

老内圣开不出新外王

——从《政道与治道》评新儒家之政治哲学

朱学勤

海外新儒家，以保守主义著称。其政治哲学之首席理论家，当推牟宗三先生。1983年，牟先生新订再版有《政道与治道》一书，被学界公认为新儒家政治哲学的权威文本，亦为海内外学人评述新儒家政治哲学提供了一条现成的思路。本文拟从三个层面对它展开评述：

1. 内圣与外王的历史纠葛——一个斧锯鼎镬之学；
2. 内圣与外王的发生机制——政治学的失位与错位；
3. 中西认识发生的横向对比——一元独断与二元并立。

一

何谓“政道”？何谓“治道”？依牟先生定义：政道者，政体之原理也，如“天下为公”；治道者，政府职能之运用也，如“三部六省”。牟先生认为，中国古代数千年政治发展，完善的是一个治道，悬空的是一个政道。治道发展至明清，已臻至善；政道虽有先贤之垂训，却苦无办法落实施操作。治道与政道相隔，得不到来自于后者的资源支持，虽至高至善，只完善了一个“君权”，不能外接于现代民主宪政，“遂成为政治学中之严重问题矣，而亦是儒家外王理想之难关”。新儒家有见于此，亦有痛于此，即以接通政道与治道为己任，从先儒《礼运篇》提出的“天下为公”开始，返本开新，开出其政治哲学的独特进路：

“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。

故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长。……

是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是为大同。”①

牟先生认为：孔子所述貌似复古，实则是把极高远之民主理想，托始于三代，托始于历史之开端，以此为后儒立一政道之圭臬。在此之后，孔子交代这一政道理想在历史中的现实发展，遂有小康之说：

“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟洫以为固。礼义以为纪：以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里……以著其义，以考其信，著有功，刑仁，讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃，是为小康。”

大同至小康，虽退了一格，然不坠落，关键有个“礼”——牟先生称之为仁义精神

——自上而下提拎得住。只要“谨于礼”，天下者尚能为天下人之天下，不能为一二武夫夺来掷去，成一可征可逐的私物。

孔子大同小康说，即为政道之精义。传至孟子，有所削弱，但尚能触及。孟子承认汤武革命强废先君为合法，即有削弱孔子的天下为公、不能如私物夺授这一政道的危险。但是，孟子随即补上了一个“天命说”，解释汤武革命之所以合法，不在于暴力造成的既成事实，而在于人民批准：

“天不言，以行与事示之而已矣。”“泰誓曰：‘天视自我民视，天听自我民听，此之谓也。’”

不仅如此，孟子后来又补充了一个王霸之别，作为合法革命的判别标准：以德得天下者为王，以力得天下者为霸。这样，一个民意批准，一个王霸之别，还算保住了一个政道。

政道之淡化，是在秦汉以后。汉刘邦以布衣匹夫打得天下，“英雄尚武，别出一格”，恰与孔子所开“圣贤义理之规模”针锋相对。按孟子的标准，这个“英雄尚武之别格”，是个外霸，不是外王，只有加以辟除，先儒之政道才能贯注下去。不幸竟有叔孙通，居然晒颜屈膝，制礼作仪，给刘邦的非法革命披上了一层合法化的外衣，遂开出儒生放弃圣贤之格，承认英雄霸业的历史先例。非法革命合法化，遂有王莽之篡。光武之后，政道消隐。天下者，不复为天下人之天下，而是一被逐之鹿，在几个颡顽武夫的马蹄下，追来逐去，成为可射可夺可挟可持之猎物。所谓马上夺天下，马下治天下，只不过是说：武夫逆取，儒生顺守，逆来顺受，变非法革命为一次又一次的合法批准而已。

汉、唐、宋、明，漫漫千年，都是这个英雄打天下、争天下、失天下、夺天下的恶性循环。大同既隐，小康复失，政道消亡，只剩下一个治道在那里孤零零地兜圈子。历朝儒生只抱持一个正统观念：天下不复为公，可藏于一宗一姓之筐筭，藏得住为合法；藏不住，流入别宗别姓，也是合法。其间虽有礼教维持，亦是治道运行之工具，不复为大同提拎小康之政道网络了。

明清之季，是以夷变夏之大变局。明末顾、王、黄三大儒临此大辱，有大感触、大悲怀，方有将两千年政道治道“从头一想”之大反思。有此“从头一想”，终于突破正统观念之束缚，在“国家兴亡”的后面摸到了一个“天下兴亡”：

顾炎武《月知录》之十三：“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽相食，人相相食，谓之亡天下。……保国者其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣！”

