

儒家道德 規範根源論



李瑞全 著

蘇湖出版社印行

儒家道德
規範根源論

儒家道德規範根源論

編著者：李瑞全

出版者：鵝湖月刊社

發行人：財團法人東方人文學術研究基金會

發行所：新北市中和區中正路 797 號 3 樓之 2

通訊處：新北市中和區中正路 797 號 3 樓之 2

電話：(02) 8221-4677

郵撥帳號：18417094 鵝湖出版社

承印者：達雯印刷有限公司

定價 新臺幣 300 元（平裝）

中華民國 102 年 4 月初版

行政院新聞局登記證局版臺業字第 3049 號

ISBN 978-986-84068-4-1

版權所有・翻印必究

獻給摯愛

碧坤與田田

序

自古以來，倫理學在中西方都是實踐的學問。希臘哲學即置倫理學與政治學在實踐哲學名義之下，但由於重視觀解理性的表現，倫理學不是第一哲學，日後也漸成純理論的探究。而中國哲學自始都從實踐的角度展開哲學，哲學即是成德之教，道德之反省自是更重實踐。工夫論是中國哲學最基本和最受重視的一環。哲學的討論最終須在人生即實踐處發用。這在儒、釋、道三教都如此。儒家則更重道德的實踐。個人之修德必須在人群之中磨練，社會實踐是做人必經之路，必有的一環。此所以傳統知識分子總要出仕，甚致不惜殺身，祈望能把理想抱負付諸實行。此在孔子已開其端。孔子五十而知天命，周遊列國正是回應道德實踐的使命。當時即有不少隱者譏諷孔子，「鳳兮鳳兮，何德之衰」。孔子只能回以「鳥獸不可以同群，吾非斯人之徒與，而誰與？」，故雖已知道之不行，也得行義以求其道。孔子也確是受到高度禮遇，但無法得君行道，率徒而回。然而孔子由此所深刻感受到天命之意義，對儒學與實踐工夫的提升，有莫大的關係。中國傳統知識分子之前仆後繼的動力，即是由實踐中的道德規範而來。道德實踐即深含道德原則與動力的內在關係。道德與實踐幾乎是同一事。道德本自有規範的力量，不待多言。西方倫理學界近二十年開始從不食人間煙火的後設倫理學轉向從動力的角度探討倫理學的型態，詳論道德規範的根源何在，議論紛紛，分析細密，但卻缺乏實踐的深度。在這方面，儒者之說自是更貼近道德之本義，更能上達「四時行、百物生」之奧義。但儒者之體證也得借用西方的概念分析以彰顯其義理，調息上遂，不能固步自封，此亦弘揚儒教，使聖人之深情，廣被東西。其中義理與概念所隱含的差別，實不易釐清，也不容易說明，限於學力，惟待來者。

西方倫理學這方面的發展，觸發了我的一個研究計劃，此書是近年國科會的一個三年計劃的部份研究成果。其間陸續發表了幾篇相關研究，但友儕回響甚稀。唯自裁成，穿插成書，而時間不容多予斟酌，匆匆付梓，難免有重疊錯漏、輕重不均之處，部分章節遺留在外，日後或望能補其衍，祈讀者賜教。

自初學回國，經過近二十年從事現代化到後現代的研究，又從應用倫理學到生命倫理學的發展，不覺歲月流走，幾年前才驚覺放下多年的一些構想，已被年歲厚厚密封，快解不開了。如此方重回基礎的研究。道德規範根源是其中一個路標。由此重讀傳統的經典，重翻唐、牟、徐幾位老師們的詮釋，才發覺當年實受先師教益良多。今日所感所知，皆為老師所賜。難怪當年給人輕傲同儕之感，蓋以為既已掌握了康德的哲學，其他又何難焉！只是日月而已。然而世事推移，無有乎爾亦無有乎爾，不亦悲乎！

