

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

儒家政治哲學的創造性轉化：從「人治」到「法治」 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 99-2410-H-004-045-
執行期間：99年08月01日至100年07月31日
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：何信全

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 100 年 10 月 17 日

【國科會結案報告】

本計畫主題為【儒家政治哲學的創造性轉化：從「人治」到「法治」】，在研究計畫進行之中，本人亦開始著手撰寫〈儒學也能推導出現代法治原則嗎？—以「道德自主性」為中心的探討〉一文，於中央研究院近代史研究所與殷海光學術基金會主辦「自由主義與儒家的當代對話」學術研討會(2010年11月19日)上發表，將初步看法先行提出，接受與會學者指教並蒐集相關批評意見，作為執行本計畫研究之參照，並根據批評意見繼續修改論文。本論文在研討會後依計劃之進行繼續充實，並參酌相關之批評意見，修改完成為本計畫之結案報告〔如下〕。本論文並投稿《思與言》雜誌，於2011年9月經審查通過，目前正根據審查意見進行最後修定之中。

儒學也能推導出現代法治原則嗎？

—以「道德自主性」為中心的探討

何信全*

一、

自由主義與儒學的論爭，是中國現代思想史上最重大的議題之一，牽動中國現代歷史發展的脈絡。五四以來，自由主義以中國啓蒙運動主流思維之姿，進行激進而全面的反儒學傳統運動，確立了儒學與自由主義思想上對立的態勢。此一對立態勢，以「傳統 vs. 現代（反傳統）」為主軸，從中國大陸延續到戰後台灣，從五四時期梁漱溟與胡適的論爭，延續到六〇年代殷海光與徐復觀、唐君毅、牟宗三等新儒家的哲學論辯。不過，正如吾人所知，近年來的諸多研究顯示，儒學與自由主義的理路關聯極為複雜，實非二者對立的舊思維所能涵蓋。問題是，如果儒學與自由主義的思想理路不是極端對立，那麼，二者又有怎樣的理路關聯呢？這是一個複雜紛繁的議題，相關研究可謂聚訟紛紜，莫衷一是。

在儒學與自由主義二者對立的思維典範中，「人治 vs. 法治」是其中的論述主軸之一。的確，相較於西方近代自由主義以「法治」為主軸的政治哲學論述，中國傳統政治哲學，不論是儒家、道家或法家，基本上皆是以「人治」為政治思維的主軸。儒家傳統政治哲學，由於強調「仁政」、「德治」，其間存在一個以「修身」為樞紐，從內聖到外王的過程，基本上確是一個寄寓奇理

* 政治大學哲學系教授

斯瑪型的聖賢統治（聖君賢相）之「人治」格局。道家「無為而治」的政治思維，強調「聖賢不死，大盜不止」，隱含某種「反國家哲學」(anti-state philosophy)，與近代放任式自由主義精神頗多相通之處，然而並未能發展出普遍法則之治的法治原則，轉而與法家結合而為黃老政治哲學，展現以人君為政治運作軸心，運用「寬猛並濟，剛柔並濟」的統馭之術來治理國家，可說依然不脫人治的格局。至於法家，儘管強調以法律治國，然而國君超越於法律之外之上而為法之所從出，法律僅是提供國君以刑賞二柄駕馭臣民的工具，更是典型的刑治(rule by law)而非法治(rule of law)。蓋誠如吾人所知，法治的基本原則是普遍規則之治，無人可以高於或外於法律體系的規範之外，就此而言，法家哲學雖然強調「依法而治」，其實是不折不扣的人治而非法治。

現代法治原則的基本理念，乃是在價值層次上聯繫著憲政人權的保障，以及彰顯人民主權的民主政治，因而成為現代政治追求的目標。另一方面，當然也由於現代社會已非政簡刑輕的農業社會，而是人際互動之間權利義務關係極為複雜的工商業社會，因而亦成為現代社會必要的制度間架。傳統儒家的仁政德治的人治思維，不論其間存在多少古典政治理想的思維，面對複雜的現代社會，都將隨風飄逝，一去而不復返。再則，儘管儒家的「人治」指涉，乃是仁政德治的人治，而非專制統治的人治，然而證諸中國歷史發展，理想的人治—仁政德治其實極為少見。在儒學的原鄉—中國大陸，今日亦正面臨這樣的歷史情境：一方面提倡儒學，一方面實行專制統治的人治，似乎不免讓人在二者之間，更平添諸多聯想。

不必諱言，儒家的傳統政治思維，基本上是仁政德治的人治架構；從傳統以迄現代中國大陸的政治運作，基本上也是人治而非法治。本文的重點，不在為儒家的人治觀點作辯護。本文要探討的是，以西方近代以來自由主義哲學家有關「法治」的論證基準，檢視儒學傳統之中是否亦有相關的哲學理論資源，足以推導出現代的法治原則？藉著此一探討，希望能為儒學與自由主義二者的溝通對話議題，提供一個參照。

二、

誠如吾人所知，在古典儒家的政治思維之中，期待聖君賢相治平天下之「人治」理念，的確被奉為圭臬。古典儒家的人治理念，乃是德治仁政。此在孔子，即是「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之。」（《論語·為政》）「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」（《論語·顏淵》）以及「政者正也，子率以正，孰敢不正？」（《論語·顏淵》）之論述；在孟子，則是「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」（《孟子·離婁》）「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。」（《孟子·公孫丑》）在這些論述之中，整個政治思維的核心，基本上擺在兩個面向：一是君子應該自修其德，以增進其德能；二是君子應該以本身的德能，由獨善其身進而兼善天下，並以「以德化民」為基本的政治思維方向。

