

隱喻與公民論述：從王者之治到立憲民主*

鄧育仁**

中央研究院歐美研究所

摘 要

隱喻係設定且重新設定觀點、想法與推理方式的基本的概念設施。《孟》、《莊》善用隱喻重設；本文提出聯合《孟》、《莊》隱喻重設的研究方略，探討儒學外王之路得以如何轉化且連結到立憲民主而站到公民論述的位置。本文選取羅爾斯的正義論及其對於公共理性的觀點為參考基準，來傳承並立下《孟》、《莊》聯合觀點於當代西學主導的情勢中能有的重要的政治內涵。

關鍵詞：立憲民主，隱喻，政治自由主義，公民論述，重新設定

* 感謝國家科學委員會贊助本研究。本文初稿發表於「徐復觀學術思想中的傳統與當代」學術研討會（2009年12月5-6日，臺灣大學）；感謝主持人錢永祥，以及馮耀明、任劍濤、林朝成會中的提問與評論；感謝吳明峰會前對本文諸多建議，使行文更清楚、通順。本文以「君子之言、謬悠之說到公民論述」為題，於臺灣哲學學會「批判與思考」月會（2010年2月5日，臺灣大學）中提出；感謝評論人王一奇由分析與容錯推理的角度提出新的問題脈絡與評論，也感謝主持人林從一，與會學者王靈康、何志青、張忠宏、劉俊麟、蔡錦昌由方法論、詮釋、後設分析以及經典與傳承等角度提出仍有待深入討論的問題、評論與見解。最後，要感謝兩位《清華學報》的匿名審查人，各由不同的角度，提出專業、有意思且深刻的評論、建議與進一步發展的方向。

** 本文作者電子信箱：nteng@sinica.edu.tw

一、導言：由徐復觀對先秦儒學的立論角度說起

當代新儒學中，有別於唐君毅與牟宗三承接宋明理學的立論方式，徐復觀側重於直接回歸先秦儒學以立論。^(註1)由此他提出一組對聯般對稱排比的命題：^(註2)

儒家發展到孟子，指出四端之心；而人的道德精神的主體，乃昭澈於人類盡有生之際，無可得而磨滅。

道家發展到莊子，指出虛靜之心；而人的藝術精神的主體，亦乃昭澈於人類盡有生之際，無可得而磨滅。

這組命題，由源頭而簡約地說明了千載以來儒生的自我定位與人文理想。在此，特別值得注意的，是孟子與莊子並列的述說方式：它意味著莊學與儒學關係密切，也似乎預示了專制政權下，儒生如何在科考與仕宦生涯之外得以有山林隱逸的意境或遐想。晚近，楊儒賓循明末清初時期「莊子原本就是儒者，《莊子》原本就是儒家重要的典籍」的看法，^(註3)而由儒門別傳的視角，以《莊》、《易》匯通處為議題核心，來重新討論莊學。本文有意結合此二思路，以嘗試新角度、探索新視野的精神，將《孟》、《莊》合在一起審視，而關懷的重點是：放到當代以西方為主導而著重論述與推理的哲學場域時，《孟》、《莊》的推理特點何在？本文相信，合觀之下，《孟》、《莊》將顯現出別具風采且深深值得再三玩味的推理視野。

-
1. 黃俊傑，《孟學思想史論》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006），卷2，頁459。
 2. 徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966），頁131。
 3. 楊儒賓，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁249。在此值得一提的是，「莊學是儒門別傳」的觀點是本文發想的源頭。不過，由論述關係來說，假使你不贊成「莊學是儒門別傳」的觀點，那不表示你就得反對以下要提的孟莊觀點；但如果你接受以下所提的孟莊觀點，你就有一個很好的理由（或線索）去支持（或考慮）「莊學是儒門別傳」的觀點。感謝張忠宏提出關於此論述關係的問題。對於莊學與儒學之間關係的進一步說明，請參閱楊儒賓，〈儒門內的莊子〉，收入劉笑敢編，《中國哲學與文化》第4輯（桂林：廣西師範大學出版社，2009a），頁112-144。

在方法上，本文援引了認知科學裡隱喻（metaphor）研究的分析模式，藉以打開《孟》、《莊》合而觀之中的推理脈絡。請注意，打開不是框限，而是為了閱讀出《孟》、《莊》在當代能有的新意涵。第二節引進隱喻的分析模式。當然，這不會是全面的說明，而只選取了與本文主題相關的部份。本文意圖由平常生活裡的小故事為例來說明隱喻，並接引《孟》、《莊》的古典智慧，同時藉此顯示《孟》、《莊》的推理方式與菁華片段，其實也可以在現今生活脈絡的肌理中發現。如此接引，對於以下將《孟》、《莊》放到公民論述位置的作法，頗為重要，因為公民論述所用到的推理方式，不能只限於少數菁英才能有的推理方式，且最好已經根植於平常的生活脈絡裡。第三節由隱喻來解開《孟》、《莊》的推理脈絡。如此的《孟》、《莊》視野，由隱喻的重新設定的推理策略，展示了人間事實的築構如何融會了價值的取捨、推理的要求，以及感覺的力量，並同時保有一種不會陷入推理困境的「不知」的反思態度，而得以去體會、瞭解他者的隱喻設定與事實築構。第四節則由打開的新視野，說明繼二十世紀中葉以來新儒學的開拓後，《孟》、《莊》在當代能有的新意涵。以對比的方式來說，專制皇權下，《莊子》為儒生開啟了山水隱逸的意境，或洞徹權力的領悟；而《孟》、《莊》合觀下的推理視野，則將儒學放到當代立憲民主、多元文化的公民論述的新位置。

選擇嘗試將儒學放到公民論述的位置，是基於以下的領悟。徐復觀論及孟子的政治思想時，特別強調兩點。第一，孟子「要把政治從以統治者為出發點，以統治者為歸結點的方向，徹底扭轉過來，使其成為一切為人民而政治。」^(註4)此論點，是大家熟悉的民本思想。第二，徐復觀引述孟子與齊宣王以下這段用人、去人、殺人的談話：

國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與！左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰國人殺之也。如此，然後可以為民父母。（《孟子·梁惠王下·七》）

4. 徐復觀，〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉，收入蕭欣義編，《儒家政治思想與民主自由人權》（臺北：臺灣學生書局，1979a），頁123。

徐復觀認為，這段話透露了用人、去人、殺人這種重要的政治權力，不應當放在君主手中，而應當由人民來行使；這已經可以說是「民治的原則」了。^(註5)以「國人皆曰……」到「國人殺之也」為理由而說民治，在論述上恐怕有些倉促，但至少指出民意在政治上的重要性。^(註6)民本與民意的政治要求，都指向以民為主、君為客的政治理念。然而，實際上的政治發展，卻是君主掌握最高的政治權柄。儒生實際能做的，是向君主遊說與進言，希望他能「與民同樂」(《孟子·梁惠王下·一》)、「恭己正南面」(《論語·衛靈公·五》)而無為而治，至於實際的治理，則交給制度化下經過嚴格選拔出來有能力的儒生來施行。^(註7)放到今日，明顯地，立憲民主——而非恭己正南面的君主——會是儒學民本民意的政治要求下，以民為主的最好選擇。儒學要能接軌民主，重要的第一步——對比於從前伴君如伴虎下的進言與說理——是站到公民論述的位置，而對現階段仍深深有待改革的民主政治下的基本制度與政策，提出政治理念、理想、原則與政策。以如此傳承而來接軌民主，本文選取羅爾斯(John Rawls)政治自由主義(political liberalism)的論述為橋樑，特別是他關於公共理性(public reason)的論述，^(註8)而藉《孟》、《莊》合觀的方式，來檢視儒學如何能走出這重要的第一步。

二、故事思考裡的隱喻

1980年代起，對於隱喻的研究，其中最重要的轉捩點，是確立了平常話語裡已充滿隱喻；話語只是再現隱喻的一種模式；隱喻也能由其他的再現模式來表現(例如圖像)；追根究柢來說，隱喻是一種認知模式：由一個經驗領域(來源

-
5. 徐復觀，〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉，收入蕭欣義編，《儒家政治思想與民主自由人權》，頁126。
 6. 對於民本與民治之間簡潔的分辨與說明，請參閱李明輝，《儒家視野下的政治思想》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2005)，頁95-97。對於儒家民本政治觀念在制度建構上的侷限，請參閱黃俊傑，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2009)，頁223-225。
 7. 徐復觀，〈中國的治道〉，收入蕭欣義編，《儒家政治思想與民主自由人權》(臺北：臺灣學生書局，1979b)，頁224-226。
 8. 本文對此主題的主要參考文獻是John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996)；“The Idea of Public Reason Revisited,” *University of Chicago Law Review*, 64 (1997), pp. 765-807; *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly ed.(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

