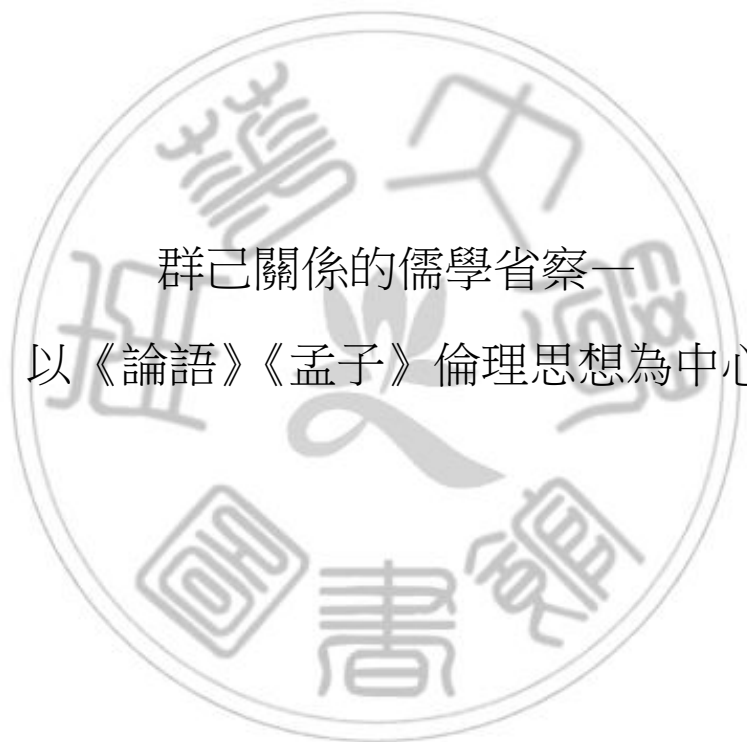


南 華 大 學

哲 學 研 究 所

碩 士 論 文



群己關係的儒學省察——  
以《論語》《孟子》倫理思想為中心

研究生：吳少剛

指導教授：陳政揚 教授

中華民國九十七年六月十二日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

群己關係的儒學省察：以《論語》《孟子》倫理思想為中心

研究生：吳少剛

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明  
謝君直  
陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：蔡承宏

口試日期：中華民國 97 年 6 月 12 日

# 群己關係的儒學省察—以《論語》《孟子》倫理思想為中心

## 【摘要】

近代人倫關係，由於民主的傳入而對原來的關係有很大的衝擊，其最基本就是在政體上的轉變—即「辛亥革命」，這雖然是一個歷史因素，但也使當時的學者不得不去重視其所帶來的價值與理論的根基，在社會現象上，每個人被迫改變原來宗族、五倫、家長式的人倫價值。新一代的年輕人也急於拋棄掉傳統的舊包袱，但缺乏西方文化轉變的過程，突然把民主嫁接過來，則造成許多價值的錯亂與割裂。西方思想的發展自有其脈絡，並非本文所要討論的，但民主思想確有其元素是關乎到其文化發展的，文藝復興以來的許多哲學思想，強調對於傳統神學的檢證與反省，使個人掙脫出宗教的桎梏，而重新由人本身來省視人存在的地位，一些被認為是現代民主的先驅的哲學家，如：盧梭、洛克等，皆提出了權利與制度等理論，造就了民主制度的基礎。而去影響現代群己關係的便是民主的基本精神，而此精神在中國社會中沒有其前後脈絡的根據，與中國文化產生對立與衝擊。

儒學做為一門學說並不是在建立客觀知識，而在於使社會復歸或合於一個人文秩序，因為孔子身處於一個失序的時代，一如古今中外都會面臨到的問題—權力（power）即正義，諸侯自恃著國家的富強維持諸侯間的秩序，代行周天子之事，周朝這個大家庭失序也就代表整個國家的失序，因此人倫秩序是孔子也是後來儒家特別注重的價值。孔子認為要使整個社會安定，在上要有人格高尚的管理者，對下則需要施於禮樂教化，如此才能造就人文秩序，而非以刑罰嚇阻使人民守序，要達成此目標，則有賴於人格的養成，養成又在於家庭教育，個人對應於他人的行為價值便由家庭養成。在整個社會中個人對家庭、對國家都有責任，不僅僅是單純的責任而已，但人的行為與他人發生關係時，便有道德價值判準的問題，在一個缺乏道德價值的社會裡，個人、家庭都是不被保障的，而國家也需要道德教化來維持制度，完成此人文化成必然在家國天下上。因此，個人對家庭、社會與國家都有一個必然的責任，道德生活的整全最終也在安立天下上。

關鍵字：群己關係、家、個體、意志

# 群己關係的儒學省察—以《論語》《孟子》倫理思想為中心

## 目 次

第一章、緒論.....	1
第一節、研究動機.....	1
第二節、研究步驟.....	2
第三節、文獻討論.....	5
第二章、儒家傳統中的群己關係.....	9
第一節、「己」：由人倫網絡中所呈現的「個人」意涵.....	9
第二節、「家」：個人先行於其中開展的人倫關係.....	16
第三節、「群」：以「家」向外延伸的社會關係.....	22
第三章、西風東漸後的群己關係.....	26
第一節、重視「權利」的趨勢.....	28
第二節、重視「自由意志」的趨勢.....	34
第三節、重視「法治精神」的趨勢.....	38
第四章、儒家倫理思想對於當代群己關係的反省與回應.....	43
第一節、以「酬恩」作為「忠孝」的轉化.....	44

第二節、「個體」在「群體」結構中之定位及超越.....	49
第五章、結論.....	54
參考書目.....	59

# 一、緒論

## 第一節、研究動機

儒家所開展出來的「群己關係」是一種「親疏遠近」的群己關係。在這種關係中，將人置於一個複雜的人際網絡之中，進而發展出對上司、父母、夫妻、子女、朋友的對待關係，由此去勾勒出自我的概念，可以說自我概念是在人倫的交互關係中逐漸顯露，並非由定義人本身開始出發。在面臨西方文化衝擊的現代，個人角色日漸突顯，改變了我國文化中對原有的人倫關係結構之看法，個人隨之被標顯出來，同時也從傳統人際網絡的桎梏(相較西方的自我觀，批判傳統的人)掙脫出來。人們的行為不再有太多情感上的羈絆(或者說一種高度緊密的連結)，也擁有較多的自我。在我們汲汲去接受西方對「個人」角色之重視的同時，卻呈現了兩面皆不是的現象。當我們高興於掙脫傳統教條的束縛時，我們缺乏西方個人對自我的約束以及法治精神，又沒有過度的法則作為依據，使得當下的群己關係崩解而陷入混亂。正基於此，使得本文去思考我們是否能全盤接受西方的觀念，而傳統儒家式的人際關係是否又是如此刻版、教條？再者，傳統儒家是否就忽視個人之獨立價值？抑或是說儒家就是一種群體主義，完全無法開出個人主義？由此則可看出幾個延伸問題：

1. 儒家所強調的是一種人治精神，而在民主的今天是否與法治抵觸而不合時宜？
2. 在《論語》之中多數對個人的描寫都是要求個人對自我德行上的修持，也就是成為君子，但最終的目的卻是要成為行政人才，許多與週遭應對的準則上並非是把個人看作是一般人，而是執政者或行政者，這樣的精英培養原則是否見容於現代民主社會？
3. 在傳統中國的文化中非只有儒家一家，道家的「保身」、「貴己」，墨家的「兼愛」，以及後來的佛教傳入，都提供了不同的群己關係。相對於此，儒家的群己關係又有何殊勝之處？

4. 在傳統儒家的思想中自我價值的開展必須在這個現世、在人群社會中實現，面臨當今多元價值的衝擊，煮一餐美味的飯菜，譜一首動人的曲子，都不具有教化萬民的功用，儒家對此當予以肯定，抑或將之貶於次文化的地位，離開群己關係之架構(人倫)，儒家是否能肯認在人倫教化的結構之外個人，有實現其他自身價值的可能性？
5. 在儒家這種親疏遠近的群己關係中，每個人在不同位置、不同時間所被賦予的責任是不同的，則儒家是否只是一地域性的風俗文化，代表了儒家不能作為普遍人際關係恆常的準則？

思想價值能一直延續，是因為在每個時代中，皆能對應當時做出對應與轉化(例：儒學在宋明有道佛的挑戰、在清末民初有民主與科學的挑戰)，本文未必能對以上問題令各家皆能滿意的答案，但希望藉著各章節的討論，從學理上反思這項關鍵議題。

## 第二節、研究步驟

群己關係是歷來廣泛被探討的一種議題。然而，因為西方民主(思想/制度)的傳入，國家政體的轉變，則使原有奠基在傳統儒家人倫秩序中的群己關係之根源消失，此為一現實之事實<sup>1</sup>，本文並不贅述。社會的變遷則導致原有的人倫價值消失或變動，並產生新的人際關係。傳統儒學是否能回應此一變遷，則是有待討論。要說明此一問題則首先必須要釐清儒學內部的理論，由於自民國初年以來全面的批判儒學，使儒學被視為是守舊、封建的，而無法了解儒學的原貌<sup>2</sup>。再者，從儒學的發展歷史而言，至董仲舒獨尊儒術後，儒學與帝王專制日益結合，

---

<sup>1</sup> 「辛亥革命後，一開始便有個文化改造的思潮。我們可以說，現代化問題，最早講技術，然後進展到制度層面，再進一步明白：要制度改革成功，基本上牽涉到人的價值觀念、社會心態、對國家的概念等等；換句話說，即進入到文化價值意識層面，如此才形成文化改造運動。」勞思光，《虛境與希望—論當代哲學與文化》，頁 94-95。

<sup>2</sup> 此點詳見勞思光先生〈試論當代反儒學思潮：理據與功能的雙重檢討〉一文，收錄於《虛境與希望—論當代哲學與文化》中，文中認為反儒學思潮之論點是：一、中國傳統文化是現代化的障礙。二、儒學是傳統文化一切影響力的根源。三、要達成現代化，必須反傳統文化，因之必要反儒學。其反對並不就學理層面做討論，而就工具性意義上來看，其所反對的是當時社會現象以及人性的流弊，並把他加諸於儒學之上。

此一發展在民國初年更加深接受西方民主思潮的學者對儒學的批判。深究其論述乃導因於後世儒學發展，與帝王專制結合使儒學僵化等，使其違背了原來儒學的宗旨。因此要釐清此一問題，必當由儒家早期的經典做詮釋與分析，孔子作為儒家的創始者，其主要的思想多見於《論語》一書。因此本文首先藉由對於《論語》群己關係的探究，深入此一議題，對於《論語》的理解後，則可發現儒學原初的理念，實是一種思想的革命，而非一味的尚古。而在孔子之後又有孟子，承繼與發展其理論。孟子進一步的將仁義等觀念內化到人的本性，使人之為善有其必然性，而對應當時期他的人性論，由心性進而擴展到面對其他人際關係的道德價值，所以對於《論語》的分析之後，《孟子》亦為本文主要討論的文獻。最後，本文既以群己關係為主要論述，故在傳統儒學的分析上，是以「關係」為主軸討論在傳統儒學中自我、家庭與國家社會的地位。因此，本文〈第二章〉即由分析兩部經典，來詮釋其中的群己概念。前面提到儒家是將人置於人際網絡中來看，故第一節先討論「己」的問題。儒家思想最為重視人倫價值，而人倫價值的基礎又從家庭而起，又「孝悌」乃為「仁」的根本，而家庭也是人第一個接觸到的「群」，故第二節則討論「家」的問題。儒家最終目標在於社會秩序的完成，而其內涵便是人倫價值，個人從家庭關係的完成，到社會國家的完滿，故第三節則討論以家為基礎所延伸的社會關係。

近代人倫關係，由於民主的傳入而對原來的關係有很大的衝擊，其最基本就是在政體上的轉變—即「辛亥革命」，這雖然是一個歷史因素，但也使當時的學者不得不去重視其所帶來的價值與理論的根基，在社會現象上，每個人被迫改變原來宗族、五倫、家長式的人倫價值。新一代的年輕人也急於拋棄掉傳統的舊包袱，但缺乏西方文化轉變的過程，突然把民主嫁接過來，則造成許多價值的錯亂與割裂。西方思想的發展自有其脈絡，並非本文所要討論的，但民主思想確有其元素是關乎到其文化發展的，文藝復興以來的許多哲學思想，強調對於傳統神學的檢證與反省，使個人掙脫出宗教的桎梏，而重新由人本身來省視人存在的地位，一些被認為是現代民主的先驅的哲學家，如：盧梭、洛克等，皆提出了權利



與制度等理論，造就了民主制度的基礎。而去影響現代群己關係的便是民主的基本精神，而此精神在中國社會中沒有其前後脈絡的根據，與中國文化產生對立與衝擊。本文〈第三章〉在此則著重於突顯其差異，並略加以民主精神對傳統儒學做分類，將群己關係分做「己」與「群」兩個部分。首先說明在現代關係中自我的問題，在傳統社會中並不發生權利與義務的關係，此一概念系由西方傳入，中國社會注重關係的和諧性，對於個人但說其義務與責任，而不重視私人的利益，但在現代社會中公私領域的逐漸清晰，在面對和自己沒有特殊關係的人，在民主社會中則以權利去規範彼此，權利概念使個人突顯出來，所以第一節則由「權利」概念討論起。現代社會關係中個人對於他人有一普遍責任，而不同於傳統因身分地位而有的責任，但個人責任必須以自由意志為基礎，才可產生責任關係，故第二節需說明自由意志對個人的重要與關係上的影響。最後則談論到民主的另外一個要素，也是儒家思想所忽略的「法」，「法」在儒家思想中做為一個強制管理的工具，而與儒家所強調的「仁政」與「德治」相違背，但在民主社會中，「法治精神」是人積極的自覺到必須遵守法律，而非以懲罰做為要脅，此亦是連結個人與社會上的差異，第三節則由此來討論以「法治」做為規範的關係。凡前數種種之古今群己關係之對比，都是顯而易見，但卻仍缺乏學理上的全面討論。此亦為本文研究動機之一。

藉由對傳統儒家文本的分析，與民主基礎理論的理解，我們可以得知傳統儒家與民主兩種價值，所期望群己關係的差距，並進一步釐清其中價值的錯亂，傳統儒學中的核心價值，是否與現代價值相衝突，而我們是否又能將民主嫁接進儒學中。所以在〈第四章〉中將討論原本儒學的某些價值是否應被轉化，或原本在儒學中較不被注重的部分，例如：信，是否在今日必須被重視與討論。傳統儒家所講求的人際價值，可由「親親」與「尊尊」統攝，而其立基點又是以血緣為主，是否能符應現代社會關係，亦必須對公領域中與「陌生人」的關係做出回應，故在第一節中討論到，「忠孝」價值是否能符應現代社會。儒家以個人對應不同的對象，而去決定其相對的責任，也可以說個人是以不同的面向收攝在群體中，在

傳統儒家中並沒有獨立自我的概念，故在第二節中藉由勞思光先生對自我境界的四種分判，來詮釋個體的位置，以及傳統儒家的「己」在現代社會中能否有所回應。對與此方法的背景則待下文說明。

### 第三節、文獻探討

在本文所要探討的《論語》及《孟子》兩篇經典中，群己並非是顯題化的議題，在當時的時代中自然無法產生對公、私領域議題的談討，但孔子面對周文疲弊而產生的社會失序，則必然要去面對到人與人關係中的分際，這也是在《論語》中多次被孔子所提出的，而最有名的便是其「正名」觀念：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」（《論語·子路》）

孔子認為為政必先講求「正名」，唯有在正名後其政策的實施才有其正當性，如此才能使遵從者有所依歸，而當時整個國家與天下失序的原因在於，每個諸侯以至其底下的的臣子皆僭越其身分，作不符合其身分的事，則自然原有的規範便漸漸崩解，而這也代表著周王朝這個大家庭的家庭失和，故而孔子立說必先以「家庭」為基礎，在家庭中要求與學習每個人應有的分際，使家庭關係得以滿足後，再使其「達之於天下」而達到「安立天下」目標。雖然在《論語》中沒有明顯的群己問題，但孔子對於自身行為價值的要求與家國的關係，則略可看出孔子對群己的態度。

由孔子對於「正名」立說，則發展出外在行為的規範(禮)，行為與情境的應

當(義)，以及人立身的核心價值(仁)。孟子則進一步承繼孔子的思想，發展其人性論的看法，與行為價值對應到國家政策的關係，在孔子的思想中並未發展出人作為道德主體及其可能，在孟子當時已有其他學說已發展蓬勃，人是否應作為一道德主體則遭受質疑，故孟子需「息邪說，距詖行，放淫辭」確立人之性善的必然性，與人必然要發展其內在的道德自覺，故孟子言：

乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。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。」或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。(《孟子·告子上》)

此為孟子回應弟子問人性之答，在當時就已有許多不同的人性論(後來所謂的性三品說)，而其弟子又舉了歷史的事故以證其說，孟子則認為順著人的本心則必然會導致出善，現實中人不善的行為，並非是其本性上的問題，人或許因為外在的許多因素，而在其行為上違背規範，人在日常行為判斷上則必然有所謂「應當」的問題，否則人皆順其好惡而行，便形成混亂的社會，此自然不可能，所以人會產生「惻隱、羞惡、恭敬、是非」四心，而進而開展出「仁義禮智」四種行為價值，以確立人作為道德主體的可能。又從孔子以來便立「仁政」、「德治」思想，強調在上位者自身德性修養，與國家政策實行重要性，但此在孟子之時則受到重大的衝擊，在上位者在當時往往是不仁的，甚至是很殘暴的，則是否有有政權轉移的正當性，而其與儒家所要求的君臣之序即可能衝突，孟子對於此也必當有所回應，此則待下文討論。孟子之學又被稱為「內聖外王」之學<sup>3</sup>，以其對於人道

---

<sup>3</sup> 此則詳見陳政揚先生《孟子與莊子「內聖外王」研究》一文。陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002年。

德主體與自覺意識的開展，挺立大體而不受小體欲望控制，進一步將此自覺心擴而充之，達之於家國社會，發展其外王事業，使政治(或統治)乃是一人文化成的結果，非是由武力或利益建立起來，因此說：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」(《孟子·公孫丑上》)，即是其政治事業的理想。由此亦可窺見，孟子固然沒有對自我與社會作出定義，但其「內聖外王」思想也透露出孟子對自我主體性問題與社會責任的態度。

除對本文所要探討的兩本主要經典外，亦有當代的其他學者，以其所建立思想或語詞，作為分析文本的工具，並藉此延伸出傳統儒家對應於現代的觀念。如在勞思光先生的《新編中國哲學史(一)》中，對於自我及人在孔子的思想中，其地位較之前時代更為提升，也是人從以往神權時代而進入人文化成的開端，孔子之推崇周文化，因周人制禮，並以禮做為人與人關係與行為的規範，而孔子所重者非是禮的表面儀文，更探究其背後所存在的本質，做為禮的價值根源，以此來突顯人存在的地位，但在孔子思想中並未對「自我」問題做論述，因此勞先生在其書中設一標準，以「形軀我」、「德性我」、「認知我」、「情意我」四種自我境界<sup>4</sup>，做為分析古代思想中自我問題的判準，在本文中則以儒家為主，書中認為儒家重視「德性我」並輕視「情意我」，並以「認知我」與「情意我」做為「德性我」發展的輔助。此外，勞先生在〈人文學派的民主科學理念〉<sup>5</sup>一文中，則有說明其對於四個自我境界的分判，以此為基礎說明中國文化中何以尚未產生民主與科學，乃中國文化精神為一「重德文化」，故一切皆以成德之教為主，以「德性我」壓縮「認知我」與「情意我」，造成「眾多主體並立」的遺漏；倘若依個人著重於善惡價值的問題，而認為知識是為了分判善惡，則自然不會注意到純粹知識的問題，但科學所關注現實事物的原理原則，知識並非只是用於分判善惡，所以在「認知我」不獨立的狀態下，科學自然無法產生，而今見中國人學習科學亦有一定成就，故不可謂儒家文化與科學相牴觸；又在「重德文化」的影響與發

