性為一，皆主心之自主、自律、自決、自定方向即是理 [...] 此是真正理想主義自律道德。」在《中國哲學十九講》（台北：學生書局，1989），頁 438 又說：「簡單地說，儒家系統從最究極處看，是個縱貫系統，就是康德所說的兩層立法中實踐理性的立法那一層。[...] 康德之所以能和儒家接頭，是因為他講意志的自律。這個扭轉很重要，也是中國人所贊成的，因為儒家屬於這個型態，一看就能了解。」另外，李明輝先生在其《儒家與康德》（台北：聯經出版事業公司，1990），頁 12 亦指出：「牟宗三先生以康德底『自律』概念為標準，來說明並分判儒家底倫理學系統。根據這個標準，他判定儒學在基本型態上屬於自律倫理學。」須注意本文的立場無意推翻或針對此種詮釋進路作批評，而純是要指出這種或這類詮釋進路絕非唯一一種合適的（甚至不是最合適的）詮釋儒學的方法，並且還要面對西方現代倫理學跟中國傳統儒學之間的差異問題而已。

學」則往往能避免「反理論」所批評的抽象不能應用的問題。¹¹ 有關「古代倫理學」與「現代倫理學」之爭，我們可以參考由英斯托朗 (Stephen Engstrom) 和威婷 (Jennifer Whiting) 合編的著名文集 *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*¹² 的討論。根據此文集編者的導言，「古代倫理學」（以柏拉圖、亞里士多德為代表）思想的出發點在於「善」或「幸福」(eudaimonia) 的觀念，他們關心的基本問題是：如何活出美好的人生？其核心立場在於，人皆追求美好的人生，而人性的完滿實現便是這美好人生。所謂人性，乃由一組人之為人獨有的能力及其活動所構成的，人若能夠將這特有的能力或活動發揮極致，從而齊備各種德性 (arete, virtues) 於一身時，便達致了美好的人生。「古典倫理學」的特色在於指出了，德性之運用，必然是在不同的情況之下有不同的處理方式的，正當的行動並非由一般的規則所決定，而是取決於有德者對於身處境況的洞察，從而判斷他應該做甚麼。可以說，「古典倫理學」是以「德性」為中心，並強調實踐的「處境性」的。¹³

另一方面，所謂「現代倫理學」（以康德、邊沁 J. Bentham、彌爾 J.S. Mill、以至契約論者為代表）則是遠承中世紀基督教的道德規條，並受現代科學與社會結構的影響，其主要工作在於為道德提供上帝啓示以外的理性基礎。由於這套道德規條具有「律法性格」(legalistic character)，令到不少哲學家傾向於以人類理性所確認的「普遍法則」作為道德基礎，因而「現代倫理學」是以「義務」為中心，

¹¹ 這是就主流的德性倫理學派別而論。筆者無意說所有屬「德性倫理學」的理論均必能豁免「反理論」的指摘，這亦非本文論述的重點。只要後文對於《論語》反映的倫理學思想所作出的德性倫理學式的解讀，能有效說明其何以能避免「反理論」抽象不能應用的指摘，任務便算完成。

¹² Stephen Engstrom & Jennifer Whiting ed., *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

¹³ *Ibid.*, p.1.

並強調道德的「法則性」(lawfulness)。¹⁴

事實上，這種「古代倫理學」和「現代倫理學」的區分乃由二十世紀的哲學家正式提出¹⁵，而諸如麥肯泰爾 (Alasdair MacIntyre)¹⁶、威廉斯 (Bernard Williams)¹⁷ 等人便堅持以此對西方倫理學史作出分疏，並且特別揭露出「現代倫理學」所有的內在缺陷（例如反理論所強調抽象不能應用的毛病），而提倡回歸「古典倫理學」。而麥肯泰爾在其大著《德性之後》所作的「德性的道德」(morality of virtues) 和「律則的道德」(morality of rules) 的區分，其實還是這「古代倫理學」和「現代倫理學」區分之意，只是更強調前者重「德性」而後者重「律則」而已；麥氏的區分後來又衍生了現在普遍使用的「德性倫理學」(virtue ethics) 和「律則倫理學」(rule ethics) 的說法。

若以效益主義和康德倫理學為例，現代的律則倫理學的確明顯地有將道德生活概括為一條理性法則或一思考公式的傾向。考慮的主要對象在於個別的行動，符合公式的行動就是正當的，不符合公式的行動就是不正當的。道德的重點在如何以這法則或公式去為行動的正當性作出判斷。相反，德性倫理學者則認為，將這些法則或公式放到倫理學的中心位置是錯誤的，道德的「中心觀念」應該是品格或德性：我們不是以個別的行動作為道德評價的主要對象，行動之道德與否取決於行動者的整體品格，重要的是德性生命的陶造或人生意義的豐盛。

¹⁴ Ibid, pp. 1-2.

¹⁵ 一般認為當代對於古代倫理學和德性觀念的重新重視是始於 G.E.M. Anscombe 於 1958 年發表的“Modern Moral Philosophy”一文的，可參見 Roger Crisp & Michael Slote ed., *Virtue Ethics* (New York, Oxford, 1998) 一書中的編者導言。

¹⁶ 參考 Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985).

¹⁷ 參考 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1985).

