

曾子哲学与现代公民社会：从曾子与有子的对比起论^①

林安梧^②

摘要 本论文旨在探索曾子思想所可能隐含的现代公民意识。首先，经由有子思想与曾子思想，作一哲学的对比，对于“孝悌”“忠信”做出深层诠释。再者，试图经由“理念型”（Ideal Type）的相互映照方式，指出两者所隐含的差异：前者以“血缘亲情”为核心，后者则以“社会正义”为视域。进一步，就“亲情”与“公义”的矛盾点，依其文本、如其义理地展开分析，指出儒家哲学陷溺在“血缘性纵贯轴”中，严重的扭曲与异化，甚至造成严重的“道的错置”的状况。如何从“血缘性纵贯轴”开解转化，启动人际性的互动轴，开展契约性的社会连结，建构委托性的政治连结，这将是现代性的社会所不能或缺的。最后，指出由“外王”而“内圣”的翻转，将是儒家“忠信”所必须重新考虑的。

关键词 孝悌；忠信；论语；血缘亲情；社会正义

一、问题的缘起

大概 20 世纪 90 年代末期，我开始探索“公民儒学”的可能。起先，我从阳明心学来发想公民儒学，觉得阳明心学所说的“一体之仁”这里有一个很重要的可以从原先传

^① [基金项目] 国家社会科学基金重大项目“近现代中国价值观念史”（18ZDA020）的研究成果。

^② [作者简介] 林安梧，山东大学易学与中国古代哲学研究中心特聘教授，元亨书院山长。

统的君子儒学转成公民儒学的转换点^①。君子儒学强调的是人格教养，认为人格的自我完善过程是最重要的，它重在德性的育成。相对来说，公民儒学强调公民所涉及到的“权力”与“利益”问题，它重在如何可以有一客观性、公平性、普遍性的处理。

这也就是说公民儒学必须放在“契约性的社会连结”来看，而不是放在“人格性的道德连结”为主导来看，也不是放在“血缘性的自然连结”来看。当然，它更不能够放在宰制性的政治连结中。它被置放在契约性的社会连结中，让公民儒学能得发展，而且也能够发展出一种所谓的委托性的政治连结。这也就是我在诠释中国传统血缘性纵贯轴的限制，强调要如何从“血缘性纵贯轴”开出“人际性的互动轴”来。^②

这些思考，起先在我教读《论语》的时候，发现到有子与曾子两者的思想有很大不同。《论语·学而》讲：“有子曰：其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本欤。”另外，《论语·学而》载，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？”显然地，有子强调的是上下长幼尊卑以孝悌为主导。曾子所强调的重在公共事务，他重视人与人之间的忠诚、信实的关系。或者我们说，有子以孝悌为主，而曾子则是以忠信为主。我以为曾子这样的忠信伦理，隐含着社会的公共性的论题，这一点是很清楚的。另外，我读到《论语》里讲“文行忠信”，这“忠”与“信”是德目的名称，相较于孝悌之作为德目的名称，它更具有普遍性，更具有涵盖力。

以“忠信”来说，他说的是“忠诚信实”啊：“为人谋而不忠乎？与朋友交不信乎？”然而，有子讲“孝悌”则连着犯上、不犯上，作乱、不作乱来说。有子更重视的是上下长幼尊卑，而曾子则是在责任。我认为曾子之说隐含共同体的责任关系，有子之说仍然还是在血缘关系下说的，这意义与当时的上下长幼尊卑密切关联。

① 请参看林安梧：《后新儒学的社会哲学：契约、责任与“一体之仁”：迈向以“社会正义论”为核心的儒学思考》，本文曾在2001年春夏间于东吴大学哲学系主办之“儒家文化与人文社会科学之发展”学术研讨会上宣读，又再修改后于冬天于新加坡儒学会与国际儒学联合会主办之“儒学与新世纪的人类社会国际学术研讨会”上宣读。后稍事修订，遂成定稿，正式发表于2001年12月，《思与言》三十九卷第四期。

