

老內聖開不出新外王

——評新儒家之政治哲學

● 朱學勤

海外新儒家，以保守主義著稱。其政治哲學之首席理論家，當推牟宗三先生莫屬。1983年，牟先生新訂再版《政道與治道》一書，被世人公認為新儒家政治哲學的權威文本，亦為海內外學人評述新儒家政治哲學提供了一條現成的言路。對此，本文擬從以下幾個層面展開評述。

一 「政道」與「治道」之發展淵源

何謂「政道」？何謂「治道」？依牟先生定義：政道者，政體之原理也，如「天下為公」；治道者，政府職能之運用也，如「三部六省」。牟先生認為，中國古代數千年政治的發展，完善的是治道，懸空的是一個政道。治道發展至明清，已臻至善；政道雖有先賢之垂訓，卻苦無辦法落實操作。治道與政道相隔，得不到來自於後者資源的支持，雖至高至善，只完善了「君權」，不能外接於現代民主憲政，

「遂成為政治學中之嚴重問題矣，而亦是儒家外王理想之難關」。新儒家有見於此，亦有痛於此，即以接通政道與治道為己任，從先儒《禮運篇》所載「天下為公」的大同理想開始，返本開新，開出其政治哲學的獨特進路。

牟先生認為：孔子所述貌似復古，實則是把極高遠之民主理想，托始於三代，托始於歷史之開端，以此為後儒立一政道之圭臬。在此之後，孔子交代這一政道理想在歷史中的現實發展，遂有小康之說。大同至小康，雖退了一格，然不墜落，關鍵有個「禮」——牟先生稱之為人文精神——自上而下提拎得住。只要「謹於禮」，天下者尚能為天下人之天下，不能為一二武夫奪來擲去的私物。

孔子大同小康說，即為政道之精義。傳至孟子，有所削弱，但尚能觸及。孟子承認湯武革命強廢先君為合法，即有削弱孔子天下為公不能如私物奪授這一政道的危險。但是，孟子隨即補上了「天命說」，解釋湯武革命之所以合法，不在於暴力造成的既成

牟先生認為，中國古代數千年政治的發展，完善的是一個治道，懸空的是一個政道。治道與政道相隔，雖至高至善了只完善，一個「君權」，不能外接於現代民主憲政。

事實，而在於人民批准。不僅於此，孟子後來又補充了王霸之別，作為合法革命的判別標準，王霸之別，還算保住了政道。

政道之淡化，是在秦漢以後。漢劉邦以布衣匹夫打得天下，「英雄尚武，別出一格」，恰與孔子所開「聖賢義理之規模」針鋒相對。按孟子的標準，這個「英雄尚武之別格」，是個外霸，不是外王，必須加以辟除，先儒之政道才能貫注下去。不幸竟有叔孫通，居然靦顏屈膝，制禮作儀，給劉邦的非法革命披上了一層合法的外衣，遂開出儒生放棄聖賢之格，承認英雄霸業的歷史先例。非法革命合法化，即有王莽之篡。

漢、唐、宋、明，漫漫千年，都是這個英雄打天下、爭天下、失天下、奪天下的惡性循環。大同既隱，小康復失，政道消亡，只剩下治道在那裏孤零零地兜圈子。歷朝儒生只抱持一個正統觀念：天下不復為公，可藏於一宗一姓之筐筥，藏得住為合法：藏不住，流入別宗別姓，也是合

法。其間雖有禮教維持，亦是治道運行之工具，不復為大同提拎小康之政道網絡了。

明清之季，是以夷變夏之大變局。明末顧、王、黃三大儒臨此大辱，有大感觸、大悲懷，方有將兩千年政道治道「從頭一想」之大反思。終於突破正統觀念之束縛，在「國家興亡」的後面摸到了一個「天下興亡」。

顧炎武、王船山之議，均在於樹文化道統為最高原則，無意中浮現出天下為公之政道意識。華夏道統之所在，即春秋大義王霸之別之所在。在此之下，政權之改姓易元，或革或繼，統統落到了第二義。炎武、船山在政權易手異族入主的關口，提拎出一個垂直上下的道統生命，突破了君權治道的平面往復，乃是大慧之所在。然而，以道統壓政統，其用心之苦，畢竟是曲壓，不是正壓。治道之真正對待之物——政道，在這裏仍然沒有得到凸現。而政道不出，內聖之道統還是落實不到外王之實處，亦是大限所在。

