

# “亚洲价值”与儒家 之人格主义

美国 狄百瑞

**Abstract:** In the recent discussion of “Asian Values”, there has been a tendency to identify the West with individualism, Asia with communitarianism, and the latter with Confucianism. Actually however these are superficial labels, since the tendencies toward, and advocacy of, both individualism and communitarianism are found in both Asia and the West. As regards communitarianism there is a question whether Asia or China can be conceded exclusive rights to speak for it, while as regards individualism the question is whether the West can fairly be characterized in terms simply of radical individualism of self – indulgent permissiveness. In the West many forms of communitarianism have existed and still do. Even the contemporary versions range widely over the political spectrum, reflecting the evolution of nineteenth century Western liberalism into twentieth century socialist, social democratic and Christian demo-

cratic varieties, spoken for most recently by writers as diverse as Christopher Lasch, Amitai Etzioni, Michael Sandel, Charles Taylor and Alastair McIntyre.

As regards Confucianism it would be possible to cite similarly diverse experiences with both individualism and communitarianism. In my new book *Asian Values and Human Rights*, I give much attention to the nature of Confucian communitarians and the problems that arose with it historically vis-à-vis the state. In this paper I propose to discuss the question of Confucian individualism, or as I prefer to call it Confucian personalism or personhood.

最近学者们在讨论所谓“亚洲价值”的议题时往往将个人主义归入西方的价值，将群体主义归入亚洲的价值，而且更将群体主义视为儒家的价值。实际上这些“主义”都是肤浅的标签，无论是在西方或是在亚洲，我们都可以看到个人主义及群体主义的倾向及实践。换言之，我们可以问，到底是不是只有亚洲或是中国有群体主义，而且到底西方是不是仅仅有极端的个人主义，或是自我放纵性的个人主义。其实西方产生过许多种形式的群体主义。即使在今日，各种不同形式的群体主义所持的政治主张也有很大的差异。这是由于西方十九世纪的自由主义到了二十世纪就衍变出各种不同形式的自由主义，有社会主义式的自由主义，社会民主式的，以及基督教民主式的自由主义。它们在当代的代言人包括 Christopher Lasch, Amitai Etzioni, Michael Sandel, Charles Taylor, Alastair McIntyre 等人。

儒学传统其实也包涵了很多不同形式的个人主义及群体主义。我在我的近著《亚洲价值与人权》<sup>[1]</sup>一书中，花了很多篇幅

去讨论儒家群体主义的性质，以及在历史上儒家群体主义的思想为了因应朝廷的挑战所面临的问题。本文将针对儒家的个人主义来探讨上述的问题。此外，我以为对儒家来说，“人格主义”或是“人格论”比“个人主义”这个名词更适当。<sup>[2]</sup>

## 个人主义与人格论

家庭是中国社会最重要的社会、经济制度。家庭制度同时也是其他社会制度，例如父权中心的朝代制度之理论基础。儒学是一个传承知识的传统，而且从头开始都在规范人与人之间的关系，以及士大夫与君主，学生与老师，以及士大夫们之间的关系。孟子所描述的人伦关系是儒学传统最著名的典范：

父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。（《孟子》，《滕文公》上，第4章）

此五伦为宋明的理学家所阐扬光大，而且在中国以外的亚洲国家也同样根深蒂固。以下我将讨论五伦思想的意义。首先五伦所涉及的是人与人之间的道德关系，尤其是以家庭内的关系为主，以及这些关系的优先次序。儒家的基本信念是认为个人的义务有强弱，价值有高低之分别。其次我们应该注意到五伦的关系是相互性的关系。虽然责任有所不同，可是双方都有责任，都要尽到他的责任。因此，父母和子女之间的关系应该双方面都要有亲情，而不是父母单方面要求子女必须尽孝道。其他儒家的经典，也同样主张夫妇之间的关系应该有相互的感情，而不仅如《孟子》中的五伦特别强调夫妇在责任分工上的分别。此外，长幼有序不仅仅指兄弟之间的从属关系，也泛指五伦的其他关系中

应该尊重年长者。所以朋友之间应该有的相互信任往往被比喻成兄弟之间的相互关系。（换句话说，这种比拟的方法是把原本没有血缘关系的人当作血亲来对待。）同样的，孟子之后的儒家将君臣之间的关系比拟做父子的关系。（然而有些儒者反对这种看法，认为君臣是共事的关系。）无论如何，孟子以道德关系来定义五伦最值得我们注意的事有两点：在君臣的关系中没有提到忠，而且在父子关系中没有提到孝。

