

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第22冊

朱子倫理體系之考察

鄭素伊著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

朱子倫理體系之考察／鄭素伊 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

序 2+ 目 2+160 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十七編；第 22 冊）

ISBN：978-986-322-412-9（精裝）

1.（宋）朱熹 2.學術思想 3.倫理學

030.8

102014760

ISBN-978-986-322-412-9



中國學術思想研究輯刊

十七編 第二二冊

ISBN：978-986-322-412-9

朱子倫理體系之考察

作 者 鄭素伊

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 9 月

定 價 十七編 34 冊（精裝）新台幣 60,000 元

版權所有・請勿翻印

朱子倫理體系之考察

鄭素伊 著

作者簡介

鄭素伊，加拿大 Queen's University 英美分析哲學 碩士（1997）畢業後，在東海大學的蔡仁厚恩師之指導下，學習中國哲學。碩士學位論文（2000）是「朱子倫理體系之考察」。以後，在韓國國立首爾大學寫了「丁若鏞心性論之變遷和展開」取得韓國哲學博士學位（2010）。現在首爾西江大學國際人文學部宗教學（儒教）專攻助教授。學術關心（area of interest）包括：儒教、性理學、實學，韓國宗教，中國哲學史。

提 要

本論文考察朱子之倫理體系。在學術界中對朱子的道德哲學已有許多廣泛而深入的研究；然學者們的研究方法，往往是以朱子思想發展及演變為主的歷史式的考察（縱貫研究法），或者是列舉朱子學說的各種論點，即範疇式的研究（橫貫研究法）。本論文是從朱子的道德觀中，抽出關鍵性的論點，釐清各論點之間的關係及脈絡。因此，本文所探討的範圍限於朱子晚年較為穩定的論點，故在時間的範圍上，沒有縱貫研究法之深遠。且因本文只抽出有關朱子道德問題的相關論點，故論點之種類，亦沒有橫貫研究法之廣泛。

筆者在本論文裡，企圖顯現朱子哲學（尤其是在道德問題上）的各種論點，有其內在的邏輯結構。在此目的下，將朱子的道德觀首先分解為心性論、理氣論及工夫論三段，該是合乎自然。朱子心性論是探討道德主體如何能夠實現道德；理氣論是說明道德本體之客觀、形上根據；工夫論是討論道德主體如何實踐道德之方法，以實踐來彌補主觀心性論和客觀理氣論之差距。

本論文首章成為一篇甚長的導論，考察「倫理系統」之含意及方法。從討論中西倫理學重點之不同出發，探究儒家之兩大系統，然後顯示朱子的道德觀就屬於儒家之「他律道德系統」。首章之主要目的在談及朱子道德哲學的時代意義。即證明朱子的思想除了在中國儒家傳統裡，自有開出並完成一派完整的系統的意義之外，還具有其他意義，即：在嚮往東西思潮交流的今天，朱子倫理系統能夠提供給現代西方倫理學一些互相匯通的思想線索。

第二章到第四章各討論朱子的心性論、理氣論及工夫論。第二章首先澄清朱子對心、性和情之看法，並陳述朱子「心性情三分」之架構。這一章亦分析朱子的「人心道心說」及「仁說」，進一步地考察這兩個論點在朱子倫理體系之位置。

第三章是說明朱子的理氣論。在道德形上必然根據的問題上，朱子有「理氣二分」之結構。筆者考察理氣之本質、關係及特性之後，探討人類和其他事物之理氣異同之問題，以顯現朱子的用心，乃是在於解決為什麼只有人能夠（且必須）實踐道德之問題。

第四章是探討朱子的兩種工夫論，一是向內收斂心情之涵養察識（居敬）工夫，二是向外擴充知識之格物致知（即窮理）工夫。在此簡略地說明這兩種工夫必須互發、相輔相成，才能達到朱子所謂「豁然貫通」之境界，即「下學與上達」的聖人之境界。