域)，跨域來看待、調節或整頓另一個經驗領域（目標域），而在跨域的看法、調節與整頓中，確立了對目標域的瞭解與推理方式。（註9）原初，隱喻的認知研究主要是以一群群例句，來顯示並說明平常話語裡的隱喻，以及其中蛛網般的隱喻系統，如何約束了人的說話與推理，而當事人又如何總在不自覺中捲入這種隱喻的約束。本文承接跨域認知與調節的隱喻論述，不過，對本文的主題來說，《孟》、《莊》的推理菁華在於故事與隱喻，以及由此調節出來的一種感覺的力量——對孟子而言，是一種事實築構與道德要求的力量，而對莊子來說，還融會成一種虛實之間的觀點邀請與轉換。以下所選取的實例，就由跨域調節中一種自覺的、融會感覺的、故事性的認知來說明。（註10）另外，所選的都是現代生活中的例子。如此選法，是有意以現代生活場域的故事為起點，來接引或重新發現古老智慧的新意涵。這一點，如前所述，對於將《孟》、《莊》放到公民論述位置的作法而言頗為重要，因為公民論述所用到的推理方式，不能只限於少數菁英才能有的推理方式。

-
9. George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live by* (Chicago: University of Chicago Press, 1980a) “Conceptual Metaphor in Everyday Language,” *Journal of Philosophy*, 77.8 (1980b), pp. 453-486. 晚近循此研究理念的發展，請參閱 Jerome A. Feldman, *From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2006); Mark Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 2007); George Lakoff, *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); “The Neural Theory of Metaphor,” in Raymond W. Gibbs, Jr. ed., *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 17-38; George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999); Mark Turner, *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Steven L. Winter, *A Clearing in the Forest: Law, Life, and Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); N. Y. Teng, “Metaphor and Coupling: An Embodied, Action-Oriented Perspective,” *Metaphor and Symbol*, 21.2 (2006a), pp. 67-85; 鄧育仁，〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》，35.1（臺北：2005），頁 97-140。由此研究理念出發而探討先秦哲學者，請參閱 Sarah Allan, *The Way of Water and Sprouts of Virtue* (Albany: State University of New York Press, 1997); Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (Oxford: Oxford University Press, 2003); N. Y. Teng, “The Relatively Happy Fish Revisited,” *Asian Philosophy*, 16.1 (2006b), pp. 39-47; 鄧育仁，〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3（新竹：2008），頁 485-504。
 10. 由貼近故事情節與生活脈絡的隱喻研究取徑，請參閱孫式文，〈數位傳媒的創意：一個數位行動導向的分析取徑〉，《新聞學研究》，103（臺北：2010），頁 175-214；鄧育仁，〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》，35.1，頁 97-140；鄧育仁、孫式文，〈廣告裡的圖象隱喻：從多空間模式分析〉，《新聞學研究》，62（臺北：2000），頁 35-71；〈隱喻框架：臺灣政治新聞裡的路途隱喻〉，《新聞學研究》，67（臺北：2001），頁 87-112；N. Y. Teng, “Metaphor and Coupling: An Embodied, Action-Oriented Perspective,” *Metaphor and Symbol*, 21.2, pp. 67-85.

首先請看選自《聯合報》畢業點滴徵文作品，題名為〈40 個孩子的媽〉的小故事。作者是老師，開場白簡明地道出與學生朝夕相處三年的境況：「那一班學生個個外向活潑，男生更是精力旺盛，簡直像齊天大聖。可想而知，為了維持他們良好的生活常規，我是如何的大費周章，又是如何的心力交瘁。三年裡，生氣、頭痛是家常便飯，他們也因而經常受罰。我總覺得，他們一定很厭惡我。」^(註 11)但到畢業典禮那天，身為畢業班導師的她，雙手抱滿學生送的鮮花，站在麥克風前致詞時，浪潮般的心情一波波湧上來：

我含著淚，力圖平復心情，緩緩的說：「其實，我覺得老師就像是學生的另一個媽，因為只有老師會像媽媽一樣的嘮叨……」話還沒說完，臺下竟然發出如雷灌耳的叫聲：「媽——」天啊，我竟然瞬間成了四十個孩子的媽。唉，我永遠無法忘懷這群讓我歡喜讓我憂的小鬼靈精。

她以「老師就像是學生的另一個媽」的跨域描述，宛如要為自己三年來「像媽媽一樣的嘮叨」提出辯解。不過，孩子們卻沒有拿它當辯解來聽，反而順著她跨域描述下的話語，沒有附加任何修飾語和限定條件，在臺下直接地大聲喊出「媽——」。在這情節轉折裡，我們讀到了師生之間宛如親情般的感覺，也彷彿看到了話語承接中，跨域而築構出來且令當事人難以忘懷的隱喻事實：短短幾秒鐘內，卻恍如重新走過三年來的心路歷程與自我要求，而在當下象徵結束與新開始的畢業典禮中，「成了四十個孩子的媽」。對本文主題來說，此故事例示了隱喻如何引領情節的轉折，而又如何同步展現感覺的力量、事實的築構，以及凝聚濃縮於事實中的歷練與要求。它也意味人間的事實，總融會了感覺、歷練與要求的維度。

第二則故事是位媽媽由敘述孩子幼小時怕蟲的經驗開始。她想，男孩怕蟲，恐怕在成長的過程中會遭到不必要的委屈和挫折，於是一有機會便帶孩子抓蟲去，只是沒想到孩子竟培養出喜愛抓蟲、帶蟲回家的樂趣。其中曲折倒也不必多提，但有一情節頗適合用來接引本文的主題：^(註 12)

還有一次到內湖採草莓，草莓園旁有一窪水池，他採到一半時，突然聽

11. 顏月慧，〈40 個孩子的媽〉，《聯合報》（臺北），2006 年 6 月 20 日，E6 版。

12. 陳若瑜，《山腳下的一粒沙》（臺北：毛毛蟲兒童哲學基金會，1996），〈一起抓蟲去〉，頁 56-57。

到青蛙叫，他把盛著草莓的籃子一扔，嘴裡叫：「青蛙！青蛙！」馬上跑到水池邊，青蛙動作比他快，撲通的跳到小水池。他蹲在水旁邊，耐心的等待這隻青蛙再出現，不知等了多久，嘴裡唸著：「我明明看到它跳進去，怎麼不出現？」

他不知道我用我的影子給他遮陽，我已經被太陽曬得受不了了！他還蹲著說：「奇怪！奇怪！」痴痴的等，當然他沒等到青蛙再出現，我們回家了。

請先看此段情節的場景安排。第一個場景是乍現蹤影的青蛙，以及發現青蛙、蹲到水池旁耐心等待的孩子。第二個場景裡，失去蹤影的青蛙，以不在場的方式，繼續影響情節的發展。不在場與痴痴等候的氛圍，形成了一個小小的故事天地；而此天地是在孩子不知道中，身在局外的母親用「影子給他遮陽」的方式守護著。在此，影子宛如實質的物件般，將不在場與痴痴等候的氛圍，收攏成一個小小的故事天地。在此身影二分的隱喻閱讀裡，媽媽尊重孩子痴痴等候的選擇，不介入，也不干涉，而用影子守護孩子的故事天地，使它免於受到酷熱直接的侵襲，但由影到身的觀點轉移中，我們讀到了局外的現實情況——媽媽「已經被太陽曬得受不了」。對本文的主題來說，此隱喻閱讀，例示了如何由虛實之間的觀點轉移，品味並尊重人間種種似瑣碎又平凡卻深刻的感覺與選擇。

三、君子之言到謬悠之說

前面提到，隱喻引領情節的轉折。在思考與推理中，轉折通常意味觀點的重新設定，而影響所及，問題的設定、推理的方式，以及所牽連的事實，都要重新調整。這類轉折，在故事性的思考中，尤為醒目。循此，請看《孟子·梁惠王下·二》中記載齊宣王與孟子的一段對答，情節如下。齊宣王問道：「聽說文王的苑囿方七十里，不知可有此事？」孟子回答：「是有此記載。」齊宣王似乎另有所指地再問：「真有方七十里那麼大嗎？」孟子回答：「民眾還認為太小呢。」齊宣王說：「寡人的苑囿不過方四十里，民眾卻以為太大了，這是怎麼回事？」孟子如是答道：「文王的苑囿方七十里，撿柴火、獵雉兔的人都到那兒去。苑囿與民眾分享，而民眾以為小，不是很合理嗎？臣初到此地時，事先問清楚了國境內有何重大的禁忌，然後才敢進入。臣聽說郊關之內，圈了方四十里的苑囿，如果殺了苑囿裡

