

儒家思想與東亞公共哲學

——以「和而不同」意旨之分析為例

江宜樺
國立台灣大學政治學系教授

一、從公共哲學到東亞公共哲學

「公共哲學」看似一個清楚明瞭的概念，其實爭議不少。有人認為公共哲學就是政治哲學，因為政治所關注的正是公眾的事務；有人則認為「公共」的範圍比「政治」還要廣泛，「公共領域」中所發生的事情未必都與「政治」有關。有人認為公共哲學只是一個中性的描述用語，包含各種對公共事務有所立論的哲學思想，如自由主義、社會主義、環保主義、和平主義等等；有人則認為公共哲學本身代表某種特定的學說立場，與前述各種主義或思想運動並立。更有甚者，女性主義者可能不喜歡公共哲學，以為這是一種奠基於公私領域二分、男性思惟主導一切的思想流派；可是公共哲學的支持者通常會辯解公共哲學絕無此意，而是對公私領域議題一視同仁的學說。

本文認為，就關注的範圍而言，公共哲學不是狹義的政治哲學，也就是說，不是僅僅關注政體、權力、治亂、興亡的理論學說。它所探討的範圍涵蓋公共領域的各個面向，包括政治、經濟、社會、道德、宗教、傳播等等。第二，本文認為公共哲學確實表達某些特定的主張，具備某種特定的規範性色彩，而不是用來泛指所有對公共議題有所發揮的學說。在這個意義上，它像是某種特定的「主義」。可是目前它仍未發展到成爲一種意識形態，而比較像是在一個共同的名詞下，根據某些基本主張或關懷，而逐漸展開的一些論述。它的嚴謹度不像自由主義、保守主義、社會主義那樣，讓人一目瞭然；但是隨著各種相關論述的調合與

整併，有可能會慢慢形成一個寓多於一的系統。最後一點，既然公共哲學關懷所有公共事務，自然也包括任何具有公共討論必要性、但原本被隱匿於所謂「私人領域」的問題，像是家庭暴力問題、家務勞動合理待遇問題等。公私領域界域的劃分，本來就是公共哲學必須不斷反省討論的問題，並不存在僵化固定的標準。

公共哲學這種「略有所指、寓多於一」的性質，在「公共哲學」一詞發明及延伸使用的過程中可以得到印證。據目前的文獻所知，最早使用「公共哲學」(public philosophy)一詞的學者乃是美國政論家 Walter Lippmann (1889-1974)。Lippmann 以「公共哲學」指涉西方的自然法主義及文明傳統，其主旨乃是肯定全體人類之上存在一種更高的、無形的普遍法則，此種普遍法則落實於各種具體的宣言、制度、實踐，昭示人類所應遵循的道德判準。Lippmann 也認為，雖然每個時代、每個地區都有各種不同的法律規範與倫理標準，但是所有殊異的規範之中，仍然存在共通的、不變的價值信念，如孝順父母、忠於朋友、禁止濫殺無辜、反對暴虐統治等等。這些價值信念構成公共哲學立論的基礎，使人類知道除了私人利益之外，還有更重要的公共福祉要追求 (Lippmann, 1955)。

筆者曾整理 Lippmann 的公共哲學學說，歸納出五個要點：(1) Lippmann 所謂的公共哲學，基本上等同於西方的自然法主義；(2) 公共哲學的主要作用在於提供是非對錯的判準，用以對抗專制主義及暴民政治；(3) 公共哲學確立公共利益優先於私人利益的原則，鼓勵人們以實現公共福祉為志；(4) 公共哲學並非玄思冥想的觀念，而具有改變人類現狀的實踐潛能；(5) 社會現狀的改變，有賴於少數真正瞭解公共哲學精義、並能貫徹始終的菁英，出面領導大眾 (江宜樺，2005：58)。換言之，在 Lippmann 的界定下，公共哲學與西方的自然法傳統息息相關，具有社會實踐的色彩，同時帶有菁英主義的精神。

在當代西方學界裡，繼續宣揚公共哲學概念的著名人物有 Michael Sandel 與 Robert Bellah 等人。Sandel 與 Bellah 都是學界習稱「社群主義」(communitarianism) 的代表人物，他們提倡公共哲學的要旨，是要矯正美國社會個人主義思惟日盛的弊端，試圖以強調社群生活之積極意義，喚醒人們對公共福祉與社群聯繫的重視

(Sandel, 1996; Bellah, 1986)。這兩位社群主義者與早期的 Lippmann 一樣，都認為公共哲學是西方（特別是美國）極為珍貴的思想遺產，因為公共哲學確立了西方人普遍信仰的價值規範，促使人們重視公共利益甚於私人利益，並且影響著各種維繫社群生活的社會實踐機制。不過，他們並不像 Lippmann 那樣堅信自然法主義的普遍性。他們肯定自然法是西方社會不可或缺的傳統資產，但是認為這種信念可能只存在於西方社會，未必為非西方世界所共享。事實上，社群主義者更重視的毋寧是地域性的社群所特有的地方傳統與共同信仰，而對所有普遍性的宣稱皆抱持懷疑態度。

如果連西方人對公共哲學是否具有普遍適用的標準都沒有共識，那就更不用講在東方世界裡，公共哲學概念會以不同於 public philosophy 的面貌呈現。1990 年代中期以後，日本興起一股提倡公共哲學的熱潮，清水榮、金泰昌、佐佐木毅、小林正彌、山脇直司等學者共同合作，以舉辦討論會及出版叢書的方式，大力宣揚東亞公共哲學的概念。雖然到目前為止，他們尚未完整界定東亞公共哲學的意涵，但是其中有些論點顯然已逐漸成為眾人之共識。首先，他們認為東亞公共哲學並不是從西方移植過來的概念，而是一個具有自身淵源及脈絡意義的概念。其次，他們強調公共哲學必須打破過去「奉公滅私」傳統或現在「滅公奉私」風氣二元對立的格局，而創造出一種「活私開公」的新氣象。第三，他們都主張公共哲學不應該成為專業哲學家的禁臠，而必須普及為所有市民大眾的共同關懷。第四，公共哲學以實踐公共利益為鵠的，主張以具體行動打造一個合理的公共世界（江宜樺。2005：60-61）。