第五章是本文之結論，整理朱子心性論、理氣論、工夫論之互相關聯。此亦可謂是朱子倫理體系之綜合，證明朱子各種論點之一致性。因朱子哲學範圍之龐大，又因筆者對歷史考證之不足，故本論文不能稱為朱子哲學之綜合研究，然以上述的基本架構為基礎，希望此後能夠發展對朱子倫理思想較深入的研究。

序

東海大學榮譽教授 蔡仁厚 撰

朱子，是中國儒學史上的不朽人物。從經教（經典教育）、文教（人文教化或文化素養）上看，朱子的貢獻是其他理學家難以比匹的。他遍註群經，自撰《周易本義》、《詩經集傳》，又遺命人蔡沈撰《書經集傳》，而《禮記集說》也是朱子後學陳澧所撰。而《四書集註》更由朱子的「論、孟集註，學、庸章句」所合成。從此《四書》與《五經》，便合為儒家之大經典。天下士子，莫不誦習。而禮樂教化中的《朱文公家禮》，至今仍為民間所依循。

雖然，在心性義理上，朱子那龐大的性理系統，經由近世學者之分判，而定為儒學中的「橫攝系統、他律道德系統」。不過「他律」雖不同於「自律」，卻同樣可以成就道德，教化群倫。故「橫攝系統、他律道德」的朱子，在「經教、文教」上的地位，仍然是非常偉大的。至於「繼別為宗」的分判，則請參考拙著《哲學史與儒學論評》，學生書局版，頁 351-359，「繼別為宗」與「別子為宗」一文。茲不詳論。

本論文的主旨，是討論朱子的倫理體系，所以特就朱子在儒學大背景下的定位，先作如上之說明。

韓國鄭素伊博士，十多年前，在加拿大完成西哲碩士學位之後，忽然轉向要研究中國哲學。她父親鄭仁在教授深許女兒之志，乃促使她來東海大學，從我學習先秦儒學與宋明理學。素伊資稟聰慧，學而能入。無論思想義理或語文表達，皆有超軼凡庸之表現。而以思親情切之故，修畢碩士學位後，即轉漢城大學修博士學位。

素伊在東海大學完的碩士論文《朱子倫理體系之考察》。分五章進行討論。全文之綱領脈絡，皆明通條達，循循然理序分明。第一章，先對倫理體

系提出總的考察，從中西倫理學之異同，到中國儒家「自律」與「他律」兩大系統之說明，接下來再對朱子的倫理體系作提要式之論述。第二章，對朱子「心性情三分」的思想格局，分爲四節十三目加以疏導。第三章，對朱子的理氣論，分爲四節十一目進行論述。第四章，對朱子的工夫論，分爲三節七目提出說明。第五章，從「理一分殊」、「心統性情」、「天人合一」，分別對朱子倫理體系，做出三層綜合。

依據以上簡單說明，可以出論文撰述者對中國儒家哲學的理解，詮釋，及其語文表達之能力，實已越過一般碩士生而上之。在素伊取得博士學位之後，她父親鼓勵女兒將在東海大學完成的碩士論文，以中文先行出版。同時邀我撰寫序文，以示獎勉。我一直認爲，素伊確實是少有的青年女性哲學工作者中的雋才，希望她在此起步之後，繼續精進，成爲國際儒學的楨榦。

