

# 儒家「道德主體性」原則、 性善觀與自律習性的形塑

齊力\*

## 摘要

傳統中國文化中已經有某種人本主義與主體性思想，特別是儒家的「道德主體性」原則可說是儒家式人本主義的核心精神。但儒家「道德主體性」的思想可能源於過度樂觀看待人性，基於「人性本善」或「人性向善」的信念，主體性與道德性可以一體挺立。但佛洛伊德的人性觀強調「本我」，這是欲望之我，在人性中有強大作用，而道德的我並不必然居於主體的地位。道德是社會生活的產物，人性並不當然道德，也不必然朝向道德。人的潛在善性只是複雜人性中有限的一部分。「道德主體性」原則的社會實踐反而可能掩護問題主體的膨脹，並帶來行為放肆的結果。

本文從哲學家的陳述中汲取其屬經驗層面的觀察結果，通過社會行為科學的分析、論證，做出大膽假設：儒家的「道德主體性」原則在鼓勵主觀自律的同時，卻缺少對人性幽黯面的深入探討，更少因應策略。而其「道德主體性」原則在實踐上似抑制了可能匡扶道德主體開展、幫助形塑自律習性的制度框架，如法治與理性宗教，間接鼓勵了問題主體的膨脹與主體行為的放肆。由此，恐衍生諸多負面的社會意涵。

關鍵字：儒家；道德主體性；人性；性善；本我；自律

---

\*臺北市立大學社會暨公共事務學系副教授。

# **Confucianist principle of moral subjectivity, view of goodness of human nature, and shaping of the habitual nature of self-discipline**

Chi, Li\*

## **Abstract**

According to many scholars, especially New Confucianist, such as Mou Zongsan, some kind of humanist thinking and the thought of subjectivity have been developed early in China, especially in Confucianism. The principle of moral subjectivity may be the central idea in Confucian humanism. However, Confucianism might be too optimistic and regarded human nature as good. According to S. Freud, id is the basic part of human nature. Superego derives from it. Moral self might not be the subject itself. Human nature might not be moral, and not necessarily progress toward moral. Good human nature might only be a limited part of complex human nature. Social practice of the principle of moral subjectivity may actually cover the bulging of problematic subject, and unintendedly encourage unbridled behavior.

Confucianism tends to be lack of consciousness of human darkness. The principle of moral subjectivity may unintendedly inhibit the possible development of some institutional framework, such as rational law and rationalized religion, which may help to establish the moral subject and shape the habitual nature of moral self-discipline. That is, the habitual nature of moral self-discipline would less satisfactorily developed.

Keywords : Confucianism, Moral Subjectivity, Human Nature, Goodness of Human Nature, Id, Self-discipline

---

\* Associate Professor, Department of Social and Public Affairs, University of Taipei.

## 壹、前言

隨著晚近台灣社會的現代化（或西化）、民主化與公民運動的蓬勃發展，強調「人本（主義）」<sup>1</sup>與「主體性」等原則似也成為當前台灣社會的重要思潮與行動原則，牽引著台灣的社會脈動。譬如晚近台灣的教改運動就強調「人本教育」精神，並喊出「學生是教育主體」的口號。這樣的主張不但是由「人本教育基金會」提出，並在1997年行政院「教育改革審議委員會」所發表的教育改革總諮議報告書中明白宣示。報告書中強調：「教育現代化更應配合主體性的追求，反映出人本化、民主化、多元化、科技化、國際化的方向」。

上述作為教改核心思想的人本教育原則顯然是受到近代西方人本主義思潮的影響，欲藉西方引進的「新」教育理念，以改變我們的傳統教育模式。

教改絕不是台灣晚近人本主義與主體性思潮的唯一表徵。勞運、社運、學運，乃至包括所謂「網軍」在內的各種公民社會運動，都反映出台灣民眾的「主體性」訴求。

但是，對於「人本主義」與「主體性」原則的反省其實未必充分、深刻，似乎少了幾分批判意識，而隱然是西方中心主義思潮下的當然之理。但本文擬嘗試指出：傳統中國文化中其實已經有某種人本主義思想與主體性精神，特別是儒家的「道德主體性」精神。然而，這個帶有理想主義色彩的主體性思想雖然有其道德鼓舞作用與文化號召力，但從其長期的實踐結果看來，卻又很弔詭，它的道德自律效果似乎並不令人滿意，甚至可能在一定程度上還抑制了自律與集體紀律的合理形塑機制的開展，並衍生一些不可欲的社會後果。這種弔詭、微妙、機制複雜的因果，需要深入檢視、分析，再從中獲取合理抉擇的啟示。

人本主義思想與主體性精神體現在傳統中國文化裡，特別是在儒家思想中，這應該是許多學者的共同觀察。近代新儒家學者，如牟宗三、唐君毅、徐復觀等人，幾乎都高度肯定儒家思想中的「人文主義」成分（參見牟宗三，1982；唐君毅，1955；徐復觀，2002）。另外，像胡適(1936)、余英時(1987:11)等多位學者也都強調儒家思想中的「人文主義」或「人文精神」。

近代中國新儒家代表人物之一的哲學家牟宗三教授似乎是最有系統地陳述了儒家思想中的人本主義內涵<sup>2</sup>。他提出「儒家式的人文主義」一詞（1976）。在〈道德的理想主義〉（1982）一書裡，牟宗三更深入討論了中國儒家思想的人本主義性質。他認為「道德主體性」是人本主義的最基本的精神。他強調(1982:184)，儒家思想「能樹立道德主體，故能肯定人文」；「必須開主體之門，始能開出人文

<sup>1</sup> 「人本主義」與「人文主義」皆指英文"humanism"。華人學者一般較偏好使用「人文（主義）」一詞，似隱含對思想、文化重要意義的強調。晚近台灣則流行使用「人本（主義）」一詞。另有人將 humanism 譯為「人道主義」。竊以為，人道主義適合指另外一個概念 "humanitarianism"，指博愛、慈善、關懷、憐憫、支持、愛、鼓勵、溫暖對待、熱情、熱誠...等正向的人際對待態度。人本主義與人道主義兩者含意應該有所區別。

<sup>2</sup> 歷史學者余英時也曾深入討論儒家思想中的「天人合一」與「內向超越」等特質（1987; 2008），與人本主義議題有關。但余氏較少直接觸及儒家「道德主體性」原則這個議題。

主義之門。」

儒家思想強調帶有道德理想主義色彩的「道德主體性」原則。這種人本主義思想顯然對傳統中國的知識菁英具有強大號召力，儒家思想作為傳統文化的主流絕不只是像魯迅所說的專制君主想要利用它來獲取統治正當性這麼簡單，且不說它跨時代、長期的思想主導地位，即使是在一些非以漢族為主要統治者的國度或時代，都有許多誠心宗奉儒家思想的知識菁英。但自西學東漸以後，特別是在五四新文化運動與大陸文化大革命期間，儒家思想受到了從所未有的嚴厲批判。有些知識菁英強調「法」的重要性，而認為儒家思想壓抑「法治」或「法制」思想的開展；也有些人籠統將儒家思想與封建君主制傳統劃上等號。當然，晚近的新儒家卻也正是在這種批判儒家的大潮流中逆勢崛起。形成文化思潮對抗的態勢。

牟宗三其實也承認儒家思想有其侷限，他強調人本主義必須有道德、民主與科學三個部門之建立，這樣才能臻於人本主義的完成，然而傳統中國社會中「民主」與「科學」均仍待開展（牟宗三，1982:152）。但他並沒有提到作為儒家思想主要內涵的道德主體性原則是否阻滯後二者的發展。這些議題還值得深論。

民國初年五四運動健將之一的陳獨秀曾在新青年雜誌撰文，宣稱「孔教與帝制，有不可離散之因緣」；同時期，易白沙則表示：孔學講尊君權、講學不許問難，恰是造成專制政治、思想禁錮…的因由之一。

此處只擬先討論道德主體性原則與道德自律習性的形塑的關係，著重指出前者也可能對後者產生某種阻滯的作用。至於自律習性與民主制的可能因果關係，暫不置論。

本文或許也可被歸類為批判儒家思想的論述之一，但其取徑與既有的主要批儒論述仍然有別。最主要的差別可能在於本文試圖通過新儒家的論述，在接受而非否定其如下立論的基礎上，做出進一步有別於新儒家的推論：儒家思想以「道德主體性」原則為核心。具體言之，本文是要在接受儒家思想以「道德主體性」原則為核心的立論基礎上，指出這個被新儒家高舉的儒家「道德主體性」原則也可能有其弊病或負面作用，應該接受檢視與批判。但是因為這可能是一種較間接的作用，而且是諸多共犯結構效應經一，鑑於儒家思想的文化正當性，問題易於逃脫批判性檢視。特別是當儒家思想現在有復興契機之際，對其「道德主體性」核心思想進行檢視與批判，應更屬必要。