<sup>4</sup> 勞思光，《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1984年，頁147~149。

<sup>5</sup> 〈人文學派的民主科學理念〉一文收錄於《自由、民主與文化創生》。

展下，「德性我」優位於其他的自我境界，故而無法相互肯定其主體性，而民主必然涉及到對「共同權力」確立的可能性，其在文化精神上與達到「眾多主體並立時共同權力之建立」，故中國未能發展出民主，因此，現在並非是要拋棄「德性我」，而是要使其他主體也得以伸張，拓展「德性我」的廣度。

另外，則有黃俊傑先生的《孟子》與《孟學思想史論（卷一）》，其書中認為在孟子思想中已然可以看到人與社會的關係，即現代所謂的公私領域，但在孟子思想中的相互融攝的，從孔子的「己立而人立，己達而達人」、孟子的「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」、大學的「格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」一連貫的思想脈絡，認為孟子的群己關係是一種「連續性」的關係，社會是由各個不同的個人所構成的，而社會做為一種群體力量會影響個人，而使人有其善惡差別，此是後來所謂的「氣質之性」，而孟子所重的是人內在主體自覺而能超越現實的部分，人既是家庭與國家的根本，唯有各個個人的自覺，方能反過來影響整個群體社會，故說：「苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母」，此亦表示社會做為個人自我實踐的終極目的。所以人與社會並非斷裂而相互對立的；近代西方個人主義的引進，而去批判儒家中家庭對個人的壓抑，但書中認為孟子並非要的是不能建立主體性的人，孟子認為這種人是「以順為正者，妾婦之道也」，沒有建立主體性的人，對事物的判斷皆隨順世俗的意見，又如何對是非善惡做出價值判斷，所以人做為社會的基礎，而個人並非只被社會涵攝，乃是立於人做為主動實踐的主體，自我的建立自導向社會的起點。

## 第二章、儒家傳統中的群己關係

### 第一節、「己」：由人倫網絡中所呈顯的「個人」意涵

儒家作為中國自古以來的文化主流，其思想發展不自外於社會結構的影響。在這樣的結構中，「家」是社會的最小單位，而整個社會的制度就如同家庭的放大版。在一個大家族中有許多小家庭，而每個小家庭又必須向宗族負責，就如同君王將自己的兄弟或兒子分封到各地，而君王就負責管理這些人，但這些貴族所適用的並非國家的法律，而是家族宗法，甚至是君王本身有行為上的不檢點也會受到宗法的處置<sup>1</sup>。因此，在國家中的個人也是在大家庭中的一員，在許多的文獻資料中也都表明人與人之間的血親關係，更強化了一個以血親作為基礎的社會制度，而儒家的誕生便是因應於這個社會制度的崩解，原本應該受中央管轄的地方諸侯期領地勢力已經大於中央，而這是這樣的環境迫使著社會不斷的變動，變動使人民、甚至是諸侯都不得保其身<sup>2</sup>，面對這樣的環境孔子以為有復歸於傳統宗族社會的必要，而力倡責任義務、家庭、個人份際等。但在《論語》之中卻並沒有單純的在講個人，而是在講政治生活中的個人，並強烈的連結了家庭生活與政治生活，所以事父母是侍君王的根本，而個人行為的約束則導致政策實施的成

---

<sup>1</sup>當周民族崛起並打敗了商王朝，鑒於武庚叛亂的教訓，為了之後防範殷商遺民有可能反叛，以及控制遼闊的領土，周公旦建立了一套管理制度，便是把周朝的皇親國戚武裝進駐被征服的地區，並在當地建立「國」，其民族在當地便稱為「國人」，而原本居住在城市中的東方民族被趕到沒有城牆保護的野地，則被稱為「野人」或「庶人」。《左傳·昭公十三年》：「三姓之后，於今為庶。」，所以殷商後裔又被稱為「殷庶」。為了確保統治權在親近的人手上，又實行「宗法制度」，國人之中只有王族、貴族、大夫等享有政治上的權利，並以世襲確保其制度，所以在「國人」之中，屬於統治者階級的則被稱為「君子」，接受地方人民繇役的供養，而一般不屬於貴族集團的人則被稱為「小人」，在地方上自食其力，並為領主繳納繇役。吳龍輝，《原始儒家考述》，頁 4~12。

<sup>2</sup>「《春秋》之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可勝數」（《史記·太史公自序》）。西周在諸侯的相互攻打之下滅亡了，而東周是在諸侯的保護下建立的，因此除了祭祀之外，強大的諸侯王可說是代行周天子之事，由於周遭存在有許多蠻夷之邦，使得諸侯之間還是必須團結才能抵禦外侮，即使如此各國還是戰爭不斷。孔子所在的魯國可說是戰爭較少的國家了，但其國內一如周天子與諸侯的模式，魯桓公死後國政由其三個兒子把持，而後來又以季氏的勢力最大，甚至可以放逐國君，大夫又可能被自己的家臣篡權，也就是陽貨篡季氏之權；是以，孔子所處的年代從天子到諸侯、至大夫都不得保其國、全其身，況一般百姓。另外則是對於物質生活的規格，聯合前面這也是孔子最在意的地方，以往周天子才能採用的規格，如：八佾舞等，成為各個諸侯都想效仿的，如此一來各國必須獲取更多的物資以維持，若大夫、陪臣都想這麼做的時候，則鬥爭、戰爭存在於社會的各個角落，故孔子云：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出」。H. G. Creel, 《孔子與中國之道》，王義正譯，頁 15~21。

效，所以孔子對於學生的教育，也可以說是一種行政人才養成的教育，以現代的觀點來看則近似於一種公民教育，一種屬於中國人的公民教育。

在傳統的儒家系統中，人一生下來就置於複雜的人際網絡中，因此個人的行為與價值觀即是在龐大的家庭網絡下型塑。因此，個人自我價值觀之建立往往深受所身處的人際網絡所影響。個人存在的價值並非是以實現個人存在價值為目標，而是以「天下家國」為目標。而「國」則是在政治層面上的，它是家庭關係的延伸。在此一思想結構中，對於個人，儒家透過個人行為的約束而去實現一個安立天下家國的目標，而由個人德行作為基礎而對應於人際關係，並不特別去探討個人的社會關係，相對於社會關係的社會行為是被收攝在個人的德行之中，所以在討論傳統儒家群己關係時就是在討論儒家的家庭關係。

「孝弟也者，其為仁之本與」這句話即彰顯了儒家的核心概念。「仁」是儒家的核心價值，但「仁心」並非是一生下來就彰顯的，而我們一生下來就在家庭之中，由此去對待父母與手足去涵養仁心，而實際表現的行為就是「孝悌」，所以家庭是我們實踐「仁」最基本的地方。「孝」與「悌」則包含了家中一切行為的準則，在家庭的人際網絡為就是中對上有父兄、對下有弟妹。對於個人而言，自我透過「孝」、「悌」的概念去架構出自我價值觀。也就是說，相較於父母言，「我」是子女，因此我必須以「孝」的行為對待他們。而相較於手足言，「我」可能是兄弟姐妹，而對待兄弟姐妹的行為則是「悌」。而這些對象是人一出生就會遇到的，由此再推演到社會上的其他人，故而「親親而仁民」。在這裡儒家思想的核心其實巧妙的結合了「我」與「家庭」的關係。儒家核心價值並非像是誠實、聰明、勇敢作為一種顯題化的討論，因為那是附屬在個人之下的美德，最重要的德行是必須在群體關係中展現的，而個人的行為是否具有價值，則是被收攝在公領域的價值原則中所檢視，例如：「忠」、「孝」這類對於個人行為的評價。

承上所言，當一個人在意識到「我」的時候，並不只是代表個人而已，而是意識到我的家族，所以自我的完成、德行的實踐都必須是以家庭關係為基礎的，

因為血親關係是無所逃於天地的，人不可能脫離人際網絡使自己孑然一身<sup>3</sup>，在我們的文化看來這樣的人是可悲的，人又如何可以捨棄自身對社會的責任，當孔子說：「鳥獸不可同群，吾非斯人之徒與而誰與？」（《論語·微子》）已表示了人是不該避世而隱的，在孔子所處的年代，由於亂世而使許多人選擇了避世的態度，但人有不可捨棄的人倫之義，想要獨善其身卻失去了人的根本，也失去了人立身的價值<sup>4</sup>，可以說一個孑然一身的人就像是失去信仰的人，沒有父母或家庭做為依靠或目標。再者，自我實現在中國傳統文化中最具代表的就是修、齊、治、平<sup>5</sup>，這樣的歷程就是一種自我價值觀的型塑歷程。「我們並不像西方一樣有一個造物主及創世觀，個人在被創造之後被賦予靈魂就是一個獨立的人了，他分享神的部分並且去執行神的意志。而儒家認為世界萬有是一個道德存在整體，而人在這個世界中是一個道德主體，但並不是立即就能彰顯的，必須透過種種內在的轉化才能顯露的，而人的終極目的就是要體現內在的道德主體性與天地呼應。」<sup>6</sup>。而在這個歷程中家庭關係就是最基本的環節，故我們待人接物的態度都是在家庭生活中訓練而來的，故孔子說：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而後親仁。」，仁心的彰顯是由內而外，在父母、兄弟、他人等關係上的作為。對於仁心的涵養，則必須透過實際行為的約束，例如：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，

<sup>3</sup> 人一生下來即受到父母的照顧，直到自己能獨立（子生三年，然後免於父母之懷），在社會上又直接或間接的受到其他人助力（且一人之身，百工之所為備），是以人對他人自然有一責任存在。

<sup>4</sup> 子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四禮不勤，五穀不分，孰為夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不士無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！」（《論語·微子》），子路以為人不可為了自身的保全，而捨棄人在世間應負的倫理責任。

<sup>5</sup> 「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」（《大學》）

<sup>6</sup> 李晨陽，《多元世界中的儒家》，頁 136。



非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」（《論語·顏淵》）

孔子鮮少為「仁」提出過明顯的規範，在此則提出「克己」與「復禮」。在複雜的人際網絡中，必須對不同的對象規範出合宜的行為，此合宜的行為即是「義」。而對此合宜的行為給予一個明文之規範，即是「禮」。而透過此禮在人倫關係中所呈現出的秩序，即是「理」<sup>7</sup>。人既然在對待周遭人事上都必須依循著一個道理，就不能只是順著自己的慾望而行動，透過節制自己的慾望與約束自己的行為，才能使行為都合於禮（理），而此道理的實踐又在日常生活的「視、聽、言、動」中，個人的存在價值亦在此日常生活的道德實踐中確立與開展。

自我與周遭人際的互動就是一種自我德性修養的過程。「在儒家思想中，社交生活就是一種道德生活，而使得人際關係協調就是自我修養的展現」<sup>8</sup>。所以，固然《論語》中有許多是在討論人際關係對待的問題，但其最終是回歸於對個人自身德性修養的要求。尤其反映在儒家很重要的一個觀念—為己之學。在儒家的思想中，「學」所說的不僅僅只是對於書本知識的學習，所謂的「學」是對個人德性的養成，自小開始透過灑掃、應對、進退的教養成為一個處世得宜的人，儒家的理想人生絕不會是離群索居的，例如：孔子認為人要學《詩經》，其用意絕不僅僅在於使人修養文學或藝術涵養，而是將來出使他國與人對應的基本教材，其次才是認識花草蟲鳥，故而「儒家的自我修養預先假定，值得教化的自我決不是單個人的私有物，而是構成共同人性之基礎的可供分享的經驗」<sup>9</sup>，對於個人來說，人不該只是順著個人之性或者說殊別之性去發展，像子貢那樣精於商賈或如子路那樣勇武直率，都能夠順其性成為一個企業家或將領，但孔子並未有特別的讚許或教導他們朝各自擅長的路發展，去涵養仁心發之以禮樂並教化人民則似

<sup>7</sup> 「此處『義以為之，禮以行之』二語，即攝禮歸義之理論。『質』即『實』，以現代語說，即表『實質』，『禮以行之』，即以禮為『行義』者。換言之，禮依於義而成立；『義』是『禮』之實質，『禮』是『義』之表現。於是，一切制度儀文，整個秩序生活，皆以『正當性』或『理』為其基礎。」勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1984年，頁116。

<sup>8</sup> 杜維明，《儒家思想新論—創造性轉換的自我》，頁54-55。

<sup>9</sup> 杜維明，《儒家思想新論—創造性轉換的自我》，頁56。

乎是更高的。

儒家在思考個人的存在時並不由人「是」什麼而出發，它直接思考什麼是作為人的共通性，而什麼是使人之所以為人要素，如果人的存在只是血肉之軀、只是保存繁衍那人與其他生物並沒有兩樣，勇敢、聰明、魅力或許是人獨有的特質，但也不足以顯現出之所以為人，因為那並不能成為人普遍的價值，人之所以不同於其他生物的地方在於，人能退一步來思考自身，並把它推演到其他客體身上，所謂「己所不欲，勿施於人」正是表明了這件事，能夠適時的去評估自身與他人所站的位置便是「仁」，個人主體價值的彰顯並不在他做了什麼，而在於是否能體現「仁心」這件事<sup>10</sup>。再者，相較於西方文化，儒家罕言德目式的價值<sup>11</sup>，並非是先出現了「勇敢」這個德目，然後人才照著它去做，儒家是由主體去面對各種不同的情境而產生不同的對應價值，所以仁表達在父母的身上「孝」、在兄弟姊妹上是「悌」，所以對個人而言不是去符應某個價值觀，而是去符應某個情境，所以孔子雖謂子路勇過於己，但卻不謂子路為「勇者」，反而要他「臨事而懼，好謀而成」，雖然個人的能力能夠幫助他在利於行事，但若不能省察周遭的時勢與個人的限制，像子路順其好勇之氣而為，便常常會因為沒有對時勢有正確的了解，雖所行皆出於仁義，卻可能不合宜或可能使自身現如困境，故而「死而無悔」。子貢是個口才流利的人，也因此而使他在許多政務上都有不錯的表現，雖然孔子並不喜歡依恃口才的人，但對於子貢卻無太多苛責，僅僅只有嘲諷過其

---

<sup>10</sup> 蓋此「仁」之解釋由勞思光先生《新編中國哲學史（一）》中的「立公心」而來，仁之所以做為孔子價值的核心理，並先於一切價值，凡一般人所見必先是自我之欲求，而不見自我之限制與責任，見他人之限制與責任而不見他人之欲求，鑒於此，故孔子曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，此之所言非是利他主義而已，所謂公心並非只是衡量計算的天平，而是一自我境界的展現，「立人」、「達人」是價值行為的展現，但外在的行為卻非能決定主體意志，故云：「人如不仁，如禮何；人如不仁，如樂何」，所以一個人可能因為有背後的利益引誘而去成全他人，並非是其屏除了自己的私心，而具有「人已等視」境界。

<sup>11</sup> 對此黃俊傑先生在《孟子》中有論及：「孔子的教育，並不是空談抽象的概念，他常將概念置於具體的時空情境之中（contextualize），而且針對受教者的特殊狀況與需要而施教。這是將學生視為成長中的生命體，而不是將學生視為礦物加以斧鑿。」。儒學著重於個人面對他人情境上的關係，並非以思辨的方式將一件事辨析的很清楚，使辯士不得以口舌之利亂價值之根序；相反的，不必去固守著每一個價值的客觀理論，必須涵養自我的仁心才可駕馭各個德性，例如：「子路曰：君子尚勇乎？子曰：君子義以為上。君子有勇而無義，為亂；小人有勇而無義，為盜。」（《論語·陽貨》），所以孔子從未正面去回答「仁」是什麼、「孝」什麼，因為那並不能使學生真正體會其中的含意。

太愛批評他人。可知孔子並不刻板地去強調某些特質或德目的內容應該如何如何，他的學生也形容他是避免「意、必、固、我」四種缺點的人，去適時的省察時勢永遠是最重要的，才能做出合宜的行為。這也是另外一種對自我的反省，人必然會受到外在環境與生長文化的影響，自然而然會對事物產生一定的成見與偏見，並且會因為自己的立場而去否定別人，如此便是阻斷了自我學習與接受新事物的可能，並可能對外在情勢誤判，心中雖有仁義卻行之不得。所以在道德實踐上有困難，孟子以為應該由自身反省做起：

孟子曰：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。

行有不得者，皆反求諸己。其身正而天下歸之。《詩》云：『永言配命，自求多福。』」（《孟子·離婁上》）

有時候雖然我們善意的對待他人，但卻不一定有善意的回報，謹慎的治理，卻得不到好的結果，對於這樣的結果，我們不是第一個要去怪罪他人或環境，反而應該先看看在實踐上是否陷溺於自見，做了錯誤的事卻不自知，若我們的動機與做為都端正了，則必然為天下所接納，孟子在後面更舉《詩》經的話來說明，在價值上我們依循著天道（天命），在現實的實踐上則必須從自我要求開始，因為美好的人生是自己爭取來的，而非外在環境給予的<sup>12</sup>。環境的限制並非只有人事上的（群己/人我），人在現實生活中，必然有許多外在條件的限制，相較於天地之大，人卻是有限的，人如何在其中安身立命，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》），此段引文更是將「反求諸己」做了更終極的解釋，人與一般動物一樣，是眾多外在客觀條件下的「被決定者」<sup>13</sup>，但人卻不似

---

<sup>12</sup> 在此，曾昭旭先生認為，孟子要人在遭遇挫折時，及時先反省自己，在自己的行為中是否有不自覺的夾雜不仁之心，若自身的心端正了，先將自我心中的障礙破除，則天下人將樂於接納自己，所以反求諸己才是最積極的。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1985年，頁166~167。

<sup>13</sup> 勞先生認為人因形驅欲望之本能，遂被種種物質條件所限制，故為一被限定或被決定者。勞思光，《中國哲學史新編（一）》，台北：三民書局，1984年，197~198。

動物任外在環境而隨波逐流，人有感覺與覺察自我之能力<sup>14</sup>，若只是如動物般活著，將遑遑不可終日，遂有一「安身立命」之要求，然終須面對現實客觀的限制，此一「安身立命」之目標並不能建立在外在條件上，因為外在條件是時時變動的，我們只能透過自身之修養來面對，故說「修身以俟之，所以立命也」，而修身的內容便是「盡心知性以知天」，透過主體之自覺，則可開展主體性之功用，並能使人去了解與面對萬物運行之理序，如此人方可體現自身之價值。

由以上各點所言可知，孔子並非由存有作為人存在的價值思考的出發點，對人的概念並非是探究單獨的個人本身，而是在道德義涵與人倫關係中談論，《論語》之中未有論及純粹個人的問題，對於個人的觀點都放在個人的自我抉擇上展現，而人又不能外於他人遺世獨立，所有行為必然與他人發生關係，所以行為的合宜則必須透過自我的修養來達成，此一修養及是道德修養，如此可以說自我抉擇就是一種道德實踐。就自我修養而細論，孔子舉出了許多德行要求弟子去實踐，而修養就在於面對生活裡的各種情境，當弟子有疑問並從而求問時，孔子往往並非就德行的本身去定義，而是從其所面對的情境回答，孔子並非著重於客觀知識的定義作為其學說的核心價值，此可由「子曰，吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我扣其兩端而竭焉。」（《論語·子罕》）得知<sup>15</sup>，孔子之自謂無知，是要人不要僵化在知識內容，而是要注重其實踐意志，使人在面臨情境時，將所學應用在實際事務上，而非僅僅只是知識的理解。在孔門四科中，文學只佔其一，因為知識的學習指是人生的一部分，而知識獲取並不保證行為的必然正確，亦不保證個人內在自我境界的提升，故人之為學非在書本之上，而在個人德行的提升，又個人德行的提升並不僅僅在個人，更重要的在於安立天下家