依金泰昌先生的解釋，公共哲學之所以不同於西方的 public philosophy，主要是因為他認為「公共」不同於「公」，而 public philosophy 接近於「公的哲學」，在問題意識上與日本「公共哲學」所思考的方向未必相同。金泰昌說，在日本語的用法裡，「公」意味著天皇、國家、政府或政權，因此「公（的）哲學」就是天皇或政府打著為民服務的幌子，強迫人民順從其統治的一種思想體系，接近於某種御用哲學。相對於此，「公共哲學」則強調市民與專家公共討論、共同行動，

完全不從傳統「由上而下」的角度來理解公共世界，也不贊同天皇系統下「奉公滅私」的實踐原則。金泰昌認為西方的 public philosophy 之中的 public 一詞帶有「公開性」、「共通性」、「公式性」（亦即「官方性」）等性質，無法完全避免日文「公」（oyake）的可能意涵，因此他認為這與日本公共哲學所要伸張的問題意識不同（金泰昌，2005b：4）。

從更根本的意義來講，金泰昌主張公共哲學基本上指涉三個層面的互動，其一是「公共的哲學」，也就是市民們相互闡述己見、相互溝通討論的知識活動；其二是「公共性的哲學」，也就是學者專家從學術的角度探明「公共性」概念之歷史淵源及現況分析的智識活動；其三是「公共行動哲學」，也就是將「公共」視為動詞理解，強調實踐、活動與運動的哲學。對他而言，西方的 public philosophy 除了涉及上述「公的哲學」之意涵，也有此處所講「公共性的哲學」之一部分，但是在行動、實踐方面，也就是在「公共（行動）哲學」方面，比不上日本公共哲學概念之具有綜合性和包含性，因此無法與後者相比擬（金泰昌，2005b：2-4）。

限於篇幅及本文主旨所在，筆者無法在此評析日本公共哲學運動者對西方公共哲學的詮釋是否妥當，也無法率爾論斷東西方公共哲學概念的優劣高下。但是我們可以確定的一點是：日本公共哲學促進者有意發展出一種不完全沿襲西方觀點的公共哲學觀念，在這個觀點之中，「活私開公」、「公私共媒」（借用金泰昌先生之語）將是立論之基礎，其思想資源可以來自東方社會的文化傳統，其實踐特色則著重平民大眾與學者專家一起努力，以徹底打破菁英主義及學術主導的陳模。¹與 Lippmann 早先所提倡的公共哲學相比較，兩者既有相類似的部分（如肯定公共性及公共福祉），也有明顯差異存在（如反對公共哲學只能出自西方自然法傳統，也反對精英領導）。這種對比提供了我們思考公共哲學多元化發展的基礎，對「東亞公共哲學」概念之討論，應有一定助益。

最近幾年，在西方及日本學界的影響下，中國大陸與台灣也開始出現公共哲

¹ 關於金泰昌先生以及日本公共哲學運動的詳細觀點，有興趣的讀者可參閱公共哲學京都論壇（2003）、金泰昌（2005a）、山脇直司（2005）、黑住真（2005）等。

學的概念。中國大陸的王焱教授主編《公共論叢》系列，在發刊詞中提到：「中國文化欲回應現代性的挑戰，不能僅以『船堅砲利』為能事已畢，也不能仍舊把『道』封閉在超越的形上領域之內。它同時意味著群己權界的調整，意味著學術的重點，要從『內聖』的道德本體移至『外王』的公共哲學上來」（王焱，1995）。

《公共論叢》呼籲其讀者要注意全能政治的消褪、以及市場經濟的發展，已經使公私領域開始發生分化。因此，中國人必須儘速確立新的公共哲學，通過對中外古今學說思潮的研究，提出一套對公共事務有所助益的知識建構。無獨有偶，台灣的《政治與社會哲學評論》也在2002年6月創刊，其宗旨同樣是針對公共事務進行批判性的討論。在發刊詞中，編者宣稱：「只有經過創造性的批判與轉化，思想資源才能展現其歷久彌新的力量；只有奠基於實存社會的關懷，規範性理論才能發揮撼動人心、改變世界的作用」（江宜樺，2005：66）。由此可見，華人世界的公共哲學運動雖然不像日本那樣，已經歸結出若干旗幟鮮明的論點，但是它針對公共領域諸般事務發言，借助於傳統思想與外來思潮，以求堅定人們實踐公共利益之決心的作法，與前述西方或日本之公共哲學風潮，其實並無不同。

那麼，東亞公共哲學的要旨是什麼呢？本文認為，東亞公共哲學與西方公共哲學一樣，都在某種程度上肯定「公共利益」的優先性，認為理想的社會不能只是一個人人各逐其利的社會。其次，東亞公共哲學也跟西方公共哲學一樣，堅持是非對錯有客觀的標準，而不認為價值相對主義可以成為良善社會的基礎。²第三，雖然東亞公共哲學並不全然等於自由憲政主義，但是自由憲政及民主法治的基本原則確實也是公共哲學重要的成分，與西方公共哲學沒有差別。最後，東西方的公共哲學都同樣強調社會實踐的重要性，不能容許公共哲學成為只談論形上本體或知識邏輯的學說。

可是，就其差異面而言，東亞公共哲學顯然也有若干與西方公共哲學不同之處。首先，東亞知識分子談論公共哲學，自然而然會引用東亞各國的思想資源。

² 關於公共領域中價值多元的現象如何合理並存，而又不落入價值相對主義的困境，請參見江宜樺（2003；2006）。

伊藤仁齋、荻生徂徠、田中正造、福澤諭吉之於日本公共哲學之形塑，有著根本確鑿的影響。而孔子、孟子、荀子、朱熹、王陽明等對華人地區公共哲學的構成，同樣也發揮一定程度的作用。無論今人是否願意承認，各個文明傳統事實上是後來者無形之中繼受的脈絡。其次，同樣由於脈絡的影響，東亞公共哲學的問題意識必然無法完全等同於西方公共哲學。雖然有許多基本問題——如憲政秩序、社會福利、生態保育、兩性平權等等——必然為東西方公共哲學所共享，但是就如同日本公共哲學論述特別關心如何排除天皇文化「奉公」精神的影響，中國及台灣的公共哲學論述也無法迴避國家認同的問題。由於基本的問題意識不同，公共哲學所展現的論述內涵自然也有差異。第三，東亞公共哲學的論述形構，由於上述「思想資源」與「問題意識」之牽引，也極有可能出現不同於西方公共哲學的面貌。西方公共哲學的基本架構，鮮能擺脫「公私領域二分」、「理論與實踐」、「手段與目的」、「超越與內在」、「普遍與特殊」等思惟要素。然而對東方而言，這些構成元素或框架之中，有些是相當陌生的。反而像「忠孝兩全問題」、「義利之辨」、「內聖外王」、「正統思想」、「德治與刑治」等等，才是思考問題的重點所在。³由於不同語言之間無法完全對等翻譯，因此這種思考元素的差異、以及思考元素所構成之論述體系或路徑之差異，在可見的未來中，仍將深刻影響雙方公共哲學建構與溝通的工作。