值得稍稍補充的是，「古代倫理學」與「現代倫理學」、「德性倫理學」與「律則倫理學」這些區分並非嚴密的、非此即彼的二分，仔細地研究這些區分將發現有模稜兩可與不盡順適的地方。有好幾位學者便提出過難以解答的異議，例如上文引述過的 *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* 一書的編者便提出多點質疑：例如，斯多亞派 (Stoics) 的倫理學既強調行動必須遵守普遍的理性原則，又有其古希臘式的幸福理論，便似乎未能清楚地劃歸於「律則倫理學」或是「德性倫理學」之下。又例如當前對於亞里士多德和康德的研究工作中，麥度威爾 (John McDowell) 和威婷等人便對亞里士多德作出了非常「康德式」的詮釋，而夏雯 (Barbara Herman) 和高絲嘉 (Christine Korsgaard) 等人則對康德有十分「亞里士多德」式的解讀；可見「德性倫理學」和「律則倫理學」的區分未必是「非此即彼」的，當中難免灰色地帶¹⁸；況且這區分立足於西方倫理學史的歷史現象上，實在未必貼合其他文化圈的情況，只能算是一種很有啓發性的研究角度而已。所以後來赫詩侯絲 (Rosalind Hursthouse) 在其研究德性倫理學的、有奠基意義的大作中便說「[...] 三種進路〔筆者注：指德性倫理學、義務論和後果論三種主要的規範倫理學進路〕之間的分界線已經變得模糊。」¹⁹ 赫詩侯絲的話可謂代表了當前倫理學家新的研究趨勢。所以，本文意欲提出以德性倫理學的進路詮釋《論語》，亦絕非抹煞其他詮釋進路的可能和價值，只是筆者以為以

¹⁸ Stephen Engstrom & Jennifer Whiting ed., *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, p.1-2. 這裡所列舉的學者均已出版有關研究的專書。亦可參考 J. McDowell, 'Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics'; B. Herman, 'Making Room for Character'; C. Korsgaard, 'From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action', 均收於 *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* 一書中。

¹⁹ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, pp. 4, 7.

德性倫理學詮釋《論語》將能把很多目前未能道盡的精義闡發出來而已；重要的是在種種進路相摩盪的過程中，大家能夠相觀而善，收「如切如磋，如琢如磨」之效。畢竟，筆者確信，我們應該以一開放的心懷，明瞭儒學思想的豐富性，是不必以任何一種詮釋進路所封限住的。

參、《論語》反映的倫理學思想：「仁」作為禮之本的追求

在這種種分析的映照之下，孔子倫理學思想的「中心觀念」是甚麼？孔子的倫理學思想應該如何定位？

在《論語》〈述而〉篇中有句孔子的話：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」這可以視作為孔子本人學問的總綱。上半句的大意是指，人應以「道」作為人發心向往的理想或目的，而「成德」就是實現「道」的修養工夫。「道」在《論語》之中有多個層面的意義，從個人實踐應該走的「道路」（例如在〈里仁〉篇中曾子便將孔子的「一貫之道」理解為「忠恕」）、到國家政治應該走的「道路」（所謂「先王之道」、「天下有道」、「邦有道」等語的意思），以至踐仁以知天、下學上達知我者其天乎的天人合一之道²⁰都是。「志於道」，就是人要自覺自己是弘道的主體（〈衛靈公〉：「子曰：人能弘道，非道弘人。」），努力實現儒家的理想人生和理想政治。其方法或工夫，則在於修德講學：「子曰：德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉）這個「據於德」中的

²⁰ 有關《論語》所記載「一貫之道」的意義及其中涵蘊「天人合一」的義旨，請參閱劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，收氏著《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中研院文哲所籌備處，2000）。

「德」是一般所謂德行操守，所以為政者要有相應的德行操守（〈為政〉：「為政以德，譬如北辰；居其所，而眾星共之。」）亦要以德行操守感化人民（〈為政〉：「〔...〕道之以德，齊之以禮，有恥且格。」〈顏淵〉：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」），在個人實踐上則要修德講學。將孔子下開的儒學傳統稱之為「成德之教」，可見是準確的描述。無論為政還是修德講學，其內容都在於習禮，因為禮就是個人以至社會政治的道德規範生活秩序，這是「道之以德，齊之以禮」的微意所在。可說，「禮」與「德」在孔子的思想中是互為表裡的兩事；禮強調的較偏重外在的規範儀軌；而德則較偏重道德人格的整體修養。至於這德這禮的基礎何在？上引文下半句「依於仁，游於藝」，即說「仁」就是修德守禮的內在依據；並且又應該在現實生活上涵泳性情於六「藝」之中，以陶冶自得圓滿的生命，或將文藝才能落實於現實事功。因此，就從〈述而〉篇這短短一節總綱式的文字而言，我們已經可以發現孔子思想之重點確確在於德性生命的修養上，而非追求個別行動正當與否的法則公式。表面看孔子思想之更近乎德性倫理似甚顯然。

若我們把討論的範圍收回到倫理學上，則「德」或「禮」作為道德規範生活秩序，固然在孔子以前已是如此，這是孔子繼承傳統、述而不作的地方。但是，孔子倫理學思想的創闢處，卻在於「以質救文」，點出「仁」作為禮的內在根據以貞定禮的意義，主張仁禮合一，意欲復興久已疲弊的周文。「子曰：禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」（〈陽貨〉）在此，孔子控訴當時的執政者徒具禮樂的形式，儘管禮器具在，甚至行禮如儀，卻遺忘了禮樂的本質意義；觀乎當時政治混亂、道德敗壞的時代問題，斷不是空守末節儀文所能救拔。在〈八佾〉篇中孔子說：「人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！」正顯示了孔子認為禮樂並非只是外在的末節儀文，禮之為禮的實義或「本」（基礎、本源）乃在於「仁」。當林放問「禮之本」時，孔子答：「大哉問！禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚。」（〈八佾〉）

孔子贊成子夏對「繪事後素」作出「禮後乎」的發揮（〈八佾〉），認為外在的「禮」並非最本根的東西，禮之本是在於守禮應有的精神態度（仁），禮的意義建基於「儉」約、悲「戚」等真誠惻怛的心情。他讚林放之問，除了強調林放之問在義理層面上極為重大外，更是讚這問能把捉到時代之癥結處。可見，孔子的道德理想，在於為人做到兼顧內在情志（仁）與外在規範（禮）、內與外相輔相成，即所謂「文質彬彬」的君子人格（〈雍也〉）。

