

## 第四章 中庸內聖外王思想的探討

### 一、德性政治

天道性命相貫，天人合一，人極天極，開啓了中國儒家歷史文化獨特的動力之原與方向，這是在「終極關心」的常道層面上，彰顯了心性之學的內蘊。但在「現實關心」層面，亦即是外王的方向，中國文化的確產生了問題癥結。因此，牟宗三說：

我們要了解中國文化問題，必須從兩方面著眼：一是從政治經濟的現實面看，一是從基本的理想看。後者，即近代所謂「終極關心」的問題。對應於此，前者，我們也姑稱之為「現實關心」的問題，或現實性的問題。<sup>1</sup>

現實性問題即是新外王—民主與科學的引進、生根與發芽。民初影響當代中國四大思潮的馬克斯主義、科學主義、新中山主義、儒家的人文主義。其中爭執的焦點之一即是傳統與民主科學相容性的脈絡問題。

當時的當代新儒家，面對著西方的宗教、科學主義以及形上迷失凝聚而成的意義危機年代。一致強調繼承、發揚孔孟程朱陸王，以成為中國哲學或中國思想的根本精神，並以它為主體來吸收、接受和改造西方近代思想（如民主、科學）和西方哲學（如柏格森、羅素、康

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《時代與感受》，台北，鵝湖出版社，民國七十五年，頁三七一。

德、懷特海等人) 以尋求當代中國社會、政治、文化等方面的現實出路。<sup>2</sup>

身處困局，面向未來，重新檢視中庸內聖外王的合內外之道，或許可以從沈澱中挖掘出新義。

中庸順著孔孟系統一脈相承，孔子心性與天命相貫，由仁來搏造內聖外王之志業。仁者先培養其主觀之仁心，復按其能力所逮由近而遠，以推廣其客觀之仁。始之於家之孝道，終於博施濟眾，天下歸仁。論語云：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（公治長）

修己以敬……修己以安人……修己以安百姓。（衛靈公）

仁在孟子客觀化為每個人的性善四端之心，由不忍人之心擴大施行於政治生活，那即是不忍人之仁政。孟子走的路徑同於孔子，由不忍人之心行不忍人之政，皆以仁為基礎擴充為政治作為的德性政治。

老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。（梁惠王）

推恩，足於保四海；不推恩，無以保妻子。（梁惠王）

人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。

（公孫丑）

孔孟仁心及性善的四端之心，既存有又活動，不但是修己成德，還因仁心之不容己，親親而仁民，仁民而愛物，修身、齊家、治國、平天下層層推拓出去，成己成物。因此，論孟的人性思想，非僅是個

---

<sup>2</sup> 李澤厚，《中國現代思想史論》，台北，風雲出版社，民國七十九年，頁三三六。

人成德之道，還期冀所寄寓的團體、社會彼此信任切磋，共謀德性生活的精進，追求群體的共同善(common good)，展現了「縱貫橫攝」的儒家義理特色。

(一)儒家的縱貫縱生—儒家的天具有道德創生的意義，天不僅是宇宙論、存有論的根據，而且是人內在仁心道德的超越依據，所謂「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」、「上下與天地同流」等諸義。因此儒家的義理有「既超越又內在，既內在又超越」的說法。

(二)儒家的縱貫橫攝—縱貫創生，詮釋了道德本體的創生真幾，由無執的無限心來創生萬有萬物，但是對於有執的現象世界，又如何加以執取呢？否則現象界將漂流無依，無所掛搭，又現象界亦不可脫離道德創生的本體，要不然根本無法圓滿的證成縱生的關係。

儒家內聖外王之路，涵蓋家國天下，但以道德心量去涵攝，發展的結果恐遺漏了現象世界的執取與證成。牟宗三用大乘起信論的一心開二門的詮釋來解決本體與現象界的問題。但牟氏一說，仍是「體用渾淪，豎說橫說」的「一本之論」，而非「縱貫橫攝」的本體釋學。<sup>3</sup>

林安梧認為「縱貫創生的關係必已包含了一橫攝認知的關係」、「體用是一縱貫、創生的關係而不是一橫攝、認知的關係。當然，體用之為體用，它不只是這縱貫創生的關係而已，而且這縱貫的、創生的關

