

論語中仁與禮關係新詮

馮耀明

香港科技大學人文學部

摘要

孔子「仁」一概念的心性論化乃是思孟一系的一大發展，至於宋明道學、理學及心學之出現，則可說是儒學的劇變。雖然宋明儒及當代儒者聲稱可「調適而上遂」、可得「先秦之真緒」，然而先秦的血脈傳至宋明，已發生了典範的變革，此中原因，實在於孔子的道德思考不必有後儒所理解的思孟之形上心性論的預設，而形上心性論亦不必納入宋明儒及當代儒者所主張的本體宇宙論之故。

七十年代西方分析哲學家 Herbert Fingarette 認為不可以孟子的心性之說來理解孔子在《論語》中的思想。他利用 John Austin 的語文行為理論 (speech act theory) 和 Gilbert Ryle 的邏輯行為主義 (logical behaviorism) 觀點，對孔學提出了一個嶄新的解釋。他認為西方哲學與佛教傳統所強調的心身之分與內外之別的觀點，並不適合用來分析孔子在《論語》中的道德思想。並以一般中外學者的主觀心理主義的解讀為錯誤，不能真實掌握孔學的要旨。

本文的目的，主要是針對新儒家形上的心性天道論的解釋與 Fingarette 的邏輯行為主義的解釋，剖析這兩種觀點與文本不相應之處，從而將《論語》中的仁與禮的關係納入意向性 (intentionality)

及意向行動 (intentional action) 的框架中來理解，並嘗試提出一種異於上述二說的新解釋。

關鍵詞：仁、禮、論語、邏輯行為主義、意向性、意向行動

論語中仁與禮關係新詮

壹、前言

孔子「仁」一概念的心性論化乃是思孟一系的一大發展，至於宋明道學、理學及心學之出現，則可說是儒學的劇變。雖然宋明儒及當代儒者聲稱可「調適而上遂」、可得「先秦之真緒」，然而先秦的血脈傳至宋明，已發生了典範的變革，此中原因，實在於孔子的道德思考不必有後儒所理解的思孟之形上心性論的預設，而形上心性論亦不必納入宋明儒及當代儒者所主張的本體宇宙論之故。¹ 如果說孟學是孔學的一大傳承或發展，則宋明儒學可說是先秦（孔孟）儒學的一大變革。

除了少數異議者之外，大部份人都會認為孔子的真正繼承者是孟子，而荀學乃歧出者，此乃正統的說法。然而，七十年代西方分析哲學家 Herbert Fingarette 卻力排眾議，認為不可以孟子的心性之說來理解孔子在《論語》中的思想。他利用 John Austin 的語文行為理論 (speech act theory) 和 Gilbert Ryle 的邏輯行為主義 (logical behaviorism) 觀點，對孔學提出了一個嶄新的解釋。他認為西方哲學與佛教傳統所強調的心身之分與內外之別的觀點，並不適

¹ 孔孟不必有後儒的本體宇宙論的主張或預設，乃是至為明顯的。例如宋明儒的「即心即性即天」的普遍心靈或精神 (universal mind or spirit) 不可能同時是具有自由意志 (freedom of will) 和責任 (responsibility) 的個別心靈 (individual mind)，以之為相同乃是邏輯上自相矛盾的說法。

合用來分析孔子在《論語》中的道德思想。並以一般中外學者的主觀心理主義的解讀為錯誤，不能真實掌握孔學的要旨。就以「仁」一概念來說，他認為孟子等人的主觀、心理用法只是後來的發展，在《論語》文本中實無此種使用。

本文的目的，主要是針對新儒家形上的心性天道論的解釋與 Fingarette 的邏輯行為主義的解釋，剖析這兩種觀點與文本不相應之處，從而將《論語》中的仁與禮的關係納入意向性 (intentionality) 及意向行動 (intentional action) 的框架中來理解，並嘗試提出一種異於上述二說的新解釋。

貳、形上的心性天道論的解釋及其困難

宋明新儒學的一大發展乃是以孟子的心性論去詮釋孔學，再以《易傳》、《中庸》（及《大學》）的本體宇宙論加上佛老的形上概念思考去解釋孔孟的道德哲學。² 當代新儒學的一大發展乃是跟從宋明道學、理學及心學的詮釋，加上借用德國觀念論 (German idealism) 的思辯方式來闡示傳統儒學，從而將自孔子以來各階段發展出來的儒學建成一系譜，並以「天道性命相貫通」的道德形上學命題來界定儒學的本質。由這種形上的心性天道論來理解孔學，似

² 此處所謂佛老的形上概念思考，不是指彼此的理概念之異同，而主要是指來自印度教而轉手至佛教的泛神論或泛靈論思考模式，即所謂「既超越又內在」的形上思辯（道家亦有類似的「既超越又內在」的形上思辯）。熊唐牟皆以此「月印萬川」、「海水與波」為「不一不二」之喻說三教之共法。拙書《超越內在的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》（2003）已有詳論，故此文末未有涉及。

已成爲一種主流的說法，在華人哲學界有極大的影響力。

當代新儒家牟宗三先生乃是此一主流的創造者之一，他的說法最爲清晰明確。他說：

孔子的重點是講仁，重視講仁就是開主體，道德意識強就要重視主體。仁是我自己的事情呀，「我欲仁，斯仁至矣。」（述而篇），「一日克己復禮，天下歸仁焉。」（顏淵篇）。孔子從那個地方指點仁呢？就從你的心安不安這個地方來指點仁。孔子的學生宰予說三年喪太久了，改爲一年行不行呢？孔子就問他：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」（陽貨篇）。宰予說：「安。」孔子就說他是不仁。你說「安」就是不仁，那麼如果是「不安」這仁不就顯出來了嗎？這就是自覺。用現在的話說就是道德的自覺。道德的自覺心當然是主體，你講道德意識怎麼可以不講主體呢？就是因為道德意識強，所以主體才會首先透露出來。（牟宗三，1983：77-8）

又說：

在理學家中，朱子就把仁看成只是理、道，他不喜歡拿心來說仁。但是孔子明明是從心來說仁，講仁而不牽涉到心是不可能的。仁是理、是道、也是心。孔子從心之安不安來指點仁就是要人從心這個地方要有「覺」，安不安是心覺。仁心沒有了，理、道也就沒有了。因此仁就不只是理、道，仁也是心。（牟宗三，1983：79-80）

除了將孔子的仁實化爲內在的主體之外，牟先生也順宋明儒的思路將之形上化爲與超越的天道相即或貫通而爲一。雖然他承認「孔子所說的『天』、『天命』或『天道』當然是承詩書中的帝、天、天命而來」，但他認爲這「並不向『人格神』的方向走。孔子

