

儒家與民主在詮釋上的兩面性

國立中興大學

公共行政學系

教授 葉仁昌

中文摘要

自晚清以來，儒家與民主的關係始終為學者關注的焦點課題。各種對儒家的區分、詮釋與轉化也因應而生。本文整理出尊君愛民、天人關係以及道德主體等三方面，經由與西方文化、特別是基督教神學的對比，來探討儒家與民主的複雜關係，並進而呈現出兩者之間在詮釋上的可逆轉性。換言之，儒家開出民主或閉鎖民主的可能性，其實是無分軒輊的。它們兩者之間既無根本矛盾，也無必然關聯；既可以有會通的空間，也確有其難解的障礙。儒家與民主之間毋寧是屬於關係的多元論，而非有定質或定性的聯繫。

關鍵詞：儒家、仁、民主、專制、尊君、愛民、天人關係、道德主體、自我坎陷、幽暗意識

目次

壹、前言.....	3
貳、尊君愛民的兩面性.....	6
參、天人關係的兩面性.....	12
肆、道德主體的兩面性.....	19
伍、結論.....	30

壹、前言

從晚清以來，儒家與民主始終是個喋喋不休的老爭論。當然，並不因為議題老舊而失去了研究的意義。但畢竟產生議題的時空背景已經改變了。過去是威權時代，討論的焦點自然是儒家「開出」民主的可能性有多少¹。然而，現在的台灣已經民主化了，而且恐怕很難說它是由儒家開出來的。因此，這樣的議題似乎對海峽彼岸才比較有意義。但深一層來思考，也不儘然如此。除了儒家能不能開出民主外，吾人還可以進一步探問的是，儒家對於民主的穩定與持續，可以有什麼貢獻？早在亞里斯多德（Aristotle）就曾經指出，事物發生的原因，並不就是它繼續存在的原因²。迄今，全球在邁入第三波的民主化歷程中，民主的衰退仍是時有所聞的，殷鑑不遠³。過去，學者關心的是，儒家有那些成分符合民主價值？又若是有所距離，能不能創造性轉化⁴？而現今還應可探問，民主的機制存在有什麼樣的發展瓶頸？內涵著如何的負面效應？台灣的民主又有什麼挑戰與弊病？而對此種種，儒家能否有所貢獻？

當然，吾人必須提醒的是，儒家能否有所貢獻於民主，並非其在當前存續的唯一試金石。畢竟，當代人類的需要是多方面、而且頗為歧異的。儒家就其原貌，對於許多現代人而言，仍是彌足珍貴的，並不以能充分支援民主才得以立足。但另一方面，無可否認地，民主是中國近代以來的重大議題與社會價值，儒家作為帝制中國的主要意理與文化傳統，實不得不與民主理念及體制互動對話、並接受其挑戰、甚至是重整與轉化。

在過去，討論到這樣一個牽涉到中西文化價值的課題時，往往基於民族情感或文化認同等因素，而有矛盾的情結或取捨兩難。既要面對專制中國的歷史事實，又不欲對文化傳統無所保留。因此，儒家經常被劃分為不同的類別範疇，以因應衝突的心理需求。譬如，清末的維新思想家何啟與胡禮垣即指出，中國的專制完全與堯舜禹湯文武孔孟的道統不相干，純粹是漢宋儒者的庸劣結果：

1 有關儒家的「開出」民主說，請參考唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著，[中國文化與世界](#)，收錄於唐君毅著，[《說中華民族之花果飄零》](#)，三版（台北，三民書局，民六七）。

2 這是屬於亞里斯多德的目的論，他以國家為例指出，「國家之起源，起源於人生最低限度的基本需求，而國家之繼續存在，在使人之生活快樂。」參見浦薛鳳，[《西洋近代政治思潮（一）](#)》，四版（台北，中華書局，民六三），頁 57。

3 請參 Samuel P. Huntington 著，劉軍寧譯，[《第三波：二十世紀末的民主化浪潮》](#)（台北，五南圖書出版公司，民八三），頁 12/23。

4 有關此概念的意涵請參見林毓生，[《政治秩序與多元社會》](#)（台北，聯經出版公司，民七九），頁 387/394。

中國六籍明文，初何嘗有三綱二字，堯曰允恭克讓，舜曰溫恭允塞，禹曰克儉克勤，湯曰制心制事，文曰止仁止慈，武曰勝欲勝怠，孔子曰求寡過，孟子曰務養心。所為皆屬克己自修之道，未聞敢以脅制加于人者也。漢之儒者不明此旨，既以災祥之說脅其君，又以三綱之說制其民，宋儒庸劣，復張其燄而揚其波，竟以為道統所存即在於是，遂令歷古聖賢相傳之心法，晦盲否塞⁵。

及至當代的哈佛學者杜維明，也曾區別出「政治化的儒家」和「以道德理想轉化政治的儒家」，並且聲稱，前者是「依附於現實政權，利用儒家的一些價值作為控制人民、維護既得利益者權力的工具。」至於後者，則「是為民請命的，是站在天下為公一面的，是代表人民群體意識的，他們的自覺，等於發揮了孟學中所提出的民本思想和平等思想。」⁶

然而，這兩種對儒家的劃分都尚待商榷。先秦儒家其實也有不利於民主的思想內涵，而漢宋之學又何嘗沒有自由思想、以及個人主義的一面？斷不能視其為只是庸劣的專制淵藪。特別是在程朱思想中「自任」與「自得」的主張，按照狄百瑞(W. T. de Bary)的看法，它們是「新儒家的個人主義的關鍵信念」，不只肯定了「自我求全，追逐成聖」的普遍道德能力，也終於在後來的學校課本中出現了「諸如自知，批判的意識，創造的思想以及獨立的努力和判斷等等」的自由主義價值⁷。

至於上述杜維明對儒家的區分，恐怕也很難站得住腳。事實上，幾乎沒有儒生是不講究道德理想的，而這又與其是否追求民本與平等並無必然關係。甚至，許多儒生相信，君尊臣卑正是道德秩序中最核心而重要的價值。即以董仲舒為例，他將仁義禮智信整合於五行秩序裡，又要求受命以有德者為範圍，這固然是對於民心向背的強調與肯定，但是董仲舒對於君尊臣卑的絕對堅持，卻也是無可否認的，既要「固守其德以附其民」，還得「固執其權以正其臣。」⁸甚至明白聲稱，「善皆歸於君，惡皆歸於臣。臣之義比於地。故為人臣者視地之事天也。」⁹試問，董仲舒應該是政治化的儒家？抑或是以道德理想轉化政治的儒家呢？這顯然是個見仁見智的難題。

與此類似的儒家分期或分類法，可以說是不勝枚舉的。它們固然也提供了有價值的理解角度與觀點，卻似乎忽略了儒家歷經兩千年、又在如此龐大的流傳下所存在的

⁵ 何啟、胡禮垣合著：《勸學篇書後》，《新政真詮》（上海，格致新報館印，光緒二七年），五編，頁13。又說道，「學漢學者，君不殺民，即謂之恩，民之死君，乃其本分；學宋學者，但能窮餓，即是賢人，苟欲有為，必非端士。」見《新政變通》，六編，頁26。

⁶ 杜維明，《儒學第三期發展的前景問題》（台北，聯經出版社，民七八），頁90/91。

⁷ 參見狄百瑞(W. T. de Bary)所著，李弘祺譯，《中國的自由傳統》（台北，聯經出版公司，民七二），頁46/74。

⁸ 保權位第二十，《春秋繁露》。

⁹ 王道通三第四四，同上註。

複雜性。正確而言，若吾人能將儒家視為兼容並蓄的多面向「體系」，毋寧更易於同時掌握其全貌與各個殊別面。從一方面來說，體系的成分是互相依存的，並構成一個整合的總體。因此，從宏觀的角度而言，儒家對於民主，當然會呈現出若干固定的特質與意義內涵；但另一方面，體系的每一個成分又各有其自主性，維持著彼此的邊界、與自我的同一性，即它們在整合中仍然持續著分裂疏離、以及內在的衝突。因而，從微觀的角度來言，儒家對於民主，又隨著各個次級體系（subsystem），而呈現出殊別的特質與意義內涵。

