

## ※ 文哲論壇 ※

# 靜觀其變<sup>\*</sup>

## ——論儒家思想與人權的展望

余國藩<sup>\*\*</sup> 著 李爽學<sup>\*\*\*</sup> 譯

是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。

——《易經·繫辭上傳》第十二章

### 一、前言：從語言的角度看「常」與「變」

中國是否有其「國魂」可言，而這種「國魂」是否又時時都處於變化之中？這

---

\* 本文初稿寫於一九九八年，乃為芝加哥大學該年度的「國魂與民主制度的展望」(The Souls of Nations and the Prospect for Democracy) 系列演講而作，贊助者係芝大歐林民主制度理論與實踐研究中心 (John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy at The University of Chicago)。該中心主任塔可夫 (Nathan Tarcov) 和柯羅賽 (Joseph Cropsey) 兩教授慷慨邀約，謹此致謝。本文定稿業經大幅改寫與增訂，中譯稿承中華民國國家科學委員會國際重要科技人士訪問計畫之邀，於二〇〇〇年六月二十六及二十八日發表於中央研究院中國文哲研究所。寫作及定稿期間，多承同行好友諸位教授斧正，惠我良多，謹誌大名如下：葛渥斯 (Alan Gewirth)、艾許坦 (Jean Beth Elshtain)、甘姆維 (Franklin Gamwell)、林康 (Bruce Lincoln)、梅維恒 (Victor Mair)、羅士蒙 (Henry Rosemont)、蘿花士 (Lisa Raphals)、劉述先、戴連璋及金春峰。(譯者案：本文中譯稿承作者親自審訂，又承林慶彰、楊晉龍、王志弘三位博士和陳碧珠教授、林耀椿先生指正及幫忙，謹此特申謝悃。師大譯研所的學生也提出許多寶貴的意見，為譯稿生色不少。大名如下：余淑慧、王珮民、許妍飛、方淑惠、余佳玲、鍾玉玲、李延輝、蘇子堯和郭家琪。)

\*\* 芝加哥大學巴克人文學講座教授。

\*\*\* 本所助研究員。

些問題絕非瓜棚閒話或無根游談。下面我打算藉著今天這個機會就此略抒淺見。「我」是誰？在什麼意義下「今日之我」確為「昨日之我」？這些問題之所繫，都和主體與個人身分有關。即使是就單一個體而言，主體與身分等問題也複雜無比，早已經人多方論及<sup>①</sup>。中國人口總數為世界之冠（最新的統計近十三億，另有數千萬人離鄉背井散居世界各地），上述問題所問者倘擴及這個國家，則徒勞無功不提，恐怕還是愚不可及。當代學界對所謂「本質論」(essentialism) 大多不屑一顧，要問上述這些問題，還會招來狂妄之譏。饒是如此，除非我拒談自己所出的這道題目，否則我還迴避不了文化認同及其未來變化等棘手的問題。

中國文化博大精深，有其獨到之處。我雖然知道我的研究有其內在的困難，但這並不是說研究中國的學者都懸而不論上述文化上的獨到之處。中國歷史又淵遠流長，不論古今中外，論者也未嘗避而不談中國的文化精神與內涵。他們或褒或貶，有人錯謬至極，也有人慧眼獨具。中國文化有些特色更是久享盛名，然而各家所見或「觀測」所得卻是每見牴牾<sup>②</sup>。倘要仲裁其間異同，我們得甘冒風險，而定奪之道通常也會引人深入再辯，為中國文化另作詮解。我們要如何認識「中國」之所以為「中國」的原因？有關這個問題的解答，史學家王賡武嘗有如下高見，可視為某種指導原則。他說：「吾人必須體認如下各點，才能了解什麼叫做『中國性』(Chineseness)：『中國性』是活的，會時移代遷；『中國性』乃共同歷史經驗的產物，歷史記錄也不斷在影響其發展；中國之所以自知是中國，所憑藉者越來越是中國自己的『中國性』；『中國性』還得關乎非炎黃子孫眼中之『中國』的那些特質，或他們看來早已是『中國』的那些成分。」<sup>③</sup>

從王賡武的角度來看，西方漢學史乃文化上長期的接觸所促成，其中所謂的「發現」恆因反應與重探羸雜而形成。中國物產豐饒，建築堂皇，馬可孛羅 (Marco Polo) 的遊記雖然寫來拉雜，可也指陳歷歷。儒家經籍、哲學與官僚體系，啓蒙時代

① 例如 Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992) 一書。

② 「觀測」(sightings) 一詞，我借用自 Jonathan D. Spence, "Introduction" to his *The Chan's Great Continent: China in Western Mind* (New York: Random House, 1998)。

③ Wang Gungwu, *The Chineseness of China, Selected Essays* (Hong Kong: Oxford University Press, 1991), p. 2.

的人無不嘖嘖稱奇，而歐洲人早年對中國文字推崇備至，認為或許是伊甸園的遺澤流緒。然而到了黑格爾(Hegel)，中國歷史卻慘遭貶抑，羅素(Bertrand Russell)更是吹毛求疵，形容這個國家如「婦人懦夫」。戴高樂(Charles de Gaulle)和尼克森(Richard Nixon)都見過毛澤東，連季辛吉(Henry Kissinger)也曾入華朝覲。此外，李約瑟(Joseph Needham)生前和同僚皓首窮經，所擬定和已經撰就的《中國科技史》卷帙龐然，而《劍橋中國史》(The Cambridge History of China)雖係分工合作的結果，其卷帙之皇然更不讓李約瑟專美於前。過去五百年來，西方人對中華古國的篩檢與審視確實不遺餘力<sup>④</sup>：我目前思想所及的傳統或現代中國文化的各個層面，從語言、行爲、社會組織與家庭結構到宗教、政治、財務、人口、醫學、書籍與印刷等，西方人都曾詳加鑽研，而且是愈做愈在行。他們擬認識中國的狂熱，殆因歷史因素、政治需求與科技進展所致，二十世紀尤勝以往。不過這種認識並非以不變的事實爲限，他們興趣更大的的是歷史經驗，是可察或突變常可加以調整的那一種經驗。

④ 西方人接受中國的簡史，下面短文索閱即得：Jonathan Spence, "Western Perceptions of China from the Late Sixteenth Century to the Present," in *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, ed. Paul S. Ropp (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 1-14。長篇大論則請見 Jerome Ch'en, *China and the West: Society and Culture 1815-1937* (Bloomington: Indiana University Press, 1979)。西方人對中國文化各領域的接受情況，請見下列著作：Jouvet, *Histoire de l'empereur de la Chine* (Paris: 1966); David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origin of Sinology* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1985); Knud Lundbaek, *T. S. Bayer (1694-1783): Pioneer Sinologist*, Scandianvian Institute of Asian Studies Monograph Series No.54 (London: Curzon Press, 1986); *Joseph de Premare (1666-1736), S. J.: Chinese Philology and Figurism*, Acta Jutlandica LXVI: 2, Humanities Series 65 (Denmark: Aarhus University Press, 1991); Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, trans. James Fentress (Oxford: Blackwell, 1995), Chap. 7; G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover, 1956), pp. 111-38; Bertrand Russell, *The Problem of China* (New York: The Century Co., 1922)。跨文化的了解是否可能，又有何危險可期？這方面近期的佳作見 Zhang Longxi, *Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998), Chap. 1, "The Myth of the Other"。

語言乃中國文化理所當然的不朽遺產，其書寫形式尤然，請舉相關事項為例說明。中國文字細水長流，歷數千年而不衰，人類史上確實罕見其匹，對中國文化各大層面的影響更是難以估計<sup>⑤</sup>。王賡武說過：「對中國人而言，在紀元前一千年那段期間內明顯可以稱之為『中文』的東西，唯有中國人的表意與象形文字而已。『聽』與『講』的各種局限，『中文』早已克服，而且一統天下各族，使之非用『中文』溝通彼此不可。」<sup>⑥</sup>不過所可以持久者，並非都等於那不可變者，因為過去十年來科技進展結合了個人電腦，早已在中文的使用和傳布上帶來一場史無前例的革命。中文原非拼音文字，電腦卻可以利用鍵盤上的字母化繁為簡，把一筆一畫所構成的方塊字翻「易」為「拼音文字」，又可以在不同拼音系統的配合下造出新字，加以儲存（例如用威翟氏和拼音系統拼出國語，或在最近取為廣東話、客家話和臺灣話等方言的拼寫之用），甚至也可用手寫或語音輸入的方式直接再現文字。就鍵盤與羅馬拼音的大量使用而言，首先在全球化這個層次上，現代英文字母可謂巨步再跨，影響深遠，因為鍵盤主要乃由那二十六字母所組成，如今使用者卻數以千百萬計。這些人或許英文有限，或許大字不識一行，卻都可以敲敲打打就「寫出」中文來，進而用這種書寫文字溝通彼此。

不論是對外國或對本國的使用者而言，電腦鍵盤上的字母可能在無意間已經唆動了一場語言革命，其方法中共多年前首議拼音系統時就已經開發出來。這套書寫方式曾經慘遭抨擊，連我自己都排斥不已，轉瞬間儼然卻變成大庭廣眾的「普通話」，令人始料未及。電腦強迫我們選用字母音節，一張鍵盤就把字形和語音連成一體，所以這套字母系統之所以風行草偃，實因電腦而非政治政策力挺而成。中國人不得不正視文字的語音保存與重現方法，這還是史上第一遭，包括正視語音和理

⑤ 例子見 Jerry Norman, *Chinese* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 1: 「幾乎沒有一種語言的內涵像『中文』一詞這麼籠統。『中文』既可指甲骨文、金文和先秦諸子所用的文語，也可以指唐詩宋詞的語言和古典小說可見的早期俗語，甚至可以包括今天的國語和所謂的中國『方言』。」另請參考 Christopher Harbsmeier 在 *Science and Civilization in China*, vol 7, pt. 1, Language and Logic, ed. Joseph Needham (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. xxi 的意見：「世界上只有一種文化會發展出自成體系的邏輯性定義和自我之見，這就是中國文化。因此，就舉世各國的邏輯史而言，中國的邏輯思想史可謂意義別具。就全球科學的各種基奠的歷史而言，亦復如是。」

⑥ Wang, p. 3.