說孔子倫理學的中心觀念就在這作為禮之本的「仁」，相信是大家都能同意的。問題在如何詮釋這「仁」的內容。既然仁是作為生活秩序的禮文規範之本源，能否說即相當於西方律則倫理學中的道德法則，猶如效益原則 (principle of utility) 或定然律令 (categorical imperative) 之類？

答案是否定的。須知道律則倫理學往往以證立道德判斷為其理論陳構的目的，即以具普遍性的道德法則的提出，作為演繹地推論出具體道德要求的前提。因此得出的道德法則必然是知性的、即必須能以清晰的認知語言陳述出來，以作為道德決策程序的有效條件。²¹ 而孔子提出的「仁」則絕非這種道德法則。首先，雖然在特定的意義之下我們也可以說「仁」是普遍的道德原則，但這「仁」卻不能以「認知語言」盡表。牟宗三先生有一段話，很能將這不能為仁下定義（即不能以「認知語言」把握）的意思交代出來：

仁，決不能下定義。孔子用「存在」的路往裡進，才可以講。這種關乎人生的道理，的的確確不能用理論的方法來講。王陽明的「良知」，現代人口中常提及的「愛」，都

²¹ 黃慧英：《儒家倫理：體與用》，頁 4。這裡所述的主要為效益主義和康德倫理學等主流律則倫理學的義理性格，所述者不必是所有現代律則倫理學者都能全部同意的。

是下不得定義的，不能離生命生活而講的。唯有「當下指點」，讓你有個感受，而後知其為何物。就是當下知其為何物之時，亦無法用言語字眼形容出來——就因為那不是抽象的「理」，不是無時空性的「概念」；而是步步與現實生活、與精神生命上升或下降息息相關的一種表現。²²

牟先生之言確乎呼應了文首所引錢先生認為儒家義理必出之以「實人實事」的指點的話。事實上，《論語》言「仁」凡 109 次，未見孔子提出過仁的定義或法則程式，反而大都是當機施教、在不同處境和層面上多方立言，或是要人反觀內省自心之不安憤悱之情。為甚麼會有這種情況？

這是因為，《論語》之「仁」根本不是如律則倫理學所追尋證立道德判斷的客觀普遍的智性法則；這個「仁」乃是道德規範生活秩序在「主體」方面的條件（即上文所說內在的根據）。仁使禮變得充實有意義，仁是禮的內在本源，而禮則是仁的適當表現。這即是說，對於孔子來說，道德行為的本質不在於根據一智性法則而行，而在出於某內在態度而行：「樊遲問仁。子曰：愛人。」（〈顏淵〉）以「愛」釋「仁」是孔子承先啓後的思想重點：一方面，孔子以前的《國語》〈周語〉已有「仁文之愛也」、「愛人能仁」、「仁以保民」，〈楚語〉又有「明之慈愛，以導之仁」等話；另一方面，孔子之後，《孟子》、《荀子》、《禮記》皆有「仁者愛人」之語。可見「愛」是「仁」的一個基本意義，為傳統一向接受。孔子從這個基礎上發揮，說明從仁愛這種內在態度如何導生具體的道德行為：「仲弓問仁。子曰：出門如見大賓，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人。」（〈顏淵〉）前半句可說即從內而外的誠敬之心，後半句乃推己及人的實踐精神

²² 牟宗三：〈存在主義入門〉，原文收於香港大學生活社《存在主義與人生問題》一書。轉引自蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1994），頁 81。

（即曾子以「忠恕」說明孔子一貫之道的意思²³，見〈里仁〉篇），這才是道德的本質。忠恕之所以可能，就在於作為價值自覺的關愛之情²⁴（即前文所言的內在態度），這關愛之情乃道德的本源和動力，是「仁」最基本的意義（必須注意的是，在《論語》中仁有多個層次的意義，不可混漫）。說仁是價值自覺，是強調其「我欲仁，斯仁至

²³ 當然，曾子以「忠恕」說「一貫之道」是否符合孔子之意是值得商榷的。〈中庸〉亦說「忠恕違道不遠」，既說「違道不遠」，似乎不以「忠恕」等同於「道」。筆者認為唐君毅先生的講法最是中肯：「曾子謂夫子之一貫之道，即忠恕，亦只是曾子之理解。實則如忠恕可為一貫之道，則信與仁智等莫不可為一貫之道。觀孔子之言忠恕之道者，實多唯由人之感通而一貫之道為言，尚未及於己與己之感通一貫之道，己與天命鬼神之感通一貫之道，則吾人對此孔子言忠恕之道，仍當自其切近學者之義而了解之為是也。」見氏著：《中國哲學原論·原道篇卷一》（台灣：學生書局，1986），頁 92-93。以忠恕說道未屬完滿，然以忠恕說仁也有孔子之言可作印證，只是未必窮盡孔子之意。