<sup>3</sup> 賴賢宗，《體用心性：當代新儒家哲學新論》，台北，台灣學生書局，民國九十年，頁二三五。

係必已包含了一橫攝認知的關係。」<sup>4</sup>

縱貫橫攝，則從性命天道走向家國天下，由成己擴展到成物，從無執到有執，由本體到現象界。仁心發用，來自宇宙創生本體及仁義內在之不容己，必然會由縱貫邁入橫攝的生活世界。但是，內聖外王，道德涵攝乾坤的惟道德主智主義，卻也滋生了泛道德的流弊，導致無法矗立民主政治，開創邏輯科學，僅是縱貫縱生的天道性命相通，而匱乏認知的縱貫橫攝的執取關係。

## 二、誠體政治

中庸也以誠為核心，展開成已成物、內聖外王、縱貫橫攝的生活世界場域，茲先摘錄相關條文，再作解析討論。

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不脩身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（第二十章）

此節說為政在於得人，而得入之道，在於國君之修身。人能修身，便能虛己，能虛己便能以己心推人心。若能如此，則民眾便會興發，所謂文武興，則民好善，君子之德風，小人之德草。充分流露出德治

---

<sup>4</sup> 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北，東大圖書公司，民國八十二年，頁一五二。

的思想，首重存在在位者修德正己。<sup>5</sup>

凡爲天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。脩身，則道立；尊賢，則不惑；親親，則諸父昆弟不怨；敬大臣，則不眩；體群臣，則士之報禮重；子庶民，則百姓勸；來百工，則財用足；柔遠人，則四方歸之；懷諸侯，則天下畏之。……

凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。（第二十章）

這九經中，修身是屬於內聖的事，尊賢親親是內聖通向外王的起點，敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯是屬於外王的事。「所以行之者一也」。這個「一」，按照朱子的解釋是「一者，誠也，一有不誠，則是九者皆爲虛文矣，此九經之實也。」<sup>6</sup>

如上所述，治理天下國家的根本在誠之發用，屬於內聖的範疇，並透過封建親親血緣倫理關係，來建立外王的政制，這是大學所說格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的內聖外王之模式。林安梧言：

儒家所謂的內聖外王，原只是此「血緣性的自然總體」與「人格性的道德總體」通極爲一的理想境界而已，如此一來，卻忽略了「血緣性的自然總體」及「人格性的道德總體」之外，應該還有一獨立的社會總體之可能。長久以來，「社會」只是「血緣性的自然總體」的衍伸及人格性道德總體滋潤、澆灌於其上

<sup>5</sup> 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁一八八。

<sup>6</sup> 吳怡，《中庸誠的哲學》，頁七五。

的附屬存在而已。<sup>7</sup>

政教合一，政治與道德交纏糾葛，直迄近代政教分離原則的確定，政治取得了獨立的範圍地位，民主政治於焉燦爛的開展。政治的歸政治，道德的歸道德。此即是林安梧所謂的「獨立社會總體」之可能性。中庸云：

齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。凡為天下國家有九經，所以行之者，一也。（第二十章）

中庸是以誠一修身為本來建立一套政治哲學，這是受到孔子、大學的德性政治之影響。

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下，車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。（第二十八章）

儒家的政治思想由仁而發，進而制禮作樂；因此，禮樂是誠體之外顯而用。中庸此章亦循孔孟思想的遺緒，理想地言之，說禮樂之道大，只有聖王方可做，而不是說只有現實上的天子才可作禮樂定制度。

由中庸此章的合內外之道脈絡尋析，乃是以道德價值觀念作領

---

<sup>7</sup> 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，頁七四。

導，而湧現出盡性盡倫盡制之綜合的盡理精神。<sup>8</sup> 蔡仁厚先生對此則歸納為九點：

- 一、盡心、盡性到盡倫、盡制。
- 二、聖君賢相。
- 三、內聖外王之學。
- 四、仁政王道。
- 五、道德理性直接全面表現。
- 六、推己及人、推己及物。
- 七、親親而仁民、仁民而愛物。
- 八、橫一家國天下而為一體，天地萬物為一體。
- 九、縱一下學上達，天人合德。<sup>9</sup>

即是以道德誠體作為核心，然後層層向外推拓出去，理一分殊，開展出多元燦爛的人文活動與禮樂體制，作為人類人文活動生活世界的憑依，具體的蘄露內聖外王的儒家政制之典範。

王天下有三重焉，其寡過矣乎？上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也，百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則；遠之則有望，

<sup>8</sup> 牟宗三，《歷史哲學》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁一八五。

<sup>9</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，台北，文津出版社，民國七十六年，頁一〇五～一〇六。

近之則不厭。詩曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽。」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。（第二十九章）

