

## 《特稿》

# 氣論與儒學的近代轉型——

## 中國與日本前現代思想的比較研究

金觀濤\* 劉青峰\*

### 摘 要

17世紀時，中國和日本都是以宋明理學為官方意識形態，但為什麼當西方現代衝擊來臨之際，兩國政治思想的近現代轉型會呈現出極大的差別？本文以氣論為中心，探討中、日朱子學在其衝擊下變構方式的同和異，分析由此形成的中、日大不相同的近現代政治思想結構，以及它們如何影響兩國接受西方現代思想的方式和進程。

在日本，朱子學是幕府的意識形態。氣論對朱子學的衝擊，造成了儒學內部道德倫理與政治理性的緊張和分離。由於日本歷史上形成了一種天皇、幕府二元結構的封建等級政治制度，到19世紀中葉，儒學內部的這種裂痕有利於促成日本的二元論政治文化的形成，為政治中心由幕府轉移到天皇以及明治維新初期全面迅速地引進西方政治制度，提供了整體性的合法性論證。中國因受到天人合一和道德價值一元論等文化深層結構的制約，氣論對宋明理學的批判和衝擊，無論是劉宗周、黃宗羲、王船山的氣論，還是較晚戴震的氣論，都只不過是引起儒家道德哲學的某種變構，它們沒有能夠動搖儒學的道德一元論整體結構。直到19世紀末以至20世紀

---

\* 金觀濤現職為國立政治大學中文系講座教授。

\* 劉青峰現職為香港中文大學中國文化研究所名譽研究員。

初，儒學在西方衝擊下解體時，這四種變構才呈現其意義。它們或成為接引西方現代政治觀念的本土資源，或其思維模式在中國當代思想中表現出來。

現代化在制度層面是全球性和普世性的，但在不同文明中，作為現代制度正當性根據的政治思想及其形成過程，則是不盡相同的。中日兩國的氣論對儒學的改造呈現出的巨大差異就是一例。從這個意義上來說，氣論導致儒學的解構和不同類型的變構是東亞現代政治文化的源頭。

關鍵詞：儒學的現代性轉化、前現代比較研究、中日思想、氣學理論、  
現代性

# **Qilun (Material Force Theories) and Modern Transform of Confucianism - A Comparative Research on Pre-modern Sino-Japanese Thoughts**

Jin Guan-tao\*   Liu Qing-feng\*

## **Abstract**

Song-Ming Lixue (a Confucian School of the Song and Ming Dynasties, also known as Neo-Confucianism) was the official ideology of in both China and Japan during the Seventeenth Century. However why was there such a great difference between Chinese and Japanese political thoughts during the modern transform? This essay compares the different ways of trans-construction of Neo-Confucianism in both countries, aiming to show that before the Western cultural influence, they had developed different political cultures and it is the main reason that the acceptances and reconstructions of modern western political thoughts landed in totally different tracks.

To replace the Li-Qi-dualism (Principle-Material Force Dualism) of Neo-Confucianism with Qi-monism (Material Force-monism), one of the unavoidable consequences was the idea world, which decided by the rank-ordered morality, would become a realist world. There was not an intergrated system, which the private and public spheres were involved in Japan, neither existed the culture of “realist world constructs the idea world as China had. In Japan, Qilun’s impact towards Neo-Confucianism caused the spilt of politics and morality, making the Confucian ethics fall into the private sphere and the emperor became the symbol of the nation, which had nothing to

---

\* Distinguished Professor Dept. of Chinese Literature National Cheng-Chi University.

\* Honorary Research Fellow Institute of Chinese Studies Chinese University of Hong Kong.

do with instrumentalism. Thus the Meiji Restoration Era placed a good ground for Japanese to develop its modernity in full speed. In China, bounded by her deep-rooted cultural structure, Qilun's impact reconstructed the political ideology.

This essay analyzed the four typical Qilun attacks and how Confucianism dealt with each of them. The four Qilun were raised by Huang Zongxi, Wang Chuanshan, Dai Zhen and Liu Zongzhou. This essay also proved that these four Qilun served as the base for accepting foreign concepts to develop modern political thoughts. For examples, Huang's Qilun as the folk resources of constitutional monarchy; Wang's Qilun was similar to the dialectical materialism which was popular after the May Fourth Movement; Dai's Qilun was the start of individualism and later developed to the Chinese version of liberalism; Liu's self-restrain had the same structure as Mao Zedong's "criticizing the capitalists" self-restrain movement. The most important thing is after Mao's ideas were overthrown, Qilun still laid on Chinese's sub-consciousness and it serves as the cultural base of the Qigong-mania nowadays.

This essay aims to prove that even modernity is a concept from the west, which is supposed to be global and universal, but different cultures process rationalism and ultimate concern in their own ways and therefore multiple-modernity exists and Qilun is the source of Confucian civilized modernity in East-Asia.

**KeyWords:**Modern Transform of Confucianism, Comparative Research on Pre-modern Sino-Japanese Thoughts, Material Force Theories, Modernity

蕭公權先生有一個著名論斷，就是把中國近代政治思想的源頭（他稱為轉變時期）推到明代<sup>1</sup>。眾所周知，明末清初批判反省理學的思潮孕育出一些新的政治思想，它們在清末受到高度重視，並引以為推動政治變革的理論根據。如王船山的種族論被吸收到排滿民族主義之中；又如劉師培在1903年出版的《中國民約精義》中把黃宗羲的《明夷待訪錄》定位為：「其學術思想與盧氏同，本此意立國，吾知其必為法美之共和政體矣」<sup>2</sup>，錢穆也認為這本著作「發明民主精義」<sup>3</sup>。黃宗羲甚至被視為中國的盧梭<sup>4</sup>。因現代政治思想起源於西方，這無疑會引起一個問題：在明末清初，西方的現代政治思想尚在醞釀形成之中，同一時期中國原生的被後人認為具有現代性質的政治思想又是如何起源的呢？姑且不論這些新的政治思想是否真的具有現代性，本文在以下的論述中指出，它們無一不與儒學內部氣一元論的興起有關。因此，探討氣論和中國近代政治思想的關係，是一個不得不重視的課題。在展開分析之前，必須先明確限定本文討論的氣論指的是什麼。

在中國思想史上，從孟子的「浩然之氣」，到戰國末年的「陰陽五行之氣」，以至於漢代的「元氣」說等等，有關氣的論述一直十分豐富。但是，如果分析宋以前文獻中「氣」字的意義就可以發現，除了孟子之外，其用法有一個共通點，即「氣」的意義大多對應著實然，甚少有涉及應然的論述<sup>5</sup>。這表明在宋代以前，氣的觀念尚不是儒家道德哲學的有機組成部分。

氣的觀念成為儒學之核心源於宋明理學，是中國政治文化大傳統回應佛教衝擊重構儒學的結果。而氣的觀念被組織到道德意識形態又是基於氣與理關係的討論。本文所說的氣論，則集中於那些批判程朱理學理氣二分的儒學流派，它們都主張「理在氣中」，並從不同的角度討論「氣」怎樣成為普遍「理」的承擔者。

<sup>1</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》（北京：新星出版社，2005），頁3。

<sup>2</sup> 劉師培，〈中國民約精義〉，《劉申叔先生遺書》第1冊（台北：華世出版社，1975），頁705。

<sup>3</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》上冊（台北：商務印書館，1957），頁33-35。

<sup>4</sup> 島田虔次，〈中國之盧梭〉，《思想》第435號。

<sup>5</sup> 吳通福曾對從先秦到清27部儒學文獻中「氣」意義統計分析表明，宋以前均是「實然」含義。詳見吳通福，《清代新義理觀之研究》（南昌：江西人民出版社，2007），頁45-47。換言之，除孟子的「浩然之氣」之外，氣的論述大多和道德哲學無關。

氣論在中國的勃興始於明代，它是對程朱理學缺陷反思的結果。無獨有偶，日本對朱子學的批判亦是氣論。分析中日前近代政治思想的這一個共同點，在助於理解氣論和儒學近代轉型的關係。讓我們先從發展線索較為清晰的日本儒學談起。

### 一、氣論和日本近代思想的展開：從朱子學的反思、徂徠學到明治維新

儒學在大約公元 3、4 世紀就傳入日本，但它被確立為官方意識形態卻是在一千多年之後的德川幕府時代。第一代將軍德川家康奉朱子學為正宗。而氣論在日本幾乎是與朱子學同時被接受的，它與以下兩個因素有關。第一，日本儒者大多是以批判佛學（特別是禪宗）而轉向朱子學<sup>6</sup>。他們比中國儒生更能體會到程朱理學中佛學式修身方式會損害實踐能力這一缺陷，這促使他們傾向於「理在氣中」。第二，德川幕府確立儒學為官方意識形態之際，正好是明代氣論在中國發揚光大之時。明末清初社會大動盪，不少儒者東渡日本，如朱舜水、陳元贊、戴笠、林隆琦、張非文都是這一小小移民潮中著名人物<sup>7</sup>，其中不少是氣一元論的主張者，使得日本接受朱子學的同時受到明末清初中國盛行氣論的巨大影響。

