

# | 第 1 章 |

## 導 論

中華舊邦，其命維新。東方龍醒，洗脫鴉片戰爭後的恥辱，奪回歷來享有的國際地位，一面迅速創革現代化，一面重振傳統的自豪。前景光明，但不夠穩。內則貪腐侵蝕，外則霸權堵壓，不能沾沾自喜。使我國長期停滯在五百年興衰循環圈子的墮力並未完全消失。返本開新，去蕪揚菁，戒除封閉自是的精神鴉片癮，才能使蒼勁的文化不停抽發綠枝。

百多年前，中國面臨兩千年未有之大變局。有識之士驚覺，四書五經的知識、皇朝專制的政治、鄉鎮地主的經濟，不能與科學哲思、法治民主、工業商貿較量；忠孝節順的個人私德，也不能滿足社會要求的公義公德。理性啟蒙，不過在列強環伺民族瀕危之秋，救亡為要，無暇深入。五四新文化運動不堪守舊派的頑固阻擋，喊出“拋掉傳統包袱，全盤西化”的口號，不知此號非但不應當，而且不可能，反而重蹈覆轍，陷入儒家道統非此即彼的線性思想牢籠。

不應當，因為中華歷史悠長，文化厚重，且不說民風工技的璀璨、文學藝術的瑰麗，只說哲學，先秦就有諸子百家。積弊無疑很多，但精華更多，是發展現代社會的珍貴資源，例如老莊道家的天人合一思想就能滋潤愛護自然環境之心。拋棄傳統，無異因噎廢食。

不可能，因為傳統刻骨銘心，是我們生活不可須臾分離的元素，不是可以任意拿起放下的包袱。人的腦袋並非一塊黑板，可以擦淨重寫；一塊光板根本不能思想。要思想要討論，就必須運用既有的概念話語，那就是傳統。滲透情愫習俗的傳統文化就像一條船，載我們在意義的海洋上航行。我們時刻不能離開它，它也不能離水停工。要裝修擴建，只能在航行運作中逐步進行<sup>〔1〕</sup>。在這情形下，換個門窗刷層漆容易，加塊風帆也不難，最難改造的是整條船的基本設計、深層架構。洗滌滲肌毒素、脫胎換骨、移風變俗可以，但必須有實事求是、宏觀構想、微觀分析、多方試驗、反覆修改、數代砥礪的堅韌耐性。這種理性工夫，古今中西之辯下得還不夠。

西方的詞彙觀念被大批引進。例如當代新儒家著作中就滿是“康德、黑格爾”，洋文密佈，但術語常像芝麻撒餅，囫圇不化，甚至扭曲附會。看思想深層的概念架構，兩千年獨尊打造的儒家框框仍佔強勢。新文化運動便落入網羅。旅美思想史學家林毓生分析他們“‘全盤西化’那種大概只能產生在中國的怪論”，發現一大原因是“他們未能從傳統一元論的思想模式中解放出來。”<sup>〔2〕</sup>

一元的思想模式又稱線性、單軌、單向度、一言堂、一維二極。它把立體的世界壓縮為一線；把多元多維的價值歸約成單元一

---

〔1〕 船的比喻套用希臘哲學中的“*Theseus Ship*”。原來的哲學問題關乎身份認同：此船在航行中逐塊替換船板，直至每塊板都是新的。舊有物質無存，它與本來的是否為同一條船？

