

再論儒家、康德倫理學與德行倫理學  
——評唐文明的《隱秘的顛覆》

Once Again on Confucianism, Kantian Ethics,  
and Virtue Ethics: Review of Tang Wenming's  
*Secret Subversion*<sup>§†</sup>

李明輝

Ming-huei LEE\*

不久前，筆者發表了〈儒家、康德與德行倫理學〉一文<sup>1</sup>質疑近年來在中西學界流行的以德行倫理學（virtue ethics）來詮釋儒家思想之思潮。筆者的質疑主要涉及兩點：第一、德行倫理學與康德倫理學的關係；第二、德行倫理學的定義。這兩點在邏輯上是相關聯的。西方當代的德行倫理學係藉由對以康德倫理學為代表的義務論倫理學（deontological ethics）及以功利主義為代表的目的論倫理學（teleological ethics）之批評而被提出的。康德倫理學尤其成為德行倫理學的提倡者之批評對象。批評者極力強調康德倫理學與德行倫理學之差異，藉以凸顯德行倫理學的特色。在某一意義

---

§ 唐文明：《隱秘的顛覆：牟宗三、康德與原始儒家》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年），327頁。

Tang Wen-ming, *Secret Subversion: Mou Zongsan, Kant, and Ordinary Confucianity* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2012), 327 pages.

† 本文為中華民國科技部資助的專題研究計畫「康德倫理學與德行倫理學」（計畫編號：NSC 101-2410-H-001-025-MY3）之研究成果。筆者承蒙兩位匿名審查人之指教，據以修改，特表謝忱。

\* 中央研究院中國文哲研究所研究員；國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授；國立中央大學哲學研究所合聘教授。

Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica; Professor, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University; Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

1 刊於《哲學研究》（北京：中國社會科學院哲學研究所），2012年第10期（2012年），頁111-117。此文有英文版：Ming-huei Lee, "Confucianism, Kant, and Virtue Ethics," in Stephen Angle and Michael Slote (eds.), *Virtue Ethics and Confucianism* (New York: Routledge, 2013), pp. 47-55。

下可以說，德行倫理學是藉由與康德倫理學的對比來界定自己的。如果德行倫理學的提倡者對康德倫理學的詮釋有偏差，其自我界定也會受到質疑。近年來在西方出現了一批傑出的康德研究者，如柯爾斯嘉（Christine M. Korsgaard）、歐尼爾（Onora S. O'Neill）、赫爾曼（Barbara Herman）、貝朗（Marcia Baron）、薛爾曼（Nancy Sherman）、艾瑟（Andrea Marlen Esser）、貝茲勒（Monika Betzler）等。他們回應德行倫理學的提倡者對康德倫理學之批評，為康德倫理學提出有力的辯護。

筆者在上述的論文中進而質疑德行倫理學的定義。筆者指出：在西方倫理學中，「義務論倫理學」與「目的論倫理學」之畫分是一種以二分法為依據的類型學畫分（typological distinction）。在這種類型學畫分當中，德行倫理學如何為自己定位呢？它是介乎兩者之間呢？還是兩者之混合呢？抑或是在兩者之外呢？德行倫理學的提倡者最能接受的可能是第三種解釋。但是這種解釋勢必與「義務論倫理學」與「目的論倫理學」之二分相牴牾。對此，德行倫理學的提倡者始終未能提出令人信服的說明。在當代西方倫理學的發展中，德行倫理學的定義與定位已備受爭議。可以想見，當如此備受爭議的概念被用來詮釋儒家思想時，更是治絲益棼。

幾乎在筆者發表上述論文的同時，北京清華大學的唐文明教授出版了《隱秘的顛覆——牟宗三、康德與原始儒家》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012年）一書。<sup>2</sup>眾所周知，牟宗三（1909-1995）援引康德哲學的概念與架構來詮釋儒家思想。由於此書旨在批評牟宗三對儒家思想的詮釋，勢必要涉及康德哲學。此書涉及的範圍非常廣，它除了討論牟宗三的道德哲學之外，也論及其政治哲學與歷史哲學。當然，它也涉及康德哲學（尤其是康德倫理學）與當代西方哲學（尤其是德行倫理學）。此外，唐文明自己對原始儒家有一套獨特的看法。平情而論，唐文明對牟宗三的思想有一定程度的理解。譬如，他在此書第四章〈歷史的嫁接〉中對牟宗三歷史哲學的評論顯示出他對此一主題並未停留在泛泛的理解層面。本文無意全面評論此書涉及的所有問題，而將評論的重點僅集中於以下兩個問

---

2 以下簡稱《隱秘的顛覆》，於引述本書時直接於文中標記頁碼。

題：第一、唐文明對康德倫理學與德行倫理學的理解；第二、唐文明藉德行倫理學詮釋原始儒家的進路。

先談第一個問題。唐文明係在康德倫理學與德行倫理學的對比中來界定後者，因此他對康德倫理學的理解非常具關鍵性。在全書中不斷出現的一個語詞是「道德主義」（moralism）。唐文明將「道德主義」視為「由康德所肇始的一個不折不扣的現代觀念」（《隱秘的顛覆》，頁1）。在這個脈絡下，唐文明說：「從形式的角度上看，道德的根本特徵在於理性的自律（autonomy），尤其是與宗教的信仰—順從精神相比照而言。」（頁1）接著，他指出：

實際上，無論是訴諸道德情感還是訴諸善良意志，無論是採取義務論（deontology）的形式還是採取效果論（consequentialism）的形式，為他主義（altruism）都是現代道德的要義之一。〔……〕道德的這種為他主義傾向有時會通過道德觀念的普遍性訴求而體現出來，或者是道義的普遍性，或者是功利的普遍性，但隱含在其中的為他主義傾向始終是道德價值的一個實質性要素。（頁2-3）

第一章第一節的標題便是「自律與為他：對儒家思想的道德主義解釋」，可見他將**理性的自律與為他主義**視為「道德主義」的兩項主要特徵。

由以上的引文可知：唐文明所謂的「道德主義」同時包括義務論（如康德）與效果論（如功利主義）。但是對康德而言，無論是道德情感，還是行為之後果（功利），都是出自「幸福」原則，因而是建立在經驗原則之上；兩者都屬於「他律」（Heteronomie）。<sup>3</sup>若如唐文明所言，自律原則