解力之間的關係等等。這也就是說，中國人得讓字形和各種語音再現方式配合無間。這些方式完全因俗成而約定，從而可以「標準」視之。一九一八年，國語注音符號制訂完成。就功能而言，拼音系統與之略無差異。注音符號雖從中文字變易或簡化製成，拼音系統卻完全用「所謂」英文字母造出。這是差異主因。中共倡議漢字拉丁化之時，儘管其首要目標在一統紛亂的語音，增進了解，電腦的引進卻因拼音系統可以有效的重現方塊字而打亂了這個如意算盤。電腦既然可以用拼音系統書寫，鍵盤的用途就離我們近多了。「拼音」已經為中文所吸收，「字母」一度認為是「外國文字」的專屬，如今卻已馴服而內化<sup>⑦</sup>。

這種發展產生了一個大家了解得猶有不足的後果，我所指的正是操作電腦時得用語音思考這個問題。在電腦尚未普及之前，用中文寫作的人在紙上「重繪」圖案之際，可能不必了解自己「繪」者在主要方言裏都有其對應或「正確」的發音方式。這種情況，其實也見於笨拙的中文打字機上。雖然如此，學生一旦學會了用字母或表音系統的輸入法，大體言之，他也就應該精通了那些決定其常用字彙範疇的專有音素。使用電腦時，發錯音或是發不出都意味著寫作得中止，除非找到正確的發音方式（亦即音素都拼對了），否則無以為繼。這個局限誰也踰越不得，意味著數千年來製造、保存與重製方塊字的傳統已經面臨劇變，必須加以修改了。在此同時，語言的內涵本身也必然要變。唯其因為是「方塊字」，所以也是「象形字」（這方面費諾羅莎 [Ernest Fenollosa] 和龐德 [Ezra Pound] 的看法是對也是錯）。由於使用鍵盤非得精通中文的任何一種語音不可，論及溝通的過程時，文前所引王賡武所謂「說與聽的各種限制」就得另賦新義，倒真的是變成「限制」了。另一方面，英文字母既然舉世皆知，電腦又迅捷無比，中國字的使用與傳播也就跟著速度大增，我們前所未見。

由是觀之，廣土眾民的中共原本用來普及教育的拼音系統，如今倒是得力於電

<sup>⑦</sup> 一九八七年我曾在中國小住月餘，看到大都市如上海所有的街道都只有拼音的路標，大吃一驚。我不知自己無知，居然問學校接待員何以路標上一無「中文」？接待員吆喝一聲：「那些都是『中文』啊！」在臺灣，漢字羅馬拼音的問題一向紊亂，懸數十年而未決。不過此一亂局如今可能會收斂些。據一九九九年七月二十七日《中央日報》海外版第四版的報導，立法院所召集的教育改革審議委員會已經建議全國路標都採用拼音系統。這個建議案如果在政策上落實，那麼就算人名還不用一體遵行，對進一步統一中文羅馬拼音的亂象而言，無疑也會產生長遠的影響。

腦不少，也拜電腦之賜而令人抗拒不得。拼音系統出自「大家自以為是」的「英文字母」。如今全球都用拼音，本來不是字母語言的中文至少在語音的層面上確已「字母化」了。輸入「馬」這個音，電腦可能反映出十八個字，意義更可能等同或不在此數。這種情況如果一再發生，學生可能會順著習慣走，以為較之方塊字，音節表中所建構的語音單位價值就算不是較高，也會是一種穩定多了的語意單位。如其如此，在中共語言改革的整體計畫中，有另外一面顯然又受益於電腦不少。傳統上，中國字本由「形」——或更常是「聲」——所組成，如今所謂「六書」的重要性相對的就變小了。說來諷刺，在中共的改革系統裏，方塊字已經化繁為簡，只要語境允許，同音字還可互借。這種做法也因電腦故而變得合情入理，殆無疑問，其實還是因為把「聲音」或「言說」的價值置於書寫系統之上所造成<sup>⑧</sup>。發展至此，中文在總體上會不會扭曲變形，精義盡失，如同以前許多論者所譴責的那樣？長遠看來，如此發展又會如何影響到中文的保存與修正？這些問題雖然和本文論旨無關，但文化上「常中帶變」這個弔詭確實已經詭譎不再，因為拜電腦所賜，語言這一部分的「中文」基質面臨變局，本質上隸屬外來或外國的某種因素已經挑動了變化。是以非印歐語系的語言，有一部分業已融進了印歐語系之中。

這種演變，是否可能也會發生在中國文化的其他領域裏，是否可能也是中國「國魂」的一部分？下文我會探討中國社會裏個人與群體的關係，而在探究這個古來即爭論不休的問題時，剛剛所問的問題也會經常出現。我強調個人與群體的關係，我會拿這個焦點檢驗原始儒家思想，看看此一思想流派和現代人所提倡的人權思想是否相容。我之所以想順著這條線脈來討論，原因是學者早已指出：「人權這個問題，乃

<sup>⑧</sup> 我發覺自己有個日趨嚴重的傾向，也就是一不小心就會寫出同音的別字。這種情形不僅發生在我身上，同行和學生，甚至臺港報刊上偶爾都可看到類似的問題。這種「別字」或「筆誤」，極可能因電腦文書處理或電腦排版所造成。Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text, A Commentary to Hugh's "Didascalicon"* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 39-40 寫過一段話，對字母大肆頌揚，雖然口若懸河中少了點批判：「[……] 字母用視覺處理聽覺。話語用嘴用舌也用唇道出，二十四個字母卻化之為記憶，而且過濾了手勢、沉默或勇氣所蘊蓄的無聲之言。和其他的書寫系統不同的是，字母所記錄的是『聲音』，不是『理念』。下面這一點，笨蛋也懂得：只要受過訓練，就算從前沒聽過的東西，讀者也發得出聲音。過去兩千年來，字母就做過這麼多事情，其效率罕見匹敵。」本書在這段話和其他地方，把這種「克里特勒士風格」(Cratylysm) 發揮到了另一個極致。

當代政治論述的核心。」<sup>⑨</sup>非特如此，有一點的重要性也相去不遠：我們不談中國文化裏個人的地位與意義則已，否則孔門倫理與政治思想不容忽視，而且應屬論述中心。二千多年來，維繫君權於不墜的意識形態和儒家有關，這點誰也否認不得。這個意識形態力大無比，無孔不入，觸角又伸進親屬結構、社會價值、家庭倫理與正規的教育體系之中。影響所及，連當代中國文化也不能免除。不久前，《紐約時報》上還有專文隨口附和道：儒家思想和共產主義雖然式微，卻仍然是「支撐」當代中國的「兩大價值系統」<sup>⑩</sup>，世界各地的海外華人社會裏，儒家傳統更是賡續不絕。我們感受尤深的是，在毛澤東死後的七〇年代，儒家傳統曾因某些知識精英的鼓吹而在中國逐漸有復甦的傾向，地位日漸高漲。這些知識精英或有國家作為後盾，或有地方政府為其撐腰，事態至顯。儒家浴火重生，且看一連串有關孔子及其學說的會議便可了然。一九八〇年杭州舉行了一場相關會議，一九八九年北京也有一場孔子二千五百四十歲誕辰的紀念研討會。一九九四年，北京再度開會，席間李光耀還應會邀就專題演講。一九九九年九月二十六日是孔子二千五百五十歲冥誕，山東曲阜舉辦紀念活動，大肆鋪張，頗具規模的孔子研究學院的初期工程也適時完成<sup>⑪</sup>。我既然要討論儒家的問題，免不了一探這個傳統在下一個千禧年對各種中國社群的影響。

## 二、祖先的重擔

史學家凱特立 (David Keightley) 寫過一篇文章，題為〈早期中國的文明：論中國文明的形塑之道〉 ("Early Civilization in China: Reflections on How It Became Chinese")<sup>⑫</sup>。這篇文章體大思精，題目饒富深意，細數新石器時代迄帝

<sup>⑨</sup> Ann Kent, *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights* (Hong Kong: Oxford University Press, 1993), p. 5.

<sup>⑩</sup> *The New York Times*, Wednesday, November 17, 1999, A15.

<sup>⑪</sup> 見《世界日報》，1999年9月27日，第2版。

<sup>⑫</sup> David N. Keightley, "Early Civilization in China: How It Became Chinese," in Paul S. Ropp, ed., *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 15-54.

國初期促成「中國文明之所以為中國文明」的各種原因。其犖犖大者包括社會層級有別、人力資源龐大，以及生活上所強調的各種儀式等等，內含祭祖這個制度的形成。其他原因還有進退有據，取法乎上，而服務人群、個人義務與社會競爭也各有倫理等等。中國人幾無悲劇或擬諷之感，沒有敵國外患造成流離失所，也沒有多元的國族傳統。這些因素同屬「中國文明之所以為中國文明」的原因<sup>⑬</sup>。中國人「重群體甚於個人」，這也是早期中國文明的另一特徵。凱特立對這點的說明強而有力。他比較過紀元前五世紀一只基里克斯陶瓶 (kylix vase) 與東周酒器斛上的圖案，發現潘斯西利亞畫師 (Penthesileia Painter) 所繪的阿基力士 (Achilles) 與亞馬遜女王各自獨立，幾乎佔滿整個陶瓶的表面，而那只東周斛上的圖案顯示的則是群體活動，有海陸大戰、歡宴會飲、巡狩射獵和樹下採桑等等。這群人名姓俱無，而這些活動都是他們的「固定畫面」，「所要傳達的印象」，主要因此是「同時期有組織的團隊活動」<sup>⑭</sup>。

當然，凱特立對早期希臘文明的解說並非無懈可擊，因為他只注意到瓶上古人的英雄作風，完全漠視幾何紋路的陶器，也忽視了「邦」(polis) 與「家」(domos) 重要無比的意涵。早在荷馬的史詩裏，詩人就已經鋪陳過這兩者的意義，更甯提稍後的哲學家、戲劇家與歷史家等等。不論希臘早期陶器上的圖飾所喜歡的是哪一類的母題，也不論我們如何定義「群體價值」，一個無睹於此一價值的文化不可能產生得了柏拉圖 (Plato) 的《共和國》(Republic)、修西底地斯 (Thucydides) 的《婆羅奔尼撒戰爭史》(Peloponnesian War) 和亞里士多德 (Aristotle) 的《政治學》(Politics) 一類的著作。

儘管如此，中國古來確實重「群」。我認為凱特立在這方面的觀察鞭辟入裏，十分正確。話雖這樣，我得再說明一點：圖象的可能意蘊，仍然有賴器物銘文予以強化，仔細分疏。從新石器時代殘存的銘刻，到漢初的正式書寫中，我們發現祖上的流轉位階、系譜和親屬結構等，中國文化都有卷帙浩繁的記錄，也有大量的敘寫語彙。這種文化，即使從表面上看，必然也會對群體的生活或生活在群體中深表興趣。同樣的，有關儀禮的各種記錄，也都以宮廷、氏族和家庭職責與活動為主，很難說得上是

<sup>⑬</sup> 同上書，頁 31、頁 48-53。

<sup>⑭</sup> 同上書，頁 17。



在規範個人倫理或在規範個體行為<sup>⑮</sup>。青銅器上的銘文也好，《論語》上據說是孔子這類人所遵循的制式行為也罷，甚至是《周禮》、《儀禮》、《禮記》這類經典上所規定的儀式也一樣，其實目的都不在誘導出合宜的個人行為。亞里士多德的《尼高馬各倫理學》(*Nicomachean Ethics*)開卷所談係個人如何形成健全的知識，又如何養成自己審時度世的判斷力(1094a26-1095a12)。上述中國銘文與經典上的規範，都不在培養這種亞里士多德式的「個人」(注意：'Ἐκαστος)。這些銘文與經典所強調者，反而是足為個人或各色人等的表率的行為大計和目的，殆經揀選、建制與論定。這類人的存在本身，同時也因其社會地位而有其定位，向來是一成不變。我們很難想像小老百姓怎能擺出大官的派頭，這是越矩逾禮。同理，為人父者倘行子之所行，也是悖理逆常，道德上當然出現瑕疵。從紀元前六世紀到耶穌紀元這段期間，孔子及歷代儒者論及個人與群體的種種關係時，心中事實上都已體認到古代的中國社會早已具備了此一特色。

齊景公會問政於孔子：

孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」<sup>⑯</sup>

這段話廣為人知，而且妙不可言，對答上刻意晦澀係其好處。孔子的忠告短小精練，孔門嫡系及後世疏家雖曾詳注意蘊，但「臣臣」究竟何指，書中的孔子不覺得有必要說明，景公亦然。不過就當時的情境觀之，他們似乎又早有默契，深知孔子嘉言的三昧所在，有如他們也知道個人是否各安其位，事關重大。景公話中精華盡在後面的修辭反問，對澄清上文尤有幫助。這句反問之所以力重千鈞，前提是景公相信農穫豐碩（「雖有粟」）並不能擔保吃得悠哉，遑論既得權利（景公既為人君，亦為人父，或有所期待於子嗣獻糧、臣民納粟）。群倫各安其位，而景公自己

