

Lingnan University

## Digital Commons @ Lingnan University

---

Theses & Dissertations

Department of Philosophy

---

1-1-2006

### 孟子道德思想的哲學重構

Chun Cheong, Albertini LO

Follow this and additional works at: [https://commons.ln.edu.hk/philo\\_etd](https://commons.ln.edu.hk/philo_etd)



Part of the [Philosophy Commons](#)

---

#### Recommended Citation

羅進昌 (2006)。孟子道德思想的哲學重構 (碩士論文, 香港嶺南大學)。檢自 [http://dx.doi.org/10.14793/philo\\_etd.6](http://dx.doi.org/10.14793/philo_etd.6)

This Thesis is brought to you for free and open access by the Department of Philosophy at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Theses & Dissertations by an authorized administrator of Digital Commons @ Lingnan University.

## **Terms of Use**

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

孟子道德思想的哲學重構

羅進昌

哲學碩士

嶺南大學

二零零六年

孟子道德思想的哲學重構

羅進昌

論文呈交以符合哲學碩士課程之部分要求

嶺南大學

二零零六年

## 論文撮要

### 孟子道德思想的哲學重構

羅進昌

哲學碩士

在過去的一個世紀，採用康德底道德哲學為概念框架的新儒家主導了《孟子》的研究方向。無可否認，他們的工作給先秦儒學的教條重新注入活力，不過卻忽略了孟子哲學的一些重要的面向。其中一個是“用”——實踐面向。“用”與兩個課題有關：首先，“用”是關於孟子所致力處理的問題；其次，它指涉孟子思想的應用問題，也就是從他的思想所推導出行為的具體指引。

本文討論孟子的道德思想這兩個意義的實踐面向。更明確來說，本文嘗試通過探究先秦時代的社會危機，及孟子企圖回應的其他敵對學術流派為背景，來重構孟子的道德思想，同時聚焦在其思想於現今世界的可應用性。在本文中，孟子的道德思考被表述為旨在陳構一個道德基礎的哲學說明，以圖為原始儒家辯護。這表述論證孟子的進路，是建立在一個相對地沒有形上證明負擔的人性觀之上；由此孟子的道德建構與洛爾斯式的交疊共識相容。與傳統的、形上的孟子人性觀詮釋對比，本文援引了一種以“人類能力”理解人性的詮釋進路。通過這種詮釋，孟子式的生活方式可以被理解為一個藉著交疊共識所達成的結果，指出現今彼此抱持不可共容的整全價值概念的人們，最終也將會同意這種孟子式的生活方式。

本人謹聲明，本論文為本人之原創性研究成果，所有引用已發表或未發表之研究作品，均已適當註明出處。

---

(羅進昌)

二零零六年九月十二日

## 目錄

導論	P.1
第一節 過往孟子研究的檢討	P.2
第二節 本文的研究重點與方法	P.4
第三節 本文組織脈絡	P.7
第四節 附記	P.9
第一章 禮壞樂崩與先秦時代的道德危機	P.10
第一節 封建秩序的基本內容，及其正當性的依據	P.11
第二節 封建崩潰的時代背景	P.16
第三節 伴隨封建秩序崩潰的天命觀念的改變	P.21
第四節 儒家的基本關懷	P.25
第二章 孟子思想體系的概觀	P.29
第一節 孟子的理想政治藍圖	P.30
第二節 道德規範的基礎：人的自身	P.35
第三節 通往人類能力得以展現之路	P.49
第三章 從展現人類能力到美好人生	P.58
第一節 人類能力的確認（一）	P.61
第二節 人類能力的確認（二）	P.65
第三節 人類能力綜論	P.71
第四節 卷尾瑣語：追尋美好人生	P.80
附錄 參考書目	P.84

## 導論

本篇論文的論旨在於為孟子的道德思想作一哲學重構，並且從中探討孟子的道德思想的基礎。以往研究《孟子》哲學的學者，總是以非歷史的態度對待孟子，對“（孟子）退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意”<sup>1</sup>這類的說法毫不置疑。他們假定了哲學問題具有獨立於社會、文化、政治、經濟環境的自主性<sup>2</sup>，所以在不同時代的儒家人物其實都是討論相同的課題，使用著相同的概念。這種研究的進路，預設了時代背景的不同與學說內容的不同，是水火無干的。另一方面，也蘊涵了不同時代的儒家人物所使用概念，是直接承接較早時代的儒門典籍所使用的概念。例如，我們可以用解釋《論語》裡“仁義”的方式，來解釋《孟子》裡同樣的概念。

儒家學說固然有一套特殊術語，然而這套術語的意涵並不守恒不變。黃仁宇便曾指出，單以《論語》來比較《孟子》，可立即發現一些概念在意涵上的分殊<sup>3</sup>。因此我們不能過早假定，《孟子》裡提及的儒家思想概念，與其他儒門典籍出現的相同概念，彼此是完全等同的。否則不單會忽略了孟子學說的特殊意義，甚至有誤解其基本內容之虞。由此可見，要準確地掌握《孟子》的語言與所使用的概念的意涵，就不能孤離與孟子相關的社會內容與語境。孟子曾

---

<sup>1</sup> 司馬遷（1985）·《史記》·北京：中華書局，頁 2343。

<sup>2</sup> 黃俊杰（2004）·《中國孟學詮釋史論》·北京：社會科學文獻，頁 8。

<sup>3</sup> 黃仁宇（1992）·《赫遜河畔談中國歷史》·北京：三聯書店，頁 2。



說：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。」又說：「我亦欲正人心、息邪說、距詖行、放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」（【滕文公下·9】）<sup>4</sup>。從這兩段說話，表示孟子發表他學說的意圖，顯然是帶有以楊朱與墨家作為其論辯對手的針對成份。在闡明本文研究進路前，先檢討一下過往學者使用的進路<sup>5</sup>：

## 一、 過往孟子研究的檢討

### 1. 對孟子的關鍵概念的解釋

此種進路一般而言是就各個“概念”自身作探討並解釋其意，作一種觀念史式的研究。這種進路是把孟子思想中的各個觀念以抽離的方式去理解，是假定了每個概念有其可抽離於任何背景的自身意義，來剖釋孟學中的重要概念。如孟子所謂“性”之涵義是甚麼？“心”又是指甚麼？“性”和“四端”的關係是怎樣呢？

此等研究方式乃著重於語義的探討，難免流於支離破碎。因為如此分析很容易會變成過於膠著於字面涵義的解釋，而未能把孟子的思想觀念緊套進其整個思想體系，語境脈絡和所要針對的問題。因此也促成對孟子哲學的整體架構的理解不足。然而，此法卻能幫助讀者把握孟子的要旨和重要概念，於閱讀文本時的解讀很有幫助。

---

<sup>4</sup> 本文凡引用到《論語》、《孟子》、《荀子》、《老子》、《莊子》、及《墨子》的原文章句，所依據之版本乃許嘉璐等〔編〕（1995）·《文白對照諸子集成·上冊》·廣州：廣東教育。

<sup>5</sup> 以下分疏主要參考自黃俊杰（2004：8-34）。

## II. 討論孟子的個別命題

此類詮釋是以解說個別命題為單位。如梁啟超等學者為例，在於解釋“人禽之辨”、“義利之辨”、“王霸之辨”等，又例如會剖釋何謂“人性善”，區分“人性所向的善”和“人性所是之為善”的說法等。這種方法比起前者（關鍵概念）的論述規模較為宏觀體大，因其須要處理某些概念之間的關係，也要交待哪些概念在理論上佔了更重要的位置。可是這種說法終究不能避免其笨拙之貌，對於將孟子哲學作為一整套思想來理解也沒有太大的幫助。尤其見於其對各不同命題之間的組織脈絡之關係並未能有效處理。比方說，孟子所學得例子之間是如何有關係的呢？又是甚麼關係呢？若非對比以其當時孟子立說的目標和所針對的問題來解說的話，很多當時人們所抱持的觀念便會太容易被現代視為荒謬而被揚棄。因此，在對孟子文本作詮釋時，我們得同時解決這種因時空差距而造成的語言和思想脈絡的斷裂和破壞，以還孟子思想一個統一的基礎。

## III. 引用西方某些現成的系統哲學框架以詮釋孟學

鑑於前述的支離和斷裂等問題，此種詮釋進路較前兩種進路而言可謂最為可取。第一，正如錢鍾書在《寫在人生邊上》的序言說（1997：5）：「[...] 每到有什麼意見，他們隨手在書邊的空白上注幾個字，寫一個問號或感嘆號，像中國舊書上的眉批，外國書裡的 *Marginalia*。這種零星隨感並非他們對於整部書的結論。因為是隨時批識，先後也許彼此矛盾，說話過火。」先秦諸子的經典，其寫作形式與錢先生的描述正有異曲同工之妙：它們的組織固然沒有現代論文的嚴緊及系統性，所使用的術語及概念也沒有嚴格及特定的定義與規範。

這種情況，尤其在以對話方式表達的經典為甚。因此，倘若要完整地理解它們的思想，是有需要作系統性的詮釋。如果借用得宜，使用這種方式來詮釋孟學就可同時比較全面地涵攝孟學各個部分，使孟學呈現出一個融貫的整體。第二，此方法可緊扣現代哲學問題，有助我們重新發掘與開拓古人的哲學精粹。使用此方式講述孟學的前輩學者，如牟宗三及其高足李明輝等，咸有所創獲。他們主要從康德（Immanuel Kant）的哲學入手，借用康德的“自律倫理學”為核心來詮釋儒家的倫理學，突顯出儒家哲學的道德主體性的特點。這種援引西方哲學體系融入中國思想的工作，對中國哲學研究起著重大的啓導作用，為新儒家的劃時代任務“新外王”注入動力，於中國社會的現代轉化中為傳統思想的定位產生正面、積極的助益。只是，我認為以康德哲學詮釋儒家雖能見原創精神，但時移世易，西方康德專論業已推陳出新，前人學者研究康德的水平已難望今人之項背；這不是他們的錯，但我們得重新為中國哲學磨塵刮垢，釋光增美。

## 二、 本文的研究重點與方法

本文最終目的在於重新提煉孟子的道德哲學，重整其架構，令其足以與現代政治道德哲學接頭。換言之，本文首先要將所要探討的現代政治道德哲學問題勾勒出來。誠如麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）所論，現代政治道德哲學正面臨重大災難，而此災難表現為兩個最顯著的特徵<sup>6</sup>：

1. 道德爭論無休止地進行；
2. 它們也不可能得出任何共同認可的結論。

---

<sup>6</sup> MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Norte Dame, IN.: University of Norte Dame Press, p.6。

以上結論是麥金泰爾對道德發展史的反省下所得出的。麥金泰爾指出現今道德哲學的探究方法與出發點皆是不恰當的：人們將道德視為可以孤離於任何社會歷史背景下理解的產物。麥金泰爾認為道德哲學並非一種特立獨行的探究，而是對於個別文化的道德實踐、不同歷史和思想的觀念網絡中反省的成果。然而現代所存的道德觀念，是經歷了不為人知覺的道德災難而碩果僅存的斷章殘篇；現代人的生活已然滲透了不同的道德立場和價值觀念，但是他們未必知道不同的理論立場背後隱含著不同的社會學或人類學的背景。問題在於，我們業已失去了那些使不同的道德理論產生意義的語境，這些不同的道德理論因此而變成了純粹的斷言。道德觀念語境的喪失構成了現代道德現實之特性：人們抱持著互相匹敵的價值取向，彼此援引的前提具有不可共量性，而且它們最終是無法被證立。道德爭論的結果只會成為斷言和反斷言之爭<sup>7</sup>。如果麥氏之言並非危言聳聽，現今我們沒有可以依賴的標準作道德判斷，以往的判斷標準也無甚參考價值。那麼，現代道德哲學的討論又該何去何從？

要疏解此種道德災難，便得針對災難出現的癥結：現存不同的道德標準前提具有不可共量性。若果我們能夠得出一個共同承認的前提，作為道德判斷的基礎，那麼這個道德災難是否可以就此消弭？要得出一個為所有文化和社會共同認可的價值前提，有沒有可能？我認為洛爾斯的哲學指出了富有前瞻性的方向——依據他在《政治自由主義》（*Political Liberalism*）一書中所提出的“交疊共識”（*overlapping consensus*）找到答案，藉此得出無論抱守任何道德立場的文化和社會，也不能否認的政治構想的道德核心，作為政治道德實踐之基礎。

---

<sup>7</sup> 同上，頁 8-11。

本文整體而言的目的，是為建立社會與生活方式的基本原則，提供一個哲學的基石。受這哲學基石所支持的社會與生活方式的基本原則，是維持人類尊嚴所需的最低限條件；如果尊重人的尊嚴，則這些提供尊嚴所需的最低限條件的基本社會與生活方式建立原則，應被重視及履行。我將論證，達至這些條件的滿足，最有效的進路是從關顧“人類能力”（human capabilities）入手。人類能力的確立，是憑一種直觀——有尊嚴的人所值得過的生活——所提供的；更具體而言，我將借助洛爾斯的交疊共識，為孟子的政治道德思想作證立依據。我將論證，孟子的道德思想之基礎，可被理解為一種相對地沒有形上證明負擔的人性觀。這種人性觀是藉著“人類能力”的考察，來把握有尊嚴的人所值得過的生活，而這種有尊嚴的生活的證立根據與交疊共識相容——可被視為一種通過交疊共識所達成的對象。換句話說，通過這種詮釋，孟子式的生活方式可以被理解為，一個藉著交疊共識所達成的結果。如果這項工作成功的話，可以推想，抱持任何整全性哲學、宗教、文化的社群與個體，也會接受孟子的主張。

在此我要先引入紐絲芭恩（Martha C. Nussbaum）的哲學裡三個核心概念：“人類尊嚴”、“人類能力”與“根本經驗”（grounding experience）。從孟子提出的“人禽之辨”之命題，可提煉出“人類尊嚴”此一概念。我們可以看出孟子道德哲學的討論中，首要關心的道德問題是：甚麼是人的生活？因為我們不能否認道德討論就是有關人的生活的討論，即是“人是如何生活的？怎樣才能構成人的生活？”等問題。要回答這個問題，自然就要和人類尊嚴有莫大關係。文中將討論到，如果要彰顯人的尊嚴就要活出人樣的生活，就等於展現人類獨有的能力，來實現出之所以為人的獨特生活，而不是其他物種的生

活。因此，孟子提出的“人禽之辨”與“人類尊嚴”是息息相關的。然而，人類能力的內容又是甚麼呢？這問題長久以來已經出現過多種意見，有的認為是人類理性的能力，例如康德、格林（T.H. Green）等，有的認為是從事多元創造活動的能力，例如馬克思（Karl Marx），直到今天仍然沒有一致說法。在此，我企圖擺脫以往那些依賴於形上假設的說法，尋找一個可以被交疊共識支持的人性觀。

孟子認為人要成為人，必先認識人與禽獸殊異之所以然。這個所以然就著落在“人類能力”這個概念上。孟子主張，人類共同且先天地擁有某些能力，而該些能力使人能活出一種獨特的、只屬於人類的生活，而我們得確保那些能力得到培養及發揮。人類能力的展現是作為有尊嚴的人的指標，但是人類能力內容的判準又在哪裡？這得依賴“根本經驗”來解釋。根本經驗就是有尊嚴的生活所不能避免的經驗，是作為人類所必然經歷到的經驗，例如生死、愛欲等。我將會論證，這些經驗可以藉著交疊共識而獲得支持。這些經驗是普遍於任何時空的文化、社會，根深蒂固地扎根於人類的存在形式裡。如果這假設得到支持，那麼儘管我們未必因此取得一個阿基米德點式的基礎，但至少可以得到一組人類共同的核心經驗，作為建立有尊嚴的生活的起點。柯雄文（Antonio S. Cua, 1992: 195）指儒學主要關心的問題，是如何建立理想的政治社會秩序，其進路以和諧的人倫關係為基礎來建立。根據這框架，儒學的論旨是一種安頓於人倫關係的美好人生的理想。此言可謂發凡孟子思想之大旨。

### 三、 本文組織脈絡

我將於第一章略為交代孟子學說所產生的時代背景。在這裡我採取了麥金

泰爾的倫理學史論旨，即一個道德觀念不能脫離其社會及歷史背景來理解，否則此觀念不能產生意義，又或是產生了被扭曲的意義而變得無效<sup>8</sup>。因此，在這個論旨底下，我將分析孟子身處之時代的政治及社會局勢，憑之而去觀察該時代底下的道德觀是如何演變的。在以上背景的支持下，才能順理成章地把握孟子的哲學體系作為一種“建立道德基礎”的討論：以“人性”取代“天命”的發展淵源及基礎。次之則在於針對孟子的“第一序的政治主張”作介紹與評述。孟子的主張其實則有針對性，即當時的政治局勢及普遍的民生情況而言，此點不可忽略<sup>9</sup>。在第二章，我將進一步點出孟子的政治主張之證立的基礎乃來源於其道德主張。孟子道德主張的核心在於他的人性論，正是因為其把道德主張建基於“人性”的觀念上。因此，我將對“人性”此一關鍵性的概念作一

---

<sup>8</sup> 總括而言，對儒家倫理學說作出合理的系統性詮釋，是一項包括整合前述過往孟學研究三種進路的工作，（一）首先通過分析儒家倫理學的諸般概念，（二）然後整理出這些概念之間的依存關係，（三）以一個理論架構統攝這些概念，並論證它們所組成的理論架構。這種工作的意義，是確定儒家倫理學所關心的課題，有助融貫地理解儒家倫理學的思想。基於進行這工作的首要程序，是分析儒家倫理學的諸般概念的定義，於是便會遇到定義的困難。中國的思想家在表達其思想時所運用到的概念與關鍵字詞，本身並沒有固定的定義，而具有多重指涉的特性，即沒有某個普遍定義，而有待具體言說的脈絡來賦予。柯雄文（1992:194-195）提供兩個互相有關的假說來試圖解釋這種現象：其一是“實踐優位”，指中國的思想家都比較關心實踐性的問題，理論的研究是為了解決實踐性的問題，而不會離開實踐問題來研究理論。這不啻指出，要理解儒家思想，便不能抽空其所關顧的實踐問題來展開。然而問題是，如何獲得實踐問題的有關資訊？這便關乎第二個假說。第二個假說是先秦思想家的言說的基礎建立在一個“可信的預設”之上。“可信的預設”，是指言說背後的前提，是某些共同認可的預設。這些前提，依柯氏所言，是一些在相同文化背景下，所分享的知識、信念、經驗，及既定的論說標準，因此這些前提得到當時的思想家們的共同認可。在此意義下，言說的前提是一種所予（given）的條件，甚至是公設，於是對他們來說，沒有必要先行檢討言說的前提是否真確，便可以進行實踐性論說。簡言之，由於先秦思想家的語言具有“倚賴脈絡性”（context-dependent）的特性，使我們要把握儒家倫理學的概念的意涵時，並不能通過一般作釐清或界定，而要考慮到那些有待詮釋的思想的脈絡內容，即（一）關心何種實踐問題，與（二）該思想的預設內容。

<sup>9</sup> 這個論旨或會被誤解，以為筆者主張孟子的哲學只不過是一種因時制宜的思想。文中所謂孟子的哲學具有針對性，意謂他之所以建立那樣的哲學體系，是受了其時代背景所激發，然而這不妨礙孟子哲學具有普遍性的可能。正如牛頓之受到下墜的蘋果所啟發，其僅為一純粹偶然之事件，然而牛頓由此所提出的萬有引力理論，卻是具有普遍性之物理學理論。筆者認為，孟子正因為身處那樣的時代，才熱切尋求一普遍的道德基礎，而此正是孟子的哲學思考所關懷的核心問題；這種理解之證立，斷不能抽離孟子的時代背景而推出，而端賴於一種哲學底歷史觀。麥金泰爾的著作《倫理學簡史》（*A Short History of Ethics*）與《德性之後》（*After Virtue*）正充分地展示了這種歷史觀。

釐清，並引入“人類能力”之進路作為梗概，以此來概念化和統攝整個學說面貌。本文最後一章的任務在於詳述各項概念：點出“人類能力”之具體內容及其如何由“交疊共識”所證立的。

通過上述的方式詮釋，相信能夠將孟子的道德基礎論勾勒出來，也相信這種詮釋確實能夠使孟子的道德哲學資源被應用到現代的政治道德課題上。另外，我更希望本文能為中國哲學研究之建築立一磚一瓦之功。

#### 四、 附記

藉本文最後修改之機會，我想表達曾給予本文意見的朋友及學者前輩由衷的謝意。首先感謝業師盧傑雄博士，他在本文撰寫過程中給予了無數有益的建議及無私的指導。另外感謝劉智鵬博士對本文第一章的潤飾。他專業的史學意見令這部份得以像樣地完成。我也希望感謝紐斯芭恩教授。她雖然與筆者素昧平生，但也抽空回覆了我對其哲學思想的多番提問，令我更明白“人類能力”進路的方法及目的。還要感謝奧內爾教授（Onora O’Neill）為我耐心解釋尊嚴觀的各種可能根據，並提出本文可能面對的攻擊，令第二章孟子的尊嚴觀與第三章“根本經驗”的陳構更為完備。最後要感謝劉君凱豪、羅君舜文、陳君思媛諸位友好不厭其煩地閱畢第二章初稿，並提供若干重要批評。雖然我已盡量吸收了上述各人的意見，然而倘若還有行文錯漏、論證失當之處，文責自然仍當由作者自負，與他人無關。



## 第一章

### 禮壞樂崩與先秦時代的道德危機

a. 要認識孟子的學說，最基本由輯錄他言行的《孟子》一書開始。這本書有一部份的篇幅，是記錄他向當時的諸侯國領袖推銷仁政的說詞。他認為戰國的混亂是由於人們善良的本性受污染所導致，因此主張人君要正視自己的惻隱之心，施政以人民的需要作主導。這種要求的強制力來自人性。與孟子同時的流行學說，墨家與楊朱也討論人性，然而墨家所說的人性，是指人處於自然狀態時，具有自身利益最大化的傾向，而時局混亂是這種傾向不加節制的結果。墨家主張上天的命令要求每個人不分畛域又不待儀節約束地去兼愛他人，只要人人服從這命令就會天下太平。楊朱所說的人性也指人與生俱來的傾向，但不同意墨家的觀點，而認為自然狀態的人沒有社會與人際關係的觀念，上天賦予人的傾向僅是渴望健康、無憂無慮、滿足感官的欲望等維持生命的基本條件，現實一切禍亂的根源來自人為對自然的干擾。因此楊朱主張人回歸自然狀態，盡可能不要與社會及他人有所關連，並避免不必要的追求，就能夠免受禍亂的侵害。此外，還有人認為人性惡劣得無藥可救，與社會秩序根本互不相容，唯有擁有強大的生產力與軍事力量，是消除時代混亂的不二法門，主張通過捍衛君主權威來達到目的。孟子對別家學說沒有好話，尤其對墨家與楊朱，更指斥他們為誣民邪說。孟子的學說也受到批評，被譏以“聖人不死，大盜不止”（《莊子》【胠篋】）。各種學說互相攻擊的情況可想而知。

b. 我們不難看出，以上是一個充滿衝突的現象。這些不同的學說之所以呈現互相對立的關係，關鍵在於彼此使用著一些相同的語言，並以具有普遍性的“人性”概念作論證其主張的前提；仔細分析便會發覺，相同的語言背後指涉不同的意思，尤其是對“人性”的把握實在大有逕庭，甚至互不相容，然而各自卻又能夠提供支持己說的證據，於是似乎沒有一致的準據可資以判別哪種人性論較為合理。這種互不相容的現象可以被解釋麼？要回答這個問題，是否有必要先考察這現象出現之前，即是未有諸子百家周遊列國的時代，是一個怎樣的時代？其後又發生了甚麼轉變促成這樣的局面？

## 一、 封建秩序的基本內容，及其正當性的依據

1.1. 周民族以宗法制度為骨幹，建立了一個龐大的封建王國。宗法制度本身是安排倫理秩序的制度，其應用在國家組織上，意即以倫理關係構成國家。

《禮記》載有宗法制度的梗概：

君有合族之道，族人不得以其戚戚君，位也。庶子不祭，明其宗也。庶子不得為長子三年，不繼祖也。別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也；宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗。敬宗，尊祖之義也。（【大傳·8-9】）<sup>1</sup>

所謂“祖”是一國之創始人，“宗”就是“祖”之嫡長。嫡長繼承祖業，在家族中負責主祭並保育其他兄弟，故為其他兄弟所尊。“別子”是非嫡長的子裔，被分封出去另開新國，為此新國之祖。繼承此新國的傳子，就是此國之宗。周天子其實就是全周王國所有諸侯的總宗，諸侯則是被分封出去的別子，

---

<sup>1</sup> 本文凡引用到《周易》、《毛詩》、《禮記》、及《左傳》的原文，所依據之版本乃阮元（1980）·《十三經注疏》·北京：中華書局。

爲本國之宗。《禮記》又說：

服術有六：一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從服。（【大傳·5】）

這裡說明了宗法制度內的成員彼此的關係。雖然《禮記》說有六種，實則以前兩種爲主。“親親”即親緣關係，指每宗成員的血統相連貫；“尊尊”即統屬關係，指每宗成員皆有所尊。其餘四種關係咸由此兩種關係推導出來。徐復觀先生更進一步指出，“親親”是“尊尊”的基礎，因爲“親親”已經確立每個人長幼上下的倫理地位，“尊尊”即是服從長上的意思<sup>2</sup>。周民族藉親親關係建立尊尊的統治體制，尊定統治秩序。

