

美感與道德教育：論道德教學的審美判斷

美是道德的象徵 (Kant, 1928: § 59)

林逢祺

【作者簡介】

林逢祺，台灣省台南縣。曾任：板橋國中英文教師、台灣師大教育系助教、講師、副教授。現任台灣師大教育系副教授。

摘要

臺灣在國民政府遷臺以後，著眼於與中共政治競爭，大力推動所謂中華文化復興運動，在教育上特別重視儒家倫理的傳承。這個特色在目前的國民教育中雖有減弱，但仍然被強調；至於其操作方式，主要是透過一些中心德目的提倡來進行。換言之，儒家倫理依舊在我們的社會中，肩負著下一代的德育重任。這種現象潛藏了兩個極為值得探索的議題，首先，現代國民在儒家倫理的教化下，是否會像民初魯迅一樣，產生一種受壓抑的感覺？其次，若干論者發現，西方文化傳統中的美德倫理，帶有反民主、反自由主義的傾向，而與當代民主政治的根本秩序呈相互背馳的狀態。倘若如此，則我們以儒家的美德觀來教育下一代，是否也會陷入反民主、反自由的危險呢？本文將從審美的角度出發，分析魯迅面對傳統美德教化，所以會感受壓抑的來源；並將說明以自由主義論者所提倡的權利倫理作為德育的基礎，一方面可以防範美德倫理推行過程中，可能產生的道德勒索行為，另一方面也可保有儒家倫理理想的美感潛能，是現代社會公民道德教育應有的核心與基礎。

關鍵字：美感、德育、美德倫理、權利倫理、自由、自由主義

壹、前言

泰勒 (C. Taylor) 對傳統文化中的人所面臨的存在困境提出一個看法，他說，在傳統文化中，個人的存在焦慮來自一個不可搖撼的社會架構，在這個架構裡，個人時常擔心的是無法達成架構的理想和要求，並且因此而時時有被貶抑、放逐和羞辱的恐懼 (Taylor, 1989: P.18)。魯迅所描寫的狂人，某種程度上，也是在說明個人於傳統價值體系裡所面臨的這種困境。魯迅的「狂人日記」有這一段：

古來時常吃人，我也還記得，可是不甚清楚。我翻開歷史一查，這歷史沒有年代，歪歪斜斜的每頁上都寫著「仁義道德」幾個字。我橫豎睡不著，仔細看了半夜，才從字縫裏看出字來，滿本都寫著兩個字是「吃人」！（魯迅，民 80；頁 10）

道德和道德教學到了讓人覺得恐懼或「吃人」的地步，不但達不到教化的目的，還可能激起反動，引人狂亂、漫無目的地搗毀，造成社會和個人兩敗俱傷。清末民初中國人的社會，大概就面臨著這樣的一個問題。「仁義道德」在魯迅的狂人眼裡，是概括化的他人，或者說是社會拿來壓榨個人的工具。和魯迅同時代的人，經常把這個壓迫人的帳記到儒家倫理的頭上，引起許多爭論。

臺灣在國民政府遷臺以後，著眼於與中共政治競爭，大力推動所謂中華文化復興運動，在教育上特別重視儒家倫理的傳承。這個特色在目前的國民教育中雖有減弱，但仍然被強調；至於其操作方式，主要是透過一些中心德目的提倡來進行（李琪明，民 89，頁 49-68）。換言之，儒家倫理依舊在我們的社會中，肩負著下一代的德育重任。這種現象潛藏了兩個極為值得探索的議題，首先，現代國民在儒家倫理的教化下，是否會像民初魯迅一樣，產生一種受壓抑的感覺？其次，若干論者發現，西方文化傳統中的美德倫理 (virtue ethics)，帶有反民主、反自由主義的傾向，而與當代民主政治的根本秩序呈相互背馳的狀態 (MacIntyre, 1985, P.163 - 255; Crips & Slote, 1997, P.24)。倘若如此，則我們以儒家的美德觀來教育下一代，是否也會陷入反民主、反自由的危險呢？本文將從審美的角度出發，分析魯迅面對傳統美德教化，所以會感受壓抑的來源；並將說明以自由主義論者所提倡的權利倫理作為德育的基礎，一方面可以防範美德倫理推行過程中，可能產生的道德勒索行為，另方面也可保有儒家

倫理理想的美感潛能，是現代社會公民道德教育應有的核心與基礎。

貳、美德倫理的審美判斷

一、「美」德與道德

儒家倫理是一種美德倫理，或者所謂「以美德為基礎的道德」(a virtue-based morality) (Lee, 1992, P.241; Ihara, 1992, P.194)。中西的美德倫理，有一個共同的特徵，那就是要求或期許個人在修為上追求卓越、完美；品行超塵絕俗的人，言行間總能令人見出「美」的意境，這也是本文將西文 "virtue" 一字按常識的說法譯為「美德」的緣由。事實上，virtue 的原義，就有傑出 (excellence) 的意思 (von Wright, 1963, P.137; Crips & Slote, 1997, P.2-4)，指一個人擁有另人激賞的特質，符合阿德勒 (M. J. Adler) 所謂「令人激賞之美」(the admirable) (Adler, 1981, P.118)。孔子說自己「從心所欲，不踰矩」(論語·為政)，這在他個人的感受上，是一種澄澈的喜悅，是美的。他稱讚弟子顏淵，說「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！」(論語·雍也)這裡一個人的德行，對別人而言，是一種令人激賞之美，對自己而言，則是一種愉悅之美。麥肯泰 (A. MacIntyre) 詮釋西方的美德觀，認為美德的構成含三個條件，第一，美德的實踐活動是一種內在目的的追求，一種達於活動之傑出標準後所得的本質性快樂；第二，美德是一生幸福不可或缺的要素；第三，這裡所謂幸福，必須在不斷演進的社會傳統脈絡中去詮釋和理解。(MacIntyre, 1985, P.273) 這種美德觀和儒家強調倫理傳承、自得之樂、以德潤身，和「道則高矣、美矣」(孟子·盡心上)等等思想是相通的。簡要地說，中西美德倫理都是以傑出、美和幸福為終極目標。這種以追求卓越為基調的道德，原是一種美的極高境界，為什麼到頭來反被說成是「吃人」的東西？