---

<sup>14</sup> 此點下面另有討論。

<sup>15</sup> 「自承無知」：蘇格拉底在與人對話時，會先承認自己對某項知識一無所知，而請對方表達他的認識，並在其中贊同對方的說法，但於其中提出一兩點困難，而使對方解釋或修正，進而得到一個更精確的定義。蘇氏以真誠的自認無知來請教別人，如此方能使對方不因為對立而說出自己的看法，再由問答之中使對方思考其理論的困難，以此方法求取一個較普遍的定義，非使其陷於一種爭論之中。在此需辨明的是，蘇格拉底所謂的無知是對僵化的知識內容，並使自身或對方立於較客觀的立場，來省視原本所認定的知識，其所重者為思考形式，但孔子所重者為實踐之意志，兩者皆有引導他人思考之意，而其目的卻是不同。Frederick Copleston,《西洋哲學史（一）：希臘與羅馬》，傅佩榮譯，台北，黎明文化事業有限公司，1986年，頁136~137。

國。孔子不能同意有能者卻隱而不仕<sup>16</sup>，對於孔子而言凡講到個人多在要求個人之自我修養，以達到「君子」，而君子以士做為其立身處事目標，由於「士」是一個具有政治實踐要求的身分，進而連結了個人的實現必在於社會的完善。

## 第二節、「家」：個人先行於其中開展的人倫關係

在上一節提到，古代中國的政治體制是將天下視為一個大家庭，是以一個人的立身處世以至學道而仕天下，皆莫不與家庭以及其延伸的價值觀相連，而家庭對於個人的層面不僅僅是表面人際關係的部分，更是人精神信仰的依歸。何以如此，在中國不像西方宗教信仰般，如此去確立有一獨立的人格神去做為價值的依歸與決定世間的事物，特別是孔子在面對客觀現實的衝突時也曾對天發出感嘆，在面對弟子對價值有所質疑時也只能允諾他們心靈上的平靜，而非一個超自然力的福報，如《論語》中有「未能事人，焉能事鬼？」、「未知生，焉知死？」、「敬鬼神而遠之，可謂知矣。」、「祭如在，祭神如神在。子曰，吾不與祭，如不祭。」、「子不語怪、力、亂、神。」、「子疾病，子路請禱」等等，人存在一生活世界中，有太多事物是人的意志無法去決定與改變的。面對這種客觀限制，人無論在何時代都常求助於一超自然力量，即是宗教為人類社會所需求的根源之一。但孔子以為，任何宗教的核心精神都不僅僅是對於宗教儀式的禮敬遵從而已；更重要的是，此中人文精神與宗教精神契合。換言之，其重點在於人，而非向鬼神祈求恩惠，否則就忽略了人文的重要性。孔子更進一步提出人的自覺與行為是可以超越

---

<sup>16</sup>論語曰：楚狂接輿，歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追。已而！已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（《論語·微子》）、長沮、桀溺耦而耕。孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者為誰？」子路曰：「為孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣！」問於桀溺，桀溺曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「是魯孔丘之徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」撓而不輟。子路行以告，夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（《論語·微子》）、子路曰：「不士無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣！」（《論語·微子》）孔子在周遊列國時，曾遇到許多隱者，這些有能者皆識出，當下的政治紛亂，在上位者不能用賢能之人，一己之力亦無法改變世道，故而「知其不可為而不為」，選擇隱居鄉野。孔子認為社會秩序與人倫價值，皆賴有能者而行之，人畢竟是人而無法與鳥獸同居，最終還是必須回歸人群，所以匡扶世道更是有能者的責任。

客觀的限制<sup>17</sup>。當孔子說「丘禱之久矣」時，如果吾人順著孔子此段陳述的義理脈絡則可知，人自身行為的關鍵在於立意合於禮、合於仁便是最好的祈禱。在此可理解孔子將對客觀限制的無奈轉化為主體意志的超越，其後才顯發道德之價值與尊嚴<sup>18</sup>。孔子並非絕對的去否定原始宗教信仰，但社會制度的建立與價值根源卻不可以宗教作為根基，而必須將它回歸於人自身，則家庭作為人立身之處亦是行為價值依歸處，孔子做為周文化的傳承者，便是發展了周朝由神權而人治的精神。《左傳》禧公十九年，宋公為了回復商人的文化竟採用東方人野蠻的儀式，孔子先人雖是宋人，則孔子亦不能認同商文化，故曰：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」，表達了孔子對於周朝人文化成的傾慕與尊崇。再者，便是孔子所處的魯國亦周朝禮樂之重鎮，昭公二年韓宣子見了魯史便稱魯國保存了周禮<sup>19</sup>，又閔公元年齊桓公欲伐魯，卻被臣子以魯秉周禮伐之無道而諫退<sup>20</sup>，如此可知「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」由傳統的部落文化轉變到封建文化，而今面臨封建文化的衰敗，則必效先王之道而變<sup>21</sup>。

<sup>17</sup> 勞思光先生在《新編中國哲學史（一）》提及，人是一經驗之存在者，人之一切皆被外在之現象條件決定著，若純由客觀限制來看，則人生的一切皆是一種宇宙現象而已，自無價值判斷可言，然人於一經驗世界中雖為一被決定者，卻非全然無自由可言，此則賴於自我的意志之決定，所以即使外在條件有所阻礙，人亦可決定是否要行正確的行為，故在客觀限制的「命」之下亦有「義」與之對揚。

<sup>18</sup> 孔子此一思想在孟子思想中有更進一步的發揮，孟子曰：「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。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》，人對於口目之欲的追求是天生的，是人的氣質之性，但實際上慾望的全然滿足是不可能的。在追求慾望滿足的過程中，必然會受到外在客觀的限制，倘若積極的追求這些外在事物，與現實做對抗，可以人的存在畢竟是有限的，所以這樣的追求是沒有終極意義。君子了解口目之欲是人的本性，但卻不會去強調或追求。君臣、父子的對待本該有道義可循，但世間卻有比干之於紂、舜之於瞽叟，所以在現實環境下，君臣為必有義、父子未必有仁，君子雖然知道有種種客觀的阻礙，卻仍然堅持道德實踐。人做為一個有限的存在，自然不可避免受到天生氣質與外在環境的影響，但道德秩序卻是超越於現實之上的，人若隨順於自然便不能使道德獲得必然之保證，因此人必須在內在的道德主體有所自覺，才能超越客觀限制，使道德實踐成為可能。

<sup>19</sup> 「晉侯使韓宣子來聘，且告為政，而來見，禮也。觀書於大史氏，見易象與魯春秋。曰：周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德，與周之所以王也。」（《左傳·昭公》）

<sup>20</sup> 「齊仲孫湫來省難，書曰：仲孫，亦嘉之也。仲孫歸曰：不去慶父，魯難未已。公曰：若之何而去之。對曰：難不已，將自斃，君其待之。公曰：魯可取乎。對曰：不可，猶秉周禮。周禮，所以本也。臣聞之，國將亡，本必先顛，而後枝葉從之。魯不棄周禮，未可動也。」（《左傳·閔公》）

<sup>21</sup> 朱熹之《四書集註》云：「孔子之時，齊俗急功利，喜誇詐，乃霸政之餘習。魯則重禮教，崇信義，猶有先王之遺風焉。但人亡政息，不能無廢墜耳。道，則先王之道也。言二國之政俗有美惡，故其變而之道有難易。」

由以上各點可知，孔子面對世道敗壞、價值絮亂的時代，他既不將終極存在作為人生價值的歸趨，亦不捨離這個世界，而企圖賦予就有秩序一個新的詮釋理論。蓋孔子所為者，並非一成不變的遵循古代之體制，而是效法文武之革。亦即是針對周代禮制的秩序基礎提出新的詮釋。又由於周朝是以封建制度作為安立國家秩序的基礎，而封建制度又是以「家」的結構作為治理天下的基礎（家天下），是以在封建制度中所呈現的秩序就如同家所呈現的秩序。正是在此一思維脈絡中，孔子洞見周禮的根本及改革的基礎。孔子觀察周禮並不在儀文本身，而去思考到以「仁」作為「禮」的價值基礎，進而將日常生活中的人際應對都收歸於「仁」的判準中，又周以家作為治理天下的單位，所以家庭為仁的根本與培養的地方。由此，形成了家庭、價值根源、行為價值、至個人一連串的論述，故以家做為價值開展的論點，是孔子對周文化的轉變，將宗法制度帶到一般民間，並建立一普遍之價值觀。

從另一方面來看，家庭也是個人分際的基礎，面對禮崩樂壞的時局，孔子提出了「正名」作為其對應，所謂「名」可以是一個體制中所代表的一個位置，而一個「名」必然包含了相對的義務與權責，而人必須根據不同的名作出相對應的行為，如果名所代表的職分受到混淆，人皆不從其名順其行，則必然造成社會的混亂，故孔子會認為：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍」，季氏雖專權但仍尊魯公，可是僭越周天子之禮便是鼓勵他人犯上作亂，所以孔子絕對無法接受。在人際關係中與正名相應的概念便是「人倫」，這是一個自我與不同對象間關係中相互對待上釐定的問題，最有名的便是「君君，臣臣，父父，子子」，一個人可能同時身為此四種甚至更多角色，人必須對應不同的人、不同的時刻，而有著不同的價值標準，而人一出生便處在一個複雜的人際網絡中，所以從小便學習著如何對應著不同的人事物，在眾多的人倫關係中孔子提及最多次的便是「孝」，這也被認為是儒家最重要的價值觀，雖然孔子並未對其下過一個明確的定義，但我們由《論語》的一些篇章可得知它是一個對養育者最自然的體貼與尊敬，所以一個人去侍奉父母便是在作涵養「仁」的基本功夫。

在《論語》中孔子雖未對「孝」下定義，但在許多具體情境裡為學生解答應對上的疑惑。首先先就一般的狀況下來談，這些便是學生主動的來請教孔子關於孝的實行，如在子夏與子游的回答中，孔子以為侍奉父母最困難的在於一些平常的小節，因為我們與父母朝夕相處，雖然在內心中是有真誠的孝心，卻可能忽略表現的方式，而流於表面的物質供養，子夏、子游皆屬孔門文學科的弟子，不至對父母不敬或態度不佳<sup>22</sup>，乃是警惕他們更應該積極去做的。在孟武伯問孝的例子中，孔子以為為人子女者不應該做一些使父母煩惱的行為，相較於前者答子游、子夏之語，孔子僅以讓父母只煩惱自己的身體疾病為答，可知體察父母的心意並非有任何形式可循，都在一般日常的作息中展現，一方面我們要關心父母的生活起居<sup>23</sup>，一方面我們又不要讓父母以我們的生活起居為憂。除了一般日常生活中的行為之外，也會因為不同的地位與環境而又不同的問題，在孟懿子問孝的例子裡<sup>24</sup>，孔子認為侍奉父母的任何行為都不要違背禮，倘若就一般人而言則不須這麼說。由於孟孫氏是魯國的三大大夫之一，而三家在禮儀的規格上時有僭越之處，雖然侍親至孝是每個人都想的，但是也必須注意客觀的分際問題，若過分的重視物質或形式上的供養，卻忽略了禮分，而使父母背上僭禮的惡名，反而就不是孝了。在此可知孔子同時注重形式與內容上的孝，並會因為各人處境上的不同而說明不同的應對之道。

第二則來談價值與現實環境的衝突，在某些環境之中現實的利益或情況會使人的意志薄弱，而失去對價值的判準。在宰我守三年喪的事件裡<sup>25</sup>，其重點不在於三年的長短，故而孔子並不跟他討論三年長不長的問題，反而問他當一個人處

---

<sup>22</sup>程子曰「...子游能養而或失於敬，子夏能直義而或少溫潤之色。各因其才之高下，與其所失而告之，故不同也。」（《四書集註》）

<sup>23</sup>子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以憂。」（《論語·里仁》）

<sup>24</sup>孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語·為政》）

<sup>25</sup>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。」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》）



在喪失至親的狀態下，卻享受著優渥的物質生活，在心靈上能否安心，其重點在於中心對父母親付出的感念，當宰我說可以安於其行時，孔子也不謂其「不孝」，而稱其「不仁」，因為內心若沒有真實的感受，則外在的形式也徒具意義，而是一麻木不仁者。人與人之間的分際並非徒然而定，以親子來說，人一生下來在什麼都不能做的時候，必定有人對你的生命貢獻了什麼才使你的生命得以延續，這便是最基本的關係的建立，隨著人的成長，周遭的人或多或少的協助了自我在生命各方面的發展，故自我對這些人都產生一相對應的關係，則自我與周遭這些人便有不同程度的責任關係<sup>26</sup>，因此自我有責任去回饋其家庭甚至是社會，但自我的不在於如何完成這些責任，而在於關係間的相互衝突與客觀環境的抵觸，人的價值也在其中顯現出來。

第三則是由價值本身而論，在《論語》中對於家庭關係的描述，有幾則是對於實踐問題的回應，而有些則是在處理價值衝突的問題。人處於一個客觀的自然世界中人是很無力的，只能隨順著世界是如何我們便如何做，但人不同於其他動物的是我們有抉擇的權利，相同的，我們面對其他人時無力去決定他人的行為與想法，特別是這些人與我們有著非常親密的關係，個人的意志便時時的被他們所影響，這便是價值與客觀存在的衝突。在司馬牛面對其兄弟的事件中<sup>27</sup>，其兄不仁，而司馬牛對於他還是有一個責任上的關係，其又如何堅持對「孝悌」價值觀的實踐呢？故曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」，子夏便以「天」和「命」來說明人生中所存在的客觀條件是人所無法去超越的，人不必以客觀現實限制住自己，堅持著自己行仁的原則<sup>28</sup>，則必然能遇見許多志同道合的朋友，所以是「四海之內皆兄弟」，透過自我的努力則必然能超越天生血親的關係，並將其推展至他人上。

另一則則是「其父攘羊」的例子<sup>29</sup>，人身處在複雜的人際網絡中，而人又必

<sup>26</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1984年，頁145。

<sup>27</sup> 司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內皆兄弟也。』君子何患乎無兄弟也？」（《論語·顏淵》）

<sup>28</sup> 司馬牛在孔門中視屬於德行科的弟子，《論語》中也記載多則其問仁的部分。

<sup>29</sup> 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。」（《論語·子路》）

須多不同的對象負不同的責任，則其中必然有不可避免的衝突，在價值與價值的抉擇中是不是又有更高的原則去決定，在儒家來說是有的。葉公以為一個正直的人必然堅持自己對律法的原則，故自己的父親犯錯也不能因私害公，可以無視於自己與父親的關係而舉發他，但孔子所以為的正直並不能離開關係而說，否則則可能成為一種形式上的價值。這便涉及到孔子的正名觀念，一個原則可能對於每個人都是一樣的，但在實際的操作上卻會因關係而有所不同，便是勞思光先生所說的「具體理分」，因為父子關係不同於路人，故而在衡量其權責時不能以一般人的關係來看，關係上的責任必被優先討論。

蓋儒家強調，一個人自幼從家庭裡便開始學習各類道理，而其中的價值的呈顯，便在於不同關係上的應對，但並非有一個格律（Maxime）<sup>30</sup>去指導著我們對於價值的實行，因為事事往往有常態與例外，人必去從其中去學習如何權衡，這也是最困難的，所以孔子對於同樣的價值卻有不同回應，人必須透過一個具體情境才能去學習或練習對於道裡的實踐。在今日，我們常常說孔子是第一個平民教育家，而在孔子之前教育是貴族的權利，所謂的「君子」指的也是王公貴族，而貴族的教育，所謂「射、御、書、術、禮、樂」即是貴族子弟進入政府的職前訓練，而周朝政府即是一大家庭，所以可以說政事是家事的延伸，國與國之間的往來也如同家族之間的應對，政府官員以至地方諸侯大夫都具有血緣關係的聯繫，但在周天子式微、貴族沒落的時代，許多有能力的平民進入政府機構<sup>31</sup>，使

---

<sup>30</sup> 格律：「格率是主觀的行為原則，必須與客觀原則（即實踐的定律）區分開來。格率包括理性依照主觀的條件（往往是無知與愛好）而決定的實踐規則，故它是主觀行為所依照的基本原則。但定律則是適用一切有理性者的客觀原理，是他應該怎樣行為的基本原則，即是個令式。」每個人皆有其主觀的價值，而有相對應的行為規範，而此規範則需透過現實的實踐，檢證其普遍性而得到客觀，在本文中藉由此突顯出，在儒家的行為與價值規範上，並不那麼強調規範成為原則或定律，具有很強的普遍性或客觀性，反而是只給出一個大概的方向，使行為者在不同的情境中，都能修正其行為為內涵，而合於一個較根本的價值，如：忠或孝。黃振華，《論康德哲學》，台北：時英出版社，2005年，頁154。

<sup>31</sup> 布衣相卿：在周朝中央政權崩潰後，各地的諸侯紛紛崛起，進而效仿周天子的物質規格，隨著時代貴族的人口也急遽的增加，奢靡的風氣由諸侯而至大夫，產生了大量的消耗，但采邑或官職卻是固定的，加上混亂的時代中，有力量的貴族便能奪取他人的采邑，使得多數的貴族沒有采邑或放棄采邑，而淪落跟平民一樣窮困，但他們受過教育，不同於平民而形成了一個新的階級，為了生計為其他貴族所僱聘。H. G. Creel,《孔子與中國之道》，王正義譯，台北：韋伯文化，2003年，頁20~21。

得政府雖仍是家族統治，但卻必須大量倚重這些平民或落沒貴族，同時那些只屬於貴族的技術與美德也在民間普及，孔子所想要並非只是技術而已，技術必然是德性的延伸，例如孔子說《詩》可以「興、觀、群、怨」，此四者即是對性情的調養，而它最基本的實踐便是侍奉父母，再來才是進入政府為君王效力。而在六藝之中最為孔子重視的便是「禮、樂」，此二者原來也有其職業而由專業的人士擔任，而孔子便是這個社群中的一員，而孔子所重的並非儀文本身，而是其背後的意涵，「禮」所代表的是一種生活秩序<sup>32</sup>，這樣的一種秩序使人在自我的行為或與他人的應對上有所依據。

### 第三節、「群」：以家向外延伸的社會關係

承第一節所言，孔子認為個人自我的完成最後必將於國家社會之中，而在這之前，必有賴於自我的修養與家庭的教化，故在《論語》中對於社會關係的行為準則皆是由此二者做延伸。例如：在孔子思想中對待父母之道也是人在政治關係中所符應的同一原則，故「有子曰：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·學而》）相較於西方的發展，中國文化中並不嚴格的區分公領域與私領域的界線，像柏拉圖去討論城邦的生活，則會產生團體生活中的規範，而是就親疏等差來談論，去區分人我間的分際。關於友誼上的問題，孔子雖有提及許多本質與對待上的問題，但最真切的例證還是孔子自身與學生間相處的狀態。

「忠」是儒家思想中一個特殊的價值，我們很難找到一個相近的價值與其作對比，它包含了責任與義務，但又不完全只是如此，在《論語》中論及他人關係上的對待時，則必言「忠」、「信」或「忠信」連用，可知孔子看待他的重要性。我們常說孔子處於一個禮崩樂壞的時代，而其時代的亂象也由此而發，禮崩樂壞所代表的意義則是秩序的喪失，秩序的喪失則使人與人之間的對待充滿了不確定性與不安全感，如本文前面所提到的，每個人似乎都在等待叛亂的機會，只要依

---

<sup>32</sup>勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1984年，頁108、109。

但約束自己的力量消失了，人便能脫離自己的本位去爭奪權力，如此，越有能力的人便是越危險的人，對上位的忠誠、人與人之間的誠信是普遍缺乏的，故而孔子特別注重待人忠信的要求，這也使得孔子所教授出來的弟子能在各國受到公卿大夫的青睞<sup>33</sup>。在動亂的國際情勢中，君王所倚賴的便是不變節的臣子，而「忠」的特殊性也在這裡展現。所謂責任與義務，都是在一個相對的情形下以指涉一個應然的行為。更進一步說，在不同的情境脈絡中，則有不同的責任與義務。責任是相對於關係上說相對的行為，義務是相對於所享受的權利，而忠是在內心中自律自發的對於某個對象有責任與義務，是一種收攝在主體上的心境，就如同子女對父母有絕對的孝。當面對一個行為產生偏差的朋友時，我們可以勸諫他，如若這個朋友不聽我們的規勸，我們僅僅需要進到朋友的義務即可。但面對君王或父母若有不合禮義的行為，我們卻不能拋棄他們，我們必須委婉的勸諫，而不是當面舉發，固然孔子是希望弟子忠於道而非忠於人<sup>34</sup>，孟子以為君王若失其道則不可為君王<sup>35</sup>，但在孔孟思想中，君臣關係還是除親子關係外最強烈的責任關係，是以儒家被後世評為封建專制之擁護者。雖然這樣一種觀點是後世傳承者之誤用與曲解，卻也有部分原因是基於儒家對社會秩序安定的追求。

除面對國家社會與上司之外，在儒家思想中，人與他人的另外一種關係，就是面對一般社會大眾與朋友了。在面對一般大眾時孔子時常是在「治人者」的角度來說，比較是從施政準則上來說，例如說：「使民也惠」、「使民以時」、「使民如承大祭」等，孔子所講求的是使人民在安定的制度下安穩的生活，所以說君子在面對一般人時就是其自我的修養的展現與訓練，對人展現出恭敬、寬容、利他

---

<sup>33</sup> 季氏曾經發生陽貨篡權危及三桓之亂，使魯國處於「陪臣執國命」的狀態。宰我、子路、冉求都曾為季氏宰，可知孔子的弟子重要到位居貴族以外的最高職位，子貢抑是季康子甚為倚賴的外交官。在孔氏之難時，子路以身相殉，只為堅持臣子的道義，在當時更是少有的。H. G. Creel, 《孔子與中國之道》，王正義譯，台北：韋伯文化，2003年，頁63~66。

<sup>34</sup> 冉求為季氏提高稅負，孔子責其不價勸阻反為其課稅。哀公問宰我，宰我暗示應以武力改變現況，孔子責其曲解立社之本義，反啟君王殺伐之心。此二人皆背孔子之本義，而遂上位者之意。

<sup>35</sup> 「齊宣王問曰，湯放桀，武王伐紂，有諸？孟子對曰，於傳有之。曰，臣弑其君可乎？曰，賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，賊殘之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣。未聞弑君也。」（《孟子·梁惠王下》），君臣關係是以義合，倘若君王失其仁義，則君臣關係也就終止了，故而湯武所誅者，並非是君王，只是一個獨夫。

等，所以說人際關係亦是一種道德生活。另一個則是朋友關係，孔子以朋友關係為兄弟倫的延伸<sup>36</sup>，而朋友關係不同於兄弟的是，朋友是以其各自所行之道相似而聚，故而孔子說：「益者三友，損者三友；友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友柔善，友便佞，損矣。」，而曾子也以：「君子文會友，以友輔仁」來說明朋友之間的交往，一個正直的朋友才能做為行仁的借鏡，誠信才能告知自身之過，見多識廣才能切磋學問，相反，若是朋友曲意順從又巧言善辯，則無益於學習。可知孔子理想中的朋友關係是修德進業上的，就如同他與弟子們的關係，此外孔子也譴責那些不以道義聚合的人，其云：「群居終日，言不及義，好行小惠，難矣哉。」（《論語·衛靈公》），一些沒有理想或理念的人固然不至為惡，除了能賣弄一點小聰明，則必然無法自我實踐與完成。人在群體生活中，若僅僅是彼此之間誇耀一些生活上的小事，看起來雖然無傷大雅，但久而久之便容易以此為依託，反而喪失了原本該努力的目標，故孔子以此為慎。此話雖在兩千多年前，但此景卻猶在眼前。在《論語》中，孔子是將「群」視為家庭關係的延伸<sup>37</sup>，但孔子認為「群」不應該只是一群人聚在一起而已，因為群體生活應該是培養道德生活的一部分，孔子認為認為人最終要成就自我進而成就社會，所以團體生活應是自我修養實踐的地方，透過與他人的切磋而亦加精進，甚至於提高周遭的人。倘若一個人是「飽食終日，無所用心」的人，在團體就只是一群人聚在一起，而沒有什麼價值意義，因為社會的團體不同與家人，有血緣關係使其聚在一起，社會團體是人主動的意志去選擇的，人可以去抉擇在一起的人以及所面對的態度，

---

<sup>36</sup>子曰：「切切、惇惇、怡怡如也，可謂『士』矣。朋友切切惇惇，兄弟怡怡。」（《論語·子路》）此章雖是問讀書人，但孔子卻以朋友與兄弟關係來說明，並說明其不同的對待方式，把它放在相同的地位上做比較。又子夏謂司馬牛：「四海之內皆兄弟」，亦是說明與志同道合的人是可以超越天生的血緣關係。

<sup>37</sup> 黃俊傑先生認為在「個人」與「社會」是具有一種連續性的，在《論語》中就有提及「一日克己復禮，天下歸仁焉」、「修己以安人」等，去強調「己」是一個道德實踐的主體，自我的修養即在道德主體的挺立，並透過實踐達到安立天下的目的地。而此一思想在孟子中有進一步的開展，孟子曰：「人有恆言，皆言『天下家國』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」（《孟子·離婁上》），此即言「個人」與「社會」是一個層層開展的關係，人無法只求一身之保全，而忽視天下蒼生之苦難，對此人必然有「不安不忍」之心，進而使「個人」與「社會」產生共生共感的「道德共同體」，「個人」則得以在「社會」群體中彰顯自我的生命意義。黃俊傑，《孟學思想史論（卷一）》，台北：東大圖書出版有限公司，1991年，頁92~97。

這便是價值彰顯的地方。因此，在孔子思想中，「群」不只是中性的形容一群人，而是在德性事業上共創價值的人。換言之，群在社會生活中就被賦予了價值的基礎，這尤其表在「群」與「黨」、「合」與「同」上。

孔子對於社會上的小團體是有諸多撻伐的，如：「君子矜而不爭，群而不黨」、「君子周而不比，小人比而不周」、「君子和而不同，小人同而不和」，凡君子處世所求的是與他人關係上的和諧，所表現的不過是自我修養的開展，其無所求故而不必過份拉攏和他人的關係。反之，小人為營求自我的私利，則必須以巧曲之辭色，尋求一些共同利益的人，而這些人也會以相同的心態尋求，所以很快就能結成一群，這便是阿比的道理<sup>38</sup>。倘若在社會或政府中有許多小團體，而小團體間又彼此相互的爭奪利益，便是混亂的根源，孔子所處的時代即是如此。所以孔子認為真正朋友間的對待，是不會刻意拉攏或巧意曲從。所謂的「群」、「周」、「和」便是公正平和的對待所有人，一個人只要以義行事，則不會對某些人特別親近，又對某些人特別的疏遠。在此，「群」所指的不是一權人聚在一起的現象而已，更有其價值上的分判，因此會有「群」與「黨」、「周」與「比」、「和」與「同」的對比，人在團體之中並不只是對自身的要求而已，因為自我的要求是為了使自身透入公共性的事物中，在團體的結構中「己」的地位獲得「群」的顯揚，而從群體反過來要求自我行為的價值，而每一個在團體中的個人皆對自身有要求，進而使整個團體朝向一個正面的、對公共事務有益的，這樣人與團體的互動才是有價值的。小人群聚在一起，縱然是消極的不為善，但從長遠看來，一個人不為善便只是一個人，倘若一群人不為善就可能是社會的負擔，又「群」是依循著道義來與他人相處，對每一個人都是相敬的態度，但「黨」卻是以利益或特定的立場結合，人只跟特定的人親近，則必然造成社會中各個團體的分裂，於安立天下的宗旨相違背。

---

<sup>38</sup> 《四書集註》：「莊以持己約矜，故不爭。和以處眾曰群。然無阿比之意，故不黨。」、《四書集註》：「尹氏曰：『君子尚義，故有不同。小人尚利，安得而和？』」一個人如果因為利益與他人糾結在一起，對於事物的處理與看待則無法公正。

### 第三章、西風東漸後的群己關係

接續第一章所言，傳統儒家給予人際關係一個價值性的論述，有其背後的歷史與文化因素。透過這些因素，進而將政治、社會及家庭緊密的以宗法制度連結在一起。中國古代以農業社會為主，在此文化背景中所形成的大家庭式結構，使人一出生就存在於一個複雜的人際網絡中。因此，家庭就如同一個小型的社會，而要管理與維繫這這樣的一種群體生活之秩序，則理當制訂出一套法則去規範與釐定家族成員應有之份際。順此文化脈絡，則《論語》有關「長幼有序」的概念，由孝悌概念轉化為實際的規範，父子、夫婦、兄弟在人倫關係中也有明確的從屬關係，家族的成員負擔起對家族的繼承與延續，老者有傳授的義務，而少者有承接的義務。又家庭亦為一經濟單位，家族的經濟有賴於每個成員的生產，而個人的物質生活亦是倚賴家庭之興衰，所以一家的成員則必須「通財共義」，所強調的是個人對家庭的義務而非權利。有許多因素，使成為儒家價值融入一般民間生活，而其中一項主要的因素，是儒家學說與政治的結合，之後的帝王開始願意以儒學做為施政的方針（即使是表面上的），人民將更容易管理（「小人學道則易使也」做為君王管理的手段）。所以儒學不只是在私人研究中有其重要地位，在官方更將儒學列為官學<sup>1</sup>，之後儒學更有官方公定之科考書，漸漸使得儒學成為政府教育百姓的主要價值，在法律的訂定上也會根據關係的不同而有不同的罰則，故有「同罪異罰」<sup>2</sup>的罰則，政府更能以實際的罰則強化人際關係的分際。因此，長幼有序、敬老尊賢、家族向心力等等發展出傳統特有的人倫關係，在面對其他

---

<sup>1</sup> 儒家學說在漢武帝之前，並非盛行中國。其中間更因為秦始皇的迫害，而幾盡消失，此後儒學在政治上並無多大力量。漢朝建立初期，其統治的傾向是道家，但此時的道家已是一混雜的學派，雜合了宗教與迷信。此外，在實際政治上的運作還是必須仰賴法家的手段。此時，儒家雖然沒有什麼政治上影響，但儒家保留了宮廷的禮儀與古代文化等，而這也是建立一個王朝所需要的，所以如家人士時常被任命為太子太傅。到了武帝初期時，朝政仍由他的祖母竇太后掌控，武帝為了反對他的祖母，而起用了一批儒生，但最後卻終告失敗。等到竇太后死後，武帝雖在起用儒學，但卻對儒家的學說有所防備，因為儒家對於君權有諸多的限制與批評，有鑒於前朝的例子，他還是需要一個儒家的門面，他大舉的舉用儒家的人士，但在些之中卻多是以道家或法家來解釋儒家。此外，武帝也建立考試制度，以儒家的經典來舉拔各地的人才，有些是後世才出現的經典，以書本知識來選拔人才，雖與孔子本意不同，但卻也使儒學得以普及。H.G.Creel,《孔子與中國之道》，王正義譯，台北：韋伯文化國際出版，2003年，頁219~241。

<sup>2</sup> 曾春海，《儒家的淑世哲學—治道與治術》，頁252~254。

家族成員時一方面是自己的親人，一方面又是共事的上司或同事，所以在中國傳統的人際關係上並沒有清楚的區分公領域與私領域，而個人的概念也消弭家庭之中。

從明末以來，西方文化的引進，商業的興起，國民政府政體的轉變，使傳統宗法社會產生改變，也產生了新的人際關係<sup>3</sup>。承前面所提到，宗法制度是由政府而至民間，一旦政府的體制由君主專制改為民主政體，相較於社會來說，傳統的家庭關係失去了源頭與象徵的目標，所相對要求的價值觀也跟著不同。所謂民主政治即相對於由某一人或某一集團所統治，而是將人民做為政治的主體，國家的目標在於促進其成員的權益以及權益之分配<sup>4</sup>，無論是將個人或群眾視為主體，國家的法令都如同是與個人所訂定的契約，其成員遵守法令並得到相對的保障。若其成員違反法令則將侵害他人的權益，故而守法非且不只是使自身免於懲罰，更積極是對他人的一種道德行為。「法治精神」成為一個重要的價值指標，無論是哪種民主制度，所仰賴的是各個成員自覺的對於公共事務的配合與參與，倘若人民只是消極的在避免懲罰，則政府將用更多的力量在規範人民，而更少的力量增進群體的福利，將與民主基本主旨背反。又工商業的興起，使個人離開家到社會去工作，使個人的社團生活大幅提升，人與人之間有更多新關係，傳統如「忠」、「信」、「孝悌」等價值雖能提升個人的品德，卻無法給許多新關係實際的規範，則必然要有新的論述去釐清人與人的界線與關係。

---

<sup>3</sup> 「在現代化發展過程中，我們看到社會本身有很大的變化，由農業社會注重鄰里關係、群體關係的方向逐漸轉變成強調個人，走向個人主義；由對群體的重視轉變成對個人權益的重視；由原先農業社會強調和作關係轉變成相互競爭的關係；由原先對人生整體幸福的追求，逐漸轉變成追求眼前可見的、感官的快樂。」沈清松，《傳統的再生》，台北：業強出版社，1992年，頁36。

<sup>4</sup> 《劍橋哲學辭典》對「政治哲學」一辭的解釋：「近代政治學家認為，政府的社會制度應用以促使自由權之普及，而對於自由權之界定與政府的干預程度，又各有不同的論述與政治主張。對於自由權的肯認則必然要確立個人的基本權利，進而促使『個人主義』的興起，認為社會制度應以促進個人權益為目標；而黑格爾則提出『社群主義』，反對個人有基本的權利，個人的權利來自於集體，故而個人所擁有的權利也相對的對於集體有義務」。羅伯特奧迪編，《劍橋哲學辭典》，「政治哲學」，頁961~962。



## 第一節、重視「權利」的趨勢

在西方思想的演進上，權利雖然源於羅馬法學中<sup>5</sup>。但是自然權利作為一種普遍的規範卻是十分晚出的事實。在西方政治哲學史上，權利在法學上的應用，往往用以界定某一地位或特定人士所擁有的利益及其對利益的保護。故而權利所針對的並非是人，而是在某個組織或社會制度中的「位置」。這樣的規範可見於古今中外的法律中。此時，權利的意義在於鞏固制度結構。在近代國家的興起後，對於群體與人的關係變得重要了起來，像霍布斯（Tomas Hobbes）或洛克（John Locke）則是重要討論政府與制度的思想家<sup>6</sup>。一如中國一樣，在啟蒙時代之前，對於道德、價值、倫理的判斷依賴於宗教與古代典籍。在宗教改革後，社會與政府對於人與人關係的價值上，與原本宗教傳統產生了對立。在小型的團體或社群中，我們依靠著信任、仁愛等自然的善，得以使其和諧的運作，對於一般人而言，我們並不需要知道如何去論證這些德行的存在，我們只需要去相信它。洛克認為我們不應該以人的意見去判斷事物，而應該從事物本身獲得判準，這樣的思路開出了由經驗檢證傳統與信念的思想。我們對於人與人之間善與惡的價值，不僅僅來至於上帝的啟示，或以一個形上學為根據。如同數學一樣，道德原則也是可以被演繹出來的，而此原則可被視為「自然法」<sup>7</sup>。藉由「自然狀態」與「戰爭狀態」的論證<sup>8</sup>，洛克認為人必然會建立一個政府，來確保此「自然法」以彌補自

<sup>5</sup> 羅伯特奧迪編，《劍橋哲學辭典》，頁 1067。

<sup>6</sup> 如霍布斯的《利維坦》與洛克的《政府論次講》。

<sup>7</sup> 謝啟武先生亦認為，在洛克思想中，《新約》所以講述的固然是上帝所啟示的道德觀，但人類用理性一樣可以推論出來，所以理性與啟示是兩回事，但並不相互牴觸。人在現實生活中自然有快樂與痛苦的感受，而在人世能導致苦樂的法則有三種，即是：神法、市民法與名譽法，人基於趨樂避苦的本能與經驗，則理性會選擇去遵守道德法則。洛克認為倫理道德兼具經驗與理性的部分，人的道德知識或道德事實來自於苦樂的經驗，但對於理性的部分，有些如同數學般是自明的，在某些道德規則下如何制定，洛克卻沒有清楚的論證。由已上可知，在自然狀態下人是講理的，人的理性會去了解，有一種規範固然沒有明文立法，但人卻自明的了解此法的存在。謝啟武，《洛克》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年，頁 17、48、55~59。

<sup>8</sup> 洛克不同於霍布斯，認為人一開始便處在相互戰爭的狀態，洛克認為人一開始處在一完備無缺的狀態，以他們自身認為最適合的辦法管理自己，而無需聽命於誰。但有人企圖將另一人置於一絕對權力之下，即對另一人之人生有明確的企圖，則此人便使自身與對方處於戰爭狀態。而為了避免此戰爭狀態，人便會組成社會而脫離自然狀態。洛克，《政府論次講》，葉啟芳、瞿菊農譯，頁 4~21。

然狀態的不足，而得以保障個人其自身以及其勞力不受侵犯，即私有財產的保障。

對於自然權利的確立，霍布斯認為，傳統以德行做為導向善的手段，而人的理性以自我保存為目的，則必然欲求一個善的狀態，故而理性是做為道德的基礎，但個人的自我保存卻未必建立在全體的善之上。他認為個人透過德性而達到自我保存是一種習慣，而此種習慣的總合則達到群體的善。可是「習慣」並不能達到必然的保證。事實上，若人們皆依循自我保存的理性而為，則人們理當採取他們認為最好的手段，而他們也有權這麼做，此被稱之為「自然權利」(The Right of Nature)。在這樣的狀態下，人的生存反而是沒有保障的，所以人會欲求每個人都採取相同的手段，也就是放棄行使所有的權利，而遵守相同的限制，因此理性的人需要一個政府來保障他們，而理性也指導個人去遵守法律。既然人是要求自己存在一個和平穩定的狀態下，為了避免遭受其它團體的攻擊，則個人與個人必然組成一個龐大的集合，並給予這個集合足夠的權力，去保護自身免於傷害並約束其成員。<sup>9</sup>

由以上兩段陳述可知，權利固然由國家或某些特定組織所賦予，但無論是在何種政體、何種社會，都理應保障生命、財產等基本權利，可以說國家的目的在於保障與促進個人的利益，而個人為了利益也願意相對的服從其規範限制，即是其成員應盡的義務。既國家為理性個體之欲求，則專制政體或家長制的政體又是否為理性所欲求，所謂由「自然狀態」下證成的國家乃一假設，事實上個體一出生即在國家與社會之中，並被灌輸其相對的價值，個體無從反省其自身的權益與所進義務的比例，如同在高度集中的共產國家中，雖然其宣稱國家由人民所組成、共治，實則人民被教導對國家高度的服從，而只擁有一些基本僅足以維生的權利，國家必然抑制人民成為一獨立、理性、自覺的個體，所以相對於國家來說，人民只是附屬、只是客體，故人民無從要求或行使其權利，所以談論權利必在個人主體 (subject) 的確立之上說。在西方古典的思想裡將整個存有是為一個實體 (substance)，實體做為現象最後的存在，支托著所有的存有者，人的存在則收

<sup>9</sup> 余婦麗，《托馬斯·霍布斯》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年，頁184~189。

攝在實體上的一個存有者，並非是將像現象是為一種客觀存在，而有主客對立的關係出現，故而沒有人做為主動認識的主體概念。到了近代康德則將實體區分出主體概念<sup>10</sup>，實體被轉化為一個可認知的範疇，而人做為主體則有認知與實踐的活動，在此狀態下個人才有認知與實踐權利的可能，這樣的個體才是做為理性的存在。

在此，我所謂的「理性」並非是古典從 *logos* 出來的真知，而是一個人能意識到自我，並根據自己的思想或意志選擇行動的人，無論外在的客觀體制如何，這樣理性的人能夠去了解並選擇對自己有利的行為，並認知道客觀現實對它的限制，在這樣的狀態下一個人會去欲求一個能實現自己最大意志的客觀制度，而在制度中的每個個體都能實現這樣的最大意志，且確保每個人能遵守一定的規範，使這樣的制度不被特定的個體所破壞或控制，而放大或壓縮某些人的利益。如此所構成的即是「公共意志」(*general will*)<sup>11</sup>，而這樣的意志放在主觀上來說便是道德倫理，也就是說在這樣的團體中會根據其所在的環境，產生出不同的道德原則，並且大多數人能認知加以實踐，例如在沙漠地區水資源就必須為大家所共享，也許其中較有能力的人能獲取較多資源，但如此勢必妨礙他人使用這項資源的權利，如此大家則會有一個珍惜水資源的道德觀念，使個人主觀的了解到無論自身有多少能力，都應該自覺的去節省用水，倘若大家都不珍惜則必然導致群體

<sup>10</sup> 勞先生認為：「西洋哲學發展至康德，有一重大轉變，即主體取代實體的地位。在康德之前的西方哲學，皆只能先承認一存有義的實體；而在康德則一面化『*substance*』（即實體）為範疇，一面將『*noumena*』（本體）攝歸理性，無論就理解之範疇運行講，或就理性之超越運行講，皆是活動義。而『活動』（*activity*）依於『主體性』（*subjectivity*）而立，一如『存有』依於主客關係而立。故康德立主體而攝本體與實體於理性及理解中之時，存有皆化為活動。」在已往從存有學出發，強調實體與存有者的關係，人做為一個存有者，自我並不被彰顯出來，待到康德之後對於主客的區分，則將人視為認知的主體，而與認知的對象做（客體）區分。在本文中則強調人作為認知主體的主動性，在認知之後而有的實踐，在雖然可以在無知的狀態下行為，但卻沒有辦法產生背後的價值，只是被動的執行一些行為，自然不可能為自己要求權利，故在之前必先說明人之主體性。勞思光，《自由、民主與文化創生》，香港：香港中文大學出版社，2001年，頁2-3。

<sup>11</sup> 盧梭認為在國家之中只有一個契約，就是結社之約，像霍布斯的每個人與其他每個人結約，置多只能形成集體，集體意志並不能代表整體，而全體得權力也不能讓渡，必須以公共意志（*general will*）做為指導，必須把每個成員視為全體而不可分割的。在此，盧梭展現了公共的概念，公共並不是特定的集團，在大的集團也只是個別意志的集合，而個別意志只會導向私利，為有公共意志才是追求公共的善。「把這些個別意志中相互抵消的正反兩面的意志去除，其餘剩下的便是公共意志」。盧梭，《社約論》，徐百齊譯，台北：台灣商務印書館，1989年，頁34-40。

的滅亡，所以在客觀上來說，有一個強制性的法令去迫使大家遵守，它也象徵群體意志的實踐<sup>12</sup>。

在一個民主社會中，每一個人為維護自身的權利，所以投身至這個團體中，而為了每個人的利益有所保障與制度得以運行，則每個人對於社會都有一定程度的義務，而制度或法律存在的意義，在於去衡量與規範權利與義務的比重，因此個體藉由自身所盡的義務，使群體得以保障自身最大的權利，而個體與個體之間也最起碼得到不被妨礙的自由，而使自我意志能得到最大的實現。在民主制度中可以說是預設了對人性的不信任，所以以一種最低限度來要求個人，以限制與利誘去趨使人達到最大多數人的善。但儒家卻是預設了人性本善，每個人皆有體諒他人、分辨是非、約束自我的潛能，我們所要做的是積極的去啟發這種潛能，當我們去追求個人的利益，並算計著如何來分配它時，而人與人之間需要律法來約束，則象徵著君子的人格與價值的崩壞，小人才是更符合人應當有的面貌，如此我們何須追求任何高尚的價值。

再者，儒家認為人的價值是向內在追求的，透過對自我的要求而彰顯出來，若人人都能去追求這個價值，則人與人之前有何摩擦可說。例如「溫、良、恭、儉、讓」五項修養的原則，使一個人成為溫和、善良、與人有禮、樸實、自謙的人，這樣的價值所講求的是收斂自我，每個人都在盡量的壓縮自我，則人與人之間將有很大的空間，則摩擦就必然減少，即使當現實環境有所衝突的時候，也只去講求個人的義務，而不論自己能擁有什麼權利，在這之中個人的特殊性是被取消的，自然也就沒有積極去實現自我意志的問題。對於特殊性來說，儒家並不放在個人意志上來談，而是著重在不同的社會角色上，「正名」便是這種思想的核心價值，人在不同的社會或家庭地位上，面對不同的對象，都應該表現出恰如其分的行為，所以儒家會認為一個君子絕對比一個一般人民有更多的權利去影響政治，並且也承受更大的責任，而不認為每個人都有相同的政治地位。此外，那些有能力有知識的人，必然要出來為政治服務，並共同承擔社會責任。但民主價值

---

<sup>12</sup> 何信全，《儒學與現代民主—當代新儒家政治哲學研究》，頁 180。

所講求的是平等，無論是知識分子或是工人都是一票一值，在這樣的制度下個人被突顯了出來，個人從家國社稷被分離出來，自覺到自我的存在與意識到自我與群體的不同，並期望在群體中劃歸出自我的位置。如此，權利與義務不只是一種奠基在制度中的形式原則，更是深化到每個人都必須認知的行為原則。

人生而即為一權利之主體<sup>13</sup>，在一個民主社會中必須肯認所有人是這為這樣的一個主體，並且要更積極的促使每一個個體認知到，進而積極的去爭取自己的權利，同時也應負相對的義務。但人性總是想享權利而不願盡義務的，在一些批評中可以看到<sup>14</sup>，由傳統社會過渡到現代社會，原先家庭與社會的約束力減少了，以往個人在自身之前必先想到家、國、天下，因此能使每個人在做任何事之前都必須先想想周遭的人，特別是父母、親人，再進而推達到社會上的其他人。所以「忠」、「孝」、「信」等價值，較能做為個人行為上的依準，因為個人生命之歸屬，小則在家庭關係之和諧，大則在安立天下，人的生命有很強的追求目標。民主社會中強調個人與權利，使個人從家族的群體關係中脫離出來，讓個人更著重自我的展現與意見的表達，雖然個人是得到了紓解，但我們卻不像西方以個人主義為文化主流，使個人能確立其主體，反省與檢視自身，去肯定其自身的價值與尋求目標。反而使人缺乏追求的目標，轉而追求物質欲望與盲目順從群眾價值，受到傳統價值觀的影響，在個人心中對於群體的歸屬感還是有很大的需求。但另一方面我們又要求個人權利，卻缺乏對紀律與公德的訓練，使人與人的相處

---

<sup>13</sup> 「民主的真諦之首要原理在於肯定每一個活生生的人皆是認知、價值與權利之主體」。沈清松，〈儒學與現代民主之前景〉，《儒學發展的宏觀透視》，台北：中正書局，頁 416。

<sup>14</sup> 「但是現代社會的分化與物欲的高漲，形成了『孤絕的個人』，每個個人皆成為欲望的深淵，由於缺乏較高的價值理想來提升心靈，轉而墮落為自私自利的自我，對個人的價值與權利之強調反而成為自我主義的藉口。此外，另一個極端則是由科技文明標準化和機械化的薰陶，加上對於孤絕感的拒斥，人們極易區服於匿名權威之下，將個人埋沒於群眾之中，逃避自由，完全喪失了個人做為認知、價值與權利主體之意義。」沈清松，〈儒學與現代民主之前景〉，《儒學發展的宏觀透視》，台北：中正書局，頁 418。沈先生以上所言，可謂「民主」與「科學」在我們社會中的弊端，此二者雖是民初以來所強調與追求的價值，但我們卻是未蒙其利先受其害。原因在於我們只學到其形式，卻沒有相對的內涵，所以個人變成自我中心，群眾的意見變成集體暴力，吞噬著個人，科學變成對科技物質的追求，而非是對於經驗的驗證與理論的反省，又人處於傳統與現代價值觀的交錯，當面臨到傳統價值的責難時，就搬出個人與開放來對應，而面對現代價值的批判時，又搬出對群體關係的和諧並將個人擺在最後，以規避對於主體確立的要求、自我抉擇與抉擇的責任等。

中，沒有傳統美德的潤滑，只有個人與個人權利間的摩擦。

在對於群體關係的看法上，如前面所言，是由於個體面對環境與自身保全的需求，而產生一個群體的意志，這個意志會欲求一個強大的組織（政府）來保障其成員，但儒家卻從另一方面來看待政府，例如孟子曰：

然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人；天下之通義也。（《孟子·滕文公上》）

在此孟子展現了儒家對社會與政府的觀念，一個人不可能完成日常生活中所需的物資。每個人必然專心於生產某一樣東西，並藉由貿易來換取其他物資。這段話之前原本是為了反對農家認為君王應該親自耕種的理念，認為管理者不事生產卻能得到物資，是對生產者的剝削。但社會發展到一定的地步，自然會有需多公共事物的問題，像是貿易、物資之分配、制度之設計、公眾秩序等，皆需要有人來管理，像大禹治水、后稷教民稼穡、契教民人倫等，都對人民來說更重要。因此社會上有「勞力」與「勞心」的分別，其所要面對的事務亦有小大之別。在此，社會分工即是做為「分權」的基礎，因為儒家重視管理與社會秩序上的等差問題，所以儒家不強調權利的平等，而認為有能力的、人格較為高尚的應該位於管理者階層，承擔較多的責任。傳統儒家對此的著眼點不在於權利的分配，或如何行使這些權利，而是對於擁有者（君子、大人）該有的資格與條件，所以只著重個人能力與品德的修養。從這裡也不難看出，儒家認為有能、有德者是應該擁有較多承擔，與民主所要求人人皆有平等的權利有所差異。

儒家是從管理者階層出發，進而訴求一個很高的理念與價值，並期望眾人皆朝此目標邁進，在面對現實的困難時，則要求個人以修養與品德超越。對於個體的差異，則並非傳統儒學所首要關懷的課題。民主面對的是各個階層的人，其機制在平衡各階層的差距，所以有關低階層族群的問題必然涵蓋於其討論之中，這個階層的人也佔大多數，而物質條件低落也多少會影響到個人之品德，在惡劣的

環境中我們看到的不是人與人互相幫忙以度過艱難，反而是相互爭奪與迫害。對此，孟子也無法否認<sup>15</sup>。無論是民主或儒家，都有賴於個人主體意志的自覺，才能達到社會的完善，但面對人民素養低落時，民主則透過制衡來維持社會的運作，所以法治必須強調法治精神的重要性，卻不能只是停在被動的守法而已，必須藉由個人的自由與選擇，訓練個人與公眾的關係。

## 第二節、重視「自由意志」的群己關係

承上節所言，既然國家或集體政權是可欲的，且個人也願意為了自保而接受群體對自我的約束，何以現今不能接受儒家家長式<sup>16</sup>的政治模式，其理由在於個體（individual）的突顯。對於個人來說，一個人一出生就在家中，由父母親照看自己的生活，一個人一生大多的生活範圍都在家，則自然不會產生公領域與私領域的概念，也不可能清楚的劃清自我與家人的群己權界，因為家庭生活就是我們的團體生活，血親連結讓個人無法也不能去懷疑，這個照看自己權益的人是否公正。另外，傳統與習俗緊密的以血親人倫來傳承，一個人人生都在學習前人所傳授給我的東西，而他最大的願望就是成功的把它交給子代，所以個體的差異性是被抹煞的，一個成功的子代是盡其可能的模仿上一代。一個有能力君子他可以無私的照看群眾的利益，也因為如此他應該盡可能的排除自我的私欲，但民主價值卻是期望不同的團體、不同的個體都能發聲，他們的需求也應該被照顧到，在民主體制中，政權的正當性是在於它是為了促進自由權，法令不只是為了去個體與個體的權界，更是為了限制政府的權力，以不妨礙個體之發展，以往說政府立法以管理人民，含有一種上對下的權力觀念，因為政府是協助君王或說是最大的大家長管理人民，但在今天這個集體是由個體所組成，政府會自己立法限制自己，而變成個體在上而去管理群體以及設立對自我個管理方法，在此個體的意志才被顯

---

<sup>15</sup> 孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（《孟子·告子上》）

<sup>16</sup> 所謂「家長式政治」，即是儒家認為有能力、有知識者應照管他人之利益，例如孔子說：「君子之德風，小民之德草」，孟子說：「勞心者治人」，因為這些人比一般人更有能力，更有機會身居個個要職，所以儒家的學說在於使這些人能修養自身的德性，以達到「仁政」的目標。李晨陽，《多元世界中的儒家》，台北：五南圖書出版，2006年，頁184-185。

現出來。

彌爾（John Stuart Mill）認為個體是社會高度發展的關鍵<sup>17</sup>，因為個體性如果不被彰顯出來的話，那人的社會就像螞蟻一般，個體只要遵循社會對他的規範就好了，社會所做的是不斷複製相同的物件（人甚至不能被稱為個體），社會的文化是要被積累的，但卻不是只經由模仿而得到發展，國家是以公共意志作為主體的，它是個體間利益的妥協，而個體文化或價值的實踐卻是在社會，對於文化或價值觀的選擇或創造則需要自由意志，這也是使個體的存在有價值的部分。

人與其他動物一樣，一生下來便被許多客觀條件所限制，而迫使得我們必須依循著這些條件來求生存，但人卻能自覺得去選擇自我的行為，所以人的行為才產生了價值判斷，一個人與一頭獅子殺了人，我們無法去譴責獅子為惡，但我們卻能根據價值去衡量此人的意圖，原因在於人有自覺去違抗這個自然世界，這個自覺的展現便是「意志」<sup>18</sup>。人不只是能趨利避害並自保的動物，人在外於保與養的疑慮之後，更有一追求自我意志實踐的主動性，所以會有人文化成的產生，所謂人文化成便是每一個個體皆主動的去追求那些有價值的。在此，我們雖然知道人會去追求有價值的事物，但這個「意志」是否是「自由」的，如同中國的儒

---

<sup>17</sup> 彌爾贊成城市生活中的「個人主義」，在城市中有較多次文化，而次文化有助於發展個人。彌爾始終關注的便是「人類做為進步的動物永遠的利益」，當每個人追尋自身的利益時，事實上整體的利益就已經擴大。在一個社會中，沒有任何一種生活方式能適應所有人，無論社會如何的包容，總是有紛爭與歧見，而極大的寬容才能造就知識的成長，當每個人發現更適合他們自身的生活方式，則整體才有進步的可能。Andrew Levine，《打開政治哲學的門窗—從霍布斯到羅爾士》，張明貴譯，台北：五南圖書出版，2004年，頁185~188。

<sup>18</sup> 儘管在西方哲學中，意志是一個十分特定的哲學概念，但在中國哲學中勞先生對於「意志」有以下的特別說明，凡萬事萬物在運行時，必遵循一必然的定律，當們去認識這些事物時，則透過掌握這個定律而去達到「認識」，此定律即是事物之必然性，人作為此客觀世界中的一存有者，亦被此必然性所規範，對於此外在客觀條件的限制，我們統稱為「命」。無論是日昇日落、颶風下雨、生命之生滅等，人皆無力去決定與影響，因此人作為一被決定者，又有何自由可言？但人在面對現實環境下，卻有一「自覺」去使人的行為是違反生理或現實迫使我們去做的，例如同樣面對僅有的糧食，父母會讓給年幼的孩子，而子女會讓給年邁的雙親，此即是有一「自覺」去違抗自身生理的需求，並理解到有一個價值是高於生理需求的，而此價值就是所謂的「義」。因此，人在面對現實環境時，對於行為的導向更有一「價值判斷」的能力，故人的行為有所謂「應然」的問題，「應然」則產生一動力去決定其行為，而動力便是所謂的「意志」。承接上述的說明，本文認為在面對人之自由如何可能的問題上，勞先生提出了「自覺」概念，並將它與「意志」連結，以此解決了一切的事物雖是被主宰的，但對於人來說，「意志」卻可以不被外在環境限制，因為意志並非一經驗事實，乃是人面對外在現實阻力而產生，因人自覺到有某一價值存在，而必須透過意志去貫徹它，所以人指向價值的部分是不被限制的，可以說人在「義」的層面上是自由的。勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁143。



家宗法社會或西方的宗教社會，人會把自我最終的價值放在集體所認定的價值上，而人也「主動」的去追尋與實踐，那是否表示個體的意志是受到集體的導向，如此此「意志」能否有自由可言。

一個人經驗到自己存在在什麼樣的社會，或這者這個社會帶給個體什麼價值，已經假設了個體作為主體的存在，無論這個社會是什麼它都被當作客觀的存有，我們不會去說集體的自由意志，因為自由意志必然不能做為一個客觀的現象被認知，它不是一個知識內容，自由意志必然放在主體的自覺上來說，不能因為是主觀認定被不被證成<sup>19</sup>，如前面所言，如果我們把社會價值當作一種客觀條件的話，那人至少還是有跟著做或不跟著做的選擇，而這就是自由意志的呈顯。再者，價值依待著主體去實踐，如果主體無法自覺，他如何去判斷跟選擇價值，當我們談論到責任與義務的時候，就是預設了主體能意識到有應然的問題，他能了解到現實趨使我們去做某些事，但這些事卻不一定符合價值，而且他了解應該要選擇有價值的那一方，可以說選擇本身就是價值的體現；若一個個體無自由意志，那如何能有選擇，也就不能產生價值判斷，也就不能用責任與義務去要求一個人。倘若集體迫使著個體無法去做自由選擇，則我們會把責任與義務放在集體而非個體，在此便不會取消掉自由意志。對於自由意志的肯認，勞思光先生認為「文化生活不能離開價值自覺，價值自覺又離不開自由意志」<sup>20</sup>，人所追求的不僅僅是活著，我們追求群居生活固然可能是生存需要，人更期望在生活世界中實現自我的意志，而那些我們外於生存又有主動想去做的是文化生活，更強大的國家並不會導致更高的文化，因此人類不會產生一個無限大的集合，而會在群體與個體之間做一個平衡。所以必然要產生一個規範去訂定個人與個人、個人與群體間的關係。一個社會的發展是看它的文化高低，社會也是人生活的場所，社會可能包涵一個或多個文化或價值，它也左右著人許多行為，如何保障這些行為不

---

<sup>19</sup> 「對自由意志之直證，並不一定要證明自由意志的『客體性存在』。倘若如此，自然錯誤。倘若不如此，則我們可以不涉及『存在』，並且不涉及『存有』，而只將自由意志做為一『主體性』之活動而直證；則此活動在當前自覺中之呈現，即證立其自身。」勞思光，《自由、民主與文化創生》，香港：香港中文大學出版社，2001年，頁200~201。

<sup>20</sup> 勞思光，《自由、民主與文化創生》，香港：香港中文大學出版社，2001年頁203。

相互侵害，便以法令作為最低的限制，所以守法在社會中成為最基礎的價值，在專制或集權國家裡，法令將人民的自由作最大的限制，所以它不必在乎人是不是有意願守法，但在民主制度裡給個人很大的空間，在此自由意志就很重要了，它使人自覺的去遵守法律，當然也有可能違反它。

所以對於個人的自由其實是一體兩面的，在享受自由的同時也應遵守相對的規範，否則即是放縱。在以往儒家對個人意志是相當壓抑的，意志的指向必然是關乎道德與群眾的<sup>21</sup>，在儒家的訴求中不會有。為自己喜歡音樂而成為一名音樂家，當群體的意志與個人意志衝突時，個人的部分可能會被認為是自私的，當以群體為先。倘若在儒家中是群體涵攝個體，若依前面所言道德判準是以有自由意志否，則個人對自我之責任便可有所逃避，因為其意志抉擇皆受群體之影響。例如一學生受父母家族之影響選擇就讀某科系，若是讀不好，則無論自己努力與否，皆有可能將責任歸咎於父母身上。現代社會中常可以看到這種規避的藉口，因為他們一開始便放棄選擇的權利，待到他人或群體代其選擇後，便由他人與自己一起承擔責任<sup>22</sup>。在現代社會中，「群」跟「己」的界線應該是非常清楚的，社會會期許其成員是獨立而有自我意志的個體，同時也能認知到他人是與自身平等的個體，因為民主是由人民所建立而成的客觀制度，每一個人都必須自覺的認同這個制度與規範，反過來說從群體藉由此一制度來培養個體的獨立與自我意志，如：學校制度、公司或各種社團。

在孟子的思想中，亦有去反對人不應當只是無條件的順從，更應該有價值的自覺，才是真正的大丈夫。其曰：

景春曰：「公孫衍、張儀豈不誠大丈夫哉？一怒而諸侯懼，安居而天下

熄。」孟子曰：「是焉得為大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命

<sup>21</sup> 「為天地立心，為生民立命、為往世繼絕學，為萬世開太平」《性理拾遺》

<sup>22</sup> 「最主要是因為現代生活太過機械了，每個人都變成大機器中的一環，他常常是失去了自己做為權利、價值主體的地位，對於主體的認識就不足了，因而往往在霓虹燈下、在群眾裡去埋沒自己，去逃避自由。佛洛姆（E.Fromm）提到『逃避自由』這個觀念，我覺得如果用來解釋現代群眾，可說是十分適當，因為個人在面對自己的自由時，必須抉擇與承擔，然而一般人往往浸沒在群眾的非理性裡去逃避自由。」沈清松，《傳統的再生》，台北：業強出版社，1992年，頁66。

之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子！』以順為正者，妾婦之道也。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》）

在當時縱橫家一言足以興滅天下，自我的意志得到高度的擴張，時人景春以為此方可為大丈夫，但孟子卻不以為然，認為一個人立身並應該居仁、立禮、行義，外在條件許可時當行之於大眾，若不可時也應當做自身的修養，所以一個人不因外在的富貴、貧賤、威武而動搖其意志，才可以算是大丈夫。以世俗之見，常以為人位處即高的位置、擁有極高的權力，便是使自我意志得到完全的發展，但那樣一個人固然無須順從他人，卻不代表其意志得以獨立自主，有可能只適任意的揮霍其權力而滿足自我的好惡，如此便只是順從自己的慾望，而沒有主體的自覺。儒家並不以律法做為約束人的工具，而要求自身的道德自覺以約束自我，而唯有獨立自主，才能做出道德判斷，如同父母告誡孩童，放在桌上的錢不可以隨便拿，若是掉在地下的又當如何，因為孩童只是順從父母所立的教條，若離開了這個體系，便不得判斷自身的行為。但在民主社會中則要求人應當守法，更是要求人必須自覺的去認同律法，則是另一套論述，待下節而論。

### 第三節、重視「法治精神」的群己關係

在一個民主社會中，我們會說守法是一個人應盡的義務，因為個體的存在不僅僅只是自覺，它更受到法律文明的保障，不透過法律程序，誰也無法拿走你的權利，相對的若個體違法也有應當的懲罰迫使人去守法，但這是一個最低限度、一個不得已而用之的手段，法治（rule of law）精神不在於「齊之以刑」，如此當然也只能造就「民免而無恥」，政府的權利以及法律對人民來說不僅僅只是監管而已，因為這個規則是「rule it yourself」的，人應當對自己的選擇負責，因此人對於守法有一種無可逃避的義務。在傳統的儒家社會中，一般人的社會就是家

族，人不太有家族以外的團體生活，所以儒家不太有社會觀念，對於一般人與人的行為規範都在於人倫上，而不太透過法律為主要的依據，政府對於人民的管理以不擾民而能維持國家基本的運作為主，社會運作的和諧有賴於道德倫理，所以去實踐道德事遠比守法來的重要的，法律距離一個良序社會太遠了。當時在思想上提倡法律的主旨，並非以維護人與人之間的關係為主，而是利於國家的強大，所以會造就人倫道德才是代表著高度的文化與價值，守法只是次等的，個體意志的選擇不僅僅只是去避免那些法律所禁止的行為，真正彰顯出自由意志的價值，在於超越客觀限制去做出道德行為。

傳統儒家所強調的五倫「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友」，可以看到的是對於特殊關係上的倫理，這些人相較於「他人」是跟自身有特殊關係的人，在親疏遠近的分別之下，個人與這些人有著不等的責任關係，更進一步以「仁心」、「本性」等做為其價值訴求的根源，而其中的分別有部分立於情感上，例如孔子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」（《論語·里仁》），父子關係是眾多關係中的核心關係，可以說是儒家中最基本的人與人的關係，家庭關係是人培養倫理的基礎，如果這層關係也受到質疑的話，便是象徵整個社會倫理關係基礎的崩解，因為父母與我們有強烈的情感關係，所以對待父母最重要的不是「道德原則」，更不可能是律法。因此，在面對父母親的過錯時，不是強烈的去指責，並要求其改正錯誤；倘若父母無法接受時，也不應該當面違背，而是將這個錯誤承擔下來，待有機會再讓父母明瞭。「面對道德是非與關係上的衝突時，儒家強調在原則下應以權變來調和衝突，而盡量的保存關係」<sup>23</sup>，這樣的思想使我們發展出重視「情感等差」的群己關係。

在現代社會中，個人幾乎無時無刻的與「陌生人」發生關係，例如當我們走出家門時，在馬路上跟陌生人就有路權的關係，即使待在家中也不能將電視聲音影響到他人或大聲喧嘩，在不同的地方個人的空間或多或少的會與他人重疊。在社會結構的改變中，個人與陌生人的關係成為普遍關係，而傳統的五倫相較與此

<sup>23</sup> 李晨陽，《多元世界中的儒家》，台北：五南圖書出版，2006年，頁104~105。

「普遍」的人際關係，成為「特殊」的人際關係，個人面對到一個新的對象，由陌生人組成的群體。如前面所提到的，以往我們所面對的是家族、宗族，這個群體可以說是家庭的擴大版，人與群體的責任關係便是家庭關係的延伸，在某層意義上來看，個人與群體還是有一定的情感聯繫。在此，群體並不做為一個「公」的集合看待，在《論語》中所見的公，多數都以人名與政治地位為主，再則指政府機關或政事<sup>24</sup>，唯在「寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。」（《論語·堯曰》）中，「眾」、「民」、「公」所代表的意義是指人民，而此章所言者，是管理人民的準則，所敘述的亦是政事，亦是以政府做為主體。在古代並沒有把公眾利益與政治利益分開，所以政府即是代表全體人民，若個人利益與公眾利益衝突，則有明確的分判，在此脈絡中「群」可指涉兩個集團，家族與政府。

承上述所言，現代社會明確的區分出了「公領域」，相對於它的便是「私領域」，正由於公領域被眾多不相互認識的人享用，傳統五倫的行為準則已不敷涵蓋此範圍，所以個人相對於公眾，不是個人與國家政府的關係，不能以君臣關係涵蓋，相較於朋友關係又較為疏遠。形成一全新的對象，「公」所代表的是以人民為主的公共意志，個人與群體關係上的基礎並不是情感而是利益，所以群己關係所指的是個人與他人的普遍關係<sup>25</sup>。在民主制度中，政府並不是由少數的菁英分子組成，個人的意見與自由也必須被接納與保障，而眾多個人的意見與自由都必須被保障時，則政府的職責在於平衡個人與公眾的權益，而政府的權力與公眾的權利本身又是相對的，因此在個人、公眾與政府間的關係必有賴於法令做明文的规定，對於區域、資源等也都該依法做相對的分配，在現代的關係中政府與社會既有明確的區分，又有強力的連結。以用路權來說，道路本是國家所有，而

<sup>24</sup> 「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也。」（《論語·雍也》）、「入公門，鞠躬如也，如不容。立不中門，行不履闕。」（《論語·鄉黨》），以上二者較明確的表示了政府、官府，及其相關事務，而政事的範圍也包含了公眾事務。

<sup>25</sup> 陳弱水先生認為，個人與群體的利益關係就是群己關係，而群己關係包含兩個層面，人與人之間的普遍關係，與個人與群體的利益關係。傳統對於公眾利益的忽視，使我們的文化雖然有很高的道德理念，但卻沒有「公德」的觀念。傳統儒家所強調的五倫皆是特殊關係，使人對沒有特殊關係的人感到冷漠，因此在個人行為損害到他人利益時，也常常不自覺，一個善良的人並不代表他不會亂丟垃圾或闖紅燈。陳弱水，《公共意識與中國文化》，台北：聯經出版事業公司，2005年，頁30~32。

為全民共享，所以每個用路人都應該遵守交通規則，這既是遵守國家法令，更是對他人用路權的尊重。然而在公私領域模糊的情形下，常以結果與效益扭曲了守法的意涵，例如在半夜闖紅燈或者把馬路當做停車場，假設在半夜、在某個路段真的不會有任何車輛經過，但當一個人使用了這個權利，是否證成每個人都有這樣使用的權利，若是如此則法律的存在將變得沒有客觀性，皆會因為不同人而加設特別條款；若否，則是否對沒有使用的人來說是一種不公平。因此，現代社會中的群己關係，實際影響人們行為的價值，並非只是依賴實際的法條，相較於古人的「人倫」，現代更多了抽象的「法治觀念」。法律是人與人關係最後的底線，如果人們不能在心中先建立一套「法治」防線，則政府只好不斷加重法條與懲罰，例如在每個路口加裝監視器，更頻繁的警車巡邏，其目的只是為了抓交通違規，個人將擁有更少的自由，而社會將付出更多成本。

承此章第一節所提到的，民主社會要求個人地位的提升，與個人權利之保障，而要此得以落實，則有賴於法律的明確規範與其成員的遵守，使人與人之間的關係轉變為，以政治與法律聯結的群己關係。在此關係中擺在第一位的，不是積極涵養其道德而推之於人，而是消極的不要去抵觸法令，例如每個人不要亂丟垃圾，遠比一個有德之人號召群眾到海邊撿垃圾更為重要，而此種訴求與傳統儒家重視的有所差距。孔子認為管理人民最重要的不是政令跟罰則，「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》），孔子也意識到這點，法令只能使人民趨利避害的去遵守，人民心中若沒有道德意識存在，無法去區分是非善惡，則會很自然的做出「不應當」的行為，甚至連感覺羞恥之心都沒有，也就是「無恥」。人民的行為最終會不會合於道德，並不是管理者能控制的，管理者所應當做的是，教導人民產生道德判斷，而此道德判斷的根源並不在法令上，是在「仁心」之中，涵養仁心的方法在於家庭生活中，所以政治即是家庭人際關係的開展<sup>26</sup>。儒家所講求的，並不是立即可以彰顯的成

---

<sup>26</sup>或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」（《論語·為政》），在傳統儒家思想中，政治生活即是家庭生活的延伸，政令

效，法令固然可以立即達道社會秩序，但最終還是必須仰賴每個人的自我的道德約束，才能達到良序社會。

也由於政體結構的不同，使人與人的關係獲得了轉變，在君主專制社會中，「聖王」制法以教民、養民，而這個「法」是德行價值的代表，其所強調的是德治<sup>27</sup>，君王自身道德高尚與否，是影響施政績效的關鍵，也只有少數人享有「政治人」地位。當政體轉變為民主政治後，「法」不再是一個高高在上的權威，由有德者與秉受天命之人所訂定，而是由人民代表所制定與修改，使得每個個體都有相對的責任與義務。傳統個人透過法表現對上、對君王的價值（忠），而現代個人透過法，表現對群體（自我也包括在群體中）的責任關係。

此外，法律也必須對不同階級、關係、性別等相同的對待，而保持其本身的一致性，因此平等的概念就非常重要，法律就像是跟每一個個體簽訂相同的契約，而非針對家族或某一特定集團，且家族或集團也應對其成員保持其獨立性、尊重其自由意志。我們可以想像一個情形，一個地區的家族勢力很大，因此在選取代議士的時候都必然由這個家族的成員擔任，便形成在某種意義上的世襲，因此法治精神必有賴於每個人都是獨立的個體，並且能夠充分發展自己的自由意志，他們才能自覺的理解、接受並遵守法律。

---

的推行就等於對人民的教化，因此自身的修養必然關乎到政令的效果，倘若一個管理者追求物質生活的享受，一心以追求利益為主，自身都不注重禮樂了，則何以以禮樂施於人民。一個人必須在家中就透過孝悌的修養，以節制自身並合於禮，方能推行禮，故孔子說《書》經中教人要「孝悌」，便是在「為政」。

<sup>27</sup> 傳統中國不發生民主，其原因在於「普遍王權」的觀念，君王秉承「天命」來管理與維持人間的秩序，倘若君王失德，就應該尋求另一個有德者來擔任，而並非是由人民本身做為秩序創立者。但西方自由主義的思想，是要求個人在政治、社會與文明的秩序中獲得自由。因此，二者對於「法治」的內涵是有所差距的，儒家講求的是德治的制度化。林毓生，《思想與人物》，台北：聯經出版公司，1983年，頁280~283。

## 第四章、儒家倫理思想對於當代群己關係之反思與回

### 應

群己關係做為一個亟欲被討論的原因在於，群體快速的膨脹，日益複雜的關係不斷的出現。在傳統中國社會中，群體最大不過是世家大族<sup>1</sup>，他們能在某一特定的區域或範圍發生影響，無論是對於價值或社會關係，所以對於關係上的衝突（那些不涉及重大法律上的），會由當地宗族的族長來做仲裁，個人不是透過「國法」就是由「家規」衡定與他者的關係。因此，儒家的人倫價值能夠形成依準，成為實際人際關係的規範，即使人民沒有受過教育，也能知曉忠、孝、節、義等價值，使社會不依待法律也能運行，這是進步而且難得的，即使在今日我們也認為法律是人最後的底線，一個高度發展的社會是希望人民能自我約束的。

但在今日個人在社會上的地位不再是家族成員，而是「政治人」、「法律人」或「經濟人」等，個人因為許多不同的訴求而形成社會上不同的集團，他們彼此並非是以血緣或情感作為聯繫，且彼此間有更多價值與利益上的衝突（例：政治理念、勞資關係），一名候選人自然是極力宣傳其政見，不會謙讓的請選民去聽對手的政見，勞工為了自身的權益必須極力向雇主爭取，甚至是要求國家立法保障，而非只要求自己有沒有盡責（忠）。群體不再只是家族而已，他會是政黨、企業、勞工團體等，這些團體成立的本質就是利益的聚集，所以群體所倡導的價值，不再是像內要求成員的和諧，用以調和個人與客觀環境、他人與群體的衝突，轉而向外去要求、去爭取，來保障其成員與滿足其需求。如此，則傳統儒家所要求的那些價值將被邊緣化。

在傳統中國的價值觀中，無論是儒、釋、道都不傾向對物質生活的追求，只有儒家會要求人民的富足，並積極的投入與實踐，但那不過是足用而已，因此一個君子、一個知識分子不應該標彰對物質生活的追求，進而使人民能安於富足的狀態，所以君子不該恥惡衣惡食、應該追求道義而非利益。但今日的知識分子與

---

<sup>1</sup> 何信全，《儒學與現代民主—當代新儒家政治哲學研究》，頁 22。



政府官員的責任在於卻是在於追求與創造利益，使全體人民都有更好的物質基礎，當現實的資源不夠時，則科學家用以開發更多的資源，經濟學家用以發展更好的分配，但不會有人要求降低需求與慾望。在追求的過程上，一開始人只是為了使基本的生活有相對的保障，進而要求與創造出一些有價值的事物（人文化成），使人從物質層面而提升到精神層面，物質的價值不只是其本身，更有其所象徵的義涵（禮儀），但在追求的過程中，過度的陷溺在其形式與物質精美的苛求上，雖然人的生活越來越好了，但人存在的價值卻相對的降低。如果說人為了追求自我意志的實踐，進而要求群體、要求更好的物質基礎做為保障，則自我不應該喪失在利益物質中。

在人脫離了家庭生活後，社會及團體生活佔了大多數的時間，但我們對於團體生活的經驗是生疏的，多數的人缺乏「公共觀念」，大家皆以追求自我的利益最為行為的準則，個體的差異性被凸顯出來了，卻造成了「道德淪喪」，在新的環境卻沒有可依準的道德規範，而我們的社會也不可能倒回到宗族社會，勢必只能將傳統儒家的價值延伸出新的價值，以符應現代社會。因此，順著前文對群己的脈絡，去分析相關的價值原則。在本文中何以只舉「忠孝」兩種價值，既宗法制度為儒家學說的根源，又宗法制度以血脈為其根本，則血脈一因素必然對傳統儒家群己關係有重要影響，而其最直接的表現便是「孝」，而以此恭敬之心對他人便是「忠」，所以須先討論血脈的問題。而另一個群己關係的問題，便是群體與個體的問題，儒家以「家國天下」做為個人修養與努力的目標，則似乎以群體涵攝個人，所以不產生如西方群體與個體對立的問題，但在面臨西方價值的衝擊後，則須面對如家對於個體肯定的問題。

### 第一節、以「酬恩」作為「忠孝」的轉化

儒家將個人存在的價值放在人倫關係中，而人倫關係又建立在血緣的基礎上，進而建立起一人倫理序，人的價值在於人倫理序的實踐依循中得以整全，在將事親等本分做好後，便是要將此價值推而「達之於天下」。故而出仕成為君子

是欲達成此目標之必要途徑，人倫秩序的終極完成在於治平天下，便將「事親」的目標擴展為「侍君」，而此一理想實際上是以「親親」與「尊尊」的德性實踐為基礎。家庭生活與政治生活都有賴於個人德性生活開展，所以儒家講「群」必然是擺在家國上談，講「己」必然是在主體自覺與道德修養上，而「己」面對「群」所要修養的便是「忠」、「孝」。

個人相較於家國來說，個人自然是「私」，但人除了有追求生存、追求口目之慾的動物性，人更有追求價值生活、價值自覺的「人性」，所以孟子說「人之異於禽獸幾希」<sup>2</sup>，固然人在許多需求與慾求上與禽獸無異，促使人之所以為人的便是追求價值生活的可能性。「家」相較於「國」來說，「家」是屬於私領域的部分，同為追求價值生活，但二者卻可能因血親相互衝突，此可由兩個例子說明：

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》）

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。（《論語·子路》）

---

<sup>2</sup> 對於「人禽之辯」，袁保新先生認為，此章是相對於告子「即生言性」而說的「即心言性」，若我們接受經驗的人性，則必然受到傳統「生之謂性」的限制，如何去突顯人之為人的價值，必然在人性之中有此「幾希」的部分，去區別人與動物的差別，但此人所獨有的特質，卻非如西方在存有論定義下的「本質」(essentia)，而是一種「道德心靈」。對此則提出三點分析，第一、「舜明於庶物，察於人倫」表示「心」具有這照明存在界及社會人倫之價值秩序之功能。第二、「非行仁義，由仁義行」表示由心靈自覺去實踐價值理想，而非將心靈與價值分開。第三、「庶民去之，君子存之」，人之所以為人的價值，必須透過「心」自覺自主的實現。由此種不被生理本能限制的「心」，而肯定人之所以為人的「真性」所在。在此，順著本文前面的脈絡認為，若將人類看成與一般動物一樣，則皆只是為了生存與繁衍，追求物質與客觀條件的保障，人更進一步則追求物質上的享受，此即是傳統所謂的「生之謂性」。如此，人何以有人文化成的部分，蓋鳥獸在生存與繁衍的活動外並無其他選擇，一生皆在等待與準備，但人有意志能自覺，故可以意識與選擇有價值的事物，甚至在價值與生存衝突時，動物必然只能順其生存而已，但人卻可能選擇價值，故人與禽獸的不同在於：人比禽獸多了選擇自覺的可能。袁保新，《孟子三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津出版社，1997年，頁45~49。

孟子認為在律法與親情的衝突中，親情更優先於律法，舜自為天子自然不能要求底下的臣子為自己徇私情，另一方面又不能看著自己的父親被捕伏法，在天子與子女的雙重身分下，則舜只能放棄天子的身分，就上面所言的人倫理序來說，人必然在完成齊家的責任之後，在進而去實踐治平天下的理念，所以天子的身分是額外的、附加的，但子女的身分卻是無所逃於天地的，故而血親親情自然的流露，是為人的根本，若能保存血親之情則「樂而忘天下」，不會去掛念天子的身分。在此，杜維明先生認為，舜與瞽叟的父子關係是最能表現孝道的例子，舜在此苛刻人際關係中，須轉化此負面的客觀條件，成為發展自我正面人格的動力，故舜可為大孝、可為聖王<sup>3</sup>，但對於一般人而言這卻是極高的道德標準。對於個人的義務來說，幫助他人只是一個消極的義務，倘若面對一個多行不義的人，我們是否應該去幫助他，只因為多了一層血親關係的連結，如果我們以血緣關係作為最後預設的立場，那這樣的根據背後是否是一種信仰。在亞伯與該隱的例子中，亞伯牧羊、該隱種地，如果從貢獻來看，穀物與羔羊只是其各自的差異，但在信仰之前「亞伯因著信，獻祭與上帝，比該隱所獻的更美」（《新約·希伯來書》），此亦引發了該隱的忌妒與殺機，而呈顯出亞伯為神而該隱為己的價值判斷，又亞伯經歷了上帝所給予的苦難，仍堅定著自己的信仰。若以現實環境的困難來突顯人價值自覺的重要性，則是否令此價值變得「宗教的」（Religious）。

就自我主體自覺而論，若我要自覺，則外在環境順遂要自覺，外在環境艱難我亦要自覺，故而自覺作為一種選擇來說，是不待外在條件而立的，但血緣卻是一種實然的外在條件，個應就客觀條件來談，而非在主體心境上說。個人對於情感的連結程度亦有其差異性，以宰我的例子來說：

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

<sup>3</sup> 杜維明，《現代精神與儒家傳統》，頁 143。

錦，於女安乎？曰：安。女安則為之。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》）

孔子認為三年之喪為天下通喪的原因，是因為我們一出生後要讓父母養育三年，才可免於父母之懷，因此父母過世後，我們要替他們守喪三年以報其恩。此外，對於父母的去逝，除了實際養育的恩惠外，更有一情感上的割裂，所以會「食旨不甘，聞樂不樂，居處不安」，對於生活上的事務索然無味，代表了此「不安不忍」之心，也就是「仁心」在情感上的彰顯；然而，情感個人皆不同，彰顯方式是否如此，待下面再論。勞思光先生在此認為：「孔子謂宰我何曾對父母表示『三年之愛』，即責其不知人倫酬恩之理也。」<sup>4</sup>，所謂人倫觀念，乃是一人一生來便與我以外的個體發生一定程度上的關係，而人自然就產生與這些人相互對待的觀念，就此勞先生有更進一步的說明：

每一人自出生起，即接受社會中各種直接間接之助力；其中以父母扶養為最基本；故人自有生時起，即已受社會之恩惠，因此，人必須對社會有一酬恩之態度；此一態度在孔子時，即通過人倫觀念表示。人既對社會有酬恩之責任，故人亦可說是終身有一種對他人之普遍責任。此責任落在具體關係中，乃有具體內容，此即通往「理分」觀念；但就其本身說，則可說是一種“Commitment”。<sup>5</sup>

勞先生此一論述便是排除了情感的部分，而現實的義理部分而論，在此並非是否定情感的部分，而是社會人倫責任比情感來得更有客觀性，倘若以情感為行為價值判斷的根據，則那些不與自身發生關係或沒有特別情感連結的個體，又該如何設立相互對待的準則，所以必然要從人與人普遍會發生的關係而論，先肯定了個

<sup>4</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 145。

<sup>5</sup> 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 145。

人與社會中其他個體有一普遍責任，再去區分面對特定關係，應根據其「理分」而有不同的責任。若未先確立此一普遍關係，則如上一章所言，個人面對社會中的其他個體，只有法律一層關係而已，其他的規範須待相對應的五倫做延伸，無法達到社會規範的客觀性。

又倘若以情感做為關係基礎來看，則必然涉及個體的差異，如何確立人人皆有此情感。對於禮的形式與個人的差異，在《禮記》與《說苑》中皆有提及。《禮記·檀弓上》曰：

子夏既除喪而見，予之琴，和之不和，彈之而成聲。作而曰：「哀未忘也。先王制禮，而弗敢過也。」子張既除喪而見，予之琴，和之而和，彈之而成聲，作而曰：「先王制禮，不敢不至焉。」

《說苑·修文》曰：

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

在面對父母去逝，如此巨大的傷痛，但對每一個人的感受卻是不盡相同，我們不能去責難一個不夠哀痛，而稱其為「不仁」、「不孝」，因為喪期原是由一人倫價值而制定出來的制度，其內涵皆在子女對父母的感懷，而非喪期的長短，哀傷之情的長短則不可勉強。子夏哀盡而能致喪期，閔子哀過而能斷，皆是由於為了符合客觀形式制度的要求，而此「期年之喪通乎諸侯，三年之喪通乎天子，禮之經也」，表明了這是一個先王所制的制度，喪期具有一政治意涵，乃為了維繫一

宗族制度而設。故雖哀有過或不及，但由於其皆能合於禮制，此所以孔子皆謂之「君子」。因為在內能對父母有所感懷，在外又能符合客觀制度，便是達到具體理分的完成。在傳統的脈絡亦不否定個體間有其差異，而價值所表現在制度的形式上，又會因為時代社會的不同而有所差距，則我們不能用客觀制度或個人行為，來去否定個人內在的價值自覺，在群體規範中是否能保有個人的差異性，做到社會秩序與個人自由的平衡。

## 第二節、「個體」在「群體」結構中之定位及超越

承前面所言，在傳統文化與制度的脈絡中，政治上的公共事務與家庭的倫理教育，有著密不可分的關係。因此，個體與群體並不是在對立的關係上，孟子有言：「人恆有言：『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》），人與天下國家的關係是一種「連續性」<sup>6</sup>的關係，在五倫關係中家庭的倫理就有三倫，家庭亦是個人與國家社會的樞紐，形成一責任關係鏈，在《禮記·禮運》中更把人際關係擴大為十種相對關係，「父慈、子孝，兄良、弟弟，夫義、婦聽，長惠、幼順，君仁、臣忠」，在儒家中的人際關係並不是講個人與群體，而是將一個個體依其不同的身分地位來區分，「群」則是相對於個體不同位置的所有人，在責任關係上重視其「權分」<sup>7</sup>，儒家思想中所重視的是整體的社會秩序，並非是在個人的權利與義務上談論責任關係，對於個體來說，處於一個安定的社會環境便是個體最大的利益，每一個個體都有責任去維護。

---

<sup>6</sup> 在中國傳統文化中，並不像西方講求個人的權利與義務，以此區分出個體與群體，社會是以個人做為出發點，而社會亦能反過來限制與影響個人，故其關係是相互融攝的，當我們欲求一個有秩序的社會時，則我們不是要求社會應該就是有秩序的，其責任在自身，唯有當各個個體都能自覺的遵守規（克己復禮），我們才有安定的社會（天下歸仁）可以居住。因此，面對生命中許多的客觀限制，孔孟常以「人」、「己」對舉，來說明人與社會的關係，並藉由倫理生活使人的生命得以安頓，所以在儒家思想中，個人與社會的關係是相互連結的。黃俊傑，《孟子》，台北：東大圖書股份有限公司，1993年，頁115~121。

<sup>7</sup> 孔子對「權分」觀念劃分即是由「正名」而來，「君君，臣臣，父父，子子」便是指涉在一對等關係中的權利與義務，並表達了「同一性」的邏輯，也就是身為君王者要有身為君王應有的行為，才可被稱之為君王。又每一個身分之「名」，則有其相對的具體內涵，欲彰顯此「名」之價值，必須透過「具體理分之完成」，此亦是儒學價值理論的基礎。勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1984年，頁124~128。

在現代社會中，國家或社會秩序並不僅僅是道德事務，而群體也不再只有國跟家而已，所以個體增加了需多人際關係，在許多公共領域中，個體與其他個體發生許多直接或間接不等的關係，又公共領域為群眾所共享，則必然發生使用上的規範，以保障個人行為不妨礙他人使用上的自由，此公共關係上所產生的責任，又與德性價值的行為有所差距，因為個人離開了原有關係或地位，在公共領域中個體對另外一個個體的關係是平等的，使個體得以從傳統的人際關係中脫離出來，也因此個人是直接面對國家或社會的，無論個體與個體間原來存在著什麼關係，每個個體對於公共都有一普遍責任。如同上一章所提到的，在國家之中個體的權利是由國家所保障與賦予，而國家又由公眾的意志所組成，則享用權利的個體自然對其他相對的個體有一必然的責任，也自然證成個人對其他陌生人在某些場域中有相對的責任，而不依賴於任何關係規範。

承上所論，在傳統人際脈絡中，並沒有純粹的自我存在，自我乃是依待不同的關係而立，所以在複雜的人際關網絡中，可否說自我是依照自己的理解，並自覺的去完成某些價值，抑或是眾多條件的聚合，而使個人不自覺的在某種情境下就必然去實踐某種價值。倘若是後者，則一旦人在脫離原本的關係網絡後，在行為上便無所依準，而隨自己的喜好而為，或者說順從自己的意志而為。在傳統五倫中的人際網絡中，除君臣以義合之外，皆是以情感做為關係的維繫，在面對外於這些關係的人，則期望將此情感在原本的關係中能滿足之外，更擴大到他人身上而達到完滿，所以期望能「長吾長以及人之長，幼吾幼以及人之幼」，以「推己及人」涵攝公共倫理。但此精神對於一般人而言，不同於世俗文化的宗教精神，只有少數人在行有餘力才能達到，而社會秩序難以由少數人的超世俗行為而得到安定（即使在宗教社會裡也是要靠眾人遵守戒律），必須由大家共同遵守公共規範才得以維持。倘若我們希望有乾淨的空間，則必然不是依賴有人主動的打掃，

而是大家都不亂丟垃圾。因此，消極的約束自己的行為，比積極的增進公共福祉，更必須被倡導。<sup>8</sup>

由以上所論，則在公共空間或事務上，將人脫離了原本的地位與身分，做為一個獨立的個體來看待，進而去要求一個人普遍該有的責任與行為規範，而此規範又不立基於特定的身分。由此反觀儒家，在儒家中「己」是做為一個道德主體來看，而此主體並非是相對於客體而言，乃是由人的主動性而立<sup>9</sup>。因此，在儒學內部的脈絡中，並未有將個人對立於群體來理解的思想，但對於個人行為價值卻是最為重視，因儒家的終極關懷是要達到「安立天下」的目標，所以在個人行為的價值上，便是以「道德」做為最主要的訴求，當每一個人都能遵守其本分，整個社會才會復歸於秩序。倘若以道德做為人最重要的訴求，則將會忽略人其他方面的訴求<sup>10</sup>，所以在個體的發展上是被壓縮的，當個體被要求以「德性」來成就其他層面的需求時，則個體的特殊性是被取消的。此可做以下解釋，當我們訂定一個終極目標為「社會安定」，欲達到此一目標必有賴其每個成員對於規範的遵守，但此規範並非是像法律條文般的規定，亦非透過刑罰來強制執行，乃根原於人性中對他人公正（justice）或仁慈（kind）之心（不忍人之心，即仁心），並透過此自覺的去遵守規範而不待刑罰，使整個社會達到一「道德社會」，在此一社會中個人的行為將必先以道德最先考量，所以個人的其他活動並非是被讚揚的，亦或是需以道德為前提，以可成就道德者為要旨，如此即以群體意志（即道德）涵攝個體意志，故而個人的特殊性將被取消。

---

<sup>8</sup> 陳弱水，《公共意識與中國文化》，台北：聯經出版事業有限股份公司，2005年，頁50~52。

<sup>9</sup> 在前面所提到，儒家談「己」時，專就自我修養上而論，因外在行為價值必有賴自我意志之自覺方能實踐，而其自覺必就主體上而論，故「道德主體自覺」必肯認自身為一道德主體。而對於主體，勞先生認為：「因價值不離主宰或主體而立，故『實現價值』一義必依主體性而言；換言之，一切『實現價值』只能為一『能自主』的『主體』之活動（此處『能自主』一詞，對『主體』為『特提的描述』，非『分化的描述』）。」勞思光，《自由、民主與文化創生》，香港：香港中文大學，2001年，頁216。

<sup>10</sup> 勞先生認為儒家精神為一「重德精神」，而此「德」又可分做「德性我」與「得於己者謂之德」兩個層面來看，而其中「得於己」之部分便是表達，主體在不同境域中的偏重與不同的活動形態，依此主體活動之境域不同，則可劃分出「德性我」、「認知我」與「情義我」，而在儒家中所重者便是「德性我」，並以「德性我」涵攝「認知我」與「情義我」，將知識活動與性情涵養做為輔佐「成德」的一部分。勞思光，《自由、民主與文化創生》，香港：香港中文大學，2001年，頁218~219。



在一個文化中將什麼當作價值，必視其認為什麼是「好」的，如同亞里斯多德認為「幸福是做為最高善」<sup>11</sup>。在現代社會中，每個人有權利去追求自我認為幸福的生活，而人去遵守法律或規範，是因為大家認同存在一個客觀制度，是足以保障每個人有相同的立基點去發展自我，遵守規範既是為了他人也是為了自我。儒家則將個人最終的成就放在群體關係的和諧與完滿，倘若因為個人的成就而忽略了個人對群體社會的義務，長久以此便可能使個體與群體的和諧性被破壞，如此個人的成就則成為一種自我限制，而不得以發展，所以《論語》提到：「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。」（《論語·子張》），儒家雖不致否定道德以外的活動，但至少認為身為一個君子不應該花太多心力在這上面。且不論傳統文化的問題，在現代民主社會中追求自我發展與社會責任，也一直是一個衝突點，只有透過對制度的修正與法治觀念的倡導而平衡，但在文化差異的狀況下，儒家文化難以與這樣的文化嫁接，例如：我們如果肯認人有天生才智、社會地位、對相關係上等差異，則我們很難採用「人人平等」的觀念，所以對於個人價值之定位，必由儒家文化中探究。承前所述，勞思光先生認為主體在不同境域中，可有「德性我」、「認知我」與「情意我」，但儒家文化中重視「德性我」而將其他兩者從屬於其下，若要彰顯個人之價值，則必須使主體面對此三者的關係並列而非從屬。

一個必須認知到什麼是好的，並以此價值做為自覺去實踐，才可判斷其行為之價值。倘若已預先存在一價值了，再由此價值去認知什麼是好的，則我們無從反省此判斷是否正確，如此其後所認為的價值都將從屬於此基本預設的價值。若是將「認知我」做為一個獨立的境域來看待，則在認知活動中最重要的是獲得純粹的知識，而非是藉由知識而達到某種目的，若為其他目的則可方在其他的境域

---

<sup>11</sup> 一切的活動或技術其背後都有其目的，而在實踐活動中以其自身為被期求的目的便是善，而善的行為期最後所要達到的便是幸福，亞里斯多德認為「幸福」可分為三種：生活的享受、政治生活的榮譽與思辨的生活。其中又以思辨生活為最高的幸福生活，因思辨本身即已是德性活動，其活動本身即得到滿足。亞氏對於最高的幸福生活有其背後的一套論述，則不在本文討論之中，本文以此為例，在於將觀點放在一個較基礎的層面上來談，即—我們認為什麼是好的一此目的，以區分現代民主社會與傳統儒家社會價值的取向。亞里斯多德，《尼各馬科倫理學》，苗力田譯，北京：中國社會科學出版社，1990年，頁1~7。

上說，所以單就認知來說，其自身也可獨立為一種價值，進而使知識系統獨立為另一個體系，一個人可同時具有多種面向，而各個面向都能有足夠發展，則彼此之間才能相輔相成。例如一個善人想醫治生病的人，他就必須有醫療的知識，否則他只能空有善心；又譬如一個善人誤把某種錯誤的價值拿來實踐，他必須有一定的認知才能反省到自身的錯誤。人在許多現實的事物上，則有許多客觀條件使得現實與自身意志相違背的，而使人在主觀的感受上陷入困境，多數人不若聖賢般以主體自覺超越客觀限制，相反的是消沉意志，則是否有另一個活動可以安撫，使人轉而在另一方面得到生命的抒發，孔子亦認為《詩》經具有「興觀群怨」的功用，但最後的目的仍在於個人德性修養的意涵上。

民主社會中保障每個人發展的可能，則自然要接受社會上有許多不同的價值觀，而這些價值可能是相互違背的，但只要其不侵害到他人的權益，便必須受到保障，如果說幸福的人生便是使每個生命都能通達無礙，則最高的善原則是使每個個體皆能獨立發展，又保障其不相互侵害，此不亦是另一種「安立天下」。

## 第五章、結論

### 壹.

宗族社會不但是一種政治制度，是傳統中國社會的主要結構，更是儒家學說的源頭，自儒家學說普及後，更進一步將國家、政治、社會、家庭聯結起來，形成一個主流文化，形成一個主流的價值，影響著人的行為準則與相互對待。對於孔子而言，在《論語》中可以看到，一個人主要要面對的就是自身、家庭與國家，自身從與周遭人發生不同的關係，而建立起不同對應的價值，也形成對自我的認知。因為是在關係中建立認知，所以個人在思考自身的行為時，並不是以單一的個體來思考，而是以自身的地位與對象的地位，去衡量出相對的行為價值，如此的行為便是「合宜」。因此，在一個價值中卻有不同的行為內涵，最明顯的便是孔子對於「孝」的回應，其中固然涉及到各個弟子的個性，但也有的是因為身分地位的差異，在不同的情境下所表現的行為也不同，「合宜」也相對的造就了「等差」。

儒學做為一門學說並不是在建立客觀知識，而在於使社會復歸或合於一個人文秩序，因為孔子身處於一個失序的時代，一如古今中外都會面臨到的問題—權力（power）即正義，諸侯自恃著國家的富強維持諸侯間的秩序，代行周天子之事，周朝這個大家庭失序也就代表整個國家的失序，因此人倫秩序是孔子也是後來儒家特別注重的價值。孔子認為要使整個社會安定，在上要有人格高尚的管理者，對下則需要施於禮樂教化，如此才能造就人文秩序，而非以刑罰嚇阻使人民守序，要達成此目標，則有賴於人格的養成，養成又在於家庭教育，個人對應於他人的行為價值便由家庭養成。在整個社會中個人對家庭、對國家都有責任，不僅僅是單純的責任而已，但人的行為與他人發生關係時，便有道德價值判準的問題，在一個缺乏道德價值的社會裡，個人、家庭都是不被保障的，而國家也需要道德教化來維持制度，完成此人文化成必然在家國天下上。因此，個人對家庭、社會與國家都有一個必然的責任，道德生活的整全最終也在安立天下上。

以上兩點突顯出儒家特殊的群己價值，並非強調人與人之間的平等，而是公正的對待，所謂「公正」便是包含了對不同的對象有相對應的要求；並非強調個體的差異，而以群體的秩序為依歸。唯有道德生活才是安定社會的奠基，所以道德生活在個人個別的取向之前，像是「君子不器」（《論語·為政》）、「雖小道，必有可觀焉；致遠恐泥，是以君子不為也」（《論語·子張》），都表明了君子最重要的不是發展獨特的興趣或技能，長遠看來個人特殊的興趣可能會阻礙德性修養，更對安立天下無益，是以君子不應該以此為重。儒家要求自我的修養與約束，以達到社會秩序的和諧，進而積極參與對制度與安定的工作。到了孟子更肯定，道德生活是人之所以為人的關鍵，道德自覺便是人性的彰顯，而道德自覺又必須在群體中實踐，所以道德生活即是群體生活。

民國革命雖是一歷史因素，卻造就了政體重大的轉變，如果說宗族政治是儒家價值的源頭，當政體有了重大轉變時，則儒家價值有遭受到嚴重的衝擊，無論是在形式會內涵上，又與其他文明或文化的接觸，社會與生活型態的改變，使傳統儒家價值的立基更薄弱，能涵蓋更少。有些儒家價值甚至與現代生活是衝突的，例如：重視平等、個體、法治等。

## 貳.

民主政體原來是西方文化演進而來，因此有其文化脈絡的演進，對於個人或社會則有明確的區分。雖然希臘的城邦制度與現代的民主有所差距，但城邦與公民生活，明確的彰顯出個人存在的地位，與公共生活的部分，雖非是每個人民都有這樣的權利，但至少在公民身上，而非只是帝王或貴族，較多數的人聚有政治上的地位，進而產生了「自由」的觀念，即使城邦奠基在奴隸制度上，希臘各城邦還是會聯合對抗波斯，免於被奴役的自由。在羅馬時代更由法律來賦予公民的權利，個人的自由是因為國家律法而存在的。在文藝復興後對神學系統的反思，對信念作經驗檢正的要求等，使道德法則不訴諸信仰或習慣，而由其自身演譯出來，對於人的地位與人的行為，都以一自然狀態為基礎，形成了「自然權利」的

觀念，人的基本權利不再只是奠基在國家或法律之上，但要維持此基本權力，需有賴一強大的組織作為保障，因此國家成為個人主動去要求的，所以在國家裡人民有政治地位的保障，個人與公共事務的關係也被突顯出來。

民主是對人性的不信任，所以其制度並不仰賴個人有超然的道德修養，但起碼必須讓人民不致過度為惡，因此以法律作為個人行為最的底線。倘若重視個體，則必然造成社會上有需多意見，也有許多行為規範，若我們同時都要尊重各個個體，則必然造成許多衝突，所以個體或社會必須包容歧見，並以法律作為底線與保障。個體對於權利或自由的要求，在公領域中經常是重疊的，人不再只是向內要求或自我約束，群體也不再只是家庭或宗族，所以倫理或道德上的要求，都不如守法來得重要，至少人不致於去侵害他人的權利。

在民主價值對於群己關係的轉變中，個人的地位被提升了，個體對於自我意志的彰顯獲得了尊重，但在傳統與現代的過度中，缺乏獨立思考的個體，內在沒有法治精神作為基礎，對於公私領域的模糊，則使個體與個體間，個體與群體間產生許多摩擦，個體的行為缺法價值規範又無法治精神，則使人規避法規來某取自身的利益，沒有獨立精神而無法面對自己的行為，在心態上依然是躲避在群體之中，但又沒有傳統「群」概念，重視對於人與人關係的保存。等等現象形成了無所依靠的個體。

固然傳統儒家與現代民主價值是有所衝突的，但在面臨不同情境時，則可能需要多元的價值，在價值間也有先後順序的問題，例如相較於傳統的長幼有序與尊師重道，在現代固然很難強調師長的權威性，但在學校中對於提供我們教育的專業人員，或者是站在台上的人，都應該給予相對的尊重，這也是民主精神所要求的；此外，在有了基本的尊重後，學生可能對有專業素養的人有更高的崇敬，由此崇敬更加深學習的成就動機。並非是為了反對權威，連最基本對人的尊重也消失了。在面對價值紛亂的時代，個人掙脫家庭的束縛，而得以發展自我意志，但並非代表人對家庭情感的需求與聯結消失了，如何連結家庭情感成為新的問題，儒家的「孝悌」價值並非完全的落伍，誠如第二章所提到，「孝」是對養育

者的體貼與尊敬，現代社會會反對僵化的順從，但仍強調家庭和諧的重要性。如果將儒家的群己關係視為一種更理想的關係，當人們能夠接受且作到普遍關係的維持，則儒家對於人際間價值的形式，提供人面對不同情境衝突的準則，在某些情形下「公正」則比「平等」，來得更容易解決事情，例如讓搬得動二十公斤的人搬二十公斤，搬得動十公斤的人搬十公斤，則比每個人都搬十五公斤來得更好。當我們都能體認平等時，則將會更進一步思考每個不同的情境跟地位，使關係得以和諧與保存，這也是儒家最為重視的部分。

### 參.

在現代社會中，常以「價值崩壞」或「道德倫喪」等來形容一些社會現象，這其中自然有許多不同的面向，而本文所關注的則是在人倫價值上。如前面所提到，傳統儒家以宗法制度為基礎，所以以血緣關係做為最基本的關係，這也是人無所逃於天地的關係，而人倫價值亦是由此開展，在家庭關係中完成對「仁心」的涵養，而對於家庭以外的人，則進一步將此「仁心」擴展到他人身上，看待其他的長者如同自己的父母，與自己相仿的則看做是自己的兄弟，並強調「長悌幼遜」或「長惠幼順」，去要求一個人與人之間都共同擁有的情感，此情感則立基於家庭關係。因此，在一般生活中，我們會去要求在下位者或較幼小者，要保持自身的謙遜與對長上的恭敬，而在上位者或長者，則要公正的對待與照顧晚輩或屬下，這在我們的傳統文化中，被視為是一種美德或禮貌。

從傳統過度到現代，人們也慢慢學會了解與使用自己的權利，自我也得到伸展與突顯，從個人的發展層面來看固然是好的。但誠如前面所提到，在以往以生存為目標的時代，個體為了生存而必須依附群體，致使以往較為強調群體的控制，但在一個社會或國家往高度人文發展時，則會去強調那些有價值的事物，而價值得以展現是有賴每個個體的價值自覺，一個單單只是順從社會或群體價值的人，我們不會認為此人體現了價值，此即是「由仁義行」與「行仁義」的差別。相同的，在現代社會中每個人皆會去要求自己的權利，但卻可能忽略了其背後的

意涵，而只是為了自身的利益，而每個人盡可能擴大自我的結果便是人與人的摩擦，混淆了自我主體自覺與自我中心。因此，常可見到現在的價值訴求都是放在外事務上，像是社會地位或物質生活上，而儒家對於人的價值則是將其收攝到自我上來談，了解自己的位置與自身行為的要求，以此去展現個人價值。在現代社會中此價值未必是放在安立天下上，但儒家以己出發的觀念，非是去要求他人，亦可為人際關係中的潤滑。

## 參考文獻

### 壹.古典文獻

(周) 荀況，《荀子》。台北：黎明文化事業公司，1996年。

(周) 墨翟，《墨子》。台北：商務印書館，1965年。

(吳) 韋昭注，《國語》。台北：商務印書館。

(漢) 孔安國傳、(唐) 孔穎達等正義，《尚書正義》。台北：藝文印書館，重刻十三經注疏本。

(漢) 毛公傳、鄭玄箋、(唐) 孔穎達等正義，《毛詩正義》。台北：藝文印書館重刻宋版十三經注疏本。

(漢) 何休注、(唐) 徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》。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。

(漢) 劉向撰、(宋) 鮑彪注，《戰國策》。台北：商務印書館，1976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。

(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。

(晉) 杜預注、(唐) 孔穎達等正義，《春秋左傳正義》。台北：藝文印書館，重刻十三經注疏本。

(唐) 玄宗明皇帝御注、(宋) 邢昺疏，《孝經注疏》。台北：藝文印書館，重刻十三經注疏本。

(宋) 朱熹，《四書集註》，台北：鵝湖出版社，1998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：文津出版社，1988年。



(清)程樹德，《論語集釋》。台北：藝文印書館，1965年。

(清)劉寶楠，《論語正義》。台北：文史哲出版社，1990年

## 貳.中文專書

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1982年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，1985年。

何信全，《儒家與現代民主—當代新儒家政治哲學研究》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。

杜維明，《儒家思想新論—創造性轉換的自我》，南京：江蘇人民出版社，1996年。

杜維明，《現代精神與儒家傳統》，台北：聯經出版事業公司，1996年初版。

杜維明，《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年。

余麗嫦，《托馬斯·霍布斯》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年。

李晨陽，《多元世界中的儒家》，台北：五南圖書出版，2006年。

林正義，《孔子學說探微》，台北：東大圖書股份有限公司，1987年。

韋政通，《儒家與現代化》，台北：水牛出版社，1986年。

梁漱溟，《東西文化及其哲學》，台北：台灣商務印書館，2002年。

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。

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，1997年。

張明貴，《約翰彌爾》，台北：東大圖書股份有限公司，1986年。

張灝，《幽暗意識與民主傳統》，台北：聯經出版事業公司，1989年。

許宗興，《孟子的哲學》，台北：台灣商務印書館，1989年。

陳大齊，《孟子待解錄》，台北：台灣商務印書館，1991年。

黃振華，《論康德哲學》，台北：時英出版社，2005年。

黃俊傑，《孟子》，台北：東大圖書股份有限公司，1993年。

黃俊傑，《孟學思想史論》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年。

- 曾春海，《儒家的淑世哲學—治道與治術》，台北：文津出版社，1992年。
- 葉經柱，《孔子的道德哲學》，台北：正中書局，1977年。
- 葉經柱，《孟子之民本主義》，台北：正中書局，1990年。
- 勞思光，《中國哲學史新編（一）》，台北：三民書局，1984年。
- 勞思光，《中國文化路向問題的新檢討》，台北：東大圖書股份有限公司，1983年。
- 勞思光，《自由、民主與文化創生》，香港：香港中文大學，2001年。
- 勞思光，《思辯錄》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年。
- 勞思光，《虛境與希望》，香港：香港中文大學，2003年。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 傅佩榮，《論語》，台北：立緒，1998年。
- 傅佩榮，《孔子新說：肯定群我關係》，台北：幼獅出版社，2003年。
- 錢穆，《孔子與論語》，台北：聯經出版事業公司，1983年。
- 謝啓武，《洛克》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年。
- 亞里斯多德（Aristotle），《尼各馬科倫理學》，苗力田譯，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- Andrew Levine，《打開政治哲學的門窗—從霍布斯到羅爾士》，張明貴譯，台北：五南圖書出版，2004年。
- Frederick Copleston，《西洋哲學史（一）》，傅佩榮譯，台北：黎明文化事業股份有限公司，1986年。
- 顧立雅（H.G. Creel），《孔子與中國之道》，王正義譯，台北：韋伯文化國際出版，2003年。
- 洛克（John Locke），《政府論次講》，葉啟芳、瞿菊農譯，台北：唐山出版社，1986年。
- 孟德斯鳩（Montesquieu Charles Louis de Secondat），《論法的精神》，張雁深譯，台北：台灣商務印書館，1998年。

密爾 (John Stuart Mill),《論自由》,程崇華譯,台北:唐山出版社,1986年。

盧梭 (Jean Jacques Rousseau),《社約論》,徐百齊譯,台北:台灣商務印書館,1989年。

盧梭 (Jean Jacques Rousseau),《論人類不平等的起源和基礎》,李常山譯,台北:唐山出版社,1986年。

施特勞斯 (Leo Straus)、克羅波西,《政治哲學史》,李天然等譯,河北:河北人民出版社,1993年。

### 參.期刊論文

George G. Iggers、王晴佳,〈Western Philosophy of History and Confucianism〉,《台大歷史學報》27期,2001年6月。

王玉生,〈孟子自我修養思想的現代詮釋〉,《孔孟月刊》45卷11期,2007年8月。

王中江,〈孟子的「天賦權利」思想--以「天爵」、「良貴」和「民意」為視點〉,《哲學與文化》34卷7期,2007年7月。

江美華,〈從五倫論儒家倫理觀的主體性〉,《花蓮師院學報》13期,2001年10月。

吳宛蓉,〈從《孟子字義疏證》的著書成因及內容剖析戴東原晚年思想〉,《語文學報》14卷,2007年2月。

吳冠宏,〈儒家成德思想之進程與理序:以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心〉,《東華人文學報》3期,2001年7月。

杜保瑞,〈中國哲學的基本哲學問題意識反省〉,《哲學與文化》27卷9期,2000年9月。

沈清松,〈Globalization, Christianity and Confucianism: A Dynamic of Philosophical and Religious Dialogue〉,《漢語基督學術評論》2期,2006年12月。

林安梧,〈「道」「德」釋義:儒道同源互補的義理闡述--以「老子道德經」「道生

之、德蓄之」暨「論語」「志於道、據於德」為核心的展開》，《鵝湖》28卷10期，2003年4月。

李曉虹，〈從「論語」中「群」的語境管窺孔子人格〉，《孔孟月刊》42卷2期，2004年10月。

徐舜彥，〈先秦儒家思想中的社會侷限—社會道德規範〉，《哲學與文化》32卷6期，2005年6月。

張秋梅，〈基督教的孝道觀—兼比較其與中國儒家孝道觀的異同〉，《哲學與文化》34卷4期，2007年4月。

袁崇晏，〈試探《論語》與《孟子》聖人觀差異〉，《問學集》14期，2007年6月。

陳小雯，〈論語中的父子關係與世界人權宣言的婚姻自主權之探討〉，《應用倫理研究通訊》39期，2006年8月。

陳滿銘，〈「論語」中的「義」與「知(智)」〉，《孔孟月刊》41卷12期，

陳政揚，〈張載對孟子人性論的承繼與開展〉，《揭諦》12期，2007年3月。

陳運星，〈從民本到民主：儒家政治文化的再生〉，《中山人文社會科學期刊》12卷2期，2004年12月。

許雅棠，〈常道--「論語」政治思想試說〉，《東吳政治學報》13期，2001年9月。

黃俊傑，〈Mencius' Alternative to "Human Right" : A Illustration of the Mencius in General Education 〉，《通識教育》5卷3期，1998年3月。

黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，《台大歷史學報》28期，2001年12月。

曾春海，〈徐復觀倫人權與民主〉，《哲學與文化》34卷7期，2007年7月。

曾春海，〈先秦儒家正義觀與現代省思〉，《哲學與文化》18卷4期，1991年4月。

馮耀明，〈勞思光與新儒家〉，《哲學與文化》26卷8期，1999年8月。

葉海煙，〈儒學與當代倫理教育〉，《哲學與文化》27卷4期，2000年4月。

葉海煙，〈儒家倫理觀的當代性與現代性〉，《哲學與文化》29卷1期，2002年

1 月。

葉海煙，〈儒家哲學的當代型態及其可能性研究:以劉述先與杜維明為例〉，《哲學與文化》30 卷 5 期，2003 年 5 月。

葉海煙，〈孟子人權觀的哲學意涵〉，《哲學與文化》34 卷 7 期，2007 年 7 月。

傅玲玲，〈《論語》、《孟子》的儒家思想〉，《歷史月刊》214 期，2005 年 11 月。

勞悅強，〈「論語」中的自我觀念〉，《清華學報》31 卷 4 期，2001 年 12 月。

勞悅強，〈從《論語》〈唯女子與小人為難養章〉論朱熹的詮釋學〉，《漢學研究》25 卷 2 期。2007 年 12 月。

楊國榮，〈儒家群關係談〉，《丘海季刊》34 卷，1992 年 10 月。

楊國榮，〈自我完善與群體認同一理學與群己之辯〉，《孔孟月刊》32 卷 7 期，1994 年 3 月。

劉煥雲、張民光，〈儒家倫理思想之特色與現代社會公平正義之實踐〉，《漢學研究期刊》2 期，2006 年 6 月。

錢玉趾，〈《論語》--「《詩》可以興、可以觀、可以群」新解〉，《古今文藝》34 卷 4 期，2006 年 8 月。

#### 肆.博士論文

佐藤將之，《孟子政治思想之研究》，國立台灣大學政治學研究所碩士論文，1992 年。

吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想演進與發展》，東海大學哲學研究所博士論文，2004 年。

金容美，《《論語》「學」的研究》，國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1999 年。

金基柱，《理想的道德與道德的理想：孟子道德哲學之再構成》，東海大學哲學研究所博士論文，1998 年。

林靖一，《以孟子與 Aristotle 思想析論政治思想之絕對真理與相對真理》，東海大學政治系碩士論文，2002 年。

洪翠屏，《朱熹孟子學外王思想研究》，國立高雄師範大學國文教學碩士班碩士論文，2004 年。

張瑞良，《從孟子人性論看「善與人同」與「責善」》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，2005 年。

張怡琦，《孟子心性義理之探究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，2006 年。

莊佳芳，《孔子與孟子政治思想異同之辨》，東海大學政治學系碩士論文，2003 年。

陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士論文，2002 年。

彭立忠，《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，國立政治大學三民主義研究所博士論文，1994 年。

葉立豪，《《論語》「學」之研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，2000 年。

劉煥雲，《先秦儒家德性觀之研究》，國立政治大學三民主義研究所博士論文，1993 年。

劉振維，《論先秦儒家中禮的人文精神》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，2001 年。

黃肇輝，《從群我關係看台灣的民主政治》，國立中山大學政治學研究所碩士論文，2000 年。

羅智韋，《道德判斷之根據：康德與孟子的道德思考及其教育意義》，國立政治大學教育研究所，2004 年。

饒祖耀，《孟子義戰思想之研究》，東海大學哲學研究所碩士論文，1996 年。

蘇子敬，《唐君毅先生詮釋孟子學之系統研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1997 年。