依顾炎武一脉，王船山在《黄书·古仪篇》中，又提出了严辨夷夏的四条原则：

1. 无私神器以貽曾玄之心；
2. 树屏中枢，闲摈殊类；
3. 以衣冠乌带之伦自相统治，不能舍此外求宗主；
4. 天命去留，即彼舍此之际，无庸置心。

炎武、船山之议，树文化道统为最高原则，无意中浮现出天下为公之政道意识。华夏道统之所在，即春秋大义王霸之别之所在，在此之下，政权之改姓易元，或革或继，

统统落到了第二义。炎武、船山在政权易手异族入主的关口，提拎出一个垂直上下的道统生命，突破了君权治道的平面往复，乃是大慧之所在；然而，以道统压政统，虽用心良苦，毕竟是曲压，不是正持。治道之真正对待之物——政道，在这里仍然没有得到凸现。而政道不出，内圣之道统还是落实不到外王之实处，亦是大限所在也。

突破此限，多走一步者，乃黄梨洲。黄梨洲突破文化兴亡——天下兴亡的格式，直接插入外王——治道系统，讨论天下究应为公为私之政道，发出了牟先生盛赞之“晴天霹雳之语”：

“三代以上有法，三代以下无法。然其所谓法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私与我也。汉建庶孽，以其可以藩屏我也。宋解方镇之兵，以方镇之不利我也。此其法何曾有一毫为天下之心哉？而亦可谓之法乎？”（《原法》）

郡县、庶孽、方镇者，皆为千年治道之荦荦大端也。黄梨洲一壁推倒千年治道，斥为无法之法，伸手可及政道与治道之分，开出了中国古代政治哲学拨乱反正的破晓气象。牟先生行笔至此，慨然长叹：“此种意念，若能畅达不已，必至民主政体之出现。梨洲、亭林等所处时代正是西方十七、十八世纪，拉克、卢骚等之时代。而彼等之人权运动，开出近代之民主政治，正是一帆风顺之会。而顾、黄、王等所遭遇者，则是断潢绝港之时，遭遇满清一绝大之歪曲。东西运会之异，岂不令人长叹息乎？”②

与此同时，牟先生亦为顾、王、黄三大儒本身的主观局限扼腕长叹，叹其“理性之功能运用”步步演进，以至逼近同时代西方人之先进观念，却因“不知其如何实现之”，一步之隔，未能转出“理性之架构运用”：

“……然在前儒者，只知向往‘天下之权，寄之天下之人’之为公，而不知如何实现之。此如何实现之，是一政治意识。不落于就如何实现之而措思，只说先王之德，或理当如此，则政治意识与制度意识即转为道德意识或教训意识。此即儒者之‘理性之内容的表现’，而见其为不足者。”③

至此，牟先生于前儒“断潢绝港”处再撑一篙，续明儒，辟汉儒，从头撑开孔孟原儒之内核，将新儒家两代人多年运思之结论和盘托出：

——儒教要与现代政治哲学接通，必须在内圣外王这一传统范畴内进行局部改造；改造的关键是让内圣自我坎陷，让外王从“内圣主观功能运用地想”转为“客观制度之架构地想”；外王由此转弯，平面铺开，形成政道与治道的“对待之局”；原儒天下为公的托古理想，通过内圣坎陷④、外王转弯、政道与治道呈对待之局这三步“人工的曲折”，演成一个世俗化、非道德化的现代模式；只有这样，老内圣开出新外王，儒教完成局部观念的改造工程，上可续原儒之原旨，下可接现代政治之民主模式，中国政治文化的现代化方是护本有望，亦是改造有望了！

二

内圣外王，是中国儒家文化的母题，亦是士人百世不易之最高理想。然而这两者之间的千年纠葛，亦使中国士人长受煎熬，成了一个斧锯鼎镬之学。内圣不通，外王流为外霸，弃内圣就外霸，此为汉唐俗儒只知有治道不知有政道之长夜悲剧；打通内圣，以

镇外霸，却苦于开不出一个有效有力之外王，“终日袖手谈心性，临难一死报君王”，复为宋明理学之弊，徒为后人讪笑；至明清，好不容易有顾、王、黄三大儒出，似有内圣不坠、兼领外王之破晓迹象。不幸生不逢时，一灭于满清刀兵之灾，二灭于清儒朴学三百年之烟海，纵似火烛高照，亦不免孤灯油尽，湮然熄灭——牟先生总结二千年内圣外王这段痛史、恨史，如快刀破竹，嘎嘎有声，破节之处，如闻裂帛，如听空谷，诚大手笔也！

