

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 中國思想傳統與民主政治

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.199712.0117

中正大學中文學術年刊, (1), 1997

作者/Author：謝大寧

頁數/Page：117-138

出版日期/Publication Date：1997/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.199712.0117>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



中國思想傳統與民主政治

謝大寧

一、

從五四喊出民主與科學這兩個口號以來，近代中國的現代化問題便幾乎都集中到了這兩個概念之上。而如所週知的，從一開始，五四的先知們就將這兩個概念的推動，和反傳統掛了鉤，於是基於新文化而揚棄舊傳統的運動乃鋪天蓋地而來，席捲了這幾十年來絕大部分的中國知識份子。如果從比較同情的角度來看，民主和科學所代表的生活方式，的確和中國傳統的生活方式差距太大，而西方由科學所衍生的科技文明，就算沒有帝國主義的問題，它本身也是無可抗拒的，再加上隨伴此一文明之後，又有一套更能體現人性價值的社會體制，這當然會讓人油然而興除舊佈新之願望。但幾十年下來，民主科學在中國社會的實踐，顯然是令人失望的；而即使是在實踐得較好的台灣，我們也看到了諸多問題。在此，筆者並無意加入那早已汗牛充棟的社會學或人類學等等的檢討，中國社會何以至今仍能發展出成熟的民主體制？中國的知識階層何以迄今仍不脫買辦習氣？這當然都很值得從各個角度來探討，但筆者所關切的則是另一個問題，亦即今天台灣社會在民主實踐的過程中，所面臨的價值失序的問題。在筆者看來，這一問題恐怕和民主生活與傳統的脫鉤脫不了干係，為此，筆者乃擬再炒一次冷飯，來重新檢討一下中國思想傳統與民主政治的關係。

對於前述問題，筆者必須再次聲明，我所謂的民主生活與傳統脫鉤，這所謂的傳統，並非指人類學意義下的傳統。從社會學或是人類學的觀點，當然不可能有所謂和傳統脫鉤的問題，而且今天也有太多實證的證據顯示，當前台灣民主實踐的問題，有不少正是源自於傳統力量的掣肘，對於這些證據，筆者毋寧都是承認的（註一）。但此處筆者所謂的與傳統脫鉤，所指的乃是針對由五四而來的反傳統心態而言。筆者當然並不否認，傳統中有太多東西都是該揚棄的，但若依辯證法的說法，以揚棄傳統作為傳統的「反題」，它恰恰意指著是對傳統的成全，因此，健康的揚棄傳統，是不必以反傳統為名的。無奈的是，反傳統卻幾乎成了這一代中國人的共識，甚且，由於台灣近年來一股特殊的本土化氣氛，反傳統乃又漸質變成了反中國，這就更讓人不知從何說起了。而且，它也更讓筆者擔心，台灣現今的民主過渡，是否能夠克服價值失序的問題，何以言之呢？

我們了解，民主的建立，從很常識性的角度來看，它首先代表的是對所有政治權力的運作，均要求納入某種體制性的規範之中，同時，任何權力的運作均有相應的權力機制以節制之，政治權威的來源則是來自於人民基於自由意志的託付，從而此權威的行使可以進而成為人民主權的體現，並因此而使它得以成為保障人權的憑藉。而在人類民主實踐的歷史中，以人權為名的具體價值不斷地增加，通過這些價值，人類乃逐步實現了自由、平等、正義等等足以增添人性尊嚴的意義內涵，這當然是彌足追求與寶貴的。由於這些價值的實踐，原則上總必須先通過制度的建構，於是建立民主機制，遂成為中國近現代自由主義者的主要思考點。大概也正因為如此，遂使他們很快地意識到，在倫理學上

註 一：今天的史學界、社會學界和心理學界，均已有不少實證的研究，當然有一些是突出傳統之正面作用的，這尤其在十幾年前，將韋伯「新教倫理」的命題引入東亞現代化問題之風潮中，特別顯著，余英時先生的《中國近世倫理與商人精神》一書，最可作為代表。但他們也並非全然忽視傳統的負面作用，如黃光國《儒家思想與東亞現代化》一書對「差序倫理」的指陳，即頗具代表性。

，他們必須從根本上扭轉傳統知識份子太過偏向內省的思考習慣，轉而著意在權利——義務這一新倫理規範的型塑。甚至為此，他們也不惜直接挑戰傳統的倫理結構和價值秩序。當然，如果從矯枉必須過正的角度來看，這樣的扭轉未必不可同情，但假如它事實上已矯枉過正到價值失序的情形時，又當如何呢？

這裡當然很容易有一些概念上的混淆，首先，民主制度既是為了保障許多人權價值，則此一制度的建構，何以又會導致價值失序呢？對於如此的問題，自然很好回答，這是因為人權固是人性中之重要價值，但它絕對不足以窮盡人性中之全部價值，今若只為突顯人權之價值性，而必須付出拆毀一個傳統的代價，則吾人當然得問，中國的傳統中固不曾直接顯示出對人權的尊重，但它豈真不曾表現出人性中其它層面的價值嗎？就這點而言，即使自由主義者亦不致魯莽滅裂到如此否定中國傳統（註二），但他們也總注意到傳統的倫理實踐對人權價值的體現，會構成一定程度的阻礙，因此為了體現對人權的關懷，自必須斬除來自傳統的障礙，或者是客氣點說，必須對傳統來個「創造性的轉化」（註三）。於是，就在這「轉化的過渡過程」中，乃出現了價值失序的狀態，這也就是說，我們在肯定了人權價值的同時，也對傳統的其它價值至少都戴上了懷疑的眼鏡。

對於這個現象，也有人傾向朝一些角度去解釋，或者以為它不過是社會轉

註二：如自由主義者中反傳統極力的殷海光先生，在其晚年已有了明顯的轉變，雖然這一反省尚未至系統的地步，但在後來的林毓生、張灝等殷門弟子中，其對傳統的態度則根本作了修正。關於此一轉折，請詳參李明輝〈徐復觀與殷海光〉一文。唯在筆者看來，如林、張等第三代的自由主義者，其對傳統的態度，至多僅與以余英時先生為首的歷史學派合流，而與新儒家間仍存在著頗為本質的歧見。

