

如果按照純粹知性的判準，很可能做出荒謬的決定。例如弗雷徹曾經提出「位格」的廿條標準，未達標準者即不是人，也不值得我們努力維持其生命。「最低標準有：腦的活動、自我意識、智能、自我控制、與他人交往。智商在40以下，成爲一個人就有問題；智商在20以下就不是人。腦的活動是所有其他標準的前提條件，沒有這些最低標準，就是一個“亞人”(subperson)客體，結束它的生命並不違反道德。」<sup>43</sup>面對這種說法，我們不禁要問：縱然由理性上說自己這樣做不會違反道德，但在內心中真的能夠毫無不安之感嗎？

### 伍、結語

以上雖然分別針對企業倫理、環境倫理和生命倫理的議題進行討論，但可看出依據儒家義理亦可以表現出一貫的特色：重視每個人的存在，因爲每個人都具有成聖成賢的可能性，此處是人人平等；每個人都應努力做爲道德的主動者，發揮仁心，由近及遠，擴至萬物；相對地，萬物不需具備任何條件，而皆有可能成爲道德主動者仁心所涵蓋的道德受動者，並因而享有道德地位。儒家的看法有時亦可在西方學者身上看到端倪，例如柏奇說的deontic feeling，這就是一種不容己之情，很類似儒家對仁心的描述。個人以爲，儒家思想可能對當代應用倫理議題有所啓發，本文只是展示個人在此方向上做出的初步工作。當然，我們也可以由佛家及道家出發，增加我們思考的立基點。最後，我們必須意識到，面對當代應用倫理學議題時，絕非簡單的幾個原則即可解決爭議，即便儒家智慧能夠給我們原則性的啓發，我們依然需要大量現代知識的協助，才能做出恰當的判斷。

43 同註卅八，頁150。

## 儒家倫理觀的當代性與現代性

葉海煙

東吳大學哲學系教授

儒家倫理乃儒學(儒家哲學)的核心課題，殆無疑義，然所謂「儒家倫理」(Confucian Ethic)並無法全然地被納入一般的「倫理學」(Ethics)的理論思考(Theoretical thinking)中，而此一哲學現象或文化現象毋寧說是儒家哲學與儒家文化的基本特徵。

其實，就實踐的面向看來，儒家倫理是具有極其複雜的多元性與多重性的，甚至所謂「儒者」的角色竟有其辯證性與弔詭性。從孔子告誡子夏「女爲君子儒，無爲小人儒」(《論語·雍也》)開始，儒者的道德實踐與人格養成便有了意義流失、理想淪落以及目的性無端被稀釋的種種危機。也就是說，在儒家所意圖建構的生活世界裡似乎早就潛藏「異化」的可能性，也難怪孟子不得不多言善辯，而荀子所以力倡性惡之說，其中緣由實爲來自生活環境、文化情境與心性理境之間裡外交攻的各項因子所不斷鋪展成的。而由此斷言儒家始終與其所處之時代環境保持著若即若離的關係，當非武斷之論，而若由此再論及儒家的倫理觀其實與任何時代的倫理境況都可能發生新的意義聯

繫，也自有其道理在。

## 壹、人文場域的展開

儒家應不是一般意義下的倫理主義者，至少從儒者的理想形象——「君子」所顯發的人格特質看來，人文與倫理的實際內容除了做為彬彬君子的「文」與「質」之外，事實上並未因而對君子的「成人之道」有了過多的限制性或宰制性的作用。因此，在早期儒家所處的社會環境中，究應如何以儒者所應實現的道德理念去轉化充滿實然性甚至偶然性的各種人文機制——包括來自宗法社會的階層性關係，以及由於個人地位提升之後所引發的倫理課題，諸如經與權、常與變、公與私等具社會性的道德問題（它們往往和「正義」、「自由」和「平等」等原則相交涉），都逐漸進入以個人為出發點的道德自覺或倫理關懷之中。於是，所謂「進退」、「出處」等抉擇，甚至於在天性至親的感情中究應如何安頓人文與社會等場域所必需的普遍律（或普遍的道德律），也都同時進入儒者在「士」的身份產生質變之後所必須面對的嶄新的生活境遇。孟子所以必須為瞽瞍與舜之間的「孝」的問題作辯解（因為親情遭到扭曲而出現了不義的境況），<sup>1</sup>又借由經與權的辯證性與互動性，來為「男女授受不親」的特殊倫理做合理的調適，以避免人道的精神蒙受不當的玷辱。原來孟子「予豈好辯哉！」絕非無的放矢，而是當時的人文場域已然對原始儒家有了極具時代性、實然性與結構性的衝擊。

而若從孝悌、忠恕、忠信，以至於仁義、禮義、禮法等道德條目所蘊含的意義來考察儒家意欲建構的倫理（包括制度、意義和理想等

<sup>1</sup> 桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士；瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣！」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之！夫有所受之也。」「然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處；終身訢然，樂而忘天下。」《孟子·盡心上》

面向)，則我們將不難發現：「人」的自覺，以及「人文」的活動，二者乃相應地不斷延展於既保守又開明的生活世界中，保守的是儒者之認同固有的文化進路與既成的社會結構，開明的是儒者在此一認同之中並未因此放棄那些可以經過反省與覺察以再造人文發展契機的資源——它們有些是客觀條件的重組，而更難得的是那由道德意識的深化與廣化所引發的主體性或主體際性汨汨然而來的應然性思考。這些新興的人文資源在孔子講學的時候，通過其「倫理觀」的建構，確曾出現水到渠成的全新局面。

