

主題二 傳統王道政治與民主政治

當代新儒家論西方民主政治

中正大學中文系副教授

陳佳銘

一. 前言

當代新儒家從提出〈為中國文化敬告世界人士宣言〉以來，皆以為「民主制度之建立，所以對中國歷史文化發展成為必須」¹，即把民主建國認為是現代中國必要行走的唯一道路。當代新儒家對民主政治的談論，又以牟宗三先生的「良知坎陷」這一觀念最為人所重視，這也引起了許多討論。此觀點在〈宣言〉中已經出現，其中說「此道德的主體之要求建立其自身兼為一認識的主體時，此道德主體須暫忘其為道德的主體，即此道德之主體須暫退歸於此認識之主體之後，成為認識主體的支持者」²，這代表了當代新儒家皆承認此架構，即光用道德主體是不夠的，而必須開出認知主體。但是，我們可以發現唐君毅、徐復觀先生卻不如牟先生一般直截，即他們並不強調良知必須坎陷、退聽的講法。本文即將展示牟宗三先生的「新外王」之義理結構，尤其是針對其「良知坎陷」等說進行探究。而且，也試圖將牟先生的說法與當代新儒家徐復觀、唐君毅先生加以對照。

二. 牟宗三先生的「新外王」之設計與架構

「內聖外王」一語出自《莊子》的〈天下篇〉³，然有意義的以此來概括儒學義理的學者很可能是熊十力先生⁴，熊十力在〈復性書院開講示諸生〉即開宗明義的說：「昔吾夫子之學，內聖外王」⁵。此語雖出於莊子，

¹ 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，收入張君勱：《中西印哲學文集（下）》（台北：臺灣學生書局，1981年），頁882。

² 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，頁879。

³ 《莊子》，〈天下〉，收入郭慶藩編：《莊子集釋》（台北：萬卷樓圖書，2007.7），卷10下，頁1173。

⁴ 梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，第41卷第4期（2011年12月），頁622。

⁵ 熊十力：《十力語要》，〈復性書院開講示諸生〉，收入《熊十力全集（四）》（武漢：湖北教育出版社

但確實很能代表儒家的政治理念，例如「修己以安百姓」⁶、「一日克己復禮，天下歸仁焉」⁷，或者《大學》中的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」⁸，「八條目」的格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下⁹，皆為儒家思想的代表性話語。此即，由道德主體的挺立，順成地、自然地開出理想的政治與太平天下，的確可以「內聖外王」稱之。但是，牟宗三先生的「新外王」，卻完全不走此路，他以為「從內聖之運用表現中直接推不出科學來，亦直接推不出民主政治來」¹⁰。是以，他不走「直通」的順成之路，而是走了「曲通」的曲折之路¹¹。以下，本文就一一闡釋他的「新外王」的理論架構。

(一)中國政治的問題

牟宗三先生在《歷史哲學》一書，首先即以為中國的歷史精神是以「修德愛民」這一觀念為中心發展¹²，並且可區分了「政道」與「治道」的差異，以及政權轉移的問題。

1. 「修德愛民」的道德政治

講中國歷史、文化或政治，總是必須溯源於黃帝、堯、舜或夏、商、周的聖王，如《中庸》就有「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武」¹³，或《孟子》中有言「孟子道性善，言必稱堯舜」¹⁴，這就是中國歷史的首要觀念¹⁵。是以，相對於西方文化以「智」為領導原則，中國文化則是以「仁」為領導原則，故重視於「安頓生命」，牟先生以為「中華民族之靈魂乃為首先握住『生命』者。……故必須注意到如何調護生命、安頓生命。故一切心思、理念，及講說道理，其基本義皆在『內用』。而一切外向之措施，則在修德安民。故『正德、利用、厚生』三詞實概括一切」¹⁶。這「正德、

社，2001），頁 251。

⁶ 《論語》，〈憲問第十四〉，收入朱熹：《四書章句集註》，〈論語集注〉（台北：鵝湖出版社，1998.10），卷 7，頁 159。

⁷ 《論語》，〈顏淵第十二〉，卷 6，頁 131。

⁸ 《大學》，〈經一章〉，收入朱熹：《四書章句集註》，〈大學章句〉，頁 3。

⁹ 《大學》，〈經一章〉，頁 3-4。

¹⁰ 牟宗三：《政道與治道》收入於《牟宗三先生全集(10)》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003.5），頁 61-62。

¹¹ 牟宗三：《政道與治道》，頁 62。

¹² 牟宗三：《歷史哲學》，收入於《牟宗三先生全集(9)》，頁 7。

¹³ 《中庸》，收入朱熹：《四書章句集註》，〈中庸章句〉，30 章，頁 37。

¹⁴ 《孟子》，〈滕文公上〉，收入朱熹：《四書章句集註》，〈孟子集注〉，卷 5，頁 251。

¹⁵ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 7。

¹⁶ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 16。

利用、厚生」17牟先生以為其是儒家「德治之大端」，他說「『正德利用厚生』之三目。此三目較偏于用。而此用中，仍以『正德』為本。……正德利用厚生即是王道。……所以內聖必函外王。外王就須正德以開幸福」18。這裡，牟先生講的就是「內聖外王」的「德治」之精神。