雖未說天即是一『形而上的實體』(metaphysical reality)，然『天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉』！實亦未嘗不函蘊此意味。」(牟宗三，1968：21-2)然而嚴格言之，這「實亦未嘗不函蘊」比「函蘊」弱，而「意味」比「事實」更弱。孔子事實上有沒有「形而上的實體」之觀念，恐怕不能單由此「弱函蘊之意味」來證成。又如牟先生雖然承認「孔子亦未說仁與天合一或為一」，但基於仁心之感通無外，及仁與天的「內容的意義」有相同處，所以他認為「合一或為一」之說「亦未始非孔子意之所函或所許。如果天向形上的實體走，不向人格神走，此種合一乃是必然者。此亦是孔門師弟相承，其生命智慧之相呼應，故如此自然說出也。」(牟宗三，1968：22-3)然而，即使我們暫時不去質疑「內容的意義」與「外延的意義」之區分是否清晰合理(按：牟先生此一區分非指「內涵」(intension)與「外延」(extension))，也暫時接受「所函與所許」這些判準未定而意義不明的籠統說法，孔子的「仁」之「感通無外」是否有本體宇宙論的涵義，我們在《論語》中實在找不到任何正面而充份的證據；相反的，他的「天」或「天命」卻明顯是承《詩》、《書》的用法而有人格神的意義。至於認為「仁」與「天」的「內容的意義」有相同處，明顯地不能從《論語》中找到證據，而只能依《易傳》、《中庸》以後的詮釋來解讀。「如果天向形上的實體走」這「如果」並不是孔子思想上的事實，而是某些後繼者單方面強調的「生命智慧之相呼應」而已，故「合一」之說固非「必然」，而亦不太容易「自然說出」。此外，牟先生又承認「孔子未說『心』字，亦未說『仁』即吾人之道德本心，然孔子同樣亦未說仁是理，是道。心、理、道都是後人講說時隨語意帶上去的。」但他認為「實則落實了，仁不能不是心。仁是理，是道，亦是心。孔子由『不安』指點仁，不安自是心之不安。」「這些字都是自然帶上去的，難說非孔子意之所函，亦難說孔子必不許也。」(牟宗三，1968：23-4)我們認為：從「不安」指點「仁」，足以顯示孔子注重道德的內省。

然而，道德的內省是否一定需要預設有一個與「超越」的天道「爲一」或「合一」而又「內在」於人之中的自由而自主的主體心靈，則是不難判定的問題。古今中外人類的道德或宗教的思想與生活中，都有這一類「不安」的感覺，但卻不必有這一類「超越的預設」。雖然這種「超越的預設」並非孔子所「必不許」的，但「不難說」這「非孔子意之所函」，而且不是「隨語意」所能「自然帶上去的」。與孔子思想不生衝突的學說太多太多了，但「融貫」(coherence) 是不足以保證「涵蘊」(implication) 的，更何況這些後加的強解極可能會因爲背上本體宇宙論的包袱而使孔學喪失其本義。³

我們知道：當西方人在遇到道德抉擇時，也常有安不安或憂不憂的內在感覺。有這種感覺卻不必假定這是由實體性的心靈或主體發出來。對西方人來說，這可以被想像爲上帝的照臨或神的召喚，不必設定爲主體的呈現。從人有內感經驗不可能推出有形上的、超經驗的主體，這是明顯不過的事實。不只因爲從經驗依理性思考的方式過渡不到超驗或超越的領域，而且由於古往今來各種宗教、生命的學問都號稱自己獨有私有的內感經驗可以上通於或指點出各自宗奉的形上本體或超越主體，我們實難以作出判教式的論斷，以斷定誰的上通之說才是正說。牟先生說：「孔子由『不安』指點仁，不安自是心之不安。」（牟宗三，1968：23）一般而言，我們固也可以說「不安自是心之不安」，但此用語卻不必有形上的指涉。一若當一個三歲小孩的媽媽不買玩具給他時，他會大喊「心裡不舒服」、「心裡不高興」。我們也可說「不快自是心之不快」，然而，小孩說到其內心感受時卻不必有實體性的指涉，更不必有形上的指涉。由孔子的仁愛或仁德以引伸至形上的主體，明顯是缺乏文本上

³ 其中一項困難是引出氣質命定論，參閱馮耀明，2003。

的根據。

即使文本上的根據不足，但能否說這樣的引伸是一個自然而合理的發展呢？由孔子的著重道德實踐和道德反省的理性思考過渡到孟子、易庸及宋明理學家的著重形上思辯的理論建構，這自然不是自然的發展。但是不是合理的發展呢？我看也不是。因為孔子從現實生活中作出道德理性的思考，從文化傳統中提煉出思考和實踐的方向，他不必也不應背上形上的包袱。其實，要證明人內在有一個非經驗的主體，和要證明世上有一個非經驗的上帝，是同樣的困難。要證明這一個非經驗的主體是上通於天，而為「天道性命通而為一」的道德形上學實體，不只難上加難，更且會使孔子的儒學帶往極之不同的道路上去。

平實地說，或照牟先生所謂「實則落實」地說，孔子談道德實踐時的確預設人有道德內省的心靈活動，但他並沒有提出及界定一個獨立於行為個體之上的「本心」或「心（本）體」概念。有心靈活動可以預設而不必預設有心靈實體；有心靈實體也可以預設而不必預設那實體是「既超越又內在」的，「與天道性命相貫通」的精神實體。孔子不必反對宋明儒的「道體」、「性體」及「心體」的概念與觀點，但他的思想並不涵蘊這些後起的成份，乃是彰彰明甚的事實。宋明儒各家都自以為得到孔孟的真傳，體悟及把握到聖學的真髓或本質，其實彼此都在做「創造性的詮釋」，各判其教，各立其統而已。

再者，牟先生自己亦曾明白地承認：「孔子所說的天比較含有宗教上『人格神』(Personal God) 的意味」，「而孔子的超越遙契，則似乎偏重」人格神而非「形上的實體」(牟宗三，1994：49)。雖然牟先生認為「從理上說」，孔子的「天」「是形上的實體」，但他除了引用後儒及自己的後加解釋之外，不能在有關孔子的原典上找到任何這種「從理上說」的論據。文獻上的證據即使不是理解

古人思想的充份條件，無疑卻是必要條件。我們怎麼可以接受所謂「存在的相呼應」此一迄今無人說得出詳情的標準，而輕易放棄文獻上的理據呢？文獻上的證據顯示：牟先生的後加解釋對於孔孟原義來說，「於客觀事實有增減」。