〔2〕 林毓生：〈五四反傳統思想與中國意識的危機〉頁 124。

（編者按：所引文獻的出版社與出版年份，皆見於卷末的參考資料，以便查看。注腳從略。）

維，再把一維斷為兩端，非此即彼；把繽紛多彩的現實約化為紅黑分明的漫畫，以唱紅打黑的套語矜德煽情，左右人心很有效。商業廣告、政治運動、宗教佈道相競採用。然而，這些多是局限於某個範疇的片面應用，儒家比它們都高級。宋明道學立道統，奉天理的無上權威，從心性到宇宙，從政治到文化，天地君親師，無所不管。道德一維、正邪二極的思想框框簡約，容納不下龐雜情理，遇上較複雜的事，慣於要麼全是、要麼全非，別黑白以定一尊，不自覺雙重標準前後不一的矛盾，擅用兩面話阻遏質疑矛盾的理性。道學家矜誇自己體悟天理，獨霸善道，以排外為去惡揚德，常變客觀的事理辯論為主觀的人身攻擊。宋儒鬧黨爭，時人形容“同我者謂之正人，異我者疑為邪黨”，以“道德”的名義與文字獄互相迫害，為明清皇帝樹立誅心的榜樣<sup>〔1〕</sup>。儒家道統長期作為皇朝國教、科舉門檻，配合政統，以一套強勢話語滲透社會，造就窒息思想的軟性專制、全面操控的極品一言堂，現代學者稱“泛道德主義”。

一維二極的狹隘框框使人看不到多面向的可能，因而無能客觀分析、理性協商，只會或逆來順受，或打倒一切。儒家道統的思想眼罩成為文化痼疾。五四新文化的全盤西化論承其遺症。四十多年後，社會再度經歷一場大規模的思想與文化運動。與“五四”相似，“文革”同樣以崇高理想與強烈的改造熱情為動力，雖然口號不同，但在方式上都展現了高度的一元化取向。它們批判儒家傳統，某種程度上更像是對詮釋權的競爭，類似於歷史上宗教改

---

〔1〕〈范純仁上宋哲宗疏〉，引自沈松勤：《北宋文人與黨爭》頁58。

革中的對立，或古代士大夫間的朋黨之爭，容易激發清算異端的極端情緒。泛道德說教主義在“文革”後極受注意，餘波盪漾不息，時掀熱浪。新儒家杜維明洞察精要說：“我們不了解儒家，那就不了解‘文革’。”<sup>〔1〕</sup>

不看清儒家，尤其影響最大的儒家道統，就難了解很多中華現象。首先必須說明：儒家內非鐵板一塊，外非傳統全部，要了解必須細析。儒家的優點很多，最優是特重個人修養、倫理道德。弊在時而過分，以天下之美為盡在己，以道德為自家專利，凡不合己意就罵“不仁不義”。道德氾濫，反淹害道德，以致虛偽成風。矜德自是乃儒家流弊，並非孔子之教。本書將論證：以泛道德說教為宗的，不是儒家，只是儒家在孔子之後的號稱“道統”，由孔門八派中曾子、子思、孟子一脈的思孟學派預示，宋明道學確立，二十世紀中葉興起的新道學（又稱新儒家）繼承。道統極度排外，單薄斷續而無首，名單上沒有荀子，漢、唐、清以及宋明經世務實的儒者，義理內容中也少見孔子。確立道統的宋朝道學家推崇孟子，帶頭並稱“孔孟”，掩蓋了思想史學家所指出，相隔孔孟時代的“古今一大變革之會”，以及迴避社會轉型的現實而帶來的道德內向化、主觀化、線性化、非理智化<sup>〔2〕</sup>。

本書探索儒家道統的一維框架，採取先秦諸子、倫理、心理、歷史、社會、政治、知識論、形上學等視角，從多方位切入，分析它如何收窄孔子的胸懷眼界，倒退先秦的人文精神，坐井觀天理，

---

〔1〕 杜維明：《文明對話中的儒家》頁283。

〔2〕 侯外廬、趙紀彬、杜國庠：《中國思想通史》卷1，頁173-174、323-331。

到處踩毀異己以自高位置。道統以天理玄論堵塞知識與理性、尤其客觀思考行為的實踐理性，背離社會，矜德貶智，使很多情理失語。結果非但個人主體、科學民主難以發展，連本位的倫理道德也淪為教條。輕忽了真，善搖搖欲墜，造成“公德殆闕如”“吃人的禮教”等舊社會現象。

道統的反理性一言堂如何助長皇朝政統的專制人治，學者多有研究。本書更探討現代新道學如何牽強附會西學，尤其扭曲康德的道德知識論，模稜概念以粉飾康德嚴厲批判的形上本體論，繼續顛覆理性以鞏固天理的權威。

