

## 儒家政治哲學的前景： 從當代自由主義與社群主義論爭脈絡的考察

何信全\*

### 一、

晚清以來，儒家政治哲學是否還能作為立國之道，一直是中國知識份子殫精竭慮、苦心思索的課題。面對西方洶湧澎湃的民主浪潮，淡泊的儒門，似乎難以收拾在政治上企盼與西方同登民主之境的人心。民國肇建之後，若干保守反動的政治勢力，假儒家之名，行復辟專制之實，更使儒家政治哲學猶如雪上加霜，幾乎被視為帝制的護符。不過，隨著對儒學的重新發掘詮釋，這些年來儒學已逐漸擺脫上述的刻板印象，其豐富的政治哲學內涵，又引發諸多的探究與討論。

一九七一年，美國政治哲學家羅爾斯(John Rawls)發表著名的《正義論》(*A Theory of Justice*)一書，將自由主義的政治哲學，奠基於康德式的義務論倫理學，引發社群主義者(communitarians)的強烈批判。自是之後，西方當代哲學界又掀起從倫理學到政治哲學的新一波論爭。此一新的哲學論爭，以「個人 vs. 社群」為核心而展開，涵蓋議題廣泛而深入。在自由主義與社群主義論爭脈絡映照之下，對於儒家政治哲學的相關議題，似乎又獲得一嶄新視域，得以進行新的檢視與探討。本文將由此出發，對儒家政治哲學重新加以考察，並檢視其未來的前景。

### 二、

自由主義與社群主義論爭，圍繞「個人 vs. 社群」的核心而展開。自由主義建立在一種個人主義的基設(individualistic assumption)之上，主張社會是由個人所組成，而個人是一獨立自足的單位，其本身即是目的。自由主義對個人主義基設之證成，採取的進路有二：一是認知的進路，二是倫理的進路。就認知的進路而言，可以方法論的個人主義(methodological individualism)為代表。此一理論在近代由經濟學上的奧地利學派倡始，孟格(Carl Menger)之後，海耶克(F. A. Hayek)特別發揚此說，以與二十世紀流行的集體主義相對抗。與海耶克同時的波柏(Karl R. Popper)，亦力挺此一論點，並形構完整的理論。就倫理的進路而言，當代自由主義者羅爾斯、德渥金(R. Dworkin)與諾齊克(R. Nozick)對於個人主義的基設，皆致力於提出道德的理據予以證成。

從方法論的個人主義觀點，社會乃是具體的個人—亦即為數眾多之不具名的個人所構成。因此，根據科學方法研究的社會，乃是具體的個人及個人與個人之間的行為互動關係所形成。波柏認為「我們必須將所有的集體現象，視為由個別的人之思想、希望、目標行動所產生；以及傳統是由個別的人所創造與保存的觀點，來試圖進行理解。」<sup>1</sup> 質

\* 政治大學哲學系教授。

<sup>1</sup> Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (London:Routledge & Kegan Paul,1966, 5<sup>th</sup> ed),

言之，社會是由個人之間的思想與行為互動所形成。波柏認為黑格爾（Hegel）及黑格爾主義者視「社會為一切，而個人空無一物；個人擁有的任何價值，皆來自集體，集體才是所有價值的承載者。」<sup>2</sup>此一說法，乃是基於一種方法論的集體主義或全體主義（methodological collectivism or holism）觀點，將社會當作有機的整體，並企圖透過直覺的觀點（intuitive view），去掌握社會實體本身的具體結構。<sup>3</sup>然而，從科學的認知觀點，社會並非有機體，人際關係亦非準生物性的聯繫，而是由分工、交換等行為互動所構成之抽象的社會關係，亦即一種抽象的社會（abstract society）。<sup>4</sup>

波柏所謂抽象的社會，強調社會是由抽象的人際互動關係所構成。關於此點，海耶克指出：

對個人主義基本設定最通常的誤解，在於認為其設定孤立自足的個人之存在，而非基於人的社會存在之整體性質與特徵出發。---然而個人主義的基本論點並非如此，它主張除非透過個人彼此之間，基於〔自身目標之尋求〕與他人期待的行為互動之外，沒有其他進路可以對社會現象進行理解。<sup>5</sup>

