

《東華漢學》第 39 期；1-30 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2024 年 6 月

儒家思想中「浮淺之惡」的 探討及其與踐德關係探究 ——從《論語》初步顯題

陳靜容*

【摘要】

「浮淺之惡」，是由《論語》語錄內容歸納出來的一個攸關儒家主體踐德限制的不同觀察，著眼於行為的結果，反覆確認主體與道德的距離。這類「浮淺之惡」來自於主體「思維的匱乏」，導致主體內在道德性的萎縮，成為阻礙道德實現的現實限制之一。孔子已意識到「浮淺之惡」對於主體道德養成的阻礙和干擾，雖未直接以「惡」指稱之，然從語錄內容已可見孔子之憂慮與重視。

本文藉由「浮淺之惡」揭示儒家道德工夫論在「樂觀」之外尚有另一個側面，是經由對客觀現實限制的正視和認知而展開。《論語》通過對「浮淺之惡」的正視和對治，轉而直揭主體生命的「本質」到生命的「現實」可能出現的落差和沉淪。掌握「浮淺之惡」與道德的互動、轉化及提升關係，是廓清儒家道德觀的實質義涵與踐德工夫論的重要

* 國立臺北大學中文系副教授

關鍵，以此與儒家道德的正面論述互濟並觀，方能整合建構為系統性的理解。

關鍵詞：儒家、《論語》、浮淺之惡、道德

一、前言

《論語》研究，是理解原始儒家思想的重要渠道。考察當前大量的研究成果，學者多有心開拓《論語》學的多元研究視野，希冀由此充分彰顯《論語》在儒家經典中所佔的樞紐地位，或將《論語》置入當代生活語境及時代思潮中，重新鞏固此經典對當代的影響和意義；然而，欲為儒學帶來新的生命，若僅由儒學的「超越性」或「高明面」¹加廣拓深，略過原始儒家表現於現實生活和現實世界之間的實踐本質，恐怕反而導致儒學的「幽深高遠」，致使「超越性」層面的道德境界成為虛說、流於無根。另一方面，若過度引用西學理論介入詮釋，由此刻意凸顯儒學思想的當代意涵、強勢宣示儒家經典具有當代價值，亦容易出現削足適履或過度詮釋之弊。儒學思想，本就以主體實踐體證的存在經驗為基礎，踐德主體對道德的理解乃經由感知、體悟，先默會於心，再發而為「言」與「行動」。「言」，往往是意象之言，而非是抽象概念的理性思辨；儒家道德也不是一套靜態化的形式邏輯內容，而是依隨發言者所在的特定時空情境作用下的「隨機說法」，尤其是《論語》、《孟子》等語錄體經典，理解時必須體貼「語境」才能獲致詮釋的有效性，且此中的道德「臨在感」也必要通過辯證展現，不能止步於望文生義的表層理解或過度依賴以理論為研究方法的片面開展。因此，欲使原始儒家經典與當代應用有效接軌，除了「超越性」的探討之外，還必須由實際應用層面切入，充分尊重文本的語意脈絡，兼顧「內造式」²的理解和具體

¹ 林啟屏：「積宋明二代儒者的努力，儒學『心性論』的『高明面』，乃在中斷於孟子後的千年間，再次接續起來。此一高明面的學問，也就是宋明儒所謂的『天道性命』之學。」林啟屏，《儒家思想中的具體性思維》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁2。

² 「內造」一詞，轉化自顏崑陽論中國古典詩歌研究時所提出「內造建構」之概念，其曰：「不借套西方一家之說的系統性理論，而是直接理解中國古典詩歌歷史性的文本，洞觀其內在所隱含某種秩序性的結構與歷程性的

闡釋，才能有效將儒學的當代價值顯題或與西學理論客觀對話。為廓清儒學不只是一套抽象概念的思維與陳述，已有許多學者在研究成果上做出貢獻，如楊儒賓點出傳統心性論必以具體的「身體」為出發點，撰作一系列「身體」論述³；黃俊傑從孟學抽絲剝繭，揭示孟子思想中本有的「具體性思維」特徵。⁴林啟屏也為釐清何謂「儒學本質」，反覆辯證儒學思想中的「具體性」問題。這些研究成果都是在儒學的「超越性」面向思考之外，轉而將儒學落實到人倫世界的真實存在意義重新彰顯。

「浮淺之惡」，是筆者從儒家道德思想內容歸納出來的一個攸關儒家主體踐德限制的不同觀察，在考慮主體自我的完整性和一致性的脈絡下，從道德實現的消極面探見主體踐德歷程所遭遇的困境和由於「思維的匱乏」所導致的行為瑕疵。檢視《論語》內容，相關例子非常多，這些行為雖多是負面或消極的表徵，但都是「無根」的，是來自於個人存在情境中幽微意念或氣質的直接作用，而非內在根深蒂固的性之惡，甚至有些還不是明顯的罪咎，僅是緣因於主體知解有所不及、以意氣為能所導致的痿痺之病。此種無根的負面行為，雖類於宋明理學中「氣質之性」對於「義理之性」的牽扯影響，然宋明儒更關注的是如何由「氣」見「性」，如何變化氣質，正視「人心之危」對於「道心之微」的侵擾，這是從主體「心」、「性」之端的內容進行釐析，與本文所欲考察《論語》中由於「思維的匱乏」所導致的具體行為瑕疵仍有差異。筆者認為，《論語》中孔子對於此種消極、浮淺「惡」行的正視警惕與看重，適可與孟、荀深入人性根源之善／惡內容所調適出不同的踐德工夫並觀，展示孔、孟、荀一貫而下，從「罕言性」一性善一性惡乃至此些因素與踐德行為的相互影響關係。

規律，從而提舉之，並進行意義之詮釋與系統之建構；我們稱之為『內造建構』。」參顏崑陽，〈從應感、喻志、緣情、玄思、遊觀到興會〉，載於《詩比興系論》（臺北：聯經出版公司，2017），頁332。

³ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）。

⁴ 黃俊傑，《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大圖書出版公司，1991），頁4-20。

以往我們解讀《論語》中踐德主體的負面或消極行為時，往往為了能更直接地將踐德的優位性顯題，因此時常過度強調這些行為與道德的對立，忽略了這些行為其實多來自於我們日常的本能表現或受制於社會集體意識的作用，甚至很粗略地將這些行為都視為是性之「不善」所導致。如：鄉愿、孝之「能養」、巧言令色、「匿怨而友其人」、「君子恥惡衣惡食」、「言之不作」、「見義不為」、「擇不處仁」、「中道而廢」、「群居終日」、「士而懷居」、「邦無道，穀」等；或如微生高「或乞醯焉，乞諸其鄰而與之」、宰予「晝寢」、子貢「方人」、原壤「夷俟」等。一如前文所言，這些行為都非罪大惡極，也都是主體生命在現實生活中常出現的過失，即如「鄉愿」、或者「巧言令色」，實際展現為行動時其實都有嚴重或輕微的程度差別，例如在日常生活中裝出愉悅的臉色以對人、附和他人意見說出討喜的話語，到了今日我們可能仍在「以和為貴」或人際和諧的社會集體期待與強烈的自我暗示作用下，為了更好地融入群體而不自覺地遷就或配合；但是在日常踐德活動中、在具體的生活世界裡，來自於主體這些無心與不自覺的作為，卻使得儒家道德修身的理想因而受限。這些微小之惡有時並非是實際付諸於行動的「惡行」，更多時候是來自於因為主體「不意識」、「不作為」所衍生的負面結果或悖離德禮的狀態，使個別主體無形中成為了踐德歷程中的「旁觀者」，間接使主體脫離了道德情感和道德法則，所以「惡」是相對於無法圓滿儒家道德理想所衍生，是一種美好道德理想的失落和缺憾，以及由此所衍生在踐德歷程中可能出現的自我修養危機。筆者將這種來自於主體的消極心態和作為稱之為：踐德歷程中的「浮淺之惡」。「浮淺」，標誌此種行為之「無根」，意味並非是根深蒂固於人性之「惡」，而浮游在主體生活的具體存在情境中。此處所謂「惡」，並非從心性論中與「善」相對的「人性之惡」來進行定義，而比較類近於漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）在《責任與判斷》裡所點出的「罪惡的浮淺性」⁵（Evil

⁵ 美國·漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）著，蔡佩君譯，《責任與判斷》（新北市：左岸文化，2008），頁8。

of banality，或譯為「罪惡的平庸性」／「平凡的邪惡」)⁶，強調「惡」的任意性、平庸性以及由此所衍生之踐德行為被壓抑的結果。本文亦非全盤挪借漢娜·鄂蘭的概念，僅從漢娜對於「惡」之所產生的哲學思考處切入，進行適度的引用。⁷

漢娜·鄂蘭從人的行為方式出發，提出關於「罪惡」的一種哲學思考，用以解釋現代生活中廣泛存在的「罪惡的浮淺性」，這種惡是平庸、平凡的，所有個體都可能因為「不思維」、「不意識」而墮入其中。傑若米·柯恩（Jerome Kohn）認為：

對鄂蘭來說，惡之平庸性不是理論或學說，而是由一個缺乏思考能力的人所犯下之惡的實在本質——這個人從未思考過他正在做的是什麼。⁸

當「惡」不僅存在於人性底層或是有意為之的情境中，而可能以平庸、浮淺的方式體現於世，一個缺乏思考能力的人，就可能因其「思維的匱乏」而犯下滔天大錯。鄂蘭將「罪惡的浮淺性」置入政治領域、公民參與、集體社會責任和道德與法律的討論，擴及到對體制和群體意識的探討，本論文則轉化「罪惡的浮淺性」一詞而成「浮淺之惡」作為討論的關鍵詞彙，借指《論語》中主體或個人因「思維的匱乏」對於道德行動可能造成的實質影響，由此重新思考在踐德歷程中主體思維活動與個人道德行動間的關係。

⁶ 美國·漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）著，施奕如譯，《艾希曼耶路撒冷大審紀實：平凡的邪惡》，雷敦齋導讀，（臺北：玉山社，2013），頁5。

⁷ 鄂蘭是在1961年時以撰稿人的身份，報導了在耶路撒冷對納粹德國高官艾希曼的審判內容。艾希曼是對猶太人進行大屠殺的「執行者」，最終被判處絞刑。艾希曼在接受審判的時候，堅稱自己的盡忠職守是應當的，他無意殺人、也不是親手殺人的兇手，他只是執行命令。這樣的說法讓鄂蘭感到震驚，因為艾希曼確實是一個平凡、普通的人，但：「艾希曼的平庸性，他的完全欠缺自發性，使他變成既非『禽獸』亦非『惡魔』，但卻是最極度之惡的代理人。」於是她從艾希曼的行為方式提出關於「罪惡」的一種哲學思考，用以解釋現代生活中廣泛存在的「罪惡的浮淺性」。美國·漢娜·阿倫特著，《責任與判斷》，頁32。

⁸ 同上註，頁31-32。

細讀《論語》語錄內容，筆者發現有許多「浮淺之惡」掩藏於其中。這些「浮淺之惡」不一定是具體或實際付諸於行動的「惡行」，也無法單從「是／非」二分來進行判斷。這些「惡」，某些時候是因為主體「思維的匱乏」所導致「道德感的匱乏」，致使主體行為受影響而偏離了道德要求；某些時候因為在上位者不合宜的政治策略，使眾人只求可以免罪自保，因而造成內在道德感的萎縮。若沒有清楚的思維和堅定的踐德意志，主體便容易被這些充斥在日常生活情境中的「浮淺之惡」干擾，甚至被掩沒在這些惡的內容中。對《論語》中「浮淺之惡」的觀察，不同於以往的「憂患意識」或「幽暗意識」根源於對人性陰暗面及社會中黑暗勢力的正視與警惕，「浮淺之惡」僅是從行為的結果，橫向檢視、反覆確認主體與道德的距離。孔子已意識到「浮淺之惡」對於主體道德養成的阻礙和干擾，雖未直接以「惡」指稱之，然從語錄內容已可見孔子之憂慮與重視。

通過《論語》中「浮淺之惡」與道德的互動、轉化及提升關係探究，除可理解在以往的研究成果中較少被討論到的，儒家道德觀與踐德工夫論在「樂觀」之外的另一個側面；同時也可從這些內容明古鑑今，因為這些「浮淺之惡」的內容多來自於主體欠缺自覺思考、欠缺回應幽暗的積極行動力，因此道德之落實便顯得萎靡乏力，而這樣的現象古今皆同。如若時至今日，我們仍不斷在「浮淺之惡」的影響中重蹈覆轍，則應當要有更清明的思維和判斷，將「惡」之危機轉化為去惡和踐德的動力，讓自我與道德的距離可以更密切接合；而此研究進路所獲得的成果，亦能與《論語》道德觀相關的正面論述互濟並觀，整合建構為完整的系統性理解。