儒家的德治思想由孔子定其型態，而其後秦漢帝國的專制型態確立之後，這「德治」觀念卻依附於專制政體而擴大，即把君王塑造成一個「超越無限體」，此「超越無限體」，即成為「皇帝在權與位上乃一超越無限體，完全不能依一客觀有效之法律軌道以客觀化與理性化者。在無政道以客觀化皇帝之情形下，儒者惟思自治道方面拿「德性」以客觀化之」19，故此德治思想在專制政體的推波助瀾之下，就轉為聖君賢相的型態20。所以，儒家的文化生命即在於承繼這「修己以安百姓」的觀念模型，一切政治問題在於安民，以及君相能否「正德」、「修德」以成聖君、賢相21。如此，成為「民只是被動的，放任的而與國家無內在關係的潛伏體。因此，他們之為國家一分子之客觀地位亦只是形式的、虛的，而不是真實的」22，或可說「民起不來，君成為一個無限制的超越體」僅能以「天命靡常」勸誡專制君王23。這種限制僅是一種超越的「道德宗教的型態」、「內在的型態」，即訴諸於自律、克己或天命，無法轉出政治法律的型態，這種精神文化一定型，就轉不出民主政治24。若要開出民主政治，則人民必須自覺其不只是一「道德的存在」，而更是「政治的存在」，但中國政治卻在此德治的籠罩下，儒者或人民無法產生此自覺25。

2.政權轉移的問題

對於政權轉移的問題，牟先生以為孟子的禪讓之談論是相當有意義的，認為儒家強調的是「以德取天下」，這是在於《孟子》中的「天子能薦人

17 《尚書》，〈大禹謨〉，收入孔穎達：《尚書正義》（台北：新文豐出版公司，2001.6），卷4，頁139。

18 牟宗三：《政道與治道》，頁31。

19 牟宗三：《政道與治道》，頁33。

20 牟宗三：《政道與治道》，頁34。

21 牟宗三：《歷史哲學》，頁212。

22 牟宗三：《歷史哲學》，頁211。

23 牟宗三：《歷史哲學》，頁212。

24 牟宗三：《歷史哲學》，頁213。

25 牟宗三：《歷史哲學》，頁217。

於天，不能使天與之天下」²⁶與「天與之，人與之」²⁷等觀點，牟先生以為「此是首先提出『推薦』一觀念，即今之所謂競選提名也。……『人與之』是通過其人之行與事之得民心而表示。……無異於說經過一普選而得人民之熱烈擁護」²⁸，這雖沒有經過人權運動或憲法的規定，但完全是公天下的思想，天理成為政治世界的最高「律則」，也是「政權」的理則²⁹。

但是，後來孟子又說到「唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也」，以及「繼世而有天下，天之所廢，必若桀紂者也」³⁰，就顯出孟子思考仍是「順事的」、「內容的」，不從制度上去探討，這表現此一路數的「軟圓性」與「拖沓性」，使得中國政治思想不能挺立起來³¹。如此，中國政治史就走上了以打天下來取得天命的一治一亂的循環之路，牟先生說「君主專制，都是政治集團的立體力量所直接自然產生的。所謂『直接自然產生』意即一部分強有力的、生命特強的人，他們取得了統治權，……這是經過英雄比武後的自然事實。……這似乎是一種無可奈何下的公平的默認」³²。而且，以力得天下就自然地取得天命，好像天經地義地擁有了統治權，人民大都沒有參與打天下的過程，故僅能「無可奈何地予以公平的默認。這裡並沒有經過思想上的覺識予以『生命的立體力量』以外的人工上的曲折」³³，人民並沒有對這些型態感覺有任何不對，更別說提出反思或批判了。

3.只有治道而沒有政道

牟先生在《政道與治道》一書開頭就言：「中國在以前于治道，已進至最高的自覺境界，而政道則始終無辦法。因此，遂有人說，中國在以往只有治道而無政道」³⁴，也就是說「只有治權之民主，而無政權之民主」³⁵。此即，以往中國的「儒家的德化的治道」、「道家的物化之治道」或「法家的物化的治道」，都僅是主觀的型態，是聖君賢相的型態，為「無

²⁶ 《孟子》，〈萬章上〉，卷9，頁307。

²⁷ 《孟子》，〈萬章上〉，卷9，頁308。

²⁸ 牟宗三：《政道與治道》，頁125。

²⁹ 牟宗三：《政道與治道》，頁126。

³⁰ 《孟子》，〈萬章上〉，卷9，頁309。

³¹ 牟宗三：《政道與治道》，頁128。

³² 牟宗三：《政道與治道》，頁89。

³³ 牟宗三：《政道與治道》，頁89。

³⁴ 牟宗三：《政道與治道》，頁1。

³⁵ 牟宗三：《政道與治道》，頁11。

政道之治道」，是「自上而下」的治理天下之道，為一「智慧之明」，即其不牽涉到客觀、法治的政道、政權來源的問題³⁶。

若按牟先生的判準，則是為「政權寄託在具體個人或氏族部落上，依宗法世襲制維持政權於久遠，遂使政權成為一『靜態的實有』，此即一『定常之有』」是不可少的。政權即充當此任務。政權本當為『不可變滅者』，其本身卻是一靜態之實有。然既寄託在具體個人或一家之血統上，與可變滅者凝合為一，則雖有法度以延續之，實不能完成其為一不可變滅者」³⁷，此即「宗法世襲制之為政權之道，並不能真成為政權之道也」³⁸。

