

從「外王」到「內聖」：新儒學之後對「內聖外王」的翻轉

元亨書院院長、中央大學哲學所兼任教授

林安梧

摘要

本論文旨在針對當代新儒學有關「內聖外王」的理論提出一根本性的反思。首先由學習歷程的真實情境之覺知，喚醒公民儒學的萌芽。再者，宏觀儒學的三波變遷，指出我們已然進到了嶄新的公民儒學階段。重新省思「血緣性縱貫軸：解開帝制、重建儒學」的可能，並探索當代新儒學有關返本開新「民主、科學開出論」的限制，進而超越「由『內聖』開『外王』」的轉化論，改而主張「由『外王』而『內聖』」調適論。深刻省思從「社會正義」到「心性修養」的變遷，這裡含著公民儒學「外王—內聖」學的嶄新結構。當然，如此一來，我們就檢討釐清了「聖王」與「王聖」吊詭，並且釐清了「君子」與「公民」概念的異同。最後，點出有「人倫」的「人權」，有「自覺」的「自由」，有「民本」的「民主」，是公民儒學必須進一步去發展的論述。

關鍵詞

內聖 外王 公民 君子 縱貫軸 帝制 社會 正義 心性

一、問題的緣起：我的學習歷程與公民儒學的關係

早在一九八〇年代末葉到一九九〇年代中葉，我廣蒐西

方社會契約論之著作而讀之，便開啓了許多有別於當代新儒家的思考。這些思考，主要是在台大念碩士、博士時，受益於郭博文教授、林正弘教授兩位教授的教導。特別是郭先生所授有關社會哲學、歷史哲學、文化哲學，對於我的儒學研究起了極為深刻的影響。¹ 在牟先生晚年，我即有此看法，後來寫作〈批判的新儒學與護教的新儒學〉²（牟宗三先生之後：咒術、專制、良知與解咒：對「臺灣當代新儒學」的批判與前瞻）³（「道德與思想之意圖」的背景理解：以「血緣性縱貫軸」為核心的展開）⁴ 都與此密切相關。

換言之，我雖受業於牟宗三先生，但同時也受業於台大諸位先生，因此，我是獨立思考此問題的，我並不是在牟先生過世之後，才有這些思考。也不是牟先生一過世，就開始走「後牟宗三」的路。早在一九九四年，在美國威斯康辛大學（麥迪遜校區）訪學時我就寫作了〈後新儒學論綱〉。⁵ 當然，要說「公民儒學」的確立應該是到了新加坡參加會議時，寫作了〈後新儒學的社會哲學：契約、責任與「一體之仁」〉：邁向以社會正義論為核心的儒學思考才徹底確立的。⁶ 不過，所謂公民儒學的思考，總的來說，是在台灣現代化的歷程中，被帶領出來的思考。

前些日子，一位朋友問起，我是如何開啓「公民儒學」的思考的。又大約在甚麼時候開啓的。歲月悠渺，思之遠矣！從本世紀初，又回到了上個世紀，由九〇年代，又追溯到八〇年代，又回到了七〇年代，方才悠悠停歇了下來。當然，還要再往前追溯的話，那可以到六〇年代末期。

六〇年代末，我陰錯陽差地考進了台中市的衛道中學，這是一所由天主教衛道會開辦的學校。當時，我才十二歲，懵懂的我，來自鄉下，初次進城來，見到了外國人，外國傳教士，他們並不對我們傳教，他們只教學，而且也管理我們的生活作息。當然，主要的老師仍然是華人，但是學校的管理，多少帶有些洋氣。這是我近距離的、落入實存境遇，具體的存在覺知到這世界是如此大的不同。⁷

我回想了一下，這些洋人主要來自美國與加拿大，果真這些洋人的思考與我原先所處的農家耕讀傳統，講究的人倫孝悌，是不同的。我們講的是「人倫」，他們講的是「人權」。我們講的是「自覺」，他們講的是「自由」。我們講的是「民本」，他們講的是「民主」。還有在更為根本的宗教上，我們講的是「道德的反省」，他們講的卻是「神意的臣服」。或者概括地說，我的身世背景，是在極為傳統的農村長成的，心靈無意識裡與儒道佛三教是不可分的。當然，儒家教養的成分會是最為主要的。

相對來說，這些洋人來自加拿大、美國，他們的氛圍是民主的、是現代的，而他們又都是一神論基督教（天主教）的教士。與他們近距離的相處，從生活習性的異同，到無意識的心靈碰撞，現在回想起來，此中就含著「儒、耶的對話」，也有著「現代公民」與「傳統儒學」的對比。只是，當時還小，這些論題還沒法提到意識層面來分辨，卻在無意識裡，起了一種「隱密之知」（tacit knowledge）的作用。

七〇年代初，我進到台中一中就讀，這是一所台灣人在日據時代，自己建立起來的學校，他的調性是抗日的，是要向日本爭取民主的。抗日，自然文化教養上，就是承

繼著中華道統的。一九四五年台灣光復，他仍然有著很強的民族文化意識以及很強的民主自覺意識。記得，我們當時，還掛著龍牌，表示我們是龍的傳人。不過，伴隨著台灣的經濟發展，中產階級的興起，台灣的民主意識越來越強旺，本來又具有民主萌芽的台中一中，校園內的民主化、現代化的意識，早已壓過了中國傳統文化意識。