這本書曾有很多同學參與討論和幫忙計劃，難以一一記述。在付印前得梁奮程與黃漢忠整理參考書目，石致華與漢忠在假期中幫忙校對了幾章，須特加一誌。如有錯漏自是作者之責。

此書部份是過年前寄寓於香港時所寫，襟兄漢賢、大姨芷坤伉儷待我和家人甚厚，不厭我常讀寫到深夜，芷坤又賜題書額，讓此書顏面增輝，感激何限。八十岳母，關懷之意已溢乎書外，是所感念。至於諒解與鞭策，自是無有出乎內人碧坤與愛女田田之上，書由我手，實一家共力，置於扉頁，聊表心意而已。

序成之日，路過南台，清明飄雨，遙想故家，難以釋懷。亦謹誌之。

第一部

道德規範根源之課題與 西方倫理學之發展

目 錄

序.....	i
--------	---

第一部 道德規範根源之課題與西方倫理學之發展

第一章 道德規範根源問題.....	1
第二章 休謨之道德情操論與休謨式動力內在論.....	53
第三章 康德的自由意志論與康德式理性內在論.....	83

第二部 儒家之基本型態與特色

第四章 儒家之原始典型：孔子之基本型態.....	135
第五章 儒家之倫理學典型：孟子之道德意識內在論.....	189
第六章 荀子之禮義法度外在論.....	247

第三部 當代新儒家之拓展

第七章 當代新儒學道德規範根源之建立：牟宗三之兩層存有論.....	269
-----------------------------------	-----

參考文獻.....	297
-----------	-----

第一章 道德規範根源問題

倫理學在西方哲學的分類上屬於實踐哲學的部份，但西方哲學傳統上比較重視玄思或觀解的哲學，此在希臘時代即如此。哲學 (philosophy) 一詞在希臘文字中原指「愛智」之學，是人類追求認識世界、認識真相真理的一種智思活動。希臘早期的哲學家，即在蘇格拉底 (Socrates) 之前的所謂先蘇時期的哲學家，都主要在通過認知與理性反省，嘗試去理解構成世界真實的物質和原素。一般之以哲學開始於希臘哲人泰里士 (Thales) 是因為他嘗試以水作為基本原則，去說明宇宙中紛紜的事物。繼後的哲學家基本上都是嘗試通過以一條基本原則或原理，或以一個或多個原素來說明世界的真理，因而，非常偏重智思的反省，對感官經驗較不信任。此一源流到蘇格拉底和柏拉圖 (Plato) 時即形成以理性為主導的哲學發展方向。縱使在柏拉圖仍以「至善」(The Good) 為最高理型，以道德理型是理性通過辯證所能掌握的理型世界中最高與最終極的理型，但希臘的哲學重點仍落在以思辨為主的方向。故柏拉圖在著名的《理想國》對話錄中，即把主題的「公義是什麼？」的道德爭議也運用蘇格拉底的定義法 (definition) 與辯證法 (dialectic) 或對話法 (dialogue)，以理性認知的進路建立「公義」的定義。柏拉圖的說法即以「線喻」來說明道德理型之為理型世界中的最高理型，也是判別道德是非的價值標準所在。柏拉圖所引蘇格拉底的主張「知識即道德」固然涵蘊有真知即有道德的表現的說法，也同時可說是認同以道德為哲學所要掌握的最重要的真理，使人類在社會、政治與倫理表現上如理的一種表示。在現代社會中，一般都認同知識與道德分離，「知識即道德」很容易被批評為錯誤。中國傳統上說先知後行或知行合一，雖有類似

的說法，所指卻不是一般意義之知識，而是道德知識或道德之體現，而且，中國哲人也同時強調實踐的工夫，似乎不會太容易引起此種指責。但蘇格拉底與柏拉圖所說的知也實是指道德之知，即代表最高理型的「善」之知。雖在柏拉圖的體系中，理型有泛知識論的意義，但其核心仍是關懷做人所應體現的最高的道德的善。蘇格拉底與柏拉圖之所以認為具有道德知識即具有道德實踐表現，是因為他們認為能夠真實知道理型世界所有真理的人，必定是一位理性能力極強的人，如一位哲學王 (philosopher-king)，而其感性、意欲的力量也自然相對為弱，因此必然服從理性的指導。因而真能知道理型或真理的哲學家，自然具備強大的理性能力，而理性必然遵行所真正了解的真理，即至善等道德理型而行，此即是一位真正有道德表現的人。換言之，在柏拉圖的體系中，即涵蘊了道德的根源與道德的動力的課題。但西方重視觀解理性與普遍真理的探索，倫理學也只重視道德第一原理的建立，對道德實踐的討論不免忽略掉。因此，道德根源與道德動力之間的關係在日後的倫理學的討論中沒有被正視和發展，直到當代西方倫理學才發展為一個主要的課題。

