

南 華 大 學

哲學系碩士論文



研究生：張 嫻 慧 撰

指導教授：陳 政 揚 博士

中 華 民 國 九 十 九 年 五 月 十 九 日

南 華 大 學

哲學系

碩 士 學 位 論 文

孟子群己關係之研究

研究生：張焜慧

經考試合格特此證明

口試委員：

謝君直

簡端良

陳政揚

指導教授：

陳政揚

系主任(所長)：

尤惠貞

口試日期：中華民國

99 年 5 月 12 日

摘要

「群己問題」是政治哲學和倫理哲學的核心，也是文化價值體系都會環繞著的一個中心問題。儒家在談論群與己的關係時，是先從人有先行的知即良知來證明人與人之間其實是存在著必然的聯繫關係，因此個人並不是一個孤立存在的個體，個人與他人之間亦非是疏離的，儒家談「仁」，仁的出發點就是承認自己之外還有他人，所以必須在人際關係中開展與實踐，個人將自己投射於社會中，目的是為了服務人群。

歷來談到群己關係，往往將它放在一個公、私的對辯上，並認為它們是一種道德價值上的衝突，而且這種道德衝突是被視為平行的，惟價值一般而論都擁有其層級次序，因此在道德價值衝突時，它們之間其實仍然是有一種層次即優先性順序可以比較的。人類的交往是歷史發展的普遍型態與必然形式，在人與人之間交往的多樣關係中，不可避免地會面臨複雜的道德價值衝突的困境，或因身分的多重化使然，或因不可預測的狀況所致，當面臨道德價值衝突時，孟子即是以經權原則作為道德兩難困境時的解決之道，並以之作為安置個人與群體關係的方法，使得儒家能夠從守常到應變。

群與己之間關係在儒家思想中是和諧的，儒家是以人倫擴張的交互性去談論社會，並將個人納入家庭之中，人際關係之和諧原因，與宗法制度血緣關係有關，它使得儒家肯定人與人間是和諧的群己觀。孟子更認為「禮」是作為群體秩序賴以維持的根本規範，作為實存的個人，是通過禮儀行為學習做人，禮正是規範人與人之間的行為舉止如何能恰如其分，使個人依自己的身分合宜地及適當地表現與他人間的互動。由孟子所提出的性善論，可知良善的道德本性係基於人心，非由外鑠而且為人所固有，因此心是作為道德及價值的根源，人基於此種仁心不容於己，將不忍人之心擴張至社群中，創造生命的價值，以達到成己成物的理想境界並安立天下。

關鍵字：孟子、性善、心性、五倫、經權原則

孟子群己關係之研究

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究方法與步驟.....	3
第三節 文獻說明.....	7
第二章 孟子思想的「群」與「己」.....	9
第一節 群己關係的天道論基礎：天人一體的連貫性	9
第二節 群己關係的人性論論述：從人禽之辨至義利之別	20
第三節 群己關係的社會論架構：從五倫論人與他人之關係.....	35
第三章 孟子群己思想的實踐.....	47
第一節 經權原則與群己思想.....	47
第二節 公私領域與群己思想.....	60
第三節 儒家社群與群己思想.....	73
第四章 結論.....	82
參考書目.....	87

第一章 緒論

第一節 研究動機

「群己問題」是政治哲學和倫理哲學的核心，也是任何一種文化價值體系都環繞著的中心問題。假設個人與他人間是可以或可能完全不相互交涉的，則群己問題即無繼續探討之必要，因為全部都只有「我」而已。傳統儒家認為，人不可能本然的與社會脫離干係，在談論個體與他人的關係時，從思想結構上而言，儒家不從個人的思維意識上去談論人與他的關係，而是先行肯定了人與他都是真實的存在，且是相互和諧的。尤其儒家對於血緣關係極為重視，然儒家所認為的血緣間之關連，並非指生物學上遺傳性因素為其基礎，而係認為當兩人間擁有親緣關係時，在親緣關係底下有一個超乎經驗的存有論的根源存在¹。易言之，在談論人與他人間聯結上必然的存有論基礎時，認為乃以血緣關係而為呈現，並由血緣關係為基礎往外類推，此即為人倫的擴張，再進而以人倫擴張的交互性去談論社會。

按儒家的群己觀，在於個體成爲一個道德價值創造者時而展現，透過個人的努力介入世界使得世界變得更美好。黃俊傑先生謂：

孟子關懷現實政治，並不是僅從現實出發。相反地，孟子認為人不只是「政治人」，也不僅僅是「社會人」，人是整體的存在，人有其超越性的根源。人性與天命原是融合為一體的，……孟子思想所展現的是一個「既內在而又超越」的人性世界²。

¹ 方東美先生以爲，中國形上學立論特色有二，一方面深植根基於現實界；另一方面又騰衝超拔，趨入崇高理想的勝境而點化現實。因此宇宙與生活於其間之個人，可視爲一大完整立體式之統一結構，其中以種種互相密切關聯之基本事素為基礎。中國哲學上一切思想觀念，無不以此類通貫的整體為其基本核心。方東美，《生生之德》（台北：黎明文化公司，1987年），頁283-284。

² 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），自序。

孟子的心性論，乃至道德哲學，追求的正是內聖外王。孟子講性就是重視主體這個觀念³，人與人之間是有機性的存在、一體的關係，但因「愛有等差」，所以開展出了具有「親疏遠近」的群己關係脈絡，且此種等差性，並非以權力的結構，而是從人情的結構來理解。又因每個人繫於身分的不同，被賦予的責任亦不相同，在同時併存的不同身分中，己與己之間、己與他人之間，即有產生道德價值衝突之可能，並涉及道德價值的衡量問題，斯時，究應以何種原則或原理為因應之道以解決此種困境？有無作為一個普遍的準則？實有加以探討之必要。本文的主旨在以孟子的學說理論，就群己關係所衍伸出的問題，進行不同的論證及加以檢視，試圖從存有論上先解決個人並非孤立的個體，反駁群己關係是偶然的、群己關係間的互動也是偶然的問題，因為人與人的關係並不是奠基在個體性的偶然關係下，而應是一種有機性的存在，期能描繪出孟子在群己關係思想上的整體架構；釐清道德價值衝突的內在意涵，以反思群己關係的重要性。

³ 牟宗三先生認為：「儒家講性善這個性是真正的真實的主體性 (real subjectivity)。」牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，2002年)，頁 80。

第二節 研究方法與步驟

一、研究方法

中國哲學的研究方法種類眾多，任何一種研究方法的本身都有其合理性，然不容否認，亦有其侷限性存在。「方法」是爲了達成「目的」，研究方法事實上即應是一種有目的性的活動，以達成研究目的之思想操作歷程及其處理架構。基於論文議題所需，擬採用「基源研究法」、「文獻分析法」、「詮釋學法」及「創造的詮釋學」爲本論文的主要研究方法。以下依序略述本文之研究方法：

(一) 基源問題研究法：

此方法論爲勞思光先生所提出，他認爲所有的學派或思想背後都一定有某個問題所支撐，可藉由許多論證而反溯其問題之所在，他說道：

所謂「基源問題研究法」是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證供作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿⁴。

又說：

所謂理論還原的工作，就是從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。根本意向發現了，配合一定的材料，我們即可以明白基源問題應如何表述⁵。

亦即是透過「事實記述的真實性」，「理論闡述的系統性」以及「全面判斷的統一性」以研究思想。故而依勞先生所言，「基源法」提出之原因在於滿足「系統性」、「歷史性」與「全面判斷的統一性」。掌握了基源問題，即可以透過一個基源問題導引出其他層次的問題，並以系統化的陳述分析所研究之思想。

(二) 文獻分析法：

牟宗三先生說過：「研究中國哲學，讀文獻成了一個很重要的事情。不能像

⁴ 勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁14。

⁵ 勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁15。

西方哲學那樣，走邏輯的進路，而要走文獻的路，由讀文獻而往裡面入。⁶」文獻分析法又稱為文獻資料分析法，適用於專門性、歷史性、系統性、比較性的主題……，它是系統而客觀的界定、檢驗、分析、綜合證明的方法，以確定「過去事件」或文本的確實性和結論。它所採取的步驟為：(1) 確定問題與擬定假設；(2) 蒐集文獻資料；(3) 分析資料；(4) 解釋與歸納資料⁷。

(三) 詮釋學法：

由詮釋的意涵言，高柏園先生認為：「所謂詮釋 (interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋的對象加以認識與了解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。⁸」惟詮釋結果並非僅是由詮釋者作出毫無根據天馬行空的單方面想像，沈清松先生乃謂：

一個完整的詮釋運作，應包含解釋、理解和批判三步驟。解釋旨在顯豁符號系統中之結構，藉以決定符號系統之涵義與指涉；理解旨在把握符號系統所展示之世界及其與人的存在處境之關係，藉以把握其整體的意義；批判則旨在將符號系統產出過程中所謂自覺地預設的個人欲望與信念或社會的價值體系與社會關係，透過反省化隱為顯，使其不再扭曲意義之產生⁹。

由之，一個完整的詮釋運作，乃以達到「意義的理解」為其主要核心。

(四) 創造的詮釋學：

此方法為傅偉勳先生所主張，傅先生認為創造的詮釋學，由於它屬一般方法論，當可擴延其適用功能到一個思想傳統的延續、繼承、重建、轉化或現代化等等廣義的詮釋學課題。創造的詮釋學就其廣義的適用度而言，亦可擴延到文藝鑑

⁶ 牟宗三，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，收入《牟宗三先生全集》(第二十七冊)(台北：聯經出版公司，2003年)，頁331。

⁷ 莊慶信，《中西環境哲學——一個整合的進路》(台北：五南圖書出版社，2002年)，頁18-19。

⁸ 高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大圖書公司，1991年)，頁50。

⁹ 沈清松，《對比、外推與交談》(台北：五南圖書出版公司，2002年)，頁112。

賞與批評，哲學史以及一般的思想史研究，乃至日常一般的語言溝通、思想交流、東西文化對談等等方面¹⁰。創造詮釋學分爲五個論證的層次，分別爲：實謂層次、意謂層次、蘊味層次、當謂層次及必謂層次（即創謂層次）¹¹。敘述如下：（1）實謂層次：就是原思想家實際上說了甚麼？（2）意謂層次：原思想家要表達什麼？詮釋者「依其文解其義」。（3）蘊謂層次：原思想家可能要表達甚麼？或其可能蘊涵甚麼意義？俾發現原思想家所欲表達的深層義理。（4）當謂層次：原思想家應當能說些什麼？以設法掘發原思想家思想體系的深層結構。（5）創謂層次：原思想家還必須說出什麼？或由詮釋者完成原思想家未能完成的思想課題。

本文的研究方法主要係透過文獻研讀及創造的詮釋學加以論述，詮釋即爲一種理解的重建，並能將研究者的研究方向及所要表達的內容加以呈顯。牟宗三先生說過：「既有如此多之文獻，我們雖不必能盡讀之，然亦必須通過基本文獻之了解而了解其義理之骨幹與智慧之方向。在了解文獻時，一忌浮泛，二忌斷章取義，三忌孤詞比附。如此，其大端義理自現。¹²」另外，黃俊傑先生曾指出，關於解讀經典，孟子提出了兩種方法，一爲追溯作者原意的方法；其次爲脈絡化的解經方法。在追溯作者原意的方法中，係指（1）解經不應拘泥於文辭而膠柱鼓瑟或刻舟求劍，而應通觀經文的整體意義。（2）讀者當以自己的體認遙契經典作者的原意。易言之，此即爲孟子所提出的「以（讀者之）意逆（經典作者之）志」解經方法。在脈絡化解經方法，爲孟子以「知人論世」的解經方法，強調在歷史脈絡中解讀經典「文本」之意涵¹³。黃先生並認爲，在東亞儒者的解經傳統中，出現兩種「解釋的張力」：第一是經典中的普世價值與解經者身處的時空特性之間的張力；第二是解經者自身的「文化認同」與「政治認同」之間的張力。前者既是「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性，又表現爲解經者與經典互動時的緊張關係；後者則具體展現東亞思想史中政治領域與文化領域之間不可分割性與相

¹⁰ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1993年），頁225-226。

¹¹ 傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁44-46。

¹² 牟宗三，《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，1990年），序頁9。

¹³ 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《台大歷史學報》第28期，2001年12月，頁198-201。

互緊張性¹⁴。故而本論文同樣採取此種研究態度，爲了避免斷章取義，除重視《孟子》文本思想上邏輯的一致性及對經典文本進行分析外，並嘗試挖掘經典文本中的內容與意義深層可能的生機，闡明孟子群己關係的意涵與價值。

二、研究步驟

本論文是以孟子思想爲主要研究對象，希望能以「群己關係」的相關議題，創造出更多的儒家文化思想的智慧及動力。全文分爲四章闡述：

第一章「緒論」，乃說明本論文寫作的動機與目的、研究方法、研究步驟及文獻說明。

第二章「孟子思想的『群』與『己』」，則是探討孟子思想的理論基礎，通過對孟子學說理論，就群己關係的存有論基礎、群己關係的人性論論述及群己關係的社會論架構分別予以分析及研究。人性論是孟子哲學的精要部分，更由此說明人之所以爲人的形上學基礎及人與他人間對待並非冷漠對待的基礎。

第三章「孟子群己思想的實踐」，旨在討論孟子思想上的實踐工夫，探究孟子思想實踐層面上的窒礙及解決之道，分別以經權原則、公私領域與群己思想間之關係來討論，釐清道德衝突的困境及其關鍵，個人在公私領域中所扮演的角色及可能影響，嘗試將孟子思想與現代思維聯結，以彰顯出孟子思想中實踐的根本理念，及賦予並呈現儒家文化哲學的深度思維。

第四章「結論」，爲論文的回顧，並就以上之研究回應論題意旨，形成結論，提出孟子群己思想的價值和限制。

¹⁴ 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統兩種張力〉，《台大歷史學報》第 28 期，2001 年 12 月，頁 1。

第三節 文獻說明

孟子思想相關文獻從古至今累積著作甚多，歷代學者以自身時代的觀點及視野作出了各種豐富的論述及研究。孟子思想發展至當代，面臨西方文化思維的進入及衝擊，不啻對於儒家哲學產生了另一種不同的激盪，開展出更深層的思想意涵。因此，孟子之學不只是理論而已，更是能實際運用在社會中經世致用的學問。有關本論文研究採用的原典，是以宋儒朱熹的《四書章句集註》¹⁵為主。其次，在參考文獻資料方面，略分為三類：

第一類是關於中國哲學中涉及儒家哲學理論的專書專論。例如：牟宗三先生的《圓善論》¹⁶，順孟子基本義理前進，直至天爵人爵的提出，並就孟子心、性與天與命，提出中國哲學的特有觀念。其次，蔡仁厚先生的《儒家思想的現代意義》¹⁷、《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》¹⁸，闡論個人的地位、禮與法的層位、儒家倫理基軸之省察、禮的常與變等，提供了具體而清晰的脈絡及徑路。其另有《孔孟荀哲學》¹⁹，除對於基本文獻的疏導外，並呈現理論系統的架構與說明。黃俊傑先生的《孟子思想史論》（卷一）²⁰、《孟子》²¹二書，主要是闡明孟子思想的特質，釐清其所蘊涵的問題；對於孟子思維方式的特徵提出一貫相通的思想理路，深入的闡釋聯繫性思維方式的根據及其展現。再者，楊國榮先生的《善的歷程－儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》²²，針對儒家價值本體的建構與孟子的利義對峙、道德兩難種種困境，具體而微地給予了靈活的衍化與整合。袁保新先生的《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》²³，書中的主旨是從思想史的角度說明孟子哲學的整體性，依人禽之辨、王霸之辨、義利之辨

¹⁵ 宋·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2005年。

¹⁶ 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1996年。

¹⁷ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1999年。

¹⁸ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》，台北：台灣學生書局，2001年。

¹⁹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999年。

²⁰ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一），台北：東大圖書公司，1991年。

²¹ 黃俊傑，《孟子》，台北：東大圖書公司，2006年。

²² 楊國榮，《善的歷程－儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》，台北：五南圖書出版公司，1996年。

²³ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津出版社，1992年。

的次序加以明確闡述。另外還有其他的著述以供參考，諸如：牟宗三先生《心體與性體》²⁴、《中國哲學十九講》²⁵、《道德的理想主義》²⁶。唐君毅先生的《中國哲學原論》²⁷，徐復觀先生的《中國人性論史·先秦篇》²⁸，楊祖漢先生的《儒家的心學傳統》²⁹等等。

第二類是期刊及單篇論文。例如：高柏園先生的〈經權原則與道德判斷：以《儒家生命倫理學》為中心之討論〉³⁰，吳冠宏先生的〈舜之兩難的抉擇：情怯、群己、性命〉³¹，為探究經權原則與道德衝突如何抉擇及因應。劉紀曜先生的〈公與私—忠的倫理內涵〉³²，討論公與私在傳統中國思想中的倫理意涵。陳弱水先生的〈立法之道—荀、墨、韓三家法家思想要論〉³³，分析儒家認為強力制裁是一種不得已的手段，因為儒家堅認教化高於刑懲，禮治優於法治。

第三類為學位論文。例如：吳建明先生的博士論文《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》³⁴，探究先秦儒家天人一體思想的圓成。蔡志宏先生的碩士論文《刑法上義務衝突之研究》³⁵，分析義務衝突的要件，藉由義務衝突理論檢證所謂真正的道德兩難。

²⁴ 牟宗三，《心體與性體》（第一冊），台北：正中書局，2006年。

²⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年。

²⁶ 牟宗三，《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，2000年。

²⁷ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇）》（卷一），台北：台灣學生書局，2004年。及唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：台灣學生書局，2004年。

²⁸ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，2007年。

²⁹ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，1992年。

³⁰ 高柏園，〈經權原則與道德判斷：以《儒家生命倫理學》為中心之討論〉，《哲學與文化》第30卷第5期，2003年5月。

³¹ 吳冠宏，〈舜之兩難的抉擇：情怯、群己、性命〉，《孔孟學報》第78期，2000年9月。

³² 劉紀曜著，〈公與私—忠的倫理內涵〉，黃俊傑主編，《天道與人道》，台北：聯經出版公司，2006年。

³³ 陳弱水著，〈立法之道—荀、墨、韓三家法家思想要論〉，黃俊傑主編，《天道與人道》，台北：聯經出版公司，2006年。

³⁴ 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。

³⁵ 蔡志宏，《刑法上義務衝突之研究》，國立台北大學法學系碩士論文，2002年。

第二章 孟子思想的「群」與「己」

在社會群體與個體主體間，儒家強調個體與群體及社會的和諧性，並認為在群體與個體的交融間產生了連續性。本章論述將首先探究孟子群己關係的形上思想及存有論基礎，其次從孟子的人性論討論人之所以為人的價值根源。最後，由孟子的五倫來論述群己關係的社會架構。

第一節 群己關係的天道論基礎：天人一體的連貫性

群己關係是社會實踐關係，人類社會是建立在社會實踐活動基礎上的，實踐是人類的存在方式，也是社會的構成基礎。什麼是「社會」？就字源學來說，古代人將「社」看成為土地神明，也是祭祀地神之意。「會」的意思是「集合」、或「會合」¹。「社會」兩個字的連用，始見於《舊唐書·玄宗本紀》：「村閭社會」²。現在華文中「社會」兩字，卻是採用日本人從英文「society」一詞翻譯而來的。英文的「society」係由拉丁文「societas」轉變而成。「Societas」意為群體、參與、陪伴、連結、團體、幫會等意思。由此可知，社會一詞指涉二人或二人以上組成的群體而言³。雖然在《孟子》一書文本中，並未出現「群己關係」一詞，但是儒家談仁義、講心性，重視道德，如果所有的談論只限於個人修養而未觸及群己關係，就不會有實踐的層面。換言之，個人也只能停留在「修身」階段，永遠無法進而做到「齊家、治國、平天下」的階段；只能追求所謂的「內聖」，但如何達到「外王」？如果不論述群己關係，孟子的政治哲學、倫理哲學如何可能？因此，群己關係可謂是貫穿孟子哲學中價值秩序的實踐核心。

¹ 洪謙德，《當代社會科學導論》（台北：五南圖書出版公司，2009年），頁3。

² 楊家駱主編，《新校本舊唐書（附索引）》（第一冊）（台北：鼎文書局，1985年），頁195。

³ 洪謙德，《當代社會科學導論》（台北：五南圖書出版公司，2009年），頁3。

壹、天道性命相貫通的內在連續性：良知良能

當說道「人是群居的動物，無法離群索居而存在」時，個人與社會之間的關係，究竟只是一種偶然的聚合現象或是其間具有必然的連結關係？群與己是分立的或一體的關係？孔子曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」（《論語·微子》）⁴表示人當與天下人同群。荀子曰：「力不若牛，走不若馬，而牛馬為用者何也？曰人能群，彼不能群也。」（《荀子·王制》）⁵人類駕馭牛馬為己所用，在於合群。個人與他人為什麼是能群的及合群的，人能否獨立於任何他人而存在，人如果必須與他人生活或群居，是因為生理結構上、社會行為上或是心理層面上的不能，還是在人的思維活動中已先行預設了人與他人必然連結在一起的想法。孟子曰：

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。（《孟子·盡心上》）

從此段引文可知，當大舜居深山之中，他只是混混沌沌，不識不知，與木石樹木同處，與麋鹿豬羊同遊，跟深山裡的鄉下人相差無幾，但一旦等他聽到一句善言、看見一件善行，有所感觸時，便若江河決口般無法阻擋，江河之源頭譬如善心之根，說明了善心顯現發用之正面價值。由此引文可知孟子認為人有一種在存有論上先行的知⁶，這種先行的知不是經由後天教導或任何學習得來，而是自在的、先在的存在，基於人有這種先行的知，人才可以做出價值判斷的行為，此種知即是孟子所謂之良知。牟宗三先生認為，此是言「覺悟」的一段最誠懇的話⁷。因為舜處於深山時，既未能藉由學習的經驗而獲知所謂道德的善，

⁴（宋）朱熹，《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2005年），頁184。

⁵熊公哲註譯，《荀子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1984年），頁164。

⁶所謂先行之知，是指人生命出現最本己、不用任何學習就能夠有的一種知。

⁷牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，2000年），頁14。

形同野人般，但俟其聞一善言，見一善行遂能有所覺悟⁸。是孟子肯定人與人之間是一種聯繫性的及本然的在價值判斷上有一種先行的知，良知的自覺是道德行爲的根據，人之所以能覺能悟，前提即是因爲人在群己活動中先天內在本己已有先行的知的存在。「仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛。」（《孟子·盡心下》）當人自覺道德內在本心時，便會有實踐道德的活動，孟子認爲人的生命中存在一種純粹的道德本質，此種道德本質，是使人能夠知是非的「良知」，以及行善去惡的「良能」，良知良能之善，是不需經過後天培養即與生俱來的，當良知良能發用時，即是道德人格自我挺立、自我實現的展現。

依孟子思想，個人並非孤立存在者，離群索居者，不足爲「仁人」，「仁」的實踐唯有透過己群關係的對待，才有可能。人與人之間存在著必然的聯繫，個人不是孤立存在，因爲存有先行之知，肯定了人與他人都是一個真實的存在，所以個人與他人間始能發生對待關係，在此關係網絡中，個人並非獨立自存，亦非依賴他人而存，個人與他人間是一種互相依存的關係。爲了建構一和諧的社會，個人與群體之間是存在一有機關係，任何人都不能脫離人群而生活，離群索居即無法踐仁，仁的出發點就是承認自己之外還有他人，蓋「仁」必須在人際關係中展開與實踐，才能真正具體落實。

貳、天道與人道的召喚與回應

依儒家哲學的義理，天道與人道，天德與人德，是相互回應的，而天道性命相貫通，也正是儒家哲學最基本的義理骨幹⁹。人和自然是一種價值關係，而不是認知關係，天不僅是是人和萬物的根源或本體，而且是有機整體或全體¹⁰。

⁸ 牟宗三先生說：「野人或未覺悟的人在原則上是能覺悟的，他是有覺有感之良知的。（覺悟的程度是另一會事）。野人不即是禽獸，就是靠這個『原則上能覺悟』來區別。」牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，2000年），頁24。

⁹ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：台灣學生書局，2001年），頁158。

¹⁰ 蒙培元，《中國心性論》（台北：台灣學生書局，1990年），頁16。

所謂「天人合一」，即是強調「天」與「人」之間的和諧，認為「天」是終極根源、生化之本，生生不息，「天」絕不是離開「人」而能存在的，創化的宇宙與創造性的人類相互為感通。要達到人與宇宙的統一及天地萬物和諧一體的境界，只有通過道德的自我完善和自覺實踐。蔡仁厚先生說：

