

邁向世界哲學：儒學現代化之後

李瑞全

第一節：道德、自我與世界：人有限而可無限？

人生覺悟之事，創造即重複，重複即創造，每一人皆須從頭來。是以學不厭，教不倦，各種專題哲學必須有，千差萬變的主觀哲學亦不可免，而哲學原型亦必須不斷地予以昭明而不使之沈晦：此亦法輪常轉也。

牟師宗三：《現象與物自身》

笛卡兒以「我思故我在」打開了西方現代的哲學發展。這一發展成功了一個「知識論的轉向」(epistemic turn)，確立「確定無疑的知識」作為哲學的基礎，這可說是西方現代哲學的第一次轉向。這一轉向進一步的深化，表現在洛克對觀念的來源的剖析，由此引入對認知機能的分析，古典經驗主義一系的發展，即對人類認知機能的深刻反省，雖然他們把知識完全奠基在感性機能上並不足夠，不免流於一般所謂不可知論或懷疑論。經驗主義的主要困難固然是在知識上對人類所具有的知識經驗的說明嚴重的不足，諸如休模在認知心靈的持續性，人格同一性等問題之不能建立，可說把經驗主義的困難推至極點，突顯出經驗主義的局限，但卻促使哲學家不敢忽視經驗的根源性。此在理性主義之外，也對照而顯出理性主義之獨斷性，使知識論或形上學的論述，不得不以經驗為出發點，而且回到經驗作為檢證的依據。此一傳統不但對康德有重要的啟示，對西方各種現代和當代的哲學發展，也有深遠的影響，不但在二十世紀由邏輯實證論或新的經驗主義所繼承，也對諸如胡塞爾的現象學等具有重要的影響。

西方哲學另一重要的轉向是所謂「語言的轉向」(linguistic turn)，這一轉向對西方哲學界的重要，自不待詳說。但這一轉向可以說是從語言的角度來反省檢視人類的經驗。維根斯坦在早期的 *Tractatus* 中，除了以認知意義為取向排拒一切的形上學論述之外，對認知語言之外的其他經驗領域，如道德與美感，雖不予以正面建立，卻也沒有完全的排斥，而只歸於「神秘」一途。後期的 *Philosophical Investigations* 雖對前期的論點有所轉變，卻也同時更強調人類經驗之「語言性」，視為「語言遊戲」。當然，維根斯坦對如何建立語言之邏輯性和確定性，即所謂「依規則而行」(following a rule)的問題和困難，有隱約而不易掌握的論析，但他在哲學上最明顯的影響是對所謂「本質主義」(essentialism)的攻擊，此在知

識論即形成日後對所謂「基礎論」(Foundationalism)的反對。這兩者對倫理學都具有嚴重的影響和挑戰：在知識上和道德上有淪為相對主義和虛無主義的傾向。

另一方面，經驗主義在道德的論述上，特別是休謨的分析，可說既有貢獻，也有不足之處，而這對康德的倫理學的影響卻常被忽略。康德在倫理學上的取向也可說是一「哥白尼式革命」，基本上是從西方哲學傳統種種取向或他律主義回歸到主體主義或自律主義的倫理學。這一哥白尼式的革命尚未在哲學上發揮它應有的意義。這一意義一方面可說是新的，一方面卻也可說是回歸哲學本義的。它的蛛絲馬跡在西方哲學的開始時期，特別是蘇格拉底和柏拉圖哲學所表示的指向，即道德乃是哲學的主題，日後康德重述哲學之為「實踐智慧學」，可說是對此哲學本有之職志的重認。中國哲學則始終以實踐為中心，孔子謂「行有餘力，則以習文」，以仁為首，以智為輔，儒家正是全力體現此智慧的哲學。然而展開之 and 推進之而為具有充實的現代哲學體系，尚有待更多的努力。

一、哲學之第三次轉向：道德的進路

康德雖在哲學上作了哥白尼式的革命，但卻仍是以知識論先行，以純粹理性為主，此自是西方二千年哲學傳統下的重心。康德雖明言踐理性之優先性，但在純粹理性的主宰下，亦即以感性之先驗形式和知性之先驗範疇所構成的現象界存有，既先確立，不免使道德有蹈空、不能真實實現之虞。

在認知經驗與道德經驗之優先次序上，要作一斷然的先後排列，並不容易。一般而言，認知中固然有隱含的道德意識於其後，而在道德經驗中，本無認知意義之主體與對象之區分，渾然一體，本無人我之別。但在個別道德行為中卻也不可否認在「智以輔仁」的實踐中，事物之知識也在其內。然而，就人與天地萬物同為一源，生命之間渾然不分可謂自然之事，人自是自然生態系中的一不可分的一份子。生物界之出現人，是生命出現能自我反省自我認知的物種。此或如荀子所謂「天不生人，萬古如長夜」，天地不生人即無自我理解的一環。人這一物種即帶理性，而理性即同具康德所謂純粹理性與實踐理性。人之自我與他人之區隔在生理上和心理上並非首出。人無自我即無所謂與他者之相對而為主體與對象之對立，此中雖有所知，但總不是現代經驗認知或經驗科學認知意義之知。當然，此不必即可斷為道德實踐下的渾然一體之知或德性之知。然而，作為生物尋求生存之行動必先於尋求認知之活動，知識總以由實踐所需而帶進來，鮮以與實踐無用之知識為首，特別是純然為認知而無直接實踐之用的學理之知。古代歷史中固多知識之積累，理論知識終是較後期的反省研究成果。從人類理性之角度來說，個別人或有認知能力之高低先後出現，然具有實踐理性之存有，總有自己是否有愧於人之為人的價值自覺，每個人不可免於關切其行為是否道德，卻可說是一具

有理性存有的人所同時俱存的事。

康德的純粹理性批判所啟示的是，人的知性是自然的立法者，而實踐理性批判顯示人是道德的立法者，展示出人的理性的特殊作用與地位。然而，內在其系統中，純粹理性的作用可以獨立運作，雖然必須認定有物自身界之存在；純粹理性固然不能認知此界，有待實踐理性之啟發，但認知中卻不必有道德或實踐理性之介入。但是，一方面，康德之超越區分的建立有不可克服的困難，即，人不能如康德所假設為定然的有限，而不能同時穿透現象與物自身兩界；另一方面，人如以有限的認知理性為主，則所對的也將是有限的有定性的現象界，如此，則道德即成虛幻。如果道德經驗是真實的一回事，則客觀世界將不是由知性所可以獨立主宰成功的世界。實踐理性必能轉化此現象界而為物自身界，如是，世界乃為可轉。而轉之根源則是人之實踐理性。由此可說實踐理性具有更高的存有構造的能力，此所以可以道德經驗為首出，由此而言道德之轉向，這是當代新儒學所展示的哲學方向。

二、人雖有限而可無限之意義

康德剖析人類知識所含藏的理性成份，包括感性之先驗形式，即時空相，想像力之超越規模，與知性之先驗範疇，合而成一純粹理性之立法。立法而成就認知經驗世界中的既超越又內在的存在構造之理。範疇只為超越統覺之用，就統覺之為物，它即是發出為自然立法之法則之體。此體就構成人類所認知之世界乃可謂既超越(transcendental)又內在(immanent)：超越而遍為認知對象所內具之先驗之理，內在而為一切現象界之物之構造成素。此為人之純粹理性或認識心。此自是人類理性的一種創造，但創造所成之對象乃是有特定定向之存有，即在時空和十二範疇之下的存在，亦為客觀的存在，通稱之為現象界。

