

東海大學政治學系碩士論文

指導教授：林美香博士

The seal of Donghai University is a circular emblem with a scalloped border. It features the university's name in Chinese characters '東海大學' at the top and '1955' at the bottom. In the center, there are three interlocking rings. The title of the thesis is overlaid on the seal.

儒家政治思想與民主政治思想
的調適問題研究

碩士班研究生：游佩嫻

中華民國一〇五年六月二十四日

謝 辭

大學時就讀慈濟大學英美語文學系，研究所改而就讀東海大學政治學系政治理論組，回首轉領域攻讀，緣起於大學二年級，有幸修習先師江澄祥教授在慈濟大學所開設的校必修理則學課程。修課當時跟眾多同儕一般，相當震懾與憧憬於江教授清晰的邏輯與深厚的知識功力，然而每週兩學分的課程一曝十寒，收效相當有限。大學就讀外語相關科系，雖接觸英美之文學作品、掌握外國語文的使用，在接觸江教授的邏輯以及思想文化課程後，卻發現自己對於本國文化與西方文化的了解相當表層。大學受到江教授在邏輯與思想文化方面的啟發而產生興趣，畢業後有機會在江教授的鼓勵下，毅然決定報考政治研究所，正式踏入中西文化思想比較的領域，開啟了在東海大學六年的求學歷程。

研究所的前四年的光陰，一面集中修習江教授大學部與研究所的相關課程，一面同時參與江教授寒暑無休、無償為學生們所主持的各類經典研讀、思想文化比較與問題討論、以及理論邏輯研討等的各式讀書會。在正式課程以外每週四場次的讀書會，跟著老師與同學倘佯於知識的探討，忙碌而充實。研究所第四年，哀逢江教授辭世，而後一面撰寫論文，並且與讀書會的朋友，持續複習讀書會所學。這六年是型塑筆者知識學養與人生價值觀念，最重要的歷程。

回顧所學，受到最大的影響，在於從江教授身上所見識與體會求知識的方法、態度與高修養。就知識討論而言，一般常見的問題在於忽略或罔顧前提差異，卻出於個人愛好地擁護特定結論，並且將之套用在各種前提與變數不同的問題上，因而失之偏頗。跟江教授所學到的，則在認知討論問題的角度與標準很多，各式

討論首當留意的是角度與標準本身。真正的思辨應拒絕片面接受既定或特定的角度與標準來看問題。連不同的角度與標準之本質，甚至用以思辨不同角度與標準的「角度」與「標準」，都應當加以思考與比較。在經深入思考、反覆比較、反思，最後才取捨得出結論……這段求知所學與緣份，筆者將終身銘記。

本論文的完成，感謝一起磋砣並學、一起成長的同學、學長姊與學弟妹。感謝默默包容與支持的家人朋友，讓我能全心投入學習並且完成論文。最感謝與永遠感念的，是先師 江澄祥教授，以及指導老師林美香教授。本論文的完成實賴先師 江澄祥教授過往讀書會之啟發、訓練與指導。

摘要

本論文的研究題目為「儒家政治思想與民主政治思想的調適問題研究」，要旨在比較、析論中西方兩套不同的思想。

思想文化之孕生與發展，有其自身的環境背景條件做前提，相應而產生思想文化的主張與內涵。思想文化根據環境條件之需要而產生於前，有形具體的制度與做法則相應形成於後。思想文化從無形的觀念到有形的做法，往往完整而成套。

儒家思想與民主政治思想，即是兩套不同而各自成套的思想文化，各自有其立論基礎——包含客觀環境資源條件與狀況、對人性的認識與觀點，以及因而所影響人與人之間的關係，更進一步則影響政治社會的目的以及政治的實際運作——二者在各方面咸有相當大的差異，甚至彼此衝突。

本文共分為六章，第一章為「緒論」，闡明本文之研究動機與目的、研究方法與範圍。本文第二、三章，針對儒家思想，第四章針對民主政治思想，個別析論其思想的內涵、本質、與重要之內涵與原則。包含分別指出兩種思想，對於人性的觀點，以至價值取捨的差異，進一步表現在人與人之間的關係上，尤其是對天生倫理關係之觀點不同。再者則是統治權力的依據、統治者的角色、統治者與被治者的關係、政治的目的、內涵與方式之差異。

第五章乃針對前面幾章之內容，綜合對比儒家思想與民主政治思想的差異與衝突，並且進一步析論我國以儒家思想為固有傳統文化，卻在近代採行民主政治，片段地學習或移植採用不同文化

的觀念或做法。然而，具體制度與做法因為欠缺整體發展脈絡的支持而流於形式，因而使得不同套的文化原有之功能作用被打折或抵銷，無法有效發揮作用。我國社會面臨有形民主政治制度與作法西化，但思想觀念卻不然，因而帶來許多衝突的問題，必須調適或取捨。

第六章為結論，總結兩種思想內涵之差異與衝突，並且試著就「應如何面對兩種思想文化的衝突與取捨」問題提出建議。最後則總結筆者認為部分國人在面對我國固有文化時的問題，並且指出研究思想文化之差異宜有的認知與態度等，以及筆者在研究過程中的觀察與心得感受。

關鍵字：儒家思想、倫情孝順、民主政治、個人主義、多數決、江澄祥

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與範圍.....	4
第三節 論文架構.....	5
第二章 儒家思想的倫情孝道與道德良知思維.....	7
第一節 倫情孝道思維的內涵.....	7
壹、區別人與禽獸——乃人道觀念的基礎.....	8
貳、孝的內涵(一)——與個人直覺的事實利害相斥.....	19
參、孝的內涵(二)——服膺人道觀念論對錯.....	40
第二節 道德良知思維——人性與仁的內涵、以及儒家思想中的 道德修養.....	52
壹、道德良知的內涵是就人性中純人面發展而來.....	53
貳、斥利克欲的修養與道德良知內涵.....	78
第三章 儒家思想由聖君賢王行道德感化之治.....	99
第一節 統治的依據以及由聖君賢王之為治.....	99
壹、天命觀念與政權得失持存.....	100
貳、由聖君賢王統治.....	117
參、君臣關係與任人之道.....	147
第二節 行道德感化之治.....	160
壹、政者正也的為政之道.....	160
貳、以禮樂為治，而非法與刑.....	190

第四章 民主政治思想個人理性判斷與人民自治之關係.....	225
第一節 民主政治思想肯定個人的價值與理性能力.....	226
壹、個人在自然狀態中價值平等且擁有自由.....	226
貳、人彼此間的關係本質是利害需要——由父母子女關係 為例.....	233
參、自然狀態可怕不可欲，人具有理性的能力.....	242
第二節 民主政治思想中的個人主義與獨立思考.....	250
壹、契約論本身即是一種政治上的個人主義.....	250
貳、文化上的個人主義——獨立思考.....	256
第三節 民主法治與科學理性思維.....	281
壹、民主法治的意義.....	282
貳、科學理性思維對民主法治的影響.....	291
第五章 儒家政治思想與民主政治思想之綜合比較與衝突取捨	305
第一節 對人性認知切入點與態度不同——先天人性與後天人 性.....	309
壹、儒家政治思想從人的先天純人面、道德心靈面看問 題.....	310
貳、民主政治思想從個人後天對事實利害之反應層面看問 題.....	312
第二節 儒家「德治」思想與民主「法治」思想.....	315
壹、統治權的依據、統治者的角色、治與被治的關係之差 異.....	315
貳、統治內涵與方式的差異.....	318
參、儒家德治思想與民主法治思想之差異與衝突.....	330
第三節 民本與民主的根本差異.....	333
壹、民本即民享——強調養民，以及道德修養之完成...333	

貳、民主即民治——強調人民對自我利益之判斷與追求	335
參、差異與衝突——應重結果有保障，或者過程能自己參與？	337
第四節 倫情道義與可變動多數、少數的問題	340
壹、儒家思想中的倫情道義	340
貳、民主政治思想之可變動的多數與少數	341
參、差異與衝突——完整人格與獨立人格、追求成功的倫理生活或公共生活	343
第五節 我國在施行民主政治上的問題	348
壹、與法律相關的問題——對「法律意義」欠缺認識	350
貳、對民意意涵的含糊使用，以及有形民意與無形民意脫鉤之問題	353
參、欠缺對民主政治的平等、相對性、與理性的認識	362
肆、非政治面的價值衝突問題	366
第六章 結論	371
壹、儒家政治思想與民主政治思想——兩種思想的要點與內涵的差異與衝突	372
貳、應如何面對兩種思想文化的衝突與取捨問題	374
參、研究思想文化之差異宜有之認知與態度問題	380
參考書目	385

圖 次

圖 2-1:傳統中國儒家思想對「人」之要求取向圖.....	65
圖 2-2:人口與資源狀況之假設.....	81

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

塞繆爾·亨廷頓在《第三波：20世紀後期的民主化浪潮》一書中，闡述了民主化浪潮的概念。第一次民主化浪潮，發生在19到20世紀初期，計有30多個國家建立了民主制度；第二次民主化浪潮，發生於第二次世界大戰後1943至1962年之間，計有50多個受西方殖民的國家紛紛獨立，建立民主制度。第三波，則是專稱1970年代以來，全世界一半左右的國家採用民主政體。民主化浪潮的進程中，第一波民主化的國家，主要是西方文化國家；第二、第三波，則是非西方文化的國家，這些國家大多因為曾經受近代西方國家殖民統治，深受西方文化衝擊。第二、三波民主化的國家，揚棄國內原有且長久的政治體制，接受來自西方的民主政治。民主政治乃是西方歷史文化的產物，在現代世界大行其道，我國亦採行民主政治至今一百多年，施行至今在公民普選、選權普及、人民能定期從不同候選人當中，真正選擇出任期有限的政治領袖、和平地歷經了第三次的政黨輪替……等等，所謂民主政治應具備之具體的制度與程序，在我國都已相當備全。然而，民主化程度，真能以有形制度與做法的完整度，作為評比標準嗎？

我國社會每值重大選舉之前、後，以至特殊紀念節日，總因為意識型態嚴重對立，充斥無盡謾罵與鬥爭，與西方民主國家相對比，總顯得格外混亂、紛擾、與分裂。相對宗教在西方歷史上，由於歷經長期慘烈的流血鬥爭，西方近代之後不談論、不過問彼此的宗教信仰；而今日，政治在我國亦儼如敏感、甚至是禁忌的話題為常人所避談，社會普遍對於公共事務的參與度偏低。推行民主政治，為我國社會所帶來的社會紛亂與分裂，反而讓筆者對

於我國採行民主政治產生懷疑，反思施行民主政治的相關問題。2011 年民主政治在向來被視為鐵板一塊的部分阿拉伯國家引起騷動，西方媒體大張旗鼓，將之盛讚為「阿拉伯之春」廣為宣傳。然而發展至今，卻不如想像美好：

「……谷歌公司中東及北非區行銷經理戈寧 (Wael Ghonim)，堪稱 2011 年中東「茉莉花革命」的重要推手。但五年後，戈寧卻坦承自己當年錯判情勢……戈寧告訴聽眾，「阿拉伯之春」展現社群媒體的強大力量，但也暴露其最嚴重的缺點。『網路已從各種想法並陳、吸引各路人馬聚集、分享新聞和資訊的地方，變成對立的戰場』；『同樣的工具讓我們團結一致推翻獨裁者，但最終它也撕裂我們。』戈寧回憶，『（埃及獨裁總統）穆巴拉克下台時，是我們懷抱偉大希望的時刻，埃及人活在烏托邦中，』他說，自己曾夢想，穆巴拉克後的埃及，雖然大家是不同個體，但共享相同信念，埃及將和平包容、充滿希望。但革命後接續的事件卻如迎面痛擊，埃及人無法建立共識，政治極端對立，『社群媒體傳播、放大錯誤資訊和謠言，我的網路世界充斥著酸民、謊言和偏激的仇恨言論。軍隊支持者和穆斯林兄弟會都要你選邊站，你不是同夥，就是敵人。2013 年 7 月，軍方推翻了首任民選總統。』革命的收成全化為烏有。」¹

西方國家的民主化，有百餘年歷史，過程歷經步步爭取、改革、甚至革命，而修成今日相對穩定的民主成果。非西方的國家，在文化上並不屬於西方文化，卻在近代大多直接地移植西方國家費時百年而有的演進成果——直接採用西方行之有年、有形層面完備的民主體制，走入所謂的民主化的時代。然而，西方與非西方文化國家施行民主，差別究竟在哪？思想文化與所採行的政治體制，猶如水與魚的關係，有水，魚才能生存。民主政治帶給今日西方國家社會相對穩定與進步。相對地，為非西方文化的國家帶來的卻是更多動盪與不穩。究其根源，可能在制度西化，但思

¹ 〈「網路讓我們團結 也撕裂了我們」回顧阿拉伯之春〉，中時電子報，2016 年 4 月 12 日，<http://www.chinatimes.com/newspapers/20160412000422-260102>

想觀念卻未必西化。有形制度背後，實有不可忽視，相應的生成條件與應承載的價值觀念。民主政治不只是有形制度與做法而已。

我國乃傳承中國文化，但在近代卻採西方民主政治制度。傳統中國儒家思想文化乃是兩千多年前在黃河流域被鼓倡的，其內涵例如「良心」、「孝順」、「倫情」、「道義」……等價值觀念。其思想內涵與價值觀念雖經過時空遷移而多有不同、多有不純粹，而至今卻仍普遍影響我國實際社會。

本文意圖了解傳統中國儒家政治思想與文化，其內涵與民主政治思想的關係問題。傳統中國儒家政治思想與文化的生成，與西方文化背景相異，其主張之要點大異其趣。這兩套思想文化，至今同時影響我國現今社會深遠，探究其理論內涵與本質上的差異問題，即是本文主要的研究主軸。我國關於民主政治的研究，大量地聚焦於有形層面的體制、結構的變動，以檢視民主化的程度。然而，無形的思想文化價值觀，與有形的制度與程序之間的關係，就好比靈魂之於形體之間的關係——二者必須可以配合、調合，社會才能健康。聆聽先師江澄祥教授講述知識，江教授清楚評析相關問題之根源多在中西思想文化的歧異上，引發筆者興趣希望能探討此一問題。本文主要研究目的，在深入瞭解與研究，在民主政治有形的制度與做法背後之無形思想價值觀。以及其與我國固有傳統儒家思想文化之異同與競合關係。筆者希望進一步能藉而了解，今日我國社會施行民主政治，卻不得安穩的可能原因，並期思尋如何調適或取捨等問題。

析論我國施行民主政治所面臨的問題，在此簡單列舉，包含2009至2016國民黨執政八年期間，雖贏得總統大選並且在立法院擁有過半席次，卻時常聽聞總統與立法院之「正當性」遭質疑的

問題。我國在 2014 年時，更因為海峽兩岸服務貿易協議之簽訂問題，引發號稱五十多萬人走上街頭抗議，當時部分學運人士佔領立法院二十多日，向執政的國民黨政府抗議。析論當中的問題，除了有政治意識型態的對立，其中也包含民選的民意代表，代表性遭受質疑的問題。將此分為兩方面來看，第一，經過自由選舉出來的代表，卻無法真正「有效」代表民意，甚至支持者本身亦不盡滿意。此現象透露出，人民在投票時，雖是自由意志投票，但似乎未能依照相對符合自己利益，或者未能依照誰相對較能有效處理解決公共問題來進行投票。第二，經過公正選舉程序，由多數決被選出的代表，卻總是受到選舉時未支持者的反對。這種問題，背後隱含有對於民主多數決結果之否定與不接受的問題。再者，2016 年的總統大選與立法院選舉，皆由民進黨大勝之後，社群媒體上常見「國民黨不倒，台灣不會好」、「消滅」國民黨的說法，尤其後者之主張，實與民主政治多元意見並存且相競爭的理論齟齬……等，諸多現象與問題背後，皆可能與文化問題相關。

第二節 研究方法與範圍

本文的研究方法乃採用文獻分析法與比較分析法。參考文獻以經典之原典為主，後人著作為輔。以文獻分析法與比較分析法，就經典與相關文獻，加以歸納、整理，進一步加以探討與分析。筆者首先分別整理且析論傳統中國儒家的政治思想與民主政治思想，二者的重要內涵與特點。分別就兩種思想的重要經典之原典，先就個別思想的重要經典內涵做歸納、分析與解釋，而後則針對從兩種思想分別整理而出的幾個關鍵面向，進行內涵與本質上的對比分析與比較。析論二者之間存在之差異與衝突，以及在兩種思想交遇之後，所必須面對之調適或取捨的問題。

本論文的參考文獻，儘量以原典為主，尤其著重在針對經典做透徹的歸納與分析。而就研究範圍而言，本文所欲研究的是無形的思想文化層面，屬於中西政治思想比較之範疇。筆者側重在「思想本質」的比較，而非歷史事實資料之考據。儒家思想在先秦已完備，秦之前各家思想爭鳴，秦以後則儒家思想之內涵難免受專制政權影響而不純正。本文在儒家思想方面聚焦先秦孔孟，資料尤以《論語》、《孟子》為主，其中亦引用了許多《禮記》之內容，在此特別提及《禮記》之引用，乃在強調筆者引用之重點，不在其中有形的事實與做法，而在其背後思想之用意與意義。

而民主政治思想之研究，則聚焦在文藝復興之後至近代的西方政治思想，尤其是契約論與功利主義思想。本論文對於民主政治思想的探討，乃著墨在民主政治思想之本質與通則性的主張，而不在民主政治思想至近代的分支與末節之差異（例如，民主政治理論至今被區別為古典民主理論、經驗民主理論、多元民主理論、審議民主理論等，然而無論如何區別，其本質乃不脫多數決策、人民主權……等內涵）。

第三節 論文架構

本論文的研究題目為「儒家政治思想與民主政治思想的調適問題研究」，比較、析論中西方兩套不同的思想。共分為六章，第一章為「緒論」，闡明本文之研究動機與目的、研究方法與範圍。

第二章與第三章，乃針對儒家政治思想的內涵與本質，做透徹的整理與分析。第四章則針對西方民主政治思想，析論其重要的內涵與原則。第二章為「儒家思想的倫情孝道與道德良知思維」，第三章為「儒家思想由聖君賢王行道德感化之治」。第四章為「民主政治思想個人理性判斷與人民自治之關係」。在論文寫作之安排上，筆者以兩章的篇幅書寫儒家政治思想的內涵，以一章撰寫民主政治思想之內涵。如此之安排，原因在於民主政治制度乃在今日為我國社會所採行，並且透過中學公民教育做系統性介紹，一般人欲了解民主政治之內涵乃相對容易。然而，儒家思想雖為我國固有之傳統文化，實為今人所忽略，雖然民間觀念深受儒家思想之影響，但對其「原有內涵」之掌握，顯得相對陌生，且中學教育雖以基本文化教材教授儒家思想經典，但實際授課並非著重於思想文化而是偏向國語文之教授，儒家思想精深之內涵因而相對不易了解……等出於以上考量筆者因而做此安排。

第五章為「儒家政治思想與民主政治思想綜合比較與衝突取捨」，內容乃針對前面幾章，做兩種的思想的對照與比較，進而指出之間可能的衝突與取捨的問題。並且在最後一節試著以前述思想研究之內涵，指出我國民主政治現行之問題。

第六章則是「結論」，筆者總結兩種思想內涵之差異與衝突，以及試著就「應如何面對兩種思想文化的衝突與取捨問題」提出建議，並且由研究過程之觀察與心得感受，指出筆者認為在研究思想文化之差異時宜有之認知與態度問題。最後則綜合整理我國問題可能的解決之道。

在閱讀本文，宜知此架構之安排乃為便於呈現與析論而做劃分，其劃分並非絕對，每一章節實相互關聯。

第二章 儒家思想的倫情孝道與道德良知思維

儒家思想的本質是一種倫情孝道與道德良知思維，本章將析論儒家道德良知與倫情孝道的內涵。實際上儒家思想中的倫情孝道與道德良知一體兩面，符合倫情孝道即符合道德良知，唯後者的內涵較為廣泛，將前者包含在內。

本章第一節先探討倫情孝道思維的內涵，第二節再就人性的觀點、仁的內涵，以及儒家思想裡所強調的修養內涵，析論倫理孝道以外之道德良知思維。實際上，此兩部分關係密不可分，安排如此論述，只是就如何清楚析論與呈現論點而做的考量，不宜將二部分視為獨立劃分的內涵。

第一節 倫情孝道思維的內涵

《論語》裡收錄「子罕言，利，與命，與仁。」²以及子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」³直接點出了，孔子罕言仁與命——對仁與命少有直接與系統性的論述。雖然如此，論語與其他儒家經典裡，時而提及「仁」，對此加以整理，卻也能有相對的了解。《中庸》裡直言「人者，仁也」，此外，《論語》裡也有：「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

² 《論語·子罕》。

³ 《論語·公治長》。

生。孝弟也者，其為仁之本與！」⁴將這兩段話並論，則可見其相對直接地點出，儒家思想對人的本性之理解與描述。仁是人的本性，而這本性又以孝弟，最為根本。探究儒家思想中的倫情孝道與道德良知，其內涵與人性、仁密不可分，而在試圖了解仁的內涵時，本章在此第一節，選擇先就倫情孝道的內涵切入。

在析論儒家孝或仁的思想內涵之前，應當先注意的，是儒家思想對於人與禽獸之差異的理解。儒家思想可謂以人與禽獸之差異做為基礎，重視人道且輕視禽獸。本節在此，將先就儒家思想中，如何看待人與禽獸之區別做論述。

壹、區別人與禽獸——乃人道觀念的基礎

一、人有動物所沒有的倫理分辨力與特殊心性、情感

在析論儒家孝或仁的思想內涵之前，應當先注意的，是儒家思想對於人與禽獸之差異的理解。儒家思想可謂以人與禽獸之別做為基礎，而重視有別於禽獸的人道內涵。儒家思想中非常重視之「禮樂」，其主要內涵的發展基礎以及目的，也是建立在此之上——在強化人與動物之差異並且追求人道。關於禮的內涵，在於後章會有深入的討論。此處則聚焦在儒家如何理解與面對人與動物之差異，以及如何思索人之所以為人的問題。

（一）人有區別倫理的能力

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。《禮記·曲禮上》

⁴《論語·學而》。

執摯以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。《禮記·郊特牲》

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。《荀子·非相》

告子說：「食色，性也。」⁵意指追求生理感官上需求的滿足是人性。實際上，人與動物有諸多相類的地方，生物面生理上的飲食、寒暖、性，甚而好利惡害的直覺心理反應，無疑都是人與動物相同之處。然而，人之所以為人，不在這些與動物相同的面向上。在人具有動物所沒有的心智與區別倫理的能力。

動物聚麀，亦指公鹿不辨對象或身份，不同的公鹿常會與同一隻母鹿交配，其中甚至包含親生自己的母鹿。動物沒有區別倫理關係的能力，但是人能辨別倫理，此正是人與動物差異之處，儒家對此加以重視與強化，將其突顯為人之所以為人的原因所在。《禮記·喪服小記》中，即載有「親親尊尊長長，男女之有別，人道之大者也。」⁶的說法——以人能辨別親者、尊者、長者地相互對待；以及人能辨別男女、區別倫理，正是「人道」中最重要。

何謂「區別倫理」，則以《禮記·大傳》裡的片段內容舉例來看「同姓從宗，合族屬；異姓主名，治際會。名著，而男女有

⁵《孟子·告子上》。

⁶《禮記·喪服小記》。

別。其夫屬乎父道者，妻皆母道也；其夫屬乎子道者，妻皆婦道也。謂弟之妻『婦』者，是嫂亦可謂之『母』乎？名者人治之大者也，可無慎乎？」⁷人能在群體中區別相對關係，例如，人除了辨別與偏好同類，此外也分辨了父母子女，或者兄弟姑嫂的身份差異。上段的大意是，在娶進異姓女子之後，則按照女子所嫁的丈夫屬於父輩，或屬於子輩來確定稱謂，以此釐正婚姻、交際、會合諸事，名分明確後，方能真正做到男女有別。若所嫁的丈夫屬於父輩，她們做為妻子便屬於母輩；若所嫁的丈夫屬於子輩，她們做為妻子便屬於媳婦輩。稱謂或名分，是人倫關係中一個重大的問題。重視名分，則是重視辨別與確定人倫關係。動物不能區別男女與輩份關係，則無法營倫理生活。

（二）特殊之心性

除了人有倫理的分辨力，人還有其他與動物差異之處。在所有血氣物類中，就屬人最能思戀親人，對其親之思戀至死不窮，也被視為人的特殊之處。

蓋上世嘗有不葬其親者：其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反薰裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。《孟子·滕文公上》

孟子這一段的內容，言及人類埋葬親人的由來。在上古時，人類對待親人的屍首，往往如對待動物一般棄屍野外。曾有一個不葬父母的人，在父母過世，將屍首拋棄谷壑之中，然而數日後經過，卻見野獸蟲蠅爭食其親之屍。目睹此一景象，此人額頭沁出冷汗，不敢直視。這樣侷促不安的反應，不是為做態給他人看，

⁷《禮記·大傳》。

而是來自於內心自然產生的不忍與不安。進而返家拿工具，將親人屍首埋了。此種對於親人不忍、不安之特殊情感反應，孟子指即為孝子仁人埋葬其親的原因，也是倫情孝道的基礎，在禮記也有相類的記述：

凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不知愛其類；今是大鳥獸，則失喪其群匹，越月逾時焉，則必反巡，過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，踟躕焉，踟躕焉，然後乃能去之；小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之；故有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親也，至死不窮。《禮記·三年問》

凡有血氣的生物都有知覺，都能思戀其同類，人的智識程度、思戀親屬的程度最高。既然所有血氣的生物智慧程度都比不上人，人對於自己的父母、親人，當是到死不會忘卻的。此種人類的特殊性，進一步發展與論述，即是儒家思想中強調的孝。孝是人類與動物殊異處，為人所特有的。孝是人類殊異於動物的關鍵。

然而，值得注意的是儒家思想中對於人與動物的差異，並非絕對。當動物有相類似於人類的特殊心性與行為時，也被視為值得肯定之處。這種差異，不是物種在有形事實上的差異，而是一種思索人與動物在心性或因心性而在行為表現上的差異。

孔子曰：「小辯害義，小言破道。〈關雎〉興于鳥，而君子美之，取其雄雌之有別；〈鹿鳴〉興於獸，而君子大之，取其得食而相呼。若以鳥獸之名嫌之，固不可行也。」《孔子家語·好生第十》

乳彘觸虎，乳狗不遠遊，不忘其親也。人也，憂忘其身，內忘其親，上忘其君，則是人也，而曾狗彘之不若也。《荀子·榮辱》

上面第一段，〈關雎〉拿鳥來起興而君子讚美牠，原因在肯定其雄雌有別。〈鹿鳴〉拿獸來作比興，而君子以為偉大，是因為肯定牠得到了食物，就互相招著同伴共享。而下一段亦能見對動物的肯定。母豬為保護小豬會去抵抗老虎，母狗會為撫養小狗而不肯遠遊，這都是不忘記其親屬的行為表現。儒家有時反而批評有些人的行止，那些在行止時忘其身、忘其親、忘其君的人，乃不如豬狗。

儒家思想對於動物的態度，取決在其心性行為，而非物種。而這種態度的產生，其實是先肯定了人所以為人的特殊心性，再以其為價值標準，作相關的評斷與取捨。人天生與動物有相同之處，然而人之所以為人的地方在人有倫理區別力、有特殊心性與感情。識別、進而強化這些人所特有的、突顯人特殊之處的，便是儒家思想的本質與基礎。當然，這種人類用自己的角度與觀點來理解，進而評價其他物種的行為，不免讓人覺得「想太多」，而實際上，就江澄祥教授在《人的道理——理論邏輯學》一書中清楚分辨科學與人文的差異，儒家思想即一種演繹式的人文思維，深富人文性。⁸

（三）人能習義而有利於群居生活

儒家如何看人與動物的差異、採取的態度，大致如上。上述兩點，偏向從人的抽象倫理分辨力與抽象心性感情——從本質上的異同來看人與動物的差異。這裡的第三點，收錄荀子的說法，荀子的說法則比較偏向從有形事實利害的結果的角度來看：

⁸江澄祥著，《人的道理：理論邏輯學》（台北：著者自印，2009），第五章第二節。

「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。」《荀子·王制》

大意是，人的力氣不如牛，奔走不如馬，而牛馬反為人所用，原因是人能營群體生活。群體的生活若欠缺「分際」或「分別」則亂，然而，因為人能習義，以義為人的群體生活做分際與分別，所以能和諧，和諧就齊一多力，多力則強，強而能勝物，最後使人能為宮室安居，為動物所不能為的事。荀子這是從事實利害結果的角度來評析人與動物的差異。只是從這種角度論事，對比孔孟而言，算是相對比較少見的。荀子常從事實利害角度切入論述，這樣的角度，在後來則發展為法家的論事基礎。也是荀之儒與孔孟之儒在根本上的差異。「義者，宜也」⁹，而荀子這裡所謂人能習「義」，其「義」的內涵偏向是一種「應該有的分際」的拿捏。人能習義，如此的特殊能力對於人類經營群居生活有利。《荀子·論禮》的章節裡，談論禮的由來與作用，都是從這個角度切入析論的。

此外，儒家思想中，時而提及禮義讓人與動物有所差異，學習禮義的目的則在要人成人，避免為禽獸「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可

⁹《中庸·第二十章》。

須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。」¹⁰能為學，本身即已區別人與禽獸在能力上的差異。而「為學的內涵」更是在學如何「成人」與避免成為禽獸。

（四）小結

儒家思想以人與動物的異同作為思索人道的基礎，就此「人何以異於動物、所以為人」的問題，江澄祥教授在《人的道理——理論邏輯學》有如此精闢的闡述：

人的生活面或行為面，包括人的生理、心理感官、與生活、行為技能，都屬於人類與其他動物相同或共有的特質或特徵。雖然在程度上，人類與其他動物或有高低或強弱的不同，但這些都屬於生物或動物求生的本能範疇之事。分辨人與其他動物或生物之不同，當然不應該從這些層面切入。要分辨人與其他動物或生物之主要不同，應該從人與其他動物或生物在本質上的根本不同是什麼切入。這些「本質」都應該屬於「無形的」特質，而不是有形的或技能性的本質。因為「無形的」才能顯現其「絕對」的同與不同，生活、行為、或技能性的差別或不同，都屬於有形的、量化的、或程度上的異同而已。它不能突顯「絕對性」的不同之所在。所以，分辨人與其他動物的不同，當然應該從「絕對性」的角度與觀點，也就是從「人文性」的角度與觀點切入，才能真正得到真實的、絕對的、與真正具有深度的結論與答案。¹¹

人與動物的異同，有許多不同的層面與角度可以切入，而真正就人與動物「絕對性」的差異，則在於以人文的角度與觀點切入——亦即由抽象的倫理情感分辨力、與感受而論。而所謂孝行，乃是存在人性發自人心，進而強烈以至流露成外在的行為表現。

¹⁰《荀子·勸學》。

¹¹同註8，頁48。

二、人性能分為動物面與純人面——前者顯著強烈、後者隱微

在探討人與動物的異同，可以知道人與動物絕大多數是相同的。生理面、生物面，以及直覺的心理反應，人與動物大致相同。孟子明言，「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」¹²孟子明白指出，人與動物相異處甚少或微小。眾庶不知而將之拋棄，君子知其可貴而保存著。舜察於人倫大道，發於內心仁義，而流露表現在行止上。對於倫理的分辨能力、特殊的情感與心性，是人所以殊異於動物之處。要特別修養以持存。

在江澄祥教授《人的道理——理論邏輯學》一書，將與動物相同的一面，稱為「動物面」的人性；將與動物有所區別、人所特有的，稱為「純人面」的人性。人同時有這兩方面的特性，然而，二者性質不同，對於人的意義也不同。「『動物面』」的人性，也是天生的人性，而且它是人類追求生存與生活的必要人性。所以從人類的生理與生活的需求面而言，『動物面的人性』，對人來說，是明顯的必要與需要的。¹³「動物面的人性」是維持生存所必須要滿足的，屬於個人的直覺生理感官慾望的滿足。而這些慾望滿足與外在的、物質的條件狀況有必然的關係，也就是涉及事實利害的追求。此外，這些慾望的追求，就感覺而言，相當的直接且明顯，例如飢餓、寒冷時，若不得飽暖滿足，則感覺痛苦難受，因而想追求滿足，這類強烈的生理感官感覺反應，被江澄祥教授歸類於強勢面的人性。

¹²《孟子·離婁下》。

¹³同註8，頁128。

相對的，「純人面的人性」，也就是指那殊異於動物的、人的特殊心性，在表現上卻未見直覺感覺強烈且顯著。因此被視為是隱微面的人性，是人性中相對弱勢的一面。對於純人面人性的追求與表現，若未經刻意留意則感覺不強烈「所謂『純人性』，就是不具有個人『慾望』追求與利害考量的想法。只要牽涉到慾望或利害的問題，就是人類動物面的需求問題。」¹⁴上述二者雖然合併稱為人性，卻是一強勢、一隱微的，儒家思想重視且強調的是後者。動物面的人性在感覺感受上較為強烈，人對追求動物面的感官慾望滿足，也較積極。純人面的人性雖然才是「人所以為人」之原因所在，卻相當隱微，人對純人面的追求，相對而言並不強烈、積極，孔子便是如此觀察與認知的，例如，孔子說：「吾未見好德，如好色者也。」¹⁵同樣的話，在《論語·衛靈公》被重覆提及，子曰：「已矣乎！吾未見好德如好色者也！」¹⁶好德，則是屬於純人性的追求。好色，則是對動物面的感官欲望追求。

雖然如此，儒家思想價值，卻是建立在認為人應該強化與追求純人面的人性。只是，僅管刻意強化並要求人重視純人面的價值，事實卻仍常有與思想價值相悖的情況出現，在此將這些現象，作為例子以倒推動物面人性較為強烈。以下列舉《禮記·坊記》裡的相關描述，包含重利輕義、忘親貳君、以色厚於德……三類情況。第一類針對人重利輕義而以禮坊民，民卻仍是重利輕義之描述：

子云：「利祿，先死者而後生者，則民不僭；先亡者而後存者，則民可以托。」《詩》云：「先君之思，以畜寡人。」以此坊民，民猶僭死而號無告。《禮記·坊記》

¹⁴ 同註 8，頁 137。

¹⁵ 《論語·子罕》。

¹⁶ 《論語·衛靈公》。

子云：「敬則用祭器。故君子不以菲廢禮，不以美沒禮。」故食禮：主人親饋，則客祭；主人不親饋，則客不祭。故君子苟無禮，雖美不食焉。《易》曰：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」《詩》云：「既醉以酒，既飽以德。」以此示民，民猶爭利而忘義。《禮記·坊記》

子云：「禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也。」先財而後禮，則民利；無辭而行情，則民爭。故君子於有饋者，弗能見則不視其饋。《易》曰：「不耕獲，不菑畲，凶。」以此坊民，民猶貴祿而賤行。《禮記·坊記》

子云：「君子不盡利以遺民。」《詩》云：「彼有遺秉，此有不斂穧，伊寡婦之利。」故君子仕則不稼，田則不漁；食時不力珍，大夫不坐羊，士不坐犬。《詩》云：「采葑采菲，無以下體，德音莫遠，及爾同死。」以此坊民，民猶忘義而爭利，以亡其身。《禮記·坊記》

上面四則，都是針對利、義而論的情況。動物面的人性，需求感官慾望的滿足，而逐利，逐利趨利是人性中的強勢面。而儒家的禮，便針對人趨利忘義的情況，加以教示。就第一則，孔子的意思是，利祿應該先給死者，後給生者，如此百姓就不會背棄死者；先給在國外為國事奔走者，後給留在國內的人，如此一來，人民可以信託。然而，雖教示人民後利而重情義，百姓仍有背棄死者的。第二則，關於對賓客的尊敬，當示民以禮與敬意，如此則人民不會嫌貧窮而廢禮，或因富而過於禮。食禮中規定，禮不在菜餚美味與否，而在是否合乎禮。《易經》則指殺牛之祭，祭品雖貴，卻不及合乎禮、存有敬心的殺豬之祭，而能真正得到神的保佑。意在表示敬心比起祭品貴賤更重要。而在君子設宴待客時，除了喝酒，而且在要能充分展示德行。雖如此教示人民，人民卻還有爭利忘義的。第三則大意是，在先行相見之禮以後，才奉上見面禮物，之所以如此，是在教示人民先行事而後接受俸祿。若是先受財而再行禮，人就會有貪利之心。並且君子在有人餽贈禮物時，若自己不能親見，就不接受其餽贈。意義都在示人不當把利當最重要的。《易經》上說：「不耕而獲，不開荒而得良田，

凶。」然而，以此教示，百姓還有重追求利祿，而輕慢身先行事的。第四則指出，君子不盡利，以留給百姓、照顧百姓。遺下禾把、禾穗，讓寡婦去揀拾。所以君子當官就不種禾稼，田獵則不漁；只食時產不求珍味，大夫無故不殺羊，士無故不殺狗。雖以此教示人民，人民還有爭利忘義而死的。

好利乃是人的本性中，較為強烈的一面。雖針對性地教示人民，勿過於重視，然而事實上卻多有以利為上的例子。而第二類的例子，在關於孝慈與事長而言，對父母君長的事奉順從，乃偏屬純人面的心性與行為，卻也要經刻意強化。然而，雖刻意教示與強化，人民卻仍多有相悖的。

子云：「父母在，不稱老，言孝不言慈；閨門之內，戲而不嘆。」君子以此坊民，民猶薄於孝而厚於慈。子云：「長民者，朝廷敬老，則民作孝。」子云：「祭祀之有尸也，宗廟之主也，示民有事也。修宗廟，敬祀事，教民追孝也。」以此坊民，民猶忘其親。《禮記·坊記》

子云：「孝以事君，弟以事長，示民不貳也，故君子有君不謀仕，唯卜之日稱二君。喪父三年，喪君三年，示民不疑也。父母在，不敢有其身，不敢私其財，示民有上下也。故天子四海之內無客禮，莫敢為主焉。故君適其臣，升自阼階，即位於堂，示民不敢有其室也。父母在，饋獻不及車馬，示民不敢專也。以此坊民，民猶忘其親而貳其君。」《禮記·坊記》

就孝慈事長而言，對父母的順從與事奉，與個人層面的直覺感官多半未必相合，甚至是相違的。須待刻意強化來教示民。在第一則，孔子說，身為民之長，如果能在朝廷上做到敬老，那麼百姓就會孝順。¹⁷而祭祀時候設置尸、在宗廟設置神主，教示人們應當加以事奉。修建宗廟，恭敬地祭祀，以教示人民莫忘逝去的

¹⁷ 在此所謂的民之長，指的是天子、諸侯。

親人。雖然如此，人民還有忘掉親人的。在第二則，乃指出以孝悌之道、以守喪之禮，來示民以孝事父母與君長，雖然如此，還是有忘父母以及對君王存有二心的。偏屬純人面的心性與行為，待在上者刻意教化人民，但成效仍有限。

第三類的例子，則是就色與德而言。

子云：「夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。」故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。以此坊民，民猶有自獻其身。《詩》云：「伐柯如之何？匪斧不克。取妻如之何？匪媒不得。」「藝麻如之何？橫從其畝。取妻如之何？必告父母。」《禮記·坊記》

子云：「寡婦之子，不有見焉，則弗友也，君子以辟遠也。」故朋友之交，主人不在，不有大故，則不入其門。以此坊民，民猶以色厚於德。《禮記·坊記》

禮是為了防止人民的好色貪淫，在禮的具體作法中，以強調男女有別的方式互動往來，來避免男女間的好色嫌疑，以此作為人民遵守的紀律。雖然以此示民，人民還是多有重色於德的。

人與動物有相異同之處，併稱為人性，卻有強、弱的差異，彼此之間甚至有消長的關係，這在第二節析論儒家思想所強調的修養的部分，在針對義與利的態度上，將有進一步的論述。

貳、 孝的內涵（一）——與個人直覺的事實利害相斥

接續前面所述，人與動物有所異同，相同的多，相異的少。而相異處，特別是倫理區別能力、表現在對親人與同類的特殊心性行止，乃人之所以為人的部分。本章此處，將進一步探究儒家經典裡所述之孝的內涵。儒家的倫理孝道觀念影響延續至今代，

然而，今人在與西方文化大量接觸之後，容易由個人直覺感官的角度去理解與詮釋傳統中國儒家孝的意涵，導致孝的形式被保留，但卻漸漸偏離其真義。這是在析論儒家孝的內涵時，值得注意之處。

一、 以舜作為孝的典範——見孝之絕對性

儒家經典對舜的記載，遠溯《尚書》。經典中記載舜為至孝，是受人瞻仰的典範。因此細究其內涵，能確知儒家思想裡孝的涵義。實際上，分析儒家思想肯定與稱述舜的內容，可見儒家所肯定的孝中，乃偏為絕對，而非相對事實利害之考量結果。

帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位？」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有齔在下，曰虞舜。」帝曰：「兪？予聞，如何？」岳曰：「瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧以孝，烝烝乂，不格姦。」帝曰：「我其試哉！女于時，觀厥刑于二女。」釐降二女于媯汭，嬪于虞。帝曰：「欽哉！」《尚書·堯典》

子曰：「昔瞽瞍有子曰舜，舜之事瞽瞍，欲使之，未嘗不在於側；索而殺之，未嘗可得。小棰則待過，大杖則逃走，故瞽瞍不犯不父之罪，而舜不失烝烝之孝。」《孔子家語·六本》

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

關於舜的記載，其父親名為瞽瞍——意指有眼無珠之人，而原因乃在他不識舜之孝，與其後妻偏愛傲慢不恭的小兒子象，幾經為難舜、甚至是加害於舜，而舜能夠處得很和諧，用孝友使一家都能美好上進，感化他們不至落入姦邪。這種父母不愛，卻能不加怨恨，反而更加行以孝弟，乃見以舜作為儒家典範的孝，對

於父母、兄弟的態度是「絕對的」。是不論父母兄弟待己如何，都不應當改變的。這樣的內涵，實乃超越個人直覺的感官感覺、與事實利害。相反地，若以個人直覺感官或個人事實利害來面對與反應，則所指的，乃是根據個人直覺的感官感覺、或估量事實利害可能的結果是否有利自己，再考慮將如何相對地回應。亦即今日社會所理解的，父母待子女好，而子女當回報父母。父母待子女不好，則子女懷恨不孝養，並不再被認為不可。以我國近年民法修訂可見一斑，我國民法第 1114 條規定幾類親屬間相互負有扶養之義務。然而，面對現代社會時而出現的，子女在幼年時遭父母棄養、虐待、甚至亂倫，子女成年之後，卻被父母要求奉養，而若子女拒絕則被威脅控告。針對這樣的現象，逐漸被社會認為不合理，而修正有民法第 1118-1 條，減輕或免除子女對失職父母扶養義務——受扶養權利者在特定情況下，要求由負扶養義務者負擔扶養義務，顯失公平。因此負扶養義務者得請求法院減輕或免除其扶養義務。此乃針對個人事實利害而產生的「相對」的回應。所謂顯失「公平」，公平本身就是指一種相對利弊權衡論事的方式與態度。¹⁸

再者，因為個人直覺感官與事實利害的結果，往往會隨外在客觀狀況與條件改變而變動。亦即，由於外在客觀條件與狀況為何，往往沒有一定，因而與之相應而產生的反應，往往也是「沒有一定結果」的「相對的情況」。現代人容易將孝，解讀為「父母愛子女，所以子女愛父母」的相對狀況。然而，在儒家思想以舜作為孝的典範而言，卻不是如此。舜的父親事實上偏愛弟弟，

¹⁸這裡並不能倒過來解讀成，儒家思想認為身為父親或長上可以恣意妄為。實際上儒家思想稱瞽瞍為有眼無珠之人，態度乃不認可的。只是儒家思想所述的純人心性與價值，性質特殊，其對於不合於倫理道德之事，多以隱晦的方式淡化或避談，這樣做法之背後乃是在避免對於抽象倫理關係與價值之動搖。因而刻意著重且肯定講當事人問心無愧、求之於己的做人態度。儒家思想如何處理客觀事實問題，以君王處置犯刑之公族為例，請見本文第三章第二節，頁 241。

就一般個人直覺感官感覺而言，大多會是憤懣怨懟。父母幾番惡意欲加害，則就個人事實利害而言，更是相當不利的。但是舜以不計條件、不分狀況，都能不變地以孝與悌之心來妥善回應，既不會抱怨父母，也能避免父母犯下逆倫大錯。¹⁹這突顯出儒家思想所肯定的孝的內涵，具有一種超越個人層次的直覺感覺與事實利害的絕對性。

而肯定如此「絕對的孝」的內涵，即與個人直覺的事實利害相斥。以此推論，儒家思想中的孝，乃超越個人事實利害考量。而就本章在儒家對人與動物異同之觀點與態度的析論中，個人事實利害考量，乃偏屬於人與動物相同的一面。超越個人事實利害考量的，則是人特有的純人心性與行止。

二、 孝心不該計算個人事實利害

由前述孝的絕對性質，可以見儒家思想中的倫情孝道的內涵，乃不應當計算個人的事實利害：

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

成壙而歸，不敢入處室，居於倚廬，哀親之在外也；寢苦枕塊，哀親之在土也。故哭泣無時，服勤三年，思慕之心，孝子之志也，人情之實也。
《禮記·問喪》

¹⁹指瞽瞍索而殺之，未嘗可得

就孔子所言，可見人的孝心與孝行，乃是建立在父母與子女間的倫情而言。子女在出世三年，方可免於父母之懷，父母過世，子女內心感受哀痛，因而報以三年之喪，三年之喪因而為通喪。宰我反對三年久喪的角度，乃是從計量事實利害切入看問題。考慮事實利害，則三年之喪帶來不利生活與生產的壞處，因此宰我認為久喪不利，服一年喪應該足夠了。孔子則反問，父母歿，若食得飽、穿得好，於心能安嗎？若心能安則服一年吧！最後則批評宰我對父母的心意不足。而在祭義裡，則描述孝子在治辦親人喪禮時的哀痛孝思。解釋了古時守喪，為何另築草廬。原因在於內心哀痛親人孤身躺在墓地，因此不忍也不敢安居，而睡在草墊上枕土塊，以哀痛親人躺在泥土之中。時而哭泣憂勞，整整三年，表現了對親人思慕的心情——這是孝子之志，也是人真實感情的自然流露。出於此孝思與孝心，便有了三年的久喪。雖然會對個人事實不利，但孔子偏向認為倫情應該在個人事實利害計量之上。孝發於內心，而流露成行為，其哀思與行為應當超越對個人事實利害的考慮，此是人所以為人，最真摯的感情。

在前面儒家如何看待人與動物差異的部分，提及人是所有血氣之類中，最有靈性的，對同類之間相依戀至死不渝。在《禮記·禮論》則見更進一步的闡釋：

禮者，謹於治生死者也。生，人之始也，死，人之終也，終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知，而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。君子以倍叛之心接臧穀，猶且羞之，而況以事其所隆親乎！故死之為道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。故事生不忠厚，不敬文，謂之野；送死不忠厚，不敬文，謂之瘠。《禮記·禮論》

慎始、慎終，終始俱善，才能盡人道。若是厚生薄死無法始終如一，這種對待死者的輕便、不敬、與欺瞞，如同是對死者的背叛，以此對待低下之人猶且感到羞慚，何況是對自己最重要、最重視的親人。因此，在事親或者治辦喪禮，不應計算利害，而輕便行事。但這裡講的輕便行事，指的是心，未必是在要求物質與事實利害，必定要豐富美盛。子路曰：「傷哉貧也！生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」²⁰盡其心、稱其財力地治辦喪事，可以謂合乎禮了。以此來看，儒家思想重視喪禮隆重，不在事實利害本身，而在孝子的動機與存心。底下孟子對齊宣王欲短喪等事的看法，也可見關鍵在於存心。

齊宣王欲短喪。公孫丑曰：「為朞之喪，猶愈於已乎？」孟子曰：「是猶或紓其兄之臂，子謂之姑徐徐云爾，亦教之孝弟而已矣。」王子有其母死者，其傅為之請數月之喪。公孫丑曰：「若此者，何如也？」曰：「是欲終之而不可得也。雖加一日愈於已，謂夫莫之禁而弗為者也。」《孟子·盡心上》

齊宣王跟宰我一樣，想縮短三年喪期，公孫丑對孟子說服有一年的喪期，總比都不服喪來得好些，而孟子以比喻回應，指出這種想法，就像有個人拗轉哥哥的手臂，而勸他動作姑且慢一些一樣，既鄉愿又無理，還不如教之以孝弟之道罷了。孟子批評的，正是那對於治辦親人喪事，內心卻存在對事實利害的計較。如此的觀點，在同一則內容的後半段，由孟子對另一件事的評論來看，則更加突顯。王子的生母過世，因為嫡母尚在，為避諱而不敢持三年的喪服，他的老師因此為他請求服幾個月的喪。這個例子裡，只服數個月的喪，孟子認為這是可以接受的。原因在於在嫡母在

²⁰《禮記·檀弓下》。

世，為生母服喪有欠適當，但王子內心還是想為生母服喪，這種自己想服三年卻不可得的情況下，即使只能多加一天喪期，也比不加的好。孟子肯定的便是那在不能服喪的前提下，能多爭取多服一天便是一天的心。

三、 對父母心存敬意應重於事實利害之養

儒家思想裡，對於孝的內涵，分有不同的層面，或者可說是不同的「層次」。主要乃包含口體、生理之養，此偏為有形事實利害的層次；而另一層次，則指的是在奉養父母過程中，重視父母的內心感受，或者是指子女所持的無形敬心與敬意。

綜論儒家思想對於孝的描述，很多明言口體、生理之養，是孝的必要條件，卻不是充要條件。在事奉父母的過程，重視父母內心的感受，以及重視自己待父母當心存敬心敬意，才是儒家思想主要所肯定的孝。

（一）心存敬意、重視父母內心感受重於口體事實利害的奉養

就儒家對父母心存敬意，重於對父母口體事實利害之養：

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎。」《論語·為政》

子云：「小人皆能養其親，君子不敬，何以辨？」子云：「父子不同位，以厚敬也。」《書》云：「厥辟不辟，忝厥祖。」《禮記·坊記》

首先，第一則子游問孝的章句，幾乎是儒家論孝的內涵中，一般最耳熟能詳的語句。內容中直接點出，若是養父母，養的是

父母之口體而欠缺敬意，則與養犬馬禽獸無別。第二則，在〈坊記〉裡，孔子則指出敬意，正是君子與小人事養其親的主要差異。

除了認為敬心重要，儒家思想還強調，物質、事實利害奉養，不必豐厚，唯應當要合乎禮。

文學曰：「周襄王之母非無酒肉也，衣食非不如曾皙也，然而被不孝之名，以其不能事其父母也。君子重其禮，小人貪其養。夫嗟來而招之，投而與之，乞者由不取也。君子苟無其禮，雖美不食焉。故禮主人不親饋，則客不祭。是饋輕而禮重也。」《鹽鐵論·孝養》

子路曰：「傷哉貧也！生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」《禮記·檀弓下》

前一則乃《鹽鐵論》裡，大夫與文學的論辯。對父母的孝養，不在酒肉衣食，而在是否合乎禮。禮比起酒肉衣食來得重要多了。文學亦引經據典，批評貴如周襄王，對其母親之養，卻被認為不及曾子對曾皙之養。禮比較起事實利害之養，重要得多。第二則，子路感嘆，自己在父母在世時，因貧窮而難以提供好的物質奉養，在父母歿時，無能以較好的物質行禮。由孔子對此做的回應，能見物質利害不是孝養中最重要，父母在世，以自己能力所及，盡心盡力事奉父母，就算是孝了。父母過世，以自己能力所及，盡心盡力辦喪，就算是禮了。儒家所重視的孝，物質、事實利害並非最重要。並非要有豐厚的物質，在事實利害上奉養父母為孝。而是盡其歡、稱其財的那一份心，以及應當要合乎禮。然而，關鍵在禮的內涵為何。本章在此並未打算深論禮的內涵，唯可以就孔子所指出來的加以推斷，禮並非要求一定的物質與事實利害，而是能與孝心相襯、就既有的物質與事實，依著心去處置便能稱

得上是合乎禮了。儒家認為事實利害乃其次，並非最重要與最主要的。

此外，在〈子道〉一篇中也可見，光是提供物質事實利害給父母的人，並不一定能獲孝名，還有其他的關鍵：

子路問於孔子曰：「有人於此，夙興夜寐，耕耘樹藝，手足胼胝，以養其親，然而無孝之名，何也？」孔子曰：「意者身不敬與？辭不遜與？色不順與？古之人有言曰：『衣與！繆與！不女聊。』今夙興夜寐，耕耘樹藝，手足胼胝，以養其親，無此三者，則何以為而無孝之名也？《荀子·子道》

縱使在事實利害方面盡力奉養父母，卻未必有孝名，這裡指出孝的內涵，除了奉養父母身體以外，還有身敬、辭遜、色順幾個層面。而在《論語》中，也強調辭色。子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」²¹意指，待父母、長輩若只是在事實利害上盡力，例如服侍、提供酒食，則不足以為孝。

色難，指的則是事奉父母辭遜色順很難。實際上，是否辭遜色順，與是否重視父母內心感受，是一體兩面的。又或者，更應該可以說，是否重視父母內心感受與是否內心對父母心存敬意，是一體兩面的。心敬父母，不只把孝養父母當禽犢之養，則自然會在意父母的內心感受，在意父母內心感受，則自然會重視自己所表現出的辭與色，不使父母傷心難受。事養父母，心存敬意，進而能重視父母內心感受才是關鍵。而孔子講的色難，究其原因，便是指持有敬心是困難的。

²¹ 《論語·為政》。

人與動物的區別，在於人有特殊心性，其中孝被視為仁之本，是人異於動物最突顯之處，而孝的內涵中，最重要的並不是奉養父母的口體，而在持存敬心，由儒家思想所重視與肯定的「由仁義行，非行仁義也」的觀念來看——仁義發於內心，進而強烈到流露成行為——子女對父母物質事實利害上的奉養，應當是發於對父母所持存的敬心。做為人，有身而為人的特殊心性，秉持這一份心性，自然產生對父母的敬心，秉於這一份敬心，發自內心烈地流露而成孝敬的事實與行為。儒家強調的孝，乃是由內而外的。儒家經典裡，有很多描述重視父母內心感受的章句。其中《孟子·離婁》裡的一篇，相當有代表性：

曾子養曾皙，必有酒肉；將徹，必請所與，問有餘，必曰有。曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉；將徹，必請所與，問有餘，曰亡矣。將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者，可也。
《孟子·離婁上》

曾子在奉養父親曾皙時，每餐必備酒肉，食畢，將要撤去時，都會問父親剩餘酒肉給誰吃，如果曾皙問菜餚是否還有餘，則不管事實為何，曾子都會以肯定的答案回應父親，避免父親掛念——避免父親因為擔心其他人沒的吃，而不敢放心進食。曾子之父親因此也都能安心用食。然而，待曾元奉養曾子時，作法與當時曾子奉曾皙時一樣，差異卻在於身為父親的曾子，問曾元菜餚是否還有餘、還夠吃時，曾元總按照事實回答，沒有就答沒有了，並且表示若父親愛吃，將另外再做。愛護子孫的父親，聽到沒有了、不夠了，哪還會有心進食。孟子批評曾元只是能養父親的口體，而肯定曾子能養父親之志。事親，當如曾子才可以。重視父母內心可能有的感受，才是儒家思想肯定的孝。

其他重視父母內心感受的例子，可見於《論語》，例如，子曰：「父母在，不遠遊，游必有方。」²²古時通訊不便，外出便斷了通聯。強調不遠遊、或遊必有方，是為免父母心繫子女、擔憂掛念。這也是出自於對父母內心感受的顧量。

綜合而論，對父母口腹事實利害之養，乃是必要，卻非最重要。事實本身欠缺意義，當有敬心配合，出於敬心，才真正是孝，才真正有意義。

曾子曰：「孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」公明儀問於曾子曰：「夫子可以為孝乎？」曾子曰：「是何言與！是何言與！君子之所為孝者：先意承志，諭父母於道。參，直養者也，安能為孝乎？」《禮記·祭義》

文學曰：「善養者不必芻豢也，善供服者不必錦繡也。以己之所有盡事其親，孝之至也。故匹夫勤勞，猶足以順禮，歡菽飲水，足以致其敬。孔子曰：『今之孝者，是為能養，不敬，何以別乎？』故上孝養志，其次養色，其次養體。貴其禮，不貪其養，禮順心和，養雖不備，可也。易曰：『東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭也。』故富貴而無禮，不如貧賤之孝悌。……居家理者，非謂積財也，事親孝者，非謂鮮肴也，亦和顏色、承意盡禮義而已矣。」《鹽鐵論·孝養》

孝的排序，提供口體之養最低、能持敬心為上，以能重父母之志為最高。孝心以至孝行——不忍父母掛心、傷心，進而將此發自內心的感受，流露成孝順的事實行為。

²² 《論語·里仁》。

（二）發自強烈之孝心，流露而產生孝行

由上所述的那一份心，流露成具體的事實行為，而有繼承與順從父母的觀念與行為。實際上繼承本身即可看作是一種順從的表現，只是在此處簡要地分開論述，首先是繼承：

子曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」
《論語·學而》

曾子曰：「吾聞諸夫子：『孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。』」《論語·子張》

儒家稱道子女承繼父母生前之職志，此種以父之志為己志的孝行，並且肯定其「久而無改」為難能之孝。孝的外顯行為，便是順與繼承「父之志與父之道」。父之志與道，與個人的所欲與志向，在未有特別價值觀作為前提下，其內涵往往未必相一致。就個人而言，個人的興趣、意願與志向會是什麼並不一定，而儒家卻是以子女承繼父之志與道為孝行。這種價值觀乃排斥以個人之所欲、個人之志向凌駕父祖之「志與道」，可視為是對個人直覺的感官慾望之壓抑。然而，這樣的論述也只是在事實層面陳述而已。實際上，關鍵應當在，為何儒家以繼承為孝行。

儒家在人道、與孝的價值觀下，肯定子女繼承父志。表面上是肯定其行為，更重要的是背後的孝心。繼承對方生前所重視的，而不忍加以改變，也就是前面所提，就血氣之屬中，孝子對其親的思慕至死不窮。對親人的心意與掛念，大於對自己的興趣與慾望利害的追求，如此便是儒家所稱述的孝——由人特有之孝心，流露成為孝行。

再者，此種由人所特有之孝心，流露成為孝行，除了繼承也包含以聽從父母為孝：

子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」《論語·里仁》

子云：「從命不忿，微諫不倦，勞而不怨，可謂孝矣。」《詩》云：「孝子不匱。」《禮記·坊記》

為人臣之禮：不顯諫。三諫而不聽，則逃之。子之事親也：三諫而不聽，則號泣而隨之。《禮記·曲禮下》

在父母的意見與自己的意見不一致時，除了注意態度的委婉，最後儘管事實不盡如己意，對父母還是加以聽從與敬事。強調事實的聽從以及重視過程中敬事的態度。事實行為背後的動機與原因亦不離，不忍讓父母傷心難過的孝心，因而將事實利害視為次要。

父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝，說則復諫；不說，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。父母怒、不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。父母有婢子若庶子、庶孫，甚愛之，雖父母沒，沒身敬之不衰。子有二妾，父母愛一人焉，子愛一人焉，由衣服飲食，由執事，毋敢視父母所愛，雖父母沒不衰。子甚宜其妻，父母不說，出；子不宜其妻，父母曰：「是善事我。」子行夫婦之禮焉，沒身不衰。父母雖沒，將為善，思貽父母令名，必果；將為不善，思貽父母羞辱，必不果。《禮記·內則》

子婦孝者、敬者，父母舅姑之命，勿逆勿怠。若飲食之，雖不耆，必嘗而待；加之衣服，雖不欲，必服而待；加之事，人待之，己雖弗欲，姑與之，而姑使之，而後復之。子婦有勤勞之事，雖甚愛之，姑縱之，而寧數休之。子婦未孝未敬，勿庸疾怨，姑教之；若不可教，而後怒之；不可怒，子放婦出，而不表禮焉。《禮記·內則》

儒家思想中對於父母的順從乃是倫情孝道的社會，所延伸出許多低層次的具體做法之一。孝順父母難免會有與個人意思相違的時候，此時適切的具體作法，是以壓抑個人的方式來處理。以此顯見個人意見、意願並不是最重要的。

上面第一篇，摘錄《禮記·內則》中所描述的，對於父母生前所偏愛的妻、妾、以及庶子、庶孫，在父母身歿之後，仍猶父母在世時一般地對待。對於所愛的妻，若父母不滿意，則出之；若不愛妻，父母卻對她滿意，則仍當善加對待，以至雖父母過世，亦不變……等。就事實行為面而言，強調當順從父母的意思與心意而行事。下面一樣出於《禮記·內則》，對於父母姑舅之命，勿違逆懈怠。對於飲食、衣服、或其他長上所派予之事，內心雖不願意必先順從之，再找時機更動。對於自己的妻子的態度與相待之道，亦以父母長輩的意見為上……等。

如此之置父母的意見，在自己的意見之上，甚而置父母好惡在自己所好惡之上，就個人的意見與情緒而言，算是「壓抑」。然而，更精確地說，對「個人」而言是壓抑，但若就儒家所強調的，人的價值而言，則未必是「壓抑」，而可能是一種實踐「為所應為」的當行之事。就「個人」而言，是壓抑痛苦，就「非個人」的那一面而言，卻未必是痛苦。然而，在此種肯定順從父母的事實與觀念之下，不免則見一些相對極端的例子，例如：

晉獻公將殺其世子申生，公子重耳謂之曰：「子蓋言子之志於公乎？」世子曰：「不可，君安驪姬，是我傷公之心也。」曰：「然則蓋行乎？」世子曰：「不可，君謂我欲弑君也，天下豈有無父之國哉！吾何行如之？」使人辭於狐突曰：「申生有罪，不念伯氏之言也，以至於死，申生不敢愛其死；雖然，吾君老矣，子少，國家多難，伯氏不出而圖吾君，伯氏

苟出而圖吾君，申生受賜而死。」再拜稽首，乃卒。是以為「恭世子」也。《禮記·檀弓上》

晉世子申生因為父親要有新寵驪姬陪伴才安適，為避免傷父親的心，而不以驪姬有意加害自己的實情以告父親。最後甚至為遂父親所願，乃選擇自殺而死，後來被諡為恭世子——以稱道其敬順事上，而加以肯定。

然而，實際上儒家真正肯定的，是孝心發自於內，進而流露為順從父母之孝行，絕非單單是重視順從的事實結果。儒家肯定子女順從父母，原因在重視其能追求個人層次以上的價值，然而，卻未必是在事實結果上要求子女一味地唯父母個人是聽。實際上，晉世子申生此種為順從父親之心意，而犧牲自己生命的例子，在儒家思想上未必真正受肯定的。孝順父母與「唯父母是聽」的差異，這在大舜對瞽瞍，已見一例，其他相關的內涵，亦將在後面述及。²³

（三）孝子之志——綿密不絕的孝思、深化的人文思維

儒家思想，是一種人文性的思想。這在江澄祥教授《人的道理——理論邏輯學》裡，對於科學與人文的差異，有精闢的論述。儒家思想是一種心化的人文思維。所論常並非是就客觀有形事實本身，而是從客觀有形事實，進一步去心化與深化的、推想很多的。²⁴

²³ 孝乃非唯父母是聽。請見第二章第一節，參、孝的內涵（二）——服膺人道觀念論對錯，頁42。

²⁴ 同註8，第三章第四節，〈心化與物化〉。

本章在此，所述孝子之志，是除了上面對父母內心感受的在意、對父母持存敬心敬意、以及聽從父母之命以外的部分，來見孝子深刻的心志與情思。

1 · 將自己的髮膚看成是父母身體的延伸

孔子有「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」的說法。身體髮膚，來自父母所生，是父母身體的延伸，幾乎應當作是父母的一部分。加以愛護則被認為是孝心的本始。這樣的看法為儒家思想很重要的觀念：

曾子曰：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎？居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陳無勇，非孝也；五者不遂，災及於親，敢不敬乎？亨孰膾臠，嘗而薦之，非孝也，養也。君子之所謂孝也者，國人稱愿然曰：『幸哉有子！』如此，所謂孝也已。眾之本教曰孝，其行曰養。養，可能也，敬為難；敬，可能也，安為難；安，可能也，卒為難。父母既沒，慎行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。仁者，仁此者也；禮者，履此者也；義者，宜此者也；信者，信此者也；強者，強此者也。樂自順此生，刑自反此作。」《禮記·祭義》

樂正子春下堂而傷其足，數月不出，猶有憂色。門弟子曰：「夫子之足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？」樂正子春曰：「善如爾之問也！善如爾之問也！吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：『天之所生，地之所養，無人為大。』父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。故君子頃步而弗敢忘孝也。今予忘孝之道，予是以有憂色也。壹舉足而不敢忘父母，壹出言而不敢忘父母。壹舉足而不敢忘父母，是故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆。壹出言而不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不反於身。不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。」《禮記·祭義》

喪不慮居，毀不危身。喪不慮居，為無廟也；毀不危身，為無後也。《禮記·檀弓下》

曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足！啟予手！詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」《論語·泰伯》

身體乃父母遺體，因此特別應加以愛護，不得損傷，甚至若在外行止失當而受辱，意義則如同使父母受辱，因此應當行止得當，避免自己身辱而羞親。孝子如此敬慎戒懼，時時以父母為念，這樣的孝思與相應的孝行，不以父母身歿便停止，乃當自己身死方休。

2 · 孝思不在父母死後停止

孝子對於父母的孝思，除了上面一點所述，孝子將自己的身體、與名譽視為父母身體與名譽的延伸，故而特別戒慎愛護與重視，以至自己身歿方休。再者前面亦述及，孝子孝心發於內，進而有重視聽從與繼承父母的意志的事實行為，而這樣的事實行為，被認為能在父母過世後仍無改者，是難能之孝。二者指出的，都是孝子對父母的孝心孝思，不會隨父母身歿而停止。

如此綿密不絕的孝思，也表現在儒家最重視的祭祀上面。父母祖先身歿之後的祭祀，是對於已故先人，永遠敬念不忘的表現：

祭者、志意思慕之情也。悼詭啜優而不能無時至焉。故人之歡欣和合之時，則夫忠臣孝子亦悼詭而有所至矣。彼其所至者，甚大動也；案屈然已，則其於志意之情者惘然不嘆，其於禮節者闕然不具。故先王案為之立文，尊尊親親之義至矣。故曰：祭者、志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。《荀子·禮論》

先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致愛則存，致慤則著。著存不忘乎心，夫安得不敬乎？《禮記·祭義》

第一則，記述祭祀是發抒志意、思慕之情的。人在歡欣和合之時，忠臣孝子會思及君親之不得同樂，這種感情，若沒有祭祀之禮，則顯得空然，則忠臣孝子志意之情將悵然不快，而禮節也闕然不備。所以先王於是為之立祭祀，而尊尊親親之義便盡了。因此說，祭祀是發抒志意思慕之情的，忠信愛敬表現至極，禮節文貌表現至盛。祭祀代表的是對先人永存的思慕之情，荀子有「事死如事生，事亡如事存，狀乎無形，影然而成文。」²⁵的說法。第二則，記述的是先王對於先人的孝思深刻。親人生前的面容、聲音、心志嗜好，不離開自己的眼、耳、心。親人永遠留在生者心裡，如此，必然會對宗廟中所崇奉的親人分外崇敬。由心而行為，孝子在親歿仍敬其親，所以在祭祀的時候，也是秉存敬意的。

孝子的孝思綿密不絕，不因親歿而止，以此為儒家所肯定的孝。孔子對於子路的評論，也體現這一點：

子路見於孔子曰：「負重涉遠，不擇地而休；家貧親老，不擇祿而仕。昔者由也事二親之時，常食藜藿之實，為親負米百里之外。親歿之後，南遊於楚，從車百乘，積粟萬鍾，累茵而坐，列鼎而食，願欲食藜藿，為親負米，不可復德也。枯魚銜索，幾何不蠹；二親之壽，忽若過隙。」孔子曰：「由也事親，可謂生事盡力，死事盡思者也。」《孔子家語·卷二致思》

子路在父母生時，胼手胝足盡心力奉養。在親歿之後，雖年長後富裕、日子好過了，但想再回到胼手胝足事親的時候，雙親卻不在，而永遠回不去了。子路感慨父母年壽如白駒過隙般短暫。孔子評論子路這份惦念感慨，乃「生事盡力，死事盡思」。死事

²⁵ 《荀子·禮論》。

盡思，肯定的是子路的孝思，不因父母身歿而已。這等孝思的極致——乃現於孟子「大孝終身慕父母」的說法：

「富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂。貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂。人悅之，好色富貴，無足以解憂者；惟順於父母，可以解憂。人少則慕父母，知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子，仕則慕君，不得於君則熱中。大孝終身慕父母，五十而慕者，予於大舜見之矣。」
《孟子·萬章上》

好色富貴，是人所欲的，但這些卻不能讓人免於憂思。真正讓人免於憂思的，只有對父母的孝思。舜終身慕父母，乃是大孝。且對父母的孝包含身時奉養，以及父母身後的服喪、祭祀，孝思不止於父母過世：

祭者，所以追養繼孝也。孝者畜也。順於道不逆於倫，是之謂畜。是故，孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。《禮記·祭統》

君子生則敬養，死則敬享，思終身弗辱也。君子有終身之喪，忌日之謂也。忌日不用，非不祥也。言夫日，志有所至，而不敢盡其私也。
《禮記·祭義》

外則盡物，內則盡志，此祭之心也。《禮記·祭統》

孝子將祭祀，必有齊莊之心以慮事，以具服物，以修宮室，以治百事。及祭之日，顏色必溫，行必恐，如懼不及愛然。其奠之也，容貌必溫，身必誦，如語焉而未之然。宿者皆出，其立卑靜以正，如將弗見然。及祭之後，陶陶遂遂，如將復入然。是故，慤善不違身，耳目不違心，思慮不違親。結諸心，形諸色，而術省之，孝子之志也。《禮記·祭義》

孝子孝思包含表現在父母身後的祭祀上面，然而祭祀不是形式，主要在於敬心。上述幾則，包含指出有所謂「君子有終身之喪」的說法，指的是每年父母忌日都要祭享。以及，忌日祭享當天不能做其他的事，目的在為能專心思念已去世的父母。並不是因為忌日是不祥的，而是指孝子不敢費力去做自己的事。描述孝子祭祀前後容貌的齊莊與卑訕。以示對父母的深深思念，由內心而外的展現出來……等等的孝子之志與對父母之情思。

3 · 個人擔負倫理之使命

除了前述把自己看成是父母身體的延伸，加以愛護，進一步，則以擔負倫理為己任，婚事乃是為倫理使命：

既內自盡，又外求助，昏禮是也。故國君取夫人之辭曰：「請君之玉女與寡人共有敝邑，事宗廟社稷。」此求助之本也。《禮記·祭統》

孔子遂言曰：「昔三代明王之政，必敬其妻子也，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？子也者，親之後也，敢不敬與？君子無不敬也，敬身為大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親；傷其親，是傷其本；傷其本，枝從而亡。」《禮記·哀公問》

出乎大門而先，男帥女，女從男，夫婦之義由此始也。婦人，從人者也；幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。夫也者，夫也；夫也者，以知帥人者也。玄冕齋戒，鬼神陰陽也。將以為社稷主，為先祖後，而可以不致敬乎？共牢而食，同尊卑也。故婦人無爵，從夫之爵，坐以夫之齒。器用陶匏，尚禮然也。三王作牢用陶匏。厥明，婦盥饋。舅姑卒食，婦餽餘，私之也。舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。昏禮不用樂，幽陰之義也。樂，陽氣也。昏禮不賀，人之序也。《禮記·郊特牲》

之所以重視婚禮，乃是由重視人道、倫理所延伸。婚姻的意義、進行的禮儀，都是從倫理的角度看待的。孝子傾注了內心孝敬之情還嫌不足，乃求之於外者相助，這就有了婚禮。迎娶妻子

是將為社稷迎來主持者，作家庭的主婦，為先祖延續後嗣，因此對於妻子、對於婚事，當以誠敬重視；兒子是家庭的承續者、親之後代，當以敬重。婦人與夫同尊卑，按丈夫年齒的先後定倫理輩分。舉行婚禮不奏樂，原因是樂是陽氣發抒，而婚姻卻被視為屬於幽隱的行為。婚禮不行賀禮，因為它意味者子、媳將取代上一輩，人們不忍相賀。婚姻不是個人之事，乃是「集體的」、「倫理的」，一切都由倫理的視角而論。

4 · 愛屋及烏

出於孝心與孝思，孝子將自己的身體視為是父母身體的延伸、將自己的名譽視為是父母聲名的延伸，皆加以愛護。並且將婚姻視作倫理使命的完成，因而敬慎地面對……等。除此之外，對父母之孝思，並不只限於對父母本身，進一步乃延伸至包含父母之所好惡的對象：

曾子曰：「孝子之養老也，樂其心不違其志，樂其耳目，安其寢處，以其飲食忠養之孝子之身終，終身也者，非終父母之身，終其身也；是故父母之所愛亦愛之，父母之所敬亦敬之，至於犬馬盡然，而況於人乎！」
《禮記·內則》

父之讎，弗與共戴天。兄弟之讎不反兵。交游之讎不同國。《禮記·曲禮上》

孝子進一步做到，「父母之所愛亦愛之，父母之所敬亦敬之，至於犬馬盡然，而況於人」、「父之讎，弗與共戴天」。孝子本身待人事的所好所惡，亦以父母為念。如此的觀點，亦是一種超越孝子個人感官與事實利害的表現。此外，也可見孝子待人處事，乃有「親疏遠近」之別。對待父母至親、與對待兄弟、朋友，有所差異。關係越親，則越不當計較個人感官事實利害地相對待。

這能視為是一種「集體式」情感與人際關係——亦即，社會生活中的人際關係、甚而是為人的行止原則，乃是以倫理情感集結而成的「集體」為單位，而非「個體」為單位。而除了將父母所好惡的人、事，作為自己所惡與所惡，孝子的敬心敬意，也及於與父母相關的其他人事：

見父之執，不謂之進不敢進，不謂之退不敢退，不問不敢對。此孝子之行也。《禮記·曲禮上》

子云：「於父之執，可以乘其車，不可以衣其衣。君子以廣孝也。」《禮記·坊記》

孝子之敬心敬意，不只是對於自己的父母，也對外擴張，推及於父親志同道合的同輩或友人，此乃君子之「廣孝」。

參、 孝的內涵（二）——服膺人道觀念論對錯

就本節第壹點所指出的孝的基礎乃是人與動物殊異的純人面人性，而第貳點指出純人面的人性，在價值取捨上，重視是無形抽象的心意，大於追求個人有形的事實慾望的滿足。壹、貳點所論，其實正是儒家「人道觀念」的內涵，與該內涵的特性。本節第參點，將延續前兩點對於儒家倫情孝道內涵的析論。

針對壹、貳點，可見倫理孝道的本質，乃與個人感官欲望利害相違，或者有加以壓抑之處。儒家思想中所重的孝，發於孝心，再由強烈的孝心流露而有外在的孝行，這些所謂的孝行，在事實表現上，大多是順從、聽從父母的。如此，也讓人留下，孝順就是「唯父母是聽」的印象。

本節的第參部分，將對這一點做出澄清，實際上，孝的真正內涵，確實會對孝子「個人層次的感官事實利害」有所壓抑，但卻不是改以父母「個人層次的意見、意願」是從，細究其內涵，則能發現，孝的真正內涵，實亦在父母「個人意見、意願之上」，亦即，「唯父母的話是聽」絕非就是儒家肯定的孝。

以下從三個方面來論述，第一點特別針對「孝子與父母直接互動以外」的內涵來推論。第二點是針對孝子與父母互動時，不順從父母，卻被肯為孝的例子來看孝的內涵。第三點，是進一步析論在孝的內涵中，關於對錯問題的判斷標準，有「倫理親情對錯」與「事實對錯」的差異。以此三點，來析論孝的內涵，乃不當簡化為「唯父母個人意見是聽」，並以析論其內涵，乃是超越「父母個人層次意見與意願」之上。

一、 以能受社會肯定、讓父母為榮為孝

前面論及「孝子之志」時，包含孝子將自己的身體當作是父母身體的延伸，將自己在外所獲致的榮辱，都視為是父母所獲致的。因此，孝子除了留心愛惜保護自己的髮膚，同時，也重視自己在外的行止，所將招致的美惡聲名。孔子在孝經裡明言：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。〈大雅〉云：『無念爾祖，聿脩厥德。』²⁶在《禮記》可以看見，孝的內涵，與成其親之名有關。「公曰：『敢問何謂成親？』孔子對曰：『君子也者，人之成名也。百姓歸之名，謂之君子之子。是使其親為君子也，是為成其親之名也已！』」²⁷這裡筆著試圖析論的，是什麼樣子的行為，能使孝子獲

²⁶ 《孝經·開宗明義》。

²⁷ 《禮記·哀公問》。

得好名，進一步榮耀父母。什麼樣的行為，又將使孝子招辱，使父母蒙羞，藉以此分析探究孝的內涵。

文學曰：「閨門之內盡孝焉，閨門之外盡悌焉，朋友之道盡信焉，三者，孝之至也。」《鹽鐵論·孝養》

文學曰：「言而不誠，期而不信，臨難不勇，事君不忠，不孝之大者也。孟子曰：『今之世，今之大夫，皆罪人也。皆逢其意以順其惡。』《鹽鐵論·孝養》

曾子曰：「……居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；戰陣無勇，非孝也；五者不遂，災及於親，敢不敬乎？……君子之所謂孝也者，國人稱愿然曰：『幸哉有子！』如此，所謂孝也已。……父母既沒，慎行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。仁者，仁此者也；禮者，履此者也；義者，宜此者也；信者，信此者也；強者，強此者也。樂自順此生，刑自反此作。」《禮記·祭義》

第一則，指出在家裡對父母孝敬、在外面尊敬兄長、交朋友講信用，做到這這三點，就達到了孝的最高境界。第二則，指出孝子當誠、信、勇、忠，否則乃是不孝之大者。而第三則則見孝子當居處莊、事君忠、蒞官敬、朋友信、戰陣勇，孝子若如此行止則不會災及父母，並且國人加以稱譽而能使父母以子為榮，以此可以稱為孝，一輩子以至父母身歿之後都謹慎而行。此外，在此也可見曾子指出，仁、禮、義、信、強、樂、刑，都以如此的內涵發展。另外與此相關而可以稱孝的行為，亦見於「睦於父母之黨，可謂孝矣。故君子因睦以合族。」²⁸之觀點。

以此見孝的真義，不是「聽父母的話」叫孝，而有一定的前提與內涵。其前提與內涵，跟做為人的忠、信、誠、勇有關。

²⁸ 《禮記·坊記》。

此外，孝還有其他內涵：

曾子曰：「樹木以時伐焉，禽獸以時殺焉。夫子曰：『斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。』孝有三：小孝用力，中孝用勞，大孝不匱。思慈愛忘勞，可謂用力矣。尊仁安義，可謂用勞矣。博施備物，可謂不匱矣。父母愛之，嘉而弗忘；父母惡之，懼而無怨；父母有過，諫而不逆；父母既沒，必求仁者之粟以祀之。此之謂禮終。」《禮記·祭義》

連包含伐木、殺禽獸不以時，都非孝。孝有三層次，小孝用力、中孝用勞、大孝不匱。想到父母的慈愛而忘記自己的勞累，是小孝用力；尊崇仁德、安於道義，是中孝用勞；使德教和刑罰能普遍施行，四海的物產都能用來作祭品祭祀父母，是大孝永不匱乏。《詩》曰：「孝子不匱」，父母去世之後，必須以自己正當行為得到的收穫加以祭祀，此為有始有終地奉行禮儀。以此見孝的內涵，包含孝子的人格與為人處事之修養，甚至是對社會有正向的影響與貢獻。

二、 孝不是一味聽從父母、順從父母個人

儒家思想強調對父母的敬心敬意，「由仁義行，非行仁義」，孝發自內在的敬心敬意，進一步由這樣的心意影響，流露而成外在行為，內涵包含在與父母互動時，顧量到不忍父母掛心傷心，而加以順從父母的意見、意願。「孝」在表現為事實行為時，因此往往伴隨著「順」。然而，實際上儒家思想中真正的孝，卻非唯父母「個人層次的意見、意願」是聽。在儒家的「人道觀念」下，若父母的意見與儒家的人道觀念內涵相衝突，則為顧及不使父母犯下大錯，孝子並不會一味聽從。如此，而可見，儒家的孝順觀念，真正的內涵，是以「人道內涵」為前提而聽從父母。這樣的例子，早在舜的例子可見：

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

萬章問曰：「詩云：『娶妻如之何？必告父母。』信斯言也，宜莫如舜；舜之不告而娶，何也？」孟子曰：「告則不得娶，男女居室，人之大倫也。如告，則廢人之大倫，以對父母，是以不告也。」《孟子·萬章上》

曾子耘瓜，誤斬其根。曾皙怒，建大杖以擊其背，曾子仆地而不知人久之。有頃乃蘇，欣然而起，進於曾皙曰：「嚮也參得罪於大人，大人用力教參，得無疾乎？」退而就房，援琴而歌，欲令曾皙而聞之，知其體康也。孔子聞之而怒，告門弟子曰：「參來，勿內。」曾參自以為無罪，使人請於孔子。子曰：「汝不聞乎？昔瞽瞍有子曰舜，舜之事瞽瞍，欲使之，未嘗不在於側；索而殺之，未嘗可得。小棰則待過，大杖則逃走，故瞽瞍不犯不父之罪，而舜不失蒸蒸之孝。今參事父，委身以待暴怒，殫而不避，既身死而陷父於不義，其不孝孰大焉！汝非天子之民也，殺天子之民，其罪奚若？」曾參聞之，曰：「參罪大矣！」遂造孔子而謝過。《孔子家語·卷四六本》

在前兩則，可見娶妻生子乃人倫之道，亦即人道的重要內涵，一般娶妻必告父母，然而，瞽瞍之於舜，若舜先告父則必受反對而不得娶。無妻無後則將犯不孝之大者，舜因此不告而娶，以避免使父親無後。而在第三則，則見孔子肯定舜，肯定他不遂瞽瞍欲加害的意願，不使瞽瞍犯下人道中不父之罪，使父親免於身陷不義。相反的，曾參在父親盛怒杖打下不逃，曾參以為自己順服地承受父親的嚴厲處罰是對的，卻遭孔子痛斥差點陷父親於不父不義之罪。由此可見，若聽父母的意見，會違逆人道，或者會傷害父母，孝子則當選擇從人道，不從父母個人層次卻與人道相違逆的意見與意願。在《孝經》與《荀子》裡，都有從父之令，未必是孝的說法：

曾子曰：「……敢問子從父之令，可謂孝乎？」子曰：「是何言與，是何言與！昔者天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有爭臣五人，

雖無道，不失其國；大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家；士有爭友，則身不離於令名；父有爭子，則身不陷於不義。故當不義，則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君；故當不義，則爭之。從父之令，又焉得為孝乎！」《孝經·諫諍》

魯哀公問於孔子曰：「子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？」三問，孔子不對。孔子趨出以語子貢曰：「鄉者，君問丘也，曰：『子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？』三問而丘不對，賜以為何如？」子貢曰：「子從父命，孝矣。臣從君命，貞矣，夫子有奚對焉？」孔子曰：「小人哉！賜不識也！昔萬乘之國，有爭臣四人，則封疆不削；千乘之國，有爭臣三人，則社稷不危；百乘之家，有爭臣二人，則宗廟不毀。父有爭子，不行無禮；士有爭友，不為不義。故子從父，奚子孝？臣從君，奚臣貞？審其所以從之之謂孝、之謂貞也。」《荀子·子道》

非唯父命是聽、非一味依從，而當依禮、合禮，如此才真正是孔子理想的孝的內涵。聽從父母之命只是「形式」，不能稱得上是真正的孝。真正的孝，實際的內涵應該在於以禮事父母，進而能使父母合於禮、合於人道，至於聽從與否的事實行為本身，則沒有一定。這在《荀子》裡有很清楚的說明：

入孝出弟，人之小行也。上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也。若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。雖堯舜不能加毫末於是矣。孝子所不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命乃衷；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命乃敬。故可以從而不從，是不子也；未可以從而從，是不衷也；明於從不從之義，而能致恭敬，忠信、端慤、以慎行之，則可謂大孝矣。傳曰：「從道不從君，從義不從父。」此之謂也。故勞苦、彫萃而能無失其敬，災禍、患難而能無失其義，則不幸不順見惡而能無失其愛，非仁人莫能行。《詩》曰：「孝子不匱。」此之謂也。《荀子·子道》