---

3 參閱Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (以下簡稱GMS), in *Kants Gesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968, Aademieausgabe, 以下簡稱KGS), Bd. 4, S. 441f. 康德在此處的正文中雖僅將道德情感歸入他律原則，而未談及功利原則，但在註解中卻寫道：「我把道德情感底原則歸入幸福底原則，因為每項經驗的興趣均透過僅由某物帶來的適意（不論這種適意之發生是直接而不考慮利益的，還是顧及利益的）而可望對福祉有所助益。同樣地，我們得像赫其森（Francis Hutcheson）一樣，將對他人

與為他主義是「道德主義」的兩項主要特徵，至少前者就不適用於道德感學派與功利主義。

牟宗三借康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的「自律」概念來詮釋孔、孟的道德觀，唐文明在其書的第二章〈自律的挪用〉則全面質疑這點。眾所周知，在西方倫理學史中，康德首先借「自律」概念來說明道德的本質。但唐文明對康德的「自律」概念之理解卻極為混亂。他引用了麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre, 1929-)、黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)、蒂利希 (Paul Tillich, 1886-1965)、勒維納斯 (Emmanuel Levinas, 1906-1996) 等人的說法來批評康德的「自律」概念。唐文明認為：「自律道德的背後其實是一種律法主義思想，換言之，律法的概念成為這種倫理思想的主導概念。」(頁112)繼而又說：「康德所提出的絕對命令看起來是人作為理性存在者向自己發出的道德命令，實際上正是對神命論的現代改造，儘管康德在建構自己的義務論體系之時曾非常明確地批評神命論，將神命論排除在道德之外。」(頁112-113)唐文明顯然知道康德將神命論歸諸道德的他律，但他偏偏要強作解人而說：「康德雖然不承認神命論有道德的合理性，但是，他所做的並不是完全推翻神命論，而是通過改造神命論而為神命論找到理性的辯護，也就是為之提供道德的合理性證明。」(頁113，註1)唐文明的說法無異是說：儘管康德反對道德的他律，但他並不是要完全推翻道德的他律，而是要通過對他律的改造而為他律尋求理性的辯護。他的邏輯實在很奇怪。

更離譜的是：唐文明為了要證實他對康德的觀點之解讀，引述了康德在《道德底形上學之基礎》中的一段文字，並說：

康德又說，道德感概念和一般意義上的完善概念（關聯於上帝的神聖意志）儘管都不能為道德奠基，但是二者也不會削弱道德，因此，如果要他在二者之間作一取捨，那麼，他

---

幸福的同情之原則歸入他所假定的同一種道德感。」(S. 442)由此可以推斷：功利原則亦屬於他律原則。

「將選擇後者，因為它至少使問題的裁決離開感性，並引導到純粹理性的法庭上。」（頁113，註1）

唐文明在此引述之康德的文字見於該書的第二章末尾。康德在那裡列舉出四種他律原則之後，對它們加以比較。康德先比較兩種經驗的他律原則，即自身的幸福與道德情感，並認為後者「較接近道德及其尊嚴」。<sup>4</sup>接著，他比較兩種理性的他律原則，即「圓滿性底形上學概念」與「由一個最圓滿的神性意志推衍出道德的那個神學概念」。<sup>5</sup>他認為前者猶勝於後者，因為雖然前者的內容是空洞的，而難以避免概念上的循環，但後者若非陷於概念上的惡性循環之外，則「我們對於上帝底意志還能有的概念（出於榮耀狂和支配慾底特性，且與權力和報復底恐怖表象相結合）必然構成一個與道德正好相反的道德系統底基礎。」<sup>6</sup>根據康德在《實踐理性批判》中的說明，「圓滿性底形上學概念」係指吳爾夫（Christian Wolff, 1679-1754）與斯多亞學派的「圓滿性」原則，「神學概念」則是指克魯修斯（Christian August Crusius, 1715-1775）與其他神學的道德家所訴諸之「上帝意志」。<sup>7</sup>隨後，康德寫道：

但是如果我必得在道德感底概念和一般而言的圓滿性底概念（儘管這兩者均完全不適於作為道德底基礎來支持它，但至少不損害道德）之間作個選擇，我將取後者。因為既然後者至少使這個問題底裁決擺脫感性，而訴諸純粹理性底法庭，則儘管它在這方面也無所決定，卻真實地保存（一個自身即善的意志之）不確定的理念，以待進一步的決定。<sup>8</sup>

從上下文可以清楚地看出：康德在這段文字中比較的是赫其森的「道德感」概念與吳爾夫等人的「圓滿性」原則，而認為後者更為可取。唐文明

4 *GMS, KGS*, Bd. 4, S. 442.

5 前揭書，S. 443。

6 前揭書。

7 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, KGS*, Bd. 5, S. 40.

8 前揭書，S. 443。

竟然誤以為這裡所謂的「一般而言的圓滿性底概念」是「關聯於上帝的神聖意志」，從而將這段文字誤解為康德對神命論的某種肯定，可謂張冠李戴。

唐文明又引述蒂利希的說法，即將神律理解為自律與他律的統一（頁113），並指摘牟宗三說：「就此而言，牟宗三將基督教的神律道德歸於他律道德，並非持平之論而有輕率之嫌。」（頁113，註3）但問題是：在康德的系統中，自律與他律是互相排斥的，如何能統一？而牟宗三將神律道德歸諸他律道德，係根據康德的觀點，何輕率之有？康德的「自律」原則不是不可批評，但是像唐文明這樣，不顧康德文本的涵義與脈絡，隨便援引一些反對康德倫理學的說法來批評康德的觀點，實在沒有多大的說服力，這才是輕率。

接著我們可以討論為他主義的問題。在談到為他主義是道德主義的要義時，唐文明引述尼采在《快樂的科學》（*Die fröhliche Wissenschaft*）中的說法：「尼采曾概括說，根據這種流行的現代道德風尚，『道德行為的本質特徵在於無私、自我犧牲，或者是同情和憐憫』。」（頁2）但問題是：唐文明在此卻完全曲解了尼采的意思。尼采的完整說法如下：

這些道德史學家（尤其是英國人）無足輕重；他們自己通常仍輕信地遵從一套特定的道德之命令，不自覺地充當其持盾牌的扈從與追隨者——比方說耶教歐洲之那種迄今仍如此忠實地被傳布的民間迷信：道德行為的特徵在於無私、自制、自我犧牲，或是在於同感、同情。<sup>9</sup>

從這段較完整的引文可知：尼采在此所談論的，根本不是「現代道德風尚」，而是傳統的耶教道德觀。唐文明居然將尼采對古代耶教道德觀的批評移花接木，嫁接到包含康德思想在內的現代道德觀之上。

9 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Buch 5, §345, in Nietzsche, *Sämtliche Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980, dtv, Kritische Studienausgabe), Bd. 3, S. 578.

