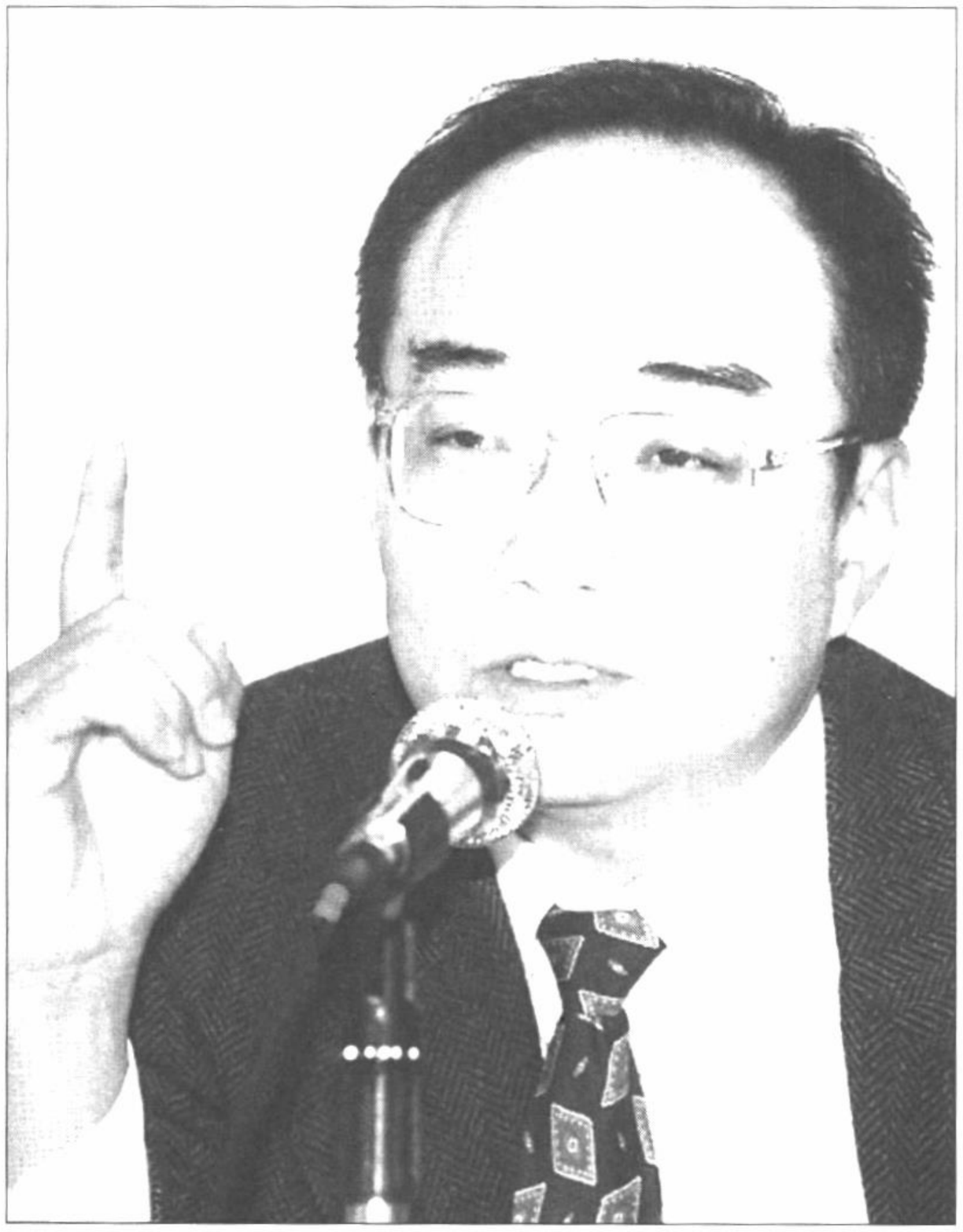
