



## 从牟宗三的“政道”“治道”观到当代中国政治治理的方向

汤忠钢<sup>1</sup>

### 摘要

现代新儒家在政治理论上的重要概念是政道与治道。政道与治道的概念最初由张君勱提出，牟宗三后来对此进行了细致的论证，因而成为现代新儒家政治哲学的一个重要命题。站在二十一世纪的全球化视野上，我们认为，作为“治国以法”还是“以德”抑或“德法并举”，这并不仅仅是现代新儒家自说自话的业已过时的学理问题，而是确实关乎当下中国国家的政治文明建构和发展战略的重要问题，给予关注和讨论无疑是有价值和必要的。

### I. 政道与治道的概念诠释

我们知道，牟宗三提出儒家第三期发展的使命集中在三个中心点上，即所谓道统，学统，政统的“三统”。牟宗三认为，面对当前时代的要求，中国必须开出学统和政统，而开出学统政统必须以道统为出发点。道统是中国文化生命的延续，现代新儒家坚持此道统就是以心性论为核心的儒家的思想和精神。而政统则需要落到政体和政道之上。

所谓政道，相对于治道而言。牟宗三说，政道与治道的概念从孙中山的政权，治权的划分而来。孙中山将政治分为政权和治权，政权指政权的归属和更替，治权则是政权的行使和运用，这就是“权能分离”。牟宗三借用这个概念，分疏政权归属的“政道”和政治过程的“治道”。

对儒家传统而言，“道”既是最高的实在和一切价值的根源，同时也是其在万化万物中的实现。所谓政道，治道，也即是道在政治领域的实现形态，这就是他所说的“政道是相应政权而言，治道是相应治权而言”的

意义。牟宗三说，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”。牟宗三还说：

政道者，简单言之，即是关于政权的道理。无论封建贵族政治，或君主专制政治，政权皆在帝王，“而帝王之取得政权而为帝为王，其始是由德与力，其后之继续则为世袭<sup>2</sup>。

在他看来，中国的文化精神在政治上以圣君贤相为终极，政道无法得到体现，因而在政治方面就只有治道，而无政道。传统政治的君主制，政权在皇帝，治权在士，然而对于君无政治法律的内在形态之回应，则皇帝既代表政权，亦是治权之核心。中国文化生命由以寄托的知识分子士大夫只向治道用心，而始终不敢向政道处用心。

中国在以前于治道，已进至最高的自觉境界，而政道则始终无办法。因此，遂有人说，中国在以往只有治道而无政道，亦如只有吏治，而无政治。吏治相应治道而言，政治相应政道而言<sup>3</sup>。

牟宗三以政道治道的概念分析中国政治，认为中国古代数千年政治的发展，在政道上虽有先贤之垂训，却苦无办法落实操

作。政权上仍是君主专制，因此政权上并不民主。中国历史上虽然未能实现政权的民主，但在治权上为士大夫所掌握，因此从治权看，中国已有很发达的民主。这就是“完善的是治道，悬空的是一个政道”，或者说是“只有治道而无政道”。但是，民主的本质和关键在于政权，政权的民主的实现，是中国政治发展的一大问题。治道与政道相隔，得不到来自后者资源的支持，虽至高至善，但只完善了君权，不能外接于现代民主宪政，这就成为中国政治学中的严重问题，也成为儒家外王理想之难关。

牟宗三承认，中国古代以“大道之行”的“天下为公，选贤与能”的大同为儒家的最高理想，但是大同从未实现于历史之中，它只能在治权方面体现，

而政权方面仍属于一家之世袭，或寄托在具体之个人上，则还不能算是“大道之行”。以今语言之，即还不能算是真正之民主。只有治权之民主，而无政权之民主，则治权之民主亦无客观之保证，而不得其必然性。而真正之民主则寄托于政权之民主。若论治权之民主，治权方面之“天下为公，选贤与能”，则三代以后，皆事实上已时有之，而原则上亦普遍肯定之。故吾谓中国有治权之民主也<sup>4</sup>。

牟宗三认为，尧舜的大同理想只是一个空泛的理想，实际上政治是天下为家，政权的取得与更替，始终以“积德与天命”为观念基础，因而政道是中国政治的悬而未决的问题，无论是禅让还是革命，政权的定常均不能保持。以往儒家只是停留在道德礼乐，但是终无解决问题的办法。