註三：這概念乃是林毓生先生的基本概念，林先生在幾篇反省五四之反傳統思想的文章中，清楚地表達了這個概念，此後他也不斷反覆地提及此一論點。詳參氏著《思想與文化》等論文集。必須承認的是，林先生此一概念是有其合理性的，而且它本質上已揚棄了任何反傳統的思想。惟林先生似乎也並不曾交待「轉化」的可能性與其哲學基礎，而且也沒有具體的業績來供作論證之憑藉，於是此一概念也終於堵截不住反傳統的狂潮。

型期的過渡現象，以我們的聰明才智，它終將找出某種轉化之道。或者以為這原是個全世界後現代社會的普遍現象，而且對這些傳統價值的顛覆，未必不是一個好現象，它可能更足以解放出其它人性的內涵。類似這些解釋自是不一而足，也未必全無道理；我們當然不能說人類已窮盡地抉發了人性中一切寶貴的價值，因此，替自己多保留一些轉化甚至顛覆的空間，未嘗不是好事。但已融入傳統生活世界中之價值，誰能提供一套方法論以保證在經轉化或顛覆之後，能夠真正對這些價值及其在生活世界中的實踐予以汰蕪存精？尤其是當人們對傳統已普遍不抱溫情時，這樣的保證又如何可能？

關於上述問題，當然會涉及許多挺麻煩的哲學問題，在此，筆者無暇也無意涉入這些相關的哲學論證，我只想提出一個和前述自由主義者不同的觀察角度。在筆者看來，為了肯定人權價值，而卻冒著價值失序的危險，其實是毫無必要、而且是庸人自擾的。筆者當然承認，由於生活世界的劇烈改變，因此沒有任何價值的實踐方式可以一成不變，在這狀況下，對一切傳統的儀式性行為之保守，恐怕也至多只能表現出一些對傳統的溫情而已了。因此，我們當然也可以說傳統是需要「轉化」的。但筆者使用轉化一詞，基本上和前述自由主義者使用此詞的意思微有不同，這是因為筆者以為傳統價值根本不會對人權價值的體現構成阻礙。當然，筆者並非顛預到無視於傳統某些價值的表現方式，如中國社會由孝親之價值所衍生出的父權結構，對人權價值的傷害，但若借用佛教的名詞來說的話，亦即我們決不能以人病為法病。以此而言，說推行民主便須反傳統，在我看來，根本是荒唐的，而也正因這種荒唐，遂致付出了價值失序的代價。於今看來，這一歧路亡羊的病灶雖已現，但似乎尚未積重難返，因此亡羊補牢，再積極正視本文的論題，顯然還是有其重要意義的。

筆者這一看法，無庸諱言，它正是當代新儒家的基本立場。就本文的論題而言，這幾十年來，當代新儒家早已發展出了一套論證方式，當然，由於來自自由主義論敵的挑戰，它的論證也已日漸精密。然而筆者以為，在基本立場上

，儘管筆者毫不懷疑新儒家的說法，但在論證模式上，筆者卻以為大有檢討的必要，這也正是本文所想處理的部分。因此，底下各節，筆者擬先針對新儒家關於此一論證的發展，作一概述，然後再提出筆者的檢討。

二、

說到新儒家對中國思想傳統與民主政治的觀點，它最清楚也最重要的表述，當推由張君勱、唐君毅、牟宗三、徐復觀諸先生所聯名發表之〈為中國文化敬告世界人士宣言〉一文。該文云：

我們說中國文化依其本身之要求，應當伸展出之文化理想，是要使中國人不僅由其心性之學，以自覺其自我之為一「道德實踐的主體」，同時當求在政治上，能自覺為一「政治的主體」……這亦就是說中國需要真正的民主建國……此人格之更高的完成，與民族之精神生命之更高的發展，正是中國人之要自覺的成為道德實踐之主體之本身所要求的，亦是中國民族之客觀的精神生命之發展的途程中，原來所要求的。（註四）

換言之，依第二代新儒家幾位代表性人物的共同看法，乃是認為中國思想傳統有一內在要求，這一要求會必然地促使中國政治走上民主建國的道路。如此說法自然會引致誤會，蓋因中國五千年的歷史，畢竟不曾真正自覺地由其內在的思想傳統中湧出民主之要求，這事實總是不容否認的，今何以肯定地說它「必然」有一內在要求以走向民主呢？對於這個顯而易見的問題，諸位先生自亦非視若無睹，因此〈宣言〉中乃進一步謂：

本於人之道德主體對其自身之主宰性，則必要求使其自身之活動之表現於政治之上者，其進其退，皆同為可能。此中即有中國文化中之道德精

註 四：此文有多個版本，此處所引見於唐君毅先生所著，《說中華民族之花果飄零》頁158，在此書中，本文之標題改為「中國文化與世界」。

神，與君主制度之根本矛盾。而此矛盾，只有由肯定人人皆平等為政治的主體之民主憲政，加以解決；而民主憲政，亦即成為中國文化中之道德精神自身發展之所要求。（註五）

是則這所謂的內在必然要求，並非是說歷史的必然，也非邏輯的必然。就邏輯言，諸先生亦指出，中國思想傳統和民主精神並不矛盾，當然它也至多只是不矛盾而已，而甲和乙不矛盾，當然並不意味甲和乙有邏輯上的必然關係，因此自然不能說可以由中國思想傳統邏輯地推出民主。依諸先生之意，這兩者之間乃是精神發展的必然，也就是說道德精神若不如此暢通，這精神便不得正常地伸展，而歷史上中國一直不曾有民主，它也就必然地扼抑了道德精神的順適條暢。如今西方人既為我們提供了一個不曾夢見的構想，而我們也就必然地會順著道德精神的內在要求，以積極尋求民主之落實。如此說法，自然和中國歷史上是不是曾經出現民主，是毫不相涉的。

