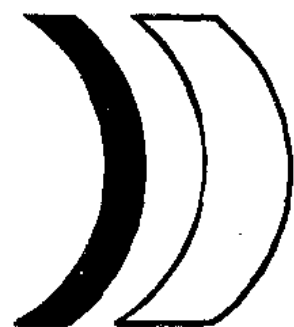


哲 学



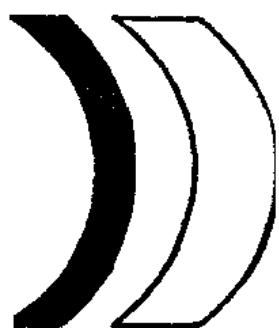
论著与



哲学家



研 究



第 6 辑

1987

书目文献出版社

出版说明

由于我国“四化”建设和祖国统一事业的发展,广大科学研究人员,文化、教育工作者以及党、政有关领导机关,需要更多地了解台湾省、港澳地区的现状和学术动态。为此,本中心编辑《台港及海外中文报刊资料专辑》,委托书目文献出版社出版。

本专辑所收的资料,系按专题选编,照原报刊版面影印。对原报刊文章的内容和词句,一般不作改动(如有改动,当予注明),仅于每期编有目次,俾读者开卷即可明了本期所收的文章,以资查阅;必要时附“编后记”,对有关问题作必要的说明。

选材以是否具有学术研究和资料情报价值为标准。对于反对我四项基本原则,对我国内情况进行捏造、歪曲或对我领导人进行人身攻击性的文章,以及渲染淫秽行为的文艺作品,概不收录。但由于社会制度和意识形态不同,有些作者所持的立场、观点、见解不免与我们迥异,甚至对立,或者出现某些带有诬蔑性的词句等等,对此,我们不急于置评,相信读者会予注意,能够鉴别。至于一些文中所言一九四九年以后之“我国”、“中华民国”、“中央”之类的文字,一望可知是指台湾省、国民党中央而言,不再一一注明,敬希读者阅读时注意。

为了统一装订规格,本专辑一律采取竖排版形式装订,对横排版亦按此形式处理,即封面倒装。

本专辑的编印,旨在为研究工作提供参考,限于内部发行。请各订阅单位和个人妥善保管,慎勿丢失。

北京图书馆文献信息服务中心

哲学论著与哲学家研究 (6)

——台港及海外中文报刊资料专辑(1987)

北京图书馆文献信息服务中心编辑

季啸风 李文博主编

文 文 选编

书目文献出版社出版

(北京市文津街七号)

北京百善印刷厂印刷

新华书店北京发行所发行 各地新华书店经售

787×1092毫米 1/16开本 7 印张 179 千字

1988年2月北京第1版 1988年2月北京第1次印刷

印数 1—5,000册

ISBN 7-5013-0017-8/B·18

(书号 2201·74) 定价 1.90元

〔内部发行〕

我國古代政治思想中之義務觀念

孫 廣 德

臺灣大學政治系

緒 言

本文在嘗試探討我國古代政治思想中的義務觀念。所謂我國古代，係泛指傳統中國而言；所謂傳統中國，就是未受近代西方文化衝擊而發生重大變化以至染上西方色彩的中國。不過在材料的使用上，大體偏於先秦，且以儒家為主。其原因，一則在於傳統中國政治思想中的義務觀念，先秦時代已充分發揮，後世並無多大改變。二則在於先秦各家中，義務觀念以及與義務觀念相關連的一些其他觀念，以儒家表現的較為清晰；而先秦之後，道家、法家等雖曾於短期內得勢，但從長期來看，大體而言，則係以儒家思想為主流。

談義務必牽連到權利，談權利又必牽連到自由、平等，而這些詞彙，在我國古代的政治思想中根本沒有，所以我們只能從古代思想家的言論中加以探索，抽繹出這些觀念。因而在討論時，難免有牽強或不確當之處，不過我們將盡量避免。

又所謂我國古代的義務、權利，以至於自由、平等，其內涵與現代政治上的義務、權利，以至於自由、平等，當然並不相同，但也並非完全不同。我國古代的義務、權利，以至於自由、平等，其內涵偏於道德意義，但同時也具有政治意義，可說是包括了道德意義與政治意義二者，只是側重道德意義而已。而現代政治上的義務、權利，以至於自由、平等，其內涵當然主要屬於政治意義，但並不一定排斥道德意義，而且亦或兼具道德意義。因而我國古代的義務、權利，以至於自由、平等，與現代政治上的義務、權利，以至於自由、平等，仍可相通。既然如此，義務、權利，以至於自由、平等諸觀念，可以作為討論我國古代政治思想的課題；討論我

國古代政治思想中的義務、權利，以至於自由、平等諸課題，對現代政治而言，仍有意義。不過本文要在討論我國古代政治思想中的義務觀念，權利、自由、平等諸觀念，只是爲了討論義務觀念，不得不牽連涉及而已。