要之，從方法論的個人主義觀點，社會是由個人及個人之間的行為互動所構成。儘管並不預設孤立自足的個人，惟個人乃是先於社會的具體存在，構成社會的基本單位，亦是所以要成立社會之目的。除了此一進路之外，自由主義的另一論述進路，則是立基於社會契約論的個人權利觀點。從社會契約論的觀點，社會的構成基於個人之間的合意，目的在保障個人權利。正如諾齊克在其《無政府、國家與烏托邦》一書開宗明義所指出：「個人擁有權利，有些事是任何他人或團體皆不得加諸個人的，否則即侵犯其權利。」<sup>6</sup>諾齊克的基本觀點，是每一個人皆擁有自我所有權（right to self-ownership），除非個人願意，否則任何人不得侵犯。基於此一觀點，諾齊克認為由勞力獲致的財產，乃是個人身體之延伸，除非基於自由交易的轉讓或自願贈予，不得由國家強制進行財富重分配。諾齊克詮釋康德之目的王國，強調「未經個人同意，不可以使其為他人之目的犧牲或運用，蓋個人是不容侵犯的。」<sup>7</sup>要之，在他的理論之中，為個人構築了牢不可破的堡壘。

相較之下，羅爾斯的「個人」則頗異其趣。作為羅爾斯政治社會建構基本單位的「個人」，亦即他所謂「道德人」（moral person），具有兩種屬性：一是理性地尋求目標實現的價值觀（conception of the good）；其次則是正義感（sense of justice）。道德人在原初位置（original position）中是自由的存有，處於平等的地位。<sup>8</sup>由於具有理性尋求目標的價值觀，因而會追求實現理性的人生計劃所必須得基本善（primary goods），包括健康、

---

pp.157-158。本書以下簡稱 OP。

<sup>2</sup> *Op.cit.*, p.226.

<sup>3</sup> Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism* (New York: Harper & Row, 1961), pp. 80-81.

<sup>4</sup> *See OP*, pp. 173-175.

<sup>5</sup> Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), p.6.

<sup>6</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State And Utopia* (New York: Basic Books, 1974), p.11.

<sup>7</sup> *Op.cit.*, pp. 30-31.

<sup>8</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p.19.

精力、才智與想力等自然基本善，及權力與自由、權力與機會、收入與財富等社會基本善。<sup>9</sup> 羅爾斯並強調在價值觀的實現方面，道德人基於互不關心的理性，亦即一種工具理性，儘可能地追求個人目標之實現。<sup>10</sup> 不過，除了價值觀之外，羅爾斯亦強調道德人的正義感，為個人發展與他人及社會之關係，奠定了道德的理據。由於擁有正義感，所以道德人會接受作為社會基本制度安排之根據的正義原則。要之，就羅爾斯而言，做為社會構成份子的個人，乃是自由平等的存有，在其內在的意趣推動之下，他會在合乎正義原則的社會基本制度安排之下，致力於各種基本善的追求。就基本善的追求而言，固然顯示了個人的自利動機，然而就要求社會基本制度合乎正義原則，以及在良序社會中道德心理的發展而言，羅爾斯的道德人不僅有追求超越自利之德行實現的能力，而且有某種社群價值之追求的傾向。

在為個人權利辯護的立場上，德渥金與羅爾斯、諾齊克並無二致。不過，德渥金的個人權利並非基於社會契約論，而是他所謂自由主義的平等觀 (liberal conception of equality)。他認為個人有「作為一個平等者被對待的權利」(the right to treatment as an equal) 一不是接受同樣的負擔或利益之分配，而是與他人受到政府平等的關照與尊重 (equal concern and respect) 之權利。<sup>11</sup> 就此而論，政府在資源分配上應以使弱勢的公民能做為一個平等者，而非以所謂平等對待放任公民之間形成不平等的情況。相較於諾錫克之視個人權利為絕對不容侵犯，德渥金雖然也強調相對於社會普遍福祉，「權利是王牌」(right as trumps)，可以優勢地位致勝。<sup>12</sup> 不過，他卻放棄普遍的自由權觀念，將自由區分為基本自由 (basic liberties) 與其他自由。<sup>13</sup> 就此而言，在諾錫克個人幾成牢不可破的堡壘之權利觀，在德渥金則非如此。除了基本自由之外，諸如財產權等其他自由，皆非個人平等得以固守抗拒之堡壘。此一觀點，與羅爾斯在個人平等的基本自由權利保障之外，特別強調差異原則 (difference principle)，亦即基於對社會處境最不利的成員(弱勢階級) 有利的情況下，可以進行財富的不平等分配。<sup>14</sup> 二者之間，實有異曲同工之處。

