

儒家倫理與德性倫理

黃慧英

近年反理論者對倫理學的理论有許多批評¹。照他們看來，倫理學理論——不管其實質內容如何——皆有許多缺陷，應該加以考察。受到批評的理論，主要是康德的道德哲學，以及效益主義和契約論。在反理論者之間，並沒有正式或非正式的聯盟，他們對倫理學理論的批駁也沒有一個共同的基礎。然而，反理論者一般認為，普遍性和公正性是倫理理論具有的兩個重要特徵²。既然一個道德理論係由一個(或一組)高度抽象的普遍原則組成，並由此演繹出具體的道德判斷，反理論者質疑在這樣的理論中，道德主體的個別特徵，以及道德判斷所針對的特殊處境，是否能夠以理論給予應有的重要性。反理論者不僅反對進行判斷是一種演繹活動³，他們還指出，公正性要求判斷抽離於特殊的個體與關係，因此，一個公正的道德原則不允許對具體處境的特殊性給予充分的注意。此外，公正性也不容許個體的道德動機係由對與他之間有特殊關係的某人之特殊關心引發——這一點卻是反理論者可以接受的。除了上面提到的道德原則的特徵之外，倫理學理論的下列性質和預設，也成為被拒斥的理由：還原主義、不存在無法解消的道德衝突、提供一套決定程序以獲得客觀的正確判斷、承認有道德專家的存在等等。從反理論者的觀點看來，所有這些要麼是錯誤的，要麼就是不受歡迎的⁴。在以前的一篇論文裏⁵，我曾經考察過許多這一類的反對意見，並試圖尋覓一種可能免受這些責難的倫理學理論。在另一篇論文裏⁶，我詳細審視儒家倫理，以確定它是否屬於反理論者所拒斥的一類理論。通過分析「仁」的概念與儒家倫理的其他一些基本觀念，我的結論是，雖則承認普遍性、公正性、規範性是儒家倫理的特徵，但它並不具有反理論者所指稱的那些缺陷。因此，就算儒家倫理可以看作是一種理論，它是屬於一種全然不同類別的倫理學理論。順著這一結論，有人便會很自然地認為儒家倫理屬於一個另類的陣營，也就是德性倫理 (Virtue

¹ 在反理論者中，代表人物有：John McDowell、Bernard Williams、Alasdair MacIntyre、Annette Baier。參見Louden (1992) 與 Clarke & Simpson (1989)。

² 參見Louden (1992)，第五章；以及Clarke (1989)，《導論》。

³ McDowell (1989)，頁105。

⁴ Louden (1992)，第五章。

⁵ 黃慧英，(1997a)。

Ethics)。不過，實情是否如此，乃需要一個獨立的考察，這就是本論文所要做的。雖然我不再重復前面提到的這些論文中的論證，但會利用它們所達成的一些結論來處理目前的問題。

德性倫理的兩個特徵

看來給德性倫理下一個定義，並非明智之舉，因為，與反理論者一樣，在德性倫理學者之中，著重點也多有不同⁷。然而，我們至少需要一些關於其特徵的描述，以劃定我們討論的範圍，同時保留一些餘地給其他可能的型態。這裏我將借用Michael Slote所作的描述⁸，這並不僅僅因為它相比之下較為明確，而且還因為在他的著作中所提出的問題，與我們的問題也有關連。下面是Slote指出的兩個特徵：

一般認為，德性倫理的觀念涉及兩個顯著的或核心的要素。在最完全的意義上，德性倫理是以德行 (aretaic) 概念 (像「善」或「卓越」(excellence))，而不是義務概念 (deontic) (像「道德上錯誤」、「應當」、「正確」與「義務」)，為基本。而且德性倫理對當事者及其 (內在的) 動機和人格特徵 (character traits) 的倫理評估，遠比對其行為和選擇的評價，更為強調。⁹

Slote 指出，德性倫理學者用來作評價的基本的德行概念，並不專限於道德的 (moral) (也就是說，並不專指是道德上善，或道德上卓越的)，而是「關於一些好的或令人欣羨 (admirable) 的人格特徵，卓越的人格，或者簡要地說，一項美德，的比較寬廣的德行概念。」¹⁰ 因此，「令人欣羨」這概念會用來代替「道德之善」和其他的義務概念。與此相似，「受人唾棄」(deplorable)會用來表示「令人欣羨」的對立面，像「應受譴責的」這類具有道德內涵的概念也會被取代¹¹。德行概念的含義是較為寬廣的，因為它們使得自我的福祉與他人的福祉在評價上同樣重要。承認自我的福祉的重要，及其與他人的福祉有著同等的份