<sup>⑮</sup> 有關早期中國人的親屬系統與儀式表現之間的關係，當代經典論述當然首推 Claude Lévy-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, rev. ed., trans. James Harle Bell, et al. (Boston: Beacon Press, 1969), pp. 311-92。中國史上還有另一個諷刺：由於現代化的速度極快，雙職家庭和一胎化政策又雙管齊下，目前和未來的兒童可能逐漸會弄不清自己文化中大量的親族語彙。雙職家庭可見於中國、香港、臺灣和海外的華人社會。中國的一胎化政策則於一九八一年開始執行。

<sup>⑯</sup> 《論語·顏淵》第 11 章，在〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，1997 年），頁 142。

也是倫常中人。他的性命所繫，反而是社會各階層實現那建立在彼此默契上的道德義務的能力。

各色人等既然定位若此，暗示他們在社會身分與社會地位上確無平等可言。在血緣的層次上，家中的兒輩最後大有可能變成人父，位階與地位今非昔比，但在政治的範疇裏，除非那身為人臣者有朝一日篡位成功，推翻舊主，否則他一輩子甬想超生，永遠得屈居下屬。這種關係有失對等，後世儒家卻用「五倫」或「十倫」稱之，而且訂為綱常，永世不廢。西方人的人權或公民權有其基本的預設內容，中國文化裏個人的意義之所以難以和這個內容並蓄相容，上述倫序觀應負全責。

中國人的社會思想中，哪一點最為重要，最有代表性，曾歷百代而永存？此刻若有人問我這個問題，我想我會指出來的答案是「家」與「國」的類比關係 (homology)。歷代無數的文人和思想家，不都喜歡並論家國，認為兩者是二而一嗎？祖先崇拜這種社會行爲，尤常強化上述類比的正當性，為其殷懃致意，鮮活說明。在歷史的長河裏，祖先崇拜就算不是中國文化所獨有，也是這個文化頗為別開生面的特色。早在孔子之前千百年，殷商甲骨文上就有祖先崇拜的記載，傳世者為數甚夥。凱特立觀察入微，指出殷人的郊祭乃一種「制度化而位居生活中心」的活動。祭祖更可以「因世遷代移而提昇亡者的地位，使其權威性神化而打下層級觀念，為原始科層 (proto-bureaucratic) 思想奠定基礎。青銅時代所奉行者乃神權政治，後經世俗性較強的各種政府形式加以取代。此時祖先崇拜也提昇了上述層級觀的價值」<sup>①⑦</sup>。

殷人的祖先崇拜貢獻重大，匯通了分屬神聖（宗教）、血緣與政治等範疇的力量。人類的存在，在在受制於這些力量，也為這些力量所決定。在「身分」觀念的形成上，希臘人關心「本原」、「第一因」或「第一原則」等問題，但相形之下，凱特立認為中國人的社會與血緣傾向較重，故此才會對「系譜與歷史」產生可以彼此呼應的興趣。「只要遠祖近祖世系嚴整，則不論是男是女，也不論年代是否湮遠難辨，創系先人不就在這排序中呼之欲出？要問本源，答案也自在其中。」<sup>①⑧</sup>希臘人擅長於抽象的思考，中國古代經典可不像他們，是以不曾提過人類起源或「第一因」等等的問題。但是祖先繁衍百代，中國人一向視之為「根本」所繫，所以祖先

<sup>①⑦</sup> Keightley, p. 31.

<sup>①⑧</sup> 同上書，頁 35。

的名位無疑都和宗教有關。《禮記·郊特牲》說，由於「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也」。又說「郊之祭也，大報本反始也」<sup>①⑨</sup>。這一段話，事實上是在印證凱特立的洞見。

《禮記》這段話並列「帝」、「天」和「祖」，都是一脈相通的權威和力量。這點頗值得注意。由於此一力量涉及「人之初」的問題，處理到個人和宗族的「起源」(arche)，所以本質上便和「宗教」或「神聖」有關。父母蒙羞或背叛先人，不啻失其本來，數典忘祖<sup>②⑩</sup>。反之，因為在這套說詞中「列祖列宗」和「天」的功能等同，又因為我們若曾為人父母，早晚也都會成「祖」成「宗」，所以父母的神聖性便非同小可。孝行乃「報本反始」之舉，更會因為上述緣故而上邀天寵。相反的，〈馬太福音〉中耶穌論門徒入門所要付出的代價那段話(10:34ff)，即使在今天，恐怕多數的中國人也會大惑不解<sup>②⑪</sup>。

《禮記》乃漢人所編，去殷商時期或達千年之久，不過作者和全書大旨殆出儒門，應無疑義。其中對郊祭之所陳和對「上帝」之所述，顯然是個上古理想。其影響遠遠超過了當初制禮設祀的期待，而且垂諸百代，模塑出了累世歷朝的祭儀形態。凱特立曾另文闡述這一點，請容再引：

般人的宗教必然和這個國家的起源密不可分，也必然涉及他們立國的統緒。他們還相信上帝般賜，自己才能五穀豐登，戰無不克。他們也相信王室列祖和上帝之間必有溝通橋樑，可以為民中保。更相信王和列祖之間亦有渠道往返，可以互通有無。商王之可以行政治統御，心理和心態上仰仗的都是先祖庇佑。王可憑占卜引導祖靈，可因祭禱影響祖意。他在政治上集權於一身，這有賴上述

<sup>①⑨</sup> 劉殿爵等編：《禮記逐字索引》（香港：商務印書館，1992年），11.20，頁71。據董仲舒：《春秋繁露》（四部備要版），15.7甲，國家與國君所舉行或主持的衆多祀典中，「莫重乎郊」。有關郊祭的詳論，見許倬雲：〈先秦諸子對天的看法〉，《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁427-29。

<sup>②⑩</sup> 因此之故，若有人對家對族有大逆不道之舉，宗族間隨後會祭出來的最嚴峻的處罰便是祠堂除名，當代電影《菊豆》中就有這麼一幕。請注意，這種懲罰並無政治力介入。

<sup>②⑪</sup> 〈馬太福音〉這段話如下：「你們不要想我來是叫地上太平；我來並不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵。因為我來是叫人與父親生疏，女兒與母親生疏，媳婦與婆婆生疏。人的仇敵就是自己家裏的人。愛父母過於愛我的，不配作我的門徒；愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒；不背著他的十字架跟從我的，也不配做我的門徒。」此處所引，據新標點和合本《聖經》（香港：聖經公會，1988年）。

能力予以正當化。由於王可以上達於天，所以他所有的權力都是由神授予。祖先的保佑與詛咒可以興邦，可以亡國。祈福禳禍，更是唯「王者」是賴。<sup>②②</sup> 凱特立這段話之所以引人注意，是因為不論就宗教意涵的中介或宗教活動的參與而言，政治領袖或國君都扮演關鍵樞紐。上述中介或參與，也是國君政治權威的維繫力量之一。我們必須強調一點：終君權時代的中國全史，這種功能持續不輟。備辦牲禮郊祀，只要情屬合宜，皇帝或國君都責無旁貸。他們所祀還不僅止於列祖列宗；只要有利於國泰民安，不管是天神或地祇，他們都祭。

政教與親屬結構結合，有學者認為是「用制度在傳布宗教」<sup>②③</sup>。在中國古代史上，這種結合發展得最具意義的一刻，出現在紀元前二二一年嬴政一統天下，以「秦始皇帝」自封之際。在殷人的宗教傳統中，「帝」這個字指「神」，此所以千百年後利瑪竇 (Matteo Ricci) 及其教眾迻之以對譯基督教的「神」(Deus)。儀禮之爭發生以後，梵帝岡排斥「帝」字，利瑪竇逼不得已改用「天主」稱神，遂沿用至今。不過十九世紀新教傳教士進入中國，「帝」字再獲重用。兩百年來，「上帝」一詞乃變成《聖經》中「神」的譯名之一。就此處我的關懷而言，更具意義的是：「帝」字古義或指「祖先」。許多學者從訓詁的角度著眼，這一點早已指陳歷歷<sup>②④</sup>。是以始皇以「帝」自封之際，所用的稱號也把下面幾種概念縮合為一：信仰上的超驗本源、宗法父權、政治權威與權力等等。

「先人」一義，莫近乎「祖」。漢人以此命其開基皇帝的廟號，有如唯恐「帝」字不足以彰顯統治者的象徵意義。職是之故，從紀元前二〇六年以來，漢季歷朝若非以「高祖」謚其先皇，便是尊之為「武帝」等等。號如其義，這些詞皆指

<sup>②②</sup> "The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture," *History of Religion* 17 (1978): 12-13.

<sup>②③</sup> 參見 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961); Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Seattle: University of Washington Press, 1987)。

<sup>②④</sup> Robert Eno, "Was There a High God Ti in Shang Religion," *Early China* 15 (1990): 1-26，以及許倬雲：《西周史》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁95-106都曾論及此一問題，而且言簡意賅，於相關論述無所不窺。雖然如此，徐復觀：《中國古代思想史續編》（臺北：時報出版公司，1982年），頁239-44卻有不同看法，有點力排眾議的味道。

「至高祖宗」或「英武之神」而言。後來到了唐初，第二位皇帝號「太宗」，亦取其「至高祖宗」之意。這一類廟號在帝國時代蔚為傳統，二十五史中典範永垂。這也就是說，「神聖」(transcendence)的概念在名號上已經內化，轉為常人熟悉的親屬宗人。儘管如此，這類稱號的意涵並不含糊，仍然直指統治者的威權如神，不容侵犯。孔子以來，家與國的類比關係周延完備<sup>25</sup>，隨時可供使用。帝王的廟號還促進了這種廣受尊敬的體認。不論稱王或稱帝，統治者如果在事實上確屬百姓的「老祖宗」，那麼政治美德的用語就非得從宗法關係中覓尋不可。這就好像家族之長不論在族中或在家中，也都可以用類似的語彙遂行治權。他們可是家族裏的神或統治者，行事不受干擾。

### 三、美德的類比關係

平心而論，史上的孔子(551-479BC)於祖先著墨不多，但是有一點我們得牢記在心：孔子垂訓，從來也沒否定過「祭祀」的重要與必要，包括「祭祖」在內(例子見《論語·為政篇》第五及廿四章)。雖然終《論語》這本語錄，談到「父母」或「父」的地方有限，然而無可否認，邇之以「事父母」(例如〈學而篇〉第七章；〈里仁篇〉第十八章)，遠而「事君」(例如〈學而篇〉第七章；〈八佾篇〉第十八—十九章；〈先進篇〉第十二章及〈憲問篇〉第廿二章)等等攸關「孝道」的思想俯拾可見。就這方面而言，尤具意義的是孔子以「家務」類比於「國政」。有人曾問孔子何以「不為政」，孔子答道：

《書》云：「孝乎！惟孝友于兄弟。」施於有政，是亦為政，奚其為政？<sup>26</sup>

《大學》中孔子更有名言：「治國」宜先「齊家」，而「齊家」必需以「修身」為基礎。這個理論，上引《論語》是伏筆。孔子門人曾參據傳曾經為這個理論疏論過，所言直探上引《論語》，兩者間的關係因而益顯緊湊而分明：

所謂治國必先齊其家者，其家不可教，而能教人者，無之。「故君子不出家，而

<sup>25</sup> 「類比關係」(homology)一詞，我的用法取其類同科學研究上的意義而言，也就是指一有機體的兩個部分不僅在發展上系出同源，而且有結構上的類似之處。

<sup>26</sup> 《論語·為政》第21章，在朱熹：《四書集注》，頁71。

成教於國。」孝者，所以事親也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。<sup>⑲</sup>曾子的話重心所在顯然是「孝」字，是在挪用家庭中這個根本德行於政治的範疇中。「孝」既可直接為國政所用，便意味著本身乃倫常義務之一，而這倫常的序列又和社會位階彼此呼應。漢人所纂集的《禮記》可作另例觀。這本書話講得冠冕堂皇，力陳「利他」與決獄斷案都奠基在慎終追遠這類孝行上。下引出自〈大傳〉，集《禮記》所見之大成，值得長篇鈔引：

