

济的弄潮儿。在全球的文化间交往中,儒家除了采取非冲突的姿态之外,还坚持各民族文化必须相互尊重各自的原初生存方式,并把“终止对话的权利”作为文化间对话的前提。

在此需要声明,林教授和张教授的观点并不代表《求是学刊》以及主持人的立场,但是他们的高见对于我们深入认识儒家思想传统,探索儒学与当代中国文化的相关性具有重要的启发意义。

后新儒学及“公民儒学”相关问题之探讨

林安梧

(玄奘大学 中文系所,台湾 新竹市)

摘要:内圣之学应是在整个历史社会总体与生活世界中生长出来的学问,因此,面对整个外王情境的变化,内圣之学必然应有所调整;而圣贤的教言也必须置于整个历史文化的总体情境下才能够有恰当的理解。面对心性之学与专制主义结合而造成的专制性、暴虐性及以理杀人等种种之异化,我们必须将原来儒学的内圣工夫转化为一套客观的制度结构,只有在契约性的社会结构之下,个人才能够自然地进入到社会展开公共对话。

关键词:社会正义;公民;内圣功夫;自由意志;良知

作者简介:林安梧(1957-),祖籍漳州和平,生于台中市,玄奘大学中文系所教授,第四代现代新儒学的代表人物,熟通儒道佛,尤以中西哲学对比为视角从事后新儒学的理论缔造。

中图分类号:B262 文献标识码:A 文章编号:1000-7504(2008)01-0013-08 收稿日期:2007-12-29

在本文中,我想谈谈我自己治儒学的一些心得,谈谈这些年来我所谓的“后新儒学”的基本立场。我之所以提出这个问题是因为我对目前儒学的发展有一些感受。儒学在这些年来其实已有长足的进步,但整体而言,仍然有不足之处。

很多谈良知学的学者在面对社会正义的时候却采取逃避的态度,甚至接受了社会的不义;他们讲求心性修养,但却顺势而趋^{[1][2]}。但我以为这并不意味着儒家的良知学不涉及社会正义论或儒家的良知学缺乏责任的概念,也并不意味着儒家的良知学只有彼此相互存在的感通或情感的感动而已。事实上,儒学具有“责任”、“正义”等概念,只是在传统儒学中所包含的责任、正义概念与现在公民社会意义下的责任、正义概念不一样。

一、新儒学的“内圣”无法开出“外王”

儒学不只是心性修养之学,我们不应该只从这个角度来谈儒学,也不应该只从这个角度去说

中国人如何作为道德的存在、良知的存在。我们应该进一步去思考这种良知的存在,要如何走出心性修养的封闭圈子?如何进到生活世界?如何进入历史社会总体?又如何开出民主科学?我想当代新儒学,尤其是牟宗三先生的哲学系统一直在强调如何从良知的自我坎陷以开出知性主体,以知性主体涵摄民主科学。这种说法看起来是个很大的进展,但我以为这恐怕只是陷溺在以心性论为核心的诠释之下才构成作的系统。因为这是一个诠释构作的系统,再由此诠释构作的系统去强调如何开出。也就是说,在这样理解之下的中国传统图像或是儒学传统图像,是一套形上化了的、以心性论为核心的“知识化的儒学”,也可以说是一套“道德智识化的儒学”^[3]。

由这样的角度切入,如何开出民主和科学呢?我觉得这样的提法颇为曲折,因此我不太赞成这样的提法。我认为这个提法基本上是通过形而上的溯源方式所构造出的诠释系统,最后肯定人与宇宙内在的同一性,强调“道体”和“心体”的

等同合一,再由这道体和心体等同起来的良知去谈这个世界,诸如民主、科学如何安排的问题。这样的安排基本上是一种解释性的、体系的、理论的安排,同实际的历史发生是两回事。

在历史的发生过程中,所谓的民主和科学并不是非得由良知的自我坎陷开出一个知性主体,再由此一知性主体之所对而开出民主和科学。由良知的自我坎陷而成为认知的主体,这不同于原本的良知,因为良知是绝对的、是包天包地而无所不包的、是无分别的。这个坎陷落实下来要有主客对立之呈现,才有所谓的民主与科学,才会出现客观的结构性。然而,这样的提法基本上是一种理论上的、逻辑次序的安排,不等于历史的发生次序。从历史的发生程序而言,在各个不同的地方所发展出来的民主科学有其不同的历史发生次序。西方所谓先进国家的民主科学有其发展过程。近代西方配合着经济发展、宗教改革、整个政治社会总体的变迁而慢慢生出所谓的民主制度,亦在此过程中慢慢生出科学思潮,而成为现代化重要的两个机制——就整个政治社会方面而言,是民主制度;在对世界的理解上来说,则是一套科学的思维。