② 笔者有关中国传统政治哲学及其相关的论述大约有四部专著：林安梧：《道的错置：中国政治哲学的根本困结》，台北：台湾学生书局，2003年；林安梧：《儒家伦理与社会正义》，北京：言实出版社，2005年；林安梧：《血缘性纵贯轴：解开帝制·重建儒学》，台北：台湾学生书局，2016年；林安梧：《当儒家走进民主社会：林安梧论公民儒学》，台北：商周出版社，2021年。

就这样对比来说，我们可以判定从有子到曾子、从孝悌人伦到忠信仁义，这是一种发展，儒学朝向更为客观公共性的发展。当然，这个公共性发展有没有发展得完善，那有待评论。从曾子、子思、孟子，可以看到儒学公共性的发展，从曾子、子思，乃至荀子的发展，其实也可以看到公共性的发展。荀子的学生李斯、韩非，却又把这样的公共性退反到专制君主上去了，那是很可惜的。

这些问题，如果仔细看来，从曾子、子思，到孟子，这内圣外王、内修外行，是贯通为一体的。其实，它有一个非常强的、非常重要的普遍的宇宙意识。这普遍的宇宙意识，关联到孝悌、忠信，把孝悌、忠信连接在一起。曾子在《大学》里说“明明德、亲民、止于至善”，讲“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”，我想这些道理是可以连贯在一块儿去理解的。

我们可以问：曾子为什么不赞成有子作为孔门第二代的领导人呢？这牵涉到关于“大道”的领会问题。曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）夫子的大道是“吾道一以贯之”，而曾子能清楚地表述说“夫子之道，忠恕而已矣”。“忠者，尽己之谓忠，推己及人之谓恕”，这忠恕之道，在更为公共性上来说的话，就共同体来说，就是忠信之道。我们可从忠信之道，看到曾子所隐含的公共性、普遍性的概念，这可以作为“公民儒学”的发想。

二、儒学不注重公义吗？“血缘性纵贯轴”的构造及其限制

儒学不注重公义吗？这样的问法其实正说明了几个可能：一方面是说，大部分的学者会强调儒学是以亲情伦理作为出发点，儒学并不注重社会公义；另一方面是说，这样的论点是可以怀疑的，作者想要强调“儒学也是注重社会公义”的。或者，至少作者想要说的是：儒学尽管被说成不注重社会公义，但也有注重社会公义的另一个向度。这个向度值得被重视，而且它老早就内涵于古老的《论语》之中。依笔者之考察，孔子歿后，众弟子大体有两大派别，一是“有子派”，另一是“曾子派”，这两派争持不下，后来孔子之徒就散而为八，但仍然是以此两派弟子为核心编纂了《论语》。《论语》一书唯有子、曾子二人称“子”即可见此状。在思想上有子派以“孝悌”伦理为核心，而曾子派则以“忠信”道德为核心。前者是以“血缘性的自然连结”为核心所开启的亲情伦理，而后者则是以“人格性的道德连结”为核心所开启的社会正义。当然，这两者并不

是相互背离的，他们是连续为一个整体的，却各有着其重点。我以为，以有子为核心的孝悌伦理，配合上后来帝皇专制的传统，终转而成为一种闭锁性的“心性修养”；原先以曾子为核心的忠信传统，本是与社会正义息息相关的，但在“血缘性纵贯轴”的帝皇专制主导下，亦被异化成内倾式的“心性修养”，因之，大家亦忽略了其“社会正义”的向度。^①正因为在这样的理解脉络下，儒学之以“心性修养”为核心的思考，是以“道德思想之意图”为核心的思维方式，是一“意图伦理”（而不是一“责任伦理”），这些说法似乎就被定性了。我愿意说，伴随着血缘性纵贯轴的基本结构，儒学当然难免有这些面向，但这并不意味儒学就只如此，儒学实有其“社会正义”之向度须得揭示，并必须将其如何被扭曲异化说清楚。这样的厘清是有助于儒家伦理态度之定位的。