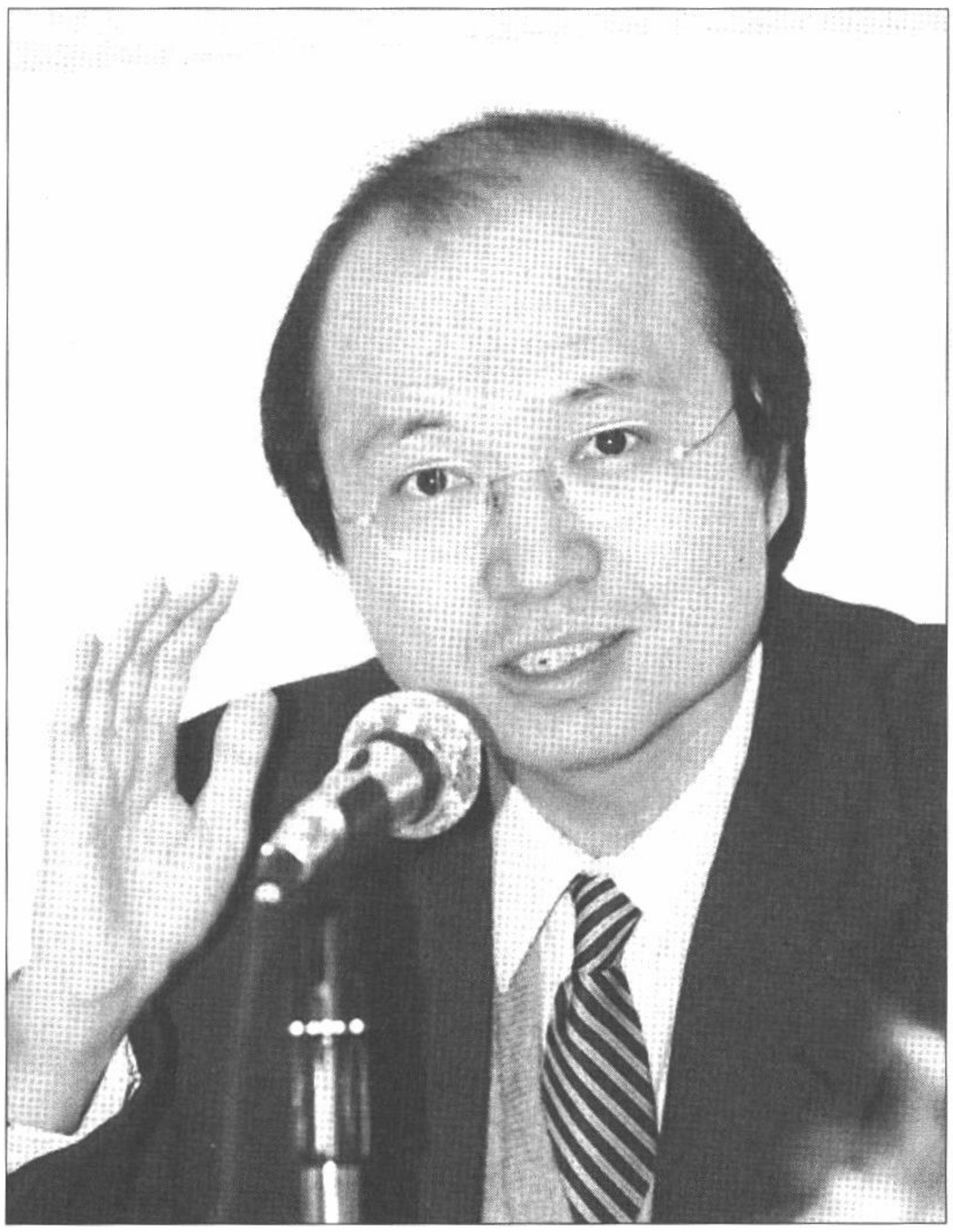
回應人

