



● 政道與治道

牟宗三先生全集

10

牟宗三先生全集⑩

政道與治道

牟宗三 著



《政道與治道》全集本編校說明

方穎嫻、司徒港生、謝大寧

牟宗三先生在《民主評論》第5卷第14/15期（1954年7月20日/8月5日）發表〈政道與治道〉一文，並在文前提到：「吾所擬寫《論治道》一書，本文是其首章。」「論治道」即牟先生最初為《政道與治道》所擬的書名。繼此文之後，他陸續發表下列諸文：

〈論中國的治道〉，收入張其昀等：《中國政治思想與制度史論集》第1冊（臺北：中華文化出版事業社，1954年11月）

〈理性之運用表現與架構表現〉，《民主評論》第6卷第19期（1955年10月5日）

〈論政治神話之根源〉，《民主評論》第8卷第21期（1957年11月5日）

〈論政治神話之形態〉，《民主評論》第8卷第24期（1957年12月20日）

〈論政治神話與命運及預言〉，《民主評論》第9卷第3期（1958年2月5日）

〈政治如何能從神話轉為理性的〉，《民主評論》第9卷第11/12期（1958年6月5/20日）

(2) ◎ 政道與治道

〈道德判斷與歷史判斷〉，《東海學報》第1卷第1期（1959年6月）

另有〈理性之內容的表現與外延的表現〉一文，據牟先生在《政道與治道》初版序文中所言，亦曾在雜誌上發表，但編校人始終未能找到。

其後，牟先生又撰寫〈社會世界實體性的律則與政治世界規約性的律則〉一文，與上述九篇論文合編為《政道與治道》一書，於1961年2月由台北廣文書局出版。1980年4月此書改由臺灣學生書局出版，在此新版中增加其〈從儒家的當前使命說中國文化的現代意義〉一文，作為序言。此一版式沿用至今，未再變更。本書之編校工作以臺灣學生書局1996年4月增訂版為依據。



新版序

——從儒家的當前使命說中國文化的現代意義

此文是在東海大學「中國文化研討會」上的一篇講辭，由朱建民同學筆錄而成。其中關於現代化的基本觀念即基於此書。今值此書重版，即以此文作新版序，期讀者可先有一鳥瞰，然後再深入此書之義理。——著者誌

一 儒家的常道性格

首先，我們要表明儒家的義理與智慧具有「常道」的性格。儒家，從古至今，發展了幾千年，它代表一個「常道」——恆常不變的道理。中國人常說「常道」，它有兩層意義：一是恆常不變，這是縱貫地講它的不變性；一是普遍於每一個人都能夠適應的，這是橫地、廣擴地講它的普遍性，即說明這個道理是普遍於全人類的。「常道」沒有什麼特別的顏色，就如同我們平常所說的「家常便飯」；它不是一個特殊的理論、學說，儒家的學問不可視為一套學說、一套理論，也不是時下一般人所說的某某主義、某某ism，這些都是西方人喜歡用的方式。凡是理論、學說，都是相對地就著某一特點而說話；局限於某一特點，就不能成為恆常不變的、普遍的

(4) ⊙ 政道與治道

道理。儒家的學問更不可視為教條（dogma），西方的宗教有這種教條主義的傾向，可是儒家的「家常便飯」絕不可視為獨斷的教條。又有一些人講孔子，常爲了要顯示孔子的偉大，而稱孔子是個偉大的教育家、政治家、外交家、哲學家、科學家、……，把所有的「家」都堆在孔夫子身上。依這種方式來了解孔子、了解聖人，是拿鬥富的心理來了解聖人。表面上看來，似乎是推尊孔子，實際上是糟蹋孔子。事實上，沒有一個人能成爲那麼多的專家。凡是拿這種心理來了解孔子，都是不善於體會聖人的生命，不能體會聖人之所以爲聖人的道理安在。