上述古典儒家政治論述，正如《大學》所標示「壹是皆以修身為本」。《大學》八條目一格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下—的架構，展示了儒家人治觀念的實現次第。儒家這種仁政德治的政治思維，建立在性善論的理論基礎之上。由於有了人性本善的基本設定，因此認為理想的政治型態，應該是孔子所說「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論語·為政》）意即以政治領袖本身之德行的感召，以及客觀的政治制度規範，代替政治命令與刑罰，來營造理想的國家。¹要之，儒家基本上主張一種信任人（對人性樂觀）的政治，認為政治是可以訴諸每一個人內在的善性，以人格感發而心悅誠服之的方式，而非藉由外在刑罰的壓制，來獲致政治社群的秩序與發展。

儒家這種以「修身」為樞紐的人治政治思維，如果對照西方自由主義的法治思維傳統，的確可以看出二者頗異其趣。其實不僅自由主義，把西方歷史拉長來看，正如以倡導新儒學著稱的張君勱所指出：

¹ 徐復觀認為《論語》所說的「政」，多指政治上的命令；至於「禮」，則是指政治制度規範。參見徐復觀著，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：學生，1988年），頁131。

就德治方面言之，吾國儒家，不論其與希臘相較，或與現代歐洲國家相比，自有其彼此一致之點在。倘就尚法治習慣言之，則儒家立場正與西方相異。歐洲自希臘至羅馬，更自羅馬以至中世以至近代，有至深至長之法治習慣，貫串其間，為吾國之所未嘗見。儒家因尚德，而忽視法治。法家所謂法，乃嚴刑峻法之法，與西方議會中之法，猶薰蕕之不同一器。此則法治習慣，所以為中西政治哲學分歧之界線。²

張君勳此處用「法治習慣」一詞，其實說明了西方法治不僅是哲學家的哲學論證，也是其歷史發展實踐上的產物。本文將暫不處理西方法治發展的歷史因緣問題，或諸如古希臘柏拉圖的「哲君」觀念與儒家的聖王德治思想的相近之處，而聚焦於儒學與自由主義的哲學論證之探討。以近代以來自由主義的論述而論，儘管自由主義的政治論述內涵，有其複雜性與內在張力，然而不論是右翼或左翼的自由主義，基本上皆沒有從個人修身到兼善天下的政治思維。

近代自由主義政治哲學中的法治論述，以社會契約論為骨幹，代表人物為洛克(Locke)、盧梭(Rousseau)與康德(Kant)。正如吾人所知，洛克的社會契約論沿循霍布斯(Hobbes)的架構，然而人性預設由霍布斯的自保(self-preservation)，轉向理性的慎思(prudence)，從而推導出迥然不同的政制架構：相較於霍布斯人民需絕對服從政府，以犧牲自由交換安全；洛克卻推導出政府的成立，來自人民的同意，並且以保障人民的生命、自由與財產等自然權利為其目的。在理性慎思的人性預設之下，洛克認為在自然法(law of nature)的規範之下，自然狀態乃是和平、善意與互助的狀態。洛克所謂自然法即是理性法(law of reason)，在社會契約的轉換之後，理性法亦轉換而成為文明社會中國家的法律。就此而言，我們可以說洛克立基於社會契約論的法治論證，乃是建立在人人皆有理性的基礎之上。

誠如吾人所知，西方近代自由主義發源於英國，而英國亦是哲學上經驗主義的發祥地，洛克更被視為西洋哲學史上經驗主義與自由主義之父。不消說，

² 張君勳：《中西印哲學文集》(台北：學生，1981年)，頁380。

自由主義與經驗主義二者之間，具有密不可分的關聯。以研究西洋政治思想著稱的鄒文海教授，在評估自由主義與經驗主義二者之間的理論關聯時即指出：

經驗為人人所有，而且人人的經驗價值相同，不能說甲的比乙的更有權威。所以經驗主義中暗寓有平等主義及自由主義的精神在內。…這一種生活態度，可以說是醫治武斷主義最好的方法。而反武斷主義實在就是自由主義的真諦。…從政治思想史的觀點來說，如果沒有洛克的經驗主義，以後的民主理論都是沒有根據的。人人經驗的價值如不相等，為什麼人人皆須有投票權？為什麼人人皆有意見的自由，而要多數人的意見匯為公意？中世紀以來的封建特權以致帝王的專制統治權，都是經不起經驗主義的考驗而沒落的。³

上述的觀點，合乎吾人的一般認知，從歷史與地理面向，與自由民主發展的歷史與地理區域脈絡相符；就心理傾向與歷史效應的面向觀之，也有其根據。不過，如果我們回到近代自由主義理論家的哲學論述，細究自由主義的哲學論證，似乎又不盡然。事實上，從洛克以下自由主義的哲學論證主軸，基本上還是立基於人的理性。鄒文海嘗以「理性經驗主義」一詞為洛克哲學定位。⁴顯然，他也注意到「理性」在洛克哲學論述中的重要性。如同上述，洛克所謂自然法即是理性法，強調吾人因具有理性慎思能力，所以不會任由欲望之驅策，而能夠做到推己及人。質言之，依洛克之見，人生而自由，乃是基於人生而具有理性，亦即人作為一種理性的存有。洛克指出：

吾人生而自由，適如吾人生而具有理性。…

人的自由，亦即根據自己的意志而行動的自由，乃是立基於人擁有一理性；理性能夠教人理解自我統治管理的法律，使他知道他的意志自由之範圍所在。⁵

³ 鄒文海：《西洋政治思想史稿》（台北：鄒文海先生獎學基金會，1989年），頁328。

⁴ 同上。

⁵ John Locke, *Second Treatise of Government*, ed. C. B. Macpherson (Indianapolis: Hackett, 1980), sec. 61, 63., pp. 34-35. 相關討論參見張佛泉：《自由與人權》（台北：商務，1993年），頁42, 62。

正因為洛克將法治建立在人的理性之上，而法律規範乃是人的內在理性之展現或自我要求，所以洛克所強調的法治觀，也就不是從「法律為外在限制自由」的觀點，正好相反，他認為：