后代许多儒家的著作，尤其是普及性的作品，往往将忠孝视为儒家最典型的道德伦常。许多当代的学者希望利用儒学来支持权威的地位，于是想发扬儒学中的忠孝观念。但是，忠与孝的观念完全在孟子的五伦思想里找不到。最近新闻曾经报导新加坡制订法制，强迫子女要尽扶养父母的孝道之义务。虽然中国传统的法律有规定儿子有履行孝道的义务，而且父母也可以告儿子不孝，但是事实上控告儿子不孝的案件很少。如果子女对父母亲不孝顺，往往在家庭里或是在邻里中谋求解决之道。所以新加坡的这条法律使人觉得跟儒家的原则格格不入。

《论语》不赞成表面的孝顺行为或是用强制性的手段来勉强人行孝道。<sup>[3]</sup>《论语》中有很多处提到孔子认为表面上很机械性的去做供养父母的行为并不能算是尽孝道。此外，孔子一而再的强调，解决人类的问题要依靠道德的修养以及社会的礼仪，是不能藉著法律的约束可以达到的。针对当今的问题，基于中国过去的历史经验，儒家可以提供给世界参考的是具有礼仪传统的群体主义，而不是强调法律制裁，很权威性的群体主义。

对于了解古典的儒家传统的学者来说，孟子在五伦中强调“君臣”的关系，而非强调“君民”的关系是有特别意义的。只要任何平民都可以参与政府的事，则孟子所说的“君臣”关系就有普通性。但是孟子自己很清楚，大多数的老百姓并不参与政

治，因此所谓“君臣”关系是指君主和丞相之间的相互的义务性关系；而且孟子认为如果君臣对道义持不同的看法，则君臣的关系就终止了。因此，坚定不移的忠诚是针对原则而言，而不是针对君主个人而言的。现代很多人误以为儒家主张对君主绝对效忠，而不了解孟子所说的这个儒家很基本的观念。但是明清两代的学者只要他们读过理学家朱熹对孟子的诠释，他们都会很理解孟子的真义。我们可以举出明代有很多忠谏之臣的例子，来看他们为了真理敢和暴虐的皇帝抗争。明儒方孝孺（1357—1402）即是最著名的忠臣。方孝孺得罪了永乐皇帝，而永乐皇帝以要诛方氏的九族来威胁方孝孺。方孝孺没有屈服，可是他的族人却因此遭殃。

海瑞（1513—1587）是另一个明代儒者殉道的例子。“文革”前夕吴晗（吴辰伯）编了一本海瑞罢官的剧本来表扬敢于批评帝王的忠臣。这里海瑞的故事曾被认为是影射彭德怀敢于上书批评“大跃进”的错误。在“文革”中，彭德怀的下场和吴晗相同，而在“文革”之后均得到平反。

明太祖（1368—1394年在位）出身低微，又靠农民革命成功，可是后来变成了一位专制暴君。太祖要限制“言论自由”的事件更可以突显孟子所说的君臣关系的真义。太祖下诏罢天下通祀孔子，使得一般的儒者丧失了由唐朝就延袭下来祭孔的权利，也同时贬低了孔子的地位。<sup>[4]</sup>此外明太祖命令刘三吾删掉《孟子》中所谓“犯上”的章节，撰成《孟子节文》，作为科举考试的依据。另外太祖又下诏罢孟子陪祀孔庙，将孟子的牌位从孔庙里除掉。当时很多臣相上书反对，太祖于是下令有敢谏者就处以死刑。钱唐于是举著一具棺木来上朝，宣称“能够为孟子殉道是件荣耀之事。”

从这里我们可以看出言论自由所涉及的中心问题。明太祖禁

止臣相提反对意见是违反了孟子所说的，君臣之间应该相互尊重的原则。因此，这个争议并非争法律权利或是普遍性的言论自由，而是涉及到朝廷的行为违背了儒家尊重他人，遵守文明行为的原则。换句话说，这是礼仪，而不是法律权利的问题（其实任何一个朝廷或是内阁议会进行讨论时，大家遵守的是文明行为的原则，而不是诉诸法律权利来进行争辩）。

抗议明太祖贬孟子这件事突显了君臣关系是一种个人性质的关系。所谓的“言论自由”是在君臣关系之中讲的。虽然我们可以推论说，任何一个人只要他获得丞相的职位，和君主有共事的关系，他就有言论自由。但是谏诤并非一种人人都可以享有的权利。因此，一方面我们可以说儒家所主张的言论自由不但是有限制的，而且是只有少数人可以享有。可是另一方面，我们可以认定儒家主张言论自由是一项基本的行为原则，因为只要任何一个人担任那个职位，他就有说话的权利。此外，我们也可以由此推论，当人们参与政治愈来愈普遍的时候，言论自由也可以愈来愈普遍。换句话说，虽然受到历史条件及政治制度的限制，儒家主张言论自由是一种普遍的价值。