的麋鹿，其罪等同於殺人之罪。這等於在國境內設下方四十里的陷阱。（原文：則是方四十里為阱於國中。）民眾認為太大了，不是很合理嗎？」在這段對話裡，孟子「則是方四十里為阱於國中」（《孟子·梁惠王下·二》）的隱喻描述，將王室的苑囿比擬成陷阱。本來，齊宣王只由「大小」的觀點來看王室的苑囿，而十分在意為何他只方四十里的「小」苑囿，仍遭民怨。孟子的隱喻描述，等於邀請齊宣王由「陷阱」的隱喻觀點，重新估量實情——王室的苑囿成了捕捉民眾的陷阱，而被當野獸捕捉的滋味當然不會好受。孟子「為阱於國中」的跨域描述，確立了「陷阱」的事實，也說出了民怨的感覺，以及改革的要求。再者，由此隱喻觀點看，明顯地，大小比較的推理與提問分明不恰當，而且，如此推理與提問，還顯出提問者缺乏道德自省及政治智慧。

請再看一段《孟子·萬章下·四》中孟子與弟子萬章之間的對話，情節大抵如下。萬章問到以禮儀幣帛接待的意涵。孟子說：「核心意涵在於恭敬之心；當對方以合乎禮節的方式來接待，以合乎道理的方式贈送禮物，孔子都會接受。」然而，萬章擔心，如果禮物的來源不明，要不要接受，仍有待商議。他以孟子合禮合道的回答為前提，而提出以下的反例：「強盜在城門外殺人越貨，而將其所得以合禮合道的方式送給你，你會接受嗎？」孟子回答：「不可。殺人越貨的強盜，都是不必待教導就得以誅殺的對象，夏、商、周以來都是這樣做，當今之世，更必須如此。怎麼可以接受強盜的禮物呢？」對此回答，萬章如是批判：「當今的諸侯，他們從人民身上所取得的作法，和強盜沒有兩樣。不過，他們善於用禮儀幣帛來接待君子，而這些君子也都接受這種餽贈，請問老師您對此有何解釋？（原文：今之諸侯，取之於民也，猶禦也。苟善其禮際矣，斯君子受之，敢問何說也？）」

在此，有兩個相關的論點，值得分別來說明。第一，《孟子·公孫丑下·三》中，記載弟子陳臻質問孟子，為何在接不接受禮物的作法上，前後不一致。孟子回答：「送禮給將遠行的人稱為『餽驢』，當時我人在宋國，將遠行，如何能不接受？在薛國的時候，有人欲害我，需要設兵戒備，薛君聞此而送費用相助，稱為『聞戒』，如何能不接受？而齊王在沒有正當理由的情況下，卻要送禮給我，這等於把我當貨物般收買，哪有君子可被收買的？」這段記載，意味著當時要不要接受來自諸侯的禮物，已是有待商榷的問題，而孟子以合宜的名稱，以及相應的實質意涵，來分辨並說明餽驢與聞戒如何不同於收買的行為。這種分辨與說明的方式，繼承了孔子以來「正名」的傳統：以合適的名稱來確立事實（例如，「餽驢」或「收買」），而反映價值的取捨，以及取捨中應有的感覺與要求。由此回顧前述「陷

阱」的隱喻，將齊宣王的苑囿重新界定成「為阱於國中」，亦為正名的手法。第二，萬章「猶禦也」（和強盜沒有兩樣）的說法，與「陷阱」隱喻相當，同為正名的手法。如果諸侯和強盜沒兩樣，按孟子對於強盜的評語，那麼所有的君子，包括孟子在內，都不應該接受諸侯的餽贈。由推理的視角看，萬章用了孟子的正名手法，援引孟子對於強盜的評語，而推論出孟子之言自相矛盾的後果。在「猶禦也」的隱喻設定後，萬章的推論，由邏輯觀點來看，等於是以前方的見解為前提，而推導出自相矛盾的後果來駁斥對方的見解。

面對弟子萬章犀利的推理方式，孟子顯然接受由後果來駁斥前提的邏輯推論。這種駁斥方式也是他常用的手法。不過，問題不在邏輯推論，而在一開始「猶禦也」的隱喻設定。對此，孟子如是說：「假使有王者興起，你以為他會將當今的諸侯一律誅殺，還是先教誨一番，而仍不改過的才誅殺呢？」在此回答裡，孟子邀請萬章設想一場可能的情節發展：雖然實際上沒有王者興起，只有諸侯爭霸，不過，設想假使王者出現將如何處置諸侯的情況，有助於我們在思考上、感覺上暫時放開習以為常的觀點與感覺，而嘗試以假想情境中的王者觀點，來重新推想並體會原先故事情節裡，所牽連到的價值取捨與作法。孟子相信，如此做後，萬章將能看出「猶禦也」的隱喻設定有瑕疵，因為它會導致「將當今諸侯一律誅殺」的錯誤後果。孟子抱持著由輔佐並教誨諸侯推行照顧平民百姓的王政，是正確且比較可行的作法。再進一步說，之所以導致錯誤的後果，是因為「將諸侯們拿取不屬於自己的東西的作法，直接當成強盜的作法，是將強盜的類別過份擴充的結果。（原文：夫謂非其有而取之者，盜也，充類至義之盡也。）」（註13）

這場師生之間精彩的辯論與問答，凸顯了以下三項論點：（1）《孟子》中的隱喻設定，是儒學正名的延伸與發展；（2）政治場域裡，隱喻的設定是否恰當，要看如何斟酌它會導致的後果，而對孟子及其弟子而言，如何斟酌後果，重點要看能不能照顧到人民，能不能消除強凌弱、眾暴寡的人間苦難；（3）過度擴充名的適用範圍，是導致隱喻設定有所不妥的主因。由《孟子》中看不出萬章是否有後續的提問與批判；不過，由本文《孟》、《莊》合觀的視野來審視，這段諸侯、強盜的辯論，轉而由《莊子》接續下來。

《莊子·胠篋》中提到，竊取腰帶鉤的人被誅殺，竊國者卻成為諸侯。〈盜跖〉篇也說：「小盜者拘，大盜者為諸侯。」孟子邀請由王者的設想，來重新評估「猶禦也」的隱喻設定，《莊子》則由「從卒九千人，橫行天下，侵暴諸侯」

13. 孟子接著以孔子的行誼為例來補充說明，對此不再細究。

(《莊子·盜跖》)的盜跖口中，以淺白直接的方式，駁斥王者的設想。請看以下這段盜跖怒斥孔子的話語：「堯舜作，立群臣，湯放其主，武王殺紂。自是以後，以強凌弱，以眾暴寡。湯武以來，皆亂人之徒也。今子脩文、武之道，掌天下之辯，以教後世，縫衣淺帶，矯言偽行，以迷惑天下之主，而欲求富貴焉，盜莫大於子。天下何故不謂子為盜丘，而乃謂我盜跖？」(《莊子·盜跖》)《孟》、《莊》合觀下，盜跖這番駁斥，頗有接續萬章，而更進一步推向對儒門弟子而言恐怕會有所遲疑的他者觀點的設想：(註 14)以盜者觀點取代王者觀點，而試著推想、體會看看。在盜者觀點下，「謂我盜跖」卻「不謂子為盜丘」的指控，頗有借用儒門正名手法的況味，而要求改變「盜」名的用法。他似乎在抗議：要不叫你為「盜丘」，不然不要再稱我為「盜跖」。

盜跖的批判，宛如一封邀請書，一場思想實驗，邀請儒門弟子以及所有人，由「叩其兩端」(《論語·子罕·八》)的方式，試著去設想、體會對立的他者觀點。它似乎要說，人間是非難論定，你有你的觀點設定，但別人也有他的觀點設定，而不同的設定，確立了不同的人間事實、不同的是非裁定、不同的講理與推理，以及價值取捨與體會。只由你的觀點看，別人明顯有錯、不怎麼講理、是非不分、看不清事實，但在貼近地重新設想他者的觀點時，即使對盜者觀點無法苟同，卻仍有值得去瞭解的地方，更不用說王者與盜者之間，種種殊異的人間風采與典型。再者，王者與盜者之間觀點的歧異與衝突，其實反映了過去專制體制下難以解決的政權正當性的問題：王者與盜者之間的差異，恐怕只能以「成王敗寇」來定局。下一節起，本文將由對於立憲民主的反省，來探討儒學如何能接軌民主，而以站到公民論述的位置，轉化王者的設想，且同時解除盜者觀點所帶來的對於是非裁定的抗議，以及正當性問題的挑戰。對那些全然想以論辯定是非的人，《莊子·齊物論》中有段更深一層的敘述：

