

第四章 儒家的政治思想

第一節 孔子的好「禮」

禮的核心價值

孔子保守主義乎？

禮的兩重困境

第二節 孔子的尚「仁」

第一個層次的「推」

第二個層次的「推」

第三節 實踐之路

訴諸教化？或政刑？

以德致位的君子統治

小結：道德型正當性



1

第一節、孔子的好「禮」

孔子對「禮」之崩潰的控訴：

——孔子自覺的 Calling：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」

——以「正名」來批評時政與權貴。季孫氏旅於泰山、八佾舞於庭，對孔子來說，「是可忍也，孰不可忍也？」再如談到管仲，孔子雖有不少稱讚之言，卻也批評其「樹塞門」及「反坫」是「不知禮」。

孔子對「禮」的恭敬和戰兢態度

——入公門，「鞠躬如也，如不容（好像無處容身般地恭謹）。立不中門（不在門中間站立），行不履闕（腳不踩門

2

坎）。過位（從君主座位經過），色勃如也（表情莊嚴），足躩（ㄐㄩ ㄘㄞˊ）如也（腳步輕快），其言似不足者（說話好像氣不足）。攝齊升堂（提著衣邊上堂），鞠躬如也，屏氣似不息者（憋氣如無呼吸狀）。」

——入大廟，每事問；豈不知禮乎？

——顏路為顏回辦喪事，就是不借車

禮的核心價值

Q：為什麼孔子對於「禮」如此堅持？到底他在盛周封建的禮儀中發現了什麼寶貝？

A：秩序意識&紀律精神

——所謂秩序意識，就是要求社會中的人及事物，各有定

3

位、彼此的相互關係確定，並統合於一完整體系的企圖。

——所謂紀律精神，就是將舉止言行皆納入規範、或某種特定秩序中的強烈意願。

——「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」將視、聽、言、動都納入規範、或某種秩序中的努力。也是所謂的「克己」。

——「君子有九思」：「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」

——「升車必正立執綏。車中不內顧，不疾言，不親指。」

——「席不正不坐」；「不時不食，割不正不食。」

——「食不語、寢不言。」

4

——穿衣或佩戴：衣服不鑲深青色邊，居家時也絕不著紅色和紫色服。除了祭祀時穿正幅外，其餘衣服一律斜幅裁製。除了喪事外，也每天佩戴玉器。冬天若穿黑色外服，內裡必配黑羊皮袍子；若穿白色外服，配白鹿皮袍子；若穿黃色外服，則配黃狐皮袍子。

——紀律精神的主要意義，在於它是滿足秩序意識的重大條件。相反地，若是規範紊亂，充斥著所謂的「隨意型」（discretionary）的社會行為，則社會中的人及事物，就難以各有定位、彼此的相互關係也將不確定，更遑論統合於一完整體系了。

——「隨意型」（discretionary）的社會行為：這是 Daniel Bell 對於後現代社會的一個貼切描述，它與清教徒持守的理

5

性紀律，形成強烈對比。後者要求「延擱享受」（delayed gratification），而前者則是在一個所謂「不受束縛的自我」（untrammelled self）下，放縱情感與慾望的滿足。

——神聖性的對比：它與儒家的克己自律恰相反。禮作為社會規範，當然是有其神聖性的；在後現代主義下，卻沒有什麼是神聖的，政治人物、師長、父母、婚姻、性，都是可以踐踏、嘲諷，以及遊戲的。

封建禮儀的統治功能是什麼？

——賦予了王室貴族對其下屬階層進行支配的正當性；如此一來，強制性的武力手段已淪為其次

——經由成員之間權利義務關係的確定，減少了矛盾與衝突，這極有助於整個社會體系的穩定

6

孔子對此一統治功能的體認

——「安上治民，莫善於禮。」「凡治人之道，莫急於禮。」
「民之所由生，禮為大。」

——「非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也，非禮無以別男女、父子、兄弟之親，昏姻疏數之交也。……有成事，然後治其雕鏤文章黼黻以嗣。其順之，然後……安其居，節醜其衣服，卑其宮室，車不雕幾，器不刻鏤，食不貳味。」

——經由封建禮儀的系統與制度化，君臣、上下、長幼、男女、父子、兄弟，甚至天地之神都各有定位了，彼此的相互關係因而獲得確定，並且，社會成員的舉止言行，舉凡雕鏤、文章、黼黻、宮室、車旗、服飾、器用以及飲食等等，

7

也都納入了具體的日常規範中。這無疑地將是一個高度穩定與統合的階層體系。

司馬光的詮釋：何謂禮？紀綱是也（荀子）

——「天子之職，莫大於禮，禮莫大於分，分莫大於名。」統治者的主要職責，就在於經由「禮」的制度，來建立起法則度量，並規範各個角色的舉止言行，使之相稱於各個不同等級的名分頭銜。

——「夫以四海之廣，兆民之眾，受制於一人，雖有絕倫之力，高世之智，莫不奔走而服役者，豈非禮為之紀綱哉？……貴以臨賤，賤以承貴，上之使下，猶心腹之運手足，根本之制支葉。……故曰：天子之職，莫大於禮也。」

