

## 書評論文

# 由「內聖」向「外王」的轉折 ——現代新儒家的政治哲學

李明輝

中央研究院中國文哲研究所研究員  
臺灣大學國家發展研究所合聘教授

《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》，何信全著，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，一九九六年。3 + 二一三頁。

《現代新儒家政治哲學》，劉曉著，北京：線裝書局，二〇〇一年。3 + 三八頁。

《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》，蔣慶著，臺北：養正堂文化事業公司，二〇〇三年。六二四頁。

自二十世紀八十年代中期中國大陸學術界開始大規模地研究新儒學，迄今已十餘年了。目前大陸學術界在這方面的研究已有了相當明顯的進步，但是仍然存在若干盲點。或許是由於中國大陸在政治上相對封閉的環境，大陸學者關於現代新儒家政治哲學的研究也相對地薄弱。直到世紀之交，大陸學術界才開始出現有關新儒家政治哲學的專著，例如蕭濱的《傳統中國與自由理念：徐復觀思想研究》和劉鴻鶴的英文著作《一個儒家自由主義者眼中的儒家：徐復觀對儒家政治傳統

的批判考察》<sup>1</sup>。後書是從作者在 Temple 大學提交的博士學位論文改寫而成。但這兩部書主要都是討論徐復觀的政治思想，而非全面探討現代新儒家的政治哲學。中國人民大學政治思想文化研究所副所長劉曉教授的近著《現代新儒家政治哲學》（以下簡稱「劉書」）是大陸學術界第一部全面評介現代新儒家政治哲學的專著，具有一定的意義。

此外，深圳行政學院蔣慶教授於今（2003）年元月在臺灣出版了《政治儒學：當代儒學的轉向、特質與發展》一書（以下簡稱「蔣書」）。此書於同年五月由三聯書店出版簡體字版。蔣慶是近年來公開承認其儒家認同的大陸學者之一，在思想與行動上均頗為特立獨行，有人甚至以「大陸新儒家」視之，以別於「港、臺新儒家」。一九八九年他在《鵝湖月刊》發表了「中國大陸復興儒學的現實意義及其面臨的問題」一文<sup>2</sup>，大膽地指出「中國大陸當前最大的問題是復興儒學問題」，並宣稱「儒學理應取代馬列主義，恢復其歷史上崇高的地位，成為當今中國大陸代表中華民族民族生命與民族精神的正統思想」。這篇文章引起了在大陸主持「現代新儒家思潮研究」大型研究課題的方克立教授多次的嚴厲批評，甚至被扣上違反「中華人民共和國憲法」的罪名<sup>3</sup>。

蔣慶一方面將港、臺新儒家引為思想上的同道，另一方面也對其政治哲學提出率直的批判。與劉書不同，蔣書並未對港、臺新儒家的政治哲學作全面而有系統的探討，而是從宏觀的角度批判其基本方向。蔣書基本上收錄了作者近年來在不同的場合與刊物發表的論文。全書共分為六章，除第六章為論學書簡之外，其餘五章依次討論「政治儒學與當代儒學的另一發展方向」、「政治儒學與中國儒學傳統」、「政治儒學與現代民主政治」、「政治儒學與中國現代化及東亞政治文明」、「政治儒學與中國民族主義」。在這五章中，第一章所包含的三篇論文係直接批判港、臺儒家的政治哲學，其餘四章則是闡釋或發揮作者自己關於「政治儒學」的看法。

在劉書出版的前五年，國立政治大學哲學系的何信全教授已著了先鞭，出版了《儒學與現代民主——當代新儒家政治哲學研究》一書（以下簡稱「何書」），這

---

<sup>1</sup> 蕭濱：《傳統中國與自由理念：徐復觀思想研究》（廣州：廣東人民出版社，1999年）；還有 Liu Honghe, *Confucianism in the Eyes of a Confucian Liberal: Hsu Fu-kuan's Critical Examination of the Confucian Political Tradition* (New York: Peter Lang, 2001)。

<sup>2</sup> 此文刊於《鵝湖月刊》第170、171期（1989年8、9月）。

<sup>3</sup> 方克立：《現代新儒學與中國現代化》（天津：天津人民出版社，1997年），頁204。

是第一全面評介現代新儒家政治哲學的專著。此書於二〇〇一年由中央研究院中國文哲研究所籌備處授權中國社會科學出版社（北京）出版簡體字版。由於何書出版較早，筆者僅將它當作參照背景，藉以評論劉書與蔣書。筆者將先藉由與何書的對比，來評論劉書；然後再藉由與劉書的對比，來評論蔣書。

