

《書與學》

「內聖外王」乎？「外王內聖」乎？

——中國文化如何從內聖建構民主體制兼評駁所謂「外王內聖」之謬論

國立中央大學哲學研究所教授（兼任）

中國哲學研究中心研究員

李瑞全

中國文化發展到十九世紀中葉以後，遭受西方列強之正面挑戰，而在船堅砲利之下，滿清帝國屢戰屢敗，割地賠款，使中國面臨被殖民與破滅的嚴重危機之中。而在思想與知識落伍的官僚與士人所作的回應：由師夷長技以制夷，到中學為體西學為用、百日維新等之由科技、哲學與政制等不同層次所作的回應，超過半個世紀而回應不見效，又受制王朝之腐敗與專橫，在甲午戰爭一役慘敗於新興的小國日本，又引用義和團式的報復，引致八國聯軍入京，所做的回應根本全盤失敗，埋下知識分子對中國傳統文化，特別是主流的儒學的厭惡，終至辛亥革命建立民主中華民國為止。本來成立民主立憲的共和國本應可以全面進行現代化的建設，但在文化上卻成為對自己的傳統文化的全盤摒棄，政治上則為橫暴的軍閥割據，年年混戰與內戰。成立中華民國之後，不是沿中國文化之發展與現代化前進，更進一步鞏固和發展現代化的理性社會，而是由知識分子鼓吹全面推翻自己文化，進行全面的西化，結果卻成為全面俄化與共產主義化，走上與中國傳統和西方主流傳統背道而馳的共產主義政體。在近百年的反省與討論中，中國文化如何現代化，中國傳統主流的儒學如何走上現代化，成為近代中國哲學和思想中最受矚目與議論最多的課題。而其中的一個焦點的提法就是儒家傳統中的「內聖外王」的現代化，即由儒家的內聖成德之教，如何可以發展出現代的民主政治體制。

當代新儒家自「五四運動」之後，即直面西方現代化最重要的成果之二：「民主」與「科學」，反思和建構中國文化的現代化內涵。這個課題在當代新儒家即是由「內聖」如何開出「新外王」的課題。這個課題實有兩重面向。一是傳統文化精神如何開出現代化制度的文化哲學或政治哲學的建構；二是在現實的發展中，如何把「現代化」的成果吸納到儒學的義理之內，使民主與科學成為儒家的義理內容。當代新儒學在這兩方面也都有所論述，但作為哲學家與「義理之家」的儒者，通常只是教書匠，而非政治運動的革命者，當代新儒家更積極和多所發明的是前者，即，如何從儒學的義理和精神開展出現代文化中的可欲的成果，基本的探索方向是「學術的建構」。從學術上回應「內聖」與「新外王」之關係與結構，也是當代新儒家之「返本開新」的義理建構的成果。至於第二方面的論述則涉及在當前的中國與世界的政治社會形勢中，如何成功現代化的具體的目標，即，使得「科學」與「民主」成為中國文化的有機的成素。但這方面需要的不只理論的建構，必須與現實的社會政治與經濟資源等條件相結合，方能成功。換言之，要成功現代化，需要與現實的政治體制、社會組織、經濟和教育，以至政黨的勢力等結合，來推動全民的現代化的教育與學習。但此中的各種先天後天的條件紛紜難測，實是難以估計，更有難以控制的社會發

展。在民國初年，官僚與人民都普遍缺乏現代化的觀念，實無心也無力真正進行現代化的建設。毋需諱言，當代新儒家在此只有言論的力量，而缺乏政治與軍事的力量和參與。

表面來看，傳統儒家也有談道統、政統、學統之說。但當代新儒學由返本開新以創立「新外王」的建構中，「學統」實為創新的項目。因為，傳統儒家由「內聖」開出「外王」中的「學」或「學統」，並不是以追求知識，更不是「現代科學知識」為目的，而是道統之下的「學以成聖」的「工夫實踐」之「學」；因此，當代新儒家的「新學統」所包含的「科學」（含科技等）知識與學科學門的建構，乃是「新學統」所獨有的。而「新外王」中的「政統」，在名義上是延續原有的「外王」的思考而更進一步的在政體方面的發展。本文暫不論科學科技的課題，以下專論社會政治建構方面的外王問題。通觀古今中外的文化，最初無疑都是由初民的實際生活與生活環境所提供的生存條件開始，一步步長期慢慢發展而成，初步都只是就當前具體的生活所需和能取得的物質資源而發。若一個民族的發展沒被中斷或消滅，則必日漸提升為文化與價值的發展。文化的發展常出現一些重要的階段的跳升，由民族中一群或一位善於反省和建構的人物領導，在已有的文化成果上，提出自覺和明確的發展價值與方向，由是壯大擴展而成為一個包含更廣泛的文化體系，此中即有民族的文化精神和文化建設。此時也常出現有代表意義的民族文化的創造者。此如在前軸心時代，中西印等地都有重要的開創者出現，如孔子、耶穌、蘇格拉底、佛陀等。在歷史的長河中，一民族的文化可以經歷不止一次的開新的創造，由是不斷日新又新。孔子自是中國文化的偉大的和有

指標性意義的人物或聖人。但之前也有諸如堯舜禹湯、文武周公等之開物成務聖賢的貢獻。孔子之前中國已有可信的近三千年的歷史文化發展與累積，到孔子的春秋時代已有極豐富的成果，孔子自謂述而不作，似乎只在原有的文化成果上，給予增刪損益，即成就一巨大的文化創造。這可說是孔子的謙退，實質上孔子把傳統中國文化所已蘊蓄的禮樂文化，提升而為更高階的新的仁道的文化傳統，這可說是孔子的傳統。這也是孔子回應時代課題而有的「返本開新」的有所繼承的創造。

孔子所開創的傳統是以仁涵攝禮樂的「成德之教」，而當代新儒家的基本取向是就「內聖」之「成德之教」中的道德規範與人文理想，提出相應的社會政治結構的「外王」。基本上是把外王事業奠基在道德價值之上。這是我們討論儒學或當代新儒學的「內聖外王」時，所必須扣緊的課題焦點，而不是無當的空言泛論。

一、儒家內聖外王之義與當代之發展：當代新儒學之返本開新的建構

「內聖外王」一詞不是儒者所造，而是出自《莊子》一書論道術中的聖與王之根源，而特就鄒魯之士所繼承於孔子之《六經》之義理而有的表現，而此中即有儒家的「內聖外王」之義：

古之所謂道術者，果惡乎在？曰：無所不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。：其明而在度數者，舊法世傳之史，尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易

以道陰陽，春秋以道名分。其數散於天下，而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。：是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發。天下之人，各為其所欲焉以為方，悲乎！（《莊子天下·三十三》）

《六經》本是記載三代以來的文化與制度的成果，是孔子之前的中華民族集體建構所累積而成的，不一定是儒家的義理。孔子之刪述《六經》，可以說是藉《六經》之記述和所含的義理與方向，來申論和發展儒家的義理和哲學，而「內聖外王」是其中的基本的義理結構。而此中的基本義理結構是由「聖生」、「王成」，此即內在成德，外化而成就客觀的禮樂仁道的建構。但兩者亦實同出於「一源」。此「一源」即是內聖之道。由此而有詩書禮樂易春秋的種種制度與教化。是以，孔門義理是由內聖之道而成就「外王事業」或人文化成之文化。這是儒家的「內聖外王」的基本意旨和內在結構的形式。「內聖」即是「成德之教」中的「成德」之道，「外王事業」即是由道德義理之外化而成客觀的文制，即文化。這即表示，「外王」是指文化中的種種建構。「內聖外王」即如何由聖人之「德」以開展出王者之「治」。德即道德，治即廣義之政治，即包括一切禮樂制度，或今語之社會政治，以至經濟軍事教育等等之制度。此亦顯示，中國傳統之文化觀念之「內聖外王」之說，是以道德開出政治，政治以回應道德的要求，或禮樂以順成仁心之道德要求。此即「成德之教」。傳統之「治」是廣義的，實不限今之政治一面，但以下行文只簡稱此文心化綜合體為「政治」。此即表示，依儒家之本義，政治必須建基在道德要求之上。此亦可由