法律的目的不在廢除或限制自由，而在確保或擴大自由：在所有的人所組成之國家，皆有法律，蓋沒有法律就沒有自由；自由是免於來自他人的限制與暴力，…不受制於他人專斷之意志，而自由地遵循自己的意志。⁶

要之，儘管洛克哲學以經驗主義為骨幹，在知識論上強調人的感官經驗為知識的最高判準，然而回到倫理與實踐哲學的場域，他的自由主義法治論證，卻不是來自經驗主義所強調的感官經驗，而是立基於人的理性規範。蓋如果法治論證立基於感官經驗，則法律之目的將落在限制個人的經驗欲求，以達到「定分止爭」的功能。若然，則法律之目的即在限制自由，因而法律對人而言，乃成為邊沁(Bentham)所謂「必要之惡」(necessary evil)⁷。就此而言，邊沁以經驗上的苦樂為倫理判準的效益主義哲學，才是真正繼承英國經驗主義哲學傳統的政治思維。不過，效益主義的法治思維及其所根據之推論前提，與洛克其實頗異其趣。

洛克之後，盧梭延續社會契約論的架構，提出「普遍意志」(general will)概念，作為法治的根源；到了康德，則將盧梭的「普遍意志」概念，轉化為他的倫理學核心概念：「道德自主性」(moral autonomy)。康德以道德自主性作為銜連倫理與政治——亦即自由與法治的橋樑，搭建了一個嶄新的法治論證典範。關於此點，我們將於下述加以討論。

⁶ *Ibid.*, sec.57., p.32.

⁷ Jeremy Bentham, *The Limits of Jurisprudence Defined* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970), p.139.

三、

誠如上述，西方自由主義哲學家論證法治原則的基礎，立基於人的理性。人人都擁理性，也就是啓蒙時代所楊燾的普遍理性觀(universal conception of reason)。要之，普遍理性觀乃是法治原則的基礎，而其論證核心則在人的道德自主性。

康德論證法治原則最重要的觀念，乃是「普遍性」(universalizability)觀念，普遍性觀念是康德在他的《道德形上學的基礎》⁸一書中所提出。正如吾人所知，康德在本書中的論述核心是「無條件的律令」(categorical imperative)。康德所謂「無條件的律令」，即是：「你應該根據格律(maxim)行動，即是你能同時意願它成爲一種普遍性法則(universal law)這樣的格律而行動。」⁹質言之，無條件的律令要問的是：是否我們的行爲所根據的格律，將成爲每一個人在同樣情境中的行動法則。若然，則此一格律即是普遍性法則；若否，則此一格律即不是普遍性法則。海耶克(F.A. Hayek)在論證法治觀念時曾經指出，康德的普遍性觀念，強調法律的本質必須是一種普遍性法則，亦即不論是就邏輯意義或行動系統而言，皆顯示其一致性。¹⁰此一說法，確有其根據。

康德此一倫理與政治哲學論述脈絡，在其後成爲自由主義法治論述的理論主軸，而其理論根源，則來自盧梭。要之，自由主義的法治論述，強調個人自由的實現依恃於法治，而正如海耶克所指出，盧梭的「普遍意志概念，導出重要而精緻的法治觀建構」。¹¹盧梭在西方近代自由運動之中，有「自由使徒」之稱，他認爲人性之本質，即是自由。蓋對人而言「放棄自由便等於放棄作爲

⁸ 康德的《道德形上學的基礎》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)一書出版於1785年，有好幾個英譯本，英譯書名及譯文內容皆略有出入。本文的相關引述根據Mary Gregor (tr. & ed.), *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁹ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, p.31.

¹⁰ F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), p.168.

¹¹ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), p.194.

一個人一樣，…這種放棄與人性相矛盾。」¹²由於企求前社會的自然狀態下之完全自由，而自然狀態又已然一去而不復返，人之自由唯有在人類社會中求之，於是盧梭乃企圖尋求一種可以使人類依然得到完全自由的組合形式。盧梭認為：

問題在於發現一種組合形式，在這種組合形式中，既能以全體共同的力量保衛每一份子的生命與財產，同時每一份子雖然把自己與全體結合在一起，卻依然可以只服從自己，而自由如故。¹³

盧梭所謂使人在團體之中「依然只服從自己而自由如故」的組合形式，乃是要透過社會契約，使「我們每一個人將自己及所有的權力，交給在普遍意志最高指揮下的全體，於是每一個人皆成為全體之中不可分割的一部份。」¹⁴在盧梭此一論證之下，基於個人是全體不可分割的一部份，每一個人遵守普遍意志導出之規則—法律，亦即遵守每一個人之意志，因此依然自由如故。儘管盧梭此一以「普遍意志」論證遵守國家法律與個人自由並行不悖的型態，常與受其影響的黑格爾(G. W. F. Hegel)一樣，被認為至少從心理—歷史進路(psycho-historical approach)的詮釋而言，與法國大革命時代的羅伯斯比爾(Robespierre)，以及二戰時期的希特勒(Hitler)現象似乎脫離不了關係；與二戰後興起的共產主義式「極權民主」(totalitarian democracy)，似乎亦不無關聯。¹⁵然而，在政治哲學層面，卻深深影響了康德以及其後的自由主義法治論證。

康德在倫理與政治哲學理論上的努力，乃是將盧梭政治哲學上普遍意志概念，轉化為一種建立在道德自主性基礎之上的倫理與政治哲學。康德的道德自主性觀點，展現在上述「無條件的律令」之論述。此一無條件律令包含三個普遍論式：第一、普遍法則論式(Formula of Universal Law)，意即「依照可以同

¹² Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract And Discourses*, tr. & ed. G. D. H. Cole (New York: E.P. Dutton & Company, 1950), p. 9.

¹³ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵ See David Boucher, "Rousseau", in David Boucher & Paul Kelly (eds.), *Political Thinkers: From Socrates to the Present* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p.239.

