

克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學的

後習俗責任倫理學重構*

林遠澤**

國立政治大學哲學系

摘 要

對於《論語》「克己復禮為仁」的涵義，自漢、宋以來，一直存在著難解的爭議。本文將借助「後習俗責任倫理學」的觀點，說明孔子主張「仁」應包含「克己」與「復禮」之辯證統一的關係，即意在以同時具有道德自我立法與社會團結整合之主體性實踐能力的「仁」，為內聖外王的實踐理想建立主體性的根據。準此，本文將先針對「克己復禮為仁」的不同詮釋，進行一種實踐理性類型學的分析，以指出將「仁」理解為道德自律性或習俗倫理性，都只是片面的觀點。其後，再透過當代道德發展理論的重構，說明孔子以「克己復禮」來定義「仁」，即基於他發現惟有「仁」這種實踐主體，才能分別以孝弟、忠恕與禮治等不同形式，表現出它可以同時做為根源性倫理、可普遍化判斷與社會團結的實踐依據。

關鍵詞：克己復禮，仁，孝弟，團結，後習俗責任倫理學，實踐理性類型學

* 本文部分初稿曾於 2010 年 5 月，以〈克己復禮為仁－試析儒家後習俗責任倫理學的理論型態與實踐定位〉為題，宣讀於北京外國語大學海外漢學研究中心所舉辦的「當代歐美漢學對中國哲學的詮釋－以羅哲海為中心」國際研討會；部分初稿亦曾於 2010 年 10 月以〈從中國儒家倫理學反思德國法蘭克福學派實踐哲學的新趨向〉為題，宣讀於「臺灣哲學會 2010 年度學術研討會」。感謝當時與會學者的批評指正，使我能據以進行大幅度的修改。本文兩位匿名評審人所提供的評審意見，對我亦極富教益，在此一併申謝！

** 本文作者電子郵件信箱：ytlinphi@nccu.edu.tw

一、前言

孔子提出「仁」做為哲學的核心概念，透過後儒的傳承與發揚，「仁」所代表的儒家實踐理性構想，深刻主導了中國文化與社會的發展。但「仁」的內涵究竟應如何理解，不僅處在當代的我們感到困惑，就連孔子當年親炙的弟子，也不見得就能充分掌握。《論語》多次記載了學生當面向孔子「問仁」的對話。¹ 在孔子的門生中，顏淵無疑是最受孔子器重的學生，孔子曾稱許他「其心三月不違仁」（雍也：7）。顏淵死時，孔子更是難掩傷心，悲嘆「天喪予、天喪予」（先進：9）。顏淵深契孔子的心靈，對於孔子的傳道、授業、解惑，幾乎都能立刻加以領悟、遵循，以致於在外表上看起來甚至像是「不違，如愚」（為政：9）。但他對於「仁」的涵義與實踐方法，似乎也有不能完全理解的地方，因而曾主動向孔子「問仁」。孔子對這位在他心目中最足以傳承道統的弟子「問仁」的回答，想必不僅是像回應其它弟子般的隨機指點，而是在師徒之間印證孔門儒學的根本教法。² 本文因而即嘗試透過孔子回答顏淵問仁的對話，來理解孔子以「仁」做為儒學之核心概念的涵義。

孔子與顏淵關於「仁」的對話，在《論語·顏淵篇》中記載如下：

顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非

¹ 本文以下引用《論語》與《孟子》原文，皆以朱熹《四書章句集注》（北京：中華書局，1983）為據，並依學界慣例，在正文中僅引篇名與章數，不另注頁數。關於弟子問仁，茲引《論語》數則對話為例。〈雍也：22〉：樊遲問仁，曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」；〈子路：19〉：樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。」；〈雍也：30〉：子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」；〈顏淵：2〉：仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣！」；〈顏淵：3〉：司馬牛問仁。子曰：「仁者，其言也訥。」曰：「斯言也訥，其謂之仁矣乎？」子曰：「為之難，言之得無訥乎？」；〈顏淵：22〉：樊遲問仁。子曰：「愛人。」；〈衛靈公：10〉：子貢問「為仁」。子曰：「工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。」；〈陽貨：5〉：子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」

² 例如朱熹在《四書章句集注》中，即稱：「此章問答，乃傳授心法切要之言」（頁132）。而明儒鄒東廓則說：「顏子〈克己復禮〉一章，是聖門傳授正脉」。《鄒守益集》，下冊，收入董平編，《陽明後學文獻叢書》（南京：鳳凰出版社，2007），頁764。

禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（顏淵：1）

孔顏之間的這段對話，就字面意義而言，似乎不難理解。但若就其義理詳加分析，則各種相互矛盾的詮釋可能性，卻很快就會令人陷入困惑之中。依孔子在這段話中的說明來看，我們若是從「非禮勿視」的行動約束性，來理解「克己復禮」的涵義，那麼「克己」就應當是從屬於「復禮」的附帶要求。因為「非禮勿視」的說法顯示，我們必須預設先有做為客觀規範的禮，那麼在進行復歸於禮的實踐時，我們才能同時做出「克己」的合規範行為。只不過這樣的理解，卻與孔子在這段話中，同時強調「為仁由己」之道德自主性的涵義相違背。相對的，如果我們以「為仁由己」來理解「克己復禮」的涵義，那麼「復禮」的「禮」就不必理解成客觀外在的規範，而可以理解成個人道德主體的自我立法。且若「復禮」可以理解成，應回復人類道德主體的自我立法，那麼「非禮勿視」就可以指，我們應以自我立法的應然判斷，來決定行動的應為與不應為。就此而言，一旦「克己」能被理解成善意志之自我要求的道德實踐，那麼「復禮」就只是用來描述「克己」這種道德意志之自我立法的附帶現象而已。只不過這種理解，卻又不符合在這段話中，孔子強調在實踐中必須先遵守客觀外在規範的「非禮勿視」之說法。

「仁」這種實踐意志³若是內在統一的，那麼它所兼具的「克己」與「復禮」最終也應是同一的。但從孔子在這一段對話中的解釋來看，我們卻發現：從「為仁由己」的說明來看，「仁」包含「克己」的這一面，應具有道德自律之自我立法的涵義；但從「非禮勿視」來看，「仁」同時包含「復禮」的這一面，卻又具有必須遵守客觀規範之外在約束性的涵義。可見，「克己」與「復禮」這兩方面，畢竟仍有差異性與對立性。「仁」應同時包含「克己」與「復禮」，但兩者又具有對立性。那麼「克己」與「復禮」究竟是同一回事，還是不同的兩回事？若「克己」與「復禮」是同一回事，那麼究竟是「克己」優先，而「復禮」從屬之；或「復禮」優先，而「克己」從屬之，以致於兩者最後能有一種「分析性同一」的關係？又如果兩者不是同一回事，那麼「克己」與「復禮」之間的關係，到底是一種不相容的「矛盾對立」，或者是可以相容並立的「辯證統一」？從整段對話的解釋來看，孔

³ 本文有時稱「仁」為「實踐理性」，有時稱之為「實踐意志」，這兩個概念在本文中經常交換使用。這不僅因為實踐理性的判斷原本即是善意志的行動決定，更因為在孔子對「仁」的理解中，「仁」做為「仁者愛人」的動機意志，與做為「忠恕之道」的理性可普遍化判斷，原本即是密不可分地連結在一起。請參見本文以下第三章的說明。

子最可能的主張應該是，在「仁」這個實踐理性的內涵中，「克己」與「復禮」最終應具有「辯證統一」的關係。因為我們可以合理地推測，孔子應不至於用兩種相互矛盾的成份，來解釋同一種東西。問題因而只在於，主張實踐理性具有「克己復禮為仁」的「辯證統一」，這究竟是如何可能的，且這個主張的核心意義又何在？

由於《論語》「克己復禮為仁」這一章的義理，極具內在的複雜性，因而在中國歷代注疏中，早就存在著介於漢、宋學者之間的長期爭議。⁴ 這些爭議無論在表面上看起來多麼地對立，但在仔細加以考察之後，我們將可以發現，他們其實都是把「克己」與「復禮」之間的關係，理解為分析性的同一。以致於他們要不是得依「復禮」的優先性，取消「克己」工夫的道德自主性涵義，否則就是以「克己」為優先，而取消「復禮」之遵守客觀規範的外在約束性涵義。在西漢孔安國將「克己復禮」理解為「約身返禮」之後，這種以禮樂的習俗規範做為客觀的依據，以約束個人行為的實踐要求，就被理解成孔子為了恢復周朝的禮樂秩序，而嘗試以「仁」的習俗倫理性，來為復禮的可能性提出意識形態的奠基。這種觀點在清代再次被加強，並在當前美國新實用主義的儒學詮釋中達到高峰。諸如芬格萊特 (Herbert Fingarette) 等人即以回歸禮儀的神聖共同體做為儒家的宗旨，而質疑儒家是否真的曾經強調過道德自主性的觀點。相對的，以朱熹 (1130-1200) 為代表的宋明理學家，則反對將「復禮」理解成返回周朝禮制的觀點。他們強調「克己」之道德實踐工夫的優先性，主張「克己復禮為仁」是指在個人的道德修養中，如何能從私欲障蔽的非禮狀態，回復到道德主體能進行自我主宰或自我立法的道德本真狀態。這種典型的說法，即如朱熹一度所強調的：「克己者，所以復禮；非克己之外，別有所謂復禮之功」。⁵ 由此可見，介於漢宋之間的爭議，雖然都致力於將「克己」與「復禮」視為同一回事，以能證成「仁」做為實踐意志所應具有的內在統一性。但在他們的解釋架構中，卻都只能透過以一方為優先的方式，來片面地理解「仁」應同時具有「克己」與「復禮」的兩面性。

相對於在漢宋爭議中的片面理解，本文嘗試對孔子「克己復禮為仁」的說法，提出具有「辯證統一性」的詮釋架構。採取這種詮釋進路的必要性在於：如果我們以孔子整個思想，或以《論語》其他記載做為更大的文本脈絡，來理解「克己復禮為仁」的涵義，那麼我們將可發現，在孔子提出「仁」做為實踐意志的根據時，他

⁴ 例如程樹德在《論語集釋》中即據方東樹《漢學商兌》的說法，指出「此章為漢學、宋學之爭點」。參見程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1983），頁818。

⁵ 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986），卷41，頁1047。

之所以刻意要在「克己」與「復禮」之間保持對立性，顯然是與「仁」這個道德主體性，應同時具有個人道德自主性（克己）與團結社會的整合能力（復禮）有關。否則孔子就無法透過「仁」這個概念，來為「內聖外王」或「修齊治平」的實踐理想，奠定主體性的基礎。孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（八佾：3）、「繪事後素……禮後乎？」（八佾：8）都顯示孔子一方面肯定「為仁由己」的道德自我立法，才是禮樂規範的正當性基礎。但孔子在另一方面卻也認為：「不知禮，無以立」（堯曰：3），強調君子必須能「立於禮」（泰伯：8），而對於周朝禮治的嚮往也一直是孔子念茲在茲的政治理想。從孔子對於能做到「博施於民，而能濟眾」的人，大加稱許為：「何事於仁，必也聖乎！」（雍也：30）即可看出孔子面對春秋時代的政治亂象，試圖提出「仁」做為實踐哲學的基礎，以重建禮治社會的高度重視。從這個脈絡看，孔子對於「仁」應當包含「克己」與「復禮」這兩個面向，即可理解為：孔子一方面重視個人道德修養的道德自律性，但他也同時重視實踐的主體性必須具有能為社會的團結整合，提供客觀而可共同遵守的禮法規範之立法能力。這使得我們很有理由主張，應超越漢宋之爭的片面理解，而為「克己復禮為仁」提供一種具辯證統一性的詮釋架構，以能全幅彰顯儒家以「仁」做為內聖外王之實踐理想的主體性根據的豐富內涵。

透過具辯證統一性的詮釋架構，來理解「克己」與「復禮」在「仁」之一體性中的互補關係，除了能突破漢宋爭議的片面理解之外，更重要的是，它也能闡釋儒家對於當代實踐哲學的可能貢獻。在當代的實踐哲學脈絡中，我們經常把道德與法政之間的關係區別開來，以致於當代社會已經逐漸產生「實證法的去道德化」與「善的私有化」的危機。然而，如果我們真能將孔子「克己復禮為仁」的觀點詮釋成：仁是能統一道德自主性與社會整合之規範約束性的實踐理性基礎，那麼我們就能為道德哲學與法政哲學找到它們內在於主體性之中的共同根源。按照內聖外王的說法，儒學應同時是道德哲學與法政哲學。對於「克己復禮為仁」的詮釋，因而不能片面地詮釋成：儒家倫理學只是一種強調「克己」的道德理論，以致於將「復禮」的社會整合當成只是道德實踐的附帶效應或其直接的邏輯涵蘊。同樣的，我們也不能只將儒家理解成一種強調建立社會秩序的法政理論，以致於說儒家強調個人的道德修養，其實只是為了政治秩序之穩固而服務的意識形態，從而否定了個人自主性的地位。「克己」與「復禮」若具有辯證統一的關係，那麼「仁」這種實踐的主體性能力，即必須能為實踐理性之自我立法與社會整合的內在關聯性，提出適當的說明。這樣的問題，將不會只是中國經典的現代詮釋問題，而是當代中西實踐哲

