

思想

REFLEXION 8

後解嚴的台灣文學

余英時 / 我與中國思想史研究

陳芳明 / 複數記憶

陳相因 / 色，戒了沒？

高行健 / 藝術家的美學

黃宗潔 / 台灣的動物書寫

吳乃德 / 二二八的三種闡釋

思想

REFLEXION 8

後解嚴的台灣文學

編輯委員會

總編輯：錢永祥

編輯委員：江宜樺、沈松橋、汪宏倫

林載爵、陳宜中、單德興

聯絡信箱：reflexion.linking@gmail.com

網址：www.linkingbooks.com.tw/reflexion/



思想8

後解嚴的台灣文學

2008年1月初版

定價：新臺幣360元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

編 著 思想編委會
發行人 林 載 爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司

台北市忠孝東路四段555號

編輯部地址：台北市忠孝東路四段561號4樓

叢書主編電話：(02)27634300 轉5226

發行所：台北縣新店市寶橋路235巷6弄5號7樓

電話：(02)29133656

台北忠孝門市：台北市忠孝東路四段561號1樓

電話：(02)27683708

台北新生門市：台北市新生南路三段94號

電話：(02)23620308

台中門市：台中市健行路321號

電話：(04)22371234 ext.5

高雄門市：高雄市成功一路363號

電話：(07)2211234 ext.5

郵政劃撥帳戶第0100559-3號

郵撥電話：27683708

印刷者 世和印製企業有限公司

叢書主編 沙 淑 芬

校 對 陳 瑋 鴻

封面設計 陳 玉 嵐

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回發行所更換。

ISBN 978-957-08-3241-9 (平裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

目次

我與中國思想史研究

余英時.....1

我研究每一個思想變動，首先從整體觀點追尋它的歷史背景，盡量把思想史和其他方面的歷史發展關聯起來，其次則特別注重「士」的變化和思想的變化之間究竟有何關係。

藝術家的美學

高行健.....19

這裡講的藝術家的美學都是創作美學，與哲學家的角度迥然不同，其立論來自創作經驗而非思辨，直陳而不推導，是非歷史的、當下的、個人的，而非形而上，不以理論建構為滿足，只為藝術創作找尋衝動，以便推動直覺而進入藝術創作。

書寫民族創傷：二二八事件的歷史記憶

吳乃德.....39

為了政治和解或社會穩定，將道德責任的反省和追究定於一尊、強迫整個社會接受，不但違反自由主義的精神，也不符合民主社會的理念。一個民主社會對何種行為為邪惡、不可容許，必須有共識。可是對其中行為者應負何種道德責任，受害者應以何種態度面對加害者，卻可以有不同的道德立場。

當代台灣動物書寫中的動保意識

黃宗潔.....71

台灣的動物書寫在文學創作的領域實已累積了相當豐沛的成果。觀察本文中的人與動物、整體自然環境互動的關係，對於日益嚴重的生態問題，也能找到某些值得參考的答案。

後解嚴的台灣文學

文學在乎解嚴嗎？

唐諾.....109

解嚴能說明文學書寫的不多，倒是從文學具體的呈現和詢問思索，有機會揭示出1987年之前以及以降這一場究竟怎麼回事？

一九八七：之前與之後

張錦忠.....117

影響台灣文學的結構性的因素，並不完全是解嚴，也不是思想文化趨勢，而是文學場域內的文學／文化生產、行銷與消費模式的改變。

解嚴以來的台灣小說：回顧與展望

劉亮雅.....123

在我看來，後現代與後殖民的並置、角力和混雜，乃是解嚴以來主導的文化思想、文學主題與美學手法。

複數記憶的浮現：解嚴後的台灣文學趨向

陳芳明.....131

女性文學抗拒男性中心論；眷村文學質疑黨國中心論；原住民文學挑戰漢人中心論；同志文學批判異性戀中心論。這是前所未有的文學趨勢，不僅建構新的台灣文化主體，也強調彼此的差異。

