

理 分

——血緣關係架構中的「仁義」觀

林啓屏

政治大學中文系特聘教授兼文學院院長

一、前言

就人類的精神文明之表現而言，或以其用心於解析萬物，成就了「客觀知識」的理性之重要，或以其著意於安頓人的生命自我，突出了道德行動中「理性」之特色。這些不同的偏重點，各有其意義與價值，實不必區分出優劣高下。而從先秦以來，中國古代哲人立意於「人」的世界，即為當時文化的主流表現。其中，又以先秦儒家對於具體人間世的生活世界之種種現象，用力最深。更清楚地說，此種看待世界的態度，即是以道德價值的視角安頓人間的諸般事務。是以，人間生活的各種型態與表現，最終都必然會與道德之價值判斷，產生聯繫性的關係。例如，行、住、坐、臥等活動，對於我們而言，或許只是一般性的日常生活，不涉及價值判斷，但是對於儒者來說，則此中所有的一切行動，幾乎都可以是代表著價值行為之表現。因此，先秦儒者所理解下的「人」，就絕非只是單純生理意義下的「人」而已，而當是符合價值判斷下的「道德人」，甚至由此而為一「自由人」¹。以此來看，先秦儒家的確透過價值意識

本文為國科會專題計畫：「仁內義外」與「仁義內在」：從出土文獻論先秦儒家思想的兩個方向（NSC100-2410-H-004-126-MY2）之部分成果。並宣讀於二〇一三年十一月二十九日由臺灣大學人文社會高等研究院主辦「東亞視域中的自我與個人國際學術研討會」。並感謝兩位匿名審查人所提供的修正意見。

¹「自由」向來是學界的重要議題之一，或許可以從政治或是法律的角度來看，但是將這個概念置於「道德」的脈絡中，則其顯現的意義更具根本性。因此，本文以下所處及「自由」概念的討論，將不涉及「政治法律」層面的分析，而是從道德角度出發的思考。

的視角，安頓了他們眼中的「理想人間世界」。甚至，我們可以說，隱涵在如此理解的背後理據，當即是儒者所信仰的真理之所在。職是之故，本文希望經由儒者對於具體人間世的倫理關係之檢討，釐清「人」在此一結構中的定位，從而說明價值之「理」與「分」位之關係，進而梳理中國古代儒者的「人觀」。以下，本文將從從心理、社會的發展視角，說明「血緣關係」架構中的「仁義」觀之影響，並分析先秦儒者在倫理關係的設定中，價值行為的「關係取向」(relational orientation) 之背後理據²，其實有著將血緣意義普遍化的考量，從而導出「仁義內在」及「仁內義外」之論辯，進而突顯儒者對於倫理問題思考的普遍性之意義。並且指出漢代的「三綱」思想的形成，實可代表著儒者「理分」問題中的「價值意識客觀化」之思考，已經轉向為人際關係之「角色功能」的形式安排，反而失去了儒學思想中「情義」論述的能動性與普遍性。主要之論述文獻除了先秦至漢的相關資料外，也將處理新出土文獻的說法，以敘明相關議題之發展。

二、血緣與擬血緣

先秦儒者所處的時代，正是一個原有封建制度崩解，新制度尚在形成的階段。所以，寄寓此一封建制度背後的「周文」之理想³，不僅不為時人所理解，

詳細討論，參牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），第10章〈自然與名教：自由與道德〉。

² 學者認為「關係取向」一詞的運用，有別於「個人取向」之研究作法，比較能夠適切地反映東方社會之特質，所以研究中國的家庭倫理問題，應當注意「關係取向」的分析。當然，「人」作為一個實存的客觀事實言，「個人取向」是「人」意識自我的第一步，但是當人要成其為「人」時，「關係取向」所構成的群體生活，則更顯得重要。東方人在這個問題的理解，明顯不同於西方社會。這是相當有意思的作法！不過，本文之重點並不在於清理各類關係取向的特定價值行為，而是著眼於這些行為背後的根源性依據。見黃光國：〈論華人的關係主義：理論的建構與方法論的考量〉，《儒家關係主義：文化反思與典範重建》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁139。

³ 勞思光認為一個區域的文化精神之發展，應當從「自覺」的價值意識與人生态度來觀察。而且強調此種自覺必須可以「理據及系統化」，所以許多民族初期的文化風俗與信仰，會在自覺的簡擇之後，持續發展，進而成為一個文化之特色，此時之文化才有自覺。同樣地，徐復觀則認為文化的發展，可以在歷史的進程中，出現「自覺」的狀態。其中周初人文精神的躍動，促使「人開始對自己的行為有了真正地責任心；也即是開始對自己的生活有了某程度的自主性。但他們行為的根源與保障，依然是傳統宗教中

有時甚至也會成為當時知識分子的批判對象。於是，理想消逝，空留形式之儀文，學者們乃各騁其能，縱論古今，一個分崩離析的「禮崩樂壞」，卻造就了另一個眾聲喧嘩的時代。從今日的眼光來看，先秦儒者在這一場知識的競爭行列中，相對顯得保守，尤其在「述古」、「崇古」的學說立場下，更是令人感受到陳腐的氣息充斥在其理論脈絡之中。然而，如果我們能回到這些儒者立說的歷史現場時，或許我們當能體會到他們的不合時宜的主張，有時反而是一種理想性的批判立場所引導⁴。例如，先秦儒者亟言「三代」之盛德大業，看似表現為一種不求進步的保守立場，可是學者卻發現先秦儒者在建構「三代」的意象時，其實是以「理想性的古代」批判「不公不義的當代」為其論述的軸心⁵。也就是說，儒者面對「當代」現象的許多發言，常常是有其特別的用心之所在。因此，處在政治社會體制變動轉關期，古代儒者面對他們所處的時代處境，絕非被動的接受者，他們所揭櫫的方向，也不會是舊傳統文化中的意識形態之復辟。是以，當我們在梳理古代儒者學說思想中的內容時，就必須注意儒者「寓新於舊」的思想特色，否則，將容易導致誤解。

基本上，構成先秦時代特徵的最突出現象是「封建」，而「封建」制度背後的精神，則是由「血緣關係」的原則所主導。因此，要瞭解先秦時期的政治、社會、文化等現象，則「血緣關係」所滲透的情形與影響，自是我們必須面對的課題。誠如上述，先秦儒者在近代以來的印象，存在著分裂的情形。一方認為儒者是保守勢力的代言人，另一方卻可以從論述之中，發掘儒者的批判意識。這樣的分裂印象，並不奇怪。因為當我們以今日的標準來看待歷史過去的

的天命，而尚未達到在人的自身求得其根源與保障的程度。」所以，人因自覺而來的主體性，尚未覺醒。詳細論述，請參勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），頁74。徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），頁30。

⁴ 牟宗三在論述中國的「政道」與「治道」之問題時，認為孔孟之稱道「堯舜」之治，恐怕並非從歷史真實面出發，而是蘊含著他們對於政治型態的理想。詳細論述，參牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁3。另外，黃俊傑認為古代儒者論述「三代」，並不是一種為歷史而歷史的追求客觀實證史實之作法，相反地，儒者所論述的歷史，常常是為了證立「普遍理則」的手段。是以其論證「三代」，最能凸顯這種態度，黃俊傑稱這種作法的歷史學為「道德學與政治學」。詳細論述，參黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年），頁405-410。

⁵ 參黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，頁410-413。

作為時，能獲贊同者，恐怕不會太多。不過簡單地說，這兩端的看法或許都不能與「血緣關係」的理解脫勾。進一步言之，先秦儒者重視血緣關係的立場，看似維護了封建制度的核心價值，所以是統治權力的護衛者，於是保守。但若我們注意到儒者所重視的血緣關係，並不是單單在為僵固的「分位關係」，找尋「支配」的合理說明而已。儒者們的作為是在因「血緣關係」的倫理價值之普遍性的自覺下，賦予形式「分位」有了倫理的正當性意義，從而喚醒「人」的價值意識與行動的一致性。如此說來，則先秦儒者的「血緣倫理」之論述，其實是一種「批判」、「解放」、「自主」的自覺行動，而不能僅從保守的立場視之。