親者屬也。自仁率親，等而上之至於祖。自義率親，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。〔……〕<sup>⑳</sup>

由於《禮記》所謂的「族」是指「同姓從宗」而言<sup>㉑</sup>，所以上面這段話的意思很清楚：不論是王室或平民百姓，大家把注意力轉移到其他的社會單位之前，都要先滿足「家」這個基本單位的需求。循此推衍，有一轉捩點必需一述，而這點說來還有點令人困惑，亦即「愛百姓」居然是因為「重社稷」使然。話說回來，孔門著作中有一點似乎確鑿無誤：利他的動機主因「自保」(self-preservation)的各種關切所促成。這一點，只要一看大家都想用豐厚的祭品祭祖便可了然。因此，倘據儒家的學說推論，「分配的正義」(distributive justice)不能不顧及親屬血緣，不能只建立在社會上人人平等的這個前提下，因為百姓的責任，原則上是以「家」為中心而次第向外開展。家或族，俱為社會之中堅。根據前引《禮記》的邏輯，家族若於孝道有虧，則社稷必傾，百姓必危，連「嚴刑罰」這種報應論(retributive justice)都憂憂乎其難。

如果從這個角度來理解，則「利他」的思想倒可符合孔子及其弟子所詮釋的「仁」這個孔門至德。《尚書》的歷史比儒家還要久，書中其實已暗示過「仁」與

<sup>⑲</sup> *The Great Learning in The Chinese Classics*, trans., James Legge, 2<sup>nd</sup> rev. ed. (Rpt. Taipei: Wenshijie chubanshe, 1972), I: 370. 引號內文為我的強調。

<sup>⑳</sup> 《禮記·大傳》，在王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），下冊，頁564-565。故陳鐵凡謂：「致孝之對象，自祖、父母上溯，遠及『前人』（祖先），廣及『宗老』。是則孝之內涵猶未局限於『善事父母』一義，而惟以血族尊親為界。」見所著《孝經學源流》（臺北：國立編譯館，1986年），頁12。

<sup>㉑</sup> 同上書，頁559。

宗法倫理所規定的美德關係密切。仁者慈 (benevolence) 也，仁者人 (humanness) 也，宅心厚也 (human-heartedness)，其豁豁大度又令人仰止。《尚書·金縢》所保存的史官禱文中，「予仁若考」一句，有現代權威解為「孝順」祖意（考者，孝也）<sup>⑩</sup>。《左傳》所載范文子之見，則以為「不忘本，仁也」<sup>⑪</sup>。《國語·晉語》中的驪姬又說道：「為仁者，愛親之謂仁。」<sup>⑫</sup>我們最後還可看到《論語》中有子（有若）說的一句話：「孝弟也者，其為仁之本與。」<sup>⑬</sup>有子之見，孔子深然其說。我們繼而又可以體會到，有子的結論若要產生意義，則非得從他通篇論述的理路下手考察不可。

《中庸》第廿章也注過「仁」字，如果和上面這些話合而觀之，則其理明，其教益顯：「人者仁也，親親為大。」第二句話的解釋夠清楚了，孟子等古聖先賢不僅有戚然之感，著作中也不斷聽到迴響。《孟子·盡心篇上》就曾複述道：「親親，仁也。」（第十五章）對孟子而言，「仁」之為情也，其最主要與最為淋漓盡致的表現盡可見於親子間的關愛上。其表達方法之特殊，我們其實可以「天性」或「天命」視之（參較〈盡心篇下〉第廿四章的話：「仁之於父子也，〔……〕命也，有性焉。」）。孟子另在〈盡心篇上〉又說了一段話，大力區別親親之情與非親之愛，謂有大異焉：

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。（第四十五章）<sup>⑭</sup>

我們可以看出來，孟子和漢代《禮記》編纂者的推論方法一致，因為據他們之所見，我們倘不先「親親」，則違論「仁民」。

<sup>⑩</sup> 《尚書》文見屈萬里注譯：《尚書今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁85。相關解讀見馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1980年），第1冊，第4章。

<sup>⑪</sup> 《左傳》，成公九年。

<sup>⑫</sup> 《國語》，卷7，頁10甲（四部備要版）。

<sup>⑬</sup> 《論語·學而篇》第2章。劉殿爵的英譯本《論語》據錢大昕之見，將「仁」字修訂為「人」字，全句因而作孝弟乃「人性之本」解。見D. C. Lau, trans., *The Analects* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1992), p. 3。

<sup>⑭</sup> 劉殿爵認為引文中的「愛」字指「慎待」或「愛惜」(sparing)，見D. C. Lau, trans., *Mencius* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1984), 2: 285。我同意劉氏之見。

孔子一向堅持家族與宗室這種人類至情，甚至認為由此衍生的倫理行為在本質上都可以由內推而及於外。所謂「內」者，包括「家」、「室」和「宗族」。孔子上面的立論基礎，便是我這裏所謂「美德的類比關係」(homology of virtues)。封建觀念認為「普天之下，莫非王土」，所以「國家」就是「國」中含有「家」。此外，「家長」或「族長」身上所匯合的象徵意涵，也包括「統治者」和「父親」這兩種角色。由於兩者等同，這種關係有加碼作用，是以上述倫理上的類比關係才能歷百代而彌堅，而且悍悍然有其權威在焉。孔門的類比套式，《孝經》是這麼寫的：

資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者，父也。故以孝事君，則忠。<sup>35</sup>

這種規範性的行為如果反過來看也行得通，此所以儒家斷言「以忠事君，其人必孝」。請注意：如此斷言的邏輯，便隱含在上引《孝經》的字裏行間。在《論語》中，前及有子的話相當搶眼。我們若心存《孝經》的推論方法，則〈學而篇〉第二章有子強而有力的話就容易理解多了：

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，其為人之本與？

「孝」這種個人的品德，其真正的價值如今可是昭然若揭，說來居然是眾人之事的「政治美德」的另一種形式。不論是從儒家所假設的「孝」的心態，或是從「孝」在行為上的外現（亦即「本」也）來看，「孝行」的受益者除了父母與親屬之外，恐怕還要加上那些掌權與在上位者，而且他們裨益更大。

此外，儒家論述之所以強調此一「美德的類比關係」，並不僅是為了支撐個人與家庭倫理中那些已經化成公式的主張。儒家在書寫國家與歷史的時候，這方面的教誨還會變成他們經世思想的總樞。「親親」的意涵本指「親其親」，由此擴而大之，還可指早期國家政治中的「血親」之愛，此時經世意味更濃。《左傳·隱公十一年》息侯伐鄭，大敗而還。史評者「君子」數落息侯的敗戰之罪，其中一條便是他「不親親」。息侯和鄭伯同宗，居然興師，無異在否認彼此的血緣。由此可見這「親親」二字有多嚴重<sup>36</sup>。即使在現實政治上，親屬的義務與需求也有其約束力。

<sup>35</sup> 見賴炎元和黃俊郎注譯：《新譯孝經讀本》（臺北：三民書局，1992年），頁31。

<sup>36</sup> James Legge, trans., *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen* in Vol 4 of *The Chinese Classics* (Rpt. Taipei: Southern Materials Center, 1985), p. 32.



儒家的人倫建構治祖威、父權、政治與倫理於一爐，力量咄咄逼人而又永世不朽。何以如此？有位當代學者所做的說明簡單扼要：

祖先衍創人類。凡人雖然「生而平等」，這裏的「平等」指的卻是他們「同屬」人類而言，指他們和禽獸有所不同。此外，也唯有人類才會認祖歸宗，所以「自然」的地位就落在「祖先」之後。在中國人的人際關係這個網路裏，「孝」的重要性因此急劇上升，變成價值的核心理。個人、家庭和社會，也都有賴這個軸心來聯繫。漢代以前，「孝」就已經是制度的一部分，也是選才的標準，百官可以以孝舉。<sup>③⑦</sup>

想想有子的話，我們會發現沒有比這種拔擢「標準」更合「標準」的了！

#### 四、當代的論戰

有人認為在中國傳統中，「『君子』可以說徹頭徹尾是個社會人（social being）」<sup>③⑧</sup>。某些學者遂擬在此一基礎上，調合古代儒家學說與西方自由主義政治思想之間的齟齬，旁及當代人權的提昇。上述有關君子與社會關係的人類學式見解，於是就變成當權者有意企及的道德責任與義務的典型，不時加以強調。許多研究中國的學者都知道，儒家重群體輕個人的思想甚至不能說只是這個國家的文化遺產。眾所周知，數世紀以來，儒家在歷史上均呈思想出超的情況。東亞和南亞社會因此而深受濡染，殆無疑問。韓國、德川時代的日本、今天的新加坡和國府主政下立足於臺灣的中國也都提倡過儒家思想，而且都是故意提倡。不過飄零於世界各處的華人則屬「相沿成習」，是不自知在思想和行為上帶有儒家色彩。不論是上述的故意之舉或不自知的積習，儒家思想對特定社會的影響其實有其長短，或應分別考量。不過儒家影響的存在確屬事實，而且因其對家國的強調遠甚於個人，所以常常有人吹捧不已。重群輕己，如今已經變成口頭禪，有人動不動就說這是「亞洲價值」的核心，力量足以扼止所謂腐敗而過甚的西方個人主義。新加坡前總理李光耀

<sup>③⑦</sup> D. W. Y. Kwok, "On the Rites and Rights of Being Human," in *Confucianism and Human Rights*, ed. Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming (New York: Columbia University Press, 1998), p. 85.

<sup>③⑧</sup> Sumner B. Twiss, "A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights," in *Confucianism and Human Rights*, p. 32.

曾經受訪暢談儒家思想，有段話經常見引：

東方社會相信沒有家庭就沒有個人。個人不能離群索居，潔身自好，而家庭乃一更大的家庭的一部分，也都不能自外於朋友和廣大的社會。家庭給個人的供給之最，統治者或政府都不用操心。<sup>39</sup>

李光耀的分辯語氣偏頗，布魯瑪 (Ian Buruma) 又曾為他火上加油，把論戰推向另一極端。香港末代總督彭定康 (Christopher Patten) 寫過一本書，布魯瑪為他撰評時便有如下的說法：

彭定康曾任香港總督，經驗促使他重新考量自己的政治直覺。他結論道，自己對自由市場經濟、法律和自由思想的喜好，可不是「直覺」兩個字就說得清的。市場經濟云云，「以往」都是些高見。所謂的「亞洲價值」置精忠報國於個人自由之上，又說責任與服從高於民主人權，而廣事宣傳的結果，是對上述「高見」(Big Ideas) 形成挑戰。於是李光耀卯上了洛克 (Locke)，馬哈迪 (Mohamad Mahathir) 對上了亞當·史密斯 (Adam Smith)。這種「亞洲式」資本主義經濟與威權統治的合而為一，當真是個異數？<sup>40</sup>

布魯瑪的問題是個修辭反問。若學者有心整合或調合所謂的亞洲現狀與當代政經情況，則布氏此問可能出現的答案甚至會進一步分裂他們。香港的金耀基教授曾經說過這樣的話：「東亞經驗顯示，民主政治與現代性未必難以獨立於個人主義之外。」如果這個說法言之成理，那麼就應該會出現一個「民主的儒家政治體系或社會」，也就是說「人權」在這個社會裏都可從「公有」或「群體」的角度予以定義<sup>41</sup>。對金教授和其他看重各種「群體」價值的人而言，儒家傳統似乎是灌輸並補強這些價值的文化資源。不但取之不盡，而且生生不息。職是，倘據駝士 (Sumner B. Twiss) 之見，則「原則上，一般所謂的人權應該可以和好在群體中強調個人的文

<sup>39</sup> Fareed Zakaria, "Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew," *Foreign Affairs* 73/2 (March/April, 1994): 113.