壹、重義務不重權利

權利與義務是一體的兩面，二者不可分，有權利必有義務，有義務亦必有權利；個人爲權利義務的基本主體，既享權利，也盡義務。在今日，這是大家都瞭解而無人有疑問的道理。然而在我國古代，卻只重義務而不重權利，政治思想中只有義務觀念，而無權利觀念。如孔子說：

「君君，臣臣，父父，子子。」¹

就是說君要像君，臣要像臣，父要像父，子要像子。若如何能像君，臣如何能像臣，父如何能像父，子如何能像子？那就要各自盡其應盡之道，也就是君要盡君道，臣要盡臣道，父要盡父道，子要盡子道。所謂各盡其應盡之道，當然是指盡各自的義務，而不是指享各自的權利。如大學說：

「爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。」

就是講各自應盡的義務，而不是講各自應享的權利。只講做君有仁的義務，應該仁；做臣有敬的義務，應該敬；做子有孝的義務，應該孝；做父有慈的義務，應該慈；以國人的身份對國人有信的義務，應該信。而沒有說做君、做臣、做子、做父、做爲國人的權利爲何，應享什麼權利。又孟子梁惠王下載：

「齊宣王見孟子於雪宮，王曰：賢者亦有此樂乎？孟曰子：有，人不得出非其上矣。非其上者非也，爲民上而不與民同樂者亦非也。」

人民不得誹謗君主，從人民一面講是人民的義務，從君主一面講又是君主的權利；君主應與民同樂，從君主一面講是君主的義務，從人民一面講又是人民的權利。但孟子不說君主可以禁止人民誹謗他，不說人民可以要求君主與民同樂，而責人民不得誹謗君主，責君主應該與民同樂，就是不從權利一面講，而從義務一面講；是從義務上着眼，而不是從權利上着眼；也就是重視義務，而不重視權利；甚至只有義務觀念，而沒有權利觀念。孟子又說：

1 論語，顏淵。

「欲爲君，盡君道；欲爲臣，盡臣道。」²

盡君道也就是盡爲君的義務，盡臣道也就是盡爲臣的義務。荀子中有君道篇，專講爲君之道，主要在課君主以修身作則，愛民利民，善生養人，善班治人，善顯設人等義務，而沒有說君主應享有什麼權利。又有臣道篇，專講爲臣之道，除將臣加以分類外，主要在課臣以事聖君、中君、暴君時，分別應盡的義務，譬如事聖君應順從而不可諫諍，事中君可諫諍而不可諂諛，事暴君應去其惡補其短，而不可違抗；總括地說，要「忠順而不懈」，而沒有說臣可以享有什麼權利。

除儒家的孔、孟、荀之外，其他各家的諸子，大體也都如此，無論講到君主、官吏或人民的時候，總是着重其義務，而不着重其權利。當然君主爲官吏、人民盡義務，就是官吏、人民享權利；人民爲君主、官吏盡義務，就是君主、官吏享權利。但他們總是只從義務一面講，而不從權利一面講。

貳、革命是義務而不是權利

中國古代的所謂革命，與現代的所謂革命意義不同。現代的所謂革命，是指政治體制、經濟結構、社會結構等激烈而重大的改變而言；而中國古代的所謂革命，則是指天命的變革而言。中國古代的統治者稱天子，是由天所命，替天來保護人民教養人民的，就是所謂「天降下民，作之君，作之師。」³ 如果天子不能善盡保護人民教養人民的職責，天便要將他廢除，而另有所命，就是天命的變革，也就是革命。不過天要廢除不稱職的天子而另有所命，必須假手於人；而這個被天用來完成天命變革的人，就是革命者。可見革命者所以從事革命，不是爲自己打天下，爭政權，而是在執行天命；革命不是一種權利，而是一種神聖的使命，是一種義務。從另一個觀點講，如果統治者暴虐無道，荒淫腐敗，人民受壓迫塗炭，如陷水火，仁慈而有才德的人看了這種情形，自會於心不忍，起而推翻暴君，解救人民。這也是革命，也是一種神聖使命，一種義務，而不是權利。譬如尚書裏的湯誓，據說是商湯伐夏桀的誓師之辭，記載商湯的話說：

「格爾衆庶，悉聽朕言，非台小子，敢行稱亂，有夏多罪，天命殛之。」

說明不是有意要與師動眾去打天下，爭政權，而是因爲夏桀無道，有違天命，所以

天命他加以征伐，也就是履行義務，而非爭奪權利。出征打仗是勞苦而危險的事，而且有礙農作，商湯怕老百姓會埋怨他說：「我后不恤我眾，舍我穡事，而割正夏」。於是又說：

「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」

天命他去誅伐夏桀，他怕天，不敢違背天命，不能不去征伐。同時從另一個觀點講，夏桀那樣暴虐，殘害人民，致人民無以為生，為了拯救夏的人民，也應該去誅伐夏桀，所以說：

「夏王殪遫衆力，率割夏邑，有衆率怠弗協，曰：『時日曷喪，予及汝皆亡』！夏德若茲，今朕必往。」

文中「遫」為「竭盡」之意，「割」是「為害」之意，「怠」即「不恭」，「弗協」即「不和」，而「時日」即「是日」，指夏桀而言⁴。這段話的大意謂：夏桀不恤民力，壓榨人民，至於竭盡，又為害夏的都邑，致人民不恭不和，希望夏桀早日滅亡，而不惜與他同歸於盡。夏桀的德行如此，人民遭受這樣的殘害，所以必須去征伐夏桀而拯救他們。