牟先生以為中國從沒有政權之民主，即便有宗法制度、世襲之道綿延一家一姓之政權，但這並非真正的「政權之道」。此即，「政權」本身雖是客觀不變的實有，但中國古代至今的一家、一姓的「定常不變」，並非是政權不變的意義。所謂的政權之不變，並非是古代的劉漢、李唐、趙宋或朱明之政權之經世襲而不變。因為，真正的政權當是一客觀的存在，而非主觀性地歸於某一人、一家或一黨所有，即政權是不變的有其可觀定常性，但主觀地運用政權的執政者，則是可通過選舉或任期等制度來不斷地變更。但是，以往中國卻自然地想維持這種一家、一姓之「定常不變」，如牟先生說「然政權雖寄託在具體個人上，在以前總意想其為定常者。不惟握有政權者期望其子孫萬世一系，即社會上思想家論事理者，亦認其當為一定常者。蓋社會上總須有一定常者」³⁹。就如牟先生所言，中國人從古至今似乎無法脫離這對「定常」、「不變」之政體的嚮往，這就很難有真正的「政權」。

(二)「新外王」的架構與意義

牟宗三先生的「新外王」的架構，是從他探討中、西的精神文明、內在知識心靈的區別而引伸而出，本文即一一來論述他的「綜和的盡理精神、分解的盡理精神與綜和的盡氣精神」、「理性之運用表現與架構表現」、「理性之內容的表現與外延的表現」等特殊的哲學概念，來展示他的「新外王」觀點。

³⁶牟宗三：《政道與治道》，頁 29-30。

³⁷牟宗三：《政道與治道》，頁 7。

³⁸牟宗三：《政道與治道》，頁 8。

³⁹牟宗三：《政道與治道》，頁 7。

1. 中國文化生命所展現的觀念形態

牟宗三先生指出中國文化生命廣大無邊，其有一中心的要領，是通過孟子的「仁義內在」的性善論之意所開出的，就是由道德心性所體現的道德生命之理境，牟先生稱之為「綜和的盡理之精神」⁴⁰。而西方文化與中國的文化精神是不同的，西方是以邏輯、數學、科學為主，走是由「智的觀解」所開出，所呈現的是為「分解的盡理之精神」。牟先生如此的區分，其實就是道德主體與知性主體之區分⁴¹，也就是以人類主體的「道德心」與「認識心」來看⁴²。

(1) 綜和的盡理之精神

牟先生以為中國的「綜和的盡理之精神」開展出來的政治只能是道德、仁政的形態，而開不出民主政治，他說「盡心、盡性、盡倫、盡制之『綜和的盡理之精神』。此種精神的結果就是成就聖賢人格。……『王者盡制』就是聖賢人格在政治方面的表現，也就是政治方面的聖君賢相。所以盡制一義也就是綜和的盡理之精神中『外王』一面的事」⁴³。牟先生以為從道德心所開出的政治，只能是傳統的內聖外王型態，無法有現代的有體制的國家、政治或法律。

所以，他又說「則道德理性亦封閉于個人之道德實踐中而通不出來，亦有窒息之虞，即無通氣處。若客觀實踐方面之「政道」轉不出，近代化的國家、政治、法律轉不出，則道德理性亦不能廣被地、積極地實現出來，人間有睡眠停滯之虞，即不能繁興大用而實現多方的價值。這就表示中國以前儒者所講的『外王』是不夠的」⁴⁴。是以，中國文化精義中之道德理性高度的發展，反倒限制、阻礙了民主思想、政體之開出。

⁴⁰ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 191-192。

⁴¹ 牟宗三先生說：「主體有二：一曰知性主體，一曰道德主體」。牟宗三：《認識心之批判（上）》（香港：友聯出版社，1956），頁 4。

⁴² 勞思光先生則也有中國文化的重德與重智之區分，請參閱勞思光：《中國文化要義新編》（香港：中文大學出版社，2000），頁 30。

⁴³ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 210。

⁴⁴ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 219。

(2)由「綜和的盡理之精神」轉出「分解的盡理之精神」

牟宗三先生以為中國文化的「綜和的盡理之精神」必須轉折一下，開闢出「分解的盡理之精神」⁴⁵，也就是必須開出「智之知性型態」，充實其邏輯、數學、科學等領域，他說「中國的文化生命，在其發展中，只在向上方面撐開了，即：只在向上方面大開大合而彰著了本源一形態，而未在向下方面撐開，即未在下方再轉出一個大開大合而彰著出屬於末的『知性形態』與國家、政治、法律方面的『客觀實踐形態』。中國文化生命迤灑下來，一切毛病與苦難，都從這裡得其了解。了解了就好辦」⁴⁶。是以，中國文化的專長即在於高於知性的道德心之挺立（向上方面撐開），但於知性主體的開展卻有不足（未在向下方面撐開）。因此，要解決中國的苦難，則必須開出客觀型態的知性主體。

就此而言，若是由「綜和的盡理之精神」開出「盡心、盡制、盡倫」之政治，則僅能成就「聖君、賢相一心妙用之神治即可函外王之極致」，這是外王的「直接型態」。但是，牟先生的「新外王」卻是不走此順成的方向，是為曲折地走，即為「轉一個彎，而建立一個政道，一個制度，而為間接的實現」，也就是向「『知性』與『政道』這兩面的曲折即是向下方面的大開大合」。如此，就能通過知性的邏輯、數學、科學建構一國家、政治、法律的客觀架構，此正是「外王之間接型態」⁴⁷。

(3)綜和的盡氣之精神

通過以上的論述，中國歷史文化開不出客觀的政治、法律、國家型態，故其實踐的政治運作之狀態，僅能顯現為打天下的「綜和的盡氣之精神」⁴⁸。因此，中國歷史就顯現為幾種姿態，一是「一治一亂之循環性」，這就是歷史上的朝代盛及而衰、衰而又復盛的狀態，當此時領導者能「盡氣」則此氣符合於「自然之強度原則」，此時中國即強盛，但若不能「盡氣」，則此氣遂墮落為「純物質」性，這時就為衰世，進而天下就大亂⁴⁹。此外，就為「只有革命而無變法」，即只有「打天下」式的革命，但無法轉出「分

