

生命之感通與利他主義： 儒釋道三教之超越利己與利他之區分

李瑞全*

摘要：

當代西方倫理學主流以理性和理性原則為主，但在行動上則以為出自個人之行為必定依個人利己為出發點，因而對利他主義常加以懷疑和否決。本文基於人之同情共感在人與人和人與物之間的表現，申論人類在自然競爭的發展中，實已具有不容懷疑的生命相感通的關係，利他行動是自然而真實的事實。本文更藉儒釋道三家的義理，分析同情共感在人類生命中的表現和意義。三教的義理都依生命的感通為一體的洞見，見出生命本有之超出人我、人物區分的根源，發展出超乎利己與利他的義理，建立利他主義的依據。儒家以仁心之感通建立人與天地萬物為一體之義；道家以人與天地萬物並生且合而為一，申論人之自然與他者生命之相通；佛家以性空無我，打破我執法執之無明而行菩薩道，實為純粹利他的報施。本文論證生命之同情共感是道德的根源，由此而發出無條件的救助他者的義務，而道德行為之表現為攝物歸心，主客合一的實

* 國立中央大學哲學研究所教授

踐，正是同情共感的本義。本文申論人之生命之有限性正通過生命之感通本具超乎利己與利他的區分而得到團結和救贖，最後並對西方當代倫理學之不能脫為己主義與化約主義之預設作出幾點批判的考察。

關鍵詞：利他主義、同情共感、儒家、道家、佛家

Empathy and Altruism: Transcending the Egoistic and Altruistic Distinction in Confucianism, Buddhism and Daoism

Lee, Shui-chuen *

ABSTRACT:

Contemporary western ethics is basically rationalistic and principle orientated. While action is taken as self-regarding as it comes from the agent's decision to act and must be in accordance with the agent's self and very often egoistic interest. Altruism is deeply in doubt and often refuted out of hand as an illusion or a distorted egoistic action. Based upon the phenomenon of empathy between people and between human being and other sentient beings I argue that *Homo sapiens* in its long natural selection have expressed an inborn compassionate relation between lives and hence altruistic action is a fact. This paper presents the three important philosophies of Confucianism, Buddhism and Daoism to show the meaning and significance of empathy in human life. These three philosophies converge in the insight of seeing that life is in itself a root that transcends the division of me against him or her, man against other living things and is the ground of altruism. Confucianism employs the notion of *ren* (仁), empathy with compassion, as the building block of the unity or oneness of human being with all things in the Universe. Daoism regards human being as originally born and united with all things on Earth, and hence naturally inter-related with all other things. Buddhism sees that nothing is permanent

* Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University

and each one is without any abiding self and suffers in the endless cycle of ignorance. Bodhisattvas' practice of giving help is purely an altruistic act. This paper shows that life's empathy towards the sufferings of the others is the source of morality and there comes our unconditional duty towards the helping of others. Moral act is basically an act of absolving the division of matter and mind, the elimination of subject-object dichotomy is the basic meaning and function of empathy. I argue that the compassionate empathy of human life transcends the opposition of egoistic and altruistic division and human being is born with a sense of unity with all life so that its finitude is absolved and expanded. Lastly, I make a number of critical observations on the illegitimate presuppositions of egoism and reductionism in western ethics discourses.

Keywords: altruism, empathy, Confucianism, Daoism, Buddhism

一、引言

西方哲學的源頭是出於哲學對世界的好奇，尋求理解宇宙的第一原理，因而偏向觀解的進路（*theoretical approach*），貶抑感性與情感，形成對宇宙的理性的知解模式。而且，從柏拉圖以來，即建立知、情、意三分的格局，對於西方倫理學的發展實有巨大和決定性的影響。¹直到二十世紀，西方倫理學仍然是以理性為主導的兩大理論：康德的義務論與穆勒的效益論，兩者都是以理性反省為主的倫理學。效益論固然只訴諸理性計量行為的功效，對行動者的意志動機與情感和動力，完全不重視。康德的倫理學固然結合實踐理性與意志，也知道道德情感對是行為的動力，但同時也排除情感在道德行為或義務中的原則性地位。在十七、十八世紀之間，英國曾產生以道德情感建立的倫理學，此即「道德情操論」或「道德情感論」（*sentimentalism*）。依於知情意三分的格局，道德情感論也只重情感的作用，對理性在道德行為上的功效則完全排除。此可見於休謨的名言：「理性是，而且應當只是激情的奴隸，而且永不能夠假裝另有作用而不是去為激情服務和服從它們。」²但是，雖然有大師如休謨與亞當斯密（*Adam Smith*）的推動，康德早年也受到重要的影響，但西方倫理學仍然以理性和道德原則的建立和分析為主。二十世紀中葉之後，由於道德原則之偏重理性理解，對於個人之是否發而為道德行為實無保證。知而不行的情況非常普遍，情感與動力也成為倫理學家所關心

¹ 詳論請參閱：李瑞全，《儒家道德規範根源論》（台北：鵝湖出版社，2013年），第一至三章。

² *David Hume, A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, first edition, 1888), reprinted in 1968, p.415. 轉引自：李瑞全，《休謨》（台北：三民書局，1993年），頁116。

和反省的主題，由此而有各種批判和新的倫理學理論出現，如關懷倫理學（care ethics），德行倫理學（virtue ethics）等，轉而重視道德行為之實踐。

由於重視道德行為之實現，因而重視道德情感和道德心理的因素。道德心理學（moral psychology）與道德人格個體（moral person）或有美德的人（virtuous person）漸成為倫理學研究的焦點。³我們日常的道德行為常是指超出自利和自私的行為，即利他行為，而一般認為這主要是出於我們對其他人的苦難所自然表現的「同情共感」（empathy）。⁴此詞的一般用法是指行動者為能表現出「與當事人的感同身受」（in the other's shoes）的角色。而由於我們感到當事人的痛苦（或快樂），自己也表現出相同的（甚致更強烈的）情感波動，因而常會做出解救當事人的行動，此即是一道德的救助行動，因而是道德行為的表現。但此中常被質疑的是此一解救行動是否真出於純粹利他，或只是為了解除自己不想有的痛苦而來的行動，故仍然只是利己而不是利他的行為。關於這方面的心理動機的分析，下文會專節討論。另一近年引起爭議的是一位心理學家布龍（Paul Bloom）認為這種「同情共感」的表現，由於助人者過份激動，自己先癱瘓了，或極度情緒激動，反而常害事。⁵此一問題涉

³ 著名的倫理學家內格爾（Thomas Nagel）即明言視倫理學為心理學的分枝。語見 Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton: Princeton University Press, 1978), p.3.

