

※「上帝、生命與宇宙：
在十字路口的當代科學與哲學」專輯 ※

荀子對儒家人文主義的貢獻

王 華*

在沒有預設神或某種既存終極必然價值的世界觀中，如何可能發展出一套價值體系、一套倫理學思想？本文主張，儒家人文主義可提供我們豐富的思想資源來回答這個問題，而荀子的倫理思想則為這個傳統做出重要貢獻。當代倫理學研究的重點之一，在於其心理學與感性轉向，本文指出，這個轉向其實在休姆 (David Hume) 倫理學中就可窺見，但是休姆因其思想背景，並未能徹底發展其倫理學人文主義面向。本文接著介紹先秦時代儒家人文主義傳統，尤其著重介紹荀子倫理思想對此一傳統的重要推進。荀子和休姆之間雖然差距了兩千年，有相當不同的文化與歷史脈絡，但由於他們相近的自然主義世界觀與對感性在道德生活中扮演角色的重視，也由於他們面對類似的論敵立場，使他們發展出思考邏輯相近卻又各有其特色的立場。在與休姆倫理學對話中，荀子徹底的儒家人文主義將更清楚顯現，而這個思想資源也為我們當代思考道德心理學與後設倫理學帶來重要啟發。

伊莉沙白·安斯孔 (Elizabeth Anscombe) 一九五八年的著名文章〈現代道德哲學〉 (“Modern Moral Philosophy”) 的出版，是當代西方倫理學發展的一個重要轉折點¹。安斯孔批評當時倫理學的主流（主要針對康德 [Immanuel Kant] 義務論與效益主義等）其實是根據一個過時的神聖法架構來理解「道德義務」這個核心概念，而產生了沒有立法者的道德律這種窘境，也無法提出一個對道德行動與動機具說服力的說明。她因此主張，我們應拋棄這種不合時宜也不合理的概念；她並進一步主張：應在我們對道德心理相關概念——如：行動、意向、美德等等——有更進一步了解後，再進行道德哲學研究。

* 王 華，國立政治大學哲學系副教授。

¹ G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33.124 (Jan. 1958): 1-19.

以此篇文章作為分水嶺，在二十世紀後半我們看到道德心理學、情感哲學、行動哲學、美德倫理學等等領域都有了進一步發展，這些研究的重要先驅包括 Bernard Williams、Alastair MacIntyre、Philippa Foot、Julia Annas、Martha Nussbaum 等學者。這些新發展有兩個與本文主題相關、特別值得一提的特色：對感性（affect，包括情感 [emotion] 和欲求 [desire] 等）在道德判斷與道德行動所扮演角色的重視，以及對神聖法或（生物）形上目的論等理論結構的拒斥。

對神聖法與形上目的論的抗拒，以及反對道德理性主義，不將道德判斷判定為純粹理性判斷，將感性摒除在外，其實就是休姆倫理學的重要特色。休姆採取經驗論立場而不談形上目的，關心的對象從外在事實拉回主觀印象，重視感性的推動力，並注意到同感作為一種人性的普遍結構，主張道德基礎是自感性觸發、受理性與想像力矯正後形成的「一般觀點」²。簡要來說，休姆的倫理思想有以下兩個與本文相關的重點：

（一）反駁道德懷疑論（如霍布斯 [Thomas Hobbes]）與道德理性主義（如克拉克 [Samuel Clarke] 和沃拉斯頓 [William Wollaston]），認為道德區辨來自於道德感，而道德感之於道德事實一如對色彩的知覺之於色彩

休姆反對道德懷疑論，認為道德判斷和評價的確是建立在事實之上，但是這種事實並非獨立於人心運作的事實，而是由道德感構成。不同於道德理性主義，他認為道德區辨並非僅來自於理性能力，而是對性格（與行動）感到贊同或反對的道德感——這道德感是一種感性狀態 (passion)，主要牽涉我們的同感能力（休姆稱之為 sympathy，但現在學術界一般將此能力稱為 empathy），並非僅是（如道德理性主義所主張）對事實的智性理解 (understanding)。道德感構成了道德判斷和評價，並推動行動。是這種感受構成了道德事實，也是這種感受使我們接觸到道德事實，一

² 本文對休姆倫理學的討論主要根據他以下三本著作：David Hume, *A Treatise of Human Nature*, eds. Lewis A. Selby-Bigge and Peter H. Nidditch (1739; repr., Oxford: Clarendon Press, 1978). David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, eds. Lewis A. Selby-Bigge and Peter H. Nidditch (1748; repr., Oxford: Clarendon Press, 1975). David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*.