圖 明末顧炎武（左）、王夫之（中）、黃宗羲（右）三大儒面臨當時以夷變夏之大變局，突破正統觀念之束縛，在「國家興亡」的後面摸到了一個「天下興亡」。



突破此限，多走一步者，乃黃梨洲。黃梨洲突破文化興亡——天下興亡的格式，直接插入外王——治道系統，討論天下究應為公為私之政道，發出了牟先生盛讚之「晴天霹靂之語」：

三代以上有法，三代以下無法。然其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而為郡縣，以郡縣得私與我也。漢建庶孽，以其可以藩屏我也。宋解方鎮之兵，以方鎮之不利我也。此其法何曾有一毫為天下之心哉？而亦可謂之法乎？（《原法》）

郡縣、庶孽、方鎮者，皆為千年治道之犖犖大端也。黃梨洲一壁推倒千年治道，斥為無法之法，伸手可及政道與治道之分，開出了中國古代政治哲學撥亂反正的破曉氣象！牟先生行筆至此，慨然長嘆：「此種意念，若能暢達不已，必至民主政體之出現。梨洲、亭林等所處時代正是西方十七、十八世紀，拉克、盧騷等之時代。而彼等之人權運動，開出近代之民主政治，正是一帆風順之會。而顧、黃、王等所遭遇者，則是斷潢絕港之時，遭遇滿清一絕大之歪曲。東西運會之異，豈不令人長嘆息乎？」^①

與此同時，牟先生亦為顧、王、黃三大儒本身的主觀局限扼腕長嘆，嘆其「理性之功能運用」步步演進，以至逼近同時代西方人之先進觀念，卻因「不知其如何實現之」，一步之隔，未能轉出「理性之架構運用」^②：

……然在前儒者，只知嚮往「天下之權，寄之天下之人」之為公，而不知其如何實現之。此如何實現之，是一

政治意識。不落於就如何實現之而措思，只說先王之德，或理當如此，則政治意識與制度意識即轉為道德意識或教訓意識。此即儒者之「理性之內容的表現」，而見其為不足者。

至此，牟先生於前儒「斷潢絕港」處再撐一篙，續明儒，辟漢儒，從頭撐開孔孟原儒之內核，將新儒家兩代人多年運思之結論和盤托出：

儒教要與現代政治哲學接通，必須在內聖外王這一傳統範疇內進行局部改造；改造的關鍵是讓內聖自我坎陷，讓外王從「內聖主觀功能運用地想」轉為「客觀制度之架構地想」；外王由此轉彎，平面鋪開，形成政道與治道的「對待之局」；原儒天下為公的托古理想，通過內聖坎陷^③、外王轉彎、政道與治道呈對待之局這三步「人工的曲折」，演成一個世俗化、非道德化的現代模式；只有這樣，老內聖才能開出新外王，儒教才能完成局部觀念改造工程，上可續原儒之原旨，下可接現代政治之民主模式，中國政治文化的現代化方是護本有望，亦是改造有望了！

二 倫理價值與政治規則

內聖外王，是中國儒家文化的母題，亦是士人百世不易之最高理想。然而這兩者之間的千年糾葛，亦使中國士人長受煎熬，成了一個刀鋸鼎鑊之學。內聖不通，外王流為外霸，棄內聖就外霸，此為漢唐俗儒只知有治道不知有政道之長夜悲劇：打通內聖，以鎮外霸，卻苦於開不出一個有效有力之外王。牟先生總結兩千年內

黃梨洲一壁推倒千年治道，斥為無法之法，伸手可及政道與治道之分，開出了中國古代政治哲學撥亂反正的破曉氣象！

內聖外王，是中國儒家文化的母題，亦是士人百世不易之最高理想。然而這兩者之間的千年糾葛，亦使中國士人長受煎熬，成了一個刀鋸鼎鑊之學。

聖外王這段痛史、恨史，如快刀破竹，嘎嘎有聲：破節之處，如聞裂帛，如聽空谷，誠大手筆也！

然而，後學讀完這段痛史、恨史，驚憾之餘，很可能會漸次產生下述問題：

(1) 內聖與外王何以如此吊詭，相難相悖？「外王總轉不過彎來」，是否與內聖拖贅有關？外王外癥，內聖內癥，內聖是否有發生論上的毛病，才造成外王繼發之症？這是套用儒家既有言路發問。