《書經》之「正德利用厚生」一語而見出政治之功用在能「利用厚生」，庇護蒼生，而其義理依據則是「正德」，即由道德仁義而來的政治施為。綜言之，即是由道德理性或文化意識所成的社會經濟政治制度。

政治制度並不建立在可任意安排的時空情境之中，或想像為發生於一本來空無一物的世界之中，而必是由有創意的人類依客觀條件而成。誠如勞思光先生所指出的，任一文化事物或制度由社群中人之智慧所生，固然代表一種精神價值取向的表現，但也必須與當時的質料，包括生存的各種自然資源和已有的人類的生活方式的累積等條件，方能產生出可以實行和流傳的制度：

在「生出」的歷程中，價值意識所推動的活動必以經驗界的存在作為質料；沒有質料，則沒有任何東西能被生出來；但同樣重要的是：僅僅質料也不能有任何活動方向。¹

這在中國傳統文化的創造中也如是。孔子是在堯舜禹湯文王周公近三千年的歷史文化渾厚的累積之下，特別是自周初以迄春秋時代所逐步發展的「天命下降而為人之性」的精神方向所體會的「人之為人」的價值，即內在於每個人

1 引自勞思光《中國文化要義》，此書原是勞思光先生於1965年於香港中文大學崇基學院之講義，原為手抄稿，後於1972年排印出版。期間由香港的中國人文研究學會重印。目前所參考的版本是1998年由關子尹、張燦輝、劉國英合編之《思光學術論著新編》之第一部，勞思光著，梁美儀編之《中國文化要義新編》（香港：中文大學出版社，1998）。勞先生的論述，請參見《中國文化要義新編》，pp.5-6。

的「仁」或「仁心」的體會與價值方向，建構出更高更深的更廣的「人文精神」的文化傳統。但此一文化建構，實與當時的政治現實有不同而對掌權者的欲望相抗拒之處。當時的政治屬「分封建國」的分治情況，由於周天子的力量下降，「大一統」的局勢開始弱化，而孔子所提倡的「禮」與「治」可說與當時已開始的諸侯爭霸所講的「權」與「勢」不相容。此因現實的政權不採用儒家的「內聖外王」的倫理與政治結合的方式，即政治施為必須以倫理道德為依歸。帝王專制之下，政權所用的是法家式的以軍政暴力為基礎的統治。此實是法家式的「內法外王」的結構，只是表面借用禮樂文飾其底層所藏的軍政暴力。秦始皇是第一位帝王把此種暴力統治擺上台面，也因此而為人民所唾棄，二世而亡。但此種陽儒陰法的外王統治，已成日後的帝王的治術。因此，孔子以及後之儒者實常受當權者的排擠與抗拒。在法家式的外王或治理上，一人或一家一姓必獨佔所有權力，運用權力以控制人民，以求國力擴張和稱霸，儒家在政治上的訴求不但不被接受，更被扭曲而實為「陽儒陰法」的帝王獨裁統治之治術。政權成為不可碰的禁臠，必待其腐敗，而後以武力打破而搶奪之，此之謂「逐鹿中原」，只能用武力打天下。獨裁政府把人民本有的主權劫奪把持，以軍政之力強守之，故政權之交接無合理之安排，是以在專制政治之下無所謂「政道」，只有統治者運用統治之術，故有「治道」。實則在無政道之下，治道也只是統治者為維持自己的獨佔大權而行，全都是主觀的欲望所成，並無真正為人民福祉着想的「治道」可言。此實只有「治術」的手段，並無真正客觀的「治道」或客觀的政治法則可言。以今語言之，即無所謂真正的「法治」，都只是「人治」。

李瑞全 「內聖外王」乎？「外王內聖」乎？

綜言之，儒家政治上所揭櫫的「天下為公」的理念實被假借為統一天下之權力之運用。儒家要求行仁政或德政，正是要求統治者要以人民之「利用厚生」為目標，要行「仁政王道」，以祈使人民「養生送死無憾」的基本生活為「統治」的基本政策。但都只成為實行霸道的獨裁統治者的口頭的用語，而實只是運用法家式的統治而成宰制人民的政體。儒家之本義是以「仁心行禮樂」或以「不忍人之心行不忍人之政」，但卻被法家扭曲成獨裁者的極權統治。儒家傳統的以道德駕馭政治，以人道駕馭權力，都在實質上失敗。把政治的獨佔的權力結合儒家所重視的家庭倫理與親情關係，正是法家所宣揚的「權力論」。這正是把政治權力無限地凌駕在道德倫理之上的一種「統治」形態。此是法家的理論所扭曲的中國文化中的合理政治的結果，豈是儒者所能贊成的。但在無限的軍政權力之下，無組織無武力的士人和一般老百姓，又能如何？而且，由於長期把持最巨大的權力，加以奉承的佞臣和不肖的士人的宣傳扭曲古聖先賢的道德優先的教訓，形成一股難以消除的民族心理中的臣服屈從的奴性，做成中國在政治上難以走出非理性反理性的宰制。

當代新儒家對於傳統儒學之由道德倫理之「內聖」直接開出「外王」，如《大學》之由下學之修身直接開「治國平天下」的理想，已批評這種反人性反道德人倫的獨裁統治的要害。這自是期望由倫理道德要求獨佔大權的帝王可以由仁心以行仁道的一種主觀而實無約制能力的要求。這種無力的道德訴求雖具有合理性，但由於無力，大皇帝自是不理會。更不幸的是，法家思想的滲入，把相對和平等互惠的「五倫」關係，轉為「三綱」式的單向的絕對服

從的義務，而成為帝王專制之用²。因為，成聖難以確定，帝王更常自以為勝人一等，特別開國的大皇帝之常似能料敵勝敵成就帝業，允文允武，超賢超聖，自是稱王而稱聖，自以為是「聖王」。但儒家明確把道統與帝統分開，還保留有儒者評論帝王之治的空間，還有可以為衛道而敢於犧牲抗拒王權的士子賢人，以及爭取在治道上以民為本，盡力抵抗帝王與官吏之權力的強制和違反人性人道的施政。但滿清自雍正之後，更把道統包攬在自己身上，外加文字之獄，使天下儒士對治理國家都一律噤聲，官員都只是統治者的奴才工具，無復儒者本有的以天下為己任，以大丈夫之不屈精神而站在統治之對面，而為人民做出道義上的抗爭。牟宗三先生洞見傳統儒家這種由倫理道德直接開出外王實不能破除被帝王專制權力的宰控，乃參酌西方現代民主政治的表現，尋求容納西方這種政治制度所表現的「分解的盡理精神」³到中國傳統文化精神之

2 儒家傳統所謂：以孝治天下，是要求統治者以父母之孝心對待天下老百姓，絕不是自居家長，以「慈愛」之名而行專制獨裁之實。豈可以所謂「縱貫血緣紐帶之專制統治」為儒家的外王之道，此實是一種對儒學的誣衊之詞。

3 牟先生亦常用另一對名辭「理性的架構表現」與「理性的運用表現」或「理性的內容的表現」來說明中西文化的表現，這兩對名詞意旨相同，不但要說明中西文化與哲學的不同，以及何以現代的民主（與現代科學）不會在中國文化中發出來，而且同時要解答何以民主與科學與中國文化或儒家並無不相容的問題。本文主要在申論儒家的「內聖外王」或道德與政治在價值上有如何的連結性，不討論它們在存有論，以至體用論上的說明。牟先生之說請參閱牟宗三著《政道與治道》「第三章」，《牟宗三先生全集》第十冊（台北：聯經

中，也了解其中的重要關鍵是西方這種分解盡理精神與中國傳統的重德的綜和盡理精神不同，實踐的取向不同，不能直通，因而有曲通的構想，提出「良知自我坎陷」的「辯證的開出」的方式。⁴ 時人一般完全不了解中西文化在理性表現上的重要差異，不知理性的表現影響文化的發展的重要性和難以移植性。⁵ 牟先生熟知西方哲學中的分解理性的表現，而在政治上採用的是純粹理性的平等公平對待一切事物的精神，有區隔而又不完全分離，而不是道德實踐的自我要求之與物融為一體的實踐理性的綜和精精神。由純粹理性之平等公平對待而互為敵體式但互相尊重