发展民主科学并不意味着必须照着西方的方式重走一遍。因为任何历史的发生过程都是具体实存的,因不同的历史条件、不同的族群、不同的历史文化传统而有不同的发生历程。但是显然,这不是可以经由一个诠释的方式、一种形而上的追溯方式,追溯到源头,奠立一个良知的主体,再由良知主体之奠立导出民主和科学来。这是一种理论的、诠释的次序,是经由形而上理由的追溯而产生的理论逻辑次序,它和实际发生的次序是两回事,甚至是无关的。

民主和科学对我们来讲,并不是先发,而是后发的,我们是学习西方的,所以这应该是一种“学习的次序”,我们如何学得民主和科学与西方如何发展民主和科学是两层不同的次序。“实践学习的次序”是一层次序,加上前面我们说的“理论逻辑的次序”与“历史发生的次序”,便有三层不同的次序。也就是说,民主和科学在理论的脉络下如何安顿,这是理论的逻辑次序;在历史的发生过程中,探讨它们是如何发生,则是历史的发生次序;而我们作为后发的民主科学学习者,可以去思考哪些条件能加速我们的学习,因而处于实践学习的次序。

我认为牟宗三先生所说的良知的自我坎陷以开出知性主体、涵摄民主科学,或是新儒学所说的,由良知开出民主、科学之“民主开出论”与“科学开出论”,是误将那理论的、解释的、经由诠释的理论逻辑次序当做我们应当去学习的、实践

的次序。为什么当代新儒学会提出这一方式?这牵涉到当代新儒学所要克服的中华民族当代的意义危机。因为从清朝末年到民国初年的一百年间,中国人一直在努力克服生命存在的危机。这一存在的危机深沉地渗透到我们心灵的深处,与整个文化心灵最高象征的瓦解密切相关。张灏教授认为,这是整个族群文化的意义危机;林毓生教授则认为这是整个中华民族的意识危机。他们用这些语词无非是在说明:中国人那时面临着严重的自我迷失。如何克服这种自我迷失的状态,各家各派都提出了各自不同的看法。其中,彻底的反传统主义者认为,就是因为传统挂搭在我们整个族群身上的业力使得我们处于严重的困境,搅乱我们,并使我们陷入严重的危机,所以我们应该要彻底地反传统,将传统清洗掉,使我们有机会以清清白白的存在学习西方的东西。但是,这样的思考不仅不切实际,而且也是完全不合道理的。因为人不可能通过一个彻底的反传统的方式来摆脱传统,再回过头来说明其自我同一性(自我认同, self-identity)。这样的思考只会造成整个族群的贫弱与匮乏,到最后失去整个族群自身的主体性、失去整个族群自身的自我认同,最终陷入严重的文化认同危机。

历史语言学派强调国学的追求到最后必须追溯到更远古,通过语言和文字而对更远古的历史文献有更真切的把握,他们认为通过历史还原的方式可以更了解自己,因此用这一方式来定立其自我认同。但这种方式是通过训诂到义理的方式,是通过外在话语系统的把握,回过头来肯定自我的内在主体,最后必然是钻进新的故纸堆之中。从清朝乾嘉之学开始,这种研究方式就一直存在。他们作学问十分强调客观性,但无法寻得内在的文化主体性来克服存在的危机。相反,当代新儒学接续宋明理学,特别强调陆王学而找寻到生命内在实存的道德主体性,以实存的道德主体去找寻内在的本体,并以此内在的本体肯定这个主体以克服存在危机。

此过程经马一浮、梁漱溟、熊十力、唐君毅一直延续到牟宗三。牟先生的哲学创造能力特别强,他吸收了西方的哲学思想,特别以康德哲学来强化儒学、重构宏伟的崭新系统。他以儒学为

参见林安梧:《解开“道的错置”——兼及于“良知的自我坎陷”的一些思考》,载《孔子研究季刊》1999年第1期。牟先生关于此论,参见《现象与物自身》与《中国哲学十九讲》。

关于理论的逻辑次序、历史的发生次序以及实践的学习次序三者之异同,参见林安梧:《牟宗三先生之后:“护教的新儒学”与“批判的新儒学”》,载《儒学革命论:后新儒家哲学的问题向度》,台北:台湾学生书局1998年版。

参见张灏:《New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China》,中译文收入周阳山编《保守主义》一书,台北:时报出版公司1980年版。

核心,将道家、佛教吸纳进来,通过判教理论论述:儒学以“性智”为主,道家是以“玄智”为主,佛教则以“空智”为主,它们皆具有康德所谓的“智的直觉”(Intellectual Intuition)。康德认为人不具有“智的直觉”,只有上帝才具有;但牟宗三先生却通过中国儒、道、佛的智慧去肯定人具有“智的直觉”。所谓“智的直觉”,其实就是良知。他认为“良知”(性智)就是道体、心体通而为一,宇宙造化的本源是与我们的心性之源通而为一的,那个绝对的道体就是内在的主体,牟宗三先生基本上就是通过这个方式来肯定主体的。