然而，后人读完这段痛史、恨史，惊憾之余，很可能会产生下述问题：内圣者，道德哲学也，属“仁的系统”，面对价值世界，处理价值判断；外王者，政治哲学也，属“智的系统”，面对事实世界，处理事实判断。前者建立的是应然界，回答这个世界应该如何；后者建立实然界，回答这个世界事实如何。这两个世界是什么关系？是“上帝的事归上帝，恺撒的事归恺撒”，有各自的边界？还是“内圣开外王”，前者为体（内），后者为用（外），双方融成一片？换句话说，应然界与实然界是二元并立，还是一元统领？

这样一问，就把外王与内圣的关系还原为政治哲学与道德哲学的关系问题，把政治哲学、道德哲学的关系问题深化为儒家哲学的认知发生问题，在本来似乎是个一元问题中间出个二元问题了。然而，非经此一“逆转”，问题终不得症结，亦不得解决。

对此，牟先生毕竟是大家，不可能没有意识。他在《道德的理想主义》一书中，曾从儒家哲学的发生论高度回答了这一问题。他认为，儒家虽然讲“仁”“智”统一，实际上只是将“智”统一于“仁”，“以仁为笼罩，以智为隶属”，所以只成就了一个“仁的系统”，失落了一个“智的系统”。他说：

“智成为纯粹的知性，才能与物为对二，而中国以前则必讲与物无对二，心理合一之良知的天理。在心理合一的天理良知中，智是不能与物为对二的，因而亦不能成为纯粹的知性。智不能成为知性，则其所对之物（即‘自然’）亦不能外在而成为纯粹的客体，不能成为研究之对象。”⑤

牟先生此论，潜蕴丰厚。如能充分展开，或能把他的“对待之局”提拎一格，实破政道、治道的外王范围，提到内圣层面，即“仁”与“智”、“应然”与“实然”的认知发生层面上来讨论。顺此思路，我们有可能发现隐蔽在儒家哲学中，有一个“仁”与“智”的错谬关系，而这一错谬关系才恰恰是儒家“内圣外王”这一概念千年相传百世纠葛的遗传密码。只有摸到这一错谬关系，读破这一遗传密码，两千年内圣外王的发生机制方有可能豁然显现，暴露其真正底蕴。此一底蕴，我姑且铺述如下：

1. 儒家哲学虽经千年发展，始终未能划清伦理学对政治学的边际界限，政治学因而未能突破伦理学的母胎，发育成为一门独立学科。儒家哲学表面上呈伦理——政治的宽泛面貌，内里却陷于道德语言的无边际讨论。这种无边际讨论表面热烈、严密，翻过来一看，可能却是政治学的一个巨大“空洞”：几乎无一处无政治学议论，又几乎无一处有真正的政治学讨论。这种政治学的“无”，我们暂定名为：**政治学的失位**。

2. 政治学的“无”又有一个“有”的表现形式：以“错位”掩盖“失位”。政治学“失位”，不等于没有政治学意识。中国儒生政治意识之强，超过世界史上任何一国的知识分子。政治意识定位于何处呢？不是定位于事实判断，而是定位于价值判断。这

样，有多少政治意识，就有多少话语错乱：以“仁”说“智”，以“德”化“政”，以“内圣”开“外王”，以道德话语讨论政治命题，以道德规范代替政治设计，等等等等。政治意识处处皆“有”，实际上却是处处错位。这种现象，我们暂定名为：**政治学的错位**。

“错位”与“失位”，互为表里。“失位”为“无”，“错位”为“有”，虚假的“有”比单纯的“无”更为可怕。因为还有一个“有”，人们可以用错位的语言持续错位的讨论，哪怕持续数千年，人们也不容易察觉“有”之下那个空洞的“无”。这个政治学若有实无的“错位”与“失位”，才是“吾国政治学中之严重问题矣，亦是外王理想之真正难关”！内圣与外王之所以千年缠绕，而且越缠越紧，绞杀了一代又一代儒生的思想生命，问题的症结恐怕就在这里。