爲了說明道德實踐必函道德形上學，牟先生很喜歡把孔子在《論語》中的「踐仁」與「知天」連在一起，說成是「踐仁以知天」。順此，牟先生和他的後學會認爲：「如果『踐仁以知天』是合理的說法，則天的意義便不能向人格神方面發展，這是很顯然的。」我看並不顯然。首先，在孔子以前的典籍中已充份顯示出，殷周宗教傳統中已有「以德配天」，「天命靡常，惟德是輔」的思想。既然牟先生承認孔子的「天」是偏重於指人格神，而且牟先生所引用來說明「踐仁以知天」的文獻上的證據也可解釋成與此一傳統的思想協合而不悖，爲什麼一定要走向「形上的實體」之「天」才是合理的解釋呢？再者，孔子的「仁」雖不離道德反省，（無論是東、西方的人，他們所信守的各種德性難道可以不用道德內省嗎？）他說的「不安」明顯是在時間中發生的心靈活動，我完全看不出可以由此「指點」出那不在時空中的「超越主體」。孔子在川上感歎的「逝者如斯夫！不舍晝夜。」（〈陽貨〉）及說的「四時行焉，百物生焉。」（〈子罕〉）的自然秩序，爲什麼要有「形上的實體」及「道德化」的解釋才算合理呢？由「不安」之感通無外（按：孔子之「不安」是否可如王陽明一樣「感通」至「以天地萬物爲一體」之「無外」也是大有問題的。）與宇宙萬物之生生不息，就可以合理地說「仁」與「天」有「相同處」嗎？如果執著「不息」或「不已」一點便可建立二者之「相同處」，那麼「上帝」豈非也有與此「相同處」？如果要找不同處，「仁」不只與「人格天」不一，與「形上天」亦不一。其實，朱子把「心」理解爲「氣之靈」，也「未嘗不是孔子意之所許」的。孔子以心「知」天，此「知」不是更符合朱子之「二本」，而與程明道「只心便是天」之「一本」正相刺謬嗎？

何以「話不投機」者反可與孔子「存在地相呼應」呢？

我不知道所謂「從不安不忍之仁心的感通無外」是否真的可以「肯定（或證實）此仁心是一實體性之本心」。新儒家認為這是「由實踐而肯定，並不是因理論上的需要而預設」。然而，即使我們承認（for the sake of argument）由此實踐可在個人道德意識中肯定或「呈現」此一「實體」，但我們卻不可能越俎代庖地透過自己的道德意識去肯定或「呈現」孔子或程明道所可能「體證」得的「實體」。我們理解孔子或程明道，文獻上的根據乃是必要的條件。遇著文獻上的解釋有不協合之處，我們是沒有理由單憑自己個人的道德實踐去為孔子或程明道的心靈世界作上述的實體性的肯定。我們只能將自己在道德體驗中得到的作為理解孔子或程明道是否也有類似體驗之預設，若文獻上的證據足以支持，此預設性的假設便成立，否則便須改弦易轍。即使就個人道德實踐言，新儒家也許可以由其仁心之感通無外而達至天地萬物一體之境，而我則懵懵然不能有此體悟，那麼，他們怎樣可以證明自己所體悟的真有此一實體或境界，而我本有之但卻放失掉了呢？如果單憑一再強調自己體悟之真實性，以為曾經與上帝契合的基督教徒或以為已與梵天合一的印度教徒，是否也可以用同樣的方式來指證我心中本有上帝或本即梵天但卻放失掉了呢？訴諸個人的實踐體悟乃是個人信仰的問題，恐怕不足以作為客觀學術討論的論據。因此，要從「一己」的實踐體悟去肯定或證實有一實體性的道德心是「人人普遍地共同的」，而不視之為一種「理論上的預設」，相信只能有加強「一己」信心之作用，而不能有說服「他人」的功效。

或者新儒家會說：「若不預認（按：這是否算是一種「預設」？）人有此隨時可呈現的仁心，便不能用啓發或指點的方式說。」此一「預認」恐怕大有問題。我們都知道，在西方人的道德和宗教教育中，也很強調要用「啓發或指點」，而反對用灌輸的方式，但卻不

必「預認」有一「既超越又內在」的「仁心」或「性體」。而這種「不預認X」則「不可能有Y」之論說方式，正是我在另外一些論著中常提到的西方哲學家自覺地使用而中國哲學家不自覺地使用的「超越論證」(transcendental argument)。此乃是很有問題的論說方式，此處不贅了。⁴ 孟子的「心」雖與王陽明及熊十力的「草木瓦石也有人的良知」之「心」不相協合，而大相逕庭，但他的「心」似有「預認」某種「超越」或「超驗」的含義，而為孔子所未有「預認」者。因此，我會承認前後儒之間有某種「家族相似性」(family resemblance)：同中有異，異中有同。在儒家這個「大家族」中，很多後來者之所說都不一定是「原有者之所函」的。⁵

參、邏輯行為主義的解釋及其困難

與上述形上的心性天道論的說法迥然不同的，七十年代西方分析哲學家 Herbert Fingarette 利用 John Austin 的語文行為理論和 Gilbert Ryle 的邏輯行為主義觀點，對孔學提出了一個嶄新的解釋。他認為西方哲學與佛教傳統所強調的心身之分與內外之別的觀點，並不適合用來分析孔子在《論語》中的道德思想。並以一般中外學者的主觀心理主義的解讀為錯誤，不能真正掌握孔學的要旨。

⁴ 西方哲學家通常用“transcendental argument”或“transcendental deduction”一詞以表示此類論證，此中“transcendental”一詞與知識論上的超驗 (transcendental) 和存有論上的超離 (transcendent) 二詞之用法並無關係。詳見馮耀明，1994：8-20。

⁵ 預認 (recognition in advance) 或預設 (presupposition) 都會導出函蘊 (implication)。牟先生所謂「原有者之所函」之「函」不管表示函蘊或包函 (inclusion) 對孔子學說而言都是「後加的」而非「原有的」。

就以「仁」一概念來說，他認為孟子等人的主觀、心理用法只是後來的發展，在《論語》文本中實無此種使用。在 Fingarette 眼中，孔子的仁與禮之區別，一如目的與行為之關係，「乃是一種〔不同〕語言和意像上強調之事，兩件不同事件並不分離。——因為除了作為在某一脈絡中的行為的特徵 (a feature of the behavior in the context) 之外，目的 (aim) 是不能被判定的，而且除了藉某一目的來解釋之外，行為是不能被理解的。」(Fingarette, 1972: 54-5) 他認為

仁乃是對公共行事 (public act) 的個人觀點。當我們望著一作為踐履的行事 (the act as a performance) 時，我們看到仁的一面，此踐履的獨特個人特性。(我們藉著觀察此一踐履，而不是藉著觀看踐履者的『內裡』 (inside)，而看到這) 然而，當我們望著一作為一規範種類的行動個例之行事 (the act as an instance of a prescribed kind of action) 時——即是，作為一特殊的禮儀，或一具體的戲劇或音樂作品——我們看到它的禮的一面。(Fingarette, 1978b: 5124-3)