人類主體在道德實踐上所立之法，則為道德法則。此法則於人而言，首先乃展示而為人之道德行為立一方向，具體言之則為道德法則，此是為道德界立法。此立法也是遍一切道德行為而無遺，同時也是構成道德行為或道德之為道德之內在構造特質。立法之主體，可稱為實踐理性或仁心、不忍人之心，道德法則只是其用，自由只表示其不受限於由知性主體所立之自然因果性所限。故不忍人之心亦為既超越而內在，因為它建構出一道道德領域：超越而遍為道德界一切事物之先驗之理，內在而為一切道德行為的構造成素。因而，不忍人之心所揭示的世界不能局限於現象界之範圍，即展示出一在現象界之上的物自身界。

由實踐所開啟的既是物自身界，心為物自身界之存有，實踐的進路所展示的乃是物自身界的實有，而非現象界中的存在。道德實踐所指向乃是一生生不已之

道，此道作為人之道德主體性之根源，亦不能只限於人而立。其由人之展現此道體而遍潤萬物，使萬物顯示其在其自己之本來面目，而非只是在知性立法之下的現象界存有，則可說此道遍在於天地萬物而同時為天地萬物之存在之理。人之通過道德實踐而體證此道或天理，一方面顯示天理之既超越而內在於人之心、性，同時也是人能參贊天地之化育，而可對現象界起轉化之創造的超越依據。

雖然人能秉持此不忍人之心而起道德創造，參贊天地之化育，人畢竟在現實上為有限的存有。其自然生命之能力與強度卻不能無限。是以，人之為有限乃從其自然生命之歷程上言。從人之立法之創造性上說，其所創立的卻具無限價值。在自然立法上，雖客觀有效，卻只有人類主觀的價值；其價值在使人能理解世界之現象，能為仁心之開展提供一適當途徑。在道德立法上，不但主觀上使人能進至物自身界而意識其非自然因果性所可拘限，並由此而實現天理之生生不已之道，使物物各盡其性分，同登在其自己之物自身界。故人亦可自我轉化：使有限之生命成為實現道之生命。道成肉身，雖有限而無限。

三、世界之可轉化

這裡說世界之可轉化並不是就現實上種種等等事件或社會政治組織之轉化或改革，而是就世界之可由現象界轉為物自身界，或由自然王國轉為上帝王國而言。縱然有時可以說，現象界乃是人有所作意，即認知，而生起，自然界就其自然而言，本當下即是道或天理之展現，不待人之確認。但是，如無人之出現，則生物界中無可以參贊天地之化育者，此人之為人的價值所在：「人能弘道，非道弘人」也。

人之能弘道固然主要是由其能參贊天地化育之仁心，然人須藉知性以認知及反省純粹理性之限制，即顯示人之有限性。人須借助知性為自然立法以知解世界，這一知解只能知解現象界之種種內容特性，不能確定為世界之原貌。然而世界卻又不能不如此呈現於人類認知能力之前。人自限於此世界之現象法式，則道德即無法安立，而人必流於無理、無體、無力的現代和後現代世界之虛無與相對主義之困境。因此，回復人所存之世界之原義，確認道德經驗之不可無，道德經驗之為在存有意義上為首出，同時即承認現象界之不可無，因為，人只有如此的一個可認知的世界，但不為其所限，而可引領世界之轉化，使人與世界於天理中得到同體之體證。

換言之，在存有上人為兩界存有，但世界只有一個，故主體之兩種立法必在同一世界而顯，故康德說兩界乃是同一世界之兩面。但康德不能視為人所可同時面對或實現之兩面。究極言之，兩界俱為人之兩重立法而顯，此即示世界乃為可

轉：從自然王國轉化為目的王國，合而為上帝王國。

第二節：生命倫理學之主題：人之為人的價值與定位

由人之哲學反省，涉及人所應為所不應為的課題，即是倫理學。基本上，倫理學即是應用的。應用也不外是見諸於行事，是以，倫理學乃是實踐理性之事。在中國哲學中，本是儒家所最重視的一環。孔孟即是以倫理實踐為中心，一方面彰顯人之道德性，人之為人的價值所在；另一方面由此以言天道，以實踐的進路建立形而上學，牟先生借用康德之架構而成兩層存有論。從中國哲學之實踐進路與西方觀解進路之相對而言，哲學未有不是表現為實踐，表現為於生命有所關切與提升，此在儒釋道三家俱然。換言之，通過應用於人生以使哲學見諸行事乃是中國哲學之本義。在倫理學方面，不但儒家視為生命實踐中之事，在西方哲學如亞理士多德即列為實踐哲學的一部，康德則必於實踐理性之下論述倫理學，以展現道德之意義。應用倫理學一詞實有架床疊屋之嫌。但是，應用倫理學之出現也有其哲學發展的因緣，蓋藉此以與二十世紀初流行近六十年的後設倫理學區分之意，並可謂由此而回歸倫理學之本義，即，重新肩負為人類社會眾多爭議作出分析，和指引人所應為或不應為之事。應用倫理學中的三個主要成份，即，企業倫理學、環境倫理學與生命倫理學，均對人類在這些方面的實踐提出規範性的分析和指引。在西方學界，應用倫理學實皆自傳統的倫理學，即，規範倫理學，吸收其義理，引用於當前人類所產生的倫理爭議之中，衍生出來，成為哲學學界的顯學。

這三支應用倫理學也是人類發展到現代世紀所引發的結果，它們所需要回應的也可以說是傳統倫理學所常未曾遇見的倫理問題。企業倫理學可說是現代企業的形式，包括新的生產方式、財產結構模式和市場運作方式等鉅大改變，所逼顯出來的倫理反省。環境倫理學則是反省人類現代化發展所產生的流弊，即對自然環境的污染傷害，和對人類自身的生存產生威脅，由此需重新釐訂人與自然之關係，人類當如何生活下去等問題。生命倫理學則由於現代醫療科技的發展，使人的生命形態產生變化，不只限於生老病死的自然歷程，衍生許多前所未見的倫理爭議。例如，生命多了植物人、老年退化之癡呆症、腦死者等形態，以及生命科學提供對生命形成和孕育發展的理解，基因科學與科技的急劇成長，使人類生命從開始的一端到死亡的終結，都不再是一單純自然的歷程，人類可以操控或延長生命的能力，也使許多生命的灰色地帶出現，而成為涉及生命的嚴重倫理爭議或兩難。這些倫理的議題極繁，但都不免牽涉到人的生命的價值所在，人與天地萬物的關係，也可以說是生命的價值定位的問題。生命倫理的問題，尤直接觸及人之為人的價值為何的問題。此一問題，一方面與上述「人雖有限而可無限」之論題不可分割，也與人與自然的關係，人類發展如何與自然相和諧，人際之間