我们由此反观牟先生念兹在兹的先儒政道之精义，如孔子的“天下为公”，孟子的“天命”批准和“王霸”之别。仔细研读推敲，那段“天下为公……”，描述的是一个伦理模式，并不是一个政体模式；是一个伦理秩序的“理想国”，而不是政治秩序的“理想国”；它只能给伦理学提供原教资源，不能给政治学提供原教资源。这样的“理想国”，与其说“天下为公”，何如说“天下为德”？与其说是“政道”之精义，又何如说是“仁道”之精义呢？孟子的“天命”批准，以“天不言”为内含，则是空洞无物，无法规范任何实在的政治变动。既然“天不言”可以批准汤武革命为合法，那么任何一场政治变动都可以获得合法批准，只要它用各种手段作到“天不言”、“民不言”就可以了。事实上，中国历史中的历次“造反”“作乱”又有哪一次不是打着“替天行道”的旗号呢？这种“天命”批准的理论，其危险不在于削弱了“政道”，而在于给任何一种践踏政治规则的暴力行为提供了相对主义的诡辩。从某种意义上说，新儒家几代人深恶痛绝的“打天下，夺天下”的恶性循环，不正是以孟子的“天命批准”为其滥觞，为其肇始？孟子“政道”精义中有实际内容的，是“王霸之别”。但是，这点实际内容还是落实于伦理规范，而不是落实于政治规划。所谓“王霸之别”，究其实，不也是以道德标准代替政治标准，以应然之判别代替了实然之研究？孔孟先儒既有“政道”如此，就很难责怪后儒转不过“外王的弯子”，每到要紧关头，总要“以政治意识与制度意识转为道德意识或教训意识”了。

既有内圣之如此，必有外王之如彼。一部内圣外王的千年痛史，如依新儒言路叙述，似乎是有相阻相隔之处。如依原儒孔子所言：“为政以德”，“吾道一以贯之”，则是节节贯通，融合无碍，何来“相阻相隔”呢？如果说有“可痛可恨”之处，依新儒责后儒，恐怕也是打错了屁股。外王之所以不转弯，不是外王不争气，而是内圣制约了它的发展逻辑，不必转弯，亦无从转弯。我们与其埋怨后儒之无能，又何如承认先儒之无智？先儒以“仁”说“智”，以“德”化“政”，以“仁的系统”封死了“智的系统”，早已圈划了那个一元论价值独断的闭路循环。外王也罢，治道也罢，落在那样一个封闭系统中，数千年“周旋于此胶彼漆之中”（黄梨洲语），寄生于“德”，吞没于“仁”，失位兼错位，不正是题中应有之义？

反过来说，如果确认内圣为道德哲学，外王为政治哲学，那么，所谓“内圣开外王”，这个中国文化的母题，历代士人孜孜追求的最高理想，很可能是个误用千年的“假理

辑”。说它“假”，是因为从它的逻辑前项推不出逻辑后项，要推，只能越界筑路，推出个“假外王”：政治哲学的道德化。说它还是个“逻辑”，是因为它有一个主观人为而不是客观存在的联系动词：“开”，以强行过渡，联接成一个前项推后项的逻辑形式。至于“老内圣开出新外王”，尽管赋有二十世纪的时代特色——要“开出”现代中国的民主、科学，但是，一个“开”字，还是预设了一个以“仁”取“智”、“智”由“仁”出的逻辑前提，封闭了民主和科学在认知发生上的先决条件：“智的系统”之独立。这一封闭，用殷海光先生二十年前的话来说，就是“价值之幕”对事实判断的扑杀^⑥。不破价值之幕，立“智统”无望，立“外王”无望，立政道、立“对待之局”俱无望。

要摆脱上述逻辑缠绕，必须寻找新的发生机制。新机制在哪里？沿着牟先生前述有关“仁”与“智”的思路，向前多走几步，并不难发现。那就是：

从内圣的认知发生处进入，在学理上重新确认“仁”与“智”、价值与事实、应然与实然的关系，将二者一元化的垂直统领关系，横列为二元化的平面并立关系。只有这样，才能给现代外王——即政治学的复位与重建，构筑一个独立的学理资源，由此发育“智的系统”，并与“仁的系统”平行发展。这个“仁”“智”二元并立，才是一个更高层次的“对待之局”。而在认知发生处平面横列的“对待之局”，则恰恰接通卡尔·波普尔关于封闭性社会文化与开放性社会文化那一著名划分——封闭性社会文化的最终标志，是一元化的伦理价值决定。打破这个封闭，建立开放性社会文化的出路，在于确立批判的二元论：价值判断和事实判断的二元并立^⑦。

