

【書評】 Book Review

DOI: 10.6163/tjeas.2017.14(1)187

評鄧育仁：《公民儒學》
Review of Norman Y. Teng's
Civic Confucianism[§]

李彥儀
Yen-Yi LEE*

壹、前言

「儒家是否能夠開出民主」是儒家能否以及如何能夠面對現代化過程的宏大議題中的重要問題之一。肯定者以當代新儒家代表人物之一牟宗三先生的良知自我坎陷以開出民主之說最具爭議性，為其辯護者以其弟子諸如李明輝為主，他認為儒家的道德心性與現代民主之間並非本質不相容，他並關聯著牟先生的文本指出了所謂的「開出」是就精神層次的發展而說一種實踐上的辯證必然性，從而開出民主。¹反對者則認為道德心性或道德

§ 鄧育仁：《公民儒學》（臺北：臺大出版中心，2015年），389、viii頁。

Norman Y. Teng, *Civic Confucianism* (Taipei: National Taiwan University Press, 2015), p389, viii.

又，本文底稿為筆者2016年07月01日至08月31日期間在國立臺灣大學人文社會高等研究院擔任國內訪問學者之研究計畫結案報告。筆者謹在此對臺大人文社會高等研究院於我訪學期間所提供的豐富學術資源與支援表示謝忱。

* 國立臺中教育大學教育學系助理教授。

Assistant Professor, Department of Education, National Taichung University of Education.

¹ 牟宗三先生對此一命題的討論與開展，且為學者引證討論的段落，乃是在其《政道與治道》裡的這段文字：

德性，在其直接的道德意義中，在其作用表現中，雖不含有架構表現中的科學與民主，但道德理性，依其本性而言之，卻不能不要求代表知識的科學與表現正義公道的民主政治。而內在於科學與民主而言，

主體與民主憲政兩者之間迥不相侔，其間並無必然的因果關係、邏輯聯結。比如，中國大陸學界提倡政治儒學的學者蔣慶便認為就歷史條件而說，心性論與過往極權專制的政體之間的關係使其不可能在民主憲政這一「新外王」事業上有所發揮；再就其理論性格本身來說，心性論也有很強烈的非政治傾向，是一生命儒學，而非真正能夠面向社會的政治儒學。²面對上述的問題，學界近來有論者提出「公民儒學」（Civic Confucianism）的構想，中央研究院鄧育仁教授的專論《公民儒學》便是一例。

鄧育仁主要試著對比已故當代美國政治哲學家羅爾斯（John Rawls, 1921-2002）在其《正義論》（*A Theory of Justice*, 1971）、《政治自由主義》（*Political Liberalism*, 1993）裡所揭櫫的「正義即公平」（Justice as Fairness）以及「自由平等」、「機會公平」與「差異」等相關原則，並關聯著「隱喻」、「重設故事」的思考，從「公民哲學」的角度來思考接合傳統儒家資源與當代民主資源的可能性，擬在臺灣民主多元的論述脈絡下打造一個「公民儒學」與「儒學公民」的觀念。在鄧育仁看來，這樣的儒學是一種「民主別傳」意義下的「公民儒學」。在此理論脈絡之下，鄧育仁

成就這兩者的「理性之架構表現」其本性卻又與德性之道德意義與作用表現相違反，即觀解理性與實踐理性相違反。即在此違反上遂顯出一個「逆」的意義。它要求一個與其本性相違反的東西。這顯然是一種矛盾。它所要求的東西必須由其自己之否定轉而為逆其自性之反對物（即成為觀解理性）始成立。它要求一個與其本性相違反的東西。這表面或平列地觀之，是矛盾；但若內在貫通地觀之，則若必須在此一逆中始能滿足其要求，實現其要求，則此表面之矛盾即在一實現或滿足中得消融。而此實現是一「客觀的實現」，如是則即在一客觀的實現中得消融。由此一消融而成一客觀實現，即表示曲而能通。即要達到此種通，必須先曲一下。此即為由逆而成的轉折上的突變。如果我們的德性只停留在作用表現中，則只有主觀的實現或絕對的實現。如要達成客觀的實現，則必須在此曲通形態下完成。如祇是主觀實現，則可表之以邏輯推理；而如果是曲通由之以至客觀實現，便非邏輯推理所能盡。此處可以使吾人了解辯證發展的必然性。（牟宗三：《政道與治道》[臺北：臺灣學生書局，1980年]，頁57）

李明輝對此說的辯護則請參考：李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁1-18。相關討論亦可參考：何信全：《儒學與現代民主—當代新儒家政治哲學研究》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁65-85。

