

推荐文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 青萍：创建“美德网络...
- 高桥进：论现代日本的...
- 李景源等：论生态文明
- 易钢：道德回报理论初...
- 周全德：网络不良信息对...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 韩东屏：道德的基础不是...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 孙君等：领导干部“人...

热门文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 中国伦理学会第六届理事...
- 《中国应用伦理学2003—...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 李伦：自由软件运动与...
- 林桂榛：性行为伦理限制...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 衡孝庆：西方传统伦理思...
- 易钢：道德回报理论初...
- 高桥进：论现代日本的...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 翮人：史论纵横通古今...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 中韩第十三次伦理讨论会...

首页 → 伦理思想史 → 中国伦理思想史 | 公民道德建设

卢杰雄：孟子伦理思想与圆满主义

作者：卢杰雄 阅读：334 次 时间：2005-12-13 来源：北大哲学系网站

孟子伦理思想与圆满主义

卢杰雄

Mencius's Ethical Thought and Perfectionism

关键词：孟子 圆满主义 性善论 道德基础 人性 德性幸福

提要：虽然“性善论”是孟子伦理思想的基础，但是如何理解及证立“性善论”，却是历来争论不休的问题。本文以为“圆满主义”，即以人性之实现来说明善、德性和义务，最能够合理地重构孟子的伦理思想。依此，我们可以确定“性善论”的核心主张，从而拒斥有关“性善论”的误解，并且由此发展出另一条证立“性善论”的进路。

作者：卢杰雄，香港中文大学哲学博士，现任香港岭南大学哲学系助理教授。电子信箱：loalex@ln.edu.hk。

一

“圆满主义”(perfectionism) 广义而言是一种目的论式伦理学，它以“善”(good) 为基本观念，而道德上正确的行为(morally right action) 就是促使“善”达致极大化的行为，但是它否定一般“效益主义”(utilitarianism) 将“善”说成只是行为者的主观感受，“圆满主义”主张某些特定的人类的活动或状态(certain activities or states of human beings)是“自身是善的”(good in itself)，无论这些活动或状态会否带来快乐(pleasure)。本文所采用的“圆满主义”是这样的伦理学：以人性(human nature)之充实(fulfillment) 或实现(realization)作为说明“价值/善”(goodness) 及道德义务(moral obligation) 之核心。关于“善”，它的核心论旨是：“幸福”(eudaimonia)，即“昌盛”(flourishing)、“圆满”(perfect) 的人生乃人之“终极价值”(the ultimate good)；而关于道德义务，它主张人应当有德性地生活(human beings ought to live virtuously)。两者之关系是这样：“圆满”(perfect) 来自拉丁文“perfectus”，与希腊“teleios”一词相对应，“perfectus”意谓一个事物之完满(completed)、完成(finished)，因而涉及到事物具有其“目的”(end, telos) 或“功能”(function, ergon)，以作为事物之本性(nature) 的想法，当人追求“自我圆满”、“自我实现”意谓他努力去充实、充尽那些使他成为人(make one human)之“潜能”及“能力”(potentialities and capacities)。当一事物的功能发挥得很好，甚或发挥极致(excellence)，便达致其“目的”、“完满”。因而“德性”(virtue) 被界定为：促使一事物良好地施行其功能之性质(a quality that enables a thing to perform its function well)， “幸福”人生就是集诸“德性”于一身之人生。笔者以为“圆满主义”并非西方的

专利品，在孟子的伦理思想中也有类近的想法，例如，孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。”（离娄下：8.14）笔者本文的工作，就是依照上述的“圆满主义”的架构来对孟子伦理思想作一初步的理性重构(rational reconstruction)。

在进行这个工作之前，有必要说明一下笔者为何采取“理性重构”，而不取其它诠释的方式。依笔者观察所得，在儒家伦理思想的哲学研究中，常见的有两类型作品：“历史式”及“分析式”。“历史式作品”大致是以儒学典籍作证据(evidence)，目的在于陈构作者意图说的是什么及说明作者为何这样说，如果作者的思想包含了矛盾及混乱，则要予以保留以反映实况，或许再加以心理的、历史的、政治的……等因素，以说明其所以出现的原因。“分析式作品”则视各个文本为论证(argument)，运用“概念分析”、“逻辑分析”的方法，从中辨认出前提及结论，厘清其论证的逻辑结构，以“概念清晰性”、“事实真实性”和“推理有效性”作为标准，从而判定其论证的有效性，稳妥的论证予以保留，含混的言论、无效的论证则尽数剔除。对于“人应当做什么？人应当过怎样的生活？”这问题，“历史式作品”告诉我们：儒家说了什么；“分析式作品”告诉我们：儒家说对什么？说错什么？当然这不排除有些作品既是“历史式”又是“分析式”的。

冯友兰先生曾划分两种讲中国哲学的方式，一种是“照着讲”；另一种是“接着讲”。用在儒家伦理思想的哲学研究中，大抵“历史式”和“分析式”的作品，都没有走出“照着讲”的路子。而“接着讲”则另辟蹊径，依照笔者的了解，“接着讲”必须包含承先启后的特点，“接着讲”要告诉我们的是：对于“人应当做什么？人应当过怎样的生活？”这问题，儒家能够提出最有效力的回答是什么。因此“接着讲”的方式不必限于某一位儒者的说法，亦不必限于某一本儒家典籍的内容，而是在肯认儒者对伦理问题之深邃洞见上，从他们的著作中重构出一个清晰、融贯的伦理思想体系，这就是“理性重构”的进路，在进行“理性重构”的过程中，可能会加入原来没有的新元素；亦可能对原来没有探究的问题加以拓展；甚至可能会对一些基本的概念、基本的命题加以重新诠释，因此“理性重构”不只是一种机械式的重组，而是涉及重释、增删、改造、扩展的工作，从而得出一个清晰、融贯的伦理思想体系，这个体系不只可用作响应想要解决的问题及新的挑战；亦可以依据这个体系回过头来评核过往诸家之得失。依笔者意见，西方的新柏拉图主义、新亚里士多德主义、新康德主义、我国的宋明理学、当代新儒家等皆是属于“理性重构”的工作。当然“理性重构”是一种冒险的尝试，拿捏不准便会弄得非驴非马，但一个思想体系要是具有生命力，就不能原地踏步，动辄以离经叛道之罪名咎责“理性重构”的工作，只会扼杀儒家思想发展的机会而已。