現代類似先秦，各自經歷中國歷史上兩次革命性的政經社會大轉型。類似的破舊開新動盪導致類似的應變。當今國學復興，竭力回復並超越先秦諸子的理性態度、廣闊視野。儒家的學府勢力雖仍最盛，但不再能罷黜百家。儒法之爭、孟荀之辯，皆得學者重新研究評騭。本書以現代理念詮釋荀子的道德理性（第 10、11 章）與法家的法治公義（第 16、17 章），昭揭它們現代意義濃厚的貢獻潛力。比對先秦學說與道統對它們的攻擊醜化，反襯出一言堂如何損害理性與公義。

## 1.1 理性公義與人治專制的此消彼長

中國思想實踐性強，因此分析義理不能忽略歷史背景。孔子自謂：“周監於二代，郁郁乎文哉。吾從周。”漢唐人據實並稱“周孔”。周武王伐紂得天下，周公制禮作樂，完善以血緣為紐帶的宗法封建制度。那時地大人稀，交通不便。周以萬數族人四出封建殖

民。諸侯以百數，都是小國寡民，君亦是父，貴族親屬，規模細小如池塘。家國一體的政制，親親尊尊的倫理，“禮不下庶民，刑不上大夫”的禮刑之治，適宜當時社會，如塘魚自若，簡樸但不偏枯，經營數百年，使華夏文明在廣袤的中土大地上生根。

周人遠矚沉穩、客觀冷靜的理性精神，忠信禮義、篤實負責的道德擔當，以及成就的詩書禮樂，是先秦諸子的共同遺產。儒、道、墨、法等各自承傳闡釋，擇途發展，共建豐盛多彩的中國學術文化。其中儒家最先出，最保守，影響最大，但若以為它壟斷了古代傳統，別家都是左道邪門，就墮入一言堂而看扁了中國文化。孔子保留了最多封建貴族的價值，但我們不能普遍說周代君子是儒者。他們之中不乏管仲、子產等法家先驅。他們的“忠”意味著忠於職守，道德意義遠勝後儒的“以孝事君則忠”（第12.2-12.3節）。

歷史進展，民智日開，技術改良，交通漸便，經濟蓬勃，人口膨脹，價值多元化，魚塘漸難蓄了。周制完成了偉大的歷史使命，疲憊頹馳。孔子力挽狂瀾，整頓古籍，闡釋發揮，誨人不倦，有教無類，開放教育，成為萬世師表，也開創儒家學說。

孔子身後不久，周制崩潰。中國在技術上由青銅時代邁向鐵器時代，在經濟上由井田共耕邁向小農生產，在政治上由宗法封建邁向一統帝國，經歷現代前唯一一次轉型革命。社會規模急劇擴大，新價值湧現，動力澎湃如潮，匯池塘入江河，迫游魚進化適應。新舊交替的社會動盪促人們檢討過往，展望將來，創建適應當代的道德，掀起文化思潮巨浪。先秦諸子各自運用遺產創發新機，百家爭鳴，思想粲然。辯論時而聲厲，但大體不失“萬物並育而不相害，道並行而不相悖”的恢弘氣象（第14章）。

站在歷史的轉捩，諸子或戀舊，或開新。復古論中最響亮的是啟迪日後皇朝意識形態的儒家思孟學派。革新派的主將是法家，以商鞅和韓非為泰斗，與戰國晚期集諸子大成的儒門荀子互相影響。復古派與革新派都繼承周制基要，嚴守上下尊卑，主張君主民本。然而，二者持不同的人性論與道德觀，構想不同的君民德性。儒家捍衛宗法封建制，強調親情的家長主義，教化孝順子民。法家提倡集權郡縣制，理性建設國事公域，視民為能自主思想的成年人（第 17.6 節）。在不同的民性底蘊上它們分別倡導人治或法治，力圖重建秩序。

法家中多是政治實踐家，致力改革制度，解構家與國，營建獨立於血緣倫理的政治範疇：立法明分，把權力制度化，以法制區別君王的個人特權與國家的制度主權；提倡“人無離法之罪”“君臣上下貴賤皆從法”的法治<sup>[1]</sup>。為了使國家主權能穿透貴族的障礙以動員人民，政府一面把行政理性化，設立有效的機構，領導興建水利，墾荒分田，解放生產力；一面重視人民的理性自為心，持獎罰二柄誘導積極性，使人民與國家的利害一致，求自家富裕同時也助國家富強。法家的努力成果是秦革周命，統一中國，建立大帝國的第一個皇朝（第 17 章）。

