

人我間道德同感的參照起點

——孔子的「己」與亞當斯密的旁觀者——

周國正*

香港浸會大學中國語言文學系

摘要

孔子 (551-479 BC) 的仁論和亞當斯密 (Adam Smith, 1723-1790) 的道德情感論都建基於人類的關愛，而關愛則以人我之間具有道德面向的同感 (sympathy) 為前提，至於向什麼趨「同」，則必然要有一參照的起點。就此，孔子提出的是「己」，亞當斯密則為「旁觀者」。孔子的「己」失諸含混，其中隱含不少沒清楚界定的條件；而亞當斯密「旁觀者」的提法則是要強調與一己利害無涉，雖然清晰，但卻忽略了人在現實利害之外的道德訴求，而此訴求卻是源於內在良知的，對此亞當斯密又稱之為「內在之人」，結果令其參照點既是「旁觀者」又是「內在之人」，字面上顯得自相矛盾，反不如孔子之「己」的整全統一。

關鍵詞：孔子，仁，己，同感，亞當斯密，旁觀者

* 作者電子郵件信箱：chowkc@hkbu.edu.hk

一、前言

仁雖然並非孔子首倡，但把仁作為自己哲學思想的核心，孔子卻肯定是第一人。無獨有偶，蘇格蘭哲學家，以《原富》(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)一書聞名於世的亞當斯密，在其道德哲學著作《道德情感論》(*The Theory of Moral Sentiments*)中，就道德根源問題提出和孔門仁論極為相近的看法。不過，孔門仁論中的恕道和亞當斯密《道德情感論》中的「同感」，都需要一個參照點才能運作，參照點如何設定成了兩家的共同問題。本文即分析兩家如何確定這個參照點，探討其中的同異得失；有關亞當斯密的理論，我們留待本文下半部再說明討論，現在先從孔門仁論開始。

二、孔門仁論

仁的展開可以兼括萬物，但回溯其本，卻離不開「愛人」二字。¹ 孟子(372-289 BC)在《孟子·公孫丑上》以惻隱之心為仁之端，² 其中也隱含了「愛人」這預設，因為如果對人無關愛之心，那麼他人死活與自己何干，惻隱之心也就無由生起。其他如《說文解字》訓「仁」為「親也，从人二」，³ 《禮記·中庸》謂「仁者人也，親親為大」，⁴ 都可以視為「愛人」一義的不同表達。朱熹(1130-1200)在《論語·學而》第二章注解下說「仁者，愛之理，心之德也。」⁵ 指出仁是心的本質，其表現則為對人關愛，可謂切中肯綮。

「愛人」簡單來說是希望他人得到快樂，免於受苦。但一如《莊子·秋水》「子非魚」所說，⁶ 我們其實無法真正知道別人的苦樂感受為何，因此，對他人的關愛只能基於一個假定——別人的苦樂感受與自己的基本相同，《論語·雍也》要

¹ 「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），《論語集注》，卷6，〈顏淵〉，頁139。

² 同前引，《孟子集注》，卷3，〈公孫丑·上〉，頁237。

³ 段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），篇八上，〈人部〉，頁365。

⁴ 朱熹，《四書章句集注》，《中庸集注》，頁28。

⁵ 同前引，《論語集注》，卷1，〈學而〉，頁48。

⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，2006），〈秋水〉，頁268。

人「能近取譬」，背後就有這個假定，⁷ 在這個假定下，我們才能根據自己的感受去推想他人的感受。「能近取譬」更簡約的提法就是「恕」，《論語·衛靈公》：

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」⁸

恕者，如心，是將心比心，推己及人的意思。「己所不欲，勿施於人」是基本點，是底限，進一步就是《論語·雍也》所說的「己欲立而立人，己欲達而達人」，焦循（1763-1820）闡述之為「……因己之欲，推以知人之欲」，說得非常精到，而無論是基本點或是進一步，作為參照的都是「己」，「己」是恕道的基本。⁹一般認為孔子以仁為其道德思想的中心，《論語》論仁亦不下百次，但當子貢（端木賜，520-446 BC）索求一言的時候，孔子卻不勉之以仁而勉之以恕，貌似相違，實則僅有體用之別，因為仁是就其質性言，而恕則是實踐之方。子貢詢問的「行之者」重點在實踐，所以孔子答之以恕。

不過，以一己為參照點去決定如何消極地「勿施於人」或積極地「立人達人」，這作為一個基本原則沒問題，但落實到具體層面，其實不容易操作，因為人心之不同各如其面，一個個具體的「己」之間總有乖殊，不知以哪一個「己」為是，孔子就在這問題上碰過釘子：

宰我問三年之喪：「期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」¹⁰

⁷ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷3，〈雍也〉，頁92。

⁸ 同前引，卷8，〈衛靈公〉，頁166。

⁹ 黃懷信主編，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），頁1230。

¹⁰ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷9，〈陽貨〉，頁180。這兩句話亦見於《論語·顏淵》的仲弓問仁，同前引，卷6，〈顏淵〉，頁132。此外《論語·公冶長》子貢所說的「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人」，也是同一個意見，同前引，卷3，〈公冶長〉，頁78。

孔子「於女安乎」的提問，就是按將心比心，推己及人這原則出發的，他大概沒想到宰我這個「己」竟然用「安」來回答，到這個回答一出來，要貫徹推己及人原則，孔子再能夠說的就只能是「女安則為之」了。