如由於我們特殊的感官能力使我們接觸到色彩。另一方面來說，道德感也並非僅是我們的個人偏好這種主觀反應，而是我們在理性、冷靜的沉思下所產生的感受——面對良好美德與德行我們會產生愉悅、讚賞的感受，而面對卑劣人格與劣行我們則會產生不舒服的感受。我們並進一步根據這些感受形成觀念和信念（比如，這個人值得稱讚，可以來往），一如我們根據感知經驗，形成觀念和信念（比如，這個蘋果是紅色的）一樣。

我們可以注意到，如果如休姆所言，道德事實是由道德感構成卻不相對於個人，而是有某種客觀性，這表示道德感必然被預設具有某種普遍性，也就是說，理想中道德感會趨同。但是，由於道德感是個人沉思下被引發的感受，這過程不免會牽涉到個人既有的各種觀念和信念。因此，如同一些學者指出，要產生正確的道德感，個人必須先有正確的相關觀念和信念³。但這裏出現兩個問題：首先，這「正確」與否是如何決定？如果是靠「是否產生適當的道德感」決定，似乎就會有循環問題。如果是靠道德以外的因素決定，道德感是否仍足以構成道德區辨？再者，這觀念和信念的趨同又是如何可能達成？人類也許共享了同感能力與基本理性思考能力，但是觀念和信念的形成，更牽涉到我們的個人經驗和既成的評價系統。如果休姆採取某種神聖法論或形上目的論，這些理論便能提供獨立於道德感對「正確」的判準。如果他採取某種常與神聖法論或形上目的論搭配的理性直覺論，認為人能有直覺、能洞察道德事實，他也許就可以在某個程度上避掉為何會趨同的難題。但是，很明顯這些都不是休姆會選擇的理論。從休姆對美德的說法，我們可以一窺他對這兩個問題可能的回應。

（二）區分美德為自然美德與人為美德

前面已經指出，休姆反對道德懷疑論，認為道德判斷和評價建立在事實之上。他那時代道德懷疑論多來自心理利己主義立場（如霍布斯）——一個主張「一切慈善都是偽善，我們真正追求的只有個人私利，一切道德善惡分辨都起源於政客發明鼓吹以馴化人民的教育」的立場。休姆同樣批評，心理利己主義否認了道德區辨的實在性。他承認，教育在道德分辨的習得上扮演了重要的角色，但他也強調，道德

³ 例如：Rachel Cohon, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication* (Oxford: Oxford University Press, 2008)。

分辨最終還是有其自然基礎，比如我們自然欲求自身、家屬，以及同感所及的對象之福祉這種天性，或是能區別公益和私利、光榮和恥辱、高尚和卑鄙等的心理原始構造 (original constitution of the mind)。如果沒有這種天性，教育也無法推動我們行善。而就是這些天性能讓我們分辨善惡，從道德上讚許自然美德與人為美德。