(2) 如果從現代言路進入，問題可能會變得更為尖銳：內聖者，道德哲學也，屬「仁的系統」，面對價值世界，處理價值判斷；外王者，政治哲學也，屬「智的系統」，面對事實世界，處理事實判斷。前者建立的是應然界，回答這個世界應該如何，後者建立實然界，回答這個世界事實如何。這兩個世界是甚麼關係？是「上帝的事歸上帝，凱撒的事歸凱撒」，有各自的邊界？還是「內聖開外王」，前者為體(內)，後者為用(外)，雙方融成一片？換句話說，應然界與實然界是二元並立還是一元統領？

這樣一問，就把外王與內聖的關係還原為政治哲學與道德哲學的關係問題，把政治哲學、道德哲學的關係問題深化為儒家哲學的認知發生問題，在本來似乎是個一元問題中間出個二元問題了！然而，非經此一「逆轉」，問題終不得癥結，亦不得解決。

牟先生畢竟是大家，對此，不可能沒有意識。他在《道德的理想主義》一書中，曾從儒家哲學的發生論高度回答了這一問題。他認為，儒家雖然講仁智統一，實際上只是將「智」統一於「仁」，「以仁為籠罩，以智為隸屬」，所以只成就了一個「仁的系統」，

失落了一個「智的系統」：他說④：

智成為純粹的知性，才能與物為對二，而中國以前則必講與物無對二，心理合一之良知的天理。在心理合一的天理良知中，智是不能與物為對二的，因而亦不能成為純粹的知性。智不能成為知性，則其所對之物(即「自然」)亦不能外在而成為純粹的客體，不能成為研究之對象。

牟先生此論，潛蘊豐厚。如能充分展開，或能把他的「對待之局」提拎一格，突破政道、治道的外王範圍，提到內聖層面，即「仁」與「智」、「應然」與「實然」的認知發生層面上來討論。順此思路，我們有可能發現隱蔽在儒家哲學中，有一個「仁」與「智」的錯謬關係，而這一錯謬關係才恰恰是儒家內聖外王這一概念千年相傳百世糾葛的遺傳密碼。只有摸到這一錯謬關係，讀破這一遺傳密碼，兩千年內聖外王的發生機制才有可能豁然顯現，暴露其真正底蘊：

(1) 儒家哲學雖經千年發展，始終未能劃清倫理學對政治學的邊際界限，政治學始終未能突破倫理學的母胎，發育成為一門獨立學科。儒家哲學表面上呈倫理—政治的寬泛面貌，內裏卻陷於道德語言的無邊際討論。這種無邊際討論表面熱烈、嚴密，翻過來一看，可能卻是政治學的一個巨大「空洞」：幾乎無一處有真正的政治學討論。這種政治學的「無」，我們暫定名為：政治學的失位。

(2) 政治學的「無」，又有一個「有」的表現形式：以錯位掩蓋失位。眾所周知，政治學的準確定位，應該首先定位於事實世界，然後，才能討論以何種方式與價值世界發生聯繫。

儒家哲學雖經千年發展，始終未能劃清倫理學對政治學的邊際界限，政治學始終未能突破倫理學的母胎，發育成為一門獨立學科。

而在儒家哲學中，卻有一個道德意識的強力磁場，在這一磁場的引力下，本該屬「智」的意識分子吸附於「仁」的磁場，演變為「仁」的處理對象，就不不可避免地發生種種邏輯混亂：以「仁」說「智」，以「德」化「政」，以「內聖」開「外王」，以道德詞語討論政治命題，以道德規範代替政治設計，等等。政治意識似乎處處存在，實際上卻是一到位就錯位：處處到位，處處錯位。這種現象，我們暫定名為：政治學的錯位。