學都必須共同面對的議題。

本文底下將首先透過「克己復禮為仁」的詮釋爭議，從漢宋關於字義訓詁的爭議，延伸到當代史學家何炳棣與新儒家杜維明與劉述先等人，關於克己復禮究竟是指道德修養的禮論，或是主張要恢復周朝禮制的義理爭論。透過對這些不同的詮釋觀點進行一種類型學的分析，我們將可以論斷說，以往學者對於孔子以「克己復禮」做為「仁」這個實踐主體界定，事實上都只做了片面的理解（二）。為了能掌握「克己」與「復禮」的辯證統一性，以說明在儒家內聖外王的理想中，「仁」應同時具有道德自主與社會整合的立法能力，本文將接著借助當代「道德發展理論」與「對話倫理學」(Diskursethik) 的架構，來說明孔子主張「仁」具有「克己」與「復禮」的一體兩面，這其實是因為：「仁」做為「克己」與「復禮」的辯證統一，必得經歷道德實踐之自我理解的循環過程。亦即，我們惟有一方面先能脫離習俗的實然有效性，以展現個人的道德自主性（「為仁由己」的「克己」），但當意識到道德自主性如果不能在現實的生活世界中得到具體的實現，那麼僅存於道德反思中的實踐主體，就畢竟仍是空洞抽象的存在。實踐主體惟有最終能再度回歸到現實的生活世界中，致力於為團結和諧的社會整合，提供能被共同同意與遵守的客觀規範（「非禮勿視、聽、言、動」的「復禮」），如此實踐主體的真實性才能被掌握與確立。透過這種辯證統一的解釋架構，本文將能說明，孔子提出「仁」做為實現內聖外王之實踐理想的主體性根據，即基於：在倫常生活的習俗層次中，「仁」能做為根源性倫理而不斷為道德實踐提供動機促發的來源；在道德反思的後習俗形式主義層次中，「仁」做為忠恕絜矩之道，能為道德判斷提供可普遍化的原則；而在社會整合的後習俗脈絡主義層次中，「仁」將能為禮治理念提供社會整合所需的和諧團結原則（三）。以此為據，本文最後在結論中，即能簡要地透過白話語譯的方式，闡述孔子試圖透過「克己復禮」以為顏淵說明何謂「仁」的涵義所在。

二、克己復禮章的詮釋學爭議與仁的實踐理性類型學

《論語·顏淵》篇〈克己復禮〉章記載孔子回答他最器重的弟子顏淵問仁的內容，因而歷來受到學者高度的重視。若單從字面上的意思來看，則首句「克己復禮為仁」顯然是孔子針對顏淵對「仁」這個概念的提問，所做的定義或指點。孔子在指出何謂「仁」之後，又接著說：「一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」這表示孔子不僅強調克己復禮對於仁的實踐，具有直接且普遍的有效

性，他更肯定仁的實踐是出於主體的自發性，而非出於他人的要求。至於如何能實行克己復禮的具體方法（「請問其目」），孔子則說：「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動。」亦即他主張應以「禮」為依據，來主宰或約束自己的言行舉止，以能夠正確地做出符合仁之要求的道德行為。這些望文生義的字面理解，雖然經不起仔細的推敲，但是我們或可暫時由此出發，以透過歷代儒家學者的不同詮釋，來尋繹孔子之意。

（一）克己與道德自主性的詮釋學爭議

在〈克己復禮〉章中，若單就「非禮勿視、聽、言、動」來理解「克己復禮」的意旨，那麼「克己復禮」的字面意義，當然是指約束自己以返回禮的規範。在歷代的詮釋中，漢朝的馬融（79-166）即注「克己」為「約身」。宋邢昺（932-1010）並疏曰：「克，約也；己，身也；復，反也。言能約身反禮，則為仁矣。」對「克己」是指「約身」的意思，隋朝劉炫（約 546-613）則依揚雄（53 BC-AD 18）在《法言》中「勝己之私之謂克」的說法，進一步給予加強。他說：「克訓勝也，己謂身也。身有嗜欲，當以禮義齊之，嗜欲與禮義戰，使禮義勝其嗜欲，身得歸復於禮，如是乃為仁也。」透過這種解釋，使得「克己復禮」的意思，即從「約身反禮」再進一步被理解成「勝己復禮」的天理人欲之爭。⁶ 然而，仁做為孔子心中的道德根源能力，若依馬融與劉炫主張將「克己復禮」，理解成應壓抑私欲，以外在地符合禮的規範，那麼這樣的解釋似乎又不符合孔子主張「為仁由己」的主張，亦即違反仁的實踐應具有自律性格的觀點。

根據《論語》其他篇章的記載，我們可以發現，孔子其實並不主張「仁」只是一種以禮為約束，或壓抑個人欲望的觀點。例如原憲就曾問孔子說：「克、伐、怨、欲，不行焉，可以為仁矣？」孔子回答說：「可以為難矣，仁則吾不知。」（憲問：1）能達到「克、伐、怨、欲，不行焉」，這應是比「非禮勿視、聽、言、動」更高的修養境界。因為依原憲的說法，他遠遠不只是停留在以禮來規範自己（約身）的修養境界，而是已經達到「勝己」、「不動心」的工夫境界。對於原憲這一番說法，孔子卻只評價說，要做到這種功夫的確不容易，但卻不肯定這即是真正為仁的工夫。顏回是孔子最器重的弟子，孔子稱許他「不貳過」、「其心三月不違仁」。既然如此，在回答顏淵問仁時，孔子怎會要求顏淵去做「非禮勿視、

⁶ 以上各家之說，參見程樹德，《論語集釋》，頁 818-819。

聽、言、動」這種比「克、伐、怨、欲，不行焉」還更稱不上是「為仁」的實踐方法呢？由此可見，將「克己復禮」理解為「約身返禮」或「勝己歸禮」，或將「仁」理解成只是一種克制欲望，以外在地符合禮的規範的行動主體性能力，顯然是有問題的。

面對這種文本意義前後矛盾的詮釋學難題，其後的宋明新儒家即分別嘗試從「理學」與「心學」兩種進路，尋求解決之道。第一種進路，是以朱熹為代表的宋朝理學家的觀點。他們的做法，是透過將「復禮」理解為回歸人性本有的天理，以將「復禮」從依「非禮勿視」理解成遵守客觀外在的規範，轉變成去除人欲干擾，而使仁心本有的應然判斷法則得以呈現的觀點。就此而言，「克己」的「己」就不能指包含「仁」的本我，而是指私欲的自我；而「禮」也不是指具強制約束性的外在規範，而是指應然的法則——天理。這種將「克己」中的「己」視為「身之私欲」，並將「復禮」視為「回復天理」的詮釋策略，在朱熹的《四書章句集注》中，表示得最為清楚，他說：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大矣。又言為仁由己而非他人所能預，又見其機之在我而無難也。日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁不可勝用矣。⁷

在此，孔子關於「仁」是「克己復禮」的定義，即被朱熹改造成「去人欲、存天理」的理學體系。「禮」在孔子的時代，雖然已經被視為是行為規範的普遍法則，但孔子本人則未曾以可視若自然法則之客觀應然的「天理」，來解釋規範人際互動關係的「禮」。也不曾明確主張過「克己」即是要去除人欲，朱熹的注釋因而是典型的「創造性誤讀」。他對「克己復禮為仁」的詮釋，日後在義理的觀點上，遭到明儒基於心學觀點的強烈批判。而在字義的訓詁上，則遭到清代樸學家的群起圍剿。

吳震教授曾以明儒羅近溪（1515-1588）為例，說明心學對於朱熹理學的批

⁷ 朱熹，《四書章句集注》，頁 131-132。

判。羅近溪等陽明後學對於「克己復禮為仁」所提出的心學詮釋，代表了宋明新儒家對於解消克己復禮之詮釋學難題的第二種進路。羅近溪批判朱熹將「克己」解釋成「勝己身之私欲」，是將強調「為仁由己」這種「自信本心」的孔顏宗旨，與上述強調「克、伐、怨、欲，不行焉」的原憲宗旨混淆了。⁸ 羅近溪嘗試將「克己」理解為「能己」，以解消在《論語》文本中，「非禮勿視」的被動性與「為仁由己」的主動性相互矛盾的詮釋難題。根據吳震的研究，羅近溪的觀點是從顏均與王棟的說法得到啟發。顏鈞首先質疑「制欲非體仁」，而王棟更說：

察私防欲，聖門從來無此教法。而先儒莫不從此進修，只緣解「克己」為「克去己私」，遂漫衍分疏，而有「去人欲」、「遏邪念」、「絕私意」、「審惡幾」以及「省察防檢」紛紛之說，而學者用功始不勝其繁且難矣。然而夫子所謂「克己」，本即「為仁由己」之己，即謂身也，而非身之私欲也。「克」者，力勝之辭，謂自勝也。有敬慎修治而不懈怠之義。⁹

依此啟發，羅近溪因而反對朱熹等宋朝理學家將「克己」解釋為「勝己」的觀點，而主張應依古義將「克己」的「克」理解為「能」的意思。「克己」指「能己」，因而「克己復禮」不是指「克去己私」之意，而是指「能夠發揮自己的能力，以達到復禮的目標」。¹⁰

羅近溪出於義理的考量，而將「克己復禮」理解為「能己復禮」，將「克己」理解為「能己」，這後來在清朝反而得到考證學者的大力支持，成為當時的主流解釋。其實從漢朝以來，鄭玄 (127-200) 對於在《尚書》中的「克明德」、「克明峻德」等詞句，即都注釋成：「皆自明德也。克，能也。」而孔穎達 (574-648) 更疏曰：「能明己之德」。可見「克」字的古義，的確也做「能」解。清朝俞樾 (1821-1907) 因而在《群經平議》中指出：

⁸ 吳震，〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就「克己復禮」的詮釋而談〉，《復旦學報》，5（上海：2006），頁 76-77。

⁹ 王棟，《重鐫一庵王先生遺集》，《會語正集》，卷 1，轉引自吳震，〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就「克己復禮」的詮釋而談〉，頁 74。

¹⁰ 同前引，頁 78。

按孔注訓克為能，是也。此當以「己復禮」三字連文，「己復禮」者，身復禮也，謂身復歸於禮也，能身復禮即為仁矣，故曰：「克己復禮為仁」。下文曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉！」必如孔注，然後文義一貫。孔子之意以己與人對，不以己與禮對也。《正義》不能申明孔注，而漫引劉說以申馬注約身之義，而經義遂晦矣。¹¹

而毛奇齡 (1623-1716) 在《四書改錯》中也說：

馬融以約身為克己，從來說如此。惟劉炫曰：「克者，勝也。」此本揚子雲「勝己之私之謂克」語，然己不是私，必從「己」字下添「之私」二字，原是不安。至程氏直以己為私，稱曰：「己私」，致朱注謂「身之私欲」，別以「己」上添「身」字，而專以「己」字屬私欲。於是宋後字書皆注「己」作「私」，引《論語》「克己復禮」為證，則誣甚矣。毋論字義無此，即以本文言，現有「為仁由己」己字在下，而一作「身」解，一作「私」解，其可通乎？¹²

毛奇齡批判朱熹將「克己」中的「己」，理解為「身之私欲」，是自己加油添醋的說法，而非《論語》文本中的原義。但張崑將教授則很有洞見地指出，朱熹提出這種詮釋，其實是致力於將何晏與皇侃釋「克己」為「約身」與揚雄訓「勝己之私之謂克」的說法綜合起來。他說：「『約身』與『勝己』之別，前者係以外在制約的禮使自己達到符合禮的規範，後者偏重內在克省工夫。唯朱熹釋『己』為『身之私欲』，在揚雄解釋的基礎上添加『身』與『欲』字，可謂照顧到上述兩項二層工夫，強化了『己』之意涵和範疇」。¹³ 由此我們可以看出，朱熹特意將「克己復禮」中的「己」釋為「身之私欲」，而將「為仁由己」中的「己」釋為本心，以致於造成一字兩訓的結果，這其實反而顯示出，朱熹透過天理與人欲之間的區別，已經能明確地意識到，道德自我立法的「意志主體」(Wille) 與發動人類欲求的

¹¹ 俞樾，《群經平議》，卷 31，轉引自程樹德，《論語集釋》，頁 817。

¹² 毛奇齡，《四書改錯》，卷 1，轉引自程樹德，《論語集釋》，頁 820。

¹³ 張崑將，〈朱熹對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉，《臺大歷史學報》，27（臺北：2001），頁 88。

「恣意主體」(Willkür)，是具有存有論差異的兩種實踐主體。以致於他認為若要凸顯儒家對於道德主體的自覺意識，即應將需要克制的個人恣意，歸之於「身之私欲」，以能進一步透過超克這種會對意志主體形成封限與障蔽的恣意欲求（身之私欲），而對顯出人類道德意志之自我立法的自主性。將「克己」釋為「約身」的規範義，與將「為仁由己」釋為道德自主的內在克省義（勝己）之間的矛盾緊張，透過朱熹對於「己」字之一字兩訓的創造性詮釋，即能得到更高的理論綜合。

張崑將並詳細研究了朱熹在《語類》中的說明，¹⁴ 指出朱熹主要是基於「非禮勿視、聽、言、動」的說法，而說孔子所主張的「克己」，應是指要去除「不由道心主宰之『靠不得』的『形氣之私』」，所產生出來的「耳、目、口、鼻之欲」。這因而並非如明儒羅近溪或清儒戴震 (1724-1777) 等人所批判的，以為朱熹所謂的「勝私欲」，是指要制欲或滅人欲。對於朱熹而言，一旦克去「『不由道心出』的耳目口鼻之欲」與屬於「惡的形氣之私」，則在發而皆中節的欲望中，我們視聽言動的行動實踐，即同時能復歸於天理的流行。朱熹論「克己」的「勝己身之私欲」，只是要對治不合道心、天理的私欲作主，以回復到道德主體的自我主宰，而不是要否定人類本然而有的耳目口鼻之欲。朱熹透過將「約身」理解為，以「存得心之本體」的「禮」來重新主宰自我，以要求個人視聽言動的行動實踐，不能任意隨順已發的耳目口鼻等形氣之私的擺佈，這顯然可說是再次證實了，中國儒學透過道德實踐的反思，對於會受到感性生命影響的恣意自由，與能夠自我立法、自我遵守之道德主體的意志自由之間的區分，已經能做出明確而專題化的理解。朱熹在此既然也特別重視「維持『未發』之澄明狀態」的「復禮」工夫，那麼他顯然也並非不能自信本心。羅近溪援引顏鈞關於「制欲非體仁」的觀點，來坐實朱熹將「克己復禮」理解為「去人欲，存天理」，是一種無法挺立「自信本心」之道德自發性的批評，其實也不見得公允。