荀子指出「從道不從君，從義不從父，人之大行也。」且以是否能使親「安、榮、脩飾不流為禽獸」等，作為是否當從父命

的前提。都在指出，孝絕非唯父母之命是聽，而以是否符合「人道」為主要考量。而在《禮記》裡，曾子的例子，更進一步可見「君子之愛人也以德」的說法：

曾子寢疾，病。樂正子春坐於床下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：「華而晄，大夫之簀與？」子春曰：「止！」曾子聞之，瞿然曰：「呼！」曰：「華而晄，大夫之簀與？」曾子曰：「然，斯季孫之賜也，我未之能易也。元，起易簀。」曾元曰：「夫子之病幫矣，不可以變，幸而至於旦，請敬易之。」曾子曰：「爾之愛我也不如彼。君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉斯已矣。」舉扶而易之。反席未安而沒。《禮記·檀弓上》

在曾子對樂正子春與曾元的對話裡，更顯露對君子而言，孝與愛都有一定的前提。曾子病重，魯國權大夫賜華而晄，曾元或許是為了讓父親舒適而使用。然而，待曾子知道時，直指曾元愛父親的心，不及那告知華而晄乃由季孫所賜之侍童。原因在於，君子愛人，常以成全別人的美德，小人愛人則以姑息偷安。曾子病重，但求謹守禮法而死。愛之以德，才是君子所求之愛。愛之以不義、以姑且，則不為君子所重。以上都顯示，孝的內涵，當以符合人道、合於義作為前提。

三、 事實的對錯在倫理親情的對錯之下

在前面的一、二點裡，指出了孝的內涵與人道觀念密切；是否聽從父母，也當以是否符合人道內涵做為前提判斷。在此，第三點將進一步析論儒家思想裡，面對「事實的對錯」與「倫理親情對錯」的差異。之所以區別二者的差異，用意乃在突顯，在儒家「人道」的內涵下，孝除了不是唯父母是聽、除了當以是否合於禮義來判斷以外，更進一步的，儒家思想裡，對於對錯的判斷標準，是以倫理親情切入的，而不是事實——更精準地說，判斷

對錯，要將倫理關係納入考量的變數之內。倫理關係不同，對於事實對錯的判斷結果未必相同。這是儒家倫理孝道思想中，很重要的內涵。

其中包含前面已析論的，當子女以理勸諫父母時，父母不採納子女的意見，子女最終應當從於父母之命，內心不當懷怨。例如，子曰：「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」²⁹以及，「為人臣之禮：不顯諫。三諫而不聽，則逃之。子之事親也：三諫而不聽，則號泣而隨之。」³⁰這種態度，則是一種顧及「倫理親情」重於「事實對錯本身」的態度。這樣的態度，也見於孟子：

夫章子，子父責善而不相遇也。責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。夫章子，豈不欲有夫妻子母之屬哉？為得罪於父，不得近。出妻屏子，終身不養焉。其設心以為不若是，是則罪之大者，是則章子已矣。
《孟子·離婁下》

孟子指出，朋友之道，是應該以善互相責求的。然而，父子之間，若是以善相互責求，那將是傷害親情的。在匡章的例子裡，匡章作為兒子，要求父親為善、或言回歸正道，以致父子意見不合，匡章因此被父親逐出門，而蒙受不孝之名。匡章也因而無法孝養父親，無法孝養父親，則自己秉於孝心，不敢自己過著有妻有子的生活，而出妻摒子，一生不畜養妻兒，以此來罪己。孟子同情匡章，並肯定他的用心，而與之往來。孟子明言「父子責善，賊恩之大者」，其中的原由，則同樣可見於孟子的說法：

公孫丑曰：「君子之不教子，何也？」孟子曰：「勢不行也。教者必以正；以正不行，繼之以怒；繼之以怒，則反夷矣。『夫子教我以正，夫

²⁹ 《論語·里仁》。

³⁰ 《禮記·曲禮下》。

子未出於正也！』則是父子相夷也；父子相夷，則惡矣。古者易子而教之，父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。」《孟子·離婁上》

古者君子易子而教，其中的原由，正與孟子所指的「父子責善，賊恩之大者」相同。君子之所以不親自教導兒子乃「勢不可行」，所謂的「勢不可行」在於若是過於以道理相責求，恐將傷害倫理親情——父以正道責求子，則子最後反過頭來以正道檢視父親本身也未必身正，以致最後親情背離，親情背離則為世之大不祥。孟子在此指出的是，「維持倫理親情之理」與「恪守客觀事實對錯的道理」之間，或有齟齬之處。

探討其間的道理，父子關係是天生的倫理情感關係。這種天生的倫情關係，並非個人可以選擇或是決定的，與一般後天可以選擇的人的關係，性質不同。孔子有「主忠信。毋友不如己者。過，則勿憚改」³¹的說法——為人應主忠信，並且勿跟忠信與道德修養不如自己的人當朋友。道德修養是儒家非常重視的。然而，倫理孝道本身卻也是儒家所重視的道德內涵。

想清楚了解儒家，困難的地方在於，儒家道德良心的內涵，包含了倫理孝道本身，而恪守倫理孝道，有時候不免與儒家其他道德修養與原則有所衝突。同為道德但彼此之間或有衝突時，當如何面對、又當如何排序。想要清楚論述與表達這之間的關係並不容易。但能藉儒家經典裡相關的例子與說法來切入了解：

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》

³¹ 《論語·子罕》。

就儒家的道德觀念而言，偷竊攘羊在道德上是錯的，但這樣的例子，對象若是發生在父子親人身上，則孔子比較認可的做法，卻是父子互為對方隱而不揚比較適切。這顯示出，事實對錯或者一般的道德原則，若在涉及倫理親情關係，其對錯的判斷與處理，跟非涉倫理親情關係的情況不同。另一個例子，也可見於孟子：

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：「舜視棄天下猶棄敝蹠也；竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」《孟子·盡心上》

桃應問孟子，瞽瞍殺了人，舜是天子，皋陶是獄官，該怎麼辦？孟子回應，皋陶當依法拘執瞽瞍問罪便是了。然而，舜出於倫理孝道，將會絲毫不遲疑地棄下天子之職，私下背負父親逃走，事奉父親而樂以忘天下。

「殺人」在道德上無疑是錯的，就執法者而言應當論罰，但因為犯罪的對象是父親，若父親被論罪而受苦，則與舜作為兒子當守的「倫理孝道」衝突，舜最後選擇以倫理孝道為上，棄天子之職而走。孟子於此做出「取捨與排序」——以倫理孝道為上。然而，卻並非能以倫理孝道，傷害不該殺人的道德內涵。因此，實際上，舜並沒有因為自己身為天子，而據天子之位來袒護父親，制止皋陶執父問罪。舜所採取的做法是「竊負而逃」，不讓父親被問罪受罰，卻也不再據天子之位而走避。而這之間，孟子以舜「視天下猶棄敝蹠」、事瞽瞍「樂以忘天下」來強調舜在反應時，幾乎像是未經思慮的自然取捨——以倫情為上，而同時又能降低對所衝突的另一道德內涵的傷害。

「父子之間不當責善」以免傷倫情，且父子間涉及事實對錯問題時，應以顧全「倫理親情與孝道」的做法為上。然而，這並非意味應該為「倫理親情與孝道」而理盲。實際上，人不是神仙，在事實上難免會犯錯，或者難免有不符合道德的行止。朋友間，可以互相勸善，若面對欠缺向善之心、道德墮落、而不願為善上進的朋友，則可以選擇不與之往來。然而，對於倫理親情關係，這種無法改變與選擇或是割捨的天生倫情關係，則不應當以對待一般人之論事實對錯的態度，來處理面對。在面對道德可能衝突的情況下受限於人有限的的能力，難以面面顧全而必須做取捨時，顧全倫情是很重要的。這是就難以兼顧、不得已的情況下而論，但卻不宜誇大解讀為，為了倫理親情，可以泯滅其他所有道德良知。畢竟，在前面也曾論述，孝的內涵不當違悖人道——亦即，孝以倫理親情之理為上，卻也不是唯父母「個人層次的意見與意願」是聽，並不是指能罔顧道理。理論上，儒家思想講求的孝的內涵，應當以人道為前提，然而，思想歸思想，在人的事實生活上，難免出現事實與思想理論齟齬之不得已的情況。此時只得就如何降低對道德傷害的做法，相對去取捨與面對。一般若非嚴重傷害人道、或「天理難容」的情況，應當優先顧全倫情孝道。畢竟，孝乃仁之本——孝道乃是做人，人道的根本。在重視人道的儒家思想中，其排序當屬首要。

而在另一個例子裡，同樣可見，對於在處理事實對錯問題，若面對的對象是親人，包含兄弟，則因著「倫情」，而忽略一般事實對錯的例子，是可以被接受，甚至被認為是「合宜的錯」：

燕人畔。王曰：「吾甚慙於孟子。」陳賈曰：「王無患焉。王自以為與周公，孰仁且智？」王曰：「惡！是何言也？」曰：「周公使管叔監殷，管叔以殷畔。知而使之，是不仁也；不知而使之，是不智也。仁、智，周公未之盡也，而況於王乎？賈請見而解之。」見孟子問曰：「周公何

人也？」曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？」曰：「然。」曰：「周公知其將畔而使之與？」曰：「不知也。」「然則聖人且有過與？」曰：「周公弟也，管叔兄也，周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也，如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之，又從為之辭。」《孟子·公孫丑下》

周公作為儒家思想裡，相當肯定的聖人。陳賈故意以周公在處理哥哥管叔的問題上，指出周公似乎顯得有失明察。陳賈指出，仁智如周公，周公使管叔監守殷武庚；管叔卻使武庚叛周，後來被周公討平殺死，以此來為齊宣王破燕而後遭背叛的窘況找理由開脫。對此孟子則回應，周公是弟，管叔是兄，做弟弟的，怎能猜忌兄長會反叛，周公身為弟弟，而有不察於兄長的過失，是相對合於情理的。也倒過來訓斥陳賈為齊宣王文過飾非之心。人在倫理親情裡失察，反倒是合人之情理的。以下，則收錄一些事親與事親以外的情況，來見其理有所差異：

事親有隱而無犯，左右就養無方，服勤至死，致喪三年。事君有犯而無隱，左右就養有方，服勤至死，方喪三年。事師無犯無隱，左右就養無方，服勤至死，心喪三年。《禮記·檀弓上》

子云：「君子弛其親之過，而敬其美。」《禮記·坊記》

夫鼎有銘，銘者，自名也。自名以稱揚其先祖之美，而明著之後世者也。為先祖者，莫不有美焉，莫不有惡焉，銘之義，稱美而不稱惡，此孝子孝孫之心也。唯賢者能之。《禮記·祭統》

事親之道，與事君、事師不同。事親當為親隱，其中的道理合於「子之事親也：三諫而不聽，則號泣而隨之。」³²而事君，乃是有犯無隱。唯當注意，「不顯諫。三諫而不聽，則逃之。」以

³²《禮記·曲禮下》。

此見事奉親人之道的殊異。此外，對親之過當「弛之」，而敬親之美。孝子事親當隱惡揚善，此乃孝子孝孫之心，受儒家思想肯定為賢人。以此能見在孝的內涵當中，客觀事實本身乃是次要的。

第二節 道德良知思維——人性與仁的內涵、以及儒家思想中的道德修養

前面述及，儒家思想中的倫理孝道的內涵，本身即是其道德良知的內涵。而儒家思想的道德良知，與「仁」的內涵密不可分。「仁者，人也」。仁就是人，是人性的表現，「孝也者，其為仁之本歟」，意指孝或可視為仁之本——是人性的表現中最為根本的。

第一節討論孝的內涵，實際上也算是在討論「仁」與「人性」。析論倫理孝道的內涵，也可以看作是就「倫理孝道」的角度，來切入了解「人性與仁的內涵」，進一步也是在了解儒家思想中道德良知的內涵。上一節析論了儒家孝的內涵以及其性質。本節第一部分，首先將接著直接析論「人性與仁的內涵」，並且析論儒家思想中「人性、仁的內涵」與道德良知的關係。第二部分，則藉由析論「儒家思想裡所強調的道德修養」切入，析論其所追求之道德良知的內涵，第二部分一樣是在析論道德良知的內涵與性質，唯其是就另一角度切入。就所針對的議題與內涵而言，本節與第一節的部分內容看似會有所重疊，例如都述及人性；然而，議題重疊、內涵相關，卻因切入角度不同，而析論的內容有所差別。第一節對人性的討論，是從倫理孝道的角度而論的，與本節直接就思想家對人性與仁的內涵切入析論。須將兩部分合而視

之，才能相對周全地了解儒家對於人性、道德良知的看法與相關內涵。

壹、 道德良知的內涵是就人性中純人面發展而來

在前一節，指出倫理孝道是人與動物的主要區別。原因在於，人有區別倫理的能力，以及有異於動物的特殊心性，二者合在一起表現出來，即是倫理孝道。人性，對比於動物，有與動物相類的「動物面」的人性，也有動物所普遍欠缺的「純人面」的人性。儒家思想中所指的人性與仁的內涵，實則偏向人性中的「純人面」。在接下來的這一部分，主要析論的是孔孟的人性觀點，以及其人性觀點，與道德良知內涵的關係。本部分會分為二點，由於孟子對於人性的觀點，有相對直接與清楚的敘述，因此第一點，筆者選擇先析論孟子的觀點。第二點，再看孔子對人性的看法，其中主要針對的是孔子對於「仁的內涵」的敘述及其相關的意義。

一、 孟子對人性的觀點偏屬人性中的純人面

（一）人性應該有一定，而聖人是常人之中曉諭人性的

江澄祥教授在《人的道理——理論邏輯學》裡指出研究人，可以從人的有形事實行為面，也就是就科學的角度切入；相對的，也可以從人的無形抽象心性、本質，亦即就人文的角度切入研究。對於抽象無形的純人文的探討，與科學對於有形的事實現象的探討不同，科學強調的是證據；然而，純人文依賴的是「依據」。儒家思想對於人性的討論，正是屬於人文的探討。探討人性，首先要面對的就是，實際上究竟有沒有「人性」、人性有沒有一定的內涵，並且須留心推論的「依據」。

所謂「先天」，應該是指不是後天觀察出來的（人生下來第一秒之後就屬於後天，第一秒之前無法觀察）。但除宗教思想家，把先天人性當宗教信仰的問題處理之外，多數的思想家或哲學家，都把這種先天人性，當作可推論、或有依據的問題來討論。

「有依據地推論」，就是多數的思想家或哲學家，研究人文課題的主要方法與態度。它不是用觀察、歸納的，但也不是毫無依據地憑空冥想或幻想。所謂「依據」，當然多是一些已被觀察出來的普遍現象，但它不是直接由這些現象，歸納出結論，而是根據這些現象，去推論其背後的可能原因或更高的道理。

社會科學對後天人性的研究，多半是透過，對人類的行為或心理反應現象，觀察、歸納，然後得出共同現象，作為結論或理論。這種研究，強調的是事實與現象，也就是所謂「證據」。

但對先天人性的研究，因為它是無法觀察，無法直接由現象界得出結論的，它只能透過某種「依據」，推論出其背後的可能原因或共同特質，也就是由「有形」推出「無形」，由「後天」推出「先天」，而所謂的「依據」，又多屬可觀察的普遍現象或事實。我們常把思想家對人性的這種推法，叫做「倒推法」或「反推法」。他們在推論之前，已透過一些觀察，懷疑或想像，人類後天所有的行為與心理反應，都來自先天的某種「本性」。思想家在推論之前的粗略觀察，一般常被認為是一種「思想上的假設」，或「人性上的假設」，但假設只是一種初步觀察的結論，推論則是進一步地，從可觀察的人類共同現象，反推或倒推到人類不可觀察的「原性」或「本性」。³³

對此，孟子則認為人性當然有一定的內涵。他的推理，乃是就觀察同類之物的特性而來。同類之物，究其性都是相同、相類的，唯會因所處異地，因地異而條件有些差異，使得同類之物表現會略有差異。由此推理，人應當也是如此的。人天生也有相同相類的本性、本心，而後天有所差異的表現，並非先天本性不同的緣故，而是後天所處環境狀況不同所致。孟子說：

「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。今夫粳麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，

³³ 同註 8，頁 173。

至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而為屨，我知其不為蕘也。』屨之相似，天下之足同也。」《孟子·告子上》

以上是就不同類之物的發展特性而言，不同的物類會有各自的發展。而若就同類而言，同樣是人，就人的事實面，孟子認為同樣為人，人之口對於滋味，所嗜好的味道相若。人之耳對於聲音，所愛好的聲音相類。人之眼對於外貌，也能肯定相同的面容：

「口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」《孟子·告子上》

同樣為人，人心應如人之口、耳、眼相若，所好的內涵有一定偏向——人心所偏向的便是義理。義理之於人心，如同美味、美聲、美貌之於人口、耳、眼。易牙只是先於一般人，掌握人口味的偏好；師曠先於一般人，掌握聲音演奏之技巧；而聖人就是先於一般人，曉諭義理內涵的人。孟子指出人心對於義理，有所偏好。而聖人便是曉諭人之義理的人。孟子有：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也」³⁴以及「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？」³⁵聖人先於常人明白義理，而能將義理曉諭於常人。

³⁴ 《孟子·離婁上》。

³⁵ 《孟子·萬章上》。

（二）人性的內涵與特性

1．人天生有良知良能與四端，當依良心而行

所謂聖人曉諭的義理，便是指善於了解人性的內涵與道理。孟子以人不學而能、不慮而知，稱作人的良能良知，認為是人「天生的本性」。孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」³⁶這不學、不慮而「能」與「知」的內涵，乃是愛親、敬長等。愛親敬長，乃是前一節所述，人所殊異於動物的抽象倫理心性。這樣的本性與行為表現——仁、義，乃是通達天下所有人之共有的。不慮而知、不學而能的乃是人「原始」與「真實」的人性。其內涵，還包含所謂的四端。孟子論人性，是從人的四端去闡述的，也是由人的「動心起念」去看：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」《孟子·公孫丑上》

孟子的意思是人都有不忍他人受傷害、痛苦的心。孟子舉孺子入井作為一個典型的例子來說明。當人見到的孺子將要跌入井，馬上都有恐懼和憐憫傷痛的心。這種心，並非來自對外事實利害的考慮，而是人自然存有的。為孺子將入井感到不忍心的

³⁶《孟子·盡心上》。

人，並非為了想藉此結交小孩的父母，也不是為博取鄰里朋友們的讚譽，不是害怕得見死不救之惡名。孟子以人遇到孺子將入井的情況，指出人普遍有「不忍」之動心起念。此種「不忍」的動心起念，未經任何外在利害考慮所驅使。這一樣是前述孟子所言的「不慮而知」、「不學而能」的自然反應。孟子由此延伸，指出沒有惻隱之心，不算是「人」；沒有善惡之心，不算是「人」；沒有辭讓之心，即不算是「人」；沒有分別是非之心，也算不得是「人」。仁、義、禮、智，作為人內心的四種發端。人的心裡有這四端，就如人有四肢一樣自然、一樣與生而俱的。孟子在與公都子的對話裡，也提及了相若的內涵做說明：

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

孟子曰：「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。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。』」《孟子·告子上》

在公都子的對話裡，公都子以告子「性無善無不善」的說法向孟子請教，告子的看法與孟子人性善不同，是否告子錯了？孟子的回應，乃認為四端是人心所固有，而非外鑠而成。人只要順著本性所發動的情，就可以為善。在此清楚可見，孟子所謂的善，乃是指依順著人「動心起念」當時之情、人的四端，去行為的，便是能為善、便是善。且孟子引用《詩經》的說法，指出天所生

養的各種物類，各有其性，而人所秉受的常性，即是愛好美德。而這與前述孟子指出，人心與人的耳、口、眼一樣有所好。人心所偏好的，便是仁義之理。

人心皆好仁義之理，人都可以為善，而人所以為不善的，不是本質問題，乃是因為沒有求取、存養本心使然。孟子強調，人秉於發端自人心的仁、義、禮、智的感受，進一步則會影響人，可以有善的外在行為表現。對於人之行善、表現善行，孟子認為乃是先有「仁義存於心」，而後才有仁義之行為。此正是所謂的「由仁義行，非行仁義」³⁷。四端發於內心，人當進一步將之擴充，進而流露成外在行為之表現。孟子曰：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」發於內心，進一步影響外在行為，人人都應當以此四端自勉，「有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。」³⁸仁義禮智，是人所固有，只要求索便可得，人皆應該積極擴充這四端，自己勉力而行、也當勸君行之。

孟子在回應告子對人性的看法中，強調人之為善，如同水之就下：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」《孟子·告子上》

³⁷ 《孟子·離婁下》。

³⁸ 《孟子·公孫丑上》。

孟子指出，人性的向善，就如同水性的向下；人性沒有不向善的，水性也沒有不向下流的。然而，水受外力搏打、阻塞，則會向上濺、往上逆流，只是這並非水的本性。正如同人之為不善，並非人的本性不善。由此類比，見孟子對人性之就善的確信，正如水之就低勢流般肯定。

仁、義、禮、智，存自人心、人性之中，順著人的本心，則人能為善。為人則當積極求取與存養人的本心本性，並且加以擴充四端，以成當守當行的。此便是儒家的道德良知內涵。儒家道德良知的內涵，乃是來自或者依據人性而來。孟子所切入論人性的角度相當明確，而在此也可見，孟子並不否定人有其他面向，只是其他的面向，孟子的態度偏向不予肯定與重視。

2 · 價值求取乃當反求諸己

前述孟子所言的仁義禮智四端，乃是人之「固有」，而非「外鑠」的。因此，儒家思想所認為修養與價值求取，乃當向人的本性、自己本性中去求，偏向是一種內求、與反求諸己的。孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」³⁹萬事萬物所持的道理，都在自己的本性之內，反省自身，誠而以對，樂莫大焉。強恕而行，則是求仁的近途。跟著自己的本心而能求仁，只當向著自己的心與本性去求。

並且，進一步，孟子藉由「求索即能得」，來推論，這是「所求」在人的身上已然具備，因此才能求索便得：

³⁹《孟子·盡心上》。

孟子曰：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。」《孟子·盡心上》

仁是人的本性所固有，因而求而能得。而相較起來，人對於利的求取，結果是否能求得，則並不一定，以此則見，求而未必能得，乃是所求不在自己身上，是在身之外所致，其得與不得乃是命定。進而，孟子將此種所求不是人自身所具備、求而未必能得的、須由命定的，認為不應當視為是人的本性：

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》

口對於美味，眼對於美色，耳對於音樂，鼻對於香氣，四肢對於安逸，是人人所喜歡的，是人的本性，但得與不得卻是命定的，乃並非都能如願的。因此君子不將之視為是天性。仁之於父子，禮之於賓主，知之於賢者，聖人之於天道，一般人以為是天命註定的，卻是存乎人的本性中，求而能得，君子因此不將它視為是命定的。孟子將仁看成「天之尊爵也，人之安宅也，莫之禦而不仁，是不智也」⁴⁰並且以仁者如射作喻「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」⁴¹仁是上天給予人，最尊貴的爵位，是人們最安全的居處，「智」正是能處仁、擇仁而處。培養仁道，則如練習射箭一樣，射箭的人要自己擺正，然後發箭，若射而未中，並不怨恨成績勝過自己的人，反身求於自己。求仁，當由自己身上去求，而不是外求也非由命定或外在決定。

⁴⁰ 《孟子·公孫丑上》。

⁴¹ 《孟子·公孫丑上》。

3 · 尤重人心，且人心乃待克慾以操持存養

在關於孟子對人性的論述裡，可見人的身體，雖然可以分為各個不同部分，然而孟子尤為看重的，乃是人心：

孟子曰：「人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也；無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣！體有貴賤，有小大；無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧檟，養其槲棘，則為賤場師焉。養其一指，而失其肩背而不知也，則為狼疾人也，飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人，無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉！」《孟子·告子上》

孟子提及，人普遍都愛惜自己的身體，然而，人身體的各個部位，有大小與貴賤之分別。人以重視養口腹之慾者為賤，稱為小人；以重視長養心志者為貴，稱為大人。只貪圖口腹飲食的人，因其以小失大，為人所賤。人養口腹，若是為求口腹之慾本身的滿足，則為不可；求養口腹，若是為進一步要長養心志，則可以。首先以此見孟子尤重人心，甚於人的其他各個部分。

而孟子所重的人心，乃是待刻意的操持存養才能得。人的修養，乃當向著人自己身上去求，求之則得，不求則失。人的良知良能、四端，雖是固有，但需要人刻意的操持存養，以能求得。對此孟子做出牛山濯濯的比喻：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有

才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」
《孟子·告子上》

人的良心、仁義之心，就像牛山之木，需要存養。不加存養，則牛山之木會光禿，而人的良心則將亡佚而與禽獸相去不遠。若只看結果，則人以為牛山本來便是光禿無木，或者則以為人天生與禽獸無異，孟子認為實際並不然。另外又以「山徑之蹊閒」作喻：

孟子謂高子曰：「山徑之蹊閒，介然用之而成路。為閒不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。」《孟子·盡心下》

山徑之蹊閒，時常走便能成路，若有幾天不走，則又會被茅草蔽塞。人心如同這成路的蹊閒，需要操持存養，否則會被遮蔽覆蓋。不論是「牛山之木」，或是「山閒之徑」，孟子的意思都在人心當要刻意存養，否則會失去或蔽塞。

此外，養心之道，在於克慾。「人心的存養」，與「追求感官慾望滿足」，二者之間，存在著矛盾。

孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」《孟子·盡心下》

養心，沒有比減少「慾望」更重要的。寡欲者，雖也有失去本心的，卻很少。相反地，嗜欲多者，雖然也有能保存本心的，也很少見。這也呼應孔子「克己復禮為仁」的說法。

二、 仁的內涵與性質——偏向人性中的純人面

前面述及，孔子對於仁的內涵，罕於直言。「子罕言，利，與命，與仁。」⁴²以及子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」⁴³如此，對於想了解孔子仁的內涵，相對困難。此外，了解中國儒家思想的困難，也在於思想家對於人文思想的論述，有時本身未必全然是為知識而做的析論，而會帶有純知識以外的考量與用意，而不能視為就事論事，為知識而知識的論述，當然，此種論事態度本身，也是值得研究的另一個議題——儒家思想帶有特定的價值觀與目的。然而，在此一提，只是指出研究人文問題相對可能而有的困難。這類問題在子貢與孔子的對話中可見一斑，子貢問於孔子曰：「死者有知乎？將無知乎？」子曰：「吾欲言死之有知，將恐孝子順孫妨生以送死；吾欲言死之無知，將恐不孝之子棄其親而不葬。賜欲知死者有知與無知，非今之急，後自知之。」⁴⁴孔子並不願意直接論此問題。原因乃在人文思想涉及人無形主觀性的道理，人的主觀會受事實影響，進而影響人如何處理面對事實。人主觀性的道理會與事實交互受影響。故而與純科學、物的道理不同。這也是在了解人文思想的困難，而當注意之處。

本文在此將析論孔子對於「仁的內涵」的論述，並且就前一部分已經論述的孟子的人性觀點，指出與孔子對仁的觀點，在內涵上相呼應之處。

⁴² 《論語·子罕》。

⁴³ 《論語·公治長》。

⁴⁴ 《孔子家語·卷二致思》。

（一）對仁的內涵之稱述、以及所寓含的價值取捨

孔子所談的仁，便是指人性，更進一步地說，儒家思想裡所指的人性，特別是指異於動物面的、偏屬人所特有的那一面心性。

1 · 克己復禮為仁、求仁當反求諸己

對於仁的內涵，孔子曾在與顏淵的對話裡，相對明確的指出：

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，而由仁乎哉？」顏淵曰：「請問其目？」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」
《論語·顏淵》

孔子罕言仁，而此章卻相對相當直接地指出，「克己復禮，為仁」。然而，想要了解這句話的內涵，則必須先了解所謂的「克己」的內涵是什麼？這裡指的禮，內涵又是指什麼？何以克己復禮，就能為仁？

針對「克己」的內涵，當與前一節已論述的內容合併一起看。儒家思想區別人與禽獸的差異，而其中，將孝視為「仁之本」，析論儒家思想裡所謂的倫理孝道，則能知道所謂「仁」的性質與內涵，乃偏向是指與動物差異的那一面人的特殊心性，或為「純人面的人性」。而這一面的特殊心性，乃與人的另一面「動物面的人性」相並列，都是人所具備與表現出來的。雖然二者都是人所具備與表現出來的，但若就孔子對仁的重視，以及孟子對人性的相關論述，則可清楚知道，他們所偏重是人能與動物有所區別的那一面。並將這一面指為，是人之所以為人的意義所在。這樣子的觀點，實際上本身即是一種價值取捨。

面對不同面的人性面向，儒家思想做出了區分與價值取捨。並且對於不同面向的人性之間的關係，以及如何面對，有一套看法，「仁」所指的是先天的人性，是純人面的人性。對此江澄祥教授有相當清楚的論述。江澄祥教授指出：

「動物面的人性」則是個人的感官慾望面，人為了追求生存發展，而必須追求事實利害來加以滿足個人的感官慾望。「只要牽涉到『個人』感官慾望與利害需要的，就屬於『感官心理』層面；反之，不受個人感官慾望與利害需要之牽絆或影響的，就屬於『人』的『心靈』層面。」⁴⁵

孔子所講的「克己復禮」，所克的對象，便是人性裡的「動物面」，而回歸「純人性」。江澄祥教授將「克己復禮」的概念以圖示表示：

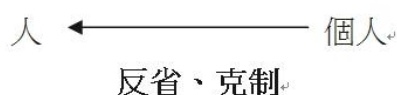


圖 2-1：傳統中國儒家思想對「人」之要求取向圖

資料來源：江澄祥，《人的道理－理論邏輯學》（台北：江澄祥，2009），頁 135。

傳統中國儒家似乎認為，具有先天善良本性的才能算「人」。而「人」又天生有慾望，慾望又必然使人偏離「先天的人」。因為每個人面對不同的環境，為生存與生活，不得不追求慾望的滿足，所以必然產生「個別性」與「自私性」。具體地說，先天本質上是「人」，但後天實際的生活，必然使「人」慢慢變成「個人」。意思就是說，「個人」必然偏離真正的「人」，也就是必然帶有「動物性」。

在傳統儒家的心目中，「動物性」是不好的，甚至是不道德的。因此，如何防止「動物性」的慾念，傷害到天生善良的人性，只有透過「克制」的功夫與過程。但人類動物性的慾望，也是天生的，它的存在與顯現，也是自然與本能的，常不是故意與刻意的。

⁴⁵ 同註 8，頁 27。

人類天生都必須追求生活與生存的滿足與需要，追求慾望的滿足與需要，自然就會產生或發生的必要的慾念與行為。如何去防止「動物性」的慾念發生，那不但是很難的，而且是不易自我警覺與察覺的。為了這一點，儒家特別強調「反省」或自我「省察」的重要。意思就是說，要時時刻刻注意「察覺」，這種不易自我察覺的本能慾念或行為的顯現。這種近乎矛盾與自相衝突的「反省」或「省察」功夫，用自我先天善良本性，去「察覺」與「克制」自己先天的本能需要，當然是相當弔詭與困擾的，更是相當不容易的。⁴⁶

兩面人性之間的關係，乃在必須克制「動物面的人性」，追求與回歸「純人面的人性」。孟子曾引用陽虎的話，一樣點出，求仁與求利二者間的關係。陽虎曰：「為富不仁矣，為仁不富矣。」⁴⁷朱熹為此所做的注，乃言：「天理人欲，不容並立，虎之言此為仁之害於富也，孟子引之，為富害於仁也。君子小人，每相反而已矣。」二者存在衝突的關係。

除了二者存在衝突，由前述孔子直言「未見好德，如好色者」⁴⁸的感嘆，也看得出在二者的衝突中，「動物面的人性」相對於「純人面的人性」，顯得較為強勢。純人面人性，在價值上被儒家視為是人所以為人的原因，然而，卻需要特別的存養操持才可以。在本文的前一部分內容裡，孟子對於心的存養操持的重視，以及，認為養心之道，應在於寡慾：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者，寡矣。」⁴⁹實際上，正是呼應孔子「克己復禮，為仁」的看法。克制人的動物面，方能存養純人面。

⁴⁶ 同註 8，頁 179。

⁴⁷ 《孟子·滕文公上》。

⁴⁸ 《論語·子罕》。

⁴⁹ 《孟子·盡心下》。

孔子克己復禮的方式，包含了非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。「禮」的意義，則偏向人的「本心」、「純人面的人性」——那不帶後天個人慾望利害考量的心。並且，由孔子對顏淵「為仁由己」的回應，可見一樣是向著自己去求、反求於己。

在《孔子家語》裡，有另一個直接提及「克己復禮」的例子：

楚靈王汰侈，右尹子革侍坐。左史倚相趨而過，王曰：「是良史也，子善視之。是能讀三墳五典、八索九丘。」對曰：「夫良史者，記君之過，揚君之善。而此子以潤辭為官，不可為良史。臣又乃嘗問焉，昔周穆王欲肆其心，將過行天下，使皆有車轍馬迹焉。祭公謀父作《祈昭》以止王心，王是以獲歿於文宮。臣聞其詩焉而弗知。若問遠焉，其焉能知？」王曰：「子能乎？」對曰：「能。其詩曰：『祈昭之愔愔乎，式昭德音，思我王度。式如玉，式如金，刑民之力，而無有醉飽之心。』」靈王揖而入，饋不食，寢不寐。數日，則固不能勝其情，以及其難。孔子讀其志曰：「古者有志，己復禮為仁。信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？子革之非左史，所以風也。稱詩以諫，順哉！」《孔子家語·卷九正論解》

在孔子讀到楚靈王與右尹子革互動的一段歷史，右尹子革利用機會，讓楚靈王聽到過去祭公謀父為勸止周穆王遊樂之心，而作的名為〈祈招〉的詩，有祭公謀父之勸，穆王因此得以善終於文宮。〈祈招〉的內容在勸止君王逸樂之心。楚靈王聽了之後，心生在意因而寢食不安穩。孔子評論復禮為仁，稱讚右尹子革的作法。求仁當由人自身的心去求，求的方式，便是克制自己的慾望而可求得。

2 · 如有博施而濟眾者，何事其仁，必也聖乎！

此外，孔子在所提及的仁的內涵，也包含從仁民愛物的角度而論，並非只是個人自求的修養而已，乃同時亦可見「仁心」與「仁的行為」的關係。

孔子罕稱仁，但在與子貢的對話裡卻有直接稱許：

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」《論語·雍也》

能做到施惠百姓，又能扶貧濟困，對此孔子給予極高的盛譽，稱說這已不只是仁人，是聖人了，連堯舜也唯恐自己做不到。孔子指出，仁乃是己立立人、己達達人的。在析論孟子的人性觀時，已提及人心的四端，所謂的四端，乃是人特有會對於他人的不忍，孟子認為人當積極擴充此四端為善，而孔子在此所稱述仁的內涵，則一樣是發自仁心對他人所存之不忍，而後具體化為博施濟眾的行為。仁的內涵，乃是發於本心而積極為善的。而這樣的內涵，也成為儒家政治上統治與被治之間關係的依據——仁政的內涵。在析論仁的內涵時，藉由此例可見仁非但只是仁的存心，更進一步當要強烈化為「仁的行為」，由心而流露為行為的才真正能稱得上是仁，甚至得稱聖。

孔子稱仁，時而強調仁心，時而強調仁的事實行為。子曰：「下之事上也，雖有庇民之大德，不敢有君民之心，仁之厚也。是故君子恭儉以求役仁，信讓以求役禮，不自尚其事，不自尊其身，儉於位而寡於欲，讓於賢，卑己尊而人，小心而畏義，求以

事君，得之自是，不得自是，以聽天命。」⁵⁰此是就仁心、人的動機而言的。君子居下位而事君上，雖有能有德可以助民，卻不會存想要為民之君的心，孔子稱此為「仁之厚」。君子致力於仁、禮，不誇耀自己，克制自己的慾望，禮讓賢者，貶抑自己、推崇他人而心存義理，以此態度事奉君上，坦然面對得失而能聽任天命安排。如此存心，乃是不計個人利害，致力於仁義且盡其在我的心。此外，另一方面，則是就仁的事實結果而論的，管仲身為臣子，在君上公子糾被殺之後，並未以身殉：

子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎！」
子曰：「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」
《論語·憲問》

管仲並未為公子糾死節，子路質疑管仲是否未仁，然而孔子卻以管仲輔佐齊桓公糾合諸侯，使民免於戰亂，使諸侯求仁、成仁，孔子因此肯定管仲為仁。以此可見孔子稱仁，並非是死守一定事實行為、固守不化。

（二）析論孔子對仁的看法，以及其看法的意義

本文前一部分，乃析論孔子對仁所做相對直接地陳述。接著則將析論孔子對仁的態度，以及析論其所持態度之意義。

1．待仁以高標準、求之不易

在記載孔子對仁稱述的內涵裡，可以發現孔子對仁所持的標準相當高，極少直接以仁稱許人。

⁵⁰《禮記·表記》。

孟武伯問子路仁乎？子曰：「不知也。」又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」《論語·公治長》

子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知；焉得仁！」「崔子殺齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰，『猶吾大崔子也。』違之；之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」子曰：「未知；焉得仁？」《論語·公治長》

孔子對仁持有的高標準，不輕易以仁肯定人，唯在稱譽管仲時，難得地以「如其仁!如其仁!」⁵¹稱說。以及在子貢問孔子：「『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』」子曰：「『何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！』」⁵²才鮮見孔子直接稱道，並且由孔子之言，得見仁是連儒家視為「聖賢」之堯舜，都唯恐自己做不到的，以此更見仁的不容易達到。

筆者認為這種態度本身包含兩層可能的涵義，第一種是仁本身非常難以達到，第二種則是孔子乃刻意以此，希望使人時時自勉不懈、不自滿。

就第一種的意涵而言，前面已述及，仁是偏向是「純人面的人性」，對比「人性的動物面」，它相對的微弱，且需要刻意透過壓抑，人所具備之強烈的個人直覺感官慾望、透過時時刻刻地

⁵¹ 《論語·憲問》。

⁵² 《論語·雍也》。

反省以存養操持，才能求得或保有。其違背人強勢面的人性，因而修養相當困難，江澄祥教授有以下之闡述：

「其實所謂動物面，不但是人類天生的本能慾望，而且是人類求生存，與求個人感官慾望滿足所必要的原動力。儒家主張克制這種人類天生的本能慾望，已經很明顯與強烈地違背了人類天生本能慾望要求，這不但違反了人類天生的一種『本能人性』，而且還要要求人克制它、壓抑它、與貶低它。儒家這種違反人類天生的『本能人性』的主張，當然不是一種令人容易做到的事情，甚至是一種強人所難的事情。因此，有人說傳統儒家的主張，有一點違背『人性』。其實，儒家所違背的『人性』，只是人的『動物面』的人性而已。雖然儒家反對的，只是人類人性中的『動物面』的人性，但『動物面』的人性，也是天生的人性，而且它是人類追求生存與生活的必要人性。」⁵³

實際上，仁不是「事實」，它是一種先天的本質、先天的本性，要透過克制個人才能盡量去求得。但人的個人感官慾望，同樣是人先天的「本能人性」，並且因為它是人求事實面生存發展所必要的，而在不得滿足時，難受的感覺則具體而強烈，它屬於強勢面的人性，並不會因為「克制」與「壓抑」而除去。甚至跟人的本心、仁的本性，有消長作用，因而人必須要時時刻刻修養求取與保存本心、本性。求仁、持仁之不易，亦可見於孔子雖弟子眾多，卻也只就顏回稱讚「其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」⁵⁴來見其難。

「求仁」是一輩子未有止盡之事，必須是永不知足、不懈怠，擁有自我責求之心與態度。孔子待仁以高標準而明示學生當努力不懈地求取。

⁵³ 同註 8，頁 128。

⁵⁴ 《論語·雍也》。

2 · 人人有心即能求取、卻少人求

雖然前述，孔子待仁以極高的標準，不易以仁許人。然而，析論孔子稱述仁的內涵，則可以發現，雖認為求仁不易，孔子卻又認為仁是人人有心都能求取的、也是人人都有能力求得的。子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」⁵⁵。仁是人性，是往自身而求、反求於己的，並不涉任何外在條件、人人有心即能求取。而析論儒家思想中對聖賢的觀點，則見人人有心皆成能為聖賢。

孟子曰：「雞鳴而起，孳孳為善者，舜之徒也。雞鳴而起，孳孳為利者，蹠之徒也。欲知舜與蹠之分，無他，利與善之間也。」《孟子·盡心上》

孟子以天一亮便念念不忘於為善的，視為是與舜同類的人；相反的，早晨起來，念念不忘於追求私利的，便是盜跖一類的人。舜、盜跖的分別，只在心是貪利或好善而已。當聖賢一類的人，或者當與盜跖一類的人，端在人的存心。孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」舜與深山野人之所異，在於聞善而拜行的心，以致行善好施而不止。而實際上，人心所持善或惡，乃是自己能夠決定的。

相同的，在針對曹交所問「是否人人都可以成為堯舜」的說法，孟子給予肯定的答案。要成為堯舜，並不涉及外在、或者非自己所能掌控的條件：

曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」「交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長，食粟而已，如何則可？」曰：「奚有於是？亦為之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雛，則為無力人矣；

⁵⁵ 《論語·述而》。

今日舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣。夫人豈以不勝為患哉？弗為耳。徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」《孟子·告子下》

堯舜之道，乃孝悌而已，也就是「為與不為」而已。孟子以跟長輩一起行走作例子，能慢慢地跟在長輩身後走，叫做悌，速度很快先走過長輩，就叫做不悌。亦即是否心存長輩、是否心存敬意，以致表露成外在行為，這是個人做與不做的問題、取決於自己的心而已。

此外，孔子也指出仁對於人的重要性：

子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣；未見蹈仁而死者也。」《論語·衛靈公》

仁對人而言相當重要，其重要性大於水火，但卻少見大家亟力追求。這也呼應「未見好德如好色」的說法，仁雖對人而言重要，卻常見一般人求仁之心不切、少人積極求取的問題。

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」《論語·里仁》

子曰：「中心安仁者，天下一人而已矣。《大雅》曰：『德輶如毛，民鮮克舉之；我儀圖之，惟仲山甫舉之，愛莫助之。』《小雅》曰：『高山仰止，景行行止。』」子曰：「《詩》之好仁如此；鄉道而行，中道而廢，忘身之老也，不知年數之不足，俛焉日有孳孳，斃而後已。」《禮記·表記》

孔子以「我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也」強調人人都能求仁，以及求仁之易。卻也說「未見好仁者與惡不仁者」，指出少見人致於求仁。在《禮記·表記》，則見孔子引用《詩經》，《詩經》甚至以舉羽毛，來誇喻為德乃人能輕易做到的，然而，一樣是以「民鮮克舉之」指出一般人鮮少去做。

純人面的人性之保持，對人而言很重要，卻少為人所重視。以下見《孟子·告子上》：

孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」

孟子曰：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。至於身，而不知所以養之者，豈愛身不若桐梓哉？弗思甚也。」

孟子曰：「今有無名之指，屈而不信，非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」

人對於自己身軀，僅管微小如手指，都知重視愛惜。對於身外財物等事實利害，例如雞犬、名貴的桐梓，也知道要加以守護，然而，對於自己天生本性中的仁、義，卻不知應當加以存養。以此可見人對於「純人面人性」欲求之微弱。孟子指出「指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡」，筆者認為其中原由或許也在於「指不若人」乃有形感官易知易見之事，然而「心不若人」卻相對無形，必須刻意加以自覺與修養，若是習以感官辦事論事的人，自然對「無形」的心性不加留意存養。孟子以「此之謂不知類也」，以人之不知輕重來評論。這也呼應了：

「人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也；無尺寸之膚不愛焉，則無尺寸之膚不養也。所以考其善不善者，豈有他哉？於己取之而已矣！體有貴賤，有小大；無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧檟，養其槲棘，則為賤場師焉。養其一指，而失其肩背而不知也，則為狼疾人也，飲食之人，則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人，無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉！」
《孟子·告子上》

孟子否定人只圖養自己身體感官慾望利害滿足，而不知存養人格心志。就仁的內涵之論述，可見仁是儒家思想相當重視的，認為仁對人而言相當重要。無涉任何外在條件，人人有心都可以求取，並且是可以求得的。然而，一般人卻也少致力去求。而就其「人人有心皆能求」之內涵而言，江澄祥教授將儒家思想指為，堪稱「最公平的文化」⁵⁶——儒家思想中，認為對人而言，最有價值的，莫過於「仁」，而就這樣的價值，卻是不涉任何外在的條件便可以求得的，是只要身而為人，只要有心求，人人都有能力向著自己本性去求，而且是有心求便可求得。唯就事實而言，能符合「仁」的人，非常少。人者，仁也。仁是一種天生的人性與本性，而在事實上，孔子一再提及符合「仁」、依「仁」、行「仁」者，卻極少。孔子一再稱述的仁，是一種人應有的天性與本性，是一種事實難以達到，卻仍要盡量修養的方向與內涵。這便是儒家的價值觀。⁵⁷

3 · 厭棄巧言

前述仁是身而為人都具備的天生人性，求仁當反求諸己，往自己身上去求。求仁，乃是有心想求，人人都能求、且能求得的。

⁵⁶引自江澄祥教授《論語》讀書會講述內容。

⁵⁷引自江澄祥教授《論語》讀書會講述內容。仁的價值乃既可貴，而人人皆可以求得，卻少有人去求取。並且雖是人人皆可求得，事實卻難真的求得，這並非「耍人」，而是純人價值的特性。

然而，卻也因為人性裡有衝突的「動物面的人性」，而導致求仁不易。人追求利，以滿足感官慾望的「動物面的人性」，是相當強勢存在的人性面向，是人求生存發展所需要、且感覺相當強烈的。然而，重視感官與外在利害的求取，會與存養「純人面的人性」相衝突。求仁，必須透過「克制」與「壓抑」「動物面人性」，才能求得。

對此，在析論仁的內涵時，則因而也可以見到孔子對於「巧言令色」的排斥與厭棄。其中的原理原由，與仁的內涵之關係，也值得一探。首先，可見孔子對於巧言令色的直接批評。「巧言令色，鮮矣仁！」⁵⁸巧言善辯、臉色裝得很和善的人，少見有仁心。孔子除了批評巧言者少見仁心，也明指以巧言等為恥：

子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」《論語·公治長》

相類的觀點，可以從孔子回應他人對冉雍的評價來看：

或曰：「雍也仁而不佞。」子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」《論語·公治長》

孔子認為仁者，不當佞。「佞」者，巧言善辯，話說的動聽，卻不知是否內心真的是仁。儒家思想重視人修養自己本心，然而人的內心是無形且內隱的，因此分辨就顯得相當重要，孔子指出，君子不以一個人的言辭內容來判斷人，因為天下有道時，人的行為總勝於言辭，在天下無道時，言辭則過於行為：

⁵⁸ 《論語·學而》。

子曰：「君子不以辭盡人。故天下有道，則行有枝葉；天下無道，則辭有枝葉。是故君子於有喪者之側，不能賻焉，則不問其所費；於有病者之側，不能饋焉，則不問其所欲；有客，不能館，則不問其所舍。故君子之接如水，小人之接如醴；君子淡以成，小人甘以壞。《小雅》曰：『盜言孔甘，亂是用餒。』」《禮記·表記》

顏回問於孔子曰：「小人之言，有同乎君子者，不可不察也。」孔子曰：「君子以行言，小人以舌言。故君子於為義之上，相疾也，退而相愛；小人於為亂之上，相愛也，退而相惡。」《孔子家語·卷五顏回》

孔子忌巧言令色與言過其實；君子重視身行勝於言辭，而小人重辭說而無其實。「君子不以辭盡人」，原因也在於君子、小人，都會透過言辭表達；然而，小人言辭常常過於其真正的心意，因此也自然欠缺了發自內心，相應會有的外在行為。子曰：「君子不以言舉人；不以人廢言。」⁵⁹因此，君子論斷人，不單以言辭。也強調言辭不應該過於真正的心意，應只作為心意的表達：

子曰：「君子恥其言而過其行。」《論語·憲問》

子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」《論語·里仁》

對於言辭，孔子認為只是拿來表達用的，不應當過於重視修飾。孔子有「辭，達而已矣！」⁶⁰的說法。並且，孔子直接以「剛、毅、木訥，近仁」⁶¹以稱說不擅言辭、說話遲頓者為「近仁」。木訥者近仁，而仁者「言訥」：

司馬牛問「仁」。子曰：「仁者，其言也訥。」曰：「斯言也訥，其謂之仁矣乎？」子曰：「為之難，言之得無訥乎？」《論語·顏淵》

⁵⁹ 《論語·衛靈公》。

⁶⁰ 《論語·衛靈公》。

⁶¹ 《論語·子路》。

訥者，說話謹慎、不輕易言說。孔子認為為仁、求仁困難，言辭乃人心的表達，因此應當謹慎，不應輕易掛在口上。孔子因而也有「巧言亂德。」⁶²的說法。

孔子何以厭棄巧語言說的人，且認為會亂德？原因乃在，仁是人的本性、是人所以為人的本質。仁的求取，當反求諸己、向著自己內心去求。言辭應當是用以表達人的仁義本心，然而，卻常會被小人用來文飾自己，作為干求外在感官事實之利的手段。孔子之厭棄巧言，乃就巧語言說者的動機與目的而論的。其動機與目的，往往是為求取個人之利，與儒家思想所重視人道的價值與修養相齟齬。以此也見，仁的內涵並非技術性的，以及乃是排斥求取個人之利的。因此厭棄佞者，而認為訥者近仁。

貳、斥利克欲的修養與道德良知內涵

在此所指的儒家思想中的道德內涵與修養，聽來廣泛，聚焦而論，乃針對儒家經典中提及的「君子」、「儒者」、「士」、或「賢人」，在於處世時，對於利與慾所持的態度，用以探究其道德良知的內涵。

析論儒家道德良知的內涵，本文在此將由他們所對於利與慾所抱持的態度來切入。本文在此將處理兩個層面的問題。第一：為何探討道德良知內涵，會與對於利與慾所抱持的態度有關？利與慾所指的內涵是什麼？第二：儒家思想對於利所抱持的態度為何？此與儒家道德良知的關係為何？

⁶²《論語·衛靈公》。

一、 利與道德良知內涵的關係、利的內涵

(一) 利、慾與道德良知內涵的關係

為何析論「道德良知」的內涵，會與人對於利與慾所抱持的態度相關？「道德」一詞，在不同文化價值觀下，內涵廣泛，並且個別具體的內容有所不同，然而，探究其普遍內涵的本質則能發現，不同文化底下，被視為符合道德的思想或行為，不外乎多半是能對人類的社會生活，能帶來正向助益的。

道德內涵廣泛，本文在此主要目的並不在深論跨文化之間的道德內涵本身，而僅只是就其中一個角度切入析論——亦即針對如何面對「利」與「慾」的角度。不同文化，各有道德內涵，然而其內涵的形成，便涉及到人類共同的社會生活，應該要採用何種態度面對與處理「利」與「慾」。究其原由，則是與人類社會生活的事實相關。人類生而有與動物相同的感官慾望面，需要追求感官慾望之滿足，以求能生存與發展。然而在追求感官慾望之滿足，以求生存與發展的過程，會涉及對於外在資源的競爭。而人與人之間的衝突與爭端，往往便發生在共同生活中，對於外在資源的競爭過程上。對於外在資源的競爭過程的衝突，本質即能視作是一種「爭利」的衝突。因此，人類社會中道德的內涵，往往則與如何處理與面對「利」，進而防止人之間的衝突、爭亂相關。

道德乃無形文化價值觀的一部分。有關文化的內涵，江澄祥教授做了下列的界定：

「文化的意涵，大致來說，似乎可界定為：早期人類在某一段時間、某一個空間，面對環境，為求生存與求發展，創造或產生出來的一切有形或無形的做法與想法，可統稱為那一群人的文化。」⁶³

江教授並且將文化分類為，「有形文化」與「無形文化」。「有形的文化」，指的是人類面對自己所置處的環境，為求生存與發展，而採用的生活方式與生產方式，包含其中所使用的各種文物器用。而「無形的文化」，則是指在共同的生活之中，面對衝突時，所發展出賴以判斷對錯、是非、好壞、善惡的共同標準。對此，道德即能歸類在無形文化的內涵之中：

「所謂『文化價值』，就是指的，整個民族、國家、或社會（即創造一個文化的文化體）對事情或問題的是非、對錯、與好壞的共同標準，也是他們能互相接受，而不必靠原始本能武力或智力相對付的一種比較文明的依據與道理。這個價值或道理的塑造，開始可能領導者（如酋長或國王等）用強制或強迫的，但它之所以成為文化價值，主要是靠教育、說服、與最後共同覺得有道理，而彼此肯定與接受，最後共同加以維護與傳遞的。」⁶⁴

道德乃是指無形的文化價值觀。而究其形成，乃在為解決共同生活爭利的爭端。人性有動物面，追求感官慾望的滿足，以求生存與發展。然而，感官慾望的滿足，必須依賴追求身外之資源才能滿足。人類在共同的生活以及競爭的過程中，容易產生衝突與爭亂。面對共同生活的衝突與爭亂，在文化價值觀產生之前，人類仰賴動物面的原始本能，亦即武力與智力，亦即暴力與陰謀詭計互相對付、解決爭端，但終非長久之計。今日的勝者，來日可能會年老力衰，轉成敗者，早期人類在文化價值觀發展前，憑藉動物原始本能解決衝突，則勝負沒有一定，最終導致人人都欠

⁶³ 同註 8，頁 143。

⁶⁴ 同註 8，頁 144。

缺保障。對此，人類依靠天性中殊異於動物的人性面——異於動物面原始本能的特殊能力與心性，發展出文化價值觀，脫離用動物面原始本能解決爭端的原民社會。其中，人類所殊異於動物的人性面向，則包含理性與心靈等。

文化價值觀，乃是人類面對求生存與發展，為脫離動物面原始本能造成的爭端與爭亂而發展出來，除了依據人性，也與所置處環境中的資源條件的狀況，密切相關。江澄祥教授，以一人一元，可以生存為例，推理所置身的環境之資源條件狀況，與文化價值塑造的可能關係：

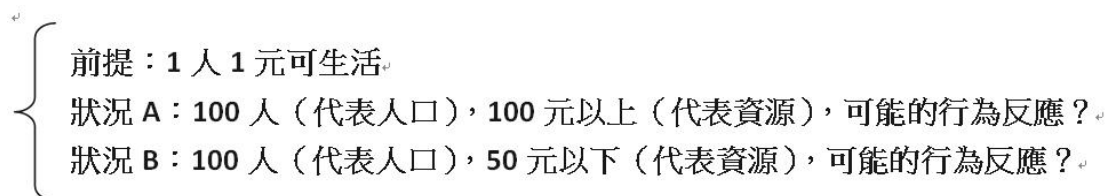


圖 2-2：人口與資源狀況之假設

資料來源：江澄祥，《人的道理—理論邏輯學》（台北：江澄祥，2009），頁 161。

假設一個人一塊錢可以維持生命，狀況A裡，有一百個人，錢有一百塊以上。在狀況B裡，一樣有一百個人，卻只有五十塊錢以下。狀況A，代表的是資源相對足夠分配的環境條件，這樣的環境條件下文化價值的型塑，容易偏向發展人性中的理性面。想出用「公平理性」來競爭，以避免傷害，對彼此共同生活有利。狀況B，則是代表資源相對不足分配的環境條件。在狀況B裡，人求生存的環境條件變得險峻，為追求生存與發展，則人與人間的爭亂往往更加強烈。此時，若為求共同的生存與發展，文化價值的發展，則會偏向發展「人性中的純人面」，亦即江澄祥教授所稱人的「心靈面」。追求純人面、心靈面價值，並且強烈地打

壓「人性的動物面」，「克制」與「打壓」個人追求感官慾望之滿足。

人類的文化價值觀的塑造，乃是「人性」與自身環境中的資源條件狀況，交互作用而發展出來的。而儒家思想所孕育的環境，即是偏向狀況B。接續本章第一節所述倫情孝道、以及本節所述道德良知的內涵，都是屬於「人性中純人面」、「心靈面」的價值。儒家思想文化價值，乃發展人性的心靈面而來，主要的內涵，便是透過打壓與克制「人性中的動物面」，是一種「斥利克慾」的價值觀——對利的求取，抱持打壓、克制的態度，並且勉人追求物質慾望利害之上的「更高價值」。

（二）利的內涵

前述，儒家思想中的道德良知內涵，其態度乃是「斥利克慾」的。對此，所涉及的另一個問題是，「利」的內涵為何？前述，人性有動物面，而為求生存與發展，人會追求動物面慾求的滿足。「利」的內涵與定義，可以有很多種，而本文所指的「利」，乃是人類為求生存與發展，所追求以用來滿足動物面人性的需求，特別是指能讓生理面與感官面慾望得到滿足的。以告子指稱的「食、色，性也」⁶⁵而言，能滿足食、色需求，能滿足人生理面、生物面、感官面的需求的，便是本文所指稱「利」的內涵。

為求生存與發展，人會追求利，以滿足動物面的需求。利的內涵，是指直接能滿足人的生理面、感官面慾求的。然而，利的追求，涉及競爭與追求外在資源與物質。因此，廣而言之，有

⁶⁵《孟子·告子上》。

利於競爭與追求、有利於求得的，也包含在利的內涵中，例如，富、貴、權、勢等。

二、 儒家思想對於利的態度與道德修養的內涵

析論對於利的態度之前，當先注意的是，求「基本生存」與求「利」之間的差異。人類生命的存續與發展，必須依賴動物面生理、感官的需求獲得滿足。然而，求「基本生存」與求「利」之間，實際上存在著「滿足程度」的差異。求「基本生存」，是人類生命獲得延續的底線。「求利」則通常是指的，超過基本生存需求之上的慾望滿足。而儒家對於利的態度，則能分為不同層面來看：

（一）坦然面對利的求取與得失——未直言反對求利

為求生存與發展，人類會追求「人性動物面」需求的滿足——亦即生理感官慾望的滿足。「求基本生存」是求人生命存續之所必要的，而「求利」則是指在維持生命存續之上，追求慾望的滿足。而孔子對於利的態度，似乎並未直言反對，而是以坦然的態度面對：

子曰：「富而可求也，誰執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」《論語·述而》

進一步也指出富與貴，乃人之所欲：

子曰：「富與貴，是人之所欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」《論語·里仁》

子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」《論語·述而》

孔子指出富與貴乃人之所好，貧與窮乃人之所惡。這與韓非子所指，人性「趨利避害」的意思相若。雖然如此，孔子卻明言，當以義作為前提來看待利與富貴。富與貴若沒有義為前提，則如浮雲般，不加掛念。簡之，孔子對於利的態度，乃若合於義則可求，可求則求；若不合於義，則為不可求，不可求則不求。並且，在不可求時，坦而視之。不看重求利、得利，而是求能符合仁、義等的價值。即便過著僅是維持「基本生存」的簡樸生活，孔子卻不以為苦，反而感受其中之樂。

（二）排斥感官慾望利害之追求

孔子並未直言反對人求利，甚至有「富若可求則求」的說法。然而，若細究孔子對利的看法與態度，卻能發現，孔子時常稱許志不在追求動物面、生活面滿足的人。除此之外，對於過著僅是維持「基本生存」之簡樸生活，並且安然處之的人，孔子則尤為肯定。以此而能推論，雖然未見孔子直接反對人求利，雖然孔子說「富若可求則求」，然而其實際的態度或真正的看法，卻是偏向不認可人去追求生理感官慾望之滿足、動物面需求的滿足。孔孟對於利的態度，實際都偏向，排斥追求生理感官慾望之滿足。

就孟子而言，將人的動物面、生活面、生理感官面的需求，視為較不重要的。以重視人的心志者為貴，重視生理口腹者為賤：

孟子曰：「……體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。今有場師，舍其梧櫝，養其槲棘，則為賤場師焉。養其一指而失其肩背，而不知也，則為狼疾人也。飲食之人，

則人賤之矣，為其養小以失大也。飲食之人無有失也，則口腹豈適為尺寸之膚哉？」《孟子·告子上》

公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。」《孟子·告子上》

在孟子與公都子的對答，可見孟子將依照心志為事的人，稱為大人，將依照耳目感官為事的人，視為小人。孟子指出，耳目等器官，不會思考，所以往往受蔽於外在的聲色事物、受外物引誘。心則能夠思考，有心加以思考就能懂得道理。這是天給予的本性。孟子肯定人當求養心志，而不當為感官慾望所牽引。

哀公問於孔子曰：「寡人欲論魯國之士，與之為治，敢問如何取之？」孔子對曰：「生今之世，志古之道；居今之俗，服古之服。舍此而為非者，不亦鮮乎？」曰：「然則章甫絢履，紳帶搢笏者，賢人也。」孔子曰：「不必然也。丘之所言，非此之謂也。夫端衣玄裳，冕而乘軒者，則志不在於食烹；斬衰菅菲，杖而歃粥者，則志不在酒肉。生今之世，志古之道；居今之俗，服古之服，謂此類也。」《孔子家語·卷一五儀解》

哀公在問孔子如何取魯國之士，以與之為治的問題，孔子回應哀公，肯定那些志於古之道的人。究其內涵，所謂「志古之道」，不是指外在衣著行為等形式，而是指「志不在食烹、志不在酒肉」者。其內涵一樣是貶抑生理感官慾望利害面的價值。

就君子、士的修養而言，孔子甚至明言，以重視生活面、動物面的感官慾望利害價值的為恥：

子曰：「士而懷居，不足以為士矣！」《論語·憲問》

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也！」《論語·里仁》

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」《論語·學而》

身為士或者君子，不當貪好生活面、動物面的滿足。進一步，孔子則尤為稱譽顏回的安貧樂道。肯定能安貧，並且不以生活面、感官慾望面不得滿足為苦的價值觀。

子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」《論語·雍也》

子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」《論語·述而》

孔子肯定安貧樂道。以不重物質，不以身外事實利害為恥來肯定子路：

子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與！」《論語·子罕》

以上，除了肯定人能以生理感官慾望利害滿足為念。進一步，則更肯定追求生理感官慾望利害之上的更高道理與價值。

（三）以義為前提的價值取捨

孔子雖言利可求則求，實際上，卻更常見儒家思想稱述二者衝突，而以義取捨的例子。歸究其中涵義，則似乎偏向「利不可求」。

1 · 以義取捨，而非以利（不是有利就好）

孔孟的思想有很多強調以義取捨，而非有利就好的觀點：

孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。『志士不忘在溝壑；勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。如不待其招而往，何哉？……昔者趙簡子，使王良與嬖奚乘，終日而不獲一禽，嬖奚反命曰『天下之賤工也！』或以告王良。良曰：『請復之！』彊而後可。一朝而獲十禽，嬖奚反命曰：『天下之良工也！』簡子曰：『我使掌與女乘。』謂王良；良不可，曰：『吾為之範我馳驅，終日不獲一；為之詭遇，一朝而獲十。詩云：「不失其馳，舍矢如破。」我不貫與小人乘，請辭。』御者且羞與射者比；比而得禽獸，雖若丘陵，弗為也。如枉道而從彼，何也？」《孟子·滕文公下》

孟子提出，齊景公以前田獵時，召喚管理園囿的虞人未以禮，虞人於是雖受召而不往，孔子讚美虞人有志氣、勇氣，不怕身死溝壑、不怕犧牲頭顱。這肯定的是虞人「以禮義為上」。而另外在王良為嬖奚駕車的例子，也見同樣重義的例子。趙簡子要王良替嬖奚駕車打獵，一整日下來，未有收穫，嬖奚向趙簡子抱怨以善御著名的王良，駕車技術差。王良改以不合正道的方式再次為之駕車，嬖奚反而打獵收穫豐碩因而稱讚王良。王良最後則引用《詩經》「駕車的人不失馳驅之正道」而請辭，示以禮義為上，拒絕非合禮義之利祿。

周霄與孟子，在有關於古人做官的問答上，也可見類似的道理：

周霄問曰：「古之君子仕乎？」孟子曰：「仕。傳曰：『孔子三月無君，則皇皇如也，出疆必載質。』公明儀曰：『古之人，三月無君則弔。』」「三月無君則弔，不以急乎？」曰：「士之失位也，猶諸侯之失國家也。禮曰：『諸侯耕助，以供粢盛；夫人蠶繅，以為衣服。犧牲不成，粢盛

不潔，衣服不備，不敢以祭。惟士無田，則亦不祭。」性殺、器皿、衣服不備，不敢以祭，則不敢以宴，亦不足弔乎？」

「出疆必載質，何也？」曰：「士之仕也，猶農夫之耕也，農夫豈為出疆舍其耒耜哉？」曰：「晉國亦仕國也，未嘗聞仕如此其急；仕如此其急也，君子之難仕何也？」曰：「丈夫生而願為之有室；女子生而願為之有家；父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。古之人未嘗不欲仕也，又惡不由其道；不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。」《孟子·滕文公下》

周霄問古之君子是否為官的問題。孟子指出，古之君子為仕，且指古書稱述孔子若三個月不作官事君，則惶然不安，出國必定帶著「贄見禮」見外國的君主，希望得到官位。為官心切的原因，乃在士人失官位，正如諸侯失國家一般，將無以為祭。古時禮法社會最重視的祭禮無法舉行，是相當嚴重的。周霄進一步則又指，既然為仕如此之重要，士人為仕之心切，又為何君子不輕易出來作官。孟子則以男女嫁娶當合於禮法為喻，為仕很重要，君子也想為仕，但所求並非能作官就好，君子厭棄不以正道往而為仕者。此又見「以禮義為上」的觀念。

而在陳臻與孟子的對話，則見「君子不可以貨取」的重要價值觀：

陳臻問曰：「前日於齊，王餽兼金一百而不受；於宋，餽七十鎰而受；於薛，餽五十鎰而受，前日之不受是，則今日之受非也；今日之受是，則前日之不受非也；夫子必居一於此矣！」孟子曰：「皆是也。當在宋也，予將有遠行，行者必以贖，辭曰：『餽贖』，予何為不受？當在薛也。予有戒心；辭曰：『聞戒，故為兵餽之。』予何為不受？若於齊，則未有處也，無處而餽之，是貨之也。焉有君子而可以貨取乎？」《孟子·公孫丑下》

君子之辭受沒有一定的結論，唯應合於理。若未合於理而受，則成了能以財貨收買的貪利之徒，此則見孟子對合理之重視。

2 · 在困窮時，越守仁義而不改節

除了在一般情況，以義為取捨之原則，孔孟亦特別肯定困厄而能不改節的：

人問孔子曰：「仁人廉士窮，改節乎？」孔子曰：「改節，即何稱於仁廉哉？」《孔子家語·卷五在厄》

孔孟肯定人不在事實不利於己時改變節操。實際上，並不只是指事實不利於己時不當改節，在於富貧、威逼之下，亦都不當改節，如此便是孟子所謂的「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」⁶⁶君子在任何情況下都不會改變節操，而小人反是：

在陳絕糧。從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮；小人斯濫矣。」《論語·衛靈公》

不自嘆其行者，言濫過。古之賢人，賤為布衣，貧為匹夫，食則饘粥不足，衣則豎褐不完；然而非禮不進，非義不受，安取此？《荀子·大略》

孔子明言君子窮則能安守窮困，小人窮則無節制地為非。荀子一樣指出古之賢人雖貧賤，衣食不穩，卻仍然固守禮義，能依禮義而行。肯定賢人操守。而如此之操守，除了在臨危時利害的取捨上，不應當改節，其中甚至包含進而選擇捨身取義、殺身成

⁶⁶《孟子·滕文公下》。

仁。由此見儒家思想對於仁義的追求，甚至乃超越個人的生命、事實利害之上的：

子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」《論語·子張》

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」《論語·衛靈公》

越是困厄，越見君子節操之不可奪，越見其高節忠貞：

子曰：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」《論語·子罕》

「君子隘窮而不失，勞倦而不苟，臨患難而不忘細席之言。歲不寒無以知松柏，事不難無以知君子無日不在是。」《荀子·大略》

以寒歲更見松柏強韌為喻，稱說君子的志節，乃在隘窮、勞倦、臨患難時，更能顯見。並且指出君子沒有一日不懷道。

（四）君子的修養

1．君子的情性與榮辱觀點

前面曾提及，人人有心皆能為聖賢，聖賢與一般人的材性天生是一樣的，唯其日積月累的存養本心、用心於善，才漸漸殊異於一般人而成為聖賢。本文在此，則欲析論君子與小人情性的異同。而欲析論君子的修養，需先究其情性。

材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣：《荀子·榮辱》

君子、小人，其好惡與天性乃是相同的，然而求取榮辱利害的方式不同。孟子則認為，君子所異於人，在於其「存心」：

孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」《孟子·離婁下》

並且，實際上，存心為何，是人自己可以決定與操控的。孔子則明言二者差異乃在「義」與「利」。子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」⁶⁷小人唯利，君子唯義。或者，子曰：「君子懷德，小人懷土」⁶⁸君子小人之差異，在於所喻所懷。如此的差異，乃在價值的取捨不同，其取捨實際也是人自己掌控的。君子所重，乃天所生予人的仁義本性：

孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」《孟子·告子上》

孟子指出人的爵位，可以分為天給予的自然爵位，也有人為的爵位。前者乃是指天性中的仁義忠信，人秉之而施善不倦；後者，乃是指公卿大夫等官職。古時擁有天爵自然會得人爵。孟子則批評後人，反而為干人爵利祿，在技術上修養天爵，待人爵得到便捨棄天爵。孟子以為此乃人之惑，認為人當重視先天本性中的仁義忠信，而不該為後天外在利祿所惑。

⁶⁷ 《論語·里仁》。

⁶⁸ 《論語·里仁》。

在《荀子·正論》中為人「榮辱」做區分，則亦見君子的內涵，以及君子與小人的差異。二者的差異，主要不在外在條件與事實利害，而在是否有心修德：

「有義榮者，有執榮者；有義辱者，有執辱者。志意脩，德行厚，知慮明，是榮之由中出者也，夫是之謂義榮。爵列尊，貢祿厚，形執勝，上為天子諸侯，下為卿相士大夫，是榮之從外至者也，夫是之謂執榮。流淫汙慢，犯分亂理，驕暴貪利，是辱之由中出者也，夫是之謂義辱。詈侮捽搏，捶笞臙腳，斬斷枯磔，藉靡后縛，是辱之由外至者也，夫是之謂執辱。是榮辱之兩端也。故君子可以有執辱，而不可以有義辱；小人可以有執榮，而不可以有義榮。有執辱無害為堯，有執榮無害為桀。義榮執榮，唯君子然後兼有之；義辱執辱，唯小人然後兼有之。是榮辱之分也。聖王以為法，士大夫以為道，官人以為守，百姓以成俗，萬世不能易也。」《荀子·正論》

荀子論君子、小人之榮辱，先分有「義」與「勢」的差異。「義」跟天所生予人的內在本性有關，是人可以修養與掌控的。而「勢」乃是指外在身分爵位或利祿，爵位利祿取得與否，通常不是人自己可以決定的。「勢榮」，乃指人受有尊崇的爵位、優厚的貢祿、勝人的勢位，其榮是由外而來的。「勢辱」，乃指受侮罵、受縛，其辱亦是由外而來。「義榮」，指的是志意修潔、德性美厚、智慮明達，這是榮產生自自己的內在。「義辱」，指的是指行為流淫汙漫、犯分亂理、驕暴貪利，這是辱產生自自己的內在。君子可以有「勢辱」，不能有「義辱」；小人可能「勢榮」而欠缺「義榮」。

荀子用以肯定君子的，並非是以外在不可控之在己的權勢或利害，而是以自己是否願意修養內在心性人格與行為而論的。君子當重視自己能修養、來自於內在的「榮」。而對於非操之在己的、身外的、外在事實利害之「辱」，則不應多加在意。並且批

評小人重視與在意外在事實利害，卻不注重人格心性之修養。這正呼應儒家的人道觀念，其價值乃是「內求」、「反求諸己」的。君子的情性與小人本無差異，唯所重視與存養，以及取捨之道造成了差異。

2 · 君子之所憂患與修養

君子所重視，不是外在事實與利害，而在自己內在的修養：

司馬牛問「君子」。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子矣乎？」子曰：「內省不疚，夫何憂何懼？」《論語·顏淵》

君子乃不憂不懼，實際上，所指乃是針對外在事實利害的態度而言。君子「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」⁶⁹，不憂懼事實利害。其所憂患的，乃是自己對於道的修養：

孟子曰：「……有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也，必無禮也，此物奚宜至哉？其自反而仁矣，自反而有禮矣，其橫逆由是也，君子必自反也；我必不忠。自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？』是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：舜人也，我亦人也。舜為法於天下，可傳於後世，我由未免為鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。非仁無為也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。」《孟子·離婁下》

君子所憂不是一時性的外在事實利害，而是一輩子心性人格之修養。君子一輩子以聖人為典範，而不患事實利害。「《書》曰：『無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。』此言君子之能以公義勝私欲也。」⁷⁰人的心性人格之修養、聖人之道，乃是

⁶⁹ 《論語·衛靈公》。

⁷⁰ 《荀子·修身》。

一輩子不能鬆懈的「天理人慾」之爭，與人的私慾爭。此外曾子曰：「士，不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎，死而後已，不亦遠乎。」⁷¹以仁為己任，作為一輩子的重任，並非一時之事。因此君子有終身之憂而不在意一時性事實利害之患。

事實利害的得與失，往往涉及外在的條件與狀況，並非人自己所能掌握。今日之得，明日是否能保有，不是自己所能掌控與決定，因此得失乃一時性的，君子並不加以在意。相反的，君子所重視，是自己內在的本性、是自己所能修養與掌握的。因此君子的修養，乃是向內、非外求的。而相關君子對於外在事實利害態度的觀點，也可以在《孔子家語》由孔子的直言中探見：

楚昭王聘孔子，孔子往拜禮焉，路出于陳、蔡。陳、蔡大夫相與謀曰：「孔子聖賢，其所刺譏，皆中諸侯之病。若用於楚，則陳、蔡危矣。」遂使徒兵距孔子。孔子不得行，絕糧七日，外無所通，藜羹不充，從者皆病，孔子愈慷慨講誦，絃歌不衰。乃召子路而問焉，曰：「《詩》云：『匪兕匪虎，率彼曠野。』吾道非乎？奚為至於此？」子路慍，作色而對曰：「君子無所困。意者夫子未仁與？人之弗吾信也；意者夫子未智與？人之弗吾行也。且由也，昔者聞諸夫子：『為善者，天報之以福；為不善者，天報之以禍。』今夫子積德懷義，行之久矣，奚居之窮也？」子曰：「由未之識也！吾語汝。汝以仁者為必信也，則伯夷、叔齊不餓死首陽；汝以智者為必用也，則王子比干不見剖心；汝以忠者為必報也，則關龍逢不見刑；汝以諫者為必聽也，則伍子胥不見殺。夫遇不遇者，時也；賢不肖者，才也。君子博學深謀，而不遇時者，眾矣。何獨丘哉！且芝蘭生於深林，不以無人而不芳；君子修道立德，不為窮困而敗節，為之者人也，生死者命也。是以晉重耳之有霸心，生於曹、衛；越王句踐之有霸心，生於會稽。故居下而無憂者，則思不遠；處身而常逸者，則志不廣。庸知其終始乎？」子路出。

召子貢，告如子路。子貢曰：「夫子之道至大，故天下莫能容夫子，夫子盍少貶焉？」子曰：「賜！良農能稼，不必能穡；良工能巧，不能為

⁷¹ 《論語·泰伯》。

順；君子能修其道，綱而紀之，不必其能容。今不修其道，而求其容，賜，爾志不廣矣！思不遠矣！」子貢出。

顏回入，問亦如之。顏回曰：「夫子之道至大，天下莫能容。雖然，夫子推而行之，世不我用，有國者之醜也。夫子何病焉！不容然後見君子。」孔子欣然歎曰：「有是哉，顏氏之子！吾亦使爾多財，吾為爾宰。」《孔子家語·卷五在厄》

孔子與學生們在困於陳蔡之間，對於所處困厄，子路憤而不滿地向孔子提出「夫子積德懷義，行之久矣，奚居之窮也？」的問題。在孔子相當清楚地回應，道德修養高的雖如仁者、智者、忠者，卻不是必信、必用、與必報的，很多時候乃是由逢不逢時運決定的。賢或不肖是人的材質，自古賢者不逢時運的例子極多，孔子以芝蘭生於深林，不因為不得他人欣賞而有失芬芳。君子所重乃修道立德，不為窮困而敗壞操守。修養乃是人事，而死生好壞與事實利害得失的發展，則是天命。君子所重，乃是就自己能掌握的、所掌握在己的，加以修養。為修養自己而修養，其動機並不是為了外在利害，或其他身外的原因而為的。

孔子同樣問子貢對於所處困厄的看法。子貢對於孔子之道的接受與景仰，無庸置疑。然而，卻也評論孔子所持之道陳義太高，一般人莫能及，問孔子何不「少貶焉？」適度降低標準。孔子則以「君子能修其道，綱而紀之，不必其能容」並指子貢意欲下修道以求容，批評其「志不廣」。以此可見君子對修養的看法與態度，君子的修養，不是為了他人而修，也不該為了求容於眾有利，而降低標準。這樣的觀點，最後在顏回與孔子的對話中更得確信。顏回稱讚「夫子之道至大，天下莫能容」，然而孔子一樣「推而行之」，當政者不能用至道，乃是當政者之恥辱。孔子對此加以肯定，就此則見君子對於自己所修養之道，肯定不疑。雖不受當

政者所用、雖不為世人所容、雖因此受困厄遭受不利，一樣不疑不懈，這正是君子對於修養的態度。

上面摘錄的內容，能見思想家的無奈。事實利害或者時運，都不是人自己所能操控的，自古有許多賢人修養高卻不得善終的例子。君子能求修養自己，而不能決定時運與天命。然而君子不懈、不餒，更是不疑，修養自己而不為現實利害所屈。向內修養自己，以待逢時。不憂患掛念外在利害、時運、與天命。

君子的修養，乃求諸己，求無愧於心：

士君子之所能不能為：君子能為可貴，而不能使人必貴己；能為可信，而不能使人必信己；能為可用，而不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見汙；恥不信，不恥不見信；恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側：夫是之謂誠君子。《詩》云：「溫溫恭人，維德之基。」此之謂也。《荀子·非十二子》

君子能為可貴，不能使人必貴己；能為可用，不能使人必用己。《荀子·大略》

3 · 為學與修養的內涵

本文在此析論儒家思想中，為學與修養的內涵，目的乃在藉而析論與探究儒家道德良知的內涵。儒家學問的內涵，乃以其人道、人性觀點為基礎，主要內涵都在操持存養人的本性與本心：

孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」《孟子·告子上》

在孔子對於顏回的評論，可以見孔子對為學內涵的看法：

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣，今也則亡，未聞好學者也。」《論語·雍也》

季康子問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不幸短命死矣！今也則亡。」《論語·先進》

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」《論語·雍也》

孔子稱讚顏回好學，而學的內涵，乃是為人的修養、是求心之不違仁。此外，進一步可以發現，儒家思想裡，為學、學問之內涵，多半不是指技術性的，甚至不看重用於生活面的技術與技能。也肯定君子不該重視發展技能、技術，例如：

子曰：「君子不器。」《論語·為政》

君子，所重在修德、修道，技術乃是次要。君子不器，君子所學、所修養，內涵皆非技術性的：

樊遲請學稼，子曰：「吾不如老農。」請學為圃，曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣；焉用稼！」《論語·子路》

衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。《論語·衛靈公》

孔子批評樊遲請學稼與為圃，原因在這些內容偏向在求人民生活面、動物面慾望的滿足。而孔子去衛，因為衛靈公所重，乃是戰陣之道而非禮法之事。孔子認為感化人心、影響人心，相對重要得多。在儒家思想裡，對於修養人心無關之事，視為「小道」：

子夏曰：「雖小道，必有可觀者焉；致遠恐泥，是以君子不為也。」《論語·子張》

君子所學，應當致於道，而非百工之事：

子夏曰：「百工居肆以成其事；君子學以致其道。」《論語·子張》

相類似的觀點，多可見於孔子平時對德之重視，例如，孔子對於千里馬的肯定，乃在其德而非其日騁千里的事實利害。

子曰：「驥不稱其力，稱其德也。」《論語·憲問》

再者，齊景公坐擁事實之利，甚至擁有千餘匹馬。然而，在其身後，卻不及為仁義，最後餓死在首陽山下的伯夷、叔齊，受到普遍之肯定：

「齊景公有馬千駟，死之日，民無德而稱焉；伯夷、叔齊餓於首陽之下，民到于今稱之。其斯之謂與？」《論語·季氏》

稱德，不稱力與利。重人之德，勝於身外之事實利害與技術方法。此乃君子為學、與修養的內涵。

第三章 儒家思想由聖君賢王行道德感化之治

本章分為兩節，主要析論的是儒家思想在統治的形式、統治的依據、統治與被治的關係，以及統治的內涵等。想要析論相關議題，首應注意的是，存在有三個層次的差異。第一，此論題可以就事實去探究，然而此一層次乃屬於考古的範圍。第二，可就經典中析論思想家所稱述與主張的內涵直接了解，然而，當注意的是，思想家稱說與描述的歷史資料，其內涵未必全然符合歷史事實，因此與第一層次有所差別。第三，是就思想家稱述與強調內涵，析論其角度與背後所含的用心與意義。這三個層次的差異裡，本論文的研究，尤重第二與第三層。

第一節，將針對政權得失持存的觀點、由聖君賢王進行統治的形式、以及統治與被治的關係等。第二節，則針對統治的內涵作析論，包含了統治的目的、方式等，進一步是其性質與意義。

第一節 統治的依據以及由聖君賢王之為治

本節將依序析論，壹、儒家政治思想對於統治政權得失持存之觀點；貳、由聖君賢王進行統治的形式，以及其中統治與被治的關係等。

壹、 天命觀念與政權得失持存

在論統治與被治的關係時，對於天命觀點，乃是其中一個切入點。天命觀念，所指的是當時人們對於天的看法與態度，天命常與政權得失、持存相關。關於天命，就孔子而言，比較少直接談起：

子罕言，利，與命，與仁。《論語·子罕》

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」
《論語·公治長》

子不語怪，力，亂，神。《論語·述而》

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」《論語·雍也》

關於「命」、「天道」、「鬼神」，這一類人能力之上所能探知的道理，乃為孔子所罕言。因而本論文在此對於天命的研究，主要以其他儒家經典切入，儒家思想時常稱說三代，一般咸有「孔子祖述堯舜，師法周公」的說法。《尚書》尤以記載三代之事為主。就經典對於天命的稱說，三代時的天命觀念，乃認為天有天意，亦即天有其意念與意志，由天的意念與意志決定的事，稱作是「天命」。本節在此欲析論的是三代人對於天命稱說的內涵為何、天命與統治政權的得失與持存關係、天意與民心的關係，以及如此天命觀點對於統治的影響與意義。

一、天命之稱說常在道德警惕統治者

三代的天命觀，時常稱說天監下民，並且以德與善責人。天命尤其對於政權的得失與持存有相當的影響。有德者得天之助得政權、替天行所降之罰於失道的政權。失道者自取喪亡，因而天降罰。承天命者，當以喪亡的政權為借鑑，以敬謹的態度為事，以持存天命。儒家所奉行的經典中，不斷如此稱說天命，天命對於統治者具有指引與約束之作用。就儒家政治思想的理想而言，天命不予失道的君王；相反的，明王修德，以敬謹兢業的態度，獲得天命幫助，承繼國運進行統治。

（一）天降罰於無道的政權，由明王替天行罰

首先見商朝晚期政權荒淫無道的狀況，根據經典之記載，則認為天因此降罰，亡喪殷：

父師若曰：「王子！天毒降災荒殷邦，方興沈酗于酒。乃罔畏畏，咈其耆長、舊有位人。今殷民，乃攘竊神祇之犧牲牲，用以容，將食無災。降監殷民，用乂；仇斂，召敵仇不怠。罪合于一，多瘠罔詔。商今其有災，我興受其敗。商其淪喪，我罔為臣僕。詔王子出迪，我舊云刻子；王子弗出，我乃顛隳。自靖，人自獻于先王，我不顧行遯。」《尚書·微子》

西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。曰：「天子！天既訖我殷命；格人元龜，罔敢知吉。非先王不相我後人，惟王淫戲用自絕。故天棄我：不有康食，不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪，曰：『天曷不降威？大命不摯！』今王其如台？」《尚書·西伯戡黎》