显然,牟先生经由形而上理由的追溯来树立儒学系统。他想通过这一方式摆脱整个历史的、帝王专制的、宗法封建的,以及其他种种历史业力的纠缠,树立儒、道、佛,甚至是整个中国哲学,包括人心灵意识的一种宏伟的、崇高的、带有强烈道德信仰或宗教信仰式的良知学系统。

这样一套良知学系统极为崇高,它不会停在一个地方,而必得落实开显。此系统一旦安立,接下来就是要安排现代化的发展,就必须去处理良知学与整个民主、科学的问题该当如何。那么,为什么牟先生会用如此曲折的方式,来说明民主科学在我们这一族群中如何开出呢?这是因为他安排了这样一套解释系统之后,必然要有下一步的转出。但是我认为这一步的转出只是这个系统中的一套安排方式,而这样的安排方式只有解释上的功能,它仅是说明民主和科学并不违背心性学与良知学的系统。这套理论的诠释功能就在于此,而其他的功能则不重要。

我认为在理论上民主和科学可以和良知学、良知的自我坎陷作一关联,但与实际的发展相提并论则很明显地是两回事。我们要问的不是儒学怎样开出民主和科学,而是要问当我们在民主科学的发展过程中,儒学应如何重新调适。我们应该要在这个新的境域中去思考儒学新发展的可能,我觉得这才是主要的思考方向。

这个问题有两个层次:在外王的发展过程中,儒学究竟有多少资源来参与?而原本的资源中又是否有需要厘清之处?内圣学不是可以孤立而说的一种学问,内圣学是在具体的生活世界里,是在历史社会总体之下生长出来的学问,所以当整个外王学已经有了变迁,整个历史社会总体与我们生活世界的实况也有了变迁的情况下,我们的内圣学其实也是应该调整的。我的意思是说,内圣学的理论逻辑的层次与实际发生的层次有密切关联,并不是透过形而上的追溯,或是去建立形而上的内圣学之“体”,再说明由内圣学之“体”如何开出外王之“用”来;而应该用“体用不二”的全体观点来思考内圣学系统应如何调

整的问题。因此,我的提法就不再是“如何由内圣开出外王”,而是“在新的外王格局下重新思考内圣如何可能”的问题。外王并不是由内圣开出的,内圣、外王本来就是一体之两面,是内外贯通的。

我们应当知道,并非只有内圣学而无外王学。传统的内圣学是在帝王专制、家族宗法、小农经济状况下的内圣学。帝王专制、小农经济与家族宗法构成作成的外王所强调的内圣是孝悌人伦、上下长幼、尊卑有序,强调礼让、谦让、忍让。但是在整个外王的情景已经变化的情况下,内圣修养的道德向度也必须作出调整。也就是说,我们不能通过一种以内圣学为核心的思考方式,也不能够只延用原来的圣贤教言。构造一套新的心性学理论,再由此心性学理论去导出外王学理论,应该就民主制度、科学性思维发展的程度,或者就整个西方所说的现代化或现代化之后我们所面临的实况来谈儒家还能扮演何种角色,而在内圣学方面又要如何面临调整。当然,以前的圣贤教言所构造出的体系仍是可贵的,但必须接受考验。

任何一套道德哲学、形而上学的系统并非凭空而起,它与历史发展背景、经济生产方式、政治变迁和文化传统的发展有着密切关系。正因如此,我无法赞成认为康德学与孟子学多么接近的观点。虽然孟子所说的“性善”,在某一个向度上和康德所说的“无上命令”(Categorical Imperative)有某种程度的接近,但康德的道德哲学其实建立在西方的市民社会下的契约论传统之上,要是没有洛克、卢梭,就不会有康德的道德哲学,所以康德的道德哲学必须关联着这样的历史社会总体才能理解。而孟子的性善论是否具有社会契约论基础呢?显然没有。孟子的性善论建立在宗法封建、小农经济,建立在我们原来的家族宗法那样的亲情伦理之上,是由亲情伦理往上溯而得出的性善论[4](第二章)[5](P173-178)。

宋明理学则是在帝王专制的宗法、亲情伦理、小农经济这样的情况下生成的,怎么可能和康德的道德哲学等同呢?当代新儒学之所以作此诠释,以牟先生来说,也不是将其等同起来而是强调可透过这一方式重建孟子学、重建宋明理学,他的重建方式其实就是接受整个西方启蒙以来的一种唯理智的思考。从启蒙运动以来,西方哲学的主流非常强调理智中心的思考。

以上所说,其详情参见牟宗三:《现象与物自身》,台北:台湾学生书局1975年版。

参见林安梧:《从“外王”到“内圣”:后新儒学的新思考》,发表于1999年12月18—19日成功大学中文系主办的“第二届台湾儒学国际学术研讨会”。

大体说来,牟宗三先生所建构的当代新儒学充满着“道德理智主义”色彩,这样的道德理智主义色彩其实与原来孟子学或阳明学所强调的“一体之仁”有一段差距。就整个气氛而言,牟先生还是尽量保存着中国传统文化中儒学“一体之仁”、“怵惕惻隐”的氛围。牟先生认为,当代新儒学有进于康德,而且进一步认为康德是有所不足的,所以要补康德之不足。牟先生在他那本《康德的道德哲学》译著中,一方面翻译,一方面又加上诠释批评,很清楚地表达出这样的信息;其他像《现象与物自身》、《圆善论》等著作,也都透露出这样的信息来。