「錯位」與「失位」，互為表裏。「失位」為「無」，「錯位」為「有」，虛假的「有」比單純的「無」更為可怕。因為還有一個「有」，人們可以用錯誤的語言持續一種錯誤的討論，哪怕持續數千年，人們也不容易察覺「有」之下那個空洞的「無」。這個政治學若有實無的「錯位」與「失位」，才是「吾國政治學中之嚴重問題矣，亦是外王理想之真正難關」！內聖與外王之所以千年纏繞，而且愈纏愈緊，絞殺了一代又一代儒生的思想生命，問題的癥結就在這裏。

我們由此反觀牟先生念茲在茲的先儒政道之精義，如仔細研讀推敲孔子的「天下為公」，其描述的是一個倫理模式，並不是一個政體模式；是一個倫理秩序的「理想國」，而不是政治秩序的「理想國」。這樣的「理想國」，與其說「天下為公」，何如說「天下為德」？而孟子的「天命」批准，以「天不言」為內含，則是空洞無物，無法規範任何實在的政治變動。既然「天不言」可以批准湯武革命為合法，那麼任何一場政治變動都可以獲得合法批准，只要它用各種手段作到「天不言」、「民不言」就可以了。事實上，中國歷史中的歷次「造反」、「作亂」又

有哪一次不是打出「替天行道」的旗號呢？這種「天命」批准的理論，其危險不在於削弱了「政道」，而在於給任何一種蔑視政治規則的暴力政治提供了一種相對主義的詭辯。孟子「政道」精義中有實際內容的，是「王霸之別」。但是，這點實際內容還是落實於倫理規範，而不是落實於政治規則。孔孟先儒既有「政道」如此，就很難責怪後儒轉不過「外王的彎子」，每到要緊關頭，總要「以政治意識與制度意識轉為道德意識或教訓意識」了。

既有內聖之如此，必有外王之如彼。一部內聖外王的千年痛史，如依新儒家言路敘述，似乎是有相阻相隔之處。如依孔子所言：「為政以德」，「吾道一以貫之」，則是節節貫通，圓融無礙，何來「相阻相隔」呢？如果說有「可痛可恨」之處，依新儒責後儒，恐怕也是打錯了屁股。外王之所以不轉彎，不是外王不爭氣，而是受內聖制約，它的發展邏輯，不必轉彎，亦無從轉彎。我們與其埋怨後儒之無能，又何如承認先儒之無智呢？先儒以「仁」說「智」，以「德」化「政」，以「仁的系統」封死了「智的系統」，早已劃圓了那個一元論價值獨斷的閉路循環。外王也罷，治道也罷，落在那樣一個封閉系統中，數千年「周旋於此膠彼漆中」(黃梨洲語)，寄生於「德」，吞沒於「仁」，失位兼錯位，不正是題中應有之義？

反過來說，如果確證內聖為道德哲學，外王為政治哲學，那麼，所謂「內聖開外王」，這個中國文化的母題，歷代士人孜孜追求的最高理想，很可能是個誤用千年的「假邏輯」。說它「假」是因為從它的邏輯前項推不出邏輯後項：要推，只能越界築路推出個「假外王」：政治哲學的道德化。所

「錯位」與「失位」，互為表裏。「失位」為「無」，「錯位」為「有」，虛假的「有」比單純的「無」更為可怕。

謂「老內聖開出新外王」，儘管賦有二十世紀的時代特色——要「開出」現代中國的民主、科學，但是，一個「開」字，還是預設了一個以「仁」馭「智」、「智」由「仁」出的邏輯前提，封閉了民主和科學在認知發生上的先決條件：「智的系統」之獨立。

要擺脫上述邏輯纏繞，必須尋找新的發生機制。新的發生機制在哪裏？沿着牟先生前述有關「仁」與「智」的思路，向前多走幾步，並不難發現。那就是：從內聖的認知發生處進入，在學理上重新確認「仁」與「智」，價值與事實、應然與實然的關係，將二者一元化的垂直統領關係，橫列為二元化的平面並立關係。只有這樣，才能給現代外王——即政治學的復位與重建，構築一個獨立的學理資源，由此發育「智的系統」，並與「仁的系統」平行發展。