再者，將康德的道德觀化約為「為他主義」，也是大有問題的。在其一七九七年出版的《德行論之形上學根基》（*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*，以下簡稱《德行論》）一書中，康德的確將「促進他人的幸福」視為一項「德行義務」（*Tugendpflicht*），但他也同時將「促進自己的圓滿性」視為另一項「德行義務」。<sup>10</sup>後者包括：（一）陶冶自然的圓滿性，亦即陶冶我們創造文化的才能；（二）陶冶我們內在的道德性，亦即陶冶我們的道德情感。<sup>11</sup>此外，他還進一步由「促進自己的圓滿性」這項義務推衍出一項間接的義務，即促進自己的幸福。<sup>12</sup>在《德行論》中，康德在談到「仁慈底義務」時寫道：

我意願其他每個人都對我仁慈（*Wohlwollen/benevolentiam*）；因此，我也應當對其他每個人都仁慈。但既然除了我之外的所有其他人不會是所有人，因而格律不會具有一項法則底普遍性，但這種普遍性對於責成卻是必要的，故仁慈底義務法則將在實踐理性底命令中把我當作仁慈底對象而包括進來；並非彷彿我因此而會有責任愛我自己（因為沒有義務法則，我也不可避免地會愛自己，且因而對此並無責成可言），而是立法的理性（它在其一般而言的「人」底理念中包含整個種屬，因而也包含我）、而非人，作為普遍法則之制定者，在相互仁慈底義務中根據平等原則，將我與我以外的其他所有人一起包括進來，並且在「你也願意善待其他每個人」的條件下，容許你對你自己仁慈；因為唯有如此，你的（施惠底）格律才有資格制定普遍的法則，而一切義務法則均以此為依據。<sup>13</sup>

---

10 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, S. 391ff.

11 前揭書，S. 386f. & 391f.。

12 前揭書，S. 388。

13 前揭書，S. 451。

康德甚至說：「如果我們使『犧牲自己的幸福（其真正的需求），以促進他人底幸福』這項格律成為普遍法則，這將是一項自相矛盾的格律。」<sup>14</sup>因此，康德的倫理學既不屬於為我主義（egoism），亦不屬於為他主義，而是將我與他人共同納入道德法則的適用範圍內。由此可見，唐文明對康德倫理學的了解是多麼片面！

唐文明對康德倫理學的誤解還見諸以下的一段話：

如果說仁與道德主義的善良意志或同情心都包含著對他人的某種關懷的話，那麼二者之著意則是迥異的。道德主義的善良意志或同情心乃是因弱者之處境而發，而仁則是指向特別的個人。這就是說，道德主義只是一種普泛的意願或情感，對於所施加之對象為誰是無所謂的，實際上是著意於他人不幸落入的某種苦弱處境。而仁則不然，仁作為一種基於人倫之理的差等之愛是因對象的不同而有所不同。故而，仁愛之差等不僅表現在程度上，同時也表現在方式上。對父、母、兄、妹的愛與對師、友乃至對國人的愛不僅在程度上有差異，而且在方式上也有差異，而方式上的差異也正是來自於愛者與被愛者的特殊關係。（頁39-40）

唐文明在這裡將儒家的「仁」與他所謂的「道德主義」對立起來。他又將善良意志與同情心相提並論。「善良意志」顯然是就康德而言。至於「同情心」，是何所指，則不清楚。在康德以前，以同情為基本的道德原則的是盧梭（Jean Jacques Rousseau, 1712-1778），在康德之後，則是叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）。

在一七六〇年代前半葉，康德曾被盧梭的同情倫理學所吸引，而深受其影響。唐文明所不知道的是：不久之後，康德便放棄了盧梭的觀點。唐文明說：「道德主義只是一種普泛的意願或情感，對於所施加之對象為誰

---

14 前揭書，S. 393。

是無所謂的，實際上是著意於他人不幸落入的某種苦弱處境。」他所不知道的是：就在一段出自一七六〇年代的文字中，康德也對「普遍的人類之愛」提出了類似的批評。其文如下：

普遍的人類之愛在人類身上具有某種高貴之物，但它是妄想的。當人們趨向於它時，他們習慣於以渴望和平凡的願望來欺騙自己。只要他們自己太過依待於事物，他們就無法關切他人的幸運。<sup>15</sup>

三十多年之後，康德在《德行論》中再度表達了類似的看法：

如今，在對人的普遍之愛中的仁慈固然在範圍上最大，但在程度上卻最小；再者，如果我說：我只是根據對人的普遍之愛而關心此人底安康，則我在此所懷有的關心是可能的關心中最小的。我對其安康只是並非無所謂而已。<sup>16</sup>

由於唐文明對康德倫理學只有片面的理解，他將康德早已批評過的看法硬是塞給康德，可說對康德極不公平。

至於同情心，康德在《德行論》中固然以「人道」（*Menschlichkeit/humanitas*）之名將同情感視為一種義務，但他明白區別兩種不同意義的「人道」：

同甘（*Mitfreude*）與共苦（*Mitleid*）（*sympathia moralis*〔道德的同情〕）誠然是對於他人之喜悅與痛苦底狀態的一種愉快或不快（因此可稱為感性的〔*ästhetisch*〕）底感性情感

15 Immanuel Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, KGS, Bd. 20, S. 25. 這是康德為其擁有的《關於美與崇高之情的考察》一書所作之眉批，出自1764、1765年。