君子之道本諸身，便是道之本，道德心之活潑呈現。徵諸庶民，即是由修身事親而治人，以不忍人之心行不忍人之政。考諸三王而不繆，是說此道是貫穿於歷史文化之中，所謂因革損益，百世可知，此道雖因時不同而有不同表現，而其義則一。<sup>10</sup> 外王的議禮、制度、考文，仍然需要德者在位方可制作，不脫內聖外王的傳統儒家模式。

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內；宗廟饗之，子孫保之。故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。詩曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之』故大德者必受命。」（第十七章）

宇宙秩序即是道德秩序，這是儒家生化道德本體宇宙觀本體論的理想。孟子所謂修其天爵則人爵從之，但本諸事實，有德者未必有福，在上位未必是賢能之士。歷史的荒涼蒼莽，亦只有期待聖君賢相的出現。

道德秩序中的國家一向是被看成倫關係的一個環節。價值之源內在於人心，然後向外投射，由近及遠，這是人倫秩序的中心點。因此，任何政治方面的改善都必須從這個中心點的價值自覺開始，這便是內聖外王的理論基礎。<sup>11</sup> 因此，遭致政治神性論及一元的方法論，

<sup>10</sup> 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁二三八。

<sup>11</sup> 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北，時報出版社，民國八十一年，頁九四～九五。



藉思想文化以解決問題的途徑之迷思。<sup>12</sup>

中庸的政治哲學奠基於形而上的誠道，朱元晦以「真實無妄」釋誠。形而上的誠道下貫而為人之性，天道性命相通合一。中庸云：能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育。（二十二章）人與我、我與物，皆共此一性。因此，「誠者自成也」（二十五章）又說「誠者非自（僅）成己而已也，所以成物也」（二十五章）又說「合內外之道也」內是己，而外是物。把成就人與物，包含於個人的人格完成之中，個體的生命，與群體的生命，永遠是連結在一起。<sup>13</sup>充分表現內聖直通外王的儒教聖君賢相之模式，由純潔無瑕的聖君賢相盡性盡倫盡制，以仁（誠）攝知，建構一套適合德治的禮樂刑政制度。

修道之謂教，這是儒家對政治的一種根本規定，實現中庸之道的即是政治之教，亦即是政治。<sup>14</sup>中庸提倡以人治人，是要以人性中的誠體之開發作為統治的理據，進而每個個體以中庸之道來自治，完成德性人治的烏托邦理想。至於君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五達道；及知、仁、勇的三達德，則是中庸誠體庸德之行、庸言之謹，君子糙糙爾的具體工夫實踐途徑。有論者以為，中庸與孟子同樣論述五倫，但後者，祇在現實層次中談論道理。但中庸顯然是將五倫的抽象性與本體哲學碰了頭，這是其特色，<sup>15</sup>自也有幾分道理。

<sup>12</sup> 林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北，聯經出版社，民國七十八年，頁三五。

<sup>13</sup> 徐復觀，《中國人性論史》，頁一五二。

<sup>14</sup> 同上，頁一二〇。

<sup>15</sup> 譚宇權，《中庸哲學研究》，台北，文津出版社，民國八十四年，頁二〇〇。

### 三、政治道德主義

中庸的政治思想，頗雷同於政治的道德主義(Political Moralism)。蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德等都在考量人類應如何生活，或者什麼是人最好的生活。政治被理解為一種以追求正義和自制人類能力來取代尋求自私的人。中庸言誠體談五倫達德，即普遍意義的德性，<sup>16</sup>亦循政治道德主義的途徑，由人性的發揚反映投射於政治的建構上。而且，誠體仁心有境界及動力義，分別相應於「已實現」及「求實現」而言，誠者與誠之者之對舉，即表示此一分別。<sup>17</sup>中庸云：

自誠明謂之性，自明誠謂之教；誠則明矣，明則誠矣。（二十一章）

政治乃至整個存有領域，因為動力因的存在，整個存有領域，皆成為一目的性的歷程，<sup>18</sup>政治領域凸顯出道德意義的目的。牟宗三亦云中國儒家是從「天命不已」處講動力因（非被動的動者）與目的因（純形式）。<sup>19</sup>

誠體既是每個人天賦俱有的，而且誠體潛存天命不已的動力因；因此，每個個體都自覺邁向目的的存在，也因此是社會群體和諧的目的性存在。循此繼續發展，社會皆是良善存在個體，則政治建構必然完善，甚且毋需政治結構的建置，而為無政府主義的形式。

