

或妨害基本權利而設。³⁷ 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。³⁸ 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」。³⁹ 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

³⁷ 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。

³⁸ 同前註。

³⁹ 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。⁴⁰ 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。⁴¹ 中庸的致曲之說，恰作為道德仁心及幽暗意識的中介津樅，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

⁴⁰ 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。

⁴¹ 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。⁴²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

⁴² 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。