

東海大學政治學系碩士論文

指導教授：江澄祥博士

中國先秦儒家社會價值塑造之
研究—從背景、人性論與社會
約束力析論



碩士班研究生：王湯尼

中華民國九十四年十二月三十日

序 言

首先，我要感謝我父母親在經濟上全力支持我，讓我可以生活無虞的情況下，從事本論文的研究，父母親的理解、體諒與用心良苦，絕對是我論文得以完成的必備條件。再則，筆者受惠於我的啟蒙導師：江澄祥教授，有江老師的開竅，影響甚大。江老師給予學生的，整套思想觀念、立論基礎與作學問的態度，以及對問題思辯的清晰邏輯與層次分明，都是我這本論文所以能完成的主心骨、充要條件。

還有，就是這個一直以來，都會跟著筆者成長的洋化名字：王湯尼。也是觸動我想要探究，中西思想文化價值的根源所在。一直以來，從筆者尚懵懂之時，便有著和一般人不一樣的遭遇，尤其是在這名字的對待上，從來多是先以外僑人士的主觀認定來看待我。我雖不以為意，但在日益跨入政治思想的研究方向後，就會越發覺，反倒有不少人，其實在他中國味十足的名字背後，更有著其內的「價值觀念」上，洋化或去中國化的思想。而這類符號表像與思想作為的不對稱，就筆者的觀察，其實就有著一種「不中、不西」的徵兆。筆者的名字也就正好反映著這個時代的脈動烙記。

它所要根本處理到的，其實就是「價值觀念」的問題。更而且，就著清末近幾百年來的中國，更需要交代釐清的，還就是一個對應著中國物質環境而來的「本質」問題：「該不該走？」

而不是一頭栽進去，就已經先有了，著毋庸議、理所當然的結論：中國一定要揚棄、罵臭或淡化妥協掉儒家思想傳統，而以

依歸或至少是依託，反正是要朝著西洋思想文化的方向去走，才是現代化、進步。這等「末」的技術如何才能走得順就的處理，依筆者看，都應該先停一停，應該先要的事，是先處理好「該不該走？」的本質問題再說。否則，只是本末倒置、囫圇吞棗式的病急亂投醫，不但總會難以為繼，最終還就是，有著中國大環境的物質生活不能全就，也祇能半成不就，反倒問題更大而已。

所以，筆者本論文，就是本著由中國環境的切身論起，以為時下，唾棄前此但卻也尚走不出來的思想價值真空、混淆期，論文探究何者才是真能治住中國病根的一帖良方。雖然因若干時空因素的限制，今人從事傳統儒家研究，有「去古已遠」且心力多散的窘境，難以望古人在章句訓詁上的專注功力，但卻更有當代中西政治思想比較，由學術的層次入手，有助於明白釐清儒家學問，在人類知識領域中的本質定位，這是本論文遠勝過古人之處，且亦是立足當代世界知識大開、百家爭鳴之時，所最必須要做的，與孔子的「春秋正名」、孟子的「知言好辯」之舉，同屬「聖人復起，不易吾言」。

只是，就眼下時局而論，儒家思想似已沒落成「食之無味」之物，非有在物質文明的價值道路上吃足苦頭、走至盡頭，不能有反思重建儒家心靈價值的背景條件，吾人的研究可謂是埋下「種子」，就是孟子所言：「以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉」。

王湯尼 西元 2005 年 11 月 于台中東海大度山

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究價值與研究方法.....	5
壹、中國先秦政治思想的研究價值.....	5
貳、質的研究法.....	8
第三節 研究範圍與研究脈絡.....	10
壹、研究範圍界定與限制.....	10
貳、論文研究脈絡.....	14
第二章 社會價值塑造的意涵.....	17
第一節 社會價值塑造的意義.....	17
壹、「價值」(Value)的界定與相關性.....	17
貳、社會價值的定義—對錯是非的共同判斷標準.....	21
參、營塑成功的社會價值，所應具備之意義.....	29
第二節 社會價值塑造的主要類型.....	40
壹、原始本能的社會—「物競天擇，適者生存」.....	40
貳、社會價值以共同利害為依歸.....	45
參、社會價值以自然法、宗教或道德為依歸.....	49
第三章 先秦儒家社會價值塑造的背景因素.....	57
第一節 環境—背景因素的作用力.....	57
壹、氣候環境的影響.....	57
貳、更應強調「人為」「對應」的作為.....	60
參、道理所具備的學術價值更勝史實考據.....	64
肆、資源總量的環境差異造成不同的政治選擇.....	69

第二節 中國先秦的環境背景.....	87
壹、中國的自然物質環境—饑寒災荒.....	87
貳、中國先秦的政治社會背景—兼併戰爭.....	99
第四章 先秦儒家社會價值塑造的立論基礎.....	113
第一節 人類「心靈」的知識獲取與本能塑造.....	114
壹、人類有「超越感覺」的「理性知識」獲取.....	114
貳、人類有「心靈本能」的塑造訓練.....	117
第二節 先秦儒家的先天人性論.....	123
壹、「人」與「個人的集合」不同、更不等於「個人」.....	123
貳、先秦儒家「『存心』非為利」的純「人」.....	128
參、先秦儒家「有所為」而為的純「人」.....	146
肆、先秦儒家以「不忍人之心」存心的純「人」.....	155
伍、先秦儒家的「天」、「命」—「人」格道德天.....	184
第三節 先秦儒家的先天人性論與後天環境之關係.....	191
壹、內的因素—「思」與「寡欲」.....	193
貳、外的因素—「環境」的影響.....	203
第五章 先秦儒家社會價值的塑造—約束力.....	209
第一節 先秦儒家的「心化」塑造.....	210
第二節 王道之始在「制民之產」.....	212
壹、以「基本生活的滿足」為「方法」(子題).....	212
貳、以「道德(孝悌)教化」為「目的」(主題).....	218
參、重「義」的動機，而非可以「大利」的結果通解.....	224
第三節 以親親之「孝」治天下.....	235
壹、盡於人心.....	235
貳、「大孝」直在其中—「一本」.....	237
參、親親之殺，推己及人.....	243

肆、辯墨—兼愛之「雖善而不可用」.....	251
第四節 禮樂德化—由思想價值解決.....	259
壹、先秦儒家「述而不作」.....	260
貳、先秦儒家對宗法禮制的轉化—禮學.....	266
第五節 「德」、「位」的二元政治.....	297
壹、西周之「宗法」制度.....	298
貳、先秦儒家以德抗位—社會價值制衡政權.....	306
第六章 先秦儒家價值對中國傳統社會的影響.....	321
第一節 中國先秦儒家對價值型塑的影響.....	321
第二節 後「人文環境」對價值型塑的循環影響.....	324
壹、人文環境的穩定與連續性.....	324
貳、中國「道統」的人文環境.....	330
第七章 結論.....	339
參考書目.....	341

表圖目次

圖 1-1：研究架構圖.....	16
------------------	----

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

「愚民」，或者是約翰彌爾(John Stuart Mill)在其《On Liberty》〈論自由〉一書〈1.introductory〉中所提到的「社會獨裁」(social tyranny)：

「稍微有點思考能力的人們就會察覺到，當社會本身就是暴君時 也就是，當這個作為集體的社會，它已凌駕於構成它的各別個人時，則它肆虐的手段就不僅限於透過其政治機關來作為；社會本身就能夠，並且也確實正在執行它自己的詔令。而假如它所頒佈的詔令內容，是錯誤的、是不對的，或者根本就是它所不應該干涉的領域，那麼，他就是在實行一種社會暴虐（社會專制、獨裁）；而且，這種社會暴虐比任何其他種類的政治壓迫都還要可怕。因為，它已徹底地滲透到人們的所有生活細節裡，已從根本上奴役了人們的靈魂，所以它即便不用嚴刑峻罰，也可以使人們更無法遁逃、無處躲藏。」¹

甚至於是，魯迅在《吶喊》〈狂人日記〉裡頭所稱呼的「吃人」：

「拖著我回家。家裡的人都裝作不認識我；他們的眼神，也全同別人一樣。進了書房，便反扣上門，宛然是關了一隻雞鴨。這一件事，越教我

¹ John Stuart Mill, Edited by John Gray and G.W. Smith, *On Liberty*. London and New York: Routledge, 1991, p. 26. (註)：Mill 此一概念之闡述，原有延伸類于 Alexis de Tocqueville (阿勒克西·德·托克維爾) 在《民主在美國》〈Democracy in America〉一書，上卷·第二部·第七章〈美國多數的無限權力及其後果〉所提及的「多數專橫」(the tyranny of the majority)。(註)：湯新楣、李宜培譯，Alexis de Tocqueville 著，《民主在美國》。台北：貓頭鷹出版，民

猜不出底細。前幾天，狼子村的佃戶來告荒，對我大哥說，他們村裡的一個大惡人，給大家打死了；幾個人便挖出他的心肝來，用油煎炒了喫，可以壯壯膽子。我插了一句嘴，佃戶和大哥便都看我幾眼。今天才曉得他們的眼神，全同外面的那夥人一模一樣。凡是總須研究，才會明白。古來時常吃人，我也還記得，可是不甚清楚。我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每葉上都寫著『仁義道德』幾個字。我橫豎睡不著，仔細看了半夜，才從字裡頭看出字來，滿本都寫著兩個字『吃人』！」²

是如此的恐怖與不堪，我們不禁要問「為什麼？」。為什麼這麼多人，怎麼都會不由自主的跟著動作？又怎麼會，誰說要「愚」、「吃」或「獨裁專橫」，那些「人」、「社會」、「多數」就都會自動跟著呢？再者，說「愚民」、「吃人」或「社會多數專制」，怎麼就都能「愚」得起來、「吃」得住或專制獨裁得了呢？這整個社會，都能讓你說愚就愚、說吃就吃，或要專制獨裁就全都那麼自願的被專制獨裁嗎？

我們知道，只要是生物體就會有「求生存」的本能，這種「本能」的反射與生俱來，是先無論其文化思想如何，或社會組織、物質器物之良善文明與否的。尤其人類更不會自外，正如學者薩孟武在其《政治學》〈緒論〉開宗明義之言：

「一切知識皆濫觴於自然科學，而社會科學之發生則由政治學開始。人類皆有生存慾望，人類要維持其生存，人類取得生存資料的方法與其他動物不同。其他動物須利用自己身上的器官，人類能夠利用器具，把外界的物當作身上的器官，所以不受生物學法則的束縛，而能急

速的變更，急速的進步。」³

亦有若霍布斯(Thomas Hobbes)在其《Leviathan》〈利維坦〉一書第一篇第 13 章〈The State of Nature〉〈論人類之自然狀態〉，闡述的人類本能要圖「利」、「安」、「名」而所以反應的恐怖情境：

「自然使人們在身、心兩方面的能力都十分接近，雖然有時某人的體力顯然比別人強，或是腦力比別人敏捷許多；但綜合起來而論，其實彼此間的差距是相當有限地。所以，就這麼小的差距而言，任何人都絕不可能永遠安享特權利益，而總量別人就一定奈何不了他。因為就體力而論，雖說不同，但最弱的人可密謀設計，或者與其他也同樣飽受威脅的人聯合起來，也能具備足夠的力量來殺死最強的人。由於能力上的平等，所以為達到目的之期望也就平等。侵略者也將會面臨著同樣來自別人的威脅。所以，在人的天性中，主要有三種造成爭鬥的原因：一是競爭、二是猜忌、三是榮譽。第一種原因是為了求取利益、第二種原因是為了求取安全、第三種原因則是為了求取名譽。」⁴

或即便是，自然狀態假設與 Thomas Hobbes 完全百八十度相反的洛克(John Locke)，在其《Second Treatise of Government》〈政府論次講〉第三章〈The State of War〉〈論戰爭狀態〉裡，也所以確立的自我防衛之本能權利：

「對付要毀滅我的東西，我當然也擁有毀滅它的權利，這是絕對合理且正當的。就自然法則的根本而言，人類本來就應該竭盡一切可能的保護自己，任何人他都可以毀滅那些，已經向他宣戰或者已對他的生存

² 楊澤編，魯迅著，〈吶喊—狂人日記〉，《魯迅小說集》。台北：洪範書店，民 90，頁 5-6。

³ 薩孟武，《政治學》。台北：三民書局，民 85，頁 1。

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*. New York: Oxford University, 1996, pp. 82-84.

懷有敵意的人，就像殺死一隻豺狼或獅子一樣；因為，要對付這類已不受共同理性法則約束的人，除了使用強力與暴力法則之外，已別無選擇。因為，人們一旦落入它們的爪牙之中，就一定會被毀滅，所以絕對應該把這類人當成猛獸來看待，就像對付那些具有高度危險性且會傷害人們的動物一樣。能有免於受那類人壓迫的自由，是保障自我生存的唯一方法，而我們的理性也驅使我們，將那些要奪去我們自由的人，當作是要危害我們生存的敵人一般地看待；因此，凡是圖謀要奴役我們的人，我們就必然要與他處於戰爭狀態之中。」⁵

這層道理，並且也與羅爾斯(John Rawls)《A Theory of Justice》〈正義論〉「公民不服從」(Civil Disobedience)理念相類似。⁶

因此，我們可以再清楚不過的是，人類無論其條件能力如何，為求生存、要活命的「本能」動作是一定的，斷不會毫無作為，而乖乖束手待斃。也正所以，吾人便可由此推斷，那些個老把「愚民」、「社會獨裁」甚至「吃人」之類掛在嘴邊嚼的東西，其實真要探究起來，也並不是那麼神學、玄學似的，說要就能要得來的。這是有原因，要人就範都不容易，更遑論誰能無緣無故要人去死，人類決不簡單。

而且，就另外一個面向來說，這些個政治思想家，無論是孔子、孟子或蘇格拉底、柏拉圖，以至今日時下的學者諸公，學說

⁵ John Locke, Edited with an introduction by C. B. Macpherson, *Two Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett, 1980, pp. 14-16.

⁶ John Rawls, “part2-institutions: ch6-duty and obligation”, *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: the belknap press of Harvard University press, 1971, p. 363. (註)：只是，John Rawls 這裡是要藉此，來矯正那些嚴重違反正義原則的作為。「As I have already indicated, this theory is designed only for the special case of a nearly just society, one that is well – ordered for the most part but in which some serious violations of justice nevertheless do occur.」。並且，也就是說，這裡的這種權力或「本能」，是屬於『發展』的——是一種在「基本滿足線」之上，要更進一步的作為，而不只是要達到基本滿足線（此之下）的『生存』作為而已。

立論多是為維繫社會秩序與生存。⁷既然如此，人類又不會輕易信服，不是那麼容易地讓人輕易就能塑造，因此，我們不禁要問，那麼這套思想、價值觀念或思維體系，這套社會、人與人之間賴以維繫的價值（人文環境），當初到底是怎麼能夠塑造得成？筆者便試著從「中國先秦儒家社會價值塑造之研究」，所設定的範圍：「環境—中國先秦」、「社會價值—中國先秦儒家」切入研究，並以背景、人性論與社會約束力三個層面來作探討。

第二節 研究價值與研究方法

壹、中國先秦政治思想的研究價值

本論文題目為《中國先秦儒家社會價值塑造之研究—從背景、人性論與社會約束力析論》，屬於「政治思想」的研究領域，採取「文獻分析法」、「比較分析法」與『質』的政治學研究途徑，並以《論語》、《孟子》書的內容，做為研究論證的主要依據，⁸旁

⁷ 雖然，學者鄒文海並沒有能清楚分辨中、西方「德行」的本質差異性，但僅就政治學者對人類價值與生命意義的憂慮，端看其遺稿《西洋政治思想史稿》在附錄：《柏拉圖政治哲學中音樂的地位》〈四、最後講的幾句話〉便已可知之一二了。「講完柏拉圖對樂的觀念以後，我覺得有幾句話是要說的。現在的人，有很多注重教育。但注重教育的結果，只增加了物質的文明，而沒有減少一些人類的罪惡。反之，物質文明的進步，有時更帶來好多以前沒有的罪惡，使宇宙中，更顯得烏煙瘴氣。偌大的地球上，在物質方面，自然顯得莊嚴燦爛了，但在心理方面、精神方面，我們只看得見腥的、臭的、腐的、爛的。人類的的生活，要是只在謀物質方面的享受、肉體的安樂，乃是世間無上的快樂，那我們對於現狀，應當認為是最滿意的了。但我們看到強者殘暴的行為，聽到弱者慘痛的呻吟，我們知道宇宙間充滿的不是快樂，而是悲哀；不是幸福，而是厄運。」「我覺得現在的教育過分注重於智識的灌注，而輕忽德行的鍛鍊。我們在學校所能學到的，不過是文字的記誦、數字的加減。即所謂高等教育，亦最多不過給你一些科學的智識。至於怎麼樣做人，我們自小學而中學，而大學，從來沒有受嚴格訓練的機會。以致智識愈豐富的人，其所做的行為，往往愈給社會以嚴重的創傷」。鄒文海，《西洋政治思想史稿》。台北：三民書局，民83，頁494-495。

⁸ 筆者之研究取材不在求多，而在求其萬變不離其宗的中心思想價值；並且，會盡量避免雜取其他家引述儒家之言，因為這類語辭通常是道聽塗說，其主要目的是套以論證己家學說之用，故所在多有刻意歪曲或斷章取義之處，不足取信。就如學者梁啟超所言：「記載孔子言論行事之書，惟《論語》為最可信，其他先秦諸子所記，宜以極嚴冷謹慎之態度觀之。蓋凡一偉大

以先秦以降對儒家的相關著作，為次要資料。筆者接著下來，要對幾個問題作說明。

首先，先秦的政治思想有研究的價值嗎？這個問題，筆者謹引學者梁漱溟所言「它是入於盤旋不進狀態，已不可能有本質上之變革。因此論『百年以前』差不多就等於論『兩千年以來』」而「近百年到今天尚未解決之中國問題，正形成於百年前的中國社會之上，故對它亟有認識之必要」，⁹以及梁啟超在〈北京法政專門學校五四講演〉之言，論之：

「先秦政治思想有研究的價值嗎？政治是現代的、是活的，研究政治的人，研究到兩千年前書本上的死話，他們的社會組織和我們不同，他們所交接的環境和我們不同，他們所要解決的問題和我們不同，研究他們的思想有什麼用呢？不錯。我且問，歐美的社會組織和我們同嗎？所交接的環境和我們同嗎？所要解決的問題和我們同嗎？我們為什麼要研究歐美政治思想？須知具體的政治條件，是受時間空間限制的；抽象的政治，是不受時間空間限制的。『政治學』是要發明政治原則，再從原則上演繹出條件來。那麼，凡關於講政治原則的學說，自然都是極好的研究資料，沒有什麼時代的區別和地方的區別。所以我覺得研究先秦政治思想與研究歐美政治思想，兩樣的地位和價值都，差不多。說是空話，都是空話，說有實用，都有實用。」¹⁰

這層道理之運用，亦有類 John Stuart Mill 在其《On Liberty》

人物，必有無數神話集於其身，不可不察也。今傳《孔子家語》、《孔叢子》兩書，皆晉人偽作，萬不可讀；有《孔子集語》一書，乃宋人採集群書言孔子事者，大半誣孔子而已。學者誠誦法孔子，則一部論語終身受用不盡，『豈買菜也，而求添乎』。(註)：梁啟超，《要籍解題及其讀法》。台北：中華書局，民 45，頁 11。

⁹ 梁漱溟，《中國文化要義》。台北：正中書局，民 72，頁 150。

¹⁰ 梁啟超，賈馥茗標點，《先秦政治思想史》。台北：東大圖書，民 69，頁 219-220。

〈論自由〉一書〈2.Of the liberty of thought and discussion〉所論述的道理：

「流行的意見（當代主流價值），往往就具有真理的意涵在內。但是，即便是如此，它們也只能代表真理裡頭的一小部份，而從來就不能代表全部、所有的真理。它們只是真理的一部分；而或許是屬於較大的那個部分，或者只是較小的那部分，卻被刻意誇大、凸顯，另外一方面，異端的意見（非當代主流價值），則通常是被壓制或被刻意忽視的真理；因為，就人類心靈的慣性而言，總是以單面性（只能接受一個價值判準）為主，而多面性（同時接受多個價值判準）則是例外。因此，即便是在意見轉動的時候（主流價值易變之際），通常也只是真理的這部分落下去，而那部分取而代之。只是由一個偏而不全的真理，去替代另一個偏而不全的真理。而差別（進步）只在於，這個『新』的片面真理，比它所替代的那個，更適合於當時的需求罷了。任何主流的意見（當代主流價值）都具有這樣的『偏差』（片面）性質。」¹¹

而當 Mill 大談「任何主流價值都具有其『偏差』性質」的時候，其時亦正值歐洲 1848 年革命之後的反動浪潮高漲之際，幾乎所有的國家都對自由主義的精神加以敵視。¹²也就是說，他當時的處境，與筆者今日的處境相類似，都是在研究一不合時宜、非當代顯學主流，甚至為當時之人，視之為無用的「雞肋」（食之無味棄之可惜）之物。而異曲同工的是時過境遷，吾人又豈能斷定哪個才是「完全真理」呢，既然都是真理的片段，而只是適應當時條件的需要而就的「新」，那就人類道理的研究而言，又豈能挂一漏萬、以偏蓋全。

¹¹ Mill, op. cit., pp. 63-64.

¹² 祿扶東，《西洋政治思想史》。台北：三民書局，民 83，頁 505。

而學者梁啟超也更進一步說：

「政治是國民心理的寫照。無論何種形式的政治，總是國民心理積極的或消極的表現。積極的表現，是國民心目中有了某種理想的政治，努力把牠建設起來。消極的表現，是國民對於現行政治，安息他、默認他。凡一種政治所以能成立、能存在，不是在甲狀態之下，即是在乙狀態之下。所以研究政治，最要緊的事研究國民心理。要改革政治，根本要改革國民心理。國民心理固然是會長會變，但總是拿歷史上遺傳作根核。遺傳的成分，種類很多，而以先代賢哲的學說為最有利。因為他們是國民心中的偶像，國民崇拜他們，他們說的畫像一顆穀種那麼小，一代一代的播殖在國民心中，牠會開枝發葉成一大樹。所以學政治的人，對於本國過去的政治學說，絲毫不能放過，好的固然要發揚他，壞的也要察勘他，要看清楚國民心理的來龍去脈，才能對症下藥。」¹³

如此說來，先秦的政治思想的研究，不但有價值，且就正對筆者身處的歷史環境下來，¹⁴其研究價值更是深具意義。

貳、質的研究法

然後是，在此研究價值確立之後，又該用什麼樣的政治學研究法（工具）來著手研究呢？

¹³ 同註 10，頁 220。

¹⁴ 這等歷史因果遺留的問題，本論文指導教授江澄祥也多有著墨論述，認為「總有些東西是會自然的、不自覺得『遺留』下來的」。另外，學者逄扶東在其所著的《西洋政治思想史》〈緒論：三、研究政治思想之意義〉當中，也引述蓋泰爾的話，試圖來說明這其中的因果關係之重要性。言：「蓋泰爾(R. G. Gettell)在其政治思想史(History of Political Thought)中曾說：『再推廣來說，將來的環境是可以自現狀中看出來，猶如過去的情形可自現在看出來一樣，故一種理想或希望，影響於未來者甚大』」。逄扶東，《西洋政治思想史》。台北：三民書局，民 83，頁 6。再者，於〈先天基因、後天環境，交互塑造生命〉，也從生物科學的角度論證，認為：人類的性格與行為，是同時決定於與生俱來的先天因素(nature)，以及環境行為等候天因素(nurture)的同時交互作用的。(註)：閻紀宇，〈先天基因、後天環境，交互塑造生命〉，《中國時報》，民 92.6.1，版 A10。

從事學術的研究，不能單只從『量』化作為，宇宙自然的知識道理，不是只徒有形、具體現象、能表現得出數據的才成立；尤其是從事政治學的研究，更是研究「人」的社會科學，絕不等同於只單純研究「物」的自然科學。研究「物」的道理，它可以只存在於客觀的變數資料之中，只要配合套用此變數，便可以得出相同的東西，「物」理本身不會有因「人」而異的問題；但是，「人」理卻完全是另外一回事，他是個活生生的人，也正因此，他比起「物」的變數，更多了層「人」的變數，也就是說，這裡頭不只有「物和物」之間會交互變化，「人和物」之間也有，甚至「人自己本身」或「這個人與那個人」、「一群人」都是，加入的變數無限多，且變數與變數間的組合又都不同，是差一點就完全不一樣了，所謂「失之毫釐，謬以千里」，人文有絕對主觀性，難以完全套用。所以，研究人的道理（社會科學），採取物理『量』化的研究途徑固然是一法，但若都只盡就此而論，也就太偏頗無知了。¹⁵

另外，『質』的研究法，本身也並非就是完全無端放矢，而是有憑有據的。「質」的研究，其根據不在於，或說他所以要解決處理的，不是只有表面的數據資料，而是在那數字背後，更深層、根本的原由，回答那為什麼(why)?、以及怎麼、如何(how)會那樣？而不僅僅只是知道是什麼(what)而已。¹⁶

筆者舉民調訪談為例，中國人的第一反應是，「非親非故的，你問這個想幹什麼？」，首先就會先從對方的存心動念處考量起，

¹⁵ 以上有關這方面，筆者依據本論文指導教授江澄祥博士，在《『質』的政治學研究法》課程中的通貫脈絡之論究。

¹⁶ 同上註。

等取決明白了才會接受訪問，或即使受採訪也多是表面，意見不會全講，絕不像西方人那般輕鬆、會真講、沒那麼多的包袱，因此，只是這些表面資料，根本就無法觸及更底層本質的解答。

「質」的研究，是要在這些無限多的變數資料當中，去做歸納後的沉澱(演繹)，而不是歸納完就是結果，那只是作為推論的依據，還要得出那背後所根據的到底是為什麼，理出那「不變」的「質」，如此的它就已不是「個人主張」(或意見)，因為它具有「一般性」，是根據宇宙自然、人類的「共同、普遍性」而來。真到時候，你的領悟與感受、感覺，也會一樣，比誰講什麼都要來的真實，騙不了人、絕非憑空想像，即所謂的「如人飲水，冷暖自知」。¹⁷

故而，運用到本論文的研究上來，要能根本回答價值塑造的問題，更是要從「質」的研究來找答案，否則不但無法回到那個時空做訪談，就是遺留下來的，也只是知道怎麼做或已不自覺得如此反應，但卻鮮少有人能講得出這箇中的道理，是「為什麼」而來的了。

第三節 研究範圍與研究脈絡

壹、研究範圍界定與限制

本論文研究所遇到的最大困難，即在於圖書之不完全，因為研究儒家的文章、資料，甚至是專書論文，單就筆者的近期蒐集

¹⁷ 同上註。

就不下數百件之數，而且這還只是本國今人的筆觸，且只就儒家，若把古人、外國的論述以及諸如「比較對照」的文章加總起來，那著實已超出筆者的知識能力範圍。¹⁸

就由筆者初步所蒐集的資料論起，筆者可大概(因為多為夾雜文匯，難以明確界分)可將研究中國先秦儒家者，分為以下幾類：文學類、歷史類與政治類。當然，這裡頭多可再細分，但吾人是政治學研究生，僅單就政治類而言，又可分為「非古寓今」的，也就是只言所謂「傳統中國就是儒家」，主要是在講現今的論點；其二，則是「循古寓今」的，此類心態與前者，實為一體兩面、心態一同，都認為師法近代西方是當然大道，只是仍多少拋不開身為中國人的使命包袱，總堅信這其中之所以能如此，總會有些道理，只是他並沒有能進一步真正了解或研究，而模糊不清。最後，則是就先秦儒家論究的。

首先，說明文學類與歷史類之何以不適當。學者鄒文海，在他的《西洋政治思想遺稿》裡，有這麼一段話：

「稱政治思想為政治文學的人，自然因為政治思想用文字表達，而且不少重要的政治名著，文字十分優美，在古典文學中戰極為崇高的地位。例如柏拉圖《對話錄》，奧古斯汀《神都論》，盧梭《社約論》，在研究希臘文學拉丁文學及法國文學者皆為必讀之書。其他的作品，雖不能與

¹⁸ 我此有若學者張佛泉，在其《自由與人權》一書之著作中〈關於註解〉一項中所言之精神：「寫作本書時所遇的最大困難，即為圖書之不完全。有許多論人權的書，是著者根本不知道的，也有許多已知或以前曾讀過的書籍和資料，著者很想閱讀，卻無法得到，內中包括很有用並極為平常的。因為這些限制，我便要特別將我所利用和所根據的資料，都盡可能標舉出來。高明的讀者可以由此看到那些重要的書籍是我所沒有利用過的，因之可以指示我、增益我，同時也可以因此原諒我的遺漏、缺失、和錯誤。另外一些有心的讀者也許可以對我所根據的名著發生濃厚的興趣，因而由此願對人權理論作進一步的研究。」(註)：張佛泉，《自由與人權》。台北：台灣商務，民84，頁7。

上述三者比美，但言倡意達，亦均有文學價值。不過一般來說，政治思想名著的價值，究竟在於思想的卓越，文學價值還在其次。」¹⁹

西方況且如此，更何況中國儒家讀書人之為「文以載道」，其立心立命之大所在多有，更絕非僅只文學句讀之欣賞而已。²⁰一若宋人蘇軾于《潮州韓文公廟碑》文中所以闡述的「匹夫而為百世師，一言而為天下法」、「文起八代之衰，而道濟天下之溺」，亦有若《孟子》〈公孫丑上〉之言曰：「我知言，我善養吾浩然之氣」，²¹或《論語》〈泰伯第八〉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」。²²

另外，不只文學類，歷史類于政治思想的研究亦有差異之處。在於歷史的東西只能是一教訓借鏡、警惕參考或放馬後炮而已，不能盡信歷史經驗，因為，任何事物絕不可能完全相同的再重演，因為時空變數無限多，當時期間正好湊巧、因緣際會碰在一塊的東西，而今則已然迥異於前，即便是表面有類似之處，但其實本質已完全不一樣。所以政治思想的研究工作，絕不能僅只是紀錄歷史事實的流水帳資料而已，政治思想該做的是，要能歸納所有的這些現象，並從中得出共同、共通的抽象理論來，而這道理是超越任何時間空間變數的真實，是學術道理上的真實，至於接下來，該如何具體落實到你我所處的時空環境中，這等實際『用』（操作）的問題，便不是我們學術研究者的工作了。²³

¹⁹ 鄒文海，《西洋政治思想史稿》。台北：三民書局，民 83，頁 3。

²⁰ 本論文指導教授江澄祥博士，在《中國歷代政治與社會專題研究》課程中所以論述的：「中國文字的功能，首重其「義理」，「文字、詞彙」只能是工具，只是為表達這個道理而必須有的工具，它（文字）本身並沒有價值。而所謂的『經典』，裡頭所主要闡發的是在道理、意義、政治思想的整套能通、言之成理，並非那等著重音韻、節拍、對仗或結構欣賞的靡靡文學」。

²¹ 《孟子》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 23。

²² 《論語》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 33。

²³ 江澄祥，《中國歷代政治與社會專題研究》課程中論述。筆者以為，此旁通之例頗多，例如：中共的「三峽水利樞紐工程」，便是延伸孫文在《實業計劃》〈第二計劃〉中整治並改良楊子江

學者薩孟武在其《中國政治社會史》一書的〈增訂新版自序〉裡頭也有相通說法，認為：

「單單知道歷史，而未讀過社會科學各種書籍的人，往往不識輕重，輕者說得詳之又詳，至於歷史發展的因果關係又捨而不談，如斯著作不過歷史之雜貨攤而已。」²⁴

但又「關於政治，有三種重要問題，一是政治思想，二是政治制度，三是政治現象，此三者均與時代背景有關，又有相互關係」所言，²⁵故於歷史或文學之中，有關於當時現象與時代背景者，也不能都盡略不論。

綜合上述可知，本論文之資料蒐集工作，雖也不可避免的會旁及歷史、文學之資料，但主軸則放在對中國儒家政治思想的探究上。並且，筆者本於要將本論文寫作的道理，盡可能的帶出來，因此在所難免的會碰觸到一些「未及形諸文字註冊出版」的言論，尤其是本論文指導教授江澄祥博士的思維架構，當中的學術價值是不容忽視的。所以，對於此類「學術」會以下加註「筆者概述認為」，由筆者代為負責文字筆記的敘述方式來呈現，並援引原典

的構想而來。《實業計劃》言整治並改良楊子江，從海口的國際深水港至沿岸固堤防治，與內河商埠的設置，及改良水路運河系統以通達四川重慶。所謂「楊子江築堤、濬水路，起漢口以迄海，以便航洋船直達該港，無間冬夏」、「吾人開一通路，深入內地……，容航洋巨船駛至住居……人口之大陸中心，……，住居於此最大水路通衢之兩旁」，與「在楊子江此一部，建設內河商埠，……，因此部分在中國，為農礦產最富之區，而居民又極稠密也。以整治長江工程完成之後，水路運送，所費極廉，則此水路通衢兩旁……，又有此兩岸之廉價勞工附翼之……」，而「內地直通水路運輸，可自重慶北走，直達北京，南走直至廣東，乃至全國通航之港，無不可達。」；足可見，其意欲貫穿中國經濟通貨命脈之用心。但孫文只提綱挈領，並無詳細工程計算，必須進而應合時下的科技與變數條件之用來實現，然孫文一貫的思想理論，卻可以超越時空的侷限而存在。（註）：孫文，《建國方略》。台北：三民書局，民83，頁115-142。

²⁴ 薩孟武，《中國政治社會史》。台北：三民書局，民87，頁6。

²⁵ 薩孟武，《儒家政論衍義—先秦儒家政治思想的體系及其演變》。台北：三民書局，民71，

或例證來說明。

最後要處理到的問題是，社會價值以及中國先秦儒家的研究範圍又做何解釋？怎麼界定區別。這裡要先談所謂「社會價值」，筆者謹以學者江澄祥在《文明的衝突》研討會中〈壹、重要概念詮釋〉的論述來界分為文化價值、社會價值與個人價值；²⁶並且，「中國先秦儒家」主要是就孔子與孟子的部分，具體言論則是以《論語》《孟子》這兩部書為主。至於荀子與墨子，於文化價值的塑造上，只是搭便車而已，也就是利用儒家已然整套形塑成之後的社會作為，根本無整套周嚴，從一開始就通的理論思想。²⁷

貳、論文研究脈絡

本論文題目：《中國先秦儒家社會價值塑造之研究—從背景、人性論與社會約束力析論》。第一章本論文的研究動機與脈絡。第二章則對「價值為什麼要有」，以及價值的類型作說明。第三章便先從「環境」論起，說明「價值為什麼要有成那樣」，是由於中國環境之困苦、物質條件之難，有實在難以在物質方面尋得出路的現實，而中國這類屬於「基本滿足線」之下的物質條件型態，其反應在社會價值的塑造上，必須循以非個人的「集體」與非利（物質慾望）的「心靈」滿足為途徑，方能有彌補解決的出路。接下來是「價值有成什麼樣」的部分，分成「立論基礎」與「約束力」說明。首先，第四章是由人性立論，說明中國先秦儒家以「心」（人類純「人」面與「慾」的人類感官慾望動物面相對）的人類

頁 1。

²⁶ 筆者此處只略作題點，詳細說明見本論文第二章之論述。

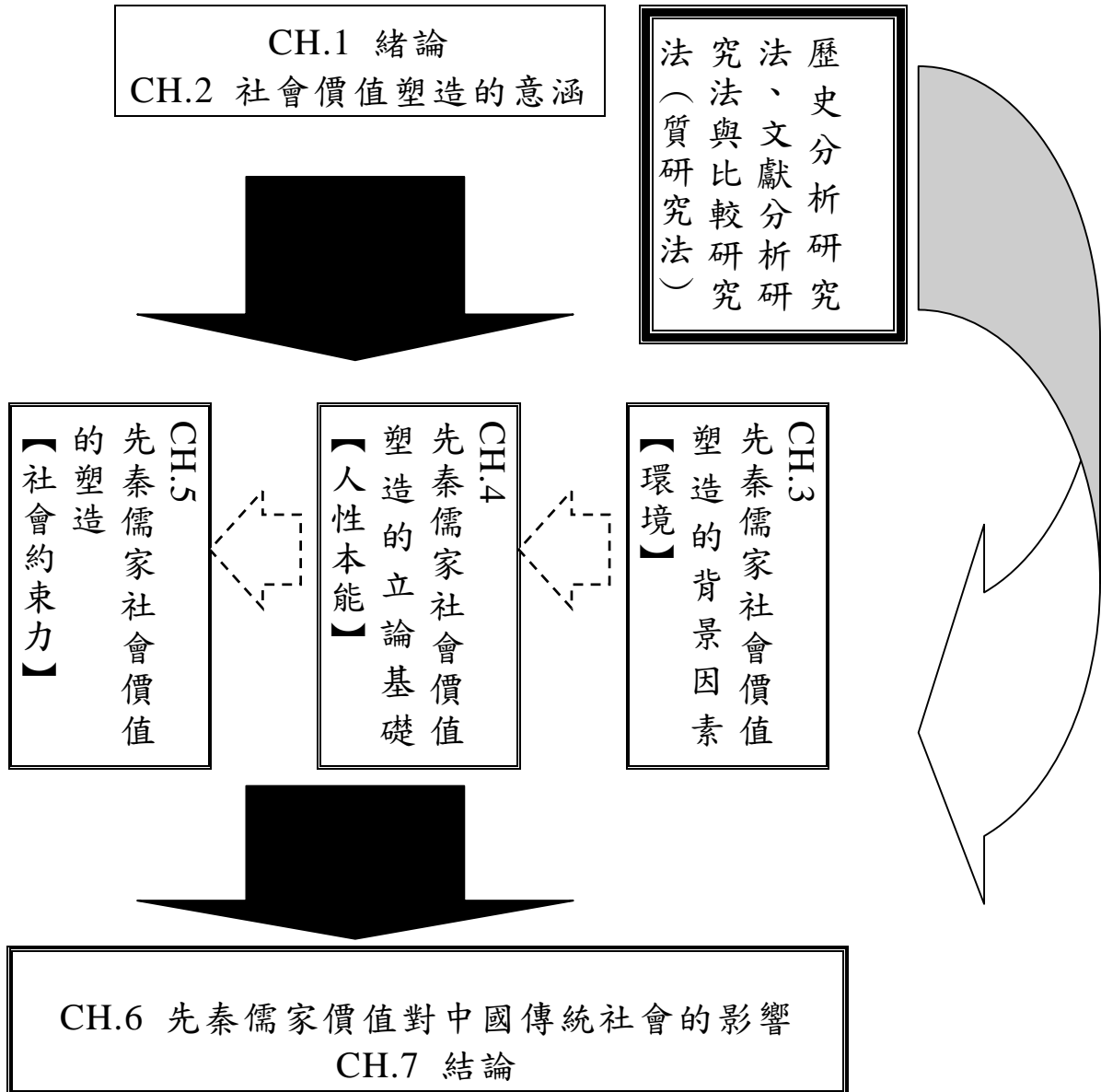
²⁷ 本論文指導教授江澄祥博士，在《中國歷代政治與社會研究專題》課程中論述說：「『思想』真正想的東西與只是『想法』的層次是完全不一樣的。『思想』是要能從基本假設開始，便要整套能通，言之成理，這絕不只是一般『想法』上的簡單、容易懂就行的」。

的「本能」出發，塑造人類心靈的道德價值，合乎人性且有道理而能實際行得通，確立中國先秦儒家，循人類心靈本能塑造社會價值之立論基礎。然後，第五章先秦儒家根據「環境」、「立論基礎」下來的社會價值塑造，中國先秦儒家走心靈價值的塑造路線，灌輸心化的價值「約束力」。最後是儒家價值塑造成功之後的「人文環境」對中國傳統社會的影響，並由於此「人文環境」的循環作用，儒家的價值觀念與思維體系也更加根深蒂固、形滄而不破。

從本文的逐步探究得知，儒家社會價值的織成，絕非僅只聖賢的個人「主張」（或純知識概念）而已，而是確實能有其「可行」的塑造因素，並且至今仍然對中國人產生再「實際」不過的作用。整套社會價值的塑造，也就是整個社會、人與人之間，所賴以維繫生存的社會規範，這套規範（社會約束力量）必須配合一定的條件，方有實際發生作用的可能。本論文便對此等形塑之條件作研究論述，並且以探討筆者己身所處的中國文化背景為主軸，從而論究出，吾人之思想價值體系是整套配合「基本滿足線之下」的環境塑造而來的。

單就學術的翰海而言，它（「基本滿足線之下」的價值塑造）亦是價值觀塑造研究的另一大軸，也就是說就算單只是探討「價值塑造」的議題，這等「基本滿足線之下」的整套模式，也是絕不容忽視的一支，而不能只有彼等歐美國家、在「基本滿足線之上」式的研究型態。另外，就是就時下近百年來的西化風氣而論，想要能徹底清洗中國舊社會的陋習，也得從此根源著手，要不然只是介紹些西方的皮毛，卻不能從中國人的根本思維裡頭用力抹淨，那也只能是換湯不換藥、舊瓶裝新酒，而要抓到根本之所在，首要工作就得從「這整套到底是怎麼來的」開始著手研究。因此，方能對時下的種種不中不西的現象，作一理論上的探討。

圖 1-1. 研究架構圖



第二章 社會價值塑造的意涵

本章先初步析論，社會價值是什麼以及為什麼要有。

第一節 社會價值塑造的意義

壹、「價值」(Value)的界定與相關性

一、價值的界定

關於所謂「價值」(Value)的研究，主要還是西方所用的概念詞彙，中國自古以來則咸以「人心」稱之，所以，底下首先要做的是，先討論一下西方在這方面的大概。²⁸但無論如何，價值會影響人類行為的判準，即所謂「人者心之器」，如學者梁啟超於〈論進步〉所言道「凡一國之進步必以學術思想為之母，而風俗政治皆其子孫也」，²⁹或如學者 Weber 的研究，西方資本主義的興起是受了新教倫理價值的影響，³⁰或其後的著作試圖藉由對比中國先秦儒家來解答近代資本主義何以只在西歐出現的問題，³¹則應是可以確定的。並且，據以下學者的定義：

²⁸ 筆者將持續探討。要先做說明的是「社會價值」的辭彙雖然是近現代借用自西方的用詞，但是其實質內涵界定就是社會的規範約束力量，而這在中國傳統社會稱之為「人心」，是從來就都有的無形力量與共同價值判準用以維繫社會秩序。且進一步論，西方的「社會價值」內容（標準）是由社會多數自己形成的，屬於是「數量」的普遍性、「相對」之性質；中國的「社會價值」（人心）內容（標準）則是以強調灌輸「人」的道德良心為主，屬於「質」的普遍性、「絕對」之性質。詳請見本論文後篇及第四章第二節之說明。

²⁹ 梁啟超，《飲冰室全集》。台南：大孚，民 88，頁 54。

³⁰ Max Weber, translated by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 1-292.

³¹ Max Weber, translated by Hans H. Gerth, *The Religion of China-Confucianism and Taoism*. New York: The Free Press, 1964, pp. 1-308.

Kluckhohn：「價值是一種文化的產物，可以從行動的目的、行為方式，與慾望等來了解。而就價值影響人們價值取捨的方面來說，則可以分成人在自然之中的、人與人之間的，也就是當他涉及到人與環境或人與人之間的種種關係時，影響人們「可不可以要」的普遍、組織式概念。」

32

Kluckhohn and Strodtbeck：「價值是影響人類行為的普遍性、組織性原則，是影響人類最深遠的基本問題。」³³

Parsons：「無論價值是代表某一特定的目的或行動方向(directions)，他们都是人類人格與文化中的重要部分。」³⁴

Foster：「每個文化都有一套價值體系(value system) 價值體系對文化有穩定的作用，可以確保人們行動與思想的正當性，決定該行為是否被社會認可，是維繫社會的重要因素。」³⁵

Kardiner：「價值體系不是只有意識性(抽象的邏輯運作)的，而是更具體的關係到文化中的每一項行動。」³⁶

總的來說，「價值」(Value)是：一、人類行為的判準指標；二、

³² Clyde Kluckhohn, "Values and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification, in Talcott Parsons & Edward Albert Shils, eds.", *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper Torchbook, 1962, pp. 395-411.

³³ Florence Rockwood Kluckhohn, and Fred L. Strodtbeck, with the assistance of John M. Roberts et al. *Variations in Value Orientation*. Illinois.: Peterson, 1961, p. 341.

³⁴ Talcott Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*. New York: The Free Press, 1960, pp. 172-174.

³⁵ George McClelland Foster, *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*. New York: Harper & Row, 1962, pp. 18-19.

³⁶ Abram Kardiner, with the collaboration of Ralph Linton, Cora Du Bois and James West, *The Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia University Press, 1945, p. 237.

是一種人與人之間或人與環境之間的普遍原則；三、而價值體系更可以是，維繫社會結構、大眾彼此間秩序的重要因素，既是個人需要，又是社會的鼓勵或限制。³⁷

二、價值的類分與其不可分割的相關性意義

這部分相當龐雜，各家分類都不一。根據學者 Perry 的分法，他將價值分成三大類：哲學式、心理學式、歷史式，其下在各有細分，例如，歷史式又細分為：認知(cognitive)、道德(moral)、經濟(economic)、政治(political)、美學藝術(aesthetic)、宗教(religious)。³⁸另 Firth 則分成：技術(technological)、經濟、道德、儀式(ritual)、美學、聯合(associational)。³⁹而學者 Rescher 分成：道德、經濟、社會(social)、政治、美學、宗教、物質(material and physical)、知識(intellectual)、專業(professional)、情緒(sentimental)。⁴⁰而這還只是同在歷史方向上的分類，若一樣是 Rescher 則又分成工具性或目的性，⁴¹或者是從人與自然的關係來分，例如學者 Kluckhohn and Strodtbeck 是分成：人性、人與自然、時間、活動、關係。⁴²

³⁷ 筆者在此要先交代釐清的是，由於筆者本論文並非專門針對「價值」的哲學「純知識」層次研究，所以只做概述，且只專取我論文需要「價值觀」的人文、與實際社會層面來做界定，並在後面小節緊扣以「社會價值」的概念，來作為本論文意涵的研究主軸。對於諸如「主體」「客體」的細步探討，或如馬克思對價值的唯物論(物質經濟)定義：「價值這個普遍的概念是從人們對待滿足他們需要的外界物的關係中產生的」「是人們所利用的並表現了對人的需要的關係的物的屬性」「表示物的對人有用或使人愉快等等的屬性」「實際上是表示物為人而存在」，因為與本論文研究不合，故略而不採。(註)：中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，《馬克思恩格斯全集》。北京：人民出版社，民 74，第 19 卷，頁 406；第 26-3 卷，頁 139、326。

³⁸ Ralph Barton Perry, *General Theory of Value*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926, p. 694.

³⁹ Raymond Firth, *Elements of Social Organization*. Boston: Beacon Press, 1963, p. 43.

⁴⁰ Nicholas Rescher, *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1969, p. 16.

⁴¹ Rescher, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁴² Kluckhohn and Strodtbeck, *op. cit.*, pp. 10-20.

而筆者因本論文之便，則依據本論文指導教授江澄祥博士的類分，將價值分為：個人價值、社會價值、文化價值，來加以討論。另外，以環境（背景因素）、人性（立論基礎）、約束力，三大因素來分析先秦儒家的社會價值塑造。

但是，筆者認為討論價值觀時，實在難以完全分開來談，而且，彼此間都存在著不可分割的相互關係。就如同一片人煙未到的油礦，雖然從來都存在於此，但若不經人為的利用開發，對人類而言，並沒有直接實際的意義或價值，只是它本身就「存在」而有「自然」意義罷了。筆者本論文所言的價值觀念，是要能實際維繫社會秩序、避免衝突之用，所以在討論上，不能只就「純知識」的談。⁴³例如學者黃俊傑、吳光明的論述：

「人的價值意識或價值取向，並不是抽象的邏輯運作。相反的，因為人生存在特定的時空中，受一定的社會政治經濟條件的制約，所以，人的價值意識或價值取向必須在人的社會存在或社會實踐中，才能展現其全幅的意義。」⁴⁴

學者文崇一也認為：

「在討論我們的價值觀時，因為價值不是孤立的。價值觀是文化環境下的產物，但是，反過來，價值也會形成一種文化類型，其間關係，常不易釐清。價值觀、國民性、文化環境和歷史傳統間存在著不可分割的關係。在長時間的演變中，彼此的影響關係就不易分

⁴³ 根據本論文指導教授江澄祥博士的說法，筆者概述：「西方學問主要在『純知識』『概念』層次的探索，與中國『感受』『心』的層次迥異其趣」。

⁴⁴ 黃俊傑、吳光明，〈古代中國人的價值觀：價值取向的衝突及其解消〉，《中國人的價值觀—

別。」⁴⁵

或學者楊國樞也表示，「社會環境與個人性格有密切的關係，…性格與行為上的他人取向或自我取向，就是在這樣的條件下形成的」，⁴⁶「這從傳統性格行為到現代性格行為的過程和結果上，也可以獲得進一步的了解」。⁴⁷也等於是再次肯定了這層價值的不可分割性。

而且，不僅價值會影響行為決斷，外在環境或行為本身，也會反過來強化價值觀念，如學者徐道鄰譯言：

「因此我們可以說，決定一個人的價值觀念的，有生物條件、心理條件、社群條件和生態(ecological)條件。而這四種條件，彼此之間，又都在相互影響著，並且，他們不但共同的影響人類的價值觀念，同時，人類的價值觀念，也同樣的有力的在影響它們會。」⁴⁸

更可以說明其間密不可分的價值關聯。

貳、社會價值的定義 對錯是非的共同判斷標準

一、最終、共同的行為標準與約束力量

價值觀念，乃是一套對錯是非的判斷標準。整個社會，大家

人文學觀點》。台北：桂冠，民 82，頁 3。

⁴⁵ 文崇一，《中國人的價值觀》。台北：東大出版，民 78，頁 3-5。

⁴⁶ 楊國樞，《中國人的蛻變》。台北：桂冠，民 77，頁 293。

⁴⁷ 同上註，頁 389-407。

⁴⁸ 徐道鄰譯，Charles Morris 著，〈人類價值種種—Varieties of Human Value〉，《現代學術季刊》，第 1 卷，第 4 期，民 46.10，頁 107。

所共同關注的焦點、最重要的是什麼以及為什麼，要的、不要的是什麼以及為什麼，允許或可以的是什麼以及為什麼，更有那「不可以」、「不允許」的又是什麼以及為什麼，而其餘的不是不要，而是不重要。價值是從自己本身開始就會有起來，而且彼此拿來相互要求的，一整套如何以及為什麼判斷、取捨的「準」。整個社會都那樣，是最後的行為標準與約束力量。

筆者依據學者江澄祥，在《文明的衝突》研討會，〈壹、重要概念詮釋〉，對文化與文明所做的界定，來作為我分析、立論的架構。則是屬於「文化的三個部份」中「文化中的第一部份—想法」，屬文化中之思想觀念，乃文化中之深層部分，有根深蒂固、不易更動之特性，即所謂定型的成熟文化。本文援引如下：

壹、重要概念詮釋

『文明』：

- 1.人類對有形（外在）環境之利用、改進或控制，以改善生活，滿足或提昇感官需要。 例如：求生方式或生產方式之改變（洪荒時期 漁獵時期 游牧時期 農耕時期 手工業 工業 高科技）。
- 2.人類對生活方式或社會組織與制度之發展。 例如：生食 熟食 精緻生活（健康、營養、美味） 理性或道德生活。 或例如：本能自衛 利害合作 理性或道德關係。 或例如：個體 家庭 部落（聚落） 國家 人類合作（世界大同）。

『文化』：

人類在某時空、某環境下，為集體生存與發展、為適應環境自然產生、或為需要不得不採取的想法與做法。

- 一 文化與環境：文化之產生或形成，與早期時空與生存環境有關。
- 二 文化之主要意涵：

- 1.第一部份 想法（思想與價值觀念）。
- 2.第二部分 做法（生產方法或謀生方式，及生活方式或器物運用等）。
- 3.第三部份 連結想法與做法之必要組織、結構與制度等。

三 文化與文明：文明之意涵常較偏向上述文化意涵中的第二部分（即做法部分）。

四 文化之改變：

- 1.文化中之第二部分，與外在環境因素或物質條件息息相關，常隨其變化而變化。
- 2.文化中之第三部份，常受第二部分影響而自然變化，也可能為需要而做人為調整與適應。
- 3.文化中之第一部份，屬於文化中之思想價值觀念，乃文化中之深層部分，有根深蒂固、不易更動之特性。所謂文化成熟，乃指此部份已定型而言。（人類文化已定型成熟的，一般而言，只有宗教價值的阿拉伯文化、印度文化，與重科學理性的西方文化 源自重哲學的希臘文化，與已沒落而重絕對倫理道德的中華文化，及已消失的波斯文化、迦太基文化與高盧文化。其他民族或地區，大多都只具有第二、三部份內涵之生活文化與器用文化，尚未發展成定型成熟文化。）

六 文化中之第二部分，屬方法、器用、或機巧方面，雖難免受主觀意識型態之影響，但較易隨環境與時空改變而改變。

第三部份也受第一部份影響，但常隨地二部分變化而變化。

反之，第二、三部份變化，也會牽動使第一部份發生鬆動。⁴⁹

這種民族或文化的「深層」結構，或有學者言為「完成文化」
「默會的層次」(tacit dimension)，⁵⁰《周易》〈繫辭〉「日用而不知」，或一如孟子在《孟子》〈盡心·上五〉的「行之而不著焉，

⁴⁹ 江澄祥，《文明的衝突》研討會。台中：東海大學政治學研究所，民 90.12.18，頁 1-4。

⁵⁰ 楊國樞，〈中國人與自然、他人、自我的關係〉，《中國人：觀念與行為》。台北：巨流圖書，民 77，頁 9-24。

習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，眾也。」⁵¹就有如莊子在《莊子》〈內篇·人間世〉假孔子之言：

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也，其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。」⁵²《莊子》 內篇 人世間

而對先秦儒家其「無所逃於天地之間」的諷寓，都正是這樣的意涵。

二、超越個人生理生物慾望的生命價值意義

而且，尤其要實際用於社會秩序的維繫上，這社會價值的取捨上，更必須要能夠「超越個人生死」，不能只是純利害、純本能慾望需要的思維，要有能跳脫個人利害慾望的思想。因為，只要是人都具有心智能力，即便是白痴或不懂事剛出生的嬰兒稚子，都有其本著生物生存本能而來的能力作為，這充其量只能說是，人類的本能，或人類天生的生物利害、慾望需要而已，稱不上是有「價值」觀念的人或社會。

如果整個社會國家或哪個、哪一群人，他或他們只是完全就著個人利害的需要而來，這只能說是有「文明」、「文物」或野蠻部落，而非有「文化價值」之社會。⁵³因為人跟其他動物一樣，

⁵¹ 同註 21，頁 106。

⁵² 《莊子》，二十二子。台北：先知出版社，民 65，頁 215-216。

⁵³ 這裡筆者在後篇，描述社會價值塑造的類型中，會做完整的類分析論。先必須要加以分辨說明的是，我這裡所指的是要追求「生理生物慾望之滿足」，但卻又沒有能塑造出公平合理之價值觀念與社會規範的社會或國家。如果，是要追求「生理生物慾望之滿足」，且能有公平合理之價值觀念與社會規範的社會或國家，則仍是有文化價值的部分。詳見：江澄祥，《文明的衝突》研討會。台中：東海大學政治學研究所，民 90.12.18。

都有靠生物本能生存的能力，或者使用器物謀生，但這些與一般非人類的動物，牠們靠自然演化或與生俱來的速度、體力、爪牙…等的，去獵取食物維持生活，是一樣的道理，只是人類懂得使用道具、利用器物罷了，這個等技術層次，其實無關優劣，只是各盡其性爾。

但價值觀念、思想，則不同。最大的差異在於，人類懂得如何拓展心靈的領域，懂得怎麼樣用這個領域的發展，來彌補、解決、緩和，彼此之間因生存而起的衝突，並且懂得如何從這之中，來求得一種，與生活、生存之外的，生命的價值意義。甚至，為了追求這層更神聖崇高的價值、生命意義，人類可以壓縮自己的生理生物慾望面，或甚至犧牲掉自己的生存，以完成那個價值意義。

這是一般動物所沒有的：人的獨特性。一般生物好像除了繁衍、生息之外，便別無其他了，只有生物生理面的滿足與存活才是最終、最後、唯一的約束力量。有思想價值觀念的人或社會，則不然、絕不僅於此。

例如，孔子在答子貢問「政」時，便直言在「足食，足兵，民信」三者無法兼顧時先「去兵」，再「必不得已而去」則寧可先「去食」也要「民信」，曰：「去食。自古皆有死，民無信不立」⁵⁴《論語》〈顏淵〉。與孟子在其《孟子》〈告子·上十〉篇，言論到「魚與熊掌」的「捨生取義」之價值，就是有「思想價值觀念」的人，在面臨如何選擇、抉擇與取捨，要能超脫個人生死，的最好例證：

⁵⁴ 同註 22，頁 52。

孟子曰：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」⁵⁵《孟子》告子 上十

或者一若《韓詩外傳》的石奢為了「忠」「孝」的價值之全，而寧可選擇不苟活於人世的舉措：

「楚昭王有士曰石奢，其為人也，公而好直，王使為理。于是道有殺人者，石奢追之，則父也，還返于廷，曰：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也；不行君法，非忠也；弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也。」遂伏斧鑕，曰：「命在君。」君曰：「追而不及，庸有罪乎？子其治事矣。」石奢曰：「不然。不私其父，非孝也；不行君法、非忠也；以死罪生、不廉也。君欲赦之，上之惠也；臣不能失法，下之義也。」遂不去鈇鑕，刎頸而死乎廷。君子聞之曰：「貞夫法哉！石先生乎！」孔子曰：「子為父隱，父為子隱，直在其中矣。」詩曰：「彼已之子，邦之司直。」石先生之謂也。」⁵⁶

⁵⁵ 同註 21，頁 93-94。

都是寧願犧牲一己生命，來全就更高價值的完滿。

生命的意義不在於解決了多少問題，而在於當面臨問題與價值相衝突時，人們如何貫徹生命意義的完整，即便有時必須選擇死亡才能完成，也在所不辭，因為他要證明的是，我曾經為什麼而活過的價值與生命意義。這種為生命意義之所在的作為，即便事後設想，仍必然會如此。因為一個有價值觀念的人，如果他真採取另一種只為貪生怕死，但卻與他的價值觀念相違背的行動，即使人能活下來，但是其內心勢將因為價值觀念的煎熬，而永難平撫、永遠不得安寧。

三、社會價值與文化價值、個人價值的區別與配合

筆者謹以學者江澄祥，在《文明的衝突》研討會中〈壹、重要概念詮釋〉，所做論述來界分。並作為吾人補齊本文重要概念的釐清工作，本文援引：

（七）文化價值、社會價值、與個人價值

1.文化價值 參件上述（四）之 3，即：文化中之第一部份 想法（思想與價值觀念），屬文化中之思想價值觀，乃文化中之深層部分，有根深蒂固、不易更動之特性。所謂文化成熟，乃只此部份已定型而言。（人類文化已定型成熟的，一般而言，只有宗教價值的阿拉伯文化、印度文化，與重科學理性的西方文化 源自重哲學的希臘文化，與已沒落而重絕對道德理性的中華文化，及已消失的波斯文化、迦太基文化與高魯文化。其他民族或地區，大多都只具有第二、三部份內涵之生活文化與器用文化，尚未發展成定型成熟文化。）

⁵⁶ 《韓詩外傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 14。

2.社會價值 指一個社會對文化亦涵中之第一及第二、三部分之認知與認同態度而言。(說明：社會多數人有可能偏向堅持文化中之第一部份，也有可能偏重第二、三部份問題之處理，而不堅持第一部份。亦即社會多數人所肯定與追求的，與文化價值肯定的不一定相符合。)

3.個人價值 指個人對文化中之第一及第二、三部分，與對社會價值之認同與接受態度而言。(說明：個人有可能較認同或堅持文化中之第一部份，也有可能較認同或重視第二、三部份之追求。同樣地，個人也有可能認同或接受社會價值，或我行我素，不認同社會價值。亦即個人所肯定與追求的，與社會價值或文化價值所肯定的不一定相符合。)⁵⁷

另外要特別一題的是，這三個價值應該是要相互配合得起來，否則會產生「脫序」的現象。例如，如果文化價值上仍以良心道德為尚，但社會價值卻不這麼配合要求，則亦將難發揮實際約束人的制裁規範力量，會變成只是純個人自己，是否願意取捨採用的無關緊要問題。而且，若個人價值堅持依據文化價值作判準，而不按照社會價值的標準過活的話，個人便會與社會脫節，甚或導致排擠、難以在社會生存；相反的，倘若個人價值全然適應社會價值，而不理會文化價值，雖可融入社會，但這層文化價值，或所謂的「傳統」便會失去效用，沒有了實際規範約束社會的力量，久而久之就會被全盤替代掉，而轉變成只是「文字」「文物」之類的表層東西。

屆時如果新舊價值接替不上，所謂「百家爭鳴」或近世的「多元價值」「真理越辯越明」「學術自由」之類的，其實就是價值「真

⁵⁷ 同註 49，頁 4-5。

空」的過度現象。雖然純學術知識的研究上豐富多彩，但社會的是非對錯判斷標準錯亂，對一般民眾而言，實則是一大災難，即所謂「民無措其手足」。這就是為什麼，孟子要在其《孟子》〈離婁·下二〉大嘆言「惠而不知為政」，⁵⁸其真正的用意也在於此——文化價值必須與個人、社會價值一致，就是要在這思想價值上較勁，才能著此「大根本」的解決——這因為個人與文化、社會的價值脫序，所衍生的是非對錯茫然、價值定位不明的問題，其餘則都只是治標的枝微末節。

於是，我接下來便要探究說明「那又什麼才是整套完全？」——成功營塑的社會價值，所應具備的意義有哪些。

參、營塑成功的社會價值，所應具備之意義

一、「徒善不足以為政」與「徒法不足以自行」的問題

首先，這裡有兩個部分必須要作處理交代的，「徒善不足以為政」與「徒法不足以自行」的問題。

（一）「徒善不足以為政」 必須要有「約束規範」的力量

在政治思想方面的價值觀念上，因為要實際用來維繫生存，要能架構出整個社會秩序的運作，所以，在思想價值的處理上，除了給你想要提昇、追求的，更重要的是，要有「約束」人的作用力，也就是「規範」力量的產生。有這種「懲罰」「制裁」的力量，社會價值的是非、對錯標準，才能夠真正彰顯出來，真正發

⁵⁸ 同註 21，頁 63-64。

生作用。

否則都只是空談、空話，或只是表面皮毛的隨便扯。因為，有個在維繫社會秩序上，在實際不過的問題，是：「我就不那樣，你們能拿我怎麼辦？」或「我又為什麼一定要聽或照著做，憑什麼？」。怎麼樣能讓人信服，或讓你服也得服、不服也得服的照著來，這個「服」的問題，才是社會秩序建構，並且真正能夠確實實現運作的，最根本必須處理清楚、明白交代的關鍵所在。

（二）「徒法不足以自行」 必須要能內化變成「我的觀念」

另外，它（思想價值）還必須要能「內化」成「我的觀念」。也就是說，不能只是就「純知識」，只當成知識學問的介紹，而實際人卻根本沒有那個想法或念頭。

要能真正內化成我的觀念，實際人才會真照著那樣做，然後整套施行下來，對於不合於我這個觀念的，大家才會看法都趨於一致，有「明顯、嚴重」與這套社會價值相左的舉止動作，除非真是有特殊、緊急的必要，否則社會大眾就都會一起排斥你，而且這都是自動自發、再自然不過的歧視、排擠甚至衝突。可以說，每個人不但都是本於這個，已經「內化」成「我的觀念」的社會價值在生活，且更可以說，這也已經不是你我之間「私」個人領域的問題，而是關係到整個「公共」領域、社會秩序的運作與維繫的問題，所以已經是社會絕大多數人認同與否的根本生存問題。

例如，筆者所處的當下時空可以常見的幾個現象。一則是，隨處可見的超車或插隊的問題，如果人們真有近代西方社會的理性價值或想法念頭的話，則處理起來應該要是，人絕不是奴隸的

動物，任何人沒有特權，根本不必有那種無謂的不好意思或同情的考量，就要人莫名其妙的忍耐，尤其是當這事是明顯且重大的不理性錯誤，而且是絕對可以避免掉或不需要時，更是絕不能容忍的。所以，交通任意超車、插隊，就是不讓，甚至就跟你衝撞或拼打起來。因為，如果是在完全整套西方理性的社會價值，思想標準「真」那樣運作起來，那是沒有理由無端忍耐的，每個人的觀念都很清楚：「你沒有特權，我不是你的奴隸」，都會很自然的衝突起來，而且，不只是就你去跟他對，而是整個社會大眾都挺你、都做。

而筆者所處的環境，卻完全不是那樣，人情、忍耐變成美德，而非特權的奴隸行為，真要那樣毫不相讓的搞或公開提倡，根本沒人會聽，而且反倒會招致不解與怨忿，非難大罵「你做人怎麼這麼現實、冷血、無情」之語，定將不脛而走，非但立即的我自身將有倒懸之危，且絕沒有其他人會站出來挺你，更賒談社會大眾也如何從事，最多就是在一旁，等著看好戲，完全不會有什麼西方理性的社會價值考量產生。另一則是，相輔相成而來且也是經常可以見到的，就是即便有相關專責的執法人員，主動過來執法，大家也只是看熱鬧，甚至還同情被取締者或為他打抱不平，說出些「人家也只是討個生活，你們也犯不著那樣嚴格」的話。那法律規範與公權力，當下就變成是執法者或當局人士所有的，全然不是人民自己所有的。

形同俱文的癥結就在於，這一向「進口來的」這套西方式的法律規矩、政府、公權力，從來就都不曾成為社會一般大眾的普遍觀念，也根本就沒有人，會真把近代學者所講的西方理性，當成一回事或真就擺到日常生活裡頭，人們「內化」成「我的觀念」的絕非那套西方式的社會價值體系。

另則，反觀英國憲政全以「fair play」的精神運作，則是能「內化」成「我的觀念」的最佳範例。此即所謂「柔性憲法」、「不成文憲法」或「英國憲法是生長的，而非制定的」，據學者左潞生的研究，構成英國的不成文憲法要素有：大憲章、國會制定法、法院判例、習慣法與權威著作等五項，⁵⁹而學者曾繁康也說有：歷史文件規章、國會立法、法院判決與習俗成規。⁶⁰都可見，英國的憲政運作，並不只徒依恃「有形法制」，而其之所以能避免若學者王世杰之言「玩弄憲法或蹂躪憲法」，⁶¹而卻能多以所謂「習慣憲法」的名義運作，且還能不致於憲政秩序失控，有如學者鄒文海所言「在延續中求創新」、「新舊交錯」，而仍能以憲章普通法及傳統為要素運作。⁶²原因就在於英國人的「fair play」的精神，已實實在在的「內化」成「英國國民的觀念」，成為每個英國人民的價值，與整個英國社會普遍認同的「社會價值」，因而能產生實質力量。否則，若憲法條列得再清楚，而老百姓卻沒有那類價值觀念，寫得再明確也是枉然，根本就起不了作用。

總的來說，可以得知政治思想，要能實際變成每個人的價值觀念，整套落實成為社會維繫的準軸、行得通。一則必須要有實際的規範約束力量，所謂「徒善不足以為政」；二則，這股規範約束的力量，也必須是要從每個人，都已經「內化的觀念」來產生，光只是一二死硬的體制規定，是沒有用的，正所謂「徒法不足以自行」。

⁵⁹ 左潞生，《比較憲法》。台北：正中書局，民 58，頁 20-22。

⁶⁰ 曾繁康，《英國政府》。台北：中華文化出版，民 44，頁 7-10。

⁶¹ 王世杰，《比較憲法》。上海：商務印書館，民 18，頁 13-17。

⁶² 鄒文海，《比較憲法》。台北：三民書局，民 79，頁 46。

如此一來，能夠將「為什麼要追求」、以及「如果沒有會如何」的利害分析，交代清楚、知其然與所以然，才能實際轉化為社會價值，而落實成為整個社會大眾，共同的是非對錯取捨標準。進而長時間教育、培養形成人文環境，那一股「無形的規範力量」也才能產生，讓人能有：一、消極的有所不願、不屑、瞧不起，與二、積極的要、願意什麼。

真正成為有血有肉的約束力，有社會唾棄、毀譽，是人與人之間，大家彼此要求的具體力量，更有從自己就會感到內疚、自責，甚至有自我了斷掉的，自省內化力量，例如先秦儒家這股「有恥且格」、「刑不上大夫」的道德制裁，就絕對是比那皮肉之痛或人頭點地的徒刑，更要嚴重得太多，更絕不輕鬆或那般簡單。而足以發揮維繫社會秩序的一定力量，實際發生作用。

二、完整的社會，其社會「價值」都是一元的

首先要知道，只要是該社會或國家沒有解體，該社會價值沒有模糊、混淆或分裂亂掉的，要共同解決問題、大家要會服，其社會價值—這個「準」都是「一元」的，有一定的。不同的只是，在該一元的社會價值，即此大前題底下的子題「內容」為何。

即便是近代歐美式的民主政治，所強調的所謂對「多元」的包容，其總的社會價值也是一元的，只是其之下的技術現象屬多元。也就是說，是要在民主的政治過程、體制底下而來的自由競爭，其間仍然是一元的民主價值，也就是要透過公平的過程，來得出結果。

因此，這種堅持民主體制、公平過程的社會價值，是絕對一

元，而斷不能妥協的大前題。大家都要「有意願」或甚至是有「義務與責任」來維護這套社會價值，就如同學者羅爾斯(Rawls)在《A Theory of Justice》〈正義論〉中所言的：

「從正義論的角度來看，最重要的自然義務是支持並促進正義論的體制。這義務有兩個方面：第一，如果正義體制是現存的，並且這些體制還很適合我們時，我們就應該要遵守，而且善盡我們在體制中應當要有的本分與職責；第二，如果正義體制尚不存在的話，至少在它還能夠以很少的代價就能達成的時候，我們就應該想辦法將它建立起來。因此，如果社會基本結構是正義的，或已經是當時的時空條件環境下，所能達到的最大可能的正義時，那麼我們每個人就都有，要去盡他所應該盡的自然義務的責任。而且，無論他個人是否樂意去履行此一責任，這都是每個人所負有的、必須履行的義務。」⁶³

然後，才有其之下，子題式的各種多元意見的競爭角逐。所以，這大前提的價值，大家要怎麼樣來玩，是有「一定」的，絕對是一元價值，要不然沒人會信服、誰也不管誰。

例如，就像各式球類或運動比賽，事先大家要先講好，就是照這一套規則程序來認定輸贏、公平競爭。而各參賽的團隊或個人，是可以有各自不同的戰法或風格認定，但無論是什麼，都要在此規則底下，都要遵守大家先前都同意的規則來玩，這樣出來的結果才有意義，也才能讓大家心服口服，大家才願意接受。要不然，除非你去玩別的，那我們不管。

否則，如果有人企圖以非民主體制內的作為，或根本排斥這

⁶³ Rawls, op. cit., p. 334.

套民主價值的運作方式，來擾亂破壞，那麼，整個國家社會只能是分裂，或就根本陷入，企圖從根本上取代、推翻整套民主價值的革命動亂中。

而且，為了維護這套社會價值的一元與完整，霍布斯(Hobbes)在其《Leviathan》〈利維坦〉，第二篇〈Of Commonwealth〉〈論國〉的第17、18章，便有「眾人一起對付你」、「回到自然野蠻的戰爭狀態」的說法。認為：

「群體縱使再大，但如果大家的行動，都根據個人的判斷和各自的慾望來從事，那就不能期待這種群體能對外抵禦共同的敵人，或對內制止人們之間的侵害。因為關於力量怎樣運用最好的意見發生分歧時，彼此就無法互相協調，反而會互相滯礙，並且會由於互相反對而使力量化為烏有。這樣一來，他們不但容易被同心協力的極少數人征服，而且即便是沒有共同敵人的時候，也容易為了各自的利益而相互爭戰。因為如果說，大群體不需要有可使大家畏服的共同權力，人們就都能依據自然律而相安無事，那麼也就根本不會有、也不需要，任何世俗政府或國家的產生了，因為根本已經不用服從就能自然和諧。」⁶⁴

「由於大多數人都以彼此同意的意見，宣佈了一個主權者，這時，原先持異議的人便必需承認；也就是說，他必須心甘情願地聲明承認，這個主權者所作的一切行為，否則其他的人就有正當的理由可以殺掉他。因為當他如果是自願加入這一群人組成的群體，這一行為本身就已充分說明了他的意願，也就是以默認的方式約定要遵守大多數人所規定的事情。所以這樣一來的話，如果他還拒絕遵守或聲言反對他們的任何規定，便是違反了自己的信約，也就是不公平的行為（特權）。不論他是

⁶⁴ Hobbes, op. cit., p. 112.

不是屬於這個群體，也不論是不是徵求過他的同意，他要不就是必須服從他們的決定，要不就是必然的會回到原先所處的戰爭狀態中；在這種狀態下，任何人都可以殺死他而不為不公平。」⁶⁵

而洛克(Locke)，在其《Second Treatise of Government》〈政府論次講〉第三章〈The State of War〉〈論戰爭狀態〉裡，為了捍衛自己的自由權，也就是當「自由」此一貫的社會價值，遭受侵害時，也有可以立即與之處於「戰爭狀態」的主張，這等自由的社會價值，亦絕不容妥協動搖：

「因此，誰企圖將別人置於他的絕對權力下，我們就同那個人處於戰爭狀態。因為我有理由斷定，凡是不經我同意，就逕自將我置於其權利之下的人，在他可以掌握我以後，便可以隨意處置我，甚至也可以任意毀滅我。要能擺脫這種強力的壓制，自我才有可能生存；而且，也因為我自己理性的驅使，會讓我把那些個剝奪我自由屏障的人，當作是危害我生命的仇敵來對待。同樣的道理，凡是社會中意圖剝奪人們自由的傢伙，也就等於是剝奪我們的一切，必然導致要與他處於戰爭狀態。」⁶⁶

甚至是 Rawls 所言的，對不寬容者的「寬容」概念，也是在他所建構的體制（正義原則）之中，所產生出來的不寬容型態（例如：宗教），才有被體制內寬容的條件；也就是說，正義原則的體制，仍然是最首先要確立的社會價值大前提，由此正義體制所運作、決定出來的任何型態，才有被容許的可能：

「一個不具寬容精神的團體，無權抗議同樣不具寬容精神的團體；但是

⁶⁵ Hobbes, op. cit., p. 117.

⁶⁶ Locke, op. cit., pp. 14-16.

我們也不能說，具寬容精神的團體，就可以有權去壓制那些不具寬容精神的團體。不具寬容精神的團體，其抗議的權利是來自於，在任何情況下，可以有權抗議任何人侵犯「正義原則」，而不是說他們就一定有權可以表達不滿。因為，凡是沒有充分的理由，就否定掉人們平等的自由權，都是違反正義原則的。」⁶⁷

所以，社會價值依然是完整一元。

還有如，孔子的「正名」：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉？子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」⁶⁸《論語》 子路 三

與孟子的「知言」、「好辯」：

「何謂知言？」曰：「誑辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」⁶⁹《孟子》 公孫丑 上三

公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。天下之生久矣，一治一亂。世衰道微，邪說暴行有作，

⁶⁷ Rawls, op. cit., p. 218.

⁶⁸ 同註 22，頁 57。

⁶⁹ 同註 21，頁 26-27。

臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也，是故孔子曰：『知我者，其惟春秋乎；罪我者，其惟春秋乎。』聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言，盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君。是禽獸也。公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼。閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者，不得作，作於其心，害於其事，作於其事，害於其政，聖人復起，不易吾言矣。昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驅猛獸，而百姓寧；孔子成春秋，而亂臣賊子懼。詩云：『戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。』無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。」⁷⁰《孟子》 滕文公 下九

或者，韓非子在《韓非子》〈五蠹〉篇將先秦儒家筆作蠹蟲言：

「是故亂國之俗，其學者則稱先王之道，以籍仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法而貳人主之心。其言古者，為設詐稱，借於外力，以成其私而遺社稷之利。其帶劍者，聚徒屬，立節操，以顯其名而犯五官之禁。其患御者，積於私門，盡貨賂而用重人之謁，退汗馬之勞。其商工之民，修治苦窳之器，聚弗靡之財，蓄積待時而侔農夫之利。此五者，邦之蠹也。人主不除此五蠹之民，不養耿介之士，則海內雖有破亡之國，削滅之朝，亦勿怪矣。」⁷¹《韓非子》 五蠹

甚至屢言「愚學」，而對伯夷、叔齊這類，無法「設利害之道，以示天下而已矣」——「誅重而必」、「賞厚而信」，就人類利害安危、

⁷⁰ 同上註，頁 52-53。

賞罰之道對他們根本起不了作用的人，直斥為「無益之臣」，云：「古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵；若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也。此之謂無益之臣也，吾所少而去也，而世主之所多而求也」⁷²〈姦劫弑臣〉。也都是出於必須要維持一套完整一元的社會價值，明確社會共同的是非對錯判斷標準。⁷³

思想家們所著眼的，其實都是同一個道理：「要有『共同的一元』價值觀」、「是『觀念』在破壞」。意即大家對於，是非對錯好壞的判別標準，必須一樣，這樣真到時候，大家才都會當成自己切身一般，自動自發地挺身而出，表明維護或捍衛，其能接受或不能接受的價值觀念，形成社會秩序維繫的實際約束規範力量，整個社會都那樣。⁷⁴正如清代學者顧炎武於《日知錄》，〈正始〉篇言：「有亡國，有亡天下。亡國與亡天下悉辨？曰，易姓改號，謂之亡國。仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下」，

⁷¹ 《韓非子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 98。

⁷² 同上註，頁 21-23。

⁷³ 筆者不能苟同學者蕭公權，概以「商韓之思想既為絕對之君主專制，則其全部思想之有用與否，當以能得適合專制條件之君主與否為決斷」之語。就客觀的政治學術而論，筆者認為中國先秦法家之所以有「連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士」，嚴刑峻罰為的都是「尊主安國」，也就是說為整體長遠的「公利（益）」，而絕非為一己眼前之私利（短視近利）設計。所以，不能概以「數量」論斷，不應只因其一人或少數人統治就淨予否定其政治價值意義；而應究其無論統治者之數量如何，是否成就「公利（益）」作為，才是斷定的標準。就像學者柏拉圖以「依法」與否（有無法治約束），來論斷君主或暴君、貴族或寡頭、民主或暴民；學者亞里斯多德也以「為全體」與否（為公共利益或僅為一己私利）來區分。這兩位古希臘的政治思想家都不獨「數量」之惟是，而根本究之以其政治之「本質義涵」的依據作為為何論之，故統治者無論是只有一人、少數或多數，都各有好壞的政治樣式與類型。是故，中國先秦法家要跳脫「個人眼前」，而以「整體長遠」——「公利（益）」為政治依歸與作為，就是一人統治的良好類型，斷非可淨斥為專制暴政之從屬。（註）：蕭公權，《中國政治思想史》。台北：中國文化大學出版部，民 71，頁 248-249。Aristotle, *Politics*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 1279a22-1279b10. Plato, *The Statesman*. New York: Pantheon Books, 1961, pp. 291d-303c.

⁷⁴ 所以，依筆者看市面上一般所謂的「多數暴力」，要先究其「多數」是「如何產生」——依據什麼「本質義涵」所得出的結果，也就是說「社會價值」——人們共同的是非對錯判斷標準為何，才能進一步去論斷此「力」是否為「暴」。倘若此普遍多數的判斷依據，社會價值是以確實能夠配合其時空環境的需要以維繫社會秩序，最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率之用，則言「多數暴力」之辭毫無意義，除非是沒有社會價值的混亂群聚。

而要「知保天下然後知保其國。保國者其君其臣，肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤與有責焉耳矣」，⁷⁵蓋所以然矣。

第二節 社會價值塑造的主要類型

前一節說明了社會價值是什麼的定義問題，接著下來要處理的是：為什麼必需要有社會價值—沒有社會價值的原始本能社會又將會如何，以及社會價值有哪些塑造的類型或方向，這是本節要作處理的問題。

壹、原始本能的社會 「物競天擇，適者生存」

首先，在沒有社會價值的原始本能社會（群聚），如果起衝突或因環境資源消耗與人口增長的比率日益失衡時，必然只能完全倚靠原始本能—也就是赤裸裸的力量來決定一切，以「力」量的強弱多寡來判斷與解決問題。

而像中國先秦道家《莊子》所言的那類「當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞犬之音相聞，民至老死而不相往來。」⁷⁶〈胠篋〉，或學者洛克(John Locke)藉由引證上帝自然法，所假設的理性自然狀態，他言「人類原本自然所處的狀態，就是一種完善的自由狀態，人類可以在自然法的範圍內，以他們覺得合適的方式去從事，而根本無須聽命於任何人」，⁷⁷與一種「平等的狀態，所有的權力與裁決管制都是相互

⁷⁵ 顧炎武（清），《日知錄》。台北：明倫出版社，民 59，頁 379。

⁷⁶ 同註 52，頁 341-342。

⁷⁷ Locke, op. cit., p. 8.

平等的，沒有人可以擁有更多凌駕於別人之上的權力」且「根本就不存在有上下主從或受制的關係」，⁷⁸也就是說「自然狀態是由自然法支配著，而它可以適用於所有人類；並且，理性也就是自然法，它讓所有人都處於平等且獨立的狀態，沒有人能夠去傷害其他人的生命、健康、自由或財產」而「這也正是上帝為確保人類安全所設置的人類行為準則」。⁷⁹

諸如此類，在筆者看並不真實，且已日益不可能。因為，即便是物質資源豐富，社會（人與人之間）也不可能完全沒有衝突或爭執必須要解決，而即便是這類有可以開放競爭的環境條件，社會秩序要能維繫也必須要有一定的共識規範（社會價值），才能約束競爭過程的公平合理，而所得的結果也才能確保（且有價值意義）；⁸⁰而且，地球整體長遠的總資源畢竟是有限地，更日益可能會發生的是隨著人口增長與滋繁，對資源的消耗將日益劇烈，甚至於嚴重失衡，相互侵害、衝突與爭鬥的態勢必然將更趨激烈。所以，筆者根據更可能發生且更客觀必然的普遍一般環境來作推論，則人類的社會群聚，在沒有能建立出一套社會價值——共同的是非對錯判準之前，勢必只能完全倚靠原始本能——也就是赤裸裸的力量來決定一切。

正如學者達爾文(Charles Darwin)於《物種起源》一書中的研究，就指出「物競天擇，適者生存」的原理。首先，他將學者馬爾薩斯的生殖率成「幾何級數」倍數增長的原理，套用到動物界與自然界，而認為：

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., pp. 9-10.

⁸⁰ 此詳見本論文後篇（第三章）配合環境所作之論述。

「一切生物都有高速率增長的傾向，因此不可避免的就會出現生存鬥爭。否則，按照幾何級數的增長率計算，他們的數量將很快地就會增多到沒有地方能夠容納。因此，由於產生的個體比可能生存下來的要多得多，故無論何種情況都必然會發生生存鬥爭。」⁸¹

於是，在此「實際存活率必然低於原生殖數目」的情況下，「競」（生存鬥爭）是必然，而唯有最「適」者方能勝出。他說：

「要是這樣的變異確實能發生（必須記住產生的個體比可能生存的為多），那麼較其他個體更為優越（即使程度是輕微的）的個體便具有最好的機會以生存和繁衍後代；另外，我們也可以確定的是，任何有害的變異，即使它的程度極其輕微，也必然會導致滅絕。我把這種有利的個體差異與變異的保存，以及那些有害變異的滅絕，稱為『自然選擇』（Natural Selection）或叫作『最適者生存』（Survival of the Fittest）。」⁸²

所以，「自然的作用完全在於保存和累積生物於生態系中，有利於生存與繁衍的變異」，⁸³而「進步（演化）」就意味著在該時空環境條件下，有利於生物本身生存的適應變異，必將保存和累積下來，這種有利的變異優勢（適）將會不斷繁衍遺傳，而最終導致此類物種在數量上佔有絕對多數的優勢。他說：

「因為各地區的一切生物都以嚴密的平衡力量相互鬥爭著，即便一個物種的構造或習性只是發生了極細微的變異，也會使它比其他物種要佔有優勢；只要這物種的生活條件不變，並繼續能以此方式有利於他的生存與防衛，則同樣的變異便會愈益發展，而日益擴大此種優勢。後起

⁸¹ Charles Darwin, *The Origin of Species*. London: Dent, 1967, pp. 69-71.

⁸² *Ibid.*, p. 81.

⁸³ *Ibid.*, p. 116.

的但卻更加完善的生物群，將排擠並消滅較早但卻改進較少的生物群，最少受到滅絕威脅或破壞的物種，將可以在很長的時期內繼續增加其數量，這類現今在本地成為優勢物種的優越性，將繼續繁殖並遺傳給他的後代，從而排擠並滅絕那些改進較少的中間類型之物種。」⁸⁴

如此「優勝劣敗」、「用進廢退」—「適者生存，不適者淘汰」的自然法則，學者斯賓塞(Herbert Spencer)於《社會靜力學》一書，更直接套用在社會（人與人之間）的運作上，而認為國家政府的權力應該盡可能縮小，唯一的功能只需要消極的保護這類不侵犯他人的自由，不受任何制止或限制即可，其他則都是多餘，因為「如果他們有足夠的能力生存，他們就會生存，如果他們沒有足夠的能力生存就會死亡，那麼，他們最好還是死吧」且「自然的全付努力就是要消除這類的人或事物，讓出位子給更優勝者」。⁸⁵

並在《社會學研究》一書中指出，社會理論的研究是一種實用的工具，其目的並不在於以人為、有意識的控制「社會進化」，這類控制是絕對不可能的；而是要有系統地標記出「社會進化的正常程序」，從而教導人們順應此一進步的動力。⁸⁶所以，「優勝劣敗，適者生存」的自然淘汰定律，才是真正推動社會進化的原動力，而「保護那些最無力照顧自己的人」以免於被淘汰命運的社會理論，則只能充當此一進程中的潤滑作用，絕非真正能解決問題的萬靈丹。⁸⁷

另則，學者孫末楠(William Graham Sumner)亦認為，自然淘汰定律才是文明得以發展與進步的因素，而此等因素的確實運作

⁸⁴ Ibid., pp. 82-127.