心學與理學對於〈克己復禮章〉真正有意義的觀點差異，可以進一步從林月惠教授在〈陽明後學的「克己復禮」解及其工夫論之意涵〉這篇極為精闢的論文中，清楚地看出來。林月惠從陽明弟子在江西沖玄觀所舉辦的「沖玄之會」的討論出發，指出陽明弟子如鄒東廓 (1491-1562)、王龍溪 (1498-1583) 等人，都既反對朱熹從「去私」來理解「克己」，也都不接受朱熹從返回未發的心靈澄明狀態，來理解恢復天理流行的復禮。但他們主要的義理根據，並不在於對「存天理，去人欲」這個共法的爭議，而是在於他們共同意識到，在朱熹對於〈克己復禮章〉的詮釋

¹⁴ 同前引，頁 89-94。

中，朱熹對於道德主體的動態義，以及對於道德實踐的「第一義工夫」的理解，顯然都有不足。從陽明後學的觀點來看，這種不足導致朱熹對於「一日克己復禮，天下歸仁焉」，錯誤地做出工夫與效驗關係的理解，而對「非禮勿視、聽、言、動」亦僅做消極、否定面的理解。相對於朱熹在克己復禮章的詮釋中，透顯出他對孔子提出「仁」這個實踐主體之內涵的把握不足，陽明後學則嘗試透過將禮「內在化」與「本體化」，以能確立在道德實踐中，必須以「先天正心之學」或「即本體以為工夫」，來做為道德實踐之第一義工夫的新觀點。¹⁵

林月惠梳理出陽明後學對於朱熹〈克己復禮章〉的詮釋所做的批判，為我們理解中國儒學在宋朝理學與明朝心學的發展中，對於孔子以「仁」做為道德實踐之主體性基礎的不同理解，提供了很好的切入點。朱熹將「克己復禮」理解為：必須先不斷地透過除去外在的私欲干擾，以能內在地維持住「未發」的心靈澄明狀態（「日日克之，不以為難，則私欲淨盡，天理流行，而仁之在我而無難也」）。這顯示，朱熹基本上仍然預設：我們日常的行動實踐，主要仍是由主觀恣意的耳目口鼻之欲所主導。在我們隨順身之私欲的影響，而做出一些外在的行為之後（「已發」），我們才需進一步依客觀的規範，來判斷這樣的行為是否合乎禮的要求（「禮者，天理之節文也」）。道德實踐的工夫因而主要落在，必須先能認知客觀的天理，以做為行為應當符合的禮。一旦我們的道德實踐主體（本心），不能避免會有「壞於人欲」的可能性，那麼我們就得不斷透過學習正確的規範（禮），以逐日加強我們能正確地遵循這些規範的內化學習過程，以期日後所有的行為，最後都能達到「發而皆中節」的地步。由此可見，朱熹透過理學的架構所理解的「仁」，顯然並不是一個能時時進行自我立法的實踐主體，而只是一個能認知客觀天理的知性主體。這種道德知性主體，不僅對於出自個人私欲的恣意沒有主宰的能力，它本身也不具有實踐自主的能動性。一旦做為道德實踐主體的「仁」，終究「不能不壞於人欲」，因而只能「日日克之」，那麼透過道德學習的規範內化過程，只能證實仁的道德實踐最終只是依待他律，而非真正具有道德的自律性。

由於朱熹對於「仁」做為道德實踐主體的自發性與自主性的理解不足，這使得他對於「一日克己復禮，天下歸仁焉」這句話也沒有善解。朱熹將「天下歸仁」理解成：大家很快就都會把仁的名聲歸給他（「歸，猶與也。又言一日克己復禮，則天下之人皆與其仁，極言其效之甚速而至大矣」）。但這樣正如林月惠所批判的：

¹⁵ 林月惠，《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘊蘊與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008），頁252-272。

「若如朱熹之以『天下歸仁』為「效驗」、為『名』，則『克己復禮』工夫之實踐，豈不陷入『名利』窠臼之計較」。¹⁶ 相對地，林月惠指出，陽明後學自鄒東廓以來，則都以「修己以安百姓」或「親親而仁民，仁民而愛物」之「一體之仁」的意思，將「一日克己復禮，天下歸仁焉」理解成「動態實踐仁體的過程」。¹⁷ 陽明後學為了能貫徹從「為仁由己」來理解「克己復禮」所具有的道德自主性，也進而嘗試將「非禮勿視」所具有的外在約束義，做出基於工夫論觀點的重新詮釋。

林月惠指出，透過沖玄之會的討論，鄒東廓已經說明了「克己復禮」之「禮」不屬物的觀點。¹⁸ 亦即孔子指點顏淵遵守「非禮勿視、聽、言、動」的要求，並不是因為顏淵還做不到像原憲那樣「克、伐、怨、欲，不行焉」的不動心，以致於他的行動實踐經常會受到外物交引，而有不能不壞於出於耳目口鼻的人欲之患，因而才需要透過像朱熹所說的，要不斷地進行克盡私欲的修養學習，以能將客觀的天理內化成個人合乎禮的行為法則。依鄒東廓等人的理解，孔子在此指點顏淵踐仁的工夫，其實反而是在於，必須先確立德主體真正能主宰（或發動）我們自己的行動。一旦我們發現自己的行動，並非由仁心做主，在這種主體放失的狀態中，我們當然就已經是處在一種非根據仁心自我立法的天理（禮）而行的「非禮」狀態。由此可見，當孔子要求顏淵做到「非禮勿視、聽、言、動」，這顯然並非說，我們必須先接受（或先認識出）一種外在客觀的規範，再用之以限制或指導我們自己的行動。而是必須立即警覺到，我們不能放任個人私欲的恣意來主導我們自己的行動。一旦我們能從行動的一開始，就把握到它是否由實踐的善意志出發，那麼我們道德實踐的第一義工夫，即在於必須先能確立德主體的當下作主，而不在於先放任私欲受物交引，再去外在地規範它們以能合乎禮。

陽明後學透過「修己以安百姓」、「親親而仁民，仁民而愛物」的「一體之仁」，來說明「一日克己復禮，天下歸仁焉」的意義，並透過在先天心體上用功的先天正心之學，來理解孔子以「非禮勿視、聽、言、動」做為行仁方法的內在涵義。這使得他們不僅能確立「仁」做為道德實踐主體之自主性與自發性的動態涵義，更能為人類的道德實踐領域開闢出一個嶄新的天地，這不能不說是陽明心學的重大貢獻。只不過在這樣的詮釋理解中，由於「泛愛眾，而親仁」或「修己以安百姓」這些政治——社會實踐的要求，都已經以邏輯必然涵蘊的形式，被包含在「天

¹⁶ 同前引，頁 237。

¹⁷ 同前引，頁 236。

¹⁸ 同前引，頁 224。

下歸仁」的「一體之仁」之中，以致於我們也必須承認，根據這樣的理解，外王的實踐工夫在陽明心學中，其實並不具有獨立的地位。或者說，當外王的實踐在原則上已經被包含在內聖的工夫中，那麼本來存在於「人際之間」(inter-subject) 而非存在於「主體之內」(intra-subject) 的政治——社會實踐，就會被化約成只是內聖問題。以致於政治實踐的社會整合工作（安百姓），將只被視為是道德自主性的邏輯涵蘊。在此做為規範人際互動關係的禮，一旦被內在化、本體化成為天理，以致於我們將確立個人的道德自主性，視為「內在即超越」、「本體即工夫」的第一義實踐工夫，那麼社會實踐的交互主體性互動場域，就將被吸收到心學的理論架構中，而不再能被凸顯出來。我們因而可以說，陽明後學還是僅以分析性同一的方式（亦即僅以「復禮」從屬於「克己」的方式），對孔子「克己復禮為仁」的主張做出片面的詮釋。

(二)復禮與社群倫理性的詮釋學爭議

除上述對於「克己」是指「勝己」或「能己」的詮釋學爭議外，對於「復禮」是指「返禮」或「踐禮」也存在相當大的歧見。這與上述的討論有關。「復者反（返）也」，這是通解。但也有學者從「信近於義，言可復也」來說，「復」也可以指「踐履」而言。克己復禮因而不一定要解釋成回復周禮，而可以指應在自我要求的道德修養中，表現出合宜的言行舉止。關於「復禮」究竟是指在倫理學觀點上，提出道德修養的要求；或是在社會學觀點上，提出恢復禮制的政治主張，這種相互對立的觀點，在 1991 至 1992 年間更引發了介於何炳棣與杜維明／劉述先關於克己復禮之「真詮」的激辯。底下我們可以透過這一場辯論，說明「克己復禮為仁」這個命題在另一方面的涵義。

在這場關於「克己復禮」之「真詮」的辯論中，何炳棣首先指出，由於杜維明主張：「禮對個人不是一種外加的束縛，而是自我表達的一種渠道」，¹⁹ 因而在杜維明看來，克己並不是指「消極的壓抑」，而反而是一種「積極的發展」。而復禮也不是接受外在規範的約制，而是道德實踐的自我完成。杜維明這種觀點，顯然符合上述宋明新儒學的主要觀點。但何炳棣卻批評說：「他〔杜維明〕自始即要把具有頑強約制性的禮遲早化為類似仁的發自於內的道德及精神力量……等到他把禮的主要約制面完全不顧，從『修身』方面推到『自我完成』之後，仁和禮才取得統

¹⁹ 何炳棣，〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》，8（香港：1991），頁 139。

一，禮才成為孔子仁說的外形化 (externalization)」。²⁰ 何炳棣顯然已經看出，杜維明將「克己復禮為仁」理解為仁與禮的統一，但這種統一是透過「修身論」的道德實踐之自我完成，來說明禮與仁之間的同一性關係。但何炳棣質疑新儒家的這種說法，將會造成禮只是仁說的外形化（主觀精神的直接外在化）的結果，而失去「禮」做為「維繫穩定政治及社會秩序的功能」²¹ 時的客觀約制性。

依何炳棣之見，「克己復禮為仁」並非是單純的道德修養論，儒家的「禮論」對於何炳棣來說，毋寧是一套想為禮制統治之正當性奠基的政治神學。他因而寫了〈原禮〉這篇專論，以追溯周禮經歷宗教／倫理、制度／器物與意識形態化等三個階段的發展過程。周公將尚鬼的殷禮（禮的第一層涵義），轉化為以宗法封建制度為基礎的周禮（禮的第二層涵義），孔子則接著想在禮崩樂壞的東周，為周禮的統治奠定正當性的基礎，因而提出以仁為核心的禮論（禮的第三層涵義），以將周禮習俗的傳統統治合理化、意識形態化。²² 相對的，杜維明則明確地指出，他之所以要從積極面來將克己復禮理解成道德實踐的修身問題，這是因為他反對 Waley 將「克己復禮」理解為「能夠使得自己馴服於禮的制約」，²³ 對杜維明來說，Waley 這樣的觀點將會使得「『克己』消解在『復禮』一層意義中」。²⁴

相對於何炳棣強調禮的「頑強約制性」，劉述先在他為杜維明所做的辯護中，則正確地指出，應將刑的外在性與禮的內在性區分開來。他透過孔子所說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」（為政：3），指出：「刑是外面強加來的東西……禮則有內在的根源，羞恥感是自發的，不可能只有消極負面的涵義」。²⁵ 他強調孔子之學是「為己之學」，因而「『克己復禮』明顯是講個人的道德修養工夫，別無異解」。²⁶ 其後孫國棟也從「文之以禮樂」的說法，指出禮「不是只有『頑強制約性』，而更有調節身心行為之意」。²⁷

²⁰ 同前引，頁 141。

²¹ 何炳棣，〈原禮〉，《二十一世紀》，11（香港：1992），頁 104。

²² 何炳棣，〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，頁 142；何炳棣，〈答劉述先教授——再論「克己復禮」的詮釋〉，《二十一世紀》，10（香港：1992），頁 152。

²³ 杜維明，〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解——寫在敬答何炳棣教授之前〉，《二十一世紀》，8（香港：1991），頁 148。

²⁴ 同前引，頁 149。

²⁵ 劉述先，〈從方法論角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉，《二十一世紀》，9（香港：1992），頁 142。

²⁶ 同前引，頁 145。

²⁷ 孫國棟，〈「克己復禮為仁」爭論平議〉，《二十一世紀》，12（香港：1992），頁 142。

對於「復禮」的問題，劉述先因而說：「不錯，他〔孔子〕是要恢復古禮，但是他決不是要單純的復古。他所要恢復的是在人人內在的有根源的禮。入手的方法是個人做道德修養工夫，而這恰正是仁的涵義，故曰克己復禮為仁」。²⁸ 對劉述先而言，孔子在「克己復禮為仁」的定義中，「復禮」的要求即指個人在道德修養中，應回復到以人人內在有根源的禮，來做為規範日常言行的「超越的軌約原則」。²⁹

何炳棣與杜維明／劉述先的爭議，因而在於——禮的規範效力是否在道德之外有其自身的獨立性——這個法政哲學的核心問題。從朱熹、鄒東廓與羅近溪等宋明新儒家到杜維明與劉述先等當代新儒家，他們對於「克己」究竟是指要去除私欲的「勝己」，或指應當自信本心的「能己」，雖然仍存有爭議，但對於克己復禮主要是針對個人道德修養的問題，他們的立場卻是極為一致的。相對的，從東漢馬融的「約己返禮」到何炳棣「恢復周朝禮制」的解釋，卻都認為禮對個人行為的約束性，不能被化約成只是個人道德自發性的表現，而應是具有以傳統習俗為基礎之跨主體的客觀有效性。何炳棣就此在〈原禮〉一文中，對於禮做為行為約束的規範，做了法律社會學的分析，指出孔子復禮是為了返回以西周禮制為基礎的社會秩序。孔子提出以「仁」奠基的禮論，其實是為周朝禮制的統治正當性建立意識形態的基礎，以能復古地維持社會的整合。這種對復禮做出返回周禮的詮釋，的確也反映出孔子追求「道之以德、齊之以禮，有恥且格」的禮治理想。孔子不同意原憲主張「克、伐、怨、欲，不行焉」的道德修養工夫是「為仁」之道，但對於「修己以安百姓」或「博施於民，而能濟眾」，卻大為稱讚這是「何事於仁，必也聖乎」。這顯示「復禮」做為恢復禮治的理想，對於孔子而言，甚至是高於「克己」的道德修養問題。可見，在「克己復禮為仁」的定義中，復禮做為行仁的基礎，的確不能只被化約成道德修養的「能己」或「勝己」的「克己」問題而已。