日本朱子學創始人林羅山（1583-1657）就是典型例子。據說，林羅山脫離僧門改宗朱子學時曾受到羅欽順《困知記》的影響。《困知記》為明代提倡氣一元論具有代表性之著作，早在 1592 年至 1598 年間，它就經朝鮮傳到日本，對日本思想界產生了遠比中國更為巨大的衝擊<sup>8</sup>。林羅山不僅是學者，還是幕府高官。家康採用了以下犯上、武力奪權的方式開創了幕府兩百六十餘年的統治，因此特別在意統治的合法性。他曾以湯武放伐之典故問教於林羅山，林毫不含糊地回答「湯武應天命、順人心，……不可言有絲毫之惡」，儒學為新政權提供了正當性論證。德川家康要建立嚴格的身份等級封建制度，林羅山在「國家創業之際，大受寵任，起朝儀，定律令，大府所需文書，無不經其手」<sup>9</sup>，擔當著制度設計者角色；重綱常、嚴尊卑長幼之序的朱子學正是理論依據。總之，朱子學在日本確立為官學之時，就有極濃重的政治實用色彩，其重實用的這一面，一開始就是以氣來論說的。

<sup>6</sup> 朱謙之，《日本的朱子學》（北京：三聯書店，1958），頁 124-133。

<sup>7</sup> 同上註，頁 116-126。

<sup>8</sup> 王家驊，《儒家思想與日本文化》（杭州：浙江人民出版社，1990），頁 111。

<sup>9</sup> 丸山真男，《日本政治思想史研究》（北京：三聯書店，2000），頁 8-9。

江戶時代朱子學的確立與氣論有脫不開的關係，這對日本儒學的演化和發展影響極大。因為天理屬應然、形而上學層面，氣屬於實然、形而下層面，強調實用性，必然要突出氣論，也就默認了實然對應然衝擊，其結果必然很快會帶來朱子學的解構。也就是說，在朱子學確立為德川幕府官方思想之初，氣論對朱子學的解構即告開始。日本儒學很快放棄天理的形而上層面，向主張回到孔孟的古學派轉化。

日本儒學的古學派先後以山鹿素行（1622-1685）、伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）三個人的思想為代表，三人都是以氣一元論批判理學及佛學，到徂徠學形成時，日本政治思想已呈現出與中國儒學迥然不同的特質。山鹿素行是林羅山的入室弟子，他在40歲左右時「讀近思錄，自此疑宋學，入古學之道」，從此認為宋儒背離孔孟思想真義而大力批判朱子學<sup>10</sup>。他認為：「既為天地，既為萬物，則不可以一理論之。」<sup>11</sup>，在他看來，「人之所以生，理與氣合而已。……非理氣之外有一個之性入來這裡」<sup>12</sup>。正如丸山真男分析的那樣，「素行否定了理的超越的形而上學的側面，徑直主張向事物本身逼近」<sup>13</sup>。這種向具體事物的逼近，就會在批評宋儒謬誤的同時，主張理的分裂。

素行肯定理即是氣，必定認為人欲合理：「人有這氣稟形體，則有情欲，……人物之情欲，各不得已也。無氣稟形質，則情欲無可發。先儒以無欲論之，夫差謬之甚也」<sup>14</sup>。在朱子學的理氣二分結構中，必須用理這個應然之尺度來衡量欲望和感情是否合理，素行既然肯定了人的欲望合理，那麼，又應該怎樣處理原來判別欲望是否正當的理呢？他將其歸為外在規範：「道之準則，事物之禮節，乃聖人所立之教，故近於是外也。」<sup>15</sup>丸山真男對此有一解讀，這就是判別標準行為善惡的標準「就不能在人性之中求之，相反，必須在人性之外尋求」；其後果是作為道德規範之禮的外

<sup>10</sup> 《山鹿素行全集》第1卷，頁28；轉引自劉梅琴、王祥齡，《荻生徂徠》（台北：東大圖書公司，1999），頁158-159。

<sup>11</sup> 山鹿素行，《山鹿語類 卷第三十三》聖學一，《日本思想大系》第32卷（東京：岩波書屋，1970），頁355。

<sup>12</sup> 山鹿素行，《山鹿語類 卷第三十三》聖學九，《日本思想大系》第32卷，頁373。

<sup>13</sup> 丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁28。

<sup>14</sup> 山鹿素行，《山鹿語類 卷第三十三》論義利，《日本思想大系》第32卷，頁362。

<sup>15</sup> 《山鹿素行全集》第12卷，頁316；轉引自劉梅琴、王祥齡，《荻生徂徠》，頁167。

在化和規範化<sup>16</sup>。在儒學中，禮作為道德規範，對於內心的道德感——善而言，它本來就是道德規範的外在化、規範化；在人性之外尋求，意味著禮和道德的關係開始鬆脫。

乾脆俐落地斬斷了天道與人道之間聯繫的是伊藤仁齋。明儒吳廷翰（1490-1559）的氣論著作在中國沒有發生什麼社會影響，但卻傳到日本，影響到伊藤仁齋。<sup>17</sup>伊藤仁齋從氣一元論出發認為「天地之間，只此一元氣而已矣。可見非有理而生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已」，並批評朱子學的理在氣先之說：「大凡宋儒所謂有理而後有氣，……皆臆度之見」<sup>18</sup>。根據氣的具體性所帶來的差異，理必定隨不同領域而不同。他說：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。不可混而一之。其不可以陰陽為入之道，猶不可以仁義為天之道也」。他不僅把天道、地道和入道分割開來，還敢於宣稱「人外無道」，並引夫子之言證之：「凡聖人所謂道也，皆以入道而言之，至於天道，則夫子之所罕言」<sup>19</sup>。

在朱子學的理氣二分論說中，氣組成的現實世界，只不過被視為應然的天理世界之體現，道德和政治是高度整合的。伊藤仁齋用氣的一元論把抽象的天理還原到人間，政治和個人道德變成兩回事。他提出對人君（政治家）而言，主要不是看他的個人道德如何，而是要看他是否能治理好國家，造福於民眾。仁齋說，「在人君，則當以與民同好惡為本，其徒知正心誠意而不能與民同好惡，於治道何益？」<sup>20</sup>丸山真男分析指出，伊藤仁齋提出的國家主政者的政治任務不在於關注「個人道德」，而在於「與民同好惡」這種公的行為，令日本政治思想「個人道德與政治的連續性也確實顯示出了解體的徵兆」<sup>21</sup>。

學術界早就注意日本在江戶時代就用「物理」一詞來指稱自然（規律）的研究，這個詞與政治、道德、個人情感毫無關係。伊藤仁齋把天道和人

<sup>16</sup> 丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁 30。

<sup>17</sup> 王家驊，《儒家思想與日本文化》，頁 133-137。

<sup>18</sup> 伊藤仁齋，《語孟字義》卷之上，《伊藤仁齋、伊藤東涯，日本思想大系》第 33 卷（東京，岩波書屋，1971），頁 116。

<sup>19</sup> 伊藤仁齋，《語孟字義》卷之上「道」，《伊藤仁齋、伊藤東涯，日本思想大系》第 33 卷，（東京，岩波書屋，1971），頁 122。

<sup>20</sup> 伊藤仁齋，《童子問》，《日本倫理匯編》第五，頁 100；轉引自丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁 38。

<sup>21</sup> 丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁 38。



道的分離，有助於我們理解為什麼日本在明治之前就用「格致」一詞指涉西方的物理學。「經濟」一詞在中國有經世濟民的道德含義，在日本卻很早就與道德脫離了關係。最早用「經濟」這個詞來翻譯西方與道德無關的 economy 的，正是徂徠的學生太宰春台<sup>22</sup>。事實上，在这一切背後，是從山鹿素行、伊藤仁齋等人以古學開始，到荻生徂徠完成的氣論導致儒學結構從內部的崩裂。確實，對朱子學給出決定性最後一擊的是荻生徂徠。丸山真男曾用荻生徂徠對當時「道入棄母」和「赤穗流浪武士復仇」這兩著名事件的態度，來剖析徂徠 1717 年完成的《辨道》和《辨名》這兩篇代表作中的思想。他認為，荻生徂徠對這兩件事的價值判斷中有一個共同點，這就是在公共生活領域判定人的行為是否有罪時，出發點只應是政治和法律，即道德與政治被劃分為兩個不同的領域。用丸山真男的話說：「一言以蔽之，即所謂政治思維的優越地位」<sup>23</sup>。

徂徠政治思想有兩個突出的特點。第一，他明確地劃分開公與私兩個領域：「公者私之反，眾所共同，謂之公。己所獨專，謂之私。」，接著指出：「公私各有其所」<sup>24</sup>。徂徠學的另一個重要特點，也是由反理學而來的。宋儒認為人皆可以為堯舜，也即聖人可學；但徂徠卻認為，氣質決定了個人差異，「氣質不可變，聖人不可至。」<sup>25</sup>，聖人的德和智都是「不可得而學焉。」<sup>26</sup>他認為可向聖人學的，只是學聖人制作的近於自然法的禮樂刑政，也即先王之道：「道者統名也，舉禮樂刑政凡先王所建者，合而命之也。非離禮樂刑政別有所謂道者也」<sup>27</sup>，禮樂刑政是一些外在的規範。對此，丸山真男總結說，「徂徠所追求的不是『未成』之道這種抽象的理念，即『德性』（moralitat），而是作為禮樂刑政（實）這種具體的現實存在者，即『德行』（sittlichkeit）。」<sup>28</sup>其實，更準確地講徂徠的「道」已不是道德，而是理性地遵守社會規範和法律。如果說山鹿素行和伊藤仁齋的思想仍然可以