2012年11月10日於台中市柳風名廈之北軒



目次

序 蔡仁厚	
第一章 倫理體系之考察	1
1. 中西倫理學重點之異同	1
(1) 西方倫理學與德行倫理學：中西倫理學匯通之可能性	2
(2) 德行倫理學之優點：德行倫理學與儒家之共同點	3
(3) 德行倫理學出現的背景：中西倫理學重點之分歧	5
(4) 對德行倫理學之批評：德行倫理學與儒家之差異點	8
2. 中國儒家的兩大系統	12
(1) 中國儒家兩大系統之共同基礎	12
(2) 自律道德系統——道德的形上學	15
(3) 他律道德系統	25
3. 朱子的倫理體系	33
第二章 朱子的心性論	35
1. 朱子論心、性、情	36
(1) 心	36
(2) 性	42
(3) 情	50
2. 心性對言	53
(1) 心、性本質上之不同	53
(2) 心、性道德上之不同	54
(3) 心、性功能上之不同	55
3. 人心道心	57
(1) 人心道心不是二心	58
(2) 人心道心不是善惡	60
(3) 人心道心不是性情	62
(4) 人心道心與善惡之路程	63
4. 仁說	68
(1) 〈仁說〉前半部之義理	69
(2) 〈仁說〉後半部之義理	72

(3) 從〈仁說〉看心性之別	75
第三章 朱子的理氣論	79
1. 理氣之本質	81
(1) 理氣之形而上、下	81
(2) 理氣之太極、陰陽	84
2. 理氣之關係	88
(1) 理氣不離不雜	88
(2) 理氣之先後	91
(3) 理氣之動靜	97
3. 理氣之特性	100
(1) 理氣之「一」、「多」	100
(2) 理氣之強弱	102
(3) 理氣之善惡	104
4. 理氣與人物	108
(1) 理同氣異	109
(2) 氣同理異	110
(3) 人物之異同	113
第四章 朱子的工夫論	117
1. 涵養察識——居敬	118
(1) 涵養察識之內容	118
(2) 居敬之方法	122
(3) 居敬之目的	126
2. 格物致知	128
(1) 格物致知之內容	128
(2) 格物之對象	132
(3) 格物之方法	134
(4) 格物之目的	140
3. 涵養窮理之內外合一	141
結論 朱子倫理體系之綜合	143
1. 工夫論與理氣論之綜合——理一分殊	144
2. 工夫論與心性論之綜合——心統性情	147
3. 心性論與理氣論之綜合——天人合一	148
參考文獻	151

第一章 倫理體系之考察

1. 中西倫理學重點之異同

本論文是探討朱子的倫理體系，而這一章之所以從中西倫理學之異同談起，其目的有三。第一、賦予朱子倫理體系更大的框架。若只探討朱子的倫理體系，恐怕未免見樹不見林之弊，不知朱子的倫理體系在無數的倫理體系中的位置，亦不知它與其他倫理體系有何異同。本章從中西倫理學之異同為起點，接著討論中國儒家之兩大系統，然後才討論朱子的倫理系統。此安排是從寬到窄、由大到小，先鳥瞰整片樹林後再仔細研究樹的結構。

第二、賦予朱子倫理體系的現代意義。雖然朱子是一位十二世紀（1130～1200 A.D.）的中國人物，但他的哲理卻不限於中國，亦不限於十二世紀，而是貫古今、通中外。本章從現代的西方倫理學談起，目的在於顯示：不論是十二世紀的中國，或是二十世紀的西方，道德問題實際內容是不曾改變的。研究朱子哲學有多種方法，一是歷史性地研究朱子思想如何演變、如何發展；二是用範疇來研究朱子的種種論點，是辭典式的研究。前者往往忽略「通中外」，後者往往忽略「貫古今」。當然還有結合兩者的研究法，有廣泛地討論某一論點的小題大做的研究法。本論文的重點在於：朱子如何有系統地說明倫理問題。在此我們不關注朱子思想發展的前後過程，只就晚年的「定論」加以討論。但此研究方法容易導致既不貫古今，也不通中外之弊，因此有必要先簡略地討論現代西方倫理學和宋朝時期中國道德思想之異同，以作補充。

第三、對朱子倫理體系賦予一個新的評估視域。本章討論中西方倫理學之異同，亦同時談及西方倫理學者的自身評估。研究朱子的道德思想的學者

們，他們對朱子哲學的評估常常是籠統的，如朱子是宋明理學的「集大成」、設立宏偉系統的思想家等。當然亦有比較具體的評價，如朱子的論點有什麼矛盾之處、他的思想對中國的傳統有什麼貢獻等。本章陳述一些西方學者對德行倫理學的評估，使我們有機會換一個角度來觀察中國儒家系統。