先秦儒者所面對的社會結構既然是以緊密的血緣關係為基礎，則此種關係的特徵與因之而來的行動模式，當是研究者需先清理的問題。許烺光在研究「親屬」課題上，曾針對「二人關係」(dyad)、「屬性」(attribute)、「優性關係」(dominant dyad)、「優性屬性」(dominant attribute) 四個名詞的應用，進行說明。許烺光認為這幾個概念的運用，可以清理不同「模式」的「親屬結構」與其間的「內容」意義，所以適合以之為一個社會與文化模式的研究路徑⁶。其中，「二人關係」(「鍵」)意指「人類相關連的最小結構單位」，「屬性」為「每一鍵內部互動與態度的特質」⁷，他進一步說明：在包含兩個或兩個以上的「二人關係」的組織，可稱為「結構」(structure)，而許多的「屬性」之組合，即可構成「內容」(content)。至於構成「結構」與「內容」的過程，則有賴「優性關係」與「優性屬性」的作用。他說一個核心家庭中的「二人關係」，如父子、母子、夫妻、兄弟等，但會有一個居支配性或關鍵性的地位，即為「優性關係」，而「優性關係」的內在屬性，便是「內容」的「優性屬性」⁸。換言之，這種「優性關係」到「優性屬性」的作用，其實是將人類家庭結構的既成現象「凸顯」出來，以便我們能清楚認識自我行為的內涵與意義。當然，此處所論

⁶ 許烺光認為過去的親屬關係之研究，之所以不能幫助我們進一步理解社會和文化模式，主要在於研究角度重在親屬結構，卻相對忽略親屬關係的內容。因此，透過結構與內容的梳理，我們才能更適切地觀察社會和文化模式的內涵。事實上，如此視角的研究立場，關心的焦點即在於其中的「內容」所帶來的實質影響，以及文化行為背後的意義。詳細論述，參許烺光著，張瑞德譯：《文化人類學新論》(臺北：南天書局，2000年)，頁118。

⁷ 同前註，頁118-119。

⁸ 同前註，頁119-120。

的重點在於凸顯社會的既成現象，所以其「關係」之「優性」，並沒有蘊含著排斥其他關係的運作，如一個以「父子」關係為中軸的社會，「夫妻」關係下的「屬性」，及因此而來的社會行動，依然有其構成社會行動的重要性。反之亦然⁹。依照這樣的觀點，許烺光區分出中國人與美國人的親屬系統的差異性，其言：

中國人的親屬系統係為父子關係所支配，而美國則為夫妻關係所主導（以下簡稱為父子型與夫妻型）。夫妻型的親屬系統是以以下幾種相關的屬性為特徵——不連續性(discontinuity)、獨佔性(exclusiveness)、有性性(sexuality)和選擇性(volition)，而父子型的親屬系統則以連續性(continuity)、包容性(inclusiveness)、無性性(asexuality)和權威性為特徵。¹⁰

其中，值得注意的是，許烺光認為構成中國社會的基本單位（「家庭」）的特徵，是以父子型的連續性、包容性、無性性與權威性為核心。這裏面又以連續性、包容性、權威性三個屬性之特徵，對於中國社會的倫理行為影響巨大。因為當社會的文化行為模式以父子型的親屬關係為核心時，上述三個互動方式與面對的接受態度之程度，實構成具體生活世界中的行動原則。舉例來說，男子在正常情形下，其家庭中的身分或為父，或為子。為子者將來也可能為父，所以「父子關係」的模式會持續下去，而展現為一連續性的方式。此外，由於這種持續不斷的親屬關係模式是以男性為主。因此，社會中的互動行為也隨著男性成員的關係網絡之打開，更形複雜。於是相關成員也跟著加入了這個關係網之中，是故產生了包容性。最後，在不斷擴大的人際關係中，權威性的建立是依上位者與下位者的不同而有，因而使得這層關係的支配性更形廣泛與持久¹¹。

許烺光上述的描述，提供了一個理解古代中國社會文化行為模式的視角。我在過去研究中國古代「宗君合一」的問題時，便運用了許烺光論及「權威性支配」的觀點¹²。不過，本文所要處理的倫理分位之現象，更需要親屬關係結

⁹ 職是之故，傳統中國所凸顯的父子中軸關係，雖然是此一文化系統中的社會行動之基礎，但「夫妻軸」的關係架構，並不會因此而消失。所以，《中庸》所論的「君子之道，造端乎夫婦」的想法，自是不能排除於文化系統中。

¹⁰ 許烺光著，張瑞德譯：《文化人類學新論》，頁 121。

¹¹ 許烺光在其他論文裏，對於親屬關係中的優性屬性有更進一步說明，詳細說明，參許烺光著，許木柱譯：《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》（臺北：南天書局，2002 年），頁 272-275。

¹² 「宗君合一」是中國古代出現的一種家族政治模式，如果從「五服圖」的概念來看，其

構中的其他優性屬性的說明。因為，透過連續性與包容性的內容，我們更容易理解各項分位關係與倫理價值連結的意義。事實上，人類社會成員間的關係建立，常是經由「角色」與「情感」的交疊而來。分位關係的角色位置，或許可以理解為一種功能性的關係，但對東方人而言，「情感」的重要性也許才是更應注意的地方。更進一步說，「角色」與「情感」的一致，能使人類社會的秩序性獲得安頓¹³。許烺光的「社會心理均衡圖」之說，最能凸顯此一秩序性的意義。此一圖式由第零層至第七層，共有八層。由外而內，分別為：零，外在世界。一，較廣的社會與文化。二，運作中的社會與文化。三，親近的社會與文化。四，可表現的意識。五，未表達的意識。六，前意識。七，無意識。其中，第三層至第零層為外在世界，第四層至第七層為內在世界。尤其重要的，便是第三層¹⁴。許烺光認為「第三層的特徵是我們用情感紐帶來連結所有相關的人、物與〔行爲〕內涵」¹⁵，而這一層在東方文化中，透過親屬關係網絡模式的落實，維持了社會心理之均衡。他說：

社會心理均衡有許多種可能的模式 (modes)。有些文化比其他文化容易維持社會心理均衡的穩定性。在中國傳統的社會文化中，大多數人最常表現的特徵是透過親屬關係網絡，相對而言，這也是最容易的〔模式〕。幾乎所有人的生命都從以親子關係為主的家庭生活開始。父母親最先佔有一個人的第三層。大多數人在這裏經歷到悠然自在的情感。對中國人及其他類似的人來說，由於其文化規定一個人的自尊與未來都必須與他的基本群體緊密連結，因此他的父母、兄弟姊妹、親戚，就成為他第三層的永久住民 (permanent inhabitants)。這群人可以和他分享榮耀，也是在他失意時，必需尋求慰藉的對象。因此，一九四九年以前的中國人，其第三層中的非人部份大多環繞在親屬場域內的知識、產物及行為規範。孝道是所有道德的基石，對故土的依附則是最終的關懷，而所有的習俗和生活方式都不鼓勵一個人到外面世界去探險。¹⁶

背後的依據原則自然是「父子軸」親屬關係中的優性屬性之落實。詳細討論，參拙著：《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》(臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1995年)，頁76-84。

¹³ 參許烺光，許木柱譯：《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》，頁247-249。

¹⁴ 參同前註，頁243-247。

¹⁵ 參同前註，頁245。

¹⁶ 參同前註，頁248-249。

許烺光所敘述的親屬情感紐帶對於中國社會文化生活模式的重要性，頗為深刻地描繪了中國人以家族為社會心理均衡的方式。事實上，中國人所重視的價值行為的基礎，也必須從這裏出發。

經由以上的說明，我們可以發現以親屬情感為生活重心的中國社會，其文化行為的反應模式，當與這些「優性屬性」的「內容」相關，於是生活世界經驗中的家庭生活，構成了中國人溝通「內部世界」與「外部世界」的基礎。最明顯的例子就是中國家庭強調不同分位關係，有著不同的互動行為模式之要求，常常是由「父子」關係軸延伸出來的反應行動，而且應當注意的是，這些行動的背後，被賦予了倫理價值的意義。所以父之慈與子之孝，所構成的相互性行為之意義，在不斷擴大的關係網之中，影響了兄弟、君臣、夫妻、朋友等分位關係的倫理義務。而且我們可以發現這些相互性的行為，不是以建立在「個人主義」的立場下出現，相反地，這些行為是從「整體」的角度出發，包容於時間的整體過去，是以家族的命運高於個人的一切；包容於空間的整體存在，是以家族成員的和諧，才是倫理行為的最終目的。由此看來，中國家庭親屬關係的優性屬性傾向與特徵，確實影響了由「孝道」出發的道德行為。是故，許烺光所說的「連續性」、「包容性」與「權威性」，當可說明了中國親屬關係對於價值行為的影響。

其實上述說法中透露了一個重點，此即「父子」關係軸作為中國人人際關係的主軸地位，影響的層面甚廣，從「個人」到「群體」，從「家庭」、「社會」到「國家」，都籠罩在此一關係價值的滲透之中。這種現象的生活模式，我們可以稱之為是一種從「血緣」到「擬血緣」的人為設計模式。《禮記·大傳》總結式的一段文字紀錄，充分體現了這種人為設計理念的具體落實，尤其標出「親親尊尊」的說法，更是鮮明。其言：

自仁率親，等而上之至于祖，自義率祖，順而下之至于禰，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。¹⁷