「天命」是一個古老的觀念。在中國的思想裏，天之降命是取決於人的道德；天命天道是通過憂患意識所生的敬而步步下貫到人的身上，以作為人的主體。在「敬」視的過程中，我們的主體，並沒有投注到超越的人格神那裡去。因為中國思想所重的，是「能敬」的主體（人），而不是「所敬」的客體（神、上帝）。所以，天命天道愈往下貫，我們的主體便愈得到肯定¹¹。

《中庸》曰：「天命之為性，率性之謂道」，即說明了天人合一的整體原則。人和自然視為一個有機整體，維護著人和自然間的和諧。孟子一方面繼承了孔子的儒家天命觀，同時更強化了人的主體性和道德倫理的自覺性，而形成了以「性善論」為理論基礎，以「人」為中心的「天人合一」思想。在孟子「天」的思想中，主要為「義理之天」的含義。他認為人有先行的知，是貫通天人一體的表現，並以生生不息的道德之天作為價值根源¹²。依黃俊傑先生的論析，孟子強調人的生命絕不是單面向的存在，人的現實生命有其超越的依據。在自然世界與人文世界之間，在大宇宙與小宇宙之間，在個人的身體與道德心之間，在群體與個體之間，都構成了存有的聯繫性。「個人」的充實，是「社會政治」健全的基礎；而「個人」及「社會政治」福祉的提昇，都有其宇宙論的根源。

¹¹ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁100。

¹² 謝君直先生認為，孔孟思想所說的天人關係，是一體相關且無所對峙。天、人各自有其「分」，天之分乃在於天所賦予的真實境遇、是命；人之分所應做的是道德行為、是義。道德實踐者應對天人關係有所意識而來行動。因此儒家哲學天道存有與道德價值的理論關係聯繫起來就是「天道性命相貫通」的問題，也是「義命合一」的問題。謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2008年），頁108-109。

從一方面看，「天命」下貫而為人性；從另一方面看，民心在政治上的向背，也反映而為「天命」的移轉。孟子思想中這種將「個人」、「社會政治」及「宇宙」視為連續性發展歷程的特質，可以具體地展現中國文化中的「天人合一」或當代學者所說的「既內在又超越」的特質。「個人」、「社會政治」及「宇宙」等三個層次之間，存有一種互相滲透、交互作用的關係。具體地說，「個人」在孟子思想中並不是與「社會」切斷連繫的孤獨的個體，而是與「社會」密切互動，與「社會」中的每一個個體共生共榮共感的整全的人¹³。在孟子的思想體系中，個人生命的「整體性」都是建立在「連續性」的基礎之上。人與天、心與身、己與群之間具有聯繫性，此種聯繫性的思維方式，使得「人」與「天」不是一種「斷裂」兩端的關係模式，而應是一種有機整體的關係。此即「天人合一」、「天人不二」、「天地萬物一體」的「一體化」思想¹⁴。所以，在孟子中，「天」與「人」之間是一內外無隔的連續體¹⁵。

孟子曰：

盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（《孟子·盡心上》）

天作為萬物之本、萬物之則，即意指天為萬物如是的存在本源。孟子由「心—性—天」的進路，認為人之所以為人，因能體證天之所以為天的無限造化之德。人通過盡心知性以證天，天便是一個超越意義的存有，而天與人之間則有一感通的關係。換言之，即創化的宇宙與創造性的人類相互感通，孟子的「性」實

¹³ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁4、185-186。

¹⁴ 林啓屏，《儒家思想中的具體性思維》（台北：台灣學生書局，2004年），頁283。

¹⁵ 勞思光先生在《新編中國哲學史》就孟子之說是否涉及「形上天」持有不同見解，其認為：「孟子言及『天』與『性』時，並非肯認一形上實體……就孟子本人說，則孟子並未以『天』為『心』或『性』之形上根源也。」勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁188。另外蔡信安先生亦提到：「儒家以心性的普遍性做為道德規則普遍有效性和宇宙和諧的基礎，這是脆弱的基礎。孟子以先天的論證和後天經驗的類比論證：先天論證是訴諸他們當時的宇宙觀，以物質命題當作形上學命題用，這種形上學只不過是一則美麗動人的神話。」蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，《台大哲學論評》第10期，1987年1月，頁173。

與「天」通而為一。吳建明先生即表示：「孟子論述心性天的義理結構，是視心性與天為一貫通之理，由此性與天作為一種命題具有普遍性，而人性的道德價值根源本與天道為一；如此，則天德與人德終必相應，天德與人德相應是為『天人合德』。¹⁶」因此「天命」是以生生之德呈顯自身，並非託之於渺不可測的天而是內在於人的內心之中，人可透過修養掌握「天命」，達到「萬物皆備於我」（《孟子·盡心上》），天人無隔的境界。誠如唐君毅先生所說：

孟子言盡心知性則知天，存心養性即事天，乃直下於吾人之自己之心性上知天，由自己的心性，所以可知天者，則以人為天之所生，心性即天之所以與我。今盡天之所以與我，而為我固有之心性，以知天，則其知天正為最直接者¹⁷。

孟子認為人能通過盡己之性、盡人之性，而參贊天地之化育，使得人與他人生活更美好。「知心、知性、知天」係一個人若能掌握到自己的心性，也就能上窺「天命」，因此在孟子「天」的思想中，他是將「天」作為存有價值根源。蔡仁厚先生說：「依儒家之義，由超越而內在（天命之謂性），由內在而超越（盡心之性知天），乃是一個圓圈之兩來回，是即所謂『即超越即內在，即內在即超越』，故『天人合德』、『天道性命相貫通』之義，實自古有之。¹⁸」

人因能感通天命，彰顯人之主體性，並由天而轉於人自身作為主宰者，故牟宗三先生認為：「孟子從道德實踐上只表示本心即性，只說盡心知性則知天，未說心性與天為一。然『萬物皆備于我矣，反身而誠，樂莫大焉』，則心即涵一無限的申展，即具一『體物而不可遺』的絕對普遍性。是則心本可與天合一而為

¹⁶ 吳建明，〈孟子與《易傳》「命」論之研究〉，《宗教哲學》第46期，2008年12月。另林美燕先生說：「孟子的『盡心、知性、知天』就是講天道、心、性相貫通，即儒家的內在遙契，即內在又超越。」林美燕，《論孟子哲學中的生命教育思想》（嘉義：南華大學哲學系碩士論文，2007年），頁30。

¹⁷ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》（台北：台灣學生書局，2004年），頁544。

¹⁸ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：台灣學生書局，2001年），頁223。

一也。¹⁹」人既是能感通的主體，只要發揮自己的本心，就能瞭解自己的本性，並由此知性而能知天。天道是生生之德，並且是人道的根源，人道則是天道的再現²⁰，人如果能充分發揮不忍人之心的道德要求，本心善性即與天道合而為一。《中庸》亦謂：

唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。（〈第二十二章〉）

人類因有先行之知並自覺的參贊天道的表現，而達到天地萬物同為一體。這些都是要先等待盡心知性，經過存心養性的內聖修養之後，才能知天事天，上通天理天道，而與天地精神同流，唐君毅先生對此即指出：

人在其盡性之事中，即見有一道德生活上之自命。此自命，若自一超越于現實之人生已有之一切事之源泉流出，故謂之源於天命。實則此天命，即見於人之道德生活之自命之中，亦即見於人之自盡其性而求自誠自成之中，故曰天命之謂性也²¹。

天道之存在，需由人來體證，此為道德的體證；天道的創生，也不會離開人之心性。知性知天的活動不在外緣客觀的認知，而是屬於道德實踐的證之²²。「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（《孟子·

¹⁹ 牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（台北：正中書局，2006年），頁26-27。

²⁰ 吳建明先生即表示，儒家「天人合德」從道德實踐上說，主動權完全操之在「人」，天之降命與否以至於「天人合德」理想實現，關鍵在於人之純亦不已的修德盡性，此皆須人主動自覺道德之實踐而分攸關天之獎賞與否。「天人合一」是中國哲學的義理精髓，尤以「天人合德」之生命理想為首要。吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》（東海大學哲學系博士論文，2004年），頁7。

²¹ 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》（台北：台灣學生書局，1991年），頁88。

²² 董皖昱，《從個人性到超越性孟子與馬斯洛思想之比較研究》（台北：華梵大學東方人文思想系碩士論文，2002年），頁75。

盡心上》)、「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？」（《孟子·盡心上》）與天地萬物為一體，就是仁的境界，只有人能彰顯出道德心之創造，人之道德是具有無限的普遍性。蔡仁厚先生亦曰：「由盡心知性知天，而萬物接備於我、反身而誠，再達於過化存神，上下與天地同流之境界，正顯示出孟子『心性天通而為一』道德形上學之義理規模。²³」孟子相信，惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心等善良本心是人與生俱來的，只要將其加以擴充，就能夠成就善性，因此「所過者化，所存者神」，即是天地之化，最終將達到「上下與天地同流」，進入天人合德的境界。

參、天下國家的根本：「身」

人有恆言，皆曰「天下國家」，天下之本在國，國之本在家，家之本在身。
（《孟子·離婁上》）

此處孟子是從根本來談論，孟子稱之為「本」，表示「國」、「家」、「身」三者關係，係三個階段連續展開而不可切斷。任何一個階段的斷裂，在孟子看來都是生命的欠缺²⁴。「身」在此，不只是指身體的意涵，更包含一種道德主動實踐之所以可能的存有論條件。沒有身體存在，即無法實踐道德。「身」是使得「家」得以維繫、擴充的根本，所謂「萬物皆備於我」，「我」是一個道德創造者，主動實踐則繫之於「身」，一切行動由「居仁由義」展開，所有的道德實現都是依據仁義而呈現，並在道德實踐中肯定自我。因為作為一個人，不只是實然的存在，惟有當作為一個道德實踐的創造者時，始能肩負如何使世界變得更美好的責任。

儒家著重實踐，以實踐之進路作為價值之保證，透過主體道德意識創造現

²³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁234-235。

²⁴ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁185。

實世界而完成。由於相信「個人」與「社會」之間具有連續性，「個人」並不是與「社會」對抗的敵體。每一個「個人」皆有與生俱來的道德心，這種人人所同具的內在善苗，使「個人」的生命得以融入「社會」的群體生命中，並與社會、國家共生共感，而個人生命的彰顯亦正是由於通過了這一個過程。因此，個人不是疏離於社會之外的，反而是浸潤於「社會」之中。黃俊傑先生即稱孟子此思惟之方式為「聯繫性思惟方式」，並認為因為孟子將個人與社會視為一個連續體，所以「擴充」乃成為孟子思想一個重要概念。「苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母」（《孟子·公孫丑上》）。這句話即是孟子的「擴充」概念適用於個人與社會的關係，孟子此種「擴而充之」的概念，就是為了在「群」與「己」之間建立溝通的橋樑，因為「個人」與「社會」並不是互不相涉的兩個範疇，而是相互間互有聯繫²⁵。個人需要人際或社會關係，社會關係也需要獨立的個人，個人與群體間，存在休戚與共的共感生活。

孟子將「社會」視為「個人」的延伸，「個人」既作為實踐主體，即有進而探討孟子思想中「自我」概念之必要，孟子所云「仁也者人也」，足以表達出人在自我實現過程中應然的終極目標。仁是人應然的準則，孟子更將個人與別人的積極關係（仁），視為應然之道。沒有孟子所云「仁」的人際關係，個人根本無法實現自己²⁶。黃俊傑先生指出，在孟子的論述中，與「個人」相對而言的「社會」多半是被孟子當作一個「領域」而使用的，只有「社會」中個別的、作為價值意識主體的「個人」才是解讀這個「社會」中意義網絡甚至為它注入新意義之人²⁷。孔子提出道德主體思想，他說：「人能弘道，非道弘人」、「為仁由己」、「我欲仁，斯仁至矣」，其中已透顯人作為道德主體的主動性

²⁵ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁23-25。另外林啓屏先生亦說道，在孟子想法中，「擴充」的過程是實踐功夫，非常重要的一環。不管是「心—身」、「內—外」、「人—天」的任一層次，「擴充」都極為重要的。林啓屏，《儒家思想中的具體性思維》（台北：台灣學生書局，2004年），頁282。

²⁶ 項退結，《中國哲學之路》（台北：東大圖書公司，1991年），頁260。

²⁷ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁96-100。

及意志自由²⁸。孟子思想中的「自我」，大致是繼承孔子而來，他說「枉己者，未有能直人者也」（《孟子·滕文公下》）、「人人有貴於己者」（《孟子·告子上》），肯定主體在人格上的獨立性，每一個個體都有自我的價值，內在道德性即是構成人的自我價值存在；道德主體的顯立，在使每個人的生命都可以超越形軀的限制，由個體通向群體，化小我而為大我；唯有使先乎經驗的道德心性得以在吾人的生命中朗現，始能夠「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫」（《孟子·滕文公下》）。由此可知，在孟子思想中，道德上的自我挺立，是「個人」與「社會」產生互動的根本。羅光先生表示：「每個人要發展自己的生命，同時也發展別人的生命和萬物的生命；這種發展不能是求發展自己的生命而摧毀別人的生命，而是和天地相通以助別人的生命和萬物的生命一同發展²⁹。」個人道德生命的實踐不僅僅只是自我理想的完成，更應該幫助他人以成就道德生命實踐為責任。杜維明先生即謂：「按照古典儒家的意思，自我所指稱的是各種關係的中心，一種具有群體性的品質，它從來沒有被看成是一種被孤立的或可孤立的實體。³⁰」

孟子所揭示的道德的心性論，應該就是儒家典型的實存主體論，陳德和先生認為：

若這種主體論恆然是以道德為內容，我們當然可以逕稱之曰「道德主體論」。孟子的「道德主體論」主張：人惟有不悖離於道德才配稱做是人，人能夠神聖化、道德化自己，才能保證自己是真正的存在。像這種以應

²⁸ 簡端良先生說：「中國哲學的傳統雖不曾定義『自由』，但諸子之學亦不失自由的內涵，因此從中國哲學的角度，『自由』多被解釋為內心的自主、超脫的精神境界。若把『自由』這概念定位成心之主體的討論，中國哲學這類人性論的內容也非常豐富。」簡端良，《聖境與佛境－康德與惠能的對話》（台北：文津出版社，2008年），頁40。韋政通先生亦認為：「孔子說：『仁遠乎哉，我欲仁斯仁至矣。』這已說明仁的自由性，仁是自由意志的要求，不是強制的結果。」韋政通，《中國思想傳統的現代反思》（台北：桂冠圖書公司，1990年），頁139。

²⁹ 羅光，《儒家哲學的體系》（台北：台灣學生書局，1990年），頁143。

³⁰ 杜維明，《儒家思想－以創造轉化為自我認同》（台北：東大圖書公司，1997年），頁55。

然為優先、用應然決定實然的態度，正是「價值人類學」的標準立場³¹。

人要實現其具無限性普通性超越性之理想，總要其從個人所在之地位，貢獻其力量開始。人的生命是不應該孤離疏隔的，而應當是交感相通的。不但「人與己、物與我」相通，「天與人，古與今」也相貫，而己身與「家、國、天下」乃至「宇宙萬物」都是一氣相連而密切相關的。人，當然是一個獨立的個體，但人卻不是一個「個體人」而已。儒家固然素重個體人格的完成，而亦同時要求個體與人群社會相通³²。因此，儒家的自我植根於個人的價值感，它為自我轉化提供了內在的根源，自我轉化即是自我修養的結果，亦意味著自我實現的過程，並把群體視為我們追求自我實現的一個不可或缺的部分³³。

³¹ 陳德和，〈儒道成德之教的差異——一個價值人類學的探索〉，《當代中國哲學學報》第2期，2005年12月，頁99。

³² 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（台北：正中書局，1994年），頁88。

³³ 杜維明著，陳靜譯，《儒教》（台北：麥田出版社，2002年），頁31。

第二節 群己關係的人性論論述：從人禽之辨至義利之別

人性論的探索在整個中國哲學中，一直位居核心、主導的地位³⁴。中國哲學關懷如何實現生命的價值，儒家學說是以人爲本位的哲學，重視人倫³⁵。孔子因「周文疲弊」，提出「仁」作爲人性中的價值根源，孟子承繼孔子思想，以孔子「仁」的思想爲基礎而言心，更建立性善說，肯定人的主體性與價值根源³⁶。孟子在論述人之性善，是從道德的本心說性，道德心即是所謂的「四端之心」。談論群己關係由人性論探討之原因，在於唯有先瞭解人是什麼？存在價值爲何？才能進一步討論如何發展己與群的相處之道。

壹、人與他人的感通可能一心與性

「仁」是一切道德的根源，孟子把孔子的仁學思想建立在心性論的理論基礎上，儒家的「心性之學³⁷」從孟子開展，肯定人具有先天的道德理性，確立了人的道德主體性。仁是理、是道、也是心，仁心沒有了，理、道也就沒有了，所以一直到了孟子，仍然是以心講性³⁸。孟子曰：「仁也者，人也」（《孟子·盡心下》），並以心性論回答人之所以爲人的根源，人因有仁心及良知、良能，才與他人發生互動，並在群體中生活，此亦爲人之所以異於禽獸之分別。換言

³⁴ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁31。

³⁵ 牟宗三先生說：「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命爲它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2002年），頁15。蔡仁厚先生也說：「儒家學問重實踐，因爲重實踐，所以就特別正視這個實踐主體－生命。儒家是以人的生命作爲學問的對象，因而形成了以生命爲中心的，所謂『生命的學問』。人的生命，可以從正負兩面去說。正面的是德性生命，負面的是氣質生命（或情欲生命），對於正面的德性生命，要求涵養充實、發揚上升，以求得最後的圓滿的完成。對於負面的氣質生命或情欲生命，則須予以變化和節制。」蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁7。

³⁶ 勞思光先生說：「孟子以承繼孔子之統自居，而自定之任務又爲建立體系學說已駁當是諸家之論，故孔子所未論及之問題，如價值根源，政權移轉等，皆一一提出理論。」勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁156。

³⁷ 牟宗三先生說：「『心性之學』亦曰『內聖之學』。『內聖』者，內而在于個人自己，則自覺地作聖賢工夫（作道德實踐）以發展完成其德性人格之謂也。……『內聖』一面在先秦儒家本已彰顯而成定型，因而亦早已得其永恆之意義。……『內聖之學』亦曰『成德之教』。『成德』之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在于個人有限之生命中取得一無限而圓滿之意義。」牟宗三，《心體與性體》第一冊（台北：正中書局，2006年），頁4-6。

³⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2002年），頁79-80。

之，仁出於人心，只能在人與人的關係中存在，因為人並不是生物學意義上的個體存在，而是群體存在。

依徐復觀先生解釋，「性」字乃由生字孳乳而來，性之原義，應指人生而即有之慾望、能力等而言，有如今日所說之「本能」³⁹，即是生而即有的能力。伸言之，「性」之形式意義即是「一個體存在時，不來自於經驗而本然具有的種種特性與能力。」⁴⁰孔子提出「性相近，習相遠」，但關於性的具體內容並未多加闡述。嗣孟子更以人性相聯繫的內在依據提出了性善論。性善，是孟子學說的核心，亦是對孔子之「仁」所作的進一步的闡發與印證⁴¹。

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。（《孟子·公孫丑上》）

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。（《孟子·告子上》）

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，

³⁹ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（台北：台灣商務印書館，2007年），頁5-6。牟宗三先生也說：「一個體存在時所本具之種種特性即被名曰性。」參見牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1996年），頁5。李瑞全先生解釋傳統的人性主張是：「以人的生命中自然的和多樣化的表現為人性之所在，性也就是我們作為自然生命所稟賦的一切生理欲望之總和。」李瑞全，〈孟子哲學中「性」一詞的意義分析〉，《鵝湖學誌》第4期，1990年6月，頁31-42。

⁴⁰ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（台北：文史哲出版社，2007年），頁97。

⁴¹ 牟宗三先生說：「孔子之踐仁知天，吾人雖以重主體性說之，然仁之為主體性只是吾人由孔子之指點而逼近地如此說，雖是呼之欲出，而在孔子本人究未如孟子之如此落實地開出也。此即象山所謂『夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫，孟子十字打開，更無隱遁』之義也。孟子如此『打開』，是其生命智慧與其所私淑之孔子相呼應，故能使仁與心與性通而一之。」牟宗三，《心體與性體》（第一冊）（台北：正中書局，2006年），頁26。

無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。（《孟子·盡心上》）

孟子認為，惻隱、羞惡、恭敬、是非等四端之心，是「我固有之」及「人皆有之」的。此「不慮而知、不學而能」的良知良能，指未經後天的思辨及經驗學習，故是與生俱來的「本然之善」。孟子以孩童未受教育卻能愛其親者為例，說明人天生本有之善性，是不須經由學習而得來的，此種不藉後天學習而能的良能及不需推論而知的良知，是人人生而具有⁴²。孟子是以「心」作為明察存在價值理序的能力，仁義禮智是良知本身之直覺呈現⁴³，良知一旦呈現，便一定會引發道德的行為，因為良知本身便有沛然莫之能禦的要求實現之力量，此力量即是良能⁴⁴。孟子從「本心」出發，主張自我為實現的道德主體，仁義禮智是先天本有存在於每一個主體之中，構成主體自我實踐的內在根據。儒家學問重實踐，這個實踐的主體，即由個人開始。孟子曰：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（《孟子·盡心下》）即在說明仁義禮智存在於人的生命中，並體現在人際倫理間。孟子所言的人性是人本質之性，是人之所以為人的生活實踐的動力，即人的「道德理性」，人因為能夠省察自己的心「安」與「不安」，並時時存養仁義道德理性，才顯現生命之價值所在。倘人不能自覺與逆覺到自己內在的良心良能，不知去實踐以呈現仁義禮智之心，孟子則以：「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，

⁴² 張永雋先生說：「把孝親之心當作不學不慮的良知良能，是先天直觀的善端之自然萌生。是德行主體的價值意識之外在體現。」張永雋，〈宗法之禮與家族倫理—禮文化的思想特質〉，《哲學與文化》第35卷第10期，2008年10月。

⁴³ 陳德和先生謂：「孟子認為每個人的內在本心都具備仁義禮智四端，有良知之理性判斷及良能之行為抉擇，所以『心』是人能自由自主地作道德實踐的原動力。」陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》（台北：洪葉文化公司，2002年），頁111。

⁴⁴ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2007年），頁81-82。又李明輝先生說：「『良知』與『良能』並非二物，『良知』即『良能』。」李明輝，《康德倫理學與孟子道德思想之重建》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年），頁82。

非人也。」（《孟子·公孫丑上》）作為表達其對人的道德性的堅念，蓋人如果無惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，即不用為人，也不配作為人。

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。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。……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，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。〈《孟子·公孫丑上》〉

孟子舉乍見孺子入井為例，為證成人當下所呈露的怵惕惻隱之心，是全然在沒有準備、預期心理下所發生的，因為「乍見」所觸動的是不自覺的當體呈現，並不存在考量利害或外在世界的欲求等動機及目的。唯有排除了一切外在的條件之制約而直發之感應，乃可見人之本心，本心之直接呈露，並非有待於生理欲望的支持，而完全決定於此一呈露之自身⁴⁵。由此種本心所呈現的不安不忍之心狀態，主導著我們生命的活動，亦即承認人的本心真性中原具備著實現一切道德價值的動力⁴⁶。孟子肯定人有先天的道德性，乃是天給於人之性。因此，人的善性是必然的，也是應然的。人在生活當中實踐仁義道德，是「仁心」的不容己，人的本心真性原本就具有實現道德價值的動力，此即人先天具有仁義禮智的內在德性。牟宗三先生即指出：

⁴⁵ 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》（台北：文津出版社，1991年），頁54。

⁴⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁56。

儒家的道德理想主義，本怵惕惻隱之心作實踐，並不是那種德目倫理學，……。他們從家庭起，以至國家天下，都是在「盡性」、「盡倫」中負起道德實踐的責任的⁴⁷。

孟子指出，人皆有不忍人之心，此心是惻隱、羞惡、辭讓、是非等價值意義的根源，因為「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」〈《孟子·告子上》〉從人人皆有四端之心的事實，強調「心」是作為價值的根源並有其普遍必然性。李瑞全先生認為，不忍人之心可以引出四端之心，不忍人之心是人之內在道德的道德主體性，也是一切道德價值與行為動力的根源，並由此而開展為仁、義、禮、智四端。這四端就其作為展露不忍人之心的較具體的呈現來說，它們即是實踐或表達不忍人之心的道德原則或德行。不忍人之心乃是自律的主體性表現，涵有要求不被任何外在的力量的宰控，而且是「求則得之，舍則失之」（《孟子·盡心上》），「由仁義行，非行仁義」（《孟子·離婁下》）的自主自律的道德本心⁴⁸。因此，孟子所透顯的的道德主體，即是內在的道德心性，並作為自律道德的根源⁴⁹，此不安不忍之心，亦即人人先天本有的善性，它純粹是一種發自內心不容於己的行動，人們可以透過體悟存在於己的不忍之心而知性善。