⁴ 西方哲學對於影響我們產生道德行為的情感常用的幾個主要名詞，如 empathy、sympathy、compassion 等，由於不同的倫理學家用法不完全相同，故有多種不同的意涵。此非本文所能處理，但為免誤導，本文統一以「同情共感」譯 Empathy，「同理心」譯 compassion，「同情心」譯 sympathy。三詞的意義則隨文說明。

⁵ 參見 Paul Bloom's "Against Empathy" in the Forum Against Empathy organized

及道德行動的動力與道德價值根源的問題，是本文討論利他主義的出發點，下文將由心理學，社會科學與倫理學作進一步的剖釋。

二、同情共感的利他行為與心理為己主義之否決

在我們一般的道德經驗中，不道德的行為通常是指行動者做出損人利己的行為。因此，不道德的行為常被視為是自私自利的行為。倫理學家一般都是以倫理或道德的行為是排除自私自利影響的行為。道德行為總是指為了公眾利益，為了他人的大公無私的行為。換言之，所謂「為己主義」(egoism)與「自私自利主義」(egotism)⁶常是被批判為違反道德的行為或理論。但西方政治哲學上由於霍布斯(Thomas Hobbes)所創建的「契約論」(contractarianism)是以人人自私為己作為理論的出發點，而且由此而建立政治上的合法性與道德的原則，因此，西方倫理學的歷史中乃出現所謂的「為己主義」的論述。此一理論的正式說明始自布特拿(Joseph Butler)著名的佈道演講。⁷但布特拿並不是主張「為己主義」，而只是從一般人不免有自私自利的念頭開始，申論如果我們要達到為己的目的，也應要通過對他人的友善、仁愛、真誠等行為，才真能達到為己的目的。因為，你如此對待他人，才會得到他人的信任，以及良好或

by *Boston Review* on September 10, 2014, and the responses from a number of scholars, including Peter Singer and others.

⁶ 此兩詞實有差別，egoism 基本上是指一切行動都是為了自己，而且不可能為了他人，但所做出來的行為卻不必純粹是自利或損人利己的行為；而 egotism 則是一般所謂自私自利損人利己的行為，即明確是不道德的行為。

⁷ 參見 Joseph Butler, Stephen L. Darwall (ed.), *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue* (Indianapolis: Hackett Publ. Com., 1983)

更巨大的回報，如此才真正得到自己的最大利益。此即所謂「開明的為己主義」(enlightened egoism)。布特拿原意是勸人為善，但由於這一理論似乎可以言之成理，且相當切合一般人日常的心理與行為的表現，因而成為後世倫理學家不能不討論的一種倫理學理論。一般稱為「倫理的為己主義」(ethical egoism)。但這種倫理學實是一種內部不一致的理論，也是不能公開主張的理論，以致不是一種可以自圓其說的倫理學理論。⁸

對於這種為己主義，後來更有從心理學上加以支持，此即所謂「心理為己主義」(psychological egoism)。心理為己主義更進一步主張人類的心理必然從為己出發，甚至不可能不為己，即根本不可能有為他或利他的行為。此一理論不但指出為己的行為乃是人類自然而實然如此的心理表現，而一切表面為不為己或利他的行為，都不過是為己的心理的表現。按此種心理學理論來看，一個人在經驗到他人不幸的情況而有最無私最明顯地毫不為己的幫助他人解除困難或痛苦的行動，對自己毫無好處，甚至是有損害的奉獻行為，仍然會被認為是為己的行為，會被解釋為只不過是為了解除自己不能忍受的干擾或不快的情況，是使自己免除不快而來的幫助他人的行為。但這種理論實是一種化約主義(reductionism)，即把任何利他行為都化約為為己的行為，而不容許有例外或相反的例子。此種理論會非常極端地把我們所有明顯地利他的行為，如母親為救孩子而自我犧牲等行為，都可以被說為出於我們所不曾經驗到的潛意識底層存在的為己意識所操控而不自知。這種說法不但使我們日常常有的利他的經驗被取消，實是違反我們的日常的道德經驗，而且使它自己成為一不可否認的意識形態之說，因此，這種理論實是一

⁸ 一般的倫理學導論專書都有這方面的分析和批評，請參看諸如 Fred Feldman, *Introductory Ethics* (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1978), chapter 6, pp.80-96。

偽科學理論。⁹

這種為己與利他心理現象是二十世紀六十年代以後的心理學研究的一個主題。心理學家白臣（Daniel C. Batson）設計了幾個著名的關於「同情共感」與利他行為的研究，得出的結論是人類不但真有利他行為，否決了人類心理上只能利己的說法，而且證明利他行為與「同情共感」的感受程度高低有相關性，即與他人有更高度的「同情共感」的行動者會有更多的利他表現。¹⁰換言之，「同情共感」是我們的利他的道德行動的動力來源。白臣的研究只及於一般的人際之間的關係，所呈現出的只是一社會群體之間的同情共感的表現。這種表現自然有很重要的社會意義，因為，它可以說是人類社會的黏合劑，把社會中沒有特殊親密關係的人結合起來，讓社會有一基本的互助和互信的基礎。

但同情共感在更親密的關係中有更強烈的團結與認同的作用。其中最重要的是在家庭的親子關係的互相利他的表現上。我們對家人之可能受到傷害的情況或風險，都有特別敏銳的感受。在朋友同儕之間也常有強烈的同情共感的表現。我們對家人和朋友受到傷害也常感到特別的難過。當家人或朋友受到傷害時，我們自己內心也同樣會感到痛苦。在家庭的關係中，不但家庭成員之間有不可分的共同體的關係，彼此之間實默默中相入無間。許多合作和感受都在毋需講明中即被共同分享和執行了。而最強烈的同情共感的典範式的表現，自是父母與子女之間共同

⁹ 同前註。

¹⁰ Daniel C. Batson, "Aversive-Arousal Reduction," in *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Association, 1991), pp.109-127.轉引自 Thomas Jay Oord (ed.) *The Altruism Reader: Selections from Writings on Love, Religion, and Science* (West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2008), pp.313-329.