美德所以會從一種美，轉化為吃人的價值，問題多半不在美德倫理本身，而在推行或傳授美德的方式上。我們先從整個道德的架構來探究，嚴格地說，具強制約束力的道德只存在於公領域，要有兩造 (two parties) 或兩造以上涉入一行動與否的情境，才形成所謂的道德「義務」情境 (Baier, 1958, P.215; MacIntyre, 1985, P.258)。一個人能不能赤身裸體在街上行走，是個公共道德議題，因為他的行為發生在公領域裡。但如果他在自己的房裡裸身，竟然自問起這樣做道德與否，難免讓人懷疑他是不是道德過了頭。私領域是自由的範疇。個人在私領域裡做了些什麼，儘管和品味高低有關，卻只是無涉道德強制性的私德。美德的倫理系統在推行上所以產生問題，就在不問

公、私領域，一概要求人符合某種高度的理想。例如勤勞和儉樸雖是美德，卻屬私領域的行為，為與不為應是個人自由。換句話說，我們只能期待自己如此，欣賞別人如此，卻不宜「要求」別人如此。當我們強制人人都要按照某個標準來勤勞、儉約的時候，很容易侵入私領域的範疇，擾亂個人自由。當然，這裡的論點並不是說我們不應該教導學生或自己的孩子勤勞，而是說教導的方式必須斟酌。私德的價值不容否認，但如果教導私德的方法，讓受教育的人覺得喪失了不勤勞或不儉約的自由，這樣的結果，就帶著吃人的感覺！有人認為儒家強調「慎獨」，具一種泛道德主義的傾向（石元康，民 87，頁 118）。其實，慎獨不必然成為泛道德主義；只有當一個人慎獨與否完全由別人判定，自己失去主張的權利時，慎獨才成為泛道德主義的工具。如果我們沒有勤勞、是不是儉樸、夠不夠勇敢，都由別人來認定和督促，這種存在狀態，恐怕是自由的壓制多於理想的追求。更明白地說，私德應以身教的方式為之較具美感，也可能較有效果。

二、共存與共榮

但是不是公共領域的道德行為，我們就有權要求人人達到某個高標準呢？這裡有兩個觀念可以用來分析這個問題。如果我們把公共道德領域的行為加以區分，大體上可以分為兩類，一是「共存道德」，一是「共榮道德」。這兩類道德分別對應著所謂的義務道德，和超義務道德（supererogation）。我所謂共存道德牽涉人我是否能共同生存在一個環境的條件。換言之，如果大家都不守共存道德，一個團體，或一個社會就面臨了瓦解的危險。例如遵守交通規則，就可說是在履行共存道德。試想如果有一群人專門紅燈行，綠燈停，我們還要不要在馬路上共存下去！但是我們同時也發現，交通規則還是有行不通的時候。例如，在狹窄的巷道中，僅容一車行駛，兩車從不同的方向，在這巷子裡相逢，誰讓呢？其中許多情況，是怎麼精通交通規則也無濟於事的。這時，誰讓了（在自由意願之下）都算是發揮了「共榮道德」。這裡我所謂「共榮道德」指的是那些使人我的生活世界，在共存之外，加上一些人的尊嚴、和諧和超俗意味的行為。共存道德關係著人類社會的存亡，所以是一種「義務道德」；換句話說，他人有權要求一行為主體採取或不採取某一行動，以符合共存道德。以設有紅綠燈的路口為例，遵守紅綠燈號誌，便是一種義務。因為這類道德義務的執行至為重要，所以大多數社會都將共存道德的內容載入法律，以確保強制個人執行的能力。至於共榮道德，只能說是人類精神文明開展後，對社會中的人，一種普遍的期望，它代表著的是一種「超義務的行為」。對於別人的超義務道德，我們只能期待，不能強求，更不能視之為人人皆應如此的普遍義務。簡單地說，執行共存道德是一種義務，

執行共榮道德是一種超義務；後者屬個人自由的範疇。義務可以強制；但是把別人的超義務視為義務來強求，卻容易造成怨懟和超重的道德負荷感。理想上，我們希望學生能夠兼具義務和超義務道德，但是在養成這兩種道德的方式上，應該有所區分。不執行義務道德，是犯實質的錯（to do positive wrong）；不執行超義務道德是德不足或不夠好（fail to be good enough），兩者不應混為一談（MacIntyre, 1985, P.152）。就社會而言，前者應是德育的核心基礎；不分輕重，或一味強調後者，常有的結果是讓受教者認為壓力過重，而一概不遵行。這和法律過於嚴苛的反效果是類似的（Urmson, 1958, P.212）。若以軍隊為例，我們可以說，沒有英雄的軍隊只是遜色的軍隊，沒有軍規的軍隊卻是成不了軍的烏合之眾（Ibid., 211）。要求人人執行超義務或以道德完美為目標，就像要求士兵個個作英雄一樣，不但不必要，不可能，也是一種殘忍。

除了壓力的問題，把超義務視為義務的另一個危險，是拿一個大家永遠也達不到（或目前絕達不到）的標準來要求人，使人產生不必要的低等感。道德情境需要具有執行能力的主體（agent）。一個非常「有價值」的行為（例如提供愛滋病的解藥），必須有人能執行，該行為的執行與否才構成「道德」的問題。（Fotion, 1968, P.107）當科技尚未成熟，怪罪科學家或國家不提供愛滋病的解藥「不道德」，可以說是不合邏輯的。換句話說，拿「有價值」的目標，要求一個沒有能力執行的個體去追求，是不理性，也是不道德的。可惜，這種「不道德的」要求很常見。特別的是，提出要求的人，不覺得不道德；而被要求的人，反而常因達不到要求的標準而自責。即使我們相信人的道德潛力無限，也該承認人有選擇是否發展這種潛能的自由。再怎麼有價值的行為，如果不是來自行為者自己的選擇，而是他人的強制要求，都難產生美感，也得不到高度的共鳴。

美德倫理嚮往的是全面性、全時性的傑出，是一種止於至善而後已的精神境界。孔子說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（論語·述而）這種自我要求是全面性的；又說「造次必於是，顛沛必於是」（論語·里仁）可見全時性的傑出才算成德。稍有一些方面、一些時候不夠完美，都象徵人格的瑕疵，顯示有待努力。亞里斯多德（Aristotle, 384-322B.C.）所謂「一隻燕子不代表夏日的來臨」（Aristotle, 1976:1098a）提倡的也是這種全時全面的至善觀。這樣的生活型式，可以作為自我的生命抱負；但用來要求或期許別人卻是很危險的事。期許和要求只是一線之隔；或者說期許是一種曖昧的要求或是「準」要求。當期許成了十足（不論明、暗）的要求，一來可能侵入私領域，干擾個人獨立的生命計畫；二則可能拿超義務行為，當義務行為來要求人，造成道德重負；三是讓那些永遠達不到至善的芸芸

