

從社會心理的角度看 儒家文化傳統的內在結構

黃光國*

本文的主要目的，是要從社會心理學的角度，分析儒家文化傳統的深層結構。在《儒家思想與東亞現代化》及《知識與行動》中，¹ 我曾經兩度分析儒家思想的內在結構，在〈現代性的不連續假說與建構實在論〉² 一文中，我引述李亦園³ 的理論，認為華人傳統「致中和」的世界觀模型主要是要維持人與自然系統、人與身體系統、以及人與社會系統三個層次之間的和諧。在研究華人社會行為的時候，社會心理學者最關注的是華人如何保持人與社會系統的和諧，因此，本文將把討論的焦點集中在這個層次之上，並將其他兩個層次的問題暫時擱置。

在〈華人關係主義的理論建構〉一文中，⁴ 我說明了以「實在論」的方法建構〈人情與面子〉的理論模型之方法，⁵ 再以此一理論模型作為基礎，用結構主義的方法，分析儒家思想的內在結構，從而建構出「華人關係主義」的理論系列。然而，由於篇幅的限制，那篇論文對儒家思想的內在結構只作了簡要的介紹。由於儒家的文化傳統對瞭解華人的社會行為至關重要，在本文中，我將從社會心理學的觀點，對儒家文化傳統的深層結構作進一步的分析。

一、儒家的天命觀

我在〈現代性的不連續假說與建構實在論〉⁶ 一文中指出：不同文化中的人們在其歷史長河中所發展出來的「世界觀」，可以幫助該文化中之成員回答他在生活世界中可能遭遇到的四類問題：(1)我是誰？(2)我的人生處境是什麼？(3)我為什麼會受苦？(4)我應當如何獲得救贖？⁷ 所謂「世界觀」的問題，儒家學者稱之為「天命觀」。有些人在經歷人世間生、老、病、死的各種變化時，還可能意識到人的生命是一種「面向死亡的存在」，他們在思索人生意義的問題之後，可能擇定個人的「終極關懷」，進而影響其生活目標之設定。大體而言，曾經對世界文化產生過重大影響的人生哲學，大多是

* 臺灣大學心理系教授；教育部國家講座。

¹ 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》（臺北：巨流圖書公司，1988年）；黃光國：《知識與行動：中華文化傳統的社會心理詮釋》（臺北：心理出版社，1995年）。

² 黃光國：〈現代性的不連續假說與建構實在論〉《香港社會科學學報》，2000年。

³ 李亦園：〈從民間文化看文化中國〉，「文化中國：理論與實際國際研討會」主題論文（香港：中文大學，1993年）；李亦園：〈從民間文化看文化中國〉，《漢學研究》第12卷，第1期，頁1-6；李亦園：〈傳統中國宇宙觀與現代企業行為〉，「文化中國：理論與實際國際研討會」主題演講論文（香港：中文大學，1994年）。

⁴ K. K. Hwang, "Chinese Relationalism: Theoretical Construction and Methodological Considerations," *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30: 2(2000), pp.155-178.

⁵ K. K. Hwang, "Face and Favor: The Chinese Power Game," *American Journal of Sociology*, 92: 4 (1987), pp.944-974.

⁶ 同註4。

⁷ B. J. Walsh, J. R. Middleton, *The Transforming Vision: Shaping a Christian World View* (Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1984).

建立在某種特定的宇宙論 (cosmology) 之上，能夠對人生意義的問題有所解答，並因此而能影響文化成員的「終極關懷」，儒家亦不例外。然而，儒家的「終極關懷」是什麼呢？

(一) 天命觀的四種取向

倘若我們將個人在宇宙間存在歷程的遭遇和變化界定為「命」，從理論的角度來看，人類對於宇宙和個人命運之關聯的態度，主要可分為四種：⁸

第一，人類可能創造出「人格神」或「意志天」之觀念，認為個人的「命」係由有人格的神，或有意志的天所支配，這個超越之主宰是人間價值的根源，所以人類應當設法測知天意，並實踐神的意旨。中國商周時期的原始信仰，以及歐洲中古時期的天主教會，均採取此一觀點。採取此一觀點的人，相信自己承受天命，世間沒有任何力量能夠阻止他實現其使命，因此能夠一往向前，遂行其使命，而無所畏懼。

第二，是承認「命」不可違，但不相信有任何超越主宰之存在，祇將「命」歸諸於事實之必然，因此主張人類應當盡力去理解事實的必然規律，並順應此規律而行動。舉例言之，自從十四世紀歐洲文藝復興運動發生之後，理性主義逐漸抬頭，十六世紀的宗教改革運動，大幅度地削減了教會的絕對神權，「解除掉世界的魔咒」，促成人本主義的興起，十八世紀以後產生的唯物論、機械論、及經驗科學，大多採取此一立場。值得特別強調的是，荀子也採取了這種立場，不過荀子在中國歷史上並沒有受到應有的注意。這種立場雖然承認個體的「命」受到客觀限制，不過限制的根源既不是超越性的主宰，也不是個人的自覺，而是自然的規律。

第三種觀點雖然也承認「命」的存在，但其哲學思辨的結果卻認為，在「命」的支配下，個人的自覺根本無可作為，因此人類應當瞭解命的領域，而自求超離。譬如：印度的佛教追求涅槃的境界，即為此觀念之例。中國道家思想說：「飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地尚不能久，而況於人乎？」（《道德經·第二十三章》），「道常無為，而無不為」（《道德經·第三十七章》），因此主張：「故從事於道者，同於道」，祇要順應自然，即「萬物無不由之以治」，亦是屬於此一立場。

第四種觀點是孔、孟的立場，他們認為，作為自然界之生物體的「人」，必然要承受生、老、病、死等無可逃避的命運；但是，作為有道德自覺之主宰，「人」又必須實踐源自其超越本體的「道德規律」，以完成其「天命」或「使命」。

(二) 義命分立的天命觀

我們可以再進一步闡述孔、孟的這種天命觀。孔子承認人的生物生命受到命運的支配：

伯牛有疾，子問之。自執其手，曰：「亡之，命矣夫。斯人也，而有斯疾也。」
（《論語·雍也》）

⁸ 勞思光：《中國哲學史》第1卷（香港：中文大學崇基學院，1968年），頁66-79；唐君毅：《中國哲學原論：原道篇（卷1）》（臺北：學生書局，1986年），頁112-113。

孔子的弟子冉伯牛病危，孔子去探望他，很惋惜地將其疾病歸之於「命」。此處所說的「命」，顯然是支配個人生物生命之遭遇的「命運」。然而，孔子卻很少論及這一類的「命」，他所關懷的是賦予其道德使命感的「天命」。他說：「不知命，無以為君子也」（《論語·堯曰》），此處所謂的「命」，是指道德使命，或「天命」。人不知天命，則一定祇考慮現實利益，見利必趨，見害必避，何以為君子；反過來說，知天命者，見利不必趨，見害不必避，唯「義」是從。孔子說他自己「五十而知天命」（《論語·為政》），此後即有強烈的道德使命感，而以周文王的道德傳承者自居。

孔子對於鬼神等超自然力量的言論，也很清楚地反映出他這種「義命分立」的態度。⁹ 孔子相信有鬼神等超自然力量的存在，所以他主張祭祀，而且必須虔誠地祭祀：

祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」（《論語·八佾》）

他將人間事務中人力所不能及的部份劃歸為「命」的領域；並將人能夠作為自覺主宰的範圍，劃為「義」的領域，而主張「務民之義」（《論語·雍也》），建立人間的是非標準，先把人間的事務做好。