²⁴ 「忠恕」所表內心的誠敬和推己及人的精神，在理論上不應該先於「愛人」，因為正是「愛人」的感通惻隱使得人自覺誠敬和推己及人的動力和價值；若沒有感通，推己及人便欠缺情感和理性上的基礎。這感通 (empathy) 不是普通所謂同情 (sympathy)，以孟子書中見孺子入井為例，感通是「感覺到孺子的危難和痛苦」、沒有人我之隔的感同身受、立時有挺身而起解決困難的要求和動力，而有忠恕的實踐工夫；而同情則是「我為孺子的危難和痛苦感到同情」，我的同情畢竟跟「孺子的危難和痛苦」是不相同的，正如我可以很同情某人被侮辱的難受，但卻沒有覺得自己被侮辱了一樣。正是感通，或後來程明道在〈識仁篇〉中所講的「仁者與物同體」和王陽明在〈大學問〉中所講的「大人者與天地萬物為一體者也」的同體感，才是誠敬推己、以至整體道德生活的最後基礎。對 empathy 和 sympathy 涉及道德心理學的精微分析，和能否以 empathy 為基礎以建立道德理論，筆者認為德性倫理學家斯樂德的新近研究頗有參考的價值，可參閱 Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy* (New York: Routledge, 2007) 一書，事實上斯樂德正嘗試以 empathy 為基礎以建立自己的關懷倫理學理論，箇中極多精采的論述可與儒學產生對話攻錯的效果。至於同以感通、惻隱或愛作為道德的基礎，筆者認為在理論開拓上同樣值得注意的，是德哲謝勒 (Max Scheler) 的立場，「在人是思考著的存在者 (*ens cogitans*) 與意欲著的存在者 (*ens volens*) 之先，他已是一愛著的存在者 (*ens amans*)。」(Max Scheler, "Ordo Amoris", *Selected Philosophical Essays*, tr. David Lachtermann, Northwestern University, 1973, pp. 110-111)，謝勒認為人格最基本的活動是愛，其他行為都是由「愛」這渴望參與世界、成就價值的運動而激發。愛首先就是一種感通感應外物的行為，就是「走出自身以參與其他存在者的傾向。」（引自 David Lachterman 在其編譯的 *Max Scheler: Selected Philosophical Essays* 的譯者前言，頁 xxxviii）

矣」(〈述而〉)的自主自發的、仁心自己自覺決定道德價值之所在的意志義；而說仁是關愛之情，則是強調其感通覺潤的情感義。仁不可以認知語言作定義，卻不排除我們可以就仁的各種具體表現加以描述；而就仁是關愛之情的活動和實踐而言，我們的論述對於一個對這關愛之情未有真切體會的人來講，卻不過是口耳之學，他亦無法根據我們的論述以作出真正的道德行爲。

明乎此，則孔子倫理學思想之不能歸於律則倫理學的型態之中亦明矣。(一)《論語》中的立論並不以智性的進路證立道德判斷爲目的，卻是以踐仁成德行道爲務。(二)仁是真切具體、實有諸己的價值自覺關愛之情，隨時能展現落實而爲實際的道德行爲，亦不會有反理論者所指責的抽象不能應用之弊。(三)由於仁心的抒發非關從道德法則演繹出個別道德判斷上，故自然容許德性禮文在落實上有彈性和關照到殊別的處境性，強調子夏所講「大德不踰閑，小德出入可也」(〈子張〉)反映出的實踐智慧。(四)因爲將成德看成實現自身自覺不容已的關愛之情，而非只遵照法則而行，所以孔子的學問是「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」(〈雍也〉)，視成德爲有內在價值 (intrinsic good) 的自我實現、「爲己之學」(〈憲問〉)。

於是乎，有論者便暗示儒家倫理學整體當屬德性倫理學，例如石元康先生曾說：

很顯然的，儒家的道德觀不是現代式的道德觀。〔…〕道德不是以律則的形式出現。我們所碰到的，大部份是描述德性的字彙以及教人如何去做道德實踐的工夫。〔…〕道德的主要作用不是解決利害衝突，而是人的品格的培養，

所以儒家倫理中再三強調慎獨的重要性。²⁵

然而以德性倫理學的進路理解孔子的倫理學思想，甚或將孔子倫理學歸於德性倫理學的型態，仍有兩個可疑之處：第一，以柏拉圖和亞里士多德為例，其德性理論均以一套目的論（即麥肯泰爾所謂「形而上的生物學 (metaphysical biology)」)²⁶ 為基礎，以說明美善人性之所以可能的形上學根據。有趣的是，這點正正是西方古典德性倫理學的理論困難所在，為孔子所無的。孔子的「仁」學並不建基於任何思辨形上學之上，而是訴諸每個人第一身的自覺肯定（這不是說孔子沒有形上學思想，而是其形上學對於其倫理學沒有奠基意義而已）。當然，就孔子和柏拉圖、亞里士多德之間的差異而論，這一點倒不是將孔子剔出德性倫理學的很好的理由，因為某理論是否建基於一套形上學上似乎不應該是所謂「德性倫理學」的本質所在，這視乎我們能否對「德性倫理學」有一更富包容性和更清晰的界定上。更何況，若在這問題上儒學有比西方古典德性倫理學優勝之處，則我們更能期望儒學可為我們提供有價值的義理資源，及對西方倫理學理論展開更有價值的對話。

第二個可疑之處則在於，根據上文分析，「仁」的最基本涵義，即作為價值自覺的關愛之情，嚴格來說並不是一種「德性」。這意義的「仁」並非由習慣或工夫而生的卓越（即德性倫理學家非常重視的，希臘文「德性」一字原有的意思），而是人皆具備的能力，是善之所

²⁵ 石元康：〈二種道德觀——試論儒家倫理的型態〉，收氏著《從中國文化到現代性：典範轉移？》（台北：東大圖書股份有限公司，1998），頁 117-118。說石元康的判斷只屬「暗示」，是因為文中並沒有直接說儒學為德性倫理學，只是多次強調其「非現代式的」，和指出了現代式（規則的）和古代式（德性的）道德觀有所不同，兩者「可能有基本上的衝突及不相容處」（頁 108）。

²⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, p. 162.