⁴⁵ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 200。

⁴⁶ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 207。

⁴⁷ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 220。

⁴⁸ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 221。

⁴⁹ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 224-225。

解之盡理精神」以求制度性的變法⁵⁰。此外，以氣之清者而言，就有「氣節之士及所謂士氣」⁵¹；而就墮落的濁氣而言，就有刑戮、閹黨、暴君的「暴戾之氣與殘酷」⁵²；而為了逃避政治的逼迫，士人又避世以轉為「軟性之物化與風流清談」⁵³。

牟先生以為若僅沈淪於此「綜和的盡氣精神」，則人之精神即沉陷於物、糾結成物氣，則人以物氣相衝激，這就是中國歷史的物氣呈現之實相。因此，現代中國要「轉物氣以承向上而堪載理之氣，以融綜和的盡理與分解的盡理之二精神，而成一更高的綜和」，此即將中國文化的「綜和的盡理精神」，收納、融通西方文化的「分解的盡理精神」以開出科學與民主，並消化「綜和的盡氣精神」，這就是中國文化乃至西方文化的最美好之願景⁵⁴。

2.理性之運用表現與架構表現

在《政道與治道》中，他把「綜和的盡理之精神」與「分解的盡理之精神」以著實踐理性的具體生活中的事用來談，把此二者稱為「理性之運用表現」與「理性之架構表現」。

(1)理性之運用表現

「理性之運用表現」於政治上的表現就是於中國歷史的主流是「儒家德化的治道」，或者另為「道家道化的治道」為其理想，如孔子的「老者安之，朋友信之，少者懷之」⁵⁵，或者為莊子的「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術」⁵⁶。這是一種「高級的政治」，此「超政治」型態是為一種「神治」，為「君相之德之妙用」⁵⁷。在此「理性的運用表現」下，君相可越

⁵⁰ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 231-239。

⁵¹ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 240-243。

⁵² 牟宗三：《歷史哲學》，頁 243-246。

⁵³ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 246-249。

⁵⁴ 牟宗三：《歷史哲學》，頁 446-447。

⁵⁵ 《論語》，〈公冶長第五〉，卷 3，頁 82。

⁵⁶ 《莊子》，〈大宗師〉，卷 3 上，頁 300。

⁵⁷ 牟宗三：《政道與治道》，頁 54。

過國家、政治、法律等架構即可安定天下，這是一種「神治境界」。在此境界下，五倫就是其法律，不必架構化、體系化或制度化⁵⁸。

中國歷史的政治型態就依靠於此「理性之運用表現」，且因為其「只有治道而無政道」，故在君主專制的情況下，政權之行使未有一定的常軌，故只能成為治亂相循，而打天下或革命成為政權更替的唯一方式。所以，未維護王權於不墜，則必須「德化」此打天下以取得政權的皇帝，以能夠穩定天下以及此政體⁵⁹。

(2) 理性之架構表現

雖然，中國歷史在政治上的「理性之運用表現」已經到達最高度的境界，然為何還開出不民主？牟宗三先生以為這就是於「理性之架構表現」不夠，也就是無法開展知性層面的政道、政治、國家、科學、法律等制度架構⁶⁰。關於「理性之架構表現」，牟先生以為道德心雖亦要求符合公義、公道的民主政治，但道德理性卻與能架構出民主體制的觀解理性（知識心）相違背，故道德理性必須「由其自己否定」或「逆其自性」，以轉其為以觀解理性（知識心）作主，才能完成「理性之架構表現」⁶¹。

至此，牟先生就開始闡釋其最重要的「良知坎陷」⁶²之說。對何牟先生堅持良知之道德理性必須坎陷其自己呢？因為，在聖君賢相的政體中，只是一道德心的「理性的運用表現」，則君相與人民猶如父母與子女一般，彼此為一種「隸屬關係」⁶³。但是，若要脫離治權獨立安排政權之道，則人民必須自覺其為一獨立的政治主體，故其與君主就必須成為一「敵體關係」⁶⁴。是以，只有在「理性的架構表現」中，能成就一種「對列之局」，把道德心轉為「非道德意義」的民主政體之架構⁶⁵。所以，牟先生實行民主政治的權力之安排、權利義務之訂定必須做到「政治有其獨立的意義，……暫時脫離了道德」，或者「純政治學地討論此政體中之各成分，其討論之理性活動亦純是觀解理性的活動，而毫不牽涉實踐上道德理性之

⁵⁸ 牟宗三：《政道與治道》，頁 55。

⁵⁹ 牟宗三：《政道與治道》，頁 53-54。

⁶⁰ 牟宗三：《政道與治道》，頁 57-58。

⁶¹ 牟宗三：《政道與治道》，頁 63。

⁶² 牟宗三先生在《政道與治道》用的是「道德理性之自我坎陷」，請參閱牟宗三：《政道與治道》，頁 64，「良知坎陷」是在〈致知疑難〉一文出現，他的用語是「良知自己決定坎陷其自己」，請參閱牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，1993.3），頁 252。

⁶³ 牟宗三：《政道與治道》，頁 58。

⁶⁴ 牟宗三：《政道與治道》，頁 59。

⁶⁵ 牟宗三：《政道與治道》，頁 58。

意義」66。為此目的，則良知必須坎陷其自己，他說「道德理性之自我坎陷（自我否定）。經此坎陷，……從踐履上的直貫轉為理解上的橫列。……觀解理性之自性是與道德不相干的，……觀解理性之活動及成果都是「非道德的」。……遂有普通所謂『道德中立』之說」67。所以，牟先生強調儒家要契接於民主政治的路，是為「曲通」而非「直通」68，即由內聖至外王是為「曲貫」非「直貫」69，這就是牟先生的新外王之架構。