獨特的是，我高一的時候遇到了教我們國文的楊德英老師，開啓了我閱讀古典的興趣，又因為楊老師的先生是蔡仁厚教授，就這樣後來讀了許多唐君毅、牟宗三諸位先生的書，接續上了當代新儒家的統緒。後來又遇到了另一位國文老師胡楚卿先生，他是大作家，出了許多現代小說，他的小說還被翻譯成外國文字，並且獲得了國際獎項，他開啓了我們現代文學的閱讀與寫作，連帶地，也讀了西方的許多文學與哲學。這些碰撞，從高二起，在「公民與道德」的課上，有著中西的對比，有著古今的交錯，後來到高三，我們還組織了一個文學社團，叫「繆思社」（muse literature society），中西古今的對話更多了。⁸說真的，公民意識在長成中，儒學的義理在調理中。現在回想起來，這裡有著「公民儒學」的根苗。我這些回憶，足以闡明，公民儒學就在這樣的氛圍長成的。就像高中時的「公民與道德」課本一樣，這名稱就含著公民儒學的意涵在。只是這些往往是在無意識的狀態下生長著，他需要被點釋出來，才能參與到更高層的學術對談之中。

隨著台灣的經濟發展，政治的自主意識、民主、自由、人權的要求也逐漸顯豁起來，社會的公民意識當然也就逐漸生長起來。而國民黨的威權體制爲了對抗當時大陸的「文化大革命」，他強調中國文化復興運動，我們也在這運動下，在正式的教育體制下讀著《中國文化基本教材》，儘管可能

為的是政治目的，但我們卻也真真切切的讀了《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，您說這過程不就是「公民意識」與「儒家教養」的磨合嗎？是的！就這樣「公民儒學」正在台灣的經濟發展、政治社會的發展下一步步地生長著，潤物細無聲，生生不息的長育著。

真正將公民與儒學，浮到檯面上來思考，有意識地去面对它，至少已經是到了上個世紀七〇年代中葉的事了。當時，我在台灣師範大學讀本科，國文系的教養基本上是極端傳統的國學院的培育，儒教的氣氛當然很濃，但台灣的社會政治氣氛是一天天地朝向西化與現代化，我們自然也就深深受其薰習。學校的組織，儘管仍有威權的影子，但基本上仍然是現代化的體制下的大學，我擔任了國文系學會的會長，這系可能是全世界最大的系，日夜間部加起來當時約有兩千個學生。我們的組織與管理方式，基本上是公民社群的方式，這是我第一次學習用現代的方式來處理這麼龐大的機制。儘管他只是一個學生會，但對於一個十八歲的我來講，卻是很好的學習。我認為此中就有公民儒學，而且對於喜歡哲學思考的我來講，已經浮到意識的層面來思考了。

記憶中，一九七五、七六年間，讀到余英時《反智論與中國政治傳統》，⁹一方面覺得眼光一亮，驚艷不已，一方面，卻又覺得此中有些話要說清楚，我連著從牟宗三《政道與治道》、¹⁰徐復觀《儒家政治思想與自由民主人權》、¹¹《學術與政治之間》¹²所學習到的思考，對比著余先生所做論述，做了進一步的闡述、辯證、釐清，在一九七九年寫成了《中國政治傳統中主智、超智與反智的糾結：環繞先秦儒道二家政治思想的試探與考察》，¹³並隱約的示顯出「道的錯置」(misplaced)的論旨來。我以

為唐牟徐三位先生，其實進一步便可豁顯出「公民儒學」的意旨來。甚至可以說「民主開出論」很重要的內容之一便是公民儒學。

二、儒學的三波變遷，進到了嶄新的公民儒學、社會儒學階段

這些年來，多所反思，我以為講儒學應該到了再一波「革命」的年代了。「再一波」意味著以前也有過好幾回的儒學革命，而現在又到了新的一個階段。沒錯！以前最早的原始儒學原初誕生於「周代」，盛行於「兩漢」，又重新光復於「宋明」，再造於「現代」。周代重的是「宗法封建，人倫為親」的「大一統」格局，到了漢代以後，一直到民國以前則是「帝皇專制，忠君為上」的「大一統」格局。民國以來，發展到現在，可應該是「民主憲政，公義為主」的「多元而一統」的格局。

孔子完成了第一波「革命」，使得原先所重「社會的階層概念」的「君子」轉成了「德行的位階概念」的「君子」，使得「君子修養」成了「人格生命的自我完善過程」，當然這是在親情人倫中長成的。用我這些年來所常用的學術用語來說，這是在「血緣性的自然連結」下長成的「人格性的道德連結」。孟子云「人人親其親，長其長，而天下平」，¹⁵「書云：孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政，是亦為政，奚其為為政」；¹⁶就這樣，孔子主張「為政以德」，強調「政治是要講道德的」。孔子這一波革命，要成就的不只是「家天下」的「小康之治」；他要成就的更是「公天下」的「大同之治」，像《禮記·禮運大同篇》講「大道之行也，天下為公」，《易傳·乾卦》講「乾元用九，群龍無首，吉」，這說的是因為每個人人生

命自我完善了，人人都是「真龍天子」，人人都有「士君子之行」，當然就不須要「誰來領導誰」，這是「群龍無首」的真義。有趣的是，現在世俗反將「群蛇亂舞」說成「群龍無首」。不過，這倒也可見孔子的「道德理想」畢竟還是「道德理想」，並沒真正實現過。

第二波革命，則是相應於秦朝之後，漢帝國建立起來了，這時已經不再是「春秋大一統」的「王道理想」，而是「帝國大統一」的「帝皇專制」年代了。帝皇專制徹底的將孔老夫子的「聖王」思想，做了一個現實上的轉化，轉化成「王聖」。孔夫子的理想是「聖者當為王」這樣的「聖王」，而帝皇專制則成了「王者皆為聖」這樣的「王聖」。本來是「孝親」為上的「人格性道德連結」，轉成了「忠君」為上的「宰制性政治連結」。這麼一來，「五倫」轉成了「三綱」，原先強調的是「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」，帝制時強調的是「君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱」。顯然地，原先「五倫」強調的是「人」與「人」的「相對的、真實的感通」；而後來的「三綱」強調的則是「絕對的、專制的服從」。原先重的是「我與你」真實的感通，帝制時重的是「他對我」的實際控制，儒家思想就在這兩千年間逐漸「他化」成「帝制式的儒學」。¹⁷

