

《國立政治大學哲學學報》第十九期 (2008年1月) 頁 1-32

©國立政治大學哲學系

如何理解儒家的 「道德內在說」： 以泰勒為對比

錢永祥

中央研究院人文社會科學研究中心

摘要

本文根據徐復觀、牟宗三、余英時三位先生的部份著作，探討（新）儒家有關道德內在論的說法。文中的討論，集中在道德價值的地位、以及道德實踐與價值的關係兩個問題上。本文參考泰勒關於道德實在論以及道德實踐的一些觀點，釐清道德內在說的這兩個面向，並期盼儒家可以借鏡，進一步發展自己的相對想法。不過，泰勒思想裏包含的表達論以及多元論，可能會阻礙新儒家的採納。

關鍵詞：新儒家、徐復觀、牟宗三、余英時、道德內在說、內向超越、泰勒

如何理解儒家的 「道德內在說」： 以泰勒為對比*

壹、前言

儒家思想的用心之處浩瀚，旨在涵蓋整套人間秩序與天人關係。不過它屬於哲學領域的核心議題，應該說集中在理解和論證「道德的實踐之可能性與條件」。針對個人一己生命「培養德性的主

* 本文最早係在政治大學哲學系暨國科會「中國哲學與分析哲學」學術研討會（2005年9月16-17日）上發表的論文。會後經過較大幅度的修訂，又分別在中央研究院文哲所「禮與倫理」研究群研讀會（2006年3月8日），以及台灣哲學學會「批判與反思」研讀會（2007年1月5日）上報告。與會的同仁（尤其是研究中國哲學較有心得的同仁），針對文章提出了許多批評與建議，對於文章的問題意識和相關思考，都有很大的幫助。此外，石元康、黃進興、李明輝、王汎森、以及幾位匿名審查人，對本文都提過建議和質疑，但可惜在此定稿中尚未能圓滿回應。

體」，¹ 乃是它心目中道德實踐的關鍵一步，其下一步才涉及政治理想以及廣泛的家國、社會生活如何體現「道」的理想。在個人層面，道德實踐至少應該牽涉到兩個方面：一是相關道德理想的陳述與證明、肯定，二是如何將這些道德理想表現在個人的性格以及行為上。只以道德哲學為關照焦點，誠然是一種對儒家思想較為偏狹的理解，但是由於儒家對於道德實踐的重視，說它的核心哲學議題在此，應該並無太大的爭論。

儒家的道德實踐觀應該如何理解，牽涉到對於整套儒家傳統的解讀，非筆者的學力所能問津。不過，當代幾位對於儒家傳統認同較深的思想家和思想史家，出於他們所關懷的詮釋視野，在這個問題上用力極勤極深，為這種道德實踐觀提供了相當明確的陳述和經營，值得重視和討論。本文將根據徐復觀、牟宗三兩位新儒家代表人物、以及與新儒家思想或有距離的余英時的部分著作，理解儒家的道德實踐觀。然後，我準備借用當代哲學家泰勒 (Charles Taylor) 的類似問題意識為對比，提出一種途徑，理解儒家的道德哲學觀點在甚麼意義上是有道理的，並探討它的含意與限制。本文認為，這些當代思想家用儒家傳統的語言和思想史的概念架構所做的陳述，有助於我們瞭解歷史上儒家道德哲學的根本想法。不過，這套

¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁 11。此書原出版於 1963 年，今收在《牟宗三先生全集》卷 28（台北：聯經出版公司，2003）。牟宗三著作浩繁，涉及本文主題的卷帙篇章不勝枚舉。為了求簡便，本文主要以此書的陳述為代表。在此需要強調：本文並不是要檢討牟宗三、徐復觀、余英時幾位先生的相關思想全貌，更非志在探討儒家龐大傳統的整套理論建樹。本文只是想要勾勒一個儒家有關道德實踐之觀點的模型，然後挖掘這個模型在哲學上的見地與缺陷。這個模型本身，相對於儒家歷來各家以及三位先生的思想和著作，無疑只是簡化後的骨架；文章的結論，因此至多也只適用於這個骨架。

想法的所以然一亦即脫離了歷史儒學的架構之後，要如何展現其中的意思與理據一還嫌不夠清晰和深入。泰勒的著作，在一定限度內，或能提供一些理論上的啟發。

二、道德內在說：² 徐復觀、牟宗三、與余英時的詮釋

儒家的道德實踐觀，是一套種甚麼樣的想法？

根據徐復觀先生，儒家思想的產生，繫於一個將「天命」逐漸內化為人性內在潛能的思想發展過程。自周初到春秋時代，「天命」一向被視為行為的「根源與保障」：³ 人間道德的根源，要在天地的道德法則中追求。直到孔子，「開闢了內在的人格世界」，⁴ 認為「性」係由天所命，那麼既命之後天道成為人之性、進入人心/身之內，所以可以由人從內部建立道德自主性，形成道德的根源。

² 「道德內在說」一詞，來自徐復觀先生，見下面註 8。將儒家的「內在說」譯作 innerism，乃是極為勉強無奈的譯法，在此將就暫用。筆者的依據是牟宗三先生曾寫道，內在的遙契即是「把天道拉進人心，使之內在化 (innerize)」(《中國哲學的特質》頁 41-2)。看起來，牟氏採用這個英文字時，並未深究它是不是妥當的選擇。另外一個可能的選擇是 immanentism，不過這個字眼可能完全壓抑了儒家所在意的超越源頭，也容易與某些神學的思路混淆，故不取。

³ 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》(台北：台灣商務印書館，民國 66 年三版)，頁 30。

⁴ 《中國人性論史》，頁 69。

徐復觀稱儒家為一種「道德性的人文主義」，⁵ 即意在強調儒家自孔子開始，將道德的權威或來源從天轉到人的意義。這種想法之所以為人文主義，是因為道德的目標或規範，不再假神、天、或其他的超越權威來頒佈，而是要由人在一己的「天命之謂性」領域之中發現或者建立：⁶「知天命」，即「對自己的性，自己的心的道德性，得到了徹底地自覺自證。」⁷ 因此，這種道德性的人文主義，涵蘊著徐先生稱為「道德內在說」⁸ 的一種想法，即道德資源內在於人的「性」。

徐復觀說明儒家的「道德內在說」，分為兩個方面。一方面即

⁵ 《中國人性論史》，61 頁；徐復觀，《學術與政治之間》（台北：學生書局，74 年台再版），頁 309-10；徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：八十年代出版社，民國 68 年），頁 61。

⁶ 道德目標的「發現」與「建立」兩種情況，背後的人性與形上學預設是很不同的。後文認為儒家是一種道德實在論，似乎排斥了「建立」價值的可能而只能「發現」。但是，如果儒家的道德實在論確實是在實踐脈絡裡才有意義，需要道德實踐來「充顯恢宏」，那麼僅說「發現」顯然不妥，「建立」也是其中一個成分。後文提到泰勒的「表達論」，便試圖在簡單的「發現」與「建立」之間，另外開闢一種思考道德目標的途徑。