二、儒家與東亞公共哲學的關係

在我們比較東亞公共哲學與西方公共哲學的異同時，其實預設了「東亞」公共哲學的存在。但是對許多人而言，「東亞」並不存在。或者更精確地講，作為一個整體的「東亞」並不存在，而只有東亞諸國的存在。當然，我們一般所謂的東亞，指涉的是中國、台灣、日本、韓國，偶而延伸到星加坡、越南等國家，但極少包含菲律賓或馬來西亞、印尼。這種選擇上的考慮，已經說明了「東亞」並

³ 關於中國政治思想的特質及其研究方法，參閱黃俊傑、蔡明田（1997）。

不純然只是一個地理概念（雖然地域上的條件是個起碼的基礎）。在一個更重要的意義上，「東亞」可以說是一個文化圈的概念，指的是深受中華文化或漢字文化所影響的地區。但是，即使是以這個方式加以界定，還是有人懷疑或甚至否認東亞的存在。

黃俊傑在〈「東亞儒學」如何可能？〉一文中，將反對者的立場做了十分精要的闡述。基本上，黃俊傑認為「東亞」以及「東亞儒學」都有獨立完整的意義，因此他必須處理那些反對東亞概念存在者的意見。他以日本思想史家津田左右吉的立論為例，指出為何有人不贊同東亞文化的實在性。他說，津田左右吉認為日本人的生活與中國人完全不同，無論在家族制度、社會組織、政治形態、風俗習慣等各方面皆然。「東洋文明」或「東洋精神」是在幕府末期，才被日本人發明出來並賦予文化意義，然而實際上這種包融中、日、韓的文化想像並不真實。黃俊傑進一步指出，津田左右吉的立場，其實是十九世紀末到二十世紀初，日本國內「脫亞論」知識份子共同的心態與看法。抱持這種輕視中國，不屑與中國、韓國為伍的心態者，還有著名的漢學家內藤湖南、以及現代啓蒙大師福澤諭吉。他們在明治維新成功之後，自認日本在亞洲之中鶴立雞群，沒有必要繼續保留中國文化的殘餘質，而應該加速脫亞入歐，與西方先進國家平起平坐（黃俊傑，2003：456-459）。

相對於此，當然也有許多學者主張「東亞文化」之說並非無的放矢。尤其以儒學為共同基礎的東亞文化（亦即「東亞儒學」），事實上在過去幾百年之間，深刻影響中、日、韓等國思想的發展。黃俊傑本人所提出的論證主要有二：其一是東亞儒學「發展的連續性」，其二是東亞儒學所呈現的「結構的完整性」。就前者而言，黃俊傑說：「儒學源起於中國，十六世紀以後在日本蔚為主流，其發展呈現水紋擴散式的連續性。在儒學東傳日本的進程中，朝鮮實居於橋樑之地位。阿部吉雄的研究告訴我們：德川初期日本朱子學的發展，實與朝鮮的朱子學著作有其深刻之關係」。換言之，中國為儒學的發源地，而隨著歷史的發展，儒家文化逐漸向東擴散到韓國、日本，往南則深入越南、高棉等地，而呈現出某種類似同

心圓式的紋理。就後者而言，黃俊傑認為中、日、韓各地的儒學雖然各具特色，但是「東亞各地儒者都誦讀同樣的儒家經典，尤其是《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等書，思考同樣或類似的哲學問題，例如《論語》中的重大命題如『吾道一以貫之』、『五十而知天命』；《孟子》中的『四端』、『暴君放伐』、『民貴君輕』；《中庸》的『已發未發』等問題」。由於這些共同的基本問題以不同的方式構築了各國思想家的討論架構，因此「東亞儒學」可以視為一個有機的思想系統（黃俊傑，2003：460-461）。

筆者基本上贊同黃俊傑的說法，因為「東亞」能否構成一個有意義的整體，主要是要看我們從那個角度思考而定。反對派看到中、日、台、韓等地制度與行為的差異，不假思索地認定其間不可能存在共通性。但是假如我們把中、日、台、韓當成一組成員，把英、美、加、澳當成另一組成員，再來觀察比較其異同，就會發現前者自有前者的特色，而後者也可另成一個整體。因為中、日、台、韓都程度不一地受到漢字文化及儒學經典的影響，其價值體系強調忠孝節義，其生活方式及政治運作也呈現類似的特質。相對地，英、美、加、澳則皆受到希臘、羅馬文明及基督教聖經的影響，其價值系統比較重視自由、平等與法治，而其社會互動方式及家族組織原則，也與東亞諸國明顯不同。從這種更大範圍的對比，我們可以看出「東亞」確實有其整體性的特色。雖然我們無法斷言東亞諸國彼此間的相似處或共通性究竟占了全部特徵的百分之多少，但是東亞畢竟可以視為一個具有文化意義的整體。

我們接下來的問題是：縱然「東亞」可以構成一個具有文化意義的整體，但是「東亞公共哲學」能不能成立呢？如果東亞公共哲學可以成立，那麼使「東亞」與「公共哲學」產生關聯的憑藉又是什麼？究竟是什麼普遍存在於東亞的要素，可以成為東亞公共哲學的基礎？

這些問題的答案，仍然指向儒家思想。誠如本節先前分析所示，中、日、台、韓等東亞成員所共同分享的文化資產，主要是以四書五經、朱子全集等儒家經典為主要的思想體系。舉例而言，如果不是因為《論語》的內涵廣泛影響東亞諸國，

