

第四章 「論語」、「孟子」的政治自我思想

一、縱貫橫攝說的提出

本章紹繼「論語」、「孟子」性善論及德性政治論後，將探討儒家的政治自我思想，可以挺立人的尊嚴價值，上通於天，由天的超越性來保障人的基本人權；或者下達於人，由四端惻隱之心與客塵染污的生理自我搏鬥，由人之善端來證成人的基本人權；此可通於自由主義者的天賦人權說，並為儒家思想相容於民主政治作進一步的探究。

另外仁心及性善的四端之心，既存有又活動，不但是修己成德，還因仁心之不容己，親親而仁民，仁民而愛物，修身、齊家、治國、平天下，層層推拓出去，成己成物。因此，論孟的政治思想，不但僅是每個人權利的保障，非僅是個人的成德之道，還期冀所寄寓的團體，社會彼此信任切磋，共謀德性生活的精進。講求的除了個體還有團體，捍衛個體的權利，還追求群體的共同善(common good)，探索政治善的本質，這又和社群主義者的主張不謀而合。此又為儒家政治思想與時俱進，能配合現代化的政治思潮腳步。

為了探討上述的「論語」、「孟子」之自我思想，筆者首先提出「縱貫橫攝」的儒家義理特色，作為解析的主軸。

(一)儒家的縱貫縱生—儒家的天具有道德創生的意義，天不僅是宇宙論、存有論的根據，而且是人內在仁心道德性的超越依據，所謂「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」、「上下與天地同流」等諸義。因此，儒家的義理有「既超越又內在，既內在又超越」的說法。

人的道德主體性，是天道所賦與的，天命之謂性，率性之謂道，人乃是天道良善的分殊具體表現。而人的仁心剛健不已，存有又發用，若能存養實踐，反躬自省，必能弘道，融心性與天命為一貫，此乃天人合一之道。因此，天人是二元的存在，天人又是一元的連續性；天人是緊張張力的對立，天人又是和諧的有機體。

道佛二家，雖以縱貫系統為主，但二家缺乏「創生性的本體論。」道家重觀照玄覽，佛教講止觀，皆缺乏動態的縱生關係。因此，儒家是縱貫縱生，佛道二家僅是縱貫橫講，兩家也缺乏天人之間的張力。

(二)儒家的縱貫橫攝—縱貫創生，詮釋了道德本體的創生真幾，由無執的無限心來創生萬有萬物，但是對於有執的現象世界，又如何加以執取呢？否則現象界將漂流無依，無所掛搭。又現象界亦不可脫離道德創生的本體，要不然根本無法圓滿的證成縱貫縱生的關係。

內聖直通外王之路，將遺漏了現象世界的執取與證成。牟宗三用大乘起信論的一心開二門的途徑來解決本體與現象界的問題。但牟氏一說，仍是「體用渾淪、豎說橫說」的「一本之論」，而非「縱貫橫攝」的本體詮釋學。(1)

為了解決牟氏的體用渾淪問題，熊十力的「體用不二而有分，分而仍不二」為其基本結構，再加上林安梧君的「存有三態論」，或可解決牟氏的問題。

林安梧認為「縱貫創生的關係必已包含了一橫攝的認知的關係」、「體用是一縱貫、創生的關係而不是一橫攝、認知的關係。當然，體用之為體用，它不只是這縱貫的創生關係而已，而且這縱貫的、創生的關係必已包含了一橫攝、認知的關係。」(2)

縱貫縱生，表示著性命與天道相貫，天人合一或天人交戰的模

式；由天人合一或天人交戰的模式，由天來保障政治自我的權利，矗立個體生命的尊嚴價值，有如自由主義的天賦人權般，建立民主政治基本人權的機制。

縱貫橫攝，則從性命天道走向家國天下，由成己擴展到成物，從無執到有執，由本體到現象界。仁心發用，來自宇宙創生本體及仁義內在之不容己，必然會由縱貫邁越入橫攝的生活世界，納家國天下於止於至善的範疇之中，期追求探索政治良善的本質，符合了社群主義追求的目標。政治自我，從孤子的權利個體走向我你他相互主體互動主軸的生活世界。

先秦儒家而言，天之宗教意味，經過殷商至周的因革損益已起了變化，宗教意味淡薄了，成為法則性的天。後來法則性的天展現出生化不已的良善生生之德。天在論、孟的視野中，就成為宇宙創生的道德本體。