當如何相處等環境和企業倫理相關的重要主題。這可說是人對自己、人對他人、人對自然的三種主要倫理課題。

一、「人之為人的價值」之道德成素：對菲恩堡的批判

在一般意義上，無論中國或西方均對人類和動植物及無生物有一順序的價值層級的分辨。而在傳統社會中，除了兒童與成人的區別外，人與人之間似乎很少出現長期存在鉅大生理差異的情況，如現代社會中長期昏迷的病人或嚴重老化的老人。因此，傳統倫理學的課題所及的人與人之間的紛爭，主要是在雙方俱具有人格價值之下的問題。但是，由於現代科技的發展，使得很多以前不可能出現的情況產生，如腦死的病人，癌症末期的病人等，使到傳統對人類生命的死亡定義，難以應用。又如對胎兒的生長知識和墮胎的需求，人工培植的人類胚胎等，使得我們對胎兒及胚胎具有多強的人格意義，生存的權利等都不能不重新反省，作出更強有力的論證。這些新的生命存在形式產生了一些新的灰色地帶，對傳統的倫理和價值觀提出嚴重的挑戰。事實上，對於人類生命中的價值或人格價值，同時涉及現代社會中各方面的問題，如利用胚胎作各種生化藥物試驗、維持嚴重弱智傷殘兒童的生命、安樂死、死刑等等。這些問題最後都涉及我們對人類生命價值如何確認或建立的問題。因此，人格價值的反省和分析可說是生命倫理學的一個中心課題。

對於人之為人的表現，可先就一般正常人的日常表現列舉其特色，如人之能有意識，能自覺、能意識到過去、現在、未來等，能自我控制，聯繫到他人，關心他人，與人溝通，控制生存的能力，有好奇心，有轉變和可轉變的能力，有平衡的情感與理性，個人的獨特性，有大腦皮層活動等¹。這種列舉只能算是初步列出人類所特有或獨有的表現，其中既有重覆，又無重點區別。而這種種能力，是不是人類某一或某幾種能力的表現，而這種種能力為何是人類所獨有的？更重要的是為何這些就是人之為人的價值所在？

菲恩堡 (Joel Feinberg) 對「人格個體」(person) 提出一較有系統的分析²。他首先指出：人格有兩種意義，一是描述的，一是規範的。前者指具有某集描述性徵的人格，稱為「人格之常識概念」(commonsense concept of personhood)，後者指具有人之權利與尊嚴意義的人格，即道德人格。前者乃是在常識中所被意指為一個人格個體所具有的一些分別來說是必須的條件，而合起

¹參見 Joseph Fletcher 之列舉，和 Charles Taylor 之簡列，參見其《Human Agency and Language: Philosophical Papers 1》，頁 97。

²此下所述參見其「Abortion」，此文刊於 Tom Regan 編之《Matters of Life and Death》(Philadelphia: Temple University Press, 1980)，pp.183-217。

來則是充足的條件。菲恩堡指出：

在常識的想法中，一個人格個體乃指那些存有，他們具有意識，對自己有一個概念及知覺到自己，能夠經驗到情緒，能夠推理和取得理解，能夠預先計劃，能夠進行他們計劃，而且能夠感受快樂和痛苦。³

這一集稱為「c 性徵」與上述所列舉的作為人類所特有的表現或能力大體相同，菲恩堡也沒有進一步說明為什麼這一集性徵即足以界定人之為人。也許由於他的目的不在申論這一種價值意義的人格，因為它只是一集特徵用以指出人類作為一種生物所具有的不同於其他生物或無生物之特徵，只是用以指表物類上的不同。但是，菲恩堡所要建立的是道德人格的判準，因為，後者所應用到的對象即表示其具有一道德存有的價值，是一有價值的存有，而且是一擁有權利或權利與義務的存有。作為一道德人格其價值將不低於任何其他存有，而且由於其擁有某些基本而重要的權利，如生存權及某些人權，其他存有或其他人有尊重及讓他實行這些權利的義務。如何從一組描述性的特徵界定具有這種特徵的生命即具有道德人格和為何具有道德人格即具有一高於和不低於任何其他存有的價值或絕對價值，乃是一需要論證的價值判斷。

菲恩堡進一步建構相關的道德人格的判準。其中所謂「種類判準」(The Species Criterion) 或「修正的種類判準」都直接以上述描述人類所特有的性徵作為判準，建立屬於人類這一種類或與人類具有同樣一集性徵的存有的種類的生命，即具有道德人格。但是，菲恩堡指出，這種判準不能有足夠或合理的理據去証成為什麼具有這樣一集的性徵即足以為有最高價值含義的人格個體。事實上，這種以物種差異為依據的判準不免陷入種類中心和不能說明為什麼只要屬於某一種類即自動具有此種人格價值，而不必審問其中每一個體是否個別地真的擁有 c 性徵。菲恩堡並檢討另外兩個判準，即「嚴格意義的潛能判準」(The Strict Potentiality Criterion) 和「修訂的或循序漸進的潛能判準」，認為前者所指的潛能可以引致無窮後退，以致一切事物都有這種潛能，因而不能界定出人之為人的價值；而後者則頂多只能建立在漸進的發展過程中，如一胚胎發展為一胎兒，具有一種愈來愈大的生命價值，但不是一種相應於一真實的道德人格之權利；而更重要的是它們都犯了一邏輯錯誤，即由一生命所具有的潛能而引論此種生命即具有如那些真實地具有這種能力的道德人格的同等價值。

最後，菲恩堡認為最令人滿意的是「現實擁有判準」(The Actual Possession Criterion)，這一判準如下：

在任何時間 t，所有而且只有那些在現實上擁有 c 性徵的生物是在 t

³同上，頁 189。

為道德人格個體，不論他們可能為屬於怎樣的物種或類別。⁴

菲恩堡認為這一定義有其不完足的地方，如不能使初生兒得到我們在道德經驗中所認為應有與其他人同等的權利，因為它們並不符合此定義，但由於其他定義的缺點這樣嚴重，而這方面的缺點也可由功效理據 (utilitarian reasons)，如殺害正常初生兒的社會後果等來補救，因此，這一定義也就可以接受了。

但是，菲恩堡忽視了這一判準既不能涵蓋我們在道德經驗上不能不接受初生嬰兒為與其他成年人處於同等的某些基本而重要的人的權利，如生存權、免於受苦或傷害的權利等，即表示此一界定有其基本缺陷。社會功效實不能補救這一缺點，因為，社會功效的引進，也可以同時把初生嬰兒的人格價值為取決於其他人所考慮的其他功效，如是則不見得真能保得住初生嬰兒這種應有的生存權利。更嚴重的是，菲恩堡並沒有証成何以這一集性徵即使得其擁有者成為一道德人格，和如此的道德人格何以具有比其他不具有這一集性徵的生命更有價值，因為，具有如此這樣一集性徵的生物很可以是對自己族類或其他族類為極兇殘無道的存有，如此，他又有何「道德價值」之可言？此一判準並不能真正展示人之作為一道德人格的價值所在。而且，這顯然是一物類中心或人類中心的觀點，實無充份理據可言。

二、道德人格之界定條件

在眾多關於人格價值，即道德人格的討論中，一般都假定了人，尤指一般正常的成年人即為已具備了人格價值的個體，並沒有認真反省所謂人格價值到底是在什麼意義之下具有超乎其他生物及無生物的價值。因為，我們所要建立的不只是人有價值而已，而是人所具有高於其他一般生物及無生物的價值。如果只是要前者，則列舉一些人所具有的價值的能力或表現即足夠。但這顯然不足以說明或証成為何人有高於其他存有的價值及地位。其次，所謂「道德人格」應當是指人所特別具有，而不是一般其他生物所具有的特徵或表現，而這一方面即是所謂人之為人價值所在。因此，對人格價值或道德人格的界定，不但要符應我們的道德真實感，即與我們日常的道德意識，道德感受和道德判斷相應，而且點出人的價值所在而不是一種種類中心表現。

