

# 儒家倫理與德性倫理之再探

黃慧英

## 一、前言

我在二零零一年發表了〈儒家倫理與德性倫理〉一文<sup>1</sup>，顧名思義，該文是探討儒家倫理與德性倫理的相關性；但撰文的目的是為了將儒學分類與定性，毋寧是藉着上述的探究，闡釋儒家倫理系統中的核心觀念及特質。該文發表至今，有關德性倫理本身的討論，以至有關中國哲學與德性倫理的討論，都有可觀的進展。可是，有點叫人失望的是，對於儒家倫理的理解及詮釋，時有未中鵠的之處。本文擬對其中一些偏差的見解，再次說明及澄清，因此本文乃屬「再探」，前文則於以下姑稱「初探」，本文與〈初探〉用意相同，不在於將儒家倫理系統與如康德、亞里士多德或休謨等系統作比較，然後討論是否將之歸屬為休謨式的德性倫理或亞里士多德式的德性倫理較切當，卻着眼於其在德性倫理的特性方面的立論，從而展示儒家倫理的特殊性格與意義。

我在〈初探〉中的論証（argument）與論述，不會在本文重複，在這裏我只勾勒出該文的結論：（一）雖然義務（deontic）概念衍生自德行（aretaic）概念，但因二者同由道德心所發，故作為道德心涵義的仁義禮智才是道德行為的根本，因此不能據此認為儒家倫理屬於德性倫理。（二）儒家確實着重關於個人人格的倫理評價，而行為與選擇只在成就（或破壞）道德人格時在倫理評價上才有意義。（三）在儒家倫理系統內，眾所周知，是十分重視德性的，雖然大部分的德性都是道德涵義的，但仍有部分德性，屬於非道德範圍。前者關注的是道德人格的完成，他人與自己的幸福不是焦點所在；後者則為整全人生所需。無論在道德領域或非道德領域中的德性，皆沒有出現 Michael Slote 所謂的人—我不對稱的問題<sup>2</sup>。（四）用來區

---

<sup>1</sup> 此文原以英文撰寫，題為"Confucian Ethics and Virtue Ethics"，發表於 *The Journal of Chinese Philosophy*，28.3:285-300；其中譯本則收入黃慧英（2005），《儒家倫理：體與用》，上海：上海三聯書局。

<sup>2</sup> Michael Slote (1992), *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press.

分律則倫理( *principled ethics*)與德性倫理的人—我不對稱性所建基的利益觀念，並不適合描述儒家倫理的特性。基於上述數點，儒家倫理雖然在某些方面符合 Slote 的準則，但很難確定屬於德性倫理，我更強調，儒家倫理不必為（某些）「德性倫理」之意涵所限，以免掩蔽其豐富的內涵。在〈初探〉之後，我在一篇題為〈儒家倫理中的道德德性與非道德德性〉<sup>3</sup>的論文中進一步論証，在儒家倫理，非道德德性有其獨立於道德德性的地位，因而儒家倫理系統不僅僅是一狹義的道德系統。

在〈初探〉中雖然發現用來辨別德性倫理的流行準則，如 Slote 所標舉的，並不能完全適合於用來理解儒家倫理體系，但本文既然試圖以有關德性倫理的討論作始點，因此不可避免依據某些德性倫理的核心觀念來進行審視工作。以下先用晚近 Van Norden 研究早期中國哲學與德性倫理的專著<sup>4</sup>出發，並將儒家倫理盡量限制於孔孟學說之內。

## 二、 德性倫理的組成要素

Van Norden 指出德性倫理有四個組成要素：（一）對怎樣才是一豐盛（*flourishing*）的人生有所說明；（二）對哪些德性會成就這樣的人生有所說明；（三）對於一個人如何能獲得這些德性有所說明；（四）擁有一套能解釋人何以能獲得這些德性因而成就豐盛人生的哲學人類學。<sup>5</sup>光看這四個要素，儒家倫理無疑是德性倫理，當然它屬於溫和的還是激烈的型態，仍有待辨明。現先克就上述四個要素指陳儒家倫理的內涵。