⁶ 黃慧英，(1997b)。

⁷ 例如，在Statman的分類中，德性倫理有極端的和溫和的版本。根據溫和的版本，行為的道德與人格的道德，彼此是不能互相化約的 (irreducible)。Michael Slote和Robert Loudon都持這樣的觀點。與此相反，極端的版本認為，義務概念要麼是由德性概念派生而出，要麼可以被德性概念取代。G.E.M. Anscombe、Michael Stocker、Bernard Williams、Richard Taylor和 Alasdair MacIntyre屬於這種版本。

⁸ Slote (1992)。人格的首要性，被Statman看作是德性倫理的基本觀念。參見Statman (1997)，頁7-8。

⁹ Slote (1992)，頁89。

¹⁰ Slote (1992)，頁90-91。

量，讓德性倫理學避免了「人—我不對稱」(self-other asymmetry) 的問題，（這個問題我們稍後會加以處理）此問題在康德哲學和常識的道德觀中 (common-sense morality) 都會出現。加之，正因非道德的善允許納入倫理的評價中，「我們的德性倫理學將涵蓋大部份我們的常識性思考所涉及的範圍」¹²。在康德學派和常識的道德觀看來，只有他人的福祉才與道德評價有關，Slote認為，這使倫理學的意含過於狹隘。

大致來說，只有與當事者或特徵持有者之外的人相關的才直覺地被當成一個道德之德性或是道德的善，但是依我們共同的認識，無論是利他還是利己的特性和行動都可以是值得欣羨的德性（或其個例）。把這種大多數屬於與自己相關的特性如：審慎、堅忍、不用心、慎重和輕率，作出描述與評價，明顯是倫理學的部分事務——雖然也許不是正規的道德觀 (morality proper) 的事。」¹³

顯然我們認識到有兩種倫理。就狹義而言，倫理等同於「正規的道德觀」，而在廣義上，倫理則包括「正規的道德觀」與審慎原則 (prudence)。Slote正是取此後一意義。既然一倫理系統的功能及其有效性的準則，取決於倫理的概念本身，我們要討論的問題便不能被簡化為關於術語的問題。如果我們因為某些原因，選擇採用寬廣的倫理意含，那麼我們也許需要修訂我們在狹義的倫理中慣常使用的關鍵概念（從現在開始，剛才提及的廣、狹二義，將用「倫理」和「道德觀」分別表示¹⁴），並審視其蘊涵的觀念及由此衍生的問題。在我們討論的初期，我將使用「倫理」這概念，以考察儒家的倫理體系是否屬於德性倫理。

儒家倫理中的倫理概念

上文已經提到，德性倫理的一個特徵是，它以之作為基本的，是德行概念，而不是義務概念。所以我將考察仁、義、禮這三個儒家倫理的核心觀念，看它們是否屬於義務概念，以及它們是否被視為是基本的，繼而考察，如果是的話，則它們是在什麼意義上如此，以此來初步確定儒家倫理是否屬於德性倫理。

¹¹ Slote (1992)，頁95-96。

¹² Slote (1992)，頁xvii (17)。

¹³ Slote (1992)，頁x vi (16)。

¹⁴ Williams也指出了這兩個術語的區別和含意。參見Williams (1985) 及 (1993)。

讓我們先從仁開始，因為它是三者之中最重要的一個。仁的基本涵義表示與他人感通的能力。孔子曾批評他的學生宰我，因為宰我宣稱，三年守喪期間可以甘食美服，並且宰我表明他這樣做是心安的。孔子認為，一個人在應當深感悲感之時享樂而覺得心安，顯示這人是不仁的¹⁵。由仁心生起的感通之情，會對他人的痛苦感同身受。在這個意義上，仁可以被理解為「覺」¹⁶。孟子說：「人皆有不忍人之心。」¹⁷接著又說：「惻隱之心，仁之端也。」¹⁸「惻隱之心，仁也。」¹⁹在下面一段引文中，孟子詳細闡述了這個意思：

孟子曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也；人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。人能充無受爾汝之實，無所往而不為義也。」²⁰