時成爲普遍法則的格律行事。」¹⁶。第二、「人作爲目的本身論式」(Formula of Humanity as End in Itself)，亦即「據以行動的方式，不論是對自己或他人，絕不僅僅作爲一種手段，而總是同時作爲一種目的。」¹⁷第三、「自律論式」(Formula of Autonomy)，亦即「每一個理性存有的意志，作爲賦予普遍法則的意志的理念」。¹⁸以研究康德著稱的伍德(A. Wood)指出，康德對道德法則的尋求，乃是由無條件律令開始，導出普遍法則論式，進一步推導理性意志遵從無條件律令，以及人作爲目的本身之概念；再進一步，則是由「普遍法則論式」與「人作爲目的本身論式」二者，推導出「自律論式」，從而完成遵守客觀普遍法則與主體自律二者融貫的論證。¹⁹此一論點，的確頗能勾勒康德立基於道德自主性的論證脈絡。要之，西方自由主義的法治原則，在康德倫理與政治哲學中，透過「普遍性」概念，由倫理界域通向政治界域，建構了一套精詳的法治論證，就西方近代自由主義的發展而言，可謂影響極爲深遠。

康德的普遍性原則，強調純粹道德法則能夠普遍地適用；而基於自律原則，實踐理性乃是自我立法(self-legislation)，亦即道德主體基於自我無條件律令的一致的、普遍的運用。正如高德博(D. T. Goldberg)所指出：

就康德而言，如果義務具有道德上的拘束，它們必須是基於自律的選擇：理性主體是自由的與自我決定的。主體在為他們自己理性地立法，也是為所有的理性主體立法。康德的結論是理性乃公正無私，且與休謨不同，理性是實踐的，能夠激勵行動。盧梭自我決定的格言，在以個人而非政治體作為立基點加以詮釋之下，透過康德的道德理論得到回響：「每一個人與所有的人結合起來，只服從他自己而依然自由如故。」²⁰

¹⁶ Immanuel Kant, *Groundwork of the metaphysics of Morals*, p.31.

¹⁷ *Ibid.*, p.38.

¹⁸ *Ibid.*, p.39.

¹⁹ Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press,1999),p.157.

²⁰ David T. Goldberg, *Ethical Theory And Social Issues*, 2nd ed.(New York: Holt, Rinehart & Winston, 1995), p.94.

質言之，康德把盧梭政治哲學上的「普遍意志」概念，一方面轉化而為倫理學上的「自律」概念，並發展出一種奠基於自律的義務論倫理學(deontology)，以別於以他律(heteronomy)為基礎的目的論倫理學(teleology)；另一方面，亦開啓了西方近代以自律與普遍性為基礎的法治論證。康德指出：

法是對每一個個人自由的限制，以便與其他人的自由相諧一致(此即在普遍法一詞涵意之內使其可能)。…因為每一個基於他人專斷意志對自由的限制，乃是一種強制，由之而來規範自由人關係的公民憲法，乃是隸屬於強制性的法律。然而自由人要與他人在普遍性的聯合體中仍保有自由，乃有待於以純粹理性為要件，亦即純粹理性先驗地立法，而無關乎經驗的目的(此在一般即以總稱之為幸福)。²¹

要之，依康德的上述論證，自由人要在與他人組成聯合體(國家)之後，仍能保有自由，則必須其所遵守者乃普遍之法則，而非他人專斷的意志；而普遍法則之來源，無法基於經驗目的而得，而唯依恃純粹理性先驗地自我立法。康德認為：

公民國家，就其被視為一個合法的國家而言，乃是建立在下述的先驗原則之上：

每一個社會成員作為一個人的自由。

每一個人與他人一樣作為一個主體的平等。

每一個國家成員作為一個公民的獨立。²²

康德上述三項先驗原則，揭示在政治場域之中，所有個人(公民)乃是自由、平等而獨立，此即政治主體之理念。要之，西方自由主義最重要的法治原則，來自康德的倫理與政治哲學論證，乃是連同一套社會契約論的理論架構，皆來自純粹理性先驗地立法。²³關於此點，正如羅爾斯(Rawls)所指出：

²¹ Immanuel Kant, *Kant's Political Writing*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p.73.

²² *Ibid.*, p.74.

²³ 正如吾人所知，康德視社會契約為先驗的理念(idea)，因而其所謂同意(consent)，乃是假設性的人們之假設性的同意。See Jean Hampton, "Contract and Consent", in Robert E. Goodin & Philip

人的行動乃是自律的，當他所選擇的行動原則最足以彰顯他作為自由、平等而理性的存有之本性。…

正義原則就康德的意義而言，亦即無條件的律令。蓋康德所理解的無條件的律令，乃是一種行為的原則，此種行為原則所以適用於人，乃是基於人作為自由、平等而理性的存有的本性。根據正義原則行動，即是根據無條件律令行動，不論吾人具體的目標為何²⁴

質言之，就康德以及羅爾斯等由啓蒙傳統論證自由主義法治原則的哲學家而言，法治為普遍之法之治，而普遍之法來自吾人內在純粹實踐理性之自我立法。就此而言，我們可以說從洛克、盧梭、康德到羅爾斯的自由主義傳統，其法治論證立基於啓蒙傳統的普遍理性觀，其所建構的法治王國，亦即康德所謂「目的王國」(The Kingdom of Ends)；站在自由主義實現個人自由的立場，我們亦可以稱之為「自由王國」(The Kingdom of Freedom)。

四、

回到儒家的仁政德治主張，正如吾人上述所指出，基本上是一種信任人的政治哲學，在性善論的基礎上，認為政治是可以訴諸每一個人內在的善性，以感發而心悅誠服之的方式，而非藉由外在刑罰之壓制，來實現政治社群的價值。與上述康德建立在道德自主性基礎之上的法治論證對比，我們似乎不能不承認，儒家訴諸每一個人內在的善性，以感發而心悅誠服之的方式，而非藉由外在刑罰的壓制之政治思維，一方面固然可以導向傳統的仁政德治主張；不過，根據吾人上述對西方自由主義法治論述的探討，這似乎不是唯一可能的導向，儒家此一立基於性善的論述，依然可以如同西方自由主義傳統一般，推導出現代法治的原則。

Pettit(eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*(Oxford: Blackwell, 1993), pp.386-387.