休姆認為，人們行善一般並非為了做出道德上被稱讚的事，因此必然有獨立於道德感之外的足以產生良善行為的動機，而這些是我們道德讚許的根本對象。這些對象為何？休姆並未採取形上目的論立場，從「人的目的本質」來推導人的美德應該為何，而是認為它們一般是對自己或對他人來說有用，或是令自己或他人愉快的心理特質。值得注意的是，他與他之前的天生道德感論者如沙夫茨伯里勳爵 (Lord Shaftesbury) 和法蘭西斯·哈奇森 (Francis Hutcheson) 等不同之處在於：他並未將美德當成天生能力，而是從較為基礎的心理機制，如同感、理性運作與想像力來討論美德；他並進一步將美德特質分為自然的，以及有賴於人為創設 (human contrivance) 的兩種。前者獨立於個人所在的環境或文化這些偶然因素，是正常運作下的人類即可有的性格特質，也是我們總是會給予道德讚許的性格特質，休姆稱其為「自然美德」，如慈善 (benevolence)。後者被稱為「人為美德」，其背後動機與是否會被讚許，並不如「自然美德」之自然或普遍，而是依賴人為創設的介入——它們是人們所設定的規則或體制下的產物。休姆為「人為美德」所舉的一個例子是正義，此指遵守關於財產的權利義務關係規範的觀念、動機與感受。在如此理解下，正義作為一種美德，必然牽涉了人們為使物質的持有取得穩定所發展出來的規範體制，也牽涉人們對維持此規範體制能達成公共利益這件事的認識與感受。遵守這些規範體制，對達成公共利益是有用的，而也是這些規範體制的介入，使得人有了新的經驗，能發展出正義這種美德，並對其感到道德上的讚許。人為創設的介入因此不管是對正義動機的形成，還是對與其相關的道德讚許來說，都是必要的。休姆認為，這使得「人為美德」與「自然美德」非常不同。當然，雖然對「人為美德」來說人為創設的介入有其必要，這並不表示其形成因此就是任意獨斷的。拿正義來說，關於財產的權利義務關係規範的發展，是人們為了對應物質資源的有限與持有的不穩定所造成的問題而採取的回應。如此，正義才會在道德上被讚賞，也要人們事實上感受到遵守這些規範的確能達成公共利益，而且這公益和私利雖有某種衝突，但公益仍是可欲的。可見，正義的形成其來有自，而且最終還是根植於人們根據人性，對其所在處境的回應。

休姆認為人性本質相近，處境差異也不大。由於他相信人類心理具有相當的同質性，他認為人們在道德評價上也會趨同，而他的研究方法也因此多依賴內省。這些對人性基本心理的預設，以及認為同感、理性和想像力的運作便可使人在道德評價上趨同的信念，支持也同時解釋了休姆對自然美德和人為美德基本上普世共通的樂觀堅信。

然而仔細想想，也許這個立場有點過分樂觀，對人的存在樣態理解得過於簡單，而忽略了一些需要進一步考慮的問題。首先，關於道德判斷趨同的問題：前面提到，休姆認為道德評價來自我們理性、冷靜沉思中所感受到的道德讚賞或道德譴責等道德感，但是我們對於事件的認識、其他各種信念與判斷等，還是可能有相當的差異，而可預見這些差異也會影響這樣的沉思。如安斯孔以及其他哲學家已指出，光是對一個事件的敘述就可以有不同的角度，可想而知，相應的判斷也會有相當差異。人的情感表現，如好、惡、喜、怒、哀、樂也許相差不遠，也會有一些基本共通的生理與心理需求，如餓了想吃、想追求對自己有益的事物等，但是文化、境遇和習慣卻很可能會改變我們對具體事物的認知、感性反應與判斷。因此，如前所言，理性、冷靜沉思中所感受到的道德讚賞，並不明顯必然會趨同，而如果趨同，也不見得能完全歸因於我們所共享的情感表現與基本心理機制。休姆希望以人們普遍共享的情感表現與基本心理機制為基礎（再加上與人為美德相關的人為創設），來支撐全部道德評價，這似乎有些單薄，也低估了道德爭議的深度與複雜度。

這裏值得一提的是：此處討論的問題和本專輯中陳思廷〈歸納難題、規律性、勢與儲能：當代西方科學哲學與金岳霖的本體論相遇〉一文⁴中對休姆的批評其實有所呼應。在筆者前述討論中，指出道德判斷的運作牽涉因素相當多，而休姆未注意到人類共通心理傾向並不足以作為其道德判斷趨同的理由。陳思廷在論文中也從另一個角度批判這種過分依賴人類共享心理傾向的思考方式：他引用金岳霖對理（規律性）和勢（事物在運行變動歷程之中的某個特定的狀況）的區分，指出休姆因為沒有做這類區分，因此在解決問題時過於依賴「缺乏理論基礎的習性」——也就是被預設為人類共享的心理傾向。他並進一步引用科學哲學家卡特萊特 (Nancy Cartwright) 的「儲能」(capacity) 和「穩定的因果結構」(stable causal structure) 等概