儒家道德主體性原則與晚近台灣的人本主義與主體性思潮，前者係中國傳統文化，後者則似乞靈於近代西方文化。但兩者間未必沒有思想上的共通性與心理關聯性，乃至類似的因果作用。檢討儒家道德主體性原則，除了表現對傳統文化的批判性繼承態度外，或亦可引伸用來衡酌引進西方「新」思潮的可能得失。

本文雖引用哲學家關於「道德主體性」的論述，但卻嘗試通過社會行為科學的分析，提初一組經驗性的假設。哲學家的陳述固然具有高度抽象性與高度內省性，但抽象性與內省性並不就會使陳述完全失去經驗性的指涉意義。譬如孩子看到花，說「這是一朵紅花」，「紅」的陳述其實就帶有抽象性，因為紅色是從花的諸多特質抽離出來的性質，而且紅色本身其實可有無限多種變異，用「紅」來概

括陳述經驗實相中的諸多變異，就是抽象的陳述。但這並不使該陳述變成純哲學理論。本文即擬在社會學的經驗分析層次上討論關於儒家道德主體性原則及其社會意涵。

哲學家的經驗陳述也可能被認為太過內省性，而從某種較狹隘的科學客觀主義的角度（如較早期的實證主義）看，內省性有可能被認為缺乏科學討論意義。但所謂內省很可能是一種「理解」（*verstehen*）的知識方法，從詮釋學（*hermeneutics*）的觀點看，它未必是無效的經驗陳述，而倒有可能是重要的關於對人文現象的探究途徑。譬如德國社會學者韋伯（*Max Weber*）關於宗教倫理的系列討論，就強調是依賴「理解」方法。而作為其重要研究結論的宣稱：「基督新教倫理同時具有營利欲與禁欲的特徵」，是高度抽象的論述，但是仍然被歸為社會學的經驗性陳述。另外，像哲學家費爾巴哈與馬克思關於「異化」（*alienation*）的陳述，或是法國社會學者涂爾幹（*Emile Durkheim*）關於「脫序」（*anomie*）的論述，也都被社會學者們普遍視為關於社會的經驗性陳述。總之，優秀哲學家的經驗觀察有可能更能以簡馭繁、直指紛繁表象的核心。從而，「道德主體性」原則的相關討論也可能是關於儒家、甚至是傳統中國文化的核心經驗陳述。

哲學家的論述當然也可能有其侷限，譬如與現實世界脫節或忽略科學研究的既有成果；他們也可能拒絕被像實證主義者那樣限定其經驗陳述的方法範圍，所以他們所提出的經驗陳述也只能是一項待驗證的假設性命題，同樣需要就其有效性（*validity*）進行檢核。

本文的討論也將僅限於提出一組合格的假設性命題：不但是道德主體性原則作為一社會學經驗命題；而且擬進一步指出其潛在可能衍生的問題，特別是其與「自律習性」形塑的關係。本文的主要假設是：儒家思想憑藉其「道德主體性」主張的文化正當性而排擠到本來可能對制度合理化（譬如法治化與宗教合理化）起到積極作用的思維與制度設施，而在習於主觀、直覺的認知模式下，由於忽略人性幽黯面，實際上對「本我」（*id*）缺少足夠的節制，而對於「自律習性」形塑力道不足。？？？

這裡，相關問題顯然不是直接源於儒家道德主體性思想的目的，有更多是其他因素的效果（譬如君主專制、生產力低落致經濟匱乏、資訊封閉不足…）以及一種共犯結構式的作用機制，而道德主體性思想很可能只是共犯結構裡的某種間接因素。但正因為作用是間接的，而儒家思想又具有政治與文化上的正當性，使其易長期逃脫批判性檢視，從而任此共犯結構式的因果機制得以存續。

## 貳、「人本主義」與「主體性」

「人本主義」與「主體性」概念都具有特殊的重要意義。一方面，它們可能是當今主要思潮，而它們又與傳統儒家思想有密切的關係。釐清兩者的意義當然也就很重要。

人本主義的含義紛繁，莫衷一是。前牛津大學副校長 Alan Bullock 的說法或有相當代表性。他在詳論西方人本主義傳統後，歸納出人本主義的三項特點為：

一是既不視人為神的秩序的一部分，也不是自然秩序的一部分，而是以人為中心，從人的經驗出發；二是強調人的尊嚴，以此為價值之源；三是重視思想(2000: 260-263)。他並認為(同上: 319)，當代西方擁有較高的生活水準、代議制議會、責任政府、自由選舉、法治、國內和平、公共教育、言論自由、福利國家等，而這一切都來自人本主義傳統。

所以，人本主義思潮可說啟蒙了近代西方文明，而也因此成為當今台灣教育改革的一個主要指引原則。如此重要的思潮，其核心概念又是什麼？它與中國的文化傳統有無淵源關係？

依照近代中國新儒家代表人物之一的哲學家牟宗三教授的闡釋，人本主義思想的核心概念似乎是「道德主體性」或「主體性」原則。

牟氏在其「道德的理想主義」(1982)一書中細論歷史中人本主義的各種內涵，上起羅馬西賽羅、下迄康德。在西方諸人本主義思潮中，牟氏顯然比較重視十八、九世紀德國的人本主義思潮。他認為文藝復興時的人本主義是與中世紀的神本對立，與宗教不相融；而德國十八、九世紀的人本主義則與神不對立，與宗教相融洽。它反對啟蒙運動思想的抽象的知性及其機械的世界觀。它反僵化、反物化，而要向上提撕，以重開文運。牟氏認為，德國人本主義具有浪漫主義精神、絕對的主體主義(subjectivism)與純粹理想主義(idealism)等特性。析言之，康德的主體性論述為德國的人本主義思潮奠定崇高地位。他的三大批判分別確立了人在知、情、意三領域的立法者地位。首先，人作為認識主體，透過知性為自然的理論法則立法；其次，人作為審美主體，透過判斷力為自身的審美感覺立法；其三，人作為道德主體，透過理性為自由的實踐法則立法。從這裡也可以理解康德所謂「主體性」的意義，就是作為自己的立法者。

康德對於「主體性」概念的系統闡釋提供人本主義思潮一個最核心的意涵。西方對人本主義的理解，甚至也可以說是對人的自我理解的一個新境界。也從這裡，或可看到，至少就康德而言。人本主義思想的核心就是「主體性」原則。也因此，我們看到教育改革報告書中不但強調人本教育原則，同時也強調了「主體性」概念。

依 Bullock 對人本主義的定義，是說這種思想認為：人既不屬於神聖秩序(秩序源取決於上帝)，又不屬於自然秩序。這顯然也是在宣告人的主體性。因為人具有主體性，所以人不是神聖秩序或自然秩序中的被決定的客體。也因為人具有主體性，所以人才有尊嚴，也才在乎尊嚴。而思想則是展現主體性的具體形式。因為是主體，所以能思想，因為能思想，所以能展現主體性<sup>3</sup>。總之，Bullock 所提出的人本主義要素，似乎均可歸結為人具有「主體性」。故「主體性」可說是人本主義的核心概念。凡強調「人的主體性」的思想，就是某種人本主義思想。

但是，康德所提出的三種立法向度，意義未必同等。人為認知與美感立法，

<sup>3</sup> 可能有人認為「主體性」是作為主體所具備的特性，先有主體故有主體性。但這將逼使我們要先定義什麼是「主體」，或者要問：人為什麼是主體？除非將人為主體視為當然，且其他事物也當然不是主體，否則，只要我們先設判準，那個判準必然是指涉「主體性」，是抽象的屬性，而不是主體這個存在本身。

或許較能容許純出於獨我論(solipsism)式的個人主觀，但道德實踐必然涉及他人。純依個人主觀為道德立法就可能導出人際、群際衝突<sup>4</sup>。所以，確立在道德向度上的主體性就格外困難，卻也更為重要。想像一個不道德的主體，也就是不受神聖秩序與自然秩序所制約的不道德行動者，會使「主體性」原則的應然性變成可疑。康德的自由主義思想的核心很可能就是一套「道德主體性」的主張。這與儒家的道德主體性主張又有何異同？