⁷ 《中國人性論史》，頁 88。

⁸ 《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 59。在此有必要說明，在今天，「內在超越」或者「內向超越」之類的用詞，要比「道德內在說」更為常見。本文之所以沿用舊稱，主要是為了突出這是一種有關道德之本性 (the nature of morality) 的觀點：道德即是致力於落實「天命之謂性」之原則的各項涵蘊。「內在超越」或者「內向超越」強調的重點，則傾向於說明如何企及道德生活所追求的價值源頭。無庸贅言，後者乃是前者最核心的一個部分，不過「道德這回事的本質」與「道德目標循何途徑企及」，顯然是不同的問題。

強調個人具備著內在的能力，去設定和實踐道德的善或者規範。如何證明這種能力的確存在、它又如何呈現、淹沒甚至失敗，徐復觀並不以為是一個嚴重的理論問題。另一方面他又強調，這種設定與實踐道德價值的過程，是一種發展「自覺的精神狀態」—即「仁」—所引發的「無限要求」的過程。這裡所謂的無限要求，包括了一方面無限要求自己人格的建立即「忠」，一方面對他人感到無限的責任即「恕」。⁹ 徐復觀的意思似乎是說：人一旦在「仁」的狀態下自覺到了己身的道德可能性，自然就會 / 意思就是自覺有義務去發展與實現這種道德可能性。

無論如何，徐復觀的陳述，帶出了幾個值得繼續追問的問題：

- (1) 內在的道德人格，是如何構成，方足以呈現其道德性格的？例如它與各類自然人欲的關係應該如何設想？
- (2) 這種內在道德人格的「發展」與「實現」，又是一個甚麼樣的過程？是已經成形只待「發現」、還是以某種形式「潛伏」而必須「培養」、還是位在其間的某種模式？
- (3) 這個過程所指向的道德目標、道德規則，如何確定其為正確？天道的道德妥當性可以歸於定義：天道即是道德妥當的定義。但我們如何確定一個人被激發的道德意識，正是正確的而不會出錯誤導？
- (4) 進一步言，這裡所謂「正確」，似乎涵蘊著某種標準。那麼是以天道與性做為標準嗎？但是如果天道與性所包含的道德目標與規範，已經明確、具體到了能夠作為標準的程度，人的實踐又給它們的要求添加了甚麼？
- (5) 這種個人的努力的成果，與天道以及性究竟是甚麼關係？如果將個人的道德實踐比擬作一個蓋屋子的過程，它難道只是某種將既定藍圖化為實屋的過程？還是說，道德實踐的過程，對於藍圖、對於事先腦子裏、圖紙上的屋子理念，尚有更為積極的功能，例如釐清、界定、增飾等等？而

⁹ 《中國人性論史》，頁 91。

反過來說，在這個過程裡，「天」還有作用嗎？人的道德成就，還可能具有「超越」的性格嗎？

針對仁以及道德內在論的內涵，徐復觀在著作中前後多次加以解說，但似乎均不曾直接處理上述的問題。他對於儒家思想的陳述展現，確實觸及了一些關鍵的主題，但是他所提供的分析與答案，應該還需要進一步推展。我們可以說，徐氏對於儒家的道德思想提供了一個饒富哲學啟發的陳述，但是也展現了一些棘手的哲學問題有待解答。

牟宗三先生嘗明言，中國哲學特重主體性與內在道德性。¹⁰ 在探討道德實踐所涉及的理想如何設定，以及如何在行為、人格上實踐理想這兩個基本問題時，他雖然沒有明確使用「道德內在說」這個名詞¹¹，但也說到了「天道的內在化」，亦即確是循著「道德內

¹⁰ 《中國哲學的特質》，頁 4。

¹¹ 牟氏賦予儒家這套觀點的正式名稱，應該是後來他所謂的「道德的形上學」（與牟氏所謂康德的「道德底形上學」適成對比），亦即「從『道德的進路』入，以由『道德性當身』所見的本源（心性）滲透至宇宙之本源，此就是由道德而進至形上學了，但卻是由「道德的進路」入，故曰『道德的形上學』。」《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，民國 57 年），頁 140。牟氏最重要的論點在於，儒家的道德形上學足以在人的道德性體、心體與宇宙的性體、心體之間建立「聯繫」（這是筆者暫時使用的詞，避開牟氏所用的「滲透」、「灌注」等更為具象的字眼）。閱讀牟宗三著作的過程中，筆者感到最困難的地方，即在於確定他心目中此處的聯繫，應該如何理解。無論如何，這種從人心窺天心的壯圖（即「基於道德」去談形上學，而不是像董仲舒之類基於宇宙論談道德），涉及的棘手問題很多，其何以「可能」也有待探討。本文旨在理解「道德內在說」的理論架構，並用泰勒的提問方式，顯示這個架構需要設定一種超越的善之源頭。至於道德內在說涵蘊著甚麼樣的形上學結論，是很棘手（但也有趣）的問題，並非本文的有限架構所能探討的。

在說」的架構來發揮的。他接受徐復觀有關憂患意識的說法，敘述天命、天道如何透過憂患意識「做為人的主體」、透過「敬」構成了主體性。一旦天道灌注於人身，即成為人的「性」。所以天道與性命的相貫通，即是中國思想的「中點與重點」所在。「如是自不能不重視主體性，自不能不重視如何通過自己之覺悟以體現天道。」¹² 換言之，牟宗三與徐復觀一致，先有一個由「性與天道」公式所表達的人文主義的想法，強調個人承受天道，內在具備了道德的能力與資源，足以設定與肯定道德理想。接著，他們關切這種內在的能力或者意識，如何在言行人格中「踐仁成聖」，終於「體現天道」。「道德內在說」，看來是足以概括儒家一路（至少當代新儒家）關於道德實踐的說法的。

身為哲學家，牟宗三對於道德內在說的經營，要比徐復觀來得更為細緻。¹³ 首先，他形象明確地將道德的實踐描述作一種「遙契性與天道」的過程：人的內在道德性格，在實踐中的落實或者具體顯現，就構成了「遙契」性與天道。甚麼叫做遙契？簡單地說，即是「與宇宙打成一片」。¹⁴ 複雜些說，遙契有超越與內在兩種方式，超越的方式經由「下學上達」，帶人「知天命」，進入對於超越的天的「敬畏」；內在的方式則將人帶入一個「誠」的境界，「傳統

