

第五章 當代人權價值與儒家思想的關聯性

在前一章直接對儒家原典的耙梳中，不難發現在這些典籍中的確有許多與當代人權價值精神上相通及可探索的資源。但儒家思想源遠流長，幾千年的運作下來那些是屬於原型典範，那些是帝制專制下所假借附麗的，那些又是庶民社會所實踐的，這就無法一語道盡。至於，進一步追問，那些儒家傳統可與當代人權價值相合，那些則是不相合，又有那些雖不相合卻也能並行不悖？儒家傳統能否與當代人權價值轉化接軌？這一連串的問題則是本文在對儒家原典進行耙梳後所欲探討的。本文雖以回歸先秦儒家典籍為範疇，於第一章中也曾說明一般人對於儒家思想都存在著“過度簡單化的謬誤”及“化約論的謬誤”。故本章以彭立忠對儒家面向的分類及林毓生「創造性轉化」的觀點先做說明。借重彭立忠對儒家面向的三種分類是為了對儒家思想的「綜合的理解」，以便在第二節中探討儒家思想與當代人權價值衝突之處；借重林毓生所提出之「創造性轉化」的觀點，是為了在第三節中探討儒家思想與當代人權價值間接軌的可能性。

第一節 儒家思想的綜合性理解

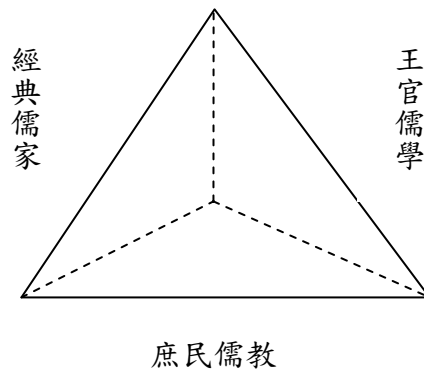
壹、儒家思想的三個面向

彭立忠將儒家分為「王官儒學」(Imperial Confucianism)、「經典儒家」(Intellectual and Practical Confucianism)與「庶民儒教」(Vulgar Confucianism)。「王官儒學」係指形式上繼承了儒學的外貌，實踐上卻是以持權保位為唯一關切，這類政治化儒家，有人稱之為帝王的儒學或王權的儒家，世人所謂儒家的封建性格即是此類；「經典儒家」係指與政治權力存在一定張力關係，且具有抗議批判精神，這類型的儒家有人稱之為原始型 (prototype) 儒家，也就是孔、孟、荀所代表的儒家；「庶民儒教」

係指受一種被簡化的及混雜了其他諸種思想的儒家所影響的常民社會。¹

至於此三者相互間的關係如何？彭立忠認為，如就時間先後來看，儒學興起於王官之學的衰敗，儒者纂繼三代以來的歷史智慧向當政者提出建言，也同時開始對少量的庶民推廣稽古之教。由於儒者所建構的理論有助於維持既有政權的合理性，所以漢代以後的朝廷將儒學御用化，自然也就引發了儒學及儒者本身的對立；另一方面，因為儒家特重人情義理，其所闡述的稽古之教也是華人社會流傳久遠的經驗智慧，所以庶民社會很容易地便接受儒學的影響（其實換一個角度來看，原始儒家本是從庶民的生活經驗中超拔出來的一套生命體悟），不過在精神境界上，可能較為陷落於功利的、實用的層次。²

如再就空間的方式來表述三者間的關係，則經典儒家、王官儒學與庶民儒教三者是互相依賴、互相滲透、互相統一於一個整體的儒學金字塔大系統中（如下圖）。



引自：彭立忠，《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 48。

此金字塔式的儒家系統是一種理念型（ideal type）的建構，它是依

¹ 彭立忠（1993），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 45-46。

² 彭立忠（1993），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 47-48。

據真實世界的某些特徵予以一定程度的類比聯繫而來，彭立忠認為這個系統存在著某種時中與穩定的意象，這或許可以解釋何以中國的社會數千年來基本上是一個超穩定的結構，也可以釐清一般人的儒家印象，其實是分屬於同一個儒學系統中的不同面向，只是因為其中互有牽連，也由於儒家的言說受到語言表達的限制，而造成某種模稜兩可的曖昧性，才產生爭論不休的現象。

貳、面對挑戰的回應

儒家學說生長在一個封建的社會中，歷經專制帝制及中土內外不同勢力的考驗，³能夠流傳下來，就不是一頂封建專制的大帽子所能夠罩的完全，五四時期所代表的愛國意義與新文化精神，其本身原混雜了過多的歧異，這些複雜的心理被過度化約成反傳統的意識，對於中華文化的現代化的確是功過參半的。因此，在儒家思想面對西方價值衝擊時，不同於五四的反傳統精神，有一些學者企圖力挽狂瀾，在傳統文化中尋求新的生命，大概分成以下幾類。其一、有的人將儒學經典中的若干概念直接類比到當代的顯學—西方民主的詞彙上，結果就出現了許多中國「古已有之」的命題，儒家的民本思想被解釋為中國最早以民為主要的思想；「國君進賢…左右皆曰『賢』，未可也；諸大夫皆曰『賢』，未可也；被視為中國自古以來即重視民意，至於《禮記·禮運》中的「選賢舉能」更被解釋作中國本來就有選舉的制度，此類只顧名相的比附，而不問實質異同的說法甚多，無法一一贅述。其二，有的人乾脆由崇古而復古，將東西文化直接對立二分，

³ 先秦的儒家學說在漢代表面上被獨尊，其實是被陰陽、道、法各家所夾雜，籠統的說，可算是儒學的法家化；至魏晉時，因政治的混亂導致佛老思想流行，但此時佛教尚未取得主導地位，所以儒家與玄學結合，是儒學的道家化；到了宋代道學家融儒、釋、道的思想，一般稱做理學、新儒學或宋學；至清代儒學因對宋儒流於空疏的心性之爭的反動，而遠紹漢儒的傳承而強調經世致用的樸學或實學，以考證、訓詁見長，民國初年的疑古風學風，相當程度則是承襲此一基礎；當疑古風與西學東漸所形成的反傳統勢力結合時，另有一派學人強調儒學的超越性與恆久性，此為當代儒學所自我期許的「內聖開外王」而自稱為「第三期儒學運動」。不過筆者同意彭立忠的觀點，即儒學的真實生命力不在於每一階段中所新增的思想素質，而在於儒者切身實踐忠敬仁恕的能力，也正因為千載之下代有學人生死以之的傳承這種精神，才使得儒學思想迄今不絕。參閱：彭立忠（1993），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 66-67。