又如尚書牧誓篇，是周武王伐商紂的誓師之辭。商紂無道，周武王率師伐之，至商牧野，乃誓其師眾說：

「今商王受，惟婦言是用。昏棄厥肆祀，弗吝；昏弃厥遺王父母弟，不迪。乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士；俾暴虐于百姓，以忝克于商邑。今予發，惟恭行天之罰。」

他的誅伐商紂，與商湯誅伐夏桀一樣，也一方面是執行天命，一方面是出於拯救商民的仁慈。

總而言之，商湯與周武王的革命，不管是執行天命，還是存仁慈之心拯救苦難的人民，都是一種神聖的使命，一種義務，而不是為自己打天下，爭政權，不是一種權利。易革卦彖傳引孔子說：「湯武革命，順乎天而應乎人」。順乎天就是執行天命，應乎人就是拯救人民，也是說他們的革命是一種神聖使命，一種義務，而不是一種權利。

當然上引尚書湯誓與牧誓裏的話，未必真是商湯與周武王所說，很可能是出於後人之手，但不管如何，仍可表示在我國古代思想中，視革命為義務而非權利。湯武革命發生在我國歷史的開端，是我國歷史上最早的革命，他們都視革命為義務而

4 參屈萬里，尚書釋義，臺北，中華文化出版事業社，民57年10月5版，湯誓篇註釋，頁41。

非權利，所以後世思想家以他們為榜樣，備加頌揚，希望革命者都能效法他們，也以革命為義務而非權利。

至於事實上後世的改朝換代，當一個朝代到了末期，政治腐敗，民生疾苦，皇帝昏庸暴虐，用人不當，以至於羣雄起而逐鹿天下，由有才能得人望者，推翻舊朝，戰敗羣雄，取得天下，建立新的朝代，這本來也應視為一種義務，而不應視為一種權利。但打天下得天下的人，卻常把它當作權利，而不當作義務。譬如漢高祖為平民時，不治產業，其父常加責怪，待得天下之後，乃說：「今某之產業所就，孰與仲多。」⁵ 把天下當成私產，當然視得天下做皇帝為一種權利，而不是一種義務。這可代表後世一般打天下者的觀念與態度。不過一般思想家們，仍然視朝代更替之際打天下建新朝者為盡義務，而非享權利，所以總將「天命」加諸其身。當然對任何打天下獲勝而建立新朝代的皇帝，一律送他一頂「天命」的帽子，可能有幾分不得不承認既成事實，而有討好新統治者的意思，但大體上，這代表着思想家對新朝皇帝的一種期望，期望他把打天下得天下視為一種義務；也是思想家加給新朝皇帝的一種約束，約束他善盡做統治者的義務。

參、自由平等的意義在義務而不在權利

自由與平等是人的基本權利，近世以來率以為是天經地義的事，所以很多國家都把自由權與平等權列於憲法之中，加以保障，我國就是如此。而我國古代對自由權與平等權列於憲法之中，加以保障，我國就是如此。而我國古代對自由平等的見解卻與此不同，雖然也重視自由與平等，但並非從權利的意義上去瞭解它，而是從義務的意義上去瞭解它。

我國雖重家族倫理，以家族為構成社會的單位，但在我國古代思想中，除法家只重平等外，對個人的自由與平等還是相當重視的。就自由而言：儒家非常重視個人的獨立與尊嚴，這從孔、孟、荀等的作為與言論中，都可以看得出來，因而他們也給個人以充分的自由去決定與自己有關的事。譬如孔子說他自己「十有五而志於學」⁶，而且曾要弟子們「各言其志」，而弟子們所志各有不同，他都加以承認⁷。是說明個人可依自己的興趣與價值判斷，決定從事的事業與努力的目標方向，這

5 史記，卷8，高祖本紀第8。

6 論語，為政。

7 論語，公冶長。

可說是意志的自由與選擇事業及成就的自由。又孔子說：

「里仁爲美，擇不處仁，焉知。」⁸

「三人行必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之。」⁹

荀子也說：

「故君子居必擇鄰，遊必就士。」¹⁰

「夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。」¹¹

是都認爲個人可依其認定，選擇住所與師友，這可說是一般行爲的自由。又儒家重孝道、重祭祀，所以孔子主張三年之喪，幸我認爲太長，孔子問他父母剛死了不久，「食夫稻，衣夫錦，於汝安乎」？幸我說：「安」。孔子說：「汝安則爲之。夫君子之居喪，食不甘，聞樂不樂，居處不安，故不爲也。今汝安，則爲之。」¹²由此更顯示個人有充分的自由。此外，儒家諸子對個人在政治上享有的若干自由，也視爲當然。如孔子說：