袁保新先生論及孟子所謂的心，認為至少有三個特性：

- 1、「舜明於庶物，察於人倫」，透露出「心」做為「人之所以異於禽獸者」的「幾希」，具有存在界即人倫社會之價值秩序的功能。在此，「庶物」不是指客觀認知所對的「對象」，而是指「生活世界」（Life-world）

⁴⁷ 牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，2000年），頁36。

⁴⁸ 李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，2000年），頁60-61。

⁴⁹ 勞思光先生稱孟子的心為「自覺心」，說道：「人之惻隱、羞惡、是非之自覺，皆為當前自覺生活中隨時顯現者，亦皆為價值自覺；總而言之，即為『應該不應該』之自覺。此種自覺與利害考慮本質上不同，……人可以不由於利害或形軀感受之原因，而仍自覺到此事之不應有。……此種自覺價值，通過各種形式之表現，即成為各種德行之根源。」勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁158。

中與人的踐行活動有關的事物。

- 2、「非行仁義，由仁義行」，旨在說明仁義是心靈自覺要求實踐的價值理想，它就是心靈自身；並非心靈是一事，仁義是另一事。仁義對人而言只是外在的立法約束；相反的，仁義就是心靈的主要內容。
- 3、「庶民去之，君子存之」。嚴格論之，「心」作為人禽之辨的「真性」所在，本來是普遍於一切人的生命中的。此處所言的「去之」「存之」，就是「心」的明察功能以及踐行仁義，是否得到存養、充盡而言，並不是認為有人果真可以沒有「心」而存在。換言之，「君子」與「小人」的對揚，主要在表明人之所以為人的尊嚴與價值，必須通過「心」的自覺自主的實現，這才可以得到貞定⁵⁰。

孔子由不安說仁，孟子從怵惕惻隱不忍人之心談論，二者意義是相同的，不忍即不安。孟子肯定良善的道德本性係基於人心，非由外鑠而且為人所固有，因此心是作為道德及價值的根源，吳建明先生亦指出，「心」是人生命主體的意涵與德性最後根源，它主動指導人的行為舉止，以感通、遍潤天地萬物的圓滿情境，故認為儒家「心」論所展現者，特以孟子「心」學為其重要之特質⁵¹。心是能思的活動，具有價值察知的能力，天道、心、性相通，孟子以天賦本心之存在作為通達天人之進路，此心具有先天理性判斷與道德反省之能力，透過四端之發揚與擴充，使人有道德意識。從孟子所言：「吾身不能居仁由義，謂之自棄也」（《孟子·離婁上》）可知，人皆有道德心，道德心是道德實踐的根據，人之為人的真實動力所在，通過心的感通明察，將不忍人之心化為具體行動以實踐安立天下的人我價值。在孟子思想中，道德本心收攝於天，道德的實

⁵⁰ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁48。

⁵¹ 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》（台北：花木蘭文化出版社，2009年），頁70。另何淑靜先生認為：「孟子是從人客觀上是個能當機呈顯惻隱、羞惡、辭讓、是非等覺、感、情、斷的主體這裏為起點來了解人，而以人所以能如此的根據（即道德心、道德性）為人之性，而謂『性善』的。如此了解人、了解人性，顯然是循『道德的進路』來了解的。」何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（台北：文津出版社，1988年），頁158-159。

踐活動是先天的自發性，天固然為最高的存在，但仍必須通過心性體現出來，天是作為人的價值意向而存在，人的價值在於內在道德性的彰顯及擴充本心，並且不得離開現實社會而存在。

貳、人的存在本質：向群的存在

孟子所說的道德是在生活世界去體現與實踐。孟子通過心性論澄清人之所以為人的價值根源所在。《孟子·告子上》曰：

公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也』。或曰：『性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善；是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』今日『性善』，然則彼皆非與？」

回顧孟子之前的人性論，依告子所論，大略可區分為三種，即性無善無不善、性有善有不善、性可善可不善，此三種都是以「生之謂性」為詮釋進路。生之謂性，是指以自然而生的素樸的材質之所是而謂之為性⁵²。後來荀子所說：「生之所以然者謂之性」（《荀子·正名篇》）、「性者，本始材樸也」（《荀子·禮論篇》）；董仲舒說：「如其生之自然之質謂之性」（《春秋繁露·深察名號篇》），即是此一思路下的典型說法。此說以為言性，必須就人之現實生命所具有的種種徵象來說性，這是從經驗的觀點，實然的觀點來看人、論人性。牟宗三先生對此詳盡闡釋謂：

「生之謂性」之自然之質可直接被說為是生就而本有的。但此所謂生就本有是生物學的本有，是以「生而有」之「生」來定的，與孟子所說「仁義

⁵² 李瑞全先生謂：「告子的主張：『生之謂性』是以人生命中自然的和多樣的表現為人性之所在，性也就是我們作為自然生命所秉賦的一切生理欲望之總和。因此告子認為人性在道德上是中性的。」李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年），頁151。

禮智我固有之也，非由外鑠我也」之「固有」不同。孟子所說之「固有」是固有於本心，是超越意義的固有，非生物學的固有，亦非以「生而有」定，蓋孟子正反對「生之謂性」故⁵³。

孟子反對告子生之爲性之說，明顯地表示其不滿意於以現實的生理自然爲性⁵⁴。告子所謂「生之謂性」，是依人的自然性爲人性，認爲人性中並不具有道德價值；而孟子所說的「性」，是從人之所以爲人之根源來看人性，亦即就人的道德性（超越性）來說人性，而不是以人的自然之性，即生理本能、心裡欲望等爲人性。人存在的價值並非僅是生命的延續，生命除包含形軀（即小體）的延續外，也包括道德（即大體）的擴展。因此孟子言性，從人的道德心來說性，人具有道德實踐的主動性，人之「性」是人在社會實踐中，何以作爲人的存在根源，故孟子之「性」，是即心言性，是道德之性，也是義理之性。蔡仁厚先生指出：「孟子所言之『性』有三義：一是『此天所與我者』，這表示性的先天超越性，二是『我固有之』，這表示性的內在性（內具、本具）；三是『人皆有之』，這表示性的普遍性。⁵⁵」

孟子、告子二人於人性見解上的不同，實源於二人論性的基本進路之差異。孟子並非否認人有自然之性，其對於告子所謂的「生之謂性」之性是有了解的，孟子亦承認生理官能種種欲求是人性，但是孟子認爲人之所以爲人的意義與價值，並不在於此處，因爲在人生命活動中並不只有自然之性的作用⁵⁶，故依孟子義理，生而有之自然之質不定爲善，道德之「性」定然爲善。孟子說：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉；君子不謂性也。（《孟子·盡心下》）

⁵³ 牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1996年），頁5-6。

⁵⁴ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（台北：文津出版社，1992年），頁24。

⁵⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁221。

⁵⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2007年），頁62。

依孟子所稱，耳目之官的生理欲望之性，屬於自然之性，雖亦曰爲性，但人不應該以這方面的性爲人性⁵⁷。「不謂性也」這句，即表示雖是性而不以之爲性，此不以之爲性，是在道德實踐之要求下所作之抉擇⁵⁸。這種生理口腹之欲的自然之性，雖是人之性，爲先天本能欲望，但欠缺自覺反省能力，是感性方面的動物之性，屬於「生之謂性」，並不是孟子所論述的「人性」⁵⁹。孟子更清楚指出，順告子「生之謂性」的傳統言性，將會「率天下之人而禍仁義」（《孟子·盡心上》）。依徐復觀先生所言：

孟子性善之說，是人對於自身驚天動地的偉大發現。有了此一偉大發現後，每一個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。可以透過一個人的性，一個人的心，以看出人類的命運，掌握人類的運命，解決人類的運命。每一個人即在他的性、心的自覺中，得到無待於外的、圓滿自足的安頓，更用不上夸父追日似的在物質生活上，在精神陶醉中去求安頓⁶⁰。

道德是一切價值標準，道德心性是人之所以爲人的依準。孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》）。仁義禮智從不忍人之心引發出來，仁義禮智亦是不忍人之心的延伸，心所追求的理想物是天賦內在於己的，故而曾春海先生即謂：「『仁』、『義』、『禮』、『智』雖係人天生稟賦上天所

⁵⁷ 楊祖漢先生說：「孟子對於人之自然生理，感性欲求，亦名之曰性，他非不能正視這方面的性，但他認爲，人不應以這方面的性爲人性。」楊祖漢，《儒家的心學傳統》（台北：文津出版社，1992年），頁25。

⁵⁸ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（台北：文津出版社，1992年），頁28。

⁵⁹ 牟宗三先生說：「依孟子，性有兩層意義。一是感性方面的動物之性，此屬於『生之謂性』，孟子不于此言『性善』之性，但亦不否認人們于此言『食色性也』之動物性之性。另一是仁義禮智之真性一人之價值上異于禽獸者，孟子只于此確立『性善』。」牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1996年），頁150。

⁶⁰ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁182。

命而內具，然孟子卻強調其為人之所以為人的特性，而不強調其為『命』的意義。⁶¹」孟子性善的證成是在於心善⁶²。性乃是潛隱自存的本體，它必須通過心的覺用活動而呈現。性不可見，由心而見。孟子正是即心而言性，以心善言性善⁶³。孟子既以心言性，即心善以證立性亦為善，又認為君子之性根於心，心為天所予者；所以孟子言性之意義亦同於心，換言之，人因具有心善性善，故別於禽獸，此即是人所普遍同有的價值。孟子肯認了人性的普遍存在與價值，這種普遍性不會因聖人先得心所同然之理義，或是常人不知求其放心以復其本有之性，而受到懷疑或否定⁶⁴。仁義禮智是人生命價值的內涵。換言之，仁義禮智之道德性為人之所以為人及作為主體的根源，人的道德實踐是自主性的，仁義禮智是為人所當然，因此，孟子的即心言性，是天命下貫人之性，即義理之性，亦為道德之性，進而肯定了異於禽獸者幾希的主體性（心）為人性的核心與價值的根源（善）。蔡仁厚先生於解釋孟子以心善說性善時說道：

孟子講不忍人之心、四端之心，皆是通過心善以指證性善。因為孟子所說之心，既不是心理學所講的感性層的心理情緒活動，也不是表現知慮思辯作用的知性層的認知心。它是以仁說心，心是德性層的德性主體，是從體上說的內在道德心，是實體性的道德本心。本心，同時是心，亦同時是性。所以，內在道德心，即是內在的道德性；說心、是主觀的講，說性、是客觀的講。……孟子以心善說性善，即是肯定「心是自發的善性」。依孟子，不但心悅理義，而且心即理義⁶⁵。

⁶¹ 曾春海，《儒家哲學論集》（台北：文津出版社，1989年），頁43。

⁶² 吳汝鈞先生稱：「孟子以惻隱之心說人性，所謂『即心言性』，故性善即是心善，性與心是一，而不是二。」吳汝鈞，《儒家哲學》（台北：台灣商務印書館，1995年），頁31。

⁶³ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁199。另唐宇元先生謂：「從孟子的性善論可以看出，孟子的倫理思想，不是從上帝的天命，也不是從禮的外在形式，而是從人的心理意識，即從人的自我意識來說的。」唐宇元，《中國倫理思想史》（台北：文津出版社，1996年），頁48。

⁶⁴ 劉嘉平，《孟子心性論研究》（輔仁大學哲學系碩士論文，2003年），頁128。

⁶⁵ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》（台北：文津出版社，1990年），頁43-44。

依照其觀點，孟子以心善說性善的思想，重點即在於「心」，「心」不但悅理義，「心」亦是理義，心自發善性，為德性的主體。而人之性為道德價值所在，乃是根於人心之仁義，人性即是仁義之性。也就是說，孟子以心善而言性善，以人皆先天本具的內在道德性來說人之性。所以心是指仁心，也是道德心。由之，孟子是從道德的本心說性，道德心即是所謂的「四端之心」。徵此，唐君毅先生就解釋說：

孟子之心，主要為一性情心德性心者，以孟子言性善，即本於其言心。其心乃一涵惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，而為仁義禮智之德性所根之心。此為德性所根而涵性情之心，亦即人之德行或德性之原，故又可名為德性心。名之為德性心，亦即表示其為具道德價值，而能自覺之之心，而非只是一求認識事實，而不自覺其具道德價值之純理智心、純知識心也⁶⁶。

說明本心即是善心，以作為道德行為的先天根據。在孟子性善論中，「心」是道德的仁心，「本心」之善即是性善，以心說性為證立「本心」善性為人之所以為人之根本，故孟子的「心」，同時也是良知、良能，孟子之性善，由仁義禮智四端開啓，從人人先天本有的內在道德性而說性。

儒家之道德理想在修己與安人，必須出自人們內在道德生命之自覺自顯才是道德理想之自發，不僅注重個體人格的完善，更將個體人格發展的目標定著在社會群體生存發展需要上。因為人具有內在道德性，此種道德的內在動力，不僅是為了追求個人自己生命的美好，還意味著因為有我的存在、經由我的努力，能更積極地介入世界、改變世界而使得世界也變得美好，這種道德價值的創化，是個人將道德實踐貫穿至整個生命的具體呈顯。易言之，個人除了成就自己，還要促成別人的完善，道德的修養不僅僅限定於個人，必須推展到群體，使群體的道德提升，唯有透過人與人的交往，透過幫助他人實現自身時，個人

⁶⁶ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》（台北：台灣學生書局，2004年），頁95。

才能真正實現自我。在儒家思想中，人與他人之間並不是疏離的⁶⁷，而是要求個人與他人相為善⁶⁸；個人也不是單子式的存在，而是與群體及宇宙緊密相連，人的存在價值一定要落實到群眾社會裏⁶⁹，個人開放自己並積極介入世界、貢獻自己以實現自我，積極創造使得他人變得更完善，增進人類福祉，此即為向群的呈顯。向群就是將自己往外投射於社會中，投射的目的則是為了服務人群，這種對於人群的終極關切，是一種無限的承當，因此孟子的群己關係觀點呈現的是一種互為目的、相互尊重的關係，個人的內在價值並不融於他人或群體之中，個人存在的價值必須以其在社會或群體生活中所可能表現的美善行為來判斷，每個個體都有自身的價值，但只有個體的價值融合在群體價值中，通過合群過程中彼此相待，才得以實現自身的存在價值，蓋惟有將道德實踐具體落實於人倫日用之中，實現自我並成全他人，以彰顯人的存在價值意義，方能構造和諧的社會，個人的一切努力最終都是為了實現社會美好，達到世界大同的理想。

參、「性善」之社會意向之過轉（成己成物）

孟子的性善論承繼孔子的「仁」再予闡發，並透過人與禽獸的區別來界說「性」，孟子曰：

人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。（《孟子·離婁下》）

人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。（《孟子·滕文

⁶⁷ 方東美先生認為，人一旦以自我中心做為人類和萬物的最高權衡，則難免自覺如一葉孤舟。方東美，《生生之德》（台北：黎明文化公司，1987年），頁321。另外王曉波先生亦謂：「人是不能被隔離而孤立的，人是整個宇宙中的一部分，是要『與天地參』的。人的本身更是要『群』才能生存的。群就是社會。因之，要承認人的存在，就必須要先肯定社會的存在。」王曉波，《儒法思想論集》（台北：時報文化出版公司，1983年），頁88。

⁶⁸ 「取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。」《孟子·公孫丑上》

⁶⁹ 任強先生謂：「每個人首先主動地坦承對他人的責任，這就是他自己存在的價值。」任強，《知識、信仰與超越：儒家禮法思想解讀》（北京：北京大學出版社，2009年），頁87。

公上》)

孟子在人禽之辨，指出人與動物的不同，但他並不是從生物學上物種的分類加以區別，人雖然亦屬動物類，但既然就「人」而說性，就必須找出動物所無而「人所獨有」的所在，這才是人之所以為人的本根，才是人的真性⁷⁰。故而唐君毅先生即說：

孟子的人禽之辨最重要的目的，不真在客觀的辨萬物之類之有種種，而要在由辨人與禽獸不同類，乃是使人自知人之所以為人。此自知，則要在人之能重返于其自身之主體，而加於反省自覺。由此反省自覺所得者，唯是人生命心靈之自身之性，為其仁義之德之根之所在者⁷¹。

在孟子「人禽之辨」的思維中，肯定生為人的人格尊嚴，他認為人的生命中有一至隱至微的道德心，是人生命最內在的規範，人如何能自知人之所以為人，即是從「明於庶務、察於人倫」開始。由「人之所以異於禽於獸者幾希」這句話，亦可以瞭解到孟子不是從人身的一切本能而言性善，係從異於禽獸的「幾希」處言性善⁷²，而根於心之仁義即是人之所以異於禽獸的幾希。人之性即人之道德實踐的主動性，此亦為人之所以為人的根本所在。由此可知，孟子看「人」，並不是從現實的、經驗的觀點出發，而是理想地、從道德實踐的觀點來看人。他認為只有在能作道德實踐處，才顯示出人之所以為人的價值，若人而不行仁義，則雖是人，在價值上亦

⁷⁰ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁193。

⁷¹ 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇）》（卷一）（台北：台灣學生書局，2004年），頁218。

⁷² 徐復觀先生說：「孟子不是從人身的一切本能而言性善，而只是從異於禽獸的幾希處言性善。幾希是生而即有的，所以可稱之為性；幾希即是仁義之端，本來是善的，所以可稱之為性善。因此，孟子所說的性善之性的範圍，比一般所說的性的範圍要小。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（台北：台灣商務印書館，2007年），頁165。牟宗三先生解「幾希」則認為：「孟子說：『人之所以異於禽獸者幾希』，這幾希一點完全指的這道德心靈言。」牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，2000年），頁125。

同於禽獸⁷³。人與禽獸相異的關鍵在於人有道德實踐的主動性，人之所以為人並不僅在於與生俱來外在形貌上的差別，而是人在道德的實踐活動中，展現了作為「人」的價值意義，人是道德價值的實踐者，故而人的道德性才是人與萬物的根本區別所在。蔡仁厚先生說道：「孟子是就『天所與我，我固有之，人皆有之』的『人心之同然』處，以確立人之所以為人的普遍性，進而從義理上發揮出來，便是『心、性、理』這一層上的道理。⁷⁴」所以孟子談性，是從價值之存有論上而言，即使一個人擁有人的形貌或能力，如果不為人應該作的事，仍視之為禽獸。職是，孟子所說的「性」就是人之每一個體自己之主體，道德實踐之主體⁷⁵。袁保新先生乃謂：「孟子是扣緊人具體而真實的生活來區別人與禽獸的不同，因此他的人性概念 指的是那貫穿人的價值實踐生活中的動力或本源，亦即人之所以為人的『實踐之理』。⁷⁶」

人是萬物之靈，有異於其它動物之獨特性「幾希」，人之所以會異乎禽獸，是人有主動的道德實踐之心，此心才是人真正的本質所在，亦即是人存在於人世間實踐生活的本源與展開生活實踐的活動，並開顯道德價值秩序⁷⁷。是以肯定性善，係因為性善是建立和諧社會秩序的根本。孟子認為人人都具有怵惕惻隱的不忍人之心，由心善肯定性善，心即是道德心，道德心是道德實踐的根據，人之為人的真實動力。黃俊傑先生曾說過：「孟子思想中的『心』並不是一個寂然靜止的空間之物，它是既存有而又活動的實體，『心』是價值意識的導出者。⁷⁸」因為心是主動，由性的不斷發揮作用才能盡性，心既是自由的主體，有自發的善性，必然要求落實在實踐活動之上，社會與個人兩者間構成連續體，孟子思想中「個人」皆有不忍人之心，除了是個人之所以有主體性與自主

⁷³ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（台北：文津出版社，1992年），頁28。

⁷⁴ 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（台北：正中書局，1994年），頁213。

⁷⁵ 牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，2000年），頁125。

⁷⁶ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁47。

⁷⁷ 蒙培元先生表示，人與自然界是合一的有機整體，而人高於其他萬物乃在於人賦有一種特殊使命，完成與自然界「萬物同體」化育之功。蒙培元著，〈「天人合一論」對人類未來發展的意義〉沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》（台北：五南圖書出版公司，2001年），頁509。

⁷⁸ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁100。

性的要件外，也是「個人」與「社會」之所以構成連續體的基礎。黃俊傑先生認為，在孟子思想中的「自我」並不是一個只追求一己福祉的自了漢，而是一個成己成物不二，內聖外王合一的社會人⁷⁹。由之，因為個人具有不安不忍之心，所以個人與群體間，冷漠對待他人是不被允許及讚揚的。而依不忍人之心來說，它所表現為惻隱不安和仁心，及要求我們對於每個人，以至天地萬物的不幸，均須加以援手，予以照顧。「仁者無不愛也」（《孟子·盡心上》），愛人既屬於人性，等於肯定人本質地具有社會性。在孟子的觀念中，人做出種種道德的表現，是根源於心的明察，心是自主自發自創的道德理性，善性是人人皆有的，善的行為乃是仁心的不容己所致，也正因為此種不容己的仁心，個人才能積極創造生命的美好，並積極讓他人的生命也更美好，儒家的哲學就在發展成全的生命，此種成全的生命不僅有倫理的意義和價值，而且具有形上的意義和價值，因為生命本體的完善，是心性天通而為一，即天道性命相貫通，以實踐天地間一切「真、善、美」的價值，並達到成己、成人及成物的境界。

⁷⁹ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁100、184。

第三節 群己關係的社會論架構：從五倫論人與他人之關係

中國哲學向來著眼於「群己和諧」之理想，此和諧存在於自然與人之間、天人之間及人與人之間。金耀基先生稱，中國是以家族為本位的社會，用社會學的術語說，中國社會是以「原級團體」為主的⁸⁰。在原級團體中，人與人的關係是基於身分的，亦即是特殊取向地，這種關係與心態可一層一層的向外推，但人際之關係總是特殊地，即或無血緣或親屬關連者，亦皆是人際間的關係，而可以親屬身分類之⁸¹。群己關係的討論，重點不在於個人單方面或群體一方面，而是在於個人與群體之間所發生的相互關係上而言。

壹、五倫關係

在個人與社會間所存在的有機關係中，我們可將人類社群分為三類範圍：己（個體）；家（家庭）；群（群體）。盧梭說過：「一切社會之中最古老的而又唯一自然的社會，就是家庭……我們不妨認為家庭是政治社會的原始模型：首領就是父親的影子，人民就是孩子的影子。⁸²」因此，在「己」與「群」的過渡中，「家」其實是極為重要的一種倫理模式⁸³。儒家傳統的社群觀乃是一種以人倫關係為基礎，亦即以「仁」為核心開展而出的道德理想之實踐歷程。仁乃一種內在的道德自覺，自覺地成就自己，同時也成就他人，這種自覺即是仁德的表現。對此，吳汝鈞先生即說道：「儒家的社群觀係由『仁（德）』出發；仁可謂是一切德性的總匯。⁸⁴」

⁸⁰ 社會身份，在原級團體（primary group）（或稱初級團體）裏，大多數由血緣關係，少數由地緣關係發生；在次級團體裏則由職業或興趣發生。

⁸¹ 金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報出版公司，1983年），頁82。

⁸² 盧梭（Jean-Jacques Rousseau）著，何兆武譯，《社會契約論》（台北：唐山出版社，1987年），頁7。

⁸³ 金耀基先生說：「對於儒家來說，重點主要落在家上，由於這個緣故，儒家倫理在家庭的層次上發展了一個精細的角色系統。」金耀基，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992年），頁7。蔡文輝先生說：「中國家庭制度在傳統社會裏所擔負的角色是相當重要的。整個傳統文化和社會體系無一不受家庭制度的影響和模塑。家庭是中國傳統社會最重要的社會制度，也是社會的中心。社會對家庭的重視遠比對個人還要強。組成中國社會主要因素是家庭而非個人。」蔡文輝，《社會學與中國研究》（台北：東大圖書公司，1986年），頁65-66。