二、心性学与传统中国

劳思光先生基本上还是透过康德哲学的整个架构方式来了解儒学,并且认定儒学以心性论为核心;他甚至认定像孟子、象山、阳明基本上是不谈天道论的,认为谈天道论的儒学就是往下堕落的儒学,就不是真正的儒学。劳先生的思考显然违反了中国文化传统天人合一的基本模式,也违反了中国文化的精神脉络,但在港台地区却对中国儒学的诠释颇有影响力。其实,天道论在整个中国儒学之中非常重要,也并非所谓宇宙论中心的思考。

在中国文化里,天道不离人道,天、地、人交与参赞所构成的整体叫“道”。所以当我们说天道的时候,讲宇宙自然法则的时候,并不是离开价值判断、离开道德而言的纯客观宇宙法则。因此,并没有宇宙论中心这样的哲学,即使有一点点这样的倾向,也不应从此角度来看。若将它作为宇宙论中心来看待,中国哲学很多东西都不值一谈。劳先生的《中国哲学史》违反了天人、物我、人己通而为一,违反了在存有连续观之下中国文化最基本而深沉的文化模型的理解方式。

我要强调的是,我们面对儒学的发展其实不应该以本质主义式的思考方式,认为儒学有一核心性的本质,就是心性论。应该说,心性论只是整个儒学理论构成中的一个组成成分。心性论在儒学中具有非常重要的位置,正如同儒学也具有其他社会哲学、政治哲学的面向一样,都有着非常重要的位置。但是,天道论在儒学之中也有它非常重要的位置。所谓的“天道”,基本上是交与参赞所成的一个总体,这一点是我所要强调的。如果以这样的观点来看的话,心性论只是不同因素中的一个,而在不同时代会出现不同的向度,并不是有一个永世不迁的、唯一的、正统的心性论。

我们要进一步考虑的是“意图伦理”与“责任伦理”的对比厘清,这涉及到诸多历史因素。对整个中国文化情境的理解就是对它整个历史的、文

化的总体,对传统的生活实境与样态有更深的契入与了解。这里有人情、有道义、有情感、有仁义道德、有理性、有专制、也有世故颠倒,等等。怎样对这些东西有某种契入的理解呢?我觉得在整个知识系统方面,必须具有考古学知识、对于整个中国文化史的知识、对于中国政治思想的发展乃至其他种种知识。治中国哲学如果只跟随着古代圣贤的教言,再通过当代的几位大师所构成成的系统往下走,那只会愈走愈远、愈走愈窄、愈走愈偏。

我觉得像儒学所强调的“责任”概念就很重要。儒学所强调的“责任”概念,其实也就是“忠”的概念。“忠”这个概念在儒学传统里被混淆了,从“宗法封建”到“帝王专制”,“忠”也从原来“忠于其事”的责任概念变成了“忠于其君”这种“主奴式”的忠君概念,而这已经违背了原本“忠于其事”的概念。

“忠于其事”是个什么样的概念呢?曾子曰:“吾日三省吾身,为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?”(《论语·学而》)这里所说“为人谋而不忠乎”的“忠”字,就有责任伦理的意义;再者,子张问曰:“令尹子文三仕为令尹,无喜色;三已之,无愠色。旧令尹之政,必以告新令尹。何如?”子曰:“忠矣。”(《论语·公冶长》)楚国的令尹子文三次当上令尹,令尹就是宰相,三次被罢黜,“旧令尹之政必以告新令尹”,这就是“忠于其事”;又如孔子说:“言忠信,行笃敬,虽蛮貊之邦行矣。”(《论语·卫灵公》)这里所说的“忠”也是责任的概念。《论语》的“君礼臣忠”到了后世变成了“君要臣死,臣不得不死,不死谓之不忠”,这时候这个“忠”已经是离开了原来忠于其事、忠于良知的概念,而变为主奴式的忠君概念,这种主奴式的忠君概念其实已经不是原先儒学的责任概念。原来儒学的责任概念到了秦汉以后就慢慢不见了。责任的忠转化为主奴式的愚忠,这是很严重的[5](P177-197)。

我为什么要谈这个问题?因为韦伯在“政治作为一种志业”的讲演词中提到两种伦理:一种叫“意图伦理”,一种叫“责任伦理”[6](P210)。以他的说法再延伸下去,中国似乎就没有责任伦理只有意图伦理。这个分判很有意思,但却是有问题的,因为这个分判只看到整个秦汉以后中国文化的表象,中国先秦的典籍显然不是这样的。就以《论