1.2. 周人的封建，就是按照宗法親親精神，建立一個以血統爲紐帶的統治集團<sup>3</sup>，即是集團內所有成員，與作爲周人總宗的周王，都有親屬關係。封建制度就是以這個基礎，作出一系列分封的制度。“分”就是區分從屬關係與身份，以血統嫡庶、長幼親疏、氏族淵源，定貴賤尊卑的身份，而每種身份有相應的爵位、權利與義務，可謂之一種身份機制。基本上分爲“國人”與“野人”兩種：周人與其他居住在周室直接管治的城堡內的人民稱爲“國人”，其他敗於周室，被驅趕到原住地外，不受周室直接管治與保護的人民爲“野人”。周室在國野推行不同的政策，所謂“體國經野”<sup>4</sup>。“封”就是周王對諸侯依據“分”所確定的宗法身份作出的賜予，也是諸侯享有的權利，主要有三方面，包括區劃疆界，獲得領守的土地、附屬在土地的人民、與適合受封者身份名位

---

<sup>2</sup> 徐復觀（1972）·《周秦漢政治社會結構之研究》·香港：新亞研究所，頁 68。

<sup>3</sup> 徐復觀，1972：19。

<sup>4</sup> 吳龍輝（2000）·《原始儒家考述》·中國社會科學出版社，頁 4-5。

的車服器物<sup>5</sup>。在每個諸侯的封域內，都設有宗廟社稷，其始祖被全疆域大眾供奉，結成一種“親屬”關係<sup>6</sup>。周王與諸侯關係就是元子與別子的血統關係，對於異姓民族則以婚姻關係連繫。諸侯享有以上權利的同時，按所封地大小，及距離國王都城的遠近，負有供應周王四時之需、為王室設屏藩、與征伐城戍等義務<sup>7</sup>。除了負責上述義務外，諸侯的權力不從屬於周王，諸侯國基本上為獨立於王室的統治集團。因此周室的封建制度，在統治上是兩級分治的制度<sup>8</sup>。

1.3. 上述是封建制度的政治層面的內容。伴隨著王室分封諸侯所到之處，周人推行井田制的土地制度。井田制大致上分為授田制與賦稅制。周民族將六遂地區的耕地劃地為井<sup>9</sup>，一“井”每邊各以三分，割成九個等方塊，令八家農戶各耕耘週邊的八塊方地，並共同耕種當中一塊“公地”，亦即公侯所領之地，公侯於公田所得的收成品什分取一為稅，謂之“徹”。農民自耕的私田，不徵收田稅，所謂“穀出不過藉”<sup>10</sup>。田與田之間的劃有整齊的行列，是水利與道路設施，連繫地方與王畿，同時也是車戰時代對敵之防禦措施。

1.4. 封建制度的推行對建立穩定的統治秩序有積極的作用。因為宗法制度下，同姓不婚，釐清氏族，有助勢力向異姓擴張；宗法地位有世襲成規，不僅公侯伯子男的名位世襲，主持國政的卿及大夫也只由指定的世系的子弟出任，

---

<sup>5</sup> 徐復觀，1972：28。

<sup>6</sup> 徐復觀，1972：15-16。

<sup>7</sup> 《周禮》【職方氏·52】：「凡邦國，千里封公，以方五百里，則四公；方四百里，則六侯；方三百里，則七伯；方二百里，則二十五子；方百里，則百男。以周知天下。凡邦國，小大相維。王設其牧，制其職，各以其所能；制其貢，各以其所有。」

<sup>8</sup> 徐復觀，1972：31。

<sup>9</sup> 周人將王畿城郭四郊以外的地區，劃為“野”。“六遂”就是在“野”內設置的地區。參楊寬（1965）·《古史新探》·北京：中華書局，頁136。

<sup>10</sup> 徐復觀，1972：41。

兵役與耕作分別只由國人與野人負擔<sup>11</sup>，各有專職；分封諸侯擴大了王室的控制面，並在土地上蓄積人口力量，是軍事與農業生產重要的資源；井田制使全民互相依存，故地主與農民彼此間不是一般理解的主奴關係，而是有“共同體生活之親密性”的關係<sup>12</sup>，配合親緣組織強化了大眾對統治集團的向心力。已知封建制度的骨幹是宗法制度的親親精神，是以要維持封建的可持續性，首先就要保持血統傳承不亂不斷，其次是通過“明分”確保尊尊精神，維持周王的共主地位。但是有甚麼力量令人認同周王的共主地位，與使人服從宗法秩序安排的強制力來自甚麼？周人統治權及封建制度的正當性的最終依據，乃訴諸於至高無上的天命<sup>13</sup>。

1.5. 周人相信統治者是天命的執行者，背後有天的支持，但是天不是無條件地支持某一統治集團。周人又相信人是由天所生，天命通過人民的意向表達，而且會選擇可以為人民作主的人作君主，所以統治者要通過人民意向了解天命<sup>14</sup>。於是周人認為，他們能夠取殷商而代之，是有民意的支持，也就是說天選擇了周人在人間踐行天命<sup>15</sup>；如果天不允許周人佔據天子地位，武王便不可能伐紂成功。進一步來說，周人相信周王是天命在人間的執行者，即是代替天在人間發施號令<sup>16</sup>；又因為只有周王可以通過祭祀與天接觸，於是天實質上

---

<sup>11</sup> 吳龍輝，2000：5-6。

<sup>12</sup> 牟宗三（1988）·《歷史哲學》·臺灣：學生書局，頁 100。

<sup>13</sup> 徐復觀（1994）·《中國人性論史·先秦篇》·臺北：臺灣商務印書館，頁 24。

<sup>14</sup> 徐復觀，1994：29。

<sup>15</sup> 例如大孟鼎銘文載：「不顯玁王，受天有大令，在武王嗣玁乍邦。闕〔上氏下十〕匿，匍有四方，〔左田右允〕正〔上氏下十〕民〔…〕敏朝夕入諫，享奔走，畏天畏。」（意譯：功業顯赫的文王，承受了上天所托的使命。到了武王，繼承文王建立了周國，排除奸惡，保有了四方土地，改造了百姓〔…〕你（孟）要恭敬地協調綱紀，勤勉地早晚入諫，進行祭祀，奔走於王事，敬畏上天的威嚴。）可見一斑。參秦永龍（1992）·《西周金文選注》·北京師範大學出版社，頁 27-37。

<sup>16</sup> 徐復觀，1994：27。

是屬於周王個人的神<sup>17</sup>。在一般情況下，周人所說的“天”，其實是“周王”的代名詞。

1.6. 據此可知，所謂的天是一個人格神的觀念，居於監察人間統治者的地位。其監察的準據，乃統治者行爲的是否符合天命<sup>18</sup>。因此天命是判斷行爲正當性的根據<sup>19</sup>，正當的行爲可以理解爲“天命認可的行爲”。當統治家族失德時，天將選擇最有德的家族來取代，由此提供了實踐正當行爲的保障。換言之，周人相信天是具有正當的屬性，於是周王宣稱自己受命於天，也就是宣稱自己的行爲與統治權是正當的。可以想像封建制度的設計者宣稱（或許真誠地相信），封建制度是天命認可的制度，親親尊尊的宗法秩序是天命的法則；是以敬畏天命，行正當的事，就是尊周王，並安守自己的宗法份位。

1.7. 周人藉著“守禮”來表示對天的敬畏與服從。禮的基本精神爲敬與節，內容包括祭祀的儀節，與日常行爲及人際交往的規範<sup>20</sup>。禮除了定上下之分外，也定上下溝通的方式，因此能維持上下“親親”關係，保持血統感情；又通過不同規定，把“分”彰顯出來，使人安份守位，調和並配合各宗族的權利與義務，避免互相衝突，保持了他們對總宗周王的向心力<sup>21</sup>。概言之，禮是用以明分的工具，來配合宗法制度，規定“親親尊尊”的具體內容。禮能夠起著這種作用，賴於周王具有代表天的權威性，使諸侯共同承認並服從<sup>22</sup>。

---

<sup>17</sup> Eno, R. (1990). *The Confucian Creation of Heaven*. Albany: State University of New York, p.23。

<sup>18</sup> 徐復觀，1994：25。

<sup>19</sup> Eno, 1990: 23。

<sup>20</sup> 徐復觀，1994：43-44。

<sup>21</sup> 徐復觀，1972：19、29、32。

<sup>22</sup> 徐復觀，1972：26。

## 二、 封建崩潰的時代背景

2.1. 大多數歷史學家在敘述周朝封建崩潰時，總傾向歸因於歷史的偶然因素；不過我們從常識的觀點出發，便會察覺其實各地諸侯及其他民族服從周王，並非完全出於敬畏天的權威，而是很大的程度上震懾於作為周室後盾的強大軍事力量。康昭時期東國反叛，由毛伯率師平定之後，認為這次叛亂無損天威，而背叛者最終受到了上天的懲罰<sup>23</sup>。然而這事件正好表示天威要靠軍事力量來支持。由此點可以看出封建制度的內部至少有以下兩個弱點，因此就算沒有歷史的偶然因素，周人藉封建來構築統治秩序的企劃也注定了失敗。

2.2. 首先，從上述可知諸侯一旦被分封出去，便擁有獨立的軍事及經濟力量，原則上已自成一國。諸侯爾後不尊王命甚至反叛，除了對之施以武力威迫外，沒有其他有效的強制力，以約束其服從王室的命令。封建制度的設計者卻相信可以憑藉親緣關係，來維持諸侯對王室的向心力。但是親緣關係一來沒有強制力可言，二來即使是同祖同宗的族人，隔代久遠後，關係也必漸疏。申侯引戎狄入寇鎬京，迫走幽王，未必僅為洩一時之憤，實為親緣組織內的成員相怨之表徵<sup>24</sup>。

2.3. 再來考慮另一個弱點，就更清楚封建制度的封畿劃土的措施，本身對王室構成極大的威脅。前文已述，土地與人力，是軍事與經濟的資源，而諸侯從分封制度所得的土地與人力，不是從天而降，乃由王室直轄土地分割出去。

---

<sup>23</sup> 秦永龍，1992：41-47。班〔左皂右爰〕銘文載：「三年靜東或，亡不成，斃天畏，否畀屯陟〔…〕隹民亡〔左彳右出〕才，彝〔上未下心〕天令，故亡。」（意譯：三年之後平定了東域，大軍所到，無不成功，無損天威，沒有使我軍陷入屯躓〔…〕東域的野民愚笨之極，長期昧於天命，所以滅亡。）

<sup>24</sup> 徐復觀，1972：68。

換言之，分封制度直接削弱王室賴以號令諸侯的後盾力量。另外，縱使千里王畿比諸侯封國幅員要大，但若然諸侯國合併起來，便會有足以抗衡王室的實力了；何況當時尚未有準確的人口統計和土地測量的技術，文獻所記載分封土地面積的數字，根本不能作準。事實上西周的鎬京不是全國的中心，分封的設計在地圖上也畫不出來，因為地理環境有不規則之處，封國實際的大小有所出入<sup>25</sup>，使諸國建立之初已經處於實力不平均的狀態。於是周初封建形成的同時，其實已開始了某種程度的崩壞<sup>26</sup>。故黃仁宇先生稱周人的封建著重形式而不切實際<sup>27</sup>。此論可謂中肯。

2.4. 周王的統治權威，就隨著王室勢力日漸衰弱而減退；周王權威的減退表現在封建制度的崩壞；各諸侯國封域的改變，則最能反映封建制度的崩壞<sup>28</sup>。

孟子開始周遊列國游說諸侯的時候，也正是商鞅相秦變法<sup>29</sup>、蘇秦，張儀提倡合縱連橫之季<sup>30</sup>。誠如錢穆先生所言，其時為中國史上一個變動最激烈的時期<sup>31</sup>。早在春秋之世，各國已經致力兼併。本來周初有千八百國，至春秋之初，僅存百二十四國，其中單是楚國便獨併四十二國<sup>32</sup>。到了戰國時，拓地與兼併的展開更為廣泛及激烈。例如，楚併吞曾經稱霸的越<sup>33</sup>，並且向西拓地至

---

<sup>25</sup> 徐復觀，1972：46。

<sup>26</sup> 徐復觀，1972：63。

<sup>27</sup> 黃仁宇（1997）·《中國大歷史》·北京：三聯書店，頁 16-17。

<sup>28</sup> 柳詒徵（1993）·《中國文化史·上冊》·臺北：正中書局，頁 271。

<sup>29</sup> 錢穆（2002）·《先秦諸子繫年》·石家莊：河北教育出版社，頁 263。

<sup>30</sup> 據錢穆所攷，蘇秦張儀之時其實並無合縱連橫之事，見氏著，2002：321-324；雖然如此，姑從《史記》之舊說為便。蘇秦受誅於齊威王，張儀則於梁惠王時相魏，孟子既曾見梁惠王，而去齊遊宋亦在齊威王之時，則可推斷他們的活躍時期相距不遠。詳參錢穆，2002：320，347，374。

<sup>31</sup> 錢穆（1989）·《國史大綱·上冊》·香港：商務印書館，頁 55。

<sup>32</sup> 柳詒徵，1993：271。

<sup>33</sup> 見司馬遷（1985）·《史記》·北京：中華書局，頁 1751。【越王勾踐世家】：「楚威王伐之（越）」



巴蜀滇黔<sup>34</sup>；秦向隴西北地拓展，蠶吞鄰國魏趙楚等之地<sup>35</sup>，而燕趙二國開拓北方邊境之力，亦不下於秦<sup>36</sup>。列國封域變動如此之巨且速，彼此之間的戰爭當然是極為頻密。孟子見魏惠王的前後十年間，魏國便涉及廿八次戰爭<sup>37</sup>。

2.5. 兼併引發了一系列的變遷。首先，諸侯國數目減少，相對地每國幅員擴大，可動用的人力便增。在這背景下，要在戰事中取勝就必須投放更多人力，田制兵制亦相因而變。《左傳》便已有“欲以田賦”<sup>38</sup>之語。原本兵賦只由國人負擔，野人則只負擔耕種公田以供田稅<sup>39</sup>。“欲以田賦”意思是要野人也擔當兵賦，以圖擴大兵源<sup>40</sup>；商鞅相秦，其變法首要是“令民爲什伍”<sup>41</sup>，即是以一種軍事組織的原則加之全民<sup>42</sup>。各國競以眾勝，於是戰爭的規模遠超既往，每戰動輒斬首以數萬計<sup>43</sup>。孟子說：「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也」

---

[...] 而越以此散」。

<sup>34</sup> 見司馬遷（1985：2992）【西南夷列傳】：「楚威王時，使將軍莊蹻將兵循江上，略巴蜀黔中以西。蹻至滇池，地方三百里，旁平地肥饒數千里，以兵威定屬楚。」

<sup>35</sup> 見司馬遷（1985：207）【秦本紀】：「（惠文君）九年，司馬錯伐蜀，滅之。伐取趙中都、西陽。 [...] 十三年，庶長章擊楚於丹陽，虜其將屈匄，斬首八萬；又攻楚漢中，取地六百里，置漢中郡。 [...] 十四年，伐楚，取召陵。丹、犁臣，蜀相壯殺蜀侯來降。」又班固（1962）·《漢書》·北京：中華書局，頁 3747。【匈奴傳】：「魏有西河、上郡，與戎界邊。 [...] 惠王伐魏，魏盡入西河及上郡於秦。秦昭王時 [...] 遂起兵伐滅義渠。於是秦有隴西、北地、上郡，築長城以距胡。」

<sup>36</sup> 見班固（1962：3747）【匈奴傳】：「趙武靈王亦變俗胡服，習騎射，北破林胡、樓煩。自代並陰山，下至高闕爲塞，而置雲中雁門代郡。其後燕有賢將秦開，爲質於胡。胡甚信之，歸而襲破東胡。東胡卻千餘里。」

<sup>37</sup> 黃俊杰（1993）·《孟子》·臺北：東大圖書公司，頁 30。

<sup>38</sup> 《左傳》【哀公·傳十一·7】：「季孫欲以田賦，使冉有訪諸仲尼。」

<sup>39</sup> 吳龍輝，2000：5。

<sup>40</sup> 徐復觀，1972：76。

<sup>41</sup> 見司馬遷（1985：2229-2230）【商君列傳】：「（孝公）以衛鞅爲左庶長，卒定變法之令。令民爲什伍，而相牧司連坐。」

<sup>42</sup> 《尉繚子》【伍制令】對“什伍”的意思有詳盡說明：「軍中之制，五人爲伍，伍相保也；十人爲什，什相保也；五十爲屬，屬相保也；百人爲閭，閭相保也。 [...] 夫什伍相結，上下相聯，無有不得之奸，無有不揭之罪。父不得以私其子，兄不得以私其弟，而況國人聚舍同食，烏能以幹令相私者哉！」顯然這種是一種軍法制度。參張金泉（1996）·《新譯尉繚子》·臺北：三民書局，頁 81。

<sup>43</sup> 見司馬遷（1985：1728-1729、1804、1854、1872）【楚世家】：「（秦昭王）發兵出武關攻楚，

(【梁惠王上·6】)並不是無的放矢之言。其次，兼併戰爭增加基本糧食消耗，賦稅漸次苛重<sup>44</sup>，使人口等第秩序發生劇烈變化，令井田制不能維持原有的工作安排<sup>45</sup>。為了解決這問題，各國力圖更有效率地運用人力地利，便以新的田制來取代舊有制度<sup>46</sup>。這不是出現在少數諸侯國的特殊情況，而是一種相當普遍的趨勢<sup>47</sup>。另外，諸國併吞小弱之後，大抵以其國地置縣，而不再進行分封<sup>48</sup>。早於晉襄公時已有置縣的記載<sup>49</sup>，而楚滅陳後更明確地以陳地為縣<sup>50</sup>。再者，諸國不再進行分封而置縣的同時，改為徵用食祿受命的管理人才，來治理所得

---

大敗楚軍，斬首五萬，取析十五城而去。」又：「秦使白起伐韓於伊闕，大勝，斬首二十四萬。」【趙世家】：「韓、魏共擊秦，秦敗我，斬首八萬級。」【魏世家】：「〔安釐王〕三年，秦拔我四城，斬首四萬。四年，秦破我及韓、趙，殺十五萬人，走我將芒卯。」【韓世家】：「敗楚將屈丐，斬首八萬於丹陽。」斬首以萬計的餘例，實在多不勝舉。

<sup>44</sup> 《論語》【顏淵·9】：「哀公問於有若曰：『年饑，用不足，如之何？』有若對曰：『盍徹乎？』曰：『二，吾猶不足，如之何其徹也？』」

<sup>45</sup> 早於春秋時代，業已有田稅新制，見《左傳》【宣公·經十五·7】：「初稅畝。」據杜預所注，原來地主每次向農民徵稅，只徵收農民耕公田所得的物產，而“稅畝”就是除公田外，履私田加徵。到了戰國時代，只加徵私田稅也不敷應用，乃有授田新法。因為“稅畝”增加農民負擔，另外“用田賦”，於是出現農民廢田不耕，逃亡作“隱民”的現象。孟子便說：「耕者，助而不稅，則天下之農皆悅而願耕於其野矣。」（【公孫丑上·5】）詳參徐復觀，1972：74-77。

<sup>46</sup> 見司馬遷（1985：2231）【商君列傳】：「以鞅為大良造。〔…〕為田開阡陌封疆。」開阡陌使土地成為私有產業，得以自由買賣，便能吸引農民從事耕作。柳詒徵（1993：336-337）引用朱熹〈開阡陌辯〉說明了開阡陌的實效：「田之疆畔，制其廣狹，辨其縱橫，以通人物之往來。商君以其急刻之心，行苟且之政。但見田為阡陌所束，而耕者限於百畝，則病其人力之盡；但見阡陌之占地太廣，而不得為田者多，則病其地利之有遺。又當世衰法壞之時，則其歸授之際，不免有煩擾欺隱之姦；而阡陌之地，均近民田，又必有陰據以自私，而稅不入於公上。是以一旦奮然不顧，盡開阡陌，悉除禁限，而聽民兼併買賣，以盡人力，墾闢棄地，悉為田疇，而不使其有尺寸之遺，以盡地利，使民有田即為永業，而不復歸授，以絕煩擾欺隱之姦，使地皆為田，而田皆出稅，以覈陰據自私之幸，此其為計。」

<sup>47</sup> 據《左傳》【襄公·傳三十·13】：「子產使都鄙有章，上下有服；田有封洫，廬井有伍。〔…〕從政一年，輿人誦之曰：『取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之！』」推斷子產未為政時，鄭之田畝，業已久無封洫；當子產欲復舊制，便引起鄭人不滿。可以想像他國亦必仿行開阡陌的措施。詳參柳詒徵，1993：336-337。

<sup>48</sup> 徐復觀，1972：73。

<sup>49</sup> 顧炎武《日知錄》：「〔…〕以為廢封建，立郡縣，皆始皇之所為也。以余觀之，殆不然。《左傳》僖公三十三年，晉襄公以再命命先茅之縣賞胥臣；宣公十五年，晉侯賞士伯以瓜衍之縣〔…〕」見黃汝成（1980）·《日知錄集釋》·臺北：國泰文化，頁511-512。

<sup>50</sup> 事見《左傳》【昭公·傳十一·2】：「楚王奉孫吳以討於陳，曰：『將定而國。』陳人聽命，而遂縣之。」又見司馬遷（1985：182）【秦本紀】：「〔武公〕十年，伐邽、冀戎，初縣之。十一年，初縣杜、鄭。」

的新土地<sup>51</sup>。

2.6. 上述變遷對封建制度與王室勢力構成嚴重破壞。一者，諸侯互相攻伐，表示“親親”精神消失殆盡，同時封建制度的身份機制無法維持，更嚴重的是餘下的諸侯國因為兼有他國之地，實力大增，使封建屏藩之原意蕩然無存，反變成爲王室的威脅。倚靠原本地盤來支持軍力的周室，面對日益強大的諸侯，業已失去國際仲裁的力量，遑論要求諸侯聽令，最終不免落得被吞併的命運。再者，田制改弦更張，固然直接致使人民生計失去最低限度的保障<sup>52</sup>；對封建制度而言，意味井田制配合“親親”精神的“共同體生活之親密性”將一去不返，而且土地私有化使任何人都有機會憑藉買賣手段將自己變成新地主，人民亦不必生活於固定的土地之上。貴賤尊卑之別於是有變動之可能，促使國人與野人的分際泯滅，進一步打擊封建制度的身份機制。三者，國際兼併越趨激烈，同樣地動搖封建制度的身份機制。因為兼併一方面使越來越多貴族丟失封國，就此失去宗法世襲制的護蔭，而被迫淪落爲野人<sup>53</sup>；即使沒遭亡國之禍，廢井田與行郡縣後，越來越多系出貴族的子孫，因為不能繼承采邑或耕地，也遇到同樣的命運<sup>54</sup>。另一方面，諸侯或爭霸或圖存，急於求功之故，越

---

<sup>51</sup> 見注 49。

<sup>52</sup> 見班固（1962：1126）【食貨志】：「及秦孝公用商君，壞井田，開阡陌，急耕戰之賞，雖非古道，猶以務本之故，傾鄰國而雄諸侯。然王制遂滅，僭差亡度。庶人之富者累鉅萬，而貧者食糟糠；有國彊者兼州域，而弱者喪社稷。」

<sup>53</sup> 司馬遷（1985：3287）【太史公自序】：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。」

<sup>54</sup> 吳龍輝（2000：7）援引《國語》晉國貴族冀芮犯罪，其子親耕於野一事，作爲從君子降爲野人之例。不過，其實就算封建的封畿劃土之制沒有廢弛，貴族子孫也會無可避免地淪爲平民。從錢穆先生的祖居故事足以說明這點。他說：「七房中人丁衰旺不一，初則每房各得良田一萬畝以上。繼則丁旺者愈分愈少，丁衰者得長保其富，共日增日多。故數傳後，七房貧富日以懸殊。[··] 故五世同堂各家，分得住屋甚少，田畝亦寡。[··] 而余先伯父及先父，皆已不名一尺之地，淪爲赤貧。」見錢穆（2000）·《八十憶雙親·師友雜憶合刊》·臺北：素書樓文教基金會，頁 3-4。

側重能力——尤以軍事才能為主——而非宗法地位來選用人才<sup>55</sup>，以填補貴族退隱後的職位空缺。郡縣制度對封建制度的另一破壞是，地方分封與置縣之間最大的分別，在於分封的侯國采邑，與王畿關係為分權管治，其治權為世襲所有；縣則直屬於國君，政令發自於中央，治官之位及身而止，不由世襲而得。郡縣之制說明國家統治模式轉向國君集權，封建分治之制被棄若敝屣<sup>56</sup>。到了孟子的時代，封建制度大體上土崩瓦解了<sup>57</sup>。

### 三、 伴隨封建秩序崩潰的天命觀念的改變

3.1. 前文已述，周人相信封建制度與周王權力的正當性，乃由天所保證。從這證立關係看來，封建制度的崩潰與周王權力的衰落，表示兩者失去了正當性，即是不再被天所認可。前文又說過，周人相信周王是天安排的人選，代表祂自己來統治人間；天同時監察著這個天命的執行者的行為，如其失德，便會指派另一個人取而代之來執行天命。換句話說，天會對祂自己的選擇負責，並且確保選擇是正當的。反過來說，只要統治者沒有被撤換，他的行為就是被天所認可，也就是正當的了。問題是，封建制度確實崩潰了，但是儘管王室勢力也日薄西山，何以周王卻未被天所撤換，依然苟延殘喘？最少有兩個可能的解釋，其一是周王的行為原是正當的，然而天卻不保障正當的行為；其二是天沒有履行祂的責任來撤換失德的統治者。值得注意的是，以上兩種解釋，都蘊涵了天命觀念的改變。