然而〈宣言〉一文畢竟不是一篇哲學論文，對如上的說法，人們當然可以進一步追問這「必然」的哲學基礎究竟何在？關於這個問題的哲學論證，毫無疑問地必須歸本於牟先生所提出的「良知坎陷」這一概念。關於這一概念，近些年來，是個相當引人注目的顯學論題；在此，我們有必要先對它作一概述。

牟先生很早便已提出這個概念，但初時大抵是認識論的趣味較重。在《認識心之批判》中，牟先生即已將認識心依二用格度之外在化而有的辯證歷程，說為是「理解之坎陷」，此一坎陷復依一「通觀之辯證」以復返於認識心之自己，並成就認識心之全相（註六）。這樣一種「坎陷」的概念，依牟先生之規定，乃是：

坎陷相，其相有二：一曰曲，二曰限制。對此相之直接否定所成之非坎

註 五：同上，頁166。

註 六：牟先生此意詳見《認識心之批判》下冊，第三章第一節，頁192～198，論「二用格度使用之意義」部分。

陷相，其相必亦是二：一曰非曲即直，二曰非限即無限。曲是認識之心之坎陷，則「非曲即直」必是認識之心由坎陷而躍出。坎陷與躍出是認識之心之二相，亦即是其全相。（註七）

換言之，坎陷在牟先生看來，它從來就是結合著認識主體之完成其自己的辯證歷程，它必須由此主體自覺地展開一曲用，或說在某一特定的限定相下使用，而後復亦須自其曲用中躍出以復返於主體自己。

但牟先生亦進一步指出，坎陷之辯證歷程亦並不一定要局限於認識心。他說：

尚有一種辯證，則為超越形上學中之辯證，乃順承本心之呈露及習氣執著之破除而表現，此為道德實踐中之辯證。（註八）

這也就把坎陷上提了一層，而就著道德主體說了。於是，隨後牟先生在《王陽明致良知教》一書中，即正式說此義。不過此時的說法，大抵仍旨在為道德和知識作一辯證性的連結，也就是道德主體若真欲完成其自己，它便必須曲折出去，外在化地表現為知性主體（註九）。這是把知識視為是成全道德之一必經的發展，這發展雖不是邏輯的，也不影響知識當身的獨立地位，但它反過來也表示了一點，即知識在人類整體的精神發展上，並不能視為一個獨立的領域，它必須由道德心而發出，同時在最後也必須辯證地回返於道德心，否則知識即成精神之自我異化。

另外一方面，牟先生亦以為道德主體的外在化，也同時需要外在為其它形式，而不只是知識一形式而已。就這點而言，牟先生比較自覺地提到的，即是

註 七：同上，頁229。

註 八：同上，頁197。

註 九：牟先生在《王陽明致良知教》頁35中有云「吾心之良知決定此行為之當否，在實現此行為中，固須一面致此良知，但即在致字上，吾心之良知亦須決定自己轉而為了別。此種轉化是良知自己決定坎陷其自己；此亦是其天理中之一環。坎陷其自己而為了別以從物。」

道德主體之客觀化為政治主體，由道統開政統的一面。此義特別彰顯在他的「外王三書」之中，並以之為現代儒家「新外王」之主要內容（註一〇）。在他看來，傳統的內聖外王之說，仍是有其真理性的，只是由內聖通往外王之「通」，不能再是「直通」，而應是「曲通」。關於此一曲通之義，如《政道與治道》所云：

曲通是以「轉折的突變」來規定，而轉折之所以為轉折，則因有一種「逆」的意義存在。這逆的意義之形成是這樣的，即：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，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

註一〇：如牟先生在〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉一文中（此文見《政道與治道》新版序），即明指「新外王」乃為儒家之當前使命，並以「要求民主政治」為新外王之第一義。

盡。此處可以使吾人了解辯證發展的必然性。辯證的表明，在此處非出現不可。（註一一）

這論證是相當明白的，牟先生清晰地指出了由德性而轉出民主政治，乃是基於一種「辯證的必然」，而這也等於將民主辯證地（而非邏輯地或歷史地）植基於德性。由於道德意識和道德心的闡發，乃是中國思想傳統中至關緊要的部分，因此牟先生的論證乃為中國思想傳統和民主政治的必然關聯，提供了相當具說服力的哲學說明。既然民主必須辯證地植基於道德心，因此順儒家——尤其是孟子——的傳統，它必然會以曲通的方式要求開出民主的。

三、

然而關於上述立場和論證，事實上也引致了不少批評，這些常見的批評主要在指責牟先生「泛道德主義」的思維模式，因此而混淆了思想和存在這兩個領域，落入了嚴重的黑格爾模式之陷阱（註一二）。對於如此的指責，牟先生亦曾有明白的回應，他以為民主政治、人權自由的內容固可以獨立地論述，但如此「祇是政治學教授的立場，不是為民主政治奮鬥的實踐者的立場，亦不是從人性活動的全部或文化理想上來說話的立場。」（註一三）換言之，他以為人權的內涵，民主制度的建構固可和道德理性互不相涉，但爭人權、爭自由，則必出之於道德理性之自覺，這是兩層次的問題，因此也就不會有什麼泛道德主義的問題。按如此的說法，則牟先生之意似只是指民主建制的背後，無論如何，它總該有某種理想主義的精神為其支柱。如果說「良知坎陷」的意義只是

註一一：見《政道與治道》頁57。

註一二：這些批評來自於許多不同立場的評論者，從早期殷海光先生等自由主義者，以至後來如林毓生、韋政通、余英時等先生，乃至於年輕一輩的楊儒賓等人，所論大抵相當一致。諸先生之作品並不偏僻，為省篇幅，目錄茲從略。