劳思光《中国哲学史》所提出的“基源问题研究法”对学界有一定的影响,而劳氏对于儒学的理性化解释亦有其难得的苦心孤诣,但却问题丛生,此非久于其中者所能知也。

参见林安梧:《论语中的道德哲学之两个向度:以“曾子”与“有子”为对比的展开》,发表于2000年1月14日辅仁大学哲学系主办的“士林哲学与当代哲学学术研讨会”。

语》来说,很显然地具有责任伦理的概念。所以我们要问:《论语》中的责任伦理概念为什么后来不见了?这跟整个帝王专制的建立、高压极权的统治有着密切的关系,因而使得整个儒学原来非常强调的社会实践的向度、非常强调责任伦理的向度慢慢地萎缩,甚至消失了[7](P126-164)。

久而久之,儒学开始强调心性修养优先于社会实践,进而把道德实践直接定位在心性修养之上,强调心性修养是道德实践的基础,也是社会实践最重要的基础,直到宋明理学时大体上都是如此。但我认为,这与帝王专制、中央集权有密切的关系。从唐末五代石敬瑭割让燕云十六州以后,汉人所领有的疆域变窄了,北宋一直想收复原来的失土却没有办法,因为辽、金太强了。中国陷入内忧外患之中,社会政治必须要进行总体上的改革,但是改革从北宋开始就一直失败。参与社会实践的不可能使得知识分子转向内求,强调心性修养的优先性,宋明的心性之学就是这样产生的[8](P398,399)。

心性之学当然有它非常重要的功能,可以起到儒学生机的形而上的保存功能;但是它同时也走向一种良知的自虐方式,跟帝王专制连在一块而形成一种“暴虐性”。并且,伴随着整个社会的中央集权、父权中心、男性中心而更为严重化。从五代到宋以后,中国趋向于封闭的世界观,知识分子的心灵走向封闭,由封闭而开启了一个形而上的理境。原来外在的灿烂慢慢地萎缩下去,因而往回强调内在的精神。

在文学上我们看到相同的情形,有的人称赞宋诗是“皮毛落尽,精神独存”;而在绘画方面,慢慢地以黑白两色为主;从儒学发展史中我们更可以看到,心性修养与严肃主义愈来愈强,但社会的男盗女娼却也愈来愈厉害,这是个非常有趣、也非常吊诡的现象。我把这个举出来是要说,不能孤立地说一套非常伟大、非常崇高、非常庄严的道德哲学,并以一种本质论式的思考作为基础,从中导出其他的面向。因此,我们应正视历史的实况,从实际的发展过程之中去看[9][10]。

我觉得这个问题其实一直到黄宗羲才开始有比较完整的思考,而到王夫之则打开了很大的局面。但是非常不幸,清朝基本上就是运用了宋明理学的心性之学,并且是运用了保守的程朱学。清朝以程朱学为主导,把程朱学的整套道德意识形态与专制主义连在一块,形成一套新的高压统治。在这种非常有效率的、非常有次序的、也非常精明的统治之下,康、雍、乾三朝的经济生产方式有了变迁,引进了很多南美、南洋的作物,使得中国的人口在短短的一百三十几年之间增加至四亿,这与朱子学的整个系统是有很密切的关

系的。但是,到了乾隆晚年,这套专制主义已经没办法维系整个大帝国的秩序了,程朱学成为“以理杀人”的工具[11](P95-121)。我想指出,如果我们正视这些事实,就必须去深刻地审视现代儒学。显然,我们该去面对的问题已经不是如何由内圣开出外王的问题;而是在新的外王情境里,如何调理出内圣的问题。或者说,相对于以前的传统社会,现在的公民社会该有怎样的公民儒学。

传统中国是宗法亲情、帝王专制、小农经济所构成的我所谓“血缘性纵贯轴的社会”。血缘性纵贯轴由三个顶点建构起来:一个是国君的君,一个是父亲的父,一个则是圣人的圣。君,是指君权、帝王专制;父,是指父权、家族宗法;圣,则是指圣人、文化道统。君,是一套我称之为“宰制性的政治连结”的控制方式,这是整个血缘性纵贯轴的核心;父,就是所谓的“血缘性的自然连结”;圣,就是“人格性的道德连结”。(见下图)

【古代】	【现代】
君:宰制性的政治连结	政治:委托性的政治连结
父:血缘性的自然连结	家庭:血缘性的自然连结
圣:人格性的道德连结	道德与宗教:人格性的道德连结
	社会:契约性的社会连结