對於自由主義者上述個人主義的基本設定，社群主義者則提出強烈之批判。沈岱爾 (M. Sandel) 在批評羅爾斯做為社會契約基點—原初位置之道德人時指出，羅爾斯有關「正義的環境與互不關心 (mutual disinterest) 的設定，導致一種個人主義的偏見，從而拒絕或貶低諸如仁慈、利他與社群情操之價值。」<sup>15</sup> 儘管海耶克與波柏皆強調自由主義式的社會，並非孤立自足的個人，而是由複雜的人際互動所形成；羅爾斯與德渥金自由主義理論中的個人，亦非自利而完全忽視社群價值的孤立之島；惟在泰勒 (C. Taylor) 的觀點之中，「政治的原子論」(political atomism) 一詞，仍可概括西方自十七世紀興起的

<sup>9</sup> *Op.cit.*, pp.62, 92-95.

<sup>10</sup> *Op.cit.*, pp.142-145.

<sup>11</sup> Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, revised ed.(Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1978), p.227.

<sup>12</sup> Ronald Dworkin, "Rights as Trumps," in Jeremy Waldron(ed.),*Theories of Rights*( Oxford:Oxford University Press,1984), p.165.

<sup>13</sup> Ronald Dworkin, "We Do Not Have a Right to Liberty," in Robert L. Cunningham(ed.),*Liberty and the Rule of Law*(College Station: Texas A&M University Press,1979), p.173.

<sup>14</sup> See Rawls, *op.cit.*, pp.75-83.

<sup>15</sup> Michael Sandel,*Liberalism and Limits of Justice*(Cambridge:Cambridge University Press,1982), p.60.

社會契約論之人觀。他認為這種人觀強調個人是單獨自足的 (self-sufficient)，與亞里斯多德 (Aristotle) 所主張人是政治社會動物，無法自外於社群而自足的觀點正相反對。由於認為個人獨立自足，因此導出一種工具性的社會觀 (instrumental conception of society)，認為個人組成社會，主要目的在實現個人之目標。從而，個人及其權利優先、凌駕於社會之上。<sup>16</sup>泰勒對自由主義基於社會契約論證，而自陷於政治原子論的批評，主要指向社群價值之失落。關於這一點，另一位社群主義者麥金泰 (A. MacIntyre) 亦指出，個人主義式的契約論社會，乃是：

...猶如一群彼此陌生的人，因船難而流落一個無人居住的荒島。

必須努力去完成的工作，是在此一情境中最足以保障每一個人的規則...設想進入社會生活，至少在理想上是潛在之個人，秉持利益優先態度去追問這樣的問題：「何種與他人之社會契約對我進入社會是合理的？」無疑地，其結果乃是將人類社群的說明排除在外...<sup>17</sup>

麥金泰此一比喻的說法，似乎頗為生動地描繪出契約論社會的理論圖象。當代自由主義自羅爾斯採取康德式的人觀，從先驗的觀點定位自我，強調「自我先於其所肯認之目的」<sup>18</sup>的觀點，使自我從經驗的社會脈絡中抽離出來，以維持一個能夠自由抉擇的自我身分。就此而言，個人乃是平等、自由與理性的存有，根據理性的計慮，去考量能夠保障個人權利之社會建制規則。麥金泰認為此一將個人與其所扮演的角色嚴格分開的觀點，將構成自我統合 (self unity) 的問題，使個人生命成為只是不相連續的事件之系列，無法作為德行之載體，並透過在複雜的社群活動中之實踐形成豐盈的生命內涵。<sup>19</sup>沈岱爾亦反對自我先於其目的之觀點，強調自我毋寧是由目的所構成。沈岱爾認為羅爾斯的康德式自我觀，自我被認為先於其目的，成為「無擔負的自我」(unencumbered self)，其界線明確固定，乃經驗無法滲透轉變，此種自我的連續性永遠存在其內在的問題。蓋脫離了逐漸編織成一貫整體之目的與欲求，即無法提供固定之目的以形成生命的計畫，從而無法說明自我及其目的之持續性。<sup>20</sup>沈岱爾批評羅爾斯自由主義式的純粹先驗自我觀，將自我純粹化的結果，消除一切經驗之目的與欲求，同時亦清除了社群價值。而事實上，個人浸潤在社會文化脈絡之中，社群價值乃是個人自我身份的構成要素。<sup>21</sup>