牟宗三在《中國哲學的特質》一書中寫道：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道可是內在的。因此，我們可以康德喜用的字眼說天道一方面是超越的，另一方面又是內在的。天道既超越又內在，此時可謂具宗教與道德的意義。(3)

天成為宗教與道德的意義，天人性命之道相貫，人亦展現為一道德的存在。天人純屬道德的存在，共同的追求良知仁心；當良知仁心為客塵障蔽，呈顯陰霾時，天人即交戰，克己復禮天下歸仁焉，良知仁心又重現於朗朗乾坤之中。所以，當良知仁心移置於政治生活世界之中，即被判定為良善的追求，政治倫理的道德主義。殊不知，因為良知的肯定堅持，出門見出大賓，使民如承大祭，自重重人，自然肯定每個個體的尊嚴與價值，就會從良善之中長出每個個體的權利意

識。

從縱貫縱生關係，因為天人合一或天人交戰的緣由，而有了成德之途的追求，於政治格局成爲人類良善政治生活之探索，這是長期以來共同認知的典範。但良善的仁心，沛然而生之生命之尊嚴與價值，必需權利來維繫；因此，良善仁心意識也有可能合理正當的多元發展，從良善的土壤中長出權利意識來，建構一套民主政制來捍衛基本人權。所以說，縱貫縱生的模式，從人或天的途徑，可以得出政治的善之自我本質，亦可發展權利自我的意識；符合了政治在追求善的生活與權利正義的結構二元性格。底下，就「論語」、「孟子」有關的文獻來加以解析。

二、「論語」人權思想

天命到了孔子、孟子的身上，已轉化成爲道德內涵的義理，天安置在人的道德實踐上，而有了存有論上的意義。孔子的天，反而是從自然法則、和諧去提撕人文道德之精神與內涵，他是從道德觀點去了解天命的。(4)底下摘錄有關天的篇章。

王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於灶。』何謂也？」子曰：「不然！獲罪於天，無所禱也！」——（八佾）

「子見南子。子路不悅。夫子矢之曰：『予所否者，天厭之！天厭之！』」——（雍也）

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」——（述而）

子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。」——（泰伯）

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其何予如

何！」（子罕）

子疾病。子路使車人爲臣。病問曰：「久矣哉，由之行詐也！無臣而爲有臣。吾誰欺？欺天乎？」（子罕）

顏淵死。子曰：「天喪予！天喪予！」——（先進）

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：『不怨天，不尤人；下學而上達；知我者，其天乎？』（憲問）

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小人何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」——（陽貨）

底下「論語」篇章，闡發了傳統以天爲至高無上的信仰。

子曰：「獲罪於天，無所禱也。」——（八佾）

夫子矢之曰：「予所否者，天厭之，天厭之！」（雍也）

子曰：「……無臣而爲有臣，吾誰欺，欺天乎！」（子罕）

底下的篇章，又流露出對天的虔敬。

子曰：「予欲無言」。子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

子曰：「天何言哉！四時行焉，天何言哉！」

子曰：「大哉，堯之爲君也。巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。」——（泰伯）

又下面篇章顯示「德」與天擬的自信。

「天生德於予，桓魋其如予何！」——（述而）

天之未喪斯文也，匡人其何予如何！」（子罕）

子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」——（述而）

儀封人曰：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸。」——（八佾）

但最可貴的是人性的自覺，透過下學上達的途徑。

子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達；知我者其天乎？」
（憲問）

子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」——（爲政）

子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」——（泰伯）

子曰：「知之者，不如好之者，好之者，不如樂之者。」——（雍也）

天道是不可捉摸，神秘難測。

「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」——（公治長）

「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」——（子張）

最後，錄取與天道有關的篇章。

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。」——（公治長）

子曰：「子欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」

子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」——（陽貨）

子在川上曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」——（子罕）

子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之；蕩蕩乎、民無能名焉！巍巍乎、其有成功也！煥乎：其有文章！」——（泰伯）

天還具宗教的意味，如「獲罪於天，無所禱也。」但天更具道德的內涵，並且人可以經由實踐而上與天同，下學而上達的五十而知天命。毋論是宗教意味的天或是道德內涵的天，天人可以二元割裂亦可

以天人一元的連續合一。天人二元的分裂，天人之際鴻溝頓生，天人的張力對峙矗立。自我善的本質亦可因天人關係轉出權利意識；因此，儒家的權利自我意識獲得了天的保障。此恰如自由主義的天賦人權，得到上帝的保證一般。