故此本文不是要解通《孟子》中的每一句话，当然这并不表示理性重构就可以为了理论的需要而随意扭曲义理，乱解一通。笔者作此理性重构之目的，在于从《孟子》中重构出一个清晰、融贯、以及最有效力的伦理学理论。不过，一个完整的伦理学所牵涉的问题甚多，限于篇幅本文不可能一一交待，然而伦理学中最基本的问题莫过于“道德基础”的问题，在儒家伦理思想中对此问题提出明白的响应者乃是孟子的“性善论”，因此本文只聚焦在“性善论”上作讨论。

二

只要翻一翻《论语》和《孟子》，大抵没有人会反对石元康先生的判断，儒家所论述的“道德”：“大部份是描述德性的词汇以及教人如何去做道德实践的工夫”，“儒家的伦理思想，基本上把道德视为一种人格培养的活动。”因此，儒家伦理学主要是关于提升精神生活和心灵境界的学问，冯友兰先生亦正确地指出，儒家伦理学重视的是内圣及实践内圣的修养方法，即“为学工夫”。因此，儒家伦理思考关心的基本问题是：“人应怎样生活？”(How should one live?)，涉及到人的整个生活之各个部分及面向。明

白到这点，我们便能了解孔孟为何关心学习、处世、家庭生活、礼仪、政治等事情，孔子甚至照顾到饮食、居住的问题：

食不厌精，脍不厌细。食噎而渴，鱼馁而肉败，不食。色恶，不食，臭恶不食。失饪，不食。不时，不食。割不正，不食，不得其酱，不食。（乡党：10.8）

里仁为美。择不处仁，焉得知？（里仁：4.1）

孟子则认为选择职业也涉及“道德”的问题：

矢人岂不仁于函人哉？矢人唯恐不伤人，函人唯恐伤人。巫匠亦然，故术不可不慎也。（公孙丑上：3.7）

对于现代人而言，这就是“泛道德主义”，不懂得将“道德”与“幸福”这两个异质的人生领域分开，饮食、居住及择业的问题属于“明智”或“品味”的事情，只要不伤害到其它人的利益、自由便是。

但是，我们要注意孔孟的“道德观”比我们的“道德观”宽泛得多，一切有关“幸福”人生的事情，或实现“人性”的事情皆属于“道德”关心的事情，所以，儒家伦理学中有关“人性”的问题是头等重要的。子贡便觉察到此问题之重要性，他说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”（公冶长：5.13），新近发现的郭店楚简，被推定为孔孟之间的〈性自命出〉篇便谈到“人性”的问题：

凡人虽有性，…。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。…好恶，性也。所好所恶，物也。善不〔善，性也〕。所善所不善，势也。

这里似乎只说性有善与不善，而后来的孟子则主张“性善说”：

无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。（公孙丑上：3.6）

往后荀子提出“性恶论”、董仲舒的“性三品论”、王充的“才性三品论”、韩愈的“性情三品论”等等，总之，“人性”问题一直未离开过儒者的思考，明朝万历年间的利玛窦曾有这样的记述：

席间，他们又开始讨论他们聚会时经常讨论的一个问题，那就是，我们对人性应该怎样看。是性本善呢？还是性本恶呢，还是两者都不是呢？如果人性是善，人性中的恶又从何而来？如果是恶，它常常有的善又从何而来？如果两者都不是，为什么它又是既有善，又有恶？由于这些人缺乏逻辑法则，又不懂得自然的善和道德的善的区别，他们就把人性中固有的东西和人性所获得的东西混淆起来了。……直到今天，他们的哲学家还在继续辩论人性问题，从来没有能够在这个问题上得出任何明确的结论。这一次，他们对这个问题讨论和辩论了整整一个小时。

笔者认为将“人性”问题放在“圆满主义”的架构内来讨论，这些争论可得到较大程度的厘清，亦可以进一步掌握到孟子的“性善论”要说的究竟是什么。

依据廖其发先生的考证结果，“性”字可用于人、物之上，一般指人或物天生固有的特征、特性，“性”字有时是“人性”、“天地之性”或其它物类之“性”的简称，“人性”特指人之“性”，其本义一般是指人天生的资质或天赋素质。因此，孟子虽质疑告子的“生之谓性”说：

“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与。”曰：“然。然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”〔告子上：11.3〕

但是，孟子并没有否定告子之“性”的定义，即人或物天生固有的特征、特性，只不过孟子认为这个定义，没有指出人的那些天生的特征、资质是“人之独有特性”，此即“人禽之辨”的地方。孟子曰：“人之所以异于禽于兽者几希，庶民去之，君子存之”〔离娄下：8.19〕，他认为“人之独有特性”，乃是四种心灵的能力：恻隐、羞恶、恭敬（辞让）、是非：

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。〔告子上：11.6〕

为了厘清孟子的说法，我们可先对“人性”一词之所指作一区分：

【独有特性】(distinctiveness)：“人性”是指唯有人类具有的一套特性

【本质性】(essence)：“人性”是人类具有的本质特性，某性质F是人类的本质特性，若且唯若，F是人类底每一成员，在任何可能世界中，皆拥有的性质人们使用“人性”一词时，有时用作指称人的【独有特性】；有时用作指称人的【本质性】，但其实这两个用法可结合在一起，即【本质-独有特性】，这是什么意思呢？先试看下列五个关于人类的【本质性】：