14. 即使如王夫之這般對《莊子》有深刻見解的儒者，仍於其《莊子解·雜篇》篇首中對〈盜跖〉有如下的評語：「觀其文詞，粗鄙狠戾，真所謂『息以喉而出言若哇』者」(對〈讓王〉、〈盜跖〉、〈說劍〉、〈漁父〉四篇之評語)、「妬婦詈市，瘦犬狂吠之惡聲」(對〈漁父〉、〈盜跖〉二篇之評語)；見王夫之，《老子衍 莊子通 莊子解》(北京：中華書局，2009)，頁 270。另外，值得一提的是，雖然〈盜跖〉一向不受到重視，或被視為偽作，但晚近湖北卻有此篇的殘簡出土(1988年，湖北江陵張家山 136 號墓)，而且「竊鉤者誅，竊國者侯」之類的語言也在晚近的出土簡帛中出現(《語叢》：「竊鉤者誅，竊邦者為諸侯。」1993年，湖北荊門郭店 1 號墓)，可見當時「政權正當性」的問題已經有不少人注意到。感謝一位匿名審查人提供此處所提的出土文獻的資訊。

夫言非吹也，言者有言，其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以為異於鷦音，亦有辯乎？其無辯乎？

由貼近本文的主題來改寫，這段敘述相當於說：你我的言論，都各自有其名實要求與是非論斷，不過一旦觀點重新設定，原先的名實要求與是非論斷卻冰消瓦解般不再有效。然而許多重要的辯論，皆起因於觀點設定的差異，如此，由你的觀點設定來聽，你真有聽到我言論的實質內涵嗎？同樣地，由我的觀點設定來聽，我真有聽到你言論的實質內涵嗎？還是你我之間，彼此所聽到的，其實與雛鳥的啾啾鳴聲沒有差別——有意思但不相干——因而你我之間從來沒有真正辯論過？假使這些疑問成立，王者與盜者的設想，彼此各自的實質內涵，對對方而言，終究只如啾啾鳴聲，有意思但不相干，而孟子與人論辯中提出的隱喻設定，由此所確立的事實，以及價值的取捨與感覺，最後會是白忙一場。在此必須提的是，〈齊物論〉提了疑問，沒下結論；不過，它以一場意涵豐富、意境深遠的故事來結束：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。（《莊子·齊物論》）

由《孟》、《莊》合觀下而試著解開上述疑問的角度來閱讀，莊周夢蝶的情節，由夢中初醒時一種既清晰又困惑的感覺，轉折出一場對於人間事實的體會與反思。請注意緊接著「不知」而來的文句排比與觀點轉換：（註15）

周之夢為胡蝶與
胡蝶之夢為周與

-
15. 由設計的角度看，對稱排比通常意味著相似或相當的身份；相關研究請參閱 Joost Schilperoord, Alfons Maes and Heleen Ferdinandusse, "Perceptual and Conceptual Visual Rhetoric: The Case of Symmetric Object Alignment," *Metaphor and Symbol*, 24.3 (2009), pp. 155-173; N. Y. Teng, "Image Alignment in Multimodal Metaphor," in Charles Forceville and Eduardo Urios-Aparisi eds., *Multimodal Metaphor* (Berlin: Mouton de Gruyter, 2009), pp. 197-211; N. Y. Teng and Sewen Sun, "Grouping, Simile, and Oxymoron in Pictures: A Design-Based Cognitive Approach," *Metaphor and Symbol*, 17.4 (2002), pp. 295-316. 先秦哲學裡，循對稱排比而在論辯中重新設定觀點的實例分析，請參閱 N. Y. Teng, "The Relatively Happy Fish Revisited," *Asian Philosophy*, 16.1, pp. 39-47.

不知，是一種未定的態度與情境，意味著在既清晰又困惑的感覺中，捲入周夢蝶、蝶夢周之間觀點的轉換。(註 16) 分解來說：如果是周夢蝶，那麼不是蝶夢周，反之亦然；由讀者的角度看，蝶夢周已經是一種擬人化下的隱喻描述，蝴蝶的觀點已經是隱喻設定下的觀點；周夢蝶之夢境，在人間發生，但有別於夢外的人間事實；蝶夢周之夢境，在隱喻設定下的蝴蝶世間裡發生，而有別於夢外的蝴蝶世間的事實。故事中既清晰又困惑的感覺，畢竟仍是故事主角莊周的感覺，而人間仍是實境，蝴蝶世間仍是隱喻設定下對比於人間實境的虛境。然而，那夢醒時分既清晰又困惑的感覺，似乎仍在告訴莊周：「你以為的人間實境，到頭來只是他者的夢境，而你以為真實的自己，其實只是他者夢裡的角色。」

由本文主題來品味，整個故事宛如一場跨域的邀請——由莊周夢蝶的故事，深入體會「言非吹也」的疑問：人間的事實都有價值取捨、推理要求與感覺力量的維度，而許許多多的人間事實，都在隱喻設定下築構；隱喻解構時，宛如夢醒時分般，一切變得既清晰又困惑，過往曾令你感覺深刻的事，如今卻煙消雲散般地輕而不實在；不過，解構同時也是轉入了另一組隱喻設定，建立了另一組有感覺、有取捨、有要求的人間事實。何者為實？何者為虛？恐怕不適合由論辯來確定，因為論辯對於實際議題的效力，受隱喻所約束，所節制，而此處的問題，就在不同隱喻設定之間的競爭。莊周夢蝶的故事，邀請人總要保留一塊「不知」的空間；(註 17) 不

-
16. 由西方哲學的傳承來閱讀，莊周夢蝶的故事總被放到懷疑主義的論述場合來說明，請參閱 Ewing Y. Chinn, "Zhuangzi and Relativistic Skepticism," *Asian Philosophy*, 7.3 (1997), pp. 207-220; Russell B. Goodman, "Skepticism and Realism in the *Chuang Tzu*," *Philosophy East and West*, 35.3 (1985), pp. 231-237; Xiaoqiang Han, "Interpreting the Butterfly Dream," *Asian Philosophy*, 19.1 (2009), pp. 1-9; Chad Hansen, "A Tao of Tao in Chuang-tzu," in Victor H. Mair ed., *Experimental Essays of Chuang-tzu* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp. 24-55; Joel J. Kupperman, "Not in So Many Words: Chuang Tzu's Strategies of Communication," *Philosophy East and West*, 39.3 (1989), pp. 311-317; Hans-Georg Möller, "Zhuangzi's 'Dream of the Butterfly' – A Daoist Interpretation," *Philosophy East and West*, 49.4 (1999), pp. 439-450; Lisa Raphals, "Skeptical Strategies in the *Zhuangzi* and *Theaetetus*," *Philosophy East and West*, 44.3 (1994), pp. 501-526。本文不認為由懷疑主義閱讀莊周夢蝶是貼切的閱讀方式，詳細評述超出本文主題太遠，故略。
17. 更深入來說，文中以「保留」二字談不知，雖簡明，但仍不夠貼切。若直接用莊語來說，《莊子·大宗師》「以其知之所知，以養其知之所不知」中的「養」字會更貼切，但貼切深入的說明，會超出本文主題太遠，故點到為止，不再申論。另，一位匿名審查人提到一個很值得去澄清的問題：「莊子替『不知』保留政治論述的位置，以作為寬容與接納他者的前提。此論點頗具理論趣味，但莊子也主張一張彰顯全局的能力，在全局的朗現中照出每一種論述的特色、限制與相對而起的情況；此種朗現全局的能力稱作『以明』、『照之以天』。」該審查人建議本文應在「不知」與「以明」間做些說明。本文認為，站到公民論述位置而發聲的人，應瞭解到他者也有其「彰顯全局」的方式，而他的方式未必與你相同。在此，「彰顯全局」的能力似乎應放在修養

知，才有餘地去體會、瞭解他者隱喻設定下的人間事實，而不至於彼此對對方而言，只如啾啾鳴聲，有意思但不相干。而且，就如莊周有別於蝴蝶般，不同的隱喻設定，築構出不同的人間歷練與真實，陶冶鍛鍊出不同風采的性格與人物，而反轉地去瞭解他者的隱喻設定，等於更深刻去明白自己的價值取捨、推理要求，以及感覺的深度。