常道不可捨棄

我們今天把儒家的「發展」與「使命」連在一起講，而講演的重點則在使命上。使命是就著眼前說，在這個時代中，儒家擔負什麼樣的使命、責任。然而儒家並非今天才有，因此在談它的使命之前，我們亦當該照察它過去的發展。在過去兩千多年歷史中的發展，儒家這個學問既然是個常道，則在每一個時代中，當該有其表現。發展到今天，儒家這個學問又負有什麼責任呢？這是個嚴重問題，在今天問這個問題，要比以往任何時代都來得嚴重。何以會如此呢？因爲我們今天談儒家的使命，似乎還可再反問一下：儒家本身今天是否還能存在呢？能存在，才能談使命。若自身都不能存在，還談什麼使命呢？若是儒家本身都若有若無，幾乎不能自保，所謂「泥菩薩過江，自身難保」，還談什麼當前的使命、責任呢？

在以往的時代中，沒有這個問題；但是在今天這個時代，就有這個問題。以往一般人，不論是士、農、工、商提起聖人，沒有不

尊重的，提到聖人之道，每個人都能表現相當的敬意，沒有不肅然起敬的。不但整天捧著聖賢之書的讀書人是如此表現，即使是農、工、商，亦莫不如此。但是在今天講聖人之道，就沒有這個便利。今天這個時代，先不談農、工、商，即使是讀書人亦很少有尊重聖人之道的，亦很少有了了解聖人之道的。在以往，從小即讀《四書》、《五經》，今天的讀書人卻是愈往上讀，離開《四書》、《五經》愈遠。知識份子把儒家這個常道忘掉了，很難接得上去。事實上，也許農、工、商對於聖人之道還客氣些，還保留一些尊重，知識份子反而不見得有此「雅量」。因此，在今天講儒家在當前的使命，尤其成了個嚴重問題。要是大家都把聖人之道忘掉了，認為它是不適應時代的落伍之學，那麼這種被時代拋棄的學問還談什麼當前的時代使命呢？

我認為這只是這個時代所表現的一個不正常的變態現象；落實地看，並不如此，所以我們仍可講儒家在當前的使命。我之所以要指出這些不正常的現象，乃是要大家正視、嚴重考慮「儒家本身存亡」的問題。儒家這個常道落到今天這種若有若無的地步，幾乎被世人忘卻、拋棄，這是不合理的。既然是常道，怎能被忘掉！怎能若有若無！常道而被埋沒，這是任何人良心上過不去的。假若良心上過得去，這就不是常道。既然是常道，我們就不能讓它被埋沒下去。這是就儒家本身存在的問題而言。另外就其牽涉到外界的作用、使命來講儒家在當前的使命，也是比其他任何一個時代都難講。因為現在來說儒家的使命，不只涉及它本身存亡的問題，還得涉及到其他的一些特殊問題，才能顯出「使命」的意義。尤其是牽涉到現代化的問題。

中國從清末民初即要求現代化，而有人以為傳統儒家的學問對現代化是個絆腳石。因此，似乎一講現代化，就得反傳統文化，就得打倒孔家店。事實上，儒家與現代化並不衝突，儒家亦不只是消極地去「適應」、「湊合」現代化，它更要在其中積極地盡它的責任。我們說儒家這個學問能在現代化的過程中積極地負起它的責任，即是表明從儒家內部的生命中即積極地要求這個東西，而且能促進、實現這個東西，亦即從儒家的「內在目的」就要發出這個東西，要求這個東西，所以儒家之於現代化，不能看成是「適應」的問題，而應看成是「實現」的問題，唯有如此，方能講「使命」。

二 儒家第一階段的發展

我們在此先照察一下儒家在過去兩千多年中的「發展」。大體說來，可分成兩個階段，今天則屬儒家學術的第三階段。這是個大分期的說法。

儒家學術的第一階段，是由先秦儒家開始，發展到東漢末年。兩漢的經學是繼承先秦儒家的學術而往前進的表現，而且在兩漢四百年中，經學盡了它的責任，盡了它那個時代的使命。從漢武帝復古更化說起，建造漢代大帝國的一般趨勢，大體是「以學術指導政治，以政治指導經濟」，經學處於其中，發揮了它的作用。因此，不能輕視漢代的經學，它在那個時代，盡了它的責任、使命；盡得好不好，是否能完全合乎理想，則是另外的問題，至少在漢朝那種局面下，儒家以經學的姿態出現，而盡了它的使命。