⁴ 參見本專輯，頁 101-112。

念，重新理解「具有規律性的關係」如何得以生成。本文接下來將指出，這一步思想發展其實跟本文將討論的荀子道德心理學中對道德判斷和美德的看法，也有非常相近之處。

其次，休姆「人為美德」與「自然美德」的區分，在於其形成與評價中人為創設是否必然介入，然而是否存在沒有任何人為創設介入的「自然美德」本身，值得進一步討論。「慈善」是最被休姆重視的「自然美德」，主要因為它對社會是有益的，而其本身也是令人愉快的。然而，是否對社會有益，似乎端看社會的設立方式，而社會與其中的種種社會關係本身，即是基於人為創設。「慈善」一般來說的確是令人愉快的，但是令人愉快的特質為什麼就會是美德，這個判準也值得斟酌——休姆根據這個判準也認為機智、口才等也屬於美德，但這些特質在其他文化並不總被認為是美德。的確，什麼是對自身、社會有益的，或什麼是令人愉悅的，事實上仍與我們沉思中的其他觀念、信念、感受有關，而人與人之間可能會有深刻而嚴重的意見差異。

最後，根據以上討論，也許有人會認為休姆其實只是在談「我們一般是如何作道德判斷，把哪些性質辨識為美德」這個道德心理學問題，而非規範倫理學問題。這就牽涉到一個對休姆倫理學常見的討論：他到底談的只是道德心理學，還是也談規範倫理學？是只談道德判斷的心理機制，還是也談哪些是應有的美德？關於這一點，本文無意提供判斷，僅要指出：如果休姆要提出的是規範性理論，他必須要提出更實在的規範性內容——比如說，即使為了避免採取形上目的論，不談「人本質上是什麼」，但仍然需要對「人理想上可以成為什麼」提出一個規範性看法。這樣的內容可以從一個具身性與脈絡性的人觀發展而來，也應該受到種種自然限制——比如人的自然心理傾向、環境的事實性限制等——並關照人生活中社會性、關係性等核心特徵。如此，規範性看法才能提供充分的資源，來處理以上所提到休姆理論面對的問題。本文主張，我們不需要回頭採取神聖法或形上目的論的理論結構，就可以提供這樣的規範性看法，而荀子的倫理思想即提供了這樣一個典範。

荀子的思想根植於儒家人文主義傳統，我們從陳榮捷的評論可以一窺這個傳統的端倪：「中國哲學史的特色，一言以蔽之，可以說是人文主義。但此種人文主義並不否認或忽略超越力量，而是主張天人可以合一。在這意義之下，早在中國思想

肇端之初，人文主義已是居主流地位的思潮。」⁵如這段話所指出，有別於西方啟蒙以來人文主義中對抗具超越性的神這個發展方向，在中文人文主義中，「天」向來扮演重要的超越性角色——人成為（理想的）人的過程，就是一個回應超越性的天的過程。只是這個角色在不同思想中有不同的形態與比重。在記載周初思想的《尚書》和《詩經》中，我們已經可以看到天生萬物，但天命無常，人必須謹慎處敬行德的反省。這種態度，如徐復觀指出，展現了對自我行動有其影響力與責任的意識，是一種自覺的積極思維。順此發展，我們在春秋戰國時代的儒家思想中，發現天的宗教性越見削弱，與人的主體性進一步上揚。孔子復興西周禮樂文明，但以「仁」的概念為倫理思想基礎，提供如「己所不欲勿施於人」等非宗教性的道德理由，並強調人際關係與道德情感。在《孟子》中我們看到人文思想繼續發展，他提出天生四端與相對應的仁、義、禮、智等美德，並強調「心」由於「思」而能做出正確抉擇等，這些都是對人理想存在樣貌的主體性論述。本文指出，荀子則為中式（特別是儒家）人文主義傳統做出進一步貢獻。

荀子與休姆間差了快兩千年，時代與文化背景也相當不同，但是他們同是處於一個道德秩序崩解後反思重建的時期⁶，他們的論敵立場也相當類似。前面提到，休姆的論敵立場包括道德懷疑論（或相對主義）、道德理性主義、天生道德感論、心理自利主義、神諭論等，這些立場也多少可以在荀子所批評的思想家，如莊子、墨子、孟子、慎子等的學說中看到。荀子認為，這些思想家都只掌握到「道之一隅」，卻沒有注意到道體常而盡變的本質。在他看來，資源有限而人欲無窮，沒有人為的介入便會導致爭亂，這是人的處境遇到的難題——筆者稱之為「人的問題」——而人所依循的「道」便是過去聖王解決「人的問題」、使人能好好存活甚至興盛，所依據的原則。（值得注意的是，在休姆討論人為美德時，也幾乎以同樣的方式提到這個「人的問題」。而兩者的差別在於，對荀子來說，沒有「自然美德」與「人為美德」之分——所有稱得上美德的，都是人為的結果。）