### 參、儒家的「道德主體性」原則

如果主體性論述是人本主義思想中的核心概念，那麼，康德對於「主體性」概念的系統闡釋提供人本主義思潮一個最核心的意涵。對照於西方的人本主義思潮，牟宗三提出「儒家式的人本主義」一詞，並且突出強調了儒家的「道德主體性」的原則性主張。這種「儒家式的人本主義」的提法給予人本主義一個不盡相同的經驗形式。牟氏(1976)強調儒家的「主體性」與「內在道德性」原則，合起來說則是「道德主體性」。他認為(1983b: 421-447)儒家是「縱貫縱講的系統」，是講道德的主體性、創造性，是指向究竟的學問；相對而言，橫攝的認知系統則是輔助的、是次要的。而西方的人本主義思潮相對而言較注重橫攝的認知系統，少有縱貫縱講的思維。

牟宗三(1982)指出，儒家思想中對「仁」的強調，對「怵惕惻隱」之心的強調，都是對道德原則的強調，而且這些道德原則可由人以主體地位主動掌握並實踐。牟氏說(1982:13-19)：「道德的心是我們一切言論行動以及判斷言論行動的起點與標準。…道德的心是一種生動活潑、怵惕惻隱的仁心。…善的根本意義就是從陷溺中超拔出來而歸於那個怵惕惻隱之心之自己。」他並指出：「自孔子講仁，孟子講盡心…陽明講致良知，直至劉蕺山講誠意，都是就這如何體現天道以成德上展開其教義。」因此，儒家思想「能樹立道德主體，故能肯定人文」。總之，牟氏強調指出了儒家思想中的人本主義特質，特別是其核心的「道德主體性」主張。

關於「仁」的實踐，其實有著更鮮明的宣告：「我欲仁，斯仁至矣」、「為仁由己，而由人乎哉？」、「仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」這些話或可說是道德主體性精神的簡潔宣言。宋朝理學家之一的張載曾言：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」。從這裡來體認儒家「道德主體性」原則所展現的胸懷、氣魄，似乎更能令聞者動容。而這跟「仁以為己任」的精神是一致的，同樣是在彰顯道德主體性。儒家能成為中國思想的主流，洵非偶然，正是上述的道德理想精神吸引知識菁英自動投向儒家思想。傳統皇權如果曾利用儒家思想，那也是在主流知識菁英的思想認同已經形成的基礎上，策

<sup>4</sup> 康德相信「義務」作為定言律令的內涵，其實，從世俗化觀點看，義務更可能是社會生活的產物。其律令性質其實來自集體強制力，而非神意。從而，人為道德立法其實並不必然符合神意或普世價值。而道德既涉及人際互動時的約束，所以，可能因為道德價值的扞格、矛盾而在互動中引起衝突、紛爭。

略選擇的結果。如果僅僅是為了統治正當性，講「勢」與「術」的法家流派或許比儒家更具有工具性效果。

與錢穆<sup>5</sup>有師徒關係的歷史學者余英時在其〈中國思想傳統的現代詮釋〉一書中，也指出儒家思想具有人本主義的精神，不過，余氏似未進一步觸及「道德主體性」這個議題，而討論到「天人合一」與「內在超越」等兩個互相關聯的議題（1987：1-51）。他關於「內在超越」的說法與牟宗三基本上是一致的（參見牟宗三，1985：340），而且此等討論與道德主體性議題有著深層聯繫，並非不相干。

大體而言，儒家對於天或神傾向存而不論。其重點在於對此世的樂觀，以及對人性的肯定，偏向相信人性善論。基於此，他們強調人的道德主體性，相信從人性善端出發，通過強調教育與文化的薰陶，可以使人性達到一種天人合德的完美境界。這些都展現出儒家式的人本主義特質。就這種人本主義特質來看，社會學者韋伯從而認為儒教輕視「超越」的概念。這似乎很能代表相當多的西方學者的看法。

但是，新儒家學者牟宗三（1985）對於說儒家思想不重視「超越」概念的說法並不以為然。他認為儒家思想同樣講「超越」，只是講法與西方基督教不同。傳統儒家體證的道流行於世間，是一種「內在的超越」的形態，基督教崇信的上帝，不在世界之內，是一種「外在的超越」的形態。基督教相信一個超越的人格神，人有原罪，需通過基督的他力得到救贖，超世與俗世形成強烈的對比；儒教卻相信無人格性的道，肯定性善，自己做修養工夫以變化氣質，體現天人合一的境界。

這裡，是用「內在超越」與「外在超越」這兩個相對概念來分別儒教與基督教思想的差異。儒家也講天道，不過這天道必流行於世間，天道不離人性，也不離此世，所以只要從修養心性的工夫做起，以體現人心與天道合一的境界。牟宗三認為，儒家的重點落在人如何體現天道上。自孔子講仁，孟子講盡心…陽明講致良知、直至劉蕺山講誠意，都是就這如何體現天道以成德上展開其教義。人通過覺悟而體現天道，是盡人之性。盡性就可知天。

照牟宗三的意思，天道最終需要落在道德主體的實踐理性去體現。簡而言之，儒家內在超越之路，首先是肯定天道貫注於人心，而人便可透過智的直覺實踐成德之工夫而盡自己之性、盡他人之性及盡物之性，於此，就能實現終極的自我轉化，體現天命。反之，基督教由於不走儒家式內在超越之路，以致不具備儒家文化的圓滿諧和形態，基督教就在確定神人本體相異這一點上被判定與人文世界分離相隔，「耶教只有向上逆返，而無向下順成，故為不圓之教。」（1976：43-46）

牟氏關於基督教與儒家的比較是否中肯、確當，很難有簡單的答案，但所謂「內在超越」的論點<sup>6</sup>或許是人本主義及其隱含「性善觀」在道德開展上最重要

<sup>5</sup> 錢穆也可被視為新儒家的代表人物之一，不過作為歷史學者，他與哲學家背景的其他新儒家學者仍然在思想內涵上有相當的差別。

<sup>6</sup> 「內在超越」說似源於牟宗三的老師熊十力，熊氏的「內在超越」論已經受到批判，牟氏曾嘗試予以辯護（牟宗三，1985：340），但是後續受到的批判仍然強烈。



又最困難的立論，面對著巨大的挑戰。此處無意進行對基督教與儒家的總體評價。但關於基督教與儒家兩者性質的差異與所產生的社會影響的不同等議題卻很難完全不去觸及。社會學者韋伯關於宗教的系列討論就在強調宗教倫理與經濟行為間的深層關係，而其關於「儒教」與「清教」的比較（韋伯，1989）也對所謂中、西文化的比較有深刻的啟發。韋伯廣義定義下的宗教倫理可說就是各個文化的核心內涵。

## 肆、儒家思想中的性善觀

基督教與儒家之間當然有複雜的異同，首先，兩者所立基的人性觀就有顯著差異與各自的流變，而其長期社會作用顯然也不同。早期的基督教似乎隱含人有惡根性（原罪）的思想。但在文藝復興以後，基督教的人性觀逐漸轉向較正面看待人性。這樣的轉變似正與人本主義思潮相契合。但西方關於人性的論述始終帶有惡根性的成分。相對來說，儒家的人性觀則持續偏向正面。

儒家的道德主體性原則與其所持性善觀有不可分的關係：因為對人性正面看待，所以主張「道德主體性」原則。人作為主體，一開始就有充分道德潛能。隨著主體性的開展，道德潛能也將隨之而實現。理論上似乎沒有「不道德主體性」或「罪惡主體性」的可能。如此，在理論上就可避免因為不道德主體性的可能而質疑主體性原則。但是，在理論上忽略或否定，在實踐上是否也如此？是否可能正由於理論上的忽略，使實踐上的問題更缺少彌補或糾正的機制？

美國行為主義心理學家史金納（B.F. Skinner）曾提出一個問題：為什麼人類連登陸月球這麼困難的事都辦到了，卻無法改善教育？他說這是因為人類對自己有虛幻不實的想法有以致之。學校教育難以改善，是因為人將自己過度人格化、意志化的結果。史金納認為，人應該跳出諸如意志、自由、人格、思想、尊嚴等語文魔障...（參見王溢嘉，1992）。

史金納上面的話確有值得深思之處：對人性的基本看法可能是問題的起點。史金納企圖解構傳統關於人格、意志等概念。當代西方心理學家如佛洛伊德（S. Freud）、馬斯婁（A. Maslow）等與人性相關的討論，其實就已具有若干新意，已經具有一定程度的解構作用。

儒家的主流人性論偏向孟子所倡的「性善論」（或說是「人性向善論」）。與孟子同時代的告子並不認為人是性善的，他認為人的善性是後天培養而得。而孟子不同意告子的說法，表示：「如將戕賊杞柳而以為柶棬，則亦將戕賊人以為仁義與？」也就是說，人性本具仁義特質，如果借用外力來培養仁義（就像製造器具那樣），反而是在傷害人性。