<sup>40</sup> 見 Ian Buruma 對 Christopher Patten, *East and West: China, Power, and the Future of Asia* 一書所寫之書評，在 *The New York Review of Books* 45/14 (September, 1998): 18。

<sup>41</sup> Ambrose C. Y. King, "Confucianism, Modernity and Asian Democracy," in *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, ed. Ron Hontekoo and Marietta Stephanants (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), pp. 174-175.

化傳統兼容並蓄（這點允稱西方個人主義最為得體的說明），也可以和高唱群體第一的各種文化傳統相容。在後面這些傳統中，個人行事的首要之務在為群體盡心盡力。這也就是說，人權既可見容於較具自由主義傾向的個人思想，也可以和擺盪到集體社會去的各種傳統共生<sup>④②</sup>。

這種論證的邏輯，是從「群體價值」和人身為「社會人」的方向來思考。遺憾的是，這種論證每會淡化或忽視一個事實，亦即在儒家思想中，不論是就倫理或政治層面而言，不同社會團體對所謂「社會人」都有各自不同的要求。這種論證還會忘記一點，說來可惜：在獨尊儒術的國家中，由不同團體、社群、階級和階層所組成或界定的社會群倫並不會比個人來得平等。相反的，誠如《劍橋中國史》首卷中某位史家所指出來的，我們從戰國時代到漢世以後的學術趨勢中，早可窺知中國人在「強調」某種有關「社會和諧的理想——儘管這種和諧並非建立在平等的基礎上。換言之，中國人所強調者乃個人在社會層級中所應謹守的地位，認為個人應竭盡所能做好份內應盡的社會責任」<sup>④③</sup>。毋庸贅言，儒家的知識精英會力挺這種看法，闡發起來更是雄辯滔滔。他們似乎成竹在胸，只要逮到機會便會在家與國的對應關係上大作文章，用來強化治國大計。北朝顏之推（531-591）所寫的《家訓》，是後世這種文類的典範，效尤者無以計數。在這本書的〈治家〉這一章中，顏氏直言不諱：「笞怒廢於家，則豎子之過立見；刑罰不中，則民無所措手足。治家之寬猛，亦猶國焉。」<sup>④④</sup>就算孔子不是祖先崇拜的始作俑者，我們知道祭祖這種儀式也是古已有之，兼以相關的孝道思想交集而來，孔門第一代與再傳弟子已經一一挪為家規要訓。政治上要河清海偃，內規家訓不可或缺。宋代以還，儒家思想再度抬頭，祭祖及其相關儀式受到理學浸染，充斥在「家訓」這種大眾文類之中。非特如此，宋代的士大夫籌設宗祠，蔚為風氣，而其設計與建造甚至變成居家建築的主流<sup>④⑤</sup>。

<sup>④②</sup> Twiss, p. 34.

<sup>④③</sup> Derk Bodde, "The State and Empire of Ch'in," in *The Cambridge History of China*, Volume I, The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.-A.D. 220, ed. Denis Twitchett and Michael Loewe (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 30. 粗體字係我的強調。

<sup>④④</sup> 王利器注、顏之推著：《顏氏家訓集解》（北京：北京古籍出版社，1980年），頁54。

<sup>④⑤</sup> 從「文本」的角度處理中國建築及其相關課題，Francesca Bray 的近作 *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1997) 啟發性最大，該書論及「中國人的社會空間」的第一到第三章尤然。

個人得依各自所屬的政治社會倫常行事，而這些倫常對個人也會有所規範。這點儒家汲汲強調，不過二十世紀初以來，許多中國知識分子倒是亟亟撻伐。陳獨秀(1879-1942)在民初破除傳統不遺餘力，也因其論戰的內容激進而聲名大噪。我們若檢視他的思想，引以為例，馬上會發現他之所以攻擊儒家，乃因儒家的歷史罪狀所致。不論是就其理想或就其實踐而言，儒家都曾剝削「為人子為人妻者」，使其喪失「個人獨立之人格」，「復無個人獨立之財產」<sup>④⑥</sup>。陳獨秀後來確實變成中國共產黨重要的理論家之一，而這個黨確實也建立了中國史上最為集權的一個政權，但有一點我們仍得牢記在心：陳獨秀早年和許多五四時期的思想家一樣，對其時知識界的貢獻畢集於個人的信念上，認為中國所急需之「新」與「現代」者，乃是我們對「個人獨立之義」全新的了解與重視<sup>④⑦</sup>。

周策縱曾經說過，在中國古代兩千餘年的歷史裏，膽敢誇言自己「反對儒家」的其實不多<sup>④⑧</sup>。不過儒家在二十世紀的命運卻浮沉在敵視與振興這兩大陣營間，倘非出現在中國大陸，就是發生在海外社群裏。二十世紀的變化激劇，包羅萬象，可以想見儒家的浮沉更勝以往<sup>④⑨</sup>。近代中國對此一思想流派的接受呈螺旋狀變化，上述原委因

<sup>④⑥</sup> 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，《獨秀文存》（上海：亞東圖書館，1922年），卷1，頁117。陳氏此文的英譯收於 Wm. Theodore de Bary, Wing-tsit Chan, and Chester Tan, comps., *Sources of Chinese Tradition*, vol II (New York: Columbia University Press, 1960)。譯文之前的導論顯然有編者個人的一偏之見：「陳獨秀的攻擊火力都集中在『似乎』是儒家所認可的社會習俗與陋習上。在現代社會裏，這些習俗與陋習早已不復存在」（雙引號的強調為我所加）。這個看法，我們或可引哈姆雷特(Hamlet)對他母親說的話來回應一番：「夫人，您是說『似乎』嗎？非也，我知道這一點也不『似乎』。」在這本書裏，陳文業經節譯，都三頁而已。不過編輯諸公的眼力不差，在注解中指出陳氏引用《禮記》不下十七次之多，而《儀禮》也引了一次。中國的「習俗」與「陋習」俱見其中。如果想多看點資料，只要一翻古人詩文和筆記小說便唾手可得。

<sup>④⑦</sup> 陳獨秀：《獨秀文存》，頁121-124。有關民國初年陳氏與吳虞等人對儒家的批評，見 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge: Harvard University Press, 1960), pp. 300-313。

<sup>④⑧</sup> 同上書，頁300。我們可以在周策縱這個看法上加個修辭反問：「史上多數時候，科舉致仕和登龍之途唯精通儒籍而已，而中國古代的女性精英怎又敢說出『反對儒家』這四個字？」

<sup>④⑨</sup> 參見 Wang Gungwu, chaps. 11-12; Jing Wang, *High Culture Fever: Politics, Aesthetics, and Ideology in Deng's China* (Berkeley: University of California Press, 1996), pp. 64-117。

此變成大量歷史諷刺的溫床。中國人一面寶貝儒家，一面又覺得這個文化遺產冥頑不靈，陰魂不散。倘要和平共處，每每又會左支右絀。中共時而鼓動人民批判往聖先哲，流彈傷及其人其言，時而支持破舊立新，莽撞得打算剷除傳統所曾留下來的一切。儘管如此，在後毛澤東的時代還是有人想要恢復孔門的某些思想，使其得以更加涵容於自己所了解的現代國家的特性中。臺灣一向以儒家真正價值的捍衛者自居，政府和民間保存得頗為自豪<sup>50</sup>。然而過去二十年來，這個島國卻也大鳴大放：儒家傳統再怎麼受到尊重，嚴辭批判的聲浪仍然可聞。臺灣賣力走向民主政治，羽翼已豐，人民所享有的自由史無前例。即使在這當頭，批判的腳步也不會遲緩。

在中國境外研究漢學者不乏腹笥便便之士，他們之中有人倡議維護儒家思想，或許就來一番孔門中興。所持的理由不外是：儒家學說之大要或為西方自由主義在某些方面的先聲，而孔子所強調的個人在政治社會中的倫序和西方的人權論述也不是積不相容。一九七九年，王賡武發表了一篇文章，縝密周到，連線思考「互利共濟」與「權利內含」等概念，早已揣知不少當代「儒門忠烈」所會用到的修辭花腔和復興策略。王氏歸納《論語》、《左傳》和《孟子》，一探其中對各個社會階層應有的行為所作的規範（例如國君應該禮賢臣庶，而在下位者應事君以忠等等），辯稱這些責任與義務大可視為另一種「權利」的形式，因為君臣、父子、夫婦各有

---

<sup>50</sup> 參見下列資料：Emily Martin Ahern, *Chinese Ritual and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1981); Allen Chun, "An Oriental Orientalism: The Paradox of Tradition and Modernity in Nationalist Taiwan," *History and Anthropology* 9/1 (1955): 27-56; Huang Huang-ping and Chiu Lian-hwang, "Moral and Civic Education," in *The Confucian Continuum: Educational Modernization in Taiwan*, ed. Douglas C. Smith (New York: Praeger, 1991), pp. 367-420; Robert P. Weller, *Resistance, Chaos, and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts, and Tiananmen* (London: Macmillan, 1994); S. Harrell and C. C. Huang, eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder: Westview Press, 1994), pp. 22-46; Ambrose Y. C. King, "State Confucianism and Its Transformation: The Restructuring of the State-Society Relation in Taiwan;" and Thomas G. Gold, "Civil Society in Taiwan: The Confucian Dimension," both in Tu Wei-ming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economical Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge: Harvard University Press, 1996)。

「相互的義務」應盡<sup>⑤</sup>。在杜維明和狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary) 的著作裏，類似之見也屢見不鮮。

中國累世歷朝冠蓋雲集，士大夫不計其數。他們涵養在儒家的學問與精神道統中，為時已久。根據狄百瑞的看法，各級士大夫都曾產生過為數不少的思想家。他們的政治見解似乎都已超越自己的文化性格，不為所囿。且看明清之際的王夫之 (1619-92)、黃宗羲 (1610-95) 與唐甄 (1630-1704) 諸人。他們恪守儒家信念，堅持為人臣者的職責，認為應以大無畏的精神發不平之鳴，是以著作中表現出各種不同的「平等精神」，俱可納入中國「自由主義的傳統」之中<sup>⑥</sup>。一九四八年聯合國通過〈世界人權宣言〉 ("Universal Declaration of Human Rights")，其時中華民國猶為此一國際組織的會員國。〈宣言〉中有幾句話頗具儒家色彩，係經改編納入。狄百瑞和見解近似的學者都曾指出，上述「平等精神」可以為〈宣言〉何以納入儒家思想再進一解<sup>⑦</sup>。

狄百瑞等人真是古道熱腸，看法也言之成理，不過壞在沒有說中要害。儒家五倫一體的觀念誠然談到人人義務「有別，相對發展，彼此分攤」<sup>⑧</sup>，這些義務卻也因此而偏離了平等原則。狄百瑞好引《孟子·滕文公上》的話，說明倫序不同，義務亦異，例如「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」等等（第四章）<sup>⑨</sup>。遺憾的是，孟子的倫序觀，常人徒從其說，卻沒有聯想到其中有一問題，亦即五倫及其義務上的理想，有如在昭示人類生來就有高下之別。我們的討論涉及典籍所載的傳統，也涉及歷史事實，下面請容再引《禮記》說明。〈祭統〉篇

⑤ 見所著 *Chineseness*, pp.165-187 所重印的 "Power, Rights, and Duties in Chinese History" 一文。

⑥ 見 Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983; New York: Columbia University Press, 1983)。這本書的主旨，狄氏曾在近作中扼要再談，重新強調，見 *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), pp. 158-67。我曾撰文詳評後書，題為 "Which Values? Whose Perspective?"，見 *Journal of Religion* 80/2 (April, 2000): 299-304。

⑦ 見 de Bary, "Introduction," in *Confucianism and Human Rights*, p. 5; Twiss, "A Constructive Framework," in *ibid.*, p. 41 and note 35; Irene Bloom, "Mencian Confucianism and Human Rights," in *ibid.*, pp. 96-7。

⑧ De Bary, *Asian Values and Human Rights*, p. 18.