思想鉤沉

許壽裳與「阿里倉倉、氣象熾昌」：1945-1948

謝金蓉.....143

魯迅留下一句遺言「忘記我」，後代不但沒有忘記他，反而一再重讀他。身為魯迅在台灣的重要傳播者，許壽裳卻被遺忘至今。

發現台灣第一家咖啡店

陳柔縉.....161

回頭看1936年以前台灣的咖啡店和咖啡商品，彷彿池塘裡有魚兒亂跳，熱鬧非凡，並非如一般想像，沒有咖啡的氣息，是一池靜水。

讀波蘭尼四則

嚴搏非.....171

卡爾波蘭尼的《大轉型》是著名的左派經典，因為它在馬克思主義的學派之外，提供了建立在經濟史分析上的對市場自由主義最有力量的批評。

跨界：赫緒曼的學術信念

廖美.....181

以總體經濟策士起家的赫緒曼，先轉向發展經濟學，最後在政治經濟和政治思想領域都有不可忽視的成就。這種越界的舉動，在近百年來的社會科學界仍然屈指可數。

思想筆談：自由主義的處境與未來（下）

自由主義的價值意識與社會想像

錢永祥.....197
自由主義注意各類制度的意義，但這類意義通常不是「中立」的理由能夠指點過問的，反而需要強大的人性理念來支持，更需要針對現代性、資本主義、乃至於國族特性與普世價值有深入的論辯。

自由主義的理念

周保松.....213
無論政治自由主義多麼單薄，依然必須預設某種對人和社會的理解，必須最低度地假定某些公民共享的價值，並以此為基礎建構它的政治理想。

自由主義及其不滿

劉擎.....225
當今的自由主義者可能與可欲的作為就是「內外有別」：對人「政治自由主義」，對己「倫理自由主義」。

最可欲的與最相關的：今日語境下如何做政治哲學

周濂.....237
脫離了具體情境，去抽象地談論最可欲或者最理想的政治制度反倒是容易的，難的是怎樣在複雜條件約束下思索最相關及較可欲的政治制度。

論中國自由民主的（不）可能性

陳宜中.....255
從今日中國的貧富差距及其所衍生的種種社會怨懟來看，任何貨真價實的「自由民主」派，都必須高度關切社會不公正問題。否則，中國恐將永不具備自由民主的實現條件。

討論與批評

《被出賣的台灣》：葛超智其書其人與台灣民族主義

郭譽先.....263
《被出賣的台灣》充滿錯誤與謊言，更不時流露政治偏見。但是由於出版的時間、作者的身分，以及其他原因，40年來時勢推移，這本書竟為宣揚台灣民族主義立下大功。

色戒二論

「色」，戒了沒？

陳相因.....297

「色」戒」充斥著解構的美學特質：它解構道德、歷史評論甚至刻板的性別印象，顛覆了偉大的、愛國的與正確的意識型態。繼之以渺小的、無奈的、失敗的、諷刺的與可笑的。

在台北看李安色戒

宋家復.....305

李安為什麼那麼在乎台灣觀眾的觀感，因為，「色」戒」實在是台灣外省人第二代爭取自己在當今世上生存地位、不得不置之死地而後生的全力一擊！

思想采風

阿畢雅的〈新新哲學〉

陸品妃.....315

哲學家德沃金獲得2007年霍爾堡國際紀念獎

劉俊麟.....318

麥克·瓦瑟思考政治

陳瑋鴻.....323

致讀者.....327

我與中國思想史研究*

余英時

一、從「禮壞樂崩」到「道爲天下裂」

春秋戰國時期諸子百家的興起是中國思想史(或哲學史)的開端，這是學術界的共識，無論在中國、日本或西方都無異議。自20世紀初葉以來，先秦諸子的研究蔚成風氣，取得了豐富的成績。1970年代至今，由於地下簡帛的大批出現，如馬王堆帛書，郭店楚簡之類，這一領域更是活躍異常。

這一領域雖然日新月異，論文與專書層出不窮，但從文化史的整體(holistic)觀點說，其中還有開拓的餘地。這是因爲大多數專家將注意力集中在比較具體的問題方面，如個別學說的整理、文獻的考證與斷代，以及新發現的文本的詮釋之類。至於諸子百家的興起作爲一個劃時代的歷史現象究竟應該怎樣理解？它和中國古代文化史上的大變動又是怎樣聯成一體的？這些帶有根本性質的重大問題還沒有展開充分的討論。我研究這一段思想史