訴諸人類最原始的族類認同 (ethnicity identity) 意識，將古代的儒學缺失一併規避，只是在聖賢教訓、道德文章中空自打轉，於是出現中國文明優於西方文明、精神優於物質、仁義道德可制物慾衝突，等等無法在現世生活中生根的文化復興運動。最後，有一類學者則是潛心的耙梳儒學的典籍與發展史，虛心地接納外來文化的刺激，再重返儒學的精神傳統中，進而釐清儒家思想的真正意義，嘗試與西方人文價值中的民主人權等概念相結合。本研究則是採最後一類學者的態度，因學力有限不敢妄自許為潛心於所有儒學典籍的耙梳，但虛心地接納外來文化的刺激，重返於儒學精神的傳統典籍中，進而釐清儒家思想的真正意義並試與當代人權價值之間的關聯性相結合予以探究，則是本文自期的研究態度。

參、創造性轉化的嘗試

在人類精神開拓與更替的歷程中，同時期的不同地域與民族，於智性的發展、生活取向、價值的塑造上，往往會形塑自成主流的集體認同，而這種認同表裡相待、取譬相成，從學術文明角度來看，即為一種普世化與有機發展的階段性標籤，也就是一種「典範」(paradigm) 的建立。換句話說，典範是時代精神的象徵，它呈現了時代的心靈，同時也規約了時代的思考。在歷史演進的過程中，典範配合著時代形成一種主導力量，但是它的規約性會逐漸消磨疲殆，直到耗盡之後，則又有更新的典範取而代之。如此說典範的變遷 (paradigm shift) 乃是一種突破與重塑的過程，其先後遞嬗，即反映出舊時代的消亡與新時代的來臨。⁴

然而，新舊時代的交替，是否意味著原來的生活取向、價值觀念應該點滴不留、全盤否定？這樣的疑惑，猶如質疑傾倒洗澡水是否該連盆裡的孩童一起倒掉一般，答案是淺顯易懂的。與其將良莠一概而論，毋寧說，傳統的精萃該以怎樣的一種形式使其繼續保存，並且以更適宜的型態活絡

⁴ 陳德和，(1999)，〈孔子的創造性人文主義—兼論教育的常道與典範〉，《鵝湖月刊》第二十五卷第三期，頁 43-46。

於嶄新的現實，來得更有意義。⁵我們知道《易傳》中，所謂易之義包含「簡易」、「變易」與「不易」的原則，⁶恰似背反的概念事實上呈現了辯證的一體性。也就是說，傳統中的核心概念當以創造性的轉化「變易」其形式，以保持其價值的「不易」，適合於新的時代。某些舊有傳統，必須以「創造性轉化」的功夫，保持因時性與恆久性，嚴肅地的反省與批判，如此一來，這些傳統概念才不致被歸結於缺乏現代性、屬於保守的儒學而被揚棄。

談到要將中西文化去蕪存菁的予以篩選結合的人多，若要經由某種運作化的 (operational)，找出何者為菁、何者為蕪，何者可以接合轉化，何者應該揚棄，似乎並不多見。林毓生曾提出「創造性轉化」(creative transformation) 一概念，以求對中國傳統予以全盤檢視。⁷何以筆者借用其「創造性轉化」的概念作為傳統與現代接榫的思考點？由於儒家思想作為一種生活方式與思維模式，在中國歷史上已經歷了兩千多年的變遷，因此，在適應了長久以來中國溫和緩慢的歷史演進，對於突如其來的刺激很難做出準確的應對。清末以來，儒家思想面對西方價值的衝擊與挑戰，也有許多學者們對此挑戰提出一些回應、因應的方式與措施。但是實際上，這些措施在理論與實踐層次上都呈現難以紓解的困局。所以當林毓生提出「創造性轉化」的概念，試圖釐清傳統與變革之間複雜的關係，其中蘊含多元的思考模式，一別前人單向度或缺乏綜合性理解的精神，此即筆者欲藉此連接儒家傳統與當代人權價值間的重要基礎。

林毓生先生認為：

“創造性轉化是一個多元開放的過程，對中國傳統與西方，兩方面均予多元開放的過程。在實際運用上，一則以韋伯所論述的「理念型或理想型分析」將傳統中的

⁵ 典範的變遷蘊含著理論的不可通約性，但是經由轉化、重建的工作，卻可以使舊理論中未經充分處理的理論，及由之而引出的新問題，做出概念釐定與建構、理論整固、發展的工作。簡而言之，新理論的主要工作，乃是引申舊理論的某些關鍵概念，予以重新釐定，並迎接新問題之挑戰而在這些概念的基礎上做理論的提煉。參閱：馮耀明（1998），〈儒學的理性重建與典範轉移〉，《人文中國學報》，第五期，頁 67-68。

⁶ 《周易》：「易一名而含三義。易簡一也，變易二也，不易三也。」

⁷ 「創造性轉化」一辭及有關內涵，為林毓生於 1972 年以英文發表〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉一文中所首創。參閱：林毓生（1989），《政治秩序與多元社會》，頁 348-349。其後學術界受此一概念啟發，陸續有人提出「同情的理解」及傅偉勳所提「批判性繼承」。

素質予以「定性」。二則再將已經「定性」的素質，在現代生活中予以定位。假如我們發現某些傳統素質在現代生活中不應該或找不到位置，我自當揚棄之。但某些傳統素質與制度中心的意義，在現代生活中仍有意義，我們必須捫心自問，這些素質是否該不分青紅皂白加以拋棄。林氏對創造性轉化作為一個導向來看，無疑是一個十分嚴峻的課題，他說：基本上，它在某一方面成功的可能率，與在那一方面是否具有傳統資源的支持，以及新的環境是否可能對這樣的資源產生「創造性轉化」的刺激成正比。易言之，在某一方面，愈有傳統資源的支持，而這樣的傳統資源在新的環境中，愈可能導致「創造性轉化」的刺激，在那一方面對傳統推行「創造性轉化」便愈可能成功，反之亦反是。”⁸