<sup>22</sup> 參見金觀濤、劉青峰，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008）一書中，〈從「格物致知」到「科學」、「生產力」〉及〈從「富強」、「經世」到「經濟」〉兩篇論文。

<sup>23</sup> 丸山真男，《日本政治思想史研究》，頁 44-49。

<sup>24</sup> 荻生徂徠，〈辨名〉，《日本思想大系》第 36 卷，（東京，岩波書屋，1973），頁 230。

<sup>25</sup> 同上註，頁 240。

<sup>26</sup> 同上註，頁 215。

<sup>27</sup> 同上註，頁 201。

<sup>28</sup> 丸山真男，《日本政治思想研究》，頁 56。

用氣一元論導致理的分裂來把握，他們對朱子學的偏離並沒有完全脫離儒學道德哲學軌道的話，那麼荻生徂徠確立的政治、法律與道德倫理分離並優先的政治理論，則已經不能用儒學的氣論來規範了。

由以上分析可見，從林羅山創建日本朱子學，經過山鹿素行、伊藤仁齋，再到荻生徂徠不到一百年時間裡，徂徠和他門下人才濟濟的萱園學派在「所有意義上提出了朱子學的反命題」<sup>29</sup>，完成了日本近世儒學的重建。這種徹底政治化了的日本儒學，為日本國學的興起準備了條件。用丸山的話來說：「勃興期的國學，則是從作為一切儒學的徹底對立者來確定自己的特徵」，國學「往往積極地把攻擊儒學的目標轉向萱園學派」。<sup>30</sup>於是，在西方衝擊到來之前，日本儒學不僅完成了重要轉化，同時也結束了自己一霸獨尊的局面。

必須注意，徂徠學是解構朱子學後所產生的觀念系統，這種日本式的儒學已不再具有中國儒學道德價值一元論的結構。因為政治和倫理已經分離，政治背後的價值已經是某種可以和倫理道德脫鉤的理性精神；對主人之忠和對父母之孝分別進入社會和私人領域，而對國家之忠則進入政治領域；對最高統治者之忠被賦予神聖而又神秘的色彩。徂徠學主張聖人不可學，使得聖人制禮作樂進入了一個以儒家道德為名、卻是背離儒學精神的神聖範疇，為神道興起和以後的天皇認同奠定了基礎。如果我們把徂徠學稱為朱子學被氣論解構後形成的日本式儒學，它是相當接近西方現代思想結構的。

徂徠學在 18 世紀中葉衰落，但它把政治理性與道德分開的結構，卻是國學和形形色色新學派共有的。而徂徠學後繼者中重實際政治的一派，對日本明治確立近代天皇制影響極大：「徂徠及其門人太宰春台重視作為統治人民的國家儀禮的祭祀，這一思想到了後期水戶學便成為祭政教一致的思想。它採取萬世一系的天皇觀，將天皇置於祭政教的最高負責人的地位，把各階層人民的祭祀都統括到天皇主宰的國家祭祀之下。……在這裡，儒教已不是思想的基軸，成為基軸的是神國思想、國學流的天皇觀和國體觀。」<sup>31</sup>也就是說，徂徠學開啟的日本儒教的結構，是明治維新奠定日本現代國家體制的思想基礎。

<sup>29</sup> 同上註，頁 74。

<sup>30</sup> 同上註，頁 97。

<sup>31</sup> 陶德民，〈泊園徂徠學與明治時代的國家主義教育——藤澤南嶽的思想〉，《儒家思想

## 二、主導氣論走向的中日政治文化深層結構

上一節我們僅從思想本身描述日本朱子學如何在氣論的衝擊下，演變為不同於中國道德一元論的日本式儒學。需要指出的是，思想的演變是受制於該社會的政治文化深層結構的。中國傳統社會的政治社會結構與日本大不相同，這種差異背後存在著迥然不同的思想文化深層結構。只有追溯到這一層面，才能理解氣論在日本和中國儒學近現代轉型中不同的角色。

幕府時代，日本政治結構存在天皇和幕府兩元。天皇萬世一系，應該是最高政治權力的擁有者，但實際權力卻掌握在幕府將軍手裡。日本人的天皇崇拜含有儒學忠君成份，但更多的是出於神道（天皇是天照大神之後），也夾雜著佛教信仰。而幕府的意識形態是朱子學，為此專門設有由林氏宗家壟斷的官府之學的位子。在德川家康建立的以幕府為中心、諸藩為支柱的封建制度中，兩百六十多個藩主（大名）在本藩有行政權和司法權，各大名之下是有嚴格等級身份制度的武士。各級武士以食祿為生，可以參政、從軍，絕對聽命於上級主公，統治管理社會。武士之下是從事生產和經營的農工商三民。正如一位學者所說，為了論證這種以幕府為中心的封建等級制的合理性，朱子學這種把「命運的必然與人倫之理的必然貫通起來的理論，受到德川幕府的賞識與推崇，以至獨尊而為官學」<sup>32</sup>，幾乎是不可避免的。

事實上，德川幕府之所以能建立起統一的政治秩序，所依靠的除了武力外，在思想上主要是朱子學的天理世界，即利用等級制應然之理將社會不同等級粘合起來。因此一旦氣和理的合一，取消天理世界形而上層面，依據本來就封建化的社會結構，氣按照其實然本來性質就會分裂成不同類型，理必定分裂。在對天皇的認同、幕府的絕對統治以及各藩屬對自己領域控制三種層次中，各自正當性所依據的理是不同的。正因為這種分裂和西方新教倫理所導致的理性與信仰（終極關懷）二元分裂相似，有的學者可以在日本現代化過程中套用韋伯的命題：即在德川時代的文化中找到類似於西方新教倫理那樣的精神，以說明日本能迅速現代化之原因<sup>33</sup>。

---

在現代東亞：日本篇》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999）。

<sup>32</sup> 劉梅琴、王祥齡，《荻生徂徠》，頁 128-129。

<sup>33</sup> 貝拉（Robert bellah），《德川宗教——現代日本的文化淵源》（香港：牛津大學出版社，1994）。

我們認為，氣論導致日本朱子學的解構，到徂徠學發展為政治理性與道德倫理分裂的階段，僅僅是日本前近代思想形成過程的第一環。這一環卻十分重要，因為中國氣論對理學的批判就沒有走出這關鍵的一步。在中國傳統社會中，由於存在著將個人道德、家庭倫理、社會正義以至於宇宙論整合在一起之深層結構，即使天理世界形而上層面被否定，通常不會導致倫理和政治的分離，而是出現建立在氣的一元論之上新的義理觀。這種新的義理觀只是儒學的變構，一般不會導致理的分裂，仍屬於中國儒學的道德一元論體系。為了說明這一點，我們有必要對中國政治社會特有的深層結構作少許解釋。

早在兩千年前中國就廢封建、實行郡縣制，建立了由三個層次組成的社會結構。上層是以皇權為中心的全國統一文官系統，社會中層是紳士縣以下的自治，基層為宗族。為了將這三個層次有效整合起來，中國儒學把國看作是家的放大，即家國同構，由孝可以推出忠。該結構對應著以下兩種深層觀念整合機制。第一，由於家與國同構，忠和孝同構，中國存在將個人道德、家庭倫理、政治制度以至宇宙秩序高度整合在一起的「天人合一」與「道德價值一元論」之思維模式<sup>34</sup>。在這種思維方式中，各領域的理皆以道德為中心。它們互相整合得如此緊密，以至政治領域和社會領域沒有明確分界線，公共領域和私人領域互相打通，鄉土社會和宗法家族沒有明確分界。第二，儒學主張根據血緣親疏關係之遠近建立等級制的禮。血緣親疏是實然，而道德等級是應然，中國文化存在從實然建構應然之深層結構。唐代以後常識理性成熟，常識和人之常情不僅是人們評價道德倫理是否合理的最高標準，也是建構新義理之基礎<sup>35</sup>。這樣，當道德意識形態解體時，常識理性可以用常識和人之常情重建新道德。

根據第一重觀念整合機制，儒家道德意識形態不僅不會隨政治社會結構瓦解而解體，反而成為修復宗族和大一統帝國的模板。它使得中國傳統社會成為超穩定系統。即在沒有受到外來衝擊時，社會周期性崩潰、重建（改朝換代）和儒家道德意識形態長期延續為同一本質的兩個方面<sup>36</sup>。只要中國社會的超穩定結構沒有打破，天不變，道也不變，各個領域理的

<sup>34</sup> 金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源》（香港：中文大學出版社，2000），頁14-32。