誠體的境界及動力義，本應是個體所具備的。勞思光言若本性之實現不只是應然，而且亦是必然，則一切不好何能產生，又此中是否

<sup>16</sup> 勞思光，《中庸譯注》，台北，河洛圖書公司，民國六十九年，頁五一。

<sup>17</sup> 勞思光，《中國哲學史，第二卷》，頁五七。

<sup>18</sup> 同上，頁五八。

<sup>19</sup> 牟宗三，《四因說演講錄》，台北，鵝湖出版社，民國八十六年，頁四八。

尚有對自覺努力之需要？<sup>20</sup> 中庸的人性思想產生了矛盾。而由人性思想所顯發的政治社會建構，內聖直通外王造成困躓，所以必需浮出聖人發育萬物、敦厚以崇禮之功，化成一般的生民百姓。

大哉！聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。（第二十七章）

從上段論述，苟無至德之人（即聖人），則道亦不能落實。而一切本性實現須待至德之人，則誠只是一境界、一實有，而不能是動力，道亦不能實現其自身。<sup>21</sup> 至德之人最好能居其統治之地位，君子之德風、小人之德草，達致春風化雨，作之君作之師的德化境界。所以中庸云：

故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親爲大，義者，宜也，尊賢爲大。（第二十章）

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下，車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。（第二十八章）

最好的境界是聖王合一的體制。

關於勞思光誠體應然必然的質疑，在此先做回應；至於中庸整體性內聖外王聖君賢相儒教模式，則容後再敘。

儒家的心性之學將心分成仁心、智心、習心，見出對人性的掌握

<sup>20</sup> 同註 17，頁五八。

<sup>21</sup> 同註 17，頁五九。

是全輻的，只不過儒家將重心擺在人性的光明面而不侷限於陰暗處。中庸亦云「道也者不可須臾離也，可離非道也。」然而人會受氣稟所限及外在環境的誘惑，離道而成爲虛妄的存在。

中庸針對人的虛妄存在，提出二條解決的路徑。其一是慎獨的工夫，照朱子註解，吾人須「過人欲於將萌」，人要使意念真實無妄，才能循道而行，進而體證冥會天命之謂性的誠體。這是一崎嶇難走的道德實踐之路，雖然長路漫漫，但他肯定了人是有限但可無限的道德自我之存在。由此誠體爲基，一柱挺立，乃爲造化之精靈，雖未能至心嚮往之。歷史的黑暗陰霾，終有一日重見光明，緣於對人性誠體的宗教信仰，中庸政治理想堅定內聖外王的德性政治，紹承了孔孟的餘緒。

中庸之言慎獨則是在不睹不聞之中自覺地要面對森然之性體而體證之，<sup>22</sup> 天道性命相貫，融合了宇宙論與心性論。正因爲真實無妄的境界並不是每個人都能臻至的，不過芸芸眾生中之聖人，「誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也！誠之者，擇善而固執之者也。」（二十章）就人道而言，無形之中分別了聖人與眾人，聖人具有與天齊一的品質和成就，開啓人道通天道、人道合天道的津樑，同時也把率性的任務，放在聖人身上。至於眾人，得到聖人的啓發指引，才能擇善固執，努力致誠而不懈。<sup>23</sup> 中庸又云：

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明知達天德者，其孰能知之？（第三十二章）

<sup>22</sup> 牟宗三，《心性與性體第三冊》，頁一八三。

<sup>23</sup> 賈馥茗等，《中庸釋詮》，台北，五南圖書公司，民國八十八年，頁三〇。

#### 四、人性、聖人、制度

人性、聖人、制度，三者的糾葛，本是千古政治思想發展的困局。一般而論，西方的自由、人權、制度，除了社會結構發生的歷程外，亦有原自人性幽暗論之主張所致；因此民主政治主要源自於人性幽暗的自由主義立憲制度。<sup>24</sup> 由制度來對治人性的沈淪墮落，用制度來剋扼聖人權力量腐化的恣意妄為。

中庸的人性誠體論，肯定了人性本具的光明面，雖然氣質與環境的清濁，會使人性蒙受短暫的迷惘與遮蔽，但終究能止於至善。性善論所建構的制度，就不再是制衡分立的防堵機制，而是鳶飛魚躍、靜觀自得，人人各得解放回歸人性純樸的聖域；制度成為促進昇華人性的工具。為了瓦解人性的沈淪，聖王就成為盡心盡性盡倫盡制的肇建者，他成為哲君的角色，挽下沈人性的狂瀾，扶倫理道德政治的制度，一幅內聖外王的圖畫於焉誕生。制度，僅成為禮樂教化的存在，而聖王則是制度的制訂者，也是人文化成的推動者。聖王為中庸政治哲學中人性脆弱，必然要逼出的政治設計，或許從中稍可回應勞思光先生對應然、必然的些微回應。