孟子的性善論有助於人的自我肯定，讓人容易看見世界的美好希望，所以人們也願意接受這種積極人性觀，從而也願意接受相關的整套思想。但孟子似乎是片面強調了人性的一個可能開展面向，然而人性並非全然只有此一面向。佛洛伊德就認為人的原始本能中包括「攻擊性傾向」（參見汪鳳炎、郭本禹，2000: 378-381）；而依照社會心理學家 P. Zimbardo 在〈路西法效應〉一書中的說法，好

人可以在某些情境下變成惡魔(2008: 15)；美籍猶太裔學者 Hannah Arendt 則提到「罪惡的平庸性」，強調平凡人也可能犯下大罪惡。總歸，罪惡行為實際存在而且未必不普遍，如果認為這些行為（或傾向）都不反映人性，罪惡行為完全歸咎於人性以外的力量，這樣的人性概念豈不是很奇怪？顯然，不願意面對負面、幽黯人性的普遍人性促使用社會建構出性善觀。人們寧使用「否認」、「投射」、「合理化」、「幻想」...等自我防衛的手法嘗試建立自尊、自信。反之，對人性持負面看法（包括承認佛洛伊德所謂「本我」的強大作用），既損及對世界的樂觀，也可能損及自尊。

但是，人作為主體，並不本然道德。理論所賦予人的自主性與內在自由，背後的主體可能更多是本我、是欲望的我。道德更多是一種（外在）社會的倫理要求，仁義等道德觀其實是社會的產物，需要經過內化過程，才能融入主體。然而這種內化過程並不總是能充分實現，也無從自然美好，否則世界應該不是現在這種衝突頻仍、是非難明的模樣。當然，人性中確有發展道德意識的潛能，如果沒有，道德意識可能無從開展。但這種潛能並不當然可開展，也不當然能壓倒並調節本我的欲望。本我欲望對行為的強大主導力量可能遠超過一般人所意識到的程度。但人可能將之視為當然，而不再意識到「本我」支配性的事實。

照佛洛伊德的說法 (Freud, 1960: 22-36)，「本我」大體是生物欲望的集合，而「超我」(superego)是受到社會規範影響，形塑出人的自我節制傾向與道德理想。但是，「超我」說到底只是「本我」的衍生事物，是本我與情境互動產生的自我(ego)所進一步衍生的「理想化的自我」(ideal ego)。從而，相對於本我，超我的力量顯然較微弱。

佛洛伊德的人性論所依據對人腦部活動的自然科學式研究恐仍有不足，它主要是對傳統西方人性思想的哲學反省的理論建構產物。不過，至少他比較能回應既有人性討論所激起的質疑。如果拿佛洛伊德的人性論作對比，儒家顯然低估了「本我」的作用，要不就是將「本我」外化，而與「自我」(self)對立。但這並不能使「主體」與「本我」實際切割。

總之，大體來說，儒家的主流人性論中缺少關於「本我」的論述，也或者是欠缺對人的「惡根性」的確認（參見 Max Weber, 1951/1989: ch.8）。依照哲學家張灝（2000）的說法是：傳統中國社會缺少「幽黯意識」。

負面人性觀在傳統中國社會裡往往只能以較隱性的、私密的形式存在。中國的政治傳統，有人說是「陽儒陰法」，也就是表面上說的是儒家的一套，裡子卻是法家的一套。或許就因為統治者實際上並不那麼正面看待人性，卻又不便說破。說破了可能會傷害統治的正當性。儒家的一套可能比法家更利於建構文化霸權，以維護統治正當性。

考慮到人性本我或幽黯面的存在，道德主體性原則強調人的自主性與內在自由就不免時時面臨著考驗。儒家的論述對人性過於樂觀，從而當實際面對人因為條件欠缺而喪失道德主體性或主體性扭曲時，儒家拿不出什麼具體辦法來。特別是當面對墮落的或有缺陷的統治主體時，儒家缺乏對治問題的論述。儒家似將希

望主要寄託於人的（特別是君主的）善性與主觀努力。而一種可能的延伸影響是使專制制度更有自我合理化的可能性，並使權力宰制的政治結構難以脫胎換骨，因為專制制度在社會混亂的疑慮（或實然）下，反倒會持續獲得（隱性）正當性。

我以為，所謂人性，大體還是複雜腦部活動的綜合表現。所謂感性、理性，或是仁義禮智，都是對那綜合表現的社會性分類，而這些特質與腦部的器質作用間一般並沒有簡單的一對一對應關係。道德是相應於各種人際互動模式而生的概念，但人們漸漸相信人心本就被編程(programmed)而具備道德意識。從演化的觀點來說，這種「被編程」的可能性的確存在。但演化機制的作用還是有限，演化只負責物種在某種環境下較大的延續可能性，而不負責物種的完善化，像是和諧秩序與文明進步的能力等。演化也不能保證道德意識的完善。人腦可能有與道德相關的某些機能，但它未必聚焦於道德目的，而只是使道德意識有發展的可能性。而且，人腦的機能很可能同時也使人有各種不道德或與道德相排擠的驅力。

儒家忽略人的「本我」的主導作用，結果行為約束的要求效果不彰。儒家並非不講究行為約束，問題可能是他們太信賴人自主發動的行為約束。在禮儀與律法之間，他們更強調禮儀，而非律法。他們可能察覺世俗律法有問題，包括人性宰制與暴虐統治等，但他們似未積極去建構更合理、更有普遍性的客觀制度框架，包括律法與宗教。客觀制度框架對於自律習性的積極形塑作用亦因而不易彰顯。尤其在物質條件惡劣的時候，或世道崩亂、人心澆薄的時候，問題就更嚴重。

儒家思想主要是讀書人才能有較深度的接觸，因此可能會限制其滲透性或普及性。這可能是使其行為約束效果有限的部分原因。然而，滲透性弱，可能並非偶然結果，而仍然與對主體性的強調（而相對忽略或排斥客觀制度框架）有關。從社會後果來看，雖然傳統中國社會的統治群多數深受儒家教誨，但整個統治群的表現卻並也不讓人滿意，官僚整體給人的印象偏於負面，「貪官污吏」是個與官僚緊密連結的形容詞，甚至「官僚」本身就是個貶義詞。儒家的道德教誨並不曾消除這些問題。傳統中國社會裡其實普遍存在著不人道、無人權的現象。但主流思想卻似因本於人性善的觀點而不強調對這種現象的制度面預防、調節、制衡與彌補的機制。君王、官僚與其他統治群成員做出了許多貪瀆或侵害人權的事，卻始終少有針對制度結構的改革努力，特別是對專制制度的批判。儒家的道德理想一直與統治的具體機制以幾乎是井水不犯河水的平行模式存在，前者沒有針對後者涉及的制度面問題進行細部批判與改革，而只抓特定人為最極端的弊端負責，批評的重點也還是他們的個人品德問題。

整體來看，儒家太信賴人性自身，除家庭倫理外，未積極創制一套客觀制度框架來持續、普遍產生行為約束力量。反之，西方的基督教則有個外在的、超越性的神（的概念），還有一套宗教機制積極約束、引導、激勵行為，那是一種相對較客觀而強大的力量<sup>7</sup>。

<sup>7</sup> 基督教的影響力在現代化以後已經明顯式微。媒體報導，特別是在歐洲以基督新教為主的地區，許多教堂關門，建物待售。這種在幾百年間劇烈興衰起伏的變化值得討論。不過，非本文所能為。

社會學者涂爾幹認為：神其實是社會的變形(1915)。所謂神的意志，其實就是指社會集體的意志。不過，兩者間畢竟還是不能劃上等號。上帝畢竟更具有超越(transcendental)的意義：因為超越，所以普遍，所以可以作為方向依托，所以有歷史突破的力量。儒家思想中比較沒有這種外在超越意義的「神」的概念。

雖然新儒家學者提出了「內在超越」的論述，但是遭到許多批評的意見。馮耀明(2003: 179-247)認為，超越必外在，「內在」即無所謂「超越」。李震神父(1995)則質疑儒家思想作為一種人本主義，可能沒有向上的動力與方向。此外，世俗化的人本主義也可能易流於自我中心；從而，人易自我感覺良好、自我肯證(confirmation)(參見洪光遠等，2012: 156)，超越也就失去有力的內在驅力。