¹² 《中國哲學的特質》，頁 26。

¹³ 牟宗三的完整理論，應該見他的《心體與性體》，特別見第一部第三章，其中他企圖說明，在甚麼意義上道德主體乃是一個「天道性命相貫通」的主體。本文的假定是，這樣的主體概念陳義太高，不能作為探討道德實踐之意義的出發點或者設準。因此，本文將只涉及有關道德內在說或者「道德的形上學」的最低度陳述，亦即僅假定價值的客觀性和道德實踐的某些基本特色，要求我們承認某些超乎利害或者規則普遍性的標準。在這個限制上，牟先生的大體看法是可以確定的。

¹⁴ 《中國哲學的特質》，頁 31。

思想中高高在上的天道……完全可被人通過仁與誠去體會、去領悟」。¹⁵ 讀者當然會希望看到更深入、完整的解說。不過，牟宗三此處的敘述有些混亂、零碎，在此將不再討論。

接下來，牟宗三想要將兩種遙契方式，歸類為兩種原則。這裡就涉及了道德實踐與「性與天道」之間的關係，值得進一步分析。

牟宗三分別用「客觀性原則」與「主觀性原則」，稱呼兩種遙契性與天道的方式背後的原則。從他的敘述中，我們大致可以推知，他認為客觀性原則著重天道的獨立自存與自足，作為某種形上學的實體存在，並不需要借任何人格性的機緣去與人心接壤；主觀性原則則強調，內心道德感在踐仁的過程中上達天德之際，還有其積極的功能，對道有著「充顯與恢弘」的貢獻。¹⁶ 牟宗三借用「人能弘道，非道弘人」以及「天行有常，不為堯存，不為桀亡」兩條古訓，生動地說明這兩種原則的強烈對比。

這種更具體的說法，促使我們重複前面針對徐復觀所發的問題：(1) 人的道德實踐與道或者天命的關係，即使如牟氏所言至為密切，但究竟應該用甚麼樣的概念來分析和描述？人性的道德資質與其道德意涵，除了仰仗儒家傳統中的天命說法之外，有沒有其他的途徑來陳述和確定？(2) 道德上「善」的目的與「對」的規範，人是如何發現或者設定的？它們的善與對，係根據甚麼標準而言？性與天道在甚麼意義上提供了這種標準？(3) 進一步言，人的道德實踐，對於性與天道好像是有貢獻可言；但所謂「充弘」一即「充顯與恢弘」一是甚麼意思？牟宗三曾用基督教的神作為「道」，需要耶穌作為人格來彰顯為例，說明主觀性原則。但是這個自有其迴

¹⁵ 《中國哲學的特質》，頁 41。

¹⁶ 《中國哲學的特質》，頁 46。

異神學思路（道成肉身以及耶穌為人贖罪）的例子，真能幫助我們理解儒家另樹一格的道德內在論嗎？

人的道德實踐，用甚麼方式「聯繫」到天所代表的價值源頭，余英時先生的論述，提供了另一種理解的途徑。不同於徐、牟二位，他並沒有使用「道德內在說」或者「道德的形上學」這樣的名稱。不過，他用「內向超越」¹⁷ 說明儒家的價值觀所具有的價值特色，與徐、牟二位的理解是有相通之處的。余英時將問題明確清晰地界定為「價值的來源問題，以及價值世界和實際世界之間的關係問題」¹⁸。中國文化與西方文化均認定價值的源頭是超越性的，不過，中國文化追求價值之源的努力是向內而不是向外的，也就是「內在／內向超越之路」。道德意識內在於人性；其源頭雖在天，但是其實現則落在心性之中。余英時根據內在超越與外在超越一對概念，在中西文化之間作了別有見地的區分，是他很知名的一套說法。這套說法至少在結構上延續著徐、牟二位的思路，一方面強調「性與天道」的承接關係，強調個人承受天道，內在具備了道德的能力與資源，足以設定與肯定道德理想。接著，這種內在的能力或者意識，如何在言行人格中「踐仁成聖」，終於「體現天道」，構成了中國思想的主線，余先生也作了詳細的舉證敘述。

¹⁷ 余先生原先使用「內在超越」一詞。後來可能由於常有人用西方神學的觀念來理解附會，引起了許多爭議，他遂改用「內向超越」(inward transcendence)。見沈志佳編，《中國知識人之史的考察：余英時文集第四卷》（桂林：廣西大學出版社，2004），頁 24 註 14。針對儒家思想使用 inward transcendence 一詞，似乎首見於 Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China," *Daedalus*, Spring 1975, p. 63。

¹⁸ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收在氏著《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版公司，民國 76 年），頁 7。

余英時指出，中國思想史上有過許多關於人的道德本性的論證。不過，這類哲學或者科學的的證據居於次要的地位。「古今無數道德實踐的實例已足證明人是天地間唯一具有價值自覺能力的動物了。」¹⁹ 余先生於此強調道德實踐預設著人的價值自覺能力，是爲了聯繫到「中國人認定價值之源雖出於天而實現則落於心性之中」，從而說明爲甚麼中國思想家會認爲，「向內」藉著盡心，居然可以達到追求價值之源的目標。余先生追溯各家關於「心」與「道」的關係的見解，確定了「超越性的「道」已收入人的內心」。因此，「道的唯一保證，就是每一個知識人的內心修養」。²⁰ 對於余英時來說，這種關於道德實踐的獨特思路，在中國思想史上已經經營得很深，其實際影響也瀰漫在中國的社會與文化之中。他的關懷在於描繪這套思路的面貌，展現其思想史、乃至於文化的意義，甚至於對比出中西價值系統的差別；至於這種思路在哲學上如何釐清和證明，尤其是其成立的條件是甚麼，都並不是他的焦點所在。

三、道德內在說的兩個前提：天道的地位、與道德實踐的意義

到此爲止，根據上引三家的說法，歷史上儒家的道德內在說的基本想法，似乎可以總結爲幾個命題：

（一）人類透過憂患意識的啓發和感動，意識到天道乃是一己道德生活的目的與典範，意即意識到自己有能力與責任在行爲與意向上追求、體現天道。人之成爲道德人、具備道德能力，起自這種

¹⁹ 上引書頁 20。

²⁰ 上引《中國知識人之史的考察：余英時文集第四卷》，頁 20-22。

意識。

(二) 這種意識代表天道進入了人性、甚至構成了人性裏的某些成分，亦即天道所標舉的道德目標和道德規範，不再是一個彼世的超越理想，而已成爲人性裏的潛在成分。亦即道德所要求的事物「內在」於人性 / 人心。

(三) 因此，對於天道的追求不是（例如像基督教那樣）全盤地貶抑和放棄自我的心與性，而是認識、彰顯人性之中由天道所灌注的那些因素。道德生活即在於透過修養和言行，將這些因素表現出來。道德生活的意義，因此即在於藉著道德實踐，將天道從潛在狀態化爲現實。