以可能、工夫之所以可能的條件。²⁷ 所以，這「仁」是道德善的基礎，亦因此是「德性」的基礎，卻不能說「仁」本身就是德性。（再次強調，此處所論乃《論語》言「仁」最基本一層意思。事實上，《論語》也有把「仁」看做一種「全德」的德性和「偏言」的仁德的段落，但這些是理論上後出的，之間的差異不可混漫。）反倒說這仁是行為的動機或「道德意志」更符合事實。

其實，這點也不足以排除孔子倫理學思想於德性倫理學之外。以石元康的話說，《論語》的確「大部份是描述德性的字彙以及教人如何去做道德實踐的工夫」，《論語》中所提及的德性都是就這內心之「仁」對應於各種人際關係或生活處境而有的德行表現，是故皆可以歸入作為道德規範的「禮」中，例如「居處恭，執事敬，與人忠」（〈子路〉），「孝弟也者，其為仁之本歟」（〈學而〉），《論語》對各種德性工夫可謂論之詳備，在此亦不須過於贅述。而「仁」的意義，則在於說明各種德性規範的內在根據，卻不是德性規範之外的一個智性法則。²⁸ 正如以上第一個可疑之處的討論，問題的關鍵端賴我們能否有一清晰有說服力的德性倫理學的界定，可充份保證孔子思想之囊括其中。筆者認為，比較成熟的對作為倫理學型態的德性倫理學的說明，在甚有義理創發的德性倫理學家斯樂德 (Michael Slote) 的文字中便可以找到：

在德性倫理學中，焦點在於有德的 (virtuous) 個體，和使她成為有德的那些內在性格 (inner traits)、性向

²⁷ 參考黃慧英：《儒家倫理：體與用》，頁 51。

²⁸ 若說仁這孔子思想的核心觀念並非德性，這其實跟孔子思想之能否歸於德性倫理學，是不太相干的。尤有進者，我們甚至可以作出一個不太適切的類比以說明問題：孔子的仁，可類比於亞里士多德哲學中的「理性」；亞氏哲學中的理性，本身並非德性，卻是德性之所以可能的、內具於人的功能（人的「本質」屬性），亦可說是亞氏倫理學的一個核心觀念。

(dispositions)、和動機 (motives)。(某些形式的德性倫理學的確容許有一般道德律則甚或法則，但其通常被當作是引申而出的或第二序的因素。)很多現代哲學家將道德生活想成是適切地運用道德律則的問題，然而在古代世界〔…〕的倫理學中，對道德或倫理生活的理解首先要求我們理解作為一個有德的個體是怎樣一回事，和／或擁有任何一種被認為是個體內在性格或性向的個別德性是怎樣一回事。²⁹

筆者認為，斯樂德這個區分的好處在於，對德性倫理學作出了更周備清楚的界畫。孔子的「仁」正可以視作使人成為有德個體的內在性格、性向或動機。行為或德性是基於這內在性格、性向或動機而為道德的，後來孟子說「由仁義行，非行仁義也」，亦意謂行為之道德與否不在於行為之符合外在要求。「仁」或對人的關愛的確是亞里士多德所忽略的³⁰，但德性倫理學卻不能只以亞里士多德為準繩。而「運用道德律則」和「成為有德的個體」的區分亦已足夠把孔子倫理學思想歸入德性倫理學的型態而無疑義矣。更重要的是，斯樂德指出了德性倫理學不必完全排斥律則，不過律則只能是第二義的、衍生的。這點在對《論語》的詮釋上也可以產生重大的價值，因為《論語》中確有一般的道德律則，例如「己所不欲，勿施於人」（〈顏淵〉）和「己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉）的恕道原則，似乎便可以當成是建基於「仁」之上的衍生規範，而同概括於「德」或「禮」之中。（詳見下一節的論述）

²⁹ Michael Slote, *Morals from Motives* (New York: Oxford University Press, 2001), p.4. 譯文為筆者所作，下同。值得一提的是，斯樂德本人多次論述他並不讚成反理論的立場。可參見同書頁 10-13。

³⁰ 斯樂德等多位學者都曾指出，亞里士多德的理論根本欠缺對人的普遍關懷的辯護。可參見 Michael Slote, *Morals from Motives*, p.viii。

行文至此，我們對於孔子在《論語》中表現的倫理學思想已有一初步的了解，並說明了將之歸入德性倫理學的倫理學型態可以是合理的判斷。接著，我們將於下一節進一步闡釋「義」在孔子倫理學思想中的意義，在我們這種孔子倫理學思想的詮釋之下如何安排道德抉擇和道德評價，以作為釐清兩個重要的理論關節的資源：其一是孔子倫理學亦關心「效益」，有不少段落強調對好「後果」的追求，到底他的想法跟後果論 (consequentialism) 的想法有何不同；其二是孔子也確有一般道德律則，例如「己所不欲，勿施於人」(〈顏淵〉)和「己欲立而立人，己欲達而達人」(〈雍也〉)的恕道原則，有些段落甚至強調某些責任的無條件性，這些東西跟義務論 (deontology) 又有何關係。

肆、義之所在；道德抉擇與道德評價

說《論語》反映出的倫理學思想並不究心於從智性的道德法則演繹出個別道德判斷，或不以證立道德判斷為理論關懷，卻絕不是說這套倫理學對於個別道德行為不能作出道德抉擇和道德評價（這在任何一套倫理學思想都會是一大缺憾，因為不能對實際處境作出規範和引導，是「不設實際 not practical」的）。事實上，這正是《論語》中「義」的作用。

〈里仁〉載孔子之言「君子喻於義，小人喻於利」，即君子作為人格理想是以「義」作為思考行動、道德判斷的依據，而小人則未能自覺求仁，只以私利決定言行。「義」者本是正當、合宜之義，孔子用之正表示在具體處境中作正當合宜的道德判斷，或作這種判斷的能力和經培養而強化成的德性（通於「智」）。所以說「君子義以為上」(〈陽貨〉)，作正當合宜的道德判斷、從而決定具體的行動，正正是人之能踐仁成德的關鍵一步，必須重視。「子曰：君子之於天下也，

無適也，無莫也，義之與比。」（〈里仁〉）可以說，自覺判定義之所在、而勇於承擔落實（「見義不為，無勇也。」〈為政〉），便是君子最重要的「行動德性」。除此一行動德性以外，君子對於天下事是不必有非要如此做或不如此做的具體節文的，這也是孔子「無必、無固」（〈子罕〉）精神的展現。