### （一）豐盛人生

依 Van Norden 的理解，「豐盛」是倫理學上的專用術語 (*technical term*)，相當於亞里士多德的希臘文 "*eudaimonia*"或 Aquina 的拉丁文 "*beatitudo*"。它是指「有級序地運用人之作為人的能力的生命」(*ordered*

---

<sup>3</sup>發表在《人文論叢》，武漢：武漢大學出版社，pp.749-757。並收入劉國英、張燦輝編，《求索之迹：中文大學哲學系六十周年系慶論文集·校友卷》，香港：中文大學出版社，頁 99-110。

<sup>4</sup> Bryan W. Van Norden (2007), *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>5</sup>同上，頁 33-34。

exercise of one's capacities as a human)。「有級序」表示有些活動比對起其他活動而言是較有價值的。儒家當然亦認為人的能力有高下之分。此見於孟子大體小體之辨（《孟子》6A15）<sup>6</sup>，這種分辨突顯了人之異於禽獸者「幾希」之處（《孟子》4B28），豐盛的人生固然是大人的生命，而此取決於能否充分實現本心（大體）。這裏引發一個問題，就是：假若本心純屬道德意義（即：使人能作出有關對或錯的道德判斷的能力），那麼，縱使以豐盛人生來理解儒家的倫理目標，但豐盛人生只不過是道德人生的代名詞，大人亦僅僅是一個道德的人。

對孔子來說，君子可以視為努力實現豐盛人生的人，一個人必須具備仁、義，才能稱為君子（《論語》15.18; 17.24; 4.10; 4.16; 4.5; 12.4）。在很多篇章中，仁、義都具道德意涵（如《論語》6.28; 12.1; 12.2）。在論語，有關君子的內涵，除了藉仁、義來闡明者外，也深具道德意涵（如《論語》14.42; 13.25）。倘若仁、義都只是道德概念，則豐盛人生只等同於一道德人生。

有些論者如 Van Norden<sup>7</sup>將禮看成豐盛人生的重要成素。但對孔子而言，禮的重要性主要不在其形式如祭品或儀節，而在於其所表達的精神，不同的禮有着不同的精神，如喪禮表達的是哀傷之情，祭禮則要表達敬意（《論語》3.4; 19.1）。然而，不論對應於甚麼特定的精神，都由仁心所發，所以孔子說：「人而不仁，如禮何！」（《論語》3.3），並且認為宰我反對三年之喪的禮制為不仁（《論語》17.21）。孟子亦有「非禮之禮，非義之義，大人弗為。」（《孟子》4B6）之說，如果將「非禮之禮」中前一個「禮」字理解為具道德意涵的禮，後一個「禮」字理解為非道德意涵的禮，並且將「仁」理解為道德價值，那麼，豐盛人生不僅不能脫離道德，甚至須以道德來規定，假使真的如此，儒家倫理是否仍能稱作德性倫理？

---

<sup>6</sup> 在《孟子》7B24, 孟子分辨自然本性與仁義禮智之價值，並認為君子不會承認自然本性可代表人之為人的特性。

<sup>7</sup> 同上，頁 101-112。

我在〈儒家倫理中的道德德性與非道德德性〉一文中論証了：在儒家倫理系統內，的確有獨立於道德的非道德價值領域，構成美好人生的一部分。有助於實現非道德價值的品格（Slote 所謂的「令人欣羨的人格特徵」 **admirable character traits**）便是非道德德性。例如孔子對「成人」的見解中，「知」、「不欲」、「勇」、「藝」等都是「成人」的必要德性，孔子並沒有賦予它們道德的意涵。在這些非道德德性之上，還要「文之以禮樂」，才能成為「成人」，在這裏，禮樂也是非道德德性。