---

<sup>55</sup> 司馬遷（1985：201）【秦本紀】：「孝公於是布惠，振孤寡，招戰士，明功賞。下令國中曰：『[……]賓客群臣有能出奇計彊秦者，吾且尊官，與之分土。』」

<sup>56</sup> 徐復觀，1972：72。

<sup>57</sup> 見《孟子》【萬章下·2】：「北宮錡問曰：『周室班爵祿也，如之何？』孟子曰：『其詳不可得聞也，諸侯惡其害己也，而皆去其籍。』」

3.2. 從西周中後期的《詩》與金文文獻中，可知當時的人的天命觀念確實產生極大的轉變：從對天存敬畏之心，發展到抱怨，甚至視為邪惡，最後不再以之神聖的觀點來看待。此中過程，大致上分為兩個階段，茲敘如下。

### I. 懷疑期：

這個時期的人，開始動搖天是公正的信念。茲陳二事說明。先是宣王曾對毛公訓勉時，提及文武二王得上天保佑，王位於是鞏固；但到了自己這代，四方紛擾，動亂不定，國勢陷於艱難，是由於上天的暴虐所致<sup>58</sup>。第二是厲王時期，噩侯馭方率領南淮夷與東淮夷，分別從東南兩方攻打周室。率軍對抗的禹，認為「用天降大喪于下或」，意謂周室這次所受的危難，是上天無故降下的災禍<sup>59</sup>。這兩段故事，顯示當時周室勢力下滑，諸事不順。對面這種形勢，宣王反躬自省，自問並不昏庸<sup>60</sup>，同樣地禹也盡心做事，屢敗屢戰<sup>61</sup>。於是他們認為遭遇逆境，不是自己的責任，乃是天不公正地加諸其上的命運。

《詩經》裡有更多相近意思的表達。例如〈蕩〉：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。」〈桑柔〉：「取譬不遠，昊天不忒。回遙其德，俾民大棘。」這些詩歌甚至有視天為王室的敵人的意味。

### II. 厭惡期：

---

<sup>58</sup> 秦永龍，1992：165-183。毛公鼎銘文載：「啟天疾畏，司余小子弗役，邦將害吉？〔左受右冊〕〔重文號〕四方，大從不靜。」

<sup>59</sup> 秦永龍，1992：111-121。引文見載於禹鼎銘文。

<sup>60</sup> 秦永龍，1992：165。毛公鼎銘文載：「余非墉又〔左昏右耳〕。」從他對毛公作出的訓勉顯得確實如此。

<sup>61</sup> 秦永龍，1992：111。禹鼎銘文載：「肆禹亦弗敢憚〔左目右易〕〔…〕弗克伐噩。」禹伐噩侯初戰嘗了敗績，及後武公援軍到達方才克敵。

到了周室勢力更加低落的時候，人們一方面對周王的尊敬日薄西山，一方面對天的態度提升到厭惡的程度。從這個時期的文獻可見，已經有些人認為天是不會判別善惡，因此縱容人間存在不正當的事與災禍。有更極端的想法是天故意降禍人間來殘害無辜<sup>62</sup>。

〈十月之交〉：「四方有羨，我獨居憂。民莫不逸，我獨不敢休。天命不徹，我不敢傲，我友自逸。」詩人對統治者的惡劣表現，歸咎於天，質疑祂何以容許這樣的情況發生<sup>63</sup>。〈正月〉：「民今方殆，視天夢夢。既克有定，靡人弗勝。有皇上帝，伊誰云憎！」〈雨無正〉：「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。」這兩首詩歌所流露出對天的憤慨就更加直率與明顯了。

天命觀念的改變，也可以說是天命權威的墜落，是把具有意志與目的性的天，轉變為沒有意志與目的性的過程；天從過去作為人們將不能了解、解決的問題的付託對象，轉變成為一股使人無可奈何的盲目性的力量，即是既不確定又不可知的命運。換言之，人格神的天的觀念垮掉，去除了天的宗教意味，逐漸地成為一個世俗化的觀念。

3.3. 既然封建制度崩潰，天命也喪失了正當行為的規定性，那麼以前被視為正當的行為——禮——便再沒有理由來證立其正當性。按此道理，則春秋之

---

<sup>62</sup> Eno, 1990: 26。

<sup>63</sup> 恩諾 (Eno, 1990: 27) 將此句譯為「天命是歪曲的，我敢不遵循」(T'ien's commands are all awry, I dare not obey)，表示詩人所不遵循的是天命。此解與程俊英等 (1996)·《詩經注析》·北京：中華書局，頁 581，引陳奐的解釋「天命不道，謂天之令不循道而行」吻合。然而《毛詩》頁 79 上，鄭玄卻說「徹，道也」，並注「不道者，言王不循天之政教」。綜合鄭玄與陳奐二解，用語體文翻譯這兩句：「幽王不遵循天的命令行政教，使天命歪曲了，因此我既不敢以幽王作為榜樣，也不敢遵循現在的天命。」則似乎與全詩較為融貫。

世理應無人講禮。然而，禮的履行在周室東遷之後的春秋時代並未被人遺忘。諸侯間仍以禮作為外交糾紛時爭論的依據，交戰者仍按儀節行事，即原則上還接受禮法的約束<sup>64</sup>，國際秩序維持著一定程度的穩定<sup>65</sup>。其時掌握禮及相關的知識，是為政者必要具備的條件；無論是判斷一國之興衰、決定軍事之勝敗、定人之吉凶、聘問會朝之事，皆以禮為判準<sup>66</sup>。這表示人們仍然信奉禮並接受其節制。徐復觀先生（1994：49）認為：「春秋時的道德觀念，較之春秋以前的時代，特為豐富 […] 殆無不以禮為其依歸」，又說：「禮是當時一切道德的依歸 […] 也幾乎是包括了一切的」，其意指春秋時代的禮規範著一切行為。於是其時人們對禮的重視和嫻熟，其實較之以往過之而無不及。為甚麼在沒有守禮的理由下，人們仍然如此重視禮呢？

3.4. 取前春秋與春秋時代禮的履行稍作比較，便會發現，禮業已發生了根本性的變化。《左傳》記載昭公五年發生了以下一段故事。話說魯昭公訪問晉國，其間從郊外慰勞一直到贈送財貨，完全合符禮的要求，晉平公便因此認為魯侯知禮。但是女叔齊卻不認同，斷言昭公所恪守的「是儀也，不可謂禮」。昭公的行止雖然符合禮的規定，但是據女叔齊所言，原來當時魯國政令掌握在三桓大夫手上，公室的軍隊一分為四，人民的生活仰賴三大夫，以致民心無有

---

<sup>64</sup> 司馬遷（1985：1626）【宋微子世家】：「冬，十一月，襄公與楚成王戰于泓。楚人未濟，目夷曰：『彼眾我寡，及其未濟擊之。』公不聽。已濟未陳，又曰：『可擊。』公曰：『待其已陳。』陳成，宋人擊之。宋師大敗，襄公傷股。國人皆怨公。公曰：『君子不困人於阨，不鼓不成列。』何休在此註曰：「軍法，以鼓戰，以金止，不鼓不戰也。不成列，未成陳。」

<sup>65</sup> 例如齊桓公稱霸時，他的“政綱”之一，便是保護弱小的諸侯國。《左傳》有齊桓公“遷邢救衛”條〔僖公元年〕：「夏，邢遷于夷儀，諸侯城之，救患也。凡侯伯，救患、分災、討罪，禮也。」這說明齊桓公的霸政，至少形式上遵守禮的規範。

<sup>66</sup> 《左傳》中有極多事例可資以引證，例如【僖公·傳二十三·6】：「楚子曰：『晉公子廣而儉，文而有禮。』」又（頁 1832-3）【僖公·傳三十三·1】：「三十三年，春，秦師過周北門，左右免胄而下，超乘者三百乘。王孫滿尚幼，觀之，言於王曰：『秦師輕而無禮，必敗。輕則寡謀，無禮則脫。入險而脫，又不能謀，能無敗乎？』」又（頁 1856）【文公·傳十五·11】：「季文子曰：『齊侯其不免乎？己則無禮，而討於有禮者，曰：『汝何故行禮？』禮以順天，天之道也。己則反天，而又以討人，難以免矣。』」

歸向國君，於是昭公的地位可謂岌岌將倒。換句話說，儘管昭公恪守禮的規定，禮應有的效果卻沒有發生，魯國的統治秩序未見趨向穩定。另外《論語》記載了季氏“八佾舞於庭”（【八佾·1】）及三桓“以雍徹”（【八佾·2】）的故事。

“八佾”原是周王專享的樂舞，“歌雍以徹”則是周王宗廟之祭的儀節，換言之以上兩則故事是記載有人行使越過自己宗法地位的禮，也就是僭越。這卻是原本守禮的目的的相反結果。

3.5. 從以上的故事可見，春秋時代諸侯所重視的禮，充其量只是原本的禮的斷簡殘篇；僭越者又誤以為，行使了某種宗法地位相應的行為規範，自己就會取得該種宗法地位。禮失卻應有的效果，與僭越的流行，彰顯出禮的根本性轉變是其理念與實際出現不一致的情況；這兩種現象，借用麥金泰爾的語言來表達，反映了禮的行動者都對禮原本的意思缺乏認知。因為他們要掌握以確保禮的一致性與可被理解的背景，即是宗法制度並正當化此制度的天命觀念，業已無可挽回地失去了<sup>67</sup>。在沒有正當性準據的情況下，禮沒有特定的內容，而成為一個無序的觀念。以歷史家的套語來說，這個局面便是“禮壞樂崩”。

#### 四、 儒家的基本關懷

4.1. 在此回顧一下先秦——尤其是孟子時代——的思想家，他們所面對的“禮壞樂崩”時代，具有甚麼特徵。這個時代最大的特徵是，證立正當行為的天，經過世俗化的過程失去了宗教性的約束力，以致行為正當性的基礎呈現真空狀態。這真空狀態的表徵是正當行為的具體內容——禮——失去確定性。由

---

<sup>67</sup> 在《德性之後》一書中，麥金泰爾述說了一個出現科學危機的想像世界。他以這個想像世界的科學探究類比現今的道德實踐，企圖指出現存的道德語言充其量只是前人遺留下來的斷簡殘篇，因為令得這些語言產生意義的社會語境與脈絡已經不存在。這個道德現象描述正與春秋時代有巧妙的相似。參MacIntyre, 1984: 1-5。



是有待諸子回應的問題，便是究竟還能否藉天來作證立正當行為的準據？若然，其規定的正當行為的具體內容是甚麼？若否，怎樣的行為才是正當的，而其正當性的準據又是甚麼？一言以蔽之，諸子在這時代的任務，便是建立新的價值系統來規定及正當化行為，並依以確立人間秩序，來取代周人封建所倚賴的宗教性的天命觀念所曾發生的作用。

4.2. 回應這個問題大體上三種進路。第一，否認天失去了其道德的規定性，解釋周人的統治走到末路，是因為周王失德，所以天將其命授予新的執行者，這樣就不必質疑天能否作證立正當行為的準據了。這種進路並不能有效地解決“禮壞樂崩”的問題。因為任何人也可以宣稱自己是天命所歸而不必給出甚麼憑據。當某甲宣稱自己既受天命的同時，某乙丙丁也可以作如是說而不見有矛盾的情況。更關鍵的是，現在有待探究的是正當性的準據規定了怎樣的具體行為。那麼某甲乙丙丁作為不同，但都可以作如此宣稱時，顯示出天命根本沒有規定甚麼。採取這種進路來回應天命崩潰，多數是晚周時期非從事哲學思考的諸侯公卿<sup>68</sup>。第二，承接天命觀念世俗化的文化資源，直截了當認為天本身沒有神聖的屬性，純然地只是不可知的自然法則，而另尋資源建立正當行為的證立系統。採取這種進路的代表思想為法家，他們以軍事力量取代宗法制度來建立統治秩序，以財富與智能建立身份機制，以刑名代替禮規定行為內容，再以無上的君主權威代替天命的權威來證立行為的正當性。時間越後，天命觀念的世俗化才越明顯，所以法家思想的系統形成也較晚。第三，維持相信天是可作為證立行為正當性的準據，但有別於以前的天命。在此前提下，這進路又

---

<sup>68</sup> Eno, 1990: 28。

分兩種。（一）拒絕周人依此準據所規定的具體行爲，對禮抱鄙夷的態度<sup>69</sup>，而另行探究天所支持的真正正當的行爲。採取這進路的思想學派的代表爲墨家與泛道家。墨家強調天志，而天志支持的是兼愛的行爲；泛道家所謂的天是人們效法的對象，而天效法的是道，道效法的是自然，因此主張正當的行爲是順從自然。（二）認同禮仍是正當的，但是將禮獨立於宗法秩序，認爲就算禮脫離宗法秩序也有保留價值，由於肯定禮本身具有重要意義。故採取此進路的思想家，他們的工作是要探究禮本身的意義及其規定的正當行爲是甚麼，及論證新意義的禮與天的證立關係。他們的目標是要確保這種新意義的禮在失序的時代也不失正當性，甚至可說是企圖爲禮建立普遍性。採取此進路的思想學派就無疑以儒家爲代表。

4.3. 站在儒家的立場而言，封建制度中禮以明分的精神，本身具有重要的意義。這意義令儒家選擇以重建周文作爲解決“禮壞樂崩”的方案。儒家認爲封建制度的基石不是宗法秩序，禮也不是維持宗法秩序所需要的工具，只不過是禮的規定性使封建制度具有宗法分等的特徵；因此他們主張禮非但不是宗法秩序的工具，反而是宗法秩序建立的根據，所以現實上封建制度的崩潰對禮的正當性並不構成損害。宗法秩序只是在特定的歷史文化條件下，禮的一種個殊的具體展現而已。更進一步，儒家提出禮的正當性本身另有根源，那就是倫理秩序。從倫理秩序來把握禮的正當性，意思就是由於一個人倫社會規定了每個人各有自己的倫理份位，而每個倫理份位都有其應當履行的義務和負責，禮的正當性就建立在倫理秩序的合理性之上。這就是說，如果抽離了倫理秩序，則

---

<sup>69</sup> 例如《老子》【德經·38】說：「夫禮者，忠信之薄而亂之首。」《墨子》【節用中】：「俛仰周旋威儀之禮，聖王弗爲。」

我們無從判斷某種個殊的禮教是否正當。那麼，守禮的意義，就是人們辨認自己的份位後，將生活安頓在履行這份位所賦予的責任上，依以建立出一個具有安定秩序的社會<sup>70</sup>。曾鞏對這種社會形態的意義有獨到的見解，認為：「古之治天下者，一道德，同風俗。蓋九州之廣，萬民之眾，千歲之遠，其教既明，其政既成之後，所守者一道，所傳者一說而已」<sup>71</sup>，其意謂古代交通不便，疆域相對地廣闊，為政者便難以將政令通達於所有人民。故此如果將統治秩序植根在普遍的倫理秩序，那麼人民只要履行自己的倫理責任，為政者只要安守本份，社會秩序便可以形成，而且長久維持不變。孔子讚美古代賢君的“無為而治”<sup>72</sup>，其實是指這種以禮為本的社會形態。

大致上，儒家的關懷就是以上述的方向為基礎，展開論證用以證立倫理秩序的天，其意涵為何，並探究這個天所規定的具體行為的內容。我們不難理解為甚麼儒家會從討論“天道”轉到“人道”上；下文也將討論儒家的人性觀，以及如何藉著這種人性觀來證立倫理秩序的合理性。

---

<sup>70</sup> 參徐復觀（1988）•《中國思想史論集》•臺北：學生書局，頁240；勞思光（1998）•《新編中國哲學史•卷一》•臺北：三民書局，頁111。

<sup>71</sup> 曾鞏【敘錄】。載劉向（1970）•《新序》•臺北：世界書局，頁1。

<sup>72</sup> 《論語》【衛靈公•5】：「子曰：『無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。』」

## 第二章

### 孟子思想體系的概觀

a. 麥金泰爾認為，一套道德概念有其相應的社會背景，而對道德概念的理解和探究不可以脫離與它們相關的社會與歷史來進行<sup>1</sup>。這主張的說服力是顯然的。因為判斷道德概念的使用是否正確，不能抽離道德概念的應用場所——具體倫理生活的經驗。從歷史文化發展事實的觀點看，不同社會所尊崇的價值殊異；更清楚地說，倫理實踐和判斷的內容，在具有不同歷史文化的社會之間有所不同。這就意味了，當一個社會的各種條件改變而令人們的生活方式出現轉變，這個社會的道德概念也會跟著發生變化。道德思考在社會轉變中探究並揭示道德概念有待修改的地方，因此對於道德概念的變化起著作用。

b. 前文提及了先秦諸子面對的時代變化。在禮壞樂崩的時代，因為周朝封建制度的證立基礎，即天命，其神聖性及權威形象漸次減弱，使封建制度已經不能維持政治及社會秩序。在這背景下，先秦諸子的思考是爲了回應以往相信是天命所安排的倫理和政治秩序的瓦解；他們關心的問題，是如何建立一個規範社會與指導個人生活的秩序<sup>2</sup>。然而，鑑於舊有的秩序是伴隨天命觀轉變而崩潰，新提出的秩序藍圖不論是怎樣，也不能再搬出傳統的神聖天命爲證立

---

<sup>1</sup> 詳參MacIntyre, A. (1967). *A Short History of Ethics*. London: Routledge ; MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Norte Dame, IN.: University of Norte Dame Press。

<sup>2</sup> Graham, A.C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*. Chicago: Open Court, p.3。

依據<sup>3</sup>，於是諸子的論說或明或暗地都包含了對一個問題的回答：新秩序要得到共同遵循的依據是甚麼？孟子也不例外。基本上，孟子的思路仍是如何依賴禮來建立秩序，但與舊有以宗法制度為基礎的禮不同；為了保證新秩序的穩定性<sup>4</sup>，新秩序並非一種外在約束的制度，而是具有使得人們自發地遵循的說服力的整全的道德信條<sup>5</sup>。本文這部份的目的，是要說明孟子在他身處的混亂時代，其主要任務是證立一個社會的良好秩序，是完全依賴人們內在的道德意向來建立的<sup>6</sup>。現在便轉到探討孟子思考的內容這個課題上。

## 一、 孟子的理想政治藍圖

1.1. 歷來研究孟子政治思想內容的學者，他們得出的結論都大同小異，也沒有多少可爭議之處。因此這裡的重點不是在於綜述孟子政治思想的具體內容，例如“民本論”、“制民之產”等；這部份檢視孟子的政治思想，目的在於說明為這些政治舉措提供合法性的基礎。

孟子認為理想的政治制度，是統治者根據人民的需要來訂立的“仁政”

<sup>7</sup>。所謂的仁政，一言以蔽之就是孔子“推己及人”的延伸，而孟子則以“推

---

<sup>3</sup> Graham, 1989: 109。雖然墨子倡“天志”，但其意涵與前述的天命有很大的差別，況且後期墨家再也沒有訴諸“天志”。

<sup>4</sup> “穩定性”在這裡的意思並非指社會結構容許改變的程度，而是社會秩序所能保證社會參與者服從的強度。下文也將會提出，這是關於道德動機的討論。

<sup>5</sup> 整全的道德信條（comprehensive moral doctrine）在這裡的意思是指，某種可以賴以回應實際生活上各種實踐問題的理論。關於整全理論的性質，洛爾斯有以下的表述：「一旦為這問題（案：指社會的基本結構）找到一個健全的理論，我們便會自然地推測，有關公正的其他問題將會被容易地解決。」他同時將康德與洛克的哲學視為整全理論的例子。詳參Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, p.8。

<sup>6</sup> Schwartz, B. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard University Press, p.262。

<sup>7</sup> 《孟子》【離婁上·9】：「得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也。」

恩”來表達<sup>8</sup>。孔子說：「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語》【雍也·30】），當統治者考慮人民需要甚麼時，便根據推己及人的原則來確定。孟子也說：「舉斯心加諸彼而已。[……] 古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。」（【梁惠王上·7】）因此，孟子的理想政治藍圖，是根據統治者的好惡加以擴展而成，即是以“推己及人”或“推恩”為總的原則，擴充到整個社會<sup>9</sup>。將這個原則孤離起來理解，很容易使人產生誤解，以致這個原則或會遭到批駁。首先，它必先預設了所有人的好惡是相同的才能成立，但是如果所謂的“好惡”僅是指“主觀的個人偏好”的話，那麼莊子所說宋人到越國販賣衣帽的故事，「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之」（《莊子》【逍遙遊】），對這個原則便是一個有力的反駁；其次，即使這個預設合理，但從“推恩”原則本身看來，似乎沒有提出甚麼理由要求統治者“推恩”來使人民分享他自己所好，與免於他自己所惡<sup>10</sup>。

1.2. 消解前一個批駁的方式比較簡單。不同的人確實有不同愛好的表現，不過這些不同的愛好有時是對相同需要的回應。例如有些人喜歡喝茶，有些人則喜歡喝果汁，但都是為了解渴；解渴的方法儘管不同，然而就解渴這目的而言，卻是彼此一致的，而且任何人都有解渴的需要。根據這經驗事實，孟子認為所有人都具有某些非外界強加的、共同的本性，也就是所謂的“人性”<sup>11</sup>。

---

<sup>8</sup> 參董洪利（1997）·《孟子研究》·南京：江蘇古籍出版社，頁41；又，蕭公權（1977）·《中國政治思想史·上冊》·臺北：中國文化學院，頁88。

<sup>9</sup> 葛兆光（2001）·《中國思想史·卷一》·上海：復旦大學出版社，頁160。

<sup>10</sup> “理由”一詞本身具有兩種相當大差異的意思。其一是指證明為合理、或規範性（normative）的根據，其二是具有關行動者的動機性（motivational）的說明。兩者的分別可詳參Dancy, J. (2002). *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press, p.1-26。孟子時代對這組概念的分別並不敏感，因此經常出現交換使用的情況。後文再提到孟子政治或道德要求的理由時，將特別注明是屬於哪種意思。

<sup>11</sup> 《孟子》【告子上·7】：「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，

如果所有人都具有相同的人性，那麼人們便可以根據自己來了解他人的好惡<sup>12</sup>。基於前述的預設，孟子進而提出“人皆有不忍人之心”來回應上述第二個批駁。所謂的“不忍人之心”就是“仁之端”的惻隱之心，也是指不樂意看見他人遭遇不幸的心腸<sup>13</sup>。他說：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（【公孫丑·6】）孟子的意思是，如果一個統治者有不忍人之心，就會希望看見人民安居樂業，於是這個統治者便會按照人民意願施政。用較現代的語言來表達，孟子認為人性包含了一種對他人、甚至大地的同情共感的能力。這種能力使人們對他人所受到的苦樂，猶如自己身受一樣，於是原則上人都會傾向幫助他人、或促進他人的福祉。

1.3. 關於有甚麼理由“推恩”的問題上，雖然孟子肯定“人皆有不忍人之心”，但他承認經驗上的個人不是必然地對他人不忍。這並不是自相矛盾的，正如任何人除非有先天缺憾，否則都具有學習語言的能力，不過每個人後天表現出來的語言能力都有差異。相同道理，惻隱之心要良好地運作，仍有待於人自己有意識地確認並持續地學習如何實踐；在此之前，惻隱之心只處於蟄伏的狀態。這性質即所謂的“隱默之知”<sup>14</sup>。認識到惻隱之心的這面向後，便能解

---

有同美焉。至於心，獨無所同然乎？」戴震認為這些屬性「皆內也，非外也」。見氏著（1982）·《孟子字義疏證》·北京：中華書局，頁6。所謂的“內在”是歧義的，因為最低限度它可以分別指涉經驗的生物屬性，或者形上的本質屬性。這裡姑且將這區分撇開，只指涉“非後天文化塑成”的意思。

<sup>12</sup> 從這點可以看到，“好惡”是歧義的：它指人們實際的、個殊的偏好選擇的模式，或一般意義的本能需要。前者顯然是文化塑成的。然而《孟子》【告子上·7】卻說：「口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。[···]至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。」孟子的申述似乎混淆了這兩種異質意義。如果要從“人皆有相同的本能需要”推出“人皆有相同的個殊偏好”，孟子應該要給出更充份的證明。因此在前述的引文中，孟子應被理解為僅支持“人皆有相同的本能需要”，而本文此處的“好惡”也是使用這個意思；只不過孟子誤用了例子而已。後文將對這點有更詳細的討論。

<sup>13</sup> 這不是嘗試給“仁”下定義。

<sup>14</sup> 參李明輝（1994）·《康德倫理學與孟子道德思考之重建》·臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁115-116。

釋為甚麼既然“人皆有不忍人之心”，何以另一方面卻會出現桀紂幽厲等暴君；也能解釋齊宣王雖然會基於惻隱而以羊易牛，但是沒有推行仁政的意圖。孟子說：「桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。」（【離婁上·9】）桀紂得到如此下場，孟子訴諸他們沒有“推恩”，也就是說這是他們的惻隱之心運作不良的結果。換句話說，一個統治者要保有天下，就必先要“推恩”——憑藉惻隱之心，以及後文將會述及的其它三種“善端”的修養為基礎。這樣看來，對孟子來說，政治與社會秩序問題是源於道德問題<sup>15</sup>。因為如果失天下是由於失民心，而失民心就是失不忍人之心，那麼政治問題也就是個人修養問題的延伸了。

1.4. 我們可以從另一個角度來把握孟子政治思想源於道德領域的特點。說服他人履行某行為可以有兩種形態的理由<sup>16</sup>：一是指出該行為是完成某目的最有效的方法，而且對行動者自己最有利，二是指出該行為是道德上的義務。如果仁政的規範性理由是前一種的話，則一個不推行仁政的統治者，其政治舉措應該被理解為管治失當，而其人本身為一個政治才能欠佳或不關心自己利益的人（當然也可能是由於他不清楚甚麼對自己有利，在這情況下這個人則是愚昧無知），然而孟子卻歸究於統治者的道德缺失。雖然孟子遊說諸侯時，他的說辭大抵都是意謂“想得到天下就必要先行仁政”，很容易使人誤會仁政的說服力是在於仁政是使統治者有效地得到天下的工具，即屬於前一種的理由給予。