<sup>35</sup> 同上註，頁86-153。

<sup>36</sup> 金觀濤、劉青峰，《興盛與危機：論中國封建社會超穩定結構》（長沙：湖南人民出版社，1984；香港：中文大學出版社，1992）。

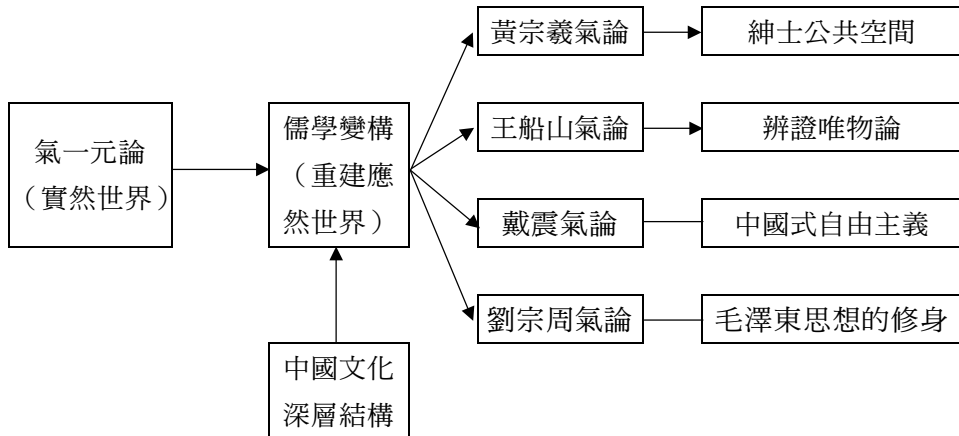
裂也就不可能。即使氣論否定天理的形而上層，儒家意識形態出現內部改變之張力，但基於第二重機制，發生的是根據氣的不同意義對理進行重構，這些儒學之重構大多仍是道德一元論。事實上，正是這兩重機制的存在，在中國氣論對程朱理學的衝擊方式和結果與日本完全不同。

日本文化中沒有這兩重機制，氣論只是導致日本式儒學的形成和與之對立的國學興起。因破除了儒學獨霸的格局，蘭學與西學也有一席之地，日本思想界出現了多種思想派流共生的局面。西方衝擊一旦來臨，這種格局十分有利於推動日本全面變革：天皇成為民族認同符號，政治理性可親和工具理性引進西方政治制度，而儒家倫理仍在社會層面起作用。故在短短一、二十年間，日本出現倒幕、大政奉還，最高權力由幕府轉移到天皇，形成萬民一體（即國民團結在天皇名下）的現代民族國家。

在中國，我們看到的是另一幅圖景。明末程朱理學缺陷暴露，氣論一元論興起，但明王朝滅亡只是中國歷史上多次發生過的改朝換代之一而已。滿清入主中原，並沒有改變中國社會的超穩定結構。程朱理學很快成為清廷的官方意識形態，而氣論則淪為民間思想，和政治與社會的關係不大。一直到 19 世紀末，1895 年甲午中日戰爭清廷徹底戰敗，中國朝野才開始真正認識到中華帝國制度和儒家思想再也無法應對數千年未有之大變局，氣論的意義才凸顯出來。

雖然自明清之際到 19 世紀中葉，氣論在中國思想界處於民間的邊緣地位，但這股從儒學內部推動自身變革的思潮，形成了我們稱為中國近代傳統的思想流派。研究這些流派對理解中國如何接受西方現代思想極為重要。我們發現，在中國近代傳統譜系中，有四種有代表性的氣論。這就是黃宗羲、王船山、戴震和劉宗周有關理氣關係的論述。它們分別抽取氣的某一方面，如基於血緣的情感、物質氣質、「心之同然」的情感和意念來重構儒學。本文不打算討論四位哲學家的氣論思想，而只注重分析他們用各自的氣論觀變構儒學而得出的某些新觀點。這些觀點在 19 世紀中後期和 20 世紀初被重新發現，其中有類似於西方個人主義的常識具體主義，它是中國式自由主義的本土資源。有的則成為親和並接受馬克思主義之巨大力量，甚至存在著接受西方共和主義有點類似於將公領域之理和私領域之理二分的思想（圖一）。必須指出的是，這些觀念只有在儒家意識形態解構時才起作用，它們至多是在現代思想形成或運行中看到的近代傳統之碎片。

因此，圖一是高度簡化的，只是象徵性地刻劃出這些氣論和現代觀念的同構關係。



圖一：中國近代傳統中的四種氣論

### 三、氣論的形態之一：紳士公共空間之原型

我們首先要討論的是黃宗羲的氣論。它之所以成為我們最先關注對象，這是因為在道德價值一元論中，要實現公共領域之理和私領域之理的分離十分困難。在什麼條件下，中國的氣論才有可能出現和西方工具理性類似的觀念系統？這無疑是一個重要的問題。我們發現，只有上述導致觀念互相整合的第二種思維模式和第一種思維模式的互相作用，使得氣論中的氣對倫理的限定剛好導致忠孝同構的破壞，才會出現該情況。黃宗羲的氣論正是做到這一點。他將氣等同於基於血緣的情感，從而把道德倫理限定在家族內部；這時即使存在天人合一和道德價值一元論，亦不能阻擋公共領域之理和私領域之理的分裂。故在中國的氣論中，唯有它和日本徂徠學類似，成為親和西方公共空間和工具理性的本土資源。

黃宗羲用氣論對儒家政治思想的重構集中體現在《明夷待訪錄》一書中。以往政治思想史研究對黃宗羲《明夷待訪錄》的定位，強調的是其反皇帝專制和孟子的民本思想<sup>37</sup>。其實，《明夷待訪錄》對皇帝家天下的批判與中國歷代反專制與民本論述根本不同，它是基於一種全新的角度。鮑敬言的「無君論」，是從道家立場對皇權的否定。孟子的民本思想，則是認為

<sup>37</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 392-400。

當皇帝無道，率獸食人時，人民有權起來革命，對君權之批判是基於儒家道德政治原則：處於倫常等級頂端的皇帝，必須實行體現道德價值的仁政，否則便沒有資格當皇帝。而《明夷待訪錄》對皇帝專制的批判既非出於道家，也不是孔孟的仁政這些傳統思想，而是從氣論引出的新觀念。

《明夷待訪錄》〈原臣〉篇提出了與儒家政治哲學截然不同的原則。它用拉大木作為比喻，指出君臣只是在處理政務時分工的不同，而之所以有必要設立臣子或官，是因為皇帝不能一人治天下<sup>38</sup>。既然君臣關係的建立是為了從事「興天下之公利」、「除天下之公害」的公共事務，君臣之別只是職能分工，並非處於不同的倫常等級。黃宗羲認為好逸惡勞、人各自利是人之常情，天然合理，連三代理想君王也如此。這樣，皇帝如果不謀私利，當皇帝就不能為自家帶來好處。按照這種邏輯，應該沒有人想當皇帝。黃宗羲正是用這一邏輯來解釋許由、務光為什麼不願意當皇帝以及堯舜的禪讓<sup>39</sup>。

基於同樣邏輯，黃宗羲對皇帝「家天下」展開猛烈批判。他指出，三代以後的皇帝把天下作為家族私產，臣子也就降格為可供役使的「宦官宮妾」；這樣就必不能防止其他人也想像皇帝，故三代後才有爭奪天下易姓之朝代循環。他認為：無論是秦變封建為郡縣，還是宋解方鎮之兵，都是為了皇帝家族利益，故流弊無窮<sup>40</sup>。在〈置相〉篇中，他將歷代相權低落、內庭擴張之種種問題，也歸結為皇帝將國家事務當作自己家事<sup>41</sup>。在〈學校〉篇中，指出三代時期的學校本有議政功能，後因皇帝把國家變成一己一姓之私事，學校就淪為類似於書院那樣的機構<sup>42</sup>。黃宗羲在《明夷待訪錄》中檢討中國歷代政治得失的所有論述都貫穿一個中心點：國被當作家的同構體，導致國家事務混同於皇帝家族事務，這是中國一切政治弊病的總根源。在黃宗羲看來，個人、家族和民間社會團體各謀私利是合理的，但這些都屬於私領域；而政治則應是為興天下之公利，除天下之公害而設。在中國政治思想中，第一次有人明確地將政治領域和私人、家族領域劃分為兩個不同的領域。

<sup>38</sup> 黃梨洲，〈原臣〉，《明夷待訪錄》（台北：中華書局，1966《四部備要》本），頁4b。

<sup>39</sup> 黃梨洲，〈原君〉，《明夷待訪錄》，頁2a。

<sup>40</sup> 黃梨洲，〈原法〉，《明夷待訪錄》。

<sup>41</sup> 黃梨洲，〈置相〉，《明夷待訪錄》。

<sup>42</sup> 黃梨洲，〈學校〉，《明夷待訪錄》。

那麼，黃宗羲憑什麼思想資源可以大無畏地邁出這一步呢？關鍵在於：黃宗羲否定忠和孝的同構，而孝之所以不能推出忠，乃是出於黃宗羲頗為獨特的氣論。《明夷待訪錄》〈原臣〉篇中有這樣一段話可以為我們提供線索：「臣不與子並稱乎？曰：非也。父子一氣，子分父之身而為身，故孝子雖異身而能日近其氣，久之無不通矣。不孝之子分身而後日遠日疏，久之而氣不相似矣。君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人；出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。夫然謂之臣，其名累變。夫父子固不可變者也」<sup>43</sup>。黃宗羲從劉宗周那裡繼承了「理氣合一」的思想，提倡「心性合一」「性情合一」，用氣一元論建構道德哲學這是眾所周知的<sup>44</sup>。我們發現，只要從「氣」的多重含義中，選出一重獨特的意思——基於血緣才有的情感——作為建構道德哲學之基礎，就可以得到上述分析。因為一旦基於血緣關係之自然感情才是道德之基礎，血緣關係成為儒家道德秩序之前提。這樣，父子關係和君臣關係就有本質不同。從血緣上講，父子同氣是不可改變的。而君臣沒有同氣這一基礎，即使建立人為的關係，亦只是師友關係而已，而且它是可變的。兩者不可同日而語！換言之，當氣被界定為基於血緣關係的情感時，一旦主張理在氣中，儒家倫理也就不可能越出家族之外；故「君臣之名，從天下而有之者也」。這裡我們看到，導致忠和孝同構破壞的內在力量，完全來自於用氣的某一種含義中重新界定什麼是道德。