（1）西方倫理學與德行倫理學：中西倫理學匯通之可能性

或問：西方倫理思想五花八門、千變萬化，我們該從何處談起？我們如何知道哪一個思想家、哪一套理論有與儒家互相呼應的潛力？我們到底可否與西方人談論仁義禮智？我們不妨打開有關西方倫理學的書本看看，不論是多麼基本、簡單的，總會發現近代出現的兩大學派，即以康德為主的義務論與以穆勒（J. S. Mill）、邊沁（G. Bentham）等人之效益主義為主的目論。此兩派學說不僅能夠「代表」近代以來的西方倫理思想之主流，其影響力至今未曾減弱〔註1〕。然而，二十世紀後半葉卻產生一個有趣現象。忽然間，有一些倫理學家覺醒似地說：「我們對德行忽略太久了！」

這些倫理學家自成一家之言——「德行倫理學派」。此學派之所以出現，主要是因為對近代倫理學〔註2〕之發展情況深感不滿。西方自近代以來很重視「客觀性」與「普遍性」，在談論道德時也不例外。談「客觀」，道德理論之重點自然落在外顯的行為上，問「我應該作什麼？」，而不問我們主觀的感受、動機是什麼。又因談「普遍」，所以他們希望找到一些「原則」或「規範」人人必須遵守，不管個人是否願意，是否感到有其需要〔註3〕。所以無論義務論或目論，他們只探討「義務」、「權利」、「責任」，或「理性」、「正當性」、「理由」而擱置一些有價值的東西，譬如愛、友誼、感情、同胞情感和社群等〔註4〕。我們很

〔註1〕 參考《倫理學》，林火旺著（台灣五南圖書出版有限公司，民國88年初版）。在第七章，第一節「當代倫理學理論的困境」說：「當代規範倫理學的重要理論幾乎可以歸類為目的論或義務論兩種」（153頁）。其他如 *The Elements of Moral Philosophy*（James Rachels, U.S.A.：McGraw-Hill, Inc., 1993），亦可參考。

〔註2〕 「德行倫理學」之創始者 G.E.M. Anscombe 說：「關於道德哲學的英文著作，從 Sidwick 到現在，其中之差異不大重要」（“Modern Moral Philosophy”，33, 1958）。可見他們的不滿是針對整個（主要的）近代倫理學理論。

〔註3〕 康德雖然強調「自律原則」，但他還不足以說明「自由（善）意志」的來源（他認為此乃三大假設之一）。

〔註4〕 參考林火旺（看註1），154頁。

可能有理由遵守一些規則，像不侵犯他人之所有等，但此似乎與我們之感受無關。我們也相信有一些東西是應該做的，像孝順父母、慈愛子女、信任朋友等，但如果我們去作這種行為只是因為這些是「義務」的話（如遵守法律規矩似的），未免歪曲「孝順」、「慈愛」、「信任」之本意。有一位當代倫理學者把這種「理由與動機之分裂」稱為「道德上的精神分裂症」（moral schizophrenia）。〔註5〕

德行倫理學對近代倫理學之批評是很詳細的。然而，除了批評以外，他們比較積極的主張卻是意外地簡單：我們需要少談義務，多談德行。我們需要多多瞭解情感是什麼，德行的定義是什麼。