(四) 道德實踐的深重意義，即在於個人可以藉這個過程與天道「相契」，其中包括對於天道的認識，而天道亦得以藉這個過程獲得「實現」。²¹

這幾個命題所共同呈現的一個道德視野，應該說有其獨特、豐富的內容，非但不應忽視，並且值得深究。不過一個首要的疑問殆

²¹ 晚近有關儒家「內在超越」論的討論，不僅以上所引的徐、牟、余三家。不過這些著作，均係對前兩位或者三位的回應或者發展。其中較為重要的包括了湯一介，〈論儒家哲學中的內在性與超越性問題〉，收在張頌元編，《二十世紀儒家研究大系》，卷 12，儒家哲學思想研究（北京：中華書局，2003）；馮耀明，〈當代新儒家的「超越內在說」〉，《當代》84 期（台北：1993），頁 92-105；李明輝，〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收在氏著《當代儒學的自我轉化》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 118-136；劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省〉，見氏著《當代中國哲學論：問題篇》（紐澤西：八方文化企業公司，1996）；鄭家棟，〈「超越」與「內在超越」：牟宗三與康德之間〉，《中國文哲研究集刊》17 期（2000）等相關著作。

爲：這個道德視野，要如何藉說理去證明？這套圖像是不是妥當的 (valid)？爲甚麼我們不得不接受它？必須承認，上列三家的說法，基本建立在特屬於中國文化與歷史的某些面向上，是不是僅具有一時一地之信仰的意義，尙有待分析和澄清。在儒家的脈絡之外，「天命」與「心」、「性」的存在與意義，今天已經並非自明，要它們承擔重任，陳述、支撐這樣一套道德視野，固然捉襟見肘。即使在儒家的門牆之內，天命與心性該如何理解，也並非自明之理，亟待概念性、哲學性（而非侷限於思想史、學術史）的釐清。事實上，關於道德價值的起源和性質、關於人類道德現象的解釋，東西哲學家（不談社會科學或宗教）是有其他很不同的說法的。那麼儒家這套說法，何以能自詡爲相對而言更高明、更準確？其他的說法，是不是足以挑戰儒家？總而言之：一個善意（並且等待說服）的懷疑者，有甚麼理由一定要接受這套說法？

這些問題都很複雜棘手。在本文中，筆者僅希望去理解兩個相關的問題。第一，有關天道的假定，為甚麼是必要的？離開天道的概念，道德這個概念（以及實踐）是不是就無法自圓其說了？如果天道本身以及它所代表的宇宙性兼道德性的價值與規範，對於「道德」這回事而言是必要的，它們可能具有甚麼樣的存在地位？——例如牟宗三所謂的「形上學的實體」，是有意義的嗎？第二，個人的道德實踐，與這種「道德的源頭」具有甚麼關係？天道何以必須要藉著人的道德實踐來求自身的實現？——例如牟宗三所謂的「充顯與恢弘」，又應該如何理解？

天或者天道的存在方式，本來屬於純粹形上學的議題，並不是我們的一也不是儒家的一直接關懷所在。而關於道德價值（或其源

頭)的存在地位，²² 可能是由於一向視為當然之理，儒家諸哲的經營也不多見。其實，就道德內在論的理論要求來說，天道所涵蘊的道德價值與道德要求，並不需要當作一個形上學問題來看待。它所要問的問題並不純粹是：超越的天本身是否存在，而是：按照儒家方式理解的人的道德實踐，究竟需要預設甚麼超越性的源頭，以及「天」這個概念的內涵，能不能妥當地擔任這種源頭的角色。上面引述的當代三家學者的說法，多少驗證了這才是問題所在，即使他們本人大概不會把「天」的存在正式視作猶待推證的項目。²³ 能不能夠回答這個問題，決定了我們能不能夠為儒家的道德內在論，找到一套有說服力的陳述方式。

值得注意的是，這種提問方式，顯然將「道德實踐」或者道德生活推到了核心的位置：我們必須分析道德生活，方克瞭解天或天道的含意。但是「道德實踐」這個概念又應該如何分析？要回答這個問題，需要先說明「人所從事的道德生活的各種表現，需要如何描述和詮釋」。儒家傳統在這個問題上的思考很豐富，上引三家也

²² 所謂「道德價值」或者「價值」，在中國哲學的討論裏，所指的對象遠遠超過了近代西方道德哲學意義下的狹義「道德」範疇，而包括了非道德性格的價值。另一方面，它可能同時指英文的 goods——亦即實質性質的「有內在價值的事物/行為」，例如天、道、性、仁、君子等；——但它也指主觀意義的「好的/值得的 (worthy)」評價，例如各種符合上述事物/身分所要求的言行、性格、制度等。不過，我還未能精確掌握這中間的差異分野，暫時將此議題存而不論。

²³ 例如牟宗三在《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，民國 72 年)第五講中即強調，儒家是「基於道德」而談形上學和宇宙論，而不是基於宇宙論來談道德。又例如余英時明白指出，「中國人從內心價值自覺的能力這一事實出發而推出一個超越性的「天」的觀念。但「天」不可知，可知者是「人」。所以只有通過「盡性」以求「知天」。」(上引〈從價值系統看中國文化的現代意義〉頁 42)。

都提供了足以參考的說法。不過化繁為簡，儒家關於道德實踐的看法，獨特處似乎並不僅在「內向」的追索（例如內心修養、誠意正心、主體性等等），而更在於這種追索乃是朝向一在「質」的意義上一成為更「好」的人（亦即藉著內向追索在己身實現某些價值）。這種想法，亦即在品質的意義上理解道德實踐，而不僅是根據利害（效益主義）、或者根據普遍法則的遵循（康德主義）去看道德實踐，應該說是儒家思想的一項特色，但是儒家或者非儒家的評論者，在這一點上似乎還沒有充分發揮。倒是當代西方哲學家泰勒所發展的分析架構，雖然完全出自於他自己的理論目的，卻有助於分析儒家道德內在論所提供的道德圖像，值得取其相關的面向加以整理，作為理解儒家觀點的參考。如果泰勒有助於我們將儒家道德思想的「知其然」進一步轉成哲學上的「知其所以然」，泰勒與儒家的對觀，就或可免於生硬比附之譏了。

四、泰勒如何處理這兩個問題

泰勒的一個關鍵想法是：道德生活的內容不僅涉及「甚麼行為是對的」(what it is right to do)，更要涉及「甚麼樣的人生是好的」(what it is good to be)、進一步要追問「愛慕甚麼才是好的」(what it is good to love)。²⁴ 由於他關切這三套問題緊密而不應切斷的關

²⁴ *Sources of the Self*, p. 79。有關這三組問題的關連，以及泰勒檢討近代道德哲學（效益主義、康德）如何陷入只重「對」、忽略「好」的「單軸道德」(single-term moralities)，最為詳盡的論述，請見 Charles Taylor, "Iris Murdoch and Moral Philosophy," in *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*, Maria Antonaccio and William Schweiker, eds. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), pp. 3-28. 特別見 pp. 7ff。