「言非吹也」的疑問與困境，是以論辯的方式來說明論辯的侷限，因而也同步顯示了論辯的重要性：論辯是深入瞭解人間事理的重要手段，但它的侷限在於人間是非不能只由論辯來定案。將這種「言非吹也」的疑問、困境與後設瞭解，放到戰國時代那種會有排他性政治後果的論辯場合裡，我們不難理解，為何孟子總在駁斥他者後時有「予豈好辯哉？予不得已也」（《孟子·滕文公下·九》）的感嘆。不過，本文預期，「言非吹也」的疑問、困境與後設瞭解，放到當代立憲民主開放而非排他性的政論場合裡，能將《孟》、《莊》的聯合閱讀，導向如何講道理而不必有「予不得已也」的新思考。

由《孟子》，我們看到了隱喻設定下，人間的事實如何融會了價值的取捨、推理的要求，以及感覺的力量；由《莊子》，我們閱讀了在人間事實的築構與解構之間，如何同時保有一種「不知」的態度與情境，而不致陷入「言非吹也」的疑問與困境，並得以去體會、瞭解他者隱喻設定下的人間歷練與真實。由此展開的《孟》、《莊》視野，相當不同於專制皇權下，《莊子》為儒生開啟的山水隱逸的意境，或苟全性命的領悟。如此的《孟》、《莊》視野，更好說是將儒學放到現今立憲民主下，多元文化裡，善於理解他者並學習他者優點的公民論述的位置。

在轉入下節主題之前，值得附帶一提《莊子》〈寓言〉與〈天下〉篇談及的卮言。卮言的古典詮釋大抵可分為兩路。其一，「卮」原指一種酒器，注滿則傾斜，倒空酒杯後又轉回盛酒的位置。其二，「卮言」原意為「支離之言」。（註 18）周夢蝶、蝶夢周之間觀點的轉換，頗符合「注滿則傾空，空杯後則回到盛酒位置」的圓轉的意象。（註 19）由此來看，莊周夢蝶的故事是卮言的典型例子之一，而本文

與見識上，而不是公民論述的位置上。簡言之，站到公民論述位置而發聲的人，不適合以具有彰顯全局的態勢去現身其中。

18. 此二古典詮釋的內涵與彼此之間的關係，請參閱 Shuen-fu Lin, "The Language of the 'Inner Chapters' of the *Chuang Tzu*," in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Ying-shih Yü eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: Chinese University Press, 1994), pp. 47-69。
19. 由圓轉、渦漩的意象而理解卮言的當代詮釋，請參閱楊儒賓，〈無盡之源的卮言〉，《臺灣哲學研究》，6（臺北：2009b），頁 1-38。

《孟》、《莊》合觀下的隱喻分析，揭示了正名與卮言之間辯證與聯合的關係。

由隱喻與故事而到觀點的重新設定，以及對此通盤的「言非吹也」的疑問與反思，凝練了《孟》、《莊》合觀下的現代意涵。為求行文簡明，以下稱此《孟》、《莊》合觀的視野為「孟莊觀點」。

四、公民論述的位置

羅爾斯（John Rawls）政治哲學的論述，以歐美數百年來立憲民主的傳承為反思的主軸。循本文主題來看，他的論述關懷，大抵可以如此來瞭解。立憲民主，雖然仍有許多問題有待解決，不過，它是人類文明至今能實現的一種最好的政治制度，對有幸生活其中的人來說，值得去明白立憲民主的理念與理想，因為這種制度得來不易，而且需要維護與改善。以下所做，非全面性的說明，而是以羅爾斯對於公共理性的論述為核心，^{（註 20）}有所取捨地以民主自由之名、合理多元的事實、政治強制的事實、互惠合作的政治理念、正義即公平等五項重點，以及下一節所提出的「民主別傳」的理念，逐次導向孟莊觀點如何經由善於理解而非駁倒他者，且在隱喻的重新設定下如何收編他者優點而站到公民論述的位置。羅爾斯將公共理性界定在：公民於公共論壇對憲政要素與正義的基本問題所提出的推理與推論。^{（註 21）}在立憲民主體制裡，「公共」觀點的實質內涵相當於「公民」觀點；為求行文簡明且避免捲入偏離本文主題太遠的爭議，本文直接以「公民論述」此一中文語彙來承接羅爾斯對於公共理性的討論。

（一）民主自由之名

在民主自由的制度裡，每個人都應能以其公民身份，行使政治權利，且享有彼此相當的基本自由與平等的政治地位。要實質地落實這項民主要求並不容易，它不是只以選舉與多數決的民主手段就能解決。社會整體的組織方式，特別是現代民主社會裡政治、經濟與法律的佈局，深深左右了民主實現的方式。我們需要一種清晰

20. John Rawls, *Political Liberalism*; "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review*, 64, pp. 765-807; *Justice as Fairness: A Restatement*.

21. John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 10, 213; "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review*, 64, pp. 765-766.

明白的理念與原則，來調節社會的基本組織與結構。(註 22)這種理念與原則，不能只停留在純粹烏托邦式的想像裡，而必須顧及現實的情勢。羅爾斯認為，由立憲民主的傳承去發掘、去提煉，並通過公民論述的考驗，是設下這種理念與原則的途徑。(註 23)值得一提的是，羅爾斯除了是位哲學工作者外也是美國公民；他提出的論述，除了是嚴謹深刻的哲學理論外，也是立憲民主傳承下的公民論述。(註 24)這一點，在稍後由孟莊觀點來切入時，頗為重要。

(二) 合理多元的事實

由歷史經驗看，立憲民主總會包容許多即使都願意講理，但在基本理念上仍非常不同，甚且相互牴牾的哲學觀、道德觀、人生觀，以及宗教信仰。每個人的人生閱歷、經驗與歷練本就不同，對許多重要的基本概念，常有相當不同的理解與使用方式；而在權衡事情的相關性、重要性，以及爭論性議題所涉及的理由與證據上，有時會有很大的差異；(註 25)加上現代民主社會複雜、豐富、開放、自由、多元的場域，除非強行以公權力為後盾而全面約束思想言論，管制宗教信仰，否則根本不可能一統思想言論與宗教信仰。(註 26)立憲民主不容許這種強制手段——很自然地，要民主，就必須在政治上願意與持非常不同觀點與信仰的人，分享彼此相當的基本權力，受同樣的法律約束，且在公共事務上，尊重彼此的發言與見解。羅爾斯稱此良好的立憲民主體制裡總會有的基本社會事實為「合理多元的事實」(the fact of reasonable pluralism)。(註 27)

(三) 政治強制的事實

政治必須具有以武力為後盾的強制手段，而民主政治則進一步以「眾人之名」來正當化政府以合法武力為後盾的強制手段。這種強制手段，給予了「政治」有別於其他領域的特別意涵，並且使得我們(立憲民主體制裡的公民)必須將政治觀點，與哲學觀、道德觀、人生觀、宗教信仰等區隔開。因為採取怎樣的政治觀點，會影響政治手段在社會基本組織與結構的布置，而深深地節制每一位公民能有的生

22. John Rawls, *Political Liberalism*, p. 156.

23. 同前引， p. 43, 294.

24. 同前引， pp. 383-384, p. 427.

25. 同前引， pp. 54-58.

26. 同前引， p. 37.

27. 同前引， p. 36.

活選擇，以及彼此之間的對待關係。與此對比，哲學觀、道德觀、人生觀與宗教信仰，對每一位公民來說，都不具有以合法武力為後盾的組織強制約束力。(註 28)對於要加入哪一個政治強制約束力下的社會，人通常沒有選擇的餘地，而要看出生地與父母的身份。當然跨國移民是改變政治身份的手段，但這不是多數人都能有的選擇，而且也要付出相當的代價，包括文化與認同上可能的困境。(註 29)本文稱此段所描述的情況為「政治強制的事實」。(註 30)

(四) 互惠合作的政治理念

由於合理多元的事實與政治強制的事實，羅爾斯提出以互惠的社會合作的角度，來界定立憲民主下的政治觀點。互惠不是經濟上的互利而已；它的要點在於由公民相互承認彼此自由平等的身份地位出發，尊重彼此的生活選擇，包括所持的哲學觀、道德觀、人生觀或宗教信仰，而在願意講理且公平合理的程序中，確立合作的基本規範。由政治強制的事實來看，這種合作一開始就帶有以武力為後盾的強制約束力。在此情況下，互惠的實質內涵，表現在合作的基本規範必須建立在彼此能合理接受的理由上，切不可片面強加在任何一位公民身上，否則就成了只是以武力為後盾的威脅與壓迫。由合理多元的事實來看，由於公民之間哲學觀、道德觀、人生觀與宗教信仰的歧異，彼此能合理接受的理由，不能只由特定的哲學觀、道德觀、人生觀或宗教信仰援引或推導出來，而必須回到相互承認彼此皆是自由平等的公民出發，由互惠合作的角度來確立合適的理由。大抵而言，由此設下的政治觀點，一開始就會以「每位公民都應享有彼此相當的基本自由與平等的政治地位」這類的要求為起點，而如何實質公平地落實這類的政治要求，便成為互惠合作下最基本的政治議題。請注意，實質公平落實的要求，會牽涉社經資源的分佈與分配，因為對任何公民而言，如果欠缺最起碼的社經資源，那麼自由平等只會徒具形式，而缺乏實質價值。(註 31)

(五) 正義即公平

由實質公平落實的要求，來同步考慮自由平等的民主要求，以及社經資源的分

28. John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 221-222.

29. 同前引，pp. 222, 277.