在這段文字中，我們可以清楚地看到儒者生活世界中的「血緣」經驗，構成了

¹⁷ [清]孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），中冊，卷34，頁916-917。

他們所理解的人文社會之主幹。其實，在上引〈大傳〉這段文字之前，「仁義」的運用與「輕重」之概念，是合在一起論述的。其云：「自仁率親，等而上之至于祖，名曰輕；自義率祖，順而下之至于禰，名曰重。一輕一重，其義然也」¹⁸，孫希旦在解釋本段文字之內涵時，便從強調喪服隆殺的意義入手，說明了「親、尊」皆可從「父」言的情形。其言：

此又以服之上殺，明上治祖、禰之義也。自猶從也。率，循也。親，謂父也。輕重，謂服之隆殺也。仁主於恩厚，義主於斷制。從乎仁，則服隆於三年，而其事循乎親，等而上之，而為祖期，為曾祖三月，而其服漸殺，故曰輕。輕者，義之制也。從乎義，則服殺於三月，而其事循乎祖，順而下之，而為祖期，為父母三年，而其服轉隆，故曰重。重者，仁之厚也。一輕一重，無非天理所當然，非以私意為隆殺也。蓋祖、禰皆尊尊之服，然父則尊、親並極，祖則尊雖極而恩稍遠矣。此服之輕重所以不同也。¹⁹

其中「仁」主「恩厚」，「義」從「斷制」，一者從情感性原則之判斷為主，一者強調客觀制度實施的原則，「禰」指父之廟，故「親」與「禰」皆指父，這是古代的喪服之制，反映以「父」為「親、尊」皆備的重要說法。由此我們知道，構成行動原則的關鍵當在於與「父」關係的遠近。再者，由於此一套原則又是政治社會的行動標準，於是父子親屬關係屬性不得不影響了各個層面的生活模式。所以「親親」到「尊尊」的主張，便將屬於生物學的血緣關係，通貫於社會政治生活的人際關係之中。黃光國在分析《中庸》「仁者，人也；親親為大。義者，宜也；尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮之所由生也。」時，進一步將此一思路背後的原則置於「認知向度」(cognitive dimensions)的脈絡中理解，因此，他認為儒者的這套行動原則，其實是以「親疏」與「尊卑」來認知與衡量彼此之間的「角色」關係²⁰。他甚至從「正義」的角度，說明因「正義」原則的不同，「親疏」與「尊卑」在不同的角色關係中，會有不同的倫理要求。其言：

在「程序正義」方面強調「尊尊法則」，在「分配正義」方面，強調以「仁、義、禮」倫理體系作為基礎的「親親法則」，這可以說是儒家「庶人倫理」

¹⁸ 見同前註，頁 913。

¹⁹ 見同前註。

²⁰ 黃光國：〈兩種道德：台灣社會中道德思維研究的再詮釋〉，《儒家關係主義：文化反思與典範重建》，頁 187。

的「形式結構」。當這樣的形式結構落實在某一特定的角色關係之中時，儒家對於各種不同的角色關係，進一步作出了不同的倫理要求。儒家認為：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中五種最重要的人際關係，儒家稱之為「五倫」。五倫中，父子、夫婦、兄弟三倫旨在安排家庭中的人際關係，是屬於「情感性關係」的範疇；朋友、君臣則是「混合性關係」。儒家認為：五倫中每一對角色關係的互動都應當建立在「仁」的基礎之上，然而，由於五倫的角色關係各不相同，他們之間應當強調的價值理念也有所差異：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。值得強調的是：在儒家的觀念裡，這五種角色關係中，除掉「朋友」一倫外，其他四倫卻蘊含有「上/下」、「尊/卑」的縱向差序關係。²¹

黃光國在上述的討論中，特別指出了「尊卑」之「尊尊法則」，正是儒家價值理念與行動的基礎。而如此判斷的建立，其實可以說是依「父子」軸親屬關係的優性屬性而來的觀點。雖然黃光國對於許烺光的說法有疑慮且並不完全同意，所以提出「建構的實在論」之說，以處理其中更為幽微的「自我」之問題²²。但是許烺光優性關係與優性屬性的切入方式，對於清理儒家親屬關係架構與價值理念之間的相互影響，仍然有一定的說明性價值。

綜上所論，我們知道古代儒者面對的世界，不會只是純任天然的自然世界，人類自我建構了的世界才是人們的常居之所。更進一步說，這個由人類所建構的新世界，賦予「人」存在的真實性、意義與價值，而有了「人文」之可能。若無這個世界的自我認同，則「人」的形象將只會是扁平化的存在，淪為意義缺乏的存有者。而這個由人類所建構的「人文」世界，其相互性的行動規則卻又是由生物學基礎的「血緣」關係模擬而成，所以各種人際關係裏的行動模式與價值要求，都與「血緣」脫不了關係，進而形成了一個「從血緣到擬血緣」的世界。不過，先秦儒者所建構的價值世界，難道只是生物學的再模擬而已嗎？人類的精神文明，原來也是 DNA 的機制在操控著的嗎？若果如此，則儒學所代表的人類文明，也不過是「非自覺」狀態下的生物之自然反應而已，這與其他生物在此一世界的行動模式，實無區別。儒者恐怕無法接受這樣的判

²¹ 黃光國：〈論華人的關係主義：理論的建構與方法論的考量〉，同前註，頁 155。當然，黃光國認為「親親尊尊」可以以「庶人倫理」稱之，實則以中國古代的社會事實來看，「親親尊尊」所適用的對象當非僅限於庶民，而是上下階層皆適用的一種原則。

²² 同前註，頁 143-145。

斷！因此，底下本文將從古代儒者論述「仁義內外」之問題著手，論析「仁義內在」與「仁內義外」兩種仁義觀，及其與「血緣」關係的關連性。

三、仁義內在與仁內義外

中國古代儒者面對「禮崩樂壞」的時代變局，對於「周文」採取的態度是正面繼承的立場，所以自周初以來所設之制度及其背後所可能有的「自覺」（尚未達到全面性與根源性）之人文精神²³，雖然因為現實的權力爭奪之關係，而逐漸崩頹，甚至其原有之理想及背後之人文精神，早已不復為人所知，也不再牽動人心。但是古代儒者卻依然對於這套從國家運作以迄個人生活規範兼該的制度，有著高度的信心。因此，即使有時候只剩下「儀式行爲」而已，而令知識分子時常發出類似「是儀也，不可謂禮。」（《左傳》昭公五年）之慨嘆！可是古代儒者仍然在字裏行間，保持無比的熱情，希望上追三代理想。當然古代儒者的用心，不能只從「復古」的角度視之，而應從「古為今用」的積極性看待。這種古為今用的積極性態度，讓儒者面對僵固「儀文」之形式時，必須嚴肅地思考如何使其「活」起來的問題。職是之故，「禮」的內涵的思考，便成為先秦儒者的首要任務。

歷來研究儒門學說者，大都注意到「禮」的討論，是孔子論述的重點。不過，勞思光則指出「禮」的觀念是孔子學說的起點，但不是其理論中心。這個區別其實相當重要，因為如此區隔我們才能看到在孔子的學說中，「禮」並不只是過去儀文形式的復辟幽魂，其背後的人文精神才是孔子特別想要彰顯的價值，而且必須注意的，這個人文精神的內涵已經經過思想家孔子的「自覺」反省之後，與前此的「周文」之內涵產生了微妙的不同。事實上，周初「禮樂」的重要是由於「制度」所帶來的「秩序感」之安定而形成，這對於經歷「小邦周克大邑商」一連串艱辛戰役的周人而言，是極其珍貴的資產！當然這一點自然也是孔子所重視的部分，所以在「禮崩樂壞」的世局轉變之際，「禮」所能帶來的秩序之安定，絕對是重要的價值。

²³ 徐復觀認為周初的「憂患意識」「乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現」。當然，此一自覺之初現，應該只是人文精神初始的躍動，其反省的深度仍未及根源性的地步。詳細論述，參徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁20-21。

然則，我們也必須說明一點，孔子雖然對於「周文」的「秩序安定感」之功能，有所肯定，如其面對齊景公問政時的回答，申明了「君君、臣臣、父父、子子」的價值²⁴。可是，這不代表孔子是無意識地接受面臨僵化的「周文」。相反地，孔子因自覺而來的反省，使得他眼中的「周文」的內涵，必須重新估量。牟宗三針對「周文」疲蔽現象，有深刻的觀察。他認為古代君子之接納周文所顯發之「道德性」的諧和，確實反映了其中有一「高貴的美的靈魂」²⁵。但是此中之接納並不是經由反省而來，「因此，這道德性亦不是真正的道德性，尚沒有通過主觀自由底奮鬪而重生地建立起的道德性」²⁶。於是一旦周文疲蔽，本應保障人們因道德而得來自由之客觀化，反而因「周文」成爲「虛文」，進而成爲「桎梏」自由的力量。所以前述「秩序安定感」之價值，如果不能放在促使人們獲得自由的脈絡中的話，那麼「秩序安定感」的功能，也將「異化」爲箝制自由的幻象。這實爲一種矛盾！是故，牟宗三便指出儒家對於此一現象的克服之道，他說：