事實上，當我們使用「道德人格」一詞時，即已表示人格價值所在，即，人的道德行為，道德表現。我們可以借引英高赫特(H. Tristram Engelhardt)所描述的一個個體所具有的道德性徵：

⁴同上，頁 197。

作為能夠參與道德論述，可以參加道德爭議，而且可以能夠拒絕去化解它們，這些存有需要對自我反省；他們必須是*自我意識的*。他們也需要能夠理解他們自己的和其他人的行動規則以使他們能構想道德社區的可性能。他們需要是一種*理性存有*。這一理性必須包括對於值得被責備和被稱譽的觀念有一理解：一*最低限的道德感 (a minimal moral sense)*...。最後，他們必須能夠思考他們自己是自由的。這四個性徵，即，自我意識、理性、道德感和自由，指認出那些是能夠給予同意的存有。⁵

英高赫特所謂能夠給予同意的存有是特指那些具有自主自律能力的個體，但是，這正是一個我們稱為具有人格價值的個體所必須具有的主要性徵。這樣的一個個體才足以被稱為具有「道德人格性」(moral personhood)。

當然，我們仍然需要論證何以這是人之為人的價值所在，而且是一可以擺脫種類中心的一種對人類自身價值的肯定。事實上，從人類的成就，即人類的文化，即可見出人類與其他生物有不同表現。自人類的角度來說，這種種式式的文化成就都具有正面積極意義，即使是人類最原始的文化成就，如語言，都不是任何其他物種如具有社會組合的螞蟻或與人類較接近的猩猩人猿等所可能比擬的。人類的文化固可說是人類所特有的表現，而且是對人類生活生命有裨益的成就。但是，其他生物，以至對人類文化抱批判或否定態度的人很可以認為這種種人為的成就，只是對人類有好處的東西，或具有價值的創造，但對其他生物則一無好處和價值之可言。例如人之科技、經濟、城市發展等常使其他生物的生存空間愈來愈窄，生活條件愈來愈差，甚至因而絕種。因此，我們不能只從人類自身利益或從泛而無際的文化整體去証成人所高於其他生物之處。

在人類所有的眾多表現中，道德是非常獨特的。其他生物或可以有類似人類社會的組織，語言溝通的能力，甚至某種非常低度智能表現，但道德判斷，道德反省，自覺的道德行為等，卻似乎不是一般動物所具有或能表現的。任一種類的存有如果真具有或能有道德表現，則這種存有會有相當的理性能力，包括推理、構想、運用概念等能力；這種存有定必有許多相當於人類文化的高度表現，而在我們所處的世界中，現實上沒有在人類以外的生物界中被發現。當然，我們可以存疑，表示這並非不可能，也沒有必要排除其他物種，以至外太空中有類似人的生物有如此表現的可能。如果有這一物種，則在價值上這一物種也可說是與人類為同類。由於這一表現的獨特性和價值意義，古今中外也有以此作為人類的一個特徵。在中國傳統方面，孟子以為人的道德表現即是人異於禽獸所在，荀子也以為人之禮義之辨也就是「人之為人」而不同於水火草木禽獸之處。但是，我們仍要論證：為何道德表現足以使人的價值或身份得到提升。

⁵參見 H.Tristram Engelhardt, Jr., *Foundations of Bioethics* (New York: Oxford University Press, 1996), Second edition, p. 139.

康德指出：在宇宙之內，除了善意之外，一切良好的表現都不能直接就其自身即可被認為是善的。只有善意本身才是不需再加任何條件而為善的。善意乃是人類一切善的或道德行為的根源。⁶康德之意是指只有從人的善的意志發出的道德行為才是無條件地為善的，為有道德價值的。進一步，康德認為道德的善並不依於人類所具有的種類特性，道德行為之為道德是因為它所依據是理性，而理性雖與人的表現相關，但它所表現的是普遍性，普遍於一切理性存有的。而且，這一道德理性的表現是不依從，且常是相反於人類所具有的自我貪戀，反理性的情欲的要求的。善的意志所發佈定然律令強制人類脫開他的感性限制，以超然的大公，作為一理性存有的行為。在此，人類所表現的即不會是以種類為中心的行為或判斷。

在儒家的哲學中，這種非種類中心意義更明確。如《中庸》認為人的道德行為實是對天道的參贊，即，對天地化育萬物有所遺憾之處作出補救，祈能使天地無一物為不能盡其性分的，即事事物物俱能各盡其性分。因此，道德行為不只是在人與人之間求其為大公無私，甚致在種類之間亦尋求一無私於自己種類的表現，縱使這一道德心願未必能完全實現。所謂仁者與天地萬物為一體，民胞物與等，都是表示道德行為之為超乎人類中心的限制，而是以道心，天心，公心而行的。這即是使人能擺脫人作為一種自然生物的限制，而體現普遍於一切物種的理性。這種以道心為心的道德行為，即為人類所能體現的最高價值，因為這種能力，人乃升而為一自身為目的的存在，具有生命的尊嚴。這是為什麼人之為人的價值乃在於其能為一道德人格，而具有道德人格表現的人即為有不可取代的價值。而任何具有同樣的道德實踐能力的存有，不論是否屬於生物種類的人種，都可以具有與人類同等人格價值，即，同為一道德人格。

三、儒家的人格論

依儒家的傳統，人的價值必定定位於他的道德性，以孟子的詞語來說，這是人之不忍人之心。不忍人之心乃是道德法則，道德價值標準，道德行為的根源。換言之，人的道德行為是一自律的要求，自律的行為。此固然是人所不同於天地萬物而獨具的價值。而且，此一自律自願之行為乃是一為天地立心的善意和行為。因此，由此所建立的道德人格即具有超種類中心的意義。

這一道德人格同時隱含人與天地萬物同為一體之意，只是人能體現此天道天心於個體的生命活動之中，而其他存有不能表現出來而已。後者表示人為天下貴，即在價值層位上為高於其他生物之理據。但前者對人類在與其他生物相處時

⁶參見康德在《道德底形上學之基本原理》一書第一章。

有一基本的要求，即，其他生物生命亦具有價值，人類也要承認此種價值，不可隨意傷殘其他物種。嚴格來說，人類只有在生存之不可免的衝突之下，才可以利用如食用其他生物作為求生的手段。這可說是人作為一有限存在所不能不面對的道德兩難。這種對其他生物在價值上之確認，同時符合我們對其他生物所具有各種道德經驗，如不可虐殺其他生物，滅絕任一物種等。