3. 理性之內容的表現與外延的表現

牟先生的「理性之內容的表現」就是「人治主義」，在儒家就是「仁者德治」70，某人因才、能、德而有其「位」，有「位」則需盡「分」，人民就在此仁者之道德心靈中各適其性，各遂其生，不需有權利義務的觀念、人權的列舉與規定，也更不需制定財產、信仰、居處、思想、言論、出版、結社等規定與法律71。是以，仁者在上位，人民則對國家、政治、法律成為「無擔負者」，亦不過問政權、治權、人權、自由等問題72。

是以，要開出民主政治則必須成就「理性之外延的表現」。所謂「外延的表現」就指西方民主政治所成就的法律、契約、架構等等，這是其依階級集團的方式爭取，逐條簽訂的權力與義務的規定，這是西方個人主義社會賴以為生的綱維73。反之，中國文化是在「理性之內容的表現」上用，不注意那些「外延表現」的形式概念，中國人是「生活在生活中」，不是生活在概念架構、法律契約中。但是，因應於民主政體，則注意西方民主的「外延的表現」的種種，要正視那些形式概念74。

最後，牟先生評論西方社會的「外延之表現」是客觀的、見諸外的，故容易走失、消散或淪陷；中國的「內容之表現」容易見到社會世界的理性律則，它有親親、尊尊、賢賢的倫常之道，易見到政治世界的堅實可靠之基礎。所以，必須「以內容的表現提撕並護住外延的表現，令其理性真

66 牟宗三：《政道與治道》，頁 65。

67 牟宗三：《政道與治道》，頁 64。

68 牟宗三：《政道與治道》，頁 62。

69 牟宗三：《政道與治道》，頁 68。

70 牟宗三：《政道與治道》，頁 151。

71 牟宗三：《政道與治道》，頁 143-144。

72 牟宗三：《政道與治道》，頁 154。

73 牟宗三：《政道與治道》，頁 171-172。

74 牟宗三：《政道與治道》，頁 172。

實而不蹈空，常在而不走失；以外延的表現充實開擴並確定內容的表現，令其豐富而不枯窘，光暢不萎縮。」⁷⁵。此即，當中國文化（尤其是儒家的仁政德治）與西方民主相結合之時，就是人類政治最完全、圓滿的目標之成就。

三.徐復觀論德治與民主

徐復觀先生對於牟宗三先生的觀點是認同的，他以為牟先生的「有治權的民主，但沒有政權的民主」、「缺少分解的盡理的精神」，以及「非逼出分解的智性，以成就科學與民主不可」，徐先生以為這些觀點是可稱為此問題的定論⁷⁶。但是，雖他也以為中國要接上民主政治必須把「德」客觀化出來⁷⁷，但徐先生也努力於儒學傳統中找出自由民主的根源⁷⁸。

(一)徐復觀先生論儒家的德治思想

徐復觀先生以為儒家思想為政治提供了道德的最高根據，且順著儒家思想自身的發展，自然要表現為西方的民主政治，以完成它在政治上尚未完成的使命⁷⁹。是以，他以為儒家的「德治主義」可歸結為幾項要點為其構造。

1.以性善論為核心

德治的出發點是對人性的信賴，治者與被治者乃是「以德相與」的關係，非以權力相加相迫的關係。此種政治思想，為內發的政治思想，治者內發的工夫，主要是站在自己的性分上做內聖的工夫。由內聖以至外王，只是一種「推己及人」的「推」的作用，亦即是擴而充之的作用，是信任「人皆可以為堯舜」的性善義，是一種「把人當人」看的政治⁸⁰。德治的基本用心，即是從每一個人的內在之德去融合彼此間的關係⁸¹。

⁷⁵ 牟宗三：《政道與治道》，頁 175。

⁷⁶ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 41-42。

⁷⁷ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 126。

⁷⁸ 何信全先生說：「透過對儒家政治哲學的重新詮釋，探尋中國傳統中自由民主的根源，乃是徐復觀最重要的論學宗旨之一」，請參閱何信全：《儒家與現代民主-當代新儒家政治哲學研究》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2004.12），頁 148。

⁷⁹ 徐復觀：《新版學術與政治之間》（台北：台灣學生書局，1985.4），頁 395。

⁸⁰ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 381。

⁸¹ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 49-50。

1. 以民為本的觀念

徐復觀先生以為「中國政治思想，很少著重於國家觀念的建立，而特著重於確定以民為政治的唯一對象。……並且把原始宗教的天的觀念，具體落實於民的身上，因而把民昇到神的地位」⁸²，這也就是孟子的「民為貴」⁸³的思想。徐先生強調「神、國、君都是政治中的虛位，而民才是實體。……『以天下養一人』的為統治而統治的統治者，中國正統的思想亦皆不承認其政治上的地位。此一民本思想之徹上徹下，形成儒家思想上的一大特色。」⁸⁴

2. 區分出天下為主體

儒家把「天下」獨立為政治中的一主體，君王對此主體而言，乃一從屬的客體，故儒家以為天下不是天子私人可「取」或「與」⁸⁵，乃是決定於民心、民意，徐先生以為「人君的地位與人民對人君的服從，無形中是取得人民同意的一種契約的關係」⁸⁶，且說道「對於違反契約者自可加以取消；故儒家在比西方早二千年即正式承認『叛亂權』」⁸⁷。

