

Ways of Implementing Taiwan's Aboriginal Language Education from the View of Multicultural Education

Mei-Ju Chen

Abstract

There are various cultures and languages in Taiwan. Nevertheless, the aboriginal languages have been gradually weakened due to the impact of the policy language, since 1945. However, each language in our society should be respected.

The purposes of this paper are as follows:

1. understand the meaning of multicultural education.
2. discuss the function and planning of language.
3. research the language education in multicultural society.
4. provide the approach of aboriginal language education in Taiwan.

Key Words: multicultural education, language policy, language planning, aboriginal language

自我生命的樹立 ——傅柯與孟子倫理思想及其對現代 道德教育的啓示

張鎧焜

【摘要】

傅柯主張人應當是倫理的主體，透過「自我的技藝」，如同藝術創作般塑造自己的生命，亦即傅柯認為人不應被動地受社會既定的倫理準則所規定，而應自主地設計、創造自己的生命型態。同樣的，儒家的孟子亦認為倫理實踐不是接受外加的規範，而是不斷地鍛鍊與擴充內在的道德情意，使自己的生命成為「道德的」。傅柯和孟子同樣主張倫理應是一種自我修養，然而孟子強調自我修養應朝向道德人格的培養；傅柯則主張應把生命型態的設定交付個人主觀決定，而未必是道德的型態，這是二者的根本差異。

關鍵字：傅柯、孟子、倫理

壹、前言

在後現代思潮盛行的當前社會，知識與價值日趨於相對化，各種聲稱普遍性、絕對性、必然性的理論或論述日益為人所懷疑。人們愈來愈無法堅信有所謂絕對的真理、永恆的價值。而只認為有局部性的、特定情境適用的知識或價值取向。在這種相對性思維盛行的情況下，對於人性，也愈來愈沒有一致的觀點。全稱式的人性論備受忽視，從而在倫理道德領域，以普遍人性論為基礎的道德價值取向或倫理規範日益式微；不僅不再被視為日常行為的「正道」，反而被當作是對人的無謂束縛。因而時有主張擺脫傳統倫理價值規範的言論出現。當前的倫理學說乃趨向於不以外在規範為基礎，而訴諸個人的主觀感受。

當代法國思想家傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）的倫理學說正是採此一取向。他以其系譜研究來顯示既往的人性理論和倫理思想所聲稱的普遍性、基礎性均屬虛妄，並不能真正幫助人們達成道德的自主。傅柯主張應當拒絕這些理論所構劃的生命型態或生活方式，也要拒絕由這些理論而形成的社會規範，完全由自己來創造與鍛鑄自己的生命型態；反對以特定的倫理模式來規定個人的生存方式，而主張從人內在出發，展現一己獨特的倫理生活。質言之，傅柯反對「外鑠」的倫理，而倡行「內發」的倫理。

傅柯這種強調自我修養的倫理主張是源自於希臘、羅馬哲學。傅柯晚年深入研究希臘、羅馬哲學，他的研究觀點深受法蘭西學院希臘羅馬思想史教授Pierre Hadot影響（Davidson, 1997: 199-202）。Hadot認為希、羅哲學的特殊精神在於強調哲學探究是一種「精神鍛鍊」（spiritual exercises）的歷程，哲學家鑽研哲學的目的是要改造自己，而實踐某種理想生活型態，對他們來說，哲學不是一些理論或知識，而是一種生存或生活方式（Hadot, 1995）。傅柯即依此觀點，而從希臘、羅馬哲學中汲取材料，形成其倫理思想。

傅柯從古代思想發展出對應時代需求的倫理主張。我們是否也能仿效他的作法，從我們所屬的文化傳統中汲取面對當代問題的啟示？實則，傅柯這種強調自我修養的倫理主張在我們的文化傳統中並不少見。儒家思想即是強調道德人格的自我修養，並認為學問的目的在實現一種理想生命型態。孟子尤其強調道德是自我生命的樹立，人應當自我修養以成就一種浩然而光輝的

生命。孟子認為人世間的倫理道德係源自於人的內在情感，個人道德人格的養成不應是經由外在倫理規範的塑造，而是內在道德情感的發揚，並經不斷修養，形成堅定而自在的人格。面對現代人排斥制式規範而訴諸個人自我決斷的傾向，孟子的主張似乎頗足取法。

傅柯和孟子同樣主張倫理應是一種自我修養，然而孟子強調自我修養應朝向道德人格的培養；傅柯則主張應把生命型態的設定交付個人主觀決定，這是二者的根本差異。儘管如此，二者對現代人的倫理生活同樣可以有所啟示。本文以下嘗試略述傅柯與孟子的倫理主張。而後擬加以比較、評析。最後探討二者主張對現代德育的啟示。

貳、傅柯的倫理思想

傅柯認為社會充滿重重的權力機制，使人受到許多規限。所謂權力是存在於社會中的種種標準、規制，影響著每個人的行與思想。權力的作用就在使每個人從根本上符合某種規範和秩序，它的自動機制在導向個人與整個群體的制式化和效率化。而道德規範正是社會權力的一環，它以種種有形或無形的壓力要將人們塑造成標準的人格。