何書基本上以現代新儒家的代表人物及其思想為主。全書共八章，除了首章的導論及末章的綜論之外，其餘六章分別評介梁漱溟、熊十力、牟宗三、唐君毅、徐復觀及張君勱六人的政治思想。劉書則以問題為主，全書共十章。第一章緒論探討現代新儒家與政治哲學的關係。第二、三章分別探討現代新儒家政治哲學的心性論基礎與歷史敘事。第四至八章分別探討「政治」、「國家」、「儒家政治傳統與現代民主」、「自由與平等」、「保守主義與文化民族主義」五項課題。第九章探討現代新儒家與中國思想的「本源主義」。最後一章則對現代新儒家政治哲學加以「審視」。但這種不同只是撰寫方式的不同，並無高下可言。

平心而論，由劉書可以看出作者的確花了不少工夫去閱讀現代新儒家的相關著作，也盡可能忠實地介紹其政治哲學觀點。但撇開枝節問題不談，此書的最大問題在於：作者取自現代西方政治哲學的參照系統太過狹隘與片面。

劉書的第一章即對「政治哲學」與「政治科學」加以區分，並將現代新儒家的政治思想歸入「政治哲學」的領域。這點誠無可爭議。但是作者接著根據現代西方政治哲學的觀點來評論現代新儒家的政治哲學，卻暴露出他對西方政治哲學的掌握有明顯的局限性。基本上，作者所援引的西方政治哲學是二十世紀五、六十年代的自由主義。七十年代的羅爾斯 (John Rawls) 並未進入他的視野中（雖然在參考書目中列有羅爾斯的《正義論》），遑論八十年代以還的社群主義 (communitarianism)！相形之下，何信全所掌握的西方政治哲學資源便廣泛而深厚多了，其基礎不但包括五、六十年代的自由主義，還包括海耶克 (Friedrich A. von Hayek)、羅爾斯、諾齊克 (Robert Nozick)、德渥金 (Ronald Dworkin)，更延伸到社群主義。由於劉曉在這方面的局限性，他對現代新儒家的評價在極大的程度上重複了二十世紀五十年代臺灣自由主義學者（如殷海光、張佛泉）對現代新儒家的批評，不免令人有時空錯置之感。以下試舉兩個例子，來證明他的這種局限性。

首先是劉曉接受了柏林 (Isaiah Berlin) 於一九五八年首度提出的兩種「自由」概念，並且藉其「消極自由」的概念來批判現代新儒家以「積極自由」為主的政治哲學（頁 284-296）。但他似乎不知道張佛泉早在其一九五三年出版的《自由與人權》一書中就已提出了「積極自由」與「消極自由」之區分，也不知道社群主義的

主要代表之一泰勒於一九七九年發表了「消極自由錯在那??」一文<sup>4</sup>，對柏林的觀點加以翻案<sup>5</sup>，更不知道連殷海光的弟子林毓生都承認「不能完全談消極自由，也要談積極自由」（儘管他還是堅持要「在消極自由的前提下談積極自由」）<sup>6</sup>。如果劉曉的視野能延伸到社群主義，他就不會毫無批判地接受柏林關於兩種「自由」概念的觀點，也會較持平地評價現代新儒家的政治哲學。

其次，劉書中說：「在知識觀上，現代平等是建立在個人主義和理性化的基礎上的，相信每個人都有自行判斷的能力，輕視傳統，輕視權威，這種態度也是新儒家所不能接受的。」（頁 305）不知劉曉是否讀過海耶克在《自由的憲章》（*The Constitution of Liberty*）一書第四章「自由、理性與傳統」中有關「傳統」的看法？海耶克在此區分自由理論的兩個傳統：一者是經驗的、非系統的傳統（他稱之為「英國傳統」），另一者是思辨的、理性主義的傳統（他稱之為「法國傳統」）。在海耶克看來，英國傳統優於法國傳統之處在於：它對人類理性的限制有所警覺，故尊重傳統及一切出於自然演化的制度，反而能保障自由。此外，由於

<sup>4</sup> Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty?" in A. Ryan, ed., *The Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1979), later in Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

<sup>5</sup> 對於柏林的兩種「自由」概念之重新評價，還可以參閱以下著作：(1) Gerald C. MacCallum, "Negative and Positive Freedom," *The Philosophical Review*, Vol. 76 (1967): 312-334; (2) C. B. MacPherson, "Berlin's Division of Liberty," in *idem*, *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Clarendon Press, 1973), pp. 95-119; (3) John N. Gray, "On Negative and Positive Liberty," *Political Studies*, Vol. 28, No. 4 (Dec. 1980): 507-526; also in G.W. Smith, ed., *Liberalism: Critical Concepts in Political Science* (New York: Routledge, 2002), pp. 179-201; (4) Tom Baldwin, "MacCallum and the Two Concepts of Freedom," *Ratio*, Vol. 26 (1984): 125-142; also in G.W. Smith, ed., *Liberalism: Critical Concepts in Political Science*, pp. 222-236; (5) Quentin Skinner, "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives," in Richard Rorty et al., eds., *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 193-221; (6) Ronald Dworkin, "Two Concepts of Liberty," in Edna & Avishai Margalit, eds., *Isaiah Berlin: A Celebration* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 100-109; (7) Richard Bellamy, "J. S. Mill, T. H. Green and Isaiah Berlin on the Nature of Liberty and Liberalism," in Hyman Gross and Ross Harrison, eds., *Jurisprudence: Cambridge Essays* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1992), pp. 22-46; also in G.W. Smith, ed., *Liberalism: Critical Concepts in Political Science*, pp. 237-261; (8) Philip Pettit, "Negative Liberty, Liberal and Republican," *European Journal of Philosophy*, Vol. 1 (1993): 15-38; also in G.W. Smith, ed., *Liberalism: Critical Concepts in Political Science*, pp. 262-286; (9) 達巍等編：《消極自由有什麼錯？》（北京：文化藝術出版社，2001年）。