首先在第一則，由箕子與微子⁷²的對話可見，殷晚年君臣沉溺飲酒、無法紀、不敬尊長、輕慢祭祀竊食祭品、橫徵暴斂政治荒

⁷²微子是紂之兄。

亂而致民怨……種種失道的狀況。箕子認為殷將喪亡，乃是君臣失道所致天降災。天監民、下視民，察視政治狀況，並降罰於自取喪亡的人。

第二則，則一樣是殷之晚期的狀況。黎侯無道，周文王當時為西伯，殺黎侯而不取其國，祖伊心生恐懼，奔告紂王。指出因為紂王過度逸樂，以往求告殷先人以示吉凶的大龜不再靈驗，先人不再靈驗並非不愛子孫，乃殷王自絕於先人與天，殷為天所棄，天降飢災荒疫，將終止殷之國運。其中以「天曷不降威？大命不摯！」尤指人民生活痛苦，而無不希望天降罰，讓紂王早死。殷晚期之失道如此，而就記載而言，則見人們認為天有「天意」，天意將對失道之國與政權降災，而人民也如此企盼於天。失道之國，無疑乃是自取喪亡。

再者，就商湯伐夏桀之〈湯誓〉，以及武王伐商紂之〈牧誓〉，商湯與武王二人的誓師辭裡，二人雖處不同時空，然而，都可見他們指自己興師的動機，乃在時王⁷³之不恤民、失道，而自己之興師乃是不敢不為的「恭行天之罰」：

王曰：「格爾眾庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂！有夏多罪，天命殛之。今爾有眾，汝曰：『我后不恤我眾，舍我穡事而割正夏？』予惟聞汝眾言，夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。今汝其曰：『夏罪其如台？』夏王率遏眾力，率割夏邑。有眾率怠弗協，曰：『時日曷喪？予及汝皆亡。』夏德若茲，今朕必往。「爾尚輔予一人，致天之罰，予其大賚汝。」
《尚書·湯誓》

⁷³指桀與紂。

王曰：「古人有言曰：『牝雞無晨；牝雞之晨，惟家之索。』今商王受，惟婦言是用，昏棄厥肆祀，弗答；昏棄厥遺王父母弟，不迪。乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士，俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。今予發惟恭行天之罰。《尚書·牧誓》

在〈湯誓〉裡，商湯欲伐夏，然而，商民對於伐夏擾亂農事有怨言，湯指稱夏朝的過失，其中尤其指出夏王恣意地用盡民力，恣意地傷害夏朝國力，夏人因此恣意地懈怠，不同力合作，夏民尤有「時日曷喪？予及汝皆亡」之苦怨。湯稱說自己受命於天，去滅絕夏，不敢不替天施罰。在〈牧誓〉，一樣見武王歷數紂王之過失，包含以婦人之言是聽、輕視祭祀、不報答先王、不用叔父弟弟，卻任用四方有罪而逃往的人暴虐百姓，武王亦稱自己乃將恭行上天之罰——伐商紂王。三代普遍對天抱持的態度，天降罰於失道之政權，征罰失道之政權乃行天之意、替天致罰。而類似的觀點影響後世儒家，在孟子在言談裡可見：

沈同以其私問曰：「燕可伐與。」孟子曰：「可。子嚙不得與人燕，子之不得受燕於子嚙。有仕於此，而子悅之，不告於王，而私與之吾子之祿爵。夫士也，亦無王命而私受之於子，則可乎？何以異於是！」
齊人伐燕。或問曰：「勸齊伐燕，有諸？」曰：「未也。沈同問：『燕可伐與？』吾應之曰：『可。』彼然而伐之也。彼如曰：『孰可以伐之？』則將應之曰：『為天吏則可以伐之。』今有殺人者，或問之曰：『人可殺與？』則將應之曰：『可。』彼如曰：『孰可以殺之？』則將應之曰：『為士師則可以殺之。』今以燕伐燕，何為勸之哉！」《孟子·公孫丑下》

齊臣沈同以私人身份問孟子燕國是否可以攻伐。孟子以燕王子嚙私授燕國予宰相子之，授與受都不對。後來齊伐燕，有人問孟子是否曾勸齊攻燕，孟子予以否認。燕可伐、當伐，然而，卻是「為天吏則可以伐之」，此種天吏的觀點，乃含有，以義度人

之意，若非天吏——意指由明王代天行攻伐，則乃若「以燕伐燕」，無道伐無道罷了。

（二）統治者敬謹修德，以繼承與持存天命國運

上天會降罰於無道政權，由明哲之王恭行天之罰，喪亡其國運。相對地，明哲之王敬謹修德，獲得天命幫助國運。三代對於天命的稱說，天有意識，乃以德與善責求人，特別是針對統治者，有著濃厚警惕其慎於為政之意。以此見天命內涵所帶有的道德性。天監民，考察人事，降福禍。在高宗祭成湯，祖己作文以訓於王，從中見「天監下民」的天命觀點，見天命乃以善責人：

高宗彤日，越有雉雉。祖己曰：「惟先格王，正厥事。」乃訓于王。曰：「惟天監下民，典厥義。降年有永有不永；非夭民，民中絕命。民有不若德，不聽罪；天既孚命正厥德，乃曰：『其如台？』嗚呼！王司敬民：罔非天胤，典祀無豐于昵。」《尚書·高宗彤日》

祖己指出，上天看著人們，以善責人。天賜予人的壽命，有長有短，乃是與人的德行相襯的。並非上天要人短命，唯不依德行事、有罪不省，乃至於有「上天能耐我」——輕慢態度行事的人，往往是自取絕命。祖己以人的發展乃是自取，來勉勵王應當持敬勉的態度事天待民。以此可見當時認為天監下民，應以敬謹的態度看待天命。天乃會考察人事，降禍福以善與德責求統治者。

對於天命的稱說，除了帶有道德性，亦經常伴隨對先祖之德行的稱說一起出現。包含自己之先祖如何以德得天助以繼承國運，以及，後繼之人當以先祖之德自勉，應當敬天畏事、進德尊賢，遵行並延續先祖所承受的天命福祿等。由此能見天命的繼承與延續，同時乃帶有與對先祖的倫理情感在內。如此的觀點，反

覆出現在天命相關的內涵裡。其中尤其見於文王與周公之德，以及他們敬謹為事的態度。周因為文王敬天慎事的態度，得天懲惡之助，得以繼承天命，周民也多得天之照顧。為此，後人應當多以先祖之德，以及天命為念，完成先人敬承天命之事：

已！予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。嗚呼！天明畏，弼我不丕基！」王曰：「爾惟舊人，爾丕克遠省，爾知寧王若勤哉！天闕毖我成功所，予不敢不極卒寧王圖事。肆予大化誘我友邦君，天棐忱辭，其考我民，予曷其不于前寧人圖功攸終？天亦惟用勤毖我民，若有疾，予曷敢不于前寧人攸受休畢！」《尚書·大誥》

武王過世，成王即位，乃由周公攝政，期間，發生了管蔡二叔擁武庚欲反之事，周公乃頒此令，將往伐。在其文辭中，周公指自己不敢荒廢上帝興周之命，勉人當思前人，特別是文王勤勞之事。周公指稱文王唯卜是用，因敬天畏事的態度，得上天賜福，上天揚威懲惡而助周室之興。上天之助文王，文王因而承有上天的福祿，然而天道未可盡信，乃考諸人事降災福，周公身為後人不敢不完成文王承受上天福祿之事業。上天亦因此，特加照顧周有疾之民，為此周公必完成文王事功。

在武庚之亂平定以後，當時成王年幼，下文為周公攝政時，由周公所作，成王封康叔之誥。文中主要亦在稱說文王之德，並且指康叔應當以延續文王之德地行事：

王若曰：「孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕顯考文王，克明德慎罰；不敢侮鰥寡，庸庸，衿衿，威威，顯民。用肇造我區夏：越我一、二邦以修我西土。惟時怙，冒聞于上帝，帝休。天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命。越厥邦民，惟時敘。乃寡兄勗，肆汝小子封，在茲東土。《尚書·康誥》

文王⁷⁴發揚德行，慎罰、不敢侮孤苦無依的人。任人、敬事、用刑都很適當，執法公允而民信。以此創造周國，更進而統治西方各國。因此上聞於上帝，上帝高興，於事下達命令給文王，要他滅掉大殷，文王因此受命而稱王，安定人民。康叔將受封於東方之地，周公以文王之德與天命勉勵康叔之為治。

王曰：「嗚呼！封，汝念哉！今民將在祗遜乃文考，紹聞衣德言，往敷求于殷先哲王，用保乂民。汝丕遠惟商耆成人，宅心知訓。別求聞由古先哲王，用康保民，弘于天若。德，裕乃身不廢在王命！」

王曰：「嗚呼！小子封，恫瘝乃身，敬哉！天畏棗忱，民情大可見。小人難保；往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民。我聞曰：『怨不在大，亦不在小；惠不惠，懋不懋。』已！汝惟小子，乃服惟弘王應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。」《尚書·康誥》

周公勉勵康叔敬述文王的德業行事，要康叔繼續了解殷有德者之言，尋求殷先代明哲之王的政教、以及思慮殷代老成人的行政，作為行止之道。應當去尋知古代先哲賢王之事，安定長養人民，如此則能宏大如天，無所不容無所不養。有充足的善行，以不失王命。並且態度應兢兢業業，有如疾病在身謹慎小心。老天滅殷的威怒不可盡信。民情可見，而安樂小百姓並不容易。周公勉康叔全心為治，勿貪圖逸樂，指出康叔主要的任務乃在維護、弘大王室，幫助成王順應天命，寬容安定殷遺民，使其革去舊習，成為周朝新的老百姓。

王曰：「封！予惟不可不監，告汝德之說，于罰之行。今稚民不靜，未戾厥心，迪屢未同。爽惟天其罰殛我，我其不怨。惟厥罪無在大，亦無在多，矧曰其尚顯聞于天。」王曰：「嗚呼！封。敬哉！無作怨，勿用非謀非彝蔽時忱，丕則敏德。用康乃心，顧乃德，遠乃猷裕，乃以民寧，不汝瑕殄。」王曰：「嗚呼！肆汝小子封。惟命不于常；汝念哉！無我

⁷⁴康叔為周公之弟，文王乃是二人的父親。

殄享。明乃服命，高乃聽，用康乂民。」王若曰：「往哉！封，勿替敬典；聽朕告汝，乃以殷民世享。」《尚書·康誥》

周公向康叔強調，察知古今治道的重要，了解德之說與施行懲罰的道理。殷遺民尚懷念商朝，而未能與周合作。如不加以注意與即時改正，待遭天責罰，則將恨晚。當知罪不論大小、多少，都上聞於天。敬慎治民，不用違理的計謀與悖情之法蔽塞民情。虛心反省自己之德，使自己能輔世安民，使百姓安寧，國運才能經世不絕。天命無常，當時常留心。黽勉從事，多去了解民情，安定人民，治理人民。周公勉康叔當謹守法令，聽從勸勉之語，以與般的百姓世代保有這個國家，而免於斷了祭祀，喪亡國家。

而在周公、召公既營洛邑之後，召公誥成王之辭，也有相類的觀念：

嗚呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德！相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若；今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保；面稽天若，今時既墜厥命。今冲子嗣，則無遺壽考；曰其稽我古人之德，矧曰其有能稽謀自天。嗚呼！有王雖小，元子哉。其丕能誠于小民。今休：王不敢後，用顧畏于民彝。……我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰有夏服天命，惟有歷年；我不敢知，曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰有殷受天命，惟有歷年；我不敢知，曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。……肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。《尚書·召誥》

召公指上天哀憫四方百姓、顧念百姓，而用勉於德之人，作為民之王，以此勉勵成王進德。並且，以夏、殷二代為鑑告成王。上天原本愛護夏、愛護殷，然而，到了桀違天之意，而失掉國運，晚期之殷王亦違天之意，亦是如此失國運。召公以夏、殷為借鏡警惕成王。勉成王當知夏、殷得天命擁有帝位之時間長久，然不

能延長國運，乃因為不敬重道德而導致亡失應享之國運。召公勉勵成王，應任用有經驗的老者，因為他們的行事與思想常能合於古人之德與天意。召公勉勵敬德勵行，謹慎從事。繼殷夏而有天命，應以二代興亡之命運為念，時時進德不懈，以延續天命、以向上天求國運悠久。

（三）天命無常不可盡信與憑恃

1 · 人的禍福自取

天監人，會考察人事、降禍福，天命與政權的得失與持存關係被認為相當密切。天會降罰於失道之國，由明哲之王替天行罰。天命意在喪亡無道的政權，幫助有德者得天命，繼承與持存國運。而後繼國運者，當惦念先祖之德行，敬慎地完成先祖繼承天命國運的大業。三代對於天命國運的稱說，帶有道德性、亦結合倫理情感。同時也可以見「天命無常，不可盡信，人應當謹慎自為」的觀點。天命雖助有德之王得到國運，卻不保證永遠眷顧，統治者當引以為戒鑑：

周公若曰：「君奭！弗弔天，降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰厥基永孚于休；若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥。嗚呼！君！已曰時我，我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威。越我民罔尤違，惟人在。我後嗣子孫，大弗克恭上下，遏佚前人光在家，不知天命不易，天難諶，乃其墜命，弗克經歷嗣前人恭明德。」……又曰：「天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」……公曰：「君奭！在昔，上帝割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。惟文王尚克修和我有夏；亦惟有若虢叔，有若閔天，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括。」又曰：「無能往來，茲迪彝教，文王蔑德降于國人。亦惟純佑秉德，迪知天威，乃惟時昭文王迪見冒，聞于上帝。惟時受有殷命哉。《尚書·君奭》

〈君奭〉乃周公勉召公輔成王而作。由言辭裡可見，周公認為天降災予殷，使殷失政權，而此政權為周所承續。上帝重覆地觀察文王之德，於是把國運降到文王身上。承受國運，文王能夠修行和睦與紂共處，也有像虢叔、像閔天、像散宜生、像泰顛、像南宮括一批賢臣。群臣遵循常法勤勉地教化人民，使文王德惠得以施於國人。賢臣們能知天意，輔助王朝的人與文王保持美德，德上聞於天，於是文王便能接受殷朝終了的天命。然而，卻不能知周是否永遠符合天命的標準，不至偏離。周公以為天乃無常、不可盡信，民能無過失、不怨恨，乃是有人教化導引。因此必須敬天畏事以持存天命。不明於此，則會失去國運，而無法繼承祖先因恭謹而得的天命國運。唯有延續文王的美德，上天才不會廢棄文王所受的國運。

此種天意、天命的觀點，並非偏向「迷信」或者「怪力亂神」，相對的，其相當強調以德得天命，以敬謹的態度持存天命國運。其內涵相當看重統治者自身的謹慎自為：

哀公問於孔子曰：「夫國家之存亡禍福，信有天命，非唯人也？」孔子對曰：「存亡禍福，皆己而已；天災地妖，不能加也。」公曰：「善！吾子言之，豈有其事乎？」孔子曰：「昔者殷王帝辛之世，有雀生大鳥於城隅焉。占之曰：『凡以小生大，則國家必王而名益昌。』於是帝辛介雀之德，不脩國政，亢暴無極，朝臣莫救，外寇乃至，殷國以亡。此即以己逆天時，詭福反為禍者也。又其先世殷王太戊之時，道缺法圯，以致妖孽，桑穀于朝，七日大拱。占之者曰：『桑穀，野木而不合生朝，意者國亡乎？』太戊恐駭，側身脩行，思先王之政，明養民之道。三年之後，遠方慕義，重譯至者，十有六國。此即以己逆天時，得禍為福者。故天災地妖所以儆人主者也；寤夢徵怪所以儆人臣者也。災妖不勝善政，寤夢不勝善行。能知此者，至治之極。唯明王達此。」《孔子家語·卷一五儀解》

在哀公與孔子的對話裡可以見，孔子對天命的觀點與態度。人的存亡禍福乃自取，而非天災地妖所加諸。孔子舉了兩個例子，第一乃是殷王帝辛因天示吉兆，帝辛恃之而不修政事、暴虐無德而終亡國，這是自己轉福為禍。第二，帝辛的先祖太戊，天示凶亡之兆，太戊因而戒慎戒懼地修身為政，而使國家強大，因此得轉禍為福。孔子以此說明天意在警惕人主、人臣，存亡關鍵在人之自為。天監人且降禍福，然而實際上，是禍是福卻是人取、由自己行止決定。失政權者，乃是因人事不修、耽於逸樂造成。

2 · 天命常同民心一致，民心歸向有德者

天命、天意以善責人，特別是針對統治者。統治者當勿以一時得天命之助而喜，因為天之意向，並不一定是永久不變的。「天棐忱辭，其考我民」⁷⁵、「天畏棐忱，民情大可見。小人難保；往盡乃心，無康好逸豫，乃其乂民」⁷⁶、「惟命不于常」⁷⁷所示的都是天命無常，不可盡信。然而，欲探知天意，孔子謂「天何言哉！」⁷⁸而少直接稱說。在前面析論三代的天命觀，見天具道德性，以善責人且會降罰，由明哲之王替天行罰於暴虐失道、民所怨仇的政權。儒家思想實則認為天意往往與民心所向一致。天所降罰的對象，即是民心所怨仇的對象，例如夏民對於桀之無道，有「時日曷喪？予及汝皆亡。」⁷⁹以及殷民對於紂王有「天曷不降威？大命不摯！」⁸⁰之怨言，以此即見天意與民心內涵之一致。

⁷⁵ 《尚書·大誥》。

⁷⁶ 《尚書·康誥》。

⁷⁷ 《尚書·康誥》。

⁷⁸ 《論語·陽貨》。子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」意指天不言說。

⁷⁹ 《尚書·湯誓》。

⁸⁰ 《尚書·西伯戡黎》。

得失民心，即是得失國運與天命。孟子對於天命與政權得失的觀點，可以由與萬章的對答中清楚探知：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」

孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」

曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」

曰：「敢問『薦之於天，而天受之，暴之於民，而民受之。』如何？」

曰：「使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：『天子不能以天下與人。』舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜。故曰：『天也。』夫然後，之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』此之謂也。」《孟子·萬章上》

天子之位的得失，乃取決於天，而非個人可以擅自決定。然而正如孔子所謂「天何言哉」，孟子亦指「天不言」，既然天不言說，天意乃由天「以行與事示之而已矣」。天子之位的承繼，乃由天子推薦於天，天子可以推薦賢人給上天，卻不能使其一定為上天接受，如同諸侯可以推薦賢人給天子，但不能要求天子一定任用此人作諸侯，大夫可以推薦賢人給諸侯，同樣也不能使諸侯一定任用為大夫。從前堯舉薦舜給上天，而上天接受了。為上天所接受，即是天命。如何得知上天接受堯所推薦的舜呢？堯使舜代行天子之事，舜輔佐堯治理天下二十八年，能順利為治如此之久，孟子指為是天意的結果，非人力所掌控與決定。又如，在堯過世後，服畢三年之喪，舜避讓堯的兒子，走避南河的南邊。

然而天下諸侯來朝見、或者人與人間有所爭訟，所往向的對象，不是堯的兒子，而是舜。作歌頌德的對象，不是堯的兒子，而是舜，孟子指此為天意。舜為天意民心所接受，才回中國，登天子位。孟子並說，如果堯死後，舜就住在堯的宮裡，逼走堯之子，便是篡，而不是天所命定的。孟子指此為〈泰誓〉所謂的「天視自我民視，天聽自我民聽」，天不言說，天意天命，乃由民心的驅向來判斷。民之歸從舜，便是上天將天下給舜。

天子能薦賢者於天，然而賢者是否能任天子之位，乃看天意民心是否接受。然而，天與民心並沒有一定意向，「天與賢，則與賢，天與子，則與子」：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子。』有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢，天與子，則與子。昔者，舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者，不之益而之啟，曰：『吾君之子也！』謳歌者，不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也！』丹朱之不肖，舜之子亦不肖；舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久。啟賢，能敬承繼禹之道；益之相禹，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也；非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者；故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀、紂者也；故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯，以王於天下，湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年，太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義。三年，以聽伊尹之訓己也，復歸於亳。周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：『唐、虞禪，夏后、殷、周繼；其義一也。』」《孟子·萬章上》

舜在位時，跟堯一樣，薦禹於天，讓禹施行政事十七年之久，其所以能久年順利為治，乃是天意。舜過世，三年喪期結束，禹

走避舜之子到陽城。然而，天下的諸侯與人民，歸向禹而不歸向舜之子，此為天意民心接受禹，禹因而登天子位。而後禹同堯舜一樣，薦益於天，讓益施行政事，然而行事只有七年，禹便死了，益避禹之子，至箕山北面，然而，諸侯朝見與人民爭訟不往向益，而找禹之子。人們作歌頌德的對象，是禹之子，而非益。益行政事短短僅七年，民心亦不歸向益，而歸禹之子，孟子指這是天意民心乃在禹的兒子身上。孟子以賢者能為天子所薦於天，然而施行政事所歷之年數、所能施予人民的恩澤之多少，以及，天子之子的賢與不肖……等等，非人所能掌控、非取決於人的，乃是天命。值得注意的是，並非有德的人，就能有天下，亦是天命。所以孔子雖有德，而不能有天下；周公不能擁有天下，如同益在夏朝，伊尹在殷朝一樣，都是天命。因此唐堯、虞舜時天子之位予賢，和夏后、殷朝、周朝天子之位予子，都是天命。再者，暴虐無道之君，在天命未絕斷時，其失國運並非立即性的，因其先祖之恩澤仍在、或者其有賢臣輔佐而尚未完全失去民心等。此皆為天命的內涵。

孔孟則更進一步有「民心歸仁」以及「仁者無敵」的觀點。首先，孟子指出天理的內涵有兩種，分別在天下有道與無道時，會有所差異：

孟子曰：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者，天也。順天者存，逆天者亡。齊景公曰：『既不能令，又不受命，是絕物也。』涕出而女於吳。今也小國師大國，而恥受命焉，是猶弟子而恥受命於先師也。如恥之，莫若師文王；師文王，大國五年，小國七年，必為政於天下矣。」

「詩云：『商之孫子，其麗不億；上帝既命，侯于周服；侯服于周，天命靡常；殷士膚敏，裸將于京。』孔子曰：『仁不可為眾也。』夫國君，好仁天下無敵。今也欲無敵於天下而不以仁，是猶執熱而不以濯也。詩云：『誰能執熱，逝不以濯。』《孟子·離婁上》

天下有道，統治與被治以德作為標準，賢德小的聽命於賢德較大的。相反地，天下無道時，則以力服人，力小而弱者聽命於大而強者。就統治與被治而言，即不外乎此兩種狀況。二者都是天理，順之者生，逆之者亡。孟子雖將二者並稱為天理，然而，就孔孟對三代聖君賢王的稱述，即可探知，其思想所重視與肯定的乃是天下有道的情況。上文孔子所肯定《詩經》的內容大意，乃是商朝子孫，人數雖眾，然而上帝已命周治天下，殷之臣民也只好歸服於周，拿了裸獻的禮，參與周王的祭祀。天命無常，總是歸向有德之人。孔子以「仁者不可為眾」作評論——對仁德者而言，敵眾雖有十萬，不足為懼，好仁德的君王，實天下無敵。欲無敵於天下卻不以仁者，所求乃不可得。天命無常，唯仁無敵。孟子尤為肯定人民歸向仁德之君的觀點：

孟子曰：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲與之聚之，所惡勿施爾也。民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也。故為淵馭魚者，獺也；為叢馭爵者，鷩也；為湯武馭民者，桀與紂也。」《孟子·離婁上》

孟子指桀紂得失天下，乃是因為得失民心的原故。得失民心，當以民之所欲即為之聚，所惡為之廢除。實際上，民心歸向仁德。人民歸服仁德之王，正如水之就下，獸之走壙般理所當然，且難以抵擋。驅魚游向水深處的，是吃魚的獺；驅雀飛往林深處的，是食雀的鷩鳥；驅民投往湯武的，是殘害人民的桀和紂。天下有道，以德作為統治與被治的區別標準——天下有道，賢德在上，民心歸向仁德者。以仁德者在上的為政形式與內涵，即是下一節要析論的。

二、 謹惕人民——當接受天命，否則將受天之罰

對於天命的稱說，主要謹惕對象乃是針對統治者政權得失持存而言。然而，在經典裡也可見，就被治者的角度，加以析論。在三代對天命的觀點與態度裡，主要似乎在以德責求、以倫理相告，謹惕為政者。然而除此之外，也可以從天命對於被治者，對於人民的意義來看。在周武王伐殷之後，就三代留下的記載裡，殷遺民實際上並非立即性地心悅誠服於周之統治。面對殷遺民之不服，周公等有多次給殷民的誥示，析論其內涵，則可見以天意天命責訓於民，意在使殷民接受天命：

惟三月，周公初于新邑洛，用告商王士。王若曰：「爾殷遺多士，弗弔，旻天大降喪于殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，敕殷命終于帝。肆爾多士！非我小國敢弋殷命，惟天不畀允罔固亂，弼我；我其敢求位？惟帝不畀。惟我下民秉為，惟天明畏。我聞曰：『上帝引逸。』有夏不適逸；則惟帝降格，嚮于時夏。弗克庸帝，大淫泆，有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰。乃命爾先祖成湯革夏，俊民甸四方。自成湯至于帝乙，罔不明德恤祀。亦惟天丕建，保乂有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天，其澤。在今後嗣王，誕罔顯于天，矧曰其有聽念于先王勤家？誕淫厥泆，罔顧于天顯民祗；惟時上帝不保，降若茲大喪。惟天不畀不明厥德。凡四方小大邦喪，罔非有辭于罰。《尚書·多士》

〈多士〉作於成周既成後。周遷殷頑民，周公以王命誥，作〈多士〉。內容是周公代成王所發布告多士之辭。周公向殷遺民稱說並非周敢奪取般的政權，唯天不把天命給失道者。周之百姓能順從教化，敬天畏事，才得上天懲惡揚善之助，得到政權。周公以「上帝引逸」稱說上帝常導民於樂土，並且以歷史告殷民。夏朝能適度地賜民安樂，上帝也就適時降福於夏，唯傳到夏桀過度享樂，不能按上帝意旨，使上帝有辭。於是上天不再關心，而降罰、廢棄夏的國運。

上天命令殷之先祖成湯革夏，任用四方俊毅之士為治。自成湯至帝乙，殷沒有不明德敬祀的。因此，上天建立並保護殷。殷王兢兢業業為治，因而國勢盛。直至紂王失道，過度享樂不顧天理與民怨，上帝便不再保護殷而降災。周公以四方大小之邦喪國，無一不是自取滅亡、罪有應得以告殷民：

爾克敬，天惟畀矜爾；爾不克敬，爾不啻不有爾土，予亦致天之罰于爾躬！今爾惟時宅爾邑，繼爾居；爾厥有干有年于茲洛。爾小子乃興，從爾遷。」《尚書·多士》

周公以殷民若能凡事謹慎，上天就會憐憫，若不能敬謹，則周不但不保留殷土地，還要致天之罰。周遷殷遺民，在雒邑保有土地、居所、工作，勉其敬慎，以求興盛。以天命會亡失道的政權，亦會察民情，若民情惡，則天會降罰，以此示於殷民。

《尚書·多方》所示的對象，一樣是殷遺民，周公引成王的話，誥東方諸國及殷遺民。內容一樣是以天命輔以歷史而稱說，夏之亡殷之興、殷之亡周之興：

嗚呼！王若曰：「誥告爾多方，非天庸釋有夏，非天庸釋有殷，乃惟爾辟，以爾多方，大淫圖天之命，厲有辭。乃惟有夏，圖厥政，不集于享，天降時喪，有邦間之。乃惟爾商後王，逸厥逸，圖厥政，不蠲烝；天惟降時喪。《尚書·多方》

今我曷敢多誥？我惟大降爾四國民命，爾曷不忱裕之于爾多方？爾曷不夾介乂我周王，享天之命？今爾尚宅爾宅，畋爾田，爾曷不惠王熙天之命？爾乃迪屢不靜，爾心未愛。爾乃不大宅天之命，爾乃厲播天命，爾乃自作不典，圖忱於正。我惟心其教告之，我惟時期戰要囚之，至于再，至于三。乃有不用我降爾命，我乃其大罰殛之。我非有周秉德不康寧，乃惟爾自速辜。《尚書·多方》

王曰：『嗚呼！多士！爾不克勸忱我命，爾亦則惟不克享，凡民惟曰不享。爾乃惟逸惟頗，大遠王命，則惟爾多方探天之威，我則致天之罰，離逖爾土。』《尚書·多方》

周公稱自己不敢多話嘮叨，唯殷遺民官員，不將發布之命令轉告殷民。周公言辭裡譴責殷遺官員，不輔助、安定周王，以敬享天命。殷民有宅可居、田可率，何不沉靜，反而時常騷動搗亂。周公示殷民當度量天命，廢棄天命是自作不法，周將致罰則是殷遺民自取。周公並且以殷民若是有意違背王命，將是自冒天威，周公將奉行天命懲罰，將殷民放逐到遠方。

貳、 由聖君賢王統治

儒家思想有天命與國運會降於有德者的觀念。就其統治的形式而言，乃是由聖君賢王統治的。第貳點將要析論的，乃是聖君賢王統治的形式，其中包含聖君賢王的事蹟與風範，以及統治與被治的關係，以及統治與被治角色分工的觀點。

一、 聖君賢王事蹟與風範

本文在此要析論的是儒家思想中「德位相襯」，由聖賢施德於民，人民感念而歸服的觀點。

（一） 聖君賢王的角色分析

1. 解救人民生活之苦，以及為民除暴

析論聖君賢王為治，首先要了解被稱作是聖賢的人，通常具備什麼樣子的人格，以至風範事蹟？以孔孟最為稱道的堯舜作例子分析，則能見堯舜禹的時代人民生活困難，因此，能憂人民生

活之苦，進一步勞於解除人民生活苦難、對人民有貢獻的，被稱作是聖人。孟子謂：

「當堯之時，水逆行，氾濫於中國；蛇龍居之，民無所定；下者為巢，上者為營窟。書曰：『洚水警余。』洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菑；水由地中行，江、淮、河、漢是也。險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。」《孟子·滕文公下》

「當堯之時，天下猶未平；洪水橫流，氾濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登；禽獸逼人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀦濟、漯，而注諸海；決汝、漢，排淮、泗，而注之江。然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入……後稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也；飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸；聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」《孟子·滕文公上》

而在於《尚書》，對於堯舜禹等人互動的稱述裡，都在交辦、解決人民生活上之苦難：

帝曰：「咨！四岳，湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？」兪曰：「於！鯀哉。」帝曰：「吁！咈哉，方命圯族。」岳曰：「異哉！試可乃已。」帝曰，「往，欽哉！」九載，績用弗成。……舜曰：「咨，四岳！有能奮庸熙帝之載，使宅百揆亮采，惠疇？」兪曰：「伯禹作司空。」帝曰：「兪，咨！禹，汝平水土，惟時懋哉！」禹拜稽首，讓于稷、契暨皋陶。帝曰：「兪，汝往哉！」帝曰：「棄，黎民阻飢，汝后稷，播時百穀。」帝曰：「契，百姓不親，五品不遜。汝作司徒，敬敷五教，在寬。」帝曰：「皋陶，蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，五刑有服，五服三就。五流有宅，五宅三居。惟明克允！」帝曰：「疇若予工？」兪曰：「垂哉！」帝曰：「兪，咨！垂，汝共工。」垂拜稽首，讓于殳斨暨伯與。」帝曰：「兪，往哉！汝諧。」帝曰：「疇若予上下草木鳥獸？」兪曰：「益哉！」帝曰：「兪，咨！益，汝作朕虞。」益拜稽首，讓于朱虎、熊羆。帝曰：「兪，往哉！汝諧。」帝曰：「咨！四岳，有能典朕三禮？」兪曰：「伯夷！」帝曰：「兪，咨！伯，

汝作秩宗。夙夜惟寅，直哉惟清。」伯拜稽首，讓于夔、龍。帝曰：「俞，往，欽哉！」帝曰：「夔！命汝典樂，教胄子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和。」夔曰：「於！予擊石拊石，百獸率舞。」帝曰：「龍，朕聖讒說殄行，震驚朕師。命汝作納言，夙夜出納朕命，惟允！」帝曰：「咨！汝二十有二人，欽哉！惟時亮天功。」三載考績，三考，黜陟幽明，庶績咸熙。分北三苗。《尚書·堯典》

禹曰：「洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民昏墊。愚承四載，隨山刊木。暨益奏庶鮮食。予決九川，距四海，濬畎澮，距川。暨稷播奏庶艱食。鮮食，懋遷有無化居。盪民乃粒，萬邦作乂。」《尚書·皋陶謨》

除了解決人民生活之苦，聖賢的事蹟，進一步則包含為民除去有害的人，例如，「流共工于幽洲，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鯀于羽山，四罪而天下咸服」⁸¹在堯、舜、禹之後的文王、武王、周公等，儒家視之為聖賢，都是解救人民苦難之人，孟子所謂：

「堯、舜既沒，聖人之道衰，暴君代作，壞宮室以為汙池，民無所安息。棄田以為園囿，使民不得衣食，邪說暴行又作。園囿汙池沛澤多而禽獸至。及紂之身，天下又大亂。周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之；滅國者五十，驅虎豹犀象而遠之：天下大悅。書曰：『丕顯哉，文王謨，丕承哉，武王烈。佑啟我後人，咸以正無缺。』」《孟子·滕文公下》

聖賢解救民於暴虐。

⁸¹ 《尚書·堯典》。

2 · 為民設想，不忍民之心

前一點乃是就聖君賢王解救人民之苦難的事蹟稱述。而聖君賢王之事功，實乃出於其內在之強烈不忍民受苦之心，並且處事態度孜孜兢兢業業：

舜生三十徵庸三十，在位五十載，陟方乃死。《尚書·堯典》

禹娶于塗山，辛王癸甲。啟呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。《尚書·皋陶謨》

禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷。一簞食，一瓢飲。人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。孟子曰：「禹、稷、顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也，是以如是其急也。《孟子·離婁下》

文學曰：「禹、稷自布衣，思天下有不得其所者，若己推而納之溝中，故起而佐堯，平治水土，教民稼穡。《鹽鐵論·刺權》

文學曰：「天下不平，庶國不寧，明王之憂也。上無天子，下無方伯，天下煩亂，賢聖之憂也。是以堯憂洪水，伊尹憂民，管仲束縛，孔子周流，憂百姓之禍而欲安其危也。是以負鼎俎、囚拘、匍匐以救之。故追亡者趨，拯溺者濡。《鹽鐵論·論儒》

聖人的風範，包含深切地憂民之苦，以民之苦為己之苦，進一步勤為民事。舜在年近三十的時候被堯徵用，攝政三十年，正式為帝又五十年，努力為事，最後死在巡行各國的路上。禹娶於塗山後忙於治水，對兒子之出生卻「弗子」、「三過其門而不入」地為民勞碌。這些聖賢，都有「思天下溺者，由己溺之」、「思天下之飢者，由己飢之」、「思天下有不得其所者，若己推而納之溝中」的強烈不忍之心，能以民事為急地，為民付出「憂百姓之禍而欲安其危」，欲使民轉危為安。此外也包含兢兢業業的執事態

度。孟子曰：「禹惡旨酒而好善言。湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。武王不泄邇，不忘遠。周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦。」⁸²

綜合而言，儒家所稱述的聖賢，究其內涵，乃是有標準的。大抵都是為民憂苦、勞碌於解人民生活之苦患的。其中，可以注意的是，以上所述的聖賢，有些並非是執政之君主，例如伊尹與孔子。然而其共通處，則都是那無私而為民勞苦的心與力。而儒家稱作聖賢的君王，乃是以「行仁政」為標準加以稱道：

「先聖後聖，雖有先後遠近之不同，然其道則一。在行仁政。行仁政而王。孟子曰：『舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條；東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲；得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。』」
《孟子·離婁下》

孟子指舜與周文王為例，論聖賢實非以種族而論，舜與周文王二人出生地、以及年代皆不相同，然而先後得為政於中國，乃以其所行之道都是造福人民的仁政，而同稱作是聖人。

（二）崇尚王道、排斥霸道

在儒家思想裡，對聖賢作為君王的稱述，除了為民憂苦、勞碌，還包含了，崇尚王道而排斥霸道。本文在此，第一點先論儒家所推崇的君王典範，雖以武力克殷，革除暴虐人民的商紂，其後卻能大行德教。第二點，進一步析論儒家聖賢為治，崇尚王道，排斥霸道的觀點。

⁸² 《孟子·離婁下》。

1 · 以武力服殷卻能以德為治

析論儒家聖君賢王為治的內涵與特點，在此以周武王伐商紂一事的內涵來論。首先，周武王伐紂的原因，乃是商紂末年暴虐無道，並且祭祀不敬，此等行為引起民心悖離，上天降罰，武王因而替天行罰，解民於苦難。相關內容，可見於前面「天命與國運」以及「聖賢解救人民之苦」的部分。而本文在此尤欲析論的，是儒家思想裡特別稱述的——武王克殷之後的具體作法、與為治之道，來見聖賢為治之內涵，關於武王克殷後的作法，相同的內容，出現在《孔子家語》與《禮記》：

賓牟賈起，免席而請曰：「夫《武》之備戒之以久，則既聞命矣。敢問遲矣而又久立於綴，何也？」子曰：「居，吾語爾。夫樂者，象成者也。摠干而山立，武王之事。發揚蹈厲，太公之志也。《武》亂皆坐，周、邵之治。且夫《武》、始成而北出，再成而滅商，三成而南反，四成而南國是疆，五成而分陝，周公左，邵公右，六成而復綴，以崇其天子焉。眾夾振之而四伐，所以盛威於中國。分邾而進，所以事蚤濟。久立於綴，所以待諸侯之至也。今汝獨未聞牧野之語乎？武王克殷而反商之政。未及下車，則封黃帝之後於蓊，封帝堯之後於祝，封帝舜之後於陳；下車，又封夏后氏之後於杞，殷之後於宋，封王子比干之墓，釋箕子之囚，使人行商容之舊，以復其位。庶民弛政。既濟河西，馬散之華山之陽而弗復乘；牛散之桃林之野而弗復服；車甲則斲之而藏諸府庫，以示弗復用；倒載干戈而包之以虎皮；將率之士，使為諸侯；命之韃橐，然後天下知武王之不復用兵也。散軍而修郊射，左射以《狸首》，右射以《騶虞》，而貫革之射息也。裨冕搢笏，而虎賁之士脫劍。郊配后稷，而民知尊父焉。配明堂，而民知孝焉。朝覲，然後諸侯知所以臣。耕籍，然後民知所以敬親。六者天下之大教也。食三老、五更於太學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而摠干，所以教諸侯之弟。如此，則周道四達，禮樂交通。夫《武》之遲久，不亦宜乎？」《孔子家語·辨樂解》

武王以武力克殷，其武力必然強大能勝人，然而攻伐無道的商紂之後，卻能棄絕武力、張揚武力可恥的觀點，而以德治。武

王打敗商紂王之後，亟封聖人之後——未及下車，即褒封了黃帝、帝堯、帝舜的後裔。下了車，又封了夏禹、商湯的後裔，封植王子比干的墳墓，解除箕子的囚禁，使人搜集賢人商容的遺行舊政，加以恢復，並且，對平民待以寬鬆的政治措施。野放軍馬與輸運用的牛，表示不再乘用。戰車和甲冑塗上牲口的血，收藏府庫；把兵器顛倒網起以虎皮包裹，表示不再使用。任命將軍做諸侯統治封地，如同弓藏於韃、箭藏於橐，以此示之天下，使天下之人明白武王不再用武。並且，諸侯與天子改而習射，以禮互動。天子祭天，以后稷配享、建立明堂、親自耕種藉田以供奉宗廟祭祀。敬天祭祖以教示民，則人民知孝、敬祖，諸侯克盡臣職——武王在克殷之後，即解散軍隊，提倡禮樂文教。

武王所為人所道的事蹟與風範，不在其武力之強大，或者軍隊威武，而在武力克殷之後，能以禮樂文教，示民向善、彰明人道，以此受肯定與傳述：

武王始入殷，表商容之閭，釋箕子之囚，哭比干之墓，天下鄉善矣。《荀子·大略》

牧之野，武王之大事也。既事而退，柴於上帝，祈於社，設奠於牧室。遂率天下諸侯，執豆籩，逡奔走；追王大王亶父、王季歷、文王昌；不以卑臨尊也。上治祖禰，尊尊也；下治子孫，親親也；旁治昆弟，合族以食，序以昭繆，別之以禮義，人道竭矣。《禮記·大傳》

其作法也包含追念有德之前人。析論其所追念與肯定的對象，則能見聖君賢王所惦念之為治典範。其中包含無私為民的古公亶父。孟子對曰：

「昔者大王居邠，狄人侵之，事之以皮幣，不得免焉；事之以犬馬，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃屬其耆老而告之曰：『狄人之所欲

者，吾土地也。吾聞之也：君子不以其所以養人者害人。二三子何患乎無君！我將去之。」去邠，踰梁山，邑於岐山之下居焉。邠人曰：『仁人也，不可失也。』從之者如歸市。」《孟子·梁惠王下》

武王所推崇與公開推為典範的對象，則若無私之周太王。

2 · 崇尚王道，排斥霸道

從儒家思想亟力肯定武王，不在其以武力克殷，而在其為民克殷以及其後能以德為治。以此能見儒家推崇的聖賢為治的內涵，包含崇尚王道，排斥霸道的觀點。筆者在此將析論，儒家思想重視王道之治，兼而論及王霸的內涵差異。儒家思想排斥霸道，而有仲尼之徒羞言力霸服人的說法：

公孫丑問曰：「夫子當路於齊，管仲、晏子之功，可復許乎？」孟子曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣！或問乎曾西曰：『吾子與子路孰賢？』曾西蹙然曰：『吾先子之所畏也。』曰：『然則吾子與管仲孰賢？』曾西艱然不悅曰：『爾何曾比予於管仲！管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也；爾何曾比予於是！』」曰：「管仲，曾西之所不為也。而子為我願之乎？」《孟子·公孫丑上》

仲尼之門，五尺之豎子，言羞稱五伯，是何也？曰：然！彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。鄉方略，審勞佚，畜積脩門，而能顛倒其敵者也。詐心以勝矣。彼以讓飾爭，依乎仁而蹈利者也，小人之傑也，彼固曷足稱乎大君子之門哉！《荀子·仲尼》

武王以武力克殷，然而大受讚譽的，卻在止戈不再用武，而行德治。孔子門徒，強調王道——王道乃是心服，而非力服。孔子之徒所重乃是王道，不言力霸服人：

齊宣王問曰：「齊桓晉文之事，可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒，無道桓文之事者，是以後世無傳焉，臣未之聞也。無以，則王乎？」曰：

「德何如則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能禦也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡齧曰：『王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之曰：牛何之？對曰：將以釁鐘。王曰：舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之。』不識有諸？」曰：「有之。」曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王的不忍也。」王曰：「然！誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也！」曰：「王無異於百姓之以王為愛也；以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？」王笑曰：「是誠何心哉！我非愛其財，而易之以羊也。宜乎百姓之謂我愛也。」曰：「無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也，君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉：是以君子遠庖廚也。」《孟子·梁惠王上》

孟子指孔子之徒羞言力霸服人，而向齊宣王宣揚不忍之政，指出齊宣王對釁鐘之牛所具不忍之心，若能加以擴充，便能行不忍之仁政。王曰：「此心之所以合於王者，何也？」……孟子曰：

「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至於兄弟，以禦于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子；古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？權，然後知輕重；度，然後知長短；物皆然，心為甚。王請度之！」《孟子·梁惠王上》

孟子亟說君王探察自己的心，感受人心自然而有的不忍，進一步推己及人，亦即發自於不忍心、不忍民之苦地為治，孟子所謂的王道即是行仁政。政治乃反其本而已「蓋亦反其本矣。今王發政施仁，使天下仕者皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市，行旅皆欲出於王之塗；天下之欲疾其君者，

皆欲赴愬於王。其若是，孰能禦之。」⁸³呼應前面荀子所指王道乃「心服」而非「力服」的說法，王道乃人民出自內心而歸服。

此外，進一步比較行王道與行霸道之差異，若欲行霸道以力服人地為治天下，則宛若「緣木求魚」甚而「必有後災」：

孟子曰：「王之所大欲，可得聞與？」王笑而不言。……孟子曰：「然則王之所大欲，可知已。欲辟土地，朝秦楚，蒞中國，而撫四夷也。以若所為，求若所欲，猶緣木而求魚也。」王曰：「若是其甚與？」曰：「殆有甚焉。緣木求魚，雖不得魚，無後災。以若所為，求若所欲，盡心力而為之，後必有災。」曰：「可得聞與？」曰：「鄒人與楚人戰，則王以為孰勝？」曰：「楚人勝。」曰：「然則小固不可以敵大，寡固不可以敵眾，弱固不可以敵彊。海內之地，方千里者九，齊集有其一；以一服八，何以異於鄒敵楚哉？」《孟子·梁惠王上》

何以以力霸服人，想安得天下而治之，則若「緣木求魚」，甚而「必有後災」？究其內涵，孟子所指的霸者，乃是以國大力強，能夠「欲辟土地，朝秦楚，蒞中國，而撫四夷也」、戰能勝人者。此種做法乃一時之勝，卻樹立敵眾而將有後患。荀子則指出，為治有用強者、霸者、與王者，三者的差異：

王奪之人，霸奪之與，彊奪之地。奪之人者臣諸侯，奪之與者友諸侯，奪之地者敵諸侯。臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危。用彊者：人之城守，人之出戰，而我以力勝之也，則傷人之民必甚矣；傷人之民甚，則人之民必惡我甚矣；人之民惡我甚，則日欲與我鬥。人之城守，人之出戰，而我以力勝之，則傷吾民必甚矣；傷吾民甚，則吾民之惡我必甚矣；吾民之惡我甚，則日不欲為我鬥。人之民日欲與我鬥，吾民日不欲為我鬥，是彊者之所以反弱也。地來而民去，累多而功少，雖守者益，所以守者損，是以大者之所以反削也。諸侯莫不懷交接怨，而不忘其敵，伺彊大之間，承彊大之敝，此彊大之殆時也。知彊大者不務彊也，慮以

⁸³ 《孟子·梁惠王上》。

王命，全其力，凝其德。力全則諸侯不能弱也，德凝則諸侯不能削也，天下無王霸主，則常勝矣：是知彊道者也。彼霸者則不然：辟田野，實倉廩，便備用，案謹募選閱材伎之士，然後漸慶賞以先之，嚴刑罰以糾之。存亡繼絕，衛弱禁暴，而無兼并之心，則諸侯親之矣。修友敵之道，以敬接諸侯，則諸侯說之矣。所以親之者，以不并也；并之見，則諸侯疏矣。所以說之者，以友敵也；臣之見，則諸侯離矣。故明其不并之行，信其友敵之道，天下無王霸主，則常勝矣。是知霸道者也。閔王毀於五國，桓公劫於魯莊，無它故焉，非其道而慮之以王也。彼王者不然：仁眇天下，義眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不親也；義眇天下，故天下莫不貴也；威眇天下，故天下莫敢敵也。以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也。知此三具者，欲王而王，欲霸而霸，欲彊而彊矣。《荀子·王制》

其中，荀子所肯定的乃是王者「仁眇天下，義眇天下，威眇天下」，而所謂「用彊者」實際上，正是孟子所批評的；荀子所指之「霸者」，正是仲尼之徒所羞道的。唯值得注意的是，實際上，荀子所指的王者，乃必須有「威」。正如武王克殷，替民革除暴虐的商紂，乃必須以武力之威，對此，實際上孔孟亦知之，唯並不公然示以肯定與述說，反而大力稱述武王不以力治而以德治。此種態度上的差異，可視為孔孟之儒與荀子之儒的區別。對於王天下，孔孟的觀點與荀子的主張，未必懸殊，唯就王天下的主張裡，荀子同時明言了威的重要。

此外，荀子在孔孟之後，進一步析論力霸服人與心服人的差異。力術可以使人，唯其安治效果乃是一時性的，而非長遠的。原因亦在力霸服人，而人心不服，則時時思尋反抗，令為治之霸者防不勝防，難以安治：

力術止，義術行，曷謂也？曰：秦之謂也。威彊乎湯武，廣大乎舜禹，然而憂患不可勝校也。認認然常恐天下之一合而軋己也，此所謂力術止也。曷謂乎威彊乎湯武？湯武也者，乃能使說己者使耳。今楚、父死焉，

國舉焉，負三王之廟，而辟於陳蔡之間，視可司間，案欲剗其脛而以蹈秦之腹，然而秦使左案左，使右案右，是乃使讎人役也；此所謂威彊乎湯武也。曷謂廣大乎舜禹也？曰：古者百王之一天下，臣諸侯也，未有過封內千里者也。今秦南乃有沙羨與俱，是乃江南也。北與胡貉為鄰，西有巴戎，東在楚者乃界於齊，在韓者踰常山乃有臨慮，在魏者乃據圉津，即去大梁百有二十里耳！其在趙者剗然有苓而據松柏之塞，負西海而固常山，是地遍天下也。威動海內，彊殆中國，然而憂患不可勝校也，認認然常恐天下之一合而軋己也；此所謂廣大乎舜禹也。然則奈何？曰：節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下焉，因與之參國政，正是非，治曲直，聽咸陽，順者錯之，不順者而後誅之。若是，則兵不復出於塞外，而令行於天下矣。若是，則雖為之築明堂於塞外而朝諸侯，殆可矣。假今之世，益地不如益信之務也。《荀子·彊國》

霸者有威力，其強調仁義卻不如王者。因此雖一時可以役使仇人、封地大至千里「威彊乎湯武，廣大乎舜禹」卻將「認認然常恐天下之一合而軋己」而「憂患不可勝校也」。以力霸服人者，勝人乃是一時的，然而，被征服者之心並不服，則思待機會予以反擊、反抗，霸者則須時時加以防備，不得鬆懈。以此可見，憑恃力術為治，卻難得安治。王霸為治之辨，究其本質實可視為義利之辨。以「力術」、「力霸」服人，實際上，就是以「力」、「利」為治，為儒家所棄：

凡人之動也，為賞慶為之，則見害傷焉止矣。故賞慶、刑罰、執詐，不足以盡人之力，致人之死。為人主上者也，其所以接下之百姓者，無禮義忠信，焉慮率用賞慶、刑罰、執詐，除阨其下，獲其功用而已矣。大寇則至，使之持危城則必畔，遇敵處戰則必北，勞苦煩辱則必奔，霍焉離耳，下反制其上。故賞慶、刑罰、執詐之為道者，傭徒鬻賣之道也，不足以合大眾，美國家，故古之人羞而不道也。故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申之，時其事，輕其任，以調齊之，長養之，如保赤子。政令以定，風俗以一，有離俗不順其上，則百姓莫不敦惡，莫不毒孽，若祓不祥；然後刑於是起矣。是大刑之所加也，辱孰大焉！將以為利邪？則大刑加焉，身苟不狂惑戇陋，誰睹是而不改也哉！然後百姓曉然皆知循上之法，像上之志，而安

樂之。於是有能化善、脩身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽；然後賞於是起矣。是高爵豐祿之所加也，榮孰大焉！將以為害邪？則高爵豐祿以持養之；生民之屬，孰不願也！《荀子·議兵》

孟子尤極言以利為治之害，指交相利將亡國：

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

宋輕將之楚，孟子遇於石丘。曰：「先生將何之？」曰：「吾聞秦楚構兵，我將見楚王說而罷之。楚王不悅，我將見秦王說而罷之，二王我將有所遇焉。」曰：「軻也請無問其詳，願聞其指。說之將何如？」曰：「我將言其不利也。」曰：「先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄。是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？」《孟子·告子下》

人與人間，交相利，考慮利害地相處，為孟子亟力批評。筆者在前一章曾指出，儒家思想所追求的價值乃是重視人性中「純人面」的心性、特性。排斥人性動物面，對利的追求。追求利，則人與人相處互動之理，乃是「相對的」；追求純人價值，則人與人的相處互動乃是跳脫事實利害，偏為「絕對的」。若考量事實利害結果，作為決定之依據，則在結果為利時能平和相處，不

利時則衝突以對。「交相利」是指事實利害，乃是隨外在狀況與條件，時時變動的。宋桴將之楚欲以「動兵不利」去說秦楚之王，考量不利而止，則相對而言，若秦楚之王評估結果有利，則同樣考量利害的結果，是否又改為要興師動武了？人主接百姓、役使臣子，則「用賞慶、刑罰、執詐，除阨其下，獲其功用而已矣。大寇則至，使之持危城則必畔，遇敵處戰則必北，勞苦煩辱則必奔，霍焉離耳，下反制其上。」是故，「益地不如益信」⁸⁴、為治「亦有仁義而已」。王者當言仁義而不講「利」、「力」。

王霸為治之辨，究其本質實可視作利義之辨。相關的問題，在漢代論改革問題時，討論得尤為激烈。主張改革的大夫派，認為力術比較重要：

大夫曰：周室脩禮長文，然國翦弱，不能自存，東攝六國，西畏於秦，身以放遷，宗廟絕祀。賴先帝大惠，紹興其後，封嘉潁川，號周子男君。秦既并天下，東絕沛水，並滅朝鮮，南取陸梁，北卻胡、狄，西略氐、羌，立帝號，朝四夷。舟車所通，足跡所及，靡不畢至。非服其德，畏其威也。力多則人朝，力寡則朝於人矣。」《鹽鐵論·誅秦》

反對改革，偏向擁護仁義服人的文學派，則認為力術服人，效果只是一時性的：

文學曰：「禹、舜，堯之佐也，湯、文，夏、商之臣也，其所以從八極而朝海內者，非以陸梁之地，兵革之威也。秦、楚、三晉號萬乘，不務積德而務相侵，構兵爭強而卒俱亡。雖以進壤廣地，如食煎之充腸也，欲其安存，何可得也？夫禮讓為國者若江、海，流彌久不竭，其本美也。苟為無本，若蒿火暴怒而無繼，其亡可立而待，戰國是也。周德衰，然後列於諸侯，至今不絕。秦力盡而滅其族，安得朝人也？」《鹽鐵論·誅秦》

⁸⁴ 《荀子·彊國》。

文學曰：「善鑿者建周而不拔，善基者致高而不蹶。伊尹以堯、舜之道為殷國基，子孫紹位，百代不絕。商鞅以重刑峭法為秦國基，故二世而奪。刑既嚴峻矣，又作為相坐之法，造誹謗，增肉刑，百姓齋栗，不知所措手足也。賦斂既煩數矣，又外禁山澤之原，內設百倍之利，民無所開說容言。崇利而簡義，高力而尚功，非不廣壤進地也，然猶人之病水，益水而疾深，知其為秦開帝業，不知其為秦致亡道也。狐刺之鑿，雖公輸子不能善其柄。畚土之基，雖良匠不能成其高。譬若秋蓬被霜，遭風則零落，雖有十子產，如之何？故扁鵲不能肉白骨，微、箕不能存亡國也。」《鹽鐵論·非鞅》

文學亦將戰國七雄與周王室對比，指出七國好戰，故先後滅亡，秦朝還遭滅族；周王室崇尚文德，故後代到了漢朝還能位列諸侯。實際上，析論力與德的重要性，二種觀點都對，唯論事角度有別。王政要全然脫離「威強」在實行上也將有困難。然而，不強調「仁義」而以力霸服人者，欲長治久安確實難為。思想的研究，與事實研究的關係，值得注意。就事實而言，無論是王或霸，都脫離不了威強、武力。然而，在思想上，則見孔孟的態度，不言力霸而言王道⁸⁵；荀子認為威強也重要，但一樣也強調德，純以威強，亦為荀子所批評：

兼并易能也，唯堅凝之難焉。齊能并宋，而不能凝也，故魏奪之。燕能并齊，而不能凝也，故田單奪之。韓之上地，方數百里，完全富足而趨趙，趙不能凝也，故秦奪之。故能并之，而不能凝，則必奪；不能并之，又不能凝其有，則必亡。能凝之，則必能并之矣。得之則凝，兼並無強。古者湯以薄，武王以瀋，皆百里之地也，天下為一，諸侯為臣，無他故焉，能凝之也。故凝士以禮，凝民以政；禮脩而士服，政平而民安；士服民安，夫是之謂大凝。以守則固，以征則強，令行禁止，王者之事畢矣。《荀子·議兵》

⁸⁵這是一種知道事實為何，但更知價值取捨對人的影響，因而以此取捨。

綜合言之，儒家思想，肯定仁義為治之王道，而排斥力霸服人。甚而有王不待大的說法：

孟子曰：「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也，詩云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」《孟子·公孫丑上》

思想家所稱道的，乃是以王道為治，王道乃是行不忍之政，重視「心服」而非「力服」。以武力服人，乃是一時之事，國大力強者，便能以武力服人。然而其效果並不長久，且有後患。能凝聚人心，故湯能以百里王。「力術止，義術行」，亦即力霸服人之道不可行，以義服人心者得以王。儒家思想不離其對於人性作依據，就其對人性的了解。動物面的人性與純人面的人性有別，而後者乃能讓人跳脫為個人利害行事。言為治以力與利——以武力服人、或以利誘人，是建築在操控人的動物面人性需求地役使人。對比為治以仁德，行陶冶感化人重視自己純人面的心性，超越個人事實利害去取捨行事。二者相比，乃是以後者較能長遠安治。故而倡仁政王道，而不稱道力霸服人。

二、君如民之父母與仁者無敵

前面論及儒家理想的聖君賢王為治，有從「天命降國運於有德之君」，也有從「歷史稱說聖賢之君解除民之苦難」的觀點來看。並且指出理想的聖賢為治乃是行王道，排斥霸道的。本文在此接續的部分，首先，第一點則將析論統治與被治者的關係——儒家思想中，君與民的關係乃是如同，或者「應當」如同父母待子女般的倫理關係。而至於君如何地養民、教民，在此先不細論，留待下一節統治者為治的內涵再論。第二點，則將指出儒家理想

的君與民的關係，乃是聖君賢王如民父母般地為治，而民心因此歸向，最後以至「仁者無敵」。

（一）君當為民之父母，與民為倫理關係

在儒家經典裡，所見的君與民的關係，屢見以父母子女作喻，或者，直接認為統治者應當如同民之父母。這樣的觀點，早在《尚書》即可見，「天子作民父母，以為天下王。」⁸⁶指天子作為民之父母。統治者應以德禮為治教民，再輔以政刑，將民當作孩子一樣愛護，則民能與其親近，例如，子曰：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遁心。故君民者，子以愛之，則民親之；信以結之，則民不倍；恭以蒞之，則民有孫心。」⁸⁷統治者與被治者之間，乃是會相對變化的關係，為治者若待民如子，待以誠信且態度恭敬，則被治之民親近其君上，不會背離。又如「上莫不致愛其下，而制之以禮。上之於下，如保赤子，政令制度，所以接下之人百姓，有不理者如豪末，則雖孤獨鰥寡必不加焉。故下之親上，歡如父母，可殺而不可使不順。」⁸⁸以及：

「上之親下，如手足之於腹心；下之親上，如幼子之於慈母矣。上下相親如此，故令則從，施則刑，民懷其德，近者說服，遠者來附，政之致也。……乃為蓄積資聚焉。恤行者有無。是以蠻夷諸夏，雖衣冠不同，言語不合，莫不來賓。故曰：無市而民不乏，無刑而民不亂。田獵罩弋，非以盈宮室；徵斂百姓，非以盈府庫也。慘怛以補不足，禮節以損有餘。多信而寡貌，其禮可守，其言可復，其跡可履；如飢而食，如渴而飲，民之信之，如寒暑之必驗。故視遠若邇，非道邇也，見明德也。是故兵革不動而威，用利不施而親，此之謂明王之守，折衝千里之外者也。」

《孔子家語·卷一王言解》

⁸⁶ 《尚書·洪範》。

⁸⁷ 《禮記·緇衣》。

⁸⁸ 《荀子·王霸》。

以此可見，君民間乃是會「相對地變化」的關係，君之親下待民「上之親下，如手足之於腹心；下之親上，如幼子之於慈母」則民受感動而歸服。

此外，君民的關係，除了會「相對地變化」，二者的利害實是休戚與共。子曰：「民以君為心，君以民為體；心莊則體舒，心肅則容敬。心好之，身必安之；君好之，民必欲之。心以體全，亦以體傷；君以民存，亦以民亡。」⁸⁹故而：

「用國者，得百姓之力者富，得百姓之死者彊，得百姓之譽者榮。三得者具而天下歸之，三得者亡而天下去之；天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。湯武者，脩其道，行其義，興天下同利，除天下同害，天下歸之。故厚德音以先之，明禮義以道之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服賞慶以申重之，時其事，輕其任，以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。生民則致寬，使民則綦理，辯政令制度，所以接天下之人百姓，有非理者如豪末，則雖孤獨鰥寡，必不加焉。是故百姓貴之如帝，親之如父母，為之出死斷亡而不愉者，無它故焉，道德誠明，利澤誠厚也。亂世不然，汙漫突盜以先之，權謀傾覆以示之，俳優、侏儒、婦女之請謁以悖之，使愚詔知，使不肖臨賢，生民則致貧隘，使民則極勞苦。是故，百姓賤之如尫，惡之如鬼，日欲司閒而相與投藉之，去逐之。卒有寇難之事，又望百姓之為己死，不可得也，說無以取之焉。孔子曰：『審吾所以適人，適人之所以來我也。』此之謂也。」《荀子·王霸》

湯武以保民如赤子，民待之親若父母，為其出生致死犧牲以為快，因而王天下。亂世之君虐民，百姓輕賤其君「百姓賤之如尫，惡之如鬼」伺而欲去之，以此而亡。君在於為治時，乃應以民事為急，唯治與被治二者利害實是一致：

⁸⁹ 《禮記·緇衣》。

哀公問政於孔子，孔子對曰：「政之急者，莫大乎使民富且壽也。」公曰：「為之奈何？」孔子曰：「省力役，薄賦斂，則民富矣；敦禮教，遠罪疾，則民壽矣。」公曰：「寡人欲行夫子之言，恐吾國貧矣。」孔子曰：「《詩》云：『愷悌君子，民之父母。』未有子富而父母貧者也。」《孔子家語·賢君》

此外，為民之君、為民之父母的，亦似乎有其「應當具備」的，例如習於禮，能教民、且必須敬於祭作民之榜樣：

子言之：「君子之所謂仁者，其難乎！《詩》云：『凱弟君子，民之父母。』凱以強教之；弟以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之親。如此而後可以為民父母矣，非至德其孰能如此乎？《禮記·表記》

孔子閒居，子夏侍。子夏曰：「敢問《詩》云：『凱弟君子，民之父母』，何如斯可謂民之父母矣？」孔子曰：「夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。」……子夏曰：「民之父母，既得而聞之矣；敢問何謂『五至』？」孔子曰：「志之所至，詩亦至焉。詩之所至，禮亦至焉。禮之所至，樂亦至焉。樂之所至，哀亦至焉。哀樂相生。是故，正明目而視之，不可得而見也；傾耳而聽之，不可得而聞也；志氣塞乎天地，此之謂五至。」子夏曰：「五至既得而聞之矣，敢問何謂三無？」孔子曰：「無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無。」子夏曰：「三無既得略而聞之矣，敢問何詩近之？」孔子曰：「『夙夜其命宥密』，無聲之樂也。『威儀逮逮，不可選也』，無體之禮也。『凡民有喪，匍匐救之』，無服之喪也。」《禮記·孔子閒居》

君欲為治，乃要能習於禮樂之精義，用以「致五至，而行三無」。所謂五至，乃是指志於為民，便能作展露好惡之情的詩流傳於民，如此，則禮亦能普行於民，而禮既普及於民，與禮相共的樂就必定能與民同享；樂既能與民同享，哀亦則亦能與民相共。此外，並要能做到「無聲之樂，無體之禮，無服之喪」的三無。實際上，此三無乃偏向指不拘於形式，而能體現禮樂哀的精神。

五至與三無的背後的本質，乃是儒家禮樂道德為治。君為民之父母，以禮樂道德教民，是儒家統治者之要事。其中亦包含了解義，並透過為祭，示民敬於祭祀之事，祭而敬，以為之民父母，由此皆可見以君做民之父母的關係作喻：

夫義者，所以濟志也，諸德之發也。是故其德盛者，其志厚；其志厚者，其義章。其義章者，其祭也敬。祭敬則竟內之子孫莫敢不敬矣。是故君子之祭也，必身親蒞之；有故，則使人可也。雖使人也，君不失其義者，君明其義故也。其德薄者，其志輕，疑於其義，而求祭；使之必敬也，弗可得已。祭而不敬，何以為民父母矣？《禮記·祭統》

（二）仁者無敵的原理——民自歸附

上文所述，君待民應如父母子女般的倫理關係，君待民如子，則民侍君如父母，反之則彼此若仇寇，君民之間實是一種「會相對變化」的關係。此外，君作為民之父母，應當能教民、示民敬於祭等。而本文在此，欲接續前文，君民之間「會相對變化」的關係，析論儒家對於治與被治關係中「仁者無敵」觀點的內涵。

首先，除了上文所述，待民應如同子女，聖賢之君有仁人之風範，例如司城子罕為民所哀慟之事，在《禮記》與《孔子家語》都有所載：

陽門之介夫死，司城子罕入而哭之哀。晉人之覘宋者，反報於晉侯曰：「陽門之介夫死，而子罕哭之哀，而民說，殆不可伐也。」孔子聞之曰：「善哉覘國乎！《詩》云：『凡民有喪，扶服救之。』雖微晉而已，天下其孰能當之。」《禮記·檀弓下》

晉將伐宋，使人覘之。宋陽門之介夫死，司城子罕哭之哀。覘者反，言於晉侯曰：「陽門之介夫死，而子罕哭之哀。民咸悅。宋殆未可伐也。」孔子聞之，曰：「善哉！覘國乎！《詩》云：『凡民有喪，匍匐救之。』」

子罕有焉。雖非晉國，天下其孰能當之？是以周任有言曰：『民悅其愛者，弗可敵也。』」《孔子家語·卷十曲禮子貢問》

司城子罕為戰死者哀慟，晉之窺探敵情者回報「宋民咸悅，宋殆未可伐」，對此孔子引《詩經》與周任之言，評論能盡力援助百姓不幸之事者，為民所愛戴，乃是能無敵於天下的。此外，從其他內容中可以見，仁人之君用兵，並非為己之私，其中以「葛伯仇餉」尤為著名：

孟子曰：「湯居亳，與葛為鄰。葛伯放而不祀。湯使人問之曰：『何為不祀？』曰：『無以供犧牲也。』湯使遺之牛羊；葛伯食之，又不以祀。湯又使人問之曰：『何為不祀？』曰：『無以供粢盛也。』湯使亳眾，往為之耕，老弱饋食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者，奪之；不授者，殺之。有童子以黍肉餉，殺而奪之。書曰：『葛伯仇餉。』此之謂也。」

「為其殺是童子而征之，四海之內皆曰：『非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。』湯始征，自葛載，十一征而無敵於天下。東面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨，曰：『奚為後我？』民之望之若大旱之望雨也，歸市者不止，芸者不變。誅其君，而弔其民，如時雨降，民大悅。書曰：『徯我后，后來其無罰。』『有攸不為臣，東征，綏厥士女，筐厥玄黃，紹我周王見休，惟臣附於大邑周。』其君子實玄黃於匪，以迎其君子，其小人簞食壺漿，以迎其小人。救民於水火之中，取其殘而已矣。」

「太誓曰：『我武惟揚，侵于之疆，則取于殘，殺伐用張，于湯有光。』不行王政云爾，苟行王政，四海之內，皆舉首而望之，欲以為君；齊楚雖大，何畏焉。」《孟子·滕文公下》

湯居亳，與葛為鄰。葛伯藉口欠缺犧牲與粢盛而不祭，湯乃提供祭祀用牛羊並派民助耕，在某一次派童子送飯給助耕之民，童子在途中遭葛伯殺害。湯之征伐，即自葛開始。四海之內皆稱說湯不是為己私征伐，是為無辜平民復仇而為人民所企盼「東面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨，曰：『奚為後我？』」且軍隊所到之處，不擾一般之民。仁人用兵，為民除暴，如同即時雨，

乃受民擁護，戰無不克。武王之征伐亦是如此。荀子對於仁人之兵，也有相類似的評論：

臨武君曰：善！請問王者之軍制？孫卿子曰：將死鼓，御死轡，百吏死職，士大夫死行列。聞鼓聲而進，聞金聲而退，順命為上，有功次之；令不進而進，猶令不退而退也，其罪惟均。不殺老弱，不獵禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不獲。凡誅，非誅其百姓也，誅其亂百姓者也；百姓有扞其賊，則是亦賊也。以故順刃者生，蘇刃者死，奔命者貢。微子開封於宋，曹觸龍斷於軍，殷之服民，所以養生之者也，無異周人。故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之，無幽閒辟陋之國，莫不趨使而安樂之，四海之內若一家，通達之屬莫不從服，夫是之謂人師。《詩》曰：「自西自東，自南自北，無思不服。」此之謂也。王者有誅而無戰，城守不攻，兵格不擊，上下相喜則慶之，不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時。故亂者樂其政，不安其上，欲其至也。臨武君曰：善！《荀子·議兵》

為此，而《鹽鐵論》中，文學派曰：「古之用師，非貪壤土之利，救民之患也。民思之，若旱之望雨，簞食壺漿，以逆王師。故憂人之患者，民一心而歸之，湯、武是也。不愛民之死，力盡而潰叛者，秦王是也。孟子曰：『君不鄉道，不由仁義，而為之強戰，雖克必亡。』……」⁹⁰王者弔民伐罪，民近悅遠來。仁人之君以仁義為治，而後能「莫之敢當，莫之敢御」、「君子有不戰，戰必勝矣」：

文學曰：「所謂金城者，非謂築壤而高土，鑿地而深池也。所謂利兵者，非謂吳、越之鋌，干將之劍也。言以道德為城，以仁義為郭，莫之敢攻，莫之敢入。文王是也。以道德為胄，以仁義為劍，莫之敢當，莫之敢御，湯、武是也。今不建不可攻之城，不可當之兵，而欲任匹夫之役，而行三尺之刃，亦細矣！」《鹽鐵論·論勇》

⁹⁰《鹽鐵論·伐功》。

孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和。三里之城，七里之郭，環而攻之而不勝。夫環而攻之，必有得天時者矣；然而不勝者，是天時不如地利也。城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。故曰：域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利；得道者多助，失道者寡助。寡助之至，親戚畔之；多助之至，天下順之。以天下之所順，攻親戚之所畔；故君子有不戰，戰必勝矣。」故曰：域民不以封疆之界，固國不以山谿之險，威天下不以兵甲之利；得道者多助，失道者寡助；寡助之至，親戚畔之；多助之至，天下順之。以天下之所順，攻親戚之所畔；故君子有不戰，戰必勝矣。」《孟子·公孫丑下》

在孔子回答哀公，為治如何「小而能守、大則攻」，孔子亦從君之待民的態度談起：

哀公問於孔子曰：「寡人欲吾國小而能守，大則攻，其道如何？」孔子對曰：「使君朝廷有禮，上下和親，天下百姓皆君之民，將誰攻之？苟違此道，民畔如歸，皆君之讎也，將與誰其守？」公曰：「善哉！」於是廢山澤之禁，弛關市之稅，以惠百姓。《孔子家語·卷一五儀解》

在面對不同君王請教為政問題，孟子則不斷以人民渴望仁君為其除去暴虐之君，來說服君王：

齊人伐燕，取之。諸侯將謀救燕。宣王曰：「諸侯多謀伐寡人者，何以待之？」孟子對曰：「臣聞七十里為政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。書曰：『湯一征，自葛始，天下信之，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨，曰：奚為後我？』民望之，若大旱之望雲霓也；歸市者不止，耕者不變；誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。書曰：『徯我后，后來其蘇。』」「今燕虐其民，王往而征之，民以為將拯己於水火之中也，簞食壺漿以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也！天下固畏齊之彊也，今又倍地，而不行仁政，是動天下之兵也。王速出令：反其旄倪，止其重器；謀於燕眾，置君而後去之；則猶可及止也。」《孟子·梁惠王下》

以及，鄒與魯鬪，穆公面為民不願為其效死甚而戰逃，苦惱不已，以此事而問孟子：

鄒與魯鬪。穆公問曰：「吾有司死者三十三人，而民莫之死也，誅之則不可勝誅，不誅則疾視其長上之死而不救。如之何則可也？」孟子對曰：「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。而君之倉廩實，府庫充，有司莫以告，是上慢而殘下也。曾子曰：『戒之戒之，出乎爾者，反乎爾者也。』夫民今而後得反之也，君無尤焉。君行仁政，斯民親其上，死其長矣。」《孟子·梁惠王下》

古時凶年慘況。君應如民父母，上恤其下，下赴其難，民自然為君效死。孟子且以「仁者無敵」，回應欲為戰死之子復仇、雪敗恥的梁惠王：

梁惠王曰：「晉國，天下莫強焉，叟之所知也。及寡人之身，東敗於齊，長子死焉；西喪地於秦七百里；南辱於楚：寡人恥之，願比死者一洒之！如之何則可？」孟子對曰：「地方百里，而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂；深耕亦耨；壯者以暇日，修者孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上；可使制梃以撻秦、楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵。』王請勿疑！」《孟子·梁惠王上》

此外，天下人都想歸往仁人之君，皆想作仁者之民。孟子曰：

「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士，皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征，法而不廛，則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅，皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民，皆悅而願為之氓矣。信能行此五者，則鄰國之民，仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以來，未有能濟者也。如此，則無敵於天下。無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。」《孟子·公孫丑上》

「伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王作興，曰：『盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。』太公辟紂，居東海之濱，聞文王作興，曰：『盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。』天下有善養老，則仁人以為己歸矣。五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家足以無飢矣。所謂西伯善養老者，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。五十非帛不煖，七十非肉不飽。不煖不飽，謂之凍餒。文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。」《孟子·盡心上》

「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也，詩云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」《孟子·公孫丑上》

仁人之君，天下人都想歸往，因而王不待大，以民心之企盼而王。

三、統治與被治角色之分工的觀點

論聖君賢王為治，前二點所論，包含聖君賢王為治，在解民之苦，為民除害，其所為治的動機，乃是出於不忍民之心。再者，君與民的關係，應當如父母子女般的倫理關係，而民念君之恩，爭相歸之，君因此能無敵於天下。本文在此的第三點，則將就上二點所述，進一步析論，儒家思想中，有統治與被治角色分工的觀點。在此所論之統治與被治之角色分工，其中「治者」的角色，不僅是指君王，亦包含協助君王為治的臣子。析論此一議題，將包含所謂治與被治角色分工的內涵、為何形成分工的狀況、以及相關的意義。

統治與被治角色之分工，可以從幾個不同的角度析論。首先乃是就古時特殊之環境背景而言，在經典之中所述之聖君賢王為

治，許多都是從除民之苦的角度而論的。先民的生活困苦，乃是由富有不忍之心、且有能力的人，成為治者。為治在解人民生活之苦，進一步則是教民。治與被治自然而然產生，類似「功能性分工」的關係。聖君賢王忙於為民解除民生之苦，而無暇於日常生產之事，孟子因而有所謂「勞心與勞力」分別的說法。在《孟子·滕文公上》記有許行與其徒，從楚國到滕國，向滕文公求得住宅與田地居住與耕食。楚國儒者陳良的學生，陳相與其弟陳辛，遇見許行後拋棄所學，改從許行的「農家」之道，並向孟子述說而被孟子所反駁：

陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也；雖然，未聞道也！賢君與民並耕而食，饗殮而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」「許子必織布而後衣乎？」曰：「否，許子衣褐。」「許子冠乎？」曰：「冠。」曰：「奚冠？」曰：「冠素。」曰：「自織之與？」曰：「否，以粟易之。」曰：「許子奚為不自織？」曰：「害於耕。」曰：「許子以釜甑爨，以鐵耜乎？」曰：「然。」「自為之與？」曰：「否，以粟易之。」「以粟易械器者，不為厲陶冶；陶冶亦以其械器易粟者，豈為厲農夫哉？且許子何不為陶冶，舍皆取諸其宮中而用之？何為紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？」曰：「百工之事，固不可耕且為也。」「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》

孟子以「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」，批評許行主張賢君應與民並耕。並且認為百業都應當分工，為治亦不例外，而有「大人之事、小人之事」的區別。大人勞心於為治而受供養，小人勞力於耕種生產，受治於人且供養為治者。

並且，就古時的狀況而言，環境中存在生存之問題，聖賢之君辛勤於為民解決生活之苦，「聖人之憂民如此」自不暇於耕：

「當堯之時，天下猶未平；洪水橫流，汎濫於天下；草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登；禽獸傷人，獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，滄濟、漯，而注諸海；決汝、漢，排淮、泗，而注之江。然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？後稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也；飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸；聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：『勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。』聖人之憂民如此，而暇耕乎？堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。」「分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，為天下得人者謂之仁。是故，以天下與人易，為天下得人難。孔子曰：『大哉堯之為君，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。君哉舜也，巍巍乎有天下而不與焉。』堯、舜之治天下，豈無所用其心哉，亦不用於耕耳。」《孟子·滕文公上》

農夫只擔心自己的百畝之地的耕作，聖人卻以天下為憂。堯舜治天下之勞心，偉大與辛苦，唯不用於耕而已。實際上，聖人為治，不只是解決人民生活上的問題，同時還包含儒家思想尤為重視的人倫、人道，聖賢之君除了解決人民衣食飽暖的問題，亦教民以五倫。孟子此種勞心與勞力之分，勞心者，別於一般人，乃是有能力解民之苦的人，同時也是深諳人性的人。孟子有「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。」⁹¹的說法，聖人是先於常人了解人心的人：

孟子曰：「口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之

⁹¹ 《孟子·離婁上》。

於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。《孟子·告子上》

聖人先於一般人，了解人性義理。而所謂的聖人為治，包含輔佐之臣在內，往往有高節操，有殊異於常人對於天意人性的體悟，而出來輔佐為治：

孟子曰：「……伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人，湯使人以幣聘之，囂囂然曰：『我何以湯之聘幣為哉？我豈若處畎畝之中，由是以樂堯舜之道哉？』湯三使往聘之，既而幡然改曰：『與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉？吾豈若使是民為堯舜之民哉？吾豈若於吾身親見之哉？天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？』思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中。其自任以天下之重如此，故就湯而說之以伐夏救民。……伊訓曰：『天誅造攻自牧宮，朕載自亳。』」《孟子·萬章上》

伊尹以「天之生此民也，先知覺後知，先覺覺後覺」而自己乃是先知覺者，「思天下之民匹夫匹婦有不被堯舜之澤者，若已推而內之溝中，自任以天下之重」，當屬孟子所謂之勞心者。儒家思想中聖君賢王為勞心者，有以天下為任的觀點，與孟子曰：「中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。如中也棄不中，才也棄不才，則賢不肖之相去，其間不能以寸。」⁹²的觀點相若——賢父兄有「養」不中、不才之父兄的責任。

⁹²《孟子·離婁下》。

再者，勞心者不負責生產之事，甚或不擅於生產之事。君子沒有專才，卻是精於為治之道的人：

「農精於田，而不可以為田師；賈精於市，而不可以為市師；工精於器，而不可以為器師。有人也，不能此三技，而可使治三官。曰：精於道者也。精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。故君子壹於道，而以贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察；以正志行察論，則萬物官矣。昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：『人心之危，道心之微。』危微之幾，惟明君子而後能知之。」《荀子·解蔽》

人可分為精於道者，與精於物者，勞心者乃是前者。又如：

「先王之道，人之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。君子之所謂賢者，非能遍能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能遍知人之所知之謂也；君子之所謂辯者，非能遍辯人之所辯之謂也；君子之所謂察者，非能遍察人之所察之謂也；有所止矣。相高下，視境肥，序五種，君子不如農人；通貨財，相美惡，辯貴賤，君子不如賈人；設規矩，陳繩墨，便備用，君子不如工人；不卹是非不然之情，以相薦樽，以相恥忤，君子不若惠施、鄧析。若夫譎德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察，言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。」《荀子·儒效》

此外，勞心者在技藝方面，雖不如農人、賈人、工人，卻有其貢獻，就其貢獻而言甚於勞力者，應該為這些勞力者所養，並不能視作尸位素餐：

彭更問曰：「後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯，不以泰乎？」孟子曰：「非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰。子以為泰乎？」曰：「否，士無事而食，不可也。」曰：「子不通功易事，以羨補不足，則農有餘粟，女有餘布；子如通之，則梓匠

輪輿，皆得食於子。於此有人焉：入則孝，出則弟，守先王之道，以待後之學者，而不得食於子。子何尊梓匠輪輿，而輕為仁義者哉！」《孟子·滕文公下》

公孫丑曰：「《詩》曰：『不素餐兮』，君子之不耕而食，何也？」
孟子曰：「君子居是國也，其君用之，則安富尊榮；其子弟從之，則孝弟忠信。『不素餐兮』，孰大於是？」《孟子·盡心上》

勞心者修養仁義孝弟忠信，作為榜樣有移風易俗的教化效果，當為全國所尊養，不為素餐。實際上，就儒家為治的觀點，尤重道德感化，不以力與利為治：

故曰：君子以德，小人以力；力者，德之役也。百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之執，待之而後安；百姓之壽，待之而後長；父子不得不親，兄弟不得不順，男女不得不歡。少者以長，老者以養。故曰：「天地生之，聖人成之。」此之謂也。《荀子·富國》

樊遲請學稼，子曰：「吾不如老農。」請學為圃，曰：「吾不如老圃。」樊遲出，子曰：「小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民，襁負其子而至矣；焉用稼！」《論語·子路》

古時社會有其特有的生活問題，聖君賢王兢兢業業於為治，無暇自己耕作。被治者忙於民生，而無暇於生產以外之事，賴統治者為治加以加顧。勞心者治人，勞力者受治與人，分工有其必要。統治者為治乃是出於不忍之心，由曉諭人道、有能者負責為治、勞於為治。而其勞心為治的貢獻實則重於勞力者。

參、君臣關係與任人之道

本文在此，緊接著將析論的，乃是儒家政治思想裡的君臣關係與任人之道。析論君臣關係以及互動，乃針對一般指稱中國政治思想為「人治」——人臣唯君王個人是聽，人君乃任意而為的刻板印象，筆者欲澄清中國的歷史事實與儒家政治思想的關係問題。在此第一點，筆者將析論儒家思想，所主張的理想君臣關係。儒家思想，絕非唯君王個人是聽的「人治」內涵。相反的，其相當重視臣對君的諫諍，並且以仁義、聖君賢王之治道，責求時君。第二點，則見對於求賢、任人以賢之重視。

一、非唯君王個人是聽的人治

（一）重視諫諍，以仁義事君

在事君的態度與內涵上，孔孟二人稍有差異。比較孔孟，孔子之生時，周代禮義漸漸鬆動，卻尚有秩序，及至孟子，進入歷史上所謂的戰國時期，社會風氣比較起孔子之時，則相對敗壞。因此，孔孟對於君的態度稍異，蕭公權先生有「孔子以君為師，孟子則以師教君」⁹³的說法。定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」⁹⁴孔子認為君當以禮待臣，而臣事君的態度則相對兢業與敬重。例如：

君命召，不俟駕行矣。《論語·鄉黨》

子曰：「事君敬其事而後其食。」《論語·衛靈公》

⁹³蕭公權著，《中國政治思想史》。（台北：聯經，1982），頁 91。

⁹⁴《論語·八佾》。

君賜食，必正席先嘗之。君賜腥，必熟而薦之。君賜生，必畜之。侍食於君；君祭，先飯。《論語·鄉黨》

疾，君視之，東首加朝服拖紳。《論語·鄉黨》

相對之下，孟子對於君王的態度，則不然。《孟子》全書，內容皆是孟子亟說君王以仁政。其態度上不同將於後文作說明。然而，君臣關係的內涵，卻都見非唯君命是聽，而有一定之前提：

子曰：「唯天子受命于天，士受命于君。故君命順則臣有順命；君命逆則臣有逆命。《詩》曰：『鵲之姜姜，鶉之賁賁；人之無良，我以為君。』」
《禮記·表記》

孔子指出，君王如果能順應天命，臣下就能順應君王的命令；君主如果違背天命，臣下就會違背君主的命令。以此見，合於「天命」乃是臣事君的前提。關於天命的內涵，已在本節第壹點述明。荀子也有「從道不從君」的觀點：

入孝出弟，人之小行也。上順下篤，人之中行也；從道不從君，從義不從父，人之大行也。若夫志以禮安，言以類使，則儒道畢矣。雖堯舜不能加毫末於是矣。孝子所不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命乃衷；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命乃敬。故可以從而不從，是不子也；未可以從而從，是不衷也；明於從不從之義，而能致恭敬，忠信、端慤、以慎行之，則可謂大孝矣。傳曰：「從道不從君，從義不從父。」此之謂也。《荀子·子道》