因此，儒家推舉的德性中，包含道德的與非道德的德性是不容置疑的。問題是，假若非道德的領域是由道德來界定的話（如：所謂非道德的行為就是：若從道德觀點看，某行為或選擇是無關乎道德上對或錯的），則非道德領域只是道德領域的「餘集」，因而其範圍要取決於道德觀點而失去獨立性。我們可以質疑，某一行為或選擇是否必須由道德心（或道德原則）所指導，而不能由非道德原則來指導。這問題引申的問題是，我們根據甚麼去決定何時該採用非道德觀點。（此亦關乎道德價值與非道德價值孰輕孰重的問題。）這裏的「該」不是道德涵義的「應該」，否則是竊題(**begging the question**)。「該」可理解為「一切考慮過後」（**all things considered**）的合宜性。我在〈儒家倫理中的道德德性與非道德德性〉中論証，在孔孟思想中，「義」的涵義很多時便是包含了這種合宜性（如《論語》4.10;《孟子》4B11），「仁」的觀念也是（如《孟子》7A46）。作出合宜性判斷的能力也就是仁義之心。可見作為判斷能力之仁義觀念，早已蘊含非道德價值的肯定，而不局限於狹義的道德上的應然。此合宜性可稱之為「倫理上的應然」。

以上對道德德性與非道德德性的劃分，是為了討論上的方便，但若依上段的結論，當儒家作出倫理判斷時，便已考慮道德價值與非道德價值，以仁義之心作出應然的倫理判斷。道德德性與非道德德性俱是協助將判斷實行出來的品德。在不尋常的情況下，實現道德德性或遵守道德規則未必是倫理上應該的，另外一些情況，不可能同時實現兩種道德德性（或同時遵守兩條

道德規則），此時，仁義之心亦可作出指引，去選擇當時應該實現的德性或修正原來的道德規則。此外，在道德德性與非道德德性之間，或兩種非道德德性之間的選擇，同樣可靠仁義之心來處理。<sup>8</sup>值得一再強調的是，仁義之心不是現成德性，它是比德性更根本的、覺識「倫理上的應然性」的能力。

有人可能認為儒家的倫理世界中種種行為或生活，都不能違背道德，因此是以道德為主導的，但儒家追求的是倫理上至善的境界，道德只是其中一環，非道德價值如和諧有序的人際關係、溫暖融洽的家庭生活、美感的滿足、自在逍遙的生活品質、廣博敏睿的智慧、面對困惑險阻的勇氣，都有重要地位，它們可藉由培養非道德德性而達致。

「豐盛人生」在儒家思想中，必不是孤離的人生（《論語》18.6），因此，一個人一方面須為社群貢獻力量，互相支持；另一方面，一個完美的社群生活亦是豐盛人生的重要條件。孔子心中的理想社會就是大同世界（見《禮記·禮運》）。大同世界是一個無私的世界，各盡所能，各取所需，眾人不單親愛自己的父母子女，亦親愛他人的父母子女，由於人們互相關懷愛護，故此「老有所終，壯有所用，幼有所長」，孤苦無依的人也得到照顧。並且因為沒有私有的財貨，所以亦沒有盜賊的問題。值得注意的是，在這樣的社會中，並不需要禮義（狹義的，即規則或德性義）來維持秩序，眾人都是自發地無私待人。禮義這些德性只出現於天下為一家一姓所擁有的「小康社會」。在個人或家族利益為首要關顧對象的社會，才需要禮義等德性來保障個人利益及鞏固統治者的權力。既然有人我之分，親疏之別，便需綱紀來制訂秩序，禮義正好可發揮這方面的功能。然而，儒家認為，正由於「私」與「別」，姦詐與戰爭亦隨之出現。可見禮義是針對這樣的社會而不得已訂定的守則。

從上述的描述中可推論，對儒家來說，最完滿的豐盛人生體現於無私的社會。推行道德德性（如仁）的極致是為了達致無私，當每人都是無私的

---

<sup>8</sup>可參考〈儒家對道德兩難的根本立場〉與〈再論儒家對道德衝突的消解之道〉。兩文皆收進黃慧英（2005），《儒家倫理：體與用》，上海：上海三聯書局。

時候，根本用不着德性。從另一角度看，仁心乃是無私的心，所以讓仁心呈露總比對德性亦步亦趨更能實現豐盛人生。在小康社會，縱使德性在糾正追逐私利帶來的禍害方向有其作用，但仍須以仁心作依歸，隨時檢討德性的偏頗或局限。