8

孔子保守主義乎？

這正是儒家歷來被控訴保守、專制的主因

但保守主義有兩種：

一、體制上的保守主義：主張維持現狀、拒絕改變。

二、文化上的保守主義：要求維護某種文化傳統與歷史秩序；至於是否要改變現狀，則端賴其如何解釋現狀。它有時反而是激進、甚至顛覆性的。

那孔子的情形又是如何呢？

——失意落魄的孔子絕非既得利益者。他展開了嚴厲的批判與改革。只是這些批判與改革，為了是回歸屬於周禮舊制的傳統秩序罷了。

9

孔子的矛盾困境：革命乎？

——回歸舊秩序的前提，總是必須先行對於現存秩序的批判、改造，甚或顛覆。孔子能採取革命嗎？

——違背秩序的手段，能否實現秩序的目的呢？

——可否採取違背「禮」的手段來實現「禮」的秩序？

——這種困境導致了孔子終其一生缺乏政治革命理論，而始終取向於思想與人格的改造途徑。

——不可則止的事君原則。臣子對國君盡勸諫的言責，即使出於百般的正義與忠誠，也得嚴守禮儀的分寸。這不是什麼絕對的尊君思想，只是在禮制的強烈秩序意識下，雅不欲自己為了勸諫，也同樣有所踰越，反而失卻了立論的正當性。

10

孟子的突破：民生危機意識取代秩序意識

——但是對孟子而言，由於封建禮制的崩解又將近進行百餘年了，並且面對戰國時代下殘酷殺戮的絕對困境，民生危機意識已取代了秩序意識，故而，孟子走出了孔子秩序意識中的矛盾，充分肯定顛覆現狀以實現階層化秩序的必要性。

孔子對文化保守主義的超越

——重要的應該是「禮」而不是「周」

——前者呈現了孔子所摯愛的政治秩序與社會紀律，而後者只是此一秩序與紀律的表率與榜樣。「禮」是孔子的本質信念與堅持；至於所謂的「周」，則是此一信念與堅持在特定時空中有模範意涵的具體呈現。前者是其絕對而不可妥協的主張，後者卻是相對而有某種替代性的樣板。

11

——「先王之道，斯為美；小大由之，有所不行。」

為什麼肯定周禮：整個歷史的菁華與結晶

——孔子所真正嚮往的，與其說是周制，毋寧是透過周制所反映與呈現出來的整個歷史菁華與結晶。周雖郁郁乎文哉，卻未必與夏及殷禮相反，只是其鑑於二代而更粲然大備。

——孔子也絕非只是企圖肯定周而已，奈何杞宋的文獻不足，夏及殷禮皆無徵。因此，即使欲以夏及殷禮為表率與榜樣，在現實上也有所困難。

對繼周者的肯定

——此一秩序意識與紀律精神，並不必然得經由返古從周才能獲致，只要能滿足孔子所預設的內涵與標準，諸如親親、

12

尊尊、長長以及男女之別，它不僅可以得之於周以外的其他歷史傳統，甚至，它可以是有前瞻性的，即得之於未來的某種新秩序或體制，這也正是對繼周者的肯定。

孔子心中早有一把尺

——孔子心中早已預設了「禮」的內涵與標準，並且以此為理念類型（ideal type）般地來衡量及檢驗歷史經驗中的周禮。

——這毋寧是取向於孟子人性論式的觀念論，即一顆仁心的「人皆有之」。「王如好貨，與百姓同之；……王如好色，與百姓同之。」

——它以預設的理想型態來規範經驗世界的事物，而非以盛周之制的經驗傳統來定義「禮」的內涵與標準。

13

心中那把尺對周禮的彈性和取舍

——「立權度量，考文章，改正朔，易服色，殊徽號，異器械，別衣服，此其所得與民變革者也。其不可得變革者則有矣：親親也，尊尊也，長長也，男女有別，此其不可得與民變革者也。」《禮記·大傳》

「禮」的真正根源其實是天道

——真正的「禮」毋寧是承天之道的，而這就是聖王制禮的內在永恒性根據。故而有謂：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。」「禮者，則天地之體，因人情而為之節文者也。」《韓詩外傳》

——盛周之禮雖燦爛輝煌，卻也只能算是表象（appearance）而已，屬於「禮」之外心者；而內在於良¹⁴

知的情與理，才真正是「禮」的本質（essence）成分，為「禮」之內心者。

——「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也。」

難以避免的刻板僵化

——孔子的弟子們對於「禮」的態度，不是沒有刻板僵化的一面。譬如，曾子即使在病重臨危的時候，仍堅持親友將之攙扶抬起，換掉僭越其身分的睡蓆，讓他「得正而斃焉」。

孔子的真精神：「禮」的內外之分

——對於「禮」的內在要求與根本精神，絲毫不予妥協；但對於「禮」的表現形式，卻沒有走上絕對化與傳統化。譬如

15

禮帽是要用麻料抑或絲料，可以「從眾」，但對於臣見君時堂下的行禮，孔子卻是「違眾」的，堅持不可廢。

禮的兩重困境

①、它屬於「倫理」的範疇，與「道德」並無必然關係； 違背禮未必就不道德

——道德偏重於行為的善與惡、誠與偽；倫理則強調在某一情境關係中行為的適切與妥當性

——很多事情與道德無關，卻違背倫理。譬如在捷運上遇見師長，既未問候也沒讓座，你不能說這位學生不道德？

——那師生戀呢？即使是出自真情，是不道德還是不宜嗎？

——再闢如職場上的工作，為了自己的利益而洩密、或背後

16

造謠中傷同事，這都是道德問題。但如果是缺乏服務熱忱、不夠勤奮努力、或是與同事配合度低呢？

——道德問題的爭辯常讓人面紅耳赤、血脈噴張。它必須神聖而嚴肅，因為它指涉的是人格上的善與惡、誠與偽。它總是在上帝與魔鬼之間作選擇，沒有多少寬容空間。

——倫理問題的爭辯卻不必如此，它只是不適切或不妥當而已！不就是邪惡，做的人也不就是魔鬼。

——倫理問題不只沒有神聖性，即使在世俗層面，也沒有絕對性，不是非如此不可。它只是在某種情況下的一種選擇。經常，當情況改變了，怎樣的行為才算是適切與妥當呢？往往也會跟著改變。

