赵文化研究

儒家哲学的重建

——当代新荀学的进路

刘又铭

（台湾政治大学 中国文学系，台湾 台北 330003）

摘　要：当代从事儒家哲学重建的主要是孟学一路。相较之下，荀学一路的发展显得极为低迷、沉寂。采取“当代新荀学”的进路，简单地说，虽然屡遭误解，荀子哲学其实蕴涵着一个符合民族心理倾向的“普遍形式”；荀学思维也在历代隐微曲折地持续发展，最终形成了以戴震为代表的明清自然气本论；以这样的荀学传统为基础，今天儒家哲学荀学一系的基本理路可以是：(1) 以气为本，理在气中。(2) 禀气、性、心、身一贯，理在欲中。(3) 元气、自然、人生、社会、历史一贯，理在事中。相较于孟学一路，这样的哲学典范对于现代华人生命的提升、知识的建构、民主的实践、经济的发展，都有更贴切更紧密的符应。

关键词：儒家哲学；气的哲学；自然气本论；当代新儒家；当代新荀学

中图分类号：B222.6　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：1673-2030(2012)01-0025-11

收稿日期：2012-01-06

作者简介：刘又铭（1955—），男，台湾嘉义人，台湾政治大学中国文学系教授。

一、前 言

儒家哲学的重建，是每一个时代儒学发展的基本课题。当代儒者遭逢西方现代文化（尤其在科学、民主、经济方面）的强力冲击，已经就这个课题努力了许久。其中，由熊十力、马一浮、梁漱溟、张君劢等人所开辟，①再由唐君毅、牟宗三、徐复观等人予以转化、升进，先在港台地区流布开展，然后逐渐受到全球汉语学圈和西方学界的注意，向来被称作“当代新儒家”的一派，可说是一个特别集中而凸显的例子。

“当代新儒家”，这称号随顺“（宋明）新儒家”一词而来。当代新儒家以先秦孔孟思想为第一期儒学，以宋明理学为真正继承先秦孔孟思想而来的第二期儒学，然后又以它自身为真正继承孔孟思想、宋明理学而来的第三期儒学。它对荀子思想的看法，借用牟宗三[1]204, 215的话来说便是“荀子之学不可不予以疏导而贯之于孔孟”、“荀子之广度必转而系属于孔孟之深度，斯可矣。”也就是说，荀子思想在本原上有所不足，因此不具有独立的价值，必须安置在孔孟思想的框架里才有价值可言。总之，向来所谓的“当代新儒家”学派走的是孟学——宋明理学的一路，可以看作一个旗帜鲜明的“当代新孟学”；从熊、马、梁等人开始至今，它师生相传，逐渐开展；除了出版论著，还创办刊物、举办学术会议；是当代儒学圈最活跃最有创造力的一个学术社群。虽然它对社会的实质影响有限，但它向来是外界对当代儒学所认知的一个标杆与代表。

相较之下，当代儒学圈里荀学一路的发展就显得低迷、沉寂了。多年来，在港台地区，表面上关于荀子思想的研究论著不少，但它们多半是基于孟学立场所作的诠释与批评，只能看作广义的孟学研究的一环。此外，虽然也有许多学者从现代学术与科技的眼光来推崇荀子《正名》、《天论》中的思想，但这种推崇跟儒学核心价值关系不大，对荀子思想地位的提升没有根本的作用。前辈学者中，陈大齐[2-3]似乎是比较肯定、看重荀学的人。但他在《荀子学说》中也只是平实地从正面诠论荀子思想，远不如他在《孔子学说》中对孔子思想的赞叹有加和推崇备至。

① 还可以加上冯友兰、贺麟、钱穆、方东美等人。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

不过，或许因为当代新儒家的发展逐渐出现困境与瓶颈，也或许因为现实人生、现实社会无形的召唤，晚近台湾地区一个跳出当代新儒家理路、重新诠释荀学传统的新动向已经悄悄开始了。2003 年 12 月，《“国立”政治大学哲学学报》推出一期“国际荀子研究专号”。2006 年 2 月，云林科技大学汉学资料整理研究所举办一个“荀子研究的回顾与开创”国际学术会议。①以上两件事可说是这个新动向稍稍明显的代表。除此之外，有关荀学的论著、课程、学位论文、学术活动也都有逐渐增加的迹象。②从我的感受来说，一个“当代新荀学”的运动似乎正在试探、发展中。③

大陆的儒学发展在 1949 年以后中断了 30 多年。不过等 80 年代政治束缚放宽后，港台当代新儒家的思想便陆续传入。1986 年起，由方克立所主持的“现代新儒学思潮研究”大型计划集合了数十位中青年学者，大规模编印了《现代新儒家学案》、《现代新儒学辑要》、《现代新儒学研究丛书》等书。逐渐地，当代新儒家思想也在大陆流传开来；一些学者甚至欣赏、认同、归宗港台新儒家，自称“大陆新儒家”了。[4]148-149, 245

然而，或许同样因着现实人生、现实社会（包括社会主义思维背景）的召唤，大陆的儒学复兴也逐渐出现了不同的声音。方克立[4]253-255 曾撰文论及“有异于港台新儒家的‘另一派’大陆新儒家会崛起吗？”；宋志明[5]403 则说，一个“发端于现代新儒家，但不限于现代新儒家”的“现代新儒学思潮”已经来到；而干春松[6]235 更具体指出，“大陆新儒学”关注儒学与制度更甚于道德理想主义，具有明显的实践性倾向。

就我接触所及来说，所谓有别于港台新儒家的“大陆新儒家（学）”，在几种不同的可能性（马列主义新儒学、社会主义新儒学……等）中，便有属于或接近荀学的一路。例如旅居美国的李泽厚[7]131, 140，他批评当代新儒家的“儒学三期说”片面地以心性——道德理论来概括儒学，又用偏见抹杀了荀学和汉代儒学；他主张儒学应分四期：孔、孟、荀为第一期，汉儒为第二期，宋明理学为第三期，现在或未来为第四期。他解释道[7]154-155，第四期儒学的主题是“情欲论”，它是“人类学历史本体论”的全面展开；以工具本体和心理本体为根本基础，重视个体生存的独特性，阐释自由直观、自由意志和自由享受，重新建构“内圣外王之道”；以充满情感的“天地国亲师”的宗教性道德，范导自由主义理性原则的社会性道德，来承续中国“实用理性”、“乐感文化”、“一个世界”、“度的艺术”的悠久传统。显然，这样的四期说远于孟学，而颇接近荀学的路线。④又如目前担任《中国儒学》主编的王中江[8]72, 91, 107，他肯定地指出，荀子除了有功于儒家学统外，也是一个理想主义者、醇正的儒家以及儒家道统坚定不二的传承者和复兴者。这样的观点也表现了一定的荀学立场。