對於超自然之事，孔子抱著「存而不論」的態度，認為：「未能事人，焉能事鬼？」「未知生，焉知死？」（《論語·先進》）他因此主張：「敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》），孟子也繼承了孔子的這種天命觀：

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性；所以事天也。天壽不貳，修身以俟之；所以立命也。」（《孟子·盡心上》）

孟子以為：人的本性是由天所決定的，人祇有在盡心竭力實踐自己的時候，才知道自己的「天性」是什麼，也因此才能知道上天賦予自己的「使命」是什麼。個人夭壽窮通的遭遇往往有人力不能決定的因素，人所能做的，就是常存行「道」之心，全力發展自己的天性，「修身以俟之」。在孟子看來，人生的安危禍福，無非都是命，但命有「正命」和「非正命」之分；「盡其道而死，正命也；桎梏而死，非正命也。」（《孟子·盡心上》）竭盡人事之後，仍無法改變的成敗利鈍，稱為「正命」；自暴自棄，自甘墮落所招致的不幸，便不是正命。

儒家這種「義命分立」的天命觀，將鬼、神等超自然力量劃入「不可知」的範疇，對其抱持「存而不論」的態度，這反映出儒家思想中的理性主義成份。然而韋伯（Weber）認為：¹⁰和清教徒相比，儒家的理性主義卻是不徹底的。清教徒完全否定在這個上帝創造的世界上有任何魔力的存在，否則就是對上帝的褻瀆和不敬，是不可寬恕的。由於儒家對超自然力量缺乏探究的興趣，致使中國的自然科學始終停留在純粹經驗領域之內，未能發展出近代西方式的科學技術。也由於儒家對超自然力量並未作根本的排斥，致使

⁹ 蔡仁厚：《孔、孟、荀哲學》（臺北：學生書局，1984年），頁133-151；但袁保新認為：唐君毅所理解的儒家，在人性論方面是主張「義命合一」。袁保新：〈什麼是人？孟子心性論與海德格存有思維的對比研究兼論當代孟子心性論詮釋的困境及其超克〉，《東海哲學研究集刊》第7輯，1990年，頁23-54；唐君毅：《中國哲學原論：原道篇（卷1）》（臺北：學生書局，1986年），頁132-147。

¹⁰ Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, Translated by H. H. Gerth. (New York: Free Press, 1920, 1951)

中國長期地容忍多種宗教並存，巫術和迷信也一直在中國社會中流行。儒家以樂觀的態度設法調適人與世界的關係，去適應現實，而不是以分析的態度去駕馭現實，改造現實。因此，儘管韋伯¹¹將基督新教和儒教都劃入理性主義宗教的範疇，他卻認為兩者的價值取向存有極大的差異：「儒教的理性主義是對世界的理性適應；基督教的理性主義則是對世界的理性控制。」

韋伯認為：這是歐洲文藝復興之後，中西社會發展走上不同道路的內在精神因素。然而，在廿世紀末期，在中西文化結合之後，華人「謀事在人，成事在天」，「盡人事，聽天命」的態度，卻產生出一種相當積極的「能動宿命觀」，¹²這是韋伯始料未及的經驗事實，十分值得吾人注意。

(三) 立人道於天道

前文論及孔、孟持有一種「義命分立」的天命觀，然而，他們是如何在「義」的領域中建立文化價值標準的？大抵而言，能夠在世界上流傳久遠的哲學體系，大多是建立在某種特定的宇宙論之上，能夠對宇宙的起源、本質、和現象提供某種解釋，儒家亦不例外。嚴格說來，儒家的宇宙論，並不是儒家所獨有，而是中國人從商周以前流傳下來的，對這種宇宙論記載最為詳盡者首推《易經》。

在《易傳》中，以〈彖傳〉的內容與宇宙論的關係最為密切，¹³例如：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流行。」「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。」

「坤元」是「始生萬物之德」，「乾元」是屬於天的「元」。天是構成一切存在的根據，它必須仰賴這種「始生萬物之德」的「乾元」，才能成就其偉大，所以說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」。然而，天雖然有「乾元」，能夠行雲施雨，若要使品物流行，還必須借助於「坤元」之力，故曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」。資始是授氣，資生是成形，其涵義是說：「坤元」之德在生育滋長萬物，但這種生育滋長之作爲必須順承天意，代天完工，故造物之功屬地，「天地感，而萬物化生」，「天地革，而四時成」。

這樣的宇宙觀具有幾個明顯的特色：

第一，它假設宇宙本身具有無限的創造力，宇宙中萬物的流行變化均由天地的相遇、相感而不斷顯現。它不像西方基督教那樣，在宇宙之外，另外樹立一個超越的實體，並假設宇宙萬物均由此實體所創造出來。

第二，它假設宇宙間萬物的變化，具有一種循環性的關係：

「天地之道，恆久不已也，利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。視其所恆，則天地萬物之情可見矣。」（「恆」

¹¹ Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, p.248.

¹² 李沛良：〈現代化與中國文化的能動宿命觀〉，「第四屆現代化與中國文化研討會」（香港及蘇州：香港中文大學與北京大學聯合主辦，1993年）。

¹³ 韋政通：〈從周易看中國哲學的起源〉，《中國哲學思想批判》（臺北：水牛出版社，1968年），頁31-70。

卦)

第三，它假設宇宙萬物是生生不已、永無止息的。在前述引文中，「乾元」之德是「資始萬物」，「坤元」之德是「資生萬物」，「始」之意即為「生」，所以說：「天地之大德曰生」。周易六十四卦的最後一卦為「未濟」，〈彖傳〉又強調「終則有始」，這些觀念都蘊涵了「剝極必復」、「否極泰來」、「生生不已」的往復循環式宇宙觀。¹⁴

孔子很明顯地受到這種觀點的影響。他在和魯哀公的一次對話中，很清楚地表現出這種觀點：

公曰：「敢問君子何貴乎天道也？」孔子對曰：「貴其不已。如日月東西相從而不已也，是天道也。不閑其久，是天道也。無為而物成，是天道也。已成而明，是天道也。」（《禮記·哀公問》）

先秦時期的儒家認為：天與人之間存有一種內在的含攝關係，宇宙萬物皆從天道之生生變化中得其性、命，而人為萬物之一，故人的性、命亦是如此：

「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」（《中庸·第二十章》）

從日月代明、四時錯行、淵泉時出、川流不息等自然現象中，先秦儒家悟出：「誠者，天之道也」，宇宙中任何事物的始終都含有「誠」的道理，「至誠無息」，「不誠則無物」（《中庸·第二十五章》），「唯天下至誠為能化」（《中庸·第二十三章》）。由於「人道」即「天道」，「人心的條理與自然的條理有某種合轍之處」，¹⁵「誠之者，人之道也」，祇要至誠無妄，得自天道的人性便可以朗現出來，所以說：

「唯天下至誠，能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（《中庸·第二十二章》）

這種類比的推論方式，並不是康德所謂的「理論理性」，我們也無法用任何科學的方法在經驗界中加以驗證。然而，它卻是中國儒家所獨有的「實踐理性」，能支持個人去踐行儒家的「仁道」。這種論點認為：「天就內在於人之中，人把自己內在的德性發掘出來，就是闡明天道的一種方式。故實際人生雖有限，卻通於無限，而可以與天地參。」¹⁶然則，儒家要人們發揚的「內在德性」是什麼？

