

儒家道德理論基調的檢視

鄭榮洲

提要

前言

壹、禮的式微與形式化

貳、仁的興起及其理想化、主體化

參、義利之辨的再商榷及其出路

肆、智的偏枯與灌輸式教育

提要

本質上，主、客（或內、外）因素關聯互動且無法割裂（註一），但是爲了方便討論，本論文不得不將儒家道德思想及其理想式微的原因，予以概分成兩章論述之；在第一章中，我們先對儒家本身的道德理論基調（the keynotes of moral theory）之結構特質與其能動性（dynamics），作批判式的認識；第二章再從理論實踐（praxis of theory）的所處環境（歷史與社會）之結構因素予以探源。而本文正是第一章。

前言

有學者把儒家的道德理論稱作「泛道德主義」(panmoralism)，並且發現其根源在於宋明儒學知識論的三個基本特色：(一)知識兩概觀——德性之知與見聞之知；(二)德性之知優先於聞見之知；(三)強調「知行合一」之旨趣在標榜「行」(人格修養、道德實踐、治國平天下)乃「知」之目的。(註二)

就在這個泛道德的大傳統中，聞見之知的獨立性與重要性被漠視，積年累代，以致理論知性的蔽塞或幼稚，諸如「動輒混淆道德價值問題與經驗事實問題，由是產生研究科學研究態度的奇缺，邏輯思考能力的薄弱，哲學論辯程序的過分簡易化，論點證立上的過失或不充分」(註三)；儘管傅偉勳教授對宋明儒學知識論的批判，相當深刻，他並未指出與泛道德密切關聯的傳統教育方式的缺失，本章將對此深入討論。

無可否認的是，儒家泛道德的大傳統應有其社會歷史情境為背景，但更重要者，該傾向的理論根源實植於先秦儒學「重倫理」(藉以安定社會秩序)的基調；以孟子為例，儘管「仁義禮智」曾為其所並提，但智列於末位乃不爭之事實，而且智之功能亦當發揮在「義利之辨」工夫上，亦即「以知輔行」之旨；及至宋明儒學，「智」的偏枯現象格外顯著，其與中國傳統的倫理教育方式之關聯也特別緊密。

從先秦儒學的「重倫理」發展而成宋明理學的泛道德，該趨勢一直持續到清末民初，甚至在現今少數以儒家自居的學者著述中，泛道德的遺緒猶存。

壹、禮的式微與形式化

在討論先秦儒家的道德理論之前，我們有必要先對其文化傳統與時代背景扼要說明。首先，我們發現孔子對周公制「禮」作樂之推崇是有來由的，而孔子「入太廟，每事問」的目的也正是為了「禮」，因此，孔子認為：「不知禮，無以立」(論語

堯曰），「不學禮，無以立」（論語季氏）。這樣看來，「孔子的學問由學禮開始」之論點（註四），證據充分且十足可信。若我們又問，爲什麼「禮」在孔子心目中如此重要呢？事實上，據統計，「禮」字在論語一書中就出現過七十四次，僅次於「仁」字（一〇四次）（註五）；傅佩榮先生的研究，爲我們提供了一條線索，他發現：在孔子之前的中國，「禮」涵蓋了中國人生命的宗教面、政治面和道德面；他並且將「禮」的意義類歸爲三：（一）統合的理念；（二）文化的傳統，以及（三）具體的儀節（註六）；其中尤以宗教性（祭祀）爲首要意義，直到周公，禮的政治性和道德性意義才開始彰顯。（註七）

關於「禮」的宗教性與其道德性、政治性之間，是否存在著對峙張力（緊張或衝突）？傅先生持否定觀點；他並且對禮的內涵及其變化有所發現：『禮的開展，顯然以其宗教性爲底基；正由於忽略、遺忘了這種宗教性，才造成「禮壞樂崩」的現象』；以致於隨著禮的宗教性之式微，徒留的具體儀節反而被統治者（諸侯）用來畏其臣民，使不踰法，而祭祀也被工具化來鞏固人民；顯然，到了春秋戰國時代，「禮」已被充分工具化了，其外在形式的重要性遠勝於實質價值（註八）；正是這個禮樂敗壞、君權宰制民禮的現象，使得孔子憂心忡忡。

何以見得？由於禮的宗教情操（敬天、拜祖及畏神鬼）之失落，以致「人民定期祭祀，行禮如儀，但心中却不信任任何神祇或祖靈的臨在。」（註九），同時，統治者也「爲禮不敬」（論語八佾）。再從孔子的悲嘆：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（論語陽貨），更可窺得其時禮已形式化之一斑。這就難怪孔子在政治方面，極力提倡「道之以德，齊之以禮」（論語爲政），標榜聖君（註十）。

在道德實踐方面，孔子勉人「興於詩，立於禮，成於樂」（論語泰伯），但在實行禮儀時應秉持「自發」的精神及「簡易」的原則，他曾表示：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮」（論語八佾），可見，禮若徒重形式而乏「敬意」，在孔子心目中便毫無價值。（註十一）

在宗教思想與表達方面，孔子不懷疑鬼神的存在，且默認祖先崇拜及祭禮的重要性；不過，他不沾染迷信，所以他「不語怪力亂神」（論語述而），他主張：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」（論語雍也），同理，他勉人：「不怨天，不尤人，下學而上達」（論語憲問），要人以自己的心靈自作主宰（註十二），事實上，他自己就始終自勉做個真正自主的人，不受權勢所驅策（註十三）；孔子很少談祈禱（哀求式或奇蹟式的），不過他曾暗示自己的一生就是祈禱，因爲他認爲「只要內

內心追隨真理之道，就毋須祈禱，因為神明會保佑你」（註十四），是以「獲罪於天，無所禱也」（論語八佾），而只要能「聞道」，那麼人生久暫又何妨（論語里仁）。

從上述「禮」的三意涵之說明，我們確認孔子「知禮甚深甚至，同時具備極高的宗教情操」（註十五）；同時他更是一位深愛「禮」者；至於其宗教態度，大致可謂「信天」而「不靠天」，他重視「天命」（註十六）且知命，自承背負文化使命之天職（註十七）；他深知「天意」難違，（註十八）所以說：「死生有命，富貴在天。」（論語顏淵）

關於「禮」的形式化（僵化）、被工具化與其喪失宗教性意涵之關聯，傅先生並未詳說；事實上，我們不難發現，喪失宗教性並不足以完全說明「禮」的形式化與工具化，我們只要仔細看世界上各古老宗教的儀節史實，應可窺得：就在維持宗教情操的同時，禮同樣形式化了；何以致此？吾人以爲，這是禮的結構特徵之一，就像其他倫理規範、約定成俗的慣例與政治制度（法律規章）一般，在長期間，都具靜滯凝化爲結構的穩定傾向；相對於人性自主自由的傾向而言，禮的結構化（旨在維繫社會秩序、定人倫輩份，期使人際關聯和諧）一旦被工具化爲宰制手段（*dominating means*），便稱得上是一種「人的異化」現象。

因此，爲了避免禮的形式化與工具化日趨嚴重，使人自異化宰制中求解放爲真正自作主宰者，對禮的結構作批判反省乃至辯證超越，便顯得無比關鍵；此一辯證（註十九）工夫，孔子已盡力做了，（註二十）所以他主張：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」（論語八佾），孔子重視內心真誠動機，遠勝過徒禮之敬或巧言令色；而他對古禮也非完全因襲，因此他說：「麻冕，禮也。今也純，儉，吾從衆。拜下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。」（論語子罕）這已顯見孔子之所以「從衆」或「違衆」，自有其判準（*criterion*），而其判準大抵不外乎「自發」的真誠動機、簡易原則以及對俗禮常持清晰自覺而不役於禮。

這樣看來，孔子實已清楚看出形式化且工具化之「禮」，對要求自主自由之人性，確實構成異化之弊——宰制；這種宰制人性的禮——由古禮演爲習俗規條，正是孔子所批評且努力超越的現象；因此我們確認「禮在孔子是一種溫和的力量」（註二一），他正以之邀請時人（尤其弟子）實踐道德，且戒其役於僵禮；他並且懷着「敬天」的宗教情操、以堯君爲判準，指陳當時諸政權的不道德。