牟宗三对政权的观念进行了进一步的讨论，认为政权是民族的特征和属性。“政权者笼罩一民族集团而总主全集团内公共事物之纲维力也”<sup>5</sup>。依天下者天下人之天下的观念，政权是民族集团之共同体的属性，为民族集团所有，是民族集团的“形式的实有”或“静

态的实有”。这个“形式的实有”，即必然是“定常的实有”，只要民族继续生存，政权即定常不断。政权的这个属性为民族集团所“共同地有之或总持地有之”，就是“政道”。“此道即政权与治权分开之民主政治也。依是，无论封建贵族政治，或君主专制政治，皆无政道可言”，而只有民主政治才能体现人民对于政权的所有，因此只有民主政治才有政道可言<sup>6</sup>。

在牟宗三的概念中，治权是处理公共事物的运用权。牟宗三主张政权与治权分离，同时，治权应当由选举产生：“假使政权与政道成立，则政权与治权必离。政权与治权分离，政权为集团所共同地有或总持地有，则行使或握有治权之政府首长必经由政权机关依法(宪法，代表政道者)而选举之。如是，治权方能得其真实客观化”<sup>7</sup>。

牟宗三认为，政权是治权之源，治权隶属于政权。过去，政权隶属于个人，而治权随着政权，虽然开放，但仍然受到政权的制约。治权应当由选举产生，才能“得其真实之客观化”，成为由选举制度制约的“可变者”。在牟宗三看来，政权的“恒常性”和治权的“可变性”是相互联系着的，这就解决了“体”的恒常不变和“用”的常新常变的问题：“如是，社会上有定常不变者以自持其体，有随时可变者以新其用，而革命，篡窃，割裂之狂流，遂可得而止。此即以至仁大义立千年之人极，而孔子所想之大同亦必经由此一关而逐步实现焉”<sup>8</sup>。

政权与治权分属两个不同的层次，

行施治权必依一定制度而设各部门之机关，又必在其措施或处理公共事物上而设一定制度。凡此制度皆随治权走。此为隶属，委蛇，或第二义之制度，而维持政权(维持其本性与实现其为集团所共同地有或总持地有)与产生治权之制度(即宪法，政道)，则为主干，根源，或第一义之制度<sup>9</sup>。

牟宗三又说，

讲政治以第一义之制度为主，此则属于政道者。而第二义之制度则属于治权或治道，因而亦属吏治者，不属于政治者<sup>10</sup>。政权的第一义是骨干，根源，是最高的原则和原则性制度，是逆之而成，因此不易把握；治权的第二义制度是隶属，委蛇，应事制宜，是法案性制度，是顺之而生，因此容易把握。所谓外王，应当“根据内圣方面之道德礼乐之本，再撑开逆之以建立第一义之制度，下贯第二义之制度，之‘事功之道’也<sup>11</sup>。

牟宗三讲政道，或者从政权的归属来说，或者从政治的基本制度来说，因此所谓政道，是道德礼乐或道德理性为本所开出之基本制度，或第一义之制度：

政道是一架子，即维持政权与产生治权之宪法轨道，故是一“理性之体”，而治道则是一种运用，故是一“智慧之明”。有政道之治道是治道之客观形态，无政道之治道是治道之主观形态，即圣君贤相之形态<sup>12</sup>。

中国历史上的外王是内圣的直接延长，也就是主观形态的治道。而现代的政治则要求使治道转为客观化，外王和事功才能得到实现。

牟宗三的政治治道观，是充满了矛盾的。一方面他承认中国传统政治没有政权的民主，认为政道的核心在于人民对于政权的所有权，另一方面，他又强调这种所有是一种抽象的“总持地有”，而作为一般政治民主的基本程序的选举制度，在牟宗三这里被置于“行使或握有治权之政府首长”的产生方式。换句话说，牟宗三在很大程度上：将政权的归属抽象化和悬空化，反映出他站在心性论立场上对于现代政治的复杂心态，或者可以这样看，牟宗三在这里为新儒家的心性本体或道德理性留下了空间。