² 請參考：蔣慶：《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》（北京：生活·知識·讀書三聯書店，2003年），第一章。

主要從「故事思考」、「身境觀點」、「義命相即」等主題或角度，重新探訪了儒家是否可以開出民主與科學的命題，並試圖從中對這個命題提出嶄新的回答。鄧育仁更進而考慮到了以往較為儒家的追隨者與研究者所忽視的經濟向度，其探討反映在他這本書以「食祿者不得爭利」所開啟的思辨之中。以下筆者擬先試從這些向度述介《公民儒學》一書之要旨，最後再關聯書中所論提出幾點問題。

貳、《公民儒學》全書梗概

鄧育仁是以「立憲民主裡的儒學公民」為題展開他的論述的。他反思的起點是黃宗羲《明夷待訪錄》中的「公天下」與「家天下」這兩種政治原理的區別與對立，並以羅爾斯的《正義論》與《政治自由主義》作為參考系統，試圖提出他的「儒學公民」。在鄧育仁看來，兩者的接榫點在於孟子所提出的「不忍人之政」與西方「自由、平等與公平社會」的民主要求，而這樣的接榫所產生的是抱持儒學理念或深受儒學影響之人在當代臺灣民主社會中的參與，並由此而主張儒者作為民主社會裡的參與者所當得到的尊重，這是民主社會應有的多元發展。就這點而說，羅爾斯在前述兩部著作裡所提到的由「正義即公平」所建立的穩定之良序社會、強調互惠合作的自由平等、機會公平與重視差異等原則，皆有助於儒學公民以「公天下」的態度站到公民論述的位置來參與公共事務。在鄧育仁看來，這種秉持著「不忍人之政」的理念的儒學是「從關懷弱勢、減少苦難的政治承諾出發，本著自由平等、機會公平的民主理念，尊重其他的立論觀點與價值傳承，而參與公共事務」（頁44-45）。此外，這樣的「儒學公民總願意從公天下的理念出發，邀請大家回到立憲民主的基本價值，而重新思考兩岸情勢與統獨衝突的意涵與應對方針」（頁48）。在民主社會中關於公共事務的重新思考與重啟對話所仰賴的是一種「重設故事」的能力與手段。此外，就參與民主進程發展而說，他是「任重而道遠」的儒學公民。據此，「儒學公民、終身之行與故事地位」在民主社會中構成了一個不可分的整體，而這既是本書首章的核心命題，也是全書一再出現的主旋律。鄧

育仁並以此主旋律，漸次開展了接下來的「故事思考」、「身境觀點」、「義命相即」與「食祿者不得爭利」的「民主別傳」下儒學傳承，從中開啟的則是一種邁向新時代的「公民哲學」。

何謂「故事思考」呢？鄧育仁在該書第貳章「故事思考裡的儒學傳承」裡認為，這是一種在政治思考之中能以故事為本，以譬喻或隱喻作為條理網路，同時深涵感覺、情緒與感情，並且融合當下境遇所展示的視野與道理的力量。這有助於對話者或論辯者之間調整視野與思路而重啟對話，而這樣的概念其實已涵藏在孟子的論述之中（特別是孟子與告子之間的辯論），且我們可以透過當代諸如雷科夫（George Lakoff）和姜森（Mark Johnson）的「隱喻」（metaphor）研究來豁顯其中意涵。鄧育仁更透過對孟子「不忍人之政」的詮釋，對比羅爾斯〈正義即公平：政治而非形上學觀點〉（Justice as Fairness: Political Not Metaphysical）一文裡所提出的由互惠、公平與合作之角度看待社會及其成員的觀點，指出在以正義為原則的民主社會之中，孟子的「不忍人之政」對弱勢的關懷是儒學的著力點。鄧育仁認為，這是最起碼的政治要求，其中所涉及的故事思考與轉換是就著原先羅爾斯的平等互惠原則而說的，因為在鄧育仁的理解中，弱勢者在這個社會中並無法真正成為互惠合作的一員，沒有立約的資格。孟子的「不忍人之政」恰好可以轉換論述視角，重新設定看待方式，重而設下社會經濟條件的底線，有了這樣的底線，弱勢者們才能享有最起碼的政治地位，而非只是被憐憫、救濟或施捨的對象。這是對於「儒學如何開出民主」這個命題的一種回應。更進一步說，在鄧育仁的理路中，這是一種「民主別傳」。根據鄧育仁在第參章「《孟子》、《莊子》聯合閱讀的觀點」裡的說法，他所謂的「民主別傳」，指的是一個「缺乏深厚民主的國度，如何由善於理解而非駁倒他者的觀點出發，而是從隱喻設定、收編他者的優點來接軌民主：由『生活裡的不忍之心』調節『互惠合作』的政治理念；由情理調節理性與合理的能力；由『關懷弱勢、減少苦難』的政治要求與承諾，確立『差異原則』能是合宜且明智的選擇。」（頁145）鄧育仁認為，如此一來，儒家禮樂之治的永恆鄉愁或有落實的可能。