肆、創造性轉化的商榷與再思考

「創造性轉化」之所以能引起關注，主要是提供了傳統與現代框架之間連結的機制，而這正好是百年來許多知識分子心力交匯的焦點所在。由於文明的歷程不斷向前，身為歷史過客的人們，總是站在過去和現在之間。所以人們與歷史之間的交互影響，產生在人們對歷史的創造的當下。此外在歷史環境的篩選下，真正能對文化影響久遠的創新行為，往往是通過舊有傳統的激化與改造的。而林毓生提出「創造性轉化」的初衷，提示了傳統世界與現代社會之間可能存在某種牽涉性的關聯，當古往今來的一切現象都以此為解釋框架時，我們正好發現，這個範式的某些層面，事實上已經超出了我們的文化所能承受的負荷。例如林毓生所主張的「轉化」，究竟是「由傳統過渡到現代」，抑或是「由中國渡到西方」？基於「創造性轉化」的廣泛適用，正可以檢測出「轉化」所帶領中國傳統選擇的路數：如果「創造性轉化」是參照著「傳統—現代」的直線進行，那麼就經驗事實的角度來看，傳統乃是通往未來的橋樑，故而尊重傳統，就傳統活力的加以開發，都有可能是整個現代社會穩定與變革的基礎。倘若「創造性轉化」是因沿著「中國—西方」的思路進行，那麼這其中所隱藏著的斷裂式思考所造成的危機，就牽扯到價值關懷的根本差異；即使因為這種範式而

⁸ 林毓生（1996），〈中國傳統的創造性轉化〉，《歷史月刊》，第九十九期，頁 72-82。

確實指明了一條通往現代化的實現途徑，卻讓本體對橫向的移植的外來文化產生「排斥」，那麼這種「轉化」反而可能是本體併發敗血症而死亡的錯誤抉擇，在一得一失之間，這樣的轉化不啻因小失大。⁹所以，林氏所舉的創造性轉化這項命題，並不能賦予歷史主體以真正的創造性。「轉化」並非步步向西方看齊，倘若一味地進行一種截然不同於傳統的追求，這種「創造」豈不是直接否定化育數千年的傳統文化？傳統無法在現代繼續延續，那麼，「創造性轉化」著落由何而來？假使依照這種邏輯推論，那麼儒家思想最終也將在歸順西方之後，淪為西方文化的東方一枝。另一方面，誠如李明輝先生的質疑，「林先生所謂的『創造性轉化』底工作，說穿了，其實也是一種理論和概念上的疏解工作。…我們迄今尚未見到他以這種方法作出了多少具體的成績。」¹⁰

對於當代人權價值而言，是西方文化與歷史自然演進與堆積的結果，其自身的生機於西方傳統的資源中發覺便可。但就受儒家文化影響的我們而言，人權是西方示範效應與刺激所提示的理念。外來的理念固然是一種文化上的資源，但是理念提供的僅僅是一種形式上普世性的趨向，真正支持人權推行的保障，關鍵則在傳統資源如何再生問題與如何從固有的文化精神內涵來了解人權進而發展人權，也就是「傳統的創造性轉化」。顯然，在西方當代人權價值的全面性衝擊之下，其普世性的觀念不斷提示儒家思想進行反省和改造，文化中許多核心的觀念也連帶的被重新檢視，例如人際之間的互動、家庭在政治中所佔的比重與個人權利義務的重新定義、理解。筆者認為，對傳統文化的再確定，必須以一種「同情的理解」，有助於傳統的新生，也有助於涵蓋於群體中的個體安身立命之道的再思考。同時，對傳統素質採取多元開放的認知，並且檢視其存在現代社會的適當性，乃是對傳統文化的「批判性的繼承」。「創造性轉化」必須以「同情的理解」作為對傳統的認同，以「批判性的繼承」成就傳統的去蕪存菁，所以這三者的和諧，¹¹才能在「變易」中保有對文化的認同。然而在外來勢

⁹ 劉東，(1995)，〈創造性轉化的範圍與限制〉，《二十一世紀月刊》第三十期，頁 139-148。

¹⁰ 李明輝，(1991)，《儒學與現代意識》，頁 16。

¹¹ 有關「同情的理解」、「批判性的繼承」、「創造性轉化」等命題分別為劉述先、傅偉勳與林毓生等學者個別提出；這三項傳統文化各有所啟發的命題，彭立忠將其調和作為一種治學的三段態

力無形的宰制底下，我們似乎遺忘以我們本來就有的深厚文化作為思維的本位，一味地以西方歷史自然的演進為模仿的目標，無異捨本逐末、緣木求魚。

當然，林毓生「創造性轉化」的精神，有其建設性的創造思考，「創造性轉化」是指「使用多元的思考將一些（而非全部）中國傳統中的符號、思想、價值與行為模式變成有利於變革的資源，同時在變革中得以繼續保持對文化的認同」。彭立忠認為：「崇古不必泥古，尚新不必無根」，¹²創造性轉化是建立在對傳統文化的認同上進行創新，亦即林氏所說：「這種重組/或改造可以受外來文化的影響，但卻不是硬把外面的東西搬進來。」理想中創造性轉化，在實踐的過程中，須避免落入不加選擇全盤「向西方看齊」的泥沼，所以「資源」的取得上，何不以傳統文化當作首要的選擇對象？如此一來非但不會落入斷裂思維的困境中，也不致於落入全盤西化而妄自菲薄。總之，「創造性轉化」理應以多元的角度思考傳統在現代生活的調適，而非評斷東西文明的高下優劣。對於文化的關懷，必須尊重文化自身的累積、傳承與開新，避免過於計較一時一地的外在目標，才有可能在價值上，為當代人權價值在我們社會中的落實，提供真正有意義的精神資源。

度，也是對待文化傳統的綜合經驗。請參閱彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 5。

¹² 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 174。

第二節 儒家思想與當代人權價值的衝突

儒家傳統未當代開出人權的明確建樹，這是一個事實，但從本文在第四章中對儒家典籍的整理中，發現其中也不乏與當代人權價值內涵相通的資源。當然，儒家思想也有與當代人權價值衝突之處，如同上一節中談到儒家分類的三個面向所言，今日我們會對儒家思想產生誤解，可能就是對這三個面向的含混了解所致，所以本文談儒家思想與當代人權價值的衝突，更不能自外於此三個面向的分類。本文從政治參與、群我關係、倫常關係、禮教綱常與法治觀念五方面，來說明儒家思想與當代人權價值的衝突：

