

以情理合一論孔子之倫理思想——對當代孔子研究的反思與重構*

陳士誠**

(收稿日期：114年7月9日；接受刊登日期：115年2月4日)

提要

當代藉西方倫理學對儒學之詮釋主要有兩個方向：其一、是由余紀元依亞里士多德德行論之詮釋，另一為更早的，由牟宗三依康德義務論之詮釋。余氏之詮釋失於把孔子推到漢儒以宜析義之傳統，勞思光以正當析義可解決這問題。與 N. Noddings 把情感置於規範之先相反，勞氏卻在貶抑情感中詮釋儒學；二者皆無法完整說明義務之概念，因勞氏之說使規範無力，N. Noddings 則使情感無方向。牟宗三之儒學義務論詮釋卻能在其情理統一中說明這概念；藉孔子這統一之概念可揭示出一人性之概念，它非亞里士多德所言人之間共同特徵，由此即可證 H. Fingarette 拒絕孔子之道德主體之概念是錯誤的。

關鍵詞：作為正當之義、合宜、仁之自主、道德情感、作為行動之人性

* 本文之撰寫乃在國家科學委員會 111-113 年度專題研究計劃：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。

** 南華大學生死學系副教授。

一、前言

本文對孔子（前 551-479）之倫理思想進行一項反思當代研究成果的哲學考察，旨在以此為線索探討如何回歸孔子文本以揭示其倫理學之思想。

當代之孔子詮釋常與西方思想作關連，如有學者持亞里士多德德行論，也有持西方邏輯行為主義，持康德義務論或甚至持當代的關懷倫理學，本文以義之概念為起始陸續對之進行分析與批評，把孔子之詮釋方向轉回以當代牟宗三所開啟的宋、明心學。余紀元以亞里士多德之德行論詮釋孔子，一來無視宗教意涵在二者間有巨大差距：天在亞氏倫理學根本無地位，亞氏把倫理學限於城邦的實用之學，從而主張奴隸制就不足為奇；但在孔子，天仍有其宗教意涵，其學不限於一時一地而有普遍性意涵。這意涵表現在由正當性所表示之義，故這正當性不限於某國某類人而為普遍的，而余氏之詮釋卻把孔子之義倒推回到漢儒流行的義者宜也之說；宜或不宜，卻是受限於時地，最多只是作為在日常生活中為實現正當性之應用，此孟子所謂權。然而，孔子之學不限於義之正當，勞思光雖以正當析義，但卻也無視孔子之情感概念，在其詮釋中，義之正當變得無力。林遠澤雖重視正當性，但其所援引 N. Noddings 情先理後之說，此使情感失去義之指導成為盲目而無方向的。實情是，如孔子之恥概念，既規範亦推動人之行為，乃是一正當與情感同一之概念，如是即可反駁 H. Fingarette 從被動性理解孔子之情感，批判他以為孔子缺乏道德主體概念之謬。最後，牟宗三以宋明儒為背景，充分掌握儒學之情理統一，本文即藉此以這情理統一揭示孔子之倫理學思想。

儒學中義一詞本可涉及正當性以及可延申到合宜之概念，但當代在德行論復興下，合宜成為倫理學一個原則概念，反而使作為規範之正當性變成次要。德行論被引入儒學詮釋中亦可謂順應潮流，余紀元首先在系統上進行這方面的嘗試。

二、義在哲學史上之理解——余紀元獨以合宜析義及其困難

一詞本可是多義的，在《論語》、《孟子》文本中，義一詞可表正當性，依此可進行規範。但一規範在生活上會遇到施行問題而可涉及合宜與權衡等，如是，義在儒學中便涉及正當性與合宜之關係如何之問題，本文持規範先合宜後的觀點，也即，以義務為主，目的為後之觀點以詮釋孔子。在當代，余紀元藉亞里士多德目的論詮釋孔子之倫理思想，這提

供除新儒家如牟宗三在上世紀六十年代以康德義務論對儒學進行詮釋外的另類考察。以詮釋之多元性言，此工作雖具意義，但本文仍需指其中困難：它或是與哲學史以及孔子文本不合，或是與義理不合。

以合宜析義，這早在《中庸》已提及「義者宜也」，¹是中國儒者析義的一個老傳統，宋儒也持此，合宜乃義一詞中多種意思之一，更多為當代漢學家所接受，如 R. T. Ames 對之甚為堅持。²以亞里士多德倫理學為基調詮釋儒學者眾，³然余紀元在其 2007 年之“*Ethics of Confucius and Aristotle Mirrors of Virtue*”乃最早亦最有系統藉此以詮釋孔子。⁴

當代漢學家，如 R. T. Ames 等普遍地推廣漢儒之義者宜也，在義理上未知用力，大多訴諸傳統，以為「通觀中國古代哲學及語言學文獻，義 (yi) 乃一致依同音字宜 (yi, right, proper, appropriate, suitable) 來定義的。」⁵然此未盡合哲學史，如孔子在《論語·述而》

¹ 宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖月刊社，1984 年），頁 28。

² R. T. Ames 以為有三種解析是不能用於儒學所言的義一詞之上的：1. 不能以原理所描述的倫理的規範力量、2. 判定在每一情況下行為有無價值之普遍總原理，以及 3. 不可是任何西方古典哲學意義上的原理。見 D. L. Hall, R. T. Ames, *Thinking Through Confucius* (New York: State University of New York, 1987), pp. 101-102. 此書乃二人之合著，為方便以下只標示 R. T. Ames。

³ 相關討論甚多，試舉一些為例以供讀者參考：如英冠球：〈《論語》反映的倫理學型態〉，《國立政治大學哲學學報》第 24 期（2010 年 7 月），頁 107-136。黃勇：〈儒家倫理學與美德倫理學：與李明輝、安樂哲和蕭陽商榷〉，《社會科學季刊》第 10 期（2020 年 10 月），頁 130-141。唐文明：〈美德倫理學、儒家傳統與現代社會的普遍困境——以陳來「儒學美德論」為中心的討論〉，《文史哲》2020 年第 5 期（2020 年 5 月），頁 15-25。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 1-49。楊豹：〈探析當代西方德性倫理思想中的理論困難及其回應〉，《哲學與文化》第 41 卷第 6 期（2014 年 6 月），頁 129-145。反對這種理解方式的見李明輝：〈康德論德行義務：兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評〉，《歐美研究》第 46 卷第 2 期（2016 年 6 月），頁 211-241。李明輝：〈儒家、康德與德行倫理學〉，《哲學研究》第 10 期（2012 年 10 月），頁 111-117。

⁴ 1998 年石元康首以古希臘倫理學詮釋儒學，企圖在牟宗三之康德詮釋外尋找另一可能性，在其中，他嘗試以麥金泰爾之德行論取代韋伯之現代的理性觀點來詮釋儒學。見石元康：〈二種道德觀——試論儒家倫理的形態〉，《從中國文化到現代性：典範轉移？》（臺北：東大圖書公司，1998 年），頁 106。Jiuan Yu 在其 *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* 中的〈Preface and acknowledgments〉，稱他於 1998 年（與上述石元康同年）在學術期刊 *Philosophy East and West* (48) 發表一篇名為“*Virtue: Aristotle and Confucius*”之論文，這就是後來在該書以古希臘哲學詮釋儒學之最早嘗試。見 Jiuyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* (New York: Routledge, 2007), pp. x-ix. 由是大概可知，以古希臘哲學詮釋儒學大概起始於 1998 年左右。

⁵ D. L. Hall, R. T. Ames, *Thinking Through Confucius*, p. 96. 關於義，他大概檢查過此詞在《論語》(p. 90)、《孟子》(pp. 90-91)、《荀子》(p. 91)、《春秋繁露》(p. 92) 及《說文解字》(pp. 92-93) 等所示之意涵。他本人是偏向傳統義者宜也之說，但就算在《論語》他亦未能整理出支持其理解的堅強根據，也未分析出一個統一的解析。甚至對 H. Fingeratte 在詮釋《論語》時忽視於義之說明，卻也使 R. T. Ames 感到不解。這類漢學家喜以音演繹出義理，又愛拆解字之結構作支持，如引《爾雅》中宜所涵的儀與義有同源性，(p. 97) 其實也是一種訓詁而已。《爾雅》作者與成書年代皆不明，又如何能用以說明孔子文本某詞之確實意涵？哲學地說，孟子就不以合宜析義，其哲學理由無他，合宜是透過理性計算方可得的，是依於外在對象、環境與自身目的相符合的程度來算，而孟子乃把義內化

有言「不義而富且貴，於我如浮雲。」⁶此表示孔子主張富貴之價值在義之下，義為重，富貴為輕，義無關且超越這富貴之特定目的；在此，二者間並無為合宜而調整的問題。合宜，乃預設了一可調整之概念，古希臘人所言不過度與無不及之中庸，人為此乃需策略去追求。如若以富貴為目的，人多地少便適合投資房地產，因而，合宜乃在思考與策略下達成；但孔子把義置於富貴之上，非謂義是一合宜之策略，而是求富貴要合義，謂富貴之上需有正當性規範，不義之財富不值得追求，人不可不擇手段求富貴。故知孔子使用義之概念時實有一不同於合宜之內涵。因而，非謂孔子不言合宜，而是在合宜上有一正當性為其條件。這種以規範釋義，深刻影響孟子，其著名的舍生取義即表此意，《孟子·告子上》有云：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」⁷孔孟之學乃探索人心性之本懷，這種由義一概念所表示之正當性規範成為重要入手處，故孟子才能說「仁義禮智根於心」⁸。假若義只表合宜，或合宜之上再無規範，則此心所表示的只是為合宜而來的計算心。義雖有規範性，但不表示在其下不能用權以求合宜，《孟子·離婁上》有云：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」⁹授受不親之禮於孟子雖亦有規範性，但嫂溺不援更是不義的豺狼，故禮在施行上需要權衡與調整，以求一合宜方法。如是，正當性作為規範之概念在義理上乃先於合宜，後者只是在正當性下進行之權衡以使此規範在合適當時的情況下施行而已。因而，孔孟之學，其核心當以義之正當性來探討人性之本懷，但作為規範，當遇上日常生活之事乃需調整以使之施行合宜。故先秦儒者論義，可分作義理層與應用層，正當之規範屬前者，合宜屬後者。但此並未為余紀元所注意，因為在貶抑義務論中也未有探討合適之上是否更須有義理，他所言及的合宜，其實以古希臘為根源。

合宜之概念在西方有其古老傳統，柏拉圖記載以合宜為德行之說乃刻在古老的神廟之上，此非他們突發奇想的發明。¹⁰亞里士多德更以目的論詳細分析此概念：說甲物於乙物為善的，就意謂甲物合於乙物之目的，如戰術的目的是勝利，戰術就是善的。¹¹這便有合宜之問題，有德與無德乃在於其中或過或不及之間，兩者都可毀滅德行，以健康為例，鍛

於心，從心對事之正當性要求而來，故義可譯作 rightness 或 legitimacy 為合，而非 appropriate 或 suitable。

⁶ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 97。

⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 332。

⁸ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 355。

⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 284。

¹⁰ Plato, *Protagoras*, included in *The Collected Dialogues*(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961), 343B.

¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*(Princeton: Princeton University Press, 1984), 1094a, 8-9.

煉過多或過少都對人有害。¹²又如勇敢，它涉及到恐懼與信心間的適中，這表示一在程度上的中間概念。¹³所謂中庸，惡乃在其中：「是兩種惡即過度與不及的中間」¹⁴；不過度是善的，大於應其所是者便是惡的。¹⁵因而，其所謂德行，乃一在經思慮下所尋覓合適於某目的之智慧，雖名為智慧，其實只是表為達目的之策略性的思辯方式。余紀元乃在這以策略之合宜理解下重新包裝他對孔子之詮釋，所以要判斷孔子是否有屬其所言的目的論理解，乃需先分析他能否在孔子文本中尋獲以合宜為目的來規定義之德行。

在這古希臘背景下，余紀元藉適中合宜為善之目的論詮釋《論語·里仁》名句「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」在此，余紀元以為君子是「中庸的德行者」，當中的「無適」與「無莫」只表示君子「隨合適而行」，是典型的以宜析義之代表。¹⁶然而，此孔子文本並無余氏之意，反而明白表示「無適」，又何來他所謂「隨合適而行」？依這《論語》文本，孔子是以義而非以合宜來規定君子之於天下，「無適」、「無莫」只表無特定的合適或拒絕，此點已為勞思光點出：義，不作合宜解，他指孔子之義與「適莫對揚」，以為這二詞乃「贊成與反對，則無可疑」，進而指義乃「道理」，「適莫指態度而言。君子無特殊態度，唯理是從。」¹⁷

另外，余紀元在另一文本中主張孔子在論及狂與狷之中表示此義為合宜之說，惡乃因「不得中行而與之」，是故，他把孔子之惡置於以合宜為準的過度或不及，而過度（狂）、中、不及（狷）乃置於在兩惡間之結構，他以 W. D. Ross「三位一體的圖式(trinitarian scheme)」¹⁸表之。然孔子其實也未曾說狂與狷乃離合宜之惡，以狂者只進取，狷者只有所不為：

不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。¹⁹

首先，有所不為之狷或進取之狂，二者與中行不必相違背，也非同質的，二者方向也不必相反，狂之減少與狷之增加不必匯聚到所謂中行：狷，作有所不為，非是中行之不及；狂，作進取，也非中行之過度。反之，亞里士多德所言之惡乃偏離中庸而為惡的，過與不及只

¹² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1104a, 13-15.

¹³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1115a, 7-8.

¹⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1107a, 2.

¹⁵ Aristotle, *Rhetoric*, included in *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1363a, 2-3.

¹⁶ Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, p. 84.

¹⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》第1冊（臺北：三民書局，1987年），頁113。

¹⁸ Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*, p. 84.

¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁147。

在程度上有差，但基本上是同質的，此點已為康德所批判。²⁰這狂與狷之異質性反倒符合孟子對此的理解。²¹孟子（前 372-289）在〈盡心下〉對此〈子路〉此狂狷說有詳細解說：

孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。²²

〔按：在現行的《論語》中的狷，在現行《孟子·盡心下》作獯，中行則作中道〕依孟子，狂與狷是孔子在交友時求中不得下的次要選擇，狂者滿口「古之人」，但「夷考其行而不掩焉者也」，²³也就是行不及其言，言過其實。孟子此說是對狂者作負面評價，符合《論語·公冶長》孔子對狂一詞之負面理解：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」²⁴但於狷，孟子則非以負面視之，曰：「狂者又不可得，欲得不屑不潔之士而與之，是獯也，是又其次也。」這有所不為的「不屑不潔之士」，朱子解為「有所不為者，知恥自好，不為不善之人也」²⁵，不屑不潔者，知恥自好者，在道德上是正面的，表對己能內自省的君子。就孟子之解，狂是負面的，狷卻是正面的內自省，對兩者之理解乃依不同概念，它們有自己的意涵，而非在同質的程度上對合宜之中庸的不足或過度，並非兩相反之惡，前者之減與後者之增並不就是中行，三者並不必在一線上。依如是解釋，狂狷並非亞里士多德所言離中之惡可知，皆非在與中庸為準相比較下之過或不及的惡。如是理解，這〈子路〉之狂與狷，根本不能套在余紀元以亞里士多德的義者宜也之詮釋上。

以上雖已指出余氏以合適詮釋孔子之義的不諦當處，但我們仍需積極地依孔子文本說明孔子對義之理解為何，這可置於分析勞思光之工作：在當代他最早以正當之理析義的學者之一，義，乃作為禮在道德上的先行條件。其詮釋似未流行於當代，然對於當代之孔子研究言，值得重視，因為依其詮釋乃可直接在文本上反駁余紀元之誤。余紀元以為當代不在其亞里士多德目的論下，儒學詮釋者便錯過了「一次真正能對西方哲學產生重大影響

²⁰ 見 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, included in *Kants Werke Akademie-Textausgabe VI* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), p. 404. 康德在此猛力評擊亞里士多德之德行論，直指他把德行視為「兩惡間之中庸，是錯誤的」，他以浪費與吝嗇為例，指浪費之減少與吝嗇之增加並不會指向如善理家務之中庸，因為對浪費與吝嗇之指責乃依不同的原則而來。

²¹ 狂，作為一描述詞，在《論語》大都是負面的，如在〈陽貨〉中，狂乃好剛不好學之蔽：「好信不好學，其蔽也賊；……好剛不好學，其蔽也狂。」（宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 178）。但在〈子路〉中，狂並非負面的惡，而只是進取，就此言，余紀元又可以稱此為惡？

²² 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 374。

²³ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 375。

²⁴ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 81。

²⁵ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 374。

的歷史性機遇」。²⁶然而，何以亞里士多德而非康德？此須知，東西哲學之比較研究，實早在 1968 年勞思光已運用西方理性之正當性觀點作為分析孔子學的核心概念，此足以對余氏之德行論詮釋外提供另一視野，只是余氏對此無所知而已。

三、勞思光以正當析義乃對孔子之禮進行理性詮釋

禮，有指狹義的儀文，乃世俗施行的儀軌之類的，亦有泛指廣義的秩序；涉理論意義之禮，到孔子才「正式闡明其意義」²⁷，勞氏指出，在《左傳·昭公五年》已區別開儀與禮；儀，其實表儀式，而禮，表這儀式背後有正當性基礎之規範；如在《左傳》，禮之正當性與宗教對人之行為規範相關。²⁸勞氏指經孔子「攝禮歸義」，禮，已非純依於宗教，而依於「人之自覺心或價值意識」²⁹。關於義，勞氏嘗援引《論語》諸文本表示其意涵，主張義需析為正當性，文本方可解；但其解析常覺得太明顯而未作深入說明。以下列舉數列說明：

《論語·為政》：「見義不為，無勇也」，勞氏把義直指正當。³⁰《論語·陽貨》：「君子義以為上。君子有勇無義，為亂；小人有勇無義，為盜」，也因太明顯勞氏直析義為正當，³¹而不去詳細說明。又如對《論語·里仁》：「君子喻於義，小人喻於利」，勞氏亦直接析義為正當。³²其餘如《論語·憲問》所言「見利思義，見危授命」³³；《論語·述而》：「聞義不能徙，不善不能改」——勞氏皆直指義為正當，謂不需解釋。³⁴這徙義之說又出現在〈顏淵〉「徙義，崇德也。」³⁵，並指可與上文〈述而〉之徙義合看，義乃謂正當合理。義，不必直接為正當，而可以是衍生出的，如《論語·公冶長》：「其養也惠，其使民也義」，勞氏謂此義表示公正，但這公正卻由正當所衍生。³⁶此衍生之說亦見《論語·雍也》：「務民

²⁶ 余紀元著，林航譯：《德性之鏡》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁 III。

²⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 112。

²⁸ 勞思光有云：「……以『天道』為依據，故『奉禮』即是『畏天』。」見勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 112。

²⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 112。

³⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 113。

³¹ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 115。

³² 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 113。

³³ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 114。

³⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 114。

³⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 114。

³⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 113。

之義，敬鬼神而遠之」，勞氏謂：義字表責任，卻由正當所衍生。³⁷

勞思光以正當析義，基本上未提出何堅強理由，此與 R. T. Ames 訴諸傳統或余紀元訴諸西哲的不同，他訴諸其在哲學上的解悟；以正當析義，在文本之詮釋上雖可通，但算不上嚴格解釋與說明。雖然如此，這不表示以正當析義之詮釋在孔子文本中不能成立，但需要對義之為正當提出一個具說服力的解釋，說明它在文本詮釋或甚至在倫理生活上的合理性。

以《論語·陽貨》「君子義以為上。君子有勇無義，為亂；小人有勇無義，為盜」³⁸為例，義應表正當而非合宜，因為若就不合宜言，這只表程度上不夠，如是無義之勇並不構成亂與盜之指責。當某人之勇無正當性時，人才能責為亂與盜；由是，我們可從亂盜之責中反推其中所謂義，解作正當之必要性，從而詮釋孔子文本，亦可以此作為指導我們倫理生活之原則。正當性，其概念就蘊涵對不正當的否定，而這否定乃從責備表示，如是說某人不正當為亂為盜即是，指某人為不義之勇，作為一種責備，非要其人在程度、技術或策略上進行調適，而是表示一價值規範上對之否定，故才有亂盜之責。順此，解析《論語》中出現的義之文本，如《論語·為政》「見義不為，無勇也」³⁹，孔子非謂人見合宜之事不作為而說其人無勇，因為行一合宜之事並無需勇氣之介入，合宜只涉依計算、策略之合宜與否之考量以決定行或不行，而是責見正當之事而不為者乃一無勇之人，暗指人見正當之事應為但卻不敢為，當勇卻不勇，是謂無勇；因而，勇敢之德，乃在義之下為其所限制，義乃勇之前提條件，一如上節義乃富貴之前提條件。孔子言義，乃從人之行事言，非如唐君毅般把義連結到天命之上。⁴⁰以法律來說明就不難解，例如當說某人盜取他人財物為不合法，合法之概念與其否定之不合法並無中間狀態之可言，因而根本非可從程度之調適言，說某人犯法為盜，並不會因他少盜了五百元就較為合法，多盜一千元就較不合法。就不合法為盜言，其實是在責備他，只是在法律上伴隨的是刑責，而道德上的責備只表主觀上進行價值貶抑而已。

勞思光另有指出從與禮之相關中分析出需把義詮釋為正當之說明，因為，否則禮之可變革性便難於設想。禮，並非隨意的，而是表一對在社會上的行為作明文規範，要人去做某事或不許做某事；既被規範，人便有權追問這規範是否正當，若不正當便可要求改之。

³⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》第1冊，頁114。

³⁸ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁182。

³⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁60。

⁴⁰ 唐君毅以為孔子之義乃表人對天命回應時的應然與當然，就義之為應然來說，此與勞思光詮釋一致，但孔子文本其實未曾直接把天命與義相連，反而是與人事相關。此見唐君毅：《中國哲學原論原道篇（一）》，收入唐君毅：《唐君毅全集》第14冊（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁118-126。

當義之正當能說明禮之可變易，則此以理析義之詮釋便藉此得到支持。禮之規範性可從《論語·為政》孔子言孝禮為「無違」分析而出：

孟懿子問孝。子曰：「無違。」⁴¹

無，依朱子，乃表禁止。⁴²孝，指孝禮，無違，乃不可不孝；故所謂無，並非描述如貧窮之缺錢，此表有之缺如，它並非一量的否定詞，而是在實踐上不許之意，是規範性的；故無違，乃謂毋違。以毋違與孝禮相連，此表其中所蘊涵規範義，甚至表強約束義；對此人皆可追問此約束究竟是合理或不合理，也就是追問其理據。⁴³作為儀文之禮所蘊涵的約束性乃表示人需依某秩序，然此秩序既可被承認，也可以被質疑而要求改變，但改變需有其理由支持，勞氏引《論語·子罕》「今也純。儉，吾從眾……今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下」⁴⁴以證孔子禮之本不在儀文所表示的秩序性，反表明理據之必要性乃是這秩序性之基礎，⁴⁵它是修正或改變秩序性的依據所在，⁴⁶此即其「攝禮歸義」之說，其文本根據在《論語·衛靈公》，義與禮在此關連在一起：

君子義以為質，禮以行之。⁴⁷

質，乃實質，「禮依於義而成立，『義』是『禮』之實質，『禮』是『義』之表現。」⁴⁸但這文本詮釋之倫理學根據在於：禮作為儀文之可變易性，乃必依於一正當性上；如若某時刻，這儀文不合人之價值要求，是需要變易的。如是，義，乃表作為規範之正當性為原則，以通時變。禮之可變易，對孔子言乃是明顯的，在施行細節上，孔子原本就很能變通，喪禮之期，或為三年，或短些，其長或短其實不是最核心的，因為或長或短需有對等性，但也有依習慣而來的成分，在《論語·陽貨》有云：「夫三年之喪，天下之通喪也。」⁴⁹孔子只是在沒有足夠理由下不願隨便改，因為禮之重點其實在於情感（見節七）。但變易需要往

⁴¹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 55。

⁴² 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 50。

⁴³ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 117。

⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 109。

⁴⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 117。

⁴⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 117。

⁴⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 165。

⁴⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 116。

⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 181。

合理方向，而合理不合理則需理據，如是即有作為正當之義在禮中有扮演角色的空間可言。現在，這「君子義以為質，禮以行之」即表此意涵：

一切制度儀文，整個生活秩序，皆以「正當性」或「理」為其基礎。⁵⁰

這禮之本，不在禮之中，而在於正當性；孔子在《論語·八佾》林放問「禮之本」中即以奢與儉來理解。禮應或為奢或為儉並不在禮之中，而是人依其價值所可以決定是否改變的，藉此，孔子以評斷此時之禮有否正當性：該儉卻奢，此即失去正當性，孔子在儉與奢中寧可前者。

以正當性理解儒學，亦為林遠澤所支持，但其探討方式並非在儒學文獻上尋找正當性概念，他跳過勞思光之「攝禮歸義」之詮釋，只針對當代學者對孔子「克己復禮為仁」之詮釋進行類型學分析，⁵¹而正當性追問則只預設其中。

四、林遠澤在論「克己復禮為仁」四類型背後的正當性追問

林遠澤收集出詮釋孔子名句「克己復禮為仁」四種類型，隱含針對其理解背後之正當性追問著手，所謂正當性就是非能從合宜來理解之道德強規範義，故這所謂正當性追問就表示其所理解之儒學非從合宜、策略等為本，而是從規範理性來理解。這四類型分別是：1. 勝己返禮（何炳棣）、2. 勝己踐禮（朱子等）、3. 能己返禮（H. Fingarette 芬格萊特與 R. T. Ames 安樂哲等）以及 4. 能己踐禮（劉述先）。⁵²但這四類型無一如勞思光般以正當性為禮之基礎，此四組之問題意識本就不及勞思光。以下試析林氏對這四組的看法。2 與 4 這兩組其實可再歸為一組，因為他們間雖有爭議，把克己復禮視作個人之道德修養，其理解方式是一致的。⁵³這表示，朱子等宋明儒者與當代新儒者（如劉述先）大方向是把作為

⁵⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》第1冊，頁116。

⁵¹ 林遠澤指其中類型對「克己復禮為仁」之詮釋孰是孰非，「似乎已經窮盡」，見林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》（臺北：聯經出版事業公司，2017年），頁267。此與勞思光詮釋孔子背後之哲學工作同處於對正當性追問中，分別在於林氏從仁禮關係入手，因而援引那四類型中的當代討論。但孔子所言之正當性在義而非在禮，因而欲詮釋出禮之正當性概念，需援引勞思光之「攝禮歸義」之詮釋，視義為禮之正當性條件，然後再從孔子仁概念所蘊含其中的自主性以解明作為正當性之義在主體上的根據。此說可參看節十之論述。

⁵² 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁268。

⁵³ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁261。

規範的、具體且特殊的禮化約到主觀的仁之中（有近於勞思光把禮涵攝在義之中）。這是一種以主觀性解析客觀性的理解方式，然禮由於關係到在社會中表現為客觀的規範，因而引申到其有效性是否「在道德之外有其自身的獨立性」之問題，⁵⁴這就是下文所說涉及其所謂「法政哲學的核心問題」。另外，1 與 3 兩組對禮之看法不同，何炳棣視禮為客觀規範使仁德從屬於其中，而 H. Fingarette 卻從一動態方式來理解人與他者之關係，由是雖從具體性看人，但非把禮視為「外在約束的規範，而是使人能成為人的載體。」⁵⁵但由於 H. Fingarette 把仁視為人遵從禮之決定，進而把「『克己』吸收到『復禮』一層的涵義中」。⁵⁶如是又與何炳棣沒有大差異，視對克己之仁從屬於禮，故 1 與 3 兩組依此亦可歸為一組，仁德自主之主觀性被視為從屬於禮。總括言，上述四組中可化約到兩種理解方式：其一，由仁開展到禮；⁵⁷此說之失在於：難以解釋孔子如何透過非禮勿視把禮從客觀約束性來理解。⁵⁸其二，以禮為核心，仁從其後；此說之失在於：減殺了人之反思之自主性。⁵⁹如是，克己與復禮之關係，可從：或是前者從屬後者，或是後者從屬於前者來說明。本文非旨在討論四類型的特性或優劣，而旨在林氏類型分析背後所隱涵的正當性問題之追問。

這四類型本身未涉及對禮之正當性追問，但林氏對之進行探討卻基於「批判與重構習俗道德的有效性基礎」，以指出「『禮義』之規範正當性」。⁶⁰林氏此工作不是別的，而是基

⁵⁴ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 261。

⁵⁵ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 265。

⁵⁶ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 265。

⁵⁷ 克己與修己可歸屬到同一類，只是克己較能貼近孔子之文義。在《孟子·告子下》，克一詞乃有取勝義：「我能為君約與國，戰必克。」克，朱子理解為勝，克己即是勝己私欲（宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 131），以克為勝，這在哲學史發展上並非全然無據。克一詞在《論語·憲問》雖也有勝義，克，在好勝義下，就算人不好勝，孔子卻未以仁許之：「『克伐怨欲，不行焉，可以為仁矣。』子曰：『可以為難矣，仁則吾不知也。』」（見宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 149）。克，乃好勝之謂，帶負面義，但人若不好勝，孔子仍未許為仁，可知朱子把克解曰勝，在《論語》文本上似有其難處，但這或只表孔子在不同處用詞上有寬窄之別，依此未必能在概念上推翻朱子之解。反對以勝已明克己，有王龍谿（1498-1583），他不在用語上，而是依其心學理解在概念上反對，說克己非勝己，以為朱子之說會引起克己與由己二分之別，有云：「克己猶云修己，是克治之意，己即由己之己。傳以己為身之私，既克去之，又欲由之，是二己也。」見明·王畿：〈顏淵問仁節〉，《王龍谿先生全集》（臺北：廣文書局翻印本，1972 年），上卷 3，頁 269。由己，乃孔子隨後所言之「為仁由己」。龍谿主張，己，乃不能分作克與由，克治修己即是由己，以道德自主性理解，故其所謂修治克己之己，並非被克之對象，非被勝之私欲，而是表一本體工夫義。明儒大家，持此說者不少，劉宗周（1578-1645）亦反對勝己之說：「問：『克，勝也，是以仁勝不仁否？……畢竟有主人翁，方勝盜賊。』」[劉宗周]曰：『頭上安頭之見也。仁體湛然，不容一物。……能逐盜賊，便是主人，不必另尋主人。』見明·劉宗周：〈論語學案〉，《劉宗周全集》第 1 冊（臺北：中研院文哲研究所籌備處，1996 年），頁 504。王、劉所持之明儒心學，好把概念主體化。這難於以禮為主之詮釋者如何炳棣所接受。

⁵⁸ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 269。

⁵⁹ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 268。

⁶⁰ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 275。

於對孔子作為規範的禮義追問其倫理學基礎，探究其中的合理性何在，這工作位階其實高於分析這些類型之上，乃在正當性追問下所引申到所謂「法政哲學的核心問題」。⁶¹追問之方式乃透過對「克己服禮為仁」之詮釋達成的，以作為一體性之仁解析克己與復禮在其中的互補關係。⁶²其探討仁與禮之關係乃可以藉道德自主與具體規範來說明。克己屬道德自主，禮屬社會約束，而仁則是：「統一道德自主性與社會整合之規範約束性的實踐理性基礎……」，⁶³這理性基礎即能提供禮之合理性在人之自主性上的說明。依此，林氏批判以往對克己復禮做界定實踐主體，只是單面向的了解。⁶⁴如是，把仁視為克己與復禮間之統一體，指禮乃回到「社會的實踐脈絡中，以透過軌約性的策略責任考量……來為道德的可實現性奠定基礎」；在此，把禮（規範性）理解為仁（克己之道德自主）之實現，故仁作為「後習俗層次的原則主義自律道德」⁶⁵，以作為「批判與重構習俗道德的有效性基礎」，以揭示上文所謂「『禮義』之規範正當性」。⁶⁶林氏此說乃以由仁之概念所衍生的自主性解決規範正當性問題，以社會實踐之禮解決為實現正當性之可應用問題，孔子所言克己復禮乃這兩問題之交匯而生。