值得注意的是，何炳棣對於當代新儒家把克己復禮（或整個禮論），理解成只是道德修養的問題，而忽略了禮做為外在行為之客觀約束的規範性作用，表達他極度的不滿。然而這種不滿，卻似乎早就反應在朱熹晚年開始修正他早年對於克己復禮所做的解釋。針對弟子質疑他早年的詮釋，他承認他在《克齋記》、《論語或問》或《四書章句集注》中，提出去私欲即是天理流行，或克己之外別無復禮工夫等觀點，將可能會取消掉禮的客觀約束性，因的確是說得太高、太懸空而不著實了。牟堅教授即曾將朱熹這些晚年的反思觀點整理出來，指出在《語類》有以下諸

²⁸ 劉述先，〈從方法論角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉，頁 147。

²⁹ 同前引。

條記載，³⁰ 可以顯示朱熹對於理學太過專注於「仁」的抽象道德性，所做的自我批判。朱熹在《語類》中說：

「克己復禮」，不可將「理」字來訓「禮」字。克去己私，固即能復天理。不成克己後，使都沒事。惟是克去己私了，到這裏恰好著精細底工夫，故必又復禮，方是仁。聖人卻不只說克己為仁，須說「克己復禮為仁」。見得禮，便事事有個自然底規矩準則。³¹

時舉曰：先生向所作《克齋記》云：「克己者，所以復禮；非克己之外，別有所謂復禮之功。」是如何？曰：便是當時也說得忒快了。明道謂：「克己則私心去，自能復禮；雖不學禮文，而禮意已得。」如此等語，也說得忒高了。孔子說「克己復禮」，便都是實。³²

正淳問：程子曰：「禮即理也。不是天理，便是人欲。」尹氏曰：「禮者，理也。去人欲，則復天理。」《或問》不取尹說，以為失程子之意，何也？曰：某之意，不欲其只說復理而不說「禮」字。蓋說復禮，即說得著實；若說作理，則懸空，是個甚物事？³³

在這些問答中，朱熹不僅放棄用存天理來解釋復禮，並也承認說克己不等於即是復禮。牟堅即據此而進一步解釋說，朱熹在此的自我批判顯示：「把人心當道心，就會在不自知中視私欲為本性，沒有修身下學的立定功夫，反而使得儒家真正的社會秩序無法落實」。³⁴ 牟堅因而認為朱熹晚年觀點的修正，即基於對禮之客觀約束作用的強調。

為了能說明禮的社會整合作用，何炳棣強調禮對於個人所具的客觀約束性。但他並不因而否認儒家對於「克己復禮」的說法，仍含有以「仁」做為規範之正當性奠基的觀點。只不過在他的解釋中，儒家提出這一套重視道德修養的「禮論」，其

³⁰ 牟堅，〈朱熹對「克己復禮」的詮釋與辨析——論朱熹對「以理易禮」說的批評〉，《中國哲學史》，1（北京：2009），頁30-31。

³¹ 朱熹，《朱子語類》，頁1045。

³² 同前引，頁1047。

³³ 同前引，頁1065。

³⁴ 牟堅，〈朱熹對「克己復禮」的詮釋與辨析——論朱熹對「以理易禮」說的批評〉，頁32。

實只是為了禮制的重新恢復，所做的意識形態建構。何炳棣的觀點因而仍然比較接近漢學對於「約身返禮」的詮釋。真正把儒家的實踐理性構想，從宋明儒重視「克己」的優先性，推向對立地以「復禮」為絕對優先的觀點，其實是美國新實用主義漢學家所做的嘗試。例如，芬格萊特即明確地指出：

「禮」這個詞的本義接近我們西方說的「神聖性的禮儀」(holy ritual) 或「神聖化的儀式」(sacred ceremony)。孔子思想的特徵便是使用「禮」的語言和意象作為媒介，在禮儀活動中來談論道德習俗 (Mores) 的整體，或者更確切地說，在禮儀活動中來談論社會真正的傳統與合理習俗的整體。孔子教導說，對於人類完善，尤其是屬於人所特有的美德或力量而言，依「禮」而行的能力和克己復禮的意志乃是最基本的……只有當其原始的衝動受到「禮」的形塑時，人們才成為真正意義上的人。「禮」是人的衝動的圓滿實現，是人的衝動的文明表達——不是一種剝奪人性或非人性化的形式主義。「禮」是人與人之間動態關係的具體的人性化形式。³⁵

芬格萊特將「禮」視為，在傳統習俗中得到體現的，「人與人間動態關係的具體人性化形式」。禮因而不是外在約束的規範，而是使人能成為人的載體。透過參與神聖的禮儀，我們即能轉化人的原始衝動，而在禮做為人際動態關係的人性化形式中，型塑出真實而完善的自我。芬格萊特在此全然訴諸禮儀的神聖性，主張「孔子思想的主旨不是『個體的發現』，或者說不是個體終極重要性的發現」，³⁶「孔子只是觀察和報告事情的真相：『仁』其實就是一個人決定遵從『禮』」。³⁷ 芬格萊特對「克己復禮為仁」的詮釋，因而可說是完全將「克己」吸收到「復禮」一層的涵義中。至於他對於這樣的解釋，如何能與孔子在「人而不仁，如禮何？」的說法中，呈現出他對禮制事實上是採取批判反思的態度相容？芬格萊特的說法則甚為含糊。

赫大維 (David L. Hall, 1937-2001) 與安樂哲 (Roger T. Ames) 因而從美國新實用主義與社群主義的觀點，為芬格萊特的觀點做了進一步的發揮。他們以杜威所主

³⁵ 芬格萊特 (Herbert Fingarette) 著，彭國翔、張華譯，《孔子——即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002），頁 5-6。

³⁶ 同前引，頁 67。

³⁷ 同前引，頁 44。

張的「溝通共同體」做為出發點，但他們似乎未能詳查，溝通共同體這個理論其實是杜威的同事米德 (George Herbert Mead, 1863-1931) 所提出來的。米德的基本論點是，我們人類能理解語言的意義，並借之為媒介以進行人際相互之間的行動協調，其基礎即在於，我們必須透過將身體姿態轉變為有意義的符號，才能在相互承認該符號對我們的行動具有共同的規範效力時，確立這個符號的語意普遍性。這種透過身體姿態或語言符號進行溝通與互動協調的過程，從文化人類學的角度來觀察，即是從禮儀的身體姿態的表現，形成人能以人性化的語言形式互動的過程。而從社會心理學的角度來看，這即是一個人透過參與遊戲的學習，而最終能在社會化的過程中，透過角色的扮演，以形成個人人格的自我認同過程。從米德的符號互動論（或作者所言杜威的溝通共同體）的架構來看，個人的自我認同之建立與完善，因而不能脫離他所在的社群共同體的習俗傳統。因為若一個人不能在建構自我認同的社會化過程中，透過遵守共同的習俗規範而得到他人的承認，那麼一個人的自我就完全是空洞而無內容的。在這個意義下，赫大維與安樂哲特別透過「仁者愛人」的道德等差性，與「義者宜也」的角色倫理，來說明儒家的自我是一種場域——焦點式的自我。³⁸ 在這種意義下加以理解自我，其自我認同既然只能在社會化過程中，透過扮演某一社會角色的自我認同，與遵守傳統習俗以獲取他人對我做為社群成員的承認，那麼「禮」的習俗共同體，當然才是人類生活實踐的真正基礎。³⁹ 與此相對，強調道德實踐的自律主體性，即可說是毫無真實性的抽象觀點。

(三)仁的實踐理性類型學分析

綜合上述介於「克己」做為「勝己」或「能己」的不同解釋，以及對「復禮」做為「返禮」或「踐禮」的不同理解，「克己復禮」因而可以有四種不同類型的詮釋可能性（參見表一）。孔子說「克己復禮為仁」，對於克己復禮的四種不同詮釋，因而也可以代表對「仁」這個實踐理性的主體性格，有四種不同類型的界定。採取傳統的訓誥手段，來平議上述關於克己復禮之詮釋學爭議的孰是孰非，似乎已經窮盡了。但從未被仔細探討的卻是，隱藏在「克己復禮」這四種可能的詮釋類型中，詮釋者對於孔子論「克己復禮為仁」的「前理解」究竟是什麼？《論語》做為言談的片斷記載，它缺乏文本內在的語意脈絡，與言說情境的語用脈絡。對於各種

³⁸ 赫大維、安樂哲著，何剛強譯，《先賢的民主——杜威、孔子與中國民主之希望》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁 115-119。

³⁹ 同前引，頁 125-130。

不同詮釋的合理性考查，因而只能先透過澄清這些詮釋者，在支持其訓詁解釋的背後，他們認為孔子對於「仁」的義理應當是什麼的預先判斷。迄今為止，古今中外的詮釋者，其實都是預設了他們各自對「仁」做為實踐理性之涵義的前理解，才能透過由這些前理解所構成的意義整體關聯性，來為有限的文獻證據，提供使他們的詮釋與理解能夠被合理接受的基礎。

表一：克己復禮的詮釋圖式與仁的實踐理性類型學

復禮 克己	返禮	踐禮
勝己	(I) 勝己返禮＝ 習俗倫理性 (馬融／何炳棣)	(III) 勝己踐禮＝ 存心的形式道德性 (朱熹)
能己	(II) 能己返禮＝ 社群倫理性 (芬格萊特／安樂哲)	(IV) 能己踐禮＝ 動態的自律道德性 (鄒東廓／劉述先)

在上述針對「克己復禮」之詮釋學爭議所做的類型學區分中，強調禮的客觀約束性的「返禮」觀點，基本上主張仁做為儒家的實踐理性，它的道德觀點主要立基於社群習俗的倫理性。以東漢馬融到當代何炳棣為代表的「勝己返禮」(I) 之詮釋類型來看，他們強調透過禮制的習俗有效性，來做為約束個人言行，以實現社會整合的重要性。他們重視「非禮勿視」之外在規範約束的優先性，並對「克己」採取「勝己」的解釋。以芬格萊特與安樂哲等美國學者為代表的「能己返禮」(II) 觀點來看，他們認為返回做為神聖的禮儀共同體之成員，才是使人能真正成就其真實存在的前提。他們不認為「禮」是客觀外在的約束，而是使人能在和諧共存的社群生活中實現自己的依據。他們也主張「返禮」，但卻認為這樣才是真能自我實現的「能己」。這顯示他們其實預設了以社群主義倫理性的觀點，來理解儒家實踐理性的核心內容。一旦這兩種詮釋觀點，過度強調禮的客觀有效性或神聖性，那麼個人反思抉擇的自主性空間，當然就會受到壓縮。以致於他們要不是得承認道德僅只於是他律，否則就得將習俗共同體神聖化，而主張一種社群主義的倫理性烏托邦。但這樣的詮釋，顯然並不符合孔子強調「為仁由己，而由人乎哉」的道德自主性。

相對的，從隋朝劉炫開始，經由朱熹、鄒東廓到當代新儒家杜維明、劉述先等人，他們都強調「人而不仁，如禮何？」的道德反思性，以及在「禮後乎」的覺察

下，強調透過仁的道德性以為禮之倫理性奠基的意義。他們共同對於「復禮」採取道德自我立法的「踐禮」解釋，以支持「為仁由己」的道德自主性要求。道德自律做實踐理性的自我立法，如同鄒東廓等陽明後學所代表的心學傳統，係在「能己」的自信本心的意義上，把「仁」理解成在積極方面表現善意志之自我立法的實踐能力。他們把「克己復禮為仁」理解成，透過「動態的道德自律性」以進行「能己踐禮」的實踐活動 (IV)。然而就人的智性與感性生命有別的人類學結構特性來說，實踐理性在智性領域做為善意志的自我立法，這相對於感性生命的實然而言，即同時意指我們的實踐自我立法，即是在命令我們應克服私欲的「勝己」要求，朱熹因而特別強調道德法則之普遍客觀的先天形式義（天理）。他從而即將「克己復禮為仁」詮釋成，透過「存心的形式道德性」以規範我們進行「勝己踐禮」(III) 的修養工夫。可見，雖然「勝己踐禮」與「能己踐禮」的詮釋，都重視行動實踐的道德性，但如果他們都只重視仁做為道德自我立法的主體性根據，那麼他們就比較難以解釋孔子透過「非禮勿視、聽、言、動」所強調的禮的客觀約束性涵義。這正如朱熹晚年所做的反省，「克己復禮為仁」若只剩下「克己為仁」的涵義，那麼原先做為規範人際之間的外在行為準則的「禮」，即可能在「內在化」與「本體化」地理解成天理之後，抽象地被視為個人主觀而絕對的行為規則，從而導致「仁」只被視為主觀內在的道德性，而無法為社會整合提供具跨主體有效性的規範基礎。