30. 同前引，pp. 135-140, 216-217.

31. 同前引，pp. 15-22.

佈與分配，羅爾斯提出「正義即公平」(justice as fairness)的正義原則，來作為公民論述得以合理依據的原則；當然，是不是能成為公民論述依據的原則，也必須通過公民論述的考驗。略去論述細節，羅爾斯互惠合作理念下的正義原則如下：

1. 每位社會成員在制度上都應該享有充分、合適而且彼此相當的基本自由與權利。

2. 任何社會地位和經濟利益不均的分配，都應要求：(a)不均的分配係依工作職位而定，而職位和工作機會都必須實質公平地開放給每位成員；(b)不均的分配必須對受益最少的成員有最大利益。(註32)

為求行文簡明，以下將正義即公平中原則(1)稱為「自由平等的原則」，原則(2a)稱為「機會均等的原則」，而原則(2b)即羅爾斯著名的「差異原則」(the difference principle)。羅爾斯認為，在公平合理的通盤考量下，正義即公平的原則，是最合理的方案。不過，經過多年的論述與爭議，他很清楚，不是人人都同意正義即公平是最合理的方案。(註33)大抵而言，自由平等與機會均等的原則，爭議不大，(註34)但差異原則有相當的爭議性。(註35)在自由平等與機會均等的原則都已確立下，用其他方案來取代差異原則——例如，對於社經資源求取最大平

32. John Rawls, *Political Liberalism*, p. 291。請注意項次的排序。在羅爾斯設想的良序社會裡，此排序亦標示了優先順序的要求。另外值得在此提及 Sen 對羅爾斯的批評：羅爾斯建構維護立憲民主良序社會的正義原則的作法，其實不妥，因為由實踐角度看，在立憲民主的多元社會裡，所謂「最合理的」正義原則是不可能獲得共識而成立；「最」合理的要求，意味了唯一的特性，而唯一的要求誤導了論述的重點；人間不公不義的苦難，通常一看便知，並不需要依賴最合理的正義原則才能確認；因此論述的重點應當在於建立起如何能針對人間不公不義的苦難，在切合實情的相對比較中，做出合宜且公正的政策制訂與選擇；參閱 Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2009)。Sen 對不公不義的苦難的看法，與本文相映互通，但若要詳細評述，恐將延伸過遠，故略。感謝馮耀明提醒值得參酌 Sen 的說法，及其與本文可相互借鏡之處。

33. John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 226-227.

34. 本文沒有強調出羅爾斯對於自由平等的原則毫無妥協餘地的優先性的要求。在羅爾斯設想的良序社會裡，沒有貧窮、飢荒、醫療保健匱乏的問題，但當實際社會面對非常嚴重的貧窮、飢荒、醫療保健匱乏的問題，在此社會條件下，自由平等原則的優先性便難以成立；參閱 Herbert L. A. Hart, "Rawls on Liberty and Its Priority," *University of Chicago Law Review*, 40.3 (1973), pp. 534-555; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), p. 267.

35. 例如 G. A. Cohen 對於差異原則的詳細評述；簡略來說，他認為差異原則不是正義的原則，而是以平等為基準，在通盤考量經濟效率、效益，以及制度裡行為者原則上會有或會形成的動機後，明智選擇下的原則，請參閱 G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008)。另，羅爾斯以財富和收入為主而考量社經地位與條件；以能力 (capabilities) 取代財富和收入而考量社經地位與條件的論述，請參閱 Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2006)。

均利益的原則，或者對互惠合作的成員設下最起碼的社經底線——雖非最合理，但如果這些替代原則也能實質地支持基本自由與權利的行使，都可以是合理的方案，都能是公民在評述、批判基本制度與政策時，得以合理依據的原則。本文將正義即公平的原則，以及由互惠合作來通盤考量下能取代差異原則的方案，統稱為「合理的正義原則」。依此，合理的正義原則至少可以包括以下三組：自由平等的原則、機會均等的原則、差異原則（合稱「正義即公平」的原則；羅爾斯認為此乃最合理的正義原則）；自由平等的原則、機會均等的原則、最大平均利益的原則；自由平等的原則、機會均等的原則、最起碼的社經底線的原則。（註36）

五、民主別傳

如前所述，良好的民主制度，不能只是利益的折衝與妥協，還必須要講道理。但考慮到合理多元與政治強制的事實，我們有必要設法調節出合適的政治觀點，在承認彼此都是自由平等的公民下，對於基本的制度與政策提出看法時，即使一開始是由自己所持的哲學觀、人生觀、道德觀或宗教信仰出發來談，但所秉持的理由與根據，必須同時設想到是不是其他公民能合理接受的理由與根據。（註37）羅爾斯認為，互惠合作的政理想念，是同步考慮到合理多元與政治強制事實下，可行且合適的政治觀點。由此，我們能進一步設下合理的正義原則，作為評論、批判、調節、改善基本制度與政策時，提理由、講道理的根據。自由平等與機會均等的原則，應該實質地落實。至於社經資源分配的問題，雖然在理由與根據上，仍有差異原則、最大平均利益的原則、最起碼的社經底線的原則，以及其他可能的合理方案的歧見，但這些歧見，是哪項原則為最合理的歧見，不是合理與不合理之間差別的歧見。由合理的正義原則援引或推導而來的理由與根據，都仍落在政治觀點下的合理範圍內。在必須做出決定時，合理範圍內的歧見，用選票與多數決或其他正當的民主程序來解決，特別是經過公平、公開且充分的討論，應當不會有政治強制手段下

36. 在確立自由平等與機會均等原則下，對比於最大平均利益及最起碼的社經底線的原則而言，差異原則仍是最合理的原則的論述，請參閱 John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 119-132。簡略來說，由差異原則為基準來看，最起碼的社經底線的原則仍容許級距非常大的貧富差距，而最大平均利益的原則仍容許為了多數人的利益而讓少數人落在最起碼的社經底線之下。

37. John Rawls, *Political Liberalism*, pp. 247-254; "The Idea of Public Reason Revisited," *University of Chicago Law Review*, 64, pp. 783-787.

脅迫的疑慮。(註 38)羅爾斯由互惠合作設下的政治觀點，在論述上依序解決了信仰與政治歧見的問題。

在此有必要先簡明地凸顯出羅爾斯的論述策略：他藉由互惠合作的觀念，將英美文化裡對人與人合作時理所當然必須公平互惠的要求放到政治場域，而來訂立政治觀點下合理與不合理的區隔。(註 39)由孟莊觀點看，這已是一項隱喻的設定。如此設定下，政治場域不會只是以武力為後盾而行權謀、權力、治理或爭霸的場域，它也理所當然地成為必須公平互惠以及合理地解決政治歧見的場域。換言之，羅爾斯的政治論述，由英美文化裡良好的合作理念，跨域來重新設想合適的政治觀點，而提煉出合理的正義原則，並在論述上解決無可避免的信仰與政治歧見的問題，且兼顧了民主自由的理想與西方現階段的政治事實。

然而，當我們回到儒學的基本理念，試圖藉由羅爾斯對於歐美立憲民主深刻嚴謹的反思，而來接軌民主自由的制度時，所謂「互惠合作」的政治觀點，立生疑問。孟子很明白地主張，政治應由平常生活裡的不忍人之心出發。(註 40)基於此，政治的首要之務在於解決人民的生活問題，並且在制度和政策上，承諾並實現關懷弱者、消除或設法減少人間的苦難，以及不會因為利益——包括公眾的利益——而犧牲弱者或傷害無辜。(註 41)人間總有弱者，也總有苦難發生。不願正視這種人間事實的政治觀點，就不會是合情合理的政治觀點。但由羅爾斯「互惠合作」的政治視野來看，自由、平等、權利、機會、利益、地位，以及社經資源的分佈與分配，才是主要的關懷項目，而弱者的處境以及人間的苦難，只能落在邊緣的位置。請注意，在互惠合作的政治理念下，許許多多的人，由於缺乏講理與規劃人生的能力，或因為其他人間的苦難，而無法成為互惠合作的對象，(註 42)這些人，有何政治地位呢？羅爾斯的隱喻設定一開始就將這種問題排除在外，或當成只是邊緣