关于这部分的理论,我在《儒学与中国传统社会之哲学省察》一书中有比较完整的铺陈。以前的儒学是在这样的状况之下长成的,这样长成的“人格性的道德连结”是以“血缘性的自然连结”为背景,以“宰制性的政治连结”为核心。但是现代社会已经有了很大的变化,不再是“宰制性的政治连结”,而是“委托性的政治连结”;不只是“血缘性的自然连结”,还有“契约性的社会连结”。公民社会不能从“血缘性的自然连结”直接推出来,原先从这个血缘亲情所推出来的,现在就必须被分隔开来。人们必须以一个独立的个体进入到这个社会,因为现代社会是通过客观法则性的原理所构成的“契约性的社会”。在这个契约性的社会里所谈的社会正义就跟从亲情伦理所长出来的道德是两回事,尽管两者有密切的关系,但还是两回事。也就是说,一个孝顺父母、友爱兄弟的人,他在社会上有可能不一定是个正义的人,所以不能简单地认为他在社会上一定是正义的。这两者是偏执、是有所不同、是分开的。我们对社会必须要有一种正义的认识,这正义的认识当然可与孝悌人伦有密切的关系,但是却不是直接可以从孝悌人伦中推出来的[5](P157-198)。

我们必须通过制度结构来安顿身心,而不应是通过一种宗教式的、修身养性的方式,安顿了

特别是该书的第二、三、四这三章。

身心以后再来适应这个不合理的制度结构。宋明理学以来的传统就是通过一种宗教式的、修身养性的身心安顿方式,来适应一套不合理的制度结构。这样的良知学带有自虐性的性格,所以一碰到问题就会开始反躬自省,而没有机会反省制度、结构的问题,因为只要一反省便会遭遇到更严重的问题。

在帝王专制的高压下,有两件事情是不能问的:一个是君,一个是父。君运用了父,所以是“君父”;而且“君”还运用了“圣”,所以是“圣君”。那最高的权力的、威权的管控者,运用了“圣”,也运用了“父”。良知学在这种状况之下,就会有自虐性的出现^[12](第四章)。因此,在帝王专制中所谈的天理良知便带有暴虐性,而没有办法去反省这个问题。我觉得我们现在可以反省,也有机会去反省这个问题。当然你会发现,我们如果只从这个角度去理解良知的暴虐性和专制性那就太偏拗了。良知学仍有它非常强的主体能动性,有一种瓦解的力量,以及根源性的自觉动力。

三、“后新儒学”与“公民儒学”

以“社会正义论为核心的儒学”思考的不再是在帝王专制之下的修身养性的方式,也不再是良知的自虐方式,我们可以说这是一崭新的“公民儒学”。一说到这个问题,我们除了要回到内在的心性之源上说,还必须回到整个历史社会总体之道,从道的源头上去说。我们的心性必须参与到道的源头,而这个道的源头是历史社会的总体之道。我们必须去正视,自己作为一个具有主体性的个体以何种身份进入社会,并且如何面对具体的制度结构。显然,这时候的修行方式便会有所不同。这个修行方式我觉得是能在一个具体的发展过程中慢慢去学习,而不是去选一个悬空的、构作的理论。

大体说来,它不再是从原先的孝悌人伦直接推出去的社会正义,这在儒学里面并不是没有资源,因为儒学是务实的。儒学是“圣之时者也”,具有时代意识、历史意识,并不是固守着原来的基本的东西,而是随时代的变迁而转化。正因如此,我才会强调“契约”与“责任”。这个强调其实并不是说要怎样去强调,而是说我们应该正视在公民社会下有一种契约理性所建立起来的社会。在这样的契约理性所建立起来的社会,当你作为一个主体参与进去以后,是通过一个客观的法则所连结成的“契约性的社会连结”,这样就形成了一个普遍的意志(*general will*)。如卢梭所说,你的“自由意志”与“普遍意志”必须有一种理想上的呼应,甚至是同一,在这种状况下才能够谈论公民社会中的自由与自律的活动^[13]。如此一来,这样

的儒学与康德的道德学便有接近的可能。当然并不意味着接近就一定好,而是说这自然而然就会有某种程度的接近。

这样的转化、发展并不是内部的转化,而是从外在的互动融通里面所找寻到的。我们作为一个独立的主体,是我们展开讨论、行动的一个不可化约的起点,因此我们就应该鼓动且相信在一个制度结构下能够让我们畅其言、达其情、通其欲、上遂于道,能够如此,儒学基本上就能在这样的过程里面被调适出来。所以,修行在哪里?修行不在那吞吞吐吐的压抑之下,不在该说不该说之下拿捏分寸,也已经不是在宗法亲情底下的那个“礼”;那个礼貌的“礼”,而是在一个社会正义之下的正义之“礼”。

儒学重点不只在涵养主敬,而必须想办法将涵养主敬化成一套客观的制度结构。人作为一个自然的存在(*natural being*),放在社会里面就是社会的存在(*social being*),他不需思考儒家圣人般的道德存在,就可以很自然地把话说出来,他的话也会很自然地得到别人的互动、批评。当别人批评的时候他也自然而然有其雅量,别人再怎么激烈也会有有一种雅量。因为他们都知道,这只是他个人的想法,他的主体是由我的个体出发的。至于那普遍的总体则是必须通过这样的交谈空间,一步步而上升到的,并不是我这个主体就跟道体连在一块,并不是我说的话就是全体、全知的观念。在被问到“你有没有什么意见”的时候,很多人都不敢发言。为什么?因为怕错!为什么怕错?因为脑袋里面已经预期有一个标准答案。为什么会预期有一个标准答案?因为良知之所说一定要对不能错。良知即是道体,道体就是全体。你可以发现在这样的思考里面,人通常会失去个性,会压抑自己,而当压抑自己到受不了时,所凸显出来的个性就是被压抑而寻求解放的个性,并不是真正具有个体性又能尊重别人个体性的个性。其实我们现在常常处在这样的困境里面,所以当我们谈论“以社会正义论为核心的儒学思考”的时候,应该反省心性论和实践论。唯一要保留的就是诚恳,就是真正的关怀。诚恳即《中庸》中的“诚”,关怀即《论语》中的“仁”,其他的都可以从这里延伸出去。