很清楚，仁是一種能力，使人超越自我而及於他人，因此能夠像關心自己一樣關心他人的幸福。因此，仁的基本涵義，乃指謂道德行為的超越根據。很明顯，仁本身不是一個義務概念，也不是一個用以區分對錯的客觀原則。奇異的是，這個涵義的仁也不是一個德行概念，因為它並不同於善或卓越，而是一種人皆具備的能力，它使善成為可能。因此，仁本身不是美德，而是一種道德意志²¹。沒有了這種道德意志，美德便不能成為一種道德的美德²²。雖然如此，仁還有第二種涵義：它表示孔子所稱許的一種美德。作為一種美德，仁也具有兩個意思。其一是「涵攝眾德」之義，即在其他美德都得到滿足的情況下，纔可以成就仁。因此仁和其他美德的關係，是一種統屬的關係（其他美德從屬於仁）。舉例來說：

仁者必有勇，勇者不必有仁。²³

……未知。焉得仁？²⁴

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」「請問之？」

曰：「恭、寬、信、敏、惠。」²⁵

¹⁵ 《論語·陽貨·二十一》。

¹⁶ 有些理學家如程顥和謝良佐，明確地作出了這種解釋。

¹⁷ 《孟子·公孫丑上·六》。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 《孟子·告子上·五》。

²⁰ 《孟子·盡心下·三十一》。

²¹ 這裏的「道德意志」，意指一種由此能生起道德動機的意志。它相當於孟子所說的「心」，或者是王陽明所說的「意」。

²² 參見黃慧英（1998），其中有詳細的解說。

²³ 《論語·憲問·四》。

²⁴ 《論語·公冶長·十九》。

²⁵ 《論語·陽貨·六》。

作為美德義的仁的另一個意思是，仁與其他德目有同等的價值，因此仁和其他德目是相得益彰的。疏忽了這些德目中的任何一個，都會造成個人在道德成就上有所虧欠，而不能臻至善。仁和其他美德的關係，可以看成是一種並列的關係。下面的例子表明了這種關係。

……好仁不好學，其弊也愚……²⁶

子曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以蒞之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之不以禮，未善也。」²⁷

義也有兩種涵義，這兩種涵義也與仁的兩種涵義相似。在第一種涵義下，義表示人在任何情況下都能夠辨識何者為合宜或正當的能力²⁸。在儒家看來，決定一個行為是否合宜或正當的，並不是外在事物的性質或關係，而是行為者大公無私的道德意志的發用，便能決定行為的合宜性。這便是孟子仁義內在的主張²⁹。可以看出，仁與義的這個基本涵義都指涉道德主體的主觀條件，它們的差異只在於其各自着重的方面³⁰。仁與義甚至可以被理解為道德意志的兩個向度³¹。這就是這兩個概念何以經常同時出現的原因。

義的第二種涵義也是指一種德目，它表示行為滿足了合宜性的標準，這個標準由其第一種涵義中提到的能力所設定。當義表示一種德目時，它的重要性僅次於仁。但當仁被視為一種德目時（在它的第一個意思上），仁包含了義。

孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」³²

在最後一句中，第一個「仁義」與第二個「仁義」具有不同的意思：前者是以它們的第一種涵義上來使用（人的一種能力，即道德意志），而後者則是指它們的第二種涵義（均為德目之一種）。對於孟子來說，一個行為是否道德，乃取決於該行為是否產生於道德意志，而非其是否合乎某種美德。確實，仁與義的第一種涵義是基本的，而第二種涵義則是派生的。它們所以是基本的在於，這兩個概念

²⁶ 《論語·陽貨·八》。

²⁷ 《論語·衛靈公·三十三》。

²⁸ 既然是從道德的觀點來考慮，這裏的合宜性就有一個道德的內涵。

²⁹ 參見《孟子·告子上·四》、《孟子·告子上·五》。

³⁰ 嚴格來說，仁與義指同一種能力，因為祇有藉著道德心生起感通之情，人纔能夠超越個人的觀點，作出公正及合宜的判斷。

³¹ 程顥明確主張這一觀點。

³² 《孟子·離婁下·十九》。

所表示的能力，使相應的德行成為可能。這不只是一個分析真句，對於儒家來說，它還是一個實踐上的真理：只有當人經常以仁義之心發用，人纔具有仁與義的德行。既已對仁與義的涵義作出上述的理解，讓我們轉向這個問題——在儒家倫理中，核心的倫理概念是否德行概念，並且是否被視為基本。雖然當仁義作為德行時，它們是派生的，然而並不能由此推論，義務概念是較基本的；因為，它們的派生所自，並非義務概念，而是關於人的道德能力的概念。換句話說，仁與義的第二種涵義，是由它們的第一種涵義引申出來。事實是，義務概念也由剛才提到的道德能力引申出來。就此，我們需要作出更進一步的探究。