16 MS, KGS, Bd. 6, S. 451.

(同感、同情的感覺)，而自然已在人之中賦予對於這些情感的感受性。但是利用這些情感作為促進實際的且理性的仁慈之手段，在「人道」(Menschlichkeit/humanitas)底名義下仍是一項特殊的(儘管只是有條件的)義務；因為在這裡，人不僅被視為有理性者，也被視為稟有理性的動物。如今，人道可被置於彼此**互通情感的能力與意志**(humanitas practica [實踐的人道])之中，或是僅被置於對喜悅或痛苦底共通情感的感受性(這是自然本身所賦予的)(humanitas aesthetica [感性的人道])之中。前者是**自由的**，且因此被稱為**同情的**(teilnehmend)(communio sentiendi liberalis [自由的感通])，並且以實踐理性為根據；後者是**不自由的**(communio sentiendi illiberalis, servilis [不自由的、奴性的感通])，並且可稱為**傳播的**(mitteilend)(如溫度或傳染病之傳播)，也可稱為**共感**(Mitleidenschaft)；因為它以自然的方式在比鄰而居的人當中擴散。只有對於前者才有責任可言。<sup>17</sup>

康德在這裡提到的「對於他人之喜悅與痛苦底狀態的一種愉快或不快」其實便是唐文明所謂的「著意於他人不幸落入的某種苦弱處境」之「普泛的意願或情感」。康德將這種情感視為感性的，因而是**不自由的**，並將它與「以實踐理性為根據」之「實踐的人道」嚴格區別開來。對康德而言，後者才是一種義務。

再者，唐文明將「道德主義的善良意志或同情心」視為「因弱者之處境而發」的「普泛的意願或情感」，而將儒家的「仁」視為「指向特別的個人」且「基於人倫之理的差等之愛」。然而，這種對比並不能成立。《論語·雍也篇》第三十章記載：

17 前揭書，S. 456f.。

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」  
 子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，  
 己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也  
 已。」

《孟子·離婁下》第二十九章亦載孟子之言曰：「禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也，是以如其急也。」這些話都不是指向特別的個人，而是指向所有的人。根據唐文明對儒家之「仁」，儒家的倫理觀是一種特殊主義（particularism）。這也是社會學家韋伯（Max Weber, 1864-1920）與帕森思（Talcott Parsons, 1902-1979）的看法。但是已故的林端教授（1958-2013）在討論韋伯對儒家倫理學的詮釋時，則特別強調：儒家的「仁」是「普遍主義與特殊主義之綜合」。<sup>18</sup>因此，他將儒家與清教之對比理解為「脈絡化的普遍主義」與「去脈絡化的普遍主義」之對比。<sup>19</sup>在這個意義下，唐文明僅強調儒家之「仁」是「一種基於人倫之理的差等之愛」，僅是一偏之見。

在另一方面，康德倫理學固然是一種普遍主義的倫理學，但這決非意謂它完全不考慮人際關係的具體脈絡。這種考慮具體地見諸康德在《德行論》中提出的「德行義務」概念。根據康德的說明，「德行義務」是一種「寬泛的義務」，因為它僅規範行為之格律，而非行為本身，故在義務之遵循方面留下迴旋的餘地。<sup>20</sup>康德將「愛底義務」——包括慈善、感恩與同情之義務——均歸諸「德行義務」。以「慈善底義務」為例，如果我身上帶了一筆錢要去買藥治病，在路上碰到一個需要幫助的乞丐。假設我身上的錢剛好只夠買藥，我可以不給他錢。如果我身上有多餘的錢，我可以考慮給這個乞丐一部分錢。我也可以不買藥而將全部的錢給他。總而言之，為了履行「慈善底義務」，我的抉擇有很大的彈性。我的抉擇端視我對具體情境的考慮而定。在這個意義下，「慈善底義務」是寬泛的義務。

18 Duan Lin, *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China. Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers* (Berlin: Duncker & Humblot, 1997), S. 44-56.

19 前揭書，S. 56-58。

20 *MS, KGS*, Bd. 6, S. 390.

在這個脈絡下，康德談到對其他人的「愛底義務」，並且寫道：

但是一個人卻比另一個人對我更為親近，而且我在仁慈中是對我最為親近的人。如今，這如何與「愛你的鄰人（你的同胞）如愛你自己」這項程式相吻合呢？如果（在仁慈底義務中）一個人比另一個人對我更為親近，因而我有責任對一個人比對另一個人有更大的仁慈，但是我公認對我自己比對其他任何人更為親近（甚至就義務而言），則我似乎無法說：我應當愛每個人如愛我自己，而不與我自己相矛盾；因為我愛（Selbstliebe）底標準不會在程度上容許任何差異。人們立即了解：這裡所指的，不單是願望中的仁慈——它其實只是對其他每個人底安康的一種愜意，而甚至可以對此毫無貢獻（人人為己，上帝為我們所有人）——，而是一種主動的、實踐的仁慈，亦即使他人底安康與福佑成為自己的目的（施惠）。因為在願望中，我能對所有人同等仁慈，但是在作為中，程度卻可能依所愛者（其中一個人比另一個人與我的關係更為親近）之不同而極其不同，而無損於格律之普遍性。<sup>21</sup>

康德雖然未像儒家一樣，具體討論五倫的關係，但至少討論過親子、夫婦、朋友三倫，也像儒家一樣，提出「愛有差等」的觀點，並且強調這種差別待遇無損於其格律之普遍性。在這個意義下，康德的倫理學可說也包含對脈絡性的考慮，而與儒家之「脈絡化的普遍主義」相去不遠。根據以上所述，唐文明對儒家之「仁」與康德之「道德主義」所作的對比可說完全站不住腳。

關於儒家之「仁」與現代「道德主義」的區別，唐文明還有如下一段令人費解的話：

---

21 前揭書，S. 451f.。

仁與道德主義的善良意志或同情心之間的巨大差異還表現在後者是以虛無主義的態度對待自身與他人的。道德主義的精神旨趣就在於純粹自覺自願的為他主義傾向，在這種精神氛圍中，無論自我，還是他人，都因其作為純粹的道德主體而被賦予人格的尊嚴和高貴性。這樣，無論自我還是他人，實際上都是被當作潛在的弱者而看待；而將對於自我與他人之本真性至關重要的人倫之理棄之一旁而罔顧。所以，道德主義實際上是以虛無主義的態度來看待人的，其背後的精神實質就是虛無主義。（頁40）