換言之，「仁」表示具有某種個人傾向性的行為；而「禮」表示具有某種社會約定性的行為。二者乃是對同一種行為分就個體面與社會面而作出的不同描述。Fingarette 認為：許多學者很容易會被常用的西方及印度哲學中的心靈用語所誤導，嘗試把「仁」說成是用來指涉意向、感情、願望及意志等內心世界的項目。他建議我們切勿將孔子的用語心理學化，不要把「仁」及其相關的「德」等概念與「意志」、「情緒」及「內在狀態」等心理語言在原典中混為一談，才可能作出正確的解讀。

Fingarette 雖然為「仁」一概念提供了一個非心學化的或非主觀主義的解釋，但與「仁」及「德」相關的一些概念，如「憂」、

「惑」及「安」等，表面看來都有內在、主觀的指涉，他又是否能夠用語言分析將他所理解的非心理的或非主觀的意義揭示出來，並充份地證明那些內在、主觀解讀的謬誤呢？就「憂」一概念來說，雖然西方的翻譯者有用心理語詞如 *sorrow*、*worry* 及 *bitterness* 等來翻譯，但他寧取 Arthur Waley 所譯的非心理狀態語詞 *trouble*。經過他的用心分析，他認為《論語》中各段文脈中的「憂」都是用來表示針對客觀地可觀察到的「不穩的」、「不安的」、「混亂的」及「惡劣的」處境或條件而產生的「被困反應」(*troubled response*)。依此，「父母唯其疾之憂」(〈為政〉)是父母針對孩子病痛的可觀察條件而產生的被困反應，而不必被想成是受困的或不安的「內在」心理狀態。故此，他雖然承認各段文字並沒有清楚明確地排斥心理的解釋，但他卻認為不必要有心理的解釋才可有確當的理解 (Fingarette, 1972: 44-5)。

一般批評者大多強調「仁」在《論語》中比「禮」更為根本，更為重要，而與「仁」有關的(今日看來是)心理語詞也只能作主觀的解釋，而不容作行為傾向性 (*behavioral disposition*) 及傾向性行為 (*disposition to behavior*) 的因果解釋。有些中國學者更指出 Fingarette 不認識漢字，因此不了解在「忠」、「恕」、「憂」、「思」、「志」、「愛」、「慈」、「悌」、「性」、「惑」、「慍」及「懼」等字之中都有「心」字隱藏其間。這些批評當然不能令 Fingarette 信服，他認為這些論據除了乞取論點之外，更有人身攻擊之嫌 (Fingarette, 1978a: 223-4)。然而，他的非心理解釋其實並不是無懈可擊的，至少有兩個困難是難以克服的。一個是有關邏輯行為主義應用到《論語》上的分析和解釋在具體文脈上是否適切的問題；另一個問題是孔子作為一個在後設語言中沒有主張或根本不懂邏輯行為主義的人，有沒有可能在對象語言中使用邏輯行為主義的辦法，把一般認為是心理語詞的語詞用作非心理的或行為傾向性的語詞。

就第一個問題來說，我們可以提出幾點批評。首先，我們雖然承認禮儀是客觀地可被觀察的行為事件及程序，但 Fingarette 認為與「禮」為一體二面或同一物的兩個不同描述的「仁」，實質上在原典中卻不太可能毫不遺漏地作這樣的化約性的解釋。例如「仁者不憂」（〈子罕〉、〈憲問〉）若依 Fingarette 表示為仁者依照禮的程序行事便不會有任何被困的行為反應，則「父母唯其疾之憂」這種仁愛的表現也該被理解為父母依循禮的程序行事而對孩子的病況產生被困的行為反應。何以仁者與有仁愛表現的父母有「不憂」與「憂」之異呢？亦即何以其一沒有「被困反應」而另一有「被困反應」呢？這一解釋明顯是不通的，由此亦可見與仁愛表現有關的「憂」一概念不可以一律當作「被困反應」來理解。《論語》中的許多字都可以有多種解釋，「憂」字亦不例外。「仁者不憂」中之「不憂」是指「心安理得」的心理狀態，而「父母唯其疾之憂」中之「憂」是表示「擔憂關切」之情，二者並不矛盾。同樣的，在「三年之喪」（〈陽貨〉）的論辯中，孔子指責宰我「汝安則為之」，正正顯示「安」與「不安」的狀態並不是客觀地、公開地可被觀察得到的，亦即不是一種行為傾向性的因果狀態或功能狀態、而是指主觀的心靈狀態。如果「安」是指「安於仁」(rest content in jen [ren]) (Fingarette, 1972: 40)，而「安於仁」又與「合乎禮」為一體之二面之描述，則由於「合乎禮」是指客觀地可被觀察的程序，我們似可推斷「安於仁」也該是可被檢證的 (verifiable) 行為狀態之描述。然而，這個爭辯最後訴諸的歸結並不是一種客觀地可檢證的程序或行為的事實描述，而是「吾不安」但「汝安否」的責問，目的在要求對方訴諸自己主觀性的反省，進而作出抉擇。換言之，孔子「汝安則為之」的責問，並不是因為宰我不認識有關的客觀程序或行為反應，而要求他去面對事實來確立正確的判斷。孔子的責問是要求宰我「內自省」（〈里仁〉），若「內省不疚」（〈顏淵〉）便可「安」而「不憂」，否則便「不安」而「憂」。這無疑是主觀的反

思，而不是客觀的察識的問題。「宰我出」之後孔子仍大罵「予之不仁也」，可見孔子並沒有在客觀層面上說服他的學生，而主觀層面上的訴求則有待宰我日後的自我反思了。

此外，「人而不仁，如禮何？」（〈八佾〉）與「克己復禮為仁」（〈顏淵〉）固然表示二者有密切關係或互相促成之作用，但卻不是如 Fingarette 所說的「因為二者僅僅是不同觀點底下的同一事物」（Fingarette, 1972: 48-9）。因為不僅有仁而無禮或有諸德而無禮是可能的，有禮而無仁或有禮而欠缺諸德也是可能的。例如孔子說：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」（〈陽貨〉）又說：「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〉）兩段合併而觀，可知「好學」的內容是包括「學禮」的。依此，兩段文字可被理解為愛好仁德或擁有諸德而不好學（包括學禮）或不合禮，便會產生種種流弊或偏蔽。當然，Fingarette 也許會認為：正正由於有流弊或偏蔽產生，所好及所行的仁或諸德便是不完善的，因而也不算是真正的仁或諸德。然而，此解在另一段文字中卻是不能成立的。孔子說：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之；不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之；動之不以禮，未善也。」（〈衛靈公〉）此處的「知及之」之「知」、「仁能守之」之「仁」及「莊以涖之」之「莊敬」，明顯地不會因為「動之不以禮」便使之不成為真正的「知」、「仁」及「莊敬」。雖然「動之不以禮」會使所為之政「未善」；但為政者之「知」、「仁」及「莊敬」仍然是他們所具有的品德，不因為政之「未善」而有所消失。另一方面，有禮而無仁或諸德之可能，正正是禮之共時性之選取與異時性之因革所預設的。換言之，禮之選取與改革之合理判準不可能在程序性的禮本身，而必須在作為「禮之本」的仁及諸德。Fingarette 雖然可以將「人而不仁，如禮