大眾，產生形影不離的低等感。

三、內聖外王、恥感與美感

儒家內聖外王的主張，使個人在圓成道德之上，加了一個淑世的任務；內聖的終極目的在於外王。換言之，修身的意義，一大部份寄寓於齊家、治國和平天下的企圖。這樣的倫理觀，在主政者和教育者的推動下，外王的淑世精神，往往從自主的個人理想，變成他律的強制目標，強調由行為的社會意義來判定其價值，以利他的動機作為一切行為的主要尺度。這造成一個人很難自掃門前雪，做個自了漢，而是必須力求道德圓滿。這時，個人道德圓滿與否，不只是自己的事，也是全社會的事了，因為道德已經在無形中等同於個人服務社會的能力。於是共榮的超義務行為和共存的義務行為界線不明；「集體主義」(Collectivism)成了最鮮明的道德旗幟。關係個人生命自由、權利的「希臘道德成份」不被注意；突顯的是涉及公益的「羅馬道德元素」。(Peters, 1973, P.16-17) 為社會國家拋頭顱、灑熱血，和捨己救人等英雄行為，被看作和「信守合約」等基本道德同屬強制性的道德要求，至少也有「半強制性的」味道。這樣的環境，對多數人來說是恐怖、焦慮的經驗(Urmson, 1958, P.213)。

另外，追求道德完美的態度，往往代表著嚴肅、刻板、不能放鬆、不願以幽默來接受和看待人性的弱點或極限。例如，以「老狗學不了新把戲」的態度自嘲，而放棄一新事物的學習，便和美德倫理止於至善的觀念相左。對常人而言，止於至善恐怕是道德聖人才會有的理想、才做得到的事。但如果他們所處的倫理傳統不肯承認這點，而認定「人皆可堯舜」，壓力之大，便可想而知了。理想的道德體系必須正視人「是」什麼，而非一味強調人「該」成為什麼；拿一套只適用於天使的道德律則來要求人，肯定不會是人的幸福。更進一步說，愈道德愈幸福的觀點，是不是適用於每一個人，是大有疑問的。伍爾芙(S. Wolf)在她一篇廣為學界討論的文章「道德聖人」(Moral Saints)中，開宗明義地說：

我不知道道德聖人存不存在，如果存在，我很慶幸自己和那些我最關愛的人，都不是這樣的一個人。... 換句話說，我相信到達道德神聖性那樣的道德完美，並不是一個非常理性、美好、或值得追求的人生幸福模式。(Wolf, 1982, P.419)

但是在美德倫理的體系下，除了道德聖人，那些想拿實踐基本(義務)道德以外的精力，來實現有別於道德的夢想的人，或多或少要被認為自私，佔社會便宜。有形、無形之中，就要拿這些「社會的潛在敵人」來打擊一下。

明的打擊不方便，就來一些暗的。羞恥心的強調，就是一種或明或暗的道德從眾壓力。社會氣氛時時提醒個人注意行為的觀眾；軟硬兼施地要求向外在觀眾（或超義務道德）的價值標準和期望看齊。個人在壓力下，逐漸沒有臉孔，沒有個性。而行為的意義，也在自我假想的觀眾或外在觀眾的注視下，於腦海中無限制地，不成比例地放大。例如聯考失敗，原是個人的事，但想到家門蒙羞，失敗感就不停擴大了起來，大到甚至可以逼人自殺的地步。項羽自刎於烏江，不也是想到江東的父老嗎！

論者如威廉斯 (B.Williams) 以為，羞恥心 (shame) 比過失感 (guilt) 更重要。因為過失感關心的焦點在「我對別人做了什麼」；而羞恥心則注重反省「我是一個什麼樣的人」(Williams, 1993, P.92-93)。有羞恥心的人不把錯誤行為看作一時的、個別的過失，而是會進一步追問，過失行為是否代表個人品德上的缺失。有了羞恥心，行為、行為後果以及品德三者，才能構成循環互動的網絡；談道德只重過失感，而忽略羞恥心，無異把道德生活看作是「無涉品德」(characterless) 的過程。(同前註：77) 支持這種論點的人，在道德教育上傾向於主張，教育不能僅止於教兒童知錯，還要使他們知恥，才算克竟全功。(Warnock, 1986, P.181) 至於這麼做，除了品德的考慮外，有沒有什麼實際的用處呢？這點孔子說得很明白，他說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」(論語·為政) 孔子不但主張「德」與「恥」有聯結關係；同時認為有了恥，才能真心向善，達于自律。

究其實，道德教育強調羞恥心，在心理與道德理想上都有一些缺陷。首先，就心理層面而言，羞恥心給人一種不舒服、不健康的感受，道德上再怎麼有用，都少了一點美感。換句話說，負載羞恥心，是情緒上的重擔，缺乏積極開朗的面貌，這是一般人情感上抗拒羞恥心的原由之一。就道德理想而言，恥感與自律的關係並不像孔子和威廉斯所設想的那麼正面相關；事實上兩者之間存在著某種悖謬的特質。簡言之，羞恥心包含著他律的影子。恥感的產生，邏輯上預設了他人的存在——如果世界上只有我一個人，也許我能悲傷、快樂，但我絕對不懂羞恥的滋味。恥感的存在，代表社會和他人對個人生活型式的介入、偵測；不論這種介入偵測是以「外在觀眾」的注視方式進行，或者由「內在觀眾」的審視代替，重點都在別人會怎麼看我，而不是我「自己的」感受如何。所以，羞恥心強調的結果，產生的往往不是自律文化，反而是他律的「面子文化」。華人社會講面子，而根據臉、面經驗發展出來的概念，既多且系統完整 (Hu, 1944; Morrow, 1987; Hwang, 1987)。比如說「面子」可以買、可以賣；「臉」不能撕破，否則大家都沒「面子」；而當一個人「死不要臉」的時候，社會規範對他而言幾乎是名存實亡的——不過常人多半不會走到這種地步，因為大家不但希望「有頭」，還希望「有臉」；至於一個人有沒有臉，不是自己能決定，是要別人