⁸⁵ Herbert Spencer, *Social Statics*. New York: D. Appleton & Co., 1864, pp. 79-415.

⁸⁶ Herbert Spencer, *Study of Sociology*. New York: D. Appleton & Co., 1874, pp. 1-71.

⁸⁷ Ibid., pp. 343-346.

就有賴於不受限制的競爭；自然淘汰定律就如同地心引力定律一般，是無法擺脫或有絲毫更廢的，倘若一味地忽視它，只會為自己帶來慘痛的後果。⁸⁸而他認為：

「有許多人害怕自由，尤其是透過競爭的模式所表現出來的自由，而是這為一種障礙，認為這會嚴重影響到弱者。但他們卻沒有發現，此處的『強者』、『弱者』就是『勤奮者』或『懶惰者』以及『節儉者』或『浪費者』的同意詞；更重要的是，倘若我們不選擇『適者生存』，那麼我們便只能選擇被『不適者』給淘汰掉（不適者生存）。前者是文明的鐵則，後者則是完全違反文明進程的。」⁸⁹

所以，「我們都是在為了避免被淘汰的苦難而拼博著，只是別人在這場拼鬥中贏了我，我不可以因此而埋怨別人」。⁹⁰

但依筆者看，這幾類意欲套用「適者生存」的定律，而將競爭與淘汰視為理所當然，更就逕自要人們接受，似乎將人類社會想得太過簡單。就像筆者本論文開宗明義的推論，人類基於生存的本能反應，絕不可能輕易就要人就範，更遑論自動認命去死，此其一；其二，既然強調的是「適者生存」—赤裸裸你死我活的競爭法則，那麼不擇手段、想方設法以救亡圖存也是自然，當然也就包括這「不適者」與「最無力照顧自己的人」可以藉由群眾運動或要求社會福利等手段，讓自己得以生存並受到保護—這類能影響國家政府整體政策有利於所謂的「弱者」之作為。⁹¹所以，

⁸⁸ William Graham Sumner, *The Challenge of Facts and Other Essays*. New Haven: Yale University Press, 1914, pp. 43-68.

⁸⁹ William Graham Sumner, edited with prefaces by Albert Galloway Keller and Maurice R. Davie, *Essays of William Graham Sumner*. New Haven: Yale University Press, 1934, p. 56.

⁹⁰ William Graham Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other*. New York: Harper & Bros., 1883, pp. 17-70.

⁹¹ 筆者此論有類學者達爾文在處理到「低等生物的繼續生存」時，也曾明言「這不難解釋，因為自然選擇（天擇）也就是適者生存，它並不必然要包含有進步性的發展，而自然選擇（天

除非真已臻至死絕之地且無計可施，誰人又豈肯坐以待斃。

貳、社會價值以共同利害為依歸

是故，如此一來這股「力量」就不僅僅是單一個人、有形的，更多的是聯合多數抗衡或以計謀詐術取勝，就會如同學者霍布斯(Thomas Hobbes)在《利維坦》一書中，由緊扣「相等」的觀念所推論的「戰爭」狀態。因為，他認為人類最基本的自然權利，就是有採取一切作為以保障己身「生存」之自由權，可以完全「按照每一個人自己的意願與理智判斷，任意運用自己的力量與自己覺得最適當的手段來保全自己的生存」，⁹²即便事實上，時常會有些「障礙導致人們失去部份為所欲為的力量，但仍然不能阻礙他們運用理智判斷，以最適當的方式來行使其餘的力量」。⁹³他說：

「自然律是由理性所得出的戒律與普遍通則，它禁止人們去做會損害自己生命或剝奪保全自己生命安全的作為，而要人們採取最適當的方式來保全自己的生存。人處在相互交戰的自然狀態之時，每個人都只考量自己，而凡是他所能運用的東西，沒有一項不是用來幫助保全他自己的生命，並用以抵禦敵人；如此說來，此時人的權利將無所不包，乃至於他人的身體也不例外。」⁹⁴

於是，「如果當有兩個人同時想要取得同一樣東西，而卻又不能共同享用時，彼此就會成為仇敵；並且各為達到其安享的目的，

擇)也只會選用那些在生態系中對生物有利的變異」，而會「永遠呈現出完善程度不同的狀態」。可見所謂「適者」是就時空環境的相對適應能力較好者，「強」或「弱」若以「適」來看，則是順應於時空環境而相對優劣的問題，並沒有一定要特定哪種作為(變異)才算是強或適。

(註): Darwin, *op. cit.*, pp. 118-119.

⁹² Hobbes, *op. cit.*, p. 86.

⁹³ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.

彼此都將力圖毀滅或征服對手」，⁹⁵而且無論誰佔有了，那都只能是暫時的，其他人必然要想方設法或聯合培植勢力加以侵奪，即便是「侵略者也將會面臨著同樣來自別人的威脅」；⁹⁶也因此，人們為求自保而不得不然之勢，便只有更進一步謀劃，云：

「由於人們彼此互相疑懼，故預謀自保之道惟有先發制人，或用武力或用詐術來掌控所有他所能掌控的人，直到沒有能夠對他構成威脅的力量為止，而這並沒有超出他自我保全的要求限度，一般是允許的。也因為有些人會以征服為樂，而超出自己安全保障所需的限度，那麼其他那些原本不以征服為樂、不願從事擴張侵略的人們，則必然要長期疲於防備而終亦將難以自保。其結果就是征服他人成為生存自保的必備條件，應加以允許。」⁹⁷

是故，人類的原始自然狀態就是「戰爭」狀態，因為「戰爭不僅存在於實際的戰役或戰鬥行為之時期，而且也存在於以戰爭與爭奪為普遍意圖的大前提底下」，⁹⁸而「無論任何人其聰明才智與武勇如何，只要這種戰爭狀態不變，都勢必將無法安渡一生」；⁹⁹而且，人類在原始自然狀態的這種「平等」態勢（恐怖平衡），也將因人都欲自治以自保，且都不願受制於他人的天性使然，故而「即便人類天生就不平等，也將因人們都認為自己是平等的，除非都以平等的條件來相對待，否則決不願進入和平狀態，故也同樣不得不承認這種平等」。¹⁰⁰因此，學者霍布斯認為，人類就是為擺脫「戰爭」狀態—時刻處於不安與恐怖之情境，則必然會從而迫使人類對「自衛與和平」產生共識，並且願意放下「對一

⁹⁵ Ibid., p. 83.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., p. 84.

⁹⁹ Ibid., p. 87.

¹⁰⁰ Ibid., p. 102.

切事物的普遍權利」，放棄一部份的自然權利，只保留基本自保與安全生存的日用所需，而讓自己擁有與他人同等的自由權利，各自都以不互相侵奪為滿足。¹⁰¹

而這種經由「權利互相讓渡」的「契約」關係，其維繫更是根本有賴於「畏懼毀約後所會產生的有害惡果」之約束力使然。¹⁰² 學者霍布斯認為：

「語言文字的約束力太薄弱，如果不是因為畏懼於某種強制力量，則根本不足以束縛人類的野心、貪念、憤怒或其他情感；在原始自然狀態下，因恐懼而訂立的契約是有約束力的。只有兩種力量可以加強語言文字的約束力量，一種是畏懼毀約後所會產生的有害惡果；另一種是因不毀約而感到光榮與驕傲。但後面這一種很少見到根本不能作為依據，尤其是當佔人類最大部份的爭奪財富、權位與肉欲享樂之時候，則更是罕見。最可以作為人類約束力的仍然是畏懼。」¹⁰³

也就是說，和平的締造與契約關係的維繫，就是「利害」——「力」的考量結果。這層思維與學者奧本海默(Franz Oppenheimer)一同，他認為國家最重要、最基本的特質，就是「一切國家都是武力造成的團體」，¹⁰⁴這是本於人類的「生存慾望」推論，認為：

「人類受了生存慾望的催促，常用兩個根本相反的手段，取得生活資料，以滿足生存慾望：那便是勞動與劫掠，前者是自己勞動，後者適用暴力奪取別人勞動的結果。其實，陸上及海上的劫掠，在原始的生活狀態下，猶如今日戰爭業務。老實說，在過去常時其中，這是一種有

¹⁰¹ Ibid., pp. 87-102.

¹⁰² Ibid., pp. 88-89.

¹⁰³ Ibid., pp. 91-94.

¹⁰⁴ 薩孟武譯，Franz Oppenheimer 著，《國家論》。台北：東大圖書，民 84，頁 3。

組織的劫掠 一樣，為世人最敬佩的職業。 凡自己勞動，而又用價值相等的勞動，交換別人的勞動，以滿足慾望者，稱為『經濟手段』。反之，不出報償，劫掠別人的勞動，以滿足慾望者，稱為『政治手段』。」

105

而「人類只要有力量，有機會，必放棄經濟手段，而採用政治手段」。¹⁰⁶所以，他在探討國家發生時，就以「劫掠」為第一階段，然後為「顧慮將來的需要，而限制眼前的享樂」、「征服者赦宥被征服者的生命，以便經濟上永久利用他們」，才進而衍生出「畜養」與「蓄積資本」的觀念，雖然終究是為自己的利益打算，才有「彌縫劫掠者與被劫掠者之間的裂痕」之作為，但透過這些原本彼此都出於「利害」的共同作為，卻也進一步增進相互間的了解，而時間更久，則這層關係勢將交雜情感、血緣或地域，更緊密的結合——「漸次同化」，即「化學所謂機械的混和一步步的變為化學的結合。他們相互滲透，相互結合」，最後於習慣、風俗、語言與信仰等各方面，皆融合為一個統一體。¹⁰⁷

綜上所述，筆者認為這類以人類的共同利害為核心的架構，它非但不無道理而且相當真實，確實很能切中要害。而且，這類推論是屬於「個人的集合」(即：(a))，也就是透過公平合理的程序過程，來取得其間的最大公約數以作為決斷的依據標準，妥協折衷出最大多數人的最大可能利益，已迥異於第一類的原始本能社會，完全以「個人」(即：a1.a2.a3...an.)作判斷標準的爭奪。但是，即便如此，在面對不同的環境要求下，尤其是當環境資源消耗與人口增長的比率嚴重失衡時，總資源的量不足以持續支撐

¹⁰⁵ 同上註，頁 13。

¹⁰⁶ 同上註，頁 28。

¹⁰⁷ 同上註，頁 30-43。

人類，繼續只以物質慾望的滿足為價值依歸，則勢必要另尋價值出口，才能將傷害與衝突的可能性降至最低。¹⁰⁸

參、社會價值以自然法、宗教或道德為依歸

於是，雖然人類為避免互相傷害，並將衝突發生的可能性減至最低，僅依靠原始本能的自然力量存活，例如築窩構巢、守衛防備等等，或根據彼此間的利害制衡（恐怖平衡）方式，也能夠達成。但是，人類要如何能活得下去、活得安全，而且還更要能活得有生命意義與人生價值，尤其當資源條件迫使人們必須另尋價值出口以維繫社會秩序時，則需要以「文化」來維繫社會秩序，也就是在定位「社會價值」的歸服標準（尺）時，轉化並提昇單純僅只共同利害（即：a）為內容的社會價值，而以人類更高的自然法、宗教（即：N）或道德（即：A）的社會價值為依歸。¹⁰⁹

例如是，社會價值歸服於上帝(God)的「宗教」類型。¹¹⁰這種類型的社會價值內容，意圖將人類的生命意義與人生價值與是非對錯的判斷標準，定位在以上帝(God)為依歸的價值意義上；簡言之，宗教在處理「如何能取得幸福生活」的問題上，並不以人類的現世生活，而是以乞求來世的永生，死後上天堂才是價值意義與幸福的真正所在。例如，基督教《Holy Bible〈聖經·新約〉》〈Colossians〈歌羅西書〉〉中，保羅寫給歌羅西教會的信，就明白指出「這奧秘就是基督本身。他是開啟上帝所儲藏著的一切智

¹⁰⁸ 請配合詳見筆者本論文後篇。

¹⁰⁹ 同上註。當然，這裡頭還必須作價值塑造，整體長遠的社會價值才有可能轉化提昇成功。筆者本論文對此—如何能成功塑造價值的問題，提出以配合「環境」、根據「道理」並形成「約束力」的脈絡作思考，而以配合中國先秦環境的中國先秦儒家，言「良心道德」（「人」—即：A）的這類社會價值之塑造作說明。

¹¹⁰ 請配合詳見筆者本論文後篇第四章第二節，所謂「往外去認同」型的「和」（合）作說明。

慧和知識的鑰匙」，而要信徒「追求天上的事」、「你們要專心於天上的事，而不是地上的事」，並且要人謹慎留意「不要被虛妄的哲學迷住了」，而要真正得是「上帝完整的神性具體地在基督裡，而你們跟基督連結，也得到了豐富的生命」、「這一切不過是將來之事的影兒；基督才是實體」。¹¹¹

也就是說，宗教是要人去「信仰」上帝，而非只圖個人哲學邏輯式的「推理」思考而已。所以，古羅馬學者奧古斯丁(Aurelius Augustine)於《三位一體論》中言道：「即便是少數具有極高才智與充分時間且能夠通曉深奧道理的人，他們也只能研究靈魂的不朽，而無法獲得靈魂真正永久的幸福」，¹¹²因為唯有先「相信」上帝，然後才能真正「理解」上帝的道理，他說：「信仰上帝可以讓一個人理解得更多。……另外，有些事是必須先相信然後才能理解的，正如聖哲所言『除非你相信，否則你將永遠不會明白』，因為，心靈必須經由相信來理解」。¹¹³

所以，宗教在處理到「真理」—高於我們自身的判斷規則，永恆不變的真理絕不會因著我們的認識多寡而有增減，而「真理絕不等於、更不會低於我們的心靈，它必然比心靈更高、更優越」，¹¹⁴這（真理）就是上帝。故在基督教《Holy Bible〈聖經·新約〉》〈John〈約翰福音〉〉中，言道：「有一個人，名叫約翰，是上帝差遣來的使者。他來為那光作證，為要使大家聽見他的信息而信。他本身不是那光，而是要為光作證。那光是真光，來到世上照亮

¹¹¹ 《Holy Bible 聖經》。香港：聯合聖經公會，民 84，頁 375-377。

¹¹² Aurelius Augustine, edited by Philip Schaff, "On the Trinity", *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York: Christian Literature Co., 1990, p. 173.

¹¹³ *Ibid.*, p. 314.

¹¹⁴ Aurelius Augustine, edited by Arthur Hyman and James J. Walsh, "On Free Will", *Philosophy in the Middle Ages: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. New York: Harper & Row, 1974, p. 46.

全人類」，¹¹⁵而學者奧古斯丁也認為，這些永恆不變、遠高於人類理性判斷的法則（真理）就是上帝，而言「光照論(illuminatio)」。

他認為人類的心靈與理性就如同視覺一般，自然會本能地趨向光照處，但這也只是一種潛在、與生俱來的能力，如果沒有光源照射，這種本能也發揮不出來；而這就如同唯有在上帝真理的光源照耀下，人類心靈與理性的能力才具有活動的意義一樣。言：

「真理的法則只能記載在我們稱作真理之光的書中，否則還能在哪。所有真理的法則都被記載在這裡面，並且從這裡面轉化到人類的心靈裡頭。但是這些轉化都是無形的，就像圖章印記在蠟塊上，而圖章本身並不會有所損害或改變，真理的法則也烙印在人類的心靈中。」¹¹⁶

也就是說，真理的「光源」或「圖章」都在上帝那裡，知識的先決條件是先驗、外在的。所以，他於《懺悔錄》言道「記憶把一切都納入龐大的倉庫，不知道保藏在哪個幽深屈曲之處，以備不時之需的取用」，¹¹⁷而認為這些「記憶」會按照一定的規則去活動，且自動「分門別類」並從記憶中「集合」出概念，他說：

「我不是從別人那傳授獲得的，而是得之於我自身，我深信不疑並囑咐我自身要妥善保管以備取用。可見，我的記憶中早已有它們存在著，只不過藏匿於深遂洞窟中，若沒有人體醒，我可能決不會想起它們。所以，概念決不是僅憑藉感覺而攝取的虛影，而是不必通過印象就能在我們自身獲得概念的真相；這些概念的獲致，是將記憶中雜亂無章的收藏，經由思考來集合出概念，再將概念置於記憶之前，如此一來，原本

¹¹⁵ 同註 111，頁 174。

¹¹⁶ Augustine, *On the Trinity*, op. cit., pp. 194-195.

¹¹⁷ Aurelius Augustine, translated by R. S. Pine Coffin, *The Confessions*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 94.

因散落、忽略而藏匿起來的記憶，便可以與我們的思想相合，而很容易呈現出來。」¹¹⁸

於是「記憶容納著數、衡量的關係與無數的法則，這都不可能是經由感覺所銘刻在我們內心中的，因為它們都是無色、無聲、無臭、無味，無從捉摸的」，¹¹⁹所以，這些無數的真理法則，與其後之所以能抽調「集合」出來，並進一步認識運用，都「不是透過我的語言，而是經由他自身記憶中已有的烙印，所以認識到我所說的真理」，¹²⁰這（真理）就是上帝。此正如同基督教《Holy Bible〈聖經·新約〉》〈Corinthians〈歌林多前書〉〉中，保羅所言：「我們講的道不是用人的智慧所教導的言論來講，而是用聖靈所教導的言語，向屬聖靈的人講解屬靈的真理。……這些事的價值必須用屬靈的眼光才能領悟」。¹²¹

而既然這一切都源自上帝，則人類現世生活的平衡與解脫，便只有依靠上帝的「恩典」，而不是靠個人價值的自由意志去獲得拯救。¹²²這就是基督教《Holy Bible〈聖經·新約〉》〈Romans〈羅馬書〉〉中，保羅對羅馬的信徒明白指出的人與上帝之間的「合宜（和睦）關係」，教諭人們不可再順從於情欲而讓「罪」支配身體，或成為邪惡的工具，而是應該要把自己的整體奉獻給上帝，作為上帝公義的器皿，故言道：「是起於信，止於信」、「因信而得以跟上帝有合宜關係的人將得生命」，而「人得以跟上帝有合宜關係只藉著信，而不藉著遵守法律」、「我們不在法律之下，而是在上帝

¹¹⁸ Ibid., pp. 95-96.

¹¹⁹ Ibid., p. 96.

¹²⁰ Aurelius Augustine, edited with an introduction and notes by Whitney J. Oates, "Concerning the Teacher", *Basic Writings of Saint Augustine*. New York: Random House, 1948, pp. 390-392.

¹²¹ 同註 111，頁 307。

¹²² Augustine, *On Free Will*, op. cit., p. 55.

的恩典之下」。¹²³

所以，學者奧古斯丁《上帝之城》一書中，更將「地上之城」（世俗之城）與「上帝之城」的價值差異加以明白區分，認為「城」（civitate）—人的群聚，就是「就他們所愛的事物達成共識，而聯繫在一起的一群理性動物的集合體」，因此可以由「了解什麼是他們所愛的」，來了解這個群聚的特性；¹²⁴而根據這個就可以看出，「地上之城」與「上帝之城」所愛的性質差異，就在於：

「兩種愛創造了兩座城，一種是愛自己甚而輕視上帝者，組成地上之城，另一種是愛上帝甚而輕視自己者，組成上帝之城。因此，前者將榮耀歸於自身，後者則將榮耀歸於上帝；前者要從凡人那裡求得榮耀，而後者則在上帝那找到他最高的榮耀。在地上之城中，征服者用慾望統治被征服者，但他也同樣受慾望制約；而在上帝之城中，所有人都以愛相互對待。前者慣於展示他的強人力量，後者則對上帝說：『主啊，我愛你，你是我的力量』」¹²⁵

並且，「上帝之城的和平是一種完善的秩序與和諧，享有上帝，相互之間共處於上帝之中」，¹²⁶絕非僅止於「使用」（*utimur*）世俗的物質慾望生活，而是要能真正進來「享受」（*frui*）上帝聖靈的生命意義。一如學者奧古斯丁於《論基督教教義》中，舉例說，就像一位在異國他鄉漂泊流浪的人，在他回家的路途上總不免會被「虛假的喜樂」所迷惑，而不願結束旅程甚至不再思念家鄉，但人終究還是只有回家才能獲得「真正的快樂」。他說：

¹²³ 同註 111，頁 281-289。

¹²⁴ Aurelius Augustine, translated by Marcus Dods, *The City of God*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, pp. 597-598.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 455.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 588.

「如果我們把那些應當使用的東西當作追求的對象，就會成為我們自己的阻礙甚至完全偏離上帝，而使我們沉溺於低級事物的享樂當中，與真正享受的道路愈離愈遠甚至完全背道而馳。我們離開上帝，在外流浪；我們若想真正回家，則這個俗世界的物事便只能使用而不能享受，只有這樣，才能透過受造的事物，清楚領悟不可見的上帝，也就是說，如此一來我們才能藉由物質、暫時的東西來獲得真正永恆的東西。」¹²⁷

而唯有「上帝之城」才是人類真正的生命意義與人生價值之歸屬與永久幸福、安息的歸宿所在。那是在「一個沒有邪惡、不欠缺任何美善的地方」、「處在一種不會因懶惰而不工作，也不會因貧乏需要而被迫工作」，且到那時「沒有任何需要，只有充滿確定、穩固及永久的幸福」、「一切型態都是美而相稱的，不會再有不美與不相稱的事物存在」，能擁有「真正的榮耀與光榮」，雖然榮耀與光榮的等級會有高低不同，但卻不會有誰忌妒誰的問題，因為就像「天使不會去忌妒大天使一般」、「人身體的手指不願成為眼睛，因為兩者都是身體的一部分」，故「沒有人會想要擁有他所沒有的，只會生活在他已獲得的、最平安的恩惠當中」。¹²⁸說：

「他們將因不能犯罪而獲得更大的自由與歡樂。這種最後的自由意志是上帝的恩賜，它由能夠不犯罪組成，而上帝所恩賜的自由意志是一種漸進的過程，人首先只獲得能夠不犯罪的自由意志，最後才得到不能夠犯罪的自由意志。也就是說，最初的自由意志是由人能不犯罪組成，而最後的自由意志則是由人不能犯罪組成。這座城的人們擺脫任何罪惡，而充滿各種善與永恆的幸福，罪惡將從人們的感官中完全擺脫去

¹²⁷ Aurelius Augustine, translated by J. F. Shaw, *On Christian Doctrine*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 705.

¹²⁸ Augustine, *The City of God*, op. cit., pp. 694-696.

除，處在一個沒有結束的終點，抵達到一個沒有終止的天國。」¹²⁹

總而言之，就社會價值的定義而言，筆者認為社會價值乃是一套是非對錯的共同標準。而且，它必須具備有以下幾個因素：一、最終、共同的行為標準；二、超越個人生理生物慾望；三、觀念必須要能「內化」並形成「約束規範」的力量；四、而且完整的社會，其社會「價值」都是一貫的，有「一定」的。而要更進一步探討的是，那是什麼力量可以讓人類都肯那樣做，如何才能擺平所有人，而能讓大家都「服」；而且，是用「社會價值」——也就是，是用文化而非用個人原始本來讓人類服從，並且，可以最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率，使得整體社會（人與人之間）的秩序得以維繫。

如此，則必然要配合「環境」，並且講到人類某種共同或共通的「道理」，能言之成理而具有說服力，才會被接受，並進而形成實際的規範約束力量。若具體以符號表示，則這個大家所必須歸服的「一定」——社會價值的歸服內容（標準），是要先能擺脫個人的原始本能，也就是不能還只停留在沒有文化、無社會價值式的，一切全憑生物本能的個人利害需要（即：a1.a2.a3...an.）去決斷。一個有文化、社會價值完整的社會或個人，則是要以：一、歸服於「宗教」或「宇宙自然」，簡稱「N」；二、歸服於「人」，簡稱「A」；三、歸服於「個人的集合」，簡稱「(a)」。至少有以上三類來作為社會價值的依歸，而中國先秦儒家的道德之社會價值，則屬於對「A」的歸服，筆者將於後篇繼續作說明。

¹²⁹ Ibid.

第三章 先秦儒家社會價值塑造的

背景因素

進一步析論中國的社會價值塑造，為什麼要有成那樣。筆者從中國的環境背景與物質經濟條件切入探究，所以造成中國必須走「非物質」的「心靈」滿足，與「非個人」的「集體」解決道路，其背景因素為何。

第一節 環境 背景因素的作用力

壹、氣候環境的影響

環境—背景因素，會對人類發展造成影響，這點已可證諸眾多研究的論述。例如學者 Clark Wissler 的「文化區域(culture area)」觀念，¹³⁰就認為文化發展，其中心是依據其環境發展成熟，然後會擴散影響週遭區域，他引述 Ratzel 的人類地理學派論述，認為，

「賴查爾的觀念即是，人類應當視為這個世界單位之一部份，所以初民各部落也如文明民族一樣，應當從它們的地理背景去觀察。這種觀點是著重於部落所生活的環境，以及注重部落生活適應其環境之情況。

即是要在環境和人口遷移的情形中，找到文化中的決定要素。」¹³¹

再則，法國學者孟德斯鳩就相當注重，由於「氣候」、「土壤」

¹³⁰ 鍾兆麟譯，Clark Wissler 著，《社會人類學概論》。上海：世界書局，民 24，頁 346、370-383。

對人類所產生的影響，而認為法律與此有著緊密的關係，即便是基督教或其他任何宗教的發展，也都不具有普遍性，而是都必須配合環境時空與國情而成立。所以，他說「如果精神的氣質和內心的感情，真正因為著不同的氣候而有極端的差別的話，則法律就應當和這些感情的差別，以及這些氣質的差別有一定的關係」，¹³²而「人類所處的第一個帝國就是氣候的帝國」、「不同氣候的不同需要，產生了不同的生活方式；不同的生活方式，產生了不同種類的法律」。¹³³

所以，就氣候而言，他分析認為在寒冷的國度，人們較「感受不到外界東西的動作，所以他們的感覺就不那樣靈敏」，言「在寒冷的國家，人們對快樂的感受性是很低的。在溫暖的國家，人們對快樂的感受性就多些；在炎熱的國家，人們對快樂的感受性是極端敏銳的」；¹³⁴並且，甚至以此推論認為，南部炎熱國家的人民多處於「被動」的狀態下，其「心思的運用比遭受刑罰還要難受；人們可以忍受奴役，但不能忍受精神的動力」，¹³⁵或以此論證亞洲的奴役與歐洲的自由，¹³⁶言「如果他把首都設在南方，計有失去北方的危險；如果他定都於北方，他就會容易地保有南方」。¹³⁷

而就土壤而言也是，他認為較為隔絕或土地貧困的地方，通常因為資源不豐富、地形崎嶇險阻的特性，而使得它不會也難以被侵略，故都較能保有自由與自主性的習性語特質；反之，較為

¹³¹ 同上註，頁 330-331。

¹³² Baron De Montesquieu, Translated by Thomas Nugent, *The Spirit of Laws*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 102.

¹³³ Ibid., p. 106.

¹³⁴ Ibid., p. 103.

¹³⁵ Ibid., p. 104.

¹³⁶ Ibid., pp. 122-124.

¹³⁷ Ibid., p. 125.

富饒且土壤肥沃開闊之地，則會自然地產生「依賴性」，而實際也就造成「土地肥沃的國家常常是『單人統治的政體』，土地不太肥沃的國家則常常是『數人統治的政體』」的政治情況。¹³⁸同樣地，法國學者盧梭，也相當贊成孟德斯鳩這種根據自然環境來推論政治的方式，而認為「自由並非適宜於一切的氣候，所以並非一切民族都能達到自由的」，¹³⁹所以，「各種氣候有自然的原因，我們依著這些自然的原因就能定其應採何種適於氣候性質的政體，並且能說出其應有何種的居民」。¹⁴⁰

而學者湯恩比(Toynbee)在描述環境說時，雖不完全認同，但確也曾翻譯並且借用希臘人西波克里特斯(Hippocrates)的「空氣、水分、與環境的影響」一文的論點，陳述「文化不同是由於地理環境、土壤、與氣候的差別所致。」說，

「人的型態可以分為許多類型，諸如茂林水源區、貧瘠無水區、草原沼澤地、水草視中的低地形。高山上多山、多石、多水的地方，氣候變化相當繁複，故而當地居民為適應環境，便趨向於體格魁武、勇敢堅忍的性格；水草茂密的低濕窪地，居民通常暴露在暖風裡，少受冷鋒，且飲多溫水，與高地區居民正好相反，造成他們的身軀不肥不瘦、結實多肉、黑髮茂密，臉色深沉而不蒼白，勇敢與堅忍並不是固有的性格，必須再加以訓練才有可能。在大部分的事例中，我們都可以發覺，人類的身體與性格，是隨著地域環境的特性而轉移的。」¹⁴¹

均可見環境對人類活動、風俗習性，乃至於思想價值的定位，

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Jean Jacques Rousseau, translated from the French and introduced by Maurice Cranston, *The Social Contract*. London: Harmondsworth Penguin, 1968, p. 124.

¹⁴⁰ Ibid., p. 125.

¹⁴¹ Arnold Joseph Toynbee, by D. C. Somervell, *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*. New York: Oxford University Press, 1947, pp. 55-56.

都有著莫大的影響作用。

貳、更應強調「人為」「對應」的作為

然更有，對應環境—客觀生存條件的挑戰，人為所應對出的生存作為，更強調其間「人為」的「對應作為」，所以造成的「文明」與「文化」、「價值」。¹⁴²

而不僅單就「種族論」「環境論」的，就「一定」如何。因為就像學者湯恩比的研究指出，「環境說」所指出的特性與環境之間的關係，雖不太荒謬，但這種關係也並非永遠存在或固定不變的。他舉出許多例證質疑，其中例如：與古時候黃河流域的氣候土壤，極其相似的多瑙河流域，就並沒有發展出類似華夏的文明型態。所以，若只單就「環境說」論述，實在難已完全解釋「何以不僅發生於特定地點，而且還發生於特定時間」。¹⁴³

筆者於此處並非否定環境論說，甚至筆者還認為學者湯恩比，對環境論說的質疑陳述，多有疏忽、失真不實之處。一來是，他忽略了「人文環境」的因素，這是人在有一定文化價值之後，會盡最大層度的克服外在的自然環境，成為文化形塑的主軸要素，而非一定完全調適於後來的自然環境。¹⁴⁴例如，他多列舉美洲的環境作對比質疑，這本身便已有待商榷，因為美洲今日所呈

¹⁴² 首先，筆者以為，若就「人類的作為」與「自然環境」兩項變數而論，至少可以區分成以下幾種：一、兩者取得平衡。二、特別凸顯「人類的作為」—強調人類存在的意義，自然環境若不能為人類生存維繫所用，則無價值意義。三、著重「自然環境」—強調自然環境本身的價值意義，不為人類主觀的介入與否而有所改變，因此而認為人類的作為應降到最低，甚至不要作為或人類的作為與否根本毫無意義；而且，這第三類，還可能晉升成「宗教」的祈求「來世」「上天堂〈上帝之國〉」，而不重一切人類的「現世」生活。筆者本論文之研究，取道以第二類—也就是強調「人類的作為」，著重人類的生存維繫為思想的本質、大前提。

¹⁴³ Toynbee, op. cit., pp. 55-59.

¹⁴⁴ 此筆者於其後第六章第五節有相關陳述。

現的文化主軸，多是後來歐洲移民社會的產物；即使，辯稱是言更早之前的原有住民，也可能會因為文化形成的時間，尚未充足即已被沖散，或留存紀錄已為後來文化所消化取代，而致難以考證定論。

二則是，所謂的自然條件「相同」或「相似」，例如，上述的黃河流域與多瑙河流域的相似之說，筆者便不敢苟同。根據筆者的研究，黃河流域的自然環境，光是因為留經黃土高原，河水含砂量居世界之冠，而造成「不定期的氾濫成災」——「黃河改道」水淹澤國一項，便與多瑙河有天壤之別；而且綜觀那時環境，除此黃河流域外，四周難以維生，是故，在只能仰賴此「中原」之地，又導以人口滋繁，在無處可去的情況下，大家只能往這裡擠，這便直接造成，各族群間為爭奪生存地盤、資源，致殺伐兼併之風，不脛而走。這又何嘗時發生在多瑙河流域。

所以，筆者並不能全然苟同學者湯恩比的研究；但是，他批評環境說一詞，太過著重「自然」、「天定」，而忽視「人為」、「對應挑戰」，而從「人事作為」的角度切入研究，則與筆者頗相契合。¹⁴⁵筆者所論環境—背景因素，亦在此意—在人事的現世作為，如

¹⁴⁵ 筆者這裡必須先行定義一下，何為「人為」，與「自然」間的界定為何。此處多承本論文指導教授江澄祥博士觀念，筆者概述認為，「生態」不是靜止的，是動的，生物為己身生存需要的作為，不叫破壞，而是「平衡」，正所謂優勝劣敗、適者生存。但是，人類更具有超越生存需要、食物鍊的本能，人類更有超越一般〈其他〉生物本能的能力，這種「超越能力」有兩部分：一是，「物」的超越能力，例如科學技術；二是，「心靈」的超越能力，例如道德、哲學宗教。若只就廣義而言，這宇宙所有的一切都屬「自然」，沒有例外，但如此一來便無法作清楚的研究界定；所以，僅狹義而言，則「人為」是屬於「人類超越」的部分。(註)：筆者舉例說明，例如，鑽石必需經歷長時間的地質壓力……等條件配合下，方能產生，但是人類經由「人為—『物』的超越能力」作用，卻能於短於間中將碳轉換為工業用鑽石。或例如，人類對地形地貌的改變，大自然要經長時間或一定條件的觸發產生，「人為」則可讓它提前變動。又或者例如，人類對機械或工具的借助使用，便已超越一般動物，必須經由長時間生理機能演化，方能達致的應對效果。再者例如，人類的藉由政治制度、思想文化，所以達致避免衝突對立、維繫生存安定的作為，亦是此類「人為—『心靈』的超越能力」作用。總的，筆者以為「人為」，是能改變時間的自然演化歷程，不只生物生理的應對，是比較能有掌握、操控外在自然環境，

何對應自然而生存，其間雖有「不得不然」的變數，但更有人類在面對自然挑戰時，所呈現的強烈鬥志與激發出的高度智慧。這些文明，若非人類，其他物種實難以相同的演化出來；甚而，尤其是文化價值—例如中國華夏，道德心的價值文化，即便是同屬人類或種族同支，也都未必能就。

是故，環境論說，僅將「自然」視為單獨主要變數，而「人為」是依變數、次要變數；我則將「人為」亦視同為主要變數，去了這一層「人的對應、作為」便無價值研究的意義。¹⁴⁶就如學者湯恩比也認為，無論是由「種族」或「環境」，都不足以說明文明的誕生，因為這兩個他稱之為「無生力」(inanimate forces)，都只是「單獨」的，文明的誕生應有多種「交互因素」，絕非只簡單的此等生物因素（種族），或地理因素（環境）的單獨作用，就能有出結果的。更而且，歷史思想—文明、文化的研究，是「生命現象」的研究，有著「活生生的人」的因素，是故，在研究上絕不能陷入「無情的謬誤」(apathetic fallacy)；倘若都一概只以「科學公式」式的—「純物」的科學研究方法對代之，便已犯嚴重的

以適合用於我人類生活的這個部分。

¹⁴⁶ 我筆此論文，時值因「敏督利颱風」引進強烈西南氣流，造成台灣中部山地的「七二水災」，災情慘重。此間常爭論到兩個問題：一、生態保育；或二、建設開發。有兩則新聞資料，一則，副總統呂秀蓮女士，說：「中台灣山區過度開發，……著實應該休養生息，……如果以為去搶救幾個應該負起濫墾責任的人，就是慈悲，又年復一年，一再作這種事，是沒有用的，……。」（註）：林淑玲，〈指中台灣山區開發過度，大自然反撲，認為搶救濫墾人不是慈悲〉，《中國時報》，民 93.7.8，版 A9。二則是，水利署的取材自然，代替鋼筋混凝土，以保育生態景觀的「生態工法」堤防，在這次的水災中完全不堪沖擊，對居民的身家性命財產的維護，根本就派不上用場。（註）：陳怡如，〈中橫後續修復，確定放棄生態工法〉，《聯合報》，民 93.7.8，版 A6。由此，可以探討到，誤將「自然」枉置於「人」之上的邏輯錯位思考。筆者認為，大前提、主軸考量，絕對應該是「人」的生活生命，擺第一位，然後餘下成立的，都只能是要對此主題有「助益」的子題—如何想方設法盡可能地，去營造外在自然環境來適合人類生活，或從內在思想價值作轉變；有違此主題的子題作為—人為作為反導致自己無法生存，才是「破壞」，否則為人類生活的合理使用範圍內，都只是自然「平衡」，而非只要一有違動自然就有罪。要不然，如果照這等「唯自然至上」邏輯能通的話，那豈不是都要人類滅亡方休；試問，那人都死絕了，生態自然又與我何義！人類以自身能力所建構的知識，不於我人類種族生存之用，那又該當誰用！是故，筆者萬不能苟同，徒眠夢似的囁語「自然」喃喃，卻不思人事作為的荒謬絕倫。

本質錯誤。¹⁴⁷

或者，法國學者孟德斯鳩在言及「氣候」、「土壤」對人類法律的關係時，也曾指出這些律法的制定，都是為了更「適合」人類生存的需要，是「人類的勤勞」應環境—氣候、土壤而設計的。¹⁴⁸這就是筆者本論文的研究方向—著重人類對應環境而來的「人事作為」，先要作交代的。

是故，學者湯恩比在對華夏文明，何以能誕生的推論中指出，

「如果我們進而考慮，華夏文明在黃河流域誕生的情形(The Genesis of the Sinic Civilization)，我們將會發現，華夏文明所必須應付的自然環境挑戰，是比兩河流域或尼羅河谷的挑戰，都還要惡劣的。在中國人將之轉換為華夏文明搖籃的那片曠野上，不但有沼澤、叢林、洪水的嚴酷考驗，而且還有惡劣氣候的考驗，因為當地氣候，從寒冬到酷暑，變化分明且極端。華夏文明的祖先，若單以種族論，似乎與居住在從黃河到雅魯藏布江間，整個南部及西南部廣大地區的民族，並無區別；也與西藏高原到南中國海的居民，同屬一個種族。這個分佈極廣的種族中，有一部分人創造了華夏文明，而其餘的人在文化上則並無建樹，其解釋可能是：雖然所有的人都有潛在的創造才能，然而由於只有一部分特定的人，遇到了這項挑戰，故而引起這些人的創造才能，而其餘的人，則並未遇到嚴酷的挑戰，所以也就未能有所回應。該項挑戰的性質到底為何，我們目前尚不能完全明瞭，但我們可以確定的是：居住在黃河流域附近的華夏文明始祖們，並沒有與他們鄰近的人一樣，享受到安逸的環境所以帶來的空幻與妄想；而也因為，在黃河流域以南的人—例如長江流域一帶，並沒有遇到生活上艱苦的奮鬥局面，因此，也就沒有開創出

¹⁴⁷ Toynbee, op. cit., p. 60.

¹⁴⁸ Montesquieu, op. cit., p. 126.

這類華夏文明。」¹⁴⁹

即所謂「殷憂啟聖，多難興邦」，文明或文化的形成，其實未必盡然是在非常安逸的環境中產生的，還甚至可能有害。更或者應該說，其實有更多的思想文化，是在時間及早——尚未完全惡化、不可作為之際，為了應付整體長遠的惡劣環境，維繫種族生存之必需，而必須特意建構、形塑出路。中國華夏文化——道德心的價值形塑，就是屬於此類。

參、道理所具備的學術價值更勝史實考據

另外，筆者必須在此先論究的是，思想理論本身所以具備的學術價值與意義，並不會因為與當時後的時空環境有所差異，而影響它（思想理論）的學術價值與意義；尤其，當該思想理論的人文環境形成之後，實際影響人的是這些「思想與文化」環境，¹⁵⁰而非「文物」。並且，道理（思想理論）的學術價值與意義，在於它是根據一定的前提假設（條件界定）與推論過程，整套根據立論基礎推論下來的；所以，在判定某一種道理或哪一類學說（思想理論）能否成立、是否具備有學術價值與意義，是端看它的立論基礎與推論過程是否周嚴完備而定。

¹⁴⁹ Toynbee, op. cit., p. 74.

¹⁵⁰ 此間「人文環境」的影響，筆者放在最末篇作說明。例如，法國學者弗郎茲法農(Frantz Fanon)於《黑皮膚白面具》一書中，對於「白人(法國)文化」對黑人的殖民影響指出，「白人文明、歐洲文化，在黑人身上強加了一種存在的偏見」，而導致「黑人的心靈，經常是白人的建構」，也因此「一個被殖民、被教化的社會裡，所有的本體論都無法實現」，這層思想文化——人文環境，或即是筆者所稱「價值成功塑造之後」之社會(價值)的巨大壓力與束縛，更進而對黑人(被殖民者)的心靈思想(價值)產生出盤根錯節的作用力，甚至讓被殖民者對殖民者產生依賴，而自動(欣然情願、不由自主地)套上「白色的面具」，卻忽略了他們所無法掩飾、逃脫的實際真相——「黑色的皮膚」的本質主體。由此可見，在價值成功塑造之後，真正影響人、讓人無法擺脫的力量(殖民陰影)，根本影響來自「思想與文化」(人文環境)——也就是「價值」的作用力，而非僅圖表層「文物」的——此價值之下(後——子題)的制度建構。(註)：陳瑞樺譯，Frantz Fanon 著，《黑皮膚白面具》。台北：心靈工坊文化，民 94，頁 75-327。

至於，可不可以適用於當時後的時空環境，則是實際的「用」，是另外一回事。思想理論本身所以具備的學術價值與意義，並不會因為用或不用而有所動搖；甚至於，即便觀察錯誤與後來的史實（或考據）有所落差，但它（思想理論）只要能夠根據一定的前提假設（條件）與推論過程，整套根據立論基礎嚴謹的推論下來，它（思想理論）本身就已具備了學術的價值與意義。思想理論的學術價值意義，判準不在於「實際或用不用得上」而論斷；或者說，我們「現在正用得上」的學說理論，也並不表示它就一定對而毫無缺陷或就最具有學術的價值意義。

例如，法國學者孟德斯鳩所提出的「三權分立」學說，孟德斯鳩說他是從觀察英國的政治運作而來的，並對英國政制大加讚賞。但其實一如美國學者麥迪遜於《聯邦論》所言「只要稍微翻一下英國憲法就可以知道，英國的政治運作型態，立法、行政與司法三個部門，絕非完全分立」，¹⁵¹而且確實是如此。英國的政治體制運作是「內閣制」，也就是以「國會」為至上的權力機構，根據學者戴雪(Albert Venn Dicey)在《英憲精義》的研究指出，就是一種「巴力門(parliamentary)主權」，¹⁵²說：

「巴力門在英憲之下，可以造法，亦可以毀法；而且四境之內，無一人復無一團體能得到英格蘭的法律之承認，使其有權利以撤回或棄置巴力門的立法。是為巴力門主權的原理所有真諦，不能增多亦不能減少。

大凡巴力門所通過法案的全體或一部，無論用以造一新法，或用以毀一舊法，法院具不敢不遵行。無一人復無一團體，在英憲之下，能建

¹⁵¹ James Madison, Alexander Hamilton, and John Jay, *The Federalist Papers*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990, p. 154.

¹⁵² 雷賓南譯，Albert Venn Dicey 著，《英憲精義》。上海：商務印書館，民 19，頁 134。

立規則以與巴力門的法案鄉反叛；萬一竟相反抗，這種規則必不能得到法院的承認與遵行。」¹⁵³

而學者羅孟浩所歸納的英憲四原則當中，也指出「國會主權」與「權力匯一」的特點，¹⁵⁴學者雷飛龍也說「法律上國會至上」、「政治上內閣控制」，就等於是「議會政治」、「內閣制」，英國國會是最高主權所在，而正所謂「譬如連字符，譬如扣衣紐」，¹⁵⁵與學者薩孟武、劉慶瑞所言「它有組閣之力，又有倒閣之力，內閣只是國會的行政委員會」，而正是「英國國會只能變男為女，或變女為男，除此之外，未有不能做的事」。¹⁵⁶英國政治運作這樣的「權力融合(fusion of power)」，故學者李帕特(Arend Lijphart)將它稱之為「民主的西敏寺(Westminster) (多數) 模型」，而點出行政權與立法權的集中與權力融合的內閣優勢。¹⁵⁷

可見，法國學者孟德斯鳩對英國政治的觀察，根本就錯了，而且還錯得離譜。因為，權力分立(separate of power)與權力融合(fusion of power)，就憲政意義與運作上而言，一為總統制、一為內閣制，根本完全是兩碼事。但是，筆者認為這樣的史實根據謬誤，並不影響他本身學說（思想理論）的學術意義與價值。

因為，孟德斯鳩先將「自由」作界定，¹⁵⁸認為「在一個有法

¹⁵³ 同上註。另據學者 Coxall 與 Robins 等人的研究也指向「國會至上」的英憲運作原則。(註)：Coxall, Bill, Lynton Robins, and Robert Leach, *Contemporary British Politics*. New York: Macmillan, 2003, pp. 97-137.

¹⁵⁴ 羅孟浩，《英國政府及政治》。台北：正中書局，民 69，頁 40-46。

¹⁵⁵ 雷飛龍，《英國政治制度論集》。台北：台灣商務，民 72，頁 61-68。

¹⁵⁶ 薩孟武、劉慶瑞，《各國憲法及其政府》。台北：三民書局，民 74，頁 66-68。

¹⁵⁷ 高德源譯，Arend Lijphart 著，《民主類型：三十六個現代民主國家的政府類型與表現》。台北：桂冠圖書，民 90，頁 9-22。

¹⁵⁸ 而且，學者孟德斯鳩在處理此一問題時，也相當程度的就影響「法」的精神，於「氣候、土壤」、「宗教、風俗、政治結構」與「經濟貿易」等層面的關係作對比分析，研究的相當嚴謹。

律的社會裡，自由僅僅是：一個人能夠作他應該做的事，而不被強迫去做他不應該做的事」、「自由事做法律所許可的一切事情的權利；如果一個公民能夠作法律所禁止的事，因為其他人也同樣會有這個權利，他將不再有自由」，¹⁵⁹而且，因為「根據歷史的經驗定律，一切擁有權力的人都容易濫用權力，一定會將權力發揮到極限才會罷休」，所以「要防止濫用權力，就必須以權力約束權力」。¹⁶⁰而由此推論，他才進一步參酌英國政制的運作，提出行政、立法與司法必須分立的「三權分立」概念，目的就在於要使「權力相互制衡」，以防止權力因集中而腐敗，進而侵害公民的自由與生命。他說：

「一個公民的政治自由是一種心境的平安狀態。這種心境的平安是從人人都認為他本身是安全的這個看法產生的。要享有這種自由，就必須建立一種政府，在它的統治下一個公民不懼怕另一個公民。當立法權和行政權集中在同一個人或同一個機關之手，自由便不復存在了；因為人們將要害怕這個國王或議會，制定並執行暴虐的法律。如果司法全不能與立法權和行政權分立，自由也就不存在。如果司法權與立法權合而為一，則將對公民的生命和自由施行專斷的權力，因為法官就是立法者。如果司法權與行政權合而為一，法官便將握有壓迫的力量。如果同一個人或由重要人物、貴族或平民組成的，同一機關行使這三種權力，即制定法律權、執行公共決議權與裁判私人犯罪訴訟權，則一切就都完了。」

161

所以，孟德斯鳩所主張的行政、立法與司法「三權分立」的學說，是從「自由」的大前提假設（條件界定），一路推下來的整

¹⁵⁹ Montesquieu, op. cit., p. 69.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid., pp. 69-75.

套思想理論架構，當中的道理與原理、原則都是可以成立的，只是當時尚未能實現（用）罷了。

又或者例如，孫文的五權憲法架構。孫文首先從自然科學（物質）可以無國界，而社會科學（人文）則有高度國界，先由這層「物」理與「人」理的根本差異性立論起，孫文於《三民主義》之〈民權主義〉第五講就曾提及，管理物的方法本於物理，管理人的方法則本於心理，他說：

「中國幾千年以來，社會上的民情風土習慣，和歐美的大不相同，中國社會既然是和歐美的不同，所以管理社會的政治，自然也是和歐美不同，不能完全仿效歐美，照樣去做，像仿效歐美的機器一樣。歐美的機器，我們只要是學到了，隨時隨地都可以使用。至於歐美的風土人情，和中國不同的地方，是很多的，如果不管中國自己的風土人情，是怎麼樣，便像學外國的機器一樣，把外國管理社會的政治機器，硬般進來，那便是大錯。如果一味的盲從附和，對於國際民生，是很大害的。因為歐美有歐美的社會，我們有我們的社會，彼此的風土人情，各不相同。我們能夠照自己的社會情形，迎合世界潮流做去，社會才可以改良，國家才可以進步。如果不照自己社會的情形，迎合世界潮流去做，國家便要退化，民族便受危險。」¹⁶²

所以，要想出中國自己的方法。而孫文認為先就要改變中國人那種自義和團戰敗後，極端崇拜外國的心態，延伸至政治領域的改革，就是要改變中國與外國人一樣，一味反抗政府的態度，轉而在既擁有「民權」的同時，又能接受一個「萬能政府」；然後，再據此設計出「能夠把政府變成萬能」且「人民能管理、肯聽人

¹⁶² 孫文，《三民主義》。台北：三民書局，民88，頁139-140。

民的萬能政府」之機制，讓先知先覺得發明家、後知後覺得宣傳家與不知不覺的實行家，共同相互配合。¹⁶³

而必須將「權與能要分別」。讓「能」—先知先覺的專家、有本領的人，「能」確實掌握「治權」，分成「行政」、「立法」、「司法」、「考試」與「監察」去經營政府；而有「權」的大多數民眾則擁有「政權」，以「選舉」、「罷免」管人，與「創制」、「復決」管事，來管理政府。彼此的關係就像公司裡有「權」的股東與主人，僱請有「能」的專家與保鏢、司機，讓四萬萬的阿斗有「權」，而授權讓有「能」的諸葛亮去治理，如此一來就可以進步得很快。¹⁶⁴所以，孫文這整套思路，依據中國「官」、「民」的特殊背景，而將實際事務「外包」，全權委由專業人士（能）去經營，¹⁶⁵所設計的中央憲政機制（原理），言之成理，只是沒有實驗過。

肆、資源總量的環境差異造成不同的政治選擇

而且，筆者更進一步來看，在「如何把權再拉回來」—處理到「民享」與「民治」的問題時，兩者實在有難以兼顧之勢。因為，在「有權者」大多無能的情況下，一來「有能者」雖為少數，但卻可以利用他的「能」（專業術語）去做欺騙或推謝罪責，「有權者」即便有權但卻處於無能的情況下，是很難加以判斷好壞而有所取捨的，大多只就任憑「有能者」的操弄；二來即便「有能者」要確實從事，也可能因為與「有權者」的認知差異與不足，

¹⁶³ 同上註，頁 141-143。

¹⁶⁴ 同上註，頁 142-175。

¹⁶⁵ 其實孫文這類「委由專業從事」—用「能」的觀念所在多有。例如，《新政府運動》一書，便特別提倡一種「小而強」的政府，它講究「企業經營」與「市場競爭機制」的運用，要政府以「指導（向）」、「監督」者的角色自居，而將實際的行政業務委由專業的機構去辦理，以期展現「高效能」。（註）：劉毓玲譯，David Osborne、Ted Gaebler 著，《新政府運動》。台北：天下文化，民 82。

或實在沒有足夠的耐心等待，而前功盡棄或一開始就只從事一些較短時間即能見效的工程，於是吃裡不討好的事沒人肯作，專撿簡易閒差幹，而忽略國家社會的整體長遠需求。

例如，孫文也曾舉一例言，有一天他要趕時間在十五分鐘內從法租界到虹口，於是找了專業的車夫載送，但因為車夫所走的路線與孫文平時所認知的不符，似有故意繞遠路之嫌，故孫文於中途便有要車夫停駛掉頭的念頭，只是在半信半疑之際，果然於十五分鐘內到達虹口；故事後孫文沿引以此例，盛讚「有權者」當委「專門家」（有能者）以全權，方便成事。¹⁶⁶筆者亦援引此例認為，那是因為整個完事的時間只有「十五分鐘」之故，所以可以在「有權者」尚半信半疑之際，便即刻結果出來，而得以取信於「有權者」；然而，國家社會的整體長遠建設，通常所需費時數十載光陰，「有權者」於十五分鐘內都感有疑惑而欲遂停其事，更何況於幾十年的時間，又豈能順遂其事，且關乎國家社會的整體長遠情勢，通常茲事體大而屢有犧牲或侵犯個人權益之事，「有權者」又豈能容之。

最後，反倒回歸孫文自己的研究初衷，「在民權發達的國家，多數的政府都是弄到無能的，民權不發達的國家，政府多是有能的」，¹⁶⁷而問題依舊難解。因此，除非能讓大多數、一般普遍的民眾，都可以既有權又有能，而知道要圖謀整體長遠的利益，或者「有權者」只讓「有能者」從事一些無關緊要、可以立即收效之事，且國家社會根本無消作什整體長遠考量之必要；否則，若要求「民治」的程度高，則「民享」的期盼就必須下調，或注重「民享」之有，則「民治」的要求就必須放鬆。

¹⁶⁶ 同註 162，頁 152-153。

因為，我們必須承認的是，每個人根據與生俱來（先天內在）與後天外在環境等因素的交互作用，都會實際造成每個人的不同差異，¹⁶⁸而使得有某些人他在處理某部分問題的能力，會比其他人更強，所以，當這部分問題出現時，就應該交給他（或他們）去做處理；尤其，當這部分問題的事態嚴重緊急，且實屬國家社會與種族的整體長遠生存維繫的關鍵問題，必須解決、克服、非處理不可時，則更沒有時間浪費作反覆試驗，就必須交由有能力解決這部分問題的人去做處理。¹⁶⁹

於是，「民享」與「民治」的反比關係，¹⁷⁰在國家社會愈有嚴重緊急問題必須作整體長遠考量時，就愈顯著、越難以兼得滿

¹⁶⁷ 同上註，頁 141。

¹⁶⁸ 筆者在此不作先天、後天的論辯，而直接借用學者馬特瑞德利(Matt Ridley)的結論，他所做的實驗證明出：「基因是透過對經驗的反應來作用的」，也就是說，先天基因與後天環境交互影響(Nature-via-Nurture)，本能與學習相輔相成，從而形塑出人類行為與每個人的不同特質。（註）：洪蘭譯，Matt Ridley 著，《天性與教養—先天基因與後天環境的交互作用》。台北：商周，民 93，頁 1-309。

¹⁶⁹ 根據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。學者江澄祥曾舉例說明，指出假設當有一百人在山中迷路。可能的狀況一：沒有一定要出去。所以，即便隊伍當中有人懂得如何正確地走出去，大家也不一定要聽從他的，可以都來表決、參與，甚至各自分頭行動，朝東往西向南由北，可以有閒情逸致到處逛逛試試，反正也沒有一定要出去，怎麼樣都沒多大差別。可能的狀況二：一定要出去。此時屬於事態嚴重緊急，有類國家社會與民族生存有整體長遠的問題必須解決處理時，這時候根本就沒有閒情逸致到處試驗，而必須交由隊伍當中懂得如何正確地走出去的人來處理，因為此時能夠帶領我們大家走出去，才是所有人最在意的事。所以，實際要視不同的狀況來取決動作的價值，沒有一定哪一類動作就一定對，政治不是神話。

¹⁷⁰ 這樣的規律性，學者 Robert A. Dahl 也認為應該正視它。他指出民主的兩難困境在於：「時間與人數定律：一個民主的單位中，公民人數越多，公民對政府決策的直接參與就越少，他們也就越有必要把權力委託給別人」，且「民主的單位越小，公民參與的可能性就越大，公民把政府決策的權力交給代表的必要性就越小；而單位越大，處理各種重大問題的能力就越強，公民把決策權移交給代表的必要性就越大」。並且，學者 Carl Cohen 在談及「民主的範圍」時，也指出「在某一特定社會內，決定共同有關的某些問題時，參與可能是廣泛的，有一定深度的，而且是有效的，而在決定另一些問題時，廣泛參與可能毫無作用」，尤其「在人數眾多的社會中，由全體直接參與一切或大多數有關決定是不可能的」，倘若過於勉強為之，反倒可能犧牲「參與深度」以及損害或干擾代表機關或民間專業組織的「效率與作用」。（註）：李伯光、林猛譯，Robert A. Dahl 著，《論民主》。台北：聯經，民 88，頁 126-127。聶崇信、朱秀賢譯，Carl Cohen 著，《民主概論》。台北：台灣商務，民 79，頁 23-27。

顧，只能兩害相權取其輕、兩利相權取其重。¹⁷¹所以，無論「三權分立」或「權能區分」的設計，要能從學術價值具體落實到實際政治的生存維繫之用，就都必須先考慮到「總資源」的環境背景因素；也就是說，社會秩序的維繫，必須根據不同的環境（物質條件），而適合不同的政治需求。

並且，人類在某種環境下，整體長遠必須走的道路（出口—政治需求），以「總資源的量」與「人類基本生活（需求）滿足線」的情況劃分環境，至少可分為三大類：¹⁷²一、總資源的量超（多）過人類基本生活（需求）滿足線（之上）；二、總資源的量與人類基本生活（需求）滿足線相等；三、總資源的量低（少）於人類基本生活（需求）滿足線（之下）。

一、政治就是目的：積極追求幸福快樂 總量在基本滿足之上

就第一類的「總資源的量超（多）過人類基本生活（需求）滿足線（之上）」而言，政治本身就是目的，沒有其他更高的目的，而國家社會與種族的生存維繫，整體長遠沒有嚴重緊急的問題必須解決，所以，政治相當注重保障個人的參與程序（過程）之公

¹⁷¹ 此則，尤以中國先秦法家由人性立論最為真實透徹。《韓非子》言「大臣苦法，而細民惡治」、「大臣貪重，細民安亂」〈和氏〉，與「今不知治者必曰：『得民之心。』欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不搗瘞則寢益，剔首、搗瘞必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止，嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田墾草以厚民產也，而以上為酷；修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴；徵賦錢粟以實倉庫、且以救饑饉備軍旅也，而以上為貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上為暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。夫求聖通之士者，為民知之不足師用。昔禹決江濬河而民聚瓦石，子產開畝樹桑鄭人謗訾。禹利天下，子產存鄭，皆以受謗，夫民智之不足用亦明矣。故舉士而求賢智，為政而期適民，皆亂之端，未可與為治也。」〈顯學〉，就已明白指出整體長遠的「結果」（目的）大家都要，但凡人都厭惡被管制、約束，都只重個人眼前的方便有利，對於真正能夠達成整體長遠結果的「過程」（方法）卻都不喜歡，所以僅欲以「民治」而真正實現「民享」，根本是緣木求魚；例如，大家都要交通狀況改善，但誰都不願意因此而被開罰單。（註）：同註 71，頁 20-100。

¹⁷² 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。

平合理，而強調科學計量與數據（末—子題）。

此類的本質與大前提是總資源要「夠分配」才有可能。而且，因為資源總量在滿足人類基本生活（需求）之後，還能有餘裕出相當多，所以，完全可以將人類生命意義與人生價值的定位，持續以「物質經濟」的價值滿足為依歸。只要鼓勵並倡導每個個人都以「公平競爭」的方式—各自努力去爭取，就可以同時解決所有個人「基本生活」的滿足，與此之後要求更高價值的滿足獲取問題，且整體社會（人與人之間）也將可以借此，而最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率。

是故，學者 Carl Cohen 在論及民主的物質條件時，就特別指出「民主決定於參與」而「既然是一種要求參與的制度，民主主要依靠的是公民有能力在公共事務上起積極的作用」，因此「民主要求公民享有合理水平的經濟福利」，¹⁷³他認為：

「如果只有少數享受繁榮而廣大群眾處於生活水平下降和貧困之中，民主是不可能實現的，以民主為名，不過是盜名欺世。然而，富裕的人往往不能理解自己的民主要依靠物質福利。尤其是美國人，他們總是認為只要勤奮並採用不限制任何人的政治制度，就可獲得經濟福利，忽視了採用這種政治制度要有成效必須是具有某種繁榮的社會，而這種繁榮是世界上許多地方尚未享有的。」¹⁷⁴

相同的道理，學者 Robert A. Dahl 在處理「為什麼市場資本主義有利於民主」時，也認為市場資本主義長期的結果，導致了

¹⁷³ 聶崇信、朱秀賢譯，Carl Cohen 著，《民主概論》。台北：台灣商務，民 79，頁 8-116。

¹⁷⁴ 同上註，頁 116-117。

「經濟的增長，而經濟增長又有利於民主」。¹⁷⁵因此，「通過消除極度的貧困和改善生活水準，經濟增長有助於減少社會和政治衝突。當經濟衝突出現的時候，經濟增長可為互惠的解決方案提供資源，以使各方都有所收穫」。¹⁷⁶於是，便不會產生「我受益則你受損，你受益則我受損」的「零和博弈」，可以有「更多的甚於資源以支持」各項民主參與所需的條件培養，而使合作避免相互衝突更有可能，可以說「中產階級是民主理想和制度的天然盟友」。¹⁷⁷

總而言之，大前提是要「夠分配」才行得通；然後，才是更如何進一步處理公平合理之競爭與分配的問題。這部份根據美國學者羅爾斯在《正義論》一書的論述，就明白指出所謂「正義環境」，他說「正義環境的正常條件是，在那種情況下，人類的合作是可能而且必需的」。¹⁷⁸而依羅爾斯的推論認為，社會原本就是為著彼此的相互利益，彼此互相冒險的事業，而其間相當程度的夾雜著「利益的衝突與認同」，他說：

「利益的認同是由於社會合作，可以使人們過得比他們自己獨自生活得要好。並且，人們對於他們所合作生產出來的更大利益，要如何分配的問題，不會漠不關心，而要為自己的目的來爭取到比較大的份額，因此也會存在著利益的衝突。於是，為了在各種不同版本的利益劃分與安排中進行選擇，為了在適當的分配份額上達成一致，就需要原則。」¹⁷⁹

因此，「正義環境」是可能且合理、必需的推斷。社會——人與

¹⁷⁵ 李伯光、林猛譯，Robert A. Dahl 著，《論民主》。台北：聯經，民 88，頁 192-193。

¹⁷⁶ 同上註。

¹⁷⁷ 同上註。

¹⁷⁸ Rawls, op. cit., p. 126.

¹⁷⁹ Ibid.

人之間必須有一種公平合理的「體制」與「程序」，以便社會大眾可以經由此過程（體制與程序）來調和彼此間的利益分歧或衝突，並以此來尋得一種兩造（或多造）間都能接受的解決問題方式。

也就是說，大家都願意（有意願、念頭）本於一個公平合理的原則來建立一個公平合理的社會，所以，就需要先定個「公平合理的原則」來運作。而根據學者羅爾斯的設計構想，這個公平合理的「原則」，可以由「原初立場」(original position)與「無知之幕」(veil of ignorance)去產生出來，認為：

「原初立場的想法是要建立一種公平的程序，目的是運用純粹程序正義的理論基礎，使得在此公平程序中所同意產生的任何原則都將是正義的。所以，我們必須設法消除使人們陷於爭論，或那些可能會誘導他們利用社會和自然環境，為自己牟利的特別偶然性因素。為了達成此一目的，我假定各方是處於一種無知之幕的背後，他們不知道各種不同的選擇對象將怎樣影響他們自己的特殊情況，從而迫使他們只能在一般性的基礎上作思考，對原則進行評價。」¹⁸⁰

如此一來，就像學者林火旺明白闡述的，說：

「因此，無知之幕的設計保證沒有人在選擇正義原則時，因其自然的機緣或社會情境的偶然因素，而使自己處於特別有利或不利的選擇情境。無知之幕的目的就是使所有立約者都具有相同的處境，沒有人能針對自己的特殊條件，選擇對自己有利的正義原則，使得正義原則是在公平的原初處境中協議或談判的結果。」¹⁸¹

¹⁸⁰ Ibid., pp. 136-137.

¹⁸¹ 林火旺，《羅爾斯正義論》。台北：台灣書局，民 87，頁 59。

而且，從另外一方面來推論，也是如此。「因為如果我們應該在公平的情境下決定正義原則，則排除可能影響立約者從事選擇的所有偶然因素，不只是必要的，也是合理的」，¹⁸²就像學者林火旺的解釋，說：

「每一個人由於自己的處境和經驗，對於何謂正義可能會產生不同的見解。每一個人一定會朝自己最有利的方​​式定義正義原則。其結果不是沒有辦法達成共識，就是有人會因為擁有較大的權力而脅迫他人妥協，接受有利於他的版本，不論是哪一種情況，都會使社會無法形成一個穩定的合作關係。因為共識無法達成，表示社會基本結構的設計缺乏指導原則，社會成員對理想的公共政策和制度的見解莫衷一是」¹⁸³

業正是學者羅爾斯自己所言「之所以採用無知之幕並不僅是為了簡化，而是為了想要界定原初立場，以期希望得到解決的辦法。而如果允許有關細節的特殊知識，那麼就有可能會被任意之偶然性的偏見所影響，而使結果偏向某一邊」，¹⁸⁴所以「如果原初立場是要產生正義的協定，各方就必須處于公平的地位，且被當作道德的人而同等對待」。¹⁸⁵

並且，一旦這種「公平合理的原則」產生出來，人們就有必須共同捍衛維護這套「體系」（程序、過程）的責任與義務。學者羅爾斯所謂「自然義務」（natural duty），也就是要擁護並發展正義體制，他更進一步說：

「這個義務有兩個部分：第一，如果存在著正義體制並適合我們，我們

¹⁸² 同上註，頁 64。

¹⁸³ 同上註，頁 65-66。

¹⁸⁴ Rawls, *op. cit.*, p. 141.

¹⁸⁵ *Ibid.*

就應該遵守它並且承擔應有的本分；第二，倘若正義體制尚不存在，我們應該協助建立起正義體制，至少在對我們來說代價還不至於太高就能做到的時候要如此。因此，如果社會的基本結構是正義的，或是具有在特定環境中可以合理期待它成為正義的，那麼，每個人就都有一種自然的義務，去作他自己應該做的事。每個人都負有這種義務，不論是否出於自願或履行。」¹⁸⁶

所以，即便是「對不寬容者的寬容」(toleration of the intolerant)，也是在這套「體系」(程序、過程)中所產生出來的結果，才有意義。故學者羅爾斯就直接說：「我們依然不能說，寬容的派別有權壓制不寬容的派別。首先，不寬容者有權抗議，但這並不是作為不寬容者的權利，而是在任何情況下，當正義原則遭受侵犯時的反抗權利」。¹⁸⁷如此一來，所謂的「公民不服從」才能成立，¹⁸⁸而一個具有「正義感」的「良序社會」，才可能真正具有可長可久的穩定性。¹⁸⁹

簡言之，民主政治是「體系」(程序、過程)與「結果」(個人利益)的獲取，都必須兼備、缺一不可。倘若，只玩「體系」(程序、過程)而不顧「結果」(個人利益)，則是「民粹、暴民」——凡是只管以「多數」決斷，卻不論「數量」的內涵為何；¹⁹⁰若

¹⁸⁶ Ibid., p. 334.

¹⁸⁷ Ibid., p. 218.

¹⁸⁸ Ibid., pp. 363-391.

¹⁸⁹ Ibid., pp. 453-512.

¹⁹⁰ 據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。民主政治的「數量」要有意義，是要有先決條件的。首先，要有「理性」的文化價值，也就是說，要教育(塑造)給每一個人的內涵標準與依據(尺)是：「如何獨立自主地判斷與選擇」，是教如何做判斷與選擇的「方法」，而非要你去選哪一個，結果不能已預先就設定好內容。再者是，要能接受並且共同維護這套，可以讓我們公平競爭的「體系」(程序、過程)，也等於說，是在彼此的價值觀念裡就都能接受「多元」，是只要根據公平競爭程序所產生的任何結果都能接受，而不是各自堅持某一種，卻互相都不能接受與自己不同的立場存在或意見產生，這樣只有以暴易暴或全靠鬥爭取而代之。所以，唯有具備「理性」的文化價值與維護「體系」(程序、過程)的價值觀念，民主政治才能真正健全運作。是故，學者羅爾斯亦曾提出所謂「遵守不正義法律的義務」，以及「公民不

只重給「結果」(個人利益)而不經「體系」(程序、過程),則是「聖賢政治」—凡是只顧「結果」的良善,卻根本不讓個人來參與過程。¹⁹¹另外,兩者都不顧—既不讓個人來參與過程,也不給良好的結果,則為暴君獨裁、專制政治。

由此可見,這一類總資源的量超(多)過人類基本生活(需求)滿足線(之上),本質與大前提是總資源「夠分配」,而且因為資源總量在滿足人類基本生活(需求)之後,還能有餘裕出相當多,所以,它可以積極以政治本身為目的,並把生命意義與人生價值的定位,在滿足「基本生活」之後,仍持續以「物質經濟」的滿足為更高價值的依歸。然而,就在每一個人積極追求個人利益與滿足自己所要的幸福快樂之同時,其實是先要有大前提與條件的,也就是「結果」是必須在這套「體系」(程序、過程)運作中所產生出來的;亦即,「體系」(程序、過程)重於「結果」,「結果」是「體系」(程序、過程)之下的目的,必須要透過這套公平合理的「體系」(程序、過程)之競爭,來積極追求每一個人的個人利益與滿足自己所要的幸福快樂生活,才具有意義。也可以說,它是藉由「體系」(程序、過程)以個人的形式來保障每一個人。

二、政治在平均分配 總量與基本滿足線相等

就第二類的「總資源的量與人類基本生活(需求)滿足線相等」而言,政治的要求是「如何平均分配」。此類的本質與大前提

服從」的運用,都是必須要在極端嚴重違背正義原則時,也就是競爭的「體系」(程序、過程)太過偏離公平合理時,才具備發動的條件,用意就是在維護這套要可以整體長遠一直用下去的「體系」(程序、過程)之存在,而不是動不動就以數量決定一切,卻全然不顧「體系」(程序、過程)是否公平合理,且數量的內涵毫無「理性」的文化價值觀念。(註): Rawls, op. cit., pp. 350-391.

¹⁹¹ 筆者以為,這裡頭還必須進一步思考到「民治」與「民享」的問題,請參見筆者前篇論述。

是總資源剛好只「夠分配」而已。而且，因為資源總量在滿足人類基本生活（需求）之後，便已無多餘裕，所以，人類生命意義與人生價值的定位，雖勉強可以「物質經濟」的價值滿足為依歸，但卻只能鼓勵並倡導整個社會「平均分配」的方式，以便解決所有個人「基本生活」的滿足，而與此之後要求更高價值的滿足獲取之問題時，則以整體社會（人與人之間）重視「平均分配」，來最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率。

就如同學者馬克思(Karl Marx)的共產主義思考。首先，他將大前提的立論基礎擺在「物質」、「生產」。在他與學者恩格斯(Friedrich Engels)在《德意志意識型態》中，就指出：

「我們首先應當確定一切人類生存的第一前提，也就是歷史的第一個前提，這個前提是：人們為了能夠『創造歷史』，必須能夠生活。但是為了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些東西。因此第一歷史活動就是生產滿足這些需要的資料，即生產物質生活本身，而且這是這樣的歷史活動，一切歷史的一種基本條件，人們單是為了能夠生活就必須每日每時去完成它，現在和幾千年前都是這樣。」¹⁹²

並且，馬克思於《1844年經濟學哲學手稿》中，認為「人直接地是自然存在物」，是具有自然生命力、能動的自然存在物，但即便是這種屬於自然界中特殊、具有意識的存在物，他的本質仍與其他存在物一樣是「受動的」，必須借由外在「對象」物來顯現其性質，¹⁹³故而「不是意識決定生活，而是生活決定意識」；¹⁹⁴學

¹⁹² 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，《馬克思恩格斯選集》。北京：人民出版社，民84，第1卷，頁78-79。

¹⁹³ 同註37，第42卷，頁165-168。

者恩格斯(Friedrich Engels)在《反杜林論》中，也指出「思維與意識」，「它們都是人腦的產物」且是「實證科學」，他說：

「人本身是自然的產物，是自己所處的環境中並且和這個環境一起發展起來的；這裡不言可喻，歸根到底也是自然界產物的人腦的產物，並不同自然界的其他聯繫相矛盾，而是相適應的。如果世界模式論不是從頭腦中，而僅僅是通過頭腦從現實世界中得來的，如果存在的基本原則是從實際存在的事物中得來的，那麼為此我們所需要的就不是哲學，而是關於世界和世界中所發生的事情的實證知識；由此產生的也不是哲學，而是實證科學。」¹⁹⁵

而所謂的「意識」應是由物質資料的生產與再生產、人自身的生產及社會關係的生產—此四方面的因素所決定。¹⁹⁶是故，馬克思在其《政治經濟學批判》序言中，更進一步推論，提出所謂「上層建築」(superstructure)與「下層建築」(base)的說法，而認為一切社會的文化、法律、政治制度和意識型態，以及所有在階級社會運作的方式—這些「上層建築」都是根基於「下層建築」，他說：

「人們在自己生活的社會生產中發生一定的、必然的、不以他們的意志為轉移的關係，即同他們的物質生產力的一定發展階段相適合的生產關係。這些生產關係的總和構成社會社會的經濟結構，即有法律的和政治的上層建築豎立其上並有一定的社會意識形式與之相適應的現實基礎。物質生活的生產方式制約著整個社會生活、政治生活和精神生活的過程。不是人們的意識決定人們的存在，相反，是人們的社會存在決定

¹⁹⁴ 同註 192，第 1 卷，頁 73。

¹⁹⁵ 同上註，第 3 卷，頁 374-375。

¹⁹⁶ 同上註，第 1 卷，頁 81。

人們的意識。」¹⁹⁷

因此，將人自身的本質與目的，由「物質」與「勞動生產」定位。所以，對於與此相悖逆的作為——可能會導致自我的實現不再以其自身為目的，而卻純粹變成他人的工具，都認為是「失去現實性」，是嚴重與原本「人的本質」疏離——「異化」（外化），學者馬克思在《1844年經濟學哲學手稿》於〈異化勞動〉一篇中就指出：

「勞動所生產的對象，即勞動的產品，作為一種異己的存在物，作為不依賴於生產者的力量，同勞動者相對立。勞動的產品就是固定在某個對象中、物化為對象的勞動，這就是勞動的對象化。勞動的實現就是勞動的對象化。在被國民經濟學作為前提的那種狀態下，勞動的這種實現表現為工人的失去現實性，對象化表現為對象的喪失和被對象奴役，佔有表現為異化、外化。」¹⁹⁸

而且，這種「失去現實性」與「異化」（外化）的事態，在資本主義當道的環境背景裡（即所謂「在被國民經濟學作為前提的那種狀態下」），會更加嚴重。這種「工人同自己的勞動產品的關係就是同一個異己的對象的關係」的情勢，¹⁹⁹會造成工人在勞動中耗費的心力愈多，反倒愈可能創造出與己身相反，甚至敵對的「對象世界」，而使得根本就是由他所勞動出來的產品，但真正歸屬於自己、能夠留給己身的東西卻越來越少。他說：

「工人把自己的生命投入對象；但現在這個生命已不再屬於他而屬於對

¹⁹⁷ 同上註，第2卷，頁31-35。

¹⁹⁸ 同註37，第42卷，頁91。

¹⁹⁹ 同上註。

象了。因此，這種活動越多，工人就越喪失對象。凡是成為他的勞動的產品的東西，就不再是他己身的東西。因此，這個產品越多，他自身的東西就越少。工人在他的產品中的外化，不僅意味著他的勞動成為對象，成為外部的存在，而且意味著它的勞動作為一種與他相異的東西不依賴於他而在他之外存在，並成為同他對立的獨立力量；意味著他給予對象的生命是作為敵對的和相異的東西同他對立。」²⁰⁰

而「異化勞動」的結果，不只使得人與自然界疏離，也使人與他自己本身原有的活動機能與生命活動完全脫節，因此「也就使類同人相異化；它使人把類生活變成維持個人生活的手段」。²⁰¹簡言之，在資本主義的社會規則底下，人無法直接透過大自然並經由自己的勞動來獲致所需的「生活資料」，人反而是必須先「得到勞動的對象，也就是得到工作；其次，他得到生存資料」，²⁰²必須先當自己對象物（產品）的奴隸，然後才能存活下來；也就是這類「首先作為工人，其次作為肉體的主體，才能夠生存」、「他只有作為工人才能維持自己作為肉體的主體，並且只有作為肉體的主體才能是工人」的畸形、怪異現象，²⁰³使得人原本可以直接經由自己的勞動從自然界中取得生活所需的材料，本質完全走樣變調（異化），而必須當自己產品的奴隸、做資本家的工具才能活。

是故，學者馬克思在《資本論》中，就也指出「作為使用價值，商品首先有質的差別；作為交換價值，商品只能有量的差別，因而不包含任何一個使用價值的原子。如果把商品的使用價值撇開，商品體就只剩下一個屬性，即勞動產品這個屬性」且「商品

²⁰⁰ 同上註，頁 91-92。

²⁰¹ 同上註，頁 94-96。

²⁰² 同上註，頁 92。

²⁰³ 同上註。

交換關係的明顯特點，正在於抽去商品的使用價值」，²⁰⁴而與淺顯而易見的「人通過自己的活動按照對自己有用的方式來改變自然物質的型態」相悖離，形成所謂「商品的拜物教性質」。²⁰⁵顯然，就連古代都比現代的資本主義觀念還要進步崇高許多，因為「根據古代的觀點，人，不管是處在怎樣狹隘的民族的、宗教的、政治的規定上，畢竟始終表現為生產的目的，在現代世界，生產表現為人的目的，而財富則表現為生產的目的」。²⁰⁶

於是，唯有將人類從「交換（買賣）價值」中解放出來，回歸作為一種感覺事物的「使用價值」—原本「人的本質」，人們才能得到真正的「自由」，也就是所謂的「自由王國」，學者馬克思認為這個領域內的自由是，「社會化的人，聯合起來的生產者，將合理地調節他們和自然之間的物質變換，把它置於他們的共同控制之下，而不只讓它作為盲目的力量來統治自己」而要「靠消耗最小的力量，在最無愧於和最適合於他們的人類本性的條件下來進行這種物質變換」。²⁰⁷並於最終形成「代替那存在著階級和階

²⁰⁴ 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，《資本論》。北京：人民出版社，民 88，第 1 卷，頁 50。

²⁰⁵ 同上註，頁 87-101。

²⁰⁶ 同註 37，第 46 上卷，頁 486。因而，資本主義所造成的整個社會之災難現象，就像學者馬克思與學者恩格斯在《共產黨宣言》裡所描述的那樣，說「資產階級在它已經取得了統治的地方，把一切封建的、宗法的和田園詩般的關係都破壞了。它無情地斬斷了把人們束縛於天然首長的形形色色的封建羈絆，它使人和人之間除了赤裸裸的利害關係，除了冷酷無情的『現金交易』，就再也沒有任何別的聯繫了。它把宗教虔誠、騎士熱忱、小市民傷感這些情感的神聖發作，淹沒在利己主義打算的冰水之中。它把人的尊嚴變成了交換價值，用一種沒有良心的貿易自由代替了無數特許的和自力掙得的自由。總而言之，它用公開的、無恥的、直接的、露骨的剝削代替了由宗教幻想和政治幻想掩蓋著的剝削。……資產階級撕下了罩在家庭關係上的溫情脈脈的面紗，把這種關係變成了純粹的金錢關係。……資產階級除非對生產工具，從而對生產關係，從而對全部社會關係不斷地進行革命，就不能生存下去。……生產的不斷變革，一切社會狀況不停的動盪，永遠的不安定和變動，這就是資產階級時代不同於過去一切時代的地方。一切固定的古老的關係，以及與之相適應的、素被尊重的觀念和見解都被消除了，一切新形成的關係等不到固定下來就陳舊了。一切等級的和固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了。人們終於不得不用冷靜的眼光來看他們的生活地位、他們的相互關係」。(註)：同註 192，第 1 卷，頁 274-275。

²⁰⁷ 同註 204，第 3 卷，頁 926-927。

級對立的資產階級舊社會的，將是這樣一個聯合體，在那裡，每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件」，²⁰⁸與學者馬克思於《哥達綱領批判》中對〈德國工人黨綱領批注〉的「各盡所能，按需分配」之理想。他說：

「在共產主義社會高級階段，在迫使個人奴隸般地服從分工的情形已經消失，從而腦力勞動和體力勞動的對立也隨之消失之後；在勞動已經不僅僅事謀生的手段，而且本身成了生活的第一需要之後；在隨著個人的全面發展，他們的生產力也增長起來，而集體財富的一切源泉都充分涌流之後，只有在那個時候，才能完全超出資產階級權利的狹隘眼界，社會才能在自己的旗幟上寫上：各盡所能，按需分配！」²⁰⁹

總得來說，社會主義式的政治類型都認為，唯有從「物質」（包括：生產資源與生產工具等）—這個人類一切活動的根本大前提做變革—尤其注重「分配」，才能真正解決社會問題。而共產主義是所有偏重「分配」的社會主義式之政治類型當中，最極端的流派。他主張要以階級鬥爭、暴力革命的方式，立即有效地取得所有的生產工具與社會資源，而將整個社會資源的分配問題，都以必須直接掌控在無產階級的手裡—所謂「無產階級專政」的做法來徹底解決。²¹⁰而至於其他類型，雖也同樣注意到物質條件

²⁰⁸ 同註 192，第 1 卷，頁 294。

²⁰⁹ 同註 37，第 19 卷，頁 22-23。

²¹⁰ 學者馬克思于《共產黨宣言》中就認為所以能徹底解決，就必須根本消滅任何形式或階級的剝削態勢，他說：「過去一切階級在爭得統治之後，總是使整個社會服從於它們發財致富的條件，企圖以此來鞏固它們已經獲得的生活地位。無產者只有廢除自己的現存的佔有方式，從而廢除全部現存的佔有方式，才能取得社會生產力。無產者沒有什麼自己的東西必須加以保護，他們必須摧毀至今保護和保障私有財產的一切」。並且，在《黑格爾法哲學批判》導言裡也指出，這種普遍的苦難，決不是僅靠一些特定的補償或福利就能解決問題的，唯有當這個原本就不公正的社會解體，並且由無產階級完全掌控，從根本上徹底消滅所有型態的資產階級生產關係，剝削問題才有可能徹底解決。他說：「就在於形成一個被戴上徹底的鎖鏈的階級，一個並非市民社會階級的市民社會階級，形成一個表明一切等級解體的等級，形成一個由於自己遭受普遍苦難而具有普遍性質的領域，這個領域不要求享有任何特殊的權利，因為威脅著這

的必要性，但在處理「分配」的問題上，卻以著重逐步「縮短差距」—較為漸進、溫和方式之「行政上的改良」來解決。²¹¹總之，偏重「分配」的社會主義式之政治，就是都要以國家社會的整體力量來保障每個人的生活，只是在處理如何「分配」的問題時，有程度與做法上的流派不同而已。

由此可見，這一類總資源的量與人類基本生活（需求）滿足線相等，本質與大前提是總資源剛好只「夠分配」而已，因為資源總量在滿足人類基本生活（需求）之後，便已無多餘裕，所以，它的政治本身只是手段，目的是用於處理「分配」的問題，它的生命意義與人生價值的定位，是在滿足「基本生活」之後，雖然仍勉強可以「物質經濟」的滿足為依歸，但在此更高價值的獲取上，則必須要以強調並重視整個社會的「平均分配」，才具有意義，也可以說，它是借由集體的形式來保障每一個人。

並且，從上面的論述下來，我們也可以看到，這類強調「平均分配」的社會主義類型，一則雖是仍然著重在「經濟物質」上的計較，但另則更其實，也是試圖要藉由「平均分配」以達到物質經濟上的絕對平等（平均），來讓整體社會（人與人之間）可以都「不用比較」，大家都「打平」、通通都弄成一樣，而能夠最大程度的免除掉人們「比較」的社會壓力與心理痛苦。這與第三類

個領域的不是特殊的不公正，而是一般的不公正，它不能再求助於歷史的權利，而只能求助於人的權利，……總之，形成這樣一個領域，它表明人的完全喪失，並因而只有通過人的完全回復才能回復自己本身。社會解體的這個結果，就是無產階級這個特殊階級而「他們的目的只有暴力推翻全部現存的社會制度才能達到。……無產者在這個革命中失去的只是鎖鏈」。(註)：同註 192，第 1 卷，頁 15-307。

²¹¹ 此類請詳見《馬克思恩格斯全集》，對於有關共產主義與其他類型的社會主義之間，根本差異點的比較與抨擊，即所謂「資產階級中的一部份人想要消除社會的弊病，以便保障資產階級社會的生存」。或另據學者 Carl Cohen 在討論到民主的物質條件時，也曾論及「經濟福利」、「經濟民主」與「經濟平等」的問題，也認為應以「經濟福利」的形式，逐步縮小貧富間的差距而不是全部打平，也都是屬於這類型的思考。(註)：同註 173，頁 113-126。