係，企圖恢復後面兩類問題在道德哲學中的核心地位，他在分析道德生活的時候，一反近代倫理學重「對」避「好」的傾向，企圖證明實質性的價值或者「善」，在構成人之身分、在道德思考與道德判斷兩個方面，都有很重要的角色。他的分析，因此涵蓋了三個主題：

（一）人 (human agent) 的判斷與決定，必然（或者說在重要的情況中）牽涉到了甚麼實質性的價值因素？

（二）這種以價值因素為本的評價性格的思考，對於整體人生的操持有甚麼關係？在道德思考與道德實踐中扮演甚麼角色？

（三）就整體人生來談的價值，最後要由甚麼基礎來建立？

針對第一個主題，泰勒發展了他的「強評價」(strong evaluation) 理論。他認為，要說明人類的選擇以及判斷，必須正視這種選擇與判斷並不是抽離脈絡、機械地運用既有的某種形式規則，更不是由主觀的偏好或者欲望的強弱來決定，而是必然涉及了評價，並且這種評價是「強評價」，也就是超過了直接的好惡感覺之強弱程度的比較（這祇構成了「弱評價」），進一步根據是非、對錯、好壞、高低、貴賤等「品質的差別」(qualitative distinctions) 而作分辨的評價。我們時時將這種評價施用於欲望、行為、人品等等，對它們在價值 (worth) 面向上作出區分判斷。在這類判斷中，認為一事物有價值，不是由個人的欲望與偏好來決定的；這情況中，人類不是因為想要獲得一件事而認為它有價值，而是因為認定它有價值才想要得到它。換言之，由於這種評價具有先於欲望或偏好的地位，對欲望與意圖等等，它才能夠賦予不同的價值，各種欲望、選擇之間遂有了品質的分辨，從而行為、動機才取得了高低上下貴賤的價值 (worth) 分辨，成為抉擇與判斷的評價性理由；抉擇與判斷並不是只有欲望的主觀強弱程度可以列為根據。

我們立刻可以問：儒家有沒有類似的想法？細節不論，幾乎可以確定，儒家當然不是一套規則倫理學，排斥實質利害與價值的考量，僅以形式條件作為選擇與判斷的依據。儒家也不是效益主義：在各類欲望與偏好之間，它不會採取中立的立場，不做道德品質的區分，在欲望選項之間只看強度、或偏好獲得滿足的程度。相反，儒家所從事的選擇與判斷，一定是評價性的：它具有強烈的道德品質差別觀點，不僅行為以及動機要論高尚與低下、德目有高下深淺之辨、人品也是分得開道德等級的。在此我們無法詳細舉證，但是儒家的道德內在說應該包含著「強評價」的概念，殆無疑義。

如果強評價的概念確實掌握了人類實踐生活的一個基本面向，那麼泰勒就有理由去說，道德判斷與道德實踐之所以有可能，是因為各類實質價值扮演著重要的角色，並且這類價值在品質上有評價性的區分。經過了這樣的分析，我們對這類價值應該如何理解？這類價值如何會經由道德實踐，使我們在「質」的意義上成為更「好」的人？

首先，我們應該追問，品質的區分以及強評價意義下的價值，在人類的道德思考中發揮甚麼樣的功能。泰勒的想法可以分為兩個方面：道德實在論以及價值的層級論。

第一，在後設倫理學的方面，泰勒認為他證明了道德實在論。關於價值的存在地位，他區分道德實在論 (realism) 與道德投射論 (projectionism) 二說，歷史上前者以柏拉圖或者基督教為代表，認為道德價值或其源頭有其獨立、超越的存在，並非人類所能創生操弄；後者則包括了各種近代的「自然主義」（即將道德化約為心理、社會、文化等因素的副產品，其中包括了情緒論）以及新尼采主義和後現代主義，認為道德價值與道德信念不過是某種人類主觀的偏

好、或者是「自然」因素、「自然」活動的反映，因此說不上獨立的存在。²⁵ 這兩說在歷史上都有極大的勢力，可是泰勒認為，一旦證明了道德信念、道德價值寄身於道德生活中「強評價」這項至為基本、關鍵的活動上，並且先於道德的實踐，你就必須接受它們的獨立存在，方能說明人類道德生活的這個面向。換言之，泰勒在這裡所施展的是一種「先然論證」(transcendental argument)：他自詡已經證明了用品質差別的觀念來理解的價值乃是道德生活的先然條件，故而在「品質的分辨有可能」這個實踐性質的前提之下，這些價值乃是實在—或者應該說必要—的。²⁶

儒家所設定的道德價值以及這些價值的源頭，顯然不是屬於投射論的。儒家不可能認為價值僅表達了、或者僅反映著個人或者人類的態度或者偏好，因為儒家顯然認為，道德價值具有某種獨立於人類選擇的必要性，標舉著某種理想的人性，並非主觀的態度與偏好所能左右。此外，儒家認為個人的道德成就乃是由「努力」而得到的，不是自然隨性即能呈現的，因此有其特殊的意義與地位，也足以說明道德價值的地位，超越了個人的傾向與意願。那麼儒家的道德實在論特色何在呢？與柏拉圖和基督教很不同，儒家強調在人的道德實踐脈絡裏談天道的實現，而不是單純設定一個超越的天道領域，作為道德追求的標的。易言之，儒家的實在論，需要有所限

²⁵ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1989), Ch. 3。讀者也可以參見一個較為簡要的版本，即 Charles Taylor, "A Most Peculiar Institution," in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham and Ross Harrison, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 132-55.

²⁶ 這一段文字，企圖盡量簡短地囊括泰勒相關想法的大體輪廓，定然失之於粗糙。不過泰勒這些看法，在他的主要著作裡多次發揮，是他思想的主調，並不很容易綜述。

定。儒家大概會說，道德價值顯然並不是時空物理宇宙中的項目；假設這個宇宙根本沒有人存在，因此也就沒有道德的考量存在，還有天道、以及它所涵蘊的要求可言嗎？²⁷ 這個問題，純粹的道德實在論會如何回答，在此暫時不去理會。不過，實踐領域中的「必要」，意思應該是說，這種實在性格具有指點個人道德實踐的權威含意。