當然，傳統儒家的倫理觀是仍然無法全等於當代「倫理學」之意含，而所謂孔子發現了新的「人」或新的「人間」，則依然是富有主觀性的論斷。但此一儒家式的「主觀」卻是富有人倫性或倫理性的。也就是說，當孔子、孟子或荀子思考「人」的問題時，都並不是馬上通過人文社會科學的思考（其中，量化思考或具分析性的理論思考似乎佔了相當的比例），來對「人」作概括的、類化的或抽象的觀察；而他們所採取的，往往不是一種策略，或是一種旨在解決問題的方案（往往都是實踐方案）。可以說，早期儒家在人文興革之際，他們幾乎都是以「在世之人」的身份（此「在」，對儒家而言，主要的意思理當是「此人在此世」），來從事吾人自應自許並自期的人文重任——其間，人我交接，以至於天人相應，原來都是所有實際存在的個人所無法推卸的天職，而此一天職就儒者而言，便也是其「倫理觀」起落於個人身心之間所自然引發的道德性（morality）積澱而成者。

因此，倫理與道德的對應關係其實是可能洽合一致的。特別是在人文與社會聯結成的巨大力量以外在之姿及客觀之態，對每一個「人」進行全面的衝擊之際，道德意義的自我凝聚（或是「道德意識」的自然成形），竟往往導致儒家集中關切「德性我」的課題究能如何通過人文精神的闡揚與人性內容的開發，而得到恰如其分又如實如理的解決。如實者，指的是吾人身家之安頓；而如理者，則為吾人性命心志之存養。放眼今日應用倫理與社會倫理大行其道，自由、平等、正義

與公道等倫理概念已無孔不入，儒家的倫理觀顯然有了下述三個向度可以再一次被關切：

一、當新的人文現象乍然出現之際，如何堅持「人」義以及人道、人性等恆常之理，並不是單向地把「人」放入抽象性與理論性的思考之中就能夠琢磨得成的，而真正的課題是該當如何以較具全向度的體驗、學習與實際之人格鍛鍊，來對應人文澆薄與人性異化等嚴重問題，而這才算得上是一種屬人的舉動。

二、原始儒家的道德經驗雖然無法全然套入當代的各種倫理境遇中，但他們所揭櫫的原則與理念，是仍然可能被轉化為具有生氣與活力的實踐動力，如「恕道」之包含同情與同理之思，顯然對當代社會中主體交往之際所衍生的對話、交談與溝通的課題，依然深具啓發意義。

三、把「人」放入倫理脈絡裡，同時也把「世界」放入吾人生活所延展的面向，基本上是「現代性」(modernity)或「現代化」(modernization)的諸多側面必須一體照應的。也就是說，在縱橫古今以及人我來往的時空向度中，儒者以「中道」為其衡定倫理意義的變與常，以及道德意義的尊與卑的判準，是可以對當代各種躁進之徒以極端主義所牽連的意識型態無所不用其極，做一定程度的針砭。

## 貳、人性境地的拓殖

通過「三綱五常」的逆向發展，儒學在「政治化儒家」的帶領之下，確實出現了一較不明朗(道德抉擇總在是非兩可之間有所游移)，也不太光采(責任意識已然淡薄，甚至因而有了逃避、退縮以至於隱遁等人文取向)的階段。自兩漢而魏晉而隋唐，中國社會的倫理網絡是有了「在穩定中趨向呆滯」以及「在動亂裡走向崩解」的兩極化趨勢。不過，歷史的考察不一而足，而哲學的反省總難免著重理想性的質素。因此，在制度面與結構面的實然分析之外，我們較在意的是：

為何在玄學與佛學的全面滲透之餘，儒學依然能夠在宋明兩代出現另一度的輝煌，而此一看似儒學再興的新紀元，又是否已然創造出中國社會倫理的新資源？

表面看來，儒學第二期(宋明)似乎都在「心性論」中打轉，一方面全向度地展延其宇宙觀(包括近似西方「實體」或「本體」的論述)；一方面則為道德實踐與人格修養尋找更具有邏輯意含的理論基礎。不過，宋明儒者的倫理關懷應是其諸多論說始終應和著儒家人文傳統的關鍵所在。因此，過分強調宇宙論或本體論中一些具有抽象高度的理念，其實並無助於宋明儒之為孔門後起之秀，並且已然踵事增華，別開生面，而一味渲染心性論的氣息，也不一定對儒家在人文場域與倫理網絡中已然獻身盡力的作為與作風，能夠起什麼直接的鼓舞作用。

在此，我們應可以通過一些文本，來考察宋明儒的倫理觀其實並未被淹沒於宇宙太虛或天理至一的無垠之中；恰恰相反，人文與倫理的意味是依然可以通過宇宙本體與心性本然的種種論證，而出現了另一種明朗清晰的況味，其真實性、恆常性以及那足以超越磨難的機趣與生氣，似乎隱隱然透露了更為活潑，更為親切，也更具有時代感、存在感與境遇感的人文關懷——或許，「人性論」正是一塊亟待墾拓的園地，而倫理觀便是一名孜孜矻矻的耕耘者。