然而，自孔子以降，對禮之結構的批判辯證或超越的工作，顯然並未備受重視（孟子是少數的例外之一）；這種現象在漢武帝採董仲舒之策（獨尊儒術、罷黜百家）以後，尤其明顯；儒生成了政治體系的成員，他們發展出一套正統觀念，排斥異己，儒學成爲訓練官吏的一套教育系統，此間，儒家成了傳授治術及維護政統的國學；（註二二）對政權合法性尚且乏人批評，更遑論對禮制國法的辯證，以致禮「成爲嚴謹的形式與強加於人的法律」（註二三）；可見其與孔子的「禮」與「政」之理想旨趣，背道而馳，相對於孔子禮學及德政的原創性、生活性及進步性，漢朝獨尊儒術的作爲，無異乎退步且僵化，儘管佯裝儒學，其實背德與禮，因此吾人確認從政的漢儒，雖然「訴諸孔子精神，爲國家權威辯護」，但其舉措却「與孔子本人並無干係」（註二四）。

從政的漢儒「藉孔護己」的現象，亦爲趙雅博先生所見及，他認爲該現象之由來，與孔子「維護傳統，重視秩序」的主張，被歷代朝廷奉爲思想正統，有所關聯；（註二五）不過，他並未看到孔子「維護」傳統的真相，事實上，孔子所謂「信而好古，述而不作」，非但不是守舊，反而是創新，對身處於禮壞樂崩的黑暗時代之孔子而言，恢復古代的善政（三代之英——天下爲公）、使永恆的終極真理重新展示光輝，使時人能接續傳統以發展新作爲，實乃當仁不讓且刻不容緩（註二六）。顯見「孔子維護傳統」係爲後人（尤其從政儒家）所捏造，迥異於「尊王攘夷」的文化取向。

繼漢朝獨尊儒術之後，孔子思想被教條化的現象，到了宋朝便格外顯著，此處不贅，留待第四節詳談；尅就「禮」的僵化現象，到了民國初年，受西潮東漸所激湧的新文化——反傳統運動，對禮的負作用——禮教吃人及不道德的倫理規條，抨擊不遺餘力；於焉發生科玄學論戰，爆發拋棄傳統——捍衛傳統的二極對抗，愈演愈烈，雖因國土分裂政權兩立，該兩極意識型態仍有跡可尋；於今評之，新舊兩陣營在傳統與現代之間，既乏延續文化自格、創發新生契機的圓融見解，更無恢宏致遠的眼光與胸襟，一言以蔽之，功不抵過。

貳、仁的興起及其理想化、主體化

儘管「宗教性的式微」不足以作爲「禮之形式化」的充分條件，但是在孔子時代，「禮壞樂崩」應屬不爭的現象，且令孔

子深以為憂；由於孔子好古敏學，對「禮」之作爲統合範疇的廣度與深度，體悟深切，因此「承禮啓仁」堪稱其畢生的終極關懷（ultimate concern），而其目標不外乎在「爲中國人奠下生存所需的文化理念」。（註二七）

從該角度看孔子的「仁」學，便不致驚訝於「仁」的豐富涵義，因爲，在孔子腦裡，「仁」無疑也是個統合的範疇，不但「仁與禮之間的衝突是不必要且無法證實的」（註二八），更且，仁乃是孔子對古禮及時禮辯證超越的智慧結晶。

論及仁與禮的應然關係，孔子說：「人而不仁，如禮何？」（論語八佾）這表示「仁」才是禮節形式的真義所在，乏「仁」之禮非真誠之禮，易言之，「仁」爲禮之本質；從教育心理歷程觀點看，禮之所以能有治國功能，乃因真誠之禮可以生發國民的整體精神，在禮節教學中，可使人產生熱誠、忠信和尊敬等人生態度，亦即，透過禮教使群體所共有的品德，內在化（internalized）於個體的價值體系中；該禮教之價值內在化歷程，使孔子能學而不厭，尤其當「人由教育習知禮的普遍意義，因而塑成他的第二本性；個人於是在自身的體驗中，發現普遍的禮並非外在拘限，而是出於內在自我」（註二九），更能使孔子教而不倦。

可見，真禮富於原始創意，且能帶給人穩定、信念和自由，因爲真禮與人性協和相應且出於內在自我（註三十）；而人性，在孔子即以「仁」稱之。「仁」的多義意謂人生經驗的多樣性（註三一）；「仁」字從「人」從「二」，表示人的本質即在人際交往中展現，且係人性與道德的統合體，仁也是統攝諸德的本源；簡言之，仁指涉人性、人生實然的多樣性以及應然的道德實踐；其內涵無一不與孔子的主要關懷（人及人的社會）攸關；由於論語一書所載「仁」字的意義極廣，以致仁字難以界說；不過，經細考孔子原意，其要旨應係「中庸」（Harmony），但行仁並無固定法則可循，因其爲合乎人性本源之自我開顯，是即「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」、「致中和」以及「君子慎其獨」（中庸）。（註三二）

孔子又談及仁與禮之關係，他說：「克己復禮爲仁」而其細節則在於「非禮」勿視、勿聽、勿言，並且指出其原則爲「己所不欲，勿施於人」（論語顏淵），這顯然是消極地有所不爲（克制自己的情慾），若再問何謂「非禮」？則答案應爲「不仁」——亦即不合乎人性且不被人接受的事物。

由上述得知，在仁與禮之間有應然的「依存性」（註三三），而譚宇權先生所謂「仁是禮之內在本質，禮是仁的外在表現。但仁根源於禮，故知仁必先學禮。」（註三四）也必須從仁與禮同爲統合的範疇，孔子志在承「禮」啓「仁」方面索解；同

時，仁與禮在孔子腦裡且有「互爲表裡、不分主客」的理想關係，而且孔子常以辯證超越的教學方式，提醒其弟子別落入禮或仁的外在形式。（註三五）

既然論及仁與禮的關係，則另一項與此類似的研究結論，也值得一提，陳曉林先生活用韋伯（Max Weber, 1864-

1921）的理性概念，以「價值理性」、「目的理性」和「工具理性」爲架構，詮釋儒家理性主義，他主要根據「子曰，君子義以爲質，禮以行之」（論語衛靈公）以及「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉」（論語顏淵），指出儒家哲學的明顯傾向：攝禮歸義和攝禮歸仁（註三六），並且認定「仁」才是禮的終極價值歸宿；他聲稱，孔子在理念上根本否定「仁」之外尚有獨立的「禮」存在；最後他得到兩點結論：（一）仁義禮其動態涵攝關係——「仁」爲人性固有的絕對價值（價值理性），「義」爲人類行爲的正當目的（目的理性），而「禮」則爲實踐正當目的（義）及臻至絕對價值（仁）的必要手段（工具理性）；（二）仁與義之間無緊張狀態存在，仁義禮之間亦無分別發展的可能，基本上形成一自足的「知」「行」關係。（註三七）

陳先生能以比較研究法，指出中西文化道德理念之間的同異，並期使「相互啓發或補益」，其研究態度不禁令人贊許；但是，當他認定「儒家理性主義的內在一致性」可以提供充實而周全的理由，來導正「工具理性」過份肥腫，而「價值理性」搖搖欲墜的實況，解消西歐理性主義無法克服的思想困境；（註三八）對某些文化本位色彩濃厚的人來說，這可能使他們陶醉半天，但筆者却無法那麼樂觀，因爲陳先生顯然遽下結論（jump to conclusion），我所持的理由有三：

（一）以「仁」比爲終極價值，固與孔子原意極爲貼切（因爲孔子志在承「禮」啓「仁」，以仁作爲繼舒發皇乃至辯證超越「古禮」的統合範疇），但與基督宗教陶鑄下的西方文化之終極價值理性（歸榮耀於天）却無法等同，蓋從宗教信仰對象而言，西方崇拜至一位格上帝，而先秦儒家（尤其孔孟）雖信天、敬天、率天命之性且奉天意而行，但對天之屬性則始終「存而不論」（*epoche*）（註三九）；就仁的宗教性意涵而言，在儒家大傳統中更缺少像基督宗教般的信徒團體及固定的信仰表達方式（禮儀），可見其宗教性遠不及道德性與政治性；而耐人尋味的是，既然人性難以須臾遠離「權威」，宗教性的最高權威（至上神）一旦被人疏離，人們總禁不住迷航之亂且再塑個新的、非神的權威，而在此「權威替換」的過程上，有些「人」便被冠以「聖人」之名地完美化、絕對化爲神，該現象初現於漢儒家，卒而顯於宋明理學家；更有趣的是，相對於儒家大傳統，中國民間及道教却始終承傳着詩書期的「天」「帝」信仰，雖經隋唐佛教洗禮，老百姓仍未嘗喪失對賞善罰惡的、好生的「天公」