何？」理解為仁乃構成或促成禮之必要條件，但這種說法卻不能合理地說明禮之選取與改革的現象，除非經選取或改革後被捨棄的禮都不算是真正的「禮」。因為，在古今或中外不同的 A 與 B 二禮之間，我們選取 B 而捨棄 A，若因為 B 的程序性的禮儀能體現仁的個人傾向性，則 A 的程序性的禮儀必定不能體現仁的個人傾向性。依照 Fingarette 的標準，仁與禮既然是一體之二面，而「仁」與「禮」是對同一事物的兩種不同描述，由於 A 的程序不能具有「仁」的描述，因此，A 的程序也必定不是真正的禮，亦不能以「禮」稱謂之。依此，Fingarette 眼中的孔子，只能視周禮為「禮」，而夏禮與殷禮便不能算是真正的「禮」。尤有甚者，周禮是不必改革的，因為一改之後，周禮便無緣無故地由仁與禮為一體二面的情況轉變為仁與禮之分裂，而由另一種仁與禮為合一之新制度、新禮儀及新規範所取而代之。如果周禮本來是仁與禮合一的，那便不需任何改革，除非所謂「改革」是任意的。故此，當孔子說：「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〉）他雖然從眾而接受今禮，但並沒有說麻冕的古禮不是禮；他雖然違眾而接受古禮，也沒有說拜乎上的今禮不算是禮。由此可見，禮與仁既可分亦可合，才有選取與因革之可能。既然二者可分亦可合，二者便不可能是一體之二面，二者的概念便不可能是指涉不同觀點底下的同一事物。

以上的批評是針對 Fingarette 有關邏輯行為主義的分析應用到《論語》的具體文脈上是否適切的問題。以下討論第二個問題，即孔子有沒有可能不自覺地依照邏輯行為主義的方式來使用今天一般人稱之為「心理語詞」的語詞。首先，如果邏輯行為主義是錯誤的理論，我們實在沒有任何理由相信孔子會不自覺地依循一種錯誤理論來使用上述的語詞。邏輯行為主義的理論困難已有不少論者作出有說服力的批評，這裏不擬詳論。要之，John Searle 曾經歸納出多種有力的批評，都是不易回應的 (Searle, 1992: 34-5, 53)。此

外，Hilary Putnam 設想超級演員和超級刻苦者的例子，指出前者可以在無痛的情況下完美無缺地模仿有痛者的行爲，而後者可以在深陷苦痛的情況下顯示毫無痛苦的表徵 (Putnam, 1975: 332-41)。這無疑是對以行爲判準作爲界定心靈事物 (狀態或事件等) 之充份條件 (如 Turing test) 此一論旨的一個有力反證。邏輯行爲主義者的一大錯誤，也許正是因爲他們不了解行爲判準最多只能作爲指認心靈事物之必要條件，而誤推之爲界定之充份條件。又如 Stuart Hampshire 和 Peter Geach 所指出的，從來沒有人能給出一個令人滿意的具體分析，可以單單使用行爲語詞便對心靈語詞作出傾向性的分析 (dispositional analysis)，亦即將有關的心靈事物的語句化約爲相關的傾向性行爲或行爲傾向性的詞句 (Hampshire, 1950: 237-55; Geach, 1957)。這是因爲有關的潛在的傾向性行爲之集合是開放的，因而可能是無限的，所以這樣的條件句之前件是無法無所遺漏地形構出來的 (Phillips, 1995: 63-4; Moody, 1993: 42)。再者，Roderick Chisholm 也指出，透過行爲來分析信念，必須引入意欲；反之，透過行爲去分析意欲，也必須涉及信念。這裏便有循環性的問題 (Chisholm, 1975)。如果我們接受 Donald Davidson 有關心靈事物之整體論 (holism of the mental) 的觀點，便得承認人的行爲並不是單一信念或單一意欲之函數，而是整個信念和意欲網絡之函數 (Blackburn, 1996: 40)。因此，有關心理語句在經過行爲主義的化約之後是不可能沒有其他心靈語詞殘留其間的。此外，David Lewis 認爲在日常經驗中，我們承認痛的感覺可以是某些行爲的導因，同樣的，信念和意欲也都可以被理解爲行爲的導因。但邏輯行爲主義者把有關的痛感、信念及意欲都化約爲傾向性行爲 (dispositional behavior) 或行爲傾向性 (Disposition to behavior) 之後，則原先的心靈事物的因果力便不復存在了 (Lewis, 1966: 17-25)。我認爲與上述四點批評或多或少相關的，而且是更爲根本的，是牽涉解釋 (interpretation) 的問題。事實上，任何邏輯行爲主義者透過行爲語

詞來建立有關心靈語詞之化約的傾向性的條件句 (dispositional conditional)，其中的化約語句固然不大可能不涉及潛在的、無限多的行為，更且不可能不含有非物理的或非身體的動作之描述。換言之，任何邏輯行為主義者的化約語句都不可避免涉及有意向性的行為，亦即經過解釋的行為。正如 Jenny Teichman 所說的：「當一行為的描述無需解釋時，那通常是因為該描述自身正背負著心靈主義的字詞。」其實，「行為是透過心靈狀態去分析的，而非反其道而行。有關心靈狀態的命題又如何能夠化約為有關行為的命題呢？」(Teichman, 1988: 59) 依此，如果以上各點已足以證明邏輯行為主義的分析是行不通的，那麼我們又有甚麼理由相信孔子會不自覺地依循這種分析的結果來使用「心」、「志」、「憂」、「安」、「憤」、「悱」，「惑」、「思」及「欲」等詞呢？