人性善說與上帝信仰雖然不同，卻也可能有異曲同工之處。相信人性善，如同相信上帝，都較能讓人獲得內心的平安。如果沒有上帝、沒有「道」，或道非善，或人性不善，一切存在的意義都將無所依託。但是，反之，片面強調人性善的觀點也有其負面的社會作用，就像前述史金納的觀點。至少，社會可能因此少了對問題應有的預防、節制、制衡或引導。

傳統的性善觀點並不一定會導出不懲罰的結果，甚至反而可能讓懲罰更偏嚴厲。因為性善觀偏向假定社會情境都是由善意鋪設出來的，情境對行為的作用被低估，從而，人會因為不利情境的刺激而導致犯罪或犯錯的情形因此往往也被低估。結果，缺少預防機制，而惡行或錯誤常被解釋為出於特定人的惡意或品德問題。從而，犯錯往往也變得更不可原諒。

再者，傳統社會對於精神病患者的一些舉止也往往給予非常嚴厲的懲罰或攻擊。因為從人性善的觀點無法理解這樣的行為，所以他們可能認為精神病患者是異類，是出於魔鬼附身。結果，反而促成以不人道的方式來對待精神病患。總之，善行既被認為是應然常態，惡行、異行、犯錯就被認為是特定惡意的結果，應予嚴懲。

性善觀作為「道德主體性」原則的重要基礎，其實立論尚欠嚴謹。它是中國文化理性早啟的產物，需要在這個時代重新審視、重新建構，並應由此開展與「道德主體性」原則相關的新論述。

## 伍、「主體性」與「道德主體性」的實踐風險

雖然康德將「主體性」論述發展到一個顛峰。但「主體性」原則卻並非沒有可爭議之處。「主體性」原則是否是行動的最高原則？是否應該受到限制？應該要受哪些限制？人的「主體性」原則是否可能侵害人類以外的事物？又是否最後反噬人類？如果不道德的主體確有可能，「主體性」原則是否仍屬理所當然？不同的問題答案可能分別衍生不同的問題。

隨著近代人本主義思潮的開展，「主體性」論述也成為當代愈益重要的議題。不過，主體性論述既未甄於統一，也未必不引起爭議。在行動實踐中強調「主體性」原則有可能帶來各種問題，晚近對此已經多所質疑(參見吳豐維，2006；馮朝霖，2000: 57-66)，甚至有人用「主體之死」(參見馮朝霖，2000: 64-66)一

語，強烈批判既有的「主體性」論述。

雖然「主體性」原則能通過人的自我肯定與自我權利宣告而激勵人心，然而個人主體性的實踐過程可能會遇到各種緊張與內外衝突。實踐主體性原則，是否能臻於完善、幸福，並使整體社會隨之進步，尚有可疑。以下嘗試討論實踐主體性原則可能帶來的緊張、衝突，以指出主體性論述的若干疑義。

## 一、人的內在統一性問題

提倡個人主體性的論述可能隱含著個人是個統一體的想法。但個人是否是一個統一體晚近已備受質疑。在心理學者佛洛伊德(S. Freud)提出其人格理論以後，統一體的論述受到嚴重質疑。佛氏將人格分為三部分：本我(id)、自我(ego)與超我(superego) (Freud, 1960)。潛意識的本我代表思緒的原始程序——我們最為原始，屬滿足需求的思緒。超我也屬於潛意識層次，代表社會引發生成的良心，以道德及倫理思想反制本我。自我大部分屬於意識層次，則可平衡、緩和原始需求與道德/倫理信念之間的衝突。

簡言之，佛氏認為個人的人格並非具單一與同質性之物。佛氏極為關注人格的這三部分之間的動態關係。

社會學者涂爾幹並未明確提出三元或二元的人格學說，但是他顯然也注意到個人內在的多元性。他在「道德教育」一書中曾指出：道德的節制力量是促使個人避免因慾望過度膨脹使自己陷入痛苦的保障 (Durkheim, 1961: 33-46)。他還指出，當人們不受到任何規範的限制時，很容易陷入欲望的悲劇中，並因此迷失自己。道德的紀律精神就是一種抑制人們朝向沒有限制而混亂的力量。一旦這種力量消失則自我過度的無限性將會出現，這對於人們來說將是無可彌補的災難。

既然人內涵著衝突，人的主體性就頗為可疑。一方面，人不必然是單一的主體；又或者，人有可能是被生物欲望所宰制，而近乎禽獸，這時候人大體是屬於自然秩序的一部分，故尚不足以稱為主體。能被稱為主體，是因為人有可能在意識上，特別是道德意志上，超乎自然秩序，而為自己行為的主宰。但如果人處於內在分裂的狀態，固然因此既不屬於自然秩序，也不屬於神聖秩序，卻陷入主體非單一的困境。多元的主體可能造成內在衝突，並帶來痛苦與迷失。再者，如果主體的本我部分特別發達，也就是說，道德的我並不居於主體的地位，主體旁落。「道德主體性」原則可能成為問題主體的掩護。主體性的開展就可能對其他人或物形成侵害。

關於主體性的論述如果不能妥善處理上述這種可能的問題，或以下將要討論的各種與主體性相關的衝突，讓這樣的主體性論述主導相關政策，後果不免可疑。

## 二、個人主體與他者

關於「他者」的討論，在後現代思潮中已經蔚為風潮。後現代思潮中對主體性論述的質疑，主要是與他者的考慮有關。法國哲學家列維納(Emmanuel Levinas)嘗試發展出以正義為核心價值的思想(參見吳豐維，2006)。他們思考的正義並

不是某種倫理/政治秩序，以德希達(Jacques Derrida)的話來說，所謂的正義乃是一種無窮的責任，一種公平對待「他者」(Other)的責任。開啟當代思考「他者」此一概念的人即是列維納。列維納從自身的經驗出發，深切體驗到以自我為中心的主體性過度擴張的危險。他認為，人的意識結構中最原初的經驗，並不是胡塞爾現象學所說的意向性中的能思/所思結構，而是我們意識到一個永遠無法被我們完全把握的他者。他認為，自以為能完全把握他者的想法是一種整體性(totality)的觀點，這是從黑格爾(G.W.F. Hegel)、胡塞爾(E. Husserl)到海德格(M. Heidegger)都未能逃出的缺陷。而且，那是一種對他者的永恆征服的思維。相對地，列維納鼓吹一種無限性(infinity)的思維，也是一種尊重他者的思維。列維納主張我們應該將倫理學當作一種強調對他者無窮的責任的倫理學(參見吳豐維，2006)。

佛洛伊德關於「攻擊性傾向」的人性能本論述，強烈暗示人際(或說主體際)衝突的可能性，甚至必然性。

所以，對個人主體的尊重如果不是相互性、平等性的，就很可能導致衝突。而要達到相互性與平等性的尊重，沒有高度自律是很難實現的。如果有某些個人主體較他人膨脹，或說某些人的主體性得到相對較多的擴張可能，且其本我也處於過度膨脹狀態，就極可能出現壓抑、貶損或侵害他者主體的情事。如果是主體性作為一種普遍的基本價值，而一心只求自我的自由，卻枉顧對他者的正義，則會陷入海德格所批判的主體性過度擴張的災難。學者金惠敏(2002)指出：「自笛卡兒以來以為可以為全人類帶來福音的主體性理論今天已經走向了它的反面：對客體和自然的征服，對外部世界的拓展，在由資本主義而為帝國主義的過程中逐步演變成為對於弱勢民族的奴役和全球化整合。」二十世紀以來的戰爭與屠殺，甚至是對大自然的破壞，已反映了近代世界主體性過度膨脹的問題。

他者可以是指同族群的其他成員，但也可以是其他族群成員，甚至是不同國家的其他人。人本主義者在其顯性論述中當然不會主張片面的主體性，而應該是普遍的、平等的個人主體性。問題是，當諸個人主體產生衝突之際，該當如何？如何避免或化解衝突？如何進行調停與裁決？誰有資格進行調停或裁決？而他可以怎麼進行裁決？因為這些會影響、甚至侵害到被裁決者的主體性，所以不能輕輕帶過。

當主體際間起了衝突，這對社會整體而言就是困擾問題。社會的其他成員也會因此感覺不安、困擾。社會可能為了避免或解決這種衝突而採取壓制個人主體的手段，卒使個人主體性淪為空談。主體性論述不能不面對這些問題。

### 三、個人主體與集體

所有的行動主體似乎都傾向追求主體的自由。以自由為導向的主體，可以是指涉國家、民族、階級，或者部落與家族或家庭，當然也可以是個人。然而，多重主體競求自由，彼此的自由卻可能意涵以其他主體的自由作為犧牲。國家為追求自由，可能要求個人或其他次群體「犧牲小我」。然而，家庭的自由也可能犧