與其他儒家思想家不同的一點在於，荀子做出了「天人之分」，而也是這一步使他在人文主義上往前邁進了一步。他心中的「道」並非「天之道」而是「先王之

⁵ 見陳榮捷編著，楊儒賓等譯：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，2001年），上冊，頁29。

⁶ 在麥金泰爾書中，可以看到關於西方文明這個時期具啟發性的說明與反思：Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd. ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007)。

道」，是生於天而成於聖王之偽。簡要來說，人所應依循的「道」是貫通聖王所制之禮義、聖王之王政的條理，而治理則應以禮義為本。貫通禮義之道的重點就在於「群」與「倫」，而「治」與「聖」則是「群」與「倫」皆達致的和諧狀態。另外值得注意的是，他對道的看法是經驗歸納性的常道，是歷經試驗而不失敗的常規慣例，而非先預設一個實存的、永恆不變的道。

荀子不同意孟子「性善」的說法，認為理想的自我（聖）以及理想的政治狀態（治）皆是來自於「偽」，是對有導致惡的傾向之本始材質（性）進行創造性與累積性的加工而成的人造物。此加工為禮樂化性，乃根據聖人所生所制的禮義，人對「道」的知與行也因此實現。如何藉禮樂化性來解決「人的問題」？禮屬於一種「名」，禮的制定與實踐同時構成也顯現了一種區分。禮因此讓人在現實生活中能做出區分，人們可依此行道。雖然禮義法度的制定是一種「制名」的過程，但是，這不代表禮義可以任意制定。根據〈正名〉中的說法，「名」的重要性來自其功用，也就是在於幫助「辨實」、「指實」、「明貴踐」、「辨同異」，並進一步行道。這種區分是我們天生的感官基本上可以感受到、做出辨別的。因此，當名以及其背後的區分被制定出來，就可以用來區辨相應的物，當大家都應用這套區分，如此制定背後的用意和效果就會彰顯，而這套區分也會被遵守。這裏值得注意的是，這套區分並非只是在於智性上的認知判斷，也在培養感性上的反應與傾向。荀子認為，禮最主要的功能在於培養情感上的正確反應，並引導相應的行動，因為禮對人情的陶冶配合學習與思慮權衡，人才能做出正確的決定和行為。（關於荀子的道德心理學思想，筆者另有專文論述，在此不多贅述⁷。）

在荀子看來，禮作為一種「名」可以發揮這樣的效果，是因為一方面同類、具相同傾向的生物運用感官認知事物的方式相同，而心可以區別同異，因此當名符合這些感受上的同異，人們就能互相了解而不會混亂。另一方面，雖然命名所做出的區分應是感官可以察覺分辨的，命名的約定卻沒有必然某名必須對應某物；約定俗成、簡單易實行又沒有衝突即可⁸。由於命名沒有一定，名的發明與制定主要是為了

⁷ 請見本人論文：〈禮樂化性：從《荀子》談情感在道德認知與判斷中扮演的角色〉，鄭宗義主編：《中國哲學與文化（第十三輯）：心、身與自我轉化》（桂林：灑江出版社，2016年），頁36-67。

⁸ 《荀子·正名》：「名無固宜，約之以命，約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜。名無固實，約之以命實，約定俗成，謂之實名。名有固善，徑易而不拂，謂之善名。」（本文參考的《荀子》文本為熊公哲註譯：《荀子今註今譯》〔臺北：臺灣商務印書館，2010年〕。）

讓人做出區辨，進而解決問題。禮所做出的區辨以及所構成、顯現的道，也沒有脫離人類活動的獨立實存地位——一切的考量都是從解決人類在所在環境中互動所產生的問題出發，意圖找到歷史中我們能歸納出來的、使人存活甚至興盛的普遍原則與規律。