《论语·学而》篇第二章可以说是有子论述孝悌最清楚的一章——有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣！不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”朱子于章句集注中亦以为“善事父母为孝，善事兄长为悌。……此言人能孝悌，则其心和顺，少好犯上，必不好作乱也”，又引程子曰：“孝悌，顺德也，故不好犯上，岂复有逆理乱常之事”。^②

这一方面阐述了孝悌是“为仁”（实践仁）的根本，另一方面则又指明了家庭里的孝悌伦常是社会上下次序的基础。正因如此，有子以为做好了孝悌，也就不好犯上，不好犯上，也就不会作乱了。显然地，有子所说的脉络是放在“家庭本位”下来思考的，扩而大之，我们亦可以说他是放在“血缘性纵贯轴”下来思考的。朱子及程子亦是顺这理路来诠释的，因此将“孝悌”的重点落在“顺德”二字之上，而忽略了孝悌的其他可能向度。当然也有可能，是朱子因着有子的语意脉络，在这里所做的诠释。

依笔者所做之研究，血缘性纵贯轴是由“血缘性的自然连结”“宰制性的政治连结”“人格性的道德连结”所构成的，我们可以经由“父”“君”“圣”三个字眼去把握它。“父”这个字眼代表的是：通过血缘性的自然连结而结成的人际网络之中，那最高阶位的伦理象征。“君”这个字眼代表的是：通过宰制性的政治连结而结成的人际网络之中，那最高阶位的精神象征。“圣”这个字眼代表的是：通过人格性的道德连结而结成的人

^① 关于“血缘性纵贯轴”及其所含摄的“血缘性的自然连结”“宰制性的政治连结”“人格性的道德连结”三者等论点，请参看笔者所著《儒学与中国传统社会之哲学省察：以“血缘性纵贯轴”为核心的展开》一书，台北：黎明文化事业公司，1996年。

^② 见点校新编[宋]朱熹：《四书章句集注》，台北：鹅湖月刊社，1984年，第4848页。

际网络之中，那最高阶位的文化象征。

值得注意的是，秦汉帝制之后，这三者是以“君”为中心的，它可以横跨到其他两个面向里，并且与之结合为一体，像我们平常所听到的“君父”或者“圣君”这两个词便是一明显的例子。“君父”一词显然的是将那宰制性的政治连结作为主导力量而将血缘性的自然连结吸收内化成为一稳固政权之后所凝铸而成的，它意味着原本作为中国人最基本的自然连结网络已被政治化了，它已丧失了独立性。当然，作为血缘性的自然连结之中最重要的伦理——孝道，这时也被异化成统治者宰制的工具。至于“圣君”一词，从字面上看来似乎是圣高过于君，是将那人格性的道德连结摆在优位，而将那宰制性的政治连结作为从属，其实不然。因为骨子里具有决定性力量的不是道德理想的圣人，而是现实上具有威权的国君，因而使得所谓的“圣君”异变成“君圣”。“圣君”要求的是：让那有德有才者始能为君；君圣则异变成只要在现实上当了国君的人都既是有德者又是有才者。在这种情况下，人格性的道德连结不但未能居于主导性的优位地位，而且成了宰制性政治连结的阶下囚。

作了这样的概括分析之后，我们可以笼统地说，中国的历史文化及其社会结构是以宰制性的政治连结为核心，以血缘性的自然连结为背景，以人格性的道德连结为工具而形成了一个庞大的一体化结构。“君”成了“圣君”，又成了“君父”，“君”成了中国民族心灵的金字塔顶尖，是一切汇归之所，是一切创造的源头，是一切价值的根源，及一切判断的最后依准。显然地，正因为这样的情况才使得中国文化落入一极严重的“道之错置”（Misplaced Tao）的境域之中。^①

由于“君”不只是政治连结体所构成的“君”，而且是“君父”之“君”，它不只是宰制性的政治连结体的最高精神象征，更而代表的是血缘性自然连结的最高伦理象征。也因如此，使得血缘性的自然连结充满了宰制的气息，原本所注重的伦理亲情，此时便空洞而一无所有，只剩下一宰制性的迫压形式。由于“君”不只是政治连结体所构成的“君”，而且是“圣君”之“君”，它不只是宰制性的政治连结体的最高精神象征，更而代表的是人格性道德连结的最高文化象征。也因如此，使得人格性的道德连结充满了宰制的气息，原本所注重的一体之仁道德真实感的互动感通，此时便异化而成为宰制者的