則東亞文化不可能普遍呈現講究「克己復禮」、「修己安人」、「孝悌忠信」、「德化天下」等原則的集體思惟。誠然，儒家思想並非各國精神文明的唯一來源，而各國也確實擁有獨一無二的特殊文化或信仰，使各國的民族精神與他國不同。但儒家思想毫無疑問是東亞各國共通、共享的文化資產，其普及各國程度之深，絕非其他文化傳統（如基督教、印度教、伊斯蘭、神道、或甚至道教）所能比擬。唯一能夠在影響力方面與儒家思想相較的精神資產，大概是大乘佛教。但是佛教傳示者乃因果輪迴、五蘊皆空的哲理，對公共事務的規劃及反省，仍然不及入世的儒家這般實際有用。因此，就東亞公共哲學精神資源的探尋而言，儒家思想應是主要的寶庫。

只是，儒家思想向來講究上下尊卑，通常被視為威權主義的代表，又如何能成為東亞公共哲學的有利資源呢？此一疑慮十分合理正當，且容筆者稍加析解。按反對東亞公共哲學與儒學聯結者認為：儒家思想在形上學及本體論上偏向一元論，從而在政治哲學上導出「天無二日、人無二君」、「天尊地卑、君上臣下」等思惟。儒家的社會哲學具有精英主義色彩，不只倡言「君子之德風、小人之德草」，而且認為「民可使由之，不可使知之」，與當代民主思潮全然背道而馳。更重要的是，儒家的公私領域概念幾乎全然與當代公共哲學所追求的精神相左，因為「格致誠正、修齊治平」的內聖外王之道預設了個人（私人）修養與國家（公共）治理必須相通，不能把公共領域當成一個獨立自持的領域。而且，儒家在家族倫理上帶有濃厚的威權色彩，對女人、晚輩從來不曾賦予平等的地位。以此治理家族的原則推至國家天下，實在令人擔心如何能與自由、平等、多元、法治的現代社會接榫。

這些疑慮（或批評）都不是沒有道理，但其中有兩個不妥之處，我們必須指出。第一，儒家思想究竟像不像批評者所說的那樣充滿威權色彩，其實是值得商榷的問題。自漢朝以降，所謂儒家確實越來越朝向官學發展，也逐漸發展出一套君尊臣卑、乾上坤下的系統。但是儒學的官學化，可以說是對原始儒家（即先秦儒家）精神的背離與扭曲。在《論語》及《孟子》中，臣屬固然有服從君上的適

當義務，然而並不代表為臣之道只是「唯唯諾諾，君命是從」。相反地，孔子責備冉有身為季氏的家臣，卻無法達到「陳力就列，不能者止」的標準（《論語·季氏》）；而孟子更是是瞧不起張儀、公孫衍之輩，說他們「以順為正者，妾婦之道也」，甚至倡言湯武革命只是「聞誅一夫矣，未聞弑君也」（《孟子·梁惠王》）。這種思想，絕對不是威權主義可以形容。如果我們用謹慎的態度重新閱讀先秦儒學經典，不無可能還原出一個比較正確的儒家面貌來。

第二，反對儒學有助於東亞公共哲學建構者，可能忘了所有思想傳統都不是一成不變的東西。就像中世紀的天主教經義竟然也可以發展出二十世紀南美洲的解放神學，傳統儒家經義之中也未嘗沒有裨益公共哲學之元素。舉例而言，《禮記·禮運》開宗明義講「大道之行也，天下為公」，至今仍是所有追求公共福祉之思想家所樂於徵引。《論語》主張「敬事而信，節用愛人，使民以時」，主張「道之以德，齊之以禮」，又主張「舉直錯諸枉」等等，何嘗不是千古不易的治道原則？《孟子》提倡「發政施仁，與民同樂」，同樣也具有跨越時代限制的能量。批評儒學的人往往只看到儒學不合時宜的地方（如「唯婦人與小子為難養」，如堅持厚葬及三年守喪），卻不去珍惜儒家思想中可以與時俱進的部分。這種做法等於把儒學當成鐵板一塊，巴不得良窳不分地將所有孔孟之道送入歷史。然而，思想史的發展經驗卻清楚指出，許多新鮮而有意義的突破，並不是全盤否定前人學說而得，而是選擇性地詮釋前人學說，使之產生與時代調合的作用，從而激發出創新的思想。如果我們是以這種「創造轉化」的態度去檢視儒學傳統，自然可以發掘出許多足以滋養公共哲學的養分來。

簡言之，「創造性轉化」（creative transformation）才是我們面對傳統思想資源、取材傳統智慧的正確態度。我們既不可能徹底否定歷史傳統所加諸的影響，也不應該只是以舊有的方式複述傳統的貢獻，唯一可行之道就是重新詮釋傳統，客觀而仔細地分析傳統之中值得發揚與不值得發揚的元素，保留其具有時代意義的部分，小心而巧妙地將之與當代的、外來的異質元素結合起來，從而創造出一種嶄新的論述系統。林毓生先生在《思想與人物》之中，對「創造的轉化」有一

段精要的描述，值得我們再三玩味：

我們必須對中國傳統進行我這些年來一再提倡的「創造的轉化」。「創造的轉化」是一個相當繁複的觀念：第一，它必須是創造的，即必須是創新，創造過去沒有的東西；第二，這種創造，除了需要精密與深刻地了解西方以外，而且需要精密而深刻地了解我們的文化傳統，在這個深刻了解交互影響的過程中產生了與傳統辯證的連續性，在這種辯證的連續中產生了對傳統的轉化，在這種轉化中產生了我們過去所沒有的新東西，同時這種新東西卻與傳統有辯證地銜接（林毓生，1983：85-86）。

基於此一瞭解，本文接下來將試著以「和而不同」為例，重新詮釋與此論點有關的儒家思想，看看先秦儒學能否對我們建構東亞公共哲學發揮正面的作用。

第三節筆者先分析「和而不同」命題對公共哲學的重要性，以及此一命題的精義。第四節進而探討儒家「和諧」原則的極限，也就是如何處理不同意見者的問題。經由如此正、反兩面皆予以檢視的做法，也許我們可以得出儒家理想人際關係的看法。