傅柯認為道德規範限制了個人生命的多樣可能性。他主張真正的自主倫理應該是超越這種被塑造的狀態，而創造自我生命的樣態。傅柯說：「也許在今天我們的目標不是去發現我們是什麼，而是去拒絕我們所是，我們得設想並逐漸建立我們可能所是，以擺脫現代權力結構個體化和整體化並行的雙重枷鎖。……我們必須拒絕數世紀來加於我們身上的這種個體性，而推動新形式的主體性」（Foucault, 1983a: 216；錢俊，1995：227）。

權力的機制往往源遠流長而成為傳統或社會的理想，所以傅柯認為應該進行批判的歷史研究，以察明各種權力機制的源起和脈絡，從而在消極方面可以排除一些已加在我們身上、但沒有必要的影響；在積極方面，可以尋求逾越既有規準的可能。他主張真正的啟蒙精神應該是「對我們所處歷史時代加以持續不斷的批判」，「透過對我們自己的歷史存有論來對我們所言、所思、所行加以批判的哲學精神（ethos）」（Foucault, 1984: 42、45；薛興國，1988: 26、29）。傅柯指出：「所謂批判正是對界限加以分析並省思」（Foucault, 1984: 45）。我們的目的不應該是尋找人的範疇界限，以確定什麼是人之所以為人的標準。傅柯強調批判的問題應該是研尋：「在加諸我們

身上的普遍、必然、義務性事物中，獨特、偶發的東西，及恣意的限制的結果，占有什麼地位」。質言之，要點是把針對「必然界限」形式的批判，轉化為一種以「可能的踰界」為形式的實踐批判」（Foucault, 1984: 45）。傅柯說這種批判：

要從使我們變成現在這樣的偶然性之中，析取一種可能性；看看我們有沒有可能不再是我們此刻的樣子，有沒有可能不再想、不再做我們此刻所思所行(Foucault, 1984: 42；薛興國，1988: 30)。

據此，傅柯主張我們應當自覺地主動塑造自我。權力的無所不在和日益深密，正突顯個人潛在的不服從性與自由。自我不是天生不變的東西，而是具有可塑性。無所不在的權力機制時時要把我們規限在標準的型範裡，我們可以拒絕，更可以自主地塑造自己，創造自己獨特的生命風格。傅柯說：「從自我不是既與的這一觀點，我認為只能導出一個實踐性的結論：我們必須像創造藝術品般創造我們自己」（Foucault, 1983b: 237）。

創造自我涉及的是「自我的技藝」（technologies of the self）。所謂自我的技藝是指「使個人可以自力或藉他人幫助，對自己的身體、靈魂、思想、行為、存有方式施行某些操作，以改變自己，從而獲致某種幸福、純淨、智慧、完美或不朽狀態的方式」（Foucault, 1988b: 18）。質言之，自我的技藝是自覺地管理自我，以創造自己的生命理想，這種理想是自己選擇的，其間的程序和方法也是自己決定的。在自我的技藝中，各種對自我的訓練、控制、管理、檢查等，均是自主與自覺的，而不是外來的、被動承受的；目標是樹立自己的生命風格，而不是某種集體的、標準化的規格。在此，規訓的意義有了一番轉變，各種規訓技術可以不再純然是一種外力作用，它們可以被個人有意地用來鍛鍊自己。轉折的關鍵就在一種創造自我的自覺。

有關自我的技藝，傅柯是得自於對古希臘、羅馬人情慾抑制的研究。在性史研究計畫中，傅柯為探討人是如何把自己建構為性意識的主體，乃在性史二、三卷《快感的享用》（The Use of Pleasure）及《自我的關照》（The Care of the self）中，上溯希臘、羅馬時代有關性方面的問題。傅柯發現在公元前四世紀至公元二世紀間的希臘羅馬時代，的確有許多具有限制、約束性質的倫理規範。然而，當時的倫理規範並不是用於社會大眾，其目的也不在建立秩序化的社會。傅柯表示：

這種倫理的主要企圖和目標是審美的。首先這種倫理僅是一種個人選擇的問題。其次，它僅提供給少數人、它並不是一個為大眾提供行為典範的問題。它是少數菁英的個人選擇。做此選擇的原因是要過一個完美的人生，並留給他人一個完美生命的記憶。我認為我們不能說這種倫理試圖要使大眾規範化(Foucault, 1983b: 230)。

傅柯指出，希臘、羅馬時代的倫理規範最重要的原則是「自我管理（epimeleia heantou）。自我管理強調的是訓練自己節制與調和情慾，以達平和心境。自我管理是統治階層的倫理。希臘人認為慾望是一種強烈、具有毀滅性的力量，做為統治者須有高人一等的的能力，而成功地控制情慾正表現出過人的能力。所以統治者須從事自我管理，這是統治者為造就一種榮譽與高尚的生命，而從事的自我規訓。傅柯說：「這種對自我的操練及其伴隨的刻苦並非透過市民法或宗教教義而加諸個人，卻是個人所做關於存在的選擇。人們自己決定是否要看管自己」（Foucault, 1983b: 244）。