(1) 对人类作为对象(humans qua objects)而言是本质的：例如，自身同一性(self-identity)【人一对象本质的特性】

(2) 对人类作为物理对象(humans qua physical objects)而言是本质的：例如，占空间【人一物本质的特性】

(3) 对人类作为生物(humans qua living things)而言是本质的：例如，具有吸收营养功能【人一生物本质的特性】

(4) 对人类作为有别于其它生物而言是本质的：例如，知解理性能力、实践理性的能力【人一类本质的特性】

(5) 对某人区别于其它人是本质的：例如，个人的基因编码、个人的天赋、爱好【人一己本质的特性】

其中(4)【人一类本质的特性】便是人类的【本质-独有特性】。依照这些区分，那么孟子说的“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也”〔尽心下：14.24〕，是指【人一生物本质的特性】，故曰：“性也”，由于这些特性都是天赋予的，或人天生就本具的，故曰：“有命焉”，但是追求“幸福的人”（君子）是要去实现【人一类本质的特性】，故此君子不将之称为“性”；而“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”〔尽心下：14.24〕，由于【人一类本质的特性】，亦是天赋予的，或人天生就本具的，故此是：“命也”，但这些特性正是我们

应当努力去实现、充尽的，故君子不称之为“命”，而称之为“性”。有时孟子也沿用“生之谓性”的意思用“性”字，如“使口之于味也，其性与人殊，若犬马之与我不同类也”（告子上：11.7），可见孟子有必要提出这分疏。笔者认为以【人一类本质的特性】来理解孟子的“性善论”是比较合适的。

依上述的分析，孟子的“性善论”并不是说人生下来就是好人，而是指人类有其别于禽兽之【人一类本质的特性】，他认为这【人一类本质的特性】就是一套心灵能力【四端之心】，这套心灵能力是有待发展、充尽的，“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”（公孙丑上：3.6），若能实现、充实此套心灵能力，便是“至善”、“幸福”。当然，我们可了解孟子的“性善论”是一回事；孟子的“性善论”对不对又是另一回事。

四

孟子的“性善论”至少会有两个问题，一个专属于孟子的“性善论”；而另一个则属于“性善论”本身。第一个问题是：“四端之心”是否就是【人一类本质的特性】，如何证实这是真的？孟子作出了这样的论证：

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。（公孙丑上：3.6）

人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。（尽心上：13.15）

如果以此作证据，当然是不充分的。但这不表示孟子必须接受这样的反驳：天下作恶的人多的是，有些人不只见死不救，甚至幸灾乐祸，故此“凡人皆有恻隐之心”不是必然为真。为了避开这反驳，有些人便将“恻隐之心”说成是非经验的、本体界的。

但笔者以为毋须这样做，上述反驳混淆了两种必然性：“事物的必然性”（necessity de re）与“命题的必然性”（necessity de dicto），例如，“水在摄氏零度必然结冰”与“【水在摄氏零度结冰】是必然地真”，后者只要举出一个反例便被证伪，如在加了盐的情况下、在不同气压的地方，“水是在摄氏零度结冰”不是必然地真的。但这些反例不适用于前者，我们可以作这样响应：加了盐的水便改变了水的分子结构，若果不改变水的分子结构，则水在摄氏零度必然结冰；气压的转变令得水的分子结构反应改变了，若气压正常，则水在摄氏零度必然结冰，因此，这两个反例不足以驳倒水具有在摄氏零度必然结冰这性质。同理，孟子可以说“人必然有四端之心”，只不过：

富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺心者然也。今夫粃麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养，人事之不齐。故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？（告子上：11.7）

当然，这不是说孟子的“性善说”不能被反驳，而是不能以上述的方式来反驳。那么我们应以什么方法来评估孟子的“性善说”？孟子所言的“四端之心”是否足够呢？这些都是关于“人性”之内容问题，孟子的看法未必不容许作适度的扩充或修改。但是，就算我们接受“四端之心”乃人性的内容，还会碰到另一个更基本的问题：“四端之心”跟善、恶何干？如果像禽兽一样生活，反而对人是好的（good for man），那么就不见得实现“仁义礼智”有何价值，亦没充分理由说人应当实现“仁义礼智”。孔子说：

“君子喻于义，小人喻于利”（里仁：4.16）；孟子的“舜跖之辨”：

鸡鸣而起，孳孳为善者，舜之徒也；鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。欲知舜与跖之分，无他，利与善之间也。（尽心上：13.25）

都没有提出理由证明，为什么人应：“先义而后利”？依照，实践理性底：“认识赅摄模型”【善决定意志】：一（套）行动E是行动者a的理性选择底恰当对象，若且唯若，a做E是对a有价值的。什么令得一行动成为理性选择底恰当对象呢？就是那一（套）行动是有价值的，正所谓“不明乎善，不诚其身矣”（离娄上：7:12）倘若，孟子证明到“义”比“利”有更高价值，甚至是“至高价值”（the highest good），那么我们欲求“义”便比欲求“利”更合理，正如孟子说：

生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。…是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心（告子上：1 1.10）

舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。（尽心上：13.16）

那么孟子怎样论证“仁义礼智”比“利”有更高价值，或“至高价值”呢？

五

“孟子道性善，言必称尧舜”（滕文公上：5.1），尧舜是孟子心目中的圣人，我们看看孟子有关圣人的言论，或可发现一些解答的线索：

曰：“宰我、子贡、有若，智足以知圣人，污不至阿其所好。……有若曰：『岂惟民哉？麒麟之于走兽，凤凰之于飞鸟，太山之于丘垤，河海之于行潦，类也。圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃，自生民以来，未有盛于孔子也。』”（公孙丑上：3.2）

孟子曰：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”（尽心下：14.25）。

上述二段话表示孟子相信，世上万事万物分成不同“自然种类”（natural kinds），就某一类中的成员而言，可以有价值上的高低，例如凤凰是鸟类中最好的鸟，同理，圣人就是人类中最好的人（the best man），那么怎样理解这个“好”（good）呢？戴震已指出解答的方向：“凡植禾稼卉木，畜鸟兽虫鱼，皆务知其性。知其性者，知其气类之殊，乃能使之硕大蕃滋也”。这里，我们借助亚里士多德的“功能论证”（function argument）替上述想法辩护。