⑨ 同上書，pp. 17ff。

謂：

夫祭有十倫焉；見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見上下之際焉。<sup>⑤⑥</sup>

費孝通曾因這段話而發出如下儻論：「倫重在分別」，因「具體的社會關係」和貴賤、上下等「抽象的相對地位」彼此交雜而成形。他又說道：「其實在我們傳統的社會結構裏最基本的概念，這個人和人往來所構成的網絡中的綱紀，就是一個差序，也就是一個倫。」當代新儒家強調道德上要衷衷共濟，他們相信這種人倫理想可供「權」這個觀念類推比況，而且不會形成以偏概全的現象。然而因為中國「社會結構的架格」打亂了社會觀念中對等與不等的模式，而且因為這個「架格」仍然「不能變」<sup>⑤⑦</sup>，所以除非組成這個「架格」的各倫已經分崩離析或重新洗牌，否則當代新儒家的論旨恐怕危機四伏。

儒家的倫常觀既捨劣從優，有高下之別，若有人違法犯禁，必然會形成斷案不公，令在上位者曲判屬性不同的社會層級。現代西方人的觀念是法律之前人人平等，恰和上述儒家之見互呈鑿柄。只要是人就難免也難逃道德疏失，儒家因此會對上的問題非關教育，不是進德修業就可解決，甚至和「改過自新」等等都無關<sup>⑤⑧</sup>。倘就社會中的公共領域一面而言，所關涉者反而會是敗德亂行的後果，或是位高權重者本身所應負的責任問題。如果犯錯，為人臣、為人妻、為人子者可能逕付議處，當記者的苟好管閒事也不例外，但是皇帝、家長、法曹、權臣或執政黨員要是越權逾矩，又有誰來有效監督，加以扼止，甚至繩之以法？在這種情況下，人權問

<sup>⑤⑥</sup> 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），下冊，頁782。

<sup>⑤⑦</sup> 費孝通：《鄉土中國》，在所著《鄉土中國·生育制度》（北京：北京大學出版社，1998年），頁28。英譯見 *From the Soil, The Foundations of Chinese, A Translation of Fei Xiaotong's Xiangtu Zhongguo, with an Introduction and Epilogue by Gary G. Hamilton and Wang Zheng* (Berkeley: University of California Press, 1992), p. 66。

<sup>⑤⑧</sup> Heiner Roetz 有篇文章體大思精，詳述公堂傳統好以「改過自新」規人。見所著“Confucianism and Some Questions of Human Rights”，中央研究院中國文哲研究所籌備處主辦之「儒家思想在現代東亞國際研討會」宣讀論文（1999年7月6-8日），頁9-11。當然，儒家學說也提倡「過不憚改」或「聞過則改」的重要（參見《論語·學而》與〈衛靈公〉）。問題是國君倘若有過不改，又加之何？

題就非關互敬互助或互相合作。縱使動機高尚，問題也不會涉及這些行爲。所涉者反而是社會下層或是最下層的人：他們倘遭苛待冤對，有什麼管道可以申訴救濟？他們難道非得靠那「忠臣直諫」不可，一如狄百瑞各種著作中一再稱述的那般？《論語·微子篇》謂「殷有三仁」，孔子嘗加稱許。難道我們要效法三仁，以遯世隱逸、受禁遭囚或放言死諫作爲行事的楷模？難道在當代亞洲社會裏，屬下和統治者意見相左，也只有上面這三條路可以選擇？

事實上，《孟子》有一章十分著名，論及了統治階層的審判問題，發人深省。臣屬曠職，國君可廣諮國人，若經多方查證屬實，殺無赦（〈梁惠王下〉第七章）。商紂殘民，天下人皆知，但話說回來，即使君王殘暴如紂，孟子也認爲臣下不可因此而輕言弑君，更不可令其形成通則。不過這是因爲孟子改變不了史上武王曾經伐紂的事實，只好想辦法自圓其說。他說得頗爲高明，指出殷紂賊仁賊義，專制天下，敗德已極，「一夫」也，不夠資格受尊爲「王」。孟子這一解釋，倒是讓正史和道德得以兩全。他也大喇喇地宣稱：吾「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（第八章）

孟子的論證有點詭辯，十分機巧。雖然如此，史實恐怕更爲難纏。〈離婁〉下篇中，孟子說君無德或君無道，則「民」與「士」似乎都有權可以「去疆」，因此也就可以把所謂國君的「資格」拿掉（第四章）<sup>59</sup>。孟子三復其言，這些話講得斬釘截鐵，然而正史所載卻有大謬不然者。中國傳統史冊每每卷帙龐然，所述朝代更替，政權轉移，卻沒有一次不是滿布暴力與血腥。即使宗室政爭，就算是儲君與同父或同宗兄弟之爭，常常也是刀光起，劍影落，起伏在縊繩與醜杯之間。史上所述政權和平轉移的例子，唯有傳說中的堯、舜和禹等聖王的禪讓。但他們分居古史的源頭濫觴，神話性格判然，反映中國人的渴望者恐怕遠甚於事實。

上述中國史上的亂象證據確鑿，我相信意義不僅在指出「理想價值及其歷史實踐」不免矛盾<sup>60</sup>。因爲如此判詞聽來不像是個有力的結論，詮釋上反倒有點浪漫的傾向。在佛教和基督教史的研究上，浪漫的詮釋觀在某些時期唾手可得。從這種詮釋觀點來看，佛教和基督教打創教伊始便是獨立發展，毫不受外力干擾。追隨者也遵從此說，不知道自己幾乎一開頭就有所誤解。然而現代學者明察秋毫，也會爲人

<sup>59</sup> De Bary, *Asian Values and Human Rights*, p. 8.

<sup>60</sup> De Bary, *Asian Values and Human Rights*, p. 10.



易地設想，這兩個宗教傳統若要恢復歷史原貌，唯他們是賴。我之所以懷疑儒家傳統及其在現代社會的適應力，實有感於一些更根本的原因而發。孔子老早就頌揚過父權制的家庭觀，以為這種建立在血緣基礎上的觀念可以作為治國明鑑。但是我不禁想反問：就算這裏所指的「家庭」可以擴大而作「家族」或「氏族」解，這種「家庭」果真能反映現代國家在政治上的複雜性？治理現代國家必須鐵面無私，泯除個人色彩，這和治理血緣組成的「家庭」當真可以等量齊觀？尤有甚者，中國人的家庭模式當真是個強固的基盤，可以任人在上面打造社會平等和基本人權等理想？我不以為是。中國人無意把平等和人權視為理想，也渾然不知何以要懸之為理想，更有文化上的特殊論者早就以此短視的自我辯解過。家國這種推衍模式，儒家論述長久以來視同珍寶，維護得不遺餘力。但我之所以態度保留，上述並非原因。真正的理由是：我們如果想要追求社會平等和基本人權等理想，家國模式根本無濟於事<sup>⑥1</sup>。

今天的社會極其自由，但即使在這種社會中，家庭也不是建立在權力體系上，更非建立在明文規定的契約上。相反，家庭基礎多半是不成文的。家人應有的職責、義務或彼此間相互的期待，家庭成員頂多鬆散以對。此所以在今天的美國，有個問題大家越來越難回答：同一家人若侵犯或否定了自家人的基本人權時，政府的公權力應該在什麼時候介入，又應該用什麼方式介入？這個問題清官難斷，美國輿論也莫衷一是<sup>⑥2</sup>。比較之下，孔子及其門人對家庭問題的解決就一點也不含糊。他

⑥1 最近對文化特殊論的批判，例子可見柏楊：〈人權那來「中國特色」〉，《中央日報》海外版，1998年2月23日，第5版。李光耀等人所提倡的「亞洲價值」，下面一書中有縝密周延的批判：Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999), pp. 15-34; 227-48。

⑥2 1998年5月9日的《芝加哥論壇報》(*The Chicago Tribune*)曾在頭條新聞中報導道：庫克郡(Cook County)的州檢察總署曾警告一對中國移民夫婦，要求他們不得體罰八歲大的女兒，否則就要以州法起訴論刑，還可能驅逐出境(第一版)。州檢察官對女父尤其不滿，指控他「毆打〔……〕女兒的手腳，又予以掌嘴」(第二版)，只因為她說弄丟了一枚戒指。女兒有過，這對夫婦相信自己只是在行使管教權而已，因此對「美國人的做法」深感困惑。亞裔社群發出不平之鳴，媒體也爭相報導，州署無奈下撤回驅逐出境的警告，和這家人協議女父得「接受法院察看一年的裁決」，這一年中也要請求法院「諮詢」(第一版)。不過我們也可以這樣解釋這條新聞，說故事中的情節乃在諷刺前引李光耀的話：「家庭給個人的供給之最，統治者或政府都不用操心。」李光耀如果回顧過去或現代中國史上類似的前例，可能得面對一個問題：「家庭給個人的供給之最」，是否對個人永遠有利？

們連政治美德也要建立在家規門訓上，文前已經清楚說明過。孔子對社會和個人倫理每有規範，我們讀到時都應循線思索而問道：如果有人漠視或濫用孔子所定下來的標準，如果有人向五倫共濟的觀念說「不」，中國人應該怎麼辦？孔子有一次在回答弟子的問題時，直陳「君使臣以禮，臣事君以忠」（《論語·八佾篇》）。這位弟子繼之真該有此一問：國君若不守禮，那又要怎麼辦？我們看到孟子論苛政，說是君無道，後果堪慮，因為國君可能「無罪而戮民」。這點孟子言之鑿鑿，也就是在這點上，儒家傳統的家國呼應論徹底崩盤。

另一方面，社會上隨時隨地都可能會有父母施酷罰於子女，也可能有子女待父母如寇讎。即使有暴行若此，事發後父子關係也未必會脫離，更不消說有人會奉天命「廢親」或「忘祖」。任何家庭都可能充斥著勾心鬥角的情形，然而即使脫氧核糖核酸 (DNA) 的比對在數百年後已經可以讓血緣關係無所遁形（最近有關傑佛遜後代的血緣鑑定就是例子），親緣仍然不能和「治國」這種本質上是社會性的現象相提並論。因此——話說回來——政府如果為政不仁或國君殘民以逞，解救之道當然是要有人勇於任事，最好用和平的方式鼎革天下。我們再聽聽《禮記》一個小故事裏的教訓。孔子有次經過泰山山腰，看到有位婦人在幾座墳邊哀泣。她的翁舅、丈夫與兒子俱喪身虎口。孔子問婦人何以不離開該地，她斷然答道：「無苛政。」孔子聞後神情戚然，乃對門下說道：「小子識之，苛政猛於虎。」<sup>63</sup>

孔子的話開明而能撥雲見日，只可惜歷來不曾有人據之而細思治國之道是否可以從根本改變。邦無道，孔子或孟子都只會勸人離職或去國。就算國治惡劣無比，中國古代也沒有儒士會給自己找麻煩，從家、國的起源思考這種呼應論是否經得起考驗，遑論加以鑑別，或循此再檢驗家國論的正當性。肯定亞洲文化與價值的學者，常常說人權思想鼓動個人主義的興起。由於儒家所強調的社會秩序係以群體的目的為依歸，我覺得上述指控是支前奏，引人一探這個迫切而迄今猶未過時的思想到底真諦何在。根據我的了解，人權思想所感興趣者不會像多數當代擁護儒家的人可能會說的僅限於「群體價值」，因為這些價值不可能完全取代權利。從社會組織或統治群黎的原則來看，一個社群如果有害於自己內部的人，則不管這種「害」是無心之過或精心預謀，這個社群是一點也稱不上眾望所歸的。因此，人權必然有其理論底線，必然要關懷個人，基本上確實是任何人都得關心。葛渥斯 (Alan