那麼，「義」的內容是甚麼呢？對於孔子來說，怎樣的為人實踐才算正當合宜？上文雖然說過「仁」是道德的本質，但意思是謂所有道德行為均普遍地要以仁為內在根據，卻不是說空有一顆仁心便能成就善行、作成君子。〈顏淵〉篇有一段記載：「棘子成曰：君子質而已矣，何以文為？子貢曰：惜乎，夫子之說君子也，駟不及舌；文猶質也，質猶文也，虎豹之鞞猶犬羊之鞞。」文，是文采文飾，亦即周文所代表的禮樂儀軌；質，乃品質、質樸之意，指內心的真實品質。棘子成的觀點正是以為君子之為君子只在乎內心之品質（仁）便足夠，外在的形式並不重要（何以文為）。但子貢指出「文猶質也，質猶文也」卻是認為文所代表的禮儀和質所代表的仁心品質是相輔相成、不可偏廢的，這立場顯然乃從孔子而來：「子曰：質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（〈雍也〉）欠缺內心仁的品質，禮儀便流於形式而虛偽；同樣，欠缺禮儀的適當表現，君子的品質不能落實，仁心則不能通達出來，人與人不得相知和諧，而顯得粗野和簡陋。「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（〈泰伯〉）內心的恭慎勇直亦須藉禮的外在形式以得成熟有效的實現。是故禮儀是表達仁心的共同方式、行為適切的既成規範；「質」的內容必須適當配合於「文」的形式，才是君子應有的德行。「義」在當中的作用，是合內外、調和內容與形式之間張力的道德思考。仁人君子的理想，就是兼顧自身的約束和禮儀的成全（這就是「修身」的全幅內容），所以孔子答顏淵問仁以「克己復禮」（〈顏淵〉），道出了踐仁的目的除了內心的調節之外，必見之於禮，這才是孔子仁教的完整義。而由於義是合內外的道德思考，自然也是仁心

所蘊涵的心智活動；所以孔子也直接把「義」指為君子之質（內心應有的品質）：「君子義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之，君子哉。」（〈衛靈公〉）可見在孔子思理之中，仁義並稱或說「仁義之心」都是合理的。

正如上文論之甚詳，這「義」作為道德思考並非應用法則公式以演繹道德判斷的推理活動。孔子崇尚「中庸之德」（〈雍也〉）和「中行」（〈子路〉），而要避免「過」與「不及」（〈顏淵〉），亦顯示出「喻於義」的道德思考近似於德性倫理學者所強調的「實踐智慧」，不是遵守外在的律則以機械地制約行為，卻是要經踐履工夫的磨練而成熟，隨處境而能時中地作出泛應曲當之判斷和行動，以至於「從心所欲不踰矩」（〈為政〉）的圓熟化境。而德禮等規範亦須與時俱移而作因革損益：「子曰：麻冕，禮也；今也純，儉，吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」（〈子罕〉）從眾還是違眾不是關鍵，因革損益的標準只在於仁心的企向，照顧到客觀社會環境、既有禮制德目、和行為能否產生成效的相關實際知識，最後端視所考慮的德禮或要落實出來的行為能否滿足能推廣至「修己以安百姓」（〈憲問〉）的仁心價值自覺關愛之情的要求上。此所以孔子說「好仁不好學，其弊也愚」（〈陽貨〉），就是否定空有仁心便為道德之說，而要強調從仁通到具體行為，須對道德抉擇和德禮規範有學問思辨行的工夫，否則不能見諸行事，只是愚而已耳。因此，義的釐定要考慮到行為的預期後果（和對有關預期後果要有相關知識），甚至追求有關人士的某種好處或效益（安百姓），彰彰甚明。孔子說「智者利仁」（里仁篇），亦是以屬義屬智的道德思考為助成仁心價值追求的實現（利仁）的德性，而強調仁智並重。

在上一節我們曾說孔子倫理學思想作為德性倫理學以仁為道德的本源，而孔子的「仁」又可以視作使人成為有德個體的內在性格、性向或動機。現在又說義的釐定要考慮預期後果，這會否造成理論的

困難？孔子的倫理學思想到底重視動機還是重視後果？又是否有「後果論」的色彩？

其實不單義的釐定要考慮後果，就是仁也自然有對某些後果的要求，一個不關心後果亦沒有想過要落實出來的仁心是不可想像的。仁作為關愛之情，其價值就取決於道德心願的方向和大小，以及作出了何種努力以落實出來。斯樂德在解說其特殊的德性倫理學理論時有段很重要的話把握到箇中真諦：

[...]一種動機(例如慈愛)的道德價值不是隨意浮動的，卻反倒取決於它是何種內在狀態，和特別是它有何種目的和期望，和面對世界時它作出了何種努力上。³¹

放到儒家的義理上，對於一個行為作道德評價，(一)既取決於整個德性人格的價值取向和其關愛之情的動機上(仁)；(二)亦決定於所作出的工夫修養(禮)和具體努力，以及(三)這工夫修養或行動是否為滿足其道德心願最佳的行為選擇(義)上。所以，道德評價絕非簡單機械的計算推理，而是貫串仁、義、禮作出的整體考量(holistic evaluation)。

由於道德評價有這種整體性的特質，所以(一)仁心的大小也多少關乎能否出之以適切的判斷和有效的德禮行為上；(二)道德判斷之合義與否則取決於動機是否純仁、要落實出來的德行實踐能否真成全這仁心的要求；(三)而德禮行為之價值則決定於仁心的動機和正當合宜的抉擇。(四)由於義和禮的價值最終都建基於作為「禮之本」的仁上，是故對於一些不義或無禮的人和事孔子有時會直斥之為「不仁」；相反，一些盡禮或能成全仁心修己以安百姓之道德心願的行為，

³¹ Michael Slote, *Morals from Motives*, p.18.