顯然，除了將氣等同於血緣之上的情感之外，氣的其他眾多涵義（如質料、一般的情感欲望、意念等等）都不會破壞忠孝同構原則，由此可見黃宗羲氣論的獨特性。在《明夷待訪錄》中，因家庭領域內的倫理規範就不能外推到政治領域，那麼在政治領域應用何種價值作為正當性標準？《明夷待訪錄》除了講天下之公利外，沒有進一步言明。但公德和私德分成兩個領域之思想已呼之欲出了。由於明末清初尚沒有將政治和家族嚴格劃分為兩個領域之歷史需求，中國近代傳統中也沒有在《明夷待訪錄》基礎上再繼續發展出更進一步的政治思想，但它可以為日後學習西方現代政治思想提供本土資源。這也是《明夷待訪錄》在晚清受到高度重視的原因。

<sup>43</sup> 黃梨洲，〈原臣〉，《明夷待訪錄》，頁 5a。

<sup>44</sup> 葛榮晉，〈黃宗羲理氣說的邏輯結構〉，《黃宗羲論》（杭州：浙江古籍出版社，1987）。



如果我們用《明夷待訪錄》作為氣論在中國推動儒學現代轉型（即國家政治和家族事務之分裂，公共空間和私人領域之分裂）之象徵，那麼它比日本早了約半個世紀左右。必須注意，黃宗羲的政治思想在兩個方面與日本式儒學不同。第一，徂徠學是德川幕府官方意識形態，而《明夷待訪錄》幾乎在整個清代都屬禁書。一直到1900年後當清廷意識到引進西方政治經濟制度不可避免，為了在公共領域學習引進西方政治制度，同時又在私領域維護自己的權力和利益，這才不得不把政治意識形態變成一種二元論結構。傳統儒家倫理仍然是族權、紳權的基礎，以保持著原有社會整合，而把西方政治、法律和西方價值引入公共領域和部分政治領域，成為新政、立憲和引進西方制度之基礎<sup>45</sup>。這時，《明夷待訪錄》的重要性才被社會意識到<sup>46</sup>。對於革命派，它是排滿反對君主專制建立共和之本土資源，而立憲派將其視為引進西方君主立憲之基礎。我們把1900年至1915年清廷的君主立憲和1911年後民初之共和嘗試，視為由以紳士為主體建立公共空間之過程，它可以大致歸納為在私領域保持傳統家族制度不變（它仍是社會組織之基本細胞，其合法性根據為儒家倫理），但在家族之外的社會和政治領域，其目標是建立一個以類似於西方代議制的公共政治系統（西方法律和以個人權利為內容之公德是它的基礎）<sup>47</sup>。從這個意義上講，《明夷待訪錄》確實可以視為紳士公共空間的中國本土資源。

《明夷待訪錄》中的國家政治領域和家族領域分離之思想與徂徠學第二個重大不同，在於徂徠學高度強調聖人制作對於安頓政治秩序的絕對重要性，政治有著比社會領域特別是私領域的巨大優先性；而在中國，即使《明夷待訪錄》中提出衝擊家國同構的觀點，但它始終沒有破壞儒學的道德倫理優先於政治的結構。明治維新成功的關鍵是天皇成為日本民族認同和國家之象徵，而國學和神道是其思想基礎，類似於西方工具理性的理性主義和神道國學之分裂，使得現代政治制度的建立（例如西方法律）可以和作為民族國家象徵的天皇認同並行不悖。日本迅速確立了君主立憲，成

<sup>45</sup> 金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源》，頁347。

<sup>46</sup> 正是在這一時期，黃宗羲被清廷從祀文廟。請見何冠彪，〈顧炎武、黃宗羲、王夫之祀文廟始末〉，《漢學研究》第9卷第1期（台北：漢學研究中心，1991）。

<sup>47</sup> 金觀濤、劉青峰，〈試論儒學式公共空間——中國社會現代轉型的思想史研究〉，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》（香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008）。

為現代民族國家。《明夷待訪錄》中有關公共領域價值卻論述得很少，它遠不如私領域孝道明確。這種情況到清末民初依然，紳士公共空間的理念中，君權只是習慣性權威，它不能從道德意識形態推出。故隨著紳士公共空間的展開，君權和不斷擴張之紳權互相矛盾，紳士公共空間的成長必定會導致王權被顛覆，這正是清末改革從新政走向辛亥革命的歷史之路<sup>48</sup>。

#### 四、氣論的形態之二：唯物辯證法之原型

如果說黃宗羲的氣論是清末民初推進憲政改革的本土思想資源的話，那麼，民初共和幻象破滅後，中國人接受馬克思主義的本土思想資源又是什麼呢？有不少研究者注意到，何叔衡、毛澤東等鄉土知識分子成為馬克思主義者之際，對西方或蘇聯馬列主義並不了解，但他們均是船山學社成員。要接受馬克思主義，必須認同唯物辯證法。大陸不少中國哲學史家把王船山思想解讀為唯物論，甚至是辯證法；這本身就暗示船山氣論和中國人接受的辯證唯物論的內在聯繫。

氣最基本最普遍之意義為氣質，或者說類似於今天我們所理解的物質或質料。取氣的這一重含義，建立的氣一元論就具有比黃宗羲哲學更為宏大的宇宙論。它意味著一種承認物質為第一性，意識為第二性的物質世界觀之形成。事實上，這種氣論一直是反思程朱理學思潮中最普遍的形態，王船山哲學為其代表。在日本，自徂徠學完成對朱子學的解構以來，包括氣論在內的儒學在政治理論中就不那麼重要了。中國則不同，從康有為、譚嗣同到毛澤東，都研究過王船山的思想，船山的氣論一直是 19 世紀末期士大夫孕育革命烏托邦理想、認同進化論之母體。20 世紀鄉土知識分子從熟讀船山之書轉向接受辯證唯物主義，只是賡續了這一思想傳統而已。

船山氣論之所以成為晚清到現代中國人接受革命烏托邦和馬列主義的本土資源，是因為它與辯證唯物論暗合。中國式的馬克思主義以唯物論為世界觀和人生觀的基礎，強調人類社會按某種規律由低級演化為高級形態的直線式進化論，並從必然（社會發展規律）推出應然（共產主義道德理想）。這三個基本點早就蘊含在王船山哲學中。在氣論中，宇宙秩序可以視為氣在運行中表現出的普遍規律和條理。根據天人合一結構，道德倫理是

---

<sup>48</sup> 金觀濤、劉青峰，《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》（香港：中文大學出版社，1993），頁 140-146。

從宇宙秩序得到的。這樣，道德規範也就可以從物質性的實然世界之秩序中推導出來了。換言之，由氣組成的物質宇宙雖然是一個實然世界，但由於實然世界存在著規律和必然性，人服從規律之心態可以轉化為對道德規範的遵循。

必須注意，以氣為第一性的世界有兩點不同於以天理為第一性之世界：第一、天理是寂然不動的，氣卻是處於生生不息、流行不已之狀態，即氣的宇宙是流變的。既然理氣合一，理寓於氣中，那麼氣在運行中顯現之條理，規律亦一定是可變的。因此，這種氣一元論可以開闢道德政治秩序隨時代演變、特別是隨人類物質生活條件（地理的、經濟的）變遷而發展之先河。第二、將氣理解為物質，形體是氣的聚合，而氣的彌散令形體消失，這樣，氣（物質）一元論可用氣的聚和散，來打通有形的世界和無形的世界。船山的氣論哲學中，無形的世界除了代表最為普遍的規律外，還保持了超越死亡的永恆意義。這就使得船山氣論可以成為醞釀革命烏托邦和在革命中永生的革命人生觀的母體。

在西方從自然界的流變推出生物乃至人類社會秩序在不斷演化，它屬於 19 世紀進化論宇宙觀的一部分。在中國接受馬克思主義之前，社會達爾文主義曾是 20 世紀初最強勁的社會思潮。錢穆早就指出，王船山的氣論是主張進化的<sup>49</sup>。王船山在《思問錄》、《讀通鑒論》等書中明確指出，人類祖先是「直立之獸而已」，人類的道德倫常是從無到有，逐步完善的。君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等人際關係，絕不是未有天地之間就永恆存在的「天下之定理」<sup>50</sup>。船山氣論的重要性在於他不僅認為三代之前的歷史和道德是在進化中，而且三代之後亦是如此。我們知道，儒家政治哲學以三代為理想，三代以後的道德在不斷退化中。儒家之所以持這種歷史退化觀，關鍵在於儒學以道德倫理為中心，凡是以道德為中心的理論，就必須將應然與實然嚴格區別開來。程朱理學既然把三代作為道德理想的楷模，代表應然的實現，那麼，三代之後政治的弊病都可以認為是沒有貫徹理想的道德原則所致，故在邏輯上不可避免地持三代之後歷史退化說。