首先，朱子以天理與人欲的對反關係突出了道德問題的嚴重性，他對道德之為人心、人倫與人文之礎石，似乎早有定見：「道者，人之所共由；德者，己之所獨得。」(《朱子語類》·卷六)人之所共由者，道也，強調的是倫理的公共性，說朱子是隱約有了「公共倫理」或「社會倫理」的概念，應不會有錯。只是所謂「共由之道」究竟和現代社會之正義、公道等原則有多少的關涉，而如何培養吾人樂意依道而行的公共意識，以創造所謂的「公民社會」(Civil Society)，這似乎就超出我們對古人所能有的期望了。

如同孔孟一般，朱子較著意的是己之所獨得之「德」，這顯示「心



性論」不愧是宋明儒學的思考軸承，而對吾人之為道德主體的獨一性、特殊性、真實性，歷代儒者竟都不約而同地深信不疑。如此，既然言德，乃自然落向功夫論（實踐論），而功夫論與實踐論的理論思考則又不能不向人性與社會交接彌合的總體（總面向）求援，朱子對此做了十分具體的闡述。他引孔子「克己復禮」，《中庸》「致中和」、「尊德性」、「道問學」，《大學》「明明德」與《書經》「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」等儒家傳統文本，歸結出「聖賢千言萬語，只是教人明天理，滅人欲。」（《朱子語類》·卷十二）如此，天理與人欲乃始終處於對立與對反的狀態，而這正是吾人在涵覆道德倫理的人文場域中所以必須「用功」的理由。由此，朱子又再一次對「公私分際」做了極為清楚的論斷，其堅持倫理應具之公正性（即以「天理」與「公道」為吾人面對公共世界以思考己身之出處進退的核心原理），已然理據確鑿：

蓋天理者，此心之本然，循之則其心公而且正。……人欲者，此心之疾疢，循之則其心私而且邪。（《辛丑延和奏札二》，見《文集》卷十三）

此一同時包含三種對反（天人、理欲與公私）的緊張關係，是唯有通過「明天理，滅人欲」的修養工夫才能得到通澈的解決。只是這樣的實踐路徑並不是單向進路，其間是有千迴百轉的理路與心路在。朱子當然知道功夫不易，實踐更多艱，因為人心惟危，而人世實詭譎多變。因此，在他以相當於「向善的意志」（the will to good）的「道德意志」（Moral will, or Moral intentionality）發出如此宣言：「革盡人欲，復盡天理」（《朱子語類》·卷十三）的同時，他依然在動機論與決定論，以及二元論與單元論之間，找到屬己、屬德、又屬人的平衡點，以作為吾人全身以進，並全心向善的起點：

雖是人欲，人欲中自有天理。（《朱子語類》卷十三）

這看似含混之論，卻也同時善體人性之苦楚與人世之艱辛，因此說朱子在一定程度上是「倫理的實在論者」或是「有經驗主義氣息的德性倫理學家」，似乎並不太離譜。由此，再進一步來看看朱子是如何處理「義與利」的課題，大概就更能明白他所以專注於公共倫理以至於社會倫理的實際用心：

義，宜也，君子見得這事合當如此，卻那事合當如彼，但裁處其宜而為之，則無不利之有，君子只理會義，下一截利處更不理會。（《朱子語類》·卷廿七）

先義後利，重義輕利，甚至為義棄利，無疑是儒家倫理觀的重要傳統，而朱子其實已在這個傳統的基礎上，作了一些功夫：他在義與利之間，放入了「裁處其宜而為之」的道德抉擇與道德行動，乃因此讓義利之辨免除了斷成兩截而可能形成專斷之論的危機，而且也使他的倫理觀增強了合理性與可行性，這就儒家而言，一方面回應了《易經》「元亨利貞」歷程觀的原始精神；一方面則已足以和一般社會化的進程有了偕行並進的警醒與自覺。而這對儒學試圖與當代倫理進行各種對話，也同時增加了不少有意義的聯繫——所謂「裁處其宜」，亦即以理性的力量來保障甚至保證倫理與道德在認知與實踐兩方面都各有其應然的合理性與實然的可行性。如此，「儒家倫理」的相關命題便不會只是泥古不化之說，或竟是畫餅充飢之言。原來「封閉」與「空洞」乃儒家倫理之大敵。

至於與朱熹處於「論敵」地位的陸象山則有其特殊的道德意向——象山似乎是把倫理的客觀性（或竟被誤以為是「外在性」）歸約於道德的主觀性（其實應是「主體性」或「全體性」）；當然，對象山而言，「主體性」（Subjectivity）只是假借之辭，他是自有其無以替代的哲學用語：

蓋心，一也，一理也。至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。

仁即此心也，此理也。（《象山全集》·卷一）

如此深體一心一理，已不是妄言「一心論」或「理性論」者可以明白象山極其「特殊化」(Particularization)的哲學認知與道德經驗，他一方面將極其普遍的概念放入充滿道德直覺的生命精神氛圍裡，一方面則又把極其內在化的心性資源展延於具有宇宙論向度的無限存有之中——「存有」者亦即一心一理相容無間的無比的「真」與「實」(truthfulness and reality)，故若謂之「真實」，其實已超出一般之智性或理性的思維之外。