## II. 儒，道，法三家治道之比较

牟宗三认为中国历史上的治道以士大夫为中心，可以分为儒家的治道，法家的治道和道家的治道。儒家的治道是传统治道的核心，牟宗三从德治，人格气象和对君权的限制三个方面来论述。他认为，儒家的治道就是“亲亲尊尊与尚贤”，此三目为体。转而为“正德利用厚生”，则较偏于用，仍以正德为本。“亲亲尊尊与尚贤皆正德中事。正德利用厚生即是王道”，正德利用厚生既是道德，又是人民生活幸福。内圣必须函外王，“外王就须正德以开幸福”<sup>13</sup>。但是：

从王道方面讲，正德必函厚生。正因为德是指道德的真实心，仁义心，故一夫不获其所，不遂其生，便不是仁义心所能忍。从个人道德实践的立场上说，律己要严；从政治王道的立场上说，对人要宽，要恕。正德求诸己，利用厚生归诸人，而亦必教之以德性的觉醒。此正所以尊人尊生业。尊生不是尊其生物的生，而是尊其德性人格的生，尊其有成为德性人格的可能的生。若只是注意其生物的生，则是犬马视之，非所以尊人也。故厚生必须尊人为本。此是儒家言德治之大端<sup>14</sup>。

值得注意的是牟宗三对于尊“德性”之人的看法，他根本排斥所谓“生物”的人，不惜“以犬马视之”，而德性之人和生物之人的标准又掌握在谁的手里，谁来确定呢？尊德性之可能的极权倾向在牟宗三这里也出现了。

儒家的治道，是德治，是道德的精神境界。牟宗三说：

儒家德化的治道，其最高最后之境界即是“各正性命”。故程子说孔子之志是“天地气象”。在天地气象，各正性命的境界中，视每一个人为一圆满具足之个体人格，此即人间天国境界。其所以有此境界，原是根据于其德治之开始，即视人人自

身皆为一目的,由其德性的觉醒即可向上愤发,完成自己.故其极致即是各正性命.故此德化的治道,自始至终,即是落于具体的个人人格上”<sup>15</sup>.

在这里,牟宗三强调的是儒家“成圣成贤”的超拔可能的自觉,而对于这种人格要求限制和抹煞个人基本权利的可能趋向,没有任何批评.

德治虽然有至高的境界,但是由于政道的问题没有解决,治道也就不足:

在大一统的君主专制之形态下,皇帝在权与位上是一个超越无限体.因为治权与政权不分,合于一身,而其政权之取得又是由打天下而来的,而儒者于此始终未想出一个办法使政权为公有.是即相应政权无政道.即使让政权寄托在一家世袭上,亦必须有一客观有效之法律轨道以限制之,使政权与治权离.如是方能根绝打天下之路,而维持政权之定常永恒性于不坠<sup>16</sup>.

作为儒家思想的自觉继承者,现代新儒家力图将儒家思想同专制政治区别开来,强调儒家思想的基本精神是对君权的制约.所谓儒家的治道,很重要地表现在这里.牟宗三说,在传统中国,儒家对于限君的办法是道德,

在无政道以客观化皇帝之情形下,儒者惟思自治道方面拿“德性”以客观化之.但是此种客观化是道德形态,不是政治法律的形态.儒者自觉地根据儒家的德治首先要德化皇帝与宰相.皇帝在权与位上是超越无限体,儒者即顺其为无限体而由德性以纯化之,以实之<sup>17</sup>.

这是一个天地气象,它是一个德化的人格,是绝对与无限,“此种绝对与无限必函大洒脱,大自在,大推开,物各付物,而各得其所,各正性命,这完全是属于‘慎独’的绝对与无限”<sup>18</sup>.德化的治道使君主由德性的觉醒而忘掉其权位的无限,进至法天成德的

无限.牟宗三说,道德的绝对观念就是儒家对君权的限制和对极权独裁的否定.

牟宗三尽力将他的道德的绝对同全能主义的绝对区别开来,牟宗三认为,这个绝对是道德的,而“道德宗教上的绝对都是由慎独而成的德的绝对,不是由抓紧把持而成的‘综体’(Totality)之绝对.无限是德的圆满自足,而不是由综体而成的一个‘无限类’”<sup>19</sup>.全能主义的“综体”是绝对抹煞个性,摧残人性,将个体都纳入到一个整体机械中,而道德与宗教的绝对不是“综体”,“这种绝对总是散开而体之于个人,故皆是属于慎独的事”<sup>20</sup>.牟宗三只是强调信仰是个人的,以此来对抗对儒学意识形态专制的批评.但是,牟宗三所说的“慎独的意义,仅仅是它的实现形式.虽然实现形式的个人性,可能成为多元文化的契机,但是,牟宗三考虑政治问题的根本前提仍然是绝对的心性本体或“道德理性”,这样的道德的和宗教的绝对,施之于社会政治领域,正是政治上的全能主义观念基础.