38. John Rawls, *Political Liberalism*, pp. lv-lvii, 240-246, 428-429.

39. 對於英美文化裡公平的要求，請參閱 Anna Wierzbicka, *English: Meaning and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 141-167。

40. 或許有必要提的是，不忍人之心不是因看到人間的苦難而產生的不好的感覺，而不忍人之政更不是因為要消除不好的感覺才去處理人間的苦難。不忍人之心乃「君子所性」(《孟子·盡心上·二十一》)與「君子不謂命也」(《孟子·盡心下·二十四》)的抉擇與涵養所在，是使人得以看到且深入體會人間苦難的起點。參閱鄧育仁，〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3，頁 492-494。感謝王一奇提出此值得加以澄清的問題脈絡。

41. 鄧育仁，〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3，頁 496-500。

42. 成為互惠合作成員的要求是：具有理性 (rational) 能力，以及講理與行事合理的 (reasonable) 能力；John Rawls, *Political Liberalism*, p. 302。

性的議題，而如果有必要，得要等核心議題解決後才來斟酌。^(註 43)然而，由政治強制的事實來看，這些無法成為互惠合作對象的人，就活在我們生活圈裡，同樣受到以眾人之名而具正當性，且以合法武力為後盾的政府與法律所約束，因此，延後再斟酌他們的政治地位的問題，恐怕就已經是不公的處置方式了。

由孟莊觀點來質疑羅爾斯，不是要否定他的政治論述的價值，而是要由東亞這塊一開始就以人間苦難為起點的政治場域，來思考如何與良好的民主理念接軌。請注意，如前文所提，羅爾斯的論述，除了是嚴謹深刻的哲學理論外，也是歐美立憲民主傳承下的公民論述。他的論述策略，例示了公民如何由其文化傳承中的菁華，來深刻地反省所處的政治局勢，特別是其中糾纏難解的政治困局。《孟》、《莊》是東亞文明的菁華，而孟莊觀點邀請你我在接軌的思考中，重新設定基本的政治理念，而以「生活裡的不忍人之心」，取代「互惠合作」，來作為主導的政治理念，並在基本的制度與政策上，明白地揭示關懷弱者、減少苦難的政治要求與承諾，且以此給予所有的人——包括無法成為互惠合作對象的人——最起碼的政治地位。（例如，身心障礙者應有的工作權益與其他保障，不能只是出於其他人的憐憫與施捨，而必須是最起碼的政治地位的要求。）互惠合作，本是一種非常值得學習的生活理念，而得以在關懷弱者、減少苦難的政治要求與承諾中，跨域調節成政治上合宜且明智的選擇。綜言之，孟莊觀點為公民論述立下如是的要求與原則：關懷弱者與減少苦難的政治承諾與要求，自由平等與機會均等的原則，以及差異原則（或其他合理的替代原則）。由此建立起的公民論述的位置，明白隱喻設定的重要性，而由生活在一起的合情合理的設想，來收編並重新設定互惠合作理念的位置。本文以「民主別傳」一詞，來標明缺乏深厚民主傳承的國度，如何必須由善於理解而非駁倒他者的觀點出發，從而以隱喻設定，收編他者優點來接軌民主：由「生活裡的不忍人之心」調節「互惠合作」的政治理念；由「合情合理」定位「合理」；由「關懷弱者、減少苦難」的政治要求與承諾，確立「正義即公平」為合宜

43. John Rawls, *Political Liberalism*, p. 272, n. 10。一位匿名審查人提到：「從『權利』來看，每個人都可以參與公共論述，但從『權力』來看，真正能參與公共論述者少之又少。這是所有討論公共領域和公共論述最棘手而無解的問題。其實，羅爾斯對這個問題並沒有沈默，他明白指出，社經資源的合理分配，是正義的底線，也是互惠合作之所以可能的必要基礎。但作者對這項強調似乎淡化處理。」這是一個很有意思的評論，但本文無意淡化處理，只是在對比於不忍人之政的理念下，的確可能有被「淡化」了的印象。如果以效益主義（utilitarianism）來對比，羅爾斯所強調的底線應該就可以明顯地被凸顯出來；參閱鄧育仁，〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3，頁 499。

且明智的選擇。(註 44) 以此，孟莊觀點下公民論述的位置，是民主別傳的位置：「別傳，表明了無意由排他性的方式駁斥西方民主傳承的論述，乃將要點放在尊重西方民主傳承的特色，而以己身傳承下「重視情理」與「關懷弱者、減少苦難」的政治理念，以及拿手的論述策略——隱喻重設——來深入理解、學習並收編西方民主傳承的優點。」

別傳是新起點，帶有隱喻重設下濃厚的實驗性格，由此立下的政治理念、要求與原則，有待更進一步的深耕、發展與考驗。而且，別傳的精神與願景，在於善解、學習並收編西方立憲民主的優點，而在務實的理解中，體認到不同的文化傳承裡，可以在現階段有各自比較合適的結合理想與實務的方式與作法。由孟莊觀點來看，羅爾斯的正義論、政治自由主義，以及對於公共理性的論述，仍會是英美世界在現階段中理想與實務結合下最合理的方案或方向。因此，本文無意且無需由哪一邊有其「優位性」而過度地評比孟莊與羅爾斯；兩者之間適度的評比應在於：弱勢者問題應放到頭等位置來處理，或要等到其他的主要問題解決後再來處理。(註 45)

六、結論：永恆的鄉愁到能實現的理想

本文由徐復觀回到先秦《孟》、《莊》並列的述說方式，以及楊儒賓《莊子》係儒門別傳的觀點，結合當代隱喻與認知的分析模式，調理出由生活故事接引古老智慧並打開孟莊合觀的視角，指出儒學如何能以隱喻設定的方式，從以民本、民意為理念向君主進言獻策而站到當代立憲民主下公民論述的位置。前文提到的王者與盜者觀點，都在站到公民論述位置中失去其原先的重要性和抗議性格。王者的設想，轉化成公民論述裡關懷弱者、減少苦難的基本的政治理念與要求，而在失去王者的設想下，盜者觀點也失去了抗爭、抗議的目標。

本文選取羅爾斯的論述，做為孟莊觀點隱喻重設的對象，而成為在論述上儒學接軌民主的重要橋樑。此接軌方式，循民主自由之名、合理多元的事實、政治強制的事實、互惠合作的政治理念、正義即公平，而於最後推出「民主別傳」的理念，由隱喻設定來接引立憲民主的傳承。循此設下的政治理念、承諾、要求與原則，如

44. 請注意，本文主張由「生活裡的不忍人之心」調節「互惠合作」的政治理念，並不表示本文主張「不忍人之心只具有調節政治理念的功能」，更不表示本文只將不忍人之心放在制度設計與政策承諾上而已。

45. 感謝一位匿名審查人提出孟莊與羅爾斯之間需要加以澄清的評比問題。

何聯成合情合理且兼顧理想與實務的政治觀點，有待更進一步的設想與研究。

徐復觀曾感嘆禮樂之治是「儒家在政治上永恆的鄉愁」。(註 46)或許，經隱喻的重新設定，將內聖外王之道放到公民論述的位置，(註 47)是從永恆的鄉愁走向能實現的理想的第一步。本文的論述，成全了徐復觀筆下的莊學不必只是山林隱逸的意境與藝術精神的源頭，而也能成為多元寬容且善解他者優點的政治論述的位置。由二十一世紀回顧當年，由公民論述的角度重新閱讀當時徐復觀的言論，可以發現他其實已經踏向公民論述的方位在發聲。於此結尾處，本文就以他在〈學術與政治之間〉中頗能由學人視角反映當時政治情勢的一段話，來呼應羅爾斯筆下學人視角反映西方政治情勢的公共理性的呼聲：(註 48)

任何好的學術思想，根據任何好的學術思想所產生的政策，若是為人民所不好，為人民選擇所不及，則只好停止在學術思想的範圍，萬不可以絕對是真、是善等為理由，要徑直強制在政治上實現。所以一切學術思想一落在政治的領域中，便都在「民意」之前是第二義的，「民意」才是第一義。民意才直接決定政治，而學術思想只有通過民意的這一「轉折」才能成為政治。這不是貶損學術，而是說政治與學術各有其領域。學術的價值是要在學術的領域中決定，而不是在政治的領域中決定。