必须澄清的是，曾在 1989 年发表《中国大陆复兴儒学的现实意义及其面临的问题》一文的蒋庆，他在晚近也表彰荀学——公羊学，大力提倡“政治儒学”。不过他[9]30-33, 550 是以孟子一系的心性学作为荀学一系公羊学、政治礼法制度等之根本，因此，严格地说，他的“政治儒学”基本上属于牟宗三“荀子之广度必转而系属于孔孟之深度”的立场，而不是荀学一路。

总之，从两岸当代新儒家（学）发展的最新趋势来看，向来低迷、沉寂的荀学一路已经逐渐觉醒，一个属于荀学立场或者说“当代新荀学进路”的“当代新儒家”似乎即将出现了。⑤

二、本文所谓“当代新荀学进路”

如上所述，一个“当代新荀学”或者说一个“当代新荀学进路的当代新儒家哲学”正在两岸儒学圈里尝试、发展中；本文便是基于这样的背景与契机而作。这一节先说明本文所谓“当代新荀学进路”的具体内涵。

（一）重新诠释荀子哲学，彰明荀子哲学的“普遍形式”与正当性

一般根据荀子的意谓认定荀子哲学无非是“天人相分”、“性恶”、“礼义外于人性”，从而论断荀子哲学中“礼

① 这次会议的部份论文收入该所的《汉学研究集刊》3（荀子研究专号，2006）。

② 学位论文多少是个趋势指标。就我所知，近几年来在台湾从荀学立场诠释荀学的博士论文有：(1)伍振勋，《语言、社会与历史意识——荀子思想探义》，清华大学中文系，2005 初稿，2006 修订稿。(2)田富美，《清代荀子学研究》，政治大学中文系，2006。(3)王灵康，《荀子哲学的反思：以人观为核心的探讨》，政治大学哲学系，2008。(4)陈礼彰，《荀子人性论及其实践研究》，台湾师范大学国文系，2009。

③ 我在 2006、2007 年左右开始提出“当代新荀学”的概念[10]52-53 [11]48-49。又，上文所谓“当代新孟学”以及此处所谓“当代新荀学”，只是为了区分当代儒学中两种不同的基本路线，不是具体的、严格意义的“学派”的用法。

④曾经有人问李泽厚：“如果把您称为新儒家，您愿意吗？”，他[12]3 回答道：“愿意。但不是现在港台那种儒家。”事实上，陈鹏[13]227-272 已经在他的专著中把李泽厚正式看作“现代新儒学”的一员。此外，2008 年 2 月 17 日，我也在美国当面请教他：“如果把您归为‘当代新荀学’一路，您同意吗？”他回答说：“我的思想不只是荀学。但若单就基本路线来说的话，说成荀学一路倒也可以。”据此他大致可以算是“大陆新儒家”中的荀学一路了。

⑤ 这里“当代新儒家”一词采取最广义的用法，统称“当代”所可能出现的各派“新儒家”，而不限于一般所谓以熊十力、唐君毅、牟宗三为代表的“当代新儒家”。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

义”之价值无有根源，因而所谓“强学礼义”与“化性起伪”都得不到保障。其实上述理解并未触及荀子哲学的全面和整体。今天我们若采取傅伟勋所谓“创造的诠释学”的视野，兼顾荀子的意谓、蕴谓两层，并松解、开放他对某些重要概念（如天、人、心、性等）界定、使用的脉络、范围，便可以重新建构一个具有普遍意义、合乎华人文化心理倾向的荀子哲学。它跟荀子自己表述的理路在理论上等值，但更适合于后代人们的辨识、认取、比较，可以称作“荀子哲学的普遍形式”。简单地说：

1. 荀子说：“阴阳大化……万物各得其和以生”（《天论》），又说：“水火有气而无生，草木有生而无知……人有气，有生，有知，亦且有义”（《王制》）。据此，这世界起源于有阴有阳的自然元气。正是自然元气的化生流行，开展为天地万物，进一步形成了包括道德理性、精神价值在内的人类文明。不妨说，这是个素朴的、未明说的、未正式展开的、隐态的“自然气本论”。

2. 荀子说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”；又说：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”（《天论》），据此，在这个一气流行的世界里，天行有其常则，人事有其常道，两者间有着内在的连续与贯通。此外，天、人各有其职能，天不会对人事做出另外的、神迹式的赏罚。整体地说，天、人之间既有连续又有差异，彼此是有合有分、合中有分的关系，不是向来所以为的“天人相分”。

3. 依荀子，人性的实质即是人的种种欲望，当不加节制时便造成混乱困穷；而用来节制欲望的礼义出于圣人所制定，不出于圣人之性；因此人性是恶。不过荀子又认为，礼义可以让人“好恶以节，喜怒以当”，可以“养人之欲，给人之求”；可见礼义正是种种欲望的内在节度，并非截然外在于人性。事实上，荀子还认为礼（或礼义）是事物、情感、欲望中“本末相顺，终始相应”的律则；而当扩大地、普遍地说时，它还是“天地以合，日月以明，四时以序”的因素（以上《礼论》）。可见荀子所谓的礼“与天地同理”（《王制》），是天地内在之理的一环，并非没有价值根源。此外，正因为礼义本质上是事物、情感、欲望中“本末相顺，终始相应”的节度，因此它可以随着情境脉络而损益更新，并非绝对不变、一味束缚人性的东西。

4. 既然欲望中潜在着“本末相顺，终始相应”的礼义节度，因此荀子所谓心在虚壹而静中学习礼义和实践礼义而后终于“化性起伪”、“积善成德”的过程，便应是人们对人、己欲望中所潜在着的律则的体认、体知和抉择（其中涵有价值直觉在内，不只是客观认知）以及体现、凝定和凝成。重要的是，在这过程中，从心到身的种种努力和作为（也就是“伪”），它们的方向、内涵、作用以及实现的可能性等等，都一样具有人性论的意义可说。因此，荀子的人性论也是一种性善论。只不过它有别于孟子的性善论，可以说成“人性向善论”或“弱性善论”。

5. 整体来看，荀子哲学应是“藉由一代代圣贤所不断斟酌、更新的礼义节度来导正人心、护持社会”的哲学。它平实地、起码地肯定宇宙有个从自然到社会相连续的秩序律则作为最终的价值根源，并肯定人在具体情境中有一个有限度的道德直觉可以作为认识价值、实现价值的依据，其思想基调仍然符合中国人的一般心理倾向和历代儒学的基本信念。因此，荀学并非像牟宗三所说的，只能借由孟学的提摄才能取得价值的完足；也并非蒋庆所以为的，只是一个从制度层面来补强孟学的“政治儒学”。事实上它是一个同时包含形上学、心性学、修养工夫论、制度建构等层面，兼有内圣与外王的完整而一贯的儒家哲学。它跟孟学一系之间，应该是平等地相互对话论辩、相辅相成的关系；而不应该是一主一从、一正一偏甚至一黑一白的关系。总之，在整个儒学史上，它应该跟孟学一系一样，享有相同的正当性与独立性。①