生活之中的互動。父母子女之間的許多無私的和全心全意的奉獻，實是日常最真實的經驗。雖然現代家庭開始解體，人際關係似乎無法保持傳統家庭的強烈的認同和親密感，但完全不計較彼此利益的多少，資源共享，全心全意為家庭成員奉獻犧牲，仍然是家庭生活的主導原理。家人之間自然也不免有爭辯之事，但為家人而作出許多重要的自我犧牲或忍讓，純粹利他的行為，仍然是家庭關係的核心理念和行動的模式。在家庭中斤斤計較各自的利益，不但相對地極為稀有，而願意為其他成員的利益而行或共同利益而為，幾乎是理所當然的事。推而廣之，在具有親密關係的人與人之間，實有許多親切的同情共感的情懷和行動表現。親人的喪失自然是使我們最感痛心之事。愈親密的家人之離去，會愈感到錐心之痛，仿如失去自己身體一部份，常更難以舒解。這種種都是人際間同情共感的表現，由此而有純粹利他的行為，實是最自然而真實不過的事實。

事實上，不止人類有同情共感的表現，動物也有類似的行為。由於心理研究的日益精密和發展，我們已確立了動物之間也實有類似的表現。此在母性的動物最為明顯。動物也常有為保護自己小孩而不惜拚死與遠巨大於自己的入侵者作殊死戰。這種為保護後代而有的純粹利他的行為，幾乎是眾多自然物種都有的一種本能，否則，這一物種會很快滅亡，幾乎不可能存續。人類作為一自然物種，自然也有很強烈的保護後代的天性。如果我們認為沒有理性能力的動物也可以有這種表現，認為它們的同情共感只是一種自然的本能的表現，則有高度智能的人類具有這種情感的能力與表現，實是很自然的事，不足為怪。這在一些表現為非常激動的同情共感的人身上固然很明顯，在人類母親日常的表現上，更是常見。一位母親純以孩子的利益為優先是日常常有的事，完全是一種自覺的利他的行為，沒有理由去否定母親愛護孩子和作出重大付出的

行為是出於自私自利的心理。這種同情共感不但發生在母親，也在家庭成員或有親密關係的人之間常有的表現，如兄弟姐妹之間固然常有，在朋友同儕之間也常有高度的捨己為人的表現，也不乏對一般的他人他物有不同程度的利他的行為。此如我們對於虐待兒童，以至虐待動物的行為所表現的義憤和責難，即是同情共感的表現，也是構成我們的日常倫理和道德的共同基礎和出發點。¹¹

這種同情共感與相應的利他行為在人類社會發展上的效果非常重要。這是人類能在物競天擇上得以成功的重要因素。因為，我們很容易見出，一個團結和表現利他行為的社群，會比自私自利因而常不能團結的社群，在競爭上更有利和更有力，更能取得成功。人類能在自然競爭中勝於動物，實有賴人類較能團結而發揮出巨大的力量以對抗自然或他者的傷害。而團結社群的重要力能是一種共同的同情共感的表現。這種表現自然形成我們的道德行為和原則，也常是宗教中所確立的互相對待的規範，如不可殺人、不可偷竊等等不可損人利己的行為。當然，這些教條或法律有明顯的互利性質，也可以說是自利的因素，但它們的根源仍然是我們對他人的傷害有所同情共感而來，是我們共同不希望也不容忍發生的傷害人類生命的事。

三、生命之有限性與利他主義之社會功效

人類作為自然界進化而來的一個物種，也可以說是眾多自然生物中一員，也得經歷劇烈的適者生存的競爭。現存的人種也不過是在自然史上出過的其中一個亞種。從自然史的發展中，我們已知曾出現過有不止

¹¹ 人類對動物也有同情共感的表現，如孟子對於齊宣王之不忍以牛為獻祭品，即是一例，請參見下文之說明。

一個人類的亞種，而且，許多相近的靈長類曾經存在地球上，但都已先後滅種。雖然許多物種的消失，不是由人類的祖先所滅絕，但在自然競爭中，人類現存的物種，所謂智人（*Homo sapien*）能存續下來而且主宰地球，雖然因素很多，但人類之間的團結合作應是其中一個重要的因素。對於人類這種在自然界得以勝出，我們可以借用荀子的觀察所指出的來作一說明：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣有生有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群，曰：分，分何以能行，曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。¹²

荀子認為人類在群體生存上優勝的原因，是因為人類能組成團結的社群。這一社群能結合成一和諧合作的一體，是由於人能知義。知義和有義固然是一理性的表現，更是一實踐理性的表現。由於知義，故能合理安排彼此的分工合作，此種分工合作即構成一和諧統一的整體，發揮個體的能量，由此形成力量強大的組織，因而能克服自然界的各種困難，戰勝和控禦其他物種，以為人類所用，更因而增強了人類的生存競爭能力。此種合群的表現，雖然或不免有由社群的共同制裁的力量，即政治權力，來支持和控制，但大自然似乎把此種結合的動力置於人類對於同伴的同情共感之中。由於有此同情共感，而且不是以自利為唯一目的的動力，人類才有可能結合為一和諧和統一的群體。而構成此種群體合作的同情共感的因素，成為人類之間的利他和互助的自然表現。經過無數

¹² [清]王先謙，《荀子集解》卷五（北京：中華書局，1988年），「王制篇第九」，頁164。

世代的傳承，這種同情共感可說已成為人類世代相傳的生命之間所承存而自然具有的一種天性的表現。

此所以有些學者認為，生物的演化可說支持人類在生命上即有這種同情共感和利他的遺傳因子。¹³這種同情共感而結合成為一合作的群體，不但在自然界與其他物種在競爭上勝出的主要因素之一，即使在同類的其他人種或接近同類的靈長類之間，能夠團結合作自然比較能發揮更強大的團結力量，因而具有這種遺傳因子的亞種會更有競爭力，更可能把同類的其他亞種淘汰掉。因而這種具有同情共感和團結力量的人種也自然比較能延續繁衍，終於成為主宰地球的最有力的物種。

就人類天生的稟賦來說，實沒有很強的獨立生存的能力。人類在體形與力量都不很強壯，不免有各種生存上的脆弱性。單獨的個體在自然界求取生存已不容易，更不要說戰勝自然界中各種猛獸，以及克服自然界中無處不在的凶險。因此，人類要生存必須作出有力而自然的結合。家庭式的團結與共同生活是建立社群的起始點。家庭的合作修補了個體在各方面的不足，互補了生命的脆弱性，馬上見出團結一致在自然生存競爭中的優勢。而維持這種團結自是一種互利利他的表現。純然的自利顯然會產生負面的效果。家庭成員之間的同情共感所促成的利他和互信，應是促成真誠團結的最原初的動力。