其次，強評價以及品質的差別這個概念，涵蘊著價值的層級之分，進一步也彰顯了價值層級體系的多元。一方面，根據品質的差別做評價，預設著一個高一個層次的價值標準。這個標準之所以被採用，判別各個選項的品質高下，說明了它在價值上要「高於」這些選項。而這種比較，進一步又預設著另一層上的價值標準，如是直到泰勒稱為「最高價值」(hypergood) 的一種終極價值。另一方面，由於個別人等、乃至於個別文化、社會所採行的強評價的判斷各行其是，這種由終極價值所界定的價值系統，也會呈現多樣的面貌。價值體系的這種多樣，甚至會在同時在同一個人身上形成衝突。泰勒談到，康德、哈貝瑪斯、甚至於效益主義等「隔離」(segregating) 式的道德理論，雖然承認價值多元，卻企圖將道德評價與價值問題「隔離」開來，避免價值多元妨礙到以普遍性為本的道德的可能性；亞里斯多德的「整全」(comprehensive) 式道德理論，則企圖將多元的價值包容在一個層級完整的價值系統中，避免價值的衝突。泰勒既強調價值構成層級體系，但是又強調這些體系之間的本質性的、不可共量的衝突，是他的思想的一個重要特色。²⁸

如前面提到的，儒家的道德實踐觀，無疑義也具有層級的想法：行為、動機、乃至於道德的成就，可以根據一個層級式的標準判定高下。但是儒家顯然不會接受這種層級系統可以有多個，甚至

²⁷ 這個問題借自 *Sources of the Self*, p. 56。

²⁸ 這個問題比較複雜，請見 *Sources of the Self*, pp. 65ff。

於可以由道德主體來選擇和發現。這個問題，我們稍後會再討論。

道德價值的實在地位與層級性格，帶我們回到了上述泰勒的第二個主題：這種道德思考，如何牽涉到了個人的生命整體、牽涉到了我是甚麼樣的一個人，而不只是涉及個別判斷或者行為的對錯；也就是說，牽涉到了「理想的生命」(the good life) 的議題。

泰勒強調，強評價在各項選擇之間所展現的「品質的區分」，意義並不侷限在供個人做個別的決定時的參照之用，更在於協助個人尋找一己的價值信仰、界定一己準備認定甚麼樣的生命是有價值的、是值得自己去活、去實現的。一旦你認定了某一件事、某一種理想具有較高的價值，你不太可能合理地說，你不想自己的生命做到該事、盡可能體現該一理想的成分。對價值的認定，其實便是對於生命中價值的認定——這個想法，在價值與理想生命或者美好生活的概念之間建立了關連：理想的生命，是由某些在道德品質的區分中具有最高地位的價值所界定的。因此，對於當事人來說，肯定這些價值、追求這些價值、使自己的生活盡可能地接近這些價值，並不是隨心所欲的選擇，而是一種必要、一種強制，構成了個人的一種義務。²⁹

這種思路，用個別的道德判斷與實踐中間所展現的價值標準，加以逐步的對比和排出高下，最後認定某些最重要的價值，作為界定整個人的道德成就的標準，是不是也是儒家的想法呢？我想儒家的某些德目，特別具有這種界定理想人生的功能。在泰勒的思想中，由於這類價值界定了甚麼叫做理想的生命、對於生命之所以為理想有所貢獻，所以他稱呼它們為「生命益品」(life goods)：它們

²⁹ 參見 *Sources of the Self*, 2.3；另外見 Charles Taylor, "Leading a Life," in *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*, Ruth Chang, ed. (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997), pp. 170-83.

乃是理想生命的構成成分。他舉的西方思想史上出現過的例子，包括了自由、利他、普遍的正義；又例如自主的理性、日常生活的圓滿、普遍無私的慈善；³⁰ 或者還有勇氣、虔信、本真等等。理想的生活，即是包含或者體現了某種這類生命益品的生活。儒家的仁，應該即是典型的生命益品。

不過泰勒繼續追問，這類生命益品的價值，又是如何建立的？為甚麼生命中體現了仁、或者自由、或者慈善，即有理由稱為理想的生命？他認為，在生命益品的背後，還需要設定一種「構成益品」(constitutive goods)，即「使生命益品成為益品」的價值。他從西方思想史舉出來的例子，包括了柏拉圖的善的理型、猶太基督教傳統的神、亞里斯多德的具有理性話語能力的人、康德的自主而理性的個人、甚至於存在主義式的孤獨面對荒謬世界的個人。泰勒強調，這種構成性益品之所以必要而且重要，除了要藉它說明各類價值信念的根基所在之外，更要藉此指出，由於這種益品具有最高的地位，它的作用不只是說明為甚麼某一價值能使生命有意義，更在於它有力量鼓動、召喚人們的追求；由於它的重大價值，令人對它產生愛慕 (love)。他用「鼓舞」(empowering) 一詞，表達這種價值理想，構成了人們追求理想人生、甚至於超越人生而對更高的超越性價值嚮往、尊敬、追求的動力。泰勒稱它為「道德源頭」(moral sources)。

回到儒家的思想，「天」是不是正是一種「構成益品」或者「道德源頭」呢？確實，排除了天道的概念，為甚麼「行仁的生命乃是理想的生命」、為甚麼行仁構成一種使命或者「當仁不讓」的義務，似乎很難得到說明。但深一層的考慮還在於，正如泰勒所強調的，人們之所以會去追求、嚮往一種人生的理想，需要對於這種理想有

³⁰ Sources of the Self, p. 93, p. 322.

一種尊敬 (respect) 或者敬畏 (awe, Achtung) 的意識。³¹ 因此，像「天」這樣的超越設定，是有其必要的。但必須注意，天之所以能夠扮演這種角色，表面的理由在於其超越性，但超越性格所帶來的效果乃是敬畏，這才是實際的理由。這種道德動機並不是當事人所能選擇、謝絕的；相反，當事人感到自己是被挑選、召喚、命令的。在這個意義上，儒家需要天的概念殆屬不爭，可是此一事實另有出於道德實踐本質的來歷，和儒家思想的時代、宗教背景或者其他文化因素的關係，就並不是那麼重要的了。

必須承認，泰勒這部分的想法，會令習慣於近代西方哲學思路的讀者不知所措。他提出了一個假定（即「道德源頭」之說），靠這個假定，人類的道德實踐（包括其「可能性的條件」和動機）似乎才可以得到比較完整的說明；因此，這個假定是有必要的。可是這個假定本身的合理，似乎只是先然論證推導的結論，而作為動力，又似乎預設了某種具有宗教氣息的道德心理學。兩種情況之下，道德源頭說的涵蘊以及妥當與否，用近代哲學重簡約、重世俗的眼光來看，都很難斷定。

在這裡，泰勒有關道德實踐與道德源頭之間關係的說法，需要認真看待，方足以掌握道德源頭說的真正力道。他對於道德實踐的理解，有一個至為獨特的取向，那就是將實踐理解為「鋪陳與釐清」(articulation)。換言之，道德實踐有助於鋪陳與釐清道德源頭：道德源頭的存在與特色，並不是概念分析所能指認與說明的一種現成事物，而是要藉著道德實踐，才能塑造、釐清其真正的面貌。說得簡潔一些，道德源頭要藉著道德實踐而出現成形。