接著，鄧育仁在第肆章「身境觀點下的儒學傳承：現代科技與即物窮

理的新意涵」裡試圖回應儒學在當代所要面對的另一個挑戰，或者說，「儒家如何開出民主與科學說」的另一個向度，即科學與科技的問題。鄧育仁以重新詮釋朱熹對於《大學》格物致知的理解作為探討的切入點，他並以《朱子語類》中的幾段話（諸如：「所為格物，只是眼前處置事物，酌其輕重，究極其當處，便是」；「便是就自家身上至親至切、至隱至密、貼骨貼肉處」）的理解，提出他所謂的「身境觀點」。在他的詮解中，格物既是工夫也是目的，因為格物要求的是合宜斟酌處置眼前事物，吾人在此處置過程之中既對事物有所認知也有所行動，透過格物工夫而完成了格物的行為。鄧育仁再由此而提出他所謂的「身境觀點」指的是「格物」所要理解的道理，側重的是器物在生活脈絡中身境合宜的道理，也就是在日常實踐中體會器物之理，領會其實然的自然客觀向度與應然的人文意涵，進而從宏觀的角度理解行為的後果與意義。鄧育仁認為，這會是一種重新思考看待科技、科學律則與現代公民科學術養的角度及邀請。換言之，這是現代公民應當具備怎樣的科學素養的問題。

總的來說，鄧育仁在前面幾章的論述，是試圖為「儒家是否能開出民主與科學」這個命題指出新的可能回應方式。但在鄧育仁看來，民主與科學背後隱含的其實是一種自由意志的實踐觀點與科學的因果秩序觀點的對反，而在臺灣民主社會與哲學的發展之中，兩者又恰好是自由主義者與當代新儒學所援以改革社會及革新政治的良方，只是兩個陣營對民主與科學的處理方式不同，因而產生不同的立論。在鄧育仁看來，兼取民主與科學或有其困境，然此困境絕非不可消解。若順著前文所說的「身境觀點」而論，民主與科學及兩者背後所隱含的兩種秩序在人身上恰好是可連動而觀的。只是，當代新儒學以牟宗三的自由無限心所展開的論述有著太過沉重的形上學負擔，對許多現代公民而言，恐怕也甚難理解。是故，在第五章「義命相即的儒學傳承：立命在民主與科學聯合脈絡中的新意涵」裡，鄧育仁建議不如從儒學中的「無義無命」的立命觀（《孟子·萬章上》：「孔子進以禮，退以義，得之不得曰『有命』，而主癰疽與侍人瘠環，是無義無命也。」）出發，從「不得不」的環境限制中有所取捨並採取行動，並從參與現實之因果秩序而與以調節其中的趨勢與變化，由此面對現代社會之中的民主、自由與科學。

第陸章「食祿者不得爭利的儒學傳承：經濟條件的底線原則和差異原則」或恐是鄧育仁這本著作最為特出的部分。鄧育仁延續對比前述羅爾斯的原則而圍繞在對於弱勢者的關懷，從而提出了經濟底線原則。本章突出之處在於他回顧了《鹽鐵論》理桑弘羊與文學賢良之間以「問民間疾苦」所展開的論辯，並從中揀別了儒學傳承所應堅持的財經政策，包括：百姓生活優先、尊重自然活絡的自發秩序與在地智慧、不與民爭利以及設法實現並維護富庶的社會。（頁264）鄧育仁試圖透過探討唐代魏徵《群書治要》裡輯錄的《鹽鐵論》來反思桑弘羊的經濟觀，並將之放置在現代民主價值的脈絡中來省視，最後提出了五項儒學的公民理念，包括：（一）關懷弱勢與減少苦難的政治要求與承諾；（二）自由平等的原則；（三）機會公平的原則；（四）底線原則；（五）政商區隔的原則。（頁272）