不僅如此，按「推己及人」、「女安則為之」的原則推展下去，連禮都不可能制度化。因為每個「己」既不相同，每個「安」的標準自然有異。以為父母服喪為例，宰我一年就免於悲戚，相反孔子的兒子伯魚（鯉），據《禮記·檀弓上》所載，母死「期而猶哭」，¹¹ 顯然逾時猶哀。都推「己」及人的話，服喪或短或長，其久暫只需「稱情」，這樣一來，斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等等喪制都無法「立文」了。¹²

孔子說：「人而不仁，如禮何？」又說「禮云禮云，玉帛云乎哉！」都指出禮當以仁為本，¹³ 但仁又以能近取譬，推己及人的恕道去實踐，¹⁴ 一貫徹下來卻是和程式化、制度化的禮互相矛盾的。明代王學左派蔑視禮法，率性而行可以說是「女安則為之」的極端化結果。

不過，我們又知道，孔子對禮是很重視的，「八佾舞於庭」及「禘自既灌而往」的「吾不欲視之」都是其中例子，¹⁵ 但如果季氏對孔子說「吾安故為之」，並且願意推己及人，那麼孔子當如何回應？¹⁶ 這雖然是想像之辭，但除非我們願

¹¹ 據《禮記·檀弓上》伯魚之母為孔子的出妻，照《禮記》說法，兒子是不為已與父親離婚的母親守母喪的，「期而猶哭」是逾禮，所以孔子說「其甚也」，伯魚聽到之後就除喪。見鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入阮元審定，《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，1982），卷7，〈檀弓上〉，頁125。

¹² 《禮記·三年問》：「三年之喪何也？」曰：「稱情而立文，因以飾群，別親疏貴賤之節，而不可損益也。」同前引，卷58，〈三年問〉，頁961。「稱情而立文」一語亦見《荀子·禮論》，其中又云：「故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸太一也。」王先謙撰，盧文紹、謝墉校，《荀子集解》（北京：中華書局，2006），頁246、236。似乎必須二中選一的時候則情重於文。

¹³ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷2，〈八佾〉，頁61；卷9，〈陽貨〉，頁178。

¹⁴ 「子曰：『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也矣。』」同前引，卷6，〈雍也〉，頁92。

¹⁵ 同前引，卷2，〈八佾〉，頁61、64。

¹⁶ 春秋時代因為生產技術進步，如耕牛及鐵器的使用，令列國國勢得以長足發展，錢穆（1895-1990）指出「以後人口漸繁殖，國家規模日擴大……於是列國遂各自分封其大夫……於是原先的侯國，儼然如一新中央，而大夫采邑則儼然成一小侯國，所以說是西周封建的繼續推進。」錢穆，《國史大綱》（修訂本）（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁67。按禮要與其身份地位相稱的原則，當諸侯已儼如天子，而大夫亦儼如諸侯的時候，則諸侯行天子禮，大夫行諸侯禮，只要能推己及人，與人同之，似乎亦無大可議之處；所謂諸侯儼如天子，見《公羊傳·文公十四年七月》何休注：「是時桓文迹息，正（王）都不能統政。自是之後，齊晉並爭，吳楚更謀，競行天子之

意接受孔子無辭以對的窘態，否則就要思考孔子如何在「女安則為之」的「稱情」與規程化禮制的「立文」之間找到貫通點。

我們就以「稱情而立文」這一句為切入點。所謂立文，是指要制定一定的禮文儀節，而制定的原則是稱情，即符合人類自然感情的表現。不過，這種「情」顯然有一定指向，《禮記·檀弓下》批評「直情而徑行者，戎狄之道也」，¹⁷ 反對完全放任的「情」，視之為不文明的表現；同章之中更說過「禮，有微情者」，鄭注「節哭誦」，就是要有所節制。可見稱情中的「情」是有選擇性的，並非任何人的自然感情。孔子「女安則為之」一語也應該這樣理解，「安」是「稱情」的另一種說法，而這情當指某種特定的情，雖然孔子並沒有清楚說明，但整本《論語》他都努力訓誡學生做君子，我們可以合理地推想這種情是指君子階層（賢士大夫）一般的情感反應，就此，劉向（77-6 BC）《說苑·修文》有一段記載很有參考價值：

子生三年，然後免於父母之懷，故制喪三年，所以報父母之恩也。……
 禮之經也。子夏三年之喪畢，見於孔子，孔子與之琴，使之弦，援琴而弦，而樂作，而曰：「先王制禮不敢不及也。」孔子曰：「君子也。」
 閔子騫三年之喪畢，見於孔子，孔子與之琴，使之弦，援琴而弦，切切而悲作，而曰：「先王制禮不敢過也。」孔子曰：「君子也。」子貢問曰：「閔子哀不盡，子曰君子也；子夏哀已盡，子曰君子也。賜也惑，敢問何謂？」孔子曰：「閔子哀未盡，能斷之以禮，故曰君子也；子夏哀已盡，能引而致之，故曰君子也。夫三年之喪，固優者之所屈，劣者之所勉。」¹⁸

過猶不及，閔子騫（536-487 BC）的過，子夏（507-? BC）的不及，一要屈，一要勉，這樣才合乎禮，才是君子之道，倒過來看（雖然邏輯上沒必然關係），也可以

事，齊宋莒魯弑其君而立之應」。何休解話，徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，收入阮元審定，《十三經注疏》第7冊，卷14，〈文公十四年〉，頁178。