二、儒家的心之模型

在回答這個問題之前，我們必須先討論先秦儒家諸子的人性觀。在《儒家思想與東亞現代化》中，我綜合孔子、孟子、荀子對於人性的觀點，建構出一個「儒家的心之模型」，如圖 1。此處必須特別強調的是：從結構主義的角度來看，這樣的一個模型並不代

¹⁴ 方東美：〈中國人的人生觀〉，《中國人生哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1981年），頁169-208。

¹⁵ 劉述先：〈由天人合一新釋看人與自然之關係〉，《儒家思想與現代化》（北京：中國廣播電視出版社，1989年，1992年），頁505。

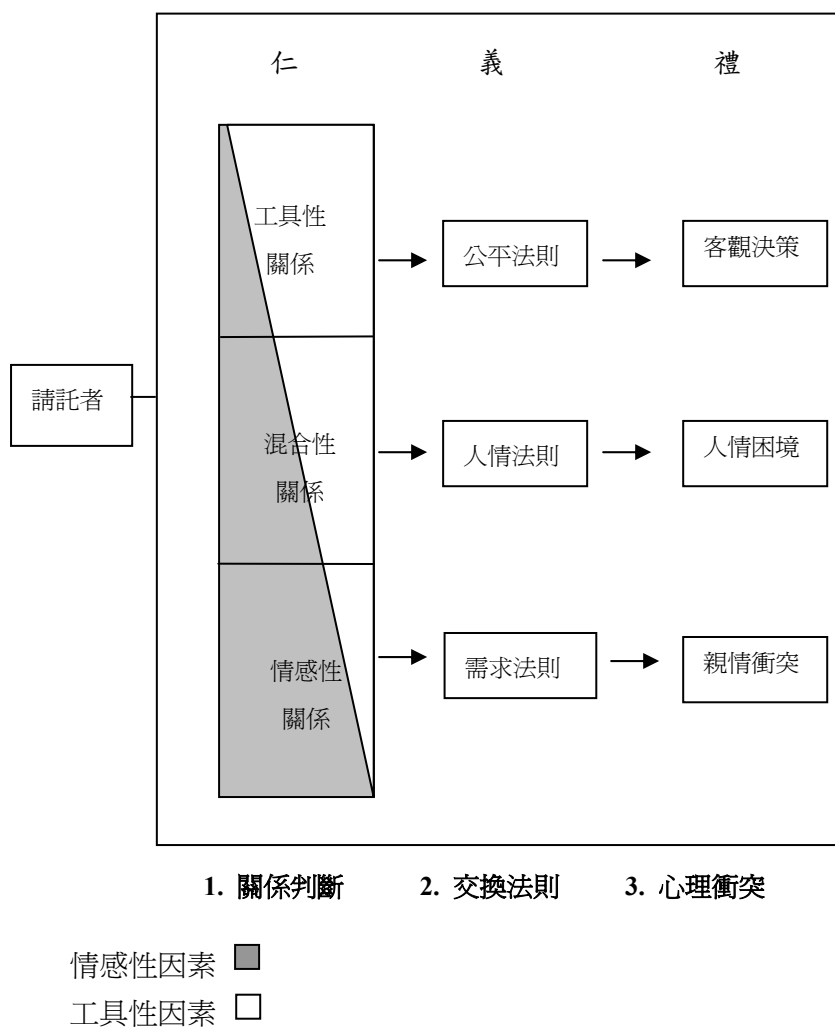
¹⁶ 同上書，頁508。

表孔、孟、荀三人中任何一個人的人性觀。對他們三人而言，他們的人性觀是一種「自覺的模型」，作者所建構的「儒家的心之模型」，則是一種「非自覺的模型」，是作者綜合他們三人的人性觀所作的「第二度解釋」，而不是他們自己對人性的「第一度解釋」。

17

¹⁷ A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*(Evanston, Ill.: Northwestern University Press,1932,1967).

圖 1：儒家的「心」之模型



(一) 智心

在「儒家的心之模型」中，我特別強調：先秦儒家諸子所體認到的「心」，乃是一種「雙層次的存在」：「仁心」承載了孔、孟所提倡的「仁、義、禮」倫理體系；「識心」則是荀子所體會到的、作為自然生物體之個人所擁有的「認知心」。¹⁸荀子心目中的「人」，是作為自然界中之生物體的個人，他所謂的「性」，是作為自然生物體之個人所具有的天性。¹⁹

荀子所談的「心」，也是作為自然生物體之個人所擁有的具有認知及思慮功能的「智心」：

「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」(〈天論篇〉)「情然而心為之擇，謂之慮。」(〈正名篇〉) 「吾慮不清，則不能定然否也。」(〈解蔽篇〉)

「儒家的心之模型」中，「整個資源支配者的心理歷程」都是「智心」作用的範疇，而「仁心」應當作為「智心」的指導原則。在與「仁」對應的「關係判斷」之處，我以一條對角線將代表「關係」的長方型劃分為兩部份，空白的部份稱為「工具性成份」，這意思是說：作為生物體的個人，生而具有各種慾望，「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」(〈性惡篇〉)，「饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害」(〈榮辱篇〉)。換言之，「智心」的重要功能之一，便是在和他人互動的時候，思索如何以他人作為「工具」，獲取各種資源，來滿足自己的需要。斜線的部份稱為「情感性成份」，這意思是說：作為道德本體的超越性「仁心」，必須在各種不同角色關係的互動中方能朗現出來，而「仁心」的朗現卻是依「關係」的親疏遠近而有差序性的。由於作為自然生物體的個人天性具有各種慾望，因此先秦儒家諸子主張用「仁、義、禮」倫理體系來加以約束，用荀子的話來說：

「今人之性，生有好利焉；順是，故爭奪生而辭讓亡焉。生而有疾惡焉；順是，故殘賤生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，好聲色焉；順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」(〈性惡篇〉)

用符號互動論的角度來看，以個人「好色」、「好聲」、「好味」、「好利」的慾望為基礎而表現出來的「工具性」行動，正是「主我」所表現出來的「衝動」，如果個人依照這種「衝動」率性而為，「從人之性」、「順人之情」，社會秩序必然無法維持，「爭奪生而辭讓亡焉」、「殘賤生而忠信亡焉」、「淫亂生而禮義文理亡焉」。因此，先秦儒家諸子「起禮義」，「制法度」，制訂出「仁、義、禮」倫理體系，透過各種社會化代理人(agents of socialization)傳遞給個人，作為個人和他人互動的規範，「以矯飾人之情性而正之」，「以擾化人之情性而導之」(〈性惡篇〉)。「儒家的心之模型」以一條實線和一條虛線將

¹⁸ 包遵信認為：中國歷史上的學者大多將孟、荀之說視為互相對立的理論，本文則視之為理解「人」的兩種不同途徑。

¹⁹ 蔡仁厚：《孔、孟、荀哲學》(臺北：學生書局，1984年)，頁387-403。

代表人際關係的長方形方塊分成三部份，這意思是說：個人在和他人互動的時候，其「自我」的衝動和「客我」的社會要求會處在一種不斷的辯證性歷程中，讓他依照彼此「關係」的不同，選擇最適當的「交換法則」，並作出合乎「禮」的行為，使其表現出來的「自我」「出於治」、「合於道」。荀子說：「智心」的主要功能是「能思索」、「定然否」、「居中虛」、「情然而為之擇」，其實便是在指這種辯證歷程。