此外，就臣下對君上的諫諍，早在《尚書》中即能見儒家所推崇的先聖先賢，對此的重視：

舜帝說：「...予違，汝弼，汝無面從，退有後言；欽四鄰，庶頑讒說，若不在時，侯以明之，以記之；書用識哉，欠竝生哉。工以納言，時說颺之；格則承之庸之，否則威之。《尚書·皋陶謨》

舜帝誨臣，若他有違理悖法之事，當要匡弼，而避免當下聽從，背地卻有不滿。並且表明應敬重大臣。在《孔子家語》能見孔子以湯武能接受諫諍之言而興盛，桀紂以臣子對其唯唯是聽、不敢進言而滅亡：

孔子曰：「良藥苦於口而利於病，忠言逆於耳而利於行。湯、武以諤諤而昌，桀、紂以唯唯而亡。君無爭臣，父無爭子，兄無爭弟，士無爭友，無其過者，未之有也。故曰：君失之，臣得之；父失之，子得之；兄失之，弟得之；己失之，友得之。是以國無危亡之兆，家無悖亂之惡，父子兄弟無失，而交友無絕也。」《孔子家語·六本》

孔子明指，除了君臣之間，還包含父子、兄弟、朋友的關係，不當是一味順從。相反的，對於對方的過失，應當加以補救、修正。如此，則君主有了失誤，臣下能夠補救；父親有誤，兒子能挽救；兄長有失誤，弟弟能補救；自己有了失誤，朋友能夠糾正。若人臣不為君上所用時，不去職，戀棧乃多是為了利祿。而為臣事君其動機的本質，不應當是為了利祿。對於君上之諫諍，君上若不聽從，人臣則當去：

子曰：「事君三違而不出竟，則利祿也；人雖曰不要，吾弗信也。」子曰：「事君慎始而敬終。」子曰：「事君可貴可賤，可富可貧，可生可殺，而不可使為亂。」《禮記·表記》

為人臣之禮：不顯諫。三諫而不聽，則逃之。子之事親也：三諫而不聽，則號泣而隨之。《禮記·曲禮下》

孟子對此有相類的觀點，認為人臣有官位職守、有言責的人，當盡職守、當向君上進言，而當無法盡職守、或其言不為所用時則當去職：

孟子謂蚺鼃曰：「子之辭靈丘而請士師，似也；為其可以言也。今既數月矣，未可以言與？」蚺鼃諫於王而不用，致為臣而去。齊人曰：「所以為蚺鼃，則善矣；所以自為，則吾不知也。」公都子以告。曰：「吾聞之也：有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去；我無官守，我無言責也；則吾進退，豈不綽綽然有餘裕哉？」《孟子·公孫丑下》

孟子肯定蚺鼃辭大夫職務，而求改任士師，其肯定的原因，乃在士師較有機會能對國君進諫。然而，蚺鼃最後因為進諫不被採納而辭官。有官職言責的人，即應當盡其職責。以上的觀點，為後世儒者重視且稱說。相關的觀點與論述，在《鹽鐵論》文學與大夫的爭辯裡可見一斑：

文學曰：「以正輔人謂之忠，以邪導人謂之佞。夫佛過納善者，君之忠臣，大夫之直士也。孔子曰：『大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家。』今子處宰士之列，無忠正之心，枉不能正，邪不能匡，順流以容身，從風以說上。上所言則苟聽，上所行則曲從，若影之隨形，響之於聲，終無所是非。衣儒衣，冠儒冠，而不能行其道，非其儒也。譬若土龍，文章首目具而非龍也。葶歷似菜而味殊，玉石相似而異類。子非孔氏執經守道之儒，乃公卿面從之儒，非吾徒也。冉有為季氏宰而附益之，孔子曰：『小子鳴鼓而攻之，可也。故輔桀者不為智，為桀斂者不為仁。』」
《鹽鐵論·刺議》

文學曰：「夫公卿處其位，不正其道，而以意阿邑順風，疾小人淺淺面從，以成人之過也。故知言之死，不忍從苟合之徒，是以不免於螺紮。悲夫！」《鹽鐵論·論誹》

文學大力地抨擊大夫處高位，卻無能以正輔君。雖著儒衣、戴儒冠，卻不能行儒道，阿從權勢，乃與孔子異調，與儒道相違。而在前一節，「孝不是一味聽從父母、順從父母個人」，則見孝事父母，並不是唯父母個人是聽，而有人道觀念做為前提，同樣對於事君道理亦相通：

曾子曰：「……敢問子從父之令，可謂孝乎？」子曰：「是何言與，是何言與！昔者天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下；諸侯有爭臣五人，雖無道，不失其國；大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家；士有爭友，則身不離於令名；父有爭子，則身不陷於不義。故當不義，則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君；故當不義，則爭之。從父之令，又焉得為孝乎！」《孝經·諫諍》

魯哀公問於孔子曰：「子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？」三問，孔子不對。孔子趨出以語子貢曰：「鄉者，君問丘也，曰：『子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？』三問而丘不對，賜以為何如？」子貢曰：「子從父命，孝矣。臣從君命，貞矣，夫子有奚對焉？」孔子曰：「小人哉！賜不識也！昔萬乘之國，有爭臣四人，則封疆不削；千乘之國，有爭臣三人，則社稷不危；百乘之家，有爭臣二人，則宗廟不毀。父有爭子，不行無禮；士有爭友，不為不義。故子從父，奚子孝？臣從君，奚臣貞？審其所以從之之謂孝、之謂貞也。」《荀子·子道》

儒家思想重視對君上之「諫諍」，而非唯君是聽，此在孔子針對楚靈王與右尹子革的互動所做的評論中亦可見，孔子盛讚右尹子革可以對楚靈王「稱詩以諫」，勸諫君王克制逸樂之心：

楚靈王汰侈，右尹子革侍坐。左史倚相趨而過，王曰：「是良史也，子善視之。是能讀三墳五典、八索九丘。」對曰：「夫良史者，記君之過，揚君之善。而此子以潤辭為官，不可為良史。臣又乃嘗問焉，昔周穆王欲肆其心，將過行天下，使皆有車轍馬迹焉。祭公謀父作《祈昭》以止王心，王是以獲歿於文宮。臣聞其詩焉而弗知。若問遠焉，其焉能知？」王曰：「子能乎？」對曰：「能。其詩曰：『祈昭之悒悒乎，式昭德音，思我王度。式如玉，式如金，刑民之力，而無有醉飽之心。』」靈王揖

而入，饋不食，寢不寐。數日，則固不能勝其情，以及其難。孔子讀其志曰：「古者有志，已復禮為仁。信善哉！楚靈王若能如是，豈其辱於乾谿？子革之非左史，所以風也。稱詩以諫，順哉！」《孔子家語·卷九正論解》

孟子甚至有「責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。」⁹⁵的說法，指出臣子若是不能勸諫國君，那就是賊害國君，亟言臣子應引導君上向善。且批評當世人臣逢君之惡：

孟子曰：「今之事君者曰：『我能為君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。『我能為君約與國，戰必克。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」《孟子·告子下》

在態度上，甚而敢對君王面陳，政權持存當以施政之好壞相襯的觀點。治國不力的君王，可能為同姓之卿所易位、賊民之君則不以君臣論之，而被視作獨夫誅殺：

孟子謂齊宣王曰：「王之臣，有託其妻子於其友，而之楚遊者；比其反也，則凍餒其妻子。則如之何？」王曰：「棄之。」曰：「士師不能治士，則如之何？」王曰：「已之。」曰：「四境之內不治，則如之何？」王顧左右而言他。《孟子·梁惠王下》

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問「異姓之卿」曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」《孟子·萬章下》

⁹⁵ 《孟子·離婁上》。

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；殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣。未聞弑君也。」《孟子·梁惠王下》

孟子與齊宣王的對話中，屢見孟子冒大不韙的態度，不阿富貴、不畏權勢。以仁義勸君，力說君王從聖君賢王之道：

孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政。徒法不能以自行。」「詩云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩；以為方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰：為高必因丘陵，為下必因川澤。為政不因先王之道，可謂智乎？」「是以惟仁者，宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於眾也。上無道揆也，下無法守也。朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者，幸也。」《孟子·離婁上》

孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也。不以堯之所以治民治民，賊其民者也。孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。詩云：『殷鑒不遠，在夏后之世。』此之謂也。」《孟子·離婁上》

人臣且當以仁義事君：

魯欲使慎子為將軍。孟子曰：「不教民而用之，謂之殃民；殃民者，不容於堯、舜之世。一戰勝齊，遂有南陽，然且不可。」慎子勃然不悅曰：「此則滑釐所不識也。」孟子曰：「吾明告子：天子之地方千里；不千里不足以待諸侯。諸侯之地方百里；不百里不足以守宗廟之典籍。周公之封於魯，為方百里也；地非不足，而儉於百里。太公之封於齊也，亦為方百里也；地非不足也，而儉於百里。今魯方百里者五；子以為有王

者作，則魯在所損乎？在所益乎？徒取諸彼以與此，然且仁者不為，況於殺人以求之乎？君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已。」《孟子·告子下》

在《孟子·公孫丑下》，景子認為孟子對於君上的態度，似乎有欠敬重，孟子對此做出反駁認為自己以仁義向君王陳說，才是敬君：

景子曰：「內則父子，外則君臣，人之大倫也。父子主恩，君臣主敬；丑見王之敬子也，未見所以敬王也。」孟子曰：「惡，是何言也！齊人無以仁義與王言者，豈以仁義為不美也？其心曰：『是何足與言仁義也。』云爾，則不敬莫大乎是。我非堯舜之道，不敢以陳於王前。故齊人莫如我敬王也。」《孟子·公孫丑下》

而就事君的態度而言，孔子說君以禮待臣，而孟子則更進一步認為將大有為之君，必有不召之臣：

……曾子曰：『晉楚之富，不可及也；彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義；吾何慊乎哉！』夫豈不義而曾子言之，是或一道也。天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有一，以慢其二哉！故將大有為之君，必有不召之臣；欲有謀焉，則就之。其尊德樂道，不如是，不足與有為也。故湯之於伊尹，學焉而後臣之；故不勞而王。桓公之於管仲，學焉而後臣之；故不勞而霸。今天下，地醜德齊，莫能相尚；無他，好臣其所教，而不好臣其所受教。湯之於伊尹，桓公之於管仲，則不敢召。管仲且猶不可召，而況不為管仲者乎！」《孟子·公孫丑下》

「故將大有為之君，必有不召之臣；欲有謀焉，則就之。其尊德樂道，不如是，不足與有為也」孟子重視人臣之德以及志節，認為君王有心則應求教，唯時君乃「好臣其所教，而不好臣其所受教」。此外，孟子亦道出自己的心志，不在富貴財貨而在守道，坦然態度事君，不憂不懼、不卑不亢：

孟子曰：「說大人，則藐之，勿視其巍巍然。堂高數仞，榱題數尺，我得志弗為也；食前方丈，侍妾數百人，我得志弗為也；般樂飲酒，驅騁田獵，後車千乘，我得志弗為也。在彼者，皆我所不為也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？」《孟子·盡心下》

萬章曰：「庶人召之役，則往役，君欲見之，召之則不往見之；何也？」曰：「往役，義也；往見，不義也。且君之欲見之也，何為也哉？」曰：「為其多聞也，為其賢也。」曰：「為其多聞也，則天子不召師，而況諸侯乎！為其賢也，則吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟見於子思曰：『古千乘之國，以友士，何如？』子思不悅曰：『古之人有言曰：『事之云乎！』豈曰友之云乎？』子思之不悅也，豈不曰：『以位，則子君也，我臣也；何敢與君友也？以德，則子事我者也；奚可以與我友？』千乘之君，求與之友，而不可得也，而況可召與？昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。『志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。』孔子奚取焉？取非其招不往也。」《孟子·萬章下》

另外對於法與刑的執行，也並非唯君是聽、並非君王可以姿意妄為，內容請見本章第二節⁹⁶。

（二）不肯定一味為君赴死

本文在此作如此安排，目的乃針對後世對儒家思想的批評作澄清，部分批評儒家的人，將其指作唯君意是聽、看成沒有原則與道理的「人治」。然而此實誣說之詞。就上一點可見，儒家思想重視臣子不阿富貴、不阿君，而能行諫諍，非唯君令是從，如此的態度也可見於不肯定一味為君赴死的觀點。儒家思想重視人的親疏遠近，親疏遠近有別，則事君處世之道亦有別：

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王

⁹⁶ 內容請參見本論文第三章第二節，頁 242。

勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問「異姓之卿」曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」《孟子·萬章下》

貴戚之卿與君的倫理親近，若君有大過反覆之而不聽，貴戚之卿對政權是有責任的，則可能以易君位處理。而異姓之卿在君有大過，反覆之而不聽，則去。就異姓之卿的作法，可見儒家思想講究以道事君，但事實上並不能使君一定從道而行。對此則孟子反對臣子助君為虐，或者一味承擔為治者之惡果。孔子一樣有相同的觀點：

樊遲問於孔子曰：「鮑牽事齊君，執政不撓，可謂忠矣，而君削之。其為至闇乎？」孔子曰：「古之士者，國有道則盡忠以輔之，無道則退身以避之。今鮑莊子食於淫亂之朝，不量主之明暗，以受大刑，是智之不如葵，葵猶能衛其足。」《孔子家語·卷九正論解》

孔子以「古之士者，國有道則盡忠以輔之，無道則退身以避之」為說，並且認為應以智輔君。在陳靈公殺勸諫的泄冶，泄冶為諫君上而死，孔子卻指出其狷而未必可取：

子貢曰：「陳靈公宣淫於朝，泄冶正諫而殺之，是與比干諫而死同，可謂仁乎？」子曰：「比干於紂，親則諸父，官則少師，忠報之心，在於宗廟而已。固必以死爭之，冀身死之後，紂將悔寤，其本志情在於仁者也。泄冶之於靈公，位在大夫，無骨肉之親，懷寵不去，仕於亂朝，以區區之一身，欲正一國之淫昏，死而無益，可謂狷矣。《詩》曰：『民之多辟，無自立辟。』其泄冶之謂乎？」《孔子家語·子路初見》

比干諫於紂乃是「親則諸父，官則少師，忠報之心，在於宗廟而已」，不同的身份，作法不同，乃與倫理親疏觀念有關。親疏不同，則處事作法不同亦見於《禮記》：

子曰：「事君遠而諫，則諂也；近而不諫，則尸利也。」子曰：「邇臣守和，宰正百官，大臣慮四方。」子曰：「事君欲諫不欲陳。《詩》云：『心乎愛矣，瑕不謂矣；中心藏之，何日忘之。』」《禮記·表記》

遠而諫乃是諂，近而不諫，乃是尸利。然而身份無論如何差異，所見之思想內涵，都不是唯君命是從、以為君可任意妄為的。

二、求賢、任賢

除了上一點所述非為君命是從的事君態度，本文在此則聚焦在君王為治，當求賢、任賢。在《尚書·堯典》中，帝堯諮詢於四方諸侯，求推舉賢者，四岳則舉以舜。而後帝堯將二女妻之，以禮相待，求賢之舉，廣為後世儒家推崇：

帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位？」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有齔在下，曰虞舜。」帝曰：「兪？予聞，如何？」岳曰：「瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧以孝，烝烝乂，不格姦。」帝曰：「我其試哉！女于時，觀厥刑于二女。」釐降二女于媯汭，嬪于虞。帝曰：「欽哉！」《尚書·堯典》

萬章曰：「敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？」孟子曰：「以君命將之，再拜稽首而受，其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。子思以為鼎肉，使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。堯之於舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊食廩備，以養舜於畎畝之中。後舉而加諸上位。故曰：『王公之尊賢者也。』」《孟子·萬章下》

文學曰：堯之舉舜也，賓而妻之。桓公舉管仲也，賓而師之。以天子而妻匹夫，可謂親賢矣。以諸侯而師匹夫，可謂敬賓矣。是以賢者從之若流，歸之不疑。《鹽鐵論·刺復》

為治者求賢心切，對於賢者敬重禮待，賢者受感動而親附不疑。而後由慎於任才者昌，偏私任人者亡，以此為謹惕：

桀德，惟乃弗作往任，是惟暴德罔後。亦越成湯陟，丕釐上帝之耿命，乃用三有宅，克即宅；曰三有俊，克即俊。嚴惟丕式，克用三宅三俊。其在商邑，用協于厥邑。其在四方，用丕式見德。《尚書·立政》

夏桀繼位，不循以往不量才用官之理，行為暴虐，所以就沒有了後代。至成湯即位，他能奉行上帝的命令，凡事都能多面向適當地考慮，選才俊任官。成為天下表率。下文中亦能見孔子亟力稱述周公求賢若渴，禮賢下士：

子曰：「……吾聞以眾攻寡，無不剋也；以貴下賤，無不得也。昔者周公居豕宰之尊，制天下之政，而猶下白屋之士，日見百七十人，斯豈以無道也，欲得士之用也，惡有有道而無下天下君子哉？」《孔子家語·賢君》

舉用賢人的觀點時而可見，為政乃必須任賢人，「刑禁暴，爵舉賢，則政均」：

樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬，樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣；好惡著，則賢不肖別矣。刑禁暴，爵舉賢，則政均矣。仁以愛之，義以正之，如此，則民治行矣。《禮記·樂記》

對於舉賢任官之強調，亦見於荀子，其具體作法雖與孔孟略異，然而，對於舉賢之重視與強調，卻相同：

請問為政？曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸雜民不待政而化。分未定也，則有昭繆也。雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。故姦言，姦說，姦事，姦能，遁逃反側之民，職而教之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰。安職則畜，不安職則棄。五疾，上收而養之，材而事之，官施而衣食之，兼覆無遺。才行反時者死無赦。夫是之謂天德，是王者之政也。《荀子·王制》

荀子與孔孟對於任賢詳細內容或許不同，然而，舉用賢人、任賢的觀點卻是一致的，且更加被強調，而有「賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢」的觀點。析論孔孟荀三者對於舉賢的差異，首先見三代以至孔子時，君上本身即是有德者，教養人民。而隨時代與風俗變化，在孟子時已有「今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵。」⁹⁷的批評，指出舊時代天爵與人爵相合的現象不再，以至荀子時，更進一步竟有上文引用之「雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫」的觀點。析論其舉賢、任賢的精神，乃與孔孟一致，實而更加的強調。

對於舉賢之重視，就孔子的態度而言，相較於肯定「力為賢者」，則更加肯定「進賢為賢」，並且以臧文仲知賢者而不能進賢，指為竊位者：

子貢問於孔子曰：「今之人臣孰為賢？」子曰：「吾未識也。往者齊有鮑叔，鄭有子皮，則賢者矣。」子貢曰：「齊無管仲，鄭無子產。」子曰：「賜！汝徒知其一，未知其二也。汝聞用力為賢乎？進賢為賢乎？」子貢曰：「進賢賢哉！」子曰：「然。吾聞鮑叔達管仲，子皮達子產，未聞二子之達賢己之才者也。」《孔子家語·賢君》

子曰：「臧文仲，其竊位者與？知柳下惠之賢，而不與立也。」《論語·衛靈公》

推賢達能、不為私利而力於舉賢、進賢的，為儒家思想提倡與強調：

⁹⁷《孟子·告子上》。

儒有內稱不辟親，外舉不辟怨，程功積事，不求厚祿；推賢達能，不望其報；君得其志，民賴其德；苟利國家，不求富貴；其舉賢援能有如此者。《孔子家語·儒行解》

第二節 行道德感化之治

上一節析論的重點，在於聖君賢王統治的形式，包含天命觀與政權得失、聖君賢王為治所扮演的角色，與民之關係、以及非唯君是聽的君臣關係……等。本節進一步，則將析論儒家聖君賢王為治方式的主要內涵，亦即為治以德，行道德感化。第壹點，是就行道德感化的為治基礎、方式、與本質作析論，第貳點則是針對禮樂教化的內涵，以及指出儒家思想中法與刑乃是扮演消極的角色，並且比較以禮樂德治與以法與刑為治的差異。

壹、 政者正也的為政之道

江澄祥教授曾指出儒家的政治思想，乃重視以道德「化解」公共問題，而非如何從技術面處理公共問題。本文在此主要針對為治者如何行道德感化，其觀點的基礎與內涵。

一、 為政的主要內涵在道德感化

儒家思想中為治者主要的內涵，乃是由上位者行道德感化，而如此的內涵，建立在認為上位者對下民有深刻的影響，本文在此第一點，先論儒家思想裡治者與被治者間上行下效的關係，第二點則論其己正正人、正本清源的為治方式與觀念。

（一）治者與被治者間有上行下效的關係

1． 上位者對下民有直接且強烈的影響

就內容而言，此點與上一節論及治者與被治者之間的相對關係內容相若，上一節提及君與民之關係當如父母子女，所論乃是治與被治的關係會相對地變化，儒家思想尤以倫情關係作喻，以看待二者的關係。然而，在此所析論的，則是儒家思想認為上位者對於下民，有深切且直接的影響，二者的切入點不同。析論儒家思想的為治內涵，首先當注意的，便是此種上位者與下民，存在上行下效的密切關係：

子曰：「王言如絲，其出如綸；王言如綸，其出如紼。故大人不倡游言。可言也，不可行。君子弗言也；可行也，不可言，君子弗行也。則民言不危行，而行不危言矣。《詩》云：『淑慎爾止，不愆于儀。』」《禮記·緇衣》

這種上位者對下民影響深切，是一種以上位者本身的行止與觀念作為榜樣，自然而然對下民造成影響，而並不是透過為政者所發布的政令內涵，甚至於可以說發布政令反而是相對次要的：

子曰：「下之事上也，不從其所令，從其所行。上好是物，下必有甚者矣。故上之所好惡，不可不慎也，是民之表也。」《禮記·緇衣》

在《韓非子·外儲說左上》也有齊王衣紫衣的故事：

「齊桓公好服紫，一國盡服紫，當是時也，五素不得一紫，桓公患之，謂管仲曰：『寡人好服紫，紫貴甚，一國百姓好服紫不已，寡人奈何？』管仲曰：『君欲何不試勿衣紫也，謂左右曰，吾甚惡紫之臭。』於是左右適有衣紫而進者，公必曰：『少卻，吾惡紫臭。』公曰：『諾。』於是日郎中莫衣紫，其明日國中莫衣紫，三日境內莫衣紫也。一曰。齊王好衣紫，齊人皆好也。齊國五素不得一紫，齊王患紫貴。傳說王曰：『《詩》

云：不躬不親，庶民不信。今王欲民無衣紫者，王以自解紫衣而朝，群臣有紫衣進者，曰益遠，寡人惡臭。」是日也，郎中莫衣紫；是月也，國中莫衣紫；是歲也，境內莫衣紫。」

韓非子所引用《詩》「不躬不親，庶民不信」，切中儒家所重視的上對下的影響，這種影響是為治者的行為，比起其政令與言說，更加取信於民的。唯儒家思想裡對於上對下的影響，尤其是著墨在道德觀念方面，此將在後文述及。

2 · 上位者應為下民所易知

繼上位者對於下民有深刻影響，就此點而言，延伸出來上位者應為下所易知：

子曰：「為上可望而知也，為下可述而志也，則君不疑於其臣，而臣不惑於其君矣。《尹吉》曰：『惟尹躬及湯，咸有壹德。』《詩》云：『淑人君子，其儀不忒。』」《禮記·緇衣》

子曰：「上人疑則百姓惑，下難知則君長勞。故君民者，章好以示民俗，慎惡以御民之淫，則民不惑矣。臣儀行，不重辭，不援其所不及，不煩其所不知，則君不勞矣。《詩》云：『上帝板板，下民卒瘡。』《小雅》曰：『匪其止共，惟王之邛。』」《禮記·緇衣》

居上位者，應當為臣民可望而知，彼此坦然相待，不相疑惑。君長好惡不明，臣民就會惑亂不知所從；臣民之下情若難為君長察知，君長則勞於為治。因此，為民之君長，須彰明自己所好，以指示民俗所趨向，慎明自己所憎惡，以控制民之淫佚，民不陷於惑亂。統治者為治，不強調「技術方法」而強調本質，治者與被治者間坦誠相對，互不猜疑。荀子則直接指出，上不為下所知，則上下將走上交相賊之途，也將使君上疲於為治：

世俗之為說者曰：「主道利周。」是不然。主者、民之唱也，上者、下之儀也。彼將聽唱而應，視儀而動；唱默則民無應也，儀隱則下無動也；不應不動，則上下無以相有也。若是，則與無上同也！不祥莫大焉。故上者、下之本也。上宣明，則下治辨矣；上端誠，則下愿慤矣；上公正，則下易直矣。治辨則易一，愿慤則易使，易直則易知。易一則彊，易使則功，易知則明，是治之所由生也。上周密，則下疑玄矣；上幽險，則下漸詐矣；上偏曲，則下比周矣。疑玄則難一，漸詐則難使，比周則難知。難一則不彊，難使則不功，難知則不明，是亂之所由作也。故主道利明不利幽，利宣不利周。故主道明則下安，主道幽則下危。故下安則貴上，下危則賤上。故上易知，則下親上矣；上難知，則下畏上矣。下親上則上安，下畏上則上危。故主道莫惡乎難知，莫危乎使下畏己。傳曰：「惡之者眾則危。」《書》曰：「克明明德。」《詩》曰：「明明在下。」故先王明之，豈特玄之耳哉！《荀子·正論》

周而成，泄而敗，明君無之有也。宣而成，隱而敗，闇君無之有也。故人君者，周則讒言至矣，直言反矣；小人邇而君子遠矣！《詩》云：「墨以為明，狐狸而蒼。」此言上幽而下險也。君人者，宣則直言至矣，而讒言反矣；君子邇而小人遠矣！《詩》云：「明明在下，赫赫在上。」此言上明而下化也。《荀子·解蔽》

荀子強烈直言人主為治不應當周密，難為下民所察知。而這樣的觀點，與法家是全然相反的。法家治術中的「主道利周」的觀點，乃是在《韓非子》中不斷出現，與儒家上行下效的為治觀相反。而既然儒家認為在上者對下民有深遠影響，應該易為下所知，對此，則連帶相當重視，上位者本身的操守，私德與公德由此亦密不可分，進而有上位者為治應先從端正自身開始的觀點，私德與公德偏為一致。

（二）政治在己正正人與正本清源

上位者對下民有深刻影響力，因此為治不以「技術方法」，而應重視上對下深刻之影響力，上位者應易為下所察知。而在此接續將要析論的，則是針對這種上對下自然存在的深刻影響，析

論上者應當作下民的指引與表率，為治之人應從自端正自己開始。進一步，則析論上位者正人心的內涵與效果。

1 · 為政強調上位者自身道德修養，為治責任在上

(1) 重視上位者自身的道德修養，應仁人在上

延續前面所述，治者與被治者間存在上行下效的相互關係，下民易為上位者所影響。進一步析論儒家思想中為治的主要內涵，在於應當由仁人在上、為政者應先重視自身之德，己正則能正人，行道德感化。從中則可見民有趨善、親附於德的傾向。儒家思想論為治，不談技術方法，而談己正正人的「德治」之道，以此為主要的為治方式與內涵。就內容而言，此點可以視作與上一節論及聖君賢王崇尚王道、排斥霸道相關。上一節論及，聖君賢王行王道言仁義而不講「利」、「力」服人，其效果也較能長治久安。而此處所論，則著墨在儒家思想主要的為治內涵——上位者對下民之道德感化，為治當從治者自身的道德修養做起。

論為治內涵，常見儒家思想以眾星拱月、風行草偃作喻，指在上者有德，則民自然安治：

子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。」《論語·為政》

文學曰：四時代敘，而人則其功，星列於天，而人象其行。常星猶公卿也，眾星猶萬民也。列星正則眾星齊，常星亂則眾星墜矣。」《鹽鐵論·論菑》

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」《論語·顏淵》

孔子且認為應當「舉直錯諸枉」，孔孟咸認為應積極地使正直者、仁者在上，如此則能使民心服：

樊遲問「仁」。子曰：「愛人。」問「知」。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」樊遲退，見子夏曰：「鄉也，吾見於夫子而問；子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？」子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉（皋）陶，不仁者遠矣；湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」《論語·顏淵》

哀公問曰：「何為則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」《論語·為政》

「是以惟仁者，宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於眾也。上無道揆也，下無法守也。朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者，幸也。」《孟子·離婁上》

為政之道，便在於上位者正己之身，上者率先於民地求己身之正，則下民自正、且為政若能從正己開始，則無困難：

季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」《論語·顏淵》

子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」《論語·子路》

子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」《論語·子路》

為政的內涵，以上位者對下民的自然影響為基礎，認為應當仁者在上，或在上者應重視己身之德。在論為治的內涵，多由君為民之表率論起，甚而有修身為國，或者「但聞修身，未嘗聞為國」的說法：

君上者、民之儀也；有司執政者，民之表也；邇臣便僻者，群僕之倫也。故儀不正，則民失；表不端，則百姓亂；邇臣便僻，則群臣汙矣。是以人主不可不敬乎三倫。君子脩身反道，察里言而服之，則身安譽至，終始在焉。《孔子家語·入官》

請問為國？曰聞修身，未嘗聞為國也。君者儀也，民者景也，儀正而景正。君者槃也，民者水也，槃圓而水圓。君者盂也，盂方而水方。君射則臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞為國也。《荀子·君道》

從正己身開始，則進一步，民能安治，達到孟子曰：「君仁莫不仁，君義莫不義。」⁹⁸、「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正；一正君，而國定矣。」⁹⁹，最後則能類似「無為而治」的效果：

子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」《論語·衛靈公》

儒家的為政之道，並不是實際事務的處理，而是此種上對下道德的正向影響，談為政乃談感化人心，而不是實際事務處理的技術方法。當然此種無為而治，與道家所謂的無為而治不同。道家的「無為而治」乃是將時間空間無限放大，從自然的角度看人，則相對之下，人事顯得渺小如蚍蜉，任何人事作為顯得沒有意義，因此無須作為而「無為」，其「無為」乃是真正完全不重人事的作為。但孔子所言之無為而治，乃是指上位者恭己、正己，則下民自化。

⁹⁸ 《孟子·離婁下》。

⁹⁹ 《孟子·離婁下》。

(2) 為治責任在上——在上者責己

由前一部分延伸可見，儒家思想論為治，政治狀況的好與壞，責任都應該在上。而這一部分，可與上一節，聖人為治的內涵一併看。在上一節，可以見古時聖賢為君，乃是有能者，出自不忍之心，而為解民之苦以為治。治者的角色，除了解除民生問題，進一步則是教民。關於教民的內涵，將在下一部分析論。而在此，則見儒家思想裡，認為君長對下民的影響深遠，乃是民之表率，而政治之好壞，當求諸於己，責任乃歸諸於上。然而，此種為治責任歸諸於上，如同上一節所論聖賢之君為治的動機一樣，並非義務，而是上位者出於不忍之心為治——解民之苦，以民之苦為己之苦般地，將責任歸己，不宜解釋為是義務。

首先以《荀子·大略》篇中所記，湯旱而禱為例。天旱，湯向天禱雨，禱雨詞裡，所反省的是身為為治者，是否有不善之處，所透露為治者將為政責任歸己的觀點：

湯旱而禱曰：「政不節與？使民疾與？何以不雨至斯極也！宮室榮與？婦謁盛與？何以不雨至斯之極也！苞苴行與？讒夫興與？何以不雨至斯極也！」《荀子·大略》

在古禮中，也時常能見凶年為治者自貶以救民的作法：

孔子在齊，齊大旱，春饑。景公問於孔子曰：「如之何？」孔子曰：「凶年則乘駑馬，力役不興，馳道不脩，祈以幣玉，祭事不懸，祀以下牲。此則賢君自貶以救民之禮也。」《孔子家語·卷十曲禮子貢問》

齊遇大旱，造成饑荒，景公問於孔子為治者當如何，而孔子的回應，為政者應改乘比較次等的馬，放緩徵興力役、修馳道，

並且祭祀時不作樂、用次一等之犧牲，其自貶的作法，乃出於對民的不忍。

而就前述上位者對下民影響深切，因此，儒家思想中勸說上者為治當慎己之所好惡與行為。以此勸說則見上位者之「責任」：

合符節，別契券者，所以為信也；上好權謀，則臣下百吏誕詐之人乘是而後欺。探籌、投鈎者，所以為公也；上好曲私，則臣下百吏乘是而後偏。衡石稱縣者，所以為平也；上好覆傾，則臣下百吏乘是而後險。斗斛敦概者，所以為噴也；上好貪利，則臣下百吏乘是而後豐取刻與，以無度取於民。故械數者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守數，君子養原；原清則流清，原濁則流濁。故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將綦辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。《荀子·君道》

「君子者，治之原也。官人守數，君子養原；原清則流清，原濁則流濁。」在上者為治在責己、當反求諸己：

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》

賢良曰：夫欲影正者端其表，欲下廉者先之身。故貪鄙在率不在下，教訓在政不在民也。」《鹽鐵論·疾貪》

子曰：「大人不親其所賢，而信其所賤；民是以親失，而教是以煩。《禮記·緇衣》

公曰：「敢問何謂敬身？」孔子對曰：「君子過言，則民作辭；過動，則民作則。君子言不過辭，動不過則，百姓不命而敬恭，如是，則能敬其身；能敬其身，則能成其親矣。」《禮記·哀公問》

2 · 正人心的內涵

關於己正正人道德為治的政治觀點。其內涵與前一章，倫理孝道與道德良知思維關係密切。前面已述及，儒家思想中倫理孝道與道德良知的內涵與本質，實際上，就本質而言，二者皆反對追求個人生理感官層次的慾望滿足，乃是斥利克欲的。其背後的意義則是在於，純人面的價值與意義之追求。而如此之價值的追求，表現在倫理孝道與道德良知上面。上位者己正正人之治道，其中正人心的內涵，即可從此二方面來看：

(1) 倫理孝道與敬長尊賢

前述倫理孝道的內涵，乃是以人道為基礎，人道所指的是純人面的價值，乃是超越個人感官利害層次的。除了事養父母之身、順從父母的意見，還包含掛心父母，尤其重視父母內心之感受，然而卻又不是唯父母「個人」層次的意見是聽等。就己正正人的內涵而言，由為治者本身篤於孝，上行下效自然會影響下民，而民篤於孝悌則有助於為治。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！」¹⁰⁰、子曰：「……君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」¹⁰¹以及，曾子曰：「慎終，追遠，民德歸厚矣。」¹⁰²重視孝悌之道，最後收有此等效果。為治務本，即在正人心，有助人與人之間相處。

在倫理孝道方面，由在上者本身示民以重視倫理孝道與敬長尊賢。儒家經典中有不少描述聖賢之君本身之孝，在前一章裡提

¹⁰⁰ 《論語·學而》。

¹⁰¹ 《論語·泰伯》。

¹⁰² 《論語·學而》。

及大舜之孝即是一例，而在此也見文王的例子，文王之為世子時，是如何地以孝事父親，在相關描述裡，除了是行為上的事奉，更包含對於父親的掛心：

文王之為世子，朝於王季，日三。雞初鳴而衣服，至於寢門外，問內豎之御者曰：「今日安否何如？」內豎曰：「安。」文王乃喜。及日中，又至，亦如之。及莫，又至，亦如之。其有不安節，則內豎以告文王，文王色憂，行不能正履。王季腹膳，然後亦復初。食上，必在，視寒暖之節，食下，問所膳；命膳宰曰：「未有原！」應曰：「諾。」然後退。
《禮記·文王世子》

在《禮記》裡，記載孔子述及周公踐作，代行君主職務，教成王學習世子之禮。欲使成王學習作世子，然而，其父親已經過世，周公因此以世子之禮要求於自己的兒子伯禽，並讓他與成王同住，以讓成王了解父子、君臣、長幼之義。從中除了見學作世子的內涵，更重要的是其對於全國之影響：

仲尼曰：「昔者周公攝政，踐阼而治，抗世子法於伯禽，所以善成王也。聞之曰：為人臣者，殺其身有益於君則為之，況於其身以善其君乎？周公優為之！」是故知為人子，然後可以為人父；知為人臣，然後可以為人君；知事人，然後能使人。成王幼，不能蒞阼，以為世子，則無為也，是故抗世子法於伯禽，使之與成王居，欲令成王之知父子、君臣、長幼之義也。君之於世子也，親則父也，尊則君也。有父之親，有君之尊，然後兼天下而有之。是故，養世子不可不慎也。行一物而三善皆得者，唯世子而已。其齒於學之謂也。故世子齒於學，國人觀之曰：「將君我而與我齒讓何也？」曰：「有父在則禮然，然而眾知父子之道矣。」其二曰：「將君我而與我齒讓何也？」曰：「有君在則禮然，然而眾著於君臣之義也。」其三曰：「將君我而與我齒讓何也？」曰：「長長也，然而眾知長幼之節矣。」故父在斯為子，君在斯謂之臣，居子與臣之節，所以尊君親親也。故學之為父子焉，學之為君臣焉，學之為長幼焉，父子、君臣、長幼之道得，而國治。語曰：「樂正司業，父師司成，一有元良，萬國以貞。」世子之謂也。周公踐阼。《禮記·文王世子》

世子將作未來之君，卻能學父子、君臣、長幼之道，能謙讓長者。學作世子，更重要是讓人民從中了解父子、君臣、長幼間的倫理。孔子最後引用古語，肯定世子若能大善，則天下都可因此走上正道。孝經裡，也有孝悌之道始乎明王，以通達四海以為治的說法：

子曰：「昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服。』」《孝經·感應》

明王除了自身孝事父母，雖為天子，有尊、有父、有先、有兄，不忘親、不辱先。進而教民以孝悌：

子曰：「君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也。教以悌，所以敬天下之為人兄者也。教以臣，所以敬天下之為人君者也。《詩》云：『愷悌君子，民之父母。』非至德，其孰能順民如此其大者乎！」《孝經·廣至德》

另外，在哀公與孔子的對話，亦可見三代以來皆敬老尊老：

哀公問於孔子曰：「二三大夫皆勸寡人，使隆敬於高年，何也？」孔子對曰：「君之及此言也，將天下實賴之。豈唯魯哉！」公曰：「何也？其義可得聞乎？」孔子曰：「昔者，有虞氏貴德而尚齒，夏后氏貴爵而尚齒，殷人貴富而尚齒，周人貴親而尚齒。虞、夏、殷、周，天下之上王也，未有遺年者焉，年者貴於天下久矣。次于事親，是故朝廷同爵而尚齒；七十杖於朝，君問則席；八十則不仕朝，君問則就之，而悌達乎朝廷矣。其行也，肩而不竝，不錯則隨。斑白之老，不以其任於路，而悌達乎道路矣。居鄉以齒，而老窮不匱，強不犯弱，眾不暴寡，而悌達乎州巷矣。古之道，五十不為甸役，頒禽隆之長者，而悌達乎蒐狩矣；軍旅五什，同齒則尚齒，而悌達乎軍旅矣。夫聖人之教，孝悌發諸朝廷，

行於道路，至于州巷，放於蒐狩，循于軍旅。則眾感以義，死之而弗敢犯。」公曰：「善哉！寡人雖聞之，弗能成。」《孔子家語·卷九正論解》

孔子勉哀公「聖人之教，孝悌發諸朝廷，行於道路，至于州巷，放於蒐狩，循于軍旅。則眾感以義，死之而弗敢犯」，孝悌之道，由朝廷開始，示諸於民，以感化天下，則「將天下實賴之。豈唯魯哉！」孟子亦有「道在爾而求諸遠，事在易而求諸難。人人親其親，長其長，而天下平。」¹⁰³的說法。平天下之道，在親親、長長：

子云：「孝以事君，弟以事長，示民不貳也，故君子有君不謀仕，唯卜之日稱二君。喪父三年，喪君三年，示民不疑也。父母在，不敢有其身，不敢私其財，示民有上下也。故天子四海之內無客禮，莫敢為主焉。故君適其臣，升自阼階，即位於堂，示民不敢有其室也。父母在，饋獻不及車馬，示民不敢專也。……」《禮記·坊記》

子云：「長民者，朝廷敬老，則民作孝。」子云：「祭祀之有尸也，宗廟之主也，示民有事也。修宗廟，敬祀事，教民追孝也。」……《禮記·坊記》

（2）道德良知：斥利克慾、價值管制、禮讓為國

第二章已經提及，儒家道德良知的內涵，實際上包含倫理孝道在內，符合倫理孝道，即符合儒家所謂道德的觀點，欲要了解儒家思想對於道德良知的觀點，當先了解其對於人性的認知。在第二章曾提及，「仁者人也」，「孝也者，其為人之本歟」。仁是人性，孝是最能表現人性的。析論儒家對人性的看法、孝的本質，首先在於人性分有動物面，也有純人面，仁乃是偏向後者，其內涵乃是有別於禽獸而斥利克欲的。若能追求高於人性中動物

¹⁰³ 《孟子·離婁上》。

面，亦即個人感官慾望面之上的純人面的價值，即是符合道德良知的內涵。並且，純人面的價值追求，往往須透過克制、與打壓動物面人性中個人對利的追求才可得。簡言之，儒家思想中道德良知的標準，乃是以純人面價值——仁義，作為衡量的標準的。

a · 斥利克慾

上位者己正正人的為治內涵裡，上位者所當表現的即是斥利克慾的道德內涵，上行下效，以使其民不重利輕義。本文在此首先引用孟子勸說君王為治唯仁義，不當以利，並且析論民若交相利之害處，以及君長應由自己開始地影響民能斥利克慾。

在上一節，聖君賢王事蹟與風範裡，析論聖君賢王之崇尚王道排斥霸道，曾提及孟子尤其主張為治應以仁義而不應以利。君長為治以利，則上下交相利，將有亡國之害：

「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣！萬乘之國，弑其君者，必千乘之家；千乘之國，弑其君者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣；苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰：仁義而已矣，何必曰利？」《孟子·梁惠王上》

「先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄。是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接，然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。何必曰利？」《孟子·告子下》

在上者為治，不應只見眼前之利、以及求利將有害：

子夏為莒父宰，問政。子曰：「無欲速；無見小利。欲速則不達；見小利則大事不成。」《論語·子路》

上好義，則民闇飾矣！上好富，則民死利矣！二者治亂之衢也。民語曰：「欲富乎？忍恥矣！傾絕矣！絕故舊矣！與義分背矣！」上好富，則人民之行如此，安得不亂！《荀子·大略》

相關的觀點，在漢代主張富國強兵改革的大夫，與堅守聖賢斥利克慾之道的文學相爭論中尤可見，文學力陳其弊：

文學曰：漢初乘弊，而不改易，畜利變幣，欲以反本，是猶以煎止燔，以火止沸也。上好禮則民闇飾，上好貨則下死利也。」《鹽鐵論·錯幣》

文學引用荀子的觀點「上好禮則民闇飾，上好貨則下死利也」，論說在上者若好義，則人民雖在隱闇中也知修飾；在上如果好富，則人民將要為利而死。重利、趨利則會為爭利而俗薄背義：

文學曰：「夫導民以德則民歸厚；示民以利，則民俗薄。俗薄則背義而趨利，趨利則百姓交於道而接於市。《鹽鐵論·本議》

文學曰：國有沃野之饒而民不足於食者，工商盛而本業荒；有山海之貨而民不足於財者，不務民用而淫巧眾也。故川源不能實漏卮，山海不能贍溪壑。是以盤庚萃居，舜藏黃金，高帝禁商賈不得仕宦，所以遏貪鄙之俗，而醇至誠之風也。排困市井，防塞利門，而民猶為非也，況上之為利乎？傳曰：『諸侯好利則大夫鄙，大夫鄙則士貪，士貪則庶人盜。』是開利孔為民罪梯也。」《鹽鐵論·本議》

人的欲望如漏卮、溪壑，無窮無盡。上位者尚利、百姓人心亦尚利，尚利則相爭。為治者排斥困辱商人，防止謀利的門路，

百姓尚且會為非，何況是在上位的人帶頭逐利。文學指古語「諸侯好利則大夫鄙，大夫鄙則士貪，士貪則庶人盜。」

由上而下逐利，打開謀利的孔道為民設置犯罪的階梯。荀子認為義利乃是人同時有的，聖人不能去民之欲利、但能使人好義克欲「義勝利者為治世，利克義者為亂世」為治者從天子以至大夫，都不應言多少、利害、得失，而如此觀點也被文學引用於論辯在上者求利有害：

「義」與「利」者，人之所兩有也。雖堯舜不能去民之欲利；然而能使其欲利不克其好義也。雖桀紂不能去民之好義；然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。上重義則義克利，上重利則利克義。故天子不言多少，諸侯不言利害，大夫不言得喪，士不通貨財。有國之君不息牛羊，錯質之臣不息雞豚，冢卿不脩幣，大夫不為場園，從士以上皆羞利而不與民爭業，樂分施而恥積藏；然故民不困財，貧窶者有所竄其手。《荀子·大略》

文學曰：「孔子曰：『有國有家者，不患貧而患不均，不患寡而患不安。』故天子不言多少，諸侯不言利害，大夫不言得喪。畜仁義以風之，廣德行以懷之。是以近者親附而遠者悅服。故善克者不戰，善戰者不師，善師者不陣。修之於廟堂，而折衝還師。王者行仁政，無敵於天下，惡用費哉？」《鹽鐵論·本議》

上位者不謀利、羞言利「不與民爭業，樂分施而恥積藏」，乃是由上而下影響風俗的關鍵。為治唯當修廟堂、施仁政，行道德感化，則仁者無敵。

b · 價值管制

除了直言上位者不當重利、逐利，上位者正人心的內涵，包含對自己所好惡之器用，都當加以注意與節制，進而包含應當管制人民生活器用，相關的管制隱含對於價值人心之影響的重視：

文學曰：夫上好珍怪，則淫服下流，貴遠方之物，則貨財外充。是以王者不珍無用以節其民，不愛奇貨以富其國。故理民之道，在於節用尚本，分土井田而已。」《鹽鐵論·力耕》

有圭璧金璋，不粥於市；命服命車，不粥於市；宗廟之器，不粥於市；犧牲不粥於市；戎器不粥於市。用器不中度，不粥於市。兵車不中度，不粥於市。布帛精粗不中數、幅廣狹不中量，不粥於市。奸色亂正色，不粥於市。錦文珠玉成器，不粥於市。衣服飲食，不粥於市。五穀不時，果實未熟，不粥於市。木不中伐，不粥於市。禽獸魚鱉不中殺，不粥於市。關執禁以譏，禁異服，識異言。《禮記·王制》

在上面《禮記·王制》裡，詳細記述禁止在市集買賣的特定器物，所包含的種類繁多，在此不一一細數，只針對幾項明顯牽涉價值維繫的做析論，圭璧金璋乃是用於朝聘的、命服命車乃是因功獲賞賜的、祭器與犧牲乃是敬享祖先，宗廟祭祀所用的。其所隱含的意義，包含重視倫理、祭祀等，不當為了營利而賣，乃是為維繫價值人心而做的規範。為治者為民生、亦為特定價值觀，管制社會，以維護價值與風俗。古之王者，對於無益於民生的器用，不加重視：

文學曰：是以王者崇本退末，以禮義防民欲，實菽粟貨財。市，商不通無用之物，工不作無用之器。故商所以通鬱滯，工所以備器械，非治國之本務也。《鹽鐵論·本議》

在《鹽鐵論·通有》，文學指古者生活器用樸實，不重視奇巧之工，而重視有助民生之物，進一步，力斥漢代以後崇尚感官逸樂，重視巧工珍怪、滿足感官逸樂之玩好。此種對滿足感官逸樂之玩好的極端排斥，所含的即是一種排斥感官、斥利克慾的價值之管制：

文學曰：「古者，采椽不斲，茅茨不翦，衣布褐，飯土糲，鑄金為鉏，埴埴為器，工不造奇巧，世不寶不可衣食之物，各安其居，樂其俗，甘其食，便其器。是以遠方之物不交，而崑山之玉不至。今世俗壞而競於淫靡，女極纖微，工極技巧，雕素樸而尚珍怪，鑽山石而求金銀，沒深淵求珠璣，設機陷求犀象，張網羅求翡翠，求蠻、貉之物以眩中國，徙邛、笮之貨，致之東海，交萬里之財，曠日費功，無益於用。是以褐夫匹婦，勞疲力屈，而衣食不足也。故王者禁溢利，節漏費。溢利禁則反本，漏費節則民用給。是以生無乏資，死無轉尸也。」《鹽鐵論·通有》

就上述文學所論，為治者控制社會風俗，目的上除了為養民而控制淫巧之器用，然而實際上也含對於感官價值的排斥。透過事實的管控，其背後所重視的乃是特定的價值。文學曰：「孔子不飲盜泉之流，曾子不入勝母之閭。名且惡之，而況為不臣不子乎？是以孔子沐浴而朝，告之哀公。陳文子有馬十乘，棄而違之……」¹⁰⁴文學以孔子與曾子為例，僅僅因為名稱，裡有「盜」與「勝母」的字詞，孔子與曾子認為不義，寧忍渴或繞行，此種強烈的價值乃是由內在人心以至行為，必須特別維護的。

c · 禮讓為國，崇尚「謙讓」之美德

己正正人之內涵，還可以從孔子所重視「禮讓為國」的觀點來看，前述居上者為政以德，而德的具體內涵包含治者之「謙讓」：

¹⁰⁴ 《鹽鐵論·晁錯》。

子曰：「泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」《論語·泰伯》

子曰：「能以禮讓為國乎，何有！不能以禮讓為國，如禮何！」《論語·里仁》

肯定禮讓，乃在肯定不重利之人格，人能不重利、不為利爭，上位者為民之表率，上行下效行道德感化，則為治之問題自然解決。孔子肯定人之不爭功：

子曰：「孟之反不伐，奔而殿，將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」《論語·雍也》

以及，有道者能禮賢下士、以貴下賤的風範：

孔子閑處，喟然而歎曰：「嚮使銅鞮伯華無死，則天下其有定矣！」子路曰：「由願聞其人也。」子曰：「其幼也，敏而好學；其壯也，有勇而不屈；其老也，有道能下人。有此三者，以定天下也，何難乎哉？」子路曰：「幼而好學，壯而有勇，則可也；若夫有道下人，又誰下哉？」子曰：「由！不知。吾聞以眾攻寡，無不剋也；以貴下賤，無不得也。昔者周公居冢宰之尊，制天下之政，而猶下白屋之士，日見百七十人，斯豈以無道也，欲得士之用也，惡有有道而無下天下君子哉？」《孔子家語·賢君》

最後則是由上而下地，重視謙讓自省。以及肯定「成就不在自己」、能「不突顯個人成就」的修養：

子云：「善則稱人，過則稱己，則民不爭；善則稱人，過則稱己，則怨益亡。」《詩》云：「爾卜爾筮，履無咎言。」子云：「善則稱人，過則稱己，則民讓善。」《詩》云：「考卜惟王，度是鎬京；惟龜正之，武王成之。」《禮記·坊記》

子云：「善則稱君，過則稱己，則民作忠。」《君陳》曰：「爾有嘉謀嘉猷，入告爾君于內，女乃順之于外，曰：此謀此猷，惟我君之德。於乎！是惟良顯哉。」《禮記·坊記》

子云：「善則稱親，過則稱己，則民作孝。」《大誓》曰：「予克紂，非予武，惟朕文考無罪；紂克予，非朕文考有罪，惟予小子無良。」《禮記·坊記》

由天子、諸侯、大夫、士、庶人等，都能「有上有下」，重倫理而不重個人事實與利害。

天子有善，讓德於天；諸侯有善，歸諸天子；卿大夫有善，薦於諸侯；士、庶人有善，本諸父母，存諸長老；祿爵慶賞，成諸宗廟；所以示順也……善則稱人，過則稱己。教不伐以尊賢也。《禮記·祭義》

天子做了好事，將美德歸功於上天；諸侯做了好事，將功勞歸諸天子。卿大夫做了好事，要將功勞歸之於侯。士和百姓做了好事，要強調是依據父母的教導，長輩的指引。善當歸功於長上及父母，有過則當自己承擔。不彰明誇耀個人成就，且能尊賢。此種「謙讓」的本質，乃是不重個人事實利害方面之成就。而是肯定、重視與追求一種「非個人」、「非事實利害的」價值觀。此種價值觀下的人，看重自己是有所承續與歸屬的，並非把自己看成單一「個體」，待人處事乃非以「個體」為單位做考量的。

(3) 勤勉為治、感化人心

上位者為治，主要的內涵，在由自己做榜樣地修己，上行下效，道德感化人心、己正正人。己正正人、正人心的內涵，除了上一部分所述之倫理孝道與敬老尊長，以及斥利克慾的道德感化，實際上，就前一節所析論聖君賢王為治，就其風範與事蹟來

看，聖君賢王出於不忍民之心，為解除人民生活之苦而辛勤為治；儒家理想的君民關係，乃是如同父母待子女般的倫理關係，治者勤勉為治、愛護人民等，亦呼應孔子所強調為治者應有之修養：

子路問「政」。子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」《論語·子路》

子張問「政」。子曰：「居之無倦；行之以忠。」《論語·顏淵》

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」《論語·雍也》

為治者先於民勞苦、先難後獲等風範，實也存在道德感化的意義在。

3 · 為治由本不由末，化解衝突之源

為治由本不由末，如此的觀點，首當界定的，便是何謂本、末？儒家思想裡所謂的「本」，不外乎是人的價值觀與人心，價值觀與人心不重利、不汲於利，而能存倫理與仁義，便是所謂之本。換言之，人與人的衝突往往起源於爭利、逐利，而若人能以義為上，重視倫理孝道與道德良知，甚於個人之利害，則能免於爭逐之害。從消極面來看，使人免於衝突，從積極面而言，則符合儒家思想中純人面價值與意義的追求。相反的，所謂的末，乃是指針對有形事實與事務的處理，其性質往往是個別性的、講究技術方法的，因此被認為是末節。

為政辨義、利，重視興民之孝悌、使民務於仁義，如此「防淫佚之原」，移風易俗，即是所謂的務本：

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》

文學對曰：「竊聞治人之道，防淫佚之原，廣道德之端，抑末利而開仁義，毋示以利，然後教化可興，而風俗可移也。《鹽鐵論·本議》

凡姦人之所以起者，以上之不貴義，不敬義也。夫義者，所以限禁人之為惡與姦者也。今上不貴義，不敬義，如是，則天下之人百姓，皆有棄義之志，而有趨姦之心矣，此姦人之所以起也。且上者下之師也，夫下之和上，譬之猶響之應聲，影之像形也。故為人上者，不可不順也。夫義者，內節於人，而外節於萬物者也；上安於主，而下調於民者也；內外上下節者，義之情也。然則凡為天下之要，義為本，而信次之。古者禹湯本義務信而天下治，桀紂棄義倍信而天下亂。故為人上者，必將慎禮義，務忠信，然後可。此君人者之大本也。堂上不糞，則郊草不瞻曠芸；白刃扞乎胸，則目不見流矢；拔戟加乎首，則十指不辭斷；非不以此為務也，疾養緩急之有相先者也。《荀子·彊國》

「古者禹湯本義務信而天下治，桀紂棄義倍信而天下亂。故為人上者，必將慎禮義，務忠信，然後可。此君人者之大本也。」荀子指為治有本末先後、輕重緩急，以「本義務信」為重。而若以解決民生、與人民爭訟之問題為例，為治重本與末的差異，在《鹽鐵論》大夫與文學的辯論中，尤見文學亟力論說民生問題務重本，乃在上者排斥滿足感官之玩好，器用貴樸實，若此上行下效，人民自然不會將心力與資源投注於無益於民生之事務：

賢良曰：古者，千室之邑，百乘之家，陶冶工商，四民之求，足以相更。故農民不離畦畝，而足乎田器，工人不斬伐而足乎材木，陶冶不耕田而足乎粟米，百姓各得其便，而上無事焉。是以王者務本不作末，去炫耀，除雕琢，湛民以禮，示民以樸，是以百姓務本而不營於末。」《鹽鐵論·申韓》

行王道的君王，致力於發展農業而不關心工商業，去除炫耀、廢止精雕細刻，使百姓沈浸於禮，以質樸示諸於民，人民務本而民生問題自然解決。逐末，則是指大夫所主張的管制鹽鐵、改良器用的具體作法。而關於民之爭訟，文學指是不知為治務本而致：

文學曰：「河決若甕口，而破千里，況禮決乎？其所害亦多矣！今斷獄歲以萬計，犯法茲多，其為菑豈特曹、衛哉！夫知塞宣房而福來，不知塞亂原而天下治也。周國用之，刑錯不用，黎民若，四時各終其序，而天下不孤。頌曰：『綏我眉壽，介以繁祉。』此夫為福，亦不小矣！誠信禮義如宣房，功業已立，垂拱無為，有司何補，法令何塞也？」《鹽鐵論·申韓》

就解決人民爭訟，為政務本而不營末，其中相當鮮明的例子，乃是虞、芮二國爭田而訟：

虞、芮二國爭田而訟，連年不決。乃相謂曰：「西伯、仁人也。盍往質之。」入其境，則耕者讓畔，行者讓路；入其邑，男女異路，斑白不提挈；入其朝，士讓為大夫，大夫讓為卿。虞、芮之君曰：「嘻！吾儕小人也，不可以履君子之庭。」遂自相與而退，咸以所爭之田為閒田矣。孔子曰：「以此觀之，文王之道，其不可加焉！不令而從，不教而聽。至矣哉！」《孔子家語·好生》

虞、芮二國為爭田地而紛爭，久而不能解決，往至文王為治之處欲求排解，結果入境後，為其人人不爭而自慚，退而相與，所爭之田最後成了閒田。孔子極為肯定文王之道，此即正人心，化解產生問題的根源，而非講究實際事實事務的處置。

文學曰：「夫欲安民富國之道，在於反本，本立而道生。順天之理，因地之利，即不勞而功成。夫不修其源而事其流，無本以統之，雖竭精神，盡思慮，無益於治。欲安之適足以危之，欲救之適足以敗之。夫治亂之端，在於本末而已，不至勞其心而道可得也。孔子曰：『不通於論者難

於言治，道不同者，不相與謀。」今公卿意有所倚，故文學之言，不可用也。」《鹽鐵論·憂邊》

文學曰：「諸生對冊，殊路同歸，指在崇禮義，退財利，復往古之道，匡當世之失，莫不云太平；雖未盡可實用，宜若有可行者焉。執事闇於明禮，而喻於利末，沮事隋議，計慮籌策，以故至今未決。非儒無成事，公卿欲成利也。」《鹽鐵論·利議》

儒家所謂文王之道、禹湯之道，都在正本清源的正人心。即接續前述，上位者主要為治內涵在自己修身開始，己正而正人心，並且以兢業為治之態度感化被治者。正人心，並不是用規定、管制的，所謂的規定與管制，進而處罰，偏向是事實管制，與儒家之「價值管制」有別。儒家所行之價值管制，乃是由為治者本身觀念開始，化為行為，由內而外展現示諸於民，而不是片面只做事實管制而已。此乃價值人心的管制與法治不同。¹⁰⁵孟子曰：「天下溺，援之以道，嫂溺，援之以手。」¹⁰⁶所謂「道」即是指導正價值人心的道理，比起個別性地從事實著手，才真正是為治天下者之本務。儒家認為為治之本務，乃是化解問題之根源，而不是實際事務之解決與處理。

二、 養民與道德感化

第二章述及儒家思想的基礎乃是人道的觀念，內涵上以人與禽獸的異同作區別。人所以為人的價值，乃在人性的純人面，而不在動物面追求感官欲望的滿足上。當注意的是，儒家重視人的道德，上位者為治在行道德感化、正人心，讓人重視純人面的心性與價值，然而卻不應過度解釋為只要道德而不顧人民之生養；追求道德，人民基本生活之生養仍須顧及。本文在此，意欲析論

¹⁰⁵儒家思想論為治有本末之別，重視價值人心之影響為治之本；以技術方法限制外在行為是末。

¹⁰⁶《孟子·離婁上》。

儒家思想乃以人道觀念為基礎，為治者重視道德感化，但同時也重視養民。或說養民是儒家人道觀念的基礎。本文在此將述及儒家重視養民，而其目的是為進一步追求道德生活。

（一）重視養民

儒家思想絕對重視養民，前述儒家思想裡所稱述的聖君賢王，乃是出於不忍之心，而為民解決民生與其他生活之害。並且，在孟子亟說君王以行王政的態度裡，更可見思想家對於養民之重視。儒家思想強調人性純人面而排斥人追求動物面感官欲望之滿足。強調養民，乃是出自不忍之心，而也包含欲進一步行道德教化。

養民，乃是為治者行道德教化的基礎。這樣的觀點，乃是就分析民性的特性而來。所謂的民性應當與在第二章細述的君子道德修養相對比。子曰：「士而懷居，不足以為士矣！」¹⁰⁷、子曰：「君子食無求飽，居無求安」¹⁰⁸、子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也！」¹⁰⁹、子曰：「君子固窮；小人斯濫矣。」¹¹⁰孔子所認為的君子修養，乃是能壓抑動物面的感官欲求、不重物質利害，而追求更高層次的純人價值。然而，仁雖是孔子所肯定的純人面價值，價值極高，但人對於仁之欲求，卻不若對於動物面感官滿足來得強烈。子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣；未見蹈仁而死者也。」¹¹¹民性相較於一般有特殊高修養的君子而言，相當重視基本生活之滿足。若基本生活不得

¹⁰⁷ 《論語·憲問》。

¹⁰⁸ 《論語·學而》。

¹⁰⁹ 《論語·里仁》。

¹¹⁰ 《論語·衛靈公》。

¹¹¹ 《論語·衛靈公》。

滿足，而欲導民向善，追求道德，則若空談。欲使民追求道德，基本前提當是先養民、使民的基本生活得到照顧。而這樣的觀點，更由孟子所直接點出：

滕文公問「為國。」孟子曰：「民事不可緩也。詩云：『晝爾于茅，宵爾索綯；亟其乘屋，其始播百穀。』民之為道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心；苟無恒心，放辟邪侈，無不為已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也！是故，賢君必恭儉，禮下，取於民有制。陽虎曰：『為富不仁矣，為仁不富矣。』《孟子·滕文公上》

孟曰：「無恒產而有恒心者，惟士為能。若民則無恒產，因無恒心。苟無恒心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也！是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉！」《孟子·梁惠王上》

「民之為道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心」，因此欲安治，當先以滿足與照顧民之基本生活為要，此為禮義教化的前提。如果人民的基本生存沒有了問題，自然會向仁：

孟子曰：「易其田疇，薄其稅斂，民可使富也。食之以時，用之以禮，財不可勝用也。民非水火不生活，昏暮叩人之門戶，求水火，無弗與者，至足矣。聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」《孟子·盡心上》

賢良曰：「三代之盛無亂萌，教也；夏、商之季世無順民，俗也。是以王者設庠序，明教化，以防道其民，及政教之洽，性仁而喻善。故禮義立，則耕者讓於野；禮義壞，則君子爭於朝。人爭則亂，亂則天下不均，故或貧或富。富則仁生，贍則爭止。昏暮叩人門戶，求水火，貪夫不吝，

何則？所饒也。夫為政而使菽粟如水火，民安有不仁者乎！」《鹽鐵論·授時》

孟子指出「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」¹¹²的觀點即與此處「聖人治天下，使有菽粟如水火。菽粟如水火，而民焉有不仁者乎？」的觀點相合，而如此的觀點，也見於上面所引《鹽鐵論·授時》，在該文裡，賢良並且指出三代興盛時，天下無亂，乃是因為教化；夏商晚年，天下沒有順民，是因為風俗敗壞。強調為治在養民，而且進一步行教化之重要。

（二）養而後應當行教化

就儒家思想而言，養民更重要的意義在進一步行道德教化：

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

賢良曰：「周公之相成王也，百姓饒樂，國無窮人，非代之耕織也。易其田疇，薄其稅斂，則民富矣。上以奉君親，下無饑寒之憂，則教可成也。語曰：『既富矣，又何加焉？曰，教之。』教之以德，齊之以禮，則民徙義而從善，莫不入孝出悌，夫何奢侈暴慢之有？管子曰：『倉廩實而知禮節，百姓足而知榮辱。』故富民易與適禮。」《鹽鐵論·授時》

孔子認為為治，當富之、教之。而賢良加以引用孔子的觀點，也指出養民而後教化易成，富裕後民容易守禮義。民得生養之後的為治要務，即是教。子貢問政，則問為治者在必不得已當去時，順序當如何取捨？孔子以「民無信不立」回應：

¹¹²《孟子·告子上》。

子貢問「政」。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食；自古皆有死；民無信不立。」《論語·顏淵》

實際上，信不得去，也可以視為是將教民「信」視為比起生理需求滿足重要。為治包含養民，進一步興學施教：

不富無以養民情，不教無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業，而勿奪其時，所以富之也。立大學，設庠序，修六禮，明七教，所以道之也。《詩》曰：「飲之食之，教之誨之。」王事具矣。《荀子·大略》

凡居民，量地以制邑，度地以居民。地、邑、民、居，必參相得也。無曠土，無游民，食節事時，民咸安其居，樂事勸功，尊君親上，然後興學。《禮記·王制》

玉不琢，不成器；人不學，不知道。是故古之王者建國君民，教學為先。《兌命》曰：「念終始典于學。」其此之謂乎！《禮記·學記》

「人不學，不知道」，這裡指的「道」即是第二章所指儒家思想裡的道德觀念。而興學為教的內涵，正是緊扣道德觀念，並且體現在禮樂教化的內涵上。其內容，也可以同時與第二章為學的內涵一起看。興學為教，多是指節民性、興民德、防淫、養老致孝等，主要亦在「明人倫」：

司徒修六禮以節民性，明七教以興民德，齊八政以防淫，一道德以同俗，養耆老以致孝，恤孤獨以逮不足，上賢以崇德，簡不肖以紕惡。《禮記·王制》

設為庠序學校以教之，庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。《孟子·滕文公上》

而相關於為教內涵的設官設學，在此並不打算細論，唯僅以列舉部分的內涵，見其為教，乃由天子始，做為榜樣，以為教：

食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而總干，所以教諸侯之弟也。是故，鄉里有齒，而老窮不遺，強不犯弱，眾不暴寡，此由大學來者也。《禮記·祭義》

天子設四學，當入學，而天子齒。天子巡守，諸侯待于竟。天子先見百年者。八、九十者東行，西行者弗敢過；西行，東行者弗敢過。欲言政者，君就之可也。壹命齒于鄉里，再命齒于族，三命不齒；族有七十者，弗敢先。七十者，不有大故不入朝；若有大故而入，君必與之揖讓，而後及爵者。《禮記·祭義》

天子設四學，而在其為教的內涵裡，包含重視年齒長幼、尊敬年長者之義。此則與上一節，正人心內涵裡的敬長尊賢密內容相若。

（三） 養民的做法

關於養民，實際就做法而言，並非本論文重點。然而，在此納入，主要在析論，當注意其背後的精神與意義。在《孔子家語》，見孔子述說先王之道，包含特別照顧鰥、寡、孤、疾、老者，而在施取於民，則以寬厚的「施取其厚，事舉其中，歛從其薄」：

季康子欲以一井田出法賦焉，使訪孔子。

子曰：「丘弗識也。」冉有三發，卒曰：「子為國老，待子而行，若之何子之不言？」孔子不對，而私於冉有曰：「求！汝來，汝弗聞乎？先王制土，籍田以力，而底其遠近；賦里以入，而量其有無；任力以夫，而議其老幼。於是鰥、寡、孤、疾、老者，有軍旅之出則徵之，無則已。其歲，收田一井，出獲秉缶米芻稟，不是過，先王以為之足，君子之行，必度於禮。施取其厚，事舉其中，歛從其薄。若是其已丘亦足矣。不度於禮，而貪冒無厭，則雖賦田，將有不足。且子孫若以行之而取法，則

有周公之典在；若欲犯法，則苟行之，又何訪焉？」《孔子家語·卷九正論解》

在此養民作法裡，目的都在「使民養生喪死無憾」，以此為王道之始。具體作法，主要以年長者生活作衡量標準：

八十者一子不事，九十者舉家不事，廢疾非人不養者，一人不事，父母之喪，三年不事，齊衰大功，三月不事，從諸侯來，與新有昏，期不事。《荀子·大略》

曰：「王如知此，則無望民之多於鄰國也。不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿（音烏）池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也，養生喪死無憾，王道之始也。五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時。數口之家，可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。」《孟子·梁惠王上》

相同的內容反覆見於孟子：

「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時。八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒；然而不王者，未之有也！」《孟子·梁惠王上》

孟子大為肯定的十分取一的「什一」制，究其亟為稱許的原因，主要在肯定它能使民足以養父母：

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者徹也，助者藉也。龍子曰：『治地莫善於助，莫不善於貢。』貢者校數歲之中以為常。樂歲粒米狼戾，多取之而不為虐，則寡取之；凶年糞其田而不足，則必取盈焉。為民父母，使民盼盼然，將終歲勤動，不得以

養其父母，又稱貸而益之，使老稚轉乎溝壑，惡在其為民父母也！夫世祿，滕固行之矣。詩云：『雨我公田，遂及我私。』惟助為有公田。由此觀之，雖周亦助也。《孟子·滕文公上》

文學曰：「什一而籍，民之力也。豐耗美惡，與民共之。民勤，己不獨衍；民衍，己不獨勤。故曰：『什一者，天下之中正也。』……《論語》曰：『百姓足，君孰與不足乎？』」《鹽鐵論·未通》

什一之制，收獲好壞皆與民共。此外，量民之力地為治，也是養民所考慮的：

賢良曰：古者，天子封畿千里，繇役五百里，勝聲相聞，疾病相恤。無過時之師，無踰時之役。內節於民心，而事適其力。是以行者勸務，而止者安業。《鹽鐵論·備胡》

以及重農時，珍惜民力，不隨意動眾……等：

賢良曰：「古者，春省耕以補不足，秋省斂以助不給。民勤於財則貢賦省，民勤於力則功築罕。為民愛力，不奪須臾。故召伯聽斷於甘棠之下，為妨農業之務也。《鹽鐵論·授時》

賢良曰：《春秋》動眾則書，重民也。宋人圍長葛，譏久役也。君子之用心必若是。」《鹽鐵論·備胡》

貳、以禮樂為治，而非法與刑

儒家政治思想對於為治的觀點，乃是上一點所述上行下效、眾星拱月等，由上位者本身修養開始，己正正人地行道德感化。道德感化的內涵，包含倫理孝道與道德良知等，排斥個人感官欲望的價值觀。本文在此欲析論儒家思想裡聖君賢王為治主要是以禮樂，而不是以法刑、禮樂為治的內涵、以及與法刑的差異。

析論禮樂為治的內涵，首先可以注意的是，禮樂為治的本質，與第二章一開始所述，儒家的人道觀念關係密切，禮樂為治實際上就是以認為「人與禽獸有別」的人道觀念為基礎。禮的內涵相當廣泛，不外乎與人的衣食居等民生相關，更有意在彰明人道觀念的內涵。本文對此部分的析論，目的不在鉅細靡遺地析論禮樂的內涵，而聚焦於禮樂背後的道德意涵，與儒家思想中，看中禮樂為治的態度。

一、以禮樂進行道德感化

(一) 禮樂之制定與用於治國

禮是先王制定來用以為治的。孔子亟言治國以禮的重要：

子曰：「禮者何也？即事之治也。君子有其事，必有其治。治國而無禮，譬猶瞽之無相與？佹佹其何之？譬如終夜有求於幽室之中，非燭何見？若無禮則手足無所錯，耳目無所加，進退揖讓無所制。《禮記·仲尼燕居》

禮之於正國也：猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。故衡誠縣，不可欺以輕重；繩墨誠陳，不可欺以曲直；規矩誠設，不可欺以方圓；君子審禮，不可誣以奸詐。是故，隆禮由禮，謂之有方之士；不隆禮、不由禮，謂之無方之民。《禮記·經解》

……孔子曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。《詩》曰：『相鼠有禮，人而無禮；人而無禮，胡不遄死？』是故夫禮，必本於天，殲於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠昏、朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」《禮記·禮運》

禮用於正國的重要性，猶如欲量輕重必以衡、欲定曲直必以繩墨、欲畫方圓必以規矩。而由上面最後一則所截錄《禮記·禮

《禮記·禮運》的內容，除了見孔子強調禮的重要，也見禮的種類繁多，觸及生活的許多面向。而如此的內涵，實乃是逐步演變而來：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，污尊而抔飲，蕡桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，升屋而號，告曰：「皋！某復。」然後飯腥而苴孰。故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南鄉，皆從其初。昔者先王，未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實、鳥獸之肉，飲其血，茹其毛。未有麻絲，衣其羽皮。後聖有作，然後修火之利，范金合土，以為臺榭、宮室、牖戶，以炮以燔，以亨以炙，以為醴醕；治其麻絲，以為布帛，以養生送死，以事鬼神上帝，皆從其朔。故玄酒在室，醴醕在戶，棗醢在堂，澄酒在下。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴瑟管磬鐘鼓，修其祝嘏，以降上神與其先祖。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下，夫婦有所。是謂承天之祜。作其祝號，玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，孰其穀，與其越席，疏布以幕，衣其浣帛，醴醕以獻，薦其燔炙，君與夫人交獻，以嘉魂魄，是謂合莫。然後退而合亨，體其犬豕牛羊，實其簠簋、籩豆、鉶羹。祝以孝告，嘏以慈告，是謂大祥。此禮之大成也。《禮記·禮運》

禮初始的樣態簡單，甚至可說是簡陋，而後由聖人為針對民生問題，而發展飲食、居住、衣服，乃至養生送死、祭祀鬼神上帝，以至人的倫理關係等禮的內容，逐漸制定完善且顯得繁複充實，生活中各個面向都有相關的禮，以至大成。

禮樂乃皆由聖人所制定，因應人的需求與情性，必須是諳於義理的聖人，而能制禮樂以為治。樂，亦是君子制以用於為治的。禽獸知聲而不能辨音，常人知聲、辨音而不知樂的意義，唯有君子通曉三者，而能制樂且用以為治：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故不知聲者不可與言音，不知音者不可與言樂。知樂則幾於禮矣。《禮記·樂記》

「樂者，通倫理者也」。然而，樂如何通於倫理，而能用以為治，是本文的重點，將在下一點析論。就禮與樂而言，其制定，有共通處，都是審酌人情而來，意欲用於理順人情、與人的關係：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人為之節；衰麻哭泣，所以節喪紀也；鐘鼓干戚，所以和安樂也；昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。《禮記·樂記》

人的天性平靜，感於外物受外界刺激而動，則是人有欲求所致。好惡欲求，無節、不能反省約束則亂，以至「人化物」。人交相悖逆詐偽、淫泆作亂。先王因此制禮樂為人理順。而就下面所引用〈樂記〉的內容，則見樂的意思就是歡樂，這是人情所不可免除的追求。人追求歡樂，會表現於外，形於外若不合乎規範，則產生混亂。先王惡亂，而制雅頌之聲作為引導。樂用於宗廟之中、族長鄉里裡、閨門之內，則能理順人的關係：

夫樂者樂也，人情之所不能免也。樂必發於聲音，形於動靜，人之道也。聲音動靜，性術之變，盡於此矣。故人不耐無樂，樂不耐無形。形而不為道，不耐無亂。先王恥其亂，故制雅、頌之聲以道之，使其聲足樂而不流，使其文足論而不息，使其曲直繁瘠、廉肉節奏足以感動人之善心而已矣。不使放心邪氣得接焉，是先王立樂之方也。是故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之則莫不和順；在閨門之內，父子兄弟同聽之則莫不和親。故樂者審一以定和，比物以飾節；節奏合以成文。所以合和父子君臣，附親萬民也，是先王立樂之方也。故聽其雅、頌之聲，志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰詘伸，容

貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，行列得正焉，進退得齊焉。故樂者天地之命，中和之紀，人情之所不能免也。《禮記·樂記》

禮樂內涵制定的原則，除了省酌人情，亦見法於天地而制定：

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，則禮者天地之別也。《禮記·樂記》

此外，禮法天地之有別，因而禮以「區別差異」為原則「彰疑別微」，為民作區別，以成倫理：

子云：「夫禮者，所以章疑別微，以為民坊者也。」故貴賤有等，衣服有別，朝廷有位，則民有所讓。《禮記·坊記》

而如此以「區別、差異」定調倫理的內涵，可以視為與本文第二章所示相呼應。人與禽獸有別，人有特殊之心性，能區別倫理且求義，禮樂的基礎乃如此。禮樂的內涵，除了為生養人民，更在彰明人的特殊心性與倫理能力。禮樂的內涵強調倫理，實際意義更在彰明人差異於禽獸、人之所以為人的價值之所在：

執摯以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。《禮記·郊特牲》

人倫正、人能依禮而行，則人的問題自然能化解，此亦呼應上一點，正人心乃為治之本的觀點：

……是故，隆禮由禮，謂之有方之士；不隆禮、不由禮，謂之無方之民。敬讓之道也。故以奉宗廟則敬，以入朝廷則貴賤有位，以處室家則父子親、兄弟和，以處鄉里則長幼有序。孔子曰：「安上治民，莫善於禮。」

此之謂也。故朝覲之禮，所以明君臣之義也。聘問之禮，所以使諸侯相尊敬也。喪祭之禮，所以明臣子之恩也。鄉飲酒之禮，所以明長幼之序也。昏姻之禮，所以明男女之別也。夫禮，禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。故以舊坊為無所用而壞之者，必有水敗；以舊禮為無所用而去之者，必有亂患。故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥之獄繁矣。喪祭之禮廢，則臣子之恩薄，而倍死忘生者眾矣。聘覲之禮廢，則君臣之位失，諸侯之行惡，而倍畔侵陵之敗起矣。故禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知也。是以先王隆之也。《易》曰：「君子慎始，差若毫厘，繆以千里。」此之謂也。《禮記·經解》

「故禮之教化也微，其止邪也於未形，使人日徙善遠罪而不自知也。」禮的教化作用幽深，防止姦刑於未形，使人潛移默化變得善良，遠離惡而不自覺。禮樂為治的觀點獲孔子極高的肯定：

子貢退，言游進曰：「敢問禮也者，領惡而全好者與？」子曰：「然。」「然則何如？」子曰：「郊社之義，所以仁鬼神也；嘗禘之禮，所以仁昭穆也；饋奠之禮，所以仁死喪也；射鄉之禮，所以仁鄉黨也；食饗之禮，所以仁賓客也。」子曰：「明乎郊社之義、嘗禘之禮，治國其如指諸掌而已乎！是故，以之居處有禮，故長幼辨也。以之閨門之內有禮，故三族和也。以之朝廷有禮，故官爵序也。以之田獵有禮，故戎事閑也。以之軍旅有禮，故武功成也。是故，宮室得其度，量鼎得其象，味得其時，樂得其節，車得其式，鬼神得其饗，喪紀得其哀，辨說得其黨，官得其體，政事得其施；加於身而錯於前，凡眾之動得其宜。」《禮記·仲尼燕居》

重點尤在於，應明乎禮本身的意義。

（二）禮樂不是特定作法或形式，在背後道德感化人心

禮雖有特定的作法與內涵，然而，實際上思想家卻相當強調其背後的精神與意義，為治由禮樂，然而，了解禮樂的意義，比起固守特定的做法來得重要：

天下無生而貴者也。繼世以立諸侯，象賢也。以官爵人，德之殺也。死而謚，今也；古者生無爵，死無謚。禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。《禮記·郊特牲》

樂者，非謂黃鐘大呂弦歌干揚也，樂之末節也，故童者舞之。鋪筵席，陳尊俎，列籩豆，以升降為禮者，禮之末節也，故有司掌之。樂師辨乎聲詩，故北面而弦；宗祝辨乎宗廟之禮，故後尸；商祝辨乎喪禮，故後主人。是故德成而上，藝成而下；行成而先，事成而後。是故先王有上有下，有先有後，然後可以有制於天下也。《禮記·樂記》

禮樂之事有本末，以了解意義為本，具體作法為末，所以祝史地位輕；而「樂師辨乎聲詩」，卻只能「北面而弦」，意指坐於卑下的位置彈奏；「宗祝辨乎宗廟之禮」，但只能站在為尸者之後；「商祝辨乎喪禮」，但只能站在主人之後。可見「德成而上，藝成而下」，重視禮樂背後之道德甚於技藝，只會技藝者地位低。聖王明於道德，所以才能為天下制禮作樂。

1 · 禮樂貴其誠心敬心，而非特定的做法

禮有時雖形式不同，不同時代雖有各種不同的表達方式，然而本質意義卻相同——在至誠而已：

君子之於禮也，有直而行也，有曲而殺也，有經而等也，有順而討也，有撫而播也，有推而進也，有放而文也，有放而不致也，有順而撫也。三代之禮一也，民共由之。或素或青，夏造殷因。周坐尸，詔侑武方；其禮亦然，其道一也；夏立尸而卒祭；殷坐尸。周旅酬六尸，曾子曰：「周禮其猶醜與！」《禮記·禮器》

禮的意義與人的敬心相關，且種類多：

凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以禮。是故，唯賢者能盡祭之義。《禮記·祭統》

治人之道中，禮最重要，禮有五經，包含吉、凶、賓、車、嘉五種，其中以祭祀最為重要，且唯賢哲能夠充分體會祭祀的本義。祭祀乃是先發自內心，才形成相應於外的有形做法，此呼應了孟子，「由仁義行，非行仁義。」¹¹³的觀點。亦即有形的事實利害本身，若沒有內在心意相襯，則欠缺意義：

子路曰：「吾聞諸夫子：喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。」《禮記·檀弓上》

子云：「敬則用祭器。故君子不以菲廢禮，不以美沒禮。」故食禮：主人親饋，則客祭；主人不親饋，則客不祭。故君子苟無禮，雖美不食焉。《易》曰：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」《詩》云：「既醉以酒，既飽以德。」以此示民，民猶爭利而忘義。《禮記·坊記》

「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福」，禮在敬心，東鄰殺牛，祭品貴重，卻不及西鄰存以敬心地以豕祭祀。相關的觀點，乃在示民不重利。君當示民以敬心祭祀，為民之榜樣：

夫義者，所以濟志也，諸德之發也。是故其德盛者，其志厚；其志厚者，其義章。其義章者，其祭也敬。祭敬則竟內之子孫莫敢不敬矣。是故君子之祭也，必身親蒞之；有故，則使人可也。雖使人也，君不失其義者，君明其義故也。其德薄者，其志輕，疑於其義，而求祭；使之必敬也，弗可得已。祭而不敬，何以為民父母矣？《禮記·祭統》

¹¹³ 《孟子·離婁下》。

了解其義，而又能敬，才能作為民父母。而賢者之祭，內盡於己，強調發自內在之情、盡心。忠臣事君、孝子事親，其本都在盡心順理：

賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也；備者，百順之名也。無所不順者，謂之備。言：內盡於己，而外順於道也。忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親。如此之謂備。唯賢者能備，能備然後能祭。是故，賢者之祭也：致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時。明薦之而已矣。不求其為。此孝子之心也。《禮記·祭統》

孝子為祭並不祈求鬼神因受祭而助佑自己。其意乃示人不當為己之利為事。此外禮雖有特定做法，卻不是固守不變通，而是強調盡心、心意為要。貧窮一樣能合於禮，而不一定必要有財貨：

子游問喪具，夫子曰：「稱家之有亡。」子游曰：「有亡惡乎齊？」夫子曰：「有，毋過禮；苟亡矣，斂首足形，還葬，縣棺而封，人豈有非之者哉！」《禮記·檀弓上》

子路曰：「傷哉貧也！生無以為養，死無以為禮也。」孔子曰：「啜菽飲水盡其歡，斯之謂孝；斂首足形，還葬而無槨，稱其財，斯之謂禮。」《禮記·檀弓下》

貧者不以貨財為禮，老者不以筋力為禮。《禮記·曲禮上》

子思之母死於衛，柳若謂子思曰：「子，聖人之後也，四方於子乎觀禮，子蓋慎諸。」子思曰：「吾何慎哉？吾聞之：有其禮，無其財，君子弗行也；有其禮，有其財，無其時，君子弗行也。吾何慎哉！」《禮記·檀弓上》

禮在理順人的情性與行為，過猶不及：

居喪之禮，頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉，疾止復初。不勝喪，乃比於不慈不孝。五十不致毀，六十不毀，七十唯衰麻在身，飲酒食肉，處於內。《禮記·曲禮上》

喪食雖惡必充饑，饑而廢事，非禮也；飽而忘哀，亦非禮也。視不明，聽不聰，行不正，不知哀，君子病之。故有疾飲酒食肉，五十不致毀，六十不毀，七十飲酒食肉，皆為疑死。有服，人召之食，不往。大功以下，既葬，適人，人食之，其黨也食之，非其黨弗食也。功衰食菜果，飲水漿，無鹽酪。不能食食，鹽酪可也。孔子曰：「身有瘍則浴，首有創則沐，病則飲酒食肉。毀瘠為病，君子弗為也。毀而死，君子謂之無子。」《禮記·雜記下》