儒家在發見那矛盾後，正是向克服此矛盾之路走，正是要通過主觀自由之奮鬪，在重生中，建立真正的自由主體性，而獲得那真正的道德性，以重新達到自由意志與禮法之統一。孔子講仁，就是要指點一個真實的道德生命。至孟子講性善，這內在道德性，真正的自由主體性，完全在主觀自由底奮鬪中挺立起。此就是道德性之重生。在此，外在的禮法不只是無根的外在，而是內在化於吾人之「自由的主體性」中而有其根，而成爲內在道德性之客觀化。如是，吾人服從客觀化之禮法不只是外在地習慣地服從，而是自由主體性呈現後之內在地必然地（理性地）服從。²⁷

²⁴ 齊景公與孔子在《論語·顏淵》中的對話，看似孔子以「君君、臣臣、父父、子子」爲封建制度的存在之合理性作辯護。其實，孔子重視的的確是：當人群結構的各個位置，都能發揮其應有的功能時，此一結構便可達到「穩定秩序」之目標。但這並不意味著孔子支持封建制度的統治階層之利益，勞思光便指出孔子此說，只是表示了一種「同一性」關係的立場而已，沒有涉及哪一特定階層。其實，儒家論述人際關係是從「倫」的角度出發，所以必須有「理」，其「倫」方可行之。但這絕不是以「不證自明」，或「自有生民以來皆如此」的不自覺態度爲之。是故，仁義之說的討論，正是儒者爲「倫」之關係性內涵，進行討論時所加入的價值意義，此時也才有自覺之可能。勞思光之說，參勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 120-121。

²⁵ 牟宗三：《才性與玄理》，頁 374。

²⁶ 同前註。

²⁷ 同前註，頁 376。

牟宗三所論頗為精準地點到古代儒者與周文的關係。事實上，儒者對於周文的忻慕之情，並不影響他們在周文之中加入新意的作為，而且更因為這樣的作法，周文才能在新的世代繼續取得作用。某種程度來說，這當即是「周雖舊邦，其命惟新」。其實牟宗三已經指出外在的禮法制度，與人的自由主體之客觀化，不必然相互矛盾衝突，重點在於人是否能經由反省而在完全在主觀自由之中挺立主體性？也就是說，內在的自由力量之自主、自發，才是證立人的真實性之依據。以此來看先秦儒者的立說，我們就可以發現，生活在「血緣」與「擬血緣」的生活世界中的儒者，不會也不可能只是受到「外在」傳統、習俗等非自覺性的力量之限制，從而忽略作為「人」的自由之尊嚴。因此，在這些「連續性」、「包容性」與「權威性」的關係屬性世界裏，追求自我價值意識之朗現，自由主體之挺立，才是儒者的關心所在。「仁義」之說的提出與建構，正表示著儒者立於世界之中，又參與了世界的人文建構。

先秦儒者仁義說的研究，是中國思想史中的大課題，歷來學者多有著說。其中，值得注意的是，「仁義」的問題除了在不同家派的理論系統中，會有不同的內涵之外，即使是同一學說家派，也存在著前後發展上的不同。近來，王博曾針對儒家的仁義說，撰文討論。文章中，他透過幾個不同的概念組的對比，如「情與理」、「柔與剛」、「親親與尊賢」、「內與外」、「人與我」，為早期儒家的「仁義」說作了細緻的討論²⁸。基本上，王博的論述透過對比概念的討論，相當清楚地呈現儒家仁義說所涉的幾個內涵。不過我認為在這些成組的概念中，最為核心而值得注意的面向，即是「內」與「外」的區分。因為這組概念的討論曾經是先秦儒者爭議的論題，在《孟子·告子上》四、五章的文字中，孟子、告子、公都子、孟季子分別討論了「仁內義外」與「義內」的說法。我在另文中，已經說明告子之說的特色，及其道德實在論之傾向²⁹。此處不再重複說明，有必要時再隨文討論。此外，「內與外」的這組概念之內涵，可以將前述王博所論的幾組概念納入。是故，討論「仁義」的「內外」問題，最能凸顯先秦儒者立說的精神。因此，以下的討論將針對「仁義」說的「內外」問題

²⁸ 參王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，收入鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》（臺北：臺灣學生書局，2009年），頁125-162。

²⁹ 由於與「仁義內在」相關的文獻之檢討，我已在其他論文進行討論，因此，本文不再重複引述。詳細論述，參拙作：〈「下學上達」與「仁義內在」〉一文，發表於二〇一三年七月由德國特里爾大學主辦之「經學與社會應用國際研討會」。

進行分析。

我曾針對「仁義內在」與「下學上達」之間的關係進行研究，發現先秦儒者的「仁義內在」之說，可以進一步提點與他們對於超越性之「天」的聯繫。因為，古人論「人」必及「天」，在經過儒者的自覺反省之後，「天」的存在真實性，其實是在於「人」的道德真實性之實踐，方能彰顯。所以先秦儒者透過仁義之說的建構，翻轉了古代「天人思想」的軸線與內涵，這是一件相當不易的「哲學突破」之精神文明工程³⁰。但是，儒者「仁義內在」的主張，並不是一呼百諾，其間的雜音，恐怕多過於同意，尤其在「義」的觀點上，存在著許多分歧的想法。這也就是關乎「內外」的討論。基本上，認同「仁義內在」觀點的論述立場，大抵是表現出一種「自律倫理」的特色，尤其是強調「義」的原則，不可從屬於外在「客觀」事實的主張，更是清楚地凸顯「道德自律」的傾向。所以先秦儒者所論述「義」，若是強調其為「內在」之事實時，則道德行動的實踐必然是出自主體的命令之所為，斷不是由「外在」的相關規條來規範。因外在的規範所引起的道德行動，其實缺乏情感的真實性，也非價值意識所支配。既然其中的道德行動不是由價值主體所命令，則這種行動的來源便不能是「內在」之主體的力量所為。李明輝甚至清楚地指出，「內」的意義之重大必須與「性」（道德主體性）做連結，一般的主觀情感不能作為「內」的判斷原則³¹。職是之故，告子雖然從「長」（〈告子上〉第四章）的角度論證其為「外」之事實，故「義」當為「外」，但此舉正好證明告子眼光中的「道德行動」的確可以跟價值意識之主體無關，也坐實了「義外」之說即使可以產生道德行動，但那也只是基於「道德實在論」的立場，沒有對於道德主體的自律、自主、自發之特質有多少發揮。

從以上所論，我們可以知道先秦儒者面對「仁義」問題的檢討時，尤其是從孔孟以來，他們所在乎的部分其實並不是只在於道德行動的「結果」，或者是外在的「成敗」之價值，更重要的是，他們在乎此一行動是否經由「價值意識」之主導，儒者們重視的是「內在」的道德意識是否是行為的指引。於是「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）揭櫫了「仁」的內在主體性

³⁰ 詳細論述，參同前註。

³¹ 李明輝：〈孟子與康德的自律倫理學〉，《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁58。

之強大與自主，到了孟子則由「居仁由義」的提出，進一步將人之所以能行「正當性」之「義」，根源在於「公心」之「仁」的發動，縮合了「仁」與「義」的關係，形成「仁」為「義」之基礎，「義」則為「仁」的外在表現，此時外在之表現不是由外在之規範決定，而是由「內在」之仁心支配，故「義」也是「內在」³²。其實關於「仁義內在」的立說，除了此處所論之「內在性」的特質外，上述所言之問題，若從「成敗」結果可以算是一種有價值的說法來比較，或許也能凸顯其倫理特色。《孟子·公孫丑上》曾言：

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。³³

這句話說明了孟子心儀孔子的讚嘆！其中「行一不義，殺一不辜而得天下」不為也的凸顯，頗值得重視。因為從「價值」的角度來看，「得天下」的價值對於一般人而言，應當甚高。可是，儒者卻不從成敗之結果以論。相反地，他們堅持「義」的價值意識，反而凸顯了人的「尊嚴」。也因為這種「尊嚴感」的挺立，「人」的形象才因此與「物」有了不同。李明輝就說：

孟子既然在人底道德性中看到人底尊嚴，則他必須也承認作為道德主體的人格具有不可替代的價值，而不可被貶抑為工具。所以，他在〈公孫丑上〉篇強調：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」(3.2)以康德底用語來說，每個人就其為道德主體而言，均是目的自身；因此，若他非因道德的理由應受懲罰，我們便不可犧牲他，以他作為達成其他目的（即使是為了得天下）的工具。其肯定人格之尊嚴，無以加矣！³⁴