爲了論證上的需要 (for the sake of argument)，即使勉強承認邏輯行為主義是正確的，我們認爲孔子仍然是不可能不自覺地依循此種分析的結果來使用今天所謂「心理語詞」的語詞。換言之，即使事實上對任何人或生命機體而言，「主觀世界」或「內在世界」根本不存在，所有含有心理語詞的句子都必須化約為有關行為傾向性或傾向性行為的句子，我們認爲孔子也不大可能正確地使用這些「偽裝的心理語詞」。首先，孔子使用的這些語詞，明顯地不是物理的、生理的或行為性的描述，而是類似於今天常識用法的「心靈描述」的語詞。但是，如果孔子之前及當時沒有指涉內在領域的「心靈描述」，孔子當該直接使用行為性的描述，而不該使用這些似有心靈、內界指向的語詞。即使這些語詞並非真有心靈、內界的指向，而是當作有關傾向性行為或行為傾向性的縮寫或邏輯構造，我們也必須預設孔子及其同時代的人已經過一系列極繁複的歸納及分類的人工程序，把各種行為之不同的傾向性找出來，然後再用一些類似今天所謂「心理語詞」的語詞來稱謂這些歸納及分類後的結果，當作是一種縮寫或邏輯構造。然而，這種預設可能嗎？孔子有可能

棄簡就繁地使用這些語詞嗎？無論就歷史證據及語言發展的角度來看，我們都沒有理由相信孔子不用直接的及自然的心靈指向的語詞，而要用間接的及極人工化的語言縮寫或邏輯構造來表達他的思想。再者，由於這些所謂「縮寫」並不是只含有有關身體動作、物理行為或生理過程的語詞，而是包含有有關意向性的行為或行動的語詞，再加上歸納分類的活動本身也是意向性的而非物理性的，因此這些所謂「縮寫」都不可避免地包含有解釋的成份。換言之，孔子即使有所謂「縮寫」，也不可能是只含有物理、生理或行為性的描述，他不可能避免非物理的或意向性的描述。

其次，我們若考察一下孔子之前及同時的古籍，當可發現其中已有指向內界的心靈概念，孔子又焉能例外呢？在《易經》井卦九三爻辭有「爲我心惻」，艮卦九三爻辭有「厲薰心」，益卦上九爻辭有「立心勿恒」等，都不似以「心」指涉模式化的行為傾向，而似表示一些可以被引發或轉化的心靈狀態。《詩經》中的「我心傷悲」、「我心則降」或「我心則說」（〈召南·草蟲〉）也許勉強可作行為傾向性的解釋，但「我心匪鑿」、「我心匪石」或「我心匪席」（〈邶風·柏舟〉）則明顯有實體性而非傾向性的指涉。其他如「實獲我心」（〈邶風·綠衣〉）、「莫慰母心」（〈邶風·凱風〉）、「中心養養」（〈邶風·二子乘舟〉）、「中心好之」（〈唐風·有杕之杜〉）、「亂我心曲」（〈秦風·小戎〉）、「中心喜之」（〈小雅·彤弓〉）、「中心藏之」（〈小雅·隰桑〉）等，都有內在性的或實體性的指涉。因此，這種內在的東西或狀態不能客觀地被觀察、描述，只能夠比擬地說：「心之憂矣，如或結之。」（〈小雅·正月〉）或「我心憂傷，惄焉如擣。」（〈小雅·小弁〉）。這非客觀的東西或狀態有時更使人作出感歎：「我心傷悲，莫知我哀！」（〈小雅·采薇〉），或作出主觀的猜想：「他人有心，予忖度之。」（〈小雅·巧言〉）這樣的「心」明顯地只能作主觀的解釋。在《尚書》方面，儘管暫時不理〈虞夏書·大禹

謨)的「人心」與「道心」之說的解釋，〈商書·仲虺之誥〉中的「以義制事，以禮制心」，明顯以心為被制的對象。〈商書·湯誥〉的「惟簡在上帝之心」，也明確表示簡則、考察之能力在上帝之心。〈商書·盤庚中〉的「恐人倚乃身，迂乃心」，〈周書·天逸〉的「不寬綽以心……是叢于厥身。」，及〈周書·康王之誥〉的「雖爾身在外，乃心罔不在王室。」，都是以心、身對待，甚至是內，外對待來論說的。與孔子時期稍後的《左傳》的「心」字之主觀性用法更是不勝其舉。其中有兩個最明顯的例子，一個是鄭子產（《左傳》昭公七年）及宋大夫樂祁（《左傳》昭公二十五年）認為屬於「心之精爽」的「魂魄」是可以在人身死後「馮〔憑〕依于人」的，可見這種精神性的東西可以在不同的物質軀體間轉依。另一個例子是周樂官泠州鳩認為「和聲入於耳而藏於心，心億則樂。」（《左傳》昭公二十一年），可見「心」是指一個與外在的「耳」有別的內在機能，不可能作外在的、非實體的解釋。總括而言，孔子以前及同時的「心靈」概念既然都有內在、主觀的意含，有實體性的用法，我們不可能相信孔子在沒有對前人的概念作過一番批判之後，竟可以做一個不自覺的邏輯行為主義者來使用傾向性的「偽裝心靈」概念。因此，我們不可能相信孔子所說的「七十而從心所欲不逾矩」（《論語·為政》），「回也，其心三月不違仁」（《論語·雍也》），「飽食終日，無所用心」，「簡帝在心」（《論語·堯曰》）及「天下之民歸心焉」（同上）等，沒有主觀、內在的指向。孟子說：「孔子曰：『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」（《孟子·告子上》）這種主觀性概念的引述相信有一定的可靠性，並非孟子刻意附會孔子的。

總結以上的論析，我們認為 Fingarette 將孔子在《論語》中的有關概念作非心理或非主觀的解釋是不能成立的。然而，我們卻不能因此便推斷孔子已有或涵蘊著孟子一樣的心性論。換言之，孔子的心靈概念及德性概念雖不可以非心理化，但卻可以非心性論化。

孔子使用的心靈概念及德性概念的確涉及一個內省的、主觀的領域，但此一領域與任何常識的觀點都是吻合的，卻不必預設一個形而上的、心性論化的解釋，例如 Descartes 的「超越自我」(transcendental self) 或孟子的「先天良知」，更甚是「心即天」的形上本體。孔子只是常識地碰觸主觀的領域，而孟子則把孔子那些未有界定清晰的常識性的心靈概念予以心性論化，才是真正心性理論的開發者。孔子雖強調來自內在道德反省的動力可以使人依照一使個體生命裏外如一（忠）及推己及人（恕）的原則，並可以發為行動，從而作出道德行為的實踐及確立理想的社會政治秩序；但這心靈動力是否可以進一步作心性論和心靈哲學的理論加工，似乎並不是孔子的興趣所在。