当然有人会说儒家的主张和西方的人权观并不完全吻合。但是如果我们承认所有人类的价值都是由特定的历史经验中产生出来的，则我们可以看出敢于和暴君抗争的儒臣和基督教及犹太教里的先知有对等的相同性。儒家主张君臣应以义合。这个“义”的观念不等同于希伯来的先知所高举的上帝的“正义”，因为在君臣以义合的关系中，“义”仅仅指君臣之间的特定关系。但是由于“义”是一种缘自天命的概念，君臣以义合的目的是要带来民众的利益，所以它也具有普遍性。

我认为近代的社会改革家可以将法律权利与民主制度等观念建立在儒家的传统上。十九世纪末年日本的明治维新接受“民

权”的观念和采取议会制度就是基于儒学的理念而进行的。中国的一些改革者也是从儒学的考量出发，试图将西方的制度移植到中国来。

“移植”是关键性的问题。到底西方的制度可不可以在中国生根、茁壮发展是一个大问题。以下我将举一个当代的例子来讨论西方的观念或制度可不可能“移植”到中国。相对于西方，中国完全是另外一个世界，可是中国也是人类社会的一部分。因此中国与西方可说是同中有异。首先我将讨论西方的人权思想是否太具有个人主义倾向，而不适于比较注重群体的亚洲传统。其次我将从历史的角度来讨论个人与群体的关系，即讨论此概念由孔孟时代到当代的衍变。以我来看，许多对于儒学及人权的论述都停留在理论的层次上，都只在抽象的层面比较中、西的价值观，而不从历史发展的角度来探讨价值如何由人类社会的经验中产生。

### “个人”在儒学思想中的地位

提倡所谓“亚洲群体主义”的人说的不错，儒学里找不到完全独立自主的个人之观念。这是拿现代西方的个人主义来和儒学做比较所得到的强烈对比的立场。前现代的西方有某些思潮比较倾向群体主义。（其实当代西方的群体主义者想要纠正西方过度自由化的倾向。）现代的自由化之个人主义是经济急骤发展，社会快速变迁的产物。它让人相信每个人有极丰富的选择之自由。此外，现代的科技又加强人们的信心，以为人类可以毫无止境地扩充发展，以为人有无限的自由。但是这是中、西方社会的通病，是任何工业化社会都有的问题。因此这绝不是东方或西方社会谁比较优越的问题。

此外，有些提倡亚洲“群体主义”的人以及一些西方的学者认为在儒学传统里个人的价值完全由群体来定义，换句话说，个人等同于他的社会义务的总和，而且个人也心甘情愿地服从组织及权威的指示。我认为这种说法是错误的。孔子在《论语》的首章对个人的意义有所阐释。

子曰：“学而时习之，不亦说乎。有朋自远方来，不亦乐乎。人不知而不愠，不亦君子乎。”

前两句形容个人学习的过程，即个人从历史传统及和朋友学习。后一句形容君子的特质，即君子虽然不被人赏识（尤其不被君主赏识），他也不怀忿在心。换句话说，前面说的是一个人在学习的过程中应该向他人学习，而后面一句说的是君子应该有独立的人格。在《论语》其他的篇章中，孔子进一步谈到个人应该从事“为己之学”，即为了自我的发展而学习，而不是为了赢得社会的肯定或是为了政治目的而学习。这是所谓的“为他之学”。

从孔子自己的生命经验中，我们可以看出君子的人格如何完全地被展现出来。孔子说：

吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。（《为政》第四章）

孔子在此形容他一生的学习是为了自我的发展及自我的实现，而他一生都是为了满足天对他的要求。《论语》其他的章节谈到孔子如何向他人求教，或是形容他对别人所负的使命感。只有在这章中我们看到孔子自述其一生如何在天的指引之下，致力

于内心的成长。天对孔子来说是最高的道德权威，而他一生的志业就是要承顺天道。“知天命”的天命和一个朝代获得“天命”而取得正当性的意义不同。但是这两种“天命”都是来自天的认可之后而获得道德使命感或是政治统治权。“知天命”对孔子来说是承担上天所赋予的使命之后，投身于为人民服务的工作。由于天命对个人的期许很高，接受天命的呼召的人一定会在现实社会中遭到困难与挫折，但是经过一段时间的磨炼之后，他会获得自我现实的满足感以及自由感。