儒家與民主在詮釋上的兩面性，就在這裡出現了。第一、是學者們在詮釋儒家與民主時，各自掌握住儒家不同的次級體系，來加以強調發揮。第二、即使學者們根據於儒家的同一次級體系，卻在不同的參考架構與價值偏好下，出現各自迥異的主觀詮釋。它們同樣都導致了彼此在立場上的針鋒相對。並且，非但對於什麼是真正的儒家，出現了混亂的詮釋，即使在澄清混亂之後，對於其民主意涵，也出現爭議性的詮釋。在本文中，吾人將就思想觀念——既非制度，也不是歷史——的層次¹⁰，從儒家的尊君愛民、天人關係，以及道德主體三方面，經由與西方文化、特別是基督教神學的對比，來探討這樣的混亂與爭議，並進而呈現出儒家與民主在詮釋上的可逆轉性¹¹。

貳、尊君愛民的兩面性

首先，儒家的尊君主張，在文獻中幾乎是隨處可見的。典型者譬如荀子所謂的，「君者國之隆也，父者家之隆也。隆一而治，二而亂。」¹²他又說道，「天子者勢位至尊，無敵於天下——南面而聽天下，生民之屬莫不振動服從，以化順之。」¹³荀子並且相信，在禮治的社會中，君主乃是「管分之樞要」¹⁴。若君位不能至尊，則社會必然崩潰解體，可以說治亂繫於一人。故而，荀子聲稱，「君者善群者也」¹⁵。「百姓之力，待之而後功；百姓之群，待之而後和；百姓之財，待之而後聚；百姓之勢，待之

¹⁰ 思想史的探討當然是離不開制度與歷史層面，但基於篇幅的有限以及個人的研究旨趣，本文的重點是偏重於將儒家作為一種哲學，探討其在思想層次上開出或閉鎖民主的各種可能性。當然，必須提醒讀者的是，本文此一重心將無可避免地會導致若干詮說，因經驗性材料的忽略而降低其解釋力。

¹¹ 此處所謂的「可逆轉性」，意指在詮釋上存在著不小的空間餘地，可以從正面的肯定轉變為負面的評價，反之亦然。

¹² 致士，〈《荀子》〉。

¹³ 正論，同上註。

¹⁴ 富國，同上註。

¹⁵ 王制，同上註。

而後安；百姓之壽，待之而後長。」¹⁶

董仲舒也是如此，前已提及，不再贅述。唐朝的韓愈，也師承荀子的尊君論，他根本認定「民之初生，固若禽獸然。」¹⁷直到聖人出，「然後教之以相生養之道。為之君，為之師。」既然如此，君主所扮演的角色，就是「出令」而已，「臣者行君之令」；至於百姓，則是「出粟米麻絲、作器皿、通貨財以事其上者也。」否則，「必誅」¹⁸。到了司馬光，尊君理論更加擴張。他不僅主張「天生蒸民，其勢不能自治，必相與戴君以治之。」¹⁹更明白地挑戰孟子的輕君之論。孟子認為「德、齒、爵」三者同為尊貴，君權並非獨尊。司馬光則批評道，「豈得云彼有爵、我有齒，可慢彼哉！」²⁰他又反對孟子的易位之說，聲稱「人臣之義，諫于君而不聽，去之可也，死之可也，若之何其以貴戚之政，敢易位而處也？」²¹

客觀來說，若僅僅是尊君的主張，並不能就斷定為專制思想。畢竟，在任何的社會生活中，權威的存在都是必要的，它代表著秩序與紀律。而民主的精義，也不是打倒一切權威。因為，即使它推翻既存的所有權威，還是得建立起新的領導中心，來為社會進行權威性的價值分配。尊君是否發展為專制，其關鍵之處，實在於形成權威的過程中，庶民百姓扮演著何種的角色與地位？是完全被排除在政治過程以外呢？抑或有某種形式的規範力量，甚至擁有最終的選擇權、或是起義革命的正當性？

無疑地，歷代儒家幾乎都要求政治權威，必須考慮民心的向背。這正是《尚書》所謂「人無於水監，當於民監。」²²先秦孔孟在這方面的立場，自不待言，而從兩漢的董仲舒、與《鹽鐵論》中的文學賢良，隋唐的王通、貞觀統治菁英、柳宗元與林慎思，兩宋的李覲、王安石、陳亮、葉適與理學諸子，明代的劉基、方孝孺與王陽明，以迄清季的黃宗羲和顧炎武，也都極力闡揚庶民百姓在政治中的重要地位。

即使是強烈主張尊君的荀子、司馬光與張居正，也都無例外地在推崇君權的同時，聲稱統治的基礎在得民心。荀子即曾引用「君者，舟也；庶人者，水也。水則載舟。水則覆舟」的話，來譬喻兩者之間互相依存的密切關係²³。又說道，「有社稷者而不能愛民，不能利民，而求民之親愛己，不可得也。民不親不愛，而求其為己用，為

16 富國，同上註。

17 送浮屠文暢師序，〈韓昌黎全集〉，卷二十。

18 原道，同上註，卷十一。

19 《資治通鑒》，卷六九。

20 疑孟，孟子將朝王，〈溫國文正司馬公文集〉。

21 疑孟，齊宣王問卿，同上註。

22 酒誥，〈尚書〉。

23 王制，〈荀子〉。

己死，不可得也。」²⁴他更相信，天下歸之或去之的關鍵，實在於能否得到百姓的肯付出、效死與讚譽²⁵。至於司馬光，則謂「夫為政在順民心。苟民之所欲者，與之，所惡者，去之。」²⁶又要求「輕租稅，薄賦斂」²⁷，俾能藏富於民。張居正也同樣提出「庇民」的需要，期望官吏能體察民情、知其疾苦，能「心愛民，視官事如家事，視百姓如子弟。」²⁸甚至與荀子一樣，說出「天之立君以為民也」的話來²⁹。吾人若將愛民或民本，視為歷代儒家相承的道統，實不為過。

當然，從負面而言，儒家的愛民或民本思想，尚不足以為民主的張本。基本上，庶民百姓在政治中，還只是消極而被動的角色，並不能積極而活躍地來干涉政治，甚至，對於一己的政治權利，也是缺乏自覺的。借用牟宗三的話來說，人民「是在被動的潛伏狀態中，而為上面的風所披靡，所吹拂」的³⁰。因此，它充其量只是民有與民享而已，至於民治，則幾乎是完全地疏漏與被否定了³¹。並且，在若干絕對尊君論者的理解與運用中，愛民或民本更經常只是出於既得利益的考量，為了是避免因過度傷害庶民百姓，而帶來社會治安的騷亂，或是予以政敵有機可趁，造成政治局勢上的威脅。故而，即使是在西方純粹的專制理論者，諸如柏拉圖（Plato）和霍布斯（T. Hobbes）以及列寧（N. Lenin）的共產主義，也都發展了類似的愛民理論。對他們而言，愛民是有助於鞏固統治基礎、並避免革命的重要手段。馬基維利（N. Machiavelli）就曾明白地指出此點。他說道：

一位君王對付陰謀最有效的辦法就是不為人民所怨恨；因為那些陰謀作亂者永遠相信，他殺死國君一定會使老百姓感到滿意³²。

更進一步地，專制理論正是由於預設了統治者的愛民，而得以理直氣壯地要求庶民百姓，將絕對權力完全信任地交給統治者。無怪乎洛克（J. Locke）的古典民主理論，力斥愛民之說為政治神話。他相信，君王只有一個時候會愛民，那就是當愛民對自己

²⁴ 君道，同上註。

²⁵ 王霸，同上註。

²⁶ 乞去新法之病民傷國者疏，〈《溫國文正司馬公文集》〉。

²⁷ 與王介甫書，同上註。

²⁸ 請擇有司蠲逋賦以安民生疏，〈《張文忠公全集》〉。

²⁹ 人主保身以保民論，同上註。大略，〈《荀子》〉。

³⁰ 牟宗三，〈《中國哲學的特質》〉（香港，人生出版社，民五二），頁 28。

³¹ 蕭公權，〈《中國政治思想史》〉，六版（台北，華岡出版公司，民六六），頁 91。

³² 馬基維利（N. Machiavelli），何欣譯，〈《君王論》〉，八版（台北，中華書局，民六五），頁 83。

有利的時候³³。統治行為的本質，因而被視為自我之愛與利益的延伸，而愛民之論，則只是騙取絕對權力的面具罷了。

針對於此，荀子也同樣指出，「愛而後用之」優於「不愛而用之」；而「愛而不用者」又優於「愛而後用之」。因為，不愛而用之，只是危國家也；愛而後用之，可以保社稷；但若能愛而不用也，則可以取天下了³⁴。以此而言，儒家的愛民道統竟可能發生某種轉化，即在某些時候，愛民只是統治的策略與手段，為了能夠換取百姓對既存統治權力的支持，並藉以合理化自我的絕對權威。畢竟，對被治者而言，將絕對權力這把利劍，交在慈愛與善意者的手中，非但不致構成生命的威脅，還會帶給自己更大的保障。