³¹ *Sources of the Self*, p. 94。參見 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 240。

如上面所述，泰勒（以及儒家）界定問題的方式，都是在道德實踐的脈絡裡，探討道德生活的條件。而我們已經知道，泰勒認為強評價在各項價值之間所預設的品質的分辨，是道德生活的這種條件之一。我們最後知道，這種品質的分辨，終於揭示了一套「道德源頭」的必要。這些，都是一系列以道德實踐為前提的先驗論證所演證得到的結論。但是泰勒另外也強調，道德實踐本身，其實正有一種功能，可以釐清、發現、塑造、豐富這類道德實踐所預設的價值。他的意思是說，道德實踐並不僅是一種將已知其詳情的、既定的道德觀點付諸實行的活動（或者說，並不是將已經成形而明確的品質的分辨應用於個案）；這樣的活動稱不上道德實踐，而祇是律法式的操演而已。其實，現實中每一次的道德判斷與決定，都等於讓當事人一己的價值觀受到一次釐清、考驗和檢討；道德實踐的這項特色，殆為人類道德情境的常態。不過泰勒所用的論證，則涉及自我詮釋 (self-interpretation) 的辯證性格：他認為，道德實踐乃是一種追求「價值」之實現的過程，涉及了當事人如何詮釋自我的動機和價值的主觀意義，³² 因此勢必涉及了往復地試探、補充、澄清、修正乃至於發現一己道德生活中「品質的分辨」所預設的各項價值。在筆者的理解上，這套運作至少包括了三個成分：第一，道德追求「善」與「對」的實現，盼望善與對成為一己言行甚至一己正身的特色。可是由於「善」與「對」這類價值概念的邏輯特色使然，對於道德實踐來說，必然需要在「當下認定的善與對」與「經過當事人反思確認的善與對」之間有所區分：任何當下認定的價值，都

³² 他早期使用的字眼是「意義的賦予」(import-ascription)，例如 Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 中的第二章，特別是 pp. 47-59。

有待當事人確定是真實的價值。³³ 其次，當事人本人的信念也有待檢驗：我在此刻為一己的選擇所提供的價值性理由，是不是我真正理解、願意去認定的理由，需要藉由實踐的過程逐漸發現、修正與釐清，讓我自己有修改、調整的機會。第三，這類價值的內容究竟是甚麼、它們的意義及涵蘊是不是獲得了充分、完整的呈現，也需要藉著具體的實踐過程來檢測。實踐的結果可能令我憬悟，原先的目標並不是我所真正嚮往的目標；我可能彷彿大夢初醒，發現了一套此前我所不知不識的價值，才是真正召喚我的「道德源頭」。換言之，道德實踐其實是一個藉由反思一己的道德選擇，而去釐清和發現一己真正的道德理想的過程。就這類道德理想而言，這個過程正是一種泰勒從早期到後期都很重視的「鋪陳釐清」(articulation) 的活動。經由道德實踐，真正鼓動我們、支持我們所作的品質的分辨、因此真正具有「善」與「對」之地位的最高價值，才可望逐漸浮現和成形。

在這個意義上，超越而實在的構成性益品，正需要道德實踐來逐漸呈現。其實，不僅在構成層次，即便在生命層次以及一般的道德判斷和道德抉擇的層次，「價值」（或益品）都處在一個由「鋪陳釐清」來修改與成形的過程中。在這個意義上，價值是實在的，但是卻不是既存固定的、凝固的，而是隨著道德生活逐漸發展演變的，需要由道德實踐來充實、落實、證實的。上述有關構成性益品的內容之不確定性，從道德實踐的這一層功能來理解，應該就不算是泰勒的分析失敗，而是有待進行的「工夫」。

那麼，回到前面引牟宗三「充顯恢弘」時面對的道德實踐與道

³³ 這中間的區分及其涵蘊（自主性以及反思性），是很重要的概念性議題，見 Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Oxford University, 2002), pp. 215-17 的說明。

德源頭的問題，「鋪陳釐清」是不是即是儒家所謂「充顯恢宏」的意思？經過實踐過程的發現、詮釋與增補修正，天的含意才告擺脫了初始之時的含混、試探性格，逐漸取得了明確的內容與真實的地位。如果我們用這個意義去理解儒家的實踐觀，儒家是不是可以接受？

五、表達論與多元論：泰勒如何與儒家分道揚鑣

從筆者有限的閱讀來判斷，新儒家的徐、牟二位以及並非新儒的余英時，並沒有針對儒家的道德內在說，發展過類似的哲學分析。對於道德價值的必要與超越地位、以及「內在」出發的道德實踐的重要涵蘊，他們並沒有提出如上一套比較明確的說法。當然，這個情形無足以證明他們不能另開其他途徑、或者借鏡泰勒，證明天道這個設定的必要與實在、說明內在道德實踐如何增益或者「充顯恢宏」天道。這個工作，或許正是今天新一代的儒家思想者應該努力的。其實，泰勒的先然實在論、以及藉實踐鋪陳、釐清價值的說法，由於始終不忘在人的道德實踐的脈絡裏思考道德問題與自我問題，儒家或許會覺得格外親近。但是，還有另一層次的考慮，又可能說明了儒家關於道德實踐的想法是有其古典侷限的，與泰勒屬於現代脈絡的理論有所捍格，值得稍做鋪陳。不過，由於這裡所涉及的兩個議題，已經超出了本文的主題範圍，在此只能簡短地提及而無法深入討論。

首先，如果我們接受泰勒的啓示，將道德實踐視作「鋪陳釐清」，那麼進一步可能必須追問：這種道德實踐所預設的「自我」，需要具有甚麼樣的特色或者結構，方足以在道德實踐的過程裡進行「鋪陳釐清」？泰勒另有在有關「自我」概念的探討指出，自我一如價值，同樣不具有先天的固定形貌，而是處在一種相互「構成」的

關係之中。我們所追求的價值，構成了自我的正身，部分回答了「我是甚麼 / 誰」；但是我的自我意識、自我的期許與抱負，也部份地決定了一己生命裏居於關鍵地位的價值是哪些。這種相互構成的關係，顯示自我與價值並不是既定既成的，而是在這種互動過程裏逐漸成形的。³⁴ 泰勒曾用「表達論」(expressivism) 一詞來形容這個交互關係。³⁵ 它極其類似藝術家的創作過程：畫家胸臆之間的模糊意念，隨著作畫的過程獲得具體表達；但這是一個雙向的過程：畫家見到了畫布上具象表達的意念之後，方得以更明確地認識到原先意念的真相與不足，從而有機會修改、調整原先的意念。換言之，在表達論的模式下，自我與價值都不是事先完整存在的，而是需要經由道德實踐逐步界定自我、界定價值。這種自我，是一個在實踐過程裏逐漸成形的自我。不用這樣一套模式理解自我，也就是將自我視作某種固定的實體，道德實踐也無法理解作一種「鋪陳釐清」的努力。