^① 关于“道的错置”之问题，是笔者多年来研究的主题之一，请参见《儒学与中国传统社会之哲学省察》一书，第八章《论“道的错置：血缘性纵贯轴之基本限制”》。

工具，而且道德仁义亦因之而滑转成所谓“吃人的礼教”。^①

经由以上的疏释，我们可以清楚地指出所谓“道的错置”原指的是这种以宰制性的政治连结的“君”为核心，并因而侵扰了“父”与“圣”的情形。在这样的情况之下，“父”无一独立的父道，“圣”无一独立的圣道，它们都只是君道底下的附庸，甚至阶下囚而已。在这样的脉络下，父子一伦亦得并于君臣一伦来理解，父亲的意味变淡了，转而父权的意味变强了，即如兄弟一伦，亦异变为拟父子伦，再转为拟君臣伦，仍不免父权的意味。连带地，“孝”原可以调适而上遂之，说成是一“生命根源的追溯与崇敬”，“悌”可以说成是一“顺此生命根源而来的横面连结”；“孝悌”可以是一“根源性的道德伦理”（如孟子所说的“仁者，事亲是也；义者，敬长是也”），而现在则转而只是一“宰制性的顺服伦理”而已。

或者，连着三纲之说，君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲，在这强力的君权中心主义、父权中心主义、男性中心主义的主导下，孝悌之道异变为宰制性的顺服伦理，毋怪乎朱子要将“孝悌”说成是“顺德”。再者，有子所说话语的脉络，清楚的是落在宰制性的顺服伦理的，我想这也就是何以曾子不事有子的理由吧！

三、儒学中的公共意识：从曾子的“忠信”论述说起

当然，笔者之所以做了以上繁冗之阐释，并不是说“孝悌”之道就只是宰制性的顺服伦理。在《论语》其他篇章中，有关“孝悌”的论述，都在在显示根源性的道德伦理，充满着生生之德的意味。它所重视的是家庭伦常亲情，却不异化成宰制性政治连结下的父权附庸。《论语》中的这段话，是极为清楚的。

或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“书云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（《论语·为政》）孔子之所重是孝悌之道的讲求，而不是政治之术的掌控，乃愿学则学孔子的孟子更清楚地指出君子有三乐，而此与政治之统治无关，他说：“君子有三乐而王天下不与存焉！父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐而王天下不与存

^① 民国初年彻底的反传统主义者即有如此说法，但彼并未深入其中内涵予以阐释，只是浮面批评，非仅无济于事，甚至衍为祸害。

焉！”（《孟子·尽心上》）显然的，“父母俱存”指的是“孝”，“兄弟无故”指的是“悌”，这强调的是孝悌人伦；“仰不愧于天，俯不忤于人”指的是“天理良心”，这强调的是人实存所对的人格性总体；“得天下英才而教育之”指的是“文化教养”，这强调的是人之所生所长的历史长流所给人的陶养。这个陶养，其经验上的基础是孝悌所及的家庭，其存有论上的基础则是人格性的总体。血缘性的自然连结及人格性的道德连结合而为一，为的是去抗衡君国霸权，以是之故，孟子三复其言“君子有三乐而王天下不与存焉”，这可以说是旷世之铎音啊！