（二）重新建构荀学哲学史，彰明荀子哲学在历代的发展与开创

由于荀子关于天人关系论、人性论的表层意谓不合乎民族心理倾向，历代荀学的角色认同、学派意识相对地淡薄，整个荀学史的图像也显得模糊与单薄。今天我们必须基于上述“荀子哲学的普遍形式”，以创造诠释学的眼光，重新审视、辨认、发现过去许多在孟学眼光下被误读被质疑被贬抑被遮蔽的荀学论著，给予相应、恰当的诠释和定位，让荀子哲学在历代的开展与创新如实地、充分地呈现出来。

例如汉代董仲舒（前 179-前 104），他的天论、灾异说、天人感应说都让当代一般学者难以认同。事实上他所谓的天基本上仍是“积众精”的“元气”，除了降下灾异外，并不能借着神迹式的作为直接改变人间事物。他更核心更主要的观点是，天、人之间在具体形质、形制方面“副数”，又在抽象事物、精神层面（最重要的是“道”、“理”）“副类”；而“天之所为有所至而止”、“止之外谓之人事”，君王与其回应灾异还不如尽早在事物的开端、

① 本小节的观点，笔者在其他论文[11][12][14]中有较详细的论证。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

细微处用心警醒；这就比荀子更明白地表明了天、人之间彼此连续、统合而又各有其不同的职能与界域的合中有分的关系。此外，他认为天的阴、阳二气落在人性上就是贪、仁两面；而这样的人性只算是具备了“善质”，必须“受成性之教于王”才能真正成为善；这就将荀子所未明说的“弱性善论”部分地表达出来了。[10]46-47[11]40-48

又如晋代的裴頠（267-300），他在哲学史上一向只是作为魏晋玄学的陪衬。然而重要的是，他站在儒家立场上回应了当时本体论建构的召唤，独自以“总混群本（各类事物之本原的总混为一，或总混为一的万物本原，此应即元气）”为“宗极之道”，以事物之间的“化感错综（变化、感通互动的种种脉络、现象）”为“理迹之原”，强调“理之所体，所谓有也”；这就初步地、素朴地表述了“以自然元气为本体、本原”而“理在气中”、“理在事中”的理路。[10]47-48

又如北宋的司马光（1019-1086），一般哲学史论著并不会提到他，但他为《老子》、《古文孝经》以及扬雄的《太玄》、《法言》都作了注解，又撰有《潜虚》（仿《太玄》而作）和《易说》等书。他以“凡物之未分、混而为一者”也就是“阴阳混一”之气为“太极”、“化之本原”，以“中”为阴阳之气运行开展时潜在的规律和价值倾向；主张天、人两端各有其职分，各有其所能与所不能，人不可以“废人事而任天命”。他又以源自“虚”（仍是气）之气为性之体，主张人性必兼善恶、必有等差，从而强调“治性”以及包括圣人在内任何人“学”的必要。[15]22，56，82-85 这样的哲学当然是荀学一路，是裴頠之后又一次荀学关于本体论建构的尝试。

又如明清时期罗钦顺（1465-1547）、王廷相（1472-1544）、吴廷翰（1491-1559）、顾炎武（1613-1682）、戴震（1724-1777）等人。他们大致以蕴涵着特定价值倾向的自然元气为本体、道体，以身心活动的“自然中潜在着必然之则”为人性的内涵，以“在身心活动脉络中斟酌、确认必然之则，然后在身心活动中予以凝定、实现之”为工夫进路。相对于理学主流（理本论、心本论、神圣气本论，皆孟学一路）的“神圣本体观”、“天理人性观”、“复性工夫论”来说，他们这种“有限价值蕴涵”的道体观、人性论和“学以明善、习行成性”的工夫论恰恰是荀学一路。[16]1-36 不妨说，在遭受宋明理学强力的冲击、洗礼之后，明清自然气本论者已经相当地揭示、开展了上文所谓“荀子哲学的普遍形式”了（虽然他们主观上未必这么认为①）。如果比照西方 modern 一词的用法，并且只就哲学的层面来说，那么明清自然气本论已经是一个不自觉的“现代新荀学”了。②

又如当代前辈学者吴稚晖（1865-1953）、胡适（1891-1962）、张岱年（1909-2004）等，他们在当代西方学术思想（科学、实用主义、唯物主义等）的挑战、激发下所形成的思想，基本上也都具有荀学性格，只是在时代思潮的遮蔽下未能直接意识到或表现出这点罢了。

总之，表面上，荀子哲学往往遭到误解、质疑、贬抑，无法明朗地、顺畅地接续、传承；但实质上它还是以间接、朦胧或迂回的方式一路蜕变转化、发展至今，因而整个荀学哲学史的格局、规模比一般所以为的要庞大、壮阔得多；这是“当代新荀学”应有的认识，也是它既有的深厚基础。

（三）依循荀子路线，接着明清自然气本论讲

所谓“荀学”一词，指的并非只是荀子学说本身，它还可以是（有时候更是）历代对荀子学说的继承、诠释和发展；因此本文所谓“当代新荀学进路”的儒家哲学建构，就不是单单本着原初的、素朴的荀子哲学来进行的意思。

作为儒学的一个基本典范，荀子哲学本身提供了一个基本方向与基本路线。在这之外，它的个别的、具体的观点却有可能受限于荀子当时的时代情势、现实脉络而不见得一一适用于今日。因此，今天，“当代新荀学进路”的儒家哲学建构必须一方面自觉地、明朗地、积极地（而不是间接地、隐讳地、低调地）依循荀子哲学的基本方向基本路线，另一方面又看重后代荀学对荀子哲学的诠释、修订、创造、更新。甚至于，有时候，在具体的、细部的问题上，后代荀学（尤其明清自然气本论）的观点远比荀子哲学本身还要重要；就这部分来说，所谓“当代新荀学进路”恰恰就是“接着明清自然气本论讲”的进路；③不妨说，这个意思其实就是荀子“法后王”精神在哲学层面可以有也应该有的引申。

必须补充的一点是，“儒家哲学”从来就存在着各种不同的进路与典范，这是过去一次次正统与异端之争所

---

① 例如戴震就在他的孟学著作《孟子字义疏证》中建构了荀学性格的自然气本论，形成了“孟皮荀骨”的现象。事实上，在“一元正统”的文化格局和心理倾向下，华人很容易在主观意识上认同主流观点，并在主流观点的旗帜下写出实质上相异相反的主张，形成主观意识、实际路线的反差而不自知。

② 西方学界一般认为中世纪大约持续到 1500 年左右，然后就进入“early modern（早期现代）”，所以美国学者 Roland N. Stromberg 的 *An Intellectual History of Modern Europe* 一书就是从 16 世纪末写起的。我曾经指出[17]233-236，清末民初以来，器物、制度层面的巨大变化混淆了华人对“现代”的感受了。若单就心灵、精神的深层与基底来说，则明代中期（15、16 世纪之交），以自然气本论的出现为标记，华人文化其实也已逐渐进入中国文化脉络下的“早期现代”了。据此明清自然气本论可以称作一个不自觉的“现代新荀学”。