並且，禮的表達重視因地制宜、有節制：

先王之立禮也，有本有文。忠信，禮之本也；義理，禮之文也。無本不正，無文不行。禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也。居山以魚鱉為禮，居澤以鹿豕為禮，君子謂之不知禮。故必舉其定國之數，以為禮之大經。禮之大倫，以地廣狹。禮之薄厚，與年之上下。是故年雖大殺，眾不匡懼。則上之制禮也節矣。《禮記·禮器》

祭的真意在致敬的心意：

祭祀之相，主人自致其敬，盡其嘉，而無與讓也。腥肆爛臠祭，豈知神之所饗也？主人自盡其敬而已矣。《禮記·郊特牲》

齊之玄也，以陰幽思也。故君子三日齋，必見其所祭者。《禮記·郊特牲》

孝子將祭，慮事不可以不豫；比時具物，不可以不備；虛中以治之。宮室既修，牆屋既設，百物既備，夫婦齊戒沐浴，盛服奉承而進之，洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與！薦其薦俎，序其

禮樂，備其百官，奉承而進之。於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之。「庶或饗之」，孝子之志也。《禮記·祭義》

2 · 道德感化、陶冶人心

本文在此析論禮樂之中所含的道德感化、正人心的意涵，應當與第二章的道德的意義，以及本章上一節，上行下效的為治觀點一起看。在此僅就禮樂內涵中，呼應道德感化的地方，作簡要的析論。先王制禮樂，不是為了滿足人的口腹耳目之欲，而是，意在透過禮樂來行道德感化，讓人「反人道之正」：

是故樂之隆，非極音也。食饗之禮，非致味也。清廟之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三嘆，有遺音者矣。大饗之禮，尚玄酒而俎腥魚，大羹不和，有遺味者矣。是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也。《禮記·樂記》

聖人以樂為樂，原因乃在樂可以感化人心，移風易俗：

是故先王有大事，必有禮以哀之；有大福，必有禮以樂之。哀樂之分，皆以禮終。樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。《禮記·樂記》

移風易俗的內涵相當廣泛，其中具體禮的作法，背後之目的才是禮的重點。禮相當強調重視外在形式與內在人心的關聯性，例如透過禮的作法，教敬、示民不淫、示民有上下、教民和睦：

子云：「七日戒，三日齋，承一人焉以為尸，過之者趨走，以教敬也。」醴酒在室，醕酒在堂，澄酒在下，示民不淫也。尸飲三，眾賓飲一，示民有上下也。因其酒肉，聚其宗族，以教民睦也。故堂上觀乎室，堂下觀乎上。《詩》云：「禮儀卒度，笑語卒獲。」《禮記·坊記》

以及，在面對利時能讓而不爭：

子云：「禮之先幣帛也，欲民之先事而後祿也。」先財而後禮，則民利；無辭而行情，則民爭。故君子於有饋者，弗能見則不視其饋。《易》曰：「不耕獲，不菑畲，凶。」……《禮記·坊記》

樂的內涵，亦有在感化人見利而讓、有勇有義、不爭：

故商者，五帝之遺聲也。商人識之，故謂之商。齊者三代之遺聲也，齊人識之，故謂之齊。明乎商之音者，臨事而屢斷，明乎齊之音者，見利而讓。臨事而屢斷，勇也；見利而讓，義也。有勇有義，非歌孰能保此？《禮記·樂記》

以及，厚本、尊上、立民紀、上下理順、去爭：

天下之禮，致反始也，致鬼神也，致和用也，致義也，致讓也。致反始，以厚其本也；致鬼神，以尊上也；致物用，以立民紀也。致義，則上下不悖逆矣。致讓，以去爭也。合此五者，以治天下之禮也，雖有奇邪，而不治者則微矣。《禮記·祭義》

重禮的本意，不忘創設禮之初衷。行禮時，應當反思其本義，修舉其舊儀，不忘其初衷：

禮也者，反本修古，不忘其初者也。故凶事不詔，朝事以樂。醴酒之用，玄酒之尚。割刀之用，鸞刀之貴。莞簟之安，而稿鞞之設。是故，先王之制禮也，必有主也，故可述而多學也。《禮記·禮器》

禮的根本精神，有一大部分，在示人不忘根本與感念恩情：

大公封於營丘，比及五世，皆反葬於周。君子曰：「樂樂其所自生，禮不忘其本。古之人有言曰：狐死正丘首。仁也。」《禮記·檀弓上》

析論天子舉行盛大的蠟祭，由其所合祭的對象，皆是益於農業生產相關的各種神靈，顯示祭之所重：

天子大蜡八。伊耆氏始為蜡，蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也：主先嗇，而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷、禽獸，仁之至、義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，為其食田鼠也；迎虎，為其食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰「土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」皮弁素服而祭。素服，以送終也。葛帶榛杖，喪殺也。蜡之祭，仁之至、義之盡也。黃衣黃冠而祭，息田夫也。野夫黃冠；黃冠，草服也。大羅氏，天子之掌鳥獸者也，諸侯貢屬焉。草笠而至，尊野服也。羅氏致鹿與女，而詔客告也。以戒諸侯曰：「好田好女者亡其國。」天子樹瓜華，不斂藏之種也。八蜡以記四方。四方年不順成，八蜡不通，以謹民財也。順成之方，其蜡乃通，以移民也。既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不興功。《禮記·郊特牲》

祭之所重，亦包含凡有功於民者，功施於民、以死勤事、以勞定國、能禦大災、能捍大患者，都得在祀典之列，此所呼應本文第二章，為民勤勉為事、解除民生之苦、有德的聖人，不分朝代都為民所世世祭祀，在此亦見其祭祀的本質不是迷信，而是感恩報本的成份居多：

夫聖王之制祭祀也：法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大菑則祀之，能捍大患則祀之。是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀；夏之衰也，周棄繼之，故祀以為稷。共工氏之霸九州也，其子曰後土，能平九州，故祀以為社。帝嚳能序星辰以著眾；堯能賞均刑法以義終；舜勤眾事而野死。鯀鄣洪水而殛死，禹能修鯀之功。黃帝正名百物以明民共財，顓頊能修之。契為司徒而民成；冥勤其官而水死。湯以寬治民而除其虐；文王以文治，武王以武功，去民之菑。此皆有功烈於民者也。及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。《禮記·祭法》

而樂用於治國，其效用乃在道德感化，君子道得其道，小人樂得其欲：

故曰：樂者樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。是故君子反情以和其志，廣樂以成其教，樂行而民鄉方，可以觀德矣。《禮記·樂記》

〈樂記〉記載聖人對音、聲與人心的了解而制樂，然而其中的原理，以及音聲的內涵，實際上後世所留下來，只有文字描述，而實際之音聲不可聞。雖然如此，仍可從中見道德教化的內涵：

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變；變成方，謂之音；比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。樂者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其奸。禮樂刑政，其極一也；所以同民心而出治道也。《禮記·樂記》

上文〈樂記〉的內容，指出樂是由音產生，其本在人心受外在事務刺激，並且列出六種聲音對人影響的例子，古代聖王對激發人內心的外在環境特別注意，以禮樂刑政加以引導。下文樂文侯與子夏的對談，特別能見古樂與今樂的差異，與對人的影響：

魏文侯問於子夏曰：「吾端冕而聽古樂，則唯恐臥；聽鄭衛之音，則不知倦。敢問：古樂之如彼何也？新樂之如此何也？」子夏對曰：「今夫古樂，進旅退旅，和正以廣。弦匏笙簧，會守拊鼓，始奏以〈文〉，復亂以〈武〉，治亂以相，訊疾以雅。君子於是語，於是道古，修身及家，平均天下。此古樂之發也。今夫新樂，進俯退俯，奸聲以濫，溺而不止；及優侏儒，糅雜子女，不知父子。樂終不可以語，不可以道古。此新樂

之發也。今君之所問者樂也，所好者音也！夫樂者，與音相近而不同。」
《禮記·樂記》

古樂與今樂之別，古樂為治國而作，今樂乃為淫逸而作，古樂不在感官滿足，甚至排斥感官效果，而重道德感化的教化意義。古代正樂，開始時演奏頌揚文德的〈清廟〉之歌，終結時演出顯耀武功的〈大武〉之舞。樂聲結束時，君子可據此說理，講述古代史事，「修身及家，平均天下」。這正是古代正樂的演奏。新樂則進退雜亂無序，淫逸讓人沉溺難以自拔，也不明倫理之道，徒有感官之刺激滿足。樂有治國效用，音則能滿足感官，二者近而不同。以此見樂所重，乃是融和道德教化在內。溺音淫於色，而有害於德：

文侯曰：「敢問溺音何從出也？」子夏對曰：「鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖辟喬志；此四者皆淫於色而害於德，是以祭祀弗用也。《詩》云：『肅雍和鳴，先祖是聽。』夫肅肅，敬也；雍雍，和也。夫敬以和，何事不行？為人君者謹其所好惡而已矣。君好之，則臣為之。上行之，則民從之。《詩》云：『誘民孔易』，此之謂也。」《禮記·樂記》

祭祀所用的樂、先祖所欲聽的樂，乃是「肅雍和鳴」虔敬、和雍的。並且，呼應上行下效的為治觀點「為人君者謹其所好惡而已矣」，如此則「誘民孔易」，引導人民容易。樂的內涵，乃是聖人審度音聲對人心的影響，而制樂器，配以干、戚、旄、雉尾伴舞而成，刻重對人心、風氣之教化：

……聖人作為鞀、鼓、柷、楬、塤、箎，此六者德音之音也。然後鐘磬竽瑟以和之，干戚旄狄以舞之，此所以祭先王之廟也，所以獻酬醕酢也，所以官序貴賤各得其宜也，所以示後世有尊卑長幼之序也。鐘聲鏗，鏗以立號，號以立橫，橫以立武。君子聽鐘聲則思武臣。石聲磬，磬以立辨，辨以致死。君子聽磬聲則思死封疆之臣。絲聲哀，哀以立廉，廉以

立志。君子聽琴瑟之聲則思志義之臣。竹聲濫，濫以立會，會以聚眾。君子聽竽笙簫管之聲，則思畜聚之臣。鼓鼙之聲謹，謹以立動，動以進眾。君子聽鼓鼙之聲，則思將帥之臣。君子之聽音，非聽其鏗槍而已也，彼亦有所合之也。《禮記·樂記》

子夏說明國君不可溺於淫色害德之聲，而應以崇尚正樂為臣民表率，君子聽聲，當從樂聲共鳴中提升自己的意志。

3 · 為養民克制民欲、作節制

除了前述禮的內涵廣泛，遍及生活各個層面，而本文在此呼應上文第壹點裡面，析論儒家為治內涵中重視養民以行道德感化的部分，在漢代著名的《鹽鐵論》爭辯裡，反對由末節為治的賢良，細數古代社會中依聖賢所制之禮，純樸克欲地生活，聖人因為人情有難自持的感官欲望，制禮以防之：

賢良曰：「宮室輿馬，衣服器械，喪祭食飲，聲色玩好，人情之所不能已也。故聖人為之制度以防之。《鹽鐵論·散不足》

古人除了祭祀，不會休息、飲酒吃肉，而今人¹¹⁴卻不然：

古者，庶人春夏耕耘，秋冬收藏，昏晨力作，夜以繼日。《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』非臚臘不休息，非祭祀無酒肉。今賓昏酒食，接連相因，析醒什半，棄事相隨，慮無乏日。《鹽鐵論·散不足》

「古者，庶人糲食藜藿，非鄉飲酒臚臘祭祀無酒肉。故諸侯無故不殺牛羊，大夫士無故不殺犬豕。今閭巷縣佰。阡伯屠沽，無故烹殺，相聚野外。負粟而往，挈肉而歸。夫一豕之肉，得中年之收，十五斗粟，當丁男半月之食。《鹽鐵論·散不足》

¹¹⁴ 《鹽鐵論》成書於漢代。

禮就各個層面而言，唯在節制人對於感官欲望滿足之追求，尚質樸、實用而已：

「宮室奢侈，林木之蠹也。器械雕琢，財用之蠹也。衣服靡麗，布帛之蠹也。狗馬食人之食，五穀之蠹也。口腹從恣，魚肉之蠹也。用費不節，府庫之蠹也。漏積不禁，田野之蠹也。喪祭無度，傷生之蠹也。墮成變故傷功，工商上通傷農。故一杯棗用百人之力，一屏風就萬人之功，其為害亦多矣！目脩於五色，耳營於五音，體極輕薄，口極甘脆，功積於無用，財盡於不急，口腹不可為多。故國病聚不足即政怠，人病聚不足則身危。」《鹽鐵論·散不足》

在養生送死方面，亦有節度，讓人生盡愛、死盡哀，而敗壞之人心與風俗，則與之相反：

「古者，事生盡愛，送死盡哀。故聖人為制節，非虛加之。今生不能致其愛敬，死以奢侈相高；雖無哀戚之心，而厚葬重幣者，則稱以為孝，顯名立於世，光榮著於俗。故黎民相慕效，至於發屋賣業。《鹽鐵論·散不足》

綜合言之，禮的內涵廣泛，遍及生活各個層面，然而實際究其背後的意義，乃不離節制人情以為生養，以及為道德感化與人心之陶冶。禮實是以人道觀念為基礎。

二、對法與刑採消極的態度——為治不以法與刑

儒家思想裡，為治主要以道德感化、正人心，以禮樂而不以法與刑，然而，卻不表示沒有法與刑。儒家思想為治，一樣存在有法與刑，但主要卻不是靠法與刑維繫社會。就意義而言，法與刑扮演的是相對消極、次要、或者補充道德感化人心之不足而存在。本文在此欲析論，儒家思想裡對於法與刑的觀點與態度。

（一）法與刑的角色應當消極、次要

法與刑存在，但扮演的角色消極，乃在補充道德感化之不足。

1 · 對人的要求與規範方式不同——禮治與法刑處置的性質差異

首先，封建社會有身分上的差異，對於統治階級¹¹⁵的要求與規範方式，與平民不同。《禮記》有：「禮不下庶人，刑不上大夫。」¹¹⁶的說法，本文在此的目的，不在就歷史事實的角度析論當時的社會背景，而在析論法刑與禮治內涵與性質的差異：

冉有問於孔子曰：「先王制法，使刑不上於大夫，禮不下於庶人。然則大夫犯罪，不可以加刑，庶人之行事，不可以治於禮乎？」孔子曰：「不然。凡治君子，以禮御其心，所以屬之以廉恥之節也。故古之大夫，其有坐不廉汙穢而退放之者，不謂之不廉汙穢，而退放，則曰：簠簋不飭。有坐姪亂、男女無別者，不謂之姪亂、男女無別，則曰：帷幕不修也。有坐罔上不忠者，不謂之罔上不忠，則曰：臣節未著。有坐罷軟不勝任者，不謂之罷軟不勝任，則曰：下官不職。有坐干國之紀者，不謂之干國之紀，則曰：行事不請。此五者，大夫既自定有罪名矣，而猶不忍斥然正以呼之也。既而為之諱，所以媿恥之。是故大夫之罪，其在五刑之域者，聞而譴發，則白冠釐纓，盤水加劍，造乎闕而自請罪，君不使有司執縛牽掣而加之也。其有大罪者，聞命則北面再拜，跪而自裁，君不使人捽引而刑殺之也，曰：子大夫自取之耳。吾遇子有禮矣。以刑不上大夫，而大夫亦不失其罪者，教使然也。凡所謂禮不下庶人者，以庶人遽其事而不能充禮，故不責之以備禮也。」冉求跪然免席曰：「言則美矣！求未之聞。」退而記之。《孔子家語·五刑解》

¹¹⁵ 貴族乃是指部落未垮的統治者同族之人；庶人指的是部落垮了的流民、氓。

¹¹⁶ 《禮記·曲禮上》。

禮樂的主要內涵，在教化人心，使道德發自內，而形於外。人心正了，自然對自己行為有所約束。廣義的禮樂教化，是正一國人之心。而古代社會也有狹義的禮樂施教對象——大夫以上等的貴族階級。接受禮樂教育的人，被陶冶與要求擁有高於一般人的特殊人格與修養，特別「屬之於廉恥之節」，因此面對過錯，用以「處置」的方式，與一般庶人不同，其「處置」實際上，若犯的是五刑之域的錯，不處以五刑卻不是不處置，而是由過失者自請罪，在遇上大罪時，更是不待君長處罰而自我了斷。而這樣的做法，本身實際上即含有價值維繫的意涵——禮樂教化人心，在犯錯時，人有廉恥，心不能原諒自己，強烈自責以至自我制裁。實際上，就意義而言，也可以視為是居上者為民榜樣、正人心的一環。因此，刑不上大夫。

而一般庶人，受治於為治者，平時勞於生活，平時雖由居上者行道德感化為治，卻不直接接受禮樂教育，難以用禮完備要求，所以禮不下庶人。刑乃是就事實行為之處罰。

2 · 禮教當先於法刑，法刑省

(1) 禮教當先於法刑

為治當以教作為行法刑的前提，刑是消極補充教之不足的角色。為治主要以教，但並非全然棄刑：

仲弓問於孔子曰：「雍問至刑無所用政，至政無所用刑。至刑無所用政，桀、紂之世是也；至政無所用刑，成、康之世是也。信乎？」孔子曰：「聖人之治化也，必刑政相參焉。太上以德教民，而以禮齊之。其次以政言導民，以刑禁之，刑不刑也。化之弗變，導之弗從，傷義以敗俗，於是乎用刑矣。顯五刑必即天倫，行刑罰則輕無赦。刑、俚也；俚、成也。壹成而不可更，故君子盡心焉。」《孔子家語·刑政》

「聖人之治化也，必刑政相參焉」，教為主，刑為消極補充性質。且「刑無刑」意即用刑的目的，乃為了達到不用刑。化之、導之無用，「傷義敗俗」才用以刑。且針對用刑，要符合天意，即使犯的輕罪，也不要輕赦，因此君子當非常謹慎。

治民不應輕易用刑，呼應前面所述為治責任在上，或說聖賢之君將為治責任歸己。上失教責，而要處罰下民，未教而施法刑，乃非理、殺不辜、虐民之流。因此，用法刑應以教為前提：

孔子為魯大司寇。有父子訟者，夫子同狴執之，三月不別，其父請止，夫子赦之焉。季孫聞之，不說，曰：「司寇欺余，曩告余曰：國家必先以孝。余今戮一不孝以教民孝，不亦可乎？而又赦，何哉？」冉有以告孔子喟然歎曰：「嗚呼！上失其道而殺其下，非理也；不教以孝而聽其獄，是殺不辜；三軍大敗，不可斬也；獄犴不治，不可刑也。何者？上教之不行，罪不在民故也。夫慢令謹誅，賊也；徵斂無時，暴也；不試則成，虐也。故無此三者，然後刑可即也。《書》云：『義刑義殺，勿庸以即汝心，惟曰未有慎事。』言必教而刑也。陳道德以先服之，而猶不可，尚賢以勸之；又不可，即廢之；又不可，而後以威憚之。若是三年而百姓正矣。其有邪民不從化者，然後待之以刑，則民咸知罪矣。《詩》云：『天子是毗，俾民不迷。』是以威厲而不試，刑錯而不用。……」
《孔子家語·始誅》

上文引用《尚書》裡「義刑義殺，勿庸以即汝心，惟曰未有慎事」，只說自己沒有謹慎從事，意思就是先教後刑。因此，陳道德以先服之、尚賢以勸之、廢之、以威憚之，如是三年則百姓正矣，「其有邪民不從化者，然後待之以刑」。同樣的內容，亦見於《荀子·宥坐》篇。

民之犯刑，居上者應視為是自己為治有失，應哀矜勿喜、行刑不樂：

孟氏使陽膚為士師，問於曾子。曾子曰：「上失其道，民散久矣！如得其情，則哀矜而勿喜。」《論語·子張》

賢良曰：「古者，篤教以導民，明辟以正刑。刑之於治，猶策之於御也。良工不能無策而御，有策而勿用。聖人假法以成教，教成而刑不施。故威厲而不殺，刑設而不犯。……曾子曰：『上失其道，民散久矣。如得其情，即哀矜而勿喜。』夫不傷民之不治，而伐己之能得姦，猶弋者睹鳥獸掛罽羅而喜也。……孔子曰：『人而不仁，疾之已甚，亂也。』故民亂反之政，政亂反之身，身正而天下定。是以君子嘉善而矜不能，恩及刑人，德潤窮夫，施惠悅爾，行刑不樂也。」《鹽鐵論·後刑》

賢良曰：「駟馬不馴，御者之過也。百姓不治，有司之罪也。春秋刺譏不及庶人，責其率也。故古者大夫將臨刑，聲色不御，刑以當矣，猶三巡而嗟嘆之。其恥不能以化而傷其不全也。政教闇而不著，百姓顛蹶而不扶，猶赤子臨井焉，聽其入也。若此，則何以為民父母？故君子急於教，緩於刑。刑一而正百，殺一而慎萬。是以周公誅管、蔡，而子產誅鄧皙也。刑誅一施，民遵禮義矣。夫上之化下，若風之靡草，無不從教。何一一而縛之也？」《鹽鐵論·疾貪》

在《鹽鐵論·後刑》裡，賢良指聖人為治「假法以成教，教成而刑不施」刑設而不犯，刑的角色消極。在〈疾貪〉中則指「古者大夫將臨刑，聲色不御，刑以當矣，猶三巡而嗟嘆之。其恥不能以化而傷其不全也」，君子「急於教，緩於刑」，皆指不得已才用刑，用刑時態度哀矜勿喜，視為自己有化民不全之失。「刑罰之所從生，各有源」為治者乃當塞其源：

冉有問於孔子曰：「古者三皇、五帝不用五刑，信乎？」孔子曰：「聖人之設防，貴其不犯也；制五刑而不用，所以為至治也。凡民之為姦邪、竊盜、靡法、妄行者，生於不足，不足生於無度。無度，則小者偷惰，大者侈靡，各不知節。是以上有制度，則民知所止，民知所止則不犯。故雖有姦邪、賊盜、靡法、妄行之獄，而無陷刑之民。不孝者、生於不仁，不仁者、生於喪祭之禮也，明喪祭之禮，所以教仁愛也。能致仁愛，則服喪思慕。祭祀不解人子饋養之道。喪祭之禮明，則民孝矣。故雖有不孝之獄，而無陷刑之民。殺上者、生於不義。義所以別貴賤，明尊卑也。貴賤有別，

尊卑有序，則民莫不尊上而敬長。朝聘之禮者，所以明義也。義必明，則民不犯。故雖有殺上之獄，而無陷民之刑。鬪變者、生於相陵；相陵者、生於長幼無序而遺敬讓。鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序而崇敬讓也。長幼必序，民懷敬讓。故雖有鬪變之獄，而無陷刑之民。淫亂者、生於男女無別；男女無別，則夫婦失義。婚姻聘享者，所以別男女、明夫婦之義也。男女既別，夫婦既明，故雖有淫亂之獄，而無陷刑之民。此五者、刑罰之所從生，各有源焉。不豫塞其源，而輒繩之以刑，是謂為民設窞而陷之也。刑罰之源，生於嗜慾不節。夫禮度者，所以禦民之嗜慾而明好惡，順天道。禮度既陳，五教畢修，而民猶或未化，尚必明其法典，以申固之。其犯姦邪、靡法、妄行之獄者，則飭制量之度；有犯不孝之獄者，則飭喪祭之禮；有犯殺上之獄者，則飭朝覲之禮；有犯鬪變之獄者，則飭鄉飲酒之禮；有犯姪亂之獄者，則飭婚聘之禮。三皇、五帝之所化民者如此。雖有五刑之用，不亦可乎？」《孔子家語·五刑解》

以禮樂為教，即是塞源，禮樂為治，乃道德陶冶感化人心、正人心，而刑乃是就人的事實行為違犯法與刑而處罰。為治若不由人心著手，而欲依賴法刑，則猶如「為民設窞而陷之」。

古者明王為治「茂其德教，而緩其刑罰」，重視風行草偃、道德感化之教：

文學曰：故法令者，治惡之具也，而非至治之風也。是以古者，明王茂其德教，而緩其刑罰也。網漏吞舟之魚，而刑審於繩墨之外，及臻其末，而民莫犯禁也。《鹽鐵論·論菑》

文學曰：「春夏生長，聖人象而為令。秋冬殺藏，聖人則而為法。故令者教也，所以導民人；法者刑罰也，所以禁強暴也。二者，治亂之具，存亡之效也，在上所任。湯、武經禮義，明好惡，以道其民，刑罪未有所加，而民自行義，殷、周所以治也。」《鹽鐵論·詔聖》

(2) 法刑省

接續上所述，因此法刑以禮樂為前提，禮樂道德感化乃治之本，而以法刑作為治之補充，主要不以法刑為治，故而法刑宜簡而不繁，甚至乃是「設而不用」：

由司空為魯大司寇，設法而不用，無姦民。《孔子家語·相魯》

必施刑時，善於為治者，所誅的人少，達於「刑無刑」，而天下治：

古者帝堯之治天下也，蓋殺一人，刑二人，而天下治。傳曰：「威厲而不試，刑錯而不用。」《荀子·議兵》

文王誅四，武王誅二，周公卒業，至成康則案無誅已。《荀子·大略》

臧文仲治魯，勝其盜而自矜。子貢曰：『民將欺，而況盜乎！』故吏不以多斷為良，鑿不以多刺為工。子產刑二人，殺一人，道不拾遺，而民無誣心。故為民父母，以養疾子，長恩厚而已。《鹽鐵論·周秦》

以禮義為教，而勿使法刑繁：

文學曰：親服之屬甚眾，上殺下殺，而服不過五。五刑之屬三千，上附下附，而罪不過五。故治民之道，務篤其教而已。」《鹽鐵論·刑德》

3 · 為治以刑之害

前述，禮教德化乃是針對人心，發自內而形於外地影響人，而法刑偏向是單獨針對人的外在行為而言，為治若憑恃法刑約束人的外在行為，而不重禮教德化人心，則多有害處：

子曰：「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》

子曰：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遁心。故君民者，子以愛之，則民親之；信以結之，則民不倍；恭以蒞之，則民有孫心。《甫刑》曰：『苗民罪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法。是以民有惡德，而遂絕其世也。』」《禮記·緇衣》

如果依賴法刑為治，則人只求自己的外在行為，不犯刑受罰就好，內心則沒羞恥心，即便犯刑而接受處罰，內心也無羞恥之感，甚至會有偷機取巧的「遁心」，求能逃避政令和刑罰而表裡不一。相反的，為治從人心，則人心能由內而外地自我約束，不會只求外在行為合於法，免於刑罰。如此才是治之本。

也因此，孔子曾經嚴厲批評趙簡子鑄刑鼎是棄禮失度之事：

趙簡子賦晉國一鼓鐘，以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書。孔子曰：「晉其亡乎，失其度矣！夫晉國將守唐叔之所受法度，以經緯其民者也。卿大夫以序守之，民是以能遵其道而守其業。貴賤不愆，調度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄此度也而為刑鼎。民在鼎矣，何以尊貴？何業之守也？貴賤無序，何以為國？……」《孔子家語·卷九正論解》

法刑只能消極管理人的外在行為，若以法刑為重要統治之具，則忽略人的心。人民注意的是鼎上的法，而忘先王禮教，無禮則無法尊貴在上者，傳統無以世代傳守，貴賤無次序而無以為治。此外，嚴法任刑欲止姦，乃若揚湯止沸：

文學曰：嚴法任刑，欲以禁暴止姦，而姦猶不止。《鹽鐵論·輕重》

文學曰：昔秦法繁於秋荼，而網密於凝脂。然而上下相遁，姦偽萌生，有司治之，若救爛撲焦，而不能禁；非網疏而罪漏，禮義廢而刑罰任也。
《鹽鐵論·刑德》

今世則不然，亂其教，繁其刑，使民迷惑而陷焉，又從而制之，故刑彌繁而盜不勝也。夫三尺之限，空車不能登者，何哉？峻故也；百仞之山，重載陟焉，何哉？陵遲故也。今世俗之陵遲久矣，雖有刑法，民能勿踰乎？《孔子家語·始誅》

賢良曰：「...今廢其紀綱而不能張，壞其禮義而不能防。民陷於網，從而獵之以刑，是猶開其闌牢，發以毒矢也，不盡不止。……」《鹽鐵論·後刑》

禮義才是治之本，棄禮義德化，而任法刑，乃「刑彌繁而盜不勝」、陷民於網。因此，刑當處補充「禮樂教化」的消極角色。

（二）法與刑的內涵

1. 以施刑之事與對象，析論法刑在輔助價值維繫

為何稱道德之治，而非法刑之治，其原因除了前述，將法刑視為是補充道德教化的消極角色以外，就法刑的內涵而言，乃是配合道德觀念而訂，亦即以法刑維護道德價值。並且，在施以法刑時，不只是對行為處罰，而有強烈道德價值制裁，有針對教化人心的意義存在。真正發揮制裁效果的，不是依靠事實之處罰，而在重視對受刑者行價值制裁、重視對受刑之人以外的人心之影響。此外，法刑乃是由聖賢所訂定，且被視為世代應當效法的，而探究聖賢定法的主要考量乃在維護道德。

(1) 應行誅罰之事與對象

就法所禁、刑所施的事物與對象而言，以析論法刑的主要內涵與意義，首先見孔子所說，「大罪有五，而殺人為下」的觀點：

孔子曰：「大罪有五，而殺人為下。逆天地者罪及五世，誣文武者罪及四世，逆人倫者罪及三世，謀鬼神者罪及二世，手殺人者罪止其身。故曰：大罪有五，而殺人為下矣。」《孔子家語·五刑解》

儒家思想相當重視價值維繫社會，因此給予所欲守護的價值觀，極高不可褻侮的地位，除了價值上擁護，並且設刑鞏固。大罪有五，而殺人處罰最輕。依所處刑罰的嚴重度，由重至輕排序，則為：違反天地的、誣蔑文王武王的、違反人倫的、褻瀆鬼神的、再來才是親手殺人的。親手殺人者，懲罰只及當事人之身，最為輕微。這樣的法與刑，乃配合道德內涵所設。而法刑以維護人倫為內涵的觀點，早在《尚書》中即可見：

王曰：「封。元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄；兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪；天惟與我民彝大泯亂；曰乃其速由文王作罰，刑茲無赦。」《尚書·康誥》

最大的罪惡，乃不孝父母，不友兄弟。若兒子不能恭行父親志向而傷父心、父親不能慈愛，反而疾厭兒子、做弟弟的不顧天理而不尊敬兄長、兄長亦不顧念友愛弟弟。當施罰於如此的人，不寬赦。孝友之道乃是天與之民彝，即當維護。此外，就孔子為魯司寇時，有相當著名的朝政七日而誅少正卯之事：

孔子為魯司寇，攝行相事，有喜色。仲由問曰：「由聞君子禍至不懼，福至不喜。今夫子得位而喜，何也？」孔子曰：「然！有是言也。不曰樂以貴下人乎？」於是朝政七日而誅亂政大夫少正卯，戮之於兩觀之下，

尸於朝三日。子貢進曰：「夫少正卯、魯之聞人也。今夫子為政而始誅之，或者為失乎？」孔子曰：「居！吾語女以其故。天下有大惡者五，而竊盜不與焉。一曰心逆而險，二曰行僻而堅，三曰言偽而辯，四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者，有一於人，則不免君子之誅，而少正卯皆兼有之。其居處足以搆徒成黨，其談說足以飾褻瑩眾，其強禦足以返是獨立；此乃人之姦雄者也，不可以不除。夫殷湯誅尹諧，文王誅潘正，周公誅管蔡，太公誅華士，管仲誅付乙，子產誅史何，凡此七子皆異世而同誅者，以七子異世而同惡，故不可赦也。《詩》云：『憂心悄悄，慍于群小。』小人成群，斯足憂矣。」《孔子家語·始誅》

孔子朝政七日而誅殺少正卯，並且指出「天下有大惡者五，而竊盜不與焉」，此五大惡，乃是：一、內心悖逆陰險，二、行為邪僻而固執，三、談異端邪說而很具說服力，四、記知很多異說而通達，五、順應錯誤又冠冕堂皇。析論這五者的內涵，主要乃在於斥邪說、壓抑擾亂人心辨明是非之事。相同的內容，也見於《荀子·宥坐》。

此外，就法與刑，在生活器用上之所禁、以及市集買賣的管制，則見法與刑在禁止人心沉溺感官與慾望滿足之影響，重視對人心的維護：

析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺。作淫聲、異服、奇技、奇器以疑眾，殺。行偽而堅，言偽而辯，學非而博，順非而澤，以疑眾，殺。假於鬼神、時日、卜筮以疑眾，殺。此四誅者，不以聽。《禮記·王制》

有圭璧金璋，不粥於市；命服命車，不粥於市；宗廟之器，不粥於市；犧牲不粥於市；戎器不粥於市。用器不中度，不粥於市。兵車不中度，不粥於市。布帛精粗不中數、幅廣狹不中量，不粥於市。奸色亂正色，不粥於市。錦文珠玉成器，不粥於市。衣服飲食，不粥於市。五穀不時，果實未熟，不粥於市。木不中伐，不粥於市。禽獸魚鱉不中殺，不粥於市。關執禁以譏，禁異服，識異言。《禮記·王制》

仲弓曰：「其禁何禁？」孔子曰：「巧言破律，遁名改作，執左道與亂政者，殺；作姪聲，造異服，設伎奇器以蕩上心者，殺；行偽而堅，言詐而辯，學非而博，順非而澤，以惑眾者，殺；假於鬼神時日卜筮以疑眾者，殺。此四誅者，不以聽。」仲弓曰：「其禁盡於此而已？」孔子曰：「此其急者。其餘禁者十有四焉。命服命車不粥於市；珪璋璧琮不粥於市；宗廟之器不粥於市；兵軍旂旗不粥於市；犧牲秬鬯不粥於市；戎器兵甲不粥於市；用器不中度，不粥於市；布帛精麤不中數，廣狹不中量，不粥於市；姦色亂正色，不粥於市；文錦珠玉之器，雕飾靡麗，不粥於市；衣服飲食不粥於市；果食不時，不粥於市；五木不中伐，不粥於市；鳥獸魚鱉不中殺，不粥於市。凡執此禁以齊眾者，不赦過也。」

《孔子家語·刑政》

對於影響人心之事，有所管制，以人道的觀念為界限，社會乃相對不自由開放，對於會影響人辨別是非之事不可開放。儒家思想可說對於擾亂人心辨別是非的、不敬天地鬼神的、使人心淫逸的……等，在殺戮時，甚至是不用廣聽而斷，即可執行的。乃是嫉惡如仇，除之而後快的態度處之。實際上，如此的態度，即是一種透過價值制裁，以維繫價值人心的作法。

（2）對受刑者的方式，含有強烈價值制裁

對受刑者除了施以刑，更有強烈的價值制裁。所謂價值制裁，乃是就重視受刑者對其他人人心的影響而言，以強烈嫉惡如仇之態度，待對受刑者，除了有形事實處罰，更示以價值摒棄，此實可視為道德感化、正人心，針對人心之影響特有的作法：

孔子曰：「……爵人必於朝，與眾共之也；刑人必於市，與眾棄之也。古者公家不畜刑人，大夫弗養其。士遇之塗，弗與之言，屏諸四方，唯其所之，弗及與政，弗欲生之也。」《孔子家語·刑政》

凡官民材，必先論之。論辨然後使之，任事然後爵之，位定然後祿之。爵人於朝，與士共之。刑人於市，與眾棄之。是故公家不畜刑人，大夫弗養，士遇之塗弗與言也；屏之四方，唯其所之，不及以政，亦弗故生也。《禮記·王制》

對受刑之人的處罰，當重視的乃是其中的價值人心意義。「爵人必於朝，與眾共之也；刑人必於市，與眾棄之也」上位者對下民所行之賞與罰，乃配合公開的褒與貶。與眾共榮之或共棄之。而對待受過刑的人，則由社會共同唾棄，以至「弗欲生之」，以強烈嫉惡如仇除之而後快的方式相待，也是對民之好善惡惡之心的強化。以至有所謂的「至辱」的處置方式：

……刑餘罪人之喪，不得合族黨，獨屬妻子，棺槨三寸，衣衾三領，不得飾棺，不得晝行，以昏殮，凡緣而往埋之，反無哭泣之節，無衰麻之服，無親疏月數之等，各反其平，各復其始，已葬埋，若無喪者而止，夫是之謂至辱。《荀子·禮論》

其中當涉刑的對象，是為治者的族人時，則為顧及上行下效對倫理觀念與風氣可能有的衝擊，因而技術上必須加以管制：

公族之罪，雖親不以犯有司，正術也，所以體百姓也。刑於隱者，不與國人慮兄弟也。弗弔，弗為服，哭於異姓之廟，為忝祖遠之也。素服居外，不聽樂，私喪之也，骨肉之親無絕也。公族無宮刑，不翦其類也。《禮記·文王世子》

公族犯了罪，雖是君上的親屬，也不去干擾有司執法，乃是正術。然而，在施刑時，則不是公開執行，而是「刑於隱者」為的是防止國人因此而會忖度自己的兄弟是否也犯了過惡。這樣的作法，乃在維繫人之倫理。綜合而言，一個以道德價值維繫人心為主的社會，在實際生活器用，以至處置施刑的方式上，都當慮

及對於人心的影響，維護道德與倫常不受動搖。因此，就社會而言，顯得相對不開放，對於事實的處理，非採用絕對的相同處置，而是在倫理道德觀的考量下，調整做法。亦即，對於客觀事實的處理，往往當考慮對主觀價值影響，再加以取捨處理的方法。

2．法由聖君賢王所訂，且行法當以得人為要、非唯君是聽

何以稱為禮樂道德之治，而不說以法刑為治？雖有法刑，主要卻不賴法刑。法刑只扮演消極補充的角色。而就法的訂定與執行，都與西方法治觀點大相逕庭。法的訂定乃由聖賢之君所訂，為後代世所法。而就法刑的施行，執行的人本身的道德相當受重視，因而重視得人的重要。且其施刑，並不是唯君王是聽的。

(1) 法由聖君賢王所訂

法刑的訂定，實際上乃是由聖賢所訂，被視為應當世代效法，而聖賢訂法的主要考量乃是道德性的，考量對價值人心的影響等。實際上這裡所指的「法由聖君賢王所訂」，指的不是狹義的「法與刑」，而是將之包含在內的廣義的法、甚至用以為治的禮樂都在內。前述法與刑的訂定與執行內容，除了考量對受刑人的處罰，更考慮價值人心之維護，都必須是聖人，才能勝任。下文引用的是孟子的觀點，先述聖賢訂法，再述效法聖賢之法的重要：

孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒善不足以為政。徒法不能以自行。詩云：『不愆不忘，率由舊章。』遵先王之法而過者，未之有也。聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩；以為方員平直，不可勝用也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。故曰：為高必

因丘陵，為下必因川澤。為政不因先王之道，可謂智乎？是以惟仁者，宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於眾也。上無道揆也，下無法守也。朝不信道，工不信度，君子犯義，小人犯刑，國之所存者，幸也。《孟子·離婁上》

針對孟子此文，王偉俠先生曰：「為政者，當規撫先代聖王之典章法制以治其國也。蓋先王之典章法制既經施行有效，則因而用之，實收事半功倍之效果，此之謂治法也。次言惟仁者宜在高位，則謂應有治人也。孟子殆人治法治兼重者，實千古不刊之論。」¹¹⁷孟子確實是重視為治依法，然而此法，乃是聖賢之君，出於對民之不忍，為生養、教化人民而訂定的法，王偉俠先生稱為「法治」。聖賢之君對於人道、人性相當了解，而能為民制訂禮樂與法刑。孔孟也確實強調仁人在上的為治之道，王偉俠先生稱之為「人治」，然而這樣的指稱，則與西方法治，實名詞相同，本質與內涵卻大異。¹¹⁸而孟子的觀點為後世之儒所強調：

文學曰：夫為君者法三王，為相者法周公，為術者法孔子，此百世不易之道也。《鹽鐵論·刑德》

為政應以賢君賢王之法為標桿，乃百世不易之道。而其為治之法的根本，其實就是先王仁義與德教之道：

文學曰：「師曠之調五音，不失宮商。聖王之治世，不離仁義。故有改制之名，無變道之實。上自黃帝，下及三王，莫不明德教，謹庠序，崇仁義，立教化。此百世不易之道也。殷、周因循而昌，秦王變法而亡。《鹽鐵論·遵道》

¹¹⁷謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友、賴炎元與陳滿銘譯編，《新譯四書讀本》（台北：三民，2012），頁 158。該篇之註釋。

¹¹⁸民主法治的內涵，請見本論文第四章第三節。

(2) 行法當以得人為要、非唯君王是聽

這裡所指「行法當以得人為要」的觀點，其實就儒家思想的為治之道而言，強調仁人在上的為政之道，政者正也、道德感化、正人心的為治之道，當然強調得人。而在執行狹義之法，亦即法與刑的人，同樣也需要得人。¹¹⁹孟子有「徒善不足以為政。徒法不能以自行。」¹²⁰之說，如此的觀點，也為荀子強調：

有亂君，無亂國；有治人，無治法，羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。法者、治之端也；君子者、法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博臨事必亂。故明主急得其人，而闇主急得其執。急得其人，則身佚而國治，功大而名美，上可以王，下可以霸；不急得其人，而急得其執，則身勞而國亂，功廢而名辱，社稷必危。故君人者，勞於索之，而休於使之。《書》曰：「惟文王敬忌，一人以擇。」此之謂也。《荀子·君道》

就荀子的觀點，「法者、治之端也；君子者、法之原也」而君子乃是使以法為治得以行之根本。為治以得人為要，其原理乃與上行下效，應由仁人在上相符：

械數者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守數，君子養原；原清則流清，原濁則流濁。故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將綦辭讓，致忠信，而謹於臣子矣。《荀子·君道》

而就狹義法刑的執行，在《尚書》即可見為治者，不當隨意介入與干預的說法：

¹¹⁹民主法治，依法為治，不重人心、不重價值觀，則不需強調得人。

¹²⁰《孟子·離婁上》。

王曰：「嗚呼！封。有敘時，乃大明服，惟民其敕懋和。若有疾，惟民其畢棄咎。若保赤子，惟民其康乂。非汝封刑人殺人，無或刑人殺人；非汝封又曰劓刑人，無或劓刑人。」……王曰：「汝陳時臬事，罰蔽殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封。乃汝盡遜，曰時敘；惟曰未有遜事。」
《尚書·康誥》

在上文〈康誥〉裡，可見對為治者的警勉之語，謹慎明察刑罰。且當愛民如保赤子。對刑的態度，尤其不當任意忘為「非汝封刑人殺人，無或刑人殺人；非汝封又曰劓刑人，無或劓刑人」，並非為治者能夠有罰人殺人之權，也並非能隨便施刑，或者以臆斷行事。而當「義刑義殺」，不容恣意任意，而當以謹慎謙遜的態度為事。勿任意干預法的觀點，可見於《尚書》「今文子文孫，孺子王矣。其勿誤于庶獄，惟有司之牧夫。」¹²¹示以法刑乃主管官員的責任，不應干預。以及在〈康誥〉裡的用詞「汝亦罔不克敬典，乃由裕民；惟文王之敬忌，乃裕民」¹²²、「嗚呼！肆汝小子封。惟命不于常；汝念哉！無我殄享。明乃服命，高乃聽，用康乂民。往哉！封，勿替敬典；聽朕告汝，乃以殷民世享。」¹²³所指皆是應當謹守法令、敬畏法以引導人民。勿廢除應當謹守的法，以保國家。執行狹義之法與刑時，當慎刑、不可曲法、也非唯君王是聽：

仲弓曰：「古之聽訟，尤罰麗於事，不以其心，可得聞乎？」

孔子曰：「凡聽五刑之訟，必原父子之情，立君臣之義以權之；意論輕重之序，慎深淺之量以別之；悉其聰明，正其忠愛以盡。大司寇正刑明辟以察獄，獄必三訊焉。有旨無簡，則不聽也。附從輕，赦從重，疑獄則泛與眾共之，疑則赦之，皆以小大之比成之。……仲弓曰：「聽獄，獄之成何官？」孔子曰：「成獄於吏，吏以獄之成告於正；正既聽之，乃告大司寇；大司寇聽之，乃奉於王；王命三公卿士，參聽棘木之下，

¹²¹ 《尚書·立政》。

¹²² 《尚書·康誥》。

¹²³ 《尚書·康誥》。

然後乃以獄之成疑于王。王三宥之，以聽命而制刑焉。所以重之也。」
《孔子家語·刑政》

司寇正刑明辟以聽獄訟。必三刺。有旨無簡不聽。附從輕，赦從重。凡制五刑，必即天論。郵罰麗於事。凡聽五刑之訟，必原父子之親、立君臣之義以權之。意論輕重之序、慎測淺深之量以別之。悉其聰明、致其忠愛以盡之。疑獄，泛與眾共之；眾疑，赦之。必察小大之比以成之。
《禮記·王制》

對刑的態度、對於聽訟，要有事實根據聽訟論刑，不能憑感情。而聽訟態度審慎，且多次訊問。「有旨無簡，則不聽也」對於有指控而無實情者，則不聽。「疑獄則泛與眾共之」，可疑之獄，則廣聽群眾意見。要定刑則當與三公卿士，參聽棘木之下……鄭重其事。再者，則可以從公族犯死罪為例，見為治者雖念人倫，為犯死罪的公族求情，而執法之有司堅持執法之事：

公族其有死罪，則磬于甸人。其刑罪，則織劓，亦告于甸人。公族無宮刑。獄成，有司讞於公。其死罪，則曰「某之罪在大辟」；其刑罪，則曰「某之罪在小辟」。公曰：「宥之。」有司又曰：「在辟。」公又曰：「宥之。」有司又曰：「在辟。」及三宥，不對，走出，致刑於于甸人。公又使人追之曰：「雖然，必赦之。」有司對曰：「無及也！」反命於公，公素服不舉，為之變，如其倫之喪。無服，親哭之。《禮記·文王世子》

以此所示，君長既要顧及倫理而求情，然而，實際上乃不能任私情私意左右刑獄。由此見指儒家思想為唯君意是聽，實乃誣指或者是對思想之誤讀。

第四章 民主政治思想個人理性判斷與 人民自治之關係

本章主要目的在呈現個人理性利害判斷，乃是民主政治思想的重要本質，以及相關的重要原則。首先，本章第一節在析論民主政治思想主要建立在對個人的價值與理性能力之肯定。相關的析論，包含民主政治思想對個人的價值與人性的觀點、人與人之間關係的本質，以及理性能力的內涵。第二節，主要目的在指出民主政治與個人主義的關聯，分為形式與內涵來析論，尤其就內涵而言，個人主義表現在民主政治上即是民治的觀點，參調人民參與。再來則是個人主義對於民主政治最重要的多數決策機制的影響，特別是在多數決相關的運作原理與條件上。第三節，則針對民主法治的意義做闡述，並且指出科學理性思維對民主政治法律訂定的影響。

民主政治不單只是有形的形式與作法而已，更有其相應的「靈魂或精神」，例如本章所欲突顯的個人主義、科學理性思維。若不明其思想本質，而欲逕行移植民主政治具體作法，往往會有「水土不服」或「窒礙難行」之感，此部分則將在第五章綜合論述。

第一節 民主政治思想肯定個人的價值與理性能力

本節主要在析論民主政治思想的本質，建立在對個人價值與理性能力之肯定。而主要以對於民主政治思想影響深遠的社會契約論切入析論，包含：對於個人價值之觀點、人與人之間的關係與本質、契約論中的人性觀點，最後則見理性的內涵，以及契約論者對個人理性能力所抱持的觀點與態度。

實際上，民主政治思想統治與被治的權力關係產生，即是賴個人理性之運用而產生。人類具備理性，應用理性而進入政治社會，為政治社會找到維繫的準則。

壹、個人在自然狀態中價值平等且擁有自由

本章主要在析論契約論的觀點。社會契約論主要內涵，乃假設人類由原始的自然狀態，轉而結合為政治共同體進入政治社會。主張社會契約論的作者，包含 Thomas Hobbes (1588-1679)、John Locke (1632-1704)、Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)，三人對自然狀態的觀點內容雖略有差異，然而就本質而言，實有共同之處。本文將聚焦在相關論題觀點上的異同，並進一步做析論。

首先，Locke 認為人在自然狀態中，乃是生而自由平等。其所謂的平等，是因人類同處於自然法的統轄，具備的身心能力相若而論的。在自然狀態中，人能自由地處理財產與人身，人與人之間不存在從屬或受制關係：

「那是一種完備無缺的自由狀態，他們在自然法的範圍內，按照他們認為合適的辦法，決定他們的行動和處理他們的財產和人身，而毋需得到任何人的許可或聽命於任何人的意志。這也是一種平等的狀態，在這種狀態中，一切權力和管轄權都是相互的，沒有一個人享有多於別人的權力，極為明顯，同種和同等的人們既毫無差別地生來就享有自然的一切同樣的有利條件，能夠運用相同的身心能力，就應該人人平等，不存在從屬或受制關係。」¹²⁴

Locke 對於人在自然狀態生而平等，以及「不應當」是互相侵害的論說，偏向從造物者造人的角度而論——既然同為上天或造物者所創，人乃是身心能力相若的相同物種，在自然狀態中，即同受自然法的支配。自然狀態因而有一定秩序，人之間「應當」平等獨立，不具備使對方從屬於自己的權利：

「這是自由的狀態，卻不是放任的狀態。……自然狀態有一種為人人所應遵守的自然法對它起著支配作用；而理性，也就是自然法，教導著有意遵從理性的全人類：人們既然都是平等和獨立的，任何人就不得侵害他人的生命、健康、自由或財產。因為既然人們都是全能和無限智慧的創世主的創造物，既然都是唯一的最高主宰的僕人，奉他的命令來到這個世界，從事於他的事務，他們就是他的財產，是他的創造物，他要他們存在多久就存在多久，而不由他們彼此之間作主；我們既賦有同樣的能力，在同一自然社會內共用一切，就不能設想我們之間有任何從屬關係，可使我們有權彼此毀滅，好像我們生來是為彼此利用的，如同低等動物生來是供我們利用一樣。」¹²⁵

Locke 強調自然狀態中，人完全平等，無統轄他人的權利。人人遵守自然法，以理性相待，互相不侵犯傷害。若試圖使彼此相互從屬，便像是把對方當作生來即為人類所利用的低等動物一般，必定引起相爭相害。Locke 所說的平等僅限於同類之間。

¹²⁴John Locke, *Two Treatises of Government*, (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), p. 269.

¹²⁵*Ibid.*, pp. 270-271.

而這樣的平等、應互不侵害的狀態有例外——當有人侵犯他人，為了要制止他違犯自然法，這時人便有權，並且是人人都有地加以干涉甚至施以懲罰，以維護自然法、維護在自然狀態中的生活：

「為了約束所有的人不侵犯他人的權利、不互相傷害，使大家都遵守旨在維護和平和保衛全人類的自然法，自然法便在那種狀態下交給每一個人去執行，使每人都有權懲罰違反自然法的人，以制止違反自然法為度。自然法和世界上有關人類的一切其他法律一樣，如果在自然狀態中沒有人擁有執行自然法的權力，以保護無辜和約束罪犯，那麼自然法就毫無用處了。而如果有人在自然狀態中可以懲罰他人所犯的任何罪惡，那麼人人就都可以這樣做。因為，在那種完全平等的狀態中，根據自然，沒有人享有高於別人的地位或對於別人享有管轄權，所以任何人在執行自然法的時候所能做的事情，人人都必須有權去做。」¹²⁶

人人都有懲罰罪犯、充當自然法執行人的權力，如此而使自然法具備維繫與執行的力量。然而，為維護自然法而干涉甚至施以懲罰的權利，必須以起糾正和禁止的作用——其目的必須是以維護自然法為限：

「因此，在自然狀態中，一個人就是這樣地得到支配另一個人的權力的。但當他抓住一個罪犯時，卻沒有絕對或任意的權力，按照感情衝動或放縱不羈的意志來加以處置，而只能根據冷靜的理性和良心的指示，比照他所犯的罪行，對他施以懲處，儘量起到糾正和禁止的作用。因為糾正和禁止是一個人可以合法地傷害另一個人、即我們稱之為懲罰的唯一理由。……在這種情況下並在這個根據上，人人都享有懲罰罪犯和充當自然法的執行人的權利。」¹²⁷

¹²⁶Locke, *op. cit.*, pp. 271-272.

¹²⁷*Ibid.*, p. 272.

Locke 指出人在自然狀態中是有所限制的。作為平等的個人，處在自然狀態中，擁有自然權利。人人都有財產與自由，其中尤以自由權是最重要且根本、應當力為確保的：

「凡在自然狀態中想奪去處在那個狀態中的任何人的自由的人，必然被假設為具有奪去其他一切東西的企圖，這是因為自由是其餘一切的基礎。同樣地，凡在社會狀態中想奪去那個社會或國家的人們的自由的人，也一定被假設為企圖奪去他們的其他一切，並被看作處於戰爭狀態。」¹²⁸

意圖侵犯他人的人，則若向其他人宣戰。Locke 並且將喪失自由權的人指為奴隸，「有一種僕人，我們以一個特殊的名稱叫他們為奴隸，他們是在一次正義戰爭中被獲的俘虜，基於自然權利要受他們主人的絕對統轄權和專斷權力的支配。」¹²⁹綜合而言，Locke 的觀點明示人人在自然狀態中，同為造物者所創的相同物種，平等且具備理性的能力、同受自然法的約束，以及擁有相同的自然權利，尤其表現在擁有自由、能自主處分財產上。

Hobbes 對於人在自然狀態的觀點則與 Locke 有差異，但就個人平等價值而言，卻大致相若。Hobbes 對於人在自然狀態中的平等，切入點乃同樣是由造物者的角度看的。Hobbes 認為人類作為同類，同由自然或造物者所創，就體力與智力而言大抵相去不遠：

「自然使人在身心兩方面的能力都十分相等，以致有時某人的體力雖則顯然比另一人強，或是腦力比另一人敏捷；但這一切總加在一起，也不會使人與人之間的差別大到使這人能要求獲得人家不能像他一樣要求的任何利益，因為就體力而論，最弱的人運用密謀或者與其他處在同一種危險下的人聯合起來，就能具有足夠的力量來殺死最強的人。」¹³⁰

¹²⁸Locke, op. cit., p. 279.

¹²⁹Ibid., p. 322.

¹³⁰Noel Malcolm, ed., Thomas Hobbes, *Leviathan*, (Oxford, UK: Oxford University Press, 2012), p. 188.

人的體力智力相去不遠，用自然所造的體力智力相爭逐，則無人能夠把握結果會是永遠必勝的。人生而平等，其平等的基礎，乃是就同為造物者所創、且人的身心能力以及在事實利害方面競逐的結果……等等層面，綜合而論的：

「當智者滿心自傲地和不相信自己智慧的人以力相爭時，並不能始終或經常獲勝，甚至幾乎在任何時候都不能獲勝。因此，如果人生而平等，那麼這種平等就應當予以承認。如果人生而不平等，那也由於人們認為自己平等，除了在平等的條件下不願意進入和平狀態！因而同樣必需承認這種平等。因此，我便制定第九自然法如下：每一個人都應當承認他人與自己生而平等，違反這一準則的就是自傲。」¹³¹

Hobbes 認為人作為同類，就造物者的角度而言是平等的，縱使實際上並非完全相等，人類間乃互不相服。然而也因為沒有人能壓倒性地永久勝過對方，因而聽從誰都不對、都無法令對方接受，因此只有在以平等作為前提下相待，才有望找出相互能接受，進入和平狀態的方式——互不相服反而逼出平等的觀點。

而關於自然狀態中的自由，Hobbes 則一樣認為自由是自然權利。然而，主要內涵卻是個人有按自己意願，運用自身力量保全自己，包含在判斷與手段的選用上：

「著作家們一般稱之為自然權利的，就是每一個人按照自己所願意的方式運用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由。因此，這種自由就是用他自己的判斷和理性認為最適合的手段去做任何事情的自由。自由這一語詞，按照其確切的意義說來，就是外界障礙不存在的狀態。這種障礙往往會使人們失去一部分做自己所要做的事情的力量，但卻不能妨礙按照自己的判斷和理性所指出的方式運用剩下的力量。」¹³²

¹³¹Hobbes, op. cit., p. 234.

¹³²Ibid., p. 198.

Hobbes 同樣指出人在自然狀態中，平等與自由。雖然其所指的平等與自由，乃會使得人處於自然狀態中互相侵害。二人的差異在於 Locke 指人在自然狀態受自然法約束、有所自制，因而免於相傷害。而 Hobbes 所言人在自然狀態受自然法約束，但其「約束」的內涵，指的是人必然會因自然法、因為理性而求自保，因而人與人之間難以免於相互傷害。自然狀態是可怕的戰爭狀態。而就本質而言，卻都是從造物者創人，因而個體的價值與能力相若而平等的角度去講的。

而就 Rousseau 而言，個人在自然狀態裡，生而是「自然的平等」¹³³且有「天然的自由」¹³⁴。平等與自由，兩者都是人生而具備的。他對自然狀態中個體價值上的平等，其論點的切入點，與 Locke、Hobbes 相若。都是就人「生而如此」的角度切入。亦即是就人乃是被創造的角度而言。然而，在進一步的具體主張上，與前二人不同。Rousseau 指出雖然人生而平等，但自然所造成人與人之間身體上差異，因此「在力量上和才智上不平等」，探究 Rousseau 所指的不平等，實際上偏向是指，事實結果面的「不完全相等」。但這樣的不相等，是後天個人在發展過程產生的差異，而就同為造物者所創生的角度，價值是平等的。另外 Rousseau 所謂天然的自由，一樣是人生而具備的。在運作上則是以「個人的力量為其界限」¹³⁵意即不是個人得為所欲為地行使與貫徹、是有所限制的。

¹³³Charles Frankel, ed., Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract*, (NY: Hafner Publishing Company, 1951), p. 22.

¹³⁴Ibid., p. 15.

¹³⁵Ibid., p. 19.

不同論者，所假設個人處於自然狀態中價值乃是平等，並且是擁自由的。實際上，由此角度切入看待人的平等，可溯自希臘時期。就《開放社會及其敵人》中，提及：

「第一個提出人道主義或平等主義版本的生物自然主義的人是智者安提芬。他還把自然與真理，以及把社會約定與意見（或“虛妄的意見”）等量齊觀。安提芬是一個徹底的自然主義者。他認為，絕大多數規範不僅僅是任意的，而且是直接違反了自然……他把他的平等主義系統闡述如下：“出身貴族者，我們敬畏崇拜；而出身卑微者，我們卻不這樣做。這些是愚昧無知的習慣。因為就我們自然的天賦來說，我們在所有品質上都是立足於一種平等的地位，無論我們現在碰巧是希臘人或異邦人……我們所有人全都是用我們的嘴和鼻孔呼吸空氣。”」¹³⁶

就生在自然之下的人類，因為後天實際的出生有別，或許人會加以區別高低貴賤，但就自然的角度而言卻並無差異，就「天賦」、生而為人的價值而言，實乃平等。

「智者希庇亞斯也表達了一種類似的平等主義思想，柏拉圖描述他向其聽眾發表演說：“先生們，我相信如果不按社會約定的法律，而按照自然來說的話，我們都是同宗同族的親屬、朋友和同一城邦的子民。因為根據自然，外貌相像就是一種親屬關係的表現……他說：“人的自然規律是平等。”」且「高爾吉亞的一位門徒且是柏拉圖同時代的人阿基達瑪寫道：“上帝讓所有人自由；沒有一個人生來即是奴隸。”」¹³⁷

這種論人平等的角度，皆是由造物者創人，人的能力或特性相若而言。

¹³⁶莊文瑞、李英明譯，Karl Popper 著，《開放社會及其敵人》（台北：桂冠，1986），頁 158。

¹³⁷同上註，頁 160。

貳、 人彼此間的關係本質是利害需要——由父母子女關係為例

接續上文指出自然狀態中個人價值乃是平等的。本文進一步析論，在個人價值平等的觀念下，個人之間關係的本質。本文在此尤其將焦點放在此種個人價值平等的觀念，是如何表現在父母與子女的關係之上。首先，在 Locke 認為個體的價值平等、互不從屬，除了表現在一般人之間，在父母與子女的關係中亦是如此。Locke 分析家庭的本質——由夫妻以至父母子女，平等互不相從屬，彼此間的結合乃是為了利害之需要。Locke 指人類照養後代的本質是自然的利害需要，與動物並無不同。唯人類結合的時間通常比一般動物長久，但此亦是出於理性利害需要的考量，因而自然形成方式上的差異：

「我想這就是人類的男女結合何以比其他動物的結合較為長久的主要的——如果不是唯一的——理由。這是因為在女人所生的孩子尚未脫離對父母的幫助和扶持的依賴，還不能自己謀生和一切都須從他的父母得到幫助的時候，女人即可能懷孕，而且事實上往往重新懷孕，又生出一個孩子來。在這種情況下，父親既有照管扶養他的子女的責任，就有義務和同一個婦女繼續維持夫妻社會；這要比其他動物為長，因為其他動物在再度生育的季節到來之前，它們的幼小動物已能自謀生存，兩性的結合自然而然地解散了，直到婚姻之神在他經常一年一度的季節裡又召喚它們另選新配偶的時候為止，它們是完全自由的。人們在這裡不能不讚美偉大創世主的智慧，他既賦予人以一種能為將來準備又能供應目前需要的先見和能力，就使夫妻的社會有必要比其他動物的兩性結合更為持久，從而可以鼓勵他們的勤勞，可以使他們的利益結合得更緊密，以便對於他們共同的子女提供給養並進行儲藏，而夫妻社會如果隨意結合或者經常識容易地宣告解散，那就會大大地危害他們共同的子女。」¹³⁸

¹³⁸Locke, op. cit., p. 320.

如此觀點，在意義上，指出人的結合與動物間的結合本質上相同，乃是為求生物面的生存與發展的利害需要而結合，從家庭——人類聚居最根本的結合單位，即是以利害需要做為結合的本質。這是社會契約論中所透露出相當關鍵的觀點。¹³⁹前述 Locke 所言的個人價值平等，乃是就造物者創人的角度來看的，亦適用在其父母子女間的關係。Locke 指出子女不是父母的作品而是創造者的，父母對「孱弱無能」的子女間具有養育、保護的責任：

「從他（亞當）以後，世界上繁殖了他的子子孫孫，他們生下來都是嬰兒，孱弱無能，無知無識。但是為了補救這種直到成長和成年才能去掉的身心不成熟的缺陷，亞當和夏娃以及他們之後的所有父母根據自然法具有保護、養育和教育他們所生的兒女的責任；並非把兒女看作他們自己的作品，而是看作他們自己的創造者、即他們為其兒女對之負責的全能之神的作品。」¹⁴⁰

此觀點乃視照養為「責任」，亦即就自然的出生關係而論，父母因而應維護子女之利害。

人生而平等的觀點，包含子女之於父母。子女的平等雖是生來即應當享有的，但卻須先受父母暫時性的支配與限制，為的是受保護。而如此出於保護的支配與限制，在子女成長至習得「理性」之後終止，而能獨立自主：

「我承認孩童並非生來就處在這種完全的平等狀態中，雖然他們生來就應該享受這種平等。他們的父母在他們出世時和出世後的一段期間，對他們有一種統治和管轄權，但這只是暫時的。他們所受的這種支配的限制，猶如在他們孱弱的嬰兒期間用來纏裹和保護他們的繃襪衣被一樣。

¹³⁹ 本文將在第五章將之與中國儒家思想做對比析論。人的關係本質的差異，影響政治制度與作法有差異。

¹⁴⁰ Locke, op. cit., p. 305.

隨著他們的成長，年齡和理性將解脫這些限制，直到最後完全解脫而能使一個人自由地處理一切為止。」¹⁴¹

子女的平等與自由，乃須待臻於成熟、習得理性之後才有。當可以運用理性時，方能依循應用自由，而這個過程需要指導。此後則父親即不對兒子享任何統轄權——子女是獨立的個體，包含生命、自由、財產皆然：

「什麼東西使他（子女）在自然法的範圍內可以依照他的意志自由地處置他的財產？我的回答是，成熟的境界，他如果達到這個境界，就可以被認為能夠理解那個法律，從而他可以把他的行為限制在那個法律的範圍之內。當他達到這一境界時，他可以被認為知道遵循法律的程度和應用自由的程度，從而取得自由；而在這以前，被認為知道法律所容許的自由程度的人必須對他進行指導。……在一個人尚未達到自由的狀態，他的悟性還不適於駕馭他的意志之前多必須有人來管理他，作為支配他的一種意志。但是過了這個階段，父親和兒子，正如導師和成年之後的徒弟一樣，都同等地自由了，他們同樣地受制於同一法律，不論他們只是處在自然狀態而受自然法的約束或受一個已成立的政府的明文法的約束，父親對他的兒子的生命，自由或財產，都不再享有任何統轄權。」¹⁴²

子女接受父親的支配、監護乃是為了子女自身利害之需要。當子女不需要監護時，父母則失去對子女的權力，子女得到自由。而值得注意之處，在於監護過程中父母對子女的支配是有限制與前提的：

「不但如此，這個權力之屬於父親，並非基於自然的任何特殊權利，而只是由於他是他的兒女的監護人，因此當他不再管教兒女時，他就失去了對他們的權力。……他支配他的兒女的權力只是暫時的，不能及於他們的生命或財產：這不過是對於他們在未成年時的孱弱和缺陷的一種幫助，為他們的教養所必需的一種約束。雖然在兒女沒有餓死的危險時，

¹⁴¹Locke, *op. cit.*, p. 304.

¹⁴²*Ibid.*, p. 317.

父親可以任意處理他自己的財產，然而他的權力不能推及於兒女的生命或他們靠自己的勞動或他人的給與所得的財物，而當他們達到成年並享有公民權時，也不能及于他們的自由。父親的主權到此為止，從此就不能再限制他的兒子的自由，正如他不能限制其他任何人的自由一樣。而且可以肯定這決不是一種絕對的或永久的許可權，一個男子可以擺脫它的束縛，因為神權准許他離開父母而和妻子同居。」¹⁴³

父母在子女成熟之前的管轄，必須以子女的利做為界限，而非毫無限度的，這樣的觀點實則隱含對個體獨立價值的重視。在父母與子女之間這種天生的自然關係上，Locke 的觀點乃認為不外是為事實利害之需要而產生，並以維護個體利害為限。對於天生自然的父母子女關係，契約論者並不以殊異於一般人之間的關係來看待。此種重視事實利害與個體之平等價值，以及將父母子女的關係與一般陌生人的關係並列而論，這樣的觀點，實與儒家思想重視由天生抽象倫理情感的角度大相逕庭。

此外，Locke 認為任何成年人對自己負責，權利義務不應延及至子女身上。這樣的觀念在本質上，也是建立在偏向肯定個體獨立的價值與利害需要的角度而言的——人為自己而活、追求自己之事實利害、為自己負責，「親如」父母子女，亦不能要求子女為自己犧牲或承擔。子女在成年後脫離父母，完全地獨立、自主，與父母一樣是獨立的個體，甚至連加入哪個政治社會，都可獨立自主決定：

「任何人對於他自己所作的任何約定或諾言有履行的義務，但不能以任何契約約束其兒女或後裔。這是因為，兒子成年時完全像他的父親一樣自由，父親的任何行為都不能斷送兒子的自由，正如它不能斷送任何別人的自由那樣。……一個孩子生來並不就是國家或政府的一個臣民。在

¹⁴³Locke, op. cit., pp. 310-311.

他到達成年以前，他處在他父親的教養和權威之下，到了成年，他便是一個自由人，可以隨意地使自己處在哪個政府之下，加入哪個國家。」¹⁴⁴

而就子女應當如何回應父母在自己「孱弱」無法自主時期的維護，Locke 也有相關的看法。他認為上帝以世間父母生養、照顧人類種族，子女則報以尊禮父母的義務。而尊崇、敬禮、感恩，析論其性質卻不是絕對的服從：

「上帝既以世間父母為他延續人類種族大業的工具，以及他們兒女的生活的依靠，一方面使父母承擔養育、保護和教育他們兒女的義務，同時他又要兒女承擔永久尊禮他們父母的義務，其中包括用一切形諸於外的表情來表達內心的尊崇和敬愛，因此就約束兒女不得從事任何可以損害、冒犯、擾亂或危害其生身父母的快樂或生命的事情，使他們對於給他們以生命和生活快樂的父母，盡一切保護、解救、援助和安慰的責任。任何國家、任何自由都不能解除兒女的這種義務。然而這決不是給與父母一種命令他們兒女的權力，或一種可以制定法律並任意處置他們的生命或自由的權威。應該尊崇、敬禮、感恩和幫助是一回事；要求一種絕對的服從和屈從是另一回事。一個在位的君主對他的母親也要盡到對父母應盡的尊禮，但這並不減少他的權威，亦不使他受她的統治。」¹⁴⁵

析論這種子女對父母的禮敬，以及回報的性質，類似是一種得利之後而施以的回報。意含著公平、等價利害回報的觀點。Locke 甚至明言子女對父母的回報，應當與父母曾經利害付出的狀況相襯：

「未成年人的服從使父親享有一種與兒童的未成年同時結束的臨時統治權：兒女所應盡的尊禮使父母享有受到尊重、敬禮、瞻養和孝順的永久權利，這是多少與父親的照營、花費和對他們的教育方面的關懷所費的力量相當的。」¹⁴⁶

¹⁴⁴Locke, op. cit., p. 346.

¹⁴⁵Ibid., pp. 311-312.

¹⁴⁶Ibid., p. 312.

此種禮敬與回報的本質，乃是隱含著經過理性計算、利害考量判斷的結果，乃是相對利害計算而非絕對的、非無條件式地回報，是一種會為實際狀況而調整改變，且應該要有厚薄之分的：

「一個人為了尊禮和崇敬長者或賢人、保護他的兒女或朋友、救濟和扶助受苦受難的人和感謝給他好處的人而負有種種義務，即使盡其所有和盡其所能也不足應付于萬一；但是這一切並不能使那些要求他克盡義務的人享有權威，享有對他制訂法律的權利。……對父母所負的這些義務以及對兒女所提出的要求的程度可以隨著扶養、慈愛、操心和花費的不同而有所出入的，這些照顧在兩個孩子之同時常是有厚薄之分的。」¹⁴⁷

而就 Hobbes 的觀點，得見於他對權力、管轄權之產生的觀點。Hobbes 指出取得管轄權的方式有兩種。其中一種即是來自父母與子女之間的關係，稱為宗法的管轄權。而此種父母對於子女的管轄權，與天生的出生關係有關，但此關係卻不是最主要的。並非因為出生關係，父母就對子女有統轄權，而是因為子女有生存的利害需要，而同意由父母所管轄——子女為利害，必然會同意父母之管轄。Hobbes 對於人與人之間關係的本質，觀點與 Locke 無二致，都是一種利害需要，包含父母子女的關係與家庭之結合：

「取得管轄權的方式有兩種，一種是根據世代生育的關係取得的，另一種是由征服而取得的。前者是父母對於子女的管轄權，稱為宗法的管轄權；這種根據世代生育關係產生的管轄權並不是因為父母生育了子女，所以就對子女具有管轄權，而是由於子女以明確的方式或其他表達出來的充分證據表示了同意」¹⁴⁸

Hobbes 認為，嬰兒應當服從保全他生命的人，可能是生育之母親，也可以是實際收養者，因此關鍵不在於出生、生育的關係，而在嬰兒實際利害掌控者的身上，這樣的觀點呈現 Hobbes 所言父

¹⁴⁷Locke, op. cit., p. 314.

¹⁴⁸Hobbes, op. cit., p. 308.

母子女關係的性質，在根本上，並非抽象倫理感情，而是赤裸的利害掌控：

「如果沒有訂立契約，那麼管轄權便屬於母親。因為在沒有婚姻法的單純自然狀況下，除非母親宣佈，否則就不知道父親是誰。這樣一來，對子女的管轄權就取決於她的意志，因之便存在於她的身上，此外，我們也看到，嬰兒最初是在母親的權力掌握之下的，母親可以養育他、也可以拋棄它。如果她養育的話，嬰兒的生命便得自於母親，因之就有義務服從母親而不服從任何其他人，於是對嬰兒的管轄權就歸母親所有了。但她如果把嬰兒拋棄掉，被另一個人揀到並收養下來，那麼管轄權便存在於收養的人身上，因為這嬰兒應當服從保全他的生命的人，其道理是：一個人服從另一個人的目的就是保全生命，每一個人對於掌握生殺之權的人都必須允諾服從。」¹⁴⁹

在子女須依賴父母照管而保全其利時，子女應當服從父母。這種服從乃本質乃是一種利害考量。而在子女不需仰賴父母時，當報以父母外表上的崇敬與感謝「父母的教養下時便應當服從父母。不似如此，就是在以後，感激之情也要求他們在外表上以崇敬的方式感謝其所受的教益」¹⁵⁰。這樣的觀點：子女為求保全生命與利益，因此同意服從父母，以及父母對子女利害需要之照管，交換得子女的服從以及感激作報償，本質都是一種由利害需要出發的觀點，一樣也牽涉利害的交換、對價與公平等觀點。

相若的觀點也出現在 Rousseau 的《社會契約論》。家庭、父母子女關係是為利害而結合，子女為自己的利而依附父親，並在利害需要停止後，自主獨立——亦即，人是獨立個體，其關係的根本建立在利害需要與個體同意，這樣的觀點從 Rousseau 析論家庭尤為清楚可見：

¹⁴⁹Hobbes, op. cit., p. 310.

¹⁵⁰Ibid., p. 265.

「一切社會之中最古老的而又唯一自然的社會，就是家庭。然而孩子也只有需要父親養育的時候，才依附于父親。這種需要一旦停止，自然的聯繫也就解體。孩子解除了他們對於父親應有的服從，父親解除了他們對於孩子應有的照顧以後，雙方就都同等地恢復了獨立狀態。如果他們繼續結合在一起，那就不再是自然的，而是志願的了；這時，家庭本身就只能靠約定來維繫。」¹⁵¹

且 Rousseau 認為的人性首要法則，是維護自己的生存。人在成熟、可為自己判斷後，成為是自己的主人。人與人之間關係的結合與是否延續，同樣是建立在利害的需要。而人成為自己的主人，乃是指維護自己利害的判斷能力成熟之後：

「這種人所共有的自由，乃是人性的產物。人性的首要法則，是要維護自身的生存，人性的首要關懷，是對於其自身所應有的關懷；而且，一個人一旦達到有理智的年齡，可以自行判斷維護自己生存的適當方法時，他就從這時候起成為自己的主人。」¹⁵²

而在子女成熟前，父母可以為其利，訂立某些條件加以監護。然而，過程中強調子女乃是自主的個體，父母無權做絕對的支配，只能做有限的支配，並且個體的權利義務不延及其子女：

「縱使每個人可以轉讓其自身，他也不能轉讓自己的孩子。孩子們生來就是人，並且是自由的；他們的自由屬於他們自己，除了他們自己而外，任何別人都無權加以處置。孩子在達到有理智的年齡以前，父親可以為了他們的生存、為了他們的幸福，用孩子的名義訂立某些條件；但是卻不能無可更改地而且毫無條件地把他們奉送給人，因為這樣一種奉送違反了自然的目的，並且超出了作父親的權利。」¹⁵³

¹⁵¹Rousseau, op. cit., p. 6.

¹⁵²Ibid., p. 6.

¹⁵³Ibid., p. 10.

Rousseau 對於家庭的觀點本質，乃是一種為利害需要而結合、因需要停止而結束的關係，父母之待子女的權界，以保全子女的利害為限。由 Rousseau 的觀點可見，他對人類天生的出生關係，並不認為有特殊之處。在個人成熟獨立之後，這樣的關係若繼續維持，乃依恃彼此出於意願而成立的契約。這樣的觀點把「親人」視為同一般人一樣地看待，與一般人之間的關係無異，而沒有特殊性，也透露對個體獨立價值與客觀利害判斷能力的重視。

本文所涉民主政治思想中的契約論者，咸認為個人既是獨立而平等的，彼此的關係之結合乃是個體之意願與對事實利害的需要為本質，進而論以相對之權利與義務。對於個人之間的關係，偏為「看淡」主觀抽象的情感關係、主要就個人的事實利害需要面去析論與看待。江澄祥教授將此指為是一種「物化」與「淡化」的價值：

「所謂『物化』，就是盡量從物的角度或本質去看人。例如，盡量從人的有形軀體或物質面，去看人的本質。比如，從生理學、生物學、細胞學、或遺傳學等去看人。也就是看人的實體面與物質面，盡量不要過度重視與強化，無法觀察與實驗的主觀性與抽象性的層面。即使人類有無法觀察與實驗的主觀性與抽象性的層面，也不必太重視其價值，更不必賦予太多主觀的神聖性……簡單地說，不論對人的形體面、心性面、情感面、或行為面，以及人對人本身或對其他事物的價值面，都盡量去除掉其主觀性的、抽象性的、與神聖感的，就是一種『物化』的思維與歷程。」¹⁵⁴

契約論突顯民主政治思想有「物化」、「淡化」的傾向，乃偏向不從人的抽象心性或情感看問題。而若偏就個體有形的層面而言，個體都有事實利害的需要，確實是平等而獨立的。

¹⁵⁴同註 8，頁 365。

參、 自然狀態可怕不可欲，人具有理性的能力

接續上文社會契約論者，對於個人價值平等的觀點，以及個人之間乃是一種為利害需要為本質的關係。本文在此進一步要析論的，則是社會契約論者對於人的理性能力的觀點，首先會涉及人在自然狀態乃是欠缺保障的，析論其所以欠缺保障的原因，指出契約論者認為人會相互傷害的觀點。再者，指出在欠缺保障的自然狀態，人具備有理性能力，以理性追求自保自利，以此則析論理性能力的內涵、性質與意義。

在前面已見有關人在自然狀態的假設，雖然具體內容稍有出入，根本觀點上，卻都認為人生而平等自由。而本文在此則由契約論者咸認自然狀態乃是「欠缺保障」的觀點切入。藉由此種觀點，切入析論其中所隱含對人性所抱持的觀點與態度。Locke 指出，自然狀態中人人平等，依循理性，對於彼此沒有主宰權，然而若有人不依理性而致他人受害，則進入戰爭狀態：

「戰爭狀態是一種敵對的和毀滅的狀態。因此凡用語言或行動表示對另一個人的生命有沉著的、確定的企圖，而不是出自一時的意氣用事，他就使自己與他對其宣告這種意圖的人處於戰爭狀態。」¹⁵⁵

面對自然狀態中的侵害，個人會求自我防衛或維護無辜之人不受害。在相關自然權利的捍衛裡，尤重自由權的維護：

「我並無理由認為，那個想要奪去我的自由的人，在把我置於他的掌握之下以後，不會奪去我的其他一切東西。所以我可以合法地把他當作與我處於戰爭狀態的人來對待，也就是說，如果我能夠的話，就殺死他；

¹⁵⁵Locke, op. cit., p. 278.

無論是誰，只要他造成戰爭狀態並且是這種狀態中的侵犯者，就置身於這種危險的處境。」¹⁵⁶

自然狀態之所以可怕，在於有些時候必須面對人之間因為相互進犯與維護，而進入戰爭狀態。分析 Locke 觀點中的自然狀態，人不可避免地會相互侵犯。這種侵犯 Locke 將之指為平等而互不相有權利的人想支配對方而產生的。其中，雖有自然法與理性讓個人自我約束，但這種傷害乃是「難免的」。這種人與人之間「不免的」相互侵犯，Locke 並沒有直接點明原因，但似乎是偏向指人與人同樣有慾望，在追求滿足的過程，自然會引起的衝突。

並且，Locke 指出，當人受到侵害時，由於欠缺共同的第三方裁判者，則人人充當自己的裁判人，同時人也會為了維護無辜弱者而作裁判。然而因為欠缺共同裁判者、欠缺統一標準，人在做自己的裁判時，可能會對自己的案件失之偏頗或者對他人受害之事欠缺聞問、不關心，因此導致自然狀態欠缺保障：

「人們充當自己案件的裁判者是不合理的，自私會使人們偏袒自己和他們的朋友，而在另一方面，心地不良、感情用事和報復心理都會使他們過分地懲罰別人，結果只會發生混亂和無秩序；所以上帝確曾用政府來約束人們的偏私和暴力。我也可以承認，公民政府是針對自然狀態的種種不方便情況而設置的正當救濟辦法。人們充當自己案件的裁判者，這方面的不利之處確實很大，因為我們很容易設想，一個加害自己兄弟的不義之徒就不會那樣有正義感來宣告自己有罪。」¹⁵⁷

雖然如此，Locke 對於人生於自然狀態的觀點相對正向。他認為自然狀態與戰爭狀態有明顯區別，因為有自然法與理性的約束：

¹⁵⁶Locke, op. cit., pp. 279-280.

¹⁵⁷Ibid. 275-276.

「這就是自然狀態和戰爭狀態的明顯區別，儘管有些人把它們混為一談。它們之間的區別，正像和平、善意、互助和安全的狀態和敵對、惡意、暴力和互相殘殺的狀態之間的區別那樣迥不相同。人們受理性支配而生活在一起，不存在擁有對他們進行裁判的權力的人世間的共同尊長，他們正是處在自然狀態中。但是，對另一個人的人身用強力或表示企圖使用強力，而又不存在人世間可以向其訴請救助的共同尊長，這是戰爭狀態。……不存在具有權力的共同裁判者的情況使人們都處於自然狀態；不基於權利以強力加諸別人，不論有無共同裁判者，都造成一種戰爭狀態。」¹⁵⁸

人在自然狀態的生活，受理性支配，因而和平、可欲，唯當有人侵害他人時，才進入戰爭狀態。Locke 所認為的自然狀態美好，但仍承認所謂戰爭狀態可能發生，並且有其不可欲之處。

析論 Locke 所講的理性內涵，似乎是指能理解自然法的能力——能認知人同為造物者所創，在實際能力與價值上是平等的，因此對彼此不互有支配權利，能明白不應該對待同類如同「低等動物」¹⁵⁹。Locke 提出自然法即理性，理性乃會約束個人。受理性約束，個人只有在自己受侵犯時，才在維護自己或其他無辜的人，在此前提下，有所限制地抵抗或制裁侵犯者¹⁶⁰。理性偏向是一種理解能力，也是一種防護自己以及利害判斷的能力。Locke 也指出當小孩長大成熟之後，能理解自然法才會受到自然法的約束，才能在自然法的範圍內依照自己意志處置財產。就如此的描述，則同樣能見自然法、理性乃是需要被理解、在習知之後，才能運用——它是一種需要被習得，進而能夠判斷利害、求得自我保全的能力。懂得運用理性，個人因此才能在自然狀態中保全自己。若不懂運用理性，而在自然狀態中擁有自由，並不是真正的自由，

¹⁵⁸Locke, op. cit., pp. 280-281.

¹⁵⁹Ibid., p. 271.

¹⁶⁰Ibid.

乃容易因為侵害他人而被制裁，或個人彼此之間將會因此無止盡與限度地互相侵害。Locke 用所謂被「投身野獸之中」來描述：

「支配亞當的法律就是支配他的所有後裔的法律，即理性的法則。但是他的後人和他天然出生的情況不同，是由另一種途徑進入世界的，這就使他們愚昧無知而不會運用理性，所以他們一時還不受那個法律的約束。一個人不能受不是對他公佈的法律的約束，而這個法律既是僅由理性公佈或發表的，那麼他如果還不能運用理性，就不能說是受這個法律的約束；亞當的兒女既不是一生下來就受這個理性法則的約束，他們一時還不是自由的。」¹⁶¹

「人的自由和依照他自己的意志來行動的自由，是以他具有理性為基礎的，理性能教導他瞭解他用以支配自己行動的法律，並使他知道他對自己的自由意志聽從到什麼程度。在他具有理性來指導他的行動之前放任他享有無限制的自由，並不是讓他得到本性自由的特權，而是把他投入野獸之中，讓他處於和野獸一樣的不幸狀態，遠遠地低於人所處的狀態。這就是使父母有權管理未成年的兒女的根源。」¹⁶²

Locke、Hobbes 都認為子女的理性，乃待後天受父母照養、監護，漸漸成長才習得的，而在此之前須要仰賴父母的照養才能保全自己，這樣的觀點正呼應理性即是用於保全個人、利於個人在趨利避害上判斷的能力。

而就 Hobbes 而言，Hobbes 先於 Locke 認為自然狀態就是可怕不可欲的戰爭狀態。人類天生的體力與智力狀況相去不遠，因此有「達到目的的希望」的平等，亦即指能力條件差異不大，因而在實現「自我保全」的機率相若。析論 Hobbes 的觀點，得見個人之間的衝突，主要來自擁有相同的慾求、且用於競爭的能力條件相若所致。人在自然狀態中追求競逐外在利害，為追求慾望的滿足而相爭衝突。人人處於交相賊的戰爭狀態，欠缺保障：

¹⁶¹Locke, *op. cit.*, p. 305.

¹⁶²*Ibid.*, p. 309.