⁸⁴ 吳汝鈞，《儒家哲學》（台北：台灣商務印書館，1995年），頁11-12。

相較西方思想，傳統中國對於家的概念似更為重視及緊密。蔡仁厚先生以為西方處理群己關係，主要是從權利上著眼；儒家則是順著「推己及人、推己及物」的思路來想⁸⁵。易言之，儒家的社群思想是源自於人心與人性之修持涵養，而積極體現在人群和人道的社會關懷中，更進而達到與自然萬物和諧共存的極致境界。因此，儒家社群意識乃是一種以人為中心的價值取向，而「實踐道德乃是吾人體證存在價值的唯一途徑。⁸⁶」

五倫關係⁸⁷是以家族為核心逐漸向外推擴，《大學》言：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」即以修身為本，並由近而遠，由親至疏，推及家庭、宗族、國家及天下。在修身進而齊家、治國的過程中，人倫教化即由家庭開始⁸⁸。儒家將人際關係分類為五種型範，主要是環繞著家族的核心逐漸向外推擴。蔡仁厚先生說：「儒家倫理所講的，是有關一個人立身處世、待人接物的原則，是安身立命以及修己致人之道的一個總稱。⁸⁹」在儒家教化之下，人與人的關係，即是以「五倫」來加以規範⁹⁰。「五倫」關係，包括君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。孟子曰：

人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使

⁸⁵ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：台灣學生書局，2001年），頁161。

⁸⁶ 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》（台北：東大圖書股份有限公司，1994年）頁120。

⁸⁷ 景海峰先生謂：「儒家思想的核心價值在其所謂道德性，即人倫規範的確立、生命之倫理意義的揭示和根源於人心的內在德性經由家庭、宗族、社群、國家等形式而最終得到落實。在儒家眾多的倫理觀念當中，『五倫』是最基礎的一個。它是整個道德系統的起點、社會性人際關係網絡的主線，也是所有禮教活動賴以建基的中軸和良好社會風尚得以存續的根本保障。」景海峰著，〈五倫觀念再認識〉，國際儒學聯合會編，《國際儒學研究》（第十六輯）（北京：九州出版社，2008年），頁274。

⁸⁸ 梁漱溟先生謂：「吾國社會之組織，以家族為單位，不以個人為單位，所謂家齊而後國治也。」梁漱溟，《中國文化要義》（台北：五南圖書出版公司，1991年）頁70。

⁸⁹ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1999年），頁262。

⁹⁰ 王曉波先生認為，從中國文化的意理層次（ideological level）觀之，倫理規範是被特別強調的部分，從社會學或社會思想來看這項事實，可以稱之為社會倫範（social dyad）。社會倫範所討論的問題是：在一社會中，人與人之間的互動關係（interaction），並且包括其所處的地位（status）和應扮演的角色（role）。儒家對社會倫範的討論，不但作了人在社會關係裏的地位和角色的規定，而且還作了許多價值的評準。用儒家的術語來說地位和角色，即是一個人的名、分。王曉波，《儒法思想論集》（台北：時報文化出版公司，1983年），頁40-41。

契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。（《孟子·滕文公上》）

五倫關係是奠基在血緣關係的基礎上並以血緣關係為原型外推擴充而形成的一種倫理實體，它要求人們在不同場合甚至在同一場合中按照自己「倫分」即相對地位的不同充當不同的社會角色，作出不同的甚至相對立的選擇⁹¹。五倫是教人處於社會中，對應於父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友之間應如何相處的一種規範。五倫之中，父子、兄弟、夫妻是家庭倫理，君臣、朋友是社會倫理，也是家族倫理的擴充。君臣關係是父子關係的擴充，朋友關係是兄弟關係的擴充⁹²。以下即將五倫區分為家庭倫理與社會倫理來分別加以論述：

一、家庭倫理

「父子有親」為家庭血緣關係。父母與子女間，為直系血親關係，就父母而言，子女是從己身所出的血親；對子女而言，父母則為己身所從出的血親。在儒家看來，父母親是自己生命的根源，也是永遠無法切斷的血緣關係。孟子曰「仁之實，事親是也」（《孟子·離婁上》）、「親親，人也」（《孟子·盡心上》）、「未有仁而遺其親也」（《孟子·梁惠王上》）、「孩提之童，無不知愛其親者」（《孟子·盡心上》）。父子之情不是出自於社會的外在壓力或期待，而是出自於人們內心的一種情感要求和道德自覺。論語陽貨篇中宰我問三年喪，事後孔子謂宰我為「不仁」⁹³，「三年之喪」的依據並不是對於祖先靈魂的畏懼或有所祈求，而是對父母撫育之恩的感念，孔子以宰我主張短喪在根本上違背了親子之愛，並感嘆宰我對父母無深切懷念之情而謂宰我「不仁」，此「不仁」是指宰我

⁹¹ 樊和平，《中國倫理的精神》（台北：五南圖書出版公司，1995年），頁51-52。

⁹² 樊和平，《中國倫理的精神》（台北：五南圖書出版公司，1995年），頁28。

⁹³ 「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？』」（《論語·陽貨》）

不能善盡人子之道卻無不安之心言。換言之，善盡父子之道，即當謂之為「仁」。

《中庸》有言：「君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天」（《中庸·哀公問政章》）。此種「知人」至「知天」，即是「天人合德」的推展，惟要能知人和知天，即得先從修身和事親做起。父子一倫間並不是地位平等相待應的，孟子曰：「不順乎親，不可以為子」（《孟子·離婁上》），父子間應係以孝為本。孟子亦曰：「父子之間不責善，責善則離，離則不祥莫大焉」（《孟子·離婁上》）。同樣地，孔子亦說：「父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（《論語·子路》），由此可知，父子之間不責善或舉發，係避免傷及父子之情。因為人子對於父母的敬愛，父母疼愛子女，此乃出自天性，故曰「父子有親」。

「夫婦有別」，是論婚姻家庭關係。《易經·序卦傳》曰：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮儀有所錯。」故從社會發展觀點出發，有了夫婦關係，然後才有父子、兄弟、君臣等社會關係的相繼產生，夫婦關係是建立家庭的基礎，父子兄弟的關係，源自夫妻關係所衍生。周何先生說：「五倫是以夫婦作為中心，逐漸由此向外擴展的層次。⁹⁴」《中庸·第十二章》謂：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」《孟子·萬章上》亦有言：「男女居室，人之大倫也。」所以，男女結為夫婦，是所有「人道」的開始，換言之，夫婦關係可謂是人倫之始。

《禮記·曲禮上》說：「男女不雜坐。不同椀、枷，不同巾、櫛，不親授。嫂叔不通問……姑、姊、妹、女子子，已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食。父子不同席。」此即是規範男女之別。孟子以「別」作為夫婦關係的基礎，表示彼此之間不可以相亂，各司其事，夫婦間應是相親愛、平等而沒有尊卑主從之分，換言之，即夫婦之間有一定的界線。故由孟子所稱的「夫婦有別」以觀，實難逕以其有夫尊婦卑、夫上婦下的觀念。與荀子所稱：「夫有禮則柔從聽侍，

⁹⁴ 周何，《禮學概論》（台北：三民書局，1998年），頁24。

夫無禮則恐懼而自竦也。」(《荀子·君道》)卻有不同。惟孟子又曰：「以順為正者，妾婦之道也」(《孟子·離婁上》)，此言似又認為以順從作為人婦之道之意。惟大體而言，依孟子思想，仍難謂夫有絕對的支配及掌控之權，後世以中國傳統家庭組織在宗法一體化大原則下，夫婦關係滑轉為上對下關係，奉行男尊女卑之禮法教化、宣揚男尊女卑的專制主義倫理思想⁹⁵，已與孟子思想不盡相同。

「長幼有序」是兄弟觀，兄弟關係包含了兄弟姊妹在內，為所謂的旁系血親，是指與己身出於同源之血親。就血緣關係橫向面（平輩）而言，最親密的血緣關係即是兄弟姊妹。「兄弟，天倫也」(《春秋穀梁傳·隱公元年》)。父子、兄弟間的親情，都是所謂的天倫，均具有血緣關係而不可選擇、亦無法離棄。

孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也」(《孟子·盡心上》)。孟子是從人性論上論證孝悌的根據，長者為兄，幼者為弟，兄友弟恭，親愛和睦。兄弟一倫是兩方地位平行而其間相待應以情為重的，兄弟姊妹的友愛之情，本乎天性，並無利害得失之計較。《荀子·王制》云：「能以事兄謂之弟」、《孟子·萬章上》曰：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。」孟子推崇大舜愛弟之情，指出舜之弟象，雖至為不仁，欲加害兄長；但及至舜立為天子後，仍然和他親近，對他愛護，將他封在有庠的地方⁹⁶，即是強調兄弟相處之道以「悌」為重。《論語·學而》道：「孝悌也者，其為仁之本歟！」

《孟子·離婁上》亦云：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也」。仁的表現在於侍奉父母以盡反哺之情；義則由對兄長的順從中表現出來。在《孟子·盡心上》所說：「親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」所言亦同。所以，孝是上下關係，悌是平等關係，孝親為仁之本，從兄為義之實，長幼有序為孝悌的延伸，亦是以仁義原則所為之規範。

⁹⁵ 宋儒提出「餓死事小，失節事大」之說後，更把片面要求婦女從一而終的貞節觀念推向極端。
⁹⁶ 《孟子·萬章上》：「萬章曰：『父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君咸我績。牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，弧朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在床琴。象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』不識舜不知象之將殺己與？』曰：『奚而不知也？象憂亦憂，象喜亦喜。』曰：『然則舜偽喜者與？』曰：『否。……故君子可欺以其方，難罔以非其道。彼以愛兄之道來，故誠信而喜之，奚偽焉？』」

儒家倫理強調親疏之分，長幼有序。儒家的「仁」，是以愛親之心出發，表現在由親及疏、由近及遠逐步擴充與推廣中。因為愛有等差，所以是先從敬愛自己的親人開始，再推己及人去敬愛他人。子女與父母間的關係，是最先在、最根本的，人際關係必須從這一關係往外開出，愛人如不先從愛父母開始，則仁的實踐便是落空，此即孟子所謂：「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》）、「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌」（《孟子·梁惠王上》）。孟子在批評楊墨學說時，說道「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（《孟子·滕文公下》）孟子會如此看待楊墨之學，理由是因為無父就是不仁，違背了人道的根本；無君則是不義，違背了處理人們社會關係的根本原則⁹⁷。孟子辟墨，主要是從親親的原則出發⁹⁸，孝是人類道德的開端⁹⁹，在儒家的仁愛思想中，固然也有「汎愛眾，而親仁」（《論語·學而》）的想法，惟仁愛的基礎是以「親親為大」開展，並推己及人，由親而疏，是為有差等的愛，而墨子的「兼愛」，不僅忽視自身在宗法家族中的位置及責任，同時也泯滅了血緣親情的親疏遠近關係。而辟楊，則是認為楊朱「為我」所宣揚的極端利己思想，摒棄了自身在社會中的責任，違背了「尊尊」原則，自我的完善不應作為人的終極目標，自我價值的實現，乃通過群體的完善而達成。故而唐君毅先生謂：「儒家論個人之人格之至尊無上，必自個人之仁心之無所不涵蓋，能成就潤澤他人或群體上說……儒家精神必須兼重視內在於個人，而又能超個人之仁心，以成就他人與群體。¹⁰⁰」在《孟子·盡心上》有云：「古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」獨善其身，固為道德上的自我實現，但道德上的自我實現，仍為達成兼善天下的手段，對於群體的關懷，始為個

⁹⁷ 梁韋弦，《孟子研究》（台北：文津出版社，1993年），頁96。另外馮友蘭先生說道：「若楊墨之道，廢棄人倫，則失其『所以為人者』，不合人之定義，故為禽獸也。亞里士多德以為人為政治動物。人性若能充分發展，即須有國家社會。否則不成為其為人。儒家以為人須有君父，亦此意也。」馮友蘭，《中國哲學史》（上冊）（香港：三聯書店，2000年），頁123-124。

⁹⁸ 林建銘先生謂，墨子的「兼愛」是平等的愛，愛人等於愛家人與鄉人、國人、天下人，兼愛的實踐沒有固定的順序，而儒家的順序則是愛家人優於鄉人進而國人、天下人。林建銘，《墨子道德教育思想之研究》（台北市立教育大學國民教育系博士論文，2006年），頁157。

⁹⁹ 《孝經·開宗明義章第一》：「夫孝始於事親，中於事君，終於立身」。

¹⁰⁰ 唐君毅，《人文精神之重建》（台北：台灣學生書局，2000年），頁96。

體行爲的動力及出發點。

二、社會倫理

君臣關係是人倫從家庭擴大到政治上，是藉父子關係而擴充¹⁰¹。君臣一倫，乃是政治關係中的核心關係¹⁰²。從性質上說，君臣關係不同於家庭中的父子、兄弟關係。蓋父子、兄弟關係是以先天的血緣爲紐帶的自然關係，而君臣關係則是以政治結合起來的一種上下級關係，且非固定不可改變的。儒家係以「義」來規範君臣關係，孔子稱「君臣之義」（《論語·微子》）；孟子謂：「君臣有義」（《孟子·滕文公上》）。

在君臣以「義」合之下，則君使臣、臣事君的基本原則爲何？孔子曰：「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論語·八佾》）、孟子云：「君臣主敬」（《孟子·公孫丑》），孟子在表明君臣間的對待關係時更說道：「君之視臣如手足；則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁下》）君如不敬臣而視如草芥，臣當可視君如寇讎而相離。由之，君臣之間是一種相對關係，君王並不具備單方絕對支配地位，臣亦非是處於被支配服從的從屬地位，否定了片面要求臣向君盡忠的觀點，以及臣對君單方面的道德義務和絕對服從。「欲為君盡君道，欲為臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。」（《孟子·離婁上》）。臣對君的尊敬，並不是順從，因爲「以順為正者，妾婦之道也」（《孟子·滕文公下》）。孟子認爲：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」（《孟子·萬章下》）、「責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬」（《孟子·離婁上》）、「不仁而在高位，是播其惡於眾也。」（《孟子·離婁上》）。其以責善作爲君臣之

¹⁰¹ 《孝經·廣揚名章第十四》：「君子之事親孝，故忠可移於君」。

¹⁰² 依梁韋弦先生說法：孔孟都認爲仁是人道的根本，而「父子有親」正是仁最直接、最主要的體現。梁韋弦，《孟子研究》（台北：文津出版社，1993年），頁95。樊和平先生認爲君臣位於五倫之首，這僅是政治的需要，因爲在封建社會中，君臣是大倫，而不是說君臣關係就是其他關係的原理與原型，只說它是其他諸倫的綱，它本身乃是以父子關係爲原型。樊和平，《中國倫理的精神》（台北：五南圖書出版公司，1995年），頁56。

道，要求君主施行仁政、對君陳述善言才是對君主的恭敬，因為「為人臣者，懷仁義以事其君」（《孟子·告子下》）。以上所述，即為孟子所說的「君臣有義」。至於後來所稱三綱：「君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱」實已與孟子論述不同，更甚者，演變至所謂「父要子死，子不得不死；君要臣亡，臣不得不亡」的一方權力絕對宰制、一方絕對順服的關係，已背離了孟子所言「父子有親、君臣有義」的說法，與孟子思想迥異。

「朋友有信」，是說明處理社會關係的規範。在社會關係中，「朋友」是一種既非血緣關係、不受政治限制，又別於陌生人的特殊人際關係。朋友關係是兄弟關係的擴充，孔子論友，一再提到「信」字，《論語·學而》曰：「與朋友交，言而有信」、「與朋友交而不信乎」，孟子說：「信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣」（《孟子·離婁》），依《說文》：「信，誠也」，故朋友相交，以志同道合為基礎，且應以誠信相對待。「信」是朋友一倫中所必須遵守的道德規範，《禮記·儒行》云：「儒有合志同方，營道同術；并立則樂，相下不厭；久不相見，聞流言不信；其行本方立義，同而進，不同而退。其交友有如此者。」志同道合而互有友誼者，始稱之為「朋友」。

《易傳·兌卦》言：「君子以朋友講習」、孟子曰：「不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。友也者，友其德也，不可以有挾也」（《孟子·萬章下》），朋友之間，乃係「以友輔仁」，並相與為善，在彼此之間，卻要互相責善，責善，係為求道德之完善，故孟子云：「責善，朋友之道也」（《孟子·離婁下》）。朋友一倫是處於雙方地位平等並相待以誠信，朋友有過錯，固應「忠告而善道之」（《論語·顏淵》），惟勸告後仍不聽，即應「不可則止，毋自辱焉」（《論語·顏淵》），更進而疏遠之，蓋因朋友一倫具有充分的選擇性。

個人在倫常關係中的地位，是處於一種「相對的地位」，同時也是一個「中心的地位」，譬如對君而言，我是臣，對臣而言，我是君；對父母而言，我是子女，對子女而言，我是父母；其餘兄弟夫婦朋友關係亦同。就這種相互關係而言，個人所取得的是一個「相對的地位」。但換一個角度看，在這種相對的關係中，

卻又同時使得每一個「個人」，都自然而然地形成一個中心；所有和你有關係的人，都可以歸聚到你這個中心來。可以說，某某人是我的父母，某某人是我的兄弟等等¹⁰³。又因每一個體（或為人父、為人子、為人夫、為人妻），在具備該當的身分時，均可套在此關係中，而非限定特定的某人始有適用，故五倫關係應為一中性的人際關係類型結構體系。個人生存於社會當中，肯定會被置於一定的家庭血緣關係和社會政治關係之內，因此，個人由親至疏，由近而遠，由本至末，將德性推廣發揮至其他人倫關係上，即是由父母、兄弟、夫婦之情，推及於鄰人、朋友，以至整個世界人類的關係擴展。推己及人的實踐，本是源自人倫關係的價值觀，倫理社群的公益概念則為個人德性踐履之滿全，是以群己關係可謂為由血緣家族為紐帶的社會關係，必須在人與人的倫理關係中才能實踐。儒家的社群思想終究不離倫理本位的家，故梁漱溟先生謂：「中國是倫理本位的社會，倫理始於家庭，而不止於家庭¹⁰⁴」。

貳、孟子之論禮與人際關係

儒家在人倫關係中是很重視禮制的，孔子向樊遲解釋孝道不可違背禮制時說：「生、事之以禮；死、葬之以禮，祭之以禮。¹⁰⁵」又認為「不學禮，無以立。」（《論語·季氏》）「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）即是為了力抗在周文疲弊下禮崩樂壞的時代，企圖振興社會規範¹⁰⁶，勞思光先生遂謂：「孔子之學，由『禮』觀念開始，進至『仁』，『義』諸觀念。故就其基本理論言之，『仁，義，禮』三觀念，為孔子理論之主脈。¹⁰⁷」孟子繼承孔子以「仁」

¹⁰³ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（台北：文津出版社，1999年），頁98。蔡仁厚，《新儒家與新世紀》（台北：台灣學生書局，2005年），頁83。

¹⁰⁴ 梁漱溟，《中國文化要義》（台北：五南圖書出版公司，1991年），頁77-79。

¹⁰⁵ 「『生、事之以禮』者，『冬溫夏清，昏定晨省』之屬也；『死、葬之以禮』者，『為之棺槨衣衾而舉之，卜其宅兆而安厝之』之屬也。『祭之以禮』者，『春秋祭祀，以時思之；陳其簠簋而哀祭之』之屬也。」《論語·為政》

¹⁰⁶ 吳建明先生即以爲，孔子由「仁」為主體道德的成德之學，將「禮」收攝於「仁」中，由「仁」所發展出的禮樂內容，即成爲教化百姓、敦化人心的規範。吳建明，〈先秦儒學「道德宗教」之內涵探析〉，《宗教哲學》第44期，2008年6月，頁121。

¹⁰⁷ 勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁108。

爲本的思想，倡仁政，注重禮，因爲循「禮」就是循「理」而行，如此實踐，始能返顯仁心。「不信仁賢，則國空虛。無禮義，則上下亂。無政事，則財用不足。」（《孟子·盡心下》）封建社會中，恪遵尊卑上下之分，「禮」正是維繫社會秩序的準則。禮制禮分如遭破壞，即不再有合於義理的行爲標準。《禮記·經解》亦言：「禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。」故禮是一個國家安定社會的基礎，也是國家賴以建立的礎石，禮的本質，來自於人的德行，將個人的德行客觀化而爲共通的「理」，以作爲人類共同遵守的準則，此便是「禮」¹⁰⁸。

孟子曰：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》）、「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」（《孟子·告子上》）、「辭讓之心禮之端也」（《孟子·公孫丑上》）、「恭敬之心禮也」（《孟子·告子上》）、「以仁存心，以禮存心」（《孟子·告子上》）。可知禮之本係用禮「存」心，禮非由外鑠而是根植於心。儒家重視和諧，《論語·學而》謂：「禮之用，和為貴」，禮的作用乃在於和而不亂，社會生活中的任何事情應以和諧為標準，人我和諧，為儒家的社會倫理觀。孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和」（《孟子·公孫丑下》），孟子這裏所說的人和，即是指人與人、人與社會的關係，認為天時、地利等人與自然的和諧，尚不如人與人之間和諧來的重要。欲建立人與人、人與社會和諧關係，需以「禮」為依歸。依孟子言：「不仁不智，無禮無義，人役也」（《孟子·公孫丑上》），人如不仁、不智、無禮、無義，則必淪為受人役使的奴僕，無法成為君子。惟合於「禮」之事，必合於「義」，倘為「非禮之禮，非義之義，大人弗為」（《孟子·離婁下》），因為「義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也」（《孟子·萬章下》）。

《禮記·曲禮》言：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也」，定親疏即分別人倫之中相對應之禮，以禮作為社會安定的基礎。《中庸》曰：「仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」。所謂「親親之殺」，指由最親之人，推及次親之人，進而再推至疏遠之人，易言

¹⁰⁸ 傅武光，《孔孟老莊思想的平等精神》（台北：文津出版社，1990年），頁103。

之，即是由差等原則往外推展；而「尊賢之等」，亦係按賢者等級依序推之，此「親親之殺」、「尊賢之等」，均由禮所生。孟子亦曰：「仁也者，人也。合而言之，道也」（《孟子·盡心下》）、「親親，仁也」（《孟子·盡心上》）。儒家言「仁」，概由親及疏，以「親親」為本。孟子認為，在人與人、人與社會相互協調的和諧社會裏，人們之間的和諧仍是有差別的和諧，他說道：「君子之于物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》），其意指在人與人的關係中，個人與自己親人的關係定比與其他人的關係要親；人與他人的關係又比與萬物的關係要親，這種由親到疏，由近到遠的排列順序，即是孟子「愛有等差性」的社會和諧思想。凡人相接待，必須合乎禮，「禮」作為人與他人相接應遵守的規範，是穩定社會秩序的基礎，禮是出自內心對行為的約束，與法或刑對人的行為是以外在強制力制裁有所不同，孔子曾說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」（《論語·為政》），即明白指出以刑或法等外在規範約束人民行止，人民雖或在刑政高壓下免於爭訟，亦是出於畏懼處罰之心，實際並無道德羞愧之心存在，此即所謂治標不治本¹⁰⁹；但以禮作為約束的規範時，人民是因心有感悟而自願遵循，禮本乎內在本心之發動，故儒家社群結構即以「禮」作為立身處事的行為準則。孔子說道：「不知禮，無以立」（《論語·堯曰》），禮包含個人的待人接物準則，群己關係無時無刻不在禮的影響下進行。

就「禮」而言，《禮記·曲禮上》記載：「君臣上下、父子兄弟，非禮不定」、《禮記·哀公問》：「非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也；非禮無以別男女、父子、兄弟之親。」孟子稱：「是故賢君必恭儉禮下，取於民有制」（《孟子·滕文公上》）、「無禮義，則上下亂」（《孟子·盡心下》）。由之，五倫關係繫之於禮，五倫的對應關係也就是禮的具體實踐。在五倫關係上，君臣、父子、夫婦、兄弟、

¹⁰⁹ 陳弱水先生謂：「儒家認為強力制裁是一種不得已的，且亟應避免的規範方式，因為這種方式祇能消極地禁人犯罪，不能使人自覺行善。在價值上，儒家堅認教化高于刑懲，禮治優於法治。」陳弱水著，〈立法之道—荀、墨、韓三家法家思想要論〉，黃俊傑主編，《天道與人道》（台北：聯經出版公司，2006年），頁80。