然而，一個道德行為，除了正當性外，還涉及由人內部產生的動因以解釋人何以發動這行為，因為合理的或正當的，其實不必與人要去行動之意欲相關；也即是，涉及主觀的動機，它乃由情感概念所說明，而非由合理性之概念去說明。關於情感概念，勞思光採排斥態度，其所言之義，在動機層面，由於缺情感，其本身的理性之正當，成為交易正當，情乃後於理。林遠澤則藉 N. Noddings 關懷倫理學之情先理後的哲學觀點放在對孔子詮釋之中，N. Noddings 從情感中把規範貶抑為次要的，這使其本身失去方向。這些對理與情感孰先孰後之不同理解，一來涉及文本的詮釋效力問題，另一涉及倫理學之義理問題。

五、勞思光排斥情感與 N. Noddings 之情先於理

一行為雖被認為是正當的，但不等同於人就會去實踐它：人常愛去做些不正當的事，如人明知偷竊會傷害他人，卻仍好為之。因而，除了支持行為的正當性外，情感作為動機，

61 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 261。

62 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 244。

63 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 245。

64 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 244。

65 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 274。

66 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 275。

乃必須處理。如是，近代倫理學便有討論客觀的正當與主觀的動機之關係。在當代儒學詮釋中，勞思光把孔子之正當與情感視作一先一後之分離關係，接納前者而貶抑後者，在缺情之理性主義的孤立觀點下，此正當被轉到為交易式的。其對情感之真實看法可從其處理《論語·八佾》林放問禮之本時見到，孔子所言「喪，與其易也，寧戚」⁶⁷中，憂戚情感在孔子所言的喪禮中有重要角色，但勞氏卻輕視孔子對情感之重視，謂孔子：

下接「喪」二語，則是隨意舉一實例說。⁶⁸

然而，其實在同章孔子對喪禮之哀情極為重視，不會隨意，有云：

臨喪不哀，吾何以觀之哉？⁶⁹

孔子此憂戚或哀，並非從人的前一境況到後一境況中的心理狀態的轉變來說明，而是從評價上理解，「何以觀之哉」乃表示孔子對「臨喪不哀」之評價，此謂孔子以情感之方式對此表示出一個在價值上的否定態度。如是，孔子於此並未隨意看待情感，而是有其一貫邏輯者。在輕視情感下，勞思光只視孝為酬恩，故孔子所言「三年之愛」成為「酬恩之理」，甚至引申到一種「他人的普遍責任」，是「通往『理分』觀念」。⁷⁰在如是之理解下，情感概念如敬、戚或愛排除在正當外，作為社會規範的禮即淪為一計算之概念。作為酬恩之理，孝禮乃基於因父母照顧我三年就對等地還給他們，或者再加些利息。但這屬交易之正當，而非道德之正當。在交易正當中，並不需要考慮情感，或就算有所考慮，也是把情感放在正當之下。在如此理解中，勞思光乃順理成章把孔子所言的情感，乃歸屬到「情意我」，乃屬他所謂四層自我的第三層，與最高一層的「德性我」、第二層的「認知我」以及第四層的「形軀我」有別。⁷¹在與德性我區別下，屬情意我的情感並不表示道德價值，而只表為「生命力」，它是「勇敢」與「堅毅」，亦可表為「生命感」，甚至把它置於「藝術活動」之中，情意我乃應「依於德性我，受其範定」。⁷²勞氏把情意我壓在德性我之下，德性先於情感；如是理解下的實踐主體並無一內在的主觀動機去決定行有德之事。在這壓抑下，勞

67 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 62。

68 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 117。

69 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 69。

70 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 145。

71 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 148-149。

72 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 151。

思光把情與理分離地理解，但屬理先情後，此與另一極端——N. Noddings 之情先於理完全不同。

林遠澤透過對 N. Noddings 關懷倫理之分析展示有關於情感在儒家之優位性，他把關懷倫理學家 N. Noddings 建立在人之相互關係上的情感論視為一優先概念，認同所謂自然關懷之關係有一優先性，它優先於上文所謂「『禮義』之規範正當性」。⁷³也就是，人與人之間之共感乃在規範正當性之先，所以林氏主張在這關係之違反（所謂君不君、臣不臣）後才說明其中的規範性，當這關係「不復存在時」，我們「才需反思我們在自然關懷中的根源性倫理，以透過『正名論』的道德文法重建『君君、臣臣、父父子子』的客觀規範關係……」。⁷⁴這情感乃在社群中被理解，林氏以仁之相人偶關係揭示其社群性，對「仁者愛人」之人際倫理關係，透過 N. Noddings 之觀點解釋其中所隱含的，謂由海德格(M. Heidegger)所奠基的共在(Mitsein)之基本存有論。⁷⁵在其中，人作為存有者之生存關係乃共在，它乃：

人與人在相遭遇之間，能夠有感動地相互回應的關係所成的，……這種關係同時構成人類最根源的倫理關係（亦即諾丁斯所稱的「自然關懷」關係）。⁷⁶

林氏把這先於規範正當性之情感關係應用在儒家仁者愛人上，由此可發現儒家所言人倫關係，並非意在主張社會等級制之不可變易，而是在這共在關係上，人見父母即知孝，此表示 N. Noddings 之自然關懷關係，這關係乃能「開顯『仁』做為一種根源性倫理的存在事實」，更指此乃具有「不能迴避的存有論優先性。」⁷⁷林氏此言乃表示作為情感之自然關懷在前而規範在後，此固然符合 N. Noddings 本人反對康德義務論所言規範正當性有其優位之說，但 N. Noddings 這觀點本身卻陷困境。她知道康德視理性優於情感，堅持只有出於義務才有道德價值，愛、感性與傾向是不值得信賴的(untrustworthy)。⁷⁸她反過來，把理性(reason)視為一個在情感(feeling)下的一個次級概念：

但一個關懷倫理學(care ethics)則將優先順序顛倒過來。首選狀態乃自然關懷……

⁷³ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 275。

⁷⁴ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 281。

⁷⁵ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 279。

⁷⁶ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 280。

⁷⁷ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 280-281。

⁷⁸ Nel Noddings, *Educating Moral People*(New York: Columbia University, 2002), p. 14.

這種優先順序的顛倒是康德倫理學與關懷倫理學間的一個巨大不同處。⁷⁹

康德那表示義務之定言令式相當於勞思光在《論語》中由正當性理解之義，只不過康德從道德語言之邏輯找出這正當性的可普遍化形式，即是一個格言之所以能有道德正當性乃只在滿足其可普遍化要求下才有可能；因而，雖然表達不同，但在概念上康德之義務概念如勞思光之義之概念，乃針對道德正當性問題。如是即可知 N. Noddings 對康德義務概念之批判，其實意謂她把情感地位放在正當性之前，在義務前先有情感，而非其後。所以，其所謂關懷，並非去關懷某某的義務，反而是我們接受義務是因為「我們重視自然關懷的關係」⁸⁰，因而，人接受義務乃以關懷為前提。她指出其關懷倫理學並非否定或故意避開邏輯理性，而是表示當我們關懷時，我們還是可以利用理性去決定康德所言的應然之事。我們奮發向上，只因為我們「想要為那些我們關懷的人做我們最好的。」⁸¹關懷，作為一情感，乃在義務之先；然一情感之概念，在近代倫理學中乃謂主觀的動機；故其說乃表示動機之先在；這是理解其關懷倫理學之關鍵處，因情感乃表動機，續云：

理性並非推動我們者。推動我們者乃是在我們中的自然關懷中的同情與體諒。⁸²

她接納休謨這道德情感之觀點，理性只是情感的奴僕，⁸³主張合理性並不能導出行為；她更以一實證的方式說明情感之優位，指出在已發生的道德事件中，情感亦先於理性；假若理性提供行為之規範性原則，情感優先論可提供有力的實證支持，謂納粹時期大部分的救援者是出自團體之道德認同，即一群富有同情心的人去幫助遭受苦難的人，而「只有約 10% 的救援者說是受到一個原則所推動。」⁸⁴由是可知，其對關懷之理解乃是要解決傳統西方倫理學中理性無力之問題，以為道德力量在於情感，而這情感在一關懷關係中的，而非康德表義務之定言令式中。

然而，其說如勞思光般乃困在理性與情感之二分中，只是理與情之優先次序倒置。但其困難也明顯：作為動機，情感由於在理性之先，因而是失去了正當性之先行說明。如是，情感在這缺正當之先行說明中其本身乃一無方向性的、盲目的，觸發人行為的動機流。她

⁷⁹ Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 14.

⁸⁰ Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 14.

⁸¹ Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 14.

⁸² Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 14.

⁸³ Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 8.

⁸⁴ Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 8.

迴避了這問題：若關懷情感已在理性之先，人又如何在其中判斷出此情感，也即是，推動行為之動力，是正當的而不是某種濫情？以她所舉的納粹屠殺為例，我們總在同情被害人的同時判斷出屠殺者反人性之謬，以及贊揚救援者之行動，此謂在這情感中早已隱含有對此事之善惡判斷。N. Noddings 也知「法西斯主義者及其他極權主義國家特別熱衷於德行教育，而在這些政權下的學校教育乃傾向於高道德，但這些卻不必然是道德的」⁸⁵，是故我們也須批判極權主義反人性的虛假教育，而非在正當性前以情感為先，因為納粹黨員及當時的軍人也因出自對自己同胞與國人之同情而堅持執行上級命令。可知，在理之先的同情心作為情感也根本不能指導出人之行動正當方向。沒有正當性(或康德之可普遍化原則)作指導，情感是盲目的。人心中早有依義之正當的道德判斷，只是當事人未必能以哲學方式精確說明；若要說明，卻也不能依於 N. Noddings 從理性區隔出來的，處在判斷前的情感之上，因為當我們在道德上稱許因關懷之情去救助弱者時，其實已經同時在一正當性(義務)之預設之中：你不能加害他人，就如他人不可加害你，也即是孔子在〈顏淵〉名言：「己所不欲，勿施於人」⁸⁶，這顯然表一公平之理念而屬理義，這平等之理義在與人相處中，即是〈雍也〉所言之仁：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已」⁸⁷，此表公平理義之人，孔子卻亦以作為情感之愛理解，在〈顏淵〉有問仁，子曰：「愛人」⁸⁸。於孔子，情與理也根本不分先後。

勞思光以正當析義，其倫理學背景也如牟宗三般乃依於康德之義務論。然同作為義務論，牟宗三在其當代儒學義務論詮釋中能力壓勞思光，乃與他持理與情為一這連通宋明儒之哲學觀點有莫大關係，而非靠名氣。

六、從義務論中的情理合一到說明孔子論德行之準備

余紀元批判當代新儒家未能接上亞里士多德進行一項儒學德行論詮釋，以為他們在倡導復興儒學中本可「期許許多有關儒學德性化如何克服康德義務論與功利主義的理論缺陷的討論」。⁸⁹但牟宗三之儒學詮釋，乃從義務與情感之關係為核心，並以之批判康德。關於

⁸⁵ Nel Noddings, *Educating Moral People*, p. 5.