傅柯指出希臘、羅馬時代各主要思想家都有「自我管理」的訓誡。在《辯解篇》（Apology）中，蘇格拉底向法官表明他自己是一自我管理的教師，神派遣他來提醒人們不必關心自己的財富和名聲，而要關注自己本身和自己的靈魂。自我管理這一主題正是蘇格拉底所致力者，並為後來的哲學家所延續，且最後被置於哲學所訴求的生存藝術的中心（Foucault, 1988a: 44）。柏拉圖在《法律篇》（Laws）中說：「自我與自我的對抗，其目標在於建構一種對於慾望與快感的倫理態度」。所有可能的勝利中最首要、最好的是自我對自我的勝利；最可恥的落敗則是被自己所擊敗（Foucault, 1985: 58-59）。這種自我管理的主題到了西元一、二世紀的羅馬帝國時代達到高峰。如阿普列烏斯（Apuleius, 124-170AD）在所著《蘇格拉底的神》（God of Socrates）的末尾中驚訝於時人對自我的漫不經心，而表示：每個人都希望過最幸福的生活，但應該知道如果不修養自己的靈魂就不能過如是的生活。如果想看得敏銳，需注意自己的眼睛；想跑得快速就得注意自己的腳。但為什麼人們不注意自己的靈魂呢？某位伊比鳩魯學派的學者主張：哲學應被視為一種自我管理的不斷實施。西尼加（Seneca, 4B.C.-65A.D.）勸勉人們要把握時間、精力以發展自我、轉變自我、回到自我。馬卡斯·奧理略（Marcus Aurelius, 121-180A.D.）也主張人們應汲汲於照管自我，無論閱讀或寫作都不妨礙對自我的看管。艾皮克提特斯（Epictetus, ?55-?135A.D.）是自我管理

這一主題的最高峰，他在所著《談話集》(Discourse)中將人界定為注定要看管自我的存有，這是人與動物的基本區別(Foucault, 1988a: 45-47)。

希臘哲學家企求營造一種完美的生活，羅馬哲學家關心如何達成一個理想的我。前者是一種「生活技藝」(techne of life, techne tou biou)，問題在於：為了過我應當過的生活，我必須運用什麼「技藝」？這其中還考量城邦社會生活層面，而不限於一己需要。後者是以個人理想為出發點的自我管理，強調「自我修鍊」(cultivation of the self)(Foucault, 1983b: 235)。不論是生活的技藝或自我的技藝都是在塑造自我，創造自我。傅柯說：「他們這麼做是為了賦予自己的生命某種價值——再現某種榜樣，留下身後的令譽，給予自己的生命最大的光彩。這是使一己的生命成為知識的對象，成為一種『技藝』的對象」(Foucault, 1983b: 245)。

自我塑造的歷程包含兩個層面，一是對理想生命型態及實踐方法的研尋，一是不間斷的自我訓練。訓練正是對所欲達成之理想生命型態的實際踐履，它與目標並無差別，藉著訓練可以逐漸習熟於所期許的理想。訓練與所欲成就的德行是交互作用的兩面，傅柯引述亞里斯多德的說法：「藉著戒除逸樂，我們變得有節制；而當我們已經能夠節制時，才最能夠戒除逸樂。」彰明了訓練的要義(Foucault, 1985: 74-75)。在研尋理想生命型態及實踐方法方面，古人則強調須透過沈思、閱讀、摘記閱讀及與人談話內容、回憶已知並納入生活的事理，並與師長、同道切磋，互相勸勉，提供建議(Foucault, 1988a: 51)。傅柯指出希臘人發明了的筆記本(hypomnemata)，以選擇、記錄傳統格言、社會認可的價值、他人的言論、自我的心得等，「藉回顧由教、讀、聽所傳播的諸多言論(logos)的片斷，以儘可能充分和完善的建立一種自我與自我的關係」(Foucault, 1983b: 247)。

從hypomnemata來看，對希臘人來說，知識是從屬於生命技藝的。尋求知識是為了有助於自我的塑造。同樣的對自我的認識也是從屬於生命技藝。蘇格拉底強調「認識你自己」，目的正是為了自我修養。傅柯說：「看管自我和認識你自己這兩個古訓的層級會出現倒轉。在希臘羅馬的文化中，自我的知識排在看管自我後面，在當代，自我的知識則構成基本的主架構」(Foucault, 1988b: 22)。

傅柯並不提倡希臘—羅馬的倫理規範，他表示：「我不是在找尋替代方案；你不能從其他民族在另一時代對另一個問題的解決辦法，來找出自己問題的解決辦法」(Foucault, 1983b: 231)。但是希臘—羅馬時代的創造自我生命型態的精神卻深為傅柯所認同。傅柯說：「把生命(bios)當成一種藝

術作品的素材，這一觀念深深吸引著我。另一觀念也令我著迷，就是認為倫理可以是一種非常強健的存在結構，而與律法本身、權威體系、規訓組織不相關聯」(Foucault, 1983b: 235)。

透過對希臘、羅馬倫理的研究，傅柯形成其倫理主張——自覺地創造自我。在這樣的自覺努力中，人不再被動地承受各種規範，而是自我生命的主人，是自我意義與價值的決定者。經由這種自我塑造，人可以從規範與權力的客觀轉變為倫理與權力的主體。傅柯說：