要之，泰勒、麥金泰與沈岱爾對自由主義之個人主義基設的批判，集中於個人主義的自我觀之上。他們認為當代自由主義康德式的自我觀，將自我定位為一種純粹的先驗自我，忽視了自我乃是在社會文化脈絡之中，經由社會實踐 (practice) 的過程，才得以獲致自我的身分，可以說是對自我的一種誤解。在此一自我觀之下，使個人在政治社群中猶如離散的政治原子，只知維護一己之利益，注目於個人權利的主張，形成泰勒所謂

<sup>16</sup> Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 187-9.

<sup>17</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2<sup>nd</sup> ed. (Natre Dame, Ind.: University of Natre Dame Press, 1984), pp. 250-1.

<sup>18</sup> Rawls, *op. cit.*, p. 560.

<sup>19</sup> MacIntyre, *op. cit.*, pp. 204-5.

<sup>20</sup> Sandel, *op. cit.*, p. 57.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 150.

「個人權利優位典範」(paradigm of primacy-of-right)。<sup>22</sup>從而，社群價值的實現不免完全失落。

### 三、

上述自由主義與社群主義之論爭，迄今仍聚訟紛紜，莫衷一是。平心而論，做為形塑現代民主法治社會的理念，自由主義有其堅實的理論基礎，以及莊嚴可敬的傳統。然而社群主義者對個人主義基設導致社群價值失落之批評，卻也點出了自由主義式社會某些潛在的病痛，以及自由主義理論中的若干缺陷。本文對於自由主義與社群主義二者之論爭，暫不做進一步的評估，而根據其論爭脈絡，檢視儒家的政治哲學。儒家的政治哲學，以仁政德治為核心。自孔子以降，在儒學長期發展的歷史過程中，儘管緣於對孔子哲學的不同詮釋，儒學內部事實上產生各種複雜乃至多元的觀點。不過，儒家仁政德治的政治理想，基本上並無改變。儒家的仁政德治理想，建立在性善論的人觀基礎之上。儘管孔子「人之生也直」、「性相近，習相遠」的觀點，在其後孟子與荀子即有性善、性惡之歧義；往後的儒家思想史中，亦有各種對人性不同觀點的討論。不過，至少在宋代之後，孟子的性善論已居於主流地位。本文對於儒學中群己定位及其關係的探討，基本上即以孟子性善論此一脈絡的人觀為代表。

孟子性善論的人觀，以人皆有仁義禮智四端之心為基點。孟子有一段最具代表性的話，可以說是此一人觀的出發點。孟子指出：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。（《孟子·告子上》）

孟子這一段話有三個要點：一是認為人皆有惻隱、羞惡、恭敬、是非等仁義禮智四端之心；二是此四端之心乃人人所固有，而非由外鑠而來；三是仁義禮智雖為我所固有，惟須以心思之才能呈現。換言之，吾人之心所固有者，只是仁義禮智之端緒，有待我們「擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」（〈公孫丑〉）就此而言，如何以心之思擴充四端，也就成為孟子人觀的論述主軸。

孟子所說之心即「心之官」，乃是相對於耳目之官而言。孟子以心之官為大體，耳目之官為小體。小體是外物牽引的感官層次，亦即基於生理欲求而來的飲食口腹之欲；大體則是能夠做道德判斷之主體。由是，孟子整套倫理學的主軸，即在於如何挺立大體以成其為大人。孟子有一段最具代表性的話，勾勒出此一倫理脈絡之圖像：

從其大體為大人，從其小體為小人。...耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者也。先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣。（〈告子上〉）

質言之，在此一倫理脈絡之下，個人被定位為一包括大體與小體之存有。既有受外

<sup>22</sup> Taylor, *op. cit.*, pp.188-189.