道家的治道是“道化的治道”,

道家所言的“道”即是由冲破外在的形式与人为的对待这两点而显示.在这转关上,道家具有浪漫的否定的精神.因此它成为反人文,非人文,或超人文的.到就是一个浑圆的绝对,自足的自然.故曰“道法自然”<sup>21</sup>.

道家的性不是儒家的仁义礼智的德性的性,而只是自然之性,儒家是理想主义,道家则是自然主义,理想主义是本德性以发大用,参赞化育,自然主义反人为,反人文.相比较而言,儒家的“无为无不为”是否定根于私意计较,私心自用,家言邪说的欲望的“为”,对于本于德性天理的“为”是“不可遮拨”,“‘无为’是遮拨私意私智之为,‘无不为’是本德性天理以兴发大用”,道家的“无为”亦是遮拨私意私智,“无不为”则只是“自然”之变化和“自然”的自适自化.

道家之道用于治道上，也以限制君权为主，“也是叫人君归于自己之自适白化而让开一步，让物物各适其性，各化其化，各然其然，各可其可。这也是散开而落在各个体上，忘掉你权位的无限，进而成为道化人格的圆满自足之绝对与无限。而此圆满自足之绝对与无限也是归于‘独’，故能推开让开，而让物物各落在其自身。”牟宗三认为，道家的治道也是天地气象，天国境界，但是，道家的治道只有天地的“自然”的意义，同时，它本身不能独立，与儒家的德化的治道根源于伦常性情，由伦常性情中转出而具有彻上彻下的独立自足不同，但它可以为儒家吸收。牟宗三说，儒家和道家的治道都是至高的境界，“德化道化之治道方可说是神治天国境界，因为它能推开让开而落实在各个体自身上。物各付物，归于现成。神治宇宙万物亦不过如此。故无论德化道化，皆须法天”<sup>22</sup>。这种“神治天国”的境界是超政治的，具有教化的意义，因此，“在道化与德化中，人民在以前说为‘天民’，而不是国民，亦不是公民。国民，公民，与权利义务同，都是政治意义中的概念，”“政治的意义与教化的意义并不冲突对立，因此我们不能因为要转出政治的意义，必抹杀或否定教化一层的意义”<sup>23</sup>。

在治道上，徐复观的观点可以与牟宗三相互印证。徐复观认为，中国政治在历史上存在一个基本矛盾，在政治理念上是以民为主体，在政治现实上又是以君为主体，这就使所谓“二重主体性”。儒家道家的治道同样体现在对君权的限制上，但是限制君权的方式是“认为人君之成其为人君，不在其才智之增加，而在将其才智转化为一种德量，才智在德量中作自我的否定，好恶也在德量中作自我的否定，使其才智与好恶不致与政治权力相结合，以构成强大的支配欲。并因此凸显出天下的才智与好恶，以天下的才智来满足天下的好恶，这即是‘以天下治天下’：

而人君自己，乃客观化于天下的好恶之中，更无自己本身的才智与好恶，人君自身，遂处于一种‘无为’的状态，亦即是非主体底状态。人君无为，人臣乃能有为。这才是真正的治道”<sup>24</sup>。徐复观的落足点是在“无为而治”上，认为这一点儒家与道家是一致的。

牟宗三认为，法家的治道直接涵有政治的意义，但是法家的治道又是一种所谓“物化的治道”。法家主张“为政以法”，强调政治运用的客观性而不向主观方面的个人人格方面用心，强调事功，“‘为政以法’的治道，确是直接符合政治的意义，因为政治运行的范围就是共同事物的领域，政治的本质就是客观性的，依法而行的东西。所以‘为政以法’的治道是表现‘客观精神’，不表现‘独化’的天地精神，是已达到政治意义的境界，而不是超政治的境界”<sup>25</sup>。

但是，法家不是一个独立自足的系统，如果法家只求自己限制住事功，即无害而有益。法家前期李悝商鞅即是如此，而后期的法家如韩非在治道上成为“物化的治道”，顺抬高君权和君主专制的政体走，同时以道家之道为体：