每个行动及选择，皆看来以某价值（good）为目的。（NE: 1094a 1-2）

那么如何才能找到一个单一的价值（a single good）作为所有人类活动之目的呢？亚氏解决此问题的线索是：某些活动及目的是隶属在其它活动及目的之下，例如造马鞍的活动

隶属在骑马活动之下，而骑马又隶属在作战下。因此，虽有多样目的，但此众多目的实构成一层次秩序(hierarchical order)，故此，亦会有一个单一的、终极的价值(a single, ultimate good)。

那么，那个所有人类活动之单一的、终极的目的(telos)是什么呢？亚氏认为就是“幸福”人生(eudaimonia)(NE: 1095a 17-20)，因为“幸福”人生合乎终极目的之两个形式条件：一、“幸福”是“完满的”(complete)，我们为了“幸福”而欲求“幸福”(desire for its own sake)，并且不是为了想要其它东西而欲求“幸福”(not for the sake of anything else)；二、“幸福”是自足的(self-sufficient)，我们是为了“幸福”，而欲求其它一切东西。“幸福”人生之外不存在其它任何具有自身有价值的东西。因此“幸福”人生必是全包的(comprehensive)，即作为一个自足价值而言，它必是使生命无所欠缺。那么如何得知“幸福”人生是什么呢？亚氏提出下述的测试方法：

若某价值G等同“幸福”，但然后又发现我能加上其它价值H于G上，那么G+H便比G有更大的价值，若是，G便不能是“幸福”。

举个例子：快乐人生便不可与“幸福”人生等同，因为我可能非常快乐，并对生活毫无不满，但此仍没达到“幸福”人生，例如，没有人愿意以儿童的智力去渡过一生，即使儿童的快乐是最大可能的快乐，因为假设儿童的快乐为G，显然可加上其它价值，如智能、艺术欣赏力……等(设定为H)，便会得出G+H比G有更大价值。

至此，“幸福”人生仍是一形式的概念，还未交待“幸福”人生的内容，亚里士多德认为诉诸“人的功能”(human function)可解答此问题，其基本思路是这样：例如，一位卓越的小提琴家就是一位演奏得出神入化的小提琴家；一张好刀就是一张锋利、吹毛断发的刀、一位出色的教师就是一位教学上有超卓表现的教师，可见一位小提琴家底“价值”、一位教师底“价值”、甚至一张刀底“价值”，都是以其特有的(peculiar)“功能”作为以作评价标准，演奏之于小提琴家、教学之于教师、切割之于刀，谁能将其“功能”发挥至极便是最有价值者，同理，一个最好的人(a good man)亦是一个能将其“功能”发挥极致的人。“功能”发挥极致就是“幸福”的境界，那么当某人能将其“功能”发挥极致，则那人便是最好的人，达致“幸福”境界的人。但是人怎样才能将其“功能”发挥极致呢？以小提琴家的例子作模拟，一个小提琴家要具备超卓的演奏本领，才能将其“功能”(演奏)发挥极致，这些“超卓的本领”包括：有灵敏的音乐感、超卓的身体协调能力、对乐章有深刻的理解力……等。相应于人而言，我们要具备一套能将人的“功能”发挥极致的“超卓的本领”，我们才能达致“幸福”的境界，这套“超卓的本领”可称之为“德性”(virtues)，那么“幸福”境界之达致便是取决于“德性”之拥有，故此，拥有这些“德性”对人而言便是有价值的(EN: 1098a 12~18)。依此，“幸福”的人生是一种活动，一种将人的“功能”发挥极致的活动，一般言之，就是一种包含特定活动之生活方式，这种活动、生活方式本身便是我们的终极目的，“幸福”并不是独立于人生活动之外的一个结果，而是内在于这种人生活动中，换言之，“幸福”的境界主要是透过这种人生活动实现或表现出来。虽然“德性”是为了“幸福”，但这不表示“德性”自身只具有工具价值，这一点亚氏说得很清楚：

由于我们总是选择幸福，并且只为它自身而选择它，而永不为其它东西而选择它，故此幸福是无条件地完满的(unconditionally complete)。荣誉、快乐、理智，以及所有德性，我们确是为了它们自身而选择它们，因为纵使一无所得，我们还是选择它们中的每一个，但是我们又是为了幸福而选择它们(假定透过它们，我们会成为幸福的)(NE: 1097b 1~6)

我们可将亚氏的论证分拆成两个步骤：从(i) 什么是人的“功能”(或什么是【人一类本质的特性】)，推论出(ii) 什么是好人(a good man)；从(ii) 什么是好人(a good man)，推论出(iii) 什么是对人而言是好的(good for man)。

“功能论证”常被人答病的地方有：一、假定了人具有“工具性功能”(instrumental functions)，正如锤子、心脏所具的功能，若是人只像工具，那么人只有工具价值；二、纵使人有非工具性功能，就当之为一套人类特有(使之与禽兽有别的)能力，也不代表有何重要。例如人特有自虐能力，甚至虐待自己儿女的能力，那么不见得将这能力发挥极致便是好人；三、就算人类特有的那套能力，只包涵勇气、公正、诚实等等的正面特性，我们仍不能从“好人”(具备“美德”者)推出一个人运用这些“德性”便是对他好，例如一个生于乱世的人，可能不诚实、无正义感会活得好一些。