這一判準似乎也不能避免菲恩堡所指的「現實擁有判準」的缺點，即對初生嬰兒排除在擁有這種人格意義和價值之外，因而在理論上使他們可以受非人格之對待。而且，這種道德表現的要求，比菲恩堡的更高，不但不是一個初生嬰兒所能有的表現，似乎較年長的兒童也未必能有這種自覺的表現！雖然孟子認為每一孩童，由於性本善，都可以自然地有愛親敬長的表現，但兒童這種表現是模仿式或合模式的呢，還是某一其不自覺或不能表述的道德行為，卻不能沒有疑問。現代對兒童心理的理解傾向支持兒童在此階段，一般不足以運用自律的普遍道德理性去判斷和行動。當然，要說兒童必不可能有真實的道德行為也難以論證。無論如何，在此必須加一輔助原則，以化解此缺失和保障兒童不致淪為待社會功效決定的對象。

在此，我們需要引介一個「社會人格」的概念。⁷英高赫特曾提出人格可以有兩個不同概念，除了上述所提到的「道德人格」之外，還有一「社會意義之人格」(social concept of person)⁸，這種人格意義是通過某些社會實踐或參與而具有的，如兒童通過與母親的關係而可具有這一種人格價值。英高赫特認為這種人格意義並不是一約定俗成的，即隨意的或可有可無的，而是人類社會一種組合的方式。但是，英高赫特仍不免以此為稍低於一般嚴格意義的人格或道德人格的價值，而且，他認為此乃一功利主義的建構，即，「社會人格」的道德基礎建立在社會功效上。但是，正如上節所指出的，建立在社會功效上並不足以保證這種人格價值。因此，我們嘗試用另一途徑建立這一概念，作為道德人格之補充。

在此，我們可以引介荀子的觀點。在荀子的哲學中，人基本上是在一人文化成的社群中的存有，人的價值也在於是這一社群的一份子。荀子認為人之為人的

⁷Mary Anne Warren 在她的「On the Moral and Legal Status of Abortion」中曾提及有一「道德意義的人類」而且更以之為一在「道德的社群中的一個充分的分子」，非常接近本文所要建構的「

社會人格」的意義。參見 Robert Hunt 與 John Artas 合編之《Ethical Issues in Modern Medicine》(Palo Alto, Cal.: Mayfield Publ., Co., 1977); 但 Warren 在該文卻轉而採用類似上文菲恩堡的角度作分析，而沒有發展此一含義。事實上，菲恩堡在上引文中也曾提及此文此一點，但也是提過而沒有真正採用。故本文採用另一文的觀點作引子。

⁸參閱其「Medicine and the Concept of Person」，頁 94-101。

價值是「有義」、「有辨」，義與辨基本上都是指禮義法度之價值分辨。一個具有禮義法度的社會自是一道德社群，而在此社群中的一般意義的人都有高於不是禮義法度社會一分子的存有。在荀子來說，禮義法度出於人為，因而人之為人定必是一禮義法度社會中一份子。由於作為一道德社群乃是一個客觀存有，此乃一個個體的客觀身份之界定，並不直接要求該個體本身即有禮義法度之創制，只要作為一份子並沒有抵觸或違反此一道德社群之律則，則每一份子與其他份子都享有同等的道德價值和地位。如果一道德社群具有道德價值，則它的每份子也可分享這一身份和價值。

荀子雖然與孟子有義理上差距，但荀子這一社會人格的概念卻可轉化為一種道德人格的擴展，由此收納所有可以具有孟子的道德人格和或許未能充份表現道德行為的嬰兒、兒童、少年等，成為一具有社會意義的道德人格，因為，他們可以通過與這種道德社群的個體的互動而成為一真實的一份子。一道德社群如荀子所構想的人文化成的社會自然是一具有超種類中心的價值，因為，這一社群中絕大多數分子都是具有孟子所說的具有道德人格價值的個體，而其他不直接具有這一價值表現的分子，一則不會做出違反此社群的基本道德法則，另一方面也是可以在學習及受教導之下參與道德的實踐。依我們的理路，這一社群之為一道德社群乃基於是由具有道德人格價值的個體所組成，以後者為基礎的，而且，此社群是以不忍人之心之道德表現為依據，作為其構成一道德社群的基礎的，因此，這種社會人格的道德價值乃是道德人格的擴展。

四、其他生命的道德地位

運用這一以孟子道德人格為主，荀子式的社會人格為輔的人格理論，可以有助疏解一些在現代生命倫理學中的困難。在人與其他物種的關係上，人的生命價值自是所有相對價值中最高層級的，同時，如果有其他物種能與成人具有相等的道德或理性表現，也可以具有相同的價值。依次，與人類之嬰孩幼兒表現相若的生物，如靈長類，也可以具有高於其他相距較遠的物種的價值。至於與人類有較密切的伙伴關係的動物，如貓狗等寵物，則又可依與人的關係而取得一較高的價值層級等。

在人與人之間方面，這一概念的功能更重要。首先，這個道德人格概念較能符合我們一般的道德經驗，如嬰兒、兒童等都享有與此社群任一個體同等的人格價值，不可能容許有任意殺嬰行為為道德的行為。而且，基於嬰兒與兒童未具有自律能力，雖然在若干權利上受到限制，但同時卻受到道德社群中其他道德原則，如不傷害原則、仁愛原則和保護原則的覆蓋，故在被動的救援上，常在一般成年人之上。如在火災救援上，兒童常是首先被救助的對象，這也符合我們的一

般道德經驗或道德要求。至於極度老化的老人，或嚴重傷殘的人，都可以由於與社會曾有和仍然有互動的表現，如對親友的反應，或甚至只是其他人對其主動反應（晚期胎兒和初生兒亦可視為主要由其他人對其反應），而使得他具有如道德人格的價值。在一個意義下，已去世的人仍可由於後人對其遺體有所回應而使得其遺體為具有值得尊重的一種過去的人格。

在胎兒的權利和價值方面，由於胎兒與母親的特殊關係，可以由其母親之個人意願而具有其他人不得剝奪的人格價值和生存權利，但是，在其母親之強烈意願，而胎兒尚未足以自存之時，則墮胎並非不道德。如果在懷孕初期，則墮胎與否應純屬母親之權利，但由於胎兒不斷生長，到某一階段，如可以離開母體而獨立存在時，則胎兒的生存權利應視同如一已出生的嬰兒。父親與胎兒的關係則稍次，但仍是一極重要的第二法人的成素，基於其血緣關係，對胎兒既負保育責任，對胎兒的有關事宜，也有一定的參與決定的權利。至於人工培植所賸餘的胚胎，除捐贈時所作的契約安排外，由於尚未形成任何道德或社會人格之身份，應可於移植功能完成之後，作自然的消滅。至於一嬰兒出生之後，父母自然對他有直接的監護權利與義務，但由於嬰兒已成為社會的一份子，具有一定的社會人格的意義，則社會也有對嬰兒負有一定的權責，如在父母失職時也可以通過法定程序，加以干涉或援助。

第三節：儒家哲學之涵蘊與開展—儒家之後現代化

儒學之發展可分為三期。第一期指先秦儒學，以孔孟荀為代表，這是儒學創立和開展的第一階段，建立儒學為一成德之教，經孔門弟子的傳揚，使儒學成為中國哲學的主流，同時由於儒學繼承了夏商周三代的歷史文化思想，成為重要經典的傳授者和詮釋者，自然成為中國文化的主導思想。第二期是宋明儒學，此時期又名「新儒學」，主要是以儒學為本，發揮儒學的心性論的義理，以回應佛道二家的挑戰，使儒學重回中國哲學的主流地位。第三期儒學則指當代的新儒學，這是對於西方文化的挑戰，重新反省儒學義理，吸收西方哲學之優點，建構新的哲學體系。第三期的儒學主要以熊十力、唐君毅、牟宗三、徐復觀為代表，其主要建構可總括為儒學的現代化。