遗憾的是，牟先生似乎也有他的“一步之隔”。就在这个伸手可及的地方，牟先生却也停了下来，转向内圣开外王的旧有言路，提出了他的“内圣坎陷”说：

“德性，在其直接的道德意义中，在其作用表现中，虽不含有架构表现中的科学与民主，但道德理性依其本性而言，却不能不要求代表知识的科学与表现正义公道的民主政治。……这显然是一种矛盾。它所要求的东西必须由其自己之否定转而为逆其自性之反对物始成立。它要求一个与其本性相违反的东西，……必须在此一逆中始能满足其要求。……这一步转，我们可以说是道德理性之自我坎陷（自我否定）：经此坎陷，从动态转为静态，从无对转为有对，从践履上的直贯转为理解上的横列。……在此一转中，观解理性之活动及成果都是‘非道德’的（不是反道德，亦不是超道德）。因此，遂有‘道德中立’和‘科学之独立性’”^⑧。

这是一段黑格尔式的语言。内圣如何坎陷？语焉不详，神秘而又费解。人们可以理解的是牟先生这一主观愿望：让道德中立、科学独立，转无对为有对，变一元为二元，以追求一个现代外王。人们难以接受的是牟先生据以推导的逻辑前提：科学与民主为道德理性所要求，前者只不过是后者展示其逻辑内含的结果。这样一来，岂不是实然产生于应然，这个世界究竟如何还是来源于这个世界应该如何？

牟先生的“这一步逆转”，恐怕不是前进，而是倒退。“这一步逆转”，如果结合他在《道德主义的理想》序言中所列举的“道统”、“学统”、“政统”三统说，人们可能有进一步的体会：

“一、道统之肯定，护住孔孟所开辞的人生宇宙之本源，

、学统之开出,此即转出‘知性主义’,以融希腊传统,开出学术之独立性;

三、政统之继续,此即由政体之发展而定政治为必然。”

从上述“三统”的排列顺序,人们可以看出,在新儒家的理论运思中,有一个强烈的护本情结,要护住儒家哲学的发生论命题:立千年至仁之人极,以人文价值上通于天,下注于地—→哲学;为天地立心,为生民立命—→伦理;最后导向为万世开太平—→政治。这里的“人生宇宙之本源”,在逻辑结构中已潜伏有“内圣开外王”的发展程序,后者即从前者衍生而来。“生”者,发生也。意谓宇宙法则为人所立,由“仁”而出,产生于亦服从于人文价值的应然判断。要护住这个“人生宇宙之本源”,也就依次决定了“仁”与“智”、“内圣”与“外王”的发生关系:前项为万世不易之母本,后项为母本遭遇外来刺激而岔发出来的子本,两者只能是一个母子关系,而不是一个认知发生上的“对待之局”。新儒家的理论运思兜了那么大的一个圈子,最后还是要回到出发地。

剥离出新儒家这个“护本情结”,讨论似可再入一层:可否引领“对待之局”上溯逆取,探入儒家原旨的肺腑之地——即“人生宇宙之本源”?

三

波普尔划分封闭性社会文化与开放性社会文化,其最终定义为何落在价值判断的一元决定论和价值判断与事实判断的二元并存论?恐怕只有回顾中、西认知观念不同的发生逻辑,才能有所体悟。

让我们从牟先生提到的希腊传统开始。

在纪元前五世纪的希腊域邦,曾经有过一场跨世纪的街头大辩论。辩论的焦点在于:自然法则与社会约定俗成的价值法则是平行关系,还是隶属关系?如果是隶属关系,那末,究竟是谁隶属于谁?

这场辩论的参加者都是街头市民——业余哲学家。但是这批业余哲学家提出的问题却规范了后世职业哲学家千年运思的基本流向:人与物的分离,应然与实然的分离,价值与事实的分离。可以说,这一分离是西方人最早撑开的文化母题,最早撑开的一个Co-ordination—对待之局。

能否意识到这一分离,至关重要。这一分离,意味着一个异己之物的出现——“它”。“它”的出现,意味着“我”的觉醒。有“它”、无“它”,可以说是西方哲学与儒家哲学的一个最早分野,也是迄今为止的最大区别。有了“它”,人即意识到“它”“我”对峙的二元局面,意识到了人生活于实然与应然这两个世界夹缝中的尴尬处境,也就从头消解了树立“千年至仁之人极”的无妄努力。一百年后,希腊第一批职业哲学家泰勒士等人上场,就是在这一“非人化”的精神氛围中开始了他们的运思活动。这批人与其说是人文哲学家——我面对着“我”,不如说是自然哲学家——我面对着“它”。他们先后想到过各种各样的“它”:水、火、气,乃至原子,都可能是宇宙的本源,唯独没有“我”和“我”的道德法则也可能是宇宙的本源。或许普罗泰戈拉例外,提出过“人是万物的尺度,是存在之存在的尺度,也是存在之不存在的尺度”。然而,普氏此论只是西方认识论历史上最早出现的怀疑论,怀疑人为存在立法是“我”之