—由「物質」調整為「心靈」價值的滿足，從整體長遠的根本價值重新定位，並不相同；而卻更較第一類強調「公平合理」深入，可以配合環境條件從人類心理層面補充給予人歸服的意義。

三、政治只是手段：消極避免互相殘殺 總量在基本滿足之下

就第三類的「總資源的量低（少）於人類基本生活（需求）滿足線（之下）」而言，政治只是手段，還另有其他更高的目的，且國家社會與種族的生存維繫，整體長遠有嚴重緊急的問題必須解決，所以，政治是為達到此更高目的—進而可以此來解決問題之手段，而強調集體與本質（存心動機）。

此類的本質與大前提，已然迥異於前兩類的總資源「夠分配」的情況，前兩類只是重「競爭」或重「分配」的差別；但於此類之總資源根本不夠分配，即使平均分配都仍恐有不足。因為，資源總量連要滿足人類基本生活（需求）都顯得相當困難，更遑論奢談餘裕之有。所以，人類生命意義與人生價值的定位，絕不能持續停滯在以「物質經濟」為前提（本質）的價值滿足為依歸。只能在基本生活滿足之後，進一步轉化物質經濟（利慾）的價值滿足標準，為追求「心靈」價值的滿足，並借由此「價值意義的調整與重新定位」，將問題的解決方式，不繼續停滯在物質經濟的向限上。

借由讓人類追求更高的「心靈」價值之滿足，從而盡可能地縮小對物質經濟（利慾）的需求，或甚至為追求此更高的「心靈」價值之滿足，而使人類在取捨「基本生活滿足」或「心靈價值滿足」的優先順序（位階）上，起根本的變化，將「心靈價值滿足」擺在第一優先順位。在兩者（「基本生活滿足」或「心靈價值滿足」）

起衝突時，寧願可以犧牲「基本生活滿足」來成就更高的「心靈價值滿足」。並進而以此，使得整體社會（人與人之間）最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率。也可以說，它是借由集體的形式以調整社會價值的取向，來保障每一個人。例如，基督教、伊斯蘭重宗教—「靈」的價值取向，或中國傳統儒家講道德良心—「心」的價值取向，都是屬於這一類型，筆者將於本論文篇章進一步作說明。

第二節 中國先秦的環境背景

壹、中國的自然物質環境 饑寒災荒

因此，雖然社會價值之內涵不是由環境決定，²¹²但是環境卻勢必會影響社會價值的取向。所以，大方向仍然必須要適合不同的時空環境，以不同的社會價值意義來維繫社會秩序，才能使得整體長遠的社會秩序（人與人之間），最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率。

一、四季分明的氣候 關鍵在「時」

首先，中國先秦中原華夏的地理位置。據學者童書業在《中國疆域沿革略》中的研究，指出：「夏人起自西方，後漸東遷，其疆域範圍為鄭州之西，華山之東，長治之南，伊水流域之北，約跨今豫、晉、陝三省交界一帶之地」，²¹³至殷商更是「東達海濱，西及甘、陝，北至關塞，南包淮水流域之國，皆與殷有交涉。殷

²¹² 請參見筆者本章第一節有關更應強調「人為」對應的作為，而不能全只以環境論斷的論述。

商勢力所及，蓋遍於今華北之地焉」，²¹⁴且到西周時，據《左傳》〈昭公九年〉云：「我自夏以后稷，魏、駘、芮、岐、畢，吾西土也；及武王克商，蒲姑、商、奄，吾東土也；巴、濮、楚、鄧，吾南土也。肅慎、燕、亳，吾北土也」，²¹⁵可見「西周疆域至此時已略佔有今山東、河南之大部，江蘇、安徽、湖北之北部，河北、山西之南部，陝西之中部及甘肅東部等地，其勢力除控制華北外，已達長江流域」。²¹⁶而正是：

「統觀三代疆域：夏僅有今河南省西部，山西省南部及陝西省東端一隅之地，地甚狹小。至殷乃擴其勢力於魯、豫、冀、晉、陝、蘇、皖七省（非全部）。至周乃得較實際統治今華北之大部，並闢其勢力於江、漢流域焉。」²¹⁷

於春秋戰國時期，中國的疆域更不斷拓展。²¹⁸在春秋時約有齊、魯、晉、宋、衛、鄭、秦、燕、楚與吳、越，戰國時則有秦、韓、魏、趙、齊、燕、楚等七大國，包括東周王畿整個春秋戰國時期的疆域範圍，約莫「佔今山東、河南、江蘇、安徽、湖北五省之全部，及河北、山西、陝西、甘肅、浙江、江西六省之一部，再加焉國之地，似有今河北東北半省之一部，今華北全區幾已整個開發，並及華中之一部」。²¹⁹

²¹³ 童書業，《中國疆域沿革略》。北京：中華書局，民 93，頁 3-7。

²¹⁴ 同上註，頁 7-12。

²¹⁵ 《春秋左氏傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 192。

²¹⁶ 同註 213，頁 12-17。

²¹⁷ 同上註，頁 17。並據學者楊寬〈西周分封諸侯到東方和北方的意圖〉研究中，也指出西周大約都在華北一帶附近。（註）：楊寬，《西周史》。台北：台灣商務印書館，民 88，頁 547-552。

²¹⁸ 據學者楊寬〈東方的開發和齊、魯兩大國的形成〉、〈北方的開發和晉國的擴展〉兩篇以及〈西周列國考〉的研究，都可以看出。（註）：楊寬，《西周史》。台北：台灣商務印書館，民 88，頁 553-568。楊寬，《楊寬古史論文選集》。上海：上海人民出版社，民 92，頁 161-244。

²¹⁹ 江澄祥，〈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，民 65，頁 15-17。與學者王恢言「中原」其「至少包括河南全省，陝西、山西、河北、山東、江蘇、安徽各省的一部分」。

所以，中國先秦中原華夏的主要活動空間就在今華北地區，而這一大塊華北平原則屬於溫帶大陸型氣候，這類型氣候最明顯的特徵就是「四季分明」。夏季有約三到四個月，平均溫度在攝氏三十度左右，春、秋兩季約佔一至二個月，冬季最長約佔五到六個月，平均溫度都在攝氏零下十度左右，四季分配明顯，²²⁰其生長季與無霜期雖可以達到一百五十日以上，然而寒冬亦佔將近半年。據學者竺可楨於《中國近五千年來氣候變遷的初步研究》中指出，雖有四個溫暖期，分別是：仰韶文化到商代（西元前 3000 年至西元前 1100 年）、春秋戰國至西漢末年（西元前 770 年至西元 1 年）、隋至北宋初年（西元 600 年至西元 1000 年）與南宋中期至元代中期（西元 1200 年至 1300 年），但每個溫暖時期的持續時間愈來愈短，而平均氣溫也愈來愈低，尤其在元代以後（第四個溫暖期後）至明清整個時期的氣溫也都偏低，而且通常是呈現出溫暖潮濕與寒冷乾燥氣候交錯的脈動變化，當中甚至還有四個極寒冷期：西周時期（西元前 1100 年至西元前 850 年）、東漢三國至南北朝（西元 1 年至西元 600 年）、兩宋時期（西元 1000 年至 1200 年）與明初至清末（西元 1400 年至西元 1900 年）。²²¹

（註）：王恢，《中國歷史地理通論》。台北：台灣學生書局，民 80，頁 9-15。並詳見：顧棟高（清），《春秋大事表》。台北：中華書局，民 82，頁 495-558。顧祖禹（清），《讀史方輿紀要》。北京：中華書局，民 44，頁 1-51。王恢，《中國歷史地理》。台北：台灣學生書局，民 67，頁 653-734。童書業，《中國疆域沿革略》。北京：中華書局，民 93，頁 18-27。楊寬，《戰國史》。台北：台灣商務印書館，民 86，頁 279-283。

²²⁰ 正中書局編審委員會編著，《中國氣候總論》。台北：正中書局，民 43，頁 111-165。中國先秦中原華夏案其分類，約莫在長城以南、秦嶺以北這個區塊間，最嚴寒冬約在一月份至三月份之時，典型的夏熱冬寒，四季分配顯著。

²²¹ 而整體氣溫大致則是在兩漢之際由暖逐漸持續變寒。據學者朱士光、王元化、呼林貴《歷史時期關中地區氣候變化的初步研究》，以及學者王子今《秦漢時期氣候變遷的歷史考察》亦言：「秦漢氣候確實曾經發生相當顯著的變遷。大致在兩漢之際，經歷了由暖而寒的歷史轉變」。（註）：竺可楨，《中國近五千年來氣候變遷的初步研究》，收錄於陳平原主編，《歷史地理研究》。武漢：湖北教育出版社，民 91，頁 53-72。劉昭民，《中國歷史上氣候之變遷》。台北：台灣商務，民 81，頁 22-174。

於《竹書紀年》周孝王七年（西元前 903 年）與十三年（西元前 897 年）甚至載言寒冷到連長江、漢水都結凍，有「牛馬死，江漢俱凍」，²²²均可見中國先秦其氣候四季分明的「嚴寒」情況。²²³所以，唯有緊緊把握著「時」（生長季）才有可能安渡嚴寒冬季。正如《詩經》〈豳風·七月〉所描述的農民生活，言：

「七月流火，九月授衣。一之日鬻發，二之日栗烈。無衣無褐，何以卒歲！三之日于耜，四之日舉趾。 四月秀萋，五月鳴蜩。八月其穫，十月隕穽。一之日于貉，取彼狐狸，為公子裘。二之日其同，載纘武功，言私其豸，獻豸于公。 穹窒熏鼠，塞向墜戶。嗟我婦子，日為改歲，入此室處。六月食鬱及薺，七月亨葵及菽。八月剝棗，十月穫稻。為此春酒，以介眉壽。 九月築場圃，十月納禾稼。 二之日鑿冰沖沖，三之日納于凌陰，四之日其蚤，獻羔祭韭。九月肅霜，十月滌場。」²²⁴

可以看出，大約在每年九、十月份左右已「隕穽」、「肅霜」，就要「獲稻」、「築場圃」以「納禾稼」，並且「穹窒熏鼠，塞向墜戶」、「授衣」以準備過冬的寒衣與糧食，因為嚴寒的冬季在十一月份左右就會來到，期間則「一之日鬻發，二之日栗烈。無衣無褐，何以卒歲」，大概就是只能狩獵取動物毛皮，以及鑿冰藏進冰窖以備開春早祭之用，而農作物生長季則一直要到隔年的四月份左右萋草開花才又熱絡起來。

是故，在《呂氏春秋》相當注意要「得時」以配合時令季節，

²²² 《竹書紀年》，四部刊要。台北：世界書局，民 46，頁 13-14。

²²³ 並且，據清代學者陳夢雷所編《古今圖書集成》〈庶徵典·寒暑異部〉所載，中國自周朝至明代也多有大雪寒凍的紀錄，可見中國四季分明、冬季嚴寒的自然氣候環境，根本仍未因時代的轉降波動而有所變化，氣候嚴寒、生長季有限依然是中國具「持續」、「長期」性質的問題。（註）：陳夢雷（清），《古今圖書集成》。台北：鼎文書局，民 45，頁 111-132。

²²⁴ 《詩經》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 59-61。

否則無論是「先時」或「後時」都已「失時」，即「所謂今之耕也，營而無獲者：其蚤者先時，晚者不及時，寒暑不節，稼乃多蓄」〈辯土〉，²²⁵有言：

「草端大月。冬至後五旬七日，萑始生，萑者百草之先生者也，於是始耕。孟夏之昔，殺三葉而穫大麥。日至，苦菜死而資生，而樹麻與菽，此告民地寶盡死。凡草生藏日中出，豨首生而麥無葉，而從事於蓄藏，此告民究也。五時見生而樹生，見死而穫死。天下時，地生財，不與民謀。」²²⁶《呂氏春秋》任地

而要「無失民時，無使之治下。知貧富利器，皆時至而作，渴時而止。是以老弱之力可盡起，其用日半，其功可使倍」，否則「不知事者，時未至而逆之，時既往而慕之，當時而薄之，使其民而卻之。民既卻，乃以良時慕，此從事之下也。操事則苦，不知高下，民乃逾處。種稂禾不為稂，種重禾不為重，是以粟少而失功」。²²⁷故謂曰：「凡農之道，厚（候）之為寶」、「得時之稼興，失時之稼約」〈審時〉。²²⁸

且在中國先秦儒家的言論中，只要是與民生經濟相關的百姓活動，也一再強調「時」的重要性。《論語》孔子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」〈學而〉，²²⁹與《孟子》言：「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』」²³⁰〈滕文公上三〉和〈梁惠王〉上篇言：「不違農

²²⁵ 《呂氏春秋》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 186。

²²⁶ 同上註。

²²⁷ 同上註。

²²⁸ 同上註，頁 187-188。

²²⁹ 同註 22，頁 3。

²³⁰ 同註 21，頁 40-42。

時，穀不可勝食也」、「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」，甚至言「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」而可以「仁者無敵」。²³¹

而且，由於自然環境使然，中國確實相當早就已普遍注意到季節時令的轉換規律，以及日後持續完善下來的二十四「節氣」與七十二「(物)候」來配合自然的節奏，調整生活作息的步調。例如，《孟子》〈離婁〉下篇已云：「天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也」，²³²在《左傳》〈昭公二十一年〉有「二至、二分」之說，²³³於《管子》〈幼官〉、〈幼官圖〉與〈輕重己〉篇已見「大暑、中暑、小暑、大寒、中寒、始寒、冬至、夏至、春至、秋至」名稱之用，²³⁴並於《呂氏春秋》中的十二紀，將一年十二個月分四季，每季三個月分別以「孟、仲、季」順序表載，記每個月有「立春；始雨水；雷乃發聲、始電、蟄蟲咸動、開戶始出；日夜分；萌者盡達；時雨將至；立夏；命勉種；日長至；小暑至；土潤溽暑；立秋；涼風至；白露降；日夜分；寒氣總至；霜始降；立冬；水始冰、地始凍；日短至；冰益壯、地始坼；冰方盛、水澤腹」，²³⁵只是二十四節氣的名稱尚不完備。要到西漢《淮南王》〈天文〉與〈時則〉篇載：「立春；雨水；驚蟄；春分；清明；穀雨；立夏；小滿；芒種；夏至；小暑；大暑；立秋；處暑；白露；秋分；寒露；霜降；立冬；小雪；大雪；冬至；小寒；大寒」，²³⁶二十四節氣才完備且一直沿用到現在。

²³¹ 同上註，頁 5-6。

²³² 同上註，頁 68。

²³³ 同註 215，頁 214。

²³⁴ 《管子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 15-152。

²³⁵ 同註 225，頁 5-71。

²³⁶ 劉安（漢），《淮南子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 17-39。

因此，中國先秦中原華夏一帶的氣候環境，生產季相當有限，絕非四季如春，而是四季分明，故《荀子》〈王制〉篇言：「春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也」，²³⁷這絕非僅止於言談，而是實實在在的生活緊迫，人民必須時刻的注意配合季節的變化，即時準備「衣」、「食」之用，生活忙碌但求能「飽暖衣食」，避免「饑」、「寒」之來。

二、黃河氾濫的水文

但即便如此，生民仍不免「凶年饑歲」災荒之苦；²³⁸而且，還要擔心黃河流域的大規模水澇氾濫。謹據學者鄧雲特的研究，即指出中國歷史上災荒的長期發展，具有「普遍性」、「繼起性」與「積累性」之趨勢與特徵。首先，中國歷代之災荒「不但疊次發生在空間上益趨於普遍化，而且在時間上益愈見普遍」，此造成在空間上是「無處無災無處不荒」之現象，且在時間上也是「無年無災無年不荒」的結果；再者，各種災害間原本就互相關聯，例如：旱災與蝗災、水災與疫病就常因果相伴而發生，一旦處理不善則「災害之繼起為虐，勢必無可免，而其危害之慘重尤不堪問」；而且，中國災荒發生的週期性極短，通常是一年就有一次的巨災發生，在「因每年一度巨創之後，元氣愈傷，防災之設備愈廢，危機日益增劇」，而更直接導致「週期之輪環愈速，以前期無數次累積所存之已有之『病造』為基礎，再度表演，其規模歲更

²³⁷ 《荀子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 57。

²³⁸ 筆者此處「災荒」的定義，謹據學者鄧雲特所言：「所謂災荒，乃是由於自然界的破壞力對人類生活的打擊，超過了人類的抵抗力而引起的損害」。也就是說，雖同屬於不可抗力的自然因素，但已經不是自然正常的規律變化，不是一如平常人類配合季節的變化—「春耕、夏耘、秋收、冬藏」，人們可以提早做好準備，就能夠盡可能地減輕或甚至可以避免掉所會遭遇到的傷害程度。（註）：鄧拓，《鄧拓文集》。北京：北京出版社，民 75，頁 7。

加擴大」，於是「災荒之頻度愈密，強度愈深」。²³⁹據其統計資料指出：

「其實我國歷史上，水、旱、蝗、雹、風、疫、地震、霜、雪等災害，自西曆紀元前 1766(商湯十八年)至紀元後 1937 年止，計 3707 年間，共達 5258 次，平均約每六個月強即罹災一次。若僅就旱災而言，則此 3707 年間亦達 1074 次，平均約每三年四個月強即罹一次；又僅就水災而言，則此同時期中所發生者，亦達 1058 次，平均約每三年五個月即罹一次。若謂漢以前之記載，可靠性過小，則自漢立國之後計算，即自西曆紀元前 206 至 1936 年，此 2142 年間災害之總數已達 5150 次，平均約每四個月強即罹災一次。又就旱災言，凡 1035 次，平均約每二年強即罹一次；水災凡 1037 次，平均亦每約二年即罹一次。」²⁴⁰

是故，漢代學者司馬遷《史記》〈貨殖列傳〉載言「六歲穰，六歲旱，十二歲一大饑」，²⁴¹與《淮南子》〈天文〉說「三歲而一饑，六歲而一衰，十二歲而一康(荒)」，²⁴²《鹽鐵論》〈水旱〉也稱「六歲一饑，十二歲一荒」。²⁴³也都可以看出，中國災荒發生頻率之繁。²⁴⁴

²³⁹ 鄧雲特，《中國救荒史》。北京：商務印書，民 87，頁 49-61。而且，關於災害會相繼產生的問題，除了上述人為處理不善的因素外，另據學者宋正海從整個宇宙環境所包圍的地球系統(自然界)而論，更指出「在漫長的自然歷史發展時期，自然災害或異常的發生不是均勻的，而是起伏的」，且會明顯集中於幾個時期中，也就是說，除了平時可能發生災害，且在「自然災害異常群發期」時，「高頻率」與「高強度」的災害更會尤其集中產生。(註)：宋正海，《中國古代自然災異群發期》。合肥：安徽教育出版社，民 91，頁 1-345。

²⁴⁰ 同上註，頁 51-59。

²⁴¹ 司馬遷(漢)，《史記》，二十五史。台北：開明書店，民 23，頁 276。

²⁴² 同註 236，頁 23。

²⁴³ 桓寬(漢)，《鹽鐵論》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 54。

²⁴⁴ 並且，雖然各家統計方式不一，但對於中國災荒發生之頻繁，則為各家普遍的共識。如據學者 Mallong 統計中國自西元前 108 年至西元 1911 年止共有 1828 次災荒，平均每年必有一個省；學者 Hosie 統計中國自西元 620 年至西元 1643 年約 1023 年間共有 612 年遭遇旱災，平均每兩年中就有一年；學者李約瑟(Joseph Needham)統計，說：「中國每六年有一次農業失收，每十二年有一次大饑荒。在過去二千一百多年間，中國共計有一千六百多次大水災，一千三百多次大旱災，很多時候旱災與水災會在不同的地區同時出現」；學者竺可楨統計中國自西元一

並且，中國先秦中原華夏的地理位置，地處黃河流域一帶，向來就有「善淤、善決、善徙」與「三年兩決口，百年一改道」之說。據《孟子》〈滕文公〉篇言：「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」、「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」，²⁴⁵已可見洪水氾濫之勢。據學者鄭肇經〈黃河決溢統計〉表指出，溯至唐堯八十年（西元前 2278）因大禹治河成功以來，迄至西元 1936 年的四千兩百多年間，黃河共河溢 422 次、河決 1153 次、人工決河 16 次與大水 973 次，總計 2564 次。²⁴⁶並學者沈怡亦指出「自周定王五年（西元前 602 年）河徙矜磧（今河南滑縣）起至今二千五百三十餘年，已有決溢 1573 次，大水 973 次，共計 2546 次，平均每一年一次，由是可見黃河為患之頻」。²⁴⁷

世紀至十九世紀共有 658 次水災與 1013 次旱災；學者傅築夫統計中國自漢初至明末約 1850 年間共有 1242 年遭遇重災；學者陳達統計中國自漢初至 1936 年 2142 年間共有 1031 年遭遇水災與 1060 年遭遇旱災。此無怪乎學者 Mallory 直稱中國為「饑荒之地(land of famine)」。相關統計資料並請詳見，清代學者陳夢雷《古今圖書集成》〈歷象彙編庶徵典〉各部統計，與學者孟昭華《中國災荒史記》各章有關歷代自然災害的記載，以及學者劉昭民《中國歷史上氣候之變遷》據中國各朝代之研究。（註）：同註 223，頁 1-976。宋正海，《中國古代重大自然災害和異常年表總集》。廣東：廣東教育出版社，民 81，頁 3-657。宋正海，《中國古代自然災異相關性年表總匯》。合肥：安徽教育出版社，民 91，頁 3-710。孟昭華，《中國災荒史記》。北京：中國社會出版社，民 88，頁 50-848。中國社會科學院歷史研究所資料編纂組，《中國歷代自然災害及歷代盛世農業政策資料》。北京：農業出版社，民 77，頁 3-372。傅築夫，《中國封建社會經濟始》。北京：人民出版社，民 73，頁 80-84。陳達，《人口問題》。上海：上海書店，民 78，頁 239-265。劉昭民，《中國歷史上氣候之變遷》。台北：台灣商務，民 81，頁 26-307。Walter Hampton Mallory, *China: Land of Famine*. New York: American Geographical Society, 1928, p. 1.

²⁴⁵ 同註 21，頁 52-53。

²⁴⁶ 鄭肇經，《中國水利史》。台北：台灣商務，民 75，頁 101-104。

²⁴⁷ 沈怡，《黃河問題討論集》。台北：台灣商務，民 60，頁 381-382。並見於：申丙，《黃河通考九卷》。台北：中華叢書編審委員會，民 49，頁 15-40。張文德，《黃河歷代水患與治理輯粹》。

而黃河自唐堯八十年（西元前 2278）大禹治河成功後，又凡六次大規模的改道遷徙。²⁴⁸第一次是周定王五年（西元前 602 年）河決宿胥口、第二次是新莽始建國三年（西元 11 年）河決魏郡、第三次是宋仁宗慶歷八年（西元 1048 年）河決商胡、第四次是金章宗明昌五年（西元 1194 年）河決陽武、第五次是明孝宗弘治七年（西元 1494 年）、第六次是清咸豐五年（西元 1855 年）河決銅瓦廂。²⁴⁹且大抵而言，黃河自春秋戰國、西漢以迄北宋，約莫在宋元（十二世紀）以前，黃河主要是在華北平原北部（山東地壘北側），北行入渤海的時期；再自金元、明嘉靖以迄清咸豐四年，約莫在宋元（十二世紀）以後，黃河主要是在華北平原南部（山東地壘南側），南行入黃海的時期；到清咸豐五年（西元 1855 年），黃河又趨向東北徙動，又重新經華北平原入渤海灣。²⁵⁰整個範圍最北經海河出大沽口，最南經淮河入長江，水災波及約黃河下游二十五萬平方公里的沖積平原。²⁵¹而這些自然災害必然會直接造

高雄：友鴻居出版，民 85，頁 72-110。

²⁴⁸ 即所謂「大徙」是由原河道另走新河道，並且逐漸固定於新河道而不再回歸原河道。筆者此處只為凸顯中國自然環境之困難，餘者並不細究，詳請見學者岑仲勉《黃河變遷史》的逐段研究。且據學者譚其驤〈西漢以前的黃河下游河道〉的研究指出，《周譜》所謂的「定王五年河徙」，只能說是漢以前唯一備載下來的一次改道，但絕不能說事實上漢以前只改過這一次道。可見，黃河對中國影響之繁。（註）：岑仲勉，《黃河變遷史》。台北：里仁書局，民 71，頁 7-720。譚其驤，《長水粹編》。石家庄：河北教育出版社，民 89，頁 446-480。

²⁴⁹ 黃河變遷地理位置圖，詳見學者沈怡〈歷代黃河之變遷圖〉與學者鄭肇經〈黃河變遷圖〉。並據清代學者胡渭《禹貢錐指》與清代學者劉鶚《歷代黃河變遷圖考》指出的變遷也大致相同。（註）：同註 247，頁 377。同註 246，頁 76。胡渭（清），《禹貢錐指》。台北：廣學社印書館，民 64，頁 1-1628。劉鶚（清），《歷代黃河變遷圖考》。台北：文海，民 60，頁 14-295。

²⁵⁰ 筆者謹據學者鄒逸麟的研究，認為可以分成：春秋北宋渤海入海期、金元至明嘉靖數股匯淮入海期、嘉靖至清咸豐四年單股匯淮入海期、咸豐五年後山東利津入海期。與據《黃河水利史述要》也指出：「自西漢初年起至北宋末年止，在 1300 多年間，除個別時期黃河曾經南下會淮以外，大都在現河道以北行河，大體上是進入渤海的時期」、「自金初至清咸豐五年的 700 多年間，黃河大都在現在河道以南行河，是黃河南下奪淮進入黃海的時期」與「自清咸豐年間黃河改道以後，除一度南流奪淮九年外，其餘時間都走現河道由山東入渤海。這是界於上述南北兩個泛道之間的一條流路，基本上是獨流入海的時期」。（註）：鄒逸麟，《黃淮海平原歷史地理》。安徽：安徽教育出版社，民 82，頁 97-119。黃河水利史述要編寫組，《黃河水利史述要》。鄭州：黃河水利出版社，民 92，頁 20-23。

²⁵¹ 張含英，《明清治河概論》。北京：北京水利電力出版社，民 75，頁 11。而且，據學者譚其驤〈黃河與運河的變遷〉研究，言由於整個流域內森林、草原的逐漸被破壞，以及溝渠、支津、

成，大量的人民死亡與嚴重的流民問題。²⁵²

總得來說，雖然中國先秦時期遺留下來的資料很有限，但是筆者陸續佐證自秦漢以後學者的研究，則更可以發現中國不只先秦時期，而是整個中國環境都面臨著這種，具持續、長期性質的「總資源相當有限」、「氣候與水文的不可抗力因素」之自然資源與物質條件的困境。而且，這種飢寒交迫的自然天災又與其後的兼併戰爭之人禍互為因果循環，「天災」與「人禍」是一體兩面。正如學者夏明方的研究，便指出「自然」與「人為」間不可避免的關係，他說：

「由『災』而『荒』，通常情況是要通過災害學中所說的『社會脆弱性』這個中介才能完成的。就人與自然的關係而言，在災害形成過程中，人的因素不能排除，但人畢竟是通過自然力來實現其破壞能量的，而在荒的行程過程中，則是自然力通過人的活動而不斷擴散和放大的。由於就

湖泊的逐漸被淤廢，黃河由唐以前的利多害少，逐漸轉變為五代以後的決徙頻仍、有害無利，而愈後來愈嚴重，並於〈何以黃河在東漢以後會出現一個長期安流的局面〉亦指出，黃河下游水害問題的消弭，其決定性的關鍵因素在於黃河中游的土地合理利用；學者史念海〈由歷史時期黃河的變遷探討今後治河的方略〉也同樣認為如此。也就是說，黃河雖然常氾濫於下游流域，但其實情勢是涉及中游甚至是整條黃河流域的問題，可見，絕非單一個人或地區所可以奈何，而必須以「集體」的力量才有可能解決克服。（註）：譚其驤，《長水粹編》。石家庄：河北教育出版社，民 89，頁 481-517。史念海，〈由歷史時期黃河的變遷探討今後治河的方略〉，收錄於陳平原主編，《歷史地理研究》。武漢：湖北教育出版社，民 91，頁 312-318。

²⁵² 此雖乏精確的人口數量統計，但可證諸史冊者屢見不鮮，於《孟子》已有言：「凶年饑歲，子之民，老羸轉於溝壑，壯者散而之四方者」。並可參證近代學人之研究，詳見：同註 239，頁 127-144。池子華，《中國近代流民》。杭州：浙江人民出版社，民 85，頁 1-248。陸德陽，《流民史》。上海：上海文藝出版社，民 86，頁 1-182。陳達，《人口問題》。上海：上海書店，民 78，頁 248-265。其狀甚慘絕不因時代推近而稍變，中國總資源環境困難是具持續、長期性質的問題。詳見：何漢威，《光緒初年(1876-1879)華北的大旱災》。香港：中文大學出版社，民 70，頁 15-148。王林，《山東近代災荒史》。濟南：齊魯書社，民 93，頁 115-358。黃澤蒼，《山東》。上海：中華書局，民 24，頁 103-114。及記者蕭乾於〈魯西流民圖〉、〈山東之賑務〉、〈大明湖畔啼哭聲〉與〈宿羊山麓之哀鴻〉各篇實錄，對災民艱難的描繪，更是歷歷在目、令人不忍，詳見：蕭乾，《蕭乾文集》。杭州：浙江文藝出版社，民 87，頁 16-38。而且，據學者費孝通《鄉土中國》所言，中國傳統社會是「鄉土性」、「五穀文化的特點就是世代定居」與「世代定居是常態，遷居是變態」，可知安土重遷才是農業社會的常態，除非遭受天災人禍，中國百姓誰都不願意離鄉背井，故尤可知其危害之嚴重性。詳見：費孝通，《鄉土中國》。北京：北京大學出版社，民 94，頁 6-11。

中國幾乎每『災』必『荒』，故而在時人的著述中，災害和災荒即是同義辭。」²⁵³

即學者鄧雲特合「災荒」與「救荒」之意，所謂「災荒乃人與人社會關係之失調為基調，而引起人對自然條件控制之失敗所招致之物質生活上之損害與破壞」，²⁵⁴例如「我國歷史上每次大災荒之來臨，常與農村剝削之加緊與土地兼併集中之過程相並，是殊非偶合之現象」而「此千百萬之農業人口，既喪失其生活手段，已盡陷於半饑餓之狀態，平日求一飽而不得，又何來備荒之積蓄？至水利之改良，技術之設置，更屬有心無力」則「一旦遇外來自自然災患之侵襲，欲其免於禍害也有豈可得？」。²⁵⁵所以，特別強調人為社會因素對於災荒的增強作用力，言道：

「駕乎自然條件之上，尚有最根本之人為社會條件存焉！蓋如前所示自然條件雖為構成災荒原因之一，而實非終極唯一之原因。自然之地理環境與氣候變遷，固無時無地而不有招致災害之可能；然其所以能成其為災害且達於嚴重之境地者，實由於社會內部經濟結構條件之惡劣所致。故自然環境之外部條件，惟有通過社會經濟結構之內在條件，方能發生影響。」²⁵⁶

貳、中國先秦的政治社會背景 兼併戰爭

在此，筆者先必須再次重申前篇已有的觀念，思想理論的完整性重於歷史事實的考據依託，這個觀念尤其適用於先秦儒家思

²⁵³ 夏明方，《民國時期的自然災害與鄉村社會》。北京：中華書局，民 89，頁 25。

²⁵⁴ 同註 239，頁 3。

²⁵⁵ 同上註，頁 84。再例如，學者沈怡所列〈黃河變遷與當時政治之關係〉表中，也指出內憂外患的人禍常與天災一併迸發而危害更為劇烈。（註）：同註 247，頁 379。

²⁵⁶ 同上註，頁 81-86。

想。《孟子》嘗言：「盡信書，不如無書。吾於武成，取二三策而已矣」，而其重點放在「仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁」〈盡心下三〉，²⁵⁷學者梁啟超於《太古及三代載記》明言道：「經訓本與史籍殊科，以明義，非以記事，故史實足藉以明義這采之，否則置之。此孔子刪定詩書筆削春秋所以為大業也」。²⁵⁸先秦儒家這種不以「記事為職志」且「非記事之書」，而全以「義之所寄，雖附益文辭可也，改變事實可也」的學問態度，²⁵⁹學者楊寬於《西周史》前言也指出：「儒家對於古文獻是以其政治需要而編選的」。²⁶⁰學者江澄祥更清楚推論，認為先秦儒家「依其『義理』之所需，據論而不疑」、「有意依其所需，托古、擬古、或用古」，「取義而不重事實」的態度說：

「對於先秦儒家言論中每舉堯舜盛世、禹湯功業、與桀紂荒暴等事跡論說，我們以為這些事跡是否真為歷史事實，對我們來說並不重要，因為我們所要推究的，是真正影響先秦儒家政治思想的歷史與文化背景，而非先秦以前的真正史實。因此，即使先秦儒家所引述或相信得史跡與真正的史實不合，只要他們『信其有』或『信其是』，那也可以算是影響他們政治思想的真正歷史與文化背景，至於他們何以要引述或故意製造不合史實的事跡來論說，那只能就他們的思想學說之取值，或立論目的方面去探究，而與他們所『相信』的歷史與文化背景無關。」²⁶¹

也就是說，歷史史實只能權充依託之用，關鍵重點是思想家們如何來看待與取決處理，更進而解讀或轉化作為，架構出整套完整的思想理論之體系，這（思想理論）才是真正影響社會價值，

²⁵⁷ 同註 21，頁 115。

²⁵⁸ 梁啟超，《太古及三代載記》。台北：中華書局，民 45，頁 2-3。

²⁵⁹ 同上註。

²⁶⁰ 同註 218，頁 1。

²⁶¹ 同註 219，頁 55-56。

並左右人類歷史文化進程與方向的決定性因素。²⁶²

一、內部兼併

但即便是先秦儒家概以「義理」作「史實」，卻仍可看出一些端倪。如《孟子》即感嘆道：「春秋無義戰。彼善於此，則有之矣。征者上伐下也，敵國不相征也」〈盡心下二〉，²⁶³且有言「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死」〈離婁上十四〉，²⁶⁴而痛罵梁惠王「以土地之故，糜爛其民而戰之，大敗，將復之，恐不能勝，故驅其所愛子弟以殉之」〈盡心下一〉之不仁，²⁶⁵並從孔子也不得不有言曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣」、「以不教民戰，是謂棄之」〈八佾〉，²⁶⁶子之所慎：齊，戰，疾〈述而〉。²⁶⁷由此可知，當時戰爭兼併發生的機率其「必然」性之高，已經頻繁到連倡言道德良心的思想家都不得不正視（無法漠視），然後才能更從而轉化其作為之意義。

而且，先秦儒家相當強調「不嗜殺人者能一」，可見當時的時代背景，若非真有如此，又如何能這麼說，故所謂「今夫天下之

²⁶² 這裡應配合筆者本論文前篇的「更應強調『人為』『對應』的作為」作思考。筆者舉例說明，例如在一個總容量 500cc 的杯中有 250cc 的水，這是客觀事實，但一則若以「這杯水已經滿了一半了」來加以陳述，多數人們會感覺這杯水「還會繼續增加」或甚至「遲早會滿溢出來」，這杯子裝不下；另則若以「這杯水已經空了一半了」來加以陳述，多數人們則會認為這杯水「還會再減少」、「遲早是要乾空見底的」。由此可見，這一「滿」、一「空」兩者雖然都是客觀事實，但是如何解讀與陳述卻會造成人們兩極化的反應，而這（解讀與陳述）才是真正影響人類實際作為與方向進程的核心要素。

²⁶³ 同註 21，頁 115。

²⁶⁴ 同上註，頁 60。

²⁶⁵ 同上註，頁 115。

²⁶⁶ 同註 22，頁 13。

²⁶⁷ 同上註，頁 28。

人牧，未有不嗜殺人者也」《孟子》〈梁惠王上六〉。²⁶⁸尤其是當時的交通資訊相當不便，假使真的違背歷史事實過多，老百姓一生當中，甚至連著幾代都難窺賭戰爭或親歷其境，則在一般生活無虞的情況下，先秦儒家講求「非利」之道德良心價值是形塑不起來的。因為，人民對自己週遭的事物，是在清楚不過的，且對「利欲」的強烈吸引力更是難以阻遏，如若不是真實切中「需要」，不是能讓你隨便講就信的。

再者，如《墨子》直言「非攻」、「兼愛」之說，感嘆「若使中興師，君子庶人也，必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動矣。久者數歲，速者數月，是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紝，則是國家失卒，而百姓易務也，然而又與其車馬之罷弊也，幔幕帷蓋，三軍之用，甲兵之備，五分而得其一，則猶為序疏矣。然而又與其散亡道路，道路遼遠，糧食下繼，食飲之時，廁役以此飢寒凍餒疾病，而轉死溝壑中者，不可勝計也。此其為不利於人也，天下之害厚矣」〈非攻下〉，²⁶⁹甚至要以戰拒戰講究實際城守防禦之法；或道家要人以「無為」、「不爭」取天下，老子言「無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」、「夫惟不爭，故天下莫能與之爭」；²⁷⁰法家則欲以法、術、勢的作為以強化君權、安定政權，所謂「堯為匹夫不能治三人，而桀為天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也」，²⁷¹平服禍亂之所由生，並以整體長遠為施政依歸；甚至出現專門軍事理論—兵家言勝戰之道。是故，不論各家思想理論差異如何，對於中國先秦兼併征伐之頻繁與必然發

²⁶⁸ 同註 21，頁 7。

²⁶⁹ 《墨子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 43。

²⁷⁰ 《老子道德經》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 9-15。

²⁷¹ 同註 71，頁 84。

生，一定都有清楚的體認與共識，所以思想家們才都感覺到，有必須提出各自因應之道的存在需要。

另據清代學者顧棟高《春秋大事表》的統計指出，秦晉交兵有二十七次、晉楚交兵有二十九次、吳楚交兵有三十二次、吳越交兵有十二次、齊魯交兵有四十二次、宋鄭交兵有五十四次，即便是「魯與邾、莒僻處一隅，非有關於天下之故」，但彼此間都有八十三次的交兵，故只以此計便共有二百八十九次爭戰。²⁷²另則學者張端穗「據魯史春秋的記載，春秋二百四十二年中，列國間的軍事行動，凡四百八十三次」，²⁷³而倘若只據先秦儒學始祖孔子的魯國計，則至少有一百二十五次戰爭，學者徐復觀所謂「若把二百四十二年所有的戰爭加以統計，或就魯衛宋鄭每一國所經過的戰爭加以統計，將更易發現戰爭的頻度，尤為驚人」。²⁷⁴

並且，清代學者顧棟高在〈春秋列國疆域表卷四〉，更指出：「晉所滅十八國。又衛滅之邢、秦滅之滑皆歸于晉。景公時翦滅眾狄，盡收其前日蹂躪中國之地。又東得衛之殷墟、鄭之虎牢。自西及東，延袤二千餘里」、「齊在春秋，兼併十國之地」、「楚在春秋吞併諸國凡四十有二」，而宋國或魯國也都是「宋在春秋兼有六國之地」與「魯在春秋，實兼有九國之地」，²⁷⁵且「鄭并三國。

²⁷² 顧棟高（清），《春秋大事表》。台北：中華書局，民 82，頁 2039-2143。以上是筆者謹據清代學者顧棟高《春秋大事表》之交兵表卷 31 至 37 的統計。並且，由於清代學者顧棟高不只案《左傳》，而又兼顧匯整其他相關資料的記述以製表記數，所以後世學者有些對於該表中非《左傳》的部分，或不予記取，所以在統計數目上或有出入。例如，學者徐復觀則記：「秦晉互相攻伐之戰凡十八。晉楚大戰者三。吳楚相攻者二十三。吳越相攻者八。齊魯相攻者三十四。宋鄭交兵者凡三十九」；甚至清代學者顧棟高自己言「春秋二百四十二年之中，宋鄭凡四十九交戰」，也與其後表有若干不符合。筆者此處不作深究，因為無論是何種計數都仍可以明顯看出，中國先秦兼併征伐之頻繁與戰爭的必然發生性。（註）：徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》。台北：台灣學生書局，民 64，頁 70。

²⁷³ 張端穗，《左傳思想探微》。台北：學海出版，民 76，頁 223。

²⁷⁴ 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》。台北：台灣學生書局，民 64，頁 70。

²⁷⁵ 同註 272，頁 495-558。

衛兼二國。吳滅三國，北境及淮，越又從而得之。秦有之地，東至於河，其所滅國，大率在霸政後，西戎十二，史未悉舉其名」而「周初千八百國，至春秋之初，僅存百七十國。則厲宣以降，諸侯之互相吞併，蓋由來已久」。²⁷⁶這其間逐漸兼併之局勢，就正是學者梁啟超所繪製〈周代列國併吞表〉的狀況。²⁷⁷

事態如此，難怪清代學者顧棟高嘆言「嗚呼，余觀春秋之世，而知封建之為禍烈也」，²⁷⁸而孔子痛陳曰：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出」《論語》〈季氏〉，²⁷⁹孟子更直言「春秋無義戰」²⁸⁰〈盡心下二〉、「天子討而不伐，諸侯伐而不討。五霸者，撻諸侯以伐諸侯者也，故曰：五霸者，三王之罪人也」〈告子下七〉。²⁸¹正如漢代學者司馬遷《史記》自序中言：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數」，²⁸²與〈十二諸侯年表〉序言曰：

「是後或力政，強乘弱，興師不請天子。然挾王室之義，以討伐為會盟主，政由五伯，諸侯恣行，淫侈不軌，賊臣篡子滋起矣。齊晉秦楚其在成周微甚，封或百里或五十里。晉阻三河，齊負東海，楚介江淮，秦因雍州之固，四海迭興，更為伯主，文武所褒大封，皆威而服焉。」²⁸³

而雖然已經可以看出中國先秦兼併戰爭的「頻繁」與「必然」之性質，但春秋時代畢竟仍然有別於戰國時代。據學者瞿同祖的

²⁷⁶ 王恢，《中國歷史地理》。台北：台灣學生書局，民 67，頁 654。

²⁷⁷ 梁啟超，《春秋載記》。台北：台灣中華書局，民 45，頁 87。與學者錢穆〈春秋戰國諸侯兼併表〉。(註)：錢穆，《中國通史參考資料》。台北：東昇文化，民 69，頁 182-184。

²⁷⁸ 同註 272，頁 2105。

²⁷⁹ 同註 22，頁 75-76。

²⁸⁰ 同註 21，頁 115。

²⁸¹ 同上註，頁 101-102。

²⁸² 同註 241，頁 279。

²⁸³ 同上註，頁 47。

研究便指出，春秋時代的戰爭雖有「遷」、「取田邑」與「滅國」三種類型。但以「遷」而言，「只是將其人民遷於他地」且有「請遷」以尋求大國保護的，是「雖為臣還未失國」甚至「雖失原地，仍保其君位，而受新地」；再則「取田邑」也「不過戰敗者失去一部分土地而已，還不至於亡國」。甚至是最重的「滅國」，「這時期所滅的國，除了陳、蔡、許外，都是所謂蠻戎夷狄個部落。可見滅中國諸侯，還是不許的」，而且「取人田邑，滅人之國，或復封其君，或以之封與臣下，是最重要的現象。是春秋時代雖然戰伐侵略頻繁到極點，而封建制度仍未全然崩潰的因子，無疑地只不過換了新的主人而已。封邑主對於在下的土地人民，及在上的更大的封邑主，仍發生封建關係」。²⁸⁴

但是，到了戰國時代就已完全改觀。無論同姓異姓「只要力所能及，便加以吞滅，雖對王室也無所顧忌，毫不客氣的一一攫為己有。復封其君的故事，不再發生了」，而且廢止、停止分封「是以政治的力量，直接來終止封建命運」。²⁸⁵並且，據學者楊寬的研究更指出，中國先秦至遲在春秋晚期（西元前六世紀），就已經藉由在擴大煉爐與加強鼓風設備，使得冶鐵的溫度大幅提高，而能將塊鐵「液體化」成白口生鐵（液體化的純鐵），而且配合上可重複使用「子口」拼合式的鍛鑄範模，使得鐵器的生產成本下降且效能獲得大幅的提昇；再加上至遲在春秋戰國之際（西元前五世紀），生鐵柔化處理的技術成熟，更使得原本又硬又碎、不耐用的白口鐵變成可鍛鑄鐵，鐵器的強韌性大幅提高，連帶的也就更便利了鐵製工具的廣泛使用。²⁸⁶

²⁸⁴ 瞿同祖，《中國封建社會》。台北：里仁書局，民73，頁375-378。

²⁸⁵ 同上註，頁379-383。

²⁸⁶ 楊寬，《中國古代冶鐵技術發展史》。上海：上海人民出版社，民93，頁302-323。

而這種繼承青銅器冶鑄技術經驗累積發展而來的冶鐵技術，²⁸⁷主要運用在農業生產與戰爭兵器的發展上。²⁸⁸也就是基本體現了「耕」、「戰」日益一體化的趨勢，更直接構成戰國時期的兼併戰爭規模與耗費時日愈益巨大長久。從春秋時的百乘約二至三萬人的戰爭規模，至戰國時由於「各國已普遍實行郡縣徵兵制度」、「縣制的推行，兵力就突增」到千乘、萬乘約數十萬至百萬人的戰爭規模；²⁸⁹且「這時大規模的步騎兵的野戰和包圍戰已代替了整齊車陣的衝擊戰」，²⁹⁰以及關塞城築的設置防守，²⁹¹故所耗費的時日也不再只數日之期，而是逾月甚至曠日持久達數歲。

是故，漢代學者劉向所集錄《戰國策》載，馬服君趙奢痛斥田單，言其「君非徒不達于兵也，又不明其時勢」，而直言如何才是「明其時勢」者最為真實，說：

「古者，四海之內，分為萬國。城雖大無過三百丈者；人雖眾，無過三千家者，而以集兵三萬，距此奚難哉！今取古之為萬國者，分以為戰國七，能具數十萬之兵，曠日持久，數歲，即君之齊已。齊以二十萬之眾

²⁸⁷ 同上註，頁 303。

²⁸⁸ 因為，可以運用來增加社會生產力的技術，也同樣可以用來發展更具殺傷力的武器裝備。正如學者恩格斯《反杜林論》言：「暴力不是單純的意志行為」，要它能「實現」其前提必然要依靠「工具」，而「這些工具必然是生產出來的」，故「暴力的勝利是以武器的生產為基礎的，而武器的生產又是以整個生產為基礎的，因而是以『經濟力量』，以『經濟情況』，以暴力所擁有的物質資料為基礎的」。所以，筆者認為在人類生產技術的帶動下，將勢必推進戰爭兵器的殺傷力。（註）：同註 37，頁 181。

²⁸⁹ 楊寬，《戰國史》。台北：台灣商務印書館，民 86，頁 304-306。

²⁹⁰ 同上註，頁 307。

²⁹¹ 《左傳》〈襄公十八年〉所謂「不能戰，莫如守險」，且詳見於《墨子》〈備城門〉、〈雜守〉篇載，與據清代學者顧棟高《春秋大事表》〈春秋城築表〉計有城二十三、築十一與外城六。而〈春秋烈國不守關塞論〉則指出，春秋的關塞在平時並不駐兵防守，只當有戰事起才進駐；但至「戰國時代，不僅平時有兵駐守關塞，而且已設亭、障守望。亭是邊疆土台（四方土堆）上的建築，是瞭望台性質的，為國防上最前線的守望處所。障是規模較大的城堡，有尉駐守。同時邊境上已有報警的烽燧設備」。（註）：同註 215，頁 139。顧棟高（清），《春秋大事表》。台北：中華書局，民 82，頁 995-996；2145-2158。楊寬，《戰國史》。台北：台灣商務印書館，民 86，頁 313。

攻荊，五年乃罷。趾以二十萬之眾攻中山，五年乃歸。今者，齊、捍衛相方，而國圍攻焉，豈有敢曰，我其以三萬救是者乎哉？今千丈之城，萬家之邑相望也，而索以三萬之眾，圍千丈之城，不存其一角，而野戰不足用也，君將以此何之？」²⁹²《戰國策》 趙策三

如此一來，勢必造成慘重的傷亡。例如《呂氏春秋》有所謂「圍邯鄲三年而弗能取，士民罷潞，國家空虛」〈不屈〉，²⁹³與「秦雖大勝於長平，三年然後決，士民倦」〈應言〉，²⁹⁴「南攻楚五年，畜積散。西困于秦三年，民憔悴，士罷弊」、「數戰則民勞，久師則兵弊」《戰國策》〈燕策一〉，²⁹⁵並於《韓非子》〈十過〉智伯伐趙，亦載言「三月弗能拔。因舒軍而圍之，決晉陽之水以灌之，圍晉陽三年。城中巢居而處，懸釜而炊，財食將盡，士大夫羸病」。²⁹⁶與《史記》「白起攻韓、魏於伊闕，斬首二十四萬，虜公孫喜，拔五城」、「擊芒卯華陽，破之，斬首十五萬」與「大破趙於長平，四十餘萬盡殺之」〈秦本紀〉。²⁹⁷均可見當時兼併戰爭的規模之大且曠日費時、傷亡慘重。所以，就如學者楊寬所言，指出：

「春秋時代，戰爭是由數量較少的軍隊來進行的，軍事行動的範圍比較狹小，戰爭的勝利主要靠車陣的會戰來取得，在較短的時間內就決定勝負了。到了戰國時代，由於生產的比較發展，由於武器的進步和軍隊以農民為主要成分，軍隊人數大增了，軍事行動的範圍比較擴大了，戰爭方式由車陣作戰改變為步騎兵的野戰和包圍戰了，戰爭也比較帶有持久的、長期的性質了。同時進攻方式也比較帶有運動性了。」²⁹⁸

²⁹² 劉向（漢），《戰國策》，四部叢刊初編史部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 156。

²⁹³ 同註 225，頁 129。

²⁹⁴ 同上註，頁 130。

²⁹⁵ 同註 292，頁 231。

²⁹⁶ 同註 71，頁 16。

²⁹⁷ 同註 241，頁 21。

²⁹⁸ 同註 289，頁 310-311。

二、外患入侵

而且，兼併戰爭頻仍通常是肥沃膏腴之地的歷史宿命。就像學者亞里斯多德在《奇聞》中曾提及相類似的故事，言「從古代一些石碑來看，薩地尼亞似乎是希臘的一個殖民地。它從前很富庶；以愛好農業而著名的亞里斯德斯神給它制訂了法律。但是以後便衰微下去，一蹶不振；因為迦太基人成了他們的主人，把一切可以養活人類的東西都破壞，並且禁止耕種土地，違者處以死刑」。²⁹⁹而之所以會如此，正是法國學者孟德斯鳩，所言：「一個民族總是離開壞的地方去尋找較好的地方，而不是離開好的地方去尋找較壞的地方，這是很自然的。因此，受侵略的多半是那些得天獨厚的國家，而『蹂躪』與『侵略』如影隨形；所以，最美好的地方也常常最被弄得人煙稀絕」。³⁰⁰

尤其是中國的「地理位置」相當不善，中國先秦—中原華夏一帶的週遭都是難以持生之惡地，西部與北部是沙漠、西南是高山、南邊則多為沼澤密林、東面是大海，所以絕不是哪都能去的。³⁰¹也因此，四周只有中原華夏一帶可供生活，於是大家為生存，就只有拼了命的都往這裡擠，這除了會直接造成中原華夏內部的

²⁹⁹ Aristotle, *On Marvelous Things Heard*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 838b10-838b30.

³⁰⁰ Montesquieu, *op. cit.*, p. 125.

³⁰¹ 請詳見中國地圖。並據英國學者李約瑟(Joseph Needham)在《中國科學技術史》(Science and Civilisation in China)的研究，也同樣指出中國地形的「隔絕」與「封閉」之特質。他主要是以中國與歐洲比較所得的結論，言：「中國和中亞的構造與其他多數地區不同之處在於，它有一種複雜的高山山脈網把許多比較平坦的地區分開。這些複雜性對中國文明的發展有很大的影響」，且「十分明顯，歐洲較少受到山脈的阻隔，並且由於接近內陸海—地中海、亞得里亞海、愛琴海、黑海、波羅的海、北海等—交通方便許多。歐洲的主要山地—阿爾卑斯山—位於中央，朝各個方向擴展出去（喀爾巴阡山、亞平寧山等），並且除了遠離文明中心的比利牛斯山和斯堪的那維亞山脊以外，交通上並不受到高山的阻隔。從大西洋岸邊波爾多處的加龍河口直到裏海邊阿斯特拉罕的伏爾加河口，……中間都沒有險峻的高山阻隔」。(註)：李約瑟(Joseph Needham)著，王鈴協助，《中國科學技術史》。上海：上海古籍出版社，民79，頁64。

部落兼併戰爭，而且外族也一直要打進來，即便各國都希望能用長城把他們圍掉，³⁰²但是為了要生活、求生存，環顧四周也就是只有中原這一塊地方可以「比較適合」人居活動，所以非打進來不可。³⁰³因此，中國先秦—中原華夏的「宿命」除了內部兼併，還有外患入侵的問題。

而外患入侵則以戎狄為禍最烈。³⁰⁴據《漢書》〈匈奴傳〉載：「戎狄攻太王亶父，亶父亡走于岐下」、「至穆王之孫懿王時，王室遂衰，戎狄交侵，暴虐中國。中國被其苦，詩人始作，疾而歌之，曰：『靡室靡家，玁狁之故』；『豈不日戒，玁狁孔棘』」，甚至有「畎戎共攻殺幽王于麗山之下，遂取周之地，鹵獲而居于涇渭之間，侵暴中國。秦襄公救周，於是周平王去酆鎬而東徙于雒邑」。

³⁰² 主要在秦、趙、燕三國。(註)：同註 289，頁 316-317。

³⁰³ 夷狄入侵的問題即便是秦漢以後都是如此，即使是用長城圍掉，然蠻族為求生存，仍是連年寇邊侵犯劫掠。詳見：薩孟武所著《中國社會政治史》的研究，指出朝廷為對應夷狄的入侵，必然要增加軍費與兵源而加稅、征丁繇役，且朝廷愈是要對外爭戰，對內就愈不敢得罪皇親國戚與豪族士紳，於是要錢要人只能淨管平頭百姓要去，百姓受不了便只有逃亡，或盜匪成群劫掠、或依附豪族士紳，而使得地方勢力逐漸壯大，朝廷則因疲於應付外患與接踵而起的治安敗壞、地方割據，一消一長之勢明矣。這種外、內「連鎖反應」的情勢，終將造成局面完全失控。(註)：薩孟武，《中國社會政治史》。台北：三民書局，民 87，頁 165-440。

³⁰⁴ 筆者此處則以「文化」、「生活」為準，界分成「中國」、「中原」、「諸夏」與「華夏」，或蠻夷戎狄（筆者統稱外患而不細究），是故《論語》孔子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」〈八佾〉。謹案學者錢穆的研究指出：「蠻夷戎狄亦非四種絕不同的民族，故蠻夷可堅稱。戎狄、夷狄、蠻狄皆可兼稱」，而「所謂諸夏與戎狄，其實只是文化生活上的一種界線，乃耕稼城郭諸邦與游牧部落之不同」。並據學者江澄祥的研究亦言道：「主要是以文化之類型或文化發展之程度來劃分，不是以種族來劃分，當然，由於自然環境與文化發展的客觀條件，屬於蠻夷或夷狄類型的社會，大致都是在所謂『四方』或『四國』等偏遠地區」，且「所謂『華夏』，其實只能以一種文化類型目之。……因為這些『華夏』族，由於長期共同融合於一個高度文化融爐之中，其本身已超越原種族界線，共同融合成一綜合的『華夏族』，其語言、風俗與各種文物制度，自然與四方尚保持原始文化，而未受華夏影響的種族就有了界線」、「是整個種族或部落，不只是他個人，故所謂『華夏族』，只能說是共同發展成華夏文化的所有人」。(註)：錢穆，《國史大綱》。北京：商務印書館，民 93，頁 56。同註 219，頁 149-150。另則，其分布位置詳見：學者呂思勉有關〈先秦時諸民族〉與〈匈奴〉章述的民族疆域，以及學者顧頡剛〈牧誓八國〉、〈瓜州〉、〈秦與西戎〉等篇言與學者顧德融、朱順龍的研究。(註)：呂思勉，《先秦史》。上海：上海古籍出版社，民 94，頁 224-236。呂思勉，《中國民族史》。上海：上海書店，民 78，頁 35-69。顧頡剛，《史林雜識》。北京：中華書局，民 66，頁 26-76。顧德融、朱順龍，《春秋史》。上海：上海人民出版社，民 90，頁 64-70。

³⁰⁵學者王國維〈鬼方昆夷獫狁考〉也說「疆梁之外族，其族西自汧隴，環中國而北，東及太行常山間。中間或分或合，時入侵暴中國」。³⁰⁶並據清代學者顧棟高《春秋大事表》〈春秋四裔表〉，外患入侵中原者，戎有七次、狄有二十七次、東夷有二次與南蠻有四次，³⁰⁷或學者蒙文通的研究言：「自莊之三十二年而狄禍發，如飄風如驟雨，而刑、衛披其殃。自狄患中國，終春秋下至七國，正以狄於此時蹙於西而突於東，自晉北走晉東，遂據太行以建國，禍且及於齊、魯也」，³⁰⁸是故《春秋公羊傳》有言：「南夷與北狄交，中國不絕若線」。³⁰⁹

總得來說，筆者認為整個中國先秦的政治社會背景，其大勢所趨就是「戰爭與準備戰爭」。而面對像這種具持續、長期性質的「總資源相當有限」、「氣候與水文的不可抗力因素」以及「內憂外患頻仍」的中國（先秦）環境。³¹⁰很明顯地，中國要能解決問題，只有「個人」是起不了作用的，只能走「集體」的共同解決；

³⁰⁵ 班固（漢），《漢書》，二十五史。台北：開明書店，民 23，頁 307。

³⁰⁶ 王國維，《觀堂集林》。台北：世界書局，民 50，頁 583。

³⁰⁷ 同註 272，頁 2159-2199。並請參見：學者梁啟超〈春秋夷蠻戎狄表〉，與學者王桐齡〈上古時代漢族與四圍民族接觸表〉、〈春秋時代漢族與四圍民族接觸表〉及〈戰國時代漢族與四圍民族接觸表〉，並學者錢穆〈西周外族大事表〉、〈春秋時代之外族〉及第九講〈春秋時代之異族下〉的記述。（註）：梁啟超，《歷史上中國民族之觀察》。台北：台灣中華書局，民 45，頁 25-33。王桐齡，《中國民族史》。上海：上海書店，民 78，頁 23-36。錢穆，《中國通史參考資料》。台北：東昇文化，民 69，頁 51-55、185-193、159-169。

³⁰⁸ 蒙文通，〈赤狄白狄東侵考〉，收錄於杜正勝主編，《中國上古史論文選集》。台北：華世出版，民 68，頁 593。

³⁰⁹ 《春秋公羊傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 36。

³¹⁰ 因為，中國環境並未因時間自先秦推移下來而有何重大改變，天災、人禍仍舊是中國持續、長期的病症。例如，黃河氾濫的天災依舊；且戰爭人禍的情況，除了在有朝廷政權能大一統的時期，勉強可以維持中國天下於不亂外，大部分時間仍是戰亂頻仍。據學者施和金在〈中國古代戰爭的地理分布〉中，分別就十五個省歷經先秦以降元明期間的戰爭統計，就指出共有六千一百九十二(6,192)次之巨，且與學者胡阿祥於《兵家必爭之地》的研究也指出，中國的戰場有逐漸自北向南移，戰爭日漸往南蔓延的情勢，中國可以說幾乎是無一處一地沒有發生過戰爭。並據學者梁啟超、余天休的統計指出，自西元前 221 年秦始皇稱帝之年始，至民國九年（西元 1920 年）止，總計兩千一百四十年間戰爭（包括革命）所耗費的時間為 896 年，平均約每三年中即有一年發生內亂。由此可見，筆者所謂「戰爭與準備戰爭」之語，非只適用於中國先秦時期，更就是中國環境。（註）：施和金，〈中國古代戰爭的地理分布〉，《歷史地理》，第 12 輯，民 84.8，頁 139-150。同註 239，頁 98-109。

而且，因為總的資源有限，且人口滋繁，資源有日益枯竭之勢，若人持續只以追求物質慾望的滿足作為唯一價值出口的話，勢將根本難以維持「整體長遠」。

筆者以林木植被與中國經濟重心日漸南移的情況言此態勢。據《詩經》載言「陟彼景山，松柏丸丸」〈商頌·殷武〉、「樹之榛栗，椅桐梓漆」〈鄘風·定之方中〉，或多言「檜楫松舟」、「柏舟」、「喬木」與「綠竹」之類，³¹¹以及《孟子》云「草木暢茂，禽獸繁殖」〈滕文公上四〉，³¹²均可見當時中國先秦早期中原地帶森林可能還相當茂盛，但這種情況隨著人口滋繁與戰國鐵器的廣泛運用後，而出現「林澤之饒」大幅為「桑麻之業」所替代的情況。而至秦漢時期，據學者鄒逸麟的研究指出，冀、魯、豫三省交界的東部地區早在西元前二世紀就已經缺乏木材，可見天然林已經遭相當破壞，且愈下降至明清時期的森林植被情況愈糟。³¹³另學者王勇於《東周秦漢關中農業變遷研究》則從農業發展的角度切入，說明農業開發的加大與森林砍伐導致土壤肥力下降，³¹⁴並據學者史念海在〈歷史時期黃河中游的森林〉研究更指出，再至唐宋時期由於農業經濟的開發，對森林砍伐規模也更加劇烈，³¹⁵故宋代學者沈括《夢溪筆談》言：「今齊魯間松林盡矣，漸至太行、京西、江南，松山大半皆童矣」〈雜誌一·四二一條〉。³¹⁶

可見，由於人口滋繁、過度開發農業經濟以確保糧食供給的

³¹¹ 同註 224，頁 1-165。

³¹² 同註 21，頁 42-45。

³¹³ 鄒逸麟，《中國歷史地史概述》。福建：福建人民出版社，民 82，頁 15。鄒逸麟，《黃淮海平原歷史地理》。安徽：安徽教育出版社，民 82，頁 53-55。

³¹⁴ 王勇，《東周秦漢關中農業變遷研究》。湖南：岳麓書社，民 93，頁 242-261。

³¹⁵ 史念海，〈歷史時期黃河中游的森林〉，收錄於陳平原主編，《歷史地理研究》。武漢：湖北教育出版社，民 91，頁 245-276。

³¹⁶ 沈括（宋），《夢溪筆談》。台北：台灣商務印書，民 45，頁 155。

同時，卻也因植被稀少而導致水土流失，與土壤肥力衰竭、生產力下降，也使得華北地區—黃河流域一帶，平時便只能勉強持生，如再遇內亂外患戰事一起就更難生活了，也因此導致中國的人口與經濟重心日漸東遷南移的情況。³¹⁷但是即便是人口經濟往東南移，據學者葛劍雄《中國人口發展史》的研究，清代的人口總量不斷增長，但人均耕地（人地比率）仍日趨減少，³¹⁸並據學者王育民《中國人口史》研究甚至指出，清代南方地區每個人只有 0.64 畝至 1.09 畝地，已經嚴重低於「飢寒界線」—即 1:4 的人地比率，每個人至少要四畝地，才能維持每一個人的基本生存。³¹⁹也就是說，人口滋繁、資源日益枯竭的勢態，只是換個地方繼續而已，中國總資源環境困難是具持續、長期性質的問題。

而且，消耗資源與環境污染的速度，比起防治污染的速度要快很多—根本不成比例，並且人口成長與環境惡化的態勢是持續不斷地。故必須先要能控制住污染源，然後才有可能在減緩環境污染持續惡化的情況下，爭取到足夠的時間來重新整治環境。³²⁰

³¹⁷ 據學者葛劍雄《中國人口發展史》的人口密度圖四至圖十二，以及學者史念海《中國歷史人口地理和歷史經濟地理》，與學者鄭學檬《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》的研究，也都可以看出人口與經濟重心逐漸往東、南移動的顯著態勢。（註）：葛劍雄，《中國人口發展史》。福建：福建人民出版社，民 80，頁 416-424。史念海，《中國歷史人口地理和歷史經濟地理》。台北：台灣學生書局，民 80，頁 13-65、109-214。鄭學檬，《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》。湖南：岳麓書社，民 92，頁 1-55。

³¹⁸ 葛劍雄，《中國人口發展史》。福建：福建人民出版社，民 80，頁 243-257。

³¹⁹ 王育民，《中國人口史》。江蘇：江蘇人民出版社，民 84，頁 548-549。

³²⁰ 就像今日解決地球暖化（溫室效應）的問題途徑，一則是要能研發有效克服全球二氧化碳污染的環保技術，二則是要管制全球二氧化碳的排放量（即：京都議定書的簽訂）。二者間，研發解決污染的速度明顯是緩不濟急，所以，唯有先管控住全球二氧化碳的排放量，先將持續污染的速度放緩下來，然後才有可能儘量爭取到時間，以便研發解決全球二氧化碳污染的環保技術。也許，人類在千百年後已經有零污染的替代能源或已能移居地球之外的星球生活，什麼地球暖化、二氧化碳的問題已經根本不構成威脅，但是，那也是千百年前的人類，我們能夠先將地球環境污染的整體情勢先控制下來的結果；因為，眼下地球只有一個，而宇宙浩瀚無垠，以現今人類的科技水平不是哪裡都能去的，最務實的做法當然是先要能確保住當下真正能活存之地，然後才有可能繼續。當時中國先秦儒家也面臨同樣的情形，當時中原只有一個，而四周是翰海大漠與高山密林，以先民的技術條件不是哪裡都能去的，最務實的做法當然是以轉化人的生命意義與人生價值定位，管制住人類「利慾」的污染根源，先將持續污染的速度放緩下來，然後才有可能在先能確保住當下真正能活存之地的情況下，儘量爭取到時間調整繼續。

而中國先秦儒家認為「污染源」就在於人類的「利慾」，所以，單只有調整產業結構—改變經濟利益的獲取方式，是絕對不夠的，³²¹根本仍必須在基本滿足之後，即刻轉化人的價值取向，將人的生命意義與人生價值定位由單純物質慾望（利慾）式的價值追求與滿足，轉化為非物質慾望（利慾）式的價值追求與滿足。也就是，整體長遠的社會秩序（人與人之間），要能最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率，就要徹底轉變人的根本活動原因—人的價值取向，必須以「非物質慾望（利）」的心靈滿足與「非個人」的集體解決。

³²¹ 例如，學者韋政通雖然也曾指出中國環境物質的困難，言「中國北部是一片極廣闊的沙漠區，西部又多高山，東部和南部則為海洋所阻隔。全國絕大部分的人口，都擁擠在中原腹地上。這塊腹地可耕的面積有限，人口卻一直不斷在滋長，等到人口膨脹到大家無法維持最低生活，或是連年荒歉的時候，就容易爆發禍亂。經過一場大戰亂或大饑荒，人口被削減到土地產量足夠養活他們時，大亂才能消逝，又恢復安定歲月。這種土地與人口互相消長的關係，不但造成歷代的治亂循環，也是形成匱乏經濟的一個主要原因」，但卻主張「要打破這一循環，必須使人民的生活，不能僅依賴直接用人力取給於土地的這一個方式，而要去兼採其他的方式，譬如振興工商業。可是中國歷代政府，卻只知一味地主張『重農貴粟』、『輕商賤工』」。然而，筆者認為這還僅僅只是在「利」上頭打轉，生命意義與人生價值仍舊停留在物質慾望（利慾）式的價值追求與滿足，只能短期治標而絕對不足以根本解決問題的。要能真正治本唯有另闢「心靈」滿足的價值途徑以及採取「集體」的解決方式，才有可能整體長遠緩住中國環境的惡劣情勢。（註）：韋政通，《中國文化概論》。台北：水牛出版社，民 81，頁 268。

第四章 先秦儒家社會價值塑造的

立論基礎

從前面章節的研究，筆者可以得到兩個結論：一是、中國必須走「非個人」的集體解決；二則、且必須走「非物質」的心靈解決的道路。先秦儒家將此兩者，由緊扣「回歸到『人』」的道德感化式政治，從價值思想來作解決處理。

本章我分成人類、先秦儒家兩大部分來作說明。一是先行論究「人類」，在「心靈」的人類知識之獲取，與就「心靈」的人類本能需要之塑造。二則言「先秦儒家」，先依其「先天」人性論，處理先秦儒家「人」在邏輯層次上的定位，與人類生理生物面的區別——人禽之辯；而後再依其先天人性與「後天」環境的關係，處理後天環境對先天人性的影響，看先秦儒家如何看待——義利之辯；最後是，先秦儒家的生命意義與人生價值的定位。

另外，雖然本文明言先秦儒家之立論基礎，然筆者略而不論荀子。因為，人必須要有一貫的（最後的）基本價值驅動他，那人才有可能會遵行某種行為規範。荀子的基本價值立論，既不循孔孟言「由仁義行，非行仁義」——基本價值取決於人的天生人性（道德良心）的行為規範立論，而直言「性惡」說，便已多偏重以「利害」為導向的基本價值立論，而多為「儀」的外在有形規定與後天作為；顯然，已與先秦儒家之基本價值與立論基礎大相逕庭。而且，荀子的性惡論本身，也有所謂「本源不足或不透」

的問題，³²²難以從根本交代出道德的本源依據何在。³²³是故，荀子這類基本價值以利害本能驅動之外在有形的行為規範（「儀」），此與筆者本論文以「價值」維繫社會、思想解決的處理方向相違背，並以此界定先秦儒家的研究方向相左，³²⁴故筆者此處言先秦儒家，並不包括荀子之流說。³²⁵

第一節 人類「心靈」的知識獲取與本能塑造

壹、人類有「超越感覺」的「理性知識」獲取

可證諸各談「認識」「知識」論，凡言及「知識的來源、如何獲得」的問題時，都不可避免的會有，較為「先天」、「先驗」、「形而上」、「人理」，屬於「概念、共相無形」（idea）層次、運用「演

³²² 牟宗三，《名家與荀子》。台北：學生書局，民 71，頁 203。

³²³ 何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》。台北：文津，民 77，頁 133-134。

³²⁴ 筆者對先秦儒家的定義，請見本論文章節的論述。而且，即便是學者薩孟武將荀子劃屬於儒家，但卻也明白點出荀子與其後學門人李斯、韓非的嚴重缺失，指其「未曾明白說出用那一種學說以統一思想」、「未曾積極的提出用那一種思想以統一思想」，而「不能拿出一種中心思想以作為準繩」。這就是筆者所點出先秦孔孟儒家與荀子間，最大的根本價值立論之嚴重差異，故筆者此處理中國先秦儒家思想剔除荀子學說。（註）：同註 25，頁 326。

³²⁵ 筆者亦認為，荀子「性惡」的先天人性論，並未完全交代「善」是如何產生的問題。一則，既講「天生」那就是所有人、每個一生下來就都是，也就是無論過去、現在或未來、任何時間、空間，沒有人例外；可是如此一來，「善」的規矩（禮義（儀）法度）又從何得來呢？難道「性惡」是自荀子之後才是，之前或有聖人都還未必全如此？則「性惡」的先天人性說又豈能通。二則又或者是，人可以先就無須任何後天再去「學」或教導「善」的規矩（禮義（儀）法度），本質自然先就可以「由惡向善」？荀子又只言「偽」（人為）的作用——「人之性惡，其善者偽也」（性惡篇），意即，在眾多的偽（人為）中，即便已扣除、侷限到最小的部分——所謂「善」，就連這個僅剩、所存餘無幾的部分，都是偽（人為）的，則通通都是偽（人為），而沒有例外，如此又回到第一個問題：「善」的本質（源）就沒有，那怎麼弄得出來。於是，若此「善的產生」本源矛盾未解，且又絕非言超脫實際人世外——宗教（上帝）神的意旨，則規矩（禮義（儀）法度）會更有可能只是「利害制衡」的產物，而言「聖人化性而起偽」也就未必是善（除非，「善」要重新再作定義）；那麼，除非是利用孔孟已經塑造好的道德良心背景去用，否則乾脆像法家，就根本不談什麼「先天人性」，反正實際就是壞，而直言後天的社會控制術。因為，試想：人倘若沒有一貫的基本價值驅動他，那人又為什麼會要遵行某種行為規範呢？荀子既不循孔孟言「由仁義行，非行仁義」——基本價值取決於人的天生人性（道德良心）的行為規範，是故，荀子已多為以利害本能驅動之外在有形的行為規範（「儀」），此已與先秦儒家的基本價值立論大相逕庭，故筆者此處理中國先秦儒家思想剔除荀子學說。

譯」方法的人類知識取得。與這些，是相較於「後天」、「後驗、經驗」、「形而下」、「物理」，屬於「個別、具體有形」層次、運用「歸納」方法的人類知識獲取。³²⁶

學者趙雅博便指出，「感覺」與「理性」的不同。認為，「感覺」是可以直接領會、把握或知道一些物質對象的東西，是直接、直觀的把握住有形世界的現象；這是人類與動物所共有，與植物有別。他認為，人類在感官這部分的能力，與禽獸並無多大差別，祇是量的多寡區別而已。但是「理性」則大有差別，他是「超感覺」的「非有機體」，他說，

「理性與感覺同事譯種官能，不過後者是機體的，前者是非機體的。

而理性這一官能，則是超感覺的，他的活動乃是內在的，不附屬於有量有形的機構，雖然也與機構有關，因為人的理性知識，不能不藉著感官的傳達，但這種附屬只是外在的，就是說理性的本質是精神的、無形的，其運用則是以感官作為工具。 理性是直接瞭解有形事物，其了解無形事物，則間接將之轉成有形，也就是所謂類比方法的。 理性乃是一個超感覺的認識官能，他了解非物質的事物，也了解有形事物，但是對有形事物，則不受感覺知識的限制， 感覺只是在獨特性與具體性上打轉，而理性則超出這一限圍，脫出物質的。」³²⁷

³²⁶ 筆者是據，學者：趙雅博，《知識論》。台北：幼獅文化，民 68。柴熙，《認識論》。台北：台灣商務，民 58。孫振青，《知識論》。台北：五南，民 71。何秀煌譯，Roderick M. Chisholm 著，《知識論》。台北：三民，民 59。黃慶明，《知識論講義》。台北：鵝湖，民 80。等書，自行整理闡述，筆者本論文只是略帶說明，而不作「知識、認識論」的研究。另則，根據學者林靖一的研究，也指出「真理」的劃分，至少基本有「絕對真理」與「相對真理」。「絕對真理」一若筆者前者所述，真理的內涵是要能跳脫時空、擺脫客觀事實—固定，「不變」是其一貫的價值核心，較是屬於「傳統」的部分；而「相對真理」則有若筆者後者所述，真理的內涵是要能適應時空條件、根據客觀事實作調整—變動，「變」是其一貫的價值核心，較是屬於「反傳統」的部分。詳見，林靖一，〈以孟子與 Aristotle 思想析論政治思想之絕對真理與相對真理〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 92，頁 177-185。

³²⁷ 趙雅博，《知識論》。台北：幼獅文化，民 68，頁 87-88。

舉書寫為例，沒有紙筆等書寫工具，我們的理性思維便難以具體表達；再有者，中國人常以對外在有形事物，例如對錢財名位的刻意貶抑、推辭退讓，用以凸顯並傳達，對人的「情、義」心念。又或者，有虔誠宗教信仰的人，也常以苦行、朝聖等儀式事蹟，來呈現他對神或教義的堅定信念。所以，人們雖然通常要借外在有形的事物，去表現他們的心、靈，但若論就其內涵，則這種：非物質、超越感官的人類（理性）心靈知識獲取與驅動，才是最大主力。³²⁸

另則，『研究人類』至少可以區分成以下幾類：³²⁹

一是『量』的，也就是人類知識的「科學」領域。是屬於人的有形肉體的「生理生物面」，可以用科學量化數據來作驗證；而其中的「慾望、心理」，比較屬於外界物直接刺激反應的立即影響，也是這個量化的部分，是可以經由對客觀事實或環境的觀察、量化，並具體表述的社會科學，屬於「感官、感覺」的人。

二是『質』的，也就是人類知識的「人文」領域。至少包括有人類的「哲學」、「宗教—靈」、「道德—心」等層面，它是人類生理生物面之外的，可以不受外界物的影響。也就是，例如在談

³²⁸ 有關人類心靈本能的思考與見解，所在多有。例如學者殷海光也曾提及：「我深深的體悟到大腦的要求和心靈的要求不一樣。大腦的要求是精確、明晰、嚴格；要求對客觀經驗世界的認知做系統化。……大腦的要求是一致的，所以他的成就可以標準化，最能顯示這種象徵的，便是科學與技術。然而心靈的要求根本是另外一回事；心靈是價值的主司，是感情的泉源，是信仰的動力，是人類融為一體的基礎。」並認為：「邏輯經驗論有一個設定，以為一切知識都可「整合」(unity)，邏輯經驗論的這種發展，結果造成了「知識的極權主義」。邏輯經驗最使人不滿的是：以為解決了大腦的問題，就可以解決人生的問題。其實人的問題並不止於此。人最重要的問題是心靈的問題。大腦的問題是「觸及」(touch)。由於心靈的問題不能確定，邏輯經驗論便認為心靈的問題是「假擬的問題」(pseudo problem)。也許從邏輯經驗論的論點來看，心靈的問題是「假擬的問題」，但它卻是「真實的問題」(Genuine problem)。人是有悲歡離合的。」(註)：陳鼓應，《殷海光最後的話語—春蠶吐絲》。台北：環宇出版社，民 60，頁 12-15。

³²⁹ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。

及哲學時，它有形而上、非經驗的先驗、抽象概念層次；在探討宗教的靈魂時，它是與有形肉體相對的，甚至是不管現世，而信仰於永生的來世或上帝之國；而在論及道德良心時，更注重非利的存心，強化人類現世的倫理、情感道義，屬於「感受」的人。

而且，人類這層具「主觀」的「本質」，是有意義的。³³⁰因為，人類「人文」領域的知識，本身就是無形、形而上的，它無法量化觀察或有形實驗，但它是確實存在的，且有強弱之別，只是儀器無法測量，³³¹必須要由人類主觀的意識能力，去領悟、感受、想像它的存在；也就是透過「人文修養」，要能盡量屏除具個別、私、具體感官、利害的糾纏，才能作較準確的判斷，正所謂「學問之道無他，求其放心而已矣」《孟子》〈告子·上十一〉。³³²

貳、人類有「心靈本能」的塑造訓練

接著下來，筆者便就人類的知識與本能，是否有因為必須適應環境差異的生存需要，而可以有不同範疇的人類本能之強化塑

³³⁰ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。對於「知識」所抱持的態度，首先，人類的能力非常有限，所謂的「知識」，但只「人類」所能認知的系統化理論而言，未必能完全與真正造物者（上帝）的認知類等，甚至對「祂」來說，那（人類所認定的知識）也可能只是一種技能罷了。然後，再看「主觀」、「客觀」的區別，至少應先區分成：本質、研究方法、態度，三類來看。一、本質：主觀的本質，是人文知識；客觀的本質，是科學知識。兩者皆各具有意義，只是意義的本質內涵不同——知識道理不同。二、研究方法：主觀本質的人文知識，運用「質」的研究方法，具有「質」的普遍性（純度）；客觀本質的科學知識，運用「量」的研究方法，具有「量」的普遍性。兩者皆屬於運用「具普遍性」的「客觀」研究方法，只是所需運用來獲取該知識道理的研究方法不同——知識道理不同。三、態度：只要是根據條件變數、有大前提假設，根據不同的知識本質，就不同的知識研究方法，周嚴推論下來的結果就接受，這就是「客觀」的知識態度；倘若不是，而完全不論「主、客觀知識本質」的內涵差異，混然不管「質、量研究方法」的普遍性，且一意只徒圖結果要能夠符合私己、個人的利益便是，則是知識態度上的「主觀」。

³³¹ 所謂儀器無法測量，意指例如：「原本」的心虛、羞愧，用儀器僅能測知一些心跳脈搏、視網模、血液或神經等的生理變化「反應」，但是，這些都只是「原本」的心虛、羞愧，借由外在有形生理，所做出的「反應」而已；而真正「原本」那種心虛、羞愧的感受到如何，不是光看「反應」的圖表數據就一樣能有的，反倒莫名其妙。

³³² 同註 21，頁 94。

造，來作討論。

一、人類有不同的思維架構

首先，據法國學者 Lucien Levy Bruhl（布留爾）的《原始思維》研究，將「非地中海文明」、「不是近代西歐發達資本主義」與「不同於白種成年文明人」的思維，被他稱作「原始人」，意即泛指亞洲、非洲、大洋洲、南北美洲的有色人種——「自然民族」。

333

並指出，這類「原始思維」它是「原邏輯」或「不合邏輯」的，但「它不是反邏輯的，也不是非邏輯的。」，而是「它只是不像我們的思維那樣必須避免矛盾」，亦即「與任何思維的最基本定律背道而馳，它不能像我們的思維所作的那樣去認識、判斷和推理」，而是一種「具體的思維，亦即不知道因而也不應用『抽象概念』的思維」，具有「神秘」與由「互滲律」支配的集體表象。³³⁴

學者 Bruhl 並在給俄文版的序中一再說明，這種原始思維其實只是「另一種思維架構」——有別於『抽象概念』的思維，

「與我們慣於描述的，我們自己的智力過程是不一致的——另一些同樣驚人的事實，又證明了原始思維在極大多數場合中，不同於我們的思維。原始思維的趨向是根本不同的。她的過程是以及然不同的方式進行著。可以說，這一切事實在我們的社會中也能見到。在人類中間，不存在為銅牆鐵壁所隔開的兩種思維形式——一種是原邏輯的思維，另一種是邏輯思維。但是，在同一社會中，常常也可能是始終——在同

³³³ 丁由譯，Lucien Levy Bruhl 著，《原始思維》。台北：台灣商務，民 90，頁 9。

一意識中存在著不同的思維架構。」³³⁵

二、人類有部分能力的訓練

而學者 Claude Levi-Strauss (李維斯陀)，在對人類神話所作的研究中，更加闡明這種「不同—另一種思維」的態度。認為，未開化人類的「具體」「整體」的思維特點，與開化人類偏向抽象的思維，並沒有「原始」或「現代」、「初級」或「高級」之別，而是人類歷史上始終存在、平行發展、各司其職、互補戶滲的思維方式。³³⁶他認為，其實只要在一種「低度交流」(under communication)的條件下——亦即，一個文化若要能活出真正的自我，並創生出一些東西，這個文化和它的成員必須堅信自己優於其他人類；它就能創造出原創性的東西。³³⁷

他所要強調的是，即便是「沒有文字的民族思維」，其實也只是運用另一種更經濟、有效率的表達符號。例如，他舉一則加拿大西部「紅魚對抗南風」的神話來說明，神話思維早已藉由具體事物，只是運用極為不同的方式來表達，這個「二元切換」(binary operation)概念。他認為，

「在神話學與科學之間並沒有真正的決裂，只不過科學思維目前的進展狀態，給了我們理解這則神話之寓意的能力，再我們熟悉二元切轉操作的觀念以前，對於這則神話，我們只能應之以一片茫然。如果我們被引致這樣的信念：『在我們心靈中所發生的事，與基本的生命現象本身，並無實質性的或根本性的不同』，如果我們再進一部被引致『在其

³³⁴ 同上註，頁 75-79、475。

³³⁵ 同上註，頁 9-11。

³³⁶ 李幼蒸譯，Claude Levi-Strauss 著，《野性的思維》。台北：聯經，民 78，頁 1-44。

他所有生物 不只是動物，還包括植物 與人類之間，並沒有不能克服的鴻溝』，這樣的體會的話，我們也許就會參悟到遠超過我們所能臆想得到的更豐富的智慧。」³³⁸

因為，我們大多數人，都只使用了我們人類心靈能力中的部分，其餘的部分則徹底地被封閉了。學者 Levi-Strauss 便列舉古代水手，似乎完全可以在大白天看見星星的例證，認為人類間之所以會存在著差異，只是因為「訓練」與「生活需要」的條件變數不同，造成我們必須配合己身生存環境的需要，而必須塑造適應、強化或特別著重，人類「某部分」「本能」的提昇。他認為，

「我們卻應該注意到：身為科學的思維者的我們，只用到了我們的精神力量中非常有限的一部分。 所以，我們每個人都使用了我們精神力量中的一部分，以繼生活之所需，或投注於興趣之所向。 但是，我們並沒有平白丟掉，換來的是；因為他們並不『需要』這些。 我覺得，以他們所擁有的『潛力』，他們的確可以改變他們的心靈的性質，可是對他們的『生活方式』以及他們『與自然界的關係』來說，這樣的改變並無必要。你不可能一下子，就把人類所有的精神力量都發展起來，你只能用其中的一小部份，而這個部分視文化的不同而有所不同，就是如此而已。」³³⁹

等於說，這些人們「自然而然」的個別發展出的本身特色，變得各不相同，這純粹只是長時間的，為因應環境條件所造成的結果。

³³⁷ Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning*. London: Routledge, 2001, pp. 15-16.

³³⁸ Ibid., pp. 16-19.

³³⁹ Ibid., pp. 13-15.