或「老天」的信仰與祭拜，而對這些生活於文化小傳統的老百姓來說，「天聽」「天視」——監臨審視且為「德福合一」或惡報之終竟裁判，才真是畢生終極價值的歸趨，至於「仁」（人際交往）則是其踐履道德與幸福的領域，換言之，「敬天」的素樸宗教情操正是成就「仁德——做好人」的原動力及鞭策。

(二)號稱承傳儒家思想的現代中國，尤其是日趨工業化及都市化的台灣，本身也並沒能避免「工具理性」過度膨脹之弊，甚有過之而無不及，更嚴重者，西方思想界（尤其哲學界）對其科技文明的弊，已有極深刻的警覺和反省（如韋伯、哈柏瑪斯）；相對地，在中國，科學科技本來即屬「移植」，既尚未深根（即未具富深度與原創性的基礎科學理論），今又欠缺深入的批判反省（註四十），此間就連奉儒家道德思想為正統的學者們，對現代工業社會所流行的功利主義及工具理性之批評，也都只算得隔靴搔癢、扞格不入，且其自身仍未能走出傳統「義——利」兩極對立的二元窠臼，泛道德色彩尤濃。

(三)「仁」，在孔孟之後的儒家手中，從重人文（禮樂）逐漸走入唯人本主義（anthropo-centric），尤其在宋明理學之後，原本作為統合範疇的「仁」之豐富涵義，被抽象化為「天地萬物一體之仁」，被理想化為「天人合一」之仁，被提揭至求「廣大和諧」理想的最高位階（註四一），就其與中庸的精義——誠，中和——之繼舒關係言，該「概念化」的取向，確實把「仁」的形上學色彩點化得極玄且美又富於詩意，也能展現人的「同造化」（Co-creator）之活潑生趣（註四二）；但畢竟那是「真人、至人、完人、聖人」的境界（註四三），孔子尚且不敢自居為聖（但稱學不厭教不倦、發憤忘食樂而忘憂），況乎凡夫俗子，更令人百思不解者，儘管後儒也承認：每個人都「應該」進德修業，相期以「完美」，視修德為「無上命令」（註四四），却大多不願再認同「孔子思想中人文主義或理性主義的因素，必定表現於天人互相依存的關係上」（註四五），亦即，雖標榜「天人合一」，却把「人」絕對化為「自主且自足者」，並且塑造了「完美的」至聖孔子與亞聖孟子；此般舉措顯然與富於批判、開放性的孔孟人格思想，相去不可道里計矣；而其心態又何異於宗教權威？若有不同，應該是：作為「新宗教」的權威人格——孔孟，其對非儒教徒（老百姓）所發生的日常規範作用，遠不及賞善罰惡的老天——這也是孔孟所信所敬的「天」。

由上述得知，儒家的「仁義禮」概念既擋不住功利主義與工具理性之趨勢，其本身亦未能湧現更新再造的生機；換言之，作為終極價值歸宿或人性固有的絕對價值之「仁」，也如同「禮」的形式化過程，漸自僵化而喪失原創力，卒至被政治的、道

德的工具理性所淹沒，亦即，作為統合範疇的「仁」，其政治性（人際定位與社會安定秩序）突顯而凌駕於道德性及宗教性，馴致宗教性旁落於文化小傳統（民間天公信仰），而道德性漸趨教條化且落入主體的自我坎陷，演為泛道德的理想主義，難以再發揮倫理規範的正面功能。

這樣看來，為了讓儒家的道德思想脫胎換骨，以便再發揮主導國人日常生活的功能，首要之務當在於呈現「仁」的豐富原義，使之與統合範疇的「禮」相銜接，且等量齊觀其三大意涵——宗教性、道德性與政治性，唯其如此，方足以與西方文明的理念架構——價值理性，目的理性與工具理性，彼此攻堅以進於相互補益；否則徒託空言，或可聊以自慰於一時，終難可大可久。

論及「仁」的原始多義，楊慧傑先生的研究整理頗具參考價值，他把現代學者有關的研究歸類指出「仁」的含義有九：（一）德之總稱（二）德之名（三）心之德（四）天真純樸之情（五）愛（六）覺與健（七）抉擇（八）自我實現（九）形上原理（註四六）；他且將論語一書中「仁」的意義稱為（一）德之總稱（二）德之名（三）心之德（四）愛（五）抉擇（六）自我實現（七）功能（八）工夫（九）仁者等九類；但是，他發現「仁」的意義，在國語有「忠」、「利國」，在孟子有「仁政」，在荀子有「人爵」，在禮記則有「恩」，（註四七）這顯示仁的政治性已逐漸突顯；楊先生雖未作此主張，但其另一項發現，適足以為筆者佐證，他說，仁的地位逐漸被「誠」、「禮」、「陰陽」、「生」、「道」等理念所取代，考其主因，係因為「哲學家們所面對的人性問題，以及社會、政治的問題，都愈來愈複雜，必須創發新的概念，從事新的思考。」（註四八）

從楊先生所發現的「仁」之演變看來，「仁」的原始多義已窄化，而且楊先生的研究中也不曾給予「仁」之宗教性根源（天人關係），充分討論，畢竟「形上原理」之仁與「敬天信天」之仁不盡相同，況且諸如「愛」、「天真純樸之情」、「全德」、「慎獨」以及「四海之內皆兄弟」等體驗，絕非僅止於抽象化的形上原理，當有其「天命之性」為本源以及宗教情操為原動力（如良心、愛心與尊敬心等），尤其賞善罰惡的天信仰，對人性的卑劣面及人踐履道德過程上的退轉、怠惰，更富警示與鞭策力；該外律或他力式的道德驅策，從未因片面訴求自律自力的道德思想之批評而須與遠離人類社會，此一事實無可否認；而陳文團教授對中國哲學的「天」「帝」概念，所作的分析（註四九），既可幫助我們瞭解該事實，更可以補充筆者前所述及「權威替換」（replacement of authority）以價值優先義。

不過，楊先生的發現却為我們提供了一條線索，供以理解為何宋明理學家多半走向泛道德主義，其陷入「單元簡易心態惡

化而成的單線條自我閉鎖心態」(simplistic, selfclosed mentality)(註五十)；而當我們屢見牟宗三先生強調自我坎陷——道德主體性或良知呈現的終極理據(the ultimate ground)(註五一)——之際，也不致過度驚奇；因為那正與重行輕知、貴「德性之知」優先於「聞見之知」的心態，同出一轍。

另外，值得我們檢討的是，「仁」的道德意義之偏入主體性與理想化，和孟子所辯稱的「性善論」有高度相關，因為，根本而言，那正源自對人性的高度信賴，堅持人的「可完美性」(這也是儒家道德形上學的主要特徵)，認定人人皆可以為堯舜；進一步，由於「仁政」必須仰賴「仁君」以為樞機，是以上自天子下至庶民，皆須依循大學所揭示「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的內聖外王之道(註五二)；只可惜，「格物、致知」並未得其應有的優先性，且被狹隘為德性之知或致仕用世之學。(註五三)

末了，除了楊慧傑先生所謂：在「仁」的衆多涵義中，「心之德」、「愛」、「功能」、「工夫」最足以代表早期儒家內聖外王之學的規模(註五四)之外，若吾人能多引仁的「抉擇」、「自我實現」及「天的信仰」等義，虛心地與科技社會的倫理辯證，則或仍可發揮孔孟道德思想的時代功能；此乃無比繁重的任務，必非一日可蹴，但相當肯定的是：若吾人不先對儒家的道德理論作毫無保留的批判反省、設法超越泛道德心態、減輕對「人性本善且常善」之信賴程度，繼而在道德教育的課程(教材)和教法上力求改善，且將整體教育管理的「政治權威領導」作風導向民主多元；那麼，以儒家倫理為科技社會補偏救弊的目標，勢必遙遙無期。