自我设定，与“它”并无关联，亦不能沟通。这样的怀疑论反而掘深了“它”“我”之间的鸿沟，对于深信人生宇宙之本源，即“我”生宇宙之本源的中国儒家来说，距离更为遥远。

希腊的政治哲学发轫于柏拉图。柏拉图表面上承继了苏格拉底关心人文世界的遗教，著有《理想国》一书，专致研究“我”——人文世界的政治现象。但是细读《理想国》，就会发现柏氏骨子里充满着“它意识”：对此岸人文世界的怀疑，乃至蔑视。

《理想国》实质上是一个以主观精神为形式的客观之“它”，是“它”的理念化、概念化。柏拉图把雅典先人遗留的那个“对待之局”转换成这样的模式：彼岸理念与此岸摹本的“对待”，彼岸本体与此岸现象的“对待”。他认为，此岸人文是彼岸理念的赝品，而且天性下流，向下堕落。用这一思想来观照儒家教旨，不啻宣判了“天人合一”的死刑：人，不过是天的粗鄙摹本，何来“参天地、赞化育”，更何来“为天地立心”、“树千年之人极”？西方政治哲学以这样一种灰色的二元论开头，与儒家伦理——政治——上来就是对人文世界的一元论“自我”崇拜，适成一意味深长之对照。

古希腊哲学的晚期代表是斯多噶学派。这一派人以消极厌世著称，而正是这种消极态度使他们产生了一个具有积极后果的自然法思想。他们认为，人文社会只不过是宇宙中的小宇宙，必须受制于外在之“它”的自然法则——Logos，即逻辑。人的社会法则出于人的动物性动机——保护私利的需要，在相互之间制定的对等契约。人通过这种低下的动物性动机而不是高尚的道德理性将“它”的逻辑引到了“我”的世界——社会领域，这就是自然法思想。这一思想到了近代一旦展开，就产生了谁也意想不到的一个爆炸性思想体系：社会契约论。

希腊思想的这一终结，似乎有点“它我合一”即“天人合一”的气味，故而有可能被援引为“天人合一”的海外例证。但是，海外“天人合一”与儒家“天人合一”有着根本不同：

1. 前者是宇宙生人，从“它”看“我”，人的哲学从自然哲学导出，产生于“智的系统”，引出的是一种世俗化、非道德化的客观性政治思想；后者是从“我”看“它”，人生宇宙，宇宙面貌是人的复制，产生于“仁的系统”，引出的是“为政以德”（孔子）的主观伦理化政治哲学。

2. 前者把社会现象看成是自然状态的一部分，承认“恶欲”的自然性动机为合法，故而社会政治如任何自然现象，首先是客观认识之对象；后者以德配天，以德之价值判断泛化天地自然，不承认“恶欲”是人的自然本性，纳社会政治入德之教化，只是教化德化之对象，不是客观研究之对象。

希腊之后的罗马世界，并无哲学建树，只有法律建树。但是，恰恰在罗马人的法理体系中却保存有古希腊思辨模式中最可宝贵的一个“形式因”：在世俗法律体系之外，对待有一个“它”，从自然法则中推导出来的法中之法——永恒法。此岸俗法的所有合法性都源于这个永恒法，源于其自然法则之背景。反过来，由于永恒法处于抽象状态，留有解释与再解释的余地，于是就给此岸俗法造成了被批判、被改造的广阔可能。永恒法成了一个永恒的批判者，此岸社会法规与人文约定就不能最终合围、形成一个自圆自足的封闭体系。

基督教在罗马世界中崛起，彼岸那个永恒的对待者、批判者从物化之“它”，走向了拟人化之“他”。希腊之理念、逻各斯、罗马之永恒法、希伯来之天神，逐渐凝合成一个拟人化之“它”——上帝之“他”。彼岸之“他”与此岸之“我”相争千年，上帝之城与世俗之城构成了西方历史上最为漫长的一个对待之局。在这个对待之局中，基督教以神之应然规约人之实然，似乎又有了与中国儒家德化政治相接近之迹象，实际上还是貌合神离。“神离”处有二：