三、「和而不同」要旨的分析

今人談到儒家的人群關係理論，總認為儒家強調和諧，避免衝突，因此容易形成一種「順服的社會」（conforming society）——子女完全順從於父母，部屬完全順從於長官，朋友之間則虛與委蛇、以眾人之見為尚。其實這是對儒家人群關係理論的重大誤解。儒家固然主張「君君、臣臣、父父、子子」，也主張「君子無所爭」，但是這種和諧關係都是相對待的，不是單方面委曲求全的。譬如說，臣固然應該「事君以忠」，可是君也必須「使臣以禮」（《論語·八佾》）；子女固然應該對父母「無違」（不違背事親之理），但對父母之失仍應「幾諫」（委聲以諫）（《論語·為政》，《論語·里仁》）；朋友之間固然不宜指責太多（「朋友數，斯疏矣」），但不直言責備也不能算是朋友之道（所謂益者三友，友直、友諒、友

多聞) (《論語·里仁》，《論語·季氏》)。在我們斷言儒家的人際關係充斥虛偽的順服之前，恐怕必須三思。

那麼，儒家的人群關係理論究竟該如何理解呢？最近由於中國共產黨大力宣揚「和諧社會」，因此不少人回到儒家經典中挖掘相關的思想資源，其成果之豐碩，簡直可以用「洋洋灑灑」一詞形容。羅義俊先生說，中國儒學本身就是一個著眼於和諧社會的大綜合系統。從形上學而言，「天人合一」或「天人合德」講的是人與宇宙自然的和諧。從人群社會的關係而言，儒家講仁愛之道、忠恕之道、五常之道、中和之道、寬裕溫柔之道、和而不流之道、禮治用和之道等等，無一不是和諧社會的重要基礎（羅義俊，2006）。不過這個網撒得太廣，反而容易失焦，倒不如直接回到儒家對「和」以及「和而不同」的論述，看看這裡面有那些與公共哲學有關的意蘊。

筆者此處所採取的探究方式，也是金泰昌先生最近一場演講中所提及的策略。金泰昌認為「和」與「同」的問題，是我們重新理解現代社會關係的重要關鍵。他說「共同」與「公共」是完全不一樣的，前者指的是人種、語言、文化、宗教、政治等的同質性或一致性，彷彿意味著只有基於這些同質性，共生、共存才有可能，譬如我們經常提到的政治共同體。相對而言，後者承認眾多「異質他者」的存在，承認個人之間、團體之間、國家之間、文化之間可能存在著人種、語言、文化、宗教、政治意識形態等的多樣性與差異性。人們必須設法在此眾多異質性的基礎上，探索所有人都可以獲得幸福的道路，而其基本方針即是「公共」、即是「和而不同」。他說：「公共（行動）哲學就是『相互和的哲學』，據我所知，美國的『公共哲學』（public philosophy）裡是沒有這種認識的」（金泰昌，2005b：3-7）。

美國的公共哲學究竟有沒有「謀求異質性存在和而不同」之成分，此處姑且不論。我們關心的是：（一）在儒家思想中，「和」究竟意謂什麼？（二）「和」在儒家整個思想系統中扮演什麼角色？（三）「和」有何作用？（四）「和而不同」的精義是什麼？本節以下即以《論語》為主，以其他儒家經典為輔，嘗試回答這

幾個問題。

《中庸》有言：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」。這段文字是最直接定義「和」之意義的敘述，跟本文所關心的社會人群關係理論息息相關。儒家顯然以「情感發抒之得宜狀態」為「和」之第一義，情感發抒得宜，則天下事物皆可安居其位、順遂生長，不僅人群關係必然和諧，連宇宙萬物也各安其位。

作為名詞的「和」，是「情感發抒得宜」之謂。而作為動詞的「和」，則是「呼應情感發抒、與他人相互應和」的意思。《論語·述而》記載：「子與人歌而善，必使反之，而後和之」。此處「和」字去聲，為「應和」之意。其實儒家主張喜怒哀樂之發抒，必須以禮樂節之，故孔子應和他人歌詠之善者，正是和合精神之典型表現。不過，除了應和歌詠之外，「和」字當然有更寬廣的用法。《論語·子路》記載孔子言：「君子和而不同，小人同而不和」，這才是重點所在。朱熹的註解是：「和者，無乖戾之心；同者，有阿比之意」。此一注釋影響深遠，但並未完全披露「和」的精義。蔣伯潛廣解引《左傳》昭公二十年晏子與齊侯之對話，以「君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否」為「和」；而以「君所謂可曰可，君所謂否曰否」為「同」，不僅可與朱注相互印證，而且更能彰顯「和」的精神以及「和」與「同」的差異。簡單的講，「和」雖然有「和氣、和諧」的意義，但並不是指對人唯唯諾諾、一派奉承，而是要明白分辨是非，呼應其符合正道之處，提醒或糾正其不妥之處。反之，若是刻意隱藏自己的判斷，或是不問是非曲直，只以附和別人的意見為尚，以求取表面上的一致與和諧，則不是「和」，而是「同」。「和而不同」，是儒家所追求的人際相處之道。

事實上，正因為儒家認為君子可以掌握情感發抒之分寸，並能持心中正地與他人應和，因此君子才會「無所爭，必也射乎？揖讓而升，下而飲」（《論語·八佾》），呈現出雍容謙讓的氣象。若自其禁絕面言之，則君子「毋意、毋必、毋固、

毋我」，不會表現出妄測、自專、固執、自我的態度，是一個很知情達理、溫柔敦厚的人格（《論語·子罕》）。更進一步講，如果能做到喜怒哀樂皆發而中節，則必然也能凡事將心比心，善體人意。此所以子貢問「有一言而可以終身行之者乎？」孔子的回答是：「其恕乎！己所不欲，勿施於人」（《論語·衛靈公》）。恕道又稱「絜矩之道」，乃是「推己之心以度人」之意，其消極面強調「己所不欲，勿施於人」，積極面則是「己欲立而立人，己欲達而達人」。兩相綜合，即呈現出一個凡事都能為別人設想，與人為善而不與人為惡的友善心靈。儒家的社會人群關係以此為基礎，有什麼理由不能作為和諧社會的建構原則？