（2）德行倫理學之優點：德行倫理學與儒家之共同點

雖然德行倫理學派的主張是如此簡單、不夠成熟，且見解不一，但他們的立場至少仍有三個比以前的倫理學優秀的地方。第一、他們重視德行、動機，而問「我應該成為什麼樣的人？」（與「我應該作什麼？」對比），使得個人的主觀心理狀態與客觀行為調和起來。這一點在上一段已作解釋，在此不加討論。第二、他們不堅持「普遍」或「公平」，對個人與個人之間的特殊關係有比較圓滿的說明。譬如，父母慈愛自己的子女，子女孝順自己的父母，但同樣的父母不一定愛其他孩子，而同樣的子女不一定孝順其他父母。這可能被認為是「不公平」，但這還是人之常情，而且是非常有價值的情感。強調「普遍」、「公平」的道德理論，不足以說明為什麼如此「不公平」的感情仍然是可貴和有價值的。第三、德行倫理學可以說明「私」與「公」兩個不同領域的道德價值。家庭、朋友關係屬於比較私人的範圍，而政治、法律、經濟行為屬於比較公共的範圍。而我們談「公平」、「普遍」、「義務」、「權利」的時候，這些概念只是針對公共社會的領域，與私人範圍裡面的生活無關。因為德行倫理學的重點在於所有的德行，包括家庭生活內的種種努力，他們贏得許多女性的共鳴與支持。〔註6〕總括而言，德行倫理學關於（1）主觀感情與客觀理性、（2）特殊與普遍人際關係及（3）私人生活與公共社會這三點，對比目前的其他道德理論有比較圓滿、完整、廣泛的說明能力。

〔註5〕看 Michael Stocker 的“The Schizophrenia of Modern Ethical Theories”(*Journal of Philosophy*, 73, 1976, p.453)。

〔註6〕以上三點在 *The Elements of Moral Philosophy* (James Rachels, U.S.A. : MacGraw-Hill Inc., 1993, pp.172~5) 比較詳細地討論。

以上所述的德行倫理學的優點，對熟悉儒家義理的人來說，不單沒有什麼特別之處，而且是不可能想像的，不談德行而談道德之可能性。於此不妨簡略地探討儒家思想之三大特質，與以上三點作簡單的比較。

第一、儒家之學即是成德之教，其目的在於成為聖人，成己成德。儒家是生命的學問，其道理是針對人的整個生命而說的。一個人既有情感又有理性；而在正宗儒家系統裡，道德情感即是道德理性（惻隱之心，仁也）。儒者之用心在於將道德情感與理性，通過日常生活之種種行為表現出來，而具體地把道德本體顯現出來。儒家以知（道德情感、理性）、行（具體的行為）之合一為貴，不以單單的知（知識、理論）或單單的行（遵守規則的外顯行為）為貴。

第二、儒家未曾排斥「博愛」精神〔註 7〕，也未曾否定特殊人際關係中的差別。從《左傳》的「父義、母慈、兄友、弟共（恭）、子弟」〔註 8〕到孔子的「子之愛親，命也。」〔註 9〕，從孟子的「人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」〔註 10〕到朱熹的「父子、兄弟為天屬，而以人合者居其三焉：夫婦者，天屬之所由以續者也；君臣者，天屬之所賴以全者也；朋友者，天屬之所以賴以正者也。是則所以綱紀人道，建立人極，不可一日而偏廢」〔註 11〕，皆表示特殊關係中顯現出來的道德倫理。特殊關係如父子、夫婦、朋友等之間產生的特別情感，不是什麼「不公平」而應排斥的，而是非常自然的、必然的、合乎天道與人道的。對其父母或子女沒有特別的情感，乃是「近於禽獸」、「聖人之憂」也。儒家以「別」為貴，求「和」而不求「同」。關於以上的論點，可參考儒家與墨家之辯（主張「兼愛」）。在此使我們注意的是，雖然儒家重視「特殊」關係，此種「特殊」不是缺乏普遍性的特殊。人人皆有父母朋友，因為我對我的父母的感情是可貴，別人對其父母的感情也應當受到尊重。儒家不要求人對別人的父母視如自己的父母、表示同樣的孝順，而要求吾人對別人的特殊關係有所尊重，因為自己也有同樣的特殊關係。孟子說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」〔註 12〕，以表達「推己及人」及「和而