內聖外王的倫理道德政治論述，認為政治非僅是權力的現象，而是群體共善的實踐。現代自由主義政治思想家多爾金(Ronald Dworkin)將政治倫理學分為三類。一為以目的(goal based)為本—法西斯主義、效益主義、亞里士多德完美論屬之。二、為以權利為本(right based)—潘恩(Tom Paine)革命理論、洛爾斯正義理論。三、為以義務為本(duty

---

<sup>24</sup> 參閱余英時，《歷史與思想》，台北，聯經出版社，民國六十五年。

based)－康德的斷言命令。<sup>25</sup>

如果再加以整理歸納，又可以分為以權利為本的右翼民主理論。個人有諸種權利，有些事情是沒有其他的人或群體可以對他們做的（而不侵犯過他們的權利）。<sup>26</sup> 權利為本的理論，當代以羅爾斯的權利優先於善，政治理念不追求全面絕對的善為其代表。<sup>27</sup> 又如海耶克基於每個人的權利－自由優先，要去限制政府與多數決的權力範圍。<sup>28</sup>

另一派民主政治以目的、義務為本，名之曰政治以善為目的。此派批評權利優先論的基礎為個人主義，卻下墜為政治的原子主義，自戀主義的文化、道德主觀的相對主義，並演變成意義的失落。<sup>29</sup> 善化須繫於互動的相互主體性，並由相互主體擴散結合而成的社群、民族、國家等。

道德良善派判定市民社會，不過是自擇意志而成的理性來肯認，因此是抽象的法律人格。社群主義則迥異其趣，它是依本本質意志而直接的相互肯認。由貶人化之社會化偏向中，回返向於由血緣、近鄰、朋友及精神認同而形成的社群。社群先於個體而存在，人性已潛藏善的本質，但必須在血緣性的連結中才能實踐；進一步擴充在文化、風俗、習慣認同的社群中對話、溝通、互動，止於至善，上綱至民族國家天下，呈顯了道德一善的民主政治論述。

---

<sup>25</sup> 參閱 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massa Chusetts, 1978。

<sup>26</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, p.ix.

<sup>27</sup> John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University press, 1993, pp.174~175.

<sup>28</sup> F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago press, 1960, p403.

<sup>29</sup> Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Havard University press, 1991, p.4.

政治的論述，並非是性惡論所發展出來的制衡權力制獨霸的天下，亦非是權利優先於善，建構民主憲政正義結構專擅的局勢。密諾格(Kenneth Minoque)所稱的政治道德主義，政治不被理解為任何契約或義務所構成，而是被理解為一種以追求正義和自制的人類能力來取代尋求自私的人。<sup>30</sup> 政治關注的就是道德，也有自成一格的論述空間。因此，中庸的內聖外王之德性政治模式，隨著時代環境變遷遞嬗，仍不褪其光彩，而有一定的精諦意義。

中庸用誠體、聖王來奠基光大德性政治，匱乏了近代立憲民主憲政的制衡制度，以致開不出民主政治的花朵，長期為有識之士所詬病批評。但立憲的民主政制，眾多主體並立境域的合理自由精神亦可能向下沈淪，喪失了道德、主體自由的理性自覺價值。立憲民主架構若僅停佇於合理自由之境地，道德理性便無法安頓眾多主體並立境域的政治權力生活。心性儒家的中庸內聖外王之道，創生剛健，生生不息之道德自由，繼繼蠅蠅的提昇貞定主體，並與時俱進，調適改革政治結構眾多主體的合理自由，闡發了中庸政治思想的現代精神。

雖然政治的道德主義，能安立眾多主體並立的權力爭奪生活，但長期內聖直通外王的成德之教，所造成的「有道統而無學統」、「有治道而無政道」的積弊，亦是有目共睹。道統、治道是由孔孟所開闢，為歷代學者傳承的內聖成德之教和儒家德化治道是中國文化之所長，而民主不建，獨立的科學之統不出則為中國文化的兩大不足，亦是中國文化的根本癥結之所在。中庸德化之治亦有此弊，當代新儒者對此

<sup>30</sup> Kenneth Minoque, *Politics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University press, 1995, p.110.