王汎森

美國普林斯頓大學博士，現任中央研究院歷史語言研究所研究員，曾任中研院史語所副研究員、副所長，主要專長為歷史，代表著作有《章太炎的思想》、《古史辨運動的興起》、《Fu Ssu-nien: History and Politics in Modern China》。



從民間倫理到公民倫理



報告人

陳弱水

美國耶魯大學博士，現任中央研究院歷史語言研究所副研究員，曾任美國耶魯大學歷史系講師、加拿大英屬哥倫比亞大學亞洲研究系助理教授，主要專長為唐史、中國思想史、比較思想史，代表著作有《柳宗元與中唐思想變遷》（英文）及中英文學術論文多篇。

回應人

李清澤

博士，現任紐約市立大學心理學教授、中央研究院民族學研究所客座教授，曾任紐約市立大學布魯克林學院心理學系主任、紐約全鷹學院院長，主要專長為心理學、文化心理學、氣學，代表著作有〈六藝初探：氣之闡釋〉。

回應人

龍應台

博士，現任台北市政府文化局局長，曾任教授、作家，主要專長為寫作、教養小孩，代表著作有《百年思索》、《孩子你慢慢來》、《野火集》。

《報告》

愛、善惡與公民倫理

⊙陳弱水

台灣社會存在著各式各樣的倫理觀念，但一般似乎感覺，公民倫理不太發達，這是我們生活中許多困擾與障礙的主要來源。本文試圖將台灣的民間倫理與公民倫理的基本原則作一些對比，看看它們之間有怎樣的關係——在哪些方面，兩者是相合的？又在哪些方面，可能是不對應，甚或有衝突的？本文的首要目的在求了解現象，另外也想對如何發展成熟的台灣公民文化，提供少許看法。

本文所說的「民間倫理」，是指普遍存在於台灣的倫理觀，並不意味在民間倫理之外，另外還有菁英倫理。個人採用這個詞語，也是想點出，這些觀念是自然形成的，有長久的淵源，因此力量龐大、深植人心，恐怕也散布於台灣以外的華人社會。民間倫理的範圍非常廣，不太可能作整體的探討，本文將集中於說明兩個深具社會意涵的觀念。

首先，是「愛」的觀念。在台灣，「愛」不但是最常受到宣揚的社會性價值，在人們心中，似乎也是一切道德的根本原理。這個字無所不在，從廣告、新聞媒體到日常談話，處處可以見到它的蹤跡。台灣規模最大的慈善組織「慈濟功德會」所辦的電視台，就叫「大愛」。與「愛」相關的詞語，還有「情」、「真心」等，都廣泛流行。為了寫這篇文章，個人作了一個小小的測試。我利用蕃薯藤引擎在電腦網路上搜尋含有「愛」字的台灣網站，一舉發現了八五九個，再透過「雅虎」搜尋全世界含有「love」這個字的網站，只找到八十四個。各種跡象顯示，至少在語言文字的層面，台灣對「愛」情有獨鍾，可以說是我們的「最愛」。

尤有進者，在台灣不滿於公民文化的現狀，而亟思有以改進的人，也大都以「愛」為主要論據。我手邊有一本中華民國群我倫理促進會編印的闡揚公共倫理的文集，書名就叫《推愛集》，意思是，我們應當將自己對親人朋友的愛推廣到社會大眾。

「愛」的觀念為什麼在台灣的道德意識中佔有如此重要的地位，原因應該不少。這裡只想指出，這個情況不是短期形成的，它和漢人文化的基本道德意識結構有關。簡單地說，長久以來，中國社會有一個重要的意念，就是價值的最終來源是人心，人的主觀善意。這個意念是由很多個別觀念匯集而成的，或者說，它表現在很多方面。其中歷史最

久，地位最關鍵的，就是儒家思想中的「仁」。

在儒家思想史上，「仁」的基本意義一直相當穩定。從孔子開始，「仁」一方面指人生命內在的道德感，另方面則代表道德價值的全體或道德實踐的終極成果。「仁」是怎樣的道德感呢？一個普遍的看法是，「仁」主要指人對外在事物的同情，特別是對人間苦難的敏感。就是在這層意義上，孟子說：「仁，人心也」（《告子上》）；「惻隱之心，仁之端也」（《公孫丑上》）。宋儒程顥則認為，醫書上把手足麻痺稱為「不仁」，最能透露「仁」的精義，換言之，「仁」就是不麻木，感通外物。（《程氏遺書》卷二上）由於「仁」的以上性質，它經常被界定成「愛」。樊遲問仁，孔子答以「愛人」（《論語顏淵》）；孟子云：「仁者愛人」（《離婁下》）。唐代的韓愈則說：「博愛之謂仁」（《原道》）。宋人周敦頤稱「仁」為「德愛」（《通書》）；朱熹也以「仁」為「愛之理，心之德」。（《論語集注》卷一）總而言之，作為儒家思想的一個核心觀念，歷來關於「仁」的討論雖然複雜萬端，「愛」可以說是最通俗的詮釋。

值得注意，在儒家思想中，「仁」不僅僅是一個德目而已，它更常被視為儒家倫理的整體性格。這是啟自孔子的觀點。程顥的弟弟程頤說：「仁者，天下之公，善之本也」，（《易傳》卷二復卦）是這個想法很清楚的表達。程氏兄弟和其他宋代理學家都曾表示，