——倫理特別要考慮情境 ≠ 情境倫理 (Situational Ethics)

17

——衛道之士總在幹什麼？將「倫理道德化」。

——既未問候也沒讓座的學生被說成是道德敗壞；陷入師生戀的老師則因品德問題被解聘；而與同事配合度低被當成是自私。

——禮作為一種習俗、常規或共識，往往更多反映的，是「力」(power) 的平衡或支配結果，未必反映道德上的「是非對錯」。

——季孫氏和管仲的「不知禮」，只是以封建倫理來論斷。何嘗不能創建新倫理，讚譽他們挑戰了傳統特權、促進政治平等？

②、它要求的是滿足社會的角色期待，而非忠於自我。個體主義在「禮」之下被犧牲了

18

——「禮」作為一種制度，最強烈的要求，就是要求制度下的每一個人，符合對彼此「角色（role）的行為期待（expectation）」。

——最典型的例證：典禮中的角色行為，外表行禮如儀，內心卻可能沒有真正的認同和情感，甚至非常疏離禮儀的對象

——孔子矛盾掙扎的祭祀態度：既要「祭如在，祭神如神在。」卻又說要「敬鬼神而遠之」。到底有沒有真正信神啊？

——中國正是因此成為了「禮教社會」：內心的真情感和良知判斷，總在禮教之下被掩蓋排除、很少受到鼓勵和教育。

——魯迅：禮教是怎麼吃人的？

19

——女人 ≠ 老婆 ≠ 媳婦 ≠ 媽媽。

——存在主義下的「我」 ≠ 老師

…………… 孔子對「禮」的這兩重困境是有高度自覺的
並且正因為此才提出了挽救性的「仁」學。

20

第二節、孔子的尚「仁」

歷史中「仁」和「禮」之間的重要性

——後代對儒家的爭議和不同詮釋，就在對兩者的不同選擇與取向。

孔子的新發明：「仁」

——在孔子之前的文獻很少言「仁」。即使有，也只是形容有沒有知覺、麻木與否、外表或景象美不美好。

那「義」又是什麼？

——「義」的概念到孟子時大幅抬頭。「仁」為道德的本體，是以一種心性而存在。「義」則是「宜也」，為在各種不同的情境與相互關係下，所作出的合宜之道德判斷，有比

21

較濃的正當、應當的意涵。

——「義」並非「仁」之外的另一個道德主題，它是作為心性之「仁」在實際情境與關係中屬於理知層面上的應用。

三者之別：「禮」與「仁」和「義」

——至於「禮」，則是「仁」與「義」表現為社會暨政治制度上的一種外顯。它已經從心性和理知的層面進展到行為層面的具體規範了。

孔子及其弟子對於「禮」的探討：從「外在形式」探討到其「內在精神」

——結果發現，「禮」的裡面「應該要有」（不是「本來就有」）「仁」

22

——「禮云禮云，玉帛云乎哉！」最重要的是誠心誠意啊！

——「人而不仁，如禮何？」舉止言行彬彬有禮，就是紳士嗎？穿著高雅體面、嫻熟國際禮儀，就是君子嗎？男子帥、女人的美皆然。

——子夏：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮（有美好的長相，才會有笑倩盼動之美啊）』，何謂也？」孔子回答「繪事（繪畫之事）後素（在上彩之前，先得用白絹之類的紙來作素底）」。

子夏的回應：美女必先有源自內在生命的笑倩盼動，然後可以施脂粉。同樣地，人要先有「仁」的美德，然後再加上「禮」來裝飾。

但「仁」也需要「禮」來調和

——「仁」也必須是性情之真而合禮的流露。「克己復禮為

23

仁」：內在真情感和良知在言行上的外顯與表露，必須考慮到不同情境與相互關係下的合宜性。

——「發乎情、止乎禮。」不只是男女情愛，親情和友誼也都是如此。在真性情之外，都要有自制和分際。

——古典音樂不就是這樣嗎？再怎麼澎湃的情感，都要符合嚴謹的音階，納入一種理性化的紀律和秩序中。

——「敬而不中禮，謂之野（鄙野粗俗）；恭而不中禮，謂之給（捷給ㄊㄧˊ，能言善道，滑溜也。或者是便辟，裝模作樣，不正直）；勇而不中禮，謂之逆（逆亂，帶來麻煩騷動）。」