關於康德倫理學與為他主義的關係，前面已討論過了，此處不再贅述。這段文字包含四個主要命題：

命題一：道德主義具有為他主義的傾向。

命題二：因此，道德主義對於自我與他人，都因其作為純粹的道德主體而賦予人格的尊嚴和高貴性。

命題三：因此，道德主義實際上將自我與他人當作潛在的弱者來看待。

命題四：因此，道德主義是以虛無主義的態度對待自身與他人。

表面看來，唐文明的邏輯是跳躍的，這四個命題之間的邏輯關聯並不清楚。但其實，它們預設了尼采的道德觀。尼采從「權力意志」（Wille zur Macht）出發，批判耶教的「奴隸道德」（Sklavenmoral）。在他看來，唐文明歸諸「道德主義」的幾項特徵——為他主義、人格尊嚴、虛無主義——都是耶教在「上帝死亡」之後所殘留下來的。

但問題是：從尼采的觀點來詮釋儒家傳統，是適當的嗎？尼采與儒家的距離遠遠超過康德與儒家的距離。就「人格尊嚴」的問題而言，尼采嚴厲批評「人格尊嚴」之說，<sup>22</sup>但孟子卻肯定人有尊嚴。在孟子，相當於「尊嚴」的概念是「良貴」：「人人有貴於己者，弗思耳矣。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。」（〈告子上〉第十七章）這也就是他所謂的「所欲有甚於生者」（〈告子上〉第十章）。在同一章中，孟子還提到：「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。」為的就是尊嚴。<sup>23</sup>依唐文明的說法，孟子豈不也是「以虛無主義的態度對待自身與他人」？

現在讓我們看看唐文明如何界定「義務論倫理學」與「德行倫理學」（唐文明譯為「美德倫理學」）。他將兩者的對比歸納為以下三點：

首先，義務論與功效主義（Utilitarianism）一樣，對行動的關注甚於對作為行動者的人的關注；而美德倫理學則相反，對作為行動者的人的關注甚於對行動的關注。換言之，前者著意於行事之規矩，後者則著意於成人之教導；前者關注行為之正當與不當，後者關注人格之美善或醜惡。（頁114-115）

其次，義務論與美德倫理學的根本性差異表現在基本術語的不同上。義務論的基本術語是正當與不當、職責與義務，美德倫理學的基本術語則是美善與醜惡、有德與缺德。（頁120）

22 參閱Stefan Lorenz Sorgner, *Menschenwürde nach Nietzsche. Die Geschichte eines Begriffs* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), S. 109-211。

23 關於孟子對人性尊嚴的肯定，參閱Heiner Roetz, "The 'Dignity within Oneself': Chinese Tradition and Human Rights," in Karl-Heinz Pohl (ed.), *Chinese Thought in a Global Context* (Leiden: Brill, 1999), pp. 236-261; Irene Bloom, "Mencius and Human Rights," in Wm. Theodore de Bary and Tu Wei-ming (eds.), *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 94-116。

再次，義務論與美德倫理學對於倫理或道德生活中行為動機的解釋很不相同。前者認為，道德行為的動機在於對義務的遵從，也就是義務感；後者則認為，與踐行者自身之所是密切相關的欲望和目的乃是行為之動機所在。（頁123）

在所謂「德行倫理學的復興」（revival of virtue ethics）之前，西方倫理學的教科書通常區分兩種倫理學的類型，即「義務論倫理學」與「目的論倫理學」。例如，法蘭克納（William K. Frankena）在其一九六三年初版的《倫理學》一書中，<sup>24</sup>便將倫理學理論區分為「義務論理論」與「目的論理論」兩種。直到此書於一九七三年出第二版時，書中才出現「關於德行的倫理學」（ethics of virtue）一詞。但「關於德行的倫理學」顯然不等於「德行倫理學」（virtue ethics），因為法蘭克納並未將「關於德行的倫理學」視為「義務論理論」與「目的論理論」之外的第三種倫理學理論。

藉由上述的對比，唐文明似乎像當代「德行倫理學」的提倡者一樣，將「德行倫理學」理解為「義務論倫理學」與「目的論倫理學」<sup>25</sup>之外的第三種倫理學類型。依法蘭克納，目的論的理論主張：一事之所以在道德上是對的、錯的或當為的，其基本的或終極的判準或標準是它所產生的非道德價值。<sup>26</sup>反之，義務論的理論則主張：要判定一行為或規則是對的或當為的，除了要考慮其結果之好壞（即它所產生的價值）之外，還要考慮該行為本身的某些特質。<sup>27</sup>基本上，這種區分是建立在二分法（dichotomy）之上。問題是：在這個類型學的（typological）畫分當中，「德行倫理學」的系統位置何在？若以亞里斯多德倫理學來代表「德行倫理學」，其倫理學的終極目標是「幸福」（eudaimonia），則將它視為一套目的論倫理學，似乎是順理成章之事。但唐文明與當代「德行倫理學」的多數提倡者顯然都不會同意這點，而傾向於將「德行倫理學」理解為「義務論倫理學」與「目的論倫理學」之外的另一套獨立的倫理學，而以三分法來取代二分