(二) 仁心

在「儒家的心之模型」中，「仁心」是「仁道」的承載者。在前一節中，我曾提到，先秦儒家諸子用「本天道以立人道」的方式啓示出其倫理體系，用《易傳》的話來說即為：

「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義知所錯。」（〈序卦〉）

用我在〈現代性的不連續假說與建構實在論〉一文中提及的布留爾（Levy-Bruhl）²⁰之概念來說，那種推論法充分反映出初民「神秘參與律」的思考方式。換言之，《易傳》的作者認為：人是宇宙間的萬物之一，天、地分陰陽，人間有男女，男女結合為夫婦之後，又衍出父子、君臣等社會關係。因此，這種社會關係的安排（人道）是應當與「天道」相互通契的，儒家所主張的「仁道」或「禮義」之道，即是與「天道」相互通契的「人道」。然則，儒家所主張的「仁道」或「禮義」之道，究竟具有什麼特色？

三、庶人倫理：「仁、義、禮」倫理體系

在我看來，儒家經典中最能夠反映儒家倫理中「仁」、「義」、「禮」三個概念之間的複雜關係者，是《中庸》所說的一段話：

「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。（〈第二十章〉）

「殺」即是差等之意。這一段話，不祇說明了「仁」、「義」、「禮」三個概念之間有密切的關係，而且說明了儒家評量角色關係的兩個向度。更清楚地說，儒家主張：個人和任何其他人交往時，都應當從「親疏」和「尊卑」兩個認知向度（cognitive dimensions）來衡量彼此之間的角色關係：前者是指彼此關係的親疏遠近，後者是指雙方地位的尊卑上下。做完評定之後，「親其所當親」，是「仁」；「尊其所當尊」，是「義」；依照「親親之殺，尊賢之等」所作出的差序性反應，則是「禮」。

用西方社會心理學的「正義理論」來看，《中庸》這段話還有一層重要的涵意。在前一章中，我們提到，「正義理論」將人類社會中的「正義」分為兩大類：「程序正義」是指群體中的成員認為應當用何種程序來決定分配資源的方式；「分配正義」則是指群

²⁰ L. Levy-Bruhl, *How Natives Thinks*, trans. By Lillian A. Clare (New York: Washington Square Press, 1910, 1966).

體中的成員認為應當用何種方式分配資源。²¹依照儒家的觀點，在人際互動的場合，應當先根據「尊尊」的原則，解決「程序正義」的問題，決定誰是「資源支配者」，有權選擇資源分配或交易的方式，然後再由他根據「親親」的原則，決定資源分配或交易的方式。「儒家的心之模型」圖中所謂的「義」，主要是指「分配正義」。下列各節將先討論儒家對「程序正義」的主張，再回過頭來，討論他們對「分配正義」的觀點。

這裡還有一點值得強調之處。我在《儒家思想與東亞現代化》中指出：儒家所主張的倫理，在本質上是一種「地位倫理」(status ethic)。對於社會上一般的「庶人」，儒家固有其文化設計，對於承載有文化使命的「士」，儒家還有更高一層的倫理要求。因此，本章在談完儒家為一般人所設計的「庶人倫理」之後；將更進一層討論儒家的「士之倫理」。

(一)「程序正義」：尊尊原則

在前一節中，我們提到：在儒家思想裡，「仁」是「本心之全德」，是超越性的道德本體，²²由「仁」可以衍生出「義」、「禮」，其他較為次要的道德綱目又是由此衍生而出，構成了繁複的「仁、義、禮」倫理體系。依照儒家的主張，「五倫」中任何一種對偶性的角色關係，參與互動的雙方，都應當根據彼此的「尊尊差距」和「親疏關係」來決定彼此之間的互動方式。事實上，先秦儒家諸子就是用這兩個向度評估「五倫」關係中的角色屬性，再從其中提出最適恰的倫理主張。舉例言之，孟子說：

「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」(〈滕文公上〉)

在這「五倫」關係中，孟子最重視的是「父子」和「君臣」二倫，所謂「內則父子，外則君臣，人之大倫也」(〈公孫丑下〉)。我們不妨以這二倫為例，說明他如何判定不同角色間的倫理原則。在孟子看來，從兒子的角度來看，「父親」在「親疏」向度上是屬於「至尊」，在「尊卑」向度上，又是屬於「尊長」，儒家最重視的德目是「仁」，所以他強調「父子有親」。對於扮演臣下角色的人而言，「君王」在親疏向度上是落在疏遠的一端，在「尊卑」向度上，卻是屬於「至尊」。孟子無法強調兩者之間的「親」，只好說「君臣有義」。其他像「夫婦有別，長幼有序，朋友有信」等等，我們也可以根據類似的原則作出不同的倫理主張。

先秦儒家諸子根據互動雙方的「尊卑差距」和「親疏關係」，來判定適用於某種角色關係的倫理原則。用現代西方心理學中正義理論的概念來說，當個人和他人進行社會互動時，他們應當考慮雙方關係的「尊卑」和「親疏」，分別解決有關「程序正義」和「分配正義」的問題。在決定誰是「資源支配者」以解決「程序正義」的問題時，儒家主張先考慮雙方地位的「尊卑」差距，並根據「尊尊」的原則決定誰應掌握決策權：

²¹ G. S. Leventhal, "Fairness in social relationships," In J. Thibaut, J. T. Spence and R. T. Carson eds., *Contemporary Topics in Social Psychology*. (Morristown, N. J: General Learning Press, 1976), pp. 211-239; G. S. Leventhal, "What should be done with equity theory?" In K. J. Gergen, M. S. Greenberg and R. H. Willis eds., *Social Exchange: Advances in Theory and Research* (New York: Plenum Press, 1980), pp. 27-55.

²² 陳榮捷：〈仁的概念之開展與歐美之詮釋〉，《儒學在世界論文集》(香港：東方人文學會，1969年)，頁271-286；W. T. Chan, "The Evolution of Confucian Concept of Jen," *Philosophy East and West*, 4:1, pp. 295-319.

「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。」（《禮記·禮運篇》）

儒家以為：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友是社會中五種最重要的基本人際關係，儒家稱之為「五倫」。五倫中，每一對角色關係的互動固然都應當建立在「仁」的基礎之上，可是，由於五倫的角色功能各不相同，它們所應強調的價值理念也應當有所差異。在儒家看來，五倫中最應當闡揚的價值分別為「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。更值得注意的是：在儒家的觀念裡，這五種角色關係中，除掉「朋友」一倫屬於對等關係之外，其他四倫都蘊涵有「上下、尊卑」的差序關係。這四倫中，任何一對關係涉及的兩個角色，其社會地位有高下之分，其掌握權力亦有大小之別。《禮記》一書將「朋友」一倫除去後，界定了十種所謂的「人義」：「父慈，子孝；兄良，弟弟；夫義，婦聽；長惠，幼順；君仁，臣忠」。換言之，假若「父慈」而「子孝」，則他們的行為更符合「義」的標準。反過來說，假定「父不慈」或「子不孝」，他的行為便是不義的，以此類推。當然，這十種「人義」並不能窮盡儒家據以判斷「義」的所有標準。比方說，假如一個人對朋友失「信」，別人仍然可以說他「不義」。然而，《禮記》之所以特別界定這十種「人義」，乃是因為涉及上述「人義」的五對角色之間，都蘊涵有社會地位的差等關係。更清楚地說，依照「十義」的原則，扮演「父、兄、夫、長、君」等角色的人，應當分別依照「慈、良、義、惠、仁」的原則作決策，而扮演「子、弟、婦、幼、臣」等角色的人，則應當遵守「孝、悌、聽、順、忠」的原則，接受他們的指示。一方面為支配者，一方面為從屬者，其間的尊卑主從關係至為明顯。