## （二）儒家倫理中的德性

我在很多文章或詳或簡地討論了「仁」、「義」、「禮」、「智」的涵義。<sup>9</sup>當談到這些概念時，很多人會理解為德性。它們確有這層涵義。但我一再論證，它們的基本涵義是指謂某種能力——之前我稱之為使道德可能的能力。現在因我已說明了它們也包含作出倫理判斷的能力，故可稱之為倫理的能力。「仁」、「義」、「禮」、「智」的這一層涵義，使它們超越及凌駕各種德性（其中有些是與它們同名的德性）。

我在本文不會重複論述「仁」、「義」、「禮」、「智」的涵義；僅就一些相關的問題，進行釐清。

### 1. 「仁」與共感（empathy）

Van Norden 察覺到，在孔子「仁」的廣義意涵是「統攝諸德」（*summation of human virtues*）之意，其狹義意涵則是指一特定的德性，專指「愛人」。孟子對仁的觀念雖然也有此後一意涵，但更常見的是藉「惻隱」所指謂的情感。<sup>10</sup>惻隱有時英譯作“*compassion*”（慈悲）或“*sympathy*”（同情）。Van Norden 進一步解譯，「仁」是「苦人所苦而樂人所樂」（*To be benevolent is to be pained by the suffering of others and to take joy in the happiness of others.*）因此仁包含了對一感知到的性質（如

---

<sup>9</sup> 可參閱：黃慧英（1995），《道德之關懷》，台北：三民書局及黃慧英（2005），《儒家儒理：體與用》，上海：上海三聯書局。

<sup>10</sup> 同註 4，頁 247。

他人受苦)的情感上的回應(同情)。<sup>11</sup>Slote 則分辨開共感與同情,前者表示當見人受苦時,自身也感到痛苦;後者表示雖然見人受苦時也會為他感到難過,但未必感受到他的痛苦。Slote 舉的例就是見到他人受侮辱,自己並不會覺得受侮辱,但會生起同情。<sup>12</sup>我認為只有當見到他人受侮辱之苦而自身亦感到這種痛苦時才有真正的同情,故同情是以共感為前提的。我反而想到另一情況,就是他人感受不到痛苦,如弱智的人或植物人,我卻會為他的處境難過,這亦是一般所謂的同情,但這只是以自己的價值去想像他人的情況,不願自己落入他的處境,可是我與他人之間並沒有共感,所以同情的對象可說是虛構的(負載着自己的價值)。不論怎樣,我們可以見到, Van Norden 所採用的「同情」一詞相當於 Slote 的「共感」。

由於 Van Norden 只看到《論語》中上述「仁」的德性涵義(無論是廣義抑狹義),因而謂孔子沒有像孟子一樣以共感去了解仁。其實在《論語》6.28「己欲立而立人,己欲達而達人」之句,便已盡顯仁的感通特性<sup>13</sup>:仁者必須與他人的渴望、欲求、理想、取捨(preferences)相感通,然後盡量予以玉成<sup>14</sup>,這比「己所不欲,勿施於人」更為積極,亦比西方被譽為「金律」(golden rule)的道德格準:「倘若想人怎樣待你,便要怎樣待人。」較沒有先在的條件。孟子所言的「惻隱」固然基於感通而生,因而可以作為仁之端諸。

在 Slote 的理解下,共感是心理學的研究對象,它是關懷他人幸福的重要源頭。Slote 指出,甚至對於現代理性主義的倫理

---

<sup>11</sup> 同上,頁 249。

<sup>12</sup> Michael Slote (2007), *The Ethics of Care and Empathy*, New York: Routledge, p.13.