<sup>6</sup> 林毓生：《熱烈與冷靜》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁 272。

社群主義特別強調個人與社會間的存在關聯，自然也特別重視個人在歷史與文化中的歸屬性，以及傳統之意義。社群主義的另一位代表麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 也指摘現代西方自由主義所預設的個人主義無視於傳統之意義，忽略了我們每個人都是某一傳統的承載者，而將傳統與理性對立起來<sup>7</sup>。海耶克與社群主義者對於傳統的看法顯然都尚未進入劉曉的視野中。以上兩個例子充分顯示出他對西方自由主義的理解尚停留於二十世紀五、六十年代。

由於上述的思想背景，劉曉對現代新儒家的批判基本上也沿襲了臺灣自由主義學者的觀點，認為由儒家傳統的內聖之學無法「開出」現代的民主政治。例如，他在書中說：

現代新儒家政治哲學過於注重涵蓋性極高的形而上問題，過於注重意義世界、可能世界的問題，對於制度和社會組織的倫理關係過於簡略，對於現代民主理論所關注的制度組織與權力的分配制衡等問題，對於現實社會的政治關係和民主政治社會關係基礎等，實際上並沒有認真的對待，因此，新儒家政治哲學未免失之空闊虛玄，更多地又只是停留在強烈的價值訴求和抽象的理論闡釋上，對於中國政治民主化的進程，難以發生實際的意義。（頁 365）

其實，這種批評已是老生常談，了無新義，不但見諸殷海光、張佛泉、韋政通、林毓生等自由主義學者<sup>8</sup>，就連同情、乃至認同儒家的學者（如傅偉勳、余英時、楊儒賓、謝大寧、林安梧）也有類似的質疑<sup>9</sup>。相關的討論已有不少，筆者在此無意續貂。就本文的目的而言，我們只消指出：儘管這些質疑不全是無的放矢，但

<sup>7</sup> 參閱 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 221-223.

<sup>8</sup> 請參閱以下著作：韋政通：《儒家道德思想與自由、民主與中國文化》，《儒家與現代化》（臺北：水牛出版社，1989年）；林毓生：《新儒家在中國推展民主的理論面臨的困境》，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁 337-349；李明輝：《徐復觀與殷海光》，《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁 89-127。

<sup>9</sup> 請參閱以下文獻：傅偉勳：《儒家思想的時代課題及其解決線索》，收入杜念中、楊君實編：《儒家倫理與經濟發展》（臺北：允晨文化實業公司，1987年），頁 1-43；「新儒家與中國現代化」座談會記錄，見《中國論壇》第 165 期（1982 年 10 月），頁 8-37；楊儒賓：《人性、歷史契機與社會實踐——從有限的人性論看牟宗三的社會哲學》，《臺灣社會研究》第 1 卷第 4 期（1988 年冬季號），頁 139-179；謝大寧：《中國思想傳統與民主政治》，《中正中文學術年刊》，創刊號（1997 年 11 月），頁 1-22；林安梧：《儒學革命論：後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998 年），特別是第一、二章。

往往是基於對「開出」一詞的誤解，以致對新儒家學者（尤其是牟宗三）的政治哲學有不合理的期待與要求。簡言之，新儒家所謂「由內聖開出民主」之說一方面是要為現代的民主制度提出一種道德的證立，另一方面又要對民主制度之實踐提出一種價值論的批判。至於民主制度的實際運作及其間所牽涉之種種制度面的問題，新儒家學者將它們歸諸政治學的領域；套用韋伯 (Max Weber) 的用語，他們承認現代政治具有「固有法則性」(Eigengesetzlichkeit)，而無意越俎代庖<sup>10</sup>。在現代學術的分工制度中，要求以哲學家與史學家為主的新儒家學者同時去從事政治學家的的工作，實難謂合理。