遺憾的是，牟先生似乎也有他的「一步之隔」。就在這個伸手可及的地方，牟先生卻也停了下來，轉向內聖開外王的舊有言路，提出了他的「內聖坎陷」說⑥：

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，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。……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向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，……必須在此一逆中始能滿足其要求。……這一步轉，我們可以說是道德理性之自我坎陷（自我否定）：經此坎陷，從動態轉為靜態，從無對轉為有對，從踐履上的直貫轉為理解上的橫列。……在此一轉中，

觀解理性之活動及成果都是「非道德」的（不是反道德，亦不是超道德）。因此，遂有「道德中立」和「科學之獨立性」。

這是一段黑格爾式的語言。內聖如何坎陷？語焉不詳，神秘而又費解。人們可以理解的是牟先生這一主觀願望：讓道德中立、科學獨立，轉無對為有對，變一元為二元，以追求一個現代外王。人們難以接受的是牟先生據以推導的邏輯前提：科學與民主為道德理性所要求，前者只不過是後者展示其邏輯內涵的結果。這樣一來，豈不是實然產生於應然，這個世界究竟如何還是來源於這個世界應該如何？很顯然，牟先生的「這一步逆轉」，是倒退，不是前進。

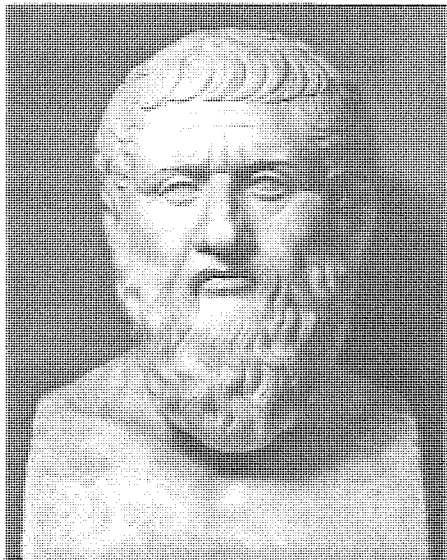
三 中西認識發生的橫向

在紀元前五世紀的希臘城邦，曾經有過一場跨世紀的街頭大辯論。辯論的焦點在於：自然法則與社會約定俗成的價值法則是平行關係，還是隸屬關係！如果是隸屬關係，那末，究竟是誰隸屬於誰？

這場辯論的參加者多是街頭市民——業餘哲學家。但是這批業餘哲學家提出的問題卻規範了後世職業哲學家千年運思的基本流向：人與物的分離，應然與實然的分離，價值與事實的分離。可以說，這一分離是西方人最早撐開的文化母題，最早撐開的一個Co-ordination——對待之局。

能否意識到這一分離，至關重要。這一分離，意味着一個異己之物的出現——「它」。「它」的出現，意味着「我」的覺醒。有「它」，無「它」，

「它」的出現，意味着「我」的覺醒。有「它」，無「它」，可以說是西方哲學與儒家哲學的一個最早分野，也是迄今為止的最大區別。



從泰勒士到柏拉圖(圖)，再到斯多噶學派，希臘哲學都是有「它」之學。

可以說是西方哲學與儒家哲學的一個最早分野，也是迄今為止的最大區別。有了「它」，人即意識到「它」「我」對峙的二元局面，意識到了人生活於實然與應然這兩個世界夾縫中的尷尬處境，也就消解了樹立「千年至仁之人極」的無妄努力。

從泰勒士到柏拉圖，再到斯多噶學派，我們可以看到希臘哲學與儒家學說的差別：(一)前者是宇宙生人，從「它」看「我」，人的哲學從自然哲學導出，產生於「智的系統」引出的是一種世俗化、非道德化的客觀性政治思想；後者是從「我」看「它」，人生宇宙，宇宙面貌是人的複製，產生於「仁的系統」引出的是「為政以德」(孔子)的主觀性德化政治哲學。(二)前者把社會現象看成是自然狀態的一部分，承認「惡慾」的自然性動機為合法，故而社會政治如任何自然現象，首先是客觀認識之對象；後者以德配天，以德之價值判斷泛化天地自然，不承認「惡慾」是人的自然本性，納社會政治入德之教化，只是教化德化之對象，不是客觀研究之對象。