²⁴ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 252, 253.

儒家「道德自主性」的倫理與政治論述，基於性善論，而性善論的明確提出始於孟子，而成爲宋明以迄當代新儒學的人性論述主軸。孟子在政治上的理想典範，如同其他儒家一般，寄寓於堯舜之道。孟子「道性善，言必稱堯舜」（〈滕文公上〉）之論述，正點出其性善論與政治理想之間的關係。孟子的性善論，以人禽之辨爲出發點，闡明人性的特質。孟子認爲「人之所以異於禽獸者，幾希！庶民去之，君子存之。」（《孟子·離婁》）人就生理欲求而言，與其他動物基本上並無區別。質言之，人與禽獸的幾希之異當然指涉人所擁有而爲其他動物所無者。徐復觀將其界定在仁義禮智四端，未擴充之前，微而不著，爲人之所以爲人之本性。²⁵此一界定，頗爲貼切。然則，孟子作爲分辨人與其他動物準則的四端之心，又是指甚麼呢？依孟子之意：

惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。（〈告子上〉）

質言之，做爲仁義禮智未擴充之前的四端之心，即是惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心與是非之心。孟子認爲此四端之心非由外鑠，而是我固有之，其人性本善之說，即立基於此。再則，要認識固有的四端之心，必須透過「思」的過程。所謂思，乃是指心之作用。孟子認爲人大體與小體之分，大體是心，小體則是耳目之官。孟子指出：

從其大體爲大人，從其小體爲小人。…耳目之官，不思而蔽於物；物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。先立夫其大，則其小者不能奪也，此爲大人而已矣。（〈告子上〉）

依孟子之意，人可以分爲兩個層次：一是爲外物所牽引的感官層次，一是能思之心的層次。感官層次指飲食口腹之欲，亦即一般生理欲求層次；心的層

²⁵ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（台北：商務，1984年），頁165。

次則是能思，指能夠做道德判斷之主體。能思之心，為天所與我者，亦即上述「非由外鑠，我固有之」之意。質言之，人人皆同有此能思之心。孟子認為仁義禮智雖為我所固有，卻有待以心思之才能呈現。蓋「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。…知皆擴而充之矣，如火之始然，泉之始達。」（〈公孫丑〉）就此而言，若人能經由心之思的作用將四端擴而充之，使仁義禮智皆得以實現，則「人皆可以為堯舜」（〈告子下〉）亦即達到理想的道德境界。

孟子性善之說，其後由陸象山的「心即理」得到進一步的發揮。陸象山發揮孟子性善之說，他指出：

孟子曰：心之官則思，思則得之，不思則不得也。又曰：存乎人者，豈無仁義之心哉？又曰：至於心，獨無所同然乎？…四端者，即此心也；天之所以與我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。²⁶

陸象山一方面指出「心即理」，一方面亦強調人人「心同理同」之說，以現代的哲學術語言之，亦即一種普遍的理性觀。陸象山認為：

東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之下有聖人出焉，此心同也，此理同也。²⁷

從「心即理」到「心同理同」之說，可以說把孟子的性善論與「人人皆可以為堯舜」的論述，發揮得淋漓盡致。陸象山的「心即理」，至王陽明而發展為「致良知」之說。王陽明講大人之學，依循程明道「仁者以天地萬物為一體」的論述脈絡，認為性善的個人，透過「致良知」的修為，可以達成不分你我的萬物一體之境。王陽明認為：

²⁶ 陸象山：《陸象山全集》（台北：世界書局，1962年），卷十一，頁95。

²⁷ 同上，卷三十三，頁247。

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。…天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知也。²⁸

王陽明上述論述，滲入東方哲學特有的心靈體悟進路，與西方哲學側重概念推論的思維主軸頗異其趣，其「天下一家，中國一人」的境界，顯非概念推論所得。王陽明所謂「天下一家，中國一人」，乃是由人的內在良知發用所達到之境界，而非因為外在強制而獲致；其企求之理想社群目標，可與西方近代從洛克、盧梭、康德到羅爾斯企求實現一個由自由、平等與理性的人們所形成的「自由王國」，彼此相互輝映。王陽明倡導致良知之說，其所謂良知，即孟子人皆有之的四端之心，亦即天理。蓋「天理即是良知，千思萬慮，只是要致良知。」²⁹王陽明所謂致良知，來自對《大學》格物致知之說的新解。王陽明指出：

所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也，是合心與理而為一者也。³⁰

儒家的人性觀，從孟子的性善論、陸象山的「心即理」到王陽明的「致良知」，到了當代新儒家，在歐陸唯心哲學自由觀的啟發之下，更深入地挖掘儒學傳統中的普遍理性觀點。牟宗三對於自由主義的發展，主張回歸其理想主義的根據，恢復其精神性的超越原理。牟宗三指出：

人性有兩個方面：一是形下的氣質人性，此即是生物生理的私利之性，二是形上的義理人性，此即是道德的克服私利抒發理想知性。前者無

²⁸ 王陽明，〈大學問〉。收入《王陽明全書》（台北：正中，1970年），第一冊，頁119-120。

²⁹ 王陽明，〈傳習錄〉下。收入《王陽明全書》，第一冊，頁92。

³⁰ 王陽明，〈傳習錄〉中。收入《王陽明全書》，第一冊，頁37。

可尊重，而後者始通神性。中庸所謂盡人性盡物性以至參天地贊化育，就是說的這個通神性的人性。這個亦叫作普遍的理性或主動的理性。孟子所謂盡心知性知天，亦是這個通神性的人性。…惟這種由道德的人性以通神性所見的理性才是理想主義的，所見的理想，才是理性主義的。惟此始可恢復自由主義的精神性。³¹