但縱然如此，若與法家思想互相對照，愛民或民本的要求，已十足是人道精神的展現了。譬如韓非，其對於所謂的民心向背，根本是毫無興趣的。借用秦昭襄王的話來說，秦法的原則是「民有功而受賞，有罪而受誅」³⁵，欲得民心的結果則與之恰相反，即無功而得賞賜、有罪而免受誅罰，最後，法制必然走上蕩然之途。就此來論，韓非在政治上的策略設計，實與馬基維利多少有些類似。馬基維利雖然也會「譴責那些信賴堡壘而一點也不顧人民之怨恨者」³⁶，但他更提醒統治者，「被畏懼比被愛戴安全得多」了：

因為愛是由一根恩惠之鍊維繫著，人是自私的，一旦覺得拋去這愛對他們更有利時，這根鍊就會被折斷；但畏懼是由怕懲罰維繫著，這種畏懼是永遠有效的³⁷。

儒家的愛民或民本傳統毋寧人道許多了。其對人性的假設，也顯然與專制理論有所不同。固然，它並不足以為民主的張本，甚且還有若干助長專制的副作用，但從另一角度而言，它又何嘗不是對民意政治的肯定！若能在民主體系中加以落實履踐，其效果當有助於政治體系的穩定。吾人必須承認，在傳統政治的現實格局下，儒家思想對於民主的開出與創造，確實有其侷限性。庶民百姓在政治中的地位與角色，實不足以形成活躍而有力的政治投入（input）；然而，若統治者真能作到「民之所欲，長在我心」，則政治體系在「回應能力」（responsive capability）上的表現，必然不俗³⁸，當

33 "not for the good of those, who are under it, but for his own private separate Advantage." John Locke. trans. by Peter Laslett. *Locke's Two Treatises of Government*. 2nd. edition. (Cambridge: Cambridge University Press. 1967) pp. 416/417.

34 富國，〈荀子〉。

35 外儲說右下，〈韓非子〉。

36 馬基維利（N. Machiavelli），何欣譯，前書，頁 95。

37 同上註，頁 76。

38 此處所謂的「回應能力」是引用 G. A. Almond 後期對政治的功能分析。意指政治體系對於來自環境或民眾的需求、期望與支持予以適時適度因應滿足的能力。此外尚有 extractive

可有效避免劇烈的社會騷亂或革命。畢竟，民主並不是只有開創的問題，它還須面臨穩定與持續的挑戰；而或許儒家在自由主義方面的不足，正滿足了民主體系在保守方面的若干需要。

除此以外，儒家對於愛民或民本的強調，其實也反映了其對統治「正當性」(legitimacy)的認知與理念。也就是說，儒家強烈地要求統治行為，必須出於人民的心悅誠服、以及內在的道德義務感。而這若與法家思想再次互相比較，則又同樣顯示出，儒家與專制獨裁有顯著的不同。因為，法家基本上所講求的，是赤裸裸的武力、以及達成霸業所必要的一切手段。無論是商鞅或韓非，都欠缺以人民的主體的正當性觀念。這並不是說，法家完全忽視公式化之政治套語 (political formula) 的必要及效用³⁹，但無可否認地，法家對於鞭子與鐵鍊的依賴，是遠遠地超過對於民心向背的信任。故而，韓非明白地說道，

夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子。吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。國法不可失，而所治非一人也。故有術之君不隨適然之善，而行必然之道⁴⁰。

至於其法律觀念，更非民主體系中用來保障庶民百姓權益、並以規範統治者為主要對象的「依法而治」(rule of law)，而是屬於專制主義下的「藉法統治」(rule by law)⁴¹。反觀儒家，雖其對法家的批評，也不是基於依法而治的理念，但若吾人援用韋伯 (M. Weber) 的定義而言，則儒家對於愛民或民本的強調，已經是從權力 (power) 的追逐，進展到權威 (authority) 的建立了。前者所在乎的，只是「排除抗拒以貫徹其意志的可能性」，至於後者，則是得到被治者認可與良心的權力⁴²。固然，儒家並未能將此一理念，轉化為有效的制度性安排 (institutional arrangement)，而從近代的民主理論而

capability, regulative capability, distributive capability 以及 symbolic capability。參見其與 G. B. Powell 合著，*Comparative Politics: A developmental Approach*. (Boston: Little, Brown. 1966) p.27.

³⁹ 此一概念引自菁英理論的學者莫斯卡 (Gaetano Mosca)，意指一套為統治階層辯解的政治學說或神話，藉以說服人們接受其權力的正當性。參見所著，Hannah D. Hahn (trans.) Arthur Livingston (ed.) *The Ruling Class*. (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc. 1939) pp. 70/73。

⁴⁰ 顯學，*《韓非子》*。

⁴¹ 「Rule by law」的重點是被治者——人民——要守法，即以法律為統治的工具。「Rule of law」的重點則是統治行為的本身要守法。憲政下的民主法治當然是屬於後者。

⁴² 韋伯經常將權威稱之為支配，並界定為一項特別的命令會受到一群特定的人遵行的可能性。參見所著，康樂等編譯，《支配的類型：韋伯選集 (III)》(台北，遠流出版公司，民八十)，頁 11; 21; 162。另可參 Harold D. Lasswell & Abraham Kaplan. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. (New Haven: Yale University Press. 1950) pp. 133/134.

言，獲取正當性的根本之道，最終還是得落實在具體的民主程序上，譬如，普選投票以及國會制度。但是，儒家在這方面的缺失，並無法否定其對統治正當性的要求與理念，以及所可能產生的政治——包括民主——穩定與持續的效果。

參、天人關係的兩面性

進一步地，在探討過尊君愛民的兩面性之後，儒家的天人關係論，是另一個值得吾人關注的重點。因為，儒家藉天以抑君，也是頗為明顯的信念傳統。追溯此一傳統的歷史根源，實主要環繞在對商朝紂王的評價上。紂王聲稱自己的君權與地位是神授的，「有命在天」；但祖伊卻反駁說，「乃罪多參在上，乃能責命于天！」並指責道，「殷之即喪」都是紂王的失德所致⁴³。事實上，早在夏與有扈氏戰於甘、以及商湯伐夏桀的誓師辭中，就已經明白訴諸於天了。所謂「予惟恭行天之罰」⁴⁴，「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」⁴⁵到了克殷前後，它更成為周朝政權賴以自我辯護、以及鞏固正當性的主要理據了。召公在誥成王時即曾說道：

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰有夏服天命，惟有歷年；我不敢知，曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰有殷受天命，惟有歷年；不敢知，曰不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命⁴⁶。

周公的立場也是類似的，但他雖體認天命對政權的干涉，卻更強調天命的無常與不可信賴，此即所謂的「若天棗忱」。而既然「天不可信」，吾人因應之道，就是「惟寧王德延，天不庸釋于文王受命」了。⁴⁷換言之，面對天曾經收回夏以及殷政權的歷史教訓，周公相信，吾人只有在人文層次自求多福、以德治來延長天命了。

這種一方面肯定天命的存在，另一方面又將責任訴諸人文層次的立場，對於孔子而言，是極具說服力、並堪為表率的。故而，孔子對於天命一方面雖也抱持著肯定、尊重、甚至敬而畏的態度，但另一方面，卻始終將重點放在人文層次的道德自省上。孟子與荀子，則各自分別繼承了其中的單一面向，然後加以發揮應用。孟子強調了天對政權的主宰性，他更相信，人類的政治歷史乃是天意對治亂的主動干預及選擇，而任何人、包括統治者，都沒有逕自支配政權移轉的能力⁴⁸。深究孟子此一論述的用

43 西伯勸紂，《尚書》。

44 甘誓，同上註。

45 湯誓，同上註。

46 召誥，同上註。

47 君奭，同上註。

48 「天與賢則與賢，天與子則與子。」萬章上，《孟子》。

意，其實是在暗示與強調，湯武革命若非天意，是不可能成功的；反之，夏桀與紂王的敗亡，也不是人的造反或叛逆，而根本是天的意志表現。

至於荀子，則取乎於另一面向，將道德上的人文精神推到極致，衍生出典型的儒家理性主義⁴⁹。他聲稱，「彊本而節用，則天不能貧，養備而動時，則天不能病，修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之饑渴，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。」⁵⁰因此，政治的興衰治亂，其責任完全在統治者了，不可以「錯人而思天」。荀子相信，這是君子應有的真正態度，故「唯聖人為求不知天」、「君子敬其在己者，而不慕其在天者。」⁵¹然而，荀子對於天人關係的割斷分離，對於後代儒家的影響卻是相當有限的。秦漢以後的天人感應思想，反而如日中天地昌盛流傳。畢竟，在農業社會下，對大自然有很深的依賴，極易於肯定天的存在、律則與支配，並且深信，人乃宇宙秩序中必須調和對應的一環。