省思，冀圖提出解決之道。

首先，儒家以仁攝智的人性，最大的特色是政治與道德的合一論述，如果異化為泛道德與泛政治的結合可能形成極權政治，所以各家學說都提出批判。

傅偉勳批評「新儒家混淆道德主體性與客觀性原則，而把儒家形上學當作又主觀又客觀的絕對真理，優越於其他思想文化系統，是閉鎖的偏狹心態」<sup>31</sup>可能滋生道德主宰政治，政治絕對道德化的極權之弊。

林毓生認為「民主政治源自政治物性的識見，由契約論到權力腐化觀到法治制度制衡，並非西方道德主體性的理念所涵蓋」<sup>32</sup>所以責斥儒家政治神性論及一元的方法論，藉思想文化以解決問題途徑的迷思。<sup>33</sup>

余英時判定「儒家的第一義是內聖之學—本體界，第二義是學人之學—現象界。並稱良知自我坎陷說，僅能說明人的一切創造活動都受良知主宰，但卻無法證立政統與學統都必須從道統來開出。」<sup>34</sup>

張灝也提出「儒家不了解幽暗意識，理應向印度文化的無明，基督文化的原罪學習，否則開不出民主政治。」<sup>35</sup>何信全認為「性善論的傳統，很難透過客觀法制政治權力的機制。」<sup>36</sup>

<sup>31</sup> 傅偉勳，《文化中國與中國文化》，台北，東大圖書公司，民國七十七年，頁一一〇～一一一。

<sup>32</sup> 林毓生，《政治秩序與多元社會》，頁三四六。

<sup>33</sup> 同前註，頁三四五。

<sup>34</sup> 余英時，《猶記風吹水上鱗》，台北，三民書局，民國八十年，頁九一、八六。

<sup>35</sup> 牟宗三等，《文化傳統的重建》，台北，時報出版社，民國七十七年，頁三八六。

<sup>36</sup> 李明輝主編，《當代新儒家人物論》，台北，文津出版社，民國八十三年，頁二



上述之針砭，焦點萃聚於人性與制度之間的葛藤，並沒有觸及到社會結構的歷史發生過程，難免會有疏漏偏狹之地。因為，民主政治的源起，除了人性的爭論外與社會結構脫離不了干係。

## 五、自由主義立憲政制

當代新儒家在面對歐風美雨民主科學的沖擊時，採取返本開新的途徑方法。認為中國儒家開不出民主政治來，一是歷史結構發生歷程的關係，中國缺乏階級的社會結構，無法因為階級的傾軋而肇建民主政治。二是儒家內聖直通外王的成德之教模式，缺乏一個轉折與坎陷，以致認知對列之心施展不開，權利義務立憲之治不彰；這不是本質的不能，僅要本質的曲折轉變，即可完成儒家第三期民主建國的現代化任務。

民國初年的中國，激起科學自由主義、馬克斯主義、新儒家主義等三大浪潮，彼此對壘互峙，遑不相讓。不過，當代新儒家的牟宗三、唐君毅、徐復觀等諸先生，經過一番成全沈思後，認為要吸納科學及自由主義作為制度的間架，再浸潤於德性心靈的涵養，來提昇貞定制度的僵固異化扭曲，才能徹底解決自由主義的弊病，建立真正的道德理性主義。

自由主義的菁華經典在於人權的保障與權力的分立。張佛泉先生云：憲法、邦國、政府、法律等均為保障基本權利而設，而非為限制

或妨害基本權利而設。<sup>37</sup> 又言：基本權利，是一個絕對的憲法原則，不容以普通法律或政令加以限制。<sup>38</sup> 足證基本人權是自由主義的基石。

張氏認為可由基本人權的憲章規定來規範政府的權力；另外一方面，「人民用政治權利一選舉為方法，對政府作極有效的控制」。<sup>39</sup> 基本人權與選舉，構成了張氏「人權民主之內涵。除了人權與選舉外，水平的三權分立及垂直的中央地方政府分權，都是自由主義的經典內涵。」

當代新儒家非但沒有排斥自由主義的主張，反而吸納作為改良內聖外王成德之教的架構，以此架構一曲通坎陷，再以德性護持滋潤，光大民主政治自由主義，成為所謂的道德理想主義。亦即是在人性論的源泉上，毅然堅持人性本善的論述，但開啓政治權利保障的獨立場域空間，再回歸至德性之治母懷，完成內聖曲通外王的方法論述。此種人性論述，已經是跳脫社會結構發生歷程的描繪，而直接由人性的開闢辯證完成返本開新的宏局。中庸是人性、聖人、制度三者合而為一的典範，新儒家的改良，當然亦是適用於中庸，尤其是中庸的致曲之道，曲中之形著明動變化，正是彰顯著當代新儒家的民主論述。