孔子也會直接稱許其德（雖然孔子基於理想主義而少直接稱許人以仁），例如孔子便曾基於管仲佐桓公以匡正天下、保存華夏民族及文化的重大功勞，而讚「如其仁，如其仁」（〈憲問〉），背後的思理正在於孔子欣賞管仲有治國平天下的「仁之功」（即仁心自然冀望的事功）的業績，並從這「仁之功」以逆反其救世濟民的心願，在道德價值上遠勝於只盡忠於公子糾一人的小仁小德，「豈若匹夫匹婦之為諒」（〈憲問〉）。事實上，這「仁之功」正是孔子畢生恚惶以負的政治追求。

但必須澄清的是，孔子倫理學並非「後果論」，即並不以行為的實際後果作為評判行為價值的標準。道之將行將廢、行為之能否有預期的成效，最終都是「命」的範圍，不可思議。所以，只要是居仁由義（即工夫修養和行為抉擇都恰當地導向於仁心的「預期」後果），就算行為的「實際」後果由於種種偶然因素而不如理想，亦不會減損該行為以至有關人格的道德價值。雖然有時孔子看似的確從行為的後果上去評價行為的價值，除了管仲的例子，又例如他稱讚「博施於民而能濟眾」為聖（〈雍也〉）。但我們必須明白，他之所以作出這種判斷，一方面是因為從「博施濟眾」可想見仁的動機、心量的恢宏，從這動機和心量去讚嘆其為聖；另一方面亦因為「博施濟眾」本就是我們每一個人基於仁心的企向都會充份肯定其價值的，讚賞這行為便是對道德實踐的肯定和鼓勵。正如在日常生活中，我們勸告某人去做或不做某行為，一種常用的方法，就是以該行為會導致哪些壞後果或好後果去啟發他的判斷。這不是因為我們以為行為的善惡只在於後果的好壞，而是我們有信心人皆有相近的價值自覺心（〈陽貨〉：「性相近也」），對好後果會生積極追求的動機，對壞後果會生羞惡避免的動機，陳述後果的目的不過是要引起適當的動機、或要人以關愛之仁審度情勢以知所抉擇而已。

從以上對於道德抉擇和道德評價的分析可知，《論語》所反映的

倫理學思想，所強調的是一種從動機至判斷至實踐的整體性思維，當中對「預期後果」的考慮和落實是「義」的內容。（所謂關心後果，其實就是關心仁心價值之能否有效落實）但「實際後果」如何卻屬於「命」的領域，不應影響道德評價。當然，從某些「實際後果」而逆溯（甚至只是推測）背後的道德心願，重點仍然在道德心願上，絕不能以「後果論」視之。進一步說，「義」之考慮關涉「預期後果」，但對「預期後果」的評斷標準最後還是在仁的價值自覺上。從這些對道德抉擇和道德評價的分析，我們亦進一步展示了孔子倫理學思想之更靈活涵容、重視處境性亦重視整體性，而異於西方現代倫理學之處。

最後，對於「己所不欲，勿施於人」（〈顏淵〉）和「己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉）的恕道原則，這些其實都是從關愛之情而有的行為規範（說是恕道的德性或禮均無不可），但絕非屬於現代倫理學的、康德式的「可普遍化原則」(principle of universalizability)。理由在於，孔子並不以恕道原則作為演繹其他德禮的法則公式；即是說，其他德禮既不必來自恕道原則，德禮的價值亦不以恕道原則為唯一或最後的評斷標準。雖然在〈衛靈公〉篇中孔子曾以「恕」回答子貢「有一言而可以終身行之者乎」之問，但這是指指出恕道是幫助作道德判斷、指引行為的很有用的「思考習慣」，是可以終身行之的「指點語」而已。必須區分，「恕」是孔子思想中重要的德性；而「己所不欲，勿施於人」則是進一步說明這德性的原則（所以本文稱之為「恕道原則」）。雖然恕道也說明了我們何以不應該傷害別人，使不應該傷害別人變成一義下無條件的「責任」，但與其說這是一種智性推理，不如說是一種感通關愛之情不容已的肯定。所以孔子說「無求生以害仁，有殺身以成仁」（〈衛靈公〉），後來孟子亦說「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也」（《孟子·公孫丑上》）反映了這種仁心自然的要求。事實上，德性倫理學家也可以承認，在具體處境下可以有無條件的道德責任（例如不應該無故傷害別人），但這責任之所以成立不是基於道德原則或公式的運用，而是

源於關愛或德性的要求，所以所謂道德責任都是第二義的、從動機或德性導生而出的。借用斯樂德的說法，這仁心的要求可說是一種「義務論態度 (deontological attitude)」：

然而，由於慈愛不只關涉到為某人所關懷的人們做出好的甚或最好的事情的欲求，更在於欲求這人們中沒有一個會受傷害或受苦，所以作為博愛的道德能解釋為何我們會驚訝於殺一人以救多人的想法，就算最終這就是我們道德上應該做的事情。³²

我們基於推己及人的感通心能，以堅持不可殺傷無辜，這與其說是道德推理的結論、在理智上進行「想像將殺傷無辜普遍化後會有何後果或會否引致矛盾」的理性分析，不如說是基於人在情感上因為「感通」於別人而推知別人受傷害的苦痛，所以不能接受無辜人受殺傷，這正類近於孟子講「聞其聲不忍食其肉」的側隱之情。這並非康德式的義務論，卻產生了「義務論式」的行為（即視某特定處境之下個別行為為有強制性的責任或戒條），這發自關愛之情的不容已要求就是「義務論態度」。可見孔子倫理學亦能承認在某些處境之下有具強制性的責任或戒條存在（此仍要照顧到「處境性」，否則便是後來孟子所謂「執一」），但這些「規則」均是第二義的，衍生自仁心的不容已，故仍然是德禮規範的一部分，而並非道德的基礎。所以，說恕道原則反映的是「義務論態度」正符合於上一節將《論語》蘊涵的倫理學思想判為德性倫理學型態的主張的。