肆、意向性及意向行動的解釋及其合理性

Fingarette 認為音樂之美只是體現在 (realized in) 音樂作品之中，並不在音樂作者或表演者之中。他以此作為一比喻或模型，以說明孔子所言仁之作用是不能離開禮的行動的。⁶ 與此相反，我認為道德行動乃是 Davidson 所描述的意向行動或 Searle 所描述的建制性的事實 (institutional fact)，與行動有關的美、善、意向、意義或精神可被理解為一種相關性的性質 (relational property)，這種性質是來自一道德行為者，他透過與他生活在同一世界裡共享語言

⁶ Fingarette 認為：「我們聽一片斷音樂而聽到的美，乃是在音樂中聽到的美 (a beauty [my italic] that we hear *in the music*)，並非在這藝術家或我們自身中之某一內在領域。」因此，基於此一 model，他主張：「仁是某一『公共』而非『內在』的事物 (something 'public' and not 'inner')。」參閱 Hilbert Fingarette, 1978b: 512。

和傳統的其他參與者之互動而產生出來。換言之，這種性質是導因於行為者的內在力量，包括他的道德意向、意欲及信念 (intention, desire and belief)。雖然 Fingarette 主張行為的力量 (power) 必須發自行事者 (actor)，而且這力量與行動 (action) 在語言或概念上是有區別的 (linguistically and conceptually distinct)，但他更強調二者事實上的不分離的 (not in separation)。因此，他以仁作為體現在 (禮的) 行動中的神奇力量 (magical power)，而非內在於行事者或行為者之中。然而，這種內在於行動的力量不可能是使行動發生的因果力 (causal power)。使行動發生的因果力必須在行動之外，在行動發生之前，也就是說，在行動發生之前內在於行事者 (inherent in the actor) 而能使行動發生的一種心靈力量 (mental power)。我認為對孔子而言，這種心靈力量可以泛稱為「德 (力)」，而他心目中最重要的一種德 (力) 乃是仁。一般而言，除非在行動及任何被理解為體現在行動中的東西 (美、善、意向、意義或精神等) 之外有一因果動力，我們是不可能對行動之往返活動 (pushing and pulling) 的發生有一合理的說明，也不可能充份地說明行動之被理解為美、善，為有意向、意義或精神等之根據及根源何在。我認為這種因果動力可被理解為我們意志的決定 (our will's decision) 之能力，它是由我們相關的意向、意欲及信念 (intention, desire and belief) 等構成的。

Searle 指出：「在簡單情況下，如〔作出行動的〕僅有的理由是一些信念和意欲，我們可以說：對一些信念和意欲的反省，以其不同的適應指向 (directions of fit)，會引出一個決定，亦即構成一個先在的意向 (prior intention)。此意向具有向上的適應指向〔即行動之作出以滿足意向要求之條件〕，而且具有向下的因果指向 (direction of causation)。此意向具有一〔使此意向自身得以實現之〕滿足條件 (condition of satisfaction)，即它使一行動產生。此行動包含兩個組成部份：行動中的意向 (intention-in-action) 和身體動作

(bodily movement)。而行動中的意向具有其滿足條件，即它使此身體動作產生。」(Searle, 2001: 48-9) 依此，上述因果串之成立，必須發源於人由內在省思或思慮而建立起來的心靈力量。孔子也強調人的內省 (internal reflection)，他說：「君子不憂不懼。」及「內省不疚，夫何憂何懼？」(《顏淵》) 又說：「仁者不憂。」(《子罕》、《憲問》) 可見仁者或有德的君子之所以具有「不憂不懼」的精神氣質或心靈力量，是因為他們經過內在的反省而確立一使任何行動皆不違於道之意向。此一意向包含有對忠(對己對人裏外如一之心德) 恕(推己及人義以方外之心量) 之道的信念和有依此意向以行事之意欲。我認為孔子所言的「內省」及「內自訟」可被理解為一種道德的思慮 (moral deliberation)，它是一種構成道德決定 (moral decision) 的心靈力量及活動，由之而可生發出道德行動來。換言之，孔子在日常生活中及在禮儀踐履中所論述的道德行動，乃是一種意向行動。如果在此行動中有可被視為神奇力量的東西，它必然是生發或導引自作出此行動之行爲者 (agent)，亦即來自此行爲者的心靈能力或心理力量 (mental capacity or psychological power)。如果我的觀點正確，則 Fingarette 所謂「二〔概念上〕區分事件之不〔存有上〕分離」(not separation of two distinct events) 必定是錯的，而他所說的「除非作爲一脈絡中的行爲特徵，目的〔指向或決定〕是不能被確定的。」(the aim [direction or decision] cannot be determined except as a feature of the behavior in the context) 也是不能被證立的，至於他所強調的「藉著觀察在其可觀察脈絡中的行事，我們看到此一在禮中的所有〔指向、目的 或關心〕。」(We see [my italic] all this [i.e., the direction, the aim or the concern in li] by observing the act in its observable context) 更是無根之談 (Fingarette, 1972: 53-4)。

實際上，我們不可能像 Fingarette 所想的，直接從外在或公共的空間中的行爲確認得仁的意義、作用或精神。當他斷言：“We

detect all this in the performance”時 (Fingarette, 1972: 53)，他所說的 detection 或 observation 只不過是 Wittgenston 所言的 seeing as，而非物理的觀察。依此，Fingarette 所謂與公共面 (public aspect) 的禮不可分離的為同一行事 (act) 的個人面 (personal aspect) 的仁，只能經由一 seeing as 的過程而被確認，必須透過針對行為者的內在狀態 (inner states) 而作出詮釋 (interpretation)，而不能僅依可觀察的行事 (observable act) 而得確認。換言之，沒有一些心靈概念 (such as concepts for the descriptions of belief, desire and intention) 或一些指涉行為者的內在狀態的非心靈概念 (such as concepts for the descriptions of neural firing events)，我們是不可能對某一行事的個人面之德性提供任何 seeing as 的詮釋的。

某人把 x 視為 (seen as) y 之事件並不是一純物理的赤穎事實 (brute fact)，它必定是由至少一個智性個體創造出來的事實。假如仁可以被視為從踐履禮的物理活動或身體動作中看到的東西，依照 Searle 的說法，這乃是一建制性的事實 (institutional fact) (Searle, 1995: 31-57)。某一行為在孔子時之所以可被視為「仁在其中矣」，那是因為當時大多數的人都認識到這是一規範性的社會事實 (normative social fact)，亦即他們有一集體的共見 (collective agreement)，把此一行為動作 (movement) 算作 (counts as) 有仁在其中的行動 (action)，好比是把一張紙算作一美元一樣。此一 “seeing as” 的事件具有一角色功能 (status-function)，它是經由大多數人的普遍接受或共同意見 (general acceptance or agreement, i.e., a form of collective intentionality) 所加進或賦予的 (imposed or assigned)。雖然一建制性的事實不是單靠某一行事者的個別意向性 (singular intentionality) 構成，它要藉大多數人的集體意向 (collective intentionality) 所加進或賦予的角色功能才做出來，但屬於此一事實的個別例子之發生及其功能之賦予，必須是藉相關的作為者 (agent) 的 (心靈) 能力而產生出來。或用 Davidson 的話來