3. 無階級對立的形態

由德治思想，而否定了政治是一種權力的觀點，亦否定了統治者有任何特殊的權益，即並沒有統治者與被治者的階級對立。德治是一種內發的政治，人與人之間不重視由外面的法律關係來加以限制，而是由內發之禮來規範與連結。因此，徐先生說「德治思想，民本思想，禮治思想，在儒家完全是一貫的」。故而，儒家的政治境界即是人生的最高境界，故《大

⁸² 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 51。

⁸³ 《孟子》，〈盡心下〉，卷 14，頁 367。

⁸⁴ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 51-52。

⁸⁵ 這是來自孟子「天子不能以天下與人」、「天子能薦人於天」與「天與之，人與之」等談論，請參閱《孟子》，〈萬章上〉，卷 9，頁 307-308。

⁸⁶ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 200。

⁸⁷ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 201。

學》的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」⁸⁸為代表，「至善」是儒家人生的歸結，也是儒家政治的歸結⁸⁹。

綜上所述，徐先生就以為儒家德治思想本身就有民主的雛形，故他說道「過去，我也和許多人一樣，以為孟子的民貴、君輕思想，只是民本思想。與民主的思想，尚隔一層。……現在看來，民治的制度，實為孟子所未聞；但民治的原則，在孟子中已可看出其端緒」⁹⁰。因此，他雖與牟先生的觀點是一致的，但可說是徐先生以為能夠從儒家的民本思想直接契入民主，故他說「民主政治，卻才是人類政治發展的正軌和坦途，……德治係基於人性的尊重，民本與民主，相去只隔一間，而禮治的禮，乃『制定法』的依據，制定法的規範。此三者皆已深入到民主主義的堂奧」⁹¹。因此，徐先生以為儒家的民本實可逐漸發展至民主的程度。

(二)政治主體的開出

徐先生以認為儒家德治的形態，也對於民主的開出有一些限界。其中，最關鍵的在於「總於居於統治者的地位來為被統治者想辦法，總是居於統治者的地位以求解決政治問題，……很少站在被統治者的地位來謀解決政治問題，這便與近代民主政治由下向上去爭的發生發展的情形，成一極顯明的對照」⁹²。儒家德治是一種由上而「發」而「施」的方式，故雖以民為本，但「終不能跳出一步，達到以民為主」，故政治問題總是在君相問題打轉，以致於「真正的政治主體，沒有建立起來」⁹³。中國政治的問題即在於「政治主體」的無法挺立，故人民僅僅仰賴於統治者的道德自覺，但對歷史上的暴君污吏，多束手無策。而且，政治上的發動力完全在朝廷不在社會，故知識分子僅能進到朝廷才能致用，若對現實政治不滿，只能隱居於山林，處在無能、無力的立場⁹⁴。

他以為儒家的德治是出於一種道德自覺，但因社會上的人民沒有個體的政治主體之自覺，故統治者不致感到客觀上有政治主體的存在與對其的

⁸⁸ 《大學》，〈經一章〉，頁3。

⁸⁹ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁52-53。

⁹⁰ 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：台灣學生書局，1988.9），頁125。

⁹¹ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁54。

⁹² 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁54-55。

⁹³ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁55。

⁹⁴ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁56。

限制，將於不知不覺中幻想自己即是政治的主體(如「朕即國家」)，於是執政者的道德自覺就與其自身的政治主體感相結合。這時，執政者有道德上的無限責任感，亦產生權力上的無限支配權與治理權，故中國政治產生不了民主政體中對執政者的限定之機制。⁹⁵雖然，徐先生不願承認德治間接造成了中國的專制，說道「我們文化歷史上缺少個體自覺的這一階段，缺少客觀的限定力量，應負其咎。但這並不能說是德治本身的流毒」⁹⁶，但吾人通過徐先生此部份的論述，很清楚地知道專制政權是如何地利用儒家德治思想穩固其政權。是以，徐復觀先生以為必須「重新倒轉過來，站在被治者的立場來再作一番體認。首先把政治的主體，從統治者的錯覺中移歸人民，……人民由統治者口中的「民本」一轉而為自己站起來的民主」⁹⁷。

(三)政治的內容與政治的形式

在〈中國政治問題的兩個層次〉一文中，徐復觀先生把政治區分為兩層，即對於各種政治問題所做的主張，稱為「政治的內容」；而對於實行政治主張所採取的方法，稱為「政治的形式」。並且，他以為「我國的政治問題，……首先是要努力建立民主主義的政治形式」⁹⁸。對於民主政治，他以為思想、言論、出版、結社、選舉的自由，少數服從多數等，都是「政治的內容」，但其實民主的「政治的形式」與「政治的內容」是一致的，因它是以「函攝眾異」為自身的內容，故其具備了「政治的普遍性」⁹⁹，故他說「也只有民主的政治，才可構成政治形式」¹⁰⁰。

所謂的民主政治才具「政治的形式」，是指民主除有自身的自由、人權等價值內容外，因它是能成為抽象的政治形式發揮其作用，使得任何政治主張、政治集團，都能通過此政治的形式的選擇而得其客觀的價值。徐先生對於民主的體認相當精確，他以為「被選擇而居於主導地位的政治主張和政治集團，此時可以說是由主觀性的私，變而為客觀性的公。於是因選擇而失敗的，除了再向選民努力，以期獲得更大的客觀承認外，不能對