二、「浮淺之惡」的探討： 儒家道德「樂觀精神」的另一個側面

當前學界理解《論語》中的道德意涵大致鎖定兩種進路：一是聚焦於一個普遍而重要的核心概念，如「仁」、「道德」、「聖人」等，再從這個核心概念展開對於儒家思想的詮釋。在這樣的理解進路中，被預設的核心概念之義理意涵可以被有效地鋪展彰顯，不過語錄中的其他內容都會無可避免地被視為是趨向或遠離「核心」的發展歷程，容易演變成「一元性」的理解，而此「核心」概念和語錄中其他的道德德目也脫離了「並立」原則，轉變成一種「從屬」關係。當「核心」成為唯一的焦點，「結果」的證成和強調就變得比「過程」來得更重要。如此一來，會讓《論語》詮釋偏向於靜態研究，也比較無法整體關照踐德過程中道德之於主體踐德應有的平易性、親切性，及不同道德內容與踐德主體生命間互動、轉化和融合的可能。另一種詮釋路向則是從儒學思想的「超越性」進行拓深，融合宋儒對「誠」與天道性命之學的講究，強調至善與完美道德境界之追尋，認為踐德主體通過內在德性的發揮足以誠信生神，上通「天德」進而「體道」；而孔子所謂之「道」，乃是將外在超越的天道轉化為人格內蘊德性的過程。

這兩種理解《論語》道德觀的進路及詮釋路向，各自符合不同研究的「原因動機」（because motive）和「目的動機」（in-order-to motive）。⁹一個是從「核心」向外鋪展，聚焦在核心概念的道德價值彰顯；另一則是由儒家的道德形上學講起，從「天道性命相貫通」談儒家道德的創造

⁹ 美·舒茲（A.Schutz, 1899-1959）：在其理論中指出，所有的社會行為都有其「動機」。若此「動機」指向「目的」，則為此行為之「目的動機」；假使此「動機」表現的是導致過去已發生行為的原因，則為「原因動機」。參舒茲著，盧嵐蘭譯，《舒茲論文集·社會現實的問題》（臺北：桂冠出版，1992），頁91-94。

性，此即如從牟宗三對於儒家圓教與圓善的總體把握¹⁰，詮釋者再通過這樣的總體認知對不同的儒家經典展開詮釋。這兩種理解進路的推展演繹，確實可將儒學思想「內在又超越」¹¹的特質顯題，不過筆者閱讀《論語》甚或是《孟子》語錄的過程中，已隱隱然感受到儒家「道德」是和主體「生命」實際結合在一起，強調成德的同時，儒家對於生命可能的陷落與人世的現實限制其實自有其理解的方式和直接透視的眼光，如孔子所說「君子喻於義，小人喻於利」¹²，以及孟子思想最核心的「義利之辨」，其實皆可從這個路向重新思考。同時，主體生命的陷落或主體內在道德之蒙昧也不一定與人性善惡內容必然相關，亦有可能肇因於主體在日常生活中對應然價值的忽略，在不自覺的情況下導致內在道德感的隱沒。當孔子強調「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也」（〈里仁〉），表示孔子既看重仁義也尊重利欲；「不以其道得之」，也不僅是勸勉主體以道德自持的正面申說，同時是對主體生命昏闇與內在人格可能陷落之影射。簡言之，道德是儒理的核心內容之一，也是主體生命存在情境的一部分，甚至會內化為主體的成德意識，轉化成踐德的內在動力。因此，道德既是主體生命自我形塑的「內容」，同時又可轉化成「復性」的動力，成為道德理想實現的根據。在這樣的思維脈絡下，讓筆者關注的還有：上文所述兩種詮釋路向，對於《論語》中的道德觀多是正面展示，因此儒家眼中的世界就是一個「樂觀」的「道德世界」，可是一味樂觀而正面地彰顯儒家道德理念，是否就能促成主體踐德的行動和意願，藉以成全或圓滿儒家之於「內聖」與人間秩序的期待

¹⁰ 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁306。

¹¹ 牟宗三，「天道高高在上，有超越的意義。天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是內在的。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。」參牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁26。

¹² 魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁37。為精簡註釋，本文中引用《論語》內容皆出自此版本，內文中僅標篇名。

與追尋？另，內在於踐德主體的成德意識又如何凝聚成形，是僅僅通過道德價值的「正面」彰顯讓踐德主體潛移默化？抑或者是《論語》中另有一套從主體存在之具體經驗展開的道德認知作為，使得道德認知不僅僅停留在冥思與想像？林啟屏認為：

儒家學問似乎帶有些許的「樂觀主義」。不過，這並非意味著儒家過份地天真，以致一廂情願地相信不費吹灰之力，「聖人之道」即能實踐於此世之中。他們反而是深體其間的困難，因而發出「道不行，乘桴浮於海」（《論語·公冶長》）的慨嘆。進而瞭解客觀的現實限制，對於實現「道」的障滯作用。¹³

以樂觀而正面的方式將聖人之道展示出來，似乎只是儒家的作法之一。事實上，儒家學問深體將聖人之道落實於此人間世的困難，並意識到客觀的現實限制使「道」難以實現。林啟屏認為，處在這樣的客觀限制中，儒者以其「義所當為」的意念和行動，或諫諍當道、或以身殉道，營造一有利「道行」的環境，所以人不會輕易丟失其「行道」的責任。¹⁴林啟屏之說是從客觀現實限制的認知出發，進一步彰顯儒者「知其不可為而為之」的行動意義和應然價值的挺立。當「客觀現實限制」的認知與道德之「行動意義和應然價值」被兩端展開，「行動意義和應然價值」的正面性開展因為符合當代研究者對儒家思想詮釋的期待，確實較容易獲得關注；但主體踐德「行動」的開展需要有方向和動力才能朗現「意義」與「價值」，道德也並非僅是無關乎主體之存在經驗與意義的格套化知識。因此，筆者認為使「道」之實現出現障滯作用的「現實限制」，也同樣是儒家踐德之內在動力的開展基礎，而且不只侷限於客觀政治或社會環境的影響。當然，儒家對於「客觀現實限制」的應對也不僅停留在「慨嘆」而已。在這樣的現實限制下，踐德主體更可能在自我存在境遇的基礎上面臨行事和抉擇的考驗，進而對於道德意義產生新的理解，也較有可能自覺的理解、選擇以及從應然價值處調整其所行所為。由此

¹³ 林啟屏，《儒家思想中的具體性思維》，頁 72。

¹⁴ 同上註，頁 72-73。

而論，若要廓清儒家道德觀的實質義涵與踐德工夫論的關鍵所在，還必須重新把握影響道之實現的這些「現實限制」所指為何，才能以此與相關的正面論述互濟並觀，終而整合建構為完整的系統性理解。