在家庭成員增加擴展形成更廣大的社群之後，根據利他與互利的要求而制訂一些共同合作和遵守的法則和制度，如荀子所謂禮義法度，則社群的團體力量更日益壯大。由此而發展到現代的人類社會，同情共感

¹³ 把人類進化連同基因而論，可說遠自達爾文（Charles Darwin）已開始，是基因專家們的一種共識。最近期的相關討論可參考 Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (New York: Oxford University Press, 1976)。

和由此建立的道德法則與客觀制度，不但讓我們更能享受到共同生活的各種優點，同情共感仍然是維持我們的社會繼續生存發展，以致和平共存所不可或缺的內在力量。由此，我們可以進而檢討此一道德根源的建立。

四、同情共感（Empathy）與道德義務和價值根源

辛格（Peter Singer）曾在課堂用一例子問學生：¹⁴當你早上上課經過一個淺池塘看見一個小孩快要被溺斃，你會不會停下來去救他？如果你停下來救孩子，你會缺席一門你很喜歡的課，你會弄濕弄髒你的衣服，等等。但所有同學都認為有義務要停下來救小孩。辛格又問，如果在場的其他人不幫忙，你是否會幫忙，同學們也認為不會因此而不幫忙去救小孩。辛格再追問如果在遠方的一個小孩發生類似有待救援的情況，而你又能夠不用很大的負擔而能提供救助時，是否會去救助。同學們仍然認為有義務救助，認為不同的社群、種族與國家等都不是不救助的理由。此時同學們開始考量實際上能否達到救助的方法等問題。但辛格認為這種推廣救助他人的利他行為到無分遠近種族的情操，把自我要求的義務推展到全世界，實是非常高貴的道德表現。辛格對一般同學都能如此表現，實覺得有點訝異，因為，在美國或澳洲如此重視個人利益的社會，願意如此幫助他人或表現利他的行為是很不容易的事。辛格以此說明我們多少都有自願利他的行為，而不會只是利己。在儒者眼中，這個案例不但表現出人類會有的利他行為，更重要的這一行為的動力的體

¹⁴ 參見 Peter Singer, “The Drowning Child and the Expanding Circle”, on Effective Altruism Forum, posted on 09 September 2014. 中譯參見 Peter Singer 著，黃資雅譯，〈溺水的小孩：談道德延伸範圍〉，《弘誓》第 140 期（桃園：弘誓文教基金會，2016 年 4 月），頁 6-9。

現。因為，在這一行動之中，救助這個小孩被認為是自己的義務，是應當去回應的。同時，此中的動力正在於感受到小孩溺斃的痛苦，有如自己溺斃的痛苦，所具有的道德根源所自的意義。

在二千多年前孟子對救助他人的道德經驗有更進一步的詮釋和反省，提出以下這個典範的例子：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。……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。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始燃，泉之始達。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」¹⁵

在孟子的時代，每個村落口都會有井取水之用，恐怕也常是兒童發生意外的地方。所以，孟子只就日常的生活例子，點出我們的道德原則或規範的來源。孟子文中所要點出的是當我們驚覺到小孩快要掉到深井中而會受到致命的傷害時，我們的內心即有一種感動。孟子形容這是一種不安不忍而且有隱痛感受的經驗。它是我們在內心自然而且當下即生起的一種感受。我們並不是先有反省，或先思考考量過後才生出這種感受的。換言之，這種隱痛的感受是當下的即時反應，可以說尚來不及思

¹⁵ 《孟子·公孫丑》上 2A:6。

考。因此，孟子可以很合理的說「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」，因為，這些條件都是在思考之後才會產生的，而當下這種內部的感受是在思考之前的感應。事實上，這不是什麼神秘或特殊的感受，而是每個人日常都具有和自然生起的內心的感受，有如感受痛苦的能力，是生而有的，不是學習得來的，也不可能跟其他人學習得來的。

孺子將入於井是一機緣，使我們這種內在本有的能力得以發揮出來，猶如受針刺有痛的感覺，有亮光所以眼睛看到東西。因此，這種感受是我們生而有的能力的表現。孟子進而指出這種感受是一種「怵惕惻隱」的情狀，即它是一種不安不忍而有輕微的痛苦的反應，是一種感受到小孩死亡的感同身受的感應，不是一般可有可無或不會有任何特別自我要求的感受。它的出現即有一動力，推動我們去解救這個小孩即將面臨的嚴重的傷害。它不容許我們隨便應付。我們如果回應不好，諸如我們沒有幫忙救助小孩，而小孩因為沒有人救助而掉到井裡淹死了，我們會感到良心不安，會有一種內心的自我譴責，內疚的自責。這即表示它含有一行動上的要求，即要求我們採取相應的行動去救小孩。因此，它是一義務的要求，且是一自我的直接的義務要求。換言之，這一怵惕惻隱的感動即是一種道德的自律自我要求的表現。它不受任何先行的意見或經驗所影響或決定。孟子更點明它就是仁義禮智等道德規範的開端，由此即有仁義禮智等道德原則。此即是說這一怵惕惻隱的不忍人之心的開動，即是道德原則的根源。我們在依此道德自我要求而行動，即創造了一道德行爲，形成了一道德事實。

這種道德意識即是我們的道德的本心，或不忍人之心。我們具有這種能力正如我們生而具有四肢一樣，是生而自然具有的。而且，這種不忍生命受傷害的能力也是人的生命最可貴的，所以孟子稱這種生而有的

能力為我們的「性」。此不忍人之心是一切道德規範的根源，因此，此生而有的能力或不忍人之心即是儒家所指的「人性」。這種具有道德開創意義的性能自是純粹地善的，甚至是絕對地善，而不與一般意義的惡相對，因為它是善的根源，故孟子稱之為生而有的善性。孟子更認為這是人之為人的價值所在，沒有這種不忍他人生命受傷害的道德意識或道德心，可以說不是人。我們由此而自覺有對人對物有救助的義務。儒家稱這種對他人受到傷害的不忍之情為「仁」或為生命之間的「感通」的表現。