* 本文爲日本中國學會第59回大會講演文(名古屋大學，2007年10月6日)。

思想 8：後解嚴的台灣文學

主要是希望對這些大問題試作探求。站在史學的立場上，我自然不能憑空立說，而必須以堅實的證據為基礎。因此除了傳世已久的古文獻之外，我也盡量參考新發現的簡帛和現代專家的重要論著。但在掌握了中國基本資料的條件下，我更進一步把中國思想的起源和其他幾個同時代的古文明作一簡略的比較，因為同一歷史現象恰好也發生它們的轉變過程之中。通過這一比較，中國文化的特色便更清楚地顯現出來了。

我早年(1947-49)讀章炳麟、梁啟超、胡適、馮友蘭等人的著作，對先秦諸子發生很大的興趣，1950年後從錢穆先生問學，在他指導下讀諸子的書，才漸漸入門。錢先生的《先秦諸子繫年》是一部現代經典，對我的啟發尤其深遠。所以1954年曾寫過一篇長文〈《先秦諸子繫年》與《十批判書》互校記〉，是關於校勘和考證的作品。1955年到美國以後我的研究領域轉到漢代，便沒有再繼續下去。

1977年我接受了台北中央研究院《中國上古史》計劃的邀約，寫〈古代知識階層的興起與發展〉一章，於是重新開始研究春秋、戰國時期文化與社會的大變動。由於題目的範圍很廣闊，我必須從整體的觀點，進行比較全面的探討。我的主題是「士」的起源及其在春秋、戰國幾百年間的流變，但順理成章地延伸到思想的領域。為什麼說是「順理成章」呢？在清理了「士」在春秋與戰國之際的新發展和他們的文化淵源之後，諸子百家的歷史背景已朗然在目：他們是「士」階層中的「創造少數」(creative minority)，所以才能應運而起，開闢了一個全新的思想世界。

我在這篇專論中特別設立「哲學的突破」(philosophic breakthrough)一節，初步討論了諸子百家出現的問題。「哲學的突破」的概念是社會學家派森斯(Talcott Parsons)提出的，他根據

韋伯對於古代四大文明——希臘、希伯萊、印度和中國——的比較研究，指出在公元前1000年之內，這四大文明恰好都經歷了一場精神覺醒的運動，思想家(或哲學家)開始以個人的身分登上了歷史舞臺。「哲學的突破」是一個具有普遍性的概念，同樣適用於中國的情形，所以我借用了它。更重要的是，它也很準確地點出了諸子百家興起的性質和歷史意義。但是必須說明：我之所以接受「突破」的說法同時也是因為當時中國思想家中已出現了相似的意識。《莊子·天下》篇是公認的關於綜論諸子興起的一篇文獻，其中有一段說：

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

這是描述古代統一的「道術」整體因「天下大亂，聖賢不明，道德不一」而分裂成「百家」。這個深刻的觀察是從莊子本人的一則寓言中得到靈感的。〈應帝王〉說到「渾沌」鑿「七竅」，結果是「日鑿一竅，七日而渾沌死。」「七竅」便是〈天下〉篇的「耳目鼻口」，「道術裂」和「渾沌死」之間的關係顯然可見。

「道術為天下裂」的論斷在漢代已被普遍接受。《淮南子·俶真訓》說：「周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而訟」。這裡的「列道」即是「裂道」；而「儒、墨」則是泛指諸子百家，因儒、墨兩家最早出現，所以用為代表，《鹽鐵論》中「儒墨」一詞也是同一用法。另一更重要的例證是劉向《七略》(收入《漢書藝文志》)。《七略》以〈六藝略〉為首，繼之以〈諸

思想 8：後解嚴的台灣文學

子略》。前者是「道術」未裂以前的局面，「政」與「教」是合二爲一的，所以也稱爲「王官之學」，後者則是天下大亂之後，政府已守不住六經之「教」，道術散入「士」階層之手，因而有諸子之學的出現。所以他有「諸子生於王官」的論斷，又明說：「王道既微……九家之術蠡出並作，各引一端，崇其所善」。這和〈天下〉篇所謂「天下多得一察焉以自好」的說法是一致的。清代章學誠熟讀〈天下〉篇和《七略》，他研究「六經」如何演變成「諸子」，更進一步指出：「蓋自官師治教分，而文字始有私門之著述。」（《文史通義·史釋》）所謂「官師治教分」是說東周以下，王官不再能壟斷學術，「以吏爲師」的老傳統已斷裂了。從此學術思想便落在「私門」之手，因而出現了「私門之著述」。諸子時代便是這樣開始的。章學誠的論述在20世紀中國思想史研究的領域中發生了重大影響，許多思想史家或哲學史家都以它爲起點。