壹、政治參與

儒家思想中對於處理公共事務、各個不同性質不同類別的工作，都需要有賢德、有才能的人來負責推行。也就是“尚賢”。所以孟子說「賢者在位，能者在職」。賢者決定國家的大政方針，相當於現代的政務官；能者執掌各種專門性的工作，相當於現代的事務官。國家設官分職，就是要使人在一個恰當的位分上“各盡其才，各守其分”。那麼，不擔任公職的人，在政治上是居於什麼性質的地位呢？儒家視一般人民為「天民」、「子民」，處於被保愛、被教養的位置，至於如何作為「權利義務之主體」的公民觀念，則尚未透顯，最多只有“天視，自我民視；天聽，自我民聽”。換句話說，作為「政治主體的存在」這個身分還沒有自覺的建立起來。關於此，可從下列兩方面做說明：

首先，先秦儒家，因生民之不齊，故有“勞心者治人，勞力者治於人”的思想，不主張平民百姓可與聞政事。¹³ “…然則治天下獨可耕且為與？

¹³ “…然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也！故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也…” 《孟子·滕文公上》。這裡孟子將人民區分為“勞心”與“勞力”者兩類，這段話因而受近人詬病，認為是專制政治之幫兇，的確，漢代以降的專制政治，恆以尊孔孟揚禮教，用忠孝儒術飾人心，其實基本上是陽儒

有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也！故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也……”¹⁴這裡孟子將人民區分為“勞心”與“勞力”者兩類，這段話因而受近人詬病，認為是專制政治之幫兇，的確，漢代以降的專制政治，恆以尊孔孟揚禮教，用忠孝儒術飾人心，其實基本上是陽儒陰法，緣飾儒術。中國人論政治有“尚賢”的基本價值觀，求賢的標準有德有才，儒家更是主張德重於才，過分偏重道德的結果，使得掌權者很容易利用儒家，並曲解道德的意義。

15

其次，儒家對於國家大事，總是站在統治者的立場，想由「格君心之非」的形式來督促他實施“仁政”，所缺欠的是站在被統治者的立場，來組織壓力團體，以爭取“仁政”的實施。¹⁶百姓方面，只能被動的期待統治者的恩惠、恩澤（期待仁君）：“子曰：「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。」”¹⁷、“季康子問政於孔子，孔子對曰：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」”¹⁸、“…君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。”¹⁹。上引章句可以看出儒家對於政治事務與君王之統治，是一種「牧民」的心態，而只能以「唯心式的道德期盼」來期待統治者行仁政。因此，也就無法從個人權利之觀點來面對公共領域，反而被賦予個人義務之責任來達致兼善天下的理想。在儒家講求「尊尊」、「親親」原則之下，往往在每個層次之群體中，從家庭到國家，最具權威的領導者的命令與想法才是該遵守的，其他人只能從屬在其下，因而也就難以有今日公政權的觀念的設定，而頂多只有唯心期盼的「民本觀念」而已。儒家「仁政」思想中的個人自由非但沒有成為政治思想重心，反而是逐漸強化主政者的威權地

陰法，緣飾儒術。

¹⁴ 《孟子·滕文公上》

¹⁵ 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 107。

¹⁶ 蕭欣義（1988），〈一位不畏權勢的當代儒者對民主自由的探索〉，《儒家政治思想與民主自由人權》編序，頁 16。

¹⁷ 《論語·為政》

¹⁸ 《論語·顏淵》

¹⁹ 《論語·顏淵》

位，因此也就無法形成一股從下而上的爭自由動力，導致數千年的帝制屹立而不搖。²⁰

但由「同情的理解」的角度來看，二千多年前的儒家，面對的是一個列邦分封，諸侯競爭的時代，黔首黎民則是背著天面向黃土地，終歲勤苦以謀得一家一姓的溫飽，當時由私家講學，奉束脩以上的家庭百不一見，在如此經濟社會條件發展的儒家思想當然不致空談高調，主張全民參政的權利。但儒家思想中並不因為這樣而放任統治者對人民的專斷壓迫（關於此，本文於第四章中從原典的整理中曾做說明）。儒家對於政治社會的觀察，仍有其中肯的一面，因為儒家對於政治運作預設的前提是：「為政在人」。如何使德者居位，能者在職，這才是儒家所重視的。但是依據儒家思想來建國，知識分子就會落入為統治階級做服務的統治術陷阱中，雖然想要攘臂而起，抗衡不義的當道，往往自能奉服於國君的威勢，以「格君心之非」而自解，所以未能開展出與統治者抗衡之局。而另一方面，儒家諸德行又與中庸之道存在相互轉換的特性，結果我們卻因為中庸之道崇尚和諧的特性，主動消解了人與人之間、人民與政府之間的緊張對立關係。

21

貳、群我關係

第二章談到人權的演變與發展是十七、十八世紀一連串的思潮如宗教革命、人文主義、啟蒙運動，把個人的價值從封建、宗教等各領域禁錮解放出來，進而逐漸關注於個人之個體性以及以個人為政治思考之出發點，最後強調個人自由與權利的保障，而以此發展出人權的理念並設計出法律制度以保障此理念。西方的歷史發展雖也經歷過封建、帝制、與專制時期，但因為其群我觀的因素，其人民醞釀出一股力量，為了自我個人的權利而進行變革，改變了政治、社會生活方式；但是在儒家思想下的群我關係觀

²⁰ 黃肇輝（2000），《從群我關係看台灣的民主政治》，中山大學碩士論文，頁 82。

²¹ 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 115。

念卻是一直支撐著帝制的運作，而中國帝制的瓦解不同於西方的自發性過程，而是受到西方勢力與思想的刺激與壓迫。究竟儒家思想中的群我觀為何無法自發性的產生對個人自由與權利的保障，本文試從儒家的三個分類面向來做探討：

在經典儒家方面。在孔子的觀念裡，己與群是並重的，他強調君子要重視自我的道德修養，而這種修養的目的乃是為了群，個性的涵養基本上是歸屬於對他人的責任中，是故，孔子的群我關係呈現的是一種互為目的、相互尊重的關係，個人的內在價值並不融於他人或群體之中。²²孟子方面對於自我的看法則表現在一種「自尊」的意識上“人人有貴於己者，弗思耳”²³，說明了每一個個體皆有自身的價值，然而「弗思」的結果，就無法發現自己的價值，這是孟子對於人格獨立的肯定；在群我關係，孟子與孔子的關係一樣認為自我的完善並非一個最終目的“有大人者，正己而物正也”²⁴、“君子之守，修其身而天下平”²⁵，這些則指出自我價值的實現，乃是群體的完善為目標。²⁶根據孔孟的觀點，我們可以說經典儒家的群我觀是「群」、「己」並重的，是一種由「修己、正己」、「尚德」、「繕群」、「尚賢」到儒家所嚮往的「理想世界」，也就是同時注重個體之修養，也在修養中求得社會群體的和諧與秩序。到了漢代以後，先秦儒家這樣的思想，被歸結到對以君王為代表的整個國家群體為主的重心上，扭曲了孔、孟成德達材之義，成了統治者自專的工具，此為王官儒學被世人詬病的一面。而在庶民儒教方面，因人己親疏同心圓式的關係，以比附擬似血緣的情誼而加以鞏固。所以在儒家思想的影響下的群我關係則是特別重視