「由這種能力上的平等出發¹⁶³，就產生達到目的的希望之平等。因此，任何兩個人如果想取得同一東西而又不能同時享用時，彼此就會成為仇敵。他們的目的主要是自我保全，有時則只是為了自己的歡樂；在達到這一目的的過程中，彼此都力圖摧毀或征服對方。這樣就出現一種情形，當侵犯者所引為畏懼的只是另一人單槍匹馬的力量時，如果有一個人培植、建立或具有一個方便的地位，其他人就可能準備好聯合力量前來，不但要剝奪他的勞動成果，而且要剝奪他的生命或自由。而侵犯者本人也面臨著來自別人的同樣的危險。」¹⁶⁴

慾望相若、追求慾望滿足的能力也相若，憑恃原始本能的「體力」與「智力」相爭逐，交相賊。Hobbes 指戰爭狀態極端可怕且欠缺保障，所謂的欠缺保障，除了來自實際的衝突，也存在於時刻處對於戰爭狀態的認知與潛意識之中。戰爭狀態並非只是發生在實際衝突之時，個人時時刻刻都處在備戰狀態，Hobbes 指的戰爭狀態沒有停歇的時候與喘息的空間：

「這種戰爭是每一個人對每個人的戰爭。因為戰爭不僅存在於戰役或戰鬥行動之中，而且也存在於以戰鬥進行爭奪的意圖普遍被人相信的一段時期之中。因此，時間的概念就要考慮到戰爭的性質中去，就像在考慮氣候的性質時那樣。因為正如同惡劣氣候的性質不在於一兩陣暴雨，而在於一連許多天中下雨的傾向一樣，戰爭的性質也不在於實際的戰鬥，而在於整個沒有和平保障的時期中人所共知的戰鬥意圖。……在這種狀況下，產業是無法存在的，因為其成果不穩定。……最糟糕的是人們不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中，人的生活孤獨、貧困、卑污、殘忍而短壽。」¹⁶⁵

Hobbes 指自然狀態幾乎就是戰爭狀態，以致各種人類發展成果都無保障、難以累積。自然狀態極端不可欲，個人在其中迫切地想脫離。Hobbes 認為造成人處於戰爭狀態的，有三種主要原因

¹⁶³Hobbes 所指的「能力上的平等」，是人類的體力與智力狀況差異不遠。

¹⁶⁴Hobbes, *op. cit.*, p. 190.

¹⁶⁵*Ibid.*, p. 192.

「所以在人類的天性中我們便發現：有三種造成爭鬥的主要原因存在。第一是競爭，第二是猜疑，第三是榮譽。第一種原因使人為了求利、第二種原因使人為了求安全、第三種原因則使人為了求名譽而進行侵犯。」¹⁶⁶總結來看，Hobbes 認為人性有慾望，必須競爭以追求慾望滿足，因此過程會相互傷害。Locke 的《政府論》(*Two Treatises of Government*) 成於其後，但二人在本質上對人性的觀點與假設上實無異。

接著則析論 Hobbes 所認為人的理性的內涵。Hobbes 直言自然狀態即是交戰狀態，極端不可欲，在這種狀態中，凡對於有助於個人求得自我保全的人事物，個人都有權利加以追求與支配——為利害不擇手段：

「每一個人對每一個人交戰的狀況；在這種狀況下，人人都受自己的理性控制。凡是他所能利用的東西，沒有一種不能幫助他抵抗敵人，保全生命。這樣說來，在這種情況下，每一個人對每一種事物都具有權利，甚至對彼此的身體也是這樣。因此，當每一個人對每一事物的這種自然權利繼續存在時，任何人不論如何強悍或聰明，都不可能獲得保障，完全活完大自然通常允許人們生活的時間。」¹⁶⁷

個人受到自己理性的控制，因而會求自我保全避免受侵害。而為求能有效保全自我，這種手段上不以一時有效為限度，乃會求更長期的保障。凡事但求有效達成目的，也包含了過程中相互結合、利用、或者相欺詐背叛，致力控制他人、擴張統治權，或先發制人，各種不擇手段咸被視作是正當之道，且是為理性所控制的結果：

¹⁶⁶Hobbes, op. cit., p.192.

¹⁶⁷Ibid., p. 198.

「人們希望安全保障能終生保持，對於這種保障說來，如果他們只在一次戰役或一次戰爭等有限的時期內受某一種判斷意見的指揮和統轄那是不夠的。因為這時他們雖然能因為一致赴敵而取得勝利，但事後當他們沒有共同敵人的時候，或是一部分人認為是敵人的人，另一部分人認為是朋友的時候，就必然又會由於利益的分歧而解體和重新陷入互相為戰的狀態。」¹⁶⁸

在欠缺一個共同權力使大家懾服之時，人們便處在所謂的戰爭狀態之下，必然相互傷害，甚至因為尚未產生共同社會，因而暴力與欺詐被視作美德：

「這種人人相互為戰的戰爭狀態，還會產生一種結果，那便是不可能有任何事情是不公道的。是和非以及公正與不公正的觀念在這兒都不能存在。沒有共同權力的地方就沒有法律，而沒有法律的地方就無所謂不公正。暴力與欺詐在戰爭中是兩種主要的美德。……這樣一種狀況還是下面情況產生的結果，那便是沒有財產，沒有統治權，沒有“你的”、“我的”之分：每一個人能得到手的東西，在他能保住的時期內便是他的。」¹⁶⁹

就 Hobbes 的觀點，理性乃支配人求自利自保，因而也造成自然狀態極端可怕。

Hobbes 所言的理性與自然律內涵與 Locke 的觀點相若，乃是一種有助於自我保全的利害判斷的能力，助人趨利避害「自然律是理性所發現的誠條或一般法則。這種誠條或一般法則禁止人們去做損毀自己的生命或剝奪保全自己生命的手段的事情，並禁止人們不去做自己認為最有利於生命保全的事情。」¹⁷⁰、「理性的誠條或一般法則：每一個人只要有獲得和平的希望時，就應當力求和平；在不能得到和平時，他就可以尋求並利用戰爭的一切有利

¹⁶⁸Hobbes, *op. cit.*, p. 258.

¹⁶⁹*Ibid.*, p. 196.

¹⁷⁰*Ibid.*, p. 198.

條件和助力。」¹⁷¹這種能力也包含能明析人生而平等的道理。人的體力與智力相若，亦即在競逐利害的能力與條件上相若，因此就達到目的機率而言，亦相去不遠，人應承認彼此是平等的。¹⁷²Hobbes 指的理性，是認知並承認這種「平等」，認清人的事實面與能力限制，而能為自己做相對有利的決斷「人類根據天性會“兩害相權，取其輕者”。這是大家都承認的一條真理。」¹⁷³二人差異之處，在於 Locke 所論的理性，乃是讓人在自然狀態中，為保障個人的利害而用以避免個人之間互相傷害，對自我而言會有所限制與約束。而 Hobbes 所言的理性，則是指人為求有效自保，會不擇手段，而互相傷害。前者在結果上看似良善，後者險惡。然而，析論本質卻是相同的，都是追求個人的生存與發展、保障個人的利害。二人的差異，並非真的在本質上有別，而可能是 Locke 所假設的自然狀態，生存威脅不嚴峻，而 Hobbes 的則相當險惡。外在生存狀況與條件，乃是二者觀點差異的關鍵變數，二者並未對此有真正具有交集的討論。理性的能力都在讓人求自利、自保。就本質而言，理性是一種技術上的利害計算與判斷能力。讓人趨利避害，無不都在利害算計，使人利於生存發展。

相對於 Hobbes，Rousseau 對自然狀態的觀點雖不完全相同，但同樣都指為欠缺保障。「任何人對於自己的同類都沒有任何天然的權威……強力並不能產生任何權利」¹⁷⁴個體就價值與能力都是平等而相若的。Rousseau 並且評論自然狀態乃是「不可靠的、不安定的生活方式」¹⁷⁵本質上也是欠缺保障的，唯在憑藉理性而成立

¹⁷¹Hobbes, op. cit., pp. 198-200.

¹⁷²Ibid., p. 234.

¹⁷³Ibid., p. 214.

¹⁷⁴Rousseau, op. cit., p. 9.

¹⁷⁵Ibid., p. 30.

社會契約後，才能「以一種由社會的結合保障其不可戰勝的權利，代替了自己有可能被別人所制勝的強力」¹⁷⁶。

社會契約論者所述的自然狀態，雖程度有別，卻皆有缺失、欠缺保障。綜合言之，理性乃是一種能讓個人保全自己、能讓人免於互相傷害的利害判斷能力，且須待後天習得。個人具備理性的能力，在自然狀態中為求自保或更好的生活，最後藉由理性能力的運作，簽定社會契約脫離自然狀態。這種出於理性而簽定契約成立共同社會，就本質而言，是一種訴諸個人理性能力的運作，而不是以往中世紀訴諸宗教的觀點。

第二節 民主政治思想中的個人主義與獨立思考

民主政治思想建立在肯定個人的價值與能力之上，其思想內涵與個人主義密不可分。而個人主義的內涵相當複雜，本節在此僅聚焦在兩點。第一，契約論乃是一種政治上的個人主義，第二，民主政治思想乃訴諸於個人獨立思考判斷，是一種文化上的個人主義。

壹、 契約論本身即是一種政治上的個人主義

就社會契約論者而言，自然狀態中人人求生存發展以及慾望的滿足，無論是 Locke 認為的雖有自然法但仍難免會相互傷害，或者是 Hobbes 所認為個人之間必然會相互傷害。綜合來看自然狀

¹⁷⁶Rousseau, op. cit., p. 30.

態的缺失，Hobbes 認為「我們既然假設每一個人所做的一切都是為了自己的利益，所以任何人在自己的爭訟案件中充當公斷人都不相宜。」¹⁷⁷以及：

「沒有武力，信約便只是一紙空文，完全沒有力量使人們得到安全保障。這樣說來，雖然有自然法（每一個人都只在有遵守的意願並在遵守後可保安全時才會遵守），要是沒有建立一個權力或權力不足，以保障我們的安全的話，每一個人就會、而且也可以合法地依靠自己的力量和計策來戒備所有其他的人。」¹⁷⁸

意即自然狀態欠缺公正裁判人與維護自然法或信約的強力。而 Locke 則認為自然狀態的缺失，在於「第一，在自然狀態中，缺少一種確定的、規定了的、眾所周知的法律，為共同的同意接受和承認為是非的標準和裁判他們之間一切糾紛的共同尺度。」¹⁷⁹、「第二，在自然狀態中，缺少一個有權依照既定的法律來裁判一切爭執的知名的和公正的裁判者。」¹⁸⁰、「第三，在自然狀態中，往往缺少權力來支持正確的判決，使它得到應有的執行。」¹⁸¹一樣是自然狀態欠缺包含裁判標準、裁判人、制裁的強力。

自然狀態因此顯得險惡或欠缺保障，個人乃運用理性，思索面對的方法。Hobbes 指戰爭狀態欠缺保障，個人為求自保，而會尋求與他人結合：

「在戰爭狀態下，由於沒有一個共同的權力使大家畏服，每一個人對每一個其他的人都是敵人。任何人要是沒有聯盟的幫助便都難望靠自己

¹⁷⁷Hobbes, op. cit., p. 238.

¹⁷⁸Ibid., p. 254.

¹⁷⁹Locke, op. cit., p. 351.

¹⁸⁰Ibid., p. 351

¹⁸¹Ibid., pp. 351-352

的力量或智慧防衛本身，免于毀滅之禍；在這種聯盟中，每一個人都和別人一樣指望通過聯合得到相同的防衛」¹⁸²

Hobbes 認為個人為脫離自然狀態，迫而成立社會契約「這種契約之所以有約束力，並不是由於其本質，（因為最容易破壞的莫過於人們的言詞）而不過是由於畏懼毀約後所產生的某種有害後果而來的。」¹⁸³且這個契約是有強力維繫的：

「如果信約訂立之後雙方都不立即履行，而是互相信賴，那麼在單純的自然狀態下（也就是在每一個人對每一個人的戰爭狀態下）只要出現任何合理的懷疑，這契約就成為無效。但如果在雙方之上有一個共同的並具有強制履行契約的充分權利與力量時，這契約便不是無效的。……世俗國家中，由於建立了一種共同權力來約束在其他情形下失信的人，這種恐懼失約的心理就沒有理由了。」¹⁸⁴

為利害需要而成立共同的社會、有共同的強力。而 Locke 也認為個人為求更好的保障，而願意放棄自然狀態下的自由，與他人聯合進入有穩定共同規範力量的政治社會：

「雖然他在自然狀態中享有那種權利，但這種享有是很不穩定的，有不斷受別人侵犯的威脅。既然人們都像他一樣有王者的氣派，人人同他都是平等的，而大部分人又並不嚴格遵守公道和正義，他在這種狀態中對財產的享有就很不安全、很不穩妥。這就使他願意放棄一種儘管自由卻是充滿著恐懼和經常危險的狀況；因而他並非毫無理由地設法和甘願同已捱或有意聯合起來的其他人們一起加入社會，以互相保護他們的生命、特權和地產，即我根據一般的名稱稱之為財產的東西。」¹⁸⁵

二人都指個人會尋求與他人結合，集結簽定社會契約成立共同的政治社會，脫離自然狀態。

¹⁸²Hobbes, op. cit., p. 224.

¹⁸³Ibid., p. 200.

¹⁸⁴Ibid., p. 210.

¹⁸⁵Locke, op. cit., p. 350.

而就 Rousseau 社會契約論的觀點，一樣認為為脫離自然狀態，人因而要建立政治社會、建立合法權威「既然任何人對於自己的同類都沒有任何天然的權威，既然強力並不能產生任何權利，於是便只剩下約定才可以成為人間一切合法權威的基礎。」¹⁸⁶以及：

「然而，人類既不能產生新的力量，而只能是結合並運用已有的力量；所以人類便沒有別的辦法可以自存，除非是集合起來形成一種力量的總和才能夠克服這種阻力，由一個唯一的動力把它們發動起來，並使它們共同協作。這種力量的總和，只有由許多人的匯合才能產生」¹⁸⁷

結合個人的力量成立共同社會、與共同的規範。Rousseau 尤為強調契約成立乃是個人的獨立自主自由的結果：

「唯有一種法律，就其本性而言，必須要有全體一致的同意；那就是社會公約。因為政治的結合乃是全世界上最自願的行為：每一個人既然生來是自由的，並且是自己的主人，所以任何別人在任何可能的藉口之下，都不能不得他本人的認可就役使他。斷言奴隸的兒子生來就是奴隸，那就等於斷言他生來就不是人。」¹⁸⁸

綜合而論社會契約論，在形式上都是強調個人平等參與的。

社會契約論者咸認為自然狀態因為欠缺共同的裁判與標準、欠缺保障，因而一致認為應脫離自然狀態。論其脫離自然狀態的形式，乃是由個人集合一起成立共同的社會、建立共同的標準等。如此以個人獨立自主的方式參與，本身即屬於一種個人主義「所有主張契約論的，在過程上，都屬於個人主義，因為思想家都主

¹⁸⁶Rousseau, op. cit., p. 9.

¹⁸⁷Ibid., p. 14.

¹⁸⁸Ibid., p. 95.

張每個國民都是在個人平等的情況下去『簽約』的。』¹⁸⁹形成「政治上的個人主義」——政治社會、國家，乃是大家同意簽而成立的，由平等的個人組成。甚至是無人可替代本人參與的，它強調技術上的個人主義——個人獨立、平等地參與其中。

然而，個人主義的內涵有很多種可能，上述乃是「技術與過程」面的個人主義。若就「簽約」之後，產生出來的結果，則不一定是個人主義的，結果可能是「集體的」。¹⁹⁰例如，Hobbes 認為契約簽定的結果，則產生一個集體主義的團體、國家：

「如果要建立這樣一種能抵禦外來侵略和制止相互侵害的共同權力，以便保障大家能通過自己的辛勞和土地的豐產為生並生活得很滿意，那就只有一條道路：——把大家所有的權力和力量付託給某一個人或一個能通過多數的意見把大家的意志化為一個意志的多人組成的集體。這就等於是說，指定一個人或一個由多人組成的集體來代表他們的人格，每一個人人都承認授權於如此承當本身人格的人在有關公共和平或安全方面所採取的任何行為、或命令他人作出的行為，在這種行為中，大家都把自己的意志服從於他的意志，把自己的判斷服從於他的判斷。」¹⁹¹

共同體是經彼此同意後共同成立的，並且將權力付託主權者「人們相互達成協議，自願地服從一個人或一個集體，相信他可以保護自己來抵抗所有其他的人。可以稱為政治的國家，或按約建立的國家。」¹⁹²這種共同體，雖是由個體共同參與所成立，就成立過程的形式上與技術上是個人主義的。但成立之後個體消失，共同體乃是一種「化合的集體」，服從於既集權又絕對的主權者，聽從主權者以維護共同體，主權者本身可以自外於政治社會：

¹⁸⁹引自江澄祥教授，西洋政治思想讀書會講述內容。2011.2.17 錄音。

¹⁹⁰引自江澄祥教授，西洋政治思想讀書會講述內容。2011.3.13 錄音。

¹⁹¹Hobbes, op. cit., p. 260.

¹⁹²Ibid.

「主權者的權力，不得其允許不能轉讓給他人，他的主權不能被剝奪，任何臣民都不能控訴他進行侵害，臣民不能懲罰他，和平所必需的事物由他審定，學說由他審定，他是唯一的立法者，也是爭執的最高裁判者，他是和戰問題的時間與時機的最高審定者，地方長官、參議人員。將帥以及其他一切官員與大臣都由他甄選，榮銜、勳級與賞罰等也由他決定。」

193

相反地，Locke 則言「簽約」成立共同體後，其政治社會是一種「混合式的集體」¹⁹⁴，由個體所組合而成的集體，集體在公共問題上，有共識地以多數決做為決策的機制，個體的意見與特殊性並未因為政治社會的成立而消失：

「當某些人基於每人的同意組成一個共同體時，他們就因此把這個共同體形成一個整體，具有作為一個整體而行動的權力，而這是只有經大多數人的同意和決定才能辦到的。要知道，任何共同體既然只能根據它的各個個人的同意而行動，而它作為一個整體又必須行動一致，這就有必要使整體的行動以較大的力量的意向為轉移，這個較大的力量就是大多數人的同意。如果不是這樣，它就不可能作為一個整體、一個共同體而有所行動或繼續存在，而根據組成它的各個個人的同意，它正是應該成為這樣的整體的；所以人人都應根據這一同意而受大多數人的約束，因此，我們看到有些由明文法授權的議會，在明文法上並未規定其進行行為的法定人數，在這種場合，根據自然和理性的法則，大多數具有全體的權力，因而大多數的行為被認為是全體的行为，也當然有決定權了。」

195

「當每個人和其他人同意建立一個由一個政府統轄的國家的時候，他使自己對這個社會的每一成員負有服從大多數的決定和取決於大多數的義務；否則他和其他人為結合成一個社會而訂立的那個原始契約便毫無意義，而如果他仍然像以前在自然狀態中那樣地自由和除了受以前在自然狀態中的限制以外不受其他拘束，這契約就不成其為契約了」¹⁹⁶

¹⁹³Hobbes, op. cit., p. 306.

¹⁹⁴同註 8，第三章第二節，頁 254-256。

¹⁹⁵Locke, op. cit., pp. 331-332.

¹⁹⁶Ibid., p. 332

這種就決策機制上、技術上採用多數決，集體乃聽從多數的，乃是以個體的意見為根本，個體在集體之中保有獨立自主性。因而，Locke 的契約論思想，除了在形式上乃是由個體參與成立共同體，而就過程技術上是個人主義的，其內涵上，成立團體之後，共同體之運作乃聽從個體所產生的「多數」，就內涵而言也是一種個人主義。Locke 契約論的思想，乃是徹底的個人主義，亦是今日民主政治思想所屬的類型。¹⁹⁷而在其後，有其他思想家更進一步強調個人獨立自主思考與判斷，則更突顯為文化上的個人主義。

貳、文化上的個人主義——獨立思考

就文化上的個人主義，主要的內涵，是指強調個人的獨立思考與判斷，並且運用在政治上。個人組成社會，政治與社會的運作，都以個人的獨立思考判斷為基礎。本部分將分從三個方面來看。第一，強調個體獨立思考判斷，第二，民主即民治，第三，則是個人主義對於民主政治最重要的多數決策的機制的重要性。

一、強調個體獨立思考判斷

本文在第一節論及個人的價值平等，乃見契約論者從造物者創人的角度切入作論。進一步則見個體間關係的本質，包含父母與子女之間，皆強調個體的平等與獨立。父母與子女之間的關係，始為個人利害而結合，在子女習得理性能為自己做利害判斷後，則能脫離父母，自行獨立。而在此本文所欲析論的乃是思考判斷上的獨立自主。江澄祥教授曾指「文化上的個人主義，是指個人的一切選擇判斷是自己的獨立選擇判斷。除去一切主觀因素，不

¹⁹⁷引自江澄祥教授，西洋政治思想讀書會講述內容。2011.3.13 錄音。

為外在因素影響。」¹⁹⁸。文化上的個人主義，強調個體在思考判斷上，依靠個人的理性運作而形成自己的觀點與意見，不一味接受既成的習俗、傳統，看重個人之獨立思考判斷。

這樣的觀點，尤見於 John Stuart Mill (1806-1873)。Mill 指生而為人的價值，在於理性能力成熟之後，能在思考判斷上自主，按自己的意願行事「作為一個人，到了能力已臻成熟的時候，要按照他自己的辦法去運用和解釋經驗，這是人的特權，也是人的正當的條件。」¹⁹⁹若個人思考判斷不得運作，逕而只接受他人加諸於自己的去生活與行事，則與具備模仿力的人猿無異。析論 Mill 的觀點，則個人思考判斷與自主，乃是人與動物的重要差異。人的可貴之處，在於讓生而為人所具備的思考判斷能力運作與發展，進而為自己做決定：

「凡是聽憑世界或者他自己所屬的一部分世界代替自己選定生活方案的人，除需要一個人猿般的模仿力外便不需要任何其他能力。可是要由自己選定生活方案的人就要使用他的一切能力了。他必須使用觀察力去看，使用推論力和判斷力去預測，使用活動力去搜集為作決定之用的各項材料，然後使用思辨力去作出決定，而在作出決定之後還必須使用毅力和自制力去堅持自己的考慮周詳的決定。」²⁰⁰

¹⁹⁸引自江澄祥教授，西洋政治思想讀書會講述內容。2010.12.05 錄音。在此值得補充的是：個人自主決定之內涵與形式——若是個人自己決定受別人影響、以他人的意見為自己的意見，或者自主決定不要有自己的意見。則還是經過自主獨立的「判斷」與「選擇」，更準確地說，是一種價值的選擇。儒家思想孝子聽從父母而不由個人之事實利害，即是一例。然而，二者的差異在於，民主政治思想之文化上的個人主義，乃是聽從自己——特別是就個人感官事實慾望利害面的思考與判斷，性質跟儒家思想並不相同。儒家思想價值上肯定純人面心性論事，而排斥從個人看問題。思考、判斷、取捨的形式，雖同樣是由個人，但內涵實大不相同。一般不將儒家思想之價值取捨指作個人主義。

¹⁹⁹Currin V. Shields, ed., John Stuart Mill, *On Liberty*, (Indiana: The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1988), p. 70.

²⁰⁰Mill, op. cit., p. 71.

Mill 認為舉凡不是經個體自己的思考判斷運作的觀點或行事原則，個體都不應當接受。其中尤為嚴厲批評人類社會生活長期累積、卻已莫名所以然的習俗。反對個人依從習俗、以慣性行事：

「人類的官能如覺知力、判斷力、辨別感、智力活動、甚至道德取捨等等，只有在進行選擇中才會得到運用。而凡因是習俗就照著辦事的人則來作任何選擇。因而他無論在辨別或者要求最好的東西方面就都得不到實習。智力的和道德的能力也和肌肉的能力一樣，是只有經過使用才會得到進展的。而一個人做一件事若是只因他人做了那件事，那正和相信一個東西只因他人相信了那個東西一樣，他的官能便不會被運用。因此，如果說，若是一個意見的根據對於本人自己的理性說來還不足以當結論而他卻採納了那個意見，這不但不能加強他的理性反倒會減弱他的理性」²⁰¹

Mill 強烈主張若一味地接受、依從社會慣性地接受的習俗，則個人的理性不得運作，甚至因此受到傷害。然而，習俗、傳統，卻常常影響、決定人們的觀點。而同一時期、同一社會的人視為理所當然之事，實際上在其他時期與社會卻大異其趣。個人若將習俗視為「理所當然」般、依生活慣性地接受，乃可能是一種「誤認」習俗的意義與價值，甚至形同是一種「被迫」的接受：

「沒有兩個時代，也很少有兩個國度，對這個問題的決定是一致的；一個時代或一個國度的決定在另一個時代或另一個國度看來就感到詫異。可是任何一個特定的時代或國度的人們對這問題卻並不感到任何疑難，恰像對於一個全人類所見一直相同的題目一樣。他們在自己當中所獲致的准則，在他們看來乃是自明的和自當的。這個普通的錯覺可說是習俗的魔術性的勢力之一例。習俗這東西，不僅如老話所說是第二天性，簡直是一向被誤待為第一天性。」²⁰²

²⁰¹Mill, op. cit., p. 71.

²⁰²Ibid., p. 8.

習俗往往被認為是個人應當接受的，個人常不假懷疑與思辨、無意識間自然而然地，被影響而跟著接受。如此則是一種貌似自願實則為「被迫」的接受。在經過個人理性思考判斷之後而自主接受的，才是真正的自願接受。若未經過理性思考判斷而接受習俗或任何社會既成的作法，則欠缺思考判斷作依據，那便只是一種莫名其妙、「出於愛好的擇取」。個人時常在社會生活中的選擇與行事，常會「求同」於社會大眾。而眾人的選擇與行事，若無依據，價值上實則並不高於個人的選擇。而個人若僅為求與眾人相同，實是對個人理性價值的壓抑：

「在有關行為的問題上，一個沒有理由作根據的意見實在只能算是一個人的擇取；並且假定提出了只是訴諸他人的同樣的擇取的理由，那仍不過是多人的但非一人的愛好罷了。但是在一個常人看來，他自己的並且有他人與之相同的這種擇取，對於他在道德上、趣味上、或者禮俗上所抱的觀念來說，不僅是一個完全圓滿的理由，而且一般說來是他所有的唯一的理由……人們在什麼可褒什麼可貶這一點上的意見，乃是為影響著他們對他人行為的意願的一切紛繁多樣的原由所左右。」²⁰³

相類似的觀點，也見於《開放社會及其敵人》一書，強調個人對於社會既定權威性的規範，應當要經過思考判斷加以檢視：

「假如它是籲請我們運用洞察力，那麼它就承認了，我們畢竟能夠由我們自己來發現規範。而且假如我們被告知須接受權威性的規範，因為我們不能夠評判它們，那麼我們就既不能夠評判權威的要求是否有正當的理由，也不能評判我們會不會是在尊奉一位假先知。」²⁰⁴

相關的觀點，都在強調個人應當思辨社會共同的既定規範，而非片面不加思索地接受。Mill 也指出社會中所謂「權威性的規

²⁰³ Mill, op. cit., pp.

²⁰⁴ 同註 136，頁 162。

範」或被視作是道德的，往往是以某個社會中的優勢階級的利益為基礎的，應當加以留意，「特別要指出，若是哪個國度裡有著一個佔優勢的階級，那麼一國的道德必是大部分發自那個階級的階級利益和階極優越感。」²⁰⁵Mill 強調個體應檢視自己所接受之道德或規範的意涵與意義，Karl Popper 則將此視為是一種，個人對於自己的責任：

「對於我們的倫理決定的責任完全是屬於我們的，而且不能轉嫁到任何別人身上；既不能託付給上帝，亦不能交給自然，也不能轉交於社會，且不能轉給歷史。所有這些倫理理論都試圖找到某個人，或者也許是某個論點，以從我們身上卸去負擔。但是我們不能逃避這個責任。不論我們接受了什麼樣的權威，都正是我們自己接受了它。假如我們認識不到這個簡單的事實，那麼我們就是在欺騙自己。」²⁰⁶

個人理性思辨判斷的能力得到施展與運作，既是個人對自己的責任，也是人所以為人的價值所在。Popper 指出「封閉社會」與「開放社會」的差異。其中一部分便在於「封閉社會」乃不重視個人的思考判斷力：

「以集體部落傳統為基礎的建構，沒有個人責任的餘地。禁忌確立了某種集團責任形式，因而它們可以是我們所說的個人責任的先驅，但它們同個人責任毫無共同之處。禁忌並非基於理性評價的可能性原則，而是基於諸如祈求命運權力之類的神秘觀念。」²⁰⁷

而相對地「開放社會」則強調個人的理性思辨力「神秘的或部落的或集體主義的社會也可以稱為封閉社會，而每個人都面臨個人決定的社會則稱為開放社會。」²⁰⁸二者的差異，在於個人是否

²⁰⁵Mill, *op. cit.*, p. 9.

²⁰⁶同註 136，頁 164。

²⁰⁷同上註，頁 414。

²⁰⁸同上註，頁 415。

應對自己的思考與行為負責，抑或將「個人責任」交由習俗主宰自己。Popper 對個人理性不受到重視的「封閉社會」亟力反對「我們一旦壓制理性和真理，我們必定隨著全人類的最殘忍和最粗暴的毀滅而告終。回到和諧的自然狀態是不可能的。如果我們走回頭路，那麼我們就必定要走到底——我們必定回到野蠻中去。」²⁰⁹

為此，Mill 也有「社會獨裁比政治獨裁更可怕」的觀點。他認為多數暴力可能存在於政治上，但也存在於一般社會生活之中。甚至社會本身就是暴君，對個人造成壓抑——社會獨裁比政治獨裁更可怕。²¹⁰所謂社會獨裁，指的是社會的多數意見或作法，強迫個人必須跟著接受。個人的思考判斷乃至意願都被壓抑的情況：

「當社會本身是暴君時，就是說，當社會作為集體而凌駕於構成它的各別個人時，它的肆虐手段並不限於通過其政治機構而做出的措施。社會能夠並且確在執行它自己的詔令。而假如它所頒的詔令是錯的而不是對的，或者其內容是它所不應干預的事，那麼它就是實行一種社會暴虐；而這種社會暴虐比許多種類的政治壓迫還可怕，因為它雖不常以極端性的刑罰為後盾，卻使人們有更少的逃避辦法，這是由於它透入生活細節更深得多，由於它奴役到靈魂本身。因此，僅只防禦官府的暴虐還不夠；對於得勢輿論和得勢感想的暴虐」²¹¹

Mill 對個人理性思考判斷、個人自由與自主性的強烈重視。也包含認為個人的性格發展，不應受到壓抑：

²⁰⁹同 136 註，頁 450。

²¹⁰江澄祥教授在西洋政治思想讀書會中，闡述道：政治獨裁通常明顯而容易辨識，但社會獨裁往往在人不加意識時發生，因而不自覺。

²¹¹Mill, *op. cit.*, p. 7.

「凡在不以本人自己的性格卻以他人的傳統或習俗為行為的準則的地方那裡就缺少著人類幸福的主要因素之一，而所缺少的這個因素同時也是個人進步和社會進步中一個頗為主要的因素。」²¹²

對個體性格亦相當看重，認為是推動個人與社會進步的主要動力。人的性格、個性需待發展：

「人性不是一架機器，不能按照一個模型鑄造出來，又開動它毫釐不爽地去做替它規定好了的工作；它毋寧象一棵樹，需要生長並且從各方面。發展起來，需要按照那使它成為活東西的內在力量的趨向生長和發展起來。」²¹³

Mill 將慾望與衝動視作個性發展的一部分，肯定個人性格的差異與發展的價值：

「一個人，其欲望和衝動是他自己的——這些是他自己的本性經過他自己的教養加以發展和校改的表現——就稱為具有一個性格。一個人，其欲望和衝動不是他自己的，就沒有性格，正如一架蒸汽機之沒有性格。」²¹⁴

個人的慾望與衝動使個體在價值上更加豐富、完善，因而不應該一味壓抑：

「欲望和衝動確是一個完善人類的構成部分，與信賴和約束居於同等地位。所謂強烈的衝動具有危險性，只在它沒有恰當地得到平衡的時候，就是說，只在一組目的和意向已發展成為力量而另一些應當與之並立的東西卻還微弱而不活躍的時候。人們之做出惡劣的行動，不是因為他們的欲望強，而是因為他們的良心弱。」²¹⁵

²¹²Mill, *op. cit.*, p. 68.

²¹³*Ibid.*, p. 72.

²¹⁴*Ibid.*, p. 73.

²¹⁵*Ibid.*, pp. 72-73.

只要控制得當，Mill 肯定個人慾望的價值，並且認可個人追求慾望的滿足。本章在第一節，指出理性的內涵乃是一種對於個人事實利害的判斷與追求的能力。文化上的個人主義，強調個人理性的獨立思考判斷與自主，而這樣的思考判斷與自主，在內涵上，則是就個人的事實利害與感官慾望為根據的。

綜合而言，契約論中可見個體價值平等的觀點，表現在人的關係上，特別是在父母與子女的關係中可以見。子女作為另一個個體，應依照其意願地自主。而在就個人的理性能力而言，乃是一種為保存自己，個體有能力做利害上的判斷。而上一段，也見將個人事實面的感官慾望，視作理所當然，甚至是豐富個體個性的因子。因此在不互相傷害的前提下，應當充分鼓勵發展，不該壓抑。將平等、理性，配合本文在此所論的文化上的個人主義一起看，則文化上的個人主義，所強調的思考判斷的內涵，乃是指個人事實面的感官慾望利害的層面而言的。江澄祥教授指出「西方文化則強調『個人』與『感官』的價值。……『個人』就是指後天的人。……『感官』是指後天個人生理與心理的直覺反應，它的特點是個人的、直覺的、帶有利害考慮的。」²¹⁶以及「感官人文屬於個人直覺性之感覺，或追求個人直覺性之需要與滿足。」²¹⁷文化上的個人主義，強調個體平等、自主地思考判斷，其內涵乃是就個人事實利害面、直覺感官慾望作為基礎。

二、 民主即民治

前一點述及文化上的個人主義強調的是個人的思考判斷與自主，並將個人思考判斷與自主性的發展視為生而為人的價值所

²¹⁶同註 8，頁 353。

²¹⁷同註 8，頁 36。

在。本文在此進而由個人能力的性質觀點，切入析論民主政治思想認為組成社會的個體應該積極參與政治與公共。文化上的個人主義乃與民主政治思想密切關聯，民主政治強調社會成員共同參與，重視「民治」。

首先，民主政治強調社會成員共同參與，原因涉及對個人價值與個人能力的觀點。針對關於個人價值的觀點，已如前一點所述，文化上的個人主義強調個人思考判斷與自主，認為個人思考判斷與自主得到充份的發展，是個人所以為人的價值，這樣的觀點自然而然會強調個人在公共事務、政治上的參與。而強調個人的參與，其基礎也包含了是針對「個人能力之性質」的觀點——在重視個人的思考判斷與自主的前提下，同時也認知個人在能力上的限制。個人並非萬能的、因而也絕非永遠正確的，因此集聚起來共同參與，可以盡量彌補個人在能力上的限制。Mill 在《論自由》(*On Liberty*)中亟力強調意見自由與意見發表的自由，其部分原由即在於認為個人的能力有限，由個人所組成的政府，自然也是有限的，「人、政府，都必須盡其能力所及來行動，世界上沒有所謂絕對確定性這種東西」²¹⁸個人的能力有限制，因而應當在技術上確保不同的個人意見得到充份的表達、交換，以彌補與求取「相對」接近於「正確」的或「最好」的：

「一個人之能夠多少行近於知道一個題目的全面，其唯一途徑只是聆聽各種不同意見的人們關於它的說法，並研究各種不同心性對於它的觀察方式。一個聰明人之獲得聰明，除此之外絕無其他方式；就人類智慧的性質說，要變成聰明，除此之外也別無他樣。保有一種穩定的習慣要借著與他人的意見相校證來使自己的意見得以改正和完備，只要不致在付

²¹⁸Mill, op. cit., p. 24.

諸實行中造成遲疑和猶豫，這是可以對那意見寄以正當信賴的唯一的穩固基礎。」²¹⁹

面對個人能力的限制，則社會應當致力確保思辨，並且特別肯定提出爭議者的人：

「如果有人正對公認意見有所爭議，或者如果有人只要法律或輿論容許時就會對公認意見有所爭議，那麼我們要感謝他們，要敞開心胸傾聽他們，還要為此而感到喜悅，因為有人替我們做了否則我們自己也應當做（只要我們對自己信念的確定性或生命力還有所關心的話）而且做來還要費力得多的事情。」²²⁰

在意見討論方面，不同的意見因為被允許充份表達而能對公認意見有所砥礪，有益於眾，Mill 尤為肯定異議有利的觀點：

「在人類智力的現有狀態下，只有通過意見分歧才能使真理的各個方面得到公平比賽的機會。如果發現有些人在什麼問題上成為舉世顯明一致的例外，即使舉世是居於正確方面，那些少數導議者也總是可能有其值得一聽的為自己辯說的東西，而假如他緘口不言，真理就會有所損失的。」²²¹

就個人的能力有限之觀點作為前提，Mill 因而有「真理越辯越明的」的觀點——將不同甚至衝突的意見盡量提出來，從中求得「相對的真確」。若用公眾意見壓迫個人，致其不能或不敢發表，乃被視作是對整個人類的掠奪：

「假定全體人類只有一種意見，而僅僅一人只有相反的意見，這時，人類要使那一人沉默並不比那一人（假如他有權力的話）要使人類沉默較可算為正當。……迫使一個意見不能發表的特殊罪惡乃在它是對整個人類的掠奪，對後代和對現存的一代都是一樣，對不同意於那個意見的人

²¹⁹Mill, op. cit., p. 25.

²²⁰Ibid., p. 55.

²²¹Ibid., p. 58-59.

比對抱持那個意見的人甚至更甚。假如那意見是對的，那麼他們是被剝奪了以錯誤換真理的機會；假如那意見是錯的，那麼他們是失掉了一個差不多同樣大的利益，那就是從真理與錯誤衝突中產生出來的對於真理的更加清楚的認識和更加生動的印象。」²²²

個人意見對他人沒有直接傷害，則不當加以禁止。因為人的能力是有限的，不可能完全正確，若拒絕任何個人發表不同的意見，乃是拒絕既有意見被檢視、懷疑，亦即無異於拒絕承認人類在個人意見上有出錯的可能性：

「我們永遠不能確信我們所力圖關閉的意見是一個謬誤的意見；假如我們確信，要關閉它也仍然是一個罪惡。第一點：所試圖用權威加以壓制的那個意見可能是真確的。想要壓制它的人們當然否認它的真確性。但是那些人不是不可能錯誤的。他們沒有權威去代替全體人類決定問題，並把每一個別人排拒在判斷資料之外。……凡壓默討論，都是假定了不可能錯誤性。」²²³

民主政治即建立在承認人的事實面，認為個人能力有限、難免出錯、反對承認世間存在有絕對的真理：

「民主國家公民必須相信錯誤難免。不僅僅是易犯錯誤，這是肯定無疑的，他們若非如此，就沒有必要實行民主。在這個世界上，無須很多的經驗即可認識到：即使在重大的問題上以及在自已深信不疑的意見方面，人是多麼易於出錯。人不能無錯，也相信人人都不免出錯……民主主義者需要培養這樣一種心境，即在實踐中絕不認為任何有關事實、主義或道德原則的見解是絕對正確完滿無改善的餘地。」²²⁴

認為個人會犯錯，因而重視所有相關的人一同參與，降低出錯的機率：

²²² Mill, op. cit., p. 21.

²²³ Ibid., pp. 21-22.

²²⁴ 聶崇信、朱秀賢譯，Carl Cohen 著，《民主概論》（台北：商務，1990），頁 185。

「實行民主是以承認某些判斷卻比另一些好為前提的，而且承認在自治過程中做出這樣的決定是永遠不會完結的任務。廣大成員要有成效地完成這一任務就要求他們必須視錯誤難免論者。」²²⁵

此種，建立在認定個人能力有限制的觀點與相應之政治參與的觀點，換而言之，實可視作是對個人能力的不信任「因為否定任何政黨的絕對明智，就會鼓勵一切有關的人都參與決策。如果認為任何人或任何團體絕對正確，那就只有把管理一切事務的權利都交給他或他們才合乎推理。」²²⁶因此要確保言論自由、新聞自由，加以監督，「從邏輯上說，新聞自由一定是錯誤難免論的先決條件。但後者如不存在，前者不一定能興旺發達的。」²²⁷也因此重視批判，「成功的民主卻要求公民在信任之中揉合一些批評精神，即對當局存在一定程度的不信任。」²²⁸

而這樣的觀點，使得民主政治成為不斷討論、交換意見、修正而後決定的過程。民主是不斷參與、永不完結的過程與任務。社會透過思考辯論、甚至懷疑批判而能產生經過錘煉的集體意見，它的價值在不止息的過程，與因此相應而產生的結論。一旦參與以及討論受到限制或止息，人民則會消極服從或任性妄為：

「不只是因為有了一堆個人的意見才顯出民主的優越性，而是因為通過社會的思考與輿論能產生經過錘煉的集體的意見。如果相互影響與爭論的過程依但中止，民治政府的智慧也必然停止發展。這就是為甚麼言論與出版、建議與反對的自由是民主法制條件的原因。如果堵塞了說理爭論的渠道，社會的相互影響就會採取不講道理的形式，我們就可能看到人民消極的服從或是任性妄為。」²²⁹

²²⁵同註 224，頁 187。

²²⁶同上註，頁 186。

²²⁷同上註。

²²⁸同上註，頁 190。

²²⁹同上註，頁 234。

個人的價值受到打壓，意見相互砥礪修正的可能性被遏止。

文化上的個人主義強調個人思考判斷與自主，且認為個人的能力有限，難免會出錯。因而在公共事務的處理上，認為應當人人參與，一起避免錯誤，且民主政治乃是積極參與、交換意見、不斷修正、決定的循環過程：

「民主即民治」的觀點「民主即民治。這是大多數詞典所採用的，而且很可能是普遍都能接受的定義。這一定義與 democracy 這個詞的詞源也相符合。這個詞源於希臘語，其詞根 demos，人民，kratein，治理。古代哲學家與政治家以頗為直截了當的方式使用該詞。佩里柯斯說：“我們之所以稱為民主是因為政府掌握在多數人手中，而不是在少數人手中。”）」²³⁰

民主政治認為政府掌握在多數人手中，然而，就統治與被治的關係而言，還是能區別二者的角色——實際上自治並不可能是由全數的人投入統治工作。因而就民主政治中的自治而言，內涵上乃是指「全社會的所有成員都來參加制定共同追求的目標」²³¹是就決定政策、目標、引導社會生活的層面，能由社會所有成員參與「民主是一種社會管理體制，在該體制中社會成員大體尚能直接或間接地參與或可以參與影響全體成員的決策。」²³²

此外，民主即民治，除了是以個人思考判斷與自主的價值，以及個人能力有限制的觀點做基礎，另一個理由，即是就「個人對自己的需要最能自知」而言。個人最了解自己，因此與個人相關之事，不應交由他人代為決定：

²³⁰同註 224，頁 3。

²³¹同上註，頁 6。

²³²同上註，頁 8。

「不論是一個人也好，或者是任何多數人也好，都無權對另一個成年人說，為了他自己的益處他不可用其一生去做某件他所選定要用其一生去做的事。對於一個人的福祉，本人是關切最深的人；除在一些私人聯繫很強的情事上外，任何他人對於他的福祉所懷有的關切，和他自己所懷有的關切比較起來，都是微薄而膚淺的。」²³³

任何人不應當「強加」自己的意見在他人身上。在不直接影響他人的前提下，個人是自己的最高主權者。除了為防止當事者對他人造成傷害，任何人沒有理由能相互強迫：

「人們不能強迫一個人去做一件事或者不去做一件事，說因為這對他比較好，因為這會使他比較愉快，因為這在別人的意見認為是聰明的或者甚至是正當的；這樣不能算是正當。所有這些理由，若是為了向他規勸，或是為了和他辨理，或是為了對他說服，以至是為了向他懇求，那都是好的；但只是不能藉以對他實行強迫……任何人的行為，只有涉及他人的那部分才須對社會負責。在僅只涉及本人的那部分，他的獨立性在權利上則是絕對的。對於本人自己，對於他自己的身和心，個人乃是最高主權者。」²³⁴

Carl Cohen 也指出人民最了解自己的需要，這種當事人自知的觀點，意味任何人不當替他人發言：

「“鞋子夾腳”的論點。它的論據是很平常的，大致如下：只有穿鞋的人才能準確知道何處及怎樣夾腳。因此，如果以公正為目標，穿鞋的人即使不能對鞋子夾腳這件事作出決定，也必須讓他有權使自己的意見在作出的決定中站有一定比例的分量。」²³⁵

人民最了解自己的需要。只有政策所施的當事人最清楚、最適合為自己決定與評價。去決定社會共同的政策、目標、引導社會生活：

²³³ Mill, *op. cit.*, p. 93.

²³⁴ *Ibid.*, p. 13.

²³⁵ 同註 224，頁 236。

「公正的決定，這是原則上更深一層的錯誤。公正的決定，部分要依據與決定後果有關的人感知的利益和個人的慾望。只有民主才能公正的權衡這些利益。……處理社會事務時是否公正，只能依據受決議影響的那些人的需要與願望來決定，而被治者通常是這些需要與願望最好的而且往往是唯一的判斷者。」²³⁶

基於人民最清楚自己所要的，因此民主即民治的意涵，也代表著民主不該被簡化為在結果上達到「民享」就好。因為，就連何謂「民享」，其內涵也應該由人民自己判斷與決定，且民享應以民治為前提，才有可能得到：

「只要有利於達到他們目的的，不論如何達到都是“民主的”。（按照這種理論）民主變成民享，而不管是否為民所治。這種不適當的混淆，掩蓋了民主作為一種自製方式的實質；結果是人民被告知甚麼對他們有好處，標準不是由他們來定，而是由上面來定。如果實際的民主方式服從於特定的目標（公有制或私有制等），那是因為那些把此項標準強加於人民的人，被假定為比人民自己更了解人民的利益。」²³⁷

民主社會，人民最清楚自己要的，甚至評斷好壞，也應當由自己。想要什麼或如何評斷，不應該是被他人或政府所代為決定的，民主政治思想認為民治才是根本重要的，「民享」與「民治」二者不宜混淆：

「民治的政府與民享的政府誠然是緊密相連的，但不是邏輯上而是事實上的連繫。民主是一回事，公正是另一回事；但較之任何其他途徑，我們更有可能通過前者取得後者。這就是我們如此珍視民主的良好理由之一。」²³⁸

²³⁶同註 224，頁 244。

²³⁷同上註，頁 243。

²³⁸同上註，頁 244。

民主即民治，民主政治價值在過程，結果如何是次要，結果也不會只是單一次。民主政治的可貴之處，在於個人自己的參與並強調服從自己。服從參與的過程，其結果雖未盡滿意，卻一定有自己一份「民主過程的本質就是參與決策。民主社會中任何成員都不能保證他在參與的爭執中一定穩占上風，但可以肯定（如果是真正的民主）他能公正的想有一份決策權。他可能在表決中失敗，但意見還是提出來了。」²³⁹民主的價值在參與過程、以及經個人同意的程序，產生共同結果——過程與程序公正，結果無論為何都應接受，亦即是在接受自己：

「決定是錯誤的，但產生決定的程序是正確的，我不僅在理性上同意這一程序，而且（很可能）還由於我要利用這一程序為自己提供參與的機會。現在我可能憎恨這一結果。謾罵通過這種愚蠢或偏見的決定。但我不能憎恨這一程序，因為這一程序是我同意過的，而且由於我的參與，我對通過這一程序所取得的決定肩負著義務。我的參與權與服從全體參與的決定的義務是互相關聯的。」²⁴⁰

文化上的個人主義，強調個人思考判斷與自主，包含政治上的參與以及決策、甚而相關規則的訂定或評價的標準與內容，個人都應當參與，且獨立思考判斷，Carl Cohen 因此稱民主政治乃是充滿人性的：

「自主社會為自己建立規則、法律時，其前提是公民有能力認識規則的必要性，並懂得自己加上始終一貫地運用、服從這些規則與法律的義務。而且，自主政府預先假定這種理性既深且廣，足以容許公民自己自己設計、制定規則，不僅僅是服從別人制定的規則。這樣，容許理性在普通生活中發揮效力也就是在實踐中尊重人的理性。如果理性是人的獨特的

²³⁹同註 224，頁 235。

²⁴⁰同上註，頁 245-246。

特性，應該在人的決策過程中占有重要地位，那麼，民主的、自主的政體是明顯而且深厚地充滿人性的。」²⁴¹

思考判斷是生而為人的獨特之處，被視為應予以肯定的價值，個人也被認為應該參與相關事務及其決策過程，甚至認為「重視、實現民治的才是民主」。

然而，實際上這樣的觀點尚可商榷。首先，民主政治強調過程，甚至認為過程比結果重要，或者認為確保過程參與，才能確保求取到個人想要的結果，亦即「民主政治應以民治為前提，而能獲致民享」。這樣的觀點，就上文的內容來看，似乎認為理所當然、或者視為是必然的道理，甚至看作是「人類政治上應然的通則」。實際上，這樣的觀點若與非民主政治的思想相比較討論，則答案為何，須待進一步探究。再者，民主政治思想肯定個人的價值與能力、並且認為個人最能自知的觀點，亟力肯定個人應當自主，甚至稱譽民主政治思想乃「富有人性」，對此，嚴格說來，民主政治思想確實富涵「人性」，但或許應該修正為「個人層面的人性」，而並非是「人性」。因為若就儒家思想而言，人性有不同面向，民主政治思想所談及的「人性」，只是人性當中的其中一面而已。²⁴²最後，則是針對 Mill 所強調的「社會獨裁比政治獨裁更可怕」、「真理越辯越明」的觀點，若是針對以個人事實、感官利害層面作為基礎的文化觀點，確實如此。然而就其他文化思想而言，這樣的觀點是否適切，則一樣尚待對比與討論。本文將在第五章作綜合討論。²⁴³

²⁴¹同註 224，頁 299。

²⁴²重視個人事實利害，乃是偏向「動物面的人性」。

²⁴³心靈自由與個人自由，請見本論文第五章第二節。

三、 文化上的個人主義對多數決策的機制的重要性

由平等的個人獨立自主地參與，結合而成政治社會，成為共同社會、共同體。而政治共同體的運作，乃是以文化上的個人主義為基礎，強調個人的思考判斷與自主，認為民主即民治。民主政治乃是社會成員不斷參與、討論、交換意見與修正的過程，並且，最終需要做出決定。在政治社會中，想要使得所有成員的思考判斷與自主的結果完全一致，幾乎是完全不可能的。然而，若欠缺共同的決定，則對共同社會有害、可能導致分裂。因此，政治社會成立之後，設法擁有共同的決定，以指導整體行動，乃是必要的：

「當某些人基於每人的同意組成一個共同體時，他們就因此把這個共同體形成一個整體，具有作為一個整體而行動的權力，而這是只有經大多數人的同意和決定才能辦到的。要知道，任何共同體既然只能根據它的各個個人的同意而行動，而它作為一個整體又必須行動一致，這就有必要使整體的行動以較大的力量的意向為轉移，這個較大的力量就是大多數人的同意。如果不是這樣，它就不可能作為一個整體、一個共同體而有所行動或繼續存在，而根據組成它的各個個人的同意，它正是應該成為這樣的整體的；所以人人都應根據這一同意而受大多數人的約束」²⁴⁴

由平等的個人所組成的民主政治社會，想要擁有共同的決定，最終必須取決自社會多數成員的意見。多數決乃是一種決策的機制與技術方法，多數決的結果將在共同社會中推行。而欲採行此種服從多數意見作為社會接受的共同決策，前提是社會必須事先有「決策技術方法上」的共識，先同意採行多數決：

「當每個人和其他人同意建立一個由一個政府統轄的國家的時候，他使自己對這個社會的每一成員負有服從大多數的決定和取決於大多數的義

²⁴⁴Locke, op. cit., pp. 331-332.

務；否則他和其他人為結合成一個社會而訂立的那個原始契約便毫無意義，而如果他仍然像以前在自然狀態中那樣地自由和除了受以前在自然狀態中的限制以外不受其他拘束，這契約就不成其為契約了。」²⁴⁵

一旦社會成員同意、有了共識，願意接受多數決策的機制，便產生接受與擁護多數決結果的義務。共同體的成立也因而得到確保與維繫。而這樣的同意與共識，也則先有社會的團結作基礎。「服從大多數的原則是民主習用的有力手段。要實行這一原則必須存在社會團結。除非大多數的少數真正構成要實行這一個整體，否則就不可能有大多數的統治。」²⁴⁶經同意成立政治社會，有社會團結作基礎，在共同體的決策機制上，同意、有共識地採行多數表決的方式。社會成員最後負有共同接受多數表決結果的義務。這種多數與少數共同接受的義務，本身也在維繫與強化社會的團結。有社會團結，社會成員才願意接受以多數決策；而也因為社會成員承擔接受多數決結果的義務，更進一步強化社會的團結，二者互為表裏。民主多數決機制，就像是個「結果製造機」，各個組成分子、原料，經過多數決機制後，不得再區別個別原料，成品為社會共同接受。²⁴⁷

平等的個人結合成政治社會的共同體，強調社會成員的參與、不斷討論、交換意見之後，最終以多數決做出決定：

「自治經常有其頂點，即必須作出決定。在民主社會中，作出的決定最理想的是持續地熱烈討論的結果。每次普遍參與的過程都有幾個階段，採取行動是最後階段。不論是否合乎理想，社會生活總是要求作出某種決定，採取一定具體行動。因此，首要問題是作出具體決定時所應遵循

²⁴⁵Locke, op. cit., p. 332

²⁴⁶同註 224，頁 49。

²⁴⁷引自江澄祥教授，《政治與文化課程》講述內容。

的規則。如果這個社會是民主的或想成為民主的，就會通過這些決議規定，具體地實現成員的意願。」²⁴⁸

多數表決是民治的最後階段，就內涵而言，它使得社會成員的意見得以被落實，影響、決定共同社會的發展。

然而，就多數決的重要前提而言——多數決之結果必須要為共同社會接受，若欠缺社會團結、有人不願共同接受，則將會導致社會的對立與分裂，使共同體解體、難以維繫，本文在此進一步要析論的，即是在什麼樣的情況之下，共同社會的成員，會願意接受多數的決議，共同接受與擁護。又在於什麼樣的情況下，會傾向否定多數決結果，而拒絕接受即導致共同社會的分裂。

首先，個人平等參與的社會，採行多數意見決策，原因在於人人平等，反對特權——不接受唯特定個人或團體意見是聽。因而採用平等對待所有個人意見的方式，加以計數做決定。公平性，正是社會願意共同接受多數決的主因之一。然而，假若多數少數是固定的，則將喪失公平性，形成固定的多數、少數，而有所謂的「多數暴力」、「強凌弱、眾暴寡」的說法：

「如果社會中形成固定的多數，對民主來說就存在著真正的危險。固定或永久的多數不受變動的有益的牽制；它在它的利益範圍內能保持絕對控制；反對它的人沒有反對它的力向可用，它就可能濫用權力，甚至進行壓迫。在最壞的情況下，固定多數能徹底破壞許多對立利益集團之間的微妙平衡，而突現民主根本上是由這一平衡決定的。」²⁴⁹

²⁴⁸同註 224，頁 65。

²⁴⁹同上註，頁 80。

當多數少數固定而不加流動、重組時，固定的陣營或團體成員處於多數的一方，經常性地因為多數決得利；相反的，另一陣營或團體的人，經常性處於少數一方，時常在多數決上吃虧。則處於固定少數的一方，容易因為經常在多數決結果上吃虧而不滿，而傾向否定接受多數決結果作為社會的共同決策。不易變動的固定多數少數，使多數決機制在結果上欠缺公平性，而會導致共同體分裂。由此來看，欲確保多數決的公平性，多數決在結果上的多數與少數的分別，必須是可以流動、重組的。使得成為多數、少數的機率相對公平。Carl Cohen 則稱之為變動的多數裁定：

「在大量的問題上，而且在長時間內通行多數裁定規則時，民主社會必須發展一種慣例上的平衡。……在一個比較健康的民主社會中，真正有最後裁定權的不是多數而是成員經常改變的不同的多數。我把這稱之為“變動多數的裁定”。如全體（或接近全體）社會成員在這一時期或另一時期內，都曾作過有裁定權的多數的成員，如在一定時期內，在大量待裁決的不同問題上，任何社會成員都感到在某些問題上自己是執政多數的一員，在另一些問題上，自己卻是備至少數的一員，這就是變動多數裁定規則在起作用。」²⁵⁰

民主社會必須有一種「慣例上的平衡」，這樣的觀點，也可視作應該使社會成員在多數決策結果上，成為多數與少數具有機率上的公平性——多數少數能夠經常變動，如此才不會造成有多數暴力壓制的問題。保有成為多數少數在機率上的公平性，則多數決的結果較能為全體共同接受，社會共同體因而不致分裂。然而，關鍵在於，如何使多數決結果，保有「慣例上的平衡」，而非固定不變動？這種機率上的變動，無法用人為規定的方式促成，而是一種自然而然的結果。

²⁵⁰同註 224，頁 77。

Rousseau 在析論以多數決求公意時，談及多數決在數量計數上的無形意涵。他指出採行多數決的社會，成員之間應避免彼此「勾結」成團體，這種勾結被視作負面的，原因應在於勾結為團體時，投票者的數目不再是社會所有個別成員的總數，而是與團體的數量相當。個人意見將因而固定而不易變動。而只有當社會成員能以個人的意見與利益為最小單位地參與表決，藉由個人在意見與利害上的分歧，而能使彼此不會形成常態性的勾結，如此行使多數決，在結果上，多數與少數最能確保流動與重組。一旦結成團體，則相對不容易變動。待社會成員間的分歧只剩下大的集團，社會成員唯團體意見是從，那麼多數決的結果則越發固定。而當派系或團體已存在時，則規模越小、或者使其數量越多越好：

「如果當人民能夠充分瞭解情況並進行討論時，公民彼此之間沒有任何勾結；那麼從大量的小分歧中總可以產生公意，而且討論的結果總會是好的。但是當形成了派別的時候，形成了以犧牲大集體為代價的小集團的時候，每一個這種集團的意志對它的成員來說就成為公意，而對國家來說則成為個別意志；這時候我們可以說，投票者的數目已經不再與人數相等，而只與集團的數目相等了。分歧在數量上是減少了，而所得的結果卻更缺乏公意。最後，當這些集團中有一個是如此之大，以致於超過了其他一切集團的時候，那麼結果你就不再有許多小的分歧的總和，而只有一個唯一的分歧；這時，就不再有公意，而佔優勢的意見便只不過是一個個別的意見。因此，為了很好地表達公意，最重要的是國家之內不能有派系存在，並且每個公民只能是表示自己的意見。……但如果有了派系存在的話，那末就必須增殖它們的數目並防止它們之間的不平等」²⁵¹

析論 Rousseau 的觀點，則與文化上的個人主義相關。析論民主政治的多數決計數數量，首先，此種以計數數量決策的方式，在計算數量時的單位乃是個人。民主政治的多數決，就選票的分

²⁵¹Rousseau, op. cit., p. 26.

配與計數而言，歷史上雖有其演變的歷程，至今則已普遍接受「一人一票，票票等值」的原則，用以分配且計數選票。民主多數決在數量的計數上，以個人為單位。就算數而言，單位相同者，方能計數運算。應用在人類社會的個人數量的計算上面，有兩個層面的意義——有形的層面與無形的層面意義。有形層面的意義相對容易理解——以具備人類形體的個人為單位，去計算數量，亦即所謂的數人頭。

然而，若就無形層面的意義，則須析論個人意見的性質。民主政治，強調個人以獨立自主平等的身份參與。這樣的要求，除了是指個人的有形層面，更是針對無形個人意見的意涵而言。然而，一個人的意見在本質上，是否出於個人的獨立思考與判斷、以及是否自主，或是否算得上一個「完整的個人」，在界定與分辨上，就相對困難。民主政治的多數決，在無形層面而言，每一個人在計數上代表的，必須要是一個完整的個人，概念化來看，則是指要能代表完整的「1」。「“一人一票”這個口號已成為人人享有同等代表權這一民主理想的代用語——每個人享有同等發言權。」²⁵²一人一票，所示為人人有民主決策機制上，有同等的選票代表權，象徵每個人享有同等的發言權。

實際上，如此的概念，除了是指有形個人領一張選票，在無形意見的意義上，更必須是當事人「本身的意見」。假若當事人「沒有自己的意見」，而逕以他人的意見唯聽、甚至不經思量便自願「以他人的意見為意見」去參與多數決策機制。如此一來，在多數決數量的計數上則出現問題——以他人意見為意見的個人，在實際意見的計數上，就文化上的個人主義而言，並不是一

²⁵²同註 224，頁 92。

個完整的個人。將之概念化來看，就個人意見的本質而言，這樣的一個人不是一個完整的「1」，因為自甘由他人來代表自己，在選票的計數上，自己的意見可能只佔了「0.1」、「0.01」甚至是「0」。倒過來，欲令他人接受自己、聽從自己的觀點與意見行事的人，在無形數量的計數上，本身即則成了「1.9」或「1.99」。有形的兩張票數，實際上在無形個人意見的計數上只能算是「1」。

什麼樣的原因讓人能在個人的意見上，會充份表達自己？而什麼樣的原因，又會造成個人在意見上自甘聽從他人、由他人來代表，甚或意圖去代表他人？就第一個問題，則必須是文化上的個人主義，將個人視為平等獨立的個體，重視個人的思考判斷與自主的價值。其思考判斷的依據、個人意見的性質，乃是就個人事實面的直覺感官慾望利害之需要，而加以思考判斷並據此以自主的——亦即，淡化「超越個人事實面」以外之主觀的、抽象的情感、意識型態。避免就個人事實利害以外的角度看待與反應問題，才有可能達到個人意見上的充份自主。此即前述文化上個人主義的特性。文化上的個人主義有助於意見的流動與重組，此亦為江澄祥教授所提出的「物化的價值觀」：

物化」就是朝「心化」相反的方向去追求，也就是認同與接受人類後天個人感官需要的事實。一切都考慮個人生理感官與需要，客觀理性地去判斷外在環境與客觀事實，對個人追求生理感官與慾望滿足，有何關係，如何地透過公平的競爭，去達到慾望與需要的最大滿足或成就。不必顧慮太多超越個人感官利害的『神聖』與否。具體地說，人本身也可以從『物』的角度看它，看人也盡量從有形的生理、生物、或感官行為需要去看。它是客觀的、科學的、可觀察的、與可量化的。即使看人主觀性的心性，也盡量從可觀察的、可量化的角度去看，也就是瞭解人主觀性

的心性，也盡量從個人的、實際的、有形的反應、與利害衡量的事實，去觀察與瞭解。²⁵³

個人的價值觀，若主要是建立在個人事實利害與直覺的感官感覺，那麼反應出來的意見，才比較有可能變動、重組。因為個人的事實利害與直覺感官感覺，往往涉及人身之外的外在的事實狀況……等變數。外在的事實、狀況、條件，往往不是個人得掌控且是經常會變動的。如果個人的意見，建立在這之上，即比較有可能隨著外在變數的更動，而跟著變動。因此，與之相反的，若是個人的價值觀，建立在超越個人事實利害與感官感覺之上的主觀情感，或抽象價值，則反應出來的個人意見，往往因為其超越事實利害需要的性質，而不易變動、甚至拒絕妥協。此為民主政治思想與傳統中國儒家思想的關鍵差異之一，本文將在第五章做綜合的論述。²⁵⁴

行使民主多數決，其成員的屬性，必須符合文化上的個人主義，其個人的思考判斷，意見必須是就個人的事實利害與感官感覺的。析論民主論者的觀點，其本質，即是這種文化上的個人主義，考量事實利害對個人的利或不利而形成：

「變動多數裁定規則是任何大型民主社會健康發展的關鍵因素。它使各個公民意識到自己在社會中所擔任的幾種角色：當他站在多數一邊時，他是治者；不論他站在多數一邊或少數一邊，他都有服從法律的義務，從這個意義上說，他是被治者。如果他經常發現自己處於少數，如果他總是某一少數派的成員，這種情況對他的影響，同樣也會影響他的同胞們，一定會使他和他們克制自己在掌權時要壓制別人的意向。」²⁵⁵

²⁵³同註 8，頁 354。

²⁵⁴請見本論文第五章第四節，倫情孝道與可變動之多數少數。

²⁵⁵同註 224，頁 77。

「即使是一個只要有可能就會貪得無厭的人，也一定會權衡這一事實：與他利害有關的問題還有許多，他（和其他人一樣）此時可能是某一多數派的成員，另一時期也可能是某一少數派的成員。民主社會中每一個善於為自身利益打算的公民，一定會認識到在多數裁定原則下權力的不穩定性，如果他濫用權力，在另一問題上或另一時期，會給他帶來何種後果。」²⁵⁶

就文化上的個人主義來看，因為重視個人的事實利害需要與直覺感官感覺，而其性質乃是複雜且多面相、甚至多變的。因此個人或許短時間內，會因為事實利害與他人結成小團體，但若就外在變數改變，而事實利害更異時，則個人的意見將隨之改變。且因為個人事實利害的多面性，會使得個人因此參與不同的小團體，而分屬於非固定、單一性的團體。就個人事實利害考量論事，確保了多數少數的變動性：

「不僅在現有問題上，而且在將來的許多問題上，都需要這樣做，由於認清今天的少數是明天的多數，而今天強烈的反對者是明天必要的支持者；由於這一切，所以有可能制訂出一項大家都感到不夠完美，但無人感到不可忍受的決議。」²⁵⁷

文化上個人主義之下的個人意見，會因為考量利害，而具備可變動性。因而對於民主政治的多數決策至為重要。

第三節 民主法治與科學理性思維

本節在此欲析論的是民主法治的意義，以及民主政治思想中所含的科學理性思維的特性。首先，法律的訂定與執行，乃是從自然狀態進入政治社會的表徵。法律規範保障社會生活，而民主

²⁵⁶同註 224，頁 78。

²⁵⁷同上註，頁 247。

政治的法律，是由人民或其代表之多數所訂定，服從法律乃是服從自己。民主法治乃在限制政府的權力，建立在對自己以外的個人之不信任。第二點，民主政治思想，受功利主義與近代科學理性思維的影響深遠，而實際上，這樣的功利主義與科學理性思維，在契約論中所揭示之平等，已可見一斑。

壹、 民主法治的意義

一、 服從法律乃是服從自己

本節在此談及民主法治的意義，乃是從契約論的脈絡談起。契約論者咸認為自然狀態欠缺保障，為尋求更穩定或更具有保障的生活，人們因而脫離自然狀態，成立共同體進入政治社會。政治社會的主要表徵，是具備共同的裁判標準、裁判人、與執行的強力——接受共同的法律規範，並且以強力執行。契約論者咸認為個人在自然狀態中，受到自然法的約束，或者支配。其中，Locke 偏向認為自然狀態美好，個人會受到自然法約束，但他也因為自然法欠缺公正裁判人與強制執行力，而承認自然狀態難免存在缺失。Hobbes 則根本認為個人受自然法的支配，乃不擇手段地求自我保存，因此自然狀態形同戰爭狀態般可怕而不可欲。

這種自然狀態欠缺保障，人們因而建立共同法律、設置裁判人與執行法律的強力，進入政治社會，其中法治的意義可以從契約論中對於自由與法律的觀點來看。Locke 在論及自然狀態時曾提及「亞當的兒女既不是一生下來就受這個理性法則的約束，他們一時還不是自由的」²⁵⁸Locke 指的是，個人在無法運用理性時，不受理性約束、不能自律。在此時人與人之間會相互傷害，因為無

²⁵⁸Locke, op. cit., p. 305.

法免於互相傷害，因而不是自由的。只有在個人能夠運用理性、能自律且有所限制的前提之下不會相互傷害，才是真正的自由。Rousseau 也有相類似的觀點「人是生而自由的，但卻無往不在枷鎖之中。自以為是其他一切的主人的主人，反而比其他一切更是奴隸。」²⁵⁹欠缺理性、無所限制，為彼此帶來相互的傷害，個人自以為自由，反而不是真正的自由。Locke 對「自然的自由」與「社會的自由」做了分辨：

「人的自然自由，就是不受人間任何上極權力的約束，不處在人們的意志或立法權之下，只以自然法作為他的準繩。處在社會中的人的自由，就是除經人們同意在國家內所建立的立法權以外，不受其他任何立法權的支配；除了立法機關根據對它的委託所制定的法律以外，不受任何意志的統轄或任何法律的約束。」²⁶⁰

實際上 Locke 認為自然的自由是自然權利的一種，然而個人之間的生活，難以避免地會相互傷害，政治社會因此有成立的必要。成立政治社會之後，以「社會中的自由」取代「自然的自由」。個體在社會中擁有受到立法權約束與保障的自由，在此之外則不受其他任何個人的意志限制。

人們透過社會契約，願意共同接受立法機關訂立的法律規範，並且由共同的裁判人，以政治社會所共同擁護的強力執行法律。此種政治社會中共同法律的意義，不在限制，而在指導所有成員，擁有真正的自由。社會成員能因而追求自己的利益與保障，使得自己不受他人侵害而能依從自己的意志行止，Locke 直言「沒有法律就沒有自由」，共同社會必須有法律規範才有自由，那種自由，是真正經由強力維護、具備保障的自由：

²⁵⁹Rousseau, op. cit., p. 5.

²⁶⁰Locke, op. cit., pp. 283-284.

「法律按其真正的含義而言與其說是限制還不如就是指導一個自由而有智慧的人去追求他的正當利益，它並不在受這法律約束的人們的一般福利範圍之外作出規定。假如沒有法律他們會更快樂的話，那麼法律作為一件無用之物自己就會消滅；而單單為了使我們不致墮下泥坑和懸崖而作的防範，就不應稱為限制。所以，不管會引起人們怎樣的誤解，法律的目的不是廢除或限制自由，而是保護和擴大自由，這是因為在一切能夠接受法律支配的人類的狀態中，哪裡沒有法律，那裡就沒有自由。這是因為自由意味著不受他人的束縛和強暴，而哪裡沒有法律，那裡就不能有這種自由。但是自由，正如人們告訴我們的，並非人人愛怎樣就可怎樣的那種自由（當其他任何人的一時高興可以支配一個人的時候，誰能自由呢？），而是在他所受的束的法律許可範圍內，隨其所欲地處置或安排他的人身、行動、財富和他的全部財產的那種自由，在這個範圍內他不受另一個人的任意意志的支配，而是可以自由地遵循他自己的意志。」²⁶¹

此外，就民主政治思想更重要的，是法律與民意之間的關係。法律的訂定是經過社會同意，且授予的立法權而訂定的：

「立法權不僅是國家的最高權力，而且當共同體一旦把它交給某些人時，它便是神聖的和不可變更的；如果沒有得到公眾所選舉和委派的立法機關的批准，任何人的任何命令，無論採取什麼形式或以任何權力做後盾，都不能具有法律效力和強制性，因為如果沒有這個最高權力，法律就不能具有其成為法律所絕對必需的條件，即社會的同意。」²⁶²

法律效力和強制性來自社會的同意，社會的同意是法律所以成為法律的原因。而 Rousseau 也說，公民同意接受政治社會中的法律。這種同意接受一切法律，指的是社會契約的成立，共同體成立後，Rousseau 認為共同社會以多數決求取公意，依照公意而訂定的法律，是個人經社會契約同意接受的，接受自己所同意接受的，個人因而是自由的：

²⁶¹Locke, op. cit., pp. 305-306.

²⁶²Ibid., p. 356.

「公民是同意了一切法律的，即使是那些違反他們的意願而通過的法律，即使是那些他們若膽敢違犯其中的任何一條都要受到懲罰的法律。國家全體成員的經常意志就是公意；正因為如此，他們才是公民並且是自由的。」²⁶³

社會作為共同體而言，希望全體成員的個別意見完全一致是不可能的，以多數決求取、確認公意所在，依公意訂法，公意未必是與特定個人的意見一樣，但加以接受與承擔，卻是社會成員出於個人自主意願參與社會契約的結果，因而可以將接受法律視為接受自己、是自由的。Rousseau 一樣重視法律背後的社會同意。

此外，Locke 認為法律的訂定除了形式上，乃是由社會成員的同意與授權，就其內涵而言，乃是依據社會公共福利而訂定²⁶⁴。Rousseau 則認為法律的內涵，乃是根據公意，而公意乃是經多數決求取與確定的，出於公意的才是個人「真正想要做的事」。然而，個人有時候會偏離公意，公意必須以多數決做確認：

「當人們在人民大會上提議制定一項法律時，他們向人民所提問的，精確地說，並不是人民究竟是贊成這個提議還是反對這個提議，而是它是不是符合公意；而這個公意也就是他們自己的意志，每個人在投票時都說出了自己對這個問題的意見，於是從票數的計算裡就可以得出公意的宣告。因此，與我相反的意見若是占了上風，那並不證明別的，只是證明我錯了，只是證明我所估計是公意的並不是公意。假如我的個別意見居然勝過了公意，那末我就是做了另一樁並非我原來所想要做的事；而在這時候，我就不是自由的了。」²⁶⁵

²⁶³Rousseau, op. cit., p. 95.

²⁶⁴Locke, op. cit., p. 325.

²⁶⁵Rousseau, op. cit., pp. 95-96.

依公意而行個人才是自由的、才真正有自由。共同社會必須有強制力，確保社會契約與法律發揮效用，使個人服從社會契約與法律，Rousseau 因此有「被迫的自由」的觀點：

「為了使社會公約不致於成為一紙空文，它就默契地包含著這樣一種規定，——唯有這一規定才能使其他規定具有力量，——即任何人拒不服從公意的，全體就要迫使他服從公意。這恰好就是說，人們要迫使他自由；因為這就是使每一個公民都有祖國從而保證他免於一切人身依附的條件，這就是造成政治機器靈活運轉的條件，並且也唯有它才是使社會規約成其為合法的條件；沒有這一條件；社會規約便會是荒謬的、暴政的，並且會遭到最嚴重的濫用。」²⁶⁶

訂定與執行法律的權力是透過社會契約同意而授予的，法律的內涵、其訂定的依據，是以社會的公共福利、以多數決產生之多數民意而訂定。因此，民主政治思想裡，人們接受法律的規範，就是接受自己——被治者本身同時是治者、人民自己統治自己。

社會成員有義務接受並且維護法律訂定與執行「授權給社會的立法機關（這和授權給社會的性質一樣），根據社會公共福利的要求為他制訂法律，而他本人對於這些法律的執行也有（把它們看作自己的判決一樣）盡力協助的義務。」²⁶⁷並且，因為法律中有社會所有成員的平等參與，法律因而應當平等施用於所有人：

「他們非把立法權交給人們的集合體（稱之為參議院、議會等等），就不會感到安全和安心，也不會認為自己是處在公民社會中。採用這種辦法，每一個個人和其他最微賤的人都平等地受制於那些他自己作為立法機關的一部分所訂定的法律。法律一經制定，任何人也不能憑他自己的權威逃避法律的制裁；也不能以地位優越為藉口，放任自己或任何下屬

²⁶⁶Rousseau, op. cit., p. 18.

²⁶⁷Locke, op. cit., p. 325.

胡作非為，而要求免受法律的制裁。公民社會中的任何人都是不能免受它的法律的制裁的。」²⁶⁸

強調依民意訂定法律以及平等施及所有成員，且在政治社會中違犯法律，形同是在跟社會中的其他人宣戰：

「人們由於參加社會和組成公民政府已經排除了強力，並採用法律來保護他們的財產、和平和他們之間的統一，這時凡是違反法律重新使用強力的人，就是實行造反——即重新恢復戰爭狀態——而成為真正的叛亂者。」

²⁶⁹

如果有人能不受法律約束、法律不能平等施於全體成員，則基於平等，乃形同在宣布回到自然狀態一樣。這樣的觀點建立在對他人的不信任，而只信任自己與其他成員立於平等地位之參與——誰都沒有特權，強烈反對象徵不平等之特權。這種平等而相對的觀點意涵著科學理性思維的特性，將在後面說明。²⁷⁰

契約論乃是由平等而獨立的個人共同成立，因而脫離自然狀態，進入政治社會。在形式上，由平等而獨立的個人所共同參與，因此是一種政治上的個人主義，強調了被治者的參與以及同意——立法權作為最高的權力，並且以強力加以執行與維護——以社會的同意做前提。而就內涵而言，強調個體的思考判斷與自主決策，法律的訂定，乃採用多數決策的方式，聽從社會多數個人的意見、依從多數意見而行，因此就內涵而言，是一種文化上的個人主義，聽由被治者自身意見而治。就形式與內涵而言，都是個人主義的，以這樣的觀點來看治與被治的關係，接受治者的

²⁶⁸Locke, op. cit., p. 329

²⁶⁹Ibid., pp. 415-416.

²⁷⁰請見本論文第四章第三節，科學理性思維對民主法治的影響。

統治等於是接受自己。且法律作為社會共同的規範，應平等施於所有成員。

二、民主法治建立在對掌權者的不信任，限制政府權力

民主法治觀念，除了強調法律的訂定乃是由被治者的授權，依被治者的意見而訂，也強調透過制度的設計，在技術方法上限制統治權力。本文主要重點，不在具體技術方法的探討，而在突顯民主政治思想的本質——民主政治思想，從個人的直覺感官慾望利害的角度論事，而為避免相互的傷害，進入政治社會建立共同規範、裁判人、以及執行與維繫規範的強力。民主法治的內涵除了認為人民要守法，對於共同規範（法律）的訂立者，與執行法律的權力，也認為都應加以限制。民主政治思想的本質，乃建立在對個人的不信任上面，因此承上一節所述，強調個人的親身參與，在此則聚焦在民主法治中對於政府統治權力的限制。民主政治對於統治權力的限制，即是本文上一點所言的法律的訂定。法律的訂定須以人民同意為前提，並且依據多數民意加以訂定，再依法執行，從訂定以至執行，內涵上強調社會的同意與依民意而行，本身即是為避免統治權力的恣意妄為而做的限制。除此之外，對政府統治權力的限制，也表現在對其他立法權的限制上：

「這些就是社會授與他們的委託以及上帝和自然法對於各種政體下的每一國家的立法機關的權力所加的限制：第一，它們應該以正式公佈的既定的法律來進行統治，這些法律不論貧富、不論權貴和莊稼人都一視同仁，並不因特殊情況而有出入。第二，這些法律除了為人民謀福利這一最終目的之外，不應再有其他目的。第三，未經人民自己或其代表同意，決不應該對人民的財產課稅，這一點當然只與這樣的政府有關，那裡立法機關是經常存在的，或者至少是人民沒有把立法權的任何部分留給他

們定期選出的代表們。第四，立法機關不應該也不能夠把制定法律的權力讓給任何其他人，或把它放在不是人民所安排的其他任何地方。」²⁷¹

法律必須平等施用全體成員、必須以求取人民福利為限、並且不得在未經人民或其代表同意的情況下對財產課稅、不能在未經授權的情況下將立法權移轉。這樣對於立法權的限制，都建立在追求個人保障、以不得侵犯財產權等自然權利為限。

並且，個人進入政治社會的主要目的在避免自然狀態的缺失，追求自我保存與防衛、或者是積極追求更好的生活，然而無論如何，皆認為社會始終保留著一種最高權力，以求自我防衛。即當政府侵踏人民權利時，人民可以收回同意：

「當人民發現立法行為與他們的委託相抵觸時，人民仍然享有最高的權力來罷免或更換立法機關：這是因為，受委託來達到一種目的的權力既然為那個目的所限制，當這一目的顯然被忽略或遭受打擊時，委託必然被取消，權力又回到當初授權的人們手中，他舊可以重新把它授予他們認為最有利於他們的安全和保障的人。因此，社會始終保留著一種最高權力，以保衛自己不受任何團體、即使是他們的立法者的攻擊和謀算：有時候他們由於愚蠢或惡意是會對人民的權利和財產有所企圖和進行這些企圖的。」²⁷²

就主權與政府的關係來看，政府只是受委任，權力可以被限制與收回：

「整個的中間體則稱為君主。所以有人認為人民服從首領時所根據的那種行為絕不是一項契約，這是很有道理的。那完全是一種委託，是一種任用；在那裡，他們僅僅是主權者的官吏，是以主權者的名義在行使著主權者所託付給他們的權力，而且只要主權者高興，他就可以限制、改變和收回這種權力。」²⁷³

²⁷¹Locke, op. cit., p. 363.

²⁷²Ibid., p. 367

²⁷³Rousseau, op. cit., p. 51.

此外，也設有任期的限制：

「如果立法機關或它的任何部分是由人民選出的代表組成，他們在一定期間充當代表，期滿後仍恢復臣民的普通地位，而除非重新當選，就不能參與立法機關，那麼，這種選舉權也必須由人民在指定時間或當他們被召集參加選舉立法機關時行使。」²⁷⁴

以任期限制的方式避免特定個人長時間掌握政治權力。並且設計分權：

「由於那些一時和在短期內制定的法律，具有經常持續的效力，並且需要經常加以執行和注意，因此就需要有一個經常存在的權力，負責執行被制定和繼續有效的法律；所以立法權和執行權往往是分立的。」²⁷⁵

立法者有任期限制，而執法者卻有常設需要，立法權與執行權乃是分開的。這樣的分權設計，主要原因也在於認為若是權力集中特定個人，掌權的人則有可能因此禁不起誘惑而偏頗濫用權力，因此以分權的方式加以避免：

「如果同一批人同時擁有制定和執行法律的權力，這就會給人們的弱點以絕大誘惑，使他們動輒要攫取權力，藉以使他們自己免於服從他們所制定的法律，並且在制定和執行法律時，使法律適合於他們自己的私人利益，因而他們就與社會的其餘成員有不相同的利益，違反了社會和政府的目的。因此，在組織完善的國家中，全體的福利受到應得的注意，其立法權屬於若干個人，他們定期集會，掌握有由他們或聯同其他人制定法律的權力，當法律制定以後，他們重新分散，自己也受他們所制定的法律的支配；這是對他們的一種新的和切身的約束，使他們于制定法律時注意為公眾謀福利。」²⁷⁶

²⁷⁴Locke, op. cit., p. 370.