¹⁷ 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入阮元審定，《十三經注疏》第5冊，卷9，〈檀弓下〉，頁175。

¹⁸ 向宗魯，《說苑校証》（北京：中華書局，1987），頁494。傳統上認為君子有兩義，一從位言，指在上位者；二從德言，指有德之士。這種德、位二分的注解是不準確的，其實孔子口中的君子一是僅從位言，指士大夫；二是德位兼言，指賢士大夫，但從未僅從德言，指無位有德之士。詳周國正，〈孔子對君子小人的界定〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），48.2（北京：2011），頁115-121。

說禮之把父母之喪定為三年是以一般君子的感情反應為根據的。因此，「己所不欲」以及「己欲立／欲達」的「己」不應該理解為任何一己，而是理想化了，有典型意義的君子之「己」，這與真實意義上的個人之己有所區別。以下分別稱為「君子之己」與「個人之己」。

這兩個己當然也可以重合，只要這個「個人」是個君子。孔子說「己所不欲」以及「己欲立／欲達」時，當是夫子自道，由於孔子是君子，所以這個「個人之己」也同時是「君子之己」。這樣具體操作上「勿施於人」與「立人」、「達人」就具有現成的，可以引以為據的參照標準。但如果某個「個人」還未成為君子，那麼這個「己」不僅不能以之為據，而且還要加以鍛鍊改造，於是才有「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》）的訓誨。請注意，「為仁」中的「為」，是修持培養的意思，不能解作繫詞「是」，下文說「為仁由己，而由人乎哉」充份顯示這一點。¹⁹ 必須是復禮為仁之後的這個「己」，才可以作為「己所不欲」及「己欲立／欲達」的參照。

不過還要注意，即使是能夠克己復禮的君子之己，也有一定要求，不能一概而論，《孟子·滕文公下》有一節討論很發人深思：

匡章曰：「陳仲子豈不誠廉士哉？居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。井上有李，螬食實者過半矣，匍匐往將食之，三咽，然後耳有聞，目有見。」

¹⁹ 此語《左傳·昭公十二年》作「仲尼曰：『古也有志：克己復禮，仁也。』信善哉？楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿！」杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，收入阮元編，《十三經注疏》第6冊，卷45，〈昭公十二年〉，頁795。此一徵引頗有可疑，因有關段落是關於楚靈王與右尹子革的對話，段中楚靈王顯出其軍政野心，而子革則處處附和，次年即為人所逐，死於乾谿。楚靈王泰侈而虐，此為孔子對之所作評價，有規勸後來為君者之意，並非對「仁」這概念作出解釋說明，因此「克己復禮，仁也」在此有點格格不入。反之，如果按《顏淵》作「克己復禮去修持仁心」則貼切得多。「為仁」一語在《論語》習見，有兩義，一為修持，二為「是」，前者如〈衛靈公〉「子貢問為仁」；〈子張〉「堂堂乎張也，難與並為仁矣」，後者如〈憲問〉「『克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？』子曰：『可以為難矣，仁則吾不知也。』」（其中「為難」只能解為「算是難」，不能解作「修持難」，「為仁」與「為難」相並，亦當同樣訓解）；〈陽貨〉「子張問仁於孔子，孔子曰：『能行五者於天下，為仁矣。』」朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷8，〈衛靈公〉，頁163；卷10，〈子張〉，頁191；卷7，〈憲問〉，頁149；卷9，〈陽貨〉，頁177。可能因為兩義兼有，《左傳》作者一時不察，把「修持」義的「為」理解為繫詞「是」的「為」，把此話視為判斷句，再用當時最常見的判斷句式「X，Y也」轉述出來，就成為「克己復禮，仁也」了。參周予同，〈有關討論孔子的幾點意見〉，收入蔡尚思主編，《十家論孔》（上海：上海人民出版社，2006），頁251。

孟子曰：「於齊國之士，吾必以仲子為巨擘焉。雖然，仲子惡能廉？充仲子之操，則蚓而後可者也。夫蚓，上食槁壤，下飲黃泉。仲子所居之室，伯夷之所築與？抑亦盜跖之所築與？所食之粟，伯夷之所樹與？抑亦盜跖之所樹與？是未可知也。」

曰：「是何傷哉？彼身織屨，妻辟纏，以易之也。」

曰：「仲子，齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾。以兄之祿為不義之祿而不食也，以兄之室為不義之室而不居也，辟兄離母，處於於陵。他日歸，則有饋其兄生鵝者，已頻顧曰：『惡用是鴟鴞者為哉？』他日，其母殺是鵝也，與之食之。其兄自外至，曰：『是鴟鴞之肉也。』出而哇之。以母則不食，以妻則食之；以兄之室則弗居，以於陵則居之。是尚為能充其類也乎？若仲子者，蚓而後充其操者也。」²⁰

陳仲子是戰國時代知名的隱士，孟子譽之為齊國的巨擘，不少古籍如《荀子·非十二子》及《戰國策·齊策·趙威后問齊使》都提到。從孟子所言可見，他極度潔身自愛，具有異乎常人的自制能力，不僅和伯夷、叔齊一樣，非其君不事，非其民不使，而且還非其粟不食，非其廬不居，在克己復禮方面做得很充份。但孟子指出，這樣的做法並不可取，貫徹下去只能效法蚯蚓。其實孔子早就不贊成這種態度，《論語·憲問》中有這樣的對話：