「賞」的！華人在自己的國家裡講面子，移居到別人的國家，一樣注重臉上有多少光采（Kinkead, 1992），這就不得不讓人把它和傳統華人提倡美德倫理的方式聯想起來。

四、個人理想與全民運動

基本上華人的「面子文化」、「恥感文化」和「集體主義」，與後世提倡儒家倫理的方式可能脫卸不了關係。儒家力倡的美德倫理和內聖外王觀念，如果不是出於個人意願或理想，而是被當作一種強制或半強制性的全民運動，得到的結果，絕不是滿街聖人，而是政府無孔不入地向私人生活領域索取監管權。要求的方式，明的是法律制度的訂定，暗的便是羞恥心的強調。新加坡政府的領導人認為儒家價值體系是該國所以能克服萬難，屹立不搖的主因；又說信持儒家傳統價值使新加坡成為一個獨特的社會（The Strait Times, 1994.10.8：24）。這裡所謂的「獨特」，主要是針對西方社會而言的。新加坡的媒體也很樂於比較東西方價值的不同。一九九四年，美國一位青少年 Michael Fay 在新加坡搗毀十八部汽車，結果被星島法院判處四個月的徒刑，外加鞭笞六次。Fay 的家人對判決非常不滿，四處抗爭。與 Fay 同時，另一名華裔新加坡青年 Shiu，犯了類似的過失，被判了類似的刑罰，但 Shiu 的家人卻平靜地接受了法院的判決。兩個家庭對判決的雙極反應，新加坡的「海峽時報」（The Strait Times）有這樣的解讀：

Fay 的父母狂暴而不知羞恥。他們四處上電台、電視和 CNN 的討論節目，埋怨所有人的不是，卻一點也不責怪自己。相對的，Shiu 的父母深覺痛苦，避免大肆張揚，而且因為自感羞愧，甚至考慮離開新加坡，移民他國。在儒家的社會裡，孩子一犯錯，馬上感到為整個家庭帶來了恥辱。在美國，犯了錯卻可能因此立即成為媒體寵兒。傳統亞洲父母對下一代的要求，和美國父母放縱兒童的作風，真是天壤之別。（同前註）

Fay 的父母上電台、電視抗議，不等於不知恥，更不等於不知錯。他們可能承認孩子犯了錯，而且也引以為恥，只是覺得沒有必要按星島法院的判決來處罰。把對公權力或公意的抗爭，通通解釋成不知恥，顯示恥感很容易成為社會控制機制，而不是自律的象徵或追求。

以上，我說明了美德倫理失去美感和壓迫人的來源；而且指出儒家於美德倫理之外，同時強調「外王」的終極目標，使得深受儒家影響的社會在推動價值教育時帶著

「吃人」的可能性。另外，在儒家的美德倫理體系，也較難為個人權益找出一個超脫社會優先論的哲學基礎（Ames, 1988, P.205）。這是生活在民主社會，而又在教育過程中強調傳統儒家美德倫理的我們，不能不深思的。以儒家的方式來修身，遇到個人和社會的衝突，少從個人權利的保障、限制和平衡來求解決，而是傾向於犧牲小我，完成大我（Yang, 1959, P.172）。這種做法，與其說是社會和諧之源，不如說是亂源所在。以交通為例，當我們看到一個社會的交通紊亂，除了結構性的因素之外，恐怕不能把主因歸咎於駕駛人的不知禮讓，大家根本不守基本規則可能才是問題所在。如果大家都守規則，禮讓的必要性也就大為減少，甚至是不必要的了。

參、權利倫理的審美判斷

一、權利倫理的消極美感

權利倫理 (right ethics) 或者所謂「以權利為基礎的道德」(a right-based morality)，是為了避免個人遭受他人或道德集體主義之攻擊而設計出來的一套規範人我互動方式的系統。這個系統講究人與人和平共存的基本規範的訂定，使人權得到穩定的保護 (Mackie, 1978, P.357-359)；個人也因人權的保障而有了基本的道德地位 (moral status)，在此地位上，享受作為自我生命主人的尊嚴，並以獨立而非依賴的面貌與人互敬、互助 (Gewirth, 1985, P.743)。基本上自由主義論者，如羅爾斯 (J. Rawls)、諾錫克 (R. Nozick)，和德我肯 (R. Dworkin) 等人的政治思想，都是以權利倫理作為其奠基的深層理論 (deep theory) (Mackie, 1978, P.350)。這些思想家的一個共通的特色是主張，個人基於公正而擁有的若干權利是社會團體或他人不能以任何名義加以剝奪的。對於人生，他們重視的是建構一個可以使人人自由而平等地開展其生命的基礎架構，這個架構對於什麼才是完全開展的人生或是幸福，保持中立態度，不加以定義，也不認為應該定義。他們主張價值多元且不可共量，強調追求個人價值之自由對人性尊嚴的重要，所以反對就幸福或價值做任何大一統的定義或解答，認為解答者應該是個人，至於每一個人的解答是不是相同，正確與否，則是另一回事 (Magee, 1982, P.219)。馬基 (J. L. Mackie) 論證權利在倫理系統中應有的地位時也指出，人生之中有價值的目標無限，而且人們選擇的目標往往非常不同。再者，一般人不可能在一時之間就把人生目標都確立下來，人生的目標或方向是在不斷的修正和選擇的過程中逐漸成形的。因此，如果幸福的追求是倫理道德的終極目標，則賦予人不斷選擇、調整其生活理想的權利，必是倫理系統的根柢。馬基不僅認為奠基於權利的道德是合理可行的，

甚至主張不以權利為基礎的道德理論絕對難以令人接受 (Mackie, 1978, P.355)。

權利倫理在直覺上，有一種「消極的美感」——基本幸福不被侵犯的安全和愉快。但是這種以人權為基點而建立起的系統，被論者批評為狹隘、不完整。因為它只問權利義務，不是一種生活藝術，不能教導人如何活出成功、有意義且又多姿多采的人生 (Raz, 1986, P.213)。換言之，權利倫理只考慮如何規範人與人的基本互動模式，是一種「行動道德」(morality of doing)，而不是關心或指導理想生存型式的「存在道德」(morality of being)(Hudson, 1981, P.198-200)。「行動道德」與彌爾 (J.S.Mill, 1806-1873) 所謂「正義道德」(morality of justice)(Mill, 1962, P.305-306)，或者麥肯泰所謂「法律道德」(morality of law) 相近 (MacIntyre, 1985, P.151)，強調共存 (義務) 道德，不問共榮 (超義務) 道德。