儒家思想中的聖人之道與道德理想究竟能不能實現，最主要的「現實限制」包括外在客觀條件的影響，如時代風氣、政治文化、社會局勢或其他學派思想的挑戰等；同時也被踐德主體的態度與其所處不同之存在境遇所左右，甚至和個別主體的生命氣質直接相關。此外，相對於德性倫理的「超越性」展現，抑或者「樂觀精神所凝聚成的道德理想主義」¹⁵，筆者也同時覺察到儒家道德觀在「樂觀」之外的另一個側面，這個側面是從主體即於人間世一切活動的現實感進行觀察，儒家其實已經意識到踐德過程中某些個人雖然服膺於群體道德意志之中，但是他們缺乏主動踐德的自覺和動力，雖無意為惡，也絕非是大奸大惡之徒，可是在日常生活中因為不「意識」、不思考、不關心、不質疑，因此失去了先後輕重的應然判斷，且由於缺乏積極的道德自覺以照應內在良知的開展，所以導致主體內在道德性的萎縮，不自覺出現一些不合德禮的行為，甚至失去自主踐德的能力，這樣的個人反而成為道德實現的「現實限制」之一。

《論語》內容中確實浮游著許多「浮淺之惡」，這些微小之惡或者踐德歷程中主體的畫地自限皆源自於主體「思維的匱乏」，而使其在具體的生活世界中結聚叢生，影響主體內在道德良知之朗現；但另一方面，這些「浮淺之惡」所形成的「現實限制」同時也使儒家道德工夫論更具有施展的著力點，開展出儒家道德觀在「樂觀」之外的另一個側面。這個側面的探討和學界以往對於儒家思想的詮釋進路略有不同，不再是鎖定一個或數個儒家道德德目進行發散式的研究，也不同于從儒學「超越性」的整體關照向個別文本的聚焦扣問，而轉向直揭主體生命的「本

¹⁵ 張灝：「《論語》的成德意識的主趨，畢竟是樂觀精神所凝聚成的道德理想主義。」參張灝，《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，2000），頁 58。

質」到生命的「現實」可能出現的落差和沉淪。生命的現實不必然走向昏暗，但受制於「浮淺之惡」的作用和影響，生命的本質到最後往往反映為美好理想失落的現實，因此儒家道德內容如何與這一類「浮淺之惡」進行互動、轉化和提升，引導痿痺的主體在當下的行動處境中通過自我反思和思維活動醞釀出道德情感與良知，確保主體的道德完整性，便值得深入思考。

從「樂觀精神所凝聚成的道德理想主義」之相對面，亦即離開正面表述而樂觀的道德理想，轉由儒家超越意識之侷限或內在人格的昏暗對儒家思想進行觀察，先有徐復觀所提出之「憂患意識」，後有張灝「幽暗意識」繼之。徐復觀將「憂患意識」視為先秦人性論的核心概念之一，同時將此看作是性善論的動力機制。¹⁶張灝接踵提出「幽暗意識」，他認為：

所謂幽暗意識是發自對人性中與生俱來的陰暗面和人類社會中根深柢固的黑暗勢力的正視和警惕。……「憂患意識」只是幽暗意識的前趨。因為它只是代表當時的人已經意識到時代的艱難和環境的險惡；而幽暗意識則是指：在「憂患」之感的基礎上，人們進一步認識他們所體驗的艱難和險惡不是偶發和僅來的現象，而是植基於人性，結根於人群。¹⁷

張灝又進一步明確點出：

孔子已經開始把外在的憂患歸源於內在人格的昏暗。因此，他要談「內自省」和「內自訟」。易言之，《論語》一書已非完全承襲周初以來的憂患意識，後者已漸漸演化成爲「幽暗意識」。¹⁸

從「意識」到時代的艱難和環境的險惡，再推擴至「進一步認識」這些艱難和險惡是植根於人性、結根於人群，張灝認為：「在儒家傳統中，

¹⁶ 徐復觀，〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁 24-30。

¹⁷ 張灝，《幽暗意識與民主傳統》，頁 56-57。

¹⁸ 同上註，頁 58。

幽暗意識可以說是與成德意識，同時存在，相為表裡的。」¹⁹雖然本文亟欲探討的「浮淺之惡」和「憂患意識」或「幽暗意識」一樣，關注的都是儒家樂觀精神之外的警覺和戒懼，但「浮淺之惡」和「幽暗意識」並不是同一層次的討論，筆者也無意將「浮淺之惡」與「憂患意識」或「幽暗意識」並立。如若此三者有所交集，也是因為這些概念的提出都是相對於儒家正面表述而樂觀的道德理想而言。不過值得注意的是，「浮淺之惡」與儒家成德意識並非是相互表裡的關係，也不植根於人性。簡言之，「浮淺之惡」並非根源自人性之善惡或幽暗，而是在生活世界中因為主體「思維的匱乏」所導致悖離道德或昧於德的行為和事實。黃光國認為：

儒家文化的大傳統，並不等於儒家社會中個人在其日常生活中所實踐的小傳統。作為一個有文化反思能力的個體，每個人都可能從其文化傳統中擷取他們所需的部分，幫助他們解決自我在生活世界中所遭遇的問題。²⁰

儒家思想中所包含道德、文化、善性、聖賢典型模習等種種根源性意義，並不實際等於個人在具體生活情境中所展現的行動內容，雖然儒家期待個別主體在具體生活情境中亦能自我要求以德自持，但主體的日常行動與踐德行為間畢竟有別，當儒家文化的大傳統沒有辦法成為個體日常行為的保證，主體就必須具有充分反思的能力，才能在其生活的具體情境中進行有意識的修正和調適，因此「反思」需以清楚的「思維」為前提，而後以新的「行動」開展為目的。漢娜·鄂蘭曾針對思維、意志與行動這三者的關係表述看法：

在思維活動中，是反思的自我對社會成規與教條的批判，以及審議與評價各種價值、意見的優劣與正當性。在意志的活動中，則是對於各種差異的價值、意見，持之公允的裁決。這兩種機能構

¹⁹ 同上註，頁 19。

²⁰ 黃光國，《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》（臺北：心理出版社，2009），頁 159。

成了人之判斷力作用，藉由此判斷力，心靈活動與行動有了互動的橋樑。當然，人有豐沛之意志力才有行動，但在行動之前，人必然經過審議、評價與決斷的程序，因這種判斷力的作用，行動者才可能在具體處境中，對著人與事做出分寸拿捏得宜的行為。²¹換言之，「思維」與「意志」的理性運作構成了主體內在判斷力的作用，而此判斷能力又成為主體合宜行為的依據，這是一種正面、順向的推進。「浮淺之惡」即是從主體「行為」處進行觀察，藉「行為」展現的方式逆向回溯發現主體行為當下的「思維」與「不思維」。從行為學的角度來看，路德維希·馮·米塞斯（Ludwig von Mises）明確指出：