參、義利之辨的再商榷及其出路

在儒家道德傳統與現代倫理的辯證功夫中，吾人首先必須面對的問題是「利」的取捨與定位；該困境可以溯源到先秦，尤其是孟子所一再強調的「義—利」之辨，甚至遠及孔子所謂的「君子喻於義」「小人喻於利」(論語里仁)。

孟子認定人性本善，且指出性善四端——仁義禮智或惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，他說：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也」(孟子告子上)；至於人之有惡行，其見解大抵承自孔子(註五五)，亦即認其種因於「心溺於物」且存養功夫做

得不夠；因此，孟子提揭「義—利」之辨。

關於人性善、惡之爭，在中西人性論上迄今猶懸而未決；不過，於今觀之，孟荀之辯均未得其要領（註五六），基本上這是倫理學的問題，一經提昇到形上學層次來談，終難得一致認同；事實上，孔子就不涉及性善或性惡的爭辯，他寧願勉人發揮「學習」（踐履）精神以實現內在潛力；況且「理論之爭，在孔子看來無關宏旨，事實上也並無定論」（註五七）。

不過，對性善或性惡的不同看法，却影響了政治取向和教育方式；在這一點上，所謂正統的儒家都偏好「心善→性善」一方（註五八），且對人的可完美性有極高信賴；而法家則多師從荀子「性惡→欲惡」之見，且崇禮重法。但雙方在崇禮學禮的主張上並無大異，而對法與利的看法就極為懸殊。就史實而言，法家的禮、法、刑設計正符合君權政治及封建社會制度，是以孟子所倡的義利之辨並未真正見用於世，尤其到了今日功利社會，其規範力更顯得薄弱隱晦。

其次，依勞思光先生所釋，孟子強調心之自覺，且以之作爲品評人的標準，因爲孟子說：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。：心之官則思：先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」（孟子告子上）指出自覺心與感官的差別，所以勞先生作此解：「價值意識能否發揮，視自覺心本身之自覺如何而完。心溺於物，則意志即以形軀之欲爲方向；遂不能如理，亦不能實現價值。」（註五九）果真如此，則孟子（或勞思光）的價值領域在現代人看來，便顯得狹隘且過分精神化；而且，我們認爲，對身處極度多樣化（意見、價值）與複雜情境（complex situations）中的現代人來說，「心之自覺」固可爲道德實踐的必要條件，但絕非充分條件。

若我們從孟子的時代背景來看，其義利之辨所指向的首要目標當爲各國諸侯，因爲他對唯「利」是圖與因私殉公的君主，撻伐不遺餘力，較著名的一段記載是：「孟子對曰：王何必曰利，亦有仁義而已矣。：上下交征利，而國危矣：苟爲後義而先利，不奪不饜。」（孟子梁惠王上），這充分顯現孟子作爲社會良知之知識分子本色，對國君極盡諫責，而其所持的理由也符合現實；至今觀其大無畏的氣魄，猶令人肅然起敬。

不過，我們也不得不指出：孟子顯然不肯接受社會及人情的事實，因而指責人們求「利吾身」、「利吾家」或「利吾國」的志趣（interests）（註六十）；從「食色性也」、「足食」、「倉廩實而知榮辱」等民生的基本滿足之需求來看，孟子以「義」（道德善、合理性）爲其矩矱，因無悖理，却顯得不切實際或陳義太高；而孟子主張「民本」「民爲貴君爲輕」，本可

有助於民主政治的生發，只可惜他太重視以「義」責君又執着於「性善」說，反倒疏忽了社會結構及政治體制的批判與改造思考；亦即太膠着於主體性格的要求，而未致力於外在結構的辯證，後一項任務一直到滿清末年才為孫中山先生所發軔，中山先生所持的民生史觀及社會利益調和說，就「利」的觀點而言，近乎邊沁（J. Bentham）所倡之功利主義（Utilitarianism），既承認個體的利益需求，且以大多數人的最大幸福為理想，誠較之孟子的「非私利」見解切合實際。

這樣看來，當勞思光先生以「義即理，有普遍性；利則只有特殊性」、「義利之辨亦即公私之別」來詮解孟子心目中的「道德本體」、「道德意志、道德責任」（註六一）之際，實已流露其宋明理學遺風，未盡符於孟子以義責君的動機（即為民、為庶民），但其「普遍性」（公）原則倒深契於孟子的「仁義」或「仁政」；顯示勞先生並未為孟子的不切實際與其把人生志趣道德化、理想化的困境，找出足以落實生根且普遍敷用的大道；在吾人看來，義利之辨的「普遍性」原則（註六二），固有其需要；但對功利社會人而言，「利他」、「服務」、「奉獻乃至犧牲」等不再是普遍的原則，相反地，以孟子的術語而說，「利吾身」和「利吾家」才真是眾人皆準的志趣；此一事實吾人必須正視。

由上述得知，孟子追求「義」的程度，甚至排除了「國家利益」的價值，但他却相信一國若執着於義，可帶來利（註六三），該見解陳義過高而不合實際，以致從未見用於政；直到漢儒董仲舒，雖已躋身於政治領導集團，其所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，猶透露出孟子的遺風。

本文所最關心的是：義（理）、利（欲）或公、私如何調和，如何定位的問題；尤其公（群）或私（己）的不同取向，對倫理與道德教育的影響格外顯著；當然，此中「意識型態」（Ideology）的因素也值得探討，這點留待下章討論。

國人慣於把「利」區分為私利與公利（公益），但有趣的是，早在先秦，墨子即曾主張「社會的全體利益，人與人間的相互利益就是義」（註六四），這顯與西方所盛行的功利主義，以及自由中國所實施的民生經濟相通。為解消自孟子以來的「義—利」兩極對立衝突，成中英先生的方法近似於墨子，即主張朝向「令利的欲望受制於義的判斷。對於不違義的利，人可追求之；但若違背了義，那麼人便應放棄利而服從義。」（註六五）這無疑是條通渠，理論上也未陷落於個體主義或集體主義（或整體主義 Holism）任何一端，既以個體及個體間的基本利益為出發點，又避開了「集體」權威的扭曲（註六六），實深契於孫中山先生的民生論點。

再以「志趣」來詮釋「利益」(property and advantages)，則個體的志趣對象(註六七)，實包含心理的各種需求，諸如：生理(食衣住、睡眠和性等)、安全、歸屬(belonging)、親和(愛)、尊嚴(dignity)、自由(liberty)、榮譽、權(power & authority)，乃至自我實現(self-actualization)等，無一不是可欲的價值(desirable value)，在在激勵個體的追求動機(motives)；是即所謂「利之所在，勢之所趨」，因此，誠如孟子所見，「奪」(競求而爭)乃難以避免；這樣一來，爲了減少「奪」的傷害程度，使欺壓、剝削或迫害等不人道的現象漸自消弭，「義」便成了判斷求利(滿足志趣)手段(means)的最高判準(ultimate criterion)；不過，何謂「義」？以及「義」的內涵爲何？如何獲致最高判準？(溝通或命定)這些問題又更爲關鍵。

淺見以爲，公或私的兩極對立觀中的「公」(集體利益)，如同傳統的義利衝突，並不足以作爲「義」(最高判準)的充分原則，其理由已如前述(同註六六)。那麼，義的內涵至少應包含①法律的層次(如正義、公平、自由等原則)②倫理的層次(如溝通、共識、免於意識型態約制等原則)(註六八)③道德的層次(如人性的解放、終極信仰、愛與尊敬等原則)等，才算圓實；但法律、倫理和道德三者雖有其連續關係，却須以道德人性爲根源及原動力，否則倫理或法律都極容易與人異化而反過來束縛人；由此可見，對道德律、倫理規範及法律不斷地反省與批判，成了道德教育不可或缺的一環，而理想的道德教育也應當是一種「開放的、民主的教育。這個開放和超越是永遠無法完成的」(註六九)，並且指向「最大普遍層級的可能」，亦即「保障和擢提和諧(孔子)，無所扭曲的溝通(Habermas)，泛愛(耶穌，孔子)：等」(註七十)。這樣看來，誠如陳文團教授所言，溝通或民主共識所獲致者，不應當是絕對的倫理，而係理想的倫理(同註七十)，但是「其困難就在共識本身。如果所有的成員都要殺掉某一個人的話，那麼這個行爲是否是倫理的？」(註七一)這正指出法律的正義或倫理的共識與道德的愛、終極信仰(不殺害人)之間，時或出現緊張狀態，且常以道德的兩難(moral dilemma)困境呈現(諸如安樂死、墮胎合法及借腹生子等)，厥爲現代道德教育的最嚴肅課題；爲解消該困境，先天的(a priori)道德信念便成爲關鍵所繫。