最後，鄧育仁在透過對《墨子·小取》中的「侷」或「辭之侷」以及唐君毅對〈小取〉的詮釋為起點，重探故事思考與隱喻調節，並從中思考包容多元的態度以及多重取景的看待事物之方式。此外，鄧育仁也透過對《大學》「釋治國平天下」一段裡的「孝悌恤孤」理念、「絜矩之道」與「生財有大道」等部分的改寫，來重新呈現他這本書的一貫理念。作者遂在逐章重訪儒學的過程中走向民主的未來（「結論：在重訪中走向未來」）。

參、評論

儒家能否開出民主科學的命題，可以說是傳統儒家「內聖外王」這個命題的現代理解與詮釋，甚或是變體。「內聖外王」一詞出自《莊子·天下篇》：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，

析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。
是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

我們或可從上下文裡看出，這裡所說的「內聖外王之道」，是天下治道術者的共同追求，但因彼時百家紛爭而使之闇而不明、鬱而不發。³姑不論現代社會是否如此，筆者卻在閱讀《公民儒學》的論述過程中產生了反向的困惑，也就是說，書中的「公民儒學」與「儒學公民」真的是儒學嗎？或者說，究竟還有幾分儒學的味道呢？會不會只是披著儒學的外衣、打著儒學的旗號的某種民主論述呢？筆者的疑惑主要來自以下幾點：

總的來說，就作者於書中透過對比西方政治哲學、隱喻論述……等所揭示的：（一）關懷弱勢與減少苦難的政治要求與承諾；（二）自由平等的原則；（三）機會公平的原則；（四）底線原則；（五）政商區隔的原則等五項儒學的公民理念，一方面看不出儒學的色彩，從而在另一方面似乎也可以讓人將「儒學」一詞抽換為任何其他傳統或學派（比如基督教、佛教）。作者可能會反駁道：上述理念皆是從儒家傳統資源中重新理解詮釋而推得者。但若稍加反思一下，其實這樣的說法也很難為作者的儒學公民或公民儒學增添任何儒學氣味。茲以「關懷弱勢與減少苦難」這項理念為例，作者的立論依據是孟子的「不忍人之政」，但「不忍人之政」可以蘊含關懷弱勢的向度，卻不能說「不忍人之政」就等於關懷弱勢與減少苦難。若就關懷弱勢而言，其實這是當代諸多思想的關懷（比如後馬克思主義對女人、黑人、生態的關懷⁴），未必就是儒學的特色或者只有儒學能專擅。再就減少苦難而言，佛教在臺灣本土的當代實踐更是有目共睹。此外，從儒家的「從不忍人之心」到當代版本的「不忍人之政」，或說「從舊內聖到新外王」如何可能，其間仍有諸多環節需要更為細緻地處理與開

³ 筆者在此依據湯一介先生的說法。詳見：湯一介：《在非有非無之間》（臺北：正中書局，1995年），頁130。

⁴ 請參考：George Ritzer & Douglas Goodman：《社會學理論（第六版）》（上）（修訂版）（*Sociological Theory, 6/e*），柯朝欽、鄭祖邦（合譯），（高雄：巨流圖書公司，2004年），頁438-450。

展，這是當代儒學發展的主要爭議之一，而這或也是作者的公民儒學或儒學公民之能多帶有些儒學味道的理論關鍵。⁵

其次，我們在面對科技、科學律則的問題時，是否仍需要透過詮釋儒家資源來回應呢？筆者以為，或恐未必。首先，身為現代人或現代公民，我們不是先思索科技與科學律則在我們自身之中與民主之間有著如何的連動關係與身境思考，而是我們一方面在學習與日常生活的實踐之中便能多少有所領會；另一方面，關於科技與科學律則的正用與誤用以及相應心態的調適上遂，大概也不是因為儒家傳統資源告訴我們該怎麼做，我們才知道應對之道。就此而說，重新詮釋了朱子的《格致補傳》之後的身境問題是否真有其意義，是值得商榷的。再回到儒家自身來說，能否恰當回應處理現代社會中的科技與科學律則，也未必會影響儒家之作為儒家及其在現代社會中之意義。