在孟子的思想中，我们亦可以见到相同的理想抱负以及对人类处境的了解。孟子认为道及天命是内在于人心的深处，而且他主张义是由人最自然的感情即四端，所产生出来的。此外《中庸》除了提倡社会伦理及人的道德义务之外，更加强调诚的概念，即强调人必须对自己完全的坦诚，尤其是在独处，不为人所知的时候。《大学》中的八条目中特别注重前五项以自我发展为目的修养工夫，然后再由个人去做齐家、治国、平天下的事。这些儒家的经典以及观念后来成为宋明理学修身论的核心。当儒学受到佛教及道家在思想上很严重的挑战之时，宋明理学再次肯定个人是一位有道德责任，具有恻隐之心的自我。也正是基于个人对道及正义的信念，钱唐、方孝孺、海瑞和刘宗周等明儒才敢于和暴君抗争。

当一个人为了忠于自己内心最深处的信念而不惜牺牲生命的时候，我们不能说他的殉道只是为了表现给其他的人看，或是为了实践某种社会义务，或是为了要符合既有的价值观。可是我们也不能称这种考虑个人存亡的行为是一种“个人主义”。（如果个人主义的意义是指个人有选择的自由，或是不受社会的限制，殉道的行为显然不是一种个人主义的表现。）可是殉道者表现了他有很强烈的道德良心，他透过殉道的行为完成了他的自我，也重建

了社会及自然的秩序。由于这种殉道的精神具有很强烈的儒家色彩，我们可以称之为“儒家的个人主义”。但是我认为“人格主义”比较妥当，因为西方的“人格主义”具有一些和儒学类似的特点，可是西方的自由化的“个人主义”和儒家的思想非常不同。“人格主义”讲的是一个入本身的价值及尊严。“人格主义”主张人应该在自己的文化传统，社会组织，以及自然环境中实现最完美的人格，发展自我，而不主张呈现粗旷的个人形象。

最近在香港回归中国之前，芝加哥大学的余国藩教授在一个讨论回归之后香港可能面对的问题之研讨会上发表他的看法。余教授说，未来香港教育的危机在于中国将集体性认为高过个人这种态度会妨害为了真理而追求真理的努力。一方面余教授认为西方的教育传统是建立在提倡“个人自我的发展是最高的善”之原则上。相较之下，他认为中国的传统中“政治与道德信念结合成一个共同体，集体的利益高过个人。”<sup>[5]</sup>在西方学界这并不是一个新的观点。在中国，这是中国政府乐于接受的意见。不过我们可以问，余教授的看法是不是可以代表儒学的观点。

我们知道，儒学很注重追求个人与社会之间的平衡关系。孔子所代表的士的知识阶级是社会中的特权阶级。士不但必须传存知识遗产，他们对人民也必须负起政治责任。可是孔子在宦途上并不成功。最后他只好以教育及著作终其一生。后来孔子主张教育本身就是为大众服务的方式，因此儒者不一定要在政府里服务才可以尽到其政治责任。

在以上所引的孔子自述其一生体验的话中，我们可以看出他逐渐地在生命历程中明白“天命”的意旨，体会到他在现实的困境中如何去实现天所托付他的使命。当孔子发现他不可能同时做官又维持他的道德理想时，他就投入教育及研究的工作。我们难道不能说，孔子肯定教育及研究是他真正的志业（而不是去当

官)其实是在肯定追求“真理”是最高的善吗?从西方传统看来,我们是认为这是一种对真理的肯定。但是从儒家的传统来看,比较适当的看法是说孔子顺天之道而行。当孔子被人质疑为何他既不肯仕不义的君王“辟人”,可是却又不放弃改革政治的理想,孔子回答道:“鸟兽不可与同群。吾非斯人之徒与而谁与?天下有道,丘不与易也。”<sup>[6]</sup>在这里孔子认为从道比从仕更高,然而孔子也不愿意避世,放弃道德的斗争,仍旧继续在不完美的社会中替天行道。很显然地,孔子不认为人最高的义务是要服从既有的权力体制,或是要为政府服务。我们可以说,孔子顺天道的观念很接近余国藩教授所说的,西方“追求真理”的理念。如果我们比较西方的真理观和中国的道之观念,我们会发觉二者涉及到非常复杂的问题,不过二者在终极是相通的。因此我们没有必要去特别强调两者之间细微的差异,以致造成东西传统格格不入的后果。

儒者分君道与师道比较有意义。儒家的理想是君道与师道不分,于是有圣王的出现,兼备二者。到了孔子的时代,君道与师道分开了。孔子成了万世之师,是圣人,最高的道德典范,但是孔子不是君王。后代没有任何皇帝具有比孔子更高的道德地位。