儒家所指的人與人之間的安與不安的「感通」，雖然與一般心理學家和西方哲學家所指的「同情共感」(empathy)有相當相同的情感和動力的表現，但儒家所指的顯然不是所謂「情緒式的同情共感」(emotional empathy)。¹⁶我們的「怵惕惻隱」可說是一種激動而又有理性和兼具自覺的表現。此一感通即同時有一道德理性的自覺，即這是不忍人之心或仁心之自覺，自覺有一義務呈現在我們面前。這一義務的要求即是要求我們以最恰當的方法來完成解救當事人的困難或痛苦的處境。因此，它不但不會讓我們成為過度慌張不知所措的激動，而是要求我們要理性地採取行動，以達到救助他人的目的。

換言之，儒家所強調的「感通」是近乎心理學家所謂「認知的同情共感」(cognitive empathy)。¹⁷我們可以再引用孟子另一段分析來說明這

¹⁶ 參見上引 Paul Bloom 的討論。

¹⁷ 儒家的「感通」實較接近 Martha Nussbaum 之 compassion 的用法。參見 Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p.301ff. 至於 Nussbaum 之說法與儒家之比較，參閱李瑞全，“On Nussbaum’s Theory of Justice and Animal Capabilities: A Confucian Evaluation and Response”，《玄奘佛學研究》第 19 期（新竹：玄奘

種「不忍人之心」的表現：齊王有一次看到要被送去祭祀的牛有一種驚悚懼怕的發抖情況，心中不忍，乃命人改以羊來拜祭。¹⁸孟子即藉此指出齊王的經驗即是一不忍人之心之表現，是對於牛之不忍，而指出齊王可以依此不忍人之心推擴到天下百姓，使百姓都能安居樂業，養生送死無憾。此即是一仁政王道的表現。孟子不但說明縱使以成就霸業為目的的齊王也會有此種不忍人的表現，甚至可以對動物產生不忍，即見出此種不忍人之心實無物種之界限，是人心常有的一種不需要學即可以有的自然表現。同時，此即表示此一同情共感的感通之情實是一理性自覺和可以推擴的動力。依儒家之構想，推擴此不安不忍人之心，以治理天下，可以使國家和樂，人民安居，達到理想的大同世界。而這種生命之間的感通即具備純粹利他的要求和表現。

五、儒家之一體之仁之超利己利他之區分

孔子以「仁」奠立儒家的基本義理，而「仁」的一個最簡單的行踐方式就是「愛人」。¹⁹依孔子之意，我們對其他人自然會有「愛」的表現。「愛」自然是對他人的一種有利的提供，而且，「愛」自是出於對他人的一種感受而來。在儒家，這種「愛」出自內心，即「仁心」而來。「仁心」即表現為我們對他人的苦難或傷痛的一種不安不忍的內心的感動。孔子在回答門人宰我問「三年之喪」時即有明確的表示：

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

大學，2015年9月），頁239-256。

¹⁸ 《孟子·梁惠王》上1A:7。

¹⁹ 《論語·顏淵》12:22。

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！」²⁰

此段文獻有很豐富的哲學內容，很能表現孔子的哲學和倫理學的核心思想。²¹「三年之喪」是周朝的一個禮制，是守喪期最長的喪禮，是對人生最悲痛的父母之死的一種哀悼的方式。宰我的提問是對此禮制的價值根源和施行的可行性的質疑。宰我指出此禮制會造成社會的禮樂崩壞，產生嚴重不良的社會後果，同時，也不符合我們平常依自然週期而來的生活方式。但孔子不回答宰我所提出來的反對理由，而直接反問宰我在父母死的時候享用美食，穿美服，會不會感到安心快樂。「安不安」自是「心」的感受。此即可以見出孔子在道德上所強調的問題是「心之安不安」。換言之，喪禮的基礎是在於守喪者的「心之安不安」的問題，即奠基在「心之安不安」的要求上。所以，父母之喪之所以要守喪三年，是由於人心感到沈重的哀傷，因而要三年之久才能慢慢減低。此即表示禮，以及包含一切社會制度的禮樂制度，它的基礎是建立在此「安不安的心」之上。這一「安不安的心」即是上文所謂「仁」的表現，因此，它即是我們的「仁心」。

換言之，孔子在此建立了禮樂社會制度的價值根源出自我們的仁心。此即是哲學上有名的「攝禮歸仁」之說。禮樂代表傳統社會所謂的

²⁰ 《論語·陽貨》17:21。

²¹ 本文在此只就相關的議題作申論，有關此段文獻的詳細的哲學分析，請參閱：李瑞全，《儒家道德規範根源論》，第四章「儒家之原始典型：孔子之基本型態」，特別是頁141-145。

客觀制度的價值以至一切道德價值。而這一切價值的根源都出自我們的「仁心」。上文說仁心即表現為愛，孔子在此引文更進而深化仁心表現為對他人的痛苦與死亡的「不安」。因此，「仁」或「仁心」乃是對他者的一種「感通」的呈現。父母是我們從出生以來最親密最重要的人，父母子女在共同的生活經驗中實互相重疊，有強烈的認同和同情共感的經驗在內，更不要說在人生最初最脆弱的階段我們所受恩於父母的養育，以及我們與父母所自然建立的生命一體之感通的親密之情，彼此實有切膚之痛的親密關係。因此，我們對父母之死通常實有巨大的，有時候甚至不可言說的哀痛。守喪三年只是讓子女有適當的時間調整調平此種悲痛。這即是喪禮的生命要求和道德根源。推而廣之，一切禮樂制度，都只是仁心的一種要求，都是出於人性人情的表現。

宰我被質問而強說自己在父母死了也可以安心於享樂，此顯然是有違一般的人性人情的表現。但孔子也沒有當面斥責，只表示宰我如此無感，也就不必守喪三年了。因為，喪禮既然是出自子女之仁心之不安而來，宰我無此不安之感受，也不能勉強宰我去守喪三年。但孔子之意並不是說宰我如此做是對的。因為，宰我正是對父母之死都沒有一般自然而有的沈痛的哀傷，反而是去找一些其他理由來反對或減少守喪的期限。孔子指斥宰我為「不仁」，正明確指出禮制或一般道德規範都立基於「仁」這一道德的主體根源上。而宰我對父母之死都沒有相應的「不安」之感，正表示宰我為麻木不仁。綜言之，「仁」或「仁心」是生命之間的生死痛癢相關的深度的表現。此一「安不安」之感通並不限於家人或最親密的人而已，而是自然對他人他物，以至天地萬物的苦樂都會有感同身受的感通，由此而有各種道德規範與社會制度，以回應此一不安不忍的感通的要求。