出版公司，2003），pp.49-68。坊間的通行本，可參閱牟宗三著《政道與治道》修訂本（台北：廣文書局，1974），「第三章」pp.44-62。

4 當代新儒家對於民主理論與開出的構想，實不限牟先生之說。如唐君毅先生對民主的開展實略有不同於牟先生之處，此中實有符同於康德之以道德之自由原則改寫為社會政治之自由原則的表現，唐先生之仍然由道德原理開出政治的構想，可說是根據實踐理性之「形式面」或形式原則而來的在社會政治上的普遍的「公義原則」，這也是二十世紀中葉，羅爾斯所發展的公義論的依據。我以為這一詮釋和開展，更恰合外王應在內聖、應有更多的道德的成素，即政治應具有道德意義的儒家義理。唐、牟二先生之民主論述，可謂異曲同調或殊途同歸，都是指向完成傳統儒學所未能真正構成合理的政治體制，置生民於「安和樂利」的生活之中的理想。

5 牟先生以西方文化與哲學之理性的「分解盡理精神」作為「新外王」（即民主與科學）的根源，實有深度的文化與哲學的洞見，而其中實有可以進一步分析理性之分解表現所特有的使用「語言」與「概念」的特性和由此與民主與科學所具有的內在關係。本文暫不及此，或留待未來或專文申論之。

的表現，因而有各自為自己的權利而奮鬥的行動，由此以形成互相監察和合作的民主政體。學習和能夠在政治上發揮這種理性思辨的能力，方可能使民主的精神成為中國精神的一部份，分解理性的精神常表現在我們的日常生活中，方能成功和保障民主政體的永續發展。這正是在日常的社會政治的接觸中，常運用純粹理性或理性之主客對立的認知表現，以此作為全民在政治上的共同的文化精神，才可以保證民主體制之永續和真正受到支持。沒有這種純粹理性精神之長期教育與培養，在民族的傳統心態和行事習慣中常不能發出如此之客觀的公民精神，則不但民主政體難以產生，而且縱使我們表面採用了民主的體制，但實質的政治表現並不真具有民主的精神和內涵，遇到政治危機時，所謂的民主體制更會有崩潰的危機。

此可證諸於全球在二十世紀的各國的現代化過程中，說明何以許多新興的國家所建立的民主體制常有反覆和倒退，以至內戰頻繁而難以停止。因為，政治權力無所不及，而有權者常不能真正具有民主精神，反而把無限的軍警暴力用以顛覆民主體制，使它的憲法和法律成為一己一黨之鞏固權力之用。而在老牌的民主國家中，由於民主乃是由其傳統中的理性精神所發展而來，故常能於政治危機時，不但掌權者知道適時必須釋出權力，而民眾與軍警亦自然團結，保衛民主法治之權力，不容獨裁者侵犯，因而可以渡過種種政治危機而不倒退。但文化精神實不容易形成與成長，即，知道建立民主體制與維持其不被獨裁者或政黨所把持，實非易事。此在西方民主政體發展中，為民主而擲頭顱灑熱血者亦實不少。此亦所謂「自由不是沒有代價的」一語的一個注腳。

二、當代新儒學之現代化與後現代化之發展：儒家的公義社會與公義原則

當代新儒家在通過返本開新的發展中，已把中國哲學與文化的建構推展到現代化的高端。對於西方現代化的積極正面的成果都消融和統合於中國傳統哲學與文化之中，在理論上可說已取得最圓融和圓滿的統合，而對中國文化所必須要做的調整，也給出必要而合理重組或解構，諸如在保持儒學之道德核心義理之外，在實踐理性或道德理性之下，擴充我們的純粹理性的發展，發揚知識之學，積極建構中國文化之中的學統。不但把現代的邏輯數學與科學納為我們的一般學習思考的模式，而且把各種學科學問，包括各種人文科學、社會科學、應用科學等等，都接受為中國文化不可或缺的成素，基本上贊同把知識之學列在正常的教育課程之內。此即在日常生活與學習中發展和開發中華民族的純粹理性的能力。而在政治方面的外王之學，也全力在哲學與文化上進行融合溝通，積極學習西方哲學與文化，發展深度的交流對話，採取開放多元和批判的態度，發展人類各文化的共同成素，保存各民族發展其特色的成素，朝向人類文化的統合。此自是一長遠的人類歷史文化所應有和合理的發展。唐君毅先生常說，只要是言之成理，不是反理性反人性的論述，都應加以承認云云，最能代表當代新儒學的態度與理想。

由於西方列強在過去三百年的發展，列強的強大國力和進步的社會政治形態，已使全球的政治與經濟的發展不得不起動和進行必要的現代化，以求保持球籍，不至被消滅或殖民化。但由於西方的現代化是由前現代開始，在過

程中雖有批判提升，但仍不免遺留前現代的不少積弊與偏見，諸如霸權主義、排斥其他文化之態度，對自然資源之肆意剝奪，等等，實具有不少壓逼弱小國家民族、破壞生態、做成諸多全球性的災害，如地球暖化等，此即所謂「現代性的黑暗面」(the dark side of modernity)。但當代新儒學在追求中國文化現代化過程中，實已依中國傳統文化的義理對現代化所產生的後遺症，加以糾正和調整，諸如重視家庭的倫理親情與關係，人格道德之修養，以生命相互感通之「仁」，建立互相的倫理責任與關係，推展與天地萬物為一體、天下一家的信念，即在對治和預防人間社會的異化。但如何面對和解除現代性的「鐵籠」(iron cage)的困局，仍有待儒者不斷的探索與發展。這即是在現代化之後再進行「後現代化」，以發展中華文化，也開發全球的人類文化，使中國文化真正成為世界文化的不可或缺的一部份。

西方所發展的後現代化的一個重要的訴求是如何免除現代化中，理性的巨大的籠罩性，把個人的特殊性，以至少數民族的文化的特殊性，都抹殺掉。但後現代主義者常有更極端的「解放」的要求，即徹底的個人自由化，此可見於所謂「什麼都行」(anything goes)的提法。此即主張放任到價值完全是相對，任何行為行事都可以和應被容許。但此種以極端放縱以反對現代化的理性，而流於完全的非理性與反理性，不但於理上難以接受，於現實上只會產生更多的有力者或資本家以非理性的力量對其他弱勢者更大的傷害，也對社會產生巨大傷害，而成為一個無是非、不公正的社會。⁶任

⁶ 詳細的分析請參閱李瑞全〈論現代性與後現代主義：當代新

何文化在創造時都很具有相應的合理解決生命與社會的問題，但日久的發展，不但會停滯，而且會僵化，而成為「吃人的禮教」，是必須要時常加以化解的。魏晉人所謂「禮不為華藻而生，華藻必因禮而起」。理性創制的體制，也會因事過境遷而反成為對生命的桎梏，這時必須依實踐理性之批判而更替。此孔子在主張禮之長期性和穩定性，因其適合人性人情之常，但也主張禮是可以「興革損益」的，不可以永遠不變通。如何解決現代化的黑暗面可說是當代新儒家去到後現代時必須回應的時代課題。

依儒學的「開放元素」⁷部份來說，許多「禮制」，即社會政治法律結構，其中必有共通的部份，可以超乎原來的特定時空的構造，因而可以興革，而也必須因時興革的。此興革的基本原則是「攝禮歸仁」，即依人之道德本心化除政治社會局限或閉固人之生命的種種已不合時宜和有害人民生命與幸福的政策，以使社會政治制度是人們可以「安身立命」的。回應此一後現代的困境，儒家會主張

儒學的反省》一文。此文原刊於《鵝湖月刊》第十六卷，第五期（台北：鵝湖月刊出版社，1990.12），pp.3-10。現收於李瑞全著《當代新儒學之哲學開拓》（文津出版社：台北，1993），pp.291-309。