先秦儒家與先秦諸子齊頭並列，至漢朝，以經學的姿態表現，

一直發展到東漢末年，即不能再往前進了。漢朝大帝國亦不能再往前發展了。這已是絕路，任何人出來也沒辦法；照前人的說法，即是「氣數」盡了。當時郭林宗即謂：「大廈將傾，非一木之所能支也。」此即表示那個時代要「峰迴路轉」了；順著以前所定的那個模型，已走到盡頭了。「氣數」不是可以隨便說的，一個力量興起，必得維持相當長的時間，才能說氣數。在東漢末年那個關節上，說「氣數」才有意義，說「峰迴路轉」也才有意義，在此方顯出無限的蒼涼之感、沈穆的悲劇意味。若只是一些小彎曲，亦用不上「峰迴路轉」這種形容，必在看看就是死路，然而卻絕處逢生，在絕望至死之際，忽有一線生機開出，這才是「柳暗花明又一村」。這種情形好比修道人所說的大死大生。

這個「峰迴路轉」，開了另一個時代，即是魏晉南北朝隋唐這一個長時期。照中國文化的主流，照儒家的學術而言，這一大段時間算是歧出，岔出去了，繞出去了。儒家的學術在這個時代中，暗淡無光彩。魏晉盛行玄學，乃依先秦原有的道家而來；儘管道家是中國原有的，但不是中國文化生命的主流，因此仍屬中國文化之「旁支」。玄學雖屬歧出者，但仍是繼承中國原有的道家，至於東晉以下，歷經南北朝、隋，以至唐朝前半段，這一個長期的工作則在於吸收佛教，消化佛教。佛教則純屬外來者，當時即初以道家為橋樑來吸收佛教。

南北朝兩百多年，中國未得統一。南朝宋、齊、梁、陳，北朝則是五胡亂華，在這兩百多年的混亂中，處在當時的人，不是很好受的。我們今天處在這個動亂的時代中，由民國以來，至今不過六十多年，這六十幾年的不上軌道、種種不正常的現象，在歷史上看

來，並不算一回事。所以大家處在這個時代中，應該有絕對地肯定的信念，這種不正常的現象總是會過去的。

從南北朝到隋唐，佛教不但被吸收進來，而且被中國人消化了。這等於消化另一個文化系統，並不是一件簡單的事。在長期的吸收、消化中，佛教幾乎成了中國文化中很重要的一部份，充實我們文化生命的內容。佛教在中國文化中發生了很大的作用，這是事實；至於進一步衡量這個作用的價值、利弊，則屬另一個問題，我們今天暫不討論。

文化生命不可摧殘

從魏晉開始，乃中國文化的歧出。所謂「柳暗花明又一村」的「又一村」即指的是此一歧出的階段——魏晉、南北朝到隋唐。到了唐末五代，這也是中國歷史中最黑暗的一個時期。五代不過佔五十多年，卻有梁、唐、晉、漢、周五個朝代。每個做皇帝的，原先都想萬世一系地往下傳，而今每個朝代卻至多不過十幾年，可見五代這段時期是個很差勁的時代，更重要的是這個時代的人喪盡了廉恥。所以，一個民族糟蹋文化生命，同時就牽連著糟蹋民族生命。什麼叫做糟蹋文化生命呢？在這裡所表現的即是人無廉恥。五代人無廉恥，代表人物即是馮道，亦如今日大陸上有所謂的「四大不要臉」，其中領銜的即是郭沫若與馮友蘭。你想，誰願意不要臉呢？誰能沒有一點廉恥之心呢？唐末五代的人難道就自甘下賤嗎？但是，五代這個局面就把人糟蹋得無廉恥。大陸上，黃帝的子孫，那能沒有廉恥之心呢？為什麼能夠出現「四大不要臉」呢？難道說郭沫若、馮友蘭就願意不要臉嗎？這都是毛澤東糟蹋的！這都是共產