這種人與人之間的感通最主要的表示是行動者與所對之當事人有

一種苦樂與共的共同感受。一位媽媽不只是知道他的小孩遭受傷害的痛苦或遊玩的快樂，而是媽媽自己也同樣感到痛苦或快樂，甚至可以是感受到更強烈的痛苦或快樂。因此，媽媽與小孩此時是無分你我的，所謂母子同心，有如同一身體的不同部位，實互相感通，像一體的共同感受。身體各部位之能互相感通，即是不麻木，反之即是麻木，麻木即是不仁。這是一種感同身受的經驗。此所以儒者稱這種「感通」為「仁」。在孩子受傷時，孩子的痛即是媽媽的痛，媽媽在此實無孩子與自己的區分。

依兒童心理學所觀察到的，嬰兒在出生之初，實無自己與環境的區分，與媽媽更無分隔，媽媽就是那張時常出現而又充滿愛的面孔，孩子對媽媽的回應也自然是一體無分的感受，與媽媽分隔了就像身體分離了，不免慌張、痛苦以至哭鬧。孩子與母親，以至陪伴的小動物之間，也像無人我、物我的區別。因此，在親密的親子關係之中，媽媽與孩子之互相的回應實是在一種無分彼此的情境之下的回應，此一回應固無所謂為「己」的意義，實也無所謂為「他」的意義。換言之，此時並沒有「己」與「他」、人與我的分隔，因此，也實無所謂「利己」或「利他」的問題。「利他」只是在分割了行動者之「自己」與行動所對的「他者」的各自不同的利益而言。此在感通之際並不存在，或縱使在未曾有感通之前有一般的人我之別，當由同情共感而來的感通發動時，人我之別即被撤銷，只有一體的同情共感。

孔子所真實體驗到的心的感通，實可以具有對己、對人、對天的三重的面向。²²孔子由人之具有如此的感通能力，內在而建立起人人皆有

²² 此種三重面向或內在而超越的面向，是業師唐君毅先生最常言的儒家義理，「感通」一詞實是唐先生所體貼出來而又具備豐富的哲學意義的用語。這方面的論述，見諸於唐先生一生眾多重要著作之中，如早年之《人生之體驗》與《道德自我之建立》到最後的百萬言的巨著《生命存在與心靈境界》一書，

的內在價值，「我欲仁，斯仁至矣」的內在的感通能力之仁即是人的主體性（subjectivity），也確立了人為一道德主體之意義與價值。人人皆有此種仁心之感通能力，因而有人際間的同情共感的感通，由家庭層層擴展到社會國家與天下，建立所謂「內聖外王」的感通於天下人的人間社群。孔子更進而由「下學而上達」的感通，而得與天相感通，故有「四時行焉，百物生焉」之與天道，與天地萬物相感通的天人合一，即天人合德的境界。

因此，儒家之義理實建立在人與人在仁心之本自相通而為一體的經驗之中，由此開展出人之道德規範與人倫世界。此通貫為一的世界自然是超乎人我分別的生命共同體。道德行為本是一種打通人我區隔的行動，是行動者通過感通把受動者涵攝在一體之中，是所謂「攝物歸心」的實踐，是通過仁心之感通而共同分享一切的苦與樂的感受。此種一體的感受，在家庭中實常常存在，故我們回到家就好像一切都可以放鬆放下，心境也常自然安頓下來。世間的種種風雨對立都由家所摒除在外了。縱使在較生疏的環境和與其他物種相遇的情況，我們仍然會有一種同情共感的感通，甚至對遠在他方的情況都會有不安不忍的感應，由此而有的加愛於人的道德的行動，實無所求於受益者的任何回報，此即是純粹利他主義的行動。

六、道家之與天地萬物為一體之超越自我之分隔

利己與利他的區分主要是由於有人我之別，這是道家對人世間苦難根源最有感受的地方，因此，道家哲學的精神正是要從自然的角消解人與人之間和人與物之間的差別，包含價值的差別，以至形軀的分割。道家對於人生洞見是，指出人類的一切紛爭都出於人為與人為價值之爭

無非在發揮與發展此一生命之間的感通的意義。

議，使人類陷於相對價值的不斷爭奪，以至無窮的欲望追求之中。因此，道家主張回歸自然，平視一切生命與價值，使人心能有所止息，回復與天地萬物為一體，合而為一的自然狀態。老子的《道德經》除了第一章的總述玄之又玄的道之玄同境界的主旨之後，開宗明義即表示當人們分辨何者為美，何者為善時，實已產生不美不善之相對的爭議，而此分辨即是違反自然，是不見道，遠離道之開端。而此中的根源乃是人之有所區分和執着，特別是執着於自己的形軀。故老子說：

吾所以有大患，為吾有身，及吾無身，吾有何患。²³

因為執着於自己之形軀，因而與他人有所區隔。由此而有你我之分，人生一切災難，一切紛爭即由此開始。由於每個人以自己之形軀為獨特而不同於他人，不免為保持和保護自己而有各種與人相刃相靡（相非）的情事。由人我之分隔進而是己而非人，乃有各種無窮的是非之爭，不但終身陷於迷惑而難以解除，也使世界成為互相攻伐相殘的苦海。故《道德經》提倡「絕聖棄智」，以至「絕仁棄義」，以使人民回復最原初的純樸簡單的家人之間的親密的「孝慈」關係。

莊子進一步揭櫫自然世界中的自由逍遙之義。要進到此種無待境界的方法，在於化除各種人為分隔與障礙，回歸自然而與他人他物相通，與天地相通的境界，則人之形軀與心靈都得到解放，而可悠遊於無垠的天地之間。故莊子由破除是非相對，人我對立，與窮凶得失，形軀生死，而見出人本身之為：

我與天地並生，與萬物合而為一。²⁴

²³ [魏]王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經校釋》（北京：中華書局，2008年），第十三章，頁29。

人作為自然的一個生命，本自與天地萬物並生，共成宇宙而為一體。在此自然狀態之中，最無爭執生死之憂。莊子更有莊周夢蝶之喻，以為人與物可以互相形化，實為可互通的生命。人與天地萬物既無區隔，亦無高下之分。但是人類的生命卻似有一不可解的命運，因為，由自然地與天地萬物為一的狀態，人類卻總會進一步做出人為的分化，故莊子繼上文指出：

既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎。故自無適有，以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。²⁵