「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？」子曰：「可以為難矣；仁，則吾不知也。」²¹

雖然孔子讚賞其中堅忍的意志力，但卻不以為為仁之道，這一點程朱都未能說出其中關鍵，《四書章句集注》對這一段作如下解說：

有是四者而能制之，使不得行，可謂難矣。仁則天理渾然，自無四者之累，不行不足以言之也。程子曰：「人而無克、伐、怨、欲，惟仁者能之。有之而能制其情使不行，斯亦難能也。謂之仁則未也。此聖人開示

²⁰ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷6，〈滕文公·下〉，頁273-274。

²¹ 同前引，《論語集注》，卷7，〈憲問〉，頁149。

之深，惜乎憲之不能再問也。」²²

什麼天理渾然都只是泛泛而談，沒說清楚極度克己何以有違仁道，直到焦循才在「己所不欲」之外更從「己欲立／欲達」的角度提出透闢的解釋：

呂覽察微云：「子貢贖魯人於諸侯，來而讓不取其金。孔子曰：『賜失之矣。自今以往，魯人不贖人矣。取其金則無損於行。』子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之。孔子曰：『魯人必拯溺者矣。』」讓不取金，不伐不欲也，而贖人之路遂窒。孟子稱公劉好貨，太王好色，與百姓同之，使有積倉而無怨曠。孟子之學全得諸孔子，此即己達達人，己立立人之義。必屏妃妾，減服食，而於百姓之飢寒仳離漠不關心，則堅瓠也。故克、伐、怨、欲不行，苦心潔身之士，孔子所不取。不如因己之欲，推以知人之欲；即因己之不欲，推以知人之不欲。絜矩取譬，事不難而仁已至矣。絕己之欲，而不能通天下之志，非所以為仁也。²³

焦循精審地說明了君子之己中的君子，不能是苦心潔身之士，而應該是個有正常欲望需要的人，推這樣的「己」及人才能令他人也得到合理的滿足，才是真正的仁道，把《論語》幾段如下排列就可以顯示這一點：

子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所惡也；不以其道得之，不去也。」

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」²⁴

「富與貴，是人之所欲也」說的是一般的個人之己，簡單循之而推己及人只會陷於爭鬥攘奪，所以要「以其道得之」，這是循禮守節的君子之己，在此條件下則可以

²² 同前引。

²³ 黃懷信主編，《論語彙校集釋》，頁1230。

²⁴ 朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷2，〈里仁〉，頁70；卷4，〈述而〉，頁96；卷7，〈子路〉，頁143。

合理地滿足一己的欲望，即所謂「富而可求……吾亦為之」，以這個「吾」推己及人，可以令別人的合理欲望也得到滿足。君子之己既循禮守節，又不是個否定常人一般欲望的苦心潔身之士，這樣推己及人起來就會有「富之」、「教之」的仁政。請注意，其次序是先富後教而不是先教後富，表示對一般人而言，孔子是先承認他們的自然欲望而後加以節制，並非不顧現實條件先空言道德要求，然後再滿足他們的自然欲望，一如《管子·牧民》「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」所說，²⁵ 孔子對人性和施政表現了非常務實的態度。

由於《論語》一書的性質，孔子對「己—仁的參照點」的設定其實並沒有做過有系統的論述，以上只能是我們根據孔門仁論的一貫思路而做的疏理。明末，耶穌會士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 入華傳播基督教義，開啟借儒傳教的策略，並將儒學傳向歐洲，成為漢學研究的先驅。十八世紀的亞當斯密或受儒學影響，有意識地建立其道德理論時對這個問題卻不能不正視，在其《道德情感論》書中，他以「同感」為道德判斷的根據，而向什麼參照點趨同，自然成了最迫切的問題。以下我們即就此作探討比較。

三、亞當斯密「道德情感」說

亞當斯密著有《道德情感論》一書，論証人類道德判斷最後的根據不是理性的，而是情意的 (affective)，人是訴諸他的情感 (sentiment) 而作判斷的，這和儒家仁道一樣，也是訴諸人類的自然感情反應。此書一般譯為《道德情操論》，這是有欠準確的，因為全書重心不在於行為操守，而是論證人類道德判斷以情感為根據。這本書現在看的一般是第六版，但第四版有這樣的副題：An Essay towards an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbors, and afterwards of Themselves (對人對己的行為品格作自然判斷的原則的分析)，清楚顯示了全書旨趣所在。全書第一段即開宗明義指出：人天生是對別人的苦樂有所關切的 (sympathy)，希望別人得到快樂，免於受苦，這種關切與一己的利害得失無關：

無論把人想得如何自私，在他人性中顯然有些本能令他對別人的福祉有

²⁵ 戴望，《管子校正》（北京：中華書局，2006），頁1。

所關心，令他把別人的幸福視為對己有所必要，儘管別人幸福除了看著高興之外對自己一無好處。憐憫同情就是這一類本能，這是面對別人不幸時所產生的感受，無論是親眼看到或是鮮明地想像到。別人的悲苦會引起自己的悲苦，這一點是彰彰明甚無待証立的。這種感情，一如人性中其他原始感情，並非君子仁人才會具備，雖然他們可能感受得最為深切；十惡不赦的流氓和作姦犯科的惡棍也不是全然不具備的。²⁶

這和《孟子·公孫丑上》所說的「仁之端也」幾乎如出一轍：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣……所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。²⁷