反贤，反德，反民智，反性善，进而反孝弟，反仁义礼智。如是人性只成一个黑暗的，无光无热的，干枯的理智，由此进而言君术，遂把道家的道吸收进来以为“体”。如是，心只成一个虚极静极而一无德性内容的玻璃镜子，以之运术而行法。

这个“物化的治道”是专制的和极权的：

法本有普遍性与客观性，以及整齐划一性。然前期之法家之法只限于共同事物领域之内，并未越其畔以笼罩划一切。今韩非顺此普遍性与客观性之法而笼罩划一切。因为君的无限之术府涵盖一切，而其工具又只是法。

如是整齐划一之法由术府中压下来而昏暗了一切亦即物化了一切。如是，人

民就只成了“物民”，乌狗，黔首<sup>26</sup>。

牟宗三批判说，韩非之教是极端愚民，独裁和专制之教。

儒家政治哲学的基本特征是道德政治，这也是现代新儒家的基本立场，然而，现代新儒家也认为，简单的道德政治是不够的。从牟宗三的论说看，所谓政道治道，不过是关于中国政治的君主专制事实与士大夫政治理想的关系的另一种说法。牟宗三的说法是，儒家和道家的德化的和道化的治道是超政治的，而法家的政道虽然函有政治的意义，但是又是纯然物化的，背离了治道的意义。徐复观的理论与牟宗三略有不同，但是也同样以对君权的限制作为治道的主要内容，并且都以此作为民主的一种存在方式。因此，所谓“治权民主”的说法，倒不是为传统的君主专制政治而是为中国文化精神的辩护。但这个“治道”已经由一个政治概念转化成为了一个文化上的概念了。

### III. 治国之道：“德治”抑或“法治”

将牟宗三政治哲学的“治国之道”比较于西方政治哲学，我们不难发现，两者在由于在人性理解前提上所表现出的分歧，其治国之道“治道”也很不相同。与牟宗三提倡的“性善”前提下的“德治”不同，西方自由主义传统一方面相信人性是善的，这既可以从看成是从基督宗教预设人趋向完善的内在根据出发的，也可以看成是基于近代西方人文主义者如卢梭等人所宣扬的“自然权力论”和“天赋人权观”所孕育出的一种理想主义表达。另一方面，在西方的自由主义还有另外一个层面，甚至是更重要的方面，那就是它同时更正视人的罪恶性和堕落性，也就是对于“人性恶”的方面有极深刻的了解和足够警惕。因此这种自由主义对人类的未来既是抱持着希望的，同时这希望主要地不是流于无限乐观和自信，相反，它是一种充满了

“戒慎恐惧”的希望。

学者何信全也曾经评论，西方的法制传统以“人性恶”为逻辑起点建立了先进的法治模式；而中国的法制传统以“性善论”为逻辑起点建立了人治的模式。说：

西方近代自由主义思想家对政治生活中的人性，抱持悲观态度，因此导出法治观念，要透过法制的安排，来限制政治人（political man）为恶。然而儒家对政治生活中的人性，则抱持乐观态度。此种乐观态度，表现在由性善论推导出德治。德治一方面相信一般人民可以“导之以德”，犹如“草上之风必偃”；另一方面亦相信政治人物会“为政以德”，“子帅以正”。在这种政治生活中天理必胜人欲底乐观预期之下，使得法治观念毫无落脚之处。……对人性过于乐观，使儒家政治哲学难以转出人治的格局，这不能不说是性善论一项负面效应<sup>27</sup>。

笔者以为，何信全先生的观点是可以成立的。推进现今中国的法治进程，必须借鉴西方法文化的精髓，克服“性善论”的弊端，摒弃传统德治文化的糟粕，中西结合，是中国法治的必经之路。至少以下几方面，我们必须予以足够重视：

首先，树立依靠理性，科学的法律制度制约权力的观念。西方人认为人性是恶的，而权力是恶的平方，沿用至今的法律制度充分体现了防恶的目的，公法之设，在于防范公共权力的滥用，私法之设在于抵御公共权力对社会个体权利的侵犯。西方的这种价值理念从古希腊柏拉图和亚里士多德开始，经基督教“原罪说”的深化，至洛克，孟德斯鸠，卢梭集大成。对人性的不信任，依靠理性，科学的制度约束权力贯穿了法治的始终<sup>28</sup>。传统中国受“性善论”的影响，相信人性本善，崇尚道德修养，对权力依靠道德约束，认为掌权者是道德至善的化身而不会为恶。但是，人性在现实中受客观环境的限制