從政治學與政治經濟學上看，有學者認為，戰國秦漢的創革頗具現代氣息，堪比兩千年後西歐在中古封建廢墟上重振的集權建國運動。現代西方國家初興時都是絕對君主制，其優劣激發政治反思與改革。第 15 章介紹一些現代政治學與法哲學的理論概念。這些

---

〔1〕《韓非子·大體》《管子·任法》。



理論源自西方，但擇優採納未必是西化。決定是否接受某些理念，不因它們的來源是否顯赫，而因它們本身的理據是否充分，是理性思想別於威權主義之處。

第 16 章從現代法哲學的角度比較儒法兩家的法思想。我將論證：法哲學所澄清的“法即公共的普遍規則”概念，法律的公開、公平、公信等本然道德性，以及獨立於民主而是民主必須條件的基本“法治”概念，都能見於法家著作。固執古代的“法即刑，統治者的粗暴工具”概念、養成賤法厭法風氣者，不是法家，而是千載主掌皇朝刑部的儒家。法家針對時局的特殊政策很可非議，但他們客觀理性的普遍態度、法律公平的政治思想，若能洗滌抹黑，當是可助今天中國推行法治的珍貴本土資源。

法治的本土資源被長久詆毀埋沒，主要因為“法不阿貴、循名責實”的公義思想不利於統治階層，皇朝成立後很快就被人治意識取替了。人治思想是戰國復古派的傑作。思孟學派宣稱“不愆不忘，率由舊章。遵先王之法而過者，未之有也”；“堯舜之道，孝弟而已矣”<sup>〔1〕</sup>。先王實行家國一體的宗法封建制。在社會變遷中，把舊時實然的家長政治，抬舉為恆久應然的政治家長主義，亦把父子關係的自然不平等抬舉為政治理想。孩童未成年，未能獨立思想，需要父母教養，是自然事實。復古派教民移孝作忠，以父子為君臣的理想典範，以齊家為治國的理想模式，以士庶人禽之辨斷言統治者與人民有基本的德性差異（第 10.2、13.2、17.6 節）。道統的人治理想中，父王是聖人，有豔陽的仁德、颶風的威德，能感召“草上之風

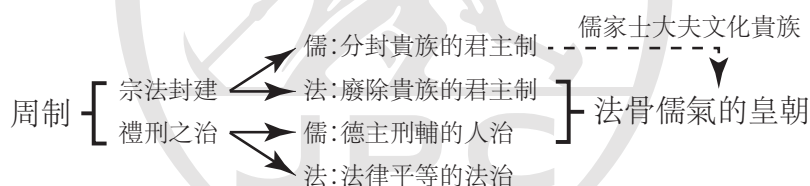
---

〔1〕《孟子·離婁上》《孟子·告子下》。



必偃”的順德，教化“終身由之而不知其道”的孝順子民。內聖之學無限誇大統治者個人德性的效能，宣傳“君仁莫不仁”，只要聖王在位，天下自然太平，無須政治思想與制度。君主崇拜加上血緣紐結，支撐強勁的“家天下”人治意識形態，對上則歌功頌德而稱德治，對下則明刑弼教以行刑治。“德主刑輔”的儒家治術得皇帝激賞，漢興不久即橫掃百家，獨尊皇朝，陶冶社會（第 18 章）。

革新復古兩派在戰國時相爭，結果各有勝場。法家設計的君主集權郡縣政制成為皇朝的長遠骨幹，但他們的法治精神卻大敗於儒家的人治，廢除世襲貴族留下的空位也被儒家士大夫奪取而成文化貴族。法家政制與儒家治術，合而為法骨儒氣的皇朝（圖 1）。