主義糟蹋的！才使得人無廉恥。這「四大不要臉」不過是因為他們較有名氣，易受注意，而特別舉出來。事實上，豈只這四個人而已，一般人誰敢有廉恥之心呢？共黨在內部批鬥時，常以「風派」抨擊他人；其實，那一個人不是風派呢？在共產黨的統治下，今天鄧小平要現代化，誰敢說不現代化？以前毛澤東要文化大革命，誰又敢說不文革？誰敢出來說句反面的話？他們還對那些投機的人名之曰「風派」，事實上，那個不投機呢？這句話在自由世界說，是有意義的；在那個極權的世界說，是沒有意義的。有的人聽了這些話，還以為共產黨在講氣節，講廉恥。「氣節」、「廉恥」，在自由世界的人才資格說，這些名詞也才有意義；在那個專制暴虐的政權下，說這些話都是沒有意義的，完全不能表意的。

又如共產黨以前在海外宣傳大陸沒有失業，而謂在共產主義統治下沒有失業，在資本主義的社會中則到處有失業問題。頭腦簡單的人聽了，還誤生幻想，以為不錯。其實，這只是耍文字語言的魔術，專門騙那些頭腦簡單的人。試問，你有不失業的自由嗎？你有不工作的自由嗎？在自由世界，才有失業、不失業的分別，才可說有氣節、講廉恥。因為人們有自由，法律上保障人的獨立人格，承認人的尊嚴。有了自由，人即須負責任。再深一層說，人有道德意志、自由意志，才能談有氣節、有廉恥的問題。在大陸上，誰敢說我有自由意志呢？所以，共產黨耍的那些文字魔術，都是沒有意義的話。偏偏有些人利用這個機會，去捧葉劍英、鄧小平。其實，說穿了，一丘之貉。當年鄧小平做副總理的時候，還不是順著毛澤東的話轉，還不是一樣地拍馬屁。根本的關鍵在於共產黨的本質即是徹頭徹尾地摧殘、斲喪人的廉恥。孟子說得好：「所欲有甚於生

者，所惡有甚於死者。」然而，說是這樣說，現實上人到了生死關頭，誰不害怕呢？要承認人有自由意志，才能表現「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」；假定人沒有自由意志，連這句話都不能表現。你想死，我還不讓你死呢！以前的人可以出家，今天在大陸上，往那裡出家呢？以前的人可以不作官，今天連不作官的自由也沒有了。你沒有不參加政治的自由，你沒有不參加人民公社的自由，你也沒有不接受政治洗腦的自由。在那種統治下，人喪失了自由，想要「所欲有甚於生者，所惡有甚於死者」，你都做不到。

中華民族發展到今天，大陸的同胞被共產黨圈在人民公社，不能講廉恥，不能講氣節。這個就是作賤人的生命，作賤文化生命，同時亦即作賤我們這個民族生命。這個生命被繼續作賤下去，是個很可悲的現象。問題即在於共產黨能夠作賤到什麼一個程度？人性究竟還有沒有甦醒的一天？人性能否覺悟，而發出力量把共產主義衝垮？有沒有這麼一天呢？我個人對此一問題，不表悲觀，但也不表樂觀，我希望大家注意到這是一個很艱難的問題，需要隨時警覺的。說起來，「人之初，性本善」，在太平年間這樣說是容易的，若是現實上沒有表現出善，我就通過教育等方法使你容易表現；但是這句話在今天的大陸，就不那麼容易。不過，人性總有復甦的一天，至於拉到多麼長的一段時間就很難說。我說這個意思，就是要加重這個觀念——文化生命不能隨意摧殘；摧殘文化生命，同時就影響民族生命。文化生命不能摧殘太甚，一個民族是禁不起這樣摧殘的。就好像一個人得些小病是無所謂的，生長中的痛苦是不可避免的，但是大病就不能多患。又如一個人的命運不能太苦、人受點挫折、受點艱難困苦是好的，但是挫折太多，苦太重，就會影響人的

生命。

三 儒家第二階段的發展

上面說到唐末五代是中國歷史上最黑暗的一個時期，其黑暗之所以為黑暗的原因，即在於無廉恥。說這層意思，也是要大家了解下一個階段——宋明理學。宋明理學是儒家學術發展的第二個階段，就是對著前一個時期的歧出而轉回到儒家的主流。理學本質的意義即在道德意識的復甦。何以宋人出來講學，特別注重道德意識這個觀念呢？