朋友是個人與社會聯繫的網絡基礎，禮對於五倫的規範在於使人的行為舉止能恰如其分，使個人依自己的身分合宜地及適當地表現與他人間的互動。韓非曾說：「禮者，所以貌情也。」（《韓非子·解老》）就是說禮是反映及表達自己內在真實感情。禮往往須通過一定的形式、儀節文飾加以呈顯，由是而形成外在的規範，準此，禮是將道德規則具現於日常道德判斷或道德經驗的一般性規範，抽象的禮儀透過具體化的活動而呈現其精神。儒家強調禮的內在精神，而不是禮的外在形式規範，禮內在於人的心性，在人與人之間的相互對待關係上，透過禮的具體形式表達相互信任與尊重，更藉此固定的行止模式以達到一種普遍的共識，進而化約為普遍的制度，做到所謂百姓日用而不知¹¹⁰的潛移默化的影響，當人們的言行舉止以禮為規矩即是一種禮的自覺，也就是「仁」的實踐。孟子曰：「禮之實，節文斯二者是也」（《孟子·離婁上》），禮的具體表現，在於「節文」二者，焦循謂：「太過則失其節，故節之。太質則無禮敬之容，故文之。」¹¹¹故必須「適當」，既不逾越又非有所不足，唯有處人接物得其當者，始得謂之為「禮」。「禮」其實就在於追求一個和諧秩序的人類社群，此即為林素英先生所謂：「禮以實現人類普遍倫理為最高目的，而倫理道德的實現主要又以禮儀制度的施行為途徑。」¹¹²是以禮是協調人際關係、維持社會秩序的道德規範。

¹¹⁰ 《易傳·繫辭上》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣！顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易。」

¹¹¹ （清）焦循，《孟子正義》（台北：台灣中華書局，1981年）。

¹¹² 林素英，《禮學思想與應用》（台北：萬卷樓圖書公司，2003年），頁142。

第三章 孟子群己思想的實踐

第一節 經權原則與群己思想

孟子指出維繫社會秩序的基礎在於人倫關係，在群體中的每一個人往往同時具備幾種不同的身分（為夫或妻、為君或臣、為父或子），當個人在同時併存的不同身分中，即有發生道德衝突的可能，儒家倫理的道德規則，可以統括在孟子所說的「禮」之下，禮是作為我們日常生活應遵守規範及人與人間的對待方式。在面臨禮與禮之間發生衝突或具體情境下陷入道德兩難應有所選擇時，儒家以「經權原則」為對應，易言之，經與權乃涉及道德評價和道德選擇。《論語·子罕》中孔子提出經權觀念：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」表達凡事都要依據具體情況，做出理性判斷，才能通權達變，行權乃為最高境界。及至孟子，對經權原則有了更明確的論述，雖未明顯將經與權併稱，但將禮與權對舉，禮與權實際即為經與權。

壹、經權原則

一、反經

非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。……君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣。（《孟子·盡心下》）

孟子此處所稱之「反經」，依朱熹註解：「『反』，復也。『經』，常也，指萬世不易之常道¹」。「反經」即是指返歸原則或堅持原則之意。楊伯峻先生說：「這種結構猶如《論語·顏淵篇》的『復禮』，『歸於禮法』便叫『復禮』，『歸於經常』，便

¹（宋）朱熹，《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2005年），頁376。

叫『反經』，『反』同『返』。²」反經，即是行事以禮為依歸。《孟子·告子下》有云：

任人有問屋廬子曰：「禮與食孰重？」曰：「禮重。」「色與禮孰重？」曰：「禮重。」曰：「以禮食，則飢而死；不以禮食，則得食，必以禮乎？親迎，則不得妻；不親迎，則得妻，必親迎乎！」……孟子曰：「於答是也何有？不揣其本而齊其末，方寸之木可使高於岑樓。金重於羽者，豈謂一鈞金與一與羽之謂哉？取食之重者，與禮之輕者而比之，奚翅食重？取色之重者，與禮之輕者而比之，奚翅色重？往應之曰：『紵兄之臂而奪之食，則得食；不紵，則不得食，則將紵之乎？踰東家牆而摟其處子，則得妻；不摟，則不得妻，則將摟之乎？』」

孟子以為，禮與食色雖皆為重，但其中卻又各有輕重程度之別，在價值衡量上，禮當然重於食色，禮是屬於道德層次，是「大體」，食色是生理層次，為「小體」，君子自當「從其大體」，以禮為重，切不可因食色而去禮。蓋因「飲食」、「男女」雖屬於人之大欲，但在求得滿足時仍必須先考量「合禮」與否，若需傷害別人才得食，侵犯別人才得妻，仍是不應為，此即凡事應以「禮」作為行事依歸之原則。不過，此前提並不是在「生死」與「守禮」間做抉擇，人若因飢餓而無法存活，或民族的生命無以繁衍持續時，基於求生的本能，此時若有違反，亦僅是不符禮之常行，並非違反良心的仁義³。因為禮雖屬人類行為規範，但禮儀中仍另有輕重之分，因此，在食色之重者與禮之輕者間有所衝突時，還是必須以維持生存為前提。

對於原則的堅持，可引《孟子·滕文公下》所言：

² 楊伯峻，《孟子譯注》（台北：源流出版社，1982年），頁344。

³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2007年），頁196-197。

陳代曰：「不見諸侯，宜若小然；今一見之，大則以王，小則以霸。且志曰：『枉尺而直尋』，宜若可為也。」孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也，如不待其招而往，何哉？且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？……如枉道而從彼，何也？且子過矣，枉己者，未有能直人者也。」

枉尺直尋，意指如屈己一見諸侯，而可以致王霸，則所屈者小，所伸者大。但是孟子以為士人不能委屈求仕，因為諸侯非招即往，是行止不合禮法，故其堅持不見諸侯，因為枉道富貴，為君子所不取，倘枉小而所伸者大則為之者，係為計其利，一旦有計利之心，則雖枉多伸少而有利，是否亦將為之呢？故而孟子認為仍不可為之。按此處孟子雖非談論經權原則，然孟子堅持原則，寧願因不主動謁見諸侯得不到任用而無法實現其仁政理想，依然不視目的需要而不擇手段，並反對「枉尺直尋」，則可謂是「反經」的具體實踐。

二、時中

道德規則並不是最終原則或不可作任何變通的，否則，不啻將道德規則僵化成一種教條，如此一味盲目地絕對遵守，反而是真正背離了道德的實質意涵。在孟子與公都子的對話中，他指出：「從其大體為大人，從其小體為小人」（《孟子·告子上》），又說「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」（《孟子·離婁下》）。孟子並非認為有德行的君子可以隨意不守信諾，但是在不遵守道德規則之前提，是為保留變通的方法，使得道德理想得以實現。《孟子·離婁下》曰：「可以取，可以無取，取傷廉；可以與，可以無與，與傷惠；可以死，可以無死，死傷勇。」他在此更表達過猶不及的想法，認為惟有以中道行事，才為最適當的方法。

楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。（《孟子·盡心下》）

戰國時期，當時天下的顯學，一是為我的楊朱，一是兼愛的墨翟。為我只是為自己而不愛天下，兼愛只愛天下而不為自己，孟子以「拔一毛而利天下，不為也」，來描述楊子的價值取向，以「摩頂放踵利天下，為之」來描述墨子的價值取向。然二者的價值取向，是兩個各走極端的行為模式，楊子不做不利於己之事，墨子對於有利天下之事一定去做，在做與不做的行為權衡，取決於利與不利的價值標準⁴。賢人子莫知楊墨之失中，又鑑於楊墨的「過」與「不及」的極端偏執，其主張既不同於楊朱為我說的極端利己主義，也不同於墨子兼愛說的極端利他主義，而執守楊墨兩家的中道，此即為「執中」。執中雖然是經過比較後去其極而取其中，是一種取得接近中道的方式，但是如果執於「中」，則與執左或執右仍是等同的，換言之，均為固執己見而將觀念滯限在某一特定的角度立場，使原本「執中」的選擇失去因應變化的效應。故孟子認為，子莫的「執中」，與楊朱「為我」、墨子「兼愛」，同樣執著於某「一」，所以說「執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也」。真正的「中」是「時中」，它不是固定在兩端的中間點上不可變的，而是隨著境遇的變化而變的⁵，唯有「時中」才是所謂「執中有權」。蔡仁厚先生明白指出：「儒家的時中之道，既不同於死板僵化的道德教條，也不是隨意搖擺的不定準原則。它可以『物來順應』，而又萬變不離其宗；它可以定原則、定方向，而又能盡其變化之用。所以是一個『有常有變、萬古常新』的大道。⁶」

⁴ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2007年），頁332-333。

⁵ 蔡仁厚先生說：「經，是常道，是不變的原則；權，是一種運用，是用來實現經的。就『時中』而言，中、是不變的原則，時、則是應變的權宜。在儒家看來，經之與權，常之與變，時之與中，都可以在相對之中有相應，在相反之中有相成。」蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》（台北：正中書局，1994年），頁74。

⁶ 蔡仁厚，《儒學的常與變》（台北：東大圖書公司，1990年），頁7。

是以由孟子以上論述，可知孟子贊成「行權」，在行事作法能不「執」而應有「權」，子莫執中而不能「時中」，仍為害道。

三、行權

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺，則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（《孟子·離婁上》）

中國古代嚴格恪遵男女分際，謹守男女之間授受不親的禮節，不得稍有逾越。淳于髡舉嫂溺援手為例，向孟子提出一個兩難的問題，即禮與權衝突時應為何種處置。在溺於水生死存亡危急之際，如何權衡現況做出選擇，孟子以「權」作為變通的原則。因為具體的道德規則難免有例外或不適用的情況，因而產生道德兩難，此時即必須作一權變，孟子認為，「權」作為「原則」的實際變通，端視主體所面臨之境遇而有不同，不能一味昧於現實而不知變通。因為男女授受不親固為「禮」，但遇到嫂溺此特殊緊急狀況時，叔以手援之卻並不是「非禮」，而只是「權」的表現而已，是符應於我們仁心的本具。因此，遇到特殊情況即應可以對禮進行變通，否則，如不知變通任由嫂溺而不予救援，就是禽獸之行，易言之，即是所謂「執一」。權，然後知輕重，孟子並不固著或拘泥於道德原則，反而注重權變的價值和意義。如果只是持守著禮法而不知變通，此即是所謂吃人的禮教，是以孟子說「執中無權」是賊害大道的行為。

貳、反經與行權的關係

反經與行權間二者間具有矛盾性，似不可併存。因為行權即表示對經有所背反，如行權未背反於經，則就是反經。但是行權的標準是什麼？行權有無其限制

性？簡言之，就是什麼時候該反經，什麼時候應行權。

經是一種具有普遍性的道德規則，權是一種因時制宜的方法，但是權並不足以單獨作為一規範或原則，且非可得任意為之，必須在特殊情況下才有適用。孟子講經權，基本上仍認為在一般情況下，只能「反經」、「執經」，因為道德行為必須有普遍原則的指導，惟禮並非絕對不可變，在不違反基本原則的前提下，禮的某些具體要求，可以隨具體事件情狀的變化而作出因應的調整⁷。易言之，反於經而行，是權宜之計，其目的仍在於回歸於經以成其善，是以，經之實現必須通權，權之運用不可離經，經權原則即是透過通權達變的能力以為因應道德衝突的方式。行權首先要求對不同的道德境遇作具體分析，則行權所依循的理論依據究竟是什麼？來自孟子所言的「仁」與「義」。

仁，人心也；義，人路也。（《孟子·告子上》）

心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。（《孟子·告子上》）

「仁」是孟子哲學的價值根源，仁具有普遍意義，是人人皆有的本然善性，亦即是內在的良知良能。仁必須通過義的實踐，才能落實仁的普遍原理，義便是以仁心為基礎所作的道德判斷。「義」是「理」，是「心之所同然者」，孟子肯定人具有內在的道德性，作為判斷是非善惡的道德標準，由「羞惡之心，義之端也」到「心之所同然者何也？謂理也，義也」，孟子所談的義即代表由情—理的發展過程。「吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」（《孟子·離婁上》）孟子把「仁」喻為居室，將「義」喻為行走的道路，易言之，義即是作為行為的準則及規範，義要

⁷ 孫春增先生謂：「實行『權』、『時』的靈活性不能損害原則性，這些原則就是仁、義、孝、悌、禮等。」孫春增，《先秦法哲學思想研究》（濟南：山東大學出版社，2009年），頁97。

依於仁，義亦可攝於仁，仁與義只是一體用問題。孟子說：「非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人」（《孟子·萬章上》）。義作為普遍的規範，有衡量事物的尺度，對於主體的言行舉止具有實質的價值判斷原則，除了進退舉止都要符合義，孟子更說道：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也」（《孟子·告子上》），指出生與義，二者都是可欲的，當可以兼得時，自不會發生問題；但當二者不可兼得時，即要有恰當的選擇，此即捨生而取義，視「義」高於生命形軀之上，故可概括為「居仁由義，大人之事備矣」（《孟子·盡心上》）。

大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。（《孟子·離婁下》）

按孟子思想承繼孔子之說，孔子曰：「子絕四，毋意，毋必，毋固，毋我」（《論語·子罕》），「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之於比」（《論語·里仁》）。表示行事並不拘泥或固守一成不變的原則，所有道德判斷最終是以「義不義」為準，即以仁心之認定為依據，不能以任何特定的道德原則或規則作為不可不遵守的教條，在道德抉擇中，所依據的乃是行動者的仁心或不忍人之心⁸。孟子進一步概稱為「惟義所在」，作為行權的判斷標準。伊川先生謂：「夫臨事之際，稱輕重而處之，以合於義，是之謂權。豈拂經之道哉！」⁹因此，合於義者即是經之道，義俱內在於仁心，行權縱然背反於經，只要其依於經之道，則自合於義。《禮記》有言：「禮雖先王未之有，可以義起也。」（《禮記·禮運》）由此可知，禮的本義是生活秩序；一切秩序的具體內容（禮文儀節），皆可依正當合理性而予以制訂、改變。禮的制作，必須合乎義律，必須以「義」為準據。有了義作為禮的準據，人就能主動自發地依循「事理之當然」，以為其「人事之所當為」。義，

⁸ 李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，2000年），頁88。

⁹（宋）楊時，《精校二程粹言》（台北：廣文書局，1981年）。

即是禮的不變的義律常則¹⁰。職是，「經」，在孟子思想中，並非外在主體生命之外的「客觀地、普遍地原則」，否則道德行為總應該以此普遍原則為依歸，而不可能在普遍原則之外，獲得行為正確性的支持。換言之，行權不僅意味著孟子並非追求規範原則的道德形式主義者；更重要的是，回歸孟子良知良能說，貞定生命價值義蘊的指引，總在吾人生命之中已然蘊含。

在此提出一個問題，何時反經，何時行權，固須依具體情況而定。惟究竟什麼人可以「行權」？是一般人或特定人？依孟子思想以觀，似乎惟有「大人」才得為之，「大人者，不失其赤子之心者也」（《孟子·離婁下》）、「有大人者，正己而物正者也」（《孟子·盡心上》）、「惟大人為能格君心之非」（《孟子·離婁上》）等等，此「大人」即指孟子心目中具有理想人格的人，故「居仁由義」或「惟義所在」的價值判斷，需由「大人」為之。「大人」即是聖人，因為聖賢才能保持純潔無私的心，而不會出於自私自利的目的以小害大。陳政揚先生即以爲：

孟子以「聖人」為理想的人格典型，並且從人性論上肯定人人皆有成為聖人的可能。對於孟子而言，「聖人」是人之生命理想實踐的目標，且聖人的志業也是吾人努力持續的目標。因此，「聖人」不僅是個人完成自我道德修養的實現，還具有道濟天下的責任¹¹。

又說：

「持守中道」與「因時制宜」是儒家倫理思想很重要的一點，這是由於普遍貫穿於天地人間的價值理序(仁道)雖不會因為外在環境而改變，卻會隨著不同的具體情境要求人能以不同作為呈顯¹²。

¹⁰ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：台灣學生書局，2001年），頁106-108。

¹¹ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》〈東海大學哲學系博士論文，2003年〉，頁77。

¹² 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》〈東海大學哲學系博士論文，2003年〉，頁85。

聖人不僅追求個人生命的自我實現，同時以安立群體的生命為理想，不受感性的習染¹³，故以孟子思想，惟有聖賢才可「行權」。誠如李瑞全先生所云：

經權原則主要是回溯到道德的根源的一種道德的反省和批判的表現，一方面基於一更高層的義務來解決低層規則的義務衝突，最後即依於不忍人之心的判斷，另一方面也是回歸到日常生活中的共同道德性來解決衝突。孟子強調這一經權原則之不能在普通情況中隨意濫用，而且是有德行的人方可行使，以免被假借為不守道德原則的藉口¹⁴。

參、經權原則與群己間的共處之道—道德兩難的選擇

在儒家的群己觀中，人與人間相互關懷與扶持的互動關係，從家庭推廣延伸至社會，人群交往中所面臨到的道德困境，涉及經權原則如何運用及判斷。孟子以義作為具體情境行權的標準，已如前一小節所述，以下就《孟子》中有關經權原則的實例，分析如下：

萬章問曰：「《詩》云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜。舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶。男女居室，人之大倫也。如告，則廢人之大倫，以懟父母，是以不告也。」萬章曰：「舜之不告而娶，則吾既得聞命矣；帝之妻舜而不告，何也？」曰：「帝亦知告焉則不得妻也。」（《孟子·萬章上》）

¹³ 羅光先生以為，儒家的標準人格為聖人，聖人是心沒有任何情慾的大人，大人和天地合德，和日月合明。羅光，《儒家形上學》（台北：輔仁大學出版社，1980年），頁3。

¹⁴ 李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，2000年），頁83。高柏園先生亦對此引伸之，謂：「依儒家，人皆有不忍人之心，而且所有的道德判斷最終皆是由不忍人之心所發，因此，經權原則要求吾人在道德規則衝突時，選擇以終極原理做為判斷之標準與依據，此即說是分析命題。」高柏園，〈經權原則與道德判斷：以《儒家生命倫理學》為中心之討論〉，《哲學與文化》第30卷第5期，2003年5月。

不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也，君子以為猶告也。（《孟子·離婁上》）

依照禮法，為人子者娶妻當然必須告知父母¹⁵。帝堯娶娥皇、女英二女，然因舜父頑母愚，告之則不得娶，故舜之不告而娶，其作為顯然背反於經。惟傳宗接代的價值理序位階高於娶妻未告知父母，如娶妻告知父母而不得妻，反屬不孝，故舜不告而娶，是為「行權」。換言之，面臨一般道德原則出現衝突時，吾人即應探究更根源的道德義務作為行為的判定標準，孟子認為，在特殊情況下，如果價值衡量結果，「行權」的重要性超過「反經」的重要性時，即可以「行權」。蓋告而不得娶，是廢人之大倫，終於無後，不孝之甚；不告而娶，失禮之小，量其輕重，自應從權。

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣。」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」「然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」（《孟子·盡心上》）

桃應這一假設問題，充滿了戲劇性的矛盾衝突¹⁶，此處所涉及的是律法與親情的衝突。作為具有多重身份的舜，為天子，有責任逮捕殺人兇手；惟作為人子的身份，則有責任奉養父親瞽瞍，但是舜不可能「同時」履行這雙重義務，在這

¹⁵ 《孟子·滕文公下》：「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家。父母之心，人皆有之。不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道。不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」

¹⁶ 吳冠宏先生謂：「孟子透過桃應的設問『舜如之何』，揣探聖意，進而代舜立行，以接續此故事的『行動』為我們勾勒了一個對舜行動的描述是一自覺的擬設與詮釋，而所擬設的舜乃至所構築的可能世界卻存有一種『想像的真實』，如同文學裡作者創造的角色般，孟子得以進入舜的內心世界，使舜成為孟子義理生命及理想色澤的轉化與投影。」吳冠宏，〈舜之兩難的抉擇：情法、群己、性命〉，《孔孟學報》第78期，2000年9月，頁138。

裡，已將行爲主體推到一個極端的境地，單純對道德原則的執一，並無法解決，只能是個體自身理性的權衡。楊國榮先生即謂：

它實際上以尖銳的形式，突出了個體境遇的二難性質與「權」的聯繫，並且在強調選擇（權衡）不可執一的同時，又肯定了個體存在價值的獨特性¹⁷。

當人假定或被任命承擔不止一種社會角色的責任時，在發現履行其中一項責任將會阻止他履行另一項責任時，此種角色的衝突即是陷入道德兩難境地。在律法與親情的衝突中，孟子認爲舜位爲天子固不能要求臣子爲其徇情枉法，另一方面又不能坐視自己父親被處刑而無動於衷，在天子與子女的雙重身分下，舜選擇解決衝突的方法，是放棄天子的身分，背負父親逃到不受法律約束的地方。對舜而言，縱爲天子，其父親殺人犯罪，天子仍有責任爲鞏固及維護國家法令制度而不禁止司法人員皋陶拘捕犯罪的父親，然舜又無法眼睜睜看著父親被執，遂陷入了道德兩難。按舜並不倚仗天子的高權下達命令要皋陶縱放其父，破壞律法的尊嚴，此即是在情法交爭之時，仍不敢因情壞法的表現。而舜最後選擇的方式是竊父逃至海濱，以求繼續盡爲人子的孝道侍奉父親，對舜來說，如此道德兩難就不復存在。易言之，皋陶「執之而已」爲經，舜「竊負而逃」爲權。在人倫序上而言，先齊家而後治國，父子之間的親情源於血緣而不可分割，無可改變，但天子的身份則是外在所賦予，後天的名位，具有可變性，故而「舜視棄天下猶棄敝屣」及「終身訢然，樂而忘天下」。孟子此論，表達了兩層意義，一爲親情可貴，孝道不可廢；二爲相對於親情而言，天下之尊位不可貴，可以放棄。這與孟子一貫重「天爵」輕「人爵」的論理¹⁸相符。杜維明先生乃以爲，舜與瞽叟的父子關係是最能

¹⁷ 楊國榮，《善的歷程－儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》（台北：五南圖書出版公司，1996年），頁79。

¹⁸ 《孟子·告子上》：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，

表現孝道的例子，因為舜能夠把這種極壞的條件，創造轉化成他自己發展人格之依據，成為發展自我正面人格的動力，故舜可為大孝、可為聖王¹⁹。朱熹在註本章時即讚曰：「為士者，但知有法，而不知天子父之為尊；為子者，但知有父，而不知天下之大。蓋其所以為心者，莫非天理之極，人倫之至。學者察此而有得焉，則不得較計論量，而天下無難處之事矣。²⁰」

「權」本身應有所預設，即先有經，後才有權，此為邏輯上的先後。再者，必須「經」在某一些具體情況下，無法據以作出吾人行為舉止判斷的準則。其次，必須以權變的處理方式，更能達到因應事態的判斷。楊國榮先生謂：「權與經間儘管相互聯繫，但又有主次之分：權在總體上似乎從屬於經……對於孟子來說，權的作用主要在於通過各種具體規範的適當調整使道（最高規範）的運用更為完善，而並不是從根本上偏離道²¹」。行權並不表示對執經的否定，因為拘守某種規範而不知變通，反而會導致一般規範的僵化，難以應付多變性的社會生活態樣，惟有恪守良心而不拘泥禮經條文，才是孟子道德理想的一貫實踐。此即為楊國榮先生所指稱，孟子所謂不可執一，主要是指不拘守某種普遍規範，而不是完全摒棄這種規範；反對執一，亦並不意味著否定普遍原則或規範的作用，反而可以說它是某種意義上為了使普遍規範的作用得到更好的體現²²。李瑞全先生曾說過：

經權原則並不提供一機械的推理方式，使行動者可以不經道德的參與而可達到道德的抉擇。但是，這並不表示它是空洞的原則，因為，它可以提供一具有道德內容的指引，但許多具體情狀卻是行動者需要相應特定情況來確立的。而確立這些相應情況卻要行動者主動投入，以人格感應作支援，

則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。」

¹⁹ 杜維明，《現代精神與儒家傳統》（台北：聯經出版公司，1996年），頁143。

²⁰（宋）朱熹，《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2005年），頁360。

²¹ 楊國榮，《善的歷程－儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》（台北：五南圖書出版公司，1996年），頁80。

²² 楊國榮，《善的歷程－儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》（台北：五南圖書出版公司，1996年），頁79-80。