由於西方文化也在不斷發展變化之中，近數十年的文化與哲學的趨向，與啟蒙精神頗為不同，綜稱為後現代化。因而，儒學的發展也不能不隨時更新，於進行現代化之時，必須同時反省後現代化的課題，以豐富儒學之內容，亦以見儒學之為應世與當機之大教。

一、當代新儒學之義理與課題

二十世紀初中國哲學家方開始對自家哲學義理回頭整理疏解，經歷兩代宗師方真正重建起儒學的現代哲學規模。直到二十世紀中葉以後方能正面回應現代文化與哲學上的課題，把新外王的構想融入儒學的思想體系中。換言之，當代新儒學所要回應的是西方現代化的文化與哲學問題，而此課題的正確解答離不開對西方現代化的理解。基本上，以理性化來理解西方自啟蒙時代以來的現代化過程，方進到對現代化的一個確切的掌握，同時也是對中國和人類歷史文化的確切理解。這自然都與理解西方自康德以下的哲學發展密切相關。

對於西方自啟蒙時代以來的現代化發展，西方學界也曾有過不同詮釋，直到現在還存著多方爭議。自韋伯(Max Weber)之後，大體上都以理性化為理解的線索，然而，如何理解理性的作用在不同學派中仍不斷有強烈爭議。對西方學界的詮釋，我曾作過如下的綜述：

綜合來說，人類的理性作用是現代社會的動力，可說是相當明顯的。但這一理性並不是工具理性，而是一創造性的理性：是一可以衝破現實與因果的限制，推陳出新的理性。它就是康德的實踐理性或儒家的本心的表現。這是理性的根源性的表現。只有引進人類這方面的作用才可以如實地理解現代社會的發展及往前發展的方向。理性這種根源的創造性不但在哈帕瑪斯的理論中，也在李奧塔所意想的後現代化的原動力上顯現。依據這一根源理性的表現，我們可以對現代社會的運作與開展有一更確切的理解，也更能掌握從現代往後現代發展的方向與動力。簡言之，啟蒙時代的精神可說是運用理性的精神。最顯著的表現是運用科學科技的理性作用，打破自中世紀以來的在政治社會宗教生活等各個領域中的非理性、反人性的封閉教條，把世界從神話的魔咒中解放出來。這種理性精神一方面為人類尋求一合理的社會政治生活，開展對不合理的傳統政治社會權威的抗拒，要求民主與人權，制訂普遍的法律與權利。另一方面，它為人類的生活條件的改善而發揮工具理性的作用，促進現代科技的改進，使生產及消費不受國家或個人控制，形成自由競爭的市場經濟。由於工具理性的效益顯著，科學與效率轉成一切社會行為的價值標準，慢慢蛻變成為宰制人類的工具，在提供人類較豐足的生活資源之餘，卻同時侵蝕人類的個體。當這種工具理性僵化為教條，反過來壓逼人性時，根源的實踐理性即不斷對它提出批判與抗拒。這種抗拒即披露為今日所常見的社會現象，如反獨裁專制，反對政治專業科層的壟斷，反對為經濟效益而污染環境，要求公平開放的教育與資訊，合理的工作條件與保障，民主及有人權的多元化的社會政治生活等，目的就是

讓每個人都得到合理的保護，生命可以自由地生長，公共領域對個人活動的束縛減到最低，也就是說人被歪曲被異化的可能性最後被根除。這正是那最根源的實踐理性的表現。⁹

我們可以依據此一理解，檢視當代新儒學所達至的成果。基本上，儒學之仁心、不忍人之心或良知，都相當於康德所謂的實踐理性，可以道德理性一詞展示儒學之義理。當代新儒學對於實踐理性在歷史文化中的作用，自然知之甚詳，也以此作為融貫中西哲學的重要依據¹⁰。在哲學上的建構是如何安排理論理性與實踐理性之間的相互關係與地位，而在文化上則是如何調整和說明道德與民主科學的問題¹¹。由此而有儒學內聖之學如何開出新外王的議題，其中牟宗三先生之轉傳統之直接開展的方式為曲通，最受學界討論和批評¹²。原則上，儒學自以實踐理性或道德理性為首出，以容攝理論理性和一切包含於其下的理性表現，如民主、科學、經濟等。此亦是精研西方科學、民主與公義的康德哲學的基本取向。分別來說，唐君毅先生是以「天德流行境」融攝一切，牟宗三先生則以兩層存有論之模式，以知體明覺之無執存有論開出執的存有論以說明之¹³。

在科學知識方面，由於基本上是一主客對立的認知模式，固可分屬理性之不同表現，或由實踐理性經一曲折而開出。但是，在民主人權方面，衡諸西方哲學之主要取向，如康德或哈珀瑪斯等，都以民主人權為根於實踐理性，不必以曲通的方式來說明。事實上，孟子已具有民主的明確觀念¹⁴，可說明儒學實可由道德理性直接開出民主政治與人權¹⁵。依是，以仁心或不忍人之心為核心，直接可開

⁹ 此文引自我的「當代新儒學之後現代政治規劃」一文。此文收於劉述先主編《當代儒學論集：傳統與創新》（台北：中央研究院文哲研究所，1995年5月），頁51-75。

¹⁰ 此意在唐師君毅先生之〈文化意識與道德理性〉和牟師宗三先生之〈歷史哲學〉等著作中都言之詳。請參閱。

¹¹ 嚴格來說這方是第三期儒學之為接踵第一、二期儒學的本義。不以此為主要課題，或在此沒有守住儒學本義作出有意義的回應，實只是儒學的現代研究，不足以為具有發展儒學意義的當代新儒學的理論。

¹² 此理論自有可以爭議之處，至於有以儒家學者並未直接參與政治建立民主制度而否定此一說明方式，實不對題。民主體制在政治上的建立，一方面有賴許多歷史的偶然性和機遇，通常都會有反覆，甚致有反其道而行的情況，一方面也是全體人民所共同努力和應負責的工作，民主體制方可望真能成功，這屬於歷史事態的問題，不是理論所能決定。

¹³ 徐復觀先生以孟子哲學即涵具現代民主、人權等思想，以明儒學之內聖之學可直通新外王的問題，未成哲學系統的重組，故不予詳論。

¹⁴ 詳論請見我的「孟子的政治哲學：民主與民本之論」，現於我的〈當代新儒學的哲學開拓〉一書。

¹⁵ 對於此一議題之詳論，請參見我的「論當代新儒學之新外王：從現代到後現代化」一文，在此只簡述該文之一個結論。此文收於《當代新儒學國際研討會》論文集第二卷（台北：文津出版社，1994年），111-26頁。另一方面，雖然牟先生以開出論說民主與科學，但在所謂外王三書中，常以理性之內容表現和外延表現，或理性之綜和表現和分解表現來論說中國傳統政治與西方民主政治之不同。但既均屬理性表現，顯然可同歸於實踐理性之下，只是中國傳統政治建立不出客觀的民主制度，只具有道德的勸說作用，政權仍然掌握在大皇帝之手。但是，這不是理論或觀念的問題，乃建立客觀制度之困難與歷史條件之不成熟。事實上，在二十世紀建立民主制度已成