不過，第三波革命來了，一九一一年，兩千年的帝皇專制被推翻了。孫中山開啓了民主革命，但如他所說「革命尚未成功，同志仍須努力」，不過這「民主革命」總算向前推進了近一百年；如此一來，使得華人不可能停留在帝皇專制下來思考，華人想的不能只是帝制時代下的「三綱」，也不能只是春秋大一統的「五倫」，而應是「公民社會、民主憲政」下的「社會正義」如何可能。¹⁸

強調「社會正義」應是第三波儒學的重心所在，但這波儒學來得甚晚，以前在救亡圖存階段，為了面對整個族群內在心靈危機，強調的是以「心性修養」為主而開啓了「道德的形而上學」。現在該從「道德的形而上學」轉為「道德的人間學」，由「心性修養」轉而強調「社會正義」，在重視「君子」之前，更得重視「公民」這概念。一言以蔽之，該是第三波儒學革命的階段了，這是「公民儒學」的革命。

三、關於「血緣性縱貫軸：解開帝制、重建儒學」的可能

「血緣性縱貫軸」這概念大約上個世紀九〇年代初，我約簡理出整個中國政治傳統的理解與詮釋而構作的概念。其長成的過程，現且以我在《血緣性縱貫軸：解開帝制·重建儒學》一書序言所載的一部分，來闡述這過程。述之如下：

這部《「血緣性縱貫軸」：解開帝制·重建儒學》是我近三十多年來對於帝皇專制、父權高壓與儒學體系之深層反省之一。面對著儒家人倫教化的核心，最為重要的「五倫三綱」，環繞著「血緣性縱貫軸」這概念叢結，展開了深層的哲學闡析。¹⁹

猶記少時，讀《論語》，喜其平易，平易中有堅定，堅定中有恆久，覺此孝悌人倫、道德仁義，高明中庸，天長地久之教也。因而立志，欲效孔子之周遊列國，弘揚中華文化於天下。但我總覺得儒學有一難以處理的問題，那便是與「帝皇專制」、「父權高壓」及「男性中心」糾結一處，為許多所謂現代化的進步開明派所摒棄。我亦覺此問題若不得解決，

儒學之興復，總是有個病痛在，動不動就會發起病來。而且一發起病來，就麻煩得緊。業力現前，難以了脫。

年青時，讀了許多對於儒學批判的書，總覺得這些書很少能進到裡處，見到病源，往往只就現象說說，概括出一些病徵，說出此片面的道理。有些雖進到歷史諸多層面，但由於哲學的高度所限，其反思考似有些知識理論的建構，但仍只是概括而已，實不足以解其病痛也。除此之外，我年青時，更多時間閱讀了當代新儒家的書，他們對儒學既有虔誠之敬意，也有較為深刻的反思，但我還是覺得這些反思，仍有進一步探求的必要。

上個世紀七十年代，接聞陽明學，讀《傳習錄》，直捷簡易，透關明達，讀之歡喜，踴躍不已。我當時想，這等大學問，一體之仁，落於人間之實踐，卻有千萬個困難，此又何也。我覺得此中一定有個大病痛、大困結在。當時，好讀書，廣搜中西、舉凡社會哲學、歷史哲學、文化哲學，莫不蒐讀，摘抄筆記，反覆思考，何以權力之糾葛，如此其深也。大道之不明，如此其久也。此中糾結處，必當點出，儒學方有重生之可能。

嚴重的問題並不是出在儒學本身，而是兩千年的帝皇專制，連帶此帝皇專制而強化了父權高壓，也嚴重化了男性中心。「君為臣綱、父為子綱、夫為婦綱」，三綱之說本要說的也是個常道，仍是相待而依倚的、「兩端而一致」的和合之理，結果鬧到後來，成了「君要臣死，臣不能不死；父要子亡，子不得不亡」，這就實在太過頭了。要寡婦守節，原意也不差，但弄到後來，拿個貞節牌坊，來桎梏人的身心，就連未過門的媳婦，也得守寡。你說這會合孔老夫子仁愛之本懷嗎？但聽說有人也把這叫做儒學，說真的，這是哪門子儒學啊！

不是儒學，但被說成是儒學，而且還高掛著儒學的匾額，這樣的三綱，這樣的儒學，這樣的父權高壓的儒學，這樣的帝皇專制的儒學，這樣的男性中心的儒學，你要嗎？我想不會有人要的。如果，這叫做傳統，那不只反傳統主義者要反，我也要反，陽明要反，孟子要反，就連孔老夫子本人也要反，夫子不只說「非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也！」，²⁰ 他會親自督軍，要子路帶兵，跟著一群子弟，殺過去的。真儒與俗儒、偽儒、陋儒，這場鬥爭是必要的。

這鬥爭，不只是有形有象的外在鬥爭，它更困難的是無形無象的內在鬥爭，它不只是外在的歷史表象問題，它更是內在身心業力的問題，是整個民族、整個文明，自古及今，兩千年來的身心業力問題。它的確是一陰陽相害、神魔交侵，而難以處理的論題。上個世紀七十年代起，我一方面接聞儒家之心學一脈，喜其高明透脫，洞徹有力，卻也發現此中有一難解之「咒術」在焉！²¹ 一方面又讀了諸多西方哲學，特別是歷史哲學、政治哲學、文化批判諸書。因而我漸漸看出此中的大問題來，也有了解開的途徑。

我以為此中有一嚴重的大困結，我且名之曰「道的錯置」(Misplaced Tao)。兩千多年來，儒學陷溺在帝皇專制、父權高壓、男性中心的嚴重困結之中，把權力與道德、專制與良知，攪和一處，莫明所以。本是國家領導，期望他能作為好的國君，這當然是好的。「聖君」本是要求其為「內聖」，方能成為「外王」，這是有德者、有能者，才能居其位、行其權的說法，這當然是對的。本來求其為「聖君」，但現實上，卻是他既為「君」了，他就自以為是「聖」了。不只他自以為，而是大家都這樣認為。