就解釋人類道德行為的完整性而言，權利倫理顯然不足。它不能說明人類共榮的超義務行為，也不能涵蓋私人自由範疇裡，高品味的行為模式。因此所謂各種道德概念皆源於人權觀的說法 (Gewirth, 1985, p.743)，顯然是有問題的。相較之下，美德倫理比較能夠統攝各式道德的和有價值的行為。任何傑出的道德風格，任何理想存在型式的堅守，都可以找到相應的美德名稱 (Frankena, 1963, p.53)。

二、權利倫理的積極美感

但是權利倫理的優點，正表現在它不過問超義務行為，不定義私人自由的「正確」運用方式。不規定超義務行為，所以沒有強制人爭作道德聖人的壓力，不會泛道德，不把道德至善的考慮作為最優先，讓想過道德以外的生活的人，有一個喘息的機會。再者，不規定或不提倡超義務行為，並不等於反對或壓抑這類行為的發展，它只是把執行與否的自由交給個人。正因為如此，個人才有「選擇」作傑出道德人的機會，由此保有道德生活的積極美感能量。道德體系如果不能跟「選擇」自由結合，等於斬絕自律和美感的可能性。權利倫理在這方面的態度，正反映了自由主義崇尚自發秩序，反對命令式秩序的精神。命令式的秩序預設一全知全能的個人或團體，這一個人或團體可以為我們的社會和生活提供最佳的指南。自發秩序不信任這樣的生命代理制度；自發秩序相信每個人通常是最了解自己感覺、需求和才能的人。沒有發號施令者的干預，個人一方面保有自律的尊嚴，另一方面也較能適性愉快而有效率地發揮才能。(石元康，民84，頁59-66)

在東亞的社會中，大多數的執政者或社會氣氛，傾向於信仰命令式的秩序。文明進步如日本亦難免於這樣的現象。於是，有的論者發現：

對日本女人而言，最困難的一件事是視自己為獨立的個體，有自我，是「我—你」(I-Thou) 平等關係的成員，可以自作主張，選自己的路，立定自己的目標。就某種程度而言，這樣的評論，也適用於日本的男人。(Grosjean, 1988,P.181)

自由主義論者對自發式秩序的強調，就是希望每個人都能走自己想走的路，並且能理解、尊重他人也和自己一樣需要廣闊的生活選擇空間。他們重視自省、支持改變、強調實驗，鼓勵創造一個富動態感的進取人生。這樣的一群人所建構而成的社會與其說是「抽象的社會」(不規定實質生活形式的社會)，不如說是對自由、正義和人性尊嚴有著高度共識的社會，一種依此共識而發展出高度社群感的可能性是存在的(Archard, 1996,P.271)。所以社群主義論者(Communitarian) 沈岱爾(M. Sandel)認為自由主義所強調的正義，只能用於區分人我，不能用於結合彼此的說法，顯然是有問題的(Macedo, 1990,P.260-270)。更進一步說，自由主義者所提倡的正義觀和權利倫理，與社群並不是呈對立的狀態；相反的，他們甚至認為個人權利和群體或集體福利之間，在深層關係上是統一的(石元康，民84)。

三、美德發展的沃土

命令式秩序通常與集體主義密不可分；而權利倫理和自發秩序的強調，則偏好個人主義。以個人主義為基礎的權利倫理，最令人擔心的問題之一，是陷入契約論者(Contractarian)的道德困境。在契約式的道德中，預設的是勢均力敵(至少是力量相差不遠)的兩方，為了和平共存而自願或不得不訂下道德的基本權利和義務。可是，在現實的生活世界中，人我財勢的強弱與地位高低，常常是非常不均衡的；有些人如果得不到強者立定的「合約」之外的慈善支援，根本無法享受生之尊嚴，甚至難以生存。

我們的社會在西潮東漸的影響下，出現一些亂象，許多人想當然耳地把這種結果解釋成講人權，重個人主義的後效。但我們該追問的是，重人權，維護個體基本自由與權利的系統真的是社會動亂的來源嗎？或者是人們有了人權的觀念，卻又眼睜睜地看著自己的人權被踐踏，才出現各式各樣的騷動？另一方面，我們也有必要實際去檢證，權利倫理會不會使社會走入契約論的自私邏輯，造成弘揚人性光輝的道德行為，得不到發展的沃土？根據黃光國的研究，愈尊重人權，越強調形式(或程序)理性的企業，其員工愈有可能發展出儒家所強調的美德，如忠、誠以及和諧等等。(Hwang, 1990,P.614-615) 如果黃光國的研究結論成立，則美德發展的沃土可能不在講求美德倫

理的社會，而是強調權利倫理的系統。這一點，從心理層面觀察，似乎是言之成理的。因為，個人在自我的尊嚴得到確立、尊重，有了充實的安全感之後，才更有可能跨出一步去關懷別人和社會，伸展出愛人的根苗。一開始就要求人「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，對一般人而言是個惱人的高調，往往造成陽奉陰違，甚至人格分裂。

肆、道德教學的審美判斷

在前面幾節的討論過程中，對於「美感」一詞的使用，在涵義上並沒有加以界定，所以文中論及某種型式的道德或道德教學合不合乎美感時，純粹只是一種直覺的訴求。本節將借用康德 (I. Kant, 1724-1804) 的審美判斷理論，以康德對美感的分析作基礎，進一步說明「美德倫理」和「權利倫理」的美感價值。

康德從四個方向來分析人類的審美判斷：第一，就質的方面而言，審美判斷是一種不涉及利害計較的有感反應；第二，就量的方面而言，審美是一種單稱判斷，並無規則可循；第三，就關係的方面而言，審美判斷不與任何實際的目的相連，是一種純粹的美，自由的美，具有一種無目的的合目的性；第四，就方式而言，審美判斷是一種不必透過概念思維，就必然能由美的對象，直接得到愉快感受的能力。綜合言之，康德美學理論中的審美判斷力，有四個主要的特徵：包括「有感反應」(felt-response)、「無規則性」(the absence of rules)、「快樂感覺」(a feeling of pleasure) 和「坐忘無私」(disinterestedness) (Gardner, 1995, P.587-589)。以下逐一分析這些特徵，並申論其在道德教學上的美感意涵。