（二）「分配正義」：親親原則

考量互動雙方之角色關係在「地位尊卑」上的差距之後，「資源支配者」下一步的工作，便是要根據「親親」的原則，選擇最恰當的資源分配或交換法則。從圖 6-1「儒家的心之模型」來看，考慮互動雙方關係的親疏，是儒家所謂的「仁」，依照雙方關係的親疏選擇適當的交換法則是「義」，考慮雙方交易的利害得失之後作出適恰的反應，則是「禮」，三者構成了儒家「仁、義、禮」倫理體系的核心部分。

在「儒家的心之模型」中，我用一條對角線將和「仁」對應的長方型分為兩部份，斜線部分稱為「情感性成份」，空白部分稱為「工具性成份」，這意思是說：儒家所主張的「仁」，是有差序性的「親親」，而不是普遍性的對任何人都「一視同仁」。同時，我又以一條實線和一條虛線將代表「關係」的長方形切割成三部份，並依其「情感性成份」的多寡，分別稱之為「情感性關係」，「混合性關係」和「工具性關係」。在代表家人間的「情感性關係」和家庭外的「混合性關係」之間以一條實線隔開，這意思是說：儒家認為，家人和外人之間存有一種難以穿透的心理界線（psychological boundary），應當根據不同的「分配正義」或「交換法則」來進行社會互動。

用〈人情與面子〉的理論模式來看，父子、夫婦、兄弟三倫是屬於「情感性關係」，個人應當以「需求法則」和他們進行交往，盡力獲取各種資源，來滿足對方的不同需要。朋友一倫屬於「混合性關係」，應當以「人情法則」和對方互動。至於君王，一般庶民

很少有與之直接互動的機會，對於統治者的旨意，他們大概只有唯命是從的份。此處值得注意的是：對於不屬於「五倫」的眾多陌生人，儒家並沒有訂立明確的倫理準則。當個人必須與之建立「工具性關係」，並交換資源時，他比較可能根據「公平法則」，用「精打細算」的方式，和對方進行交易。

(1) 由親及疏

我們可以從儒家典籍中找到許多證據來支持以上各項論述：孔子以「愛人」來解釋「仁」(《論語·顏淵》)。他認為：一個真正「愛人」的人，必定能夠「推己及人」，「己欲立而立人，己欲達而達人」(《論語·雍也》)。他所說的「人」，並不是指某一個特定的對象，然而，他也明白，一個人要將「愛人」的精神推廣到每一個人身上，做到「仁者無所不愛」，並不是容易之事。在社會互動情境中，個人為了表示他對別人的「仁」或「愛」，往往必須將他擁有的某些資源施予別人。這時候，他便面臨了現實的限制：個人的資源有限，他如何能夠無止境地施「仁」於他人？孔子平常不肯以「仁」許人，有人問他：「某人仁乎？」他的回答不是「不知其仁也」，便是「未知，焉得仁？」主要原因之一，便是一個人很難做到「無所不愛」。因此，子貢問他：「如果有人能夠『博施於民，而能濟眾』，能不能稱之為『仁』？」孔子的回答是：「這豈止是仁！簡直可以說是『聖人』了。堯舜恐怕都還做不到呢！」(《論語·雍也》)

因此，孔子認為「仁德」的實踐，應當「能近取譬」，從「事親」做起，由親及疏，一步步往外推：「仁之實，事親是也。」(《孟子·離婁上》)「未有仁而遺其親者也。」(《孟子·梁惠王上》)「事孰為大？事親為大。…事親，事之本也。」(《孟子·離婁上》)在盡到「事親」的義務之後，他才能一步步地由近及遠，向外實踐「仁道」。孔子說：「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁」(《論語·學而》)，已經蘊涵了「踐仁」的順序。儒家認為：家庭中的「孝弟」是「仁之本」，一個人要實踐「仁」的德性，應當從「務本」做起，先講求「孝弟」、「篤於親」(《論語·學而》)，再論及其他。

(2) 居仁由義

孟子也有類似的看法。在先秦儒家諸子中，孟子對「義」的討論，最為詳盡。

他認為：個人對於「義」或「不義」的判斷，應當以「仁」為基礎，這就是所謂的「居仁由義」：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」(《孟子·告子上》)「言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」(《孟子·離婁上》)

孟子經常仁、義並舉，認為「仁，人心也；義，人路也」，「仁，人之安宅也；義，人之正路也」，不過他也同意，實踐「仁、義」，應當從家庭中做起：「仁之實，事親是也。」(《孟子·離婁上》)「未有仁而遺其親者也。」(《孟子·梁惠王上》)

和孟子同一時代的楊朱提倡「為我」，主張「拔一毛以利天下而不為」；墨翟鼓吹「兼愛」，主張「愛人之父如己之父」。孟子痛罵他們「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也」(《孟子·滕文公下》)，其主要原因即在於楊、墨的主張違反了儒家「以仁居心」、「愛有差等」的原則。

值得強調的是：儒家雖然主張「愛有差等」，認為實踐「仁道」應當從家庭中做起，但儒家並不以為「仁」的實踐可以僅止於此，尤其是對於「士」，儒家更賦予他們一種使命感，認為他們應當從家庭開始，由內而外，一步步向外推行「仁道」，「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》），「以其所愛及其所不愛」（《孟子·盡心下》）。這一點，對於瞭解儒家思想的結構有十分重要的涵意，我們將在下面「士之倫理」一節中，再作深入討論。

（三）交接以禮

不管「資源支配者」選擇用何種「交易法則」和對方交往，依照儒家的主張，他在衡量雙方交易的利害得失，並作出適當反應的時候，都應當注意「以禮節之」。在東周時期，「禮」本來是指宗教儀節；到了西周初期，「禮」的宗教功能逐漸喪失，各種形式的「禮」轉變成為維持政治和社會秩序的工具。²³根據儒家典籍的記載，當時的「禮」主要包含三項成份：

（一）儀節：完成某一儀式必須經過的步驟和程序，即每位儀式參與者在儀式進行的時空中必須完成的行為，譬如：《禮記》、《儀禮》、《周禮》上所記載的朝覲之禮、聘問之禮、喪祭之禮、婚姻之禮、等等，都各有其儀節。

（二）器：完成某項儀節必須使用的器具，包括車、服、旗、章、鐘、鼎、玉、帛等。

（三）名：用以表示儀式當事人、主持人、及參與者之親疏、尊卑（或長幼）關係的名稱。譬如：家族中繁複的親屬稱謂，或政治上由天子、諸侯、以至於卿大夫的爵號名分，都是其中之例。