註一三：同（註11），頁60。

如此，自然沒有問題，而且徒只以經驗論的立場來看人類實踐民主的歷史，也將無從理解那些為民主而犧牲者之偉大人格。這也就是說，牟先生的說法依然有其合理性。然而「良知坎陷」的意義真只是如此嗎？

在筆者看來，牟先生對良知坎陷的用法，其實是更為積極的。他針對坎陷的辯證歷程，提出了「理性的運用表現」和「理性的架構表現」這兩個概念（註一四）。無疑地，理性之架構表現乃是運用表現之自覺地逆反其本性，經此逆反以曲折地接引知識與民主；同時，這曲折也預設著良知隨時可自由地回返而成全其自己。然而如此說法，看來的確存在著根本的缺陷。現在姑且不論從理性之架構表現說民主是否恰當（註一五）；我們且先注意一個問題。就一般意義而言，民主的建立與運作，決非只是任何個人的實踐問題，它是一種社會實踐。而就「社會」這一概念而論，則前述所謂的「由理性之運用表現逆反而為架構表現」，這一「逆反」、「曲通」將何所用其力？即使退一步說，社會乃是由無數個體組成，但誰又能保證這辯證歷程的一致性？對這點，牟先生亦曾意識到，個人之成德與政治、社會教化上說的成德，不能一體例之（註一六），這也是《中庸》說「君子以人治人，改而止」的遺意。以此而言，既然成德義亦可有鬆緊二義，則以較鬆之教化義來看，孰能說良知可在完全的自由度之下自在地坎陷？然則徒有一二人得充分掌握坎陷義，是否有助於接引民主？這不是很成問題嗎？

對於上述問題，傅偉勳先生曾謂：

牟先生「自我坎陷」說的真正意思是，就（哲學）道理言，如無道德主體性的挺立或良知呈現的終極理據（the ultimate ground or reason），純粹知性的科學探索就等於沒有真實本然（truly authentic）的

註一四：牟先生在《政道與治道》中正式鋪陳了這兩個概念，詳參該書第三章。

註一五：筆者在拙作《儒家圓教底再詮釋》頁309～311中，曾析論了此一問題，請參看。

註一六：關於此義，仍請詳見《政道與治道》頁123～128所論。

生命意義與價值，……牟先生的「自我坎陷」，嚴格地說，應指在生命更高層次的價值取向上我們的道德主體對於（從事於科學探索的）認知主體施行一種道德上的指導（moral guidance）或價值上的規制（valuational regulation）。（註一七）

依傅先生之意，他很明白地指出了牟先生至多只能在比較消極地一面使用良知坎陷，換言之，如果以積極方式來說良知坎陷以開出民主科學，便終將落入泛道德主義的陷阱，這也就是說，良知坎陷的辯證歷程是必須取消的。筆者以為，傅先生此一批評是相當深刻的，牟先生於使用此一概念時，的確不免有依違。當然，如李明輝先生十分不滿意任何以泛道德主義來說牟先生的論點，但筆者通觀李先生的所有討論，其實他亦明白地祇將良知坎陷說界定在前述的消極義，而鮮少論及此概念之積極用法。換言之，李先生在為牟先生進行辯難的過程中，已不期然而然地收縮了牟先生的說法（註一八）。然則顯而易見的，假如牟先生的說法終須有所保留，則由道德主體必然以曲通的方式開出民主這一論證，當然也就會面臨質疑。

於此，我們看到想要為中國思想傳統和民主政治勾聯上關係之努力，所遭逢到的困境。就新儒家而言，從第一代的熊、梁諸先生開始，即將儒學傳統與民主政治之對話點，界定在「性善論」上（註一九）。這一界定方式到了第二代新儒家，乃更進一步，純以孟子式的性善論為立論依據。如所週知，而且頗難翻案的是，孟子的確把他的理論支點建立在超越的道德主體之上。也正是因

註一七：見傅偉勳先生《批判的繼承與創造的發展》一書頁31。

註一八：李明輝先生的辯難，請見《儒學與現代意識》一書。在這些辯難中，李先生的主要論點，只是反覆在強調「道德主體優位」的立場，他也把所謂的泛道德主義界定在此義上，就此義而言，自然沒有問題。

註一九：關於這點，梁漱溟和張灝俱曾以為它正是中國無法成功接引民主的原因，這些觀點詳參梁氏《中國民族自救運動之最後覺悟》和張氏之《幽暗意識與民主傳統》，但李明輝〈性善說與民主政治〉一文，曾引述了胡平〈儒家人性論與民主憲政〉一文，駁斥了上述觀點，可參看。

爲如此，當以這套性善論來和民主政治相對話時，牟先生「良知坎陷」的說法大概已是所能設想的最佳——甚至是唯一——解決方式了。何信全先生描述牟先生這一思路云：

這一個儒學內在理路的疏導，就其以陸王心性之學爲上繼孔孟之道統的觀點而論，可以說有其必要性。蓋在此一儒學脈絡之下，良知相較於認知主體或政治主體，具有優位。同時，就良知證成而言，乃是透過直接的體證，而無需其他主體的媒介，亦即無需設定其他主體的存在。因此，就儒學而言，如果其第三期發展所要開出的新外王乃是民主與科學的話，則必然要挺立認知主體與政治主體之存在，以開出對列之局。如此，則良知自我坎陷而爲與物對待的識心之執，可以說是儒學通往民主與科學的必經之路。（註二〇）

作爲一位自由主義者，何先生顯然已較林毓生先生等前輩，更能同情地理解牟先生了，這一判斷也大抵是可信的。但既然依此而開出之民主，一如前述，只能有消極的意義，則我們是否還有可能爲中國思想傳統和民主政治，勾聯上積極的關係呢？

對於這個問題，坦白說，在牟先生之後的新儒家繼承者中，似乎尚未形成特別的問題意識，當然更遑論能提出新的解決方案了。反倒是何信全先生基於和會新儒家和自由主義的特殊問題意識，借箸代籌式地提出了一個解決方向。他說：