董仲舒就是這樣的背景與基礎上，將陰陽五行與儒家德治理想作了高度整合。他不僅要求施政與制度要法天象天，並且根據於儒家傳統而清楚指出，天的性格乃是「任德不任刑」的⁵²。更進一步地，董仲舒也闡揚了「天命靡常」的周公之論，強調君上權威並非一次受命即永遠合法，而是必須每天受命、時時正義的。「故夏無道而殷伐之，殷無道而周伐之，周無道而秦伐之，秦無道而漢伐之，有道伐無道，此天理也。」⁵³這可以說是儒家典型的歷史哲學，認定朝代更迭的歷史，在本質上乃是天就君主有德與否所作的意志表現。

對於若干儒家人士而言，這種歷史哲學的效用，是以有善惡獨立意志的天，來監督與制裁享有大權的君，並進一步促使其承擔天下興亡、與百姓安危的重責大任，而不是以權位自高自傲、欺凌壓榨。從表面上來看，政治歷史是在天的主宰支配下，但事實上，天的主宰支配，又是以統治的道德性以及民意為依歸的。然而，若從反面來說，此一歷史哲學卻有著邏輯缺陷。因為，既存的統治者可以毫無困難地，從實質的支配權力與巨大的版圖，證明自己確實受命於天；而奪權成功的革命者或草莽英雄，也可以聲稱，自己的勝利證明了前朝的無道。這無異於「存在即是合理」的現實權力邏輯。觀乎兩漢及其後的政治，蕭公權即曾貼切地說道：

文帝以日食下詔罪己，哀帝則以天變策免丞相。董仲舒以「天人相與」誡武帝，王

⁴⁹ 胡適曾稱之為「戡天主教」，見所著，《中國古代哲學史》，台七版（台北，台灣商務印書館，民六五），冊三，頁 30。

⁵⁰ 天論，《荀子》。

⁵¹ 同上註。

⁵² 董仲舒對策一，《漢書》。

⁵³ 堯舜不擅移第二五，《春秋繁露》。

莽則陳符命以篡漢祚。班彪以王命論警隗囂，公孫述則稱圖讖以據蜀。此後魏、晉、六朝之篡竊，無不假口天運以為文飾，不僅上古敬畏天威之信仰完全消失，乃至並與天命而竊之，以遂其僭弑淫暴之毒⁵⁴。

然而，為何演變至此呢？蕭公權只是輕描淡寫地說道，「考政治上之神道設教，雖可收一時之效，而行之既久，其術終為帝王所窺破，遂盡失其原有之作用。」⁵⁵這樣的說法當然是過於薄弱的，而且未觸及理論層次的解釋。關鍵原因其實是在於，統治權力有效掌控了對天之意志的詮釋權。故而，君主可以輕易地援引天來排除異己，甚至將自我的權威予以聖化。

更細膩地來探討其中的形成因素，吾人可以發現，在希伯來《舊約》的傳統、以及歐洲在兩劍（Two Swords）論的影響下，對於上帝意志的傳達與詮釋，幾乎全然是由祭司、先知或教會來擔綱的，君王固然經常加以干涉，但並沒有權威地解釋經典、或傳達天啟的正當性。因而，除非統治階層與祭司階層在利益上互相結合，否則，上帝就經常是站在被治者的那一邊，來對統治者發揮監督與批判的功能。但反觀傳統中國的情形，卻沒有形成諸如上述的獨立祭司⁵⁶。早從殷商時期以來，天子與諸王，就是祭天或其世系祭祖儀節的大祭司⁵⁷。而儒家雖有其對政權的抗議精神，也未嘗發展為傳達及詮釋天之意志的宗教角色。如此一來，對於天的最終詮釋權，就往往落在帝王的手中了。

韋伯對於儒家缺乏超越意識的看法，或許是另一個很好的討論起點。他曾經很富爭論性地指出，儒家並沒有另一個形上世界，無從發生由「彼世」入世的過程。因此：

所有倫理上的超越嚮往，所有在超俗世上帝的命令與凡俗世界之間的緊張性，所有此世以外的憧憬，以及所有關於惡根性的觀念，全然不見了⁵⁸。

相反地，清教徒卻有彼世，而且其與「此世」並非互不相干。清教徒一方面被挑戰「入」世；另一方面，則被要求不能「屬」世。後者意謂著完全缺乏超越意識，只是努力於認同及結合於現世既存的結構、道德與價值體系；至於前者，則是要求抱持著彼世的道德與價值理念，來生活於當前的現世。當然，對於儒家來說，現世並非沒有罪惡，只

⁵⁴ 蕭公權，前書，頁 109。

⁵⁵ 同上註。

⁵⁶ 至於形成的原因，請參拙作，〈明清基督教傳入以前中國政教關係的傳統〉，《國立新竹師範學院學報》，新竹，民八十年十二月，期五，頁 315/316。

⁵⁷ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》（台北，台灣商務印書館，民五八），頁 40。史華慈（Benjamin I. Schwartz）亦如是觀，見所著，《The World of Thought in Ancient China》（Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985）pp. 35/36。

⁵⁸ Max Weber, trans. by Hans H. Gerth. *The Religion of China*. (Glencoe: The Free Press, 1951) p. 295.

是現世的罪惡並無需求助於彼世來解決。韋伯相信，這導致了儒家只是努力於認同及結合現存社會的結構與意識形態，從而缺乏強而有力的批判意識。相反地，新教中的超越意識，則為清教徒們提供了衡量現世的尺度、批判現世的泉源，以及改造現世的動力。因為，在彼世的對照下，此世當然顯得污穢不堪、並亟待改造。而所有的傳統與任何形式的既存權威，也都失去了神聖性。按著清教徒的天職與召喚，他們不得不依照上帝的道德與價值，來改造與支配這個世界了⁵⁹。

韋伯對於儒家缺乏社會批判力的此一解釋，是相當著名而且引人注目的，但其實頗為可議。固然儒家有濃厚的人文與理性精神、以及強烈的現世取向，但絕不缺乏諸如上帝或天的超越意識⁶⁰。即使佛教興盛流傳之後，造成了儒家的天之訴求，漸漸被轉化或取代，但在宋明理學中，超越意識卻又強而有力地復甦起來了。並且，正如前面所述及的，藉天抑君的理念，始終為儒家的堅固傳統。

正確而言，導致儒家缺乏抗衡君權的關鍵原因，實出於其在超越意識之外，還增添了聖君可以代表天的理論。董仲舒的論調是最典型的例証。他相信，天道高遠，非凡人所能及，因而必需有中間的媒介者；並且，此一中間的媒介者，正是宇宙秩序與人事政治，能否調和及依序運作的樞軸所在。董仲舒基本上接受孟子的性善說，但又同時覺得，人性中有不能全善的遺憾。他聲稱，孟子所言的性善，只是「善於禽獸之善」，還不及孔子的「善人吾不得見之」的善。但相反地，董仲舒卻又不是荀子的性惡論者。對於天性與人事，他如此區別道：

故性比於禾，善比於米。米出禾中而未可全為米也。善出性中而性未可全為善也。
天之所為，有所至而止。止之內謂之天性，止之外謂之人事⁶¹。

而這個人事指的是什麼呢？就是「君道」與「王教」了；所謂「止之內謂之天性，止之外謂之王教。」⁶²對董仲舒而言，人的善性最多只是進德的潛能，而此一潛能若要實現，必得進一步仰賴諸如王教這樣的外在制約與規範。因此，他結論道：

天生民，性有善質而未能善，於是為之立王以善之。此天意也。民受未能善之性於天，而退受成性之教於王。王承天意以成民之性為任者也⁶³。

如此一來，在董仲舒的主張下，君主之於人民，竟出現一種絕對必要的成善性了。也

⁵⁹ *Ibid.* pp. 314/315.