【圖 1】 皇朝法骨儒氣的歷史傳承

戰國時周制瓦解，儒法爭辯，波折後結合為皇朝的三角支柱：法家的集權政治制度，儒家的人治意識形態，儒家士大夫組成的文化貴族。

皇朝是一言堂的溫室，也因一言堂的功效而堅韌長壽。皇朝結束後備受理正辭嚴的批判。新道學指法家的君主集權制為萬惡之源，使儒家曲委摧抑於專制之下。君主集權制無疑是缺陷重重，但

現代前的唯一其他可選，儒家擁護的宗法封建制，似乎更差。秦後數次封建復辟，無不禍國殃民，例如西晉行封建，導致八王之亂，終使中國分裂爭戰近三百年。“百代都行秦政法”不乏理由。不客觀分析歷史，只以“專制毒害”四字一筆抹殺中國兩千年的政治，除了盲目崇拜西方模式，或為皇朝中堅的儒家士大夫粉飾卸責，沒甚建設性。混淆政制與治術，更妨礙政治思想。

政制指權力的界定及分配。治術指操權運作的方式狀態，包括掌權者的意識形態。君主、貴族、民主是三種政治制度，每種皆可採取人治或法治等等治術。專制是一種人治治術，凸顯掌權者運權的主觀隨意專斷性，可見於民主或君主等政制（第 15.2 節）。無論什麼政制，有效的法治對統治者都是一種客觀規限。會加劇專制傾向的是人治，包括崇拜統治者德性的所謂“德治”。矜德頌德，把武力打得天下的王聖吹捧為聖王，最宜挑煽驕妄的專制（第 18.6 節）。

制度法律是人為而可修改的。儒教皇朝歷史漫長，屢經顛沛，沒像西方絕對君主制般走向民主，反而自宋朝起專制日甚，多虧人治治術強化君權。本書區分皇朝專制與皇帝專制。皇朝專制由皇家政統與儒家道統戮力，在思想行為上全面宰制社會人民，維護整個統治階層的既得利益。宋明道學奉君臣之綱為天理，締造皇朝專制的神通法寶。皇帝專制是統治集團的內部矛盾，也是儒臣詛咒的對象。文化貴族掣肘皇室，有為民請命的正義，也有以道德口號爭名奪利的權謀。疏離現實、不負責任、為抗議而抗議的虛榮常常癱瘓政府，惡化國事民生，阻礙對政制的反思改革，結果只助長皇朝專制（第 18 章）。

## 1.2 天理的專制，理性的反抗

道統的人治意識形態以形上內聖之學為後盾，底氣十足，其強勢話語餘烈猶存，並得新道學鍍以西洋金箔。本書第一、二、四部分分別探索它的倫理學、心性論、形上學，並與法治要求的道德與心性比較，論證人治專制是形上內聖之學落實在外王政治上的必然表現。道學神化統治者的德性權威，強調道德教條的天理根源，窒滯獨立思想，妨礙理性對話，確涵阻遏科學民主、公義法治的元素。最基本之弊，是泛道德說教一言堂束縛思想的非理性、甚至反理性主義。

人是理性的動物，社群的動物。荀子與亞里士多德，差不多同時的中西大哲，所見略同（第 10.2 節）。用概念思想、言語溝通的理性使人類能計劃未來，團結合作，發展道德，因而勝過禽獸。你我積極思考、判斷情理、決定行止的個人自主性，是家長主義的孝順子民所缺，但卻是法治民主與科研創革的必須條件。現代倫理學多認為道德是理性主導（第 2.4 節）。孔子荀子與先秦的道墨法家都不會覺得奇怪。

怪的是《辭海》所透露：今天我們日用、意謂思想的“理性”一詞，是清末從“reason”翻譯過來的。之前失語，因為先秦意味分析事理講理由的“理”概念在宋朝被突兀而出的天理的“理”取替了（第 3.4 節）。天理號稱固定了一切正確規則，但卻神秘超驗。聖賢自稱內心體證，凡人卻無理路可尋、無理由可講，只能如幼兒般乖乖聽話。為什麼君應為臣綱？為什麼孀婦應當餓死守寡？道學的答案都只有一個：“天理也”，類同耶教徒說“這是上帝的命令”，皆是