③ “接着讲”是冯友兰在《新理学》里的用语，指在继承中有所创新的论述，不是单单“照着讲”而已。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

改变不了的事实。因此本文并非试图提出一个“作为唯一的代表者”与“唯一正当、正确”的儒家哲学；而只是要以“当代新荀学的进路”来呈现当代儒家哲学所可能有的版本之一而已。应该说，就连荀学学者对“当代新荀学”的理解也是见仁见智、各不相同的；因此本文所谓“当代新荀学进路”也只是笔者个人所理解的一个可能的型态而已。

底下就以笔者先前对荀子哲学、荀学哲学史（尤其明清自然气本论）的研究为基础，直接地、白描地就当代儒家哲学的重建提出我的构想。本文旨在呈现一个可能的方向、面貌或者说一个最基本的轮廓，因此许多地方无法作详细的论证，有兴趣的读者请另外参考我的相关论著。[14-15][16]1-36；[18]

三、宇宙图像：以气为本，理在气中

宇宙是怎么形成的？这世界存在的根据为何？哲学家关于这类问题的种种玄想虽然往往遭到轻忽或怀疑，但是做为一种揭示价值、指引方向的意义建构，它们在今天仍然有其必要。跟孟学一路开展出“神圣本体论”型态的“理本论”、“心本论”、“神圣气本论”等不一样，荀学一路开展出的是“自然本体论”型态的“自然气本论”；它以混沌自然元气为天地万物的本原，认为宇宙是由混沌的自然元气开始，逐步生成天地万物、产生人类文明的。

自然元气本身有阴、阳两种状态，或者说它就是这两种状态的交融并存。传统观点认为，阴、阳的互动进一步开展为“五行”，然后再进一步形成万物。“阴阳→五行→万物”，这个高度简化的宇宙生成图式在今天应该看作一个象征的、开放的以及最基本的图式，而不能看作具体的、实质的发展过程。至于五行相生相克的旧说，则应该理解为宇宙的整体有机相关性，而不能作为公式在现实人生中推演、运算。也就是说，万物万象真正的法则、规律还是应该松开来，交由各个具体的学科去做实质的考察、研究。

只要谨慎运用，不再一味地附会古代的“五行”诸说，那么，跟近世儒家其他进路（如理本论、心本论）比起来，单单从自然元气来解释宇宙的起源和生成，这样的宇宙观跟当代一般知识一般思维之间是可以有更大的交集和呼应的。

当代物理学早已超越了从质子、中子、电子来解释各种不同的原子的阶段，进一步发现了上夸克、下夸克、微中子、电子等四种更基本的基本粒子（它们还依质量的差异进一步呈现为三个家族），以及跟每一种基本粒子相搭配的“反粒子”配偶的存在。当然，如此复杂多样的基本粒子跟彼此同一的元气还是有相当的距离。不过，重要的是，晚近一个颇受注意的假说、设想，叫做“弦论（String theory）”（进一步的发展叫“超弦理论（Superstring theory）”），又向前推进了一步，认为上述各种基本粒子还不是最基本的，它们其实都只是同一种无限细微的、橡皮圈一般的、振荡着的“弦（String）”的不同存在状态。依照这个设想，世界上的一切事物，最终都统一在那振荡着、舞动着的“弦”里。[19]第 1 章

把无量数无限细微、振荡着、舞动着并且基本上同一的“弦”（而非之前所以为的若干种相对孤立的、彼此差异的基本粒子）的集合想象成“自然元气”，把弦的种种振荡中的正、反状态想象成阴与阳，这似乎顺理成章。“元气”本来就可以是个开放的概念。无限多基本上同一的“振荡弦”的集合似乎可以是现代人对“元气”的一个暂时的、具体的、合理的解释。总之，虽然“弦论”目前还在摸索的过程中，但荀学一路“以自然元气为本原”的说法至少暂时有个可以跟当代物理学相呼应的义涵。

上述的比拟当然不能充分说明“气”的内涵。科学一般并不进一步思考价值的问题，然而哲学在这方面却不能逃避。如果说科学上的“振荡弦”比较是个“物质”的概念的话；那么，哲学上的“元气”就是一个比“物质”更丰富的概念。当代新荀学所谓的“元气”，虽然跟“振荡弦”一样地没有意识、思维、情感，但它却蕴涵着一个基本的价值倾向。正因为这样，它的一步步开展，以及更复杂更细致更高阶的变迁流行，才会都内在地蕴涵着价值倾向，表现为种种相关的、具体的型态和内容。

总之，做为天地万物的本原，“元气／阴阳”的开展、衍化、流行是整个宇宙生生不息最根本、最终极的动力。而当万物生成以后，做为万物的构成基质，“元气／阴阳”所具有的活性和所蕴涵的价值倾向便也会在万物万象的基底继续发挥作用，以隐密、缓慢、曲折的方式根本地、终极地影响着万物万象。也就是说，自然元气不只作为宇宙生成的本原，它同时也是宇宙的本体或终极实体。只不过，跟宋明理学主流观点不同的是，它只是个

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

潜在地、发散地蕴涵着价值成份与价值倾向的“自然本体”，而不是像理本论的“理”、心本论的“心”那样的一个满盈、凝聚、集中的价值根源与价值中心；它不是作为“纯粹价值自身”的一个“神圣本体”。

由于万物之中那基于元气而来的本有的、内在的价值倾向，万物的互动往来就有了一定的秩序、条理、律则。这样的条理、律则，它并不是超越在气和万事万物之上作为一个主宰者的那种本体义的“理”，而只是种种自然活动中的必然之则，只是种种事物里头所蕴涵着的那种条理义的“理”。也就是说，理不在气之上，不在气之先，理只在气之中。因此，这样的“理”不会像理本论的理以及心本论的心那样一开始就无所不包、巨细靡遗地齐全完备，也并非纯粹洁净、亘古不变，它是随着自然元气的流衍开展而逐步出现、逐步丰富以及随时变迁的。

此外，自然元气的运行就是“道”。因此“道”跟“理”一样，都不是在气之外独立存在的东西。不妨说，有怎样的“理”，就意味着有怎样的“道”；“理”指的是气运行的条理，“道”指的是气的合于某个“理”的运行的本身或那运行的轨迹。因此，有了元气才会有“道”与“理”的存在，元气就是那承载、蕴涵或者说展演、呈现着“道”和“理”的终极实体。正是在这个意义上，“元气”取代了“道”、“理”的概念，直接成为“太极”、“道体”、“道之实体”。

总之，从自然元气到天地万物，就只会是一个一贯的发展过程，人类一切物质的与精神的创制、建构也都包括在其中，没有例外。可以说，这世界是一个“仅只一个层次的世界”，从自然混沌元气开始，一路生生不息地兴发、开展，在逐步丰富与逐步提升中自我完足，不需要也不会有更上面一层异质的“纯粹价值世界”的存在。