如果走的是天人合一之途，則天人的張力不再落置於天人二元分裂對峙，而是自我下學上達成德之道的良知掙扎中。良知的搏鬥掙扎，發展為政治良善生活的追求。良知的搏鬥掙扎亦會理知他人的良知浮沈，進而保證他人良知呈現的場域，則良善亦可轉出權利意識的空間，而搭蓋正義的民主政治結構。

三、「孟子」的政治自我

「孟子」的政治自我與天道有關係，他的天道觀念，還是擺盪於神靈的天、自然的天與義理的天三者之間。

自然的天散見「孟子」諸章，現摘錄如下：

天油然作雲，沛然下雨。——（梁惠王）

天之高也，星辰之遠也。——（離婁）

天時不如地利，地利不如人和。——（公孫丑）

孟子曰：順天者昌，逆天者亡。——（離婁）

天不言，以行與事示之而已。——（萬章）

詩云：畏天之畏，于時保之。——（梁惠王）

詩云：天命靡常……孔子曰：仁不可為眾也。——（離婁）

孔子曰：天無二日，民無二王。——（萬章）

詩云：永言配命，自求多福。——（離婁）

宗教神性的天道之諸章，摘錄如下：

「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否，天子

不能以天下與人。』『然則舜有天下也，孰與之。』曰：『天與之』——（萬章）

「莫之爲而爲者，天也。莫之致而致者，命也。」——（萬章）

「天與之……天不言，以行與事示之而已；薦之於天而天受之，暴之於民而民受之。」——（萬章）

道德意義的天道之諸章，摘錄如下：

其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。——（公孫丑）

孟子曰：「霸者之民，驩虞如也。王者之民，皞皞如也。殺之而不怨，利之而不庸，民日遷而不知爲之者。夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」——（盡心）

「盡其心者知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」——（盡心）

「耳目之官，不思，則蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思，則不得也。此天之所與我者，先之乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」——（告子）

「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。」——（告子）

「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴。非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」——（告子）

宗教神性的天，可作爲天人二元的超越依據，開展出權利的政治自我；即道德意義的天道，又向下降向內縮爲良知自我的搏鬥掙扎，

進而承認他人良知的空間，擴展權利意識領域。孟子的天道觀，亦可開出西方自由主義型的天賦人權。

前述天人合一之模式，較為人非議其超越性不夠，天人對立的張力不足，所以無法形成諸如基督教的二元對立之緊張性，致無法奠基天賦人權，由形而上的上帝加以保障。天人的張力，完全由良知來承擔，如底下諸篇章所述：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣。」（述而）

子曰：「……有能一日用其力於仁矣，我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也」（里仁）

子曰：「民之於仁也，甚於水火。水火，吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。」（衛靈公）

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」——（里仁）

子曰：「……君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」——（里仁）

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」

問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」（雍也）

子貢問於孔子曰：「夫子既聖矣乎？」孔子曰：「聖則吾不能，我學不厭，教不倦也。」子貢曰：「學不厭，智也。教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣。」（孟子公孫丑上）

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，「性」也，有命焉，君子不謂性也，仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子不謂命也。（孟子，盡心下）

故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰，操

則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。（孟子、告子上）

君所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心……
（孟子、離婁下）

存其心，養其性，所以事天也。（孟子、盡心上）

孟子曰……凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（孟子、公孫丑上）

自我呈現道德與生理兩層的撕裂，凸顯出儒家亦含幽暗意識的層面，只不過不從此處開發而已。自我掙扎搏鬥之良知，修己但必安人安百姓，欣賞關懷他我之建立；因此，應給予他我存在生存繁榮的空間，權利意識必然滋長，這是可能性之一。不過，長期以來儒家傳統淹沒於權利意識這條線索，亟待加以挖掘，此也是新外王之道。

四、自由主義與社群主義的自我之說

「所有的進步社會運動，到此為止，是一個從身分到契約的運動。」
(⁵)身分是德性之原，契約僅是權利的規範。政治的生活世界，便從良善本性的追求，走向權利的鞏固與維護。權利第一，而良善又因直覺及情感主義的相對多元化，致成諸神的世界，而沒有惟一的歸趨；政治便放棄了對良善追求的目的，而僅劃地自限於權利正義結構的建立，這是自由主義的傳統。