行為學並不區分「積極的」或奮發的人，與「消極的」或懶惰的人。勤勤勉勉努力於改善生活環境而奮發的人，其行為既不多於也不少於一切聽其自然的懶惰的人。因為不做什麼而閒閒散散，也是行為，它們也決定事情進行的方向。²²

又：

行為學，同人的行為的歷史學一樣，是處理有目的的人的行為。如果它談到「目的」、它所指的就是行為人所企圖的目的。如果它說到「意義」，他是指的行為人對其行為所賦予的意義。²³

行為學並不關切行為主體如何存在，所以「積極的」或奮發的人與「消極的」或懶惰的人沒有分別，因為從行為的有效性和普遍性來說，所有人都是一樣的；但是若涉及行為的「目的」和「意義」，便與行為人脫離不了關聯。在這樣的定義下，行為的意義和目的就是行為人在行為的當下所賦予的，而不是「行為」本身預設的。因此，如果行為主體不是出自明白的考慮或清楚的思維，那麼「行為」的目的和意義便會蒙昧不明。由「行為」的普遍性進行思考，君子和一般百姓並無差別；但在「浮

²¹ 美國·漢娜·阿倫特，《責任與判斷》，蔡英文〈導讀一〉，頁18。

²² 奧·路德維希·馮·米塞斯（Ludwig von Mises）著，夏道平譯，《人的行為》（上海：上海社會科學院出版社，2014），頁15。

²³ 同上註，頁30。

淺之惡」的思考路向中，君子和一般人經「浮淺之惡」的警醒與矯正後所欲成全的行為目的和意義並不一致，也各有意義。雖然儒家所有高強度的道德期許和提醒都專對「君子」而發，然儒家對「浮淺之惡」的考慮並未將一般百姓的行為摒除在外，因為從君子端以觀，「浮淺之惡」的警醒和正視僅是君子實現道德的前提而並非成德保證，同時還必須加之以諸多道德工夫的具體落實方使「有德君子」成為可能。另一方面，儒家雖未對平民百姓實踐以德立身強力要求，但從《論語》語錄亦可得知，平民百姓對道德的自覺與順行擁護正是「小人之德」的內容，亦是儒家仁政「風行草偃」得以實現的依據。此外，「小人學道則易使」（〈陽貨〉）、「小人不可大受，而可小知」（〈衛靈公〉）²⁴等，亦同此理；一如《禮記·大學》中所述文王、武王：「君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利」²⁵之追求。儒家對一般百姓之行為亦預設了目的和意義，並非完全避開不談，因此「浮淺之惡」的正視及警惕對於君子和平民百姓來說，實際上具有不同的落實意義和價值，非僅侷限在理解對君子的道德要求而已。由此可知，從「浮淺之惡」對儒家道德理想進行不同面向的觀察，亦可適度調適以統治者與被統治者、抑或是居高位者與一般百姓定義下的「君子」、「小人」關係，因為「浮淺之惡」人皆有之，無分於君子或一般百姓，只是對治後所欲達到的目的和意義不同而已。

詮釋儒家思想時，我們習慣將「良知」視為是主體內在不可抗拒的或是合理化的道德情感，於是良知成為行動的指引與踐德保證，讓主體能立即分辨善惡、對錯，確保主體道德的完整性；但這終究只是一種理

²⁴ 《論語·陽貨》：子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳。」《論語·衛靈公》：「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。」《論語注疏》，頁 154、141。

²⁵ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁 983-984。

想的狀態。若從最平凡普通的日常「行為」處切入觀察，便不難發現有一種「浮淺之惡」不是從良知泯沒處萌生，也不是植根於人性之惡，它源自於主體「思維的匱乏」，主體非有心為惡，但因率意、倉促行之或思慮未周，致使行為的目的和意義離開了道德的應然判斷，使得是非和價值被曲解，若沒有及時而自覺地調整，便可能導致因欠缺思考能力而引生之「惡」的無限蔓延。這樣的「惡」的內容，不是站在「善」的對立面來表述之「惡」，也無關於君子或一般百姓的區別，多數時候這種「惡」是因為「思維的匱乏」所導致的「道德感的匱乏」。因此，「浮淺之惡」與儒家道德觀之間呈現一種相互抗拒、相互影響，又相互構成、相互融會的動態關係，因為它雖肇因於主體「思維的匱乏」，看似與道德間形成一種相互矛盾和抗拒的關係，但是這兩者之間又是相互作用的；且若能在自我反省的思考中洞見「浮淺之惡」對主體踐德的影響，蒙昧的主體就能在反省的活動中重新自我構成。綜合言之，「浮淺之惡」與儒家道德觀的相互影響關係，一方面凸顯了儒家道德觀並非僅有樂觀的正面展示路向；另一方面，對於日常「浮淺之惡」的警覺和戒懼，也讓儒家踐德工夫與道德內容更切於世用、更平易近人。

三、「浮淺之惡」與儒家道德之互動、轉化及提升關係

孔子已經意識到主體心態隨時都有陷落或麻木痿痺的可能，需要時時進行修正調適，一如其自陳：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉）朱子註引尹氏之說：「德必修而後成，學必講而後明，見善能徙，改過不吝，此四者日新之要也。」²⁶馮夢龍《論語指月》則更直截地述明：

²⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996），頁126。

「吾」字最重，是夫子指出切身之病，使人猛省，非徒自歉。學問與造化一般，頃刻或停，這生機便斬絕，此處更推幹不得，有終日乾乾夕惕若意，亦非德孤學廢之謂。²⁷

孔子之憂，非徒「自歉」而已。德之成、學之明、能徙善改過，都要通過自覺地「修」、「講」、「徙」、「改」以精進，這也意味著此中「不」、「不能」是現實生命的陷溺和昏闇，需要被自覺「發現」和提升，可是踐德主體的「不意識」、「不思考」卻往往造成內在良知的隱蔽，這也是「浮淺之惡」的成因。

實際從《論語》內容觀之，首先可發現這一類因道德感匱乏的「浮淺之惡」與道德之間經常呈現一種同調又異趣的互動關係，如：

子曰：「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》）

「道之以德，齊之以禮，有恥且格」是儒家德禮之治的正面申說，如果百姓能夠通過賢君的引導，由內向外興發篤守正道之心，自然是符合儒家期待的；然「有恥且格」的真正意義和實際價值無法經由德禮之治的正面及反覆申說來確認和保證，而必須通過一反面的映襯來確認「有恥且格」具有不可替換之價值，因此「民免而無恥」與「有恥且格」的意涵對應就顯得相當重要。何謂「免」？《禮記·緇衣》中記載孔子之言：「夫民，教之以德，齊之以禮，則民有格心；教之以政，齊之以刑，則民有遁心。」²⁸民之求「免」與「有遁心」，雖緣因於「政」與「刑」的消極限制，然實際上導致了主體踐德心態的退卻與踐德動力的萎縮；若因擔心獲罪而只求行為無過失不受責罰，百姓的踐德意志與主體思維自然隱沒，於是「無恥」便是百姓道德感匱乏的實質後果。簡言之，「免」的心態其實就是造成民「無恥」的主要癥結。就此而言，不管是帶領百姓的君主或是在「政」／「刑」拘束下的百姓，如果沒有清楚思考自己