方可使經權原則發揮它的道德指引的功能²³。

人類的交往是歷史發展的普遍型態與必然形式，在人與人之間交往的多樣關係中，不可避免地會面臨複雜的道德價值衝突的困境，或因身分的多重化使然，或因不可預測的狀況所致。在通常情況下，「經」所涵攝的道德原則與道德規範，是作為行為舉止的準則，「權」則是道德主體在具體情境中，因面對特殊情況下所權衡利害輕重、價值優劣後，對於形式的道德原則所作出的變通，惟在強調行權的靈活性的同時，仍不可違背「中」的原則，權變必須不違反「中」，才是真正符合事理的中庸之道。質言之，道德行為實踐所依據的不是僵固的教條，而是作為行為判斷指引的仁心。若是禮制儀文僅是以僵死的教條規範人的所有行為時，事實上，不但無法如實的指導人在各種不同具體情境底下應該如何行為，而且更是殘害了仁心的感通無礙，破壞了普遍道德原則如何有效應用於具體情境中的基礎²⁴。因此，在處理此種道德衝突的社會關係時，人們必須去體認蘊涵在「經」這一道德原則背後的仁的精神及本質，孟子所提出的經權原則即是以通權達變方式進行道德抉擇²⁵。是以，儒家的道德判斷結構是以經權原則貫穿道德原則，體現原則性與靈活性的統一，以作為安置個人與群體關係的實際展現。

²³ 李瑞全，《儒家生命倫理學》（台北：鵝湖出版社，2000年），頁90。

²⁴ 陳政揚，〈張載哲學中的「理」與「禮」〉，《高雄師大學報》第18期，2005年6月，頁173。

²⁵ 楊澤波先生說：「孟子承繼孔子有關思想，從社會生活的實際情況出發，發展了經權學說。經是社會生活的基本準則，遇事人人必須遵守，這就是『反歸』於經。沒有這種『反歸』，對於社會而言，就無法維持正常的社會秩序；對於個人而言，就無法追求政治和道德的理想。」楊澤波，《孟子評傳》（南京：南京大學出版社，2007年），頁215。

第二節 公私領域與群己思想

壹、義務衝突／責任不相容

由上一節分析可知，道德原則並不是互相矛盾的，但是在某些處境下，卻無法同時實現，這便形成所謂的道德衝突，道德衝突往往是由價值衝突所引起，如果我們能明確知道價值的次序或優劣作出道德的抉擇，則道德的衝突或兩難就可能得到解決，吾人亦能作出道德選擇，如援嫂以手或舜不告而娶等案例。

對於舜「竊負而逃……樂而忘天下」，黃俊傑先生提出「責任不相容性」見解，認為，「血緣原則」是人面臨「責任不相容」問題時的抉擇基礎²⁶。並說道：

孟子對「責任之不相容性」的解決方式包含了兩個原則：

- (1) 血緣原則：這是孟子所謂「一本」原則，以父子血緣關係為核心，展開一個有主從、上下層次差別的倫理觀。
- (2) 可取代／不可取代的原則：孟子主張不可取代的倫理責任，在實踐中應優先於可取代的倫理責任²⁷。

責任不相容性涉及義務衝突，筆者試從義務衝突理論來作進一步檢視。所謂義務衝突，乃指對於同一行為主體，在同一個時間，存在有數個彼此不相容之義務，因行為人無法同時履行全部的義務，故只能選擇其中的一個義務來加以履行，而放棄其他義務的履行²⁸。例如：父親同時要救助溺水的兩名子女。此時，行為人即處於義務衝突的困境。

如何解決義務衝突，前提必須先有義務的存在。一般而言，義務不涉及個人主觀上的喜惡，而是一種「應當」，不會因行為人的個人情感因素而受影響。以嫂溺為例，縱叔嫂間存有嫌隙，仍應施以援手救助。其二，須有數個義務存在。

²⁶ 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁107。

²⁷ 黃俊傑，《孟子》（台北：東大圖書公司，2006年），頁127。

²⁸ 蔡志宏，《刑法上義務衝突之研究》〈國立台北大學法學系碩士論文，2002年〉，頁15-20。

只存在一個義務時，即無探討義務衝突之餘地。其三，須此數個義務間是同時存在。如果義務不是同時存在，行為人自得依序先後履行，此時無義務衝突可言。最後，必須此數個同時存在的義務彼此間不相容。因為不相容性即表示義務無法同時履行，如果當下仍能分別具體事物的輕重緩急，則不生義務衝突情形。例如同時有二個嫂嫂均溺水，其中一個瀕臨死亡，另一個仍在掙扎中，此時小叔先救快溺斃的嫂嫂後，再救另一人，不會產生義務衝突。唯有此二嫂皆行將溺斃，如叔救起一人，另一人必然無法存活，此時才存在義務衝突情狀。

以義務衝突理論之成立要件來加以檢視前文所提到之孟子案例以觀，嫂溺伸以援手與男女授受不親間，涉及禮儀節文與人命存亡的抉擇，在道德判斷上顯然生命價值應高於禮節，因為二者道德價值非等價而有價值次序優劣區分，故筆者認為此並不涉及真正的義務衝突²⁹。換言之，並非存在所謂「責任不相容性」。再以舜面臨父親殺人而入獄的兩難局面為例，應係涉及公益與私益間的衝突及公益與私益間究應如何抉擇的問題，既非在同一的規範體系所生的義務，仍不得視為真正的義務衝突，亦非有「責任不相容」之適用。

尤其在桃應難題，孟子是以舜放棄天子的角色竊負而逃作為解決衝突的方法，此乃是因為舜作為天子的身分是他可以放棄的，惟假若沒有一種角色是可以放棄的時候，則道德兩難或價值利益如何衡量以獲得解決？關於此部分留待下一小節再予探討。另外，在非道德價值與道德價值之間³⁰，亦可能產生衝突情形，非道德的價值包括財富、爵位、名譽、物質享受等，雖大部分可謂是每個人所渴欲的，甚至積極追求的，然而在此種非道德的價值與道德價值間的衝突，依儒家一貫理念³¹，仍係認為道德價值凌駕於非道德的價值其上，因此，即使有衝突存

²⁹ 所謂真正的義務衝突：指從同一的規範體系所生的義務發生衝突。如從不同的規範體系所生的義務發生衝突時，為不真正的義務衝突。

³⁰ 林火旺先生認為，價值理論主要是研究價值的本質，以及什麼東西具有價值等問題，廣義來說，價值理論可以包括道德價值和非道德價值。林火旺，《倫理學》（台北：五南圖書出版公司，2005年），頁29。

³¹ 《論語·里仁》：「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。』」《孟子·盡心下》：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」

在的形式，但實質上為虛假的道德兩難，是以並無真正義務衝突可言。

貳、公／私領域－公益與私利

在孟子思想之中，禮或法的規範性並不是跟人倫的關係脫離的³²，它是立基在人倫的關係之上，並透過人倫的秩序以確立何者為一個明文化的禮（法）。因此在談論禮（法）的合理性時，可經由人倫秩序的運作來檢證禮（法）本身是否合於人群普遍相同之意識，易言之，作為穩定社會秩序的基礎並不是來自於外在制度的建立，而應是源自於一種更為普遍的基礎。傳統中國所謂的公私問題，並不是我們現今所說的權利和義務的關係，它其實包含一種倫理學或倫理上的價值秩序，此價值秩序就是人倫的整個基礎，而在其上合乎人倫的稱之為禮（法）。儒家的「禮」，包括「法」，但內容比「法」來得廣泛，可謂包括法律、制度、道德、習俗、禮儀等的社會文化規範在內。孔子曰：「君子義以為質，禮以行之。」（《論語·衛靈公》）由是觀之，儒家的「禮」，是以仁的思想作為指導³³，而禮的道德化及禮之於人的內在性，是社會和諧達致的基礎。

中國傳統社會的「公」與「私」，與西方近代社會的「公」「public」與「私」「private」，是兩對難以互訓的概念。西方的公與私，主要是指社會上公共的和非公共的兩個不同畛域，故西方的公與私，主要是政治學和社會學的概念。傳統中國的公與私，卻主要是倫理學和形上學的概念³⁴。「公」與「私」是一相對觀念，在意義上，二者似是相反的。如何劃分公私領域及詮釋其概念，在不同的理論脈

³² 張鏡影先生以為，儒家的思想及學說，均主張法治，惟其主張的法是根據自然法(Natural law)，與實證法(Artificial law)不同。人須營社會生活，乃其本性，自然法係以人之本性為其構成基礎。儒家稱自然法為禮，禮是本於人性的自然秩序。張鏡影著，〈儒家的法律思想〉，《儒家思想研究論集》（一）（台北：黎明文化公司，1983年），頁244、245。

³³ 陳政揚先生謂：「孟子認為禮之實踐有其內在根源，並不只是在行為上偶然的符合禮的節度規範，更是順乎本心本性而知禮守禮。」陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（台北：文史哲出版社，2007年），頁137。王曉波先生則稱：「在孟子思想中，『禮』是仁義的一種表現形式，並且還有其形上學的基礎。『禮』的實行是根據『性善論』。而性善論的根據又是天論。由性直接與天地接合，而得出『萬物接備於我』的結論。」王曉波，《儒法思想論集》（台北：時報文化出版公司，1983年），頁112-113。

³⁴ 黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》（台北：中央研究院近代史研究所，2000年），頁1-2。

絡與區分標準之不同，仍存有許多不同的分歧³⁵，尤其在公私越界（跨界）發展下，公與私之別更是難以界定及釐清。本節僅就公私領域關涉公益與私利的部分來加以論述。

以公私領域作為判準而言，「公」與「私」區分最初就是源於「公家」（國）與「私家」（卿大夫家）的區分，因此，「國」自然是屬於公域，而「家」則屬於私域（此處所稱的「家」亦包含了一般的個體家庭）³⁶。人不能脫離現實世界，繫於身分之多樣性，如何在每一個身分中恰如其分，換言之，即如何在群己關係中和諧共處並在公益與私益間取得協調，即是儒家所面臨的難題。傳統中國在儒家倫理的影響下，對個人最重要的情感性關係是家庭中的人際關係，在儒家的理想中，「家」便是一個完整的小社會。在家庭之內，個人可以學習並實踐全部的儒家倫理，並運用到家庭之外的社會，而去「治國」、「平天下」。相反地，假使一個人無法在家中「親親、敬長」，儒家便會懷疑他「一家之不治，何以天下、國家為？」³⁷所以有子說：「其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也」（《論語·學而》）。因此對儒家而言，家庭的內在私密領域與公共領域有著緊密的內在關係，人倫親情要由近而遠擴充之。儒家的公私觀主要體現在政治倫理思想中含着公益的「國」與私益的「家」間，「國」與「家」的不同社會內涵決定了社會生活利益的公私區別及差異，它關係著社會關係和結構的整合，關係著國家、君主、社會、個人之間的關係價值取向和行為準則，存在於道德和政治兩個層面。黃俊傑先生指出，孟子基本上是以「心」作為個人與社會的統一基礎，將個體與家庭，「私人領域」與「社會領域」視為一個連續體，並以倫理性為基本原則，且把法律與政治視為家庭倫理的延伸³⁸。孟子強調「天

³⁵ 陳弱水先生認為：「簡單地說，作為一個政治社會概念，『公』最初的涵義是統治主或政府之事，衍伸出來，也有公眾事物的意思。」陳弱水，《公共意識與中國文化》（台北：聯經出版公司，2005年），頁88。

³⁶ 「所謂『公』，在周代原指一國的最高統治者，亦即國君，故國君的家室即謂『公家』或『公室』。所謂『私』，在周代封建體制之內原指『私家』，亦即大夫之家，乃相對於公室而言，具有私有性之意。」劉紀曜著，〈公與私—忠的倫理內涵〉，黃俊傑主編，《天道與人道》（台北：聯經出版公司，2006年），頁179。

³⁷ 黃光國，《儒家思想與東亞現代化》（台北：巨流圖書公司，1988年），頁160-161。

³⁸ 黃俊傑，《孟子》（台北：東大圖書公司，2006年），頁128-131。

下之本在國，國之本在家，家之本在身」(《孟子·離婁上》)，均是將「私」領域到「公」領域之發展，視為同心圓開展之過程。孔孟在「公」領域與「私」領域的兩大連續體中，一直以親親之恩來涵容、滋潤僵硬的政治或法律秩序，使之成為有生機的生命。

公與私之間並不是一種對立的關係³⁹，公益與私益間未必絕對發生不可避免的衝突，惟追求個人一己利益(私利)，極有可能侵及公益或其他個人之私利，其間即存在著一個具體情況作為利益衡量標準，藉以謀求公私益之均衡。所謂「利益衡量原則」指當在作任何決定時，皆須經通盤考量，不能片面追求公益或某一個體之利益，必須同時尊重並考慮不同之利益，亦即應就相互衝突之利益，尤其是公益與個別利益，作平衡的考量，而依實際情況，客觀地衡量取捨⁴⁰。以利益衡量原則作為私益與公益之衡量標準，筆者認為尚必須限於「不可避免之利益衝突」，易言之，須欲保護一方利益而必將侵害他方利益時，在此不得已情況下，始有在所欲保全之利益與所侵害之利益間進行利益衡量⁴¹可言。

以《孟子》文中「桃應問曰」章試析，舜為天子，原則上應有維護國家體制之作為及責任，律法是人的行為規範，秩序是社會的內在本質，惟舜與瞽瞍間父子親情不可廢，舜在律法與親情衝突間，選擇放棄天子身分而竊負而逃，此關涉公益與私益間的衝突問題，亦即舜面臨法律與親情利益衝突時，如何以利益衡量原則，在保全父親與維護禮法間做出選擇。探究舜究會如何進行利益衡量，可由《孟子》另一段對舜之闡述，得到推論：

³⁹ 狄百瑞先生謂：「個體與社群或集體之間的問題，另一個常見的混淆之處是，兩者一直把公與私的二歧(*dichotomy*)視為一種二元對立(*an antithetical one*)—『公』代表共同的善，而『私』則消極地代表個體的自私。」「儒家的理想是公與私之間的平衡，而不是一方壓過另一方的主張。」參見狄百瑞(Wm.Theodore De Bary)著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權—從儒學社群主義立論 *Asian Values and Human Rights*》(台北：正中書局，2003年)，頁27、29。

⁴⁰ 羅傳賢，《行政程序法基礎理論》(台北：五南圖書出版公司，1993年)，頁67。

⁴¹ 「利益衡量原則」源於「功利主義」，功利主義是由英國實證法學家邊沁(Jeremy Bentham)率先提出。邊沁強調，社會所具有的利益不能獨立於個人利益，社會利益意味著「組成社會之各個成員之利益之總和」。政府的職責乃是藉著趨樂避苦來增進社會幸福，而最大多數人的幸福就是判斷是非的標準。參照 Edgar Bodenheime 著，范建得、吳博文譯，《法理學—法哲學與法學方法》(台北：漢興書局有限公司，1997年)，頁123。

天下大悅而將歸己。視天下悅而歸己，猶草芥也，惟舜為然。不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子。舜盡事親之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父子者定，此之謂大孝。（《孟子·離婁上》）

在「事親之道」與「天下悅而歸己」的強烈對顯下，舜捨彼就此以見其事親之切⁴²。由此可知，在法與親情利益對峙下，就舜而言，如何同時維護公益（禮法）與私益（親情）間，產生不可避免之利益衝突，惟需知舜乃「不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子」，故而以舜的「人倫之至」，孟子遂替舜做了「視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」的決定，即是重私而不害公，既不廢國法又兼顧及私情⁴³。易言之，依孟子觀點，已揭示法與親情（血緣）此兩種相異價值系統衝突時所採的折衷協調之道⁴⁴。同樣地，《論語·子路》談道：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」葉公認為直躬指證父親偷羊為正直的表現，藉以炫耀其人民不會因私情而違背公義，然孔子卻不認同此見解，反而以「子為父隱、父為子隱」才是真正的「直在其中矣」，其立論在於「仁」之差序性，父子親情關係應為優先。然而孟子所說的「竊父而逃」及孔子所稱「父親攘羊」的行為，表面上已損及他人的權益或違背了國家利益，惟孔子與孟子二人的思想與作法如出一轍的立論思想基礎究竟為

⁴² 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》（台北：里仁書局，2000年），頁73。

⁴³ 陳弘學先生認為桃應這則對話提供了人性一種更寬廣的空間與抉擇，意即孟子一方面保留法律的尊嚴，另一方面鬆脫了制度對於人的枷鎖。他並說道：「孟子為『桃應難題』所作的假設性回答，可以作為駁斥『孟子無法治論者』的重要反證，孟子設想舜為不使瞽瞍受到國法制裁，因此必定會拋棄王位，帶領父親逃亡海濱，終身奉養而不倦。這種作為表面似乎是將『個人親情』置於『國家法律』之上，但假如深一層看，則舜所以必須拋棄王位，不但是否定法律的效力，相反的它大大肯定了法律的價值，因此舜與瞽瞍才有逃跑的必要。」陳弘學，《先秦諸子法思想探析—當代視域的解讀與重構，以儒墨道法四家為主要考察對象》（國立政治大學中國文學系博士論文，2009年），頁250-251。

⁴⁴ 王浩仁先生認為，「禮法」與「情義」應該將其標準統攝於「和」之中，而「和」的意義又依於「人性」與「價值」之互相發明。王浩仁，〈論儒家價值觀中「情義」、「禮法」之標準及此標準間之關係—以《論語》、《孟子》為中心〉，《哲學與文化》第24卷第10期，1997年10月，頁976-977。

何？分析如下：

《論語·學而》曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」《論語》認為孝是一切德行的根本，也是人之價值自我實現的基礎所在，孝弟為行仁的起點，孝弟必須從家庭生活開始，在親子關係與兄弟關係中體悟，體證什麼是「仁」，亦即孔子所稱的「仁者愛人」。再進而由孝弟層層擴展去愛及一切的人事物，即所謂親親、仁民、愛物的步驟次序⁴⁵。由之，孔子的義理係以孝弟為行仁的始點，孟子承襲孔子思想脈絡，且孔孟思想的連慣性來自義理上，是以均是扣緊行孝者是孝道生活中的主體以言，此亦是孟子所謂「義內」。因此，依儒家思想一貫脈絡分析，既然「孝弟也者，其為仁之本與」為儒家的核心概念，從而在面臨公私利益衝突或道德價值選擇際，如以利益衡量原則作為價值判斷基礎時，孔子即終以「子為父隱、父為子隱」⁴⁶作為親情困境的解決方式，蔡仁厚先生更明確指出：

有人據此章而以為孔子提倡父子私情，這當然是誤會。又有人引「大義滅親」以為說，那更是不知大小輕重的夸奢之論。須知必據「大義」而後始可言「滅親」，而證父攘羊豈得為大義？亦豈得為義乎？蓋「愛親」出乎天性，而「證父攘羊」既非人子之天職，且將傷害父子之恩情。不證父攘羊，並無虧於為入之道；而證父攘羊，又豈得為合義之行⁴⁷？

伸言之，直躬為一介平民而非執法人員，是以直躬的正直即不應表現在舉發父親犯罪此事上，而應以保全孝道價值為首要考量。此即為蔡仁厚先生所稱，價值必須通過具體的「分、義」而完成，不同的人面對同一件事，都有各不相同的分義

⁴⁵ 曾昭旭，《良心教與人文教》（台北：台灣商務印書館，2003年），頁82-84。

⁴⁶ 余英時先生謂：「『父為子隱、子為父隱』是為引發竊盜者的『恥心』。」余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（台北：時報文化，1992年），頁85。

⁴⁷ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁60。

(不同的責任或義務)⁴⁸。孔子重視親情倫理，在不涉及職責之處，他把道德倫常，禮義教化優先於法或罰之上，足見其理論核心及價值所在⁴⁹。同樣道理，孟子係以「負父而逃」作為倫理與法律難以兩全的困局解決之道，人因為無法從親情倫理中超然跳脫，戕害親情倫理並非彰顯「義」之道，根植於本心天理的父子之情，實有難以取代的價值優位⁵⁰，此為舜棄帝位選擇負父而逃的理由。易言之，重視家族、宗族此一血緣脈絡關係，為孔孟在解決公私衝突及作出衡量利益的背後最高指導理念及根基。

桃應難題之解決，在於對舜而言，天子之位固然是可以放棄的，惟如重疊的身分中沒有任何一種身分是可以放棄的，如何因應？筆者認為在此情境下，仍得以利益衡量原則作為一判斷準則，因為價值一般而言都擁有其層級次序，故價值的秩序仍是存在其中的。在利益價值得以衡量時，則或以道德價值的位階、或是斟酌侵害的程度大小等方面來予以取決。在利益價值衡量無法具體分判、排序、兩全及發生尖銳衝突不可迴避時，此時則應選擇以能實現人之所以為人自身價值理念者為抉擇的準則⁵¹。利益衡量原則的前提必須由具體情境做出判定考量，但每一個體面對相類同的情境時，未必會作出一致的選擇，「從對峙以至解消」過程中，往往不同的人會產生不同之選擇結果，對此，錢穆先生曾說道：

殺人者死乃王法，然則父犯殺人之罪，其子皆可越獄行竊，負父而逃否？

⁴⁸ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：台灣學生書局，1999年），頁60。勞思光先生亦謂：「孔子之意以為，每一個人在每一事中，有不同之責任及義務，故不能以『證人之攘羊』為『直』。而應說，各依其理分，或證或隱，始得其直。……孔子言『子為父隱』時，亦非謂『攘羊』一事不應受罰……孔子心目中之『父子』關係與路人關係之不同……皆是具體理分問題。……孔子論『直』，其本旨是說價值即具體理分之完成，故每一事之是否合理，須就具體理分決定。」勞思光，《新編中國哲學史》（一）（台北：三民書局，2005年），頁125。

⁴⁹ 楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》（台北：文史哲出版社，2009年），頁190。

⁵⁰ 張鏡影先生認為，儒家深知法之目的與作用，係維持國家社會生存秩序之安全，對守法之觀念，不亞於法家。儒家主張以孝治天下，遇孝與法相背時，儒家主張仍是在公不斲法。觀於孟子盡心章上桃應問瞽瞍殺人一節，即可證實。張鏡影著，〈儒家的法律思想〉，《儒家思想研究論集》（一）（台北：黎明文化公司，1983年），頁254。

⁵¹ 陳政揚先生曾說：「當人依循『仁心』的當下指點而化為具體合宜的行動時，亦即充分的實現為善的能力，人就已經實現了人之所以為人之所『是』。」陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》（台北：文史哲出版社，2007年），頁139。

是又不然。因舜為天子，若果置瞽瞍於法，是不啻由舜置之法，天下更無為人子而可置父於法之理。然舜又不能為父而毀天下法，則唯有棄位而逃。若在凡人，父死於法，則哭泣收葬，哀祭盡禮，如是則已。⁵²

即表達聖賢與凡人在衡量利益時的差異，亦即不同的人對於相類似的具體衝突事情時，會因其所擔任的身份或地位的不同而有不同的行為表現，作出不同的利益衡量及選擇。做一個最好的道德判斷並不容易，需要種種的考量和分判，如何去判斷價值的優先次序，以致能作價值的選擇？這是利益衡量的原則。利益衡量原則並非以個人私利為優先利益考量，而是必須衡諸社會公平正義，以國家民族和社會發展利益為重，並自覺地主動承擔社會責任，亦即以孟子所指稱，通過仁心之不安不忍處，直接察視其中價值理序。在有關利益衡量之操作基準，必須確立利益之位階與質量關係，例如：人之生命與人性尊嚴，相較於其他利益，具有較高位階，所以在嫂溺施以援手，即符合利益衡量原則。至於公益與私益或不同公益間、不同私益間之利益衡量原則為何，不妨以「兩害相權取其輕，兩利相權取其重⁵³」及「因時因地因人因事」作為基準性的原則以措其宜。惟不可諱言地，在價值優劣或如何認定利與害時，困難之處仍在於利益衡量常屬於質的判斷問題，而並非是可能計算之量的判斷。

人面臨道德兩難的選擇，其實即意味著具體的社會規範存在著限制，它們不是在任何情況下永遠適用的。此並非指道德原則不具有客觀普遍性，而是因為禮所具現的社會規範僅是形式的，仍必須受到道德的檢視，才具有普遍性，更重要的是，儒家對於道德兩難的根本立場，已先行肯認人在本性中有道德判斷的能力（即道德心）⁵⁴，因此在面臨千變萬化的具體道德衝突境遇中，不論是形式的道