性國家或個人的自由或福祉。同樣，個人的自由也可能以國家秩序或正義為代價。

個人與集體的關係是政治學與社會學長期關心、討論的主題。自由主義主要的主题就是個人面對集體時能否自由；而民主制度主要的關心就是使個人免於國家集體的宰制。可見集體宰制個人是個長期而普遍存在的現象，也是個人主體感覺困擾、感覺主體性受到限縮或壓抑的主要來源。西方近代思潮比較著重於此一面向的問題。

但也有人關心不同的問題面向。集體也可能因為個人權力的膨脹而陷入混亂狀態。社會學者涂爾幹的關心就比較著重在如何避免過度功利個人主義的發展而使集體陷入脫序的狀態。

總之，個人主體與集體主體之間也可能有矛盾、有衝突。個人主體性的揚升可能損害集體主體性；而反之亦然。兩者間經常處於矛盾狀態。而且，當某一方面的主體性膨脹到一定程度以後，與另一方面的矛盾將愈形顯著。

傳統的馬克思主義論述，其思考的自由是無產階級如何掙脫政治經濟的壓迫。這就是一種集體自由的追求，也是集體主體性的追求。右派的民族主義也是追求集體自由的一個流派，他們心目中的自由是整體國家、民族的自決。傳統中國的家庭（家族）主義倫理很可能是高舉家族（庭）的自由，而相對忽視國家與個人的自由。

但是，比較極端的衝突論學者認為，所有的集體共識都含有某種強制。集體主體性與個人主體性之間很難完全沒有矛盾。

集體作為大我，常可壓制作為小我的個人。這時候人們未必會認為這種壓制個人主體性的狀態是不妥的。問題是，在什麼條件、什麼方式下，集體可限縮個人的主體性？這需要釐清。否則個人主體性可能成為空談。反之則可能是集體陷入混亂狀態。

主體性首先強調的是主體的自由。然而，自由的追求極可能導致如上各種衝突。顯然，在自由之外，還需注意其他的價值，譬如說正義。西方的知識份子們在歷經戰爭與屠殺浩劫之後開始反思：人類需要如何的政治架構、道德意識才能避免對他者迫害與侵略？正義於是成為更核心的思考問題（參見吳豐維，2006）。

#### 四、主體性與正義

德哲海德格曾對人本主義與主體性論述提出基進的(radical)批判，他所謂的人本主義是「思考活動始於人的主導，而終於人的肯定，這種以人自己為根本的哲學即人本主義」。他認為笛卡爾「我思」的思考模式，從存有(being)的多樣態來看，太過狹隘。至於沙特的「存在先於本質」說，就落實到社會情境而言，等於是我行我素，極端的個人主義，其排斥異己是必然的。海德格主張不要再強調主體性，人是個「此有」(Dasein)，人是以「在世存有」來面對存有，而不再是主體和客體的對立觀點來探討(參見蘇永明，2006: 154-155)。

總之，強調主體性，可能同時強調對象的客體性，從而促成主客對立。海德格有意超越這樣的對立。但他的論述也仍有爭議。阿多諾(T. Adorno)說他的「本

真(authentic)自我」概念是偽裝的觀念論；德希達則說他的「此有」概念並沒有真正擺脫把人當主體的思考方式（參見蘇永明，2006: 156-159）。

個人主體性的重要內涵之一就是個人自由，而自由與正義的關係並不能簡單看待。自由主義者顯然傾向認為自由也是一種正義，或者是正義的主要判準。問題是，僅當諸主體普遍擁有自由時，總體的正義才能獲得彰顯。然而這卻是非常難以實現的理想。以致當我們說自由時，並不當然指涉諸主體普遍的自由狀態，因而它也不當然等於正義，而正義也就需要另行論述。馬克思(K. Marx)對功利個人主義式的自由主義的批評殆源於此，即使形式上允許普遍的個人自由，實際上各別個人所享有的自由卻可能有鉅大的差異，從而可導致某些個人的權益受到侵害。

自由或可區分為兩種基本的型態，一種是在個人抉擇與行動時不受干擾的自由，一種是成就與實踐某種目標與使命的自由。前者較難與正義劃上等號，充其量是正義的必要條件。它通常也構不上成為人們的理想，而只是現實考慮下的起碼要求。從而，後面的一種積極自由比較常成為主體性論述的討論主題。以傅科(M. Foucault)為例，他所討論的自由就是一種個人式的積極自由，一種透過論述與實踐將自身建構為主體的自由。對傅科來說，理想的自由型態應該是多元繽紛、眾聲喧嘩式的（參見吳豐維，2006）。換言之，這種自由還含有多元主義或平等主義的精神。如果沒有平等相伴，自由就不等於正義。然而問題是，在經驗層次上自由卻又常與平等相矛盾（參見張身華，1973: 11）。可見正義問題的複雜難解。

在英美哲學界，討論正義概念最著名的代表作就是羅爾斯(J. Rawls)的《正義論》（黃丘隆，1990）。羅爾斯開始思考一個良序社會的可能性，並且嘗試建構一套奠基於正義原則的基本結構。羅爾斯理想中的主體是剝除掉一切偏見與個人利害的無私主體，從而讓公民可以為政治共同體立法。不過，《正義論》所談的主體主要是一個個的公民，似非一群有異質性的社群。到了後期，在《政治自由主義》一書中，羅爾斯開始承認文化與宗教社群也是可能的主體；並且強調不同社群之間的正義公約數（即交疊共識）可以作為多元社會的基石（參見吳豐維，2006）。

從羅爾斯的討論，尤其後期的轉變，可見正義不能僅只依賴個人主體性的揚升，檢討並校正社會結構本身的合理性是不可忽視的環節。也可以說，在不合理的結構之下，失衡的個人主體性的揚升不但不必然帶來正義，而且可能會傷害正義。

德國法蘭克福學派的學者哈伯瑪斯(J. Habermas)嘗試以溝通理性來實現相互主體性(intersubjectivity)的精神，並以論述倫理(discourse ethics)來重建當代民主。這也是另一個以正義取代自由、以民主程序論取代政治解放論的例子。簡言之，羅爾斯與哈伯瑪斯兩人所謂的正義，乃是一種具正當性的倫理/政治秩序，其最終目的仍舊是要導出道德原則，並確立法治制度（參見吳豐維，2006）。

晚近西方哲學界對於某種較片面的、狹隘的主體性論述從不同的層面、角度



提出了質疑。如果是以主體性作為一種普遍的基本價值，它必須肯認自由與正義兩者並存的價值，而不能偏廢一方。如果一心只求自我的自由，卻枉顧對他者的正義，主體性過度擴張的結果可能是一場災難。

我們究竟該開展什麼樣的主體性？是強調個人主體，還是集體主體？個人主體又是要讓本我、超我還是其他什麼形式的自我得到較大的開展？或者，我們要擁抱全民族的主體價值？還是企求解放階級桎梏的主體價值？是要強調挺立個人自由？還是要強調承擔對他者的責任？（參見吳豐維，2006）提出主體性概念也許只是人發現作為人之價值與尊嚴的一種階段性見解，往下去還需要發展出更包容性的思想。

## 陸、儒家「道德主體性」原則與自律習性的形塑

上述「主體性」原則的問題或許能從「道德主體性」原則來解決。如果這個主體一開始就是一個道德的主體，也就是說，從它所發出的行動必然是道德的（除非人性被扭曲或意志無法主導行為），那麼，主體性促成行動，而行動又必然是道德的，這樣的行動者近乎完美。且不論通過繁複因素所形塑的社會狀態是否美好，至少道德主體性原則作為主流思想的主要內涵當有助於形塑普遍道德自律習性，也就是在道德上自我節制、自我要求的習性。然而，儒家文化圈內的華人社群在道德自律上的一般表現究竟如何呢？似乎難令人滿意。

在作家魯迅<sup>8</sup>、柏楊<sup>9</sup>與人類學者孫隆基<sup>10</sup>、大陸異議人士劉曉波<sup>11</sup>等人筆下的中國人，以至像西方學者如德哲黑格爾、社會學者韋伯<sup>12</sup>、荷蘭人類學者 J.J.M. de Groot<sup>13</sup>等人筆下的中國人，美國名導演 S. Spielberg 在電影「太陽帝國」中出現的中國人<sup>14</sup>，甚至最近美國媒體 CNN 記者卡佛提(Jack Cafferty)對中國人的描述<sup>15</sup>，都刻畫出中國人負面的行為形象。中國近代的幾次文化革命，甚至臺灣晚近的去中國化運動，實際上也都反映出華人對自身傳統文化與普遍行為習性或道德水準的否定評價<sup>16</sup>。