---

<sup>15</sup> 黃俊杰，1993：94。

<sup>16</sup> 作這個區分僅是為了方便稍後的敘述，而並非企圖窮盡“理由給予”（reasons-giving）本身所有的可能方式。另外，因為有些人會視道德義務為一些對行動者有利的行為（例如被孟子批評的楊朱），令這區分看起來不是清晰截然的二分。不過，基本上當孟子談到“利”的時候，所指的是外在利益或有用物品（external good, good of effectiveness），例如勢力、權位、名譽等；而他所說的義務，是一些即使對行動者沒有利益甚至要其自我犧牲也應該履行的行為。這樣就比較清楚這兩種理由給予的分別。



實則不然。從以下兩個觀察就可以了解孟子的這個傾向。第一，孟子提出的“義利之辨”，其意涵是將推行仁政斬釘截鐵地歸諸為統治者道德上的義務，以致對於不推行仁政的統治者，孟子認為他們為“不仁”<sup>17</sup>。第二，雖然歷史上（在孟子以前）有不推行仁政的統治者也獲得政治成就——例如齊桓晉文二公與齊相管仲晏子二人，但孟子對他們的評價卻顯然是相當低<sup>18</sup>。此評價是孟子根據自己提出的“王霸之辨”所作出。他認為不推行仁政，就算能夠得天下，尚且是不能接受的<sup>19</sup>。換言之，推行仁政的規範性理由，不在於推行仁政可以得天下的結果，而本身具有道義上的強制性。假如有人問孟子：「當得天下與推行仁政，兩者不能共存時，應該如何選擇？」相信孟子會毫不猶豫地要求這個人選擇推行仁政，因為他說：「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。」（【盡心下·31】）又說：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」（【告子上·10】）如此看來，“王霸之辨”其實是“義利之辨”的政治版本。即是說，孟子評價政治得失所使用的判準，其實援引了道德判準，而他要求的理想政治是從道德要求推導出來。

1.5. 以上的敘述主要是為了說明孟子的思想體系中，政治領域是道德領域的延伸。所謂“政治領域是道德領域的延伸”總的來說有兩個意思。第一，政

---

<sup>17</sup> 《孟子》【盡心下·1】：「不仁哉，梁惠王也！仁者，以其所愛及其所不愛；不仁者，以其所不愛及其所愛。」而戴震（1982：8）說：「人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也」，就更清楚點出不推行仁政與殘害他人無異，也就是一種道德缺失了。

<sup>18</sup> 《孟子》【梁惠王上·7】與【公孫丑上·1】。

<sup>19</sup> 《孟子》【告子下·8】：「不教民而用之，謂之殃民，殃民者，不容於堯舜之世。一戰勝齊，遂有南陽，然且不可。」從中可以推想出孟子抱持這立場。

治制度的構思來自某些道德主張<sup>20</sup>；第二，政治能力的高下是道德修養的表現，而處理政治問題要由道德修養入手。綜合這兩個意思，可以知道孟子的思想體系中，道德理論是基礎的部份而佔據核心的位置；其他的政治、社會、民生等諸般問題，將會隨著道德規範確立而獲得解決，正如徐復觀先生（1994：164）觀察所得：「[……] 天下國家實乃道德實踐之對象」。在這意義下，孟子的道德思想不啻是一種整全的道德理論。那麼，要了解孟子面對禮壞樂崩所提出的新秩序的內容、性質、與證立，就有待考察孟子的道德主張後才自有分曉。

## 二、 道德規範的基礎：人的自身

2.1. 在進入考察孟子的道德主張前，有一點重要的補充說明。基於《孟子》以幾乎沒有特定次序與分類安排的語叢與對話錄成書，就算孟子本人有意圖建構一套有系統的道德理論，僅僅閱讀《孟子》文本是難以知道其理論的完整面貌的。因此，要系統地把握其思想體系，便得先經過整理及重構的程序。關於這種“哲學重構”工作的特點，柯雄文有以下精簡的說明：

這是一項建構性的詮釋工作：這項工作不僅為儒家倫理的特徵提供概括的描述，也為了針對某些道德哲學的問題，來重塑它的基本概念與關懷。這種探究為兩個重要而相關的目標服務：一，針對儒家與哲學有關的片言隻語，為其思想面貌提供可信的解說；二，為儒家倫理思想開拓重要的發展。<sup>21</sup>

因為有關程序是按照重構的目的來進行，即是針對不同的哲學問題，對原

---

<sup>20</sup> 孟子這點與柏林 (Isaiah Berlin) 的觀點正好契合。柏林說：「政治理論是道德哲學的一個分支：政治理論的產生，始於在政治關係的領域裡，一些道德觀念的發現或應用。」見Berlin, I. (2002). 'Two Concepts of Liberty'. In H. Hardy (Ed.) *Liberty: Incorporating 'Four Essays on Liberty'*. Oxford: Oxford University Press, p.168。

<sup>21</sup> Cua, A.S. (1998). 'Confucian Philosophy, Chinese'. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2*. London: Routledge, p.537-538；另外Cua, A.S. (1992). 'Confucian Ethics'. In L.C. Becker (Ed.), *Encyclopedia of Ethics*. NY.: Garland Publishing, p.195，也有相似的說明。

典進行解釋與說明，所以重構完成後的“孟子的道德理論”，並不是對孟子本人的道德主張唯一合理的解說；針對的問題不同，解說的焦點也有所不同。同時，因為重構工作是針對某些特定的問題出發，過程中會對《孟子》的話語進行一定的裁剪、發揮、甚至改造，故此重構所得將不是一個“孟子的思想”的全面報告，而是一個“孟子式的道德哲學”的建構。

2.2. 前文業已為孟子的政治理想作出了初步的哲學重構。重構的重點在於闡明孟子的仁政學說是針對王綱解紐的時代而提出，用來建立新的政治及社會秩序，其合法性是以他的道德觀所推出的道德判斷為基礎。正如對仁政的合法性作出詰問，我們還可以進一步詰問，孟子所作的道德判斷的合理性基礎是甚麼？人們有沒有必要接受這種道德判斷的約束？簡單來說，這些問題是屬於探討道德基礎的課題；更精確地說，是探究關於踐行道德的動機性基礎<sup>22</sup>：尋求一個或一組理由，這些理由可以正當化孟子意義的道德實踐，以至於能說服所有人，或者至少大部分人遵守孟子提倡的道德原則。本文接下來的工作，是承接上述的討論方向，為孟子的道德觀提供一個哲學說明。這個說明的目的，是嘗試將孟子道德觀的基礎比封建制度的神聖天命的優勝之處清楚地表述出來：它是個更清晰、更穩固、及更有說服力的道德基礎，而這個道德基礎能夠解釋人們有甚麼理由要關心或服從根據該道德觀推導出來的秩序規範。針對這些道德哲學問題，可以預見進行道德觀的哲學說明，不會停留於說明清楚第一序道德判斷的概念與內容的工作，例如說明怎樣才算恪守孝悌忠信等品德；為

---

<sup>22</sup> 詳參Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, p.3-4；Scanlon, T.M. (1982). 'Contractualism and Utilitarianism'. In A. Sen and B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond*. London: Cambridge University Press, p.104-107。

一個道德觀作哲學說明，可說是一種廣義的後設倫理學工作<sup>23</sup>，它從反思第一序的道德判斷為起點，然後思考以下三個基本問題，分別關於道德知識、道德證立、與道德心理三方面：

- (一) 第一序的道德原則是如何被推導出來的；
- (二) 它們的證立關連到甚麼道德經驗與事實的預設；
- (三) 人們受甚麼理由推動來遵守它們<sup>24</sup>。

2.3. 雖然孟子被後世追尊為亞聖，但他與孔子說教不同之處相當多，其一在於他們對第一序的道德原則的說明。將《論語》與《孟子》稍作比較，即可發現，當孔子不厭其煩地向他的學生解釋各種德行指標，例如“孝”、“悌”、“忠”、“信”、“勇”、“恭”、“寬”、“惠”等的時候，孟子並沒有對這些德目作更多補充說明。恩諾（Robert Eno）留意到這一點，而認為這是因為《孟子》一書在思想史中充當為儒家辯護的角色，來回應楊墨等其他思想流派的衝擊<sup>25</sup>。當時的諸子百家，對上述各種德目的內涵，大概有一致的共識，只是儒家以外的思想家，卻不認同遵守它們是道德上應當的，於是儒家人物作出各種回應來肯定這些德目是具有道德價值，而孟子是其中一人。從這角度來看，孟子工作的意義，是替孔子完成道德證立的工作<sup>26</sup>。

---

<sup>23</sup> 所謂“廣義後設倫理學”，有別於英美哲學界在發生“語言的轉向”（linguistic turn）後，最初出現以分析道德語言字詞的意思為主要任務的“狹義後設倫理學”。關於廣義後設倫理學的課題，可參Miller, A. (2003). *An Introduction to Metaethics*. Cambridge: Polity Press, p.1-3。

<sup>24</sup> 由於筆者關心的課題，在於孟子如何回應作為封建秩序的基礎——天命——的崩潰，因此本文的焦點將集中在“道德證立”的討論上。

<sup>25</sup> 《孟子》的內容特點能支持這觀點：與《論語》相比，《孟子》篇幅雖然較長，但是關於孟子對學生的具體訓示的著墨卻相對地少；反而它主要記載的，是與其他人的辯論，及對諸侯的說辭。詳參Eno, 1990: 107-109。

<sup>26</sup> “道德證立”（moral justification）一詞有多種意思。任何道德觀都必定包含某種關於“甚

2.4. 雖說孔子並沒有完成道德證立的工作，但從他提出各種的德目之間，彼此有著互相依存的關係看來，其實孔子的道德言說已經隱含了道德證立的雛型。孔子本人固然沒有為德目的重要性排序，然而明顯地他特別強調與注重某些德目，同時某些德目是衍生自另一些德目——陳大齊先生將該些涵攝其他德目而自身非由其他德目衍生而來，並在孔子學說中佔據中樞位置的德目，稱為“中心概念”<sup>27</sup>。觀乎孔子的道德思想，“仁”毫無疑問是其中一個根本德目的例子，因為它在孔子的道德觀裡，對人民萬物福祉而言是至高無上且無德不包的道德理想。依附在此根本德目之下的各種附屬德目，例如“孝”、“友”等，都是實現“仁”的構成部份；與此同時，它們又比“忠”、“恕”較為根本，因為後二者是從前二者實踐場所擴展所得來<sup>28</sup>。各種德目之間的依附關係，隱然表示了“根本概念”起著正當化“衍生德目”的作用。這樣就可以理解，為甚麼當宰我向孔子表示三年之喪不切實際的時候，孔子給出的評語不僅僅是“不孝”，而是更嚴厲的“不仁”了<sup>29</sup>。因為如果“孝”是“仁”的構成性德目的話，“不孝”之所以不正當，由於它不能實現“仁”，不論“仁”被理解為道德義務還是道德理想。孔子對宰我的批評意味了“孝”是正當的，而其正當性是由“仁”的要求來證立的。一個沒能實現“仁”的人，即是沒有履行道德義務，或不是過著令人欽羨的道德人生了。不過，證立根據的追詰可以無完無了——宰我還是可以有意義地追問孔子：「為甚麼我們要實現“仁”？實現

---

麼使行為是正當的”的主張，而本文這裡使用的“道德證立”，其意思是指，這些主張如何被正當化。舉例來說，孔子說：「三年無改於父之道，可謂孝矣」(【里仁·20】)，就是說，“孝”使「三年無改於父之道」的行為是正當的；但是他沒有清楚說明符合“孝”的行為為甚麼是正當的。孟子就是致力於作出有關說明及解釋。

<sup>27</sup> 關於“中心概念”的詳細特徵，可參陳大齊(1981)·《孔子學說》·臺北：中正書局，頁93-94。

<sup>28</sup> Cua, 1992: 198。

<sup>29</sup> 《論語》【陽貨·21】。

“仁”的正當性根據又在哪裡？」如果要繼續為孔子辯護，就要給出一個要麼具有自我解釋能力（self-explanatory power），要麼與其他不能放棄的信念相融貫，總之就是能夠使無窮後退的追詰得以終止的道德基礎作證立根據。

2.5. 前文提及過，孟子認為“推恩”之所以正當，在於它符合了“仁”的要求。這點與孔子證立“孝”的進路是一致的。但除此之外，孟子比孔子更進一步地提出，“仁”是任何人都具有的共同傾向，也可謂是“人性”的本能。探討人性有開創的意義。由於在禮壞樂崩的時代背景下，周朝封建制度基礎的神聖天命失去使人們遵循的說服力，於是有必要從天命以外尋求生活規範的基礎與保障，而從人的自身出發確實是一個嶄新的嘗試<sup>30</sup>。不過，“仁是人性的共同傾向”的理據是甚麼？那就要先考察孟子所謂的“人性”是甚麼意思。關於“人性”內容的討論，自然涉及了語言哲學中“指涉”與“定義”的問題。這問題要分開兩方面來討論：（一）概念本身（concept）的意思，與（二）概念的內涵（conception）是甚麼。孟子前後的思想家對“性”這概念本身似乎沒有甚麼爭論。我們看《周易》所載：「成之者性也。」（【繫辭上】）荀子之說：「生之所以然者謂之性。」（《荀子》【正名】）另說：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」（【性惡】）董仲舒之說：「如其生之自然之資，謂之性。」（《春秋繁露》【深察名號】）王充引劉向之說：「性，生而然者也。」（《論衡》【本性】）各說大致上沒有甚麼出入，也與孟子的其中一個論辯對手——告子的界定一致。《孟子》書中有一處引述了告子對“性”這概念所提出的定義。告子說：「生之謂性。」（【告子上·3】）其意是說天生的資質叫做性<sup>31</sup>。這些

---

<sup>30</sup> 詳細分析可參徐復觀，1994：24-32。

<sup>31</sup> 早期的漢學家對這概念的理解大致上是如此。例如韋利（Arthur Waley）認為：「按通常的說法，“性”（nature）是表示一事物原初起始時所具有的特質（qualities）。」Waley, A. (1939).

不同的界說，都是表示“性”這概念所指的是，一件事物在本質上而非經過後天加工所具有的特質。從語源學的角度來看，這是一個很準確的說明，因為有“性”一字原本是從“生”字演變而來<sup>32</sup>。那麼，所謂的“人性”就是指，所有人與生俱來所具有的某些特質。不過這個界定是形式的，意謂這界定本身並沒有說明具體上甚麼才符合作為人與生俱來的特質的資格，而諸子之間的爭論，顯然就是在“人性”的實質內涵上。孟子認為人與生俱來所擁有的特質是四種道德稟性，包括惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心，即所謂的“四端之心”。他借助《詩經》來充當註腳，說：「《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」（【告子上·6】）姑且不論該詩的本意，然孟子藉以發揮的意思則甚為顯豁，就是指“人皆有之”的特質是從天命而來的，因此凡人皆是“天民”；而凡是天民，都受天命賦予相同特質，具有“天爵”。這些稟性正如四肢一樣都是與生俱來的，乃“非由外鑠我”者，而每種稟性賦予人們一種相應的能力；既然所有人都具有這些能力，那麼要求人們行使它們則至少不會是強人所難的事情。因此他說：「人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。」（【公孫丑上·6】）從這番話裡引申出一個饒有深意的問題：既然孟子用了四肢來類比四端，為甚麼他單單以四端作為人性的內容，而不論四肢？如果“生之謂性”，除非將由外鑠我之物誤認作我固有之之質，則凡肯定其為生而有之者，理應皆可稱之為人性的內涵。但是耐人尋味的是，孟子這邊廂聲稱四端之

---

*Three Ways of Thought in Ancient China*. London: Allen & Unwin, p.205。

<sup>32</sup> 傅斯年說：「獨立之性字 […] 先秦遺文中皆用生字為之。至於生字之含義，在金文及詩書中 […] 皆屬於生之本義。後人所謂性者 […] 至孟子，此一新義始充分發展。」見氏著（1992）·《性命古訓辨證》·臺北：商務印書館，【上卷】頁 1a。

心生而有之，另一邊廂與告子爭論時，我們卻看不出告子犯了誤認毛病，那麼孟子因何故反對告子呢？

2.6. 我們可以從孟子對告子的問難中把握他們所使用的“性”的不同之處。當告子斷言（更許說是“報告”）「生之謂性」後，孟子問他：「“生之謂性”的意思，是否如同我們指認“白”作為白色的東西的性呢？」告子表示認同。孟子再問他：「那麼，白羽毛的“白”是否等同白雪的“白”，而白雪的“白”又是否等同白玉的“白”？」告子再表示認同。孟子便作出最後提問：「那麼，狗性等同牛性，牛性等同人性？」由於《孟子》的編輯者將他們之間的對話在此處收束，因此我們沒有辦法肯定告子的回答。不過，參照《孟子》的其它內容，可知孟子斷定人禽有別，於是對他而言“狗性、牛性、人性相同”肯定是個乖謬的論調。如此說來，孟子有意使用歸謬法來駁倒告子：孟子的提問其實是反問，已經預設了否定的答案，其用意似乎是從告子的立場為前提，推出他不能被接受的結論，藉以推翻告子的立場，由是可以估計告子也會認為人禽有別了。儘管就推論有效性而言，孟子對告子的批評是不成立的<sup>33</sup>，但是這批評提供了孟子本人立場的線索。告子的命題是“生之謂性”，而與此矛盾的反命題，即“非生之謂性”，可以有兩種意思：（一）性與生命或生長無關，反之亦然；（二）性非僅僅指生長或生命。孟子提出反對告子的“生之謂性”的原因，在於他認為這命題會推出“犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性”的結論。不管孟子有沒有曲解對方，他的批評明顯地表示了，論性的意義

---

<sup>33</sup> 假使孟子真的有意問難告子，又假使告子真的也接受人禽有別，他也不會被孟子駁倒。因為孟子最後一問，如非與前二問不相干，就是犯了偷換概念的謬誤。前二問提到的“白色”，是白色的東西（包括白羽毛、白雪、白玉）的實質內涵義的“性”；從告子認同白羽毛、白雪、白玉的性都是白色，推不出他也認同牛性、狗性、人性在內涵上都是相同。按理告子可以這樣回答孟子：「對！牛、狗、人三者的性都是相同的，都是指彼此天生的特質。」孟子的批評也使人懷疑他本人混淆了概念本身與概念的內涵這兩個不同的問題。



是用以區分不同生物的差異，而任何一種不能達到這目的的“性論”都是不合格的。換言之，從孟告對話中可以知道，孟子的立場並非“生非性，性非生”；看來他只是認為“生之謂性”一說略嫌粗疏，有意賦予“性”這概念以更多新的意思。孟子給“性”加添的意思，是資以區別不同生物的生命或生長的“界定性徵”（defining characteristic）<sup>34</sup>。要而言之，如果認為孟告對話並非各自表述互不衝突的主張，而算得上是爭論的話，則他們的爭論可說是關於如何定義“性”的概念之爭。告子為“性”作出了報告定義，報告了當時的人使用這個字的一般意思，而孟子則認為告子的定義過於寬鬆，於是堅持使用一個由他定下的、較明確具體的定義，也可說是一個規創定義（stipulative definition）。那麼孟子以四肢類比四端之說，顯然是一個為了讓人容易明白而犧牲了嚴格性的類比。他使用這個類比，只是為了說明它們同樣是天生而成且人所共有；然而先天性與共同性僅是指認事物的性的必要條件。即以四肢為例，儘管既是天生而成且人所共有，我們卻不能憑四肢的有無來判斷人與猩猩的分別。另外，事實上人有天生肢體殘缺的可能，如果因此而不承認他們為人的話，則與我們的直覺判斷相違。作為人禽之別的分水嶺，四端之心除了滿足了先天性與共同性外，還具有其它性質使孟子斷定此乃人性之所在。

2.7. 試從造字的常識角度來思考這個問題。倘若“性”與“生”的意思並無分別的話，我們不能不懷疑，豈有特地多造一個“性”字出來的需要<sup>35</sup>？葛

---

<sup>34</sup> 史華茲的表述相當清晰，茲引錄如下：「他（案：孟子）的論點是清楚的。某些共同的性質可以屬於所有動物的種類，但足以使它們區分開來的性質可能才是關鍵性的特徵。」見Schwartz, 1985: 265。這個意思是否為孟子所規創其實是無關宏旨，因為就算“性”字早有指涉“界定性徵”的意思，本文要指出的是這個意思僅為孟子所強調，而與之同期的思想家卻似乎忽略了。

<sup>35</sup> 傅斯年（1992：【上卷】35b）據“性字本作生字”推論出：「孟子一書，言性者多處，其中有可作生字解者，又有必釋作生字然後可解者。」這說法當然不能說得通，因為它至少不能

瑞漢 (A.C. Graham) 認為，此二字之殊基本上是詞性之別，其中“性”為名詞，指生命，它源於指生長、誕生的動詞的“生”<sup>36</sup>。除此之外，更重要的是他發現了“性”的使用範圍比“生”要狹窄得多：“性”既不涉及普遍意義的生命，也不涉及個殊意義的生命，而是用以區分不同生物所特有的生命進程<sup>37</sup>。那就是說，兩者之間的分別不僅在詞性上；當“生長”引申為“生命”的時候，同時引申了“誰的生命”的問題。史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 則認為“性”是當時的公共話語 (common discourse) 的其中一個術語，而由於諸子對這術語有不同的詮釋方向與側重點，所以衍生出不同涵義的“性”；但它們仍擁有某些共同的涵義，乃來自它們的語源，即“生”的本義<sup>38</sup>。史氏之論暗合徐復觀之說。後者認為，“生”乃“性”的母字，是文字從簡到繁的演變過程的一個例子；而演變之所以出現，則由於人們對事物的分辨仔細了，致使他們的觀念複雜了<sup>39</sup>。不過最仔細具體的說明要數近人歐陽禎人的攷據。他通過廣泛地考察甲骨文、金文、尚書、左傳、國語等各種文獻，指出“生”字在從心從生的“性”字出現之前，已經被用來表達各種假借義<sup>40</sup>：「生長(案：即“生”的本義)是一個生命延續的過程，因此，生命在不同的時期就有不同的內涵。[……] 人們可以隨時地(案：指隨著生命的不同時期而言)根據自己對生命、性情、欲望等的理解不同而賦予“生”以新的意義。」(歐陽禎人，2005：65)換句話說，後來出現的“性”字，所指涉的乃係上述“生”字的假借義。儘管各家對“生

---

解釋為何孟子會反對告子。下文將有詳細討論。

<sup>36</sup> Graham, 1989: 56。

<sup>37</sup> Graham, A.C. (2002). 'The Background of the Mencian (Mengzian) Theory of Human Nature'. In X. Liu & P.J. Ivanhoe (Eds.), *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*. Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Company, p.1-4。

<sup>38</sup> Schwartz, 1985: 174。

<sup>39</sup> 徐復觀說：「文字之所以由簡而繁，乃出於因事物、觀念之由簡而繁。」參氏著(1994)·《中國人性論史·先秦篇》·臺北：臺灣商務印書館，頁5。

<sup>40</sup> 詳參歐陽禎人(2005)·《先秦儒家性情思想研究》·武漢：武漢大學出版社，頁61-81。

性之別”作出說明的進路有所不同，但可以肯定此二字的涵義是有分別的；即使“性”也指涉“生”的意思，至少前者的涵義比後者的本義較為豐富，正如孟子的“人性”的涵義與告子的“生之謂性”之間的差別一樣。

2.8. 上述各家之說，或多或少都企圖指出，孟子以人性為共名語詞所收攝的四端之心，除了具有先天性與共同性外，還具有一種錢穆先生稱之為“生之可能”、史華茲稱之為“方向性”（directionality）的意涵<sup>41</sup>。孟子認為牛之性與狗之性不同，狗之性又與人之性不同，其實即是說：雖然牛、狗、人三者都有生命，都會生長，但是由於彼此生長的方向不盡相同，以致彼此的生活方式及在其生命中可以做的事情大相逕庭。以種植為喻來說，一塊播下高粱種子的田地，後天上它不管得到農夫如何努力的灌溉、除草、滅蟲，最終也不可能長出水稻出來，反之亦然；歸根究底，長出高粱或水稻的分別僅僅是始於農夫當初所下的種子不同而已。四端之心也就是能種出仁義禮智的種子，而使人能活出與牛犬涇渭分明的生活方式，做出牛犬不可能做出的行為，而“推恩”即為人類獨有的可能行為的一個例子；倘使生而為牛犬，則無論後天如何努力也只能完成牛犬的生命。孟子也強調了雖然四端之心指示出人的生命的可發展方向，但是倘若沒有後天的擴充功夫，還是實現不出人的獨特生命。正如農夫不努力耕耘，種子最終也不會開花結果。所以孟子才說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（【離婁下·19】）又說：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然、泉之始達。」（【公孫丑上·6】）總括而言，孟子論性的目的，即所謂辨識“人性”，就是鑑別人之所以為人的成素，以致能

---

<sup>41</sup> 錢穆（1990）·《中國思想通俗講話》·臺北：東大圖書公司，頁26；Schwartz, 1985: 179, 265.