那麼，在儒家的思想體系中，「和」與其他主要德目（如「禮」、「仁」等）的關係又是如何呢？《論語·學而》記載有子的一段話，說：「禮之用，和為貴；先王之道，斯為美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也」。這段話最能看出「禮」與「和」之間的關係。儒家是個十分講究「禮治」的思想流派，甚至為了重視「禮」而經常遭到墨家、道家、法家等之批評與譏諷。但是不管別人怎麼講，儒家認為發乎本心的「仁」（親親原則）以及調節行為互動的「禮」（等殺原則）幾可視為一體之兩面，缺一不可。朱熹集注說「禮者，天理之節文，人事之儀則也」。禮制之施行，容易讓人覺得嚴格肅穆，故還需回歸「和」之精神，以從容不迫的精神氣度為之。只是反過來講，如果光知道從容不迫而一意地從容不迫，卻不以禮法節制行為舉止，那也是行不通的。由此可見，「發乎仁心，節之以禮，用之以和」，似乎是儒家核心思想的良好寫照，「和」之重要性如何，不言而喻。

事實上，當「和」的精神充份發揮時，不僅有助於調節禮制之威嚴，也對政治產生深遠的影響。衛靈公會請教孔子戰陣之事，孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也」。孔子甚至第二天就離開衛國，以示反對以軍事掛帥之決心（《論語·衛靈公》）。孔子回答衛靈公的話，既可以解釋為他對「禮治」（俎豆之事）優先的堅持，也可以看出他對「和平」的重視。然而，這只是一段小插曲。在孔子與冉有關於「季氏將伐顓臾」的討論中，孔子所訓示的一段

名言，至今仍為從政者應當時時省思：

丘也，聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則脩文德以來之！既來之，則安之！今由與求也，相夫子，遠人不服而不能來也，邦分崩離析而不能守也。而謀動干戈於邦內，吾恐季孫之憂，不在顛隄，而在蕭牆之內也。（《論語·季氏》）

「均無貧，和無寡，安無傾」實乃治道之金玉良言。其中「和」字做「和諧、和睦」解，與上文「情感發抒之得宜狀態」有些不同，但基本精神一貫。這段話告訴我們，真正和諧的社會不會有貪念與忌妒之心，自然就不必擔心人口不足、財富匱乏。這也是「和」的一大作用。

最後，讓我們回頭思考一下「和而不同」及「同而不和」的深意。儒家經典中與此對比相類似的文句頗多，如「君子矜而不爭，群而不黨」（《論語·衛靈公》），「君子周而不比，小人比而不周」（《論語·為政》），「君子和而不流」（《中庸》）。大體說來，它們都表達同一種意思，就是君子會與所有的人和諧相處，但絕不結黨結派，同流合污。「黨爭」、「偏比」、「為流俗所移」都不是好事，跟先前所說的「趨附眾人之見，卻沒有真心應和他人」如出一轍，為孔子所拒斥。而孔子之所以如此堅持「和」與「同」之差別、或是「群」與「黨」的對比，究其根本原因，則是因為他主張做人必須要有原則，必須明辨是非，寧可直率地表達自己對邪說乖行的反對，也不可毫無立場地迎合眾人或拉幫結派。他曾指責鄉愿之人為「德之賊也」（《論語·陽貨》），因為這種人同流合污以媚於世，貌似有道德修養而其實為害德性甚深。因此，當子貢問他：「鄉人皆好之，何如？」他說：「未可也！」子貢再問：「鄉人皆惡之，何如？」他還是說：「未可也！」真正分辨好人壞人的原則是「不如鄉人之善者好之，其不善者惡之」（《論語·子路》）。

如此說來，儒家的和諧社會並不是一個鄉愿的社會，而是「和而不同」、「群而不黨」的社會。與人和諧相處固然重要，但堅守道德原則更是重要。儒家的理想公民並非凡事皆曰可，而是必須在是非判斷之下，仔細分辨君子與小人，親近前者而遠離後者。因此，我們有必要進一步思考儒家究竟如何看待言行偏差的

人，這就是下一節的重點。

四、異端問題與寬容的限度

「和而不同，群而不黨」的人際關係是一種和諧的人際關係。這個原則的確立，同時也說明了儒家並不會天真地認為天下只有一種學說、一種信仰、一種意見。因為和諧之所以稱為和諧，正由於各個部分互有差異，當差異能彼此調合以產生和平共存的狀態時，才是所謂和諧。這種情形就像樂曲之演奏，雖然各種樂器的音色不同，但經過作曲家及指揮的調合，終能集體發出美妙的樂聲一樣。如果社會只是一種思想（猶如樂隊只有一種樂器），則必然無比較切磋的機會，無法產生調合、共奏、和鳴的效果。因此，從理論上來講，不同學說、信仰、意見是有存在的價值的。問題只在於這些不同立場彼此的差異性可以有多大？是否所有學說、信仰、意見都應該一視同仁，予以尊重？還是儒家根本自居社會主流，視其他思想為旁支末流？

這些問題的分析，不僅涉及我們對儒學經典的詮釋，也關係到現代社會能否根據儒家思想，建構出一個合理的多元社會。如我們目前所知，西方的自由主義主張寬容異見，但堅持最低限度的道德規範，譬如「人人皆為自由平等的主體」。社群主義強調整體優先於個人，共善與德性需要全體努力以赴，社會不能毫無原則地寬容有害的思想。與社群主義極端對立的則是後現代主義，認為宇宙與社會皆無中心主軸可言，所有貌似莊嚴神聖、亙古長存的信條皆為社會建構之產物，因此人們應當顛覆所有權威秩序，以邁向一個眾聲喧嘩的新世界。如果我們將儒家思想置於這些意識形態之中，它與它們的同異何在？是否有理由成為我們理解社會組成的更好選項？

首先，儒家顯然有其道德堅持，而完全不像後現代主義之凡事無可無不可。儒家講仁義，重禮樂，嚴夷夏之分及王霸之辨。因此，所有與此立場相反之學說意見便被視為異端邪說，如主張不仁不義、不忠不孝、絕聖棄智、黷武好戰的學

說等等。儒家如果把自己視為正確思想的宣揚者，而將其他思想流派當成偏離正道的邪說，應該不是令人意外的事情。進一步講，正因為儒家自視為正統，因此不太可能對其他學說一視同仁，縱然不見得要將它們消滅殆盡，至多也只能待以寬容。如此看來，儒家似乎介於自由主義與社群主義之間，而與後現代主義相距甚遠。然而其真正的立場究竟為何，我們還得做一些文本分析。