或許，有人會說：「如此看來，象山不是重道德而輕倫理，重心性而輕人文了嗎？」這似乎有幾分道理，但在象山的廣大心量中，如此輕重之別其實已無足輕重，因為倫理乃由吾心自主自明而自創者，道德心性之原理（即「道」）和倫理在人文世界中的各項活動（即「事」），似乎本無差異：

此理塞宇宙，所謂道外無事，事外無道。（《象山全集》·卷卅五）

當然，如此一來，象山自然必須面對一項極其嚴峻的課題：「在充滿特殊情事的人文場域與生活世界中，道德抉擇如何自行保證其合理性與準確性？倫理行動又如何能為倫理的所有對象提供那足以滿足全關係與條件多方組合調整的正當性、真實性與豐富性？」

原來象山並非謹守規矩與尺度的答案的提供者，他對道德問題的解決方案幾乎全訴諸「一心」，而此心即公心，此理即公理；由此，象山乃能和朱子一般，在不違人倫常道的立足點上，將其倫理觀放在公私分明的天平上：

若是心之未得其正，蔽於其私而使此道之不明不行。（《象山全集》·卷一）

私意與公理，私欲與道義，其勢不兩立。（《象山全集》·卷十四）

道大，人自小之；道公，人自私之；道廣，人自狹之。（《象山全集》·卷卅五）

如此，以意為私，以理為公；以欲為私，以義為公。所謂「其勢不兩立」，是就道德判斷的嚴格意義而言，似乎頗有康德「無上命令」(Categorical imperative)的況味；然若回到人自身的立場而言，則祇要能破除「自小」、「自私」與「自狹」的封閉心靈，則「其勢不兩立」的道德抉擇其實仍大有機會以私意私欲為出發點，而經由積累與漸進的修養工夫(Cultivation)，逐步向大公而無私，克己而容他的倫理境界邁進。

而如果我們能再向王陽明討教，則儒家倫理觀的系統化就並非不可能之事，只是此一系統化的工作又似乎是一個具有循環論或迴旋式運動的意義流程，它是否經得起當代倫理課題的衝擊，自是無人可以任意斷言。不過，王陽明一心回到「德性」的磐石上，並一意以人類原始之道德動機與共通之倫理感情為其基本之訴求，則已不難理解他遭逢世難與生命劫數而引發的極為真切的道德體驗：

此心若無人欲，純是天理，是個誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要求個溫的道理。夏時自然思量父母的熱，便自要求個清的道理。這都是那誠孝的心發出來的條件。卻是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根。許多條件便是枝葉。須先有根，然後有枝葉。不是先尋了枝葉，然後去種根。《禮記》言：「孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。」須是有

個深愛做根，便自然如此。(《傳習錄》·卷上)

顯然，王陽明是從「根源性倫理」的角度，為朱子「明天理，滅人欲」的功夫論尋找一個合情合理又合乎吾人天性至親（或曰「至性真情」）的充要條件——這裡當是兼具實然性與應然性的條件。因此，他不僅講「孝」，而且講「孝心」，因為「孝心」比「孝」更具有實然性，如孟子之講「惻隱之心」一般；而王陽明還不只講「孝心」，他又更進一步講「誠於孝親的心」，這個「誠」字已然充分透顯「德性倫理」的應然性，而此一道德之應然乃從裡向外，由天而人，自「性」的形而上層轉為人倫日用之間可以親身體證的實然的言行規矩——因此，王陽明將「愛」深化，而以「深愛」為其根源倫理與德性倫理的共通的基礎；如此，他乃能條理井然地擴展儒家倫理於其「致良知」之教，而其倫理觀也自是一種空前的「德性動力論」或「心意功能論」——以德性（即良知良能）為吾人道德行為之動力，以心意（王陽明以為「格物」不能自外於「正心」與「誠意」）為吾人倫理網絡之基點。如此，或有懷疑王陽明的理論幾乎是完全主觀的（*entirely subjective*），而因此混淆了實有（*reality*）與價值（*Value*）的分界，也就不無道理了。<sup>2</sup>

在此，若對宋明儒的倫理觀做一約略的考察，是不難發現：其扣緊其所處之「當代」情境，其實並未因有所盤桓於「心性論」而稍減其來自個體生命內裡的實踐勁道；同時，他們也不曾為了概念的抽象性與論證的複雜性而稍稍放棄道德理想的終極關懷。當然，若說宋明儒的倫理觀已有「現代性」（*modernity*），是至少必須從兩方面來做商榷：

一、首先，宋明儒者在做道德論證的時候，確實經常把「人」、「事」、「物」與各種客觀的條件組合全放入相同的論域（*discourse*）

<sup>2</sup> Wing-tsit CHAN, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press, New Jersey, USA; 1963, p.p.655

之中，因此出現了一些跳躍論證與循環論證，而這對論證是否能成功，是具有負面作用的。其實，以王陽明為例，只要他能隨時把握「心」的分寸與「物」的分際，而將其道德論述的重點放在道德抉擇及道德決定的活動，並多運用類似於現代後設倫理的相關命題，就道德思維與道德語言來做解析，則其側重「事件」（*event*）與「場合」（*occasion*）的道德意識當可益形明朗，而其意圖囊括「外物」，或勇探蒼穹的宇宙論企圖，也就可以相當程度地緩和下來。