⁷ 此詞借用自勞思光先生對文化所含的成素的區分，即有開放成素與封閉成素。開放成素是指此文化體系中的一部份，而此部分具有普遍性，可與其他文化共通。而任一特定文化也有它自己獨特的一面，而這部份的成素與其他文化不能相通。文化與文化之溝通和相通，通常指共通的成素。此一區分可以更明確釐清文化之間的異與同，有助跨文化的組合溝通。參見勞思光之《中國文化要義新編》，pp.317-318。

結合人之理性與個人之個別的情意的多樣性。即不但要具有普遍的合理性或理性的設施，但也得要照顧個人之個別要求。前者可謂由現代化而來的理性表現，後者是每一個體之特殊的需求或特殊的品性。前者是人類生命的主體性，後者是人類個體生命的個體性。主體性是理性的表現，具有跨個人與文化的普遍性；如科學的真理性、道德的主體性，如仁義、道德法則等；後者是個人的價值取向、品味、習慣等等。故儒家的後現代的理論可名：個體性與主體性之結合，吾曾名之曰「雙碼論」⁸。基本的意旨是讓人之道德主體性與個體生命的特殊表現兼容並包，讓每個人得以在現代社會中真正享有悠游藏息的生活世界。

基本上我認同也採納羅爾斯（John Rawls）的公義原則（principles of justice）理論⁹，作為建立基本的民主憲政體制基礎，但加以沈恩（Amartya Sen）¹⁰所提的「能力原則」（principle of capacity）作為補充，成立儒家的公義原則，此原則即是儒家之「各盡其性分原則」的「主體性與個體性」結合的原則，即一方面尊重共通的普遍原則或

公義，另一方面也保留和保護個體的個性¹¹。此儒家之公義原則不但依羅爾斯的理論，讓人人都享有平等的對待，對社會中最不幸的人給予最多的照顧，而且採納沈恩之「能力」不同的因素，使資源之分配真正能平等地照顧到現實上不同性別、職業、負擔、能力等不同的情況，而給予相應的可實現其同等需求的「自由」或「權利」。而儒家的「各盡性分」不但可以照顧每個人所共同具有的「道德能力」之要求，即保障每個人在道德行動上無愧於天地的行動，不會被迫處於嚴重的道德兩難的境況，而不得不做出良心不安的事；同時，也照顧每個人之「才能能力」的稟賦，如音樂、數學等稟賦能力或興趣等的發展。簡言之，在後現代的外王政治上，可以依儒家之「各盡其性分原則」而立的公義原則建構一公義的社會和政治體制，全面發揮在各種社會政治的組織與政策之中，包括開放和保障人民更多的自由與權利，減少政府和人為的不當的干涉，保障每人的基本所需的資源得到公平合理的分配，使公平公義原則更能廣被於所有的人。此即儒學所寄望的「後現代的外王」理想。¹²

⁸ 此名取裁於後現代建築的理論，即一個後現代建築物要同時表現「前現代」與「現代」的成素（codes），使兩者同時和諧地呈現，故名為「雙碼論」（double-coded theory）借以表示儒家的後現代的義理。請參見李瑞全著〈當代新儒學與後現代理論〉，收入劉述先主編《當代儒學論集：傳統與創新》（台北：中央研究院文哲研究所，1995.05），pp.51-75。

⁹ John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999)

¹⁰ Cf. Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford: Clarendon Press, 1992), P.73

¹¹ 詳請參李瑞全著〈當代新儒學與後現代理論〉一文。

¹² 詳論儒家的民主理論，請參見李瑞全，〈跨越西方當代政治困局之第十個民主模式：當代新儒家之民主政治模式〉一文，此文2011年宣讀於，香港中文大學、國立中央大學、國立師範大學、東方人文研究基金會、鵝湖月刊社共同合辦於香港中文大學舉行的「第九屆當代新儒學國際學術會議」。

三、勞思光之雙重建構之文化發展模式¹³：現代化之模倣與學習

勞思光先生早期對於中國文化的發展與出路，大體上與唐、牟二先生相同，基本上都認同黑格爾的「開出論」或「外化論」(externalism)，即文化中的各種社會政治制度都是從一個民族的文化精神所生長開展出來。¹⁴在中國文化即是儒者的「內聖外王」的模式。但勞先生後來認為此一模式只適宜於「原生的文化」，對於由別的文化所開創的特有的社會政治制度，如民主政體，則其他文化不能採取如此的「外化」方式，因為，這無疑要中華民族採取部份希臘文化的精神，而進行文化的改革。這幾乎是不可能的。因此，對於其他文化的優點，我們只能採取學習的方式，通過「模倣」，把該制度通過學習而成為自己的文化精神的一部份，如此即可成功文化的改倣，也就可以成功中國文化中「外王之道」的現代化。在具體的論述中，勞先生採用柏森斯(Talcott Parsons)。這是現行的通譯，當年勞先生譯為霸生斯)的社會行動理論來說明跨文化的交流的方式。

¹³ 本節所述基本上是依我的〈論中國文化與後現代化：為勞思光先生之文化哲學進一解〉一文重述，該文為應邀參加華梵大學與中研院文哲所合編之「勞思光教授逝世週年專輯」而寫，刊於文哲所出版之《中國文哲研究通訊》(台北：中央研究院，2014)，pp.1-20，請參考。

¹⁴ 勞思光《中國文化要義新編》。勞先生的論述，請參見李瑞全，〈論中國文化與後現代化：為勞思光先生之文化哲學進一解〉一文。

勞先生指出，依柏森斯之理論，一個現存的社會所具有的特色或性相，是為「社會的實有」(social reality)，而一文化可以通過模倣學習，由外而內達成文化的新的發展：

我觀察了文化生活這一個面相(aspect)，於是文化的全面圖像便有了一個大變化：它顯示出一個雙重結構：一面是由自覺性或自我，或文化意識為本根，由此形成文化精神衍生活活的外化結構，另一面則以社會實有為根源，由之形成經驗世界反制文化意識的內化結構。它們各自成為文化全景(panoramic picture)的一個必要的部份，但又不能取代對方。換言之，展示這兩個結構的理論，各有其正當功能，但亦有其功能限度。¹⁵

勞先生從社會的文化生活見出文化的活動實有一「雙重結構」，一方面具有文化精神的「自覺性或自我」的表現，即作為文化生活的基本的文化意識，所表現出的社會真實面貌。但在「模倣」其他文化的活動中，實際的文化生活卻是來自另一文化的形式，即含有另一文化意識。勞先生認為兩者又不能取代對方。因而，兩者似乎並存在一個人或一個社會的文化生活之中。此一描述可謂相應我們目前生活在不斷現代化的傳統社會中的文化交疊的情況。兩者在長期的共生共用的社會活動過程中，將會慢慢形成一種調和統合，使得另一文化的體制慢慢融入自己的體制之中，成為原來的文化傳統的一部份。如是，一文化即能成功地吧另一文化的優點吸收過來，成為自己的文化的新的形式，而此新形式的文化精神則轉化而為原來的文化精神

¹⁵ 《中國文化要義新編》〈序言〉，pp.xvi-xvii。

的部份。這可以說明文化通過溝通和模倣的生長發展的方式。這種文化的融合，自是一個相當長時間之發展。

勞先生認為這是中國文化當前進行現代化的方法：

我判斷中國文化的現代化問題，是一個學習與模倣的問題，須通過內在化歷程來完成，儘管改造的結果仍會形成一個符合黑格爾模式的結構，但這次改造根本不是一個外在化歷程。¹⁶

換言之，勞先生認為中國文化所應採取的是這種「模倣」、「學習」模式，方能成功中國文化的「現代化」。而在成功之後，勞先生的構想是中國文化仍然保有原來的核心成素，只是把西方文化中的「開放成素」吸收到文化中原初所具有的開放成素的部份，即「外王」的部份。這對「舊外王」自然有相當程度上的改變或改造，但仍然保有中國文化原來的「內聖」的部份。而未來的中國文化的「內聖外王」仍然是一種「黑格爾」式的外化的整體，只是其中的「外王」部份是經過一定的「調整與統合」而成的「新外王」。