《論語》曾有「異端」一詞，唯其意義有待深究。

子曰：「攻乎異端，斯害也已」（《論語·為政》）。

此一重要陳述，向來註解分歧。「攻」字至少有二解，或可作「專治」之意（如攻金、攻木、攻讀），或可作「攻擊」之解（如「攻其惡，無攻人之惡」或「小子鳴鼓而攻之，可也」）。但是兩種解釋意義相反，可以產生截然不同的效果。更麻煩的是，「已」字也有二解，或可作語尾助詞（如「其不足觀也已」），或可作「止」解釋（如「於穆不已」）。如此交相組合，這簡短的話語竟可以有四種不同的解釋：⁴

（一）專門致力於研究偏邪的學說，那就有害了（朱熹）。

（二）攻擊偏邪的學說，那就有害了（D. C. Lau）。

（三）專治切磨偏邪的學說，則其害自止（焦循）。

（四）攻擊矯治偏邪的學說，始能止其為害（孫奕）。

以上四種解釋方式雖然各有所本，但筆者認為第二種解釋應該比較正確。這是因為：第一，《論語》中出現的「攻」字，都是「攻擊、矯治」的意思，比較沒有「專治、鑽研」的意思。譬如冉求為季氏家臣，幫後者搜括錢財，孔子生氣地說：「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之，可也」（《論語·先進》）。又譬如樊遲問孔子何謂「崇德、修慝、辨惑」，孔子回答說：「先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非脩慝與？一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」（《論語·顏淵》）。在這兩個例子裡，「攻」字都是「攻擊」的意思。第二，《論語》中與「斯害也已」

⁴ 以下幾種解釋的整理，乃取材自蔣伯潛廣解之《四書讀本》，另參酌 Lau (1992)、Leys (1997)、Hinton (1998) 等英譯本。當然，實際上出現的解釋方式並不只有這四種，但其細微的變化並不重要。

句法類似之處甚多，「也已」皆作語尾助詞，如「四十五十而無聞焉，斯亦不足畏也已」（《論語·子罕》），「敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已」（《論語·學而》），「末之也已，何必公山氏之之也？」（《論語·陽貨》）因此，如果就語詞的用法來看，「攻乎異端，斯害也已」的意思應該是：「去攻擊那些與自己立場不同的偏頗言行，是有害無益的事情」。⁵

但是，語詞上的商榷固然可以提供相當證據，更重要的還是經義是否融洽的問題。換句話說，從儒家的經典（尤其是《論語》）來看，究竟孔子是贊成我們去攻擊異端呢？還是不要我們攻擊異端？當然，這個問題首先牽涉到的就是「異端」何所指。據朱子的解釋，異端是「非聖人之道，而別為一端，如楊墨是也」。據馬一浮的見解，則四書言「端」皆為「兩端」，如「執其兩端，用其中於民」，或「我叩其兩端而竭焉」，馬一浮說：「端必有兩，若攻其異之一端，則有害，還須求其同之一端，則諸子百家，皆有同之一端」。此說雖然新穎，但與所引兩段文字之原義仍有出入。蓋「執其兩端，用其中於民」之兩端應當指「與中庸之道不同之兩個極端」（所謂「過與不及」）；而「叩其兩端」之兩端可指「首尾兩端」或「彼此兩端」，兩者皆未必為「同異之兩端」。由此可知，「異端」主要仍應理解為「與我不同或與大道不同之（偏頗）言行」，不是指「諸子百家見解相同之一端」。

與自己立場不同之見解固然可稱為「異端」，但是孔子對這種「不同意見」有什麼態度呢？這裡基本上又分成兩種可能作法，而分別有其文本上的證據。首先，孔子提倡忠恕之道，與人為善而不與人為惡，故對於偏離正道的言行，可能會採取寬容的態度，不去計較它。上文曾引樊遲問「崇德、脩慝、辨惑」之方，孔子回答「脩慝」之道是「攻其惡，無攻人之惡」。這句話不僅提示了我們「攻」字的解讀法，同時也告訴我們君子之道是要不斷反省自己的過錯，而不是整天去指責別人的過錯。別人的言行在我們看來，也許是不對的，但可能有其道理，我們沒有理由妄加評斷，所謂「道不同，不相為謀」是也（《論語·衛靈公》）。具

⁵ 另參閱衛君翰（2006）。

體的例子像楚狂接輿、長沮、桀溺、荷蓀丈人、石門司晨、衛國荷蕢者等等，他們都是一些避世隱士，與孔子之「栖栖遑遑、知其不可而爲之」不可同日而語。但是孔子基本上也只能尊重他們的選擇，不會想去改變他們的心志。這種寬容異己的態度，在《中庸》之中有更爲正面的表述：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖。小德川流，大德敦化。此天地之所以爲大也」。也許儒家視老莊之道及長沮、桀溺之行爲「小德」，但是「小德川流」，仍有可取之處，最好的辦法還是接納之，使之與大德並立。從這些文本判斷，孔子應該不會去攻擊異己的言行，而有寬容多元思想的心態。

但是另一方面，也有不少文本資料顯示孔子對偏離正道的言行嚴厲指責，顯然不會漠視其存在。上文所引冉有爲季氏聚斂，孔子就號召門人弟子對冉有「鳴鼓而攻之」，可見孔子不是「不攻人之惡」的。孔子也說過：「唯仁者，能好人，能惡人」（《論語·里仁》）。真正大公無私、秉心仁厚的人，才能夠如其所實地愛人惡人，這表示仁人君子並非因爲與人爲善，就放棄了指責惡人惡行的責任。《大學》將此意旨發揮得更淋漓盡致，說「唯仁人，放流之（惡人），進諸四夷，不與同中國」，其懲罰更是嚴厲。《中庸》雖然宣揚忠恕之道，但也提到「君子以人治人，改而止」。可見君子應該主動積極地去糾正別人的過錯或惡行，務必使之改正爲止。我們如果檢查一下《論語》中的實例，就會注意到孔子不僅糾正過宰予、子路、冉有、子貢等門人弟子，也指責過原壤、微生高、季孫氏、臧文仲等等，可見聖賢之道絕無鄉愿之氣，不該寬容者仍不可寬容。

如衆人所知，孔子爲人溫良恭儉讓，對偏離大道的言行還不會大張旗鼓地討伐。到了雄辯滔滔的孟子，由於感受到諸家學說的威脅，唯恐聖人之道湮沒，乃左批楊朱、右拒墨翟，儼然一副勢不兩立的姿態。寬容之說，於此並無餘地。孟子之言，以下列文字最具代表性：