「仁」既是仁、義、禮、智、信五常中的一端，也同時包含了其他四者。扼要地說，從先秦開始，儒家就有以「仁愛」為一切善的本源的思想，在後世，這個信念不但繼續存在於儒家內部，也廣為中國社會所接受。這個傳統代表的是一個注重心理狀態的倫理觀，影響所及，一些具有客觀意涵的道德概念，譬如「理」、「義」，在漢人文化中也都高度內心化了。

台灣社會對於「愛」的信仰，顯然還有另一個主要歷史來源，就是佛教的慈悲觀念。佛教在元明以後衰落，但它的一些觀念，已經發生了根深蒂固的影響，後來這些觀念透過民間教派和信仰繼續傳播，得以流傳不歇，「慈悲」就是其中的一項。從原始佛教時期開始，「慈悲」即為佛教的重要價值，大乘佛教興起，更以之為中心教旨，標示自己的崇高地位，貶斥起源較早的其他部派與獨立修行者為「小乘」。照一般的理解，「慈」的語義是「與眾生樂」，「悲」則是「拔眾生苦」。在中國佛教，通常並不對這兩個字深加區分，而用以通指對一切眾生—包括人以外的生命—的慈愛、憐憫與同情。簡單地說，「慈悲」是一種純粹化了的愛。

「慈悲」雖然是外來的觀念，在社會影響上，恐怕比本土的「仁愛」更為廣泛而直接。「慈悲」觀念有兩個值得一提的特色。首先，慈悲強調具體的施善行為。大乘佛教的

六波羅密菩薩行，頭一項就是「布施」。中國的社會救濟活動在南北朝時代開始大規模出現，也多是佛教所主導。佛教的行善，特別強調濟貧救難。一直到今天的台灣，慈善救濟還是最能被一般人所理解的公益行為，也最能引起共鳴，這個情況清楚地顯示，台灣的社會倫理觀與佛教有深厚的淵源。

其次，「慈悲」經常與功德、福報的思想聯結在一起。在佛教內部與一般民間，長久以來存在一種看法，認為布施能為行善者帶來好的報應。對於這個觀念，佛教有個說法，稱作「福田」，意思是，行善的對象是使人獲得幸福的田地。「福田」當中，功德最大的，是對「悲田」—即困窮者—的布施供養。此外，還有「施物福田」，指造橋修路鑿井等事；醫療則為「看病福田」。簡單地說，福田觀念主張慈善行為是有功德的。雖然有佛經強調布施者不應期待報酬，福報思想無疑是社會福利活動在漢人文化生根的重要動力。

台灣另外一個極其流行的倫理觀，或許可以稱為「善惡倫理」。這可能是近八、九百年來漢人社會最盛行的道德思想，廣見於各種家訓、善書、功過格、教育讀本、宗教文獻，更活在人們的口頭心裡。現存最早的著名善書是大約成於南宋的《太上感應篇》，此文到現在還不斷在台灣被翻印散布，展現了善惡倫理強韌的生命力。

就形式而言，善惡倫理有兩個特色。第一，它把具有道德意涵的行為（甚至念頭）分

為「善」和「惡」，勸人要行善避惡。用佛教《增一阿含經》的話來說，就是「諸惡莫作，諸善奉行」。第二，善惡倫理特別為道教、佛教和各種民間信仰所宣揚，強調報應，善有善報，惡有惡報，善惡導致的功過甚至還可以相抵。善惡倫理的這個部分與福田觀念相當類似。

至於善惡體系的內容，則眾口紛紜，甚為龐雜。大體來說，忠孝倫常、社會倫理和宗教倫理是最主要的類別。宗教倫理的部分，依勸善文撰寫人的信仰，常有不同的方向，如佛教徒批評殺生，道教徒要人敬神。後文討論民間倫理與公民倫理的關係時，會稍觸及社會倫理的具體內容，此處省略。

總結以上，本文揭示了台灣民間倫理中的兩項重要觀點。一項把「愛」，或人的主觀情意，視為道德的根本基礎，這個看法在社會性的價值方面表現尤其強烈。另一則是行善戒惡的指導原理。接下來，要略微討論公民倫理的性質。公民倫理的基本意思，可說是社會成員在公共生活中所應有的心態與行為準則。這是現代生活中一個非常大的範圍，我們隨意就可舉出許多條目，例如：同胞愛、慈善心、社區服務、參與公共事務、忠於國家、尊重他人、容忍、守法、愛惜公物、不侵佔公共空間。不過，只憑零散的列舉，很難看出公民倫理的特色，我們還必須找到涵蓋面廣而精要的基本原則。