亞當斯密和孟子的說法都強調以下四點：（一）人對別人的苦樂有所關切；（二）這種關切人皆有之；（三）這種關切出於本能；（四）這種關切與一己的利害無涉。雖然我們缺乏直接證據顯示亞當斯密是受到儒家影響——亞當斯密在其著作中從未明言有關看法的淵源，但有環境證據顯示這未必是一般的巧合，亞當斯密很可能對中國文化有所接觸認識，方豪（1910-1980）說過亞當斯密所著《原富》一書應用中國資料頗多，²⁸ 馬維力（Lewis A. Maverick, 1891-1973）更指出亞當斯密寫《道德情感論》可能是受到孟子仁論的影響。²⁹ 可惜在這方面還缺乏堅實證據，

²⁶ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New York: Penguin, 2009), Part I, Sec. I, Chap. I, p. 13. 本文引自本書語句皆由筆者譯為中文。亞當斯密這種看法是在他老師 Francis Hutcheson (1694-1747) 及好友休謨 (David Hume, 1711-1776) 的基礎上再加以發展的。有關亞當斯密道德理論的介紹，可參考王瑩、景楓，《經濟學家的道德追問——亞當斯密倫理研究》（北京：人民出版社，2001）；羅衛東，《情感秩序美德：亞當斯密的倫理學世界》（北京：中國人民大學，2006）。

²⁷ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷3，〈公孫丑·上〉，頁237。

²⁸ 方豪，《中西交通史》（臺北：中華文化出版事業委員會，1954），頁203。

²⁹ Lewis A. Maverick, *China: A Model for Europe* (San Antonio: Paul Anderson, 1946), p. 25. 另可參考周國正，〈亞當斯密《道德情感論》中的仁論〉，《上海大學學報》（社會科學版）30.3（上海：

所以目前只得存疑。

無論實況如何，在有關問題上亞當斯密比孟子說得更全面，他的“sympathy”不限於對別人苦難的同情憐憫，還包括喜樂的分享（鄰里有浪子回頭，電影以大團圓結局，我們會替人高興，皆為其例），所以應該翻譯為「同感」，指悲喜與共，感同身受。亞當斯密認為同感是判斷道德宜否的根據，當別人的感受與自己的感受對應時，我們會視之為正確：

當事人的本來感情 (original passions) 與旁觀者的同感感情 (sympathetic emotions) 完全一致時，旁觀者必然會視之為公義正當。

最令我們高興的，莫過於在他人身上看到和我們自己一樣的同人感受 (fellow-feeling)。

我們對一件事的認可與否，最後是由這種同感所決定的。³⁰

這種說法其實為孔子提倡的「己所不欲，勿施於人」及「己欲立而立人，己欲達而達人」道出了隱藏的預設。推己及人是把對自己的要求也作為對別人的要求，其中必然要有這樣的前提：即我們可以以自己的感受為參照推論以至要求別人有相同的感受，換言之，自己的感受是判斷別人感受的根據，亞當斯密替孔子把這句話明白的說出來了。

亞當斯密這兩點和儒家的仁論恕道幾乎同出一轍，既然儒家的恕道要考慮「如什麼」（以「什麼」為推己及人的參照點），那麼亞當斯密也自然要確定其同感要向什麼參照點趨同。孔子提出的參照點是「己」，而亞當斯密則提出一個「旁觀者」(spectator)，與「當事人」(the person principally concerned) 相對。

一如孔子的「己」，這個旁觀者也不可能任指一個真實的人，就以看到別人陷身苦難而論，心生憐憫的固然大不乏人，但幸災樂禍的也未嘗沒有，這樣的旁觀者當然不可能作為參照標準。亞當斯密顯然很了解這一點，所以在書中不時用上“the greater part of mankind”或“the bulk of mankind”（大部份的人）這種說法，意味他知道並非人人皆如此。但與此同時，他又有“every body”、“every human heart”等提法，嚴格而言兩種提法是有矛盾的，如果真的「人人」皆如此，那麼「大部份人」如此這提法就是不恰當的，反之亦然。因此，這個「每一個人」也不

2013），頁 15-26。

³⁰ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Part I, Sec. I, Chap. III, pp. 21, 18, 23.

能從實際意義上理解，只能從理想化的典型意義上理解，一如儒家的「君子」。亞當斯密也明白這一點，因此有時就用更準確的提法：“every impartial (不偏不倚) spectator”、“every reasonable (通情達理) man”、“every indifferent by-stander (事不關己的旁人)”。³¹ 無論用字是否嚴謹，旁觀者這提法主要是要帶出兩點：

第一，我們之所以對別人苦樂有所關切，並非出於一己私利的考慮，我們並非涉事的一方，利害上毫無關係，只不過是一個旁觀者，所以亞當斯密特別提出：

（我們對別人）苦樂的同感是在一瞬之間立時產生的……顯然並非出於對個人利益的考慮。³²

第二，我們處身於某種情況之中的時候，出於對一己利害的考慮，作判斷時往往會有所偏倚，但如果自己只是旁觀者，那麼就可以免於私己的牽繫而更為公正客觀，亞當斯密指出：

當我著力去審視自己行為的時候……我會把自己視如兩個人；作為審視者裁判者的我所扮演的角色和作為被審視者被裁判者的角色有異。³³

這種觀點，他的好友休謨表達得更為清楚：

（當人論及道德而非個人利害 (self-love) 的時候），他一定要脫離個人的特定立場，而選取一個人我共通的角度，他一定要按人類的框架 (frame) 而觸及其某些普世原則，他所按動的琴絃，要與全人類和諧共鳴。³⁴

從這個角度去理解，亞當斯密所說的一般的「我」，是考慮現實利害（功利理性）的我，而旁觀者的「我」，則是一個考慮是非善惡的道德的「我」。一如《論語》的「富若可求……」，亞當斯密並不反功利理性，他稱之為自愛（筆者按：“self-

³¹ Ibid., Part I, Sec. II, Chap. I, p. 34; Part III, Chap. V, p. 186; Part II, Sec. I, Chap. II, p. 84.