46. 徐復觀，《中國藝術精神》，頁 23；另參閱陳昭瑛，《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 179-180。

47. 在此值得一提的是，「『內聖外王』一語雖出于莊子天下篇，然以之表象儒家之心願最為恰當」，參閱牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，1968），第 1 冊，頁 4。

48. 徐復觀，《學術與政治之間》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁 60。

引用書目

一、傳統文獻

- 王夫之，王孝魚點校，《老子衍 莊子通 莊子解》，北京：中華書局，2009。
- 劉寶楠，高流水點校，《論語正義》，北京：中華書局，1998。
- 焦 循，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1998。
- 郭慶藩輯，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1985。

二、近人論著

- 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，1968，第1冊。
- 李明輝，《儒家視野下的政治思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。
- * 徐復觀，《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966。
- ，〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉，收入蕭欣義編，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1979a，頁121-132。
- * ———，〈中國的治道〉，收入蕭欣義編，《儒家政治思想與民主自由人權》，臺北：臺灣學生書局，1979b，頁221-248。
- ，《學術與政治之間》，上海：華東師範大學出版社，2009。
- 孫式文，〈數位傳媒的創意：一個數位行動導向的分析取徑〉，《新聞學研究》，103，臺北：2010，頁175-214。
- 陳昭瑛，《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。
- 陳若瑜，《山腳下的一粒沙》，臺北：毛毛蟲兒童哲學基金會，1996。
- 黃俊傑，《孟學思想史論》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006，卷2。
- ，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。
- * 楊儒賓，〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉，收入鍾彩鈞、楊晉龍編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004，頁245-289。
- ，〈儒門內的莊子〉，收入劉笑敢編，《中國哲學與文化》第4輯，桂林：廣西師範大學出版社，2009a，頁112-144。
- ，〈無盡之源的卮言〉，《臺灣哲學研究》，6，臺北：2009b，頁1-38。
- 鄧育仁，〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》，35.1，臺北：2005，頁97-140。
- * ———，〈隱喻與情理：孟學論辯放到當代西方哲學時〉，《清華學報》，38.3，新竹：2008，頁485-504。

- 鄧育仁、孫式文，〈廣告裡的圖象隱喻：從多空間模式分析〉，《新聞學研究》，62，臺北：2000，頁 35-71。
- ，〈隱喻框架：臺灣政治新聞裡的路途隱喻〉，《新聞學研究》，67，臺北：2001，頁 87-112。
- 顏月慧，〈40 個孩子的媽〉，《聯合報》（臺北），2006 年 6 月 20 日，E6 版。
- Allan, Sarah. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Chinn, Ewing Y. "Zhuangzi and Relativistic Skepticism," *Asian Philosophy*, 7.3, 1997, pp. 207-220.
- Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Feldman, Jerome A. *From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2006.
- Goodman, Russell B. "Skepticism and Realism in the *Chuang Tzu*," *Philosophy East and West*, 35.3, 1985, pp. 231-237.
- Han, Xiaoqiang. "Interpreting the Butterfly Dream," *Asian Philosophy*, 19.1, 2009, pp. 1-9.
- Hansen, Chad. "A Tao of Tao in Chuang-tzu," in Victor H. Mair ed., *Experimental Essays of Chuang-tzu*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, pp. 24-55.
- Hart, Herbert L. A. "Rawls on Liberty and Its Priority," *University of Chicago Law Review*, 40.3, 1973, pp. 534-555.
- Johnson, Mark. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Kupperman, Joel J. "Not in So Many Words: Chuang Tzu's Strategies of Communication," *Philosophy East and West*, 39.3, 1989, pp. 311-317.
- Lakoff, George. *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: University of Chicago Press, 2002, 2nd ed.
- . "The Neural Theory of Metaphor," in Raymond W. Gibbs, Jr. ed., *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 17-38.
- * Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980a.
- . "Conceptual Metaphor in Everyday Language," *Journal of Philosophy*, 77.8, 1980b, pp. 453-486.
- . *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

- Lin, Shuen-fu. "The Language of the 'Inner Chapters' of the *Chuang Tzu*," in Willard J. Peterson, Andrew H. Plaks and Ying-shih Yü eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*. Hong Kong: Chinese University Press, 1994, pp. 47-69.
- Möller, Hans-Georg. "Zhuangzi's 'Dream of the Butterfly' – A Daoist Interpretation," *Philosophy East and West*, 49.4, 1999, pp. 439-450.
- * Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2006.
- Raphals, Lisa. "Skeptical Strategies in the *Zhuangzi* and *Theaetetus*," *Philosophy East and West*, 44.3, 1994, pp. 501-526.
- * Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996. (originally published in 1993)
- * ———. "The Idea of Public Reason Revisited." *University of Chicago Law Review*, 64, 1997, pp. 765-807.
- . *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, revised edition. (originally published in 1971)
- * ———. *Justice as Fairness: A Restatement*. Erin Kelly ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Schilperoord, Joost, Alfons Maes and Heleen Ferdinandusse. "Perceptual and Conceptual Visual Rhetoric: The Case of Symmetric Object Alignment," *Metaphor and Symbol*, 24.3, 2009, pp. 155-173.
- * Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2009.
- Slingerland, Edward. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- * Teng, N. Y. "Metaphor and Coupling: An Embodied, Action-Oriented Perspective," *Metaphor and Symbol*, 21.2, 2006a, pp. 67-85.
- . "The Relatively Happy Fish Revisited," *Asian Philosophy*, 16.1, 2006b, pp. 39-47.
- . "Image Alignment in Multimodal Metaphor," in Charles Forceville and Eduardo Urios-Aparisi eds., *Multimodal Metaphor*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2009, pp. 197-211.
- Teng, N. Y. and Sewen Sun. "Grouping, Simile, and Oxymoron in Pictures: A Design-Based Cognitive Approach," *Metaphor and Symbol*, 17.4, 2002, pp. 295-316.
- Turner, Mark. *The Literary Mind: The Origins of Thought and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Winter, Steven L. *A Clearing in the Forest: Law, Life, and Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Wierzbicka, Anna. *English: Meaning and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2006.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.
- . “The Idea of Public Reason Revisited.” *University of Chicago Law Review*, 64, 1997, pp. 765-807.
- . *Justice as Fairness: A Restatement*. Erin Kelly ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press, 2009.
- Teng, N. Y. “Yinyu yu Qingli: Mengxue Lunbian Fangdao Dangdai Xifang Zhexue Shi (Metaphor, Feeling, and Reason: Positioning Mencius Argumentation in Contemporary Western Philosophy),” *Qinghua Xuebao (Tsing Hua Journal of Chinese Studies)*, 38.3, 2008, pp. 485-504.
- Yang, Ru-Bin. “Rumen Biezhuan – Mingmo Qingchu Zhuang Yi Tongliu de Sixiangshi Yiyi (A Different Account of Confucianism ;The interpretation of Zhuangzi’s and Yijing’s Shared Intellectual History in the Early Ming and Late Qing Dynasties),” in Cai-Jun Zhong and Jin-Long Yang eds., *Ming Qing Wenxue yu Sixiang zhong zhi Zhuti Yishi yu Shehui – Xueshu Sixiang Pian (Subject Consciousness and Society in Ming-Qing Literature and Thought: Academic Thought)*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2004, pp. 245-289.
- Xu, Fu-guan. *Zhongguo Yishu Jingshen (Spirit of Chinese Art)*. Taipei: Student Book Co., 1966.
- . “Zhongguo de Zhi Dao (Chinese Political Philosophy),” in Xin-Yi Xiao ed., *Rujia Zhengzhi Sixiang yu Minzhu Ziyou Renquan (Confucian Political Thought and Democracy, Freedom and Human Rights)*. Taipei: Taiwan Student Books Company, 1979b, pp. 221-248.

Metaphor and Public Discourse: From Kingly Governance to Constitutional Democracy

Teng, Norman Y.

Institute of European and American Studies
Academia Sinica

ABSTRACT

Metaphor is a basic conceptual device for framing and reframing ideas and ways of reasoning. I propose an integrative account of metaphorical reframing in the *Mengzi* and the *Zhuangzi*, and argue that this basic conceptual device can be redeployed to connect the Confucian ideal of kingly governance to constitutional democracy and civil engagement in public discourse. Rawls' theory of justice and its related idea of public reason are used as a reference point in relation to which the integrative account is developed.

Key words: constitutional democracy, metaphor, political liberalism, public discourse, reframing

(收稿日期：2009.12.28；修正稿日期：2010.5.4；通過刊登日期：2010.5.7)