三、克己復禮の後習俗責任倫理學重構

在上述的詮釋學爭議中，何炳棣認為孔子主張「復禮」的目的，在於想借助禮論的意識形態建構，以恢復周朝禮制的社會秩序狀態。而在另一方面，劉述先則正確地指出，孔子的復禮並不是要單純地復古，而是要恢復人人內在有根源的禮，以做為規範日常言行的「超越的軌約原則」。從「如有用我者，吾其為東周乎」（陽貨：4），或「郁郁乎文哉，吾從周」（八佾：14）等孔子的自我表白看來，孔子的確如同何炳棣所主張的，懷抱有恢復周朝禮樂制度的政治理想。但當孔子質疑「人而不仁，如禮何？」主張「禮後乎」，並說雖百世可知的禮制，應是經由「因革損益」的轉化過程而取得時，這同時顯示劉述先的說法也是正確的。孔子的確不是要單純地復古，而是要以在人人內在有根源的禮，做為規範人類言行的軌約性理念。復禮因而不僅是恢復周朝的禮制，而是想透過「仁」的可普遍化立法，批判地重構傳統習俗的正當性基礎，以建立一個既具社群生活的歷史文化基礎、又包含有

合理化革新（因革損益）的禮治社會。

從何炳棣堅持儒家的「禮論」只是一種重建周朝禮制的意識形態，以及劉述先強調「克己復禮」除了做為道德修養理論之外「別無異解」來看，他們顯然都是透過「分析性的同一」，亦即要不是透過使「克己」從屬於「復禮」，否則就是使「復禮」從屬於「克己」的方式，來解消「克己」與「復禮」之間的對立性，以求能對本文做出融貫一致的解釋。至於陽明後學將「禮」內在化、本體化，而強調「先天正心」的「第一義工夫」，更是進一步把「禮」的人際客觀性涵義，消解於以「仁」做為良知本體之自我立法的主觀性之中。美國新實用主義漢學家，則由於發現源於傳統習俗的「禮」，對於社群成員具有可被普遍遵守的跨主體有效性，因而試圖透過將禮儀制度神聖化，以從否定道德主體之反思批判的必要性，確保能透過習俗進行社會整合之跨主體有效性。此二者雖然恰成強烈的對比，但他們顯然都是將「克己」與「復禮」視為是「矛盾的對立」，以致於都必須以否定一方面，以確立另一方面的方式，來處理「克己復禮」的詮釋學難題。

透過上述對於「克己復禮為仁」所做的實踐理性類型學分析，我們已經指出：在中國歷代關於「克己復禮為仁」的爭論中，僅強調返回周禮的實質倫理性，與強調為仁由己的抽象道德性之間對立，顯然都沒有充分反映儒家強調「內聖外王」或「修齊治平」整體性觀點。儒家在「克己」與「復禮」的關係中，強調介於個人道德自主性與共同體生活之有秩序整合的社群倫理性之間，具有不可分割的內在關聯性。我們因而必須提供一種使上述「仁」的四種實踐理性類型，都能被辯證地統一在一個整體中的詮釋架構。否則我們對於儒家以「仁」做為實踐主體性的理解，就都難免只是片面的理解。

相對於迄今為止關於「克己復禮」的各種不同詮釋，出身法蘭克福學派的德國漢學家羅哲海 (Heiner Roetz)，則曾在他的著作《軸心時期的儒家倫理》一書中，借助由德國哲學家阿佩爾 (Karl-Otto Apel) 與哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 所發展出來的「對話倫理學」觀點，將強調「克己復禮為仁」的儒家倫理學，在道德發展的邏輯上，理解成能結合道德存心與社會責任的「後習俗責任倫理學」。⁴⁰ 羅哲海依「對話倫理學」的理念，提出儒家倫理學是一種後習俗的責任倫理學，是極富啟發性的。因為「對話倫理學」（特別是阿佩爾版本）的後習俗責任倫理學，正是為避免後康德的道德普遍主義，會有陷入道德烏托邦與回退到實質倫理性的兩難困

⁴⁰ 羅哲海 (Heiner Roetz) 著，陳詠明、瞿德瑜譯，《軸心時期的儒家倫理》（鄭州：大象出版社，2009），頁 240。

境，而致力於說明如何能將存心倫理與責任倫理，重新以一種實踐理性的「建築學」加以統一的可能性。可惜的是，羅哲海對於以後習俗責任倫理學的理論型態來解釋「克己復禮」的涵義，卻仍然主要是依據韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 的後果責任觀點來理解，亦即：主張我們必須正視現實政治對於道德實踐所構成的條件限制性，而為道德之最大實現的可能性負起做策略性決定的責任。但對於「仁」究竟如何能將「克己」與「復禮」這對立的兩方面，在自身中辯證地統一，羅哲海卻並未提出可供參考的理解架構。⁴¹

(一)仁做為後習俗脈絡主義的責任倫理學

當代的道德發展理論，為了能闡釋道德教育的心理學基礎，因而依結構發生學的觀點建構了一套序階理論，以能為因材施教、循序漸進的啟發性教育奠定基礎。他們將道德發展依兒童的社會化認知過程，劃分成必須逐步經歷「前習俗」、「習俗」與「後習俗」等三個不同層次的發展過程。這個由柯爾柏格 (Lawrence Kohlberg, 1927-1987) 所確立的理論，將康德的道德自律與羅爾斯的正義論，視為道德發展的最高階段，而終至遭受女性主義關懷倫理學家的反對。她們認為柯爾柏格的理論仍難免有性別偏見的嫌疑，因為從性別心理學的研究可以得知，強調自律與正義的優先性，其實是基於男性之分離與獨立的人格特質而有的觀點。女性所強調的則是，人與人之間關係的建立與維持。就女性關懷倫理的觀點來看，道德發展的最高階段不能只停留在道德自律的階段，而應是能負責任地重回關懷他人的社會生活實踐。她們因而主張應將「後習俗層次」，再區分成「後習俗形式主義」(postconventional formalism, 簡稱 PCF) 與「後習俗脈絡主義」(postconventional contextualism, 簡稱 PCC) 這兩個階段的發展，以凸顯出能在具體情境中對於特殊他人承擔起關懷的責任，才是道德實踐能力更高的發展。

阿佩爾在他的對話倫理學中，將這種原先在道德發展心理學中，關於道德之性別差異的討論，深化成一種超越自律倫理學之規範奠基的「後習俗責任倫理學」觀點，以回應女性主義在「後習俗脈絡主義」中，對於道德應能在現實生活世界中被實踐出來的重視。阿佩爾主張，在我們道德意識的最高發展階段中，透過道德自律

⁴¹ 羅哲海《軸心時期的儒家倫理》一書，並未充分展示出儒家倫理學做為後習俗責任倫理學之內涵，這個批評的詳細討論，請參見林遠澤，〈評 Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit〉，《中央大學人文學報》，31 (中壢：2007)，頁 289-298；以及林遠澤，〈評《軸心時期的儒家倫理》〉，《國際漢學》，18 (北京：2009)，頁 266-286。

的反思，以突破習俗道德的實然有效性之後，並不能即以道德形式性的自我立法為滿足。因為道德自律的自我立法，其實是道德主體以理性存有者的身份，在理想化情境的預設中，為規範的正當性進行奠基的活動。一旦我們進一步要求，具有正當性的規範必須能在歷史相關的現實生活情境中具有可應用性，我們就得面對在現實生活世界中，理想化條件並不真實存在的事實限制，而面臨無法預期規範的普遍遵守，能夠在這種情況下具有可期待性的困境。在此，規範的正當性要求，即需轉化為，要求致力為道德規範的可應用性創造其現實可能性的條件。換言之，當我們透過道德反思以突破習俗道德的脈絡性限制，從而獲得去中心化的道德自由之後，我們仍需進一步再回到社會的實踐脈絡中，以透過軌約性的策略責任考量 (Apel) 或民主法治國的建立 (Habermas)，來為道德的可實現性奠定基礎。⁴² 對話倫理學的后習俗責任倫理的這些觀點，與儒家強調「修齊治平」與「內聖外王」的理念，在內容上雖有不同，但在思路方向上卻極為一致。⁴³ 儒家顯然也同樣主張，應透過仁心的推擴，以一方面達到，能透過忠恕之道以進行道德自律的自我立法；但另一方面卻也強調，必須在「不仕無義」的責任要求下，致力於禮治國家的建立，以使所有人能過「有恥且格」的道德生活，成為在現實上可以期待的理想。

對照於道德發展的序階理論，何炳棣在〈原禮〉一文中提出：禮係經歷了從宗教／倫理、文物／制度到思想／觀念等三個階段的發展過程，這其實已經顯示出，何炳棣意識到禮的發展做為與個人道德發展相平行的文化進化過程，正是經歷了前習俗層次（宗教祭禮）、習俗層次（周朝禮制）與後習俗層次（儒家禮論）而逐步形成的。問題只在於他仍將孔子的「禮論」，視為是一種對傳統周朝禮制的意識形態奠基。但如果我們接受新儒家的觀點，不把孔子的「禮論」當成是回退到做為支持習俗道德（禮制）的意識型態，而是做為後習俗層次的原則主義自律道德，那麼「人而不仁，如禮何？」的反思批判，即代表孔子係以「仁」做為後習俗的道德原則，而用之以批判與重構習俗道德的有效性基礎。在這個意義下，孔子的「禮論」即應是強調「禮義」之規範正當性，而非只想回復到「禮儀」的習俗有效性。

再者，如同我們前面就朱熹的自我批判來看，孔子不是僅主張「克己為仁」，而是主張「克己復禮為仁」。那麼以「仁」為基礎的「復禮」，即應理解成孔子強

⁴² 其詳細的理論討論，請參見林遠澤，〈論規範遵循之可期待性的理性基礎－試從對話倫理學的應用問題論道德、法權與政治責任的規範效力差異與互補〉，《人文及社會科學集刊》（臺北：出版中）。

⁴³ 阿佩爾與哈伯瑪斯在后習俗責任倫理的觀點上，與儒家內聖外王的構想具有思路的一致性，對於這個比較的進一步說明，請參見林遠澤，〈評《軸心時期的儒家倫理》〉，頁 277-284。

調應能將正當性的規範應用於現實世界，而以「不仕無義」的責任倫理態度，堅持實現禮治的理想，而非只滿足於停留在強調道德存心之形式自律性的「後習俗形式主義階段」。「克己復禮為仁」因而是指：從習俗到後習俗層次的過渡中，實踐理性如何發揮作用，以是我們能證成文化進化的推動，係繫屬於我們如何能從「周朝禮制」的批判性轉化，過渡到「道德禮義」之內在道德性的建立，再到實現社會整合的「禮治國家」狀態。就此而言，我們即可相對於何炳棣在〈原禮〉中所理解的，禮只是從宗教性的「祭禮」、制度性的「禮制」過渡到意識形態的「禮論」的過程，指出儒家倫理學做為代表中國邁向軸心文明的突破，其所經歷的文化進化過程，即在於中國儒家致力於轉化周朝的「禮制」，以透過「禮義」的道德自我立法，再進到致力於使社會能團結和諧地整合在一起的「禮治」狀態。

然而，一旦我們要透過後習俗脈絡主義的責任倫理學這種實踐理性的構想，來為「克己復禮為仁」提供一個具辯證統一性的解釋架構，那麼我們就得先面對三個問題：第一，孔子如何透過仁的作用來轉化周朝禮制的傳統習俗效力。周朝的禮制已經是從訴諸宗教權威之尚鬼的商朝，透過天命轉移的人文化解釋，而建立在宗法封建制度之上的習俗倫理性。但這如何透過「仁」的「克己」作用，而能在「人而不仁，如禮何？」的反思批判下，再進一步邁向後習俗道德的突破？第二，在後習俗的原則主義階段中，「仁」又如何做為一種能透過可普遍化的檢驗，以進行自我立法的道德主體？第三，在「仁」做為自我立法的自發性與自主性的主體後，「仁」又因其具有何種性質，而使它能在現實生活的脈絡性限制條件下，產生為禮治社會奠基的社會整合力量？在上述三個問題中，「仁」做為能轉化習俗道德而邁向後習俗原則主義的關鍵性轉折力量，即呈現在他要求透過內省反思的「克己」工夫，以能展現「為仁由己」的道德自主性。而當「仁」必須能夠推動我們從自我立法的道德形式性主體再度回到現實的生活世界，以是我們能依據道德的自我立法，促成社會達成和諧團結的整合，那麼此時「仁」即是應在「復禮」的要求下，透過禮治國家的建立，使人人都能在「非禮勿視、聽、言、動」的客觀規範下，達到每一個人的行為自由都能相容而和諧的「天下歸仁」狀態。

由此可見，為了要解消對於「克己復禮為仁」在漢宋爭議中的片面性理解，以全幅地展現「仁」做為「內聖外王」與「修齊治平」的實踐主體性根據，我們可以將上述三個問題，再精簡成兩個關鍵性的轉折問題：第一，「仁」具有什麼性質，使它對周朝禮制的轉化力量，同時可以提昇為道德立法的可普遍化判準；第二，「仁」的可普遍化要求，如何同時即是社會整合的團結基礎。底下我將嘗試從上述

道德發展的兩個重要轉折過程，來看「克己復禮為仁」在道德發展理論的後習俗責任倫理學型態中，所具有的辯證統一關係。我將先透過「從根源性倫理到可普遍化的道德自我立法」，這個能揚棄自我中心主義 (egoism) 而建立道德自主性的過程，來看「克己」與「為仁由己」的涵義。接著再由「從道德自我立法到禮治的社會整合」，這個能超越道德反思的抽象性而再度將道德自律與具體生活實踐綜合起來的過程，來看「復禮」與「非禮勿視」的涵義，以展示孔子對於「克己復禮為仁」的整體性觀點。