將人與非人區分開來<sup>42</sup>；並且從肯定人禽有別，來強調人的獨特性與尊嚴<sup>43</sup>。這成素即是人的生命或生長的獨特方向性。孟子之所以標舉四端之心的有無為人禽之別的判準，就在於他認為此四端之心使人類行動及生活方式的實踐具有獨特性成爲可能。

2.9. 強調“性”具有方向性的意義，對人性的討論焦點有著關鍵的轉向。從告子的立場出發，單單以先天性與共同性來把握“性”，確實無法推導出明確的判準以資分辨牛、犬、人之間的區別。因爲如果採納告子“食色性也”（【告子上·4】）之說，則“性”僅僅是一個描述動物的生理層面的詞語。我們也就可以理解他何以順理成章地接著說：「仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」這等於說道德行爲是後天加諸於人的文化塑造的結果<sup>44</sup>。告子坦率地承認了這點：「性，猶杞柳也；義，猶柤棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲柤棬。」（【告子上·1】）將告子的想法推進一步，便會得出牛犬也可以做出道德行爲，前提是給予它們相應的文化環境。那麼便看到，根據告子的性論，人與牛犬是沒有甚麼根本的分別；如果推得再極端一點，更會落入一種典型的文化相對主義道德觀<sup>45</sup>。孟子的人性論卻意味了人當遵循著某個方向生長，以完成其生命。扼

---

<sup>42</sup> 根據以上的分析，孟子所謂的“人性”，與英語的“humanity”可以互相繙譯，而有別於“humanness”。詳見本章 §3.4。

<sup>43</sup> 錢穆，1990：26；另見氏著（2004）·〈辨性〉，《中國學術思想史論叢·卷五》，合肥：安徽教育出版社，頁216-218。

<sup>44</sup> 牟宗三（1985）·《圓善論》，臺北：學生書局，頁2。順帶一提，告子“仁內義外”說與【告子上·1】“以人性爲仁義，猶以杞柳爲柤棬”的比喻，乍看似是互相矛盾：前說“仁”內在於人性，後說卻將仁義並列來類比由杞柳製成的柤棬。我們不宜將告子前說中的“仁”等同於孟子所言的“仁”。參照【告子上·3-4】“生之謂性”與“食色性也”之說，可見其性內之仁的意思依然是依據生理機能爲內容。在【告子上·4】告子解釋“仁內”時說：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我爲悅者也，故謂之內。」可見“仁內義外”中的“仁”是一種自然感覺，而非孟子所推崇由惻隱之心發展而得的道德性格。參Schwartz, 1985: 263-264。

<sup>45</sup> 或許告子沒有意識到他本人就“仁內義外”進行的解說，其理路相當混亂。如果以“愛吾弟”表示“以我爲悅”時，不見得“長吾長”不也是同樣“以我爲悅”，即同樣是內在；相反，以“長吾長”表示“以長爲悅”時，不見得“愛吾弟”不也是同樣“以弟爲悅”，即同

要言之，告子的性論只對人類的生物機能作出了描述，而倘若他同樣是以重建社會秩序為己任的儒家內部人物的話，則告子或明或暗地宣告以人性為新秩序的基礎是此路不通了。與告子對照之下，孟子所謂的“人性”不單是個描述性語詞，也是個具有規範性意涵的概念。然而孟告之間的分歧，不單是個需要被說明是如何出現，也是個需要被解釋為何出現的分歧：亦即，為何孟子非要如此從人的生長方向與可能的生活，來強調人的獨特性與尊嚴不可？

2.10. 正如法蘭克納（William K. Frankena, 1963: 98）所論：「道德是為人而設，而非要人遷就道德。」大體來說，道德探究是為探究人而非其它生物的美善，探究如何活出人類而非其它生物的生活。進行探究甚麼是人的美善，最終不應得出一些與人無關的美善的結果，因為這些美善對於“人的存在境況”來說，如非無助於促進人類的福祉，便是不可冀盼得到的東西。有理智的人都不會追求這樣的美善<sup>46</sup>。亞里士多德（1984：1159a10-12）說得好：「“一個人為了朋友的自身而希望朋友得到美善”是對的，前提是該美善維持這個人的朋友的原狀不變；即是說，這個人希望他的朋友得到作為人類所能得到最大的美善。」所謂人的存在境況（circumstances of existence），就是由（一）人擁有的諸般天賦能力及限制，與（二）人的存在所必定遭遇到的經驗，凡此二者所構成。美善的內容是根據這些境況來界定的<sup>47</sup>。從這角度來理解，孟子強

---

樣是外在。姑且同情地理解告子的想法，根據“食色性也”之說，告子的意思應該是想表示人性有“愛好自己所愛好的事與物”的傾向，至於具體上人會喜愛甚麼，則是後天地受外在的社會強制或文化教育而產生。“友愛弟弟”與“尊敬長者”的念頭都是從這種方式得來（當然不愛秦人之弟，因為從定義上說，秦人之弟根本不是“弟”）。從這種觀點推論，可以合理地猜想，假如在另一個可能的社會有另一種截然不同對待弟弟與長者的文化，人們就應當習得另一套行為準繩與道德觀。

<sup>46</sup> Aristotle (1984). *Nicomachean Ethics* (W.D. Ross, Trans.). In J. Barnes (Ed.) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1166a20-24, p.1843.

<sup>47</sup> 《莊子》【逍遙遊】開首有一個極佳的比喻可以說明這點：對於大鵬鳥來說，要飛到天上需

調人的獨特性與尊嚴的用意，其一是因為他的整個哲學計劃，是致力於重新設計一套能夠顧及到人的存在境況以致適用於人類的行為規範來指導如何生活。因此訴諸生命的方向性與可能性來強調人的獨特性與尊嚴，就是為了廓清人類共同享有而有別於其它生物的生命進程，指出人類在其中可以運用的能力與諸種限制，來辨明人的存在境況。前述孟子的“人性”概念具有規範性意涵，意思就是指可能的生活方式的限度，是受著一個規範的指標（normative benchmark）所限制，人性就是充當這個規範的基準。任何一種生活方式要稱得上合理，其必要條件是符合這個指標，即最低限度沒有逾越人性的限制<sup>48</sup>。

通過辨識人性，聚焦在人們實際上所能夠做出的行為與實現的生活——以下稱之為“人類能力”<sup>49</sup>——所得的結論將會是：作為有獨特性與尊嚴的生物，人類所應該過的生活就是儒家所提倡的倫理生活。其二，根據業已得出孟子的論

---

要強大風力，因為如果風聚積的力量不夠雄厚，便沒有足夠力量承托牠巨大的翅膀。然而由於蜩與學鳩的存在境況與大鵬鳥截然不同，因此強風於牠們而言是沒有美善的意義。相同道理，人世間的美善，例如功名，對於吸風飲露、不食五穀的姑射山神人來說是沒有意義；但正是因為凡人不是神人，他們的美善與神人的美善是不可共量的。

<sup>48</sup> 這樣便可以理解孟子為甚麼說「可欲之謂善，有諸己者之謂信」（【盡心下·25】）了。因為要稱得上是人的美善，其必要條件是人們可以欲求的（desirable），而且有實現的可能，所以我們不能要求凡人去過神人的生活（不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍）。同時，《孟子》【梁惠王上·7】也強調“能／不能”與“為／不為”的分別，藉以說明踐行道德是人類能力範圍內可以做到的事。

<sup>49</sup> 根據上文分析，孟子使用“人性”一詞的意思，所指的是人類共有的、與生俱來的、但潛藏的能力，因此以往的學者對四端之心詮釋為或潛能（potentiality）、或稟性（propensity）、或傾向（disposition），其實各有偏頗，都不太準確。使用人類能力（human capabilities）來詮釋是受到紐絲芭恩（Martha C. Nussbaum）的啟發。這概念的意涵與前述孟子的“人性”概念不謀而合。有關說明可參見Nussbaum, M. (1993). ‘Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach’. In M. Nussbaum and A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp.242-269). Oxford: Clarendon Press; Nussbaum, M. (2000a). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press; Nussbaum, M. (2000b). ‘Women’s Capabilities and Social Justice’. *Journal of Human Development*, 1(2): 217-245; Nussbaum, M. (2001). ‘Humanities and Human Capabilities’. *Liberal Education*, Summer: 38-45; Nussbaum, M. (2002). ‘Capabilities and Social Justice’. *International Studies Review*, Summer, 4(2): 123-135; Nussbaum, M. (2004). ‘Beyond the Social Contract: Toward Global Justice’. In G.B. Peterson (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, Vol.24* (pp.413-508). Salt Lake City: University of Utah Press. 後文也將會交待此概念的詳細內容。要注意的是，雖然“人類能力”此一概念的資源可以追溯到亞里士多德、馬克思、穆勒、現代的托馬斯主義者、以及森恩（Amartya Sen）等思想家的哲學體系，但是紐氏使用此概念的側重點與他們都稍有不同。參Nussbaum, 2000a: xiii, 11-15, 70-71。

旨，即以人類能力建立生活規範的基礎，這論旨背後其實有一種關於如何判斷人的生活是否合理的直觀想法。那就是，以一個人的某些能力有否展現，來判斷那人是否以人的生活方式存活；相反，假如現實上有人過著一種不能展現其人類能力的生活，即使這個人仍然能夠維持生命，我們也會認為這種生活不值得過，因為它或多或少損害了人的獨特性與尊嚴，使人不能“人樣地存活”（living humanly）<sup>50</sup>。損害了獨特性，是因為人的獨特性見諸其獨有的人類能力；損害了尊嚴，是因為一個人倘若沒有運用其獨有能力而存活，這個人就不見得與禽獸有何分別，於是似乎沒有很強的理由要求他人必須以對待人類的方式對待這個人了<sup>51</sup>。換句話說，孟子認為任何理想生活的主張都必須先承認人的獨特性與尊嚴，而且能夠保障人們獨特的天賦能力得到最起碼的展現；反過來說，邏輯上我們當然可以否認人有其獨特性與尊嚴，但是作如是觀的話，則不同生活方式沒有合理不合理的分別，也就沒有必要建立任何特定的生活方式了。

### 三、 通往人類能力得以展現之路

---

<sup>50</sup> 參《孟子》【滕文公上·4】與【告子下·1】。看來孟子認為，就算姑且同意“食色性也”之說，也要同意人與禽獸的食色須有截然不同的展現方式。馬克思在其《1844年經濟學哲學手稿》（*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*）中使用“飢餓者”為例所要說明的觀點，與孟子驚奇地相似。馬克斯認為一個過度飢餓的人所需要的僅僅是食物，因為他只要求生存，而這是禽獸使用食物的目的；也就是說，只為了維持生命的飲食活動純粹是動物水平的運作。見馬克思（1979）·《1844年經濟學哲學手稿》·北京：人民出版社，頁78-79。

<sup>51</sup> 雖然尊嚴（dignity）與榮譽（honor）這兩個概念有著微妙的差別（詳參Berger, P.L. (1974). 'On the Obsolescence of the Concept of Honour'. In P.L. Berger, B. Berger & H. Kellner, et al., *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (pp.83-96). NY.: Vintage Books），然而可以將這區別暫時擱在一旁。因為本文此處要強調的是，尊嚴是個人身份與社會之間的一道橋樑——意謂它是身份認同中需要被他人確認的成素。在這點上，尊嚴與榮譽的作用是一致的（Berger, 1974: 89）。換句話說，尊嚴，亦即是得到他人尊重或重視的感覺，是要憑藉個人的努力爭取得來；失去尊嚴也就是失去他人的認同。儘管孟子認為人性本身已經使人具有尊嚴，因為人性令得人可以發展成為道德行動者，但是他也承認人性有被遮蔽的可能，因此人要維持尊嚴便得努力經營人性的持續發展（【告子上·8】），於是維持尊嚴也就成為了道德事業的一個目標。

3.1. 有了以上對人性概念所作出的釐清為背景，現在便以一種臨時的方式將孟子的政治與道德理想的框架作概略的重構。前文已述，孟子的哲學思考是肇始於他所面對當時的政局：道德失序加上戰爭頻繁，使人民生存的機會得不到最低限度的保障。儒家自孔子以來便提出了以“仁”為基礎來重新建立政治社會秩序，而孟子就嘗試為仁政提供哲學說明與證立。他企圖指出，每個人都應該重視並且致力維護及發展自己身而為人所具有的獨特性與尊嚴。一種有尊嚴的生活方式，是一種使人之所以為人的獨特能力得以展現、提升的生活方式；一種合理的政治制度，至少能夠為人們提供有尊嚴地生活所需要的基本條件。孟子的仁政學說，其合理性的證立根據，正是訴諸憑藉它可以創造一個生活其中的人們能夠過著人的生活的社會。循著這條線索，可以籀出建構一個孟子式的政治社會秩序所需要依據的三項原則。首先是一項總稱的“最低限度原則”。此原則所包含的兩項副原則分別為：（一）政府有義務令人民過著有尊嚴的生活。要令人民有尊嚴地生活成為可能，一些基本的社會資源是必需的，而政府有義務提供人民以有關最低限度的資源，稱之為“最低限度的基本有用物品的配給原則”（以下簡稱為“配給原則”）；（二）現實世界中的人基於各種原因，不一定能夠運用本身的人類能力，而且人類能力要稱得上得到展現或開發，就視乎人們實際上做出了甚麼行為<sup>52</sup>，因此以“使人們生活得有尊嚴”作為社會建構的目標預設了另一項原則，稱之為“人類能力運用的最低限度水平原則”（以下簡稱為“展現原則”）。最後是（三）“以人為目的自身原則”：基於一個合理的社會，是一個在其中的每個人都得以充分發揮自己能力的場

---

<sup>52</sup> 孟子仔細區分了惻隱之心等為“端”（起始），而仁義禮智的行為才是這些“端”的展現。藉著這個區分，我們知道孟子認為人具有尊嚴的意思不僅在於他“擁有”人類能力，而同時在於他“運用”了這些能力到達某個水平。見《孟子》【公孫丑上·6】與【告子上·6、8】。



所；而判斷一個社會是否合理，是以這個社會的成員能否充分發揮其能力作判斷。於是在建構一個合理的社會時，我們的終極關懷是人們有沒有實現了自己作為人類與生俱來的獨特性與尊嚴，因此每一個個體自我實現都是同等重要。除此以外，便別無其它更優先、更高序的社會或政治目的。根據這原則，沒有任何理由可以壓制人們的自我實現，或將人們的自我實現視為實現其它社會或政治目的的手段<sup>53</sup>。

這三項原則，尤其是兩項最低限度原則，在孟子的道德哲學框架裡不是各自獨立，相反地彼此有著某種內聯關係。了解它們的關係對於準確地把握它們的意涵至為重要。然而在這一節裡，將不會對它們的關係作仔細闡釋，除了指出這個孟子式的道德哲學框架的兩個值得留意的重點。

3.2. 首先要留意配給原則的延伸課題：一個社會怎樣才算上得滿足了配給原則？或者問，一個社會應該最低限度地分配甚麼資源給社會成員？無可置疑，配給原則在這個道德哲學框架佔據著最基本的位置<sup>54</sup>。因為不管有沒有尊嚴，任何生活方式的實現都倚賴一些共同的、根本的資源為必要條件。雖然僅僅滿足這些需要，並不足以構成特定生活方式的指導，但任何人缺乏這些資源則連純粹生物性的存活也無法維持。這點表明配給原則的關鍵概念“基本有用物品”，與洛爾斯的版本稍有不同<sup>55</sup>。從這分別來看，孟子所主張的社會建構

---

<sup>53</sup> 《孟子》【盡心下·14】，詳見下文§3.6。

<sup>54</sup> “基本”在這裡的意思並不是指理論的核心或基礎部份，而是指實踐任何生活所需要的必要條件。詳見下注。

<sup>55</sup> 儘管推衍出來的有關內容接近，不過洛爾斯(1971:63)對“基本有用物品”(primary goods)的表述為：「基本有用物品是每個有理性的人大概都想得到的東西。不論他們的理性人生計劃具體怎樣，這些物品對他們通常都有用處。」但是本文的表述是將基本有用物品視為急切的必需品：缺乏這些物品的人不但難以計劃任何理性生活，甚至連維持生命的天然長度也不可能。這分別是由於基本有用物品在孟子與洛爾斯的理論框架中所佔的位置不同所致；後者因

的合理性，不是從比較生活的質素出發來證立，卻是以人類能力運作的最低門檻為合理性的指標。因此，以人類能力為規範指標作社會建構思考時，首要考慮的問題是：「人們實際上能夠做到的與將會成爲的（即“人類能力”）是甚麼？」而非：「人們在這樣建立起來的社會裡的滿足程度怎樣？」甚至不是：「人們可以享有多少資源分配？」<sup>56</sup>理由有兩個：（一）無論分配甚麼資源給人們，最終是爲了提供他們的人類能力得以展現的必要條件；（二）更重要的是，如果從生活質素的比較與人們的滿足感出發的話，對於訂立一個適當的社會目的而言，是沒有規範性的指導作用，因爲純粹的比較是缺乏決定性的比較基礎——或許我們能夠判斷目前的生活比以前或其它地方的人的生活較佳，但是這種生活本身是否合理仍然是不得而知<sup>57</sup>。譬如一個考試得到二十分的人感到滿足，是因爲這個人的其他同儕的成績最高也只有十分；不過已知這個考試的滿分爲一百分，那麼我們自然不會認爲這個人的成績優良了。從孟子使用“戰喻”來譏諷梁惠王的救災政策（【梁惠王上·3】），可以觀察到孟子抱持這種社會建構觀點。爲了確立生活質素的比較基礎，就必須引入展現原則。

3.3. 其次要留意的，是得出兩項最低限度原則背後所預設的人類尊嚴概念的意涵。前文已述，孟子認爲人類的尊嚴來自他們所具有的某些獨特能力，畀使他們能夠活出與非人類生物有所不同的生活，而提出一套宣稱能夠捍衛人類尊嚴的社會政治建構藍圖，就意涵了這尊嚴有其脆弱性，因此有捍衛它的必要

---

爲站在“對優先於好”（right prior to good）的立場，他最終的關懷是分配公正的問題，而前者的關懷卻是怎樣的資源分配才能夠輔助實現他心目中合理的生活方式。

<sup>56</sup> Nussbaum, 2000a: 71 ; 2000b: 230 ; 2002: 129 。

<sup>57</sup> Nussbaum, 2000a: 6 ; 2000b: 223 。

<sup>58</sup>。孟子認為人類能力不是從無到有地“建立”起來，乃是從隱而顯地“培養”出來，那麼對於一個不能人樣地存活的人，他只會認為這個人“喪失”了人類能力<sup>59</sup>；然而，人類能力的喪失或培養成功，就端視乎身處的環境所賦予的條件<sup>60</sup>，而有利人類能力發展的條件，其有無卻往往非個人能力所能宰制。這就是尊嚴的脆弱性的意思。由於人類尊嚴具有這種脆弱性，孟子對於捍衛尊嚴失敗的百姓，總是寄予同情與憐憫，認為他們的遭遇是一宗悲劇；如果這是由於失當的或用心不良的政治舉措所致，更是一宗不道德的悲劇。因為捍衛尊嚴失敗，意味了喪失本來具有的人的身分、任何可能的人生計劃、以至生命本身。強調人類尊嚴的脆弱性，可能會令人產生以下的印象：孟子認為平民百姓純粹是被動的道德受者，猶如需要被照顧的嬰孩，他們缺乏主動地行道德的能力，而且永遠要受到“高人一等”的人（聖人）保護才能人樣地存活，因而可能誤會孟子是精英（或階級）主義者<sup>61</sup>，他對不幸的人們的同情其實是對人類尊嚴的一種貶抑<sup>62</sup>。這是不確當的理解。因為即使不提孟子主張“人皆可以為堯舜”（【告子下·2】），從他多次表示人們的政治訴求背後蘊涵了他們對美好生活的主動追求，與對家庭倫理與公義社會的承擔<sup>63</sup>，明顯地可見孟子認為喪失尊嚴

---

<sup>58</sup> 在《孟子》【告子上·8-9】中“牛山之喻”與“一暴十寒之喻”，也直接表達了人類尊嚴所倚賴的人類能力，其本身是非常脆弱的。

<sup>59</sup> 孟子說：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（【告子上·11】）其意涵每個人本來都有能力作人樣的存活；因此，對於當下還未能實現人樣生活的人，他們才能夠只要“求其放心”即可達到目的。

<sup>60</sup> 孟子說：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴 [...] 今夫粃麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」（【告子上·7】）孟子企圖闡述，所有人都具有相同的人類能力的資質，然而後天不同個人的能力發展之不同，是由於環境不同使然。

<sup>61</sup> 持此論者多是因為僅僅執於孟子「勞心者治人，勞力者治於人」（【滕文公上·4】）一語，所以才會作出有關斷定。其疏誤之處，自不待煩言而解。

<sup>62</sup> 這與社會福利政策、法庭量刑的酌情準則等問題有關。即是，這些考慮背後究竟將人視為受害者(victim)還是行動者(agent)? 有關區別參見Nussbaum, M. (1998). 'Victims and Agents'. *The Boston Review*, 23(1): 21-24。

<sup>63</sup> 散見於《孟子》【梁惠王下·1, 2, 7, 10】、【公孫丑下·9】、【滕文公下·5】等。

並非出於人們自主的意願。因此他的同情一方面正好肯定了他同情的對象是有尊嚴、主動的道德行動者，而這同情是基於他觀察到人類尊嚴的脆弱性；另一方面，對喪失尊嚴的人表示同情也意涵了孟子認為他們所值得過的，應該是一種特定的、能夠彰顯人類尊嚴的生活。所以現在的問題是，人與非人類生物的可能生活到底有何根本上的分別？所謂能夠彰顯人類尊嚴的生活具體上是一種怎樣的生活？對這個問題，孟子作出了反面的回答，說：「無父無君，是禽獸也」（【滕文公下·9】）；又說：「飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸」（【滕文公上·4】）。其意謂人要脫離禽獸的生活，就要學習各種人倫關係，活在以人倫關係組織起來的社會。從這點看來，與亞里士多德“政治動物”的說法對照，孟子認為人類尊嚴其中一個主要的面向，就在於人是“人倫動物”，而有尊嚴的人們所值得過的生活乃是“人倫生活”；反過來說，最不幸的便是“鰥、寡、獨、孤”這四類人<sup>64</sup>，他們所過的是最不值得過的生活。宣稱一種生物是有尊嚴的，意思是它們具有某些獨特的能力，而該些能力是值得被尊重或重視——應獲得扶植而非削弱<sup>65</sup>；同樣地，孟子宣稱人是有尊嚴的，意謂人們因為擁有權利發展可以活出人倫生活的獨特能力，所以值得被尊重。

3.4. 孟子的尊嚴觀“鑲嵌”了一種人的概念。他承認並正視人類如實地是短暫的、貧乏的存有：人類的存在必然會經驗從生到死的過程，而在這過程中他們有各種各樣物質的需要及其它形式的倚賴，因此隨時都受著各種各樣缺乏的威脅。正如盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的描述那樣：

---

<sup>64</sup> 《孟子》【梁惠王下·5】。

<sup>65</sup> Taylor, C. (1985). 'Atomism'. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, p.192；Hill, T.E., JR (1998). 'Respect for Persons'. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 8*. London: Routledge, p.283-284。

人並非生來就一定能做帝王、貴族、達官或富翁的。所有的人生來都是赤條條地一無所有的，都要遭遇人生的苦難、憂慮、疾病、匱乏以及各種各樣的痛苦。最後，任何人都是註定要死亡的。做人的真正意義正是在這裡：沒有哪個人能夠免掉這些遭遇。因此，我們開始的時候，就要從與人的天性不可分離的東西，即真正構成人性的東西，著手進行我們的研究。<sup>66</sup>

但是當孟子勾劃出這些人類存在所必然會經驗到的遭遇，突顯了人類的脆弱性的同時，他發現了人類有一些可以注入生命過程的獨特能力，藉此可以創造出振衣千仞的可能的生活方式，使他們與其它生物的生老病死有截然不同的呈現。這種所謂人樣的生活正因為其脆弱性就顯得彌足珍貴。人類存在的必然遭遇與其獨有的能力，同樣都是構成人性的東西，於是人類既為貧乏的也是尊貴的動物了。參照這種人的概念的觀點，我們不必也不能將人性（humanity）與動物性（animality）對立起來，而僅僅側重任何一面的觀點都是有所偏頗。觀察人類發展的歷史，固然能夠發現人類有目的性的活動及企劃，超出了自然界機械的運作模式，並業已開創出不同面貌而只屬於人類群體的生活方式。這是人類獨特的能力發揮的成果；但是經驗上，人類作為自然界的存有，卻不能否認其有生物上諸種限制，而且他們實現其活動及企劃往往需要各種形式的支持。於此，容我不厭其煩地將前文（§2.10）業已陳述的論點重敘一遍：道德與理想生活的追求、滋養，必得於人類的界限內進行；這就是說，人類的幸福誕生自人類的缺憾<sup>67</sup>。

3.5. 通過考察孟子的仁政學說，闡明配給原則的立意、內容、及證立，就更能印證孟子的哲學框架其實預設了上述人的概念。正如前文所述，孟子的理

---

<sup>66</sup> Rousseau, J. (1979). *Emile: Or, On Education* (A. Bloom, Trans.). NY.: Basic Books, p.222。