³² Ibid., Part I, Sec. I, Chap. II, p. 19.

³³ Ibid., Part III, Chap. I, p. 135.

³⁴ David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (New York: Macmillan Publishing, 1957), Sec. 9, p. 93.

love”與帶貶義的“selfish”有別），認為是應該追求的。³⁵但他同時看到人除此之外的道德訴求，旁觀者是在這個意義上提出的。用另一個提法，旁觀者是減除了功利的我之後的道德的我。在這個意義上，「我」其實並不外在，更非旁觀者，《道德情感論》書中用語也反映這一點（雖然亞當斯密自己似乎沒有明顯地意識到），這可在書中第三部份第二節，他把「對讚譽的愛好」與「對可譽性的愛好」區分為二 (of the love of Praise, and of that of Praise-worthiness) 這一點看出來，³⁶讚譽是由現實中的旁觀者發出的，希望得到讚譽，就是希望得到他人認同，這是人之常情；但除了現實中的讚譽之外，我們更追求的是可譽性，也就是一事本身的道德價值，而可譽性卻是訴諸自己良知的；而良知卻是最為內在的，與旁觀者正好相反。有時候，我們做一件事，即使得不到別人認同，但只要自付這件事真正有價值，也會堅持去做，和《孟子·公孫丑上》所說的「自反而縮，雖千萬人，吾往矣」同一個意思。³⁷亞當斯密對這種訴諸內在良知的可譽性曾經反覆說明：

別人因某事得到讚譽，自己也因同樣的事而得到讚譽，僅此我們不會滿足；我們至少也要相信自己之得到讚譽是由於行事本身有可譽之處。³⁸
即使是最衷心的讚譽，如果不能視為有可譽之處的證明，也是不會令人高興的。³⁹

作出讚譽的是現實中的旁觀者，而能夠為可譽性而得到滿足的卻一己的良知，亞當斯密把這良知具像化為一個典型化的、理想化的人，稱之為不偏不倚的旁觀者 (impartial spectator)。

正由於良知是內在的，所以這個不偏不倚的旁觀者亞當斯密有時又稱之為內在之人 (the man within)，與現實中真正的外在之人 (the man without) 相對：

儘管人以這種方式（筆者按：指以人類的愛惡為準則）成為人類的頂頭裁判者，但這只限於第一步。在他們的判決之中，存有向一個遠為高級的法庭所作的上訴，即向他們自己良知的法庭，向那個可視為無私而全

³⁵ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Part VII, Sec. II, Chap. III, p. 357; Chap. IV, p. 363.

³⁶ Ibid., Part III, Chap. II, p. 136.

³⁷ 朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，卷3，〈公孫丑·上〉，頁230。

³⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Part III, Chap. II, p. 137.

³⁹ Ibid. 此處意味可譽性是首要的，因具可譽性而得到讚譽只是彰顯了其中的可譽性。

知的旁觀者的法庭，向那個自己心胸之內的人 (the man within the breast) ——那個裁決他們行為的大判官——的法庭。這兩個法庭賴以作出裁決的原則雖然不少相關相近，但現實上卻有殊異分野。外在之人的裁決完全建基於對現實讚譽的渴求，而內在之人的裁決則完全建基於對可譽性的渴求。⁴⁰

人有時不把是否真正得到認可放在心上，但對是否值得認可卻極為著重。這個內在之人用習語說，就是良知、道德感，亞當斯密認為這是人性中所固有的：

大自然所賦予人類的欲求，不僅是渴望成為得到認可的人，還要渴望成為應該得到認可的人，成為他自己會加以認可的人。心智正常的人似乎都會認為第二個欲求更強烈。⁴¹

由內在之人（一己良知、道德感）按可譽性自我審視而得到滿足，與由外在之人（現實中的旁觀者）作出讚譽，在理想狀態下應該並行不悖，同時得到。但在某些情況下卻可能只有前者而無後者，甚或某些行為雖然非常值得稱道，但卻不為一般人所了解，這樣會令內在之人與外在之人所作的判斷大相逕庭，亞當斯密指出，在這樣的情況下內在之人具有更高的權威：

當一個人完全滿足於自己的一舉一動，其他人對自己的判斷就往往變成次要。

在這種情況下，其人的自我認可 (self-approbation) 無待於別人的認可而得到確定，自我認可是自足的 (self-sufficient)，其人亦以此而得到滿足。⁴²

這裡我們看到一個很有趣的現象，亞當斯密最初在「自己」之外提出一個旁觀者，以此設定一個不涉利害，不偏不倚的角色，作為判斷行為宜否的依據。但論述到後來，卻發現這個不偏不倚的旁觀者其實就是內在於一己的良知，而且這個看不見的內在之人比之看得見的外在之人有更高的權威。這樣所謂「旁觀者」在詞義上就無

⁴⁰ Ibid., Part III, Chap. II, pp. 151-152.

⁴¹ Ibid., p. 140.

⁴² Ibid., pp. 147, 141.