⁵² 錢穆，《雙溪獨語》（台北：台灣學生書局，1981年），頁118-119。

⁵³（清）劉錦藻撰，《續文獻通考》卷394（台北：新興書局，1965年）。

⁵⁴ 黃俊傑先生謂：「孟子認為，對事物的『適當性』的判斷根源於內在的心，而非依緣於外在的條件。」黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁117。又說：「孟子認為人的『心』是價值意識的創發者，人生而具有道德判斷的內在能力……在孟子的認知中，人的心對於價值判斷自有其普遍必然性。」黃俊傑，《孟子思想的現代詮釋》（台北：國

德原則間之衝突、或是不同規範間之道德衝突，亦無論是否有前例存在而得有所依循，人仍然能夠本諸道德理智作出適當的判斷。

參、義／利

談到公與私，不妨再由孟子的義利之辨進一步加以論述。孔子曰「君子喻於義，小人喻於利。」（《論語·里仁》）孔子以義與利區別君子及小人，孟子的義利觀，實際是承襲孔子重義輕利的思想，（《孟子·梁惠王上》）記載：

孟子見梁惠王。王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣。萬乘之國弑其君者，必千乘之家；千乘之國弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣，何必曰利？」

孟子重視內在仁義之施發，雖並非無視於「利」之存在，但其勸說梁惠王時卻仍以仁義為重，不冀予以「利」而言，認為不能只顧「利」而不講「義」，否則社會就會爭奪不休，大亂不止。蓋「為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄。是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也」（《孟子·告子下》），倘以利相待，其結果必然「上下交征利而國危矣」；故反對以「利」作為行為的動力，反對不講求「義」的利，唯有秉持「去利懷仁義以相接也」，如此則「不王者，未之有也」。義與利有別，所以「懷利」與「懷義」是相異對立的。孟子讚許利民利國的理想政治，卻不是看重「利益」作為「義」的前提，雖有行「義」而後「利」隨之的說法，卻不贊成

立台灣大學出版社，2002年）頁83、84。

因「利」而行義，換句話說，義不能作為「利」的手段⁵⁵。

孟子義利之辨的「義」，目的為期上位的國君能施以仁心推行仁政，以保障百姓應有的權利，並能「去利懷仁義」而不「懷利以相接」，行仁政即已蘊含公利在其中，因此孟子所談的「義」，包含社會公義，故為整體利益。而孟子所謂的「利」，意指統治者在私心自用下所求的不合理之私利，可視為局部利益或個人私利。易言之，係籲統治者當節制自身私利的追逐，並以人民之公利為重⁵⁶。所以孟子反對的利，是統治者為滿足個人私利或貪欲之利而損害整體利益。利與義，可謂是私利及公利的問題，雖孟子亦認為「若民者無恆產，因無恆心；苟無恆心，放辟邪侈，無不為已」(《孟子·梁惠王上》)，肯定必先使百姓能夠滿足貨財之利，然後才能責之以禮義⁵⁷，換言之，即注重私利的重要性，並表達於利益和仁義之間，並非一定是一種對立的想法，然利的存在仍必須將它放入合不合義來看。是以在價值衡量取決上而言，義仍優先於利，義所關涉的道德原則遠重於個人的私益，職是，就公共利益言，義是合理的群體共同利益，利為個己偏私的利益，義利之別在於是否合乎社會正義。義代表一種以普遍尊嚴、道德理想為首的價值觀；利則代表以一己之利益、福祉為首出的價值觀⁵⁸。孟子又曰：「羞惡之心，義也」(《孟子·告子上》)，義源自於人與生俱來的羞惡之心，一般而論，公

⁵⁵ 楊秀宮先生認為：「孟子『仁義內在』的觀點主導了他的義利觀，『義』乃出於人內蘊的道德法則，而不是外在的倫理關係或政治利益所主導。所以孟子以『仁義』為核心的觀點，與專從『利』的角度說的『公利』或『功利』是有別的。」楊秀宮著，〈儒家「義利之辨」對「宗教」解讀的意義—以孔孟荀義利觀為例之研究〉，華梵哲學系主編，《第六次儒佛會通論文集》(上)(台北：唐山出版社，2002年)，頁121-122。

⁵⁶ 袁保新先生曾說過：「孟子之力闢楊墨，其實就是要嚴人禽之辨，正義利之別。因為從『作於其心、害於其事；作於其事，害於其政』的觀點來看，戰國時代國君之所以肆無忌憚的從事爭戰，視人命如土芥，就是因為主導整個時代思潮的價值觀念，惟『利』是求，既不知人性尊嚴所在，又罔顧義利公私之分。」袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津出版社，1992年)，頁22。

⁵⁷ 劉振維先生說：「孟子認為人文教化當建基在『制民之產』上，人民有一定生活水準後方能談論，人民也才有精神和心思去學習領會人文教化的意義。」劉振維，《論先秦儒家思想中禮的人文精神》(國立台灣大學哲學系博士論文，2002年)，頁166。

⁵⁸ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津出版社，1992年)，頁146。另袁保新先生亦謂：「義利之辨不啻於『道德價值』與『非道德價值』之分。不過，需要補充的是，『非道德價值』並不就是反道德、反人性的。否則孟子不會順齊宣王的好貨好色，表示『王如好色，與百姓同之，於王何有』。是故，只要利的追求不違反義的原則，孟子不但不排斥，反而認為一個執政者必須以人民的福祉—『公利』—作為施政優先考量的目標。」袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》(台北：文津出版社，1992年)，頁172-173。

利大多是符合「義」的，公利更要受到「義」的檢證；但利則往往發自於自保、自私的利己及私慾之心。

生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。（《孟子·告子上》）

捨生取義所要表達的正是義與利之間的抉擇。人有自我保全的本能，就個人而言，最根本、最大的「利」莫過於自己生命，因此趨生避死是一般人在通常情況下的選擇，自不會輕易放棄生命。惟一旦面臨生命與道義價值衝突時，在「所欲有甚於生者」、「所惡有甚於死者」間，寧犧牲生命仍選擇義，已表示將義放在重於一切的地位，比生命更重要，因此孟子「捨生取義」此篇，雖肯定了生的價值，但認為義的價值更高，係將人的自然生命昇化為道德生命，認為為義而犧牲個人的利益，是值得肯定的。「義」是人之本性，是人之自尊意識，個人不應僅考量一己之利益致損害其他個體生命或國家的利益。故而袁保新先生說道：

對孟子而言，「義」代表一種本於普遍人性理想的價值觀，而「利」則出於一己之利益與福祉的設想，二者不但在「質」上有異，而且在價值位階上，必須是「先義而後利」，即一切利益的追求，必須以「義」為規範，以不違反「義」為原則⁵⁹。

孟子以道德的不容已，要求自我圓滿實現，「義」之行使，在求個體與全體的關係融洽而和諧，人在追求「利」時，即應以「義」為判斷原則。

儒家言「義」，有合宜正當之意，義的合宜、正當性，可以是內在的價值標

⁵⁹ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台北：文津出版社，1992年），頁172。

準，且「義」並非指個人主觀的認定，必須是眾人皆認其為合宜、正當者始足謂之。沈清松先生即曾詮釋孟子的義利之辨：

孟子義利之辨，並不顯示一種對立性、化約性的價值觀，而是顯示一種層級性的價值觀……對於孟子利義之辨的新詮，非但顯示義與利在層級上的高下，而且就「義」的本身，也可區分「德行之義」與「義務之義」。德行之義的優位，是儒家倫理的精髓，遠勝於西方近代自康德以降義務為優先之倫理學。德行之義對於義務的優位，就理論而言，對於過於側重規範之義的現代「人格理論」和「社會正義理論」，有其正面的針砭之意。就實際而言，則對於偏重法治，僅見實證法的規範，無視人品陶冶，而將國民都推向無德行的一邊之現況，亦具喚醒作用⁶⁰。

義不能只視為為規範之義，否則將淪為孔子所說的「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」的同樣結果，是無法使人主動好義、行義的，惟有從德行之義出發，才能真正擴充孟子性善論的價值體系及實踐理路。

⁶⁰ 沈清松，《傳統的再生》（台北：業強出版社，1992年），頁203-204。

第三節 儒家社群與群己思想

「儒學」對於人倫秩序的維繫及世道人心的淳厚有著重要的作用。孟子擴充四端，由一己推向家國天下，落實在社會脈絡中的實踐。個人自我實現進路，可以說是個人努力突破一己形體之侷限，亦即掙脫一己之私的牢籠，邁向闊然大公的境界。儒家對個人（己）的定位，並非與其他個人以及整個社會（群）切割開來，形成彼此互相對立乃至對抗之局。正好相反，他人與社會乃是構成個人自我實現不可或缺之場域⁶¹。是以，儒家的個人，並不是自利的原子，而是在社群文化脈絡中努力成己、成物。儒家對個人的定位，乃以其為一挺立的道德主體，道德主體之自我實現，表現在道德實踐中，呈顯在人與人乃至人與物的互動中。

壹、和諧的群與己

在個人與群體之間，以及不同層次的社群之間的關係方面，中國哲學的價值系統也同樣以個人的自然關係為起點。「修身、齊家、治國、平天下」便是這個系統的最清楚而具體的表現。政治社會的組織只是人倫關係的逐步擴大，即以個人為中心而一倫一倫地「推」出去。在各層社會集合之中，「家」無疑是最重要最基本的一環，「國」與「天下」也都是以「家」為範本的⁶²，故而儒家是以人倫擴張的交互性去談論社會，並將個人納入家庭之中，個人的人際關係其實是不同的家庭網絡的交互，亦即將他人視為另一個家庭。個人雖與家庭緊密連繫，卻並非因此與外在社會完全隔絕，個人的發展和完成，亦不會脫離社會群體，和諧是人和社會生存與發展的價值目標，儒家並認為和諧存在於人與人的關係、人與社會的關係及人與自然的關係中，人倫道德在構建和諧社會的過程中發揮著重要作用，作為進行道德文化整合以維護社會穩定的機能，這種機能是立基在儒家以倫理道德為核心的哲學思想基礎上。

⁶¹ 何信全著，〈儒家政治哲學的前景：從當代自由主義與社群主義論爭脈絡的考察〉，黃俊傑編，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》（一）（台北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁213。

⁶² 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（台北：時報文化，1992年），頁80-81。

孟子提出「盡心、知性、知天」，儒家思想的天道觀，繫於一個將「天命」逐漸內化爲人性內在潛能的思想發展過程，人具有通過自知而知天的潛能以及通過養心而自知的能力。孟子認爲「性」係由天所命，故而天道成爲人之性、進入人心（身）之內，因此人得以從內部建立道德自主性，形成道德的根源。在人與他人交互活動中，依儒家思想，人人各安其分，則可得社會之和諧；強調「爲仁由己」，此即是個人的價值自覺，尤其重視人倫秩序，此人倫秩序是以個人爲中心推展出來的。自我和社會中的交互行爲中，個人在社會中擔任的角色是由社會提供的，孟子對人際之和甚爲重視，所謂：「天時不如地利，地利不如人和。」（《孟子·公孫丑下》）和諧是中國傳統文化追求的核心價值，探究先秦儒家主張人際關係之和諧原因，與宗法社會制度分不開，宗法制度即以血緣關係爲基礎，並以人倫維繫人與人的關係，它使得儒家肯定人與人間的和諧群己觀。再則，「仁」是孔子思想一貫核心，孟子說「仁也者，人也」，故仁不離人，從「仁者愛人」出發，體現在社會生活人際關係中，和諧社會的道德即是「仁」心的恢復和創生。

葉海煙先生說：「就中國哲學之起源與發展看來，中國哲學便是以人的哲學心的哲學爲核心，而不斷進行文化精神的自覺，以開出道德理性之大用。⁶³」所謂人的哲學，即反思人之意義之哲學。一個人的自我價值不在滿足自己的需要，孟子認爲人存在的究竟價值，是以人在社會、群體生活中所可能表現的美善行爲來立論，這些究竟價值（人與本心）均透露出公眾道德生活的義蘊⁶⁴。人類社會是由人們相互交往而產生，因此，在人與他人間的對待關係，儒家即是以「禮」來表現其合宜性，禮是群體秩序賴以維持的根本規範（社會規範及道德規範）。在孟子思想中，仁義禮智是人的真性，陳大齊先生曾謂：「君子所性之仁義禮智，在孟子心目中；不是全無輕重之別的。前兩性較重，後兩性較輕。⁶⁵」惟「禮」對於孟子而言，是否真是份量遜於仁義？顯有疑義。按孟子是從人的心性處說

⁶³ 葉海煙，《道德、理性與人文的向度》（台北：文津出版社，1996年），頁46。

⁶⁴ 蔡英文著，〈自由與和諧—一個體自由與社會秩序〉，黃俊傑主編，《理想與現實》（台北：聯經出版公司，2005年），頁252-253。

⁶⁵ 陳大齊，《孟子待解錄》（台北：台灣商務印書館，1991年），頁25。

禮，將「禮」安頓於內在心性裡，認為「禮」本具於心⁶⁶，筆者認為雖從《孟子》文本觀之，其內容確實對於仁義的陳述超出對禮的談論，但孟子強調「君子以仁存心、以禮存心」（《孟子·離婁下》），仁與禮，同時是一種實踐的自覺內涵，故以仁禮存心，發於行爲，並無須外在的規範⁶⁷；孟子復提倡「五倫」，五倫的規範實質上即是以禮作為節制，因為禮是化約內心情感的外在表現，道德規範乃藉由「禮」的具現來施行；另外〈孟子·離婁上〉有言：「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣」、〈孟子·盡心下〉曰：「無禮義，則上下亂」、〈孟子·離婁下〉稱：「非仁無為也，非禮無行也」等等⁶⁸，即知孟子對「禮」極為重視，認為禮是個人立身處世的根基，並視之為教化的內容之一。再者，孟子主張「省刑罰」，認為「地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨」（《孟子·梁惠王上》），因刑罰是外存的措施，故以孟子「省刑罰」的理念而觀，其既不贊成以嚴刑峻法外在強制力拘束人民作為，如又對於出具本心的行止規範—「禮」不重視，則社會秩序將如何確立及維持？孔子亦曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）禮以義為實質，義又以仁為基礎，三者相循而溯其本源，推進一步說：仁是禮的基礎，禮是仁的表現⁶⁹，簡言之，禮是落實在實踐的層面中，通過「禮」，道德群體始得以形成⁷⁰。人與人之間的互動關係，著重的並非禮的形式結構，而是行禮的精神，因此，「禮」的重要性與否應非僅以《孟

⁶⁶ 楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》（台北：文史哲出版社，2009年），頁78。

⁶⁷ 牟宗三先生謂：「依孟子學，道德的必然性是性分之不容己，此不容己不是強制，是從『本心即性』之本身說，不是關聯著我們的習心說，『由仁義行』之義務亦是如此。」牟宗三，《康德的道德哲學》（台北：台灣學生書局，1982年），頁261。

⁶⁸ 孟子還借子貢之口曰：「見其禮而知其政，聞其樂而知其德。由百世之後，等百世之王，莫之能違也。」《孟子·公孫丑上》

⁶⁹ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：台灣學生書局，2001年），頁106。

⁷⁰ 陳飛龍先生曰：「孟子言人所固有之性、論與人相處、辨君子之所以異於人者、辨尊卑、論招虞人、論出處、論仕、崇德行，莫不以禮為宗。是則，孟子一言一動，殆未有不準諸禮者也。」陳飛龍，〈孟子之禮論〉，《中央大學文學院院刊》第3期，1985年6月，頁53。另李正治先生亦謂：「孟子則明言『仁義禮智根於心』，把禮樂的基礎都建立在心性之上，其型態則為『禮根於心』型。這可以說是對禮樂的存在予以最根本的肯定，故禮樂對孟子而言仍有其續存的價值。」李正治，〈孟子「禮根於心」型的禮樂思索〉，《鵝湖月刊》第22卷第8期，1997年2月，頁12。

子》文本中出現的次數為依斷⁷¹，此二者間實無邏輯上必然關連性可言。蔣慶先生說道：

儒家法律觀，有兩個層面，從最終的目的言，儒教追求「無訟」的法律理想。「無訟」是指通過教化提高民眾的道德水平，從根本上消除人與人的紛爭，最終實現沒有訴訟的理想社會……治世必須「和為貴」，為人必須「溫良恭儉讓」，而「訟」則是使世不合……儒教還提出「以德去刑」的法律觀，……儒教「無訟」與「以德去刑」的法律觀，是欲通過道德教化的作用，最終消除訴訟、消除法律……是從儒教治國的最高層次與最終目的而言⁷²。

相對於西方的法治，中國傳統是以德治作為維持社會秩序的原則，德治即係以道德為其基礎。因此，並不倡導以刑罰作為導民以善的根本方法，以儒家一貫脈絡思想，維持社會秩序最有效的方法是以禮規範，刑罰是為輔助德治所為的規定。對孟子而言，禮具有內在性，禮是從人的本心善性所顯發，故而孟子主張省刑罰，即是有以德去刑的理想，以德去刑即是以禮去刑，為此，陳大齊先生前述之見解，應有再商榷討論之餘地。

人於社會中必是存在著與社會交互運作的關係，是以個人、群體、民族、國家間乃形成層層互攝的公私領域關係，尤其是在與他人或群體交往的公共領域裡，儒家是以「仁義」作為互動的基礎，而並非以「利益」為價值判斷的行為標準，因為公共領域一旦立基於「利」的價值而建構，世界即會陷於一個沒有倫理秩序的狀態，即孟子所言「上下交征利而國危矣」（《孟子·梁惠王上》）。「群」「己」間構成連續性的關係，因此在「個人」與「社會」/「國家」的有機聯繫

⁷¹ 章太炎先生曾說：「孟子通古今，長於詩書，而於禮甚疏，講王政，講來講去，只有『五畝之宅，數之以桑……』簡陋不堪。」《國學概論》。轉引自駱建人，《孟子學說體系探蹟》（台北：文津出版社，1988年），頁120。

⁷² 蔣慶，《政治儒學》（台北：養正堂文化公司，2003年），頁274-275。

中，並不存在著由對抗而來的「權利」，而是由於各人本於其職分而盡其「責任」，以建設一個理想的社會或國家⁷³。在個人與社會的關係即群己關係中，儒家認為人與人之間存在著必然的聯繫，任何人不能脫離人群生存，因此強調了「群」的重要性。而「仁」作為儒家最高的道德原則，仁的出發點就是承認自己之外還有別人，由之，即肯定了人與我的必然聯繫。孟子曰「人皆可以為堯舜」（《孟子·告子下》），堯舜為聖人，孟子此言即喻有人格平等的思想存在⁷⁴，在個人之自我實現過程，乃是通向他人與群體，並在與他人及群體互動交融的過程中，達成自我的實現及創造美好的生活。就此而論，儒家的「人」，不是孤單的存在個體，係為在與他人互動交融的社群場域之中，致力於實踐，挺立的個人。人是各種關係的核心主體。且作為實存的個人，是通過禮儀行為學習做人，只有在與他人不斷交往中，人才可能得到發展，故個體自身與群體間是依存關係，儒家的理想社會，就是建立在自我與他人和諧合宜的基礎上，並開展出和諧的生命價值。

貳、交融的主體性與個體性

儒家強調和諧，儒家倫理以家庭倫理為起點，擴展至社會、國家、天下，因此此在論及群己關係時，往往會以「群體重個人」作為解釋的依據，張德勝先生即認為：

中國文化存在者一個秩序情節……儒家正是以建立秩序為終極關懷⁷⁵。

又說：

⁷³ 黃俊傑著，〈儒家人權—古典孟子學的觀點〉，劉述先編，《儒家思想與現代世界》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1998年），頁54。

⁷⁴ 韋政通先生批評謂：「人際關係中彼此承認彼此尊重這些事實的文化背景是人人權利平等的思想。傳統文化並不重視這種思想，人被套在五倫關係中，不是父便是子，不是君便是臣。這裏只有上下隸屬的關係，沒有『人』的份上都享有的平等權利。」韋政通，《儒家與現代化》（台北：水牛圖書出版公司，1986年），頁66。

⁷⁵ 張德勝，《儒家倫理與秩序情節—中國思想的社會學詮釋》（台北：巨流圖書公司，2007年），頁159。

傳統中國所講的修養，基本上是把個人融於社會的角色中，以社會界定之愛憎為自己的愛憎……換言之，在儒家支配下的中國社會，個人是存在的，但只是寓於角色中的個人⁷⁶。

惟此見解是否可以加以質疑，試分析如下：

首先，儒家是否存在一種追求秩序的情節？按儒家倫理體現於「禮」，禮本具於心，禮的內涵即在於將人與人之間的情分賦予一行為模式的表達而表彰出來，禮是將心中的道德規則化約為行止，並在社會生活領域發揮了無可替代的作用，故其並非如法或刑等制度是一種外在所加的束縛，人民依循禮儀制度，並無所謂「不及」或「過之」的情形。換言之，禮必須符合人類道德情感而蘊涵豐富的人文精神。儒家認為，真正的道德必須由個人基於仁義之心作出，禮或道德規範的意義，便在於將仁義之心所訂之價值具體化與客觀化⁷⁷。基此，儒家以禮作為道德規範及行為準則，秩序之維護來自內心的依循，並注重群己和諧、追求社會安定為取向，殊難謂係以建立秩序為終極關懷、有追求秩序情結的存在為論斷。

其次，依張德勝先生觀點，傳統中國的社會組織是沒有「個人」的觀念，所有的人不是父，即是子。不是君、就是臣。不是夫，就是婦。不是兄，就是弟。人是透過角色及關係來定位，因此假設撇除了角色，便無所謂「個人」存在。此說法亦值得存疑。蔡仁厚先生認為，傳統的五倫關係，並不忽視個體，而是將個體安置在一大整體之中來決定他的分位，從道理上說，雖並沒有什麼不好，但事實上卻對個體的獨立伸展形成了限制，亦即個體原則為整體原則所籠罩而減少個體充分發展的機會⁷⁸。伸言之，個體所以受到整體原則的限制，原因來自傳統宗

⁷⁶ 張德勝，《儒家倫理與秩序情節—中國思想的社會學詮釋》（台北：巨流圖書公司，2007年），頁167。另孫隆基先生亦謂：「中國人則認為，『人』是只有在社會關係中才能體現的一它是所有社會角色的總和，如果將這些社會關係都抽空了，『人』就被蒸發掉了。」孫隆基，《中國文化的深層結構》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁11。

⁷⁷ 黃慧英，《道德之關懷》（台北：東大圖書公司，1995年），頁113。

⁷⁸ 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》（台北：台灣學生書局，2001年），頁

法社會制度使然，與儒家思想以「家庭」爲人倫發展的中心無法脫離干係，惟此所指的，應僅是個體減少充分發展的機會，並非指個體完全受到整體的壓抑而依附在其底下。不容否認地，儒家底下的個人，會因爲身分的不同而有受到不同的道德規範對其行爲的具體要求及指引，但此多重身分的重疊或限制並不會消弭了個體的自主性或人格，而是在其中尋求恰當的調適與相互的融通。若是以個人浸潤在社會中所發生的身分以觀，則不論在東方或西方，個人在社會中同樣面臨或作爲「某人之父」、「某人之子」、「某人之夫」、「某人之兄」的角色，此種多重身分的擔任或重疊，並非僅是儒家社會結構所獨有，何以只認爲儒家倫理否定了個體的發展性？當個人同時具備不同的身分時，原本即會以各種不同的型態來表現其身分的適宜性及道德規範，但並非是所謂個人融於社會的角色中，以社會界定之愛憎爲自己的愛憎。易言之，個人是因爲置於複雜的人際關係中才形成不同的身分，是以金耀基先生稱：

在儒家社會倫理中，我們可以說，人被安置在一個關係網絡中一人乃是「關係的存在」……，在中國，個體乃是一個從具體、等差關係角度出發去設想「旁人」的關係性存在。……在關係網絡中，個體同他人的關係既非獨立的，也非依附性的，而是相互依賴的。因此，個體自我並沒有完全失沒於種種關係之中，相反地，個體有著社會空間和心理空間自主行動。誠然，除了天然的「倫」，如父子「倫」……之外，個體享有相當大的自由去決定是否同他人發生人爲的關係⁷⁹。

因此，個人並不是因先有其關係的存在而賦予存在意義，自不宜認爲「儒家的個人只是寓於角色中的個人」。另外，儒家倫理亦非是一種角色倫理（即個人融於社會的角色中），蓋儒家以人倫規範人際關係，其目的是將普遍的道德原則化約

90-91。

⁷⁹ 金耀基，《中國社會與文化》（香港：牛津大學出版社，1992年），頁10。

成具體的實踐，因此不論個體當下為何種身分角色（為人父、為人子、為人夫、為人兄……），並不會受到身分的框架所拘束而呈現出一定的模型，故而不會喪失個體性及自主性。李瑞全先生即說過：