展民主的理念，間接可引出科學和知識的追求，以解答現代化的主要課題。

二、現代化之完成與後現代化

綜觀西方自啟蒙時代以來的現代化發展，固然使人類文化踏上一個全新的境界，但是，同時也帶來許多相當嚴重的後遺症。這些負面的表現在具體上分別展示為諸如環境污染、自然資源急劇消耗、家庭親情殘破、人際關係外在化、社會疏離等。在深層的說明上，即是代表科學科技的工具理性的獨大，僭越和宰制實踐理性。進一步來說，現代化過程中所預設的人與人之間的關係和人與自然之間的關係，有相當嚴重的錯失，這表示啟蒙精神之理性意義實有偏差，因而產生出諸多所謂「現代性之黑暗面」或「理性之詭論」，由此而激發出後現代的呼喚。在哲學的發展上，康德依理性建立人之主體性，以融攝真善美。黑格爾充極化之而視世界為代表理性的絕對精神之客觀化，個人在此只成絕對精神之工具，喪失其個體的獨立價值，因而引發存在主義之反擊。存在主義特重個體之存在的特殊性與具體真實性，和對反於理性的非理性面相，因而引入非理性主義。依後現代主義者如李奧塔之解述，啟蒙精神代表的是理性的專橫，把個體完全壓抑在理性之下，喪失了個人的自由和尊嚴，因而尋求個體從理性的壓迫下的解放。使個體得到解放，強調個體的尊嚴與獨立價值，原是啟蒙精神的理想，這也是自律原則貫徹於當代應用倫理學的一個主要原因。但是，現代化的「鐵籠」效應和個體異化卻是不可否認的事實。然而，以否定理性來達致個體的自由解放，卻流於極端而不可能真正實現。因為，理性代表人之主體性，喪失主體性的個體也難以保障其個體之自由自主自律的存在，和具有合法性以對抗侵犯個體的暴力。後現代主義者之強調個體的自由自主固然有其合理性，而現代化卻包含了人類價值最主要的成就，不能抹煞。是以，真正的出路是如何取得個體性與主體性的並重，而非片面強調其一面。在此，當代新儒學實可以有其重要而適當的回應

在哲學上的體系，牟宗三先生之兩層存有論實已建構出一可與康德的龐大系統相比論的新儒學體系。這一系統的內涵不但通過康德吸納了西方哲學的主要傳統，並通貫到西方近代科學、邏輯和數學等哲學。而在吸收融通儒釋道三家之時，同時提升了儒學的內涵和深度¹⁶。由於當代新儒學既追求現代化，但又不只限於現代化，而是一種批判的開展和消化，因此，當代新儒學的哲學體系並不能只以啟蒙哲學一類而觀之。換言之，當代新儒學的理論中，固然有保持和吸收現代化的優點，卻並非盲目而同時吸收了現代化中所含藏的黑暗面。因此，當代新儒學在後現代的發展中，毋寧是批判地化解了現代性的若干黑暗面。因此，當代新儒

為中國人的共同心願，卻仍然長期在反覆之中，可見建立這一制度的難度，絕非有了明確觀念即可水到渠成。

¹⁶ 本文只及於牟師之說，唐師君毅先生之心靈九境之說實體大思精之建構，未能在此兼述，須專文為之，以免簡化之過。

學雖只強調現代化和理性化，卻並非僅是在後追趕後現代化的課題，而實具有前瞻性地回應相關的議題，和具有充足的思想資源，可適當地回應後現代的挑戰。首先，牟先生的兩層存有保持了實踐理性的主導地位，科學科技以至現代經濟生產等所代表的工具理性只從屬前者，以實現道德理性的理想，工具理性不可能獨大更不可能僭越而為主導，這是糾正現代化黑暗面的一個重要成素。推展仁心或不忍人之心到社會政治結構之中，不但可防止工具理性的入侵，更可化除因過份強調人與人之間的普遍共同性，而忽略了個體的個特的情性才華和人際間的同情共感，以糾正現代社會的人與人之間和人與社會之間的異化。

進一步來說，除了兩層存有論之外，牟先生並主張「超越的一元論和經驗的多元論」以回應和保障現實上的多元主義¹⁷。此可說是兩層有論所含的一個理論後果，間接可保障在現實經驗層面上的個人的自由自主，而不致於流為價值相對主義¹⁸。在此，作者曾提出一主體性和個體性並建的「雙碼論」¹⁹。主體性和個體性之不可分，可由孔子所說「人能弘道，非道弘人」來切入。道所代表的是人的主體性，然而道不能不通過個體來實現，因而個體並非是可有可無的。而由於道即人之主體性，其普遍意義與規範實為人之自主自律的表現，並非如黑格爾之僅為絕對精神之工具。同時，個體在表現此主體性或普遍價值時，個人之個特性與個人面目也同時呈現。堯舜禹湯文武周公孔子都各有不同。故雖說是此心同此理同，但每個個體必在不同的情境和歷史機緣之中，不可能有按前例即可實踐的方式，每個個體都必須有其創造性，自必有不同的但符應理性要求的回應。對此課題，我曾作一綜述如下：

在理論的架構上，我們必須理解內聖與外王是貫通的，都是人之實踐理性或良知明覺的表現。但是，知識的與政治的理性表現，都不能不以消除個體的特殊性相來完成其形式的理性功能。這兩方面的強調過了度，例如僭越而儼然以自己為首出的，都不免使個體受到歪曲，使個體性被抹煞。只有在實踐理性或良知明覺直接表現之中，個體之個體性與個體之理性為能同時真實地實現或呈現。此即在個體之道德創造中，在日用倫常中，個體的行動，一方面合乎人性人情之常，即理性，但同時，這種普遍而創造的價值，與作為創造或實現這一普遍價值的個體結合而不可分。它既是一個體的個別而有個性的行動，但它同時也是普遍的理性價值的實現。道德理性或良知明覺必須通過個體，在具體個別的行動中表現，因此它必帶上個體的特殊性相。但此特殊性相並無損於它之為具有普遍以至絕對的價值，所以它是具體的普遍。反過來說，個體在這一行動中，創造了實現了一普遍的以至絕對的價值，這個個體在此即成一具有普遍價值的個體，達至個體所能實現的最普遍而絕

¹⁷ 此詞乃牟先生口述之用語，引入為儒學的討論課題首見於吳明先生的論著。

¹⁸ 概念上，多元主義不同於相對主義，而在價值上的多元主義帶有正面而不同於相對主義的評價，顯示不可能無分際地使用多元主義，否則即淪於相對主義而非有獨立意義的多元主義。

¹⁹ 請參閱我的「當代新儒學之後現代理論」一文的論述。

對的價值。因此，在良知明覺的感應中，理性的普遍價值和個體的特殊性可以同時實現出來。這即顯示出解決現代或後現代社會中的人間疏離異化的關鍵是讓良知明覺，或道德實踐理性作為外王的真正基礎。²⁰