由孔子发展到孟子，我们可以清楚地肯定“孝悌”之道并不往“宰制性的顺服伦理”走，而是调适而上遂于仁义之道，上遂于人格性的道德连结，上遂于天地人我万有一切的创造之源，此即前面我们所说的“根源性的道德伦理”。由孔子之发展到孟子，中间最重要的承继者则是曾子、子思。曾子在《论语》中所彰显的“忠信”之道便是。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》）就以这段话与上面所引述有子“孝悌其为仁之本欤”的言论相对比，就可以清楚地发现曾子气象与有子显然不同。曾子三省吾身之论并不以孝悌为重点，不以家庭伦常为重点，而是转到社会公义来立论。“为人谋而不忠乎”的“忠”、“与朋友交而不信乎”的“信”，都清楚地告诉我们是在人与人交往的真存实感的恰当分寸，这已然不在家庭之内。如单就有子与曾子来做比较，我们要说曾子的忠信之道比起有子的孝悌之道更具有普遍性、更具有涵盖性。

“昔者孔子没，三年之外，门人治任将归，人揖于子贡，相向而哭，皆失声，然后归。子贡反，筑室于场，独居三年，然后归。他日子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之，强曾子。曾子曰：不可，江汉以濯之，秋阳以暴之，皓皓乎不可尚已。”（《孟子·滕文公上》）就这段话可以发现子夏与曾子之道有所不同的蛛丝马迹，正因为其道不同，所以虽仍同门，但各自发展，仍不失道义也。“子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之”来勉强曾子，曾子不愿意，而说“不可，江汉以濯之，秋阳以暴之，皓皓乎不可尚已”，可见曾子并不认同于有子。若合着前面我们所引述的，我们可以说有子重在孝悌人伦，而且以顺上下之序为主导，进一步的发展便是“宰制性的顺服伦理”。相对来说，曾子所重的是忠信道德，而所重的是人际的真实互动，深化此论所成的是“根源性的道德伦理”。

若以《论语》一书中曾子所说之言论来看，我们发现他的确不以孝悌之道为核心，

而是以忠信之道为核心。这样的忠信之道其实虽亦可以通于根源性的道德伦理，但原先他的重心则在社会公义一面。所谓的“忠”是就“为人谋而不忠乎”说的，这样的“忠”是“执事敬，与人忠”的“忠”，这是端就某事而回溯到生命本源而说的“忠”，它不同于后来帝皇专制传统下血缘性纵贯轴所主导的宰制性的顺服伦理而说的“忠”。其实，直就“为人谋而不忠乎”说的“忠”是可以发展出所谓的“责任伦理”的。这样的责任伦理虽或不同于西方契约论的传统，但却亦可以是另一种类型的责任伦理，然而这路子似乎没能好好发展出来，这与长久以来被帝皇专制传统、宰制性的政治连结所管控有密切关系。

其实，我们可以说在孔老夫子心目中，“忠信之道”之作为标目远胜于“孝悌之道”还来得重要。

(甲) 子以四教：文、行、忠、信。(《论语·述而》)

(乙) 子曰：“主忠信，毋友不如己者，过则勿惮改。”(《论语·子罕》)

(丙) 子张问行。子曰：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立，则见其参于前也；在舆，则见其倚于衡也；夫然后行！”子张书诸绅。(《论语·卫灵公》)

由(甲)可知，孔子教学的四大科目为“文、行、忠、信”，而这四大科目，“文、行”是总括的说，“文”指的是诗书六艺之文，而“行”则指的是笃行践履；“文”之所重在认知的层次，而“行”之所重在实践的层次。至于“忠、信”则是“文”与“行”所要学会的最重要精神内核。这从上所引述的(乙)(丙)在在可见。

(甲) 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。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”(《论语·公冶长》)

(乙) 定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”(《论语·八佾》)

如(甲)所引述这段话最能表现孔门所谓的“忠”乃是一责任伦理，这是一回到社会公义就职务之尽其责而说者。(乙)所说的君臣之关系是“君礼臣忠”，这样的“忠”仍宜

视为忠于其事的“忠”，这与帝皇专制下所说的“君要臣死，臣不得不死，不死谓之不忠”的忠君观念视如天壤。由忠于其事的观念转而为无条件的忠君观念，由“责任伦理”转为“奴性道德”，这可以说是儒学法家化的过程。^①