物牽引的感官生理欲求，又有能做道德判斷之心。而個人自我實現之道，惟在從其大體以成爲大人，亦即透過「立大」的工夫，以挺立能思之心，使我所固有的仁義禮智四端，能夠擴而充之，終至沛然而莫之能禦的境界。就此而論，孟子看待個人的視域，用泰勒的術語來說，乃是實踐—道德的（*practical-moral*），而非科學的（*scientific*）視域。泰勒認爲人與其他動物之區別，就科學的視域而言，乃是人有意識，具有形成各種事物表象之能力，而其他動物則無此意識能力。此一根據有無意識作爲人與其他動物區分之判準，植基於十七世紀知識論上的主體觀念，並無法反映出人與動物之質的區分（*qualitative distinction*）；至於實踐—道德的視域，則注目於行動主體意識之性質，亦即意識不只形成各種事物表相，而且進一步認取事物對我們的意義（*significance*），從而展現自我與世界之觀點。此一觀點將人與動物之區別，定位爲意義之事：自尊、羞恥、善惡、尊嚴、價值感以及人間各種形式的愛等等。就此而論，人是有自我意識，能夠對自己生命予以評估，並據以做出價值抉擇之道德行動主體（*moral agent*）。<sup>23</sup>根據此一觀點，個人的自我實現，實即一種倫理層次的道德實踐。孟子此一倫理脈絡，在儒學傳統中至陸象山、王陽明而更發揮得淋漓盡致。從陸象山的「心即理」，到王陽明的「致良知」，皆是延續孟子此一倫理脈絡架構，並進一步加以發揚光大。而關於倫理，正如當代儒家學者徐復觀在分析陸象山「心即理」的「理」乃是倫理而非物理時所指出：

倫理是以身心家國天下之所當然者爲其內容；所以理之本身即涵有身心家國天下之「實事」；此身心家國天下之實事，乃理之內容，亦即心之內容，是與人的生命連結在一起，所以自然對之而負起行的責任，以成其爲「實行」。<sup>24</sup>

徐復觀此一分析，除了點出倫理乃是應然（*what it should be*）之「理」，與物理之爲實然（*what it is*）之「理」不同，並爲陸象山的「心即理」釐清定未之外，並進一步以身心家國天下之所當然者爲倫理之內容，且倫理本身即涵有實踐之義。質言之，倫理與生命是不可分的；自我的實現，即在於將心中以身心家國天下爲內容的「實事」，負起「實行」的責任—亦即爲一種生命倫理踐履的展現。徐復觀上述的觀點，深符儒家基本上從倫理向度爲個人定位的一貫論旨。在儒家此一論旨之下，一己與群體，亦即個人與社群，可以說關係密切。

關於此點，以研究中西文化及其哲學比較著稱的當代儒者梁漱溟，根據儒家「仁者人也」、「仁者與物無對」之義，指出儒家在群己關係上，表現一種「無對」的精神，與西方文化之爲一種「有對」的精神，可以說迥異其趣。梁漱溟所謂「有對」，指生物無法超離的「個體對外性」—總是輾轉逃不出一方面利用憑藉，一方面對待反抗之局。然而人類卻能不受限於有對之局，而得以超進於無對之境。梁漱溟認爲：

人類唯以超有對，故能超利害的是非心，故有道德。...人類唯以超有對故能洞開重門，融釋物我，通乎宇宙萬物爲一體。...有此認識者非唯孔子；然孔子實承前而啟後。...前後相承，勉力趨赴...百變不離其宗。...西洋人蓋自人與一切生物所

<sup>23</sup> See Charles Taylor, *Human Agency And Language: Philosophical Papers I* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985), pp.97-103.

<sup>24</sup> 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1979年5版），頁20。

同具之點出發；中國人則自人性中所以異乎一切生物之點出發。<sup>25</sup>

梁漱溟所說西洋人自人與一切生物同具之點(有對)出發，基本上是指西方近代以來的精神取向。此一取向從科學的(生物的)向度看人，亦即人作為一種生物的基點。在此一基點之上，人與人之間、人與物之間，皆成對待之局。因此，每一個個人，都是獨立自主的個體，從而表現出個體的對外性。這可以說是西方典型的近、現代人觀，此種科學的人觀，表現在近代以來的科技發展(人與物對)、市場經濟與民主政治(人與人對)之上，形構現代文明社會的基本圖象。