牟宗三所謂恢復自由主義的精神性，即是要將自由主義立基於人的理性之上。質言之，他認為自由主義的人性依據，不應只是人的生物、生理層次，而應建立在形上義理人性之上，亦即在人的普遍理性基礎之上。

牟宗三之外，唐君毅亦主張以德國理想主義的自由哲學，來代替補充英國型自由理論。他批評英國型自由理論，視政治法律為一種必要之惡，乃是由於不知法律根於道德，道德則是源自人內在的理性要求，而此正是德國型自由哲學的基本論旨。³²他並認為孔子及其後儒家的一貫精神，以「為仁由己」的自由為最高祈嚮，亦即人能透過認識內在超個人而具普遍性的仁心，以實現仁的價值。就此而言，康德、黑格爾所代表德國型自由哲學之理想主義精神，儒家原則皆備，二者同為人的自由權利理論之最後保證。³³至於徐復觀對自由主義的詮釋，亦根據西方啟蒙傳統之「我的自覺」，以及儒家的「自作主宰」。他強調「自由主義的生活底精神狀態…即是『我的自覺』…即是『自作主宰』。…是非的衡斷，一視之於自己的良心理性，讓自己的良心理性站在傳統和社會的既成觀念與事象之上，以決定自己的從違取捨」。³⁴此一詮釋脈絡，與牟宗三、唐君毅上述主張將自由主義立基於人的普遍理性基礎之上的論述，基本上一致。

要之，綜觀上述儒家從孟子的性善論、陸象山的「心即理」、王陽明的「致良知」，以迄當代新儒家在歐陸唯心哲學啟發之下挖掘的儒學傳統中的普遍理

³¹ 同上，頁 212-213。

³² 唐君毅：《人文精神之重建》（台北：學生，1988年），354-357。

³³ 同上，頁 367-368，378-379。

³⁴ 徐復觀，〈為什麼要反對自由主義〉。收入徐復觀著，蕭欣義編：《儒家政治思想與民主自由人權》（台北：學生，1988年），頁 291。

性觀點，基本上乃是以「道德自主性」為人性論述的核心。

五、

關於儒家以「道德自主性」為人性論述核心的觀點，讓我們檢視一下中國自由主義陣營的相關論述與批評。站在自由主義思想立場，對儒學有不少批評的林毓生教授，在討論儒學與自由主義的理路關聯時指出：

儒家的「仁的哲學」確可作為我們為了發展中國自由主義所應努力進行的「文化傳統創造的轉化」的一部分基礎，藉以與康德哲學的「道德自主性」的觀念相銜接，以期融合而發揚光大之（甚至在理論上發展出一套比康德哲學更完美的中國的自由主義）。³⁵

當然，林毓生固然認為透過儒家「仁的哲學」與康德「道德自主性」的理論融通，足以發展更完美的中國自由主義，但他也特別強調西方的法治傳統，並非道德主體性的思想資源一元式地導致，除了文化思想因素以外，更有經濟、社會、與政治的因素。他認為：

儒家道德主體性或道德自主性的觀念，的確可以變成與現代自由的民主 (liberal democracy) 及平等的自由 (equal liberty) 「接枝」的思想資源；…但這一思想資源是否必然由內部的自我要求便能發展為政治上的民主制度，則頗使人懷疑。…民主制度在西方發展的歷史是多元的，極為複雜而曲折。雖然各家的理解不盡相同，但從來沒有任何人認為完全或主要是由道德主體性的思想資源一元式地導致的。…西方法治的傳統…它的淵源除了文化思想因素以外，更有經濟、社會、與政治的因素。³⁶

林毓生上述的說法，可以歸結為兩個論點：第一、純粹站在哲學理論的觀點，儒家「仁的哲學」與康德「道德自主性」可以融通而為自由主義的倫理基

³⁵ 林毓生：《思想與人物》（台北：聯經，1983年），頁283。

³⁶ 林毓生：《政治秩序與多元社會》（台北：聯經，1988年），頁344-345。

礎，以建構中國自由主義；第二、民主法治的發展在實踐層次上極為複雜曲折，牽涉政治與社經因素，乃至歷史的因緣際會，並非思想理論一元的決定。正如其以研究近代自由主義發展著稱的瓦金斯(F. M. Watkins)所強調，「近代自由主義至少就其始初而言，並非理論考量之產物，而為歷史實踐之結果。」當然，「如果沒有自由理論的支持，自由運動的實踐也無法持續地演化發展。」³⁷筆者同意這個觀點，以現代法治政治的形成而言，有其歷史外緣的因素，牽涉政治、社會與經濟等層面。前引張君勳所謂「法治習慣」一詞，亦正反映出此一西方法治發展的實情。艾賓斯坦(W. Ebenstein)在論哲學體系與政治體系的相應性(parallelism)時，亦指出此種相應性部分是邏輯層面，部分是心理層面，部份是歷史層面。³⁸筆者承認，將討論焦點放在哲學論證，檢視的只是邏輯理路的層面，而未能及於心理與歷史面向。質言之，本文的探討聚焦於思想理論（邏輯層面）問題的釐清，並不在強調法治的形成乃思想理論單一層面所決定。此其一。

其次，除了偏於思想文化單一面向的批評之外，針對儒學與自由主義立基於性善論與道德自主性此一內在理路的會通，另一最具代表性的批評是認為其過度強調人性的樂觀面，而忽略了負面人性在現代民主法治發展中的重要性。關於此點，張灝教授特別強調幽暗意識在民主傳統中的重要性，可以說最具代表性。張灝指出：

十八世紀以來，西方自由主義是深受啟蒙運動的樂觀精神的影響。但不可忽略的是，自由主義還有另外一個思想層面。在理想上，它保持著自由主義傳統的一些基本原則，因此，它珍視人類的個人尊嚴，堅信自由與人權是人類社會不可或缺的價值。但它同時也正視人的罪惡性和墮落性，從而對人性的瞭解蘊有極深的幽暗意識。³⁹

³⁷ Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), pp.238-239.