所有的道德行動都含括一種與自我的關係。這種與自我的關係並不只是「自覺」，而且是做為一個「倫理主體」的自我塑造，在這自我塑造歷程中，個體劃定自己身上將進行道德修鍊的部分，確定自己對將遵行訓誡的服從程度，決定做為其道德目標的存有型態。從而要求他對自己施加作用：監督、考驗、改進、轉變自己。沒有一種具體的道德行動不關涉到統整的道德品行；沒有一種道德品行不要求自我做為倫理主體的塑造過程；沒有一種倫理主體的塑造歷程不需要主觀設定的樣式，以及促成這些樣式的「苦行」或「自我修鍊」(Foucault, 1985: 28)。

依此，傅柯將倫理從規範的遵循轉化為自我修養的主觀歷程。倫理不再是外在的誠律或規條，而是個人對自我生命的鍛鍊與創造歷程，以逐步走向心目中的理想生存型態。

參、孟子的倫理思想

孟子的倫理學說為「性善論」。由於受宋明理學家詮釋的影響，一般咸認孟子是主張人性本質為善。不過若細究孟子本文，則可見孟子並未直接探究人性本質，亦未就人性加以本質式的界定，而只是闡明人性向善的可能性。清儒陳澧即澄清孟子之所謂性善，並非指人性之本質，而係「人性之可能」：

孟子所謂性善者，謂人人之性皆有善也，非謂人人之性皆純乎善也。其言曰：「惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之」。父母之心人皆有之，非獨賢者

有是心也，人皆有之。「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」。「人皆有不忍之心」、「人皆有所不忍」、「人皆有所不為」。孟子言人性皆有善，明白如此。又曰：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？」「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」。其言人性無無善者，又明白如此（東塾讀書記，卷三）。

孟子指出人的情感中有同情、羞愧、恭敬、是非等表現，而所謂「道德的」行為便是由這些情感所推動引發。孟子說：「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。」（孟子，公孫丑上，第六章）端字古作「耑」，即植物初萌芽之義。所以孟子以上諸語之意乃是：惻隱、羞惡、辭讓、是非等情感是仁、義、禮、智等道德規範或道德理想的根苗。由這些情感才形成各種禮義道德。所以道德的養成關鍵在這些情感的自我把握與擴充，而非被動地遵循外在的規範。

孟子認為這些「道德的」情感是人所共有的。孟子舉例說：「人皆有不忍人之心，……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。」（孟子，公孫丑上，第六章）這種情感是真誠發乎內心的，而不是出自於利害計較或外在規限的。惻隱、羞惡、辭讓、是非之心人皆有之，所以仁義禮智等德行並非外在強制於人的，而是人心原來即有的可能性。真實的德行是可以毫不勉強、自然流露的。順著這些「道德的」情感來行動，就能表現善行，養成德性。

然而孟子性善論並非意謂人性本質純然為善。孟子也一再指出，人也有為惡的可能。人有食、色等物質慾望，也會有貪求好利的心理，這些都可能導致惡行。所以人間的種種惡行也是出自於人的某些情感。如果放縱這些情感，將會表現惡行，成為惡人。孟子指出：「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。」（孟子，告子上，第七章）在富饒的環境中，人的性情易趨於懶惰；在匱乏的環境中則易變成凶暴好爭。這些狀況都是由於放縱了物質慾望而形成的。但這些人其實也有為善的可能，而非本質全然為惡。

人既有向善的可能，也有陷溺於惡的可能。則人之成就為善人或惡人，完全在於個人的自我選擇和自我修養。究竟是要順著自己的惻隱、羞惡、辭讓、是非之心而行事，抑或順著嗜欲爭奪之心而行事？這全在於個人自己的

辨別和抉擇。此即孟子所強調的「義利之辨」。在義、利的抉擇上，孟子明確地主張義為大，利為小。故應當積極選擇發揚善的情感以向善、行善，而摒棄求利的嗜欲以避免流於惡。所以在生命型態的選擇上，孟子認為應當以道德為依歸，以道德來界定自己的生命意義。孟子說：

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，二十四章）。

一般人認為口目嗜欲均為人的本能，故為人的本性。而仁義禮智等德行則為人所承受的規範限制。所以要努力滿足嗜欲，而不必追求德行。孟子則主張嗜欲需求是人先天的本能限制，不由人自主，不足以代表人之特性，所以君子不稱之為性。仁義禮智則根源於人的內在情感，並非外在的限定命令，所以君子不稱之為命。經由此種概念倒轉，孟子賦予道德對於欲望的優先性，而主張人在自身種種情感與傾向中，應當選擇與發揚善的一面。

孟子進一步指出良善情感必須勤加護持，否則很容易被求利的欲望壓倒，而陷溺於嗜欲。孟子說：

雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？……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，第八章）！