李明輝所指的人格尊嚴之事實，既然不是透過外在任何價值所能建立，則只有返歸「內在」價值意識的顯豁，人的尊嚴方能挺立，人也才是一「自覺」之主體。由此來看，先秦儒者面對「行動」的結果與價值等問題的思考時，強調一種義務、自律的立場，其中的重要關鍵不在「外在」，而為「內在」的道德主體的力量。此時，「價值」才不致於成為可以數算的「價格」，人的形象也才因此而壯大、而尊嚴。而且值得注意的是，此時所論的自覺之主體，或是人格之

³² 勞思光對於「仁」與「義」的討論，便是注意到兩者關係到孟子之後，透過「居仁由義」的揭示，仁與義具有一種「一致性」的關係。當然，如此的意涵早在孔子的言論中，便已然存在。詳細說明，參勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁117。

³³ 見朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁234。

³⁴ 李明輝：《孟子與康德的自律倫理學》，頁64。

尊嚴，都具有了普遍性的意義與價值。

總上所說，「仁義內在」代表著先秦儒者「自覺」努力的結晶，從概念上來說，此一說法，凸顯了「人」的形象在古典時期的尊嚴性，並且直探人的「內在」之深層自我，對於「主體」的價值意識層面的醒覺，有著重大的影響。不過，先秦儒者有如此之「內在」自覺者，雖然不乏其人。可是將「義」與「仁」分裂成內外之別者，從文獻上來看，確實也所在多有。因此，「仁內義外」的論述在當代的意義，應當有其一定的重要性，而需深入分析。事實上，我在其他文章曾指出「仁義內在」的重點，可以從「心」的自覺與道德意識之顯豁角度切入，我們方能掌握其立說之核心³⁵。是故，「仁義內在」與「仁內義外」的區別，或是其差異性，當可從這個分野之中，找到一些論述的線索。也就是說，「仁內義外」的觀點在許多倫理的價值要求上，符合道德行動之樣態，看似同於「仁義內在」於行動上的價值訴求。但是「仁義內在」的價值根源必須以自覺的「心」作為根據，「仁內義外」則未必有如斯之要求。是以兩個同樣主張道德行動的說法，其對於「價值根源」的思考與用心，當有其差異。「仁義內在」既然是訴求心之自覺，那麼「仁內義外」的價值訴求當從何來？是有所本而來？亦或是將一切的倫理規範視為「理所當然」，而未用心於此？這是本文應當處理的議題。其實「仁內義外」的觀點若配合先秦的社會基本關係架構來說，或許也可能為這個問題的討論，提供一個新的論述視野。

從前一節的討論來說，建立在父子中軸線親屬關係架構下的先秦社會，許多的社會行動之價值意義的判定，的確與「血緣」關係有著密切的關連。《論語·學而》即說：

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！」³⁶

〈學而〉的這段話，清楚地點出「孝弟」的事實是「仁」之發動的本源。因此，儒者所重視的「仁」，應當追索至「血緣」關係的影響。當然認為「仁」的發動之初與血緣相關，並不難理解。因為人自出生之後，首先所接觸的環境是由親人所構成的家庭世界，是以相關的價值意識的發生與實踐，自然是由此一家庭之生活世界開始。但是先秦儒者尤其是孔門師弟，卻不會將仁義之類的價值

³⁵ 詳細論述，參拙作：〈「下學上達」與「仁義內在」〉一文。

³⁶ 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁47-48。

意識，限縮於「血緣」的家庭關係中。他們所關心的仁義之價值，不是區域性與時間性下的風俗與習慣，而是將「仁」視為一種普遍的價值，為「人」所應追求。這是一件相當不容易的思想工程，先秦儒者確實表現出某種「哲學突破」的進展。不過孔門師弟雖然已將因生物學關係而有的倫理分位的價值內涵普遍化，可是多數的人更看重的事實恐怕仍然是生物學的血緣關係，如何在不同的倫理分位之中起作用³⁷。《孟子·滕文公上》有言：

后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。³⁸

孟子在此所論之父子、君臣、夫婦、長幼、朋友等人際關係，各自對應了相應的倫理項目「親」、「義」、「別」、「序」、「信」，並指出自上古聖王以來，聖王為了進行「人禽」之別，於是將人際關係與倫理要求結合，且依不同關係而有改變。如此說來，人禽之別在上古時期的作法，即是以加入倫理要求來進行區隔，這種區隔突出了「人」的道德價值之重要。當然這樣的「分位」與「倫理」的結合在主要軸線的部分，確實是以「父子」之關係為中心，同時也表現出「尊尊法則」之傾向，黃光國便引《禮記·禮運》的「何謂人義？父慈，子孝；兄良，弟弟；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠，十者謂之人義。」之論，認為「人義」的核心原則在「尊尊法則」³⁹。而由於先秦時期的「尊尊法則」，是由「親親原則」推演而來，是故儒者論述「五倫」時，其背後當有著血緣關係原則的思考作依據。以此而言，則構成五倫關係的價值要求，或有不同，其來源卻同自來於孝親之事實，甚且可以說此處所說的「仁」或「人義」的價值意義，當只是為了配合血緣關係的優性屬性而已。

³⁷ 學者認為古代中國的社會結構，尤其是以父子為中軸線的型態，容易發展為「特殊主義」(particularism)之上下尊卑的差序格局。這種觀點大致主張儒者的「倫理」之要求，具有被血緣關係制約之判斷。此說自有其現象上的可觀察之信度，可是先秦儒者(孔門師弟)在追索道德實踐的志業，不能僅從其順從於社會架構的角度論之。我們看到更多的部分，其實更是他們突破了時空的存有之限制，從而指出人類文明發展中的普遍性意義與價值，這當即是儒者處於樞軸時期的哲學突破。相關論述，參葉啟政：《社會、文化和知識分子》(臺北：東大圖書公司，1984年)，頁229-230。

³⁸ 見朱熹：《孟子集注》，頁259。

³⁹ 黃光國認為《禮記·禮運》的說法，排除了「朋友」一倫，所以更是強化「尊尊」的重要性。參黃光國：〈兩種道德：臺灣社會中道德思維研究的再詮釋〉，頁190。

上述的這些觀點，並不罕見，其論述也有一定之根據。但是對於從主張「仁義內在」觀點的儒者來看，當不能接受，相關論據前文已有說明，此處不再贅述。其實，將血緣關係與倫理價值做緊密連結的立場，在古代的文獻中，也具有一定的影響力，當時的許多思想家經常視此二者為同一事，「仁內義外」之說即是這種明顯的例子之一。今日所見之出土文獻郭店楚簡〈六德〉一篇，特別值得注意。〈六德〉云：

仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立父、子、夫也，外立君、臣、婦也。疏斬布實(經)、杖，為父也，為君亦然。疏衰齊，戊(牡)麻實(經)，為昆弟也，為妻亦然。袒字(免)為宗族也，為朋友亦然。為父絕君，不為君絕父。為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟。為宗族麗(離)朋友，不為朋友麗(離)宗族。人有六德，參(三)親不斷。門內之治恩揜義，門外之治義斬恩。⁴⁰

從今日學界的研究成果來看，多數認為〈六德〉所述的「內」與「外」，當指「血緣關係」而言⁴¹。這是相當正確的觀察！而且應該注意的是，這段文獻包含著幾個重要的訊息，可以說明古代中國受到血緣關係影響下的倫理分位之思想。

首先，〈六德〉以「內外」言「仁義」之區別，使得「仁義」之價值議題需與「血緣」問題連結。尤其以「內」言「仁」，重點在於「恩」，所以「仁」雖為一重要的價值德目，但關鍵點其實在於「情感」。關於這點，當即是先秦儒者之基本認識。進一步說，因著「父、子、夫」的血緣關係所產生的價值行為，是基於「情感」而來，「情感」的重要性才是倫理原則必須考量之處。其次，「父子」的這條線軸之關係，更是「六德」中不易的部分。因此，下文所論及有關服「喪服」的原則時，「父」、「昆弟」、「宗族」的優先性，是〈六德〉所

⁴⁰ 〈六德〉釋文依顏世鉉之說，參顏世鉉：〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第72本第2分（2001年6月），頁472-476。

⁴¹ 將內外的問題，採血緣關係角度理解者，其實相當多，包括王博、陳麗桂、羅新慧、劉樂賢、謝君直、顏世鉉都有相近之意見。參王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，頁144。陳麗桂：〈郭店楚簡的外王思想〉，《臺大文史哲學報》第55期（2001年11月），頁254-256。羅新慧：〈郭店楚簡與儒家的仁義之辨〉，《齊魯學刊》1999年第5期，頁28-29。劉樂賢：〈郭店楚簡〈六德〉初探〉，收入武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000年），頁386。謝君直：〈郭店楚簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則及其規範〉，《揭諦》第18期（2010年1月），頁122-124。顏世鉉：〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉，頁472-473。