再談公、私兩極對立之弊，孫隆基先生觀察所得：「中國文化中，則是沒有合法的「個體」觀念的——道家式的「一人」或「不仁」立場，必須從人情的磁力場中退出才能實現，否則就變成是在人情的磁力場中遂其「私心」的伎倆」(註七二)，不

無道理；他更指出：『中國人的「個體」從未誕生下來，而是永恆地處於溫暖的母胎中，因此，「個體」也不具文化上的合法性與自覺性，自然更談不上「個人」的自我擴張、自我開展與自我完成。』（註七三）這種獨立自主個體的萎縮或壓抑現象，與西方社會相較之下尤為顯著；它基本上與「仁」——二人的文化取向有關，亦即源自儒家過度重視「人倫」和「公」，總慣於以人的社會性來定義人與品評人；其流弊所及則只重視「親人」或「自己人」的人情邏輯，導致像「公事公辦」、「大公無私」或「公德心」等真正有益於「公」的現象，極其稀有；倒是因私殉公（如外戚弄權、黨同伐異）的弊端，屢見不鮮。若從「一盤散沙」或「只有宗族而無國家」的描述來看中國社會，其強調「仁——二人」與「公」的文化設計，顯然成效不彰，該事實值得正視，這或許正是執着於方法學整體主義（methodological holism）（註七四）的缺失。

偏重「公」或「集體」的倫理設計，由於其方法接近於整體主義，較容易強調社會秩序及整體和諧，社會秩序往往被視為「無上命令」（Imperativ）（註七五），儼然成了一種意識型態；同理，整體和諧在現實政客（Realpoliticians）手裡，也經常被轉化為「宰制的一種工具」（a tool of domination）——用來鞏固其既得利益及權勢（註七六）。何以致此？其癥結在於：整體主義把社會看成一種有機的整體，強調人與人之間的關聯性與相互依存性；然而，事實上社會並非一有機實體（organic substance），實際存在的是個個獨立的團體（individuals）（註七七）；因而，過度強調乃至膠着於集體原則，勢必對個體的志趣、人格發展或自我實現，造成相當程度的壓抑與剝削，尤其當富於溝通及原創力的倫理共識，逐漸凝滯且結構化時，一旦又遭逢意識型態（如愛國主義）肆虐，其個體的誕生及成長，必遠不如以「個體主義」為文化基調（Keynote of culture）的社會成員，來得活潑且富創造力。這一點，在孫隆基的著作中例示極詳（註七八）；不過，當他以「超穩定體系」描述傳統中國迄今猶未變的文化深層結構之際，單就人情一面詳加探討，却未從「理智」層與「教育」方式上索解，實乃一大疏漏。

本節末了，值得一提的是，多數儒者在對「義利」、「理欲」或「公私」等對偶（polarities）作思考之際，一如其對「德性之知」與「重行」的偏好，既執着於道德理想面，且太高估人性，以致不切實際而陷落主體性；不過，戴東原應算是個例外，他早就提出調和的且較踏實的見解，認為：「欲」若是普遍的，則須存，「理」若是為私心左右的，則須去；而且理、欲都是善的表現，為人類的生活皆不可或缺。（註七九）這樣看來，誠如本文的論點，義與利之間並無必然的矛盾，利不論私

利或公利均可欲，就倫理志趣而言，利不應被摒斥或譏諷，但是求利的方法是否合法（legal）、合倫理且正當（legitimate），亦即是否違反人性道德律？才真是「義」的內涵，且係現代倫理與道德教育之焦點，更是傳統儒家義利兩概矛盾觀的一條出路。

肆、智的偏枯與灌輸式教育

如前所述，過度偏重人倫整體主義所造成的流弊，諸如禮教吃人、少婦守寡、以理殺人、黨同伐異、講究做人、鄉愿或聽話（乖）等比比皆是；然而，若一味膠着於個體主義，則又容易淪為放縱、目中無人、任性胡亂等徹底放任現象，也造成人際疏離。此二偏鋒實皆不可取，不過，它們也正是中西社會所分別產生的弊端；應如何調和兩者，俾使群己和諧互益，實在是文化際的共同課題。

在此一課題上，我們毋寧採取較實際且起碼的倫理標準，是即以「己所不欲，勿施於人」、「不以鄰為壑」為基本要求，再發展出「吾汝」（I-Thou）（註八十）的互相尊重、互不相害關係，是即「正義」理想的根基；當此「不殺害人」的共識得以確立後，「仁愛」的理想也才有指望。換言之，「敬—尊重生命與人格」（*reity*）是倫理道德的基本情操與必要條件，個體與個體間若乏「敬」，則正義與仁愛無由發揮；而「敬」正與康德（I. Kant）所主張「不拿人當工具對待」的見解一致（註八一）；若社會成員普遍淡忽「敬」的情操，其和諧理想終必落空。

關於由尊重生命（註八二）—自重自敬及敬重他人，而生發的「同造化」（Co-creator）功能，中庸所載「至誠」（同註四三）厥為極高明，向黃奏勝教授所謂：「誠」字，內接於心性，為一種精神的動能，向上提昇，形而上化；（註八三）堪稱言簡意賅，但也充分揭露傳統儒家倫理一方面着重群體和諧理想，另一方面却過度依賴道德主體，理想主義色彩極濃厚，但方法却不周全。

這樣看來，傅偉勳先生以「最低限度的倫理道德」（*minima moralia*）—要求人人遵守起碼的約定俗成的「法律與秩序」，來說明現代西方社會及其民主法制；（註八四）倒很接近上述消極性的倫理原則；不過，他並未點明「敬」的宗操作為守法重秩序的根本動力；吾人發現，真誠的尊敬心可以不受社會「結構」的制約，可不對政治權威臣服順從；不過，由於「苦

樂情緒」屬於人的共同感 (sensus communis) (註八五)，就道德實踐而言，苦樂情緒雖可能使讀書識字不多的人們有高度的道德表現，但那也只不過是偶然的，只屬於「心理機械」(條件反應)作用(註八六)；因此，從「尊敬心」與「苦樂情緒」的同質性來看，尊敬心也有心理機械的傾向。

由此顯見，為使人的道德行為更具恆性，使人免於情緒的過度牽絆，且求超越不合理的法律制度及倫理規條，常秉持真理與生命為終極關懷；以理絜情顯得無比關鍵，亦即以「智」——理性、邏輯思考能力(註八七)、批判與反省(註八八)——輔道德情操，期能情理圓融而貼近於道德的正當性(moral legitimacy)；誠如沈清松教授所言：「道德的批判與反省，一方面要審度某一規範是否適合於情境的客觀要求，另一方面亦要反省是否適合於原先自由意志或心性的道德意向。」(註八九)智應該是現代道德教育的核心課程(core-curriculum)，且為仁義禮得以充實的必要條件、更是尊敬心的最佳渠引之道。(註九十)

不論如何，欲求調和公私(群己)的衝突，若只訴諸人情(human emotion)，終必難致佳果；所以，從理性(智)方面下工夫，成就理當較大；然而，儘管傳統中國儒家式的倫理教育，重視四書之教(論孟學庸)，本來也可能繼承孔孟的辯證批判精神，以避免或超越仁與禮的結構化之弊(如主體化、理想化以及形式化、工具化等)；只可惜後儒重行輕知且貴德性之知於聞見之知，以致四書之教的理性課程極度匱乏，幾近乎空白課程(Null curriculum)(註九一)；換言之，昔日中國在教育上實深深侷限於倫理規範知識(做人原則)之灌輸(indoctrination)，既淡忽了聞見之知(經驗的、理論體系的、科學的)，更未發展出富批判力的辯證思考教育。細考該現象之原委，實與標榜「和為貴」理想以及科舉制度，緊密關連，而其最直接原因當為：缺乏民主式的教育方法和環境。