「所謂大臣者，以道事君，不可則止。」¹³

孟子說：

「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士，皆悅而願立於其朝矣。市廛而不征，法而不擾，則天下之商，皆悅而願藏於其市矣。關譏而不征，則天下之旅，皆悅而願出於其路矣。耕者助而不稅，則天下之農，皆悅而願耕於其野矣。廛無夫里之布，則天下之民皆悅而願爲之氓矣。」¹⁴

荀子說：

「刑政平而百姓歸之，禮義備而君子歸之。」¹⁵

上面所引的這些話，說明了個人有兩種重要的政治自由，其一是擇君而事的自由，若君可以以道事，或能夠尊賢使能，或具備禮義，則立於其朝而事之，否則便可以事。孔子、孟子嘗周遊列國，就是想擇君而事，施展自己的抱負；可惜都未遇到可事之君，故而決定不事。其二是選擇國籍的自由，如果某國之君能做到耕者助而不稅，廛無夫里之布，而刑政平，則人民可以投奔他，做他國的老百姓，否則，人

8 論語，里仁。

9 論語，述而。

10 荀子，勸學篇。

11 荀子，性惡篇。

12 論語，陽貨。

13 論語，先進。

14 孟子，公孫丑上。

15 荀子，致士篇。

民可以不投奔他，甚至逃離他，不做他國的老百姓。

以上所舉的這些自由，雖然只有幾項，不能把所有的自由完全包舉，但都是重要而基本的自由。儒家既然承認個人可以享有這些重要而基本的自由，其他的自由自然也會承認個人可以享有。

就平等而言：儒家認為人是生而平等的，這可從他們對人性的見解中看得出來。孔子說：

「性相近也，習相遠也……唯上智與下愚不移。」¹⁶

認為大多數人生來是差不多的，雖仍承認有上智與下愚之別，但那只是極少數。孟子說：

「人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。」¹⁷

所有的人，其本性都是善的，因為「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之。」¹⁸ 聖人如此，一般人也都如此，「聖人與我同類者。」¹⁹ 荀子說：

「人之性惡，其善者偽也。」²⁰

所有的人，其本性都是惡的。人之本性皆善，是生而平等；人之本性皆惡，也是生而平等。所以說：

「凡入有所一同，飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」²¹

人既生而平等，便都可能同樣大的成就，所以孟子認為「人皆可以為堯舜」²²，而引顏淵的話說：

「舜何人也？子何人也？有為者亦若是。」²³

荀子也認為「塗之人可以為禹」²⁴。因為：「凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，

16 論語，陽貨。

17 孟子，告子上。

18 同上。

19 同上。

20 荀子，性惡篇。

21 荀子，榮辱篇。

22 孟子，告子下。

23 孟子，滕文公上。

24 荀子，性惡篇。

皆有可以能仁義法正之具。」²⁵人既生而平等，都可能同樣大的成就，便應該給人人以均等的機會，所以孔子有教無類，「自行束修以上，吾未嘗無誨焉。」²⁶是受教育的機會均等。而機會均等是一切平等的根本，由此推衍，可以擴及一切的平等。毛特 (Frederick W. Mote) 便認為孔子有教無類，使下層的人有機會受教育，然後可以做官，往上層流動，否定了貴族階級做官的特權²⁷。也就是促進了人與人之間的平等。孟子主張「賢者在位，能者在職」²⁸。認為「唯仁者宜在高位，不仁而在高位，是播其惡於眾也。」²⁹賢、能、仁都是後天的成就，有了成就便應使其居於適當的地位，成就大的地位高，成就小的地位低。孟子曾說：「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」³⁰又說：「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。」³¹這幾句話很容易被人誤解為強調階級的劃分。實則這幾句話絕不代表階級觀念，因為君子、野人，勞心者、勞力者的地位不是決定於出生，初生時大家都是平等的，肯努力有成就的，便成了君子、勞心者，處於統治者的地位；不肯努力而無成就者，便做野人、勞力者，處於被統治者的地位。而努力追求成就的機會是開放的，均等的。荀子主張「德以敘位，能以授官。」³²所以說：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」³³因而舉人用人的時候，「內不可以阿子弟，外不可以隱遠人。」³⁴做官的機會可說完全平等。

其他各家，除法家不重視個人的自由外，道家對個人的自由平等，似乎比儒家更為重視。因為儒家尚重視倫理，尤其重視父子、夫婦、兄弟等家庭倫理，而在此倫理關係中，個人的自由平等，便會受到相當的限制。而道家則視孝、慈等倫理規範為違背自然，為道德墮落的結果，而將倫理關係戳破，譬如說：「六親不和有孝慈」，是破除孝慈；「國家昏亂有忠臣」，是破除忠³⁵。「失禮者，忠信之薄，而

25 同上。

26 論語，述而。

27 Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China*. 臺北虹橋書店翻印，60年11月1日，第1版，pp. 39-40.