此說之所以值得參酌是因為它對於文化之發展與交流具有一定的說明的真實性，以及文化互相影響交流而可以有的合理的結果。一方面，由於學習是一個循序漸進的歷程，文化的震蕩不會過於突然而激烈，民眾可以在生活實踐中慢慢適應和調整，這使得新的外來的文化中所支持的外化的體制可以被接受和得到支持。即出自西方的民主體制可以固定下來成為未來的中國文化的一部份而沒有顛覆了原來的「內聖」的核心義理。這似乎是一個可以在不嚴重撤換傳統

16 《中國文化要義新編》〈序言〉，P.xvii。

文化的核心義理之下，讓中國文化成功地取得現代化的成果。但此中實有兩個有待觀察與解答的問題。一是這個學習模倣時期有多長，實難以預測，似乎要視乎當權者或人民的共同意願要如何強化和深化此學習的歷程。在「外王」的政治上則更明確為如何立憲、修法，以及進行具體的司法獨立的進程。而其中的轉折與變化，或時進時退的反覆等，都可以產生民眾生活中的各種困擾和不適應，以及對「新外王」的不同的詮釋。此種種都是此一移植是否真能成功的一些重要的關卡。更重要的是，這一移植是否真的不影響原來的文化核心義理。此在民主政治體制上所表現的公平合理性，似乎對中國文化或儒家的傳統，應沒有很大的敵對性。因中國文化也強調人人的生命價值的神聖性與平等性，如「人人皆可以為堯舜」、「人人可以為禹」等觀念，以及政治上要求行「仁政王道」、「以民為本」、「正德利用厚生」、「天下乃天下人之天下」、「得乎百姓以為天子」等理念，作為外王政治應有的表現和效能。但在道德與政治的不同的理性實踐與思辨表現上差異，即上文所提到的「綜和盡理精神」與「分解盡理精神」中之道德理性之攝物歸心，與物同體的道德實踐精神，與平等對立的權利主體之間區分，兩者的融合，並非易易。此中的思考或實踐的模式和取向，實有差距而值得明確和積極面對，方可能真使兩者綜合為一體。但讓人可以樂觀的是，在儒學之中，運用於外王政治上的分解理性的表現，也相當符應道德理性的保護和護持每個人的生活與一視同仁之平等性。從「認知」各種不合理之體制，包括獨裁極權的政治體制和政策，由此而出未能達到真正的平等與公義，則由此激發出爭取平等合理對待的道德感，亦可逐漸激發出民主的共同成素。

四、由外王而內聖之謬：政治權力之自然主義之謬誤

當十九世紀中葉以後，西方文化以強大的軍事力量橫掃世界時，第三世界上不少王國或小國都受到摧毀或被殖民，中國也是此一時期的受害者，也淪為半殖民地，備受瓜分，開除球籍的危機。而由於第二次世界大戰，西歐各國在戰火之下，都殘破力竭。除了共產主義的蘇聯藉機入侵東歐，擴張勢力，成為第二世界的領導者，自成蘇聯東歐的共產主義的盟國。西歐國家自顧不暇，於是讓之前的殖民地獨立。因此，在二十世紀中葉，許多小國紛紛獨立。這些小國自然也得追求現代化，以免再受欺凌和滅亡。而其中最重要的現代化項目是政治的現代化，即成立民主的政治體制。由於這些殖民地國家的宗主多是老牌民主國家，因而也紛紛成為民主國家之列。一時興起了民主國家的成立浪潮。但這些國家和民族都不具有西方文化的傳統，因此，在面對現代化的要求之下，產生許許多不同的回應和成功與失敗的例子。勞思光先生列舉這些國家所面臨的文化困局約有四大類：

這四種情境是：（一）傳統文化面對現代文化挑戰的情境。（二）傳統文化向現代化讓步、走向現代化，這中間是另一種情境。（三）受現代化影響的傳統文化有意抗拒現代化，這是第三種情境。（四）然後，現代文化本身從歐洲興起，發展到今天，本身所顯現出來的內在的功能上的問題、內在的一致性的問題、內部理想文化之間的種種關係的問題，這些東西就成

為第四種情況，我們稱為現代文化內在的困局。¹⁷

這四種情況，在進入二十一世紀仍然在進行之中。而據統計，許多國家不進不退，而從不成功的現代化倒退為「反民主」或軍政獨裁的國家，或長期陷於內戰的情況。國際的民主浪潮有倒退的現象。這在中國也如是，超過了一百五十多年，真正的民主體制只在台灣的中華民國在二十一世紀初的政黨輪替而沒有被顛覆，才見到初步的穩定。由此可見，移植西方的現代化和其中的民主政治體制並不是那麼容易或理所當然。文化的發展常是許多代人很大程度的共同努力，才可能慢慢轉化，文化發展絕不是當權者一聲令下，不是一代人即可完成的事。文化並不是改換新衣即可改頭換面，由此可見當年全盤西化派的狂妄無知。對當代新儒家而言，現代化的問題是中華民族一個長期的目標和理想，能否實現，尚有許多未知和不可知的因素。

但實現現代化——不是所謂西化，卻總是人類理性所追求的一個合理和必然的目的和過程。不但依人類歷史與文化的經驗而見證了，專制獨裁的政治權力最有害生民的罪惡根源。人人生而平等，共同居住為生的土地與資源，本應是共同所分享的上天所給的福祉，此中的統治權力也應是共享的，而不許一家一姓、一人一族、一黨一派所獨佔。統治者須得被統治者之同意，可謂人類共同的理性所意許的。中國傳統文化中代表這一民主政治思想的是：「天下乃天下人之

¹⁷ 《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，pp. 5-6。

又按：此四類困局的區分也有再考慮的空間，但非本文的焦點所在，暫不予討論。

天下」。中國故代賢哲即有「天視自我民視，天聽自我民聽」《尚書》所呈現的以人民的言行代表的最高主權。孟子即據之而進一步發為「民主」之論：「天子不能以天下予人」，明說舜、禹皆得全國人民之自動擁戴才能登天子之位。這即是主權在民的基本論斷，是「民主論」，而不止是「民本論」。¹⁸《中庸》首句「天命之謂性」即明確把取得天下而為天子的「天命」賦給所有的人，即人人不但成為國家的被統治的人民，也是人人可以為天子的人民。中國傳統中也常說「天子犯法，與民同罪」，雖然事實上由於皇權獨霸，沒有人真敢去動天子之例，但此即是儒家所謂的天理之所在，是人民的共識。此在西方文化中，民主的觀念也常被高舉，而且最後能真實地見諸日常的政治體制之中。且不說西方在希臘時代已有初步雖然有限的民主體制，西方到文藝復興前後，霍布斯以至洛克已正式在政治理論上提出統治者要得到被統治者的「同意」(consent)，才能代表人民行使國家的權力，而且也是要能得到人民的繼續同意和授權，才可以繼續執掌國家的權力。近代的民主理論更把國家元首的權力限制在「憲法」之下，在實質的權力更分由最少三方面具有民意代表性的人去執行政治上最重要的三權，即

18 詳論孟子之「民主」與「民本」之論，請參閱李瑞全《當代新儒家的哲學開拓》，第十章〈孟子政治哲學之定位：民本與民主之論〉。一般說「民為貴，社稷次之，君為輕」為「民本」論，但此中亦實有民主的背景，人民是國家社稷的根本上，國家是全民共同擁有的，統治者只是人民所授權為民眾服務的公僕，才可以如此理解此中具有治理國家以「人民」的福祉為最重要的成績。而人民的優先性並不由統治者所賦予，更不能是由統治者所分判的。此義涵蓋儒家的政治哲學，不能在此詳論。

行政、立法、司法三權。中華民國是依中國傳統而加上「教育」與「監察」兩權，成為基本的「五權憲法」(這才是真有中國特色的民主憲法)。此中所具有的概念上的意義即是必須以道德控制政治權力，一個地方或國家中的最高的政治權力，即主權，乃是每個人人民都有份的，而且不可被剝奪的，執掌權力的人必須得人民自願同意授權才可以行使權力，未得人民公開而且明確地授權的，都是僭越和侵犯人民的基本權力，罪不容株！