⁸⁶ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 132。

⁸⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 92。

⁸⁸ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 139。

⁸⁹ 余紀元：《德性之鏡》，頁 III。關於德行，牟宗三自有其看法：視德行為本心性體之具體呈現，乃為人之道德本性具體化之某行為：「言其德行純是由性體自然流露。德行是一件一件的。每一德行都是

西方哲學之情理關係，休謨改變了西方情優先於理的哲學傳統，N. Noddings 隨此以情為先，把義務論之理性觀點壓在其下；然康德之義務論在某意義下仍屬這傳統，牟宗三雖對其批判，卻不走情先理後之路，而是在批判中依孟子心學一系走一情理統一，二者互不為先之路。此心學乃孟子對孔子語以概念分析挺立其義而成，此點在其探討象山時說得清楚：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁」，說象山能得孔孟教之實，所謂十字把開，即是「分解以立義」。⁹⁰依此說，孔子立教多表指點語，非走概念分析，故需在「渾無罅縫」之說中把隱含其中的內涵以概念方式分解出以揭示於世。以下本文即透過牟宗三如何以孟子心學中的情理合一批判康德，作為對孔子學研究之過渡。

牟宗三承認康德把下列三個問題理解為同一問題之想法，謂「這三問題完全相同」⁹¹：

1. 純粹理性如何能是實踐的？2. 自由如何是可能的？以及 3. 人何以能直接感興趣於道德法則？道德情感之概念乃涉及人對道德法則之直接興趣，這興趣與自由之可能性以及理性之實踐是同一問題。在這理解下，說明道德情感就等同於說明自由以及理性之實踐義。這所謂自由不是形上學的，也非在《實踐理性之批判》中由道德法則所推斷的理性之必然預設，⁹²因為如此理解的自由概念，乃是無關情感而只在理性上為說明道德法則的一個必要設準 (Postulat)：使道德法則在理性之自由下有依於人之主體之正當性。但人之道德實踐不能停在這設準中，因為它只能說明我們道德原則之正當性；但依上文所示，人之道德實踐還涉及動機，而動機乃從道德情感理解，它涉及遵從道德原則之意願。因而，在這三問題之連結上理解，這所謂自由，乃指從人在主觀意願上遵從道德法則之意識，而非此原則如何能有正當性之問題，這是勞思光思考這問題之方式，他滿足於道德正當性而不再追問動機問題。

當牟宗三指康德把自由只視作設準而未回答這設準如何可能，批判至使「意志底自律也只成了空說」，⁹³在《現象與物自身》這自由是不穩定的，⁹⁴從而可連繫批判康德指人對

由本心仁體發出。見父母自然知孝……見父則表現孝行，此是一件行為。」(牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，收入牟宗三：《牟宗三先生全集》第 20 冊 (臺北：聯經出版事業公司，2003 年)，頁 254。) 其中所謂自然知孝，乃本心仁體，續云「自然地發布一當孝之命令 (此即所謂理，法則)」。如是，理，表道德應然，具體化了即是德行，此具體化即置於情與理之合一中去說明。

⁹⁰ 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》，收入牟宗三：《牟宗三先生全集》第 8 冊 (臺北：聯經出版事業公司，2003 年)，頁 2。

⁹¹ 牟宗三：《心體與性體 (一)》，收入牟宗三：《牟宗三先生全集》第 5 冊 (臺北：聯經出版事業公司，2003 年)，頁 155。

⁹² 康德在《實踐理性之批判》中視自由與道德法則可相互推衍，前者是後者的存在根據 (ratio essendi)，後者是前者的認知根據 (ratio cognoscendi)。見 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, included in *Kants Werke Akademie-Textausgabe V* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), p. 4.

⁹³ 牟宗三：《牟宗三先生全集》第 5 冊，頁 137。

⁹⁴ 牟宗三：《現象與物自身》，收入牟宗三：《牟宗三先生全集》第 21 冊 (臺北：聯經出版事業公司，

「何以能感興趣於道德法則」不可解明，其理由是：人因「義之所在之故而甘願去行，這是隨時可能的」⁹⁵；此說乃基於孟子「理義之悅我心」，⁹⁶在其中，愉悅理義與人之道德自律之主體乃處於一分析的關係中：

心之悅理義是由自由自律而分析出，這當是分析地必然的。……它自命就是自願：它甘願遵守其自己所發布之命令，所立之法則，否則，它便不是自由自律的。⁹⁷

情與理之合一即表之於這分析關係中，因為，興趣之作為情感乃表示動機與意願，當連結於這自由之概念中，這表示義務之理與情感之動機合一。牟氏即以這合一來批判康德；牟氏所持之義務論，並以之詮釋儒家，其根底即是這情理合一。這非依於強迫的愉悅之情，於義務論言乃是必須的，因它表示人在情感上的自主性，只在其下，對人之價值評斷才有可能。例如我雖在艱辛困境中仍甘願誠實不欺，如此我才能獲得道德上的稱許。假若我不欺人之行為只因欺人乃不正當，而非我本意欲於不欺人，非我在情感上有恥於欺人，則我仍只是一守法者而已，而在道德上卻不值一善人之名。如是，牟宗三批判康德與以其義務論詮釋儒家，其底蘊即在於義務之正當與本於人之意欲間的統一上；在其中，情與理乃互不為先。

此情理為一之說，其實最初的啟發者並非孟子，而是孔子，只不過孔子對這統一，主要乃在其處事中的道德態度所表示，另一是以某種在對學生教誨下以哲學斷言方式表示的，而非如牟宗三般作系統性解析。這處事中表示道德態度乃是以事說理之方法，這首先在其對喪禮之理解中見到。

七、以事說理之哲學方法——孔子在喪禮中表示情與理之統一

孔子在《論語·陽貨》直以不仁批判宰我無愛其親三年：

予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。……予也，有三年之愛於其父母乎？

2003年)，頁74。

⁹⁵ 牟宗三：《牟宗三先生全集》第5冊，頁157。

⁹⁶ 牟宗三：《牟宗三先生全集》第5冊，頁155。

⁹⁷ 牟宗三：《牟宗三先生全集》第21冊，頁87-88。

這師徒間關於喪禮之爭乃是探視孔子如何看待仁禮關係最重要的文獻，因為二人對仁禮之看法是有來有回的討論，其釋出的意涵更多於〈顏淵〉那種定義式的「克己復禮為仁」，因為除仁禮間之義，孔子亦把作為情感概念之愛置入其中。禮不只於正當，更在於情感，所以孔子之批評不只於正當，更在批評其不仁違禮之無情，情在仁禮中有重要角色，決非勞思光所言與正當無關屬情意我之生命力。

春秋時代之喪禮為期三年，此三年之期孔子主張有其義之正當性基礎上，以為人出生三年才免於父母之懷，三年喪期之正當性乃在此三年對三年之對等性上。孔子以此批評宰我，他所理解的禮乃表示一在對等正當性指導下，表現為在日常倫理生活中的社會規範。然而，在這對等之正當下，人對禮在價值上有不同看法，而不是純接受地視之為在習俗上必須遵守之約束，禮不再只是儀文。若謂要人守禮，乃是要人遵從其中的正當為原則，實現為人所要求之對等性價值。因而，孔子責宰我不仁，首先乃指其破壞對等性，這是一屬理性的、正當性的觀點。這正當性乃禮對人在行為規範上的理性要求；而宰我以喪期太長會導致禮樂崩壞為由，這是實用的觀點：「君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩」⁹⁹，這實用之觀點，其實有類於孟子上文所言援之以手的權宜；故師徒二人之觀點乃首先在理性原則與權宜實用間起衝突。於孔子言，道德的規範固高於實用，他更重視在禮中之價值性，義之正當即其一。孔子所言之正當性，乃公平之理義，這在《論語》到處都有，如〈顏淵〉與〈衛靈公〉皆言「己所不欲，勿施於人」¹⁰⁰，又如〈公冶長〉更直言：

子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也，非爾所及也。」

101

然而，孔子所言之道德價值不只於義之正當（如對等），且其中蘊涵著一情感之概念，它表現在安不安上：

子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安則為之。夫君子之居

⁹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 181。

⁹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 180-181。

¹⁰⁰ 〈顏淵〉見宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 132；〈衛靈公〉見宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 166。

¹⁰¹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 78。

喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」¹⁰²

孔子之責，不只在形式上對等，其實踐內涵亦在於情感，其重點更在於愛：「予也有三年之愛於其父母乎？」¹⁰³父母對孩子有養育之恩，父母不在，心中有掛念，自然不安。H. Fingarette 卻竟以為「《論語》沒有發展出內疚和忤悔的概念作為一個對過失行為的道德回應……但內向的罪感污點 (inward stain of guilt) 卻也缺如。」¹⁰⁴然孔子問宰我所謂安不安，這不就隱含某種內疚與忤悔？只是宰我麻木而已，而孔子有情，故批判宰我為不仁，而仁不仁在於情感。孔子之仁，乃深刻地與情感相連結，〈顏淵〉：「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」¹⁰⁵，而非 H. Fingarette 所主張的，以為仁與內在的心理情感語言無關。¹⁰⁶孔子在此所言的仁，非作為某些死硬化了作為理性對等之「酬恩之理」那種儀文之禮。其實孔子以仁言禮，在禮之中已有情感在，而非只關注對等不對等。在《論語·八佾》中論禮之本中乃是關於禮與情感之說，可視為孔子責宰我背後的立場：

禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。¹⁰⁷

這是孔子所言禮之本。儉或奢，乃只禮之外在形式；易，乃變易，謂與其變革喪禮，毋寧關注於憂戚之情。故孔子在此所言禮之本，一關於形式，如對等；另一關於情感，如愛與戚；前者涉規範性，後者涉動機。情感更重於文儀上的變革；於宰我言，禮之重要性並非對父母之愛與憂戚，而在對現實生活中的好壞後果；孔子在此並無否定禮之可變革性，然更重人於喪禮中所涉祭祀對象之情感。孔子在禮中既言對等於父母之正當性，更言愛與憂戚。正當屬理義，表作為正當規範之外顯，愛與憂戚屬情感，表人之意願。於孔子，理義中已有意願，意願中已表其理義；理與情共在於孔子對喪禮之理解中，規範與意願亦共在其中：愛是一情感，仁之為愛，並不表示仁純是感受性，它亦是理，故能以不仁責之，這表示仁是責備背後所蘊涵的理。假若愛只是感受性，則以愛所析之仁，亦只是感受性，從而不能作為責備人之理，即陷於如關懷倫理學之困難。在三年喪禮中，仁表愛乃在於為人子者報父母三年之愛，因而這三年之愛即表父母與子女間的平等之理。故愛之為情感，乃

¹⁰² 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 181。

¹⁰³ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 181。

¹⁰⁴ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*(New York: Harper Torchbooks, 1972), pp. 28-29.