異自我否定了。

造成這個悖論的原因可能源於「旁觀者」這個意念本身，如前所述，「旁觀者」最要凸顯的是利害上不相涉，這樣作出的判斷才能不偏不倚。但如果在利害之外旁觀者還能夠就一事之宜否作判斷，顯然這個旁觀者可以有而且必須有利害之外的考慮，亦即是非善惡宜否等道德意識。可以看到，旁觀者不偏不倚云云這種提法只著眼於人的功利理性層面，但忽略了德性良知層面；換另一個說法，當亞當斯密把人的功利理性部份抽掉而設定旁觀者之後，留下來的就是人的德性良知部份，所以內在之人具有良知、道德感成了自然不過的事。

反過來看，孔子的「己」卻是一個有代表性的整體，他有功利理性的一面，也有德性良知的一面。前引《論語·里仁》「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也」等語句貼切地顯示了這一點，既有富貴之欲，也要得之以道。在行之於己與推而及人之中預設了人己之間的共通性。把孔子的「己」和亞當斯密的旁觀者比較，前者是真實完整的，而後者則是虛擬片面的，前者操作時通過反躬自省，而後者則要憑空設想。

四、結論

孔子首倡的儒家仁學和亞當斯密的道德理論，都建基於人與人之間的同感，相信人我之間苦樂相同，希望人我之間苦樂與共。這是一種認知，一種信念，但嚴格而言卻是無法証立的，因為我們無法突破「子非魚」的限制。由於無法確知別人的苦樂感受與自己相同，能夠做的，只是我們以自己為參照點，根據自己所感去推想別人所感。《論語》中孔子多次提出「己」，就是要回應這個需要。

從孔子的一貫思想看，他以「己」為參照點是很自然的。《論語》的一個明顯重心，就是如何自我修養，「己」不用說是自我修養的起點，如果客觀條件配合，做到在其位，謀其政，最後博施濟眾也要靠一己進行。而且，這樣還只是從現實層面考慮，從哲理層面看訴諸一己更可以說是必然的，《論語》中孔子雖然屢屢論仁，但卻從來沒有清楚說明仁自何而生，他雖然也不時提到天，但天在《論語》中卻幾乎都是代表一種命運義的不可知力量，並不是形而上的道德根源，⁴³ 所以

⁴³ 「天生德於予，桓魋其如予何？」朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，卷 4，〈述而〉，頁 98。前句似乎勉強可算以天為人的德性根源，但和「桓魋其如予何」並觀，卻仍然可以看到孔子所說的「天生德於予」只是命運性的個別關係，並非普泛性地指人的德性源自天，此句不作

「愛人」、「為仁由己」、「我欲仁，斯仁至矣」等等，⁴⁴ 最後都要歸諸內省式的主體自覺，至於「能近取譬，可謂仁之方」，把一己作為立人達人的取譬參照，由之出發，就把這點說得更加明白了。不過，如果是隨便一個真實具體的己，由於人心之不同各如其面，各自「稱情」就無法「立文」，行為的準則——制度化的禮——也就無從訂定。在這方面孔子的言說其實有欠充份，我們只能夠根據他的一貫思想，再加上《孟子》、《禮記》等儒家論著才能疏理出一定的說法。

亞當斯密的《道德情感論》則用同感這個提法，以此展開其道德理論，由於估量他人感受時也只能用連類而及，將心比心的方式，所以他也需要一個參照點，在這個問題上他的思考比孔子仔細，雖然他知道始終脫離不了要從一己所感出發，但為了避免個人利害考慮的干擾，於是設定了一個旁觀者。亞當斯密的旁觀者字面上和孔子的「己」雖然完全相反，但從另一角度看，這旁觀者其實仍然是「己」，只不過加了一定的條件限制——與一己利害不相涉；「加了一定的條件限制」也可以倒過來看，即免除了利害相涉這條件限制，當「己」脫離了個人利害考慮，純粹以人與人之間的同感而對別人的苦樂有所反應時，這樣最為不偏不倚。亞當斯密是在這個意義上提出旁觀者這說法的，亦因此書中不時代之以另一更準確提法——「不偏不倚的旁觀者」。

不過，旁觀者這提法雖然把利害一面割斷得很撇脫俐落，但卻非常不利於處理道德意識、良知這方面的問題。因為相信人我苦樂相同是認知問題，而希望人我苦樂與共，為此努力以赴，為其中虧缺不足而歉咎羞慚卻是道德意識問題，凡此都是最內在於一己良知的，中國人所謂問心無愧，所謂內疚神明，說的就是一己良知。亞當斯密在這方面其實有完全相同的認識，所以又提出「內在之人」這說法，而且清楚指出這個內在之人才是道德判斷的最高權威。其實，功利考慮與道德訴求是人的兩個重要層面（其他如情緒、潛意識等等暫且不論），把功利考慮抽離，道德訴求那一面就會凸顯出來，這成為了旁觀者的特徵，結果令旁觀者又成了內在之人，儘管我們明白亞當斯密的思路，但字面上的矛盾就無法避免了。如此一來，旁觀者與內在之人這兩個互相矛盾的提法，原來要合而為一才能妥貼地表達有關意思，這樣除了在詞義上顯得古怪之外，還在意念上引起不恰當的割裂。無論是孔子或是亞當斯密，都是以「人」為參照點的，這個「人」無論稱之為「己」、為「旁觀者」、為「內在之人」，如果是一個正常而完整的人的話，都應該既有自然欲望，