這樣一來，有了權力、就有了道德，而且絕對的權力、絕對的道德，「君聖」與「聖君」就錯置了。

還有「君者，能群者也」，²²他應是政治社會共同體的領導者，與血緣親情所成的自然連結，是有所區別的，現在硬要連結在一起。君臣關係原是相待而依倚的，「君臣以義合，合則留，不合以義去」，²³結果把「君」緊密的關連著「父」來說，說是「君父」，這也是錯置。「君、父、聖」三者形成嚴重的錯置，道德仁義也隨之錯置；錯置者，倒懸也。如何解此儒學之倒懸、解此「君、父、聖」之錯置，一直是我從事儒學研究、教學，最為重要的工作之一。²⁴

中國政治傳統固有其反智論之傳統，然非只反智也。這裡有著「主智、超智與反智」的糾結在。這糾結與「道的錯置」(Misplaced Tao)密切相關，須得明示之，分疏之、闡釋之、開解之。「道」如何錯置，這必得深入「君、父、聖」的「意底牢結」(ideology)中，才得解開。「君」為「宰制性政治連結」的最高頂點，「父」為「血緣性自然連結」的最高頂點，「聖」為「人格性道德連結」的最高頂點，「血緣性的自然連結」、「人格性的道德連結」、「宰制性的政治連結」，這三者構成了我所謂的「血緣性的縱貫軸」，他影響了整個中國文明的走向。中國文明數千年而不衰，與此相關也。中國文明停滯了一兩千年而不進，與此相關也。中國儒學之有帝制式的儒學、生活化的儒學、批判性的儒學，這三端，與此密切相關也。中國文明之強調縱貫的道德創生，把本體論與宇宙論連在一起，把存在與價值和合一處來說，把天人、物我、人已，三者通而為一；原強調的「春秋大一統」，結果變成「秦漢大一統」，這莫不與此「血緣性的縱貫軸」密切相關。

既與「血緣性縱貫軸」這結構密切相關，那研究儒學、研究中國文明、研究中國歷史社會總體，研究中國哲學最為核心的，莫不是要好好解開這難以解開的困結，這本書標舉出「血緣性縱貫軸」為的是要去分析、闡釋、解構此難以解開的困結，並冀求其有所開發、有所創造、有所生長也。

這部書起稿於上個世紀九十年代中，九三年到九四年間，那時我在威斯康辛大學麥迪遜校區(Wisconsin University at Madison)歷史系訪問，從學於林毓生先生，並與諸多師友討論，心得筆記，重新梳理，終而得成。當時往來最多、討論最多的朋友，陸先恆博士，竟爾作古多時，想來不禁歎噓。如今想來，如在昨日，想起鄭再發教授的博雅言談、想起在周策縱教授處的縱酒高歌，還有與鄭同僚、黃崇憲、馬家輝的討論，都不免有著久久的惻悌，有著深深的感恩。過了二十一年了，我的老師啊！我的朋友啊！有在不在的了。我的儒學啊！仍然在艱苦奮鬥中，困結依舊存在，仍須奮鬥梳理、仍須用力開決。疏理、開決，儒學方有所進也。

中國政治思想的根本研究，大體在一九九四年春夏之交，有了一個暫時性的總結。後來我又修改數次，一九九六年以《儒學與中國傳統社會之哲學省察：以「血緣性縱貫軸」為核心的理解與詮釋》為題初次出版於台北，一九九八年又在上海再行修訂出版。

《血緣性縱貫軸》一書的寫成，在我的為學歷程來說是很重要的，在政治哲學、社會哲學的探討上，「血緣性縱貫軸」這詞的提出有其關鍵性在，「道的錯置」如何構成，如何疏解開來，必須以此作為核心，展開努力。²⁵從傳統儒學如何開啓公民儒學，也必須在此有所著力。儒學

不能只停留在心性修養，儒學必須更重視社會公義，亦必須在此著力。從陸王本心論為主的思考，而調節為以橫渠船山天道論為本的思考，從牟宗三先生的「兩層存有論」轉化為我所構作的「存有三態論」，²⁶從帶有護教式的「新儒學」到批判性的「後新儒學」，也都與此研究密切相關。

四、從「民主、科學開出論」到「由『外王』而『內聖』調適論」

以上這些思考，顯然的與當代新儒家的「民主開出論」有著密切的關聯，但又不是同調合流，甚至是背離，或者說，不是背離，而是另外尋出了一個更為合理的路子。主要的理由是這樣的，我以為當代新儒家與徹底的反傳統論者，雖然立場上大相逕庭，一者認為中國傳統文化並不妨礙現代化，另者認為中國傳統文化徹底妨礙現代化。但他們都崇信方法論上的本質主義（methodological essentialism），都認定文化有其恆定的本質。²⁷反傳統主義者認為中國傳統文化的本質是專制而封閉的，所以開不出民主科學的。如果要引進民主科學，那就只能徹底把中國傳統文化掃除殆盡才有可能。

當然，這想法是不切實際，而且不合乎史實的。只是民國以來許多號稱開明的啓蒙者，果真是這樣想的。因為他們處在意義的迷失、甚至是形而上的迷失之中。作為對立面的當代新儒家卻不以為然，他們認為中國文化的本質是內聖，雖然中國傳統以前並沒有民主、科學，不過可以從這內聖開出新外王，只是這不是順著就可以開出，而必須經由一個「自我坎陷」的過程，這是一個曲通的歷程，經由這樣才能由原先的「隸屬之局」（subordination）轉