比較而言，牟宗三與徐復觀對儒家式的積極自由哲學，在開展現代民主上的缺陷，顯然有較爲深入底省思。就牟宗三而言，儒學唯有分別個人自由實踐上的道德與政治社會教化上的道德，前者可嚴而後者宜寬；再則透過理性的運用表現曲轉出理性的架構表現，始足以立現代民主的哲學之基。就徐復觀而言，則力陳儒家之修己與治人二者乃屬不同的兩個

註二〇：見何信全《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》頁90。

方面，道德上的修己所立的標準高，而政治上的治人所立的標準低。他並以政治上消極的無爲而治詮釋儒家的德治，可以說與其上述觀點互相呼應。牟宗三與徐復觀此一對儒家政治哲學的反思，共同指向將倫理界域與政治界域二者予以區隔，以保住儒家式的積極自由哲學在倫理界域可貴的成就，並避免其在政治界域隱含的缺陷。就此而論，唯有吾人把握倫理與政治界域之區隔，儒學通向現代民主所存在的理論糾結，乃得以透過理論底疏導而獲致解決。（註二一）

何先生這樣的構想，很有趣的，它並非直接由自由主義的理論中引發，而是直接源自牟、徐二先生的啓示，這是否代表林毓生先生「創造性的轉化」之具體內容，仍須乞助於新儒家的業績，當然值得觀察。不過依前述，筆者亦須指出，截至目前為止，哲學上究竟應如何才能「區隔倫理和政治的界域」，恐怕還是不能作出積極而合理的安排。因此，何先生若不能對此作出論證，則這一解決方案可能也終將只是個構想而已吧！不過同樣的，這問題也同樣考驗著新儒家的後繼者，我們可不可能在牟先生的基礎上，更積極地爲中國思想傳統和民主政治建立起聯繫呢？

四、

考量前述問題，有一個角度是必須注意的，此即不同的主體性概念之衝突。依新儒家之共識，儒家倫理乃是奠基於一個超越的道德主體性概念之上；而另一方面，在今天社會哲學的領域，要不就傾向於取消一切主體性之概念，要不至多只能承認某種意義的「互主體性」（inter-subjectivity），這也就是說，社會哲學中很難允許有超越的主體性這類的概念存在（註二二）。即使是

註二一：同上，頁198。

註二二：如果從社會哲學的兩個傳統——韋伯（Weber）和涂爾幹（Durkheim）的——來看，正好可以反映出這個問題。韋伯從主體的概念出發，試圖將社會學形成爲一種（續下頁）

借用牟先生「辯證的坎陷」這一說法，而說良知坎陷為「知性主體」或「政治主體」，但這樣的政治主體概念，恐怕也不是今天任何社會哲學的思考所能接受的（註二三）。以此而言，筆者以為我們似乎很難採取任何「區隔」的方式，來處理倫理和政治這兩這界域，因為若如此的話，它馬上會發生倫理主體和政治主體如何區隔、如何聯繫的問題，而這恐怕都是難以處理的。換言之，筆者並不傾向用何信全先生的構想，來表述此一問題的可能解決方向。

然則，解決方向應如何出現呢？依筆者的想法，既然社會哲學中很難接納超越的主體性之類的概念，那我們何不來個反向思考，去想想倫理學中能不能接受互主體性之概念呢？這樣的想法，如單純就倫理學看，當然並不新鮮，在廿世紀所產生的倫理學中，以互主體性為支柱的系統，並不在少數。然而若再加上一個限制性條件，即此一倫理學必須要能和中國思想傳統相符順，則問題恐怕就沒那麼簡單了。

就一般的詮釋而言，儒家傳統所內蘊的倫理學，大抵是奠基於「自律道德」之上（註二四）。雖然在儒家思想史的長河中，事實上不乏居主流地位的倫理學系統，並不能歸屬於自律道德這一型態，但這問題並非民主多數決的問題

（接上頁）

通過詮釋以尋找規則之特別的科學，涂爾幹則恰好反對任何由主體出發的進路，而認為社會事實的交互作用才是主要建構社會學的基幹。關於此義，詳見克內爾·納瑟義著、魯貴顯譯之《尼克拉斯·盧曼的社會系統理論導論》第二章。這兩個傳統也正是後來如帕森思、哈伯瑪斯、盧曼等人之分歧所在。

註二三：筆者之義乃是說，通過坎陷而來的「政治主體」，其基本的性格如何，牟先生並未作明白之規範。照牟先生兩重存有論的說法，這個主體自然是「識心」，是「執」，也就是說它是個有限的主體，但這個有限主體，看來仍是封限在「個人」的領域內，而並不是指在社會互動中之主體，若是如此的話，這個政治主體的概念，其用處可能就不大了。

註二四：關於這個問題，近幾年曾一度激起過熱烈的討論，傅佩榮先生等積極反對自律道德的說法，並提出「人性向善論」的說法來詮釋儒家之性善論，這說法和傳統人性本善的理解，當然有本質的歧異，關於這問題的辨析，請詳見李明輝先生《儒家與康德》、《康德倫理學與孟子道德思考之重建》等書。

，如果我們承認孔子的思想是儒家思想的基本型態，則儒家所主張的道德恐怕便必須原則性地歸屬於自律道德，這一判斷看來是很難翻案的。不過，也正因儒家倫理學事實上存在著一些不同的型態，因此也就有不少人認為，我們或可在某些另類非自律道德型態的倫理學中尋找資源，以試圖溝通倫理和政治這兩個界域。其中特別受到青睞的，首推朱夫子的系統，包括作為新儒家開山之熊十力先生，以及歷史學派的領導人余英時先生，自由主義者中如何信全先生等，均曾寄希望於此（註二五）。然而任何非自律型態的道德學說，一則違反以孔子為代表的儒家本旨，再則這種學說要不就得把道德奠基在某種形上學之上，要不就會形成某種形式的道德懷疑論。因此之故，這些嘗試的成功希望恐怕是不高的，這大概也是第二代新儒家俱不願在這點上去追隨熊先生的原故吧！