因此，對荀子來說，道德區辨並非來自獨立形上結構，也並非僅是我們的自然傾向與能力的表現——並非如同我們的感官看到顏色一般，感性自然能區辨道德。在這一點上，我們可以看出荀子與休姆的差異：不同於休姆用顏色感知比喻來理解道德判斷，荀子使用的比喻是人造物。對荀子來說，人性充滿各種潛力、趨力，與可能性，但也有其限制和自然傾向——若沒有人為介入，人世就會走向混亂紛爭。禮義是聖人所生制來解決「人的問題」，一如人造物並非自然，是生於人工之偽，禮義並非生於人之性，而是生於聖人之偽。聖人也並非因為天縱英才，憑一己之力來生禮義，而是因為遇到困難，經過長久的思考、修養自身，從過去眾人經驗中學習，花了長時間累積努力才能有此成就⁹。因此，禮義的生制並非憑空或全然任意獨斷而生，而是聖人依憑自身情性浸淫在生活經驗中所產生的「實踐觀點」，以天地、傳統為本，累積學習與思考對「人的問題」所提出的「創見式解答」。這個解答一方面根植於過去人類經驗，一方面也跟人的處境（包括人自身的狀態，以及其生活樣貌）間具有一種深刻的互動性：其所帶來的「建構式活動」使人的生活有所改變，使人在世界中（根據這個解答、受這個解答影響下）與彼此互動，而轉化其所根植的人的處境。這個根據禮義之「建構式活動」所形成人的「文化中的處境」，就是根據禮義所成之「名」所幫助分辨、所指涉的「實」。使人能群之義、使人有正確關係的五倫之禮，建構了人的經驗，使人有了初步的轉化，能喜好禮義、辭讓、忠信、明貴賤——這是「今之人」與「在先王制禮義之前不知禮義之人」之間不同之處。從以上討論可以看出，荀子對禮的論述中，強調以人類創造力與群體智慧轉化人類存在處境的可能，將儒家人文主義中之道德主體性進一步拓展至人際主體性，為人文主義道德基礎開展了新的可能性。

荀子像休姆一樣，反對道德懷疑論以及性善論，也不會認同道德理性主義（對

⁹ 《荀子·性惡》：「聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」《荀子·榮辱》：「堯、禹者，非生而具者也，夫起於變故，成乎修為，待盡而後備者也。」

他來說，感性在道德區辨中扮演的角色也相當核心），但他並不會如休姆一般，將道德根植於自然心理機制與能力，也並未做出「自然美德」與「人為美德」的區分。對他來說，道德乃是人類轉化人類存在處境、以創造力與群體智慧回答「人的問題」的過程中，所找到的普遍規律。而依據禮義所養成的美德，則是符合這些規律、有助於人的興盛、美好生活的品格性質——荀子認為，所有天生的驅力與傾向只是材料，而所有的美德都是禮樂教化的結果¹⁰。他提供了一個「人可以成為什麼」的實質的規範性想法。在這套想法中任何道德判斷上的趨同，如果存在，也不只是因為人共享一些自然心理機制與偏好——更是因為人們在互動中共享了累積眾人智慧所逐漸形成的文化傳統與實踐觀點。所有的人都是天地之間、文化處境中的人，而所有的人都持續參與這個觀點與智慧的形成與轉變的動態過程。

之前提到本文對休姆的批評，某程度呼應了本專輯陳思廷〈歸納難題、規律性、勢與儲能：當代西方科學哲學與金岳霖的本體論相遇〉一文中對休姆的批評，而雖然其文中引用科學哲學家卡特萊特的「儲能」和「穩定的因果結構」等概念，重新理解「具有規律性的關係」主要是為了提出一種科學解釋，其背後的想法與本文對荀子的詮釋，也有非常相近之處。根據陳思廷的說明，「儲能」指出有關某個因素的抽象事實：若沒有受到其他影響時，此因素將產生何種效果。人天生的驅力與傾向，都可以被理解為不同的「儲能」。對於荀子來說，這些「儲能」若任其自然發展沒有人為積極介入，將會導致混亂（惡）——這可謂一種「穩定的因果結構」。但是，荀子認為，人可以經由人為創設的禮樂教化來介入這個結構，轉化人的思想、感性反應，與行為傾向，並藉此形成另一種「穩定的因果結構」。這裏，荀子與休姆看法不同的地方在於，使人道德生活能成為穩定因果結構的，並不僅是人所共享的天生驅力與傾向，或是心理機制——徒有「可以知仁義法正之質、可以能仁義法正之具」¹¹，並不足以使得人能形成具道德性、滿足道德價值的穩定因果結構。更重要的是，人為介入所創造的結構，以及在這些結構中的學習與實踐所累積造成的人性轉化。