⁶⁰ 新儒家也特別指明此點。見唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著，前文，頁 142/145。

⁶¹ 深察名號第三五，〈《春秋繁露》〉。

⁶² 實性第三六，同上註。

⁶³ 深察名號第三五，同上註。

就是說，天子變成了臣民之善質的實現者。

這樣的天人關係論，顯然並非直接而透徹式，而是間接而兩段式的。事實上，在西方的基督教神學中，天人之間也是間接而兩段式的，它以耶穌為天人之間的媒介。但不同的是，耶穌被當作「基督」——救贖主，是由上帝而非由人類派出的代表，耶穌並且被稱為，與上帝同質同體的三一聖子，只有「祂」——而非「他」——能夠作為天人之間的救贖媒介、以及臣民之善質的實現者。理所當然地，其他的任何人，都被排拒擔任這個角色。但在董仲舒以及所有儒家的天人理論中，可以確定的是，並沒有像耶穌這樣與上帝同質同體的類似於聖子的存在。因而，擔任天人之間的媒介角色者，就只有在人世間的聖王了。當然，對若干儒家而言，它也包括了諸如孔孟等已聖賢化的「素王」。

無論如何，經由董仲舒的詮釋，君王站穩了在天人之間的樞紐地位，基於宇宙論的普遍王權（universal kingship）因而形成⁶⁴。但是在西方的基督教世界中，則君王根本搶不到這樣一個樞紐的地位。因為溝通與媒介天人之間的橋樑角色，已經被耶穌給獨佔了，並且任何企圖搶佔此一地位與角色者，必然被視為嚴重的傲慢、僭越與異端。顯然地，在儒家文化裡的天，並不能真正發揮制衡皇帝的原始功能，反而是賦予了天子及其相關制度與符號的神聖性。也就是說，它經常所真正提供的，不是對世俗神聖性的貶抑功能，而是增強功能了。皇權代表著天上的聖言與光耀，這不正是所謂的「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光」嗎⁶⁵？

世俗權威既擁有了絕對神聖性，則在下位者的服從，就成為如「地事天」般的絕對義務了。當然，在基督教影響下的西方，並非不存在著借上帝來增強世俗神聖性的情形。譬如中世紀的聖職觀念、或是喀爾文（J. Calvin）所謂的政府神聖性，以及後來的君權神授說。但它們與上帝比較起來，都只能算是次等而相對的神聖。更重要地，它們絕對無從佔有天人之間的樞紐地位，更無能作為臣民之善質的實現者。甚至，教皇與君王都被強烈地要求，承認自己是不折不扣、亟待成善與救贖的「罪」人⁶⁶。

顯見地，這導致了西方存在有開拓出反抗、推翻或革命思想的廣大空間；而只要有人努力鼓吹、或是情勢所迫，要人們接受革命、反抗或放伐暴君的觀念，應該並不困難。相反地，這種潛在性在中國卻是較為缺乏的。因為，社會鞏固著神聖化的政治

⁶⁴ Benjamin I. Schwartz. *op. cit.* p. 413.

⁶⁵ 洪範，〈《尚書》〉。

⁶⁶ 必須說明的是，此處所謂的「罪」一字，是道德上的「sin」，而非法律上的「crime」，也不是希臘文化傳統中所謂的「evil」。正確來詮釋「sin」，是指內在於人性中的一種刻意與善為敵、以惡為樂的劣根性。最重要地，它的衡量標準是根據於上帝，而非世俗的法律或道德，也不是人內在的良心。

人物、傳統制度、社會倫常，以及政治符號，故而，縱令有人努力鼓吹、或情勢逼迫，大部份的人們——尤其是受到禮教較多薰陶與影響者——仍經常視之為絕對禁忌。

肆、道德主體的兩面性

最後，吾人可以轉至儒家對於各個人作為道德主體的堅持與立論，來探討其與民主在詮釋上的兩面性。無疑地，爭論的焦點在於包含忠恕在內的儒家仁學。對許多學者而言，忠恕之道涵蘊有強烈的平等與自由精神。首先，忠就是盡己，每一個人盡本分，扮演好自己的角色。從表面上看，經由禮所建構的制度和秩序，並不是平等的，但關鍵的是，都憑藉道德自覺來認識一己在群體中的意義，這是衡量個人價值的唯一標準。荀子故而指出，「維齊非齊」⁶⁷。此外，忠還意謂著反求諸己；而這種自省自求，則是屬於超克「心中賊」的真正自由。因為，人要跳出個人的主體地位，來省求自我，不以「我見、我執」為權威，應「毋意、毋必、毋固、毋我」⁶⁸。這可以算是個體內在的自由。更進一步地，恕則經由「近取譬」、「舉斯心加諸彼」，或是「善推其所為」⁶⁹，承認了別人有被尊重、滿足和自我實現的本能需求。它的發展結果，是使人不以自我為群體生活的權威，從而承認別人的體驗、觀念和判斷。它不僅是與自我主義背道而馳⁷⁰，更是一種設身處地、推己度人的道德要求。從消極方面而言，儒家的仁學要求我們尊重別人，設身處地為他人的處境著想，絕對不將自己都覺得難以承受的擔子，加諸於他人身上，這是「己所不欲，勿施於人。」⁷¹至於從積極方面而言，則要與人分享一己的好處和善德，「己立立人，己達達人。」⁷²而無論消極或積極，其在本質上都是道德上的所謂移情能力（empathy）⁷³。

67 荀子即以此為儒家反映在禮上的階層制度及秩序辯護。他主張「別」，而不是「均」或「同」。「何謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」見《禮論》，《荀子》。又說：「分均則不偏，勢齊則不壹，眾齊則不使。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，故制禮義以分之，使其有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：『維齊非齊』此之謂也。」見《王制》，《荀子》。

68 子罕，《論語》。

69 雍也，同上註；梁惠王上，《孟子》。

70 謝幼偉，《孔子倫理中的個人地位》，項維新、劉福增主編，《中國哲學思想論集，先秦篇》（台北、牧童出版社，民六五），頁 83/86。另參服部宇之吉（Hattori Unokichi）著，鄭子雅譯，《儒家與現代思潮》（台北，台灣商務印書館，民五五），頁 48/60。

71 衛靈公，《論語》。

72 雍也，同上註。

73 牟宗三，《中國哲學的特質》（香港，人生出版社，民五二），頁 30, 40, 93。他視「仁」為

這樣的仁學對於民主的價值，是絕對可以肯定的。而且，正與西方古典自由主義的若干精髓互相會通。對洛克而言，自然權利並非是可由各個人專斷、甚至恣意而行的。如果按照霍布斯的眼光，自然權利是各個人按照其意志、並運用一己力量以保存自我（self-preservation）的自由，因而，他可以按照自己的判斷與理由，去作任何自覺是達成目的之最佳手段的行為⁷⁴。但是在洛克看來，自由意志的運用，卻需要在自然法的規範下，而自然法正就是基督教登山寶訓中的所謂「金律」（The Golden Rule）。「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」⁷⁵根據於此，我們若要別人尊重一己的自由選擇、行為與創造，就得先尊重別人的自由選擇、行為與創造。保障自我權利的最佳法則，因而是對別人欲求的滿足與權利的尊重，而非如霍布斯所言的，按照自己的判斷與理由，去作任何自己覺得必要的行為。洛克相信，霍布斯之道，只會帶來自我與他人之間的戰爭狀態，並使彼此的欲求與權利受到最大的傷害。而微妙地是，在設身處地、為他人著想的道德能力下，個人反而獲得了最佳的人權與自保。

毋庸置疑地，這樣的金律原則與儒家的忠恕或是「絜矩之道」，是高度雷同的。因此，雖然儒學對於民主的開創有其若干困境，但對於民主的穩定與成熟，卻可以有正面的價值，特別是對於民主人格的養成、以及現代化心靈的塑造。民主的開創固然需要衝決網羅的自由思想與權利意識，但民主的穩定卻需要自我約限的寬容與尊重。衡諸台灣在內的若干民主社會，或許正是因為缺乏金律的精神，而陷入了民主發展的挑戰與難題。人人但知按一己的判斷與理由，採取一切必要的手段與途徑，來爭取自我的利益與福祉，卻嚴重缺乏設身處地、為他人著想的道德能力，故而幾乎走上了霍布斯所謂的「人人對抗人人」的狀態。最後的結果，是屈從意志掩蓋過了自由意志；人人自由，也人人不自由。

然而，儒家對於道德主體的實踐與追求，在其與自由民主的詮釋上，仍然存在著若干的可逆轉性。因為，它與西方作為自由民主真正基礎的所謂「個體主義」（individualism）之間，還是頗有差異的。後者是一種反抗壓迫束縛、追求一己權利、甚至經常是要衝決道德網羅的獨立自主精神。至於前者，杜維明說