人的情感作用飄忽難定，有良善的情感，也有自私的貪欲。有奮發向善的可能，也有陷溺不善的可能。人應當選擇向善，時時修養，以養成道德人格。

就孟子觀點而言，道德傾向是人所固有的，因此實踐道德倫理規範並不是受外在力量所拘限，而是內在傾向的推擴。道德人格的養成亦不能由外力塑造，而須經由一長久堅持的自我修養歷程。在這歷程中，個人須時時監管自己的內心，不斷進行義利之辨，發揚良善情感，避免耽溺於欲望。此一歷程正如傅柯所謂之「自我的關照」。其中完全是自我與自我的關係——自我對自己內在情感的覺察、分辨、選擇、取捨，也是自己對自己人格的創造。在此修養歷程中，個人是自主的、自由的，有無限向上的可能性。

在道德人格的基礎下，孟子亦肯定人可以有各種不同的生命風格。如孟子曾一再稱許伊尹為聖之任者，伯夷為聖之清者，柳下惠為聖之和者。聖是人格的極高境界，任、和、清則代表不同的生命風格。就孟子看來，任、清、和發揮至極致亦足以為聖人。孟子說：「聖人，百世之師也。伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。奮乎百世之上，百世之下，聞者莫不興起也，非聖人而能若是乎？」（孟子，盡心下，十五章）可見孟子對伯夷等的推崇。然而，伊尹之任、伯夷之清、柳下惠之和，就世俗標準來看，實屬奇特（strange）生命型態。他們的行為方式異於一般的規範和價值標準，超出一般人情常態。孟子也曾說：「伯夷隘，柳下惠不恭」（孟子，公孫丑上，九章）即謂就一般人情標準，伯夷過於狹隘固執，柳下惠過於隨和無所堅持。實則，他們內心自有一套人生的原則，並且將之發揮至極致，因而孟子贊之為人之聖。

在伊尹、伯夷、柳下惠等聖者之外，孟子更推崇聖之時者孔子。時者，「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」（孟子，萬章下，一章），是清者、任者、和者之集大成，當清則清，當任則任，當和則和。這種生命風格不拘於一定型態，不固守一定的規範，卻能「從心所欲不踰矩」。這是最自由的生命境界，超越一切規限。

依孟子觀點，道德人格有數種境界：「有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神」（孟子，盡心下，二十五章）道德生命的境界，可以經由不斷修養而提升。而修養的根本途徑首先就在發揚與擴充內在的道德情感——惻隱、羞惡、辭讓、是非等。然而欲至最高境界，則尚需洞明事理的智慧。此則有賴於博學和審問的求知功夫。知識與善意的配合才能成就道德人格。在孟子的思想（乃至整個儒家的傳統），求知識乃是為了個人生命的樹立，而非把知識當作一種外在的、被操弄的東西。

綜言之，孟子主張人應當主動地樹立自我道德生命。孟子認為道德不是外在的，單靠外鑠的道德規範亦無法養成道德人格，必須自覺地由自己內在情感出發，發揚與擴充惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，不斷從事明辨義利、為善去惡的修養功夫。此外並須廣求知識，以增進洞察力，俾能合宜地實踐善行。情欲的辨擇與鍛鍊，知識的追求，均從屬於自我人格的修養歷程。依據孟子，不是我們去遵守倫理道德規範，而是透過自我決定和修養，使自己的行為、生活方式、人格成為「道德的」。

肆、傅柯與孟子倫理學說之比較與評析

傅柯與孟子倫理學說的理論基礎和旨趣雖不同，但其強調生命型態之自我樹立，精神頗為相近。茲就二者相近處略述如次。

首先，傅柯與孟子均主張一種自主的倫理學，而反對被動受規範限定的倫理學。傅柯認為既有的倫理規範對個人具有權力作用。社會一方面以有形或無形的壓力迫使個人去遵守這些規範；一方面將這些規範塑造成普遍的價值理想，使人樂意以之為人生理想而踐行之。在此情況下，個人生命的自主性和可能性乃受到限制，傅柯主張應當對既有的規範及號稱具有普遍性的倫理價值觀，加以持續的批判。傅柯強調應當自主地揀擇、運用各種規範或理論，而非被動地遵守，從而自我決定、設計與鍛鍊出自己的生命型態。孟子則指出倫理道德的本源在人的情感，個人應當在自己內在多種情感中，選擇與發揚善的情感，而抑制不善的。個人要主動地培養自己的道德人格，因為道德人格不可能藉由外在規範塑造形成。

其次，二者均主張一種「為己」的倫理學。依傅柯觀點，監督、管理與鍛鍊自我的目的不在符應社會所設定的人生價值標準，而是在創造自己的生命型態，彰顯自己生命的獨特風格，即使是苦行、禁慾，也不是為遵行某種倫理戒條，而是為了試煉、探索自己生命的可能性。而依孟子觀點，實踐倫理是順應自己的道德情感傾向，獲致道德喜悅，以樹立自我生命，而非受外在規律限制或謀求聲譽、利益。如果因道德人格之彰顯而受人尊敬，亦是內在滿足之外的附帶成果，並非主要目標。