在東周封建時期，貴族在禮制中可以使用的「名」和「器」都有詳細的明文規定，孔子本人對這方面也非常重視。²⁴有一次，子路向孔子問施政的優先順序，孔子說：「必也正名乎！」子路笑他「迂」，孔子有感而發地說了一篇「名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興」的大道理。²⁵還有一次，仲叔于奚在衛齊之戰中救了衛軍統帥孫桓子。衛侯要賞他采邑，仲叔于奚一面辭謝，一面要求准許他在朝見時，使用諸侯專用的樂隊和馬飾。衛侯同意了，孔子知道後卻大表惋惜，認為「不如多與之邑」，又講了一篇「唯名與器不可以假人」的道理。

他看到當時「禮崩樂壞」，諸侯相互攻伐兼併，有些諸侯弑君犯上，雖然保有禮樂的形式，卻失掉禮樂應有的內涵，因此他喟然慨嘆：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」（《論語·陽貨》）

子曰：「君子義以為質，禮以行之，遜以出之，信以成之，君子哉。」（《論語·衛靈公》）根據朱子的注釋，「質」是「質幹」的意思。孔子認為君子應當「以仁居心」，「義

²³ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺中：東海大學，1963年），頁36-62。

²⁴ 當代學者關於孔子重視「禮」之差序性的討論甚多，茲不一一列舉。

²⁵ 孔子主張依照儒家的標準，為歷史人物定名份，寓褒貶，這種作法胡適稱之為「正名主義」。

以為質」，「禮以行之」，「遜以出之，信以成之」，如果缺少了「仁心」，「人而不仁」，即使勉強維持「禮、樂」的形式，也沒有什麼意義。所以孔子感嘆：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）

在商周之前，禮僅具有外在的強制性和約束力。孔子將「禮」和「仁」、「義」相提並論，把外在的禮儀改造成為一種「文化心理」結構，²⁶希望個人能夠以「仁心」的道德本體作為基礎，在各種不同的社會情境中考慮互動雙方的關係，作出合乎「義」的道德判斷，其外顯行為則應當符合「禮」的原則，「仁、義、禮」三者合而為一，成為儒家倫理最明顯的特色。

四、修身以道

先秦儒家諸子相信：他們用「本天道以之人道」的方法啓示出來的「仁道」，是和「天道」相互通契的。為了鼓勵弟子們修習「仁道」，儒家發展出一套精緻的「修身」辦法，要求弟子們「修身以道」：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」（《大學·第一章》）「故君子不可以不修身。」（《中庸·第二十章》）

儒家認為：從天子以至於庶人，每一個人都應當講究修身。修身的目標在於以「仁道」處理人間最重要的「五倫」關係，即君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友（《中庸·第二十章》），修身的方法則是以「好學」的方法學習「仁道」，用「力行」的方法實踐「仁道」，如果個人的行為違背「仁道」，他便應當感到羞恥（《中庸·第二十章》）。這樣的修身方法本身還稱不上是道德，不過它卻是追求「知、仁、勇」三達德的重要途徑（《論語·憲問》）。

（一）好學近乎知

孔子是個非常重視學問的人。《論語》一書記載孔子所說的第一句話，便是「學而時習之，不亦樂乎？」他在晚年時回顧自己一生的經歷，說自己從十五歲開始「志於學」（《論語·為政》），以後便「學而不厭，誨人不倦」（《論語·述而》），專心致力於教育工作。他的學問十分淵博，但他說自己並不是「生而知之者」，他做學問的方法是「好古，敏以求之」（《論語·述而》）他相信「三人行，必有我師」（《論語·述而》），遇到自己不懂的事情，便發揮「每事問」的精神，「不恥下問」，從不斷學習中獲得知識。他說自己治學的態度是「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。

《中庸·第二十章》記載了一套儒家的學習理論：儒家要學生用「博學、審問、慎思、明辨、篤行」的方法來追求學問，如果有「學之弗能」、「問之弗知」、「思之弗得」、「辨之弗明」或「行之弗篤」的現象，都不可以輕言放手，一定要拿出「人一能之，己百之；人十能之，己千之」的精神，再接再厲，鍥而不捨，直到問題完全弄清楚為止。

孔子平日教導學生的時候，也經常提到蘊涵在這套學習理倫的某些原則。他認為最有效的學習必須出自於內心的興趣，「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」（《論語·

²⁶ 李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：谷風出版社，1985年），頁7-58。

雍也》)。惟有如此，方能抱著「學如不及，猶恐失之」的態度(《論語·泰伯》)，「博學於文」(《論語·雍也》)。在學習的時候要能夠「日知其所無，月無忘其所能」(《論語·子張》)，「溫故而知新」(《論語·為政》)。但是也不能死讀死記，「學而不思則罔，思而不學則殆」(《論語·為政》)，光只知道「多學而識之」，最後一定是弄得一片惘然，毫無實益。因此，孔子要求學生要能夠從學習材料中抽出一些基本原則，「一以貫之」(《論語·衛靈公》)，再「舉一隅以三隅反」(《論語·述而》)，活學活用。

(二) 力行近乎仁

我們說過：儒家教育的主要內容是一種道德倫理體系，其本質是康德知識論中所謂的「實踐理性」，而不是近代人以感官經驗(sensory experience)為基礎，透過理性的重建(rational reconstruction)所構成的「理論理性」。這種「實踐理性」必須通過「體證的踐履」²⁷或「體知」²⁸的歷程，方能為人所認識，因此，孔子施教十分重視「篤行」。孔子傳授弟子的教材雖包括禮、樂、射、御、書、數等六藝，然而，對儒家而言，求學志在用世，修德重於讀書，²⁹如果學到一些道理原則，只在口頭上談談，學而不能致用，那麼學得再多亦是枉然。因此，他要求學生「先行其言，而後從之」(《論語·為政》)，「訥於言而敏於行」(《論語·里仁》)，「言之必可行」(《論語·子路》)，不能光說不做。

孟子施教，也非常強調道德的實踐，而主張「力行」。他認為：「仁、義、禮智」是「我固有之」(《孟子·告子上》)，是「不慮而知，不學而能」的「良知良能」(《孟子·盡心上》)，是「人人可得而為之」的。

在孟子看來，「仁、義、禮、智」即然是「我固有之」，踐行仁道，有如「為長者折枝」之易，若推說「不能」，那是「不為也，非不能也」(《孟子·梁惠王上》)。反過來說，如果有心踐行「仁道」，則任何人皆可以為堯舜：「舜何?人也；予何?人也。有為者，亦若是！」(《孟子·滕文公上》)

主張「性惡論」的荀子雖然不相信人有所謂的「良知良能」，而認為「禮義之道」是個人向「聖人」或「先王」學習得來的，不過，他也非常重視「道的實踐問題」：「道雖邇，不行不至；事雖小，不為不成。」(《荀子·修身篇》)「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，學至於行之而止矣。」(《荀子·儒效篇》)「真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學教有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。」(《荀子·勸學篇》)

(三) 知恥近乎勇

儒家既然堅持人應當踐行「仁、義、禮」倫理體系，「為之，人也；舍之，禽獸也」，如果有人「言過其實」，行為背離了「仁道」，儒家便認為他們應當感到可恥，所以孔子說：「君子恥其言而過其行。」(《論語·憲問》)「古者言之不出，恥躬之不逮也。」(《論語·憲問》)

²⁷ 牟宗三：《道德的理想主義》(臺灣：學生書局，1985年)。

²⁸ 杜維明：〈論儒家的「體知」：德性之知的涵義〉；劉述先編：《儒家倫理研討會》(新加坡：東亞哲學研究所，1987年)，頁98-111。

²⁹ 胡止歸與楊亮功對於孔門學習的主要內容均有所討論。

語·里仁》)