照如上的意思，顯然地，我們面臨的問題便是必須尋找或是作出一套能聯結自律道德和互主體性的倫理學。然則這套倫理學存在嗎？於此，筆者直接注意到了哈伯瑪斯的「溝通倫理學」。照哈氏的說法，他這套倫理學實際上直接導源於康德的道德哲學。他承認任何足以對治道德懷疑論的說法，均必須奠基於以康德所說之「定言令式」為基礎的普遍主義之立場，但他不認為康德將定言令式歸給一個純善的理性之方式是合理的，因為由這樣的超越主體所導引出來的倫理學，勢必只具有獨白的性格（註二六）。於是，哈氏轉而借助「理想言談情境」之構想，通過對溝通的幾個有效性之要求，而構擬出進行溝通之論證時的幾個程序性預設。同時，哈氏復進一步指出這些程序性預設也具有倫理學之意涵。關於這點，哈氏乃是以為這些預設均同時隱含地假設了一個「普遍

註二五：熊十力先生其實並未明白以朱夫子來溝通倫理與政治，但在《讀經示要》中，熊先生曾引朱夫子的格物說來補良知教之不足，這自然表示出了一個方向。余英時先生則很少直接論證如何由朱夫子來溝通傳統和現代，但他常認為朱子所代表的「道問學」面向，是中國文化接引現代的重要憑藉，這當然也已說明了他的立場。何信全先生之說，詳見（註二〇）引書頁94。

註二六：參見李明輝〈獨白的倫理學抑或對話的倫理學〉一文，此文見《儒學與現代意識》一書之附錄。

性原則」，而這個原則完全可以將定言令式的道德意涵保留下來。由於哈氏亦指出，任何溝通行動均須以互主體性為前提，從而，我們乃能找到一套足以結合自律道德和互主體性的倫理學。筆者以為，這套倫理學恐怕才會是更積極地聯繫中國思想傳統和民主政治之希望所在。這也就是說，如果我們改以這套倫理學去詮釋儒家倫理觀的話，便可能即在道德的要求下，通過溝通行動，而具體落實為一套民主建制。在筆者看來，這樣的構想可能會比牟先生的構想，更具有合理性。

當然，上述構想無疑有待更嚴謹的論證。關於此一論證，筆者在拙作《儒家圓教底再詮釋》中，已有較詳細的說明，為節省篇幅，此處不擬備論（註二七），惟有一事，有必要作較詳盡之補充，此即在中國思想傳統中有沒有足以和這套倫理學中所謂的互主體性相比觀的概念呢？照哈氏的說法，所謂的互主體性，乃意味著任何一個主體均是在與他人互動之相互性中，而成其為一個主體，這意思和海德格所謂的「共在」，其實是完全一致的（註二八）。依這意思，顯然地，互主體性只能套在有限情境中，而為一個「有限心」的概念，它不能再是任何「無限心」的概念，這是無可疑的。然而若是如此的話，我們可能在中國思想傳統中，找到既強調自律性，又只能是個有限心的概念嗎？

關於這個問題，如果依牟先生的立場，他無疑是會投反對票的。因為在他看來，中國思想傳統中，凡以心為第一義的心性論系統，其心義俱須歸屬於超越的無限智心，這不獨是指儒家的心性論系統，道家、佛教的系統亦復如此（註二九）。牟先生此一詮釋立場甚鮮明，當然他也有足夠的詮釋成果為後盾。然而誠如筆者已曾指出的，如天台的性具系統，其一念心之義絕對不應視為任何意義的無限心；另如牟先生宋明理學三系中，以心著性一系之心義，也未必

註二七：關於此一構想的詳細論證，請見拙作《儒家圓教底再詮釋》第五章二、三兩節。

註二八：此義亦請見上引書頁285～287。

註二九：牟先生此義最清楚地表示在其《圓善論》的最後一章中，可參看。

定須視為是超越的道德主體，甚至如胡五峰和劉戡山之論心，更有比較明確的證據，乃將之視為是有限心（註三〇）。凡此，皆已足為前述構想提供基礎，惟筆者於此猶想進一步指出，前述例證在中國思想傳統中，決非罕見的特例，而且我們其實並沒有理由誇張「超越的思維」和中國思想傳統的關聯性。筆者如此的判斷，當然並無意挑戰今天學界的普遍看法——即以中國思想傳統的基基本型態乃是「超越而又內在」的——如果這「既超越又內在」的，乃是指「性」而言，則筆者並無異辭，但若說中國思想傳統之論心，乃以超越內在義為大宗，則恐怕便必須有所保留了（註三一）。何以言之呢？

就先秦儒家言，孔子之開宗，無疑乃以「仁」為核心，但在孔子，仁之一義，所可確定者，它的確表示某種意義的道德主體性，可是它是否即是孟子所說的「本心」呢？象山說孔子「其言渾無罅縫」，孟子「十字打開」，這說法其實已清楚地表示出了孔孟的關係。照象山之說，孔子至多只表示了某種智慧方向，而孟子則是第一位以確定的義理系統詮釋孔子的人。以此而言，孔子固然可能不會反對孟子的詮釋，但未必不可說孟子正是在他特殊的系統相上窄化了孔子。這主要是因為《論語》中實在找不到任何證據，非得將仁理解為超越的道德主體性之原故。孟子而後，一般認為和孟子的學脈最為接近的，便是《中庸》了，但我們是否能認定《中庸》之論「中」、論「誠」，必定即是孟子的本心呢？以理學家之能將《中庸》詮釋成如此多元而互不隸屬的風貌，其實便可思過半矣（註三二）。