四、生命图像：禀气、性、心、身一贯，理在欲中

在自然元气的流行下，人禀受了一份自然元气而诞生，也基于这禀气而开展生命的一切。同为人类，每个人的禀气大致上或基本上相似，因而同样是“万物之灵”。可是既然是来自元气的自然流行，每个人的禀气就总会有些差异，而这样的差异就决定了每个人不尽相同的、同中有异的本性。当禀气进一步开展，生成了心、身以后，这份禀气所蕴涵的本性也就跟着决定了心、身在现实活动中的各种内在的、基本的价值倾向的表现。也就是说，就价值蕴涵、价值倾向来说，禀气、性、心、身四者是一贯的。它们之间尽管有发展先后的阶段差异，有表现上隐、显的不同，但是它们在价值蕴涵与价值倾向上却是一贯相承的，没有根本的改变和异质的、异层的跳跃。

因此我们不必越过身、心，不必就着身、心的活动逆溯或跳跃到超越于禀气、身、心之外或之上的另一个渊密、隐微的层次去寻找、体认人的本性。因为事实上并没有那样的层次存在，因为身、心的表现本身直接就等同于人性的表现。

具体地说，身、心的各种现实的、自然的表现，都是本性所决定以及所当有的内涵。因此，道德认知、理性思辨的各种表现固然是性，欲望、情感的各种表现也是性；不仅合宜的、正面的表现是性，就连不当的、负面的表现也是性。应该说，在进入 21 世纪的今天，我们不必再避讳、害怕将生命的负面、阴暗面纳入人性的范围内，也不可能继续片面地凸显道德良知作为人性的全体。事实上，我们应该以及可以用另一个方式重新描述儒家向来对人性的正面肯定。

简单地说，身、心一切自然的欲望与情感的表现，虽然充满着正面与负面的各种可能性，但其中总会有个潜在的、内在的、善的价值倾向，总会有个潜在的、恰到好处的“本末相顺，终始相应”（《荀子·礼论》）的条理；这就是所谓的“理在欲中”、“理在情中”，而这正是基于上一节所谓的“理在气中”而来的。虽然人无法天生地、现成地知道生命中潜在的善的价值倾向和条理，而那善的价值倾向和条理也不会自己主动显现、言说和发动；不过，当情感、欲望处在恰当、合宜的状态或节度、分寸时，身、心就会出现美好的、和谐的效验与效应，而人也能够当下感知到这个美好效验与效应，这就提供了人一步步去认识那善的价值倾向与条理以及一步步去实践它的可能。此外，虽然这个善的价值倾向的强度，在每个人身上不尽相同，甚至有的人极其微弱而障蔽重重，但它总是会存在着，总是让人有机会松脱、打通障蔽而一步步朝向善。从这几点来看，人性终究是朝向善的。或者更干脆地说，人性就是善的。

不可否认，上述“善的价值倾向”以及“在具体情境中的善的直觉”的作用，似乎远不如孟学一系所强调的作为“道德创造的精神实体”的良知、本性那般的强而有力，它随时会因为现实的困境而一再遭到压抑和遮蔽。所以对比于孟学一系的性善观，这种性善观只能称作“弱性善论”或“人性向善论”。重要的是，在人类社会中，

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

这种有限的、弱性向善的机制始终缓缓地发挥作用。由于它的存在，人类总会一再地从倒退、堕落中醒转，并且会记取既有的失败与教训，设法有所预防和补强。

前面说过，就整个世界来说，从自然元气到天地万物的渐进发展、同层而一贯便是这世界的一个基本图像。同样的，就整个人来说，从“禀气／性”到身、心的渐进发展、同层而一贯也是人的生命基本图像。基于这样的生命图像，一个人自我的范围、内容，可以从生命本原处“禀气／性”的潜在可能性来说，也可以从当下现实而具体的“心／身”活动的一般表现来说。应该说，那“自然中有其必然”的“心／身”活动的本身，就是人的自我的全体。或者说，人的一般的、寻常的欲望、情感、理智，三者就一起构成了人的整全的自我。因此，不必越过它们，往上跳跃（或者说往深处进入）到另一个层次，去逆溯、寻找一个先验的、隐密的“真实自我”。应该说，这样的自我观，比较符合当代社会一般人的感受与认知。

当“禀气／性”开展到了人类心、身活动的阶段，进入错综复杂的现实处境中，“理”、“道”的情况就变得更复杂了。由于人的种种心思意念的自由运用，更由于现实中复杂的生存竞争与利害取舍，是非善恶都具体地、大幅地出现了。在这阶段，我们可以像戴震那样，从中性的“条理”、“运行”二义来界定“理”与“道”，然后用进一步的形容、限定来指称那具有价值义的“理”与“道”（如“至理”、“达道”、“仁义之道”等）。在这个用法里，“理”与“道”本身基本上是自然义，而这自然义中又包含了价值义（因为自然中就蕴涵着必然）。不过，我们也可以按照传统的习惯，直接用“理”与“道”来指称那蕴涵在种种自然的“条理”与“运行”当中具有价值义涵的那个部分，也就是所谓的“必然之则”和相关的心思作为。在后面这个用法里，“理”与“道”纯粹是价值义；但要注意的是，这价值义仍然是蕴涵于自然义的“理”与“道”当中的。第一种用法凸显了日常欲望、一般情感等等的被肯定与被重视，第二种用法则比较合乎整个儒家传统的习惯。

如上所述，生命、自我的内涵，就只是寻常的情感、欲望、理智三者的全体，在这之外别无更上面一层或超越一层的存在。因此，生命、自我的圆满，基本上就只在于理智、情感、欲望三者的从自然作用朝向必然之则的协调、统合与提升了。这当中，理智的作用显然是枢纽和核心。虽然理智本身并非一个（孟学一系所谓的）当下现成地圆满自足的“道德创造的精神实体”，它只是个寻常的、有限度的、大致能辨识价值的一个理智；但恰恰就是这个寻常的、有限度的理智，它在一再的尝试错误和不断的学习、校正中，仍然可以逐步趋于明敏睿智，仍然可以越来越纯熟地斟酌、辨认真理与价值。此外，情感、欲望也不是负面、一味闯祸、单单等候被处置管控的角色。事实上那“自然中有必然”的情感、欲望的本身就内在地蕴涵着价值与真理，它们等于以另一种无言却真实的方式参与了价值、真理的展现和确认。

还可以补充的一点是，上面的理路，跟西方当代的心理分析学、女性主义都颇有兼容相应的地方，这是未来可以具体去探讨的课题。

五、生活世界：元气、自然、人生、社会、历史一贯，理在事中

以上面两节的讨论为基础，将视野落在整个具体真实的生活世界里，则前面所述“以气为本，理在气中”和“禀气、性、心、身一贯，理在欲中”的两层，就可以统合起来说成“元气、自然、人生、社会、历史一贯，理在事中”了。也就是说，在自然元气开展流变的场域中，大自然、个体人生、群体社会、古今历史都是基于自然元气而连续相贯的；一切的价值都只是内在地蕴涵于其中，并随着这一气流行的逐步开展和人类文明的逐步开拓而逐渐丰富、提升，而没有另外一个层次的某个神圣领域做为价值的赋予者、启动者或中心枢纽。