(二)克己——從根源性倫理到可普遍化的道德立法

我們透過「克己復禮為仁」的解讀，已經指出，「克己復禮」的完整詮釋，應包含說明我們的實踐理性——「仁心」，如何在從習俗層次過渡到後習俗層次的過程中，實現從「禮制」的批判性轉化，到「禮義」之內在道德性的建立，再到實現社會整合之「禮治」狀態之間的過渡。仁在「克己復禮」中如果要發揮其辯證統一的實踐力量，我們就勢必得在交互主體性的概念中，來理解「仁」的實踐性格。因為借鏡柯爾伯格的道德發展理論即可以得知，道德發展的可能性預設了：個人在其社會化的過程中，必須能透過「角色認取」(role taking) 的社會認知能力的發展，學會站在他人的立場上進行設身處地的思考，這樣他才可以突破自我中心主義的觀點，而做出他個人的行為格律是否可以普遍化的道德立法判斷。這種透過角色認取，以能設身處地在他人的立場上進行思考的道德發展過程，必然會隨著個人在其社會化過程中，經歷生活領域的層層擴大，而愈來愈得從「一般化他人」的角度，來思考行為規範的普遍有效性。反過來看，做為能以這種方式進行思考的主體，當然也就愈能擺脫個人自我中心之利益滿足的觀點，而逐漸成為能以理性存有者的身份進行思考的自律主體。這種觀點與儒家強調必須透過個人在「家、國、天下」的社會化過程中，將「仁」從「仁者愛人」的「惻隱之心」，通過「親親為大」，繼而擴充到「仁民愛物」的「一體之仁」之充分實現，具有思考方向上的一致性。⁴⁴ 在我們對「克己復禮為仁」做為後習俗責任倫理學的解讀中，因而必須先解釋「仁」是否也具有使我們能突破自我中心，而能設身處地為所有人思考規範之可普遍化的交互主體性基礎。

⁴⁴ 透過「道德發展理論」來詮釋儒家強調修齊治平之道德實踐的過程，這種詮釋進路的合法性與適切性，請參見林遠澤，〈論道德發展理論的當代爭議與儒家倫理學性格的釐定〉，《思想與文化》，10（上海：2010），頁90-115。

其實與宋明新儒家強調以「仁」做為實踐主體的內在道德性不同，漢儒與清儒都是一開始就從交互主體性的觀點來理解「仁」這個概念。如東漢許慎（約 58-147）在《說文解字·人部》中說：「仁，親也，從人從二」。段玉裁（1735-1815）並補充說：「獨則無耦，耦則相親，故其字從人二」，他並引用鄭玄在《中庸》「仁者人也」這句話的注釋：「人也，讀如『相人偶』之人，以人意相存問之言」。⁴⁵ 對此，回復漢學傳統的清代樸學家阮元（1764-1849），即在其《學經室集·論語論仁論》：「春秋時，孔門所謂仁也者，以此一人與彼一人相偶而盡其敬禮忠恕等事之謂也。……凡仁必於身所行者驗之而始見，亦必有二人而乃見」。⁴⁶ 白奚教授對此進一步闡釋：「『相人偶』首先是一種禮儀，是古人在社交場合雙方見面時的互相禮敬。『相人偶』也是古代禮制中貫穿的一個十分重要的觀念，它是一種『同類意識』，是交往雙方的一種互相認可和尊重。具體來說，就是在行禮（廣義上『禮』泛指人際交往）時，要『以人意相存問』，即把對方當人看，以『同位』之人待之，用對待一個人應有的尊重與禮貌與之交往」。⁴⁷

可見，如同阮元所說：「孔門所謂仁也者……亦必有二人而乃見」。即是對儒家而言，仁從一開始就存在於二人之間的關係中，而不是先存在兩個獨立的個人，再透過正義與平等對待的要求，決定他們之間的義務與權利。自律道德與正義理論因而並非是解釋「仁」這個道德實踐根據的恰當起點。但我們也不能因而就像何炳棣或芬格萊特，立即轉向社群倫理或德行倫理的解釋。因為即使我們主張，應從人際互動來理解「仁」的「相人偶」關係，但在強調人類現實生活的社群性，與重視人在習俗共同體中應具有扮演好個人角色的美德之外，儒家對於「仁者愛人」的人際倫理關係的理解，並不一定只能就歷史實然的社會習俗層面來理解，而也可以像海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）一樣，從「基本存有論」之「此在」（Dasein）的「共在」（Mitsein）關係，來理解人類更為深刻的歷史性與社會性。就此，我們可以先借助關懷倫理學家 Nel Noddings 的觀點，來詮釋儒家「仁者愛人」之關懷倫理中隱含的「基本存有論」觀點。⁴⁸ Noddings 曾借助海德格的說法，將人際關

⁴⁵ 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注》（臺北：漢京出版社，1980），頁 369。

⁴⁶ 阮元撰，鄧經元點校，《學經室集》（北京：中華書局，1993），頁 1760。

⁴⁷ 白奚，〈援仁入禮、仁禮互動一對「克己復禮為仁」的再考察〉，《中國哲學史》，1（北京：2008），頁 127。

⁴⁸ 以關懷倫理學的觀點來解釋儒家「仁」這個核心概念，在李晨揚教授 1994 年於 *Hypatia* 期刊發表專論後，即在國際漢學界引起相當熱烈的討論。但目前的討論大都集中在關懷倫理學與儒家倫理學同樣都強調「關懷情感」、「道德特殊主義」、「關係性自我」等論點的相似性之上。我認為他們都還忽略了二者所共有的根源性倫理之向度，因而在此特別指出 Noddings 係引用海德格關於

係與關懷倫理的存有論優先性，說明如下：

關係（在本書）被視為是存有論的基礎，而關懷的關係可被視為是倫理學的基礎。就我們的目的來說，「關係」可被想成是「一組有秩序的配對」(a set of ordered pairs)。它是由一些描述（配對的）成員之間的感動（或主體體驗）的規則所生成的……我們以關係為存有論的基礎，這純粹只是意指我們承認人們的相遭遇與有感動地互相回應是人類存在的基本事實而已。⁴⁹

在這段話中，Noddings 說：「我們以關係為存有論的基礎，這純粹只是意指我們承認人們的相遭遇與有感動地互相回應是人類存在的基本事實」，這表示，人之在世存有的「此在」，其存在必然是與他人「共在」。我們與他人共在的關係，基本上即是由人與人在相遭遇之間，能夠有感動地相互回應的關係所構成的。Noddings 認為，這種由人與人在存在的相遭遇中，透過相互感動地回應而構成的關係，即是在人與人之間具體產生的「有秩序的配對關係」，這種關係同時構成人類最根源的倫理關係（亦即 Noddings 所稱的「自然關懷」關係）。她因而開宗明義地說：「關係被視為是存有論的基礎，而關懷的關係可被視為是倫理學的基礎」。把 Noddings 對於關懷倫理的基本存有論理解，用在儒家「仁者愛人」的理解之上，我們即可發現，儒家特別著重父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友之間的人倫關係，並非意在主張在習俗社會中存在有尊卑差等的社會等級制，是自然先天決定而不可反對的，而是主張正是透過人在存在相遭遇的共在關係上，即存在著見父自然知孝、見兄自然知悌的一種「有秩序的配對」之自然關懷關係。因而人倫關係做為能開顯「仁」做為一種根源性倫理的存在事實，對於人之本真存在的自我理解而言，實具有不能迴避的存有論優先性。在生活世界中，惟當「仁」之「相人偶」的有秩序配對關係不復存在時，亦即當產生「父不父、子不子」的社會失序狀態時，我們才需反思我們在自然關懷中的根源性倫理，以透過「正名論」的道德文法重建

「此在」之「在世存有」的「憂懼」(Sorge, Care)，來詮釋其關懷倫理之存有論的向度。對於當前國際學界以關懷倫理學詮釋儒家倫理學之洞見與缺失的批評，以及本文此處關於 Noddings 關懷倫理學的說明，請參見林遠澤，〈論道德發展理論的當代爭議與儒家倫理學性格的釐定〉（特別是頁 99-107）的進一步說明。

⁴⁹ Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 2003), pp. 3-4.

「君君臣臣、父父子子」的客觀規範關係，以我們每個人能以根源性的關懷倫理與他人進行互動的本真生活再度成為可能。

儒家在種種的人倫關係中，特別強調子女對於父母的孝順關係。例如，孔子因宰我未能盡守喪三年的孝道，而強烈批判他「不仁」的記載，即令人印象深刻。（陽貨：19）對於向他問「仁」的樊遲，他除了回答說：「仁者愛人」之外，又曾主動告訴樊遲說「孝」即是「無違」。可見，孔子基本上認為，「愛人」之心在「孝敬」中，最能表現出一種不以自我為中心，而能在對他人的關懷與敬重中，遵從以滿足他人的需求，做為決定自己行為導向的要求。「孝」因而對「仁」的根源性存在，最具有直接而真實呈顯的作用。孔門弟子因而經常把行孝當成是行仁的根本，像是有子就說：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與！」（學而：2）。其後孟子也強調說：「仁之實，事親是也。義之實，從兄是也」（離婁上：27）。孔子特別重視以孝弟的情感事實性，來做為呈顯仁之根源性關懷倫理的情感現象學基礎，這在日後卻為儒家招來強烈的批判。⁵⁰ 從表面上看，儒家對於孝的「無違」與「不好作亂」的重視，似乎等於主張，我們一旦能對父母「無違」，即能對君主「不好犯上作亂」，孝弟的主張因而被認為是儒家最適用於封建社會的道德意識形態。這種誤解不僅發生在對儒家倫理已經甚為隔閡的當代，即使在去先秦仍未遠的漢代，就已經有儒家學者在《孝經》中，嘗試以基於血親倫理的孝弟，做為傳統社會之機械團結的紐帶，從而提出「孝治天下」的政治理論。⁵¹ 但這顯然誤解了「孝弟」在儒家關於「仁」的理論中所起的作用，係在為「仁」做為根源性倫理的存在，提供具有實踐開顯與動機促動作用的情感性「事實」。

透過孔子以「孝」做為呈現「仁」之人際根源性倫理的事實性基礎，使得海德格的基本存有論與關懷倫理學的相互結合，能得到更清楚的理論表達。「父子有親」所呈現的倫理配對關係，使人類的共在性不能只侷限於從空間性或時間性的向度來做分析；而人倫做為仁之根源性倫理的實然呈現，也使得關懷倫理不能只在道德發展心理學的經驗數據統計上來加以證實。在透過人與人之間有感動地回應所構

⁵⁰ 請參閱在《儒家倫理爭鳴集》一書中，圍繞著儒家強調血親倫理而產生「親親互隱」、「舜負耜與而逃」與「舜封象於庫」等「三大腐敗案例」的正反面意見討論。參見：郭齊勇編，《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》（武漢：湖北教育出版社，2004）。

⁵¹ 依黃開國的研究，在《孝經》中主張「孝治天下」的「孝治派」的觀點，與孔子原先對於孝的觀點，以及以曾子弟子樂正子春為代表的「孝道派」的觀點已有不同。參見：黃開國，〈論儒家的孝道學派——兼論儒家孝道派與孝治派的區別〉，《哲學研究》，3（北京：2003），頁46-52。

成的配對關係中，「人與人之間」的根源性倫理，不能抽象地區分成「『人』與『人』之間的『倫理關係』」這三個彷彿各自獨立的環節。人之在世存有的「此在」與「共在」，做為人類現實存在的「歷史性」與「社會性」基礎，使人的存在不可能脫離文化傳統與生活世界的社會組織。「仁」做根源性的關懷倫理，其現實的表現因而必定落在人與人之間的歷史傳統與社會互動的脈絡中，而呈現為父子、兄弟、夫婦、朋友與君臣等實質的倫理關係。孔子的仁做為根源性的關懷倫理所具有的基本存有論性格，使得我們既不能把儒家的實踐主體僅視為是進行自我立法的抽象道德主體，也不能認為儒家只主張「習俗倫理性」或「共同體的社群倫理」。

儒家主張「仁者愛人」，但「施由親始」或「親親為大」的說法，顯然並非意在主張關懷倫理的道德偏私性是正當的，也不是在為西周宗法封建的社會等級制提供意識形態的基礎。而是在於透過認識到「孝弟」具有真實呈顯「仁」之根源倫理性的作用，而肯定周公制禮作樂的政治正當性，即在於周公不再透過鬼神的禍福降臨與宗教的神聖性做為前習俗道德的基礎，而將社會制度安排在以孝弟之親情做為基礎的宗法封建制度之上。周公想以孝弟做為社會整合的習俗倫理基礎，而孔子則想進一步透過內在於孝弟中的「仁」，來為規範的可普遍化判斷與禮治社會的建構提供道德的基礎，這即非常明確地呈顯出中國文化進化的內在邏輯發展過程。孔子雖然深受周公智慧的召喚，而說「郁郁乎文哉，吾從周」，但是孔子的禮治理念最終並不是要重建西周的宗法封建制度。他以人人「有恥且格」做為實現禮治的目標，這表示他強調合理的社會秩序，應使每個人都能道德自主地做為具人格尊嚴的個人。孔子即使非常強調禮治之和諧團結的重要性，但是他仍主張應保持「和而不同」的個體差異性。

孔子能對周禮加以「因革損益」，而提出他自己的禮治理念，其理論轉折的關鍵點顯然在於，他已經意識到「仁」除了做為根源性的人際關懷倫理之外，仁亦具有反思批判與可普遍化判斷的道德認知性格。在「仁」做為根源性倫理中，「見父自然知孝、見兄自然知悌」的「知」是隱含而非明辨的。當我們在具體的生活中要實踐孝弟時，我們如何知道我們的行為符合孝弟的人倫關係？就此，我們即必須能判斷我自己的行為格律，是否符合普遍地存在於人與人之間的根源性倫理，以能據此為禮治社會提供大家都能共同遵守的規範。孔子因而嘗試進一步在「後習俗道德」的層次上，闡發「仁」做為道德立法之自律主體的內涵，以透過深化「仁」之交互主體性的涵義，而使人的道德人格能獲得更高層次的發展。