傅柯、孟子均強調修養的過程。傅柯指出「自我的技術」旨在使自己改變，以達到一種心目中的理想生命型態。「自我的技術」是一種改造的過程，對自我持續進行加工、修整、強化。而所謂理想生命型態並不是一個固定的範式。隨著修養過程，我們將發現新的可能性，而不斷調整自己的理想。所以，就傅柯而言，自我修養是朝向多元可能狀態的改變歷程，它讓自己經常有所改變，經常能發現自我生命的可能性，並在這種改變、發現與推展中享受生命的豐富和趣味。至於孟子則強調道德人格的修養是一無止境的歷程。在此歷程，我們不斷進行義利之辨，並從行善中感受道德的喜悅，從而達到集義養氣，充實生命的力量。道德境界有無限向上的可能，在道德提升的過程中，我們將逐漸養成「浩然正氣」，感受到自我生命的逐漸豐盈和壯大，

支持我們進一步開展道德人格。所以修養的歷程正是生命逐漸充實與發揚的歷程，伴隨個人的一生而終止。

此外，傅柯與孟子均主張個人追求知識應當是為助成自我修養。傅柯強調求知識是為了更充分地認識生命，及認識生命的可能方向或型態。孟子更是主張「學問」應當是學、問如何開展自己的道德人格，而非單純為謀生而求知。

傅柯與孟子的觀點均高度肯定人的主體性，他們認為個人應為自己的生命負責。每個人都要致力於樹立自己的生命，要自己決定自己的生命型態，而不是被動地遵從外在標準。然而，傅柯與孟子的倫理思想亦有一根本差異，即孟子主張追求「道德人格」，傅柯則提倡一種「存在的美學」(aesthetics of existence)。依孟子觀點，生命應當在道德的前提下發展，在道德善的方向上開展自己的智慧，實現自我生命的可能性。生命的風格雖可有個別的差異，卻不應違背道德。而傅柯則從未提出任何具體的價值取向。他的存在美學一則意謂對生命如藝術創造般地自由發揮，一則意謂生命發展須有如藝術創作般的苦心經營。

傅柯之所以不主張任何價值取向，是因為他視一切「指導」均為權力作用。他認為權力作用無論大小，都會影個人的自主性與創造性。所以傅柯絕不提出任何具體的建議方案，而將人生方向的抉擇交諸個人主觀判斷。

孟子則認為道德是生命意義與價值的基礎。他指出道德情感是人之異於其他動物的特性，亦即是人之所以為人的根本特質。保存與發揮內心的道德情感，實踐德行，這是做人的基本要件。孟子說：「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。」(孟子，公孫丑上，六章)人為了個人的慾望，可能會泯沒惻隱、羞惡、辭讓、是非等情感，以爭奪利益。這就喪失了人心最可貴的部分。正所謂「人心惟危，道心惟微」(尚書，大禹謨)，人雖然有道德的傾向，卻也容易受制私慾，而昧失道德情感。所以孟子主張個人必須確立以道德為方向，不斷維護與強化道德情感，依此開展自己的人格。

這裏的問題是：主張超越外在規範而完全由個人自我出發的倫理學，是否須要避免提出任何價值方向的引導？或者，從相反的角度來看，一種完全不加價值規範而率由主觀的倫理學說，是否會有某些後遺症呢？傅柯所主張的「存在美學」不預設任何價值範圍，只強調為追求理想生存型態而奮鬥，個人的理想生存方式則由個人自由去創造。這樣的主張恐怕會給某些具負面性的生存型態留下空間。Richard Bernstein即認為傅柯只是籲求新的思考與

行動的可能性，卻勇敢地、反諷地拒絕提供任何評價取向，以指出何種可能性與改變是可欲的，這樣一種懷疑主義的自由(Skeptical freedom)有著空洞化的危險，更糟的是它對已然爆發或可能爆發的具毀滅性的可能性，也不做判斷(Bernstein, 1992: 162-163)。另外，Hadot則指出傅柯對希臘、羅馬思想的詮解偏於強調古代學者個人自我修養的堅持與不懈，而忽略他們對學派宗師之訓誡的遵循，及對普遍之「道」的嚮往。也就是說古代學者並未如傅柯般一味強調生命理想的主觀創造。Hadot憂慮傅柯的說法可能會鼓勵一種新的頹廢矯飾作風(dandyism)(Hadot, 1995: 211)。

傅柯學說的目的在為人們爭取生命自主與創造的空間，其根本企望在使每個人都將自己的生命創造成一種典型。就傅柯來說，這種自由是每個人所應得的，不應因少數負面事例而限制大眾自由。然而嚴格來說，傅柯的主張極可能為一些負面的價值取向提供藉口，而形成間接鼓勵。由於人性仍有某些負面性質，我們很難預料這類負面性質無限制地發揮，將會產生怎樣的後果。所以一種穩健的倫理主張實不宜鼓勵或暗示人可以完全無限制地展現自己的主觀傾向。

相較於傅柯，孟子的主張便較不致令人有所疑慮。不過，孟子預先以倫理道德做為個人生命自主開展的前提，是否會如同傅柯及其他後現代學者所批評的倫理理論，只是以虛構的普遍框架來束縛人們的生命自由空間？如果依孟子說法，倫理道德乃是人內在道德情感的體現，實踐道德只是順應自己內在的情感傾向。道德人格的發展是使既有道德情感能量持續擴充，使自己關懷層面逐漸擴大。其間的起始與過程完全是個人內在修養，而非由外在強制，所以並非一種外加束縛。此外，孟子亦肯定在道德人格的前提下，人可以依個性不同而表現出多元的生存風格。所以孟子的倫理主張並未限制人的生命的可能性，而是強調生命發展須以德性為優先。