牟宗三曾經指出，個體性原則(principle of individuality)乃是英美人講自由、人權的基石。他並認為個體性原則，為原子性原則(principle of atomicity)在政治、社會方面的應用。至於原子性原則是羅素(Bertrand Russell)認為科學知識所以能夠成立的原則之一，強調可分性：全體可以分成部份，部份可以獨立地、單獨地被了解，並透過了解部份來了解全體。就此而言，部份與部份之間的關係，乃是外在關係(external relation)。此一觀點，不同於黑格爾(G.W.F. Hegel)主張的全體性原則—無孤立之全體，亦無獨立的部份，天地間的一切皆處於內在關係(internal relation)之中，必須透過全體才能了解個體。<sup>26</sup>如果將羅素與黑格爾的觀點對比來看，顯然羅素是一種科學的觀點，看到的世界是由分割的原子所構成，此即羅素在存有論上的邏輯原子論(logical atomism)；黑格爾則是一種泰勒所謂實踐—道德的觀點，從意義的視域看到世界的整全，以及個體之間千絲萬縷的複雜關連。孟子的儒家式人觀與世界觀，從實踐的觀點看到倫理的世界，而非從科學的觀點看到物理的世界。就此而言，個人與個人之間，個人與世界之間，乃是密不可分。

因此，孟子擴充四端、立乎其大的個人自我實現進路，可以說是個人努力突破一己形體之侷限，亦即掙脫一己之私的牢籠，邁向闊然大公的境界。宋代儒者強調「民吾同胞，物吾與也」，乃至「仁者與天地萬物為一體」，所展現的乃是儒者踐仁之最高境界。由此可以看出，儒家對個人(己)的定位，並非與其他個人以及整個社會(群)切割開來，形成彼此互相對立乃至對抗之局。正好相反，他人與社會乃是構成個人自我實現不可或缺之場域。以孟子界定人的仁義禮智四端而言，正如徐復觀所指出：

仁義禮智，是把我我，人物關聯在一起而始顯露出來的；所以在這種內容中，它會由內而一定要求通到外，由個體而一定要求通到群體，由觀想一定要求通到行為。<sup>27</sup>

質言之，儒家對個人的定位，乃是一道德主體。道德主體之自我實現，即表現為道德實踐，必然是在人與人乃至人與物互動的場域中，打通內外、群己之界限，並由思想層次落實到行為層次。就此而論，儒家並非社群主義者所批評之原子論式的個人主義；蓋儒學中的個人，並非基於自利(self-interest)的動機去追求權力、財富等各種基本利

<sup>25</sup> 梁漱溟：《中國民族自救運動之最後覺悟》（臺北：學術出版社，1971年），頁64-65。

<sup>26</sup> 參見牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：學生書局，1990年），頁13-16。

<sup>27</sup> 徐復觀，頁149。

益，從而彼此引發對立、競爭與抗衡的個人。當代社群主義者對自由主義原子論式的個人之批判，在儒學中我們看不到此一缺陷。在儒學中，個人與他人之間，個人與社群之間，並非如同孤島一般的存在，而是彼此互通交融的關係。

不過，另一方面值得注意的是，儘管儒學中個人與個人及社群之間，乃是互通交融的關係，然而個人並未消失在群體之中。在儒家的傳統中，我們看到的是個人如此地挺立，如此地被推尊。以孟子而論，人人皆有四端之心，皆可擴充四端、從其大體而成其為大人。孟子此一在道德上每一個人的人格平等之義，與西方自由主義者所推尊的康德「目的王國」(The Kingdom of Ends)一把每一個人當作目的之義，可以說古今輝映。此一觀點，奠定了現代民主社會個人平等之基石。同時，在孟子的道德實踐過程中，能思之心，亦即大體或貴體乃吾人所固有，而且「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」(〈告子上〉)，亦即我們有能力立乎其大者，使小者不能奪也。就此而論，個人乃是自由的存有。因之，在儒學之中，個人既是平等的，亦是自由的。就此而論，西方自由主義楊檠的自由平等之義，開啓近、當代政治及社會經濟風起雲湧的改造運動，在儒學之中，其實並不缺乏此一理論根源。當然，自由主義的個人主義基設，除了康德「目的王國」一義，側重倫理意涵之外，尚有其他意涵；特別是經濟上的個人主義，強調每一個人基於自利的動機，去追求各自的目標。余英時曾經指出，儒家的個人主義，基本上在凸顯個人的道德價值，宜用 *personalism* 一詞，以與 *individualism* 有所區別。<sup>28</sup>關於這一點，狄百瑞 (W. T. de Bary) 亦指出儒家式的個人主義：

與西方傳統中的 *personalism* 擁有共同的理論，然而與近代以來的 *individualism* 卻有明顯的區別。*personalism* 表達個人的價值與尊嚴，而非粗率的個人，亦即在特定的文化傳統、社群以及自然環境脈絡中形塑而成的自我，並在其中達成自我人格底完全發展。<sup>29</sup>