人之具有思考智力，自然要對世界作出認知分辨，因而必有所認知和反省，而此一認知反省即拉開人與人，人與物的距離，以至分隔。由此重重堆疊而作出種種區分，實無窮無盡，不但耗損人的一生而始終無所成，且更釀成人間種種攻訐爭奪，至死不悟。對於這種也是由人生而來的計量，莊子以為只要因順自然而回應，不要再加人為的計量造作，庶可免於日與心聞而死於人為迷惘之中。最自然的方式仍是因其所是而是之，因其所非而非之，順其自然，無所繫於是非勝負，「是以聖人不由而照之於天，亦因是也」（《莊子》「齊物論」）。

如上所述，人之進行思想反省，總在各種區隔之中進行，由此而必有分辨，分辨而衍生各種爭議，而有無窮的紛爭。因此，莊子提出回歸自然，讓自然一體之義透顯出來，見出人與人，人與物都無形體與價值之區分，則一切行所應行，自然而然，自然而化，則人我之分即泯除。

²⁴ [清]郭慶藩，《校正莊子集釋》（台灣：世界書局，1971年），「齊物論第二」，頁79。

²⁵ 同上註。

泯除人我之分即無所謂是己而非人，為己而損人之事。此即表示，道家也是由超乎人我之分而消除有所謂為己與利他的區別。對於人間這種為己與利他的對立，莊子所描述的真人的回應方式，可以提供一種解脫的觀點：

其一也一，其不一也一。其一也，與天為徒，其不一也，與人為徒，天與人不相勝也。²⁶

人與人，人與物既為一，則無有不同，故可謂之為「一」，然人與人與天卻又有不同，故又可謂之為「不一」。此所見之為「一」，乃是順自然而言，故此見人之「與天為徒」，順乎自然而為。此「為」實亦同時是「無為」，無為而無不為。則於人順其為人而與天不一，與他人他物為不一之時，則知「與人為徒」而有各種相對之義，而同時知此亦實是人之為人的自然而有的表現，此亦可謂之為「與天為徒」之一義。既知「與人為徒」之作出各種區分，實亦是「與天為徒」之義，則「天即人」、「人即天」，如是「天與人不相勝」，回歸「天人合一」的境界。如此，則天人，人人，人物，有分而亦無分。則人之順自然而為之事，在自然一體之下，亦實無人我之分，利己即利人，利人即利己。此為道家超乎利己利人的區分之上的平視一切的觀點。

依道家之分析，人生之有利己利他之分割，實由把自己區分於他人他物而來，雖然此或起於人之有形軀而不自覺而立人我之別，由此可見，割裂之開始始自有為己之想，由此把他人他物視為與自己相對抗，相爭奪的敵對者。一般著眼於行動出於自己的意願，故以為為己是自然之事，而為他似有違本性之嫌。但是，此為己正是對自己生命的割裂，使自己

²⁶ [清]郭慶藩，《校正莊子集釋》（台灣：世界書局，1971年），「大宗師第六」，頁234-235。

成為孤獨割裂的生命。然而人的生命亦實與他人與天地萬物為一體，亦不免對他人他物有同情共感之時，由生命之相通而有純粹利他之行為，則並非是不合理或不真實之事。反之，在無人我分別之際，無所謂只利己而不利他，則人之能視人如己，或無人己之分，所行自然有純粹利他之事，亦實不會有傷人之意，蓋傷人無異於傷己。故利己傷人實為不應有之事。由此觀之，道家也是從超乎人我之別而支持在「天人不相勝」之下純粹利他的行為，亦可謂利他而同時是超利他的行為。

七、菩薩道之利他與超利他主義

我們可以再從佛家的角度來分析為己與利他之區分。佛家最原初的洞見是見出人間各種無常，各種無窮的苦業，而其根源是出於無明。由無明而有最根本的執着，執著於自我與自性。因此，佛家以緣起性空之義理，破除我執以至法執，破除種種由無明而來的執著與苦難。佛經常以種種隱喻，說明任一有情生命，可以由世世不斷修行而終得成佛，佛與佛自是相入無間，亦見出佛與眾生無差異，因而亦函生命之相通。故天台宗反對「緣理斷九」，主張「即九法界而成佛」。是以，佛學亦主張一切生命通而為一之義，不但人與人之間無差異，人與有情生物之間亦無有差異，亦可以說明人與動物之同情共感的經驗，而可以有一切眾生平等之義。

佛教更重視菩薩道的修行。菩薩之晉升，首先是發大慈大悲之心。菩薩有感於眾生淪於生死海，輪迴不斷，受盡各種無明之苦，因而有超渡眾生之宏願，「有一眾生不成佛，我誓不成佛」之深情大願。為了達到超渡眾生之利，「以眾生有病，我即隨病」，通過切身的同情共感，以點化愚盲，普渡眾生出苦海。此中最苦的是在地獄中受苦的眾生，菩薩不怕其中具有種種嚴苛重重的艱難困苦，臭穢罪惡之地，以「我不入地

獄，誰入地獄」的精神，自願投身地獄之中，與眾生同受大苦，以救渡最困苦多難的地獄眾生。菩薩這種慈悲之大願，自是與眾生生命有所感通而發，對於眾生之苦，有若己身所受，故願意「留惑潤生」，暫不成佛，自願在生死海中輪迴。

成佛最終極的目的在於斷除無明，把生命中一切無明徹底化除，方可成佛。嚴格來說，能否成佛與其他眾生之脫離苦海或是否成佛，似無必然關係。有時候，傳道解經，陷入多端繁雜的世俗事務之中，反而更多纏繞，以至不能專心致志於化除自己的一身之無明，故智者大師臨終也感歎：利他損己，位居五品而已。此足以說明，菩薩之捨身投入救渡眾生的事業，絕不是為了利己，而純粹是有感於眾生之苦，不惜暫時放棄自身的專注修行，以解救眾生之苦。「留惑潤生」亦可謂是利他損己之事。由此可見，菩薩之慈悲之願不是為了利己而行。

菩薩在成佛修行之境界中，雖然未能斷盡一切無明，但已實能證我法二空，實已無我無己，無人我之別。因此，菩薩的一切布施皆無人我之分，自亦無利己利他之別。在無己無我之下所作的報施，利益眾生，自然沒有所謂利己之可說，此即是純粹的利他之行，菩薩超度眾生即是純粹利他的行為。進一步來說，菩薩之利他也是在同體大悲之下的表現，是一超乎人我分別，超乎利己利他分辨的行動。利他實只是外緣地看待菩薩的報施，或說「利他」只是菩薩報施之相，實相是利他即是超利他。