定然必然，不容你問為什麼。

天命神旨的形上權威最忌理性思想的質疑、經驗知識的反證。道學逐知識出道德，仗天理抑理性，湮沒了先秦的“理”意念。現代翻譯過來的“理性”一詞又被新道學騎劫，顛倒名實，強喻天理支配心性的神秘作用，或體悟天理的不思直覺。天理的名教內容常不合情理，引致清儒指控的“以理殺人”。由於理性與天理皆有“理”字，模稜的兩面話語成為壓迫性情、蔽惑思想、羈絆改革的超級手段（第3章）。

解蔽始於澄清。在此我跟隨康德與羅爾斯。十八世紀的普魯士大哲康德全面分析理性思維，論證基於實踐理性的道德自律，倡現代倫理學中與效果論並列首席的義務論。羅爾斯堪稱英美當代最重要的康德派原創性哲人，昭揭自律道德的理性建構義，把它延伸至政治學，探究人們如何可能自主建立公義的原則，以及基本的“法治”概念。康德的倫理學講究道德法則，要求行動者各自運用“法”的形式概念思考行為，立法自律。形式概念不規定想什麼，但指導怎麼想，使人們能遇事攝取經驗內容，踏實構思，開拓多維價值，講理溝通，挺立公信。法哲學家明察，“法即公共的普遍規則”的概念是道德行為與法律法治的共同基因（第15.3-15.4節）。

康德是西方理性啟蒙運動的中堅之一。他的哲學以“批判”為名，徹底揭露講上帝之類的超驗本體論的虛妄。解昧祛魅，理性自主，加上道德知識，成為現代倫理學的基石。套用國際歌詞：“從來就沒有什麼救世主，也不靠天命神旨；要創造人類的道德，全靠我們自己！”然而，上帝死了，幹什麼都行了，道德秩序可能嗎？能，康德答道，因為人有理性，能原則性地考慮行為。他深入分析思想

所用的概念，論證道德行為如何可能，同時澄清“道德”的意義。正因為人有自由意志，能夠選擇作惡，道德規範的“應當”才有意義。正因為沒有上帝固定的具體道德法則，才有餘地讓人自己憑思想知識設立法則、建構道德世界。若人只是全能全善的上帝或天理的傀儡，那麼就算必定無垢，也無道德可言（第2、3、19章）。

中國上古的天子自稱因受天命而有德，但這宗教信仰到春秋時已在人文衝擊下衰微。荀子跟隨道家，主張天道自然，道德不是天道而是人道，善性不是先天固有而是後天人為；而人之所以能夠挺立道德，是因為他本性雖然非善，但具備反思情欲經驗、據理判斷行為的理性自主，賦群居和諧以價值，積極為之努力，修善成德。本書從康德的角度詮釋荀子的人性論與倫理學，論證他的“情然心擇，所擇中理”是一種重視道德知識的理性建構論，近乎康德的理性自律道德（第10、11章）。

荀子以理論鞏固孔子在行為中表現的實踐理性。漢唐人把他與孟子並列為儒家大師。現代人推崇儒家，也多引用他。為什麼他受道統清算？為什麼朱熹說“荀卿則全是申韓”？為什麼新道學不顧無數現代荀學家的辯解，堅持誣衊荀子只有認識心，沒有道德心，本源不清，漆黑一團？問題出在荀子，還是出在道學的天理道德？

道學揚言孟荀如水火不容，因為一主性善，一主性惡。這勢不兩立說透露非善即惡的狹隘鐵框。人性複雜，怎能以善或惡一言覆蓋？若人性本已純善，儒家的道德教化豈非多餘？若依孔子的“性相近，習相遠”，恢復儒門早期的宏闊心胸，承認人性包涵非善非惡的中性元素，那麼荀子認為先天本性的材質非善，但具備後天

修養善良習性的理性才能，就與孟子的先天性善論容易接洽多了（第 11.2 節）。

孟子天才橫溢，早已覺察現代道德心理學所實證：人性有自然的善良傾向，包括親親不忍之情，而且常務多是感性快捷先行（第 5、6 章）。基於這真實的心理，他發展了一套感性主導的心性論，溫情脈脈，鏗合人們在熟人圈子內的日常生活，廣得認同（第 7 章）。學者常把它與蘇格蘭大哲休謨的情愫論相比（第 9.6 節）。