化為「對列之局」（coordination），才能開出民主、科學。最具有代表性的是牟宗三先生所提出的良知的自我坎陷以開出知性主體，並以此開出民主科學。我以為牟先生這極創意的構造，其實是混淆了詮釋學上「理論的邏輯次序」，以及「歷史的發生次序」，還有忽略了「實踐的學習次序」這二者的差異。²⁸

整個西方近現代的發展歷程，自有其發展歷程，在時間的遞移下，自有其一套完整的歷史的發生次序。就這發展成的近現代化的歷程，我們可以進一步後返的去追溯其理論的基礎，因之而形成一套詮釋學意義下的理論的邏輯次序，像韋伯（Max Weber）的《基督新教倫理與資本主義精神》一書就是著名的例子。當然，他之所論又涉及到不同宗教型態的論述及資本主義精神之處，是否是準確的，特別是儒教與資本主義精神的論述，明顯的已經被證明是不適當的。牟宗三先生做成的儒教的民主科學開出論，是如何的從儒教的本質經由一種曲通的方式，在良知的自我坎陷下，開出知性主體，開出民主科學。這顯然地，與韋伯的論述是大相逕庭的，但他也是一種詮釋學意義下的理論的邏輯次序的安排，而不是歷史的發生次序，當然更不是實踐的學習次序。

顯然的，以東亞的現代化歷程來看，他本來就不是現代化的原生地，他是現代化的衍生地，他是在整個現代化全球化的過程中被推波助瀾而帶出來的。他的現代化歷程當然不會等同於西方原生地現代化的歷史發生的次序，但他也不是如同牟宗三先生所以為的本內聖而開出外王的開出過程，不是經由良知的自我坎陷開出知性主體，以開出民主科學的過程。他的發展歷程並不是順著這樣的詮釋學意義下的理論邏輯次序而開啓的，他是在實踐的學習過程

中而開啓的。幾十年來，我們從日本、韓國、香港、新加坡、台灣，以及最近四十年來中國大陸的發展經驗，我們發現到這個實踐的學習次序，並不是本內聖以開出新外王，也不是如何的由良知的自我坎陷，如何的開出知性主體，開出民主科學。相對來說，他是在新外王的學習過程裡，回過頭去啓動了內聖學，做出調節融通的可能。這是在民主科學的實踐學習過程中，回過頭去又與自家的文明傳統起著重大的調節性作用。兩者「互藏以爲宅，交發以爲用」，²⁹而形成了一個獨特的現代化歷程及現代化模式。

我這樣的思考，多少受到了王船山所強調的「無其器則無其道」以及「道器合一」的主張，在發生學上是「器先而道後」，所謂無其器則無其道，無弓矢則無射之道，無車馬則無駕之道。但在本體論上，則當器之未形之前，早已經有一形而上隱然未現的理則在焉！這兩者果真是互藏以爲宅，交發以爲用的。³⁰就實踐的學習次序來說，顯然的，並不是牟宗三先生的良知的自我坎陷開出知性主體，開出民主科學，而是民主科學的實踐學習過程裡，內聖之學因之而有調整。這樣的調整最明顯不過的應該是由原先的「君子儒學」，轉化爲「公民儒學」。³¹

五、從「社會正義」到「心性修養」：新的「外王——內聖」學的嶄新結構

在血緣性縱貫軸下的舊三綱下，所開啓的「內聖外王」思考是一內傾式的、封閉性的思考，這與儒學之本懷大異其趣。現下最重要的便是正視吾人實已由原先的血緣性縱貫軸所成的宗法家族社會，轉而向一契約性社會連結的現代公民社會邁進。換言之，儒家道德學當以此做爲理

解及實踐的基底，這是以「社會公義」爲優位的道德學，而不是以「心性修養」爲優位的道德學。筆者以爲此社會公義論核心的道德學，有別於以前的「內聖——外王」的思考方式，一轉而爲「外王——內聖」的思考。

「社會公義」指的是就一政治社會總體而說的「公義」。「社會」(society)一般用來指的是經由「公民」以「契約」而締結成的總體。這樣的總體經由「公民」以「契約」締結而成，故可稱之爲「公民社會」或「契約社會」。此與中國傳統的血緣性縱貫軸所成之總體有別，它是一有別於「我與你」之外的「他在」。這樣的「他在」所依循的不是「血緣親情」，而是「社會契約」。「公民」並不是內在具著「大公無私」本質之民，而是進入「公眾領域」之民。³²

「公民」並不同於「天民」，亦不同於「人民」。「天民」是「自然人」，「人民」是「大眾人」，而「公民」是「公約人」。中國傳統雖屬專制，但「皇民」之觀念不強，而「天民」之觀念甚強；截至目前，其「公民」之觀念仍頗爲薄弱。這與中國之重「血緣親情」、「孝悌仁義」之傳統密切相關，此即一「差序格局」，一「波紋型的格局」。³³

「公民」是進入「公眾領域」之民，這樣的「民」不是「道德人」，而是一「公約人」，是由一般具有個體性的個人做基礎而做成的。如是言之，先做爲一個「個人」，然後經由「公約」，才做爲一個「公民」；但若從另一面來說，如此之個人當在公約所成之公民社會下，而成一個人。這樣的「個人」進入到「公眾領域」才發生其「公民性」，才成爲一公民。或者說，在公共領域下方得成就一普遍意志，即此「普遍意志」才有所謂的「公義」。³⁴

「公義」指的是依其「普遍意志」為基礎而建立之行為規準背後之形式性。原則。換言之，「公義」並不是「大公無私」之義，而是「有公有私」之義。這樣的「公」與「私」並不是截然相互背反的，它有其連續性。這樣的「公」是建立在「私」之上的，「私」不是「自環也」的「私」，而是一獨立之單位的「私」，是做為「公」的基礎的「私」。值得注意的是：「公」與「私」的連續性，並不建立在「性命天道相貫通」這樣的連續性，而是建立在經由「契約」所構造成的連續性。這「連續性」不是內在「氣的感受」義下的連續性，而是外在「話語的論定」義下的連續性。不是內在親緣的連續性，而是外在契約的連續性。³⁵