²² “鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？”《論語·微子》孔子認為「人」作為一種存在是因其在於群體之中，這裡的斯人之徒即泛指社會群體，吾與斯人之徒便表現群與己的關係。而在群己關係中，「己」是佔有很重要的地位，“為仁由己”《論語·顏淵》、“君子求諸己，小人求諸人”《論語·衛靈公》，都表了對自我的注重。孔子對於個體的注重並不導向自我中心主義，而是將個體自我實現推展到超越自身，以達到「修己以安人」、「修己以安百姓」《論語·憲問》，這說明了自我的完善乃是為了社會整體的穩定與發展。而「修己」的內容是為了使自我合乎社會的普遍規範“克己復禮為仁”《論語·顏淵》。參閱：楊國榮（1992），〈儒家群己關係談〉，《丘海季刊》34卷，頁53-67。

²³ 《孟子·告子上》

²⁴ 《孟子·盡心上》

²⁵ 《孟子·盡心下》

²⁶ 楊國榮（1992），〈儒家群己關係談〉，《丘海季刊》34卷，頁61。

我群的利益，與先秦儒家以自我修養再推己及人乃至於天下社會的和諧目標不同的是，庶民是以自我為中心的自私心態，根據親疏來判斷是否合於己利，不過徒具五倫親疏的形式，卻沒有儒家親仁愛物的實質。

儒家因主張人已親疏同心圓式的關係，當人人的圓周相互交集時，即形成某種公共關係。所以，儒家對公領域的看法與現代社會的公共意識不同，因為現代社會在私人領域之外或私人與私人的相互關係之上，即存在一公共領域與公共意識，任何人對於無所親的陌生人或公共領域皆不得任意侵犯，這是現代社會的特色。而儒家過度重視由私而公的外推方式（或者說公領域只是私領域的擴大而已），漢代與法家思想結合後，就容易變成天下為私之墮落。再從反面來看，「由親及疏」的待人方式，就退化成「非親即疏」，而成了對公共意識不彰及公共倫理的漠視。另一方面，人權價值在西方演變的過程中，其中最重要的關鍵在於個人的自覺及個人天賦權利的自然法觀念，而儒家中的「己」被視為是維繫社會、政治秩序之所必須，生活於其中的人們，被要求履行此一價值體系的各種相關要求（諸德性）。這種「人觀」，是屬於「道德人」（moral man）的思維，而不是關於人之權利的思維；伴隨著此種思維，它將框限個人對於政治與社會的積極參與。²⁷

參、倫常關係

五倫關係為儒家精神落實下來的一種格局。徐復觀曾說：“凡精神一落入格局之中，一方面因可以由此而現實化，但一方面也因此漸成僵化，不能適時順變。”²⁸五倫的思想確定於二千年之前是上古的天道思想與家庭倫常的人事現實的綜合，從《尚書》中我們看到：“惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。亶聰明，作元后，元后作民父母。”、“天佑下民，作之君，作之師，……”²⁹，自古君、師、父三者總是同尊並稱，代表著權威、

²⁷ 陳秀容（2000），〈試論孟子仁政思想的現代意義：以人權保障為分析焦點〉，收錄於《兩岸青年學者論壇—中華傳統文化的現代價值》論文集，台北：法鼓人文社會學院。

²⁸ 徐復觀（1988），《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 77。

²⁹ 《尚書；泰誓》

智慧與道德。另一方面，有道是“君子之道，造端乎夫婦”³⁰由夫婦而後有父子，父子後而後有兄弟，兄弟之後有朋友，朋友的關係再擴大到君臣。此其中，並無外在關係分高低主從之意，而是一種“君君、臣臣、父父、子子”³¹、“父子有親，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”³²的對等分義，君義臣賢、君敬臣忠、父慈子孝才是彼此的正常對待。由此可見，孔、孟對君父之倫、君臣之義等都未違背古訓，不足成為助紂為虐之幫凶。

但是，先秦儒學中的倫常關係又如何轉入秦漢之後的單向度片面倫常關係呢？本文無法窮究其因果，大體而言，戰國以降七雄紛紛尊君任法偏好耕戰，使得形勢比人強，以力假人者霸，成為一時的風尚。儒家對等之義不敵現實尊卑之勢，之後到秦漢一統天下，中央集權之勢大盛，叔孫通、公孫弘等人，相繼效命朝廷，而將君臣對等之義扭轉為尊君卑臣片面服從之節，之後雖有董仲舒有心藉陰陽五行天命等說來約制君心之非，但是「三綱」之說已成氣候，董氏之說也只能順而和之。³³而這種人臣有為君父效死之義，如是推演而來忠臣義婦之節，可能轉出日後「餓死事小，失節事大」，獨責寡婦守節，而不問男子蓄妾再娶的不對等與不近人情，其扭曲了對等和合之義，使一切人際關係、人倫分義均變得不合理、不可解。於是漸漸失倫常之本意而有時成為了抑壓人性的工具。

在西方價值衝擊儒家傳統之前，人們只能藉著中庸或是鄉愿的方式來軟化封建專制的殺傷力，而無法跳脫出這往復的格局。及至現代由於生活型態及經濟方式的改變，加上五倫於流於片面的框架，這樣的框架限制了人權於儒家文化中的發展。片面的倫常關係就有如，當告訴一個人有人權時，卻忘了告訴他（她）別人也有人權。所以我們對五倫思想提出批判的同時，必須注意到王官儒學對人倫關係片面化的重大影響，並要了解經典儒家於這方面的真正用心所在，以重視儒家文化的精神。