孟子牢抓人性中的善端，但因此而說人性本善內足，卻忽略了人性中的非道德元素與道德的社會元素。他的良知“不慮而知”，仁義禮智“非由外鑠”，學問之道“求其放心而已矣”<sup>〔1〕</sup>。由於輕忽思想與學習，受制於感性的管窺，遇上較為複雜或陌生的事情，容易流入意氣衝動，在公務公義上的弊病猶受關注（第 9 章）。孟子舉為德性典範的聖王大舜偏私廢公，在二十一世紀還引起倫理大論戰（第 12.4 節）。

一如康德反對休謨，荀子反對孟子說：油然而發的惻隱羞惡之情雖有善良傾向，但只是個人的主觀好惡，若不經過理性的客觀周審自主抉擇，夠不上道德的善惡（第 10 章）。先天的感情只能凝結個人之間的私德，不比社會團體的公義公德需要後天的理性建構（第 11 章）。公德的理據要求與私德的基本不同，有質的分別，不可以歸約為量的擴充（第 12 章）。把客觀的善惡歸約為主觀的好惡，把積極的禮義教化歸約為消極的本性發育，其實漏掉了道德的精要（第 4.5 節）。

---

〔1〕《孟子·盡心上》《孟子·告子上》。

孔子仁禮並重。孟子的道德心理學偏向仁，講先天的感性稟賦。荀子的道德知識論偏向禮，講後天的理性建構。兩者本可互補，共成情理健全的儒家倫理。無奈道學逆襲人文，復倡天命，把道德從我們的經驗生活中根拔出來，席捲上天，把個人理性自主決定行為的應然，變為天理運作宰制心性的必然，神化了孟子的道德感情，魔化了荀子的道德理性。道統的道德形上學號稱“內在超越”，內閉而隔離社會現實，超驗而摒棄思想知識，摧毀了人存在世間的明覺意向性（第8章）。形上一言堂的牢籠截斷善與真，割破德與行，使人格分裂，道德也破碎為兩個極端：一極圍繞著親友的自然溫情，篤實但細微偏狹；另一極是超驗本體的大話，無限但玄虛無據，就像滿室煙霧，落實即冷凝為僵硬教條並驕妄虛偽。兩極之間，心性茫然，沉淪了大片必須理性與知識的道德領域，尤其是關涉社會大眾的公義公德。道德淪為天理專斷，與政治的天子專斷一模所鑄，配合搭檔，共同捍衛皇朝的專制人治（第4章）。

### 1.3 窒礙發展的一言堂

道學興起於北宋。宋受惠於唐之吸收包括佛學的世界文化精華，雖然政府貧弱，但文明昌盛，商貿活躍，技術創新，世界領先。史學家有些說宋朝是“近代”之始，也有些反對，因為開放的近代氣息很快就衰頹，剩下一片守舊內捲，專制上揚的政治只是其中一端。

為什麼近代化流產？歷史因素錯綜複雜，但作為政教合一的統治精英意識形態，道學實難卸責撇清。道學的天命道德是頑固的



中古心態，初興即加入保守派，反對王安石變法。此後空言三代之治，崇拜堯舜聖王，藐視社會知識，力排經濟務實，以反功利富強為“儒者第一義”。盲目抗議現實、無能理性建設、自誇“為生民立命”但沒有責任擔當的內聖學風，淋漓表現在宋明道學的殿軍劉宗周。明末內憂外患，崇禎帝勵精圖治，又想採用耶穌會傳教士湯若望的建議製造火炮以抗清。劉宗周堅決諫止務實圖強，說“陛下以堯舜之心，行堯舜之政，天下自平”，並主張驅逐湯若望說“國之大事，以仁義為本，以節制為師，不專恃一火器”。明亡，劉宗周絕食以殉<sup>[1]</sup>。高風亮節退化為清儒顏元哀歎的“平時袖手談心性，遇事一死報君王”，是一維心性論的成果（第13、18章）。