一、有感反應

康德基本上同意經驗主義論者休姆 (D.Hume, 1711-1776) 的看法，認為美是一種個人「趣味」(taste) 的反應，是主體與客體相遇後，所產生的一種「真實」感受。當我說一物美時，你同意與否的根據是你的感受，當你沒有真實感受到該物的美時，你可以表示同意我的看法，但你知道你在作假。康德說：

如果我們想分辨一物是否為美，我們不是依理解作用的方式，把一意象和客體 (Object) 作對比，以得到一些認知；而是依想像力（也許加上一些理解力）的作用，把一意象呈顯給主體 (Subject)，由主體的愉快或不快的感受來判定。

(Kant, 1928: § 1)

所以在美的判斷中，不是我去牽就外在的世界，而是外在的世界牽就我。我關心的不是外在對象是否像我認識的那樣；而是那事物是否引起我美的感受。如果我對一物沒有美的感受，它的美，對我而言便是不存在的（即使該物存在）；相反的，一意象只要能引起我美的感受，它的美便是存在的，真實的。所以美的先決條件是能引起主體的有感反應。

道德自律所強調的「真摯感」(authenticity)，也是一種有感反應。如果一主體不能真正感受一行為模式的美好，要求他在這方面達到自律，在行為上或許可能，在心理上是不成立的。沒有外在壓力，一個人透過某種內在壓力的機制（如羞恥心），或有可能在行為上「自」律，但在心理上，是不情願的，仍是他律的心態，不符合「有感反應」的美感規準。

一般而言，美德倫理所要求（或期許）於人的行為模式，不如權利倫理所規定的行為模式那麼容易使人感受到必要性或迫切性。比如說，一般人大致同意不能欺壓人、傷害人，但卻不一定同意必須仁慈。仁慈是一項美德，不是行為義務，但當仁慈的美德，被歌頌，讚賞，到提倡時，便漸漸從美德轉成準義務行為，對人產生半強迫的，與美感的「有感反應」原則相違背的潛在作用。其他一切美德，大概也都依著這種脈絡，從可能的美，轉變成實質的醜。

二、無規則性

當我們認識到美感是一種有感反應，便知道所有的美，都只是一種指引，一種邀約，絕不能強迫 (Eaton, 1988, P.121)；沒有人能強迫人覺得一物的美，正如我們無法強迫人去愛一對象。美與愛，都必須有感而發。正因為個人保有判別一物美或不美的絕對權利，所以任何美的規則，對個人的美感判斷來說，都沒有強制的效力，甚至可以說美的規則不存在。我們無法找出美的公式，例如：「凡符合甲條件的事物，便是美」。因為一方面承認某對象具有甲的客觀條件，另一方面卻又不承認他的美，在常識之中，是被接受的。康德說：

沒有任何規則可以強迫人認可一物的美。不論這個美的事物是一件衣裳，一棟房屋，或者一朵花，我們都拒絕承認自己對它的判斷受到任何原理原則的支配。我們希望親眼觀照一客體，好像我們的樂趣有賴感官知覺似的。當我們這麼做，而且稱觀照的對象為美時，我們相信自己是在表達一種普遍的心聲，認為每一個人都會心有同感，雖然如此，居於決定地位的，不是內在的感官知覺，而是觀照者本身和「他的」喜愛之情。(Kant, 1928: § 8)

康德一方面承認人的美感有共通性、普遍性，另一方面卻體認到美不是客觀認知的對象，沒有概念或邏輯的必然性，倚賴觀照者主觀的喜愛。所以康德認為美只有「主觀的普遍性」(subjective universality)，沒有客觀的必然性，不可能談建立規則的問題。因此，當兩個人對一物有美感的歧見時，任何一方，都無法延引規則，透過說理，迫使對方認錯。我們可以說審美判斷無對錯，只有同感與否，脫離不了主觀的價值投射。就美感的普遍性而言，康德認為這種普遍性或必然性，是範例的(exemplary)，而非理論的或實踐的。(同前註，§ 18)所謂範例，就是典型。典型的美可以贏得絕大多數人的共鳴。

美德倫理所重視的美德，也會遭遇到類似於美感的無規則性的問題。換言之，怎麼才算道德或者有德行之美，人我之間存在著不可避免的差異判斷(Mendus, 1998, P.41-50)，而這種差異性的消弭和美感歧見的消解一樣，不能以強迫的方式進行，只能透過指引和邀約，期待德行的典型，能引起對方的共鳴。以美德倫理為基礎的道德教學，經常犯的錯誤，是以美德為客觀認知對象，並且在實踐上強制推行，例如我國所謂青年守則便是一例。要求學生背青年守則，甚至拿它們來做考題，使美德成了在認知上和道德上的對錯問題，而不是同感與否的問題。這造成許多人在美德倫理的系統內生活，認知失調，實踐無力。至於權利倫理系統裡所規定的權利、義務，也不是完全沒有爭議，例如言論和行動自由的尺度，工作權和財產權的保障等等，在時移勢轉中，仍不斷有新的爭論浮現。就此來說，道德教學的關鍵任務之一，仍在釐清論辯的焦點是理論的、實踐的，或者是範例的。凡是範例的，都必須先進入人的心，感動了人，才能發揮影響作用，不能盲目的強制推行。

三、快樂感覺

康德所謂的美，不僅要能引起觀照者的有感反應，最重要的是，這種感覺，必須是快樂的。(同前註：§ 6, § 18)快樂的感覺，是審美判斷的必要條件。而美的快樂，是一個人在觀照一形式時，想像力和理解力的運作達於和諧、自由的結果。(同前註：§ 9)因此當我們說一物美時，不僅代表我們心領神會了該物的形式，同時認定該形式有引起人快樂的能力。說一物美，又認為它的美是痛苦的來源，在邏輯上是說不通的。

以美德倫理為主的道德教學模式，經常遭遇二種與快樂元素有關的美感考驗。一是美德的形式難辨；二是實踐美德的過程，並無快樂的必然性。前一個問題，蘇格拉底(Socrates, 469-399B.C.)曾經遭遇。他說：「……我不知道什麼是正義，因此難以了解它是不是一種卓越的表現，也無從判別它會帶來快樂或不快樂。」(Plato, 1987:

354b) 除了正義之外，其餘的美德，也都有形式難辨的問題；而形式難辨，基本上是一種美感的阻礙，難被全心接受。其次，對於若干人而言，美德（如仁慈）的履行或追求，代表著自我的犧牲，是一種苦，而不是樂。所謂「止於至善」，對他們而言簡直就是道德無期徒刑，真箇「任重道遠，死而後已」；而「犧牲享受，享受犧牲」，「吃得苦中苦，方為人上人」等等說辭，在他們的想法裡，恐怕只有把痛苦當享受的人才做得到。對於這些不能享受犧牲的人，我們是不是應該提供另一套道德系統，或是堅持美德倫理，引君入甕呢？值得擔心的是，如果我們把仁慈和犧牲當作義務，會不會使它們產生質變，而成了一種侮辱、憎惡他人，或者自我毀滅的形式（Taylor, 1989, P.517-518）。平心而論，一般人不願意追求道德完美或做道德聖人的理由，也不一定是做不到，可能只是不想做；而聖人則可能是那些不想做凡人的人。現在的問題就在於美德倫理的系統中，聖人有不做凡人的權利，但凡人卻可能沒有不做聖人的自由。

權利倫理的設計，為個人的人生理想營造一個基本的保障，但不規定理想的方向。你可以是藝術家、科學家或者任何你想發展成的人——只要你不侵害別人的生命發展權。在這樣的社會裡，沒有人會質問你：「為什麼你只是藝術家，而不是道德家？」，或者「為什麼你只沈迷於研究，而不負起平天下的社會責任？」這種社會壓力降至最低，自由和生命握在自己手裡的感覺，是一種自在，一種快樂，一種美。對於這種美的渴求，常常在社會強索超義務行為時特別強烈。聯合報副刊有段活動介紹文字，「表現」了這裡所謂強索、泛道德主義和破壞美感的氣氛：

「知識分子的社會參與」講座，共舉行十二場。自今年六月十三日起，至明年四月十日止，邀請十二位文化界領袖探究知識分子的歷史、角色、精神。講題涵蓋美學、宗教、商業、政治、傳播……各體系，逼問知識分子的良知、責任及終極關懷。……（聯合報，1998.9.16，底線乃引者附加）

正因為對於泛道德主義排擠非道德生活的潛在危險性有著深刻的體驗，所以伍爾芙說，從道德的立場而言，我們有充分的理由支持人過著不以道德為終極目標的生活；而且我們相信「道德不完美但卻完美的人是可能存在的」（a person may be perfectly wonderful without being perfectly moral）（Wolf, 1982）。

四、坐忘無私

美感必然含著快感；但快感不必然是美感的結果。康德認為，審美判斷中所體驗

的快樂，與利害無涉 (Kant, 1928, P. § 2)。它不是功利滿足的後效。例如我們覺得一田野很美，並不是想到那一片地肥沃多產；肥沃多產的田地，不一定讓人覺得美。美也不是對一客體的概念認知，它關心的不是對象到底存不存在，而是對象的形式所引發的想像樂趣。所以美感，是物我兩忘，超離利害計較的一種無限自由的快樂（同前註：§ 5, § 14, § 15, § 16）。美所蘊含的這種自由脫俗的特徵，正是康德認為「美是道德的象徵」的主要理由。美的自由，和道德理性不役於欲求的自由，同時象徵著人類的超越與尊嚴，也因此同時代表著高度的精神快樂（同前註：§ 59；並參閱 Guyer, 1993, p.106-107）。

美德倫理所強調的美德，如果要讓更多人接受，就不能忘了美德之所以為美，乃在於它所象徵的自由與快樂。美德不宜被當作一種人生義務；相反的，它應被詮釋成人類帶領自我攀升的樂趣之源，一種精神昂揚的超拔。直言之，美德不易在「必修」的環境中繁榮，而應在權利倫理的系統中，作為一種生命的「選修」，以樂趣的面貌出現，和別的趣味並陳，邀約同感的人，忘情地追求，才是正途。

伍、美感、自由與道德底限

以上透過審美的視野，探討道德教育以美德倫理和權利倫理為基礎，分別代表的美感意義，並指出，以美德倫理為基礎的道德教育，往往提倡人人在道德上追求卓越、完美，造成個人在公、私領域都以高度的行為標準來檢視自我，形成一股強烈的壓迫感。其實，一個人沒有必要因為道德不完美而自慚，正如同他毋庸為自己成不了科學家而自苦一般；沒有興趣深入研究科學的人，不必受責難，不願用畢生精力追求道德至善的人，也不應受到壓力甚或譴責。核心似乎是底線的問題。我們都需要一些基本的科學知識，都必須遵循一些基本的道德規範。這些基本的知識和規範才是我們可以要求於一般人去學習或遵行的。權利倫理的主張，就在為道德底線尋一輪廓，接近懷特（J. White, 1990）所謂的「底限論道德」（minimalist morality），允許一般人在基本道德義務完成之後，自由追求其他人生目標。美德倫理則類似懷特所謂的「極致論道德」（maximalist morality），雖然不否認道德修為有階段性，但基本上還是常以最高道德標準期待於每個人，極易將人生泛道德化。依懷特的觀察，英國社會中，底線論道德似乎比極致論道德佔優勢。這一點在強調自由主義的英國社會是可以理解的。在自由主義盛行的社會中，個人幸福不必然寄存於崇高道德的實踐；而我們也不可能要求人人都把道德議題，如動物權的爭取、女性的解放或者和平運動的推展等，視為人生的最優先目標。人生之中各種目標的追求，常不可免於互相排擠的作

用，因此，如果我們同意「善」之外，還有「真」與「美」等等其他許多同樣值得追求的事物，那麼傾向於「極致論道德」的美德倫理，便不適合作為自由社會中道德教育的主幹，因為美德倫理的推行極易落入以道德統馭甚或排斥其他人生目標的方向。相對的，以傾向「底線論道德」的權利倫理作為德育基礎，似乎較能容納多元的價值與不同的人生計畫（包括至善的追求）。

這種寬闊而自由的發展空間的重要性，透過審美的視野，看得格外清晰。美感的發生，是在不帶勉強，超越利害，忘我欣賞範例時，激盪出的怡然神往。康德認為美的自由無礙與至德的境界靈通，兩者都不能勉強，有了勉強，便不是至善，便失去美。席勒（F. Schiller，1759-1805）承繼康德的思想，更進一步指出，美使人免於道德教訓主義（moralistic didacticism），故能對人類的道德和自由作出最大貢獻。一事物在不受限時才能展露最美的形象，也因此能對道德的提昇產生最積極的作用，而這裡所謂不受限，包括不受道德動機的限制。席勒說：