<sup>13</sup> 共感不同於感通,詳見下。

<sup>14</sup> 關於感通的涵義,見黃慧英(2005),《儒家儒理:體與用》,上海:上海三聯書局,頁 201-204。

學者（如 Thomas Nagel 與 John McDowell）來說，他們也同意道德上的善行不能缺乏共感。依 Slote 的見解，共感可解釋為何道德判斷具有內在的發動力量。共感甚至影响道德判斷，也可利用來証立道德觀點。<sup>15</sup>然而，我必須指出，不論共感在道德上有多大作用，只要我們仍將之理解為情感（sentiment）的一種，則它便不能成為道德的依據。另一方面，當代新儒家牟宗三解釋「仁」的涵義，謂仁以「感通為性，潤物為用」。<sup>16</sup>這理解十分中肯。藉着與人相感通而破除人我的隔閡，便能作出無私的道德判斷。「感通」看似與「共感」同義，其實不然。共感是心理學研究的對象，是歸納所得，只具偶然性，亦不能聲稱人人必具。Slote 引用 Martin Hoffman 的研究，得出培養孩童共感的傾向及道德動機可用一種「歸納式的鍛鍊」（inductive discipline）方法。<sup>17</sup>我在這裏不會進入細節的討論，只須指出 Hoffman 所研究的都只是現象，但其成立必須對「人有共感能力」的先肯肯定。此肯定不是經驗述句，而是形上的肯斷；因此不會依賴經驗方法來確立，儒家的方法叫「逆覺體証」<sup>18</sup>。在孟子「乍見孺子將入於井」的事例中（《孟子》2A6），怵惕惻隱之心的興起，除了排除了利益因素之外，還排除了心理方面的影響——「非惡其聲而然也」。所謂「利益」，可涵概一切個人目的；另一方面，若惻隱的產生可以心理因素解釋，亦即可以在某些心理定律中得到預測及控制。無論是受個人目的還是其他心理因素而決定的，都非無條件的，因此便不是絕對自由的。「感通」與「共感」的分別正在於後者是在經驗條件中而前著則否。《孟子》1A7 中齊宣王以羊易牛的事例顯示齊宣王對牛的共感感情，孟子則乘此機會指

---

<sup>15</sup> 同註 11，頁 126-128。

<sup>16</sup> 牟宗三 (1968)，《心體與性體》，第二冊，台北：正中書局，頁 223。

<sup>17</sup> 同註 11，頁 15。

<sup>18</sup> 牟宗三用語，牟宗三 (1968)，《心體與性體》，台北：正中書局。亦可寄參考黃慧英 (2005)，《儒家儒理：體與用》，上海：上海三聯書局，頁 182-186。



點出在這共感感情背後的感通能力（仁心），後者並不為實際際遇與感官知覺所限，只要能體証此感通能力並加以發揮，便能實現仁心。又《孟子》7B1 中，「仁者以其所愛及其所不愛」一句，可見仁不等同於慈愛（benevolence，即下面所言之「有差等的愛」），而是基於感通而將慈愛推廣的能力。惻隱可說是仁心直接呈現之情，因乃對應於本心，故可謂之「本情」<sup>19</sup>，它雖然出現於經驗的處境，但不由經驗因素決定。在實際情況，主體以外的觀察者無法辨識惻隱與共感，只能由主體的內在體証才能確定。<sup>20</sup>

Slote 曾討論到共感如何與道德上的對錯相關，<sup>21</sup>亦即共感如何幫助人們分辨道德的對錯。在儒家的倫理思想中，並沒有一項（或多項）道德原則作為判斷對錯的依據，也沒有一種行為或選擇必定是對（/錯）的。判斷者只須處於無私的狀態（即仁心的發用），所作的選擇便是最好的。此可以從孟子對古之聖人的議論中得到印証（2A2, 2A9, 5B1）：伯夷、伊尹、柳下惠、孔子四人都是古之聖人，但他們對同一處境都有截然不同的處理態度及做法。

Slote 在最近評論 Van Norden 的文章中指出，由於孟子的倫理學以慈愛及情感為核心，因此較宜將孟子歸類為休謨式的情感主義（sentimentalism）。<sup>22</sup>但是，假若上文關於感通與共感的區分可以接受的話，則孟子並不屬於情感主義。又假若慈愛體現

---

<sup>19</sup> 牟宗三用語，牟宗三 (1968)，《心體與性體》，第二冊，台北：正中書局，頁 305。

<sup>20</sup> 因此齊宣王對牛的感情是共感還是惻隱，亦不能斷定。

<sup>21</sup> 同註 11，頁 125-129。

<sup>22</sup> Michael Slote (2010), *Essays on the History of Ethics*, Oxford: Oxford University Press, p.55.