自清朝以來，以至於民國以來，提到理學家，一般人就頭疼，如同孫悟空聽到金箍咒一樣。誰敢做理學家呢？可是只因為自己做不到，就用種種譏諷的字眼來醜詆、笑罵，這是清末以至於今的一個可怪的風氣。其實，道德意識有什麼毛病呢？宋明理學家主要就是要喚醒道德意識，這又有什麼不對呢？有什麼可以譏笑的呢？宋明理學家之所以重視道德意識，主要即因他那個社會背景、時代背景就是唐末五代的那個「無廉恥」。人到了無廉恥的地步，人的尊嚴亦復喪盡，這就成了個嚴重問題。亦即謂文化生命沒有了，就影響你的自然生命。這句話，大家聽起來似乎覺得有些因果顛倒。其實不然。一般說民族生命、自然生命沒有了，就影響文化生命；我現在倒過來說，文化生命摧殘得太厲害，你的自然生命也沒有了，一樣的受影響。抗戰以前，共產黨在江西盤據了一段時間，等到剿共把他們驅逐出去以後，這些地區好幾年不能復興，即是被共匪摧殘得太慘。所以，一個地方窮，不要緊，只要有人去努力開墾，明

天就富了；若是把人的生命糟蹋了，沒有人種田，則成了嚴重問題。

我舉這個例，即說明文化生命摧殘太甚，自然生命也不會健康旺盛。所以今天大陸上，共產黨摧殘文化生命，使人成為白癡，成為無廉恥，究竟將來影響到什麼程度，就很難說。想起來，這是個很可怕的現象。一個不正常、變態的暴力，若想把它恢復過來，並不容易。

甚至到最後，他們本身亦不會覺悟，有個結果，就是發瘋。在過去也有這種經驗，老輩的人說過，當年太平天國洪秀全、楊秀清等人打到南京，本來就已不正常了，但他們還有戰鬥力，還是不好對付，殘暴地用兒童作衝鋒隊，這和共產黨用人海戰術一樣地可惡。到了太平天國覆亡後，轉成捻匪，結果那些殘眾都發瘋。當年聽老輩談這些事，心中就有非常多的感觸。一個太平天國鬧了一下，就糟蹋中華民族如此之甚，而今共產黨統治大陸同胞、黃帝的子孫，以那種方式來統治，統治那麼久，對中華民族生命的摧殘當然更甚。這不是個大悲劇嗎？聖人說要悲天憫人，這才是可悲的事。所以，廉恥不可喪盡，不可任意地斲喪。人的生命不可完全感性化，完全形軀化，完全軀殼化。完全感性化，完全軀殼化，就是老子所說的「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」人的生命不能完全感性化，即表示隨時需要文化生命來提住。代表文化生命的廉恥、道德意識，更不可一筆抹殺，不可過於輕忽。所以理學家出來，儘量弘揚儒家，對治唐末五代的無廉恥而講儒家的學問。至此，經過魏晉南北朝、隋唐這一長時期的歧出，儒家學問再回到它本身，歸其本位，而轉回來的重點

則落在道德意識上。

儒家的學問原講「內聖外王」，宋明儒則特重「內聖」這一面。「內聖」是個老名詞，用現代的話說，即是內在於每一個人都要通過道德的實踐做聖賢的工夫。說到聖賢，一般人感覺高不可攀，甚至心生畏懼；實則道德實踐的目標即是要挺立自己的道德人格、道德人品，這是很平易近人的，沒有什麼可怕。我們對「內聖」一詞作一確定的了解，即是落在個人身上，每一個人都要通過道德的實踐，建立自己的道德人格，挺立自己的道德人品。這一方面就是理學家講學的重心。可是儒家原先還有「外王」的一面，這是落在政治上行王道之事。內聖外王原是儒家的全體大用、全幅規模，大學中的格致誠正修齊治平即同時包括了內聖外王；理學家偏重於內聖一面，故外王一面就不很夠，甚至弘揚不夠。這並不是說理學家根本沒有外王，或根本不重視外王，實則他們亦照顧到外王，只是不夠罷了。