二、此外，宋明儒倫理觀所以具有當代性，往往是因為他們的道德思考總是與其自身之生活境遇與生命體驗息息相關，這當然對「倫理觀」的「觀」的形成，發揮了極大的正向意義，但若就現代倫理不能不分門分類並分科的角度看來，人與社會以各種活動交織成的系統化機制，卻不能沒有角色殊異、職分有別，而且功能變化不定、效果也難以預期的自我警醒，特別是對於那總是傾向於價值的恒定性與理想性的「道德心靈」而言。因此，某些動輒以「終身成就」或「萬世不朽」為鵠的的道德預定論，便不能不稍抑其奔放的想像，而必須隨時扭轉其意向，並撥動其心思，向這個異象紛紛、異端擾擾，而且「惡」、「罪」與「罰」隨處不有的生活世界，進行多向度的探索。

### 參、人道朗朗的願景

到了儒學的第三期：它萌芽於十八世紀末，開花於廿世紀上半葉，而結果於廿世紀下半葉以至於這新舊世紀之交。面對如此多元、多變並多所齟齬的年代，所謂「儒家倫理」的前景，是有了多角度、多領域以及各類意義聚焦的各種關懷。對比於韋伯（*Max Weber*）的論述，在較大的界域中（至少是以國家或地區為定點），試圖對儒家的倫理意識在實際的歷史發展與社會轉化過程中所已然或可能扮演的角色，做一種宏觀的探索，是已經出現正反兩極以及富有中道色彩的不同論說。但它們的共同點卻依然是儒家以其倫理觀或倫理關懷所



意欲達成的目的：「究竟『人』做為一種極其特殊的存在者，是否真能以自身之心力與願力，將屬於人的所有寶貴資源，在此生此世發光發熱，而且有所擴展與存續？」

當代儒學從早期康有為與譚嗣同的「仁學」，或將之作爲「衝決網羅」（譚嗣同語）的生命大能，或以之爲吾人共躋於大同盛世（康有為《大同書》的深心所寄）的人性推手，到熊十力以唯識能變，明心轉物至於大開性智以實現美善理想，梁漱溟闡揚身體力行，經世致用的雄心，而終於持守此心此性，此道此德的不變志節，在在都是儒家倫理在個人身上具體而顯著的見證——說他們是「儒教的信徒」，有時是比斷定他們是「儒學的研究者」要來得恰當些。

但到了已成氣候的「當代新儒家」或「現代新儒家」的第二、第三階段，從張君勱、唐君毅、徐復觀到牟宗三，學問的講究、理論的探索與系統的構作，則已全然搬上檯面，而也已經有了極爲可觀的學術成就。但他們畢生努力並全心盡粹者，是否已全然當得起各項學術之論戰與專業之對話，則還有待觀察。

在此，是不必再以「入乎其中」或「入塔觀相輪」的方式去原原本本地把當代新儒學的學問果實剝裡削外。爲了突顯儒家倫理觀的「不二法門」，我們是可以如此爲「儒家倫理」下一簡明的定義：

長久以來，儒者以概念思考及實踐活動並行互用的人格發展模式，在己、爲己，並由己及人地推擴而來的人際網絡；其中，確實富有儒家本有的道德關懷及獨有的倫理情境，而這已然和中國社會的基本體制與基礎架構（包括家族倫理、社會倫理、家國倫理與政治倫理）難以割捨分離。

當然，更廣義的「儒家倫理」是已經由上一世紀下半葉中國的動亂與再造，引起了國際的注目，並同時緣於「中華文化花果飄零」，而出現海外華裔學者以中外文論說「儒家倫理」意含，並試圖與西方

學術界與文化界進行對話。其中，卓有成就者當屬杜維明與劉述先（兩人也恰好是「當代新儒家」第三期的代表人物）。

因此，我們似乎可以從杜、劉二人的努力，看出未來儒學發展的一些端倪。當然這依然是一種例舉或例證式的思索，並不表示儒學的未來可以由少數學者來做領軍的統帥，因爲從最廣義的儒學——「生活儒學」看來，普羅大眾及市井小民莫不是醞釀未來新儒學的酵母，只是因爲學者有其系統而清晰的語言，可以替自己甚至是他人的「儒學經驗」說一些話，我們才有此一「以少推多」的歸約性思考。

如此，以杜、劉二人爲範例，我們顯然可以發現：「對話倫理」與「全球倫理」（世界倫理）正是當代儒家倫理可以繼續以其特殊的倫理關懷及倫理觀點好好使力的兩大論域，而儒家倫理的當代性與現代性（或許，二者可以相應相符）也正可運用這兩個足以讓儒學自身有所發展，並充分介入當代社會與現代文明的場域，做爲嶄新的意義資源——所謂百年來儒學之凋零，正是因爲它一直欠缺來自當代文明與社會的養分；其中，主要是文化的支援、社會的支持以及生活世界的強力支柱。