自由主義權利源自何處，來自於天賦人權的賜與，並非源於互動的社群或來自良善仁心意識的轉化。孤子的個體仰望穹蒼，由天地賜與不可讓渡的人權。個體是寂寞單獨的面對上帝的存在，原子碎片化的個體抽象的擁有權利。而原子個體追逐結合的社會，亦不過是權利

的規範與保障，流蕩著功利、契約和權利意識的欲望，我們稱之為市民社會。

熙熙攘攘的市民社會，孤子抽象的個體，橫視其間不過是契約規範的權利，那不是真正的自我。泰勒(Charles Taylor)稱之為政治的原子主義，個體孤子的面對國家社會成為碎片化的存在。⁽⁶⁾這種自我是空洞、沒有血肉的，不能含蘊善的仁心本體，不能成為政治人類學存有的根源。它所構築的市民社會，不過是利益的競逐場合罷了。

社群主義批判自由主義的自我，是一種徹底脫離肉體(radically disembodies)的個體。社群主義所提倡的自我，是依賴式互存主體(Constitutive conception of self)。⁽⁷⁾社群主義的自我是有內涵的，自我是一種好人，自我是一種德性，德性是各類的德性。麥金泰爾(A-MacIntyre)詮釋為智、節、勇、義，謙卑、希望、熱愛等。⁽⁸⁾自我含蘊著無窮的德性，成長於家庭、團體、教會、社會、民族、種族、國家之中。

自我蘊藏無窮的互動德性，就「論語」、「孟子」而言，一者為縱貫縱生人的道德存有內涵為何？一為縱貫橫攝，家國天下的內容為何？兩者並沒有發生衝突。柏拉圖反對個體的善與城邦的善發生衝突的可能性。人類之善除了個體善的存在外，還存在於一個共同目標的社群，它預設了這社群中關於善和德性的廣泛一致，使得公民和城邦結存一體有可能，修身、齊家、治國、平天下也能圓融證成。在亞里士多德看來，正義是最高的德性，就論、孟而言，仁是最高的德性。公民德行和個人德性的追求是相容的。

自我的同一性，本質上從依賴我與他人對話關係；⁽⁹⁾就涵蓋著社群、文化、民族等倫理的世界之互動。因此，社群主義必須與良善生活發生關聯，它是迥異於自由主義的公平，正義與正常的程序。⁽¹⁰⁾

論孟的天道觀，賦與政治自我良善的本質，又因天人及良知的關係，曲折辯證開展出權利的自我，此是縱貫縱生的二元發展。更因縱貫橫攝的緣由，萌啓了社群互動涵攝的善之自我。底下摘錄「論語」、「孟子」自我內涵為何篇章。

弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。（學而）

夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。（學而）

吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。（爲政）

君子周而不比，小人比而不周。（爲政）

人而不仁，如禮何？如而不仁，如樂何？（八佾）

仁者安仁；知者利仁。（里仁）

君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。（里仁）

我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。（公治長）

其行己也恭，其事上也敬，其善民也惠，其使民也義。（公治長）

有顏回者好學，不遷惡，不貳過。（雍也）

仁者先難而後獲。（雍也）

君子博學於文，約之以禮。（雍也）

己欲立而立人，己欲達而達人。（雍也）

志於道，據於德，依於仁，游於藝。（述而）

不憤不啓。不悱不發。（述而）

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。（述而）

君子坦蕩蕩，小人長戚戚。（泰伯）

興於詩，立於禮，成於樂。（泰伯）

毋意，毋必，毋故，毋我。（子罕）

克己復禮爲仁。（顏淵）

己所不欲，勿施於人。（顏淵）

仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（憲問）

不怨天，不尤人，下學而上達。（憲問）

君子必以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之。（衛靈公）

君子矜而不爭，君而不党。（衛靈公）

詩，可以興，可以觀，可以群，不以怨。（陽貨）

博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。（子張）

「所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

「由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也；有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。