¹⁰⁵ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 139。

¹⁰⁶ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 43.

¹⁰⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 62。

與理為一。

八、恥感及其規範性

恥，乃一道德感，它又如何能同時能表示一規範性？這可以從孔子以恥感表示一責備之態度便可知，因為孔子在恥感中同時表示出一道德評價，只是非以語言表示那種具邏輯結構的判斷而已。如不恥某人之不孝，乃隱含人當行孝，在其中，恥感之情與應然之理乃處於一和諧未分裂之根源狀態。孔子這情理合一在理解他在哲學史上的地位乃極為重要的，因為把情理二分在西方是日常，如上文的 N. Noddings，在更古典的亞里士多德亦如是。余紀元以亞氏倫理學詮釋孔子，但卻只看到了亞里士多德在用詞上把恥感與德行相連而用，¹⁰⁸而未見到在對德行之定義中把情感從這定義排除掉。這排除不只是亞里士多德對德行作出例行的本質定義，而是有提供理由的：人為善的或惡的乃屬評價，而情感，如恐懼，我們不會因有此情感而受到評價——人不會因恐懼而受責，亦不會因快樂而被稱許。¹⁰⁹因為，於情感言，人也根本無法選擇，人不能選擇情感；而德行關於目的，其中我們考慮與選擇，因而涉及選擇與自願。¹¹⁰依此，作為情感，羞恥（shame）為亞氏拒絕視之為德行；¹¹¹羞恥：

不能算是一德行，它更像一種情感而多於像一德行。¹¹²

亞氏德行論中，羞恥感無關於判斷人之德行，他於恥感中更常描述為一些生理反應。廖申

¹⁰⁸ 在德行與情感之關連中，余紀元看到亞里士多德把情感連結到德行（情感 feeling，見 Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle Mirrors of Virtue*, p. 93），其根據見 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1106b：「在正確時間感受（to feel）快樂與痛苦……乃是中庸與最好者，它就是德行之特質。」然而，這只表亞氏在用詞上把感受與德行關連，但在說明德行於人之可評價上的本質定義中，情感並不表何作用，卻被排除在外，且其中還涉及到理智計算的中庸，因而德行不會屬情感而是屬理性之概念。這表示在一詞之使用上與此詞所表之概念定義間，亞里士多德並不一致。

¹⁰⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1106a, 3-4.

¹¹⁰ Aristotle:「目的，乃我們所想之物，而貢獻於目的之物[按：指手段]，乃我們考慮與選擇者，關於後者之行動必定依於選擇與自願。而德行之運作乃相關於這些。」見 Aristotle, *Nicomachean ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1113b, 3-5.

¹¹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1108a, 33-34.

¹¹² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1128b, 10-11.

白在其譯注本中主張亞里士多德把羞恥感列為德行，¹¹³但這在亞氏文本中並無根據，他只把羞恥感與德行相關，不表示這恥感就是亞氏所謂德行。然而，孔子不如此看羞恥感。

恥，作為一情感，乃表現道德規範中的拒絕態度，孔子在《論語·子路》有言：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」¹¹⁴恥感乃人行其自己從而使其為一士者。人行自己不只於恥，亦在於恭，在〈公冶長〉中有云：「子謂子產有君子之道四焉：『其行己也恭……。』」¹¹⁵故知，在孔子，恥與恭同是德行，以恥或以恭行其自己所應為者，即是士之為士，君子之為君子，此乃士、君子之德。行己，乃人施行由自己之本分而來者，知恥知是非，乃為士者之為士。此「行己有恥」，在恥中已暗示出士者乃知自己何者不當為，對不當為之事作出拒絕；恥，作為情感乃表示這態度，此乃在其行己者之中。恥，不只用於士，亦可用於此有德者之君子，《論語·憲問》有謂：「君子恥其言而過其行」¹¹⁶，恥不只是人之心理狀態，它表示為對其言行之否定，也就表示一指責之態度，表示對不當為者之拒絕。這不當為並非直接地從刑法上講，而是由禮所示之義上講，也就是涉及道德上的正當問題。於孔子，禮不同於刑法，刑法未相關於道德感，《論語·為政》有云：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」¹¹⁷，此謂，政治與刑法作為一外在規範，固亦可規定人何事可為與不可為，人雖可逃免於刑但卻對之也可無羞恥感。羞恥感無關外在的刑法，而相關於道德上的規範，續云：

道之以德，齊之以禮，有恥且格。¹¹⁸

羞恥，作為情感，乃一種雖內在的，但非從個人的私己情緒言，因其中蘊涵規範義（格，見下文分析），在禮中表示為一道德感。由孔子所言之恥，即可見內在意識與外在規範之統一。它並不是個人心理的，而為共通的；故在違德之恥中，非只左丘明恥之，孔子亦恥之，《論語·公冶長》有云：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。」¹¹⁹羞恥感，作為一共通感，也即道德情感，已暗示為不許為之，而且是左丘明與孔子中共通的，因而非屬個人拒絕某事的那種只對自己有效的私己情感。¹²⁰在這恥之共通感中，已暗含一道德

¹¹³ 希·亞里士多德著，廖申白譯注：《尼各馬可倫理學》（北京：商務印書館，2003年），頁336。

¹¹⁴ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁146。

¹¹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁79。

¹¹⁶ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁156。

¹¹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁54。

¹¹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁54。

¹¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁82。

¹²⁰ 孟子之學，有道德情感如惻隱，乃依本心而為人所普遍地共有，孟子就直接說惻隱之心人皆有之。

上的分際，即是格，所謂「有恥且格」。孔子在《論語》中沒有解釋何謂格；格，孟子在〈離婁上〉與正是非相連：「惟大人為能格君心之非」¹²¹。若依此，孔子「有恥且格」，恥，既表共通感，亦表正是非之規範。故於孔子，恥，不但沒有如亞里士多德般排斥到德行之外，它既與道德判斷相連，亦表一道德感，是理與情之合一，由是，乃可斷是非者，《論語·憲問》有云：

邦無道，穀，恥也！¹²²

穀，乃糧食，喻為官。邦無道，是孔子之道德判斷，指邦施政無義，若替無義之邦為官，孔子在恥感中否定其行。這表示，羞恥之共通感中已蘊含有不可違義之道德要求；為官者若有違為官之義，孔子以一拒絕之恥感表示其否定態度，此表責備之。恥，一如惡（厭惡），乃有道或義在其中；這蘊涵道與義之道德感非事後才產生的，非刺激而生的反應，反而是已暗含對整個這樣為官之行事在倫理上的先行規定，隱含一道德上先行的斷言要求。人恥於某事，乃表示人對某事已有善惡之判斷，其中隱含了善惡之義，只是他表現在其情感之動機行動中而非以明確的言詞說出來。恥，作為一道德的共通感，其概念本身已表示出理解這行事之先行概念，表示蘊涵著倫理評價之可能性。因而，道德感並非如 N. Noddings 所言先於道德判斷，而是道德判斷在情感中已暗含之。反之，判斷某事為惡的，其中已表厭惡之情；判斷某事為善的，其中已有喜好之情。道德感如敬與恥，皆表道德判斷與道德動機之統一。

在這統一中，孔子看到了人禽之別，以此開啟了儒家人性論之端緒，其後孟子之人性論即基於此。

九、由道德情感與規範之統一指向人性

在以上文本中，孔子好像把恥與恭限制在特定身分與社群（士、君子），H. Fingarette

但亦有一屬私己的自然情感；私己情感，如《孟子》所言好色，雖亦為人所有，就作為特殊的自然情感言，乃眾人表現不同從而只能從差異性的私己上理解，屬人之偏好。孟子即順齊宣王好色之偏而引導到與百姓同好：「……王如好色，與百姓同之，於王何有？」（宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 219。）

¹²¹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 285。

¹²² 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 148。

即持這觀點，以為是某類人之特質，更謂孔子所言的恥，不涉人之內自省。¹²³這種片面的詮釋方式乃是把孔子對人之理解視作西方哲學家般對德行概念分配到不同身分的人之工作，如亞里士多德把真正的勇敢限定在公民，而傭兵不屬此。¹²⁴這種狹隘地以人之身分規定人應配何德，但此非孔子所言之德，因為君子於孔子乃贊許之詞，而非某類特定身分的人，而需以普遍意義之德看，如恭，《論語·子路》所言，德行不限於族群，因就算夷狄也不可棄：「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄，不可棄也。」這種從普遍性理解德行之說，亞里士多德從根本缺乏，此從其政治學主張奴隸制之合理性即知，指某些人依本性（by nature）就是奴隸，¹²⁵此說乃如麥金泰爾所言乃在貶視我們，¹²⁶赫詩侯絲卻主張每個德行論者必有仁愛思想，¹²⁷這是誇張之說，至少不合亞里士多德。從這普遍的德行言，孔子其實未曾如余紀元所言屬亞里士多德德行論。依其奴隸觀而來的人性論，使其倫理學完全接不上孔子學詮釋，因為孔子由其倫理觀點所建立的人性是普遍的，不會把某類人如夷狄在本性上貶低於其他人。於孔子，君子一詞，只是對有德者之贊美，非指一定性階級，並不針對其人之身分也非人之特質，只要願意，人人皆可為君子。說某人為君子，雖是贊美之詞，但不是賦予某特質於某類人，而是一種出於一種價值感表之於一稱許之上，它作為與規範結合而施用於人身上，甚至可用作在價值上區分人與動物的高低，如是即隱含一人性之觀念。

孔子謂今人所言孝乃從養父母言，人於動物如犬馬亦能養之，但養父母與養犬馬不同，雖同是養，行為上皆是給予物資或某種在身體上的照護，但前者用敬，後者則否，《論語·為政》即以此區別人與犬馬：

今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？¹²⁸

儒者性善論非起原自孟子，而是原自孔子，後由孟子發揮。此所謂別，乃價值上的高低之別，以敬情之態度對待父母，因而在道德上可評為高為貴，以別禽獸。因而，人之高與貴，乃在於人依其行事態度，人禽之別即在於這態度而不在於某種被賦予的特質。這行事態度

¹²³ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 34.

¹²⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*, 1116b, 15-25.

¹²⁵ Aristotle, *Politics*, included in *The Complete Works of Aristotle* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 1254a, 18-20.

¹²⁶ Alasdair MacIntyre, *After Virtue A Study in Moral Theory* (London: Gerald Duckworth & C. Ltd., 1994), p. 159.

¹²⁷ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 8.

¹²⁸ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, p. 56.