我们不必再去强调主体的自觉该当如何,而应当强调,当我在一个开放的、自由的言说论述空间里通过理性的思考,彼此交换意见之后就能够慢慢地得出新的共识;并且预期,当我们展开一个自由的交谈之后,共识就会浮现出来。我们有一个契约的社会里慢慢寻求一个恰当的制度结构,在这个制度结构里,我们可以依着自己的个性本身想说些什么就说什么,在这一过程中,就

会慢慢地调适出恰当的方式。这时候我们便能够正视自己是有七情六欲的存在,而不需要遇到一个问题时马上想到“存天理、去人欲”;因为我们不是以这样的道德论式作为我们时时刻刻去警觉的核心,而是作为一个人就是这么自然地进到社会里头来展开我们的论述。这样的伦理学不再是高阶思考之伦理学,不是个要求九十分、甚至是一百分的伦理学,也不是个宗教苦行式的伦理学^{[14](P225-277)},而是只要求六十分的伦理学。我们再也不必把整个族群都视为圣人,然后说这样的圣人无分别相,再由此去求如何展开分别相、安排民主与科学,因为根本就没有这样的问题。

我以为当代新儒学已经完成了它某一些的使命,1995年牟先生过世代表一个里程碑,也即新儒学的完成。但是新儒学的完成并不代表儒学已经发展完成,而是代表新一波的儒学必须有新的发展。因此,我提出了“后新儒学”的向度,也就是在新儒学之后的发展^[15]。我认为“后新儒学”不再是以心性论、主体自觉为核心,而是要以广大的生活世界为反省的对象、以广大而丰富复杂的历史社会总体为反省的对象,并把自己放在天、地、人交与参赞而构成的总体中。从这总体之根源来说,即是从中国人的“道”上来说,这时候的“道”就不是我们生活世界之外的道,不是一个挂空的形而上的道,而是天、地、人交与参赞所构成的总体,并落到我所谓的存有实践这一层;换种提法,就是要以“存有三态论”取代《现象与物自身》的“两层存有论”;在道德哲学方面,是要用以社会正义、责任伦理为核心的道德哲学思考,来取代以心性修养论为核心的哲学思考,或者简单地说:要由传统儒学进到公民儒学。

我认为,这样的提法并不违背原来儒学所强调的“一体之仁”。“一体之仁”是王阳明在《大学问》中所提出的,就是“仁者与天地万物为一体也”,这其实在程明道的《识仁篇》中也有提到。这样的“一体之仁”如果放在现在我们所说的“从外王到内圣”的思考模型里面就是强调人际性的互动轴,以契约、责任作思考的基底,而以一体之仁为调节的向度,便能够对多元、对差异有所尊重,且能化解一种单线性的对象定位,摆脱工具理性的执著,以求一更宽广的公共论述空间,让天地间物各付物,乾道变化,各正性命,虽是殊途而不妨害其同归,这样百虑而可能一致^[2]。

当然问题的焦点并不是在于如何由道德形而上学式的一体之仁转出自由民主,而是在现代性的社会里面以契约性的政治连结为构造,以责任伦理为准则,重新审视如何达到“一体之仁”,不是如何地由旧内圣开出新外王,而是在新外王

的格局下如何能够调理出新的内圣学。所以当我们谈社会哲学的时候,并不是说这就跟内圣学、跟道德哲学切开,而是一个新思维向度的提出。

这些年来每讲儒学总觉得该是再一波儒学“革命”的年代了。说是“再一波”,是由于以前也有过好几回的儒学革命,而现在又进入到新的一个阶段。儒学诞生于周代,大行于两汉,复兴于宋明,再生于现代。周代重的是“宗法封建,人伦为亲”的“大一统”格局,到了汉代以后,一直到民国以前是“帝皇专制,忠君为上”的“大一统”格局。