孟子也認為人應當堅持道德，不可以油嘴滑舌，「為機變之巧」：「人不可以無恥，無恥之恥，無恥矣。」(《孟子·盡心上》)「恥之於人大矣。為機變之巧者，無所用恥焉。不恥不若人，何若人有！」(《孟子·盡心上》)

在下一節中，我們將指出：儒家賦予士一種「以道濟世」的使命感，認為士應當追求「以道濟世」的目標，而不應當追求物質的享受：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」(《論語·里仁》)

所以，孔子讚揚子路「衣敝蘊袍，與衣狐貉者立」，而不以為恥(《論語·子罕》)。值得一提的是：儒家重視的是「樂道」，而不是無條件的安貧。儒家以為：個人出仕的主要目的是以道濟天下，在邦有道之時，個人理應出仕，如果無能出仕，而身居貧賤，那是可恥之事(《論語·泰伯》)。反過來說，倘若邦無道而個人身居富貴，領取國家俸祿(穀)，卻尸位素餐，一無作為，「立乎人之本朝而道不行」(《孟子·萬章下》)，或甚至是浪得虛名，「聲聞過情」，更是十分的可恥(《孟子·離婁下》)。

(四) 君子與小人

儒家鼓勵人們用「好學、力行、知恥」的方法「修身」，目的在於培養能夠踐行「仁道」的「君子」。「君子」這個概念本來是指有貴族身份或家世的人，孔子則轉而借之，用以指稱有道德修養的人，《論語》記載的孔子語錄中，除少數例外，絕大多數都是第二種用法。孔子平日教導學生，十分強調「君子」這個概念，譬如，子夏投入孔子門下，孔子即告誡他：「女為君子儒，無為小人儒。」(《論語·雍也》)。

以上例子顯示：孔子非常重視「君子」和「小人」的不同，並試圖從各種不同角度來突顯兩者之間的差異，其目的則是希望弟子作為「君子」，毋為「小人」。³⁰從以上所舉的例子，我們可以看出：孔子所謂「君子」，其實就是懷有「仁心」，能夠「以仁居心」，並且熟諳「仁、義、禮」倫理體系的人。他在日常生活中待人接物，不僅「居仁由義」，而且謙恭有禮。「君子」所關切的問題，是以「仁、義、禮」倫理體系為基礎的道德原則，而不像小人那樣，祇關心現實世界中的利害，所以說「君子喻於義，小人喻於利」(《論語·里仁》)，「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠」(《論語·里仁》)，「君子固窮，小人窮斯濫矣」(《論語·衛靈公》)。在孔子看來，奉行「仁道」、「以仁居心」的君子，不祇會「反求諸己」(《論語·衛靈公》)，要求自己實踐「仁、義、禮」倫理體系，而且能「成人之美，不成人之惡」(《論語·顏淵》)，因此他的內心是坦蕩蕩的(《論語·述而》)，和別人相處則能「和而不同」(《論語·子路》)、「固而不比」(《論語·為政》)，「泰而不驕」(《論語·子路》)。這種風範和孳孳為利的小人正好成為明顯的對比。

³⁰ 余英時：〈儒家「君子」的理想〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1987年)，頁145-165。

五、儒家的「士之倫理」：濟世以道

孔孟思想認為：整個社會的安寧、秩序及和諧都是建立在個人的道德修養之上，因此，每一個人都有義務成為「君子」，這是儒家對於作為一個「人」的基本要求。而「君子不可以不修身」，故道德方面的自我修養（self-cultivation）也變成一種漫長、艱辛、而永無止境的歷程。³¹一般庶人固然應當在其家庭及生活的社區內「行仁」，對於承載有文化使命的「士」，儒家對他們還有更高一層的道德要求。

（一）士志於道

我們說過，儒家所主張的倫理，本質上是一種「地位倫理」（status ethics）。儒家賦予「士」一種使命感，認為「士」應當「濟世以道」：

子曰：「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公》）

儒家希望：弟子們能夠「志於道」，要立志「弘道」，不要把「道」當做是弘揚個人名聲的工具。由於儒家認為：「道」的追求具有絕對的價值，是一件必須「生死與之」之事，孔子不僅要求弟子「篤信善學，守死善道」〈泰伯〉，甚至說出「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁》）的話。曾子和孟子更進一步地闡述儒家的這種理想：

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語·泰伯》）

依照儒家「德治主義」的理想，掌握實權的一國之君有能力也有責任在其封國內推行「仁政」，使其國內百姓「廣被仁澤」，然後再逐步漸進，由「一國興仁」發展到「天下興仁」的理想境界。在這個過程中，「士」扮演著十分重要的角色，他應當堅持「道」的理想，在得志的時候，「以道事君」，「與民由之」，「澤加於民」，甚至「兼善天下」。他施行仁澤的範圍愈廣，他的道德成就也愈高，這就是儒家所強調的「修身，齊家，治國，平天下」。反過來說，如果他「不得志」，也應該「窮不失義」，「獨善其身」，「獨行其道」，以求「修身見於世」（《孟子·盡心篇》）。唯有如此地「守死善道」，「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（《孟子·滕文公下》），才是所謂的「大丈夫」。

（二）以道事君

儒家在評估個人道德成就的高下時，是以他在作道德判斷並履行道德實踐時，施行「仁澤」所及的群體大小而定。「士」在「得志，澤加於民」時，惠及的群體愈大，他的道德成就也愈高。用朱子的話來說：「仁者如水。有一杯水，有一溪水，有一江水，聖人便是大海水」（《朱子語類·卷 33》）。所謂「杯水、溪水、江水、大海水」，可以用個人施「仁」的群體大小作為其衡量尺度，「澤加於民」時，「民」的群體愈大，愈是「仁澤廣被」，道德成就也愈高。

儒家主張「大德必得其位，必得其祿」（《中庸》第 17 章），「士」必須「仁以為己任」，佔更高社會地位的顯貴、王侯亦莫不然：

³¹ Weiming Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (New York: State University of New York Press, 1985)

孟子曰：「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」（《孟子·離婁》）

天子、諸侯、卿大夫，都是在社會上佔有較高地位的人，孟子認為：他們在做各種涉及正義的判斷時，也應當以「仁」為基礎，以免失去民心，而不能長久保其祿位。我們說過：儒家所強調的這種「仁」，基本上以個人對其所屬群體的「愛」為基礎，當政者在其權力範圍之內做各項決策時，都應當考慮他所屬的群體，「所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也」（《孟子·離婁》）。孟子以為：做臣子的人，最重要的責任便是「格君心之非」，引君於正途。³²儒家認為：「君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正」，祇要「一正君，而國定矣」（《孟子·離婁》），因此，孟子主張：「君子之事君也，務引其君以當道，志於仁而已」（《孟子·告子》）。

以對群體的「仁」為基礎，士在出仕之後，便可以和統治者產生出一種對等的關係：

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁》）

這種觀念反映出儒家式的「自律性道德」。更清楚地說，在前文所說的「程序正義」方面，儒家雖然主張居於尊上地位的「父、兄、夫、長、君」，應當依照「慈、良、義、惠、仁」的原則作決策，居於卑下地位的「子、弟、婦、幼、臣」，必須根據「孝、悌、聽、順、忠」的原則與之交往，然而，如果居上位的人違反了「仁」的原則，儒家卻主張：「當不義則爭之」。更確切地說：「當不義則爭之」是儒家所強調的普遍性原則（《孝經·諫爭》），任何他人作出不義的行為，個人都應當挺身抗爭，荀子在〈子道篇〉中亦主張：從道不從君，從義不從父。值得強調的是：在先秦儒家的概念裡，「君臣」和「父子」是兩類截然不同的關係，在這兩類關係裡，居於優勢地位者犯了不義之行，居於卑下地位的人經過反復諍諫之後，如果居上位者不願聽從，居下位者的反應也應當有所不同：