亞里士多德在《政治學》(Politics)一書中勾勒的公民圖象也許就有這樣的功能。亞里士多德認為，一個理想的公民是指，他既是好的統治者，又是好的被統治者——他同時具備統治者與被統治者的能力與意願。換句話說，好公民有兩個面相，一是積極的，或作為性的，一是消極的，或不作為性的。前者展現於政治參與，後者則導使公民遵守自己協同立下的法律。亞氏的定義很切合現代民主政體的環境。民主政體的特點是，人民有權參加政治過程，雖然如何讓這種權利發揮實質的功效，在大多數社會仍面臨很大的困難。亞里士多德的思想和現代世界觀倒是有一個主要差別：他不曾區分政治與社會現象。我們如果能把他的公民觀念賦予社會的意義，大概就能得出周延的現代公民倫理原則了。總括而言，亞里士多德式的公民倫理是，公民既應致力於增進公共福祉，也須節制自己的行為，使其不對他人與社會造成損害。

關於公民倫理的兩個面相，這裡要做兩點的澄清。首先，這兩個方面都很重要，「消極」或「不作為」的名稱決無貶義。其次，這兩個面相雖然都不可或缺，在個人行為上，消極面經常具有優先性，就此點而言，我們甚至可以說，這一面比積極面更重要。為了迅速闡明個人的這點看法，現在要先提出一個比較極端的假想情境，以為論證。火災是社會的一種主要災害，從公民倫理的角度來看，要減少火災帶來的損害，可以有兩項作法，一

是鼓勵人們去當義消，增加滅火的力量，另一則是要求人們注意火源，減少火災的發生。假定有個社會，參加義消的風氣很盛，但認為縱火只是無傷大雅的遊戲，對縱火者的處罰很輕微，只是呼籲大家努力救火。這會是一個什麼狀況？無疑地，是個火災頻繁的社會。在這裡，也許還有義消人員自己縱火，如果沒人知道，就是善士，被人發現，則成為義賊。讓我們再想像另外一種情境。這是一個沒有志願消防隊但人們普遍注意火源的社會，縱火更是希罕，可以想見，此地火災相當少，也許專業消防隊就足夠應付了。以上的想像，目的是在顯示，公民倫理的消極面—如防火、不縱火—是公民倫理的根本要素，有時重要性比積極面—如志願救火—還要高。現在，讓我們接近現實一些。如果我們希望生活周遭有令人愉悅的公共空間，希望家門口的巷道常能保持清爽。怎樣的社會變動較能有效達成這個結果？是鼓勵義務清掃活動，還是抑制扔垃圾、倒污水的行為？答案應該是後者。這又顯示了消極面公民德行的重要。

接下來，要考慮台灣民間倫理與公民倫理的關係。先從「愛」談起。很明顯，「愛」（或「仁」或「慈悲」）是完整的公民倫理應有的一部分。古今中外許多宗教家和關心普遍福祉的思想家，都鼓吹「愛」或類似的價值，因為「愛」是能使人走出孤立的自我和家庭，與陌生人、大眾接觸的重要力量。沒有人與人的互相關心，公民社會的構成與運作是

很困難的。公民倫理的目的，在於促成合理而優質的公共生活，依此，「愛」是任何公民倫理體系所不可或缺的。

我們雖然很難想像缺乏仁愛成分的公民倫理，「愛」似乎只能是這種倫理的一個部分，或許還不宜佔據核心的位置。以下想以三點來說明這個看法。首先，在公民社會，「愛」最能發揮作用的，是在社會結合、運作、互助的方面；從個人的角度出發，「愛」使人積極參與群體生活，用亞里士多德的觀念來說，有助於造就好的「統治者」。可是，群體生活非常複雜，顯然需要其他的價值。除了「愛」，諸如理性、自制、禮貌、容忍、守法、誠實、知識、公平、正義、效益都不可少。我們似乎沒有理由宣稱，「愛」一定比其他價值重要。「愛」為什麼比「誠實」重要？一個慷慨捐款濟貧卻又大量逃稅的人算不算好公民？都是值得提出的問題。