上述勞思光所說的政治上現代化的困局中的第一種的情況正是中國文化的處境。中國傳統文化中並不是沒有「民主」的思想和支持民主的理論，但這種「民主思想」自然觸動帝王專制權力的強烈反對。在三代之封建政局中，分封亦有分治分權的初步觀念，但此分權仍然受獨裁權力所局限。而到春秋時代，周天子已無足夠的軍力號令天下，各強大的諸侯乘時而起，競逐天下之大權，於是有稱霸之歷史。由於此雖有益於安定動盪的局勢，和抵禦夷蠻之入侵，但仍然為儒者所「不耻」之事。此無他，不能經由人民之同意而執掌天下的最高權力，實是違背人心天理之事，是儒者所不能同意之事。傳統儒家未能做到的是無法以赤手空拳去對抗如此龐大的軍政權力，最壯烈者也就是灑熱血擲頭顱而被獨裁者屠宰而已，且不止一身，更常被株連三族，更慘烈的是株連十族，此可見獨裁權力之殺戮人民之慘烈。現代化的最重要的成果——這也是西方人文化與近千年的先人前仆後繼，不惜與王權長期對抗和流血所取得的政治上的合理合法的權力，和真正能免於這種無限而無所不在的政治權力的迫害——由此而成為把權力鎖於鐵籠內的民主政治體。民主政體正是儒者二千多年來所追求的合理和有效的政治權力的安排。此非西化，而是中國文化之自我提升，真正朝向使人人得以

安身立命的政治世界，真正回歸和實現「天下乃天下人之天下」的基本原則。此事為何艱難，看看西方的歷史文化經驗，亦可思而過半已。有些人動輒認為當代新儒家之要求民主，實為空言無力無效的行動，不知民主的追求正是人類之能安身立命的最大的保障，而且是漫長的歷史的長路，絕不是有一賢哲當位即可以成功的——必須有無懼犧牲的先行者前仆後繼是其中的一重要條件，而且必須是全民的共同努力，才有希望一步一步把民主政體真正實現現在我們的政治生活之中。否則，憲法只是一張有字的紙，何足以抵擋獨裁者手中的殺人無數的棍棒火砲！

當代新儒家發出民主的嚴正的要求，自然也經受無數的暴力的反對。真正要求在中國政治上實現民主政體的志士仁人，自然也血浴成河。但更有莫名的所謂「知識分子」肆意扭曲人民追求了數千年的正當合理要求，竟然要回到古代的專制式的統治。孔孟與儒者在傳統封建帝制之下，冀能由推廣仁政王道以解生民之懸吊之苦，不能得到有權力者之信任與授權，無力可以對抗鋪天蓋地的政治權力，儒者一般只能轉向思想教育，鞏固了底層人民，即農民之基本的儒家成德之教的義理，傳播仁政王道的理想，只能成就治權上的分享，略為無障了人民的免受太多的政治權力的迫害，而且輸入儒家的理想之治，但終不能改動政權的由權力的宰控的局面。此一層的突破，只能由學習西方文化中的民主理論和歷史發展而得其要竅，而竟有不知理義之人妄加誣讟，以為有叛孔孟之教，實是混淆視聽，毒害群生的污言惡語。

近年已有各種反民主自由的言論，實都只是依附權力的妄言。基本上，這種言論都陷於以現實的政治權力的取向為不可動移的自然現象。即以現實上掌握權力的意向為依歸，

為政治體制的基礎。此可名為「政治權力的自然主義的謬誤」。此中自然有很多變種和各種不同的隱蔽的大小的巨構講述 (grand narrative) 在內。此有如西方一些種族歧視者之認為中國人就該受極權統治、中國人就是不會實行民主的民族之類。或有以為中國傳統文化本無民主，本就只是依聖君賢相而行的禮樂之治，也就不輸於西方文化，不必去效法，云云。¹⁹ 因為，這種以現實權力為依歸，為人類所不得接受的現狀，實是以實然的權力結構和運作，即是應然的政治情狀而不可移。我們自然可以問：實然的權力之結構是道德的嗎？此即可以破除此種種權力至上的謬誤。

這種所謂以「外王」改造「內聖」之說²⁰ 本不值一評，因為，這種說法明顯有違常理之政治權力應受道德與公義之規範或限制，而專制獨裁的權力只會殘害人民，傷風敗俗。這也是明顯違背孔孟以來中國文化傳統對「內聖外王」的基本義理，實與一般肆意誣讟中國文化與儒家義理之各種說法與攻擊無異。而更根本的是，這種翻轉內聖

19 此如許多所謂「儒家基本教義派」的論述，或依附馬列主義教條而扭曲儒學的說法。蔣慶之「政治儒學」之說更特別把孔子之傳統強分為「心性儒學」與「政治儒學」，更以後者方為孔子之教，實是顛倒孔子之「成德之教」中的「禮樂之教」所必須謹守由「仁」或「仁心」而來的禮樂，而不是無頭的禮樂法度。這實是一種變相的由「外王」改造「內聖」的理論。因此，在蔣慶的政治儒學中，民主實不成比例，人民的意向不但沒有被尊重與認同，人民實被踐踏宰制，而無與於政治最高權力之分。此在政治上實是傷民甚烈之說。

20 此種說法亦竟見諸代表當代新儒學的學刊《鵝湖月刊》，而且是受當代新儒學熏陶的前社長和主編林安梧教授的大文，「從「外王」到「內聖」：新儒學之後對「內聖外王」之翻轉」，刊於《鵝湖月刊》第五五二號 (2021.06) · pp.2-14。

外王的說法，難道真不知道儒家的內聖外王之說的基本要義是以道德駕馭權力，特別是政治的權力乎？而政治權力之濫用與對人民的傷害，如非自蒙自騙，實已血跡斑斑。不但見於世界各國自古至今的歷史，也見於當前的社會國家。二次大戰前後納粹黨之殘害人民與猶太人固已昭明天下，人人批判責罵不已。共產主義之邪惡，在前蘇聯史太林之殘害俄羅斯族與同志，以及平民百姓，所用手段之凶殘，令人髮指。而中國的文化大革命之十年浩劫，慘烈之極，共產黨人都深受其害，但一般無辜老百姓家破人亡者不計其數，知識分子之被迫害，屈辱自殺者之多之痛，實不堪重提。獨裁專政之害，在中國二千多年的帝王專制之下，即已慘不忍睹。讀中國歷史者豈能無感！豈能忍於言，忍於心！翻轉道德與政治權力之秩序，實即走法家之路，而更嚴重的讓人性中的「根本惡」(radical evil)顛倒道德秩序所含的邪惡性取得理論上的合法性！直是重鋪納粹黨式的變人間為煉獄的思想先導！禍將無日。本文實因此而發，而認真檢視此種扭曲和違反心性人倫與儒家的「成德之教」的思想根源，和論證其謬，以正視聽而已。此種翻轉傳統儒家的「內聖外王」而為「外王內聖」的說法，許多反儒家或依附強權或無知者已多有，其中也有隱藏於儒者之列而實顛覆儒家義理者，魚目混珠者也不在少數。多月前拜讀林安梧之〈從「外王」到「內聖」：新儒學之後對「內聖外王」之翻轉〉一文，才驚覺此種論調實已進侵到當代新儒家的家堂，實不能不面對。以下選取林安梧之大作（以下簡稱〈翻轉文〉）作為代表，固然由於此文刊於所常閱覽之學刊，也許只是一種偶然，但若能藉此以正儒家之本義，激濁揚清，為儒學保