儒家能不能接受這種理解自我的模式？在進一步探討之前，我不敢確定。但是在一個方面，儒家可能會面對困難：表達論的自我模式，涵蘊著價值與自我的多元論。既然表達論預設的自我與價值，都處在一種浮動不定的狀態，因而表達的方式也必須屬於「個人化」，即隨著個人的初始浮動狀態而展開表達。這樣摸索的結果，是不是能獲得一致的價值認定與自我認定，顯然並沒有保證。在表達論的前提之下，你不能提出一個固定的人性概念、或者一套固定的價值體系，認定人的實踐即在於落實這些道德理想。換言之，由

³⁴ 請見他收在 *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* 第一部份的幾篇文章。

³⁵ 請見 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 13ff.。

於表達論允許個人在價值與自我均屬於未定的情況之下，進行追尋，那麼追尋的結果難免是多樣的，甚至於可能是身處的時代或者文化所無法接受的、被視為錯誤、失敗的。表達論是一種人性論，但是表達論所產生的自我與價值，並不是「人性」這樣的類屬 (generic) 概念，而是高度個人化的「正身」(identity) 與「價值觀」(conceptions of the good) 這樣的個體概念。儒家是不是準備接受這種結果，從而容許有關聖與仁的多樣、個人化的詮釋，答案並不明確。³⁶ 不過，如果不接受表達論，那麼道德實踐又是甚麼樣的一種活動，而依然要能有助於天道的充顯恢弘，可能還要費思量。

六、結論

儒家的道德內在說，在價值的實在論、以及道德實踐的積極功能兩個議題上，提出了自己的觀點。徐復觀、牟宗三、余英時三位，

³⁶ 當代儒家學者之中，劉述先先生對於現代世界的多元論趨向最為重視和肯定，也相應地深入思考了儒家對於多元論的看法。見〈「理一分殊」的現代解釋〉，收在劉述先，《理想與現實的糾結》（台北：學生書局，民國 82 年），頁 157-188；〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉，收在劉述先，《全球倫理與宗教對話》（台北：立緒文化公司，民國 90 年），頁 203-229。劉先生用理一分殊原則處理多元論時的考慮，主要似乎在兩方面：克服相對主義的威脅、以及在世界各大文化傳統之間建立共通的倫理。可是就這些目的而言，並不需要假定實質意義下的「理一」：一些高度抽象的形式原則或者程序原則，例如羅爾斯的「合理」概念或者公共理性概念，又如劉先生所舉的「人性」原則，似乎即足以建立社會層面（尤其在跨文化層面）的合作秩序。話說回來，價值多元論本身即是一個複雜而且曖昧的概念；因此，在劉先生闡釋之下的「理一分殊」原則，與多元論的分合關係，還需要進一步釐清，並不適合在此用一個註腳妄加議論。

在這方面的重建貢獻值得研讀與重視。不過，如何證明這兩項觀點，他們的說法仍顯得不夠深入與完備。本文認為，針對儒家的道德學說，他們描述、看出了一些很重要的哲學立場，可是他們的論點要能有系統地呈現，進而獨立於特定的文化、歷史前提證明其妥當，泰勒在相近問題上的思考架構，值得參考吸納。泰勒對於道德實在論的界定，儒家應該可以採納，並無問題。關於道德實踐對於價值之「鋪陳釐清」的貢獻，泰勒所提出來的說法，儒家也可以參考，進一步豐富儒家有關「人能弘道」的基本信念。但是本文也擔心，這樣理解道德實踐所蘊涵的表達論自我觀本身，以及這種現代自我觀所帶來的價值多元論，是不是新儒家所願意接納的，尚待進一步釐清。當然，儒家的道德內在說，還涉及了其他的關鍵議題。這些議題能不能與泰勒的思想做有意義的比較，本文並沒有定論。

參考文獻

- 牟宗三，1968，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局。
- ，1983，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局。
- ，2004，《中國哲學的特質》，台北：聯經出版公司。
- 余英時，1987，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收在氏著《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經出版公司。
- ，2004，《中國知識人之史的考察：余英時文集第四卷》，沈志佳編，桂林：廣西大學出版社。
- 李明輝，2001，〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收在氏著《當代儒學的自我轉化》，北京：中國社會科學出版社。
- 徐復觀，1977，《中國人性論史：先秦篇》，台北：台灣商務印書館。
- ，1979，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：八十年代出版社。
- ，1985，《學術與政治之間》，台北：學生書局。
- 湯一介，2003，〈論儒家哲學中的內在性與超越性問題〉，張頌元編，《二十世紀儒家研究大系，卷12，儒家哲學思想研究》，北京：中華書局。
- 馮耀明，1993，〈當代新儒家的「超越內在說」〉，《當代》，第84期：92-105。
- 劉述先，1993，〈「理一分殊」的現代解釋〉，收在氏著《理想與現實的糾結》，台北：學生書局。

- ，1996，〈對於當代新儒家的超越內省〉，收在氏著《當代中國哲學論：問題篇》，紐澤西：八方文化企業公司。
- ，2001，〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉，收在氏著《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒文化公司。
- 鄭家棟，2000，〈「超越」與「內在超越」：牟宗三與康德之間〉，《中國文哲研究集刊》，第17期：339-369。
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University.
- Schwartz, Benjamin I. 1975. "Transcendence in Ancient China". *Daedalus*, (104) 2: 57-68.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985a. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985b. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1989. *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA. : Harvard University Press.
- . 1995. "A Most Peculiar Institution". In J. E. J. Altham and Ross Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . 1996. "Iris Murdoch and Moral Philosophy". In Maria Antonaccio and William Schweiker (eds.), *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*. Chicago and London: University of Chicago Press.

- . 1997. “Leading a Life”. In Ruth Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reasoning*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997.

Tayloring the Confucian Cloth: A Reconstruction of Moral “Innerism” in the Light of Charles Taylor’s Moral Theory

Yeong-Shyang Chien

Research Center for Humanities and Social Sciences

Academia Sinica

Abstract

This paper intends to assess the (Neo-)Confucian doctrine of Moral Innerism as it was presented in the writings of Xu Fu-guan, Mou Zong-san and Yu Ying-shih. The discussion is confined to the status of moral values and how moral practices always presuppose those values. The ideas of Charles Taylor on moral realism and moral practice are invoked to clarify some of the issues involved. I suggest that Confucian philosophers could well benefit from Taylor’s insights when developing their parallel thesis. However, the pluralism of values and the expressivist conception of identity implicit in Taylor’s account might hamper their embrace of his arguments.

Key words: Confucianism, Xu Fu-guan, Mou Zong-san, Yu Ying-shih, Moral Innerism, Inward Transcendence, Charles Taylor