⁹⁵ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 58。

⁹⁶ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 58。

⁹⁷ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 59。

⁹⁸ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 31。

⁹⁹ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 34。

¹⁰⁰ 徐復觀：《新版學術與政治之間》，頁 31。

勝利者採取其他報復行動」。徐先生在此是強調於中國政治最要緊的就是建立出這「民主的政治形式」，以此形式來運作政黨政治、憲政體制等。

綜上所述，徐先生所欲開出的民主政治，是以儒家的性善論及德治觀為其源頭，而欲扭轉傳統由上到下的政治型態，使人民能開出政治主體。並且，所有主張、黨派、思想在民主的政治形式下能自由運作、各得其位以共謀其利。如此，徐先生從德治之外欲挺立政治主體，或者嚴分區分出「政治的形式」，是有區別道德與政治的模式，然卻也不像牟先生有道德退位的傾向，這兩人還是有所差異的。

四.唐君毅先生的儒家式民主

與牟宗三先生、徐復觀先生一致的以為民主政治的中國必須且唯一要走的路，他說「今日之世界與中國之政治社會問題來說。我們亦除民主之原則，加以解決之外，亦別無道路」¹⁰¹。但是，他卻致力於找出儒家道德政治通於民主政治的路¹⁰²，並指出了西方民主政治的盲點。

(一)對西方民主自由的反省

唐先生致力談論西方民主政治的問題，他說道「民主之理想在付諸實踐時，民主的理想本身，即有其某一義之內在矛盾。此種矛盾，乃一切民主理想的實踐中，皆要隨處遇著的」¹⁰³，我們可以說他不似徐復觀先生特分出「民主政治的形式」，他以為「民主政治的內容」本身就存在一些問題。對此，大致可分為「道德生命的低落」與「平等原則的限界」兩方面來談。

1.道德生命的低落

唐君毅先生首先談到民主世界的自由理想，會成為精神生命的一種沈淪的生活方式，他說「人如只在自由世界中生活，以享受自由與現代文明

¹⁰¹唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，收入《唐君毅全集（八）》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁103。

¹⁰²翟志成先生說「若再追問到中國文化思想是否也有民主的根苗，即使在當代新儒家營壘內部也眾說紛紜。梁漱溟會說『沒有』，而熊十力則會說『有』，牟宗三很可能會說『沒有』，而唐君毅則會說『有』」，請參閱翟志成：〈唐君毅對民主政治的想像與批評〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，86期（2014.12），頁148。

¹⁰³唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁104。

之成果，並只各自從事其各色各樣之事業，則正可是使人分別陷溺其精神」¹⁰⁴，他並指出了在此民主社會中人常成為「一特殊化的物，而亦無真正的客觀價值意識存在」，即人成為被物化、工具化的存在¹⁰⁵。而且，人在此特殊、分工的世界中，因無客觀的價值標準，故工作的價值除金錢之外，即使得每個人「封閉於各人之主觀的世界之內」，人類也變成各個的「一特殊之物」¹⁰⁶。

唐先生以為西方民主制度在本源上就有了錯誤，因它是從「不深信人性善而信原始罪惡」而開始的，他評論道「『對方不能實現某一人人生文化價值，即不是人，故該死』之意識。此意識是西方民主精神的反面，然而正是西方人文精神對於整個的人性之善，在開始並不信仰而生的。西方民主精神，根源於其人文精神，故西方民主精神之本源，即有此不乾淨處」¹⁰⁷。唐先生以為就以選舉制度而言，只能成為「商業上的交換條件」，政治人物也只視選民為「達到被選之目標或慾望之工具」。選民選舉某政治人物，亦只是通過競選之宣傳與刺激，對其生出好感而選他，並非因其才幹或品德¹⁰⁸。是以，民主政治也常淪為金錢政治，故「選舉者名為選人，而實則乃選錢」，且競選者與人民並無真實的人與真實的人之政治關係存在，唐先生以為這就是民主政治之實踐上最大的困難。¹⁰⁹甚至，他提出要發揚一禮讓、推選的精神，這就是唐先生對民主政治未來的願景。¹¹⁰

2. 平等原則的限界

唐君毅先生對於選舉的「一人一張票」的「平等原則」有所質疑，¹¹¹他以為只用來做推翻一切階級的「破」，而無法長治久安的「立」，他說道「民主政治之實踐，根本是一選舉的抉擇。此抉擇只能依於差別原則，而不能只依於平等原則。依於平等原則，只能說一切人皆有選舉權和

¹⁰⁴ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 109。

¹⁰⁵ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 113。

¹⁰⁶ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 114。

¹⁰⁷ 唐君毅：《人文精神之重建》收入《唐君毅全集（五）》，（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 417-418。

¹⁰⁸ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 137。

¹⁰⁹ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 138。

¹¹⁰ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 140。

¹¹¹ 唐君毅：《書簡》，〈致徐復觀之第十一〉，收入《唐君毅全集（二十六）》，（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 417-418。

被選舉權或被選出之可能。以此原則，可以推翻一切特權階級。此無問題。然如一切人皆同只有此可能，則一切人皆可被選出，一切人亦皆可不被選出。如果無『差別原則』之加入，則積極的民主政治之實踐，仍不能成就」¹¹²。

唐先生的憂心人民的素質不夠，當然無法選出最適合的執政者，故他也說到「欲補救民主政制之所不及，遂必然有賴於人民道德意識之提高，而此則教育文化之事。由是而吾人遂可言，人對政治之重視，乃必然需過渡至教育文化之重視，而教育文化為政治之基礎，亦毫無疑義者」¹¹³。對於在中國實行民主體制，唐先生顯出較為保守、謹慎的態度，即盼望先從提昇人民素質的教育、文化著手，故他又說：「一國的人民之辨別諸候選者之價值高下能力如何，即決定一國家之負責政治者為誰，而決定一國家之命運者。則我們不特不能反對價值差等之肯定，而且我們正當求我們之能正確的、精細的，辨別諸候選者之價值差等才是」¹¹⁴，他以為必須確立一國的文化精神價值，並培養人民了解並信仰，而能以此當做「選賢與能」的判準。