一種不斷向外的「感通」或「潤澤」，特別是「惻隱之感」。張灝則將牟宗三的看法直譯為“empathy”。見所著，《幽暗意識與民主傳統》，二版（台北，聯經出版公司，民八十），頁 102。

⁷⁴ "[right of nature] is the liberty each man has to use his power, as he will himself, for the preservation of his own nature that is to say, of his own life and consequently of doing anything which, in his own judgment and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto." T. Hobbes. M. Oakshott (ed.) *Leviathan*. (London: Collier Macmillan Publishers. 1978) p. 103

⁷⁵ 馬太福音 七章十二節。

得好，儒家在道德主體性上的任何決斷，是「必須通過推己及人的恕道才可落實」的⁷⁶。換言之，忠恕之道所涵蘊的平等與自由精神，始終規範在道德主義的範疇下，而且，必須經由道德途徑才得以實踐的。進一步地，在道德主義所揭櫫的強烈義務觀念下，權利意識也無可避免地受到了壓抑。因為，滿足人倫的義務，永遠優先於權利的享有，而也只有盡了義務之後，才談得到權利⁷⁷。

固然，儒家仁學中對道德義務的強調，有助於提昇個體在民主社會中政治行為的水平，並帶來群體關係的更趨於和諧，但若要進一步開展為支援群體生活的自由民主，卻顯然是有其困境的。這或許正導致了「道統」雖然始終存在⁷⁸，譬如，東漢章帝對張輔先行弟子之禮，張輔上坐，章帝下坐，執書請教，然後再改行君臣之禮，換由章帝上坐，而張輔以太守身份謁見。又如宋朝的王荊公以尊「道」而非尊個人為理由，要求自己坐講學問，皇帝立聽。這兩個簡單的例子都清楚說明了，道統相對於「政統」的存在與獨立性。然而，儒家的此一道統，卻缺乏心理的正當性來進一步真正「組織化」⁷⁹，它始終停留在個別化的言行層次。這正是余英時所說的，傳統中國的「道統是沒有組織的，道的尊嚴完全要靠它的承擔者——士——本身來彰顯。」「要靠個人的自覺努力」⁸⁰。

從思想層次來看，此一現象其實並不難解釋，因為，既然權利意識與平等精神如此薄弱，則抗衡君權的「權利實體」觀念，自然無法獲得肯定與發展。在這種情況下，儘管儒家仍不時出現抗議精神和批判意識，卻只是為了能夠出現以德性人格來主政的局面，並由德性這樣的內在途徑——而非外在制度——來淨化權力。張灝也曾以明末清初陸世儀的《思辨錄》為例指出，「師儒代表道統，而道統高於君王，因此師儒的地位，至少不應低於君王。這是何等的抗議精神！何等的批判意識！」然而，「他對政治的構想最後仍歸結於期待聖王的出現。」⁸¹更進一步地，獨立於君權支配之外的「民間社會」（civil society）也無從形成；就正如金耀基所說的，「在中國文化裡，『社會』作為一個概念是不存在的；相對於國家而言，它只是國家的一個剩餘概念（residual concept）」⁸²。

⁷⁶ 杜維明，〈孔子仁學中的道學政〉，周陽山編，《中國文化的危機與展望：當代研究與趨向》（台北，時報文化出版公司，民七五），頁 21。

⁷⁷ 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北，聯經出版公司，民七六），頁 35/36。

⁷⁸ 參見錢穆，《中國歷史精神》，修訂再版（台北，東大圖書公司，民七十），頁 88/90。

⁷⁹ 從制度層面來說，中國並非完全沒有牽制皇帝的相關設計，請參錢穆精闢扼要的介紹，《國史新論》，頁 35/41; 45/55。但這些制度的成效顯然有限，皇帝在政統中的絕對優越與支配性才是常態。此外，這些牽制設計與儒學的關連性，則更難以確定。

⁸⁰ 余英時，《史學與傳統》（台北，時報文化公司，民七一），頁 56/65。

⁸¹ 張灝，前書，頁 29/30。

⁸² 金耀基，《中國社會與文化》（香港，牛津大學出版社，1992），頁 113; 116/117。

而在西方歷史中，民間社會的自主與抗衡性，卻正是形成民主的重大關鍵。

但屬於當代新儒家的唐君毅等人卻仍然聲稱，「從中國歷史文化之重道德主體之樹立，即必當發展為政治上之民主制度。」不過，他們卻也同時承認，「然人民如沐浴於君主德化之下，則人民仍只是被動的接受德化，人民之道德主體仍未能樹立，而只可說僅君主自樹立其道德主體。」⁸³因此，儒學需先行經歷某種轉折；而此一轉折的基本內涵，在唐君毅等人討論如何跨入為認識主體時說得很清楚，即需「暫忘其為道德的主體」：

直俟此認識的主體，完成其認識之任務後，然後再施其價值判斷，從事道德之實踐，並引發其實用之活動。此時人之道德的主體，乃升進為能主宰其自身之進退，並主宰認識的主體自身之進退，因而更能完成其為自作主宰之道德的主體者。在當其用智時，可只任此智之客觀的冷靜的了解對象，而放此智以彌六合，仁乃似退隱於其後。當其不用智時，則一切智，皆卷之以退藏於密，而滿腔子是惻隱之心，處處是價值判斷，而唯以如何其用智，以成己成物為念⁸⁴。

認識主體經由這樣的途徑而誕生，政治的主體也是如此。若借用牟宗三的概念來說，即是要超越儒學中原本講究「攝物歸心」、「內收」或「外投」的「運用表現」(functional presentation)，轉而發展以「對列之局」為特徵的「架構表現」(frame-presentation)，俾自覺地造成知識或政治中主客體對立的二元局面⁸⁵。要而言之，就是道德主體需先歷經一層「自我坎陷」(self-negation)的轉折⁸⁶。余英時承繼於此，同樣說道，「中國人要建立民主制度，首先必須把政治從人倫秩序中劃分出來。這是一種『離則雙美，合則兩傷』的局面。」⁸⁷

但這樣的轉折或劃分，能否說是孔孟的原旨？或是早內在於儒學中的「種子」？或是中國文化「依其本身之要求」所應當開出的理想，是其「道德精神自身發展之所要求」呢⁸⁸？對新儒家而言，在儒家與民主之間，甚至還存在著某種的必然性⁸⁹。但在吾人看來，這樣的說辭是極為牽強的。既然需要加以轉折與劃分，就不能說有必然性或是

⁸³ 唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著，前文，頁 166。

⁸⁴ 同上註，頁 160/161。

⁸⁵ 牟宗三，《政道與治道》（台北，廣文書局，民六三），頁 47/54。

⁸⁶ 牟宗三，《現象與物自身》（台北，學生書局，民六四），頁 122/129。

⁸⁷ 余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 36。

⁸⁸ 唐君毅、牟宗三、張君勱與徐復觀合著，前文，頁 162; 164; 158。

⁸⁹ 李明輝聲稱，其並非「因果的必然性」或「邏輯的必然性」，而是「實踐的必然性」與「辯證的必然性」。李明輝，《儒學與現代意識》（台北，文津出版社，民八十），頁 7/8; 12/13。

原來的要求。林毓生即正確地指出，儒家的道德主體性觀念，確實可以變成與民主「接枝」的「思想資源」，但思想資源並不能說就是種子。種子有發展出民主的內在必然性；而思想資源則需要經過接枝的過程⁹⁰。

不只如此，事實上，新儒家的此一轉折、以及余英時的劃分，恐怕還會因為背離了孔孟的若干基本信念，而遭到儒家傳統的許多反對。畢竟，主客體對立的二元局面，幾乎從來不是儒家思想的特質。誠如蕭公權所說的，「孔子言仁，實已治道德、人倫、政治於一爐，致人、己、家、國於一貫。物我有遠近先後之分，無內外輕重之別。」⁹¹而無論是道德主體的自我坎陷、或是政治從人倫秩序中劃分出來，也都違背了孔孟以來，將政治與道德緊密結合的堅固傳統。換句話說，對傳統儒家而言，個體的決斷行為是須臾不可跳開道德主義的。儘管新儒家可以聲稱，這種跳開只是暫時的、策略的與辯證的，為了是能夠最終達成政治與道德的結合。但如此之論畢竟只是合理化的措辭罷了，對孔孟來說，即使是這樣的自我坎陷，恐怕都是道德主體在本質上而非過程上的危機。