聖王不作，諸侯放恣。處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。;; 楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充

塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭。邪說者，不得作。ii 能言距楊、墨者，聖人之徒也（《孟子·滕文公》）。

我們必須注意，孟子不僅指責楊墨之道為禽獸之道，而且認定只要楊墨之道得勢，孔子之聖就沒有宣揚的機會。因此他必須大力反擊，徹底壓制楊墨之道。儒家思想發展成這個樣子，已經看不到「道並行不悖」的信念，有的只是「勢不兩立」的決心。自此之後，儒家似乎越來越不能寬容其他學說的存在，歷史上的「獨尊儒術」、「滅佛滅道」，與秦始皇的「焚書坑儒」一樣，記載的都是諸家流派相互傾壓、趕盡殺絕的故事。孔子「溫柔敦厚、海納百川」的教誨畢竟沒有成為實踐上的主流價值，這大概是儒家想在聯結公共哲學時最大的限制。

五、結語

本文以介紹公共哲學的概念肇始，繼之以檢討東亞公共哲學能否成立的問題，然後再以「和而不同」為例，分析儒家思想如何可能成為東亞公共哲學的資源。在討論的過程中，本文發現儒家「和而不同、群而不黨」的觀念，確實是一種合理的社會建構原則，因為它鼓勵人與人之間要真誠相對，以發自內心的情感去掌握人際互動的分寸，同時又避免謀取私利的結黨結派，以及毫無是非原則的鄉愿作風。更進一步，本文也分析了儒家和諧哲學的底蘊與寬容異見的限度。在釐清了「攻乎異端，斯害也已」的真義之後，本文發現儒家對待異己學說（或其他道術）的態度是模稜兩可的，一方面，儒家主張「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」，顯示頗有寬容多元思想的氣度；但是另一方面，儒家也主張仁人君子有責任「正人心，息邪說，距詖行，放淫辭」，為了宣揚聖人之道而不惜壓制所有他們認為錯誤的學說。

就儒家「萬物並育」的一面看來，其「和而不同」的思想十分有利於當代東亞公共哲學的發展；就其「止息邪說」的一面而言，其一元思惟之色彩甚重，實在無法與現代多元社會銜接。筆者認為，任何思想流派當然都會相信本身正確無

誤，而其他學派則或多或少偏離正道，有待糾正。儒家固然如此，法家、道家、墨家等亦不例外。因此儒家堅持聖王之道，視其他諸家為異端，實屬完全可以想像之事。相較於法家而言，儒家對待其他諸家的態度可謂寬容許多。尤其儒家以忠恕及親親為主旨，其社會組成基本上是和諧的。然而，今人若想繼續發揚儒家思想於多元社會，則必須體悟其「自視正道、放流邪說」的思考方式亟待調整。無論它如何擔心別的學說會造成「無父無君」的結果，它總是要承認任何學說都不無若干道理，對刺激人類的想像力有所助益。否則它的「和而不同」思想無法落實，它的「道並行不悖」之遠景也會大打折扣。

總之，儒學確實有可能成為東亞公共哲學的重要資產。但是其先決條件是我們必須仔細過濾那些無法與時俱進的主張，將之定位為僅具歷史考察意義的史料；同時又重新詮釋那些跨越時代限制的主張，讓它們綻放出日新又新的光芒。本文關於「攻乎異端」的詮解，基本上就屬於這種「創造性轉化」的工作。至於先秦儒學還有那些值得發掘的寶藏，則有賴志同道合者繼續努力。

參考書目

- 山脇直司，2005，〈試論東亞地區的「世界—地域」性：公共哲學的構想〉，黃俊傑、江宜樺（編），《公共領域新探：東亞與西方觀點之比較》，台北：台大出版中心，頁 23-34。
- 公共哲學京都論壇，2003，〈公共哲學的研究課題與發展的展望——從公共哲學的共働研究邁向公共世界的共働構築〉，京都：公共哲學京都論壇。
- 王焱（編），1995，《公共論叢》，第一輯，北京：三聯。
- 江宜樺，2003，〈公共領域中理性溝通的可能性〉，許紀霖（編），《公共性與公共知識分子》，南京：江蘇人民出版社，頁 171-191。
- 江宜樺，2005，〈華人世界發展公共哲學的意義〉，黃俊傑、江宜樺（編），《公共領域新探：東亞與西方觀點之比較》，台北：台大出版中心，頁 55-73。
- 江宜樺，2006，〈價值相對主義的時代〉，《思想》，1（出版中）。
- 金泰昌，2005a，〈以「活私開公」的公共哲學構築「世界—國家—地域」之共働型社會結構〉，黃俊傑、江宜樺（編），《公共領域新探：東亞與西方觀點之比較》，台北：台大出版中心，頁 3-22。
- 金泰昌，2005b，〈何謂公共哲學——在清華大學研究生院哲學系的專題演講〉，10月11日，演講記錄稿。
- 林毓生，1983，《思想與人物》，台北：聯經。
- 黃俊傑、蔡明田，1997，〈中國政治思想史研究方法試論〉，《人文學報》，16：1-43。
- 黃俊傑，2003，〈「東亞儒學」如何可能？〉，《清華學報》，33(2)：455-468。
- 黑住真，2005，〈「公共」的形成與近世日本思想〉，黃俊傑、江宜樺（編），《公共領域新探：東亞與西方觀點之比較》，台北：台大出版中心，頁 147-163。
- 蔣伯潛廣解，朱熹集註，1952，《四書讀本》，台北：啓明書局。
- 衛君翰，2006，〈論語今解·爲政第二〉，<http://www.guoxue.com/gxrm-34.htm>.
- 羅義俊，2006，〈中國儒學：大綜合系統〉，
<http://www.historyshanghai.com/admin/WebEdit/UploadFile/SystemYJ.pdf>.
- Bellah, Robert N. (et. al.) 1986. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment*

in American Life. New York: Harper & Row.

Hinton, David. Trans. 1998. *The Analects*. New York: Counterpoint.

Lau, D.C. Trans. 1992. *The Analects*. Hong Kong: The Chinese University Press.

Leys, Simon. Trans. 1997. *The Analects of Confucius*. New York: W. W. Norton & Company.

Lippmann, Walter. 1955. *Essays in the Public Philosophy*. Boston: Little Brown.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.