總之，無論從比較文明史的角度或中國思想史的內在脈絡上作觀察，「突破」都最能刻畫出諸子興起的基本性質，並揭示出其歷史意義。

但「哲學的突破」在中國而言又有它的文化特色，和希臘、希伯萊、印度大不相同。西方學者比較四大文明的「突破」，有人說中國「最不激烈」(least radical)，也有人說「最爲保守」(most conservative)。這些「旁觀者清」的觀察很有道理，但必須對「突破」的歷史過程和實際內涵進行深入的考察，才能理解其何以如此。我在上述論文〈哲學的突破〉一節中，由於篇幅的限制，僅僅提到「突破」的背景是三代的禮樂傳統，無法詳論。春秋、戰國之際是所謂「禮壞樂崩」的時代，兩周的禮樂秩序進入逐步解體的階段。維繫著這一秩序的精神資源則來自詩、書、禮、樂，

即後來所說的「王官之學」。「突破」後的思想家不但各自「裂道而議」，鑿開「王官之學」的「渾沌」，而且對禮樂秩序本身也進行深層的反思，如孔子以「仁」來重新界定「禮」的意義，便是一個很明顯的例證。（《論語·八佾》：「人而不仁，如禮何？」）

1990年代晚期，我又更全面地研究了「突破」的歷史，用英文寫成一篇長文，題目是〈天人之際——試論中國思想的起源〉。正文雖早已寫成，但註釋部分因阻於朱熹的研究而未及整理。我後來只發表了一篇概要，即“Between the Heavenly and the Human”¹。經過這第二次的深入探索，我才感覺真正把「突破」和禮樂秩序之間的關聯弄清楚了。同時我也更確定地理解到中國思想的基礎是在「突破」時期奠定的。這篇〈天人之際〉中牽涉到許多複雜的問題，這裡不能深談。讓我簡單說一個中心論點。

三代以來的禮樂秩序具有豐富的內涵，其中有不少合理的成分，經過「突破」的洗禮之後仍然顯出其經久的價值。但其中又包含了一支很古老、很有勢力的精神傳統，卻成為「突破」的關鍵。我指的是「巫」的傳統。古代王權的統治常藉助於「天」的力量，所以流行「天道」、「天命」等觀念。誰才知道「天道」、「天命」呢？自然是那些能在天與人之間作溝通的專家，古書上有「史」、「卜」、「祝」、「瞽」等等稱號，都是天、人或神、人之間的媒介。如果仔細分析，他們的功能也許各有不同，但為了方便起見，我一概稱之為「巫」²。我們稍稍研究一下古代的

1 Tu Weiming and Mary Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York: The Crossroad Publishing Co., 2003)。

2 我在英文裡用“Wu-shamanism”以分別於薩滿教Shamanism；巫起源於中國或由西伯利亞傳到中國，已不可考。

思想 8：後解嚴的台灣文學

「禮」（包括「樂」在內），便可發現「巫」在其中扮演著中心的角色；他們有一種特殊的能力，可以與天上的神交通，甚至可以使神「降」在他們的身上。《左傳》上常見「禮以順天，天之道也」，「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也」之類的話。這些說法都是在「巫」的精神傳統下逐漸發展出來的，研究薩滿教的專家（如Mircea Eliade）便稱之為「禮的神聖範式」(divine models of rituals)。可見在三代禮樂秩序中，巫的影響之大，因為他們是「天道」的壟斷者，也只有他們才能知道「天」的意思。現代發現的大批商、周卜辭便是最確鑿的證據。