³⁰ 《禮記·中庸》

³¹ 《論語·顏淵》

³² 《孟子·滕文公》

³³ 據余英時的研究，三綱之說始於韓非，所謂「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也」《韓非子·忠孝》，參閱：余英時，（1976），《歷史與思想》，頁 32-34、40。

肆、禮教綱常

關於《禮經》的內容真偽及可行性問題，自屬專門的研究領域，不過，關於禮的精神可以與仁、和、忠、恕、讓、誠諸德相通，論到禮的實踐則收於「敬」德，因此強調人人各盡其分的對等之義。³⁴但是，由禮教轉換到實際政治的實踐，千百年來禮教的發揚，其成為刑律的法源、治亂的準則時，卻是訴諸片面性的三綱五常，以致論者有「吃人禮教」之譏。僵化的倫序，不對等的權利與家族宗法的結合，實已扭曲了禮的對等精神，抹殺了個人自作主宰而為獨立之道德主體的可能。³⁵儒家論禮向來不違人情，孔子論學極重禮，而人類社會亦時時必有禮，此乃歷史之常。但禮必隨時代而變，此乃禮之時。“子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」”。³⁶此說明變之中仍存有不變者，此乃禮之意，³⁷但是當儒家被政治化後，禮教成為虛偽的儀行，守禮者可能悖乎情，摯情者可能超乎禮。今雖未能一一辨認今存的三禮，那些內容屬經典儒家的原貌，那些內容是後世政治化儒家所偽奪，筆者認為，禮雖有上下之分，但雙方各有節限，同須遵守。儒家思想對於社會雖有等差之分，但強調的是社會人群相處，貴先反求諸己，自能感召對方。相信實無以尊陵卑、以下犯上之說，更遑論以理誅心之事。片面的禮教綱常其提供君、父、夫及家族關係中位居尊長者（此處則不限於男性）無限的道德正當性，以掩飾其可能專暴的私心。故今日讀儒家原典所須注意者為當時的時代背景，時代不同，不當拘其語，但仍當會其意。

另一方面，代表王官儒學的封建意識，是一種封閉與專斷的心態，其與中國社會中的官僚文化互為表裡，並且緊密地結合了社會中的儒家信念，將其片面地窄化、工具化，雖然同樣是重視家族倫常、禮教道德，可

³⁴ 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 153

³⁵ 楊鶴皋（1993），《中國法律思想史》，頁 266-268。

³⁶ 《論語·為政》

³⁷ 錢穆（2004），《論語新解》，頁 52。

是其精神卻因為悖離仁義而日趨卑下，以致兩性關係只突顯男性的優越，而家庭關係只重視父權的地位，至於政治與社會關係更是獨尊君長而貶抑黎庶。³⁸中國古代社會自實行以男性為中心的宗法繼嗣制度後，女性的地位與權益就受到漠視，這是一個不爭的事實，但是在中國家族主義的傳統下，單獨的自我是沒有社會地位的，每一個人都得依附在綿密的家族關係網中獲得定位，其存在才有意義的。就此而言，謹守對等之義、宗法之倫的先秦儒家，雖無頌揚女性的思想，然而也不致於貶抑女性的價值。儒家的立論相信君子之道肇乎夫婦，許慎的《說文解字》釋妻為「妻與己齊者也」，古人也有相敬如賓的說法與敬妻的事實，但是所敬的往往不是妻本人而是她在親族身分上的意義，因此，由昔日尊重對等之義提升到尊重每一個個體平等之倫，猶是當今重建儒學人文精神的重大課題。³⁹

伍、法制觀念

儒家和法家長期對立，爭辯該行人治或法治，於是常人以為法家重法治，儒家重人治而反對法治。其實這是一個相當含混的說法。首先，若將法解釋為現代意義的刑法，則儒家的確是不重視此法。法家的法，是為了鞏固統治者絕對權威而定的法。它告訴統治者如何運用術與勢來掌握官僚，如何以嚴酷的刑罰來確保官僚與人民對統治者的絕對順從。儒家因為尚賢，因此期待明君在位，修德任賢，而有「徒善不足以為政，徒法不能以自行」⁴⁰的說法。儒家重視的德治、禮治、人治，其主要脈絡繫於人情，一切講究人情之感通，勿違人情之常，所以中國人好言情、理、法，總是把情字的考慮放在第一位，難怪以情害義，以情亂法。儒家講究仁義之心相通、重恩義，導出的是人民知羞惡而寬柔敦厚。⁴¹所以，若將法解釋為本文第三章所談之人權法制化中，法制化的概念，則二千年前的儒家的確

³⁸ 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 156

³⁹ 瞿同祖（1984），《中國法律與社會》，頁 132；杜維明（1990），《儒家自我意識的反思》，頁 89-96。

⁴⁰ 《孟子·離婁》

⁴¹ 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 171

缺乏此概念。第三章我們談到人權與法制的結合是當代人權價值的實踐相當重要的特徵，許多人權演變中的價值都經由國際上的憲章、公約，國內的憲法、法律而落實下來。而這樣的實踐過程的重要特徵則是：其權源來自社會全民的託付，而非任何人、任何團體所得私而專之；其制定及修廢均循一定公開、公正的程序，接受民意的託付，也接受民意的監督；其施行，無論立法者、執法者、被治者皆須遵守，無有例外。

儒家一方面相信對於人民“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”⁴²以及“子曰：「聽訟，吾猶人也。必也，使無訟乎！」”⁴³；另一方面相信政治人物“為政以德”、“子帥以正”則人民猶如“草上之風必偃”，所以使得法制觀念較無落腳之處。但這裡值得注意的是，有如《聯合國憲章》及《世界人權宣言》，每當人類遇到重要關頭，也常常要在法的後面，呼籲人類的良心理性。那麼在兩千年前的儒家，若不特別重視人治，不特別重視負政治責任者的良心理性，還有什麼辦法？⁴⁴這顯示出，在人權價值的實踐中，不僅僅是只有將其價值以法律規定下來，還需要所有人在良心理性上對於人權價值的落實與生根。

現今的華人社會，早已承受西方的觀念衝擊與制度接軌多年。的確，談法治不能只是期待聖賢，或是空談心性的「格君心之非」，如何透過由下而上的民意參與立法，將客觀的分權制衡制度引入，將會對於人權的保障與國際和平的維護，做出穩定的貢獻。