劉書在西方政治哲學參照系統方面的局限，還表現於他對馬克思歷史唯物論未經反省的接受。作者在全書的結尾強調：現代新儒家政治哲學的價值在於：「它所提出的問題和所引出的問題 有助於我們在馬克思主義的指導之下，建設中國現代政治哲學，為建設有中國特色的社會主義民主政治的目標服務。」(頁 370) 無怪乎他在詳述現代新儒家政治哲學的心性論基礎之後，未經論證便下結論說：「新儒家片面堅持心性論的普遍的、超越的和絕對的意義，這個意義終究無法得到有效的論證的。同時，心性論的抽象原則和現實的人性相混同，終究走入傳統儒家心性論可能導致的抹煞事實、抹煞現實的道路，這在理論邏輯上是混亂的，在政治和道德實踐上也是危險的。」(頁 111) 而他在詳述現代新儒家從文化精神與道德理性來說明國家的根源與本質之思路後，立刻評論道：「以文化精神道德理性為國家根源和本質，這在理論上當然是根本錯誤的。」(頁 184) 為什麼「當然」？除非他早已預設了歷史唯物論，否則我們實無法理解這個「當然」的意涵。然而問題是：這樣的批評有說服力嗎？

除了在西方政治哲學方面之外，劉曉對西方哲學的一般知識也有明顯的局限。舉例來說，他在書中不時批評新儒家（尤其是牟宗三）藉康德哲學來詮釋儒家思想的進路。但問題是：他自己對康德哲學的理解遠不及牟宗三，所以他的批評往往反而暴露出自己的外行。例如，他認為康德與牟宗三之不同在於：牟宗三雖然接受康德對於「事實世界」與「價值世界」的區分，但卻以「價值世界」來引導「事實世界」，而違背了康德的理論前提。他寫道：

對於康德來說，道德律的普遍性是建立在現象界與本體界的分離上的，只是在精神世界，道德律具有其普遍性，從這個意義上說「道德自律」，人

<sup>10</sup> 或許張君勱是唯一的例外，因為他自己也是政治學家，曾參與《中華民國憲法》的制定。

得無條件服從先驗的道德理性的「絕對命令」，但它不關乎經驗界，否則就失去其絕對、普遍和純正的性質。如何使普遍的道德律與現實世界溝通，這不是康德的問題。（頁 63）

這段話顯示劉曉對康德哲學只是一知半解。因為他似乎不知道康德在《實踐理性批判》中討論「最高善」問題的主要旨趣便是要將屬於「價值世界」的「道德」與屬於「事實世界」的「幸福」統合起來，也不知道康德撰寫《判斷力批判》的主要目的正是要說明道德世界與自然世界之聯結問題。

也正由於劉曉對康德哲學一知半解，他輕易地接受了黃進興的論斷：「康德倫理學與儒家道德思想雖有相同之處，但兩者之間的差異更為巨大。」（頁 66-67）而且由於黃進興的誤導，他認為牟宗三「消解」甚至「否定」了康德的「道德自律」原則（頁 94-95）。他似乎不知道他與黃進興所發現存在於康德倫理學與儒家道德思想之間的差異，牟宗三早已了然於胸，而且早已在其著作中作了分辨。他大概也不知道筆者曾撰寫了一系列的論著，澄清這類的誤解<sup>11</sup>。其實，牟宗三並未否定康德的「道德自律」原則，而是將它作了進一步的發揮，正如康德以後的德國倫理學之所為。

劉曉又強調康德將「純粹理性」與「實踐理性」截然畫分開來，並據此指摘張君勱「不堅持康德純粹理性與實踐理性的分別，而是將二者籠統地稱之為理性，以為科學和哲學的共同基礎」（頁 254）。其實，在康德的用法中，與「實踐理性」相對的並非「純粹理性」，而是「理論理性」（*theoretische Vernunft*）或「思辨理性」（*spekulative Vernunft*）。這且不論，劉曉亦不知道康德在《道德底形上學之基礎》中曾明白地表示：「我要求：純粹實踐理性底批判若要成為完整的，我們就都能同時顯示實踐理性和思辨理性之統一於一項共通原則之下；因為到底只能有同一個理性，而它僅在應用上才須分別開來。」<sup>12</sup>

此外，劉曉在相關二手資料的掌握上，也有其局限與片面性。以上關於康德哲學與儒家思想的討論已顯示了劉曉的這種局限與片面性。以下不妨再舉一個例

<sup>11</sup> 請參閱筆者的下列著作：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990年）；略論牟宗三先生的康德學，《中國文哲研究通訊》，第5卷第2期（1995年6月），頁184-193；再論牟宗三先生對孟子心性論的詮釋，《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁111-131。

<sup>12</sup> 見 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 391；亦見 Kant 著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁 6-7。