基本上，杜維明認爲儒學（Confucianism）可以被理解爲至今依然存活的傳統（a living tradition），而不僅是一種歷史現象；或者，可以將儒學深化爲「生命之道」（a way of life），而作爲道德倫理（Moral ethic）的一種型範（form）——它可以讓我們共享其內在意蘊，但也同時可以被轉化爲一種政治的意識型態。<sup>3</sup> 因此，累積二三十年來在海外宣講儒學的經驗與心得，杜維明是已深刻體驗到對話與對話倫理的重要性，他從馬丁·布柏（Martin Buber）那裡得到「你我之間」對話如何可能又當如何進行的根源意義的啓發，接著，他在儒家的傳統中發現了早已存在的對話倫理的資源——對話的兩個基本前提：

<sup>3</sup> Tu Wei-ming: Confucian Ethics Today The Singapore Challenge, Singapore, 1984, p.p.17-27

一、己所不欲，勿施於人。——恕道精神

二、己欲立而立人，己欲達而達人。——人道精神

這兩個原則是已直接呼應了對話的最低要求——相互容忍、彼此尊重。如此，對話的雙方才可能相互承認對方的存在（及其價值），並因此願意去承認對方的存在，以及你我共存（Co-exist）的合法性與必要性。其間，願意去瞭解對方，同時希望和「您」交流，與「他」共存，以便取得新經驗與新知識，進而相互參照，有取有捨，乃是吾人擴展個人視野的不二法門；而如此一來，人人理當以「認識您，乃我值得慶幸之事。」為個人之雅量，並同時以「不改變對方」為對話進行之際人人不可或缺的襟懷。承認多元，包容差異，實乃對話最重要的倫理素質。

杜維明並進一步將來自儒學內部的倫理資源大舉開發，廣泛地應用於全球化（Globalization）與地方化（localization）與時俱進的現代倫理實境中，他看重生活世界，隨時提醒自己：「任何對話的對象都是活生生的個人」。因此，他十分關切全球化與地方化的實際內容，而且發現十幾年來的「全球化」其實和「地方化」有著不可分割的關係。原來我們都是在複雜的背景與願景下進行對話，那最薄的（即最普遍的）公約數其實和所有的特殊性、具體性、差異性以及「共通價值」（Common Value）根本不可分離。當然，文明對話要先有「全球社群」（Global Community）出現，而處理文明衝突，面對「歷史終結」之論述的同時，我們也必須去關照三種二分法：全球和地方，傳統和現代，西方與西方之外。此刻，對話倫理顯然必須莊重地回應啟蒙以來的西方文化的核心價值——自由、理性、人權、法治與個人尊嚴；而杜維明也因此幾乎確信儒家是極有可能就西方化與現代化的重要課題，即自由與公義、理性與同情、法治與倫理、權利與義務、個人尊嚴與社會秩序等對反命題，展開所謂「亞洲價值」（以儒家為例）和「西方價值」之間的平等對話，如「仁」的深刻意含和西方意義下的正義、權利等概念就很有可能相互配套。如此，杜維明乃從「文化

中國」步入「文明對話」，並自「啟蒙反思」逐步邁向「儒學創新」的美麗願景。<sup>4</sup>

至於當代新儒家的另一位代表人物劉述先，近年來積極參與聯合國教科文組織（UNESCO）「普遍倫理計畫」（Universal Ethics Project）籌劃起草〈世界倫理宣言〉。他以儒家的代表身分發言，在當代新儒家的觀點下省察所謂的「世界倫理」——也就是「全球倫理」（Global Ethic），同時做出相當具有現代性的儒學詮釋，將儒家傳統中關於道德倫理的精義對應於「世界倫理」與「文化差異」這兩個並行不悖的當代課題，充分開發了儒家足以和世界上主要宗教傳統平起平坐的道德原則與倫理規範。

劉述先顯然在他早年鑽研卡西勒（Ernst Cassirer）文化哲學以及後來對宋明儒學（特別是程朱理學）進行全面探索的學術成果下，一方面肯定文化自有其差異，這是無可抹煞的具體事實；另一方相信各文化、各宗教、及各種倫理觀點之間應可求同存異地找到足以相互理

<sup>4</sup> 以上三個段落（自注三以後）的敘述，乃筆者於2001年8月27日親訪杜維明教授於美國麻州康橋的哈佛燕京學社，在近一個小時的訪談中，杜先生扣緊筆者關於「何為對話倫理」的提問，所做的詮釋與論述。若筆者的紀錄與杜先生原意有所出入，文責概由個人自行擔負。此外，杜先生在當天的訪談中，並親筆寫下八個基本理念（形成兩個十字），作為全球倫理與文明對話可以共同發展的基本架構，而它們也正是杜先生數十年來在東亞與北美之間，在儒家與西方文化思潮之間，一直親身介入的思維藍圖：



這兩個各對應成十字的四組概念，彼此相反相成，他們恰恰是對話的必要基礎，也同時是對話的真實內容。自由與平等、效率與社群、上天與自然、自我與社會，兩兩相應成趣，彼此又互有紐帶關係，確實有體有用，而為吾人之生命存在與生活世界共構而成者。



解，彼此尊重，並在精神上相感通的一些共同點（他們往往是具有規約性與普遍性，卻又能照應實際之分疏性與多元性的道德原則），而這些所謂「金科玉律」是早已深植於儒家傳統中，而大有在當代與其他傳統會通的種種契機。<sup>5</sup>