三、人類有對生存、秩序的需求

而這裡頭，最要緊的就是人類對「生存秩序的需求」。學者 Levi-Strauss 雖然他並不認同僅止於生存的說法，但亦曾引據 Simpson (森姆帕遜) 的《動物分類原則》，說到對生存秩序的「需求」是人類思維活動的基礎。認為，

「『他們唯一不能而且也不應該容忍的就是無秩序。理論科學的整個目的就是盡最大可能自覺地減少知覺的混亂，這種努力最初以一種低級的，而且多半是不自覺的方式開始於生命的起源時期。』 我們稱作原始思維的那種思維，就是以這種對於秩序的要求為基礎的，不過，這種對於秩序的要求也是一切思維活動的基礎，因為正是通過一切思維活動所共同具有的那些性質，我們才能更容易地理解那類我們覺得十分奇怪的思維形式。」³⁴⁰

學者 Malinowski (馬凌諾斯基) 則根本確定人類為求生存、秩序需要的「功能」觀點。認為，人類之目的在生活，此乃生物界之常態，文化乃人類用以達到此目的之手段。在形式上雖有種種變異，但自其所滿足人類生活需要之功能上而言，則絕對相同。他認為，

「人和其他動物一般，一定要有養料，為了個人和種族的綿續，他也一定要傳種。他亦定要時常防禦著自然、動物、或他人所給他的危險。要滿足這些生物上的需求，每個社區都一定得備下一種可謂文化『軍需處』 人類有機的需求形成了基本的『文化迫力』，強制著一切社區發生種種有組織的活動。 文化其他方面，如宗教或巫術、法律的維

³⁴⁰ 同註 336，頁 13-14。

持或知識及神話的體系等。他亦是出於某種深刻的需求或文化的迫力。於是，在滿足生理需求之外，我們又見到導生的迫力，它們既然是達到某向目的的手段，我們不妨稱他們做『文化的手段迫力』。同時，我們應當指明，它們對於人的生活，和他的軍需處或營養需要的滿足，如食料及消化等，一樣的是不能缺少的。」³⁴¹

總的來說，筆者認為，這種對應著「生存的秩序需要」，而對「人類的部分能力」特加以深化訓練、強化塑造，也因而形成另一套「人類不同的思維架構」，這套研究脈絡是確實存在，且相當可取。³⁴²當然，中國先秦儒家絕不僅止於此。

而且，中國先秦儒家絕非他們所研究的那類，多只為「迷信」、「無文字」、「神話」或「圖騰」的對象而已。尤有者，學者 Bruhl 那種帶有「歐洲中心主義」的信奉者，當然不必與論。然即便是，學者 Levi-Strauss 較為健全的論調，其實在筆者看，他也只適用己身「科學」的西方文明，所以知道之普遍、共通的道「理」，去套用、解釋神話的合「理」。等於說，都還就是西方科學的「理」去作的理解，只是換成別人家的神話例子來作陳述爾，而不是真就「它原本」的思維體系去做瞭解。³⁴³

³⁴¹ 費通譯，Bronislaw Kaspar Malinowski 著，《文化論》。台北：台灣商務，民 56，頁 19-20。

³⁴² 也就如同，學者馬凌諾斯基(Malinowski)在對「特洛布龍特」(Trobriand Islands, British New Guinea)所作的田野調查，在第一部份的陳述裡即指出了，所應秉持的正確心態，與西方人常易犯的根本毛病，他說：「野蠻社會（人）與文明人毫無二致。他們不會本能的違反其本性，心甘情願的接受與人性相抵觸的各種強制性規定和禁忌的束縛。」，「之所以認為野蠻社會不存在法律，之所以認為野蠻人不需要強制就會自覺守法，是因為研究者總是按現代社會的習慣，在野蠻社會中尋找制定法律的機構、審判機構和警察、監獄等，一旦找不到類似的東西，就立刻宣佈野蠻人不需要法律和實施法律的強制機構。」（註）：Bronislaw Kaspar Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society*. London and New York: Routledge, 2002, pp. 9-16.

³⁴³ 由以下這段話，便可以一窺李維斯陀，根本心態仍舊不脫己身科學思維的文化背景。他曾說到，「神話思維—它之不同，在於它的目的是要以盡可能簡便的手段來達致對整個宇宙的總括性的理解—不只總括性的(general)，更是一種整全(total)的理解。也就是說，它是一種必然意味著「如果你不了解一切，就不能解釋任何東西」的思維方式，有「一舉而窮宇宙萬理」的野心(this totalitarian ambition of the savage mind)，這當然只是一種幻覺，因為神話無法給人更

若這類心態對研究中國先秦儒家便極不適用。因為中國先秦儒家有它「心」的整套思維架構，應該被理解成是「一套獨創的知識系統」，至少是有別於西方，一貫所以用來理解知識的哲學、宗教體系，不應只以西方慣用的、熟知的思維方式，去做理解。畢竟，人類知識的研究，不是盡皆歸納入西方知識體系就能全盤掌握的，更多甚至是：「失之毫釐，謬以千里」的迥異其趣。

也就是說，中國先秦儒家完全是另一套，是人類為適應生存需要，所建構的人類知識思維。是以強化塑造「不涉利害」的人類「心靈本能」，為價值意義另尋出路，以克服物質生活之窘境；藉由轉化並提昇人類生命意義與人生價值的定位，從人的「思想價值」上做根本地調整解決。

第二節 先秦儒家的先天人性論

由前述的探討可知，人類的知識與本能，因環境需要有著重於「心靈」的獲取與塑造，殆已無庸置疑。接下來，便就先秦儒家是「人」的根源性為何，以及根據何者來拔除「個人」「利」的價值基準點，以實踐人類「非利」「道德—心」的社會價值。探討其立論基礎的具體內容為何。

壹、「人」與「個人的集合」不同、更不等於「個人」

多物質的力量以克服環境。這與科學思維的一步一步的、對極其有限的現象提出解釋，將整個難題切割成許多可能一一解決的小部份，是徹底相抵觸的；而且，事實證明科學思維，最終讓我們能夠駕馭自然。」(註)：Levi-Strauss, op. cit., p. 13.

首先，要了解先秦儒家所以建構（提點）出來的「人」，就必須先要在它的層次上作界定。³⁴⁴先就略以符號來表示邏輯上的層次，分為三類：³⁴⁵

一、N表示「宇宙自然」、A表示「人」。均具有「『質』的普遍性」—「『質』的純度」，判斷是非對錯的本質是「人類共通」的，沒有個人—化合成一整體，是「絕對的道理（真理）」。所構成的「集體」是「化合」而成的「有機體」。

二、(a)表示「個人的集合」。也就是 $a_1.a_2.a_3\dots a_n$.這些個別個人的最大公約數，是「量的多數」，具有「『量』的普遍性」，由個體為單元所組成的量，作為判斷是非對錯的「共同」標準，個人並沒有失去，是「相對的道理（真理）」。所構成的「集體」是「混和」而成的「無機體」。

三、 $a_1.a_2.a_3\dots a_n$.表示「個人」。只各自保有「個別性」，而尚未歸結出具普遍性的共通或共同道理。

先秦儒家所言的「人」（即：A），它不是任何單獨個別的「個人」（即： $a_1.a_2.a_3\dots a_n$ ）。因為，每個「個人」（即： $a_1.a_2.a_3\dots a_n$ ）的喜怒哀樂…等都不同，都各自有其本身的獨特個別性，也就是

³⁴⁴ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。

³⁴⁵ 筆者首先要先對「普遍」、「一般」做出界定。我借用學者羅爾斯(John Rawls)對「原初立場」(original position)所做的定義來，說：「並沒有被想像成為，是在某一刻包括所有將生活於某一時期的人的一般集合；或者，更不是所有可能生活於某個時期的人的集合。它並不是所有實際、可能的人之聚合。如果我們按照上述那些方式中的隨便哪一種來設想原初立場的話，會因而缺乏清楚的意義（不免要身陷幻想之中），則這樣的概念便已不再是一個直覺的自然指引」，也就是說「人們無論何時採取這種觀點，或無論誰採納這種觀點，都沒有任何區別，唯一的限制條件只能是：這些相同的原則應該總是能被選擇出來」，而且「它不僅保證提供的訊息是相關聯的，而且保證它在任何時候都始終一樣」。(註)：Rawls, op. cit., p. 139.這正與合筆者所要闡述「普遍」、「一般」的概念：是具有（符合）某種人類或宇宙自然之共通、共道理的，可以超越個別特定的時空。

說，影響人選擇判斷的價值觀，在每個人各自所佔的份量比例，都不相同，而並沒有從這些個別的個人當中，歸結出具普遍性的共通或共同道理來。

再者，先秦儒家所言的「人」(即：A)，它也不是「個人的集合」(即：(a))。因為，「個人的集合」(即：(a))是屬於「數量」方面的「普遍性」，它所做出來的結果，大多可能是個別利害權衡、妥協下的「共同」產物，只是「相對的道理」；未必合乎「宇宙自然」(即：N)或「人」(即：A)之「絕對的道理」，未必具備有「『質』的普遍性」之「共通」作為。

而且，就先秦儒家所言的「人」(即：A)，它所具備有的「『質』的普遍性」與「絕對的道理」，是可以超脫「數量」殼白，也就是說，「『質』的普遍性」並不必然等於「『量』的普遍性」。例如，當一個「個人」他以「人」或「宇宙自然」，這類具「『質』的普遍性」之「絕對道理」為依歸，以此作為他對該事物的價值選擇判斷，則此時他已經不只是那個個別的「個人」，而是具備有「『質』的普遍性」之「人」或「宇宙自然」。

筆者謹以法國學者盧梭，他對 General Will (公共意志)³⁴⁶與

³⁴⁶ 筆者要先說明的是，盧梭的公共意志(general will)裡頭「個人」並沒有消失，只是要弄模糊，而去尋找一個超越個人利害的公共意志(general will)，來做選擇判斷之後總和出數量；與先秦儒家的「人」(即：A)並不一樣。只是，盧梭所言的公共意志(general will)，亦有別於「個人的集合」(即：(a))，有其著重「質」的、超越個人利害(即：a1.a2.a3...an.)的公共意志(general will)的考量。於是，在筆者所要表達的：「『質』的普遍性」並不必然等於「『量』的普遍性」——這層道理上，與先秦儒家的「人」(即：A)有可以相互發現之處，是故筆者才側引以為方便說明。(註)：盧梭的「個人」並沒有消失，而只是要弄模糊，可以證諸他在闡述「主權體」——這個積極主動的意涵上，說「從這方式我們看出社會結合的行為是含著公共和個人間的相互關係；每個契約的分子——可以說和他自己訂契約——都具著兩重身份的負責的身分；對個體言為主權體的一份子；對主權體言，為國家的一份子」與「公共的決定，雖因分子的兩重身分之故，足以使一切國民受主權體約束，但不能依反面的理由，使主權體受其自身約束。故主權體如以一種法律來拘束其自申便違反政治社會本質」；以及盧梭比較 will of all 與 general will 的不同，

Will of All（全體意志）的區別來作說明，他說，

「全體的意志(Will of All)與公共的意志(General Will)常有很大的區別。後者只考慮公共的利益；前者則顧及私人（個別個人）的利益，而不過是私人（個別個人）的總和而已。要能把私人（個別個人）的個別利害考量的意志剔除掉，剩下的才是公共的意志(General Will)。」³⁴⁷

他並舉黨派影響人民投票表決為例說明，如果人民在投票表決時，是以公共的意志(General Will)作為選擇判斷的具體考量內涵（質），則這個結果一量的總和才有意義，才是代表公共的意志(General Will)；否則，即便數量上佔優勢，仍然只是私人（個別個人）的意見的加總而已，只能表示全體意志(Will of All)，而非公共的意志(General Will)，他說：

「如果這是個營私的黨派，則每個黨派的意志，對國家而言都只是個別的意志。人數的多寡根本毫無意義，因為黨派本來就會由數量所構成的，重點是，這些人根本就沒有個人選擇判斷的意志，而是全權委由黨派來替他們做決定，根本不是根據公共的意志(General Will)來作考量。最後，如果這些黨派中有一個特別強大，可以在數量上佔盡大多數，則這結果也只是代表黨派的意志而已，公共的意志(General Will)根本已經不存在，數量再龐大也只是個別的意志而已。」³⁴⁸

而要「真正的公共意志不僅其實質要是公共的，其目的也要是公共的……，若傾向於個別特定的事物，它便失去自然的公正性」，也就是所謂「主權者的權限」，其權力是在公共意志的指導

並從每個個人「各自」都是完整的『1』的觀念去做理解。參見：Rousseau, op. cit., pp. 62-75.

³⁴⁷ Rousseau, op. cit., pp. 72-73.

³⁴⁸ Ibid.

之下。³⁴⁹

所以，即便數量上只有一個人，他也能代表這類「『質』的普遍性」與「絕對的道理」，就是先秦儒家所言的「人」。此即孟子引曾子之言「大勇」，有「雖千萬人吾往矣」，言：「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不憚焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』」《孟子》〈公孫丑·上二〉。³⁵⁰

意即此相對而言，如果「個人」的價值選擇判斷，仍然以個別利害權衡、妥協為依歸，而非「『質』的普遍性」、「絕對道理」，那麼即便此結果在數量上佔多數，仍只不過是「『量』的普遍性」與「相對的道理」，仍非先秦儒家所言的「人」。

而總的來說，先秦儒家就是企圖以「人」—這層具「『質』的普遍性」之「絕對道理」，來塑造每個個人的價值觀，使得所有人或絕大多數人，都以此「人」的道理，來作為其判斷選擇一切事物的依歸、準據；如此一來，便會形成共同的「社會價值」，用以來維繫生存秩序。一如學者趙雅博，言「仁乃是一個社會性的道德，是公德。仁的實行必須是在社會中，必須以社會觀點去看仁，而不能從單個個人的立場去涉及，為此西方人將仁譯為 Humanity 人性，這是錯誤」。³⁵¹

貳、先秦儒家「『存心』非為利」的純「人」

³⁴⁹ Ibid., pp. 74-75.

³⁵⁰ 同註 21，頁 23-26。

³⁵¹ 趙雅博，《中國古代思想批判史》。台北：衛道中學，民 85，頁 340。

然後是，先秦儒家所陳述的「人」（即：A）具體內涵為何。

一、以「非為『利』」的「存心」動機論

筆者先就先秦儒家幾處「幾希」的文字切入說明，

孟子曰：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」³⁵²《孟子》離婁 下十九

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。」³⁵³《孟子》盡心上 十六

一般人通常具有至少兩個層面，「動物」面以及「心靈」面。而先秦儒家將「動物」面，也就是屬於人類感官生理生物慾望面的需求，稱之為「禽獸」，認為那只是人與其他動物相同的功能而已，不具更高的價值意義；若只有這個層面的人，則他與野人、禽獸動物無異，尚並不足以真正適稱為「人」。真正能彰顯、代表人的，是與此不同的「心靈」層面——也就是道德良心的「純人」，而且，特著重以「『存心』是否為『利』」，來檢驗這之間的根本價值差異。

（一）價值的絕對二分法

也就是說，先秦儒家為因應中國環境生存維繫之需要，所要

³⁵² 同註 21，頁 66。

塑造的，就是要在社會價值—人的判斷取捨上，拔除「以『利』為思考」的基準點。

為了達成此目的，首先就必須先釐清「何者是人？」，以及「何者不是人？」。而將「是人」的部分，緊扣上以「非利」做為判準的一與動物面不同的價值正確性，盡可能提高、抬昇與肯定其價值；並且，還要配合將「不是人」的部分，緊扣上以「利」做為判準的一與動物面無異的價值錯誤性，盡可能的壓低、貶抑與否定其價值。以此「絕對二分法」將價值取捨的高低落差，極端明確地對立起來，強化凸顯人與野人禽獸間的根本差異性質，並明白定位其間迥然不同的價值標準，從而導引人們的認同取向。

（二）由超越客觀事實的「存心」立論

但是，這等拔除「利」的價值作為，必然遭遇因為環境與人類本身生活慾望面的事實需求。所以，在無法完全、不可能完全排除「利」的困境下，先秦儒家以「存心」—也就是「動機論」來著手，而不單只就有形容觀的結果事實去論，更替代以形而上、主觀的存心動機來看待。例如，孟子便直言「存心」之要，「君子所以異於人者，以其存心也」，故而能有「君子有終身之憂，無一朝之患也。」，甚至是「非其招不往」，大有「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」的安定豁達，曰：

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。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

³⁵³ 同上註，頁 108。

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。」³⁵⁴《孟子》 離婁 下二十八

陳代曰：「不見諸侯，宜若小然；今一見之，大則以王，小則以霸。且志曰：『枉尺而直尋』，宜若可為也。」

孟子曰：「昔齊景公田，招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取非其招不往也，如不待其招而往，何哉？且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？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？且子過矣，枉己者，未有能直人者也。」³⁵⁵《孟子》 滕文公 下一

因為，也唯有如此，才能最大程度的符合實際生活的需要。也等於是一種緩衝，保留住了最大可能的彈性空間，只要你「盡量的去做」，甚至不論有沒有做成功，即所謂「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」〈離婁·下十一〉，³⁵⁶就是先秦儒家不由片面具體的客觀事實結果立論，而苦口婆心、用心良苦的由人之「存心」立論，讓所有人都能「盡可能地、盡心力」存心去做，而不只是「純概念哲學—純知識」式的探討，成為真正可以落實、行得通的社會價值出口。

³⁵⁴ 同上註，頁 68-69。

³⁵⁵ 同上註，頁 47。

³⁵⁶ 同上註，頁 65。

(三) 「務本」 本立而道生

另外，這也符合了前述的「絕對二分法」的價值判斷標準。將「是人」或「不是人」的價值判斷標準，扣緊「存心」——也就是動機是「是否為『利』」來做立論，即所謂「由仁義行，非行仁義也」〈離婁·下十九〉。³⁵⁷如此一來，不但可以區隔出人在「無形面」，與野人禽獸只在「有形面」的層次差異；而且，也同時抓住了價值判斷的本質根源——「動機」，意即有此存心的大前提做立論出發，然後餘下子題，就只剩要怎麼去做——技術工具的問題。此即先秦儒家所謂之「務『本』」云，

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！」³⁵⁸《論語》 學而

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！」³⁵⁹《大學》 經一章 大學之道

³⁵⁷ 同上註，頁 66。

³⁵⁸ 同註 22，頁 2。

³⁵⁹ 《大學》，《禮記》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 181。

徐子曰：「仲尼亟稱於水，曰：『水哉，水哉！』何取於水也？」

孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈；其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」³⁶⁰《孟子》離婁 下十八

先秦儒家之「本立而道生」、「其本亂而末治者否矣」或有本者能「盈科而後進」，或言「君子有終身之憂，無一朝之患也」，皆在言其有「本」使然，要抓人「存心是否為利」的大前提作為；故而，有言「且夫枉尺而直尋者，以利言也。如以利，則枉尋直尺而利，亦可為與？」且「枉己者，未有能直人者也」。先秦儒家對先秦墨家之辯，關節點便在於此。

二、辯「先秦墨家『以利存心』」之不可取

（一）先秦墨家明言「利」與「志功」

先秦墨家的學說則與先秦儒家有很大的出入，主要是先秦墨家的學說「以『利』作為有效驅動力」的存心；³⁶¹無論說「愛」「義」或「忠」「孝」皆與「利」有密不可分的關聯性，相當講究「利」與著重結果「實際得利的效用」。³⁶²例如在《墨子》書明

³⁶⁰ 同註 21，頁 66。

³⁶¹ 另者，筆者謹據學者張立文，他認為先秦墨家是「義利互涵」，言：「墨子及其後學，主張交相利，承繼義利互涵說」，也就是《國語》〈晉書〉云「夫義者，利之足也；貪者，怨之本也。廢義則利不立，厚貪則怨生」之「義者，利之足也」的說法。而認為先秦儒家，從孔子開始就已與春秋時期的義利互涵說想左，並孟子更加以發揮，而開「義利互斥」的端緒，「明確揭示義利是主體所追求的兩種子然相對的價值導向，『君子喻于義，小人喻于利』」。此處，先秦儒家的「義利之辨」——「義利據斥說」，筆者在本文篇章中，從維繫生存秩序的社會價值角度，以「存心非為利的純人」宗貫處理。（註）：張立文，〈義利論（上）〉，《孔孟月刊》，第 30 卷，第 5 期，民 81.1，頁 36-38。

³⁶² 同註 10，頁 139。

言，「仁，仁愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。」
〈經說下〉、³⁶³「義，利；不義，害。志功為辯。」〈大取〉，³⁶⁴並
言「忠，以為利而強君也」、「孝，利親也」〈經上〉。³⁶⁵或直指儒
者根本存心非為利之不當，言「聖人有愛而無利，倪日之言也，
乃客之言也。」〈大取〉，³⁶⁶而倡言「兼相愛、交相利」方為解決
問題之法，

既以非之，何以易之？子墨子言曰：「以兼相愛交相利之法易之。」然
則兼相愛交相利之法將奈何哉？子墨子言：「視人之國若視其國，視人
之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛
則不相篡，人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，
兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，
貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以
仁者譽之。」³⁶⁷《墨子》 兼愛中

先秦墨家這種講愛，必定講利的效用與存心，即使是用在阻
止戰爭的「非攻」主張上，也是「以『利』作為有效驅動力」的
存心。以為「所攻者不利，而攻者亦不利，是兩不利也」〈公孟〉，
³⁶⁸並舉「童子之為馬」為例言其「兩不利」說，

子墨子謂魯陽文君曰：「大國之攻小國，譬猶童子之為馬也。童子之為
馬，足用而勞。今大國之攻小國也，攻者農夫不得耕，婦人不得織，以
守為事；攻人者，亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻為事。故大國之攻

³⁶³ 同註 269，頁 97。

³⁶⁴ 同上註，頁 99。

³⁶⁵ 同上註，頁 87。

³⁶⁶ 同上註，頁 99。

³⁶⁷ 同上註，頁 31。

³⁶⁸ 同上註，頁 110。

小國也，譬猶童子之為馬也。」³⁶⁹《墨子》 耕柱

「國家發政，奪民之用，廢民之利，若此甚眾，然而何為為之？曰：「我貪伐勝之名，及得之利，故為之。」子墨子言曰：「計其所自勝，無所可用也。計其所得，反不如所喪者之多。」³⁷⁰《墨子》 非攻中

而直指其「利」，也就是結果能「實際得利的效用」之所在，云：「今用義為政於國家，人民必眾，刑政必治，社稷必安。所為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰，義天下之良寶也」³⁷¹〈耕柱〉，甚至有以鬼神天意嚇阻，言曰：

「順天意者，義政也。反天意者，力政也。然義政將奈何哉？」子墨子言曰：「處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，多詐者不欺愚。此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利，故舉天下美名加之，謂之聖王，力政者則與此異，言非此，行反此，猶倖馳也。處大國攻小國，處大家篡小家，強者劫弱，貴者傲賤，多詐欺愚。此上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。三不利無所利，故舉天下惡名加之，謂之暴王。」³⁷² 天志上

而且還不祇遊說而已，還有實際組織的行動，要來實際造成你攻伐者的「不利」。例如墨子為阻楚攻宋，而兵棋九距公輸盤，使之「攻械盡，子墨子之守圍有餘」而屈，以實際造成你「不能勝戰」的「不利」來打消你攻伐的念頭，

於是見公輸盤，子墨子解帶為城，以牒為械，公輸盤九設攻城之機變，

³⁶⁹ 同上註，頁 105。

³⁷⁰ 同上註，頁 40。

³⁷¹ 同上註，頁 104。

子墨子九距之，公輸盤之攻械盡，子墨子之守圍有餘。公輸盤誑，而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我，吾不言。」楚王問其故，子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。」楚王曰：「善哉！吾請無攻宋矣。」³⁷³《墨子》 公輸

為此，並於《墨子》的〈備城門〉〈備高〉〈備梯〉〈備水〉〈備突〉〈備穴〉〈備蛾傅〉〈迎敵祠〉〈旗幟〉〈號令〉〈雜守〉章，詳述紀錄守備技術之教戰兵法，可謂「實用」之至。

學者梁啟超在《墨子學案》中認為，墨子這種「以臧為其親也而愛之，愛其親也；以臧為其親也而利之，非利其親也。」³⁷⁴〈大取〉與「釣者之恭，非為魚賜也；餌鼠以蟲，非愛之也。吾願主君之合其志功而觀焉。」〈魯問〉的態度，³⁷⁵以確實強調「志功」—也就是「實際成效」的結果配合，可以補先秦儒家單從動機存心立論的流弊。³⁷⁶但是，筆者並不苟同此說。

（二）先秦儒家以「整體長遠」存心

以筆者觀則，以「利」為得失比較的根據，其間利害之算計必須依客觀條件與變數做調整，必將隨時空的推移而變換無窮，難有定數。所以，設若以墨子言「利」之法則來阻止戰端，則必然要使攻者「不利」，但是只要人始終有極欲圖「利」的存心，再

³⁷² 同上註，頁 56。

³⁷³ 同上註，頁 121-122。

³⁷⁴ 同上註，頁 98。

³⁷⁵ 同上註，頁 117。

³⁷⁶ 梁啟超，《墨子學案》。台北：新文豐出版，民 64，頁 28。

配合上事實變化無窮的變數，便會難以確保「一定讓攻者不利」；且與「不利」的可能性相比，「利」可能性的考量取擇，會相對凸顯、放大許多倍。故而孟子斥宋慳，將以利不利之說秦楚罷兵，謂「先生之志則大矣，先生之號則不可」言曰，

「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。何必曰利？」³⁷⁷《孟子》告子 下四

真還不若儒家從人根本的「不忍人之心」抓起，不必再去做其他的考慮計較，直接感受來得更一勞永逸。即宋代學者朱熹，注曰：「此言仁義未嘗不利」、「循天理，則不求利而自無不利；殉人欲，則求利未得而害己隨之」，並取程頤之意言曰：「惟仁義則不求利而未嘗不利也」，而「故孟子言仁義而不言利，所以拔本塞源而救其弊，此聖賢之心也」。³⁷⁸

而且，墨子的根本立論仍然在「利」，存心仍舊不脫「利」的算計與爭奪，則他又要談「兼愛」「非攻」，如此一來，不但其理論本身便會有矛盾之處，而且單就「利」的結果效用論，先秦墨家所談的，也還不如先秦法家的「富國強兵」，來得更加直接實用有效。所以，學者薩孟武言，

「先秦思想，太公特舉六家，六家之中名并於法，墨則消沉，這固然因為墨子學說本身不合於邏輯者甚多，而且『兼愛』、『非攻』之論不但不能用以統一中國，抑亦不能用以抵抗外敵，比之法家的富國強兵，比之

³⁷⁷ 同註 21，頁 98-99。

儒家之一統主義以及華夏之別，太不適合於時代的需要了。」³⁷⁹

並且，依筆者本論文研究的立論亦認為，中國環境的大忌，就在於中國物質條件的困苦事實，難以「整體長遠」地供應出，一條以「物質滿足」為價值出口的道路；也就是說，中國只能在「基本滿足」之後，即刻轉化並提昇人的價值觀，替代以「非物質」、「心靈滿足」的價值出路。社會價值的判斷取捨，不能還只停留在物質層次的生活滿足，不能繼續只以追求物質上享受的程度，做為一切衡量的標準。簡言之，就是必須拔除「個人」「利」的價值基準點。

而這裡頭最根本的，就是要清楚分辨「『存心』是否為『利』」的問題。因為，倘若本質、大前提仍是「以利存心」，則一切的作為便會終究不脫物質生活面，也就是仍只在「如何改善社會生活」如此而已。³⁸⁰是故，孟子要不斷的強調「何必曰利」與「豈好辯哉？予不得已也！能言距楊、墨者，聖人之徒也。」，其用意就在於「存心不可為利」，才是「為政」之道，而不可只徒「施小惠」式，僅斤斤計較一些枝微末節的技術解決而已，必須要能從「本源」徹底全面地，擺脫「個人」「利」的價值基準點，塑造出「心靈滿足」的價值出路，才能真正「整體長遠」的解決問題。正是漢代學者司馬遷贊曰：

「太史公曰，余讀孟子書，至梁惠王問，『何以利吾國？』未嘗不廢書而嘆也。曰：嗟乎！利，誠亂之始也，夫子罕言利者，常防其原也。故

³⁷⁸ 朱熹（宋），《四書章句集注》。台北：大安，民 85，頁 280。

³⁷⁹ 薩孟武，《中國政治思想史》。台北：三民書局，民 58，頁 93。

³⁸⁰ 勞思光，《新編中國哲學史》。台北：三民書局，民 73，頁 290-291。

曰：放於利而行，多怨。自天子至於庶人，好利之弊何以異哉。」³⁸¹《史記》 孟子荀卿列傳

三、「利」易變生為「個人」之不可取

也就是基於，對中國物質環境難以為繼，整體長遠必須塑造出以「非個人」之「集體」，與「非利」之「心靈滿足」為價值出口的深刻認知。故而，孟子才會說出，「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。歸，斯受之而已矣。今之與楊墨辯者，如追放豚，既入其苙，又從而招之。」〈盡心·下二十六〉這類話。³⁸²

因為，墨者言「利」其勢，必轉而歸於「個人」的求有，故言「逃墨必歸於楊」之勢道；也就是說，「利」與「個人」是一組循環發生、互為表裏的因果連結。「利」只易變生為對「個人」的追求，只要仍舊以「利」作為根本考量的依據，仍未拔除「利」的價值判斷基準點，則以「個人」作為根本計算單位的作為，就難以避免。

即便有因利害考量，而結合成的「集體」，但仍是「個人」做為最終、最後判斷取捨的單位，也就是筆者前篇所述之分類，是屬於個人（即： $a_1.a_2.a_3\cdots a_n.$ ）量集合的最大公約數（即： (a) ），根本難以超脫「個人」。因此，這個「集體」只是方便「個人」利用的工具，它絕不能去侵害到最根本的單位——「個人」，在集體與個人發生衝突、嚴重失衡時，必須以個人作為依歸，斷無以犧牲「個人」以保全「集體」的可能；³⁸³由個人為細胞單元，所組成

³⁸¹ 同註 241，頁 197。

³⁸² 同註 21，頁 119。

³⁸³ 詳見筆者前篇的論述。雖然「個人」時而必須兼顧「社會理性」（公共利害、文明理性），

的集體屬於「混和」的「無機體」，沒有「個人」則「集體」的存在，也就沒有價值意義。根本不同於那類「化合」的集體——「有機體」，她裡頭（之下）的「個人」只有依歸、體現、完善「集體」，「個人」的存在才能得到真正的價值意義，「集體」本身就是活生生的有機體。

但如此一來，亦終將不適合於中國物質環境，必須以「非利」、「非個人」的價值解決道路。故孟子更續其言「逃楊必歸於儒」，正是對於「利」與「個人」之道，必然無解的深刻體知，而以「歸，斯受之而已矣」，且要「如追放豚，既入其苙，又從而招之」，來牢牢加固，就是這層社會價值，必須以「非利」、「非個人」維繫的深刻認知作為。

並且，進而言明，

孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」³⁸⁴《孟子》 盡心 上二十六

說即便是，執楊子「為我」與墨子「兼愛」之中，也只是「近」而已，還必須「權」，³⁸⁵否則亦只「為其賊道也，舉一而廢百」，

也就是公平合理的競爭「過程、體系」，才更可能整體長遠地實現「個人」利益的追求與滿足，但那畢竟只是在「過程、體系」與「個人」利益的追求與滿足間取得「平衡」，而並非全然不顧或徹底犧牲掉個人利益的追求與滿足，不能本末倒置。而且，若「本能〈原始自然〉的個人」被塑造教育成「重視公平合理競爭」的這一類內涵時，雖然個人也會做些「調整」，但那只是「平衡」，是否就能界定為犧牲，是界定的問題，因為，是要在「公共利益」能顧及的情況下，追求「個人利益」的滿足才有可能長久，是犧牲？或者反而能得到更多、更穩固持久？本質當然仍在個人，是「混和」的「無機體」式的集體，個人並沒有消失不見，集體是個人的工具；與黑格爾所提的那種「有機體」式的「化合式集體」當然不同。

³⁸⁴ 同註 21，頁 110。

³⁸⁵ 筆者此處說明，先謹止於「利」與「個人」的易於循環發生、因果連結一體，而不利於中國物質環境的整體長遠生存大計，故而不可取。至於「權」的內容為何，筆者承本篇「非為利」

正是宋代學者楊時〈孟子解〉篇所言：

「禹思天下之溺，猶己溺之，稷思天下之饑，猶己饑之，至於股無脛無毛，不當其可，與墨子摩頂放踵無以異也。顏子在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂，未嘗仕也，苟不當其可，則與楊氏之為我無以異也。子莫執中，執為我、兼愛之中也，執中而無權，猶執一也。鄉鄰有鬥而不知閉戶，室中有鬥而不知救，是亦猶執一耳，故孟子以為賊道。禹稷顏回，易地則皆然，以其有權也；權猶權衡之，權量輕重而取中也，不能易地則皆然，是亦楊墨而已矣。」³⁸⁶

或一如漢代學者趙岐，章指言：「楊墨放蕩，子莫執一，聖人量時，不取此術。孔子行止，惟義所在」。³⁸⁷也就是，要明白「利」之易生變為「個人」，「利」與「個人」之道是一體兩面、循環發生的因果連結。所以，孟子對於「楊墨之道」是要一併「辯」「距」之，才能盡「息邪說，距跛行，放淫辭」，而使「邪說者不得作」，以正「閑先聖之道」是「聖人之徒也」。

此亦正是因為，「利」與「個人」不但根本不能整體長遠行於中國，而且容易循環發生、因果連結為一體，故必須一併距斥，以防其「作於其心，害於其事，作於其事，害於其政」，而免中國陷於「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城」，而有「率獸食人」「人將相食」之境遇，一如孟子所言，曰：

「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言，盈天下，天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，

而下，留待後篇由「有所『為』」至「『為』不忍人之心」來作說明。

³⁸⁶ 楊時（宋），《楊龜山先生全集》。台北：台灣學生書局，民 63，頁 417-418。

³⁸⁷ 趙岐（漢），《孟子注疏》。台北：新文豐，民 90，頁 580。

是禽獸也！公明儀曰：『庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。』楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼。閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事，作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。」³⁸⁸《孟子》滕文公 下九

四、《鹽鐵論》辯「與民爭利」之不可取

而且，這層價值思維——也就是「『存心』是否為『利』」之辯，不但先秦儒家孔孟為之良苦用心，就是西漢時期《鹽鐵論》的賢良文學對丞相大夫之爭論，其議也在於此——「是開利孔（恐）為民罪梯也」。此則，後世儒者與先秦儒家，並無二至。

西漢儒者〈賢良文學〉反覆爭辯的脈絡，都圍繞在「『存心』不可為『利』」的主旨上。也就是，他們不斷地強調「崇本退末」的價值觀念，而「本」或「末」的取捨，就在於要「貴德而賤利，重義而輕財」〈錯幣〉、³⁸⁹「賤貨而貴德，重義而輕利」〈世務〉，³⁹⁰而在上位者斷不可帶頭「與民爭利」，這只會更激起人唯利是圖的存心，社會價值會因而「散敦厚之樸，成貪鄙之化」，

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。今郡國有鹽、鐵、酒榷，均輸，與民爭利。散敦厚之樸，成貪鄙之化。是以百姓就本者寡，趨末者眾。夫文繁則質衰，末盛則質虧。末修則民淫，本修則民慤。民慤則財用足，民侈則饑寒生。願罷鹽、鐵、酒榷、均輸，所以進本退末，廣

³⁸⁸ 同註 21，頁 52-53。

³⁸⁹ 同註 243，頁 8。

³⁹⁰ 同上註，頁 68。

利農業，便也。」³⁹¹《鹽鐵論》本議

因為，他們更擔憂的是，當「民淫」「民侈」之風氣盛，且「民俗薄」「嗜慾眾」皆「趨利」、「盡物」，「以利存心」則就算有再多的資源，也不夠使；更何況，以中國的實際物質條件，更是根本不可能允許「整體長遠」地，根本無法確保讓所有百姓、甚至普遍一般人，都能繼續只以在物質上的滿足，作為價值的唯一出口。

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。老子曰：『貧國若有餘。』非多財也，嗜慾眾而民躁也。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。」³⁹²《鹽鐵論》本議

且設若整個社會價值，仍舊繼續只以物質滿足的程度，作為價值的唯一出口；也就是，皆以「利」為存心。則期間，因為中國總體資源的不足，便會直接產成嚴重的貧富差距問題，

文學曰：「古者，貴德而賤利，重義而輕財。三王之時，迭盛迭衰。衰則扶之，傾則定之。是以夏忠、殷敬、周文，庠序之教，恭讓之禮，粲然可得而觀也。及其後，禮義弛崩，風俗滅息，故自食祿之君子，違於義而競於財，大小相吞，淚轉相傾。此所以或儲百年之餘，或無以充虛蔽形也。」³⁹³《鹽鐵論》錯幣

甚至會轉而反噬侵蝕，連最「基本的生活」都不能滿足、不

³⁹¹ 同上註，頁 3。

³⁹² 同上註，頁 4。

³⁹³ 同上註，頁 8。

足用，並進而大開衝突爭奪的犯罪大門。

文學曰：「國有沃野之饒而民不足於食者，工商盛而本業荒也；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。」³⁹⁴《鹽鐵論》本議

正是「開利孔（恐）為民罪梯」，皆「以利存心」所以致。顧慮本質言「利」者，不但難以避免成「個人」之徒；而且「利」的計較，一旦滲入人心就回不來，「由儉入奢易，由奢入儉難」，只會一發不可收拾，陷入永無休止的算計窘境，就如學者 Hobbes（霍布斯）所言「自然狀態」的恐怖情境。³⁹⁵並中國環境之難，而更有如上之「率獸食人」「人將相食」之懼。³⁹⁶即學者梁啟超所言，

「儒家 就中孟子所以大聲疾呼以言利為不可者，並非專指一見具體的牟利之事而言，乃是言人類行為不可以利為動機。申言之，則凡計較利害 打算盤的意思，都根本反對。認為是『懷利以相接。』認為可以招社會之滅亡。」³⁹⁷

五、「非利」是當中最關鍵的因素

³⁹⁴ 同上註，頁 4。

³⁹⁵ Hobbes, op. cit., pp. 82-86.

³⁹⁶ 除了前篇《孟子》〈滕文公下九〉之原文。據漢代學者司馬遷《史記》載「天下方務於合縱連橫，以攻伐為賢」。學者黃俊傑的統計，戰國時代，幾乎每隔三十年，群雄之間的戰爭就有六十多次；甚至只在梁惠王的前後十年間，就發生了二十八場戰爭。（註）：黃俊傑，〈孟子義利之辨章集釋新詮〉，《人文及社會科學集刊》，第 1 卷，第 1 期，民 77.11，頁 154。

³⁹⁷ 同註 10，頁 101。

故《論語》子曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，甯固。」
〈述而〉、³⁹⁸「放於利而行，多怨」〈里仁〉，³⁹⁹就是擔憂一旦競
起爭「利」的存心計較，即俗諺所謂「道高一尺，魔高一丈」、「野
火燒不盡，春風吹又生」，⁴⁰⁰只會愈計較愈多、慾望沒完沒了，
而終使「民無所措手足」，或引殺、弑並至而「不奪不饜」，永遠
得不到安寧。所以，必須另開「善」（非利）的價值方向，至少不
能逕往「惡」（利）的價值方向去，恐怕會沒完沒了、一直惡性循
環下去。於是，至孟子乃公然排斥「利」，⁴⁰¹並於全書發端記與
梁惠王問答，言曰，

「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。」⁴⁰²《孟子》 梁
惠王 上一

漢代學者趙岐，言「以利為名，則有不利之患矣」，注曰：

「孟子知王欲以富國強兵為利，故曰：王何以利為名乎？亦有仁義之道
可以為名。以利為名，則有不利之患矣！ 各欲利其身，必至於篡弑，

³⁹⁸ 同註 22，頁 31。

³⁹⁹ 同上註，頁 15。

⁴⁰⁰ 筆者此說與同《鹽鐵論》之辯言，人一旦開始存心要搞「利」，其餘方法手段盡是人想出來的，都會各顯神通、層出不窮，根本難以杜絕。例如，筆者身處的時空，皆以「財產」立論的智慧著作權，根本無法禁絕同樣希望賺錢牟利的廠商；是故，一直有侵犯著作權、盜印外文原文書刊的問題，屢見不鮮。我檢調配合美國書商要求做查緝動作，剛開始還能有不少斬獲可以捧獻給美國書商，但愈近以來，我業者已想出變通因應之對策，多採「人書分離」的方式來逃避查緝，也就是在店內接單而另擇隱密處所影印，死灰復燃的成效已難抑制。（註）：何祥裕、張宏業，〈查影印原文書北中南搜索〉，《聯合報》，民 93.10.7，版 A9。

⁴⁰¹ 同註 10，頁 100-103。

⁴⁰² 同註 21，頁 4。

則國為矣。論語曰：放於利而行，多怨。故不欲使王以利為名也。」⁴⁰³

正所謂「以若所為求若所欲，猶緣木而求魚也」，更且「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」《孟子》〈梁惠王·上七〉，⁴⁰⁴而痛申言「利」者實為「民賊」〈告子下〉，⁴⁰⁵是「此所謂率土地而食人肉，罪不容於死」〈離婁上〉，⁴⁰⁶其罪實當「故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊、任土地者次之」〈離婁上〉。⁴⁰⁷因此，先秦儒家的作為就務在，先必須要擺脫以「利」存心的本質大前提，百姓也才能有所「安宅」。正是學者蕭公權所言，

「蓋根據性善之理論，孟子不僅注意行為之效果，而兼重視其動機。夫利國乃當務之急。罷兵亦至美之事。孟子平日所言裕民止戰諸端，就其效果論之，殆不與梁王宋慳之至相遠。而孟子並非之者，則以二人之言利，不根於仁心之不忍，而助長涼血之自私。推其流弊所及，必至君私其國，人私其身，上下交征利而國危矣。若反其道而行之，以不忍人之心，行不忍人之政，則不求利而立在其中。以較求自利者之反致交害，其得失固不可以道里計。」⁴⁰⁸

總的來說，中國先秦儒家認為，配合中國物質環境的生存需要，中國整理長遠必須要處理成，「集體」、「心靈」的價值道路，而「非利」是當中最為緊要的關鍵。故先秦儒家所定義的「人」，是一種狹義的人，也就是著重人「不忍人之心」的「純人」部分，

⁴⁰³ 同註 387，頁 23。

⁴⁰⁴ 同註 21，頁 8-11。

⁴⁰⁵ 同上註，頁 102。

⁴⁰⁶ 同上註，頁 60。

⁴⁰⁷ 同上註。

⁴⁰⁸ 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：中國文化大學出版部，民 71，頁 94-95。

而這裡頭最根本的差異，就在於以「非利」為「存心」的「幾希」差別。故而《論語》〈里仁〉子曰「君子喻於義，小人喻於利」、⁴⁰⁹「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」。⁴¹⁰且宋代學者朱熹，亦明此為「處世之要」——即漢代學者董仲舒，所謂「正其誼（義）不謀其利，明其道不計其功」《漢書》〈董仲舒傳〉。⁴¹¹

參、先秦儒家「有所為」而為的純「人」

筆者前篇探討了，先秦儒家的純「人」（即：A）內涵之一，是以「存心『非為利』」為其立論之基礎，也就是「不為」利而為。那麼，接著下來的問題是，那有必須、一定要「為」什麼而為嗎？

一、「擇善而固執」 「持其志，無暴其氣」的不動心

首先，先秦儒家是有一定道理的持守與價值的判斷取捨，人是必須有所「為」而後作為。在《孟子》〈公孫丑〉上二篇，孟子曾與弟子公孫丑論及，何以養「勇」的層次。言北宮黝之養勇，以「不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝。不受於褐寬博，亦不受於萬乘之君。視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之」，⁴¹²也就是說，北宮黝之勇，是比較屬於形而下的有形層次，仍必需透過外在具體的人事物來襯托，以表達「必勝」之強。

⁴⁰⁹ 學者陳大齊認為，此處乃「故解君子與小人為德與無德者其義較順」，而不認為此處君子、小人之別是有、無「位」之義；亦即筆者所謂「存心是否為利」之辨。（註）：陳大齊，《孔子言論通貫集》。台北：台灣商務，民 71，頁 146。

⁴¹⁰ 同註 22，頁 15。

⁴¹¹ 同註 305，頁 209。

⁴¹² 同註 21，頁 23-26。

更進而，言孟施舍之養勇，以「曰：『視不勝猶勝也。量敵而後進，慮勝而後會，是畏三軍者也。舍豈能為必勝哉？能無懼而已矣。』」，也就是說，孟施舍之勇，已是比較屬於形而上的無形層次，已不需依賴外在的具體有形，只消內在心中持志以「無懼」之信念，便已能超脫形體數量的束縛。屬此類「無疑」的心態，有著一股既然已決定了目標方向，就一定要做到，就算為此而戰死也無所謂，反正只要能朝向這個目標努力，盡心力而為之，即便不能完成，也要倒臥在這個方向上。

最後，言曾子之養勇，以「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。』」，曾子「勇」的層次與孟施舍相似，但更進一步，而能有「守約」。一如宋代學者朱熹言道，「言孟施舍雖似曾子，然其所守乃一身之氣，又不如曾子之反身循理，所守尤得其要也」。⁴¹³亦即，曾子也已能超越形體數量的牽絆，是形而上的「勇」層次，而且，這類心甘情願、即便死亦足矣的心志持守，還更能「是知得其要，為得其大也」，⁴¹⁴而更能死得其所。

也就是說，先秦儒家「雖千萬人，吾往矣」，是必須先就「有道理」的「義」來「自反」，視「不縮」或「縮」，然後才有「雖褐寬博，吾不惴焉」或「雖千萬人，吾往矣」的作為。而非不問道理、無端堅持一通，或去堅持一些不論究是非對錯、專一以凡事皆不要堅持為堅持的東西。所以，北宮黝、孟施舍與曾子三者，其間的差別，就正如清代學者焦循所言，曾子是「義之強」、「曾子之勇，則有懼、有不懼，一以義不義為斷」言，

⁴¹³ 同註 378，頁 321。

「黜以必勝為強，不如施舍以不懼為強。然施舍之不懼，但以氣自守，不問其義不義也。曾子之強，則以義自守，是為義之強也。推黜之勇，生于必勝；設有不勝，則氣屈矣。施舍之勇，生於不懼；則雖不勝，其氣亦不屈，故較黜為得其要。然則施舍一以不懼為勇，而不論義不義；曾子之勇，則有懼、有不懼，一以義不義為斷。此不獨北宮黜之勇不如，即孟施舍之守氣，亦不如也。」⁴¹⁵

故其後，孟子並言其與告子「不動心」的差異。其間最大的差異點也就在這，就是同樣屬於形而上層次的「志」之「持、守」，但是，告子並不論義或不義、不管有沒有道理，凡是但一概以「勿求」為是。先秦儒家則否，而是有「可」與「不可」，是必須有一定道理的持守與價值的判斷取捨，

「曰：『敢問夫子之不動心，與告子之不動心，可得聞與？』告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」⁴¹⁶《孟子》 公孫丑 上二

正如同，清代學者毛奇齡《逸講箋》所云，是孟子嘗言「天將降大任」要「所以動心忍性，曾益其所不能」，又豈能只徒不動心為是，必是要「專以直道養其心」來「持志」，動不動心則端以「直」「義」自反，絕非僅止於「徒抱此冥頑方寸，謂之不動」，而是要「明有前事」的，其言：

⁴¹⁴ 焦循（清），《孟子正義》。北京：中華書局，民 87，頁 193。

⁴¹⁵ 同上註，頁 193-194。

⁴¹⁶ 同註 21，頁 23-26。

「告子惟恐求心即動心，故自言『勿求於心』。心焉能不動？裁說不動，便是道家之『嗒然若喪』，佛氏之『離心意識參』，儒者無是也。孟子平日，亦以存心求放心為主，未嘗言不動。學人用功，不使不動，此不過以卿相王霸不撓於心，直是得失不讐，寵辱不驚，一鎮定境界，故孟子自言不動心有道，則明有前事矣。此不動心，只是老子所云『寵辱不驚』，孟子所云『大行不加』，孟子自言將降大任，必動心忍性，豈有大任是身，而尚可侈言無懼，肆然稱不動心者？有直養一道，則專以直道養其心，使心得慊然而氣不餒，此即孟子所云『持志』。是不動心之道，有直從心上求者，自反是也。曾子自反只求心；北宮黝、孟施舍養勇，則但求氣；惟告子責不求心，并不求氣。徒抱此冥頑方寸，謂之不動。」⁴¹⁷

並有若，宋代學者朱熹，言「蓋其內外本末，交相培養。此則孟子之心所以未嘗必其不動，而自然不動之大略也」。⁴¹⁸

而這個一定的道理與價值，先秦儒家認為，就是人性本有的「善」心。萬端皆應以此為準，以此「持志」、以此度其「義、直」之進退可否，斷不可只限於有形言語之間、或只盲目堅持，而卻不求其「善」之存心，如此不可為「善養」者，應「當以心為正」⁴¹⁹以論人。是學者焦循所謂：

「蓋人有惡心，而詐善其辭氣以欺我，我之心不為之動，則能知其心，

⁴¹⁷ 毛奇齡（清），《逸講箋》，四庫全書存目叢書，經部冊 173。台南：莊嚴文化事業，民 84，頁 62-68。

⁴¹⁸ 同註 378，頁 322。

⁴¹⁹ 漢代學者趙岐，注：「告子為人勇而無慮，不原其情。人有不善之言加於己，不復求其心有善也，直怒之矣，孟子以為不可也；告子知人知有惡心，雖以善辭氣來加己，亦直怒之矣，孟子以為是則可，言人當以心為正也。告子非純賢，其不動心之事，一可用，一不可用也。」（註）：同註 387，頁 135。

而不惑於其詐，故可也。若人本有善心，而言語之間，不免暴戾，如鬻拳之諫，先軫之唾是矣。我則但怒其言，不復能知其心，故不可也。斯時能持其志，則度其可否，而知其直不直、義不義，義則伸吾氣以往矣，不義則屈吾氣以退矣，此持志以帥氣之道也，志壹則動氣也。若不能持志，不度其可否，不問其直不直、義不義，而專以伸吾氣為主，是壹氣也。此孟施舍守氣之道也，是不持志而暴其氣也。然告子勿求於氣，並不求於心，雖不暴其氣，而亦不持其志。則是屏心與氣於空虛寂滅，雖直與義所在，而亦卻而不前」⁴²⁰

是故「施舍有氣無志，告子無志無氣，曾子、孟子以志帥氣，則有志有氣」，⁴²¹曾子、孟子是以有所「為」與「不為」，而能有「人不為也，而後可以有為」《孟子》〈離婁·下八〉，⁴²²且「當仁不讓於師」《論語》〈衛靈公〉之持志，⁴²³此即《中庸》言「誠之者，擇善而固執之者也」〈第二十章〉。⁴²⁴

二、孔子「聖之時者」之仕

因此，更進一步，孟子盛讚孔子為「聖之時者」〈萬章·下一〉，⁴²⁵舉言孔子之「仕」有「孔子有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕」〈萬章·下四〉，⁴²⁶為「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也」〈公孫丑·上二〉；⁴²⁷而引有若曰孔子是「自生民以來，未有盛於孔子也」，併自言「乃所願則學孔

⁴²⁰ 同註 414，頁 194-199。

⁴²¹ 同上註，頁 199。

⁴²² 同註 21，頁 65。

⁴²³ 同註 22，頁 73。

⁴²⁴ 《中庸》，《禮記》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 160。

⁴²⁵ 同註 21，頁 80-81。

⁴²⁶ 同上註，頁 83-84。

⁴²⁷ 同上註，頁 23-26。

子也」，說孔子「金聲而玉振之」是「集大成」者，

「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」⁴²⁸《孟子》 萬章 下一

而與伯夷、伊尹與柳下惠不同道。

筆者以為，孟子之所以如此稱道孔子，原因就在於，雖然孔子與伯夷、伊尹與柳下惠皆「古聖人」，同樣皆是依有一定道理的持守與價值的判斷取捨，同樣具備「直」與「義」的作為上，故言「有。得百里之地而君之，皆能以朝諸侯有天下。行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。是則同」〈公孫丑·上二〉，⁴²⁹是「伯夷、伊尹與孔子，皆自反而配道義矣」。⁴³⁰但是，孔子比之伯夷、伊尹與柳下惠，還更具有可取之處。

在於，一類伯夷「聖之清者」的，其行是

「伯夷，目不視惡色，耳不聽惡聲。非其君不事，非其民不使。治則進，亂則退。橫政之所出，橫民之所止，不忍居也。思與鄉人處，如以朝衣朝冠坐於塗炭也。當紂之時，居北海之濱，以待天下之清也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。」⁴³¹《孟子》 萬章 下一

⁴²⁸ 同上註，頁 80-81。

⁴²⁹ 同上註，頁 23-26。

⁴³⁰ 同註 414，頁 219。

「伯夷，非其君不事，非其友不友。不立於惡人之朝，不與惡人言。立於惡人之朝，與惡人言，如以朝衣朝冠坐於塗炭。推惡惡之心，思與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉。是故諸侯雖有善其辭命而至者，不受也。不受也者，是亦不屑就已。」⁴³²《孟子》 公孫丑 上九

等於極端的排斥與「善」相違的一切世務。但如此作為，反倒的事實上，會有更多不可能實現的危機，因為，實在很難一味的去期待，一個實際上完全「善」的治世；於是，若仍只一味執於此，而不能有所權變以通達作為，那麼，最大的可能將是，什麼實際作為也沒有、都不去做。如此一來則「隘」，易與告子之徒持守不動心為是者，其結果將相去無幾了。

另一類伊尹「聖之任者」與柳下惠「聖之和者」的，其行是，

「伊尹曰：『何事非君？何使非民？』治亦進，亂亦進。曰：『天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也；予將以此道覺此民也。』思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，若己推而內之溝中，其自任以天下之重也。柳下惠不羞汙君，不辭小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。與鄉人處，由由然不忍去也。『爾為爾，我為我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？』故聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。」⁴³³《孟子》 萬章 下一

「柳下惠，不羞汙君，不卑小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。故曰：『爾為爾，我為我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？』故由由然與之偕而不自失焉，援而止之而止。援而止之而止者，

⁴³¹ 同註 21，頁 80-81。

⁴³² 同上註，頁 29-30。

⁴³³ 同上註，頁 80-81。

是亦不屑去已。」⁴³⁴《孟子》公孫丑 上九

等於極端地要實現政治的「善」道，無論現世實際如何混濁不堪、糟粕難耐，是「治亦進，亂亦進」，要「何事非君？何使非民？」，是以「使先知覺後知，使先覺覺後覺」，而「自任以天下之重」的使命感，是「惟憂民救亂之心切，故不憚委蛇容忍，周旋補救於其間，……決不藏此憂民救亂之才，欲行此蒙恥救民之道也」。⁴³⁵

但如此作為，則恐陷於「不恭」。也就是說，道理顯得太隨便，很輕易地就獲得的話，容易讓人在心態上就抱定「反正都會有」，反而會讓人根本不懂得珍惜，根本不當一回事，不會想要自己去探究其間「善」的道理，這樣很容易就會得而復失。而且，當一般人不明究理、不知其將陷於害之時，見你卻以先知、先覺自任，而強行不可為之仕，反倒會將你與北宮黝、孟施舍一類，歸成同一類之徒來看待，因為結果好像都只是在逞強、鬥勇罷了。

故而，孟子評其言「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。」〈公孫丑·上九〉，⁴³⁶此兩類均有不可取之處。漢代學者趙岐章指言「猶有所闕，介者必偏」，並注曰「伯夷隘，懼人來汙及己，故無所含容，言其太狹隘也。柳下惠輕，忽時人禽獸畜之，無欲彈正之心，言其大不恭敬也」。⁴³⁷就如，清代學者焦循所言，

「乃伯夷之『非其君不仕，非其民不使』，尚專於清；伊尹之『何是非

⁴³⁴ 同上註，頁 29-30。

⁴³⁵ 同註 414，頁 248。

⁴³⁶ 同註 21，頁 29-30。

君，何使非民』，尚專於任。任之不已，則流於黜、舍；清之不已，則流於告子。故雖能「集義」，又必『量時合宜』，而要之於孔子之『可仕可止，可久可速』」⁴³⁸

理應是孟子欲「舉一伯夷以戒人之輕進，舉一柳下惠以戒人之輕退」，⁴³⁹因為「三子之行，各極其一偏，孔子之道兼全於眾理」。⁴⁴⁰

總的來說，筆者一路從孟子所言道的，北宮黜到孟施舍，再推升到告子、曾子，更高至孔子、伯夷、伊尹與柳下惠，孟子所要表達的是，一層比一層高、愈來愈具備的「善」之價值意義。北宮黜徒具「氣」之勇、強，只是具體形而下的，並無意義；至孟施舍雖已有「無懼」之勇、強，已能超脫具體有形的束縛，但是不得其「約」，仍無意義。告子雖一可於「不得於心，勿求於氣」，可以破悉惡人的巧言善色之辭，但是，卻徒守冥頑方寸而不動心，而嚴重忽略、淡棄了，人本有的「善」心，如此則亦無意義可言。

而最終的伯夷、伊尹與柳下惠，雖同為「古聖人」，皆明是「善」之「直」「義」持守以自反，但是，卻仍不如孔子「聖之時者」的通權達變，來得更適合時代的需要。即無論中國時空朝代的人事更替如何頻繁，務求讓中國先秦儒家「善」的心性道統傳承、存續下去，而更能對應著不同的時空條件，適合變數調整做法，正是孟子言「聖人之行不同也，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已矣」〈萬章·上七〉。⁴⁴¹孟子曰：

⁴³⁷ 同註 387，頁 170-172。

⁴³⁸ 同註 414，頁 219。

⁴³⁹ 同上註，頁 249。

⁴⁴⁰ 同註 378，頁 441。

⁴⁴¹ 同註 21，頁 77-78。

「居下位，不以賢事不肖者，伯夷也。五就湯，五就桀者，伊尹也。不惡汙君，不辭小官者，柳下惠也。三子者不同道，其趨一也。一者何也？曰：仁也。君子亦仁而已矣，何必同？」「君子之所為，眾人固不識也。」⁴⁴²《孟子》 告子 下六

肆、先秦儒家以「不忍人之心」存心的純「人」

於是，我們從前面的討論可以知道，先秦儒家是必須有一定道理的持守與價值的判斷取捨，是有所「為」而後作為。那麼，接著下來的問題是，那要「為」什麼呢？也就是，「人」要以什麼來持守存心呢？—為「不忍人之心」而作為，就是先秦儒家的「人」（即：A）用以持守存心的道理。

一、「義內」 人類主觀價值意識的作為

孟子在談及如何充養「浩然正氣」時，曾以宋人「揠苗助長」為例，來說明其「非徒無益而又害之」的反效果作為，而要在「以直養而無害」，是「集義所生」非「義襲而取之」，必「有事焉而勿正，心勿忘，勿助長」、「無若宋人然」曰，

「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則

⁴⁴² 同上註，頁 100。

稿矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。」⁴⁴³《孟子》 公孫丑 上二

因為孟子認為，為「不忍人之心」的作為，是本於人之「內」的集義所生者，絕非由「外」的義襲而取之；故言其「直」，是就人本身就是、就有的特質，只需要人直接存養而「無害」便是，不必還刻意地向外去求取。所以，申辯告子言「我故曰，告子未嘗知義，以其外之也」，認為告子的「義外」之說，是根本錯誤。

是故，孟子以「耆炙」與「飲食」為例，說明「義」不是一種對「外在客觀事實」的反應，而是直接根源於人類「主觀價值意識」的作為，⁴⁴⁴

告子曰：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異，於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」⁴⁴⁵《孟子》 告子 上四

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」
「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」「酌則誰先？」曰：「先

⁴⁴³ 同上註，頁 23-26。

⁴⁴⁴ 此筆者依本論文「價值」研究的脈絡發明，並合見前篇章節的闡述，主要有兩點意涵：一、「主觀」是有意義的，是人類「人文知識」的本質；二：具備有「『質』的普遍性」，即「『質』的純度」，屬於「絕對道德」的「A」。

⁴⁴⁵ 同註 21，頁 89。

酌鄉人。」「所敬在此，所長在彼，果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「敬叔父乎？敬弟乎？彼將曰『敬叔父』。曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰：『在位故也。』子亦曰：『在位故也。庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。』」季子聞之曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬，果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水，然則飲食亦在外也？」⁴⁴⁶《孟子》告子上五

也就是說，對於「長」與「敬」的作為，絕不是客觀表面的「長」「白」或「位」就能決定作為的，絕非只是單純、無意識的刺激反射動作而已；人之所以會如此，主要是取決於人的道德本心——「不忍人之心」作為，就像人們對吃烤肉的喜好與對飲食的抉擇一般，主要是根源於人類「主觀價值意識」的作為。

如果，人根本從來就不具備有這層「主觀價值意識」，也就是人毫無「不忍人之心」之道德本性的話，則什麼「位」或「長」也就毫無意義；坦白說，也就是諸如此類的倫理輩分或敬長尊賢的動作，人類不是一定要有的，人類之所以會有如此，除非你是用強暴脅迫來的，否則，一定是要有某種「主觀價值意識」的驅動，人類才可能如此作為。

是故，孔子言「仁」曰「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」《論語》〈顏淵〉，⁴⁴⁷這種「為仁由己，而由人乎哉」的態度，與孟子所強調的「由仁義行，非行仁義」〈離婁下〉、⁴⁴⁸「義內」〈告子上〉，⁴⁴⁹而或發至為「性

⁴⁴⁶ 同上註，頁 90。

⁴⁴⁷ 同註 22，頁 51。

⁴⁴⁸ 同註 21，頁 66。

善」之說，其實系出同源、脈絡一貫，就是著重人類「主觀價值意識」的作為，且不被「外在客觀事實」所侷限，這向來都是先秦儒家一貫堅持、強調的道理與態度。⁴⁵⁰

所以，孟子對於告子認為，舉凡「白」或「長」「性」之類的東西，性質都一樣，並無差異或不同，猶如「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白」，是「生之謂性」，

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」⁴⁵¹《孟子》
告子 上三

就極其深不以為然，甚至反唇相譏，「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」與「不識長馬之長也，無以異於長人之長與？」。孟子認為「白」與「長」「性」的性質是不同的，因為「白」並不涉及人類道德的「主觀價值意識」，而「長」「性」卻有，兩者絕不可以相等比較。故漢代學者趙岐曰「物雖有性，性各殊異。惟人之性，與善俱生。赤子入井，以發其誠。告子一之，知其麤矣；孟子精之，是在其中。」⁴⁵²

也就是說，它的本質是根源於天生人性的，是人類與生就俱

⁴⁴⁹ 同上註，頁 90。

⁴⁵⁰ 此見筆者本論文前篇，從「不動心」至孔子聖之時者—「仕」的探討，層次逐漸拉抬提昇，其間標準就是對人類道德「善」的「主觀價值意識」之堅持，而愈能以超脫「外在客觀事實」的束縛牽絆。也就有如學者傅偉勳所言，它屬於一種「道理」，且這種道理它不是自然科學，「無須經驗事實的充分檢證或反檢證，但絕不能違反、抹殺或歪曲經驗事實。」（註）：傅偉勳，《從西方哲學道禪佛教》。台北：東大圖書，民 75，頁 228。

⁴⁵¹ 同註 21，頁 89。

⁴⁵² 同註 387，頁 470。

來的本性，本質上是屬於人類「先天」「先驗」的道德——「不忍人之心」，故無關「外在的客觀事實」與否，對應外在客觀事實而有的作為，只是在體現、實現我身為人的「主觀價值意識」——具有「不忍人之心」的道德必然作為。

二、「性善」 善充滿型的和（合）

（一）「人皆有不忍人之心」 先天道德價值意識

而且，先秦儒家認為，人類「主觀價值意識」的作為，就是根源於人類先天、皆有「不忍人之心」的「道德」性所使然地。孟子更認為，它具備有「善」的本質，

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。」⁴⁵³《孟子》 告子 上二

孟子認為，人類這個「主觀價值意識」的「善」本質，就如同「能順杞柳之性」與「水之就下」一般，是「非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣」，而可以「人之所不學而能者」、「所不慮而知者」就能「無不知」、「無他，達之天下也」，

「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

⁴⁵³ 同註 21，頁 89。

也。無他，達之天下也。」⁴⁵⁴《孟子》 盡心 上十五

是故「良知」、「良能」與「親親」、「敬長」這類作為，就是所有人類天生就都具備有的本質，是人類「先天」、「皆有」的，即「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也」、「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德」，

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。』」⁴⁵⁵《孟子》 告子 上六

清代學者焦循，也認為「性善」乃「民已能知覺」，而聖賢從而「教」之，申言人類這個「主觀價值意識」的「善」本質—先天道德價值意識，其「為之而能善，由其性之善也。」疏曰：

「以此教禽獸，禽獸不知也。禽獸不知，則禽獸之性不善；人知之，則人之性善矣。使己之性不善，則不能覺；己能覺，則己之性善。己與人同此性，則人之性亦善，故知人性之善也。人之性不能自覺，必待先覺者覺之，故非性善無以施其教，非教無以通其性之善。為之而能善，由其性之善也。世有伏羲，不能使禽獸知有夫婦之別；雖有神農，不能使鳥獸知有耕稼之教，善豈由為之哉，正『率性』之明

⁴⁵⁴ 同上註，頁 108。

證。」⁴⁵⁶

孟子的這個認為，天生人類的「主觀價值意識」一定皆含有「善」的本質，而直接了當地，確立先天人「性」就都是「善」的說法，宋代學者朱熹取程子之意言，認為這是「其所以擴前聖所之未發，而有功於聖人之門」。⁴⁵⁷也就是說，孟子這種直接將人類的「主觀價值意識」，冠上「善」的本質，並且認為這是「天生」、「皆有」——人類共通、共同都具備有的本質，這在當時是創舉。⁴⁵⁸

「性善」的文字於《孟子》一書也只兩處，一是〈滕文公〉篇「孟子道性善，言必稱堯舜」，⁴⁵⁹與〈告子〉篇弟子公都子問「今日『性善』」。而且，在《論語》〈公冶長〉篇，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」，⁴⁶⁰似也直接點明，即便是先秦儒家的開宗——孔子，對於「天生」的人性問題，亦只言「性相近也，習相遠也」〈陽貨〉，⁴⁶¹也並沒有明確直指「性善」的解答。那麼接下來，我們必須要問，孟子為什麼會如此呢？其間一貫的脈絡在哪。

（二）「人」理論化 脫去宗教的脈絡繼承

一則，筆者認為，這本來就是先秦儒家一直都在做的事，孟

⁴⁵⁵ 同上註，頁 90-91。

⁴⁵⁶ 同註 414，頁 317-318。

⁴⁵⁷ 同註 378，頁 352。

⁴⁵⁸ 學者牟宗三，稱之為「別開生面」。(註)：牟宗三，《圓善論》。台北：台灣學生，民 74，頁 22。

⁴⁵⁹ 同註 21，頁 38-39。

⁴⁶⁰ 同註 22，頁 19。

⁴⁶¹ 同上註，頁 79。

子「性善」論，是繼承一貫「人」的理論化—脫去宗教的脈絡使然。據學者徐復觀在《中國人性論史》的研究，就認為孟子所提出「性善」的說法，並非突然出現的，而是一種「長期發展的結果」。⁴⁶²據他研究指出，這種「人文精神」的躍動，自殷周之際便已開始，但是當時尚著重在「實際效果」上，⁴⁶³也就是說，是因為體認到實際社會秩序維繫的需要，必須建立起若干指導行為的規範準則，是有利害需要的產物；然後，再經由這樣的過程，從而發覺並確立出「人自身」的主體價值，也就是筆者所謂的「主觀價值意識」。

先秦儒家—孔子，則是最先據此進一步，將這種人類對自己「身為人」的認知—「主觀價值意識」做理論化的工作，

「經過孔子畢生的努力，而自覺到法則性的天命，實生根於人自身之中，而將人性與天命融合為一，使人的生命從生理的限制中突破出來；使抽象地法則，向人的生命中凝結，而成為可以把握的有血有肉的存在。於是人的行為規範的根源與保證，每個人即可求之於自身之中；所以他說『為人由己』」⁴⁶⁴

另據學者蕭公權的研究，也指出孔子雖然是「守舊黨」、「周化之順民」，但卻能「從周而不以方策為限」，而能進一步理論化，發明出其間身為「人」（仁）的思想意涵，

「從周正名為孔子政治思想之起點，亦為其政治制度之主張。孔子之學，如止於此，則仲尼不過一封建之後衛，周化之順民，忠實之守舊黨，

⁴⁶² 徐復觀，《中國人性論史》。台北：台灣商務，民 58，頁 161。

⁴⁶³ 同上註。

⁴⁶⁴ 同上註，頁 162。

未必遽能取得『賢於堯舜』之地位。蓋孔子從周而不以『方策』自限。承認時君之政權，而非以現狀為滿足。孔子於周制之中發明深遠之意義及目的，於是時王之禮，遂有超越時代環境而理想化之趨勢。此發明之中心，厥為『仁』之觀念。」⁴⁶⁵

也就是說，即在孔子之時，先秦儒家便已開始進行，確立「人」（仁）的理論化工作，但這都還是初步地「醞釀」階段，「孔子似乎還沒有把它客觀化出來，加以觀念的詮表」，⁴⁶⁶所以，延續到《中庸》言「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也」，⁴⁶⁷雖已有「天命之謂性，率性之謂道」的說法，仍未明顯涉及「善」的本質，仍未直言「性善」。這脈絡一貫將「人格」從「神格」中，獨立出來的理論化工作——「立其大本」，⁴⁶⁸直到孟子才完全確立，學者徐復觀認為，

「是人性論發展的里程碑。但『性善』兩字，直到孟子始能正式明白地說出。性善二字說出後，主觀實踐的結論，通過概念而可訴之於每一個人的思想，乃可以在客觀上為萬人萬世立教。從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命向人身上凝集而為人性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善：這是中國古代文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。」⁴⁶⁹

（三）以「心」言性 超「生之謂性」的脈絡繼承

⁴⁶⁵ 同註 408，頁 59。

⁴⁶⁶ 同註 462，頁 162。

⁴⁶⁷ 同註 424，頁 157。

⁴⁶⁸ 傅斯年，《性命古訓辨證》。台北：新文豐，民 74，頁 205。學者傅斯年，雖認為荀子才是真正繼承孔子道路以演進者，而不認為孟子是真正承繼孔子一脈之人；但是，對於孟子的「性善」說也認為是「務求脫去宗教色彩之哲學家」，「一反墨家自儒反動之路，轉向儒家之本而發展之，其立場比孔子更近……即比孔子更少宗教性。……此孟子不亟言天而侈論性之故與」，確能直就「人」以「立其大本」。

⁴⁶⁹ 同註 462，頁 163-164。

二則，先秦儒家「由孔子之教而開」「不從俗以說性」的一貫脈絡，⁴⁷⁰主要也就表現在要將「生」與「性」脫勾，⁴⁷¹而將「性」緊扣住「心」來作處理。故孟子由而明言「大體」「大人」，

「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，舍其梧櫝，養其楓棘，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？」

⁴⁷²《孟子》 告子 上十四

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。」⁴⁷³《孟子》 告子 上十五

而切忌人「養小以失大」，因陷於「耳目之官不思」而「蔽於物，物交物，則引之而已矣」，要人明辨「體有貴賤，有小大」，而「無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大

⁴⁷⁰ 同註 458，頁 22。

⁴⁷¹ 傅斯年，《性命古訓辨證》。台北：新文豐出版，民 74，頁 179-183。學者傅斯年，雖然認為先秦儒家的孔子之言「性」，並未如孟子之直言點明「性善」；但是，也認為孔子之言「性」，業已與春秋時代大異其趣，認為是「孔子之於天人論在春秋時代為開明進步論者」，只是因時代的限制，而處於「孔子之言性與天道，一如其政治論之為過度的、轉變的。」，不詳言耳。

⁴⁷² 同註 21，頁 95。

⁴⁷³ 同上註，頁 95。

人」。

易言之，其間「大」「小」之差別，就在於能否超越「生之謂性」的束縛。筆者前篇已有談論到這層思考，即所謂存心是否為「利」的幾希差別；也就是說，先秦儒家一貫存心「非為利」的純「人」思想，孟子繼承下來，並且進一步明白界分，言「物」與「耳目之官」是為「賤」「小」，而「人」之為「貴」「大」則是以有「心之官」，能「思而得之」。

因為，孟子認為能以存心非為利做思考的，只有純「人」的「心之官」能之，而它則是屬於能夠擺脫人與動物相同的部分，所以在言談「人性」之時，就必然地要擺脫這類「生之謂性」的混雜人，而將性定位在「心」—不忍人之心，以做為純人的理論依據。學者徐復觀言「心善」，

「耳目口鼻等等的作用，皆是與生俱來，所以一般人皆謂之性；但孟子以為這些作用的自身，並沒有道德的端緒，所以斥之為『小』為『賤』。道德的端緒僅具於人之心，乃尊之為『大』為『貴』。因此，孟子所說的性善，實際是說的『天之所與我者』的『心善』。」⁴⁷⁴

宋代學者朱熹，也認為告子的偏誤，就是未能明辨「性」「理」與「生」「氣」的不同，即「告子不知性之為理，而以所謂氣者當之」，也就是，將「純人—人」與「動物性人—物」混雜做一談，曰：

「性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而

⁴⁷⁴ 同註 462，頁 171。

上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若，不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性，所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。」⁴⁷⁵

如此一來，直以「心」言「人」，將「人」的價值意義，緊扣住「道德」與「善」、「不忍人之心」處理，於是，先秦儒家的價值判準，已再明白不過，可以立下分辨，而能有「人與動物面不同」之「大體」，或「人與動物面相同」之「小體」的分辨，並進而專以此養有「大人」或「小人」之別。所以，筆者認為孟子的「性善」論，就是承繼先秦儒家的一貫脈絡思維，更進而定立出清楚的價值取捨標準。故孟子屢言「規矩」的重要性，曰：

「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」⁴⁷⁶《孟子》 盡心 下五

「羿之教人射，必志於彀；學者亦必志於彀。大匠誨人，必以規矩；學者亦必以規矩。」⁴⁷⁷《孟子》 告子 上二十

「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。孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』」⁴⁷⁸《孟子》 離婁 上二

「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

⁴⁷⁵ 同註 378，頁 457。

⁴⁷⁶ 同註 21，頁 116。

⁴⁷⁷ 同上註，頁 96。

律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。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。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。故曰：城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不辟，貨財不聚，非國之害也；上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」⁴⁷⁹《孟子》離婁 上一

而正是「大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。」《孟子》〈盡心·上四十一〉，⁴⁸⁰孟子之道已明矣。

（四）因應環境需要「『善』充滿型的和（合）」

而且，依筆者看這套「規矩」—社會價值判準，也是為因應中國環境生存，所必需的作為。學者袁保新認為，孟子「即心言性」的立場，它最大的特色就在於擺脫經驗、實然的觀點，不再以自然生物、生理面的慾望去取決「人性」，而「從人具體、真實的生命活動著眼，指出貫穿這一切生命活動背後的，實際上存在著一種不為生理本能限制的道德意識—『心』」，⁴⁸¹而並沒有停滯在經驗的層面，他說，

「他採取先驗、應然的道路，直接就『由仁義行，非行仁義』的道德意識、心靈，來理解人性，並樹立起人之所以為人的尊嚴。孟子似乎非常清楚一點，如果我們接受『生之謂性』的判準而又始終不能掙脫經

⁴⁷⁸ 同上註，頁 56。

⁴⁷⁹ 同上註，頁 55-56。

⁴⁸⁰ 同上註，頁 113。

驗思考的框限，那麼人性的內容將只剩下生物學意義的本能、慾望，而善惡的問題將只能交給後天的經驗環境來解釋，甚至價值問題也將完全被這種經驗思考所解消。問題是，價值經驗是人性中最普遍的經驗，我們無法將價值抉擇、道德衝突的經驗還原給本能、慾望來解釋。孟子在最後表示『人之可使為不善，其性亦猶是也』，其實就是在說明經驗上人之為善或為不善，與肯定人本性上的善，應該分屬兩個層面來理解，而這也就是孟子『即心言性』的特色之一。⁴⁸²

也就是說，孟子要借由直接明確「性善」，以「心」言性的處理手法，意圖在立論基礎上，就將「人」（「人與動物面不同」）從「物」（「人與動物面相同」）中脫離出來，而不再將「人」只停留在「物」的生理慾望面。誠如筆者前述，此為孟子繼承先秦儒家的一貫脈絡思維；而且，更進一步，筆者認為這也是中國先秦儒家，為因應中國環境困難，所以必須選擇的道路——即「『善』充滿型的和（合）」。

並且，「和」（合）——也就是，人要達到和協（諧）的境界，以價值意義來維繫社會秩序，並避免傷害、減低衝突發生的方式，至少有以下幾種類型：⁴⁸³

先略以符號來表示，假設一整塊圓餅內，分別有甲、乙、丙三大區塊。亦即，每個人內在擁有甲、乙、丙三種特質；並且，每個人所具備的甲、乙、丙特質，因所佔比重的差異，而顯現在社會中，有分別著重甲、乙、丙三種不同特質的人，則，

⁴⁸¹ 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》。台北：文津，民 81，頁 49。

⁴⁸² 同上註，頁 48-50。

⁴⁸³ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。

一、第一類—「相互平衡」型的「和」(合)。就是，將甲、乙、丙都各自保留，並且各自發揮出各自特質的價值意義，讓甲、乙與丙的特質彼此配合，各盡所能、各發揮所長，讓整塊圓餅維持甲、乙、丙三大區塊的適當分布。

例如，學者柏拉圖在《理想國》一書，借其師蘇格拉底之言所建構的，是要讓金質、銀質、銅鐵質的人，各自發揮其功效，讓重理智的金質當統治者，重勇氣的銀質當衛國的軍人，而重慾望的銅鐵質則從事一般農工商的生產，達至各守其份、各司其職的「正義」和協社會，就如同樂曲的高中低音間，⁴⁸⁴相互諧調配合。因為「既然有三種明顯的階級，則任何的相互干預或變甲為乙，對國家都有莫大傷害」，且「這種交換並越級管別人的閒事，必會毀掉國家」。⁴⁸⁵說，

「一切公民雖然都是同胞，但上帝製造人類的時候，則受以不同的天賦。其由金質製成的，有統治的能力，應享有最高的榮耀。其由銀職製成的，唯軍人階級，輔佐金質階級而執行其命令。其由銅鐵質製成的，就成為農夫與工匠。」⁴⁸⁶

「當這位鞋匠或其他天性應該是工匠的人，因為財富、體力或徒眾眾多等其他類似的優勢，而意圖成為軍人，或者身為軍人確意欲治理國政。諸如此類，沒有這份天賦能力，確強要篡奪另一方的職責，則必然導致不能稱職，而國家繼之覆滅也是意料中的事。」⁴⁸⁷

二、第二類—「善充滿」型的「和」(合)。就是，若甲代表

⁴⁸⁴ Plato, *The Republic*. New York: Vintage Books, 1991, pp. 443d-443e.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 434c.

⁴⁸⁶ Ibid., pp. 415a-415c.

⁴⁸⁷ Ibid., p. 434b.

「善」的特質，則乙與丙都必須向甲來靠攏，乙與丙都必須認同並服從以甲為主的特質；甲特質的價值意義，絕對凌駕在乙、丙之上，甚至乙、丙特質的價值意義，必須被淡化或徹底打掉、消除，讓整塊圓餅大多充滿甲的區塊，而乙、丙的區塊比例則降至最低，甚至讓整塊圓餅就只有甲，一切均以回歸甲的特質，作為唯一的價值意義判準。

三、第三類—「皆空無」型的「和」(合)。就是，將甲、乙、丙都去除，任何特質都沒有價值意義或功效，更無所謂誰凌駕或認同誰的問題，讓整塊圓餅裡頭根本什麼也沒有、完全是空的，甲、乙、丙通通都要被打掉。

例如，佛教所言的「空」，它所架構的類型，不但「惡」的部分要被去除，甚至「善」的部分也不可以有。因為，這一切都只會帶來無謂的「貪、瞋、癡」，將只是不斷輪迴再生的因緣眾生相，此間因果循環、永無止境—「苦海無涯」；根本地解決之道，是要能跳脫因果輪迴的「生相」中，「不動念」以達到一種「涅槃」(梵語 Nirvana，原意指吹滅或吹滅的狀態)的完滿境界—「佛」(菩提)，那是一種了無掛念、無苦無樂的至「空」—真正的清淨之地(西方極樂世界)。⁴⁸⁸就如《大般涅槃經》⁴⁸⁹反覆論述的「佛性」、「虛空」、「無我」與「自在」的關係，曰「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空」、「佛性常恒無有易變」〈第 27 卷〉，⁴⁹⁰並言道：

「如汝所言佛性不斷，云何一闡提斷善根者。善男子。善根有二種：一

⁴⁸⁸ 詳見學者梁啟超，《佛陀時代及原始佛教教理綱要》。台北：台灣中華書局，民 76，頁 9-33。

⁴⁸⁹ 筆者謹據，北涼天竺三藏曇無讖，在 AD421 年於中國北方姑臧，所譯《大般涅槃經》共四十卷屬《北本》，列大乘經涅槃部。

者內，二者外，佛性非內非外，以是義故佛性不斷。復有二種：一者有漏，二者無漏，佛性非有漏非無漏，是故不斷。復有二種：一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷」⁴⁹¹《大般涅槃經》第22卷

「涅槃無我大自在，故名為大我。八者如來遍滿一切諸處猶如虛空，虛空之性不可得見，如來亦爾實不可見，以自在故令一切見，如是自在名為大我，如是大我名大涅槃。」⁴⁹²《大般涅槃經》第23卷

又或者例如，道家所主張的「無為」，它藉由層次的不斷提昇與質性的相互對照，來說明人類作為的能力，是極其有限且毫無意義，認為堅持某種一定的是非對錯標準、價值意義，非徒無益且有害，要人「為道日損」、「鼓腹而游」，不必因執著在意而徒增煩擾。故曰：

「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，道之華而亂之首也。為道者日損，損之又損之，以至於無為。無為而無不為也。」⁴⁹³《莊子》外篇 知北遊

「素樸而民性得矣。及至聖人，蹇蹇為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣。澶漫為樂，摘辟為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊！白玉不毀，孰為珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰為文采！無聲不亂，孰應六律！夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。民能以此矣！及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踉蹌好知，爭歸於利，不可止

⁴⁹⁰ 《大般涅槃經》，正藏經。台北：新文豐出版社，民69，頁61。

⁴⁹¹ 同上註，頁12。

⁴⁹² 同上註，頁27-28。

也。此亦聖人之過也。」⁴⁹⁴《莊子》外篇 馬蹄

四、第四類—「往外去認同」型的「和」(合)。就是，甲、乙、丙都不要，而要往外去認同一個「丁」，這個「丁」，它不在這整塊餅裡面，而在這整塊餅之外；而且，甲、乙、丙的特質都無價值意義，只有「丁」才是有價值意義的，它絕對高於整塊餅內的任何特質，是真正支配主宰的因素，具有至高無上、不容質疑的特質，它永遠對、絕不會錯。而且，它也絕不是在這整塊餅內的甲、乙、丙特質，所能夠理解知道的，所以在這整塊餅內的甲、乙、丙，唯有去「信仰」它、遵照它的意旨行事。

例如，伊斯蘭教信仰唯一的真主阿拉(al-ilah)，祂是真正支配、主宰人類現世的「神」，人類的現世生活並不重要，因為人類根本無法在現世尋得真正的價值意義，人類現世的一切做為，都必須信仰真主、聖人、啟示、天使與末世審判—五大「基本信條」，以擺脫墜落火獄，乞求來世的永生，死後上天堂才是價值意義的真正所在。根據《古蘭經(Qur'an)》，⁴⁹⁵記載：

「你說：祂是真主，是獨一的主；真主是萬物所仰賴的；祂沒有生產，也沒有被生產；沒有任何物可以做祂的匹敵。」⁴⁹⁶ 忠誠（以赫拉斯）第 112 章

「真主，除祂外絕無應受崇拜的；祂是永生不滅的，是維護萬物的；瞌睡不能侵犯祂，睡眠不能克服祂；天地萬物都是祂的；不經祂的許可，

⁴⁹³ 同註 52，頁 558-559。

⁴⁹⁴ 同上註，頁 327-330。

⁴⁹⁵ 筆者謹據，聖城麥地納版的簡體中文譯解《古蘭經》。沙烏地阿拉伯王國，聖城麥地納：法赫德國王古蘭經印製廠印製出版，回歷 1407 年。

⁴⁹⁶ 《古蘭經》。沙烏地阿拉伯王國，麥地納：法赫德國王古蘭經印製廠，回歷 1407，頁 604。

誰能在祂那裡替人說情呢？祂知道他們面前的事，和他們身後的事；除祂所啟示的外，他們絕不能窺測祂的玄妙；祂的知覺，包羅天地。天地的維持，不能使祂疲倦。祂確是至尊的，確是至大的。」⁴⁹⁷ 黃牛（百格勒）第 2 章：第 255 節

「大難，大難是什麼？你怎麼知道大難是什麼？在那日，眾人將似分散的飛蛾，山岳將似疏鬆的采絨。至於善功的份量較重者，將在滿意的生活中；至於善功的份量較輕者，他的歸宿是深坑。你怎能知道深坑裡有什麼？有烈火。」⁴⁹⁸ 大難（嘎里爾）第 101 章

「你們把自己的臉轉向東方和西方，都不是正義，正義是信真主，信末日，信天神，信天經，信先知，並將所愛的財產施濟親戚、孤兒、貧民、旅客、乞丐和贖取奴隸，並謹守拜功，完納天課，履行約言，忍受窮困、患難和戰爭。這等人，確是忠貞的；這等人，確是敬畏的。」⁴⁹⁹ 黃牛（百格勒）第 2 章：第 177 節

是故，承吾上所述，中國先秦儒家就是「『善』充滿型的和（合）」。它沒有停滯在生理、生物慾望面，而直以「心」全就「人」的價值意義，以緊扣住「道德」與「善」、「不忍人之心」的處理，來作為先秦儒家唯一價值認同的判準。

以筆者看，中國先秦儒家就是試圖透過，這類「『善』充滿型的和（合）」處理手法，以便能夠最大程度的，擺脫「利」的物質束縛；藉由明確抬昇、肯定「善」的價值意義，而讓除了「善」之外的一切事務，都淡化其重要性或甚至相互排斥，以便開出「道

⁴⁹⁷ 同上註，頁 42。

⁴⁹⁸ 同上註，頁 600。

⁴⁹⁹ 同上註，頁 27。

德」—心靈滿足的價值出口。

如此一來，藉由將「善」的道德價值意義，與生理、生物慾望面脫勾處理，便可以由立論基礎上，就確立起「人」「非利」存心的道德價值，而能夠最大程度的符合，中國物質環境難以為繼，整體長遠必須塑造出，以「非個人」之「集體」解決，與「非利」之「心靈滿足」，為價值出口的需求。

所以，孟子說即使是「聖人復起」也「必從吾言矣」、「不易吾言矣」，漢代學者趙岐言其「所由不同，大要當同歸，但殊塗耳」，⁵⁰⁰清代學者焦循直疏，曰：「蓋孟子之稱堯舜，即孔子刪書首唐虞，贊易特以通變神化歸於堯舜之意也。又非荀子所知也。孟子學孔子之學，惟此『道性善』『稱堯舜』兩言盡之」，⁵⁰¹中國先秦儒家一脈相承。

三、「安宅」 人類道德的平等、公平參與

由筆者上述的討論下來，我們可以得知，中國先秦儒家脈絡一貫所認為的「道德」，就是人類根源于「不忍人之心」而發，並且充滿「善」的「主觀價值意識」。

孟子直申言其為「四端」之說，

「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

⁵⁰⁰ 同註 387，頁 417。

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。」⁵⁰²《孟子》 公孫丑 上六

孟子認為，一如「乍見」的瞬間、直接反射動作，根本不必勉強或再做思考，或甚至連想控制也控制不住。漢代學者趙岐注，曰「所以言人皆有是心，凡人暫見小小孺子將入井，賢愚皆有驚駭之情，情發於中，非為人也，非惡有不仁之聲名，故怵惕也」。⁵⁰³宋代學者朱熹引言道，

「言乍見之時，便有此心，隨見而發，非由此三者而然也。程子 程顥曰『滿腔子是惻隱之心』。謝氏（謝良佐）曰『人須是識其真心。方乍見孺子入井之時，其心怵惕，乃真心也。非思而得，非勉而中，天理之自然也。內交、要譽、惡其聲而然，即人欲之私矣。』」⁵⁰⁴

「不忍人之心」不是邏輯上的假設，是實在人的良心「當下呈現」，⁵⁰⁵是人類再自然不過的「天生本能反應」，「四端」就如同人之有「四體」乃是「本然全具」，⁵⁰⁶性善的本源就在人的身上，⁵⁰⁷如果沒有就已經不是人了——「非人也」。

也就是說，先秦儒家將這種只界限在「人與動物面不同」的純「人」，作為人類可以「共通」的特性，具有「『質』的普遍性」

⁵⁰¹ 同註 414，頁 319。

⁵⁰² 同註 21，頁 28-29。

⁵⁰³ 同註 387，頁 162。

⁵⁰⁴ 同註 378，頁 329。

⁵⁰⁵ 楊澤波，《孟子與中國文化》。貴陽：貴州人民出版社，民 89，頁 143。

⁵⁰⁶ 同註 378，頁 330。

⁵⁰⁷ 學者梁啟超言「孟子……從全部看來，絕對主張性善。性善的本源只在人身上，有仁義禮智四端，而且四端亦就是四本。」（註）：梁啟超，《儒家哲學》。台北：台灣中華書局，民 76，頁 77。

(即：A)。而且，儒家的純「人」，雖然是狹義地，但是所有人對這項「本質」的擁有，卻是無絲毫差異的，是每個人與生俱來——「先天」「皆有」的本質，故孟子然曰「人皆可以為堯舜」，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；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。」⁵⁰⁸《孟子》 告子下二

明言「何以異於人哉？堯舜與人同耳。」〈離婁〉，⁵⁰⁹擁有身為「人」的本質，是所有人都與生俱來的，絕不會因為堯舜、聖賢與否，而在這項本質上有何特別例外，任何人都一樣。甚至，孔子還認為「堯舜其猶病諸」，可見「人」(即：A)的道理標準，是完全超脫單獨、個別性的「個人」(即：a1.a2.a3...an.)。

而筆者認為，這種從「人」(即：A)的角度切入，完全剔除個別或時空差異性的說法，就是「平等」——「道德的平等」。是所有人都與生俱來、先天皆有的本質，亦即只要你肯做，任何人都可以從自身求得，而不必假於外求。中國先秦儒家對「人」的「本質」，是「先天」「皆有」的見解，顯然與古希臘學者亞里斯多德，有著明顯的差異。

(一) Aristotle 的「後天城邦生活」與「天生奴隸」說

⁵⁰⁸ 同註 21，頁 97-98。

首先，亞里斯多德言的「德行」(Virtue)，是必須經由「後天」，過「城邦」(polis)生活來養成。雖然，它是一種「自然就如此」的東西，如同石頭自然就會向下落，而火焰卻絕不會下降，自然就存在的「習性」不會改變，它有著「先天的傾向、潛能」；但是，更重要地決定在「後天」，無論「理智德行」或「倫理德行」的「傾向、潛能」，都必須透過後天長時間的培養——「自然地接受他們」，才能使這種「傾向、潛能」，成為堅定持久的習慣，以「達到完滿」。亞里斯多德說，

「德行分為兩類：一類是理智的，一類是倫理的。理智德行主要由教導而生成，由培養而增長，所以需要經驗與時間。倫理德行則是由風俗習慣沿襲而來，沒有一種倫理德行是自然生成的，因為沒有一種自然存在的東西能夠改變習性，例如，石頭本會下落，不能讓它習慣上升，即使你把它上拋一萬次也不行，同樣不能使火焰下降。凡是自然如此的東西，都不能用習慣改變它。所以，我們的德行既非出於本性，也非反乎本性生成，而是自然地接受了他們，通過習慣而達到完滿。」⁵¹⁰

也就是，亞里斯多德所強調的「本質來自於相同的實現活動」，而「本質正是因實現活動而不同」，⁵¹¹要能真正「學會」，靠的是「後天」的實現活動，亞里斯多德說，

「並且，我們自然地接受那些事物，先以潛能的形式把它隨身攜帶，然後在實現活動中把它展示出來。正如其他技術一樣，我們必須先進行實現活動，才能獲得這些德行。我們必須製作才能學會。例如，建造房屋，

⁵⁰⁹ 同上註，頁 70。

⁵¹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 1103a15-1103a20.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 1103b25.