<sup>63</sup> 《禮記·檀弓下》，在王夢鷗註，上册，頁192。

Gewirth) 論人權時曾一針見血指出：「衆所關心而又衆議僉同的利益，任何人都得雨露均霑。」<sup>64</sup>在這些「衆所關心的利益」之前，有些原則尚待建立，缺一不可。統治者和尋常百姓在這些原則之下實乃兩個個體，各自對這些「利益」都有共享之權。前人所設的任何位階層級，也都不可危害到這種「權利」。

## 五、結論與反省

當代人權理論與儒家傳統的交鋒大多有一論述前提，亦即在「群體價值」與西方個人關懷的衝突上大作文章。這是否意味著倡導人權之前，我們得先假定個人「不可能合群」，「會亂成一團」(anarchic)，也只會沉迷於一己「極端的自主性」？講得再簡單露骨些，這無異在反問儒家是否有一套比較強調個人的思想，儒家又是否會看重人之所以爲人所應享有的權利，例如生命財產與信仰或選擇的自由等等？這也是在問一個問題：儒家是否同意任何群體——包括家庭與政治社會團體——都不可以在沒有正當理由的情況下，就改變、收編 (coopt) 或剝奪這些權利？俗諺說：「君教臣死，臣不死不忠；父教子亡，子不亡不孝。」<sup>65</sup>如果有人死抱著通俗傳統裏的這句寶訓，乞真理於其中的層級性威權意識，那麼想要否定上面最後兩個問題恐怕也難。然而從明清鼎革以降，某些孔門言論已經開始質疑古來定於一尊的正統儒家治術。我們如果思考一下這些言論，其實問題的答案也不是非得那麼悲觀不可。明清以來的言論就算稱不上是現代學者所謂的「自由主義傳統」，某些儒家精英似乎也開始催動自由主義的風潮。且舉個後知之明：這些精英的思想很可

<sup>64</sup> "Common Morality and the Community of Rights," in *Prospects for a Common Morality*, eds., Gene Outka and John P. Reeder, Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 34.

<sup>65</sup> 就我所知，這條俗諺似無經籍上的典故，不過我們可以輕而易舉在《西遊記》第七十八回中看到。見黃嘯秋編：《西遊記》（北京：作家出版社，1954年），頁893。英譯可見於Anthony C. Yu, trans. and ed., *The Journey to the West*, vol 4 (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 43。我雖徵引這條俗諺，但這並不意味著我不知道在「講究自由與個人主義的西方」軍隊中，這句話的精神仍然可見：長官要部下死，部下如果不死就形同叛逆。令人欣慰的是，在臺灣這樣的地方，大家已經開始了解兵役可由其他管道替代，而且立法院也在最近也通過了相關的法案。見《中央日報》海外版，2000年1月17日，第3版。

能已經開始在「個人化」儒家的價值觀及其實踐，令其「私人化」和「日用常行化」<sup>66</sup>。統治者的權力以往絕對是繼承而來，但是李贄(1527-1602)、黃宗羲、顧炎武(1613-1682)等人不僅開始挑戰這個觀念，而且火力遞昇，炮聲隆隆。他們也把討論範圍擴及公、私之別，焦點逐漸集中在個人的道德價值及其應負的責任上<sup>67</sup>。

如果循此線脈查考，則戴震(1723-1777)發出「一人之欲，天下人之所同欲也」之時<sup>68</sup>，有些話的意義我們可能從未推敲過。上面這句話引自戴震有關《孟子》的名疏，在其上下文中也不過在闡釋古籍如〈樂記〉中所證得的人欲，並訪其源，考其顯，以說明外露的一般情形。戴震訓「性」注「情」與疏「欲」，無疑都有其獨到之處，而且集眾說之大成。但是他顯然也想調合孟、荀與宋代的理學家；這些人談及「性」、「情」與「欲」等大課題，時而矛盾互攻，牛馬不合<sup>69</sup>。戴震論「欲」尤其值得注意。他所規範的對象不同於以往，每視之為道德的內情與外行所應求取者：

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。<sup>70</sup>

戴著稍後，又進一步用下面這種套式澄清上文第一個部分：「仁者，生生之德也。〔……〕一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。」（頁198）

這一段話可以看到孟子的影子，尤可令人思及〈告子〉上篇及〈梁惠王〉下篇。前者第十章裏，孟子說「生」與「義」都是他所「欲」，接著話鋒一轉就是一段大道理。孟子說他可以捨「生」，因為於「義」更有所欲。不過他馬上知道自己陳義太高，遂不恥降格以大談世人應如何選其所當選。簞食豆羹，世人得之則生，但是要取之有道。依孟子之見，食物如果施而無禮，則「行道之人弗受」。孟

<sup>66</sup> 這是余英時的看法，見所著《現代儒學論》(River Edge: Global Publishing Co., 1996)，頁1-59。

<sup>67</sup> 同上書，頁23-24。

<sup>68</sup> 見《孟子字義疏證》，《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年），第五冊，頁5:152。

<sup>69</sup> 同上書，頁176-94。

<sup>70</sup> 同上書，頁159。〈梁惠王〉下篇中齊宣王所謂「寡人有疾」那段話和戴震論「欲」關係密切。這點，我要特別感謝戴璉璋教授的提醒與指教。

子先是說這種「心」顯然「人皆有之」，不旋踵又覺得有必要講得含糊點，說是唯「賢者能勿喪」。「心」與「能」有其差別，孟子話中所擬臻至的格局不幸卻因為這種差別而得修正，甚至得劃地限制。

方之孟子，戴震的講法較有新意。他對蒼生與「仁」這種至善的看法，都是建立在「欲」與「所欲者」的普遍性上。而這「普遍性」究竟何指，他未曾細說。讀者倘對西方社會思想略有所知，不可能會忽視戴震第一句話和亞里士多德的思想之間的雷同。亞氏的倫理學和政治學都有其基礎，乃建立在他對「美好的生活」（*eu zen*）、「把事情辦好」（*eu pratein*）與「幸福」（*eudaimonia*）等概念的系統性研究之上，認為這些概念就是人類所追求的「至善」（*Nicomachian Ethics* 1094b）。戴震所見相去不遠，他的「遂生說」無所不包，正是自己的論點的基礎。請注意：戴震眼中「遂生」的驅力，再也無關人倫，因為他知道親緣無濟於「遂生」，文化所規範的社會地位也不能有所利於「遂生」，而即使某一群體首肯，同樣不能擔保「遂生」有方。人類有「欲」，而「欲」有其「所欲者」，這是普遍的道理，凡人難免，從最高統治者到低層的農民都不例外。因此，「欲」與「所欲者」顯示凡人都處於平等狀態之中。這既是生命現象，也是生命所追求的品質。我們不能說只有某類人才有欲望，就好像我們也不能說農民「遂生」的理想遠低於高官首宰之所求。

由於「欲」乃人情之常，所賴以維「生」與獨立存在的潛能可能就有負面作用。正如我們會把自己的快樂建立在別人的痛苦上，「遂生」的驅力也可能以他人為芻狗。亞里士多德之所以能夠完成自己的鉅著，是因為他深覺有必要一談「自制」。戴震就像這位希臘先驅一樣，言談中汲汲告誡「縱欲」可能產生的惡果。他以為「戕人之生而不顧」即「非仁」，又認為這是「欲」的極限。讀到這裏，我想應該沒有人會否認這位中國思想家已經觸及倫理學與政治學的核心。數千年來，不論在哪一個文明裏，這個核心議題都是這些知識領域的辯論之所以生動的原因。這個議題是：個人所宗的根本價值要如何調合他人的價值，彼此妥協？

後啟蒙時代的人權論述早已發展出一套獨特的語彙，戴震所思所用者當然不是這一套。雖然如此，專治中國歷史與思想的學者，相信沒有人會否定「仁」的地位。這個觀念有其作用，乃儒家思想史上最高的指導原則。「仁」字我們雖不陌生，然而於清季再賦新義，我相信戴震對「生生之德」的見解居功匪淺。《論語》中「愛之欲其生」這類我們耳熟能詳的話（〈顏淵〉篇第十章），或許是戴氏觀念

之所由。《論語》（如〈學而篇〉第五一六章）或《孟子》（如〈離婁〉下篇第廿八章）中，孔子時而曉諭門下「愛人」，由親親而至於「汎愛衆」<sup>①</sup>。不過我認爲戴震的新意與力量，在於他所謂的「仁」已經剝離了上述舊套。戴震讓他的「仁觀」結合「遂生之欲」，我們看到他已體認到「自我肯定」重要無比，而「愛其身」、「利己」與「自保」等觀念也跟著水漲船高，都在這頂帽子下就地合法。戴震說到就做到，不會拖泥帶水。我們應當謹記一點：早在《孟子·告子》上篇中，孟子對人之「愛其身」所持的就是一元論，因爲他知道身體各部位是一體，不能強分。孟子方才提出「愛其身」的看法，連話都還沒說完，我們便看到他指出身體各部位的價值與重要性各有所異，從而迫不及待提出自己不無矛盾的「次第之愛」的觀念。此所以「養其一指而失其肩背而不知也，則爲狼疾人也」（頁 374）。

再方之孟子，戴震確有不同。他把「仁」定義爲「生生之德」，避開了自己對「欲」首尾不一的解釋。「生生」是個彼此互關的雙字詞。據戴震所述，這個詞倘和「天」或「理」並論，第一個「生」字具有「化生萬物」的宇宙論意涵，所謂「在天爲氣，化之生生」是也（頁 199）。在人一面，則不僅指生命繁衍而已。反之，「生」字有「活絡」或「維繫」生命這種自省性的意涵。職是之故，戴震的定義便直接涉及生命的維持，包括自己也包括他人的生命<sup>②</sup>。「生生」果然是「仁」之本也，則身體髮膚等性命毀傷，不論傷及的是個人或群體，事實上都大有可能是對「仁」這個至高理想的斲害。我們肯定「遂生」這種普世大欲，我們也勸人不得因此而傷及他人。兩者互爲表裏，才能立下真正的平等思想，進而求得鞏固的基礎。難道上述看法不能化爲胚胎種籽，爲儒家發展出自己的人權思想，用以服務

① 趙紀彬有個看法既有煽動性又具爭議性。他認爲《論語》中「人」與「民」的意義差距頗大，而且用法有其一貫性。據趙氏所述，「人」僅指社會中的貴族階層，而「民」的適用範圍則包括一般黎庶。篇幅所限，這裏我只能轉述至此，詳情見趙著：《論語新探》（北京：人民出版社，1959年），頁 1-27。

② 「生生」這個雙字詞典出《易經·繫辭上傳》第五章。定本中有兩句是這麼說的：「生生之謂易，成象之謂乾。」這兩句話用對句寫成，各句的第二個字顯然是名詞，乃前一動詞「生」與「成」的受詞。如同夏含夷 (Edward Shaughnessy) 在所譯馬王堆本《易經》中所說的，定本所「大力強調者，因此是『道』的生生之力」。不過馬王堆本不用雙字詞，僅僅用到一個「生」字，全句語彙也有些微不同：「生之胃（謂）馬（象）。」意思當然跟著變，或指「賦其生者謂之象」。夏譯見所譯 *I Ching: The Classic of Changes* (New York: Ballantine Books, 1996), pp. 192-3, 疏論見頁 327。