在《論語》中，孔子提出，「唯仁者能好人，能惡人。」³³這意味著具有仁的美德，是正確地喜歡與不喜歡別人的必要條件。而且，如上所述，一個人是否在道德上正確，並不取決於其行為是否合乎道德規則或社會規範，而是決定於他是否遵守基於「義」的判斷。孟子特別強調這一點。例如，他說：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」³⁴這表明，雖然在正常情況下，遵守道德規則會導向正確的行為，但是在一些特殊的場合中，人的行為即使背離了道德規則，也是道德的。孟子的這個主張也說明，正是那些持有並激發了區分對錯、擇善而從的能力的「大人」，決定何者為對，而並非因為一個人的行為總是對的，所以他是一個道德的人。這方面的證據，在《孟子》裏可以隨處找到³⁵。因此可以得出結論：像對、錯這種義務概念，也是源於仁與義的第一種涵義。

與仁、義一樣，禮具有不止一種涵義，而其各種涵義在使用中並沒有特意加以區分。然而，為求明確，我們這裏需要對它們作出區別。禮這個概念與仁、義的不同在於，它表示人的能力的意義較弱³⁶，而表示規範的意義較重。禮的第一種涵義是德目之一，其重要性僅次於仁與義。作為一種美德，禮表示在獲取的事情上為他人設想的意圖。它也表現了一種秩序齊整的意義，這是道德意志所要尋求的。因此禮可以被看作是道德意志在某一特定方向上的客觀化。從儒家的觀點來看，遵守禮是通往仁之路。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。」³⁷

³³ 《論語·里仁·三》。

³⁴ 《孟子·離婁下·十一》。

³⁵ 孟子引用了一個假設的情形，與一個傳說中的情形，作為例證來闡明這一觀點，參見《孟子·離婁上·十七》及《孟子·萬章上·二》。在黃慧英（1997c）中也有較長篇幅的說明。

³⁶ 祇有當禮被用來表示人性中道德根源的一種（其他的是仁、義和智）時，它纔表示人的的一種能力。

³⁷ 《論語·顏淵·一》。

一旦人克服了私欲，則道德意志將會發用並要求客觀化自身，此乃藉著遵守禮來體現。

當道德意志得到客觀化，並具有某方面的特定性，它即給予禮以實質的內容。舉例來說，在上面一段引文中，孔子提出的道德格準「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」³⁸，是對於人的行為的不同方面的規定。雖然在這一段中提到的禮的內容並沒有詳細地列明，但可以理解為：對於每一方面的行為來說，都有特定的禮儀須要遵守。只有具有明確內容的禮儀，纔能在經驗世界中扮演一個規範的角色。這樣的禮儀，或者像恭、敬等道德格準，可以當作禮的第二種涵義的例子。

既然格準或禮節是對應於特定的處境與身份，人們有時會錯誤地認為就是這些處境或身份決定了格準和禮節。但是筆者在另外一篇論文中已作出澄清，「義務並不由一個人偶然地持有的身份所界定，恰恰相反，義務是為適應特定的處境而創造的。」³⁹正是強調道德意志的決定能力，而不是強調外在的條件，使得儒家倫理成為一個自主的倫理系統。

格準和禮節有數項功能，其細節在此不能詳釋。在這些功能中，主要的有：一、一方面，給行為的正當性提供在正常處境下的準則，同時又規範人的欲望，以避免他們受欲望所牽制；二、提高人對道德意志的醒覺，進一步涵養其德性生命。然而，如前所論，既然禮只是道德意志的體現，仁與義作為道德意志本身，仍然是禮的最後根據。孔子的感歎「人而不仁，如禮何？」⁴⁰，充分表達了這一觀點⁴¹。同樣地，禮作為一種德性，給格準和禮節提供了一個道德的內涵。遵從格準和禮節也不應為求形式，而應該同時意識到這些形式背後的精神意義。