24 William K. Frankena, *Ethics* (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963).

25 在較近西方的倫理學討論當中，「後果論」（"consequentialism"）一詞往往取代「目的論倫理學」一詞。

26 William K. Frankena, *Ethics*, p. 14.

27 前揭書，p. 15。

法。但問題是：這種三分法的類型學依據何在？對此，唐文明與當代「德行倫理學」的提倡者從未提出充分的說明。<sup>28</sup>

前幾年，克羅埃西亞學者拉迪克（Stjepan Radić）出版了《當代哲學中德行倫理學之復振：倫理學中的當代理論之一個必要的補充》一書。<sup>29</sup>在此書中他討論了古典的德行倫理學（如亞里斯多德與聖多瑪斯）與當代的德行倫理學（如麥金泰爾與傅特〔Philippa Foot〕），也以一節的篇幅討論康德的德行觀。拉迪克雖不否認德行對於道德生活的重要性，但他談到一種「純粹的或激進的德行倫理學」——即主張：一個行為的道德性無法根據規範、原則或規則，而只能根據行動主體的道德狀態（德行）來證成。他認為：由於拒絕規範面，這種德行倫理學對我們的道德生活是不充分的，它會淪於相對主義與失去方向。<sup>30</sup>他套用康德的名言說：若無規範與法則，價值態度與德行是盲目的；而若無價值態度與德行，規範與法則是空洞的。<sup>31</sup>因此，拉迪克歸結說：「一套純粹的德行倫理學不能是一套獨立的道德理論，且因此也不能如其所求，取代現行的道德理論。」<sup>32</sup>換言之，德行倫理學並非在義務論與後果論之外的另一套獨立的道德理論；它不能取代義務論或後果論，充其量只能補充它們。<sup>33</sup>

德國學者波爾切爾斯（Dagmar Borchers）在其《新的德行倫理學——在激憤中倒退？分析哲學中的一項爭論》一書中也得到了類似的結論。她雖然承認德行倫理學在倫理學討論中是不可或缺的，但是卻否認它可以作為關於道德之一套獨立的理論。<sup>34</sup>她甚至明白地表示：「德行倫理學不能是

28 當代德行倫理學的重要代表赫斯特豪斯（Rosalind Hursthouse）便抱怨：人們不要求義務論者與功利主義者為義務論與功利主義提出明確的定義，唯獨要求德行倫理學的提倡者為德行倫理學提出簡明的定義，這是過分的期待；參閱其 *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 4。關於「德行倫理學」的定義，可參閱 Christine Swanton, "The Definition of Virtue Ethics," in: Daniel C. Russell (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* (Cambridge: Cambridge University press, 2013), pp. 315-338。

29 Stjepan Radić, *Die Rehabilitierung der Tugendethik in der zeitgenössischen Philosophie. Eine notwendige Ergänzung gegenwärtiger Theorie in der Ethik* (Münster: Lit, 2011)。

30 前揭書，S. 172。

31 前揭書，S. 173f。

32 前揭書，S. 172。

33 參閱前揭書，S. 173f。

34 Dagmar Borchers, *Die neue Tugendethik—Schritt zurück im Zorn? Eine Kontroverse in der*

義務論與後果論之另外選項。」<sup>35</sup>她並且建議：「一套德行倫理學的理論最好能在一個後果論的框架中，作為關於道德之一套多元論的整體構想之部分而有意義且有成果地被繼續推進。」<sup>36</sup>換言之，德行倫理學的理論可以被整合進後果論倫理學之中。大陸學者徐向東也有類似的看法。他在分析了「德行倫理學」（他譯為「美德倫理學」）的優點與缺點之後，歸結道：「總的來說，我們應該把美德理論看做是一個倫理學理論的一部分，而不是把它視為一個本身就已經很完備的理論，因而構成了對其他倫理理論的一個『取捨』。」<sup>37</sup>

對筆者而言，拉迪克、波爾切爾斯與徐向東的分析頗有說服力。如果我們同意他們對德行倫理學的看法，唐文明對儒家倫理學的說明勢必會受到質疑，因為他堅持，「只能將儒家倫理思想歸入美德倫理學而非義務論。」（頁130）唐文明的堅持預設德行倫理學是義務論之外的另一套獨立的道德理論。若根據拉迪克、波爾切爾斯與徐向東對德行倫理學的看法，我們或許可以承認儒家思想中包含一套德行理論，但同時將儒家倫理學理解為一套義務論倫理學，正如康德倫理學一樣。

以孔、孟為代表的儒家倫理學的確具有明顯的義務論特徵。首先，義務論倫理學之所以別於目的論倫理學的特徵之一是：前者承認「善」之異質性，即分別道德意義的「善」與非道德意義的「善」——以康德的用語來說，即是「道德之善」（*das moralische Gut*）與「自然之善」（*das physische Gut*）。<sup>38</sup>孟子的「義利之辨」便是分辨「道德之善」與「自然之善」。其實，孔子早已有「君子喻於義，小人喻於利」之說（《論語·里仁篇》第十六章）。但最明顯地表現出義務論的特徵的是孔子與宰我關於三年之喪存廢的辯論（《論語·陽貨篇》第二十一章）。<sup>39</sup>宰我要求縮短三

---

*analytischen Philosophie* (Paderborn: Mentis, 2001), S. 317.

35 前揭書，S. 317。

36 前揭書，S. 346。

37 徐向東：《自我、他人與道德——道德哲學導論》（北京：商務印書館，2007年），下冊，頁648。

38 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, KGS, S. 277.

39 關於這場辯論涉及的哲學問題，參閱拙作：〈《論語》「宰我問三年之喪」章中的倫理

年之喪的理由有二：第一是「君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩」；第二是「舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」前者由行為的結果去證成其道德性，顯然是一種目的論的觀點；後者由「實然」（自然規律）去論證「應然」（倫理規範），也預設一種目的論的觀點。反之，孔子要求宰我自問其心安不安，即是將三年之喪的合理性建立在行為者的存心之上。這是一種「存心倫理學」（*Gesinnungsethik*）的觀點，因而蘊涵了義務論的觀點。在這場師生間的辯論中，孔子也提出「子生三年，然後免於父母之懷」的理由為三年之喪的合理性辯護。這是訴諸「感恩原則」（*principle of gratitude*），而此一原則又預設了「報償性正義」（*retributive justice*）的原則。由此可見，唐文明一再強調：「在儒家思想中，『德』的概念遠比『法』的概念更為重要」（頁114），是多麼無謂！儒家根本不需要在德行與規範之間作「非此即彼」的選擇。康德的自律倫理學也是一種義務論倫理學，同時也包含一套德行理論。<sup>40</sup>因此，牟宗三借用康德的「自律」概念來詮釋儒家思想，殆非偶然。