註三〇：見前引拙作，頁170~180。

註三一：說中國思想傳統的型態乃是「內在超越」的，這幾乎已成了各種不同立場者的共識，自由主義者如林毓生、張灝等先生，歷史學派如余英時先生，新儒家之二、三兩代如唐、牟、徐諸先生和劉述先、杜維明先生等人，皆作如此主張，所以此一命題，其實是中國思想之現代詮釋中罕見的具有高度共識之命題，它的反對聲音往往只來自於西方的漢學家。

註三二：粗略說來，理學家對《中庸》的詮釋，如果以「中」這個概念為核心，便大致可分為三個系統，一般以為，中乃指性體，亦即直接順承「天命之謂性」而說，這（續下頁）

當然，如上所述，至多只能表示作為儒家核心之「仁」，其意義仍是開放的，它當然也並不排斥詮釋為超越的道德主體性。但平心而論，中國學者真能充分掌握本心義者，恐怕並不見得很多。象山的門弟子甚孤零，自有多重原因，未必和其學問主張有關，因此可置勿論，但陽明之言盈天下，這便有可論者了。陽明之良知教當然是孟子的嫡系無疑，但作為其教法核心的四句教，甚至在陽明及身便已有了紛歧的理解，即使陽明亦未能化解。其中龍溪和緒山的歧見，純是系統內的不同境界層次，因此它只需和會，無待化解，因此沒什麼問題（註三三）。然而像雙江的歸寂說，將良知只放在未發之中，這無論就體或就用言，均無疑把良知的超越義給丟掉了，它當然已成了系統對峙的問題，這如何能不化解？此所以龍溪要和雙江有幾番辯論之故（註三四）。然而若以純思想史的角度看，雙江、念菴的歧出，恐怕較諸陽明嫡傳的學脈，影響力還要更大（註三五）。龍溪等人固然可以指責雙江等人及門日淺，因此遂有誤解，

（接上頁）

說法在胡五峰又有擴充，即結合著已發未發，而說已發為情，未發則指性，如是而成一特殊之工夫系統。而如朱子是以未發屬理，已發屬氣而分，中指理言。陽明的系統則以未發已發俱屬一貫，未發之中即是良知，順此良知即是已發之和。當然進一步說，如雙江在體會陽明之說時，即將「中」之良知義，僅限制在未發，這自然會導致良知之超越義的脫落，此義下文會再提及，不贅。

註三三：此指〈天泉證道記〉中所謂的「四有」和「四無」之爭論，這爭論陽明已做了和會，而仍將教法定在四有句上，這大致無問題。

註三四：龍溪和雙江之〈致知議辯〉，實是明代理學中最重要的論辯之一。在雙江的立場，良知只是未發之中，持此未發之中之心體，以致諸事事物物之用，才有所謂已發之和。但照陽明的立場，只是一心之呈現，而實不必有嚴格的體用之分，即使說體用，也只是分析之方便，於未發時較易把握此心體而已。今雙江一旦嚴分體用，其後果是將超越義只推回到性體之上，而心則喪失了超越義，但雙江又常纏夾不清，遂有種種義理分際之混淆。其實雙江若能分清一些問題，則他實可不必依附於良知教，而自成另一系統也。

註三五：從雙江等之分歧開始，王門即出現了分化，日本人將之稱為王門的左派與右派，不管名詞是否恰當，這分化總是事實。陽明的嫡傳影響力較大者，大約在龍溪、泰州一系，但這一系也幾乎成為後來眾人指責之焦點，其影響力也迅速沒落，倒

（續下頁）

但難道不也可能是因超越義之難爲一般人所掌握嗎？陽明說孟子有英氣，其實這英氣並不一定只由孟子個人之氣質所致，在筆者看來，它多半只是其系統相的必然結果。孟子英氣之莊嚴肅穆、之咄咄逼人，這是讀者均易感受的，根器稍小者便往往因之而倒，然則可說孟子之思路真是中國思想型態之大宗嗎？又聖人立教，豈真會以此爲極境嗎？這都是顯然可以商榷的。

再者，我們再擴大些看，中國思想傳統中，足和儒家分庭抗禮的道家，以其同樣作爲一套實踐哲學，它也有類似於儒家的表述模式。依牟先生的觀點，道家這套表述模式，依然是一套心性論的模式，而且作爲此一系統核心的「道心」，也同樣是個無限智心（註三六）。換言之，牟先生以爲儒道一體皆依本於超越的主體性——儘管這兩個主體性的內容意義是完全不同的。順這意思推想下去，我們當然更可以了解到牟先生以超越內在之主體性爲中國思想型態之大宗，其意旨之所在。然而假如我們進一步注意一下道家的文獻，則恐怕並不見得容易證實道心的超越性。就莊子言，在筆者看來，它最具超越意味的概念，大概應屬〈齊物論〉中的「真君」了，這概念直可類比於儒家的性體、道體（註三七）。而在〈齊物論〉中，它乃企圖以「莫若以明」的工夫通往真君、真宰，這也許也可說是某種意義的「以心著性」吧！作爲「明」背後的「心」，毫無疑問，即是「心齋」之心，但此心可以理解爲超越的無限智心嗎？〈人

（接上頁）

反是雙江一系，直接促成了王學的轉化，明末劉戡山之說法，恐怕便可直接溯源於此，而這一思路竟也成了由王學轉向梨洲、船山之學之關鍵，這意義自然是重大的。

註三六：牟先生在《圓善論》頁263～264中謂道家義的無限智心是玄智、是道心，玄智者，「有無兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門」「有是道之微，無是道之妙，有無合一謂之玄，……此一無限的道心玄智一旦呈現，亦可保住玄德之純與夫存在之諧和于德，此亦可開德福一致之機」，這是他爲道家哲學所作之最清楚的哲學定位。