才能成為營造師，彈奏豎琴，才能成為操琴手。」⁵¹²

其次，亞里斯多德言有「天生奴隸」(nature slave)的說法。因為，亞里斯多德認為，「人類必定存在著這樣的結合體，他們一旦沒有彼此便不可能生存」。⁵¹³所以，便有「天生的統治者」或為「天生的被統治者」的差別存在，這是一種「天生、自然」的產物，而且，對彼此都是「有益的」，就如同動物由靈魂與肉體所組成，而由「靈魂統治肉體，心靈與理智的因素統治情慾的部分，是自然且有益的」，⁵¹⁴亞里斯多德說，

「統治者與被統治者必須而且有益。一部分人天生就註定要被統治，一部分人則註定要統治。其間顯然都存在著，統治者元素合被統治元素的區別，這種特性源於整個自然，在有生命的事物中都存在這種特性，甚至無生命的事物中，也存在著某種為主的元素，例如一支樂曲中。動物由靈魂與肉體結合而成，其一在本性上是統治者，另一則是被統治者。這才是真正的關係，否則如同由肉體支配靈魂，那就是處邪惡、背離自然的狀態。此一原則可以適用於所有人類。」⁵¹⁵

亞里斯多德的這個觀念，如筆者前述，是屬於「『相互平衡』型的『和』(合)」，與其師柏拉圖的觀念一致，都要各本於其特質，各自發揮其「應當」的功能。而「天生奴隸」的特質是，

「奴隸的本性與質能，一是那種在本性上不屬於自己，而從屬於別人的人；二是它已成為別人的所有物，是別人的財產；三是它被當成是一件

⁵¹² Ibid., pp. 1103a25-1103a30.

⁵¹³ Aristotle, *Politics*, op. cit., p. 1252a25.

⁵¹⁴ Ibid., p. 1254b5.

⁵¹⁵ Ibid., pp. 1254a20-1254b15.

可以與所有者分離的財產、工具，主人可以任意地轉讓、買賣它。」⁵¹⁶

所以，凡是這些「自己缺乏理智，而僅能感應別人的理智」的「天生奴隸」，就應該發揮與「完全不能感應人理智，而服從於本能慾望的低等動物」一樣的功能，奴隸與家畜同樣，它們都是必須發揮以體力，來提供主人日常生活必需品的功效。⁵¹⁷如此一來，才是真正符合自然，彼此間是利害與共、各盡本份的朋友關係，具有共同利益且公平正當的。⁵¹⁸亞里斯多德說，

「自然賦予自由人與奴隸不同的身體，它使奴隸有強壯的體力，適用於勞役，自由人則體格挺拔，雖無益於勞務，但卻有益於無論是戰時或和平的政治生活。很明顯地，有些人天生即是自由的(nature free)，有些人天生就是奴隸(nature slaves)，對於後者來說，被奴役的狀態，不僅有益而且是公平正當的(just)。」⁵¹⁹

(二) 先秦儒家「仁者人也」、「義者宜也」之道德安宅

於是，我們可以發現，古希臘學者亞里斯多德在談及「人類的本質」時，雖亦言談「天生自然」，但是主要著重「後天」對此「傾向、潛能」的培養，而且強調「天生奴隸」的說法。等於說在「本質」上，就已有「先天、天生自然的差異」，根本否定本質相同，「德行」(Virtue)不是「天生」所有人都「皆有」的自然本

⁵¹⁶ Ibid., p. 1254a15.

⁵¹⁷ Ibid., pp. 1254b20-1254b30.

⁵¹⁸ 亞里斯多德這裡所謂的「自然」，意指全完依照「天生本質」的差異，所以建構的結合體關係，會產生相互依存的愛，可以相輔相承、互蒙其利；因為，部分與整體必然利害相同，就像身體與靈魂、或奴隸與主人一樣，雖分屬不同部分，有「天生本質」上的差異，但從主從關係上來看，卻是同一組體。若是濫用或誤用，妄由外力強暴或由律法強迫所形成的奴役，這類違反自然的奴役，反倒會因而充滿仇恨、敵對與利害衝突，必然損害雙方。(註)：Aristotle, *Politics*, op. cit., pp. 1255b5-1255b15.

⁵¹⁹ Ibid., pp. 1254b30-1255a2.

質，它是狹隘而有侷限性地，且必須假於外求，透過城邦生活才能獲致。一如學者江澄祥的研究指出：

「因他們認為人之內心，天生即有利害屬性各不同之部分，故德性乃表現於善良之一部分對其他部分之控制與調和之功夫上。要控制與調和，當不能只憑自身善良本性之發揮為已足，還需有駕馭他部與協調不同利害關係之知識與能力才能奏功。而此種知識與能力全須由自身之外求得，而且德性唯有於相對存在之各種關係中始能表現。」⁵²⁰

筆者認為，之所以在人類的「自然本質」假設，就會有這麼顯著的差異，主要的原因就出在，對環境生存的需求差異。中國物質的困境，它無法整體長遠的讓所有人，都只將人類生命意義與人生價值的定位，繼續停滯在「物質滿足」的定位上。於是，在物質資源不足，大多數人都只能勉強維持，基本衣食溫飽的情況下，如果人類的價值意義，仍只繼續以追求物質的講究、享受為唯一滿足的話，大多數人為求要能如願，勢必產生衝突戰端，爭奪以便搶占有限的物質資源。

於是，如何能在人類價值意義的定位上，找到一個所有人普遍、一般都能得到的價值意義，便成為中國先秦學者的當務課題。

521

⁵²⁰ 同註 219，頁 415。

⁵²¹ 筆者這裡必須先要補充說明。雖然，於《左傳》〈昭公七年〉中有所謂：「阜、興、隸、僚、僕、臺」的「奴隸」階級，按清代學者俞正燮《癸巳類稿》〈僕臣臺義〉篇指出其工作性質應是服侍貴族的人，也就是「勞心」者的附屬品，其主要來源概來自掠奪、征服戰爭的戰俘或罪犯及其家屬後代為之，且有奴籍一如牛馬物品，除非詔旨赦免釋放，否則不能脫除奴隸身份；這類人據學者江澄祥的研究指出：「他們在經濟、社會方面不具身分地位，也缺乏作用與意義」、「實只附屬於貴族之下的一批不具有獨立經濟與社會地位的人」，所以，儘管先秦儒家為「庶民」請命並強調其重要性，但卻對於這類介於「貴族」與「庶民」之間的奴隸，幾無著墨。但是，筆者認為這與先秦儒家以「人」所架構出的「安宅」之思想理論，並不相違背。因為，先秦儒家雖然不特別去提這一類人，對於道德良心「人皆有之」是否也適用於他們身上，先秦儒家也沒說，但卻也完全沒有從先秦儒家的思想理論中，進一步去「合理化」奴隸制度的存在。

先秦儒家提出的方法是，必須在「物質基本滿足」後，便立即做價值的轉換與提昇，以人類與生俱來的「道德」，做為人類生命的價值意義，另開出道德的「心靈滿足」出口。

對此，中國先秦儒家的思考是，曰：

「天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」⁵²²《孟子》 離婁下二十六

也就是譬如禹之治水，不以「逆」「鑿」而以「行」「水之道」，不「以鄰國為壑」而「以四海為壑」〈告子下〉，⁵²³能順就水的「故」「利」之趨勢，必以能順此水之自然本質，可以「行其所無事」。所以，中國先秦儒家認為，解決人類價值意義的定位，訣竅也在

而之所以如此，筆者認為先秦儒家將「貴族」與「庶民」按社會分工，劃定成「勞心」、「治人」、「食于人」與「勞力」、「治于人」、「食人」兩大類來談，就先秦儒家原本的用意，應是專為「維繫社會秩序之用」，所以才給人以道德滿足的心靈價值追求與定位，是要讓人安分守己以安定政權，以便能適合中國時空環境背景與條件，盡可能的避免人相互衝突與傷害，解決整體長遠的問題；而絕非陰謀家所為只專為奪權鬥爭，故特意去弄出一套「說法」或刻意來渲然、挑釁民眾憤恨不平的情緒，大搞「造反有理，革命無罪」、「解放運動」或「民營化、市場化」之類的唯恐天下不亂，以便坐收漁利的野心作為。是故，先秦儒家不提奴隸之適用與否的問題，也不為奴隸制度背書的作為，就其所處的時空與原本維繫社會秩序的存心用意（出發點）論就，應可以獲得理解，而與筆者此處所處理「道德安宅」的問題，于思想理論上絕無有矛盾之處。（註）：詳請參見：俞正燮（清），《癸巳類稿》。台北：世界書局，民 49，頁 66。梁啟超，《中國文化史》。台北：台灣中華書局，民 45，頁 31-32。張蔭麟，《中國史綱》。台北：正中書局，民 41，頁 30-32。呂思勉，《先秦史》。台北：台灣開明書店，民 50，頁 294-296。楊寬，《西周史》。台北：台灣商務，民 88，頁 271-282。杜正勝，《周代城邦》。台北：聯經，民 68，頁 37-38。同註 219，頁 142-145。另則，國家遭財團假「民營化、市場化」之名奪權，而導致國家喪失保障國民基本權益的功能，請見：許玉雲譯，Noreena Hertz 著，《當企業購併國家—全球資本主義與民主之死》。台北：經濟新潮社，民 92，頁 19-279。

⁵²² 同註 21，頁 68。

⁵²³ 同上註，頁 103。

於此，就是要能順著人類「道德」的自然本質而為。⁵²⁴

正如清代學者焦循，以《周易》「原亨利貞」通貫孟子「故者以利為本」，為能「感而遂通天下之故」，疏言曰：

「孟子獨於故中指出利字，利即周易『原亨利貞』之利。繫辭傳云『感而遂通天下之故』又云『是以明於天之道，而察於民之故』孟子私淑孔子，述伏羲神農文王周公之道，以故之利而直指性為善，於此括全易之義，而以六字盡之云『故者以利為本。』明人之所以異於禽獸者，在此利不利之間，利不利即義不義，義不義即宜不宜。能知宜不宜，則智也。不能知宜不宜，則不智也。智人也，不智禽獸也。幾希之間，一利而已矣，即一義而已矣，即一智而已矣。」⁵²⁵

宋代學者朱熹亦有言：

「言事物之理，雖若無形而難知；然其發見之已然，則必有迹而易見。故天下之言性者，但言其故而理自明，猶所謂善言天者必有驗於人也。然其所謂故者，又必本其自然之勢；如人之善、水之下，非有所矯揉造作而然者也。若人之為惡、水之在山，則非自然之故矣。」⁵²⁶

是故，孔子所言「仁」就是「人」，孟子之言「直」「性善」，《中庸》言「仁者，人也」「義者，宜也」與「成己，仁也」，⁵²⁷其實是同一個東西，它就是只要人類根據，與生俱來「人」的本

⁵²⁴ 筆者此處言「故利」是就「順」「從」的意思，而不是本質（內涵）言「利」；先秦儒家本質（內涵）仍只言「道德」且「非利」，而斷非有「義」即「大利」的混淆歧詞——此處，且觀筆者第五章之探討。

⁵²⁵ 同註 414，頁 585-586。

⁵²⁶ 同註 378，頁 416。

⁵²⁷ 同註 424，頁 159-161。

質（性）去做，就可以得到的。有曰：

「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」⁵²⁸《論語》述而

「博學而篤志，切問而近思；仁在其中矣。」⁵²⁹《論語》子張。

「仁也者，人也。合而言之，道也。」⁵³⁰《孟子》盡心 下十六

「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」⁵³¹《孟子》離婁 上十

「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」⁵³²《孟子》離婁 下十四

是極言其「近」，而正是「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」〈盡心上〉。⁵³³是故，「君子有終身之憂，無一朝之患也」〈離婁下〉，⁵³⁴「居惡在？仁是也；路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」〈盡心上〉，⁵³⁵只要「居仁由義」，則「人之安宅」、「人之正路」完全可以「自得之」，

⁵²⁸ 同註 22，頁 30。

⁵²⁹ 同上註，頁 88。

⁵³⁰ 同註 21，頁 117。

⁵³¹ 同上註，頁 59。

⁵³² 同上註，頁 65。

⁵³³ 同上註，頁 106。

⁵³⁴ 同上註，頁 68-69。

⁵³⁵ 同上註，頁 111。

而「取之左右逢其原」無窮盡矣。

中國先秦儒家，將人類生命意義與人生價值的定位，緊扣住「先天」「固有」「自得之」而展開的整套立論，便可以最大程度的彌補，中國環境物質不足的价值缺陷，而將大部分人的价值意義引導至另一種模式——「道德心靈滿足」的价值出口，本質就是一種人類道德的「公平參與」與「平等」。⁵³⁶是故孟子言：

「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。」⁵³⁷《孟子》告子上七

伍、先秦儒家的「天」、「命」、「人」格道德天

中國先秦儒家，始自孔子《論語》便已有「子不語：怪、力、亂、神。」〈述而〉，⁵³⁸「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』『敢問死？』曰：『未知生，焉知死？』」〈先進〉，⁵³⁹「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」〈雍也〉，⁵⁴⁰與學者牟宗三認為的，儒家經典中，最能夠圓滿解釋天與人之間客觀法則的，首推《中庸》，⁵⁴¹亦言曰：「誠者，天之道也；誠

⁵³⁶ 學者傅武光，也與筆者有相類似的見解，他稱這是「人格平等」。言「孔孟都認為每個人都稟賦了人之所以為人的條件，每個人都有成就完美人格的可能性，也就是人人具有成為聖人的內在根源。從這一點說，人類是生而平等的。在平等的類別中，這屬於人格平等。」（註）：傅武光，《孔孟老莊思想的平等精神》。台北：文津出版社，民 79，頁 18。

⁵³⁷ 同註 21，頁 91-92。

⁵³⁸ 同註 22，頁 29。

⁵³⁹ 同上註，頁 47。

⁵⁴⁰ 同上註，頁 25。

⁵⁴¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》。台北：蘭臺，民 62，頁 52。

之者，人之道也」〈第二十章〉，⁵⁴²合于《孟子》〈離婁篇〉也有相同諸語。可以知道，其始終是「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」〈述而〉的道德表現，⁵⁴³即所謂「人格天」、「道德天」與「天道人道」。

學者梁啟超在論及先秦儒家時，曾直接明言其是「研究人之所以為人者」，並點出「天之道、地之道等等悉以置諸第二位，而惟以『人之所以道』為第一位。」說：

「儒家一切學問，專以『研究人之所以為人者』為期範圍，故孟子曰：『仁也者，人也，合而言之道也』，荀子曰：『道，仁之隆也，非天之道，非地之道，人之所以道也。』，吾儕若離卻人之立腳點，以高談宇宙原理、物質公例，則何所不可。顧儒家所確信者以為『人能弘道，非道弘人。』故天之道、地之道等等悉以置諸第二位，而惟以『人之所以道』為第一位。」⁵⁴⁴

學者梁漱溟則稱此為「以道德代宗教」，認為：

「宗教所必須之要素，在孔子不具備；在孔子有他一種精神，右為宗教所不能有。這就是他相信人都有理性，而完全信賴人類自己。所謂『是非之心，人皆有之』；什麼是該作，什麼是不該作，從理性上原自明白。儒家沒有什麼教條給人；有之，便是教人反省自求一條而已。除了信賴人自己的理性，不在信賴其他。」⁵⁴⁵

⁵⁴² 同註 424，頁 160。

⁵⁴³ 同註 22，頁 27。

⁵⁴⁴ 同註 10，頁 82。

⁵⁴⁵ 同註 9，頁 104-107。

有言說「中國自有孔子以來，便受其影響，走上以道德代宗教之路。這恰恰與宗教之教人捨其自信而信他，棄其自力而靠他力者相反」，⁵⁴⁶尤其是孔子他把「拜神變成祭祖」，更使得人生的意義綿延且勞勩十足，所以「凡宗教效用，他無不具有，而一般宗教荒謬不通的種種毛病，他都沒有，此其高明過人遠矣」。⁵⁴⁷也可以說，儒家完全就是強調人類「現世」的作為；此則學者梁啟超，所言「以學為教」並引禮記曰「萬物本乎天，人本乎祖」，而進一步指出「蓋中國古教有天堂無地獄也，所謂五福六極，近則報諸其身，遠則報諸其子孫，皆言現世不言來世，此中西教義最異之點也」，⁵⁴⁸並有言：

「各國之尊天者，常崇之於萬有之外，而中國則常納之於人事之中，此吾中華所特長也。中國文明起於北方，其氣候嚴寒地味确瘠，故其人無餘裕以馳心廣遠游志幽微，專就尋常日用之問題悉心研究是以思想獨倚於實際，凡先哲所經營想像皆在人群國家之要務。其尊天也，目的不在天國而在世界，受用不在未來而在現在。是故，人倫亦稱天倫，人道亦稱天道。且其中尤有最重特異者一事焉，曰尊先祖是也。故於祭天之外祀祖為重，所謂天神地祇人鬼，凡稱鬼神者皆謂先祖也。蓋常視其祖宗之權力幾與天並，重實際故重人事，其敬天也皆取以為人倫之模範也；重實際故重經驗，其尊祖也皆取以為先例之典型也。」⁵⁴⁹

學者徐復觀亦認為，孔子將「天」與一般泛言的「鬼神」分開，而「採取非常合理的態度」，要以「義」來替代一般人對鬼神的依賴。這個合理態度的「義」，就是要將「孝道的擴大」「仁心

⁵⁴⁶ 同上註，頁 107。

⁵⁴⁷ 梁漱溟，《東西文化及其哲學》。台北：台灣商務，民 91，頁 179。

⁵⁴⁸ 梁啟超，《志三代宗教禮學》。台北：台灣中華書局，民 76，頁 1-4。

⁵⁴⁹ 梁啟超，《中國學術思想變遷之大勢》。台北：台灣中華書局，民 45，頁 6-9。

的擴大」，與祭祀的意義徹底結合起來，他說：

「孔子自己祭祀的情形，則完全是表現他自己的誠敬仁愛之德。他反對『非其鬼而祭之』，祭祀的對象，以祖先為主，這實際是孝道的擴大，亦即仁心的擴大。『菲飲食，而致孝乎鬼神』『致孝』二字。『致』是推擴的意思。致孝即是推擴孝。在孔子看來，禹的虔誠祭祀，乃是推擴其對父母之孝於鬼神身上。更由此而將報本反始、崇德報功，發展為祭祀的中心意義」⁵⁵⁰

也等於說在本質上，中國先秦儒家是要「人是通過祭祀而把自己的精神，與自己的生之所自來，及自己的生之所由遂，聯繫在一起」，而這就是「推自身誠敬仁愛之德，以肯定祭祀的價值」，⁵⁵¹即《論語》言「祭如在，祭神如神在」〈八佾〉、⁵⁵²「敬鬼神而遠之」，裡頭的「如」、「敬」與「遠」，要能擺脫普通原始宗教的迷妄自私，進而達到一種「脫化淨盡以後的最高級地宗教性地祭祀」的精神，而其目的止在於「盡一己之德，並無所求於鬼神」。⁵⁵³

故《論語》有言曰「不怨天，不尤人；下學而上達。知我者，其天乎！」〈憲問〉、⁵⁵⁴「天生德於予，桓魋其如予何？」〈述而〉、⁵⁵⁵「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言」。⁵⁵⁶〈季氏〉與「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」〈堯曰〉。

⁵⁵⁰ 同註 462，頁 80-83。

⁵⁵¹ 同上註，頁 82。

⁵⁵² 同註 22，頁 11。

⁵⁵³ 同註 462，頁 82-83。

⁵⁵⁴ 同註 22，頁 67。

⁵⁵⁵ 同上註，頁 30。

⁵⁵⁶ 同上註，頁 77。

⁵⁵⁷其實主要著重現世、道德的人文精神都是一致的。是故《孟子》言曰：

「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」⁵⁵⁸《孟子》 盡心 上

「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」⁵⁵⁹《孟子》 盡心 上二

此「修身以俟之」、「盡其道而死者，正命也」的觀念，即如學者傅斯年言其為「俟命論」說：

「所謂俟命論者，謂修得以俟天命也。凡事求其在我，而不責其成敗於天，故曰『不怨天』，盡人事而聽天命焉，故曰『丘之禱久矣』。此義孟子發揮之甚為明切，其辭曰『修身以俟之』又曰『順受其正』又曰『盡其道而死者正命也』，此為儒家天人論之核心。」⁵⁶⁰

而「盡心知性以知天」、「至誠盡性以參天」的思維，亦屢見於《中庸》言其「至誠」，孟子曰「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」〈離婁〉。⁵⁶¹就如學者牟宗三，所言「踐仁知天」的說法，言：

「其對於人類之絕大貢獻是暫時撇開客觀面的帝、天、天命而不言 但

⁵⁵⁷ 同上註，頁 93。

⁵⁵⁸ 同註 21，頁 105。

⁵⁵⁹ 同上註，頁 105。

⁵⁶⁰ 同註 468，頁 186-187。

⁵⁶¹ 同註 21，頁 59。

不是否定，而自主觀面開啟道德價值之源、德性生命之門一言『仁』。孔子由踐仁以知天，在踐仁中或『肫肫其仁』中知之，默識之，契接之，或崇敬之。重在人之所以能契接『天』之主觀根據 實踐根據，重人之『真正的主體性』也。孔子此步『踐仁知天』之提供，一方豁醒人之真實主體性，一方解放了王者政權得失意識中之帝、天、或天命。」⁵⁶²

並認為儒家所言的「天」，即是「孔子之提出『仁』，實由詩書中之重德、敬德而轉出」，是「集中而為一超越意識」，為一「『形而上的實體』，然『天何言哉，四時行焉，百物生焉。天何言哉』！實亦未嘗不函蘊此意味」。⁵⁶³

此則，清代學者張爾岐「以義知命」「以義安命」的說法，言「故聖賢之於命，一於義者也，安義斯安命矣。」與「聖賢之與眾人，安命同也，而安之者不同也。」最為傳神，他說：

「命不可知，君子當以義知命矣，凡義所不可，即以為命所不有也。故進而不得於命者，退而猶不失吾義也。小人嘗以智力知命矣，力不能爭則智邀之，智力無可施而後謂知命也。君子以義安命，故其心常泰；小人以智力爭命，故其心多怨。眾人之於命，亦有安之矣。大約皆知其無可奈何而後安之者也。聖人之於命安之矣，實不以命為準也，而以義為準。故雖力有可爭，勢有可圖，而退然處之，曰義之所不可也。義所不可，斯曰命矣。亦曰義所不在耳。義所不在，斯命所不有矣。故聖賢之於命，一於義者也，安義斯安命矣。眾人之於命，不必一於義也。而命皆有以制之，制之至無可奈何而後安之。故聖賢之與眾人，安命同

⁵⁶² 牟宗三，《心體與性體》。台北：正中書局，民 77，頁 21-22。

⁵⁶³ 同上註。

也，而安之者不同也。」⁵⁶⁴

而中國先秦儒家，正是「實不以命為準也，而以義為準」且「義所不在，斯命所不有矣」。是故，孟子言此為「天爵」言曰：

「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。」⁵⁶⁵《孟子》
告子 上十六

總而言之，就如學者江澄祥的研究，因為中國所處地理環境「平衍且規則」的關係，中國先秦儒家對於「天」（自然），並沒有可驚可怕的恐怖之心，更無神秘怪誕不可知的意味，而是很早就詩經裡就表現出對上天的敬仰與崇拜之情，已能完全接受「順應自然」、「現世」、「天道即人道」與「天人合一」的觀念，而將自然的天道與現世的人道，視為一「道」。⁵⁶⁶

所以，中國先秦儒家所言道的「天」、「命」或「鬼神」，等於就是，人類現世道德的延伸，其間的支配力量，或是價值意義的定位，從來都不曾脫離「人」（仁、善）而立論；也就是說，承筆者前篇「和」（合）的類型，中國先秦儒家即便言鬼神天命之類，也絕非宗教型的「『往外去認同』型的和（合）」，而是從來脈絡一貫，屬於「『善』充滿型的和（合）」。

⁵⁶⁴ 張爾岐（清），《蒿菴閒話》，四庫全書存目叢書，子部冊 114。台南：莊嚴文化事業，民 84，頁 296。

⁵⁶⁵ 同註 21，頁 95。

⁵⁶⁶ 同註 219，頁 405-407。

故孟子曰：

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。」⁵⁶⁷《孟子》 盡心 下二十四

漢代學者趙岐注曰：「人性之所欲也。得居此樂者，有命祿，人不能皆如其願也。」「君子之道，則以仁義為先，禮節為制，不以性慾而苟求之也，故君子不謂性也」「君子之道，不但坐而聽天命，故曰君子不謂命也」。⁵⁶⁸是「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」〈盡心〉，⁵⁶⁹這正是「中國正統文化的基本性格」「大綱維之所在」，⁵⁷⁰「人能弘道，非道弘人」《論語》〈衛靈公〉。⁵⁷¹

第三節 先秦儒家的先天人性論與後天環境之關係

前一節所探討的是，先秦儒家在「人」的本質定位問題。接下來，必須緊接著處理的是，先秦儒家如何交代，其間面對後天環境，也就是，一樣是人類的物質慾望面（動物面人），先秦儒家怎麼看待。

⁵⁶⁷ 同註 21，頁 119。

⁵⁶⁸ 同註 387，頁 624-625。

⁵⁶⁹ 同註 21，頁 106。

⁵⁷⁰ 同註 462，頁 100。

⁵⁷¹ 同註 22，頁 72。

首先，承筆者前篇一貫的立論。認為，人類的本能有無限多，為適應環境生存的需要，就必須針對人類某部分的本能，特別加以強調、著重並深化塑造，並且將人類生命意義與人生價值的定位，緊扣住這個部分來展開，以便能夠用這「一整套」來維繫生存。所以，中國先秦儒家就是將人類生命意義與人生價值的定位，緊扣住人類「『善』的本能」這個部分來展開；簡言之，儒家是認為只有「善」才有價值意義，並不是說人類祇有善的本能而已。⁵⁷²

再者而且，慾望（利）的本質具有很強的引誘力，如果讓人類自由選擇，而不預設任何先決條件與價值要求的話，人類都會很容易地傾向慾望，這絕不是因為慾望的本質良善或好，而是它的引誘力特別強，慾望（利）具有立即、直接有效的特質效果，用俗話講就是「爽快」。例如，《論語》〈雍也〉子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣」，⁵⁷³已可見其誘惑效力的端倪，且更正如《禮記》〈樂記〉篇所言「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」，⁵⁷⁴所以，一般、普遍大多數人更是根本難以抵擋，如此立即、直接有效的慾望（利）誘惑力。

所以，先秦儒家在處理人何以「不善」的問題上，便特別著重這個部分的因素探討；也就是，先天人性論是怎麼受到人類慾

⁵⁷² 另據學者袁保新的見解，認為就是「實存心」與「道德心」的「兩心」關係，言道「孟子之『即心言性』，雖然是從道德心以言性善，但是，孟子並未將『心』一概念限定在『道德心』一義上。」（註）：同註 481，頁 80-84。

⁵⁷³ 同註 22，頁 23。

⁵⁷⁴ 《禮記》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 111。

望與後天環境的影響。筆者從兩個方面來分析，一是「內」的，從「思」與「寡欲」來著手解決；二是「外」的，也就是要注意「環境」的影響問題。

壹、內的因素 「思」與「寡欲」

一、強化心之官 「思」以立乎其大者

首先，先秦儒家言「人」，孟子尤其點明「心之官」與「耳目之官」的根本差異，就在於「思」與否的差別。言

「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。」⁵⁷⁵《孟子》告子上十五。

也就是筆者在前篇所探討到的，中國先秦儒家脈絡一貫所認為的「道德」，就是人類根源于「不忍人之心」而發，並且充滿「善」的「主觀價值意識」。而孟子認為，人類道德的主觀價值意識，就會造成人類「思」的作為，這是與生俱來的人類本質，⁵⁷⁶沒有人例外，只是，端看你把不把它運用（顯現）出來而已。所以，孟子才一再提到，曰：

「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得

⁵⁷⁵ 同註 21，頁 95。

⁵⁷⁶ 筆者認為這種本質，無論孟子的字詞表述為何：「心」「性」「情」「才」，其實都是同一個道理——就是「善」，有如筆者前述的觀念是「『善』充滿型的和（合）」。漢代學者趙岐注「性與情相為表裡」；清代學者焦循云「情，猶素也，實也」；另據學者蔡仁厚的研究也指出：「在孟子，心、性、情、才，一也」（註）：蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。台北：台灣學生，民 73，頁 201、205-208。

之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」⁵⁷⁷ 告子上六

「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。」⁵⁷⁸ 告子上十三

「欲貴者，人之同心也。人人有貴於己者，弗思耳。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。詩云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也。」⁵⁷⁹ 告子上十七

孟子知先秦儒家之要，言在「立乎其大者」。按學者牟宗三認為，「思」的功用就在於，是能讓人「超拔乎耳目之官之拘蔽之外」的「內在動力」與「內在根據」，他說：

「心官，孟子此處即隱指仁義之心言。心官與耳目之官相對而言，『思』是其本質的作用，故通過此『思』字，它可以與耳目之官區以別。『思』能使你超拔乎耳目之官之拘蔽之外，它是能開擴廣大你的生命者。故若你能思，則你便得到你的心之官（你的仁義知本心）而實有之，即你的心之官（你的仁義知本心）便可以存在這裡而不放失；以思不思定心之存亡，操存底可能之內在的動力，即其最內在的根據，即是『思』也。『先立乎其大者，則其小者不能奪也』，此中之『立』亦是由思而立。」

580

⁵⁷⁷ 同註 21，頁 90-91。

⁵⁷⁸ 同上註，頁 94。

⁵⁷⁹ 同上註，頁 96。

⁵⁸⁰ 同註 458，頁 51。

學者徐復觀亦認為，「思」的功用主要在反省與思考兩方面，尤其是孟子所著重的「反省」這層意義上，他說：

「孟子以為耳目之官不思，而心之官則思。思包含反省與思考的兩重意思；再孟子則特別重在反省這一方面。仁義為人心所固有，一念的反省、自覺，便當下呈現出來。所以說『思則得之』。人在無反省時便隨耳目之欲遂去，仁義的善端，即隱而不顯，所以說『不思則不得也』。因此，孟子特別重視『思』字。」⁵⁸¹

學者唐君毅則認為，「思」具有可以「統攝」耳目之官的功能，而對食色等自然生命之欲，具有涵蓋義說、順承義說、踐履義說與超越義說等四項特性。⁵⁸²他說：

「此諸欲，既為命之所限，即為人心中所視為當然之義之所限，亦即為人之心之所限。此即見此諸欲，乃在心性之所統率主宰之下一層次，而居於小者；而此心性則為在上一層次而居於大者。此中大可統小，而涵攝小，小則不能統大而涵攝大。故以心言性之說，亦可統攝以生言性之說。此方為孟子之必以仁義禮智之根於心者，為君子所性，而不及此自然生命之欲以謂之性。孟子所言心之大體，其可統攝耳目之官之軀體之小體，或自然生命之欲。」⁵⁸³

筆者以為，此與清代學者程瑤田《通藝錄—論學小記》〈誠意義述〉所言「無惡於志」、「慎獨」，而強調「吾志之定于其先」，以心制性—強化「人類道德的主觀價值意識」—即「思」的作為相類，云：

⁵⁸¹ 同註 462，頁 171。

⁵⁸² 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》。香港九龍：新亞書院研究所，民 63，頁 24-28。

⁵⁸³ 同上註，頁 24。

「孟子謂『心之官則思，先立乎其大者』，謂心能主乎耳目，非離耳目之官而專致力於思。然則所謂『先立乎其大者』，舍視聽言動，無下手處也。不知循物，寂守其心，此異學之所以歧也。吾學則不然，吾於物之不當為者，而斷乎其不為，此吾志之定于其先，而立乎其大者，而至於耳目交物之時，而果能造不為之意。此之謂『無惡於志』，此之謂『慎獨』。」⁵⁸⁴

由上述學者的研究可知，也就是先秦儒家藉由點明、抬昇並肯定，人類純「人」面（仁）的道德本能與價值意義，鼓勵人要盡可能地去發展「人類道德的主觀價值意識」，並盡量地往這個方向上靠攏、回歸過來。而認為「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。」〈告子上六〉，⁵⁸⁵人類之所以不能表現出「善」的作為，大多是自己放掉的關係—根源在於己之放失與不作為，曰：「自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。」〈離婁上十〉，⁵⁸⁶並曰：

「一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。」⁵⁸⁷

《孟子》 告子上十

⁵⁸⁴ 程瑤田（清），《通藝錄》。台北：新文豐，民 74，頁 25。

⁵⁸⁵ 同註 21，頁 90-91。

⁵⁸⁶ 同上註，頁 59。

即所謂「失其本心」。或舉牛山之木為例，言明「人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？」，一如「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」，其實原本人的本性，並非此後來「斧斤伐之」的「梏亡」結果，而全是因為人自己「放其良心」之故，曰：

「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？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！」⁵⁸⁸《孟子》告子上八

正如荀子所批言「孟子曰，今人之性善，將皆失喪其性故也。」《荀子》〈性惡篇〉。⁵⁸⁹所以，總得來說，孟子是要藉由強化人類純「人」本質——「思」的人類本能作為，以期能盡最大可能地，藉由人類道德的主觀價值意識，將每個個人（即：a1.a2.a3…an.）去向道德的標準（即：A）看齊，作反省、回歸與靠攏，以期提昇個人（即：a1.a2.a3…an.）以趨於道理的圓滿（即：A），來克服「不善」的利慾引誘力。故而，《論語》曾子曰「吾日三省吾身。為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」〈學而〉，⁵⁹⁰或即《孟子》言曰：

「飢者甘食，渴者甘飲，是未得飲食之正也，飢渴害之也。豈惟口腹有飢渴之害？人心亦皆有害。人能無以飢渴之害為心害，則不及人不為憂矣。」⁵⁹¹《孟子》盡心上二十七

⁵⁸⁷ 同上註，頁 93-94。

⁵⁸⁸ 同上註，頁 92-93。

⁵⁸⁹ 同註 237，頁 172。

⁵⁹⁰ 同註 22，頁 2。

⁵⁹¹ 同註 21，頁 110。

二、「思」是「感受」而非純知識概念的探討

筆者這裡要附帶一提的是，中國先秦儒家的學問道理，都是要以能實際用來維繫社會之用。所以，無論在「不忍人之心」、「道德」、「善」或「思」等的詞彙，雖同屬形而上的無形層次，但作用卻都不是只徒哲學概念、純知識邏輯的探討或假設而已；而是更實實在在存在於人，是人類最活生生的「感受」，此本論文指導教授——學者江澄祥所謂「感受邏輯」。⁵⁹²另據學者熊十力的言記，即所謂「當下呈現」，他批馮友蘭說，「你怎麼能把良心當作假說，良心是實在，是當下呈現」，而學者楊澤波更認為是「鞭逼有力」，⁵⁹³他說：

「所謂當下呈現，是在道德需要的特定場景中，在那一瞬間，會有一種聲音，有一種命令自然而然地突然冒出來指導你的言行。因為它產生於特定場景的那一瞬間，所以叫當下，又因為它是自己突然冒出來的，所以叫呈現。除了當下呈現，道德需要還有一個重要特點，就是鞭逼有力。鞭逼有力是說，那種聲音，那種命令不是平平淡淡，可有可無的，本身有很強的力量，迫使你必須按它的要求去做。」⁵⁹⁴

他陳述得很恰當，說「你如果將自己設身處地置于這個特定

⁵⁹² 有承前篇一貫概念，筆者概述認為。人類獲取道理知識的方式，至少有以下幾類：一、「科學實證」式的，是直接形而下、有形具體的知識獲取。二、「哲學概念」式的，可透過無形抽象、形而上的論辯推演，屬於純知識的理解思考。三、「心—道德感受」式的，雖一樣是無形、形而上的，但確實具「心」的感受，非純概念的知道或了解而已。四、「靈—宗教信仰」（神學）式的，也一樣是無形、形而上的，而且是以超脫人類或人（現）世之外獲取，強調「信仰」而非理解或感受的作用力。第一類，屬於「量」化的研究，可以有形具體的實驗數據研判——「相對」真理——屬於「反傳統」的，一般統稱「科學」知識；而後三類（第二、三、四類），則屬於「質」化的研究，雖然很難有工具技術，作量化式的得出具體實證數據，但卻確實存在於人類的本體（本能）之中——「絕對」真理——屬於「傳統」的，一般統稱「人文」知識。

⁵⁹³ 此與筆者本論文前第二章，所言之價值的「內化」等，可以相互發現。

⁵⁹⁴ 同註 505，頁 143-145。

的場景，認真省查一下自己的內心，就能體會到這種命令是鞭逼有力的了」，且「心裡總是不舒服，像是做了什麼不該做的事。鞭逼有力是個很怪的東西，既騙不了別人，更騙不了自己」。⁵⁹⁵其實，這也就是筆者本論文第一章，記述本論文指導教授—學者江澄祥對「質」研究法的觀念，的確是「想控制也控制不住」、「想躲避也躲避不了，想欺騙也欺騙不成」。⁵⁹⁶

學者牟宗三則指出，這是「具體的實踐生活之本源或動力」，而強調要以「道德實踐心靈」、「實現之理」來說人性，有言：

「孟子說：『人之所以異於禽獸者幾希』，這幾希一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裡言人之『心性』當然不同於邏輯定義處所表示之『人性』。在定義中的『人性』必須就兩個括弧言。就形體一面而言動物性，是為綱，就心靈一面而言『理性性』是為差。故此人性不同於邏輯定義中表示形成之理之人性也。形成之理之人性表示劃類，而實現之理之人性則歸於每一個人知自己而言其具體的實踐生活之本源或動力。此不表示劃類，而是言人之每一個體自己之『主體』。孟子所說之『性』就是人之每一個體自己之主體，道德實踐之主體。」⁵⁹⁷

筆者認為之所以會造成這層差異的原因，主要仍在於中國因為環境、物質資源的困難，而造成生活的窘迫，有根本且緊急、嚴重的生存維繫問題，接踵而至，迫使中國人民根本無暇外顧，何謂純知識、概念的深究探討。簡言之，生活都快要忙不過來了，誰還有那閒情逸致、閒功夫，去搞那些個「有的沒的」，不切實際、天馬行空的哲學邏輯。就如學者江澄祥，從中國與古希臘環境

⁵⁹⁵ 同上註。

⁵⁹⁶ 同上註。

⁵⁹⁷ 牟宗三，《道德的理想主義》。台北：台灣學生，民 69，頁 125。

的差異著手比較，何以中國少有古希臘那般「理想與幻想」時，所言道：

「先秦以前的中國社會，『君子』或『勞心』者，須專心致力於『治人』與『正人心』的教化工作，而一般『勞力』者，又非整年終日勞做不能生活。人們在『勞心』或『勞力』之外，恐已沒有時間與心情，沈於微妙之理想或幻想。因此也少去想像編織一些與本身或現世生活無直接關係的。」⁵⁹⁸

是故，可以說就連中國先秦道家的「無為」，都不應被視為純哲學知識去論究，根本還是想要藉由層次的抬昇與對照，意圖去化解（淡化）衝突。⁵⁹⁹中國先秦儒家更是如此，藉由人類最直接、無消還假手他人的「道德」，從人類最為實在、不必還再多加思考的直接「感受」，來建構出整套中國實際生存維繫的價值。正是「自然環境所造成的客觀經濟條件與活動，使其不得不然」。⁶⁰⁰

三、淡化耳目之官 「寡欲」

再者是，只有強化人類道德的主觀價值意識，仍然不夠；還必須直接管制利慾的「數量」。因為，人類生活所必需與利慾本質的強效誘惑力（「爽快」），是無法去除或改變的，所以，只有盡可能地從數量上減少、避免掉，以期能盡量地將影響的層度降到最低，即是所言「寡欲」。《孟子》〈盡心〉下篇曰：「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

⁵⁹⁸ 同註 219，頁 406。

⁵⁹⁹ 有類筆者前篇的觀念，是屬於「『皆空無』型的『和』（合）」之社會維繫類型。

⁶⁰⁰ 同註 219，頁 400。

存焉者，寡矣」。⁶⁰¹

清代學者戴震，言其為「無蔽」、「無私」，認為先秦儒家所言人之「理」、「欲」之辨，絕非後世宋儒，極言「不出於正則出於邪，不出於邪則出於正」，僅以「正、邪」詮釋「理、欲」之辨，是「意見之偏，未能得理」，應該是一種能夠兼顧「天下人生」的生養之道。云：

「曰：孟子言『養心莫善於寡欲』。明乎欲之不可無也，寡之而已。人之生也，莫病於無以遂其生，欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁，實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣；然使其無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。然則謂不出於正則出於邪，不出於邪則出於正，可也；謂不出於理則出於欲，不出於欲則出於理，不可也。欲，其物；理，其則也。」⁶⁰²

而認為先秦儒家所言人之癥結大患，只應在於「私」與「蔽」二端，因為「私，生於欲之失；蔽，生於知之失」，曰：

「天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私，生於欲之失；蔽，生於知之失。欲生於血氣，知生於心。因私而咎欲，因欲而咎血氣；因蔽而咎知，因知而咎心。詩曰：民之資矣，日用飲食，記曰：飲食男女，人之大欲存焉，聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。是以老聃、莊周之言尚無欲，君子尚無蔽。尚無欲者，主靜以為至，君子達天聽，秉中正，欲勿失之盈以奪之，苟焉以求靜，而欲之剪抑竄絕，君子不取也。聖人務在有欲有為之咸得理，是故，君子亦無私而已

⁶⁰¹ 同註 21，頁 122。

矣，不貴無欲。君子使欲出於正，不出於邪，不必無饑寒愁怨飲食男女常情隱曲之感。」⁶⁰³

此即學者陳大齊所推就「不當欲的欲」，認為並非指一切的欲的都不行，而是「不可欲」、「不當欲的欲」需秉棄掉——也就是會與良心成反比消長的欲，非此類的欲（當欲的欲），例如：欲禮與欲義，則不會引發如此的現象，言「故為人，只可欲其可欲，不可欲其不可欲」；⁶⁰⁴而這類欲，就如清代學者戴震所言，是「咸得理」而「無私」，實更能「有欲」才能「有為之」的原動力，絕非僅徒無欲之求而已。此實與筆者前篇所論及，言先秦儒家是「有所為而為」、「持其志」，而成一「『善』充滿型的和（合）」，道理相通。故而《孟子》〈盡心〉下篇曰：「人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也」。⁶⁰⁵並有言曰：

「無為其所不為，無欲其所不欲，如此而已矣。」⁶⁰⁶ 盡心上十七

「可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」⁶⁰⁷ 盡心下二十五

貳、外的因素 「環境」的影響

⁶⁰² 戴震（清），《孟子字義疏證》。台北：台灣商務，民 67，頁 8。

⁶⁰³ 同上註，頁 9-57。

⁶⁰⁴ 陳大齊，《孟子待解錄》。台北：台灣商務，民 80，頁 13-14、212-215。陳大齊言：「滕文公上篇云『子欲子之王之善與』，又云『我亦欲正人心…』。欲善與欲正人心、豈非價值極高之欲，豈非人人應有之欲！離婁下篇云：『我欲行禮』，告子篇云：『義，亦我所欲也』。禮與義，都是性中事，行禮與取義，正是性之所由以實現的途徑。欲，是實現的原動力。有行禮之欲，而後始能有行禮之舉，有取義之欲，而後始能有取義之行。故如是的欲，只會有助於性，不會又害於性，……多多益善，豈能以寡欲為養心的要著，豈能謂欲與性絕不相容！故『養心莫善於寡欲』，解作偏就不當之欲的立說，則可，解作全般的性欲關係論，則不可」。

⁶⁰⁵ 同註 21，頁 120-121。

⁶⁰⁶ 同上註，頁 108。

⁶⁰⁷ 同上註，頁 119。

筆者順就這個思路下來，我們可以知道，先秦儒家的道理，是無脫人類「生養之道」，是活生生的道理；簡言之，也就是要能實際落實到現實社會生存維繫的道理。就有如筆者前篇所言，於是，只徒純講道德良心的哲學概念，只就純知識的處理，是絕不行地；所以，除了前篇「內的因素」要盡可能地要人類，根據「人」（仁）的本能——「道德的主觀價值意識」去作為外，也必須、必然地要注意，外在環境的形塑力量，也就是「外的因素」——後天環境之影響。⁶⁰⁸

一、「善」居的正面教材意義

孟子就曾感嘆齊王，雖有「善」之萌生，但卻因後天環境的「不善」，有「一日暴之，十日寒之」，而終難以「專心致志」，故「雖與之俱學，弗若之矣」，言曰：

「無或乎王之不智也，雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之。未有能生者也。吾見亦罕矣，吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉！今夫弈之為數，小數也；不專心致志，則不得也。弈秋，通國之善弈者也。使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之為聽。一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。為是其智弗若與？曰：非然也。」⁶⁰⁹《孟子》告子上九

「為是其智弗若與？曰：非然也」而「無或乎王之不智也」；

⁶⁰⁸ 學者徐復觀，言孟子「他決不曾輕視物質對人類行為的影響，也決不以為人類的行為是完全決定於生活的物質。因此，西方的唯心唯物的理論架子，很不好公式地套在他的身上。」

（註）：同註 462，頁 176-177。

⁶⁰⁹ 同註 21，頁 93。

其實完全是因為，未能注意到「外的因素」—後天環境的影響所致。並進與宋臣戴不勝，言舉學習「齊語」為例，外在環境的影響，便足以左右其效果之得否，即所謂「一齊人傅之，眾楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣；引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。」〈滕文公下六〉；⁶¹⁰同樣的道理，要能之「善」，也必須要注意外在環境之「善」與否的影響，曰：

「子欲子之王之善與？我明告子。子謂薛居州，善士也。使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊，皆薛居州也，王誰與為不善？在王所者，長幼卑尊，皆非薛居州也，王誰與為善？」⁶¹¹《孟子》滕文公下六

漢代學者趙岐，章指言「自非聖人，在所變化，故諺曰『白沙在涅，不染自黑；蓬生麻中，不扶自直。』言輔之者眾也」，⁶¹²而「『濟濟多士，文王以寧』此之謂也」。⁶¹³

而且，這外在環境的關係，不只是所處的週遭人物會造成影響，就連所處的職業類別，也會在無形中潛移默化人們的性情，即所謂「矢人豈不仁於函人哉？矢人唯恐不傷人，函人唯恐傷人。巫匠亦然，故術不可不慎也。」⁶¹⁴〈公孫丑上七〉。漢代學者趙岐，注曰「作箭之人，其性非獨不仁於作鎧之人也，術使之然。……故治術當慎脩其善者也」，章指言「各治其術，術有善惡，禍福之來，隨行而作」。⁶¹⁵

⁶¹⁰ 同上註，頁 51。

⁶¹¹ 同上註。

⁶¹² 同註 387，頁 281。

⁶¹³ 同上註，頁 487。

⁶¹⁴ 同註 21，頁 29。

⁶¹⁵ 同註 387，頁 165-167。

這層「外的因素」—後天環境的影響力量，就像《孟子》〈告子〉上篇曰：「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」，⁶¹⁶所言「搏」、「激」之勢的力道，亦一如：

「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。今夫粃麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，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。」⁶¹⁷《孟子》告子上七

而「勢」足以「陷溺其心」。是故《論語》子曰「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」〈里仁〉，⁶¹⁸曾子曰：「君子以文會友；以友輔仁。」〈顏淵〉，⁶¹⁹皆言其「居」之要，孟子曰：

「孟子自范之齊，望見齊王之子。喟然歎曰：『居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子與？』孟子曰：『王子宫室、車馬、衣服多與人同，而王子若彼者，其居使之然也；況居天下之廣居者乎？魯君之宋，呼於埳澤之門。守者曰：『此非吾君也，何其聲之似我君也？』此無他，居相似也。』」⁶²⁰《孟子》盡心上三十六

故「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」〈告子下二〉。⁶²¹章指言「人性皆同，居使之異，君子居仁，小人處利，譬猶王子，

⁶¹⁶ 同註 21，頁 89。

⁶¹⁷ 同上註，頁 91-92。

⁶¹⁸ 同註 22，頁 13。

⁶¹⁹ 同上註，頁 56。

⁶²⁰ 同註 21，頁 112。

⁶²¹ 同上註，頁 97-98。

殊於眾品也」；⁶²²宋代學者朱熹「言人之居處，所繫甚大，王子亦人子耳，特以所居不同，故所養不同而其氣體有異也」。⁶²³

二、「不善」居的負面教材意義

另則，除了要注意環境的善惡，將會直接導致人之善惡關係，並盡可能地避免招致惡的影響外；更上一層地，也可以利用惡劣的環境，借以轉化來鍛鍊身心。《孟子》曰：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」〈盡心上十八〉，⁶²⁴並言：

「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」⁶²⁵《孟子》告子下十五

漢代學者趙岐注曰：「言天將降下大事，以任聖賢，必先勤勞其身，餓其體而瘠其膚，使其身乏資絕糧，所行不從，拂戾而亂之者，所以動驚其心，堅忍其性，使不違仁，困而知勤，曾益其素所不能行」。⁶²⁶並章旨云：「孤孽自危，故能顯達」、⁶²⁷「聖賢困窮，天堅其志；次賢感激，乃奮其慮；凡人佚樂，以喪知能，

⁶²² 同註 387，頁 588。

⁶²³ 同註 378，頁 505。

⁶²⁴ 同註 21，頁 108。

⁶²⁵ 同上註，頁 104-105。

⁶²⁶ 同註 387，頁 544。

⁶²⁷ 同上註，頁 569。

賢愚之敘也」。⁶²⁸宋代學者朱熹則認為，此對「中人」之性，亦具有「警悟而通曉」的效用，言：

「此又言中人之性，常必有過，然後能改。蓋不能謹於平日，故必事勢窮蹙，以至困於心、橫於慮，然後能奮發而興起；不能燭於幾微，故必事理暴著，以至驗於人之色，發於人之聲，然後能警悟而通曉也。」⁶²⁹

總而言之，光就「外的因素」便足以讓人放失本性，倘若再導以「外的因素」，內外夾擊、陷溺其心，則甚至「苟無恆心，放辟邪侈，無不為已」〈滕文公上三〉。⁶³⁰即孟子謂高子曰：「山徑之蹊間，介然用之而成路；為閒不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。」〈盡心下二十一〉。⁶³¹學者康有為《孟子微》曾言「人人可從聖人，亦人人可為聖人，其有不能者，皆陷溺其本性使然。明珠投於污渠，外雖被污，而本體之皎潔自若也」，⁶³²正是「明珠投於污渠」吾人不可不慎。

⁶²⁸ 同上註，頁 546。

⁶²⁹ 同註 378，頁 488。

⁶³⁰ 同註 21，頁 40-42。

⁶³¹ 同上註，頁 118。

⁶³² 康有為（清），《孟子微》。台北：台灣商務，民 57，頁 19。

第五章 先秦儒家社會價值的塑造

約束力

本章主要探討，從先秦儒家立論基礎之後，先秦儒家怎樣來塑造出整套的社會約束力；要如何根據前一章，所言的「人」之根源性（理論根據），更具體落實「回歸到『人』」的社會價值，並塑造成整套的先秦儒家，實際用以維繫生存秩序。簡言之，前篇交代了「為什麼」，然後就是要「如何」造成實際人，自己就會想要、會聽，甚至會自然而然地照著作，不那樣都不行。

首先，在筆者看，中國先秦儒家絕無言「個人」、「利」的「私」道理。⁶³³由於，先秦儒家是一套緊扣著「人」而來的思想，所以在討論到社會價值或約束力的塑造時，便難以「公共」或「私人」領域的概念，來做截然的區分論述。因為，他不談「個人」而談「人」，而且非「利」而言「道德」，是故，「公」與「私」在此而言，便難以做界定。因為試論，若以「個人」與「利」為私領域，而先秦儒家道理卻根本最反對這兩類，只講「人」並「非利」，故所謂私領域的先秦儒家道理又從何而生呢？所以，要不就不是先秦儒家思想，要不然就是公私一體的先秦儒家思想。⁶³⁴

⁶³³ 更以先秦儒家「君子」與「小人」的對比來看，言「個人」、「利」的「私」道理，根本就是「小人」之道，先秦儒家又豈有此理。正是《論語》〈里仁〉所謂「君子喻於義，小人喻於利」、「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」、「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」，學者黃俊傑言：「『義』與『君子』觀念密切結合」，是故，先秦儒家的道理皆為「義」的範疇之內，又豈有「個人」、「利」的私道理。（註）：黃俊傑，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》，第4卷，第1期，民75.6，頁114。

⁶³⁴ 筆者在這裡要先做說明的是，我這個以「個人」（非「人」）與「利」所做的「私人領域」的概念定義，是根本就於我本論文的研究需要而來的定義。另據，日本學者溝口雄三的研究，也同樣指出，根本難以區分孔孟儒學裡的「公」「私」領域，他說「自孔孟的立場觀之，自修己以至治人，自己身至國家、天下，皆是一同心圓之開展過程，其間關係一貫而和諧，不存在有衝突。」換句話說，孔孟對於何謂「公」或「私」的問題，是一種「發展上的連結體(continuum)」，

而筆者本章探討「約束力」，分成三個部分來作探討：一是對中下之人（一般平民大眾）的約束力塑造，由先秦儒家心化的塑造、為民置產與親親之孝來探討；二是對中上之人（君臣）的約束力塑造，要在確立出先秦儒家的一套政治價值標準；三是對禽獸小人的處理。⁶³⁵

第一節 先秦儒家的「心化」塑造

人類天生就有被「物化」—特別著重強化物質感官本能的塑造，或被「心化」—特別著重深化心靈本能的塑造，至少兩種了解與控制人類的的能力本質。⁶³⁶

強化塑造「物化」的人類，容易發生衝突，衝突的次數頻繁，但卻只是較不嚴重、輕微的衝突，是「量多而質輕」。因為，這類物化的人，被塑造成「不太想」或「不會思考太多」，主要是依循類似機械反應、物理規律式的，直接「刺激反射」出來，以人類「直覺需要」與「感覺」，及純生物本能利害、感官慾望需要作考量；並非是完全不受影響，而是要盡量不受我之外的束縛控制，著重要求外在感官的「有形自由」。

而不是斷裂體(rupture)。」(註)：溝口雄三，〈中國的「公私」〉，《文學》，第56期，民77.9，頁88-102；第57期，民77.10，頁73-84。

⁶³⁵ 首先，筆者此處的分類，是筆者為配合本論文研究之便所提出的。其實孔孟儒學並未有類似法家之整套「有形」（法、術、勢）的清楚作為，也不似荀子之特意強調「儀」的有形具體作為；而多是在「價值」這層面上做功夫，也就是塑造較為無形的社會價值。便一若學者勞思光所言，「由性善之說雖足以點名價值之根源，但孟子對於形軀，情意中諸種阻擾，論之不祥，未免令學者有太簡之感。又如，仁政之說，悉由當國者之發心動念以釋政治軌道，於文制之特性全未論及。由仁義至禮法之展開歷程中，禮法之特性不顯，亦令人有缺憾。」(註)：同註380，頁329。

⁶³⁶ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。

強化塑造「心化」的人類，不容易產生衝突，衝突的頻率低，但一旦產生便是相當嚴重的衝突，是「量少而質重」。因為，這類心化的人，被塑造成必須「想很多」、「內自反省」強調「自我控制」，不但要擺脫別人與外界的影響，而且要脫離自我個人有形行為、感官慾望的束縛控制；是要超越那類物化、機械式的人類本能，把心靈絕對獨立出來，著重追求內在心靈的「無形自由」。⁶³⁷

而且，「心化」與「物化」是成反比、相互排斥的。也就是說，物化越強的人，心化越弱——越不願忍受有形以外的心靈「包袱」；而心化越強的人，物化越弱——越不願被外在有形或感官慾望所「奴役驅使」。

還有，「心化」的人並不易得，只有極少數人可以在不必後天刻意的強化塑造下，就自己領悟得道；普遍一般大眾，通常在沒有後天刻意的強化塑造下，都會自然的傾向選擇成為「物化」的人。這不是因為感官慾望的本質比較好，而是因為外在有形的感官慾望其引誘力特別強，且具有快速、立即、直接的效果——即是「爽」；而且，人類因為生活之所需，直接以生理生物本能的利害需要作反應，比較去做心靈思考的觸及，更要頻繁許多。

所以，若要選擇以「心化」的人，作為社會維繫生存、減少

⁶³⁷ 例如，法國學者盧梭，曾提及一種「被迫的自由」「在牢獄裡也有安寧」。例子是說，當一個逃犯面臨外界的通緝追捕，只能一再的逃亡，從來也不能安心的睡上一覺；而當他被捕入獄的時候，反倒才能得到安寧，因為他知道：「他不必再逃了，也不必再擔心被補的問題了。反而才真正可以安心、好好的睡上一覺」。這說明了，當這逃犯在逃亡的期間，雖然擁有「有形的自由」，但因為要時刻煩惱被捕的危機，其實心靈並不自由（沒有「無形的自由」）；而當他被捕入獄不必再逃的時候，雖然逝去「有形的自由」，但卻也得到真正的心靈（無形）自由。是故筆者認為，人在選擇何者為自由時，「物化」或「心化」的塑造，便會造成「有形」或「無形」的著重不同。（註）：Rousseau, op. cit., p. 54.

衝突的主體價值，那就必定要透過後天的力量深化先天，刻意教化—強化塑造「人類的心靈本能」。中國先秦儒家就是屬於這一類思路，例如《孟子》〈告子〉篇所提的「動心忍性，曾益其所不能」，就是要特別強化人類心的能力塑造，言曰：

「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。」⁶³⁸《孟子》
告子 下十五

第二節 王道之始在「制民之產」

壹、以「基本生活的滿足」為「方法」(子題)

中國先秦儒家塑造「心化」的社會價值，欲將問題從人的存心動念處，就做好解決—道德感化式的政治。但要能具體落實下來，是有先決條件的，就是必須緊扣老百姓生活面帶入，然後再從而作道德價值的提昇、轉化。

唐代學者杜佑《通典》在〈食貨〉序，開宗明義「教化之本在足衣食」言，

「夫道理之先，在乎行教化：教化之本，在乎足衣食。易稱聚人曰財。洪範八政，一曰食，二曰貨。管子曰：『倉廩實，知禮節，衣食足，知榮辱。』夫子曰：『既富而教，斯之謂矣。』夫行教化，在乎設職官；

⁶³⁸ 同註 21，頁 104-105。

設職官，在乎審官才；審官才，在乎精選舉；制禮以端其俗，立樂以和其心，此先哲王致政之大方也。故職官設，然後禮樂興焉；教化隳，然後用刑罰焉；列州郡俾分領焉，置邊防遏戎狄焉。」⁶³⁹

孟子直言此為「王道之始」，曰：

「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，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。」⁶⁴⁰《孟子》 梁惠王上三

而且，要薄賦輕斂，曰：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離」〈盡心下二十七〉，⁶⁴¹並不苛扣稅收，對商人只收單一稅，且只檢查可疑之外來商人或旅客，而不再另行加收關稅，對於農民的自用住宅，也不再徵收其他的特別捐，言曰：

「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。」⁶⁴²《孟子》 公孫丑上五

孟子不僅是在消極的部分不違農時、不苛扣稅收—不擾民；更要積極地「制民之產」，曰：「是故明君制民之產，必使仰足以

⁶³⁹ 杜佑（唐），《通典》。北京：中華書局，民 92，頁 1。

⁶⁴⁰ 同註 21，頁 5-6。

⁶⁴¹ 同上註，頁 120。

⁶⁴² 同上註，頁 27-28。

事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。」〈梁惠王上七〉，⁶⁴³而此務在使民能有「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」〈梁惠王上三〉，⁶⁴⁴並主以「什一」與九一「井田制」治養，僅採「助」「徹」之農業稅法，言曰：

「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。」⁶⁴⁵《孟子》 滕文公上三

而「請野九一而助，國中什一使自賦。卿以下必有圭田，圭田五十畝。餘夫二十五畝。死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。方里而井，井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。」〈滕文公上三〉，⁶⁴⁶與「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥」〈梁惠王下五〉。⁶⁴⁷使能「制民產」、「平穀祿」，然後方「謹庠序之教，申之以孝悌之養，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」〈梁惠

⁶⁴³ 同上註，頁 8-11。

⁶⁴⁴ 同上註，頁 5-6。

⁶⁴⁵ 同上註，頁 40-42。

⁶⁴⁶ 同上註。

⁶⁴⁷ 同上註，頁 7。

王上三〉，⁶⁴⁸且能有《論語》子曰：「均無貧，和無寡，安無傾」〈季氏〉。⁶⁴⁹

且於此，積極的「制民產」與「平穀祿」之法度形式，孟子言曰：「此其大略也，若夫潤澤之，則在君與子矣」〈滕文公上三〉，⁶⁵⁰也就是說，先秦儒家認為，井田等制之重點不在於要詳細施行，其目的主要在於，要讓「庶民」能「謹庠序之教，申之以孝悌之養」，最先就要達成「基本生活的滿足」，⁶⁵¹然後才有可能談禮義教化—作道德的轉化提昇。學者江澄祥的研究也指出，其間重點在於「制產」與「取於民有制」的問題上，言孟子是根據「當時的農業生產收入與生活所須知要求而定」、「參考史上曾有過的各種制產與抽稅的辦法，針對滕國本身的環境與條件，所作的建議而已」。⁶⁵²而正所謂「然後驅而之善，故民之從之也輕」〈梁惠王上七〉，⁶⁵³否則，倘若「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？王欲行之，則盍反其本矣」〈梁惠王上七〉，⁶⁵⁴則一切皆為空談。

因為，孟子非常清楚「無恆產而有恆心者，惟士為能」〈梁惠王上七〉，⁶⁵⁵一般的平民百姓則是「若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟，邪侈，無不為已」〈梁惠王上七〉；⁶⁵⁶《論語》

⁶⁴⁸ 同上註，頁 5-6。

⁶⁴⁹ 同註 22，頁 74-75。

⁶⁵⁰ 同註 21，頁 40-42。

⁶⁵¹ 筆者這裡所為「基本生活的滿足」，是類似以《論語》〈雍也〉「君子周急不繼富」的觀念。

⁶⁵² 同註 219，頁 99-100。(註)：並請配合筆者前篇，先秦儒家「義理」重於「史實」的觀念作理解，此處不重贅。

⁶⁵³ 同註 21，頁 8-11。

⁶⁵⁴ 同上註。

⁶⁵⁵ 同上註。

⁶⁵⁶ 同上註。

亦言曰「貧而無怨，難；富而無驕，易。」〈憲問〉。⁶⁵⁷故雖然在「善」的本質上與聖賢無異，但是在對「善」的體悟感受上，卻有明顯的差別，所以直言「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。」〈離婁下十九〉，⁶⁵⁸便是此意。是故，要能徹底點醒、帶出一般平民百姓的「善」本質，並要從而落實成道德的社會價值維繫，就必須在「基本生活的滿足」，這個基礎點上先下功夫做好才行。故孟子曰：

「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？」⁶⁵⁹
《孟子》 盡心上二十三

「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。」⁶⁶⁰《孟子》 盡心上二十二

其不厭其煩地，反覆重申「民事不可緩」，言此「不飢不寒」、「無凍餒」之道，且《論語》孔子「所重民：食、喪、祭。」〈堯

⁶⁵⁷ 同註 22，頁 63。

⁶⁵⁸ 同註 21，頁 66。

⁶⁵⁹ 同上註，頁 110。

⁶⁶⁰ 同上註，頁 109。

曰〉，⁶⁶¹子曰「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。』」〈子路〉，⁶⁶²原意皆亦在此。否則，若不先顧好生活（基本生活的滿足），而就突然以禮義道德加之限制約束，不但無法整體長遠落實、難以為民所接受，且在先秦儒家觀之，也只是盡在突起「罔民」之舉耳，曰：

「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，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。」⁶⁶³《孟子》滕文公上三

即學者梁啟超，所言「政治的目的，在提高國民人格，此儒家之最上信條也。孟子卻看定人格之提高，不能離卻物質的條件，最少亦要人人對於一身及家族之生活得確實保障，然後有道德可言」。⁶⁶⁴另則，學者徐復觀，亦言似「治人的政治上的標準，當然是承認德性的標準；但這只是居於第二位，而必以人民的自然生命的要求居於第一的地位。治人的政治上的價值，首先是安設在人民的自然生命的要求之上；其他價值必附麗於此一價值而使有價值」。⁶⁶⁵而學者江澄祥，所謂：「藉經濟制度或結構，以求達

⁶⁶¹ 同註 22，頁 92。

⁶⁶² 同上註，頁 58。

⁶⁶³ 同註 21，頁 40-42。

⁶⁶⁴ 同註 10，頁 104。

⁶⁶⁵ 徐復觀，〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，《民主評論》，第 6 卷，第 12 期，頁 44.6，頁 7-12。但筆者必須更補充說明的是，徐氏所言的第一、二位的排法，筆者並不全然苟同；只是似有凸顯「基本生活滿足」的方法（子題）之意言，故而援引。實則筆者認為，無論「修己」或「治人」，先秦儒家的價值定位，均是一體而為、連貫整套的；也就是，目的主題（大前提）是道德教化，而後其下的方法（子題），則是全為達成此一道德教化的大前提（目的）而設置，否則單只「基本生活滿足」毫無意義。而且，這是一開始要對庶民百姓的塑造，其後若塑造成功，當「基本生活滿足」與「道德良心」嚴重衝突時，人類是可以儘量壓低，甚至不惜犧牲「基本生活滿足」（甚至是個人性命），也要達成「道德良心」的價值，在生命意義與人

到社會與道德的目的」。⁶⁶⁶

貳、以「道德（孝悌）教化」為「目的」（主題）

再者，《論語》子曰「飽食終日，無所用心，難矣哉」〈陽貨〉，⁶⁶⁷《孟子》亦曰「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸」〈滕文公上四〉。⁶⁶⁸可見，先秦儒家從「方法」到「目的」是成套一體的，並無斷切；「基本生活的滿足」是達成「道德」教化的手段（方法），而完成「道德」教化是「滿足基本生活」的唯一目標（目的）。

換句話說，如果沒有「道德」教化的目的，光只是有方法「滿足基本生活」，先秦儒家認為根本毫無價值意義；故《論語》「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！』」〈先進〉，⁶⁶⁹《孟子》解曰「君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。」〈離婁上十四〉，⁶⁷⁰並言曰「君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也」〈告子下九〉。⁶⁷¹尤有甚者，若只徒生活滿足，還會因為慾望本質的強效誘惑力（爽快），造成人「近於禽獸」。一若學者陳大齊的思考，說：

「自常識看來，欲是得寸進尺的，是不會知足的。在啼饑號寒之時，得粗食以果腹，得鶉衣以禦寒，已甚滿足。即既飽既暖，辨進而求精求美，不復甘於粗糲。既精既美，又求更精更美，且求多所剩餘。欲無止境，

生價值的定位上獲得歸屬（值得）。此筆者本論文寫作之一貫宗旨，文章後篇也會繼續作說明。

⁶⁶⁶ 同註 219，頁 106。

⁶⁶⁷ 同註 22，頁 83。

⁶⁶⁸ 同註 21，頁 42-45。

⁶⁶⁹ 同註 22，頁 48。

⁶⁷⁰ 同註 21，頁 60。

⁶⁷¹ 同上註，頁 102。

求無已時，此欲方滿足，更高一層的欲優接踵而來。今日只求足免饑寒的恆產，明日則求足供豐衣美食的恆產。」⁶⁷²

所以，筆者認為先秦儒家的道理，「方法」與「目的」是成套一體而不能切割的。因為，唯有當「道德」教化，成為「滿足基本生活」之後的更高目標時，人們才能擺脫僅只于物質生活的層次，進而轉化提昇價值的目標（動機），去追求更高的道德價值滿足。如此一來，人類就可以藉由「價值層次」的重新定位，進而主觀、自覺地爭取最大可能地，克服物質慾望本質的強力誘惑，而不至於自陷物質慾望的泥沼，停滯不前、渾然不知。

而且，一旦人類這層「主觀的道德價值意識」深入人意思維，內化成為生命意義與人生價值的定位，成為唯一、至高的取捨判準標地時，人類便會自動調整「物質慾望」與「道德」，在心中所佔的比例、份量；並且，透過「主觀的道德價值意識」，會盡可能的壓縮與此道德價值相衝、相左的價值——即物質慾望，⁶⁷³會自動自發的抬昇道德的比例，而將物質慾望的需求比例，下降到最低的程度。意即，一切務求「道德」——主軸價值的圓滿完善；於此，「道德」是大前提，而「基本生活的滿足」只是其下的子題；一切子題作為，都不能妨礙大前提，只有能夠實現大前提，子題的存在才具備價值意義。

故《論語》子謂衛公子荆善居屋：「始有，曰：『苟合矣；』少有，曰：『苟完矣；』富有，曰：『苟美矣。』」（子路）。⁶⁷⁴甚至譬如，子貢問孔子為政之道，于最「必不得已」時的價值選擇，

⁶⁷² 同註 604，頁 214。

⁶⁷³ 例如，《孟子》〈滕文公〉引陽虎曰「為富不仁矣，為仁不富矣。」之反比關係。

⁶⁷⁴ 同註 22，頁 58。

言「去食；自古皆有死；民無信不立」，曰：

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。」⁶⁷⁵《論語》 顏淵

孟子亦言，曰：

「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」⁶⁷⁶《孟子》 告子上十

正所謂「所欲有甚於生者」、「所惡有甚於死者」，而寧可「不為苟得」、「患有所不辟」，是以「舍生而取義」、「去食；自古皆有死；民無信不立」—甚至於價值嚴重衝突時，可以不顧基本生活之滿足云耳，寧以犧牲性命以求取道德價值的圓滿達成。宋代學者朱熹，言「民無食必死，然死者人之所必不免。無信則雖生而無以自立，不若死之為安。故寧死而不失信于民，使民亦寧死而不失信於我也」。⁶⁷⁷亦正如清代學者焦循所云，生或死只以義之「當」與否—應不應該來看，言其價值的判斷取捨主軸，已然擺脫、超越，決不停滯在物質慾望的層次。他疏曰：

「欲生惡死，人物所同性。 此言生死之權度，所欲有有甚於生則不

⁶⁷⁵ 同上註，頁 52。

⁶⁷⁶ 同註 21，頁 93-94。

⁶⁷⁷ 同註 378，頁 186。

苟得此生，所惡有甚於死則不苟於辟患，此舍生而取義之事也。使無義可取，則此時所欲，莫甚於生，則又以得生為是；此時所惡，莫甚於死，則又以辟患為是。生而不義，則不苟生；生而義，則義不苟死。 義不再生，亦不在死，當死則死，當生則生，聖人之權也。」⁶⁷⁸

也就是說，中國先秦儒家相信人類有這種能力，能以「道德良心」為價值判斷的主軸、大前提的本能（能力）。故清代學者焦循，云「乃人性則所欲有甚於生，所惡有甚於死，此性善也。此其良心也」；⁶⁷⁹宋代學者朱熹，亦言此「欲生惡死者，雖眾人利害之常情；而欲惡有甚於生死者，乃秉彝義理之良心，是以欲生而不為苟得，惡死而有所不避也」、「由其必有秉彝之良心，是以其能捨生取義如此」。⁶⁸⁰所以，可以將以實現「道德」教化為「目的」的「滿足基本生活」的「方法」，將「方法」與「目的」題在一起講；因為，人類只要一旦在價值的主軸定位上處理清楚了，餘下的子題，只要不妨礙道德教化的實現，都應該靈活從事、通權達變，並不衝突。⁶⁸¹

是故，孟子直認為，白圭要將稅制從正常值得十抽取一，大幅降為二十抽取一，是「貉道也」決意不可如此。因為，如此一來將使一切建構「道德」價值的塑造工程無法推動，所謂「無城

⁶⁷⁸ 同註 414，頁 784。

⁶⁷⁹ 同上註，頁 784。

⁶⁸⁰ 同註 378，頁 466。

⁶⁸¹ 此筆者與學者楊澤波所言類似，認為「利欲幸福和道德幸福是一種價值選擇關係，而不是截然對立關係」。(註)：楊澤波，〈孟子幸福觀〉，《孔孟月刊》，第 33 卷，第 2 期，頁 83.6，頁 9-11。但筆者卻也不敢全然苟同之，從「本質」言，利欲的本質與道德的本質，當然是對立、相互拒斥的；而且，在「價值判準」定位完成後，利欲的價值判準與道德的價值判準，更會因為本質的截然對立、相互拒斥，而不可能同時、同層次的存在。只能在「主題」與其下「子題」，或「目的」與其下「方法」，要清楚明白界定（定位）後，才有可能不衝突或權變適應。簡言之，此時的不衝突、不對立的關係，其實是「主題」與「子題」、「目的」與「方法」的關係。而且，依據中國先秦儒家，對中國整體長遠的物質資源環境之思維，要能維繫生存，價值的「主題」與「目的」，就只能是「道德」——「存心非為利的純人」；此死生之大事，絕非純學

郭、宮室、宗廟、祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飧，無百官有司」，即將造成「正常」且「必須」的，「人倫」與「君子」的「道德」教化功能全面停擺，有從而「去人倫，無君子」摒棄「堯舜之道」之虞。《孟子》言曰：

白圭曰：「吾欲二十而取一，何如？」孟子曰：「子之道，貉道也。萬室之國，一人陶，則可乎？」曰：「不可，器不足用也。」曰：「夫貉，五穀不生，惟黍生之。無城郭、宮室、宗廟、祭祀之禮，無諸侯幣帛饗飧，無百官有司，故二十取一而足也。今居中國，去人倫，無君子，如之何其可也？陶以寡，且不可以為國，況無君子乎？欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也；欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也。」⁶⁸²《孟子》告子下十

直言此「欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也；欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也」；漢代學者趙岐，並注曰：「今之居中國，當行禮義，而欲效夷貉無人倫之敘，無君子之道，豈可哉。陶器者少，尚不可以為國，況無君子之道乎。堯舜以來，什一而稅，足以行禮，故以此為道。今欲輕之二十稅一者，夷貉為大貉，子為小貉也。欲重之過什一，則夏桀為大桀，子為小桀也」。⁶⁸³

或孟子在回匡章之言陳仲子之事，亦疾言「雖然，仲子惡能廉？充仲子之操，則蚓而後可者也」、「是尚為能充其類也乎？若仲子者，蚓而後充其操者也」〈滕文公下十〉，⁶⁸⁴認為除非人都能變成蚯蚓一般「上食槁壤，下飲黃泉」，否則，那類道理根本就不

術研究、純知識概念探討之屬，也斷無可類兒戲般自由選擇的空間。

⁶⁸² 同註 21，頁 103。

⁶⁸³ 同註 387，頁 535-536。

⁶⁸⁴ 同註 21，頁 54。

可取。正是漢代學者趙岐，注：「充滿其操行，似蚓而可行者也。蚓食土飲泉，極廉矣，然無心無識；仲子不知仁義，苟守一介，亦猶蚓也」，⁶⁸⁵其章指言「聖人之道，親親尚和；志士之操，耿介特立；可以激濁，不可常法，是以孟子喻以蚯蚓，比諸巨擘也」；⁶⁸⁶與宋代學者朱熹，引范祖禹言：「天之所生，地之所養，惟人為大。人之所以為大者，以其有人倫也。仲子避兄離母，無親戚君臣上下，是無人倫也。豈有無人倫而可以為廉哉？」。⁶⁸⁷

可以見得，中國先秦儒家的道德教化，斷非不食人間煙火、玄理虛學而掩耳不視生民之理，即所謂「不但具經濟作用，且具政治作用，它不但是經濟制度，而且是政治制度。……積極的在維持華夏國家政治的體制，發揮政治與人倫的功能」。⁶⁸⁸所以，是以「方法」與「目的」相配合，及之「基本生活的滿足」然後成「道德」教化，而終能有如《論語》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」〈里仁〉，⁶⁸⁹且「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」〈述而〉。⁶⁹⁰或《孟子》言「詩云：『既醉以酒，既飽以德。』言飽乎仁義也，所以不願人之膏粱之味也；令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也」〈告子上十七〉，⁶⁹¹而能是「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧

⁶⁸⁵ 同註 387，頁 294。

⁶⁸⁶ 同上註，頁 296。

⁶⁸⁷ 同註 378，頁 383。

⁶⁸⁸ 同註 219，頁 103-105。

⁶⁸⁹ 同註 22，頁 13。

⁶⁹⁰ 同上註，頁 29。

⁶⁹¹ 同註 21，頁 96。

賤不能移，威武不能屈」⁶⁹²〈滕文公下二〉的「大丈夫」。

如此一來，就符合了中國的物質資源環境，于整體長遠計，必須走「非個人」之「集體」解決，走「非利（物質）」之「心靈」滿足的道路。業於是，併在「物質（生活）基本滿足」後，便必須立即做價值的轉換與提昇，以人類與生俱來的「道德」，做為人類的生命意義與人生價值，另開出道德的「心靈滿足」出口。

參、重「義」的動機，而非可以「大利」的結果通解

筆者還必須要釐清的是，先秦儒家整套下來，其「結果」雖確實可以用以維繫，中國環境的整體長遠生存；但其核心關鍵仍注重在「動機」，也就是重「義」（非利）的動機，而不可以詮用「大利」的結果論斷。⁶⁹³否則，《孟子》曰：「君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也」、「君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也」〈告子下九〉，⁶⁹⁴反成「民賊」且「雖與之天下，不能一朝居也」。

一、「義」即為「大利」、「公利」之謬說

⁶⁹² 同上註，頁 48。

⁶⁹³ 筆者在此要先作補充說明的是，雖然本論文以「適合」環境與否以作為推論的大前提，但這並非表示筆者有絲毫動搖先秦儒家言「義」而「非利」的本質。因為，就筆者看，一則利害只是相對比較的，即便是能「適合」環境以採取的那一套思想價值，也只是比不適合的更利多於弊，都是配合環境衡量取捨——「兩害相權取其輕，兩利相權取其重」，不會 100% 完全有利或有害，而是各有利弊得失，所以應以「適合」環境與否來推論，用辭更為貼切。二則，即便是「利害」也可以產生「非利害」。也就是說，大前提要能「適合」環境的解決方法，不是唯有「本質利害」的解決方法，也可能有以「本質非利害」的解決方法，而這兩者之間的本質根本迥異其趣，而當中整套思想價值與意義內涵也絕不相同。就像人的最終都會死亡，但人生的過程卻可以有積極或消極地，截然不同的生活態度。所以，大前提推論仍以「適合」環境與否的用辭更為清楚，才不致於混淆其後所用的整套解決方法。

⁶⁹⁴ 同註 21，頁 102。

然而因，《周易》〈上經〉孔子《文言》曰：「元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子此四德者，故曰：『乾，元、亨、利、貞』」。⁶⁹⁵故而，後世學者常藉此等諸語，以言「義」、「利」之可以相互見通。例如，漢代學者王充《論衡》〈刺孟篇〉，辯以「貨財之利」、「安吉之利」，言曰：