(三)復禮——從道德自我立法到禮治的社會整合

透過「孝」的「愛親」之實，以呈顯出「仁者愛人」之根源性的關懷倫理，儒家因而既非從先天的道德主體性，亦非從後天的習俗倫理性，而是從基本存有論的實然生存本真性，來理解道德的倫理性根源。儒家倫理學從而可以避免在一開始就陷入在西方倫理學中，介於抽象的道德性與實質的倫理性之間的矛盾。一旦儒家能再進一步說明，「仁」做為根源性的關懷倫理，同時即是道德自我立法之可普遍化判斷的基礎，那麼儒家的實踐理性構想，也將可以避免在一開始就面臨必須將「道德認知」與「道德動機」這兩個不可分的成份加以割裂的困境。「仁」做為關懷的根源性倫理，其在社會化的實然過程中，表現出「親親為大」的偏私性，這並非「仁」本身的真實性格。相反的，仁在孝中呈顯出不安於心的去自我中心，與在惻隱之心中表現出「仁者愛人」之無條件關切他人的端倪，才凸顯出「仁」做為根源性的倫理，其實正是為道德實踐提供源源不竭之動力的動機來源。關懷倫理的道德偏私性，只是具體道德實踐在漸次擴充過程中的停滯狀態，而非在原則上不能有一體之仁的可普遍化。正如〈禮運大同篇〉所肯定的，一個人若能做到「老吾老」，那就沒有不能做到「以及人之老」的原則性限制。問題因而不在於孝弟的道德偏私性，而在於必須透過「皆知擴而充之」的可普遍化過程，將仁的內涵提高到後習俗的原則主義層次。以在「仁者愛人」之去自我中心化與無條件地關切他人的道德動機推動下，設身處地站在他人的立場思考我個人的行為格律，是否能成為大家都願意共同遵守的普遍法則。在這個意義上，做為「克己」及「為仁由己」的本心之「仁」，當然即呈顯出它自身是私欲盡淨、天理流行的道德主體。宋明新儒家基於他們在道德實踐上的體會，因而能直接對道德主體的自律性做出當下的肯定，這的確有其真實不假的依據。只不過這種當下的確定性，仍未達到它在根源倫理性與交互主體性層次上的真理性基礎。

孔子說：「能近取譬，可謂仁之方也已」（雍也：30）。能近取譬，即是能以切身的感受，去進行對他人需求的理解。可見，孔子也認為道德實踐的可能性，必須預設我們能透過角色認取的作用，以設身處地思考別人是否能同意我們的行為後果對他所可能產生的影響。曾子以「忠恕之道」來概括孔子在道德實踐方面的「一貫之道」（里仁：15），這應有本於孔子本人的觀點。⁵² 孔子對於子貢問：「有

⁵² 儒家主張推愛，但這種有親疏之別的道德判斷最終如何能達到一體同仁的可普遍化判斷，關於這種質疑，孔子其實已經在他關於「學」的理論中，闡釋過他如何能為道德普遍主義奠基，其詳細

一言而可以終身行之者乎」，他的回答是：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」（衛靈公：24）。這表示孔子的確是將忠恕之道，視為行為之道德正確性的判斷原則。其後孟子更補充說：「強恕而行，求仁莫近焉」（盡心上：4），而《大學》則以「絜矩」之道，來說明「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上」之「因其所同，推以度物」⁵³的道理。許慎在《說文解字》定義說：「忠，敬也。從心，中聲」；對於「恕」，則說：「恕，仁也。從心，如聲」。⁵⁴朱熹則在《四書章句集注》中說：「盡己之謂忠，推己之謂恕」。⁵⁵清代段玉裁對許慎的辭典定義，即在同處補注說，忠是「盡心曰忠」；恕是「為仁不外於恕，析言之則有別，渾言之則不別也」。

由這些字義的基本用法來看，都顯示忠的從中從心，即指能將他人放在自己的心中，盡心地去為他進行思考（如朱熹說，忠是盡己）；恕，從如從心，即指能將心比心地理解他人（如朱熹說，恕是推己及人）。由此可見，「仁」對道德可普遍化的判斷所提供的的作用，即在於它能以「忠恕絜矩之道」，為規範的可普遍化判斷提供理解他人、關切他人的認知／動機基礎。一旦我們能做到如孟子所說的「強恕而行」，那麼這即表示，當我們能將愛人的關懷倫理，擴充到泛愛眾而親仁的地步，那麼這對於做到「一體之仁」的普遍化，不僅是「求仁莫近焉」的必要途徑，更重要的是，一旦「仁」是透過忠恕之道而能擴及到關懷在平天下、保四海中的庶民萬物，那麼「仁」做為根源性的倫理，即能在道德反思的層次上得到理性的確立，而不必再僅能訴諸孝親的情感性事實，來做現象學式的存在自身開顯而已。

周禮的建制原是為分親疏，別貴賤，但這種社會等級制的構想，在通過孝弟之親情流露的轉化之後，即可使人意識到在孝弟之實然倫理背後的仁者愛人，其做為根源性倫理的普遍性存在，並沒有等級差異與偏私性的限制。「仁者愛人」在「忠恕之道」的不斷推擴中，必然會使我們意識到人與人之間的平等性。透過可普遍化判斷所構成的禮，其本質因而在於「和」，而不在於「別」。亦即，以仁為基礎的禮，不是在做社會的階級區分，而在做社會的團結整合。我們能設身處地為他人設想，他人亦然，仁的忠恕之道因而是雙向相偶的，此即孟子所謂：「愛人者，人恆

的分析請參見：林遠澤，〈知言與知人：論儒家普遍主義倫理學的行動詮釋學基礎〉，收入周大興編，《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁89-126。此處不再贅述。

⁵³ 此為朱熹之注語，參見：朱熹，《四書章句集注》，頁10。

⁵⁴ 許慎撰、段玉裁注，《說文解字注》，頁507、508。

⁵⁵ 朱熹，《四書章句集注》，頁72。

愛之；敬人者，人恆敬之」（離婁下：28）。在透過「人而不仁，如禮何？」的反思批判下，仁即從表現在孝弟的根源倫理性，提昇為相互尊重的平等對待。在此沒有「無違」，或「不好犯上」的問題。因為我們已經能從與「重要他人」之間的單向權威關係，過渡到思考理性存有者與「一般化他人」之間的可逆性與相互性的關係。

這個過程可由孟子所說的一段話，很清楚地看出來。孟子說：「君子之於物也，愛之而弗仁。於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」（盡心上：45）。孟子在此顯然承認，在人做為有限存有者的此在與共在性中，仁的根源性倫理的確會因個人的歷史性與社會性的實然脈絡限制，而表現出「於物也，愛之而弗仁。於民也，仁之而弗親」的差等對待。但當我們致力於實踐仁者愛人的要求，那麼在忠恕之道的擴充中，就能再返回到「親親而仁民，仁民而愛物」的道德普遍性。「仁者愛人」之「施由親始」的道德實踐過程，因而不在于證成道德偏私的必然性，而在于必須確立道德實踐不能脫離仁者愛人的根源性動力，否則我們就既不能有脫離自我心中去做道德思考的推動力，或者就算我們能透過理智的學習，知道什麼是應做的義務，但我們也不見得就有實踐的道德動機。

透過仁的忠恕之道，我們不僅要求需透過「己所不欲，勿施於人」的可普遍化檢驗，來排除不可普遍化的格律，以確立消極（但基本）的義務禁令；還應進一步透過「己欲立而立人，己欲達而達人」（雍也：30）的積極責任要求，正面地建構一個使大家都能「立於禮」之「有恥且格」的禮治國家。孔子因而不僅說過「人而不仁，如禮何？」他也強調說：「不能以禮讓為國，如禮何？」（里仁：13）可見，我們若只是透過仁做為忠恕之道的不斷擴充，就肯定說我們直接從孝親或側隱之心的發動，就能邁向「仁民愛物」之「天下歸仁焉」的道德實踐理想，這還是說得太快了。孟子是從反思的層次，對於仁做為根源性倫理，本身即存在能使我們透過可普遍化的判斷，不斷突破實踐領域之限制，而達到「仁民愛物」、「天下歸仁」的可能性條件，所做的先驗肯定。但對於具體地將愛人之心擴展到仁民愛物的實踐過程，我們卻不能像陽明後學那樣，只將「安百姓」的政治實踐，看成只是一日克己復禮，天下即能同時歸仁的邏輯涵蘊關係。顏淵在孔子說「一日克己復禮，天下歸仁焉」之後，再以「請問其目」來請教行仁的方法，其目的當然在於追問必須透過何種踐仁的方法，才能達到修己以安百姓之天下歸仁焉的理想狀態。⁵⁶ 孔

⁵⁶ 顏淵在生活上雖然一貧如洗，但對於政治實踐仍極有抱負。孔子雖曾說：「回也，非助我者也！於吾言，無所不說」（先進：4），但在《論語》中，顏淵仍然曾主動向孔子請教過兩個問題，

子在此回答「非禮勿視、聽、言、動」，而非再次強調「為仁由己」，即顯示孔子對於「復禮」之內容，其實仍有進一步的指點。

有子曾引伸孔子「為國以禮」（禮治）的觀點說：「禮之用和為貴，先王之道斯美矣；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」（學而：12）換言之，有子已經意識到，在將仁者愛人的可普遍化判斷，推擴到做為社會和諧團結的主體性基礎時，除了道德的自我立法之外，仍必須建立客觀的制度規範，才能使彼此的行為互動具有合乎規範的可預期性（「知和而和，不以禮節之，亦不可行」）。有子這個觀點，與孔子的觀點相當一致，因為孔子也說，惟有「道之以德，齊之以禮」，才能在有秩序的社會中，達成人人「有恥且格」的狀態。「道之以德」是指以道德的自我立法做為個人的行為指引，而「齊之以禮」，即指我們要以客觀的禮，來做為行為的外在規範，以使有秩序的社會互動能客觀有效地被建立起來。孔子因而並未犯了泛道德化的政治哲學錯誤，他明確地將「道之以德」與「齊之以禮」這兩個方面區分開來，而認為和諧有秩序的社會整合理想，應透過道德自律與禮治規範的互補來達成。

當孔子以「非禮勿視、聽、言、動」來指點，應透過怎樣的實踐才能達到「一日克己復禮，天下歸仁焉」的境地時，他心中所構想的似乎即是他的正名論。⁵⁷孔子曾回答子路問他「衛君待子而為政，子將奚先？」孔子回答他：「必也，正名乎」，他並對正名提出解釋說：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措其手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」（子路：3）。要以禮為國，即是要興行禮樂刑罰以節制人民的爭亂，從而使社會能有秩序地整合起來。建立禮治的關鍵，對於孔子而言，即在於正名的工作，以能透過言順做為事成的前提，來為禮治社會的建立奠定基礎。「正名」即正「君君臣臣、父父子子」之名，亦即制定出每一個社會角色之間的規範關係。這顯示，孔子面對他原先想以仁者愛人的根源性倫理，說明周朝習俗倫理性的道德基礎，但在禮崩樂壞的現實情境中，以孝弟形態所表現的根源性倫理已不足發揮社會整合的效力，因而孔子即試圖透過正名的工作，將君君臣臣、父父子子的根源性倫理，重新奠定在透過忠恕之道

其中一個問題是「問仁」，另一個問題即是問「為邦」（衛靈公：11），顯見顏淵關切的也不只是道德修養的問題而已。

⁵⁷ 底下關於儒家「禮治」的政治哲學內涵，及其與「正名論」之間的關係，限於篇幅只能先行簡述。進一步的詳細討論，請參見林遠澤，〈禮治與正名—論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉，《漢學研究》（臺北：出版中）。

的道德立法，所確立的可普遍化規範之上。

孔子在此提出要透過君子「名之必可行」、「言之必可行」與「無所苟」的言談，來確立名正則言順，言順則事成的社會協調基礎。這表示，孔子原先以忠恕之道的能近取譬，來做為道德立法的可普遍化判斷程序，但這種透過自我立法而奠立的禮，如果要能得到大家的共同遵循，顯然還需要一個能取得公開同意的規範立法過程，而不能只訴諸個人能近取譬的思想實驗。名之必可言，言之必可行，表示在人際溝通過程中，我們對於規範的制定應能取得大家的同意，以使得可普遍化的規範能得到大家的承認，而可以做為協調人際互動的基礎。就此而言之，參與溝通協調與政治立法的每一個人，都應本於言談無所苟的真誠性宣稱，在其語言表達中遵守言談必須具有真理性宣稱（名之必可言）與正確性宣稱（言之必可行）的語用學規範，才能發揮透過語言溝通以達到行動協調的目標（言順則事成）。一旦我們透過語言溝通確立出大家願意共同遵守的禮，來做為行動的普遍規範，那麼我們就必須遵守「非禮勿視、聽、言、動」的要求，以使我們的社會能在具客觀規範的調控下，團結和諧地整合起來。在此「非禮勿視」的說法，一方面是指要求大家必須共同遵守客觀外在的規範；但另一方面也表示，除非禮治的規範是經由我們大家共同同意設立的，否則我們就不能據之以做為我們在社會生活中，規範個人視聽言動之行為實踐的普遍法則。在這個意義下，「非禮勿視」即又可說是「為仁由己」之自我立法、自我遵守。

在禮治國家中，仁做為根源性倫理的相人偶關係，重新呈顯出它的根本意義即在於，在溝通互動中必須「以人意相存問」的真誠性要求。我們在正名制禮的溝通過程中，必須尊重彼此的意見表達，這使仁者愛人的根源性關懷倫理，透過忠恕之道的可普遍化要求，進一步表現為在溝通中要求相互真誠的言語意見表達。惟有如此，公開而相互地為社會團結提供大家願意共同同意與遵守的普遍規範才是可能的。相對的，仁做為在溝通中的真誠性要求，也特別凸顯在孔子對於言語不真誠的批判上。孔子之所以特別讚許「剛毅木訥，近仁」，而痛斥「巧言令色，鮮矣仁」，顯然即因為言談的不真誠，將使我們無法透過語言溝通，來建構和諧團結的社會整合。仁做為根源性倫理原先只是道德可能性的存有論預設，它雖能透過孝親之實來加以呈現，但人與人在存在相遭遇中透過感動地回應所構成的人倫關係，其規範的正當性卻惟有透過仁做為忠恕之道的擴而充之，才能在道德反思的層次上得到理性的證成。透過具有道德正當性的規範來協調人際之間的互動，這惟有在一禮治國家的團結整合中才是真實可能的。在禮治國家中，維持「和而不同」之「有恥