子來說明。劉曉在書中引述張灝關於「幽黯意識」與民主政治之關聯的說法來批評現代新儒家的民主觀（頁 245）。但他並不知道大陸學者胡平與筆者均曾對「幽黯意識」說提出商榷<sup>13</sup>。「幽黯意識」說是建立在一項基本的錯誤之上，即是將民主思想在歷史中的發展過程等同於其邏輯推衍的過程。我們固然可以承認「幽黯意識」在近代英、美民主政治的發展過程中由於特殊的歷史機緣而發揮了催化作用，但這絕非意謂：它是民主思想之一項必要的邏輯前提。然而，劉曉只是片面而無保留地引述張灝的說法，因而也沿襲了張灝的錯誤。

最後，劉書還有許多錯誤，有些是出於作者的成見與特殊立場，有些則是出於資訊不足與粗心。前一類的錯誤俯拾皆是，要一一駁斥，得花不少篇幅。在此僅舉此書第九章 現代新儒家與中國思想的本源主義 為例。劉曉承認：他的「本源主義」說受到林毓生「藉思想文化解決問題的方法」(the cultural-intellectualistic approach) 之說的啟發與影響（頁 330）。但林毓生此說的最大問題在於立說層次的混淆。他有時將它視為一種「思考方法」，有時視之為一種「思想模式」，有時又視之為一種特定的「思想觀點」，而游移其辭。劉曉的「本源主義」說也具有類似的特性。譬如他寫道：

新儒家幾乎在每一個概念上都反對嚴格的界定，而強調它的相融性，如心、性、理、情等概念都是如此。新儒家的政治哲學混淆道德領域與政治領域、主觀意志與客觀社會、自然領域與社會領域等問題，這實際上正是與不同的思維模式相關的。（頁 328）

事實上，混淆問題分際的反而是劉曉本人。他只要仔細讀過牟宗三的《心體與性體》或唐君毅的《中國哲學原論》，當不敢如此大膽地斷言「新儒家幾乎在每一個概念上都反對嚴格的界定」。我們不要忘記：牟宗三早期對西方邏輯與知識論、晚期對康德哲學下了極大的工夫，而以概念分析見長，其思想怎麼可能像劉曉所說的那樣糊塗而混亂？新儒家學者雖然強調思想的統合性與一本性，但無礙於他們對相關的概念進行嚴格的分析與界定。再者，強調思想的統合性與一本性，並不等於混淆不同的概念與領域。所謂「思想模式」通常是指不自覺的思想傾向或特色，這不可以與作為哲學觀點的「一元論」混為一談。況且持一元論觀點的哲學

<sup>13</sup> 參閱胡平：《儒家人性論與民主憲政——與張灝教授商榷》，《中國論壇》，第 374 期（1991 年 11 月），頁 111-118；後收入胡平：《從自由出發——歷史的良心與良心的歷史》（臺北：風雲時代出版公司，1994 年），頁 296-307。亦請參閱拙作《性善說與民主政治》，收入劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000 年），頁 159-197；後收入拙著：《孟子重探》，頁 133-168。



家未必不會對概念作清楚的界定。譬如斯賓諾莎的「同一性哲學」(philosophy of identity) 肯定了思想與存有之同一性，但他卻採取幾何學式的論證，依定義、公理、定理的嚴格步驟去建立他的哲學系統。劉曉的「本源主義」說混淆了思想觀點、思想模式與思想論證之分際，所以他一看到新儒家強調思想的統合性與一本性，便想當然耳地斷定他們不作概念分析，並且推斷他們必然受到一元論的思想模式之影響。

後一類的錯誤顯而易見，在此不妨舉幾個例子。例如，劉曉說「牟宗三反對宋人的『天命之性』與『氣質之性』的解釋」(頁86)。「天命之性」與「氣質之性」之區分始於北宋的張載，他以「天命之性」指人的超越的道德生命，以「氣質之性」指人的自然生命。南宋的朱子採用這組概念，但改變了「氣質之性」的涵義，以天地之性具體存在於氣質之中為「氣質之性」。這是宋人理解「天命之性」與「氣質之性」的兩種方式。牟宗三在《心體與性體》中雖然道出了其間的差別，但並未反對任何一種說法。劉曉的上述說法是毫無根據的。

更離譜的是另一個例子。牟宗三在《政道與治道》中如此說明儒家「尊人尊生」之義：「尊生不是尊其生物的生，而是尊其德性人格的生，尊其有成為德性人格的可能的生。若只注意其生物的生，則是犬馬視之，非所以尊人也。故厚生必以正德為本。」<sup>14</sup> 劉曉竟然將這段話解讀為：「他〔指牟宗三〕根本排斥所謂『生物』的人，不惜『以犬馬視之』，而德性之人和生物之人的標準又掌握在誰的手？，由誰來確定呢？尊德性之可能的極權傾向在牟宗三這？也出現了。」其實牟宗三的意思很清楚，是說傳統儒家不將人僅視為生物（因為這無異將人視為犬馬），而是尊重人的道德人格，此為「尊生」之義。「以犬馬視之」的「之」字是指「人」，而這個「人」不只是生物，也具有其道德人格。牟宗三如同傳統儒者一樣，並未排斥作為生物的人，而是強調人除了是生物（誰會否定這項事實呢？）之外，還有其更可貴的道德人格（孟子所謂的「天爵」）。這其中包含對「人性尊嚴」的肯定。世界人權宣言·弁言 開宗明義便說：「鑒於對人類家庭所有成員的固有尊嚴及其平等的和不移的權利的承認，乃是世界自由、正義與和平的基礎。」換言之，「人性尊嚴」的概念正是現代人權思想的基礎<sup>15</sup>。儒家肯定「人