傅柯的倫理主張為人的倫理生活尋得自由空間，並為個人的倫理實踐賦予新形式的主體性。然而傅柯刻意迴避提出任何價值方向的建議，雖然避免又成為一種具權力作用的理論，維持了其思想之一致性，卻也可能間接鼓勵某些負面價值取向，產生難以預料的後遺症。而依孟子的主張，固然會限制了人生命的部分可能性，不能如傅柯所主張的那般可以完全自由地創造。然而這種限制並不違逆人的本性，它仍是從個人的主觀情感出發，只是在其中預先抉擇善的一面，而後不斷地磨練、修養和發展，在道德方面探索自己生命的可能性，極盡力量追求更高的道德境界。所以在孟子的架構下仍具有發展的自由。對現代人的倫理實踐，傅柯的主張可以提供自由的空間，而孟子

除了提供自由之外，也指出了一條可以讓人心安理得的奮鬥之路。

伍、傅柯與孟子倫理思想對當代德育的啓示

傅柯與孟子倫理思想對當前青少年的道德教育可以有兩方面的啓示。一是提醒青少年追求生命自主或開展自我個性，不應僅止於標新立異的層次，而應有更深刻的反省。二是提醒教育者將德育由規範指導轉變為引導青少年自我修養。

由於社會多元化趨勢，當前青少年文化有求新好變之風氣。青少年不滿於既有價值與規範限制，刻意標新立異以挑戰既有權威。而教育體系作為社會規範的傳遞機構，逐漸面臨愈來愈多的抗拒，學校所欲傳達的價值與規範漸被學生所輕忽或排斥。青少年高呼「只要我喜歡，有什麼不可以」，身為師長面對此種風潮轉變，亦無可奈何。若試圖予以壓制，反更激起青少年之叛逆。另一方面，如細加考察青少年間求異的舉措，實多非出自內在真實需求，而是趨附流行的摹效，或對規範壓力的不假思索的抗拒。所以新一代的價值取向或文化風習雖呈多角崢嶸景象，但似稍嫌輕浮，缺乏厚實生命力量，容易掀動，亦容易倦怠轉移。更危險的是商業力量藉青少年求新好變的心理，製造各種文化意象作為消費產品，刺激假性需要，使新生代追求價值多元的趨向被誤導至虛浮的流行消費，延誤了青少年真正面對自我生命。

傅柯與孟子的倫理學說有助於糾正上述問題。依傅柯與孟子觀點，真正的生命自主並非標新立異或率意妄為。而是對自我生命的真誠關切與鍛鍊，其中包含對生命知識的廣泛思辨、對自我的深度省察、對生命型態的嚴肅抉擇或設計，以及對自我鍛鍊的堅忍貫徹。傅柯強調需像藝術創造一般地建構自己。所以，不應該有漫不經心的率意妄為，也不該有人云亦云的摹效。而應當是深思熟慮的苦心經營。孟子認為生命的自由應是道德人格的自立自足，使自己得不受富貴、貧賤和威武等外在力量所影響，而能浩然自立。準此，現代青少年標新立異、眾聲喧嘩的紛繁景象，便有待進一步區辨：哪些是出自深沈的自我反省？哪些只是人云亦云的喧鬧？哪些是未經深思的抗拒？踰越界限不是目的，而只是自我生命創造的部分可能方向。那些為踰越而踰越，為歧異而歧異的情況，恐怕不是真正的踰越，亦無法達致自我生命的樹立。唯有回頭關照自我生命，才是邁向生命自主之道。

在道德教育的改善方面，依傅柯與孟子的倫理主張，道德教育應當不再

只是強制學生熟習與遵行各種戒律和規範，而需引導學生自覺地從事自我修養。讓學生主動地進行「自我技藝」：對自己的身體、靈魂、思想、行為和在存方式加以鍛鍊，以改變自己，達致某種理想的生命型態。不過關於自我修養的方向，不宜僅止於傅柯所主張的個人自我抉擇，而應鼓勵學生朝向道德人格的自我修養。

在進行道德教育時，我們除了闡明規範，並設定生活規約要求學生實踐外，應當積極引發受教者的道德情感。當兒童有自發的道德情感表現時，應及時指明與鼓勵，一則使其及早注意到自己的這種良善情感，一則可予以增強。當受教者開始能自我反省時，則須引導其省察自己的道德情感。例如在其表現自發的道德行為時，提醒其回想內心的情感狀態。此外並應鼓勵受教者經常省思自己的道德行為和道德情感。當受教者已具道德判斷能力，除了教導他學習評斷事情的是非善惡外，也要提醒他辨別內心想法是非善惡。