²⁷⁵Ibid., pp. 364-365

²⁷⁶Ibid., p. 364

訂定法律的人與執行法律的人不是同一些人，以此來避法律訂定者可能會有的偏頗或不公。以法律將來會施於立法者自己身上的分權設計，尋求法律的公平與保障。而執行法律者只限於依法行政。這些設計的本質，都是建立在對於實際個人掌握權力的不信任、認為應當設限而產生。

唯有民主的形式，個人自己參與其中，立法權交予人民同意的集合體，才能讓人們感到安心。政府的立法權與行政權，乃是經社會同意而產生。法律平等施於所有成員身上，接受法律等於是接受自己。而立法機關依所受的委託而立法，自己也必須遵守，立法與執法亦皆在受規範之列。

貳、科學理性思維對民主法治的影響

契約論中由個人平等參與成立政治社會，結合成共同體之後，聽從社會多數作決策。而在參與過程中，強調個人依自己的事實利害、直覺感官慾望思考判斷。本文在此則將指出，民主政治思想中，所含科學理性思維的特性。首先，參考江澄祥教授對於科學的定義：

「科學是說明、分析、研究、探討一切可觀察、可實驗、可證明、與量化的客觀事實與現象，它包括自然科學與社會科學。科學的研究，主要是經由觀察與歸納，找出一個普遍現象、普遍事實、或最大公約數，這個普遍現象、普遍事實、或最大公約數，就是科學的答案、結論、或理論。科學的特質就是強調答案的相對性與量的普遍性。簡單地說，科學是一種研究與探討普遍現象與普遍事實的學問。在研究的態度與方法上，科學強調的是相對的。」²⁷⁷

²⁷⁷同註8，頁33。

而民主政治歸類在社會科學的範疇「社會科學對後天人性的研究，多半是透過，對人類的行為或心理反應現象，觀察、歸納，然後得出共同現象，作為結論或理論。這種研究，強調的是事實與現象，也就是所謂「證據」。）」²⁷⁸就內涵上，社會科學與自然科學的主要差異，在於個人的形體與行為雖是同為可觀察、實驗、證明、量化的，但個人在本質上，卻有自然科學研究對象所不具有之主觀性，江澄祥教授稱作感官人文：

「所謂『感官人文』，它雖是個人的，但它卻是人文的，不是科學的。意思就是說，它只是個人『內心』的心理或感官『感覺』而已，不是個人表現在外的心理或感官反應與行為現象。個人表現在外的心理或感官反應或行為現象，是屬於社會科學的範圍，那是會牽涉到其他人或其他事的對、錯問題。那就不是純屬個人內心感覺的『人文』問題了。牽涉到其他人或其他事的對、錯問題，當然不能以個人內心感覺到喜歡、高興、或願意接受，就可以作為對、錯的標準了。科學的對、錯標準是相對的，不是憑個人內心的喜、怒、哀、樂，就可以決定的」²⁷⁹

由個人所組成的社會，個人依自己的事實利害、直覺感官慾望思考判斷，再表達為意見，最後以多數作出決策，以此作共同社會的標準。

而功利主義的特點，在不聽信抽象不可證明之事：

「神學原理把每件事情同上帝的意願聯繫起來。但是，何為上帝的意願？上帝對我們既不言傳，也不筆教（毫無疑問他現在不）。那麼，我們怎能知道他的意願如何？通過瞭解我們自己的意願，然後把這稱作他的意

²⁷⁸同註 8，頁 137。

²⁷⁹同上註，頁 41。

願。因此，所謂上帝的意願，無非是，也必定正是（撇開神啟不談）那個在講他相信或裝作相信是上帝意願（不論他是誰）的意願。」²⁸⁰

以多數個人依自己的事實利害、直覺感官慾望思考判斷。就契約論的觀點，個人受理性支配，內涵乃是趨利避害以求個人的生存與發展，如此的觀點，後來受到功利主義論者繼續發展與強調，進一步直接認為自然的設計即是讓人處於功利原則的主宰之下：

「自然把人類置於兩位主公——快樂和痛苦——的主宰之下。只有它們才指示我們應當幹決定我們將要幹什麼。是非標準，因果聯繫，俱由其定奪。凡我們所行、所言、所思，無不由其支配：我們所能做的力圖掙脫被支配地位的每項努力，都只會昭示和肯定這一點。一個人在口頭上可以聲稱絕不再受其主宰，但實際上他將照舊每時每刻對其俯首稱臣。功利原理承認這一被支配地位，把它當作旨在依靠理性和法律之手建造福樂大廈的制度的基礎。凡試圖懷疑這個原理的制度，都是重虛輕實，任性昧理，從暗棄明。」²⁸¹

功利主義者認為功利原則建立於自然給予的人性，是用於決定與評論自身以及他人之事的最適當與主要的標準「人類身心的天然素質，決定人們在一生的絕大多數場合一般都信奉這個原理而無此知覺。這即使不是為了規範他們自己的行動，也是為了評判他們自己的以及別人的行動。」²⁸²然而，實際上人性有不同層面，而明顯能見功利主義論者所認可的，是由個人追求事實利害與直覺感官滿足的那一面切入。甚至於強烈地認為評論人事與指導人行動的標準與評價若不建立在功利原則，則沒有意義：

²⁸⁰J.H. Burns and H.L.A. Hart, eds., *Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (London, UK: University of London, Athlone Press, 1970), p. 18.

²⁸¹Bentham, *op. cit.*, p. 11.

²⁸²*Ibid.*, p. 13.

「一個人對於一項符合功利原理的行動，總是可以說它是應當做的，或者至少可以說它不是不應當做的。也可以說，去做是對的，或者至少可以說去做是不錯的：它是一項正確的行動，或者至少不是一項錯誤的行動。應當、對和錯以及其他同類用語作如此解釋時，就是有意義的，否則沒有意義。」²⁸³

功利主義者認為共同體的利益，乃是所有成員的利益總和「共同體是個虛構體，由那些被認為可以說構成其成員的個人組成。那麼，共同體的利益是什麼呢？是組成共同體的若干成員的利益總和。」²⁸⁴功利主義論者所談的社會，是由個別成員組合而成。團體的利害，只能就個體數量計數而得。

民主政治以多數個人表達出來的意見做決策，帶有科學相對性的特點：

「一般的科學思維方式，因為所面對的思維對象或內容，是屬於可觀察的、可實驗的、可證明的、與可量化的事物或問題，所以在思維方面，當然就要朝向，設法觀察與歸納，所有相關的有形變數去思維。這一種思維，就是一種『全面性或廣面性的思維』，也是一種『量』的思維。」²⁸⁵

「用『科學思維』的時候，要注意科學的思維與判斷，是要根據『全面性』的因素或變數，去思維或判斷的。但『全面性的因素或變數』是錯綜複雜，甚至無限多的，而可怕與最嚴重的是，這些因素或變數，彼此之間，還可能是相互衝突或抵觸的。所以在做『科學思維』的時候，還必須特別注意如何分辨與判斷，各相關變數之間的相關性，以及各變數之間的取捨與排序問題。……而其中最重要的就是，『科學思維』是相對性的，所以『普遍性』是很重要的。簡單地說，『科學思維』就是一種『相對性與普遍性的思維』。」²⁸⁶

²⁸³ Bentham, op. cit., p. 13.

²⁸⁴ Ibid., p. 12.

²⁸⁵ 同註 8，頁 843。

²⁸⁶ 同上註，頁 853。

科學理性思維的特點，即在於相對性，民主政治思想中的相對性，可以就兩個層面來看。第一是就個別單位——組成團體之個體，所具備的有形意見、事實利害與慾望而言，是有形而相對的。第二則是關於不同意見，在數量計數上的相對——在判斷科學對錯時，強調其答案的對錯乃是相對的。必須依普遍性來判斷何者在量的計數上以及變數判斷與考量的周全狀況上，「相對」地正確。

首先，針對第一點，就個別單位、個體所組成團體，彼此之間的相對性。是就有形個體在性質上的相對，這種相對的特性，其實可見於契約論中。契約論的內容述及個體具備自然權利並且肯定個體的價值，而在關於「平等」的內涵中，則可見科學相對性的特性。契約論者認為個人所具備的能力、以至事實利害感官慾望之需要，皆相若。在這樣的事實前提下，則產生有個體間「相對」的概念。析論社會契約之成立，則見每個平等的個人願意在與他人一起為求自保及和平时，「同時地」放棄那為所欲為的自然權利：

「……在別人也願意這樣做的條件下，當一個人為了和平與自衛的目的認為必要時，會自願放棄這種對一切事物的權利；而在對他人的自由權方面滿足於相當於自己讓他人對自己所具有的自由權利。因為只要每個人都保有憑自己想好做任何事情的權利，所有的人就永遠處在戰爭狀態之中。但是如果別人都不像他那樣放棄自己的權利，那麼任何人就都沒有理由剝奪自己的權利，因為那樣就等於自取滅亡（沒有人必須如此），而不是選取和平。」²⁸⁷

這樣的平等觀點，實際上，可以視作是一種，因為意識個體間存在相對性，而產生的一種恐怖平衡或公平的觀點。Hobbes 所

²⁸⁷Hobbes, op. cit., p. 200.

謂的和平，乃建立在由平等所含的相對性，延伸而出的恐怖平衡上——就這種平等觀點而言，和平以及相關權利義務是基於相對性而「被逼出來」的：

「進入和平狀態時，任何人都不應要求為自己保留任何他不贊成其餘每一個人要為自己保留的權利。正如所有尋求和平的人都必需放棄某些自然權利，也就是不具有為所欲為的自由；人們也必須為了自己的生命而保留某些權利，如支配自己的身體的權利，享受空氣、水的權利、運動的權利、通過從一個地方到另一個地方的道路的權利、以及一切其他缺了就不能生活或生活不好的東西的權利等等。在這個問題上，如果人們在建立平時為自己本身要求不許諾給予別人的東西，他便違反了前一法則——規定人們承認天生的平等的法則，因之也就違反了自然法。」²⁸⁸

雖然 Hobbes 的契約論，內涵乃是眾人簽約放棄自然權利，聽從主權者，主權者是唯一能保留自然權利的人，作為社會最高的共同裁判人，Hobbes 的觀點並非聽從社會多數的民主政治思想。然而，就其「平等」觀念中所寓含的相對性而論，實際正是民主政治思想中法律平等施用於所有社會成員的基礎。在 *Two Treatises of Government* 一書中，政治社會成立之後，社會成員共同聽從由多數人民或其授權之代表，依公共福利所訂定的法律。若拒絕遵守，則無異於打破平衡，等同在向社會其他成員宣戰——回到戰爭狀態。法律若非平等施用所有成員，則若有人擁有特權而違反平等，迫使大家回到戰爭狀態——亦即當有人可以不遵守契約或法律時，別人「相對」也可以。Rousseau 也有相類的觀點：

「每個結合者及其自身的一切權利全部都轉讓給整個的集體。因為，首先，每個人都把自己全部地奉獻出來，所以對於所有的人條件便都是同等的，而條件對於所有的人既都是同等的，便沒有人想要使它成為別人的負擔了。……假如個人保留了某些權利的話，既然個人與公眾之間不

²⁸⁸Hobbes, op. cit., p. 234.

能夠再有任何共同的上級來裁決，而每個人在某些事情上又是自己的裁判者，那麼他很快就會要求事事都如此；於是自然狀態便會繼續下去，而結合就必然地會變為暴政或者是空話。」²⁸⁹

社會成員平等地參與成立社會契約：

「全體公民既然根據社會契約是人人平等的，所以全體就可以規定什麼是全體所應該做的事，同時又沒有一個人有權利要求別人去做他自己所不做的事。這是使政治體得以生存與活動所必不可少的權利」²⁹⁰

平等是指個體的權利與義務相同，自己所不欲接受、想避免他人加諸自己的，則不應加諸他人。

個體間因為平等而存在的相對性特點，因此表現在法律的訂定上，必須以針對「不特定對象」的角度來訂定。Rousseau 指出每個人在訂定法律時都只想自己「權利平等及其所產生的正義概念乃是出自每個人對自己的偏私，因而也就是出自人的天性。」²⁹¹ 民主政治思想強調個體的價值，且每個人在法律訂定時只為自己設想。這種只為自己設想，指的並不是只顧自己不顧他人的意思。在個體間存在相對性的前提下，訂定法律時，認知到法律將適用於他人，更是適用於自己身上。個人雖如 Rousseau 所言存在「每個人對自己的偏私」，但正因如此，如果以偏頗自己卻不利他人地參與訂定法律，則出自個體間的相對考量，自己心存損害他人，則他人「相對」也可能將心存損害自己。因此，所有人在法律訂定時，最好如同 Rousseau 所指的「為自己設想」，但這樣的設想，實是以個體間相對性作前提的設想。法律的訂定，建立在每個人都對自己有所偏私，最後反而能不致混亂且免於相互傷害：

²⁸⁹Rousseau, op. cit., p. 15.

²⁹⁰Ibid., p. 87.

²⁹¹Ibid., p. 28.

「當全體人民對全體人民作出規定時，他們便只是考慮著他們自己了；如果這時形成了某種對比關係的話，那也只是某種觀點之下的整個物件對於另一種觀點之下的整個物件之何的關係，而全體卻沒有任何分裂。這時人們所規定的事情就是公共的，正如作出規定的意志是公意一樣。正是這種行為，我就稱之為法律。」²⁹²

法律的訂定，必須設想是施用於全體，包含個人自己在內。以此種抱持著為不特定對象而訂定，其中包含可能會施用於自己，以此訂定法律，則是為「公共」而訂定。應當注意的是，政府立定法律雖應以追求公共福利，然而，「特定多數」不等於「公共」；「特定多數」的利害，亦不等於「公共利害」。「公共利害」若指涉的特定多數的利害，則出現「固定多數」對少數人壓迫的暴力局面。因此，所謂的「公共」重點不在數量的「多數」與「少數」，而是「不應指涉特定對象」。在共同社會之內，任何個人成為那「非特定個人」的機率相若，則符合公共的內涵。²⁹³

這樣的思維，即是一種科學理性思維，是民主政治思想的特點：

「『理性判斷』乃是近代西方『科學理性』對人與對事的看法與反應模式。那是本於利害的考慮、成本與效益的評估，所採取的思考與反應的態度與模式，其前提是建立在公平、平等、個人獨立思考、與利害的考量上，其目的是為追求，合理與可能得到的最大利益、最大快樂、或最大幸福。這是十九世紀之後西方『功利理性主義』的基本訴求。這種訴求是建立在西方近代的『個人功利主義』的理念上。」²⁹⁴

²⁹²Rousseau, op. cit., pp. 33-34.

²⁹³引自江澄祥教授，102學年度《政治與文化》課程講述內容。

²⁹⁴同註8，頁130。

個人主義表現出來有利他的行為，被 Popper 指為是一種「利他的個人主義」。Popper 在《開放社會及其敵人》一書裡，析論柏拉圖處理個人主義時所出現的問題，即是把個人主義視為與集體衝突，並且視作是自私的。Popper 認為個人主義未必與集體衝突、也不能直接等同於自私²⁹⁵。他認為個人主義存在利他的成份，而析論此種「利他」的本質，實際上則不脫個體間相對的利害考慮，而這樣的觀點，早在希臘時代見於民主領袖伯裡克利的身上「伯裡克利堅持認為，這種個人主義肯定與利他主義有聯繫：“我們被教導...永遠不要忘記保護受傷的人”」²⁹⁶析論這種利他的個人主義的本質，是一種出於個體間因平等而產生的相對性的利害考量——與互利相若。

另外，在本章第二節曾述及多數決中應避免多數少數固定，形成多數暴力的問題，指出以個人事實利害作基礎地加以思考判斷，則比較能避免少數多數固定形成，而實際上，更精確地說，那即是基於上述的，以個體間「相對的特性」作基礎地思考判斷個人的利害。是一種以相對性思考與判斷事實利害——為免自己在平等而相對的情況下吃虧，理性自利的個人，則會避免濫用權利：

「即使是一個只要有可能就會貪得無厭的人，也一定會權衡這一事實：與他利害有關的問題還有許多，他（和其他人一樣）此時可能是某一多數派的成員，另一時期也可能是某一少數派的成員。民主社會中每一個善於為自身利益打算的公民，一定會認識到在多數裁定原則下權力的不穩定性，如果他濫用權力，在另一問題上或另一時期，會給他帶來何種後果。」²⁹⁷

²⁹⁵同註 136，頁 227。

²⁹⁶同上註，頁 330。

²⁹⁷同註 224，頁 78。

「不僅在現有問題上，而且在將來的許多問題上，都需要這樣做，由於認清今天的少數是明天的多數，而今天強烈的反對者是明天必要的支持者；由於這一切，所以有可能制訂出一項大家都感到不夠完美，但無人感到不可忍受的決議。」²⁹⁸

這些理性與自制的本質，都是就事實利害對變數的相對特性，認知事實利害變數的多極相對，因此而願意合作、妥協、利他，並且是以社會為念，最後就事實結果而言，顯得能維護共同的社會：

「只有社會內利益對立的各方都以社會為念，方可繼續妥協的程度而無損於國民。各方必須記住這一領域內的敵手很可能是另一領域內的盟友，而且，就眼前問題達成某種協議至少可使工作照常進行，還有機會繼續進行調整。」²⁹⁹

這之中含有科學對事實利害的相對判斷，以及能周全考量變數地計算與權衡。帶有科學相對性特點的功利主義，功利是目的，但手段方法上必須透過理性利害的計算與判斷，才能確保得到可能得到最大的效益。Jeremy Bentham (1748-1832)在 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 提及一個頗為典型的例子「因為當人遭受痛苦時，他並非總是明白苦因。例如，一個人可能由於繳納一項新稅而淪入慘境，卻無法尋根究底，瞭解到自己的苦因在於某個鄰人幹下了逃避某項舊稅的不義行為。」³⁰⁰ 西方「功利主義」對近代民主政治對於數量的計數與處理深具貢獻。近代西方的功利主義，內涵富有科學性，功利主義思想主要內涵，在每人都能追求「可能得到」的最大幸福、快樂。功利主義的影響下，除了考慮量，但也考慮質。質、量並重，並非盲目著重「量」，

²⁹⁸同註 224，頁 247。

²⁹⁹同上註，頁 198。

³⁰⁰Bentham, op. cit., p. 29.

而是同時計算、考量各種變數。即快樂要考慮許多因素，諸如：有無持續性，可否延伸其他快樂，或能不能繼續擴展下去，或與別人有無關係。而快樂是否只是單純的快樂，或帶有痛苦；是眼前的或長遠的？例如，現在很快樂，若以後沒有怎麼辦？考慮變數間的相關性，以多極相對的觀點看題問，加以權衡。關於立訂的法律為例，所計算變數即是多面向的：

「對一個人自己來說，一項快樂或痛苦本身的价值大多小，將依據下列四種情況來定。(1)其強度；(2)其持續時間；(3)其確定性或不確定性；(4)其鄰近或偏遠。……這是在估計每一項快樂或痛苦本身時所要考慮的情況。然而，在為了估計任何行動的造苦造樂傾向而考慮這一苦樂之值時，還需要考慮其他兩種情況，它們是：(5)其豐度，指隨同種感覺而來的可能性，即樂有樂隨之，苦有苦隨之。……(6)其純度，指相反感覺不隨之而來的可能性，即苦不隨樂至，樂不隨苦生。……不過，這最後兩種情況嚴格說來，幾乎毋需被認為是一項快樂或痛苦本身的屬性。因此嚴格地說，在估算該項快樂或痛苦的值時毋需把它們考慮進來。嚴格地說，它們需被認作僅是產生了此種快樂或痛苦的行動或其他事件的屬性，因而僅需在估量此種行動或事件時予以考慮。以及另外一種：(7)其廣度，即其波及的人數，或者（用另一句話）說，哪些人受其影響。」³⁰¹

科學是相對的，變數無限多、無法窮盡，然而，考慮地越全面周詳，則「相對」越能有效達到目的，科學功利主義能廣泛考量不同層面的變數，盡量追求「可能得到的」最大快樂：

「不要指望在每個道德判斷之前，或者在每項立法或司法操作之前，上述程式都會嚴格地得到遵守。但是，可以始終考慮到它；而且，在這些場合實際遵從的程度與之越接近，就將越準確。」³⁰²

³⁰¹Bentham, *op. cit.*, pp. 38-39.

³⁰²*Ibid.*, p. 40.

而這種相對性的特性，使得民主政治得以普遍施行，而無論是用於相信性善或認為人性本惡的社會，使得不同性質的人可以相安相處，原因即在能以科學理性思維做相對利害之考量：

「民主要以性善為前提，這是又一種普遍而且錯誤的見解。社會成員如普遍都善良有德，當然可使民主政府的做為更易見成效，但這對任何形式的政府來說，也莫不如此。人性善或人性惡，難以確定。從理論上說，即使在自私的壞人所組成的社會中，民主也完全是可行的。的確，民主的部分價值就在於它能使既能為善又能為惡的人能夠規規矩矩地生活在一起。」³⁰³

民主適用在性善或性惡的社會皆可，民主的價值，其實是平等相對的恐怖平衡中所「逼出來的」。使得社會成員在了解個體與整體的利害關係的前提下，為求自身之利，而最後能共同維護共同體、休戚與共，「一切成員，只要是成員，就是平等的。在每個成員所生存的政治社會中，這種社會的安全與福利對他來說都是休戚與共，息息相關的。」³⁰⁴

其次³⁰⁵，延續科學的相對性所表現的第二層面，也表現在以計量作為社會共同決策結果的性質上。科學的答案，必須以相對性與量的普遍性求取：

「科學的研究，主要是經由觀察與歸納，找出一個普遍現象、普遍事實、或最大公約數，這個普遍現象、普遍事實、或最大公約數，就是科學的答案、結論、或理論。科學的特質就是強調答案的相對性與量的普遍性。簡單地說，科學是一種研究與探討普遍現象與普遍事實的學問。在研究的態度與方法上，科學強調的是相對的。」³⁰⁶

³⁰³同註 224，頁 60-61。

³⁰⁴同上註，頁 57。

³⁰⁵對第一層面之論說，請參閱本節，頁 319。

³⁰⁶同註 8，頁 33。

就計量的性質而言，只能取數量相對多者為暫定的答案：

「所謂『相對性』，就是反對『絕對性』的，『絕對性』的答案，就是『0』或『100』，二分或兩極的答案。相對性的答案，就是不能接受『0』或『100』，二分或兩極的答案。『0』與『100』二極之間，有無限多量度的答案。所以科學的答案是無限多的，如何判斷其對、錯，就只能採用『相對性』的。所謂『相對性』，就是採用具有『50%』以上對的答案，所以，科學的態度，就是永遠不要用品『49』對抗『51』的態度。」³⁰⁷

也因此，科學的答案，由於變數無限多，無法窮盡而終究不是最終、最後的答案，而只是暫定的，其內容與結果是時刻在變動的「結果與內容是隨時在變化的，但產生結果的過程與原則，是不變的。所以，西方人的對錯、是非、與好壞的標準，不是固定的結果內容，而是它的過程、方法、與原則。」³⁰⁸以科學理性思維作為手段與方法而言，手段方法本身不變，但求得的結果或答案，卻是變化不斷的。

這樣的觀點，在呼應民主政治思想中，認為個人的能力乃是有限的。特別指出這些，則在突顯民主政治思想就事實看問題，在事實利害中「計算與妥協」的性質，實與儒家政治思想大相逕庭。

³⁰⁷同註8，頁44。

³⁰⁸同上註，頁278。

第五章 儒家政治思想與民主政治思想之 綜合比較與衝突取捨

接續前面對於儒家思想與民主政治思想的個別析論，本章將以前面章節為依據，前四節分別針對四個層面進行綜合比較：第一節，對比儒家思想與民主政治思想立論基礎的差異——先天人性與後天人性；第二節，對比儒家德治與西方法治思想內涵的差異；第三節，在比較儒家的民本思想與民主政治強調政治由人民參與的差異；第四節，則是針對儒家思想的倫情道義與民主政治思想中使得多數決策機制可行的「可變動多數少數」的差異。本章之前四節，乃以第二至四章之內容為依據，針對兩種思想之內涵做對比，比較兩種思想在內涵上的差異與衝突，並且指出如何看待相關差異與衝突。本章第五節，筆者則試著以上述的思想議題為依據，進一步析論我國民主政治在實際運作上的問題。

在此之前，筆者必須特別說明「思想研究」與「歷史事實」的關係問題，本章前四節所比較兩種思想的差異以及衝突與取捨，乃是就純粹思想的內涵而言。筆者在此指出是就「純粹思想內涵」的分析比較，乃是因為一般在討論思想文化問題時，容易錯將「歷史事實」與「純粹思想內涵」畫上等號、混為一談。實際上，思想乃是從前提、過程以至結論——一整套的內涵。理論、思想，乃是就事實變數加以觀察、歸納、推理、演繹而來，也可倒過來運用在事實的分析與討論上。³⁰⁹而能夠歷久流傳的思想，多半邏輯嚴密且能言之成理。

³⁰⁹理論、思想乃從事實變數加以觀察、歸納，或推理、演繹而來，也因為人的能力有限而不可能窮盡所有事實變數。理論、思想相對於實際事實，其「層次較高」、較具有「概括性」，也顯得相對「理想化」。

然而，儘管思想的內涵邏輯嚴密、有道理，卻因為人性有動物面，以及實際生活面存在各種事實變數，幾乎使得人不可能百分之百地依純理論、思想的內涵而行。人有殊異於動物的智識與心性，能以有限的能力得出理論、思想等知識，³¹⁰然而，「無法百分之百完全依照理論、思想的內涵而行」，亦幾乎算是「人性動物面」的必然、也是人類事實生活面的必然。研究思想，應了解人性有不同面向，人能以有限能力創生知識，然而人性的不同面向與知識是何關係與影響。以此為基礎，而知思想與事實的關係：思想雖無法百分之百落實為事實、事實難以百分百依思想而行，卻無損思想內涵之道理與價值。³¹¹

思想內涵所探及人類在共同生活中，如何求取與維繫和平秩序，以及如何看待生命價值與意義的問題並且加以追求等，皆對於實際人類事實生活面，扮演指引與約束的作用。江澄祥教授以燈塔作為比喻，思想文化像是燈塔，指引人事實生活的方向。就事實面而言，船隻並不會因為有燈塔的設置而全然正對燈塔、行於「完全正確」的航線，然而雖不中卻亦不遠，在大方向上因為受燈塔指引而能不致偏離。思想扮演指引與影響實際人類歷史事實的發展與運作的角色。³¹²舉例而言純儒家思想在中國歷史的運作上，對帝王發揮有實際的約束作用：

「……近代西方人爭自由之行動，與民族王國成立後，君王之暴虐無道、迫害人民有密切之關係。但是，反觀中國，在以民為本的政治思想下，

³¹⁰不同思想、理論，對於人性認識之深淺、對於各種事實變數的了解與掌握，以至後者對前者的關係與影響之了解……等等，則造成不同理論、思想在深度與價值上的高低。

³¹¹此為不同思想、理論等人文知識的共同點。人類以有限的能力，創生「有限」的人文知識。人類的事實，本來就不可能完全依行知識；知識無法百分百影響人類事實。因而，人文知識（思想、理論）的價值，本來就不是靠「是否讓事實」完全依行，來評價的。而較為適當的評價標準，請參考上註，並且包含其內涵是否適合或符合該思想所孕生之環境條件的事實需要。此將會影響思想對事實的影響程度與狀況——影響人是否能在消極面得「安身」不互相傷害；積極面則得「立命」，活得有價值意義。

³¹²引自江澄祥教授《政治與文化》課程講堂內容。對於思想與歷史事實關係之闡述與比喻。

雖然君王未必一定真心以民為本也沒有制度制約君王必須以民為本，可是「民本」到底成為具中國特色的政治文化，也在現實政治活動中展現出一定影響力的規範特性。中國的君王即使並不真心以民為本，然在言行之間及與臣民也趁機以民本二字所形成的一套政治規範，「期許」於君王。因此，在中國幾千年的君主政治中，除少數不顧及這套政治文化的暴君外，絕大多數君王多少都受民本政治思想的影響，使君權不致過份伸張到達極端的地步，人民也就多能生活在一比較寬鬆的政治環境中。」

313

儒家思想雖亟力主張由聖君賢王行養民、道德感化之治，然而中國實際歷史上的帝王，並未因而由聖賢所擔任。雖然如此，其養民、德治的思想主張，卻對實際君王有約束力，不敢赤裸追求慾望利害，而多半會加以修飾與自我克制，鮮有公然違悖。³¹⁴

特別提及上述思想與歷史事實的區別，意在說明本論文在寫作上如何處理這樣的區別——從本論文的第二章至第四章，以至本章的前四節，皆是針對「純思想」的內涵，而非實際的歷史事實的層面。也就是排除一般將歷史事實與純思想理論內涵混談的狀況、排除思想就實際事實運作上可能遭受的扭曲，而只談純思想理論內涵本身。思想文化對事實有作用，但在實際運作上，也有前述「自然受到扭曲」而不可能「百分百落實」的問題。筆者在此之所以特別強調，主要是為了突顯，在比較思想時，宜注意所比較之層面與角度的問題。思想的比較，有純粹思想文化內涵上的比較，也有思想「自然受到扭曲」後的現象面比較，二者不宜混談。本文的前四章以及本章前四節，著墨於純思想文化內涵上的比較。³¹⁵

³¹³ 談遠平著，《中國政治思想：儒家與民主化》（台北：揚智，2004），頁 155。

³¹⁴ 江澄祥教授在《政治與文化》與《中西政治思想比較》課程，皆提及傳統中國歷史上的帝王，因為受儒家思想影響，而鮮見如西方文化所孕生之法王路易十四，赤裸明言「朕即力量」——以力量與利害使被治者屈服而為治的觀點。相反地，即便追求利慾的滿足，也多半會自我掩飾與克制。思想的價值即在讓人能「有所畏懼」，因為有所顧忌而減緩在追求事實面利慾滿足時的相爭相害。

³¹⁵ 思想「自然受到扭曲」後的現象面，即是指「歷史事實」。

具體地說，思想能成立多半有嚴謹的邏輯，然而就事實面去看時，卻難免有所偏離原本的理想內涵。因此在比較不同思想時，純粹思想文化內涵的比較，宜限定在同樣不涉歷史事實的層面去比較。倒過來，欲批評某一思想在實際運作上的缺失時，則宜就另一思想同樣在實際運作上存在的缺失去比較——亦即，純思想應與純思想內涵相比較；思想在實際運作過程「自然遭受扭曲」的內涵，則應與同樣「自然遭受扭曲」、「不純粹」之後的內涵相比較。否則，若以某一思想的純思想理論內涵，與另一思想遭受扭曲後的現象加以對應與比較，則會因為條件顯然不同因而有失之偏頗的問題。³¹⁶

此外，針對所謂「歷史事實」、或者「思想在實際運作的事實」層面，筆者又再區別作兩類。第一種是個別思想本身因為人性具備的動物面，因而會在追求生存發展過程中，因為必然會受到事實變數的影響，而「無法」完全依照理論與思想而行，這種現象與「問題」，筆者稱為理論思想「自然地受扭曲」，或者稱作「必然地受扭曲」。第二種，則是不同且各自成套的思想，在相交遇之後，因為被混談而帶來的扭曲。

就第二種思想內涵的扭曲：嚴密的思想文化之發展，有其自身的環境背景條件做前提，相應而產生思想文化的具體主張與內涵。思想文化根據環境條件之需要而產生於前，有形具體的制度與做法則相應形成於後。並且因為思想文化是人為的產物，受限於人的能力有限，因而多半利弊同俱。能久遠流傳的思想，則往往是利大於弊，並且能針對思想文化內涵上難免存在的弊端，有相因應的配套做法。思想文化從無形的觀念到有形的做法，往往完整

³¹⁶舉例來說，在批評儒家思想中的倫理輩份，遭扭曲成不講理的威權、且被濫用，因而對個體有不合理之壓迫；同時，亦應知民主政治思想中的自由開放，也常被曲解為無所限制與為所欲為，因而致使共同社會紊亂失序等。

而成套。不同思想文化在相交遇時，若想片段地學習或移植採用不同文化的觀念或做法，則會因為欠缺整體發展脈絡的支持而流於形式。想藉不同思想文化，片面加以調適或存利去弊，「必然」會扭曲原有思想文化的內涵，不管是就固有思想文化，或者所欲學習與移植的另一文化皆然——其原有內涵所具備的功能作用皆被打折或抵銷，而無法有效發揮作用。

這兩類事實面的現象，都導致思想文化內涵受扭曲、不純正，唯在成因上稍異。而本章在第五節則是針對第二種，亦即針對我國以儒家為固有思想文化，在近代卻採行民主政治制度——不同發展脈絡的思想內涵相交遇，影響兩種思想原有之內涵無法有效發揮作用。

本章之前四節，乃以第二至四章之內容為依據，針對兩種思想之內涵做對比。

第一節 對人性認知切入點與態度不同——先天人性與後天人性

對人性抱持如何之觀點與態度，是思想內涵發展的基礎。是否有人性存在？人性的內涵為何？有固定內涵或者只是具有被影響成不同內涵的傾向，本文在此並未要追溯這些問題與答案，而是將直接指出經典中所透露或明示的觀點。實際上，人性偏向同時存在有不同的面向。而就江澄祥教授所指出的，人可以分為「人」與「個人」兩個面向³¹⁷，二者同時存在，不同文化在價值上的取

³¹⁷江澄祥教授指的「個人」即是「人性的動物面」。

捨——重視且發展哪一面向並不同。儒家思想與民主政治思想的根本差異，主要即在於立論的基礎上，所切入的人性面向不同，因而在相應而生的具體制度與政治做法上有相當大的差異，甚至彼此衝突。

壹、 儒家政治思想從人的先天純人面、道德心靈面看 問題

傳統儒家思想，認為人與動物不同，雖然也承認人確實有跟動物一樣的地方，在生理上具有動物對於食色等事實利害的需求。然而，傳統儒家思想認為「人之所異於禽獸者幾希」，³¹⁸使人之所以成為人的，在於具備動物所欠缺的抽象心性。本文在第二章先由「仁者，人也」以及「孝也者，其為仁之本歟」二句切入析論人的本性。並且指出倫理孝道的內涵，本身即是道德良知的內涵。儒家思想的道德內涵，是以人所異於禽獸的抽象心性作為依據，以區別人道與禽獸的差異，做為思想的根基。此種看待人與動物的異同，乃是從抽象的心性來辨別，這偏向以人文的角度與觀點切入，是一種「絕對性」的差異，而非物種在有形生理事實利害層面的「相對性」差異。

儒家思想認為人有特殊的心性與情感，在倫理孝道方面，能辨別抽象倫理關係，並且在人心的驅使下追求倫理生活。儒家思想以凡是有血氣知覺的動物，都能思戀同類，而人類對自己的父母、親人，更是到死不忘卻。這種特殊表現背後隱含的心性，就是儒家思想認定的人性，並且以此作為辨別是非、善惡、好壞的價值標準。對人性如此的認知與觀點，影響表現在人與人的關係上不講究且不計較個人生理感官慾望的事實利害，而會追求超越此之

³¹⁸ 《孟子·離婁下》。

上、符合純人心性的價值。³¹⁹

儒家思想認為人性有「不慮而知、不學而能」的良知良能，讓人可以辨別善惡是非，以符合人性純人面價值的為「善」與「是」。仁、義、禮、智，存自人心、人性之中，做人應當積極求取與存養人的本心與本性，順著人的本心而行，則人能為善。應該擴充人心之四端，以此作為當守當行的之事，此即儒家道德良知的內涵。析論其內涵，建立在區別人性的「動物面」與「純人面」。儒家思想看待人性的角度相當明確，並非否定人性具有其他面向，而是一種偏向不予肯定與重視「純人面」以外的其他面向。就人性的兩面而言，有與動物相同的一面，以及純為人所獨有的一面，二者同俱。但前者屬於直覺感官的層面，其感覺乃較為強烈；後者屬於內心深處的心靈感受，性質則較為隱微，孔子以「未見好德，如好色者也」描述。

本文第二章提及許多仁雖可貴卻少人積極求取的問題，即是在描述人性動物面之強烈，儒家思想清楚認知此，而亟力批評，例如「重利輕義、忘親貳君、以色厚於德」。涉及「人性動物面」、個人的生理感官事實利害方面的追求，實非儒家思想所肯定的良知良能、純人面的心性。並且人的良知良能、純人的心性，若不刻意保存則容易被忽略、掩蓋，必須要透過斥利克慾，才能保有——「人性的純人面」難以與人性的動物面「競爭」、以及受重視，因而儒家思想非常看重反省與修養。

儒家思想認為人具備特殊心性，因而會追求超越事實利害以外的抽象心靈價值，將此視作是人所以成為人而非禽獸的價值所在。這樣的人性觀點與價值取捨，貫串整個儒家思想的內涵。

³¹⁹關於本文就儒家思想對父母與子女倫理關係內涵之析論，請參閱第二章第一節。

貳、 民主政治思想從個人後天對事實利害之反應層面看問題

與儒家思想相對比，契約論對於人性的觀點，乃是從相當實際的個人事實利害層面切入。幾乎不談儒家思想所談的那一種，人的抽象心性與價值。契約論者認為人在自然狀態中，生而平等自由，並且具備理性的能力。

Hobbes 認為人類在事實利害慾望面的需求相若，而天生的體力與智力狀況相去不遠，亦即競爭的能力條件相仿，因此在競爭、追求生存與發展的過程上「達到目的」、實現「自我保全」的機率相若，而將此稱作「平等」。而就 Locke 而言，亦認為人同為造物者所創、同具備理性的能力，在價值上是平等的。就平等的內涵，雖有不同觀點，但大致上認為人類身心狀況與能力條件相若，且在自然狀態中同受自然法約束，同由造物者所創，因而個體的價值平等。³²⁰ 這樣子的平等觀點，乃是從人的生理事實面切入而論。

析論 Hobbes 對於自然狀態與理性的觀點，則得見個人之間必然會發生衝突，並且衝突的原因主要來自擁有相若的慾望與追求慾望滿足的能力。由於沒有任一單一的個人能壓倒性地勝過且支配他人，因而人類的共同生活會陷入無盡地相爭相害的狀態——自然狀態即是交戰狀態。戰爭狀態既是必然會存在並且欠缺保障，極端可怕而不可欲。而就理性的內涵而言，Hobbes 認為個人受到理性的控制，因而會求自我保全避免受侵害。所謂的理性，內涵即是不計手段追求有效自我保全——在戰爭狀態中，凡對於有助

³²⁰ 針對民主政治思想中人與人價值平等的觀點，尤見於其父母子女間的關係。關於民主政治思想中父母與子女關係內涵之析論，請參閱本文第四章第一節，頁 233。

於個人求得自我保全的人事物，個人都有權利加以追求與支配、為利害不擇手段。凡事但求有效達成目的，也包含了過程中相互結合、利用、或者相欺詐背叛，致力控制他人、擴張統治權或先發制人，各種不擇手段咸被視作是正當之道，且皆是理性所控制的結果。理性是一種自我保全與求取利害的能力。

Locke 則認為人有理性會自我克制或互助，人在自然狀態中受到自然法的約束、會共同維護自然法、並且照顧弱勢者。析論 Locke 所講的理性，是指能理解自然法的能力——能認知人同為造物者所創，在實際能力與價值上是平等的，因此對彼此不互有支配權利，能明白不應該對待同類如同低等動物般利用與支配。個人受理性與自然法的約束，只有在自己受侵犯時，才會為維護自己或其他無辜的人的前提下，有所限制地抵抗或制裁侵犯者。這樣的理性內涵，偏向是一種理解能力，也是一種防護自己以及利害判斷的能力。

Locke 認為理性，是待小孩長大成熟能理解自然法之後，才會受到自然法的約束，人也才能在自然法的範圍內依照自己意志處置財產。而就如如此的描述，則同樣能見自然法、理性乃是需要被理解、被習知，才能運用——它是一種需要學習用以判斷利害、追求自我保全的能力。懂得運用理性，個人因此才能在自然狀態中保全自己。若不懂運用理性，而在自然狀態中擁有自由，並不是真正的自由，乃容易因為侵害他人而被制裁，或個人彼此之間將會因此無止盡與限度地互相侵害。

由此則見，Locke 認為的自然狀態相對地美好，卻也承認自然狀態欠缺共同裁判標準、裁判人、與執行的強力，並且因為人會在自為裁判時，難免地偏頗自己，或者疏於維護其他遭受侵害者。

因而，人在自然狀態中的生活，乃欠缺保障。Locke 雖未明言，但究其所言的內涵，則能見自然狀態中難免存在的相互傷害，即是來自人性。

而就理性的內涵而言，Locke、Hobbes 都認為子女的理性，乃待後天受父母照養、監護，漸漸成長才習得的，而在此之前需要仰賴父母的照養才能保全自己，這樣的觀點正呼應理性即是用於保全個人、利於個人在趨利避害上判斷的能力。

總結來看，社會契約論者所述人性的觀點與假設雖在具體內涵上有別，但就本質來看實無異。就自然狀態而言，雖認為惡害的程度不同，卻皆認為人必然相互傷害因而存在有缺失、欠缺保障。自然狀態中的衝突是人性的必然——人類會競逐慾望的滿足與追求生存發展，而在重疊的生活範圍中，即難免地相衝突傷害。「析論兩種契約論的根本差異，關鍵實取決於生活環境中的資源狀況：不足，則衝突激烈恐怖；足，則衝突能顯得和緩，但仍不可免。」

321

理性乃是一種能讓個人保全自己、能讓人免於互相傷害的利害判斷能力、且須待後天習得。個人具備理性的能力，在自然狀態中追求自保或更好的生活。而雖然契約論者認為人具備動物所欠缺的理性，而析論理性的內涵，並不是儒家思想所認為的「純人的抽象心性與價值」。人與動物都會追求自我保全，唯理性能力是人所獨有——論理性能力的作用與本質，實是在追求人性動物面滿足而已。人實是動物的一種，與動物並無抽象心性本質與價值上的差異，唯能力有別而已。

³²¹引自江澄祥教授，西洋政治思想讀書會講述內容。

契約論者所論的人性，幾乎就是「人性的動物面」而言的。相關論點，皆從人的生物面事實利害需求切入而論。如此的人性觀點——肯定個體的價值平等，並且主要從與動物相同的生理慾望事實利害之需求與能力看問題。並且進一步認為人類追求事實利害之滿足，乃是既正當又必然的觀點，即是民主政治思想的基礎，而這樣的基礎，表現在人與人之間的關係，也影響政治社會的目的以及政治的實際運作。

第二節 儒家「德治」思想與民主「法治」思想

壹、統治權的依據、統治者的角色、治與被治的關係之差異

一、 儒家政治思想具備強烈道德色彩

儒家的「德治」的內涵，可由三個層面來看：統治權的依據，包含統治者的角色與行統治的動機，以及統治者與被治者的關係，最後則是統治的內涵與方式。本節在此欲突顯的是儒家統治權的依據以及統治與被治的關係，其中所含的道德內涵。而統治的內涵與方式，則留待本節第貳點中闡述。

就儒家思想中統治權力的依據，主要乃在於天。天有天命、天意——上天會幫助有德之君持存政權，而這樣稱說統治權來自於天的觀點卻不是怪力亂神，而是帶有強烈道德色彩。析論儒家思想對天命之稱說的內涵，多在警惕統治者：天會降罰於無道的政權，並且由聖明的君王替天行罰。統治者若能敬謹修德，則能繼承與持存天命與國運。天命無常不可盡信與憑恃，人的禍福乃是自取，唯天命所歸往往與民心所向一致，民心則咸向有德之君。

而在統治者的角色與統治的動機而言，儒家思想稱說了非常多的聖君賢王的事蹟。包含為治應由聖君賢王，而其為治的動機乃是出於強烈不忍民受苦之心，為解救人民生活之苦，以及為民除暴等。聖賢之君除了在消極面出於不忍之心地安民，積極面則同時也曉諭人之義理，而能將義理曉諭於一般人。聖人先於一般人明白義理，為治的積極面即在於以人道教化人民，示民以人道與禽獸的區別，追求人的價值意義。

最後，就統治與被治的關係而言，則處處得見以父母與子女的倫理關係來看待。君王應當作民之父母照顧教化人民，人民則感念君王之德自願歸附。

儒家政治思想中對於統治權（統治者角色與行統治的動機）與統治與被治的關係，實緊扣對人性的假設——聖人發自純人心性中的不忍之心而為治；其統治與被治的關係，也以施德報恩的倫理之道而論。皆非強調由人的事實慾望利害等人性動物面之需求與追求滿足來看。

二、 民主政治思想建立在對人性之不信任而以法限制

民主政治思想中的法治，其統治權的依據（統治的角色與動機）以及與被治的關係，皆與民主政治思想對人性的觀點密切相關。契約論中認為人皆是由造物者所創、具有理性，在價值上乃是平等的。平等而獨立的個人，具有相若的生理感官事實慾望利害之需要，在追求利害滿足的能力，³²²亦相去不遠。如此慾望與能力條件皆相若的情況，皆需要透過競爭與追求外在物質利害以滿足，因此為求生存與發展則無可避免地會相互爭害。自然狀態欠缺共

³²²指體力與智力等競爭利害的能力。

同裁判秩序的標準、裁判人、以及維護秩序的強力，使得自然狀態欠缺保障而可怕，人雖然有理性卻仍會互相傷害。因此，獨立自主、平等而具有理性的個體，為了脫離相互爭害而恐怖的戰爭狀況，為了尋求更有保障的生活、為追求共同的利害，透過個體的自主意志決定簽定契約，結合成共同的社會。這是人類結合成政治社會產生的原因。

民主政治思想中統治權（角色與動機），來自人們想避免追求事實利害滿足過程中所產生的弊害——出於如此的利害考量，獨立自主而平等的人們，因而以自由意志結合契約，產生權利與義務。統治權來自共同社會成員自主之同意，也是理性利害考量運作的結果。

而就民主法治中統治與被治的關係而言，政治社會乃是由個人同意而產生，依法律統治——法律由人民或其代表經多數決策所訂定。就民主法治的意義而言，接受法律乃是接受自己、服從法律乃是服從自己——是一種人民自己統治自己的關係。

此種自己統治自己的觀點，從另一角度來看，意義上乃是不信任「由他人為治」。民主法治的一個重要內涵，即是因為對跟自己同樣具有動物面人性，會追求慾望滿足且擁有自私心的他人，欠缺信任，而思尋在制度設計等技術上加以限制的政治觀點。限制政府的權力——在技術上講究如何預防與確保掌握權力者濫權，本質即是對人性的欠缺信任。

相關的觀點，都是從價值平等而能力相若的人們，如何運用理性，以免於在共同生活中互相傷害作前提——這樣的觀點乃是因為民主政治思想從個人的生理感官慾望事實面看人的問題，從「動

物面的人性」看問題，自然會存在對個人的不信任，因而重視建立共同的規範。以及如何有效地對掌權者的權力限制，尋求保障。

貳、統治內涵與方式的差異

一、 儒家德治在行道德感化以價值化解問題

儒家德治表現在統治者的動機與角色、統治的方式與目的上。關於統治者的動機與角色，已在上文「儒家政治思想具備強烈道德色彩」部分說明，本文在此則針對統治的目的與方式而言。

（一）道德感化與價值化解之內涵

聖君賢王為政的主要內涵在行道德感化。儒家思想中道德的內涵，乃緊扣其思想對於人性的觀點——儒家思想肯定人的純人心性與價值。

儒家思想以肯定純為人所有、心性特殊的一面，以符合人的本心本性的乃為道德。孟子所言的仁義禮智四端，即是人之「固有」，而非「外鑠」的心性。儒家思想所認為修養與價值求取，當向人的本心、本性去求，乃是反求諸己的。然而，這樣的心性與價值，與人性的動物面相比，乃是相對弱勢的——由孔子所言「吾未見好德，如好色者也」³²³得見一斑。純人的心性與價值難與人性動物面的慾求與價值「競爭」。純人心性的保存與價值之求取，需要人刻意的操持存養，才能求得。求之則得，不求則失。若不刻意保存或特意修養則容易被忽略、掩蓋，必須要透過斥利克慾，才能保有不被掩蓋。

³²³ 《論語·子罕》。

純人心性的保持與價值追求，沒有比減少「慾望」更重要的——寡欲者，雖也有失去本心的，卻很少；相反地，嗜欲多者，雖然也有能保存本心的，也很少見。此即孔子「克己復禮為仁」的觀點。儒家思想中的道德良知內涵，其態度乃是「斥利克慾」的。純人的心性與價值，即表現在倫理孝道與道德良知的觀點上。

而食色需求是人無法去掉的本性之一，食色等個人生理感官事實利害是人性的動物面。人為求生存與發展，會逐利、追求動物面慾求的滿足。然而，儒家思想對於如此之事實並不予以價值上的重視，甚至施以價值壓抑與排斥。就道德的內涵與性質而言，只要涉及「人性動物面」——涉及個人的生理感官事實利害方面的追求與重視，皆傷害純人心性的保存與價值追求，而為不道德，不予價值的肯定。

關於儒家思想中道德內涵與修養，尤見於其經典中「君子」、「儒者」、「士」、或「賢人」的情性與榮辱觀點以及處世之態度——斥利克慾，排斥感官慾望利害之追求、以義為前提的價值取捨、在困窮時，越守仁義而不改節。實際上，倫理孝道與道德良知的內涵與本質，乃皆反對追求個人生理感官層次的慾望滿足，而追求超越個人生理感官事實利害之上，更高抽象心靈價值與意義。

聖人為治即是在教人識得且保存人有的特殊心性，也在示人斥利克慾，追求人的價值與意義。「利」的內涵與定義，可以有很多種，而本文所指的「利」，乃是人類為求生存與發展，所追求以用來滿足動物面人性的需求的，特別是指能讓生理面與感官面慾望得到滿足的，皆是本文所指稱「利」的內涵。而有助於競爭與追求、有助於求得的，也包含在利的內涵中。為追求生存與發展，人性的動物面會驅使人追求利，以滿足動物面的需求。然而利的

追求涉及競爭與追求外在有限的資源與物質，因而往往正是人與人相爭相傷害的主要導因。

人與人的衝突往往起源於爭利、逐利。儒家政治即在於正人心，為治由本不由末，儒家思想裡所謂的「本」，即是指人的價值觀與人心，價值觀與人心不重利、不汲汲營營於利，而能存倫理與仁義，能以義為上，重視倫理孝道與道德良知，甚於個人之利害——價值人心正，則可使因逐利而產生的衝突爭害自然地不會發生。為政當慎辨義利，重視興民之孝悌、使民務於仁義，如此「防淫佚之原」，移風易俗，即是所謂的務本。如此，從消極面來看，使人能免於衝突，足以「安身」；從積極面而言，純人價值與意義之追求，則使人能活得有價值意義，可以「立命」。此即儒家德治行道德感化、以價值化解問題的內涵與意義。相反地，所謂的「治之末節」，乃是指針對有形事實與事務做處理，其性質往往是個別性的、講究技術方法的，因此被認為是末節。

（二）重視對價值人心的影響與管制

上文析論儒家德治之道德感化以及以價值人心化解問題的內涵與意義之後，接續則是實際為治方式之內涵與意義。就實際統治方式而言，乃包含上位者行己正正人之道，以及以禮樂為治。

1. 上位者行己正正人之道

儒家思想認為上位者對下民有深刻且直接的影響，並且認為民有趨善、親附於德的傾向。就為治主要方法而言，即是由上位者行己正正人之道，以上位者本身的行止與觀念作為榜樣，在道德方面，自然而然地影響人民。儒家思想以眾星拱月、風行草偃、舉直錯諸枉作喻，指為政者應先重視自身之德與修養，由仁人在

上行道德感化，如此則能使民心服且安於治。因而上位者本身的操守，私德與公德由此亦密不可分，偏為一致。為治應先從端正自身開始，作人民的指引與表率。

上位者己正正人之治道，正人心的內涵，即可從二方面來看，首先，表現在上位者重視倫理孝道與敬長尊賢上面。儒家經典中有許多描述聖賢之君本身篤於孝，如何孝事且掛心父親，被視為人民的榜樣。其次是上位者其他的道德修養，例如上位者之「謙讓」，孔子有「禮讓為國」³²⁴的觀點，以及先於民勞苦、先難後獲等風範，不爭功、成就不必在自己，不突顯個人成就等修養。上位者為民之表率，示民以禮讓、不重利之人格修養與價值觀念，如此，則由天子、諸侯、大夫、士、庶人等，由上至下咸能重視倫理孝道與道德修養，而不爭個人事實與利害。上行下效行道德感化，則為治之問題自然解決。此即「但聞修身，未嘗聞為國」的為治觀點，為政若由正己開始，則無困難。

政治在由君為民之表率，行己正正人——正本清源之道。統治者為治，不強調「技術方法」，而強調感化價值人心、重視為治者道德修養與榜樣，並且與被治者間坦誠相對，互不猜疑。儒家思想認為如此的效果較為根本、也較能長治久安。這樣的為治內涵，並不是透過為政者發布政令，或依賴其他實際事務的處理或者技術方法。發布政令或處理實際事務與技術方法反而是相對次要的。甚至於若統治者將為治的重點放在實際事務的處理、講究技術方法，有害於治之本——價值人心。為治應以仁義而不應以利。實際事務的處理與技術方法之講究，往往涉及實際利害。君長為治以利，由上而下帶動逐利之心與風氣，打開謀利的孔道乃是為民

³²⁴ 《論語·泰伯》，子曰：「泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉」以及，《論語·里仁》，子曰：「能以禮讓為國乎，何有！不能以禮讓為國，如禮何！」等，請參閱本文 177 頁。

設置犯罪的階梯，且上下交相利則將有亡國之害。

上位者正人心的內涵，包含不應重利、逐利，對自己所好惡之器用，都當加以注意與節制，進一步則包含應當管制人民生活器用、控制淫巧之器，相關的管制，皆隱含對於價值人心之影響的重視。為治者為民生、亦為保持純人的心性與追求純人價值，而管制社會、維護價值與風俗。論儒家政治的重點，並不在具體做法，而皆在實際作法背後的價值觀念。透過事實的管控，其背後所重視的乃是對於感官價值的排斥，而重視保持純人的心性與追求純人之價值。這種價值，乃是由內在人心以至行為，必須特別維護的——儒家思想則因此顯得不自由開放。

2 · 以禮樂陶冶與感化價值人心，法刑的角色消極，在輔助價值管制

儒家政治思想中的為治，重視價值人心，而不重實際事務的處理與技術問題，而具體為治的做法皆在為價值人心設量——示人斥利克慾、保持純人心性與追求純人價值，尤其表現在禮樂的內涵上。因為純人心性與價值，相對於人性動物面的慾求顯得相對弱勢，因此儒家禮樂具體的做法，在強化價值人心的陶冶與感化，而管制人感官慾望利害等動物面的追求，並且以法與刑輔助管制。

(1) 以禮樂陶冶與感化價值人心

禮樂乃因應人的需求與情性，由諳於義理的聖人所制定，以認為「人與禽獸有別」的人道觀念為基礎，意欲用於理順人情、人與人的關係。禮樂強調倫理，彰明人與禽獸的差異、以及人之所

以為人的價值之所在，進行道德感化。

禮的內涵相當廣泛，與人的衣食居等民生相關。然而，禮樂的意義不是特定作法或形式，而在具體作法背後的用意——彰明人道與道德感化。了解禮樂背後的精神與意義，比起固守特定的做法來得重要。本文在第三章，³²⁵即聚焦於禮樂背後的道德意涵，與儒家思想中看重禮樂為治的態度。禮樂在不同時代雖然作法有差異，然而本質意義卻相同——貴其誠心敬心，相當強調重視外在形式與內在人心的關聯性，透過禮樂進行道德感化，內涵在斥利克慾、節制個人生理感官慾望利害之心，強化人本心本性的操持存養、重視倫理孝道與道德良知等純人價值的道德內涵。

具體內涵與背後用意，例如針對國君而言，禮樂用以使其不可溺於淫色害德之聲，崇尚正樂為臣民表率，從樂聲共鳴中提升自己的意志。針對被治的人民而言，乃在施禮樂以教敬、示民不淫、示民有上下、教民和睦。以及，在對於利的態度上，能謙讓不爭、見利而讓、有勇有義。厚本、尊上、立民紀、上下理順，或者示人不忘根本與感念恩情。另外就祭祀而言，君應當示民以敬心祭祀，了解其義，而又能敬，以禮示民不應重利，才能作為民父母，為民之榜樣。發自內心，而有相應形於外的祭祀之禮。具體作法下，若欠缺內在相襯的心意，則欠缺意義。禮雖有特定做法，卻不是固守不變通，而貧窮一樣能合於禮，不一定必要有財貨，但以盡心為要。而若以祭祀的對象而言，包含凡有功於民者，功施於民、以死勤事、以勞定國、能禦大災、能捍大患者，都得在祀典之列。以及包含為民勤勉為事、解除民生之苦、有德行的聖人，乃不分朝代都為民所世世祭祀，在此亦見其祭祀的本質不是迷信，而是感恩報本的價值觀念。

³²⁵請參閱本文第三章第二節。

聖人因為人情有不所難自持的感官慾望，制禮以防之，禮除了尚質樸、實用，也節制個人對於感官欲望滿足之追求，設有管制與限制。並且以法與刑輔助。

(2) 法刑的角色消極，在輔助價值管制

儒家思想論為治主要以道德感化、正人心，以禮樂而不以法與刑，然而，卻不表示沒有法與刑。就意義而言，法與刑扮演的是相對消極、次要，以補充道德感化人心效果之不足而存在。

禮樂的主要內涵，在教化人心，使道德發自內而形於外。人心正了，自然對自己行為有所約束。廣義的禮樂教化，是正一國人之心。而古代社會也有狹義的禮樂施教對象——大夫以上等的貴族階級。接受禮樂教育的人，被陶冶與要求擁有高於一般人的特殊人格與修養，特別「屬之於廉恥之節」，因此面對過錯，用以「處置」的方式，與一般庶人不同，其「處置」實際上，若犯的是五刑之域的錯，不處以五刑卻不是不處置，而是由過失者自請罪，在遇上大罪時，更是不待君長處罰，而自我了斷。而這樣的做法，本身實際上即含有價值意義——受禮樂教育者為民榜樣，在犯錯時，羞愧、發自心地不能原諒自己，強烈自責以至自我制裁。內心自制而不以外在的法刑，因而「刑不上大夫」，是正人心的一環。一般庶人，平時勞於生活，則雖由居上者行道德感化為治，卻不直接接受禮樂教育，難以用禮完備地要求，所以「禮不下庶人」，法刑乃是針對庶人行為面的規範與處罰。

「刑罰之所從生，各有源」為治者乃當塞其源。以禮樂為教，即是塞源，禮樂為治，乃道德陶冶感化人心、正人心，針對人心，發自內而形於外地影響人。為治從人心，則人心能由內而外地自我約束，不會只求外在行為合於法，免於刑罰，如此才是治之本。

相反的，法刑乃是就人的事實行為，在違犯法與刑時施以處罰。只能消極管理人的外在行為，若以法刑為重要統治之具，則忽略，甚至有害於人心。³²⁶為治若不由人心著手，而欲依賴法刑，則人只求自己的外在行為，不犯刑受罰就好，內心則沒羞恥。犯刑受罰內心無羞恥，甚至還有偷機取巧的「遁心」——人心但求敷衍政令和逃避刑罰。如此嚴法任刑欲止姦，乃若揚湯止沸。古者明王為治「茂其德教，而緩其刑罰」，重視風行草偃、道德感化之教。禮樂道德感化乃治之本，而以法刑作為治之補充，法刑宜簡而不繁，甚至乃是「設而不用」。棄禮義德化，而任法刑，乃「刑彌繁而盜不勝」、陷民於網。因此刑當處補充「禮樂教化」的消極角色。

此外，法刑乃是由聖賢訂定，被視為世代應當效法的，而探究聖賢訂法的主要考量乃在維護道德。就法所禁、刑所施的事物與對象，以及施刑時具體作法背後的意義而言，得見儒家思想相當重視以價值維繫社會。法與刑，乃配合道德內涵所設，例如大罪有五，而殺人處罰最輕，並非輕待殺人者，而是其思想價值裡，有更重要的價值觀念，例如依所處刑罰的嚴重度，由重至輕，乃是：違反天地的、誣蔑文王武王的、違反人倫的、褻瀆鬼神的、再來才是親手殺人的。親手殺人者，懲罰只及當事人之身，最輕微。在《尚書》中也可見法刑的內涵，在鞏固維護人倫，將孝友之道視作天與之民彝，最大的罪惡，乃不孝父母，不友兄弟。另外，就孔子為魯司寇時，有相當著名的朝政七日而誅少正卯之事，其中指出「天下有大惡者五，而竊盜不與焉」，此五大惡，乃是：一、內心悖逆陰險，二、行為邪僻而固執，三、談異端邪說而很具說服力，四、記知很多異說而通達，五、順應錯誤又冠冕堂皇。析論這五者的內涵，主要乃在於斥邪說、壓抑擾亂人心辨明是非

³²⁶《禮記·緇衣》，子曰：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遁心……」。

之事。再者，法與刑亦施於管制生活器用以及市集買賣。凡影響人心之事，以人道的觀念為界限，皆有所管制。

而在施以法刑時，不只是處罰人身，且含有強烈道德價值制裁。法刑真正發揮制裁效果的，不在事實面的處罰，而在對受刑之人施以價值制裁，在影響受刑人以外的價值人心，含有教化價值人心的意義。所謂價值制裁，乃是輔以強烈嫉惡如仇、除之而後快的態度對待犯法刑的人。所謂「爵人必於朝，與眾共之也；刑人必於市，與眾棄之也」上位者對下民所行之賞與罰，乃配合公開的褒與貶。與眾共榮之或與眾共棄之。而對待受過刑的人，則由社會共同唾棄，以至「弗欲生之」，以強烈嫉惡如仇，除之而後快的方式相待，強化民之好善惡惡之心。所謂價值制裁，即是除了有形事實處罰以外，予以價值摒棄。實是重視對人心無形的影響因而特有之作法。其價值摒棄，又例如對於擾亂人心辨別是非的、不敬天地鬼神的、使人心淫逸之事等，在施刑殺戮時，甚至是不用廣聽而斷，即可執行——含有強烈的價值態度。

施刑時考慮對價值人心的影響，也因此若當涉法刑的對象，是為治者的族人時，則為顧及對倫理觀念與風氣的可能影響，因而技術上必須加以管制。例如公族是君上的親屬，犯了罪而須施刑時，不宜公開執行，而是「刑於隱者」，為的是防止國人因此而會忖度自己的兄弟是否也犯了過錯。這樣防止人之倫理觀念受質疑與動搖的作法，一樣是顧量價值人心而有的。

綜合而言，儒家思想主要以價值人心維繫社會、以法刑為輔。在實際生活器用之管制以至法刑處置刑人的方式等客觀事實的處理，往往考慮對主觀倫理道德價值的影響，維護道德與倫常價值不受動搖。對於客觀事實的處理加以取捨與管制，就社會而言，

則顯得相對不開放。

二、 民主法治在訂定法律處理解決公共問題

(一) 民主法治在訂定法律作為共同的規範處理解決公共問題

民主法治如何訂定法律的具體技術方法，或者選舉制度的細節內涵，實非本論文的重點。本論文主要欲強調民主政治法律的意義以及使得民主政治多數決策機制能夠順利運作的思想內涵。

民主政治思想認為個體的價值平等，並且都有生理感官慾望等事實利害面的需要，會追求生存與發展。而在過程中，能力相若（體力與智力）且平等獨立的個人，難免相爭相傷害。人在自然狀態中，欠缺共同的裁判標準、裁判人、以及按共同標準執行的強力，因此自然狀態乃是欠缺保障的。自然狀態無法滿足公共生活的需求。因此自然狀態中平等而獨立自主且具有理性的個體，出於自由意願地結合成政治社會。為尋求更有保障或更好的生活，設立政府處理公共事務。

政治社會的成立，乃重視個體價值，以及其自由與保障，但自由必須是以共同規範為前提。法律的訂定與執行，乃是從自然狀態進入政治社會的表徵，以法律規範保障共同生活。契約論者咸有「欠缺理性能力、尚無法自律的個體，不是自由的」的觀點，而在成立政治社會之後，Locke 直言「沒有法律就沒有自由」、Rousseau 認為應該用「社會的自由」取代「自然的自由」。人們透過社會契約，願意同意與接受共同立法機關訂立的法律規範，並且由共同的裁判人，以政治社會所共同擁護的強力執行法律，確保社會契約與法律發揮效用。此種政治社會中共同法律的意義，不在限制，而在指導所有成員，擁有真正的自由。社會成員能因

而追求自己的利益與保障，互不相侵害而能依從自己的意志行止，Locke 認為才是真正的自由。以強力維護社會契約，讓社會成員服從自己所同意的社會契約與法律，Rousseau 因此有「被迫的自由」的說法。

法律作為政治社會必要的共同規範。綜合其訂定與施行，民主法治的意義包含三點：第一，法律由人民或人民代表之多數訂定；第二，政府與人民共同遵守；第三，平等施於所有成員，法律之前人人平等。首先，共同社會法律的訂定，乃是由平等而獨立的個人共同參與訂定的。社會作為共同體而言，其個別成員在意見要完全一致是不可能的，因此民主政治思想，最後以多數作為解決問題的依據，施行多數決。社會成員價值平等，因而以社會成員或其成員代表之多數（人民或人民代表之多數）所訂定。

第二，強調法律應由政府與人民共同遵守。由於社會契約乃是全體成員共同參與且成立的，共同同意在結合成共同體後，接受共同的法律。法律作為共同社會之規範，應為社會成員共同遵守與擁護。而特別強調政府應遵守法律，乃是指政府之統治應依依法行政與依法審判，這是對統治權力設限制。民主政治思想的基礎建立在人性的動物面，因而對任何人皆不加信任，而以法律制度等技術方法設限制。

第三，強調法律應平等施於所有成員，法律之前人人平等。這樣的觀點，實則如同一種「恐怖平衡」——原始社會，欠缺共同規範，同為造物者所創而各種慾望與競爭條件相若的個體，運用原始本能無所限制地交相賊害。為避免如自然狀態的缺失，平等的個體出於自由意志成立契約，擁護與接受共同規範。因此在政治社會中違犯法律，形同是在跟社會中的其他人宣戰。因而如果

有人能任意否定、不受法律約束，法律不能平等施於全體成員，則基於「個體之價值與能力乃平等相對」，則其他人亦得否定或違犯法律，如同退回沒有共同規範的自然狀態一樣。為免退回恐怖、欠缺保障的戰爭狀態或自然狀態，因而人人皆應接受。

此外，這種「結果將要由全體成員共同接受與承擔」、「個體之價值與能力乃平等相對」的觀點，乃是一種科學理性利害相對的觀點。這種平等而理性利害相對、結果共同承擔，則使得政治社會得維持共同體不致分裂。

（二）民主法治重視個人利害的自由表達

在公共事務的參與以及法律的訂定，民主政治思想強調個人獨立思考判斷與自主，而這樣的思考判斷與自主，在內涵上，則是就個人的事實利害與感官慾望為根據。

民主政治思想強調個體在思考判斷上，依靠個人的理性運作而形成自己的觀點與意見，拒絕一味接受既成的習俗、傳統，舉凡不是經個體自己的思考判斷運作的觀點或行事原則，個體都不應當接受。Mill 尤為嚴厲批評人類社會生活長期累積、卻已「莫名所以然」的習俗。反對個人依從習俗、以慣性行事。然而，習俗、傳統，卻常常影響、決定人們的觀點，往往被認為是個人應當接受的，個人常不假懷疑與思辨、無意識中自然而然地被影響而跟著接受——如此則是一種貌似自願實則為「被迫」的接受，個體價值遭受打壓。相反的，而經過個人理性思考判斷之後而自主接受的，才是真正的自願接受，Mill 因而有「真理越辯越明」的觀點。若未經過理性思考判斷而接受習俗或任何社會既成的作法，則欠缺思考判斷作依據，那便只是一種莫名所以、「出於愛好的擇取」。個人時常在社會生活中的選擇與行事，常會「求同」於

社會大眾。而眾人的選擇與行事，若無依據，價值上實則並不高於個人的選擇。而個人若僅為求與眾人相同，實是對個人理性價值的壓抑。實際上 Mill 所言的個人價值，屬於民主政治思想對人性的認知與價值的擇取，乃是建立在人性的動物面。

Mill 極為強調自由，甚而有「社會獨裁比政治獨裁更可怕」的觀點。他認為多數暴力可能存在於政治上，但也存在於一般社會生活之中。甚至社會本身就是暴君，對個人造成壓抑。政治獨裁之害明顯易見而人知設防，但社會獨裁往往被忽略，而不知防備。所謂社會獨裁，指的是社會的多數意見或作法，個人受迫必須跟著接受，造成個人的思考判斷乃至自主意願都被壓抑的情況。

參、儒家德治思想與民主法治思想之差異與衝突

本節首先就統治權的依據、統治者角色、統治與被治的動機切入，再來則是就統治目的與實際政治運作，對比析論儒家德治與民主法治的差異。

綜合論德治與法治有不同的切入點，價值觀呈現出來「無世無爭」與「公平競爭」的差異，或者也可視作追求「心靈自由」或「追求感官事實利害滿足的個人自由」的差異，而在思想性質上則有「威權保守」或「自由開放」的差別。

兩種思想的差異，在一開始的思想基礎上即有不同——亦即上一節所論兩種思想對於人性的認知，以及價值取捨不同。儒家思想由人的純人心性來看問題，將之視作人所以為人的價值所在，而排斥與動物相同的面向。民主政治思想，則幾乎不認為、也不談論人有儒家觀點中異於動物的純人心性，而將動物面慾求視作

理所當然，並且將價值建立慾望的追求與滿足上。兩種思想在人性認知與價值觀念上的不同，延伸而有各方面的差異。

儒家思想中對人性純人面的重視與價值之追求，甚於個人事實利害的競逐與滿足，就個人感官慾望事實利害而言，可謂「無世無爭」。追求保存與修養純人心性，其價值的追求，乃是向著人自己所持有的本性去求取——認為最可貴的東西，乃是向自己去求，且不涉任何外在事實利害條件，因而也是有心想求即可求得。³²⁷「與世無爭」，從另一種角度切入而論，即是一種「心靈自由」的展現，與之對比的則是「感官事實利害滿足的個人自由」。「心靈自由」乃是以上述儒家思想中特殊的人道觀念作基礎，思想內涵由「斥利克慾」所貫串，追求純人的價值與意義。江澄祥教授對於「心靈」即有如下的界定——「『心靈』，在傳統文字只叫做『心』，所謂『心』，就是指著不受外物、環境、或感官利害影響的天生善良本性，它與西方強調的個人心理感官，不但不同，而且呈現水火不容的相斥關係。」心靈自由的「自由」是一種對於「個人感官慾望事實利害」加以排斥、壓抑、免於為之在意得失的自由。求不囿於利害，對之坦然、淡然。

相反地，民主政治思想重視人性動物面的慾望滿足，將之視作追求的對象。如此以肯定人性動物面的文化觀點，追求感官慾望與相關價值之滿足，其內涵乃涉及外在物質的競爭。民主政治思想重視外在事實利害的競逐，卻否定若 Hobbes 所言的以動物性原始本能相爭而相害的戰爭狀態。因而以個體的價值平等以及判斷利害的理性能力，訂定出相爭、競逐利害的規則，重視「公平競爭」。建立在肯定事實面利害爭逐的思想，在技術上制定解決相爭

³²⁷ 《論語·述而》，孔子有「吾欲仁，斯仁至矣」；《孟子·告子上》，「……孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」。

過程延伸的衝突問題。雖然以法律作為規範，但法律的意義是「追求個人感官慾望事實利害」滿足的保障。民主政治思想呈現出來的是重視追求滿足動物面人性需求與價值的個人自由。

儒家思想價值上追求「無世無爭」與心靈自由，民主政治思想重視「公平競爭」與競逐感官慾望利害滿足的個人自由。就自由而言，兩種思想的定義不同，求取的方式也不同，進而也影響整個思想性質特點。兩種思想在自由內涵的定義差異，已如上文所述。而論求取自由的方式，則當就兩種思想認為的人性內涵與特性來看。就儒家思想而言，以個人感官慾望利害為人性之動物面——動物面的慾求與人的生存發展直接相關，既直覺且具強烈發洩效果，性質上實謂人性之「強勢面」。³²⁸兩面人性在性質上相斥，因而講求人道的思想，對於影響人心重視個人感官慾望利害事實面的，多加留意甚至管制，實乃必要之事。就個人感官事實利害而言，儒家思想價值的追求，則顯得威權保守，不開放且欠缺個人自由。相反地，民主政治思想以不相傷害為前提下，認可個體追求自己的感官慾望利害的滿足，而顯得自由開放。然而，在此值得一提的是，對於本來就不重個人事實利害的思想，批評其在個人事實利害方面「威權保守」、「不開放」，乃是評論標準的問題。將之視作威權、痛苦，只是以肯定個人感官價值的思想文化為標準的觀點。若就儒家思想本身，則不以競逐個人事實利害的自由為自由，甚而將之視作不懂人道為何的禽獸，將只要涉及個人生理感官慾望而追求事實利害上的滿足，僅管講究過程的公平處理，仍然視作是丟臉、可恥的小人做法，為君子所不齒。

³²⁸ 《論語·子罕》，孔子嘆稱「未見好德如好色者」、孟子辨「義與利」等，皆得見儒家思想對於人性動物面的觀點與態度。

因此，比較評比不同文化思想的內涵，應知思想價值乃是來自對人性認知以及價值取捨的問題。以不同思想文化的價值為標準，評比另一種思想前提與內涵皆不同的文化，是誣指、也是牛頭不對馬嘴的論事觀點，不可不慎。

綜合兩種思想價值取捨與性質上的差異，若二者相交遇，則有幾個層面的問題：首先，儒家思想以斥利克慾為道德，那種以義為上，斥利克慾才是道德的觀點，影響人恥於直接追求與表達事實感官慾望利害的態度，正好與訴求個人爭取自己的事實利害滿足的民主政治思想衝突。在「應該如何面對」事實利害的態度上，有究竟應該「不與人爭」，或者「公平競爭」的觀點衝突。

而就實際統治而言，儒家思想中的為治，重視價值人心的感化，甚至透過管制與壓抑個人的動物面，而追求個人事實利害之上「更高」的抽象價值。儒家思想重視由價值人心「化解問題」，民主政治思想卻是技術方法上「解決問題」。

儒家思想對價值人心的「管制」，實與民主政治思想訴求自由開放且自主相衝突。民主政治思想以個人生理感官慾望事實利害作考量，事實面的道理，確實是「真理越辯越明」。然而若就儒家思想中倫理情感與道德良知等，人性相對隱微而需要刻意存養才能得純人面而言，則不能成立。

第三節 民本與民主的根本差異

壹、 民本即民享——強調養民，以及道德修養之完成

儒家思想充滿養民、以民為本的觀念。在上一節就儒家德治思想的內涵，可見儒家思想的天命觀——天命歸予有德之君，以天

命作為統治權力的依據，並且將天意與民心結合，民心歸向有德之君。聖君賢王出於不忍之心地養民、為民除害，君王應為民之父母般照顧與教化人民……等等內涵。聖君賢王之治為民憂苦、勞碌，並且崇尚王道而排斥霸道，施行仁政提倡禮樂文教。禮樂的重要內涵則包含如何養民與教化。儒家思想強調天命與聖賢為治，相關觀點背後都亟力強調養民、強調統治者應以民為本。儒家思想乃是一種民本思想，尤其表現在仁政的內涵上。

儒家重視人的道德，上位者為治在行道德感化、正人心，讓人重視純人面的心性與價值，然而，不應過度解釋成，為了追求道德，乃人民基本生活之生養也不顧。關於養民的實際做法，並非本論文的重點，本文著重具體做法背後的精神與意義。實際上，儒家思想非常強調養民，以養民為德治的前提。這樣的觀點來自對民性的了解。民性對照一般有特殊高修養的君子而言，則相當重視基本生活之滿足「民之為道也，有恒產者有恒心，無恒產者無恒心」。³²⁹若基本生活不得滿足，而欲導民向善，追求道德，則若空談。意即欲使民追求道德，基本前提當是先養民、使民的基本生活得到照顧。養民是禮義教化的前提，如果人民的基本生存沒有了問題，自然會向仁。養民是儒家人道觀念的基礎，進一步是為追求道德生活。

析論孔子述說先王之道、養民的內涵，尤在照顧鰥、寡、孤、疾、老者，在「使民養生喪死無憾也」，而具體作法中尤以年長者生活作衡量標準，以養民為王道之始。另外，在施取於民方面，乃「施取其厚，事舉其中，斂從其薄」。其他則包含重農時，珍惜民力，不隨意動眾等，寬厚且為民設想。

³²⁹ 《孟子·滕文公上》。

就強調為治者出於不忍之心、為民父母、以德為治，以及養民等內涵而言，儒家思想被視作是「以民為本」的民本思想。本文在此指出民本即是民享，將「民享」拿來與「民本」並列。然而就實際意涵來看，「民本」、「養民」並不完全等同於「民享」，嚴格說來，儒家思想因為不講個人感官慾望事實利害的滿足，因此沒有民「享」這樣的詞語。本文在此將「民享」與「民本」並列，目的是為突顯與區別下文的「民治」觀點。本文這裡所用「民享」，乃偏向是「為治不由人民」但是強調結果上使「民有所養」、「重視為治必須為人民設想」，是一種強調重視結果上有保障的觀點。用以對比民治「強調為治由人民參與」、「重視過程甚於結果」的觀點。

貳、 民主即民治——強調人民對自我利益之判斷與追求

民主政治強調人民參與、自己為治的觀點，理由至少有三個層面，第一、個人乃是價值上平等且自主的。第二、個人的能力有限制，所有成員一起參與，以尋求相對的正確。第三、人民自己最了解自己的需要，因而為治應該由己，不由他人，並且由自己來最能確保結果上有保障。

第一、綜合而論社會契約論，形式上皆強調個人平等參與，乃是「政治上的個人主義」——政治社會由全部成員的同意而成立，由平等的個人組成，且是不可由他人所替代參與的，形式技術上，強調個人獨立平等地參與其中。而就內涵而言，則是「文化上的個人主義」——肯定人的理性能力，以及平等自主的價值。認為人在理性能力成熟之後，能在思考判斷上自主、按自己的意願行事，強調個體應檢視自己所接受之規範的意涵與意義，並且將此

視為是一種，個人對於自己的責任。文化上的個人主義強調個人依理性思考判斷與自主，個人理性思辨判斷的能力得到充份的施展與運作，既是個人對自己的責任，也是人所以為人的價值所在。強調理性思考判斷以及平等、自主的價值，這樣的觀點則自然而然會重視個人在公共事務、政治上的參與，並且認為參與的過程，本身就是一種值得追求的價值。

第二、民主政治思想認為社會成員應該積極參與政治與公共，而如此強調個人參與的觀點，也包含出自針對「個人能力之性質」之了解，相應而有的觀點——在重視個人的思考判斷與自主，而同時也認知個人在能力上的限制。個人並非萬能的、因而也絕非永遠正確的，為此則集聚起來共同參與，可以盡量彌補個人在能力上的限制。Mill 在 *On Liberty* 亟力強調意見自由與意見發表的自由，其部分原由即在於認為個人的能力有限，由個人所組成的政府，自然也是有限的。個人的能力有限制，因而應當在技術上確保不同的個人意見得到充份的表達、交換，以彌補與求取「相對」接近於「正確」的或「最好」的。個人同為自然所創，能力乃是有限的，因而強調社會成員共同參與，並且認為社會應當致力於確保自由思辨，其中尤其肯定異議者。

第三、民主政治思想強調社會成員自己來，是一種強調參與的民主，而重視人民參與的第三個理由，則是就「人民最了解自己的需要」以及「由自己來最能確保得到自己想要的結果」而言的。政策如何制定與施行，應當由最清楚自己的當事人來做，唯有當事人最適合為自己決定與進行評價。也因為民主政治思想由人性動物面看問題，認為人人都有事實慾望利害的需要，可能會偏頗自己而傷害他人，對人性不信任，因而藉由當事人自己參與則相對能確保為治的結果如己所願。此即「民主政治應以民治為前提，

而能獲致民享」。

民主政治強調人民參與、重視參與過程，認為參與過程本身有其價值，而非只看重結果。民主即民治，民主政治價值在過程，在不止盡地參與、不斷地修正的過程，也在肯定個體自主的價值。民主政治的可貴，即包含個體自身的參與，並且服從自己——服從自己同意接受的機制、服從自己所參與的過程所產生的結果。就結果而言，確保由個人的參與，即能相對確保結果上個人能有所保障，如此，即便結果未盡滿意，卻一定有自己一份。

參、 差異與衝突——應重結果有保障，或者過程能自己參與？

就民本與民治的差異，可以由兩個方面來看，首先是重視結果有保障或者過程由自己參與。儒家思想政治乃由聖賢之君出於不忍之心地為治，照顧人民之需要，其後感化人民追求道德——民本強調的是結果有保障。民主政治則是強調個人自己參與，重視自主的價值。了解兩種思想有重視「結果有保障」，或者「過程由人民自己參與」的觀點差異。而這樣的差異，實呼應前一節討論兩種思想面對個人事實利害的觀點與態度差異。儒家思想肯定人性的純人面，以此作為思想的基礎，因而是「與世無爭」且重「心靈自由」；民主政治思想，則由人性的動物面看問題，重視個人感官慾望的滿足與事實利害的追求，因而重「公平競爭」以及「競逐感官慾望事實利害等的個人自由」。

本節指的養民以及結果上有保障，即是指儒家的政治乃重人民的基本生活滿足，就事實利害而言，重視基本生活得到滿足與保

障，則過程是否是由自己參與，並不重要，對於生活面事實利害無爭、不爭的態度顯得相對消極。民主政治思想，尤其重視自己在公共事務等各方面，由自己實際參與，對於利害的競逐與實際事務的處理，顯得相當積極。

然而，更重要的在於為何有這樣的差異，以及如何判斷何者比較「正確」或「重要」。實際上，二者孰重答案並不一定，端看前提。人性本是相若的，但所處的環境資源條件等狀況，相對「適合」哪一種政治方式，則扮演關鍵的角色。不同的觀點，各有道理，因為前提有所不同，相應而適合的做法則有別。思想內涵的差異，來自對人性觀點以及價值取捨的差異，更如此差異，又與思想文化所孕生的環境資源條件狀況相關。

儒家思想認為人性有純人面，統治者為治的動機出於不忍之心，統治目的乃在養民與追求道德。就政治而言，交由聖賢為治即可。就環境資源條件而言，儒家思想所孕生的環境屬於不足分配的類型，影響思想文化的發展，在事實利害上，重結果，所謂的重結果，乃是指基本生活的有所養、有所保障。但求有保障，而不求技術方法上，由自人民自己來，或者將對事實利害自主視作是價值意義所在。就生活面的意義而言，顯得相對消極。

民主政治思想肯定人性的動物面，肯定人為求感官慾望的滿足競逐事實利害。肯定個體平等與自主的價值，人民最了解自己需要，因而認為政治應由人民自己參與。並且，因為由人性動物面看問題，認為人乃不可信，必須由自己來或者就技術方法上加才限制統治權力，才有保障。亦即民治才有民享。實際上這樣的觀點，就環境資源條件與文化價值孕生的關係而言，民主政治思想，孕生於相對足以分配的環境條件，因而文化思想發展的方向，乃

是重視有形事實利害本身，追求實際利害的滿足，與實際處理問題的技術方法。就生活面的意義而言，相當務實而積極，然而在抽象價值意義而言，顯得消極。

儒家思想對於生活面事實利害的消極，來自價值的取捨，而其價值的取捨，則與環境的不足分配相關。民主政治思想對生活面事實利害積極，亦是價值之取捨，以及環境資源足以分配為前提的產物。民主政治思想認為民治甚於民享，或者民治才能民享——建立在肯定事實利害的追求與滿足。

然而，民治是否能確保民享，是值得討論的。韓非子有「民智如嬰」的觀點。指出人民知道自想要的，然而對於如何達到或確保自己所要的，卻相當無知，常常自相矛盾。其實是指人欠缺理性。Locke 觀點中的自然狀態美好，對比 Hobbes 所認為的可怕，關鍵一樣在前提差異。若環境條件足以分配，人與人競逐事實利害的衝突與弊害則不嚴重。然而，若環境資源不足以分配，則建立在肯定事實利害競逐的思想，其相競逐之害，必定相當強烈。理性利害判斷的能力，則如 Hobbes 所言，不擇手段達到自保自利之目的。實際上，過程由自己參與，是否真能確保結果？答案乃是不一定的，與環境資源狀況足與不足的前提密不可分。在比較兩種思想時，認識環境條件與價值取捨前提，實相當重要。

此外，統治者角色、治與被治的關係而言，政治應是上位者的事，或者自己參與？儒家思想，為治由上位作榜樣行道德感化，遇上重視個人平等參與的民主政治思想，則影響人民在心理上對於公共事務參與的態度，相對而言被動且漠然。此外，在看待統治者時，尤重其道德修養，甚於實際事務的處理能力。對此則與民主政治注重實際事實之處理，乃是衝突的。二者的差異與衝突，

乃是重視結果有保障，或重視過程參與的價值所致。

第四節 倫情道義與可變動多數、少數的問題

本節將試就兩種思想在人與人的關係上觀點的差異，尤其聚焦在天生的倫理關係上，並且針對這樣人際關係觀點的差異，影響對個人事實利害的觀點與態度，以至影響不同思想文化之個人所呈現出來的人格觀點，進一步則因此造成倫理生活與公共生活的齟齬。

壹、儒家思想中的倫情道義

本文在第二章曾析論儒家思想中倫情孝道的內涵，指出儒家思想中的倫情孝道，乃是人所殊異且區別於禽獸，最突顯之處——人能區別倫理關係，能不計個人事實利害地追求超越其上的抽象純人價值。筆者並且以儒家思想稱述舜以孝事父親瞽瞍指出舜作為至孝的典範，尤可見孝的絕對性質。瞽瞍偏心小兒子，而幾多刁難甚至是加害於舜，就個人事實利害而言，父親偏心甚而欲加害自己，乃與個人事實利害相悖。儒家思想卻稱述舜能以智慧使父親免於殺子不倫的罪，肯定舜能不加怨尤地孝事父親與友愛弟弟。足見倫情孝道具有超越個人事實利害的特性。

此外，儒家倫情孝道的性質超越個人生理感官事實利害的特性，也反應在幾個層面，包含，子女發於孝心地孝養父母，然而，除了對於父母口體事實利害的奉養以外，更重要的是對於父母心存敬意、重視父母內心感受。儒家思想重視孝發自內心，還必須流露成為孝行，單只有孝心是不足的；然而徒有孝行而欠缺內心感受亦不可取。孝心發自於內在，流露在外成為孝行，孝行的外在

表現則包含子女順從父母意見，以及繼承父母之志向與事業……等等的行為。子女甚至將自己視作是父母的延伸，無論就自己的髮膚的愛護或個人的志業方向而言皆以父母為重，個人的成家立業肩負倫理使命的傳承。