及自身各种自然欲望和心理素质的限制，使人性的向善之力较之趋恶之力要脆弱的多。所以，中国的法治必须借鉴西方的法治经验，树立依靠法律制度约束权力的观念。以理性，正义，科学为依归的法律制度是推进法治进程的有效工具，因为制度的趋善要比个人的趋善要坚强的多。只有在制度的约束下，权力为恶的可能性才降至最小。在法律制度健全的前提下，才能切实推进法治进程。

其次，克服泛道德主义的流弊，合理界定指导法律的道德范围。在西方，占主导地位的自然法学派认为法律是达到一定道德目的的手段。因而法律必须服从道德。不道德的法律可能就不配称作法律，西方的道德至上，一开始就强调它是“自然正义”，是如自然科学定律一样的纯粹理性。所以指导西方法律的道德是理性，正义，公平，体现于法律之中则在于重视个体之间的平等，自由，权利等观念。与西方相比，受“性善论”影响，传统中国认为“善”是一种价值体系，符合善的便是道德的。所以，中国的道德与西方的道德有本质的不同。

中国的道德至上，一开始就是宗法至上，是重亲疏贵贱尊卑长幼之分而否定平等，自由，权利的道德。它首先是人的情感，本性而非客观，以此为基础的法律自然缺少理性。克服泛道德主义的流弊，必须把握法律与道德的关系。法不能脱离道德，指导法律的道德只能界定在公平，正义，理性而非其他。法是从国家立场出发对人们行为的评价，包含着立法者关于什么是正义与非正义，善与恶的价值判断。必须纠正人性善造成的不重视个人正当利益，轻视个人尊严，价值和权利的错误倾向。同时也要认识到法与道德不是孤立存在的，是经济基础的反映，重视法治建设的前提是加大经济基础的投入，这样才会推进社会的法治建设。

再次，克服人格的附属，不独立，不自由之弊，建立自由，平等的市场经济下的人

格制度。西方的法律秩序，从古希腊罗马到近代，虽然有变革，但基本上可以视为商业性，市场性法律秩序。这种法律秩序注重人的独立，自由，平等，人生来都应有基本的权利，任何人只要具备完全行为能力，则处于可与任何人订立契约，独立处理自己的权利义务，互相有偿给付利益的平等地位。这种法律秩序是西方商品生产关系的反映，是市场经济的产物。

在中国则不然，在封建社会，长期的小农经济所造成的自闭体系，根本无法形成正常的商品生产交换关系。经济条件本身不具备，“性善论”等统治思想长期对民众的麻木，造成中国法治的积弱积贫局面，因此独立，自由平等的个人身份或人格从未在中国真正确立。因为这种身份或人格不存在，所以现今的法治才要靠外力来改变。借鉴西方法文化，重心在于强化个人权利意识，培养民法所要求的人格独立。个人独立，平等，自由的人格观念确立，必然促进社会法治的长足进步。同时也要注意发展市场经济，法律意识及价值形态作为上层建筑的一部分，由经济基础决定，是经济基础的反映，经济的发展必然促进法律意识的根本转变。

法治与德治这两种治国方略存在着根本的差异。它们之间的关系也许不可以无条件地像很多人所说的那样“相辅相成，缺一不可”。确实，如果社会并不存在或不应当只有一个唯一正确的道德发展方向，德治就被取消了前提或失去了正当性。如果人性是无可救药地糟糕，教育者言行不一，被教育者阳奉阴违，德治就成了自欺欺人，浪费社会资源的闹剧。我们认为，在任何社会的公共领域中都存在着被普遍承认的公共道德，这种公共道德就可以成为民主社会中德治的内容。另外，人性似乎也不像有些论者所想象的那样天生邪恶，人具有一定的自制力，为人类大多数人的幸福和利益实现而行为，乃是道德之为道德的真实意义而为文明人类所