群體生活的一個主要工作，是在作計畫和決定時，考慮不同的偏好，哪些價值最終獲得採納，比重佔多大，通常取決於問題的性質與當事人的心態。整體來說，群體生活中的價值應該多元而均衡。價值過於集中，容易導致重大的缺陷。譬如，一個以「平等」為絕對優先的社會，不免犧牲發展和創造性。強調「愛」而忽略其他價值，恐怕就會有博感情不顧是非的後果。總之，這裡表達的看法是，公民倫理應包含多種價值，過於注重單一價

值是不合理的。

其次，「愛」基本上是主觀的。社會的規模很大，成員多為互不了解的陌生人，穩定的生活秩序的形成，必須依靠合理行為法則（法律、風俗習慣）的建立與遵行。如何建構這些準則，則又多有賴社會集體的常識判斷以及理性的反思與批評，主觀的善意似乎用處不大。這個過程意謂，人民參與公共事務，除了愛心，還須運用其他能力。提倡仁愛的孔子說：「好仁不好學，其蔽也愚」（《論語陽貨》），或許還是具有現代意義的警語。

再者，即使在感情的範疇，「愛」也不見得是公民倫理所最需要的情操，也許「尊重他人」與公民倫理的關係更密切。「愛」和「尊重」的性質相當不同。「愛」是一種強烈的、向外欲求的情感，由於強度高，可能帶有佔有的欲望，但也有自我犧牲的傾向。「尊重」則是一種不干涉、肯定他人的意態，是一種平靜的心情。「愛」和「尊重」是可以並存的，有的父母既愛小孩，也尊重小孩。但兩者不必然並存，再以親子關係為例，有的父母愛小孩，但不尊重他們——一定要他們唸醫科。

前文提及，「愛」顯然是公民倫理不可或缺的一部分，它在公民倫理的積極面或作為面扮有重要的角色，愛國心、鄉土意識、社區服務、慈善撫貧在很大程度上都是「愛」的表現。不過，即使在公共事務與公益活動的層次，「尊重」也可以是重要的資源。一九九

四年華航客機在名古屋發生空難，日本警察對待罹難者遺體與家屬的態度廣獲好評。有的家屬問，他們不是台灣人，為什麼對我們這麼好？日本警察表現的是普遍主義（universalism）的態度，這種態度似乎較遠於「愛」，而近於「敬」——敬業、尊重受難者。「愛」是一種強烈的情感，除了像德蕾莎修女這類的宗教家，一般不易持久，更難以廣泛施予。「尊重」則比較容易發展成善待他人的習慣。在公共生活中，我們必須經常面對陌生人，在這種情況下，「尊重」很能彌補「愛」的盲點。

在公民倫理的問題上，「愛」最不發生作用的，是在消極面或不作為面。這個方面是指個人行為如何避免侵犯他人與公共權益，具體而言，大概包括守法和一般所謂的公德心。要做到這兩件事，根本無須動用到愛心：不蓋違建、開車禮讓行人、不製造噪音，於「愛」何有哉？尊重他人倒可能是必要的心理狀態。反過來說，如果有人愛心飽滿，但沒有尊重他人的習慣，又漠視法律，也不會是好的「被統治者」。

在現代公民社會，尊重他人還有一個特別的意義。現代的民主憲政體制奠基於基本人權的理念，這種體制的首要原理是，社會對於集體福祉的追求，應以確保個人自由為前提。要使民主憲政的體制持續發展，精神得以維繫，個人權益必須成為生活中的重要價值。尊重他人的社會意涵，其實就是不侵犯他人之權益，如果這種態度普遍化，大多數人

的權益都能獲得穩固的保障。簡單地說，尊重他人的意態與現代社會中自由之維繫是息息相關的。

再來要檢討善惡思想與公民倫理的關係，這個問題可以分為形式和實質兩方面來考察。在形式方面，我們可以問：行善的觀念對公民倫理的培養有沒有幫助？如果有，幫助在哪裡？這個問題不容易回答，因為「善」泛指道德上好的、有正面價值的事物，至於這些事物有什麼特性，則依不同的倫理體系而有分歧。在中文的語義上，一般所謂的行善，似乎是指主動、積極地去做好事，單純盡義務或責任，不包含在內。佛教的「十善」意指「惡」之闕如，條目有不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語等，屬於消極性的規範，在漢人文化中應該算是例外。依據以上對「行善」語義的判斷，善惡倫理與公民倫理的作為面頗有呼應，與不作為則幾乎全無干係。在台灣，如果有人把過馬路不闖快車道稱作行善，大概會被看成傻瓜。既然中國傳統的社會性行善觀念大體無助於培養消極面的公民倫理，哪種觀念具有這樣的力量呢？個人的看法是，責任倫理與角色倫理的意識或許有，可惜在傳統漢人文化，這些意識大抵局限於家庭的範圍。清初善書《彙纂功過格》稱此為「盡倫」。