假如我們認為一對象承載著某種道德含意，這一對象的形式便取決於實踐理性，而非其自身，〔同時〕也就落入他律的處境。因此一件藝術作品或者一個行為的道德目的，對美的貢獻極微，最好加以隱藏。當這事物的形象完全自由而不受強迫地自在顯現時，美就不會佚失。（轉引自 Guyer, 1993, P.120）

以美德倫理作為道德教育之核心的弊端，就在容易落入道德教訓主義的強迫，和泛道德主義的思維。這兩種傾向，使受教者的行為停留於他律的狀態，不得自由，難以展露極致的美和崇高的道德尊嚴。席勒並且從另一角度來看自由的問題。他認為完整的人性包含理性與感性，偏於理性或偏於感性，都不是自由。這種偏於一隅的不自由狀態，可以從審美的活動中得到解放。因為審美時，人的理性和感性必須完美地協調運作。席勒說：「美引導感性的人接近形式和思維；美帶領理性的人回歸質料和感性的世界」（Schiller, 1965, P.87）這種看法，包含深遠的認識論意旨。切要地說，美感通理性與感性，使人性完全開展，進而能兼顧物之形式與質料，並認識其全貌。如果我們以此觀念來審視美德倫理，將發現以美德倫理做為德育核心，因為太強調理想典型，給人唱高調、說教的感受，不僅是一種情緒上的壓力，更可能因為側重理性考量，而使人掌握不住實況真相，並因而產生偏差的道德判斷與行為。

六、結論

總之，美德雖是道德發展的極致，卻不宜作為道德教育的核心，和要求於一般人

的普遍行為標準。美德倫理的錯誤提倡方式，一則有窄化人生的危險，二則在窄化的氣氛中，使道德實踐同時失去理性和感性的自由，成就不了真正的「美」德。這點是以美德倫理為主軸的國中小學道德教育課程，值得深入研究的。權利倫理所提供的不受道德勒索的安全和自由環境，在當前臺灣邁向民主社會的進程中，也許才是道德教育用以滋養美德的活水源頭。值得一提的是，美德倫理與權利倫理並無必然的衝突性；兩者的衝突關鍵在於推行的方式上。當美德倫理的推行侵犯權利倫理所重視的自由價值時，美感失落，兩者也產生不可調和的緊張。認識權利倫理的優先性，美德倫理的教育才能開花結果。

參考文獻

- 石元康 (民 84)。當代自由主義理論。台北：聯經出版社。
- 石元康 (民 87)。從中國文化到現代性：典範轉移？。台北：東大圖書公司。
- 李琪明 (民 89)。德育課程之理想與建構。台北：師大書苑。
- 魯迅 (民 80)。狂人日記。台北：林白出版社。
- Ames, R. T. (1988). Rites as rights: the Confucian alternative, in L. S. Rouser (Ed.) , *Human Rights and the World's Religions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Aristotle, (1976). *Ethics*. London: Penguin Books.
- Baier, K. (1958). *The Moral Point of View*. Ithaca: Cornell University Press.
- Crisp, R. and Slote, M. (1997) (Eds) *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Eaton, M. M. (1988). *Basic Issues in Aesthetics*. Belmont: Wadsworth.
- Fotion, N. (1968). *Moral Situations*. Kent: The Kent University Press.
- Frankena, W. K. (1963). *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gardner, S. (1995). Aesthetics in A. C. Grayling ed., *Philosophy: A Guide Through the Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- Gewirth, A. (1985). Rights and virtues *Review of Metaphysics*. 38.
- Grosjean, Y. M. (1988). "From Confucius to feminism: Japanese women's quest for meaning", *Ultim Real Mean*. 11.
- Guyer, P. (1993). *Kant and the Experience of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hu, H. C. (1944). The Chinese concept of face *American Anthropologist*, 46.

- Hudson, S. D.(1981). Taking virtues seriously *Australasian Journal of Philosophy*, 59 (2).
- Hwang, K. K. (1987). Face and favor: the Chinese power game *American Journal of Sociology*, 92.
- Hwang, K. K.(1990). Modernization of the Chinese Family Business *International Journal of Psychology*, 25.
- Ihara, C. K. (1992). Some thoughts on Confucianism and modernization *Journal of Chinese Philosophy*, 19.
- Kant, I. (1928). *The Critique of Judgment*. trans. by J. C. Meredith, Oxford: Clarendon Press.
- Kinhead, G. (1992). *Chinatown*. New York: Harper Collins.
- Lee, S. H. (1992). Was there a concept of right in Confucian virtue-based morality *Journal of Chinese Philosophy*, 19.
- Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues*. Oxford: Clarendon Press.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue*. London: Duckworth.
- Mackie, J. L. (1978). Can there be a right-based morality? *Midwest Studies in Philosophy*. 3.
- Magee, B. (1982). *Man of Ideas*. Oxford: Oxford University Press.
- Mendus, S. (1998). De-moralizing education in G. Haydon ed., *50 Years of Philosophy of Education: Progress and Prospects*. London: Institute of Education, University of London.
- Mill, J. S. (1962). *Utilitarianism*. London: Fontana Press.
- Morrow, R. D. (1987). Cultural differences — e aware *Academic Therapy* 23.
- Peters, R. S. (1973). *Reason and Compassion*. London: RKP.
- Plato, (1987). *The Republic*. London: Penguin Books.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Schiller, F. (1795). *On the Aesthetic Education of Man*. trans. by R. Snell (1965). New York: Frederick Ungar Publishing Company.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- The Strait Times, weekly edition, 1994. 10. 8.
- von Wright, G H. (1963) . *The Variety of Goodness*. London : Routledge & Kegan Paul

- Urmson, J. O. (1958) . Saints and heroes in A.I.Melden ed. *Essays in Moral Philosophy*. Seattle: University of Washington Press.
- Warnock, M. (1986) . The education of emotions In D. E. Cooper ed. *Education Values and Mind*. London: RKP.
- White, J. (1990) . *Education and the Good Life*. London: Kogan Page
- Williams, B. (1993) . *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press.
- Wolf, S. (1982) . Moral Saints *The Journal of Philosophy*, 79 (8) .
- Yang, C. K. (1959) . *Chinese Communist Society: The Family and the Village*. Cambridge: M. I. T. Press.