八、結論：由超人我之別以證成利他之意義

在西方倫理學的分解中，道德行為被分解為「為自己」(self-regarding)與「為他人」(other-regarding)兩種，而且普遍以為每個人的行動總不免由自己出發，或由自己的利益出發，是自明而且不可免的。因而一切為他人而利他的行為都有必要被加以解說或證立，而且也常以

為一切行為既出於個人的行為，則必須能訴之於個人的意欲，才算是完成和無可爭議。但此種分析顯然是預設個人的意欲和為自己的利益是一切行為的基礎，任何利他行為都必須被化約為利己的行為才被接受為可理解，這顯然是預設某種事實層級的立場。而此層級最後仍然是依心理為己主義與倫理為己主義而來。因此，許多精細的倫理分析，其實都只是一種化約主義。此實無法證成人類真能有利他主義的行動。²⁷但此顯然不能回應也有違我們日常所見，人人自信有純粹利他的時刻，人間確有利他的行為的事實。

同時，西方倫理學的分析，除了語言分析之類的後設倫理分析之外，道德行動仍然脫不了與苦樂掛鉤。而在道德行動的倫理分析中，苦樂主要不是針對受動者，而主要是針對行動者而言。由於苦樂的感受被視為行動的動力，因此，苦樂總是與行動者之做出道德行動，以至對他者有利的行動，有密切的關係，否則利他的行動即被認為不可解。在這種取向之下，苦樂與行動者完全無關是不可想像之事。但是，縱使認為以苦樂為唯一動力的理論雖然可能但卻是錯誤的，而且相信理性有一定動力，以至是主要動力的倫理學家，如內格爾，仍然感覺不從苦樂來說明道德行動的性質是很困難的。²⁸這無疑因為西方倫理學家有一不自覺的盲點，即人都是各自獨立不相干的個體，每個人宛似原子式的個人存在，人際之間沒有所謂不可分割的相互關連，沒有親密關係，沒有不可分割的相互的義務。²⁹因此，真正的道德被認為都只出於個人的決定，必定

²⁷ 參見 Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 156-162.

²⁸ 同上註，頁 161-162。

²⁹ 此正是在生命倫理學，女性主義首先提出對諸如主流的羅爾斯的公義論中所意涵的個體的情狀，但此正是不能正視人與人之間實有許多分割不開的相互

只根於個人的幸福快樂而來。但這無疑又是不正視人間的親密性與不能分割性的片面觀點。

由苦樂之具有與行動者相對性（agent-relative）的特質，因而又引出苦樂之能否擺脫純然的主觀性，而可以有一種「與行動者為中性」（agent-neutral）的考量。因為，若只有前者，則基於苦樂考量而來的行為似乎都不能免於只有主觀的合理性，甚至可以只有相對性，而流於相對主義。論者，如內格爾，認為必須有可以中性地討論苦樂的客觀意義，即脫離當事人的苦樂的相關性，才可以評斷某些苦樂不必只繫於當事人，而可同時為其他人在一客觀立場之下可以客觀地合理評估，如此才能表現出道德行為的普遍性。此固然是一種可以考量的方式。但此實不足以言建立倫理或道德的客觀性與合理性。因為，此中仍然是依據個人的苦樂的感受而來的論述，實不能正視和肯認與道德最深切的人際間的同情共感或感通所展示的交感互通的情與理。

綜言之，本文嘗試由儒釋道三家所展示的人與人和人與天地萬物為一體的基本起點，由人之能發揮同情共感中的同體之感通建立道德行動的根源和動力，由此以見出人我之分是後起的，利己與利他之分是由人有所區隔而來的行為取向。在人與人無區隔之下，本無人我之分，實亦無利己與利他之分。同情共感正是促成利他的道德行為的根源和動力。他者的苦難是啟動同情共感的動力之關鍵，在不安不忍他人的苦難中，我們首先而有的回應實是無我也無私的道德感應，此感應即跨越個人自己而為與他者共通的感應，而所感應到的對他者的義務，乃是客觀的義務，不隨我們的主觀的喜好或苦樂而定。此一感應之為自我自加的義務，即是自由自律的自我要求，此方是真正的道德行為，也是一無條件的道

關係和義務。

德要求，不但具足客觀性，也具備普遍的法則性。既是無條件的道德要求，自無所謂利己而為，而對於他者而言，即是一純粹利他的行為。終極而言，此一出自純粹利他的義務而來的道德行為，實是在一無分彼此的一體之下的行為，故亦是一超乎利己利他區分之行為。此方足以解釋真正的利他行為的意義。

參考書目

一、古籍

孔子，《論語》。

孟子，《孟子》。

莊子，《莊子》。

[魏]王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經校釋》，北京：中華書局，2008年。

[清]王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。

[清]郭慶藩，《校正莊子集釋》，台灣：世界書局，1971年。

二、專書

李瑞全，《儒家道德規範根源論》，台北：鵝湖出版社，2013年。

李瑞全，《休謨》，台北：三民書局，1993年。

Batson, Daniel C., *Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Association, 1991.

Butler, Joseph., Stephen L. Darwall (ed.), *Five Sermons Preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*. Indianapolis: Hackett Publ. Com., 1983.

Feldman, Fred., *Introductory Ethics*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 1978.

Nagel, Thomas., *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Nagel, Thomas., *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Nussbaum, Martha., *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Oord. Thomas Jay. (ed.), *The Altruism Reader: Selections from Writings on Love, Religion, and Science*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2008.

Dawkins, Richard., *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1976.

三、論文

李瑞全，「On Nussbaum's Theory of Justice and Animal Capabilities: A Confucian Evaluation and Response」，刊於《玄奘佛學研究》第19期，新竹：玄奘大學，2015年9月。

Bloom, Paul, "Against Empathy" in the Forum Against Empathy organized by *Boston Review* on September 10, 2014.

四、雜誌

Singer, Peter. "The Drowning Child and the Expanding Circle", on Effective

Altruism Forum, posted on 09 September 2014. 中譯參見 Peter Singer 著，黃資雅譯，〈溺水的小孩：談道德延伸範圍〉，《弘誓》雙月刊第 140 期，桃園：弘誓文教基金會，2016 年 4 月。

（責任編輯：卓麗鳳）