持其純正義理，不受誣衊，與乎安頓人心之迷惑，亦有所不能逃之使命在。

林安梧之〈翻轉文〉雖然有如此之提議，但文中卻又似不以為中國傳統中種種流弊和妄論，如三綱之類，真是傳統儒學或儒者所主張的義理。此或因中國傳統士人多少也是讀儒學經典出身，由此得以廁身廟堂，特別在滿清政府高壓之下，不敢有違聖意，自然也有不少佞臣以妾婦之道事君，因而有種種假借聖賢之說，或曲解經典之文，以迎合上意，因而做成種種對獨攬大權的帝王而實顛倒是非黑白之言，而使儒學蒙羞。此亦是〈翻轉文〉行文中常加以鞭撻的惡行。但〈翻轉文〉主旨卻也是明說要以「外王內聖」的方式，改造內聖，翻轉儒家之「內聖外王」道德以及存有上的秩序，亦實無異於以政治權力為依歸，以外的強勢改造人性人情人心，顛倒政治權力與道德倫理之秩序。此實不能不嚴辯，以免產生更多的混淆視聽的言論。至於〈翻轉文〉在寫作上，也不完全是學理的分析，原文實用了很長的篇幅在描述作者自己的「文化」發展歷程，與內聖外王之學術論證無關。直到第四小節才有較明確的就主題而言的若干說詞，第五節稍做許多無論證和說明的獨斷即結束。故本文亦簡單跳過前面的三節，直就所謂「由外王翻轉內聖」的課題作出以下的評論和回應。

〈翻轉文〉在第四節(P.8)首先提出牟先生之說與韋伯(Max Weber)之不同，此只是常識，因韋伯自是從社會科學的研究方式和進路來說他對西方文化中的基督教與資本主義倫理的關係，但不知此與中國的儒學何干。由於〈翻轉文〉沒有申論，在此只點出兩者之進路不同本已足夠，但或可再加以點出，韋伯對中國的宗教也曾有所論述，但熟悉中國文

化和文獻者都知道他的論述實與中國傳統的歷史文化有巨大的認知上的差距，豈及牟先生所知的萬份之一！而在哲學思想之深度上更不足以相提並論。但牟先生對中國文化的詮釋也不是如〈翻轉文〉所謂純然的「詮釋學意義下的理論的邏輯次序的安排」！牟先生是要說明民主政治所預設的理性思考方式是純粹理性的表現，而中國傳統文化所呈現的是道德的實踐理性的方式，主要針對自五四運動之後，認為儒家與民主科學為不相容的無知之論而來。牟先生之申論旨在說明這兩者如何在中國文化的現代化中結合，而不會產生不相容或互相排斥的表現。此即由實踐理性之攝物歸心的一體方式，統攝純粹理性之思辨而有的主客對立的理性表現的方式，結合成為中國文化的理性的表現，由純粹理性之思辨表現開展出民主意識來建構以對立（又隱然相關）的方式所形成的外王制度。這自不是依中國文化的歷史進程而言的政治建構，更不是空洞的「邏輯次序」的安排！（p.8）西方發展出現代的民主政體也絕不是由某人一時一地想出來就形成的。民主體制在西方也實是經由古希臘到文藝復興，以至到啟蒙時代的許多大哲學家的思辨累積而成。歷史上的偶然性使得古希臘有一初步的民主方式管理一城邦國的經驗，而其時的大哲如柏拉圖、亞里士多德等實都作出反省而給以嚴厲的負面的批評，但這種種批評與經驗，卻在近二千年之後的文藝復興時期，觸發了霍布斯（Hobbes）之理論構想，提出國家是被統治的人民與統治者的契約，暗含統治者之合法性在於被統治者之讓出政治權力以換取生命的平安和受到保護；而洛克更正面指出此中實含有統治者必須得到被統治的人民的「同意」（consent），才可以執掌國家的最高權力。此亦實與英國的大憲章活動相關，是由貴族結合人民與王權

經數百年的對抗與鬥爭而一步步取回自己的政治權力而來。後之盧梭、康德，與穆爾（John Stuart Mill）等的相繼深化此中的民主觀念，才形成今天西方各國的現代民主政體。此中所涉及的許多歷史的偶然性，自是難以複制的。但為說明中西文化的發展何以不同，而現代民主體制先在西方文化中誕生等，哲學家必認為此與西方的文化與哲學有內在的關係。依牟先生之研究和分析，這正是思辨理性或純粹理性的表現：即以理性的分解和主客對立式的思辨而建立的平等而互相對立的權利，以及依理性行使自己權利的方式，等等，而一步一步達到的結果。但此中的建構，在西方不同的民族與國家中，也因為各國的特有的歷史情況和切入民主體制的建立的特殊背景而有不同，因而有英、法、德、美等各國不同的民主形式。但民主體制也必要共通性，主要是把國家的最高主權歸屬給全體的國民，由國民的真實的授權，統治者才可以執掌和行使國家的權力。同時，在長期的歷史鬥爭的經驗中深刻認識到，西方人民普遍確認到，若政府權力過度集中則會如脫韁之馬，不可再加以控馭，因此，政治權力再加以三權分立，以徹底消除獨裁的出現。這是西方人民在近千年的鬥爭的慘痛經驗，是不斷有冒死支持民主的戰士的犧牲所成的血淚成果，並不是由某一位哲學家發一些議論即可成功的。牟先生是在思考兩種理性的特性與運作的表現，提出以「良知自我坎陷」來說明純粹理性或認知理性與實踐理性或道德理性之既不同又相關的關係，說明中國文化與中國人也都可以發展和享有民主體制的能力，從不在現實歷史的進程中提出以「良知自我坎陷」作為成功民主體制的先行條件！（p.8）至於〈翻轉文〉後文又舉亞洲各國的發展過程為例，以表明這些國家的現代化所發展的民主體制的歷程也

與牟先生所說的不同 (pp.8-9)，似意在否定牟先生之的說法，以至傳統的「內聖開外王」之說。此實是把風馬牛不相及的兩回事混為一談。若以亞洲地區各國的現代化經驗來檢驗現代化的發展，正好見出西方式的現代化，並不是其他國家民族可以單純「模倣」便會成功的。除了日本已經有近一個半世紀的西化成果，而且是主動地學習和自由地發展，但在二十世紀中葉，還是有軍國主義的興起，對中國和亞洲各國加以侵略的野蠻和殘忍的戰爭，到現在也難以說為很穩固的民主政體！其他各國情況若略相同，在此可以新加坡為例來說明此中的現代化學習的實況。新加坡是英國殖民地，而在獨立後基本上是由李光耀以威權主義的方式統治。在李光耀的統治之下，常有許多反民主的行動和政策，如不斷地拘禁反對黨的人物，完全不經由正當的司法審判，全面監控人民的日常行動，鼓動一般百姓對其他人為政府做出監視和報告，對於不投票給他的政黨的地區公然進行經濟制裁，等等。這種威權統治成為鄧小平時代的最受中共欣賞的典範，因為，新加坡既有對人民有全面監控，保证了政府和自己的政黨的獨裁，又有長足的經濟發展，躋身世界先進家行列！新加坡這些表現顯然不是現代的民主政體。在二十世紀七十年代，亞洲各國的領導人更提出違反民主與現代化的所謂「亞洲價值」，根本上是放棄或認為民主體制不適宜於亞洲人民。如此焉可說是亞洲有所謂「民主政體」是學習或模倣現代化的「政治民主體制」的成果！長期以來，這些地區和國家，根本不是在模倣學習現代的民主體制，更不要說是成功了！試問現在東南亞的國家——從越南、柬埔寨、緬甸到泰國，那一個還不是在軍事統治之下？至於印尼、馬來西亞等之回教國家，侵犯人權與宗教歧視不斷，又豈是真正的民