在共感之上，則“benevolence”這個字也不宜用來翻譯孔孟的「仁」。<sup>23</sup>

## 2. 德性的相對於主體（agent-relative）特性

德性倫理的其中一個特性是將焦點放在賢德之人（virtuous person 以下簡稱「賢者」）及使其成為賢德的內在品質、傾向與動機之上。由於對比於律則倫理來說，德性倫理較重主體的個別性，Slote 稱之為「聚焦於主體」（agent-focused）的進路。在聚焦於主體的德性倫理中，有一較激進的型態，就是以「建基於主體」（agent-based）為進路，即是指有關一個行為的道德或倫理的評價完全由個人、動機或性格品質的倫理特性衍生出來。<sup>24</sup>那即是說，一個行為是有德的因為它由賢者實行出來。但假若賢者是根據某些原則來判斷怎樣的行為才是有德的，則遠離了建基主體的進路，最多可稱為「以主體為先」（agent-prior），因為性格、動機等都不是視為最基本的。

對於儒家來說，仁義的行為無可置疑屬於有德的行為，但孟子明確聲言，有德的行為並不在於遵守德性如仁義的準則，而是由仁義而作出（「由仁義行」）（《孟子》4B19），這裏「由仁義行」中的仁義必須理解為仁義心。這看來像符合建基主體的準則。但仁義心不是由賢者或道德律則來界定，反之，賢者是常常以仁義心發動的人。雖然如此，賢者也不是由具備仁義心來界定，因為仁義心為所有人所同具，只是賢者沒有喪失而已。因此，在一較寬鬆的意涵下，儒家倫理是「建基於主體」的（因為道德行為完全由主體的品質決定），但是由於「賢者」不是基於擁有某種特殊能力（或品格）而悉別的某種人類類別，故嚴謹地說，儒家倫理是「建基於仁義心」的倫理，仁義心不是一固定的

<sup>23</sup> 「共感」可能較接近朱子所理解的「惻隱」。

<sup>24</sup> Michael Slote (2001), *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 頁 5.

（心理）狀態，而是可經由修養而不斷顯發的能力，能將之發揮其極致而時刻實踐出來的稱為聖人，但一般人不必模仿聖人的行為，也不必想像聖人在某一特定處境會如何選擇（一如前述，同是聖人也可有大相逕庭的選擇）。一般人在作抉擇時只需盡量去除妨礙仁義之心發用的障蔽，感通處境中眾人的渴求與需要，然後作出（接近）無私的判斷，所作的判斷便是他可能作到的道德上最好的。

另一與「聚焦於主體」相關的概念是「相對於主體」（agent-relative）的概念。德性倫理異於律則倫理如效益主義的其中一點是，前者不會肯定無論對於任何關係的人都同等對待，卻認為相對於不同關係的人應該盡不同的義務，很多人都認為儒家秉持的就是這種親疏有別的相對於主體的倫理觀。Van Norden 聲稱有差等的愛（graded love）便是儒家倫理的特徵。「愛有差等」說就是主張一個人對與他有特殊關係的人有相對於主體的義務，且應該有較濃厚的感情上的關懷，例如在君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之間便是。<sup>25</sup>Van Norden 更將「仁」理解成這種有差等的慈愛。<sup>26</sup>

從孟子對墨子的譴責中，清楚表明孟子反對墨子的兼愛。但從這點並不能推論「仁」的意涵就是有差等的愛，有差等的愛只是仁的始點，<sup>27</sup>仁的終極目標就是做到人我無分彼此，例如像前引大同社會內的情境：「不獨親其親，不獨子其子」。孟子曾謂：「親親而仁民，仁民而愛物。」（《孟子》7A45）意謂對於親屬應以親愛來對待，對於人民卻應以仁去相接。人民是親屬以

---

<sup>25</sup> 同註 4，頁 115。

<sup>26</sup> 同註 4，頁 118。

<sup>27</sup> 二程將論語「孝弟也者，其為仁之本與」解釋成「孝弟是實現仁的起點」，見程顥、程頤（1981），《二程集》，北京：中華書局，頁 125。雖然這是二程對此句的詮釋，仍反映他們對儒家倫理的理解。