儒家不但主張人的主體性的作用，而且在政治的領域中，總是對統治者的政治力量提出制約，讓人民自律自治，各遂其生，隱含著對個體的肯定。……儒家必安立個體為在一倫理親情之社會中，讓個體得與他人在非客觀化的人倫關係中生活⁸⁰。

同樣地，徐復觀先生亦說道：

儒家精神，是超越內在的理性主義。在其內在的方面肯定了個體；在其超越的方面肯定了全體，全體表現於個體之中，無另一懸空的全體。每一個體涵融全體而圓滿俱足，無所虧欠，所以個體之本身即是目的而非以另一東西為目的⁸¹。

儒家重視人倫，孟子所謂人倫即是人的五種社會關係，每一種社會關係有其一定的準則。人倫關係並無損於個人的主體性及個體性，孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道。」（《孟子·離婁上》）申言之，能盡量實行人倫之道，就是聖人，因此，為君則盡君道、為臣則盡臣道、為父則盡父道、為子則盡子道。不論處在何種地位，只要盡所應盡之道，即為聖人，聖人就是崇高的人格，堅持道德原則，不屈從別人的意志，不隨環境變化而轉移，並具備了主體性及個體性。

儒家主張，道德原則根源於道德主體，人是呈主體性的存在，作為道德主體

⁸⁰ 李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》（台北：文津出版社，1993年），頁288。

⁸¹ 徐復觀，《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：台灣學生書局，1988年），頁92。

的同時，自我亦以個體的方式存在，並且在群與己的關係結構中相互聯繫。易言之，即是在群體與個體的交融間產生連續性，因為個人在成就他人的過程中，自我的德行亦得到了進一步的完成。「人」作為一個生命的整體是在不斷的自我完善歷程中，依循良知本心的引領，促成他人生命之完善，彰顯人的存在價值意義，以貫徹仁民愛物的精神。

第四章 結論

儒家認為每一個人都是道德實踐的創造者，共同所實踐的是一個普遍的價值，而非每個人心裏各自的主觀價值觀或好惡，因為唯有如此，才能繼續不斷往前進並創造美好的世界，此普遍性價值的根源即在天，而主動實踐的主體繫之於身。個人與他人之間、個人與社群之間，並非如同孤島一般的存在，而是彼此互通交涉，是個人之自我實現乃正是通向他人與群體，亦即在與他人及群體互動交融的過程中，以達成自我的完滿實現。

傳統中國重視血緣文化的特點，基此，亦決定了中國倫理精神以家族為本位的思想脈絡，在人倫關係中的表現，即以家族關係來處理整個人際關係，此家族精神對於中國的傳統倫理，恆有不容小覷的深遠影響。孟子從人禽之辨確立了人之所以為人的價值，開顯了自我的生命意義，如僅以傳宗接代、生育或照顧下一代而言，凡此可謂是每一種生物為了繁殖延續生命而有的生物性行為，惟孟子不以此侷限其思想，反而以人與生物的不同，是由於人會思考判斷及有道德價值思想理念，挺立了個人的價值，讓個人找到生命的立足點，導引生命的方向，涵養他本身人生境界的價值意義。在道德實踐的過程中，孟子認為必須通過家庭、國家的肯定才能擴至於天下，因為沒有家庭、國家，個人只是一個孤零的、私的個體，必須要套在一個體系中，始有開展的可能。家庭是人倫人道的起點，故孔子曰：「孝弟也者，其為仁之本與！」但由於家是以血緣關係為基礎前提的結構，因此仍是以情為重居多的關係，此即為儒家「愛有等差」思想的出發點。儒家以「仁、義、禮」作為倫理體系基礎，概括而言，「尊尊」與「親親」原則，可以說是儒家倫理的形式結構。人與人之間的關係即是人倫，個人置在不同的場域，因角色關係的不同，即會發生不同的人際關係，孟子提出「五倫」，主張「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，作為社會中五種最重要的人際關係規範，且此每一種角色的互動都均係建立在「仁」的基礎上。親情倫理

屬於人性中的一種自然關係的流露，故父子、夫婦、兄弟的倫常關係，是人所不能豁免的。傳統的倫理觀雖與現代表現出來的形式不盡相同，惟義理相通，除君臣一倫由於體制的改變，不妨將君臣關係轉化為國家與人民的關係外，在朋友一倫中應可加入平等觀以為因應。鑑於現代社會文化的多樣化，故有學者提出第六倫、第七倫等見解，惟無論如何加以擴展，五倫關係仍可謂是人倫關係的基本架構，群己關係最終仍難以脫離五倫的內涵規範。

在現代化發展過程中，社會結構本身已有很大的改變，可以發現個人與他人間的關係產生了變化，從原本注重群己關係的方向逐漸變成強調個人，趨向了個人主義；對於群體的重視，也逐漸轉變為對個人權益的高度關懷；原本追求的群己和諧關係也漸漸演變為人與人相互比較的競爭關係；甚至對於人生整體幸福的追求，亦變成了只追求眼前可見的、感官的快樂。以上各種的社會現象轉變，是否表示傳統儒家學說已過時而不符合時代需求呢？其實探究儒家的基本理念，尤其孔孟學說，仍然對於中國人思想有其根深蒂固的影響性。舉例而言，當吾輩看到某人做出違反道德嚴重的事情時，往往會責難說該人「禽獸不如」，在此，孟子的「人禽之辨」即彰顯了人之所以為人具有的社會責任，人應為一個權利和價值的主體，此種普世價值並不會因為時代變遷而有所不同。又譬如莫拉克風災中救災殉職的勤務隊員，辜不論墜機原因為何（疲勞、機齡或其他），惟社會對於渠等克盡職責搶救人命之義行仍是一致加以推崇，由孟子「舍生而取義」意義擴張，亦得認為是生命有值得奉獻，甚至可以為其犧牲的理想。

孟子的性善論，是自我追求成德之路，並以性善來證成人皆有性善，他認為人有惻隱不忍之心，故見他人有疾苦患難時必將挺身相助、如他人在道德成賢之途遇有窒礙亦會加以扶持，此即為陸象山先生所謂孟子「十字打開更無隱遁」之理，俾能在人與他人間實踐親親仁民、仁民而愛物的目標。孔子由「不安」說仁，孟子則由不忍人之心或惻隱之心上談仁，蓋良知的呈現，是俱發於內在而不受外在環境所影響的，故良知良能的擴充，心性的存養擴充，個人才能積極創造生命中的美好，同時讓他人的生命美好，成己、成物是儒家追求「內聖外王」的境界。

因為儒家重視血緣、家庭，因而往往讓人誤會儒家下的「個人」是沒有自由及獨立性的，其實良知良能的呈顯，即是自由，怵惕惻隱之心之發動，亦為自由，自由並不是一種設準，而是一朗現。在孟子「人禽之辨」中，即特別標出人與禽獸的不同，此非是作為一生物學上類別的區分，而是在作價值上的評價。因為價值上的不同不是基於生物的構造、機能方面的差異，否則，人亦是動物之一種，同樣不能跳脫飢而欲飽、渴而欲飲及生死的網絡。欲望的滿足與否，端視外在條件所決定（如食物的豐碩或缺乏），故是不自由的；但孟子以為人是可以超越這些條件的，因為可以捨生取義，所以人是具有意志的自由，此也是人與禽獸不同之處。由孟子思想以觀，自我正是道德實踐的主體，道德上的自我挺立，是個人與群體產生交融互動的根本，並由挺立的仁心善性創造潤物，與萬有萬物渾然同體，達到上下與天地同流之境界。職是，孟子的自我觀，是秉具仁性惻隱之心，追求成聖成德，超拔提昇生命之主體，並基於仁心不容於己地肩負責任而擴張至社群中，因為集體即是個體生命的擴充，人藉著仁的沛然莫之能禦的實踐，創造了生命的價值。

孟子的天論思想，猶徘徊在於神靈的天、義理的天、自然的天三者之間，但孟子繼承孔子義理的脈絡，仍以道德義理的天為其天論思想的核心，天在孟子的思想中，是人性的終極根源，亦是宇宙大化善的流行。探討孟子的群己關係思想，必須以「天」作為群己關係的存有論基礎，因為儒家就是「仁者與天地萬物為一體」¹，天或天道的存在方式、道德價值（源頭）的存在地位，儒家一向視為當然之理。要解決個人不是孤立存在的個體，即須從人有先行的知，及人與天之間存在一種有機整體的關係來加以探究。孟子並從內在道德性而說性，以四端之心見性善，惻隱、恭惡、恭敬、是非之心，是由性體所發露出來，主張性為潛隱自存的本體，它必須通過心的覺用活動而呈現，故天人之間是感通合一的。因此，道德實踐的意義，即在於個人可以藉這個過程與天道相契，天道亦得以藉這個過程獲得實現。

¹ 牟宗三，《道德的理想主義》（台北：台灣學生書局，2000年），頁66。

個人浸潤在社會中，因併存的身分使然，亟有可能發生道德衝突或價值衡量情形，而孟子所提出的經權原則，就是涉及道德評價和道德如何選擇的問題。禮對於儒家而言，是道德行為的規範準則，亦為正常情況下人們應遵守的原則，但在特殊情況下、在道德衝突時，如果仍一味堅持禮而不知變通，孟子即以「執一」而論，並認為應「執中有權」。「行權」所依循的依據即是孟子所言的「仁義」，仁是孟子哲學的價值根源，而義則是具體落實了「仁」的普遍原理，易言之，孟子是以不忍人之心作為道德判斷的最終原理。由於經權原則的運用正是在具體情境下所發生道德困境應如何選擇的問題，也就是發生了義務衝突或責任不相容情形，故本文乃嘗試以義務衝突的要件逐一來檢視孟子所提個案在具體事實情狀下是否真的符合義務衝突；於面臨公私利益衝突或道德價值選擇時，則從另一層面提出以利益衡量原則作為價值判斷的基礎，藉不同的視域以呈現不同的詮釋角度。

人類社會，無論是個體與個體間、個體與群體間，抑或群體與群體間，關係是錯綜複雜的，而道德則是為了安定社會、協調人際關係而發生。個體和群體不是對立的，而是互相依存、互為關聯，對於個體的生存或需求，即須仰賴群體的協力互助與患難相扶，故而人類的道德可以說是從調和小我與大我、個體與群體、利己與利他中產生出來的。儒家的倫理思想，在追求和諧的人際關係，以名分作為其立論的理論基礎，孟子哲學更是以「人」為本位的哲學，重視人倫。孟子認為每一個人都應該恰如其分地做好自己的角色，亦即各盡其分。雖因儒家以血緣關係開展出的人倫，往往招致自由主義者的疑慮及批評，認為傾向群體至上原則、個體必須對家庭或群體作出犧牲及奉獻，惟在群己之辨的議題上，儒家其實並未否定個體價值與自主權利。

現今社會，由於西潮衝擊，許多傳統禮教崩壞或被視為落後，由於大家庭制度瓦解，小家庭代之，則儒家原本所建立的家族倫理，即面臨重新檢視的餘地。又因法治國概念的興起，憲法保障人人在法律上一律平等，人民的權利義務委由實定法制訂明確的規範，只要依據法律規範內容行使權利與義務，國家即得以維

持社會秩序的和諧，此和諧來自於正義的維護。現代法治國的作為實已與中國傳統社會以「禮」為依歸、以和諧的群己觀為出發有了立論上的差異。惟傳統的儒家倫理並非全然應受到摒棄或排除，其中部分亟須經過轉化或再詮釋以因應現代多變的局勢與社會現象，如君臣關係可轉化為國家與人民的關係或師長與學生的關係、老闆與員工的關係……等。而群己關係則不論亙古至今都是存在的及必須面對的一環，並不會因為時代的變遷而產生悖反的結果，所不同的只是在人民權利意識高漲下如何作出更好、更適宜的詮釋。儒家思想不是文化遺產，其具有生生不息的生命脈動，如何從守常到應變，端賴從不同的方面來體認儒家的精義，而探究儒家群己觀的根本義理未嘗不是給予現代社會人際關係的另一種時代意義及省思。

參考書目

壹、古籍文獻

- (周) 孟子，《孟子》，台北：藝文印書館十三經注疏景本，1985年。
- (周) 墨翟，《墨子》，台北：台灣商務印書館，1965年。
- (周) 荀況，《荀子》，台北：黎明文化事業公司，1996年。
- (周) 韓非，《韓非子》，台北：台灣中華書局，1981年。
- (漢) 董仲舒，《春秋繁露》，台北：台灣中華書局，1981年。
- (漢) 許慎撰，《說文解字》，台北，漢京文化公司，1985年。
- (漢) 鄭玄注、(唐) 孔穎達等正義，《禮記正義》，台北：藝文印書館，重刻十三經注疏本。
- (漢) 趙岐注、(宋) 孫奭疏《孟子注疏》，台北：藝文印書館，重刻十三經注疏本。
- (魏) 何晏等注、(宋) 邢昺疏，《論語注疏》，台北：藝文印書館，重刻十三經注疏本。
- (宋) 朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2005年。
- (宋) 陸九淵撰，《陸象山全集》，台北：世界書局，1959年。
- (宋) 楊時訂定，《精校二程粹言》，台北：廣文書局，1981年。
- (明) 呂維祺，《孝經本義》，台北：商務印書館，1965年。
- (清) 焦循，《孟子正義》，台北：台灣中華書局，1981年。
- (清) 程樹德，《論語集釋》，台北：藝文印書館，1965年。
- (清) 戴震撰，《孟子字義疏證》，台北：廣文書局，1978年。
- (清) 劉錦藻撰，《續文獻通考》，台北：新興書局，1965年。
- (清) 劉寶楠，《論語正義》，台北：文史哲出版社，1990年。

貳、當代專書

- 方東美，《生生之德》，台北：黎明文化公司，1987年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年。
- 王曉波，《儒法思想論集》，台北：時報文化出版公司，1983年。
- 任強，《知識、信仰與超越：儒家禮法思想解讀》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《心體與性體》（第一冊），台北：正中書局，2006年。
- 牟宗三，《牟宗三先生全集》（第二十七冊），台北：聯經出版公司，2003年。
- 牟宗三，《康德的道德哲學》，台北：台灣學生書局，1982年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1996年。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，2000年。
- 何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》，台北：文津出版社，1988年。
- 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北：時報文化，1992年。
- 吳汝鈞，《儒家哲學》，台北：台灣商務印書館，1995年。
- 吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，台北：里仁書局，2000年。
- 吳建明，《先秦儒家「天人合德」哲學之探究》，台北：花木蘭文化出版社，2009年。
- 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思想之重建》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年。
- 李瑞全，《當代新儒學之哲學開拓》，台北：文津出版社，1993年。
- 李瑞全，《儒家生命倫理學》，台北：鵝湖出版社，2000年。
- 杜維明，《現代精神與儒家傳統》，台北：聯經出版公司，1996年。
- 杜維明，《儒家思想－以創造轉化為自我認同》，台北：東大圖書公司，1997年。

- 杜維明著，陳靜譯，《儒教》，台北：麥田出版社，2002年。
- 沈清松，《傳統的再生》，台北：業強出版社，1992年。
- 沈清松編，《對比、外推與交談》，台北：五南圖書出版公司，2002年。
- 狄百瑞（Wm.Theodore De Bary）著，陳立勝譯，《亞洲價值與人權－從儒學社群主義立論》，台北：正中書局，2003年。
- 周 何，《禮學概論》，台北：三民書局，1998年。
- 林火旺，《倫理學》，台北：五南圖書出版公司，2005年。
- 林素英，《禮學思想與應用》，台北：萬卷樓圖書公司，2003年。
- 林啓屏，《儒家思想中的具體性思維》，台北：台灣學生書局，2004年。
- 金耀基，《中國社會與文化》，香港：牛津大學出版社，1992年。
- 金耀基，《從傳統到現代》，台北：時報出版公司，1983年。
- 洪鎌德，《當代社會科學導論》，台北：五南圖書出版公司，2009年。
- 韋政通，《中國思想傳統的現代反思》，台北：桂冠圖書公司，1990年。
- 韋政通，《儒家與現代化》，台北：水牛圖書出版公司，1986年。
- 唐宇元，《中國倫理思想史》，台北：文津出版社，1996年。
- 唐君毅，《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，2000年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，台北：台灣學生書局，1991年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇）》（卷一），台北：台灣學生書局，2004年。
- 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：台灣學生書局，2004年。
- 孫春增，《先秦法哲學思想研究》，濟南：山東大學出版社，2009年。
- 孫隆基，《中國文化的深層結構》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，2007年。
- 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津出版社，1992年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 張德勝，《儒家倫理與秩序情節－中國思想的社會學詮釋》，台北：巨流圖書公司，2007年。

- 梁韋弦，《孟子研究》，台北：文津出版社，1993年。
- 梁漱溟，《中國文化要義》，台北：五南圖書出版公司，1991年。
- 莊慶信，《中西環境哲學——一個整合的進路》，台北：五南圖書出版社，2002年。
- 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，台北：文史哲出版社，2007年。
- 陳弱水，《公共意識與中國文化》，台北：聯經出版公司，2005年。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化公司，2002年。
- 傅武光，《孔孟老莊思想的平等精神》，台北：文津出版社，1990年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1993年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北：三民書局，2005年。
- 博登海默（Edgar Bodenheimer）著，范建得、吳博文譯，《法理學——法哲學與法學方法》，台北：漢興書局，1997年。
- 曾春海，《儒家哲學論集》，台北：文津出版社，1989年。
- 曾昭旭，《良心教與人文教》，台北：台灣商務印書館，2003年。
- 項退結，《中國哲學之路》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 馮友蘭，《中國哲學史》（上冊），香港：三聯書店，2000年。
- 黃光國，《儒家思想與東亞現代化》，台北：巨流圖書公司，1988年。
- 黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》，台北：中央研究院近代史研究所，2000年。
- 黃俊傑，《孟子》，台北：東大圖書公司，2006年。
- 黃俊傑，《孟子思想史論》（卷一），台北：東大圖書公司，1991年。
- 黃俊傑，《孟子思想的現代詮釋》，台北：國立台灣大學出版社，2002年。
- 黃慧英，《後設倫理學之基本問題》，台北：東大圖書公司，1994年。
- 黃慧英，《道德之關懷》，台北：東大圖書公司，1995年。
- 楊伯峻，《孟子譯注》，台北：源流出版社，1982年。
- 楊秀宮，《孔孟荀禮法思想的演變與發展》，台北：文史哲出版社，2009年。

- 楊家駱主編，《新校本舊唐書（附索引）》（第一冊），台北：鼎文書局，1985年。
- 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，台北：文津出版社，1992年。
- 楊國榮，《善的歷程－儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》，台北：五南圖書出版公司，1996年。
- 楊澤波，《孟子評傳》，南京：南京大學出版社，2007年。
- 葉海煙，《道德、理性與人文的向度》，台北：文津出版社，1996年。
- 熊公哲註譯，《荀子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1984年。
- 蒙培元，《中國心性論》，台北：台灣學生書局，1990年。
- 樊和平，《中國倫理的精神》，台北：五南圖書出版公司，1995年。
- 蔣慶，《政治儒學》，台北：養正堂文化公司，2003年。
- 蔡仁厚，《中國哲學的反省與新生》，台北：正中書局，1994年。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999年。
- 蔡仁厚，《哲學史與儒學論評：世紀之交的回顧與前瞻》，台北：台灣學生書局，2001年。
- 蔡仁厚，《新儒家與新世紀》，台北：台灣學生書局，2005年。
- 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，台北：文津出版社，1990年。
- 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，1999年。
- 蔡仁厚，《儒學的常與變》，台北：東大圖書公司，1990年。
- 蔡文輝，《社會學與中國研究》，台北：東大圖書公司，1986年。
- 盧梭（Jean-Jacques Rousseau）著，何兆武譯，《社會契約論》，台北：唐山出版社，1987年。
- 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，台北：文津出版社，1991年。
- 錢穆，《雙溪獨語》，台北：台灣學生書局，1981年。
- 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，台北：萬卷樓圖書公司，2008年。
- 簡端良，《聖境與佛境－康德與惠能的對話》，台北：文津出版社，2008年。
- 羅光，《儒家形上學》，台北：輔仁大學出版社，1980年。

羅光，《儒家哲學的體系》，台北：台灣學生書局，1990年。

羅傳賢，《行政程序法基礎理論》，台北：五南圖書出版公司，1993年。

參、期刊與單篇論文

王浩仁，〈論儒家價值觀中「情義」、「禮法」之標準及此標準間之關係—以《論語》、《孟子》為中心〉，《哲學與文化》第24卷第10期，1997年10月。

何信全，〈儒家政治哲學的前景：從當代自由主義與社群主義論爭脈絡的考察〉，黃俊傑編，《傳統中華文化與現代價值的激盪與調融》(一)，台北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年。

吳冠宏，〈舜之兩難的抉擇：情怯、群己、性命〉，《孔孟學報》第78期，2000年9月。

吳建明，〈先秦儒學「道德宗教」之內涵探析〉，《宗教哲學》第44期，2008年6月。

吳建明，〈孟子與《易傳》「命」論之研究〉，《宗教哲學》第46期，2008年12月。

李正治，〈孟子「禮根於心」型的禮樂思索〉，《鵝湖月刊》第22卷第8期，1997年2月。

李瑞全，〈孟子哲學中「性」一詞的意義分析〉，《鵝湖學誌》第4期，1990年6月。

高柏園，〈經權原則與道德判斷：以《儒家生命倫理學》為中心之討論〉，《哲學與文化》第30卷第5期，2003年5月。

張永雋，〈宗法之禮與家族倫理—禮文化的思想特質〉，《哲學與文化》第35卷第10期，2008年10月。

張鏡影，〈儒家的法律思想〉，《儒家思想研究論集》(一)，台北：黎明文化公司，1983年。

- 陳政揚，〈張載哲學中的「理」與「禮」〉，《高雄師大學報》第 18 期，2005 年 6 月。
- 陳飛龍，〈孟子之禮論〉，《中央大學文學院院刊》第 3 期，1985 年 6 月。
- 陳弱水，〈立法之道—荀、墨、韓三家法家思想要論〉，黃俊傑主編，《天道與人道》，台北：聯經出版公司，2006 年。
- 陳德和，〈儒道成德之教的差異—一個價值人類學的探索〉，《當代中國哲學學報》第 2 期，2005 年 12 月。
- 景海峰，〈五倫觀念再認識〉，國際儒學聯合會編，《國際儒學研究》（第十六輯），北京：九州出版社，2008 年。
- 黃俊傑，〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法命〉，《台大歷史學報》第 28 期，2001 年 12 月。
- 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統兩種張力〉，《台大歷史學報》第 28 期，2001 年 12 月。
- 黃俊傑，〈儒家人權—古典孟子學的觀點〉，劉述先編，《儒家思想與現代世界》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1998 年。
- 楊秀宮，〈儒家「義利之辨」對「宗教」解讀的意義—以孔孟荀義利觀為例之研究〉，華梵哲學系主編，《第六次儒佛會通論文集》（上），台北：唐山出版社，2002 年。
- 蒙培元，〈「天人合一論」對人類未來發展的意義〉，收入沈清松主編，《跨世紀的中國哲學》，台北：五南圖書出版公司，2001 年。
- 劉紀曜，〈公與私—忠的倫理內涵〉，黃俊傑主編，《天道與人道》，台北：聯經出版公司，2006 年。
- 蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉，《台大哲學論評》第 10 期，1987 年 1 月。
- 蔡英文，〈自由與和諧—一個體自由與社會秩序〉，黃俊傑主編，《理想與現實》，台北：聯經出版公司，2005 年。

肆、碩博士論文

吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。

林建銘，《墨子道德教育思想之研究》，台北市立教育大學國民教育系博士論文，2006年，頁157。

林美燕，《論孟子哲學中的生命教育思想》，南華大學哲學系碩士論文，2007年。

陳弘學，《先秦諸子法思想探析－當代視域的解讀與重構,以儒墨道法四家為主要考察對象》，國立政治大學中國文學系博士論文，2009年。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2003年。

董皖昱，《從個人性到超越性孟子與馬斯洛思想之比較研究》，華梵大學東方人文思想系碩士論文，2002年。

劉振維，《論先秦儒家思想中禮的人文精神》，國立台灣大學哲學系博士論文，2002年。

劉嘉平，《孟子心性論研究》，輔仁大學哲學系碩士論文，2003年。

蔡志宏，《刑法上義務衝突之研究》，國立台北大學法學系碩士論文，2002年。