²⁷ 明·馮夢龍著，阿袁（陳忠遠）編注，《論語指月》（合肥：安徽人民出版社，2012），頁92。

²⁸ 《禮記正義》，頁927。

所行之事，那麼道德就會淪為一種掩藏在無意識底下的共同意向，使得道德與主體生命之間產生隔閡，反而敗壞了道德的實質意義，由正面轉向負面。因此，如果孔子僅是為了闡說德禮之治與「有恥且格」的重要性，逕說下文即可；但事實上，「政」／「刑」所灌輸或迫使百姓僅求「免」的心態共同反映了這種方式在政治操作上的負面影響，甚至可能擴大為主體踐德心態的偏差，這也是孔子之憂，因此以德禮之治和「有恥且格」來進行調適。在這則語錄材料中，「免」之心態就是「浮淺之惡」的內容。求「免」的抉擇並不是個人特別的經驗，而是充斥在日常許多大小決定之中。很多時候是主體根本未多加思索便主動向其靠攏，為了求全而臣服在「政」／「刑」的誠令下，因主體失去自我思維和踐德意志，也沖淡了政治和道德的關聯。但是「免」與「格」並非割裂的兩端，它們相互影射、映襯，形成緊張卻又互相競爭的互動關係，反而間接強化了德禮之治的意義和價值。

除了這則語錄外，其他如孔子談「巧言令色，鮮矣仁」（〈學而〉）、「巧言亂德，小不忍則亂大謀」（〈衛靈公〉）或者是「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」（〈公冶長〉）這些語錄可並置齊觀。此中「巧言」、「令色」、「小不忍」、「足恭」、「匿怨而友其人」都屬於本文所定義「浮淺之惡」的內容，因為這些都是日常行為，充斥在個人和群體往來過程中，極容易造成個人行為上的瑕疵而形成一種無心之惡；或是因其影響所及，造成主體內在道德感的匱乏。這些來自於日常言語、內在心態或是行為的不足，孔子時常一一舉出來反覆提醒，這類瑕疵並非根源於人性內容中的善或惡，它肇因於行為人的當下抉擇，浮遊在人與人往來的各種日常渠道中，若不時刻自我警醒，充分意識「德」與「行」的緊密關聯，行為瑕疵之惡就可能進一步成為人格瑕疵和道德瑕疵。因此，孔子除了一方面將正面價值予以凸顯，如強調：「言而有信」、「慎言」、「貧無諂」、「不佞」等，也多次從「巧言」等行為瑕疵處直截點破，甚至用嘲諷的口吻來表示這種「惡」的浮淺氾濫，如：「不有祝鮀之佞，而有

宋朝之美，難乎免於今之世矣。」（〈雍也〉）或「論篤是與，君子者乎？色莊者乎？」（〈先進〉）、「人而無信，不知其可也。」孔子的慨嘆與諷刺同時也可被視為是對於這種浮淺之惡的正視和針對，或許因為日常生活情境中類似的狀況頻繁出現，所以孔子才通過不同的語境反覆申說，希冀能起儆醒之效。承上所述，這些因欠缺思考而產生的行為多數時候還和特定道德或外在評價形成一相對的互動關係，如：「巧言令色一鮮矣仁」、「巧言一亂德」、「色莊一篤」，以及繫於「巧言」、「令色」、「足恭」、「匿怨而友其人」之下的左丘明、孔丘之所「恥」，這其中明顯可見「浮淺之惡」與道德內容的互動關係，以及現實情境與應然價值拉鋸之運作。

當「浮淺之惡」的相關作為從道德相對面被鋪展開來，這些行為便成為被儒家道德檢視的對象，而後在此反省的基礎上方可能尋得對主體踐德心態與行為做出適當調適之依據。除此之外，這些微小之惡有時也化成對現實情況的具體陳述，通過孔子的慨嘆被直接揭露，只不過孔子並未提出具體方法來協助解決，只是將這些行為瑕疵所隱含的微小之惡在具體生活情境中予以顯題。如：

「飽食終日，無所用心，難矣哉！」（〈陽貨〉）

「群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！」（〈衛靈公〉）

「狂而不直，侗而不願，慳慳而不信，吾不知之矣！」（〈泰伯〉）

「不曰『如之何，如之何』者，吾末如之何也已矣！」（〈衛靈公〉）

「舉一隅不以三隅反，則不復也。」（〈述而〉）

這些潛藏於日常的浮淺之惡都不是嚴重的道德瑕疵，但因其無根無本及浮淺游離之特質，主體若未能對這些微小之惡的擴散和蔓延有所警覺，就可能失去分別善惡對錯的判斷力，成為「群居終日，言不及義，好行小慧」或是「飽食終日，無所用心」之徒，逐漸被浮淺之惡掩沒，甚至成為「惡」的一部份，無形中又將這些「惡」散播出去卻不自知。因此，

從「意識」到浮淺之惡的存在，進展至「認知」到「惡」的實質內容，需要很多自我釐清的進階努力。孔子雖不以「惡」來描述這些行為，但他將自己的觀察和慨嘆融入儒家踐德的反省中，轉而關注這些行為與「修己」可能產生的內在矛盾，他或許已經意識到這些微小之惡會影響主體自我形塑的成果，但「修己」畢竟要落實於個人的道德實踐，因此在語錄內容中未見孔子針對這些問題提出根本的解決之道，而是聚焦於「修己」的困境，讓這些隱憂被「看見」。事實上，面對這些「惡」的挑戰和影響，個別主體的任務也是從道德理解與踐德工夫處嘗試轉化這些事件情境所引生之「惡」，使之成為未來自體知踐德的內在動力或行事之借鑑。