1. 基督教之德化，建立的确是对上帝之“他”的迷信，但是，这种迷信反过来又破除了对此岸之“大我”——世俗政治秩序的迷信。中国政教合一的学理在于：依天下为公之理想，政治是德化之结果，故而原儒寄望于圣人在位，后儒寄望于明君贤相。圣人在位实是空悬，落实的只能是俗君俗相。此岸俗世之君相由此成为理想实现之结合对象，此岸俗世之政治秩序亦因此成为理想实现之必由之径。西方政教分离的学理在于：天下为神，如若转换为天下为公，这个“公有制”倒必须通过“神有制”这一步“逆转”、“人工之曲折”方能实现。因此，凡天下之人，无论是圣人、明君、贤相，皆有原罪待洗之人，是被批判者，而不是结合对象，更不是天下可寄可托之人。这样，象黄梨洲那样千古一现的非君之论，在西方，虽愚夫愚妇亦能家常道来，也就算不得“晴天霹雳之语”了。

2. 基督教之德化，亦破除了人对自我价值的迷信。它在内容上是颠倒的，以神之应然批判人之突然，但在形式上却是二元的，保存了西方自希腊沿袭而来的思维模式上的对待之局。它通过神学形式开辟了“它”与“我”之间的拉锯战，而不是一个人文价值自修自养、自圆自足的闭路循环。儒家之德化，则是：“正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”。这个德化政治系统是个人道德的逐级放大，插不进任何一个外来之物——“它”，或者“他”，当然容易从人到仁，树立起人对人的自身崇拜：千年至仁之人极。

基督教的负面在于：神之应然扩张过度，压抑了人之实然。即使有对待之局，这个对待之局也是向着神极严重倾斜的世界。这一倾斜在近代人文主义思潮兴起后，才逐渐矫正过来。十五世纪前后，在但丁、彼特拉克、莎士比亚等人的文学作品中，对人的欢呼、惊叹几乎盛极一时，俯拾皆是。这个时候，是西方历史上第一次出现有可能树立“千年之人极”的机会。然而，人极方欲树立，近代自然科学亦开始勃兴，在“上帝”的废墟上崭露出科学理性的峥嵘头角。彼岸拟人化的“他”，还俗为物化之“它”。而这个物化之“它”一旦第二次出现，则比那个第一次出现的“它”更为真实、更为直接、亦更为有力地抗衡了此岸之“我”的单向膨胀。倾斜的天平经过剧烈的摇晃，最终还是走向了新的平衡。

自然科学的第一次冲击，来自与人文主义思潮几乎同时兴起的近代天文科学。哥白尼的太阳中心说推翻了基督教神学的天文学依据，也致命地打击了刚刚抬头的人类自我中心论：既然地球不是宇宙的中心，那末，这个地球上的居民又有何理由自诩为宇宙的中心？

第二次冲击来自于上一个世纪的达尔文。如果说，哥白尼学说在空间位置上否定了人类中心论，那末，达尔文的学说则在时间序列上否定了人类中心论。既然人类是从灵

长类猿猴演变而来，而且至今还处在有机界的演化序列中——“我”至今还处在“它”的序列中，那末有什么理由一定说：自然向人生成，人是自然的目的？

晚近的一次冲击则来自于本世纪的弗洛伊德。弗氏在人文价值的基石——理性结构的下面，挖出了一个不见天日的自然结构：本我、自我和超我。这个人心“内部之我”，很可能是一个更为疏异的“内部之它”。“它”之无情，是继哥白尼、达尔文之后，不仅迫使“千年人极”直面外在之自然，而且迫使其直面另一个自然，一个更为森然之自然——人心内在之自然。外在自然与内在自然同时迫近，人类将不得不从头思考那个在雅典街头曾激动人心的古老话题：人类的尴尬处境。这一处境用帕斯卡尔的话来说，就是“人对自我的比例问题”。换言之，即“我”对“它”的比例问题。当外在宏观与内在微观的两个无限从两头逼近时，“人就迫不得已以这种或那种方式低头，从而发现有极大的理由应该谦卑。”^⑨

类似的冲击还可举出一些。当然，人文主义的反击亦并未停止。时至今日，科学理性与人文判断的拉锯还在进行。就在这种拉锯中，两者形成了一种相互解毒、相互抗衡的健康张力。一方面，是此消彼长、彼消此长的历时态发展，另一方面，则是“它”中有“我”、“我”中有“它”的共时态交错，两者始终处于一个内外动平衡状态。而这个动平衡，也恰恰是西方“仁”与“智”、应然与实然、价值与事实两方面数千年“对待之局”，流经当代思想河床所呈现的一个二元格局。从某种意义上说，整个西方文化的生命力——开放性、可批判性，均表现于此。