要回答这些质疑，我们需要作一些区分：当我们说一事物X是为了另一事物Y时，可以有两个意思，一是“X的出现有益于Y”；另一是“X是使Y出现之工具”。前者称为“有益义”(beneficial sense)；后者称为“工具义”(instrumental sense)，例如砒霜可以是杀死A的工具，倘若A的死亡没有有益于任何东西，我们便可说A食砒霜只是一种令他死亡的手段；倘若A的死亡使B受益，则A食砒霜就不只是手段，而且令人受益。亚氏认为“有益”底观念(the notion of benefit)只适用于“有生命的生物”(living creatures)，例如奶可使咖啡变得香浓，表面看来好象奶有益于咖啡，但其实这描述已引入饮咖啡者之欲望，就咖啡本身而言，奶只不过是令它起了某种化学变化之原因而已，正所谓“冶金若水，而不闻以金益水，以水益金”。既然只有生物类可以是受益者，那么，亚氏并非从一张好刀就是锋利的，推出“锋利”这性质对刀而言是有益的，若人有功能，那功能也不是纯“工具义”的(merely instrumental sense)。

但亚氏亦不就此认为“功能论证”适用于一切生物，我们即使可以从“好的小提琴家”，推出“什么是对小提琴家是好的”，但却不可以从“一位好的小提琴家”，推出“那位小提琴家活得好”。因为，“小提琴家”、“虐待狂”、“纳粹党人”不构成一“自然种类”，为何“自然种类”与“非自然种类”，在“功能论证”中有不同效力？亚氏的想法是，某类生物作为有别于其它生物类之本质特性，跟“什么是对该类生物是好的”有一定连系。例如，一只不会飞的鸟难以说是一只“好”鸟；一尾不会游水的鱼，难以说是一尾“好”鱼；一棵枝叶疏落的树难以说是一棵“好”树，这里的“好”并不是就人的主观目的而说，因为若我肚饿时碰上一只不会飞的鸟，我会说牠是“好”鸟，一棵枝叶疏落的树免得我为它清理落叶，我亦会说它是“好”的。那么，这里要说的“好”是就什么而说的呢？是就“对牠/它所属的”类“是好的”(what is good for it of its kind)而说，为什么我们会说一棵枝叶疏落的树，不是一棵“好”树呢？因为牠长得不够茂盛。显然，这预设了每类事物皆具有其自然“目的”(end, telos)或“功能”(function, ergon)，依据这“目的”或“功能”而评定其好坏，而这“目的”就是“幸福”(flourishing)，即当一事物的功能发挥得很好，甚或发挥极致(excellence)时，便达致其“目的”、“完满”。就上述例子而言，鸟不会飞、鱼不会游、树不会长，所以是不“好”，乃因鸟不会飞、鱼不会游、树不会长，就不能发挥其独有的功能。依是，我们可以设想一事物a(a属于X类的事物)，X类的事物有其目的或功能 ξ ，而 Θ 、 Λ 、 $Y\dots$ 乃促使a的功能发挥得很好之“德性”，那么 Θ 、 Λ 、 $Y\dots$ 便是对X类中所有成员皆是“好”的，若果a完全具备 Θ 、 Λ 、 $Y\dots$ ，那么a便是圆满。

而“非自然种类”不具此效力，假如我天赋有“米雕”的才能、写科幻小说的才能(这些是【人一己本质的特性】)，但我极讨厌“米雕”，却喜欢写科幻小说，假设“米雕”很有市场价值，那么我宁愿自己手指活动不灵光，好让父母不强迫我去上“米雕”班，而让我静下来写科幻小说。可见，令得我成为一位出色的“米雕”家之能力，是否对我有价值，取决于我想不想成为“米雕”家，这个目的是以个人实际具有的欲望为条件，但并不是我作为人类一分子必当具有的，因此“米雕”的才能，只是一种“非道德的德性”(non-moral virtue)，“有条件的”价值(conditional goods)。不过，就我是人类(自然种类)一分子而言，情况就不同了，每一个自然种类皆有一客观的终极目的，即实现、充尽其“种类-特有的功能”(即“幸福”)，此对于“类成员”是“定言的”价值(categorical goods)，无论“类成员”实际上想不想实现其终极目的，此目的之实现总是对之而言是有价值的，那么能促使人实现此“定言的”价值之“德性”，便是“道德的德性”(moral virtue)。我们可以这样说：当一个人a(a属于“人

类”），“人类”有其“目的”或“功能” ξ ，而 Θ 、 Λ 、 Y ...乃是能促使a的功能发挥得极致之“德性”，那么 Θ 、 Λ 、 Y ...便是对“人类”中所有成员皆是“好”的，若果a完全具备 Θ 、 Λ 、 Y ...，那么a便是一个圆满的人。

这里要注意，亚氏所言之“无条件的价值”，与康德之“定言律令”不同，后者是与孔孟的想法相冲突的，最典型的证据，莫过于孔孟子以下的说话：

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升；钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也；予也有三年之爱于其父母乎？”〔阳货：17.21〕

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。〔公孙丑上：3.6〕

不少学者由此而认定孟子与康德观点一致，例如李明辉先生便作出这样的论证：“这段话显然包含『定言令式』底概念。『乍见』表示『怵惕恻隐之心』底直接呈露，亦即所谓『不虑而知』。此时在『怵惕恻隐之心』中所直接呈现的道德要求是无条件的，也就是说，不预设任何进一步的目的——不论这种目的是『内交于孺子之父母』、『要誉于乡党朋友』、『恶其声』，还是其它任何目的。这正是康德所谓的『定言令式』之意涵。”，由于这是流行的误解，故必须加以厘清。

李氏的论证可以作这样的重构：

【P1】“怵惕恻隐之心”的要求是不预设任何进一步的目的

【P2】若一个要求是不预设任何进一步的目的，便是一个无条件的要求

【C1】所以，“怵惕恻隐之心”的要求是无条件的要求

这个论证是否成立，只要看看【P2】是否符合康德所言之“无条件的要求”，便知道答案。“无条件的要求”是指那些具有无条件的实践的必然性之要求，它们的约束力毋须倚赖“理性的行为者”的一切感性条件，其中包括“人的特殊自然禀赋”(special natural constitution of humanity) (KGS, 4: 425,442; 48, 69; 34, 48)，所以单就一个要求是不是预设任何进一步的目的，不足以决定这个要求是否一个无条件的要求，例如我热衷于哲学，我一看见哲学问题，便毫不考虑要解决之，这并非为了炫耀我的哲学见识，亦非因为解决哲学问题会对人类有贡献，也不是我因为厌恶哲学问题之存在，可见我的“哲学心”的要求也是不预设任何进一步的目的，但这要求是“无条件的要求”吗？显然不是，更甚的是康德明白地反对道德的要求来自“同情心”：