中國政教合一的學理在於：依天下為公之理想，政治是德化之結果，故而原儒寄望於聖人在位，後儒寄望於明君賢相。

希臘之後的羅馬世界，哲學創造乏善可陳，只有法律建樹。但是，恰恰在羅馬人的法理體系中保存了古希臘思辨模式的對待之局：在世俗法律體系之外，高聳有一個「它」：從自然法則中推導出來的法中之法——永恆法。此岸俗法的所有合法性都源於這個永恆法，源於其自然法則之背景。反過來，由於永恆法處於抽象狀態，留有解釋與再解釋的餘地，於是就給此岸俗法造成了被批判、被改造的廣闊可能。永恆法成了一個永恆的批判者，此岸社會法規與人文約定就不能最終合圍，形成一個自圓自足的封閉體系。

基督教在羅馬世界中崛起，彼岸那個永恆的對待者、批判者從物化之「它」，走向了擬人化之「他」。希臘之理念、邏各斯，羅馬法，希伯萊之天神，逐漸凝合成一個擬人化的「它」——上帝之「他」，彼岸之「他」，與此岸之「我」相爭千年，上帝之城與世俗之城構成了西方歷史上最為漫長的一個對待之局。在這個對待之局，基督教以神之應然規約人之實然，似乎又有了與中國儒家德化政治相接近之迹象，實際上還是貌合神離。「神離」之處有二：

(1) 中國政教合一的學理在於：依天下為公之理想，政治是德化之結果，故而原儒寄望於聖人在位，後儒寄望於明君賢相。聖人在位實是空懸，落實的只能是俗君俗相。此岸俗世之君相由此成為理想實現之結合對象，此岸俗世之政治秩序亦因此成為理想實現之必由之徑；西方政教分離的學理在於：天下為神，如若換算為天下為公，這個「公有制」倒必須通過「神有制」這一步「逆轉」、「人工之曲折」方能實現。因此，凡天下之人，

無論是聖人、明君、賢相，皆是原罪之人，是被批判者，而不是結合對象，更不是天下可寄可托之人。這樣，像黃梨洲那樣千古一現的非君之論，在西方，雖愚夫愚婦亦能家常道來，算不得「晴天霹靂之語」。換言之，基督教通過神人對峙的思辨模式，通過上帝這一絕對之「他」，絕對之批判者，早已把非君之論的民主種子潛播於天下，只待來世收獲。

(2) 基督教之德化，亦破除了人對自我價值的迷信。它在內容上是顛倒的，以神之應然批判人之實然，但在形式上卻是二元的。儒家之德化，則是「正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」。這個德化政治系統是個人道德的逐級放大，插不進任何一個外來之物——「它」，或者「他」，當然容易從人到仁，樹立起人對人的自身崇拜：千年至仁之人極。

也正因為在認知系統上有二元論的相互制約，西方倫理學與政治學才能够各領資源，分流並進，倫理學並不吞食政治學，政治學亦無失位、錯位之虞。當倫理學高揚人之應然的時候，政治哲學亦毫無愧色地從低調進入，直視人慾、人私、人之低下，直視人與自然相聯繫的種種實然；並且以此導源，以「人之初，性本惡」而不是「人之初，性本善」為政治學的發生基礎，才能認識到「絕對的權力導致絕對的腐敗」(阿克頓)，才能承認「政府乃必要之惡，只能防範，不能輕信」(潘恩)，才能設計「以惡治惡，以權力制衡權力」(孟德斯鳩)……。只有這樣，仁智分途，各司其職，仁以揚善，智以馭惡，才「開」出了一個牟先生念茲在茲的「現代外王」——一個不以人的應然而以人的實然所造成的不得不然——必然之法制，必然