（公孫丑）

上述是縱貫縱生的仁、性善自我之內涵。自我不再是抽象、空洞脫離肉體的，他有血有肉有情有義，擺脫了自由主義的空洞自我觀，而兼具社群主義構成性自我的色彩。

縱貫的道德創生實體，性之不容己，仁善本體之發用，下學上達。於橫攝面必通貫家國天下，此又同於社群主義；底下摘錄論、孟立己立人篇章，作爲佐證。

有朋自遠方來，不亦樂乎？（學而）

因不失其親，亦可樂也。（學而）

孝乎，惟孝友于兄弟。施於有政，是亦為政，奚其為為政？

里仁為美。擇不處仁，焉得知？（里仁）

德不孤，必有鄰。（里仁）

老者安之，朋友信之，少者懷之。（公治長）

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。（述而）

四海之內，皆兄弟也。（顏淵）

君子成人之美。（顏淵）

君子以文會友，以友輔仁。（顏淵）

近者說，遠者來。（子路）

朋友切切偲偲，兄弟怡怡。（憲問）

修己以敬…修己以安人…修己以安百姓。（衛靈公）

居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。（衛靈公）

君子矜而不爭，群而不黨。（衛靈公）

樂多賢友……。（季氏）

詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。（陽貨）

古之人與民偕樂……。（梁惠王）

謹庠序之教，申之以孝悌之義。（梁惠王）

老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。（梁惠王）

人人親其親、長其長、而天下平。（離婁）

自由主義預設了缺陷的自我觀、自我是空洞、抽象的，沒有歷史、文化、社群、人性的內涵，自我成為政治的原子主義，自我是碎片的。社群主義者主張自我，是由歷史、文化、社群等雕塑而成，才知道我是誰，賦與自我社群意識。

先秦論、孟的自我觀，不但邁過了自由主義還超越社群主義。自

我可以孤立縱貫的挺立，挺立出仁心善性，並轉化出權利正義；縱貫而且縱生，明覺感應創生了萬有萬物；非僅是自我，宇宙的萬有萬物皆具備仁心善性，渾然與物同體，上下與天地同流。論、孟的人性自我觀，不似自由主義自我的空洞虛無，而僅剩為維持自我的生存的權利觀。論、孟的自我，可以創造潤物，己欲立而立人，而見證每個生物皆有存在的價值，而有了生存的權利意識，比同於自由主義的工具權利觀。但論、孟的自我，且具仁性惻隱之心，不斷切磋追求成聖成德，超拔提昇生命之途，又給自我良善發展的力量，不能自己的擴張至社群。政治不再自限於契約論的工具性權利意識，還應擴展至良善生活的探尋，此同於社群主義，但邁過自由主義。

為何說論、孟的自我觀，超越於社群主義。社群主義主張自我由社群來雕塑，社群優先於自我。萬一社群僵固異化了，不再是共同良善的追求，而是少數野心份子操控的狂熱集體意志，自我犧牲淹埋於法西斯的非理性盲流之中。儒家的自我觀以仁心善性為主體，他不是全面性的意識型態價值義理，而是一種亦宗教亦道德的人生信念，可免意識型態之困。再則，儒家重視歷史、文化、民族，此同於社群主義；但是儒家就發生學而言，並不一定主張社會先於個人，集體是由個體擴充出去，儒家就根源來說是個體論的。集體是個體生命的擴充，而不是如黑格爾氏所言由集體代表了個體，消滅了個體。所以，論、孟的自我觀，家齊國治天下平，同於社群主義，但不為集體的符咒所扼，而彷徨為縱貫生為基礎的縱貫橫攝自我人性論。論孟的自我，涵蓋了良善、權利與社會的自我。

論、孟縱貫縱生的人性內涵之自我，又基於仁心不容己，而有了橫攝面的家國天下之存養擴充。自我不再空洞、碎片，又涵攝社群。這是論、孟自我，在政治人類學現代化過程，日新又日新的一面。

註 釋

1. 賴賢宗，《體用心性：當代新儒家哲學新論》，台北：台灣學生書局，二〇〇一年，頁二三五。
2. 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北，東大圖書公司，一九九三年，頁一五二。
3. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，一九七四年，頁二六。
4. 劉瀚平，《儒家心生與天道》；台北：商鼎文化出版社，一九九六年，頁七四。
5. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982, P.27.
6. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*. Harvard University press, 1991, P.4
7. M.Sandel, *op.cip.*,p.2.
8. 轉引自應奇，《社群主義》，台北：揚智出版社，一九九九年，頁五五。
9. Charles Taylor, *op.cip.*, pp.47-48.
10. Ronald Dworkin, *Foundations of Liberal Equality* in Grethe B. Peterson ed. *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol.11.Salt Lake City:University of Utah press. 1990, P.7.