——禮儀確實是必要的嗎？兩情相悅就好了，需要婚禮嗎？內心哀戚就好了，需要喪禮嗎？

24

為什麼需要「儀禮」？它的三重意義：

——嚴肅以對：禮儀的本身很「沈重」；它通常很繁複、傷神耗力又費財。它因此代表當事者的心意和看重。

——禮以載道：透過禮儀中的各種元素，譬如喪禮中竟然鋪紅毯、紅玫瑰；婚禮中的交換信物、誓詞等等，來表達一種訴求和意義。它確實可以強化內在的意義感。

——催化情感：不只強化所要訴求的意義感，而且可以喚醒、激發被壓抑或隱藏的情感；禮儀經常很有催淚效果。

第一個層次的「推」：推己及人

「仁」怎麼英譯？「co-humanity」：人際性的強調

——孔子：己所不欲，勿施於人

25

——孟子：舉斯心加諸彼

——荀子：以人度人，以情度情，以類度類

——牟宗三：一種不斷向外的感通和潤澤

——徐復觀：恕是人我為一的橋樑

小結：共同體的形塑：摒除一己的屈從和支配意志，經由設身處地的「推度」轉化出共同體。但共同體卻有兩種：

第一型共同體的互動倫理：優勝劣敗、適者生存

——T. Hobbes: 每個人可以按照自己的判斷，做任何一切自我保障所必要的行為。

第二型共同體的互動倫理：仁愛互助、濟弱扶傾

——J. Locke 契約論中的「自然法」，所引據的是耶穌所揭

26

櫟的「金律」(The Golden Rule)：all things whatsoever you would that men should do to you, do you even so to them.

——Locke 相信，此一「金律」正是一理性法則，它使我們共認彼此對於自由、平等、生命與財富的需要：reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions. 因此，自保的最佳之道，是主動去保障別人的生命、自由與財產，並藉此形成強而有力的互助共同體。

——不只 Locke，在 J. S. Mill 的自由主義裡，也表達了同樣的金律精神，「雖不為人之私而屈己之私，但亦不以己之私

27

而奪人之私。」

——Jesus「金律」（己之所欲，必施於人）與儒家「銀律」（The Silver Rule）（己所不欲，勿施於人）的會通

兩型共同體的差異：迪士尼卡通「恐龍」

——寇倫：相信力量與強壯；領袖的危機：強者哲學 + 屈從意志

——愛力達：相信仁愛與互助；領袖的轉型：仁者哲學 + 同類意識

利益共同體：以「利」結合

一個逐利者告訴另一個逐利者，哪裡還有一個逐利者可以結盟

28

互助共同體：以「仁」結合

一個挫敗者告訴另一個挫敗者，哪裡還有一個挫敗者需要幫助

——回歸「權力」的真諦：從 power to dominate 到 power to serve。這就是儒家對於統治權力的正解，要勤政愛民、要施行仁政。基本上是一個為人民福祉而「服務」的公僕。

1993年「全球倫理宣言」（Global Ethics）

——「經歷數千年，在人類許多宗教與倫理傳統之中都可以找到下列原理，並不斷維持下去，即：『己所不欲，勿施於人。』或者用積極方式來表達：『己之所欲，施之於人。』這應該是通於生活的所有領域——家庭與社區、種族、國家

29

與宗教的不可取消的、無條件的規範。」

進一步引申出的四個通貫古今中外的具體行為標準：

一、致力於非暴力的文化以及尊敬生命（commitment to a culture of nonviolence and respect for life）；

二、致力於社會聯結的文化以及一個公正的經濟秩序（commitment to a culture of solidarity and a just economic order）；

三、致力於寬容的文化以及一個真實的生活（commitment to a culture of tolerance and a life of truthfulness）；

四、致力於平等權利的文化以及男女之間的夥伴關係（commitment to a culture of equal rights and

30

partnership between men and women)

政治現代化理論中的「仁」學原理：

——Daniel Lerner & S. P. Huntington: the capacity to see oneself in the other fellow's situation