孟子曰：「非禮之禮，非義之義，大人弗為。」⁴²

既然德性義的禮代表正當行為的準則，那麼，一些行為縱使合乎某些德行，但卻違離了禮，將造成不善的後果，更遑論是一種德行了。

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」

43

³⁸ 同上。

³⁹ 黃慧英（1998），頁363。

⁴⁰ 《論語·八佾·三》。

⁴¹ 關於這種理解的證據，可以在《論語·八佾·四》和《子罕·三》中找到。

⁴² 《孟子·離婁下·六》。

⁴³ 《論語·泰伯·二》。

既然格準與禮節如敬、慎、勇，代表對、錯所依據的一些規則，而且既然它們的道德意義源於德目義的禮，顯然像對、錯這種義務概念，可以被認為是派生的或是次要的。

現在應該很清楚，我們所考察的核心倫理觀念，當被看成是美德時，是較義務概念為基本，但這些德行概念則由道德意志作依據。儘管如此，我們還不能得出結論說，儒家倫理屬於德性倫理；讓我們來看德性倫理的第二個特徵。

儒家思想的倫理評價

依照Slote所說，德性倫理的另一個特徵是，與對行為和選擇的評價相較，它更多地強調對個體及其動機和人格特性的倫理評價。在這一節中，我將揭示儒家倫理確實具有這一特徵。

首先，道德心的擴充和培養，事實上是儒家主要的關懷所在。關於實踐的各種途徑，儒家有無數的教誨。這是基於一個基本的信念：只有人纔具有道德心，並且正是道德心的培養，使人與禽獸得以區分開來。既然道德心可以充其極以至於無限，那麼自我修養對於志於道的個人來說，必須窮一生之力以實踐。最終達致孔子所形容的：「從心所欲，不逾矩」⁴⁴。個人在其一生中，可能達致趨近這個狀態的某一階段；而且可以據此來評估其道德成就。此處行文中，使用了「階段」這個詞，但只是以比喻的意味來使用；這並不表示，道德成就有著清晰明顯的層級。恰恰相反，每一個人的表達自我的方式都是十分獨特的，而且一個人的發展階段，並非是直線的。何況，人所處的道德成就的階段，會在許多方面反映出來，因此我們不能僅由某人在一個特定的時間，或一個特殊的場合，所做的個別行為或選擇，來加以判斷。我們必須將個體看作一個整全的人來評估。

正如上一節中所再三強調的，儒家並非期求去符合某些禮節或格準，他們認為有價值的，是由道德意志所發用的行為。道德評估的目標，顯然是個體的動機，而不是他所作的行為或選擇。具有吊詭意味的是，個體的動機很難從外部評估；因此，一種在道德上善的行為，不能夠由旁人斷定。這種難以評估的情形，也出現於判斷一個人是否在道德上是善的人。換句話說，儘管對個體的評價，比對行為的評價更重要，然而這在實際上不能達到任何客觀的結論。不過，人總可以常

常通過自我反省評估自己，並通過使自己的道德心靈純粹無夾雜，增強自己的道德意志，從而提升自己。儒家認為，這便是自我道德評估的功用。即使在道德教育中，為了針對個人而給予合適的指導，因而對學生進行道德評估，但評估仍須由學生自己來進行纔是。

可是，如果必須對個人作出評價（例如要樹立一個榜樣讓其他人來學習），那麼也只能就個人的外在表現來判斷。但是我們要緊記，就本質而言，外在的評價不是一種道德評估。它可以被看作是一種不完全的評估。在儒家來說，個人的道德成就，可以根據他的表現作出一定程度的評價，因為道德意志能夠，而且也應該客觀體現出來。個人具有的美德，反映了他的道德意志的客觀化的效果。的確，如上所述，人的所作所為，可能符合禮儀，卻忽略其精神，這樣的行為並不能歸入德行。這就是個人展示於外的德行，只能是道德心的客觀體現的不完全反映的原因。例如，我們可以找到一個有修養的人，他表現出「敬」，而既然「脩己以敬」⁴⁵是君子的特徵之一，我們可以推論出：這個人可能是，卻不必定是君子。

此外，孟子相信，道德品質也可以表現於人的身體上：

君子所性，仁、義、禮、智根於心，其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體。四體不言而喻。⁴⁶

但是應該注意，只有個人修養達到一定的程度（如「君子」或是「聖人」），纔能夠充分表現他的道德意志。不過，在修養工夫上，培養充分體現道德意志的能力，與道德意志的擴充同樣重要。