更進一步地，此一轉折與劃分的發生，其本身仍然需要若干的思想資源，它們並不會自動發生。那麼，試問儒學中賴以觸發此一轉折與劃分的思想動力又是什麼呢？新儒家並沒有回答這個問題。然而，這卻是密切牽連著儒學能否必然開出民主的關鍵。譬如，最重要的，儒學是否存在著對人性惡根面的充分體認？否則，道德主體有何必要自我坎陷呢？

反觀西方的情形，在此一方面卻是極為旺盛的，尤其自第四、五世紀的教父奧古斯丁（St. Augustine）之後，他聲稱，罪既不是出於無知，也不是因為疏忽或不小心，而是根源於劣根性的對善之蓄意違背、以及存心叛逆，罪因而是積極取向地為惡。並且，這種惡根性對人類的宰制，是普遍而絕對的，不僅沒有人能例外，也沒有人可以宣稱擁有比較上的善。甚至是世人認為純真無邪的嬰兒，也同樣為如此⁹²。而若是罪的問題沒有解決，則嬰兒終究會長大、並成為「叢林之獸」。奧古斯丁藉此否定了，希臘那種「以人為萬物的尺度」的信念。人基於其劣根性，充其量不過是一把刻度模糊與扭曲的尺。

很顯然地，這樣負面的人性態度，與儒家形成了鮮明的對比。儒家始終堅持著人性向上透的無限性。從孔孟的「人皆可以為堯舜」、到王陽明的「滿街子都是聖人」，都表現了對人性無限昇華的光明意識。當然，儒學並非完全沒有對罪惡的體認。張灝即指出，孟子與朱熹或王陽明，就經常流露出對人心陷溺的焦急、以及成德過程的艱

⁹⁰ 林毓生，前書，頁 340/345。

⁹¹ 蕭公權，前書，頁 59。

⁹² "if babies are innocent, it is not for lack of will to do harm, but for lack of strength." St. Augustine. trans. by R. S. Pine-Coffin. *Confessions*. (Baltimore: Penguin Books. 1961) pp. 27/28.

難感；晚明也不乏自訟自責的文獻，尤其是劉宗周的《人譜》一書，對於「通身都是罪過」更是感受深刻。然而，儒家主流的「幽暗意識」，畢竟採取的是「間接的映襯與側面的影射」，而且「始終沒有淹沒它基本的樂觀精神。不論成德的過程是多麼艱難，人仍有體現至善，變成完人之可能。」⁹³

最典型的例証或許就是荀子了，他雖然主張性惡，卻只是在人性的本源上，與孟子唱反調而已，對於人性無限昇華的光明意識，則並無不同。因此，荀子也會說出，「塗之人可以為禹」⁹⁴。而在新儒家的理論體系裡，這種光明意識，更是擴張為宗教性的內涵了，牟宗三所謂「成德之教」即是也⁹⁵。因為，「性」直接地參與「天道」，而「仁」也不只是對同胞與人間世的惻隱之愛，其淋漓的元氣，更使宇宙中的生命得以不停地生長發旺。故而，張灝指出，對於新儒家而言，所謂仁的實現，意指全宇宙都化成充滿生命力和感情的「有機的一體」(organic oneness)，「仁不再只是道德的修養，而是精神的轉化；不再是有限的，而是無限的；不再是世俗的，而是超越的。」⁹⁶

無疑地，道德主體的自我坎陷，必須起於道德自我的缺陷感。試問，上述這般膨脹旺盛的道德主體，如何有可能會自我坎陷呢？相反地，恐怕還有流於自我無限化的弊病。對於政治的影響所及，就是經常助長了統治者權威的無限化。因為，既然看不到人性的幽暗與惡根面，自然就不可能採取低調而現實的途徑，來面對統治權力。它往往轉以高調的道德來規範君父。因而，儒家大抵只能期待、或是預設統治者仁民愛物的道德情操。相反地，西方在對人性的幽暗意識下，發展出了客觀對立的制衡法律，監督並迫使統治者仁民愛物。這正就是牟宗三所期待的，以對列之局為特徵的架構表現。

抑有進者，儒家在道德主體的實踐上，採取的是內省自覺的途徑，而這樣的進路，對於牟宗三所期待的架構表現，也是極為不利的。學者錢新祖在分析劉宗周的自訟自責時，就發現其以自我為批判者，也同時以自我為被批判者。自我忽而在內成為被控訴的對象，又忽而在外成為控訴者。而在西方的基督教傳統下，上帝卻是絕對的批判者，而自我則是永遠的被批判者；絕無從發生角色互換或轉移的可能⁹⁷。

這充分反映了，劉宗周對於「通身都是罪惡」的超越之路是內在的，屬於曾子「吾

⁹³ 張灝，前書，頁 19/28。

⁹⁴ 性惡，《荀子》。

⁹⁵ 「『成德』之最高目標是聖、是仁者、是大人，而其真實意義則在於個人有限生命中取得一無限而圓滿之意義。此則即道德即宗教，而為人類建立一『道德的宗教』也。」見所著，《心體與性體》（台北，正中書局，民五七），頁 6。

⁹⁶ 張灝，前書，頁 102。

⁹⁷ 錢新祖，*近代人談近代的時空性*，《思與言》，卷二一，期一，民七二年五月，頁 17/18。

日三省吾身」的自覺傳統。然而，在吾人所體認的現實經驗中，恐怕絕大部分的人，只有在極少的時候會自我批判，自義（self-justification）反而是經常的結果。或許吾人可以這樣來譬喻，內省自覺的超越途徑，就好比是一場自導自演的法庭審判。自己雖是嫌疑犯，卻也同時是主持控訴的檢察官、以及最後宣判裁決的法官。它通常的結局，自然是無罪開釋了。因為，大多數人似乎存在著較之康德（I. Kant）的「道德趨迫」更無上的命令，即霍布斯所謂的「自我保存」。而在自我保存的趨迫下，人經常選擇的是對自己有利的辯詞、判斷與立場。結果，內省自覺雖然會發展出自我責備或批判，卻也極為可能演變成自我辯解、自我原諒、甚至是自滿與自義。無怪乎傳統中國有那麼多滿足於自我道德文章、或自命是聖人、又自以為仰俯皆無愧於天地的士大夫。原來，這麼一場自導自演的審判，反而成了當事者自我辯護的絕佳訓練。因而，若是一個人愈是自以為經常在內省，那種無罪的自信與驕傲，竟是可能愈為增強了。道德主體在這樣的情況下，要自我坎陷幾乎是毫無可能的，又如何能展現主客體二元對立的架構表現、並開出民主呢？

在佛洛伊德（S. Freud）以西方為背景的理論中，超我的主要部份，是來自於宗教規範、以及絕對而永不妥協的上帝；而自我則相對地只是有罪而等待審判的焦慮存在。他更發現到，許多西方人的存在光景，是除了懺悔與認罪外，並沒有脫逃之路。所有的自我辯解、自我原諒、自滿或是自義，也都站立不住。但儒家在內省自覺的道德進路下，正如錢新祖所說的，存在的卻非「分裂的自我」，而只是在不同時間和場合裡，輪流扮演不同角色——控訴者或被控訴者——的「完整的自我」⁹⁸。可以說，超我不過是自我的另一種形式與化身。既然給予壓力的就是自我，若要舒解壓力，也只需求助於最好商量與講話、又對自己最有感情的自我。如此一來，內省自覺反而替自我的罪疚開展脫逃之路了。

新儒家所持的「內在超越」，雖然在某種程度上可以修正韋伯對儒家的看法，譬如，矛盾於天理與人欲之間的掙扎。但無可否認地，如果天理只是自我的另一種形式與化身，那麼，它所產生的「緊張性」，較之基督新教的「外在超越」還是迥然不同的。在儒家文化裡，絕對而主體性的存有，是「人」而非「上帝」；但在西方的基督教中，絕對而主體性的存有，卻是「上帝」而非「人」。因此，當理性與道德要來審判人的時候，往往是反過來先遭到絕對而主體性的「人」的審判。但在西方，絕對而主體性的基督教上帝，卻是全然拒斥被「人」——以罪為本質的存在——所審判的。這是一種嚴重缺乏妥協與轉圜空間的緊張性，它不僅帶來了鉅大的壓力，甚至足以產生許多的精神病患。

有趣的是，對唐君毅而言，對人性惡根面的認識，固然是西方宗教的極大優點

⁹⁸ 同上註，頁 18。

99，但對於開展自由與民主，卻是負面與不利的。因為：

人之過於謙卑，而自視其自身全是罪，人即不能真頂天立地而立起；而間接使人處處若需要一外在的制裁，才能為善。因而人亦可由此以肯定政治上專制之必須。如馬克維利、霍布士、便都是由人性之卑賤與自私，而主君主之運用權術與專制者。而儒家思想之引伸的涵義，則以人性原與天合德。因而在原則上，否定了一切專制之理論根據¹⁰⁰。