<sup>14</sup> 牟宗三：《政道與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁28；《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第10冊，頁31-32。

<sup>15</sup> 參閱李震山：《人性尊嚴之憲法意義》，《人性尊嚴與人權保障》（臺北：元照出版公司，2000年），頁1-25。

格尊嚴」的「尊生」思想如何反而具有「可能的極權傾向」呢？劉曉思想之混亂，由此可見一斑。

劉書中還有一處明顯的錯誤。作者將筆者、林安梧與蕭欣義並列為「新儒家的新生代」(頁2)，其實蕭欣義是與杜維明、劉述先、蔡仁厚同屬一輩的學者。這雖是無關宏旨的錯誤，但也顯示作者的相關資訊並不充分。書中的問題與錯誤還有不少，要一一指出，不但費事，也無甚必要。因為單憑筆者在上文指出的問題與錯誤，讀者實不難自行判斷此書的價值。

最後我們再來檢討蔣慶在《政治儒學》一書中對港、臺新儒家政治哲學的批判。相對於劉曉的批判是站在儒家立場之外而提出，蔣慶的批判則是從儒家的立場出發。然而，吊詭的是：儘管他們的批判出於不同的動機，他們對港、臺新儒家政治哲學的看法卻往往出人意料地一致。譬如，蔣慶指出：新儒家的「心性儒學」有極端個人化、形上化、內在化、超越化的傾向，使它無法面對現實問題而開出「新外王」(頁44-61)，而這正是在劉書中一再迴響的主旋律。蔣慶又指出：政治實踐所依據的是「政治理性」，這與心性儒學所依據的「道德理性」有重大的區別(頁143-145)。此義亦包含於劉書第一章所論「政治哲學」與「政治科學」的區別之中。

但與劉曉不同的是：蔣慶對港、臺新儒家政治哲學的批判預設了一套他自己對於傳統儒學的看法。依蔣慶的看法，孔子的思想包含兩個側面，以後分別發展為「心性儒學」(或稱「生命儒學」)與「政治儒學」(或稱「制度儒學」)兩個傳統：前者由子思、孟子與宋、明儒者所繼承；後者源自孔子所作的《春秋》，由荀子、漢代的公羊學與今文經學、隋代的王通與清代的今文經學所繼承。蔣慶又指出：「政治儒學」雖然在一定的歷史條件下為現存的制度(如君主制)辯護，承認其歷史的合理性，但並未放棄其政治理想(如大同之治)及對現實政治的批判；這有別於為現存體制與統治者利益辯護的「政治化儒學」，如以左氏學為代表的古文經學(頁155-159)。於是，他歸結道：

政治儒學是儒學傳統中唯一適應於解決政治問題的儒學，而心性儒學是儒學傳統中唯一適應於解決生命問題的儒學。也就是說，政治儒學是儒學傳統中的外王之學，心性儒學則是傳統中的內聖之學，二學各有自己的適應範圍，不可混同。如果把二學混同起來，不僅會使儒學的傳統混淆不清，還會使儒學的外王事業不能開出。所以二學離則兩美，合則兩傷。(頁71)

蔣慶另有一部專書《公羊學引論》<sup>16</sup>，詳細闡釋他所說的「政治儒學」。

基於以上的觀點，蔣慶認為：港、臺新儒家要從內聖開出民主，既不可能，亦不可欲。之所以不可能，是因為他們所根據的心性儒學無法提供這方面的思想資源，這種思想資源只能求諸政治儒學傳統。之所以不可欲，是因為民主制度是西方歷史文化的產物，在理念型態上雖有普遍性，但在具體形式上卻與西方的歷史文化分不開，故非人類的共法。因此，在蔣慶看來，要求從儒學開出民主制度，無異於放棄儒學特有的自性與立場而向西方文化靠攏，實際上是一種變相的「西化論」(頁82-83、174-175)。反之，蔣慶主張充分利用政治儒學的傳統資源，「創立具有中國特色的政治制度，具體說來，就是體現禮樂精神、王道理想、大一統智慧、三世學說以及天子一爵等儒家思想的政治制度」(頁174)。