相對於這樣所成的政治社會共同體，其背後的根源性依據乃來自於「普遍意志」。「普遍意志」是「契約」的根源，而契約則是普遍意志實現的途徑。「普遍意志」並不同於「天理」，因為「普遍意志」之所對是「公民」，而「天理」之所對則為「天民」。天民與公民並不相同。康德（I. Kant）更由盧梭（J. J. Rousseau）的「普遍意志」（general will）轉而言「無上命令」（Categorical Imperative），這正如同儒家之由「天理」轉而言「良知」。康德學與其社會契約論的傳統密切相關，儒學與其血緣性縱貫軸所成之總體密切相關。儒學與康德學頗為不同。³⁶

換言之，「公義」並不是經由內在的修養來作成，而是經由「話語的公共論域」而達致。社會契約是經由話語的公共論域而產生的，是經由彼此的交談而出現的。這樣所成的倫理，徹底的講不能停留在「獨白的倫理」，而必須走向「交談的倫理」。儒家是一「交融的倫理」並

不是一「交談的倫理」，當然也不是一「獨白的倫理」。「交融的倫理」以血緣親情為主，而「交談的倫理」則是以公民互動為主。前者是以家庭為本位的，而後者則是以個人為本位的；由個人而走向一契約的社會，前者則是一宗法社會。³⁷

進入到現代化的社會之中，契約性的社會連結是優先於血緣性的自然連結的，原先長自血緣性的自然連結的「仁愛之道」，現在當長成一「社會公義」。真切的涉入到公共領域中，經由「交談」互動，凝成共識，上契於社會之道，在這樣的社會公義下，才有真正的「心性修養」，才有真正的內聖。

六、從「聖王」、「王聖」到「君子」、「公民」

這幾十年來處理「道的錯置」問題，大體集中檢討了「血緣性縱貫軸」的構成及其帶來的限制。我指出了「君、父、聖」的奇詭結構，把父子之倫收攝入於君臣之義的結構之中，強調「君父—臣子」；再者，將文化教養的師儒聖賢傳統收攝入於君臣之倫，轉成了「聖君—賢相」的格局。再者，由於權力的扭曲與異化，讓「聖君」變成了「君聖」，讓「聖王」轉換成了「王聖」；如此一來，便形成了一嚴重的「道的錯置」狀態。

所謂從「道的錯置」迴返為「道的正置」，便是要將「聖王」與「王聖」作區隔，進一步釐清「聖」是「聖」，「王」是「王」。讓「君父」做一適當的區隔，「君」是「君」，「父」是「父」。做了這區分後，保住了「父」與「聖」，而該瓦解的是「君」，「君」被瓦解後，轉成了「群」，而開啓了「公民社會」，在由此公民社會建立起「民主憲政」。這就是我所說的瓦解了「宰制

性的政治連結」，開啓了「契約性的社會連結」，重新締結了「委託性的政治連結」。至於原先所強調的「血緣性的自然連結」，以及「人格性的道德連結」則應守著它應該有的份位，人倫次序的定位當然是必要的，文化教養的生長也是必要的；但他們應該被區隔於政治權力的控制之外，並且回過頭來對於政治權力有所審議與鑒察。

這些論題釐清以後，我們將清楚明白的知道，我們可以反「父權高壓」，但不能反「孝道人倫」。我們可以反「帝皇專制」，但不能反「聖賢教養」。我們將更確認聖賢教養、孝道人倫是我們生活所必須者，是我們存在的基礎所在；而且他回過頭來適足以制衡父權高壓與帝皇專制的。民初的反傳統主義者，反孝道、非人倫、反對孔子、非議聖賢，這並不足以瓦解父權高壓、更不足以瓦解帝皇專制，這仍被歸在「道的錯置」的範圍之中。

當代新儒學雖對徹底的反傳統主義者多所批評，但他們所提出的中國政治傳統「只有治道，而無政道」，中國古代「只有科技，而無科學」，中國重視的是「道德」，而不重視「知識」，這些論點，看似分明，其實並不準確。其實，有治道當然也就有政道，只是這政道不是西方近現代以來的政道；有科技當然也就有科學，只是這科學不是西方近現代以來的科學。中國當然有道德、有知識，西方也是，只是彼此的道德之長成、知識的習得，卻大有差別。西方以前的君主專制，其專制的嚴苛絕不下於中國古代，甚至是有過之無不及，但與中國古代的專制是有不同之處。西方的民主並不是他本質上就如此，他也是在歷史的發展歷程中長成的，中國文化傳統當然也可以在學習的過程中，長育而成。我以為打破了文化的理解上所使用的方法論上的本質主義（methodological essentialism），

而待之以方法論上的約定主義（methodological conventionalism），這是使得「道的錯置」，撥亂反正的最重要理由；經由這樣的撥亂反正，就可以回到我所謂的「道的正置」。

「血緣性的縱貫軸」解開了，「人際性的互動軸」生長起來了；除了「血緣性的自然連結」，更開啓了「契約性的社會連結」，並在這契約性的社會連結所成的公民社會中重新調整了原先的「人格性的道德連結」，開啓了新的心性之學、新的內聖之學，同時，也在這樣的狀況下，將那已經瓦解了的「宰制性政治連結」，轉化為「委託性的政治連結」，締造了一良善的民主憲政傳統。這樣的儒學，不在是傳統社會，以血緣親情為主導的「君子儒學」，而是以契約正義公民社會為主導的「公民儒學」。