（甲）子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《论语·学而》）

（乙）子曰：“人而无信，不知其可也；大车无 ，小车无 ，其何以行之哉。”（《论语·为政》）

（丙）子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《论语·公冶长》）

就（甲）所说的“敬事而信”，仍可以视之为责任伦理的衍申，而（丙）所说的“朋友信之”正如曾子所说的“与朋友交而不信乎”相同，这与（乙）所说的人之不能无信是相通的，它的重点在于生命与生命的真实相会，一种真切相与而构成的普遍性、恒定性原则。这样的恒定性、普遍性原则是通于社会公义而说的，“民无信不立”就是在这样的脉络下成就的。

子曰：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《论语·卫灵公》）君子是以正义作为质地、经由恰当的途径去实践，而又能以谦和的言语表达出来，最重要的是必得经由实实在在的敦笃实践方能完成。这清楚地点出了“信”必得依于“义”，所谓“信近于义，言可复也”。

经由以上之疏释，在在显示“忠信之道”是通于社会正义而立言的，是通于一恒定性、普遍性的原则，是可以被诠释为责任伦理的，这与前节所述的“孝悌”之重血缘亲情、上下尊卑，更而转为“宰制性的顺服伦理”是迥然不同的。想想这样的曾子，当然不愿意像子夏、子张、子游之欲以所事孔子来事奉有子，的确拿生命真切相与并通于社会正义的“忠信之道”与注重血缘亲情、长幼有序的“孝悌之道”相互比较，那真是“江汉以濯之，秋阳以暴之，皓皓乎不可尚已”（《孟子·滕文公上》）啊！

做了以上的疏释，笔者之所重并不在于想指出儒家是以责任伦理为重的，并不在于

^① 关于儒学法家化问题，前人论之深矣！请参见余英时《历史与思想》中《反智论与中国政治传统》一文，台北：联经文化事业公司，1980年。

想指出儒家的“孝悌伦理”与“忠信道德”迥然不同而且截然无关；相反地，笔者仍然同意一般所论以为儒家并不以责任伦理为重，而孝悌伦理与忠信道德本就密切相关，他们都通极于大宇长宙的根源性创造根源。不过，笔者要清楚地指出：我们并不同意说儒家的道德哲学没有责任伦理这一面向，我们也不同意孝悌伦理与忠信道德的内涵全然相同；笔者想要说的是：儒家道德哲学本也含有责任伦理这一面向，儒家的忠信道德与孝悌伦理虽亦有密切的关系，但曾子与有子的争议，正可以反映此中本有异同，值得重视。

马克斯·韦伯（Max Weber）对于中国的研究确有其可贵的地方，像“责任伦理”与“意图伦理”的对比，本可以启迪吾人之心胸；但我们千万不可以刻板印象地去区划，直接认定西方人才有责任伦理，华人传统就只有意图伦理，亦不宜以为责任伦理就只能是韦伯定义下的责任伦理。再者，即如我们发现了华人文化传统之不重视责任伦理，而多属意图伦理，我们亦宜深入去追问“何以如此”，是本然如此，还是在历史的发生过程里经过了怎么样的转折？在理论上它又如何构成这样的转折？要是我们回到原典去开发、去阐释，那又如何可能？

其实，在不同的文化传统脉络中，相对应的语词其义涵本就不可能全然等价，因此，我们得在不同的文化传统脉络中，知通统类，加以厘清。值得一提的是：往往就在厘清的过程里，逐渐转而深入并彼此丰富了对方的义涵，而且进一步阐释了双方的限制因由。刻板地去指出缺陷，是无益的，而且有害。须知：要由其病征，进而知其病因、病理，才能开得恰当的药方，否则扰攘何用！喧嚣何用！我们宣称：就《论语》一书中，有子的“孝悌伦理”与曾子的“忠信道德”是有所差别的，前者重在血缘亲情、上下之序，而后者则重在社会正义、彼此相与。这个对比的现象是大家时所忽略的，在这里提出来，以作为而后检讨儒家道德哲学研究者的一个参考。我相信，这样的参考是必要的。最后，笔者仍想强调“道德”是一不离生活世界总体本源的思考与实践，在不同的传统、不同的文化、不同的族群、不同的情境，将展现着不同的丰姿。