以上簡述蔣慶對於傳統儒學與現代新儒學的基本看法。所述雖簡，但所牽涉的問題並不簡單，不可能在一篇書評論文中一一討論。筆者在此僅簡要地提出幾點評論。首先，蔣慶特別突出儒家傳統中的「政治儒學」，強調其政治批判的功能，筆者對此加以肯定。由於過去的研究忽略了這個領域，所以儒學往往被過分簡單地視為維護君主專制的意識形態。蔣慶的研究有助於澄清這方面的誤解。但問題是：蔣慶對於「心性儒學」與「政治儒學」之關係的理解大有問題。在傳統儒學中，的確有「內聖」與「外王」、「仁學」與「禮學」之分，而統之於孔子思想，但在「內聖」與「外王」、「仁學」與「禮學」之間卻具有本末主從的關係。在《論語》中，孔子說：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」(陽貨篇 第9章)「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」(八佾篇 第3章)也同意子夏「禮後」之說(八佾篇 第8章)。此外，孔子也承認：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。」(為政篇 第23章)由此可知：在孔子的思想中，「仁」比「禮」具有更高的位階，因為「仁」是「禮」的意義根源。反過來說，「禮」是「仁」在具體的時空脈絡中之客觀化，故可以隨時空脈絡之改變而因革損益。總而言之，「仁」與「禮」之間是以本末主從的關係而統合起來。

蔣慶顯然將「心性儒學」與「政治儒學」的關係理解為「仁學」與「禮學」的關係。既然如此，他就應當承認「心性儒學」與「政治儒學」之間具有本末主從的關係，而以前者來統合後者。可是蔣慶卻強調兩者的「平列對等關係」(頁88)

<sup>16</sup> 蔣慶：《公羊學引論》(瀋陽：遼寧教育出版社，1995年)。

與「互補關係」(頁 165),而無法說明兩者的「統合性」。因為根據他的說明,這兩個儒學傳統之間有許多根本的歧異,「不僅淵源不同,方法不同,對人性的看法不同,並且對社會與現實的關注,對禮樂制度的態度,對歷史的理解以及對理想的認定都不同」(頁 71)。既然如上文所述,蔣慶認為這兩者均源於孔子的思想,他就得承認孔子思想的兩個側面之間欠缺統一性。他能接受這個結論嗎?

其次,蔣慶反對現代的中國人採取西方的民主制,而期望建立「具有中國特色的政治制度」。因此,他指摘新儒家第二代的代表人物唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱等人「深受『五四』啟蒙精神的影響,對科學民主無條件地完全擁抱」,而「以一種西方的標準(科學民主)作為中國文化的發展方向」(頁 361)。固然,唐、牟、徐、張等人在理念上均肯定民主,但他們並非如蔣慶所言,毫無條件、毫無批判地「擁抱」現代西方的民主制度。張君勱本人是政治學家,不可能不了解西方民主制度的缺點。他折衷於西方各派的民主理論之後,選擇了民主社會主義,並試圖將它與傳統儒家的政治理想相結合。唐君毅在其《文化意識與道德理性》一書的第四章於比較君主專制、貴族政制、民主政制之後,承認在節制人的權力欲方面,民主政制優於其他兩種政制;但他又指出:目前的民主政制下之社會政治未必是最善良的社會政治<sup>17</sup>。他認為:「理想之民主政治,仍包含中國從前之禮治、人治、德治。唯吾人所想望之禮治人治德治,乃超法治而非不及法治。因而必須包含法治,亦必須包含今日之民主政制。」<sup>18</sup>此外,牟宗三、徐復觀均曾對西方現行的民主制度有所針砭。

不過,上述的四位新儒家學者的確將民主政治視為人類的共法。例如,牟宗三在其《中國文化大動脈中的現實關心問題》一文中便表示:

從人類歷史的發展中,我們可以知道,政治的進步過程可分三個階段:初是貴族政治,再是君主專制,終是民主政治。只有這三個型態,再沒有其他別的了。就政治型態來說,民主政治是最後的(final)型態。在這民主政治架構中,民主集體生活各方面皆當在無窮的進步中日新又新,但那只是社會內容的改革、充實與更合理化,不是政治型態本身的改變。<sup>19</sup>

牟宗三的意思很清楚:不論我們如何去看人類的政治,其基本型態是有限的,民

<sup>17</sup> 參閱《唐君毅全集》編委會編:《唐君毅全集》(臺北:臺灣學生書局,1991年),卷20,頁273-280。

<sup>18</sup> 同前註,頁289。

<sup>19</sup> 牟宗三:《時代與感受》(臺北:鵝湖出版社,1995年),頁387;《牟宗三先生全集》,第23冊,頁408。

主政治即是其中之一；但民主政治的形式可以與不同的文化內涵相結合。蔣慶與牟宗三等人承認：儒家傳統過去與君主專制制度相結合，並無法真正實現儒家的政治理想。但自一九一五年科舉制度廢除，一九一一年滿清專制王朝傾覆之後，儒學已失去了它在現實制度上的立足點，而成了余英時所謂的「遊魂」<sup>20</sup>。