在唐文明的論述中，與他所謂的「道德主義」形成對比的是原始儒家。他在詮釋原始儒家時，特別強調兩點：一是它與原始宗教的關聯，二是它與人倫的關聯。先論第一點。徐復觀在《中國人性論史·先秦篇》中根據周初文獻中出現之「敬」的觀念提出「憂患意識」之說。根據徐復觀的解釋，「敬」的觀念之出現代表中國古人由原始宗教向人文精神的轉

學問題》，收於鍾彩鈞（編）《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999年），頁521-542；亦刊於《復旦哲學評論》，第2輯（上海：上海辭書出版社，2005年9月），頁35-50。此文有德文版Ming-huei Lee, "Das Motiv der dreijährigen Trauerzeit in *Lunyu* 17.21 as ethisches Problem," in Ming-huei Lee, *Konfuzianischer Humanismus. Transkulturelle Kontexte* (Bielefeld: transcript, 2013), S. 21-41。

40 康德研究者赫爾曼（Barbara Herman）在其《道德判斷的實踐》（*The Practice of Moral Judgment* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993]）一書的最後一章〈擺脫義務論〉（"Leaving Deontology behind"）中質疑將康德倫理學歸諸「義務論」的主張，但她所意指的「義務論」是「一套不以一種『價值』觀念作為其基本理論概念的道德理論」（p. 208）。但就弱義的「義務論」（它是一套關於價值的論旨）而言，她承認康德倫理學是義務論的（p. 210, footnote 5）。因此，她的說法涉及對「義務論」一詞的不同理解，未必與本文的觀點直接衝突。

化。<sup>41</sup>「憂患意識」之說後來為牟宗三所採納，以對照於佛教的「苦業意識」與耶教的「恐怖意識」。<sup>42</sup>對牟宗三而言，「憂患意識」是道德意識，後兩者則是宗教意識。

對於徐復觀與牟宗三的「憂患意識」之說，唐文明很不滿。對此，他批評說：

很顯然，把憂患意識中的「自覺」理解為現代道德主義意義上的、以為他主義為根本的精神旨趣的「道德自覺」，實在是牽強附會的。憂患意識中的「自覺」其實就是「自覺地」服從於神靈的權威而已，而且這種「自覺」還是在害怕懲罰的心理動機的驅使下產生的，也就是說，實際上是在神靈的強力之下被迫產生的。（頁13-14）

基於同樣的理由，唐文明又說：

雖然周人的「敬」的觀念與宗教意義上的虔敬意趣不同，但其仍然是一種宗教性情感，而非道德情感。周人的「敬」實際上就是對神靈的敬畏，而且，其中的「敬」正是來自於「畏」，也就是說，「敬」的情感仍然來自於恐懼，來自對外在的、更高的神靈之強力的恐懼。（頁14）

其實，徐復觀並不否認唐文明所描述之周人的宗教性情感，只是徐復觀將這種情感歸諸尚未經過人文精神之轉化的周人，而唐文明卻完全否認這種轉化。因此，唐文明認為：主張儒家的憂患意識可導向道德自律的觀點是「立足於現代人本主義立場而得出的似是而非的結論」。（頁17）

---

41 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），第二章〈周初宗教中文精神的躍動〉。

42 牟宗三：《中國哲學的特質》，收於《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版公司，2003年），第28冊，頁12-14。

再論原始儒家與人倫的關聯。如上文所述，唐文明強調儒家之「仁」是一種有差等的愛，這就暗示儒家之「仁」是以人倫為基礎的。因此，他說：

如果說仁意味著人人皆有的一種卓越能力的話，那麼，人倫就是仁的能力施為、發用的堅實地基。質言之，仁并不是無差別地指向所有人的一項絕對命令，而是基於**本真**的人倫之理的一種美德。（頁34）

在這段引文中的黑體字為筆者所加。唐文明的書中不斷出現「本真的」或「本真性」一詞，可能是來自現代性之批判者泰勒（Charles Taylor, 1931-）習用的authenticity一詞。<sup>43</sup>

唐文明進而將原始儒家與原始宗教的關聯及其與人倫的關聯結合起來，來界定人的「本真性」。他說：

用我們現在熟悉的話來說，以天命的人倫之理為基礎、從而強調差等之愛的仁也關聯於人對自我之本真性（authenticity）的領會。正是人與上天之間的終極真理規定了人的本真性，換言之，人正是通過領會天命之理去領會自我之本真性、去回答「我是誰」的問題的。既然對自我之本真性的領會在某種意義上就是對天命之理的領會，那麼，人領會自我之本真性也就是領會自我之天命在身。關聯於實際生活經驗而言，人天生就是倫理的動物，但重重複雜的倫理網絡不僅構成人實際的生活處境，而且也規定了人的本真性。（頁37）

故對他而言，既然脫離了這兩種脈絡的倫理學無法把握人的本真性，故必然淪為虛無主義。

---

43 見Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991)。

唐文明對原始儒家的詮釋有兩項特點，筆者分別稱之為「原教旨主義」與「脈絡主義」。所謂「原教旨主義」是說：唐文明在詮釋儒家思想時強調要回到其原初的歷史根源，即是以天命為依歸的原始宗教與以血緣身分為基礎的封建制度。這兩個歷史根源同時也是儒家之所以形成的歷史脈絡，故「原教旨主義」與「脈絡主義」是一體之兩面。因此，唐文明批評牟宗三的儒學詮釋，認為這是一套脫離歷史脈絡的詮釋。《隱秘的顛覆》一書的四個章節標題分別是「道德的化約」、「自律的挪用」、「良知的僭越」與「歷史的嫁接」，都明顯透露出作者對普遍主義的不滿與對脈絡主義的堅持。既然唐文明如此重視思想之所以產生的歷史脈絡，我們不免要問：就歷史脈絡而言，難道他認為亞里斯多德所謂的 $\alpha\rho\epsilon\tau\acute{\epsilon}$ 就是儒家的「德」嗎？唐文明自己也承認：「儒家與亞里士多德代表著中西美德倫理學的兩大傳統，二者之間存在著深刻的差異。」（頁130，註1）果真如此，唐文明對牟宗三藉康德詮釋儒家的進路之質疑方式便會回到他自己身上。而在筆者看來，這種質疑用在唐文明身上，無疑更有說服力。