因而，儒家教育旨在增進道德心的覺醒與道德意志的培養，同時也著重個人自我的轉化。前一個目標可以主要藉由自我反省達致，而後者在於過一種德性的生活。這就是在早期儒家的文獻，像《論語》和《孟子》中，對君子（具有所有的基本美德的人）的討論成為一個中心課題的原因。自我轉化包含著變化自我：從己及人，從利至義，從麻木不仁到感通無隔，等等。除此之外，自我轉化還指變化氣質，即調整個人本來的性格的偏敝，如狂、狷、剛、柔等。所有這些都表明，儒家更多地強調關於個人人格的倫理評價。在倫理評價中，只有當行為與選擇能夠被我們以道德觀點來進行評價，它們纔是相干的。因此，只有把個人作為

⁴⁴ 《論語·為政·四》。

⁴⁵ 《論語·憲問·四十二》。

一個整全的人——特別照顧到他的道德動機——來評價，關於行為和選擇的評價纔是有意義的。

由前面兩節的討論可以看出，儒家倫理具有德性倫理的兩個特徵，因此可以斷定，它屬於德性倫理。但是應該注意，儒家哲學與德性倫理共同採用的「德」這個關鍵概念，其意義可能有距離。如果確實如此，將會影響整個結論。因此我們還需要再作分析。

德性與令人欣羨的特性

依照Slote的觀點，德性倫理的整個學說，其基本信念在於：對自我和他人的幸福應該給予同樣的重視。他還主張，常識的道德觀和康德哲學，對道德主體的利益或幸福，並沒有給予足夠的重視，「因而，在一個重要的意義上，（他們）輕視、貶低、或是小看了這樣的主體」⁴⁷。除此之外，相較而言，對自我幸福與對他人幸福的強調程度的不平等，還帶來一個理論上的嚴重後果，Slote把它叫作「人一我的不對稱」。這種不對稱表現為對犧牲主體的許可，它允許個人拒絕他自己最想要的東西，或者是給他自己帶來不必要的痛苦或傷害。與此相反，它不允許個人以同樣的方式對待他人。

那麼，試考慮，在對待他人方面，我們通常的道德思考，所允許的和所禁止的。從直覺來看，出於無心而傷害了自己，看起來卻沒有像不經意地傷害別人，同樣地或同一程度上是道德地錯的。……同樣地，如果一個人可以很容易地做到防止讓別人痛苦，卻不這樣做，往往會被認為是錯的；但是沒有避免讓自己經受同樣的痛苦，似乎只是瘋狂或不理性，而非道德上錯。常識中允許犧牲主體的情況既是如此，我們現在也可以談論有關犧牲主體（或是偏袒他人）的人—我不對稱，它與常識所許可者聯繫在一起。一個人可以被允許以各種方式做些背離自己利益或福祉的行為；而就常識而言，他不被允許做出背離他人的利益或福祉的行為。⁴⁸

⁴⁶ 《孟子·盡心上·二十一》。

⁴⁷ Slote（1992），頁3。

⁴⁸ Slote（1992），頁5。

Slote認為，「人一我不對稱」不能為一個倫理體系所接受，因為它導致「古怪的甚至弔詭的結果」⁴⁹。

假定我們是批判地對倫理學進行理論思考，在所有其餘事物不變的情況下，我們會極力避免不對稱……⁵⁰

當倫理體系如常識性的道德觀和康德哲學，被「人一我的不對稱」摧毀之際，於德性倫理的某種常識性的進路，卻可以避免這個問題。在這樣的一種德性倫理中，對美德的理解是，「它既允許關於他人幸福的事實，也允許關於主體幸福的事實，可以用來支持主體所具有的特徵是善的之主張，也就是關於將該特徵視為一種美德的主張。」⁵¹為了以另外的方式闡釋美德這個概念，我們可以說「一些人格特徵可以稱得上是美德，因為它們使得持有者有能力去為自己或是為他人做一些事情。」⁵²很明顯，在Slote的說明中，無論是利他還是利己的人格特徵，都可以確定為美德。這樣理解的美德的概念，是一個德行概念，而不是一個道德概念。顯然地，常識性的德性倫理是否可以避免「人一我不對稱」的問題，關鍵取決於什麼是美德，或什麼可以作為美德的個例。由此亦可推論出，只有建基於較寬泛的德行概念的倫理體系，纔能避免「不對稱」的問題。Slote使用了「令人欣羨的人格特徵」（admirable character traits）這個術語，來表示美德屬於德行概念，以便把它與道德概念區分開來。所以我們將使用「令人欣羨的」來描述作為這種美德的特徵。