28 孟子，公孫丑上。

29 孟子，離婁上。

30 孟子，滕文公上。

31 孟子，同上。

32 荀子，致士篇。

33 荀子，王制篇。

34 荀子，君道篇。

35 老子，第18章。

亂之首。」³⁶是破除禮。倫理關係都被戳破了，將個人完全解放出來，予以充分的自由平等，我們讀老子、莊子，便可明顯的看出其中到處充滿這種精神。墨家重團體組織，重層級節制，重紀律，似有集體主義與專制主義的意味，而與自由平等不相容。實則墨家不是集體主義，也不是專制主義，因為我們從墨子一書看，他談許多問題還是抓住個人，從個人談起，他的團體、國家、天下，是由許多個人組成，不是有機體，受重視的還是個人，所以不是集體主義；他的層級節制是有合理條件的，每一層級的政長都必須是該層級最好的人，為政長的人不是決定於身份，而是決定於才德，墨子尚賢上篇說：

「故官無常貴，民無終賤；有能則舉之，無能則下之。」

尚賢中篇說：

「賢者，舉而上之，富而貴之，以為長官；不肖者，抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。」

而且被統治者仍可對統治者有諫諍，如尚同上篇說：「上有過，則規諫之」，使其改正錯誤，所以也不是專制主義。當然與儒家比起來，墨子思想中個人所享的自由，似乎不像儒家思想中個人所享的自由多，因為墨家對個人行為與生活的規定，似乎比儒家苛細；但墨子思想中的個人，卻似乎比儒家思想中的個人更平等，因為墨家不僅認為人人都享有各種均等的機會，而且由於墨家對個人行為與生活較苛細的規定，使個人之間的差別更為減少。

我國古代思想家雖重視自由與平等，但卻不把它視為權利，而相反的重視它義務的一面，尤以儒家為然。就自由而言：在儒家認為自由所以可能而且應該獲得，必須有某種基礎與限度，而這種基礎與限度便是善。一個人應該選擇善，而不應該選擇惡。所以謝幼偉以為：所謂自由，就是自由於善的選擇。何謂善？在儒家認為善與仁同義，仁即是善³⁷。譬如孔子說：「為仁由己，而由人乎哉？」³⁸便充分顯示出：一方面為仁行善是個人自己的自由，一方面個人有為仁行善的義務。這自由，不僅孔子承認，孟子、荀子承認，道家、墨家也都承認。至於為惡的自由，孔子不承認，孟子、荀子不承認，道家、墨家也都不承認；認為為惡根本不是自由。因而前面所說的意志的自由與選擇事業及成就的自由、一般行為的自由、擇君而事

36 老子，第38章。

37 Hsieh Yu-Wei, *The Status of the Individual in Chinese Ethics*, in Charles A. Moore edited, *The Chinese Mind, Essential of Chinese Philosophy and Culture*. 臺北，虹橋書店翻印，61年2月16日，1版，p. 311.

38 論語，顏淵。

的自由、選擇國籍的自由等，都只能用來做好事，不能用來做壞事；只能向好的一面發揮，不能向壞的一面發揮。

就平等而言：孟子說：「人皆可以為堯舜」，乃是認為人都應該發揮天賦本性，擴而充之，以至成為堯舜的地步。荀子說：「塗之人可以為禹」，乃認為人都應該努力學習，化性起偽，歸於禮義，以至成為禹的地步。發揮天賦本性，擴而充之，是為善；化性起偽，歸於禮義，也是為善，這充分表示人成為堯舜禹的可能，在於可能為善，而在成為堯舜禹上，人人是平等的。這種平等不僅孟子、荀子承認，孔子承認，墨家也承認；道家雖不贊成儒家的善與禮義等，而自有一套道德，但認為人都可歸於德，返於道，也是承認人人可能為善，人人平等。至於為惡的平等，孟子、荀子不承認，孔子不承認，墨家、道家也都不承認，雖然人都有為惡的可能，而且依荀子的說法，人生而皆性惡，但他要改變這種事實，不承認那是真平等。