有些生性富同情心的(sympathetically attuned)人，即使没有虚荣或自利底其它动因(motive of vanity or self-interest)，他们对散布欢乐(spreading joy)于周遭就感到一种内在的满足(inner satisfaction)，并且会对别人底满足感到喜悦（只要这种满足由他们造就的）。但我认为：在这种情况下，无论这类行为是多么合乎义务、多么可喜(amiable)，它们仍无真正的道德价值(moral worth)(KGS, 4: 398; 15; 11, 译文有所改动)

这些人生性富同情心，看见人有困难就去帮助人，他们是出于同情心去帮助人，而他们的去帮助人的目的就是帮助人，并不是为了任何进一步的目的，但康德却否认，同情心的要求是“无条件的要求”。但怎样的要求才是“无条件的要求”呢？康德说：

那些善心人(philanthropist)的心灵为他自己的悲痛所笼罩，而其悲痛使他失去对他人命运的一切同情；……他却摆脱这种极端的麻木(deadly insensibility)，毋须任何爱好、而仅出于义务去做这个行为；这么一来，这个行为便首度具有真正的道德价值。(KG S, 4: 398; 15; 11~12, 译文有所改动)

依康德“定言律令”必须适用于所有有理性者身上 (KGS, 4: 408; 27; 20)，可见出于“怵惕恻隐之心”的要求，仍然是“有条件的律令”。试换个角度想，假如我见孺子入于井，而不作任何救援，那么我的行为错在什么地方呢？孔孟可能会说，我欠缺对人的恻隐之情，但康德则会说错误不在于我欠缺恻隐之情，而是在于我没有出于一个可普遍化之格律，即对一切有理性者有效的原则而行。对孔孟言，倘人没有了恻隐之情就不是人类的一分子，就康德而言，欲望、爱好、情感并非是“理性的行为者”之构成性部分(constitutive part)。在这点上，儒家靠近的是亚里士多德而不是康德。

讨论至此，我们可看到“性善论”，其实就是一种将道德建基在【人一类本质的功能】之上的伦理学，“至善”就是发展、实现、充尽【人一类本质的功能】，我们应当做的就是去发展、实现、充尽【人一类本质的功能】。那么，【人一类本质的功能】是指人类什么活动？亚里士多德、阿奎那认为是“理性的”活动(rational activity)；马克思认为是“劳动”(labor)；黑格尔及柏得烈(Bradley)认为是“精神”(Spirit)活动，一方面表现为社会生活(social life)；另方面表现为艺术、宗教及哲学活动，其它哲学家如柏拉图、斯宾诺沙、莱布尼兹、尼采、格林(T. H Green)，都属于这“圆满主义”的传统。笔者以为孟子，甚至是整个儒家伦理学都是以“人伦活动”为【人-类本质的功能】：

人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。（滕文公上：5.4）

舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。（离娄下：8.19）

孟子曰：“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也。（离娄上：7.2）

对儒家伦理思想而言，人本质上就是“社会性动物”（就此而言，儒家跟黑格尔及柏得烈有点相似）。不过，儒家对“社会”的构想跟西方的自由主义不同，“社会”其实是“家庭”的扩大，费孝通先生称之为“差序格局的社会”：

一个差序格局的社会，是由无数私人关系搭成的网络。这网络的每一个结附着一种道德要素，因之，传统的道德里不另找出一个笼统性的道德观念来。所有的价值标准也不能超脱于差序的人伦而存在了。

泛言之，儒家伦理学是一种“社会关系的伦理学”(an ethics of social relation)，专言之，儒家是一种“人伦关系的伦理学”（强译之为 an ethics of communal relation），人类本质上就是“人伦性动物”，“人伦活动”基本上是一种人与人交往、联系在一起的活动，它以家庭中人与人之关系为模型，这种关系建基在人与人的自然亲爱之情上，儒家便是以家庭关系为模型来同化各社会关系，甚至天人关系，例如皇帝叫作天子、天子要爱民如子、做官的要作父母官、四海之内皆兄弟。那么，儒家为何选择以家庭为模型呢？这不是没有道理的，一、人出生于及被养育于某种家庭之中，人的心灵成长及发展基本上亦是从家庭关系中开展，这表示一个人去了解自己是谁，是透过与他人之关系被建立起来的，换言之，人之自我同一性不是自我界定的，而是通过他人之关系构成的，由此言，人本质上是“人伦性动物”；二、家庭关系是一种有伦理意涵的关系，例如父母与子女的关系，既涉及情感（亲爱之情），又涉及责任（父母要保护、教养子女；子女要听从教诲），这种互动关系可以说是建基在“爱的必然性”(necessity of love)之上，若果道德建基在这种“爱的必然性”，对人来说有较大吸引力；三、家庭不只是个体的集合，而是一“有机的统一体”(organic unity)，是一个有特定的结构的组织，这个“有机的统一体”自身有一终极目的——“昌盛”，家庭成员各自在自己

的“分位”上，共同努力实现这共同目的。由此言，儒家所倡议的“自我实现”，其实是一种“共同参与——自我实现”(joint-self-realization)，马克思便提过这样的模拟，例如一队交响乐团，有的是拉小提琴、有的是打鼓、有的是吹喇叭，有的是指挥，各自有其“功能”，当大家都将自己的“功能”发挥极致时，每个乐师自己及整队交响乐团便一起达致“昌盛”，所以笔者以为，与其说儒家思想追求的是“和谐”，不如说儒家思想追求的是“共同参与——自我实现”，若果整个社会，甚至整个世界皆像一个大家庭，人生活在其中是多么“幸福”（当然这几点是就理想的一面而言）。儒家并没有凭空造出一个不可思议的超越世界作为理想世界，但我们又觉得儒家的理想世界几乎是不可能实现的，或许冯友兰先生说得对，儒家哲学是“超世间的。所谓超世间的意义是即世间而出世间”。。