現在，在我們確定儒家倫理的性格之前，有兩個問題須要解決。第一，儒家倫理是否包含德行概念，它們具有什麼地位？第二，它是否會遭遇「人一我不對稱」的難題？在以前的一篇論文中⁵³，筆者通過考察儒家重要的美德後發現，在人際交往的領域，以及在主體道德修養的領域內，美德都居於一個重要的地位，但主要是在個人的道德增進方面。自我以及他人的幸福或利益，只有當它們有助於道德的增進，纔可以進入一個人的道德生命中被考慮。這意味著，在道德考慮上，它們沒有什麼獨立的意義。根據這種觀點，美德的價值在於它們的道德價值。在這個意義上，儒家倫理的美德概念很明顯是一個道德概念。

⁴⁹ Slote (1992)，頁x v (15)。

⁵⁰ Slote (1992)，頁91。

⁵¹ Slote (1992)，頁88。

⁵² Slote (1992)，頁91。

⁵³ 黃慧英 (1997c)。

然而，假如像上面的引文中所說的那樣，美德被（寬鬆地）視為是一種人格特徵，它使得持有者能夠為自己以及為他人做事，那麼，美德的道德概念正好符合這個描述。之所以如此，因為雖然利益不能是道德考慮的一部分，道德成就卻是主體的目的，不論這是為了自己還是為了他人。即使在道德考慮下，人也不是必定要為他人犧牲自己的利益，亦不允許無理地拒絕個人的幸福。甚至，有時為了道德的緣故，別人的利益不得不犧牲。顯而易見，從道德的觀點來看，利益本身——無論是屬於自己還是他人的——都不會是道德考慮的對象，除非它有道德意含。有些時候，為了他人利益所作的行為，可以大大地增加人的道德成就，而且如果道德成就是人生成就的一部分（可能是最高的成就），那麼為他人與為自己是「二而一」的。在一個寬泛的關於幸福（道德成就佔其中很大一部份）的意義上，把人、我區別開來是沒有意義的⁵⁴。既然德行概念與道德概念的分別是基於這樣的一個區別，看來使用其中的一個概念，去為儒家倫理定性，就沒有什麼意義。

另一方面，在自己和他人之間確實是有分別的，即使並不經常是一種對立的關係。這種分別存在於非道德的領域，在這裏個人的利益是很重要的。儒家思想承認，非道德的價值⁵⁵是個人追尋的目標⁵⁶。所以對這些目標有利的人格特徵，是令人欣羨的，因而被看作美德。例如，儒家認為，除了道德修養之外，去發掘人的潛能，發展人的個性，對於一個整全的人的發展是很重要的。在這方面，表現得智慧、無欲、勇敢、多藝，都是令人欣羨的，因為它們是一個「完人」的必要成素。

子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」⁵⁷

在下面的一段引文中，可見儒家明顯認同了某些非道德價值，於是通向這些價值的美德是值得發揚的。

……恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人⁵⁸。

⁵⁴ Slote似乎試圖把利益與道德之間的對立，簡化為人我之間的對立，但是他沒有看到，幸福有很廣泛的意義，其中並沒有這種對立。

⁵⁵ 當并非為道德的緣故而追求一種價值時，這種價值便被看作是非道德的。

⁵⁶ 黃慧英（1997c）。

⁵⁷ 《論語·憲問十》。

⁵⁸ 《論語·陽貨六》。

很明顯，不侮、得眾、信任等等，是非道德的價值，而恭、寬、信、敏、惠，是令人欣羨的於己有益的人格特徵。

值得注意的是，當涉及非道德的價值時，儒家並不主張使他人滿足優先於使自己滿足。甚至在道德考慮中，「己欲立而立人，己欲達而達人」的教訓⁵⁹，亦並非主張他人的利益凌駕於自己的利益。儒家倫理主張在作道德判斷時考慮到他人的幸福，在這個意義上是利他主義。另一方面，當人追求自己的幸福，並不一定涉及道德之時，自我與他人的分量卻是相等的。在這裏顯然沒有出現「人一我的不對稱」⁶⁰。