在这个意义下，我们或许可以如同李泽厚[7]那样，直接将人类历史的整体（包括“人化”了的自然）看作一个本体。或者，也可以大致借用胡赛尔的术语，将那包括自然、人生、社会、历史在内的整个“生活世界”看作一个本体。要再次强调的是，这样子所说的本体只是个蕴涵着价值倾向或潜在着价值内蕴的“自然本体”，而不是一个作为凝聚的、满全的价值根源的所谓“纯粹价值自身”的“神圣本体”。

前面所谓的“理在气中”以及“理在欲中”、“理在情中”，在整全具体的生活世界里就可以说成“理在一切事物的脉络、情状之中”或者“理在事中”了。同样要再次强调的是，这样的“理”，它不是个独立存在的“神圣本体”，而只是条理、律则意义的理；而且，它并非一开始就完备和全尽，也并非亘古不变，它是随着自然元气的流衍以及社会人生的开展才逐步出现、逐步丰富以及随时变迁的。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

既然元气、自然、人生、社会、历史一贯，也既然此刻这世界早已经出现了人类并且人类社会也已经积累深厚地表现了完整、丰富、生动的文明内涵，那么这历史积淀下的整全的生活世界就应该是我们思考种种问题时一个最整全最具体真实的视野了。底下，我们就本着“元气、自然、人生、社会、历史一贯，理在事中”的理路，进入“历史积淀下当代华人的生活世界”，具体地就当代华人文化处境里几个基本的或迫切的问题做个哲学反思。

（一）合中有分的天人关系

所谓的天、人关系，指的是宇宙跟人之间的存在关系。一般会将儒家的天人关系论分成以孟子为代表的“天人合一”说和以荀子为代表的“天人相分”说两大类。这个分类其实不正确，它比较是以孟学的眼光来看的。在孟学的眼光下，既然在荀子哲学中看不到孟学型态的“天人合一”，而荀子又极力强调“天人之分”，那么荀子的天、人之间当然就真的是截然“相分”了。

上文已经简略提到，荀子的天人关系论其实是“天、人合中有分”的观点。此处，就“自然本体论”型态的荀学整体地说，既然天与人两端都没有一个“价值满盈的、纯粹精神的形上实体”作为价值根源，我们就不能就着这个欠缺项来论断天人关系，而应该就天、人两端的整全的存在（或存在的整体）来讨论这个问题。

前面提到，从元气、自然、人生、社会到历史是个一贯的发展历程。这样一个“只此一层的世界”的一贯开展，恰恰意味着连续性（同此一气的连续发展）和差异性（流衍、分化后不同阶段的不同样态不同面貌）的同时存在。所以天、人之间，既非“同一／是一”的关系（这比较是孟学一系扣紧形上精神实体来说的天人合一论），也不是截然地“相分／二分”的关系（这是孟学学者误读荀子哲学所建构出来的天人相分论，它是中国哲学传统里实质上不曾存在过的天人关系论），而是“合中有分”的关系。所谓的“合”，指的是基于一气的流行衍化而来的存在的连续性、共通性、一贯性、可统合性；而所谓“分”，则指的是由于各个阶段各自不同的兴发与开展，彼此之间所形成的具体存在内容的差异。

也就是说，在当代新荀学“合中有分”的天人关系里，所谓的“合”，并不是就着天、人两端所各自具有的一个强有力的、可自行发用的、可以被人们体认并呈现的、可以用来安顿现实的形上精神实体来说的“合”；而只是基于一个彼此类似、并行而可以相应、共享、相合的存在结构与存在律则来说的“合”。而所谓的“分”，则恰恰意味着天、人各有其个别性、特殊性、差异性，因而人在天地当中就有自己的独特定位，有该主动承担、创造的一面。

总之，当代新荀学的天人关系论绝非过去误读、误判荀子哲学时所谓的“天人相分论”。不仅如此，这种“合中有分的天、人关系论”基本上仍是一种“天人合一论”，它跟孟学一路的“天人合一论”共同构成了儒家哲学的“（广义的）天人合一论”。重要的是，它能够比孟学一系的“天人合一论”更广泛更贴合地回应今天的时代课题。简单地说，其中“天人有分（不是“相分”）”的一面，使我们有个源自传统的立足点，来回应西方现代主体性哲学的强势挑战；其中“天人有合”的一面，又使我们有个同样来自传统的资源，来避免过度的人类中心主义，避免“现代性”的误入歧途。[11]27-50

（二）生命提升之道

传统儒释道三家往往各自针对所认定的神圣本体来教导那高妙难能的体证与冥契的生命之道。这样的体证、冥契的进路在今天仍然有一定的意义和效能，但终究只有少数人能够由衷地肯认并切实地实践。

当代新荀学所提供的则是一条相对平常、平实而普遍的道路。基本上，每个人一出生就进入家庭、群体、社会的环绕里，就进入历史文化、风俗礼仪、政治教化的熏染与影响当中；每个人都是以这个情境为基础为前提，去求取知识、智能的；详细地说，都是在具体感受到历史、社会对自己的支持、相关性、召唤、期盼之后，才懂得真正地、实质地、积极地就着具体的课题来求取知识、智能的。然而，由于没有一个先天、内在、现成的所谓“道德创造的精神实体”可以体证、认取，由于要求取的是人己物我间情感、欲望的适切分际、恰当条理，又由于意识、理智的局限与可能的扭曲变形，因此人必须依循、藉助于前人的知识、学问，必须在人己、物我的情境脉络中一再思量揣摩，必须经由对话、沟通来积聚、掌握足够的讯息，还必须批判地揭露意识型态的遮蔽、阻扰，才能逐步达成清晰的认知、体会。①此外，由于所求得的知，也只是对事物脉络中的条理以及生命内在善的倾向的辨知、识知，所以一定要借由意志、决心去遵行、实践，并藉由实践之后身心的具体效应来印证、激励，才能

① 这里参酌、借用了哈伯玛斯沟通理性、批判的诠释学的观点。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

逐步让身心的自然活动归于必然之则，才能逐渐获得生命的成熟、圆满。

总之，这不是就着先天圆满具足的本性、良知来进行所谓“逆觉体证”然后向外推扩的一路，而是就着人人日常的理性思辨和具体情境中的道德直觉来问学致知、对话批判、知行并进、践履成性的一路。用传统的概念来说，这不是先内圣然后根据内圣推向外王的一路，而是直接就着种种具体的外王课题来内圣、寓内圣于外王的一路。应该说，虽然今天儒学圈相对忽略、贬抑这一路，也虽然今天各级学校的道德教育理论一般偏重孟学一路，但社会上多数人自觉或不自觉地实践着的却比较是这一路。