依此，我们可以这样重构孟子的伦理学：人类的终极目的为“幸福”人生，而“幸福”人生主要是指“人伦活动”之发挥至极，而我们内在具有的恻隐、羞恶、恭敬、是非等心灵能力，正是能促使我们的“人伦活动”发挥至极的能力，要注意“能力”是一个有程度性的性质，例如我有能力说英语，跟我有能力说一口流利的英语，便有程度上的差别。因此，恻隐、羞恶、恭敬、是非只是“四端之心”，要待充尽、发展才成仁、义、礼、智诸德性。当然，这只是四个主要的德性，要完全充尽“人伦活动”还需要有其它德性，例如：勇、恭、宽、信、敏、慧、孝、忠、敬，这些德性说明了“幸福”人生的内容，那么“幸福”人生，跟“仁、义、礼、智、勇、恭、宽、信、敏、慧、孝、忠、敬”便是一种“构成性的关系”。由于，“幸福”人生对人类而言，是无条件的价值，因此，“仁、义、礼、智、勇、恭、宽、信、敏、慧、孝、忠、敬”也是对人类有无条件的价值，那么这些德性可称之为“道德的德性”。如果“幸福”人生，用儒家的说法，就是成圣成贤之生活方式，是对人而言的“至高价值”，而发挥道德德性之生活是“幸福”人生的主要内容，那么人的道德义务就是培养、发展、充尽自己的道德德性，以达致道德德性生活。

那么道德德性生活是一种怎样的生活？要完全解答这问题，涉及到儒家道德心理学与“圣人境界”的讨论，已经超出“道德基础”的课题之外。这里，笔者只能将其基本的精神勾画出来。人伦关系是涉及对己、对人、对事的“情感响应”(affective responses)能力，“羞恶”、“恻隐”、“恭敬”都是“情感响应”能力。大抵孟子相信，每个人天生就具备一套特定的响应(responses)，即一套以特定的方式作行动及反应之性向(dispositions to act and to react in certain ways)，希望、恐惧、愤怒、欲望、感情、愉悦等皆是普遍的人“情”，这些“情”推动我们走向“有益的对象”、远离“有害的对象”，好善恶恶也，但我们事实上欲求的对象、讨厌的对象不一定真正是有价值的(worthwhile)，问题不在于“情”本身，这一整套“情感响应”乃是人的存有之核心力量，没有情感的人生不可以是“幸福”人生——“圣人不可以无情”，问题在于什么“情感之对象”是值得我们作怎样的“响应”，“情感响应”不全都是心理的反射，例如“恻隐”，当我们说“某人N有恻隐之心”，那是什么意思呢？大致我们可作这样的分析：

【A】：若N感知到某生物将陷入或正陷入苦难，N会感到不安（假定其它条件相同）

【B】：若N感知到某正在陷入苦难的生物已被救援（或正在被救援），N会感到心安（假定N符合条件【A】）

【C】：N会有动机去作救援行动以解除该生物之苦难，若N相信他能做那救援行动，并且他不作就没有人做（假定N符合条件【A】）

【D】：N会感到内疚，若他相信他能做那救援行动，但又没充理由支持他不作

以上只是“某人N有恻隐之心”之一部分意思，但我们已看到“恻隐之心”这“情感响应”能力，涉及到“判断”、“评价”、“情感”、“动机”，又例如，我们碰到“自

大的人”、“憎人富贵厌人贫的人”觉得讨厌；听到“好人好事”就内心欢喜；见到“贫苦大众生活于拮据之中”自然生起同情；但有些人却对这些事情无动于衷，甚至有相反的“情感响应”，这些“情感响应”其实已包含了“价值判断”(value judgment)，若果这些“情感响应”只是“生物的本能”反应，完全不受我们控制，那么我们就不会认为，它们可反映人的品格上之道德高低。但是，事实上我们对人物作道德品评时，“情感响应”不但是相干的考虑，而且被认为是道德品格的标志。孟子甚至以为，人的眼神也可反映人的品格上之道德高低：“存乎人者，莫良于眸子。眸子不能掩恶。胸中正，则眸子瞭焉；胸中不正，则眸子眊焉。听其言也，观其眸子，人焉廋哉？”

（离娄上：7.15）所以，培养、训练我们的“情感响应”，使之对己、对人、对事作恰当的响应，乃充尽“人伦”关系之核心。若果我们不能恰当地控制“情感响应”，那么就有可能产生自我的内心冲突，合理的欲望指向一方，而不合理的欲望又指向另一方；各种情感之推拉、张力令得人格内部分裂，因此“道德德性”之建立便是极重要的事情，儒家明显地相信人可透过道德修养而达致“变化气质”，爱好、情感、情绪在一定程度上可以被我们改造、重塑而成为“合理的性向”(rational dispositions)，那么我们应当欲求者与我们事实上之欲求者，便统一成和谐之整体。就此而言，笔者不完全同意劳思光先生的说法，“就中国儒学而论，讲到『成德之学』，意志的锻炼与纯化正是这种『学』的主要部分”；“儒学其实一向将意志的纯化看成为学的主要目的；换句话说，就是特别重视道德境界问题”。至于，德性、道德实践与道德知识之关系，笔者已发表过论文讨论，这里就不交待了。

那样如何解释“恶”呢？令人偏离实现“幸福”的欲望、能力、行动，便是“恶”，基本上儒家是以“不善”来说明“恶”。要注意，“恶”之所以产生有不同方式，亦有不同程度。不过，孟子特别重视以下偏离实现“幸福”的方式：对【人一类本质的功能】有错误的认识。这种错误可能有两种：

一、对【人一类本质的功能】有错误认识，例如告子、杨朱、墨翟：

如将戕贼杞柳而以为柶，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！（告子上：11.1）

杨朱墨翟之言，盈天下，天下之言，不归杨则归墨。杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君。是禽兽也。（滕文公下：6.9）