亞里士多德則另建一哲學系統，更進一步明確化思辨在哲學上的主導地位。亞里士多德把哲學分為兩大主要領域，一是觀解哲學(theoretical philosophy)，一是實踐哲學(practical philosophy)。前者包括所謂科學、邏輯、形上學等，又稱為第一哲學(first philosophy)，是哲學的主體，也是認識最高和永恆真理的學門。實踐哲學則以政治學與倫理學為主，是研究人類社會中的政治倫理行為的科學，是成就每個人之幸福的學科，雖然政治學與倫理學也重思辨的反省分析，但卻是次於觀解哲學之後，因為，此兩門科學所知的「道理」無法達到精確性。亞里士多德以生物和生物各種稟賦以至全宇宙都是有目的 (telos) 的存在，

此目的即是該生物或機能最佳的表現。而最佳的表現，即「卓越」(excellence)，在希臘原文中與「美德」(virtue)同為一詞，即希臘文 *Arete* 一詞。因此，亞里士多德認為把每個人天賦的才能原有的目的最卓越地表現出來即是美德。亞氏原有道德美德 (moral virtue) 與智思美德 (intellectual virtue) 之分。道德美德指人際關係中最適中的表現，此即亞氏著名的「中庸之道」(the doctrine of means)。此原則涵蓋我們日常所指的美德，如仁愛、公義、勇敢等等。智思美德是亞氏的特殊分類，專指理性上所達到的卓越表現而言，如在科學、技藝、實踐智慧、直覺理性、哲學智慧等的卓越表現，綜言之，即理性之卓越表現。後代哲學家只保留道德美德，而把智思的表現歸屬於形上學、知識論和邏輯等研究上，不屬倫理學的範圍。笛卡兒轉向知識論的進路討論哲學時，更進一步把自然科學與數學視為哲學所應參照的模式和方法，重視哲學的客觀意義，認為與具有價值選取的倫理學不同，強調知識在價值上是中立的¹。因而，後世講論倫理學時，只指亞氏之「道德美德」部份，即以此為道德上的善所在。由於亞里士多德以人類的實踐理性最佳表現為美德，因此，他的倫理學被視為一種目的論 (teleological theory)，而道德即源自宇宙與人類所本具的目的，人之理性亦不外是相應此目的而成就實踐的行為，能夠達成在具體社會、政治與倫理卓越表現的人即是具有實踐智慧的人 (man of practical wisdom)。但亞里士多德心目中最高的美德是智思美德，而能達到這種美德的是哲學家。只有哲學家在得到適當的生活條件，包括健康、一定的財富、良好的人際關係等，才是得到幸福或福祉 (eudaimonia) 的人。

¹ 二十世紀下半葉，由於知識論的討論涉及知識的可信性或有效性，而帶出知識實有價值的預設，主要是一種「知識的價值」(epistemic value)，而此討論日後又把亞氏之智思美德重新帶回知識論的核心討論。但這方面與本書論題距離較遠，不能在此闡述。

現代哲學自從笛卡兒之知識論轉向後，知識，特別是科學與數學知識成為最基本和主要的哲學範疇，倫理學仍是較為從屬的研究。而且，受到玄思和知識論的影響，西方倫理學在實踐方面的研究，如實踐工夫、道德人格的養成、道德行為的動機、情感的影響力等的反省方面都不受重視。西方道德哲學中，以道德原則的討論為主，工夫論通常並不構成倫理學的部份²。西方二十世紀初的倫理反思，承接維根斯坦 (L. Wittgenstein) 的語言分析而來的後設倫理學的發展，到六十年代已近乎無可再進，倫理學家不得不另尋出路。除了轉向應用倫理學於現代社會各種倫理議題的分析外，傳統的倫理學家從道德語言之分析轉回到道德價值之規範根源的探討，重新檢視道德價值的根源問題，並對休謨和康德等傳統倫理學重新定位。這一部份的研究涉及道德所源自的人性、道德行為的機制等。這些問題實即儒學中的人性論、工夫論和道德實踐的課題。本書反省和分析當代新儒學在道德價值根源的建構和論述，以展示從孔、孟、荀的先秦儒學，到宋明儒學和當代新儒家，如唐君毅、牟宗三等諸位先生所建立的倫理學，對道德價值根源和道德實踐等課題之理解和分析。由此見出儒家在道德學的論述如何啓發道德的本義，和建立這方面的論題。本書特別著重儒家論述之道德行動之機制，道德實踐工夫的之模式