之憲政，必然之民主「治道」。

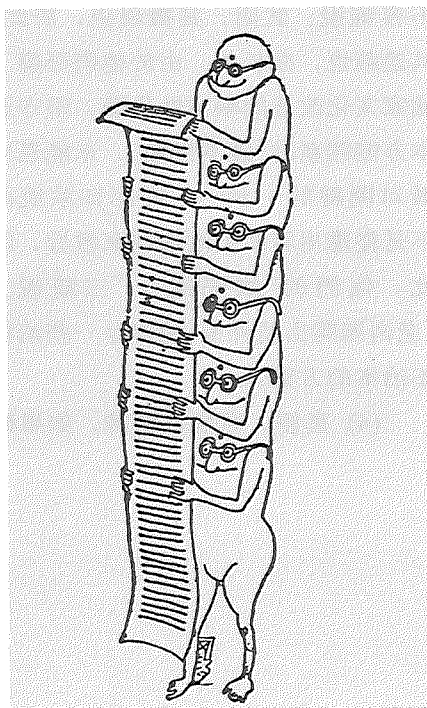
因此，所謂西方之對待之局——牟先生傾慕的現代外王之觀念模式，首先不是一個政治操作問題，而是一個認知發生問題，首先不是一個「外王」問題，而是一個「內聖」問題。它是從認知發生處起源，順流而下，節節打通，流經政治操作層面，才順應「開」出來一個二元對待之局。從思想史源流這一特定角度而言，政治操作上的對待之局，可以說是認知系統對待之局的邏輯產兒。

像黃梨洲那樣千古一現的非君之論，在西方，雖愚夫愚婦亦能家常道來，算不得「晴天霹靂之語」。

四 結論——老內聖開不出新外王

至此，通過儒家內聖外王歷史的縱向回顧，以及中西認知系統的橫向對比，我們似可得出以下四點認識：

(1) 儒家哲學是一種「無它」哲學，這是儒家文化與基督教文化的根本區別，亦是儒家文化的致命缺陷。



由於有「我」無「它」，儒家難以建構一個系統的事實判斷，只能向着價值判斷的單一向度片面發展，無限擴張，造成了一個獨木支撐的「千年至仁之人極」；其內部結構是一元論價值獨斷的連鎖結構，其外部特徵則呈自圓自足的封閉面貌。儒家成為中國文化的主流以後，整個中國文化表面上呈濃厚的倫理色彩，實際上卻掩蓋了其內部結構無從批判、無從開放的致命缺陷。

(2) 「無它」哲學的認識論後果是封死了「智」的發育，切斷了政治學得以獨立的學理資源，故而儒家政治學始終處於「仁」的籠罩，失位兼錯位，無從獨立。如果不從儒家認知系統的上游疏浚「我」與「它」、「仁」與「智」的基本關係，僅從政治學的下流作應用性局部改造，那末，這樣的局部改造只能是「中體西用」的又一個翻版，不可能獲得預期的成功。

(3) 以牟宗三為代表的新儒家在整理內聖外王的國故遺產時，表現出獨到的理論創意和堅韌的道德勇氣，不容輕視；然而，其撥現也，於此，其遮蔽也，亦於此。由於他們迴避了儒家文化改造的根本性危機，堅守返本方能開新的「護本情結」，未能邁出最為關鍵的一步——從認知系統而不是從應用層面上改造儒家教旨，因此，他們的「坎陷說」、「三統說」、「老內聖開出新外王」說都是一些治標不治本的方案。

(4) 真儒、原儒之精神，如果確

如新儒所言，是一個大推開、大撒開、一切放下、當下即是，那末，似應推得開門戶之見，撒得開先儒之得失，放得下「千年之極」，以進入一個新的言路討論問題。果真如是，則不應是內聖向下「坎陷」，而應是沿外王之難向上追索，溯流探源，進入儒教之內核，在認知系統的發生處「撐開」一個根本性的「對待之局」。這個「對待之局」不是別的，正是波普爾所指稱的價值判斷與事實判斷相互並存的二元格局。果真如是，儒家文化引「它」入「我」，喚醒此岸之我的真正覺醒，「智的系統」從「仁的系統」突圍而出，政道與治道的「對待之局」獲得獨立資源，現代外王方能最終樹立，中國政治文化的民主改造方能最終完成。

註釋

①②⑤ 牟宗三：《政道與治道》，頁173-4；頁195-6；頁57-8。

③ 「坎陷」是牟先生之特有概念。含自我否定、暫時忘記、讓開一步、逆轉變化等意。

④ 牟宗三：《道德的理想主義》（台灣學生書局，1958），頁156。

朱學勤 生於1952年；1985年獲陝西師範大學歷史學碩士學位；現為上海復旦大學歷史學博士生。