要之，不論是 *individualism* 或 *personalism*，在儒家的倫理脈絡中，可以說明顯地凸顯了個人的地位。我人基本上同意余英時與狄百瑞兩位教授之見，儒家眼中的個人，特別側重個人的倫理向度，亦即以個人為一道德主體。因此，一方面尊重個人，一方面亦致力於開展道德實踐上的成德之道。孟子「集義養氣」，朱子「主敬」，象山「辨志」，都可以說是道德實踐上的工夫。與西方自由主義的倫理基礎相較，儒家的個人主義基本上是康德式的。康德式的個人主義，正如當代學者殷海光在論述自由主義的倫理時所指出：「自由的倫理基礎有而且只有一個：把人當人。」<sup>30</sup>在此一「把人當人」的倫理基礎之上，人權尊重的資源，只要善加導引，即可汨汨而出，沛然莫之能禦。就此而論，自由、平等以及人權的尊重，這些近、當代自由民主社會珍視的基本價值，在儒家傳統中亦皆可以探尋到彌足珍貴的資源。不過，儘管孟子一系的儒家，乃是一種康德式的先驗自我觀，仁義禮智乃我人所固有，非由外鑠，亦即康德所謂「自己立法，自己遵守」。

<sup>28</sup> 參見余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版公司，1987年)，頁32-36。

<sup>29</sup> Wm. Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights: A Communitarian Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), p.25.

<sup>30</sup> 殷海光：〈自由的倫理基礎〉，收入殷海光等：《海耶克和他的思想》(臺北：傳記文學出版社，1979年)，頁56。



不過，在儒家強烈的道德實踐宗旨之下，落實在社會脈絡中的實踐，乃是由一己推向家國天下。在此一意義之下，儒家的個人，卻非社群主義者所批評之無擔負的自我，當然更不是自利的原子，而是在社群文化脈絡中努力成己、成物，凸顯人性尊嚴，並被視為目的加以尊重的主體。

#### 四、

自從一九一九年的五四運動以來，爲了迎接德先生（Democracy）與賽先生（Science），中國現代的啓蒙運動者不惜以「打倒孔家店」之手段，爲中國的現代化張目。在此一情勢之下，儒學幾乎度過了淡泊的一個世紀。在二十世紀已逝，二十一世紀方始的今日，我們審視海峽兩岸現代化的成果，儘管有待改進之處仍多，卻有理由對未來作某種樂觀的期待。二十一世紀是華人的世紀，似乎不是遙不可及的夢想，而已有眉目。做爲中華文化重心的儒學，也已經到了必須重新評估的時刻。

五四時期知識分子極端的反儒家、反傳統態度，一方面反映了中國知識分子救亡圖存的挫折與焦慮，一方面亦代表當時對中西文化的認識有其侷限。以儒家的政治哲學而言，對於中國民主化的實現，無可諱言地存在某些負面的牽絆；然而，另一方面卻也足以提供可貴的資源。就負面的牽絆來說，儒家從性善論的基點，認爲人可以「導之以德，齊之以禮」（而非「導之以政，齊之以刑」），因而推崇以德化民的德治觀點。德治觀點強調「子帥以正」、「風行草偃」，亦即統治者自修其德，並據以感召人民，使天下歸於治。這基本上是一種人治的格局，與現代民主政治所依據的法治原則不同。現代民主政治並不預設聖賢之治，而是從常人（common man）之治的觀點，意識到阿克頓爵士（Lord Acton）所謂「權力使人腐化，絕對權力絕對腐化」之事實，因而致力於建立政治活動中客觀的法制規範。法治（rule of law），乃是由不具人格性的法律（impersonal law）統治，而非由個人依其意志統治。因此，法律最高，沒有任何人在法律之外之上。儒家「以不忍人之心，行不忍人之政」的仁政德治理想，似乎容易導致有礙法治的效應。對於此一問題，張灝根據西方基督教的幽暗意識與民主政治發展之間的微妙關係，指出儒家性善論對人性的樂觀傾向，不利於憲政法治的建立。<sup>31</sup>此一觀點，當然有其根據。事實上，梁漱溟在論中國民族文化之精神與民主政治不合時，即指出西方民主政治的制度架構之中，到處瀰漫牽制平衡與不信任人的精神，此與中國民族精神本乎性善論，而發爲信任人的政治，可以說頗異其趣。<sup>32</sup>