外的陌生人，對於他們便要超越血緣的感情關係，而以無私之情與他們建立關係，實現「己欲立而立人，己欲達而達人」的理想。

儒家肯定愛是有差等的，例如對父母及親屬的愛，那是基於血緣關係的自然傾向，儒家認為不應加以扭曲，以「兼」代「別」。雖然基於血緣感情而來，但亦是從自我向外開拓的等一步，故有其道德意義。當然盡孝已超越純粹的自然傾向而作為道德價值的自覺實現，報恩之心可說是孝的精神，恩情固然會有親疏之別，周代制訂的禮制就是顯示這種「親親之殺，尊尊之等」的精神。（王國維說：「周代的典章制度，實皆為道德而設。」）。報恩是一道德價值，其實現必定落在某些人與人的關係上，即「施恩者」與「受恩者」。父母通常是子女最大的施恩者，因他們賦予子女生命。師生、兄弟、夫婦亦有相類的關係。所謂由親及疏就是依人際關係中不同的施受情況而有不同的對待。報恩這道德價值固然可以視為「相對於主體」的義務，但當看成是一般規範（法則）在具體處境中的體現，則「相對於主體」此一進路與律則倫理的道德要求並無重大的分野，例如在律則倫理中重視的「遵守諾言」的道德原則，亦必須並且只須落實於「許諾者」及「許諾的對象」之間，但不會由此而說此一原則是「相對於主體」的原則。值得注意的是，規則效益主義(rule-utilitarianism)也認同相對於不同關係而有不同的道德義務是合乎效益原則(principle of utility)的。

Van Norden 以《論語》13.18 為例証，斷定孔子的愛是有差等的。<sup>28</sup>對於此例証，一方面若「直躬」被視為一種德性的話，在該篇章中藉「親親相隱」凌駕了「親親互証」的做法來實

---

<sup>28</sup> 同註 24。

現，但「直躬」以及「親親相隱」的價值並不具絕對凌駕性，它必須服從於「義」，<sup>29</sup>故有「大義滅親」之說。《孝經》中亦標舉大孝為「立身行道」，荀子也有「從義不從父」的議論。因此若只着眼於基於親屬關係而有的特殊判斷或行為（被稱為偏私），乃忽略了此儒家據義而行的傳統。<sup>30</sup>

孟子更不會同意仁有差等之說，在「乍見孺子將入於井」的事例中，正好展現無私的仁心。Van Norden 試圖以王陽明的「與天地萬物為一體」的觀念來闡釋仁，<sup>31</sup>此闡釋可謂得仁之精髓，雖然孔孟沒有用這個觀念，但他們的思想實在涵衍此觀念。<sup>32</sup>在與天地萬物為一體的境界中，再無分人我與親疏，這便是仁的最高境界，在邁向此最高境界中，有時因應特定處境的需要而實現某種德性，如孝、弟、信等，它們是有差等或「相對於主體」的關懷或義務，可視為仁的片面呈現，它們固有其限制（因具體性必負載着時空、關係等性質因而是對普遍而無限的仁的限制），但亦可視為仁的具體化因而有其意義。孔子所言的君君臣臣父父子子，孟子提出的「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」等議論，看來都是針對不同的身份或關係而有不同的義務，故亦可看作「相對於主體」的義務，但究其實，它們都是「仁」在不同處境的具體呈現，都是仁的不同模式。從這觀點看，仁的模式須適應於各種身份、地位、關係等，但決不是由這些身份決定人們應該行仁義。這在孟子與告子關於「仁內義外」的辯論（《孟子》6A4，6A5）中已清楚表明。

---

<sup>29</sup> 孟子並不認為親屬犯錯，必定要輕恕，若「親之過大而不怨」，也非孝子應為（《孟子》6B3）。

<sup>30</sup> 有關「親親互隱」的討論已有相當多，其中編成書的可參考郭齊勇，《儒家倫理爭鳴集》。

<sup>31</sup> 同註 4，頁 254-255。此闡釋源自程顥。見程顥、程頤（1981），《二程集》，北京：中華書局，頁 16-17，33。

<sup>32</sup> 參考 WONG Wai-ying (forthcoming), "The Thesis of 'One-Rootedness' in CHENG Hao's Philosophy", *Neo-Confucian Philosophy*, J. Makeham (ed.) Springer Book Series.。