——mobile personality 與 constrictive personality

「緊縮人格」的最佳典型：法西斯主義 & 基本教義派

——台灣存在著「類」基本教義派嗎？

——全面敵意下的互信危機：台灣政治中最沒有移情能力的一面

——將政治對手當作異教徒似地，認定他們不僅一無是處，而且是最危險的惡魔。因此透過各種組織、媒體、網路和活

31

動，開展了一種全天候的、鉅細彌遺地徹底敵意。不僅否定對手所說的和所做的一切，而且貼上最不堪的標籤。

——台灣政治正燃燒中的危機：非常自我中心地將自己的激情、憤怒和對愛恨的拘執，宣洩肆虐在政治與權力關係中。

「緊縮人格」的五項特徵：

①、對於別人的不同意見和選擇，感到挫折，甚至難以忍受、痛苦；

②、無妥協地擁抱自己的意見和選擇，並充滿了殉道式的戰鬥精神；

③、即使是愛，都經常表現為支配和轄制的方式；

④、強調差異甚於在差異中尋找共識；

32

⑤、對於我群（we-group）與他群（they-group）之分極為熱衷和鮮明。

第二個層次的「推」：從個人到天下

個人（家族）倫理要往外擴充及延伸

——不獨親其親、不獨子其子

——梁啟超：仁是從所愛以「及其所不愛」，從所不忍以「達於其所忍」的「同類意識的擴大」

——錢穆：出發點是個人，終極點是天下，家庭和國家，是此過程中兩個歇腳站

——唐君毅：儒家只說孝弟是仁之本，並不說孝弟是仁之全但擴充及延伸之後呢？

33

——雖然「仁」的實踐範圍逐步擴大，但「仁」的實踐原理卻始終是同一個，都是「仁」。

——個人（家族）倫理 = 群體（政治暨社會）倫理

——半部論語治天下：從誠意正心，到修身齊家、而後治國平天下的「普遍倫理」

這樣的普遍倫理適用於政治嗎？

——蕭公權對此有高度的肯定：聲稱儒家的這一套「貫通人己」、「治道德、人倫、政治於一爐」，「泯除了西方那種小我與大我二元對立的問題」

韋伯（M. Weber）對普遍倫理的挑戰

——「世界上可有一套倫理，能夠把同樣的行為規準，施加

34

到性愛的關係、商業關係、家庭關係、職業關係上？一個人和妻子、賣菜的女人、兒子、競爭對手、朋友、法庭上的被告的關係，豈可都用在內容上一樣的行為規則來決定？」

——譬如在商業關係中，固然要童叟無欺，但為提升競爭力可以不講情義地從對手那裡高薪挖角嗎？是否該依循經濟理性主義？

——那在政治關係中呢？儒家的「仁政」可行嗎？

Weber 指出有三個特質會導致「倫理觸礁」

一、國家的核心定義正是對武力的合法壟斷

——這與孟子或耶穌的「愛與非暴力」當然矛盾。但國家正是藉此才能對正義負起責任，遂行賞善罰惡。甚至，若缺乏

35

了這個意義，國家就不存在。

二、國家政策與法律所必須的「普遍強制性」

——對於道德家和宗教領袖而言，倫理誠命再怎麼強烈和絕對都無所謂，因為其中並沒有普遍強制性，完全由追隨者或信眾自由地選擇遵循與否，而且，道德家和宗教領袖對於結果不必負責任。反而喊得愈絕對，人們愈覺得他很偉大。

——但若改以國家權力來推動或據以為法律規條，基於政治關係中所必要的普遍強制性，結果就窒礙難行，甚至令人覺得恐怖了。

——許多政教合一的暴虐就緣自於此，阿富汗塔利班的神學士政權，就賦予了伊斯蘭倫理誠命一種對所有人民都有效的普遍強制性。

36

三、國家機構必須是理性「政治人」(homo politicus)

——在最理想化的「法制型支配」下，政治人就跟經濟人一樣，會實事求是地表現出一種所謂「非人格的」(impersonal) 科層特質。它對於人格意義上的道德美善，始終抱持以理性、冷靜、無差別好惡的 (faceless) 態度；舉凡倫理上的善惡，理性化的政治人或經濟都「無恨亦無愛」(Sine ira et studio)。

——即使是施行社會福利政策，都不是出於道德上的動機或存心，而只是一件以國家的本身為理由 (Staatsrason) 來客觀實踐的職責。那「仁政」呢？政治人需要有道德存心與使命嗎？

Weber 的小結：仁政是有問題的，政治要實事求是

37

——將神聖的道德或宗教倫理牽引至政治的權力鬥爭裡，簡直就是徒勞無謂地戲耍聖賢和神明。

——「較純淨且唯一誠實的方式，便是將一切關乎倫理的考慮完全排除於政治議論之外，越是能實事求是地打算，越是能免於激情、憤怒與愛恨的拘執。」

為此，Weber 進一步區分出兩種倫理：①、心志或信念倫理 (Ethics of Conviction)

——即行動只忠於道德上的良知信念，至於結果，則交給上帝，或諉諸於無可抗拒的制度、社會因素，以及相關當事人的愚昧與錯誤。

——抱持者認為自己的責任「只在於確保純潔的意念——例如向社會體制的不公所發出的抗議之火焰——常存不熄」，

38

而其「行動的目的，乃是去讓火焰雄旺。」至於「行動的價值」，則是在「表現這個心志的一個楷模」。

心志倫理的困境之一：手段上的常態性弔詭

——經常，「善」的目的「必須藉助於在道德上成問題的、或至少是有道德上可虞之險的手段，冒著產生罪惡的副效果的可能性」才能達成。

——譬如說謊是不道德的，違背良知信念，但若是說一個謊，能夠讓某位親人或朋友免於自殺，儒家會如何選擇呢？又如果是為了國家安全的需要、或是千萬百姓的身家性命，孟子還能堅持不說謊嗎？

——再譬如，為了讓孩子受良好的照顧和教育，貧窮的母親不得不去偷竊或賣春。

39

——即使在《舊約》裡，上帝也會使用屠殺來保持以色列民族的道德聖潔。

——選舉時的婦女保障名額，當然違背平等理念，但在婦女經常是弱勢的現實景況下，它不正是達成實質平等所必要的「惡」嗎？

心志倫理的困境之二：意圖與結果之間的常態性弔詭

——某些出發點為「善」的政策，實施的結果卻可能有「惡」的面向；而反過來，也有一些明顯不「義」的政策，實施的結果竟會有「善」的面向。

——前者就譬如美國或中國，為挽救經濟危機而採行量化寬鬆政策，結果，經濟雖然復甦了，卻同時帶來通貨膨脹與資產泡沫。後者則可以台灣的公益彩券政策為例，如果從儒家

40

的道德觀來看，這恐怕是全民大賭博，並且助長了投機和不勞而獲的心態；但若是從政策的效果來看，卻可以籌措社會福利經費、提供殘障者工作機會。

心志倫理的危險：浪漫與野性

——心志倫理的極致，就是意識形態的狂熱。它愈是邁向純粹與濃烈，就愈易於釋放出一種不擇手段，也不為代價和後果負責的浪漫和野性。

——其發展的最後結果，就是徹底喪失掉審度情勢、並實事求是的分析能力；任憑個人或群體發生了什麼問題和危機，都無法滋長出屬於責任倫理的對事實與後果的理性因應。

——共產主義的革命是如此，穆斯林的恐怖主義也是如此。它們都表現出強烈而濃厚的對某種價值信念的堅持，也就無

41

法避免走向一種教條主義的控制、或類似於意識形態的支配。

針對這些困境與危險，Weber 提出了 ②、責任倫理 (Ethics of Responsibility)