由上所述，可知在我國古代的思想中，個人的自由平等負擔著一種義務，那就是為善。為惡絕不能視為自由，也不能視為平等，只有為善才能視為自由平等。那麼自由平等不僅負擔義務，而且可以說自由平等就是義務。至於自由平等所負有的為善義務，對自己來說，就是自我實現，成為聖賢。謝幼偉說：「人所享有的自由平等，是其成為聖賢的唯一可能性，人除非依這些道德原理盡其義務，便不會成為聖賢。」³⁹ 這種自由平等的義務，說得具體一點，就大學中所說的格物、致知、誠意、正心、修身。對社會來說，梅貽寶以為「中國社會思想中一個顯著的特性，便是重視個人對社會的義務，重於重視個人對社會的權利；只問你能為社會做什麼，而不問社會能為你做什麼」。至於個人對社會所負的義務，具體的說，就是治國平天下⁴⁰。當然這中間還有對家庭的義務，那就大學中所講的齊家。齊家、治國、平天下，都有許多善事要做，與自我實現的工夫連起來，就是一套內聖外王的工夫。努力作內聖外王的工夫，以達到內聖外王的目標，就是個人自由平等所負的義務，也可說就是個人的自由平等。

肆、重義務不重權利的原因及其影響

晚清西方國家以武力打開中國的門戶，其文化便隨着大量注入中國。西方人重

39 Hsieh Yu-Wei, *op. cit.*, p. 314.

40 Y. P. Mei, *Status of the Individual in Chinese Social Thought and Practice*, in Charles A. Moore, edited *op. cit.*, p. 327.

視權利，每爲權利而奮鬥，顯得勇猛進取，國人鑑於此，以爲與其國家的富強有關，乃回頭檢討中國，而發現中國人自古沒有權利觀念。不過有此發現而看的明確，講的透徹的人並不多，首先是梁啟超於光緒二十八年發表的「新民說」第八章「中國之新民」中說：

「吾中國人惟日望仁政於其君上也，故遇仁焉者則爲之嬰兒，遇不仁焉者則爲之魚肉。古今仁君少而暴君多，故吾民自數千年來祖宗之遺傳即以受人魚肉爲天經地義，而權利二字之識想斷絕於吾人腦質中者，固已久矣。」⁴¹

其後梁啟超於光緒三十二年三月二十五日，在東洋雜誌發表「論無權利心所受之損失」一文；陳獨秀於民國四年十二月十五日，在新青年發表「東西民族根本思想之差異」一文；梁漱溟於民國九年寫成的「中國民族自救運動之最後覺悟」，民國二十五年寫成的「鄉村建設理論」，民國三十一年至四十八年寫成的「中國文化要義」等書，張東蓀於民國三十五年著成的「理性與民主」一書。晚近 John C. H. Wu 所撰"Chinese Legal and Political Philosophy"一文⁴²，Hsieh Yu-Wei (謝幼偉)撰"The Status of the Individual in Chinese Ethics"一文⁴³，Mei Yi-Pao (梅貽寶)撰"The Status of the Individual in Chinese Social Thought and Practice"一文⁴⁴等，都算是有相當的認識。茲分爲兩點加以討論：

一、重義務不重權利的原因：上舉諸人雖認識到我國古代重義務不重權利，但能說明其原因的，只有陳獨秀、梁漱溟與張東蓀。陳獨秀說：

「西洋民族以個人爲本位，東洋民族以家族爲本位：……惡果有四：一曰損壞個人獨立自尊的人格；一曰窒礙個人意志之自由；一曰剝奪個人法律上平等之權利；一曰養成依賴性，戕賊個人之生產力。」⁴⁵

他所說的損壞個人獨立自尊之人格，窒礙個人意志之自由，剝奪個人法律上平等之權利，只指出國人不重權利，而未指出國人重視義務。至其原因，也只指出係以家族爲本位，不以個人爲本位，而並未作詳細解說。梁漱溟則講的非常詳明透闢，他認爲「中國是一『倫理本位的社會』。『家族本位』這話不恰當，且亦不足以說明之。只有宗法社會可說是家族本位，……中國卻早脫出宗法社會」⁴⁶。「人一生下

41 新民說，第8章，論權利思想，新民叢報，第6號，頁8。

42 See Charles A. Moore, edited, *op. cit.*, pp. 213-234.

43 See *Ibid.*, pp. 307-321.

44 See *Ibid.*, pp. 323-337.

45 東西民族根本思想之差異，新青年，第1卷第4號，民4年12月15日，頁2-3。

46 中國文化要義，香港集成圖書公司，52年9月，頁80。

來，更有與他相關之人(父母、兄弟等)……隨著一個人年齡和生活之開展，而漸有其四面八方若近若遠數不盡的關係。是關係，皆是倫理；倫理始於家庭，而不止於家庭。」⁴⁷「……倫理關係，即是情誼關係，亦是其相互間底一種義務關係，……舉整個社會各種關係而一概家庭化之，務使其情益親，其義益重。由是乃使居此社會中者，每一個人對於其四面八方底倫理關係，各負有其相當義務；同時其四面八方與他有倫理關係之人，亦各對他負有義務」⁴⁸。中國以倫理組織社，把人類發端於家庭的真切美善的感情——孝悌、慈愛、友恭等注入社會。而「人在情感中，恆只見對方而忘了自己……慈母每為兒女而忘身；孝子亦每為其親而忘身。夫婦、兄弟間、朋友間，凡感情厚底必處處為對方設想，念念以對方為重而把自己放得很輕。」⁴⁹總之：