對此，劉述先提出「理一分殊」作為其回顧儒家傳統倫理觀，並同時用以回應孔漢思（Hans Kung）所提出的「世界倫理」相關課題的解釋典範（甚至是解決倫理問題的實際模式）。其間，最嚴肅的問題應是世界上各宗教傳統之間究能如何在彼此會通，相互包容之下一起尋找「普世化宗教」的共通標準，以創造「宗教之間的和平」。面對此一人類史上一直懸而未決，且一直與人類實際存在境況密切交關的嚴重課題，劉述先照應孔漢思的卓識：「尋求普世宗教的標準對於儒家傳統來說毫不成問題。『仁』，從來就是儒家最關心的事。」<sup>6</sup>同時發展出以「理一分殊」為基本架構的解釋進路與解決策略——由解釋到解決，原是可以並行而同步的：

由新儒家的視域來看，要解決問題得採取「理一分殊」的方式。通天下之理只是一個，但卻屬於超言說、老子所謂「道可道，非常道」的層面，能夠說得出來的已屬於分殊的層面，不可以勉強歸一。朱子曾以「月印萬川」的比喻來說明這個道理。用現代的方式來闡釋，「理一」只是一個「規約原理」（regulative principle），不能夠透過歸納來證明，但卻是指導我們去尋求自然中的齊一的一個根本原則。有了這樣的原則做指引，那麼即使我們在事實上有許多分殊，也會盡量去尋求會通之道，而

<sup>5</sup> 劉述先認為通過卡西勒所謂的「功能統一性」（functional unity），不同立場的人在精神上可以互相感通，並不需要意見與題材上的歸一。同時，劉述先也認為每一個傳統都可以由自己的基礎擴充出去，而找到和其他傳統會通的契機。參閱：劉述先《全球倫理與宗教對話》（台北，立緒文化事業公司，2001年），頁20-21。

<sup>6</sup> 前揭書，頁21。

不會把矛盾衝突當作最最終極的東西，盡量誇大彼此間的裂痕的仇恨，淪於兵戎相見的地步。<sup>7</sup>

由此，劉述先大舉開發了儒學的傳統，並在新儒家觀點下，賦予儒家傳統中的倫理內含現代之意義。他認為在重視當前契機，展開與世界對話的此刻，中國傳統是自有其豐富的資源，特別在倫理方面，尤其是儒家傳統，更有其十分充沛的資源。<sup>8</sup>對此，劉述先首先提出如此的警識：「儒家倫理絕不可以化約成為封建時代某種階級的倫理」<sup>9</sup>他由孔子的「仁」出發，到孟子的四端，再到漢代的綱常，以至於當代新儒家提倡的「三統」之說，一路下來首尾相銜的倫理詮釋，一方面肯定儒學充分體現「理一分殊」（主要由張載與伊川提出）的精神，已然建立了良好的義理規模；另一方面，劉述先自己則在這一「本位的基礎」上，以「理一分殊」的思維模式，發展出一套足以讓我們「透過中國倫理自己本身內在的要求，以通往世界倫理」的創造性詮釋，這正好呼應了他所認定的「『仁』是綜合原則，『義』是分殊原則」的倫理觀點。<sup>10</sup>而這當然也是把道德思考和倫理實踐治於一爐，同時具體照應普遍化原則（Universalization），分殊化原則（Particularization）及個體化原則（Individualization）的倫理觀。更難得的是劉述先把那曾被漢儒倫理觀所窄化與僵化的「五常」之說，放入現代世界的生活場域與倫理範疇中，進行宏觀的理解，展露了其中所蘊含的活生生的現代意義。基本上，他認為「五常」（仁、義、禮、智、信）具有普遍意義。<sup>11</sup>而且又能被採用來理解現代倫理問題，做為不可輕棄的基礎性的道德理念與倫理價值。「仁」乃生生之道，而且有現代環保的涵義，「義」則足以力斥現代世界種種不義的剝削

<sup>7</sup> 前揭書，頁21-22。

<sup>8</sup> 前揭書，頁60。

<sup>9</sup> 前揭書，頁60。

<sup>10</sup> 前揭書，頁70。

<sup>11</sup> 前揭書，頁64。

行爲，「禮」可由「正名」體現人我交際的對等互動之關係，「智」的涵義則可讓我們反省現代知識的種種意義問題，至於「信」做爲誠信之原則對當代的社會倫理更具有啓發意義。而其他當代倫理課題，諸如兩性關係、婚姻制度、商業倫理以及平等、公義、互助及人們應如何相互關懷以體現和諧精神，共進於世界大同的理想，在在都可以讓我們通過儒家倫理觀的深度考察，來從事明確、具體而又有實踐效應的探索。<sup>12</sup>

總之，劉述先是在「存異求同」的原則下，站在儒家（儒家倫理）的立場上，與世界倫理及其他宗教傳統進行對話。而在對話的過程中，他始終回應自己所堅持的「理一分殊」原則。如此一來，劉述先顯然已把儒家倫理、世界倫理與對話倫理一起融入一己的開放心靈與創造理解中，其具有充沛的現代性與當代性，在他不斷進行自省的洞察中，似乎已充分流露，而他也同時獲致了一種對儒家現代處境的自知之明：