充斥在日常生活情境中的浮淺之惡，適指出一個主體踐德的共同傾向，那就是對「浮淺之惡」的觀察雖可以從主體「行為」著手，但是「惡」之抑制或張揚的關鍵並不在「行為」本身，而在於作為主體之「人」如何思維、怎樣判斷。人作為能思考的行為者，應當具有自發地判斷行為是否合宜的能力，如此，意義才會向主體敞開，具體之善也才可能落實。因此，若要理解「浮淺之惡」的具體影響，作為主要行為者的「人」勢必也是一個觀察重點。「人」在踐德過程中作為道德的載體，雖然有趨善的可能，但是內在仍具有一定的複雜性需要再仔細釐清。從《論語》中幾則記人的語錄切入觀察，便可看出「浮淺之惡」對於主體踐德的干擾，同時也能發現浮淺之惡與道德意志在主體內部相互滲透、融會的痕跡。以「宰予晝寢」為例：

宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅。」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」（《論語·公冶長》）

宰予是「孔門十哲」之一，於「言語科」排名首位，辯才能力優於能言善道的子貢。其因「晝寢」受孔子責備，王充認為：「晝寢之惡也，小惡也；朽木糞土，敗毀不可復成之物，大惡也。責小過以大惡，安能服

人？」²⁹康有為《論語注》則曰：「晝寢小過，而聖人深責如此，可見聖門教規之嚴。」³⁰王充和康有為都覺得孔子以朽木糞土來責備宰予是過甚或「深責」了。不過，若暫時擺落孔子之責宰予是否過度的討論，轉由「浮淺之惡」對於主體踐德的干擾進行觀察，則可發現這段材料中有兩個需要特別關注的重點，一是「晝寢」；另一則是宰予能言而行不逮的行為瑕疵。王充和康有為都認為「晝寢」是小惡、小過，這是因為「晝寢」相對於其他悖德之行而言，確實算不上大奸大惡之事；但從行為學的觀點來看，「行為」本身就是意義，任何行為都決定了事情進展的方向。因此，「晝寢」與其「能言而行不逮」的意義相同，都是源自於主體道德感的匱乏，都是浮淺之惡的內容之一，沒有大惡小過的區別。

張岱於《四書遇》中表達自己的看法，認為孔子對於宰予的責備其實是：「以宰我一人，波及一世矣。」³¹孔子的借題發揮有可能是想藉「晝寢」來指摘宰予性格上的缺陷，但也可能如張岱所說，這樣的評價裡其實隱含有孔子欲「波及一世」的用心。「晝寢」是小過小惡，但輕忽充斥在日常生活中各種浮淺之惡的負面作用和影響，會使主體踐德出現侷限。孔子思慮深遠，事先在細微處小心處理，能夠用力少而功效多；且從前文所述便可知，孔子已經意識到在日常情境中踐德主體心態隨時都有陷落或麻木痿痺的可能，需要時時進行修正調適。《論語》中確實也有大量語錄內容可見孔子針對日常行為細節給予弟子的提醒，因此孔子對於宰予的嚴厲責備或許不僅及於對宰予一人的評價，而是希冀由此得振聾發聵的儆醒之效。

²⁹ 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），冊2，頁405。

³⁰ 清·康有為著，樓宇烈整理，《論語注》（北京：中華書局，2012），頁60。

³¹ 明·張岱著，朱宏達點校，《四書遇》（杭州：浙江古籍出版社，2013），頁137。

除了宰予之例，《論語》中尚有「子貢方人」³²、原壤「夷俟」³³，甚或是孔子對於子路「野哉」³⁴的評價也可與此並觀。從子貢愛「謗人」、原壤無禮箕踞以坐而待孔子、子路對於自己不知道的事粗率地妄下評論等，諸如此類之例尚有許多。這些微小之惡都會造成主體踐德與自我修養之限制，這些「惡」也不只出現在特定的人物身上，而以「浮淺」的狀態蔓延、擴散在具體生活情境中。從語錄中所見孔子對於這些行為的嚴厲評價，適可見孔子嚴肅正視這些「惡」的態度，甚至為主體踐德可能因此被干擾而感到憂慮；從個別主體以觀，則可窺見浮淺之惡與主體內在德性養成的相互滲透關係。

其實，除《論語》內容涉及對「浮淺之惡」的觀照，《孟子》、《荀子》也從不同的路向掌握或應用這些「惡」的作用。如《孟子·梁惠王下》記齊宣王告訴孟子他有任氣鬥勇的癖性：「寡人有疾，寡人好勇。」³⁵、或自述「好樂甚」³⁶。孟子回應國君應將這種勇氣擴大，不逞匹夫之勇，當學習文王之勇「一怒而安天下之民」。當君王自述流連於欣賞音樂時，孟子回應：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎！」同時勸說國君應與民同樂、與百姓同樂。孟子面對這一類和行為相關之「惡」，多數時候借力使力、順勢而為，不為了矯正國君心態或行為而以德政教條進行僵化的規範，這樣的作法不僅和《論語》不同，也與從「性善」對治「不善」的作法有異。至於《荀子》直言性惡，雖強勢以「學」、以「知」、以「禮」嘗試化性之「惡」，但實際上也相同於日常生活情

³² 《論語注疏·憲問》：「子貢方人。子曰：『賜也賢乎哉？夫我則不暇。』」《論語注疏》，頁 128。

³³ 《論語注疏·憲問》：「原壤夷俟。子曰：『幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死是為賊。』以杖叩其脛。」同上註，頁 131。

³⁴ 《論語注疏·子路》：「野哉，由也！君子于其所不知，蓋闕如也。」同上註，頁 115。

³⁵ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子正義》（臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001），頁 31。

³⁶ 同上註，頁 29。

境中「浮淺之惡」對踐德主體的挑戰，「浮淺之惡」的內容可能更偏向於欲望對主體的影響作用。

四、結論

「浮淺之惡」的拈出，是即於《論語》語錄內容所歸納出來的一個攸關主體踐德限制的不同觀察，主要是在考慮主體自我的完整性和一致性的脈絡下，從道德實現的消極面探見主體踐德歷程所遭遇的困境和由於「思維的匱乏」所導致的行為瑕疵，因此從主體「行為」處進行觀察，藉「行為」展現的方式逆向回溯，反省檢視主體行為當下的「思維」與「不思維」，詮釋《論語》中「浮淺之惡」與儒家道德及主體踐德的各種相應關係。

總結前文討論，可歸結以下幾點內容：

- 一、本文由《論語》中所提示日常生活情境中時常被忽略的各種微小之惡出發，將之統攝為踐德歷程中的「浮淺之惡」，客觀探討「浮淺之惡」對主體踐德的影響。「浮淺之惡」的內容無有古今之分，同樣肇因於思維蒙昧的主體，轉而表現為主體踐德歷程中的各種消極、冷漠或悖理（禮）之行，可作為當世踐德與自我修養的借鑑和指引。
- 二、儒家多數時候都是以樂觀而正面的方式將聖人之道和道德觀展示出來，但儒家道德工夫論在「樂觀」之外尚有另一個側面，是經由對客觀現實限制的正視和認知而展開，不從儒學的「超越性」所預設道德的境界意義去設想，轉而直揭主體生命的「本質」到生命的「現實」可能出現的落差和沉淪，通過踐德工夫引導痿痺的主體在當下的行動處境中，通過自我反思和思維活動醞釀出道德情感與良知，確保主體的道德完整性。
- 三、「浮淺之惡」無法取代「憂患意識」和「幽暗意識」所欲傳達的對人性與生俱來的陰暗面，以及對人類社會中根深柢固之黑暗勢力的