<sup>67</sup> 同上，頁 221。

想政府對社會建構所負擔的責任，是為社會成員提供捍衛他們的尊嚴的最基本保障。符合保障了尊嚴的最低指標，孟子認為是使社會成員能夠在收成好的年時豐衣足食，收成壞的年時也不致於餓死<sup>68</sup>，使他們對於自己從生養到死葬都沒有不滿或遺憾<sup>69</sup>。仁政學說的核心具體措施，乃是通過“正經界”<sup>70</sup>與“薄稅斂”<sup>71</sup>令得社會成員擁有自給自足的經濟基礎，來達到“制民之產”<sup>72</sup>的效果，其立意便在於提供社會成員存活所必需的物質條件，令他們的生命得以延續。這是滿足展現原則的必要條件，因為如果生命不保，論應該如何發展人類能力或如何有尊嚴地生活就壓根兒是空談。所以孟子才說：「民之為道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心。」（【滕文公上·3】）這正好道出了尊嚴生活的建立始於生理機能的滿足。生理機能的滿足只不過是成就有尊嚴的生活的必要條件，孟子強調我們還要將人類能力最低限度展現達至一個基本的水平，即是以人倫生活的方式存活，才能成為人類值得成為的“真正的人”——他所謂的“大人”<sup>73</sup>。人倫生活要成為可能，其倚賴的條件之多是顯然易見，而且它倚賴的尚且不僅僅是物質條件。因此配給原則的內容便不止於物質供應，它還要包括“止戰爭”<sup>74</sup>及“設庠序學校”<sup>75</sup>。從正面來說，“止戰爭”所要求的是維持和平，這是保障父、母、夫（或妻）、兒、友、鄰、家園俱在最起碼的條件。因為戰爭不單破壞經濟生產，更重要的是它嚴重打擊人倫生活的可能性

---

<sup>68</sup> 《孟子》【梁惠王上·7】。

<sup>69</sup> 《孟子》【梁惠王上·3】。

<sup>70</sup> 《孟子》【滕文公上·3】。

<sup>71</sup> 《孟子》【梁惠王上·5】、【公孫丑上·5】、【盡心上·23】。

<sup>72</sup> 《孟子》【梁惠王上·7】。

<sup>73</sup> 《孟子》【告子上·14, 15】。

<sup>74</sup> 見《孟子》【告子下·8】，孟子以“殃民”之名責慎子肇啓兵戎；又【梁惠王下·14】，孟子以避戰為善，因而教滕文公不以武力對抗齊人。

<sup>75</sup> 《孟子》【梁惠王上·3, 7】與【滕文公上·3】。

<sup>76</sup>，所以除了旨在解民倒懸的戰爭外，孟子主張要避免戰爭。至於“庠序學校”是教導與滋養社會成員在人倫關係組織起來的社會的各種相關能力的場所，為維持人倫生活的持續發展起著關鍵的作用<sup>77</sup>。聖賢如舜，猶自需要得聞善言善行，其人類能力才能“醒覺”<sup>78</sup>，便益見教育的重要性。

3.6. 儘管有尊嚴的生活要在人倫社會才能實現，但是即使人倫社會建立了不等如孟子的哲學任務便已經完成。這是因為，從關懷社會成員的人類能力的展現入手來設計社會建構的藍圖，也意涵了要求視每一個個體為個別、獨立的價值載體與目的。毋庸贅言，建構一個有良好秩序的社會，目的是為了在其中生活的社會成員，而不是其它；更仔細來說，建構這個社會是為了使每一個社會成員都能夠活得有尊嚴，每一個都被視為值得尊重的真正的人。為此，要更清晰地表達孟子第三項“以人為目的自身原則”的要旨，應改換措辭表述之為“以每個人的人類能力展現為目的自身”：追求人類能力的展現，是為了每個個別及所有人而追求，卻不是為了家庭、社群、或國家。或許這些組織對人類能力之展現非常重要，它們也因此值得其成員支持，但是它們的價值永遠是從屬於它們的成員，從屬於每個個別及所有社會成員的人類能力的展現與滋養。我們未必能夠從《孟子》裡找到確鑿相關的文辭來支持孟子有如是的想法<sup>79</sup>，然而這論旨是從展現原則推衍出來，那麼如果孟子同意展現原則的話，也應該

---

<sup>76</sup> 生逢戰亂的詩聖杜甫，對戰爭加諸人倫生活的破壞有極深刻的體會，尤見於他的〈無家別〉一詩：「寂莫天寶後，園廬但蒿藜。我里百餘家，世亂各東西。存者無消息，死者委塵泥。[……]四鄰何所有，一二老寡妻。[……]近行止一身，遠去終轉迷。家鄉既蕩盡，遠近理亦齊。永痛長病母，五年委溝谿。生我不得力，終身兩酸嘶。人生無家別，何以爲蒸藜。」見彭定求等〔編〕(1999)·《全唐詩》·北京：中華書局，頁 2285。

<sup>77</sup> 孟子屢次強調環境對人後天的生活習慣偏好等有重大的影響，也深信人類能力會因為環境不利其發展而頹萎，所以庠序學校在孟子心目中顯然擔當著人類能力的滋養場所。見《孟子》【告子上·9】與【滕文公下·6】的“一暴十寒”及“楚人學齊語”之喻。

<sup>78</sup> 《孟子》【盡心上·16】。

<sup>79</sup> 除了【盡心下·14】一章直接表達了近似的想法。

會同意本文此處對“民貴君輕”的詮釋。

3.7. 現在將孟子的哲學思考的基本進路稍作總結。孟子在舊有封建制度土崩瓦解之會，諸侯兵戎相見無間之際，放眼各地平民百姓“老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方”（【梁惠王下·12】），一直思考的問題是：難道這就是人值得過的生活麼？他斷定人有不可否認與漠視的尊嚴，而承認人的尊嚴就是承認他們值得過一種能夠彰顯“人是有尊嚴的”的生活方式，就是人倫生活。因為每個人都值得過人倫生活，所以一個公正的政府，應該盡力提供構成人倫生活的各種條件與環境。然而，孟子是如何證立人倫生活是有尊嚴的？為甚麼無父無君會令人失去尊嚴？怎樣的生活才算是人倫生活？他訴諸展現原則。他宣稱，唯有參照人類能力——人類實際上能夠做甚麼、將來可以成為甚麼——來設計的生活方式才會合理。這就是說，人類能力這個概念既擔當了設計合理生活方式的規範指標，同時也是衡量現有生活方式的合理性的判準。人類能力的發現，是通過思考有尊嚴的生活的必要條件是甚麼、與任何人都必定會經驗到的不同生活層面，而推衍出來。那麼，自然便要進入下一章，探究孟子的人類能力的概念內涵才能進一步廓清人倫生活的實質內容。



### 第三章

#### 從展現人類能力到美好人生

食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也。

《孟子》【盡心上·15】

飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。

《孟子》【盡心上·27】

囿於粗陋的實際需要的感覺只具有有限的意義。對於一個忍飢挨餓的人說來並不存在人的食物形式，而只有作為食物的抽象存在；食物同樣也可能具有最粗糙的形式，而且不能說，這種飲食與動物的飲食有甚麼不同。

馬克思《1844年經濟學哲學手稿》<sup>1</sup>

a. 本章要處理的課題，是具體地探討孟子倫理學的理論基礎，即前文論及的存在境況。存在境況是由（一）人擁有的諸般天賦能力及限制，與（二）人的存在所必定遭遇到的經驗，此二者所構成，而前者是通過肯定後者來發現的，最終目的是藉著發現並展現人類能力，以確立有尊嚴的人類所值得過的生活。換句話說，“人的存在所必定遭遇到的經驗”實為孟子倫理學的奠基點。以下將主要討論兩個問題：（一）實質上人類擁用甚麼的獨特能力？（二）這個宣稱如何由“人的存在所必定遭遇到的經驗”來支持。後一問題又包含副題

---

<sup>1</sup> 馬克思（1979）·《1844年經濟學哲學手稿》·北京：人民出版社，頁78-79。以底線強調的地方為原文所有。

兩道：（2a）人的存在必定會遭遇到甚麼經驗？（2b）如何證立人的存在必定會遭遇到那些被提出來的經驗？

b. 依據上述問題來展開重構孟子倫理學，這種進路稱之為“人類能力進路”<sup>2</sup>。這種進路的兩個首要概念，可說是人類的功能性活動（functional activity）或功能（functioning），與人類能力。這種進路除了建基於前文已經交待過的尊嚴觀外，還預設了一種關於生活的觀點：視生活為不同的“做…行爲”（doings）與“成爲…”（beings）的組合<sup>3</sup>。功能指涉構成人們生活所要經營的各種事務，而功能實際的操作情況反映了人類能力的展現水準<sup>4</sup>。生活是由各種事務所構成的，而這些事務的進行，表示人類某些功能正在操作。例如生活不可缺少飲食，而進行飲食既表示消化功能正在操作，也意味了人類具有飲食能力。反過來說，一個沒有飯吃以致消化功能無法操作的人，並不表示他沒有飲食能力，只表示他的飲食能力得不到運用的機會。有尊嚴的生活與非人的生活，其分別在於前者收攝了某些基本的事務領域（sphere）之餘，從這些領域裡的功能操作都能展現出人類能力一定程度的投入，而不僅以禽獸的水準進行相關事務<sup>5</sup>。不同生物對於同樣的功能會有不同的操作表現。再以飲食為例，人類飲食時可以投入審美能力，因而飲食對於人類而言不僅是一項為了攝取營養的活動。這種飲食與其他動物的飲食截然不同。

---

<sup>2</sup> “人類能力進路”（capabilities approach）這個術語當然是不自創。以筆者的知識範圍內，最精簡的有關說明可見於Sen, A. (1993). ‘Capability and Well-being’. In M. Nussbaum and A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp.30-53). Oxford: Clarendon Press。

<sup>3</sup> Sen, 1993: 31。

<sup>4</sup> 本文使用的“功能”及“人類能力”與森恩使用同樣術語的意思稍有分別。在他的進路中，“功能”反映對人有實踐價值的各種事務，而“人類能力”是指一個人可以實現的功能的不同組合；人類能力因此是一種自由的概念，這種自由界使人們可以選擇不同功能操作組合。本文的立場比較傾向紐絲芭恩的進路，即投入人類能力操作相關功能的主張，不是一個選擇性的課題。

<sup>5</sup> Nussbaum, 2000a: 72；2000b: 231；2002: 130。

c. 在此回顧一下展現原則。確立這項原則的理由，在於現實世界中的人基於各種原因，不一定能夠運用本身的人類能力，誠如錢穆先生（1990：30）所說：「人之雙目雖能正視（案：可能義，即人類能力），卻也未必人人能正視（案：實然義，即實際的功能操作）。」但與此同時，有尊嚴的生活就正是一種要求人類能力在生活方方面面的事務中，都得到展現的生活。因此錢先生接著說：「人還須自己盡量發揮此天性，發揮到最高度，即發揮出目能視之最高可能，此之謂『盡性』。」錢氏此言可謂道出了孟子“踐形盡性”之學的大旨。既知孟子認為人禽之別在於人類有能力以人倫生活的方式存活，而構成有尊嚴的生活的事務當然不僅止於飲食，那麼要瞭解孟子的哲學工作的完整面貌，或至少弄清楚如何才算是過著人倫生活，就首先要將構成生活所要進行的不同事務，其所隸屬的各個領域指認出來。這些領域構成了一個生活在經驗上必不可能逃離、逾越之事實框架，是為“人的存在所必定遭遇到的經驗”，或“人類必然經驗的諸種領域”。因為這些經驗領域具有普遍性，所以不管自願與否，生而為人者不但必定要經營與它們相關的事務，而且其經營水準要通過展現原則的檢驗：如非合格，便是不恰當。雖然孟子本人沒有直接構作經驗領域的論述，但是我們不難發現他所主張的人類能力，每種能力總是對應或應用於特定的經驗領域。那麼通過綜合孟子重視的生活事務，並與該事務相關的恰當經營方式，然後他未有系統地陳構的經驗領域框架便當會為之豁然。現在就先考察一下，孟子主張人類具有甚麼獨殊能力與可能性<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> 以下所闡述的，其實是針對“人禽之辨”與“義利之辨”的詮釋及註腳。不過要留意，孟子從判斷人禽之辨所要探究的問題，是“人之所以異於禽獸”，而非“人之異於禽獸”。參見馬振鐸（1993）·《仁、人道：孔子的哲學思想》·北京：中國社會科學出版社，頁234。講人之異於禽獸，是一種描述性的探究，描述人與禽獸不同的地方，而講“所以”是關乎“人異於禽獸”的原因；如按本文脈絡來說，前者指“人倫生活”，後者指“人倫生活如何可能”。對“義利

## 一、 人類能力的確認（一）

1.1. 《孟子》文本中常常討論到各種死亡的處境<sup>7</sup>，並強調人之死與禽獸之死有異。不同的人其死亡處境儘管是千差萬別，然而大致上它們還是可以被歸納為兩類。我們日常就壽命是否自然地終結來說，人有盡享天年之善終，對揚於死於非命之夭折；就死亡所因之故而言，又有重於泰山之死，對揚於輕於鴻毛之死。孟子也給不同的死亡作了二分，分別為“盡其道而死”與“桎梏而死”兩種。這種區分的分水嶺，是就人有沒有“盡其道”，籠統而言即是有沒有完成某項生活計劃或目標<sup>8</sup>，而作出的。不管這個“道”的具體內容是甚麼，相信任何人都會同意，但凡要進行以至完成任何活動，行動者都需要一定長度的壽命。要活得有尊嚴，就當然要先活出正常長度的壽命直至終結。進一步來說，如果尊嚴見諸人類獨特的可能生活，那麼死亡的後果就是將人類這種可能性一筆勾消。人之有死彌見生之可貴，所以孟子視死亡為一件頭等大事<sup>9</sup>，更不會輕易言死<sup>10</sup>；如果死亡過早地或提前出現使一個人的壽命縮短，嚴重的話這個人將不能進行任何方式的生活計劃<sup>11</sup>。因此孟子提出了“知命”之說：「莫

---

之辨”所要留意之處也與此雷同。後世對“所以然”發揮甚多，尤以宋明諸理學家，他們將這個討論提升至形上學層面去。然而本文的立意，是希望避開具爭議性的形上預設，因此將不會參考任何理學家的詮釋。

<sup>7</sup> 例如【梁惠王下·15】、【離婁下·23】、【告子下·1】等。

<sup>8</sup> 錢穆，1990：6-7。

<sup>9</sup> 孟子曰：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」（【離婁下·13】）

<sup>10</sup> 孟子曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。」（【離婁上·10】）

<sup>11</sup> 葛瑞漢提出一個富有啟發性的假設：自然人性的欲望可以包括欲求早死，一個人欲求它得到滿足，與儒家“踐形盡性”的要求相符，但是卻與另外一些欲望互相衝突。這可能的情況讓我們發覺到，人性中不僅有祈求長壽的傾向，也有危害壽命的傾向。見Graham, 1989: 130。不過，我認為葛氏這設想的提出混淆了兩種意義的自然欲望，即（一）生而即有之的欲望，與（二）不必借助人為外力的加工，而能夠自行發展出來的欲望。將求死欲望視為屬於後者比較妥當，因為它倚賴一定水平的自我意識。那麼，求死欲望的產生，本身預設了欲望主體已經活出了一定長度的壽命；其次，孟子對人性所作出的界定，是從他的理想人生觀為出發點。換言之，與構成他的理想人生無關的能力，其實已經被孟子排除為人性的一部份。

非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」（【盡心上·2】）在此章句中，孟子清楚地表示，他認為人可以具有一種“知命”的能力。所謂“知命”當然並非指“預知命運”的意思；以現代的語言來表述，這是指“認識並接受生命的有限性，同時了解自己每一個行動所帶來的後果”的意思。在有倒塌傾向的牆壁下逗留，生命受到威脅的可能便增加，因此知命的人會避免置身於這樣的處境，以免妨礙其生活計劃得到實現的可能。不過，我們立即會設想到人有可能處身於實現生活計劃與維持生命不能兩全的局面。知命的意義因這種可能的局面而更為明晰：孟子不是要求人不計代價地維持生命，而知命作為一種能力，它的作用並非僅僅能夠保障生命不會受到不必要的傷害；這種能力更重要的作用，是保障人能夠在有限的生命旅程內完成其生活計劃。企圖以有限生命經營不可能完成的生活計劃，或不作任何生活計劃而只求延長生命，都是不知命的表現<sup>12</sup>。知命能力意涵人的存活是具有目的性<sup>13</sup>，而此目的性使得人與禽獸的存活有顯著的分別：如果說後者的存活也有目的的話，它們除了存活本身就沒有其它目的。

1.2. 既然我們能夠知道甚麼事情會危害自己的生命，或妨礙自己的人生計劃，並且能夠為了純生物性存活以外的目的生活，那麼也當順理成章地同意孟子另一個主張：人具有意志力與理性，藉著運用它們可以主宰自己的生命。孟子使用“志”這個術語，來表達上述主張<sup>14</sup>，不過他的表述並不正面、直接的。在數節章句中，他指出儒家的理想特性角色——士，與普通人不同的地方，在

---

<sup>12</sup> 這觀點在《孟子》【告子上·10】作了側面的發揮。他說一個不失本心的人，會寧願選擇死也不願幹比死更為厭惡的事情。在此章句中，喪失本心也就可以理解為失去知命能力。

<sup>13</sup> “目的”在此處的意思是帶有意向性的活動目標，而非在某種世界觀或宇宙觀預設下，事物被安排的角色（例如某些神學家認為動物存在的目的，是為人類提供食物之類的想法）。

<sup>14</sup> 有“志”一字具有多義，其詞性也是多樣的。作名詞時，它表達中性的“心之所向”之義，即現代人日常說的“意志”（volition）或“意向”（intention）。參徐復觀，1988：143。

於彼此的“志”殊異<sup>15</sup>。姑勿論“志於”何事，孟子的主張預設了凡是作人樣地存活的人，他們有能力構想自己的目標，並且能夠計劃實現它們<sup>16</sup>；而且，唯有抱持以成爲自我主宰的人爲目標，意圖實現它來生活的人，才可算得上是真正的人樣地存活的人。柏林對於能夠自我主宰的人的特性有很精到的描述，茲引錄如下：

我希望我的生活與選擇，能夠由我本身來決定，而不取決任何外界的力量。我希望成爲我自己的意志，而不是別人意志的工具。希望成爲主體，而不是他人行爲的對象；我希望我的行爲出於我自己的理性、有意識之目的，而不是出於外來的原因。我希望能成爲重要的角色，不要做無名小卒；我希望成爲一個“行爲者”——自己做決定，而不是由別人決定；我希望擁有自我導向，而不是受外在自然力影響，或者被人當做是一件物品、一隻動物、一個無法扮演人性角色的奴隸；我希望我的人性格色，是自己設定自己的目標和決策，並且去實現它們。當我說我是理性的，當我說理智使我成爲一個人，而有別於世界其他事物時，我所指的，至少有一部分就是上述的意思。人，最重要的，我希望能夠意識到自己是一個有思想、有意志而積極的人，是一個能夠爲我自己的選擇負起責任，並且運用我自己的思想和目的，來解釋我爲甚麼做這些選擇的人。<sup>17</sup>

“自我主宰”這個理想，蘊涵了“自我”有所謂“真實自我”與“經驗自我”之分殊<sup>18</sup>；當孟子向公都子解釋“鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也”

---

<sup>15</sup> 孟子說：「君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。[……] 今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求爲之強戰，是輔桀也。」（【告子下·9】）無論是“良臣”還是“民賊”都有某種意向或志願，不過使良臣成爲良臣、君子成爲君子，據孟子的意思是他們的志願在於仁義。也可參看【盡心上·31，33】。

<sup>16</sup> 孟子曰：「羿之教人射，必志於彀，學者亦必志於彀。」（【告子上·20】）又說：「君子之志於道也，不成章不達。」（【盡心上·24】）這兩段章句表示，無論我們是否贊同志於仁才能人樣地存活，但一個人樣地存活的人必先定下一個要求自己達到的目標。

<sup>17</sup> Berlin, 2002: 178。

<sup>18</sup> “自我主宰”（self-mastery）在柏林筆下，被收歸爲“積極自由”的核心主張。這主張宣稱，人要獲得真正的自由，便要通過認識自我，並發揮自己的執行性（executive）及發展性（developmental）能力。從發展個人天賦能力的人生理想而言，積極自由是一種“自我實現”的理論（self-realization）。這主張牽涉了一個基本的問題，就是：如何判斷甚麼能力才是屬於自我的？在這個問題上，積極自由強調人們要認識的自我，是“真實自我”（true self）。真實自我的行爲是由意志——即理性判斷的能力（ability of rational evaluation）所推動，在具有這能力

（【告子上·15】）時，其實也援引了與此相似的兩種自我區分。他答公都子道：「從其大體為大人，從其小體為小人。」進而解說大體小體之別，說：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣；心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」孟子此番解說，雖然未算道盡大人與小人之別，然而這裡提出的卻是一個重要的差別：大人，或人樣地存活的人，他們的行為是經由“心”的操作所推動，而心所具有的其中一項能力就是意志<sup>19</sup>——一種發乎行動者自己來主導肉體作何種行為的能力，也就是“志”<sup>20</sup>。這即是說，一個人的心操作正常的話，則這個人的生活必不只求肉體的滿足，或由肉體的需要來主導自己的行為<sup>21</sup>。儘管“真實自我”是一個多麼具爭議性的概念，以至怎樣才算是真正的“自我主宰”還有多麼大的商榷餘地，但至少在某些情況下，我們可以肯定人們確實是不能自我主宰，甚至被奴役。例如：如果一個人吃不飽、穿不暖、百病纏身、目不識丁，就連基本的手腳活動能力也得不到最起碼的發揮，生命朝不保夕，更遑論他稱得上能夠自我主宰；如果這些情況是出於人為刻意的安

---

的情況下選擇要做的事情。相反，對揚於真實自我為“經驗自我”（empirical self），其行為是聽憑欲望的要求，與意志的要求對立。要自我主宰，或當自己的主人，便要以前者壓倒後者，以意志壓倒欲望。柏林解釋，由於有著這兩種自我的預設，使積極自由主張有需要引入外力來幫助現實中意志力不逮的人，來實現自我主宰的理想。參Berlin, 2002: 179-180。

<sup>19</sup> 古代的人以為，心是思維活動的總部，它具有指導人的思想與行動的能力。除了孟子「心之官則思」的例子之外，還可見於郭店楚簡的〈五行〉：「耳目鼻口手足六者，心之役也。」又《荀子》【解蔽】：「心者，形之君而神之主也。」這種想法是古人對我們之所以有意志及思慮能力的解釋。儘管它不符合現代科學觀點，然而並不妨礙我們肯定自己具有相關能力。劉翔對心的解說更指出，其實古人給“心”賦予了形上意義，意味它是個被構想而非經驗地發現的器官。參劉翔（1996）·《中國傳統價值觀念詮釋學》·上海：三聯書店，頁 222。因此我們不應直接將古人的“心”等同現代生物學的心臟。

<sup>20</sup> 按劉翔的考釋，認為“志字的產生，表明對心的意志能力已有較深刻的認識。換言之，志字是心指導行為的能動自覺之標誌。”參氏著，1996：213。

<sup>21</sup> 這是一個有待說明的斷言，正如黃慧英考慮到它可能面對以下質疑：為甚麼肉體的需要不能代表自我？為甚麼我們要聽憑意志的指導，才能成為大人？雖然這是重要的課題，但是本文此處的重點，只在於指出孟子認為人有能力決定自己做甚麼與成為甚麼，而大人的意思就是能夠表現出這種能力者；至於關於此斷言的仔細論證，黃慧英提供了相當具參考價值的分析，可參見氏著（2005）·《儒家倫理：體與用》·上海：三聯書店，頁 150-161。

排，則我們可以說，因這些情況而不能自我主宰的人是被奴役了。為甚麼這樣說呢？因為在這樣環境下生活的人，他們每日可以做的不外乎如何掙扎求存，而沒有條件選擇做其它的事情<sup>22</sup>。由此觀之，孟子周遊列國為民請命，時常要求諸侯給予百姓以最低限度溫飽與教育<sup>23</sup>，其用意就在於通過維護生存的權利<sup>24</sup>，保障人們得到“養志”的環境，也表示他確認“志”或自我主宰為人類能力之一。總言之，自我主宰有兩個層面：首先是物質上的自主，即人們有能力自由地工作以生產充分的飲食、禦寒衣物與居所，來支援生理需要以保持身體的健康，至於維持壽命自然地持續直至終結；然後是行動上的自主，即能夠免於非物理性限制的環境下——例如免於他人的侵犯或奴役，又擁有充分多樣的行動選擇範圍，以保持自我主導地進行各種活動。要成為一個活得有尊嚴的人，其必要條件之一是能夠表現自我主宰。

## 二、 人類能力的確認（二）

2.1. 前說“知命”與“志”這兩種能力得到展現，是構成人的必要條件。稱它們為“必要”的意思，是指即使運用了它們的人，也不必然成為真正有尊嚴的人。這是因為它們的性質是工具性的：發揮“知命”使壽命得以自然地持續，但是它沒有告訴人們在其生命旅程裡應該計劃做些甚麼；同樣地，發揮了“志”使人成為自主的行動者，而不是被操縱的機器，但是它也沒有告訴人們

---

<sup>22</sup> 這就是為甚麼拉茲（Joseph Raz）說：「我們必須同意，為了實現自主的生活，一個人不能只具備區區一個選擇，他還必須擁有充分的選擇範圍。[...] 確保我們的控制擴展到自己生活的各個方面。這顯然就是“做自己生活的主人”這一基本觀念所要求的。」詳見Raz, J. (1988). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, p.373-374。

<sup>23</sup> 可見於《孟子》【梁惠王上·3, 7】、【梁惠王下·12】、【公孫丑上·5】、【公孫丑下·4】、【滕文公上·3】等諸章句。也可參本文第二章§3.5。

<sup>24</sup> 黃仁宇認為，孟子的政治觀念提出公眾擁用某些權利，不過“嚴格來說，其範圍不外生存的權利”。明顯地，黃氏抽空了孟子其它方面的思想，只斷章取義地提取孟子遊說諸侯的說辭而作出的結論，於是偏蔽如斯。參見黃仁宇，1997：10-11。