強調的重點。〈六德〉的這種觀點，凸顯了中國家庭結構中的優性親屬關係在於「父子中軸」，至於其他社會關係的倫理行爲不得凌越此一優性關係之原則。最後，社會關係下的角色倫理依「義」的原則行事，在〈六德〉中被視爲「外」，是以「義」爲「外」。而且，若從人際關係所蘊之倫理行爲（如服「喪服」的作爲）以觀，則「外」不得高過於「內」，如此看來「外」之「義」，明顯地在與「內」之「仁」相較之下，當居於派生的地位。

上述所論的〈六德〉「仁內義外」之說，看來在強調血緣倫理的優先性一事，確實是與先秦儒者如孔孟之立場相近⁴²。不過我們在這些論述中，卻看不到「仁內」的內涵是否有超越「血緣關係」之可能。因爲我們的確可以見到「仁內主恩」，所以「恩」之情感意義被放大起來，可是如此的情感意義如何轉化爲普遍的「道德主體」之面向，〈六德〉並無清理。也就是說，〈六德〉所論述的「仁內」之「恩」，重點仍在於主觀的情感之發動，並沒有進一步回返「性」之主體，並依道德主體的命令，構成判斷原則。關於這點，我們也可以從前引孫希旦《禮記·大傳》的註解中，發現「仁」的情感性意義，會主導了喪服的輕重之制。事實上，「有情有義」說明了道德情感與道德原則合一下，道德行動的圓滿才見落實，正當性的基礎才能彰顯。中國古來的文化傳統，特別在此處有所體會。可是「有情有義」的說法，雖然由「情感」出發，突顯了主體動力的可能性，但如不能在「義」上建構道德主體的普遍性，則道德行動的理想性當無法保存，而這需要思想家將思想的觸角，回返己身的主體性，方可透顯此中真義。當然我們或許也可以推測〈六德〉作者對於這個「內在化」的議題，其實沒有那麼高的興趣。因爲對他而言，倫理分位的價值在於具體實踐時的操作模式之可行性，所以〈六德〉作者當更關心諸如服「喪服」等具體行爲的標準之設立，以及這些行爲規範能否「稱情立文」，而不是考慮內在義理的價值深化。此種論述「仁義」問題的具體化傾向，在先秦文獻之中，恐怕爲數不少。

⁴² 黃俊傑曾針對儒者面對價值衝突兩難困境時的自處之道，進行研究。從瞽瞍殺人的設問中，他認爲先秦儒者解決此一難題的作法，實基於「血緣原則」之考量，並與「可取代／不可取代」原則之抉擇有關。詳細論證，參黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁104-109。其實，如果進一步思考，我們不難發現孟子在面對瞽瞍殺人設問的回應上，雖是以「血緣優先原則」爲思考點。不過，對於孟子而言，這是他的思考之起點，不是終點。在他處理價值衝突背後的原則，我們更應注意到「血緣優先原則」成就理分一事，及其在道德「主體性」上的實踐意義。這點恐怕是〈六德〉的作者所沒有想到的問題層次。

如〈語叢一〉簡十八至簡二十三即云：

天生百物，人爲貴。人之道也，或由中出，或由外入。由中出者，仁、忠、信。由〔外入者，智、義、聖〕。仁生於人，義生於道。或生於內，或生於外。⁴³

〈唐虞之道〉也云：

堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之人；禪之重，世無隱德。孝，仁之冕也。禪，義之至也。六帝興於古，咸由此也。愛親忘賢，仁而未義也。尊賢遺親，義而未仁也。⁴⁴

這些類似的論述，學者們在討論「仁義內外」的問題時，也已經注意到了⁴⁵。事實上，進一步分析，應當可以發現古代儒者在「禮」的實踐脈絡中，容易產生將仁義問題轉爲具體化作法的思考模式，所以對於「價值根源」之探索，反倒不是那麼在意，也沒有明顯地處理。〈語叢一〉的討論其實涉及天人思想的議題，實有機會處理根價值源性的問題，不過當他將「智、義、聖」歸之於「外」時，也就略過了「價值意識內在化」的思維了。因此，可以說「仁義」問題到了具體實踐的脈絡時，隨著「外在」客觀事實層面的重要性漸增，將促使儒者對於「仁內」之思考，更集中於情感問題的檢討，而未必是「價值根源」之反省。因爲情感、關係、角色的複雜性，會直接影響了具體行爲的互動模式，所以處理實際脈絡中的互動問題，一旦成爲儒者應當處理的對象時，比較顯題而爲儒者關注之事，當是「情感」的安頓，而非「價值根源」的思索。是故，此時之論者若不能隨時保持一種「自覺」之警醒，並時時意識到「價值意識如何客觀化？」之反省，反省此一價值意識的正當性，則將情感的體會轉進至「道德主體」的深化思考之動力，將會降低。如此一來，「仁內」的道德主體的意義，也就無法充分展開，「義外」反而成爲論者聚焦之所在。

另外，「仁義」問題一旦與「五倫」關係結合，由於其論述焦點會轉至倫理行爲的實踐，以及交互性的關係意義。因此，「價值意識」與「客觀化」的

⁴³ 本段文字之釋文與補字，係參考廖名春之說。參廖名春：〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，收入《中國哲學》編輯部、國際儒聯學術委員會合編：《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯）（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年），頁65。

⁴⁴ 〈唐虞之道〉釋文依周鳳五考釋爲主，見周鳳五：〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70本第3分（1999年9月），頁740。

⁴⁵ 其實，研究仁義內外之問題者，多已經注意到這些出土文獻之間的相似性，如前引之王博、羅新慧、顏世鉉等，皆能將這些文獻比附以論。

問題，其實應當是成爲思考重點。但誠如上述，要深刻意識到這個問題的重要性，有賴於「自覺」之作用，若人不能於「心」上下工夫，則面對具體問題之克服時，常會隨其脈絡而陷入其中，反而無法提澌警醒生命自身，而多數的情形正是人在此一工夫上滑落。於是我們看到「五倫」的倫理分位之討論，確實容易膠著在「相互性」的倫理要求上，是故，儒者關注「六德」乃成爲理所當然之事。本來這樣的「相互性」的理路，確實也可以表現出「主體」與「主體」之間的「理分」之平等性，孫中興便注意到《四書》中的五倫關係的檢討，並無特別凸顯「尊卑」的意涵⁴⁶。當然，此處所謂的「相互性」關係，基本上是以「德」爲繫屬的紐帶，例如「報」的行爲模式，便是一個值得注意的文化現象。在劉向的《說苑·復恩》一書的文字中，即點明了此一立場：

孔子曰：德不孤，必有鄰。夫施德者，貴不德；受恩者，尚必報。是故臣勞勤以爲君，而不求其賞；君持施以牧下，而無所德。故易曰：勞而不伐，有功而不德，厚之至也。君臣相與，以市道接，君懸祿以待之，臣竭力以報之。逮臣有不測之功，則主加之以重賞；如主有超異之恩，則臣必死以復之。⁴⁷

楊聯陞針對《說苑·復恩》的說法，認爲「報恩」乃「德政」之基礎。換句話說，「報恩」是由於「德」的關係而來的相互性行爲⁴⁸。不過，這是針對「理想狀態」所做的期待，尤其是儒者在建構君臣關係的對待模式上，經常是以這樣的標準互勉。至於在現實的發展上，則君臣關係的相互性，卻是以「利」爲根據，雙方的考量點都從「利」的角度出發，並沒有涉及「德」的考慮。法家人物對於這種關係的現實觀察，相當犀利。他們某種程度清楚地戳破儒者以「德」爲紐帶的虛矯性格，直指政治行動中的「利益」思量。所以《韓非子·

⁴⁶ 孫中興認爲《四書》中的倫理觀，大致是以一種雙方互惠的模式來論述，或許在「長幼」與「父子」的關係上，容易顯現「尊卑」，但也並非那麼重要。詳細論述，參 Chung-Hsing Sun, "The Five Interpersonal Relationships in the *Four Books*: A Study in Confucian Ethics," *National Taiwan University Journal of Sociology* 22 (May 1993): 1-48.