「倫理社會所貴者，一言以蔽之曰：尊重對方。何謂好父親？常以兒子為重底，就是好父親。何謂好兒子？常以父親為重底，就是好兒子。何謂好哥哥？常以弟弟為重底，就是好哥哥。何謂好弟弟？常以哥哥為重底，就是好弟弟。客人來了，能以客人為重底，就是好主人。客人又能顧念到主人，不為自己打算而為主人打算，就是好客人。一切都是這樣。所謂倫理者無他義，就是要人認清楚人生相互關係之理，而於彼此關係中，互以對方為重而已。」⁵⁰如此，處處為對方著想，不為自己著想，自然只為對方盡義務，這是因為以倫理為本位。若以個人為本位，則重視個人的欲望，「人在欲望之中，卻只知有我而顧不到對方。」⁵¹於是為了自己便盡量向對方要求，動輒說：「這是我的權利」⁵²。中國社會以倫理為本位，而不以個人為本位，所以只重義務而不重權利，甚至只有義務觀念，而無權利觀念。張東蓀的說法與梁漱溟相似，但不如梁氏透闢詳明。他說：

「中國的社會是一個大家庭而套著多層底無數小家庭，可以說是一個『家庭底層系』 A Hierarchical System of Families。所謂君就是一國之父，臣就是國君之子。在這樣層系組織之社會中，沒有「個人」觀念。所有底人，不是父，即是子。不是君，就是臣，不是夫，就是婦。不是兄，就是弟。中國的五倫就是中國的社會組織；離了五倫，別無組織。把個人編入這樣層系組織中，使其居於一定之地位，而課以那個地位應盡的責任。」⁵³

47 同上，頁80-81。

48 同上，頁81。

49 同上，頁89。

50 同上，頁90。

51 同上，頁89。

52 同上，頁92。

53 理性與民主，香港、澳門書店，1946年3月初版，1968年9月影印，頁57-58。

又說在這種組織中，「總是把個人認作『依存者』(Dependent Being)，不是指其生存必須依靠於他人，乃是說其生活在世必須盡一種責任，即無異爲了這個責任而生。」⁵⁴他大體說明了中國是一個以家庭爲起點的倫理本位社會，不過他沒有像梁漱溟一樣，把「家族本位」與「倫理本位」加以區別。此外他說明了中國社會因爲以倫理爲本位，所以重視義務，但沒有指明由此而不重視權利；當然重義務的另一面可能就是不重權利，不過未加指明，終嫌不夠清楚確切。他的解說雖不如梁漱溟透闢詳明，但與陳獨秀比起來，卻又透闢詳明的多了。

二、重義務不重權利的影響：重義務不重權利，在個人來說，是只顧盡義務，而不去要求權利；在國家來說，對內，可能只要求個人盡義務，而不給予權利，對外，可能忽視了本國的權利，其影響，乘光、陳獨秀、梁漱溟等都會言及。乘光以爲因爲中國人無權利觀念，個人放棄其權，且不知有國權，因而自漢以來，放棄了許多領土與主權⁵⁵。他是鑑於晚清時期，西方國家侵入，奪取中國的領土主權，使中國在領土主權上受到了重大的損失，又鑑於西方人頗重權利，因而回頭檢討中國，發現國人無權利觀念，因而把漢以來領土與主權的損失歸咎於此。因爲不重權利，便不重視爭，久之，也就不長於爭，這在一家之內，甚至一國之內，本是很好的，但在競爭激烈的國際社會中，便要使整個國家吃大虧了。

前引陳獨秀認爲東洋民族以家族爲本位，其惡果有四，就是損壞個人獨立自尊的人格，窒礙個人意志之自由，剝奪個人法律上平等之權利，以及養成依賴性，戕賊個人之生產力。前三項一方面都是不重權利的現象，一方面也都是不重權利的影響，而第四項則完全是「不重權利」所發生的影響。陳氏倡導全盤西化，主張接受西方文明，對西洋民族以個人爲本位，重視權利等思想、觀念與態度，自然非常欣賞，相對的又自然厭惡中國以家族爲本位，不重權利等思想、觀念與態度，因而說它產生了上舉四種惡果。個人獨立自尊之人格、個人自由之意志、個人法律上平等之權利、獨立性與個人生產力，在西方以個人爲本位而重視權利的情形下，的確是容易獲得，容易發展的；但在以家族爲本位(應是以倫理爲本位)而重視義務的情形下，也不一定都不易獲得，不易發展。我們前面曾說：努力作內聖外王的工夫，以求達到內聖外王的目標，是個人自由平等所負的義務。人負有這樣的義務，要求內聖外王，怎會沒有獨立自尊的人格、個人意志之自由、獨立性與個人生產力呢？放下內