伴隨著原先「道的錯置」下的儒學，與帝皇專制、父權高壓、男性中心，相待倚倚、相抗相持的理學、心學、道學傳統，也得做出一嶄新的調整。最明顯的是，當代新儒學所強調的良知學（本心論）的優位傳統所建構的道德的形而上學，也得做一番大調整。他將由「道德的形而上學」轉為「道德的人間學」。公民儒學不再宣稱如何的「從內聖開外王」，而是清楚地知道，這不是依「理論的邏輯次序」所能處理，而是要依循著「實踐的學習次序」才能得當。這應該是一由新外王的學習轉而新內聖的調整。新儒學也就在這樣的歷史進程裡，呼籲著如何從傳統邁向現代化；再轉化成，在現代化及現代化之後，中國文化傳統如何起著一嶄新的交談、互動與融通。儘管現代化還是如火如荼，但顯然地世紀已到了「後現代」；儒學也跨過了「新儒學」，到了「後新儒學」。

七、結語

約莫超過二十年了，我提倡「公民儒學」做為「後新儒學」的社會哲學向度。我的想法與當代新儒學所說的「外王開出說」，或有所承，但根本上是不同的。我以為他們強調的是「由內聖開出新外王」，我則偏重於「由新外王而重新調理一新內聖」。這關鍵點就在於「君子」與「公民」這兩個概念的差異。以前的新儒學強調的是「君子儒學」，而我強調的是「公民儒學」。再者，「公民儒學」與「儒教憲政論」者，看似有些相類，但其實卻有著本質上的差異。大體說來，儒教憲政論者強調依「儒教」去做成「憲政」，而我則主張順著「憲政」而去調理「儒學」，並且由儒學之道理，而來調適憲政。當然，這與我所說的「外王—內聖」的思考向度是一致的。

當然，這「外王—內聖」的思考方式，只是指出我們應該從原先的「內聖—外王」的思考方式解放出來，不應該用方法論上的本質論方式停留在儒家內聖學為根本的迷障之中，而應該留意到另一發展的可能。當然，在現代化的進程裡，儒教傳統不是只能適應現代化，而是要調節現代化，讓現代化落實在地的過程有其真切性、具體性、實存性。我主張現代化不是一個單數的概念，而有其複數的概念，現代化是多元的，有其在人性、本土性。這些年來，我一直主張中國文化傳統中的人倫性、自覺性、民本性，是很重要的，我認定：有「人倫」的「人權」，比起沒有人倫的人權；有「自覺」的「自由」，比起沒自覺的自由，有「民本」的「民主」，比起沒有民本的民主，那會好得多，而且這應該是公民儒學的核心向度。當再尋一時間，對此展開進一步的論述。

——庚子中秋，訂定完稿——

註釋

- 1：林安梧講述、山東大學尼山學堂採訪整理《林安梧訪談錄：後新儒家的焦思與苦索》（台灣大學哲學研究所求學歷程），頁四二—五〇，二〇二〇年七月第三次印行，山東人民出版社。
- 2：〈牟宗三先生之後：「護教的新儒學」與「批判的新儒學」〉，曾在一九九六年十二月，由中央研究院中國文哲研究所、中央大學、東方人文基金會等於台北所舉辦的「第四屆當代新儒學國際會議」上宣讀。後收入林安梧《儒學革命論：後新儒家的問題向度》第二章，一九九八，台北：台灣學生書局。
- 3：〈牟宗三先生之後：咒術、專制、良知與解咒——對「臺灣當代新儒學」的批判與前瞻〉，一九九七年十月台北：《鵝湖》二十三卷四期（總號二六八），頁二—一二。
- 4：〈「道德與思想之意圖」的背景理解：以「血緣性縱貫軸」為核心的展開〉，一九九七年六月，台北：《本土心理學研究》第七期，頁一二六—一六四。
- 5：〈後新儒學論綱〉，寫於一九九四年二月，四月首次講於杜維明教授所主持的哈佛大學哈佛燕京社「儒學研討會」上。後來此文鋪衍成註釋二，前揭文。
- 6：〈後新儒學的社會哲學：契約、責任與「一體之仁」——邁向以社會正義論為核心的儒學思考〉，二〇〇一年十二月，台北：《思與言》三十九卷四期，頁五七—八一。
- 7：前揭書《林安梧訪談錄：後新儒家的焦思與苦索》，頁一五—一七。
- 8：同上註，前揭書，頁一七—二五。
- 9：余英時〈反智論與中國政治傳統〉，刊於一九七五年，後來收在《歷史與思想》一書之中，一九七六年，台北：聯經出版公司。《學術與政治之間》所學習到的思考
- 10：牟宗三《政道與治道》，一九六一年，台北：廣文書局。