⁴⁷ 見〔漢〕劉向：《說苑》（臺北：臺灣商務印書館，1986年影印文淵閣《四庫全書》，第696冊），頁45上一下。

⁴⁸ 楊聯陞對於「報」的考察，相當全面性地處理「關係」之間的相互性行爲模式，以及這些行爲的標準。其所涉之議題，即清楚地點出「五倫」關係內涵的一個面向，對於清理「關係」之理分，頗值得參考。詳細論述，參楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入張永堂、劉劬尼、段昌國譯：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1985年），頁356。

外儲說右下》提到：「主賣官爵，臣賣智力」⁴⁹的「買賣」之說，便相當生動地說明了此種「關係」的相互性。當然，這些相互性的關係強調雙方的回應模式，看似比較沒有著眼於「尊卑」效應。不過，法家思想的目的在於「富國強兵」一事，是以其君臣關係的基本預設確實是以「君尊臣卑」為出發點，這一點當無庸置疑。可是引「德」以作為相互性紐帶的儒者，在「尊卑」立場上的強化，卻仍需等待一個新概念、新命題的產生，此一重大的轉變，才能形成。此即「三綱」概念的引進，以及相關論述的鋪陳。

基本上，從「五倫」到「三綱」的思想進程來說，「五倫」在「理分」議題上的「價值意識客觀化」，似乎已經被轉成「結構」中「角色功能」應當如何安頓之議題？甚至進一步轉變成「支配」問題的思考了。如此一來，所謂儒者應有的主體「自覺」，反而在一線之間的擺盪，淪落成爲「異化」者。事實上，「五倫」與出土文獻所謂之「六德」，都呈現出「相對性」的思考原則，其中雖有「五」「六」之別，但都著眼於人際關係之倫理要求而來。值得注意的，不管是「五倫」或「六德」，我們都應注意其中與「位」的關係。例如，「六德」是配合著「六位」的說法而呈現，所以〈六德〉所論之「德」需要與「位」合論，其「理分」之意義才能顯露，但如此一來卻正好凸顯了有「分」有「理」的對應性，這是一種對於結構合理性的功能思考，而非根源性思考的內在性。一旦論者將思考的重點放在「結構」的合理性之上，則結構的位置關係及關係之功能與內涵，反而取得了「焦點化」的意義。如此一來，結構的形式、關係等論述，乃成爲論者關心所在，是故與孔孟「仁義內在」一路的思維，其實存在著有些許的落差。〈六德〉云：

男女卞(辨)生言，父子親生言，君臣義生言。父聖，子仁，夫智，婦信，君義，臣宜〈忠〉。聖生仁，智率信，義使忠。故夫夫，婦婦，父父，子子，君君，臣臣，此六者各行其職而嶽(獄)奢(訟)蔑由亡〈乍〉也。⁵⁰

這裏所說的「父」、「子」、「夫」、「婦」、「君」、「臣」即是「六位」，而「聖」、「仁」、「智」、「信」、「義」、「忠」爲「六德」，「六位」與「六德」構成了「分位」與「倫理」的連結。而且，配合竹簡第一章所謂的「六職」：「使」、「事」、

⁴⁹ 見〔清〕陳奇猷校注：《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷14〈外儲說右下〉，頁772。相關討論，參拙著：《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，頁112-117。

⁵⁰ 參顏世鉉：〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉，頁483。

「率」、「從」、「教」、「學」之行動，我們的確看到〈六德〉的倫理分位思考，實強調具體實踐的相互對應關係之規範，而非用心於價值根源之探求。所以當「三綱」的概念引進時，「六位」原來的相對性關係，反而容易翻轉為「支配性」的上下關係，進而強化了血緣倫理的一個「優性屬性」——「權威性」的特徵。於是，結構中的功能意義被放大，「人」的目的性意義由是消滅，價值內在主體性的意義，隨之不彰。這個問題或許可以從法家的一些論述中，窺知端倪。韓非子從「君尊臣卑」的法家立場處理「關係」之問題，就特別顯現了「支配性」的傾向，在〈忠孝〉篇中有說：

臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。⁵¹

韓非子雖是法家之代表人物，但是他指出了戰國末年的一個新的變化，那就是「君臣、父子、夫婦」的三條關係軸，逐漸由德性的相互性，轉往「支配」的結構性角色功能移動。雖然，在論述的呈現上，以「德」為關係維繫的力量依然是重點，可是「支配」的走向，已然成為新趨勢。關於這個階段的歷史發展，我們仍然需要澄清一點：此即對於「君臣」、「父子」、「夫婦」關係的「相對性」要求，不能忽略先秦儒者的想法是在「雙方互動，一體和合」立場下的相對性，而非僵化的規定雙方之行為反應而已⁵²。可是，此三層關係的「相互性」特色，到了漢代《白虎通》論及「三綱六紀」內容的時候，反而看到「尊卑」的「支配性」傾向開始清楚地顯現。其言：

三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」又曰：「敬諸父兄，六紀道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。」何謂綱紀？綱者，張也。紀者，理也。大者為綱，小者為紀。所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛

⁵¹ 見陳奇猷校注：《韓非子集釋》，卷20〈忠孝〉，頁1107-1108。景海峰認為韓非子的這段文獻，反映了法家的政治倫理顛覆了早期儒家的德性倫理之基調，也為以後的「三綱」埋下伏筆。詳細論述，參景海峰：〈「三綱五常」辯義〉，《鵝湖月刊》第32卷第11期（2007年5月），頁47。

⁵² 閻鴻中對於「三綱」所涉的人際關係，有深入之考察。他認為我們在理解先秦儒學「君臣」、「父子」、「夫婦」的關係問題時，除了從「互動權宜」的角度外，也應注意仁道本質要求的面向。詳細論述，參閻鴻中：〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館館刊》第7期（1999年12月），頁62。

之心，是以綱紀爲化，若羅網之有紀綱而萬目張也。⁵³

此處清楚地將人際關係的相互性做了界定，而且以「綱」爲說，也呈現出以「綱」爲領，「紀」則隨之的特質，故君、父、夫之軸線的優性親屬地位，充分展現。這一點與〈六德〉區分「內外」後的「六位」，都是相同的思維。其中較爲特別的現象是，「父」、「子」、「夫」之軸線主要是鎖定男性家族的血緣關係之優性屬性，但到了「三綱」時，「君」、「父」、「夫」的男性關係軸線，已經揉合了「血緣」與「擬血緣」之關係，因而將政治上的「尊尊」關係，推到關係網絡的上位關係，從而使傳統中國的社會關係裏的「尊尊」，更形重要。「親親」雖然是這一切型態的基礎，可是其重要性不再能與「尊尊」相比。事實上，如此之發展實有其形式結構之必然關係，因爲當「三綱」成爲親屬關係的優性位置之後，不管「五倫」、「五常」、「五德」的分法如何？「支配性」的色彩，以及「差序格局」的結構傾向，已然不可免。其實當「綱紀」之概念注入親屬關係結構時，「綱紀」概念中的「上下」關係內涵，便主導了這個概念的運用方向。李銳便指出：

「六位」變換爲「三綱」，可以看出「君」的地位得到了極大提升。禮制原則下親恩重於義，由這種原則闡發出的思想，自然是「資於事父以事君」，父子重於君臣；而陰陽學說中，君臣父子同屬陰陽，尊君與尊父同等重要（實際結果很可能導致君臣重於父子）。在前一種原則下，容許產生從道不從君的批判思想；而在後一種原則下，只能有忠孝不能兩全之遺憾。⁵⁴

所以，即使文獻中點出「紀者，理也」，思想家看似從普遍性的角度，要爲結構之合理性找到普及之意義，但「理」的內涵及其根源來自何處？卻未必能爲論者所關注。所以，偏向於上下「支配」型態的方向，便成爲日後中國社會之常態。關於這種思考軸線的偏移，李銳認爲其中或受到陰陽學說影響，景海峰則認爲或許與法家思想有關⁵⁵。當然這些論說或許都有其思想史脈絡發展上的可能性，事實上，一個社會的行爲模式之改變與調整，必然是一個漫長的過程，其可能的影響源，也或許有著多元之可能。所以，漢代的血緣關係之理

⁵³ [清]陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），上冊，卷8〈三綱六紀〉，頁373-374。

⁵⁴ 李銳對於「三綱」說與陰陽學說的關係，有深入的觀察。相關討論，參李銳：《新出簡帛的學術探索》（北京：北京師範大學出版社，2010年），頁350。

⁵⁵ 參景海峰：〈「三綱五常」辨義〉，頁47。

解，除了上述的思想源之外，荀子的思想應當也是值得注意的面向⁵⁶。不過此處我更注意到的是，如同上述，不管是「五倫」、「六德」或「六位」、「三綱」的說法，都已然涉及具體實踐的問題。在這個問題上，論者如果不能有高度之「自覺」，則當他們論「理」而重「禮」之際，的確容易將「禮」轉變成「儀」的形式之檢討，其結果將是「理」的部分弱化，「分」的成分加重。於是，「義」所代表的道理，只能是由「外」而來的客觀事實或價值規範，而無法是由「中」「內」以出的「理」。