——即行動必須考量後果，並承擔責任。

——再怎麼「善」意的目標，都必須在不同的手段與措施中作出選擇，並且分析評估其能否達成預期結果？又是否會衍生其他不良的效應，譬如阻礙或傷害了另一個價值信念的實現？而更弔詭的是，有時在經過一番選擇和衡量後，竟然必須痛苦地採行某些「惡」或「不善」的手段與措施。

但 Weber 不因此是個現實主義者，他還是肯定心志倫理

42

——因為價值信念既無法避免，也不是件壞事。韋伯始終期待，政治人物因價值信念而有巨大的內在動能；他也要求政治不能缺乏使命作為動機，以免落入意義感的虛無。

——而價值的不統一、或傳統價值的解體，對韋伯也不是問題。雖然有人會覺得困擾或混亂，但價值的多元畢竟還是政治上的一種健康。

——那麼，價值多元下彼此的衝突和紛爭呢？譬如，對台灣歷史的詮釋差異，以及統獨的不同立場。這同樣也是可以解決的。只要遵從民主與法治、經由理性與討論，就算無法達成共識，最起碼可以尊重差異（agree to differ）、還有多數決。

——真正讓韋伯憂心和厭惡的，是價值信念的被絕對化，並

43

以「神」的姿態，將自己的激情、憤怒以及對愛恨的拘執，宣洩、肆虐在政治與權力關係中。

——政治於是變成了「諸神鬥爭」（struggle of gods）。每一個絕對化的價值信念都有如一個「神」，並且每一個「神」都說「除了我以外，你不可以有別的神。」（出埃及記二十3）

——當然，這一概都是假「神」。牠們最擅長的正就是虛偽和表演。譬如，牠們開口閉口儼然自己就代表人民、正義、阿拉或台灣。韋伯批評，牠們是妄自尊大的情緒、包裝的神聖和虛榮政治。

Weber 要求，將兩種倫理合起來，構成一個「真正的人」，並期待政治人物具有一種「成熟人格」

44

——撇開抽象性的「準則」層次，心志倫理與責任倫理上在經驗性的「實存」層次，也就是活生生的整體人格中，它們必須「互補相成」。

——源自於心志或信念的熱情是高尚可貴的，但得拒斥它們的絕對化，尤其不能陶醉在像「神」一樣的浪漫感動中。「受召喚以政治為志業」的人必須具有一種「成熟人格」。

——其中最重要的特質，就是在浪漫感動中仍硬著心腸，理智地面對政治的條件、現實與後果，而後負責任地經由利弊得失的評估作出務實的選擇。

——而如果在理性化的選擇之後，自己原來期待的渴望破滅了，那該怎麼辦呢？韋伯說，此時的「成熟人格」仍會對自己出於心志或信念的獻身屹立不搖。

45

成熟人格的具體例證：

——譬如一個國家領導人可以在 A 政策中棄守人道主義，以換取在 B 政策中實現更大程度、或更重要的另一價值信念。

——或者，眼前的權益性退讓，是為了保存實力、穩定政權，以避免在某種現實下造成人道或其他價值信念遭受更大的損失。

——或者，這位國家領導人只是在追求人道或其他價值信念之際，透過利弊得失的理性分析，來尋求更有效率或更佳效果的實踐手段。

……………在上述的幾種狀況中，兩種倫理始終都是有所兼顧的；不能像孟子那樣「但問義當為與不當為」！

46

第三節、實踐之路

從好「禮」與尚「仁」來看儒家的國家目的，就是「彬彬有禮，天下歸仁」

——那不要安和樂利了嗎？兩者的關係是什麼？

如果這是儒家的理想國，那實踐之路呢？有兩條進路：

一、訴諸教化？或政刑？

孔子對法令規章的不信任：

——殺無道以就有道，何如？子為政，焉用殺？

不信任的三個理由：

A.法令者治之具，而非制治清濁之源也。只能頭痛醫頭、腳

47

痛醫腳；不能醫裡面那顆不守規矩的心。道高一尺，魔高一丈。最會走法律邊緣、鑽法律漏洞的，往往是那些最熟悉法律的人。

B.「必也使無訟乎！」法律只能事後制裁，不能防範於未然。悲劇都已經造成了，法律制裁能挽回悲劇嗎？

——健康的社會不是法律發達，而是法官沒案件辦，戴白手套，律師失業。這就好像健康的社會不是到處都有醫院，而是人們很少生病，醫生沒錢賺。

C.「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」人們對法令規章是消極的避免，能逃就跑，而不是積極的遵守，當作一種榮譽。

恥感文化與罪感文化

48

——官兵抓強盜：why 不闖紅燈？不亂停車？攤販
——在公司裡： why 不貪污、收禮或回扣、作假帳？why 不公器私用、假公濟私？why 不洩密？why 利益迴避？why 不歧視、騷擾或脅迫？是「丟臉」還是「良知」？