涉及對行事者之評價或高或低，此暗示出一道道德規範之概念，進而可以推衍人若倒轉了這高低之序即應受責，因而由這敬情之規範義亦是使對人之責備成為可能之先行條件。孟子在〈盡心上〉承孔子以行事態度區別人禽之說：「食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也」¹²⁹。人禽之別，乃儒家人性論之核心關懷，其實起始於孔子，¹³⁰只是孟子說的更為清楚，此見其與告子之爭上。孟子以價值態度區別人禽，以此反對告子之特徵作區別，以反問的方式暗批告子把性之概念從諸物之共同特徵上理解，指人性非如白色是白雪與白玉之共同特徵，因為若作為共同特徵，犬與牛皆有性，人亦有之，三者同有性，孟子以反問指此為不可接受：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」¹³¹此謂，若性之概念表共同特徵，人與獸皆有性這共同特徵，則人與獸之區別便無從說起。人禽無別，這不為人所能接受，由是表示人禽之別並不能以概念之共同者之理解方式所能探討的，而是須從人依敬而行事之態度上，它表現為高於犬馬而與之有別。人可以因不敬而為禽獸，但此時，人並非突然有禽獸之特徵而由人變成禽獸，而謂人不敬之態度被責備如禽獸般。因而，在此禽獸之概念不是生物學的，而是價值上的評價概念。孟子即以梧桐與楸棘之價值上的高低為喻，指責把這價值高低顛倒者為「賤場師」與「狼疾人」。¹³²（《孟子·告子上》）故孔孟人禽之別，非在概念上認識二者之異同，說人為禽獸並非把其人分類到人以外的另一類，而是在責備之。一如說楊氏為我無君、墨氏兼愛無父，在《孟子·滕文公下》指其「無父無君，是禽獸也。」¹³³，在其中，無乃道德上的否定語，如對父君不敬，故禽獸乃表一在價值上的責備詞。

以行事態度區別人禽與以特徵作區別，余紀元取後者，與陳大齊同。陳大齊以為孟子與告子對性之爭論中只在於「性字適用範圍的廣狹」¹³⁴。也就是性之概念範圍之大小，謂於告子，生與性等同，範圍最廣：「生即是性，性即是生，一而不二」，而孟子較狹：「性只是人所固有者的一部分，不是人所固有者的全部。」¹³⁵他理解孟子之人性只是人在概念上的特徵，分別只是二人在用詞上的闊窄。余紀元則更強調孟子人禽之別是一種生物學上的區別：「於孟子，人性之善的部分乃決定了人之所以為人而把人從其他動物區別開。」

¹²⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 360。

¹³⁰ 李瑋皓：〈論孔子與老子義理中「性」之比較〉，《哲學與文化》第 47 卷第 3 期（2020 年 3 月），頁 138。他反對孔子有人禽之別之看法。有關孔子人性之專題討論，在本文就不再特別展開，讀者可參李瑋皓之論文，其中有介紹歷來的討論文獻。

¹³¹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 326。

¹³² 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 334-335。

¹³³ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 272。

¹³⁴ 陳大齊：《孟子待解錄》（臺北：臺灣商務印書館，1981 年），頁 6-7。

¹³⁵ 陳大齊：《孟子待解錄》，頁 6。

¹³⁶其所理解的人性，乃從亞里士多德之理性區別人禽：「一個人因其獨有的理性力量而與其他動物區別開」¹³⁷。理性乃定義人之特徵，犬馬雖有情感但無理性，因而在概念分類上並不是人。二人之說非是，先秦儒家所言禽獸非指某種動物，而表責備語，人禽獸之別在於價值評價之高低而非概念區別。

孔子所言之敬或恥乃在價值高低中蘊涵正當性而來的道德感，而非被激起而後出的情緒。為揭示它們在人之地位，說明由孔子仁之概念所揭發的自主性主體，乃是必須的，因為只在這主體之概念下，敬與恥才能被理解為蘊涵正當性的道德感。以下先反駁 H. Fingarette 把孔子情感視為被動的以及其排斥主體的行為主義用在孔子之謬，然後再正面建立孔子自主之主體概念以結束本文。

十、論孔子仁之自主的道德主體——批判當代漢學家之儒學詮釋

H. Fingarette 不單只把孔子情感視為被動的，理解為某種心理的反應，如憂——父母憂心孩子之疾，變成只是某特定情況中的不安反應（a troubled response）而已。¹³⁸在如是的理解下，情感只是某些後出的心理狀態，他忽視孔子倫理學中的主動性不是偶然的，因這理解方式更可連繫到他從根本否定孔子有何道德主體之概念。H. Fingarette 之詮釋雖在文本缺乏有力的根據，但背後卻有深刻的哲學背景作支持，就是馮耀明所說的 J. Augstin 語言行動理論和 Gilbert Ryle 的邏輯行為主義之觀點。¹³⁹H. Fingarette 反對可從孔子仁禮思想推衍到實踐主體之概念，故反對以心理主體解釋，以為這是受到佛教注釋的心理學偏見或西方而來的影響。¹⁴⁰他只承認心理狀態或行為，但不認為道德行動如仁之決定等能描繪到一主體上，這就是所謂行為主義，謂描繪：

發生在神秘的，私人的或精神領域中的行動，這領域是被假設在可見的機制，結構或行為者，如我們西方人，特別是自笛卡兒（Descartes）始已常做的。¹⁴¹

¹³⁶ Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle Mirrors of Virtue*, p. 60.

¹³⁷ Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle Mirrors of Virtue*, p. 59.

¹³⁸ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 44.

¹³⁹ 馮耀明：〈論語中仁與禮關係新詮〉，《國立政治大學哲學學報》第 21 期（2009 年 1 月），頁 139。

¹⁴⁰ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 37.

¹⁴¹ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 50.

笛卡兒之我思故我在乃開以主體為先的近代哲學，H. Fingarette 所言神秘的私人的精神領域，就是指這作為自我之主體概念。H. Fingarette 反對仁與主體概念相連結，其實就是反對把孔子所言的道德行動歸屬到意志之主體中，所以，他主張切不可把《論語》中的孔子述語心理學化，有云：

我們必不可做的事乃是把孔子的述語心理學化。看出這是如此的第一步就是要認識到仁以及與之相關連的德（virtues）和禮乃無關於在原典中意志（will），情感和內在狀態的語言。¹⁴²

如是，在詮釋孔子文本中，H. Fingarette 只承認實踐行動，但反對再從實踐主體深入到對這行動之哲學解釋，也就是，反對歸屬到一主體之概念以解析這實踐行動如何能從屬到人之上。屬人之行動乃表示，人是行動之主體。

然而，這是一種斷裂實踐行動與其主體的理解方式，並未表示出有何解析力，難於解析孔子某些重要文本，在《論語·述而》就以自我說明仁在其中的實現：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。¹⁴³

孔子此所言之我，非指孔子本人；在普遍倫理學之理解下，此所謂我，乃泛指所有人，乃謂人自己就是其實踐行動之道德主體，如是才能說仁因我之意欲而至。若人自己不就是於仁有自主的主宰力，我雖欲之也不見得仁便因我意欲之便可達至。此在義理上，意欲者與實現者乃同一主體，這表示道德主體之同一性，人自己就是這主體。這主體同一在倫理學上富有意義，這已在節六論牟宗三之當代詮釋中已見，讀者可參考之。仁，表道德價值之方向，孔子也視為一規範，故才有在〈陽貨〉以不仁責宰我，在其中，仁乃是批判之準則以責宰我；然仁亦是愛，〈顏淵〉有云：

樊遲問仁。子曰：「愛人。」¹⁴⁴

¹⁴² Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, p. 43.

¹⁴³ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 100。

¹⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 139。

然於孔子，道德規範與情感皆非被動的，這從孔子以自我說明仁在道德主體之根源便知。現在，仁既規範亦情感，而仁乃源自於作為道德主體之自我，因而，人乃自主於規範與情感，二者皆非被動，而是須從仁之自主去理解的——仁，作為規範，乃表立法自主；作為情感，乃表動機自主；這兩自主其實是一。仁乃從人之自主理解，因此，人，作為道德主體，相較於理與情之統一體的仁，乃一更根源的概念，所以孔子在〈顏淵〉才說出：

為仁由己，而由仁乎哉？¹⁴⁵

己，也非指某特殊的個人，而是指人自己而不限於某人，也是一普遍的表述方式，其中更表示仁生於人，人乃道德主體，而仁乃只其活動之主體性。如是，仁作為表示道德價值之概念，在對孔子之普遍論述中自然要歸到實踐主體之中，因為只如此，這表道德價值之仁，才能屬於人，從而才能以此來評價人——稱許管仲「如其仁」¹⁴⁶，責宰我「予之不仁也！」¹⁴⁷，許與責，皆同屬之，因而，所謂人，或主體，在這倫理學詮釋中，就是承責道德評價者；而這承責之可能性乃在於其自主之概念。假若不從人自主的主體說明，則許與責只是如孟子〈告子上〉所謂人爵般外加的而為一可得可失者：「趙孟之所貴，趙孟能賤之」¹⁴⁸；而當仁與不仁作為對人之道德評價，它乃須屬己的，須基於人之自己，如此理解的道德價值就如孟子所言天爵般乃依人自己，人之所貴（或責），乃貴於其心與自己：「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者」¹⁴⁹。道德評價既屬己，且只屬己，故人便有主體同一的必然性以實現，而非人爵般依各人私己際遇或被給予或被否定。

勞思光即依上述「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」以發掘出一個自我反思之概念，也就是人之自覺其自身，自覺而不假外求，乃一不限制者、不依待條件之「自我之主宰性」，¹⁵⁰它與公心相連，乃表「一純粹自覺之活動，故此處乃見最後的主宰性，超越一切存有中之約制」，¹⁵¹並稱為「意志」，它是要求實現正當之主體：「……皆因人要求實現『正當』」，¹⁵²進而把這求正當之自覺活動視為一「意志方向而活動」¹⁵³。只是勞思光失誤於把情感從

¹⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 131。

¹⁴⁶ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 153。

¹⁴⁷ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 181。

¹⁴⁸ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 336。

¹⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 336。

¹⁵⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 119。

¹⁵¹ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 119。

¹⁵² 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 116。

¹⁵³ 勞思光：《新編中國哲學史》第 1 冊，頁 121。

這道德主體排除而為生命力，從而與牟宗三所言儒家的道德主體存在分歧，但也足以批判 H. Fingarette 那種排除主體之極端詮釋，此與文本不符，於義理也不合：因為道德評價如上文所示也只在人之自主性中才能成立。仁禮若不在這意志之自我主宰下理解，一般而言的道德責任也難於被說明，因為假若人對仁德無自主性，則何以人須接受由他者強加的某種價值觀為其規範？人若對此無自主性，不從人之自主的主體上說明仁德，其規範以及隨後的責任之正當性也無從說明；此道德主體之自主乃是道德規範與責任概念之可能性條件，在其中，總由人自己決定仁德，而非反過來由仁德決定人，這可以從孔子「人能弘道，非道弘人」¹⁵⁴所引申而出。H. Fingarette 這反對主體化之觀點，也就使其儒學詮釋缺乏在主體中的批判反思，林遠澤批評他對這反思「甚為含糊」，¹⁵⁵此非無理；只是不只含糊，而是極為明確地拒絕孔子有何道德主體之概念。