唐君毅如此恰恰相反的論證，似乎也是言之成理的。但關鍵在於，是否君主的人性也有惡根面，並也因而同樣需要外在的制裁？儒家與基督教的差異在此真正凸顯了。前者對於聖王，顯然缺乏對其人性的幽暗意識。錢穆就曾明白地說道，「中國傳統對人生觀的出發點主張『性善』，因此信託了那個被信託的人，所以行政立法司法考試監察五權都可歸屬於政府。」¹⁰¹然而，基督教卻清楚地堅持，即使皇帝仍為亟待救贖與領洗的羔羊。或許最典型的例子，是在教皇格列高里七世（Gregory VII）堡邸前，赤足立積雪中三日，以一個痛悔前非的罪人身分，祈求赦免的國王亨利四世（Henry IV）¹⁰²。西方中世紀在兩劍論下是如此，即使到了改革舊教的馬丁路德（M. Luther），也同樣明白聲稱，雖然政府的法律與職權是神聖的，但君主與官員仍是不折不扣的罪人¹⁰³。唐君毅的上述所論，實忽略了此一關鍵性差別所造成的兩面性。

伍、結論

從以上偏重於思想。既非制度，也不是歷史。層次的繁複討論中，吾人可以發現，無論從尊君愛民、天人關係、或是道德主體而言，儒家與民主之間，在詮釋上都存在著可以逆轉的兩面性。首先，儒家的尊君並不能就斷定為專制，關鍵在於形成權威的過程中，庶民百姓扮演著何種的角色與地位？而就此而言，歷代儒家又幾乎都要求重視民心的向背。但另一方面，若只是強調民心的向背，則又不足以形成民主理論中最重要的主動同意；甚且，它有時還是出於統治者既得利益的考量，為了是避免社會治安的騷亂、或是予以政敵有機可趁。然而，即使如此，儒家的愛民或民本理

⁹⁹ 唐君毅對西方宗教中的罪觀有極為正確而深刻的認識，見所著，《人文精神之重建》（香港，新亞研究所，民四四），上冊，頁 25/26; 34/35。

¹⁰⁰ 唐君毅，《人文精神之重建》，下冊，頁 410/411。

¹⁰¹ 錢穆，《中國歷史精神》，頁 37。

¹⁰² 格列高里七世聲稱，正如靈魂比肉體重要，精神權力也絕對高於世俗權力。並且，教誡一位失德的君主，乃教宗的職責所在。請參王德昭，《西洋通史》（台北，五南圖書出版公司，民七七），頁 304/305。

¹⁰³ Heinrich Bornkamm. trans by Martin H. Bertram. *Luther's World of Thought*. (Saint Louis: Missouri: Concordia Publishing House. 1965) p. 246.

念，仍不失為人道精神的展現、以及對統治正當性的要求，也未嘗不是對民意政治的肯定。若能真正加以落實，當然有助於政治——包括民主——的穩定與持續。

其次，藉天抑君的理念，固然始終為儒家的堅固傳統，不論是強調天的超越性與道德面、或直接將民之所欲當作是天之耳目、或申言天人的感應與天命靡常。但是，卻因為缺乏獨立的祭司階層，天子與諸王，很自然地成為祭天或其世系祭祖儀節的最高祭司，故而，帝王往往在實際政治中握有詮釋天的最終權。這完全不同於希伯來文明的先知傳統、以及歐洲在兩劍論下的教會權力，它導致了君王經常藉天以自我聖化、並排除異己。更關鍵的是，在董仲舒的詮釋下，君王站穩了在天人之間的樞紐地位，基於宇宙論的普遍王權，也因而形成。結果，在秦漢以後的大部分歷史中，儒家文化裡的天，經常並不能真正實現制衡皇帝的原始期望，反而是賦予了天子及其相關制度與符號的神聖性。

最後，儒家對於道德主體性的堅持與立論，不僅對人的尊嚴有極大的肯定，還涵蘊有平等與自由的精神。並且，更因為恕道哲學與西方金律的會通，而得以作為支援洛克民主理論的利器。這對於民主人格的孕育養成，實有莫大的意義。然而，遺憾的是，它卻無法發展出真正的個體主義，以作為自由民主的基石。甚且，個體的行為，還落在講究義務的道德主義規範下。它雖然制約了個體的情緒不滿與侵略性，並有助於群體的和諧；但也同時壓抑了權利意識、獨立人格與個性的發展。漢宋以後，能否忠誠地履踐對君、父或夫的義務，更經常變成評斷個體人格優劣的重要標準了。這或許正導致了道統雖然始終存在，卻缺乏心理的正當性，來進一步組織化發展，以有效地抗衡政統。因為，既然在現實環境下，權利意識與平等精神如此薄弱，抗衡君權的權利實體觀念，自然無法獲得肯定與發展。而儒家的抗議精神和批判意識，也因而無法超越以德性人格來主政的格局。雖然新儒家樂觀地企圖，能從道德主體性的轉折開出民主，但這樣的轉折，既無法說是早內在於儒學中的種子，甚至背離了孔孟的若干信念。抑有進者，新儒家的此一轉折，也根本缺乏儒家的其他思想資源，來作為觸發的動力；這包括了對人性幽暗意識的不足，以及道德實踐上採取內省自覺的進路。

誠如前面所曾述及的，這樣的兩面性，或是來自於對儒家不同次級體系加以強調發揮的結果；也可能是緣因於在不同的參考架構與價值偏好下，出現了各自迥異的主觀詮釋。但無論如何，它們都導致了立場上的針鋒相對。不僅對於什麼是真正的儒家，出現了混亂的詮釋，即使在澄清混亂之後，對於儒家的民主意義，也出現爭議性的詮釋。歸結而論，儒家實在是過於龐大、複雜而又歷經長久變遷的多面向體系。而民主的實際運作，也同時包含了對自由與保守的兩種需求。民主的開出與創造，需要衝決網羅的自由思想與權利意識，但民主的穩定與持續，卻需要自我約限的寬容與尊重。因而，儒家對於民主，實難以有確定的內涵與意義。儒學毋寧是個百寶箱，後人可擇取任一寶貝加以發揮強調，而即使擇取的寶貝是相同的，各個人對其效益與價值，在認定上也仍是莫衷一是的。更何況，民主在不同的發展階段下，對於價值的需

求也是有所差異的。

而若從儒家與民主在詮釋上的兩面性來看，其實，儒家開出民主、或閉鎖民主的可能性，是無分軒輊的，它們之間並非有定質或定性的聯繫。儒家與民主既無根本矛盾，也無必然關聯；既可以有會通的空間，也確有其難解的障礙。差異之處，似乎只在於論者如何應用與詮釋了。而這其中的關鍵因素，毋寧主要是時代的價值偏好、以及處境下的文化氛圍。這或許可以說是，儒家與民主之間的關係多元論。

可以附帶提醒的是，儒家與民主之間的情形是如此，基督教與民主之間的情形，又何嘗不也是如此？雖然本文一再經由儒家與基督教的對比，來呈現儒家開出民主的若干困境，但並不同時意謂，基督教就是西方民主的種子，或存在著某種開出民主的必然性，或是認為，民主是基督教道德精神自身發展的要求內涵。固然基督教與儒家雙方，在開出民主的「潛在性」(potentiality)上，是有所不同的，但同樣也沒有定質或定性的聯繫，關鍵之處，還是在於論者如何在時代的價值偏好、以及文化氛圍下，來加以應用與詮釋。兩者之間仍是屬於所謂的關係多元論。

The Reversibility of Interpretations between Confucianism and Democracy

By Jen-Ch'ang Yeh

Abstract

The relationships between Confucianism and democracy have been the focus of study since late Ch'ing. Various kinds of classifications, interpretations and transformations to Confucianism rose consequentially. This article is divided three sections to analyze the complicate relationship between Confucianism and democracy. Those are "tsuan-chun ai-min"(to honor emperor or to love people), "t'ien-jen kuan-hsi"(the relationship between Heaven and human being) and "tao-teh chu-t' i"(the subjectivity of moral personality). By these analyses, the author presents further the reversibility of interpretations between Confucianism and democracy. Namely, it is hard to find in Confucianism any certain significance to democracy. There are plural relations between them. One can find the allowance for convergence, also the unsolvable obstacle.

Keywords: Confucianism, humanity, democracy, despotism, royalist, vox populi, Heaven, moralism, self-negation, viciousness