高調管理：自己管理自己

——儒家強烈地相信人格、道德與教育這些潛移默化、可以提昇人的自律心的東西，而將政令、法律與刑罰只視為輔助工具。這兩者之間的一個有趣對比是，馬克思要搞「轟轟烈烈的革命」，他將道德、教育、人格和文化都歸入社會的「上層結構」，屬於「被決定項」；儒家卻反過來視之為「決定項」。

——林毓生：the cultural-intellectualistic approach。即

49

在解決社會與政治變革的問題時，強調文化與智識變革的必然優先性。

——胡適：「在民國六年，大家辦《新青年》的時候，本有一個理想，就是二十年不談政治，二十年離開政治，而從教育思想文化等等非政治的因子上建設政治基礎。」胡適和杜威都希望將政治化為科學，「少談主義，多談問題」。政治革命兌現以前一定得先有思想與文化的革命，而中國的問題就在於政治變遷遠超過思想與文化的水平。

道德自律可行嗎？

——韓非的挑戰：1.掘井止渴？

——韓非的挑戰：2.聖人難求？大多數人是賢「不及堯舜」、暴「不為桀紂」，管理應取人性的平均值

50

——法家的方式是根本不期待你有多少道德和文化水平，而是我的手上有鞭子與鐵鍊，能確保你達到我的要求。如果你偏左了，我就給你鞭回來；你亂動，我就用鐵鍊將你綁住。

西方經驗：人性中的「善」絕非烏托邦

——許多人以為西方是法律社會，卻沒有看見西方在法律大廈下面深厚的道德地基。

——溫哥華捷運、紐西蘭釣魚的經驗

——法令規章該怎麼訂，這是專業問題；但面對法令規章，要不要遵守？是無奈還是當作榮譽，這卻是道德問題。

管教方式是關鍵：打罵養出被動逃避的小孩

——打罵、體罰的問題在哪裡？在於它太有效、太震撼了，

51

以至於大家都想要盡可能逃避。

法令規章：雖不信任，還是必要

——要考慮對象的差異：「君子犯義，小人犯刑。」「由士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。」

——法令規章只是過渡：以自律為最終理想，他律則是調適過程中「必要的罪惡」

愈嚴密的外在控管，培養出愈被動逃避的員工

要「管」要「罰」：悲哀的組織文化

——絕對不是說「稽查」和「控管」不需要，畢竟還是有少數的害群之馬。但一定要營造「自發自律自愛自重的文化」成為組織的動力。

52

實踐的具體關鍵：作好榜樣

——身教重於言教

——面對組織的外部，必須要有競爭力；但組織內部呢？最大危機是領導階層的腐化與鬥爭。

——「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」

——「政者，正也。子率以正，孰敢不正。」

——「知所以修身，則知所以治人。」

——「上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情。」

楚莊王好細腰，故朝有餓人

——愈是成功、有權勢、有財富、有地位的人，總愈成為人

53

們效法學習的對象。

二、以德致位的君子統治

——叔孫豹：「此之謂世祿，非不朽也。」

——真正的不朽，乃是立德、立功、立言。這意味著「成就取向」，也標示了一種最重要的「philosophical breakthrough」。

家天下與天下為公的區別

——大人世及以為禮 vs. 以德致位

——孔子：原本「君子」一詞，通常是指封建制度下居高位者，不外是君主、王室貴族的後裔、或是主人與丈夫。但在長期的演變下，卻逐漸從身分地位的概念轉化出道德品質的

54

內涵。這個過程完成在孔子的手裡，也成為儒學的核心理念。

——儒家仍保留了「君子」一詞的菁英色彩，但它不再是代表社會菁英（social elite），而是指道德菁英（moral elite）了。

——孟子：天爵與人爵。前者是仁義忠信，樂善不倦；後者則是指公卿大夫。要以修養天爵為取得人爵的先決條件。

——荀子：在區別士農工商時，他也曾對「君子」作了一個強烈的道德性界定。「積耨（ㄋㄡˋ，除草）耕而為農夫，積斲（ㄗㄨㄛˋ，砍、削）削而為工匠，積反（同販，買貨出賣）貨而為商賈，積禮義而為君子。」

有位者必有其德

55

——各個社會位置的角色扮演者，應具備與其地位相稱的德與能。相反地，若不能相稱，則即應該去位下台。

有德者必有其位

——社會應發展出某種制度，以使德能兼備者取得高社會位置，這就是「賢賢」的意涵。《中庸》也同樣說道，「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。」「尊其位，重其祿。」

「賢賢」至少要有兩方面的具體制度：

——第一、在政治的甄選（political recruitment）上，必須剔除家族與身世、黨派、膚色或性別等的因素，採取純粹的成就取向，以達到真正的選賢舉能。

56

——中國歷史裡的選舉與科考制度，可以說在某種程度上（雖並非全然）就是儒家此一理念的發揮與應用。

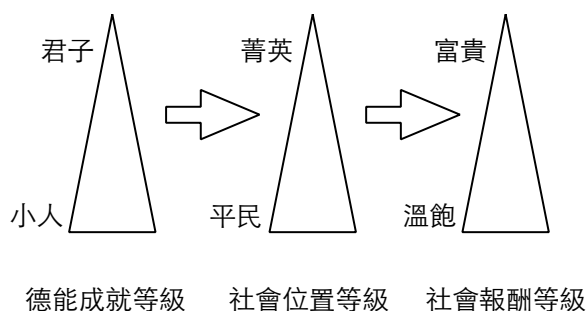
——第二、在這樣的制度基礎上，社會報酬的分配要根據各個人的德能呈現出適度的差別待遇，藉以形成一價值分明的階層化世界，來作為「賢賢」的社會誘因。「德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。」