個人生命那不能打折扣的價值與尊嚴？難道我們不能導中國文化於新境，使之體認到國家或政體的道德義務猶如個人的一樣，都得為「天下共遂其生」之「欲」而奉獻？

且容我在此強調，我對個人的看重，並不意味著我們非得走那個人主義的道路不可。「個人主義」與「群體價值」互成犄角。這種對立常常是學者討論儒家與人權關係的中心主旨，但是他們論述的典型往往太過粗糙，所以談不出個孰是孰非。人權放諸四海皆準，即使用隱含在此一觀念下的意義來肯定個人，也不一定就是要擁護個人主義，因為凡人欲「遂其生」每有其個人的道理，也都有其獨立於群體聯繫與參與之外的意義。反之，肯定群體價值不見得也得首肯某特定社群的傳統價值，因為個人欲「遂其生」這件事，也有賴於他參與該社群的程度來決定。

從當代人論權利的觀點來看，戴震的話之所以令人震撼，原因或在其中具有自我超越與自我實現的潛能，因為在文前我所引的戴語之中，個人與群體（「天下之人」）密不可分，有一種辯證性的關聯。率土之濱莫非王土，文脈中「天下」一語當然指此。但是大體而言，這個帝國廣土的意義更有甚於此，可經推展而超越其本土或國家疆界。「一人遂其生，推之而與天下共遂其生。」夠了，這句話難道不是在孕育一個理想，難道不是在推崇普遍人性的情況下，不以貶抑或犧牲個人為代價？在「遂其生」的過程中，我們如果可以不用損及同樣也在「遂其生」的他人，那麼社群在這種行為中所扮演的不就是馬勒邊欄，可使個人衝動不流於無法無天而視道德為無物？個人的尊嚴與價值神聖不可侵犯，不論是從清代哲學家或從其他中國或中國以外的哲人的思想來形塑這種觀念，我們也都不必以為是全盤在拒絕所謂的「群體價值」。幾千年來，孔門教誨一再奉勸那在上位者要仁民愛物，禮敬群黎，信任臣下。這些種種，有誰能不同意？今天倡導儒學的人必需了解，社會各階層應該互濟互惠這種思想固然崇高，但是也有局限，因為儒門倫序確有等差。家天下的統治制度一旦土崩瓦解，而一九一一年國民革命也已經變成倒退不得的歷史事實後，古來建構社會的基層系統就必需面對變革，就必需接受同樣的命運。我們怎能昧於歷史，在今天還要鼓吹例如「君臣有義」一類的思想，還要視之為道德與行為的基準？儒家學說如果遭處流刑，放於封建社會之外，就會如余英時淪肌浹髓所指陳的變成「游魂」縷縷<sup>⑦</sup>。中國人儘可把這些「游魂」納入民族記憶，但是社

<sup>⑦</sup> 余英時前揭書，頁 36。

會已變，這些「游魂」如果再要為社會有效代言，則其內容不但要重整，連實體也要再加建構。

現代人所鼓吹的人權觀念，就算在原則上不全然和儒家價值背道而馳或互相排斥，我們也必需體認到這種鼓吹有其特殊的前提假設，對個人與群體價值的衡量尤其迥異於儒家。從現代人的觀點來看，統治者和國家在道德與美德上的修持或養成，其實和常人無分軒輊。然而這種信念顯然又卯上了孔門中的一大傳統，彼此形同鑿柄。儒家確信，統治者和為政者由於握有權柄，所以連道德都高人一等。《孟子·梁惠王》上篇或為此一信念的濫觴。篇中孟子言辭犀利，毫不留情斥責齊宣王道：「王之不王，不為也，非不能也。」（第七章）自此以還，所謂統治者道德高人的觀念根深柢固，牢牢盤據在中國人的文化傳統中。美國神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）有本名著，題為《有道德的人與沒有道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society*）。這個書題本身就饒富洞見，中國社會科學院前副院長趙復三卻用下面的話扭曲了尼布爾的意思：中國人的文化傳統中，「個人的重要性未曾凌駕在群體之上，個人的價值永遠都和社會責任結為一體」<sup>⑭</sup>。有鑑於孟子訓齊宣王的話和傳統結合之深，我可不能不同意裴魯恂（Lucian Pye）有次指斥趙復三的話。他說趙氏反白為黑，扭曲了尼布爾的本意。人權和人權的倡導所引發的問題，直指社會敗德或統治者失德之際，我們應該如何回應等等。老百姓無權無勢，此時到底要憑什麼來申冤舒怨，要憑什麼來拯救自己於倒懸，包括被人不當羈押或身家產財橫遭毀傷或破壞？苟群體濫用權力，社會中又有什麼防護或制衡機制可以加以杜絕或防範？尼布爾有句話睿智紛陳，猶如珠璣，便是針對這些問題有感而發：「人類的正義感（capacity for justice）是民主制度得以存在的原因，不過人類也會多行不義，此又民主制度不可廢的理由。」<sup>⑮</sup>

<sup>⑭</sup> 見 Lucian Pye, "The State and the Individual: An Overview Interpretation," in *The Individual and the State in China*, ed. Brian Hook (Oxford: Clarendon Press, 1996), p. 20。當然，就如裴魯恂也知道的，我們對趙復三的批評也不能失之於苛。他的泛論其實只是在回應或重複李光耀一類人的看法。此外，每次打開臺灣報紙，不用讀多久，我們幾乎就可以看到一些空想家或所謂的「教育家」頌揚那些曾經讓社會「教育過」的學生。尼布爾的書題，可真應該改成《有道德的社會與沒有道德的人》！

<sup>⑮</sup> 見 Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness: A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), p. xiii。



我們之所以要提倡人權，是唯恐統治者或整個領導結構馬失前蹄。民主制度人人都得參與，法治之下，百官犯法也不能免責。所以提倡人權或民主法治就是要向中國傳統所長久珍惜的「以人治國」說不。我們或許可以用下面這些話回答趙復三的論點：只要思考周延，設計精密，人權不會很在意是否非得把個人放在社會之上不可，因為這種思想的目的在促進個人與社會共同的福祉，也在合理分配一切的資源。即使在右派眼中，人權思想也應該代表一種護衛個人與社群的心態，所以要集思廣益建構出一套長治久安的安全制度。我們不僅期望，也需要這套制度，因為從一個較大的架構來看，人權所引發的政治問題不會因為我們有防止不公之心就消弭於無形，也不會因為有人濫用權力就得將之壓下檯面。前引載震的話很有意思，然而他可能沒有察覺如今全球許多社群都已察覺而且紛表同意的一個看法，亦即參政的平等權乃人盡其才的必要條件之一。民主政治、獨立廉能的司法制度和新聞自由不但可以保護個人的基本尊嚴，使之免於受到侵犯與傷害；這三者也是群體參與的基礎，使構成這種參與的「遂人之生」化為可能。當然，這裏我得趕緊補充一句話：如果要讓崇高的理想實現得一無瑕疵，如果要讓完美社會的願景成真，僅憑較優的觀念（理論）或制度，仍然無法完全做到。我們提倡人權，因此就不能說是盲目在接受當代西方的社會與價值。單就美國而言，種族歧視在這個國家早已深烙人心，導致暴力四起，問題叢生。問題的原因還包括集體貪瀆、人心腐敗和奢靡成習等等，當然也包括造成司法不公的偏見懶散和無知，甚至包括政府說話不實，故意欺騙百姓等等。這些問題都會造成連鎖效應，使得齷齪醜陋一再浮現，可謂觸目驚心<sup>⑥</sup>。美國立國都已經兩百多年了，上述種種，聞之確實令人沮喪。這同時也表示，美利堅這個共和國每天都還在摸索自己的道路，希望有朝一日能夠河清海偃，臻至開國憲法上明文鑄就的各種理想。

本文由王賡武教授的一篇鴻文開始談起。王教授希望中國人「共同的歷史經驗」可以幫助我們進一步了解什麼是「中國性」，什麼是永恒持續的「中國的本

---

<sup>⑥</sup> 種族歧視的暴力早已經泛濫成為當眾喋血，如果想看看最近的例子，可見一九九九年八月十三日《芝加哥論壇報》第一部分第三版上有關法羅 (Buford Furrow) 凶殺案的報導。法羅涉嫌在洛杉磯開槍射殺一位菲律賓裔的美國郵差，原因居然只是後者「不是白人」。也有人從人權的立場批判美國價值及其實踐，這方面寫來力道最強的是 Henry Rosemont Jr., "Human Rights: A Bill of Worries," in *Confucianism and Human Rights*, pp. 54-66。

質」。如果我們現在匆匆回顧一下共同經驗那部分，我們會發覺前此我所談過的一些學術議題其實早已不是「議題」。因為在我們所知道的今日世界中，「祭祖」的規模或尋根的深度都已大不如前。對絕大多數的家庭來講，族人群集宗祠祭祖的大典已經變成明日黃花。中國的末代皇帝退位以後，幾近一個世紀的時間過去了。在世界人口最多的這個國家，只有「無產階級」還苟延殘喘在「專政」。然而面對變動不居的人類新局，即使是這個專制政府也不得不變。一九九八年十月五日，中國加入了〈公民與政治權利國際公約〉("International Covenant on Civil and Political Rights")，聞之令人欣然，雖然我也知道大陸上還是有異議分子因為組黨而被捕，或是深受阻擾。最近法輪功飽嚙鎮壓，手段殘暴，顯示中國還是一仍舊貫，不願寬容思想與信仰自由。不管中共中央怎麼為當前的政策與行為辯解，也不管眼前膽敢抗議的那群人為數是否少得可憐，我們可不能因此就附和他人之說，以為中國自有獨特的社會與政治國情，所以在這個國度裏談人權還是早了一點。顯而易見，一九八九年群集天安門廣場那成千上萬的學生可是一點也不覺得早，而每年集合在香港街頭紀念六四事件的人似乎也是有志一同，和學生的想法一樣。李光耀、馬哈迪等人為維護亞洲的集權主義，可是使盡渾身解數巧言詭辯。儘管如此，南韓和臺灣百姓卻朝著法治與全民民主的大道邁進，步伐穩健而堅定。文化與地域特殊論者老是在彈中國國情和西方不同的舊調，以為難以消受得起尊重個人、理想崇高的政治與社會舉措。臺灣在二〇〇〇年三月舉行總統大選，結果舉世震驚，足以拆穿這些特殊論者的謊言。當代人辯論人權問題時，難道不應顧及王賡武所謂的「共同的歷史經驗」？電腦鍵盤上的字母幾乎改變了中國人的語文觀，或許政治文化變革的時間也到了。而這場革命雖然不會那麼輕鬆，不會來得那麼悄然，但速度可能不會輸給語文上的革命呢！

我想稍談龍應台來為全文總結。龍氏在臺灣是個行動派，讀者多，文化批評家的身分廣受敬重，最近還榮膺臺北市文化局長之職。她是堪薩斯大學英文系的博士，在八〇年代早期寫過許多文章批判國民黨獨裁，引起軒然大波。逮捕下獄的恐嚇聲音不斷，她下筆卻也不輟，終於贏得舉國上下的敬重，是幫助臺灣打通那自由主義大道的一小群作家之一。有人問龍氏在八〇年代的經驗，她回道：

走過臺灣的八〇年代，不能不是一個徹底的個人主義者，繼續夢想光明，面對個人最深邃的黑暗。不眨眼。

什麼叫做「通變」，什麼叫做「靜觀其變」？這就是我們非得耐心靜待不可的變，

是那值得讓人靜待的變。這個教訓得來不易，不過往後的回報不容小覷。龍應台的話，給我們的就是這個教訓<sup>⑦</sup>。

---

<sup>⑦</sup> 龍應台：〈八〇年代這樣走過〉，《中國時報·人間副刊》，1998年8月12日。