有些人可能認為，近代中國人的行為表現難令人滿意，可能是共產黨、國民黨、軍閥或滿清異族統治，以及西力東侵所造成的結果，是特定時期才有的問題。

<sup>8</sup> 參見魯迅所撰〈阿Q正傳〉，及〈吶喊〉序言中的「鐵屋」中的昏迷者的比喻，以及魯迅由醫轉文的心路歷程。

<sup>9</sup> 柏楊著〈醜陋的中國人〉。

<sup>10</sup> 參見孫隆基著〈中國文化的深層結構〉(1990)與〈未斷奶的民族〉(1995)等。

<sup>11</sup> 參見劉曉波著《選擇的批判—與思想領袖李澤厚對話》1989年

<sup>12</sup> 參見韋伯〈中國的宗教〉一書中末章〈儒教與清教〉論中國人性格的部分。

<sup>13</sup> De Groot 初期嚮往中國文化，但是後來深感失望，並曾表示中國人是半野蠻的人類。參見 The Religious System of China 一書。

<sup>14</sup> 在〈太陽帝國〉一片中，故事場景在二戰前後期間的中國，但是主要角色是日本人、英國人與美國人，中國人則只有敗兵、難民、騙子、小偷、強盜。

<sup>15</sup> 卡佛提在中國北京奧運期間，在媒體上公開批評中國人只有無賴和暴徒。

<sup>16</sup> 這種負面評價其實很普遍，但是未必以對總體中國人的評價形式表現，而常是以「他者化」的形式表達。也就是說，將某群體做負面描述，但強調該群體是另類、是他者。譬如強調滿清異族、軍閥，或強調國民黨的腐敗、強調共產黨的暴虐等。

但是，即使回溯到明朝，卻也鮮有對當時政治、社會較正面的道德形象描述。反之，晚近屢見對滿清統治者的正面描述，似正反襯明朝統治的腐敗。小說〈金瓶梅〉一書則被認為是反映明朝社會中後期官僚、惡霸、官商一體的殘忍、腐敗現實。

上面所述固尚不足以驗證事實，但沒有充分記錄顯示傳統中國社會已經是一個道德理想獲得高度實現的狀態，道德自律習性的形塑似乎主要只表現在家庭倫理的實踐上。在公領域裡，特別是相對於近代西方社會，傳統中國社會所呈現的道德自律水平是很難令人滿意的。這意味著，儒家思想中的「道德主體性」原則在形塑道德自律習性上還是有問題的。

問題之一似乎是在：作為行動主導力量的那個所謂「主體」，究竟是什麼？如果是「超我」作為主體，或許人的行為會更多道德性，但如果是「本我」作為主體，人的行為恐怕就會是由各種生物欲望所主導。然而，如何在強調人的主體性的同時，確保由「超我」或道德的我作為意志主體，而不是「本我」或生物欲望的我？超我作為主體，未必就沒有問題；但本我主導行為對於維護社會秩序與公共利益來說問題恐更嚴重。

「我欲仁，斯仁至矣」。這種說法暗示：人作為主體，其道德性也與此主體同一，道德不外於主體。但是，依照佛洛伊德（1960）的人格理論，「本我」很可能是真正主導行動者的內在力量。超我既也源於本我，當然很難超越本我的作用。所以即便超我也是主體的一部分，它卻未必能自然克服本我的傾向。自古就有人問「不動心有道乎？」，正反映本我與超我間的扞格。兩者要能統一，要嘛是本我完全支配，要嘛是本我完全降服於超我。在後一種狀態下，或可說是接近「道德主體性」的實現（超我未必等同於道德，但至少較相近）。由超我作為主體，也就是道德主體。問題是，這種狀態的達致不易。而且，本我是否真正降服於超我，還是暫時隱匿而伺機起動，很難釐清。就一般人而言，本我如果不是最具支配的力量，也會是造成內在矛盾的力量。這時候，主體與道德並不緊密重合。所展現的主體性甚至可能是接近獸性。孟子也曾說：「人之所以異於禽獸者，幾希。」嚴格來說，獸性已經不具有主體性的位格，而是受制於自然秩序的狀態。所以，道德主體性最多只是一種可能性，還有待被實現，而不是當然的存在狀態。如何實現「道德主體性」，也還缺少明確的路。

道德性與主體性的合一，究竟是自始已然？還是經過修養後的將然？前者難以獲得本我人性觀的支持。如果是後者，如何保證其成為實然？什麼力量可促使其實現？而在尚未成為實然的狀態下，要如何對待「主體性」？

自律、「道德主體性」並不是當然可被實現的狀態。儒家對於實現「道德主體性」境界的過程，雖然有討論，卻似乎是講究不夠，對於實踐上可能面對的問題較少針對性的討論。更重要的是，儒家似乎傾向一開始就高度信賴那個主體，期待一種自修的過程，而抗拒藉助客觀制度框架（如法治、宗教），也抗拒階段性的「異化」（如宗教信仰）。

孔子說：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥」。反之，他主張以德與禮來

教化人民，所謂「導之以德，齊之以禮，有恥且格」，就是說要喚起道德意識及強化禮的修養，才能在維繫社會秩序的同時也維持人的主體性。儒家排擠法家思想的結果，可能同時壓縮了合理法律制度的發展機會。在一般傳統中國人的意識中，法律對於社會的正常運轉似非必要，他們未充分意識到合理法律制度作為社會生活指導框架對於人權、正義維護的重要性，包括因此肯定道德自律的積極意義的作用。

儒家強調尊重人性、人情，強調主觀的努力面向，注意善良主觀意志是否受到壓抑，卻相對輕忽法律（特別是法治“rule of law”）的積極意義。隱藏的思考邏輯是：如果法律能超越人情，那就不是把人放在最高的價值位階，而是讓人性之外的某種事物超越於人而存在，並且對人性形成壓抑，甚至扭曲；人會因為法制（rule by law）或法治<sup>17</sup>而失去人作為主體的地位。法律的普遍主義精神與形式合理性（formal rationality）精神並未充分受到儒家的重視。

法律地位的低落部分源於人們對法律的意義並未全幅地認識，只注意法律對人性的壓抑或扭曲，而忽略它同時可能是保障權利、甚至帶來公平的客觀依據。法律作為一種制度結構，它可能對個人主體有限制（constraint）的作用，但同時也可能有賦權（empower）與平等化的積極作用。涂爾幹強調社會規範能帶來自由與幸福（Durkheim, 1961），他所謂規範也包括法律規範在內。他還指出，道德要素之一就是紀律精神（Durkheim, 1961）。紀律當然與社會規範相關，而非康德帶有形上意味的「義務」或「無上命令」。總之，法治作為社會規範形式，也有利於形塑公領域裡的道德自律。這也可能是西方先進國家最具優勢的面向之一。

在傳統儒家的主流思考架構中似乎缺乏對人性幽暗面的注意與相應制度安排（如法治與制衡制度等）必要性的考慮（見張灝，2000），法律的積極意義也因此被忽視，在形塑公領域裡的道德自律上，也少了一項利基。

傳統中國長期的「君主專制」制度固然可能不是儒家思想的直接主張，而且前者還有可能扭曲或限制儒家思想的開展。但「君主專制」有部分可能受到儒家思想中的菁英主義傾向的鼓勵；加之「道德主體性」原則下對人性幽暗面的理論性忽略，以及排擠法治與宗教倫理等可能制衡君權的外在制度框架發展...等因素，間接導致了君主專制的結果。

權力與地位失衡的狀態會帶來進一層的問題。那些被剝削者，因為無權或弱勢，他們的欲望與主體性就被忽略、被壓抑，而任由權力者出於主體性對弱勢者進行宰制與剝削。弱勢者無力制衡，也缺少結構力量幫助制衡。之所以缺乏制衡結構，部分卻又與強調主體性原則有關。論者可能在有意無意間傾向片面強調君主的主體性。德哲黑格爾認為，傳統中國社會裡只有君王擁有自由。雖然此說未必正確，但主體性原則並未普遍而均衡地訴之於眾人，應該屬實。偏頗的主體性原則，如果結合著君王的不道德，或狹隘的、扭曲的道德，就可能帶來國家的困境。

<sup>17</sup> 儒家對法家的批判，主要是針對法家中重「勢」與重「術」的流派，比較接近「法制」的意涵。但是，以「陽儒陰法」的實踐來說，「法制」的實踐卻又多於「法治」。