——荀子反對墨子和許行的「均平」，主張「別」：分均則不偏，勢齊則不壹，眾齊則不使……夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使。

——使有貴賤之等，長幼之差，知賢愚能不能分，皆使人載其事，而各得其宜，然後使穀祿多少厚薄之稱。

57

實踐「賢賢」的社會模型：祿隨位、位隨德



58

營造「向上提昇、拒絕沉淪」的動力

——塑造出一系列令人稱羨和令人排拒的階層。然後，給予足夠的差別待遇，並輔以若干鮮明的「階層標誌」。艾科卡的福特經驗

人喜歡平等還是不平等？追求「從眾」抑或「出眾」？

——台灣是平等主義的天堂：教授升等；公務人員待遇差距比

資本主義為何在物質和文明上有豐碩成就？

——美國企業的CEO、職業球員、傑出教授與高等人力，或是新加坡的高官及部長

與儒家殊途同歸的兩大原則：

59

1、唯「德 + 能」是問

2、令人稱羨的報酬 compensation（錢多、事少、離家近？）

——美國 Apple, Google 等企業普遍的榜樣 vs. 台灣的低薪

危險誘惑：「分配的正義」

——瑞典的經濟學家、1974年諾貝爾經濟學獎得主繆爾達（Gunnar Myrdal）為鮮明左派，認為財富分配愈平等則成長愈快，它可促進消費，並因而刺激經濟發展。但這是從經濟的總體面來看的；如果從個體來看，追求差異、超越平等才是成長最大的誘因。

——歐洲（尤其是南歐）的衰敗主因是什麼？政策買票下的

60

過度社會主義式普遍訴求，導致人才、資本與產業的缺乏競爭力與外移。

——皮凱提 (Thomas Piketty) 在《二十一世紀資本論》的訴求（全球財產稅與巨額的資本利得稅、富人稅），會是一個可取的好方案嗎？

——比爾蓋茲與巴菲特的共識：富人行善比交由政府更有效率

小結：道德型正當性

——從好「禮」、尚「仁」，到「實踐之路」的種種，貫穿儒家的始終是道德訴求。

道德性正當性的試擬

——即一種基於「道德價值」而發揮「應該」服從之心理效果的正當性類型。也就是說，它的服從動機乃基於道德作為一種對是非善惡充分證成之標準所具有的價值。它當然有別於那些基於法制、傳統或卡理斯瑪等價值而發揮「應該」服從之心理效果的正當性類型。

道德性正當性的基本特徵：

第一、支配者享有的既非法律或因襲的身分，而是道德聖賢

的地位。他不是職位上的「上級」，也非個人的「主人」，而是扮演道德楷模、享有「天爵」身分的「聖王」。

第二、支配者的權威來自於道德人格的感召，它固然有一部分是由服從者主觀認定和自由給予的。但更多時候，由於存在著對某些道德規範的社會共識，它會如法制型和傳統型支配一般，有其相對而言的客觀標準。

第三、無論地位高低，也無論是在公領域或私領域，成員的行為都持續不斷地受到道德規範的約束。道德不僅不可須臾或忘，並且，無能修身齊家者，也不可治國掌天下。

第四、職位的取得和昇遷，都必須憑藉道德成就，而非傳統規則或專業性資格及表現，這即是所謂的「以德致位」。並也根據於此來建構組織和社會的上下位階，形成一種「祿」

隨「位」、「位」隨「德」的階層秩序。

第五、即使是最高支配者，其職位都並非私有的，不能用以牟取私利，也不能私相授受，「篡弑」甚或「禪讓」都被否定。天下為公，傳賢不傳子，有德者居之。

道德型正當性的服從基礎

——這是一個最核心課題，即為什麼儒家的道德之論可以產生服從的動機呢？儒家憑什麼堅信，「以德服人」的「王道」會有「自西自東，自南自北，無思不服」的效果？它又是否足夠作為一種長治久安的服從動機？

①、道德直接訴諸人們的良心律則，它是完全不需要理由的驅迫與無上命令，其本身就有要求服從的內在感召力。

64

②、它預設了有德者的統治行為乃出於對人民至誠的善與愛，並也體貼地考慮了人民的處境、生計和需要。故而，人民將因服從而獲得對自己乃至整體的最大利益。

③、統治者本身同樣必須服膺於道德規範。對下位者而言，既然最高統治者都必須「唯德是從」了，自己的服從就更加理所當然。這也充分表明了在服從上真正的最終權威，其實是道德本身，而非統治者。

④、服從的範圍是局部的，而非無限的義務。這對於服從動機有顯著的效用，因為一種全面而無限的服從不僅令人高度不安，更強烈意謂著尊嚴的喪失、甚至是自我與靈魂的出賣。而服從義務的有限性，正可以祛除此一心理障礙。

——那服從的界限又在哪裡呢？當然就是統治者行為與命令

65

本身的道德性了。統治階層必須不斷證明自己在道德上的無瑕與高貴，才能繼續維持其權威；而一旦證明失敗了，就即刻面臨統治正當性的危機。

66