而王船山的氣論，是從現實世界的必然來推出應然的，三代就不再是不可動搖之理想典範，所以他說三代之後社會政治制度一直在進化之中。

<sup>49</sup> 錢穆，《中國近三百年學術史》上冊，頁 99。

<sup>50</sup> 唐凱麟，《走向近代的先聲——中國早期啟蒙倫理思想研究》（長沙：湖南教育出版社，1993），頁 122。

船山是這樣論述從三代到秦漢制度之變化，並指出廢封建立郡縣之必然性：「天之使人必有君也，莫之為而為之。故其始也，各推其德之長人、功之及人者而奉之，因而尤有所推以為天子。人非不欲自貴，而必有奉以為尊，人之公也。安於其位者習於其道，因而有世及之禮，雖愚且暴，猶賢於草野之罔據者。如是者數千年而安之矣。疆弱相噬而盡失其故。至於戰國，僅存者無幾，豈能役九州而聽命於此數諸侯王哉？於是分國而為郡縣，擇人以尹之。郡縣之法，已在秦先。秦之所滅者六國耳，非盡滅三代之所封也。則分之為郡，分之為縣，俾才可長民者皆居民上以盡其才，而治民之紀，亦何為而非天下之公乎？」<sup>51</sup>。

王船山進一步指出，這種進步之原因乃是出於氣在運行中不可抗拒的秩序變動所引起的。他稱之為：「勢相激而理隨以易」，接著又指出：「意者其天乎？陰陽不能偏用，而仁義相資以為亨利，雖聖人其能違哉！選舉之不慎而守令殘民，世德之不終而諸侯亂紀。……郡縣者，非天子之利也，國祚所以不長也；而為天下計，則害不如封建之滋也多矣。嗚呼！秦以私天下之心而罷侯。」從以上引文可以看到，王船山的史論很像黑格爾「凡是存在的都是合理的，凡是合理的都是存在的」著名命題在歷史中的應用，也近似於 20 世紀中國馬列主義歷史學家對社會制度演化的描述和評價。事實上，在 20 世紀上半葉，不少學者正是出於對王船山學說之認同接受歷史唯物論的<sup>52</sup>。從引文還可以看到，王船山指出理隨氣變的演進有一個方向，就是公戰勝私。

按照王船山的理論，儒家倫理是歷史進化過程中形成的最高水準道德，而道德又是不斷進化的，那麼，有沒有比儒家倫理更高水準之道德？如果存在，它又是什麼呢？二百多年後，康有為的《大同書》構造出大同理想世界中的道德倫理原則；而譚嗣同的《仁學》將氣衝破一切規範定義為新道德，把解除一切束縛之狀態當作道德進化之最高境界，並用它來建構一種新的終極關懷——革命人生觀。

王船山根據理隨氣變的思想，還指出由於人群所居住氣候地理條件不同，人的基本素養也會不同，道德高下也不同。他說：「夷狄之與華夏，所生異地，其地異，其氣異矣；氣異而習異，習異而所知所行幾不異焉？」<sup>53</sup>。

<sup>51</sup> 王夫之，《讀通鑑論》卷 1（北京：中華書局，2002），頁 1。

<sup>52</sup> 曹聚仁，《中國學術思想史隨筆》（北京：三聯書店，1986），頁 370、253-254。

<sup>53</sup> 王夫之，《讀通鑑論》卷 14，頁 372。

儒家倫理是唯有居於中國的人所特有的，而居於荒蠻之地的夷狄則不可能具備，據此，王船山還論證少數民族入主中原建立新朝絕不可能長治久安，他說：「天以洪鈞一氣生長萬族，而地限之以其域，天氣亦隨之而變，天命亦隨之而殊。中國之形如箕，坤維其膺也，山兩分而兩迤，北自賀蘭，東垂於碣石，南自岷山，東垂於五嶺，而中為奧區，為神皋焉。故裔夷者，如衣之裔垂於邊幅，而因山阻漠以自立，地形之異，即天氣之分；為其性情之所便，即其生理之所存。濫而進宅乎神皋焉，非不歎其美利也，地之所不宜，天之所不祐，性之所不順，命之所不安。是故拓拔氏遷雒而敗，完顏氏遷蔡而亡，遊麟於沙渚，嘯狐於平原，將安歸哉？」<sup>54</sup>。

儒家政治思想歷來以道德倫理認同代替種族認同，所謂「諸夏用夷禮則夷之，夷狄用諸夏禮則諸夏之」，即只要異族相信儒家倫理，就是中國之一部分；故歷來從未有民族主義思想，而是以一種以中國為世界道德中心之華夏中心主義（sinocentrism）<sup>55</sup>。王船山用氣的哲學建構出的這種排夷的種族論，終於在中國建立現代民族國家過程中凸顯出來。章太炎根據王船山的《黃書》提出被張繼稱之為「在當時長江中下游士大夫間形成無以估計」的排滿民族主義，他還進一步依此理論提出反對帝國主義<sup>56</sup>。一般來說，氣論主導的思想方法比從它得到之具體結論更具生命力。當辛亥革命成功，排滿失去意義，特別是五四時期新知識分子中捲起世界主義潮流之時，王船山的氣一元論的物質第一性觀念和由必然推出應然的整合性思想方法卻大行其道，成為中國新知識分子接受辨證唯物史觀的思想資源。由於五四時期中國知識分子認同馬克思主義的哲學基礎是辯證唯物論，因此，我們可以說王船山的氣論給出了中國 20 世紀占主流地位現代政治思想的傳統資源。

## 五、氣論形態之三：中國式自由主義的原型

1920 年代，馬列主義者和自由主義者都主張人生觀必須建立在物質的宇宙觀之上，但以胡適為代表的自由主義知識分子卻不同意革命人生觀，

<sup>54</sup> 王夫之，《讀通鑑論》卷 13，頁 358。

<sup>55</sup> 劉青峰，〈文化革命中的華夏中心主義〉，《民族主義與中國現代化》（香港：中文大學出版社，1994）。

<sup>56</sup> 王汎森，《章太炎的思想—兼論其對儒學傳統的衝擊》（台北：時報出版公司，1992），頁 75-91。

在科學人生觀大論戰中和馬列主義分道揚鑣。表面上看，胡適不同意陳獨秀的原因是反對用歷史唯物論代替進化論，堅持任何進化都是個體的進化。其實，胡適背後的理據是常識具體主義，即認為任何普遍規律都不是真實的存在（它只是「名」）。令人驚奇的是，胡適對普遍規律的看法和戴震對理的看法十分近似<sup>57</sup>。而戴震的氣論正是有別於王船山氣論的另一種氣論。分析戴震氣論和王船山氣論的同和異有助於我們理解五四後中國自由主義思維模式和馬列主義的關係。

戴震和明末清初所有氣論哲學家一樣，堅決反對存在著寂然不動之天理。他認為宇宙只是由氣主宰之實然世界，而理只是氣在運行中顯現出條理。就道德規範是從客觀的理中推出這一點上，戴震和船山相同，但戴震不同意將必然等同於應然。他在把道德等同於條理同時，還特別強調必須用「以我之情挈他人之情」來推出道德。在《孟子字義疏證》開頭，他就這樣定義：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分則有條而不紊，謂之條理。」<sup>58</sup>。同時，他又用「心之同然」的規矩判定何為道德：「孟子有言：『規矩，方圓之至也；聖人，人倫之至也。』此可以察理矣。夫天地之大，人物之蕃，事為之條分委曲，苟得其理矣，如直者之中懸，平者之中水，圓者之中規，方者之中矩，夫然後推諸天下萬世而準。……惟其為人心之同然，故一人以為不易，天下萬世以為不易也。所以為同然者，人心之明之所止也。」<sup>59</sup>

顯而易見，用「心之同然」的原則可以判別任何一種具體情境下的行為是否道德。這樣，得到的理就不能與情境分開，它必定是具體的。戴震根據道德價值一元論的思維模式，把該結論推到社會和宇宙中去，從而否定了普遍之理的存在。他認為普遍的理，實際上只是一個名稱而已，即它本身並非真實的存在，而只是對各種具體情景中之事物關係（具體的條理）的一種總稱呼。由於唯有個別的理才是真實的，那麼，當處於情景下的個別之理與普遍綱常倫理發生矛盾之時，就一定要依據個別之理來判別道德是非，而不是用作為名而存在的抽象原則出發，否則就會「以理殺人」。

<sup>57</sup> 金觀濤、劉青峰，〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，《自由主義與中國近代傳統——「中國近現代思想的演變」研討會論文集（上）》（香港：中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心，2003）。