事實上，「三綱」論述背後隱涵的「權力」性質，也是我們不能忽略的一個面向。其實，「三綱」的提出確實強化了「君」在「關係」中的支配性位置。因為儒家學說雖然強調「血緣」關係下的人倫次第，但是這是一種自然身分的呈現，其上下之結構關係，不是透過外在的人為力量所造成，而且構成其間關係的內涵，是以「倫理道德」為實踐之目標。所以在這些血緣關係裏的行為模式，必須考量倫理價值背後的普遍性意義。可是，以「君」為綱則凸顯了「權力」的支配性質。因為這其中的上下關係，不管是「君」與「臣」，或是「君」與「民」，其間的關係之結構是經過人為的力量而來，所以這些關係的形成，不會是自然身分的延續。因此，透過血緣關係所發展的「倫理價值」，將不是其最終的目的，「權力」關係的建構，才是這層關係的價值之所在。所以「君」綱的顯題化之發展，正好凸顯了上下結構的「支配性」，從而強化此一關係的「權力」性質，最後則形成「權威性」的「優性屬性」之意義。職是之故，歷代之儒者雖然努力將「君」的結構之角色，納入「倫理」的道德性之中，期待以「德」化「君」。然而，人類的歷史終究證明「統治者」的本質就是「統治」，儘管儒者在許多的文字之中，寄望「君王」能以「仁」為心，以「德」為本。可是，現實上歷代之君王盛言「仁義」者，也多只是「裝飾」而已，未見真正的實踐者，「權力」才是他們這群人念茲在茲之所在。

綜論以上的分析，「仁義」問題的「內外」思考，觸及了一個有趣的倫理議題。其中包括「情感」、「形式」與「主體性」。基本上，先秦儒者的生活世界是以「血緣關係」為主軸的社會，「親屬」之間的相處模式透過「情感」加以連結，而「情感」需要有具體的「形式」來表現這層關係，因此「形式」與「角色」成為檢驗「情感」是否恰當落實的關鍵。如此，則「倫」的理解與行動，

⁵⁶ 有關荀子思想對於倫理關係的思考，日後將另外撰文討論。

乃成爲儒者的最大功課。此外，由於「血緣」原則是儒者不能拒斥的實存世界，是以血緣關係的親疏遠近，及其所構成的「差序感」不得不在現實世界中安頓。是故「內」與「外」的區分，即成了「差序感」表現的基礎，「內」者血緣親者，「外」者血緣遠者。「內外」不同，相處的模式以及價值之要求，隨之而異。於是，「仁義」之「內外」便需涵蓋「血緣」與「倫理」兩層的意義。但是「倫理」的「內外」之別，若不能注意到「主體性」的落實，則相關論述容易滑落到「血緣」脈絡裏，今日我們看到許多對於「仁義內外」問題的糾結，如「仁內義外」之論述，便是種根於此。當然我們必須進一步說，孔孟以來的儒者將「價值意識客觀化」的問題向「內在性」挺進，因此，「道德主體性」構成儒者論述的核心，「仁」與「義」不應斷爲兩橛，「情感」的真實性也必須在「道德性」的涵育中發光，其真實性才能透顯，「仁義內在」的提出乃成爲儒者將血緣原則轉化爲普遍性道德原則的關鍵。

四、小結

「人」立於天地之間，四下茫茫。但生物性的本能使我們與血緣親族之間，構成一條不斷的臍帶關係。因此，「人」無法脫離實存世界外，也無法拒斥因血緣所構成的連續性關係。但是「人」的形象不會只是在「天地人神」的四維之中的派生者，「人」會自我書寫其形象。「仁義」問題的提出，表現了「人」的積極與健動性格。因爲當人不再僅受生物性的本能之限制時，「人」的自我行動必須意義化，於是「價值意義」的引入成爲「人」得以爲「人」的重點。先秦儒者面對人在意義化的過程，既沒有完全脫離生物性所構成的生活世界之真實，也不會受限於此。當然在不破壞人的生活世界之架構下，如何安頓此一生活世界的意義？儒者便透過「價值意識」的滲透，促使「人」與「人」，甚至是「人」與「物」、「天地」之間，找到了存在秩序的意義，此即「理分」。職是之故，我們可以說，血緣原則所構成的生物性世界，以及人與人所組合的群體生活，確然是「人」無所逃於天地之間的客觀事實。可是經由「人」以「仁義」之「理分」的自覺，這一切的生物性限制以及僵化後的群體生活之規定，將失去束縛「人」的力量，「人」終將在「理分」的自覺裏，證立我們「自由人」的身分。

理 分

——血緣關係架構中的「仁義」觀

林啓屏

從先秦以來，中國古代哲人立意於「人」的世界，即為當時文化的主流表現。其中，又以先秦儒家對於具體人間世的生活世界之種種現象，用力最深。先秦儒者以道德價值的視角安頓人間的諸般事務，是以，人間生活的各種型態與表現，最終都必然會與道德之價值判斷，產生聯繫性的關係。因此，先秦儒者所理解下的「人」，就絕非只是單純生理意義下的「人」而已，而當是符合價值判斷下的「道德人」，甚至由此而為一「自由人」。以此來看，先秦儒家的確透過價值意識的視角，安頓了他們眼中的「理想人間世界」。甚至，我們可以說，隱涵在如此理解的背後理據，當即是儒者所信仰的真理之所在。職是之故，本文希望經由儒者對於具體人間世的倫理關係之檢討，釐清「人」在此一結構中的定位，從而說明價值之「理」與「分」位之關係，進而梳理中國古代儒者的「人觀」。本文將從「血緣關係」架構中的「仁義」觀入手，分析在倫理關係的設定中，價值行為的「關係取向」(relational orientation) 之背後理據，其實有著將血緣意義普遍化的考量。

關鍵詞：血緣關係 仁義 儒家

Li and *Fen*: The Idea of *Renyi* in Blood Relations

LIN Chi-ping

The value of humanity has been emphasized in Chinese culture since pre-Qin times. Among Chinese philosophers, Confucians hold that human beings' behavior is determined by moral values. Human beings are obliged to act according to moral codes—they are true “free men” of a perfect world. Centered on Confucian ethical relationships, this paper attempts to clarify the position of human beings in this ethical structure, elaborates on the relationship between *li* and *fen* within the context of moral values, and explains ancient Confucian thoughts on human beings. Particularly, it examines the rationale behind “relational orientation” in relation to ethical relationship and moral behavior, taking into consideration *ren* and *yi* in the context of blood relations.

Keywords: blood relations *ren yi* Confucianism

徵引書目

- 王博：〈早期儒家仁義說的研究〉，收入鄭吉雄主編：《觀念字解讀與思想史探索》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- _____：《政道與治道》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版事業公司，1997年。
- 李銳：《新出簡帛的學術探索》：北京：北京師範大學出版社，2010年。
- 周鳳五：〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70本第3分，1999年9月，頁739-759。
- 林啓屏：〈「下學上達」與「仁義內在」〉，發表於德國特里爾大學主辦：「經學與社會應用國際研討會」，2013年7月。
- _____：《先秦儒法思想中的血緣問題與國家》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1995年。
- 武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年。
- 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 許烺光著，張瑞德譯：《文化人類學新論》，臺北：南天書局，2000年。
- _____，許木柱譯：《徹底個人主義的省思：心理人類學論文集》，臺北：南天書局，2002年。
- 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。
- 陳奇猷校注：《韓非子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 陳麗桂：〈郭店儒簡的外王思想〉，《臺大文史哲學報》第55期，2001年11月，頁239-274。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2005年。
- 景海峰：〈「三綱五常」辯義〉，《鵝湖月刊》第32卷第11期，2007年5月，頁46-58。
- 黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》，臺北：東大圖書公司，1991年。
- _____編：《中國經典詮釋傳統(一)：通論篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年。
- 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入張永堂、劉紉尼、段昌國譯：《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版事業公司，1985年。
- 葉啟政：《社會、文化和知識分子》，臺北：東大圖書公司，1984年。
- 廖名春：〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《中國哲學》編輯部、國際儒聯學術委員會合編：《郭店楚簡研究》(《中國哲學》第20輯)，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
- 閻鴻中：〈唐代以前「三綱」意義的演變——以君臣關係為主的考察〉，《錢穆先生紀念館

館刊》第7期，1999年12月，頁56-75。

劉向：《說苑》，收入影印文淵閣《四庫全書》第696冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

謝君直：〈郭店楚簡〈六德〉「仁內義外」的實踐原則及其規範〉，《揭諦》第18期，2010年1月，頁115-144。

顏世鉉：〈郭店楚簡〈六德〉箋釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第72本第2分，2001年6月，頁443-501。

羅新慧：〈郭店楚簡與儒家的仁義之辨〉，《齊魯學刊》，1999年第5期，頁27-31。

Sun, Chung-Hsing. "The Five Interpersonal Relationships in the *Four Books*: A Study in Confucian Ethics." *National Taiwan University Journal of Sociology* 22 (May 1993): 1-48.