### 三、 結語

本文探討了 Van Norden 規定德性倫理四個特徵中的兩點：對豐盛人生及對成就此人生的說明，去檢視儒家是否屬於德性倫理。我們看到儒家構想的豐盛人生是實現道德價值與非道德價值的人生，重要的是，非道德價值有其獨立於道德的領域，它既非由道德價值來界定，也非以合乎道德為前提。兩種價值都有相應的道德德性與非道德德性幫助實現，然而因為德性不是最根本的判斷依據，它們只是由仁義心賦予道德的或非道德的意義。基於此最後一點，遂使原本符合德性倫理準則的倫理系統性格，有所轉向，起碼不能歸屬於以德性為根本的德性倫理。

在本文中，我也分析了共感在倫理判斷中的地位，並討論了在儒家倫理中，共感與感通的分別，繼而指出以感通能力來理解的「仁」，可以作為倫理判斷的依據，但共感則否。「仁」作為德性而言，可理解為「慈愛」，它在日常生活中固然有其重要作用，但同樣地，其倫理意義亦須由仁心來確定。在德性的層面上，仁（慈愛）是有差等的，也有着相對於主體的義務，從這點看，儒家倫理屬於德性倫理。然而，由於仁的最高境界是大公無私，因此以實現仁義之心為目標的儒家倫理並不是相對於主體的德性倫理。關於儒家倫理是普遍主義還是特殊主義的問題，我曾在一篇提為“Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic?”中詳細討論，在此不贅，概言之，儒家倫理有很多層面，在某些層面內它是特殊主義的，但在另一些層面剛好相反，混淆了這些層面，便會各是其是，各非其非。

德性倫理的另外兩個特徵：對如何獲得德性有所說明以及擁有一套哲學家人類學，對於前者，儒家由先秦到宋明都有很豐富的成德工夫論，亦即是關於道德實踐的學問，我曾在三篇文章中詳細論述<sup>33</sup>，在此不再重覆。這裏只想指出，工夫論正好展示儒家倫理的兩個信念：1. 每人都有內在的能力去獲得德性；2. 德性不是現成存在於個人之中，而必須靠後天的努力達成。這是針對道德德性而言，至於非道德德性的獲取，會受先天的材質性向影响，

---

<sup>33</sup> 黃慧英（2005），〈儒家倫理各層面之實踐〉，〈牟宗三先生關於道德踐履之議論〉，〈道德創造之意義〉，皆收入《儒家倫理：體與用》，上海：上海三聯書局。

而有難易之分。此外，某些特定的非道德德性的實現，則因應於個人的整個人生規劃及理想而有需要，不是普遍為人所必需，需要的程度亦有強弱之別。

至於儒家的哲學人類學，可以孟子的性善論為代表，一般於性善論的質疑就是，如何證明人皆有之（善性）。這當然先要對性善的涵義有一準確的理解，繼而須解答「證明」的問題。我在最近一篇題為〈唐牟二先生對他人心靈與性善的普遍性的論述〉<sup>34</sup>一文中，借當代新儒家唐君毅及牟宗三的議論，釐清相關的問題，在這裏也不再討論。

總括言之，在 Van Norden 提出的四項準則中，儒家倫理並不完全符合，因此並不屬於他界定下之德性倫理，然而，不能由此推論儒家倫理不屬於任何意義的德性倫理。一如在前言中申言的，本文的目的不在於將儒家倫理歸類於西方倫理系統的類型，反而希望展示從西方傳統抽象出來的準則，並不一定適用於中國傳統，進而突顯儒家倫理的特殊性格與意義。但願本文能夠達到此目標。

---

<sup>34</sup> 黃慧英（2009），〈唐牟二先生對他人心靈與性善的普遍性的論述〉，《鵝湖學誌》，第 43 期，頁 95-119。