我們今天說宋明儒雖亦照顧到外王而不夠，這個「不夠」，是我們在這個時代「事後諸葛亮」的說法。在當時，理學家那個時代背景下，他們是否一定覺得不夠呢？這就很難說。固然理學家特別重視內聖的一面，然他們特別重視於此，總有其道理；在他們那個時代中，或許他們亦不以爲這種偏重是不夠的。外王方面，在那種社會狀況、政治形態下，也只好如此，不能再過份的要求。我們得反省一下，外王方面開不出來，是否屬於理學家的責任呢？政權是皇帝打來的，這個地方是不能動的，等到昏庸的皇帝把國家弄亡了，卻把這個責任推給朱夫子，朱夫子那能承受得起呢？去埋怨王陽明，王陽明那能擔當得起呢？所以，批評理學家外王面不夠，這

個夠不夠的批評是否有意義，也得仔細考慮一下。在那個時代，那種政治形態下，也只好這樣往前進了。外王方面夠不夠，不是理學家所能完全決定的；不是他能完全決定的，也就表示不是他能完全負這個責任的。我們把這個責任推到理學家的身上，這是「君子責備賢者」的批評，這是高看、高抬知識份子，這也就是唐君毅先生所說的：只有知識份子才有資格責備知識份子，只有王船山、顧亭林才有資格責備王陽明。只有在這層意義下，我們才能責備理學家，謂之講學偏重之過，不應只空談心性，仍應注意外王、事功。這還是在講學問之風向的問題上說的。

四 儒家的當前使命——開新外王

以現在的觀點衡之，中國文化整個看起來，外王面皆不夠。就整個中國文化的發展來看，以今日的眼光衡之，確實在外王面不夠，顧亭林那些人的要求外王、事功，也是對的。今天仍然有這個要求。可歎的是，今天不僅外王面不夠，內聖面亦不夠，儒家本身若有若無。但是儒家若為常道，則人類的良心不能讓這個常道永遠埋沒下去，這得訴諸每個人的一念自覺。

儒家學術第三期的發展，所應負的責任即是要開這個時代所需要的外王，亦即開新的外王。「新外王」是什麼意義呢？外王即是外而在政治上行王道，王道則以夏、商、周三代的王道為標準。照儒家說來，三代的王道並非最高的理想，最高的境界乃是堯、舜二帝禪讓，不家天下的大同政治。儒家的政治理想乃以帝、王、霸為次序。帝指堯、舜，堯、舜是否真如儒家所言，吾人不必論之，但

此代表了儒家的理想則無疑，以堯、舜表現或寄託大同理想。三代則屬小康之王道。春秋時代的五霸則屬霸道，以齊桓公、晉文公為代表。從前論政治，即言皇王帝霸之學。在帝上再加上一個皇，即指三皇而言，此當又是一層境界了，這且不說。齊桓、晉文的境界雖然不高，但比得秦漢以後的君主專制要好；君主專制以打天下為取得政權的方法，在層次上是很低的。當初商鞅見秦孝公，先論三皇五帝之道，孝公不能入耳；而後言王道，仍嫌迂闊；再而言霸道，終大喜。可見前人對於政治理想是有一定的次序。秦孝公之喜霸道，乃因它能立竿見影，馬上見效，而儒家的學問往往不能滿足這一方面外王、事功的要求。早在春秋戰國，即有墨家因此而批評儒家為無用。司馬談論六家要旨中，亦批評儒家云：「博而寡要，勞而少功」。後來南宋陳同甫與朱子爭辯，亦是基於要求外王、事功的精神。而實際上，要求外王中，就涵著要求事功的精神。陳同甫以為事功乃賴英雄，而講英雄主義，重視英雄生命，推崇漢高祖、唐太宗。此雖可有廣義的事功，而不必合於王道。到了明末，顧亭林責備王學無用，亦是秉持事功的觀念而發。而後有顏李學派的徹底實用主義。一般人斥儒家之無用、迂闊，評之曰：「無事袖手談心性，臨難一死報君王」，以為不究事功者最高的境界亦不過是此一無奈的結局。這些都是同一要求事功的意識貫穿下來的，這是一個由來已久的老傳統，在中國文化中是一條與儒家平行的暗流，從墨子開始，一直批評儒家的不足。這個要求事功的傳統再轉而為清朝乾嘉年間的考據之學，則屬要求事功觀念的「變型」。乾嘉年間的考據之學以漢學為號召，自居為「樸學」，以此為實用之學，以理學為空談、無用，骨子裡還是以有用、無用的事功觀念為