「天生德於人」，而為「於予」，此中分別至關重要。

⁴⁴ 同前引，卷 6，〈顏淵〉，頁 139、131；卷 4，〈述而〉，頁 100。

又有道德訴求，既有利害考慮，又有內在良知，把兩面分立分稱，就難免有所偏陷，人而非人。所以儘管孔子的「己」提得含混，但卻不失整全。兩相比較，其實互有得失而已。

最後，我們還可能有這樣疑問：亞當斯密的同感和儒家的仁論暗合，是出於「人同此心，心同此理」還是另有淵源呢？⁴⁵ 這是很值得深思的課題，尚需進一步求證。

(責任校對：廖安婷)

⁴⁵ 關於這個問題，筆者已有一些線索，但還無法下結論，詳參周國正，〈亞當斯密《道德情感論》中的仁論〉。

引用書目

一、傳統文獻

- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，2006，據世界書局《諸子集成》版校正重印。
- 向宗魯，《說苑校証》，北京：中華書局，1987。
- 朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。
- 阮元審定，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1982，嘉慶二十年本影印。
- 段玉裁，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，2006，據世界書局《諸子集成》版校正重印。
- 黃懷信主編，《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 戴望，《管子校正》，北京：中華書局，2006。

二、近人論著

- * 王瑩、景楓，《經濟學家的道德追問——亞當斯密倫理研究》，北京：人民出版社，2001。
 - 方豪，《中西交通史》，臺北：中華文化出版事業委員會，1954。
 - * 周予同，〈有關討論孔子的幾點意見〉，收入蔡尚思主編，《十家論孔》，上海：上海人民出版社，2006，頁248-251。
 - * 周國正，〈孔子對君子小人的界定〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版），28，北京：2011，頁115-121。
 - * _____，〈亞當斯密《道德情感論》中的仁論〉，《上海大學學報》（社會科學版）30.3，上海：2013，頁15-26。
 - 錢穆，《國史大綱》（修訂本），臺北：臺灣商務印書館，1995。
 - * 羅衛東，《情感秩序美德：亞當斯密的倫理學世界》，北京：人民大學出版社，2006。
- Hume, David. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. New York: Macmillan Publishing, 1957.
- * Jacobson, Nolan Pliny. "The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy," *Philosophy East and West*, 19.1, 1969, pp. 17-37.
 - * Maverick, Lewis A. *China: A Model for Europe*. San Antonio: Paul Anderson, 1946.
 - * Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Penguin, 2009.

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

Selected Bibliography

- Chow, Kwok-ching. "Kongzi dui Junzi Xiaoren de Jieding (The Definition of *Junzi* and *Xiaoren* by Confucius)," *Beijing Daxue Xuebao (Philosophy and Social Sciences Edition)*, 28, 2011, pp. 115-121.
- _____. "Yadang Simi Daode Qinggan Lun zhong de Ren Lun (Adam Smith's View of *Ren* in *The Theory of Moral Sentiments*)," *Journal of Shanghai University (Social Sciences Edition)*, 30.3, 2013, pp. 15-26.
- Jacobson, Nolan Pliny. "The Possibility of Oriental Influence in Hume's Philosophy," *Philosophy East and West*, 19.1, 1969, pp. 17-37.
- Luo, Wei-dong. *Qinggan Zhixu Meide: Yadang Simi de Lunlixue Shijie (Sentiments, Orders and Virtues: The Ethical World of Adam Smith)*. Beijing: China Renmin University Press, 2006.
- Maverick, Lewis A. *China: A Model for Europe*. San Antonio: Paul Anderson, 1946.
- Smith, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. New York: Penguin, 2009.
- Wang, Ying & Feng Jing. *Jingjixuejia de Daode Zhiwei: Yadang Simi Lunli Yanjiu (The Quest of An Economist: The Study of Adam Smith's Ethics)*. Beijing: People's Publishing House, 2001.
- Zhou, Yu-tong. "Youguan Taolun Kongzi de Jidian Yijian (Some Remarks on the Discussions of Confucius)," in Shangsi Cai (ed.), *Shi Jia Lun Kong (Comments on Confucius by Ten Scholars)*. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 2006, pp. 248-251.

The Reference Point for Sympathy as the Foundation of Morality: The “Self” of Confucius and the “Spectator” of Adam Smith

Chow, Kwok-ching

Department of Chinese Language and Literature
Hong Kong Baptist University
chowkc@hkbu.edu.hk

ABSTRACT

Both Confucius' theory of *ren* and Adam Smith's notion of "moral sentiments" are rooted in human love, which presumes the interpersonal presence of human "sympathy;" and in turn "sympathy" requires a reference point with which one's sentiments ("pathy") are identified ("syn-"). With regards to this reference point, Confucius proposes a "self" while Adam Smith puts forward a "spectator." The "self" of Confucius is somewhat vague and includes many hidden specifications, whereas Adam Smith's "spectator" is formulated to stress that no considerations of material benefit are involved in the expression of sympathy. However, Smith's concept fails to account for ethical considerations originating from one's innermost conscience. To address these, Adam Smith has to coin another expression—"the man within"—which appears to contradict his notion of "spectator." In comparison, Confucius' conception of the "self" seems to be more integral and consistent.

Key words: Confucius, *ren*, self, sympathy, Adam Smith, spectator

(收稿日期：2012. 4. 25；修正稿日期：2012. 8. 29；通過刊登日期：2012. 11. 21)