也正因为有在认知系统上有二元论的相互制约，西方伦理学与政治学才能够各领资源，平流竞进。伦理学并不吞食政治学，政治学亦无失位、错位之虞。当着伦理学高扬人之应然的时候，政治哲学亦毫无愧色地从低调进入，直视人欲、人私、人之低下，直视人与自然相联系的种种实然；并且以此导源，以“人之初，性本恶”而不是“人之初，性本善”为政治学的发生基础，才能认识到“绝对的权力导致绝对的腐败”（阿克顿），才能承认“政府乃必要之恶，只能防范，不能轻信”（潘恩），才能设计“以恶治恶，以权力制衡权力”（孟德斯鸠）。只有这样，仁智分途，各司其职，仁以扬善，智以驭恶，才“开”出了一个牟先生念兹在兹的“现代外王”——一个不以人的应然而以人的实然所造成的不得不然——必然之法制，必然之宪政，必然之民主“治道”。

因此，所谓西方之对待之局——牟先生倾慕的现代外王之观念模式，**不是一个政治操作问题，而是一个认知发生问题；不是一个“外王”问题，而是一个内圣问题。**它是从认知发生处起源，顺流而下，节节打通，流经政治操作层面，才顺应“开”出一个二元对待之局。从思想史源流这一特定角度而言，政治操作上的对待之局，可以说是认知系统对待之局的逻辑产儿。没有认知系统上波普尔所说的二元对待，就不会有政治系统上牟先生所说的对待之局。

通过儒家“内圣外王”历史的纵向回顾，以及中西认知系统的横向对比，我们可得出以下几点认识：

1. 儒家哲学是一种“无它”哲学，这是儒家文化与基督教文化的根本区别，亦是

儒家文化的基因缺陷。由于有“我”无“它”，儒家难以建构一个事实判断系统，只能向着价值判断的单一向度片面发展，无限扩张，造成了一个独木支撑的“千年至仁之人极”；其内部结构是一元论价值独断的连锁结构，其外部特征则呈自圆自足的封闭面貌。儒家成为中国文化的主流以后，整个中国文化表面上呈浓厚的伦理色彩，实际上却掩盖了其内部结构无从批判、无从开放的致命缺陷。

2. “无它”哲学的认识论后果是封死了“智”的发育，切断了政治学得以独立的学理资源，故而儒家政治学始终处于“仁”的笼罩，失位兼错位，无从独立。如果不从儒家认知系统的上游疏浚“我”与“它”、“仁”与“智”的基本关系，仅从政治学的下游作应用性分流，那末，这样的局部改造只能是“中体西用”的又一个翻版，不可能获得预期的成功。

3. 以牟宗三为代表的新儒家在整理内圣外王的国故遗产时，表现出独到的理论创意和坚韧的道德勇气，不容轻蔑。然而，其拨现也，于此；其遮蔽也，亦于此。由于他们回避了儒家文化遭遇现代冲击所发生的结构性危机，坚守返本方能开新的“护本情结”，未能迈出最为关键的一步——从认知系统而不是从应用层面上改造儒家教旨，因此，他们的“坎陷说”、“三统说”、“老内圣开出新外王”说都是一些治标不治本的方案，当代思想史上这场巨大的理论发见很可能会导致一场巨大的理论流产。

4. 真儒、原儒之精神，如果确如新儒所言，是一个大推开、大撒开、一切放下、当下即是，那末，似应推得开门户之见，撒得开先儒之得失，放得下“千年之极”，以进入一个新的言路讨论问题？果真如是，则不应是内圣向下“坎陷”，而应是沿外王之难向上追索，溯流探源，进入儒教之内核，在认知系统的发生处“撑开”一个根本性的“对待之局”。这个“对待之局”不是别的，正是波普尔所指称的价值判断与事实判断相互并存的二元格局。果真如是，儒家文化引“它”入“我”，唤醒此岸之我的真正觉醒，“智的系统”从“仁的系统”突围而出，政道与治道的“对待之局”获得独立资源，现代外王可望最终树立，中国政治文化的现代改造则是幸莫大焉！

注

① 海内学术界有认为《礼记·礼运篇》为孟荀以后之作，非孔子所传。此处暂依牟先生之说。

②③⑧ 《政道与治道》，第173—174页、第195—196页、第57—58页。

④ “坎陷”，牟先生之特有概念。含自我否定、暂时忘记、让开一步、逆转变等意。

⑤ 《道德的理想主义》，台湾学生书局，1958年版，第156页。

⑥ 价值之幕(yalue curtain)，见殷海光《中国文化的展望》，和平出版社1988年版，第432、467页。

⑦ 参见卡尔·波普尔《开放的社会及其敌人》第五章。

⑨ 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆1985年版，第28页。

(作者单位：空军政治学院)

责任编辑 徐中振