³⁸ William Ebenstein, *Modern Political Thought: the Great Issues* (New York: Rinehart, 1957), p.3.

³⁹ 張灝：《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經，1989年)，頁3-4。

張灝所強調的負面人性—「幽暗意識」—在現代民主政治制度設計上的重要性，的確特別展現在美國憲政體制的分權與制衡原理之上。然而必須指出，此一對負面人性的深刻觀察與體悟，並非西方近代自由主義的論述主軸，而來自西方文化的另一傳統—基督宗教。⁴⁰質言之，幽暗意識在西方來自以啓蒙傳統為主軸的自由主義之外的基督教傳統，它的確對現代民主憲政的制度設計產生深遠的影響，特別是新教信仰深刻的美國憲政。不過，回到自由主義的理念層次，其法治論證基本上卻是立基於道德自主性觀念，亦即樂觀的人性之上，而非幽暗意識。⁴¹關於此點，張佛泉在其自由主義的經典之作《自由與人權》中亦指出，「人之自由及人之價值皆由於理智與自覺」，而所謂人的自覺乃是：

自覺是一主體。如此開化之人不僅自覺是一主體，且同時覺得他人亦正是同樣的自主體。……人不但彼此尊奉為自覺的道德主體，並必須互尊為權利之主體。禽獸無此理智、自覺與互尊，遂亦無社會可言，且更談不到自由和權利。⁴²

要之，純就哲學理論的層面而言，我們的確可以在道德自主性的基礎上，找到儒學與自由主義的會通之處，據以建構現代自由民主體制的法治原則。哲學理論固然不是在歷史情境上形成法治政治體制的唯一因素，卻是政治實踐的重要基礎，特別是在這個人類歷史時序已進入強調理性溝通對話的新時代。

六、

本文探討西方近代自由主義的法治論證，以「道德自主性」為中心，指出儒家立基於性善論的政治哲學，在中國歷史傳統中固然導向德治仁政的人治格局，然而與西方近代自由主義的法治論證對照，可以發現其中蘊含「道德自主

⁴⁰ 關於此點，張灝在其書中有很詳細的討論。同上，頁 5-12。

⁴¹ 關於此點，林毓生亦指出「西方思想對於政治權力必然腐化—因此必須以法治下的制度加以制衡—的觀念，主要來自對於政治特性的識見，而不是西方道德主體性的觀念所涵蓋的。」林毓生：《政治秩序與多元社會》，頁 346。

⁴² 張佛泉，前揭書。頁 128。

性」的觀念內涵，基本上與自由主義一樣，可以推導出現代法治原則。筆者無意簡化儒學與自由主義的複雜關聯，本文只是以「法治」論證為例，對聚訟紛紜的自由主義與儒學論爭提供另一個思想層面上的考察。儒學與自由主義之間，當然還存在諸多值得探討的議題。要之，基於上述探討，本文的幾點看法是：

第一、誠如本文一開始所指出，中國儒、道、法三家的政治思維傳統，基本上皆是人治而非法治。不過，除了法家強調人君為國法之所從出，擁有絕對的政治權力而為典型人治之外，儒道兩家的人君角色皆非如此。道家的老莊哲學以無為放任為人君之德，儒家的仁政德治則要求人君必須受到道德法則的限制。儒家所主張對當政者的道德限制是否有效固然是一個可以討論批評的問題，然而關鍵之點在於儒家主張統治者並不擁有絕對權力，而應受普遍道德法則的限制。儒學對統治者普遍道德法則的限制，未能落實為客觀有效的法治機制，固然是儒學的一項限制；不過，在觀念層次上，對統治者普遍道德法則的限制，實乃對應於現代憲法規範對政府權力運作的限制，亦即隱含憲政法治精神。

第二、現代法治原則的基本特徵是「普遍性」，此一觀念來自康德，就康德而言，法治意指普遍性法則的遵守。而所謂普遍性法則，固然是指外在的法律規則，然而此一普遍性的法律規則，卻必須符應吾人內在的普遍性道德法則；而由於普遍性的道德法則，出自無條件律令的自我立法，從而營造出一個立基於人的「道德自主性」，並跨越倫理與政治「自己立法，自己遵守」之自由王國。此一論述法治的脈絡，自近代以來，一直是自由主義哲學家祈嚮的理想目標。

第三、康德上述立基於「道德自主性」的法治論述，來自對盧梭在「普遍意志」之下實現「法治之下的自由」之理論轉化。再往上溯，是洛克「人之自由，立基於人擁有理性」的理性法論述；往下發展，則是羅爾斯所企求由自由、平等與理性存有所構成自由的正義王國。無可諱言，西方近代

自由主義的論述內涵有其複雜性，甚至未必完全一致。然而就法治原則而言，從洛克、盧梭、康德到羅爾斯的上述論證，基本上居於論述主軸的地位。

第四、從洛克、盧梭、康德到羅爾斯的法治論述，立基於西方近代啓蒙傳統樂觀的人性論。如果檢視儒家從孟子性善論，經陸象山「心即理」、王陽明「致良知」到當代新儒家提倡「為仁由己」的自由哲學，我們可以發現其中蘊涵的哲學資源，同樣可以在「道德自主性」的基礎之上，推導出以吾人內在心性「自己立法，自己遵守」為最高祈嚮，提供普遍性法則規範的法治論述。此一儒學論述，傳統上偏於倫理層面之普遍性道德法則，就此點而言，有待於藉助康德跨越倫理與政治的論述架構，進行理論的調整與補充，亦即一種創造性的理論詮釋與轉化，使倫理層面之普遍性道德法則，轉化為客觀的憲政法治規範。