關於和為貴及科舉的社會結構因素，擬待下章檢討；此處謹就教育方法與環境一探究竟；我們首先面對的問題是：上述的「尊敬心」是否自明(self-evidence)且自足？根本而言，這也正是「良心」(或良知conscience)的問題，在道德哲學中相關的論述極繁，各家論據懸殊且立場迥異，但都與其所持之人性論相銜接。

以孟子為代表，所謂正統儒家無不與荀子的性惡說針鋒相對，他們把「人性本善」視為超驗的預設(transcendental presupposition)而從不質疑；自孟子認定人人皆有「不學而知」的「良知」(先驗之知)——知惻隱、羞惡、是非與辭讓，

其後，宋明理學家乏人例外或批評，其中尤以陸象山與王陽明最著，二氏分別力主「辨志」（分辨義利、公私與理欲）及「致良知」（存天理、去人欲），其根本精神仍未偏離側重道德主體性、高度信賴人性善及人的可完美性之基調。

衡諸對比哲學（註九二），人性惡的傾向與現象，不論就經驗、歷史或存有學角度，均與性善事實對立並存，而國人也多以「矛盾」（contradiction）視之，一如「有與無」、「理與氣」、「人與天」或「一與多」等語詞對偶（verbal polarities），並非永恆的對立者，而被國人「視為同一實在的表現，它們屬於同一來源。」（註九三）因此，我們認為，就本體層次看，人性同具善惡的傾向和潛能，而所謂善惡，當從倫理行為作價值評定。公正地說，上述偏重主體性之儒家倫理基調，其認定性善與良知，旨在勸善止惡，立說動機無可置評；但其理論顯然不周延，且其實踐道德的方法亦不周全，考其癥結則係源自方法學的偏頗（methodological on-sidedness）——重義斥利、崇公賤私、存天理去人欲、貴靜輕動、尚和卑爭、美順服醜逆反，以及好善惡惡……等。

事實上，善與惡既為評價（evaluation）之物，又非永恆的矛盾對立實體，在同一個體的倫理行為中，善惡經常交替互見，時或移轉而難陳難辨；是以道德教育不僅應在情意陶冶上使人潛移默化向善，更須致力於倫理規範、價值體系乃至法律政治制度與社會結構等之批判思考訓練；然而，後者正是儒家道德教育的空白課程。

衡諸現代人的社會生活及其日常所處的複雜情境，人所具備的道德「潛能」（良知），未必保障圓滿德性的「實現」，尤其今日的倫理情境（註九四）空前複雜（註九五），俗諺所云：「徒善不足以爲政，徒法不足以自行」，正反映出良知的乏勁與規範的極限，因為，從「致良知——去人欲存天理」的主體出發之路看來，現代人所面對的誘惑與倫理障礙，實在遠多於古人，以致傳統的道德理想——君子、聖人、大人、至人或真人等，以及儒家的倫理格言律則，往往被視為神話或高不可攀。

實則人生諸般情境無非對比（contrast），舉凡善惡、是非、好壞、公私；等，並非絕對也很難涇渭分明，尤其是非（對錯）在倫理領域中往往言人人殊，特別需要借助於後天學習判斷與批判反省予以分辨，以免人云亦云而成了十足鄉愿的 *naïve-man*；這樣看來，一如前述——尊敬心必賴後天理智教育或宗教情操陶冶的渠引，（期使成就合理性之敬，*rational piety*），「良知」實非生而自明且自足；否則必具普遍性及必然性，那麼人類社會也不致充斥著惡的事實，而倫理道德教育也就顯得多餘。也正因此，陳文團教授所謂：絕對的倫理與人類的志趣無關，吾人充其量只可能有理想的倫理（註九六）；既實在且

相當可理解。

這樣一來，當我們以現代人的眼光來重新詮釋大學所載之「明明德、親民、止於至善」，實不宜再將「至善」束之高閣，而明明德與親民之關連，也不當恆採由內而外的方式來理解，反該強調二者間的互動與相依作用；尤其「明」明德的工夫不必再侷限於主體性的片面側重（如致良知、誠意、正心等），反而應重視後天的學習、模仿、分辨乃至辯證批判且超越異化等教育意義；亦即重新賦予聞見之知（格物、致知、博學、審問、慎思、明辨等）應有的地位；或可使與德性之知相協並進，趨近乎知行合一之理想。

再者，韓愈為「師」所定義之「傳道、授業、解惑」，也值得再檢討；至少，在傳道和授業的優先順序上應重新調整，因為我們沒有理由對所有人（學生）要求德性的公平性（註九七），却該正視每位學習者的個別差異（因材施教）；至於解「惑」，也已不復侷限於生死大惑或成聖成賢之惑，而該殫思竭慮於人際關係的磨擦、生活的不適應與溝通的理論實踐——是即情境之惑（倫理的兩難情境）。並且，「傳」道、「授」業、「解」惑無疑都太倚重教師權威（註九八），而忽視真正學習主體的動機和志趣，更嚴重的是，對學生心理的成熟程度（*readiness*），自古以來即已缺乏高度關注，遑論研究。

公正地說，孔子所運用的教育方法應不僅止「問答法」一種（註九九），尚有（一）啓發體認；（二）舉隅類比；（三）砥礪切磋；（四）鼓舞興趣；（五）因材施教；（六）以身作則（註一〇〇），應用也極其靈活；至於孔子的教育內容與教材（註一〇一），雖廣泛却不平道德、政治及語文，因其教育目的在於1.成就完美人格2.培養政治人才3.陶冶樂觀之人生4.探求事物真理（註一〇二）；不過，所謂「事物真理」仍只限於道德踐履的志趣——如「士志於道」與「朝聞道，夕死可矣」（論語里仁），非為滿足理論的求知欲，亦即不是自然界的真理之探索（科學），更不是哲學體系之建構或形上學的追根究底。然而，孔子對傳統及現實政治的批判與辯證精神，實在應被肯定。

只可惜，由於後儒的蓄意曲解以求附和於現實政治（*Realpolitics*），釀成罷黜百家獨尊儒術，致使文化發展速度轉緩，內涵單調且強化了封建的社會結構，卒而演為泛道德主義及禮教吃人；另外，由於孔子「重道德，重實行，將學問與道德混為一談，未能分開，使理論學術不能發達」，同時他強調「信而好古」，也讓後儒發生誤解，「造成中國在學術思想上，重傳統，而少創新，重實行而少理論的基礎，開啓了比較獨斷的作風。」而且他的思想後來也總是被奉為「格言」相予傳授。（註

一〇三）孟子雖然反對「強迫或灌輸式的教育，要人自動自發」（註一〇四），但他所注重的仍多為「人格道德教育」，聞見之知亦付諸闕如。（註一〇五）

實則，中國自先秦以來的教育方法，非但師生之間缺乏雙方溝通或討論的風氣，甚至連學生之間的討論也難得一見，更遑論辯證批判；該現象，在孔孟被尊為至聖、亞聖之後，尤為明顯；史上相當著名的例子是，宋明理學家的傳「道」法，老師的權威和威儀實已臻至極頂，此後，「道統」便成了後世儒者所護衛及傳承的首要對象，馴致清朝，「儒家正統得到進一步加強，形成教條的形式」（註一〇六）。

然而，把孔孟或儒學家的言論列為主要教條（甚至唯一教材），灌輸給人生經歷仍極貧乏的青少年乃至兒童，施教之際甚至威以教鞭，迫其生吞死記，便成了傳統中國的典型教育法；這種灌輸式教育從未符合學生的心理成熟程度，更與古代中國重人倫、強調社會秩序的取向桴鼓相應（註一〇七），且並行兩千餘年；聞見之知和科學技術志趣，總被視為雕蟲小技，難登大雅之堂，因為「萬般皆下品，只有讀書高」，在「士、農、工、商」的社會階層中，苦學求仕是最有利可圖的出路，一旦在朝為官，一人得道雞犬升天，顏玉女、千鍾粟、榮華富貴和權勢，享用不盡；由此可見，以儒家倫理思想為主幹的中國文化，早已步上了政治、道德兩極化的路子，而且政治的取向既符合儒生的生活志趣（利益），很快便凌駕於道德取向；同時，科學與民主更無從開出了。