「夫利有二：有貨財之利，有安吉之利。惠王曰『何以利吾國』，何以知不欲安吉之利，而孟子徑難以貨財之利也？《易》曰：『利見大人』，『利涉大川』，『乾，元亨利貞』。《尚書》曰：『黎民亦尚有利哉。』皆安吉之利也。行仁義，得安吉之利。孟子不且語問惠王『何謂利吾國』，惠王言貨財之利，乃可答。若設令惠王之問，未知何趣，孟子徑答以貨財之利。如惠王實問貨財，孟子無以驗效也；如問安吉之利，而孟子答以貨財之利，失對上之指，違道理之實也。」⁶⁹⁶

或者，魏朝學者何晏《論語集解》注：「利者，義之和也」。⁶⁹⁷而清代學者劉寶楠，《論語正義》中所謂「利物足以和義」，言：

「利與不利，古人皆質言之。人未有知其不利而為之，則亦豈有知其利而避之弗為哉？利所以義之和者，和猶言調適也。義以方外，若但言義不言利，則方外而不能知，故利為義之和。周語曰：『言義必及利』。韋召曰：『能利人物，然後為義』，此即『利物足以和義』之誼，此即『利』字最初之誼。君子明於義利，當趨而趨，當避而避。其趨者，利也，即義也；其避者，不利也，即不義也。」⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ 《周易》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 1。

⁶⁹⁶ 王充（漢），《論衡》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 101-102。

⁶⁹⁷ 何晏（魏），《論語集解》。台北：新文豐，民 90，頁 193。

而喻以「君子」、「小人」之利而較別之，認為「義」與「利」，其實只是就君子或小人的定義——「所謂」「所視」之不同，而「故其所謂利，或君子所視為不利；而其所視為不利，或君子所視為義，所視為利也」，言曰：

「然而急君父之難，赴蹈水火而不顧其身，雖有似於不利而亦趨之，則以合乎義，即為利也。是不義之富貴如浮雲，祿之以天下弗顧也，繫馬千駟弗視也，雖有似於利而亦避之，則以不合乎義，即為不利也。若小人則反是。故其所謂利，或君子所視為不利；而其所視為不利，或君子所視為義，所視為利也。君子知利不外義，故喻於義；小人知利不知義，故喻於利。」⁶⁹⁹

「君子知利不外義，故喻於義；小人知利不知義，故喻於利。」此說，宋代學者司馬光《資治通鑑》〈周紀二顯王三十三年〉，也有相同的見解，言：「臣光曰：子思、孟子之言，一也。夫唯仁者唯知仁義之為利，不仁者不知也。故孟子對梁王直以仁義而不及利者，所與言之人異故也」。⁷⁰⁰又如，清代學者崔述《孟子事實錄》〈卷上〉中，亦直言是「先義後利」之道，認為「按孟子先義後利之旨，深切戰國時人之病，要亦古今之通患也」，⁷⁰¹而且「聖人何嘗不言利」、「聖人何嘗不教人以趨利而避害」；⁷⁰²其所以異者，但以「義中之利，非義外之利；共有之利，非獨得之利；永遠之利，非一時之利」。⁷⁰³

⁶⁹⁸ 劉寶楠（清），《論語正義》。台北：文史哲，民 79，頁 320。

⁶⁹⁹ 同上註。

⁷⁰⁰ 司馬光（宋），《資治通鑑》。台北：明倫，民 64，頁 64。

⁷⁰¹ 崔述（清），《孟子事實錄》。台北：世界書局，民 52，頁 7-8。

⁷⁰² 同上註。

⁷⁰³ 同上註。

此所以，學者熊公哲言「亦謂不言利，而利更有大焉者在耳」。⁷⁰⁴而學者胡適《中國古代哲學史》，認為孟子「論政治不用孔子的『正』字，卻用墨子的『利』字。但他又不肯公然用『利』字，故用『仁政』」；⁷⁰⁵而「孟子所攻擊的『利』字，只是自私自利的利」，這也只是將「為利主義」與「利民主義」相對出來，因為「這種『利』究竟不是真利」。⁷⁰⁶故孟子所言「仁義」，其實是一種「樂利主義」，就是要謀取「最大多數人的最大樂利」。⁷⁰⁷

於是，學者駱建人也深以為是，認為「孟子之大仁義，亦即大功利也」、「是知孟所倡仁義之政者，亦即大功利之主張也。孟子與戰國諸君論政，不惟不排斥功利思想，且力予鼓勵民生樂利主義」，⁷⁰⁸以仁義為中準，計利為公私而論斷，而能以仁義涵蓋一切功利之進行，是故「功利愈大，治國知要也」。⁷⁰⁹學者林義正認為「整體觀下的『義』並沒有排斥『利』的追求，而是注意到獲利的正當性」。⁷¹⁰學者陳右勳則以現代總體經濟學的角度，詮釋為「君子（執政者）為人民之公僕，其積極的義務與職責，是發展經濟，使天下的人都有利益，過著豐富而安式的生活」。⁷¹¹學者侯家駒，則說：「義與利之別，是一為注重精神面，一為注重物質面；一為道德生命之昇華，一為自然生命之憑藉。兩相調和，才可充實」、⁷¹²「就君子或執政者而言，『以義律己』的義，只是消極的『義』，積極的『義』，乃是『利天下』」。⁷¹³

⁷⁰⁴ 熊公哲，〈孟子仁義與荀子禮義其辨如何〉，《孔孟學報》，第16期，民57.9，頁137。

⁷⁰⁵ 胡適，《中國古代哲學史》。台北：台灣商務，民59，頁20-22。

⁷⁰⁶ 同上註。

⁷⁰⁷ 同上註。

⁷⁰⁸ 駱建人，《孟子學說體系探蹟》。台北：文津，民68，頁51-61。

⁷⁰⁹ 同上註。

⁷¹⁰ 林義正，《孔子學說探微》。台北：東大，民76，頁83。

⁷¹¹ 陳右勳，〈孔孟經濟思想辨正與真相〉，《孔孟學報》，第64期，民81.9，頁69。

⁷¹² 侯家駒，《先秦儒家自由經濟思想》。台北：聯經，民72，頁6。

⁷¹³ 同上註，頁10。

並且，清代學者康有為《孟子微》〈卷三〉，也以天演競爭的觀念，說「仁為人利即能我利，義得人和即得人利」，而認為所謂「去利」，只是去爭奪以致有「不和不均」之利心，無此虞者則「仁義」本應「競爭」，言：

「孟子所戒，是懷爭奪心者，不和不均甚矣，是利心不可懷也，進於文明昇於太平之界，皆視此矣。或謂天演人以競爭，安能去利心不知競爭，於仁義亦爭也。若必懷利心是亂世與平世之所由異，而太平終無可望之日矣。」⁷¹⁴

二、「惡紫之奪朱」 大功利者言似是而非

以上這幾類學者，雖然都用心良苦，喻以「私利」或「公利」之辨，作為「義」的判定標準，於是，都將「義」與「大利」看成一體，而不脫「義」即是「大利」之說。但是筆者認為，他們仍是有「違道理之實」。因為如此，則正犯了《論語》子曰：「惡紫之奪朱也。惡鄭聲之亂雅樂也。惡利口之覆邦家者」〈陽貨〉。⁷¹⁵

且清代學者劉寶楠，自己亦有言「時至春秋，君子道微，故夫子罕言利，則以其精微，人或誤習其說，而惟知有利，不復知有義矣」，⁷¹⁶所以他認為，孟子因時至戰國而更「且辭而闢之」，⁷¹⁷豈只於孔子的「罕言」而已。另則，清代學者崔述也曾自言，此時代人心變化之劇烈，甚且就連以「義」掩飾假裝一下，都感

⁷¹⁴ 同註 632，頁 3。

⁷¹⁵ 同註 22，頁 82。

⁷¹⁶ 同註 698，頁 320。

⁷¹⁷ 同上註。

到多餘、不用了，曰：「三代以上人皆尚義，逮春秋時人漸重利；然尚有好義者，亦頗有假義者。至於戰國，非惟人不好義，即假義者義不可得。何者？人皆唯利是圖，無所用於假義者也」。⁷¹⁸

可見，應「所當知世變」之故，先秦孔孟儒家都不得不清楚明確地採「利義互斥」說，更何況時至今日，對於近現之人若僅以「大利」的結果論導之，則必陷於「算計、比較」，「義」也就在可用、可不用之間。⁷¹⁹

而且，利欲（物質慾望）的本質，具有立即、直接的強效誘惑力（「爽快」）。故《論語》子曰「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，甯固」〈述而〉，⁷²⁰孟子亦直言曰「養心莫善於寡欲」〈盡心〉；⁷²¹而范祖禹言：「天下之理，正而勝者常少，不正而勝者常多」，因為「利」（物質慾望）的本質，正所謂「此無他皆好利之心驅之使至是也」，會致使「人心一專於利，則但知有利而不知有義，且但知己而不知有人，甚至但知有目前之利而不知有日後之害」，⁷²²而終於「無如世俗人之唯利是圖，而不復義之是非，不但損人以

⁷¹⁸ 同註 701，頁 7。

⁷¹⁹ 此間差異，可與中國先秦法家作顯著的對比說明。例如，先秦法家韓非子，便多言務要就「外在客觀的環境條件」以「用」。故區分「上古」「中世」「當今」之不同，重「世」「事」「備」之理，曰「事因於世，而備適於事」〈五蠹〉，而直言「法與時轉則治，治與世宜則有功」、「時移而治不易者亂，能治眾而禁不變者削。故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。」〈心度〉與「變古」之要。故先秦法家其「用」，重在其與時俱「變」得實效性，與先秦儒家不離其宗——「不變」的道德良心，截然不同。差別在於，先秦法家只重其「用」——純就「社會控制術」考量，故於當時中國先秦「稱俗而行」則適合儒、墨、道的主流價值規範以「用」之，試若此「用」行於當今之時地，「稱俗而行」則可以變化成民主政體、儒、佛教等，其他當下的主流價值規範以「用」之；先秦儒家則無論時地如何遷移，皆主以「道德良心」——「人」，不變其宗本。所以，進一步說明，則依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為，就「傳統」與「反傳統」的本質內涵而言，先秦儒家是屬於「傳統」，因為他有「不變」的宗旨，並不隨外在有形、客觀具體的時空條件變化；另則，先秦法家便是「反傳統」，因為他以「變」、「用」必須配合時空條件而作為。

⁷²⁰ 同註 22，頁 31。

⁷²¹ 同註 21，頁 122。

⁷²² 同註 701，頁 7。

利己也，惟臣者且耗國以肥家，甚至貪一時之利而致釀終身之害者亦往往有之，可不謂大愚哉」。⁷²³

所以，筆者認為真正的「道理之實」，則「義」與「利」的價值必須明確定位，絕不可混為一談。因為一旦渾說，則利欲的本質會讓人更自然而然地趨向「利」，會更容易傾向以「結果」而非「存心動機」來論斷，而且這更將應著時代的變化，人們會逐漸只將「義」當成「手段」，只看作是一項最終用以來獲「利」的「工具、方法」；試想，倘若此招不能有所謂「大利」、「公利」出現，那麼要更另擇更有效「利」之策而趨之，也屬必然之舉。

此所以，孟子答於弟子萬章之問，而言曰：

「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰德之賊也。孔子曰：『惡似而非者：惡莠，恐其亂苗也；惡佞，恐其亂義也；惡利口，恐其亂信也；惡鄭聲，恐其亂樂也；惡紫，恐其亂朱也；惡鄉原，恐其亂德也。』」⁷²⁴《孟子》盡心下三十七

本就深惡痛絕此「似而非者」，孔子更直言「鄉原，德之賊也」〈陽貨〉。⁷²⁵此即漢代學者趙岐，注「似真而非真者，孔子之所惡也」，云：

「孟子言鄉愿之人，能匿蔽其惡，非之無可舉者，刺之無可刺者，志同於流俗之人，行合於污亂之世，為人謀，居其身若似忠信，行其身若似

⁷²³ 同上註，頁 8。

⁷²⁴ 同註 21，頁 122-123。

⁷²⁵ 同註 22，頁 81。

廉絜為行矣，眾皆悅美之，其人自以所行為是，而無人義之實，故不可與入堯舜之道也。無德而人以為有德，故曰德之賊也。」⁷²⁶

與宋代學者黃榦，《論語注義問答通釋》言「是非善惡最相反也，聖人不之惡者，以人心自有正理，而正不正之相反易辨也。惟夫似是而實非，似善而實惡，則人心疑惑而足以亂正，此孔子所以惡鄉愿而又及乎此也」。⁷²⁷用意皆在於此，道德良心的本質——「仁」「義」的價值定位，無論外在時空條件如何異變，都是絕不能動搖變化的；所謂「權」也只是在做法，也就是僅止於其下「方法」（子題）的層次運用。承筆者一貫的思維，先秦儒家為配合中國環境，要處理成「集體」、「心靈」的價值道路，當中最為關鍵的本質「目的」（大前提）從來只有一個——「非利」，⁷²⁸就是從「義」的存心動機論。

故而，清代學者程樹德，云儒者「言利最少，故以利承罕言之文」，元代學者陳天祥《四書辨疑》，言「聖人之於三者之中所罕言者，惟利耳」，與清代學者史繩祖《學齋佔畢》，說「子罕言者，獨利而已。當以此四字為句作一義。曰命曰仁，皆平日所深與，此當別做一義」，⁷²⁹或宋代學者朱熹言「義利之說，乃儒者第一義」，⁷³⁰與宋代學者程頤於〈論語解〉一篇所謂「計利則害義」。⁷³¹所明皆在此「義」之不可與「利」解之要。

⁷²⁶ 同註 387，頁 644。

⁷²⁷ 程樹德（清），《論語集釋》。北京：中華書局，民 86，頁 1226。

⁷²⁸ 有關論述，於筆者前篇辯以「利」存心之不可取時，便已言論。至少有兩大原由，會嚴重影響「集體」「心靈」的價值塑造：一、「利」（物質慾望）本質的強效誘惑力（「爽快」）；二、「利」易生變為「個人」。故而，中國先秦儒家咸以「利、義之辨」為明。

⁷²⁹ 同註 727，頁 565-568。

⁷³⁰ 程頤、程頤（宋），《二程集》。北京：中華書局，民 93，頁 1150。

⁷³¹ 同註 378，頁 147。

是故，學者梁啟超屢言孟子「排斥功利主義」、「絕對的排斥權利思想，故不獨對個人然，對國家亦然」、「凡從權利觀念出發者，皆罪惡之源泉也」。⁷³²且依筆者看，即便是學者陳顧遠，言「孟子行仁政之方針，不外同樂主義，同樂主義亦可謂為偕樂主義」，⁷³³也認為，說：

「孟子之主張，以仁義為前提，仁義的結果，自有極大之快樂，非因快樂之故而行仁義也。蓋孟子為儒家一派，孔子講正名主義，孟子因其主義而變為仁義鼓吹，因時地之宜，欲遂行其學說，未免加以與民同樂之色彩，然其根本之主張，仍為『正其誼不謀其利，明其道不計其功』。若夫由正誼而得之大利，由明其道而生之大功，均為自然而然而之結果，非正誼之先即有謀利之希望，明道之先即有計功之野心。」⁷³⁴

而筆者認為，此就如學者馮友蘭的解說「純不從功利主義立論」，言先秦儒家「盡於人心」一辭，是最為傳神適當，言：

「不過孟子雖主張義，反對利，然對於義利之辨，未有詳細說明，亦未將公利、私利分開辯論，故頗受後人之駁詰。惟孟子與墨者夷之辯薄葬之說，頗可顯其非功利主義之主要意義。墨家之攻擊儒家厚葬久喪，主節葬短喪，純從功利主義立論。而孟子則純不從功利主義立論。厚葬久喪，對社會固亦有利『慎終追遠，民德歸後矣』，此從功利主義立論，以主張厚葬久喪者也。然孟子則但謂厚葬為『盡於人心』，此儒家之精神也。」⁷³⁵

⁷³² 同註 10，頁 100-103。

⁷³³ 陳顧遠，《孟子政治哲學》。台北：新文豐，民 64，頁 74。

⁷³⁴ 同上註，頁 74-77。

⁷³⁵ 馮友蘭，《中國哲學史》。台北：台灣商務，民 83，頁 162-163。

或如學者劉元芬言「實在是因為『義』是超乎實質的好處，若用實質的好處促仁為義，動機不純正，即使行為是合乎『義』的，也為儒家所不屑」。⁷³⁶學者方穎嫻說「此兩語（見利思義、見得思義）之重點是在指出『義』與『利』常有衝突處。而人當以『義』為準，尤其再強調一『思』之自覺性」。⁷³⁷故而，中國先秦儒家的「道理之實」，則「義」絕不可以「公利」、「大利」解之，「存心動機」不可以「利」的結果，⁷³⁸作為有效的驅動力，應是以「道德良心」—「人」的本質為之，以此為其一貫「不變」的「傳統」價值，⁷³⁹一如《中庸》所言「至誠無息」，曰：

「故至誠無息。不息則久，久則徵。徵則悠遠。悠遠則博厚。博厚則高明。博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。博厚配地。高明配天。悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。」⁷⁴⁰《中庸》 第二十六章

⁷³⁶ 劉元芬，〈先秦儒家與法家經濟觀之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88，頁 36。

⁷³⁷ 方穎嫻，《先秦之仁義禮說》。台北：文津，民 85，頁 52。

⁷³⁸ 筆者此處言「利」與前篇所言「寡欲」並不相衝突。也就是「欲」是可以讓人主動會想要去做什麼，以先秦儒家而言，尤其當然是「道德良心」的作為；但如何讓人主動會想要有「道德良心」的作為，先秦儒家認為是「義」—也就是回歸「人」本質的自然動力，而非由「利」的結果驅使。

⁷³⁹ 詳見筆者前篇論述。依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為，就「傳統」與「反傳統」的本質內涵而言，先秦儒家是屬於「傳統」，因為他有「不變」的宗旨—「人」（即：A），是「絕對的道理（真理）」，並不隨外在有形、客觀具體的時空條件變化；另則，例如先秦法家之類，便是「反傳統」，因為他以「變」、「用」必須配合時空條件而作為，是「相對的道理（真理）」。而且，無論「傳統」或「反傳統」，並不會因為時空差異的實際適用與否，而影響其本身（本質內涵）學術思想的價值地位，一如學者趙雅博，所言：「不採取一般人現在最愛用『某某思想或學說的現代價值』字樣。因為一個思想或學說，其價值的大小，是在於其有於真理的成分之大小，而決不是繫於現代的判斷，也決不繫於他對現代思想的相合與否？現代決不是判斷一個思想或學說真假與價值大小標準或依據。真理或真正價值是超時空的……只能以客觀真理作標準，……以時空只能判斷其外形而已！」（註）：趙雅博，《中國古代思想批判史》。台中：衛道中學，民 85，頁 326。

⁷⁴⁰ 同註 424，頁 161。

正是《孟子》曰：「君子反經而已矣。經正，則庶民興；庶民興，斯無邪慝矣」〈盡心下三十七〉。⁷⁴¹是故，中國先秦儒家言所以「盡於人心」者，其本源出發點（存心動機—有效驅動力）在於「道德良心」，而非有利的結果論。這與以馬克思、列寧的唯物經驗論者之思考相背離，學者鄧思平就以馬列唯物經驗論，認為先秦儒家，是「經驗主義道德觀是一種目的論倫理體系，其運作必須透過人際之間利益的協調才能達至目的」、「這種回報道德行為同時也必然以物質形式（即物質回報）表現出來，如果只報以空泛的精神慰藉，則難以發揮道德的真正功用」，⁷⁴²並說：

「孔子基於人們對利益的需求慾望為前提所建立的道德觀念，是以人類的經驗為起點，反映出了經驗主義認識論的特色。同時，這個反映經驗主義認識論的立論起點也成為孔子道德體系的邏輯指向：人性既然是為追求慾望，其發明的理性內容就應該符合人性，道德目的最終要滿足每個人對利益的要求。這就需要所謂『道德理性』的建構和實行。」⁷⁴³

筆者以為，這類學者與筆者前述的情況亦同，都有「違道理之實」。因為，一如筆者前述的觀念，先秦儒家以「道德良心」為目的（主題），「利」的適度運用是達成此目的的手段方法（子題），而自然達至社會秩序的維繫功能。然其有效的驅動力（本源—存心動機）仍要以「道德良心」—「人」的本質為之，斷非只期有「利」的結果；否則，若只期有「利」的結果，或只要能「用」來維繫社會秩序，根據不同時空環境的需求所推得的，也就不一定只有中國先秦儒家講的道德良心這套。

⁷⁴¹ 同註 21，頁 122-123。

⁷⁴² 鄧思平，《經驗主義的孔子道德思想及其歷史演變》。成都：巴蜀書社，民 89，頁 68。

⁷⁴³ 同上註，頁 56。

第三節 以親親之「孝」治天下

壹、盡於人心

而且，先秦儒家所言之道德良心的論述，其「經驗」並非物質經濟的，而是人類「心」的實際「感受」，⁷⁴⁴一若《中庸》云：「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」，⁷⁴⁵或清代學者阮元，於《學經室》〈威儀說〉所言乃「容貌最近之地」而「未嘗推德行言語性命於虛靜不易思索之地」，⁷⁴⁶而這「盡於人心」最有力的證明，就在於先秦儒家以親親之「孝」為本。

在《論語》〈陽貨〉篇宰我問孔子，嫌說為父母守喪三年太久了，而認為一年即可，孔子則反問宰我「食夫稻，衣夫錦，於女安乎」，宰我居然直答「安」，孔子深責曰「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」，然後待宰我出，孔子更感嘆斥之，言道「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」。⁷⁴⁷

可見，人子對於父母之孝，全在一「安」字與否，絕非僅止

⁷⁴⁴ 詳見筆者前篇觀念。「經驗」「先驗」的定義，若以能否科學量化、有形具體實證為判準，則「心」屬於「先驗」的人文層次。然筆者此處，單獨界定在以「人類能實際得到」的經驗論，所以，人類可以實際經驗得到的不只是物質慾望而已，「心的感受」也是「人類能實際得到」的經驗，筆者承本論文指導教授江澄祥博士的觀念，名之為「感受」；此中國先秦儒家所言「心的感受」，有別於純哲學邏輯的層次意涵，不是天馬行空的想象或空洞推理，純哲學邏輯其未必存在於人類的現實世界之中，而「心的感受」雖是無形抽象的，但卻再具體不過地存在於人類的現實世界之中，只是實際的感受無法藉由機器量測，必須經由人類親身體會得知，即筆者前述為「A」的道理層次。

⁷⁴⁵ 同註 424，頁 161。

⁷⁴⁶ 阮元（清），《學經室集》。台北：世界書局，民 53，頁 197-199。

⁷⁴⁷ 同註 22，頁 82-83。

於外在有形儀式的問題，或只去計較當中的經濟效益，能否「盡於人心」才是當中的價值意義所在。正所謂「稱情而立文」者，如宋代學者朱熹言「夫子欲宰我反求諸心，自得其所以不忍者」；⁷⁴⁸亦正如清代學者王肇晉，於《論語經正錄》引馮厚齋所言「宰我之所惜者，禮樂也；夫子之所以責者，仁也。仁，人心而愛之理也，孩提之童，生而無不知愛其親者，故仁之實，事親是也」。⁷⁴⁹

同樣的道理，也體現在《孟子》〈公孫丑下〉第七篇，充虞質疑孟子葬母所用的棺木似乎太精美了，且「孟子之後喪踰前喪」，孟子則振振有詞的回答說，此「非直為觀美也，然後盡於人心」，是因為「且比化者，無使土親膚，於人心獨無慼乎」，故而「不得，不可以為悅；無財，不可以為悅；得之為有財，古之人皆用之，吾何為獨不然？」、「吾聞之也：君子不以天下儉其親」。⁷⁵⁰漢代學者趙岐注「事親竭其力」，而言「重累之數、牆之飾有異，非直為人觀視之美好也。厚者難腐朽，然後能盡於人心所不忍也。謂一世之後，孝子更去辟世，是為人盡心也。過是以往，變化自其理也」；⁷⁵¹清代學者焦循，疏曰「終己之身，不可使父母棺槨腐朽，己身後以往，其腐朽原不能免，但及人子之身不腐朽，為盡人心所不忍也」。⁷⁵²

此所以，《孟子》〈盡心上〉第三十九篇，孟子對齊宣王之「莫之禁而弗為」，無故即欲將三年喪期改為一年的短喪，相當不能諒

⁷⁴⁸ 同註 378，頁 254。

⁷⁴⁹ 王肇晉（清），《論語經正錄》，續修四庫全書，經部冊 156。上海：上海古籍，民 91，頁 752。

⁷⁵⁰ 同註 21，頁 34。

⁷⁵¹ 同註 387，頁 193。

⁷⁵² 同註 414，頁 283。

解，並斥責為其提供建言的公孫丑，說「是猶或紕其兄之臂，子謂之姑徐徐云爾，亦教之孝弟而已矣」，而相對於齊王子「有其母死者，其傅為之請數月之喪」，因其「是欲終之而不可得也，雖加一日愈於已」則認可；⁷⁵³並可與《論語》子曰：「非其鬼而祭之，諂也」〈為政〉、⁷⁵⁴「喪事不敢不勉」〈子罕〉、⁷⁵⁵「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌」〈述而〉，⁷⁵⁶及子游曰：「喪致乎哀而止」〈子張〉。⁷⁵⁷是故，先秦儒家「孝」之內涵意義在盡心力而為，乃孟子言「盡於人心」與孔子曰內心之「安」否，而斷非「禮義由賢者出」僅徒拘泥於外在形式的規定。

貳、「大孝」直在其中 「一本」

一、喪、葬親有道 天生自然之情

由上述可知，「盡於人心」與「盡於人心所不忍」是先秦儒家言「孝」的本源。而且，先秦儒家認為於「葬親」之事，最能流露人類這種「天生自然之情」，故《論語》〈子張〉曾子曰：「吾聞諸夫子：『人未有自致者也，必也親喪乎』」，⁷⁵⁸孟子云：

「且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。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，蠅蚋姑嘔之。其顛有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」⁷⁵⁹《孟子》 滕文

⁷⁵³ 同註 21，頁 113。

⁷⁵⁴ 同註 22，頁 8。

⁷⁵⁵ 同上註，頁 39。

⁷⁵⁶ 同上註，頁 28。

⁷⁵⁷ 同上註，頁 89。

⁷⁵⁸ 同上註，頁 90。

⁷⁵⁹ 同註 21，頁 45-46。

公上五

「葬親有道」—先秦儒家認為，這種人類的「天生自然之情」，就是有「直在其中」的「一本」。是故，孟子先就以直反詰，問道「吾聞夷子墨者。墨之治喪也，以薄為其道也。夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以所賤事親也」⁷⁶⁰〈滕文公上五〉，宋代學者朱熹認為，「夷之學於墨氏而不從其教，其心必有所不安者，故孟子因以詰之」而直說「孟子言人之愛其兄子與鄰之子，本有差等」，⁷⁶¹注曰：

「人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也。故其愛由此立，而推己及人，自有差等。今如夷子之言，則是視其父母本無異於路人，但其施之之序，姑自此始耳，非二本而何哉。然其於先後之間，猶知所擇，則又其本心之明有終不得而息者，此其所以卒能受命而自覺其非也。」⁷⁶²

正是「其本心之明有終不得而息」，此所以漢代學者趙岐，云「夫夷子以為人愛兄子，與愛鄰人之子等邪」「夷子必以此況之，未盡達人情者也」，⁷⁶³清代學者焦循亦疏，曰「至於平時親愛之，則鄰之赤子終不若兄之子」「是以鄰里有喪，非不助之殯葬，然斷不必厚如葬其親也，此人情也。夷子不如此，是為不達人情」，⁷⁶⁴而終至於人子「歸反藁裡而掩之」，以其「中心達於面目」之道行。宋代學者朱熹言此，乃「所謂一本者，於此見之，尤為親切。蓋惟至親故如此，在他人，則雖有不忍之心，而其哀痛迫切，不至

⁷⁶⁰ 同上註。

⁷⁶¹ 同註 378，頁 366。

⁷⁶² 同上註。

⁷⁶³ 同註 387，頁 256。

⁷⁶⁴ 同註 414，頁 404。

若此之甚矣」，⁷⁶⁵漢代學者趙岐，注曰「非為他人而也，自出其心，聖人緣人心而制禮也」，⁷⁶⁶章旨言「聖人緣情，制禮奉終；墨子元同，質而違中；以直正枉，憮然改容，蓋其理也」。⁷⁶⁷

是故，學者康韻梅在比較中國之死亡觀時，認為先秦儒家「意識到死亡的不可再復，正視因他人之死，特別是自己的親人，而產生的悲傷情感」，而主張以「喪祭之禮來安頓」，且將此重心主體擺在「生者的不忍死知的哀敬之情」，也因而大大轉化了宗教信仰的色彩，而開展出「人倫道德」的意義，徹底「將死亡所帶來情感的衝激，導向人與人的世間關係」，先秦儒家將死亡以喪祭之禮來詮釋，成為道德精神的根源力量。⁷⁶⁸他說：

「儒家深信生必存在著作用，並依此而掌握道生命的不朽之道。重視子孫繁衍的生物性生命延續，但更注重超於生物性生命的社會、文化和道德的生命延續，具有了超越性，有限生命殷價值的建立而不朽，生之完成，即是死之不朽，在建立生之價值的同時，也造就了死之意義，儒家『論生』的另一面時則為『究死』。」⁷⁶⁹

而相對於儒家，墨家所倡之短喪薄葬，將人類的「直覺、情趣」徹底以「理智」的方式「斬殺得乾乾淨淨」，⁷⁷⁰且據學者林素英，就中國之喪服制度的研究認為，也因此「由於無法滿足人類情性長遠的需要，所以並無法傳諸久遠」，而儒家則「正因為禮儀的安排恰以滿足人性所需而設計，喪服制度的規劃又能順應人

⁷⁶⁵ 同註 378，頁 366。

⁷⁶⁶ 同註 387，頁 256。

⁷⁶⁷ 同上註，頁 259。

⁷⁶⁸ 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》。台北：台大出版，民 83，頁 241-243。

⁷⁶⁹ 同上註，頁 242。

⁷⁷⁰ 同註 547，頁 169。

類情性之法展」，所以可以立於久遠而不墜。⁷⁷¹

二、直在其中 父子不責善

而且，先秦儒家認為人類的「天生自然之情」，是「天之生物也，使之一本」，非但要「施由親始」且有「親親之殺」，本質原本就有差等，原本就該有親疏遠近的差異，這才真正符合「天生自然之情」是「天之生物」。《論語》〈子路〉篇「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。』」，⁷⁷²孔子亦認為「父為子隱，子為父隱」這才是可以久長的常理正道，真正符合人類天生自然之情，故謂「直在其中」。晉代學者范甯《論語注》云「夫所謂直者，以不失其道也。若父子不相隱諱，則傷教破義，長不孝之風，焉以為直哉？故相隱乃可謂直耳」，⁷⁷³宋代學者邢昺疏「子苟有過，父為隱之則慈也；父苟有過，子為隱之則孝也。孝慈則忠，忠則直也，故曰直在其中矣」，⁷⁷⁴宋代學者朱熹注「父子相隱，天理人情之至也，故不求為直，而直在其中」。⁷⁷⁵

是故，孟子也舉匡章「夫章子，子父責善而不相遇也」之例，言「責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者」，答「君子之不教子」，言曰：

「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，夫子未出於正也。』則是父子相夷也。父子相夷，則

⁷⁷¹ 林素英，《喪服制度的文化意義》。台北：文津，民 89，頁 423-441。

⁷⁷² 同註 22，頁 59。

⁷⁷³ 同註 727，頁 925。

⁷⁷⁴ 邢昺（宋），《論語注疏》。台北：新文豐，民 90，頁 297。

⁷⁷⁵ 同註 378，頁 202。

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。」

⁷⁷⁶《孟子》 離婁上十八

而認為「父子相夷，則惡矣」、「父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉」，因為，先秦儒家認為「天理」就是「人情」，沒有什麼比直接順就人類天生自然之情理，而發為的「孝」更根本有效的了，一如清代學者陸隴其《四書講義困勉錄》所言「情與理必相準，天理內之人情，乃是真人情；人情內之天理，乃是真天理」。⁷⁷⁷

三、「大孝」 舜終身慕父母

所以，《孟子》屢屢贊「舜」之事蹟。孟子言雖然舜之父瞽瞍與弟象，「日以殺舜為事」千方百計要設計陷害，「使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而擒之」，極欲火燒活埋置舜於死地，但是舜仍對其弟言「惟茲臣庶，汝其于予治」，而封其弟象於有庠，且時常思念而「欲常常而見之，故源源而來。『不及貢，以政接于有庠』」〈萬章上三〉。⁷⁷⁸舜對其父母更是竭盡心力的侍奉，即使舜父瞽瞍因殺人罪被皋陶逮捕入獄，舜仍可「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」〈盡心上三十五〉，⁷⁷⁹且舜年歲五十仍親愛父母，雖堯帝「其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中。天下之士多就之者，帝將胥天下而遷之焉」，然舜仍只為「不順於父母」而感到煩心，且「如窮人無所歸」，而「視棄天下猶棄敝蹠」、「猶草芥」，

⁷⁷⁶ 同註 21，頁 61。

⁷⁷⁷ 陸隴其（清），《四書講義困勉錄》卷十六，四庫全書珍本。台北：台灣商務，民 62，頁 21-22。

⁷⁷⁸ 同註 21，頁 74。

⁷⁷⁹ 同上註，頁 112。

孟子言舜，其：

「天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，婁帝之二女，而不足以解憂；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。」⁷⁸⁰《孟子》 萬章上一

可知，舜於父母「惟順於父母，可以解憂」、「大孝終身慕父母」，而對兄弟「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也。封之有庫，富貴之也」〈萬章上三〉，⁷⁸¹且「故君子可欺以其方，難罔以非其道。彼以愛兄之道來，故誠信而喜之，奚偽焉」〈萬章上二〉。⁷⁸²孟子言舜此道，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。」⁷⁸³
《孟子》 離婁上二十八

正是「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」。此宋代學者朱熹，所以言舜乃「能不失其本心」、「以不順乎親之心為己憂」，而不從「常

⁷⁸⁰ 同上註，頁 72。

⁷⁸¹ 同上註，頁 74。

⁷⁸² 同上註，頁 73-74。

⁷⁸³ 同上註，頁 63。

人之情因物有遷」、「不以得眾人之所欲為己樂」，⁷⁸⁴即便「遭人倫之變，而不失天理之常也」，⁷⁸⁵認為舜此道正所以「為子者，但知有父，而不知天下之為大。蓋其所以為心者，莫非天理之極，人倫之至」，⁷⁸⁶而能成「化」、「定」天下之大孝，言曰：

「蓋舜至此而有以順乎親矣。是以天下之為子者，知天下無不可事之親，顧吾所以事之者未若舜耳。於是莫不勉而為孝，至於親亦底豫焉，則天下之為父者，亦莫不慈，所謂化也。子孝父慈，各止其所，而無不安其位之意，所謂定也。為法於天下，可傳於後世，非止一身一家之孝而已，此所以為大孝也。」⁷⁸⁷

漢代學者趙岐章旨云「以天下之富貴，為不若得意於親，故能懷協頑嚚，底豫而欣，天下化之，父子加親，故稱盛德者必百世祀，無與比崇也」，⁷⁸⁸而以「夫孝百行之本，無物以先之」、「孝道明者，則六合歸仁矣」，⁷⁸⁹此所以「奉法承天，政不可枉，大孝榮父，遺棄天下」⁷⁹⁰而「人聖所存者大」。⁷⁹¹

參、親親之殺，推己及人

正如清代學者程瑤田《通藝錄—論學小記》於〈述公〉所言，先秦儒家所謂「公」就是「親親」而「愛之必不能無差等」，言曰：

⁷⁸⁴ 同註 378，頁 424。

⁷⁸⁵ 同上註，頁 426。

⁷⁸⁶ 同上註，頁 505。

⁷⁸⁷ 同上註，頁 403。

⁷⁸⁸ 同註 387，頁 342。

⁷⁸⁹ 同上註，頁 395。

⁷⁹⁰ 同上註，頁 587。

⁷⁹¹ 同上註，頁 401。

「人有恆言，輒曰一公無私，此非過公之言，不及公之言也，此一視同仁，愛無差等之教也。其端生於意、必、固、我，而其必必極於父攘子證，其心則陷於欲博大公之名。天下之人，皆枉己以行其私矣，而此一人也，獨能一公而無私。果且無私乎！聖人之所難，若人之所易，果且易人之所難乎？果且得謂之公乎？公也者，親親而仁民，人民而愛物，有自然之施為，自然之等級，自然之界限。行乎不得不可行，止乎不得不可止，時而子私其父，時而弟私其兄，自人視之，若無不行其私者，事事生分別也，人人生分別也，無他，愛之必不能無差等，而仁之不能一視也，此之為公，非一公無私之謂也。」⁷⁹²

正是「子為父隱，直在其中，皆言以私行其公，是天理人情之至，自然之施為、等級、界限，無意、必、固、我於其中者也。如其不私，則所謂公者，必不出於其心之誠然，不誠則私焉而已矣」，⁷⁹³而「嗚乎，是乃所謂公也。是父子相隱者之為吾黨直躬也。不博大公之名，安有營私之舉？天不容偽，故愚人千慮必有得焉，誠而已矣」。⁷⁹⁴正如筆者筆章開頭即言，先秦儒家乃「公私一體」的思想體系，「天理」以順就「人情義理」而上為本要。就像學者徐復觀所言，儒家的道德實踐，絕非崇高不切實際的空洞理想，是由可以普遍實踐、近於人情出發的道理，說：

「儒家的道德實踐，則不以其卓異崇高的型態出現，而只是矣『中庸』的型態，亦即是以『布帛之言，菽粟之味』的型態出現；因為如此，所以每一個人，隨時隨地，皆有實踐的可能。凡是不近人情的行為，即是不能普遍實踐，不能隨時實踐的行為。凡是要憑藉外在的機緣、條件，

⁷⁹² 同註 584，頁 53-55。

⁷⁹³ 同上註。

⁷⁹⁴ 同上註。

而始能實踐的行為，也是不能普遍實踐，不能隨時實踐的行為。」⁷⁹⁵

而「孝是順乎人情的自然，而且又不需要外在的任何機緣、條件的，所以孝便成為儒家道德實踐中的最基本的德性」。⁷⁹⁶

並且，先秦儒家根源於此，要進一步擴展成實際維繫社會的價值體系；這尤其在孟子更為顯著，有「把孝擴大為德性的最高表現，因而有以孝來貫通德性全體的趨向」。⁷⁹⁷如筆者前篇所言，孟子屢言「舜」的事蹟，大贊舜之「大孝終身慕父母」與「視棄天下猶棄敝屣」，就是認為以「孝」—人類天生自然之情，可以作為「超過於外在的一切東西」的「內在德性」，⁷⁹⁸從「孝」作為整套儒家思想的立論根據，也就意謂著「一個人在德性上的自足，即可超越一切與德性無關的外在世界，因而顯露出人格的無限尊嚴」，⁷⁹⁹具有順就人類最直接、根本有效的本質作為。

進而，要將「孝悌與仁義禮樂合一，即是強調孝悌後面的全部道德性的自覺，由此以貫通一切」，⁸⁰⁰是故，《孟子》極言其「實」之要，而曰：

「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。」⁸⁰¹《孟子》離婁上二十七

⁷⁹⁵ 徐復觀，《中國思想史論集》。台北：台灣學生，民 77，頁 159-160。

⁷⁹⁶ 同上註，頁 160。

⁷⁹⁷ 同上註，頁 163。

⁷⁹⁸ 同上註。

⁷⁹⁹ 同上註。

⁸⁰⁰ 同上註。

⁸⁰¹ 同註 21，頁 62。

宋代學者朱熹，注曰「仁主於愛，而愛莫切於事親；義主於敬，而敬莫先於從兄。故仁義之道，其用至廣，而其實不越於事親、從兄之間。蓋良心之發，最為切近而精實者」，⁸⁰²而章言「事親從兄，良心真切，天下之道，皆原於此」。⁸⁰³

要由「弟子，入則孝，出則弟，謹而信，凡愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文」〈學而〉，⁸⁰⁴這些只是單純的基本德性要求，更進一步地，依託此「親親」之「孝」，以其「近」與「本」的本質基礎，擴大開展成實際規範約束的力量。即《孟子》所謂「充」、「達」之謂，言曰：「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」〈公孫丑上六〉，⁸⁰⁵與「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」〈盡心上十五〉。⁸⁰⁶

是故，先秦儒家認為「仁之本」與「仁之方」，是先要明白「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」〈盡心上四十五〉，⁸⁰⁷這層人類天生自然的親愛之情，本質就是不同的——也就是有「差等」的本原，然後順就此本原而建構出的價值規範，才能真正行得通，具備規範約束的力量。故《論語》子曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近

⁸⁰² 同註 378，頁 402。

⁸⁰³ 同上註。

⁸⁰⁴ 同註 22，頁 3。

⁸⁰⁵ 同註 21，頁 28-29。

⁸⁰⁶ 同上註，頁 108。

⁸⁰⁷ 同上註，頁 114。

取譬，可謂仁之方也已」〈雍也〉，⁸⁰⁸與有子曰：「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」〈學而〉。⁸⁰⁹

而《孟子》謂「道在爾而求諸遠，事在易而求之難。人人親其親、長其長而天下平」〈離婁上十一〉；⁸¹⁰否則，「於不可已而已者，無所不已；於所厚者薄，無所不薄也。其進銳者，其退速」〈盡心上四十四〉，⁸¹¹根本難以久常實現。所以，孟子曰：「人有恆言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身」〈離婁上五〉，⁸¹²「事孰為大？事親為大」、「事親，事之本也」〈離婁上十九〉，⁸¹³要能順就人類天生自然之情，然後逐步依此擴大開展，所謂「能近取譬」或《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，至于兄弟，以御于家邦。』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。」⁸¹⁴《孟子》 梁惠王上七

正是「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，然後而可以「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」〈梁惠王上一〉，⁸¹⁵與《論語》子曰：「君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷」〈泰伯〉。⁸¹⁶

⁸⁰⁸ 同註 22，頁 26。

⁸⁰⁹ 同上註，頁 2。

⁸¹⁰ 同註 21，頁 59。

⁸¹¹ 同上註，頁 114。

⁸¹² 同上註，頁 64。

⁸¹³ 同上註，頁 61。

⁸¹⁴ 同上註，頁 8-11。

⁸¹⁵ 同上註，頁 4。

⁸¹⁶ 同註 22，頁 32。

中國先秦儒家，這類「堯舜之道，孝弟而已矣」《孟子》〈告子下二〉，⁸¹⁷與「所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也」《大學》的思想。⁸¹⁸學者徐復觀謂此為「充類至義之盡也」的說法，⁸¹⁹與學者梁啟超言「同類意識圈的擴大」，他說：

「人類莫不有同類意識，然此『意識圈』以吾身為中心點，隨其環距之近遠以為強弱濃淡。故愛類觀念，必先發生於其所最親習，是謂同類意識之擴大。『舉斯心加諸彼』即『能近取譬』、『老吾老以及仁之老』即『欲立立人，欲達達人』。循此途徑史同類意識圈日擴日大，此則所謂『仁之方』也。儒家之理想的政治，則欲人人將其同類意識擴充到極量，以完成所謂『仁』的世界，此世界明知曰『大同』。」⁸²⁰

即所謂以孝「串治」天下。正是宋代學者朱熹，於「能近取譬」、「欲立立人，欲達達人」，注曰：「以己及人，人者之心也，於此觀之，可以見天理之周流而無閒矣，莫切於此」且「近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也，然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。於此勉焉，則有以勝其人欲之私，而全其天理之公矣」，引學者呂大臨言「於己取之，庶近可入」。⁸²¹此亦清代學者程樹德，釋云：「儒家之所謂仁，即佛氏之慈悲。特彼教之布施往往過中，至有捨身矣餒虎者；儒家則否，但就耳目之所聞見、心力之所能及者為之，最為淺近易行」。⁸²²

⁸¹⁷ 同註 21，頁 97-98。

⁸¹⁸ 同註 359，頁 183。

⁸¹⁹ 同註 795，頁 164。

⁸²⁰ 同註 10，頁 83-85。

⁸²¹ 同註 378，頁 123。

⁸²² 同註 727，頁 430。

由而進於「充」、「達」，猶如「火始燒、泉始通，其勢不可遏止，故由微小而無所不至，猶人之有四端，既知擴而充之，則亦無所不至也。惟無所不至，故放諸四海，而民皆安保也」，⁸²³漢代學者趙岐章旨言「人之行當內求諸己，以演大四端，充廣其道，上以匡君，下以榮身也」。⁸²⁴故「道在近而患人求之遠也，事在易而患人求之難也，謂不親其親，不事其長，故其是遠難也」，⁸²⁵是以能如宋代學者朱熹，言「親長在人為甚邇，親之長之在人為甚易，而道初不外是也。舍此而他求，則遠且難而反失之。但人人各親其親、各長其長，則天下自平矣」，⁸²⁶則「親親敬長，近取諸己，則邇而易也」。⁸²⁷

總而言之，中國先秦儒家從孔子曰「直在其中」，至孟子直取喪葬之道「一本」，一貫脈絡就是「天理」即「人情」，以下建構出的「人倫」、「孝道」，根本就是源於人類「天生自然之情」而所以「盡於人心」者。先秦儒家就是要以此親親之殺、愛有差等分別，據此人類最直接、根本有效的天生自然之情，從而繼續深化（心化）擴充人類道德良心的價值塑造。儒家所謂「識大體，明大義」，也就是要牢牢掌握住，人類這層最直接、根本有效的天生自然之情，要以「孝」來作為社會秩序維繫的根本依據；因為，人類「親親」之「孝」的天生自然本質，是所有人類與天俱來的本能，具有最大的普遍性與同質性，可以讓大多數一般人不必另假外求就能得到，皆能行。

⁸²³ 同註 414，頁 236。

⁸²⁴ 同註 387，頁 165。

⁸²⁵ 同上註，頁 324。

⁸²⁶ 同註 378，頁 394。

⁸²⁷ 同註 387，頁 324。

而且，因為中國環境的社會秩序與生存維繫，根本無法讓大多數人，持續以「個人」、「利」（物質慾望）的滿足為價值道路，中國整體長遠仍必須以非個人的「集體」道路，與非利的「心靈」滿足為價值出口。於是，為了不讓價值的判斷取捨標準，繼續止停滯在物質生活的滿足方向上，故而必須在「基本生活滿足」之後，即刻在思想價值上作調整、轉換，塑造人類更高的生命意義與人生價值的定位。

從人類最直接、根本有效的天生自然之情——「孝」立論，不但完全可以自得之而不假外求、最具一般與普遍性，且就此「孝」的本質而言，也是人類最能與「利」（物質慾望）抗衡的天生自然本能；以同屬於人類「天生自然本能」，但更具道德性的「親親」之「孝」，去克服「利」（物質慾望）的強效引誘力（爽快），從人們價值判斷取捨的本源上就作抬昇；用以「孝」立論的整套價值體系，盡最大可能地克服「利」（物質慾望）的強效引誘力（爽快），並且，盡最大可能地不讓價值的判斷取捨標準，繼續止停滯在物質生活的滿足方向上，而能讓人類在「基本生活滿足」之後，更進一步去追求更高的生命意義與人生價值。

如此一來，中國先秦儒家這套以「孝」立論的價值體系，就正好能符合中國整體長遠，必須以非個人的「集體」道路，與非利的「心靈」滿足為價值出口的生存維繫需求；更進而使整個社會通過「親親」之孝的串治，緊密結合為有秩序的整體，一如《禮記》〈大傳〉篇，所云：

「自仁率親，等而上之至于祖；自義率祖，順而下之至於禰；是故，人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，

庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑，禮俗刑然後樂。

《詩》云：『不顯不承，無斃於人斯。』此之謂也。」⁸²⁸《禮記》大傳

此所以，無怪乎《論語》孔子曰「直在其中」、《孟子》直言「大孝」，宋代學者朱熹注言，可以「化」、「定」天下，而「為法於天下，可傳於後世，非止一身一家之孝而已，此所以為大孝也」，⁸²⁹故北宋趙普，言其可以「半部論語治天下」。⁸³⁰

肆、辯墨 兼愛之「雖善而不可用」

對於中國環境困難、物質條件不足的現實，中國先秦墨家與儒家有相同的認識。墨家所提倡的「兼愛」便是由「非攻」而來，此所以，學者梁啟超言：「墨子以『非攻』為教義之一種，其義從兼愛直接演出。其時均國主義漸昌，說者或以為國際道德與個人道德不同，為國家利益起見，用任何惡辣手段皆無不可。墨子根本反對此說」，⁸³¹言「墨學所標綱領，雖有十條，其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛」，⁸³²認為墨子是因於春秋戰國征伐不斷，事已提出兼愛、非攻之義；即學者方授楚說：「夫以統攝諸目，則兼愛自較概括，此乃邏輯上之體系也。若就事實上之體系而言，或先因當時戰爭殘酷，乃倡非攻之說，進而更倡兼愛以為非攻理論上之根據也」。⁸³³或學者胡適也說：

「墨子是一個極熱心救世的人，他看見當時各國政戰的慘禍心中不忍，

⁸²⁸ 同註 574，頁 104。

⁸²⁹ 同註 378，頁 403。

⁸³⁰ 《氏族大全》，四庫全書珍本。台北：台灣商務印書，民 67，頁 34。

⁸³¹ 同註 10，頁 137。

⁸³² 梁啟超，《墨子學案》。台北：新文豐，民 64，頁 15。

⁸³³ 方授楚，《墨學源流》。台北：成文，民 64，頁 198。

所以倡為『非攻』論。他以為從前那種『弭兵』都不是根本之計。根本的『弭兵』要使人『視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。』這就是墨子的『兼愛』論。」⁸³⁴

然而，雖然墨家對於中國環境的困難，有相同的認識，但是在思考解決之道上，卻與儒家大相逕庭，儒家認為是「利」之所由而啟爭鬥；而墨子則認為之所以會殺伐爭戰不斷，主要的起因於「不相愛」，子墨子曰：

「聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起，當察亂何自起？起不相愛。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也不愛臣，故虧臣而自利。盜愛其室不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。」⁸³⁵《墨子》兼愛上

且最大的淵藪就在於「別」，能改易因「別」而生起的自私自利之心，則罪惡無從生。所謂要「兼以易別」，子墨子曰：

「今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。」是故子墨子曰：「別非而兼是者，出乎若方也。今吾將正求與天下之利而取之，以兼為正，是以聰耳明目相與視聽乎，是以股肱畢強相為動宰乎，而有道肆相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。」⁸³⁶《墨子》兼愛下

⁸³⁴ 胡適，《中國哲學史大綱》。台北：台灣商務，民 36，頁 148-149。

⁸³⁵ 同註 269，頁 30。

⁸³⁶ 同上註，頁 34。

而「愛人，待周愛人，而後為愛人」〈小取〉，⁸³⁷正是「視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？」「視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？」〈兼愛上〉。⁸³⁸一如學者梁啟超言其為：

「墨子以『別』與『兼』對，若儒家正彼所斥為『別士』者也。兼與別之異奈何？儒家專主『以己度』，有『己』則必有『他』以相對待。己與他之間，總不能不生差別，故有所謂『親親之殺、尊賢之等』有所謂『度量分界』，墨家以此種差別觀念為罪惡根源，以為既有己以示『別』於他，一到彼我利害衝突時，則以彼供我犧牲，行將不恤。差別主義，結果必至有愛有不愛，對於一部分人類成為『別相惡』。」⁸³⁹

但是，要「以兼易別」談何容易，就像筆者前篇所述，「別」—愛有差等或謂「親親之殺」，本質是人類最直接、根本有效的天生自然之情，可以完全自得之而不假外求、最具一般與普遍性；而今則欲以「本原別之所生，天下之大害」，就要泯滅改易此人類「本原」，似乎顯得有點天真且太一廂情願，《荀子》〈天論〉篇言其「墨子有見於齊，無見於畸」，⁸⁴⁰除非要有更強大的約束力量，才有可能替代或逆轉此勢。是故，墨子亦思「非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救火也，其說將必無可焉」，⁸⁴¹而進言「利」與「天志」、「明鬼」，利用人類的趨利性，以及原始人類對自然的無知與難以理解，假託宗教鬼神之賞罰制裁來嚇阻。

⁸³⁷ 同上註，頁 102。

⁸³⁸ 同上註，頁 30。

⁸³⁹ 同註 10，頁 137。

⁸⁴⁰ 同註 237，頁 123。

⁸⁴¹ 同註 269，頁 33-34。

一、出世（來世宗教）或入世（現世經驗）價值定位混淆

然先就墨子的「尊天」而言，因其有言「非命」之說，所以也並非一般所指稱的宗教家，一如學者徐復觀所言：

「但是：第一，每一個創教者必有某種神秘的經驗；但他卻要完全立足於經驗事實之上。第二，創教者常以神的代表者自居；最低限度，也必須承認某種人為神的代表者，以作為神與人交通的媒介。但墨子及其學徒中，絕無此種情形。第三，凡宗教總待有某種超現實的意味；並常想把現實的問題，拿到超現實中去解決。但墨子則徹底是現實的。忽視人類精神的要求；一切問題，都要在現實生活利益中求解決。而且他實際的主張，不是來自什麼形式的『神的語言』，而是依然是來自詩書中堯舜禹湯文武之教。因此，墨子不是一般意味的宗教家。」⁸⁴²

但是，卻也感嘆墨子是「走歷史的回頭路」，⁸⁴³因為墨子不在現世人的本性上去做探求，卻轉回到周初宗教性的鬼神天命，以人類對自然鬼神的恐懼而非現世人類的道德本性，作為人類行為的約束力量。如此一來，既「非命」而要言人積極進取，凡是皆以「利」的經驗實證為取捨依歸，同時，卻又要人去相信那些無法經驗實證，要人去遵守那類人類根本無從掌握，完全看不到、摸不著的鬼神之「志」，似已難自圓其說。

且試就筆者前述的四種類型的「和」（合）當中，若以要人去相信鬼神，就出世（來世—非現世）的宗教言，屬於「往外去認同」型的「和」（合）。如此，則必然要不顧甚或捨棄，人類現世生活裡的一切價值，而去信仰絕對高於此人類現世生活的神之意

⁸⁴² 同註 462，頁 320-321。

旨；設以筆者前述的符號來表示，就等於說，人類判斷取捨的價值標準，絕不在整塊餅內的甲、乙、丙，而是向外去認同一個「丁」。墨家極言現世生活——「利」的判斷取捨，故不符合。另則，若要以人己身現世生活的「利」來作取捨判斷，就入世〈現世〉生活的實證經驗而論，則可能屬於「善充滿」型的「和」（合）或「相互平衡」型的「和」（合）。前者，墨家要「以兼易別」造成所有價值都無差別，並不符合必須特別凸顯某種價值的「善充滿」型的「和」（合）；後者，則似較為接近，但是墨家卻要在人以己身實際現世生活，「利」作取捨判斷的同時又以鬼神嚇阻。

因此，無論是就出世（來世—非現世）的宗教言，或從入世（現世）生活的實證經驗而論，在立論的根據與理論配套上都不夠周嚴完整，而且會根本混淆錯亂掉人類的生命意義與人生價值的定位。

二、「利」只易生以「個人」為單位的「利害制衡」

再則，果真有若上述學者之言，「兼愛」生於「非攻」之議，則因為要配合非攻而刻意改制（治）人類本原，而強為適應非攻的作法，則更是本末倒置，然諸上學者之言似有欠妥當。⁸⁴⁴應以理解為筆者前述，是墨家與儒家對於中國環境困難，有相同的認識，但是在思考解決之道上，卻大相逕庭，墨家欲更以「利」來作為「以兼易別」的驅動力量。但即便如此，墨子此類試圖以人

⁸⁴³ 同上註，頁 313。

⁸⁴⁴ 據學者曾唐鋒的研究，亦指出墨子「非攻」說，就是墨子以「利」為體系的邏輯推演所得，言：「雖然墨子以『天志』作為其學說的後盾，但在墨子學說裡卻是可以一個更高價值來統合……這更高的價值便是『義』，亦即利人的價值觀，『兼愛』所主張者，便是這利人價值觀的基礎」因此當然也能以『義』來解釋墨子『非攻』之主張，而不必專為『非攻』另闢一『兼愛』主張作為其理論之基礎。」（註）：曾唐鋒，〈墨子政長選舉與政長職責之研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88，頁 137。

類的趨「利」性，因為「兼」比「別」會造成更有利的結果，就要讓人捨「別」去「私」而就「兼愛」，也仍有待商榷。

一若筆者前言「利」之行，則算計利害將交相迭之而無窮盡，即便先秦儒家之言「義」，都必須特別注意不可與「大利」解，以免徒生出「用」，而陷於只將道德最作為「手段」，造成道德主題與子題渾淆不清的窘境。所以，就連先秦儒家純以道德良心出發，言人類心靈先驗之道，都須特別小心將「利」區隔明白，才能清楚道出良心道德的價值；更何況是先秦墨家，直接倡「利」的實用經驗論者，「交相利」之所易生起的更應該是「利害制衡」，從學者梁啟超言，則曰「交利主義」或謂是否「上算」之計較。⁸⁴⁵是故，人之所以願「兼」、甘「愛」，其實是出自於「利」、「用」，大前提與本質仍只停留在單獨個別的個人（即：a1.a2.a3...an.）的層次，餘下的集體、社會或一切我個人以外的，都只是我個人利用的工具；簡言之，「兼」或不兼與「愛」或不愛，全在計算對我個人是否有利用的價值，又何以能「易別」。

三、「物化」的處理更應該淡化包袱

而且，不僅「利」的本質就不能「易別」，只更易「利害平衡」。就是循著墨子意欲以「物質實用」的道路解決問題，其思考脈絡應是在「物化」——也就是如何能將人類天生自然之情，作「淡化」處理。如此一來，就應該讓這類物化的人，被塑造成「不太想」或「不會思考太多」，主要是依循類似機械反應、物理規律式的，直接「刺激反射」出來，以人類「直覺需要」與「感覺」，及純生物本能利害、感官慾望需要作考量；而要盡量不受影響，要盡量

⁸⁴⁵ 同註 10，頁 138-139。

不受我個人（即：a1.a2.a3...an.）之外的束縛控制，著重要求外在感官的「有形自由」。

而墨家卻完全不是那回事，墨子在務求人們以「利」的經驗實證為取捨依歸——「物化」之同時，是確實也淡化了人類天生自然之情，正如學者蕭公權言，其「兼愛三篇之中所斤斤計較者多在兼別所收之報償，而絕口不言仁愛之主觀情感」；⁸⁴⁶但卻更要人要辛勤勞苦工作，且物質生活只以能維持生命的最低限度為界，言「為衣服，適身體，和肌膚而足矣」、「其為食也，足以增氣充虛，彊體適腹而已矣」〈辭過〉，⁸⁴⁷而要將多餘的分給其他人，要能「有餘力以相勞，有餘財以相分」。⁸⁴⁸

一個已然「物化」一對天生自然之情都已「淡化」處理的人，他辛勤勞苦工作的代價，既不為父母——沒有更高於我個人的親情價值，也不為我已身的享受之用，那他又為什麼要去替那些，價值都與我一樣平等的陌生人，擔負這麼大的重責包袱。除非是奴隸與主人的關係，否則既然大家價值地位都一樣，那我幹麻不就留著自己享受就好，反正也沒有要去為什更高的價值意義，這又是我自己辛苦換來的，我自己留著享用很應該；而且，既然大家都平等，那任何人想要都該靠自己去努力才對，又為什麼不是你去辛勤努力來分給我，而是要我去做牛作馬來給你，此非但無有親親之情，甚至連人之常情都已根本違背，而只能更用鬼神去嚇。如此而益言「利」，則何「利」之有？學者梁啟超言「蓋墨家僅見人類平等的一面，而忘卻其實有差等的一面為事實上所不能抹殺

⁸⁴⁶ 同註 408，頁 132-133。

⁸⁴⁷ 同註 269，頁 8-9。

⁸⁴⁸ 自《墨子》〈尚同上〉言「天下之亂」乃「有餘力不能以相勞，腐臭餘財不以相分」轉出。（註）：同上註，頁 20。

也」，⁸⁴⁹正是《莊子》〈天下篇〉曰：

「雖然，歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大艱；使人憂，使人悲，其行難為也。恐其不可以為聖人之道，反天下之心；天下不堪，墨子雖獨能任，奈天下何！離於天下，其去王也遠矣！」⁸⁵⁰《莊子》雜篇 天下

所以，總得來說，墨家苟欲行此「物化」的道路，則除了一開始在「淡化」人類天生自然之情，便不容易且難度相當高外；同時，又倡言「利」以作為替代（淡化）人類天生自然之情的有效驅動約束力，則其實「私、個人」便已不可避免。若要進一步，確實用以維繫生存與社會秩序—實際能行得通，唯有順就此脈絡而下，而讓每個「個人」彼此之間的「利」去做利害制衡，而得出一套在以個人（即：a1.a2.a3…an.）為單位的最大公約數，即所謂「社會契約」（即：(a)）。

如此立論的根據與理論配套才夠周嚴完整，人類生命意義與人生價值的定位也才能明確，否則癡人說夢。如宋代學者朱熹所謂「為我害仁，兼愛害義，執中者，害於時中，皆舉一而廢百者也」，⁸⁵¹此亦無怪乎，墨子嘗自疑而甚惑不解，曰：「今唯毋以兼為正，即若其利也，不識天下之士，所以皆聞兼而非者，其故何也？」〈兼愛下〉，⁸⁵²是以漢代學者司馬遷，〈太史公自序〉云：「墨者儉而難遵，是以其是不遍循」，⁸⁵³果若學者梁啟超所言「此環距之差別相，實即所以表達同類意識覺醒之次第及其程度。墨家

⁸⁴⁹ 同註 10，頁 137。

⁸⁵⁰ 同註 52，頁 776。

⁸⁵¹ 同註 378，頁 501。

⁸⁵² 同註 269，頁 34。

⁸⁵³ 同註 241，頁 278。

不承認之，儒家則承認之，且利用之，此兩宗之最大異點也」，⁸⁵⁴認為其「雖善而不可用」。⁸⁵⁵

第四節 禮樂德化 由思想價值解決

再者，雖然墨家對於中國環境的困難，有相同的認識，但是在思考解決之道上，卻與儒家大相逕庭，儒家認為應從價值的定位作調整，也就是整體長遠須以「道德」的生命意義與人生價值，取代僅止於「利」（物質慾望）的滿足；而墨子則試圖極以「利」與「用」相結合的實用主義，來解決中國物質資源不足的困境。就如同筆者前篇所探討的，墨家皆以「利」入言「古者明王聖人所以王天下、正諸侯者，彼其愛民謹忠，利民謹厚，忠信相連，又示之以利，是以終身不厭，歿世而不卷」〈節用中〉，⁸⁵⁶而要人們竭盡極力去爭取一切勞動生產的量能，言曰：

「今人固與禽獸麋鹿、蜚鳥、貞蟲異者也，今之禽獸麋鹿、蜚鳥、貞蟲，因其羽毛以為衣裘，因其蹄蚤以為褲履，因其水草以為飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紝，衣食之財固已具矣。今人與此異者也，賴其力者生，不賴其力者不生。君子不強聽治，即刑政亂；賤人不強從事，即財用不足。」⁸⁵⁷《墨子》 非樂上

一如《莊子》〈天下〉篇所描述的「日夜不休，以自苦為極」，曰：

⁸⁵⁴ 同註 10，頁 88。

⁸⁵⁵ 同上註，頁 137。

⁸⁵⁶ 同註 269，頁 47。

「腓無胫，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極，曰：『不能如此，非禹之道也，不足謂墨。』」⁸⁵⁸《莊子》雜篇 天下

孟子言其「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之」〈盡心上二十六〉，⁸⁵⁹真是「不能如此，非禹之道也，不足謂墨」。而且，認為「凡足以奉給民用則止，諸加費不加利於民者，聖王弗為」〈節用中〉、⁸⁶⁰「凡費財勞力不加利者，不為也」〈辭過〉，⁸⁶¹對於「加費不加利於民」者，更要極力予以排除，不可「虧奪民衣食之財」〈非樂上〉，⁸⁶²以便將人類所有的精力，全部集中在實際且積極有效的生計與活存的作用上，故倡「節用」、「節葬」、「非樂」與「非命」力駁命定論。

壹、先秦儒家「述而不作」

但是，先秦墨家太過注重物質，⁸⁶³正是「墨子事事都問一個『為什麼』，事事都求其用處。其理智計較算帳用到極處」，⁸⁶⁴《荀子》言其「墨子蔽於用而不知文」〈解蔽〉，⁸⁶⁵先秦儒家則言禮樂

⁸⁵⁷ 同上註，頁 74。

⁸⁵⁸ 同註 52，頁 777-778。

⁸⁵⁹ 同註 21，頁 110。

⁸⁶⁰ 同註 269，頁 47。

⁸⁶¹ 同上註，頁 8。

⁸⁶² 同上註，頁 72。

⁸⁶³ 筆者此處只言「太過」，而非說注重物質就錯。因為，見筆者前篇的一貫思維，物質是維繫人類「基本生活」之生存必需，沒有哪家正派的學說或思想家，會要人不吃飯穿衣、硬讓人活活饑寒而死；只是在「基本生活滿足」之後，繼續該走什麼樣的道路解決問題，整體長遠要用哪一套來維繫生存與社會秩序，則道理乾坤各家不盡相同。中國先秦儒家，是以在「基本生活滿足」之後，不繼續止停滯於物質慾望的滿足方向上，而要轉而用道德良心（非「利」）——走「心靈滿足」的道路來解決問題，維繫中國整體長遠的生存與社會秩序。

⁸⁶⁴ 同註 547，頁 168。

⁸⁶⁵ 同註 237，頁 154。

之道，欲以思想價值的調整作根本解決。一如學者梁漱溟，所謂「墨子兩眼只看外面物質，孔子兩眼只看人的感情」，⁸⁶⁶簡言之，就是要讓你有包袱而不敢隨便亂來。

於《論語》孔子嘗自言，其是「述而不作，信而好古，竊比於我老彭」〈述而〉，⁸⁶⁷「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也」〈為政〉，⁸⁶⁸與「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」〈八佾〉，⁸⁶⁹《孟子》也言孔子是「王者之跡熄，而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣』」〈離婁下二十一〉，⁸⁷⁰《中庸》言「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉。吾學周禮，今用之。吾從周」〈第二十八章〉、⁸⁷¹「仲尼祖述堯舜，憲章文武」〈第三十章〉。⁸⁷²可知，孔子是粹鍊既有的制度形式（禮物與禮儀），或由繁文縟節的禮制條文中，轉化出先秦儒家的「禮義」與「禮學」。⁸⁷³一如漢代學者司馬遷，於《史記》〈孔子世家〉言「古者詩三千餘篇，及至孔子去其重，取可施於禮義」，⁸⁷⁴即所謂「刪詩書

⁸⁶⁶ 同註 547，頁 177。

⁸⁶⁷ 同註 22，頁 27。

⁸⁶⁸ 同上註，頁 8。

⁸⁶⁹ 同上註，頁 11。

⁸⁷⁰ 同註 21，頁 66。

⁸⁷¹ 同註 424，頁 162。

⁸⁷² 同上註。

⁸⁷³ 筆者此處用上「或」字，因為根據學者沈文倬的研究，認為「禮書與禮物、禮儀不能等同，不是一個東西」，言「禮典的實踐先於文字紀錄而存在，自殷至西周各種禮典次第實行，而禮書至春秋以後開始撰作」，而「禮書出於後人的追記，可能對禮典在發展中出現的分歧作過某些整齊劃一的修訂，但主要的內容是不會有大差異的」。故可以看出，似乎以《儀禮》就為周公制禮作樂之作，仍有待商榷，學者沈文倬認為《儀禮》書的撰作時代，「其上限是魯哀公末年魯悼公初年，即周元王、定王之際；其下限是魯共公十年前後，即周烈王、顯王之際。它是在公元前五世紀中期到四世紀中期這一百多年中，由孔子弟子、後學陸續撰作的」。所以，筆者此處用「或」字，是有意撇開考據之闕疑，而直取先秦儒家對禮的人文—道德意涵之轉化而論。（註）：沈文倬，《宗周禮樂文明考論》。浙江：杭州大學出版社，民 88，頁 6-7。

⁸⁷⁴ 同註 241，頁 163。

定禮樂，使君君、臣臣、父父、子子，皆宗之法施於人矣」。⁸⁷⁵是孔子為什麼能如此？

一、齊魯文化區

首先，孔子身處中國先秦齊魯文化區，⁸⁷⁶據《史記》〈貨殖列傳〉的描述指出這一帶——即所謂「泰山之陽則魯，其陰則齊」，是「其俗寬緩闊達，而足智，好議論，地重，難動搖」，尤其魯地「猶有周公遺風，俗好儒，備於禮，故其民齷齪」而「畏罪遠邪」。⁸⁷⁷而周公正受封於魯，據〈周本紀〉言「於是封功臣謀士，而師尚父為首封，封尚父於營丘，曰齊；封弟周公旦於曲阜，曰魯」，⁸⁷⁸而且，據〈魯周公世家〉言「封周公旦於少昊之墟曲阜，是為魯公」，在盤庚遷殷之前，殷商人以「奄」為都城，即是魯國曲阜之地，⁸⁷⁹並由於周公的卓著功勳，其封地魯國甚至可以「成王乃命魯得郊祭文王。魯有天子之禮樂者，以褒周公之德也」。⁸⁸⁰

可見，孔子嘗言「殷因於夏禮」、「周因於殷禮」而「吾從周」，與「齊一變，至於魯；魯一變，至於道」《論語》〈雍也〉，⁸⁸¹正是因為其所處的「魯」地，乃是夏、殷商與周人文化交匯之地，不但保留了較多的夏、殷商二代文化，而且又繼承了更為完整的

⁸⁷⁵ 秦蕙田（清），《五禮通考》。台北：新興書局，民 59，頁 7469。

⁸⁷⁶ 筆者「齊魯文化區」一語，詳見於呂文郁，《春秋戰國文化通志》。上海：人民出版社，民 87，頁 50-55。據他的研究，將齊魯歸類為一文化區，言「通過戰國中後期的交流、融會和相互滲透，兩國文化的合流趨勢已日益明顯，而儒學則在這種文化合流的趨勢中發揮了粘合劑的作用。戰國以後，齊魯文化的共同性則逐漸掩蓋了相互間的差異性，從而在中華文化中成為一支有重大影響的區域文化」。

⁸⁷⁷ 同註 241，頁 277。

⁸⁷⁸ 同上註，頁 14。

⁸⁷⁹ 同上註，頁 126。並詳見《竹書紀年》和《尚書序》，且於《春秋左氏傳》〈定公四年〉有言「殷商奄之民」、「使之職事於魯」的字句，都足以表明孔子所處的「魯」地，乃殷商與周人文化蒼萃交藪之地。

⁸⁸⁰ 同上註，頁 127。

周人禮樂文化。於是，《莊子》〈天下〉篇云「其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，縉紳先生，多能明之」，⁸⁸²而孟子並稱「周公、仲尼之道」〈滕文公上四〉；⁸⁸³故即便，戰國以降至楚漢相爭之際，仍可見其遺風，是故，《史記》〈儒林列傳〉曰：「天下並爭於戰國，儒術既絀焉，然齊魯之間，學者獨不廢也」、「及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮樂，弦歌之音不絕，豈非聖人之遺化，好禮樂之國哉」，⁸⁸⁴而言「夫齊魯之間於文學，自古以來其天性也」。⁸⁸⁵並鑒於《左傳》〈昭公二年〉有曰：「周禮盡在於魯，吾乃今知周公之德與周公之所以王也」。⁸⁸⁶勢足以提供孔子轉化〈三代〉周禮制的背景材料。

二、儒家者流，蓋出於司徒之官

並且，儒家的淵源與「禮」息息相關。依據漢代學者班固《漢書》〈藝文志〉的說法，認為諸子百家之淵源，皆出於王官六藝之學，⁸⁸⁷正《左傳》所謂「天子失官學在四夷」〈昭公十七年〉，⁸⁸⁸而言「儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道為最高」。⁸⁸⁹學者章炳麟《國故論衡》〈原

⁸⁸¹ 同註 22，頁 25。

⁸⁸² 同註 52，頁 772。

⁸⁸³ 同註 21，頁 42-45。

⁸⁸⁴ 同註 241，頁 263。

⁸⁸⁵ 同上註，頁 263。

⁸⁸⁶ 同註 215，頁 177。

⁸⁸⁷ 據《漢書》〈藝文志〉載言「儒家者流，蓋出於司徒之官」、「道家者流，蓋出於史官」、「陰陽家者流，蓋出於羲和之官」、「法家者流，蓋出於理官」、「名家者流，蓋出於禮官」、「墨家者流，蓋出於清廟之官」、「縱橫家者流，蓋出於行人之官」、「雜家者流，蓋出於議官」、「農家者流，蓋出於農稷之官」、「小說家者流，蓋出於稗官」，而「天下同歸而殊塗，一致而百慮。今異家各推所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔」。(註)：同註 305，頁 146-147。

⁸⁸⁸ 同註 215，頁 207。

⁸⁸⁹ 同註 305，頁 146。

儒》篇則言，所謂儒者有三類，「達名為儒」、「類名為儒」與「私名為儒」，第一類「達名為儒」是最為廣義的術士，第二類「類名為儒」則「儒者知禮樂射御書數。《天官》曰『儒以道得民』，說曰『儒諸侯保氏有六藝以教民者』，《地官》曰『聯師儒』，說曰『師儒，鄉里教以道藝者』。此則躬備德行為師，效其材藝為儒」，⁸⁹⁰與第三類「私名為儒」，曰：

「《七略》曰，儒家者流，蓋出於司徒之官，助人君順陰陽明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道為最高。今獨以傳經為儒，以私名則異，以達名、類名則偏。要之題號由古今異，儒猶道矣。儒之名於古通為術士，於今專為師氏之守。道之名於古通為德行道藝，於今專為老聃之徒。」⁸⁹¹

另學者胡適亦據此而論，以批駁此上漢代班固之舊說，研究認為「儒學不出於王官」，而是以殷禮（宗教）為業的殷民族教士，所謂服務於周政權的殷亡國遺民——「殷士」，⁸⁹²他說：

「從一個亡國民族的教士階級，變到調和三代文化的師儒；用『吾從周』的博大精神，擔起了『人以為己任』的絕大使命，這就是孔子的新儒教。雖然在那『吾從周』的口號之下，不知不覺的把它的祖先的三年喪服和許多宗教儀節帶過來，變成那殷周共同文化的一部分了，然而替這些禮文的辯護只是社會的與實用的，而不是宗教的：『慎終追遠，民德歸厚矣。』所以他和他的門徒雖然作了那些喪祭典禮的傳人，他們始終不能作民間的宗教領袖。」⁸⁹³

⁸⁹⁰ 章炳麟，《國故論衡》。台北：廣文，民 84，頁 3-13。

⁸⁹¹ 同上註。

⁸⁹² 胡適，《說儒》。台北：遠流，民 75，頁 5-98。

綜合此上所說，筆者以為無論班固、章炳麟或胡適的研究，都可以看出儒者的職業，均與「禮」息息相關。故孔子乃起於齊魯文化區的儒者，其「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也」《論語》〈述而〉，⁸⁹⁴逮更可以無疑。

三、周公制禮作樂

再則是，西周初年周公的制禮作樂，更是明確將「禮」作為整體社會規範的要件，見於漢代學者伏勝《尚書大傳》，載「周公攝政，一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王」，⁸⁹⁵並於《尚書》〈洛誥〉云「朕復子名辟」，⁸⁹⁶唐朝學者孔穎達正義，曰「王肅於〈金縢〉篇末云，武王年九十三而已。冬十一月崩，其明年稱元年，周公攝政，遭流言，作大誥而東征，二年克殷，殺管叔，三年歸，制禮作樂，出入四年，六年而成，七年營洛邑，作康誥、昭誥、洛誥，致政成王」，⁸⁹⁷與《禮記》〈明堂位〉言「武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位以治天下。六年朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量而天下大服」。⁸⁹⁸而且，「禮」也確實經常普遍舉行，據學者沈文倬的研究指出，

「把《論語》一書有關禮的記載加以分析和綜合，可以證明一個事實：在春秋以前，禮物與禮儀相結合的各種禮典，自在各級貴族中普遍實行。孔子是知禮者，擔任過贊禮（擯、相）一類的職務，所以在他和弟

⁸⁹³ 同上註。

⁸⁹⁴ 同註 22，頁 29。

⁸⁹⁵ 伏勝（漢），《尚書大傳》。台北：中新書局，民 62，頁 636。

⁸⁹⁶ 《尚書》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 61。

⁸⁹⁷ 孔穎達（唐），《尚書正義》。台北：新文豐，民 90，頁 599。

⁸⁹⁸ 同註 574，頁 97。

子們的問答中，反映了那麼多禮的理論和禮的實踐。經過出土實物和先秦典籍各方面的檢驗，完全證實殷、西周到春秋，由禮物、禮儀所構成的各種禮典，自在奴隸主貴族中普遍精誠舉行。」⁸⁹⁹

學者楊向奎條列幾十條《儀禮》例證，也同意說「《儀禮》曾流行於西周春秋間」。⁹⁰⁰總而言之，先秦儒家是在已有相當程度地「禮」的文化環境中，在對應「禮樂崩壞」—禮儀規範日益繁瑣，然而西周以來人們所信仰的禮儀，與神聖領域的關聯性卻日益喪失、封建秩序持續瓦解的趨勢挑戰下，⁹⁰¹必須進一步轉化「禮」成為理論化、系統化的「禮學」思想來傳承。

貳、先秦儒家對宗法禮制的轉化 禮學

一、周初人文化的精神

(一) 周初自宗教生出「敬」的觀念

原始的「禮」，最早就是宗教意涵的。學者王國維在〈釋禮〉篇一文中，言：

「《說文》示部云『禮，履也，所以事神致福也。從示從豐，豐亦聲』。

有『豐，行禮之器也，從豆象形』 此諸字皆象二玉在器之形。古者

⁸⁹⁹ 同註 873，頁 7-22。

⁹⁰⁰ 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》。北京：人民出版社，民 81，頁 277-320。

⁹⁰¹ 傅佩榮，《儒道天論發微》。台北：台灣學生，民 74，頁 97-101。另則筆者據《春秋》經中統計，三傳明載「弑君」之例就有二十六例，更可見禮樂崩壞、宗法凌夷，日益只徒具形式。於《韓非子》〈姦劫弑臣〉所謂「厲憐王」，認為當此時君之憂懼與痛苦，甚至連癡瘋病患都還要可憐君王，而言：「故厲雖癰腫疔瘍，上比於春秋，未至於絞頸射股也；下比於近世，未至餓死擢筋也。故劫殺死亡之君，此其心之憂懼、形之苦痛也，必甚於厲矣。由此觀之，雖『厲憐王』可也」。(註)：同註 71，頁 23。

行禮以玉，故《說文》曰，豐行禮之器，其說古矣。盛玉以奉神人之器，謂之曲，若豐；推之而奉神人之酒醴，亦謂之醴；又推之而奉神人之事，通謂之禮。其初當皆用區若豐二字，其分化為醴、禮二字，蓋稍後矣。」⁹⁰²

一若《禮記》〈禮運〉篇言「夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神」。⁹⁰³但也正是「致其敬於鬼神」的觀念，讓人們因為必須注重其本身與宗教鬼神的關係，而克制並節制與宗教鬼神相悖逆之要求，由而生出「敬」的觀念來。學者甘懷真也認為，

「生活的目的在於『致其敬於鬼神』，亦即與神聖世界發生關聯。由此衍生出神聖生活的觀念，而由此而來的動力使人們有了日常生活規範的概念，人也學習克制自己的生理本能慾望以符合客觀生活規範的要求，於是有禮儀的出現。」⁹⁰⁴

例如前述之飲食的用意，全在其「敬鬼神」的意義中，已然大幅超越了單純滿足生理慾望的作為。又例如《禮記》〈曲禮〉篇中，言飲食則「侍食於長者，主人親饋，則拜而食，主人不親饋，則不拜而食，共食不飽，共飯不澤手」、「侍飲於長者，酒進則起，拜受於尊所。長者辭，少者反席而飲。長者舉未醕，少者不敢飲。長者賜，少者賤者不敢辭」。⁹⁰⁵於是，從這些「共食不飽」、「不敢飲」與「不敢辭」等觀念，可以看出人的飲食活動，已不再只是維持生理生物目的—慾望直接反射式的動作，已有相當的克制

⁹⁰² 同註 306，頁 290-291。

⁹⁰³ 同註 574，頁 68。

⁹⁰⁴ 甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋—中國古代政治史研究》。台北：台灣學生，民 92，頁 10-12。

⁹⁰⁵ 同註 574，頁 10。

與規範意義—「敬」的觀念已融入其中。⁹⁰⁶

再者，有例如「跪坐」之姿態。據學者李濟的研究指出，「跪坐」的姿勢是違反自然的，這些動作原先應是來自於俯伏（跪拜）後起身的暫時座姿，所以可以想見最先使用這種儀態的，應當是祭祀時的神職人員，他們做這些姿勢是表示對鬼神、上帝的謹慎敬畏之意。⁹⁰⁷故可以推論「跪坐」的禮儀源自祭祀，而自宗教祭祀的謹慎敬畏，也由而產生出人們「敬」的觀念；就正所謂「『禮』從祭祀的器具與行為，轉而為一套客觀的日常生活的規範，而人們必須克制自己的身體與節制自己的情緒，以符合這套規範」。⁹⁰⁸

（二）周初「天命靡常」、「敬慎厥德」

再者，周初對宗教的認識，已與殷商「殷人尚鬼」大不相同。⁹⁰⁹據學者徐復觀的研究指出，這就是所謂「憂患意識」，他認為「憂患」與「恐怖、絕望」不同，鬼神宗教式的「恐怖、絕望」是讓人放棄主動的責任與人自覺的意識，而一概任憑外在神祈的肆意操作；反之，「憂患意識」則是主動意志與理智的導引，是人們經過深思熟慮而來的自覺意識，人們將更加清楚己身與外界吉凶禍福的責任關係，並且會因而更加有積極表現、接受挑戰的精神毅力，以及力求突破重重困難的信心。所以他說：

⁹⁰⁶ 甘懷真，〈唐代京城社會與士大夫禮儀之研究〉，博士論文，台灣大學歷史學系，民 82，頁 278-279。

⁹⁰⁷ 李濟，〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 24 期，民 42，頁 11-15。

⁹⁰⁸ 甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》。台北：台灣學生，民 92，頁 12。

⁹⁰⁹ 學者王國維，於〈殷周制度論〉中認為，此原因出在「地理」的因素差異。筆者則以為，是周人在取殷商而代之後，有鑑於自己取得政權的經驗，與深感殷商雖極「尚鬼」—甚至有以活人陪葬的「殉人」葬法，但卻仍然喪失了政權。可見，要能真正維持政權的年祚不墜，其根本要素並不再是祀奉「鬼神」即可，更重要的是「人事」的實際作為，即所謂「敬」、「德」與「彝」的人文化觀念。筆者將本此脈絡而於本文後篇中，陸續說明上來。（註）：同註 306，頁 451-453。

「再以信仰為中心的宗教氣氛下，人感到由信仰而得救；把一切問題的責任交給於神，此時不會發生憂患意識；而此時的信心，乃是對神的信心。只有自己擔當起問題的責任時，才有憂患意識。在憂患意識躍動之下，人之信心的根據，漸由神而轉一向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在『敬』、『敬德』、『明德』等觀念裡面。尤其是一個敬字，實貫穿於周初人的一切生活之中。」⁹¹⁰

言「周初所強調的敬的觀念，與宗教的虔敬，近似而實不同」、「周初所強調的敬，是人的精神，由散漫而集中，並消解自己的官能慾望於自己所負的責任之前，凸顯出自己主體的積極性與理性作用」，而這種「敬」的觀念實則是「主動的，反省的，因而是內發的心理狀態。這正是自覺的心理狀態，與被動的警戒心理最大的分別」。⁹¹¹

一若筆者前述的四種類型的「和」(合)當中，是屬於「善充滿」型的「和」(合)。就是乙與丙都必須向甲來靠攏，乙與丙都必須認同並服從以甲為主的特質；甲特質的價值意義，絕對凌駕在乙、丙之上，甚至乙、丙特質的價值意義，必須被淡化或徹底打掉、消除，讓整塊圓餅大多充滿甲的區塊，而乙、丙的區塊比例則降至最低，甚至讓整塊圓餅就只有甲，一切均以回歸甲的特質，作為唯一的價值意義判準。⁹¹²而這個「作為唯一的價值意義判準」—甲，對周初而言就是「德」與「彝」的觀念。

所以，見於《尚書》〈康誥〉周公對康叔的告誡，王若曰：「孟

⁹¹⁰ 同註 462，頁 21-22。

⁹¹¹ 同上註，頁 22。

⁹¹² 詳見筆者本論文前篇的說明。

侯，朕其弟，小子封。惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢五齔寡，庸庸、祗祗、威威、顯民」，故而「惟時怙，冒聞於上帝，帝休。天乃大命文王」，⁹¹³與〈召誥〉於周公、召公營東都洛邑後，召公告誡成王，曰：「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬」，並舉夏、殷兩代興衰的例證，說明：

「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。我不可不監於有夏，亦可不監於有殷。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。知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」⁹¹⁴《尚書》 召誥

這種屢言「我不敢知曰」的憂患意識，並常有「永思艱」、「朕言艱日思」〈大誥〉，⁹¹⁵而時刻不忘提醒自己「我受命無疆惟休，亦大惟艱」與「天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋於文王受命」〈君奭〉。⁹¹⁶並於〈多士〉篇告於「殷遺民」曰：