(二)中國式的儒家民主政治

唐君毅先生只把民主政治看做是一種制度或政治精神，只能一種「第二義以下的思想概念」¹¹⁵，或他又說道「吾人既言今之民主政制下之社會政治非必即最善良之社會政治，而又言民主政制為原則上較優於君主專制貴族政制，則最善良之政治必為由承認民主政制，而又在制度之外求改進其下之人民之社會政治生活之民主政治。此即為一種兼以道德文化之陶養改進人民之政治意識之民主政治」¹¹⁶。所以，唐先生以為民主政治必須要再以道德文化加以貞定，才能成就一最完善的理想社會，故他一定不會承認現代民主社會所崇尚的道德文化的「中立觀」¹¹⁷，這或可與前述

¹¹² 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 138。

¹¹³ 唐君毅：《文化意識與道德理性》收入《唐君毅全集（二十）》（台北：臺灣學生書局，2003.4），頁 284。

¹¹⁴ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 132。

¹¹⁵ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 388。

¹¹⁶ 唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁 283。

¹¹⁷ 吳有能：〈唐君毅先生對自由主義民主觀的反省--兼論其社群主義色彩〉，《鵝湖學誌》，51 期（2013.12），頁 20。

牟宗三先生作個對照，牟先生對於民主社會的「道德中立」傾向似乎有較多的欣賞。

唐先生以為中國文化本身即有民主的精神，他說「過去的中國，雖無西方式民主制度，然此不必涵蘊過去中國文化之價值不如西方，亦不必涵蘊其中無中國式之民主精神。因此精神即在中國之人文精神中」¹¹⁸。唐先生把中國的民主精神的基礎立於儒家的性善論，這是與徐復觀先生一致的，他說「此性即一人人皆可為聖人之性，亦即一涵蓋人文世界之全體之性。而此性又分別內在於任何個人之心，即為儒家精神中之大平等精神。踐行盡性以顯此心之仁，即為仁由己之自由精神。現在西方言民主精神之最後根據，不外人格尊嚴，人格平等，則儒家之此精神，不是民主精神又是什麼」¹¹⁹，他以性善論的人人皆可成聖的預設來證明中國自由、平等的民主精神。而且，如前述他評判西方文化的「原罪說」，他以為性善論正可補足此，他說「中國儒家，……要以仁存心，而對一切不同的人生文化價值，由宗教、藝術、政治、倫理、禮教、科學等價值，他皆加以肯定。他復相信一切人之人性中皆有仁，人性皆善。……在人性上一切人平等，人無有不善，是一超越的信仰。……這是中國文化之無盡寬闊、偉大、莊嚴的泉源之一信仰。而亦正是一切民主精神之最後唯一根據」¹²⁰。以此而言，唐先生以為西方的民主思想或體制並未完善，甚至有許多難題，必須歸於儒家性善義並加以會通才得以成就。

根據以上唐君毅先生對民主政治的觀點，我們發現他不但沒有從區分道德心與知識心入手，也沒有以為儒家的仁政、德治精神有何問題。並且，他也對西方民主政治多所批評。進而，他以為儒家本身就有民主的精神，而儒家的性善論、人皆可成聖的精神，正可補足西方民主政治的種種缺失。所以，可把他歸於與牟宗三先生不同的立場，即他承認內聖可直通外王的這一條路。

六.結論

通過以上的論述，本文想對牟宗三先生的新外王之說提出一些新的解釋，欲在其「新外王」的架構之下，修正其為良知仍可站在主導的位置。以下，就對此議題做出三點結論。

¹¹⁸ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 413。

¹¹⁹ 唐君毅：《中華人文與當今世界（下）》，頁 416。

¹²⁰ 唐君毅：《人文精神之重建》，頁 418。

(一) 良知可主導著知識心來架構新外王

首先，吾人以為道德心可主導著知識心來架構政治體制。良知並非退藏，而是能命令著知識心去做分解、架構的工作。牟先生對於道德心與知識心的區別過於嚴苛，才會有良知要退位的結論。但是，在當今的世代，中國文化中的儒學傳統若能完全展現，即代表著良知能完全擴充與朗現，這必可帶領中國走向新外王的路。

(二) 必須承認儒家於中國政治領域的目的尚未完成

其次，必須批判地繼承傳統的儒家的仁政、德治思想。中國歷史精神的德治思想雖極其廣大高明，但因知識的不足，或私意無法完全廓清，即僅能維持聖君賢相、修德愛民的理想，無法往更「公天下」的方向前進。以此而言，在當今全球化的時代，若能真實地體認儒學的精義，即更能落實實地「致良知」，則儒學必能引導全世界的華人走向更好的新外王政治。

(三) 對於「去中國化」的一些反思

最後，關於「去中國化」的潮流或政治操作，本文也可以做些回應。一般政治人物或民眾，總有一既定印象把儒家視為專制的代表，以為現代化就需脫離中國文化。對此，本文則是把儒家凝聚在良知本心為其源頭，即對道德理性的推崇雖是儒家的特長，但並不限於儒家的專利，只要是人類就必須持守其道德本心來從事政治、教育、藝術、商業等生活。因此，中華文化主流的儒家思想，著實是可以當作政治制度背後的奠基石，即吾人應把「良知」當作中國現代化的絕對基礎。就此而言，華人文化不能去除儒家，台灣也不能去「中國化」。