孔子完成了第一波“革命”,使得原先偏重“社会的阶层概念”的“君子”转成了偏重“德性的位阶概念”的“君子”,使得“君子修养”成了“人格生命的自我完善过程”,当然这是在亲情人伦中成长的。用我常用的术语来说,这是在“血缘性的自然连结”下长成的“人格性的道德连结”。语云:“人人亲其亲,长其长,而天下平”;书云:“孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政,是亦为政,奚其为为政”。就这样,孔子主张“为政以德”,强调“政治是要讲道德的”。孔子这一波革命,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”。《礼运大同篇》讲“大道之行也,天下为公”;《易传·干卦》讲“干元用九,群龙无首,吉”,说的是因为每个人生命自我完善了,人人都是“真龙天子”,人人都有“士君子之行”,当然就不需要“谁来领导谁”,这是“群龙无首”的真义。

第二波革命发生在汉朝建立之后,这时已经不再是“春秋大一统”的“王道理想”,而是“大一统”的“帝皇专制”年代。帝皇专制彻底将孔老夫子的“圣王”思想作了一个现实上的转化,转化成“王圣”。孔夫子的理想是“圣者当为王”这样的“圣王”,而帝皇专制则成了“王者皆为圣”这样的“王圣”。本来是“孝亲”为上的“人格性道德连结”变成了“忠君”为上的“宰制性政治连结”。这么一来,“五伦”转成了“三纲”,原先强调的是“父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”,帝制时强调的是“君为臣纲,父为子纲,夫为妇纲”。显然,原先“五伦”强调的是人与人的相对的、真实的感通;而后来的“三纲”强调的则是绝对的、专制的服从。原先重的是我与你真实的感通,帝制时重的是他对我的实际控制,儒家思想就在这两千年间逐渐“他化”成“帝制式的儒学”。

1911年的第三波革命推翻了两千年的帝皇专制。强调“社会正义”是第三波儒学的重心所在,但在救亡图存阶段,为了面对整个族群的内在心灵危机,人们强调的是以“心性修养”为主而

开启了“道德的形而上学”。所以说,儒学的第三次革命不仅没有结束,而且是方兴未艾,它的真正内涵才刚刚显现出来。在此阶段,儒学应该从“道德的形而上学”转为“道德的人间学”,由“心

性修养”转而强调“社会正义”,在重视“君子”之前,更应重视“公民”。一言以蔽之,第三波儒学革命是“公民儒学”的革命。

参 考 文 献

- [1] 林安梧. “心性修养”与“社会公义”: 中华文化迈向二十一世纪的纠结之一[A]. 陈明, 朱汉民. 原道, 第六辑[C]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000.
- [2] 林安梧. 后新儒学的社会哲学: 契约、责任与“一体之仁”——迈向以社会正义为核心的儒学思考[J]. 思与言, 2001, (4).
- [3] 林安梧. 解开“道的错置”——兼及于“良知的自我坎陷”的一些思考[J]. 孔子研究季刊, 1999, (1).
- [4] 林安梧. 契约、自由与历史性思维[M]. 台北: 幼狮出版公司, 1996.
- [5] 林安梧. 儒学与中国传统社会的哲学省察[M]. 台北: 幼狮出版公司, 1996.
- [6] 韦伯. 学术与政治, 钱永祥编译[M]. 台北: 允晨文化出版公司, 1985.
- [7] 林安梧. 道德与思想意图的背景理解: 以“血缘性纵贯轴”为核心的展开[A]. 本土心理学研究第七集·中国人的思维方式[C]. 台北: 桂冠图书公司, 1997.
- [8] 钱宾四. 国史大纲[M]. 上海: 上海商务印书馆, 1940.
- [9] 黄进兴. 清初政权意识形态之探讨: 政治化的道统观[J]. 中央研究院历史语言研究所集刊, 第58本, 1987.
- [10] 孙明章. 清初朱子学及其历史的反思[A]. 邹永贤. 朱子学研究[C]. 厦门: 厦门大学出版社, 1989.
- [11] 林安梧. 中国近现代思想观念史论[M]. 台北: 台湾学生书局, 1995.
- [12] 林安梧. 儒学转向: 从“新儒学”到“后新儒学”的过渡[M]. 台北: 台湾学生书局, 2006.
- [13] 卡西尔. 鲁索、康德与歌德, 孟祥森译[M]. 台北: 龙田出版社, 1978.
- [14] 傅伟勋. 儒家心性论的现代化课题(上、下)[A]. 从西方哲学到禅佛教: “哲学”与“宗教”一集[C]. 台北: 东大图书公司, 1986.
- [15] 林安梧. 儒学革命论: 后新儒家哲学的问题向度[M]. 台北: 台湾学生书局, 1998.

[责任编辑 李小娟 付洪泉]

On Post- neo- confucianism and “ Civil Confucianism ”

LIN An- wu

(Chinese Department, Hsuan Chuang University, Xinzhu, Taiwan, China)

Abstract: Inside sage is a doctrine grown from historical society as a whole and daily lives. As a result, it should adjust itself, when facing changed circumstance of outside king. To overcome reification of autarchy, and “to kill with Confucian school of idealist philosophy”, produced by combination of doctrine of mind and nature with absolutism, we should convert inside sage into an objective institution. Only in contact society, people can naturally participate in public discourses.

Key words: social justice; citizen; inside sage; free will; conscience