四、从“社会正义”到“心性修养”的崭新论述

在血缘性纵贯轴下的旧三纲下，所开启的“内圣外王”思考是一内倾式的、封闭性的思考，这与儒学之本怀大异其趣。现下最重要的便是正视吾人实已由原先的血缘性纵

贯轴所成的宗法家族社会，转而向一契约性社会连结的现代公民社会迈进。换言之，儒家道德学当以此做为理解及实践的基底，这是以“社会公义”为优位的道德学，而不是以“心性修养”为优位的道德学。笔者以为此社会公义论核心的道德学，有别于以前的“内圣-外王”的思考方式，一转而为“外王-内圣”的思考。

“社会公义”指的是就一政治社会总体而说的“公义”。“社会”（society）一般用来指的是经由“公民”以“契约”而缔结成的总体。这样的总体经由“公民”以“契约”缔结而成，故可称之为“公民社会”或“契约社会”。此与中国传统的血缘性纵贯轴所成之总体有别，它是一有别于“我与你”之外的“他在”。这样的“他在”所依循的不是“血缘亲情”，而是“社会契约”。“公民”并不是内在具着“大公无私”本质之民，而是进入“公众领域”之民。^①

“公民”并不同于“天民”，亦不同于“人民”。“天民”是“自然人”，“人民”是“大众人”，而“公民”是“公约人”。中国传统虽属专制，但“皇民”之观念不强，而“天民”之观念甚强；截至目前，其“公民”之观念仍颇为薄弱。这与中国之重“血缘亲情”“孝悌仁义”之传统密切相关，此即一“差序格局”、一“波纹型的格局”^②。

“公民”是进入“公众领域”之民，这样的“民”不是“道德人”，而是一“公约人”，是由一般具有个体性的个人做基础而做成的。如是言之，先作为一个“个人”，然后经由“公约”，才作为一个“公民”；但若从另一面来说，如此之个人当在公约所成之公民社会下，而成一个人。这样的“个人”进入到“公众领域”才发生其“公民性”，才成为一公民。或者说，在公共领域下方得成就一普遍意志，即此“普遍意志”才有所谓的“公义”^③。

“公义”指的是依其“普遍意志”为基础而建立之行为规准背后之形式性原则。换言之，“公义”并不是“大公无私”之义，而是“有公有私”之义。这样的“公”与“私”并不是截然相互背反的，它有其连续性。这样的“公”是建立在“私”之上的，

① 以上所论，可以说是我学习西方近现代社会契约论，消化之后的心得。请参见林安梧：《契约、自由与历史性思维》一书，第一、二、三、四，四章，《序言》有全书的介绍，台北：黎明文化事业公司，1996年，第1—11页。

② 此来自于费孝通的说法，请参见氏著《乡土中国》，《乡土中国》是费孝通著述的一部研究中国基层传统社会农村的作品，初版于1947年在《世纪评论》上连载，共由14篇文章组成。再版发表于1984年。

③ 这是融通了洛克、鲁索、康德等所形成的，请参见《契约、自由与历史性思维》，第一、二章。

“私”不是“自环也”的“私”，而是一独立之单位的“私”，是作为“公”之基础的“私”。值得注意的是：“公”与“私”的连续性，并不建立在“性命天道相贯通”这样的连续性，而是建立在经由“契约”所构造成的连续性。这“连续性”不是内在“气的感通”义下的连续性，而是外在“话语的论定”义下的连续性。不是内在亲缘的连续性，而是外在契约的连续性。^①

相对于这样所成的政治社会共同体，其背后的根源性依据乃来自于“普遍意志”。“普遍意志”是“契约”的根源，而契约则是普遍意志实现的途径。“普遍意志”并不同于“天理”，因为“普遍意志”之所对是“公民”，而“天理”之所对则为“天民”。“天民”与“公民”并不相同。康德（I. Kant）更由鲁索（J. J. Rousseau）的“普遍意志”（general will）转而言“无上命令”（Categorical Imperative），这正如同儒家之由“天理”转而言“良知”。康德学与其社会契约论的传统密切相关，儒学与其血缘性纵贯轴所成之总体密切相关。儒学与康德学颇为不同。^②