² 雖然柏拉圖與亞里士多德都重視美德 (virtue)，但對如何培養美德並不重視，特別缺乏依於對道德理解或理論而來的在實踐上如何實現道德行為的方法，並沒有說明。真正有依道德理論而有工夫的論述，只有康德，見其《實踐理性批判》之「方法論」，但也略而不詳。十八世紀的英國的道德情操論雖流行一時，休謨也採取此一理論，但並未受到重視，休謨之後也成絕響。十九世紀之後流行的以穆勒 (John Stuart Mill) 為代表的功利主義或效益主義 (utilitarianism)，也只依道德原理作道德判斷，無一語論及工夫的問題。二十世紀的後設倫理學 (meta-ethics) 更只討論道德語言的意義，把傳統的規範研究都放棄，認為這不是哲學家之工作，把道德實踐的問題完全交給道德家或宗教家。這一發展與中國哲學的表現對照，如中國儒釋道三家哲學中的實踐工夫論述之豐富，立刻見出中西倫理學傳統的差異。

與內容³。

一、規範根源問題在西方當代倫理學的發展

西方倫理學傳統上是以概念分解為主，探討的是人類在道德上應當接受的規範。這種研究是一種哲學研究，所成就的倫理學是有指導我們行為作用的規範倫理學 (normative ethics)。從柏拉圖到休謨、康德以至杜威等倫理學的著作，不管所採取的進路和所完成的體系有多巨大不同，但都是規範倫理學。自十八世紀以來，由於社會學、心理學、人類學等之長足發展，開始有從經驗實證方式研究不同社會的行為模式與道德規範，形成一種經驗的倫理學 (empirical ethics)。此類型倫理學所研究的基本上是一個社會所實際上採用的行為的道德規範 (norms) 與習俗 (custom)，對於此中所含藏的道德規範之合理性或證成 (justification) 並無理據的分析與探討。這種研究固然讓一些以自身文化傳統為中心的倫理學警覺到道德價值之多元性，形塑了近代社會的多元化與寬容性。但由於這種研究只採取經驗上實際行動上的規範和強調各個社會的不同的，甚致是互相矛盾的現象，因此常流於相對主義的觀點。所以，這種研究不但不能相應倫理規範之要求普遍有效性以及行動者需作出自己自由的決定等道德行動之基本特質，也無法提供行為在道德上的分辨與證成。

西方傳統倫理學的研究在二十世紀初才有了全新的不同發展。在方法論上，傳統的規範倫理學之概念分析雖然也常對倫理語言的意義作出分析，但重點不在道德語言之使用的意義上作分析，而是反省其中所含的道德的基本原則與原理，由此建構一可