〔註 7〕 儒家之「親親而仁民，仁民而愛物」、「萬物與我一體」等等皆表示此精神。

〔註 8〕 《左傳》文公十八年。

〔註 9〕 從《莊子·人間世》引。

〔註 10〕 《孟子·滕文公上》說：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，則契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

〔註 11〕 張伯行編：《續近思錄》卷六。

〔註 12〕 《孟子·梁惠王》。

不同」的精神。

第三、關於私人的生活與公共社會倫理之不同，儒家思想裡有一致的調和「公式」。孔子說「己欲立而立人，己欲達而達人」，孟子說「盡心知性知天」，《大學》說「身脩而后家齊，家齊而后國治」，皆顯示後來儒者所謂的「內聖外王」之道。「內聖外王」之道，與第一點所討論的「主觀與客觀」或「知行」之合一脈相通。「內聖」之學，乃是主觀面的道德實踐，以完成德行人格為目標；「外王」之學，乃是客觀面的道德實踐，以淑世濟民、成就天下事物為目標。內聖一面，是各歸自己，以要求生命內部的合理與調和；外王一面，是由自己出發，而關連著社會人群與天下事物，以要求自己與他人、自己與事物之間的合理與調和。換言之，要求群己關係、物我關係的合理與調和。^{〔註13〕}儒家「內聖外王」之學，不僅僅是告訴人在私人生活與公共社會兩方面都要實踐道德，而指點先後本末、正確的方向。無論主觀面或客觀面的實踐，要想得到合理與調和，都必須從內省修德做起，以培養「德性的主體」。從主觀到客觀，從內聖到外王，則是「推己及人」之正確方向，倒過來只會產生規範性的法律、客觀與主觀的分裂，道德價值真正意義的歪曲。

以上是討論儒家的基本要點，與西方德行倫理學簡單地比較。(1)德行倫理學企圖調和主觀感情與客觀理性，與儒家的道德實踐、「知行合一」可作比較。

(2)德行倫理學企圖說明特殊與普遍的人際關係，與儒家「五倫」之普遍性可作比較。(3)德行倫理學企圖兼全私人生活與公共社會，與儒家的「內聖外王」可作比較。然而，以上三點只是初步的共同點；對人的德行、道德價值有關心的任何道德理論學說可能皆具上述見解。至於兩者之間的差異，我們仍然無法作出進一步的比較，此乃因為西方的德行倫理學只有短短五十年的歷史，他們還處在批評近代倫理學的初始階段，還沒有發展出比較詳細、豐富的內容。

(3) 德行倫理學出現的背景：中西倫理學重點之分歧

說德行倫理學只有五十年的歷史，並不代表西方人從未談及、或重視德行。道德價值如仁義禮智，不論東西古今，人皆有之。英國哲學家休模（David Hume）在他的《人性論》中談到：「人有自然的德性，如：寬大、博愛、同情、

〔註13〕 以上論點參考蔡仁厚，「了解儒家學問的幾個要點」（在《寂寞的新儒家》，牟宗三、唐君毅等者，台灣鵝湖出版社，民國85年再版，25～37頁）。

感恩、友誼、忠誠、熱情、公平、大方，可以總括地稱為『仁愛』。」〔註14〕語言翻譯雖間或有可譯性的問題，但大概可以看出西方人所講的種種「德目」與儒家〔註15〕的「惻隱、辭讓、羞惡、是非」之情，沒有巨大的鴻溝。事實上，西方自古希臘時代開始便重視德性問題，而亞理斯多德倫理學不外是以德性為基礎的人生觀；當代德行倫理學者談到的內容，十之九八是亞氏之觀點的延伸、解釋及分析而已。而且，有關德行與人格修養等觀念在西方社會中的地位，以及從其研究之數量與質量〔註16〕而言，未必亞於東方。可是德行問題如仁義禮智，在近代以來的西方哲學界裡（尤其是在道德哲學方面），為什麼如此地不成氣候呢？歸根結底，我們真的能跟西方人談仁義禮智嗎？

我們於此略談西方倫理學走「忽略德行」之路的源由〔註17〕。自古希臘以後，中世紀基督教哲學的出現及統治，其精神與要義，皆與古典德行倫理學有相當的距離；然而，雖然人的最高善已不在於人自身，但基督教哲學未曾輕視人對德行之努力。正相反，對神的服從（信仰）要求更純粹的心態（所謂“purity of heart”）、更嚴格的自我控制以及更謹慎的精神修養。清教徒 William Perkins 說道：「天下普遍的正義，就是德行的實踐」〔註18〕。由此可見，對德行的忽略，應該是相當後來的事；到了 16、17 世紀，西方經過神權的瓦解、科學的興起、自然法的盛行等主要的轉變。這時期，在道德哲學方面也有極為關鍵性的轉向，即 1625 年格勞秀斯（Hugo Grotius）在他《戰爭與和平之法則》的序言簡單地批評了亞理斯多德的德行倫理學。他的批評是簡潔的：他指出人的道

〔註14〕 David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and Peter H. Nidditch (Oxford, 1978), 603. 英文原文為：‘generosity, humanity, compassion, gratitude, friendship, fidelity, zeal, disinterestedness, liberality, ……could be summed up as “beneficence.”’

〔註15〕 雖休模所探討的道德情感與儒家正宗的四端確有距離，但與朱子之「氣情」中的「善情」（乃是惻隱、辭讓、羞惡、是非之情）比較之下，休模之道德情感（一種經驗是時）與朱子之善情（氣情）有類似點。

〔註16〕 關於德性、人格修養、自我控制等的研究，大部分屬於心理學之領域。G. E. M. Anscombe 因此認為道德哲學家需要先弄清楚「哲學心理學」（參考註2）。心理學這一學問，來自西方；不僅心理學的研究方法及學術成果被中國的許多大學所採取，當代盛行的大眾心理學也在民間普及。

〔註17〕 關於西方倫理學史與德行倫理學之間的關係，可以參考 J. B. Schneewind, “The Misfortunes of Virtue,” in *Ethics* (The University of Chicago Press, 1990), pp. 42~63 以及 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1985)。

〔註18〕 這句話出現在 William Perkins ed, *The Whole Treatise of Cases of Conscience* (Nieuwkoop, 1966), ch. 6, p. 231。

德情感不能有效地導致社會的公正。關於財產、名譽、安全等的社會問題，除了每個人應該遵守「不侵犯別人的所有」這規則以外，其他熱情是多餘的。換言之，每個人的權利（對自己的財產、安全等）是應當被尊重的；而若一個人不侵犯別人的權利的話，我們管不著他背後的動機如何。（註19）

普芬道夫（Samuel Pufendorf），17 世紀影響力最大的自然法倡導者，繼承格氏（Grotius）的看法而加以發展。他主張我們可以客觀地推理一套道德規範，而我們道德生活主要內容乃是學習及遵守這一套規範。我們推論出來的道德規範則是自然法，其終極根源不是歸於神的權威（啓示），而是歸於個人的權利及義務。對別人與社會，我們有兩種義務，一是「完整」的義務（perfect duty）、二是「不完整」的義務（imperfect duty）。完整的義務是，爲了社會的安全及存在，人人一定要遵守，而犯規時則需要訴諸武力或法律行動。完整的義務是清楚明白的、有界限的。相反，不完整的義務像道德情感或各種善良的行爲，因爲他的界限是不能清楚地列舉出來，我們既不能以法律強迫別人遵守，又沒有像完整的義務那麼急切需要。