很多将个人视为和集体对立的看法,我认为这是由于学者认为公与私是不可调和的概念,即认为“公”代表大众的利益,而“私”代表个人的私利。公私有时候是对立的概念,尤其当我们谈到个人的私欲和公众的利益相冲突的时候。汉代所编的《礼记》之《礼运》篇就是将公与私当做对立的观念。远古的大同世界是天下为公。后来人人追求他们的私利,不顾他人。即使圣贤如孔子亦无法改善这个乱世。《礼记》中亦谈到“灭天理”(指公众的利益)和“穷人欲”(指私欲)<sup>[7]</sup>。这从整篇的意思来看,这里是讲帝王应该节制他的私欲,为公众的利益努力,牺牲他自

己为大众服务，而不应该牺牲人民合理的欲望与需要，满足一己之欲望。《礼记》绝不是主张一般民众应该为群体的利益牺牲他们固有的欲望。由此看来，“天理”和“人欲”之间的对立不是表示公与私之间，或是个人与群体之间一定有冲突或是对立。此话的意涵是要求君主维持个人的私欲与大众的公利之间的平衡。荀子一般被认为主张性恶论。可是荀子也主张要满足人民的欲望才会达到社会的安定秩序。

汉代的“盐铁论”中之辩论也涉及公私的问题。代表朝廷的官员认为政府具有对重要资源的专利权，或是朝廷对经济的控制都是为了维护人民大众的利益，防止商人的剥削。儒者则持反对的意见。他们认为政府的控制及专利不符合人民的公利，只有在自由经济及私人的经营方式之下，才会达到人民的公利，才可以让“人民”自由地为自己的利益而奋斗。在“盐铁论”中双方都持为人民的公利着想的立场。儒者在此辩论中强调只有让人民为自己的利益而努力才可获得所谓的“公利”。他们又进一步指出朝廷的官员表面上是为了公利，其实是为了他们自身的既得利益。

由“盐铁论”这个争论中我们可以再次看到儒家的理想是要求公与私的平衡，而不是公压倒私，或是私压倒公。其实儒家基本上认为达到公利的方式是应该鼓励私人创业。当然什么是合理的欲望仍旧是一个未解决的问题。古今中外的政府都毫不犹豫地利用他们的威权来定义什么是人民的合理之欲望及需要。在这点上，儒者也随时会向政府的官员提出挑战，向他们坚持，除非政府满足人民的合理欲望以及物质需求，否则政府的政策不算是“公”的。儒家的理想不是要求个人的利益低于团体或是政府的利益，而是主张公私一体。

## 结 论

儒家解决公私的问题的方法来自儒学的一个基本思想，即宋明理学所说的“理一分殊”的概念。“公”可以解释成全人类所具有的共通性，例如“天下为公”这句话所隐含的意思。“公”指的是基于人性的普通性，全人类形成一个共同体，这就是公。“私”指的是人类之间不可能化解的多元性。这个“私”和人类共同的、普遍性的“公”具有同等的价值。儒学想去寻求人类生活中追求公与私之活动的中道。如果“理一分殊”的观念是正确的话，我们应该承认不同文化传统有共同性，也有相异处。《论语》说：“性相近，习相远。”在这句话里孔子指出人类的本性具有相似性，但是人类的文化则有差异性。基于以上孔子的说法，当我们讨论人权这类问题的时候，我们应该很公平地考虑文化与文化之间的共同性及差异性，以及亚洲文化之间也有差异性。同时我们也要考虑人类的价值有共同性。如此我们才可能建构一个所有的文化都可以接受的人权观念。

(朱学贵译)

### 注 释：

- [1] *Asian Values and Human Rights*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, Sept. 1998.
- [2] 参见 Thomas Berry, "Individualism and Wholism in Chinese Tradition: The Religious Cultural Context," a paper prepared for an ACLS/NEH sponsored conference held at the Breckinridge Center, York, Maine, June

24-29, 1981.

- [3] 《论语》，〈为政〉第七章；〈阳货〉第二十一章。
- [4] 参见 Ron Guey Chu, "Rites and Rights in Ming China" in *Confucianism and Human Rights*, edited by Wm. Theodore de Bary and Wei-ming Tu, New York: Columbia University Press, 1997, pp. 169-177.
- [5] Anthony C. Yu, "Altered Accents: A Comparative View of Liberal Education," remarks delivered at the 40th Anniversary of HongKong Baptist University, April 17, 1996. In *CRITERION*, Vol. 35, No. 2, Spring/Summer 1996, Divinity School of the University of Chicago, p. 10.
- [6] 《微子》第六章。
- [7] 《礼记》，〈乐记〉。