³ 本書是作者近年得到國科會補助的一個研究項目的成果，謹此註明。

以指引我們日常行為的規範理論。西方當代的倫理學自二十世紀初由於主流哲學中分析哲學與語言哲學發展的影響，倫理學的研究也從傳統的規範倫理學的研究轉向倫理語言之分析，發展出後設倫理學 (meta-ethics)。⁴後設倫理學首先沿襲語言分析哲學早期的取向，認為語言之特質只在反映世界的結構，語言只能反映和描述眼前的經驗世界的內容和結構，不能論述超乎這個經驗世界之上或之外的真實或真理。經驗事實是科學家研究的對象，建立經驗真理是科學家的工作，不是哲學家的事務。科學命題才有真假可言，形上學是語言的誤用。此外，不描述這個世界而又有真假可言的語言是邏輯與數學，它們所成就的是一種形式的系統，是一種在所有世界都為真的陳述語句。這是邏輯家和數學家的工作，也與哲學無關。因此，分析哲學徹底否定哲學能夠建立任何事實的陳述，更不要說傳統哲學所追求的永恆的真理。哲學家只是對科學或知識與邏輯、數學的語言作反省，所以哲學是一第二序 (second order) 的反省。此一方法進入倫理學的討論也集中在倫理語言本身之研究，所研究的不是倫理語言所表示的倫理規範或道德真理，而是道德語言在使用上的意義。如果道德語言不是陳述真理或知識，更沒有所謂道德真理，則道德語言有何用處？因此，後設倫理學批判傳統的規範倫理學以為道德語言有描述的功能，指涉道德的真理乃是誤用語言的結果，甚至有認為道德語言及由此而成功的倫理學根本是建立在一基本的錯誤之上，即，建立在以為道德語言是陳述道德的真理之錯誤上，因為，道德語言根本不是，也不能描述經驗事實的世界。⁵換言之，後設倫理

⁴ Meta-ethics 一詞譯為「後設倫理學」，中國大陸學者喜譯為「元倫理學」。但 meta-ethics 基本上只是研究道德語詞的意義，重點是以道德語句與科學之類的經驗描述不同之處，以顯示道德語言之使用上的特質，基本上不涉及道德原理之建立，也不進入道德實踐的討論。而「元」字在中國用語上常指根本的、首出的事物，此與 meta-ethic 之 meta 一片語不相應。詳見下文之說明。

⁵ 對於倫理學這方面的討論在二十世紀最早見於 H.A. Prichard, "Does Moral

學所指示的倫理學的研究實是對於道德語言之後設分析 (meta-analysis)，即研究道德語言的真正功能或作用是什麼回事。因此，後設倫理的研究不但脫離了研究倫理學的根本元素或本質，根本無意於建立倫理學真理或知識，而是反省日用中的道德語言所為何事。此一用法是類比於形式邏輯中的第二序邏輯 (second order logic)，以研究第一序邏輯為對象之義。因此，後設倫理學家基本上採取的是一種「非認知主義」(nuncognitivism)，即，道德語句並無認知意義。由此而有以道德語言不過是用以發洩使用者的情緒之「情緒主義」(emotivism)，或具有導引聽者去行動之「導引主義」(prescriptivism)。至於摩亞的直覺主義則被冠以「描述主義」(descriptivism)，以道德語詞是描述一種非自然性質。這種倫理學重視的是倫理語言使用的功效或能力。倫理學的研究與日常的倫理行為變成毫不相干，成為不食人間煙火的學術研究，人類社會現實上的問題也與倫理學家毫無關係。但這一狹義的後設倫理學的發展基本上在二十世紀六十年代之後即無法更進一步。由於後期維根斯坦開展了新的語言分析的發展，解除學界對語言與經驗之反映關係，轉向從語言的使用討論和分析語言的意義。後設倫理學也進入對倫理語言的多種面向的研究，包括倫理語言在日常生活上的意義、結構、推理，以至構造等，由是開展了後設倫理學的另一擴張的機會。⁶

Philosophy Rest On A Mistake?" *Mind* vol.21 (Jan.,1912), pp.21-37。在二十世紀二十年代中後期，最典型的批評是 A.J. Ayer, *Language, Truth, and Logic* (London: Gollancz, 1946)。後來批評以道德具有真實指涉的極為激烈批評意見可參見 J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin, 1977)。

⁶ 參見 Stephen Darwall, Allan Gibbard, Peter Railton, "Toward *Fin de siecle* Ethics: Some Trends", 此文原刊於 *The Philosophical Review* 101 (Jan.,1992), pp. 115-189, 現收於 Stephen Darwall, Allan Gibbard 及 Peter Railton (ed.) *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp.3-47。此文所說的擴張主要仍是指後設倫理學或主流倫理學研究而言，此可形成廣義的後設倫理學的擴張，但並未涵蓋應用倫理學的蓬勃發展，以及此一發展之回歸傳統