孟子批评陈仲子并不具备廉洁品德，亦是因为陈仲子对【人一类本质的功能】认识有误：

于齐国之士，吾必以仲子为巨擘焉。虽然，仲子恶能廉？充仲子之操，则蚓而后可者也。夫蚓，上食槁壤，下饮黄泉。…以母则不食，以妻则食之；以兄之室则弗居，以于陵则居之。是尚为能充其类也乎？若仲子者，蚓而后充其操者也。（滕文公下：6.10）

二、对【人一类本质的功能】与【人一生物本质的功能】之关系，有错误认识。因为人的存在不只有【人一类本质的功能】，还有【人一生物本质的功能】（味色声臭安佚），人要充尽、实现【人一类本质的功能】（仁义礼智），当然要以满足【人一生物本质的功能】为基本条件，若人不吃、不渴、不休息，那么怎能够使得“四端之心”得以发展呢？但是这些活动只是一种实现【人一生物本质的功能】之工具，我们是为了实现“仁义礼智”而欲求它们，不是为了“味色声臭安佚”而欲求“仁义礼智”。在价值优次序上，人不能以【人一生物本质的功能】优先于【人一类本质的功能】，故此孟子说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也”。不过，未必人人认识到此点，孟子曰：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也”（告子上：11.17）；“今有无名之指屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，则不远秦楚之路，为指之不若人也。指不若人，则知恶之；心不若人，则不知恶，此之谓不知类也。”（告子上：11.12），“跖之徒”便可能是犯上这样的错

误，孟子曰：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣”（告子上：11.11）因此，孟子很重视“思虑反省”：

耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。（告子上：11.15）

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：“求则得之，舍则失之。”（告子上：11.6）

权，然后知轻重；度，然后知长短。物皆然，心为甚。（梁惠王上：1.7）

由于，当时的思想家大都认识上有误，故孟子亦不得不好辩，“予岂好辩哉？予不得已也。……我亦欲正人心，息邪说，距跛行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉？予不得已也。”（滕文公下：6.9），这样我们便不难了解为何“智”是基本的德性之一。当然孟子还讨论到“意志力薄弱”、“外表道德，内在动机不良”、“在个别情况中，过犹不及的响应”等，这里不能一一论述了。

至此，笔者已经将孟子的“性善论”之基本论证重构出来，当然，这里没有包括孟子工夫论的部分，但笔者以为在确立了对“性善论”之恰当理解上，这个重构是可以处理工夫论的问题，不过这已是进一步的研究方向了。

参考书目

1. Aristotle: *Nicomachean Ethics*, trans. by Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1985)
2. Brandt, Richard: "Traits of Character: A Conceptual Analysis", *American Philosophical Quarterly* 7 (1970), pp.23~37
3. Hill, Thomas E.: "Happiness and Human Flourishing in Kant's Ethics," *Social Philosophy & Policy* Vol.16, No.1 (1999: Winter), pp. 143~175
4. Hurka, Thomas: "Perfectionism", in Edward Craig ed.: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 1998), pp. 299~302
5. Hurka, Thomas: "Perfectionism", in Thomas L. Carson and Paul K. Moser ed.: *Morality and the Good Life* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 214~236.
6. Irwin, T.H.: *Classical Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1989)
7. Kant, Immanuel: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. & ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
8. Korsgaard, Christine M.: "Aristotle on Function and Virtue", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 3, No. 3 (July 1986), pp.259~279
9. Lear, Jonathan: *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)

ge University Press, 1988)

10. Norman, Richard: *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1983)
11. Rasmussen, Douglas B.: "Perfectionism", in *Encyclopedia of Applied Ethics* (California: Academic Press, 1998), pp. 473~480
12. Whiting, Jennifer: "Aristotle's Function Argument: A Defense", *Ancient Philosophy*, Vol. 8, No.1, (Spring 1988), pp. 33~48
13. 王文亮著: 《中国圣人论》(北京: 中国社会科学出版社, 1993年)
14. 石元康著: 《二种道德观——试论儒家伦理的型态》, 收入刘述先编: 《儒家伦理研讨会》(新加坡: 东亚哲学研究所, 1987年), 页232~250。
15. 李明辉著: 《康德伦理学与孟子道德思考之重建》(台北: 中研院文哲所, 1994年)
16. 陈鼓应主编: 《道家文化研究》·第十七辑(北京: 三联书店, 1999年)。
17. 康德著, 李明辉译: 《道德形上学之基础》(台北: 联经, 1990年)
18. 陈来著: 《有无之境》(北京: 人民出版社, 1991年)
19. 劳思光著: 《思辩录: 思光近作集》(台北: 东大图书公司, 1996年)
20. 费孝通著: 《乡土中国》(上海: 上海书店, 1991年)
21. 冯友兰著, 单纯编《三松堂小品》(北京: 北京出版社, 1998年)
22. 杨伯峻: 《孟子译注》(上下册)(北京: 中华书局, 1995年)
23. 杨伯峻: 《论语译注》(北京: 中华书局, 1996年)
24. 杨泽波著: 《孟子评传》(南京: 南京大学出版社, 1998年)
25. 廖其发著: 《先秦两汉人性论与教育思想研究》(重庆: 重庆出版社, 1999年)
26. 卢杰雄著: 《道德知识与道德实践》, 收入赵汀阳主编: 《论证》(沈阳: 辽海出版社, 1999年), 页90~101
27. 钱穆著: 《中国学术思想史论丛》(台北: 联经出版事业公司, 1994年)
28. 戴震著: 《原善 孟子字义疏证》(北京: 古籍出版社, 1956)

文章来源: <http://www.phil.pku.edu.cn/zxm/show.php?id=87>

[查看评论\(0\)](#)

[打印本文](#)

[Email给朋友](#)

[返回顶部](#)

相关文章

没有相关文章

>

发表评论(限255个字符)

姓名: 共0字

内容: