

主體性的風險-- 對臺灣人本主義教育的質疑

齊力

台北市立教育大學社會暨公共事務學系副教授

摘要

雖然終極而言人本主義可能是值得擁抱的理想，但這並不表示當下體現人本主義價值、當下實踐個人主體性，必然會帶來美好的果實。有關主體性的論述還有許多待釐清的地方：如何處理可能的主體衝突？如何滿足主體條件？如何避免抑制其他價值的實現？如何選擇適當的途徑？

臺灣教育需要改革，「人本教育」也有其一定程度的號召力。但我們還是要謹慎，不宜過於信賴模糊的好感。主體性的積極建構其實需要條件，有些條件可能帶有限制主體的性質。具體而言，自律有賴於他律，而他律卻可能意味著限制主體性。某些基督教的倫理與超越性上帝的概念也可能是人昇華的重要助力。反之，傳統中國社會雖然曾長期存在人本主義思潮，也有道德主體性的主流論述，但是中國較欠缺與公共規範相應的自律及超越信仰所促成的內在統一性。在這樣的社會基礎上，對以主體性論述為核心的人本主義教育的強調是否能帶來美好的改革結果，不免令人疑慮。

關鍵詞：教育改革、人本主義、主體性、道德、自律、他律

收稿日期：民國九六年五月廿一日； 接受刊登日期：民國九六年六月廿八日

一、 前言

臺灣的教育改革推動十餘年，尤其在民國八十六年，行政院教育改革審議委員會完成其關於當前臺灣教育改革的總諮議報告書（1997），啟動了臺灣近年最強勢的教育改革運動。依據報告書中的宣示，教育的主要方向是：「為因應二十一世紀社會的特點與變遷方向，教育現代化更應配合主體性的追求，反映出人本化、民主化、多元化、科技化、國際化的方向。」

按報告書內的解釋，「人本化」為「全人發展，實現自我」，也就是要「通過教育的方式，提升人的素質，使個人過著有意義、有尊嚴、有貢獻的生活。」「人本化的教育是全人的教育，強調培育學習者的健全思想、情操及知能，使其能充分發展潛能、實現自我。人本化的教育不會接受職業市場、特定政治目標及意識形態的捆綁」。

上述人本原則標榜發展全人、自我實現，讓人有意義、有尊嚴，自有相當感召力。但是「人本主義」（humanism）如果是作為教育改革的主導性原則，報告書中的討論就仍嫌簡略。

從運動發展的相關歷史脈絡來看，臺灣的教育改革與黃武雄、史英及「人本教育基金會」的系列努力顯然關係密切。人本主義教育也應該是在這些人的提倡下成為教育改革的基本原則。黃武雄教授在「童年與解放」一書中所揭櫫的「人即目的，不是工具」的人本主義教育理念（1994），不但感人，還能吸引眾多的運動支持者。但是，在感動之餘，環視現實，卻又令人不能無疑。事實上人本主義教育的整體效益並未曾獲得完整證明，毋寧說它只是被「定義」為朝向某種可欲價值的努力，而又有許多人相信，這種可欲價值是可以依其主張路線而被實現的。然而實際的操作是否真能體現這些價值？以及在現實情境下所真正被強調的價值（可能是人本主義的某部分內涵）是否能帶來整體的效益？其實都還有待證成。

二、 人本主義與個人主體性主張

在上述教改總諮議報告書中所謂「配合主體性的追求，反映出人

本化...方向」一語，已經提示人本主義與主體性（subjectivity）間的關係。在報告書中還提到「學生是教育主體」、「教師是教學主體」等具體主張。不過，關於主體性的論述事實上還要更多元，晚近臺灣關於教育的討論中還有人提到「教育主體性」、「臺灣主體性」、「臺灣文化主體性」...等概念（見史英，2005；林玉體，2006）。主體性與人本主義的關係，以及各種主體性論述之間顯然還有許多待釐清的疑義。

人本主義也可以譯為「人文主義」（甚至有人譯為「人道主義」¹），英文都是 humanism。人本主義一詞來自拉丁文 humanistas，而 humanistas 來自希臘文 paideia。paideia 是教的過程或教的結果（culture, learning）。由此可知，「人本主義」一詞原意是要強調教育或文化陶冶的結果。不過，這個詞的意義顯然已經被擴大，甚至轉化。

依據大英百科全書的解釋，「人文主義」是指「一種思想態度，它認為人和人的價值具有首要的意義。」「從哲學方面講，人文主義以人為衡量一切事物的標準。」但是，文中又指出：「凡重視人與上帝的關係、人的自由意志和人對於自然界的優越性的態度，都是人文主義。」

在上述的解釋中，「重視人與上帝的關係」其實應該是人本主義中一種較特殊的內涵定義，而且與以下關於人本主義的另一種定義扞格。

依據劍橋哲學辭典（2002:539-540）的說法，人文主義是一種看待世界的普遍觀點，它的預設是：人類在所有事物的架構中佔有特殊的地位。它與以下的兩種立場相競爭：一種是強調超自然、超越的領域—認為人類完全仰賴於神聖秩序；另一種是用科學方式對待人的傾

¹ 「人道主義」宜作為 humanitarianism 的中文譯名，可指普遍的正向態度，如愛、關懷、溫情、照顧、支持、諒解、寬容等。與人本主義概念有複雜的牽連，但是仍應區別。

向，將人類視為是自然秩序的一部分²，並等同於其他的生物體。換言之，把人看成是神聖秩序之下的工具性存在，或是把人看成完全受制於自然法則，都不符合人本主義的基本觀點。也可以說，「人本」觀點是與「神本」觀點、「物本」觀點有基本的差別。基於此，上述「重視人與上帝的關係」也許不必然與「神本」觀點等同，但至少是極為特殊的、甚至是不純粹的、經過特殊歷程所形成的「人本主義」。

將人本與神本對照而觀，從人類歷史的發展來說，也具有深刻的意義。依照美國「哲學百科全書」的解釋，人本主義就其原初的歷史含義而言，是文藝復興運動的一個基本觀點。依據這個觀點，思想家試圖把人重新整合於自然界和歷史中來，並從自然和歷史中來詮釋人。人本主義是對那些曾經為人所擁有並運用的才能和力量的恢復和發展。³

臺灣學者宋國誠教授詮釋上述美國「哲學百科全書」的解釋，認為人本主義是一種回應古典、通過古典的再生而獲得人的再生，以反抗僧侶神權和封建主義為主旨的「文化重建運動」。它的內在精神是諸如自由、自然主義、宗教世俗化、寬恕和科學精神（宋國誠，1990: 246）。換言之，人本主義是在十四、五世紀中古歐洲文藝復興運動中出現的一種思潮。不過這種思潮傾向與古代希臘、羅馬的思想相聯繫，而對於當時的宗教勢力則有所反抗。

不過，宋國誠所歸納的特徵中，自然主義、科學精神與人本主義的關係或許還有商榷餘地。如果這是包含著對自然秩序的信仰，就未必完全符合其他的人本主義定義，而或與「物本」的觀點，甚至與「神本」的觀點有某種微妙的關聯。

前牛津大學副校長 Alan Bullock (2000: 260-263) 在詳細討論了西方人本主義傳統後，歸納出人本主義的三項特點為：一是既不視人為神的秩序的一部分，也不是自然秩序的一部分，而是以人為中心，

² 「神聖秩序」與「自然秩序」此處是鮮明對立的概念，但是兩組概念的實際歷史源起與發展關係錯綜複雜，彼此糾纏，可能有同源或相關性。

³ 此等定義對照於劍橋哲學辭典及後面 Alan Bullock 的定義而言，似較含混。

從人的經驗出發；二是強調人的尊嚴，以此為價值之源；三是重視思想。筆者以為，實證科學恐怕是從強調並相信自然秩序的普遍性而得到發展，因此與此處定義的人本主義有所扞格。

哲學家牟宗三教授在「道德的理想主義」（1982）一書中細論歷史中人本主義的各種內涵。在西方諸人本主義思潮中，他顯然比較重視十八、九世紀德國的人本主義思潮。他認為文藝復興時的人本主義是與中世紀的神本對立，與宗教不相融；而德國十八、九世紀的人本主義則與神不對立，與宗教相融洽。它是以反對啟蒙運動思想的抽象的知性及其機械的世界觀而出現的。它是要反僵化、反物化，向上提撕，以重開文運。德國人本主義具有浪漫主義精神、絕對的主體主義（subjectivism）與純粹理想主義（idealism）等特性。析言之，康德的主體性論述為德國的人本主義思潮奠定崇高地位。他的三大批判分別確立了人在知、情、意三領域的立法者地位。首先，人作為認識主體，透過知性為自然的理論法則立法；其次，人作為審美主體，透過判斷力為自身的審美感覺立法；其三，人作為道德主體，透過理性為自由的實踐法則立法。從這裡也可以理解康德所謂「主體性」的意義，就是作為自己的立法者。

不過，牟氏仍然覺得近代德國的人本主義思潮的發展終究還是不足的，他認為：這樣發現的生命中之「理性的成分」不能盡人性主體之切義，不能樹立人所以為人的「道德主體性」，不能真正開闢出價值之源與理想之源。

對照於西方的人本主義思潮，牟氏另揭所謂「儒家式的人本主義」。牟氏（1976）強調儒家的「主體性」與「內在道德性」原則，合起來說則是「道德主體性」。他認為道德主體性是人本主義的最基本的精神。他強調（1982:184）：「必須開主體之門，始能開出人文主義之門。」

牟氏強調人本主義的「道德主體性」精神，這是關於人本主義的重要詮釋，具有重大意義；同時也使中國文化與人本主義思潮間能夠有所連結。

晚近西方有所謂人本主義心理學的發展，其中如馬斯洛（A. Maslow）與羅傑斯（C. Rogers）都是代表人物。他們主張（見彭運石，2001；江光榮，2001）：人性的本質是善的，人生而具有善根，只要後天環境適當，它就會自然地成長。人本主義心理學所重視的是人，是人對他自己的看法，人本身是行為的主宰，並非隸屬於環境，而是有能力從事自由而適當的選擇。人本主義心理學對於臺灣人本主義教育的主張顯然影響極深（見張凱元 2003、陳照雄）。

關於人本主義概念，雖然人本主義心理學提出的並非唯一的定義，也未必是最具代表性的定義，但是順著此種定義，可能比較易於捕捉臺灣教育改革中的人本主義含義，所以以下的討論將以此一定義為本。歸納而言，人本主義心理學提出的人本主義是指肯定人性、重視人的價值、強調人的主體性。而且，強調人的主體性可能是最核心的價值，前二者可以視為後者的條件，而後者則為前二者的實踐原則。注意，這裡並沒有特別突出人道主義（humanitarianism）所強調的愛與關懷等特徵。主體性可能表現愛與關懷，但是主體性也可以表現為貪欲、宰制。總之，主體性與愛、關懷之間只是可能的關係，而非必然的關係。當人性昇華的時候，主體性也許會展現較多的愛與關懷，但是反之則否。從而，人本主義也不應與指涉愛與關懷及由此出發的其他正向待人原則之人道主義相混淆⁴。

至於 Alan Buulock 的人本主義定義，特別是其中第一點，強調區別神的秩序/自然秩序/人本原則三個面向，或者是牟宗三的概念格局：神本/人本/物本，也應予重視。類似的三分概念，雖然經驗上可能還是有重疊性，而在概念上也未必真能輕易劃分彼此的界線。所謂人本，可能昇華到神聖境界，但是也可能降為與物同流。而所謂自然秩序，也許可被解讀為終極神聖秩序的一部分，並以此而被理解。不過，儘管區分困難，以上的三分終究提供了作為區辨的可能參考點，在以下特定的討論脈絡中，仍將述及。

⁴ 人本主義與人道主義的混淆實際上似乎很普遍，並可能使得人本主義獲得逾份的擁護。

從康德到人本主義心理學，都強調人的主體性。主體性論述已經成為人本主義的基本內涵。不過，主體性論述種類甚多，彼此未必相契合，而對於主體性的定義也未必統一。究竟什麼是主體性呢？傅大為教授說：主體性「也許可以說是一種可以獨立、自由地認知、掌控自己身體的自主感...。也可以說是一種能動性、自主性與自由的狀態。這種主體性，在歷史中，從來就不是自明、given, 想當然爾、或沒有問題的」(傅大為, 2004)。如果此處必須提出主體性的定義以便後續討論，筆者擬參照上文，並提出較簡單、開放性的定義，以便能廣泛納入各家的相關討論：所謂「主體性」是指行動者可以獨立、自主、自由、能動的狀態。

三、實踐個人主體性的風險

隨著近代人本主義思潮的發展，主體性論述也成為當代的重要思想議題。不過，主體性論述既未甄於統一，也未必不引起爭議。主體性的揚升可能帶來各種問題，後現代的思潮對此已經多所質疑(見吳豐維, 2006; 馮朝霖, 2000: 57-66)，甚至有人用「主體之死」(見馮朝霖, 2000: 64-66)這樣的用語，強烈批判既有的主體性論述。

總之，雖然主體性的概念頗能激勵人心，然而個人主體性的實踐過程絕不是一條康莊大道，而是可能會遇到各種緊張與內外在衝突的過程。如果以為一旦個人有了主體意識，並堅持實踐個人的主體性，個人就能臻於完善，整體社會就能隨之進步，恐怕是過於天真的想法。以下嘗試將在實踐個人主體性過程中可能產生的緊張、衝突依不同面向逐一進行分析。這些可能的緊張、衝突可以說是實踐主體性過程中所可能遭遇的風險。從而要指出既有主體性論述，特別是在臺灣教育改革過程中所提出的主體性論述的若干疑義。

(一) 個人主體的內在統一性問題

提倡個人主體性的論述可能隱含著個人是個統一體的想法。但是，個人是否是一個統一體晚近已備受質疑。在心理學者弗洛伊德(S. Freud)提出其人格理論以後，統一體的論述幾乎已銷聲匿跡。弗氏

將人格分為三部分：本我 (id)、自我 (ego) 與超我 (superego)。潛意識的本我代表思緒的原始程序——我們最為原始，屬滿足需求的思緒。超我也屬於潛意識層次，代表社會引發生成的良心，以道德及倫理思想反制本我。自我大部分屬於意識層次，則可平衡、緩和原始需求與道德/倫理信念之間的衝突。

簡言之，弗氏認為個人的人格並非具單一與同質性之物。弗氏極為關注人格的這三部分之間的動態關係。

美國符號互動論 (symbolic interactionism) 學者如米德 (G. H. Mead) 等，也將人的自我 (self) 分成主我 (I)、客我 (me) 兩部分。心理學者 E. Ericson 則提出自我統合 (ego-identity) 概念，暗示人的自我未必都能統合。

法國社會學者涂爾幹 (E. Durkheim) 並未明確提出三元或二元的人格學說，但是他顯然也注意到個人內在的多元性。他在「道德教育」一書中曾指出：道德的節制力量是促使個人避免因慾望過度膨脹使自己陷入痛苦的保障 (Durkheim, 1961: 33-46)。他還指出，當人們不受到任何規範的限制時，很容易陷入欲望的悲劇中，並因此迷失自己。道德的紀律精神就是一種抑制人們朝向沒有限制而混亂的力量。一旦這種力量消失則自我過度的無限性將會出現，這對於人們來說將是無可彌補的災難。

既然作為主體的個人內涵著衝突，則主體性的實踐就可能不是單純美好的事。多元的主體可能產生內在衝突，並帶來痛苦與迷失。再者，如果主體的本我部分特別發達，則更可能對其他人或物形成侵害

關於主體性的論述如果不能妥善處理上述這種可能的衝突，或以下將要討論的各種與主體性相關的衝突，我們就無法坦然讓這樣的主體性論述主導相關政策。

(二) 個人主體與他者

關於「他者」的討論，在後現代思潮中已經蔚為風潮。後現代思潮中對主體性論述的質疑，主要是與他者的考慮有關。法國哲學家列

維納 (Emmanuel Levinas) 嘗試發展出以正義為核心價值的思想。他們思考的正義並不是某種倫理/政治秩序，以德希達 (Jacques Derrida) 的話來說，所謂的正義乃是一種無窮的責任，一種公平對待「他者」 (Other) 的責任。開啟當代思考「他者」此一概念的人即是列維納。列維納從自身的經驗出發，深切體驗到以自我為中心的主體性過度擴張的危險。他認為，人的意識結構中最原初的經驗，並不是胡塞爾現象學所說的意向性中的能思/所思結構，而是我們意識到一個永遠無法被我們完全把握的他者。他認為，自以為能完全把握他者的想法是一種整體性 (totality) 的觀點，這是從黑格爾 (G.W.F. Hegel)、胡塞爾 (E. Husserl) 到海德格 (M. Heidegger) 都未能逃出的缺陷。而且，那是一種對他者的永恆征服的思維。相對地，列維納鼓吹一種無限性 (infinity) 的思維，也是一種尊重他者的思維。列維納主張我們應該將倫理學當作是第一哲學，一種強調對他者無窮的責任的倫理學 (吳豐維，2006)。

弗洛伊德除了討論「本我」概念外，也討論到作為人原始本能的「攻擊性傾向」，強烈暗示人際 (或說主體際) 衝突的可能性，甚至必然性 (2000)。

所以，對個人主體的尊重如果不是相互性、平等性的，就很可能導致衝突。而要達到相互性與平等性的尊重，沒有高度自律是很難實現的。如果有某些個人主體較他人膨脹，或說某些人的主體性得到相對較多的擴張可能，且其本我也處於過度膨脹狀態，就極可能出現壓抑、貶損或侵害他者主體的情事。如果是主體性作為一種普遍的基本價值，而一心只求自我的自由，卻枉顧對他者的正義，則會陷入海德格所批判的主體性過度擴張的災難。學者金惠敏 (2002) 指出：「自笛卡兒以來以為可以為全人類帶來福音的主體性理論今天已經走向了它的反面：對客體和自然的征服，對外部世界的拓展，在由資本主義而為帝國主義的過程中逐步演變成為對於弱勢民族的奴役和全球化整合。」二十世紀以來的戰爭與屠殺，甚至是對大自然的破壞，已反映了近代世界主體性過度膨脹的問題。

他者可以是指同族群的其他成員，但也可以是其他族群成員，甚

至是不同國家的其他人。人本主義者在其顯性論述中當然不會主張片面的主體性，而應該是普遍的、平等的個人主體性。問題是，當諸個人主體產生衝突之際，該當如何？如何避免或化解衝突？如何進行調停與裁決？誰有資格進行調停或裁決？而他可以怎麼進行裁決？因為這些會影響、甚至侵害到被裁決者的主體性，所以不能輕輕帶過。

當主體際間起了衝突，這對社會整體而言就是困擾問題。社會的其他成員也會因此感覺不安、困擾。社會可能為了避免或解決這種衝突而採取壓制個人主體的手段，卒使個人主體性淪為空談。主體性論述不能不面對這些問題。

(三) 個人主體與集體

所有的行動主體似乎都傾向追求主體的自由。以自由為導向的主體，可以是指涉國家、民族、階級，或者部落與家族或家庭，當然也可以是個人。然而，多重主體競求自由，彼此的自由卻可能意涵以其他主體的自由作為犧牲。國家為追求自由，可能要求個人或其他次群體「犧牲小我」。然而，家庭的自由也可能犧牲國家或個人的自由或福祉。同樣，個人的自由也可能以國家秩序或正義為代價。

個人與集體的關係是政治學與社會學長期關心、討論的主題。自由主義主要的主题就是個人面對集體時能否自由；而民主制度主要的關心就是使個人免於國家集體的宰制。可見，集體宰制個人是個長期而普遍存在的現象，也是個人主體感覺困擾、感覺主體性受到限縮或壓抑的主要來源。西方近代思潮比較著重於此一面向的問題。

但是，也有人關心不同的問題面向。集體也可能因為個人權力的膨脹而陷入混亂狀態。社會學者涂爾幹的關心就比較著重在如何避免過度功利個人主義的發展而使集體陷入脫序的狀態。

總之，個人主體與集體主體之間也可能有矛盾、有衝突。個人主體性的揚升可能損害集體主體性；而反之亦然。兩者間經常處於矛盾狀態。而且，當某一方面的主體性膨脹到一定程度以後，與另一方面的矛盾將愈形顯著。

傳統的馬克思主義論述，其思考的自由是無產階級如何掙脫政治經濟的壓迫。這就是一種集體自由的追求，也是集體主體性的追求。右派的民族主義也是追求集體自由的一個流派，他們心目中的自由是整體國家、民族的自決。傳統中國的家庭（家族）主義倫理很可能是高舉家族（庭）的自由，而相對忽視國家與個人的自由。

在臺灣的人本教育學者史英的討論中，主張臺灣的主體性教育應以人的主體性為基調，來彰顯臺灣主體性，其主要理由是（個人）主體生活場域的接近性及中國的敵對性（2005）。在教育學者林玉體的討論中，「自我主體性」、「臺灣教育主體性」、「臺灣主體性」等概念似乎也當然可以互相融貫（2006: 1-14）。

但是，比較極端的衝突論學者認為，所有的集體共識都含有某種強制（see Dahrendorf, 1992）。集體主體性與個人主體性之間很難完全沒有矛盾。就上述的具體議題來說，事實很明顯，對於政治傾向偏統或是較有中國認同的個別人來說，其個人主體性偏好就可能與強調臺灣主體性的主張有扞格。林玉體教授一方面抨擊國民黨的一言堂，卻又說在臺灣主體性發展下，「一體感」可油然而生。這樣的論述與當前的藍綠對立情勢出入極大。國民黨的統治較符合統派的主體偏好，但是民進黨的統治則悖離他們的主體偏好。而獨派的主體偏好恰與前者相反。但是人們實際上容易誤認符合一己主體偏好的主張自然也是集體的共識。這種對發展共識的過度樂觀恰有可能成為某種強制措施的幫兇。好比林玉體教授強調「閩南語」應稱「臺語」（2006: 5）之際，部分客家人就不滿於將閩南語稱為臺語，覺得客語受了打壓。近年臺灣主體性的教育政策所引起的反彈也可以反映出這種假共識、真強制的問題。

嚴格說來，「集體主體」的概念本身並不是沒有疑義。究竟是否有一種具主動、自決能力的集體主體？學者見解不一。但是，明顯地有些人會假借集體的名義營求私人利益。換言之，所謂的「集體」也可能只是某些個人的工具性概念。因此，所謂個人主體與集體主體的衝突，其實有可能只是個人際的衝突。不過，大我、小我的概念畢竟並不是純屬虛言，集體作為大我，常可壓制作為小我的個人。這個時

候，人們未必會認為這種壓制個人主體性的狀態是不妥的。問題是，在什麼條件、什麼方式下，集體可限縮個人的主體性？這是需要釐清的。否則個人主體性可能成為空談。反之則可能是集體陷入混亂狀態。

主體性首先強調的是主體的自由。然而，自由的追求極可能導致如上各種衝突。顯然，在自由之外，還需注意其他的價值，譬如說正義。西方的知識份子們在歷經戰爭與屠殺浩劫之後開始反思：我們需要如何的政治架構、道德意識才能避免對他者迫害與侵略？正義於是成為更核心的思考問題（見吳豐維，2006）。在後現代主義的思潮中，對主體概念常有所質疑，多少是從主體自由可能帶來人際衝突、正義淆亂，以至環境難以永續等問題的檢討出發。

（四）主體性與正義

德哲海德格曾對人本主義與主體性論述提出基進的（radical）批判，他所謂的人本主義是「思考活動始於人的主導，而終於人的肯定，這種以人自己為根本的哲學即人本主義」。他認為笛卡爾「我思」的思考模式，從存有（being）的多樣態來看，太過狹隘。至於沙特的「存在先於本質」說，就落實到社會情境而言，等於是我行我素，極端的個人主義，其排斥異己是必然的。海德格主張不要再強調主體性，人是個「此有」（Dasein），人是以「在世存有」來面對存有，而不再是以主體和客體的對立觀點來探討（蘇永明，2006: 154-155）。

總之，強調主體性，其實也等於在強調對象的客體性，從而促成主客對立的可能。海德格有意要超越這樣的對立。但是，他未必已經實現目的。阿多諾（T. Adorno）說他的「本真（authentic）自我」概念是偽裝的觀念論；德希達則說他的「此有」概念並沒有真正擺脫把人當主體的思考方式（見蘇永明，2006: 156-159）。由此或可見，思想超越之不易。

超越主體性或宣稱「主體之死」，也許可作為卓越思想家的努力目標，但是似乎還難以作為當前實踐的途徑。再者，當我們的存在條件尚極不利於實踐主體性時，談超越主體或主體之死恐嫌奢侈。我們還是要先去尋找關於如何結合主體性與正義的較佳論述。

個人主體性的重要內涵之一就是個人自由，而自由與正義的關係並不能簡單看待。自由主義者顯然傾向認為自由也是一種正義，或者是正義的主要判準。問題是，僅當諸主體普遍擁有自由時，總體的正義才能獲得彰顯。然而這卻是非常難以實現的理想。以致當我們說自由時，並不當然指涉諸主體普遍的自由狀態，因而它也不當然等於正義，而正義也就需要另行論述。馬克思（K. Marx）對功利個人主義式的自由主義的批評殆源於此，即使形式上允許普遍的個人自由，實際上各別的个人所享有的自由卻可能有鉅大的差異，從而可導致某些個人的權益受到侵害。

自由或可區分為兩種基本的型態，一種是在個人抉擇與行動時不受干擾的自由，一種是成就與實踐某種目標與使命的自由。前者較難與正義劃上等號，充其量是正義的必要條件。它通常也構不上成為人們的理想，而只是現實考慮下的起碼要求。從而，後面的一種積極自由比較常成為主體性論述的討論主題。以傅科（M. Foucault）為例，他所討論的自由就是一種個人式的積極自由，一種透過論述與實踐將自身建構為主體的自由。對傅科來說，理想的自由型態應該是多元繽紛、眾聲喧嘩式的（見吳豐維，2006）。換言之，這種自由還含有多元主義或平等主義的精神。如果沒有平等相伴，自由就不等於正義。然而問題是，在經驗層次上自由卻又常與平等相矛盾（see Durant & Durant, 1973: 10）。這也可見正義問題的複雜難解。

在英美分析哲學界，討論正義概念最著名的代表作就是羅爾斯（J. Rawls）的《正義論》。羅爾斯開始思考一個良序社會的可能性，並且嘗試建構一套奠基於正義原則的基本結構。羅爾斯理想中的主體是剝除掉一切偏見與個人利害的無私主體，從而讓公民可以為政治共同體立法。不過，《正義論》所談的主體主要是一個個的公民，而非一群有差異的社群或團體。到了後期，在《政治自由主義》一書中，羅爾斯開始承認文化與宗教社群也是可能的主體；並且強調不同社群之間的正義公約數（即交疊共識）可以作為多元社會的基石（見吳豐維，2006）。

從羅爾斯的討論，尤其他後期的轉變，可見正義不能僅只依賴個

人主體性的揚升，檢討並校正社會結構本身的合理性是不可忽視的環節。也可以說，在不合理的結構之下，失衡的個人主體性的揚升不但不必然帶來正義，而且可能會傷害正義。

德國法蘭克福學派的學者哈伯瑪斯 (J. Habermas) 嘗試以溝通理性來實現相互主體性 (intersubjectivity) 的精神，並以論述倫理 (discourse ethics) 來重建當代民主。這也是另一個以正義取代自由、以民主程序論取代政治解放論的例子。簡言之，羅爾斯與哈伯瑪斯兩人所謂的正義，乃是一種具正當性的倫理/政治秩序，其最終目的仍舊是要導出道德原則，並確立法治制度 (見吳豐維，2006)。

晚近西方哲學界關於主體性概念的討論非常多，而且見解紛雜。但是對於某種片面的、狹隘的主體性主張，以上的引述等於是從不同的層面、角度提出了質疑。總之，如果是主體性作為一種普遍的基本價值，它必須肯認自由與正義兩者並存的價值，而不能偏廢一方。如果一心只求自我的自由，卻枉顧對他者的正義，主體性過度擴張的結果可能是一場災難。二十世紀以來的戰爭與屠殺，甚至是對大自然的破壞，已經足以提供見證。只是，如果單單只有正義的框架，卻對個人與社群的自我實踐充耳不聞，也會流於形式與空洞。

如果主體性的主張是當代無可違逆的潮流，那麼我們究竟該開展什麼樣的主體性？是強調個人主體，還是集體主體？個人主體又是要讓本我、超我還是其他什麼形式的自我得到較大的開展？或者，我們要擁抱全民族的主體價值？還是企求解放階級桎梏的主體價值？是要強調挺立個人自由？還是要強調承擔對他者的責任？ (見吳豐維，2006)

以上一系列的提問提醒我們，主體性並不是一個清楚而確定的概念，而還是一個論述與實踐的爭議議題。強調個人主體性並不是沒有風險的，而且它如果成為主流價值，影響社會發展極為深遠，我們必須謹慎地、批判性地面對各種主體性論述，經過審慎檢視之後再做出最適當的抉擇。

四、主體性的建構

在一個強調主體性的思潮通過各種紛繁管道而深入人心的時代，實踐個人主體性似乎已經成為無可避免的趨勢。但是，前面的討論已經指出，主體性的揚升也可能帶來各種衝突問題。但是我們還不知道是否可能超越主體性或反對主體性，我們毋寧從如何建構較理想的主體性的角度來思索。有些討論已經指出，當下的個人未必已經成為一真正的主體，因為要實現個人的潛能而成為真正的主體，必須經由教育。個人主體性並非存於當下（見馮朝霖，2000: 57）。從而，在什麼樣的主客條件下才能建構較理想的個人主體性呢？

英美的自由主義者似乎相信，在自由情境之下，個人主體性的開展將可為個人帶來最大利益，從而也將為整體社會帶來最大利益。但是，考慮個人內外條件的不同，個人「自由」行動的意義與價值實際上也迥然有別。某些實踐個人主體性的行動未必有利於整體社會，甚而會傷害行動者的自我統合。所以，建構個人主體性的條件應予注意。茲列舉被認為是社會學理論三位主要先驅——馬克思、涂爾幹、韋伯（M. Weber）——的討論以資闡明。他們的討論都涉及歷史發展或社會進步要素的探索，從而也都隱含著對理想行動者或主體的期許。

（一）建構個人主體性的階級平等條件：馬克思的論述

啟蒙運動以後，個人主義式的自由主義興起，但是也有些人卻懷疑其主張的妥當性，譬如馬克思就更關切統治階級與被統治階級的關係，特別是在資本主義社會中無產階級被剝削的處境，企求改善此等階級剝削的社會條件。馬克思的主要目標可說是階級的自由，而非個人的自由。但是，馬克思顯然不是一個典型的集體主義者，因為他也曾表達對個人的自我實現的深切關懷。他在其「一八四四年經濟學哲學手稿」中提到「每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件」。他又在「資本論」一書中說：「共產主義是一種更高級的、以每個人的全面而自由的發展為基本原則的社會形式」。基於此，他強調「人性解放」、「人性整全」、「全人」等概念（見宋國誠，1990: 242-285；

洪鑣德，2000）。這些概念與臺灣教改的人本主義概念很接近⁵，但是其落實情形則並不理想。

對馬克思而言，階級的平等與自由其實是構成全人的條件。換言之，如果沒有階級平等、自由的條件，無由充分建構個人主體性。所謂個人自由可能只是假象。譬如說工人的勞動自由，在工人普遍被剝削致難以溫飽的條件下，工人並不能真正自由地選擇要不要勞動。外部制度所給予的特定面向的自由，並不能消除個人主體性被扭曲的狀態。

由以上討論或可推知，如果是處在一種集體不自由、不平等的條件下，賦予個人特定面向的自由並不能讓個人主體性得到充分建構的機會。那樣的「自由」反而可能更形扭曲主體。個人主體性的建構需要集體的平等、自由作為前提條件，而未必在任何社會情境下都可當下實現。

Barrington Moore, Jr. 在「民主與獨裁的社會起源」一書中，大體循馬克思的階級分析，而強調農民階級的重要性，指出傳統中國社會統治階級與農民階級的缺少聯繫及後者的極度貧困，為中國社會走向獨裁政治奠定了基礎（1966: 162-227）。換言之，如果獨裁政治意味著一般民眾缺少主體性，它與整個階級的缺乏平等、自由有關。

馬克思的討論提示階級平等與自由作為個人主體性建構的必要條件。只是，幾乎所有宣稱嘗試實踐馬克思思想的社會主義或共產主義國家都陷入集權體制，一般人民並沒有獲得自主性空間，而且國家基本上較為貧窮。這反映出馬克思理論可能還存在重大缺陷。號稱解放了的民眾並不能當然獲得馬克思所期待的自我實現。這裡，「自律」論述的欠缺似乎特別值得再討論。在其他學者的討論中，自律精神可能與社會秩序及生產力的提升攸關。但是自律精神並不會在階級鬥爭的過程中自然形成，甚至還遭到損毀。

⁵ 黃武雄教授討論人本主義教育時，較常引用佛洛姆（見黃武雄，1994），而少提馬克思。但佛氏尊馬克思為偉大人本主義者，顯然深受其思想影響（見郭永玉，2000）。

(二) 建構個人主體性的規範條件：涂爾幹的論述

哲學家康德認為，人擁有追求善的潛能，但是善的能力並非與生俱有。人的責任是要去增強自我，涵養自我的心靈。他並認為，不應完全順應兒童的自然傾向，而要加諸責任，要讓他們忍受自由的限制，並接受正確使用自由的教導（see R. Kroner, 1985）。

受到康德的影響，法國社會學者涂爾幹則批評功利的個人主義，強調他們忽略了規範作為社會秩序的前提條件。當社會從過去個體高度同質的機械連帶社會轉變成以異質為主的有機連帶社會時，因為過於異質性所產生的個體自我意識膨脹，以及缺乏相對應的道德規範，使得社會可能呈現脫序（*anomie*）的現象（陳秉璋，1985：200）。

涂爾幹藉由對功利個人主義的批判，確認在有機連帶社會中需以分工作為道德基礎，並建立社會與個人間的平衡性，最後朝向社會整合的方向進行。

對於涂爾幹而言，道德的呈現必然具有一種可以持續不斷的模式，這種模式就是一種對於人類行為的規範。由於這種規範具有強制性，此將使得人們必須去遵守它。也正因為這種道德權威性，使得人們對於規範產生崇敬之心，也使得人們對於規範產生一種必須性（*necessitating*）、被迫性（*forcible*）、以及一種義務感（*obligatory*）。這種一方面能決定個人行為，並且使得個人行動具有合理方向的規範體系，以及另外一方面來自於強大的權威命令使人必須遵守規範，而產生義務的強制權威性（Durkheim, 1961）。

就涂爾幹而言，社會有夠強大的規範權威，是使個人獲得自由的條件。如果規範喪失，社會陷入脫序狀態，個人將同時失去自由。

涂爾幹的討論並未強調個人主體的重要性，反而偏向將集體視為主體。不過，涂爾幹顯然不只是片面強調集體或結構對個人的全盤決定作用（Lukes, 1973: 18-22），否則他所討論的個人自由、自律、自主與道德等都將是無意義的概念。他談社會規範，其實是在為個人真正的自由與幸福尋找合理途徑。或許可以說，社會規範是建構個人主體性的必要條件。由於規範與普遍自律其實是一體的兩面，所以也可

以說自律是建構個人主體性的必要條件。

在中古歐洲，有基督教建立並維護規範權威；在日本，至少在江戶幕府的時代有武士/武士領主來擔任這些規範權威的建立與維護者。但是在傳統中國，官僚統治階層相對是較弱勢的規範權威，而家長/族長的權威很可能更重要，只是所維護的規範比較是在家族倫理的領域內。在公領域裡，強大的規範權威似乎相對較缺乏。

(三) 建構個人主體性的精神條件：韋伯的論述

與涂爾幹同時代的德國社會學者韋伯以不同的論述方式也強調了某種意義的自律精神，作為建構個人主體性的重要條件。從韋伯（1958）的觀點來說，基督教對近代西方文明顯然有積極意義，合理的資本主義制度有賴於從基督新教倫理的「現世制欲」（this-worldly asceticism）精神所衍生的資本主義精神特質。

韋伯指出：基督教與印度教均持對現世拒斥的態度。基督教經由二元世界的觀點及神的概念的系統化，產生了「救贖」的概念，而且其救贖途徑與印度教迥然有別。印度教抱持遁世的態度，而基督教則傾向於把外在成就當成目標，透過有規律的生活方式，理性地將世俗的秩序轉換，這種「支配世界」的世界觀造成了西方與中國、印度間的極大不同。

基督新教的宗教改革活動在資本主義興起中所扮演的角色則是在使牟利活動合法化。新教結合了宗教的理念與經濟社會的發展，而賦予俗世工作一個救贖性的意義，因而掃除了基督教理性化的最後障礙。唯有將出世性的宗教轉換為入世的取向，資本主義才有可能起飛。由於路德教派採用「天職說」作為教義的核心部份，使他們認為勤奮工作是榮耀上帝的手段。此外，喀爾文等派強調俗世制欲，要求信徒過規律、嚴謹的生活。信徒們努力工作，不斷累積財富，卻不享受成果；尤其是喀爾文派的「預選說」與用現世成就證明得救的教義，使信徒對於自身能否得救感到焦慮，並因此努力追求現世的成就以期證明自己是被上帝揀選的。總之，新教改革使營利欲望可以和內在道德結合，而提供了資本主義突破的契機。

在韋伯的論證中，基督新教倫理起了某種其他世界宗教所未曾產生的關鍵作用，點燃了資本主義的精神火種。從而，可以說基督教，特別是基督新教，在西方近代文明的突破性發展中扮演著關鍵、積極的角色。

韋伯並指稱，不同的宗教倫理對於導致統一的內在有不同的效果。他認為清教通過先知的預言創造出內在的價值基準，並系統地將行為導向此一內在價值基準；且其教義要求「有條理地凝聚人的心意於神的意志上」，從而能促成人們心理、生理上的統一、穩定。相對而言，儒教則企求使行為理性化以期適應外在與現世，不追求成為內在統一的整體，而是要使人成為有用的個別特質的組合體（M. Weber, 1989: 302-317）。

總之，韋伯強調：基督新教社會的一種特殊精神風貌（ethos），一種積極進取、入世、自律與內在統一的精神特質，作為關鍵條件，使得這一群人能成為創造歷史（建立資本主義制度）的主體。這種精神特質只有在西方特定的社會文化條件下形成，其中包括基督新教的宗教倫理，一種具超越性特質的信仰倫理。而傳統中國社會欠缺這種特殊精神風貌。

在以上的討論中，韋伯對於人的超越性面向的重要性只是隱約觸及；而在法國天主教哲學家馬里旦（Jacques Maritain）的討論中，則對此做出鮮明的宣告。他指出，有兩種不同型態的人本主義，一是以神為中心的人本主義，一是以人為中心的人本主義。其中關鍵的差別是對於人的「超越的人性」的肯定或否定。以神為中心的人本主義不僅肯定人性，更肯定人的超越性，才是完整人本主義。以人為中心的人本主義則造成人、文化與神的悲劇，最後將淪落為「無人性的人本主義」。他認為達爾文與弗洛伊德的理論已使理性主義對人類理性自主能力的信念受到致命打擊；而以人為中心更使人性陷入分裂、對立的困境中。此外，文化屈服於宰制自然的非人性需要，最後將使人的生活世界受到大自然的反撲（見陳振崑，2002: 310-312）。

馬里旦的論點似乎沒有得到思想界普遍的接納。總之，在世俗化人本主義的大趨勢下，以神為中心的立場是難以被廣泛接納的；而

且，如果以神為中心，是否還是純粹的人本主義，或人在此中如何維持其主體性，頗有可疑⁶。但是他所指出的以人為中心的人本主義的困境卻是我們必須面對的。

基督教在西方、以致對整個人類文明而言，究竟意義為何？即使是在西方學者的討論中也莫衷一是。但是大別來說，有些強調個人自由、解放的思想家，如許多啟蒙運動思想家及費爾巴哈（L. A. Feuerbach）、尼采（F.W. Nietzsche）等人，特別喜歡強調希臘、羅馬文化遺產的作用，並且認為基督教是壓抑西方文明進步的因素。但是另有一些人則傾向認為基督教文化也對西方近代文明進步起著積極作用（以一種複雜的交互作用的方式起作用）。韋伯與馬里旦顯然較屬於後者（雖然韋伯顯然有存在主義的傾向，極不同於馬里旦的天主教信仰）。筆者的看法較近於後二者，也就是相信超越性或精神性的作用。

總之，在以上馬克思、涂爾幹與韋伯的討論中其實有著共同的暗示：能在歷史中起積極作用的主體的建構需要具備複雜的內外條件，在條件不充分時，即使有意識地提升個人主體性地位，後者也未必能成為積極的歷史力量；主體要成為積極的歷史力量似須經過一種迂迴過程，甚至是一種對主體的限縮、客體化，甚至異化的過程。

晚近臺灣的教育改革似欲以主體性的提昇，特別是學生主體性的提昇，來促進學習效果的提昇、擴大成長的動力。這樣的推論或許大體能夠成立，所以也應該是合理的選擇。但也正是在這裡，有必要更加謹慎。通過前述討論可知，主體性的實踐過程未必平順、未必不產生問題。譬如以人本主義心理學為例，他們似乎比較相信人性的積極面，認為在極少的管束之下，學童們會自主地朝向好的方向發展。事實上是這樣嗎？美國的國中、小學應該是個人主體性獲得較大開展空

⁶ 筆者以為，類似馬里旦所說的這種「以神為中心的人本主義」事實上已在西方起了關鍵的、積極的歷史作用。但是它可能只是在兩種不同思潮的交會點上發生，而未必能持久。世俗化人本主義的持續發展極可能將使前者歸於隱沒。不過，通過馬里旦的分析，可使我們了解大英百科全書為什麼會將人本主義定義為「重視人與神的關係」。

間的地方，但是他們學校裡出現嚴重槍擊案或其他犯罪案的事例也不少，美國社會整體的犯罪發生率也不低。當然，後者是否應歸咎於主體性的開展，仍然有待釐清，但至少主體性開展的效果並非無疑。

以下或可從以往中國社會的長期經驗再做申論，以檢視個人主體性開展的可能結果。

五、傳統中國社會中個人主體性的論述與經驗

有些人可能以為人本主義只是西方啟蒙運動或銜接古希臘、羅馬而反中古神權思潮的產物，而且是對於西方現代化起著積極作用的思潮，所以如果我們要現代化，也就應該接納西方的人本主義思潮。但是，前引牟宗三教授的討論告訴我們，人本主義其實也是傳統中國社會中的主流思潮。既然如此，傳統中國社會的人本主義經驗或可作為今日的借鏡，揣摩可能的利弊得失。以下先從儒家的主體性論述談起。

（一）儒家的人本主義與個人主體性論述

傳統中國的主流思潮是人本主義的。這樣的說法首先在孔子身上可以得到鮮明的支持。孔子的人本主義色彩也得到人本主義社會心理學者佛洛姆的肯定（見郭永玉，2000: 363）。

中國倫理學者李幼蒸教授（2003）也曾討論孔子的人本主義。他表示，作為儒學代表的孔子的思想和現代西方人本主義運動顯示出三種共同的趨向：獨立的社會倫理學關切和積極介入現實道德問題的生活態度；集體地追求倫理學理想；以及對待社會道德問題採取經驗人本主義方法。孔子倫理學是在反對當時具支配地位的、超自然的或原始宗教式的社會道德觀的過程中產生的，以其勇敢地強調人類意志自主性，而非依賴任何超自然力為特徵，從而表現了從春秋文化啟蒙運動中滋生的一種原始理性精神。

所以，李氏認為孔子思想是一種人本主義的思想。不過李氏認為孔子思想較偏重價值倫理學，欠缺達至社會目標的可行的方法技術部

分，其實踐的目標主要在心理的和文化的層面上。

新儒家的學者則從不同於上述的層面強調儒家的人本主義(一般稱「人文主義」或「人文精神」，包括唐君毅、牟宗三等均是)。牟宗三教授特別揭示所謂「儒家式的人本主義」。他(1976)強調儒家的「主體性」與「內在道德性」原則，合起來說則是「道德主體性」。他認為道德主體性是人本主義的最基本的精神。他強調(1982:184)：「必須開主體之門，始能開出人文主義之門。」牟氏對儒家做了如下的描述(1982:13-19)：「道德的心是我們一切言論行動以及判斷言論行動的起點與標準。...道德的心是一種生動活潑、怵惕惻隱的仁心。...儒家的道德形上學，完全由此而成立。...惟由道德的實踐之怵惕惻隱之心處始能說理想主義。...善的根本意義就是從陷溺中超拔出來而歸於那個怵惕惻隱之心之自己。」

牟氏又說：儒家思想「能樹立道德主體，故能肯定人文」。他認為(1983b: 421-447)儒家是「縱貫縱講的系統」，是講道德的主體性、創造性，是指向究竟的學問；相對而言，橫攝的認知系統則是輔助的、是次要的。而西方的人本主義思潮相對而言較注重橫攝的認知系統，少有縱貫縱講的思維。

牟氏強調人本主義的「道德主體性」精神，這是關於人本主義的重要詮釋，具有重大意義。不過，牟氏認為儒家的人本主義還是有其侷限。他強調人本主義必須有道德、民主與科學三個部門之建立，這樣才能臻於人本主義的完成(牟宗三，1982:152)。

顯然，牟氏並不認為中國已經完成人本主義的最高境界。但是他似乎並不覺得道德主體性與民主、科學之間可能存有扞格。而筆者以為，三者間可能有扞格，不宜忽略。

(二) 主體性論述與法治精神

傳統中國的知識份子對於具人本主義精神的中國文化是感覺自豪的。文天祥繫獄大都，還能抱持「騏驎同一皁，雞棲鳳凰食」的傲態，裡子應該是對於中國人本主義價值傳統的肯定。而在儒家的教義

中，「我欲仁，斯仁至矣」、「士不可以不弘毅，任重而道遠」、「為生民立命、為往聖繼絕學、為萬世開太平」的思想亦確足以展現道德主體性的精神。到這裡，傳統中國的人本主義是有值得高度肯定之處

但是，相對於對道德的強調，儒家對法律卻不重視。孔子說：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥」。反之，他主張以德與禮來教化人民，所謂「導之以德，齊之以禮，有恥且格」，就是說要喚起道德意識及強化禮的修養，才能在維繫社會秩序的同時也維持人的主體性，也才符合人本主義的精神。

儒家排斥法家思想的結果，卻同時也壓抑了合理法律制度的發展機會。俗話說「半部論語治天下」，這種說法的存在暗示在一般人的意識中，法律對於社會的正常運轉並非必要。人們未意識到合理法律制度的重要性，特別是對於人權保障的重要性。

中國人也慣說「情、理、法」，以情、理置於法前。什麼是「人情」？人情是在特定情境中人性的具體情感表現，所以性、情是可以合說的。當中國人說某人是「性情中人」的時候，通常是對這個人肯定的意思。反之，則表示這個人是冷血或壞心（腸）的。人情是正面的事物，沒有任何抽象的法律可高於「人情」。因為人是最重要的，而人情正是人性中最重要的存在面向。去掉人情，人就沒有人味。那是中國人價值裡極難接受的特質。問題是，重人情的價值如與自我中心或對我群的偏重相結合，就可能帶來營私舞弊的嚴重弊端。相對來說，法律則因而缺少獨立的、超越的地位。

強調尊重人性、人情，強調主觀的努力面向，只注意善良主觀意志是否受到壓抑，卻輕忽法律的意義。隱藏的思考邏輯是：如果法律能超越人情，那就不是把人放在最高的價值位階，而是讓人性之外的某種事物超越於人而存在，並且對人性形成壓抑，甚至扭曲。

法律地位的低落部分源於人們對法律的意義並未全幅地認識，只注意法律對人性的壓抑或扭曲，而忽略它同時可能是保障權利、甚至帶來公平的客觀依據。法律作為一種制度結構，它可能對個人主體有限制（constraint）的作用，但是同時也可能有賦權（empower）與平

等化的積極作用。在傳統儒家的主流思考架構中似乎缺乏對人性幽暗面的注意與相應制度安排（如制衡制度等）必要性的考慮（見張灝，2000），法律的積極意義也因此被忽視。

概括來說，儒家的道德主體性論述不歡迎在作為主體的人之上外加一種客觀、超越的框架，不歡迎對人性形成重大框限或壓抑的情形，不管這個框架是一種法律制度、宗教制度，或是某種超越信仰。

這種不願給人、給人性加上嚴格框架的態度應是儒家思想的基本精神之一。而這樣的態度在漢朝前期時似乎因緣際會地成為主流價值。漢朝自武帝開始獨尊儒術，此後至少名義上儒家始終享有獨尊地位。反之，秦國採用法家的治術雖然得以併吞六國，但是也因此種下人們對法家嚴酷統治的反感，從而有「作法自斃」的譏諷之語。

如果將漢初的「獨尊儒術」看成是一次人本主義與反人本主義的競賽過程，則人本主義在中國獲得了勝利。這種彰顯「人性化」與「主體性」的思維帶有強旺的生命力。但同時，法律客觀制度化與合理化的發展卻不足。從而，在韋伯看來，傳統中國社會的法律是「實質—不理性的法律」，而歐陸則逐步發展出「形式—理性的法律」（見林端，2004）。

參考西方社會的發展，筆者以為平等主義、普遍主義（universalism）、自律、敬服客觀普遍規則與仲裁制度的習性等均可能有助於法律精神的培養，而這些背後似乎很需要有「超越性上帝」的概念來支撐⁷。

中國缺少教會的倫理形塑機制與超越性上帝的概念，又不鼓勵法治的發展，故不利於公共規範與自律習性的建立，最後遂造成社會秩序的維繫機制發生問題，並在資源匱乏的時刻進一步破壞人際間的互

⁷ 這些論點並非筆者的獨創，但是在詮釋與運用上有筆者的主觀性。此處對這些論點原則上仍然作為假設看待。雖然文中可能因為有過多假設使整體論述效度可疑。然而，提出整體圖像本身正可便於檢證研究效度。如果整體圖像給多數讀者的感覺是具有內在合邏輯性並與一般經驗無明顯抵觸，就顯示本研究有效度。因此，筆者仍嘗試納入此等假設。

信系統。當強調人是目的，且缺少外在框架的節制力量或上帝概念對人心的昇華作用時，人的自私欲望就會成為攫取資源、剝奪他人利益的驅力。再者，如果當物質條件或其他條件惡劣時，被期望能在道德上挺立的主體隨時可能淪為本我主導的主體。這時候愈發需要法律框架來幫助維繫道德主體。但是此時道德與法律間的整合共構卻愈加不可能，反而是陷入彼此摧毀的惡性循環之中。嚴格說是貪婪、自私的人性用偏頗的法律來逃脫道德的束縛，又用虛偽的道德來抵制法律或取得豁免權，最後道德與法律兩敗俱傷。我們在近代看到的失序的中國，或許正是如此形成的一幅悲劇圖像。

（三）主體性論述與自律習性

我們大體知道，歐、美、日等先進國家的法律規範都比較強有力，而一般人的自律習性也比較強固。法律規範與自律習性之間應該有相關性。只是，這種相關究竟是怎麼形成的？是否只是由他律到自律的因果機制所形成？

筆者相信，即使是單純的他律也會帶來自律的效果。但是，如果他律缺少信仰的助力，效果終究有限。西方社會的法律規範如果能促成自律習性，應該部分是拜宗教信仰推助之賜。人們最後會自願遵守法律規範，部分是因為相信法律背後有神的旨意。如果法律純依暴力作為後盾，結果應該是像秦王朝的最後遭遇，被推翻、被唾棄。

傳統中國社會並非沒有法律，但是法律的發展有限，只是提供一個粗疏的、原則性的框架，再由各層官員依慣例、依一般的「情理」，及實際個別情況的考慮，做出判斷。在這種情況下，人們對法律的相關制度缺乏認識，也無從因此產生自律習性（尤以公領域為然）。

對公領域欠缺自律的精神，部分是因為對異質社會的生活經驗欠缺。但是，歐、美、日等社會似乎在前現代就已經展現較多的自律精神，並因而使他們在現代化的變遷過程中較能自主地、先發地、甚至較為順利地發展。反之，中國社會在近代變遷過程中所遭遇的困境，部分就是因為缺少有力的規範、缺少普遍的自律習性有以致之。可見問題不能僅從欠缺異質社會生活經驗來解釋，因為差異先已經存在。

韋伯已經從基督(新)教的倫理對西方社會的影響提供了有力的解釋。此處不擬再敘。

至於日本，筆者認為，傳統日本社會以武士群體為統治者，且為領主制的政治結構，不同於以文人官僚統治、採郡縣制的傳統中國的政治結構。前者規範權威的強度遠超過後者。而且，武士統治未必純屬暴力，「武士道」文化(也就是武德)的發展恰可使武士統治既強有力，又具某個程度的合理性。此外，領主制的自治性格也有利於公領域的概念發展。反之，郡縣制下的文人官僚的統治，較近於無政府，因而也較無自律之必要。傳統中國人的自律習性，主要是就家庭倫理的意義上言，超出此一範疇的規範，即非一般人所熟悉，更難感覺強大規範的存在，故亦難以促成自律習性的發展。

總之，華人之欠缺公共規範概念與自律習性，恐非自現代化以後開始，而是傳統社會文化積漸而成，而如果想要予以改變，恐亦非朝夕可為功。

重要的是，如果今天的中國人(或華人)確實普遍缺乏公共規範與自律習性(即使僅是在公領域為然)，在這種條件下來提倡實踐個人主體性，後果如何，筆者實難樂觀期待，可能後果與西方近代的自由化、人本化效果迥然有別。

(四) 主體性論述與普遍主義價值

普遍主義⁸對於主體性論述具有絕對重要的意義。如果主體性論述缺少普遍主義，就可能造成自我中心式主體性的問題。

傳統中國並不是沒有較接近普遍主義的價值觀。儒家說：「人皆可以為堯舜」；法家的韓非子則提出「法不阿貴」、「刑過不避大臣」；後世戲曲也常引「王子犯法與庶民同罪」之語。這些都是某種程度的

⁸ 筆者以為普遍主義與平等主義大體上是同義詞。但是如果一定要區別，普遍主義可能是更貼切的說法，在社會學者 T. Parsons 的基本模式變項(pattern variable)中，就有普遍主義(對特殊主義)一項，卻未列平等主義。可見終極之處，普遍性更重要，反之絕對的平等要求卻常難企及，甚且會生出負面作用。

普遍主義價值。但是相對於基督教所宣揚的平等主義而言，傳統中國的普遍主義價值觀畢竟不是很強有力。實際上，儒家更強調親疏之別、長幼之別、君臣之別、貴賤之別、君子與小人之別。這種分別心也許更接近自然人性，也更強有力地指導中國人的人際互動。其中，家庭（或家族）主義的倫理價值更是最堅強的主導原則，恐怕也是使中國人最難以遵從普遍主義的阻礙力量。

在中國，不論是儒家或是法家，至少原初的意圖基本上都以建構穩妥的統治為務。他們論述中所要挺立的主體，主要是指涉統治者。很少強調「他者也是主體」的論述。這既是自然的自我中心思維傾向，但也是許多主體性論述共同的偏蔽，而且也帶來主體衝突的隱患。從中容或有民本的想法產生，但是像「多數票決」、「票票等值」這樣的民主觀念終難以形成。

普遍主義從來不是廉價的理想，它是要付出昂貴代價的。歷史學者 Will Durant（1975: 11）在總結其「世界文明史」的「歷史的教訓」一書第三章中指出，平等與自由是互相矛盾的；自由與平等的聯盟是一種烏托邦。

如果西方社會能成功地同時走向自由與平等，不管這是否只是表象，都不容易，而需要特殊的條件。在基督教的主要教義裡，人是放棄其主體性而甘為上帝奴僕的。也正因為所有人相對於上帝具有同等的非主體位階與被關愛（或被宰制）的處境，所以能強化普遍主義的價值觀。基督教強調的博愛精神可以說是普遍主義的最積極面向。此外，上帝相對於人世的崇高地位則使「普遍主義」的涵蓋範圍得到極度擴展的可能。

西方的普遍主義價值當然也只是理想，現實與理想間不是沒有扞格。但是，這種普遍主義價值已經對民主化的形成產生了積極的作用。

（五）主體性論述與民主制度

儒家的道德主體性論述中，主要是著眼於道德主體的應然內涵，但是相對忽略可能導致喪失主體性的內外條件問題。一方面，他們

期待主體能在任何不利的外在條件下挺立；另一方面，他們對人性、對現世（具體來說是對既存社會結構）過於樂觀，相信人性善，相信現世是可能的最好世界（see M. Weber, 1989: 294）。從而，當實際面對人因為條件欠缺而喪失主體性時，儒家拿不出什麼辦法來。特別是當面對墮落的或有缺陷的君主時，他們常只能以天變之說來提出警惕，或以個人的去留相爭，更悲劇性地則是「平日袖手談心性，臨難一死報君王」。總之缺少具體有效的改革辦法。

民主制度很難說與道德主體性論述直接相矛盾，但是民主必須有法治來護佑，也需要有某種平等主義的精神來支撐。沒有這些支撐，民主制度難以成形。

如果依照美國政治學者白魯恂（Lucian Pye）的說法，中國人因為缺乏內在一致的主體，所以難以發展民主制度（Pye, Lucian, 1988）。如果引伸前述韋伯關於中國人內在不一致的論點，似乎兩者有些共識。不過，韋伯的意思是因為中國文化中欠缺超越性的、崇高的神的概念，所以人的內在不能一致。而這個超越性的神的概念並不是純粹道德主體性論述所能衍生。恰恰是神作為另一個（更崇高的）主體，才能幫助人這個「主體」獲得一致性與昇華的可能性。在這個過程中，可說人是經過了「客體化」或說「異化」（alienation）的歷程。就此而言，就如黑格爾所說，某種形式的異化或者對主體性的限縮，也許是個人主體昇華與統一的必要過程，而不完全是其反面（見洪鑣德，2000: 44-45）。

總之，中國沒有自發地開展出民主制度，也許部分與片面重視道德主體性論述有關。

（六）主體性論述與科學

「主體性」（subjectivity）與「主觀性」在英文是同一字。當代西方科學強調客觀性，相對則欲排除主觀性。即使晚近有對客觀性的種種反省，甚至批判，但是客觀性在科學上的價值仍然不能被摧毀。主體性與主觀性的價值意涵幾乎是相反的，但卻有相同的概念指涉。

科學的源起因素複雜，但其中一項重要因素是因為有些人相信有自然法則（law of nature）⁹，甚至相信人也在自然法則的支配之下。他們秉持著執著的信念去尋找自然法則，從而誕生了科學。再則，這些科學人發現，主體的某些特質對於發現自然法則會產生妨礙，譬如人的感情、習慣或預存成見等，而願意壓抑或盡量排除這些主體/主觀特質。總之，人們必須對主體做某種限制或甚至放棄某些主體性，甚至將研究者當做知識發現的工具，忍受研究過程中的痛苦，然後科學才得以誕生。從而，過於堅持維護人的道德主體性，強調「君子不器」（反對過度專業化與工具性角色）；以及實際上流於本我為主的主體性發展，很可能使中國難以率先開創科學。

中國的技術發展可能曾經領先世界，但是技術發展未能帶動科學發展，就如同中國曾擁有很高的商業技術與物質條件，最後卻並不能開展出資本主義制度。這裡，欠缺科學精神恐怕是最關鍵的因素，而科學精神與主體性論述卻有微妙的扞格。

綜括以上的討論，傳統儒家的道德主體性主張雖然可能是社會的主流價值，但是並不能免於遭到其他力量的干擾。甚至在與其他因素交互作用（interaction effect）影響下，道德主體性主張多少還會促成對民主與科學等現代價值的壓抑作用。總之，儒家的道德主體性論述對於中國社會的長期影響非常複雜，利弊交雜，不易簡單論斷。但絕非只是純粹正面的影響。如果將中國的人本主義經驗視同一場實驗，我們從中看到許多不可欲的發展。依此結果我們不能不以更審慎的態度來面對道德主體性論述。

六、對臺灣人本主義教育的質疑

前面的討論基本上就是就人本主義的主體性論述予以檢討，指出其

9 「自然法則」與「自然法」（natural law）概念有複雜的關係。相信自然法則未必是出於「物本」的思維，反而可能是出於對神或神聖秩序的信仰，只是在世俗化影響下，兩者才分家。像洛克（Locke）、柏克萊（Berkeley）、笛卡兒（Descartes）、賴布尼茲（Leibniz）等西方哲學家、數學家，就都肯定數學客觀真理是由於神的存在。

間可能存在的各種實際問題或概念疑義。當然，當這些人本主義原則成為教育政策時，我們當然也需要對這些教育政策做出審慎檢視與批評。筆者的一個基本觀點是：華人社會與西方具基督教文化傳統的社會有著不同的基礎條件，而在主體建構的工程上，可能也必須有不同的考量。簡言之，當代西方的自由主義路線，是在西方具基督教規範傳統、強調自律的社會基礎上發展的。華人社會相對較欠缺在異質社會中與他著互動時所需要的公共規範與個人紀律，也較缺少促使個人內在統一、昇華的超越信仰，從而因自由化而導致的社會衝突、失序的情況恐較為嚴重，總體的整合力量也較難展現，因此可能需要更多的紀律訓練與公共意識培養。在這樣的社會條件下循著西方現行個人主義式自由主義的路線前進，路線方向與時機的選擇是否適當，值得再思。

(一) 自律與他律

在教育改革總諮議報告書第三章「綜合建議」的「改革方向」中提到「以學生為教育的主體」的原則，這可視為人本主義教育的實踐的、操作性的詮釋。但是，這段敘述含義與脈絡未明。

如果以學生為教育的主體是指學生擁有主要的教育決策權，可以決定在學習過程中要不要、什麼時候要、要什麼，甚至要誰（教師）來教、來管，這必然引起相應教師主體的反彈與質疑。家長們也未必就能同意。

不論是發展心理學者皮亞傑(J. Piaget)或柯爾伯格(L. Kohlberg)都指出，學生成長過程必須先經過「他律」階段，然後才能進到「自律」階段。在未充分達到自律期之前，任由學生自主決定上述學習過程，他們極可能出於本我的傾向，決定選擇輕鬆愉快的學習過程，而寧願犧牲實際學習的效果。即使在「人本教育基金會」所辦的實驗性森林小學裡，教師們也曾經歷若干挫敗，而懷疑「我們用尊重、關愛的方式對待孩子，是否真的會讓他們忘了我是誰」。但是他們所給自己的答案是：「相對於孩子心靈的復健、自主性與獨立思考能力的培養來說，解決這樣的困擾就不那麼具有急迫性了」(人本教育基金會，

1993: 137)。這樣的答案似乎沒有真正解決孩童自律性格培養的問題，而是寄希望於其他方面的發展作為補償，然而其他方面的發展卻恐亦未必可得。

網路上流傳一篇文章：「一個虛度歲月年輕人的告白」¹⁰。作者描述他在紐約一個注重自由、創意的小學讀書，該校教師深信人都有創造潛力，所以致力於開展學生的創造力。但是學生畢業後卻感覺常識與專業知識均不足，往後人生充滿坎坷、挫折。最後作者憬悟：學校的真正作用是引導學生進入知識網絡中，如果他們不肯進去，就把他們拖進去。

在天下雜誌為體檢十年教改所錄製的「海闊天空的一代- 教改十年後」紀錄片中，有一位十年前就讀國中教育實驗班而現在甫從某學院夜間部畢業的同學說：「真希望回到國二，那時我太沈浸在實驗班的快樂裡，如果能聽媽媽和老師的話，多用功一點，也許一切都會不一樣...」（2006）。

以上的兩例固然情節與時空背景都並不相同，但卻有類似的困擾：學生缺乏他律，也缺乏從他律所衍生的自律，以致生出遺憾。

事實上，他律並不符合主體性的基本原則，甚至是與之悖反。但他律可能是培養自律的重要過程。除了前述兩位教育心理學者說他律是自律的前期階段外，涂爾幹更明白主張自律源自他律（Durkheim, 2001）。適當的他律可以幫助培養超我，也可以幫助建立人格的內在統一性。不經過他律，本我很可能會獨大，使人過度自我中心、過度任性。所以，涂爾幹也主張懲罰在教育上的必要。通過懲罰，通過規範的權威，以調節自我中心的傾向，並抑制無窮的欲望。黑格爾認為自我異化是自我昇華的必要條件，在這裡也可提供作為抽象理論性的

¹⁰此文在網友間流傳，不知原始出處，以之作為研究的經驗資料有欠嚴謹。不過就其內文描寫細緻、觀念統一與情感真摯而言，極具真實感。如果它是真的，它是難得聽到的對「開放式教育」的反省聲音，彌足珍貴。在難以論斷其真實性之際，謹作為參考資料。又，此文是指涉美國而非臺灣（所以似乎也比較沒有作偽的必要）。筆者無意藉此誇大人本主義教育的負面問題，只是要凸顯美麗的理想也可能有真實的問題。

支持。

如果超越性上帝的概念是使個人昇華的重要條件，人本主義教育中的世俗性卻已經排除了此種可能性。而強調學生的主體性則使他律的可能性也大幅減少。從實務面來說，近年人本教育基金會持續批評教師的管教方式，雖然有其革除積弊的正面意義，但是最後卻也極可能會造成學生在成長過程中他律不足的結果。臺灣近年學生問題有增加的趨勢（見薛荷玉，2007），可能多少與此有關。

（二）主體際的衝突

前面已經指出，個人主體性的揚升可能帶來主體際的衝突。事實上，在「人本教育基金會」所辦的實驗性森林小學的辦學經驗裡，已經經歷到這樣的衝突（主要是學生與學生間的衝突，但是也有學生與教師間的衝突）（人本教育基金會，1993: 100-106）。但是在面對這種問題時，人本教育基金會的人認為，「任何孩子都不希望他的行為令他人困擾」（同上：134;137）；「若非在長期的壓抑之下，他們（按：指學生）的本性不是如此」（同上：106）；「他們正在走一條由放縱回歸正常的道路」（同上：106）。這背後顯然有人性本善的信念支撐¹¹。但是這樣的信念與前述弗洛伊德的人格理論與攻擊性概念並不一致，雖然動人，但是未必有充分根據，甚至與黃武雄教授的想法也有出入（見黃武雄，1994: 109）。更重要的是，依此發展的教育理論究竟會產生什麼樣的結果？我們不能只是樂觀期待，而需要審慎評估。

在教改諮議報告書中提到「帶好每位學生」的要求。這種主張含有平等、博愛的精神，自然有感動力，但是這種主張在實踐中卻可能帶來人際衝突的問題。有些學校在努力勸回中輟生的過程中飽受挫

¹¹ 黃武雄教授認為人本主義並不主張人性本善的理論（黃武雄，1994: 109）。但是，森林小學的工作者顯然還是秉持人性本善的信念推動教育。如果沒有這樣的理念，恐怕在面對學生的放縱行為時極易落入悲觀、絕望。此外，黃武雄教授認為孩童有「先天免於偏見的原始創造特質」（同上：131），似乎還是帶有人性善的意味。

折。一方面勸回中輟生不易，更糟的是當他們回到班級中時常帶來班級秩序的嚴重困擾，或者帶來與他人的衝突。中輟生與其他學生之間多少存在著主體際的矛盾。

此外，在「帶好每位學生」的口號中，隱然歸責於教師較多，這是否與以學生為教育主體的說法有矛盾呢？作為主體的學生如果積極表達抗拒，教師究竟要如何對待他們才不會傷害其主體性呢？許多對教師的批評者面對此一矛盾，卻選擇如下的簡單回應：教師不是受過長期訓練嗎？怎麼會不懂得如何教導學生呢？

「以學生為教育的主體」的原則太抽象。如果學生是教育的主體，那麼教師呢？教育改革總諮議報告書中宣稱「辦學的主體則是教師」。問題是當教師與學生兩者想法、意願有衝突時，兩者間最後誰的主體性可得到彰顯呢？再者，教師作為教學主體，在面對教育管理部门強力主導學校事務時，又要如何實踐其教學主體性呢？

僅就師、生間的「兩重主體」而言，究竟教師有沒有權力強制要求學生學習一些學生當下未必覺得有趣、有意義的課題，或規定學生行為呢？今天如果有人宣稱教師應該有這種強制學習的權威，恐被「人本教育基金會」批評。但是都不強制的結果會是什麼呢？有研究給出明確答案嗎？

確實有些經驗顯示某種程度的強迫學習可以得到好的成果。譬如樂聖貝多芬，曾經在學習過程中受到其父嚴厲督責，甚至鞭笞，最終成就了他的樂聖地位。古人所謂「玉不琢不成器」、「不打不成器」、「棒頭出孝子」、「不經一番寒澈骨，哪得梅花撲鼻香」。雖然整體來說這些話義理仍有可疑，但應該不會是完全違背經驗觀察的說法。反之，我們自身的經驗告訴我們，在缺乏督責、管教的時候，我們很可能陷入懶散，最後學習效果不佳。這種主觀體驗並非毫無意義。

在臺灣，通過人本教育基金會的詮釋，人本教育似乎是要走向「去異化」的教育：盡量尊重學生，不要逼他們讀書，不要要求服裝、髮式，不要體罰，不要為升學競爭，學習中不要有壓力。但是，誰能確定這是正確的教育方向？通過什麼論證方式確定這會帶來好的結

果？前述關於主體性的系列討論，特別是關於異化與昇華關係的討論，並未獲致這樣的結論。

在一本討論美國公立中學教育、名為「美國課堂叢林戰」的書中，身為該校教師的作者引述該校一位資深教師的說法如下：「這裡是美國公校，一個最不尊重學術的地方」（羅薰芬，2000：222）。作者自己又提到如下問題：「這些不能讀不能算的學生，是十二年一貫教育培養出來的，他們是如何渾渾噩噩...讓大好的學習時光在指間溜走而一無所長？」（同上；218）「那些學生張牙舞爪地叫囂，而從來不自我努力。」（同上；120）¹²美國公校不就是實踐個人自由原則最力的教育場域嗎？怎麼會給人如此痛心的感覺？

事實上，臺灣的中小學教師們已經普遍感覺困惑。2002 年的教師節，有十萬教師上街頭。這場史無前例的教師群眾運動與其說是教師要為自身爭權益，毋寧更是要表達一份不知該如何實踐教師角色的困惑。

（三）個人主體與集體主體

在臺灣教育改革雷厲風行之際，強調「臺灣主體性」同時也成為重要的教育政策。然而，並不是所有的人都同意此一政策取向。同樣的，「一綱多本」的教育政策也有些人並不以為然；此外，現有「多元入學」的模式也有人有不同意見；即使是「零體罰」立法的政策，也有人有意見。但是此刻這些異見似乎受到壓抑。換言之，這些個人遇到一個集體主體，或是自認為代表集體主體的機構，因而其個人主體性必須受到壓抑。也許，此一集體主體堅持其具有合法強制力，但問題是個人主體究竟可以實踐其主體性到什麼程度？或者，究竟在什麼情況、什麼條件、什麼程度下，個人主體性應該受到壓抑？個人主體與集體主體的關係究竟如何？這些問題如果得不到較明確的答案，難免會有人懷疑：個人主體性是不是一種空洞的口號？還是用來

¹²該書最後，作者似乎找到較佳的適應方式，但是該校整體的問題似乎仍然沒有明確的改善途徑。

打壓異己勢力時可利用的工具？

以一綱多本的政策來說，目前持反對或質疑態度的人數未必少於擁護者，但是持反對意見的人似乎只能隱忍，或在準備受懲罰的心情下進行抗爭。

關於零體罰立法也不是沒有反對的聲浪，只是似不足以構成顯著的影響力。但是，這是否表示真的有一種理性的集體意識堅決主張零體罰立法呢？這個議題已經有充分的理性溝通 討論嗎？已經得到相關研究的堅確支持嗎？

七、結語

終極而言，人本主義很可能是值得擁抱的理想，畢竟我們是人，我們不可能採取一種否定人的基本價值的立場，也不可能主張完全放棄人的主體性。但是，這並不表示當下體現人本主義價值、當下實踐個人主體性，必然會帶來美好的果實。首先，主體性的論述還有許多待釐清的地方：如何處理可能的主體衝突？如何建構較理想的主體？如何避免抑制其他價值的實現？

在這個眾人推崇人本主義的時代對於人本主義提出質疑絕不討喜。但是，在擁抱人本主義之際，我們確有需要深入檢視人本主義，指出其可能的理論與實際上的問題。信念倫理式地堅持某些教育原則，即使是多數人所擁護的人本主義或道德主體性原則，也未必就沒有問題。

臺灣教育需要改革；而「人本教育」也有感動人的力量。但是，我們還是要謹慎，不宜過於信賴模糊的好感。

主體的建構其實需要條件。有些條件可能帶有限制主體的性質。具體而言，自律有賴於他律，而他律卻可能意味著限制主體性。基督教中超越性上帝的概念，作為比人更崇高的主體，可能壓抑人的主體性，卻也同時可能是使個人昇華的關鍵力量。在此，神的意義是高度複雜的。它可能是外在的力量，但它也同時可能構成最內在的力量，

只要內化的程度夠深的話。它作為內在力量，人因而得以昇華。這時候，人在建構主體性上可能也得到最大幅度的昇華。

反之，傳統中國社會雖然曾長期存在人本主義思潮，也有道德主體性的主流論述，但是中國較欠缺與公共規範相應的自律及超越信仰所促成的內在統一性。這樣的社會反而更多以叢林法則運轉。在這樣的社會基礎上，強調人本主義教育或強調個人主義式自由主義，是否能帶來所預期的美好改革結果，不免令人深感疑慮。

此處甚至懷疑，傳統中國的主體性論述通過與其他因素的複雜交互作用，對於民主、法治與科學的發展產生壓抑作用。

總之，考慮到主體內在或主體間各種可能衝突，主體的建構應該是有條件的。在特定情境下，限縮個人主體性，甚至暫時使人變成主體的對立面——客體——或許有必要。當然，這必須有清楚的原則與界線。如果論述模糊，而實際操作又是取決於權力，主體性云云就只是空話。

以上是對於主體性論述與人本主義教育的質疑。筆者只能宣告話語的主觀誠意，而無法意識到自己心靈的盲點或觀點的侷限性。但是，如果通過十餘年的教育改革，我們見到的卻是教育問題愈發層出不窮，上述的質疑就不完全是無的放矢。質疑，是期望教育改革方向更明確、內容更具體、做法更圓熟。

參考書目

- 人本教育基金會 (1993), 《森林小學綠皮書》, 台北: 書泉出版社。
- 于治中 (2006), 意識型態中的主體性形構, 《臺灣社會研究季刊》, 62: 101-145。
- 十年教改: 海闊天空的一代, 《天下雜誌》, 2006年12月。
<<http://ad.cw.com.tw/cw/2006kids/content.asp>>
- 史英 (2005), 臺灣主體性教育的主張, 《國家政策季刊》, 4(3): 49-76。
- 江光榮 (2001), 《人性的迷失與復歸: 羅傑斯的人本心理學》, 台北: 貓頭鷹。
- 牟宗三 (1976), 《中國哲學的特質 (三版)》, 台北: 學生書局。
- 牟宗三 (1982), 《道德的理想主義 (再版)》, 台北: 學生書局。
- 牟宗三 (1983), 《中國哲學十九講: 中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》, 台北: 學生書局。
- 行政院教育改革審議委員會 (1997), 《教育改革總諮議報告書》, 行政院研究發展考核委員會發行。
- 吳豐維 (2006), 何謂主體性? 一個實踐哲學的考察, 《臺灣哲學學會暨思想季刊》網路論文。
<<http://hss.nthu.edu.tw/~tpa/committee/Thought/2006.pdf>>
- 宋國誠 (1990), 馬克思的人文主義—《1844年經濟學哲學手稿》新探, 台北: 桂冠。
- 李幼蒸 (2003), 孔子倫理學和當代西方人本主義倫理學的比較研究, 《歷史符號學》, 廣西師大出版社。
- 林正弘 (審定召集人) (2002), 《劍橋哲學辭典 (中文版)》, 台北: 貓頭鷹出版社。
- 林玉體 (2006), 臺灣五十年來主體性的教育建構, 《教育資料與研究雙月刊》, 69: 1-14。

- 林端 (2004), 《韋伯論中國傳統法律—韋伯比較社會學的批判》, 台北: 三民書局。
- 金惠敏 (2002), 孔子思想與主體性問題, 《孔孟學報》, 80: 77-97。
- 洪鑣德 (2000), 《人的解放: 世紀馬克思學說新探》, 台北: 揚智文化。
- 張凱元 (2003), 《人本主義教育的理念與實踐》, 台北: 心理出版社。
- 張灝 (2000), 幽暗意識與民主傳統, 收錄於張灝著《幽暗意識與民主傳統》, 台北: 聯經。
- 郭永玉 (2000), 《孤立無援的現代人: 佛洛姆的人本精神分析》, 台北: 貓頭鷹出版社。
- 陳秉璋、陳信木 (1989), 《道德社會學》, 台北: 桂冠圖書。
- 陳振崑 (2002), 當代人文主義思想的融會 - 以唐君毅與馬里旦為例, 《哲學與文化》, 29 卷 4 期, 頁 306-317。
- 陳照雄 (1983), 《人文主義教育思想》, 高雄: 復文圖書。
- 彭運石 (2001), 《走向生命的顛峰: 馬斯洛的人本心理學》, 台北: 貓頭鷹。
- 馮朝霖 (2003), 《教育哲學專論》, 台北: 高等教育文化事業。
- 黃武雄 (1994), 《童年與解放》(原名: 人與世界), 台北: 人本教育文教基金會。
- 傅大為 (2004), 《關於傅科「主體性」(subjectivity) 這個概念》, 2004 年 4 月 12 日。
<<http://sts.nthu.edu.tw/board/read.php?f=2&i=315&t=301>>
- 薛荷玉 (2007), 校園暴力偏差行為爆增八成, 《聯合報》, 2007 年 4 月 20 日。
<http://mag.udn.com/mag/campus/storypage.jsp?f_ART_ID=64433>
- 羅薰芬 (2000), 《美國課堂叢林戰: 一位臺灣老師的異國教學經驗》, 台北: 天下遠見。

- 蘇永明(2006),《主體的爭議與教育：以現代與後現代哲學為範圍》，台北：心理出版社。
- Bullock, Alan(2000),《西方人文主義傳統》(The Humanist Tradition in the West), 董樂山(譯)。台北：究竟出版社。
- Dahrendorf, Ralf (1992), 走出烏托邦：社會學分析的重新定向 , 齊力譯 ,《思與言》, 30 (1) : 151-175。
- Durant, Will and Ariel Durant (1973、1975) , 《歷史的教訓》, 張身華(譯) , 臺北：幼獅文化。
- Durkheim, E. (1961) , *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Trans. by E.K. Wilson and H. Schnurer, New York: The Free Press.
- Feuernach, L.A.(費爾巴哈) (1984),《基督教的本質》, 榮震華(譯) , 北京：商務印書館。
- Freud, S. (2000),《圖騰與禁忌》(Totem and Tabu), 邵迎生等(譯) , 台北：米娜貝爾出版。
- Kroner, Richard (1985),《論康德與黑格爾》, 關子尹(譯)。台北：聯經。
- Lukes, S. (1973), *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*. England: Penguin Books.
- Moore, Barrington, Jr. (1966/1977), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. UK: Peregrine Books.
- Pye, Lucian (1988) , *The Mandarin and the Cadre*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Weber, Max (1989),《中國的宗教：儒教與道教》(The Religion of China: Confucianism and Taoism,1951), 簡惠美(譯) , 台北：遠流。

Risk of Subjectivity: A Critique on Humanistic Education in Taiwan

Li Chi

Associate Professor, Dept. of Social and Public Affairs,
Taipei Municipal University of Education

Abstract

It might be desirable to hold the ideal of Humanism. However, it does not necessarily yield good results if we realize humanistic values or fulfill subjectivity immediately. The issue of subjectivity now still waits to be cleared up.

Humanistic education has its attraction. But we have to be careful. To fulfill subjectivity needs some conditions. Paradoxically, some of the conditions may relate to the narrowing and the limiting of the subjectivity. Self-discipline depends on other-discipline, and other-discipline may refer to limiting subjectivity. By the way, Christian's ethics and the concept of transcendental God may be important to help promote people's spiritual level and construct a subject in fuller meaning.

There used to be some kind of humanistic thought in traditional Chinese society, and moral subjectivity used to be a mainstream issue in it. However, China used to lack of self-discipline on public norms, and of inner unity promoted by transcendental beliefs. On the basis of this kind of social traditions, we worry about the results of humanistic education with subjectivity issue as its heart.

keywords: educational reform, humanism, subjectivity, moral, self-discipline, other- discipline