「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。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。今惟我

⁹¹³ 同註 896，頁 53-54。

⁹¹⁴ 同上註，頁 59-61。

⁹¹⁵ 同上註，頁 51。

⁹¹⁶ 同上註，頁 67-68。

周王丕靈承帝事。有命曰：『割殷』告敕于帝。」⁹¹⁷《尚書》多士

而周之所以能代殷而興，乃是由於大王經王季至文王，歷經三世以來，不斷的積功累德——「其德靡悔」所以致獲的天命。此見於《詩經·大雅》〈皇矣〉篇，有云：

「帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌。帝作邦作對，自大伯王季。維此王季，因心則友，則友其兄，則篤其慶，載錫之光，受祿無喪，奄有四方。維此王季，帝度其心，貺其德音，其德克明。克明克類，克長克君，王此大邦，克順克比。比于文王，其德靡悔。既受帝祇，施于孫子。」⁹¹⁸《詩經 大雅》皇矣

總而言之，可以從《尚書》之「天不可信」、「天命不易」、「天命不于常」與「天棐（匪）忱」、「天難諶」，到《詩經》之「命匪諶」、「天命靡常」與「無念爾祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福」〈大雅·文王〉的觀念，⁹¹⁹明白看出周初此「以德受命」、「以德配天」的作為，是在將「天命」由單純的殷人「宗教」，轉化為「敬慎厥德」的周人「人文化」思想，其間標準是相當一貫的。無論針對誰或誰來，都必須要配合「明乃服命」。所以，〈召誥〉以殷紂「不敬厥德」而失天命，〈多士〉更直指其「誕淫厥泆，罔顧于天顯民祇」，而不「明德恤祀」故喪天命，也就是唯有明「德」才能有服「天」之命；簡言之，對周人而言「德」的價值意義，就是「天」命取捨移轉的唯一判準。

⁹¹⁷ 同上註，頁 64。

⁹¹⁸ 同註 224，頁 119-120。

⁹¹⁹ 語見《尚書》〈周書·大誥〉、〈周書·康誥〉、〈周書·召誥〉、〈周書·君奭〉等，與《詩經》〈大雅·文王〉、〈大雅·大明〉、〈大雅·皇矣〉等各篇。(註)：同註 896，頁 43-88。同註 224，頁 113-146。

正是學者學者徐復觀，所言：

「因為由憂患意識而來的『敬』的觀念之光，投射給人格神的天命以合理的活動範圍，使其對於人僅居於監察的地位。而監察的準據，乃是人們行為的合理與不合理。於是天命（神意）不再是無條件地支持某一統治集團，而是根據人們的行為來作選擇。人們可以通過自己的行為加以了解、把握，並作為人類合理行為的最後保障。人漸漸在歷史中取得了某種程度的自主的地位。」⁹²⁰

此「天命靡常」而一以「敬慎厥德」是憑的思想。則學者梁啟超於《中國學術思想變遷之大勢》一書中所言「以天統君」、「天也者統君民而並治之」與「天道者猶今世之憲法」，周出思想之外形雖為宗教，但實質精神則是「民權」之說最善，其言：

「中國之神權，以君主為天地之雇役。故尋常神權之國，君主一言一動視之與天地之自言自動等；中國不然，天也者，統君民而並治之也，所謂天秩天序天命天討，達於上下、無貴賤一焉。質而言之，則天道者猶今世之憲法也。中國古代君民同受治於天之下。在邈古之世，惟中國則君主有責任。責任者何，對於天而課其功罪也。春秋所謂『以天統君』，蓋雖專制而不能盡專制者存。而吾中國所謂天帝化身者，人民也。然則中國古代思想，其形質則神權也，其精神則民權也。」⁹²¹

雖說大體上就是如此。但筆者以為周初的社會秩序建構，雖已有大幅轉化殷商鬼神宗教的色彩，持續朝人文化的方向調整，但仍多要倚仗宗教鬼神的加持，以便於當時的社會秩序維繫。故學者甘懷真的研究，認為：「這些行為規範之所以具有強制性，

⁹²⁰ 同註 462，頁 24。

也因為宗教的保證，故實行者得福，不實行者得禍」；⁹²²而學者王健文，也指出：「『德』有時相當於族群傳統或立國精神，但又不止於那麼具象的意義，『德』事實上仍保留了若干神秘色彩」。⁹²³是故，學者郭沫若於《先秦天道觀之進展》〈天的觀念之利用〉章中，便直接言道周初的社會秩序，就是由「天」（命）與「德」的相結合，所建構出來的，直言此為「以天道為愚民的政策，以德政為操持這政策的機柄」是周人所發明出來的新思維，他說：

「『禮』字是後起的文字，周初的彝銘中不見有這文字。『禮』是由『德』的客觀方面的節文所蛻化下來的，古代有德者的一切正當的行為的方式，匯集下來便成為後代的禮。『德』的精神上的推動，是明顯地注重在一個『敬』字上的。以天道為愚民的政策，以德政為操持這政策的機柄，這的確是周人所發明出來的新的思想。」⁹²⁴

故於《春秋左氏傳》劉子曰：「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業」〈成公十三年〉，⁹²⁵與甯子曰：「苦成家其亡乎，古之為享食也，以觀威儀、省禍福也，故《詩》曰：『兕觥其觶，旨酒思柔。彼交匪傲，萬福來求。』今夫子傲，取禍之道也」〈成公十四年〉。⁹²⁶而無論詛咒其「今成子惰棄其命矣，其不反乎」或「今夫子傲，取禍之道也」，都仍不完全脫除宗

⁹²¹ 同註 549，頁 6-7。

⁹²² 甘懷真，〈《皇權、禮儀與經典詮釋—中國古代政治史研究》〉。台北：台灣學生，民 92，頁 29-30。

⁹²³ 王健文，〈《奉天承運—古代中國的「國家」觀念及其正當性基礎》〉。台北：東大，民 75，頁 84。

⁹²⁴ 郭沫若，〈《先秦天道觀之進展》〉。上海：商務印書館，民 25，頁 3-11。

⁹²⁵ 同註 215，頁 108。

⁹²⁶ 同上註，頁 109。

教色彩的立論基礎。

此故學者張鶴泉，言「周代統治者利用祭祀進行『神道設教』，明顯的特點就是巧妙地使用祭祀與禮有機地聯繫在一起」，⁹²⁷雖以「尊禮」取代了殷人的「尊神」，但「禮治思想仍需要借助『神道』，即利用傳統的祭祀活動來作為一種外在的物化表現形式」，⁹²⁸而使祭祀成為國家重要的組成成分，是「『神道設教』的工具」而貫穿於「分封、宗法、軍事以及財政制度中」。⁹²⁹也正合學者侯外廬所言：

「周人『以天為宗，以德為本』，在宗教觀念上的敬天，在倫理觀念上就延長而為敬德。同樣地，在宗教觀念上的尊祖，在倫理觀念上也就延長而為宗孝，也可以說『以祖為宗，以孝為本』。先祖克配上帝，是宗教的天人合一，而敬德與孝思，是使『先天的』天人合一，延長而為『後天的』天人合一，『有孝有德』的道德綱領之所以不能和宗教分離，是由於周人宗法政治的限制。為了維持宗法的統治，故道德觀念亦不能純粹，而必須與宗教相混合。」⁹³⁰

但所謂「法實而有功，天遠而無效耳」，⁹³¹所以，先秦儒家要進一步人文化，明確由緊扣「人」(即：A)的立論根據，以系統化的理論來內化人類的價值。

二、先秦儒家的「禮學」

⁹²⁷ 張鶴泉，《周代祭祀研究》。台北：文津，民82，頁5-25。

⁹²⁸ 同上註。

⁹²⁹ 同上註。

⁹³⁰ 侯外廬，《中國思想通史》。北京：人民出版社，民46，頁94-95。

⁹³¹ 同註549，頁7。

(一) 「彝」 「人文化、淡化宗教」的思維脈絡

由上述的探討，筆者認為從周初一直以來的思想脈絡，就是以持續朝向人文化、淡化宗教的方向在前進。即周初所謂「彝」，⁹³²就是此類「常道—人文化、淡化宗教」的觀念。故據《尚書》〈康誥〉云：

「王曰：封，元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祇服厥父事，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。」⁹³³

並言「敬哉，無作怨，勿用非謀非彝」，⁹³⁴此所以要「聰聽祖考之彝訓」〈酒誥〉，⁹³⁵而「朕教汝于棐民彝」〈洛誥〉，⁹³⁶否則「無能往來，茲迪彝教，文王蔑德降于國人」〈君奭〉。⁹³⁷可見，無論是言「民彝」、「彝訓」或「彝教」，都與周人文化、淡化宗教的常道一致，都含有孝友、德敬之類人文化的觀念表徵在內。故學者徐復觀言其：

「周初的所謂彝，完全係『人文』的觀念，與祭祀毫無關係。周初由敬

⁹³² 據漢代學者許慎《說文解字》言「彝」是「宗廟常器」，即重器之稱。(註)：許慎(漢)，《說文解字》。北京：中華書局，民52，頁277。筆者延伸認為，既鑄之以國之重器、銘入宗廟常器，即欲傳義於千秋後世，故但凡此朝代所最注重之思想價值與其主要的立國精神，自盡當鑄入銘之，以彰顯其要約示之後人；故清代學者桂馥《說文解字義證》云：「古者德善勳勞，銘諸鼎彝」。(註)：桂馥(清)，《說文解字義證》卷四十一。台北：台灣商務，民64，頁67-68。而續筆者前述，周代之主軸價值精神就是「人文化、淡化宗教」的思考方向，故「彝」於此處之用，筆者便可以由其有形的器具，重申至無形人文的價值脈絡上作說明。

⁹³³ 同註896，頁55。

⁹³⁴ 同上註，頁56。

⁹³⁵ 同上註。

⁹³⁶ 同上註，頁62。

⁹³⁷ 同上註，頁68。

而來的合理地人文規範與制度，皆包括於『彝』的觀念之中，亦即意味著在祭祀中的道德地人文的意義的加重；大約是因為這種偏於器物上的使用習慣，終於在不知不覺之間，把常器引申而來的周初的抽象的『彝』的觀念，吸收在原始的禮的觀念之中，而成為人文精神最顯著的徵表。這便成為新觀念的禮。」⁹³⁸

所以他說「孔子所說的殷禮，實際是周初所說的殷禮加上了殷彝」，且「這種由彝向禮的移植擴充，即意味著宗教向人文的移轉」。⁹³⁹而且，據學者謝選駿的研究，也指出周初曾經歷過一場「宗教改革運動」，使「人文化、淡化宗教」的思維脈絡滲入人心，他說，「周初統治者的重禮教、重『德化』、輕宗教、卿祭祀，抑制般人就有宗教信仰的政策，導致了一場事實上的宗教革新。這場運動也許未經點破，但卻廣泛而紮實地深入著，對後代中國『史官文化』的形成，起了直接作用」。⁹⁴⁰

（二）「威儀」、「爭心」 禮治重「人文效率」

再則，延續此一「人文化、淡化宗教」的思維，在春秋時候已初具有「威儀」與「爭心」之用的論述。於《春秋左氏傳》〈襄公三十一年〉北宮文子隨衛襄公至楚，北宮文子見楚國重臣子圍禮同國君，言其「詩云：『敬慎威儀，惟民之則。』令尹無威儀，民無則焉，民所不則，以在民上，不可以終」，而不知威儀，預言其人必不得善終。論及「威儀」時，對曰：

「有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛

⁹³⁸ 同註 462，頁 44-46。

⁹³⁹ 同上註。

⁹⁴⁰ 謝選駿，《神話與民族精神》。濟南：山東文藝出版社，民 76，頁 358-365。

之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下，皆如是，是以上下能相固也。

《衛詩》曰：『威儀棣棣，不可選也。』言君臣上下、父子兄弟、內外大小，皆有威儀也。《周詩》曰：『朋友攸攝，攝以威儀。』言朋友之道，必相教訓以威儀也。《周書》數文王之德，曰：『大國畏其力，小國懷其德。』言畏而愛之也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。」⁹⁴¹《左傳》襄公三十一年

筆者以為，北宮文子此處之說，已非僅止於原本將「威儀」之效用緊扣住「敬」的宗教立論去型塑其約束力，⁹⁴²而是已略有刻意用「人文化、淡化宗教」—「禮」、「德」的「禮治」來對抗「法治」之意涵，已從宗教走向人文；一若學者楊儒賓所言「威儀觀是順著歷史的發展而來的。他在結構上承繼了感知神聖的宗教經驗，而這種結構上的繼承經由周公制禮作樂此事件之強化，更形成了威儀觀的特定內涵」。⁹⁴³也就是說，雖然仍難以完全脫去宗教的立論基礎，但卻在逐步的淡化宗教—人文化的方向上，可以「往宗教精神及人的意識結構此深層向度挖掘」，⁹⁴⁴甚至可以說「人生理的存在皆可化為道德存在」、「精神化身體也具有規範的意義」。⁹⁴⁵而且，在探討「人文化」的處理上，特別著重思考「爭心」與否的價值解決之道。此可從《春秋左氏傳》所載，晉國大夫叔向告誡子產之書信，言曰：

⁹⁴¹ 同註 215，頁 170-171。

⁹⁴² 關於周初「天命靡常」、「敬慎厥德」，仍舊有不完全脫離宗教色彩的立論基礎說。此見筆者前篇所述，援引學者郭沫若之言，曰：「以天道為愚民的政策，以德政為操持這政策的機柄」。與合《詩經》之〈柏舟〉〈賓之初筵〉〈既醉〉〈假樂〉〈執競〉〈泮水〉等篇，也可見原本的「威儀」與宗教祭典有關。

⁹⁴³ 楊儒賓，《儒家身體觀》。台北：中研院文哲所，民 85，頁 40。

⁹⁴⁴ 同上註，頁 39-40。

⁹⁴⁵ 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》。台北：巨流，民 82，頁 428-429。

「始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁禦，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁；制為祿位，以勸其從；嚴斷刑罰，以威其淫；懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，蒞之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上、明察之官、忠信之長、慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可為矣。夏有亂政而作《禹刑》，商有亂政而作《湯刑》，周有亂政而作《九刑》，三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫、立謗政、制參辟、鑄刑書，將以靖民，不亦難乎。《詩》曰：『儀式刑文王之德，日靖四方』，又曰：『儀刑文王，萬邦作孚』。如是，何辟之有。民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之。亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎。肸聞之，『國將亡，必多制』，其此之謂乎。」⁹⁴⁶《左傳》 昭公六年

叔向一開始便對子產大失所望，因他違反了先王「議事以制，不為刑辟」的原則，而認定此舉將競起「爭心」之為。因為，叔向認為子產「作封洫、立謗政、制參辟、鑄刑書」，將刑書法律明令公佈，則百姓因「民知有辟」可「徵於書」，就可以據此成文法典，作為與統治者爭辯的客觀依據而「不忌於上」，更倘若能「徼幸以成之」則「弗可為矣」，必至於「亂獄滋豐，賄賂並行，終子之世，鄭其敗乎」。

叔向此論，意欲避免開啟利害「爭心」之事端，則正與法家大相逕庭。法家認為要「循名而責實」，則「憲令著於官府，刑罰必於民心」、「編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也」，將

⁹⁴⁶ 同註 215，頁 186。

法律明確公佈，以作為一切「令行禁止」的客觀準據。法家《韓非子》有言「明主之國，令者、言最貴者也，法者、事最適者也。言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者必禁」〈問辯〉，⁹⁴⁷並言：

「術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」⁹⁴⁸《韓非子》 定法

「人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者，藏之於胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也，不獨滿於堂。用術，則親愛近習莫之得聞也，不得滿室。」⁹⁴⁹《韓非子》 難三

而相較於當時春秋猶有「禮重於刑」之際，子產所為正合於「法治」派所論者。⁹⁵⁰學者沈剛伯認為「人口日增的農業社會之逐漸工、商化，實乃一種不能避免的演變。……因此用法治來代替禮治，也就成為勢所必至，理所當然」，⁹⁵¹於是，據一致性與公開性的法律，使貴族不再享有特權，人民可以據法而力爭其權益，故學者杜正勝更盛贊子產是「當時有遠見的政治家」，言此舉

⁹⁴⁷ 同註 71，頁 85。

⁹⁴⁸ 同上註，頁 86。

⁹⁴⁹ 同上註，頁 81-82。

⁹⁵⁰ 筆者此處言「法治」派與「禮治」派之分。以持續朝向「刑重於禮」，甚或「完全以刑為法而置禮於不顧」者為「法治」派，其將「禮」、「法」對舉，用以代替古代「禮、刑」連用的說法；至於，仍謹守「禮重於刑」或「禮法合一」者為「禮治」派。詳見學者沈剛伯，〈從古代禮、刑的運用探討法家的來歷〉與〈法家的淵源、演變及其影響〉之研究。（註）：沈剛伯，《沈剛伯先生文集》。台北：中央日報出版部，民 71，頁 86-114。

⁹⁵¹ 沈剛伯，〈從古代禮、刑的運用探討法家的來歷〉，《沈剛伯先生文集》。台北：中央日報出版部，民 71，頁 95-96。

乃「開啟編戶齊民社會的法律基礎」，而「公開承認人民的法律地位，而不再像封建時代那樣，將他們排除在外。刑書之公布即象徵編戶齊民法律的誕生，不論在法制史或社會史，都具有劃時代的意義」，且「新形式的法律不但反映了新的政治社會秩序，也作為新秩序的依據，反過來規範、指導政治社會的發展」。⁹⁵²

話雖如此，然學者李澤厚則不全以為是。他就曾表示，雖然「孔子在這個動盪的變革時代，明確地站在保守、落後的一方」，而與那類「歷史必然地要從早期宗法制走向更發達的地域國家制」，在這「社會的一大前進」之方向上相背離，但是這類前進的趨勢與立式的必然，也未必就能顯得更為良善，尤其對人民來說，更可能是一種「不可解決的悲劇性的歷史二律背反」，⁹⁵³他說：

「當以財富為實力的新興階級推倒氏族貴族的『禮治』，要求『以耕戰為本』，建立無情的『法治』，赤裸裸地肯定壓迫剝削，以君主極權專制替代氏族貴族民主，來摧毀家長制的氏族統治的落後體制時，它具有歷史的合理性和進步性。但另一方面，哀嘆氏族體制的最終崩毀，反對日益擴大的兼并戰爭，幻想恢復遠古剝削壓迫較輕的『黃金時代』，企圖維護相對說來對本氏族內部成員確乎比較寬厚的統治體系，孔子維護周禮，是保守、落後以制反動的 逆歷史潮流而動，但他反對殘酷的剝削壓榨，要求保持、恢復並突出地強調相對溫和的遠古氏族統治體制，又具有民主性和人民性。」⁹⁵⁴

所以，更其實「如果比較一下戰國以來的『殺人盈城』『殺人盈野』的戰爭，和秦漢帝國的大規模勞役壓榨，西周時代的貧困

⁹⁵² 杜正勝，《編戶齊民—傳統政治社會結構之形成》。台北：聯經，民 79，頁 240-244。

⁹⁵³ 李澤厚，《中國古代思想史論》。台北：三民書局，民 85，頁 9-11。

⁹⁵⁴ 同上註，頁 11。

而『安寧』就很顯然」。⁹⁵⁵此又例如，清代學者黃宗羲對歷代田制改革的研究中，也指出歷朝歷代的農稅田賦改革，一開始都是打著減輕農民負擔的旗幟，但其實每次變革均以「向來叢弊為之一清」始，復以「財取於萬民者，不留其有餘」終，卻一再重複此「積累莫返之害」，使得每改革一次農民負擔就加重一次，所謂「黃宗羲定律」。⁹⁵⁶也正是「由於文明時代的基礎是一個階級對另外一個階級的剝削，所以它的全部發展都是在經常的矛盾中進行的。生產的每一進步，同時也就是被壓迫階級即大多數人的生活狀況的一個退步」。⁹⁵⁷是故，筆者對於這類假著「現代化」、「進步改革」為幌子的口號與學術名詞，認為應該持更為審慎、保留的態度，因為實際大多對老百姓未必真有益處。

且筆者亦認為，這也只是在如何對應世變，要以什麼來「救世」的處理上，「法治」與「禮治」所思考的解決之道，有所差異罷了。因為，「法治」與「禮治」最大的差別就在於，「法治」以「利」為本，作為與不作為、公佈或不公佈等一切法、術、勢的手段作為，其意皆在運用人民趨利避害、居安遠危之特性，所謂「是猶負千鈞之重，陷於不測之淵而求生也，必不幾矣」、「是猶上高陵之顛，墮峻谿之下而求生，必不幾矣」而「故善為主者，明賞設利以勸之，使民以功賞，而不以仁義賜；嚴刑重罰以禁之，使民以罪誅而不以愛惠免。」《韓非子》〈姦劫弑臣〉，⁹⁵⁸與《管子》〈牧民〉篇所言「使民於不爭之官者，使各為其所長也。明必死之路者，嚴刑罰也。聞必得之門者，信慶賞也」，⁹⁵⁹故「是以

⁹⁵⁵ 同上註。

⁹⁵⁶ 黃宗羲（清），《明夷待訪錄》。台北：台灣商務，民 45，頁 23-30。

⁹⁵⁷ 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，《馬克思恩格斯選集》。北京：人民出版社，民 61，頁 173-174。

⁹⁵⁸ 同註 71，頁 21。

⁹⁵⁹ 同註 234，頁 4。

賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之。故主施賞不遷，行誅無赦。譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡其力矣。」《韓非子》〈五蠹〉，⁹⁶⁰是皆以明顯其「生死、安危之道」—謂「民之故計，皆就安利如辟危窮」《韓非子》〈五蠹〉，⁹⁶¹全權利害之「二柄」以「信賞必罰」制其民。「禮治」則不然，決不以「利」為本，認為禍亂爭端的根源就在於「利」，而言一旦人激起利害之「爭心」，則「民知爭端矣，將棄禮而徵於書，錐刀之末，將盡爭之」〈昭公六年〉，⁹⁶²且一如鄭國大夫渾罕痛斥子產，言「君子作法於涼，其敝猶貪，作法於貪，敝將若之何」，而「民各有心，何上之有」〈昭公四年〉。⁹⁶³

所以，要能徹底控制住情況，並預防禍亂敗亡之來，「法治」派所採取的是，以「賞厚而信、刑重而必」式的利害驅動，作立即有效的配套嚇阻，所謂「設告相坐而責其實，連什伍而同其罪，賞厚而信，刑重而必，是以其民用力勞而不休，逐敵危而不卻，故其國富而兵強」《韓非子》〈定法〉；⁹⁶⁴而「禮治」派的思考則認為，唯有正本清源從價值的起心動念處著手，盡可能地根除因「利」所啟生的「爭心」之弊端，才是整體長遠社會秩序維繫的大計，著重從價值思想（存心）解決—「為政」之道。

再者，筆者以為政治就是控制在可控制的範圍內。而如何將政治控制在可控制的範圍內，「禮治」與「法治」的思考差別，在於「禮治」著重的是「人文效率」—從人文解決問題，而「法治」著重的則是「科學效率」—從科學解決問題，二者互有短長之處。

⁹⁶⁰ 同註 71，頁 96。

⁹⁶¹ 同上註，頁 97。

⁹⁶² 同註 215，頁 186。

⁹⁶³ 同上註，頁 182。

⁹⁶⁴ 同註 71，頁 86。

一是「科學效率」的計算—從科學解決問題，在於凡事必須依憑有形具體的客觀事證作判斷，而要取得這些資料數據，則必定要借助各種技術與各類工具的運用；此必然要將人往「科學計算」的方向帶，且定然會要日趨精密儀器技術，在對事、物的處理上要盡可能地詳盡，而其代價將是越計較越多、無窮無盡。⁹⁶⁶因為，任何新的事證都必須提出，而經檢驗後認為有力的關係事項，則必須被列入考慮，所以，將很難有所謂的「最終定論」，所有的結果都只是「動態平衡」下的產物，而這個產物與均衡點，都只是暫時—只是在一定條件限制下的結論，隨時必須面臨著被新的事證所取代或推翻。

二是「人文效率」的計算—從人文解決問題，在於不重技術工具的運用，其解決爭端的方式在於，著重從人類的根本存心—思想價值上作調整，從人們的起心動念處就去除「計較、算計」的意圖；在轉念上下工夫，借由將問題的核心價值重新定位的方式，讓爭議自然轉化進而消失於無形，從而使衝突與傷害降至最低；這就是所謂「價值思想的解決」。例如，有「六尺巷」之跡，⁹⁶⁷又或者例如，英國的「不成文憲法」全以「公平競爭—fair play」

⁹⁶⁵ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士的觀念，筆者概述認為。

⁹⁶⁶ 據美國學者保羅坎伯士(Paul Campos)在《法律狂》一書中，對當今美國太過分講求法治—法律爭訟的研究，便指出當今美國這種最引以自豪的「全世界最完美的司法體系」，已經變質成一群「追求合理化的法律偏執狂」，這已經是一種「非理性」的病態心理作祟，而導致只拘泥於文字證據的遊戲，卻對真正社會所需要的正義與價值精神，顯得輕率而不負責，一昧、變本加厲的上演著一齣齣鬧劇式的戲碼，使得人們的理念日益失控，社會也因而脫序、怪誕且異常現象頻生。正是古羅馬史學家塔西陀(Tacitus)所謂「過去我們必須受苦於犯罪，而現在我們卻必須受苦於法律」；坎伯士更預料，「或許有一天，我們對法律的偏執狂，將使我們的自由比野外的放養雞還要少」。(註)：Paul F. Campos, *Jurismania: the Madness of American Law*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 1-194.

⁹⁶⁷ 筆者僅據清代學者姚永樸《舊聞隨筆》所記，清康熙朝臣張英，其安徽桐城家鄉族人曾因一堵牆，而與鄰居吳氏鬧得不可開交，雙方皆各自調傳勢力準備興訟，其族人欲借朝中人之便，寄書信于張英，言鄰居建圍牆侵占了我們家二尺地，請主人作主，怎料張英回函卻說：「一紙

的「憲政精神」運作，就根本無需像美國「成文憲法」那樣，一定都必須條列明文才行。⁹⁶⁸

而筆者以為，這第一類「科學效率」的計算—從科學解決問題的「法治」，就如同學者梁漱溟所認為的，這是一種「算帳的生活」、「算帳的人」，此類作為會使原本生趣盎然的仁與各種會自然而然，由然而生的美好德性，徹底喪失殆盡，而「生趣喪，情緒惡，則貪詐、暴戾，種種劣行由此其興」。⁹⁶⁹所以，第二類「人文效率」的計算—從人文解決問題的「禮治」，便要進一步思考到，如何才能從觀念上與爭奪的價值判準上，就預先作轉念與價值思想的調整、轉化工作，而可以徹底根本且一勞永逸地解決問題。正如《論語》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」〈為政〉，⁹⁷⁰或法國學者孟德斯鳩，所言「刑罰可以防止一般邪惡的許多後果，但是刑罰不能剷除邪惡本身」，⁹⁷¹與學者梁漱溟，所言：

「算計不必為惡，然算計實唯一妨害仁的，妨害仁的更無其他；不算帳未必善，然仁的心理卻不致妨害。美惡行為都是發於外之用，不必著重去看；要著重他根本所在的體，則仁與不仁兩種不同之心理是也。要著重這兩種心理，則算計以為生活、不算計以為生活，不可不審也。」⁹⁷²

書來只為牆，讓他三尺又何妨？長城萬里今猶在，不見當年秦始皇」。而族人以為極是，於是盡棄前持，反倒主動展現其胸襟、放開心懷，言我們家老爺說若二尺地不夠，願再多讓一尺，而願意自動退讓于吳氏，且一退三尺；鄰人吳氏見狀，亦自負其氣度絕不可遜於彼等，故而亦主動推讓三尺。就只在此須臾轉念間，這一來一往不但問題自然無有，而且還造就出了「六尺巷」的事蹟佳話。(註)：姚永樸，《舊聞隨筆》。台北：廣文書局，民 65，頁 153。故可見，「人文效率」—從人文解決問題之效用，實在數倍高明於凡是計較事證的科學解決一途。

⁹⁶⁸ 學者梁啟超認為英國人這種「無文字的信條深入人心」，就是所謂「習慣」，而與中國儒家所言「禮」，曰「『禮也者，理之不可易者也』，儒家確信非養成全國人之合理的習慣，則無政治可言」。(註)：同註 10，頁 95。

⁹⁶⁹ 同註 547，頁 169。

⁹⁷⁰ 同註 22，頁 5。

⁹⁷¹ Montesquieu, op. cit., p. 139.

⁹⁷² 同註 547，頁 169。此一如筆者前篇所以論到的「存心是否為『利』」的問題，先秦儒家或

（三）先秦儒家「禮學」的轉化承繼

但俟後不久，晉國於子產鑄刑書之後二十三年，也明令「鑄刑鼎·著范宣子所謂刑書焉」，意義與鄭國子產所為如出一轍。於是，孔子直言其失「度」，言曰：

「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，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業。貴賤不愆，所謂度也。文公是以作執秩之官，為被廬之法，以為盟主。今棄是度也，而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守，貴賤無序，何以為國。」⁹⁷³

《左傳》 昭公二十九年

正是「干上令，擅作刑器，以為國法，是法姦也」，傳承「禮治」派之說，孔子與叔向都是擔心「貴賤不愆」的封建秩序，因鑄「刑鼎」使「民在鼎」，進而引發「貴賤無序」之象，終至無以為國。故於《論語》子曰「民可使由之，不可使知之」〈泰伯〉，⁹⁷⁴與「君子不重，則不威」〈學而〉，⁹⁷⁵其原意皆在於要避免激起人利害之「爭心」，而開啟無窮之事端。

然而，當時必須競相富國強兵以圖存救亡之勢不可擋，一如學者杜正勝之研究，指出「總之，到了春秋晚期，各國編戶齊民逐漸完成，仗要靠他們來打，財稅要靠他們來納，政權要靠他們來支持，為政者亦不能不正視這個作為政權基礎的新興基層」。⁹⁷⁶

禮治派者，其著重在「存心」不可為「利」，在這層「爭心」與否的關鍵上下工夫。

⁹⁷³ 同註 215，頁 230。

⁹⁷⁴ 同註 22，頁 33。

⁹⁷⁵ 同上註，頁 3。

⁹⁷⁶ 同註 952，頁 243。

並於春秋之後，日熾於戰國之時更是如此，學者顧炎武於《日知錄》〈周末風俗〉一篇，就曾言道：

「春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣。春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時猶嚴祭祀重聘享，而七國則絕無其事矣。春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主。不待始皇之併天下，而文、武之道盡矣。」⁹⁷⁷

正是「自左傳之終以至此，凡一百三十三年」、「此皆變於一百三十三年年之間。史之闕文，而後人可以意推者也」，而「不待始皇之併天下，而文、武之道盡矣」。⁹⁷⁸所以，要繼續周初以來「人文化、淡化宗教」的脈絡，並以「禮治」之思維為主軸，仍側重整體長遠的社會秩序維繫，問題必須從價值思想（存心不為「利」）解決的「為政之道」，則勢必要粹鍊既有的制度形式（禮物與禮儀），並由「禮儀三百、威儀三千」，⁹⁷⁹或「經禮三百，曲禮三千」，⁹⁸⁰日益繁文縟節化的禮制規定中，進一步理論化、系統化，轉化出先秦儒家以「人」為立論基礎的「禮義」與「禮學」。

於是，《論語》子曰：「禮云禮云！玉帛云乎哉！樂云樂云！」

⁹⁷⁷ 同註 75，頁 375-376。

⁹⁷⁸ 同上註。另據學者季旭昇〈春秋「赴告」研究〉也指出，春秋時期的「赴」「告」確實是一件非常大的事，左傳甚至有因此而怒絕使者、兵臨城下的，因其具有瞧得起該國與否的嚴肅意義。可見春秋以至戰國時代轉變之劇烈程度。（註）：季旭昇，〈春秋「赴告」研究〉，《孔孟月刊》，第 21 卷，第 2 期，民 71.10，頁 7-12。並且，學者孫作雲從《詩經》作品的演變研究當中，也指出「在春秋末年，隨著貴族階級的沒落，貴族們已經不大講究威儀了」，也可見其由春秋至戰國之凌夷勢態。（註）：孫作雲，《詩經與周代社會研究》。北京：中華書局，民 55，頁 157。是故，學者顧炎武才感嘆，雖史料闕軼，令考古茫昧，然「後人可以意推者」，因為此凌夷之趨勢，「不待始皇之併天下，而文、武之道盡矣」，已經完全可以推知。

⁹⁷⁹ 同註 574，頁 161。

⁹⁸⁰ 同上註，頁 75。

鍾鼓云乎哉！」〈陽貨〉、⁹⁸¹「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」〈八佾〉，⁹⁸²且祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭」〈八佾〉，⁹⁸³而林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與齊奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」〈八佾〉，⁹⁸⁴所以注重的就是「禮」的精神——「禮義」與「禮學」，絕非僅止於禮儀、禮物之有而已。

是故，有人問孔子「禘」的禮制詳細為何，孔子更就直言「不知也」、「禘，自既灌而往者，吾不欲觀之矣」〈八佾〉，⁹⁸⁵直接表明不清楚那些禮儀與禮物的形式作為，而認為「知」的重點應該放在「知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！指其掌」〈八佾〉，⁹⁸⁶與言子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也！爾愛其羊，我愛其禮」〈八佾〉，⁹⁸⁷並且，子曰：「麻冕，禮也。今也，純儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也，雖遠眾，吾從下」〈子罕〉；⁹⁸⁸皆取其「微言大義」，注重「禮」所以運作的內在精神意涵，也就是一以「禮義」與「禮學」作為是非取捨的依據判準。

此故宋代學者朱熹引范祖禹，言曰：

「夫祭與其不敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。喪與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。禮失之奢，喪失之易，皆不能反本，而隨其末故也。禮奢而備，不若儉而不備之愈也；喪易而文，不

⁹⁸¹ 同註 22，頁 81。

⁹⁸² 同上註，頁 9。

⁹⁸³ 同上註，頁 11。

⁹⁸⁴ 同上註，頁 9。

⁹⁸⁵ 同上註，頁 10。

⁹⁸⁶ 同上註。

⁹⁸⁷ 同上註，頁 11。

⁹⁸⁸ 同上註，頁 36。

若戚而不文之愈也。儉者物之質，戚者心之誠，故為禮之本。」⁹⁸⁹

並且，於發「禘」之意時，宋代學者朱熹亦自言：「先王報本追遠之意，莫深於禘。非仁孝誠之至，不足以與此，非或人之所及也，……蓋知禘之說，則理無不明，誠無不格，而治天下不難矣」，而「誠為實，禮為虛」。⁹⁹⁰正是「聖人能知鬼神之情狀」，其《朱子語類》言曰：

「弟子見孔子祭祖先及祭外神，致其孝敬以交鬼神也。孔子當祭祖先之時，孝心純篤，雖死者已遠，因時追思，若聲容可接，得以竭盡其孝心以祀之也。 范氏所謂『有其誠則有其神，無其誠則無其神』。蓋神明不可見，惟是此心盡其誠敬專一在於祭之神，便見洋洋如在其土，如在其左右。然則神之有無，皆在於心之誠與不誠，不必求之恍惚之間也。」

991

學者劉澤華就指出「禮與禮學並不完全是一回事。在禮學產生之前，禮多表現為制度性和儀式性的規定；而禮學則是研究禮的學說，它把禮作為認識的對象，以闡發禮義為根本，具有一套系統的理論體系」。⁹⁹²而這樣要將禮，由禮儀、禮物等制度形式，理論化、系統化成為「禮義」與「禮學」的工作，則首推先秦儒家的鼻祖孔子與其後弟子們，一如清代學者曹元弼，於《禮經學》〈會通〉篇所言：「考之《左氏》，卿大夫論述禮政，多在於定公初年以前。自時厥後，六卿亂晉，吳、越迭興，而論禮精言，為出孔氏弟子，此外罕聞」。⁹⁹³

⁹⁸⁹ 同註 378，頁 82。

⁹⁹⁰ 同上註，頁 85-86。

⁹⁹¹ 黎靖德編（宋），《朱子語類》。台北：正中書局，民 59，頁 997-1000。

⁹⁹² 劉澤華，《中國傳統政治思維》。吉林：吉林教育出版社，民 80，頁 342-343。

⁹⁹³ 曹元弼（清），《禮經學》，續修四庫全書，經部冊 94。上海：上海古籍，民 91，頁 726。

而所謂「論禮精言」就是「禮學」，旨在對禮儀、禮物等制度形式的轉化。學者甘懷真言「禮儀不是只存有外部形式，行禮者更應該體會儀式符號所指涉的內涵」，且當時的鬥爭主流是「儒法兩派」，所以他說：

「儒家開始高舉禮治以對抗法家。以《左傳》所代表的禮治學說延伸反對當時盛行的法家以成文法典最為統治工具的趨勢。禮的語言符號不斷被歷史中的行動者賦予了新的思想要素，不同的行動者也採取了禮的語言符號中的不同內涵以建構自己的政治論述。」⁹⁹⁴

學者楊儒賓也說「『禮』是個具有多層次文化積澱的概念」，是「後來隨著社會文化的發展，作為規範系統的禮也不得不跟著轉化」，而且，「西周春秋時代，當時的文化既然已經經過源頭儒家一指孔子以前思想的洗禮，『禮』已相當程度地理論化了」。⁹⁹⁵就像學者楊向奎所言，這類轉化就是「使禮從『天人之際』回到『人人之際』中來」，其言：

「自周公制禮作樂開始，是首次有意識的對於『禮』加工改造，他用『德』字概括了過去的『禮』。還有，對於絕對權威的『天』的信念動搖，用敬德的方法修補對於『天』的動搖。從『天人之際』轉到『人人之際』，逐漸拋棄了天而走向人。從政治角度看，他是以德為操持政策的機柄，因而減少了上天的權威，提高了人的地位和人的尊嚴。後來，到春秋末年的孔子，更提出『仁』來作為禮的理論依據。周公開始，使禮樂從原始的地位，走向人類社會；孔子開始，豐富了社會中的禮樂內

⁹⁹⁴ 同註 904，頁 30-31。

⁹⁹⁵ 同註 943，頁 35。

容，禮不再只是苦澀的行為標準。」⁹⁹⁶

另據，學者徐復觀的研究，也指出「實行以宗法為封建的周公，在政治上提出的原則，……所導出的道德觀念，不能不承認其中有許多是突破了封建的限制，而賦予了普遍性的價值，值得孔子加以肯定，傳承」。⁹⁹⁷而此時，先秦儒家對於「禮」的功用要求，已然完全由單純的禮儀、禮物等制度形式，轉化成為具社會秩序維繫作用的「禮義」與「禮學」，以滲入民間百姓的價值意義而存續下來，成為整體長遠的「社會價值」。

正如學者王國維于〈殷周制度論〉文中，認為周公制禮作樂乃有寓周之新文化與新道德于制度之中，⁹⁹⁸而可為「萬世治安之大計」，言道：

「古之所謂國家者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。使天子、諸侯、大夫、士，各奉其制度典禮，以親親、尊尊、賢賢，明男女之別於上，而民風化於下，此之謂治；反是，則謂之亂。是故，天子、諸侯、卿大夫、士者，民之表也；制度典禮者，道德之器也。周人為政之精髓，實存於此，此非無徵之說也。文、武、周公所以治天下之精義大法，胥在於此。故知周之制度典禮，實皆為道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不為民而設也。」⁹⁹⁹

所以「周之制度典禮，乃道德之器械，而尊尊、親親、賢賢、

⁹⁹⁶ 同註 900，頁 332-375。

⁹⁹⁷ 同註 274，頁 94。

⁹⁹⁸ 此所謂「新」是相較於殷人。於《尚書》〈商書·微子〉與〈周書·酒誥〉篇，可以看出殷末，人多「淫佚」「姦宄」「非彝」「非度」「喪威儀」「荒腆於酒」，所以透過對舊制度的充新加以改造，並在過程中時刻以殷亡之鑒告誡周人，教導周人必須注重的新元素—「德」的觀念。（註）：同註 896，頁 39-40。

⁹⁹⁹ 同註 306，頁 475-477。

男女有別，四者之結體也」。¹⁰⁰⁰於是，自周公制禮作樂起，與周初以來持續「人文化、淡化宗教」的思維脈絡，再經先秦儒家的轉化——「禮學」已成為整套社會價值，是以「人」為立論基礎的系統化理論體系。一若學者徐復觀的研究，指出：

「當時所以會從禮的形式的後面去發掘禮的精神，這是出於感到某些被限定的形式已經僵化，要在僵化中作根源性質的反省，以希望導出一般性的原則，與適應時代的新形式。從禮中導出一般性的原則，而不受封建中的身分制度的限制。尤其是孔子以仁為禮的精神。仁對階級的突破，即禮對階級的突破。把禮作了突破性的大回轉。」¹⁰⁰¹

並且，他認為應該將儒家所主張的以禮來維持政治秩序，與法家主張的以刑來維持政治秩序的情形，兩者相互對照比較，就更可以發掘「由親親精神所客觀化出來的禮，其所定的君臣上下間的分位，遠沒有由術由法所定出來的懸隔而冷酷」，¹⁰⁰²於是，先秦儒家將「封建政治中的身分制度，都徹底抽掉了」，而使得：

「形成封建制度骨幹的宗法制度——由政治轉移到社會，統治的關係沒有了，憑藉統治而來的罪惡也變沒有了；於是宗法中的親親精神，乃成為我國兩千多年來，社會組成的堅韌的紐帶；成為我國能度過歷史苦難的真實力量。」¹⁰⁰³

先秦儒家將此「封建宗法由政治向社會的轉移」，亦正如學者李新霖《從左傳論春秋時代之政治倫理》研究中，所言「爭禮之

¹⁰⁰⁰ 同上註，頁 477。

¹⁰⁰¹ 同註 274，頁 98-99。

¹⁰⁰² 同上註，頁 99。

¹⁰⁰³ 同上註，頁 101。

真精神」是「以親親精神為其紐帶」的價值體系，他說：

「『禮』在封建體制中，即用以定上下之分，通上下之情，且以親親精神為其紐帶，不但範圍人倫道德，亦包括一切政制法度，儒一套神經系統，巧妙調配整個由宗法所架構之政治社會組織。於是天子以下逮於士嚴肅之君臣關係中，因親親精神之貫注，呈現出水乳交融之祥和氣氛，此禮之大用。周禮之真精神，依然由孔子建立之儒家所肯定，所傳承。」¹⁰⁰⁴

而其中所含有的「許多合理之成分，本於人性，依乎人情」，也經由先秦儒家對周禮的重新反省，而「導出一般性原則」與「發展出以孝悌為本之仁愛精神」，成為可以「徹底掃蕩君尊臣卑」、「擺脫僵化之身分制度」的普遍性政治倫理。而有如《禮記》有云「稱情而立文」〈三年問〉，¹⁰⁰⁵且學者徐復觀更進一步認為，衡諸中國歷史，也就是因為有先秦儒家這樣的轉化與傳承，結果讓中國大多數人能夠以「舉族而遷」、「聚族相保」的模式，渡過歷史動亂的洪流，而得以繼續保存下來，具有極為重大的意義與價值，他說：

「中國人生活的大部分，是在家庭及由家庭擴大的宗族的自治堡壘之內。在這種自治堡壘裡面，不僅是經濟利害的結合，同時也是孝悌的道義結合。這種道義精神，可以緩和在經濟結合中常常無法避免的利害衝突。平時既可避開政府而自己解決許多切身的問題；在災難中，不僅不會因為外部的壓迫而解體，且常因此而加強其內部的團結。」¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁴ 李新霖，《從左傳論春秋時代之政治倫理》。台北：文津，民 80，頁 243-249。

¹⁰⁰⁵ 同註 574，頁 176。

¹⁰⁰⁶ 同註 795，頁 171。

(四) 先秦儒家「禮學」的「社會價值」

並且，先秦儒家直言禮有「門」「立」「約」的功用。《論語》子曰：「興於詩。立於禮。成於樂」〈泰伯〉、¹⁰⁰⁷「不知禮，無以立也」〈堯曰〉、¹⁰⁰⁸「不學禮，無以立」〈季氏〉，¹⁰⁰⁹而「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」〈雍也〉，¹⁰¹⁰與有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美；小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也」〈學而〉，¹⁰¹¹《孟子》亦言「夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也」〈萬章下七〉。¹⁰¹²

清代學者劉寶楠，言正是「學禮可以立身，立身即修身」，¹⁰¹³而「能以所行納於軌物而無所違」、「可不致違道」，即所謂「克己復禮」者，言曰：

「文所以載道，而以明禮之者也。禮即文之所著以行之者也。博學於文，則多聞多見，可以畜德，而於行禮驗之。禮著於經曲之大，而慎於視聽言動之際，凡人能以所行納於軌物，而無所違，是之謂『約』。禮者，道之所以行也。人違道與否，不可得知，但已博文約禮，尤其外以測其內，亦可不致違道。」¹⁰¹⁴

或如宋代學者朱熹言「禮以恭敬辭遜為本，而有節文度數之

¹⁰⁰⁷ 同註 22，頁 33。

¹⁰⁰⁸ 同上註，頁 93。

¹⁰⁰⁹ 同上註，頁 78。

¹⁰¹⁰ 同上註，頁 25。

¹⁰¹¹ 同上註，頁 4。

¹⁰¹² 同註 21，頁 86-87。

¹⁰¹³ 同註 698，頁 299。

¹⁰¹⁴ 同上註，頁 243-244。

詳，可以固人肌膚之會，筋骸之束。故學者之中，所以能卓然自立，而不為事物之所搖奪者，必於此而得之」，¹⁰¹⁵與清代學者阮元，所云「人既有血氣心知之性，故聖人作禮樂以節之，修道以教之，因其動作以禮義為威儀，威儀所以定命」。¹⁰¹⁶

而終可以有「上好禮，則民莫敢不敬」〈子路〉、¹⁰¹⁷「上好禮，則民易使也」〈憲問〉，¹⁰¹⁸一若學者楊儒賓所言「西周春秋的聖王及君子所以特別著重人的威儀，乃因為學者藉著人的體表之自持，他可以定位自己，同時也就定為了社會的規範」而「群體與自體的意義體系也跟著挺立了起來」，¹⁰¹⁹而使「禮」體現出「當時的規範系統與價值系統」，成為「社會的規範系統，是構成文化活動的內在軌約法則」。¹⁰²⁰正如學者高明于〈原禮〉一篇中所論，「禮」已成為「中國政制的根本精神」，他說：

「談中國政制，史必須溯原于禮。自孔子看來，國家一切制度在於禮；無禮則一切制度皆失其依據。而夏商周制度的創設，依孔子的說法，又皆依據于禮。可之中國政治制度的根本在於禮，這是儒家的一種重要主張。儒家的思想，自西漢定於一尊以來，早已深入中國人心，所以漢以後的政治制度雖然日新月異，而禮的精神總是多多少少融貫於其中。我們談中國政制史，若不溯原於禮，便不能把握中國政制的根本精神。」¹⁰²¹

總而言之，「禮」已型塑成為一般、普遍多數民眾，共通、共

¹⁰¹⁵ 同註 378，頁 141。

¹⁰¹⁶ 同註 746，頁 197-198。

¹⁰¹⁷ 同註 22，頁 57。

¹⁰¹⁸ 同上註，頁 68。

¹⁰¹⁹ 同註 943，頁 40。

¹⁰²⁰ 同上註。

¹⁰²¹ 高明，《禮學新探》。台北：台灣學生，民 73，頁 1。

同的是非對錯判準——「社會價值」，故而會讓所有人或作為，都必須自然地往「禮」的社會價值，回歸靠攏過來。是所以《韓詩外傳》有云：「凡用心之術，由禮則理達，不由禮則悖亂。飲食衣服、動靜居處，由禮則和節，不由禮則墊陷生疾。容貌態度，進退趨步，由禮則雅，不由禮則夷固」。¹⁰²²一如《禮記》曰：「制度在禮，文為在禮，行之其在人乎」〈仲尼燕居〉，¹⁰²³與「禮義以為紀。……示民有常，如有不由此者，在勢者去，眾以為殃」〈禮運〉。¹⁰²⁴

法國學者孟德斯鳩《論法的精神》之研究中，指出「法律是制定的，而風俗則是出於人們的感悟。風俗以人民『一般的精神』為淵源；法律則來自『特殊的制度』。推翻『一般精神』和變更『特殊的制度』是同樣危險的，甚至是更危險的」，¹⁰²⁵且「法律和風俗有一個區別，就是法律主要規定『公民』的行為，風俗主要規定『人』的行為」。¹⁰²⁶而他認為中國的「禮」，則是將風俗、宗教與法律混淆在一起的東西，他說：

「他們的風俗代表他們的法律，而他們的禮儀代表他們的風俗。因此，中國鄉村的人和地位高的人，所恪守的禮節是相同的。『禮』是人們放在彼此之間的一道牆，藉以防止互相腐化。中國的統治者就是因為嚴格遵守這種禮教而取得成功。中國人把整個青年時代都用在學習禮教上，並把整個一生用在實踐這種禮教上。文人用之以施教，官利用之以宣傳；生活上的一切細微的行動，都包括在這些禮教之內，所以當他們找到讓人們能嚴格遵守的辦法時，就能把中國治理好。禮

¹⁰²² 同註 56，頁 4。

¹⁰²³ 同註 574，頁 151。

¹⁰²⁴ 同上註，頁 68。

¹⁰²⁵ Montesquieu, op. cit., p. 137.

¹⁰²⁶ Ibid., p. 138.

教構成了國家的一般精神。 中國人的生活完全以禮為指南。」¹⁰²⁷

此正是學者梁啟超所言「禮治主義」，它可以「專恃社會制裁力發生功用」，不僅可防範於未然，且「儒家以禮導民，專使之在平日不知不覺間從細微地方起，養成良好習慣，自然成為一健全之人民」，其社會約束力之效用，決不僅僅侷限於特定有形的政府力量而已，言：

「『凡人之知，能見已然，不能見將然。禮者禁於將然之前，而法者禁予以然之後。 禮云、禮云，貴絕惡於未萌，而起敬於微眇，使民日徙善遠罪而不自知也。』此言禮之大用，可謂博深切用。法禁已然，譬則事後治病之醫藥；禮防未然，譬則事前防病之衛生術。 法是恃政治制裁力發生功用。在此政府之下，即不能不守此政府之法。禮則不然，專恃社會制裁力發生功用。願守此禮與否，盡可隨人自由，但此禮既為社會所公認時，有不守者則是同怪物，眾以為殃。雖現在有勢位之人，亦終被擯棄，在勢者去。」¹⁰²⁸

而所以學者徐復觀，言此為中國「能度過歷史苦難的真實力量」，且「能立足中原，保持中國文化於夷敵之中」，是「民族動力的保持、推進者」。¹⁰²⁹法國學者孟德斯鳩亦深感「要在中國建立基督教，幾乎是不可能的事」，¹⁰³⁰因為「中國並不會因為被征服而喪失它的法律。他們的習慣、風俗、法律和宗教就是一個東

¹⁰²⁷ Ibid., pp. 138-140. (註)：當然，法國學者孟德斯鳩在此所言中國的「禮」，所指到的多是筆者前篇所言的「禮儀」、「禮物」之類的行為規定，並著重政治層面的帝國政權統治術而言，且大多以表象的偏見，就先入為主的胡亂誤解認定，並不足取。但是，他在說明法的精神時，對於法條制度背後，所更應具備的精神意涵、內在價值，特別予以強調，則是可以取究的道理；因為，此亦正是先秦儒家言「禮」時，特別著重轉化成為具社會秩序維繫作用的「禮義」與「禮學」，以滲入民間百姓的價值意義而存續下來，而所以能形成整體長遠「社會價值」之所在。

¹⁰²⁸ 同註 10，頁 93-95。

¹⁰²⁹ 同註 274，頁 101。

¹⁰³⁰ Montesquieu, op. cit., p. 139.

西。人不能立即就把這些東西都給改變了。改變是必然，不是征服者改變，就是被征服者改變。不過在中國，改變的一向是征服者」。¹⁰³¹

第五節 「德」、「位」的二元政治

所以可以說，先秦儒家的政治就是道德感化。一如學者梁啟超所言：「可謂全國人無論在朝在野，皆『為政』之人。吾人之行動無論為公為私，皆政治的行動也」，¹⁰³²他說：

「明乎此義，則之儒家所謂人治主義者，絕非僅恃一二聖賢在位者以為治，而實欲將政治植基於『全民』之上。要而論之，儒家之言政治，其唯一目的與唯一手段，不外將國民人格提高。以目的言，則政治即道德，道德即政治。以手段言，則政治即教育，教育即政治。道德之歸宿，在以同情心組成社會；教育之次第，則就各人同情心之最切近、最易發動者而濬啟之。」¹⁰³³

先秦儒家將「政」與「治」，用「本」與「末」來作處理。將政治的大前提，定位在為「政」與著重「本」的作為上來，以如何導正人「非利」的存心，作為一切政治的本質基礎，認為只要這一層好了，衝突與問題便會自然消弭於無形，不至於有嚴重失控發生，或至少傷害會減低至最小的程度。而且，由於強調「道德」之治道——以筆者言，就是講求「非利」的「存心」，是故所務之「本」既在「非利」，則治道便不以利害算計為之。而此類「道

¹⁰³¹ Ibid.

¹⁰³² 同註 10，頁 96。

¹⁰³³ 同上註，頁 96-97。

德感化式的政治」，絕非學者嚴復於其所譯《社會通詮》書序所謂「猶然一宗法之民而已矣」的異哉中國社會，¹⁰³⁴而是學者牟宗三所謂「德化的治道」，¹⁰³⁵與學者梁漱溟所言「倫理本位」的政治，¹⁰³⁶及學者梁啟超極力陳辭的，認為「中國學術，以研究人類現世生活之理法為中心」，¹⁰³⁷是故，或謂孔子曰「子奚不為政」，子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」《論語》〈為政〉。¹⁰³⁸

壹、西周之「宗法」制度

而且，先秦儒家以上的理論思想是根據西周宗法制度轉化而來的，也就是說，這種「君君、臣臣、父父、子子」一由血緣、倫理而將整個政治、社會與家族關係（串）鎔鑄為一體的做法，早在西周時期便曾確實用以具體維繫社會秩序。¹⁰³⁹

一、「嫡庶」制度的確立

然西周實際是如何能將「宗統」（親之統一宗子的統系）與「君統」（尊之統一君位的統系），一為血緣關係、一為政治關係，¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁴ 嚴復譯，Edward Jenks 著，《社會通詮》。上海：商務，民 20，頁 1。

¹⁰³⁵ 牟宗三，《政道與治道》。台北：學生書局，民 69，頁 26-32。

¹⁰³⁶ 同註 9，頁 79-80。

¹⁰³⁷ 同註 10，頁 1。

¹⁰³⁸ 同註 22，頁 8。

¹⁰³⁹ 童書業，《春秋史》。上海：上海古籍出版社，民 93，頁 66-67。

¹⁰⁴⁰ 筆者這裡的概要類分，謹據學者王國維的研究。另者，學者錢杭則指出「親親」的「宗」與「尊尊」的「君」，無論在理論和史實上，都不存在一種抽象和無條件的「合一」論，而是具體根據條件的「分」、「合」，並以此解析東周（春秋戰國）時期各國偏重「親親」、偏重「尊尊」或兼重的不同型態。學者杜正勝也有類似說法，認為無論是「嫡長制」或「大小宗」應是從「（左）昭、（右）穆制」循序發展過來的，不會像禮家講得那麼刻板，且學者吳浩坤也指出《禮記》「帶有若干理想化的增飾成分」。（註）：錢杭，《周代宗法制度史研究》。上海：學林出版社，民 80，頁 66-298。杜正勝，《古代社會與國家》。台北：允晨文化，民 81，頁 396-419。吳浩坤，《古史探索與古籍研究》。台北：貫雅文化，民 79，頁 57。

兩種不同性質的體系聯繫（串）起來，則學者王國維於〈殷周制度論〉中，認為關鍵就在於「嫡庶」制度的建立。他說「殷以前無嫡庶之制」、「舍弟傳子之法，實自周始」而「由傳子之制而嫡庶之制生焉」，¹⁰⁴¹言：

「故衡利而取重，絜害而取輕，而定為立子立嫡之法，以利天下後世。而此制實自周公定之，是周人改制之最大者，可由殷制比較得之，有周一代禮制大抵由是出也。是故由嫡庶之制而宗法與服術二者生焉。商人無嫡庶之制，故不能有宗法。藉曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。周人嫡庶之制，本為天子諸侯繼統法而設，復以此制通之大夫以下，則不為君統而為宗統，於是宗法生焉。」¹⁰⁴²

而宗法制度的傳承方式，根據《禮記》〈大傳〉的記載：「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也；宗其繼別子之所自出者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗；敬宗，尊祖之義也」，¹⁰⁴³與〈喪服小記〉云：

「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有五世而遷之宗，其繼高祖者也。是故，祖遷於上，宗易於下。尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖禰也。庶子不祭祖者，明其宗也。庶子不為長子斬，不繼祖與禰故也。庶子不祭殤與無後者，殤與無從者從祖祔食。庶子不祭禰者，明其宗也。親親、尊尊、長長，男女之有別，人道之大者也。」¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴¹ 同註 306，頁 454-456。

¹⁰⁴² 同上註，頁 458。

¹⁰⁴³ 同註 574，頁 104。

故可知，第一層天子是以嫡長子繼承而為大宗，其餘庶子則分封諸侯為小宗，然後第二層也以各諸侯的嫡長子繼承諸侯封位而為大宗，其餘諸侯庶子則分封卿大夫為小宗，再推第三層也以各卿大夫的嫡長子繼承卿大夫封位而為大宗，其餘卿大夫庶子則有食地為小宗。如此一層一層往下類推，各級嫡長子對下為「大宗」，對上則可為「小宗」，此即有如清代學者程瑤田《通藝錄》〈宗法小記〉所謂「宗之道，兄道也。士大夫之家，以兄統弟，而以弟事兄之道也」，¹⁰⁴⁵有言：

「別子為祖，祖始也，為後世子孫之所共尊之，以為吾家始於是人也。繼別為宗，宗主也，繼別者一人，而為群弟之所主者也。由是繼別者與其群弟皆各為其子之禰，而其子則各有一人為適，繼其禰，以各為其庶弟之所宗，是為小宗。而諸繼禰之宗，其為繼別子之所自出者，猶是繼別之宗也。眾小宗各率其弟而宗之，世世皆然，蓋繼別為宗，百世不遷之宗也。而彼繼別者為收族之大宗，則一族之人所同於別子之適兄也。尊祖故敬宗，宗之者，兄之也。故曰宗之道，兄之道也。」¹⁰⁴⁶

所以，同一家族（姓或氏族）之間，¹⁰⁴⁷互相依血緣的遠近與

¹⁰⁴⁴ 同上註，頁 99-100。

¹⁰⁴⁵ 同註 584，頁 592。

¹⁰⁴⁶ 同上註。清代學者程瑤田並由後往前推，說明：「若夫諸小宗者，自後世而溯之，則同父之適兄曰繼禰之宗，同祖之適兄曰繼祖之宗，同曾祖之適兄曰繼曾祖之宗，同高祖之適兄曰繼高祖之宗。我之高祖，吾父之曾祖，則吾父之高祖於我為姓別於上而於是戚單於下矣。戚單於下，斯不同其小宗，所謂五世則遷之宗也」。

¹⁰⁴⁷ 筆者此處不作「姓」、「氏」的詳析論辯。詳請見，顧炎武（清），《日知錄》。台北：明倫出版社，民 59，頁 649-651。據《左傳》〈襄公二十四年〉穆叔曰：「若夫保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀，無國無之，祿之大者」，與宋代學者鄭樵《通志》〈氏族略〉序云：「氏所以別貴賤。貴者有氏，賤者有名無氏」、「古之諸侯盟書詛辭多曰：『墜命亡氏，踣其國家』《左傳》〈襄公十一年〉，以明亡氏則與奪爵失國同」，也就是說，「氏」代表宗族，「保姓受氏」才可世代傳承保宗廟而不絕其祀；並據學者楊寬對照現在少數民族的比較研究中，也認為「如果宗族滅亡，『氏』也跟著滅絕」。而學者陳夢家則將「族」分為四層：一、姓族（同為子姓），二、氏族（同一個氏，祭於宗廟），三、宗族（祭於祖廟），四、家族（祭於禰廟）。另學者劉節則仔細考究「宗氏」與「宗族」之分，而認為「中國古代的社會是從『氏族制度』轉到『宗族制度』」。故或有如學者孫曜稱之為「世族」或學者張蔭麟所謂「世襲的家業氏室」都大致類同，筆者不在

嫡庶關係，彼此分就「大宗」「小宗」的親屬網絡交錯開來，就像學者梁啟超所繪的「宗法圖」，¹⁰⁴⁸呈現出金字塔型的社會層級組織體系。¹⁰⁴⁹且還將因權位名份之早定，而可以收防微杜漸之效，根除「疑生爭，爭生亂」的事態萌發，正是《呂氏春秋》〈慎勢〉篇所言「故先王之法，立天子不使諸侯疑焉，立諸侯不使大夫疑焉，立嫡子不使庶孽疑焉」。¹⁰⁵⁰而學者王國維也同樣推論，說：

「舍弟而傳子者所以息爭也，兄弟之親本不如父子，而兄之尊又不如父，故兄弟間常不免有爭位之事。蓋天下之大利莫如定，其大害莫如爭。任天者定，任人者爭。皆任天而不參以人，所以求定而息爭也。古人非不知官天下之名美於家天下，立賢之利過於立嫡，人才之用優於資格，而終不以此易彼者，蓋懼夫名之可藉而爭之易生，其蔽將不可勝窮，而民將無時或息也。」¹⁰⁵¹

故「周人既立嫡長，則天位素定。其餘嫡子庶子，皆視其貴賤賢否，疇以國邑」而「天子諸侯君臣之分，亦由是而確定者也」。¹⁰⁵²

此處深究。(註)：同註 215，頁 148。鄭樵(宋)，《通志》。浙江：浙江古籍出版社，民 89，頁 439-485。楊寬，《西周史》。台北：台灣商務，民 88，頁 411-414。陳夢家，〈殷代社會的歷史文化〉，收錄於杜正勝主編，《中國上古史論文選集》。台北：華世出版，民 68.11，頁 826。劉節，《中國古代宗族移植史論》。台北：正中書局，民 46，頁 7-31。杜正勝，《古代社會與國家》。台北：允晨文化，民 81，頁 395-396。潘英，《中國上古史新探—中國上古政治社會變遷之指標》。台北：明文書局，民 74，頁 470-489。孫曜，《春秋時代之世族》。台北：華世出版，民 65，頁 35。張蔭麟，《中國上古史綱》。台北：華岡出版，民 60，頁 32。

¹⁰⁴⁸ 梁啟超，《中國文化史》。台北：台灣中華書局，民 45，頁 11-12。

¹⁰⁴⁹ 姚大中，《黃河文明之光》。台北：三民書局，民 70，頁 238。且學者也多有類似的看法，例如學者陶希聖所言「累積」，學者何啟民認為是「宗的擴大」，或學者瞿同祖所謂「層層相因，成一錯雜的有系統的組織」，與學者侯外廬言：「這種在氏族廢墟上所建立的城市國家，是拿宗禮作為政治統治的原則」、「家族長的大小公族的貴族政治」。(註)：陶希聖，《中國社會史》。重慶：文風書局，民 33，頁 23。何啟民，〈鼎食之家〉，收錄於劉岱主編，《中國文化新論—社會篇》。台北：聯經，民 71.11，頁 43。同註 284，頁 168。侯外廬，《中國古代社會史論》。香港：三聯書店，民 68，頁 232-236。

¹⁰⁵⁰ 同註 225，頁 120。

¹⁰⁵¹ 同註 306，頁 456-458。

¹⁰⁵² 同上註，頁 466。

二、「同姓不婚」制度的確立

再者，除了立「嫡庶」之制以規範約束於同姓之內，也藉由「同姓不婚」將異姓由婚姻的連結，一併納入宗法制度之中。此在《禮記》〈大傳〉有「周道」云：「繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而昏姻不通者，周道然也」，¹⁰⁵³與《左傳》叔詹言：「男女同姓，其生不蕃」〈僖公二十三年〉，¹⁰⁵⁴及子產謂：「內官不及同姓，其生不殖，美先盡矣，則相生疾。君子是以惡之。故志曰，買妾不知其姓，則卜之，違此二者，古之所慎也，男女辨姓，禮之大司也」〈昭公元年〉，¹⁰⁵⁵甚或司空季子說：「異姓則異德，異德則異類，異類雖近，男女相及，以生民也。同姓則同德，同德則同心，同心則同志，同志雖遠，男女不相及，畏黷敬也。黷則生怨，怨亂毓災，災毓滅姓。是故娶妻避其同姓，畏亂災也」《國語》〈晉語〉。¹⁰⁵⁶

且除了消極的防止「不殖」、「不蕃」、「生疾」與「亂災」之外，還有更積極的結好外姓、爭取外援之目的。這是主要是因為，中國的婚姻自古以來，就不只是兩個個人之間的事，而大多是聯繫整個族姓與血緣關係的作為。¹⁰⁵⁷例如，據學者常金倉的研究即

¹⁰⁵³ 同註 574，頁 103。

¹⁰⁵⁴ 同註 215，頁 53。

¹⁰⁵⁵ 同上註，頁 175。

¹⁰⁵⁶ 《國語》，四部叢刊初編史部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 84。

¹⁰⁵⁷ 要先作說明的是，筆者此處絕非以當代多數學人，其先入為主的觀點——即將「個人」的價值意義無限上綱，併一概以「個人」的絕對正確性去看待所有問題，而完全否認或貶低「集體」的價值意義。反之，筆者以本篇論文的思維脈絡推論，則當此中國環境背景，更應肯定「集體」而非「個人」的價值意義，才能夠整體長遠地維繫中國社會秩序與種族生存。在筆者看，即便是要強調個人決定的「自由選擇意志」，然其判斷選擇的「內容」也應該是以「家族」的生存維繫為第一優先考量標準；簡言之，個人是以主動選擇去體現「集體」的作為，來獲得真正的榮耀與歸屬。也就是說，個人的自由選擇，其自由意志的展現，並不是一定只有選擇「個人」一途，而是要依每個（群）人不同的環境背景為考量的基點。例如，自然界中的螞蟻與蜜蜂，

指出，當時社會的特點是「人以家庭為集體人格出現在社會生活之中，個人不具備獨立人格，他只是這集體人格的一個分子、一個零件，他的責任在於保障家庭的諧和發展而沒有資格考慮個人意願」。¹⁰⁵⁸就有如學者孫曜言「無論何人，只認其為族中之一份子，而不認其個人人格之存在」、「個人之人格，即隱於全族之內，個人對外之行為，全族常代為負責」且「族中少數人之行為問題，而其責任則全族負之」，¹⁰⁵⁹學者杜正勝言「氏族共同體無個人的存在，個人也不怕受到共同體以外的威脅：存在是整體的存在，威脅也是整體的威脅，威脅成員之一即等於威脅整體」。¹⁰⁶⁰

另據學者陳顧遠於《中國古代婚姻史》與《中國婚姻史》之研究，也呈現出「婚姻係合二姓之好，莫離乎家族之範圍。故往昔於禮法上，視婚姻效力及於配偶方面者，實不如及於家族方面者之重要」的相似情形，言所謂以婚姻「入家」而自然而然發生血統親緣的關係。¹⁰⁶¹並於學者陳鵬言：「婚姻指婿婦兩家及親黨而言」，¹⁰⁶²而學者張樹棟與李秀領的研究，亦指出「家族的核心是親屬網絡」、「家族是許多個體家庭的綜合體，靠一種模糊的家族意識凝聚起來，主要是一個血源單位」。¹⁰⁶³所以，在《禮記》有所謂「娶妻不取同姓，以厚別也」〈坊記〉，¹⁰⁶⁴與「既內自盡，又外求助，昏禮是也」〈祭統〉，¹⁰⁶⁵而《春秋穀梁傳》孔子曰：「合二姓之好」〈桓公三年〉，¹⁰⁶⁶可見這確實是當時連結異姓宗族力量

就是以「集體」的作為來適應環境、維繫種族生存。

¹⁰⁵⁸ 常金倉，《周代禮俗研究》。台北：文津，民 82，頁 85-92。

¹⁰⁵⁹ 孫曜，《春秋時代之世族》。台北：華世出版，民 65，頁 36。

¹⁰⁶⁰ 杜正勝，《周代城邦》。台北：聯經，民 68，頁 101。

¹⁰⁶¹ 陳顧遠，《中國婚姻史》。台北：台灣商務，民 55，頁 141-204。

¹⁰⁶² 陳鵬，《中國婚姻史稿》。北京：中華書局，民 79，頁 2-5。

¹⁰⁶³ 張樹棟、李秀領，《中國婚姻家庭的嬗變》。台北：南天書局，民 85，頁 57-66。

¹⁰⁶⁴ 同註 574，頁 156。

¹⁰⁶⁵ 同上註，頁 143。

¹⁰⁶⁶ 《春秋穀梁傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64，頁 11。

的方式。

如此一來，則「周族趨向於旅外婚制，族人的妻，都從外族來歸。來歸之婦，各從其夫在族中的名份，以定其名份」，¹⁰⁶⁷是故「天子與異姓諸侯間，或異姓諸侯彼此間，則多半有姻戚關係。這整個封建帝國的組織大體上是以家族為經，家族為緯的」，¹⁰⁶⁸而實際的政治運作模式，就是以列國的世族與氏室為核心執政集團的「會議政治」，¹⁰⁶⁹且是政治與血緣關係盤根錯節，「同姓之間，以與宗主之血統親疏關係，定上下尊卑；異姓之間，則有婚姻關係，分遠近親屬，如此合血統隻主幹與旁通之屬系，都納入周朝宗法體系之範圍」，¹⁰⁷⁰與學者徐復觀言「其分封異姓時，也必以婚姻聯繫起來，使成為姻婭甥舅的關係，這依然是以血統為統治組成的骨幹」、「以宗法血統形成政治骨幹的制度」，¹⁰⁷¹整個就如學者梁啟超，所言：

「天子諸侯雖無大宗之名而有其實也。諸侯與諸侯間亦各相宗，故虞公曰『晉吾宗也。』滕文公曰『吾宗國魯先君。』如是一國中無數小宗以上屬於大宗，無數大宗以上屬諸侯，諸侯迭相宗而宗天子，故意『宗周。』層層系屬，若網在綱。白虎通謂『大宗率小宗，小宗率群弟，以紀理族人。』則社會上一大部分事業，皆可以親睦的意味行之，由父系部落進為『家族主義的國家』。其組織於是大完。周制同姓不婚，則異姓之宗，皆為甥舅。故天子之於諸侯，同姓稱伯父、叔父，異姓稱伯舅、叔舅，而原邑之民自謂『夫誰非王之婚姻。』則宗法有可以為同異姓之

¹⁰⁶⁷ 陶希聖，《中國政治思想史》。台北：食貨出版，民 61，頁 47。

¹⁰⁶⁸ 張蔭麟，《中國史綱》。台北：正中書局，民 41，頁 57。

¹⁰⁶⁹ 李宗侗，《中國古代社會史》。台北：中華文化出版，民 43，頁 127。杜正勝，《周代城邦》。台北：聯經，民 68，頁 99。或稱「貴族的合議政治」。(註)：汪大華，《中國宰相制度之起源》。台北：台灣商務，民 58，頁 36-37。

¹⁰⁷⁰ 同註 219，頁 112。

¹⁰⁷¹ 同註 274，頁 19。

連鎖，此家族政治之旁通也。」¹⁰⁷²

並據學者楊寬於〈西周春秋的宗法制度和貴族組織〉篇中，對宗廟、族墓、姓氏、婚姻、嫡長繼承與族長制，以及家臣、宗法制度下貴族的各種關係的研究，也顯現出西周確實能以此來團結宗族，鞏固君臣關係，言：「當時政治組織體系，是和宗族組織體系緊密結合在一起的，大小宗族長的專制權力，在政治組織上就表現為君主和卿大夫的專制權力」。¹⁰⁷³因此，「整個周天下，除了偏遠少數野蠻部落，或未納入這種系統之外」，¹⁰⁷⁴幾乎全都「串」在一塊了，一如學者楊希枚所繪製的「春秋時代社會組織—氏族姓族之關係」圖，¹⁰⁷⁵而學者許倬雲所謂：

「這種以親屬血緣為基礎的宗族組織，超越了地緣性團體。西周的分封諸侯，一方面須與西周王是保持密切的關係，休戚相關，以為藩屏；另一方面，分封的隊伍深入因國的土著原居民中，也必須保持自群內的密切聯繫，庶幾穩定以少數統治者凌駕多數被統治者之上的優勢地位。」

¹⁰⁷⁶

而且，這根源於血緣姻親所結合成的宗法制度，即便「馴至西周王權式微後，這份親屬的意識仍成為春秋諸姬間主要的維繫力量」，等於是實際上「延長了周室的諸姬及異姓親戚的族群意識與族群組織」。¹⁰⁷⁷是故《詩經》有所謂「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，¹⁰⁷⁸並以學者江澄祥的研究推論最為透徹，

¹⁰⁷² 同註 1048，頁 14。

¹⁰⁷³ 同註 218，頁 403-426。

¹⁰⁷⁴ 同註 219，頁 112。

¹⁰⁷⁵ 楊希枚，《先秦文化史論集》。北京：中國社會科學出版社，民 84，頁 85。

¹⁰⁷⁶ 許倬雲，《西周史》。台北：聯經，民 73，頁 158。

¹⁰⁷⁷ 同上註。

¹⁰⁷⁸ 同註 224，頁 95。

言道：

「這也就是為何先秦儒家要把『君臣之義無可陶於天地之間』視為當然的了。而周人之所以能藉宗法制度以維繫封建政制，其主要原因也在此。周天子之所以能以『德』、以『禮』治天下，而不全靠武力或政治勢力威服諸侯，其關鍵也在於此。而先秦儒家強調『禮治』、『德治』，尚『人治』，不尚『法治』，講『心服』，不講『力服』。其思想背景也在於此。這種合主幹旁通的宗法體系，將周天下同姓異姓，甚至夷狄，都聯繫而成一個血統姻戚的大家族，這不但有助於周天子維持其社會體系中『宗主』的地位，與政治體系中『共主』的地位，先秦儒家論華夏夷狄之別，不重血統種族之分，而強調『進中國，則中國之』，也與這種合同姓、異姓於一大血統姻戚政治社會團體的周朝宗法制度有關。是指其在文化上或倫理關係上納入中國之體系的意思。」¹⁰⁷⁹

貳、先秦儒家以德抗位 社會價值制衡政權

但上述那種緊扣以「宗法」制度的封建秩序，¹⁰⁸⁰在春秋戰國時已遭嚴重破壞，也因而導致社會秩序的維繫方式，就勢必要面臨重新的轉化、調整與定位之虞。

而最諷刺的是，這股破壞的力道卻也跟「宗法」制有著密切的關係。即學者張蔭麟所言：

「嫡長繼承制把王庶子的後裔逐漸推向社會的下層去，而助成平民（即所謂庶人）地位的提高。周王的庶子也許都有機會去做畿外的諸侯或畿

¹⁰⁷⁹ 同註 219，頁 112-113。

¹⁰⁸⁰ 學者童書業案：「周人封建制實由宗法制脫化而出，宗法者其名分，而封建者其實事，乃一事之兩面耳」（註）：同註 1039，頁 43。

內的小封君；他的庶子的庶子也許還都有機會作畿內的封君；但他的庶子的庶子的庶子則不必然了。越往下去，他的後裔胙土受封的機會越少，而終有儕於平民的。」¹⁰⁸¹

並且，於：

「周朝諸侯和大夫的傳世也適用嫡長繼承制。在嫡長繼承制下，卿大夫的親屬的貴族地位最難長久維持。大夫的兒子當中只有一個繼承他的爵位，其餘的也許有一個被立為『貳宗』或『側室』也許有一兩個被國君賞拔而成為大夫；但就久遠而論，這兩種機會是不多的。一個『多男子』的大夫總有些兒子得不到封邑，他的孫曾更不用說了。這些卿大夫的旁支後裔當中，和氏室的嫡系稍親的多半做了氏室的官吏或武士，疏遠的就作它屬下的庶民。」¹⁰⁸²

因此，宗法封建秩序的瓦解是自然繁衍的必然結果。而這樣的結果，除了直接導致「宗族和姻戚的情誼經過了世代愈多，便愈疏淡」，且愈是下降至戰國時期，原本尚還「顧念舊情，不為己甚的心理加上畏懼名分，雖干犯而不敢過度干犯的矛盾心理，使得周室東遷後三百年間的中國尚不成為弱肉強食的世界」情況，更是蕭散殆盡而征伐兼併繼起。¹⁰⁸³

除此之外，也逐漸造成貴族下沉至民間，而使得原就在宗法體系之外且未受禮教約束的庶民，¹⁰⁸⁴得到了接受禮教育的機會。

¹⁰⁸¹ 同註 1068，頁 56。

¹⁰⁸² 同上註，頁 57。

¹⁰⁸³ 同上註，頁 57-59。

¹⁰⁸⁴ 西周宗法封建制度僅限於士人以上的貴族，庶人只有以「親疏」分別，而無依「上下尊卑」分大宗小宗，並不納入宗法的範圍。此據《左傳》〈桓公二年〉師服曰：「吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人工商，各有分親，皆有等衰。是以民服事其上，而下無覬覦」。與見學者童書業言「庶民以下似

這個下降至民間的貴族，則是以「士」——這是介於權位與庶民之間的關鍵位置為主，學者顧頡剛有言「士為低級之貴族，居於國中」，¹⁰⁸⁵及學者瞿同祖言「士是介乎庶人與卿大夫間的一階級」，¹⁰⁸⁶並據學者余英時的研究，亦指出「士是處在大夫與庶人之間」、「士的身份有流動的跡象，即士有時也可以下儕於庶人」。¹⁰⁸⁷而且，配合當時整個社會階級的流動，不只貴族下降庶民也會上升，「士」的階層就正好是上下流動的交匯點。¹⁰⁸⁸正如漢代學者司馬遷於《史記》〈太史公自序〉言：「萬物之散聚皆在春秋」。¹⁰⁸⁹

也因而「貴族中的士與平民中的國人，後來逐漸混而為一」，¹⁰⁹⁰到了「春秋末葉，士庶的界限已經很難截然劃分」。¹⁰⁹¹於是「沖

乎不在宗法系統的範圍內」。學者黎東方謂「所謂宗法，不啻是一般貴族的自分嫡庶」。學者呂思勉云「然謂農亦有宗則非是，喪服傳曰『野人曰父母何算焉，都邑之士，則知尊禰矣；大夫級學士，則知尊祖矣；諸侯及其大祖；天子及其始祖之所自出』孟子曰『死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』一有宗法，一無宗法，顯然可見」。並據學者傅斯年與顧頡剛的答書「本來宗法社會也是一個有產階級的社會，在奴婢及無產業人從來談不到宗法」。(註)：《春秋左氏傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民64，頁18-19。童書業，《春秋史》。上海：上海古籍出版社，民93，頁8。黎東方，《中國上古史八論》。台北：華岡出版，民66，頁58。呂思勉，《先秦史》。上海：上海古籍出版社，民94，頁262-263。顧頡剛，《古史辨》。台北：明倫出版社，民59，頁155。筆者在此要先作說明的是，雖然宗法封建制，只行於貴族上層社會，但這與能用以維繫整個社會秩序的思考，並不衝突。因為，中國傳統政治強調的是「民本」，而非「民主」。在強調「以民為本」作為的基礎點上，並無所謂「主權在民」的說法。所以，只要能把爭統治權力的那夥人（上層貴族們）擺平了，使得政權能夠安定而不至於紛爭生亂，則百姓生活就自然不會太過離譜，整體社會秩序也就能自然得到維繫。此與筆者前篇，所引學者王國維言：「天下之大利莫如定，其大害莫如爭」與《呂氏春秋》欲根除「疑生爭，爭生亂」以防微杜漸的思考一致。中國傳統政治思想家咸認為，社會秩序能否維繫，關鍵主要在於能否安定政治權力平服鬥爭。(註)：同註219，頁139。¹⁰⁸⁵ 顧頡剛，《史林雜識》。北京：中華書局，民66，頁85。

¹⁰⁸⁶ 同註284，頁220。

¹⁰⁸⁷ 余英時，《中國知識階層史論古代篇》。台北：聯經，民86，頁12-13。

¹⁰⁸⁸ 據學者許倬雲於〈春秋戰國間的社會變動〉篇的研究中，就資料統計出的趨勢可以看出，其出身寒微的仕宦人數，隨著春秋戰國的時代以降各國競爭越激烈，所佔比例也就越高，社會階層的上下流動變化幅度相當大，言所謂：「社會變動在當時已是人所周知的現象」。與學者潘英也同樣指出「士集團」的日益崛起之勢，言「最後邦君終於與士結合，打倒卿大夫，結束貴族政治」。學者李宗侗也點出「小人中的若干優秀份子的上升」。請詳見：許倬雲，《求古編》。台北：聯經，民83，頁319-352。潘英，《中國上古史新探—中國上古政治社會變遷之指標》。台北：明文書局，民74，頁585-624。李宗侗，《中國古代社會史》。台北：中華文化出版，民43，頁245-249。

¹⁰⁸⁹ 同註241，頁279。

¹⁰⁹⁰ 潘英，《中國上古史新探—中國上古政治社會變遷之指標》。台北：明文書局，民74，頁

潰了貴族與庶人間的界線，使宗法體系的界限也隨之鬆弛」，¹⁰⁹²先秦儒家也正是掌握了這個「人數越來越多，非諸侯或卿大夫所能全部祿養」則士必然下沉的趨向，因勢利導意圖在「有位的貴族與無知無德的庶人之間」，形成一股足以「影響或左右政治與社會變化的主要勢力」，甚至要成為「決定政治與社會動向的主流」。¹⁰⁹³正是明代學者王夫之《讀通鑑論》言：「古今一大變革之會」。¹⁰⁹⁴而這影響或決定政治動向與社會變革的價值應該為何，各家思想不一。¹⁰⁹⁵中國先秦儒家則有如學者蕭公權所言：「孔子欲君子之以德致位，孟子則以德抗位」。¹⁰⁹⁶

此於《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」〈公孫丑上六〉，¹⁰⁹⁷且「既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣」〈離婁上一〉，¹⁰⁹⁸並直言「不嗜殺人者能一之」而所謂「『天下莫不與也。王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也，如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？』」〈梁惠王上六〉。¹⁰⁹⁹甚至「『東面而征，西夷怨；南面

448-449。

¹⁰⁹¹ 同註 1087，頁 17。

¹⁰⁹² 同註 219，頁 120。

¹⁰⁹³ 同註 219，頁 125-127。

¹⁰⁹⁴ 王夫之（明），《讀通鑑論》。台北：里仁書局，民 74，頁 1112。

¹⁰⁹⁵ 此可證諸於《荀子》〈解蔽〉篇言：「皆道之一隅」，與《莊子》〈天下〉篇言：「天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也」，而正是清代學者章學誠於《文史通義》〈原道中〉篇所謂：「皆自以為至極，而思以其道易天下者也」。（註）：同註 237，頁 154。同註 52，頁 772-773。章學誠（清），《文史通義》。台北：漢京文化，民 75，頁 133。

¹⁰⁹⁶ 同註 408，民 71，頁 92。

¹⁰⁹⁷ 同註 21，頁 28-29。

¹⁰⁹⁸ 同上註，頁 55-56。

¹⁰⁹⁹ 同上註，頁 7。

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。』」〈梁惠王下十一〉，¹¹⁰⁰還會抱怨王師來就得太慢，因為「民以為將拯己於水火之中也」，所以民眾皆急欲「簞食壺漿，以迎王師」，而能之此「豈有他哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣」〈梁惠王下十〉。¹¹⁰¹

並於《論語》〈衛靈公〉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」。¹¹⁰²由此可見，中國先秦儒家所言「定於一」與「王天下」者，其實並不是什麼抽象空洞的玄學虛理，而就是普遍一般都知曉、在淺顯不過的一給人民一條「生路、活路」而已。是故，《孟子》倡言：

「地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝悌忠信，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！」¹¹⁰³《孟子》 梁惠王上五

正所謂：

「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

¹¹⁰⁰ 同上註，頁 18-19。

¹¹⁰¹ 同上註，頁 18。

¹¹⁰² 同註 22，頁 73。

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。」¹¹⁰⁴《孟子》 梁惠王上五

其首要重在「人和」與「以德服人」，認為「天時不如地利，地利不如人和」〈公孫丑下一〉，¹¹⁰⁵且「以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大」而「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」〈公孫丑上三〉。¹¹⁰⁶所以，「仁者無敵」與「王天下」，其實也都是同樣的道理，有言「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》〈離婁上七〉。¹¹⁰⁷中國先秦儒家的政治思想，就是要以「不忍人之心」成「不忍人之政」、以「不嗜殺人者」成「不嗜殺人者之政」來開展。

並且，於《孟子》〈滕文公上二〉篇曰：「上有好者，下必有甚焉者矣」，¹¹⁰⁸與《論語》孔子曰：「子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃」、「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」〈顏淵〉，¹¹⁰⁹且「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星共之」〈為政〉，¹¹¹⁰而「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」〈子路〉，¹¹¹¹是所以《孟子》〈離婁上二十〉篇言曰：「人不足與適也，政不足與間也」，因為，最重要的是「惟大人為能格君