註三七：關於「真君」這概念之超越性，請詳見拙作〈齊物論釋〉上，文見《鵝湖月刊》229期。

間世〉說心齋，乃從「聽之以氣」上說，然則從氣性上說的心，可能是無限心嗎（註三八）？這也就是說，道家的思路，恐怕更適合從有限心上去索解；這索解之道固然仍有待論證，但至少通過這些說明，當已可打破對「無限智心」的某種迷思，從而為中國思想傳統和有限心的關聯性打開一條坦途。若果真能如此，我們也才有希望為傳統的「內聖外王」命題，找到更積極、更具現代意義的表述模式。

五、

總之，筆者只意在表達，中國的思想傳統其實並不一定真是那麼不食人間煙火的。對超越主體性的強調，固然使系統的表達顯得簡易直截，而若再進一步配合體用關係的表述，如牟先生所常說的「超越的分解」和「辯證的綜合」，也很容易展現出某種實踐的化境，甚至這「化境」猶可進一步配合「坎陷」這個概念，而充分彰顯主體在「精神層面」的「絕對自由度」，使主體得以自由地出入於道德、審美、知識，甚至是政治、經濟等領域，這當然很容易使人

註三八：《莊子·人間世》說心齋義云「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣，聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也，唯道集虛。虛者，心齋也。」順此文義，則心與氣乃同層之概念，氣原非指氣化而言，郭象注云「遺耳目，去心意，而符氣性之自得」，這說法原則是恰當的，徐復觀先生《中國人性論史》說此氣云「實際只是心的某種狀態的比擬之詞，與老子所說的純生理之氣不同」，也看出氣這概念的特殊性。以此而言，「一志」和「聽之以氣」便應是同義語，一志即是一此虛而待物之氣，郭象所謂「任獨」是也。然則此從心上說之氣應如何理解？高柏園《莊子內七篇思想研究》將之理解為心之虛靈純一的境界，這似乎又將氣從心上滑開，而成了境界的概念，如此解法於文義妥適嗎？在筆者看來，莊子既說「心止於符」，其實已明確指出心氣之別，莊子此處說心，實指心之「理性」義言，對比於此義，郭象將氣說成是「氣性」，倒是頗能指出此概念的特點，它是從氣性上說的心，此心之能虛而待物，即是心齋。換言之，此氣乃是一個「有限心」之概念，氣在工夫上如何能虛，這自然有待論證，但至少莊子本文已明白指出心齋之心乃是一個氣性之心。

油然而興大丈夫的想望。如果我們進一步將此想望與中國思想傳統結合起來，並將之當成傳統思想之大宗，則當然有助於提升對中國思想傳統的信力。然而，依此方式來詮釋中國思想傳統，卻也必須付出一定的代價，那就是很難依此來接引「社會」這一概念。

平心而論，中國這一國度，它一直是只有倫理結構，而無社會結構，這也是孫中山先生早已指出的，中國之有宗族而無國族，蓋因國族乃一社會之概念也。而所謂中國現代化，其本質之意義，恐怕不只是求中國人思維之理性化而已，而猶在求中國之能由倫理意義之宗族轉出現代意義之社會。如果說中國猶可自足於倫理結構，則也許依孟子式的超越思維，即足以為它提供充分的價值規範，進而完成一古典式的內聖外王之理想；但我們顯然知道，這一單純的結構已然一去不返了，今天的中國，它需要搏成的不只是宗族，而且更須搏成一社會，以此而言，我們在進行中國思想傳統之再詮釋時，如何能不著意於接引社會這一概念呢？這也是何以筆者要強調必須注重中國思想傳統和有限心之關聯的原故。

當然，筆者也完全了解，前述之再詮釋並不能理解為主張有限心之前賢已有了社會概念的雛形，因為這顯然不是事實。像狄百瑞之以自由主義來比擬梨洲在《明夷待訪錄》中的進步思想，這比擬自然是不恰當的（註三九）。然而這並不能阻止我們依前述進路來進行某種「創造性的詮釋」（註四〇），以使中國思想傳統擁有更豐富的創造空間，從而能為中國現代化的問題更進一解。

如果筆者上述的說法可以證成的話，則我們就不必再如自由主義者之敵視傳統，或者是只以消極的方式看待傳統，而且我們將有可能在既保留宗族結構下所展現之價值，又成功地接引現代社會的新價值。如此一來，它當然可以使

註三九：詳見狄百瑞著、李弘祺譯之《中國的自由傳統》頁96~107。

註四〇：關於這概念所涉及的方法論問題，傅偉勳先生在〈哲學探求的荊棘之路〉（見《從西方哲學到禪佛教》）一文頁47~49中，曾有簡單之歸納，可參看。

我們在實踐民主中，避開價值失序的危險，也可使中國的思想傳統獲得新的生命力，甚至也為西方現代社會提供另一個參考點，以使整個世界現代化的進程，得到更豐富多元的面貌。

當然，以上種種皆只是最原則性的構想，無論這一構想的合理性如何，中國思想傳統都不可能因此而馬上得到什麼現實的重生，因為這不只是「理」的問題，它尚有「勢」的問題。傳統淪落至此危在旦夕的地步，誠堪令人浩嘆，看來反傳統的勢頭，恐怕還不是一二人所能扭轉的，因此在今日作此思考，也不過只是對上國文化之耿耿孤忠，拳拳不能自己耳。中國傳統智慧的未來命運為何，我不會觀象推步，歷史永遠充滿著詭異性；我只知道，假如我們不在歷史契機出現前，即準備好應有的智慧，那便是我們的失職。兒孫自有兒孫福，筆者只希望不要愧對兒孫，於願足矣！

【後記】本文基本上乃是為補拙作《儒家圖教底再詮釋》之一些不足，因此在寫作上，於前書詳者，本文即甚簡略，於前書未盡之意，本文則稍事補充。以此之故，本文的許多地方均有簡略過甚之嫌，這是必須說明的。另外，在前書中，筆者大致只處理了宋明，但筆者的野心乃是企圖全面處理中國哲學，本文也多少可視為這一企圖的發端，希望日後能逐步順此線索來重新建構整部中國哲學的再詮釋。