⁴² 《論語·為政》

⁴³ 《論語·子張》

⁴⁴ 徐復觀（1988），《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 127。

第三節 儒家思想與人權價值的轉化與接軌

當代人權價值雖是西方文化的產物，在理論上或實務上已展現普世性。而《世界人權宣言》在起草時也試圖將世界各大宗教與文化傳統的價值也融合其中。其中第一條：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等。他們賦有理性和良心，並應以兄弟關係的精神相對待。」其中，“良心”（conscience）一詞便是基於中國學者張彭春的建議，為了反映儒家的價值觀而加入。⁴⁵故筆者引出以「固有文化的精神內涵來發展人權」，並非要證明在我們傳統文化中早已有了人權的觀念，而是人權的普世發展有其各自的歷史與文化背景，儘管它曾是西方文明法律化的產物，相對於我國受儒家傳統影響下的人權意識屬於道德化（倫理化）的文明產物，二者分別有其價值與限制。如果能兼顧自身的文化傳統來認識人權、發展人權，相信會對「人權」的普世性在世界多元文化中，更增其立論基礎。在這方面，本文以本章第一節所提到的「創造性轉化」的觀念，從「尊重為人權價值之所需」、「群我、公私、義利的分辨」、「政治主體性的建立」、「由對等意識轉入平權意識」，四個方面說明之：

壹、尊重為人權價值之所須

我們知道當代人權價值中，「尊重」（respect）是一相當重要的基本精神，從《世界人權宣言》、《人權公約》等國際文件中，對於「尊重」一詞的使用相當頻繁。所以離開了尊重，即無真正的人權可言。而在儒家傳統中，素來重視此一價值，並在此一價值的傳承中提供了整個社會安定的力量與進步的力量，我們今日所以會感到陌生，那是由於我們被迫或是無知，而與我們自身的傳統發生割裂、發生對立，轉過來否定自身傳統價值。今日欲從固有文化中尋求與人權接軌之資源，儒門之尊重觀即是一相當豐富的資源。雖然在儒家典籍中似乎並無現代人權用語之「尊重」一詞，但

⁴⁵ 突維斯（Sumner B. Twiss）（1999），〈儒學對世界人權宣言的貢獻：一種歷史與哲學的觀點〉，收錄於國際儒學聯合會編，《國際儒學研究「儒家人論國際學術研討會論文專集」》，第6輯，北京：中國社會科學出版社，頁36-49。

《論語》中是否有與「尊重」指涉有關之義涵，彭立忠曾對「尊重」從《論語》中歸納出十一種彼此環扣又共同貫串的儒門尊重觀面向，⁴⁶分別是：「反身而誠」、「敬事而信」、「君子自重」、「揖讓之禮」、「盡倫盡分」、「忠恕近仁」、「修己守禮」、「行仁復禮」、「不可則止」、「踐行忠信」、「不仕無義」。這十一種面向由“孔門四教：文、行、忠、信”⁴⁷而起，此忠、信即是尊重兩字的體現。所謂忠者，盡己之謂也；所謂信者，人言之謂之信。信又與誠相提並論，誠乃言者成之，言行不二之意。所以忠信是指一個人要做到盡己之力言行不二，苟能做到以此待人即是盡倫，以此接物即是盡事。儒家有關尊重之教，其本身是一種敬慎的態度，是合於禮的行為的忠恕實踐，前面曾說「忠為盡己」，而“子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」”⁴⁸，所以「恕為推己」。而禮也好，忠心信實也好，這些德性價值皆與仁有關，仁者「己欲立而立人，己欲達而達人」，⁴⁹行仁者即是能以同理心無限延伸，這正是尊重的實踐。

貳、群我、公私、義利的分辨

向來人們對儒家在公私、義利方面的討論，習慣性地將公與義、私與利視為等同，而公與私、義與利視為相對，然而這樣可能忽略兩項根本問題：其一，公義與私利並非同一層次上的問題，因為義有公私之分，利亦可有公私之辨；其二，人性自來不能免除自私自利及佔有的欲望，但是人類為了營群居的生活，滿足經濟生活的互賴互依，滿足精神生活的互補共榮，則不能不反省克制此一天性的趨勢。也就是說，公私義利之分皆因人類必須過群居生活，才會產生的問題，苟若瑩獨一人寡居而無涉人群交往，則何來公私義利之爭論？就儒家的論述來看，強調的是先公後私，以安排公私義利的次序，以建立一個和諧有禮的社會，例如：「兩我公田，遂及我私」⁵⁰、「公事畢，然後敢治私事，所以別野人也；」⁵¹。但這仍是

⁴⁶ 彭立忠（2001），〈論儒門教育的尊重觀〉，發表於「憲政民主與國家發展」研究成果發表會。

⁴⁷ 《論語·述而》

⁴⁸ 《論語·衛靈公》

⁴⁹ 《論語·雍也》

⁵⁰ 《詩·小雅》

一個相對的原則，而非絕對的原則至於論到儒家原理原則能否實踐時，我們必須注意儒家所強調的為己、律己、克己等向內用力的特性，漢代之後政治化的儒家常背棄此一精神，使得有權力者可以文過飾非，可以用禮義道義責人，自身卻置之度外。這固然令人憤憤不平，連帶地懷疑禮教是否成為專制者的幫凶，不過筆者認為這是政治制度設計上的缺失，而非道德本身有誤，如果為政者先求正己再求安人，則公私義利的關係自然能獲得合理的調節。綜合言之，人類社會其人民愈重視公義公利，則社群關係愈為緊密，其人民愈重視私義私利，則社群關係愈為鬆散；緊密至極則社會可能完全喪失小我的開創性，連帶造成大我的不發展，鬆散至極則社會可能崩解而無法提供任何應有的秩序與功能。⁵²

所以今日我們在面對儒家思想與人權價值得接軌的課題時，應當著重在重新認識人之所以為人，重建人與人、人與社會，人與自然的和諧關係。我們須借重西方文明對個體之肯定與建立解決問題的程序。因為中國傳統過於注重個體在整體位置中的相對意義，使得個體往往喪失了自身的主體目的，而成為現實其他價值的工具，甚至單獨的個體與個體之間缺乏立足點上平等對待的機會。人在社會之中不只是因為同具道德實踐的能力為己足，更需要社會確實建立起某種制度，使每一個獨立的自我皆能平等地開發其潛能，而社會中的利益不為少數人或任何人得以專斷，一套由下而上建立的程序，應當比由上而下的決定的程序，更能保障此一目的的不受扭曲。同時，人們對於當代所流行的信念所以願意為之信守，不是因為傳統的就是好的，或是只要流行的就是對的，而是必須藉由理性的溝通，使得社會中的成員互為主體，相互肯認始能達成彼此對社會、對自然、對一切事物所建立「求同存異」的共識。⁵³