第五、康德立基於的「道德自主性」的法治論述，從倫理層面補救盧梭「普遍意志」落在政治界域層面，導致「強使自由」之偏弊。盧梭「強使自由」之論，讓法國大革命後的雅各賓黨有宣稱「吾黨之意志即是普遍意志」的機會，衍為極權專制的觀念溫床，成為盧梭自由哲學中最受詬病之處。盧梭此一理論夾雜，益形凸顯人的內在理性自覺自律，在自由主義法治論證中的重要性。「道德自主性」的法治論述，立基於人的理性自覺，而就理性的自覺而論，儒家自孟子、陸象山、王陽明以迄當代新儒家，在深於東方式體悟哲學進路之下，似乎發展出比西方自由主義更為深邃透徹的哲學理境。宋明儒「仁者以天下為一體」、「天下一家，中國一人」的境界，立基於個人深刻的理性自覺，較諸盧梭普遍意志之下群己一體的自由組合形式，似乎更能賦予形式的理論架構真實的內涵，而彰顯個人自願、自律與自由之境。

第六、當然，本文聚焦於哲學論述內在理路關聯之探討，並未及於歷史情境、宗教影響、心理效應等等外緣問題，這是基於研究上的設定，並不表示

筆者忽視這些外緣因素的重要性。法治的實現，必然會牽涉到這些外緣因素，此實有待於思想史以及社會科學方面的研究補充。質言之，就吾人所關注中國如何營造法治之下的自由國家議題而論，除了本文所探討的哲學內在理路問題之外，還必須照應到歷史脈絡等等外緣因素，才能進一步形成更為周延的論述。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2011/10/17

| | |
|-----------|---------------------------------------|
| 國科會補助計畫 | 計畫名稱: 儒家政治哲學的創造性轉化: 從「人治」到「法治」 |
| | 計畫主持人: 何信全 |
| | 計畫編號: 99-2410-H-004-045- 學門領域: 社會政治哲學 |
| 無研發成果推廣資料 | |

99 年度專題研究計畫研究成果彙整表

| 計畫主持人：何信全 | | 計畫編號：99-2410-H-004-045- | | | | | |
|------------------------------|-----------------|-------------------------|-----------------|------------|------|-------------------------------------|-----|
| 計畫名稱：儒家政治哲學的創造性轉化：從「人治」到「法治」 | | | | | | | |
| 成果項目 | | 量化 | | | 單位 | 備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等） | |
| | | 實際已達成數（被接受或已發表） | 預期總達成數（含實際已達成數） | 本計畫實際貢獻百分比 | | | |
| 國內 | 論文著作 | 期刊論文 | 0 | 0 | 100% | 篇 | |
| | | 研究報告/技術報告 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 研討會論文 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專書 | 0 | 0 | 100% | | |
| | 專利 | 申請中件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 已獲得件數 | 0 | 0 | 100% | | |
| | 技術移轉 | 件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 權利金 | 0 | 0 | 100% | 千元 | |
| | 參與計畫人力 （本國籍） | 碩士生 | 0 | 0 | 100% | 人次 | |
| | | 博士生 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 博士後研究員 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專任助理 | 0 | 0 | 100% | | |
| 國外 | 論文著作 | 期刊論文 | 0 | 0 | 100% | 篇 | |
| | | 研究報告/技術報告 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 研討會論文 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專書 | 0 | 0 | 100% | | 章/本 |
| | 專利 | 申請中件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 已獲得件數 | 0 | 0 | 100% | | |
| | 技術移轉 | 件數 | 0 | 0 | 100% | 件 | |
| | | 權利金 | 0 | 0 | 100% | 千元 | |
| | 參與計畫人力 （外國籍） | 碩士生 | 0 | 0 | 100% | 人次 | |
| | | 博士生 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 博士後研究員 | 0 | 0 | 100% | | |
| | | 專任助理 | 0 | 0 | 100% | | |

| | |
|---|---|
| <p style="text-align: center;">其他成果</p> <p>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p> | 無 |
|---|---|

| | 成果項目 | 量化 | 名稱或內容性質簡述 |
|---|-----------------|----|-----------|
| 科 教 處 計 畫 加 填 項 目 | 測驗工具(含質性與量性) | 0 | |
| | 課程/模組 | 0 | |
| | 電腦及網路系統或工具 | 0 | |
| | 教材 | 0 | |
| | 舉辦之活動/競賽 | 0 | |
| | 研討會/工作坊 | 0 | |
| | 電子報、網站 | 0 | |
| | 計畫成果推廣之參與(閱聽)人數 | 0 | |

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

在儒學與自由主義二者對立的思維典範中，「人治 vs. 法治」是其中的論述主軸之一。的確，相較於西方近代自由主義以「法治」為主軸的政治哲學論述，中國傳統政治哲學，不論是儒家、道家或法家，基本上皆是以「人治」為政治思維的主軸。儒家傳統政治哲學，由於強調「仁政」、「德治」，其間存在一個以「修身」為樞紐，從內聖到外王的過程，基本上確是一個寄寓奇理斯瑪型的聖賢統治（聖君賢相）之「人治」格局。本計畫探討西方近代自由主義的法治論證，以「道德自主性」為中心，研究指出儒家立基於性善論的政治哲學，在中國歷史傳統中固然導向德治仁政的人治格局，然而與西方近代自由主義的法治論證對照，可以發現從孟子「性善論」、陸象山「心即理」到王陽明「致良知」的心學傳統，其中蘊含「道德自主性」的觀念內涵，基本上與西方近代自由主義從洛克立基於人的理性以論自由，經盧梭「普遍意志」轉換為康德「無條件律令」一樣，可以在「外在法律對應內在道德律」的論述下，推導出「法治之下自由」的現代法治原則。本計畫以「法治」論證為例，對聚訟紛紜的自由主義與儒學論爭提供另一個思想層面上的考察，儘管儒學與自由主義之間，還存在諸多值得探討的議題，然而本計畫之研究成果，對於釐清此一現代中國哲學研究上的重大議題，具有相當意義。