其實，牟宗三從未否認孔子所開創的儒家傳統脫胎於先前的原始宗教，也從未否認儒家的學說在人倫關係中的根源。但如果只是這樣，我們要如何理解孔子的開創性角色呢？筆者在拙作〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉中曾指出：透過他的學說與道德實踐，孔子一方面將周文中之**外在的**禮樂秩序，另一方面將《詩》、《書》中作為人格神之**超越的**「天」或「上帝」，一起**內在化**於人的本性及其道德實踐之中，而內在化之關鍵便在道德主體所體現的「仁」。<sup>44</sup>換言之，孔子並未否定原始宗教的「天命」概念與禮樂所規範的人倫秩序，而是透過「仁」的概念來點化這兩者，重新賦予它們以生命。由於不了解這種點化，唐文明所理解的「仁」基本上是沒有生命的。

唐文明強調：儒家論「仁」往往關聯著人倫秩序，這固然不錯。但這並非意謂：儒家之「仁」不能超越人倫秩序。朱熹在《四書集注》註解

---

44 拙作：〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉，收於李明輝、林維杰（編）《當代儒家與西方文化：會通與轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁47-48。

《論語·學而篇》第二章有子的「孝弟也者，其為仁之本與？」一語時，將它解釋為：「為仁，猶曰行仁。〔……〕孝弟乃是為仁之本。」換言之，孝弟是行仁之本，而非仁之本。這意謂：孝弟是「行仁」的入手處，而非意謂：孝弟是「仁」的基礎。換言之，儒家論「仁」時，孝弟是思考的起點，而非終點。<sup>45</sup>

儒家傳統如果不能超越中國早期的自然宗教與周代的人倫秩序，就無法脫離黑格爾在討論基督宗教時所謂的「實定性」(Positivität)，<sup>46</sup>更談不上人的「本真性」。如果耶穌當年執著於猶太教的律法與宗派主義，耶教就不可能發展成普世宗教。這種超越，正如孔子對中國原始宗教的轉化一樣，都意謂某種「去脈絡化」(de-contextualization)。這種「去脈絡化」與「脈絡化」之間雖有一定的張力，但卻非對立。牟宗三在闡釋儒家之「仁」時便充分把握了這種思想特色。例如，他在談到儒家的「道德之情與道德之心」時寫道：

這種心、情，上溯其原初的根源，是孔子渾全表現的「仁」：不安、不忍之感，悱惻之感，悱啟憤發之情，不厭不倦、健行不息之德等等。這一切轉而為孟子所言的心性：其中惻隱、羞惡、辭讓、是非等，是心，是情，也是理。理固是超越的、普遍的、先天的，但這理不只是抽象地普遍的，而是即在具體的心與情中見，故為具體地普遍的；而心與情因其即為理之具體而真實的表現，故亦上提而為超越的、普遍的、亦主亦客的，不是實然層上的純主觀，其為具體是超越而普遍的具體，其為特殊亦是超越而普遍的特殊，不是實然層上純具體、純特殊。這是孟子鑿鑿大才的直悟所開發。<sup>47</sup>

45 關於這個問題，可參閱林啟屏：〈理分——血緣關係架構中的「仁義」觀〉，《中國文哲研究集刊》，第44期（2014年3月），頁143-171。

46 依黑格爾，如果一種宗教的教條或一套法律的法條是由一種權威強制地加諸人，這便是這種宗教或法律的「實定性」。參閱Peter Jonkers, "Positivität," in Paul Cobben et al. (eds.), *Hegel-Lexikon* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), S. 361。

47 牟宗三：《心體與性體》（一），收於《牟宗三先生全集》，第5冊，頁131-132。

「具體的普遍」是黑格爾習用的詞語。它所表達的正是林端所謂的「脈絡化的普遍主義」。當代新儒家則習於以「內在而超越」來表達此義。因此，唐文明將牟宗三、乃至當代新儒家的儒學詮釋理解為脫離生活脈絡與歷史脈絡之所謂的「現代道德主義」，並非持平之論。

綜而言之，唐文明的儒學詮釋係以他所謂的「現代道德主義」作為對照，而康德倫理學被歸入其中。因此，在唐文明的眼中，牟宗三的儒學詮釋只是將這種「現代道德主義」強加於儒家傳統的結果。但問題是：唐文明對康德倫理學的理解受限於長期以來流行於西方學界的成見，當代德行倫理學的提倡者如麥金泰爾亦不能免於這種成見。由於當代德行倫理學的刺激，近年來西方的康德研究者（如本文開頭所提到的幾位）極力發掘康德倫理學中的德行理論，尤其是其《德行論》中豐富的思想資源，在一定程度上修正了「康德倫理學尖銳對比於德行倫理學」的誇張圖像。例如，唐文明以義務論對「行動」（action）的關注對比於德行倫理學對「行動者」（agent）的關注。但是英國的康德研究者歐尼爾在探討了康德的德行理論之後，歸結道：「他〔康德〕的立場是以行動為中心的，並且能容許以行動者為中心的思考方式；但是它的基本架構並非明確地以行動者為中心的。」<sup>48</sup>從而將「行動／行動者」的僵硬模式相對化了。英國學者貝朗甚至認為：主張康德倫理學的主要關切是「行動」而非「性格」的觀點是錯誤的。<sup>49</sup>這也凸顯出引發「德行倫理學之復興」的英國學者安斯孔（G.E.M. Anscombe）所預設的「現代道德哲學／古代道德哲學」的二元思想架構只是對問題的過度簡化。可惜這些最新的研究成果幾乎都未曾進入唐文明的視野之中。就問題意識而言，唐文明對「原始儒家」的詮釋其實也暗中預設了「現代道德哲學／古代道德哲學」的二元思想架構。因此，他對原始儒家的詮釋、對康德倫理學的批評，以及對牟宗三的批評，都是問題重重、值得商榷的。

48 Onora S. O'Neill, *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 162.

49 Marcia W. Baron, "Kantian Ethics," in Marcia W. Baron, Philip Pettit and Michael Slote, *Three Methods of Ethics: A Debate* (Malden: Blackwell, 1997), p. 34.