换言之，“公义”并不是经由内在的修养来作成，而是经由一“话语的公共论域”而达致。社会契约是经由话语的公共论域而产生的，是经由彼此的交谈而出现的。这样所成的伦理，彻底地讲不能停留在“独白的伦理”，而必须走向一“交谈的伦理”。儒家是一“交融的伦理”，并不是一“交谈的伦理”，当然也不是一“独白的伦理”。“交融的伦理”以血缘亲情为主，而“交谈的伦理”则是以公民互动为主。前者是以家庭为本位的，而后者则是以个人为本位的，由个人而走向一契约的社会，前者则是一宗法社会^③。

进入到现代化的社会之中，契约性的社会连结是优先于血缘性的自然连结的，原先长自血缘性的自然连结的“仁爱之道”，现在当长成一“社会公义”。真切地涉入到公共领域中，经由“交谈”互动，凝成共识，上契于社会之道，在这样的社会公义下，才有

^① 这些理解，有许多来自于 J. S. Mill，如上批注，前揭书，第三章。

^② 儒学固然有与康德学可以相提而论的地方，但骨子里却有极大的差异，请参见林安梧《牟宗三的康德学与中国哲学之前瞻——格义、融通、转化与创造》，《鹅湖》2005年三十一卷第二期（总号362），第12—24页。当然，这也牵涉到中西文明交流互动之论题，也就是“格义”与“逆格义”的问题。请参见林安梧《中西哲学会通之“格义”与“逆格义”方法论之探讨：以牟宗三先生的康德学与中国哲学研究为例》，《淡江中文学报》2006年第15期，第95—116页。

^③ 请参见林安梧：《从“德性治理”到“公民社会”的建立——“顺服的伦理”、“根源的伦理”与“公民的伦理”》，《江淮论坛》2016年第6期，第5—11页。

真正的“心性修养”，才有真正的内圣。

五、公民儒学的可能：由“外王”而“内圣”的翻转

约莫超过二十年了，我提倡“公民儒学”作为“后新儒学”的社会哲学向度。我的想法与当代新儒学所说的“外王开出说”或有所承，但根本上是不同的。我以为他们强调的是“由内圣开出新外王”，我则偏重于“由新外王而重新调理一新内圣”。这关键点就在于“君子”与“公民”这两个概念的差异。以前的新儒学强调的是“君子儒学”，而我强调的是“公民儒学”。再者，“公民儒学”与“儒教宪政论”者，看似有些相类，但其实却有着本质上的差异。大体说来，儒教宪政论者强调依“儒教”去做成“宪政”，而我则主张顺着“宪政”而去调理“儒学”，并且由儒学之道理而来调适宪政。当然，这与我所说的“外王-内圣”的思考向度是一致的。

当然，这“外王-内圣”的思考方式，只是指出我们应该从原先的“内圣-外王”的思考方式解放出来，不应该用方法论上的本质论方式停留在儒家内圣学为根本的迷障之中，而应该留意到另一发展的可能。当然，在现代化的进程里，儒教传统不是只能适应现代化，而是要调节现代化，让现代化落实在地的过程有其真切性、具体性、实存性。我主张的现代化不是一个单数的概念，而有其复数的概念，现代化是多元的，有其在地性、本土性。这些年来，我一直主张中国传统文化传统中的人伦性、自觉性、民本性是很重要的，我认定：有“人伦”的“人权”比起没有人伦的人权、有“自觉”的“自由”比起没有自觉的自由、有“民本”的“民主”比起没有民本的民主，那会好的多，而且这应该是公民儒学的核心向度。最后，我们仍要说：如何从“血缘性纵贯轴”开解转化，启动人际性的互动轴，开展契约性的社会连结，建构委托性的政治连结，这将是现代性的社会所不能或缺的。最后，指出由“外王”而“内圣”的翻转，将是儒家“忠信”思想所必须重新考虑的。