伴隨著道德情感的培養外，亦應當提供受教者各種人生典型的知識，但毋須強迫其認同特定典型。在兒童階段，教導其古今人物事蹟。這方面應不限於政治史上的偉人，而應遍及社會上各領域，並且重點不在於這些人的成就，而在其追求歷程的「自我技藝」。當受教者具備哲學思辨能力時，則應當引導其了解各種哲學及思想。孟子曾建議應「友天下之士」及「尚友古人」，即是主張認識各種人生思想與人格典型。傅柯認為每一種哲學都闡明一種生存方式，包括人生理想與修養方法。學習哲學是認識各種生命典型。如果我們讓學生多認識各種哲學，將有助於他們領略多元的生存方式（人生理想及修養方法），擴充自己的眼界，並使自己的修養歷程有所參酌。

關於人格典型與哲學思想的教導，也不限所謂正面的類型，某些反面的、異常的類型也可以讓學生認識。重要的是，需讓學生對各種人格典型與哲學思想做「義利之辨」，凡與自己道德情感相抵觸者均應予避免。

孟子與傅柯的主張提醒我們：倫理實踐與道德教育最重要的便是具備樹立自我生命的心志，願意在人生過程中不斷修養、鍛鍊自我，以達成理想的生命型態。而不是渾渾噩噩地讓自己受外在影響力所左右。當一個人體認到：唯有自我修養才能肯定自己是自己生命主人，而矢志自我修養，才是真正的倫理實踐的開始。而能協助受教者形成此一體認，才是德育的開始。

參考書目

- 朱熹(宋)。*四書集註*。台北：學海。
- 尚衡(譯)(1990)。*性意識史(第一卷，導論)*(M. Foucault原著)。台北：桂冠。
- 陳澧(清)。*東塾讀書記*。台北：商務。
- 焦循(清)。*孟子正義*。台北：文津。
- 劉北成、楊遠嬰(譯)(1993)。*規訓與懲罰*(M. Foucault原著)。台北：桂冠。
- 錢俊(譯)(1995)。*傅柯—超越結構主義與詮釋學*。(H. Dreyfus & P. Rabinow原著)。台北：桂冠。
- 錢穆(1978)。*四書釋義*。台北：學生。
- 薛興國(譯)(1988)。*論何謂啓蒙*(M. Foucault原著)。載於李明輝等(譯)，*思想*，頁13-35。台北：聯經。
- Bernstein, R. (1992). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Davidson, A. (1997). *Foucault and his interlocutors*. The University of Chicago.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. The University of Chicago.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1986). What is maturity? Habermas and Foucault on "What is Enlightenment?" In D.C. Hoy (ed.), *Foucault: A critical reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Eribon, D. (1991). *Michel Foucault* (B. Wing trans.). Massachusetts: Harvard University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish : the birth of the prison* (R. Hurley trans.). New York: Vintage.
- Foucault, M. (1978). *History of sexuality (Vol.1)-An introduction* (R. Hurley trans.). New York: Vintage.
- Foucault, M. (1983a). The subject and power. In H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.) *Michel Foucault: Beyond structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago.
- Foucault, M. (1983b). On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago.
- Foucault, M. (1984). What is enlightenment? In P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, pp.32-50. New York: Pantheon Books.

- Foucault, M. (1985). *The use of pleasure: Volume 2 of the history of sexuality* (R. Hurley trans.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988a). *The care of the self: Volume 3 of the history of sexuality* (R. Hurley trans.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1988b). Technologies of the self. In L.H. Martin, etc. (Eds.), *Technologies of the self*, pp.16-49. London: Tavistock.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life*. (A. I. Davidson ed.) Oxford: Blackwell.
- Hoy, D.C. (ed.) (1986). *Foucault: a critical reader*. Oxford: Basil Blackwell .

The Creation of Self-life — The Ethical Thoughts of Foucault and Mencius and their Implications to Moral Education

Huang-Kun Chang

Abstract

Foucault proposed that man should be the subject of ethics to invent the life of himself by some "technologies of the self", as to create an artwork. Foucault argued that man ought to escape from the ethics and orders prescribed by society, and positively work out his own unique life-style. Similarly, Mencius asserted that the practice of ethics is not simply to accommodate oneself to the prescriptive norms. According to Mencius, everyone must exercise and aggrandize his moral feelings, so that he can make himself moral. Both Foucault and Mencius viewed ethical life as a kind of self-exercise. However, there is a clear distinction between their doctrines. Mencius insisted that self-exercise must be oriented to the cultivation of moral personality. For Foucault, one's life type could be decided by himself only, and need not be moral.

KeyWords: Foucault, Mencius, ethics

稿 約

本系每年出版「教育研究集刊」兩期，採公開徵稿、匿名審稿制度。過去兩年來，稿件接受率與內稿比例如下：

87-88學年度，教育研究集刊稿件接受率與內稿比例：

	42輯	43輯	44輯	45輯
投稿件數	20	17	15	26
刊登件數	12	10	8	9
稿件接受率	60%	59%	53%	35%
內稿比例	50%	50%	55%	44%

第四十六輯預定為九十年元月出刊，主題為「教育與社會正義」，截稿日期為八十九年十月三十日，歡迎學術界先進踴躍賜稿。來稿請參酌「國立台灣師範大學教育研究集刊徵稿辦法」之規定繕寫。

國立台灣師範大學教育學系 敬啓
中華民國八十九年七月三十日