且格」的生活狀態，那麼人人能以根源性倫理的本真存在方式進行生活互動，才是明確而真實可能的。「一日克己復禮，天下歸仁焉」，這對於孔子來說，絕不會只是期待天下之人都能稱許他為仁的效驗而已，而是在描述仁從根源性倫理真實呈現為禮治社會之團結整合基礎的辯證發展過程。

四、結論

本文透過「後習俗責任倫理學」的架構，澄清我們主張「克己復禮為仁」的文本詮釋應具有辯證統一性，所預設的「前理解」基礎，以此為據，當我們再度回到《論語》文本本身，即可發現到，孔子談「仁者愛人」，或孔門弟子談論「孝弟也者，其為仁之本與！」其實都具有整體的意義關聯性。孔子對於孝的重視顯然在於，試圖透過孝的關懷與服從，說明周公將周朝禮制建立在以「親親之殺、尊尊之等」的宗法封建制度之上的合道德性基礎。但孝本身做為仁者愛人的理性事實，代表「仁」在孝的習俗道德中，是做為一種人際之間的根源性倫理而存在的。一旦我們能理解周禮的正當性，是表現在孝親之仁者愛人的「施由親始」中，那麼我們就可以把「仁者愛人」抽象成一道德原則，而以「忠恕絜矩之道」的形式，來做為「己所不欲，勿施於人」的可普遍化判準。仁者愛人的無限推擴要求能做到「己欲立而立人，己欲達而達人」，那麼仁的道德自主性必不限於個人的自我完成，而是必須承擔「修己以安百姓」，「仁民而愛物」之平天下的社會整合責任。仁因而是在經歷習俗、後習俗形式主義與後習俗脈絡主義的發展過程中，分別以做為（一）根源性存在關懷的倫理主體、（二）可普遍化判斷原則的道德主體，與（三）社會整合之團結和諧原則的法政主體形態，表現出他在「克己復禮」過程中的辯證性統一。

透過本文的詮釋架構，我們可以清楚地對比出，芬格萊特其實是從仁做為根源性倫理這個習俗道德的存有論預設出發，他主張「克己復禮」應是回復到神聖的禮儀共同體 (II)，但卻忽略了仁者愛人的根源性倫理，在後習俗道德的層次上即同時做為個人反思判斷的忠恕之道與社會整合的團結原則。馬融與何炳棣看到仁者愛人表現在習俗社會之實然性限制中的道德等差性，而主張「克己復禮」應指回到以習俗規範來約束個人的意識形態奠基 (I)，但卻忽略孔子不是一位回退到習俗道德的復古主義者，而是想透過道德反思的批判奠基而重構合理的禮治社會秩序。朱熹則從仁在後習俗形式主義階段做為忠恕絜矩之道的可普遍化立法，體會到我們的道德

主體是一種具普遍法則的自律主體 (III)，但他仍不能掌握一體之仁在具體實踐中的動態自主性。陽明後學則看到我們在後習俗的形式主義道德之外，仍應強調一體之仁在後習俗脈絡主義中，對於仁民愛物的整體包容性 (IV)，但他們卻仍未認識到仁的交互主體性，以致於未能在真誠溝通的互動中，為社會整合提供基於共同同意遵守之跨主體有效的客觀規範。上述對於「仁」做為儒家的實踐理性構想所做的四種類型分析，其實都各有所本。問題只在於他們顯然都是從仁在從習俗階段，發展到後習俗脈絡主義階段中的不同表現，來認識仁的某一個側面。而不能整體地就克己與復禮的辯證統一關係，看出仁同時做為倫理主體、道德主體與法政主體，及其在連續的發展過程中，分別表現出實踐理性之不同層次的立法能力。這些古今中外的儒學詮釋，因而都還難免只是一偏之見。

本文透過對於儒家實踐理性類型學所做的後習俗責任倫理學重構，展現出「仁」在其整體性中對於克己復禮所達成的辯證性統一關係，這最終不僅能以圖表的形式來加以呈現（參見表二），也能透過白話語譯的方式，對「仁」這個實踐理性的總體性結構做出總結性的說明。

表二：仁的實踐理性類型學之道德發展理論的重構

道德發展層次 (文化進化過程)	禮的涵義 的不同界定		仁做為實踐主體 的不同表現型態	仁之實踐地自我 立法的不同型態
後習俗脈絡主義 (正當有序的社會整合)		國家 禮治	致中和的 法政主體	仁做為社會整合 的團結和諧原則
後習俗形式主義 (意識形態 vs. 正當性奠基層次)	儒家 禮論	道德 禮義	忠恕的 道德主體	仁做為可普遍化 的忠恕絜矩原則
習俗道德 (制度層次)	周朝 禮制	習俗 禮儀	孝弟的 倫理主體	仁做為人際根源 性的關懷倫理
前習俗道德 (宗教層次)	殷商宗 教祭禮			

〈克己復禮章〉最後應可語譯如下。顏淵向孔子請教說：「仁這個概念應當如何理解？」孔子說：「仁就是指應當克己復禮。亦即，我們應當能通過孝弟這種不

容自己的愛人之情，來超越自我中心的限制，並學習能感同身受地去設身處地為別人著想，以能通過大家都能共同接受的行為方式來決定自己的行為。如果我們能不斷地這樣做，把我們愛親的關懷倫理擴充到我與物我的互動關係之上，那麼我們就能在相互真誠的溝通過程中，建構出大家都可以共同遵守的規範。一旦大家在這種和諧團結的社會中，都能出於道德的動機而做出正確適當的行為，那麼所有人（甚至天地萬物）就都能在不被宰制的自由中，展現各自本真的存在。仁的實踐因而不是被他人從外在加以強制的，而是根據我們最具根源性的關懷倫理之不容自己地自發性，與忠恕之推己及人的可普遍化判斷而自我決定的。」顏淵接著又問：「那麼要怎樣才能達到克己復禮，天下歸仁的境地呢？」孔子說：「應當透過真誠的溝通，以建立彼此能夠共同同意的規範，來做為使人我互動具有可預期性的社會團結基礎。如果個人的行動不能合乎使彼此的自由能平等相容的正當性規範，那麼我們就不應當據之以做為我們視聽言動的行為準則。透過不做那些不能合於大家共同同意的規範之行為，那麼使每一個人都能回復到以本真倫理進行互動的和諧社會整合的目的就可以達到了。」顏淵說：「我雖然不夠聰明，但一定會遵照老師您的這些指示去努力實踐。」

引用書目

一、傳統文獻

- 朱 熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 朱 熹著，黎靖德編，《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986。
- 阮 元撰，鄧經元點校，《學經室集》，北京：中華書局，1993。
- 許 慎撰、段玉裁注，《說文解字注》，臺北：漢京出版社，1980。
- 鄒東廓，《鄒守益集》，收入董平編，《陽明後學文獻叢書》，南京：鳳凰出版社，2007。

二、近人論著

- 白 奚，〈援仁入禮、仁禮互動——對「克己復禮為仁」的再考察〉，《中國哲學史》，1，北京：2008，頁 19、126-128。
- 牟 堅，〈朱熹對「克己復禮」的詮釋與辨析——論朱熹對「以理易禮」說的批評〉，《中國哲學史》，1，北京：2009，頁 20-33。
- 何炳棣，〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉，《二十一世紀》，8，香港：1991，頁 139-146。
- _____，〈答劉述先教授——再論「克己復禮」的詮釋〉，《二十一世紀》，10，香港：1992，頁 150-155。
- * _____，〈原禮〉，《二十一世紀》，11，香港：1992，頁 102-110。
- 杜維明，〈從既驚訝又榮幸到迷惑而費解——寫在敬答何炳棣教授之前〉，《二十一世紀》，8，香港：1991，頁 148-150。
- * 吳 震，〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就「克己復禮」的詮釋而談〉，《復旦學報》，5，上海：2006，頁 72-79。
- 林月惠，《詮釋與工夫——宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008。
- 林遠澤，〈評 Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit〉，《中央大學人文學報》，31，中壢：2007，頁 289-298。
- _____，〈知言與知人：論儒家普遍主義倫理學的行動詮釋學基礎〉，收入周大興編，《理解、詮釋與儒家傳統：展望篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009，頁 89-126。

- _____, 〈評《軸心時期的儒家倫理》〉, 《國際漢學》, 18, 北京: 2009, 頁 266-286。
- * _____, 〈論道德發展理論的當代爭議與儒家倫理學性格的釐定〉, 《思想與文化》, 10, 上海: 2010, 頁 90-115。
- _____, 〈論規範遵循之可期待性的理性基礎——論從對話倫理學的應用問題論道德、法權與政治責任的規範效力差異與互補〉, 《人文及社會科學集刊》, 臺北: 出版中。
- _____, 〈禮治與正名——論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉, 《漢學研究》, 臺北: 出版中。
- * 芬格萊特 (Herbert Fingarette) 著, 彭國翔、張華譯, 《孔子——即凡而聖》, 南京: 江蘇人民出版社, 2002。
- 孫國棟, 〈「克己復禮為仁」爭論平議〉, 《二十一世紀》, 12, 香港: 1992, 頁 139-142。
- 郭齊勇編, 《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》, 武漢: 湖北教育出版社, 2004。
- * 張崑將, 〈朱熹對《論語·顏淵》「克己復禮」章的詮釋及其爭議〉, 《臺大歷史學報》, 27, 臺北: 2001, 頁 83-124。
- 黃開國, 〈論儒家的孝道學派——兼論儒家孝道派與孝治派的區別〉, 《哲學研究》, 3, 北京: 2003, 頁 46-52。
- 程樹德, 《論語集釋》, 北京: 中華書局, 1983。
- * 赫大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著, 何剛強譯, 《先賢的民主——杜威、孔子與中國民主之希望》, 南京: 江蘇人民出版社, 2004。
- * 劉述先, 〈從方法論角度論何炳棣教授對「克己復禮」的解釋〉, 《二十一世紀》, 9, 香港: 1992, 頁 140-147。
- * 羅哲海 (Heiner Roetz) 著, 陳詠明、瞿德瑜譯, 《軸心時期的儒家倫理》, 鄭州: 大象出版社, 2009。
- Kohlberg, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*. New York: Harper & Row Publishers, 1981.
- * Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 2003.

(說明: 書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Chang, Kun-chiang. "Zhu Xi dui *Lunyu yanyuan* 'Kejifuli' Zhang de Quanshi ji qi Zhengyi (Zhu Xi's Interpretation of 'Master Oneself and Return to Propriety' in the Analects and Its Controversies)," *Bulletin of the Department of History of National Taiwan University*, 27, 2001, pp. 83-124.
- Fingarette, Herbert. *Confucius: Ji Fan Er Sheng (Confucius: The Secular as Sacred)*, trans. Guo-xiang Peng & Hua Zhang. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2002.
- Ho, Ping-ti. "Yuan Li (The Origin of Rites)," *21 Shiji (The Twenty-First Century Review)*, 11, 1992, pp. 102-110.
- Hall, David L. & Roger T Ames. *Xianxian de Minzhu (The Democracy of the Dead)*, trans. Gang-qiang He. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2004.
- Lin, Yuan-tse. "Lun Taode Fazhan Lilun de Dangdai Zhengyi yu Rujia Lunlixue Xingge de Lidong (On the Contemporary Controversies about Theory of Moral Development and the Clarifications of Confucian Ethics)," *Sixiang yu Wenhua (Thought & Culture)*, 10, 2010, pp. 90-115.
- Liu, Shu-hsien. "Cong Fangfalun Jiaodu Lun Ho Ping-ti Jiaoshou dui Kejifuli de Jieshi (On Professor Ho Ping-ti's Interpretation of 'To Return to the Observance of the Rites Through Overcoming the Self': A Methodological Critique)," *21 Shiji (The Twenty-First Century Review)*, 9, 1992, pp. 140-147.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Roetz, Heiner. *Zhouxin Shiqi de Rujia Lunli (The Chinese Ethics of the Axial Age)*, trans. Yongmin Chen & De-yu Qu. Zhengzhou: Daxiang Press, 2009.
- Wu, Zhen. "Luo Jinxi de Jindian Quanshi ji qi Sixiangshi Yiyi (The Classics of Luo Jinxi and Its Significance in Ideological History)," *Fudan Journal (Philosophy and Social Sciences)*, 5, 2006, pp. 72-79.

Mastering Oneself and Returning to Propriety is Ren: On the Reconstruction of the Confucian Typology of Practical Reason

Lin , Yuan-tse

Department of Philosophy,
National Chengchi University

ABSTRACT

Even today the Han-Song debate over the hermeneutic meaning of the *Analects*' passage, "mastering oneself and returning to propriety (kejifuli) is Benevolence (Ren)" remains undecided. In this paper, I place the relation between "mastering oneself" and "returning to propriety" into a framework of dialectical unity in order to demonstrate that "Ren," as practical subjectivity, must include the actual capacities of both moral autonomy and social integration.

In order to highlight the one-sided understanding of Han-Song Confucians, who viewed "Ren" either in terms of formal morality or traditional ethics, this paper adopts the viewpoint of the post-conventional ethics of responsibility. In addition to providing a typological analysis of the different interpretations of "mastering oneself and returning to propriety," it shows that "Ren," in different stages of moral development, becomes manifest as filial piety, loyalty-forgiveness and the rule of rites. This paper concludes that "Ren" serves as the practical foundation for ethical conduct, generalized moral judgment and social solidarity.

Key words: kejifuli, Ren, filial piety, solidarity, typology of practical reason, ethics of responsibility

(收稿日期 : 2011. 6. 1. ; 修正稿日期 : 2011. 8. 9. ; 通過刊登日期 : 2011. 10. 27.)