³² Michael Slote, *Morals from Motives*, p.28. 斯樂德對「義務論態度」所作的精微分析，可參閱同書頁 79-87。

伍、小結

雖然本文對於孔子倫理學思想的重構並不周延，分析了仁、禮、義等較核心的觀念，而對於孔子心目中各種德性的內容及其關係、如何引導成德工夫等仍欠交代分疏。但是，若衡之於本文的目的，即展示了從《論語》闡發一種對孔子倫理學思想的重構不單可能而且可欲，因為藉此我們得到了一套甚有價值的倫理學理論的輪廓，這套倫理學既沒有反理論者對現代道德理論所指責的流弊，而且富有指導現實人生踐仁成德的深厚意義來說，本文的工作可謂已經完成。核心的立論在於，業已清晰地將所闡發的孔子倫理學思想判歸於德性倫理學這種倫理學型態中，分析了這種倫理學思想如何理解道德動機、道德抉擇以至道德評價等，反映了其作為德性倫理學型態的特質，並且解決了對後果與責任的考慮在這種型態的倫理學思想中應該如何定位的問題。不嫌辭費，雖然這套孔子倫理學能歸於德性倫理學的陣營中，但我們要認取的，只是當中反映的這種倫理學型態的相關特質，並必須注意：正如本文前前後後多方暗示的，孔子的思想跟西方傳統德性倫理學家（例如柏拉圖和亞里士多德）之間的差異仍是不可以里計，不能忽視。當中反顯出儒學之勝場，是我們必須仔細闡釋抉發的。

參考文獻

中文：

- 楊伯峻 Bo-Jun Yang (譯注) [yi zhu]。1984。《論語譯注》*Lungyu yiju*。香港[Hong kong]：中華書局[Chung Hwa Book]。
- 錢穆 Mu Ch'ien。1979。《孔子與論語》*Kongtz yu lunyu*。台北[Taipei]：聯經出版事業公司[Link Books]。
- 牟宗三 Zong-San Mou。1991。《心體與性體》(全三冊)*sinti yu singti*。台北[Taipei]：正中書局[Cheng Chung Book]。
- 。1989。《中國哲學十九講》*Jhongguo jhesyue shihjiou jiang*。台北[Taipei]：學生書局[Student Book]。
- 劉述先 Shu-Hsien Liu。2000。〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉*Lun kongtz sihsiang jung yinhan de "tianren heyi" yiguan jih dao—yige dangdai Sinrusyue de chanshih*，收氏著《儒家思想意涵之現代闡釋論集》*Rujia sihsiang yihan jih siandai chanshih lunji*。台北[Taipei]：中研院文哲所籌備處[Institute of Chinese Literature and Philosophy]。
- 蔡仁厚 Jen-Hou Tsai。1994。《孔孟荀哲學》*Kong meng syun jhesyue*。台北[Taipei]：學生書局[Student Book]。
- 石元康 Yuan-Kang Shih。1998。〈二種道德觀——試論儒家倫理的型態〉*Erjhong daodeguan—shihlun rujia lunli de singtai*，收氏著《從中國文化到現代性：典範轉移？》*Tsung jhongguo wunhua dao siandaising : dianfan jhuanyi ?*。台北[Taipei]：東大圖書股份有限

公司[The Grand East Book company Ltd.]。

李明輝 Ming-Hui Li。1990。《儒家與康德》*Rujia yu kangde*。台北
[Taipei]：聯經出版事業公司[Link Books]。

黃慧英 Wai-Ying Wong。2005。《儒家倫理：體與用》*Rujia lunli: ti yu
yong*。上海[Shanghai]：上海三聯書店[SDX Joint Publishing
Company]。

西文：

Alasdair MacIntyre, 1985, *After Virtue*, 2nd ed, Notre Dame: University of
Notre Dame Press.

Bernard Williams, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London:
Fontana Press.

James Rachels, 1999, *The Elements of Moral Philosophy*, 3rd Ed, US:
McGraw-Hill College.

Stephen Engstrom & Jennifer Whiting ed., 1996, *Aristotle, Kant, and the
Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge
University Press.

Roger Crisp & Michael Slote ed., 1998, *Virtue Ethics*, New York:
Oxford.

Marcia W. Baron, Philip Pettit, Michael Slote, 1997, *Three Methods of
Ethics: a Debate*, US: Blackwell Publishers.

Rosalind Hursthouse, 1999, *On Virtue Ethics*, US: Oxford University

Press.

Michael Slote, 2001, *Morals from Motives*, New York: Oxford University Press.

——, 2007, *The Ethics of Care and Empathy*, New York: Routledge.

The Approach of the Ethical Thought in the Analects— From the Virtue Ethics Viewpoint

Koon-Kau, Ying

Department of Social Science, The Hong Kong Institute of Education

Address: Flat B, 37/F, Block 1, Hampton Place, 11 Hoi Fan Road, Tai
Kok Tsui, Kowloon, Hong Kong

E-mail: Ludwig.ying@gmail.com

Abstract

The paper explains the core ethical thinking in *the Analects*, analyzes the crucial ideas of Ren, Li, Yi, and the Confucian understanding of moral intention, moral decision and moral judgment, in order to prove that we can “reconstruct” an ethical theory of *the Analects* in a coherent and clear way, along the approach of virtue ethics. This theory has great differences from the modern western ethics, and this “theory” can be defended against the accusations of the “anti-theorists”, that is, the problem of abstractness and impracticality. Moreover, it has its own unique merits.

Keywords:The Analects, Approaches of Ethics, Virtue Ethics,
Rule Ethics, Ren, Li, Yi