十一、結語

經對當代孔子詮釋之分析，可總結如下：1. 余紀元以亞里士多德那種只限於城邦的倫理學詮釋孔子之普遍倫理學並不恰當，把儒家人性論比作古希臘哲學之理性觀，是一項錯誤。2. 孔子之仁義不只於正當，亦在於情感，勞思光詮釋之失乃在他對孔子之理解，其中敬與愛並無地位，如是，義只作為酬恩之交易式正當，即使其規範性變得無力。3. 依 N. Noddings 林遠澤把情感置於規範前，即未能藉之以說明情感之正當性而使情感變得盲目。4. H. Fingarette 把孔子之情感視為被動亦不合於孔子，排斥道德主體之觀點更無力說明道德評價。5. 唯獨牟宗三以義務論詮釋儒學，在批判康德下以情理合一為儒學之要，如是足以承擔儒學之當代詮釋。其論說之根源乃在《論語》，其中憂戚與恥，作為情感，其概念已蘊涵道德規範，並依此能建立儒家之人性論，人之道德主體之概念亦可順此建立。

¹⁵⁴ 宋·朱熹：《四書章句集註》，頁 167。

¹⁵⁵ 林遠澤：《儒家後習俗責任倫理學的理念》，頁 265。

徵引文獻

古籍

- 宋·朱熹 ZHU, XI:《四書章句集註》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu* (臺北 Taipei: 鵝湖月刊社 Ehu Monthly Press, 1984 年)。
- 明·王畿 WANG, JI:《王龍谿先生全集》*Wang Long Xi Xian Sheng Quan Ji* (臺北 Taipei: 廣文書局 Guangwen Book Company, 1972 年)。
- 明·劉宗周 LIU, ZONG-ZHOU:《劉宗周全集》*Liu Zong Zhou Quan Ji* 第 1 冊 (臺北 Taipei: 中央研究院文哲研究所籌備處 Preparatory Office, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 1996 年)。

近人論著

- 石元康 SHIH, YUAN-KANG:《從中國文化到現代性: 典範轉移?》*Cong Zhong Guo Wen Hua Dao Xian Dai Xing: Dian Fan Zhuan Yi?* (臺北 Taipei: 東大圖書公司 Tunghai Book Company, 1998 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《心體與性體(一)》*Xin Ti yu Xing Ti (I)*, 收入牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《牟宗三先生全集》*Mou Zong San Xian Sheng Quan Ji* 第 5 冊 (臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Linking Publishing, 2003 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《從陸象山到劉戡山》*Cong Lu Xiang Shan Dao Liu Ji Shan*, 收入牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《牟宗三先生全集》*Mou Zong San Xian Sheng Quan Ji* 第 8 冊 (臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Linking Publishing, 2003 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《智的直覺與中國哲學》*Zhi de Zhi Jiao yu Zhong Guo Zhe Xue*, 收入牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《牟宗三先生全集》*Mou Zong San Xian Sheng Quan Ji* 第 20 冊 (臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Linking Publishing, 2003 年)。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《現象與物自身》*Xian Xiang yu Wu Zi Shen*, 收入牟宗三 MOU, ZONG-SAN:《牟宗三先生全集》*Mou Zong San Xian Sheng Quan Ji* 第 21 冊 (臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Linking Publishing, 2003 年)。
- 余紀元 YU, JI-YUAN:《德性之鏡》*De Xing zhi Jing* (北京 Beijing: 中國人民大學出版社 Renmin

- University of China Press, 2009 年)。
- 李明輝 LEE, MING-HUEI:《儒家與康德》*Ru Jia yu Kang De* (臺北 Taipei: 聯經出版事業有限公司 Linking Publishing, 1990 年)。
- 李明輝 LEE, MING-HUEI:《儒家、康德與德行倫理學》“Ru Jia, Kang De yu De Hang Lun Li Xue”,《哲學研究》*Philosophy Studies* 第 10 期(2012 年 10 月),頁 111-117。
- 李明輝 LEE, MING-HUEI:《康德論德行義務:兼論麥金泰爾對康德倫理學的批評》“Kang De Lun De Xing Yi Wu: Jian Lun Mai Jin Tai Er Dui Kang De Lun Li Xue de Pi Pang”,《歐美研究》*Euro-American Studies* 第 46 卷第 2 期(2016 年 6 月),頁 211-241。DOI:10.7015/JEAS.201606_46(2).0002。
- 李璋皓 LI, WEI-HAO:《論孔子與老子義理中「性」之比較》“Lun Kong Zi yu Lao Zi Yi Li Zhong ‘Xing’ zhi Bi Jiao”,《哲學與文化》*Philosophy and Culture* 第 47 卷第 3 期(2020 年 3 月),頁 137-152。
- 林遠澤 LIN, YUAN-ZHE:《儒家後習俗責任倫理學的理念》*Ru Jia Hou Xi Su Ze Ren Lun Li Xue de Li Nian* (臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Linking Publishing, 2017 年)。
- 英冠球 YING, GUAN-QIU:《〈論語〉反映的倫理學型態》“Lun Yu Fan Ying de Lun Li Xue Xing Tai”,《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal* 第 24 期(2010 年 7 月),頁 107-136。
- 唐文明 TANG, WEN-MING:《美德倫理學、儒家傳統與現代社會的普遍困境——以陳來「儒學美德論」為中心的討論》“Mei De Lun Li Xue, Ru Jia Chuan Tong yu Xian Dai She Hui de Pu Bian Kun Jing—Yi Chen Lai ‘Ru Xue Mei De Lun’ Wei Zhong Xin de Tao Lun”,《文史哲》*Journal of Literature, History and Philosophy* 2020 年第 5 期(2020 年 5 月),頁 15-25。
- 唐君毅 TANG, JUN-YI:《中國哲學原論原道篇(一)》*Zhong Guo Zhe Xue Yuan Lun: Yuan Dao Pian (I)*,收入唐君毅 TANG, JUN-YI:《唐君毅全集》*Tang Jun Yi Quan Ji* 第 14 冊(臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan Student Book Co., 1991 年)。
- 陳大齊 CHEN, DA-QI:《孟子待解錄》*Meng Zi Dai Jie Lu* (臺北 Taipei: 臺灣商務印書館 Commercial Press Taiwan, 1981 年)。
- 陳振崑 CHEN, CHEN-KUN:《義務論與德行倫理學對比分析下的朱子心統性情說》“Yi Wu Lun yu De Xing Lun Li Xue Dui Bi Fen Xi Xia de Zhu Zi Xin Tong Xing Qing Shuo”,《思與言》*Thought and Words: Journal of the Humanities and Social Sciences* 第 57 卷第 2 期(2019 年 6 月),頁 1-49。
- 勞思光 LAO, SZE-KWANG:《新編中國哲學史》*Xin Bian Zhong Guo Zhe Xue Shi* 第 1 冊(臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin Book Co., 1987 年)。
- 馮耀明 FENG, YAO-MING:《論語中仁與禮關係新詮》“Lun Yu Zhong Ren yu Li Guan Xi Xin Quan”,《國立政治大學哲學學報》*NCCU Philosophical Journal* 第 21 期(2009 年 1 月),頁 129-158。

DOI : 10.30393/TNCUP.200901_(21).0004。

- 黃勇 HUANG, YONG :〈儒家倫理學與美德倫理學：與李明輝、安樂哲和蕭陽商榷〉“Ru Jia Lun Li Xue yu Mei De Lun Li Xue: yu Li Ming Hui, Roger T. Ames he Xiao Yang Shang Que”,《社會科學》*Social Sciences* 第 10 期(2020 年 10 月),頁 130-141。DOI: 10.13644/j.cnki.cn31-1112.2020.10.013。
- 楊豹 YANG, BAO :〈探析當代西方德性倫理思想中的理論困難及其回應〉“Tan Xi Dang Dai Xi Fang De Xing Lun Li Si Xiang Zhong de Li Lun Kun Nan ji Qi Hui Ying”,《哲學與文化》*Philosophy and Culture* 第 41 卷第 6 期(2014 年 6 月),頁 129-145。
- 希·亞里士多德著 ARISTOTLE, 廖申白譯注 LIAO, SHEN-BAI :《尼各馬可倫理學》*Nicomachean Ethics* (北京 Beijing : 商務印書館 Commercial Press, 2003 年)。
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue A Study in Moral Theory*(London: Gerald Duckworth & C. Ltd., 1994).
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, included in *The Complete Works of Aristotle*(Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Aristotle, *Politics*, included in *The Complete Works of Aristotle*(Princeton: Princeton University Press, 1984).
- Aristotle, *Rhetoric*, included in *The Complete Works of Aristotle*(Princeton: Princeton University Press, 1984).
- D. L. Hall, R. T. Ames, *Thinking Through Confucius*(New York: State University of New York, 1987).
- Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*(New York: Harper Torchbooks, 1972).
- Jiyuan Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*(New York: Routledge, 2007).
- Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, included in *Kants Werke Akademie-Textausgabe V*(Berlin: Walter de Gruyter, 1968).
- Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, included in *Kants Werke Akademie-Textausgabe VI*(Berlin: Walter de Gruyter, 1968).
- Nel Noddings, *Educating Moral People*(New York: Columbia University, 2002).
- Plato, *Protagoras*, included in *The Collected Dialogues*(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961).
- Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*(Oxford: Oxford University Press, 1999).

Confucius' Ethical Thought as a Unity of Feelings and Reason: A Reflection on and Reconstruction of Contemporary Confucian Studies

CHEN, SHI-CHENG*

(Received July 9, 2025 ; Accepted February 4, 2026)

Abstract

The contemporary interpretations of Confucianism through western ethics have mainly two directions: the one is the interpretation of Aristotle's virtue doctrine constructed by Yu Jiyuan, (余紀元) and the other is the earlier interpretation of Kant's deontology constructed by Mou Zongsan (牟宗三). Yu's interpretation fails in pushing Confucius back to the Han tradition to explain Yi through suitability. Lao Siguang (勞思光) solves this problem by explaining Yi through legitimacy as a norm. Contrary to N. Noddings who puts emotion before reason, Lao Siguang interprets Confucianism by devaluing emotion. Neither of them can explain the concept of moral responsibility, because the latter makes a norm powerless, while the former makes emotion directionless. However, Mou Zongsan's interpretation of Confucian deontology can solve this moral concept in his unity of emotion and norm, the concept of moral autonomy by Mou expresses the Confucian understanding of human moral nature. However, these concepts originated from Confucius rather than Mencius mentioned by Mou. This paper rediscovers Confucius's contribution in this regard, which human nature is not an Aristotle's common characteristic mentioned by Yu Jiyuan, but is understood as a concept of autonomous action

* Associate Professor, Department of Life and Death Studies, Nanhua University.

defined through a feeling of respect, human being is the subject of this action.

Keywords: Yi as Legitimacy, Appropriate, Autonomy of Yen, Moral senses, Human Nature as Action.