這裏還有一點值得進一步思考：從陳思廷對卡特萊特與休姆的討論中，可以

¹⁰ 《荀子·禮論》：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。」

¹¹ 《荀子·性惡》：「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。」

推知陳與卡特萊特認為，世界最實在而首要的基礎是儲能，而定律只是衍生出來的描述工具。這一點也許對我們思考孟荀之間的差異有所啟發。對持性善論的孟子的一般理解是，道德的基礎在於人之四端，只是為何四端（即使存在）可定為人之性？以及為何這樣理解下的人性，可以作為道德的基礎？是孟荀爭鋒的一個重點。現在如果我們將四端理解為儲能（雖然孟子不見得會如此理解，此處還需要仔細斟酌），那我們也許就可以理解為何孟子會將四端視為道德的基礎——他也許認為四端才是真正發揮作用，使道德成為道德、人成為一個人的基礎。但在筆者看來，這恰恰就是荀子所不同意的部分。人的道德基礎並非「可以知仁義法正之質、可以能仁義法正之具」，這些只是材料而已，真正發揮作用，使道德成為道德、人成為一個人的基礎在於，人在與人與世界互動累積中所創造出的禮義——是因為人為的介入、調整與實踐所帶來的轉化，才有可能在眾多可能的穩定因果結構中，找到一個當下適當的道德結構（雖然也許非僅一「最佳解」）。

在荀子提供的這個圖像中，道德也許不是一套永恆不變的絕對答案。畢竟，世界在變，人也在變，當下看來穩定的因果結構，也許有一天也會鬆動而需要調整。道德不是一套律法，也不是宇宙既定的秩序。它是人們積極參與天地秩序中，不斷累積經驗和反省，為自己找到能與他者共處成群、與他人建立良好關係、與天地萬物和諧共在的智慧與規範。在這個意義上，人並非自絕於天地之外，或自詡為天地的中心，而是與天地「參」，作為與世界萬物相連的一分子，發揮人的理性、感性與創造力，完成對人的理想詮釋。

這個天人關係的圖像，在筆者看來，和本專輯中另兩篇論文間也有對話空間。首先，在〈如何在哲學中獲取「確定的」知識：向莊子取經以完成康德、懷德海與海德格未竟的哥白尼式革命〉一文中，格奧爾格·諾赫夫 (Georg Northoff) 希望找到一個「非人類中心」(non-anthropocentric) 的觀點組合，能將主體及世界視為一個整體，卻也同時能看到世界中人與非人的差異性。他的探索取經於莊子以「變化」為本的存有論所帶來「內在於世界」又「超越主體」兩個觀點組合的可能性。這篇論文內容相當豐富，本文在如此有限的篇幅中並不企圖與之有嚴謹的交鋒，僅想提出一點問題和可能的初步對話。對於諾赫夫的立場的一個初步問題，可能是：所謂以「變化」為本的「非人類中心視角」是不是也是一種絕對的，甚至是「上帝的視角」？畢竟，似乎只有從一個超越變化的視角，才能看到變化作為存有本身的特性？當然，這個「另類上帝視角」不會是來自某種意志的視角，也不會是以人為

主、主體內的視角，而也許類似某種中國思想中「天」的視角。若果真如此，這讓我們想起：荀子對莊子的評語正是「蔽於天而不知人」¹²。我們想了解世界、了解自己時，是否真能採取「天的視角」？我們又如何可能採取這個視角，而同時避開或解消休姆所提懷疑論的質疑（就是因為這個難題使得康德將焦點放在知識論）、解決知識素樸實在論的難題又避免陷入神秘主義（莊子的「真人」如何獲得真知，其實相當神秘），以及我們只是視情況所需變動視角的這種權宜看法？其實，如果諾赫夫想找尋的僅是能滿足「非人類中心視角」三個判準的視角組合（第一，獨立於主體與心靈的〔自然的〕世界界定；第二，依賴於世界的主體及其心靈界定；第三，世界—主體容納性和世界—主體差異性兩者共存），也許他也可以考慮一下本文所詮釋的荀子「人與天地參」的視角。「人與天地參」的視角是人能採取的視角（而非「蔽於天」），但卻是非人類中心視角。在這個視角中，人並非單向決定世界會是什麼、要如何處於這個世界，但是人也並非完全被動地僅是接受著世界的訊息——人對世界的認識和對自處方法的探索，有賴於和這個世界（以及他人）積極互動、慢慢磨合所找出的「穩定因果結構」。人和世界在存有論和知識論上，都是關係性的，但是，當然這份關係性也會因關聯對象的性質，而有所差異。比如說，主體與主體間的關係，和主體與客體間的關係就會不盡相同，甚至，對荀子（或儒家整體）來說，關係對象是哪一種主體或客體，都會影響關係本身。從這個視角出發，主體（心靈）無法自身決定世界的形成，世界可以影響主體（心靈），世界與主體間的容納性與差異性也有可能共存，並被適當地理解。