儒家道德主體性的主張相對忽略生物性的本我無以挺立為主體的問題，或主體性可能喪失的內外條件問題。一方面，他們期待主體能在任何不利的外在條件下挺立；另一方面，他們對人性過於樂觀，相信人性善，也相信現世是可能的最好世界（see M. Weber, 1989: 294）。從而，當實際面對人因為條件欠缺而喪失道德性或主體性時，儒家拿不出什麼辦法來。特別是當面對君主的墮落或缺陷，他們常只能提出微弱的警惕。總之缺少具體有效的實踐程序，也產生不出政治上的制衡理論。

儒家思想其實傾向區分菁英（君子）與大眾，主體性原則雖然並未明白片面訴之於菁英，但實際上給予菁英較大的自主性空間。不過，其他人未必會自動放棄主體性。他們可能只是以另外的方式來彌補普遍主體性原則下應享有而未享有的權力與權利。社會學者韋伯就認為，中國人的不誠實與「家產制」有關（1989）。換言之，不誠實是庶民的維權方式。然而，這種維權方式卻無助於形成道德自律習性。

概括來說，儒家的道德主體性論述不歡迎在作為主體的人之上外加一種客觀、超越的框架，不歡迎對人性形成重大框限或壓抑的情形，不管這個框架是一種法律制度或是某種宗教信仰。

孔子不語「怪、力、亂、神」，以及「未知生，焉知死？」、「未能事人，焉能事鬼？」等語，帶有實證主義的精神，也與人本主義有著牽連。在儒家思想作為主流文化的影響下，佛教、道教與其他宗教都長期受到某種程度的壓抑。

宗教信仰與神本思想受到壓抑，其社會歷史的意義很難簡單歸納。今天的中國，未能如基督新教文化圈那般先進，卻也未如中古時代的基督教與現在的伊斯蘭教那樣頑固守舊。但是，純從缺失面來說，如基督教的「博愛」精神與批判、改造俗世的精神也可能同時受到壓抑。上帝至高無上所默化的普遍主義精神，及其對法治開展的作用，也不易產生。再著，基於宗教信仰所促成的自律習性似乎比相對較世俗化的儒家一般來得強大。一個看似矛盾的現象是：在重視「仁義禮智」、「克己復禮」的儒家主流思想影響下的傳統中國社會菁英，卻似充斥著專制、威權，以致散漫、頹惰、貪腐、剝削等問題現象。

傳統中國官僚菁英的行為問題多少與「主體性」原則有關。那些專制、貪腐、剝削…可說正是某種（扭曲）主體性的展現，只是主體未臻於道德，或行為約束力尚不足。當主體性體現於那些並未臻於高度道德化境界的人身上時，破壞規範、侵犯他人的行為就可能出現，並造成社會失序。

儒家思想中並不是完全沒有普遍主義<sup>18</sup>性質，但似乎集中在特定思想家如孟子等人。整體儒家思想更傾向菁英主義，而非普遍主義思想。我以為，在各種權力與權利（包括精神的與物質的）分配上，欠缺普遍主義精神，在主體性原則上是個嚴重的缺陷。權力、權利都集中於特定群體，則統治群易陷荒唐，人民卻又疏離、冷漠。「道德主體性」原則也在這樣的不合理結構下被扭曲而難以彰顯其

<sup>18</sup> 這裡的普遍主義意指權利普遍性的訴求。孟子說「人皆可為堯舜」，就是一種普遍主義。但這和「君子小人」說、「上智下愚」說都有鑿柄不合的情形。

美好。

## 柒、結語

儘管晚近有人提倡人本主義或人本教育，強調主體性原則，但是近代西方即使確實受惠於其人本主義與主體性思想，這卻未必完全是單純人本主義本身的積極作用，而可能是受惠於「從神本走向人本」的轉折與交匯所帶來的機緣性優勢。

對人本主義與主體性的檢討，可從多種不同角度切入，傳統中國文化的發展經驗也可能提供若干線索。依照哲學家牟宗三的說法，儒家思想中早已經有某種人本主義與主體性思想；而「道德主體性」原則更可說是儒家式人本主義的核心精神。

然而，關於道德主體性的說法可能還有可爭議性。片面強調主體性，可能對「客體」形成排擠、壓抑；而且，主體未必是道德的。儒家「道德主體性」的思想可能源於過度樂觀看待人性，基於「人性本善」或「人性向善」的信念，主體性與道德性可以一體挺立。但依佛洛伊德的人性觀，強調「本我」（欲望之我）在人性中的強大作用，道德的我並不必然居於主體的地位。道德是社會生活的產物，人性並不當然道德，也不必然朝向道德。人的潛在善性只是複雜人性中有限的一部分。「道德主體性」原則的社會實踐反而可能掩護問題主體的膨脹，並帶來行為「放肆」的結果。

本文從哲學家的陳述中汲取其屬經驗層面的觀察結果，通過社會行為科學的分析、論證，做出大膽假設：儒家的「道德主體性」原則在鼓勵主觀自律的同時，卻缺少對人性幽黯面的深入探討，更少因應策略。而其「道德主體性」原則在實踐上似抑制了可能匡扶道德主體開展、幫助形塑自律習性的制度框架，如法治與理性宗教，間接鼓勵了問題主體的膨脹與主體行為的放肆。由此，恐衍生諸多負面的社會意涵。此處論證誠然有諸多不足經處，但或可作為有意義的假設，以待將來。

## 參考文獻

- 王溢嘉（1992），賽琪小姐體內的魔鬼—科學的人文思考。台北市：野鵝。
- 行政院教育改革審議委員會（1997），教育改革總諮議報告書。行政院研究發展考核委員會發行。
- 牟宗三（1976），中國哲學的特質（三版）。台北：學生書局。
- 牟宗三（1982），道德的理想主義（再版）。台北：學生書局。
- 牟宗三（1985），圓善論。台北：學生書局。
- 李幼蒸（2003），孔子倫理學和當代西方人本主義倫理學的比較研究，收錄於〈歷史符號學〉。廣西師大出版社。
- 李震（1995），人與上帝——中西無神主義探討(卷五)。台北：輔仁大學出版社
- 余英時（1987），中國思想傳統的現代詮釋。台北市：聯經。
- 余英時（2008），人文與理想的中國。頁 1-22。台北市：聯經。
- 汪鳳炎、郭本禹（譯）(2000)，精神分析新論。台北市：知書房。
- 洪光遠等（譯）(2012)，社會心理學（二版）(S. Kassin, S. Fein, and H.R. Markus)。台北市：新加坡商聖智學習。
- 胡適（1936），中國哲學史大綱（上卷）。商務印書館。
- 孫佩紋、陳雅馨（譯）(2008)，路西法效應（The Lucifer Effect）(P.G. Zimbardo)。台北市：商周出版。
- 徐復觀(2002)，徐復觀文集：儒家思想與人文世界。李維武主編。武漢：湖北人民出版社。
- 唐君毅（1955），人文精神之重建。桂林：廣西師範大學出版社。
- 張身華（譯）(1973)，歷史的教訓(Will Durant)。台北市：幼獅文化。
- 張灝（2000），幽暗意識與民主傳統，收錄於張灝著〈幽暗意識與民主傳統〉。台北：聯經。
- 黃丘陵（1990），正義論(A Theory of Justice)(John Rawls)。台北市：結構群。
- 馮耀明（2003），「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學。香港：香港中文大學出版社。
- 董樂山（譯）(2000)，西方人文主義傳統 (The Humanist Tradition in the West) (Alan Bullock)。台北：究竟。
- 簡惠美（譯）(1989)，中國的宗教：儒教與道教(The Religion of China: Confucianism and Taoism) (Max Weber)。台北：遠流。
- 蘇永明（2006），主體的爭議與教育：以現代與後現代哲學為範圍。台北：心理。
- Durkheim, E. (1961), "Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education". Trans. by E.K. Wilson and H. Schnurer. New York: The Free Press.
- Freud, S., 1960, The Ego and the Id. New York: W.W. Norton & Company.
- 牟宗三（1955），人文主義與宗教。取自：

<http://hk.plm.org.cn/gnews/2009313/2009313112647.html>

金惠敏（2014），孔子思想與世界和平---以主體和他者性而論。哲學研究，2002年2期。取自：

<http://www.ica.org.cn/nlb/content.aspx?nodeid=282&page=ContentPage&contentid=4657>

吳豐維（2006）何謂主體性？一個實踐哲學的考察。臺灣哲學學會暨思想季刊網路論文。取自：<http://hss.nthu.edu.tw/~tpa/committee/Thought/2006.pdf>