在儒家看來，父母親是自己生命的根源，是「己身所從出」之人，親子之間的關係，是永遠無法切斷的血緣關係。在「孝」的大前題之下，父母有過，作子女的人祇能「諫而不逆」（《禮記·祭義》），「下氣怡色，柔聲以諫」，「幾諫」。縱然「父母怒，不悅，而撻之流血」，表現出極端「不慈」的行為，子女也祇能忍耐到底，「號泣而隨之」（《禮記·曲禮》），「不敢疾怨，起敬起孝」（《禮記·內則》），「又敬不違」（《論語·里仁》）。

然而，君臣之間並沒有這種不可割裂的血緣關係。君王殘暴不仁而又不聽人勸諫的時候，臣下的反應也應當有所不同。孟子在回答齊宣王有關「卿道」的問題時表示，貴戚之卿和異姓之卿與國君關係不同，貴戚之卿與國君關係密切，國君有大過，反覆規勸他而不聽，則可能危及國家，在「民為貴，社稷次之，君為輕」的原則下，應該易置之。異姓之卿與國君關係疏遠，君王有過，反覆勸諫而不聽，便可以離開這個國家而他去（《孟子·萬章下》）。譬如君王「無罪而殺士」或「無罪而戮民」，作為臣下的大夫、或士便

³² 春秋戰國時代「士」階層興起，儒家並賦予「士」以「行道」的使命。

可以離職他去，不必留情。遇到暴虐無道，不行仁政的君王，有勢力的諸侯更應當挺身而出，弔民伐罪：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」（《孟子·梁惠王下》）

這些觀念在在顯示出：先秦儒家諸子強調尊卑主從關係之差序性，乃是以互動雙方必須確守「仁道」的原則作為大前提。如果尊長的一方背離了「仁道」的原則，從屬的一方便沒有盲目遵從的義務，這是儒家「自律性道德」的最大特色。近代許多研究中國政治文化的漢學家，經常注意到中國歷史上政治人物作道德判斷時的自主性及自律性，³³其文化根源即在於此。然而，在儒家的傳統觀念裡，「士」的角色在於「以道事君」，「格君心之非」，他能不能「行道」，先決條件在於是不是能得到君王的重用，君主制度變成「士」實踐其理想人格的形式要件，³⁴「士」無法獨立成就其道德人格，這不能不說是傳統士人的一項悲劇。

六、結論

在本章中，我以〈人情與面子〉的理論模式為基礎，用結構主義的方法，分析了儒家思想的內在結構。從這樣的分析中，我們可以很清楚地看出：本文綜合先秦儒家諸子對於「仁」、「義」、「禮」等概念的闡述，所建構出來的「儒家的心之模型」，和〈人情與面子〉理論模式中「資源支配者的心理歷程」之間，具一種「同構」的關係，差序性的「仁」和作「關係判斷」時「關係」中的「情感性成份」相互對應，「義」對應於「交換法則」，「禮」則對應於經過辯證性心理衝突後所表現出來的外顯行為。換言之，〈人情與面子〉的理論模式雖然是一種可以用來說明不同社會中之人際互動形式性理論，但我們要說明為什麼一般華人特別重視「需求法則」或「人情法則」，卻不能不考慮儒家傳統的「深層結構」，以及自此而衍生出來的「淺層結構」。³⁵當我們以〈人情與面子〉的理論模式為參考架構而分析儒家思想的內在結構時，我們立即可以看出：〈人情與面子〉的理論模式其實只能說明儒家思想的部分，也就是「庶人倫理」中與「分配正義」有關的部分。除此之外，儒家思想還有其獨特的宇宙論、天命觀、心性論、和修養論，這整體的結構構成我們理解儒家「仁、義、禮」倫理體系的「背景境域」。更清楚地說，倘若我們將一切的文化價值摒棄不談，則〈人情與面子〉的理論模式將是可以適用於不同社會的形式性理論。倘若我們要說明：為什麼傳統社會中的華人特別重視「人情、關係、與面子」，則我們不僅要考慮與該理論對應的「仁、義、禮」倫理體系，而且要考

³³ 狄百瑞（著），李弘祺（譯）：《中國的自由傳統》（臺北：聯經出版公司，1983年）。Thomas Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977); idem, "Selfhood and Authority in Neo-Confucian Political Culture." in A. Kleinman and T. Y. Lin eds., *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture* (Dordrecht: Reidel, 1977), pp. 7-27.

³⁴ 雷霆：〈中國人的「自我」與「自己」：形上與形下，新理與心理：人格與社會篇〉，楊中芳、高尚仁編：《中國人·中國心》（臺北：遠流圖書公司，1991年），頁147-197。

³⁵ 近年來港臺社會科學工作者如朱瑞玲、金耀基、陳之昭、喬健等，對於人情、關係、面子的描述，均可以看做是由此「深層結構」衍生出來的「淺層結構」。

慮儒家傳統所強調的「尊尊原則」，而這種「程序正義」的觀念，是西方個人主義文化所付之闕如的。當然，如果我們要瞭解：為什麼儒家思想會有這樣的正義觀念，我們又不能不進一步考慮儒家的人生觀及其整體的「背景境域」。

同樣的，我們在討論任何與儒家傳統有關的議題時，也應當採取結構主義的觀點，作整體性的考量。比方說，在討論華人的道德思慮時，幾乎所有學者都同意，對華人道德思慮影響最大的是儒家「仁」的理念。誠然，在儒家思想裡，「仁」是超越性的道德本體，是「本心之全德」，³⁶然而，有些學者強調：「仁、義、禮、智」是具有「普遍主義」特色的道德原則，³⁷有些學者則認為：「仁」的具體實踐是主張「特殊主義」而講究差序性的。³⁸心理學者採用西方測量工具從事實徵研究時，所測得的結果也呈現出紛歧不一的現象。³⁹如果我們對儒家思想有一種整體性的結構觀，瞭解「庶人倫理」和「士之倫理」之間的差異，考慮作出道德判斷者的身份地位和社會處境，其實我們不難對這許多紛歧的現象作出一個較為妥善的解釋。由於有關此一問題的討論已經超出本文的範疇，我們只有留待其他場合再作細論。

³⁶ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1975年）；牟宗三：《道德的理想主義》（臺灣：學生書局，1985年）。

³⁷ 李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年）；余英時（1984年）：《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報文化出版公司，1984年）。

³⁸ 傅偉勳：〈哲學〉，高希均編：《現代美國行為及社會科學論文集》（臺北：學生書局，1973年），頁317-334。

³⁹ 楊中芳：〈試論中國人的道德發展：一個自我發展的觀點〉；楊國樞，黃光國編：《中國人的心理與行為》（臺北：桂冠圖書公司，1991年），頁1-47；傅寶玉、雷霆：〈社會思慮發展研究在港、臺〉；楊中芳、高尚仁編：《中國人·中國心：發展與教學編》（臺北：遠流出版公司，1991年），頁214-304。