## 六、有限人性、有限政府

當代新儒家的性善義理傳統，牟宗三言人具有智的直覺，人性是自我圓足，人的生發自由、自我創設及善惡的標準規矩，一切以人為

---

<sup>37</sup> 張佛泉，《自由與人權》，台北，台灣商務印書館，民國八十二年，頁八八。

<sup>38</sup> 同前註。

<sup>39</sup> 同前註，頁一九〇。

中心而沒有了限制，這就容易跳過立憲民主的結構走入唯理主義型的民主。國內學者蔡英文嘗言：西方的亞里士多德及西塞羅所建立的公民社會及憲政秩序，若非經歷奧古斯汀的上帝之城論述，承認了人的有限，才有當今政府、社會二元論的有限政府說。<sup>40</sup> 儒家過於承認人的無限性，轉變為德性全能論，違反了立憲民主的有限理性論及物性，恐會陷於唯理主義民主之極權之治。

牟宗三已經體察到智的直覺之無限擴張，仁智合一、倫理與政治合一，恐不利於開發出民主政治的架構。何信全指出：儒學的仁心是人人先驗主體具備的，可以孕育引申出個人為自由平等主體，而能與自由主義的人觀相通，此為新儒家返本開新，利於通向憲政民主之道。但是自由主義還視人有工具理性的欲求，卻遭致儒學道德仁心的貶抑，此又是新儒家以道德仁心為核心的人觀，不利於開發憲政民主的癥結之處。<sup>41</sup> 中庸的致曲之說，恰作為道德仁心及幽暗意識的中介津樑，牟宗三的一心開二門及良知的坎陷說，暗合了中庸的致曲之說。

致曲乃非性德之全，而是一曲之偏，智仁勇等多元面向各顯其彩；尤其是非僅佇留於智思界而能下開現象世界，構設現象世界的政制。牟宗三也循此路徑，讓良知暫時坎陷，曲通為架構的民主政治。曲通轉折後，萬流歸宗，最後萬殊還是反哺於尊德行的一源，民主為良知所攝。因此，於牟氏的良知坎陷中，認知心執取西方立憲主義的政制，倫理政治暫時分離，政治取得獨立的空間，在現象世界中發展個體政

<sup>40</sup> 蔡英文，〈古典共和公民社會的理性與奧古斯汀政治神學之解釋〉，收於，台灣哲學學會主編：《台灣哲學研究②法政哲學》，台北，台灣哲學學會，民國八十八年，頁一七一。

<sup>41</sup> 同前註，何信全，〈儒學與自由主義的對比—以孟子羅爾斯為例〉，頁一四一。

治自覺、抽象憲法、自由與人權、有限政府、定期改選制度、國家主體等民主論述。中庸自然沒有言及現代的民主論述，但中庸的致曲之道，於儒家的經典論述之中，空谷足音，獨樹一幟，恰可發展執取現象世界，另闢蹊徑。

## 七、坎陷與致曲

牟氏並沒有標舉西方民主政治根源於原罪的主體意識層次，此又與中庸相同。牟氏用坎陷曲通的認知心來建立立憲主義的架構，並用道德仁心來護持潤滋立憲民主政治架構的異化，名之為道德的理想主義。此又與其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠為能化（二十三章），有異曲同工之妙。

當然，我們可以質疑道德良知是否可以坎陷為邏輯的認知心，以執現象。道德良知的仁心與認知心，可以互相轉化嗎？這些疑點，牟氏都沒有提出詮釋。

黃光國先生認為儒家概念中的心之模式，基本上是一種「雙層次的存在」，既有仁心，又有識心缺一不可。儒家諸子中主張「以仁識心」者，並未完全忽略人的自然生理層次；主張「以智識心」者，也未曾否定儒家主流所主張的道德倫理。<sup>42</sup>黃光國的論述大致無誤，但以仁識心卻成為中國儒家思想的主流，甚至大有默視識心存在的趨勢。