<sup>58</sup> 戴震，《孟子字義疏證》（台北：商務印書館，1968），頁1。

<sup>59</sup> 戴震，《孟子字義疏證·孟子私淑錄》卷上，何文光整理（北京：中華書局，1982），頁137。

需要注意的是，戴震並沒有否定普遍倫常的存在，也不是反對三綱五常長幼秩序的合理性（否則戴震哲學也不是儒學了）；普遍之理之所以正當，是因為它們代表了許許多多具體之理。正如一切天鵝皆白這個命題之所以成立，是因為它概括了大多數天鵝為白這一事實。當人們發現了一隻黑天鵝存在時，就不能用天鵝是白的（普遍抽象之理）去否定黑天鵝是天鵝（作為事實之具體之理）。這樣一來，道德活動（修身）最重要的是明察秋毫地去辨別具體細微的理，因此戴震的儒學以將求知和成德等同而著稱，有的學者甚至認為戴震哲學中存在著類似於柏拉圖知識即道德的思維模式<sup>60</sup>，他是儒學主智論之典範<sup>61</sup>。

一旦普遍的理只是一個名稱，它本身不是真實，而只是許多真實具體之理的概括和稱呼，那麼，它的進一步發展只可能有兩種可能。一是否定理的意義而乾脆取消之，第二種是將其理解為一種容納不同具體之理的多元主義。戴震對普遍之理的思考尚未走到這一步，但在戴震的學生輩已經出現這兩種趨向。凌廷堪雖以戴震私淑自稱，但他不僅大肆攻擊程朱理學，而且對戴震的理學也幾乎全面否定<sup>62</sup>。凌廷堪否定了理，認為儒家道德除了規範層面外而別無意義，開出了清代儒學以禮代理的新方向<sup>63</sup>。在戴震的傳人中，以焦循思想最接近於戴震，焦循思想中已有多元容忍的觀念了。他在《論語通釋》一書中，用容忍不同的理之多元性來界定孔孟的忠恕之道。他認為楊墨之所以是異端，並不在於他們的主張，而是他們偏執於自己的主張而排斥與其相反的主張。換言之，楊墨執一，以為只有自己的主張是真理，排斥其他意見，故是異端；而孔子的忠恕之道則是容忍各種意見。焦循認為，如果楊墨在堅持各自學說的同時，只要楊子能思兼愛之說不可廢，墨子能思為我之說不可廢，這兩種說也是符合忠恕之道、而不再是異端了<sup>64</sup>。焦循對儒學價值核心——忠恕之道的解釋，已相當接近於胡適的自由主義寬容原則。

<sup>60</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》（香港：太平洋公司重印本，1970），頁1000。

<sup>61</sup> 余英時，《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（台北：東大圖書公司，1996），頁19-36。

<sup>62</sup> 凌廷堪，〈好惡說下〉，《校禮堂文集》（北京：中華書局，1998）。

<sup>63</sup> 張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》（台北：中研院近史所，1994）。

<sup>64</sup> 焦循，《論語通釋》，《續修四庫全書·經部·四書類》第155冊（上海：上海古籍出版社，1955），頁5a-b/37。

氣一元論用實然世界代替應然世界而重新定義了理，導致普遍之理的解構，這有點類似於西方唯名論。戴震哲學不僅在共相的理解方面和西方 13 世紀唯名論異曲同工，甚至主張上也類似。唯名論認為共性只是名，故由新柏拉圖主義的理念規定應然世界之秩序不再成立，唯有個體才是真實的觀念為個人主義和自由主義的興起奠定了神學基礎。西方思想史研究者將唯名論出現稱之為現代性之神學起源<sup>65</sup>。戴震把普遍之理看作名，只承認唯有具體個案才是真實，同樣為中國近現代思想中主張個人為真實、團體為虛幻的中國式自由主義興起準備了條件。十分可惜的是戴震雖作為考證大師名滿天下，但他的哲學卻被視為異端。連最接近其思想的焦循，思維的嚴密性和無矛盾性都不及戴震，這使得戴震哲學在清代只是促使以禮代理之繁榮，他的類似於自由主義之哲學要等到 20 世紀才得到社會反響。

特別要指出的是，只有在物質性氣論中反對把必然視為應然，才會形成常識具體主義，認識到唯有具體之理才是真實的。戴震哲學和物質性氣論的關係可以幫助我們理解，為何五四自由主義是在和馬列主義關於科學人生觀爭論中呈現的，而不可能更早。確實，戴震哲學沈寂了一百多年後到新文化運動中才被重新發現，成為中國知識分子認同西方自由主義之本土資源，原因正是兩者之間的同構性<sup>66</sup>。其實，胡適不僅通過著《戴東原的哲學》來闡述自己的實驗主義和戴震哲學的同構，並用自己一生對戴震《水經注》的考證以證明戴震品質高尚，戴學應該是中國科學時代的新哲學（我們可以稱之為自由主義科學哲學）之源頭活水<sup>67</sup>。在今天討論戴震哲學如何成為中國自由主義本土資源時，當然應該注重這種氣論的傳承、如何接引外來思想，但更重要的，卻是從思想方法的同構性考察中國式自由主義出現的條件。否則就很難理解如下的現象：文革剛剛結束，中國新一代知識分子尚未瞭解胡適的自由主義論述的情況下，就興起了懷疑普遍規律的中國當代自由主義思潮；正如胡適不了解戴震時就具備了其思維模式那樣。

<sup>65</sup> Michael Allen Gillespie: "The Theological Origins of Modernity", *Critical Review*, Vol.13, Number 1-2

<sup>66</sup> 金觀濤、劉青峰，〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉。

<sup>67</sup> 周昌龍，〈超越西潮——胡適與中國傳統〉（台北：學生書局，2001），頁 26。〈戴東原哲學與胡的智識主義〉，《新思潮與傳統》（台北：時報出版社，1993）。



## 六、氣論形態之四：狠批私字一閃念的原型

在程朱理學中，氣除了有質料、欲望、情欲、實踐等含義外，還有另一重更具有哲學味的意涵，這就是意念，或者說意向性。如果取氣的這一重含義作為道德基礎之時，它和我們前面討論過的三種論述均不相同。第一，它是高度強調修身（端正人的意念、動機、讓意志或意向性指向善）之哲學；第二，由於氣被等同於意念、意向性，用這樣的氣論來建構道德哲學，就缺乏前面三種氣論所具有對什麼是道德內涵明確的界定。換言之，到底氣的世界中何種屬性（條理、規範、情感、欲望還是實踐中顯示之約束）應成為道德基礎，會更加不清楚。這會導致對修身過程中意向性偏差之高度警惕。劉宗周的氣論是這一哲學最早的代表。

如許多學者指出的那樣，劉宗周是明末氣一元論的殿軍，以強調慎獨而聞名<sup>68</sup>。在贊同「氣即性」這一點上，<sup>69</sup>與其他氣一元論者的差別不大。劉宗周的特色正如他的弟子黃宗羲指出的那樣：「先師所以異於儒者，正在於意。」他是這樣定義「意」的：「意者，心之所以為心也。……。著個『意』字，方見下了定盤鍼，有子午可指。」，「意者，心之所存，非所發也」<sup>70</sup>。劉宗周對意與念作出嚴格區別，意是心之所存，是內在的，「意之所起」是念，念才與外部世界相關。

那麼，在這種氣論中，道德是什麼呢？當氣論中氣的含義不是意念時，可以用氣的屬性定義道德，道德是什麼一清二楚。當意向性就是氣時，道德必須由意向性本身規定。劉宗周將意和道德對應，而意只是意向性未發狀態，任何已發的意向性都是念，念就可能不道德。那麼如何保證意向性（意志）一定是指向善，而不是指向其他目標呢？劉宗周只能用對善的偏離程度來判定是否符合道德以及過失和罪惡的大小了。於是，道德是自我意守本心，修身靠自我排除那些不道德雜念和言行來完成。這正是他慎獨哲學的基礎。

這種觀念系統既不同於戴震哲學，將認識、辨析繁複而具體之理等同於道德追求；也不同王船山，用對客觀規律之遵循和敬畏來代替道德。在

<sup>68</sup> 莊耀郎，〈劉戡山的氣論〉，收錄於鍾彩鈞主編，《劉戡山學術思想論》（台北：中研院文哲所，1998）。

<sup>69</sup> 劉戡山，《證學雜解·十五》，收入戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集（二）·語類》第2冊（台北：中研院文哲所，1996），頁314。

<sup>70</sup> 本節黃氏、劉氏引文，均轉引自李明輝，〈劉戡山論惡的根源〉，頁105-108。

劉宗周的名著《人譜》中，把意向性指向善之微小偏差稱之為妄，它是一切不道德之根源。什麼是妄呢？當道德是什麼有明確規定時，妄可以用對善之偏差來界定。當道德沒有明確定義時，只能將妄羅列出來，即用對妄的警惕來修身。這正是劉宗周的思路。劉宗周根據觀念、動機、言論、行動可以把偏差分成不同層面，將其稱之為「微過」、「隱過」、「顯過」、「大過」、「叢過」、「成過」<sup>71</sup>。一位學者將不同層面之過失畫成一張圖表<sup>72</sup>，其中各項繁複的內容表明，劉宗周對過的嚴重程度是用對意（心）的偏離來界定的，對意偏離的第一步是念，再次到思想言論，再到行動，等等，過越來越大。看來，劉宗周的道德譜系是一種繁瑣哲學，但它對修身卻極有用，因為糾正向善意志之偏差從此獲得一系統化之程式，這就是用所謂類似於功過格方式。劉宗周的《人譜》不僅在明末清初影響巨大，而且在整個近現代，包括 20 世紀三〇年代，知識分子用功過格來修身仍十分流行<sup>73</sup>。