由於受到第二次大戰之後西方社會的急劇發展，許多新的倫理問題產生，因此，在新的擴張發展中，倫理學學者或是針對現代社會新的倫理議題，轉向應用倫理學的研究，或是轉向對傳統倫理學的新的反省。前者發展出諸如生命倫理學、環境倫理學、商業倫理學等，開創了許多新的理論架構和分析方法，成果非常豐富。應用倫理學的研究不但對道德價值的反省和重建，具有非常深遠的影響，也使哲學的反省重新回到日用倫常之中，負起哲學對人類理想與價值的反省和指引的作用。在轉回到傳統倫理學的規範研究中，當代的倫理學主要有兩方面的發展。一是新的規範倫理學的發展，如德行倫理學 (virtue ethics)、女性主義 (feminism)、關懷倫理學 (care ethics)、社群主義 (communitarianism) 等，對傳統主流倫理學的取向和基礎，提出新的挑戰，也同時傳達了對規範價值根源的不同觀點。另一方面，主流的後設倫理學的發展由於說明倫理語詞和陳述的功能既然不像經驗語句具有描述客觀世界事態的作用，而由早期所論定的道德語言的作用是發洩情緒，或導引行動方面，作出進一步的擴展。情緒或情感雖然不同於較中性的認知的描述，但情緒或情感如何決定一行爲是否道德的，和如何促成我們做該行爲，由此了解道德語言的性質，實有進一步研究的必要。在導引功能上，道德語言顯然具有評價的意義，道德評價不但具有客觀性，而且具有一定的動力作用，促使接受者去做相應的行動。但是，如果道德語言沒有認知意義，它如何能促使我們去行動是一有待說明和論證的問題。如果倫理學不同於描述經驗世界事實的學科，則如何重新建構倫理學，以及倫理學自身的有效性和客觀性如何證立，道德推理的特質和實踐有何關係等，成為倫理學的新議題，

規範倫理學的功能與更貼近現代社會的新的倫理問題，更忽視了這一發展實開啓了對人類生命、社會和環境的倫理反省，深化了倫理的研究。

打破了原來局限於倫理語言之義意上的研究。以下先進一步就西方傳統倫理學之若干特質說明此一發展的形式和取向。

在西方傳統哲學的知、情、意三分的格局內，行動的動力基本上是由情感或情緒所發動。促使我們行動的情感通常即指情欲或意欲 (desire)。但西方傳統倫理學家總以情感或意欲是有待對治的對象，直到十七世紀英國的「道德情操論」(sentimentalism)才真正由情感建立道德規範。早期的後設倫理學者尊崇休謨，由此乃引出對休謨的道德理論的研究與發展。休謨的倫理學基本上源自英國古典的道德情操論。這是一種規範倫理學，即，道德的根源來自人類的道德情感 (moral feeling)，並不是出於理性的決定。但道德情操論是對人類行為有所指引的：即依我們的道德情感的要求而行。我們的道德情感所贊許的即是一道德行為，反之則是不道德的行為。依道德情感的認可而行即是道德的，否則即是不道德的行為。二十世紀的情緒主義者主要引用休謨之名言：理性只是而且只適宜是情緒的奴隸，只強調行為與認知無關，並非休謨的倫理規範的正面主張。情緒主義如此發展出來的非認知主義倫理學實與休謨的道德情操論無關。至於情緒主義者以為可由此消解道德判斷的爭訟性，並無助道德困境的解決。至於休謨以道德情感為道德判斷的基礎，洞見情感對於我們成功道德行為的關鍵性，在西方規範倫理的研究中日漸受重視，成為諸如關懷倫理學的先驅。但是，正如康德所已察覺，情感的個別性與多變性不能說明道德判斷或道德法則所具備的普遍性和合理性。道德的合理性也常是促使我們去行動的因素。我們判斷一情境中應當有的行動常是一理性的判斷，而此合理性涵有普遍性，顯然也常是我們感到必須服從，不可以自以為例外的要求，此合理要求甚至常相反於我們自己的特殊的情感或意欲的要求。道德經驗這種「理性」內涵即證明道德判斷所具有的合理性與我們的理性是相一致