主體制！至於所謂亞洲國家由學習西方民主科學而回頭調整「內聖之學」，簡直是天方夜談的故事！

對於傳統國家如何學習和實踐西方的現代化，也許可以舉兩個例子作一說明。一個明顯的反例是菲律賓。菲律賓的憲法是第二次大戰之後，美國人為它制訂的，與美國憲法完全一模一樣，但菲律賓戰後為馬可仕長期所操控，不但國內完全禁止有任何反馬可仕的言論，明顯是一個專制獨裁國家。馬可仕甚至把乘飛機回來的著名的反對黨領袖直接指派軍隊在機場就地殺害，這種明目張膽反民主反司法等反現代化的政治暴力行動都可以出現，可見一紙憲法並沒有任何作用！台灣在老蔣時期自然有許多白色恐怖事件，也絕對是獨裁的威權主義者，也可見證一紙憲法並沒有真正的民主的效力。但到蔣經國解除報禁黨禁，願意與黨外進行政治競選時，卻開展了民主政體中的最重要的一個指標，即，讓人民可以依自己的意願去對政黨授權，使憲法中的民主權利得到真實的實現，開啟了中華民國的政治現代化的第一步。日後除了不明所以的「陳文成自殺案」是否與執政黨有關，以及主持殺害江南事件的王昇受到外貶之外，反對執政黨的言論，從來都沒有被禁止，而反對黨的人物進出台灣，都沒有受到迫害與殺害。此亦可見中華民國之下的人民和統治者所具有的民主規範與寬容異己的程度，實際上都超過東南亞許多國家的人民和統治者。經過幾輪的不同政黨的執政，中華民國也慢慢發展為比較穩定和成熟的民主國家，也因此成為亞洲少有的具有相當現代化民主體制的地區，受到國際的認同。中華民國的憲法是按中國傳統文化，在西方的三權分立之外，還加上教育與監察二院，成為「五權憲法」的民主國家，這才真正是有中國文化特色的民主體制。

現代的民主政治最重要的是全民的參與，而且是以理性的思辨和辯論進行參與的。此即見出民主的理性思辨的特質。但這種理性思辨的學習也必由教育工作承擔，而不是靠哲學家或政治人物所領導。實踐的學習自是最貼切自己生命的事，也會有終身的正面的影響。所以，每一次的公民示威或抗命的行動，都是最好的公民教育，也只有有這種不斷的公民教育中，人民的公民精神和民主質素才會提升。由公民活動的公開性與民眾的參與，反饋我們的教育體制與民主內容，以及各種政治活動，現代公民的意識才會日漸生長，公民才真的學會當家作主，不會受政黨和政府的控制與限制。台灣可以說是在亞洲地區有明顯進步的公民社會的發展與建構。這是在數十年的民間在知識科技的學習的發展中，在自由開放的民主思辨中，一步步建立思辨理性的成果。在儒家來說，能運用思辨理性即是儒家所期待出現和成功的現代化的達成。儒家的「新外王」與內聖的關係也在實踐中不斷融合和發展之中。儒家的價值表現在民主自由的人間活動中呈現，外王事業不越出道德倫理的規範之外，即是中華民族的政治現代化的成功。

至於〈翻轉文〉此下第五和第六節的論述和結論，只是一連串的概念式的宣示與論斷，完全沒有關於中國傳統文化之「內聖外王」何以必須轉變為「外王內聖」的論證與說明。其中有一些簡直可說是不知所云，如「君子儒學」與「公民儒學」之區分、「公民」是「進入公眾領域之民」、「公民」不是「道德人」而是「公約人」，等等，不知由此如何得見公民之民主素養與運行民主的能力。「公義」本是道德用詞。自然是基於道德原則而來。康德是以自由意志的形式說明公義的原則，儒家是由仁或不忍人之心說明

「義」，或更深層的是由仁或不忍人之心所引出的「人人各盡其性分」的道德原則而立的實踐上的公義原則。此固然見出，儒家是以公義立根於心性而來。因此，〈翻轉文〉所謂「社會公義」何以完全不同於「心性修養」之道德性，為何「社會公義」可以獨立地在道德根源的心或自由或自由意志之外而成為「社會公義」，以至此「社會公義」所代表的公義原則又從何而來，等等。若外王先行而自有其「公義原則」，此必是強權即公義的現代版本，與民主精神實為背道而馳，只是政治權力假借的「公義原則」。這正是現代極權國家所善於運用的概念上的混淆，也是牟先生所痛斥的「意識形態災害」所含藏的反民主的政治。凡此都使人不知作者要用這些詞語去說明什麼理由或理據。此文所運用的一堆華麗的名詞可以說是作者自己的一套封閉用語，無法作出明確的使人明瞭的意義與論證的效力。

五、餘論：中國文化實現「內聖外王」之展望

以上所論，可以見出所謂「從外王而內聖」的提法是有依附政治權力的謬誤，而且根本上是與現代化和要達到的現代的民主體制的建立背道而馳的提議。最後再簡要綜述「內聖外王」中的道德秩序。換言之，當我們回到政治的學理的討論，「外王」是指一套公於社會的政治體制，其中必然包含各種政治權力與各種資源的分配。凡此都必須有「公義原則」作為支持的基礎。而公義原則乃道德的原則，它本身即需要有一道德的證成或證立。故一切所謂「外王」制度都必須有「公義原則」的證立才具有合法性，即必須有一道德的證立才有道德的合理性，依公義原則建立的社會和政治制度才有道德的合理性和政治的合法

性。²¹ 此即證明道德是政治的基礎。在道德的原則之下，政治體制才具有合理性和合法性。換言之，「外王內聖」這個主張最嚴重的缺點是，它的「外王內聖」的論述無法說明先有的「外王」從何而來，有何合法性？在現代社會中，政治上的合法性只能從人民的公開而自願的授權而來，則「外王而內聖」的這種「外王」和所含有的政治上的權力即成為無法可管，人民完全無分，是有權有勢者無理地剝脫每個人自有應有的政治權力，執政者是把國家的力量強加在人民頭上的暴力，人民反而變成只是受此無所不在的政治權力所宰制的臣民。此種「外王」所表現的只能是獨裁式的政體，根本上是與民主背道而馳的反民主的專制政體，如何能合理地合法地翻轉傳統的「內聖外王」，以及翻轉當代新儒家的「內聖外王」之論述，而為現代化的民主政體的建構？至於由此外王的學習模倣為何能改變傳統的內聖，或有合理的理由改變儒家傳統中的內聖中的道德規範和根源的說明？（翻轉文）實無交待。如果通過學習或模倣而學得民主的政治體制和行動能力，則所學習的正是現代民主政治的觀念與實踐，此應包括民主理論與民主參與，所學所模倣的正是理性所認可的民主體制，而不是無頭的，不知何來的「外王」制度。

21 羅爾斯認為「公義原則」(principle of justice) 乃是對我們本有的「公義感」(sense of justice) 的一種理論概念 (conception)。此「公義感」即我們的一種道德感，有如儒家之仁、義、禮、智的道德經驗，這是表明「道德原則」皆出於道德本心。在孟子此即出於不忍人之心。重點是由公義原則以建構民主政治的基本原則，再具體化為憲法、政府、法律、政策等，都明確地表示政治體制必須基於道德原則之上，沒有空頭的政治結構或空頭的「外王」的存在。羅爾斯之說見其 *A Theory of Justice* 一書。

由於我們生活在現代的世界，我們對於在「內聖外王」中所說的「外王」必須擴展為包含現代的「民主」與「科學」，而不能固步自封於傳統的「外王」或所謂「禮治」、「德治」而已。中國歷史可說已證明傳統的「由內聖而直開外王」的方式，即，直從道德理性而建立外王的體制，實不足以讓人人都能安居樂業，安身立命的社會。民主體制必須是一客觀的制度，排除人治與黨治。而中國現代化的第一個課題是破除各種或明或暗的以為中國人不得或不能享有民主，以及中國文化與現代化和現代化中的體制不相容的論斷。因此，才有當代新儒家的重建「內聖外王」之意義，尋求與時俱進的新外王的構造。牟宗三先生的說法，不但破除自五四以來的對中國文化與儒家的不理解與盲目的排斥，而且通過對西方文化與哲學的深切的理解，提出建構新外王必須發展國人的理性思辨的能力。由此中華民族才能開展概念的思考，由種種概念的分解充實民主體制所必須的理性思辨參與的能力和真實地參與。民主體制才可能真正地在中華文化、中華民族生根，而說明和打通思辨理性與道德實踐理性之內在互相結合的表現，則是當代新儒學所戮力以赴的反省與說明。由此不但見出中國文化和儒家的核心義理，並不與思辨理性相違，而且，更見出西方文化中所缺，而因思辨理性之過度發展而形成現代化的「現代性黑暗面」之來源，可見出由實踐理性之發揚克服此種種由現代化而來的負面結果，重塑人類的文化與哲學，重新出發以達成共享幸福的世界，和永久的和平，不再受權力擁有者的侵犯和傷害，真正共同進到大同世界。

* RH3191