不過，性善論儘管可能產生上述的負面效應，然而另一方面卻也可能如同康德「自己立法，自己遵守」之先驗主體，其內在「無條件的律令」（categorical imperative）提供法治體系普遍性原則（Universalizability），而成爲法治的基礎。就康德而言，遵守法律與實現自由所以能夠並行，相諧一致，乃是因爲法律是普遍之法（universal law）；而法律普遍性的基礎，則在於人皆爲理性的存有，皆能依理性的法則，亦即每一個人心中無條件的律令行事。此一觀點，與孟子所謂人皆有四端之心，以及宋儒「心同理同」之說，

<sup>31</sup> 參見張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，1989年），頁3-31。

<sup>32</sup> 參見梁漱溟，頁125-134。

可以說彼此合轍。康德強調自由之法 (law of freedom) 的觀點，亦即「人如果不需服從任何人，而只需服從法律，則人是自由的。」<sup>33</sup>依康德之意，遵守法律而且自由，乃是因為外在的法律與內在的道德律(無條件律令)彼此一致；也唯有外在法律與心同理同的內在道德律一致，此種法律才是代表人類普同理性的普遍之法。就此而論，儒家的性善論與康德的無條件律令，可以說如出一轍，皆足以構成普遍法治之基礎。美國政治哲學家艾賓斯坦 (W. Ebenstein) 曾經指出，在哲學觀與政治觀之間，存在某種值得注意的相應性 (remarkable parallelism)，此種相應性或者是邏輯的 (logical)，或者是心理的 (psychological)，或者是歷史的 (historical)。<sup>34</sup>如果根據艾賓斯坦此一說法，我們可以說儒家的性善論存在導致人治，因而不利法治之心理的、歷史的負面效應；然而，性善論與法治二者之間在上述的脈絡意義之中，卻存在正面的邏輯關聯。

另一方面，誠如本文上一節之討論所指出，儒家建立在個人人格平等，以及自我之道德實踐基礎上的個人主義，個人之自我實現乃是通向他人與群體，亦即在與他人及群體互動交融的過程中，達成自我的實現。就此而論，儒家的人觀與自由主義一樣挺立個人，然而個人卻不是如同社群主義者所批評的孤島般的存在，而是在與他人互動交融的社群場域之中，致力於實踐之事。儒家重實踐，而實踐之宗旨當然是孔子的「仁」。徐復觀在詮釋孔子的仁時指出，仁是一個人自覺地精神狀態。它包括兩個方面：「一方面是對自己人格的建立及知識的追求，發出無限地要求。另一方面，是對他人毫無條件地感到有應盡的無限地責任。...即是要求成己而同時即是成物的精神狀態。」<sup>35</sup>徐復觀此一詮釋，可以說把儒家踐仁既成己又成物之內涵，和盤托出，深符孔子「仁者己欲立而立人，己欲達而達人」(《論語·雍也》)的論旨。孔子此一論旨，實際上是把仁的實踐，推向「修己以安人」、「修己以安百姓」的進路，確立了往後兩千多年儒者不只獨善其身，還要兼善天下之經世性格。這種由個人通向群體的實踐精神，以現代的術語來說，乃是充分展現公民德行的實踐與公共精神。

要之，二十世紀末自由主義與社群主義的論爭，提供了我們在二十一世紀初重新檢視儒家政治哲學傳統的絕佳機會。透過此一論爭的問題脈絡，我們在對儒學的重估中，發現儒學在度過淡泊的二十世紀之後，顯然仍有其鮮活的生命力，並且孕育與當代精神相通而彌足珍貴的思想資源。當然，兩千多年前的古典思想要重新在當代扮演角色，其面對的挑戰與艱難的創造轉化工程，是可以想像的，這有待於知識分子的繼續努力。宋儒「為往聖繼絕學，為萬世開太平」的胸襟與使命感，將是二十一世紀知識分子致力於儒學返本開新工作的最佳寫照。

<sup>33</sup> Quoted in F.A.Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: The University of Chicago Press, 1944), p.82.

<sup>34</sup> William Ebenstein, *Modern Political Thought—the Great Issues* (New York: Rinehart & Company, 1957), p.3.

<sup>35</sup> 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁91。