共识，也成为注定要影响每个社会人的基本“文化基因”。而且人的道德状况在很大程度上取决于制度的和舆论的社会环境，取决于健康德法制环境的建立与有序运行。而德治可以营造一定的社会环境以制约人的道德趋向，培养人的自制能力，使其遵纪守法并提高法律的品质。在这些条件下，德治和法治可以是并行的，并可以得到相互支持的效果。

我们今天谈德治，是不能因此降低对于法治的重视的，不能因此忽视推进法治，甚至滑向牟宗三所主张的先验道德，圣人道德“治化天下”的人治之路。现代的，真正健康的德治与法治相结合，就是要走出新老儒家们预设的“人性善”怪圈，就是要立足社会人类学所理解的现实人性论，协调社会各阶层之间关系，建立和完善一系列的法律制度，这种制度不因领导人的改变而改变，不因领导人的看法和注意力的改变而改变，以制约政府权力，保障公民权利。因此法治以及为推进法治而建立的各种制度不能因提倡优良政治伦理和优良政府而削弱其效能与权威。谈德治，不能脱离法治，以德治来取消法治，或者把德治看作是法外之治。德治不能突破法治的原则和规范。这样一些原则比如法律面前人人平等，尊重人权等，应当受到维护。这是我们反观牟宗三的新儒家政治哲学的“治道”观应该得出的基本结论。

#### 注释\*

<sup>1</sup> 华侨大学。

<sup>2</sup> 牟宗三：《政道与治道》，1页，台湾学生书局，1991。

<sup>3</sup> 牟宗三：《政道与治道》，1页，台湾学生书局，1991。

<sup>4</sup> 牟宗三：《政道与治道》，10页，台湾学生书局，1991。

<sup>5</sup> 牟宗三：《政道与治道》，19页，台湾学生书局，1991。

<sup>6</sup> 牟宗三：《政道与治道》，21页，台湾学生书局，1991。

<sup>7</sup> 牟宗三：《政道与治道》，22页，台湾学生书局，1991。

<sup>8</sup> 牟宗三：《政道与治道》，22页，台湾学生书局，1991。

<sup>9</sup> 牟宗三：《政道与治道》，22-23页，台湾学生书局，1991。

<sup>10</sup> 牟宗三：《政道与治道》，23页，台湾学生书局，1991。

<sup>11</sup> 牟宗三：《政道与治道》，23-24页，台湾学生书局，1991。

<sup>12</sup> 牟宗三：《政道与治道》，24页，台湾学生书局，1991。

<sup>13</sup> 牟宗三：《政道与治道》，28页，台湾学生书局，1991。

<sup>14</sup> 牟宗三：《政道与治道》，28页，台湾学生书局，1991。

<sup>15</sup> 牟宗三：《政道与治道》，29页，台湾学生书局，1991。

<sup>16</sup> 牟宗三：《政道与治道》，28页，台湾学生书局，1991。

<sup>17</sup> 牟宗三：《政道与治道》，30页，台湾学生书局，1991。

<sup>18</sup> 牟宗三：《政道与治道》，31页，台湾学生书局，1991。

<sup>19</sup> 牟宗三：《政道与治道》，31页，台湾学生书局，1991。

<sup>20</sup> 牟宗三：《政道与治道》，33页，台湾学生书局，1991。

<sup>21</sup> 牟宗三：《政道与治道》，30页，台湾学生书局，1991。

<sup>22</sup> 牟宗三：《政道与治道》，34页，台湾学生书局，1991。

<sup>23</sup> 牟宗三：《政道与治道》，37页，台湾学生书局，1991。



- <sup>24</sup> 牟宗三：《儒家思想与自由民主人权》，225页，台湾学生书局，1988.
- <sup>25</sup> 牟宗三：《政道与治道》，40页，台湾学生书局，1991.
- <sup>26</sup> 牟宗三：《政道与治道》，41页，台湾学生书局，1991.
- <sup>27</sup> 何信全：《儒学与现代民主——当代新儒家政治哲学研究》，125-126页，中国社会科学出版社，2001.
- <sup>28</sup> 如亚里士多德早已经明确提出，“法治应当优于一人之治。”并对法治的内容及其作用作了较为系统的论述。他指出，“法治应当包含两重意义：已成立的法律获得普遍的服从，而大家所服从的法律又应该本身是制订得良好的法律。”在这里，亚氏已经指出了法治的基本要素之一，就是守法的绝对性。