表示：「在概念上，行動本身屬於心靈的領域，因為一件〔物理〕行為之算作 (counts as) 一行動，僅當在某一描述之下它是意向性的，及因而可被解說為為了一個理由〔諸如信念、意欲及意向〕而做出來。」(Davidson, 2001: 126) Searle 正確地指出：「看到此點的重要之處是，一些〔作為性〕的功能 ([agentive] functions) 絕非內存於任何現象的物理中，而是由其外的有意識的觀察者和使用者所賦予的。簡言之，功能絕非內存 (intrinsic) 而總是相對於觀察者的 (observer relative)，而相對於觀察者的性質總是由相關的那些使用者、觀察者等人的內存心靈現象所創造出來的。和所有心靈現象一樣，那些心靈現象是在存有論上說是主觀的；而那些相對於觀察者的性質則傳承著存有論的主觀性。」(Searle, 1995: 12-3, 14) 依此，如果把「在禮行中看到有仁德」理解為「將禮之物理動作算作仁在其中的行動」，則 Fingarette 所謂其中的神奇力量或意義，只不過是由至少一個有意識的作為者所賦予的角色功能而已。那功能作為一種相對於參與者、觀察者或使用者的性質是含具有或塑造有存有論的主觀性的，而此主觀性則是由某一作為者的主觀能力所生發出來的。在此一脈絡上言，我們可以說：沒有作為者的主觀力量，仁是不可能獲得的。

禮儀之所以發生規範作用，不是如 Fingarette 所認為的僅因有被接受的約定或全面的尊重 (accepted convention or full respect)，而主要在於有意識的作為者賦予這些外部動作以角色功能。在此，功能的賦予預設有禮儀動作之外的心靈力量。禮儀當作是一體現者 (realizer) 其本身是無能為力的，一若未經人們有意識地集體授權的一張紙是不可能在商場當作貨幣來購物的。換言之，沒有發自人們內在心靈能力的某種原初意向性 (original intentionality)，便沒有體現在禮儀行動中的導出意向性 (derived intentionality)，即是說，沒有東西可以體現在體現者中 (nothing realized in the realizer)。

基於以上有關意向行動的分析，我認為孔子所說的仁乃是一發自人的內在心靈活動而能使一種道德行動作出來的道德動力或性能。就其為性言，它是一種德性，一種由心靈通往外部動作的相關性的性質 (**relational property**)；就其為能言，它是一種德力，一種由心靈促成外部動作的因果動力。故仁可被理解為一種德性力量。這種德性力量之形成，首先經過人的內省或內自訟，由認識對己對人的恰當關係中，建立某種原則性的信念 (**belief**)，包括裏外如一之忠（包括忠誠、忠信）的一貫性原則和推己及人之恕的可普遍化原則，從而立定志向 (**intention**)，一方面要於（忠恕之）道有所不違，另一方面要確立弘毅之願力 (**desire**)，進而能近取譬，力行以鞏固由此心志以通達至外部行為之功能。至此，人便可轉化為仁者，亦即具有「我欲仁斯仁至矣」及「先難而後獲」的德性及德行。

參考文獻

- Blackburn, S. 1994. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, R. M. 1957. *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press.
- Davidson, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press.
- Fingarette, Herbert. 1972. *Confucius: the Secular as Sacred*. New York: Harper & Row.
- . 1978a. “Comments on Charles Fu’s Discussion on *Confucius: the Secular as Sacred*.” *Philosophy East and West* 28: 223-226.
- . 1978b. “Response to Professor Rosemont.” *Philosophy East and West* 28: 511-514.
- Geach, Peter. 1957. *Mental Acts*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hampshire, Stuart. 1950. “Critical Notice of Ryle, *The Concept of Mind*.” *Mind* 59: 237-255.
- Lewis, David. 1966. “An Argument for the Identity Theory.” *Journal of Philosophy* 63: 17-25.
- Moody, T. C. 1993. *Philosophy and artificial intelligence*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Phillips, H. E. 1995. *Vicissitudes of the I: An introduction to the philosophy of mind*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

- Putnam, Hilary. 1975. "Brains and Behavior." *Mind, Language and Reality – Philosophical Papers*, vol.2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John. 1992 *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- . 1995. *The Construction of Social reality*. New York: The Free Press.
- . 2001. *Rationality in Action*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Teichman, Jenny. 1988. *Philosophy and the Mind*. New York: Basil Blackwell.
- 牟宗三。1968。《心體與性體》第一冊。台北：正中書局。
- 。1983。《中國哲學十九講》。台北：台灣學生書局。
- 。1994。《中國哲學的特質》。台北：台灣學生書局。
- 馮耀明。1994。〈超越分析與邏輯分析：當代中國哲學研究之方法論問題〉。《鵝湖月刊》，229期：頁8-20。
- 。2003。《超越內在的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》。香港：香港中文大學出版社。

A New Interpretation of the Relation between *Ren* and *Li* in the *Analects*

Yiu-Ming Fung

Division of Humanities, Hong Kong University of Science &
Technology

Abstract

The mentalistic interpretation of Confucius's concept of "*ren*" (benevolence) provided by the school of Zi-si and Mencius is a great development of Confucianism. In terms of their metaphysical readings, the Song-Ming Confucians and the contemporary Confucians claim that they are the true successors of the Pre-Qin Confucianism. However, I think that the moral thinking of Confucius does not necessarily have the presuppositions in the metaphysical theory of mind and nature as recognized by the later Confucians. And the mentalistic theory of mind and nature provided by the school of Zi-si and Mencius is not necessarily and appropriately incorporated into the onto-cosmology of the later Confucians.

Herbert Fingarette provides a new and non-psychological interpretation of the *Analects* that is not only radically different from the traditional one but also controversial in regard to the issue whether some key terms in Confucius's moral philosophy have reference to mental content. He rejects to treat *ren* as a mental concept which is based on the inner-outer or internal-external distinction. Based on John Austin's theory of speech acts and Gilbert Ryle's logical behaviorism, he provides a new interpretation of Confucius's thought in the *Analects*.

He argues that all psychological interpretations do not provide a correct reading of the *Analects*.

In this paper I want to provide some counter examples to demonstrate what is wrong both in the reading of the later Confucians and in that of Fingarette. I try to put the relation of *ren* and *li* into a framework of intentionality and intentional action and provide a new interpretation which is beyond the above two existent interpretations.

Key words: *ren*, *li*, *Analects*, logical behaviorism, intentionality, intentional action