再次，作者提出了經濟向度以及關聯而來的社會經濟條件的底線原則，以此保障弱勢者能在現代民主社會裡真能在互惠平等的原則的保障下參與公共事務。但首先的問題在於作者提出的經濟底線該怎麼畫？畫出此線的依據是什麼？難道仍是以「不忍人之政」與「不忍人之心」作為出發點嗎？如果是這樣，那麼，孟子的「不忍人之政」與「不忍人之心」是沒有底線的，反而應該是對所有人民皆一體適用的，這點在後來的宋明儒家之中更見發揮，比如張載有言：「民吾同胞，物吾與也。」程顥也說：「仁者，渾然與物同體。」那麼，還需要底線嗎？或者能畫出儒者心中的底線嗎？不過，作者對於《鹽鐵論》以及《群書治要》裡所輯錄的《鹽鐵論》選文的重視與詮解是有趣且有啟發性的。也許，作者或者有志於探討公民儒學的人，可以透過編選一部民主時代版本的《鹽鐵論》選文並予以詮釋，從而使得儒家能在現代社會中提出一套經濟方面的論述。

⁵ 筆者特別感謝本文之匿名審查者對「不忍人之心」到「不忍人之政」這個向度的提點，並指出這是倫理公民到法權公民的關係或過渡，也是羅爾斯之所以推卻道德形上學的原因。但目前筆者在處理「倫理公民」與「法權公民」的關係與過渡此一論題上恐力有未逮，為了避免本文的討論因著筆者對相關理論的耙梳與掌握不準確而論述枝蔓，乃至衍伸不必要之問題，筆者謹以此一註腳為記，書以俟焉，且待來日探討。

其實，就「公民儒學」與「儒學公民」的概念而說，與之相類而逐漸成為當代儒學研究的探討向度之一的觀點，是從儒家特有的「君子」概念而論「君子公民」或「公民君子」。比如：中國學者姚中秋（秋風）認為，就儒學的社會功能及君子的社會參與而言，「君子是最積極的公民」。⁶國內學者林安梧先生則從如何透過「新外王」（民主憲政）而調理出「新內聖」並復從「新內聖」調理於「新外王」的論述視野，指出在先做公民再做君子。⁷不過，裡頭仍有幾個需要進一步思索的問題：首先，「君子公民」說的是儒家傳統中哪一種意涵的「君子」？是現代社會裡具有那些特質的「公民」？其次，在何種意義下，可以說「君子就是最積極的公民」？這樣的提法若放在現代社會與政治的脈絡之下可能存在哪些問題？若先做公民再做君子，則在此思路下，「公民君子」或「君子公民」的概念隱含了在現代社會之中儒學確是吾人思索公民社會之建立的眾多理論與思想資源之一，而非唯一，且其間的「君子」與「公民」之間在內涵上顯然有別，卻又似有會通之處，那麼，公民與君子之間的界線又如何拿捏？在何種程度上我們對於君子的詮釋以及其與公民概念的融通不致失卻了儒家的特色？更實際的是，這樣的學習次第如何可能？

姑不論是作者所提的「儒學公民」與「公民儒學」，或者其他學者提到的「君子公民」、「公民君子」，筆者認為，除了理論的建構與論述的開展之外，如何真正參與現代社會之中的問題恐怕也是儒家的當代研究者與追隨者必須認真考慮的問題。如果失卻了與現代社會的氛圍與土壤的聯結，再細密精緻的論述恐怕都只是美麗卻不切實際或者忽略其他論述資源的空中樓閣。若能與現代社會的氛圍與土壤聯結，甚至回應當下政治社會需求與因應相關問題，那麼，儒學的現代化自然就在此間開展，公民儒學與儒學公民自能長成。

⁶ 秋風的提法，請參考：姚中秋：〈重新思考公民與公共生活——基於儒家立場和中國歷史經驗〉，〈長安弘文館〉（http://hongwenguan126.lofter.com/post/1cc6974e_4ce6306）（原載於《社會》（滬），2014年3期），2016年10月21日讀取。

⁷ 林安梧先生的提法，請參考：〈林安梧：先公民後君子〉，《今日中國》（http://www.chinatoday.com.cn/ctchinese/society/article/2014-11/05/content_649921.htm），2016年10月21日讀取。

據此，或許讓儒家重新在華人世界（至少在臺灣）的教育之中發揮影響力是個可以思考的取徑，畢竟，即便我們知道不忍人之政及不忍人之心、「關懷弱勢」、「公平即正義」、「互惠原則」、「差異」等原則在建立良序的公民社會時的重要性，但少了讓它們深入人心的恰當管道，恐怕再怎麼提倡、鼓吹也與常民有所睽隔。君不見，作為外來宗教的基督宗教，在明末清初之後，不也是先後透過了學校教育而使得其思想教義逐漸在人心之中生根了嗎？若外來的宗教尚能如此，作為自家傳統的重要資源的儒家思想，不是可能更有機會嗎？而至於是否要走當代讀經運動的路子，則是另一個值得討論的問題了。♦