正視和警惕，因為它是即於主體行為的直接觀察；但是「浮淺之惡」
是更貼近主體日常的一種幽暗，往往在主體忽略或自我放縱之際才
顯其形跡，讓道德落實顯得萎靡乏力。因此可以更直接提醒踐德主
體勿要在「浮淺之惡」的影響中重蹈覆轍，應當將「惡」之危機轉
化為去惡和踐德的動力，讓自我與道德的距離可以更密切接合。

四、以「浮淺之惡」觀察儒家道德與主體踐德之間的互動與融會關係，
可發現「浮淺之惡」對於主體踐德來說雖是一種客觀限制，但也引
導和提醒主體隨時具備充分的自覺，能夠從容地理解、選擇以及從
應然價值處調整其所行所為。從《論語》語錄中所見孔子對於這些
行為的嚴厲評價，適可見其嚴肅正視的態度，雖不以「惡」來描述
這些行為，但孔子將自己的觀察和慨嘆融入儒家踐德的反省中，轉
而關注這些行為與「修己」可能產生的內在矛盾，避免主體行為瑕
疵之惡進一步成為人格瑕疵和道德瑕疵。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 【漢】鄭玄注，（唐）孔穎達疏，《禮記正義》。臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001。
- 【漢】趙岐注，（宋）孫奭疏，《孟子正義》。臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001。
- 【漢】王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》。北京：中華書局，1996。
- 【魏】何晏集解，（宋）邢昺疏，《論語注疏》。臺北：藝文印書館，重刊宋本十三經注疏，2001。
- 【宋】朱熹，《四書章句集注》。臺北：大安出版社，1996。
- 【明】馮夢龍著，阿袁（陳忠遠）編注，《論語指月》。合肥：安徽人民出版社，2012。
- 【明】張岱著，朱宏達點校，《四書遇》。杭州：浙江古籍出版社，2013。
- 【清】康有為著，樓宇烈整理，《論語注》。北京：中華書局，2012。

二、近人論著

- 牟宗三，《中國哲學的特質》。臺北：臺灣學生書局，1974。
- 牟宗三，《圓善論》。臺北：臺灣學生書局，1985。
- 林啟屏，《儒家思想中的具體性思維》。臺北：臺灣學生書局，2004。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館，1999。
- 張灝，《幽暗意識與民主傳統》。臺北：聯經出版公司，2000。
- 黃光國，《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》。臺北：心理出版社，2009。

- 黃俊傑，《孟學思想史論（卷一）》。臺北：東大圖書出版公司，1991。
- 楊儒賓，《儒家身體觀》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。
- 顏崑陽，《詩比興系論》。臺北：聯經出版公司，2017。
- 〔美〕舒茲（A.Schutz，1899-1959）著，盧嵐蘭譯，《舒茲論文集·社會現實的問題》。臺北：桂冠出版，1992。
- 〔美〕漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）著，蔡佩君譯，《責任與判斷》。新北市：左岸文化，2008。
- 〔美〕漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）著，施奕如譯，《艾希曼耶路撒冷大審紀實：平凡的邪惡》。雷敦穌導讀。臺北：玉山社，2013。
- 〔奧〕路德維希·馮·米塞斯（Ludwig Heinrich Edler von Mises）著，夏道平譯，《人的行為》。上海：上海社會科學院出版社，2014。

Selected Bibliography

Traditional References

- [Wei] He Yen, “Lun Yu Jzhu Shu.” Taipei: Yee Wen Publishing House, 2002.
- [Song] Chu Hsi, “Sishu Zhangju Jizhu.” Taipei: Da An Publishing House, 1996.
- [Ming] Feng Meng Long, “Si Shu Zhi Yue.” He Fei: Anhui People’s Publishing House, 2012.

Recent papers

- Mou Zong San, “Characteristics of Chinese Philosophy.” Taipei: Student Book Publishing House, 1974.
- Mou Zong San, “Theory of the Highest Good.” Taipei: Student Book Publishing House, 1985.
- Lin Chi Ping, “Concrete thinking in Confucianism.” Taipei: Student Book Publishing House, 2004.
- Chang Hao, “Dark Consciousness and Democratic Tradition.” Taipei: Linking books Co., Ltd., 2000.
- Hannah Arendt, translated by Cai Pei Jun, “Responsibility and Judgment.” Taipei: Rive Gauche Publishing House, 2008.
- Hannah Arendt, translated by Shi Yi Ru, “Evil of banality.” Taipei: Taiwan Interminds Publishing Inc, 2013.
- Ludwig Heinrich Edler von Mises, translated by Xia Dao Ping, “Human behavior.” Shanghai: Shanghai Academy of Social Sciences Press, 2014.

Research on the Interaction, Transformation, and Integration between the “Evil of Banality” and Morality in The Analects of Confucius

Ching-Jung Chen*

Abstract

Confucianism perceived some instances of the evil of banality in day-to-day situations that may easily turn a subject into a “bystander” during the course of morality practice and cause the subject to lose self-awareness in active thinking and the motivation to practice morality. “Banality,” a term used to signify the “rootless” nature of such evil, is generally derived from our daily instinctive performances or is subject to the effects of the society’s collective consciousness. Banality is not an absolute evil, though. Occurrences of the evil of banality stem from a subject’s “lack of thinking.” The absence of thinking, consciousness, concern, or skepticism leads to the atrophy of the subject’s intrinsic morality, which in turn becomes one of the practical limitations hindering the realization of morality. By directly addressing and proposing countermeasures for the evil of banality, The Analects of Confucius, prompts the subject of moral practice to develop new insights into the meanings of morality when confronted with tests in taking action and making choices, thereby adjusting their conduct and deeds from the fitting value at an appropriate time.

Understanding the interaction, transformation, and integration between the evil of banality and morality plays a critical role in clarifying the substantive essence of Confucian moral philosophies and the theory of moral practice contained therein. A systematic understanding can then be consolidated and constructed by combining this knowledge with the affirmative

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taipei University.

argumentation proposed in Confucian moral philosophies and viewing them together.

Keywords: Confucius, “Evil of Banality”, Morality, Confucianism