但巫在中國的起源極早，遠在三代之前。考古學上的良渚文化開始於公元前第三千紀中期，相當於傳說中五帝時代的中期。良渚文化發現帶有墓葬的祭壇，和以玉琮為中心的禮器。玉琮是專為祭天用的，設計的樣子是天人交流，都是在祭壇左右的墓葬中發掘出來的。這些墓與一般的集體墓葬隔開，表示墓主具有特殊的身分。考古學家斷定墓主是「巫師」，擁有神權，甚至軍權（因為除「琮」以外，墓中還有「鉞」）。這樣看來，三代的禮樂秩序可能即源於五帝時代，巫則是中心人物。

春秋、戰國之際諸子百家便是針對著這一源遠流長的精神傳統展開他們的「哲學突破」的。諸子不論屬於哪一派，都不承認「巫」有獨霸天人交流或神人交流的權威。在《莊子·應帝王》中，有一則寓言，描寫道家大師壺子和神巫季咸之間的鬥法，結果前者勝而後者敗。這可以看作當時諸子和巫在思想上作鬥爭的暗示。大體上說，他們有兩個共同點：第一是將「道」——一種精神實體——代替了巫所信奉的「神」；第二是用「心」的神明變化代替了「巫」溝通天人或神人的神秘功能。巫為了迎「神」，必須先將自己的身體洗得十分乾淨，以便「神」在巫的身體上暫

住(如《楚辭·雲中君》所描寫)。現在諸子則說人必須把「心」洗淨，「道」才能來以「心」為它的集聚之地。莊子的「心齋」便是如此。《管子·內業》以「心」為「精舍」，「精」即是「道」；韓非也說「心」是「道舍」。巫之所以能通天人或神人，是經過一番精神修煉的。現在諸子則強調「心」的修養。孟子「養浩然之氣」是為「不動心」，然後才能「配義於道」。荀子重視「治氣養心」，和孟子在大方向上是一致的。《管子·樞言》說「心靜氣理，道乃可止」也無不同。「道」是貫通天人的，所以孟子又說「盡心」，「知性」則「知天」；莊子也「獨與天地精神往來」。從此，天、人之際的溝通便完全可以撇開「巫」了。

我們可以說，「哲學突破」在中國是以「心學」取代了「神學」，中國思想的一項主要特色由此奠定。後世程、朱、陸、王都是沿著這條路走下去的。

先秦諸子的「哲學突破」是中國思想史的真正起點，支配了以後兩千多年的思想格局及其流變。「哲學突破」的歷史背景是「禮壞樂崩」，也就是周代整體秩序的崩解。為了認識「突破」是怎樣發生的和「突破」後中國思想為什麼開闢了一條獨特的途徑，我們必不能把思想史和其他各方面的歷史隔離起來，進行孤立的處理。政治體制、經濟型態、社會結構、宗教狀態等等變革都是和「哲學突破」息息相關的。我研究「哲學突破」的個人體驗大致可以總結成以下三條：

第一，如果要抓住思想史上大變動的基本面貌，我們必須具備一種整體的觀點，從分析一個時代在各方面的變動入手，然後層層綜合，歸宿於思想史的領域。

第二，由於觀念與價值在中國史上是由「士」這一階層闡明(articulate)和界定(define)的，我們必須深入探究「士」的社會文

化身分的變化，然後才能真正理解他們所開創的新觀念和新價值。春秋、戰國的「士」是「游士」（雲夢秦簡中已發現了〈游士律〉）。「游」不但指「周游列國」，也指他們從以前封建制度下的固定職位中「游離」了出來，取得了自由的身分。章學誠最早發現這個現象，他認為以前政教合一（「官師治教合」），「士」為職位所限，只能想具體問題（「器」），沒有超越自己職位以外論「道」的意識（「人心無越思」）。但政教分離之後（「官師治教分」）他們才開始有自己的見解，於是「諸子紛紛，則已言道矣」。他所用「人心無越思」一語尤其有啟發性，因為「哲學突破」的另一提法是「超越突破」（transcendent breakthrough），也就是心靈不再為現實所局限，因此發展出一個更高的超越世界（「道」），用之於反思和批判現實世界。這可以說是「游士」的主要特徵。