如果蔣慶不滿意西方的民主政治，難道他希望回到君主專制或貴族政治嗎？蔣慶將他理想中的「中國式的政治制度」概括為「王道政治」、「禮治政治」、「無為政治」與「大一統政治」（頁 442-446），似乎也無意回到中國過去的君主專制制度，因為他承認：

從中國歷史來看，漢以後在政治思想上多是古文經學的天下，儒家在很大程度上已異化為純粹為君王制服務的政治意識形態，即政治化的儒學成了儒學的主流，政治儒學的傳統已近於衰竭。（頁 159）

換言之，蔣慶理想中的「中國式的政治制度」根本是一個在人類歷史中從未實現過的烏托邦，僅有抽象原則，而無具體內容。當蔣慶一再強調政治儒學所依據的「政治理性」（相對於心性儒學所依據的「道德理性」）具有客觀性與現實性之際（頁 144），他卻拋給我們一個烏托邦，作為解決方案，豈不令人感到意外？

牟宗三以「良知之自我坎陷」說來說明「儒學開出民主」的實踐必然性。蔣慶在批評新儒家的「儒學開出民主」說時，也附帶地批評牟宗三的「良知之自我坎陷」說。蔣慶強調：良知只可「呈現」，而不可「坎陷」，並認為牟宗三的說法違背了王陽明的「良知說」。蔣慶於是提出了以下令人驚訝的方案：

用陽明「直貫的外王形態」來開出當代事功，在韋伯所謂「除魅」後無先知的時代造就一代「聖王合一」的「奇理斯瑪」式儒者而「復魅」，使儒家心性之學內聖外王成德成聖的傳統理想在今日成為可能，亦即使陽明致良知復心之本體的作聖功夫與生命追求在今日不再是概念推演與紙上空談。（頁 135）

簡單地說，這個方案等於是中國人回到中世紀，難道這便是蔣慶所強調的「政治理性」嗎？

相形之下，新儒家支持民主之路，反而更能表現「政治理性」。源於近代西方的民主制度儘管帶有歷史的偶然性，但卻在歷史的試煉中日趨完善。近百餘年來，中國知識分子之追求民主並不完全是由於西方強勢文化的壓力，顯然也有理

<sup>20</sup> 參閱余英時：《現代儒學的困境》，《中國文化與現代變遷》（臺北：三民書局，1992年），頁 95-102。

性選擇的成分。況且承認民主是人類的共法，並無礙於要求將民主的實踐與中國的傳統資源相結合，這並非放棄自己的本性而向西方文化投降。

蔣慶的若干評論也令人懷疑他對西方文化的理解。例如，他批評新儒家受到「德國唯心論」的影響，以致有「極端形上化」的傾向。他說：

德國唯心論的特徵就是形而上學佔優勢，不管是康德的道德形上學還是黑格爾的精神形上學，其關注的重點都是遠離現實的概念系統。這些形上學追求的只是自身概念系統的統一與完善，而不關心活生生的現實存在及其要求。（頁46）

我不知道有那位康德專家或黑格爾專家會同意以上的論斷。康德不僅是形上學家，他對當時的自然科學、地理學、心理學等都有豐富的知識。他的哲學系統包含法哲學、社會哲學、政治哲學、文化哲學、歷史哲學、宗教哲學等。黑格爾也是一位百科全書式的哲學家，除了形上學之外，其哲學思想涵蓋法律、政治、社會、文化、歷史、宗教、藝術等領域，而深刻地影響當代的思想。他們雖然是書齋？的學者，但是他們的思想與他們所處時代的脈動息息相關，絕非「不關心活生生的現實存在及其要求」。

劉曉與蔣慶基於不同的理由而批評新儒家的「儒學開出民主」說。筆者在「性善論與民主政治」一文中曾為此說辯護，認為它雖然在具體的問題層面上欠缺充分的說明，但此一缺失並非不可彌補的。筆者也指出：在這方面，康德的政治哲學可提供有利的思想資源。蔣年豐也曾有類似的構想。他在「法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題」一文中指出：「康德的道德形上學所凸顯出來的形式主義性格的道德主體可以輾轉轉化成法政主體，而與真實的道德主體並立。就在這樣的意義之下，我們可以說儒家的道德主體為法政主體預定了位子。」<sup>21</sup>他並且藉羅爾斯對康德哲學的繼承與疏解來說明這種可能性。在這個意義下，羅爾斯的「新自由主義」與康德哲學之關係為我們提供了一個新的視角，確可借來重新評價新儒家的「儒學開出民主」說。

---

<sup>21</sup> 蔣年豐：「法政主體與現代社會——當前儒家應該思考的問題」，《中國文化月刊》，第111期（1989年1月），頁60。