當儒學仍是占主導地位是官方意識形態時，劉宗周的氣論除了增加了儒學的幽暗意識<sup>74</sup>，創造出一種強而有力的修身方法外，別無更大意義。但是一旦儒家倫理被否定，在劉宗周的氣論結構中注入革命等新的道德價值內容時，一種人類歷史上前所未有的純化道德意志的修身可以從中引伸出來，這就是毛澤東思想所提倡批判對立面的群體修身運動。正如我們在第四節所指出的，五四後期王船山的氣論本是中國知識分子認同馬列主義（辨證唯物論）的本土資源，毛澤東思想是通過對五四時期馬列主義之批判性繼承、特別是和蘇聯留學生奉馬列經典為絕對權威的本本主義思潮鬥爭中發展出來的。我們稱毛澤東思想是馬列主義的中國化。作一個不適當的比喻，如果說五四時馬列主義和蘇聯留學生主張的本本主義具有類似於王船山氣論的結構，那麼經過改造的作為中國化馬列主義的毛澤東思想在某一方面倒是極像劉宗周式的。

為什麼這樣講？王船山氣論中，道德乃是理，它是氣在運行中存在之普遍規律，要認識什麼是道德，必須去理解宇宙發展之規律。將這一點轉

<sup>71</sup> 劉戡山，〈人譜續篇三·紀過格〉，收入戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集（二）·語類》第 2 冊，頁 11-17。

<sup>72</sup> 何俊，〈劉宗周的改過思想〉，《劉戡山學術思想論集》。

<sup>73</sup> 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本第 3 分冊（1993 年 7 月），頁 679-712。

<sup>74</sup> 李明輝，〈劉戡山論惡之根源〉，《劉戡山學術思想論集》。

化為馬列語言，就是共產黨人必須去認識社會發展規律，才能理解何為無產階級之道德品質。而馬列主義是馬克思恩格斯創立，由列寧和蘇聯經驗奠定。既然社會發展規律早已由馬列經典和蘇聯經驗闡明，共產黨員純化無產階級道德之修身必須學習馬列經典，遵從蘇聯經驗之權威。

毛澤東為了清除以馬列經典和蘇聯經驗傳人自居的蘇聯留學生對中共全黨思想之控制，就必須根本上否定無產階級道德早已由馬列經典和蘇聯經驗規定這種說法。毛澤東強調實踐出真知，革命實踐既是檢驗真理的標準，也是無產階級道德之來源。實踐在中國傳統思想中就是氣，當氣作為道德修身基礎時，在動機層面必須強調為對不道德動機之約束是高於求知和其他一切的，這時作為實踐意義上的氣就和向善意志的意向性之氣合一，毛澤東思想不自覺地完成了將馬列主義由王船山式結構向劉宗周氣論結構之轉化。

我們曾專門論述過，毛澤東為了和蘇聯留學生爭奪意識形態解釋權，把無產階級立場和道德心作為整個中國式馬列主義之基礎<sup>75</sup>。但是什麼是無產階級立場？什麼是無產階級道德？這是馬列經典和蘇聯經驗中沒有也不可能有的東西。毛澤東只能用對資產階級和對種種非無產階級思想的否定來定義它。這裡，毛澤東所謂的道德內容當然和傳統儒學完全不同，但對其對主觀意向性的強調和什麼是道德定義之結構卻與劉宗周的《人譜》同構。這樣，學習馬列的前提是純化無產階級立場並通過批判種種非無產階級思想來實現這一點。於是，一種把資產階級知識分子和非無產階級定為對立面，通過批判對立面來純化無產階級道德的群體修身運動被發明出來，延安整風就是其濫觴。

在此我們不可能論述毛澤東如何利用延安整風中發明的批判對立面的群體修身運動來統一全黨思想，並以此作為移風易俗改造中國社會之巨大力量。事實上，毛澤東一生曾三次利用批判對立面的群體修身運動來純化無產階級道德，建立自己的意識形態權威。第一次是延安整風，第二次是1957年的反右運動，而第三次是無產階級文化大革命<sup>76</sup>。三次群體修身運

<sup>75</sup> 金觀濤，〈「實踐論」與馬列主義儒家化〉，《二十一世紀》總20期（香港：中文大學中國文化研究所，1993.12）。〈「矛盾論」與天人合一〉，《二十一世紀》總29期（香港：中文大學中國文化研究所，1995.6）。

<sup>76</sup> 金觀濤、劉青峰，〈反右運動與延安整風〉，《二十一世紀》總40期（香港：中文大學中國文化研究所，1997.4）。

動批判對象和修身的道德主體都不相同，但無產階級立場（道德）都是用否定被批判的對立面來界定的。只要我們去羅列從反右到文革十幾年有關什麼是資產階級的定義，可以看出，它越來越繁複眾多，除了內容相異，其結構和劉宗周《人譜》極為類似。當然，在劉宗周那裡，對不道德的批判主要靠修身者自己思過，而在毛澤東思想中，除了用思過來改造人們思想，摧毀人的道德自信外，修身還須借助外界批判之壓力。批判和內心反省之所以可以同時奏效，這是因為毛澤東思想存在和劉宗周《人譜》同構的修身模式，這種內在同構性我們可以從文革後期一個家喻戶曉的口號來說明，這就是要求每一個革命者「狠批私字一閃念」。在文化大革命中，毛澤東認為，為了保證無產階級道德不被資產階級思想污染，批判對立面群體修身運動必須經常進行，文化大革命要七八年搞一次。在運動中，對於每一個參加者，除了投入三大革命的實踐外，還必須狠鬥私字一閃念。這裡私字一閃念極像劉宗周所說的妄，它本身極難定義，形容了對向善意念稍有鬆懈偏差之狀態。

## 七、結語

我們從氣論對朱子學的衝擊來談中日近代政治思想形成的差異，並由此引論中國的四種氣論與現代思想的某種關聯。顯而易見，在一篇不長的論文中，要說清楚所有相關的問題，是不可能的。本文只能勾勒出一些線索，供進一步的思考和研究。如果我們的研究被證明是有意義的，那麼，就可以進一步提出一些更宏觀的比較文化問題：中國和日本的前近代思想都和程朱理學解構有關，這是偶然的嗎？如果不是巧合，其背後又是什麼呢？眾所周知，西方現代思想起源於中世紀天主教神學的解構，至今這一現代性起源的重大事件都是被當作孤立案例處理的，它從沒有被放到東方現代性形成語境中討論過。現在，我們在另一種完全不同的文明中發現了類似過程。天主教經院哲學是將古希臘羅馬哲學融入基督教的結果，程朱理學恰恰也是佛教和儒學的融合。人們自然可以問：文明的融合在現代性起源中扮演了什麼角色？或許，今日研究者正站在軸心文明新研究的門檻上。

【責任編校：林淑禎】

## 主要參考書目

### 專著

- 丸山真男，《日本政治思想史研究》，北京：三聯書店，2000
- 王夫之，《讀通鑑論》卷1，北京：中華書局，2002
- 山鹿素行，《山鹿語類卷第33》聖學一，收錄於《日本思想大系》第32卷，東京：岩波書屋，1970
- 伊藤仁齋，《語孟字義》卷之上，收錄於《日本思想大系》第33卷，東京：岩波書屋，1971
- 金觀濤、劉青峰，《觀念史研究：中國現代重要政治術語的形成》，香港：香港中文大學當代中國文化研究中心，2008
- 金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源》，香港：中文大學出版社，2000
- 金觀濤、劉青峰，《興盛與危機：論中國封建社會超穩定結構》，長沙：湖南人民出版社，1984年；香港，中文大學出版社，1992
- 金觀濤、劉青峰，《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》，香港：中文大學出版社，1993
- 周昌龍，《超越西潮——胡適與中國傳統》，台北：學生書局，2001
- 黃梨洲，《明夷待訪錄》，台北：中華書局，1966
- 焦循，《論語通釋》，收錄於《續修四庫全書·經部·四書類》第155冊，上海：古籍出版社，1955
- 劉梅琴、王祥齡，《荻生徂徠》，台北：東大圖書公司，1999
- 蕭公權，《中國政治思想史》，北京：新星出版社，2005
- 戴震，《孟子字義疏證》，台北：台灣商務印書館，1968
- 鍾彩鈞主編，《劉戡山學術思想論集》，台北：中研院文哲所，1998

### 專書論文

- 周昌龍，〈戴東原哲學與胡的智識主義〉，收錄於《新思潮與傳統》，台北：時報出版社，1993
- 荻生徂徠，〈辨名〉，收錄於《日本思想大系》第36卷，東京：岩波書屋，1973
- 荻生徂徠，〈辨道〉，收錄於《日本思想大系》第36卷，東京：岩波書屋，1973

會議論文

金觀濤、劉青峰，〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，收錄於《自由主義與中國近代傳統——「中國近現代思想的演變」研討會論文集（上）》，香港：中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心，2003

期刊論文

金觀濤，〈「實踐論」與馬列主義儒家化〉，《二十一世紀》總 20 期，1993 年 12 月

金觀濤，〈「矛盾論」與天人合一〉，《二十一世紀》總 29 期，1995 年 6 月

金觀濤、劉青峰，〈反右運動與延安整風〉，《二十一世紀》總 40 期，1997 年 4 月