第三，與其他文明作大體上的比較確實大有助於闡明中國「哲學突破」的性質。無論是同中見異或異中見同都可以加深我們對中國思想起源及其特色的認識。希臘、希伯來、印度都曾有「突破」的現象，一方面表示古代高級文明同經歷過一個精神覺醒的階段，另一方面則顯出中國走的是一條獨特的道路。這種比較並不是盲目採用西方的觀點，早在1943年聞一多已從文學的角度指出上面四大文明差不多同時唱出了各自不同的詩歌，他的「文學突破」說比西方最先討論「突破」的雅斯培(Karl Jaspers, 1949)還要早6年。聞一多是《詩經》專家，他是從中國文學起源的深入研究中得到這一看法的。

以上三點體驗不僅限於春秋、戰國之際諸子百家的興起，而且同樣適用於以下兩千年中國思想史上的幾個重大變動。事實上，我研究每一個思想變動，首先便從整體觀點追尋它的歷史背

景，盡量把思想史和其他方面的歷史發展關聯起來，其次則特別注重「士」的變化和思想的變化之間究竟有何關係。但限於時間，下面只能對幾次大變動各作一簡單的提綱，詳細的討論是不可能的。

二、個體自由與群體秩序

中國思想史上第二次大「突破」發生在漢末，一直延續到魏、晉、南北朝，即3至6世紀。我的研究見於〈漢晉之際士之新自覺及新思潮〉(1959)，〈名教危機與魏晉士風的演變〉(1979)，〈王僧虔《誠子書》與南朝清談考辨〉(1993)和英文論文〈Individualism and Neo-Taoist Movement in Wei-Chin China〉(1985)。

3世紀的中國經歷了一場全面的變動：在政治上，統一了400年的漢帝國開始分裂；在經濟上，各地方豪族大姓競相發展大莊園，貧富越來越趨向兩極化；在社會上，世襲的貴族階層開始形成，下面有「客」、「門生」、「義附」、「部曲」各類的人依附在貴族的庇護之下，國家和法律——如賦、役——已經很難直接碰到他們；在文化方面，與大一統帝國相維繫的儒教信仰也開始動搖了。

「士」在這一變動中也取得新的地位。戰國「游士」經過漢代三、四百年的發展已變為「士大夫」，他們定居各地，和親戚、族人發生了密切關係(即地緣和血緣雙重關係)，東漢常見的「豪族」、「大族」、「士族」等名稱，便是明證。2世紀中葉以下，「士」的社會勢力更大了，作為一個群體他們自覺為社會精英(elites)，以「天下風教是非為己任」。由於「士」的人數越來越多，這一群體也開始分化。一方面是上下層的分化，如「勢

思想 8：後解嚴的台灣文學

族」與「孤門」，門第制度由此產生；另一方面則是地域分化，如陳群和孔融爭論「汝南士」與「潁川士」之間的優劣，成為士人結黨的一個主要背景。但更重要的是士的個體自覺，這是一個普遍的新風氣，超越於群體分化之外。個體自覺即發現自己具有獨立精神與自由意志，並且充分發揮個性，表現內心的真實感受。仲長統〈樂志論〉便是一篇較早而十分重要的文字。根據這篇文章，我們不難看出：個體自覺不僅在思想上轉向老、莊，而且擴張到精神領域的一切方面，文學、音樂、山水欣賞都成了內心自由的投射對象。甚至書法上行書與草書的流行也可以看作是自我表現的一種方式。

個體自覺解放了「士」的個性，使他們不肯壓抑自發的情感，遵守不合情理的世俗規範。這是周、孔「名教」受到老、莊「自然」挑戰的精神根源。嵇康(223-262)說：

六經以抑引為主，人性以從欲為歡；抑引則違其願，
從欲則得自然。

這幾句話最可代表個體自覺後「士」的一般心態。在這一心態下，他們對宰制了幾百年的儒家價值發出疑問。2世紀中期(164)有一位漢陰老父便不承認「天子」的合法性。他對尚書郎張溫說：你的君主「勞人自縱，逸游無忌」，是可恥的。這是「役天下以奉天子」，和古代「聖王」所為完全相反。這番話是後來阮籍、鮑敬言等「無君論」的先鋒。孔融(153-208)根據王充《論衡》的議論，也公開地說：「父之於子，當有何親？論其本意，實為情欲發耳。子之於母，亦復奚為？譬寄物瓶中，出則離矣。」可見君臣、父子(母子)兩倫都已收到挑戰。儒家「忠」、「孝」兩大