格氏與普氏對後來倫理學者的影響很大，後來主要的倫理學者如休謨（David Hume），亞當·斯密（Adam Smith），康德（Immanuel Kant）以及 20 世紀的效益主義者，似乎不能脫離前兩者的影響。普氏之「完整」與「不完整」義務的區別，在休謨的體系中稱之爲「不自然」與「自然」義務，而在康德手中則轉變成「法律」與「道德」的義務。休謨、斯密及效益主義者皆較重視前者（斯密與效益主義者完全不談後者），因而不論各哲學體系的區分爲何，在這對概念上，招來忽略後者（所謂「德行」）的結果。雖然康德未曾表示「法律」與「道德」義務之間有先後關係，但他把「道德」仍然看成爲一種「義務」而強調我們需要遵守一套道德「規則」（譬如，普遍化原則、效益原則等），模糊了德行的自然性以及非規範性。（註20）

以上探討的「忽略德行的路程」，對當代復興的德行倫理學派來說，是不容輕視的歷史。即使他們重新換起德行的重要性，若「社會公正」（social justice）的問題無法處理，最後只會步上古典德行倫理學之後塵。

〔註19〕關於 Grotius，參考 Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace*, trans. Francis W. Kelsey (Oxford, 1925), Prolegomena, sect.43 與 Richard Tuck, *Natural Rights Theories* (Cambridge, 1979)。

〔註20〕關於由休謨到康德的發展，詳細的內容在 Schneewind 的“The Misfortunes of Virtue”一文（參註16）。

「不完整」（「自然」、「道德」）義務與「完整」（「不自然」、「法律」）義務的問題，從現代法政哲學的觀點來講，是「個體」與「群體」的問題，而從儒家的觀點來講，則是「內聖」與「外王」的問題。因為各家對此兩項重點之不同，則有不同的道德觀念。偏向於「個體」則有道家；偏向於「群體」則有墨家、法家。^{〔註 21〕}即使注重兩者，若「方向」有所不同，則有不同的道德觀念。西方 16 世紀以來的道德觀，則是以「群體」的安全與幸福保障「個體」的安全與幸福的觀點。當代德行倫理學以及中國傳統儒家的道德觀，則是從「個體」的道德意識出發，導致「群體」的和諧及安定。

（4）對德行倫理學之批評：德行倫理學與儒家之差異點

我們已探討，德行倫理學的基本優點及它對歷代道德哲學之批評。我們亦曾探討，雖然德行倫理學不可能與儒家劃上等號，但他們的基本優點是可以分享的。在此，我們反過來討論其他倫理學派對德行倫理學之批評，以達到如下三個目的：一、我們從此可以看到為什麼西方人比較難瞭解儒家的理由；二、我們從此可以參考，關於哪一點儒家需要補充說明；三、我們從儒家如何面對（答辯）此種批評（質問），可以看出儒家內部不同派別的開展。第一、二點是批評本身所含蘊著；關於第三點，我們在下一節加以討論。

對德行倫理學的評估，是哲學界各派別從各自的立場來評論的；因為各派理論的前提與假設皆不甚相同，評估之間也往往有矛盾的地方。站在儒家的立場，我們可以把各種批評整理、並分成三組。每組有幾個不同的批評及論點。

① 第一種批判

對第一組的問題，儒家有一致的答案。考慮如下的幾個問題：

（i）關於「聖人」的問題：若德行是一種品質、習慣和氣質傾向，我們怎麼知道那一種習慣或氣質傾向才是正確的德行？誰決定那一種習慣是好習慣、那一種是壞習慣？那些行為是應該做、那些不應該做？如果我們是以理想的人格典範（聖人）作為標準，他們的氣質傾向就是德行，他們所做的行為就

〔註 21〕 我們亦可以將「群體」分成爲「社會」與「國家」而論：道家重個人，輕社會、國家；墨家重社會，輕國家、個人；法家重國家，輕個人、社會。詳細內容則在：蔡仁厚，〈個人的地位與人權自由〉（在《儒家思想的現代意義》天津出版社，民國 76 年，93～111 頁）。