應該自主地選擇做些甚麼。顯然孟子並不承認所有人生目標與可能的行動選擇，都有同等價值，尤其強調切不可單單以“利”為目標<sup>25</sup>。既然如此，他也就有必要說明並解釋我們要“志於”何事才可以成為有尊嚴的人。就著這個提問，孟子引入兩種價值的區分——“天爵”與“人爵”之分：「有自然賜予、內嵌於我們自身的爵祿（案：孟子以爵祿名位類比有價值的事物），例如仁義忠信、樂於行善的能力；有後天地由社會、他人授予的爵祿，例如公卿大夫（案：即社會地位）。」（【告子上·16】）通過這個區分，孟子提出價值與行動選擇的三個要點：（一）人爵的收成倚賴於天爵的修養；（二）然而天爵並非獲得人爵的工具，相反地，人爵是附屬於天爵，會隨著天爵的泯滅同時喪失；（三）基於前兩個要點為前提，推出天爵比人爵更為重要、更值得人們追求<sup>26</sup>。然而我們有必要替孟子補充以至修正這組斷言的論證<sup>27</sup>。現從孟子給出的例子入手，考察天人二爵的分別究竟如何。如上所述，他的例子分別是“仁義忠信，樂善不倦”與“公卿大夫”。參考其它論述“仁義”的章句，我們可以推測孟子使

---

<sup>25</sup> 《孟子》【梁惠王上·1】、【滕文公下·1】、【告子下·4, 9】、【盡心上·25】。尤其在【盡心上·25】中，他視以“利”作為行動目的者，與夏桀、商紂、盜跖等——儒家所不齒的典範人物（paradigmatic character）——為同類。要注意孟子所說的“利”並非指廣義的“利益”或“好處”；如果這樣把握孟子的“利”，則我們很難理解為甚麼在上述章句中，他一方面將“利”與“仁義”或“善”對立起來，一方面又強調“志於仁”會為個人帶來幸福快樂（見【盡心上·4, 20】），為諸侯帶來國家富強（見【梁惠王上·1】、【告子下·4】）——卻不見得幸福快樂或國家富強並非屬於廣義的“利”。接下來便會論及孟子的“義利之辨”其實是建基於“天爵人爵”的二分之一，所謂“利”是對應於“人爵”而言。

<sup>26</sup> 孟子說：「古之人修其天爵，而人爵從之。」（【告子上·16】）此句的意思應理解為天爵是人爵的必要條件，即如果沒有天爵則也不能得到人爵，但不表示得到天爵便必然地也會得到人爵。這樣理解才能保持與【萬章上·6】的論調一致。萬章問及，為甚麼孔子的品德不見得比舜、禹差，卻得不到天下。孟子的答覆是，因為孔子得不到天子的推薦；而歸根究底，是因為天意與命運安排不同。這就等如說，人爵並不一定會隨著天爵修養得宜而來；不過，就算孔子得不到天下（人爵），他依然不失為一個聖人，他的人生還是沒有缺憾，更顯得天爵比人爵重要。

<sup>27</sup> 在另外一些章句裡，孟子則更明確地使用“本末”（【離婁上·19】）、“輕重”（【告子下·1】）的二分來判別天人二爵的分別。但不論孟子以或本末或輕重來辨別天人二爵，都明顯地只是一種斷言。因為他沒有解釋為甚麼天爵是本、重，反之亦然。如果先假定天爵為本為重，作為前提支持我們應該選擇追求天爵的結論，則會陷入空洞的循環。另一個問題是，如果前文對“知命”與“志”的分析正確的話，那麼天人二爵的區分便會令人困惑，因為前兩種能力也是人類所獨有的，也可從它們的有無來分辨人與禽獸。

用“天爵”的意思，基本是指稱凡是人都會具有，並且是與生俱來、非“外鑠”而得的品質<sup>28</sup>；其實就是指狹義的人異於禽獸之處——即人所可以活出的尊嚴生活——的所以然<sup>29</sup>。孟子標舉人的尊嚴為一種最高價值，意味價值源自獨立於所有社會地安排的角色或規範的內在人性。這種價值來自一個人如實的自我（self as such）或如實的個己（individual as such），而不論其社會地位如何。當我們考察一下古典的人權觀念的陳構，這種價值觀的特點便變得相當清晰。人權論者認為每個人與生俱來都具有某些不可被剝奪的權利，不問其國籍、種族、膚色、信仰、性別、年齡、身體狀況、或任何可觀察的社會地位<sup>30</sup>。我們不難發現這種價值觀隱含了一種哲學人類學觀念，與一種道德觀念<sup>31</sup>。該哲學人類學觀念正與前文“自我主宰”的議題互相發明：令人與人之間產生差異的生理與歷史條件是偶然的、任意的，因此我們應將真實自我的設定擺脫、超越於這些差異。該道德觀念視人與人之間任何的生理與歷史差異，都與道德無關；一個人值得受到怎樣的道德評價或對待，是不問他的生理與歷史背景。既然孟子將天爵與人爵對立起來，那麼我們可以援引柏格筆下的榮譽概念來理解人爵的性質：它是一個貴族的概念，而作為一種價值，其確認必須以一個等第階級秩序的社會（hierarchically ordered society）為背景，即取決於社會認同哪些特定的事物值得追求<sup>32</sup>。例如古代中國社會以知識為有價值的事物，因而推崇知識份子；現代資本主義社會則以財貨多寡決定人的社會地位，因而推崇比

---

<sup>28</sup> 《孟子》【公孫丑上·6】、【告子上·6】。

<sup>29</sup> 參本文第二章§2.5-2.8，§3.3。

<sup>30</sup> United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. Retrieved June 30, 2006, from <http://www.unhcr.ch/udhr/lang/chn.htm>

<sup>31</sup> 此處的論述取材自柏格（Peter L. Berger）的分析，不過本文使用“道德觀”來取代柏格所使用的“社會學觀念”。參見Berger, 1974: 89。

<sup>32</sup> Berger, 1974: 85。

較能夠賺取金錢的社會階層，諸如律師、醫生、管理人員等專業人士。從古今所推崇的事物之殊異，可以觀察出人爵的內容會隨社會結構的轉變而有所更改。那麼，現在可以替孟子解釋，為甚麼我們不應該單單追求人爵。設想以下情況：一個準備升讀大學的學子，在了解他本人的性格、興趣、才能後，無論他自己或他的老師都認為他比較適合修讀哲學；然而考慮到“哲學家”的社會地位低微，將來畢業後難以求職謀食，而且又眼見科網股市道大盛，於是最後他選擇了資訊科技課程（案：筆者對“資訊科技”這門學問並無不敬或輕蔑之意，特此聲明）。儘管這個選擇作出的背後，是投入了思慮與意志的操作，但我們還是會斷定這位學子非但不是自我主宰，更是徹底地受外力支配<sup>33</sup>。有鑑於此，孟子主張人們應該追求天爵，說：「假如不以追求天爵為人生目標，就會終身受外力支配而不能自我主宰，最後不免“桎梏而死”——死得沒有尊嚴。」（【離婁上·9】）

2.2. 然則天爵就是構成有尊嚴的生活的充分條件。在前一章中，我業已指出孟子認為構成有尊嚴的生活的充分條件，就是活在以人倫關係組織起來的社會<sup>34</sup>，簡言之，即實現人倫生活；不過，何謂“人倫生活”還未詳細交待。現在便先檢視這個術語的意涵。為了方便起見，我將構成人倫生活的條件，也分開從必要與充分條件兩方面來檢視。孟子說：「父母俱存，兄弟無故，一樂也。」（【盡心上·20】）這是從必要條件方面上說。如果父母俱喪，兄弟早故，根本不存在任何關係；就算父母兄弟俱在，然而如果彼此夙夜鬩牆，家反宅亂，雖君子當亦難以此為樂。所以孟子又說：「[……] 人倫：父子有親，君臣有義，

---

<sup>33</sup> Berlin, 2002: 202。柏林這樣說：「我的自我認同完全要取決於我身處的環境（milieu）：我覺得自己是個重要的人，或是無足輕重的人物，完全就社會整體中我所擔當的地位與功能而論。這是我們所能想像到的最“他律導向”（heteronomous）的情況。」

<sup>34</sup> 本文第二章§3.3。

夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（【滕文公上·4】）這是補充了充分條件的說明，意謂除了人倫關係網絡裡的各個成員齊全之餘，尚要在每種關係組合中投入特定相應的元素，才算構成了人倫生活。孟子提供了兩個事例，來嘗試說明投入的有關能力是怎樣的元素，並且解釋為甚麼要投入它們才足以構成人倫生活：

蓋上世嘗有不葬其親者：其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。（【滕文公上·5】）

事例中區別了甲、乙兩種人<sup>35</sup>。不論是哪種人當然都會有其親人（至少有生父母），不過甲的親人死後，甲將親人的遺體棄置在荒山野嶺；乙則把親人的遺體掩埋在地下。依孟子之意，乙才算活出了人倫生活。運用求異法，我們可以觀察兩者表面的分別在於乙把親人的遺體埋葬了，但孟子的討論焦點是放在乙作出此行動背後之緣故，而不止於他做了甚麼。他認為乙是由於看見親人遺體遭受嘍食，使其汗流滿額，不敢正視，所以才會將之掩埋；而乙之所以有如此表現，則是他內心的某種情感形之於色的結果。不過，“由於不敢正視親人的遺體，所以要將它好好安葬”這個因果命題，仍然可以有多種詮釋——是否因為腐敗的屍體加上蛆蟲聚集其上的畫面，令人驚懼噁心，刺激了乙的厭惡情感產生，所以他才不敢正視？孟子沒有在此章句作進一步釐清了，不過卻在另一章句直接地否認以上詮釋，並明確地表明是甚麼情感激起葬親者乙的舉動：

---

<sup>35</sup> 《孟子》原文的例子其實只有一個人，但為了便利解說，因此才將那人掩其親前與後分開，視為兩個不同的人。

人皆有不忍人之心。[……] 所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。（【公孫丑上·6】）

雖然此例所發生的事件、事件中的角色及其舉動皆與前例不同，但是它們有兩個地方卻是前後一致的，而此正是孟子意圖藉著所引述的兩個例子來表達的論旨。其一，葬親者與救孺子者的舉動，並非經過利害得失之計算，為效益意義上的最佳選擇，卻是由他們某種自然且自發的情感所驅使。其二，驅使他們不論葬親或救將入於井的孺子的情感都是一樣，乃是由“不忍人之心”萌發出“怵惕惻隱”的情感。前一個論旨的表達比較容易理解，但後一個論旨的肯定則須要進一步說明“惻隱”來解釋。一般而言，惻隱與他人的福祉掛勾：使他人快樂，給予他人所需，使他人免受傷害<sup>36</sup>。不過，依照上述兩個例子，孟子側面地指出惻隱的另一個面向，是我們不希望看見他人有不好的遭遇，不希望他人有所匱乏，或受到痛苦；如果遇到這樣的情景，我們會感到不能坐視不理，而欲求至少減輕受害者的不幸<sup>37</sup>。孟子嘗試點出，將激發葬親者或救孺子者行動的情感理解為惻隱，比起將之理解為厭惡較為合理——如果遇到二例的情景，使人生起厭惡的話，其實那人儘可以別過臉去，但求眼不見為淨，而不必“歸，反藁裡而掩之”。總的來說，葬親者與救孺子者的行為由（一）情感生起，與（二）對此情感作出行動上的回應，這兩個部份構成。藉著以上例子，不言而喻，孟子標舉的人倫關係與周人封建基礎之人倫秩序有著截然不同的焦點：封建基礎之人倫秩序著眼於客觀的、可化約為生理或遺傳學意義的血緣關係；孟子強調的，卻是人倫關係所涉及對己、對人、對事作恰當的情感回應的

---

<sup>36</sup> Kupperman, J. (2001). *Classic Asian Philosophy: A Guide to the Essential Texts*. Oxford: Oxford University Press, p.80。

<sup>37</sup> 孟子借齊宣王以羊易牛的事件（【梁惠王上·7】）更直接地表達了這想法。他指出，以羊或牛為犧牲並沒有根本分別，分別是齊宣王親眼看見了牛的遭遇，而沒有看到羊。

能力展現<sup>38</sup>。維繫人倫關係的行為，即孝悌忠信等，其實都可以被理解為本著對人倫關係網絡的各個成員福祉的關懷，而作出的恰當回應。追本溯源，它們卻是植根於心所具備的另一項能力，一種獨特的情感能力——仁<sup>39</sup>。

### 三、 人類能力綜論

3.1. 以上概要地將孟子所主張的人類能力作了介紹。正如上一章所論，這些能力雖然是“人之所不學而能者，所不慮而知者”，但是它們本身帶有脆弱性，因此要實現成爲一個活得有尊嚴的大人，人們除了要充分認識自己所具備的這些能力之外，還需要一個有利能力發展及運用的環境，譬如飲食能力要得到食物後才能運用。現將孟子強調的人類能力並其附帶所需要的展現條件，初步歸納爲以下各種：

---

<sup>38</sup> 盧傑雄（即將出版）·〈從圓滿主義重構錢穆的儒家倫理學〉·作者手稿。

<sup>39</sup> Schwartz, 1985: 185。這裡的“仁”是使用朱熹“仁包四德”的意思。當我們說惻隱之心展現之時，固然是指對應於某種情況的特定行為的作出，但是這兩個部份不是必然地互相掛搭在一起。以下兩種情況都有可能出現，而我們不會認爲在這些情況下，惻隱之心算得上表現了出來：（一）看見小孩子快掉進井裡，伸手去救的時候想著“日行一善”；（二）看見小孩子快掉進井裡，心中生起對小孩子憐憫與同情，但是在伸手可及的情況下，仍眼巴巴地看著小孩繼續掉下去。因此，惻隱之心的展現其實還涵攝了認知（小孩子的生命受威脅）、判斷（我有能力救他）、自我評價（不救他是錯誤的）等能力；也就是說，我們可以用“仁”統攝“義、禮、智”。《朱子語類》收錄了朱熹極其深刻的洞見，引錄如下：

以名義言之，仁自是愛之體，覺自是智之用，本不相同。但仁包四德。苟仁矣，安有不覺者乎！（【卷六·性理三】·北京：中華書局，頁32）

又：

問：「仁包四者。然惻隱之端，如何貫得是非、羞惡、辭遜之類？」曰：「惻隱只是動處。接事物時，皆是此心先擁出來，其間卻自有羞惡、是非之別，所以惻隱又貫四端。如春和則發生，夏則長茂，以至秋冬，皆是一氣，只是這個生意。」問：「『偏言則曰「愛之理」，專言則曰「心之德」』，如何？」曰：「偏言是指其一端，因惻隱之發而知其有是愛之理；專言則五性之理兼舉而言之，而仁則包乎四者是也。」

問：「仁可包義智禮。惻隱如何包羞惡二端？」曰：「但看羞惡時自有一般惻怛底意思，便可見。」曰：「仁包三者，何以見？」曰：「但以春言：春本主生，夏秋冬亦只是此生氣或長養，或斂藏，有間耳。」（【卷九五·程子之書一】，頁8）

- (一) **【存活】**：計劃任何有意義的生活，都要一定長度的壽命。在免於外力影響的情況下，人們有能力活出正常長度的壽命直至終結，致使死亡不會過早地出現，或提前出現而令人的生命縮短到不能計劃任何有價值的生活；
- (二) **【個體的完整性】**：在擁有健康身體，與身體不受非物理限制而妨礙活動的條件下，人們能保持身體的完整，就可以自由地到處活動，可以選擇的活動就有一定程度的多樣化。這些條件包括足夠維持健康的衣食、工作與居所，同時擁有身體主權，有足夠保障免於他人的侵犯，不受他人奴役；另外，人們能構想美善，和進行個人生活計劃批判的反思。這能力的展現，需要一個保護良知自由的環境；
- (三) **【情感】**：人們能夠投放情感於其自身以外的人和事，包括關心那些愛和照料自己的人，追悼他們的逝世或離別；能想像他人的境況並同情那些境況，為別人的不幸遭遇而傷感難過。總而言之，人們能愛、悲傷、渴望、感激、並且有正當的憤怒。情感要得到發展，就不能受過度的恐懼和憂慮，或受惡習、忽視、壓抑等因素而使之枯萎。支持這能力的同時，意味支持人類要以社群的形式存在，因為情感的發展極有賴社群的存在<sup>40</sup>；
- (四) **【歸屬感】**：最後，在上述各種能力得到發展保障的條件下，人們能夠組織家庭，生兒育女；能夠與不同的人為鄰居住，認識和關心他們，並且參與各式各樣的社會合作互動，例如商業活動、社區建設等。在這樣的群居的環境中，人們擁有對他人負責、建立友誼、名聲的能力，

---

<sup>40</sup> Cua, 1992: 198。

也有能力贏得別人的尊重，彼此承認對方為一個有價值的人。如果缺乏政治和平的環境，缺乏使人們免於流離失所的保障，缺乏尊重別人價值的教育，這能力便沒有可供展現的場所。

3.2. 在我們認同或反對上述從《孟子》歸納出來的人類能力內容，其在哲學上的有效力之前，首先要問的問題是，如何證立或駁斥它們確實是人性的內容？這個問題換個方式問，就是問即使符合了孟子自己所提出的人性形式，我們能否證實人類確實具有這些能力？例如，假設孟子宣稱所有人類先天地擁有變身成爲超級撒亞人的能力<sup>41</sup>，雖然這種能力從定義上符合了先天性、共同性、方向性三項人性形式，但是事實上人類（至少是地球人）卻是沒有這種能力。現在討論的焦點，就是上述四種能力事實上爲人類所擁有，而有別於人類有能力變身成超級撒亞人的宣稱。孟子本人並非沒有嘗試替自己論證，說：「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。」（【盡心上·15】）除此之外，前引的葬親者事例也是另一個性質相近的論證。以之反駁以上宣稱，即是說，沒有人看過有人能變身成超級撒亞人，但沒有看過不愛其親的人。雖然錢穆認爲後者已經是個“最親切的明證”<sup>42</sup>，但是這種論證方式要麼容易使人誤會孟子的主張是個經驗科學的全稱命題，要麼它反會支持“人有能力變身成超級撒亞人”之類的瘋話<sup>43</sup>。因此有必要替孟子

---

<sup>41</sup> “撒亞人”是日本漫畫家鳥山明作品《七龍珠》中的一個人種。故事說這個人種經過特定訓練，便會擁有“變身”能力。

<sup>42</sup> 錢穆（2004）·〈儒家之性善論與其盡性主義〉，《中國學術思想史論叢·卷二》·合肥：安徽教育出版社，頁3。

<sup>43</sup> 孟子顯然不會認爲“人性中有四端之心”是個經驗科學的全稱命題。一個如此的命題，只要遇到一個經驗的反例，就會被駁倒。我相信孟子也曾被人以這種方式詰難，他卻以“牛山之喻”（【告子上·7】）來回應。這表示孟子的命題，其必然性不是藉經驗科學來保證的。不過，當我們使用“牛山之喻”時，並不會反對“人有能力變身成超級撒亞人”的主張——我們可以說，這種能力可能因爲後天培養不當而被埋沒了。



補充有關論證。在進入論證之前，現在先引錄數則《世界人權公約》的條文作為引子：

第三條：人人有權享有生命、自由和人身安全。

第十六條：（三）家庭是天然的和基本的社會單元，並應受社會和國家的保護。

第十八條：人人有思想、良心和宗教自由的權利 [···]。

第二十二條：每個人，作為社會的一員，有權享受社會保障，並有權享受他的個人尊嚴和人格的自由發展所必需的經濟、社會和文化方面各種權利的實現 [···]。

第二十五條：（一）人人有權享受為維持他本人和家屬的健康和福利所需的生活水準，包括食物、衣著、住房、醫療和必要的社會服務；在遭到失業、疾病、殘廢、守寡、衰老或在其他不能控制的情況下喪失謀生能力時，有權享受保障。

第二十六條：（一）人人都有受教育的權利，教育應當免費，至少在初級和基本階段應如此。初級教育應屬義務性質 [···]。（二）教育的目的在於充分發展人的個性，並加強對人權和基本自由的尊重 [···]。

由聯合國成員共同簽署作實的《世界人權宣言》代表著跨越地域與文化界限的共識。將它與孟子標舉的人類能力互相比較，我們不能不驚訝——它們之間對於成為一個有尊嚴的人的條件，實在有著相當深刻的相似之處；更甚者，彼此是從不同的時代文化背景提取資源而達致的成果。走筆至此，我想表達的意思已經呼之欲出：就人們處於不同文化背景、抱持不同的價值觀而言，孟子的人類能力主張是一種可以藉著“交疊共識”得出的成果。這裡“交疊共識”的意思與洛爾斯（John Rawls）所使用的意思沒有太大差別：人們大概會同意作為一個獨立政治構想的道德核心，“交疊共識”並沒有預設任何個別形上學的世界觀、任何個別整全性道德或宗教看法，甚至任何個別關於人或人性的觀

點<sup>44</sup>。這樣說似乎自相矛盾，由於剛開始時我正正斷言孟子的哲學是一種整全性哲學，何況本文大部分篇幅都是在論述他的人性論。誠然，就其作為一種理論建構，企圖藉此回應實際生活上各種實踐問題而論，孟子的哲學確實是屬於整全性哲學；不過，孟子與其它的整全性哲學有兩點最顯著的不同之處。（一）在於他的哲學起點非自任何個別、單一“阿基米德點”式的哲學觀念，例如觀念論、唯物論之類。（二）在於以不同的世界觀、形上學、宗教信條、人的概念為起點，最終也可以得出與孟子邇近的人類能力結論，正如得出《世界人權宣言》的條文一樣；反之，其它整全性哲學卻未必能夠從不同的文化資源推出相同結論<sup>45</sup>。

3.3. 弄清楚“交疊共識”的特點之後，現在就考察如何藉著它來達到孟子的人類能力主張。前文已述，人類能力是一種關於“怎樣的人才算是有尊嚴、真正的人”的主張；而一個有尊嚴的人的意思是，一個生活收攝了某些特定的事務領域，並能展現出人類能力有一定程度投入於操作該些領域功能的人。問題在於我們如何釐定有尊嚴的生活應該包羅哪些事務領域？任何文化只要承認人不能不像人樣地活著的話，都會推崇某種特定的生活方式為有尊嚴的生活，而該些生活方式都會要求人們運用到某些特定的能力把它實現出來。具體地說，甲種文化要求人“運用甲種能力”意味了甲種文化所推崇的生活方式，包羅著甲種能力的應用場所，即甲種事務領域。換言之，只要將某種生活方式要求運用的能力辨認出來，我們就能知道該種生活方式收攝哪些特定的事務領

---

<sup>44</sup> Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. NY.: Columbia University Press, p.144-145。

<sup>45</sup> 以不同的文化資源為起點所得出的結論，還有些許分別；但這種分別不足以構成政治或道德分歧。參見紐絲芭恩（Nussbaum, 2000a: 76）的例子：穆斯林人與基督教徒同樣支持男女平等，不過前者的推理過程是“男女生而平等，由於他們分享著相同的形上本質”，而後者卻是“即造物者賦予男女以不同的本質，但作為公民彼此應該平等”。

域。交疊共識的作用就在這裡了：憑藉這種方法，我們就能夠判辨哪些事務領域是不能被忽視，為不論任何文化都必須包羅在其所推崇的生活方式之中。因為這些事務領域無法被排除於有尊嚴的生活之外，所以悉從紐絲芭恩之說，稱之為“根本經驗”<sup>46</sup>。經過上述分疏，我們至少已經明白為甚麼“變身成超級撒亞人”不會是人類能力之一：因為人類從來沒有相關的根本經驗。以這種方法來迫近有尊嚴的生活的真義，其路自然是漫漫而脩遠，而且可以預見所得出的結論是具有開放性——永遠有修正的空間<sup>47</sup>。不過，眼下我只集中討論孟子的根本經驗的版本。以下便是孟子的人類能力主張所預設的根本經驗清單<sup>48</sup>：

(一) 【生死】：死亡不單是任何人時刻都要面對的事情，而且處於自然狀態的人都會有畏死求生的傾向。觀察各種文化的死亡觀可以知道，不同的死亡觀對不同的人生觀的塑成有或多或少的影響<sup>49</sup>。

(二) 【肉體】：每個活生生的生物都具有一副肉體，其結構決定了擁有它的該種生物所能與不能做的事情，限定了該種生物可能的生活習性<sup>50</sup>。肉體除了有有限性外同時有脆弱性。如果肉體保養不得其法，壽命便會縮減：它會勞損、受病痛侵害；就算不受外力幹擾，肉體也有進食、飲水、休息等各種自然欲求，而如果這些欲求得不到滿足，將

---

<sup>46</sup> Nussbaum, 1993: 247。

<sup>47</sup> Nussbaum, 1993: 265；2000a: 77。

<sup>48</sup> 本文的根本經驗清單主要是參考紐絲芭恩（Nussbaum, 1993: 263-265）的版本，另外也參考了徐克謙（2000）•《軸心時代的中國思想》•合肥：安徽文藝出版社，頁92；吳康（1977）•《孔孟荀哲學•下冊》•臺北：臺灣商務印書館，頁7-9。雖然後二者並不是用“根本經驗”來命名他們的清單（他們稱之為“人性結構”），而且彼此參照的資源也不盡相同，但三位學者所歸納出來的內容確實有相當的重疊部份。這未嘗不算是給根本經驗的普遍性作了印證。

<sup>49</sup> Nussbaum, 1993: 263；錢穆（2005）•《晚學盲言•下冊》•桂林：廣西師範大學出版社，頁347-348。

<sup>50</sup> 《莊子》【齊物論】有例子說明：「民濕寢則腰疾偏死，歛然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？」