至於善惡倫理的實質內容，前文說過，大概有忠孝倫常、社會倫理、宗教倫理三大

類。其中社會倫理大都與助人救難、造福鄉里有關。譬如，約撰於明代的《文昌帝君陰騭文》要求人們：「濟貧如濟涸轍之魚，救危如救密羅之雀，衿孤恤寡，敬老憐貧」，「點夜燈以照人行，造河船以濟人渡」。《關聖帝君覺世真經》提及的社會性德目還包括捨藥施茶、造橋修路。很明顯，依本文的分析架構，這些都屬於公民倫理的積極面。個人在傳統善書中，只發現一項常見的消極性社會德行，就是要商人斗秤公平，不得作弊，大約這是日常生活中引起很大困擾的問題。

現在要為全文作總結。從本文對台灣社會性民間倫理的考察看來，無論就「愛」的觀念或善惡倫理而言，台灣道德意識的重點都在公民倫理的積極面，至於消極面或不作為面，傳統的資源很少。台灣目前行善和參加公益活動的人很多，但不守法、缺乏公德心的行為也很普遍，公共秩序混亂。這個現象跟我們道德意識的結構是吻合的，不能不說兩者具有因果關係。許多人感覺，台灣的公民倫理不發達，依照本文的分析，根本的問題在於欠缺消極面的公民倫理素養。在積極性的方面，似乎人們最能體會的，仍是傳統關注的慈善救難、造福鄉里之事，至於現代公民政治社會參與權利的運用，則顯得認識薄弱，行為也普遍不合規範。譬如，開會無章法，討論議題言辭粗暴，賄選橫行，把選舉權當商品出售，都是顯著的例子。

如果本文的分析大體可從，對於如何改善台灣公民倫理的狀態，可以提出以下兩點基本意見。第一，台灣人民對公民基本規範的認識相當薄弱，遵守的意願也低，總能輕易找到理由佔社會的便宜。「公私之分」為漢人文化之一大弱點，是十九世紀末期以來中西人士逐漸認識到的。台灣在歷經日本統治和西方文化的衝擊後，似乎仍然病痾沈重。要有效改善這個景況，在思想的層面，恐怕必須建立個人與陌生人之間、個人與社會整體之間的新倫常關係。這些倫理關係不必—恐怕也不可能—以「愛」為基礎，尊重他人的意識和責任觀念應該就足夠了。個人以為，消極性的公民倫理是合理的社會合作的基礎，應該作為優先努力的方向。第二，在社會參與的問題上，我們應在傳統仁愛行善的觀念之外，重視現代公民權利的認識與運用能力，使我們的社會不但有善人，也有具自治能力的國民。

本文主張，台灣的民間倫理未能涵蓋公民倫理的不作為面。需要聲明，這是就大體而言，這方面的因子還是存在的，只是甚為稀疏。著名的《了凡四訓》（明末袁黃撰）中「愛敬於心」的想法，就是一個例子。袁了凡說：「君子所存之心，只是愛人敬人之心。蓋人有親疏貴賤，有智愚賢不肖，萬品不齊，皆吾同胞，皆無一體，孰非當愛當敬者？」我們不必同意這段話裡萬物一體的思想，但其中普遍「敬」（尊重）人、平等待人的觀念，值得我們珍惜彰顯。

本文還曾說過，「守法」是公民倫理不作為面的核心要項，這個觀念的倫理意義在台灣似乎不受注意，因此這裡不避蛇足，提出一個看法，以為本文的結束。依照自由主義的政治思想，在民主體制，人民有道德權利不服從法律。但這是有條件的，不服從只有在法律未依正當程序訂定或抵觸個人良心、信仰的情況，才有合理性。這就是有名的「公民不服從」論（civil disobedience）。從這個觀念，我們或許可以反推，因為個人的方便或利益任意不守法，是不合理的，可以稱為「非公民的不服從」，uncivil disobedience。