參、政治主體性的建立

⁵¹ 《孟子·滕文公》

⁵² 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 99-101。

⁵³ 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 168。

上一節提到過去儒家對於國家大事，總是站在統治者的立場，想由「格君心之非」而督促他實行仁政，缺欠站在被統治者的立場，來組織壓力團體，以爭取仁政的實施。因此，政治主體始終沒有建立起來，但以當時先秦儒家所處的歷史地理背景來說，儒家沒有今日公政權的設定，是發展機緣的問題也是我們所必須去予以同情理解的。所以在過去的帝制專制的情況下，先秦儒家所強調的仁政德治思想，只能減輕專制統治的毒素，但不能根本解決政治制度本身的問題。在這點上，徐復觀曾指出，從先秦儒家孔、孟、荀樹立的民間自由講學型範，可形成民間理性力量。今日我們也該發揮儒家這個傳統，發展社會自由講學，以激發人心，現成社會的文化力量，以推動社會上其他種種經濟、康樂、福利、公共事務等活動。⁵⁴從第四章筆者耙梳原典整理出儒家可做為人權資源探索的資源中，就公政權方面，我們發現儒家仍有其與專制統治者不容之處，並且在言論自由上敢對於統治者說「不」的抗議批判精神；而儒家對富與貴的理解及其生態觀等等的思想，都是可與當代人權價值並行不悖與時俱進的精神傳承。而今日不談儒家，誤解儒家大都是因為政治化的王官儒學以儒家粉飾其在政治系統上的教化，而對先秦儒學有所排斥。所以筆者同意徐復觀的觀點，儒家的教化精神是一種社會思想運動，若能發揮儒家這個傳統，相信於政治主體的建立，形成一股由下而上的力量，而對統治者有所約束。如同我們在第二章對於當代人權價值的演變所做的探討，這個價值是不斷的擴大與演變而來的，若沒有中世紀教權與王權的抗衡及啟蒙運動以來人性的復甦等等，又怎會發展出今日的人權呢？因此，當我們面對人權價值時，既不宜以古已有之，也無須妄自菲薄，所需要的是開放多元的心胸及實在的態度，正所謂「崇古不必泥古，尚新不必無根」，相信人權價值是可以在我們的文化及社會中獲得成長及茁壯的。

肆、由對等意識轉入平權意識

⁵⁴ 蕭欣義（1988），〈一位不畏權勢的當代儒者對民主自由的探索〉，《儒家政治思想與民主自由人權》編序，頁 17。

《世界人權宣言》第二條：「人人有資格享有本宣言所載的一切權利和自由，不分種族、膚色、性別、語言、…」。

這是當代人權價值有一項重要的貢獻，那就是基本上承認、尊重並且維護每一個人的價值、尊嚴與權利，而不問其性別、膚色、國籍、社會地位與是否和己熟識，尊重每一個人，尊重陌生人的心態，我們可稱之為平權意識。⁵⁵平權意識是個體先自覺所以為人的道理，並進而善待其他同類，有些像孔子的「己所不欲，勿施於人」及孟子所謂推其「不忍人之心，行不忍人之政」⁵⁶；平權意識也非單純的「平等」或「平均」，⁵⁷平權意識是承認人天生稟賦的不同，後天繼受的社會條件與機緣也無法齊同，但是平權的意義是願意促進個人潛能的自由發展，保障社會功能的充分調節，使得人人有較佳的機會伴隨個人的努力，以獲得合理的差別化待遇。

我們如就中國人傳統性格來看，似乎缺乏的就是平權意識了，王官儒學下封建傳統強調尊君臣卑、抑下事上、片面性的孝道、父權的無限延伸；庶民儒教則表現兩種極端，不是同樣放縱父權式的威權擴張，就是見不得別人好的劇平主義；經典儒家雖然較不極端，但也是強調尊卑等差、重男輕女，所不同的是比較重視對等之義而非片面之倫。因此，儒家思想中要想與平權意識接合，一則是全新的繼受，另一則是從對等意識中轉入，也就是說，我們也許可以假設堅持儒家義理中對等意識的人，可能比較能接納公民社會中的平權意識，則雖然儒家思想中沒有當代人權所強調的平等，至少也能與當代人權價值相容而與時俱進。至於如何發揚經典儒家的傳統，以消滅片面式威權與齊頭式均分思想的誤用，除了提倡人人各盡其

⁵⁵ 轉引自彭立忠（1995）：平等是一項極吸引人、極複雜而不可能完全實踐的人類夢想。平等一辭的英文通常以 equality 表示，其意有相同、同等、均一、均等之意，因此當人們主張所有人在所有層面一律齊平式對待時，可能帶給人們的往往是災難而非希望，是不公平而非真平等，因此也有人以公平（equity，中譯有正當、衡平之意）一辭來表示真平等，而以劇平或平均（leveling，中譯有齊平、齊一之意）一辭來表示平頭式的假平等。平等一辭在概念上可以隨想像而無盡延伸，但是落實到現實層面時，則受到人文、社會因素，在先天與後天、條件、種類、程度、質與量、領域（政治、經濟、社會…）諸多限制下，難有定論。參閱：蔡伸鴻譯（1986），Mortimer J. Adler 著，《六大觀念：真、善、美—我們據以作判斷的觀念；自由、平等、正義—我們據以行動的觀念》頁，167-198。

⁵⁶ 《孟子·公孫丑》

⁵⁷ 關於中國傳統的「平均」思想，以及當代若干自由主義者對「平等」的戒心，可參見薛勇與杜維明對儒家平等思想在現代化進程中之侷限性的討論，杜維明（1989），《儒學第三期發展的前景問題》，頁 84-89。

分的對等之義外，強化絜矩之道對仁的實踐，應當是有助於儒學與人權的接合。儒家德訓多端，歸其本在於敬，道其行在中庸，論其儀依於禮，統其緒在於仁，仁之實踐始於孝悌。後世不察，但執一端，徒務形式。因此中庸與鄉愿的分別繫於敬慎心之有無，為政之道在於主敬，官吏行事以敬，則人民由敬生信。風行草偃，社會上的風俗教化自然淳厚樸實，當今於民主時代崇尚價值多元，實未可否定儒家中庸主敬的價值定義。