另外，在〈「終極無為宇宙觀」的重要性：無造物主義初探〉一文中，任博克 (Brook A. Ziporyn) 反對人格化的上帝，而希望從道家思想重新理解「無用」，以對人生、道德，與宇宙的反省有所啟發¹³。同樣地，這篇論文有諸多可以切入討論的議題，在這裏，我僅根據本文討論所提供的資源稍做回應與延伸討論。任博克主張儒、釋、道皆以「無為」為終極，如果「無為」是如任博克在論文中的理解：「否定抱著目的性的意識，否定『有心』的行為。」那儒家是否真以「無為」為終極？筆者認為，這還是需要斟酌。畢竟，在「隨心所欲（而不踰矩）」這個理想中心仍有所欲，而先秦儒家從孔子到荀子，一貫來說都在追求社會的和諧與秩序、人

¹² 《荀子·解蔽》：「莊子蔽於天而不知人。……此數具者，皆道之一隅也。」

¹³ 參見本專輯，頁 57-67。

的美善，以及人民福祉——這類終極目的大概難以割捨。儘管如此，任博克對僵化的統一標準的厭惡與對重新反思「垃圾」的期許，仍然相當具撼動性。誠然，在筆者看來，任博克對造物主的對抗其實就是對自由與道德主體性的追求，而對此價值的追求，筆者也心有戚戚。在本文中，筆者即提出了另一種向自由與主體性致敬的道德樣態：在對道德的理解與形構中，以人的主動創造性參與，以及人與世界的動態互動作為核心。在這個圖像中，道德可以是穩定的動態性存在，也因此必然保留了自由與主體性的核心地位。值得注意的是，這種自由不會是無拘無束的「放飛自我」，而是有著文化與傳統的深深刻底蘊，並將他人與世界放在心裏的主體際性自由。這份對道德的理解，在筆者看來，將中式（特別是儒家）人文主義推向一個頂峰。

我們可能會問，為何同樣不採取神聖法與形上目的論結構，同樣在對抗懷疑論和自利主義，休姆卻沒有往荀子這個方向發展，而是執著於自然基礎與自然美德？其實，休姆對「人為美德」的討論，展現出他注意到人為創設架構人的文化生活的必要性，而這已經往荀子思想的方向跨出一步。只是，也許他始終無法放棄追求某種絕對的道德基礎。在休姆的理論中，這個絕對基礎便是在他預設下，可以使道德判斷趨同的人類普遍共享的心理傾向與機制，雖然他對此並不充分滿意——從他和哈奇森的書信往來中，他曾明白表示，他對他的倫理理論只能規範具有普遍人性的人感到遺憾¹⁴。本文嘗試指出，將人的自然心理傾向與機制當作道德基礎實在過於單薄，但是，如果休姆的目的是在抗拒神聖法的同時，希望找到取代神的某種穩定甚至絕對的基礎，卻又不想走純粹理性路線，或形上目的論路線，也許他的選擇的確也所剩無幾。當我們對美德所牽涉到的心理各項層面的人工性，與關係的人文性有了更深的認識——看出所有的美德與關係雖然也許有其自然基礎，最終卻也都是某種文化建構與實踐，也許就是時候去擁抱人的主動性、創造性、變動性、社會性與實踐性，而放棄以神諭法、形上目的論、純粹理性，或是自然之普遍性，來支持某種絕對的、獨立於人心活動而實在的道德。

¹⁴ 出自休姆 1740 年 3 月 16 日寫給哈奇森的信，請見：David Hume, *The Letters of David Hume*, vol. 1, 1727-1765, ed. J. Y. T. Greig (1932; repr., Oxford: Clarendon Press, 1969)。