（三）科学探求与知识建构

五四时期所谓的“赛先生（科学的探求与知识的建构）”，在今天至少已经不是一个令华人觉得挫折、自卑、屈辱的课题了。但是，除了现实上具体地、普遍地吸收、运用西方现代科学、现代知识外，在哲学的层次（就本土哲学的脉络来说），这个问题似乎还没有得到适当的解决。

就“当代新荀学”来说，人天生拥有的是一个经过锻炼后能在具体情境脉络中恰当辨认价值的寻常理智、理性，当人运用这寻常理智、理性来面对自然、人生、社会、历史等一切对象时，这寻常理智、理性不必进行牟宗三就着良知所提议的“自我坎陷”，就比较会直接地、理所当然地进行一个开放的、朝向各种未知的可能的探求。事实上，由于不认为会有一个先天的、先在的、自足的价值讯息供人直接信靠，人在现实情境的变化、转折中将更具体更迫切地感受到既有知识的不足和探索、开拓的必要，从而一步步的去接触事实、寻找讯息、设想意义、归纳通则、建构知识，并随时做出必要的价值权衡。此外，由于认识到“理”的具体内容是随着一气流行的不同阶段而随时开展、变迁着的，因此自然科学、人文科学、社会科学都将会是持续不断的、开放性的探求，而它们之间也都会有着适当的区隔。这里便初步蕴涵、具备了一个现代的科学探求与知识建构的基本理路。

应该说，荀学一路“天、人合中有分”的思维，本来就比孟学一路“天人同一、是一”的思维更接近西方当代主、客对立的主体性哲学的思维，因而更能跟西方现代科学呼应、对话。也就是说，虽然“天人有合”基底意识的仍然存在，使荀学传统的知识建构毕竟无法直接开展、达到西方主客二分进路下现代科学所达到的程度；但另一面“天人有分”存在意识的自觉，终究会使得荀学进路的认知模式，比孟学进路更能够学习、吸纳西方型态的科学、知识之学。

事实上，清儒已经不自觉地在这种荀学认知模式下建构了丰富的、基于传统价值观的要求的各类知识之学；[①]如今，当中西文化的交流、激荡已经积淀许久，当中国人对西方现代科学的意义与价值（当然也包括局限和缺失）已有足够的认识，当传统积习里某些意识型态的阻扰已渐渐淡去，我们就更能站在这种荀学认知模式上来发展现代科学，建构各种知识之学了。

（四）民主政治

五四时期所谓的“德先生（民主政治）”，至今仍是华人文化圈里一个有待努力的课题。表面上，至少台湾已经相当地、具体地实施了民主政治。其实即使在今天，即使在台湾，民主政治也还没有真正地贯彻和内化。一般公私机构里的权力运作仍然有许多不透明的地方，当权者往往不能真正地、根本地接纳、看重基层的反对意见，一般人在权力面前也往往心存顾忌和自我压抑。同样的，就本土哲学的脉络来说，这个问题似乎尚未在哲学的层次上获得有效的解决。

清末谭嗣同曾对荀学大加抨击，认为正是荀学造成了历代的专制政治。但这只是一时的、浮面的论断，从当代新荀学的眼光来看则其实不然。首先，相对于孟学，荀学一路（至少明清以来）比较能正面肯定人们一般情感、欲望的正当性，主张为政者必须让人民在这地方得到合理的满足，反对一味地从高道德标准来要求人民。[②]从这点来看，当教育普及，社会、经济重心落在广大的民间，人民的自主意识逐渐升高，某个程度的政治参与成了一般人的基本欲求时，荀学思维将能更直接更内在地承认民主机制、民主政治的必要性，逐步去推行、实现。应该说，这样的承认是最基本的一点。

其次，荀学一路对人性采取“有限价值蕴涵”也就是“弱性善”的观点，所以关于价值的权衡与抉择，就比较不会单单信靠一个人或少数人的意见。从而在群体的、公共的事务的处理上，就比较能实质地吸纳现代民主政

① 晚近张寿安指出[20]53-60，清儒大规模的、多样性的学术活动，“无论在经、史、子、集或其它技艺性知识上，都具有学术意义的‘同构型’……可以用一句话表明这种同构型：‘知识论述’——‘考证学的知识论述’”，她并认为，“礼学、考证和知识很可能是今后研究清代学术最具吸引力的议题之一”。

② 例如顾炎武就强调“合天下之私为公”，戴震也主张为政者必须让人民“达情遂欲”。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

治的基本理念。例如正面肯定每个人、每个利益团体、每个族群为了各自利益而奋斗的意义、权利和正当性，又如正面、积极地肯定客观法规、制度的建立和持续修订的意义，又如正面肯定种种争议、沟通、协调的过程（包括混乱、停滞、妥协在内）的必要与意义等。

向来以为儒家主要是孟学中蕴涵着民主思想的资源，而荀学则否；这点其实未必正确。例如孟子强调“说大人则藐之”的气魄，一般就以为孟学凸显了臣民们的自主意识。其实，孟学传统中“天人是一”、“良知即天理”的理路，也很容易让人陷入“我已经当下体认了天理、无所欠缺”、“我的思想言行皆出于天理，放诸四海而皆准，可以为众人之师”的自我封闭的意识型态里，反而无法正面地、积极地肯定或承认沟通、协调、妥协的必要，变成一个个散在各阶层各地方反民主的、心理上的“现代帝王”。反过来看，荀学一路承认人内在的不圆满，因而在心态上就比较愿意进入跟他人对话的脉络中一起寻找那隐藏在事物情状里的恰当条理，这种承认不足、相互容忍、愿意沟通的自主意识与基本心态反而更能适应民主政治的现实生态。

其实，荀学“合中有分”的天人关系论，同时就意味着“合中有分”的群己关系论；这点，在今天的时代氛围中，恰恰可以提供一个政治上“合中有分、分而能合”的基本理路。不妨说，基于共同的文化性格，今天华人文化圈中任何地区任何等级的群体和组织，越能找到恰当机制来同时满足群体需要和个体欲求（包括个体自主的需求）的，就越能维持整体的合一与和谐。这个义涵虽然简单，但大致是当代华人民主政治能否成功的一个关键点。

（五）经济发展

经济发展，是继五四时期关于“德先生”、“赛先生”的讨论之后，在 20 世纪 70 年代热闹登场的另一个根本议题。在众多论述中，一个似乎颇被接受的观点认为，儒家传统里“重义轻利”、“重本抑末（即重农抑商）”的主张，形成了强固的意识型态，并不利于经济发展；倒是“凡俗儒家思想”或一般个人的“常识理性”对华人文化圈的经济发展发挥了推进的作用。①这个观点基本上解释了 70 年代“亚洲四小龙的经济奇迹”何以可能的问题，不过其中有关儒学分等或分层的部份有些含混，需要厘清一下。