54 同上，頁57。

55 論無權利心所受之損失，東方雜誌，第3年第3期，總頁6087-6090。

聖外王這樣神聖的大義務不說，就一般的義務而言，我為你盡義務，你為我盡義務，也不會有損於獨立自尊的人格、個人意志之自由、獨立性與生產力，不會剝奪個人法律上平等之權利。因為在倫理關係中，彼此為對方盡義務都是平等的，出於情感自願的，何不平等之有？且我為他盡義務，事實上他便享到了權利；他為我盡義務，事實上我便享到了權利；權利也不曾被剝奪，只是不稱為權利而已。當然只重義務而不重權利便不爭，因為不爭，獨立自由的人格、個人意志之自由、法律上平等之權利、獨立性與個人生產力等，便不如在重視個人權利的情形下那樣明顯突出，這也是事實。

至於梁漱溟，以為中國社會既以倫理為本位，重義務而不重權利，「就家庭關係推廣發揮，以倫理組織社會」，「它沒有邊界，不形成對抗。治好相反，它由近及遠，更引遠而入近；泯忘彼此，尚有何界劃？」⁵⁶如此自然不相爭，其影響表現在經濟、政治與法律三方面。就經濟方面來說，是財產不分。夫婦、父子，情如一體，財產當然是不分的。父母在，兄弟等的財產也不分；祖父母在，則祖孫三代的財產都不分，這就叫著共財之義。又親友鄉里有通財之義，宗族間也有許多共同財產。在這種情形下，不發生失業的問題，失業的人也不需要國家救濟。因為既有共財之義，又有通財之義，「各有問題時，各尋自己的關係，想辦法。而由於其倫理關係，亦自有為之負責者，因此有待救恤之人恆能消納於無形。」⁵⁷梁氏所講的是其好處，至其壞處，則是由於財產盡分不清，常因財產的所有、使用等問題引起糾紛，而傷及親友之間的感情，而且個人因有家庭親友可資依靠，而不盡全力去積極奮鬥。就政治方面來說，「無邊界，無對抗，故無中樞，亦即非團體。非團體，即無政治」。「舊日中國之政治構造，比國君為大宗子，稱地方官為父母，視一國如一大家庭」。所以說：「『孝者所以事君，弟者所以事長，慈者所以使眾』；而為政則在乎『如保赤子』」。自古相傳，三千年一直是這樣。這樣，就但知有君臣官民彼此間之倫理的義務，而不認識國民與國家之團體關係。」「一般國家固非階級統治；階級統治是立體底。而倫理關係則是平面底。雖事實逼迫到中國要形成一箇國家，然條件既不合，觀念亦異。」⁵⁸因為無對抗，既缺乏國際性的對抗，又缺乏階級統治，所以不像一個國家⁵⁹。中國開始與西方國家接觸的時候，在國際社會中不

56 梁漱溟，前書，頁81。

57 同上，頁82-83。

58 同上，頁84。

59 參同上，頁163-184。

能適應，與此當有很大的關係。就法律方面來說，因為沒有權利觀念，只從義務上有共財之義與通財之義，所以雖然「中國法律早發達到極其精詳地步……但各國法典所致詳之物權債權問題，中國幾千年卻一直是忽略底」。這一方面是由於「社會組織從倫理情誼出發，人情為重，財物是輕」；一方面由於「中國法律一切基於義務觀念而立，不基於權利觀念。」⁶⁰又因為「但知有君臣官民彼此間倫理底義務，而不認識國民與國家之團體關係，因而在中國，就沒有公法私法的分別，刑法民法亦不分了。」⁶¹，事實如此，無須爭辯。

結 語

我國古代重義務不重權利，權利於彼此互盡義務中得之，不去要求。這是非常美好非常理想的，但除非人性絕對可信賴，至善無惡，至公無私，則不十分可靠，苟我雖對彼盡義務，而彼不對我盡義務，我便得不到權利，而我又向他要求，則彼終不對我盡義務，我便終得不到權利，只有聽其如此，而別無辦法。西洋人因重權利，我該享的權利，別人不給我，我可以向他要求；且將權利定於法律之中，因而我該享的權利，他不給我，我向他要求，有絕對的強制性，結果他非給不可，否則他便要受到法律的制裁。這樣雖不夠美好，不夠理想，但十分可靠。與其理想而不可靠，倒不如降低理想而求其可靠。此外，因重義務不重權利，不對抗不尚爭，使中國不像國家，如果在一個無爭的世界裏，也是非常美好非常理想的；但在激烈競爭的國際社會中，便要不善於適應而吃大虧。不過人人真能重義務不重權利，人人都願多盡義務，少享權利，除在國家對國家競爭的情形下會吃虧外，總是好的；如果國家與國家間也是如此，那當然更好了。不過這大概是不太可能的。

（原載：國立中央圖書館館刊〔台〕1986年19卷1期119—133頁）