對任何青少年與兒童而言，先聖先賢的至理名教（dogma），直如天書，怪不得「對服從和忠誠的強調，以及對判斷和創造力的疏忽」成了中國傳統倫理教育的共同性質（註一〇八）；施教者（老師、父母或官吏）總要求受教者聽訓、順從，且要求其行為要乖、靜、認命且不怨，此種遺風，於今猶常見於我國社會各團體中，諸如官僚體制、家庭和學校等；嚴重者，一如孫隆基先生所描述：『一般來說，中國文化裡是沒有「人格平等」觀念的，因此，不同的渠道化的人情——輩份、等級、內外層次——就形成了不同的特殊化的制約。』（註一〇九）

在各種人際制約的現象裡，對青少年與兒童的「管教」方式，最令我們關注且驚愕，因為管教並不採行雙向溝通或轉導，却總是誤用權威，一味要求學子乖順、聽從長者訓勉且不可亂動；由於所慣用的權威是「人格化的」（孔子孟子等聖人），致使儒家倫理成了專斷的「儒教」。總之，傳統的儒家倫理教育，確實偏重於傳承道統且膠着於「灌輸」足以維持社會秩序的整

套「做人」規矩，馴致智的偏枯——理論研究、科學探索以及辯證批判能力的萎縮。

註釋

- 註一：從存有學 (Ontology) 角度看，存有者 (beings) 實體乃有機統一 (organic unity)，無法作主客、心物或一多等之二元論式的割裂，而主客、心物和一多等之對偶 (polarity) 或對比 (contrast)，實乃為認知分析方便計。請參閱：R. F. Rondizi, *The Nature of the Self - A Functional Interpretation*, S. Illinois Univ. Press, 1971, Ch. VII, esp. pp. 148-155。
- 註二：傅偉勳，儒家思想的時代課題及其解決線索，載於「哲學與文化」月刊，第十三卷，第二期，民國七五年二月，第二八—二九頁。
- 註三：同右，第三十頁。
- 註四：譚宇權，孔孟所說「仁」含義的演變 (上)，載於「哲學與文化」月刊，第七卷，第十二期，民國六九年十二月，第二三四頁。
- 註五：傅佩榮，儒道天論發微，學生，民國七四年十月，第九九頁。
- 註六：同書，第九七頁。
- 註七：同書，第九八頁。
- 註八：參閱同書，第九九頁。
- 註九：同書，第一〇〇頁。
- 註十：孔子以堯為聖君典範，見：「唯天為大，唯堯則之」(論語泰伯)。
- 註十一：參閱：Karl Jaspers 著，傅佩榮譯，四大聖哲，業強，民國七五年三月，第七三頁。
- 註十二：同書，第八九頁。

註十三：同書，頁九一。

註十四：同書，第八六頁。

註十五：傅佩榮，儒道天論發微，第一〇〇頁。

註十六：見中庸：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」

註十七：見論語子罕篇：「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」

註十八：見論語先進篇：顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」

註十九：所謂「辯證」(dialectic)，並不受限於馬克思所辯稱之唯物辯證；本文僅從「思維方式」着眼，因而辯證含有否定、變動的歷程、不與矛盾妥協、超越的變動，以及主體行動；簡言之，與黑格爾所謂「Aufhebung」(棄而存昇)有取消、有保存且提昇)同義。請詳見：陳文團，辯證唯物論中的「合」與中國哲學中的「合」，載於「哲學與文化」月刊，第十一卷第七期，民國七三年七月，第十二—十五頁。

註二十：孔子希望其弟子不輕易受輿論左右；請見論語子路篇：弟子問孔子：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之」。

註二一：Karl Jaspers, 四大聖哲，第九七頁。

註二二：參閱同書，第九五—九六頁。

註二三：同註二一。

註二四：同書，第九五頁。

註二五：趙雅博，十子批判，星光，民國七三年七月，第一三五—一三六頁。

註二六：參閱：Karl Jaspers, 四大聖哲，第七〇頁。

註二七：傅佩榮，儒道天論發微，第九六頁。

註二八：同上。

註二九：Karl Jaspers, 四大聖哲，第七二頁。

註三十：同書，第七三頁。

註三一：同書，第八十頁。

註三二：參閱同書，第七八—八十頁。

關於「中庸」(Harmony)所涵之「秩序」精義(order)，及其在政治上敷用的應然及實然之批判，請參閱：
Tran Van Doan, *Harmony and Consensus ... Confucius and Habermas on Politics*, in "The Asian Journal of Philosophy" * Vol.2 No.1, 1987, esp. pp.104-117。

註三三：見譚宇權，孔孟所說「仁」含義的演變(上)，第三三頁。

註三四：同右，第三四頁。

註三五：此處所謂禮的外在形式，係指僵化且違反人性道德的「狹義之禮」——儀文或世俗禮生所知之禮；關於禮的廣狹兩義，請見：勞思光，中國哲學史(一)，三民，民國七〇年一月，第五七—五八頁。

註三六：該見解與勞思光先生一致，勞先生也以「攝禮歸仁」「攝禮歸義」詮釋孔子的三大概念，並且認為「仁義禮」為孔子的基本理論，而「禮」以義為其實質，義又以仁為其基礎」。見同右書，第五九—六八頁。

註三七：陳曉林，中國哲學與現代思潮，載於「哲學與文化」月刊，第十一卷第七期，民國七三年七月，第三十頁。

註三八：同右，第三一頁。

註三九：孔子對形上學問題從不提出直接答案，保持「知之為知之，不知為不知」原則，只讓問題本身保持開放；這並不意謂他對不可知者的漠不關心，只因為常持「深刻的敬意——不願輕易將內在經驗轉化為偽知或流於口舌之爭」；對「天」如是，對「性」之善惡亦不辯。請參閱：Karl Jaspers, 四大聖哲，第八五—八六頁。

註四十：不過，沈清松教授堪當少數的例外之一，他對科技文明的偏狹缺失及其對現代人生活各層面(文化各次系統)的衝激之瞭解，均極富啓發力與警示性；他並且為科技時代的道德困境探索出新的出路，其見解留待本論文末章論述。

註四一：參閱方東美著，中國人生哲學，黎明，民國七一年十一月，第二篇，第四章「廣大和諧的生命精神」。

註四二：參閱同書，第一八四—一八六頁。

註四三：同書，第一八五頁。一如易經文言傳所載：「夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而天奉其時」，又如中庸之言：「：贊天地之化育，：則可以與天地參矣。」

註四四：參閱，傅佩榮，儒道天論發微，第九六頁。

註四五：同上。

註四六：楊慧傑，仁的涵義與仁的哲學，牧童，民國六四年三月，第七—十四頁。

註四七：同書，第一四一—一四三頁。

註四八：同書，第一四七頁。

註四九：陳文團教授發現，對中國人而言，「上帝」被了解為「對人最重要的存有」，因而「物質（楊朱）、科學（胡適）、倫理（牟宗三、唐君毅）、權勢（毛澤東）等等，在優越性的意義下都成了新的神祇。」這是對「威權和主宰」所作的價值學的詮釋（*Axiological interpretation*），堪稱符合事實的客觀描述。詳見：陳文團，無神論與虛無主義，載於「哲學與文化」月刊，第十卷第十一期，民國七二年十一月，第十二—十四頁。

註五十：傅偉勳，儒家思想的時代課題及其解決線索，第二八頁。

註五一：同右，第三二頁。

註五二：論及儒家內聖外王之道，黃奏勝教授一語見地：「中國的政治是以倫理為本，以德治為主的，從人的修身而親親，而睦姻任卹，而仁民愛物，以至一切的社會組織制度，都與倫理有密切的關係，都是不能離開道德的。」這正好說明了「泛道德主義」的根源植於大學的內聖外王之道；若得仁君聖王，此道厥為可通可久；但問題就出在：仁君聖王真如鳳毛麟角；因而我們不得不對這套人治（德治禮治）重作評估，以與民主法治整合。上引黃教授之見解，請詳見：黃奏勝，三民主義倫理學，中央文物，民國七〇年五月，第六章，尤其第二二〇—二二二頁。