- 11：徐復觀《儒家政治思想與自由民主人權》（蕭欣義編輯），一九七九年，八十年代出版社。
- 12：徐復觀《學術與政治之間》，一九五七年，台中：中央書局。
- 13：〈中國政治傳統中主智、超智與反智的糾結：環繞先秦儒道二家政治思想的試探與考察〉刊於一九七九年九月，台北：《鵝湖》五十一期頁二一一。後來此文收入林安梧《道德錯置：中國政治思想的根本困結》【附錄一】，頁三一五—三四〇，二〇〇三年，台北：台灣學生書局。
- 14：林安梧《儒學與中國傳統社會的哲學省察》第八章，頁一三九—一四二，一九九六年，台北：黎明文化事業公司。
- 15：《孟子》〈離婁〉（上）。
- 16：《論語》〈為政〉。
- 17：同註解14前揭書，第七章〈血緣性縱貫軸下「宗法國家」的皇權與孝道〉，頁一〇九—一二〇。
- 18：關於此，我曾用力多時，除了上註解前揭書外，我另有多篇著作論及此，〈後新儒學的新思考：從「外王」到「內聖」——以「社會公義」論為核心的儒學可能〉，二〇〇四年八月，台北：《鵝湖》三十卷二期（總號三五〇），頁一六一—二五。有較為核心而綱要的論述。
- 19：以下所論，採自林安梧《「血緣性縱貫軸」：解開帝制重建儒學》一書之〈序言〉，二〇一六年，台北：台灣學生書局。
- 20：《論語》〈先進〉。
- 21：前揭書，第十一章〈結論：中國文化之核心困境及其轉化創造——從咒術型的實踐因果邏輯到解咒型的實踐因果邏輯〉，頁一九七—二二〇。
- 22：《荀子》〈君道〉「道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。」
- 23：「君臣以義合，合則為君臣，不合則可去，與朋友之倫同道，非父子兄弟比也。不合亦不必到嫌隙疾惡，但志不同、道不行便可去」（《呂留良《四書講義》卷三七）這應該就是孟子思想的精神樣貌。
- 24：請參看林安梧《道德錯置：中國政治思想的根本困結》，第五章〈三論「道的錯置」：中國政治哲學的根本問題〉，二〇〇三年，台北：台灣學生書局，頁一九—一五六。
- 25：大陸青年學者楊生照博士曾於此有所論，請參見氏著《第三卷二期—第二期—第二卷第二期，總號：三七〇、三七一、三七二三期連載》。
- 26：程志華於此有多篇研究論文，請參見氏著《由「一心開二門」到「存有三態論」：儒學之一個新的發展向度》，二〇一一年六月，北京：《哲學動態》。
- 27：林安梧《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》，第三章第六節〈擺脫「本質主義」建立「動力論」的思考方式〉，頁五六—五八。一九九八年，台北：台灣學生書局。
- 28：同上註，前揭書，第二章第四節〈良知及其自我坎陷的相關問題〉，頁三五—三八。
- 29：這樣的思維方式有取於王船山，船山在《尚書引義》〈大禹謨〉（一）論及人心、道心，有言「喜怒哀樂，人心也。惻隱、羞惡、恭敬、是非，道心也。斯二者，互藏其宅而交發其用。」船山這種獨特的「兩端而一致」的思維方式，對我從事人文研究起了相當大的作用。請參見林安梧，《王船山「經典詮釋學」衍申的一些思考—兼論「本體」與「方法」的辯證（上）（下）》，二〇一二年五月、六月，台北：《鵝湖》，四四三期，頁二二—二八、四四四期，頁一七—二二。
- 30：林安梧《王船山人性史哲學之研究》第三章，頁四七—五四，一九八六年，台北：東大圖書公司。
- 31：林安梧《孔子思想與「公民儒學」》，二〇一一年十二月，《文史哲》二〇一一年第六期，一四—二四頁，中國山東：山東大學。
- 32：以上所論，可以說是我學習西方近現代社會契約論，消化之後的心得。請參見林安梧《契約、自由與歷史性思維》一書，第一、二、三、四、四章，〈序言〉有全書的介紹，頁一一—一，一九九六年，台北：黎明文化事業公司。

林安梧 從「外王」到「內聖」：新儒學之後對「內聖外王」的翻轉

- 33：此來自於費孝通的說法，請參見氏著《鄉土中國》，《鄉土中國》是費孝通著述的一部研究中國基層傳統社會農村的著作，初版於一九四七年在《世紀評論》上連載，共由一四篇文章組成。再版發表於一九八四年。
- 34：這是融通了洛克、盧梭、康德等所形成的，請參見註解三二，前揭書，第一、二章。
- 35：這些理解，有許多來自於 J.S.MILL，如上註解，前揭書，第三章。
- 36：儒學固然有與康德學，可以相提而論的地方，但骨子裡卻有極大的差異，請參見林安梧《牟宗三的康德學與中國哲學之前瞻——格義、融通、轉化與創造》，二〇〇五年八月，台

- 北：《鵝湖》三十一卷第二期（總號三六二），頁一二—二四。當然，這也牽涉到中西文明交流互動之論題，也就是「格義」與「逆格義」的問題。請參見林安梧《中西哲學會通之「格義」與「逆格義」方法論之探討：以牟宗三先生的康德學與中國哲學研究為例》，二〇〇六年十二月，《淡江中文學報》第十五期，頁九五—一一六，淡江大學，臺北。
- 37：林安梧《從「德性治理」到「公民社會」的建立——「順服的倫理」、「根源的倫理」與「公民的倫理」》，二〇一六年十二月，南京：《江淮論壇》二八〇期，頁五一—一。

* RH3059

天光雲影

心性修養四原則

淡江大學退休榮譽教授

曾昭旭

有人問我面對自己的種種劣根性該怎麼改？我簡答如

下：

心性修養的原則其實也很簡單。第一原則就是誠（誠實面對自己、毋自欺逃避躲閃，《中庸》的下半部分全只講一個誠字，我因此也說：「誠實是拯救這苦難人生的唯一靈藥」）。

其次就是當下（或及時、儘早）覺察已過（又順習性反應了），此之謂「知過」。其實這跟誠實息息相關，堅確誠實自能當下覺察，瞭然不覺其實只因不想覺察，所以才訴諸逃避以圖維護虛妄的自尊罷了！

再其次就是既已覺察，立刻就改，不要找種種理由推拖。其實這還是跟誠實息息相關，會承認犯過卻找理由推、拖，其實表露出他的知過是假的，只是用來堵別人的

嘴不是真心承認。若真誠實，當下就會認真去改。

當然改過重在決心，不能求急功，因為有些過是長期累積，習氣已成，要慢慢磨鍊，不是一夕可改的。所以第四個要點就是要有耐心恒心。這還是跟誠實息息相關。人會急著改過想快點見功，常常還是因為想對別人證明「我是好的」，亦即所謂「維護自己的形象」。這表示他的所謂改過，只是為別人改不是為自己改。這其實只是敷衍門面，當獨處別人看不見的時候就故態復萌了！所以孔子才說：「古之學者為己，今之學者為人。」

以上所說四要點：誠實、知過、改過、為己，既是先賢留下的智慧，也是我自己的修養心得，僅借此緣，提供給各位參考。

* RH2988