而上述的以孝事父母的觀點，並不因為自己長大成熟、在事實利害上可以獨當一面而停止，甚至也不在父母身歿之後結束。子女對於父母乃是終身不斷地憂思懷念。如此之置父母的意見與內心感受，在自己之上，就個人感官事實利害而言，算是對個體的「壓抑」。然而，更精確地說，對「個人」、「人性的動物面」而言是壓抑，但若就儒家所強調人的「純人面」的價值而言，則未必是「壓抑」，而可能是一種實踐「為所應為」、價值觀上認為理所當然之事。孝心流露表現成為行為，明顯能見超越個人事實利害的特性——客觀的事實判斷相對次要。

朋友之間講的情義道義內涵與性質亦相若。人的倫理關係，分有親疏遠近。因為親近與疏遠的關係有別，相應而有的相處之道則亦有所差異。對於親近的關係則有強烈超越個人自主與事實利害的性質。此種處事顧及倫理輩份與親情道義等的抽象關係與價值，而非以個人直覺與事實利害，是一種所謂「完整人格」的觀點。

貳、民主政治思想之可變動的多數與少數

相對而言，民主政治思想，至少就契約論者共同的觀點而言，皆肯定個體的平等價值，重視個人的獨立自主。其中尤可見於對父母與子女天生倫理關係的觀點與態度。契約論者咸認為人與動物沒有本質上的差異——人類為撫育後代結合成家庭，人類家庭的結合時間比一般動物長久，原因乃是生理差異所造成在事實利

害與現象上自然與動物不同。

人與一般的動物一樣都會照養後代，然而主要的差別在於一般動物能在生育之後，幼獸往往能快速自立、獨自謀生，因此動物為撫育照顧後代的結合，很快就結束，家庭關係的結合因而解散，直至下一次生育季的到來再另行重新結合。人類的生育期以及其後代所需要之撫育期，時間則比一般動物長久。人類為撫育後代的結合，往往在將後代撫育至能自立而解散前，又再次懷孕生子因而家庭關係繼續結合——為了強化生存與發展的利害之保障，因而有較於動物更長時間結合的家庭以及固定的配偶。這樣的觀點突顯契約論者從生物事實面看人，其觀點中人與動物的本質實是一樣的。

人的家庭因為生理事實而結合，父母對子女有撫育照顧的義務。在父母與子女的關係上，子女的平等是生來即應當享有的，但在未能自立前，必須先受父母暫時性的支配與限制。照顧與保護後代是所有動物的天性，人類的父母亦必須在子女尚未能自己生存時，扮演照養與主導的角色。而這樣的照養與控制，將在子女成長至習得「理性」而能獨立自主之後終止。待子女生存自立的能力成熟，家庭關係就可以告一段落。屆時的家庭可以繼續結合，但必須以成年的子女的自由意願作前提。子女在成年後如同有能力自立生存的幼獸般，脫離父母而完全地獨立、自主。有能力自立的子女跟父母一樣是獨立的個體，甚至連加入哪個政治社會，都可獨立自主選擇與決定。

任何成年人應對自己負責，權利義務都不延及至子女。另外，就父母曾在子女尚為「孱弱」、無法自主時期加以照顧與保護，契約論者認為子女應當回應父母對自己的維護，因此子女有以尊

崇、敬禮、感恩回報父母的義務。然而，析論其性質並非是絕對的。這種回報，意含著公平、等價的利害回報。是一種考量父母曾經有的事實利害付出，講求以適度且相襯的利害加以回報。民主思想，在論及人之間的關係時，充滿對個體平等獨立價值的重視。此種重視個體平等獨立的價值，從個人事實利害的計算與個體平等價值看問題。

這種人與人之間關係的觀點，偏為「看淡」主觀抽象的情感關係、主要就個人的事實利害需要去面對與看待，江澄祥教授將此指為是一種「物化」與「淡化」的價值——民主思想中父母子女的關係與一般陌生人的關係，實際上並沒有太大的差異。人之間關係之結合乃是個體對事實利害的需要，以及自主意願為本質，進而論以相對之權利與義務。個人對於自身事實利害之在意，並且做獨立自主的判斷，此即民主政治「獨立人格」的觀點。也是使得民主政治多數決策機制欲求有良好之運作，所必不可少的要素——民主政治思想中，使得多數少數避免固定，得以流動與重組。

參、差異與衝突——完整人格與獨立人格、追求成功的倫理生活或公共生活

一、完整人格與獨立人格

儒家思想與民主政治思想，對於人的關係觀點有別，影響處事判斷以及整體人格的發展方向。儒家思想中倫情道義的觀點重視顧及主觀倫理情感關係，並且作為判斷待人處事重要的標準，而不計個人感官感覺對事實之利與否。相反地，乃是顧及上下倫理輩份關係與情感，這樣的人格觀點，被視作完整人格。

「……梁漱溟曾說：『中國是一倫理本本位的社會』。這還是因為，中國人相信，每一個人一生下來，便有各個與他有關係的人（如父母、兄弟、朋友等），所以人的一生實即生活在各種互相對等關係之上，此種種關係即是種種倫理。因為是互相對等關係，所以『每一個人對於其四面八方的倫理關係，各負有其相當義務；同時，其四面八方與他有倫理關係之人，亦各對他負有義務』。進而，梁漱溟特別就倫理係出於人的自然倫理之情而指出：『人在情感中，恆只見對方而忘了自己；反之，人在慾望中，卻只知為我而不顧到對方。前者如：慈母每為兒女而忘身；孝子亦每為其親而忘身。夫婦間、兄弟間、朋友間，凡感情厚的必處處為對方設想，念念以對方為重而把自己放得很輕』，可見倫理關係中所謂負義務，實即情感的自然流露。」³³⁰

「……張佛泉所說之：『我們的倫常觀念完全從道德出發，故永以仁義為先，而僅以為權利當為一種默契。禮運篇中只言『仁義』，所舉『父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠』的十義，即為極良好例證』這與現代工商社會多以共同利益，做為人與人之間結合的基礎是不相同的。」³³¹

民主政治思想則與之相反，人與人的關係以及相處之道，以個人感官感覺與事實利害做主要考量，尤可見於民主政治思想淡化處理人的天生倫理情感關係，父母子女為利害而結合，關係的本質與一般人幾乎無二致。人都是平等而獨立自主的個體，具有理性追求個人感官事實慾望利害之滿足——理性乃是一種對於客觀事實利害的判斷能力。個人獨立自主且按個人感官慾望事實利害判斷，這樣的人格觀點，被視作獨立人格。

研究兩種思想對於人與人之間關係的觀點，尤其在於父母與子女的天生倫理關係上可以見差異。父母撫養照顧子女，子女回報父母——兩種思想在這樣的模式上看似相若，一般相關論者會以「權利—義務」的觀點詮釋。然而，析論其內涵的本質卻大不同：

³³⁰同註 313，頁 177。

³³¹同上註，頁 179。

「……以倫理關係來看傳統中國社會，則『倫理關係即表示一種義務關係；一個人似不為其自己而存在，乃彷彿互為他人而存在著』……在中國的家庭內，表面上觀之父母權威很大，但深入來看，其義務也是無限的。楊春懋即說：『傳統的倫理要家庭中各分子彼此負無限責任，也享無限權益。不只在件數上無限。在領域上也是無限。父母對子女的責任不能一件一件明確的指數出來，而是普遍蔓延到子女身心各部分，一切部分。子女對父母的責任也是如此。夫婦間、兄弟間，尚未分家的叔姪間，其互相對待的責任亦莫不如此。』正因為傳統中國這種倫理關係的特色，它的權力結構就不能以西方特定標準來衡量。」³³²

「……徐復觀也才會說：『儒家的倫理思想、政治思想，是從規定自己對於對方所應盡的義務著眼，而非如西方是從規定自己所應得的權力著眼；這自然比西方的文化精神要高出一等。……所以中國是超出自己個體之上，超出個體權利觀念之上，將個體沒入於對方之中，為其對方盡義務的人生與政治。』」³³³

父母子女間同樣被視作為對方擔負「義務」且享有「權利」，但是儒家思想中的倫理關係的本質，既是出自倫理情感而犧牲與付出，且不能以事實利害計量，甚至可視作只問付出不問回報。與此相反地，民主政治思想中人之之間的權利義務觀點的本質，則是自主意志、契約的結果，相對重視對等之付出與回報，並且因為看重個體的獨立自主與理性，因而不將超越個人事實利害無限度地犧牲與付出視作偉大，而是「奴隸」。西方學者甚至明言，欠缺個人主義因而民主政治不可行「華斯霍爾認為由於所謂落後地區的人根本沒有獨自的思想，也就沒有良心自由和言論自由這些『實行民主的中心礎石』，民主自也不可能了。」³³⁴倒過來，則西方民主政治中，人與人價值平等，不以倫理輩份看人，就個人直覺感官與客觀事實利害論事的觀點與態度，在儒家思想的觀點來看，則成為自我中心、只顧自己。

³³²同註 313，頁 185。

³³³同上註，頁 202。

³³⁴同註 313，頁 14。

二、 追求成功的倫理生活或公共生活

在本文第四章乃針對民主政治思想中最重要的多數決策機制做析論。平等的個人為事實利害結合成共同社會，民主政治乃是社會成員不斷參與、討論、交換意見與修正的過程，並且最終需要做出共同的決定。共同社會必須要有共同的決策來維繫、確保不分裂。然而，想要使得所有成員的思考判斷與自主的結果完全一致，幾乎是完全不可能的。因此，政治社會成立之後，設法擁有共同的決定，以指導整體行動乃是必要的。多數決即是民主政治思想中最重要的決策機制。

多數決乃是一種決策的機制與技術方法，多數決的結果將在共同社會中推行。因而欲採行此種服從多數意見作為社會接受的共同決策，其前提必須是社會事先有「決策技術方法上」的共識，願意接受採行相同的決策機制。一旦社會成員同意、有了共識，願意接受多數決策的機制，便產生接受與擁護多數決結果的義務。而這樣的同意與共識，則先要有社會的團結作基礎才會產生，有了共識後則共同體的成立也因而得到確保與維繫。

就民主政治多數決而言最重要的，乃是多數決的結果必須要為共同社會接受，若欠缺社會團結、有人不願共同接受，則將會導致社會的對立與分裂，使共同體解體、難以維繫。公平性，正是社會願意共同接受多數決的主因之一。然而，假若多數少數是固定的，則將喪失公平性，形成固定的多數、少數，而有所謂的「多數暴力」、「強凌弱、眾暴寡」的說法。當多數少數固定而不加流動、重組時，固定的陣營或團體成員處於多數的一方，經常性地因為多數決得利；相反的，另一陣營或團體的人，經常性處於少數一方，時常在多數決上吃虧。處於固定少數的一方，容易因為經常在多數決結果上吃虧而不滿，因而傾向否定接受多數決結果

作為社會的共同決策。不易變動的固定多數少數，使多數決機制在結果上欠缺公平性，而會導致共同體分裂。由此來看，欲確保多數決的公平性，多數決在結果上的多數與少數的分別，必須是可以流動、重組的。使得社會成員在多數決中成為多數、少數的機率相對公平——民主社會必須有一種「慣例上的平衡」。多數少數能夠經常變動，如此才不會造成有多數暴力壓制的問題，確保成為多數或少數具有機率上的公平性。這種公平性須賴個人對於自身事實利害之在意，並且做獨立自主的判斷，方能免去多數決可能存在固定多數少數而造成多數暴力的問題。其中的關鍵，便在於「獨立人格」與「完整人格」的差異。

民主政治思想中，人的關係是就個人生理感官事實慾望利害做為基礎，則個人生理感官事實慾望利害的特性，乃是會隨著外在變數而相對地變動，因此如何相處應對則或為利相合、或為不利而分，沒有一定。在實際事情的反應上，立場與態度則會顯得比較「相對」，能夠為事實利害所說服與妥協、顯得比較好溝通、不會過於堅持己見等。

相反的，儒家思想中倫情道義的觀點，追求超越個人生理感官事實利害之上、特殊純人心性的價值，亦即倫理孝道、道義情義，在這樣價值觀的影響下產生的特點，即是容易以感情關係論事，容易以較為「絕對」的立場與態度反應事情，顯得固執堅持，甚至讓人有不顧利害後果、「寧為玉碎不為瓦全」、不為利害妥協的「難纏」之感。³³⁵

「完整人格」與「獨立人格」在本質上實為衝突的，而延伸出來的便是應當追求成功的「倫理生活」抑或追求成功的「公共生

³³⁵同註 8，頁 372。

活」。民主政治公共運作要順利，必然需要社會成員具備「獨立人格」才可行，然而「獨立人格」與儒家思想影響下的倫情道義、孝弟的觀點不符，實難以調適。儒家思想中強調的倫理孝道，偏向由人所獨有的特殊心情看人的關係與價值，影響人所呈現的是一種「完整人格」與「集體主義」的特性。父母與子女間，子女對於父母，乃從天生倫情看問題，置個人感官慾望與事實利害於父母之下。追求成就不必在我、以成就他人為成就，以及以人的親疏遠近關係看問題，而情義道義之交乃是不當以個人事實利害論事，人與人之間不問利害條件地相待。這樣的觀點，用在公共事務的參與上，則會造成固定多數的產生。就民主政治最重要的多數決機制而言，則嚴重傷害。

第五節 我國在施行民主政治上的問題

本章的第五節，就前面章節針對儒家思想與民主政治思想，在純粹思想內涵上的差異與衝突的析論後，進一步析論我國以儒家思想為固有文化，在近代卻施行民主政治，受到不同套的思想影響下，實際面對的可能問題。

思想有其完整而成套的內涵，若片面地聚焦有形制度或做法，則將使得成套的思想因為在內涵上被切片切段地拿來運用，而破壞原本思想內涵在設置上的整體脈絡，因而無法有效發揮原本設置的功能與目的，而使得有形做法或制度淪為徒有形式，失去其原有的功能與效用。我國在近代施行民主政治的「困境」，即在於江澄祥教授所述的「不中不西的社會」。³³⁶因為價值混淆與失據，

³³⁶引自江澄祥教授，在所有思想文化課程，以及讀書會講述的內容。此對社會「不中不西」且「制度與文化脫節」之批判，實貫串所有江澄祥教授之課程與讀書會。

導致混亂的觀點：

中國知識分子雖企圖以民主來改革固有政治，但因為許多人成唯一種「過渡人」，一方面既不生活在傳統裡，也不生活在現代世界裡，另一方面又既生活在傳統世界裡，也生活在現代的世界裡，而陷於矛盾衝突。「這種情形，使得中國的過渡人陷於一種『交集的壓力』下，而扮演『衝突的角色』。有的成為深思苦慮『完善的自我』的追求者，有的則成為『唯利是圖』而不受中西兩種價值約束的妄人。」³³⁷

自由民主脫離其原初的政治上的意義，下散而為社會生活日常生活的氾濫無歸，蕩檢踰閑，極端的墮落，極端的放縱，父兄不能管教其子弟，先生不能教訓其學生。³³⁸

本論文主要在比較儒家政治思想與民主政治思想，在內涵上的差異與衝突取舍的問題。然而，除了就純粹思想內涵上的對比，筆者希望進一步析論我國施行民主政治所存在的問題。我國以儒家思想作為固有傳統文化，在近代卻採行民主政治制度，筆者在此欲以思想上制度與文化不合的問題，試著析論我國因而存在於政治與社會面的部分亂象。

事實問題之分析，實際上涉及許多變數。筆者乃試著歸納為下列幾個面象，簡要地指出問題，並且做分析。在資料的取用上，主要以時事新聞之報導為主，並且就民眾對於相關報導之反應，來析論相關問題。然而，關於實際事例之舉用，實不在於討論該事件的事實面，而是試以思想的角度析論。

³³⁷同註 313，頁 227。

³³⁸同上註 p228

壹、與法律相關的問題——對「法律意義」欠缺認識

我國以儒家思想為固有文化，其內涵與民主政治思想內涵不同，思想文化與民情的差異，影響人們對於法律意義的認知與觀點，因而社會上時而可見，因為對於民主政治中政府的角色與法律之意義，欠缺認識而帶來觀念與制度「不搭調」的問題。例如，我國社會時而可見取締違法擺攤，然而，當涉違法的對象是所謂弱勢者營生計，則警察依法之取締向來若有「原罪」，執法人員普遍被批評欠缺同情心同理心或者冷酷無情。將依法行政、依法審判的政府、警察、法官，視作是對立的，突顯了觀念與制度齟齬的問題。

傳統儒家思想文化影響下，國人習用人情論公共問題，施行民主政治，卻保留傳統觀點來面對問題——同情、包容，或者對事實利害睜一隻眼閉一隻眼不加以計較的美德，遇上「法治」，卻有人情為上，法治次要的問題。上述所舉政府依法取締弱勢者違法營生計，依法行政反而被社會批評、指責，得見國人對民主法治欠缺認識而帶來自相矛盾。甚至「傳統美德」成了施行民主法治難以「逃脫」的「包袱」或「陰影」。

實際上，民主社會要求政府依法行政。並且在遇到違法者處境令人同情時仍舊依法執行，並非「冰冷無情」、「沒同情心」，而是理性。就民主政治的意義而言，政府的成立是由一張張選票計數的多數決結果，政府乃是因全民公共生活之需要，以多數決加以託付而成立，有多數民意之支持。並且為免政府有負人民之託付、恣意而行，因而要求它必須依法律行事。民主社會的法律，由人民或其代表之多數，針對全民的利害需要制訂。以法律作為依據，政府依法律處理公共事務，「依法」乃是「依多數民意」行事。

民主法治強調政府與人民都該遵守法律。首先，要求政府依法行政、法官依法審判，依法處理解決公共問題，動機乃出於對掌權者的不信任，意在透過制度設置限制權力，因而要求政府依法行事。法律依多數民意訂定，但依法執行時，卻反罵其依法行事，自然是矛盾的。這樣的矛盾觀點，除了忽略法律由人民自身的代表所訂定。也忽略上述要求政府依法行政的意義——如果執法者可以不依照多數民意而訂的法律，逕行用自己的個人意志決定如何執行，如此執法則若雙面刃——其結果無法預測。以個人意志凌駕法律，當在取締對象是弱勢者，執法人若能因同情而有自由選擇不依法執行，則在其他時候，也可能出現以個人主觀之自由意志與情感凌駕法律，偏頗循私地執法。

這種個人主觀情感與意志的不確定性，正是民主政治思想所要避免的。民主政治思想建立在對人性的欠缺信任，所以反對任何個人以「主觀」的自由意志凌駕「多數民意訂定」的「客觀」法律。³³⁹相對地欠缺「彈性」，因而有「欠缺同情」或「不通人情」的「缺點」，然而，就民主政治思想而言，這是因為其特有的人性觀點，相對利弊權衡、為避免掌權者偏私濫權而「不得不然」的必要設置，不用人情看問題的缺點，同時正是民主政治思想所取捨與肯定的「優點」。

其次，在要求人民一樣要守法的觀點，則是因為認可民主社會中人人價值之平等——否定特權，因而要求人人都要遵守。就民主政治思想中人的價值平等且相對的觀點，則認為可以適用在

³³⁹民主政治所承認的「客觀」，是一種數量上的客觀，而非本質上的客觀，民主政治不談後者，甚至將所有抽象情感視作欠缺標準的「主觀」問題。然而，在江澄祥教授的《人的道理—理論邏輯學》一書，清楚界定如何看待人文的主客觀問題。同註8，第二章第三節，頁74：分辨「主觀」與「客觀」問題。

特定個人身上的法律與標準，應平等適用在社會所有成員的身上，因此厭棄雙重標準。任何政府施政則不能厚此薄彼，定要能人人適用。若有人能任意不遵守共同規範，相對其他成員而言，也能效尤，則恍若回到沒有共同規範的原始社會，交相賊害，最終人人受害。因此民主政治思想，自己遵守法律並且要求人人如此，其動機的本質，乃若相類於對「恐怖平衡」利害考量。

而就執法者所擁之公權力而言，如前述，民意代表訂定法律，政府執法者「依法」行政，「依法」等於「依民意」，意即依民意為人民處理公共事務。社會將執法者稱作「公權力」，要求公權力運作必須合法而有效行使，因而賦予威權並且加以擁護。支持政府依法行事以及擁護公權力之執行，重點不在特定政黨或個人，而在法律代表之意義，以及公權力威嚴效力之來源。政府、警察等公權力的權威是全民的，不是執政黨的、也不是哪一個個人的、任一政黨執政皆適用。而民主社會裡，平等的個人之間沒有特權，統治者的統治權利來自被治者的同意，乃是一種契約關係。人民聽從政府之施政，是在政府依契約、依法律的前提下，才產生權利義務。

實際上，當社會對於政府「依法」行政與審判的結果不滿，就民主政治而言，應求諸人民、民意代表所立定的法律，尋求問題的根源，而不是指責執法者的「依法而行」。³⁴⁰將民主法律視作與自己無關、將自己視作立場消極的「被治者」，或者逕將依法執行的執法者視作與自己對立，皆是對民主法治的意義欠缺理解所致。了解民主國家的法律意義，加以接受或擁護，前後一致，就是理性。

³⁴⁰實際上，我國社會對於政府「依法行政」之事，觀點與反應不一。有些偏向以傳統中國儒家思想的觀點看問題，有些人的反應則偏向民主政治的觀點。價值標準錯亂。

而在此，必要重申的是傳統中國儒家政治思想不談法治，甚至排斥任法為治，卻絕非沒有客觀規範。儒家思想強調統治者為治由心而不「任法」，然而，其「心」必須是「良心」。儒家思想沒有「民主法治」的觀點，而是接受統治者依良心為標準地統治，比較彈性、符合人情，然而理論如此，實際運用也有難免「因人而異」或「遭人濫用」的缺點。人類的能力有限，因而沒有十全十美的政治，成套的文化，往往利弊同俱。其主要作法，在成套的文化脈落下，往往因利大於弊，而受到維護。不同文化也會針對自身「相對存在之弊」，設有「彌補主要作法之不足」的配套。例如，透過教育教導社會成員如何面對自身文化的利與弊問題，³⁴¹以教育補不足——例如，就民主法治社會而言，執法時「欠缺彈性」、「不通人情」就是個該被接受且擁護的「缺點」，或者根本不應該被視作「缺點」來看待。

貳、對民意意涵的含糊使用，以及有形民意與無形民意 脫鉤之問題

本文試圖指出我國在施行民主政治所存在的問題，在此則特別針對與民意相關的問題。然而，本文並非專門針對實務問題做研究，並且因為實務問題往往所牽涉的事實變數相當複雜，而本文限於篇幅與主要論題，因此涉及實務問題時，有所簡化、難以面面俱到地深入析論，實是不得不然的做法。而本文中所指涉的具體事實個案或新聞時事，筆者的評論並不針對特定政黨，不宜以特定政黨之立場來解讀，而筆者所欲指出的觀念問題，乃是民主國家超越政黨皆宜具備與適用的觀點。

³⁴¹討論文化問題，不宜以文化「相對存在之弊」來做片面的批評，應以邏輯做相對比較，才能相對客觀。

民主政治選舉制度的原理相當簡易，社會生活有共同事務要處理，平等的個人以事實利害為依據，透過選舉制度自由選擇跟自己意見與利害相合，或者自己相對能接受的候選人作為自己的代表，處理公共事務。而選舉制度中的任期限制，則意在以「多數民意」重新檢驗與決定政府官員或民意代表之去留。然而，就我國社會而言，卻常見含糊使用「民意」一詞而引發社會在處理與面對公共事務時，有標準不明的問題，以及有「有形民意與無形民意脫鉤」使得選舉制度淪為形式的現象。

首先針對含糊使用「民意」一詞，而引發社會在處理與面對公共事務時，有標準不明的問題。民主社會，以俗話說「人民當家作主」，政府的運作要依民意而行。然而要所有社會成員在意見上一致，就現實而言幾乎不可能。民主社會因而只能相對地以「多數民意」行事。如果沒有多數決機制，則因為人人都是民主社會的成員，咸能宣稱自己代表民意，因而將使得社會在公共事務的處理上欠缺標準而難以運作。因此，民主社會必須避免含糊使用「民意」一詞，而應以相關意見是否能代表「多數民意」加以檢視。而所謂的「多數民意」也只是數量上的相對概念，也是民主社會所必須共同討論與決定的標準問題。³⁴²

若沒有多數決機制，則將欠缺以客觀而能證明的方式，³⁴³探求多數民意，討論相關問題時，則會失去檢視與判斷的標準。例如，在 2008-2016 年我國由國民黨作為執政黨，在這段期間，時而聽聞國民黨籍的民意代表，被批評「聽黨意而不聽民意」。實際上，我國參與政黨的政治人物，在公共事務上多半聽從黨的指示，其中一個主要原因，在於是否聽從黨意是政黨決定候選人提名的考

³⁴²例如有些社會採行簡單多數決，有些則採行多數必須超過全體投票權人半數之絕對多數決。

³⁴³這裡指稱的客觀，乃是從有形數量來界定的。

量要件之一。並且因為獲得政黨提名之候選人，在政黨之支持與背書下，勝選的機率往往大幅提昇，因而許多民意代表確實聽從黨意行事。然而如何面對「聽黨意而非民意」的批評，則涉及對「民意」一詞的界定。

在指稱任何政黨或政治人物是否「聽從民意」，宜修正為是否「聽從多數民意」。而經由政黨提名的候選人勝選機率能提昇，正是代表該政黨獲多數民意之支持所使然。因為決定候選人是否勝選的最終原因，實是多數人民是否支持或「買單」。就民主政治而言，經過選舉制度勝出的，即代表有多數民意之支持。多數決選舉制度，幾乎可說是民主政治思想所接受，最客觀而可證明的探求民意之方式。指稱「黨意與多數民意」相悖，除非直接反應在選舉結果上，否則難以逕而視作是對立的。

另一個例子，則是在 2014 年的反服貿太陽花學運，³⁴⁴運動期間除了抗議法案通過的程序上有瑕疵，也有的人掀起「立法委員」無法代表多數民意的爭議。稱說關心社會國家的學生佔領立法院二十多日，期間則號稱有五十萬人走上街頭遊行抗議聲援。有人說立法院中才 113 位民意代表，對比走上街頭的五十萬群眾，已失去正當性。實際上五十萬確實是個大數目，然而，若就民主政治的觀點來看，應更正為五十多萬人與一千多萬合法選民的多數決結果的「對比」。民主政治幾乎僅能接受以「可證明的」選舉制度來產生「民意」，否則，任何個人，都可能妄稱自己代表多數民意，此為民主政治，必然要走向選舉制度的原因。民主政治思想裡，真正的多數民意，無法脫離選舉制度。³⁴⁵

³⁴⁴相關簡介：〈太陽花學運占領行政院 事件總回顧〉，中央通訊社，2016 年 5 月 23 日，<http://www.cna.com.tw/news/aip/201605230374-1.aspx>

³⁴⁵國內有許多團體，被通稱作「公民團體」，然而公民團體的內涵實應檢視其成員與數量上的代表性。例如「中學生反課綱」、或「勞工團體爭休假權利」等，其中「中學生」與「勞工」的指稱，是否為「普遍身份」之代表，實是需要審視的問題。如此概括性的文字使用，往往流於粗糙。

113 位立法委員是一千多萬合法選民，經過合法的多數決選舉制度，所產生的形式結果。也許有人會說，這些代表在選舉當下或許能代表民意，但在之後則失去多數選民的支持。然而民主政治中的任期限制即是為此設置。指稱仍在任期內的民意代表失去「多數民意」之支持，在未有「選舉制度」證明的情況下，實難被接受。³⁴⁶民主政治是訴求人民整多數作主的政治，若有人認為民意代表不適任，然而，至少這卻是參與選舉之多數所擁護的結果——有其形式意義在背書。³⁴⁷民主政治裡的「多數」，恐怕只能賴有形的選舉制度產生與證明。

前面所述，乃是國內時而可見含糊使用「民意」一詞的問題，以及指出民主政治所接受之「多數民意」乃待有形制度求取與證明。然而，本文在此則由另一個角度，來析論與我國民意議題相關的問題。民主政治理論雖如上文所示，然而，我國社會確實時而可聞，「有形民意與無形民意脫鉤」、選舉制度淪為形式而與「實質民意意涵」脫節的問題。前述質疑立法委員「聽黨意而非民意」的批評，「黨意」跟社會「多數民意」確實存在落差。例如 2012-2016 年期間，馬英九前總統的滿意度民調一度僅有 9.2%。³⁴⁸檯面上的總統、立委，背後雖都是鐵錚錚合於民主程序的結果，但是在實務上，卻被認作是不適任、不合「民心」。筆者雖然認為民調未可盡信，然而當時油電雙漲的政策，民眾確實普遍不滿政府之施政。³⁴⁹析論此種有形民意與無形民意脫鉤的問題，成因相當複雜。關鍵則在於，為何被認為與「多數民意」相悖的「黨意」實際上卻可以在選舉多數決機制上，得到多數民意的支持。

³⁴⁶有些論點指出以民意調查可供參考。然而，參考只是參考，與普選畢竟存在差異。甚至民意本身，時而反而會受到「民調」影響。因此欲以民調論事，不可不慎。

³⁴⁷走上街頭人數雖眾多，但被問一句：「誰選你們出來做代表了？」在民主政治的原理原則下，未經多數決，確實難以被證明是真正的民主多數。

³⁴⁸前總統馬英九第二任執政。〈史上新低！馬英九斬王太粗糙 年代民調：滿意度剩 9.2%〉，ETtoday 新聞雲，2013 年 09 月 16 日，<http://www.ettoday.net/news/20130916/270772.htm>

³⁴⁹以此為例，意不在探討此事件與政策之本身，筆者欲指出我國內社會時而可見這類現象與問題。

國內時而出現，經由我們社會多數自由選舉出來的政府官員或民意代表，在形式上符合民主，出於個人自由意志選擇、以多數決出任，然而在實質意見上似乎無法真正代表多數人民的意見、無法得到社會多數的擁護，或者在公共事務的處理上，引發普遍的不滿。形成形式上雖是多數決選舉的結果，卻與實質上「多數民意是否支持」確實時存在落差。

筆者在此欲析論為何會出現上述的問題——為何會出現「有形民意」，與「無形民意」或者「實質民意意涵」落差的問題。「有形民意」乃是指透過民主選舉制度的產生出來的結果；「無形民意」筆者又將之稱作「實質民意意涵」，則是指人民對於公共事務處理的意見或作滿意度。析論二者的脫鉤現象，關鍵在於「民意意涵」的界定。民主政治被視作「民意政治」，所謂的民意，乃是指個人獨立自主地，針對事實利害之判斷與選擇。而就公共事務而言，則是考量政策與政見，對於個人利害之影響，而做出意見上的選擇與取捨。它偏向是就個人客觀事實利害的角度看問題。民主政治思想中，有形選舉制度所求取出的民意意涵，與無形而實質的民意意涵乃是一致的。³⁵⁰

上述民主政治所指的民意，乃是偏向就個人客觀事實利害而論。然而，所謂的民意卻有不同的內涵。以儒家思想而言，儒家思想以斥利克慾的人道價值觀念、由純人面的心性與價值看問題，重視以倫理與良知良能為論事的標準，而排斥以個人感官事實利害論事。其中倫理與良心，性質上是主觀與抽象的，雖然如此，卻不是沒有客觀標準，亦即所謂「主觀的客觀性」做依據。³⁵¹儒

³⁵⁰一般政治學有所謂「合法性」與「正當性」的名詞區別。合法性是統治者乃經過有法律保障的正客觀制度而產生；正當性則是指被治者願意接受統治者的統治。就民主政治的理論，「正常情況下」，政府官員經過公開、公正而合法的選舉制度產生，人們出於自由意志參與投票，因而有合法性就應有正當性。

³⁵¹同註8，第四章第二節，頁399。

家思想影響下的民意意涵，是不重視個人事實利害，甚至以追求個人利害為恥而加以隱藏。

然而，儒家思想隨時間的遷異，原有內涵已經不純粹，在近代與內涵相衝突的西方文化接觸之後，則更遭受扭曲變調。出現雖遺留有原思想文化的形式，內涵卻被更變而扭曲。³⁵²儒家思想追求超越個人事實利害的主觀價值，帶有集體性以及主觀性。在落為事實時，重集體性的形式仍在，影響國人在民意內涵的本質上，今日仍多見無法擺脫傳統重視集體的的特性，例如重視家庭、家族、同鄉、族群等，但內涵變成追求這類局部小範圍的集體共同私利。看似同樣以倫理親疏遠近之關係論事，卻缺乏良心或人道價值規範，而有私相授受或者維護偏私自己人的問題。同樣地，重主觀性的形式亦被保留，但內涵則不再講求良心與真正無私的倫情，而變成重視個人主觀的面子、義氣、意識型態等等。

儒家思想文化影響我國雖然採用民主政治，採行民主政治的多數決——亦即重視有形數量的計數以及票票等值的觀念。然而，在數量計數的無形意義上，卻因為有具有非個人主義式的民意特質，而往往呈現出個人自我壓抑或自願放棄個人自主的意見判斷，而以所屬團體，例如家庭、政黨等其他成員的意見，為自己意見的現象。或者倒過來，而有某些團體，則要求其成員接受或擁護團體的意見，作為個人之意見，實非民主政治式個人在意見上的獨立自主。

民主政治思想肯定個人從感官慾望事實利害論事、重視客觀理性。民主政治的選舉，形式上出於個人獨立自主判斷，內涵上

³⁵²儒家思想就性質而言，本來就是以人性的純人面做論，乃是屬於相對弱勢的人性面向。在近代與肯定人性動物面的民主思想相遇後尤其受到動搖。

則是針對公共事務的處理解決，對於個人實際事實利害的影響做考量。儒家思想追求倫理情感與良知良能而排斥以個人感官事實利害論事，在思想內涵上，則並未發展所謂「理性」論事的方式、態度，以至素養，完全是另外一套價值標準與規範方式。

民意分有不同層次。民主政治所論乃是針對事實利害，競爭民意之支持，是屬於低層次的政見與政策之爭。而主觀情感與抽象價值，則是屬於較高層次之議題。³⁵³低層次的政見與政策競爭，則意見與立場的形成，往往會隨外在事實利害的條件與變數，做更動與調整，因而在民主政治多數決的運作上，則相對不會有固定多數少數的問題。然而，高層次的意見，通常不稱作意見，而偏向「意志」。意志乃相對超越客觀有形之事實利害，而較為抽象與無形。就性質而言，重視高層次之抽象價值或主觀情感論事，則因為相對不顧量低層次的事實利害，因而不易改變、修正、或調整個人意見，相對顯得不容易溝通與妥協。因此影響民主多數決的運作，在民意之表現上造成有形多數少數難以流動與重組，而帶來社會分裂、對立與擾攘。

非以客觀事實利害論事的問題，舉例而言，反應在公共事務的運作上，則看重情感關係與意識型態等，而非論以理性客觀的事實利害。例如國人在選舉投票時，無論就選黨或選人而言，普遍忽略候選人本身的政見。相對不重公共事務的客觀處理、專業問題，以及選舉結果對於個人事實利害的影響。同樣地，卻也不重傳統文化所看重的道德人格問題。而考量政治意識型態與情感，包含，時而可聞特定事件受害家屬在事件過後參與公共選舉，往往會因為受同情而獲支持，擁「同情票」而勝出³⁵⁴；又或者對於

³⁵³層次之高低，乃是以性質做區分標準，越具體有形的，屬於低層次；越抽象無形，則屬高屬於高層次。

³⁵⁴例如，2016年立法委員選舉，時代力量立委洪慈庸。

政二代的支持，其支持來自對父祖輩的能力肯定或者情感，延及子孫，卻未見客觀察視當事人的能力條件等問題。如此則雖然有民主政治的自由選舉，但結果卻容易導致「形式民意與實質民意內涵脫鉤」的現象。

另舉幾個社會上不符民主政治原則，卻相對普遍或經典之觀點。首先提及一個相對「經典」的例子，意在呈現國人面對公共事務時特有的反應問題——某球團加油隊女孩，以個人身份為特定政治候選人宣傳，疑遭網路「霸凌」。新聞內容，大意是某球團的啦啦隊女孩，去幫自己支持的政治人物做選舉宣傳。這件事情在網路上嘩然，反對者普遍認為，雖然沒正式簽約，但女孩們承載的身份跟球團難以切割，甚至被視為「公眾人物」，而被認為此舉不當。在網路上出現所謂謾罵「霸凌」的問題，而後甚至有些人明言不再支持該球團。最後女孩們在很短的期間內，被球團切割與冷凍。

實際上，就民主政治而言，人人都有權擁護自己的政治立場。當然，這樣的行為可能會引發政治敏感的問題，也是當事人自己應當承擔的。然而，此事件有趣之處，在於呈現部分對於政治熱衷的國人，具有鮮明政治意識型，影響其論事態度與立場——連對於球賽這等運動的愛好與支持，也會以政治立場來做先決前提。立場相合則支持，不合則就算喜歡這類運動，也可能會轉為排斥。實際上，若就「較為典型」的民主政治思想而言，相對少見這類心理與行為反應。相對比較不會有這類，因為這個球團所用的啦啦隊員的政治立場與我對立，因此連這個球團也不支持了、連球類運動寧可也不喜歡了的現象。直白地說，民主政治的個人政治意見與立場，連對父母都不加以顧量，何況是球團的啦啦隊員。³⁵⁵

³⁵⁵ 〈伊梓帆談霸凌痛哭 不後悔挺洪秀柱〉，蘋果即時，2015年9月15日，

又例如，社會上常聞「國民黨不好，台灣不會好」，或者鼓動「消滅」「萬惡」國民黨的觀點，實際上國民黨備受批評之處，乃與我國近代史上因內戰而後採行的威權統治相關。然而，在時空與該政黨實際之做法、處境皆已變遷的情況下，³⁵⁶仍時而可聞上述「消滅」某一政黨的觀點，實與民主政治從客觀事實變數論事，以及多元意見與立場並存的觀點不搭調。

又例如，我國因為近代史的發展，³⁵⁷也影響國人在論公共事務時，容易聚焦在高層次的國體與國家認同上爭議，而使實際公共事務之處理因而失焦。民主政治的前提，應該是承認且擁護共同體做前提，建立在國家認同與情感統合，或者就共同利害之認可上，而行低層次意見競爭——在公共事務處理上競爭人民對不同政策、政見的支持。在我國則因為對於意識型態、甚至國家認同爭議，影響國人對公共事務的關注與運作。實際上，民主政治乃是低層次事實利害之政見與政策競爭的政治型態，缺乏民主政治之重要前提，則多數決的競爭，實反而成為撕裂社會、惡化分裂的利器。³⁵⁸我國在大選時，所謂的藍綠基本盤導致選舉產生的有形民意，既相對固定、難以流動重組，也顯得因而與民主政治「無形而實質之民意」脫節——有形制度淪為形式，與真正民主政治之「民意」齟齬，以致公共事務處理失能，或者出現對於民選官員或民意代表不滿的問題。

最後，回到前面 2014 年的「太陽花學運」所呈現的問題做總結。學運期間學生之訴求，包含認為立法院不足代表民意，應要

<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20150915/691913/>

³⁵⁶例如，解嚴、兩蔣逝世多年，又或者在 2016 年大選中大敗，而經數次政黨輪替等。

³⁵⁷包含就國共內戰後將政權落定於台灣本島，或者此之前被日本統治。

³⁵⁸舉例而言，政府雖以追求社會和諧為由，設立紀念公園與和平紀念日，紀念二二八事件。然而，實際上卻有越紀念社會越分化、越對立的問題。反而幾乎成了定期撕裂社會的利器。這樣的現象，短期內幾乎是難解的問題。也許世代遷異，冀望由時間沖淡，讓戰亂時期不幸之事得到昇華，才有望使社會得到「真正」的和平。

再另創一套監督機制的觀點，學生以激進手段表達訴求，是難以成立的。相關的原因即在於前述兩點，第一，民主政治只能接受與聽從「經有形制度所求取與證明」之多數民意，亦即只能聽從「有形」、「可以證明」的選舉制度結果。而當時被認為「不得多數支持」的政府與立法委員，正是經過民主多數決的結果。立法委員作為我國最高民意機關，扮演監督政府施政的角色，若要再創設另一套機制加以監督，宛若是在最高民意機關之上再添「太上民意機關」。如果所有投票權人都可參與之選舉制度，都不足以被信任與接受，那麼另行再創設的「太上機關」將如何產生、又由誰擔任、可信嗎？第二，我國施行民主政治，社會卻顯得紛亂，實在於有形民意與無形的實質民意的脫節問題——人民圈選出自己不甚滿意的代表。問題應回歸，如何讓「形式民意」與「實質民意」相符合，應朝向教育與宣導，讓人民真正認識民主政治，選擇「真正」能代表自己的立法委員與官員，才是相對正本清源又符合民主政治的做法。讓民主政治制度能在其常軌上運作，才是真正根本與長遠可行之道。

參、欠缺對民主政治的平等、相對性、與理性的認識

前述我國選舉制度——「形式多數民意」所支持的政府官員或民意代表，反而在實際公共事務之處理上令社會未盡滿意。成因在於欠缺以理性客觀判斷事實利害問題。

本文在此欲析論的則是我國在施行民主政治時，存在許多對於民主政治之平等、相對性、與理性的欠缺認識。民主政治思想肯定人性之動物面，而面對追求人性動物面慾求之過程，可能帶來的衝突與混亂，認識民主政治思想之平等、相對性、與理性即是關鍵。

關於相關欠缺理性的問題，例如表現在面對多數決的結果上，則有否定多數決結果的問題。國內社會，每值大選之後，時而可聞否認多數決結果的問題，例如「我又沒有投他／她、這個人又不是我選的」而拒絕承認勝選人作為國家元首，呈現一種「多數決結果與我相合，則加以擁護，並且要求呼籲他人應該接受」，然而當結果與自己相左時，卻不接受。實際上，民主政治是一種過程性價值觀——擁護公正機制與過程產生之結果。接受其結果原因在於它的過程公正合法。然而我國卻見「但要結果，而忽略過程」的問題。

上述以「結果是否符合自己想要」作為標準，逕行接受或否定合法而公正公開之多數決的結果，即是以「雙重標準」論事的非理性態度。另外則是以及以激進手段表達立場，或者非理性的手段傳遞資訊，包含在網路資訊的流通上，則見諸如造謠、抹黑、渲染，甚至是反串等混淆公共訊息視聽的問題。以及在媒體方面，各持政治意識型態立場的媒體，咸有欠中立。筆者皆將之歸為欠缺對民主政治的平等、相對性、與理性的認識與維護。

筆者在此僅舉幾個例證，第一類是網路資訊流通上，以反串手段操弄訊息的問題。首先是關於 2015 年第 8 屆立法委員蔡正元的罷免案。2015 年有人發起要罷免蔡正元立委，雖然當時法令規定罷免案無論正反立場皆不得宣傳。³⁵⁹罷免案發起人架設網路細數條列諸多罷免的理由，而當時蔡正元亦依規定撰文答辯。³⁶⁰然而筆者所觀察到的現象是，蔡正元列舉資料回應罷免理由做答辯，可惜卻未見罷免方再針對性地回應。就事論事的相對屬於少數，

³⁵⁹該法令至今仍未更改，其合理性值得討論，但不在筆者的討論範圍，在此不論。

³⁶⁰〈蔡正元罷免理由書〉，割闌尾計畫，2014 年 5 月 8 日，<http://appy.tw/2014/05/419/>。以及〈蔡正元：「荒唐失據、罔顧公理」遭罷免答辯書全文〉，TVBS 新聞，2015 年 2 月 2 日，<http://news.tvbs.com.tw/fun/565528>。

在公共媒體的報導中亦然，除此之外，則還有似是而非的民主政治觀點。³⁶¹

本文舉此事例，並不是在討論該立委罷免案的合理性或評價蔡正元立委的是非，也不在於事件期間，不得宣傳之法規形同虛設的問題。筆者在此欲指出的，是網路出現的反串、混淆公共資訊問題。罷免案期間，有人假冒蔡正元支持者，設立臉書專頁，號召支持蔡正元的人，參與當時2月14日的投票——為蔡正元投下反對票。³⁶²甚至有人冒充蔡正元本人，發布簡訊給選區民眾——呼籲民眾勿去投票。而這些，都受到蔡正元本人的嚴正否認。³⁶³尤其該臉書專頁，在蔡正元否定後，甚至本人表明要支持者勿理會、勿投票之後，仍力勸民眾投票，而被確信為反串。³⁶⁴而這些反串，也確實讓部分支持者誤以為真。

另一個反串的例子，與2012年2月台南發生地震，引起嚴重傷亡的事件相關。當時有人假冒某新聞台的臉書專業，在報導地震傷亡狀況時，撈下「台灣出了武則天，不只下雪還地震，現在只能祈求上天保佑台灣」等，偏見且缺德的評論。貼文一出短時

³⁶¹在罷免案前，有諸多號召投票的聲音，包含以「我國憲法雖保障人民有罷免的政治權利，卻從來未真正有政治人物被罷免成功，而若虛設」的觀點，因此，鼓勵人們行使政治權利，「勿讓權利睡著了」、「一起參與罷免案讓台灣民主更往前一步」的觀點。實際上，這正是一種似是而非的觀點。原因在於——「投票讓罷免通過，就是民主精神嗎？」答案未必是肯定的。實際上，該案件通過與否，無可無不可。更重要的，應在於罷免不應該淪為只是「形式」、淪為「為罷免而罷免」。如何罷免地有道理、有依據，讓「不適任者」去職，才是這個權利設置的真正用意。因此，重點在於能就罷免理由、與答辯理由加以討論與關注。細究內涵，才是重點。前述號召投票的觀點，則流為鼓動為行使而行使、不察內涵。如此，則是意識型態的對立與鬥爭，並非「民主進步」。

³⁶²反串蔡正元支持者所創設之臉書專頁：「蔡正元委員我們挺你，2/14為正義投票！」，
<https://www.facebook.com/fight4tsai/?ref=ts&fref=ts>。

³⁶³〈否認宣傳勿投票 蔡正元：被假冒很心寒〉，新頭殼，2015年1月19日，
<http://newtalk.tw/news/view/2015-01-19/56018>。

³⁶⁴我國對於罷免案或公投案，通過門檻相對嚴謹，包含投票權人之參與必須過半，以及贊成票大於反對票，兩道門檻皆符合才會通過。歷來案件無法通過，都因為投票率未能過半所致。而如此的門檻是否過嚴，是另一個問題，在此不討論。反串蔡正元支持者號召投票乃有針對第一道門檻之嫌。蔡正元本人希望支持者不予理會，原因亦在針對第一道門檻。而假冒蔡正元本人傳送簡訊，則一樣有宣傳，為影響投票率之嫌，而被認為是反串。

間內引發社會憤怒，怒罵而發起拒看該電視台，而後遭電視台嚴正否認，指稱被假冒。³⁶⁵

相關反串行為背後，隱含的乃是「為達目的不擇手段」的觀念、態度。造謠、醜化、似真實假的反串、無法求證的不負責任爆料、有心人為特定意識型態，故意加油添醋而炒作等，混淆公共社會資訊之流通等等行為，實令人髮指。筆者痛斥此類問題，並不涉政治立場。而是就民主政治的基本平等相對的觀點而論。民主社會應知理性參與公共社會的重要性。「使用什麼手段達目的」是強調平等的社會，人人都應標準相同的，是一旦「你可以，別人也可以」運用的。理性則應思及縱容一切不理性、為達目的不擇手段的問題，則惡性循環之下，社會最終會將變成什麼的樣貌？而如此惡劣的公共資訊環境，著實也是我國多數民眾，對於公共事務冷漠的導因之一，太多難察辨之事實，混淆人判斷是非。

前一類是針對民主政治表達意見時的手段問題。在此，第二類針對某些民主意見的訴求內容，同樣宜顧量平等、相對性的問題。我國歷經戰亂時期，其後由國民黨威權統治。國內常聞某些人，威權統治初期之二二八事件為由，要求政府撤下蔣中正先生之銅像，實際上，銅像之去留，並非筆者要討論的重點。而是就訴求的相對性而言，有人同樣地，也以漢人曾經鎮壓過原住民為由，要求國家撤去鄭成功的紀念銅像。不少人在聽聞撤去蔣中正先生銅像時，態度相當積極地贊成，或至少是不置可否。然而，在聽聞有人要求撤去鄭成功銅像，卻又感不妥。

另外，也有政治立場與國民黨相左的人，發起「一人一千塊，

³⁶⁵中天新聞一向被認作政治立場偏藍之媒體。

〈中天怒斥假臉書瞎辦 喊告背後藏鏡人〉，蘋果即時，2016年2月6日，<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20160206/791871/>。

大家一起拆除中正廟」的活動。³⁶⁶然而，也有人發起「一人一千塊，大家一起拆除二二八紀念館&二二八和平紀念公園」的聲音。³⁶⁷此外，也另有「更應該拆的是日治時期遺留的總統府」的觀點。

上面所列舉的新聞事件，事實將如何處理並非筆者所關注的，筆者意在突顯民主政治在意見訴求的內涵上，存在相對性的問題。我國究竟欲採用與傳承何種對於歷史文化的態度，在論及相關問題時，實不能輕忽民主政治之平等與相對性。

總結民主政治對於「雙重標準」的厭棄，實是出於對平等、相對性的認識。認知人的能力與權利乃是平等而相對的，看似良善的民主政治觀點，背後實是一種對於「恐怖平衡」的理性認知。個人作為社會成員的一份子，如果有人不理性參與公共社會，則人人若都如此，則將致社會混亂失序，而相互傷害。民主社會對於平等之重視，除了是重視個體價值之平等，更是為「公平性」、為事實利害理性考量的結果。

肆、非政治面的價值衝突問題

非政治面的價值衝突，是個相當大的論題。筆者在此僅舉一、二例。價值觀的衝突與差異，看似是個人問題，實際卻是牽涉整體社會的價值標準判斷。

首先，儒家思想以「與世無爭」、「安貧自適」、「但求諸己」等的價值觀念自我肯定。把與個人生理感官事實利害相違之逆境，視作是對個人的磨練與考驗。對於事實利害，往往採用不計較，

³⁶⁶ 〈小英表姐政委之子 發起拆中正紀念堂遭肉搜〉，聯合新聞網，2016年5月5日，<http://udn.com/news/story/1/1674914>。

³⁶⁷ 〈蔡英文外甥網路集資「拆除中正廟」 突喊卡〉，聯合新聞網，2016年5月6日，<http://udn.com/news/story/9485/1676315>。

忍忍就好的態度面對。肯定人對於個人事實利害之不爭與謙讓、對感官慾求能忍耐，以為美德，給予價值之肯定。此種不以外在事實利害而苦樂，但求自省自適、求諸己與問心無愧等價值觀點，於今卻顯得相對「弱勢」。

民主政治思想則肯定個人追求感官慾望事實利害，因而認為「不合理」的「忍耐」是奴隸，不是美德。而所謂的合理與否，乃是就個人生理感官事實利害的角度而論。相關的價值衝突，例如，我國在勞動權利的議題上，受西方影響，重視爭取個人之事實利害，並且引入西方社會所謂「工賊」的說法。³⁶⁸ 將具有傳統儒家思想「與世無爭」、「安貧自適」、「但求諸己」的價值觀念的人，指為愚笨、或者「破壞」他人爭取權利之「絆腳石」，是該被斥責與排斥的對象。

另外，價值衝突反應在人的關係上，民主政治思想從個體獨立自主與平等，以及個人相對之權利與義務，作為人與人相處的標準。而我國傳統社會在習俗上，則受儒家思想影響，則有子女孝事父母、媳婦侍候婆婆、甚至於有反對女兒繼承家產的做法。在今日社會受到反對與質疑。反對孝順的部分論點，乃是就子女的獨立自主性而論，直言是在「反對父母將子女視作奴隸」。然而，這種將「不重個人事實利害自主」的思想內涵，簡化而誣指為奴化思想，既忽略思想與傳統社會的事實面，不宜混談，也忽略了有形做法背後的價值觀念差異，反而突顯對思想文化的無知與主觀。實際上，筆者認為，我國社會接觸西方思想觀念的時日已久，許多傳統觀念與實際做法為求適應社會變遷，未必不宜更動。然而，筆者卻反對將傳統觀念與做法，逕自視作是落伍或者指稱為「遺毒」的論事觀點與態度。這當中實存在對於我國固有傳統文

³⁶⁸工賊（英語：Strikebreaker），指在罷工活動中，不參與罷工，繼續工作的人。

化之不解與偏見。

就女兒不繼承家產的傳統做法而言，傳統的社會「父母的晚年」主要由男生支撐的，女兒不分家產，也不承擔。³⁶⁹女兒不分家產，就「單一家人」來看像是「不公平」，但對同一家人而言，女兒出嫁至夫家，與丈夫一起分丈夫姊妹所「不能分」的家產，相較於西方實際社會的做法，這只是另一種文化觀點。民主政治思想重個人主義，以個人為單位看問題，但非西方文化卻不然。子女孝事父母、晚輩敬長、或者媳婦侍候公婆，都是相類似的原理——今日子女將來也會長大為人父母，今日當人媳婦者將來也會成為婆婆，今日的晚輩也必是未來的長者等。它的「公平性」與西方個人主義觀點不同。

實際上，儒家思想沒有「公平」這樣的詞彙，因為所謂的「公平」的意涵，往往是從個人感覺與事實利害之計較或計算而論的觀點。然而，若順著從事實利害的角度來分析，實際上，儒家思想的內涵只是另一種「公平性」。社會身份與角色，乃是會轉變，而非靜止不變的。

此外，就上述繼承家產的問題而言，實際上，西方社會鮮見華人社會繼承「家產」或「家業」，或者父母晚年由子女承擔的觀念與做法。他們沒有與儒家思想中的「孝順」概念，更欠缺能確切相對應的詞彙。就西方個人主義的觀點來看，孝順甚至被明指為奴隸。

筆者在此並不是專門在探討儒家思想影響下的習俗內涵，只是欲指出，談論不同習俗或文化，不宜就片段事實加以看待而評

³⁶⁹ 普遍觀念與現象如此，特殊情況，例如全數是女兒沒有兒子等等不談。

論。並且，如以一面倒接受、或崇尚西方個人主義的觀點來看問題，則自然會覺得非西方文化多「不合理」。實際上，不同思想文化以至具體的習俗與制度的差異，方方面面皆不同，並且各層面在關係上乃相互牽連。逕以不同文化的片面觀點，作為標準來批判固有傳統習俗與文化，或者將舊日社會遺留下、今人卻已莫名所以而被視作「不合理」的習俗，拿來批判整個思想文化，甚至將之指稱為「遺毒」而自認進步。此種欠缺對文化、習俗的理解，更缺懷疑的態度，並不鮮見，實令人唏噓。

今日國內社會呈現肯定個人追求事實利害，卻欠缺理性，在公共事務的處理上，形成既沒有傳統斥利克慾的價值觀念，又欠缺理性公平——變得「要利而不理性」、「講關係而不重良心」……等價值標準錯亂，因而致生社會混亂。其實價值的取捨，有其「社會性」與「公共性」。不同的思想文化交錯，固有文化對國人的影響雖程度與狀況不一，至今卻仍舊存在，反應在社會生活與政治等各個層面上衝突不適。而以西方民主政治作標準來看，傳統美德確實成為今日我國公共生活的「障礙」。儒家思想影響下的孝順、安貧樂道、與世無爭、忍讓等美德，確實影響國人顯得對公共事務冷漠，或者對事實利害、權利等消極，甚至也確實影響民主政治法治之難行。

如此文化與制度的衝突與不適，被指稱作傳統思想文化的「遺毒」，傳統美德不受重視、也不被了解。而被「自己人」以「愚民」、「奴性」逕而抵毀與嘲笑……如此對於自身傳統思想文化之無知、自大，實令人遺憾。³⁷⁰甚至有一代代複製而難以挽回之趨勢。

³⁷⁰江澄祥教授曾以「逝去的千千萬萬中國前人都愚笨，而今人在今世才發現傳統中國儒家思想文化不合理，這以代人自認最聰明」反諷今人以直覺論思想文化的問題。

第六章 結論

民主政治乃是西方早期環境與歷史文化的產物，西方國家的民主發展歷時百餘年，爭取、改革、甚至革命，而修成今日相對穩定的民主成果。許多非西方國家，在歷史文化思想上並不屬西方文化，卻在近代大多直接地「移植」西方國家費時百年而有的成果。我國在近代走上民主化的歷程，並引以自豪，然而，民主帶給許多非西方文化的社會卻顯得紛擾，甚而即便因而紛擾卻仍受支持與擁護。

析論民主政治帶給非西方文化的社會紛擾的根源，可能在於有形制度與作法上雖然西化，但思想觀念卻未必西化所致。有形的制度與作法若求能有效運作，無形的思想文化，往往扮演關鍵角色。制度背後有其相應的生成條件，與承載的價值觀念。民主政治亦不只是有形制度與作法而已。欲採用不同思想文化所發展出的制度，會因不同的文化在本質上的差異，而存在齟齬與調適的問題。³⁷¹

人類在共同生活中無可避免地相互影響，為求生存與發展，思想文化因而相應而生，作為人類共同生活共同的規範與價值標準。思想文化的產生乃是配合環境以及人性而來。人性同時具備兩種不同面向，不同思想文化對人性的取捨與發展的面向不同，無形思想文化價值觀念存在差異，因而有形層面的政治制度與具體作法不同。本文第二、三章，針對儒家思想，第四章針對民主政治思想，做個別析論。人性有不同的面向，儒家思想建立在人性的純人面，從人殊異於動物的特殊心性論尋求社會的維繫與人的生

³⁷¹文中凡有關文化價值觀之生成，與環境與人性之關係，其主張與說明，均引自於江澄祥教授在所有課程、讀書會，以及著作《人的道理—理論邏輯學》等之內容。

命價值意義。民主政治思想則聚焦於人性的動物面，認為人在生理感官與事實利害的需求上與動物無異，唯人有理性的能力，能以理性求取利害。建立在此之上，兩種思想分別而有各自的具體制度與作法。

本章將總結全文的論點，並且針對研究過程的感想做綜合陳述，總結而言分成三個面向：儒家思想與民主政治思想在要點與內涵上的差異與衝突、應如何面對兩種思想文化的衝突與取捨問題、研究思想文化之差異宜有之認知與態度問題等。

壹、 儒家政治思想與民主政治思想——兩種思想的要點與內涵的差異與衝突

儒家思想與民主政治思想，兩種思想文化各自有其立論基礎——包含客觀環境資源條件與狀況、對人性的認識與觀點，更進一步則是價值取捨決定思想文化發展方向。人性同時存在的兩個面向——純人面與動物面，且在性質上相互衝突。兩種思想對於人性的兩個面向有各自的取捨作為基礎，如何取捨，進而加以肯定與追求哪一面向，是思想價值觀的問題。兩種不同的思想對於人性的觀點，以至價值取捨有所差異，進一步表現在人與人之間的關係上，尤見於對天生倫理關係之觀點不同。³⁷²更進一步，也表現在統治權力的依據、統治者的角色、統治者與被治者的關係、政治的目的、內涵與方式皆有不同。

儒家思想屬於相對不足分配環境之產物，雖承認人乃是動物面與純人面並存，然而在兩種性質相反的人性面向上，儒家思想在價值的取捨上肯定了純人心性。以純人的心性之保存為價值之

³⁷²請參閱本文第五章第四節，倫情孝道與可變動多數、少數的問題。

所在，其價值追求甚而必須透過排斥與壓抑與動物相同的個人生理感官慾望事實利害之面向。儒家思想建立在肯定特殊的純人心性上，表現在其倫理關係與道德觀點上，不講求個人感官慾望事實利害。在統治權力的依據、統治者的角色、治與被治的關係、政治的目的與主要內涵等，則展現強烈的倫理與道德色彩。

民主政治思想則與儒家思想相反，孕育於資源狀況相對足夠分配的環境，因而也影響人性的認識與價值之取捨，民主政治思想幾乎把人看作與動物相同而不談論儒家思想所謂「純人面的心性」。民主政治思想肯定人追求滿足動物面之生理感官慾望利害，而這樣的觀點也反應在其對於人與人之間關係的觀點上。在追求滿足動物面需求的過程中，競爭外在有限的資源則人必然會相爭相害，因此民主政治思想在統治權力的依據、統治與被治的關係、政治的目的與內涵上，皆在為如何處理與避免人們在共同生活中的衝突問題，以及如何有效追求與保障個人與整體之利害等。

綜合儒家思想與民主政治思想在內涵上存在的差異與衝突，本論文分別由先天人性與後天人性、德治與法治、民享與民治、倫情道義與可變動多數少數……等幾面方析論，進一步則指出且析論下方幾個衝突與取捨的問題：

與世無爭，或公平競爭？

應追求心靈自由，或者個人自由？

應行價值人心的管制，或者應自由開放？

應重視結果有保障，或者過程能自己參與？

應追求完整人格，或獨立人格？

應顧全成功的倫理生活，或者追求成功的公共生活？

上述的兩種思想內涵之差異來自其立論基礎與發展前提之不同，因而自然存在思想內涵上的差異，而當不同文化相交遇時則產生衝突，必須面臨調適或取捨。我國以儒家思想為傳統固有文化，於近代卻施行在西方所孕生的民主政治制度。筆者在第五章的前四節指出兩種內涵存在如上述的差異與衝突，同章第五節則進一步試著析論我國社會的問題——我國在施行民主政治至今，因為思想文化與制度齟齬而產生的混亂問題。

思想文化的內涵雖然因為在流傳的過程，「必然地」與原思想內涵有所差異而不純粹，原思想文化至今卻仍有其影響力，例如我國社會至今仍重視倫情孝道、良知良能等，然而其內涵已與原思想文化差別甚遠，或者往往是留下形式而原有內涵遭忽略。另外，在近代接觸西方思想文化之後，更是對傳統思想文化帶來嚴重的衝擊與扭曲——原本各自成套而內涵衝突的不同文化相交遇，制度與文化脫節——擁有傳統固有的思想文化，卻移植另一文化之具體制度與做法，因而產生諸多水土不服的問題，思想觀念上之不中不西，帶來社會混亂、價值混淆、衝突、與迷惘……影響著今人，並且也將繼續影響後人。

了解固有傳統文化是一種文化責任，了解外來制度賴以有效運作的內在思想文化，則是冀求任何制度能有效運作不可欠缺的重要前提——我國現有的政治與社會問題以及未來之展望，應從思想文化中找尋問題的根源，而思尋如何面對。

貳、 應如何面對兩種思想文化的衝突與取捨問題

文化各自成套，在不相交流的情況下得各自發揮其作用。相交流時，則因內涵上的差異產生衝突的問題。我國在施行民主政治至今，所存在的種種因制度與文化齟齬的產生的混亂問題，皆

是社會應當共同面對的，然而關鍵在於應當如何調適或取捨？依據什麼標準去調適或取捨比較適切？本論文在研究儒家思想與民主政治思想的調適問題，實際研究後卻發現文化的整體發展脈絡與嚴密的邏輯關係，以其成套的性質而言，不同思想的衝突實難以「切片切段」的方式調適，最後恐怕只能取捨，而難以「調適」。部分研究者，以為兩種思想能調適，實為「誤讀」。³⁷³

「調適後」的思想內涵，實際上，已經不是原本的思想內涵了，以思想的整套性來檢視，終會發現有矛盾、難以成立之處，甚而破壞思想文化原有緊密相扣的脈絡，難以有效發揮「原有效用」。所謂「原有效用」指的是至少就消極面能使共同生活得以維繫，使人免於相爭害。積極面則是使人的生命有意義。³⁷⁴。因而就應當「如何調適或取捨」的問題上，筆者認為應以「取捨」來看，而非「調適」。如何取捨，則分成下面幾個面向來看，分別是文化與環境的關係，以及不同思想文化在價值上的評析來看。

一、從文化與環境前提的關係切入探討

在面對不同文化的取捨問題時，須知文化與環境前提的關係——如枉顧環境資源狀況是否足以分配，而逕以個人直覺好惡看待思想文化取捨的問題，則脫離前提的思想文化內涵，將無法有效地發揮其長遠應具備的安身立命的作用。

本論文在第二章³⁷⁵提及的環境與資源狀況的問題，文化思想與一個國家社會以至民族的長遠發展密切相關，我國固有思想文

³⁷³ 析論所謂調適二種思想的觀點，多是留其一思想之形式，而注入另一思想之內涵。例如稱說儒家倫理孝道觀念的人，往往將倫理孝道講成是相對的，並且看重人與人間之孝友的事實面，卻忽略其背後純人面價值追求的內涵與意義。

³⁷⁴ 無法發揮思想文化所設置的效用，其原因有兩種，一乃是就人的事實面之必然，二則是就不同思想文化相交遇後，互相混淆所造成。

³⁷⁵ 請參閱本文第二章第二節，頁 81。

化的孕生環境，屬資源不足分配的類型——傳統中國文化孕生自黃河流域，以其環境中存在之水患、不適耕作的氣候型態、人口密度相對較高，與在此環境生存發展之需求相應，而發展出儒家思想文化——儒家思想追求超越個人事實利害之上的純人價值，幾乎是為斥利克慾的價值觀點所貫串。然而，我國在近代卻採用適行於資源足夠分配的民主政治思想與制度。

西方個人主義以及民主政治思想的特點，尤其展現在肯定個體自主的能力與價值、肯定人追求動物面需求之滿足，並將價值建立在外在事實利害的競逐與滿足。孕生自資源條件足以分配的環境，因而有此種競逐外在事實利害的思想文化——以其外在資源相對足夠分配，人與人在競逐的結果上，有一定程度的保障而無強烈生存之憂患而可行。

資源不足分配的環境，卻欲行資源足以分配環境所生之思想文化——其肯定個人自由競逐事實利害與的觀點，乃所置之環境條件齟齬——人在競逐相爭過程帶來的衝突、壓力與痛苦，勢必加遽。環境足以分配與否，實是難以改變的事實問題。一般論者憧憬民主政治思想的自由開放，卻忽略所處的環境前提需要，長遠將有隱憂。

而就近代中國大陸的發展來看，雖然在政治制度上並非採行民主政治制度，然而其重視經濟發展的觀點——追求超過基本需求之上的發展與滿足，實與民族固有之斥利克慾且重視價值人心的思想文化本質不同。就本質而言，實是踏上複製西方文化肯定動物面滿足與價值追求的本質，昧於思想文化與環境前提的關係，其長遠的發展著實令人憂慮。³⁷⁶談論思想文化忌諱以個人直覺好

³⁷⁶引用自江澄祥教授，《中西政治思想比較》課程內容。

惡做評論，宜以文化發展之功能目的、以及難以更動的環境前提來討論——思想文化的內涵與具體做法或許可學得，但環境條件作為的前提以及相應之需求卻是怎麼也不可能「學得」。我國資源狀況——人口多、資源相對不足分配、追求生存發展的競爭壓力大。在談論如何面對思想文化之衝突與取捨，實不宜移植民主政治思想與制度。

此外，研究思想文化之生成，則發現思想文化的產生，配合且符合環境之需要而產生，經多數認同、接受而得長期之發展與傳承，思想文化的影響往往久遠而深沉，難以擺脫與剷除，往往並非想改變就能立即改變的。³⁷⁷因而在不同思想文化衝突與取捨的問題上，筆者雖以為應行「取捨」，而非「調適」，然而就無形思想文化的性質而言，「取」「捨」實非易事，且若真順利「擺脫與剷除」時，則又將發生環境需求不合的問題。

就「文化與環境前提的關係」切入討論如何面對衝突與取捨的問題，則思想文化乃配合環境需要發展成型，若真成功移植整套外來思想文化與制度，結果雖能一時解決現有思想文化與制度脫節之亂象，長遠卻會出現另一種嚴重的問題——思想文化與制度的內涵與環境條件前提與需要脫節，不符既有環境條件之需求的問題，而有將相互衝突與傷害的問題。

二、從對兩種思想本身的價值切入探討

在面對思想文化衝突而必須取捨，除了就前一點「文化與環境的關係」切入討論。另一種角度，則是就兩種思想之「價值比較」來看。思想文化以及其下游之制度與具體做法，除了在消極

³⁷⁷同註8，頁165，對「人文環境」之闡述。

面達到維繫社會的作用，就積極面而言，也是生命價值與意義的問題。不同思想文化價值的評比，並非本論文的重點，然而筆者在此，試就價值評析的角度，為二者的取捨問題提供另一角度的參考觀點。

民主政治思想追求個人動物面的價值，既能滿足感官慾求又顯得自由開放。但是思想文化的本質建立在肯定動物面人性的滿足與價值追求，其追求則必然需要透過外在事實利害的競爭。然而外在事實利害的競逐，則有競爭條件差異與注定存在成敗的問題——事實利害之競爭，涉及競爭者本身與外在的條件，或者諸多不可控制的變數，其內涵往往非競爭者自身所能決定或掌控，也非努力追求就可確保求得。並且競爭的結果，注定有成敗——必然是有人爭贏就有人爭輸。民主政治思想看來雖然自由開放，然而，卻因所追求的價值建立在肯定動物面的慾求上，其思想文化乃注定有失敗者。而即使就爭勝的人而言，儘管一時能爭贏，若想要確保既得之事實利害，又將花上更多心力在其中，並且結果一樣未必能如願。如此思想文化的設置，人們注定必須要承擔競爭過程的壓力與失敗時的失落。

進一步而言，即使「競爭到了，又如何？」人雖然對於生理感官慾望利害，有強烈的慾求。然而即便爭得之後，生理感官慾望利害動物面的滿足，其滿足感欠缺持續性與累積性，更難以深化而昇華為更高層次的抽象價值。若以傳統俗語稱說「生不帶來，死不帶去」的事實來看，人的生命價值與意義，雖可由爭逐外在事實利害的成敗來定義，然而即便爭贏，也將存在對自我的懷疑與迷惘，遑論競爭過程中失敗者之痛苦。

如果外在資源條件得以確保人人能爭得，則此種競爭事實利

害的思想文化帶來痛苦的問題並不嚴重。若是外在資源條件無法讓其社會多數有機會成為贏家，則如此思想文化的意義與價值，恐怕就讓人相當質疑。這是民主政治思想在意義與價值上存在的根本問題。

反觀儒家思想，其思想的基礎立於純人面的心性。儒家思想認為最珍貴的價值，乃能往人自己的天生心性去求——倫理孝道與良知良能等價值，是只要追求者有心追求與修養都能實現——儒家思想認為最可貴的價值之追求，不涉外在事實條件或無可掌控之變數，人人都能求得，江澄祥教授因而將其譽稱為最公平的思想文化。純人心靈價值的追求不是依恃外在事實利害的競逐，其抽象的特性，使得此種價值之追求，不會因為求得之後消逝，相反地，其有累積性、能深化為深一層的感受。並且因為純人面價值的追求，而淡然面對外在事實利害之特點，也讓人免於因在意與爭逐身外之物伴隨而來的痛苦與迷惘。

就人的客觀事實而言，人性有動物面之慾求，自然會追求外在事實利害的滿足，這是人性的必然，即使會因而帶來衝突與痛苦，卻不可能抹去。然而，客觀事實而言，人一樣具有主觀心性與感受，會追求抽象的價值。因而主觀上如何看待客觀事實，實會對人有所影響。人主客觀之間如何交互影響並非本文的重點，筆者在此只是想指出，儒家思想不否認（實際上也不可能否認的了）人有生理感官慾望的動物面人性，然而，儒家思想否定其價值，或者可說是以一種「要」而不予價值肯定、甚至予以打壓的態度來面對——深化純人面的心靈價值，而淡化對事實利害的追求，讓人主觀上能不加重視。由主觀價值取捨，教示人認識與追求純人面的價值。其價值追求雖然對個人而言是一種壓抑，因而看來欠缺自由與開放，然而就文化的意義與功能而言——既能安

身，又能立命。尤其就資源環境不足以分配的國家社會而言，顯得更加可貴而不容易。

儒家思想的價值「配置」——得有形事實利害的人，在無形價值上則不受社會肯定，甚至遭受打壓，而避免刺激他人而動搖純人面的價值；³⁷⁸願犧牲自己有形事實利害追求純人心性與價值者，則受社會至高的價值肯定，例如安貧樂道、與世無爭、不計較而能忍。相反地，民主政治競爭事實利害的思想，爭到有形事實利害的人，同時在無形價值上，受到社會的欣慕與肯定，可謂是雙面「得利」；而就競爭失敗的人而言，有形事實利害沒得到，無形價值面亦不受肯定，乃是兩面價值皆無。民主競爭式的思想，相對顯得「殘忍」。

在儒家思想與民主政治思想在交遇時的衝突取捨，若就思想文化本身的價值比較而言，則即便我國真能捨棄與剷除固有的儒家思想文化，更加順利地採行民主政治制度，而相對解決目前社會的民主亂象，然而在成功之後，卻須面對民主政治本身即存在的價值問題——由競爭來帶的痛苦與迷惘，並且，這樣的問題會因為我國環境資源條件乃相對不足分配，而更加嚴重，價值面的思考，在面對衝突與取捨的議題上實不可不慎思。

參、 研究思想文化之差異宜有之認知與態度問題

二種思想文化的生成與發展，皆有其發展前提與條件。不同思想文化的前提與基礎有所差異，因而在內涵與事實現象多有不同並且各自成套。深入研究思想，方知思想之比較有層次上的差異，思想文化有「上游」的無形本質問題，也有「下游」有形的具體

³⁷⁸就人的動物面對生理感官事實利害之慾求，實為人性的強勢面。若價值取捨安排上，未加「打壓」，則純人價值之提倡則易受挫。Mill 亟力主張毫無限制的開放，即忽略人性有不同面向與特性。

做法問題。具體事實現象面的差異，往往只是結論與答案，背後有整套從前提變數、立論基礎等推理而來的嚴密思想內涵。

不同思想在各個層面的內涵以及事實現象上的差異，實來自思想基礎——環境條件的前提之差異以及對於人性不同面向之認知與取捨的差異。同時也是就科學與人文切入觀點上的差異，至於不同人性面向如何取捨的價值問題。嚴肅的思想價值評比的問題，並非本論文主要的重點。然而筆者卻有必要在此提及，在比較、評論不同思想在價值取捨上的差異時，宜有之認知與態度問題。

能長久流傳的思想文化，多半有邏輯嚴密的特性。其思想在價值的取捨上，往往依據且配合其思想所孕生的環境資源條件，成為思想文化價值的重要前提。雖同樣身而為人，具有相同的人性面向，但是不同的環境資源條件，會影響思想價值的取捨，去肯定人性動物面的價值，抑或純人面的特殊心性與價值，並且加以發展。進而發揮，思想文化應具備之「安身、立命」的功能——消極面讓共同生活得以安定維繫，積極面則是得以讓人進一步地讓人活得有價值意義。

不同思想的價值取捨與發展有差異，無論哪一種價值取捨，只要符合自己環境之需要，能使思想文化的功能得以有效發揮，即應該加以肯定。

儒家思想雖承認人性兩個面向並存，卻不予「動物面人性」價值。甚至刻意打壓「動物面人性」的慾求，藉以突顯「純人面心性」的價值，因而儒家思想在事實現象面，呈現有壓抑個人的特性。對比之下，民主政治思想，從「動物面的人性」看人，將人追求的慾望利害之滿足視作理所當然，並且肯定理性利害判斷的能力。甚而認為個體的價值平等，肯定個體獨立自主性。就事

實現象面所呈現的性質，顯得自由開放。而在面對這樣事實現象面的特點差異時，則當知思想文化有建立在肯定個人（動物面人性）的價值與特性，也有建立在刻意打壓個人的價值與特性，因此實不宜以個人好惡作為標準加以評論。只執一方思想文化之標準與觀點，逕而批評另一思想文化，實是一種態度上的主觀偏見與知識上的無知。

此外亦習見有些人在討論文化問題時，以個人崇尚自由開放，或好追求感官面價值，逕而批評儒家思想；甚而是昧於「文化生於前，制度形於後」、以及「思想文化乃至制度，宜配合所置處之環境條件而發展」等知識觀點，將民主政治在我國「流於形式」或「水土不服」等的問題，指作是我國固有思想文化之「遺毒」。胡適的觀點，自我國施行民主政治以來，尤有代表性：

胡適之說：「今日的第一要務是要造一種新的心理：要肯認錯，要大澈大悟地承認我們自己百不如人。第二步便是死心踏地的去學人家。老實說，我們不須怕模仿……一個現代化國家不是一堆昏庸老朽的頭腦造得成的，也不是口號標語喊得出來的。」³⁷⁹

不明傳統儒家思想文化之真正價值與內涵，逕以感官事實利害結果，來論思想文化之價值、逕以為固有傳統不如的觀點與態度，至今仍多可見。³⁸⁰儒家思想文化遭誣指與沒落之現象，每每讓筆者感到相當沉痛。

我國今日之問題，欲求可能的解決之道，則在於勿將民主政治視作普世價值。明白思想文化的功能與意義，文化之生成與環境

³⁷⁹同註 313，頁 3。

³⁸⁰而就中國大陸而言，中國近年之經濟實力提昇，甚而有「崛起」之說，因而能見「重拾」對文化之信心，因而使傳統儒家思想漸次再受重視，然而究其本質，卻不是出於對原有之思想文化內涵的理解。其發展之本質，乃在重視經濟利害，實與原思想文化衝突，亦不符環境條件所需。

條件狀況的關係，宜知民主政治思想與制度生成，乃是其環境條件與價值觀念的產物，而不當視作是「普世」皆適行或皆應當接受。應了解我國固有之文化內涵、了解民主政治背後之思想文化內涵，以及了解我國自身的環境條件，以知識排除對思想文化之偏見，而相對客觀地認識與看待二者間衝突與齟齬的問題——破除態度上之主觀偏見，實是探知問題的根源，與欲尋得可能的解決之道先決的前提。

參考書目

壹、 中文部分

一、 書籍

- 王忠林編譯，1972，《新譯荀子讀本》。台北：三民。
- 江澄祥著，2009，《人的道理：理論邏輯學》。台北：著者自印。
- 羊春秋注譯，周鳳五校閱，2013，《新譯孔子家語》。台北：三民。
- 孟德斯鳩(Montesquieu)著，1998，《論法的精神》。北京：商務。
- 何兆武譯，盧梭(Jean-Jacques Rousseau)著，2009，《社會契約論》。
北京：商務。
- 何欣譯，(A. P. Davis)著，1971，《民主的真諦》。台北：寰宇。
- 吳璵注譯，2001，《新譯尚書讀本》。台北：三民。
- 李豐斌譯，華特金斯(Frederick Watkin)著，1999，《西方政治傳統：
近代自由主義之發展》。台北：經聯。
- 佟德志編，達爾(Robert Dahl)著，2008，《憲政與民主》。南京：江
蘇。
- 姜義華注譯，黃俊郎校閱，2004，《新譯禮記讀本》。台北：三民。
- 胡祖慶譯，(Jean Touchard)著，1996，《西洋政治思想史》。台北：
五南。
- 胡適、李濟、毛子水合著，1967，《胡適與中西文化：中國現代化之
檢討與展望》。台北：水牛。
- 柳詒徵，1954，《中國文化史》。台北：正中。
- 陳立夫，1990，《中國文化概論》。台北：正中。
- 秦保民、吳熙祖合著，1969，《中華文化之特質》。台北：世界。

- 夏曾佑，1968，《中國古代史》。台北：商務。
- 時殷弘譯，邊沁(Jeremy Bentham)著，2006，《道德與立法原理導論》。北京：商務。
- 郭斌和、張竹明譯，柏拉圖(Plato)著，1997，《理想國》。北京：商務。
- 莊文瑞、李英明譯，波普爾(Karl Raimund Popper)著，1986，《開放社會及其敵人》。台北：桂冠。
- 雪克注釋，1998，《春秋公羊傳》。台北：三民。
- 張金鑑，1989，《中國政治思想史》。台北：三民。
- 張蔭麟，1952，《中國史綱（上古篇）》。台北：正中。
- 梁啟超著，賈馥茗標點，1980，《先秦政治思想史》。台北：東大。
- 梁啟超，1956，《國史研究六篇》。台北：台灣中華。
- 許寶騷譯，彌爾(John Mill)著，2015，《論自由》。北京：商務。
- 曾繁康，1959，《中國政治思想史》。台北：大中國圖書。
- 無作者，1986，《中國史常識：我國先秦歷史簡介》。台北：弘文館。
- 董書業，1947，《春秋史》。開明。
- 臺灣開明書店，1961，《先秦史》。台北：開明。
- 蔣丙英，1987，《中西文化論》。台北：著者等總經銷。
- 談遠平，2004，《中國政治思想：儒家與民主化》。台北：揚智。
- 黎東方，1956，《先秦史》。台北：商務。
- 黎東方，1957，《中國上古史八論》。台北：中國文化大學。
- 黎思復、黎廷弼譯，霍布斯(Thomas Hobbes)著，1985，《利維坦》。北京：商務。
- 劉伯驥，1962，《春秋會盟政治》。台北：中華叢書編審委員會。
- 賴炎元、黃俊郎注譯，2006，《新譯孝經讀本》。台北：三民。
- 賴炎元、傅武光注譯，2007，《新譯韓非子》。台北：三民。
- 盧烈紅注譯，黃志民校閱，1995，《新譯鹽鐵論》。台北：三民。

- 錢穆，1968，《中華文化十二講》。台北：三民。
- 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經。
- 謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友、賴炎元與陳滿銘譯編，2012，《新譯四書讀本》。台北：三民。
- 韓兆琦注釋，2008，《新譯史記》。台北：三民。
- 薩孟武，1971，《中國社會政治史》。台北：三民。
- 薩孟武，1969，《中國政治思想史》。台北：三民。
- 薩孟武，1998，《西洋政治思想史》。台北：三民。
- 瞿菊農、葉啟芳譯，洛克(John Locke)著，2009，《政府論：下篇》。北京：商務。
- 聶崇信、朱秀賢譯，柯恩(Carl Cohen)著，1990，《民主概論》。台北：商務。

二、 期刊

- 江澄祥，1977，〈從孟子的思想背景看其政治思想〉，《東海大學政治學報》。
- 朱嵐，1999.06，〈孝與仁之關係管窺〉，《中國文化月刊》，192.2，頁 18-27。
- 朱嵐，2001.05，〈孟子對儒家孝道的豐富和發展〉，《孔孟月刊》，121.26，頁 9-17。
- 李璫民，94.02，〈孔孟之政治倫理觀〉，《孔孟月刊》，570.92012，頁 5-9。

三、 論文

- 江澄祥，1976，《從背景因素探討我國孔、孟與希臘柏拉圖、亞里斯多德主要政治思想之涵義、並比較其本質上之基本差異》，

博士論文，國立政治大學政治研究所。

林美香，2007，《西方個人主義與儒家政治思想之研析》，博士論文，國立中山大學中山學術研究所。

四、網路

ETtoday 新聞雲，〈史上新低！馬英九斬王太粗糙 年代民調：滿意度剩 9.2%〉，2013.9.16，

<http://www.ettoday.net/news/20130916/270772.htm>。

TVBS 新聞，〈蔡正元：「荒唐失據、罔顧公理」 遭罷免答辯書全文〉，2015.2.2，<http://news.tvbs.com.tw/fun/565528>。

中時電子報，〈網路讓我們團結 也撕裂了我們〉，2016.4.12，

<http://www.chinatimes.com/newspapers/20160412000422-260102>。

中央通訊社，〈太陽花學運占領行政院 事件總回顧〉，2016.5.23，

<http://www.cna.com.tw/news/aip/201605230374-1.aspx>。

割闌尾計畫，〈蔡正元罷免理由書〉，2014.5.8，

<http://appy.tw/2014/05/419/>。

新頭殼，〈否認宣傳勿投票 蔡正元：被假冒很心寒〉，2015.1.19，

<http://newtalk.tw/news/view/2015-01-19/56018>。

聯合新聞網，〈小英表姐政委之子 發起拆中正紀念堂遭肉搜〉，

2016.5.5，<http://udn.com/news/story/1/1674914>。

聯合新聞網，〈蔡英文外甥網路集資「拆除中正廟」突喊卡〉，

2016.5.6，<http://udn.com/news/story/9485/1676315>。

蘋果即時，〈伊梓帆談霸凌痛哭 不後悔挺洪秀柱〉，2015.9.15，

<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20150915/691913/>。

蘋果即時，〈中天怒斥假臉書瞎掰 喊告背後藏鏡人〉，2016.2.6，

<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20160206/791871/>。

貳、西文部分

(I) Books

Burns, J. H., and H. L. A. Hart, eds., Jeremy Bentham, 1970, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London, UK: University of London, Athlone Press.

Frankel, Charles, ed., Jean Jacques Rousseau, 1951, *The Social Contract*. NY: Hafner Publishing Company.

Locke, John, 1988, *Two Treatises of Government*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Oakeshott, Michael, ed., Thomas Hobbes, 1955, *Leviathan*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

Shields, V., Currin, ed., John Stuart Mill, 1988, *On Liberty*. Indiana: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