註五三：儘管朱熹力倡四書之教，意近於格物致知，較之陸象山的「辨志」與「六經皆為我註腳」的態度，近於科學精神，也比王陽明的「致良知」較富於學習新知義；但其研究旨趣仍多止於修齊治平取向，與理論知識之建構研究，相去猶遠，且方法學仍貧乏。

註五四：楊慧傑，仁的涵義與仁的哲學，第一四七頁。

註五五：孔子說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（論語述而），顯見他認為惡行根源於人的墮落。

註五六：性善、性惡的爭論，當屬於倫理行為層次，若一定要拉到本體論領域來辯，必然無解。請見趙雅博，十子批判，第一六二頁。

註五七：Karl Jaspers，四大聖哲，第九八頁。

註五八：參閱：方東美，中國人生哲學，第二篇第三章「人性的分析」。

註五九：勞思光，中國哲學史(一)，第一一五頁。

註六十：關於「志趣」(interests)的說明與討論，尤其它與意識型態、倫理的關係，非常值得引來對孟子的「利」概念作補充與詮釋。請詳見：陳文團，意識型態、志趣和倫理，載於「哲學與文化」月刊，第十二卷第五期，民國七四年五月，第二七一—三〇頁。

註六一：勞思光，中國哲學史(一)，第一一五—一一六頁。

註六二：論及「普遍性」原則，依陳文團教授之見，它且適用於區別倫理與意識型態。詳見陳文團，意識型態、志趣和倫理，第二三頁。

註六三：參閱：成中英，邁向和諧化辯證觀的建立，收於「知識與價值」，聯經，民國七五年十月，第三二頁。

註六四：同上。

註六五：同書，一一一頁。

註六六：See, Tran Van Doan, Harmony and Consensus-Confucius and Habermas on Politics, pp. 119 ~ 121.

1.1 Critique of the principle of identity, 1.2 Critique of the principle of unity.

註六七：志趣應包含(一)科技志趣(利益)(二)實踐志趣(三)解放志趣等三種，以便形成知識和倫理學；是為J. Habermas所主張；轉引自陳文團，意識型態、志趣和倫理，第二八一—二九頁。

註六八：同右，第二九—三〇頁。

註六九：同右，第三二頁，陳文團教授稱此為理想的倫理教育。

註七十：同上。

註七一：同右，第三〇頁。

註七二：孫隆基，中國文化的「深層結構」，古楓，民國七五年，第四六頁。

註七三：同書，第四九頁。

註七四：關於方法學整體主義的缺失與流弊，請參閱：

(一) Karl Popper 著，李豐斌譯，歷史定論主義的窮困，聯經，民國七三年九月，第四章。

(二) 沈清松，為現代文化把脈，光啓，民國七四年，第二一七頁及第二八九頁。

(三) Tran Van Doan, *Harmony and Consensus*, p.116, 3.1 Rationality and instrumentality; pp.120-121

1.2 Critique of the principle of unity.

註七五：而且對社會秩序的尊重也常被詮釋為美德。詳見：陳文團，意識型態、志趣和倫理，第二五頁。

註七六：See, Tran Van Doan, *Harmony and Consensus*, pp.121-122。

註七七：參閱：沈清松，為現代文化把脈，第二八六—二九二頁。

註七八：詳見：孫隆基，中國文化的「深層結構」，第一章及第四章。

註七九：轉引自：成中英，邁向和諧化辯證觀的建立，第三七—三八頁。

註八十：該二人關係（互為目的性）為馬丁布伯（Martin Buber）所強調；實質上，吾汝關係也正是「仁」的經驗，依項退結先生的詮釋，仁——二人性（Di-anthropy）或相人耦，奠基於人的原始相親經驗。請詳見：項退結，邁向未來的哲學思考，現代學苑，民國六一年八月，第二九六—三〇〇頁。

註八一：See, I. Kant, tr. Lewis White Beck, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, 台北馬陵，1975, p.46. "So act as to treat humanity, ... in every case as an end withal, never as

means only. ”

also see, Jesco von Puttkamer, *The Future : Do We Have a Choice ?*, in *Educational Leadership*, Sep. 1983, p. 6.

註八二：「生命」的特徵，依項退結教授之見，包含三項：(一)個體性；(二)彼此間的聯繫；(三)生發其他個體及向更高發展的傾向。請詳見：項退結，人之哲學，中央文物，民國七一年五月，第九章，尤其第二八七—二九八頁。

註八三：黃奏勝，三民主義倫理學，第二一四頁。

註八四：傅偉勳，儒家思想的時代課題及其解決線索，第三八頁。

註八五：關於 *sensus communis* 之意義與內涵，請參閱：H. G. Gadamer, *Truth and Method, Continuum*, New York, 1975, pp. 19-29。

註八六：參閱：江日新、關子尹編，陳康哲學論文集，聯經，民國七四年十月，第三八〇—三八三頁。

註八七：同書，第三八三頁。

註八八：沈清松，解除世界魔咒，時報出版，民國七三年八月，第八一頁。另外，陳文團教授亦強調倫理教育的批判思考，因為「缺乏批判的話，將導致倫理和倫理學之間，偏見和判斷之間，意識型態和原則之間的混淆。」詳見：陳文團，意識型態、志趣和倫理，第二四頁。

註八九：同上。

註九十：論及尊敬心的「渠引之道」(the way to make it flow)，各大宗教的禮敬陶冶，亦極富於道德潛能；但仍須以批判反省的理智相輔為用，以免受人為扭曲或淪陷於意識型態而有違愛德。

註九一：按朱熹之意，四書之教旨在為五經鋪路，且進一步為民族文化打通血脈，為後生學子培元固本；而其特色在於：「其為德育之意重於智育，其為性情的陶冶重於思想的訓練，主要在培養道義感而非滿足求知欲、好奇心，基本上帶有「幼學」的性質。」詳見：高大鵬，四書教育的再檢討，聯合報，第二三版，民國七七年一月三十一日。

註九二：對比(contrast)是指「同與異、配合與分歧、採取距離與共同隸屬之間的交互運作，使得處在這種關係的種種因

素，相互敦促，而共現於同一個現象之場，並隸屬於同一個演進之韻律。」詳見：沈清松，現代哲學論衡，黎明；民國七四年八月，第一章，尤其第三—五頁。

註九三：詳見，陳文團，辯證唯物論中的「合」與中國哲學的「合」，載於「哲學與文化」月刊，第十一卷第七期，民國七三年七月，第十六頁。

註九四：關於「情境」(situations) 的意義，請參閱：R. F. Fondizi 著，黃霍譯，價值是什麼，聯經，民國七三年十一月，第一一四—一二八頁。

註九五：關於科技為現代人所帶來的倫理衝擊，以及現代人所處倫理情境的複雜性，請參閱：沈清松，解除世界魔咒，時報出版，民國七三年八月，第三章，尤其第七六—七九頁及第八四頁。

註九六：陳文團，意識型態、志趣和倫理，第三二頁。

註九七：同右，第二五頁。

註九八：關於教師「權威」(authority) 的種類及其運用時的條件與偏差，請詳見：歐陽教，教師權威的正用與誤用，載於：教師素質研究，商務，民國六五年十一月，第一四〇—一四七頁。

註九九：趙雅博教授認為孔子重視「問答法」教學，詳見所著，十子批判，第一三二頁。

註一〇〇：詳見：邱鎮京，論語思想體系，文津，民國七十年七月，第四四—五一頁。

註一〇一：同書，第三四—三九頁；包括(一)文藝之文；(二)孝弟之行；(三)忠信之實。

註一〇二：同書，第三十一—三四頁。

註一〇三：趙雅博，十子批判，第一三六頁。

註一〇四：同書，第一六一頁。

註一〇五：同書，第一六二頁。

註一〇六：Karl Jaspers，四大聖哲，第九六頁。

註一〇七：同書，第九八頁；雅士培發現，儒家的記誦之學，實為維持儒生階級特權而設，師生不復以高尚人格為務，徒重形

式之學，與人生整體失去連繫。

註一〇八：陳文團，意識型態、志趣和倫理，第二四頁。

註一〇九：孫隆基，中國文化的「深層結構」，第一六七頁。