對肉體構成損害；就算能夠滿足所有自然欲求，肉體本身會隨著年月增長而老化，最終歸於朽敗。

(三) 【感覺】：任何人都必定會有伴隨肉體事實特性的感覺經驗，包括餓飯、渴水、疲倦、五官觸覺等等。這是第一序意義的感覺經驗。當人們飢餓時力圖找食物充飢，爲了使飢餓的感覺消失。進食這活動固然表示飢餓不是一種正面的經驗，更意味了人們是具有第二序的感覺經驗——有如佛教十二因緣所提出，人會因“觸受”而產生“愛取”的機制。總之，人們對自身與以外的事情會產生正面或負面感覺，包括愉悅、悲傷、渴望、感激、憤怒等等。

(四) 【實踐理性】：人們總是企圖擺脫或避免負面的感覺，並冀使產生正面的感覺。肯定了人的這種傾向，我們便發現人類的生活有實踐理性的面向，因爲要成功地趨樂避苦，是需要通過審慎思慮（*prudence*）自己應該如何行動，來計劃及管理生活。

(五) 【群體生活】：撇除了內嵌於五官及生理功能的欲求外，人類便無有可賴以支持其爲自足存有（*self-sufficient being*）的根據<sup>51</sup>；相反，視人類爲一種倚賴性動物的觀點更能站得住腳。這觀點可以從觀察人類的生命歷程獲得支持。第一，無可否認，每個人都由父母所生，而且其一生都必定是從嬰兒狀態展開。沒有嬰兒剛出生便能夠自行覓食，那麼每個渡過了嬰兒期，成長至有能力獨立覓食生存的人，都必然曾經歷過仰賴他人哺育的階段，也必然曾經與他人共同生活；第二，人類的繁衍、育成，都必定有一個自足的社群（非僅僅三數人聚居的家

---

<sup>51</sup> Hobbes, T. (1998), *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, p.19。這點也業已在本文第二章的§3.4 及§3.5 作了側面闡述。

庭或團體)為背景,在其中男女共處,人與人之間通過溝通合作來挪用生存所需的資源。沒有人的存在是獨立於這樣的社群<sup>52</sup>。這就是亞里士多德之所以認為人類本質上是群體動物的理由。

3.4. 整個清單具有三個明顯而值得注意的特點:(一)在清單內的各項經驗領域之間具有互相蘊涵的關聯。一個經驗到存活的人,就會同時經驗到肉體需要、感覺、實踐理性及群體生活;經驗到肉體需要,又會同時經驗到其它經驗領域,如此類推。這種關聯有如“具有生命”與“心臟跳動”的關聯,雖然各項經驗領域互相蘊涵,但是每項領域的意思不能互換,彼此收攝的事務實際上也是迥然不同。因此,要展現任何一個領域的相關能力,不啻是展現所有領域的相關能力<sup>53</sup>;只重視清單中某一領域,認為處理該領域的事務,便同時處理了所有根本經驗的事務,這是不確當的想法<sup>54</sup>。(二)這列人類能力清單是一種“哲學的人類學”(philosophical anthropology)的探究成果。這種探究並不僅著眼於人類某些優越、特殊的面向,或單以某些面向(例如物理結構等)視之為人類之實相(reality);卻是以“人類如實之貌”(human as such)——總括了生理結構、行為傾向、思想等構成一個如實地存在的人的所有面向——為探究對象。雖然這個清單並非封閉地包羅所有人類如實之貌的資料,也確實到目前為止我們沒有辦法完整地取得這些資料,但是我們手握的是不同文化與社會建構之起始的核心經驗。因此,只要我們承認自己是一個現實的人的

---

<sup>52</sup> Aristotle (1984). *Politics* (B. Jowett, Trans.). In J. Barnes (Ed.) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1252a24-26, p.1986; 1252b28, 1253a3, p.1987。

<sup>53</sup> Nussbaum, 2000a: 85。

<sup>54</sup> 例如徐克謙(2000:93)認為構成“人性結構”的各個領域有層次上的分別,並主張人類有所謂的“終極關懷”是對立於飲食男女之欲。

話，就應當同意清單內的每項成份，都是人類存在境況的事實<sup>55</sup>。（三）雖然根本經驗以“經驗”（experience）為名，但是這個“經驗”的意思並非指感官的感知、感覺資料的收集、日常的經驗（empirical）判斷、或科學觀察。這種經驗所指涉的，是“日積月累的判斷變遷，其展示於法律、風俗、文字作品等之上，牽涉或引起分享著相同處境與價值判斷的人們的共識”<sup>56</sup>。這些共識所以可能，其背後有著深邃的人類基本心理與情感特徵為基礎，這些特徵並不輕易受文化變遷所改變<sup>57</sup>，它們也正是道德客觀性與普遍性的立足點<sup>58</sup>。因此，這個清單具有相當強的客觀性與普遍性效力。儘管在這個宇宙或其它可能世界內，或許存在著不會經驗到上述的根本經驗的人類；不過對目前來說，這個可能性對這個清單的普遍性並不構成困擾。因為這個可能性對於孟子要求的普遍性，是無關宏旨的：孟子冀望建構的合理社會與值得有尊嚴的人所過的生活，是就我們身處的這個經驗世界而設；在眼下這個世界內，似乎還沒有人能夠擺脫清單內任何一項經驗而能人樣地過活。

總的來說，孟子主張，如果我們要過美好的生活，先得肯定自己與禽獸有別，然後把握生活所統攝的事務領域，運用人類能力使自己人樣地進行各個領

---

<sup>55</sup> 我借用紐絲芭恩所使用的“自我確認的論證”（self-validating argument）來說明此論斷。舉例來說，一個對根本經驗的有效性（validity）懷疑的人，譬如懷疑構成有尊嚴的生活是否必然包羅實踐理性，當他表達如此的懷疑時，其實正好運用著相關能力。他的懷疑也就使本人不一致了。詳參Nussbaum, 1993: 266；也可見於Nussbaum, M. (1995). ‘Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics’. In J.E.J. Altham & R. Harrison (Ed.) *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, p.116-118。

<sup>56</sup> Siep, L. (2005). ‘Virtues, Values, and Moral Objectivity’. In C. Gill (Ed.) *Virtue, Norms, and Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, p.93。

<sup>57</sup> 同上，頁 94。

<sup>58</sup> Gill, C. (2005). ‘In What Sense Are Ancient Ethical Norms Universal’. In C. Gill (Ed.) *Virtue, Norms, and Objectivity*. Oxford: Oxford University Press, p.22-24, 27-28。

域的活動：至少做到“食而愛，愛而敬”。當我們在每個領域都能恰當地運用人類能力從事相關活動，我們就是有美德的人<sup>59</sup>，也謂之活出了美好人生。

#### 四、 卷尾瑣語：追尋美好人生

4.1. 到目前為止，本文對孟子的道德所作的哲學重構大致完成。然而，由於本文的定位關係，這個重構框架只能算是一個初步的模型，不無有待補充之處。藉著到了尾聲階段，我想帶出一個議題的觀點作為總結。所以選擇以下這個議題，是由於如果忽略了它，則整個人類能力進路將有被誤解的可能。這個問題是：既然以人類能力來把握人性，那麼此進路如何為“人類能力為何是善”下注腳？從中引伸出來的問題是：前文說，孟子的人性是個具有規範性的概念，但是其規範性的根源又來自何處？也許還會引伸另一個問題：具有能力是實然命題，如何推出應該展現它們？這組問題，即是關於人類能力的善性（the goodness of human capabilities）之所在。借用波托爾（Burton F. Porter）之言<sup>60</sup>：「 [...] 唯獨在人類能力事實上是善的前提之上，進行人類能力發展才能夠是善；然而這個預設卻是極之可疑。」為甚麼他這樣認為呢？他的想法與荀子相似：觀察人類歷史，行劫、謀殺、強姦看來已經成為了人類能力的一部份，但是這些能力卻似乎不值得我們滋養發展<sup>61</sup>。雖然孟子本人對這種質疑早提出了回應<sup>62</sup>，然而他的回應卻是預設了一個有待論證的斷言：為甚麼行仁義是善，行劫、謀殺、強姦卻不是呢？先行假定或預先判斷（prejudge）以上

---

<sup>59</sup> Nussbaum, 1993: 245。

<sup>60</sup> 引文中“人類能力”在原文為“人性”（human nature）。見Porter, B.F. (2001). *The Good Life: Alternatives in Ethics*. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, p.131。

<sup>61</sup> 同上。

<sup>62</sup> 《孟子》【告子上·7】。他認為行惡的能力是“陷溺其心者然”，所以並不構成應不應發展某些能力、或如何選擇發展哪些能力的疑問。

行為的善惡屬性，才構作與之相符的善惡判準，則不啻是一種循環論證或空廢命題；求助於“人性的主導趨向”（*dominant tendencies*）的探究，不過是將原先的命題從字面上改頭換面，對解決根本問題無濟於事<sup>63</sup>。

4.2. 對這個問題，僅憑三言兩語並不可以給出使人滿意的答案，於此我也只企圖提出一個回應的方向。要解釋人類能力如何是善，從而支持人要發展有關能力，其實就是要將自然事實命題——人具有某些能力，過渡為倫理規範命題——人要展現這些能力。雖然，經過以休謨（*David Hume*）為首的哲學家鼓吹，使“實然不能推出應然”、“事實與價值二分”的命題，幾可謂根深蒂固於現今文化之中<sup>64</sup>，但是得力於多位哲學家，包括奎因（*W.V.O. Quine*）、普特南（*Hilary Putnam*）、塞爾（*John Searle*）與克里普克（*Saul Kripke*）等人的努力，使我們有理由相信，此類命題其實根本站不住腳<sup>65</sup>。不過就著本文而

---

<sup>63</sup> Porter, 2001: 131-132。波托爾尖銳地指出，將“善”定義為“發展能力”的問題是，在未知道應該發展甚麼能力之前，這個定義是空洞的，而有待求助於甚麼能力值得發展。如果定義“值得發展的能力”為“善的能力”便是循環論證；求助於其它資源作定義的話，則第一個善的定義便是多餘。

<sup>64</sup> Putnam, H. (1981). 'Fact and Value'. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, p.201。

<sup>65</sup> 前文業已提及，本文所採取的“人類能力”進路，主要是脫胎自紐絲芭恩的哲學；而紐氏的“人類能力”哲學，又其實是脫胎自森恩的福利經濟學方法。這種政治道德哲學進路預設了事實與價值之間，並無一道如邏輯實證論者所想像的鴻溝，因此本文要站得住腳，本來應當提出證論以支持此預設之合法性。然而，一方面由於篇幅與本文計劃所限，討論這個課題恐有喧賓奪主之虞；二來，這項工作早已為一眾非常出色的前人學者致力從事了，今人大可享前人所種之樹之蔭。請於此略為引介一二。首先，奎因因其〈經驗主義的兩個教條〉一文，已令我們有很強的信心地相信分析綜合二分的主張業已破產。此主張之破產，意味著“事實判斷”斷不能抽離於“慣例”或“整體的信念網絡”，由是事實與價值的分別，僅在於彼此在該整體的信念網絡中所佔的位置稍有不同而已（詳參Quine, W.V.O. (1961). 'Two Dogmas of Empiricism'. *From a Logical Point of View* (pp.20-46). Cambridge, MA.: Harvard University Press)；至於普特南在其〈客觀性與科學／倫理學區分〉一文描述出事實與價值實際上是存在互相糾纏不清的現象，而職是之故，假定事實與價值之間存在不能逾越之界線，反而是個站不住腳的立場（詳參Putnam, H. (1990). 'Objectivity and the Science/Ethics Distinction'. *Realism with a Human Face* (pp.163-178). Cambridge, MA.: Harvard University Press)；塞爾則從他的“語言——行動”理論入手，揭示事實與價值二分之基礎，在於預設描述性語言為純粹客觀，評價性語言為純粹主觀，並且彼此互不蘊涵。簡言之，他宣稱這預設是不確當的，同時主張“成例的事實”（*institutional fact*）要在“制定的規則系統”（*system of constitutive rules*）內才可被理解及說明，而某些制定的規則系統涉及了義務、責任及承擔——換言之，在那樣的系統內，我們就能從實然命題推行出應然



論，要令這個過渡得以成立，不必援引上述哲學家精雕細琢的語言分析論證，而可以訴諸隱含於人類能力進路的一項“人類的功能論證”（human function argument）資源，作為論證方向<sup>66</sup>。簡要言之，首先正如本文第二章提及，孟子的道德思考是受著一個問題，即有尊嚴的人所值得過的是怎樣的生活，所激發。他認為人應該善用天賦的人類能力，向著成為大人的目標進發來計劃生活。從發展人類能力為生活目標這角度看，孟子的道德哲學顯然是一種目的論式的自我實現理論；從所要求發展人類能力的範圍看，那更是一種圓滿主義。從孟子之強調以整體的生活作個人尊嚴的陶成（self-cultivation）的場所<sup>67</sup>，可以支持這個說法。辨別某種能力是否美善，就端視乎該能力能否支所予“圓滿”的目的。其二，我們實不宜以科學意義的“自然”（nature）來理解孟子所談論的“人性”，儘管這兩個概念同名；雖然孟子所從事的工作一部份是考察人的可能性，但是顯然地他的考察並非一種關於自然界“存在了甚麼”（what there is）的探究。換句話說，孟子的人性論並無“道德底應然”可化約為“非道德底實然”的情況；如果要說孟子的人性論是一種實然命題的話，勉強來說，我們則應該理解它是一種“道德底實然”的命題<sup>68</sup>。由此，本文對孟子人性論的詮釋應能免於休謨式的攻擊。

---

命題（詳參Searle, J. (1969). 'Deriving "Ought" from "Is"'. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (pp.175-198). Cambridge: Cambridge University Press)。“人類能力”進路除了會受事實／價值二分的攻擊外，還會受到以下主張的拒斥：如果人類能力的發現最終是要諸訴根本經驗，不論根本經驗如何地普遍，它到底是一種經驗知識。換言之人類能力的有效力，最終仍是偶然的；而由此建立的道德律，仍難以具有普遍性及客觀性。因此，最後不得不提的，是克里普克的《命名與必然性》。克氏在此書中主張，有些必然真理也可以是後驗的，例如水的成分因子為H<sub>2</sub>O，此命題就既是“必然”也是經驗的。本章§3.4的論述，正是為了表示人類的根本經驗便具有這種“後驗必然性”。詳參Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Oxford University Press。

<sup>66</sup> Nussbaum, 1995: 110-120。

<sup>67</sup> 《孟子》【盡心下·25】。

<sup>68</sup> 安娜絲 (Julia Annas) 對何謂“道德底實然”此一概念有簡潔的說明，茲錄如下：「[...] 它(人

4.3. 然而，成爲一個值得他人尊重的人是值得追求的目的麼？以維護尊嚴爲人生目標，本身可能沒有甚麼理性根據；而尊嚴的深層面向，未許不過是榮譽觀念的變種，仍然源自我們的“他律自我意識”：我想知道，對他人來說自己代表了甚麼<sup>69</sup>？無論如何，也許正如紐絲芭恩（1993：265）之言，從人類能力到非相對德性確立的工作，本來就是一個規模龐大的企劃（project），但是在掌握了古代與跨文化的豐富資源的今天，我相信我們有能力迫近真正有價值的生活。

---

性) 擔當了我們無可超越的面向，我們的自然之性成爲了我們人生的特點。面對人生這些特點，我們的人生必須進行某些計劃，同時不可能進行某些計劃。[...] 並且，我們也發現自然之性扮演了更重要的角色：它作爲人的發展的目標或目的 [...] 自然之性這概念，在此意義底下並非一個中性、“盲目”（brute）的事實概念；反之，它具有強烈的規範性意涵。」參Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, p.137。

<sup>69</sup> Blackburn, S. (2001). *Being Good*. Oxford: Oxford University Press, p.1-2。

## 參考書目

### 一 · 英文專、譯著

1. Aristotle (1984). *Nicomachean Ethics* (W.D. Ross, Trans.). In J. Barnes (Ed.) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
2. Aristotle (1984). *Politics* (B. Jowett, Trans.). In J. Barnes (Ed.) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
3. Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
4. Blackburn, S. (2001). *Being Good*. Oxford: Oxford University Press.
5. Dancy, J. (2002). *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
6. Eno, R. (1990). *The Confucian Creation of Heaven*. Albany: State University of New York.
7. Frankena, W.K. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice Hall.
8. Graham, A.C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China*. Chicago: Open Court.
9. Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
10. Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
11. Kupperman, J. (2001). *Classic Asian Philosophy: A Guide to the Essential Texts*. NY.: Oxford University Press.
12. MacIntyre, A. (1967). *A Short History of Ethics*. London: Routledge.
13. MacIntyre, A. (1984). *After Virtue*. Norte Dame, IN.: University of Norte Dame Press.
14. Miller, A. (2003). *An Introduction to Metaethics*. Cambridge: Polity Press.
15. Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
16. Nussbaum, M. (2000a). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Porter, B.F. (2001). *The Good Life: Alternatives in Ethics*. Lanham, MD.: Rowman & Littlefield.
18. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
19. Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. NY.: Columbia University Press.
20. Raz, J. (1988). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
21. Rousseau, J. (1979). *Emile: Or, On Education* (A. Bloom, Trans.). NY.: Basic Books.

22. Schwartz, B. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA.: Belknap Press of Harvard University Press.
23. Waley, A. (1939). *Three Ways of Thought in Ancient China*. London: Allen & Unwin.
- 二 · 英文編著章節及期刊論文
1. Berger, P.L. (1974). 'On the Obsolescence of the Concept of Honour'. In P.L. Berger, B. Berger & H. Kellner, et al., *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (pp.83-96). NY.: Vintage Books.
  2. Berlin, I. (2002). 'Two Concepts of Liberty'. In H. Hardy (Ed.) *Liberty: Incorporating 'Four Essays on Liberty'* (pp.166-217). Oxford: Oxford University Press.
  3. Cua, A.S. (1992). 'Confucian Ethics'. In L.C. Becker (Ed.), *Encyclopedia of Ethics*. NY.: Garland Publishing.
  4. Cua, A.S. (1998). 'Confucian Philosophy, Chinese'. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 2*. London: Routledge.
  5. Gill, C. (2005). 'In What Sense Are Ancient Ethical Norms Universal'. In C. Gill (Ed.) *Virtue, Norms, and Objectivity* (pp.15-40). NY.: Oxford University Press.
  6. Graham A.C. (2002). 'The Background of the Mencian (Mengzian) Theory of Human Nature'. In X. Liu & P.J. Ivanhoe (Eds.), *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi* (pp.1-63). Indianapolis, IN.: Hackett Publishing Company.
  7. Hill, T.E., JR (1998). 'Respect for Persons'. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol. 8*. London: Routledge.
  8. Nussbaum, M. (1993). 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach'. In M. Nussbaum and A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp.242-269). Oxford: Clarendon Press.
  9. Nussbaum, M. (1995). 'Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics'. In J.E.J. Altham & R. Harrison (Ed.) *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams* (pp.86-131). Cambridge: Cambridge University Press.
  10. Nussbaum, M. (1998). 'Victims and Agents'. *The Boston Review*, 23(1): 21-24.
  11. Nussbaum, M. (2000b). 'Women's Capabilities and Social Justice'. *Journal of Human Development*, 1(2): 217-245.
  12. Nussbaum, M. (2001). 'Humanities and Human Capabilities'. *Liberal Education*, Summer: 38-45.
  13. Nussbaum, M. (2002). 'Capabilities and Social Justice'. *International Studies Review*, Summer, 4(2): 123-135.
  14. Nussbaum, M. (2004). 'Beyond the Social Contract: Toward Global Justice'. In G.B. Peterson (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, Vol.24* (pp.413-508). Salt Lake City: University of Utah Press.
  15. Putnam, H. (1981). 'Fact and Value'. *Reason, Truth and History* (pp.127-149). Cambridge: Cambridge University Press.
  16. Putnam, H. (1990). 'Objectivity

- and the Science/Ethics Distinction’. *Realism with a Human Face* (pp. 163-178). Cambridge, MA.: Harvard University Press.
17. Quine, W.V.O. (1961). ‘Two Dogmas of Empiricism’. *From a Logical Point of View* (pp.20-46). Cambridge, MA.: Harvard University Press.
  18. Scanlon, T.M. (1982). ‘Contractualism and Utilitarianism’. In A. Sen and B. Williams (Eds.), *Utilitarianism and Beyond* (pp.103-128). London: Cambridge University Press.
  19. Searle, J. (1969). ‘Deriving “Ought” from “Is”’. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (pp.175-198). Cambridge: Cambridge University Press.
  20. Sen, A. (1993). ‘Capability and Well-being’. In M. Nussbaum and A. Sen (Eds.), *The Quality of Life* (pp.30-53). Oxford: Clarendon Press.
  21. Siep, L. (2005). ‘Virtues, Values, and Moral Objectivity’. In C. Gill (Ed.) *Virtue, Norms, and Objectivity* (pp.83-98). NY.: Oxford University Press.
  22. Taylor, C. (1985). ‘Atomism’. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* (pp.187-210). Cambridge: Cambridge University Press.
- 三· 中文專、譯著
1. 張金泉 (1996)·《新譯尉繚子》·臺北：三民書局。
  2. 陳大齊 (1981)·《孔子學說》·臺北：中正書局。
  3. 程俊英等 (1996)·《詩經注析》·北京：中華書局。
  4. 錢穆 (1989)·《國史大綱·上冊》·香港：商務印書館。
  5. 錢穆 (1990)·《中國思想通俗講話》·臺北：東大圖書公司。
  6. 錢穆 (2000)·《八十憶雙親·師友雜憶合刊》·臺北：素書樓文教基金會。
  7. 錢穆 (2002)·《先秦諸子繫年》·石家莊：河北教育出版社。
  8. 錢穆 (2004)·《中國學術思想史論叢·卷二》·合肥：安徽教育出版社。
  9. 錢穆 (2004)·《中國學術思想史論叢·卷五》·合肥：安徽教育出版社。
  10. 錢穆 (2005)·《晚學盲言》·桂林：廣西師範大學出版社。
  11. 錢鍾書 (1997)·《寫在人生邊上·人獸鬼》·香港：天地圖書。
  12. 秦永龍 (1992)·《西周金文選注》·北京：北京師範大學出版社。
  13. 朱熹 (2004)·《朱子語類》·北京：中華書局。
  14. 傅斯年 (1992)·《性命古訓辨證》·臺北：商務印書館。
  15. 蕭公權 (1977)·《中國政治思想史·上冊》·臺北：中國文化學院。
  16. 徐復觀 (1972)·《周秦漢政治社會結構之研究》·香港：新亞研究所。
  17. 徐復觀 (1988)·《中國思想史論集》·臺北：學生書局。
  18. 徐復觀 (1994)·《中國人性論史·先秦篇》·臺北：臺灣商務印書館。

19. 徐克謙 (2000)·《軸心時代的中國思想》·合肥：安徽文藝出版社。
  20. 許嘉璐等〔編〕(1995)·《文白對照諸子集成·上冊》·廣州：廣東教育。
  21. 黃俊杰 (1993)·《孟子》·臺北：東大圖書公司。
  22. 黃俊杰 (2004)·《中國孟學詮釋史論》·北京：社會科學文獻。
  23. 黃慧英 (2005)·《儒家倫理：體與用》·上海：三聯書店。
  24. 黃仁宇 (1992)·《赫遜河畔談中國歷史》·北京：三聯書店。
  25. 黃仁宇 (1997)·《中國大歷史》·北京：三聯書店。
  26. 黃汝成 (1980)·《日知錄集釋》·臺北：國泰文化。
  27. 阮元 (1980)·《十三經注疏》·北京：中華書局。
  28. 葛兆光 (2001)·《中國思想史·卷一》·上海：復旦大學出版社。
  29. 勞思光 (1998)·《新編中國哲學史·卷一》·臺北：三民書局。
  30. 李明輝 (1994)·《康德倫理學與孟子道德思考之重建》·臺北：中央研究院中國文哲研究所。
  31. 劉向 (1970)·《新序》·臺北：世界書局。
  32. 劉翔 (1996)·《中國傳統價值觀念詮釋學》·上海：三聯書店。
  33. 柳詒徵 (1993)·《中國文化史·上冊》·臺北：正中書局。
  34. 馬振鐸 (1993)·《仁、人道：孔子的哲學思想》·北京：中國社會科學出版社。
  35. 馬克思 (1979)·《1844年經濟學哲學手稿》·北京：人民出版社。
  36. 牟宗三 (1985)·《圓善論》·臺北：學生書局。
  37. 牟宗三 (1988)·《歷史哲學》·臺灣：學生書局。
  38. 歐陽禎人 (2005)·《先秦儒家性情思想研究》·武漢：武漢大學出版社。
  39. 彭定求等〔編〕(1999)·《全唐詩》·北京：中華書局。
  40. 班固 (1962)·《漢書》·北京：中華書局。
  41. 司馬遷 (1985)·《史記》·北京：中華書局。
  42. 戴震 (1982)·《孟子字義疏證》·北京：中華書局。
  43. 董洪利 (1997)·《孟子研究》·南京：江蘇古籍出版社。
  44. 吳康 (1977)·《孔孟荀哲學·下冊》·臺北：臺灣商務印書館。
  45. 吳龍輝 (2000)·《原始儒家考述》·北京：中國社會科學出版社。
  46. 楊寬 (1965)·《古史新探》·北京：中華書局。
- 四· 其它
1. United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. Retrieved June 30, 2006, from <http://www.unhcr.ch/udhr/lang/chn.htm>
  2. 盧傑雄 (即將出版)·〈從圓滿主義重構錢穆的儒家倫理學〉·作者手稿。