¹¹⁰³ 同註 21，頁 7。

¹¹⁰⁴ 同上註。

¹¹⁰⁵ 同上註，頁 30。

¹¹⁰⁶ 同上註，頁 26-27。

¹¹⁰⁷ 同上註，頁 57。

¹¹⁰⁸ 同上註，頁 39-40。

¹¹⁰⁹ 同註 22，頁 54。

¹¹¹⁰ 同上註，頁 5。

¹¹¹¹ 同上註，頁 57。

心之非。君仁，莫不仁，君義，莫不義；君正，莫不正。一正君而國定矣」，¹¹¹²直以為「好善足矣」。是故，中國先秦儒家相信可以經由「有大人之事，有小人之事」、「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」〈滕文公上四〉，¹¹¹³以此「上行下效」、「風行草偃」與「通功易事」的社會分工模式來實現道德教化百姓的功能。¹¹¹⁴

尤其，當中的「士」階級是界於有實質權位的「君」與數量眾多的「庶民」之間，更具有左右社會價值動向的關鍵影響力。而中國先秦儒家道德的社會價值之實現，也相當程度圍繞在對於「士」的作為要求上，於《論語》曰「士志於道」、「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」且「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」〈泰伯〉。¹¹¹⁵並且，一切以「道（德）」作為準則，故於《論語》〈泰伯〉子曰：「天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也」，¹¹¹⁶且「邦有道穀，邦無道穀；恥也」〈憲問〉。¹¹¹⁷並如《孟子》云「故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下」〈盡心下九〉，¹¹¹⁸且「天

¹¹¹² 同註 21，頁 61。

¹¹¹³ 同上註，頁 42-45。

¹¹¹⁴ 究其原因，除了對道德的後天存養與領悟體會，有聖賢與否的能力差異（先天道德的本質則都相同），與人性多半都有「人主好賢，則群臣飾行以要其君」、「凡人臣之事君也，多以主所好事君」的心理因素運用外；而且，還有因為中國物質環境的困難所迫，也不得不以「勞心」、「勞力」的社會分工方法，以維繫社會秩序與飽暖衣食。謹據學者江澄祥以中國寒冷氣候環境推論，認為「為此，一般人為追求基本生活生活所必需的『衣帛』『肉食』，免於饑寒，就得整年日夜忙碌。所以經濟生產活動幾乎已經限制了一般人參與社會活動、文化活動或政治活動的主觀與客觀條件。因此在國家社會之內不能不分『君子』與『小人』，『或勞心、或勞力』」。（註）：同註 219，頁 400。

¹¹¹⁵ 同註 22，頁 33。

¹¹¹⁶ 同上註，頁 34。

¹¹¹⁷ 同上註，頁 61。

¹¹¹⁸ 同註 21，頁 116。

下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也」〈盡心上四十二〉，¹¹¹⁹而正所謂「大丈夫」者，其「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道。得志與民由之，不得志獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」〈滕文公下二〉。¹¹²⁰

並且，不只有「以德致位」甚至還更要「以德抗位」。是故，《孟子》有「非其招不往」、「不見諸侯」之說，言「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？」〈萬章下七〉，¹¹²¹且孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足；則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」〈離婁下三〉，¹¹²²而「無罪而殺士，則大夫可以去；無罪而戮民，則士可以徙」〈離婁下四〉。¹¹²³均可見中國先秦儒家是「樂其道而忘人之勢」，且深信要能「民服」則「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服」而「枉己者，未有能直人者也」，所以雖然「士之仕也，猶農夫之耕也」但「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」〈滕文公下三〉。¹¹²⁴

而之所以能如此，主要是因為中國只有「職業分途」，而未構成社會階級之對立，此據學者梁漱溟所言最中肯，他說：「如上所說未構成階級，自是中國社會之特殊性；而階級之成形於社會間，則是人類社會之一般性。中國其勢亦不能盡失其一般性。故其形成階級之趨勢，兩千年間不絕於歷史。同時，其特殊性亦不斷發

¹¹¹⁹ 同上註，頁 114。

¹¹²⁰ 同上註，頁 48。

¹¹²¹ 同上註，頁 86-87。

¹¹²² 同上註，頁 64。

¹¹²³ 同上註。

¹¹²⁴ 同上註，頁 48-49。

揚。二者迭為消長，表見為往復之象，而未能從一面發展去」。¹¹²⁵尤其是春秋戰國以後，為數眾多的「士」漸次下放至民間，他們的前身雖為封建貴族，但經嫡長子繼承制的宗法遞嬗與世代凌夷下，其所謂「分封而不錫土，列爵而不臨民，食祿而不治事」的現象，早已不復見。¹¹²⁶是故，出而為統治者「臨民治事」，只是基於生活之所需為謀生計而已，所以「官吏之所以大不同於貴族者，即他不再是為他自己而行統治了。他誠然享有統治之權位，但既非世襲，亦非終身，只不過居於一短時之代理人地位」。¹¹²⁷

也因此，為「士」者或在朝的官吏（臣）與真正的統治君王之間，未必就能同利害共命運，且大多是如《韓非子》〈內儲說下〉言「君臣之利異，故人臣莫忠，故臣利立而主利滅」，¹¹²⁸〈孤憤〉所謂「臣主之利與相異者也」而曰「主利在有能而任官，臣利在無能而得事；主利在有勞而爵祿，臣利在無功而富貴；主利在豪傑使能，臣利在朋黨用私。是以國地削而私家富，主上卑而大臣重。故主失勢而臣得國，主更稱蕃臣，而相室剖符，此人臣之所以譎主便私也」，¹¹²⁹甚至「一日百戰」來得更為合理且切中事實。因為，一則是由於士臣們的出身大都來自民間，再者「臨民治事」則必然要實際去執行政策，如此更是必須直接去面對人民百姓，其勢固不可能與社會群眾隔絕對立，更便於己身經營基層並收攬民心；此相較於君王一人，雖號稱坐擁天下形勢，掌有國家一切資源，但即便將伺機欲謀取而代之的皇親國戚，加總起來，仍只是極少數人且完全與廣大地社會民眾隔絕，正是《韓非子》〈姦劫弑臣〉篇所慮「人主無法術以御其臣，雖長年而美材，大臣猶將

¹¹²⁵ 同註 9，頁 161。

¹¹²⁶ 凌夷沒落之勢，詳見本章前篇論述，此處不再贅言。

¹¹²⁷ 同註 9，頁 156。

¹¹²⁸ 同註 71，頁 50。

¹¹²⁹ 同上註，頁 18。

得勢擅事主斷，而各為其私急」，¹¹³⁰君王一人確是有被架空虛位，遭人臣「譎主便私」之虞，所謂「孤家寡人」究其實也並不為過。

而即使是中國先秦儒家不以利害看待而直言忠君者，其主要涵義也在於要能藉權位以實現儒家道德的社會價值塑造，故而於《孟子》〈離婁下三〉有言：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂三有禮焉。如此，則為之服矣」，否則「今也為臣。諫則不行，言則不聽；膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」，¹¹³¹且有「去」、「徙」與「不見諸侯」之語。正如學者余英時延伸美國學者派森思(Parsons)所謂「哲學的突破」，是「對構成人類處境之宇宙的本質發生了一種理性的認識」，且「與古代知識階層的興起有極密切的關係。因為突破的結果是派森思所謂的『文化事務專家』在社會上形成了一個顯著的集團。他們可以說是『知識份子』的最初型態」。¹¹³²

也就是說，這類「理性的認識」根本造成官、學的分離，並確立「權位」與「道德」將相互制衡的基本態勢。甚至在筆者看，實則更有「統一思想」的積極作用，¹¹³³要確立出一整套政治價值判斷取捨之標準。而有所謂「名正言順」，於《論語》〈為政〉篇言：「攻乎異端，斯害也已」，¹¹³⁴且直言為政之要「必也正名乎」，

¹¹³⁰ 同上註，頁 23。

¹¹³¹ 同註 21，頁 64。

¹¹³² 同註 1087，頁 32-35。

¹¹³³ 學者薩孟武也持此「思想的統一」之論。也許這樣論斷太過權謀，但是筆者所看到的是，整個就形成囊括大多數的平民與君臣的統治階層，從上而下、下而上的質與量佔據，將非主流壓縮成少數，讓它們在思想價值的正位上，打成站不住腳的「獨夫」，造成不具正當性之邪說異端，確立中國先秦儒家思想的主流社會價值之地位。(註)：同註 25，頁 325-333。

¹¹³⁴ 同註 22，頁 7。

孔子曰：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」〈子路〉。¹¹³⁵而孟子更是「好辯」其要務在「閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政」且「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也」〈滕文公下九〉，¹¹³⁶所以與「孔子成春秋，而亂臣賊子懼」是同樣的道理，都是要統一確立出一整套政治價值的判斷標準，立出政治思想上唯一的主軸標準，用以斟酌是非、取捨對錯。

因此，在中國先秦儒家「士」的帶頭營塑下，道德的社會價值一旦成形，普遍一般民眾定然以此作為判準，來檢驗統治者的施政作為，再加上當時「流動社會」的背景，人民是可以到處走動挪移的，可以自由選擇政權。¹¹³⁷所以，一則「政治上統治、被統治之兩面沒有形成」，¹¹³⁸真正的統治君王僅只「一人」，勢孤而自危，因「與此大社會隔絕是不免隔絕，對立則不能對立」，¹¹³⁹而必須以拉攏民眾、爭取人心來鞏固內部權位；二則，流動社會的情況下，統治君王更必須努力與列國競相爭逐民心、招徠百姓，以確保政權對外競爭優勢。正是學者江澄祥的研究，指出：

「一般人都沒有明顯的『國籍』限制，最多只以出生地而為『某國人』，

¹¹³⁵ 同上註，頁 57。

¹¹³⁶ 同註 21，頁 53-53。

¹¹³⁷ 此據學者徐復觀的研究，所舉《孟子》一書的情形說明，佐見筆者前篇「王天下」與「仁者無敵」的論述。另則，反推自面對這樣的「流動社會」的狀況，法家所提出的方法便與儒家不同，法家主張以戶籍將百姓管起來，任誰都不准跑，以便可以數量化治理，有利於耕戰作業之施行，此據學者杜正勝《編戶齊民》的研究。均可見中國先秦時「流動社會」的背景條件。（註）：同註 274，頁 116-120。同註 952，頁 1-96。

¹¹³⁸ 同註 9，頁 159。

¹¹³⁹ 同上註。

因此才使得戰國時代之國君爭勝相互攻打的局面，只限於統治者之間的勢力大小起伏或存亡，而沒有演成民與民之間的仇殺對抗情形，由於沒有嚴格的『國籍』觀念，所以孟子乃能高唱『天予民歸』之說，要各國君王『行仁政』薄征輕斂，敬老尊賢，然後中國才能在這種『新王』之下重新定於一。因此在戰國之時，中國其實只有一些由各國君主與少數世卿組成的『擺攤子式』的政權存在，整個天下，實無所謂『國家』觀念。這些『攤子式』的政權，只有以爭取『顧客』的方式，發展『營業』，以求獨占天下。」¹¹⁴⁰

而這種「擺攤子式」—近似「用腳投票」、遊園式的政治型態，統治者與被治者間的關係，咸以道德的社會價值為其判斷取捨的標準。¹¹⁴¹是故，「君道與民道乃成一體之兩面，雖非相對，但二者卻相伴不可分，所以政治權力可謂在君，亦可謂在民」。¹¹⁴²所以，在筆者看所謂「天下」或「天下人」，其實質義涵所指的就是這種，以「道德」為共同是非對錯取捨標準的社會價值。¹¹⁴³

¹¹⁴⁰ 同註 219，頁 174-178。

¹¹⁴¹ 同上註，頁 407-425。據學者江澄祥從背景因素的比較研究指出，比起希臘柏拉圖、亞里斯多德的政治思想，其「一種是神人難分的『超人』之治，另一種是凡世帝王為私利的不公道之治」、「一個是『事實不可得』；一個是『實際要不得』」，所以「除幻想『超人』的出現外，只好談現世凡人之間，政治權力或彼此利害問題如何相約制調和問題」。而中國先秦儒家都特別強調「求己而後才能求人」、「對治者要求，先正己而後才能正人」，所以「政治是一種先由統治者本身做起的『奉獻』工作，經由此『奉獻』過程，而後得到人民的心向歸附，政治權力才能由此而自然形成或發生，也靠此才能繼續維持」且「重在統治者本身之『與』，而不重在對他人之『取』」。因此，「孔、孟論政治，多重德行，倡仁政，談民心歸向，不重權力誰屬，也不談權力分配。因民心之歸向決定於君王之德澤表現，不決定於權力分配或運用之當與不當。君王之作為或權力之取得，在形式上固不必徵求老百姓之同意，但在理想或理論上，君權的形成、存在或維持，則完全依民心之歸向，而民心之向背卻決定於老百姓心中，對君王之表現或貢獻的感受與反應」。

¹¹⁴² 同上註，頁 409。

¹¹⁴³ 同上註，頁 426。據學者江澄祥的研究亦指出，其「實質上，亦只以各國君王本身，即其左右少數貴戚諸卿，在政治上之分立而已，『天下之民』與『天下之任者』，始終未嘗有明顯之『國籍』分別，亦未嘗因列國之分裂，而造成社會或文化對抗之形勢。甚至可以說，列國在政治單元上與軍事上雖對抗，但整個『天下』，在實際的政治觀念上、社會上、經濟上、與文化上，隱約之中，實質上卻仍是處於混亂狀中的『統一』，而「政治思想，卻仍以中國自唐虞以來一貫的『天下』觀念為立論的背景與理想的目標，他未嘗因戰國之時代背景而改變以『天下』為『國家』的基本觀念」。

而整體就形成，中國先秦儒家所倡言「以德致位」更「以德抗位」，實現「德」、「位」二元的政治型態，欲將實際政治的統治權位，置於道德的社會價值之下，要將道德的社會價值藉由「士」—這股介於有實質權位的「君」與數量眾多的「庶民」之間的關鍵力量，形塑成社會大眾共同的是非對錯判準，除了可以用來維繫社會秩序，並要以此「道德」的社會價值為正當性，使統治者不敢犯「天下」之大不韙、根本難以橫逆「天下人」之眾怒，來規範約束君王的統治權位。

總得來說，以親情血緣為核心脈絡所以構築成的團體，在西周以前就有，這也等於驗證了人類於親情血緣的價值意義上，具有不可否認、共同與共通的道理事實（即：A），且延至於西周的宗法封建制度，則將之更加密切配合而成套「制度化」下來。¹¹⁴⁴但卻也因著時間的不斷繁衍變化，出現了鬆動甚至全面盤崩之虞的情況。而當此社會秩序面臨轉化與過渡之際，中國先秦儒家這一流屬，則以重拾人類根源的親情血緣脈絡為依歸，試圖經由此進而將制度「理論化」，去蕪存菁將原本舊有的社會秩序維繫方式，從「理論思想」層面作調整，以強調親情血緣脈絡的擴展與定位，以「不忍人之心」建構出「不忍人之政」的整套社會價值標準，從單純的「制度」、「政治」面，進一步「理論」、「思想」化，由直接訴諸人心與社會價值的塑造，來適應社會的變動。

筆者認為，要以能久常（整體長遠）地實現社會秩序維繫而論，則「思想價值」的維繫方式必然優於僅止於「制度理論」面

¹¹⁴⁴ 學者黎東方所謂：「在以前，夏商兩朝，雖已有父系傳統，與一夫一妻的婚姻；但是系統化的宗法，卻只有西周才有」。（註）：黎東方，《中國上古史八論》。台北：華岡出版，民 66，頁 58。

之皮毛，而歷史事實證明，中國先秦儒家確實辦到了。中國先秦儒家在西漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」之後，¹¹⁴⁵從此成為中國一貫堅持的「道統」，而「道德良心」也成為中國傳統社會價值的唯一判斷標準，是中國人生命意義與人生價值的最高與最後的歸屬與定位。並且，在筆者看，思想家對於如何配合己身環境背景，構築出適合的思想價值，用以維繫社會秩序與種族生存的問題時，所應特別著重思考的，應該是如何能「整體長遠」地適用。尤其是，當某些時空是有形的力量所無法下達、控制，或一旦秩序完全崩解的無政府狀態，這時候，如何還能憑藉有效的力量，使得人與人之間不至於嚴重衝突或相互相害，進而得以繼續保持社會秩序與種族生存於不墜，並始終能夠平穩過渡高低起伏的時空變數與歷史挑戰，這才是思想家建構思想價值的最主要課題。正如法國學者 Thiersant 《百孝圖說》的序言說：

「中國以外的一切民族，都是發生，成長，而且滅亡。但僅有中國，幾乎絕對是不動搖的，好像是站在容枯的命運之外。然則中國是從何處帶來此種不滅不斷的生活力呢？這是從運轉此龐大集團，而成為一切機關之唯一樞軸的一個原理產生出來的。這即是從他的最初立法者，為此帝國之存在及社會幸福的憑藉，作成了最鞏固的基礎而制定公佈的孝道的教義產生出來的。」¹¹⁴⁶

筆者認為中國先秦儒家這套思想——以「非物質慾望（利）」的心靈滿足、「非個人」的集體解決，就是可以最大程度地配合中國環境的需要，而能夠盡最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）

¹¹⁴⁵ 於《漢書》〈董仲舒傳〉董仲舒對武帝提出：「《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣」。（註）：同註 305，頁 209。

¹¹⁴⁶ 同註 795，頁 171。

相互衝突與傷害的發生機率，以維繫整體長遠的社會秩序與生存。

第六章 先秦儒家價值對中國傳統社會的 影響

第一節 中國先秦儒家對價值型塑的影響

從之前的環境、立論、約束力一路討論下來，我們可以得知，先秦儒家是一套基本滿足線之下、物質條件苦難的價值出路，尤其適合用來維繫中國整體長遠的環境困境之生存，就是一套實際可行的思想價值。所以，便有如學者霍布斯(Hobbes)所言的：

「其實無論政體無何，只要能保護人民，其實就都無可厚非。因為人生不順遂的事，是不可能完全避免的，有國有政府的人民，固然也不免會受約束制裁之累，但相較起來，難道比那種因為無政府狀態，所導致的相互殘殺、屠戮爭奪的內部動亂要慘嗎？更何況，統治當局是要造福人民，國家才會強盛，又何必要去殘害百姓。」¹¹⁴⁷

而且，根據人類學「相對論」的角度來理解，無論是：一、功能論式的相對論，根據這種說法，任何社會制度都有其有用的功能，或有益的後果；或，二、懷疑論式的相對論，認為因為價值觀與文化等其他部分，都深受歷史的制約，所以沒有普同的標準，可以跨越文化的疆界來做判斷。亦或者由「後結構主義」的論述，認為：我們使用的語言型式，從來都不是中性的，而不同的民族間，根據其不同的文化語言架構做思考，而導引出各自對

¹¹⁴⁷ Hobbes, op. cit., p. 122.

世界的不同觀點，所以，原則上，我們永遠無法得到一套，能宣稱具有跨越文化效力的價值觀。¹¹⁴⁸都可以推論得知，價值（文化）是絕對有高度的國界的。

因此接下來，筆者將就先秦儒家價值的定位，說明先秦儒家價值對中國傳統社會的影響，先秦儒家造成了怎樣的社會價值與人文環境，以及其獨特性何在。

第一、不重利害的動機論（存心）。中國傳統社會相當注意人的存心用意，也就是說，端看人做任何一件事情的出發點與動機為何，這與注重「過程」的西方技術理性不同，也與注重「目的」的結果論者不同。他不重其下過程的是否公平合理，也不重最後結果目的是否能夠真正落實，他所注重的是人的存心動機。對他而言，你有沒有那個「心意」才是最重要的，彼此間也都以能否領略對方的心意為重，其餘的都不重要；但這並不是說就都不要，而是主、次的問題。

中國傳統社會認為，只要人的存心擺對，也就是人的「本質」正確了，就不會發生什麼大問題，人自然會用心、細心、耐心、盡心地努力從事，只要順就這存心本質去做，即便做出來的事實結果未必臻至完美，也應不至於會太過離譜，要將問題從存心動

¹¹⁴⁸ 筆者只是概述，不做細步探討。詳見：Elvin Hatch, *Culture and Morality-The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1983.一書的比較整理陳述；但當然，Hatch 本身仍試圖由「物質」遭受傷害的角度，就此找到一個所謂的「普世價值」，要去對其他民族的行動或制度下判斷，他認為「不該對別人做道德判斷」是錯誤的。但是筆者以為，美國人的思維，畢竟有其物質條件富裕的環境背景制約，是故仍舊不脫此「基本滿足線之上」的道理。以我在第二章第二節所陳述的架構來看，對人類的知識或道理的處理，基本滿足線的上、下領域，都應該被一併涵蓋進來做討論；而且不只「純知識」的層面，就實際要解決問題而言，配合「環境」採取手段，更是無庸置疑的，這也是筆者本論文一貫要塑造的「價值」定義。否則，只是教條式的神學、玄學，根本無關大局，對實際問題的解決將毫無意義，反更是會生出無窮禍害。

機處就做好解決。反之，沒有這層「存心用意」，即便過程在怎麼公平合理或事實結果在怎麼有效用，也認為沒有價值意義。因為，即便一般的勢利小人也可能因利害而做同樣的事情，且今天他會因算計對他自己有利而幫你，改天也會因對他自己不利而加害於你，祇是遲早、時候未到而已，這就「利」的本質存心，雖可以短期立即見效，但整體長遠根本難以久常甚至有害。

第二、非求個人快樂之人生觀。中國傳統社會對於人生觀的追求，是以人的道德良心為依歸，也就是說，人生在世的價值與意義，端看人是否能夠符合道德良心，這與注重「個人」成就的個人主義者不同，也與純哲學概念式的純知識追求不同，或是宗教追求死後來世、上天堂者不同。他的人生觀追求是現世的且是有實際感受的「心」，而非來世的「靈魂」，也非哲學概念式的抽象知識概念，更不是具體有形的現實利害。¹¹⁴⁹

第三、非求富有之經濟觀。中國傳統社會對於經濟觀（財富）的觀念，認為經濟只是達成道德的過度手段、必要條件，而不是目的、充要條件，也就是說，不會因為財貨愈富有而道德就愈好。而在魚與熊掌不可兼得時，最終還是以選擇超脫經濟甚至生死，以成就道德的價值意義，《論語》〈衛靈公〉篇所謂：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」。¹¹⁵⁰ 財富是末，道德才是本，倘若本末倒置，只追求財富而對於道德修養毫無作用，則富有並無價值意義。

¹¹⁴⁹ 正如學者瞿同祖所謂：「儒家的哲學並不是純哲理的，更不是出世的，一切理論都是實踐的，以維持社會、政治秩序為最後目的。所謂仁義道德並不是獨善其身的個人主義，而是社會話的，修身只是個人修養的基礎，以之達到齊家治國平天下的目的。所謂仁，所謂恕，都是對人的，發生於交互行為中」。(註)：瞿同祖，《中國法律與中國社會》。北京：中華書局，民 94，頁 292。

¹¹⁵⁰ 同註 22，頁 71。

第四、不重社會成就之道德競爭。中國傳統社會所要競爭的是道德良心，而非只徒勝過其他個人或財貨利益，而且也與道理上的「空」—都不要競爭不同。他是要競爭，但要競爭的是道德良心，也就是說，中國傳統社會所追求的，並不在於計較動產或不動產等帳面數字的個人社會成就，而是要將人生意義與社會價值的競爭與追求定位在道德良心。

第二節 後「人文環境」對價值型塑的循環影響

壹、人文環境的穩定與連續性

一、是錯綜複雜的結晶體、文化迫力

最後總的來說，「人文環境」也可以反過頭來是型塑價值的重要因素，並且持續的循環影響下來，使得整個社會的價值秩序更加牢固不可破。即學者杜威在《自由與文化》中所謂的「錯綜複雜的關係」「結晶體」的觀念：

「人類日常生活上的聯繫和共同生活的條件，這種錯綜複雜的關係，我們稱之為文化。文化是一個錯綜複雜的風俗習慣結晶體，具有維持現狀的傾向。只有當構成文化的要素本身發生變化時，文化結構才會有可能變化，而每一種文化都有它自己的模式(pattern)，和它獨特比例的構成要素（注重的因素不同）。文化永遠生生不息，並且配合上有系統的方法和它對人性弱點的轉變，使得他本身就具有自我生存的力量；這不是說天生的個別遺傳差異就不重要，而是說他們既然在那個社會中，當然免不了就會受到那個社會所影響與左右(within)。文化的功能，

就在決定說，在人類的自然、與生俱來的天性中，哪一些因素才是最重要的部分，即使是『個別性』(individual)的觀念認為人天生就完全傾向於個別性的說法，也是個人主義運動的文化產物。」¹¹⁵¹

或學者泰勒(Tylor)《Primitive culture》〈原始文化〉的「複雜的整體」(complex whole)；¹¹⁵²以及馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)《A Scientific Theory of Culture》〈科學的文化論〉之「完整的全體」(integral)，¹¹⁵³或甚至因而產生出一種「遺俗」、「文化手段的迫力」，落實成既定的「社會制度」，繼續著該文化的傳承，他說，

「真正能夠傳播與演化的文化真正要素，乃是社會制度 即由一群能利用物質工具，而固定的生活於某一部環境中的人們所推行的。一套有組織的風俗與活動的體系。 這種迫力就是一切社會團結，文化綿續和社區生存所必須滿足的條件。 就是這種團體的調協行為或制度的作用，滿足了文化的迫力。」¹¹⁵⁴

二、是一套取捨判斷的價值標準

也就是，當這種「人文環境」變成所謂的「傳統」時，它便可以相當大程度的克服，後來才有的外在自然環境變化，而成為該族群實際運作的社會價值。例如，移民社會，便會最大程度的保留，其故鄉原有的生活習俗。

¹¹⁵¹ John Dewey, *Freedom and Culture*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1939, p. 6-21.

¹¹⁵² Edward Burnett Tylor, "The Origins of Culture", *Primitive Culture*. New York: Harper & Row, 1958, p. 1.

¹¹⁵³ Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*. New York: The University of North Carolina Press, 1944, p. 40.

¹¹⁵⁴ 費通譯，Malinowski 著，《文化論》。台北：台灣商務，民 76，頁 74-76。

筆者引據中國時報，記者江靜玲在倫敦，所作的實況報導指出，在倫敦街頭，幾乎已經聽不到有人說英語，甚至白種的英國人在倫敦還會遭到歧視。據他的陳述指出，這是因為自從十九世紀的「日不落國」以降，經 1950、1960 年代至今，英國社會陸續接納了，幾波大規模的移民潮；且這些移民又大大的保存了，其故鄉原本的生活習俗與語言文化，而在「人文環境」上自成一格，可以全然不受後來的英國——這個新的移民環境，的影響所致。例如：錫克族便依憑著，其原有宗教與種族所結合的特質，在距希斯洛機場不遠的倫敦西南，漢斯洛一帶建立起廣大的社區；在這裡，不會說英語的大有人在，而且市場上到處是依然穿著傳統沙龍服飾的男女們，依自己的文化在倫敦過生活。遊客很容易產生時空錯置的感覺，懷疑自己到底是身在何處？——「英國人在哪裡？」，甚至可能連道地的本土英國人，都得自問「我們該到哪裡去？」。¹¹⁵⁵

還有，例如研究美國猶太人歷史的學者馬庫斯(Jacob Rader Marcus)，對於所謂「總區域」(omniterritoriality)的概念中，也特別指出並強調維持「文化環境」(傳統)的重要性。認為必須在全世界的範圍內都保有「猶太生活中心」，並且彼此間共存共榮，將「猶太教育和猶太文化生活，成為猶太社區日程上優先考慮的事」，並通過創立組織來滿足美國(或世界各地)猶太人的教育、宗教與文化需求，進而能讓猶太的紐帶能夠在美國(或世界各地)的繁榮中獨樹一幟，且能夠確實避免掉像當年在中國開封的猶太人那樣，被文化同化掉而放棄自己的「猶太特徵」，並延續猶太人的生存而永遠不可能被消滅、持久不衰，拒絕被同化——「猶太人

¹¹⁵⁵ 江靜玲，〈在倫敦街頭，聽不到有人說英語〉，《中國時報》，民 93.1.11，版 A11。

以其倖存而自豪，他們拒絕消失」。¹¹⁵⁶

另外，又例如法國更強硬的通過一項法案，規定在法國的公立學校，禁止一切宗教象徵標誌進入學校，例如，一律不准伊斯蘭教徒配帶頭巾上學；因為普遍的法國人認為，只要你是法國公民，無論你是伊斯蘭教或屬任何其他宗教，都應該政教分離並融入法國文化，不應該格格不入或自外於此。¹¹⁵⁷筆者由此實際案例可見，已塑造成形的「人文環境」(價值)，是可以相當大程度的擺脫並排斥，後來新移民社會的自然環境、文化或價值取捨標準的。這就是學者 Max Radin 就「遺傳」(transmission)的角度所做的析論，認為，

「傳統如果從遺傳(transmission)的意義來理解的話，那等於社會中，除了當時代的創造或外來的事物之外，一切事務的成分都是傳統。但是事實應該是，只有一些遺傳才配稱作傳統，例如：語言習俗、法律制度、衣著服飾或歌謠故事等；而與此同時，對這些個外在事物所下的價值判斷，才更是傳統的真正意涵。真正的傳統不是制度的本身，而是對此價值判斷的堅持。嚴格且適當來說，傳統不僅僅是一種能看得到的有形事實，就像一種現存的習慣一般，它所表現的其實就是一套，對錯是非判斷、取捨的價值觀念。哪些行為是被認為正當的、怎樣的秩序維繫才是人們所期望的；等於說，維繫傳統就是在維繫這套價值判斷的存在。」¹¹⁵⁸

或如學者務台理作也這麼認為，

¹¹⁵⁶ 楊波譯，Jacob Rader Marcus 著，《美國猶太人 1585-1990——一部歷史》。上海：上海人民出版社，民 93，頁 1-313。

¹¹⁵⁷ 蔡筱穎，〈席哈克贊成禁止宗教標誌進校園〉，《中國時報》，民 92.12.19，版 A14。

¹¹⁵⁸ Max Radin, "Tradition", *Encyclopedia of the Social Science*, Vol. 15. New York: Macmillan and Free Press, 1936, pp. 62-67.

「所謂傳統，不是單純的制度、式樣等等之傳達。傳統是把過去的拿到現在來再審慮 即是，產生於過去事實的精神，再能成為未來之規範的意味上，使過去復活。傳統一詞 第一是把既存的東西還原到其發生的根源，加以再審慮，而認取其影響於現在及將來之生活的積極的價值，因此而加之承受的活動與態度。此時所承受的東西，不是個個的事像，而是貫穿於是向的統一的生活樣式。因之，這種意味的傳統，是以高度的精神生活為前提，其生活樣式，常藏有彈力；絕不能視為固定而膠著不動的模型。」¹¹⁵⁹

也因此，或例如近現代中國社會的所謂「舊瓶裝新酒」、「不中不西」的文化問題，其實就是因為這「人文環境」的穩定與連續性，已經成為影響社會價值塑造，不可或缺的關鍵因素所致。

三、有著 Charisma 的特質效力

這就是學者 Max Weber 對 Charisma 所做的延伸解釋，認為 Charisma 的力量，並不只是神授的，而是社會所賦予的，它是將一切日常生活規則化、制度化的力量。¹¹⁶⁰學者 Edward Shils 也這麼認為，社會中的一系列行動模式、法律制度、象徵符號、道德倫理、思想觀念和客觀物質，由於人們相信他們的「終極」與「決定秩序」的超凡力量關聯，故同樣能型成具有令人畏懼、使人服從的 Charisma 力量，從而使得人們長期的對傳統產生敬畏、依賴，並且具有強大的規範約束力量。¹¹⁶¹

¹¹⁵⁹ 徐復觀譯，務台理作著，〈歷史哲學中的傳統問題〉，《民主評論》，第4卷，第7期，民42，頁7-9。

¹¹⁶⁰ Max Weber, edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators, Ephraim Fischhoff...et al, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 1116-1121.

¹¹⁶¹ Edward Albert Shils, *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 228-235.

而且，學者 Max Weber 更指出，不僅是一開始塑造一套傳統（人文環境），需要非凡的 Charisma 式的魅力，就是後來要破除一套傳統，也必須如此，而且還必須更合時宜的配合環境去營塑另一套 Charisma。因為要知道，只有在「新」傳統的這套 Charisma 力量，能夠壓倒「舊」的那一套 Charisma—已然為人們所習慣的傳統力量之後，舊傳統才有可能淡化、最後完全退出舞台；此時，新傳統才會取而代之、深入人心，為人們所捍衛與堅持。

「因此，魅力型(Charisma)的領導人，是完全不認為，有什麼絕對條款或形式是一定要存在的。它所認為的客觀(objective)法則，就是經由他個人所以親身經歷、體會而來的結果，而他這類似神蹟般的英雄作為，也就意味著，他將完全不理會，任何外在死規矩或一切既定秩序的約束。可以說，這就是一種革命，一種要推翻一切、絕對不受限制，要轉變整個價值觀，破除所有約定成俗的既有習慣傳統與所謂理性的定義：

『那上面是已經寫著，但是我更要告訴你們。』¹¹⁶²

所以這等於說，所謂「破」與「立」之間，其實就是息息相關的緊扣環節，如果沒有如學者 Max Weber 所說的「歷史中特別具有『創造性』的革命力量」，¹¹⁶³即筆者言「諸法皆空自由自在」的大作為，是無法去對既有的價值體系（人文環境）有絲毫撼動的。

這都在提醒了我們，「人文環境」的穩定和持續性，也就是當價值觀念型塑完成、形成氣候之後，它便會不由自主的循環影響，宰制著你我的價值判斷，從而進一步變成型塑社會價值不可

¹¹⁶² Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, op. cit., p. 1115.

¹¹⁶³ Ibid.

或缺的條件因素，更加膠結不破。

貳、中國「道統」的人文環境

前面我說明了人文環境的根深蒂固，反過來會持續對該社會價值的型塑造成莫大的影響力。而筆者要緊接著作思考的是，那麼，社會價值的維繫是否就只「復古」或停滯不前嗎？而且，中國「道統」的人文環境，就只是一切按照以前傳承下來的儀式，抱殘守缺的照著動作就行了嗎？

筆者認為這不盡然，必須明辨「變」與「不變」的各為何。一來是「時空變遷」，外在形式必須配合條件變數動作，難以完全不變；二則是，人文環境（社會價值）的傳承，其間所以沉澱的內涵，就具備著「不變的道理」。

一、「變」的外在有形

就著第一項「變」的因素，這是外在有形表象的部分。不同的時空當然會有不同的變數，即便有類似或雷同之處，但條件變數卻絕不可能完全一樣的回到過去，堅持「歷史形式」毫無意義。就如同王安石在〈太古〉一篇的說法，

「太古之人不與禽獸朋也幾何。聖人惡之也，制作焉以別之，下而戾於後世，侈裳衣、壯宮室、隆耳目之觀，以囂天下。君臣、父子、兄弟、夫婦，皆不得其所當然，仁義不足澤其性，禮樂不足錮其情，刑政不足網其惡，蕩然復與禽獸朋矣！聖人不作，昧者不識所以化之之術，顧引而歸之太古。太古之道果可行之萬世，聖人惡用制作於其間，為太古之不可行也。顧欲引而歸之，是去禽獸而之禽獸，奚補於化哉！吾以為識

治亂者，當言所以化之之術。曰歸於太古，非愚則誣。」¹¹⁶⁴

試想，若只圖歷史的外貌樣式，那與禽獸何異，不必「制作」「化之之術」那還幹麼要稱頌聖人如何。且又例如學者湯恩比(Toynbee)的研究，更有力的否定了，只試圖逃離現在，而回溯以前或預流未來的可行性，指出如果只試圖恢復過去，而不考慮現在，只會招致自己的毀滅敗亡，甚至更加速改變現狀、拋棄過去的改革態勢，他說，

「復古主義(archaism)者限於兩難的困局之中，進退不得。如果它只一味的試圖恢復過去，而不考慮現在，那麼，它這些脆弱的計劃，就註定將會被不斷前進的生命脈動，給擊成碎片；另外，要是他以改革目前的狀況為主，而卻將恢復過去的幻夢，置於次要的地位，則它的復古主義就全是一場騙局而已。不管是哪一種情形，復古主義者最終都將發現，其實，他們均已在無意間，落入了與未來主義者(futurism)相同的把戲；而且，復古主義者的這些作為，事實上，也正好讓改革思想有機可乘，更讓它可以長驅直入的進來，落實改革。」¹¹⁶⁵

這在在都說明，硬要執著於具體有形的外在「歷史形式」，是行不通的，因為這部分是「變」(動)的，是無法擺脫無限時空變數的，不必「太古」不化。

二、「不變」的內涵道理

而就另一個層面，也就是第二項「不變」的道理而言。則傳承的人文環境，卻有其道理與價值所在，是可以超越時空的，而

¹¹⁶⁴ 王安石(宋)，〈太古〉，《王臨川集》。台北：世界書局，民50，頁436。

¹¹⁶⁵ Toynbee, op. cit., p. 515.

這就是中國人文環境，所言的「道統」。它並不是單純的只就保留外在的服儀形式，而是更注重傳承的價值，也就是我本論文開宗明義便論及陳述的，那套「如何判斷是非對錯」的標準，這在配合中國的環境條件下，用以維繫社會秩序、避免爭奪衝突，是相當重要的生存核心。就如同學者錢穆，對文化三階層中的「第三階層」—精神、心靈的人生，所作的論述，

「最後到達人生之第三階層，我們可稱之為精神的人生或說是心理的人生。此是一種歷史性的超時代性的人生，此是一種可以長期保留，長期存在的人生。孔子耶穌時代一切物質生活，一切政治社會法律習慣風俗，到今全歸消失，不存在了。在他們當時第一第二階層的人生，到今已全變質，但孔子耶穌對人生的理想與信仰，觀念與教訓，凡屬其內心精神方面者，卻依然留存不滅，而且千古常新。這是一種心的世界，是一種看不見，摸不到，只可用你的心靈來直接接觸的世界。」¹¹⁶⁶

另者筆者對於學者張東蓀，對 Tradition 直譯為「道統」的譯法，相當認同。他說，

「tradition 此字向譯為『傳說』，或『傳統』，我則以為不如就用中國固有的『道統』二字來翻譯之。所謂道統就是文化的延續，不過意義並不如此簡單。一個民族的文化傳遞下去往往越顯其特性，所以道統不僅包含社會制度，道德標準，並且有思維態度與民族性格在內。現在我們這個研究亦可說就是講道統的造成。」¹¹⁶⁷

筆者尤其認為，根據此「不變的道理」—這套根據歷史背景、合於中國整體長遠環境生存，所以對應、沉澱出來的道理，就著

¹¹⁶⁶ 錢穆，《歷史與文化論叢》。台北：東大圖書，民 68，頁 8。

中國的角度翻譯作「道統」，更是正當其份、實至名歸。而且以筆者看，這著重「累積」「傳承」而來的道理，不僅就純知識的本身便有祂一定的價值，就是要落實到社會價值裡，實際用來維繫社會秩序、避免爭鬥衝突上，更具有相當效用。

一來是因為「文化連續性的事實」。例如學者魏斯勒(Wissler)，便一再強調所謂「文化連續性」(historical or sequential perspective)的觀念，認為文化是一代傳一代累積成長起來的，任何文化中的重要部分，很少會完全絕對的消失掉。¹¹⁶⁸這也就是為什麼，學者湯恩比在比較到「復古主義」與「未來主義」時，會反倒比較認為「復古」比「未來」更合乎人情，他說，

「至於就違反人性之處而言，未來主義(futurism)較復古主義(archaism)尤有過之，因為想要退反倒熟悉的過往時光，以逃避痛苦的現在，這是人性自然(human nature)；還有，與其闖入渺茫不可知的未來，倒不如守住現在，也都同樣是人性自然的反應。所以，要能讓人們在信服未來主義，其心理說服(the psychological tour de force)的調門，必然要比復古主義來得高出許多；通常都是在，先嘗試過復古主義而感到失望之後，然後才會對未來主義懷抱熱情的冀望。」¹¹⁶⁹

二來是這層「累積」出來的事實，本身就具有相當層度的可靠性。學者柏克(Burke)的觀念便一再指出，這種「長期累積與傳承」的可貴，相信建立在漫長歷史過程，所累積出來的政府體制，要優於建立在推理原則基礎上的體制，而這種優越性，就來自於它歷經考驗的傳承累積，它不可能也不應該被砸爛，必須「審慎」。

¹¹⁶⁷ 張東蓀，《思想與社會》。上海：商務印書，民35，頁70。

¹¹⁶⁸ Clark Wissler, *Man and Culture*. New York: Crowell, 1938, p. 151. 附帶一提的是，這與筆者前面所處理的「人文環境的穩定與連續性」一題，可以相互發現。

因為赤裸而顫抖的人類本性，離不開社會既定的傳統，所提供的慰藉和支持，它是世代人類智慧的結晶，是人類健全進步與發展的唯一保證。

因此，他認為「各個時代的集體理智，將原始的正義原則與人類實況的關聯結合了起來」，¹¹⁷⁰他援引西塞羅(Cicero)在 *De Republica* 裡的話說明，羅馬憲法優越於那些由一個人創立的國家法律，就是因為，

「不是建立在一個人，而是許多人的聰明才智所致；它不是在一代人之內，而是經歷了幾個世紀的漫長時期、許多人的努力才建成的。因為，從來沒有一個人具有如此偉大的天賦才能，可以無所不知，如果不是實際經驗的幫忙和時間的考驗，無論在任何時期，即便是集聚那時候所有人的力量，也不能為未來提供所有必要的規則。」¹¹⁷¹

於是，學者柏克(Burke)在他 *Reflections on the Revolution in France* 〈反思法國大革命〉一文中，便是以此為宗旨痛批法國大革命，認為，其實就是假借蠱惑人心的口號暴力，大力摧殘了一切美好的傳統事物與人類文明的瑰寶，假名為「人權」「自由」，其實卻是在踐踏人權與自由；因為，只有在有社會秩序的情況下，自由與人權才有實現的可能，否則只是強暴與混亂而已，或者終將導致另一個新的專制強權，繼之而起。

因為，國家作為一個民族的載體，它所世代傳承沿襲的地理歷史內涵——我稱之為「人文環境」，在實際維繫人的秩序、避免相

¹¹⁶⁹ Toynbee, op. cit., p. 515.

¹¹⁷⁰ Edmund Burke, edited with introduction and notes by J. G. A. Pocock, *Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., 1987, p. 86.

¹¹⁷¹ Ibid.

互衝突爭鬥上，一直發揮著舉足輕重的社會功能—導向藍圖；一旦，砸爛真空掉，新的又來不及填補上來，這時，一種渴望「秩序」的需要，便會將之前的「理想口號」取而代之。筆者認為，這也就是為什麼，學者波里比斯(Polybius)的研究，會陳述出一種「政體循環」論的思維為之；¹¹⁷²而且，法國大革命後，拿破崙趁勢崛起，更業已驗證了這個道理。¹¹⁷³

因此，筆者這裡要論述強調的是，這層「不變的道理」內涵本身，是具有價值的，這不會因為人們一時的採用與否，而改變其原有的價值內涵與原本具備的意義。就如同學者 Edward Shils 對西方現代化、理性化的「發展」理想(dynamic ideals)，¹¹⁷⁴與傳統之間所做的研究，就指出，其實「實質性傳統」(substantive tradition)，並沒有如同現代社會學家所預言的迅速消亡，因為實質性傳統都是人類原始心性傾向的表現，都是屬於人類作為社會動物最原始的心理需要；而且，道理也並非只有如啟蒙時代學者所指出的，一定要是可以科學經驗、邏輯證實或能系統化觀察所得的才是。他說，

¹¹⁷² Polybius, translated from the text of F. Hultsch by Evelyn S. Shuckburgh; with a new introd. by F. W. Walbank., *The Histories of Polybius* (Volume.1./Book.6). Bloomington: Indiana University Press, 1962, pp. 458-466. 筆者概述，據 Polybius 的研究指出，有六種政體模式會自然循環。從最原始自然〈natural〉，第一、演進成良善的王權或君主政體(kingship/monarchy)，第二、再變質到壞的暴君或專制獨裁政體(despotism/tyranny)，第三、再演進成良善的貴族政體(aristocracy)，第四、再變質到壞的寡頭政體(oligarchy)，第五、再演進成良善的民主政體〈democracy〉，第六、再變質到壞的暴民政體(mob-rule)；而這導致最終，又回歸到原始自然狀態，然後又重新再從第一到第六演進、變質，而後又回歸原始自然的，一再循環產生。

¹¹⁷³ Shils, op. cit., pp. 323-329. 學者 Edward Shils 亦有相同的見解認為，「即便是最優良的傳統，也不是完善的，甚至這些傳統也要以犧牲其他有價值的傳統為代價。」「但更應該記住的是，一種獨特的信仰傳統或行為傳統，一旦被拋棄或長期處於受排斥和壓制的狀態，它就可能完全滅亡或接近於滅亡，留下的空白，人們將會感到那是一種鴻溝，並以一種更糟的信仰或行為來替代。」

¹¹⁷⁴ Ibid., p. 287. 「這是一些要求人們積極、有意識地，擺脫實質性傳統模式的宗教信仰與行動。它們意味著應用抽象原則的理性，以及徹底運用經驗知識，來實現這些社會中迄未達到的目標。在西方社會中，『發展』理想則要求人們與傳統的觀察與形式方式決裂。」

「實質性傳統(substantive traditions)已不像從前那麼獨占鰲頭了，那些在公共機關任職的人，就並不樂意接受它們，而且信奉這些傳統的人，也覺得違逆了歷史潮流。但是，實質性傳統(substantive traditions)還會繼續存在，這道不是因為它們是仍未破除的習慣和迷信的外部表現，而是因為大多數人天生就需要它們，缺少了他們便不能生存下去。」¹¹⁷⁵

「那些對傳統視而不見的人，實際上正生活在傳統的掌心之中，正如同當他們自認為是真正理性的和科學的時候，並沒有逃出傳統的掌心一樣。而且，以科學主義觀點探討社會，這在將來也會變成另一種傳統，這正說明了傳統的不可避免性。」¹¹⁷⁶

總的來說，雖然歷史時空不斷的推移，而人世間「變」與「不變」的道理，就如同《周易》「時空螺旋式前進」的反復宇宙觀一般。時空的變數條件，一直不斷的變動著，就如同我們從此一「螺旋」旁側邊著的角度視之，它是時空不斷的累積前進，永無止境，從來不曾有哪兩點是重疊一樣的；但是，當我們將此一「螺旋」立起，端從它正上方的角度視之，則可以發覺，雖然它發生在立體的空間中，但其實有著循環的連貫規律性，也只是不斷的在環繞著圓圈轉，週而復始。

這體現了一個道理，那旁側視角的向前推移，正是時空的「變」與動，任何人都可能只守住現在而不往前推移，但這只是就「外在的有形樣式」而言；若就上端視角而俯觀之，則此轉繞之圓圈，正是「不變的道理」，它可以超越時空，無論在哪個時空，只要是同在那圓圈軌跡的點上，其實體現出來的道理都相同，只是對應不同時空變數、背景條件，而有不同層絡的樣貌罷了。就如同是

¹¹⁷⁵ Ibid., p. 304.

¹¹⁷⁶ Ibid., p. 311.

《Holy Bible〈聖經·舊約〉》〈Ecclesiastes〈傳道書〉〉第一章第九節，所言的「已有的事、後必再有、已行的事、後必再行，日光之下並無新鮮事」。¹¹⁷⁷

而筆者認為，中國先秦儒家的「道統」，更是堅持的就是，即便是在道理上，它也「絕不繞圈」的「絕對道德」、「不變」，它就要在言『人』的道理點上，去建構出維繫社會秩序的價值。是故，孔子的「聖之時者」，¹¹⁷⁸或孟子自言的「聖人復起，不易吾言」，¹¹⁷⁹講得都是同樣先秦儒家『人』的道理，只是時空推移，在應對做法上要有所不得不然罷了。

所以，可以想見的是，這等「道統」的中國人文環境，一旦型塑完成，它對社會價值所能發會的膠結影響性，絕已不只是學理上所探就的「應該會有影響」而已；而是從「絕對道理」上，就已經實際的讓你擺脫不掉，甚至是你自己必須向它（道德良心）靠攏，要不然「就已經不是『人』了」，連自己都會這麼覺得。所以，先秦儒家的道統——中國的「人文環境」對價值的型塑，更造成根深蒂固、不可逆的循環影響。

於是乎，筆者以為在研究或著手落實中國政治改革時，更應以「謹慎」的態度為之，這便是筆者我從背景環境、立論基礎到約束力，一路下來析論先秦儒家社會價值塑造的論文基調。一若學者柏克的信念那樣，政治家的標準，不能只是寄託在，空泛不切實際的崇高理想主張上，傳承的保存與改革的能力，應兼而有

¹¹⁷⁷ 《Holy Bible 聖經》〈Ecclesiastes 傳道書〉，1：9。香港：聯合聖經公會，民 84，頁 1013。筆者僅按英文版翻譯，英文原文為：「What has been will be again, what has been done will be done again; there is nothing new under the sun.」。

¹¹⁷⁸ 同註 21，頁 80-81。

¹¹⁷⁹ 同上註，頁 52-53。

之；否則，只是要再次地「經歷各式各樣，未經驗過的存在型態」、只有再一次地「在它全部的試鍊中，被火與血所淨化」，¹¹⁸⁰他說，

「英格蘭人民非常清楚，繼承觀念能夠產生出某種穩妥的保守原則和某種穩妥的承襲原則，而且絲毫不排斥革新的原則。它讓人們自由的獲取新東西，也讓人們守住以取得的東西。我們的政策合乎政體自身的結構，而且我們的工作合乎自然，因為，我們認為政治的傳統與榮耀，與我們的財產及生命一樣，都是造物者(上帝)依據相同的路徑、法則，所給與我們的恩賜，我們應該珍惜這一切，並且繼續地傳承下去；而這也讓我們的政治制度與世界的步伐、與某種衡定的存在方式，相互呼應並取得平衡。而也就是因為這樣，所以整體人類的組織，在某一特定的時間點上，不會有老年、中年或青年的劇烈變動，而是在一種有恆常不變的保障下，不斷地適應並與時推移。這就是我們的國家治理方式，它保留了合乎自然的方法，所以我們雖有革新，但我們永遠不會是全新的；雖然有所保守，但也永遠不會是全然陳舊的。我們並不排斥變動，但我們會盡可能的在依循祖先的先例、在原建築的風格內，進行修補，在我們的前人們最在意的問題前面，更審慎周嚴的對待。」¹¹⁸¹

¹¹⁸⁰ Burke, op. cit., p. 218.

¹¹⁸¹ Ibid., pp. 216-218.

第七章 結論

首先，不是任何環境，都能適用所有人類的道理，所以因應不同環境的條件，並選擇最適宜、行得通的維繫生存方式（社會價值），是必然的結果。而且，由此適合環境以維繫社會秩序與生存需要的社會價值，所產生之一般普遍多數，是適當且必要的規範約束力量，無有暴力或社會獨裁之虞，反倒是不按照一般普遍多數的社會價值之個人或少數才是特權、暴力。¹¹⁸²並且，價值觀的型塑，要能真正落實運作、整套行得通，則背景因素、立論基礎、約束力，此三者缺一不可；簡言之，配合環境、講出道理、掌握權力，就能塑造思想價值。

因此，絕非先無論環境背景如何的愚民之語，所可盡于抹煞其價值的。¹¹⁸³即便只就人類學術知識而言，人類對應著這類「基本滿足線之下」的背景條件，而形成整套著重「心靈」與「集體」的思想價值，亦是吾人不可或缺的人類智慧瑰寶；而且，時至今日，地球人口、資源消耗的嚴重失衡，有日益難以挽回的趨勢，

¹¹⁸² 例如，適合環境需要應該排隊而不排隊，排隊的民眾絕不是多數暴力或社會獨裁，反而是不排隊而要任意插隊的人，才是真正在耍特權的暴力。此時，社會價值所產生的一般普遍多數，就會形成一股適當且必要的規範約束力量，以共同維繫並捍衛社會秩序；若是根本無社會價值之社會，則不會有此一般普遍多數之共識力量，而只能全憑單打獨鬥、弱肉強食式的野蠻狀態。

¹¹⁸³ 中國近世此類學者極多。例如，學者林安梧在其《道的錯置中國政治思想的根本困結》中便指出，儒家的「人格性道德的連結體」源自於「血緣性自然的連結體」，而這又被「宰制性政治的連結體」所吸收，而人人皆成為「奴隸性的存在」；這是中國政治傳統的一大怪胎「龍」的象徵，它遍覆一切、宰制一切、管制一切，而喪失了獨立性的主體地位。筆者以為，這只是孤陋寡聞、迷信似的以為唯有「個人」，才是「正確、對」的解決問題之道，孰不知人類道理有無限多，講究「個人」的社會價值，只是人類眾多維繫生存的「道理當中一種」，此筆者在前篇即有論道。所以，在筆者看「龍」毋寧更是適合中國環境背景，整體長遠的社會秩序（人與人之間），要能最大可能（程度）地避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率，而必須著重以「非物質慾望（利）」的心靈滿足以及「非個人」的集體解決之圖騰，中國「龍」圖騰其所以代表的內涵價值，就是中國為維繫社會秩序與民族生存，選擇以最適合中國國情的「心靈」與「集體」的社會價值之道路，所以，反倒不如此才是真正的根本錯置與困結。（註）：林安梧，《道的錯置中國政治思想的根本困結》。台北：台灣學生，民92，頁88-91。

因此，人類如何應對這類環境的智慧與經驗教訓，不但無法完全排除，反而更趨重要。再者，任何一套思想理論能落實、行得通，也是各有優缺點、利弊得失；筆者認為，政治學之研究絕沒有那種思想學說，一放下去，人類社會問題就都會全部迎刃而解，或者無論如何，只要是採用那一套，就反正一定比不採用這一套的要好。凡人的現世生活，都只能是「兩害相權取其輕，兩利相權取其重」而巧妙各有不同，要想找到完全完美無瑕的，大概只有上帝之國才有可能。

總而言之，從以上各章探討下來，筆者可以得到一個結論是，中國先秦儒家所強調的絕對道德—這套社會價值，是對應著中國的環境背景之需要，整體長遠的社會秩序（人與人之間），要能盡最大可能（程度）地，避免掉（降低、減少）相互衝突與傷害的發生機率，而來的整套生存維繫之思想作為；它最大程度地配合中國實際的物質條件與環境背景，必須走「非物質」的心靈滿足與「非個人」的集體解決之道路。¹¹⁸⁴

¹¹⁸⁴ 最後要補充說明的是，筆者是先由中國環境切入探討，而得出中國必須走「非物質」的心靈滿足與「非個人」的集體解決之道路，然後再經由對中國先秦儒家的探討，而得出中國先秦儒家的社會價值塑造可以適合中國環境維繫之需要。至於，同樣是走心靈滿足與集體解決的「靈」（宗教），何以中國沒有採用；或者其他同樣必須走心靈滿足與集體解決的環境，為什麼不以中國先秦儒家「心」（道德）的社會價值來處理他們的問題。謹據本碩士論文的資料推論，一則是在周代承繼商代之後，周代便持續淡化宗教或鬼神的色彩，而著重人文化—也就是「德」的處理，中國先秦儒家自孔孟以來強調「述而不作」，就是承繼此一脈絡而更進一步理論化、系統化，所以，在配合中國環境的社會價值塑造上，順就這一時代背景而採用中國先秦儒家，合理且可以預期。再則，由於中國部落間的兼併頻繁，若僅依據某個神的意旨或某種宗教教義，勢將難以服眾，分裂爭端再起恐無法避免，所以，要能盡最大可能說服所有人、化合諸多部落，從「人」的道德良心切入是最為直接適當的做法。

參考書目

壹、中文部分

一、書籍

- 《Holy Bible 聖經》。香港：聯合聖經公會，民 84。
- 《大般涅槃經》，正藏經。台北：新文豐出版社，民 69。
- 《氏族大全》，四庫全書珍本。台北：台灣商務印書，民 67。
- 《古蘭經》。沙烏地阿拉伯王國，麥地納：法赫德國王古蘭經印製廠，回歷 1407。
- 《竹書紀年》，四部刊要。台北：世界書局，民 46。
- 《老子道德經》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《呂氏春秋》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《周易》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《孟子》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《尚書》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《春秋公羊傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《春秋左氏傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《春秋穀梁傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《荀子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《國語》，四部叢刊初編史部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《莊子》，二十二子。台北：先知出版社，民 65。

- 《詩經》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《管子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《論語》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《墨子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《韓非子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《韓詩外傳》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 《禮記》，四部叢刊初編經部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 丁 由譯，Lucien Levy Bruhl 著，《原始思維》。台北：台灣商務，民 90。
- 中共中央馬克思、恩格斯、列寧、斯大林著作編譯局譯，《馬克思恩格斯全集》。北京：人民出版社，民 74。
- 中國社會科學院歷史研究所資料編纂組，《中國歷代自然災害及歷代盛世農業政策資料》。北京：農業出版社，民 77。
- 孔穎達（唐），《尚書正義》。台北：新文豐，民 90。
- 文崇一，《中國人的價值觀》。台北：東大圖書，民 78。
- 方授楚，《墨學源流》。台北：成文，民 64。
- 方穎嫻，《先秦之仁義禮說》。台北：文津，民 85。
- 毛奇齡（清），《逸講箋》，四庫全書存目叢書。台南：莊嚴文化事業，民 84。
- 王 林，《山東近代災荒史》。濟南：齊魯書社，民 93。
- 王 勇，《東周秦漢關中農業變遷研究》。湖南：岳麓書社，民 93。
- 王 恢，《中國歷史地理》。台北：台灣學生書局，民 67。
- _____，《中國歷史地理通論》。台北：台灣學生書局，民 80。
- 王 充（漢），《論衡》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 王夫之（明），《讀通鑑論》。台北：里仁書局，民 74。
- 王世杰，《比較憲法》。上海：商務印書館，民 18。
- 王安石（宋），《王臨川集》。台北：世界書局，民 50。

- 王育民，《中國人口史》。江蘇：江蘇人民出版社，民 84。
- 王桐齡，《中國民族史》。上海：上海書店，民 78。
- 王健文，《奉天承運—古代中國的「國家」觀念及其正當性基礎》。
台北：東大圖書，民 75。
- 王國維，《觀堂集林》。台北：世界書局，民 50。
- 王肇晉（清），《論語經正錄》，續修四庫全書。上海：上海古籍，
民 91。
- 司馬光（宋），《資治通鑑》。台北：明倫，民 64。
- 司馬遷（漢），《史記》，二十五史。台北：開明書店，民 23。
- 史念海，〈由歷史時期黃河的變遷探討今後治河的方略〉，收錄於
陳平原主編，《歷史地理研究》。武漢：湖北教育出版社，民
91，頁 312-318。
- _____，〈歷史時期黃河中游的森林〉，收錄於陳平原主編，《歷史
地理研究》。武漢：湖北教育出版社，民 91，頁 245-276。
- _____，《中國歷史人口地理和歷史經濟地理》。台北：台灣學生
書局，民 80。
- 左潞生，《比較憲法》。台北：正中書局，民 58。
- 正中書局編審委員會編著，《中國氣候總論》。台北：正中書局，
民 43。
- 甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋—中國古代政治史研究》。台北：
台灣學生，民 92。
- 申 丙，《黃河通考九卷》。台北：中華叢書編審委員會，民 49。
- 伏 勝（漢），《尚書大傳》。台北：中新書局，民 62。
- 朱 熹（宋），《四書章句集注》。台北：大安，民 85。
- _____（宋），《朱文公文集》。台北：台灣商務印書，民 69。
- 池子華，《中國近代流民》。杭州：浙江人民出版社，民 85。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》。台北：蘭臺，民 62。
- _____，《心體與性體》。台北：正中書局，民 77。

- _____，〈《政道與治道》〉。台北：學生書局，民 69。
- _____，〈《圓善論》〉。台北：台灣學生，民 74。
- _____，〈《道德的理想主義》〉。台北：台灣學生，民 69。
- 何 晏（魏），〈《論語集解》〉。台北：新文豐，民 90。
- 何秀煌譯，Roderick M. Chisholm 著，〈《知識論》〉。台北：三民書局，民 59。
- 何啟民，〈《鼎食之家》〉，收錄於劉岱主編，〈《中國文化新論—社會篇》〉。台北：聯經，民 71，頁 43。
- 何淑靜，〈《孟荀道德實踐理論之研究》〉。台北：文津，民 77。
- 何漢威，〈《光緒初年(1876-1879)華北的大旱災》〉。香港：中文大學出版社，民 70。
- 余英時，〈《中國知識階層史論古代篇》〉。台北：聯經，民 86。
- 吳浩坤，〈《古史探索與古籍研究》〉。台北：貫雅文化，民 79。
- 呂文郁，〈《春秋戰國文化通志》〉。上海：人民出版社，民 87。
- 呂思勉，〈《中國民族史》〉。上海：上海書店，民 78。
- _____，〈《先秦史》〉。上海：上海古籍出版社，民 94。
- 宋正海，〈《中國古代自然災異相關性年表總匯》〉。合肥：安徽教育出版社，民 91。
- _____，〈《中國古代自然災異群發期》〉。合肥：安徽教育出版社，民 91。
- _____，〈《中國古代重大自然災害和異常年表總集》〉。廣東：廣東教育出版社，民 81。
- 岑仲勉，〈《黃河變遷史》〉。台北：里仁書局，民 71。
- 李幼蒸譯，Claude Levi-Strauss 著，〈《野性的思維》〉。台北：聯經，民 78。
- 李伯光、林猛譯，Robert A. Dahl 著，〈《論民主》〉。台北：聯經，民 88。
- 李宗侗，〈《中國古代社會史》〉。台北：中華文化出版，民 43。

- 李約瑟(Joseph Needham)著，王鈴協助，《中國科學技術史》。上海：上海古籍出版社，民 79。
- 李新霖，《從左傳論春秋時代之政治倫理》。台北：文津，民 80。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》。台北：三民書局，民 85。
- 杜佑(唐)，《通典》。北京：中華書局，民 92。
- 杜正勝，《古代社會與國家》。台北：允晨文化，民 81。
- _____，《周代城邦》。台北：聯經，民 68。
- _____，《編戶齊民—傳統政治社會結構之形成》。台北：聯經，民 79。
- 沈怡，《黃河問題討論集》。台北：台灣商務，民 60。
- 沈括(宋)，《夢溪筆談》。台北：台灣商務印書，民 45。
- 沈文倬，《宗周禮樂文明考論》。浙江：杭州大學出版社，民 88。
- 沈剛伯，《沈剛伯先生文集》。台北：中央日報出版部，民 71。
- 汪大華，《中國宰相制度之起源》。台北：台灣商務，民 58。
- 邢昺(宋)，《論語注疏》。台北：新文豐，民 90。
- 阮元(清)，《擘經室集》。台北：世界書局，民 53。
- 孟昭華，《中國災荒史記》。北京：中國社會出版社，民 88。
- 林火旺，《羅爾斯正義論》。台北：台灣書局，民 87。
- 林安梧，《道的錯置中國政治思想的根本困結》。台北：台灣學生，民 92。
- 林素英，《喪服制度的文化意義》。台北：文津，民 89。
- 林義正，《孔子學說探微》。台北：東大圖書，民 76。
- 竺可楨，〈中國近五千年來氣候變遷的初步研究〉，收錄於陳平原主編，《歷史地理研究》。武漢：湖北教育出版社，民 91，頁 53-72。
- 侯外廬，《中國古代社會史論》。香港：三聯書店，民 68。
- _____，《中國思想通史》。北京：人民出版社，民 46。
- 侯家駒，《先秦儒家自由經濟思想》。台北：聯經，民 72。

- 俞正燮（清），《癸巳類稿》。台北：世界書局，民 49。
- 姚大中，《黃河文明之光》。台北：三民書局，民 70。
- 洪 蘭譯，Matt Ridley 著，《天性與教養—先天基因與後天環境的交互作用》。台北：商周，民 93。
- 胡 渭（清），《禹貢錐指》。台北：廣學社印書館，民 64。
- 胡 適，《中國古代哲學史》。台北：台灣商務，民 59。
- _____，《中國哲學史大綱》。台北：台灣商務，民 36。
- _____，《說儒》。台北：遠流，民 75。
- 韋政通，《中國文化概論》。台北：水牛出版社，民 81。
- 唐君毅，《中國哲學原論原性篇》。香港九龍：新亞書院研究所，民 63。
- 夏明方，《民國時期的自然災害與鄉村社會》。北京：中華書局，民 89。
- 孫 文，《三民主義》。台北：三民書局，民 88。
- _____，《建國方略》。台北：三民書局，民 83。
- 孫 曜，《春秋時代之世族》。台北：華世出版，民 65。
- 孫作雲，《詩經與周代社會研究》。北京：中華書局，民 55。
- 孫振青，《知識論》。台北：五南，民 71。
- 徐復觀，《中國人性論史》。台北：台灣商務，民 58。
- _____，《中國思想史論集》。台北：台灣學生，民 77。
- _____，《周秦漢政治社會結構之研究》。台北：台灣學生書局，民 64。
- 桓 寬（漢），《鹽鐵論》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 桂 馥（清），《說文解字義證》。台北：台灣商務印書，民 64。
- 柴 熙，《認識論》。台北：台灣商務，民 58。
- 班 固（漢），《漢書》，二十五史。台北：開明書店，民 23。
- 秦蕙田（清），《五禮通考》。台北：新興書局，民 59。

- 袁保新，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》。台北：文津，民 81。
- 高明，《禮學新探》。台北：台灣學生，民 73。
- 高德源譯，Arend Lijphart 著，《民主類型：三十六個現代民主國家的政府類型與表現》。台北：桂冠圖書，民 90。
- 崔述（清），《孟子事實錄》。台北：世界書局，民 52。
- 常金倉，《周代禮俗研究》。台北：文津，民 82。
- 康有為（清），《孟子微》。台北：台灣商務印書，民 57。
- 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》。台北：台大出版，民 83。
- 張文德，《黃河歷代水患與治理輯粹》。高雄：友鴻居出版，民 85。
- 張佛泉，《自由與人權》。台北：台灣商務，民 84。
- 張含英，《明清治河概論》。北京：北京水利電力出版社，民 75。
- 張東蓀，《思想與社會》。上海：商務印書，民 35。
- 張爾岐（清），《蒿菴閒話》，四庫全書存目叢書。台南：莊嚴文化事業，民 84。
- 張端穗，《左傳思想探微》。台北：學海出版，民 76。
- 張蔭麟，《中國上古史綱》。台北：華岡出版，民 60。
- _____，《中國史綱》。台北：正中書局，民 41。
- 張樹棟、李秀領，《中國婚姻家庭的嬗變》。台北：南天書局，民 85。
- 張鶴泉，《周代祭祀研究》。台北：文津，民 82。
- 曹元弼（清），《禮經學》，續修四庫全書。上海：上海古籍，民 91。
- 梁啟超，《中國文化史》。台北：台灣中華書局，民 45。
- _____，《中國學術思想變遷之大勢》。台北：台灣中華書局，民 45。
- _____，《太古及三代載記》。台北：台灣中華書局，民 45。
- _____，《佛陀時代及原始佛教教理綱要》。台北：台灣中華書局，

民 76。

_____，〈《志三代宗教禮學》〉。台北：台灣中華書局，民 76。

_____，〈《春秋載記》〉。台北：台灣中華書局，民 45。

_____，〈《要籍解題及其讀法》〉。台北：台灣中華書局，民 45。

_____，〈《飲冰室全集》〉。台南：大孚，民 88。

_____，〈《墨子學案》〉。台北：新文豐出版，民 64。

_____，〈《儒家哲學》〉。台北：台灣中華書局，民 76。

_____，〈《歷史上中國民族之觀察》〉。台北：台灣中華書局，民 45。

_____，賈馥茗標點，〈《先秦政治思想史》〉。台北：東大圖書，民 69。

梁漱溟，〈《中國文化要義》〉。台北：正中書局，民 72。

_____，〈《東西文化及其哲學》〉。台北：台灣商務，民 91。

許慎（漢），〈《說文解字》〉。北京：中華書局，民 52。

許玉雯譯，Noreena Hertz 著，〈《當企業購併國家—全球資本主義與民主之死》〉。台北：經濟新潮社，民 92。

許倬雲，〈《西周史》〉。台北：聯經，民 73。

_____，〈《求古編》〉。台北：聯經，民 83。

郭沫若，〈《先秦天道觀之進展》〉。上海：商務印書館，民 25。

陳達，〈《人口問題》〉。上海：上海書店，民 78。

陳鵬，〈《中國婚姻史稿》〉。北京：中華書局，民 79。

陳大齊，〈《孔子言論通貫集》〉。台北：台灣商務，民 71。

_____，〈《孟子待解錄》〉。台北：台灣商務，民 80。

陳瑞樺譯，Frantz Fanon 著，〈《黑皮膚白面具》〉。台北：心靈工坊文化，民 94。

陳鼓應，〈《殷海光最後的話語—春蠶吐絲》〉。台北：環宇出版社，民 60。

陳夢家，〈《殷代社會的歷史文化》〉，收錄於杜正勝主編，〈《中國上古史論文選集》〉。台北：華世出版，民 68，頁 826。

- 陳夢雷（清），《古今圖書集成》。台北：鼎文書局，民 45。
- 陳顧遠，《中國婚姻史》。台北：台灣商務，民 55。
- _____，《孟子政治哲學》。台北：新文豐，民 64。
- 陸德陽，《流民史》。上海：上海文藝出版社，民 86。
- 陸隴其（清），《四書講義困勉錄》，四庫全書珍本。台北：台灣商務印書，民 62。
- 陶希聖，《中國社會史》。重慶：文風書局，民 33。
- _____，《中國政治思想史》。台北：食貨出版，民 61。
- 章炳麟，《國故論衡》。台北：廣文，民 84。
- 章學誠（清），《文史通義》。台北：漢京文化，民 75。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》。台北：台灣學生，民 74。
- 傅武光，《孔孟老莊思想的平等精神》。台北：文津出版社，民 79。
- 傅偉勳，《從西方哲學道禪佛教》。台北：東大圖書，民 75。
- 傅斯年，《性命古訓辯證》。台北：新文豐出版，民 74。
- 傅築夫，《中國封建社會經濟始》。北京：人民出版社，民 73。
- 勞思光，《新編中國哲學史》。台北：三民書局，民 73。
- 曾繁康，《英國政府》。台北：中華文化出版，民 44。
- 湯新楣、李宜培譯，Alexis de Tocqueville 著，《民主在美國》。台北：貓頭鷹出版，民 89。
- 焦 循（清），《孟子正義》。北京：中華書局，民 87。
- 程瑤田（清），《通藝錄》。台北：新文豐，民 74。
- 程樹德（清），《論語集釋》。北京：中華書局，民 86。
- 程顥、程頤（宋），《二程集》。北京：中華書局，民 93。
- 童書業，《中國疆域沿革略》。北京：中華書局，民 93。
- _____，《春秋史》。上海：上海古籍出版社，民 93。
- 費 通譯，Bronislaw Kaspar Malinowski 著，《文化論》。台北：台灣商務，民 56。
- 費孝通，《鄉土中國》。北京：北京大學出版社，民 94。

- 馮友蘭，《中國哲學史》。台北：台灣商務，民 83。
- 黃宗羲（清），《明夷待訪錄》。台北：台灣商務印書，民 45。
- 黃河水利史述要編寫組，《黃河水利史述要》。鄭州：黃河水利出版社，民 92。
- 黃俊傑、吳光明，《中國人的價值觀——人文學觀點》。台北：桂冠，民 82。
- 黃慶明，《知識論講義》。台北：鵝湖，民 80。
- 黃澤蒼，《山東》。上海：中華書局，民 24。
- 楊波譯，Jacob Rader Marcus 著，《美國猶太人 1585-1990——一部歷史》。上海：上海人民出版社，民 93。
- 楊時（宋），《楊龜山先生全集》。台北：台灣學生，民 63。
- 楊寬，《中國古代冶鐵技術發展史》。上海：上海人民出版社，民 93。
- _____，《西周史》。台北：台灣商務印書館，民 88。
- _____，《楊寬古史論文選集》。上海：上海人民出版社，民 92。
- _____，《戰國史》。台北：台灣商務印書館，民 86。
- 楊澤編，魯迅著，《魯迅小說集》。台北：洪範書店，民 90。
- 楊向奎，《宗周社會與禮樂文明》。北京：人民出版社，民 81。
- 楊希枚，《先秦文化史論集》。北京：中國社會科學出版社，民 84。
- 楊國樞，《中國人的蛻變》。台北：桂冠，民 77。
- _____，《中國人觀念與行為》。台北：巨流圖書，民 77。
- 楊儒賓，《中國古代思想中的氣論及身體觀》。台北：巨流，民 82。
- _____，《儒家身體觀》。台北：中研院文哲所，民 85。
- 楊澤波，《孟子與中國文化》。貴陽：貴州人民出版社，民 89。
- 祿扶東，《西洋政治思想史》。台北：三民書局，民 83。
- 葛劍雄，《中國人口發展史》。福建：福建人民出版社，民 80。
- 鄒文海，《比較憲法》。台北：三民書局，民 79。
- _____，《西洋政治思想史稿》。台北：三民書局，民 83。

- 鄒逸麟，《中國歷史地史概述》。福建：福建人民出版社，民 82。
_____，《黃淮海平原歷史地理》。安徽：安徽教育出版社，民 82。
雷賓南譯，Albert Venn Dicey 著，《英憲精義》。上海：商務印書館，民 19。
- 蒙文通，〈赤狄白狄東侵考〉，收錄於杜正勝主編，《中國上古史論文選集》。台北：華世出版，民 68，頁 593。
- 趙 岐（漢），《孟子注疏》。台北：新文豐，民 90。
- 趙雅博，《中國古代思想批判史》。台中：衛道中學，民 85。
_____，《知識論》。台北：幼獅文化，民 68。
- 劉 向（漢），《戰國策》，四部叢刊初編史部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 劉 安（漢），《淮南子》，四部叢刊初編子部。台北：台灣商務印書，民 64。
- 劉 節，《中國古代宗族移植史論》。台北：正中書局，民 46。
- 劉 鶚（清），《歷代黃河變遷圖考》。台北：文海，民 60。
- 劉昭民，《中國歷史上氣候之變遷》。台北：台灣商務，民 81。
- 劉澤華，《中國傳統政治思維》。吉林：吉林教育出版社，民 80。
- 劉寶楠（清），《論語正義》。台北：文史哲，民 79。
- 潘 英，《中國上古史新探—中國上古政治社會變遷之指標》。台北：明文書局，民 74。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》。台北：台灣學生，民 73。
- 鄭 樵（宋），《通志》。浙江：浙江古籍出版社，民 89。
- 鄭肇經，《中國水利史》。台北：台灣商務，民 75。
- 鄭學稼，《中國古代經濟重心南移和唐宋江南經濟研究》。湖南：岳麓書社，民 92。
- 鄧 拓，《鄧拓文集》。北京：北京出版社，民 75。
- 鄧思平，《經驗主義的孔子道德思想及其歷史演變》。成都：巴蜀書社，民 89。

- 鄧雲特，《中國救荒史》。北京：商務印書，民 87。
- 黎東方，《中國上古史八論》。台北：華岡出版，民 66。
- 黎靖德編（宋），《朱子語類》。台北：正中書局，民 59。
- 蕭 乾，《蕭乾文集》。杭州：浙江文藝出版社，民 87。
- 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：中國文化大學出版部，民 71。
- 錢 杭，《周代宗法制度史研究》。上海：學林出版社，民 80。
- 錢 穆，《中國通史參考資料》。台北：東昇文化，民 69。
- _____，《國史大綱》。北京：商務印書館，民 93。
- _____，《歷史與文化論叢》。台北：東大圖書，民 68。
- 駱建人，《孟子學說體系探蹟》。台北：文津，民 68。
- 戴 震（清），《孟子字義疏證》。台北：台灣商務印書，民 67。
- 謝選駿，《神話與民族精神》。濟南：山東文藝出版社，民 76。
- 鍾兆麟譯，Clark Wissler 著，《社會人類學概論》。上海：世界書局，民 24。
- 瞿同祖，《中國法律與中國社會》。北京：中華書局，民 94。
- _____，《中國封建社會》。台北：里仁書局，民 73。
- 聶崇信、朱秀賢譯，Carl Cohen 著，《民主概論》。台北：台灣商務，民 79。
- 薩孟武，《中國社會政治史》。台北：三民書局，民 87。
- _____，《中國政治思想史》。台北：三民書局，民 58。
- _____，《政治學》。台北：三民書局，民 85。
- _____，《儒家政論衍義—先秦儒家政治思想的體系及其演變》。台北：三民書局，民 71。
- _____譯，Franz Oppenheimer 著，《國家論》。台北：東大圖書，民 84。
- 羅孟浩，《英國政府及政治》。台北：正中書局，民 69。
- 譚其驤，《長水粹編》。石家庄：河北教育出版社，民 89。
- 嚴 復譯，Edward Jenks 著，《社會通詮》。上海：商務，民 20。

- 顧炎武（清），《日知錄》。台北：明倫出版社，民 59。
- 顧祖禹（清），《讀史方輿紀要》。北京：中華書局，民 44。
- 顧棟高（清），《春秋大事表》。台北：中華書局，民 82。
- 顧德融、朱順龍，《春秋史》。上海：上海人民出版社，民 90。
- 顧頡剛，《古史辨》。台北：明倫出版社，民 59。
- _____，《史林雜識》。北京：中華書局，民 66。

二、期刊

- 李 濟，〈跪坐蹲居與箕踞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 24 期，民 42，頁 11-15。
- 季旭昇，〈春秋「赴告」研究〉，《孔孟月刊》，第 21 卷，第 2 期，民 71.10，頁 7-12。
- 施和金，〈中國古代戰爭的地理分布〉，《歷史地理》，第 12 輯，民 84.8，頁 139-150。
- 徐復觀，〈儒家在修己與治人上的區別及其意義〉，《民主評論》，第 6 卷，第 12 期，民 44.6，頁 7-12。
- _____譯，務台理作著，〈歷史哲學中的傳統問題〉，《民主評論》，第 4 卷，第 7 期，民 42，頁 7-9。
- 徐道鄰譯，Charles Morris 著，〈人類價值種種—Varieties of Humman Value〉，《現代學術季刊》，第 1 卷，第 4 期，民 46.10，頁 105-107。
- 張立文，〈義利論上〉，《孔孟月刊》，第 30 卷，第 5 期，民 81.1，頁 36-38。
- 陳右勳，〈孔孟經濟思想辨正與真相〉，《孔孟學報》，第 64 期，民 81.9，頁 67-69。
- 黃俊傑，〈先秦儒家義利觀念的演變及其思想史的涵義〉，《漢學研究》，第 4 卷，第 1 期，民 75.6，頁 110-114。

- _____，〈孟子義利之辨章集釋新詮〉，《人文及社會科學集刊》，第 1 卷，第 1 期，民 77.11，頁 149-154。
- 楊澤波，〈孟子幸福觀〉，《孔孟月刊》，第 33 卷，第 2 期，民 83.6，頁 9-11。
- 溝口雄三，〈中國的「公私」〉，《文學》，第 56 期，民 77.9，頁 88-102。
- _____，〈中國的「公私」〉，《文學》，第 57 期，民 77.10，頁 73-84。
- 熊公哲，〈孟子仁義與荀子禮義其辨如何〉，《孔孟學報》，第 16 期，民 57.9，頁 133-137。

三、論文

- 江澄祥，〈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，民 65.6。
- _____，〈韓非與馬克維里的政治思想之研究與比較〉，碩士論文，國立政治大學政治研究所，民 55.6。
- _____，〈論語中「仁」字的研究—兼論孔子的思想淵源〉，學士論文，東海大學政治系，民 50.6。
- 甘懷真，〈唐代京城社會與士大夫禮儀之研究〉，博士論文，台灣大學歷史學系，民 82。
- 林靖一，〈以孟子與亞里斯多德政治思想本質探討政治思想中的絕對真理與相對真理〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 92.1.18。
- 曾唐鋒，〈墨子政長選舉與政長職責之研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.1.11。
- 劉元芬，〈先秦儒家與法家經濟觀之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.1.18。
- 賴其祿，〈從背景因素與思想淵源研析晚清改革思想〉，碩士論文，

東海大學政治學系，民 88.6.22。

四、報紙

江靜玲，〈在倫敦街頭，聽不到有人說英語〉，《中國時報》，民 93.1.11，版 A11。

何祥裕、張宏業，〈查影印原文書北中南搜索〉，《聯合報》，民 93.10.7，版 A9。

林淑玲，〈指中台灣山區開發過度，大自然反撲，認為搶救濫墾人不是慈悲〉，《中國時報》，民 93.7.8，版 A9。

陳怡如，〈中橫後續修復，確定放棄生態工法〉，《聯合報》，民 93.7.8，版 A6。

蔡筱穎，〈席哈克贊成禁止宗教標誌進校園〉，《中國時報》，民 92.12.19，版 A14。

閻紀宇，〈先天基因、後天環境，交互塑造生命〉，《中國時報》，民 92.6.1，版 A10。

貳、西文部分

(I) Books

Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____, *On Marvelous Things Heard*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

_____, *Politics*. New York: Oxford University Press, 1995.

Augustine, Aurelius, edited by Arthur Hyman and James J. Walsh, "On Free Will", *Philosophy in the Middle Ages: the Christian*,

- Islamic, and Jewish Traditions*. New York: Harper & Row, 1974.
- _____, edited by Philip Schaff, “On the Trinity”, *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York: Christian Literature Co., 1990.
- _____, edited with an introduction and notes by Whitney J. Oates, “Concerning the Teacher”, *Basic Writings of Saint Augustine*. New York: Random House, 1948.
- _____, translated by J. F. Shaw, *On Christian Doctrine*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990.
- _____, translated by Marcus Dods, *The City of God*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990.
- _____, translated by R. S. Pine Coffin, *The Confessions*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990.
- Burke, Edmund, edited with introduction and notes by J. G. A. Pocock, *Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., 1987.
- Campos, Paul F., *Jurismania: the Madness of American Law*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Coxall, Bill, Lynton Robins, and Robert Leach, *Contemporary British Politics*. New York: Macmillan, 2003.
- Darwin, Charles, *The Origin of Species*. London: Dent, 1967.
- Dewey, John, *Freedom and Culture*. New York: G. P. Putnam’s Sons, 1939.
- Firth, Raymond, *Elements of Social Organization*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Foster, George McClelland, *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*. New York: Harper & Row, 1962.

- Hatch, Elvin, *Culture and Morality -The Relativity of Values in Anthropology*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. New York: Oxford University, 1996.
- Kardiner, Abram, with the collaboration of Ralph Linton, Cora Du Bois and James West, *The Psychological Frontiers of Society*. New York: Columbia University Press, 1945.
- Kluckhohn, Clyde, "Values and Value -Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification," in Talcott Parsons & Edward Albert Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*. New York: Harper Torchbook, 1962, pp. 395-411.
- Kluckhohn, Florence Rockwood, and Fred L. Strodtbeck, with the assistance of John M. Roberts, *Variations in Value Orientation*. Illinois: Peterson, 1961.
- Levi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*. London: Routledge, 2001.
- Locke, John, Edited with an introduction by C. B. Macpherson, *Two Treatise of Government*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- Madison, James, Alexander Hamilton, and John Jay, *The Federalist Papers*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990.
- Malinowski, Bronislaw Kaspar, *A Scientific Theory of Culture*. New York: The University of North Carolina Press, 1944.
- _____, *Crime and Custom in Savage Society*. London and New York: Routledge, 2002.
- Mallory, Walter Hampton, *China: Land of Famine*. New York: American Geographical Society, 1928.
- Mill, John Stuart, Edited by John Gray and G. W. Smith, *On Liberty*. London and New York: Routledge, 1991.
- Montesquieu, Baron De, Translated by Thomas Nugent, *The Spirit*

- of Laws*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1990.
- Parsons, Talcott, *Structure and Process in Modern Societies*. New York: The Free Press, 1960.
- Perry, Ralph Barton, *General Theory of Value*. Mass.: Harvard University Press, 1926.
- Plato, *The Republic*. New York: Vintage Books, 1991.
- _____, *The Statesman*. New York: Pantheon Books, 1961.
- Polybius, translated from the text of F. Hultsch by Evelyn S. Shuckburgh; with a new introd. by F. W. Walbank., *The Histories of Polybius*. Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- Radin, Max, "Tradition", *Encyclopedia of the Social Science*. New York: Macmillan and Free Press, 1936.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: the belknap press of Harvard University press, 1971.
- Rescher, Nicholas, *Introduction to Value Theory*. N. J.: PrenticeHall, 1969.
- Rousseau, Jean Jacques, translated from the French and introduced by Maurice Cranston, *The Social Contract*. London: Harmondsworth Penguin, 1968.
- Shils, Edward Albert, *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Spencer, Herbert, *Social Statics*. New York: D. Appleton & Co., 1864.
- _____, *Study of Sociology*. New York: D. Appleton & Co., 1874.
- Sumner, William Graham, edited with prefaces by Albert Galloway Keller and Maurice R. Davie, *Essays of William Graham Sumner*. New Haven: Yale University Press, 1934.

- _____, *The Challenge of Facts and Other Essays*. New Haven: Yale University Press, 1914.
- _____, *What Social Classes Owe to Each Other*. New York: Harper & Bros., 1883.
- Toynbee, Arnold Joseph, by D. C. Somervell, *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*. New York: Oxford University Press, 1947.
- Tylor, Edward Burnett, "The Origins of Culture", *Primitive Culture*. New York: Harper & Row, 1958.
- Weber, Max, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, translated by Ephraim Fischhoff, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- _____, translated by Hans H. Gerth, *The Religion of China-Confucianism and Taoism*. New York: The Free Press, 1964.
- _____, translated by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Wissler, Clark, *Man and Culture*. New York: Crowell, 1938.