結 論

從上面的討論，我們看到，儒家把美德，而不是義務概念，看作是基本的，但他們所推許的大多數德行確實是道德的，或者是具道德意含的。在這個意義上，美德不是一種同時重視自我的幸福與他人的幸福的德行概念。然而，正如上文所證明，儒家倫理避免了「人一我不對稱」的困境。儒家思想中確實有德行概念，但那是在非道德領域。因此，我們可以這樣來看整個問題：在道德的領域裏，美德確實是道德的；在這個領域之外，即在非道德的領域，美德是令人欣羨的人格特徵，它們對自我與對他人同樣有益。在這兩個領域中，都沒有出現「人一我的不對稱」。此外，更多地得到強調的是人格的評價，而非行為和選擇。這是我們初步的結論。

在這點上，也許有人會持異議，認為這個初步的結論只是一派空言，因為它只揭示了：人在道德的領域中（在此領域中，一切皆從道德觀點來考慮）道德地對待人格特徵，而在非道德的領域中則非道德地對待人格特徵。還有人會說，一個倫理系統的關鍵性立場在於，它對這兩個領域各自的重視程度。這個意見頗有道理，我無意於反對，但我認為有更多的東西可以探討。的確，當採取一種道德的觀點時，道德的總是凌駕非道德的。並非唯獨儒家倫理如此，對於所有把道德定義為具凌駕性的道德體系，都是一樣。這裏最重要的問題是，這些體系是否允許，在道德領域之外有其他領域的獨立存在，此外，是否對非道德的價值給予一

⁵⁹ 《論語·雍也·三十》。

定程度的重視，從而促使人們去發揚這些價值。如果這些價值的重要性得到承認，那麼許多相關的原則都可以建立起來，漸漸便會形成一種學問。我們可以給這種學問一個新的名稱，或者我們仍然稱之為「倫理學」。儒家思想並未自限於狹義的道德觀，而是將思辨及關懷所至，延伸到廣義的倫理學上。這就是本文的結論。

參考文獻

Clarke, S.G. & Simpson, E. (Ed.) (1989). *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism* (《倫理學中的反理論與道德保守主義》). Albany, N.Y.: State University of New York Press.

《論語》。

《孟子》。

Louden, R.B. (1992). *Morality and Moral Theory* (《道德與道德理論》). Oxford: Oxford University Press.

McDowell J.(1989). *Virtue and Reason, Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism* (《德行與理性，倫理學中的反理論與道德保守主義》), Clarke, S.G. & Simpson, E. (Ed.), Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Slote, Michael (1992). *From Morality to Virtue*(《從道德到德行》). Oxford: Oxford University Press.

Statman, Daniel (1997). Introduction to Virtue Ethics, *Virtue Ethics: A Critical Reader* (Ed.) (《德性倫理導論：批判性的讀本》). Washington, D.C.: Georgetown University Press.

黃慧英(1997a).〈關於道德理論的考察：對反理論者的一個回應〉，載《應用哲學與文化治療學術研討會論文集》，中壢：國立中央大學，1997年，頁 135-152。

黃慧英(1997b).〈儒家倫理與道德「理論」〉，載李明輝主編：《儒家思想的現代詮釋》(《當代儒學研究叢刊》之六)，臺北：中央研究院中國文哲所，1997年，頁115—132。

⁶⁰ 例如，孟子讓國王意識到，與人共享快樂，比獨自享樂，要快樂得多；然而，他並沒有提出：別人的快樂比自己的快樂更加重要，因而後者應該讓步於前者。參見《孟子·梁惠王下》。

黃慧英(1997c). 〈儒家德性中之人我關係〉，載陶黎寶華、邱仁宗主編：《價值與社會》，第一集，北京：中國社會科會出版社，1997年，頁14—32。

黃慧英(1997d). 〈論孔孟學說之偏重——從“人禽之辨”出發〉，載劉述先等編：《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，香港：香港中文大學新亞書院，2001年，頁227-249。

黃慧英 (1998). Confucian Ethics: Universalistic or Particularistic? (〈儒家倫理：普遍的還是特殊的？〉) *Journal of Chinese Philosophy*, 25:3

Williams, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy* (《倫理學與哲學的局限》). London: Fontana Press.

Williams, Bernard (1993). *Same and Necessity* (《相同與必然性》). Berkeley: University of California Press.