事实上，有别于孟学的“重义轻利”、“何必曰利”，儒家荀学一路是重“义”而并不轻“利”的，它只是要以“义”来规正追逐利益的偏失而已，因此至少在今天它不会强固地阻扰经济的发展。此外，清代戴震所提出为政者必须让人民“达情遂欲”的主张更蕴涵着在政策上积极发展经济的现代意义。所以我认为，明清以来，所谓“重义轻利”、“重本抑末（即重农抑商）”的意识型态，其实主要是宋明以来的孟学思维所导致；而所谓“凡俗儒家思想”、“常识理性”则恰恰可以归为荀学一路。一个可能的解释是，宋明以来，尊孟抑荀的风习使得荀学思维被压抑到一般士大夫的私人思维甚至潜意识里，但荀学思维的实质内容仍然继续在广大的凡俗民间悄悄地、不自觉地存在着、活跃着。正是这些不合道统而不自知、无意识的荀学思维继续维持了儒学的现实存在与活动能力，它们在西方经济思想、制度的辅助、配合下实质地推动了现代经济的发展。

总之，肯定一般人民追求利益的正当性，以人民的“达情遂欲”为政治的目标，这样的荀学思维，在当代的政府与民间都将可以产生推动经济发展的积极力量。必须澄清的一点是，在尊孟抑荀的风习下，它没有自己明确的面貌，于是暂时沦为学界眼中“凡俗的儒家”，但其实它仍然是个独立完整的儒学，这是有待人们重新去认识的地方。

六、结语

以上的讨论，说明了从“当代新荀学”进路可以建构一个真正具有现代性的儒家哲学。虽然“以气为本”、“弱性善”、“学而知善”、“践履成性”、“寓内圣于外王”都是宋明以来久已被孟学意识型态所贬抑、遮蔽了的思维，但它们的确一起构成了孟学之外另一个完整的、有效的、正当的儒家哲学，并且有潜力继续发展、更新，能积极回应、参与当代现实社会的课题，能跟当代广大的民间社会和广大的人文、社会、自然科学产生实质的、全面的呼应与对话。总之，只要揭开、破除明清以来“尊孟抑荀”意识型态的遮蔽，一个“当代新荀学”进路的儒家哲学就可以明朗地呈现，并且进一步盛大地展开。我相信，当它如此地出现时，它将扎实地为“当代新儒家”一词写下一个全新的脚注。

---

① 美国社会学学者彼得．伯格（Peter Berger）在“Secularity —— West and East”一文中针对韦伯的相关观点修正性地指出，传统士大夫和儒吏的儒家思想的确有害于现代化，但事实上东亚现代化另外有其动源，那就是“庸俗化的儒家思想”（vulgar Confucianism）。[21]51 对此金观涛[22]14 补充说：“那些亲和（促进）资本主义的如……‘庸俗人的儒家思想’等正是……基于中国传统中常识理性中的东西。”

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

参考文献：

[1]牟宗三. 名家与荀子[M]. 台北：台湾学生书局，1979.

[2]陈大齐. 孔子学说[M]. 台北：正中书局，1983.

[3]陈大齐. 荀子学说[M]. 台北：中国文化大学出版部，1989.

[4]方克立. 现代新儒学与中国现代化[M]. 长春：长春出版社，2008.

[5]宋志明. 论现代新儒学思潮的起因与前景[J]. 中国儒学，2008(3).

[6]干春松. 儒学概论[M]. 北京：中国人民大学出版社，2009.

[7]李泽厚. 历史本体论·己卯五说[M]. 北京：三联书店，2006.

[8]王中江. 学术知识的统一理想及人格和王道理想—荀子儒学的重新定位[M]. 郑州：中州古籍出版社，2005.

[9]蒋庆. 政治儒学[M]. 台北：养正堂文化公司，2003.

[10]刘又铭. 荀子的哲学典范及其在后代的变迁转移[J]. 汉学研究集刊，2006(3).

[11]刘又铭. 合中有分：荀子、董仲舒天人关系论新诠[J]. 台北大学中文学报，2007(2).

[12]李泽厚. 李泽厚答问[J]. 原道，1994(1).

[13]陈鹏. 现代新儒学研究[M] 福州：福建人民出版社，2006.

[14]刘又铭. 从蕴谓论荀子哲学潜在的性善观[C]//孔学与二十一世纪国际学术研讨会论文集. 台北：政治大学文学院，2001.

[15]张晶晶. 司马光哲学研究——以荀学与自然气本论为进路[D]. 台北：政治大学中文系硕士论文，2009.

[16]刘又铭. 明清儒家自然气本论的哲学典范[J]. 政治大学哲学学报，2009(22).

[17]刘又铭. 宋明清气本论研究的若干问题[C]. 杨儒宾，祝平次. 儒学的气论与工夫论. 台北：台大出版中心，2005.

[18]刘又铭. 理在气中——罗钦顺、王廷相、顾炎武、戴震气本论研究[M]. 台北：五南出版公司，2000.

[19]布莱恩. 格林恩（Brian Green）. 优雅的宇宙（The Elegant Universe）[M]. 林国弘，等译. 台北：台湾商务印书馆，2003.

[20]张寿安. 打破道统. 重建学统—清代学术思想史的一个新观察[J]. 中研院近史所集刊，2006，52（近代中国的知识建构专号）.

[21]金耀基. 儒家伦理与经济发展：韦伯学说的重探[C]//李亦园. 现代化与中国化论集. 台北：桂冠图书公司，1985.

[22]金观涛. 中国近现代经济伦理的变迁——论社会主义经济伦理在中国的历史命运[M]//刘小枫，林立伟. 中国近现代经济伦理的变迁. 香港：香港中文大学出版社，1998.

Reconstruction of Confucian Philosophy: a Contemporary Neo-Xunism's Approach

LIU You-Ming

(Department of Chinese Literature, Chengchi University, Taibei 330003, China)

Abstract: The article aims to use Contemporary Neo-Xunism to reconstruct Confucian philosophy while Mencianism has been the main approach to it in the contemporary context. In fact, although often misinterpreted, Xunzi's essential philosophy tends to correspond with the psychological tendencies of the general public. Moreover, Xunism has developed subtly over time and then forms Naturalistic *Qi* philosophy in Ming and Qing Dynasty with Daizhen (1724-1777) as the leading thinker of the school. Based on such tradition, the Confucian philosophy can be described as: 1. Principle (*Li*) is inherent in *Qi*, on which it is based; 2. Principle (*Li*) is inherent in desires, as the endowment of material force, human nature, mind and body achieve unity; 3. Principle (*L*i) is inherent in phenomena, as the primordial force, nature, human life, society, and human history achieve unity. It was concluded that compared to the tradition of Mencianism, that of Xunism is more instrumental in modern Chinese people's spiritual development, construction of knowledge, implementation of democracy, and economic growth.

Key words: confucian philosophy; *Qi* philosophy; naturalistic *Qi*-based philosophy; contemporary neo-confucianism; contemporary neo-xunism

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net