簡言之，主體性與個體性並重是儒學可以提出和證成的一個回應後現代化課題的觀點，和解答現代化詭論，消除現代性黑暗面而不失現代化合理性的個對治方式。

三、儒家之後現代化視域：仁心與天下一家

西方現代化的核心理念可說總結在康德的三大理性批判之內。其中實踐理性對於西方現代社會的發展影響非常深遠。康德的倫理學建立在對道德的洞見，從義務的分析而引論出定然律令，建立無條件的道德法則，和自由意志之自主自律，即道德只有自律的型態，進而以人為一目的和具有無價之尊嚴。由此確立了現代自由個人主義中以自律為首出的道德原則。自律固然重要，也表示出自由意志的特性，構成道德行為所必須遵循的原則，此在儒學可說並無異議。但是，自律原則的適用只限於具備自律能力的理性存有才有效，而人類的道德經驗實不以人類為限。諸如具有感知能力的存有，特別是對傷害有所感受的生物，都無可置疑地是道德所必須回應的對象，即，對我們的道德行為為具有須被考量的份量，而不可漠視之。以自律為首出的缺點之一即是對其他低於理性存有的生命之不重視，如康德雖主張不應虐待動物，但理由不是對動物的傷害，而是因為這會使人類的心腸硬化，而對其他人會同樣對待。在這方面，儒學的取向以仁心或不忍人之心為首出，即可充份說明我們為何對動物感受痛苦的能力也在道德考量之列，甚至擴充至天地萬物之關懷上。仁心之感應不在所對之對象是否具有自律的能力，而是對象是否受到傷害與痛苦。但是，仁心之如此感應卻是無條件的自由自律的自我要求，因此，就其本身而言，仁心或不忍人之心使人類具有不可取代的價值，具有不可用以交易的人性尊嚴。它自是人之為人的價值所在。但是，仁心之感應首先是對生命之傷害或痛苦之不容已的回應，並不受限於所對之對象是否是一可以自律的存有²¹。換言之，儒家可以依是否具有仁心或不忍人之心表現來定位存有的道德地位 (moral status)，但並不限於只有道德本心的存有才有道德價值，即，在道德判斷上受到考量。

單以自律和具有理性作為道德衡量的理據，不只能正視我們道德經驗的真實內容，而且易流於個人主義式的構想。因為，具有自主自律的個體即對其行為具有完全自主的權利，其他人不得對個人自主領域內的行為加以任何侵犯。因

²⁰ 參見「論當代新儒學之新外王：從現代到後現代化」一文。

²¹ 唐師也常指出人不只對動物，對花草之受到摧殘，以至對一瓶一物之破毀，都有不容已的感應，覺其性分之未能充分實現之故。

而，每個人都或多或少是一獨立自足的個體，而侵犯個人的自由成為不可饒恕的不道德行為。人與人之間主要是依權利與義務的關係來界定，互相的關懷愛護成了不可要求的仁慈行為。而在自律作為普遍原則為理性存有所具備之下，個人的差異性不是被抹煞即視為無關重要，這即形成現代西方社會中人與人之疏離，同情共感失落掉。此所以這種自由個人主義受到社群主義者和關懷倫理的強烈批評。誠然，在理性化的過程中，普遍性是重要和主要的道德因素，但是，正如上說人能弘道中，個體的特殊情狀非不相關。在儒學中，相互關係所表現的親疏和特殊義務乃是一合理而真實的道德要求。在此，關懷可說是不傷害的積極表述。這是儒學可以匡正現代化中個體的特殊情狀和相互關係的消失或不受到應有的重視之處。

另一方面，在外王的發展上，西方現代社會尚遺留一有待發展的位階，即，當個人的自主自律在一國之內取得理性的表現和證成，但是，在國與國之間的國際關係中，這尚是一未能處理的課題。康德對此問題也關注到。在他的 *Religion within the Limits of Reason* 一書中，康德順人性惡之意進而指出國與國之間的問題說：

如果我們把這些國家底歷史只看成是人之內部的然(本性)之現象(人內部的本性大部分被隱蔽而不為吾人所覺察)，則我們可知有一種機械式的自然之歷程指向于某些目的，這些目的實並不是國家底目的，但只是自然底目的。只要任何國家有另一國家鄰近于它，它能希望去征服此另一國家，它即努力以征服來擴張或加大其自己，並力求去達到一普天之下莫非王土的君主制，在此君主制裡，一切自由皆被熄滅，而且連帶道德，審美，以及知識學問皆被熄滅(此是自由熄滅之後果)。但是一龐然怪物(在此龐然怪物裡，一切法律逐漸皆喪失其力量)，在其已吞沒了其鄰國之後，最後它終於亦自行瓦解，而且它因著反叛以及破裂，遂被分割成若干小邦國，這些小邦國並不努力去形成一邦聯(一由的諸聯合國族之共和國)，捨此而不為，它們每一個又為其自己重新開始那同樣的征服之把戲，這樣，戰爭(人類種族底災難)遂不可以已。實在說來，戰爭並不是如此之不可醫治的惡就像一蓋天蓋地的君主制之死體那樣不可醫治(或甚至像一聯盟制以確保專制主義將可續存于任何國家中這樣的聯盟制之死體之不可醫治)，然而如一古人所見，戰爭實造成更多的惡人，比其所消滅的惡人為更多的惡人。²²

現代化的一個主要成就是使眾多民族從一大一統的帝國中解放出來，形成民主的

²² 中文譯文引自牟先生之〈圓善論〉(台北：學生書局，1985年)頁96-97。康德在此雖以君主制為言，但實可應用於任何民族主義的國家。牟先生之譯者注認為其中所指恰似是中國的情況，但衡諸現代世界的民族國家，尤其是美國在二十世紀中葉之後的主宰國際政治的情況，最為恰合。而目前在進行的恐怖主義和反恐怖主義的戰爭，可謂此注的一個註解。

民族國家(nation state)，使國內人民得以享受到自由和自律。這在人類政治歷史的發展上自然是極重要的一個里程碑。但是，與民族國家而同時出現的民族主義(nationalism)，國民身份(nationality)等，卻有相當重要而明顯的排他性和傷害性。如民族國家所設的國民身份限制，不容許或控制他國他族人民進入。在民族主義之下，自己民族利益或國家利益即成為與其他國家交往的基本原則。但這種民族自私自利主義只會忽視他國和他國人民的利益或痛苦，以鄰為壑的結果在所難免。這使得人類社會不會有真正互相關懷的一天，也難以免除戰爭的一再爆發，而大同世界將永不可期。國與國之間和民族與民族之間以權力對峙和互相攻伐，正是二十世紀人類社會的現狀。換言之，現代化不能止於民族國家的建立，而必須再往前發展，使國與國之間納入如同國民之間的自主自律的文明階段，例如康德所意指的「邦聯」的政治制度，方可望擺脫此國際失序的狀況。換言之。啟蒙思想家也有諸如今天聯合國的組織的構想，但今天的聯合國明顯只是國際強權的利益交易或借用的名義，而國與國之間仍是互相對峙和攻伐。最嚴重的是，在國際問題上，國家利益成為至高無上而又被認可為具有道德合理性的原則。因此，現代化的發展，實應對民族主義和民族國家加以批判，引導人類走向超乎民族主義和民族國家的限制。事實上，民族主義有許多族類中心的教條，在理性上並不能成立。只有進到儒學所堅持的：天下乃天下人之天下，人為的隔阂才得以取消，戰禍才真正可以完全化解。然而，這一理想在現實的國際政治上尚遙遙無期！