對於「理一分殊」做出現代解釋，我們認為，任何對於道德原則的成文表達已經屬於「分殊」的領域，不能不受到特定時空以及文化傳統的限制，而不可加以絕對化。這可以由縱向和橫向兩方面來加以考察。縱向講的是古今的差異，我們不可能把孔孟在兩千年前定下的律則照搬，以為可以解決今日的問題。漢代的所謂三綱到今日已完全過時，就是一個最好的例證。<sup>13</sup>

綜觀劉述先與杜維明的儒學思考，以及他們所同時關注的儒學現代化課題，似乎已然顯示：如今，勢必經過當代性與現代性思考的多重轉化，將儒學（尤其是儒家倫理）放入世界性或全球性的視域與場域，儒學的真實意義才可能有復甦與再生的機會；而劉、杜二人不約

<sup>12</sup> 前揭書，頁74。

<sup>13</sup> 前揭書，頁78。

而同地將儒家的主要思維成分以各種方式融入於全球化的大潮中，他們並特別從文明對話及全球倫理的向度，來檢證儒學那依然不過時，也不至於和「現代化」衝突的寶貴內容——其中，最值得珍惜的應屬儒家倫理觀所蘊含的價值理念與道德信念。如此一來，是不僅顯示當代儒學發展已從攸遠傳統中縱向地邁入另一個時序（或所謂「當代新儒家第三期」），而且還表示儒學（尤其是儒家倫理）更必須橫向地和現代社會、現代文化以及現代倫理接軌合轍，在差異與對話一時俱進的過程中，進行沙裡淘金與蚌中取珠的學術性、思想性及文化性事業。當然，其間是依然有兩個面向值得有心之士共同來關注：

一、要讓儒家的核心價值能夠被當代倫理（包括實際的社會化課題以及價值觀究應如何被建構的內在化課題）所吸收所轉化，是勢必通過諸多專業倫理與應用倫理的實踐性路徑及可以相互配套的行動策略，而不能只寄望於實際的社會制度與政經形勢的更迭或變革。也就是說，儒學或儒家式的思考（特別是倫理思考）究有何能動性與自主性，顯然和儒家所持守的「時中」精神必須時相應和，以便建構那足以和現代生活世界相交遇的儒學觀及儒家倫理觀。

二、若儒學仍具有和當代文化境況相互參酌參照的諸多可能性，則我們是不能不正視這個問題：在儒學就其觀念系統而言，其實已大多成爲學術界、教育界與文化界所獨享的菁華與精粹之物，至於儒學的普世化走向，以及儒家倫理的世俗化機制，是否能夠跟得上現代化的匆匆步履，又是否能和現代化社會中各種專業性之需求，以至於人類智性無限度之追求與普世理想之全心嚮往，有所呼應並作出有效之回應；而如此近於「仁以爲己任」的擔當又是否會讓儒學負荷過重，同時，其間是否潛藏某些讓儒家淪爲幫襯角色的社會因子，而那對話與交流的最小的公約數究應如何取得，以避免對話內容無謂之循環與思維意向徒然之流動，這一連串的問題實乃環環相扣，而他們又是否已然超出儒學力所能及的範圍，實在值得更進一步的關切。

#### 肆、結語

「當代性」似乎就在眼前，而「現代性」則尚待多方評估。如今，儒學在多元互濟的理論交鋒與觀念奔競的同時，顯然不能再以「旁觀者清」的態度漠然自足於形上天地或想像世界，而吾人似乎也應從儒家倫理或儒家倫理觀出發，來論斷儒學內蘊的生命力及其意義走向能否落向實然的行動範域，以取得嶄新的助緣及必需的條件，作為儒學在「當代性」中依然能夠存活的重要資源。同時，在充滿期盼並有幾分不忍與不安的心理催促之下，我們如何能向「儒家倫理作為一大願景」的未來有所討教，並不斷回頭審視「現代性」及現代化的實然內容又是否已對儒家倫理的諸多信念造成一些破壞，而多少擾動了那雍容且從容的儒家心靈，這些課題其實都需要所有的參與者以願聞其詳並樂見其成的態度來做多面向的探索與考究。

「孔學與二十一世紀」  
國際學術研討會論文集  
2001年9月28-29日

### 儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係

張寶三

臺灣大學中國文學系教授

#### 前言

注與疏同為儒家重要解經形式之一，由於兩者間關係密切，後人每以「注疏」連稱。然又由於兩者關係複雜，不易釐清，學者或以為「注是解釋經的文字，疏是對注的解釋。二者合稱為注疏。」<sup>1</sup>甚至誤注為疏<sup>2</sup>，或誤疏為注<sup>3</sup>。本文擬就儒家詮釋傳統中由注到疏之發展以及今存南北朝、隋、唐之義疏等資料加以考察，以究明注與疏兩者間之關係。

<sup>1</sup> 見黃開國主編：《經學辭典》（四川：四川人民出版社，1993年），頁403。

<sup>2</sup> 如董季棠〈評論語皇侃義疏之得失〉一文中云：「博采眾說，為皇《疏》最大特色，以何晏所集孔安國以下各家之注為主體，以江熙所集衛瓘以下十三家之疏為羽翼。」（臺北：《孔孟學報》第28期，1974年9月，頁145）案：江熙所集十三家之說乃「注」而非「疏」，參下文所論。

<sup>3</sup> 其例參見下文所論。