當代新儒家在面對自由主義政治物性的主張時，為了建立立憲的民主政制，亦不得不重拾識心的議論，來拓展政治架構，唐君毅可說

---

<sup>42</sup> 黃光國，《儒家思想與東亞現代代》，台北，巨流圖書公司，民國七十七年，頁六九。

是以識心建立民主政制的代表人物。

唐君毅認為「人生的正面認識—使自己的心靈對於真理，永遠都有新發現的歡悅。」<sup>43</sup>但「人生也充滿了顛倒相，顛倒於貨利、美色、名位、權勢」<sup>44</sup>使人生是悲涼、孤獨和惆悵。人性其實是仁心與識心、習心交纏的辯證發展過程。

政治意識中，求權力之意識，為顯明而凸出<sup>45</sup>「原始的權力欲則表現為征服的意志」<sup>46</sup>「展現著權勢的人生顛倒相，人皆有權力欲而互不相讓，就不能形成客觀上之權力隸屬關係，是平等的無限相抗者」<sup>47</sup>可能造成無政府的狀態，所以必需有秩序的中心組織出現。因此，政府的權力組織可能是人性陷溺所逼出來的；但一旦成立了政府的組織，則道德仁心且又能超克衝動的權力意志，形成客觀善的公共組織。唐氏云：

表現了客觀上共同肯定的價值，建立了客觀權位的人類社會組織架構。解決了政治組織後，唐氏認為主觀的權力意志，亦必將超化，而漸漸明顯統率於人的道德意識之下。<sup>48</sup>

唐氏由人性的陷溺及昇華，來探討民主政治權力範圍限制的制度架構；最後，理想的民主政治下之政治意識，仍必須會通禮治人治德治之菁華精神。所以，唐氏與牟氏雖然說法相異；但實質上，都是吸納自由主義的立憲政制，再融合匯歸於道德的理想主義。

<sup>43</sup> 唐君毅，《人生之體驗》，頁三六。

<sup>44</sup> 唐君毅，《人生之體驗續編》，台北，台灣學生書局，民國六十七年，頁一五一。

<sup>45</sup> 唐君毅，《文化意識與道德理性》，頁一八二。

<sup>46</sup> 同前註，頁一八八。

<sup>47</sup> 同前註，頁一九一。

<sup>48</sup> 同前註，頁一九一～一九二。

中庸雖然是內聖外王盡性盡倫成德之教的政治典範，人性、制度、聖王三者治為一爐而治之，當然會呈顯泛道德與泛政治結合的弊病。但在吸納抉發自由主義的立憲政制時，中庸並不是僵固封閉的體系。「誠者，天之道；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，誠之者，擇善而固之者也」。(二十一章)同樣肯定一般人性的脆弱陷溺之一面，亦可開發出自由主義的立憲政制，符合唐君毅的政治論述。

另一位當代新儒家的代表人物是徐復觀，他的政治論述融合了唯理主義與經驗主義的民主觀。他認為兩者並非冰炭不能相容。

在唯理主義方面一從人類共有理性出發，經覺醒為平等人格的政治存在。而在民主政治的機制中，緣於人性本善、相互信任，人民主權，人人平等，理性高度發展，實現了自我的理想。

於經驗主義方面一重視人類的情欲生命。情欲生命猖狂，會造成相互的權力限制，而發展出代議政治，權力分離的有限政府，流露出自由主義立憲政制的色彩。

從當代新儒家的現代化政治論述，並比較中庸的政治義理可以發現，在道德人心的天命相貫下學上達生命場域中，嵌入自由主義的立憲政制，而造成政治神性與物性的論述之矛盾與糾葛。當然我們可以說這是人性異化回歸的辯證旅程，最後會朝向歷史至善的曙光。但其中人性的轉化過程，是否是正反合的辯證揚昇途徑，則陷入信者恆信而疑者恆疑的泥淖之中。

另則新儒家與自由主義最大不同是，新儒家以仁統智，自由主義者則倫理道德不涉入政治場域。倫理與道德之間的分合，且成為當代

自由主義與新儒家劍拔弩張的焦點。自由主義者堅持倫理與道德的分離，可以保障基本的人權，亦即是權利優先於善的政治論述。但是，自由主義的立憲政制且因個人主義的過度強調而形成原子化疏離的社會，滋生的異化孤離，是否能因新儒家的以仁統智加以整合呢？這又是一項很大的爭論問題。

當代新儒家侷促於時空的限制，政治現代化的視野囿拘於自由主義的立憲政制，無法擴張至參與式、發展式、協商式較為激進的民主。後之來者的新儒家，理應秉持更寬廣的視域，從人性善惡的多元不同角度，來吸收更多的民主理論，為中國開出民主的坦途。當然，中庸的政治義理，仍是值得參考的典冊。