現代中國所受的外來文化衝擊，比宋代所受的強勁而且全面。一如宋明道學明辟佛而暗坐禪，現代新道學也要兩面手法，一面仿西唱“科學民主”，一面重振道學阻礙科學民主的因素，並拉西方形上學以壯威。其中附會康德的理論，很惹學者反駁。強把孟子的溫馨惻隱親情詮釋為康德的冷峻道德法則，不倫不類，有目共睹。更重要的是，道德形上學的主旨在崇揚超驗本體及天理主宰，把道德權威化、神秘化、去理性化、去社會化，非但與康德的理性倫理根本背道而馳，而且壓迫個人自主、阻礙社會公德的發展。

道學家一面說天理超言絕象，一面“天理三綱”言之鑿鑿，自相矛盾而不能自覺。新道學青出於藍，奪取今天常用的“應當、自律、實踐理性、道德法則”等名詞，扭曲甚至顛倒它們的意義，

---

〔1〕《明史·劉宗周傳》《明儒學案·蕺山學案》。

持殊義謾罵道統之外的人不知應然，沒有實踐理性與道德理性（第3.5-3.7節）。他們為這些似是而非的殊義掛上西方哲學的招牌，拉權威唬人，卻弄巧反拙，因為概念分析是哲學的特長。本書將論證，若我們用道德字彙的常義，並像荀子與康德那樣，認為道德表現在人們經驗生活中的情思行為，不靠超驗的上帝天命，那麼新道學罵人話的最適宜對象就是道學自己。缺乏道德理性、把應然約化為必然者，是用兩面話語強詞奪“理”、逐理性思維出行為、以個人為天理傀儡、矜德明刑以維護人治專制的道學，不是它排揜的荀子（第4、20章）。

思孟學派，宋明道學，現代新道學。三波始於背外傾向，終於內在超越，造成儒家無首道統根深蒂固的一言堂。“道統”有二義，一指號稱正統的學說，二指持此說的主要學者。現先略為介紹人物。

思孟學派包括曾子啟迪的忠孝主義，以及相傳子思著作的《中庸》。《中庸》《易傳》的天命說成為道統形上學的濫觴。

儒家到宋朝才作決定性的玄轉。《宋史》在正史常列的〈儒林傳〉外加〈道學傳〉，按曰“道學，古無是名也”。現代學者叫它“儒家第二波”，西方學者直呼“新儒家”。道學又稱“理學”，下分以北宋程顥、程頤和南宋朱熹為首的理學，與以南宋陸象山、明朝王陽明為首的心學。宋儒確立道統，宣稱它在孟子之後斷了千多年，到程氏才得繼續。明亡後道統再斷。自稱承接的新道學在當今儒學中聲勢最盛。

約莫說，新道學第一代數熊十力、張君勱；第二代的唐君毅、牟宗三、徐復觀都是熊十力的弟子；第三代的杜維明與劉述先深受牟與徐影響。他們的弟子眾多，甚具學府勢力。第二三代的新道學

家多處港台及海外，拉西方的形上本體論發揚道學<sup>〔1〕</sup>。

新道學一般稱“新儒家”，但這名稱太含糊霸道，易惹爭執。且不論宋明道學有時也如此稱呼了。國學不斷，有大批對儒學充滿同情了解的現代學者，很多造詣高超但不同意新道學，例如錢穆、余英時、李澤厚、湯一介等。也有自立一派者，稱“新儒家”但挑明與新道學對壘，例如講政治儒學的蔣慶。“新道學”之名避免混淆，顯示李澤厚所謂“現代的宋明理學”的學術內容，而且與宋明道學統稱“道學”也甚妥帖。以本書的稱呼，新道學是新儒家的一部分，而新儒家又是現代儒學者的一部分。

道統上溯孔子，祖述堯舜，但它的道德形上學卻偏離孔子之教。孔子曰：“載之空言，不如見之於行事。”他那親切兼容、沒有形上陰霾的道德，怎樣變成閉塞自是、“置四海之困窮不言，而終日講危微精一”的玄論，到處誣衊與己不合的中國文化精華，是本書探索的主題。因此本書說“道統”不包括孔子，反而注重它與孔子的差別。

---

〔1〕 新道學譜系見劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》頁191-193。