


ISSN : 1561-0454

半年刊

輔大中國研究所學刊

王靜芝題 

第二十六暨二十七期合刊（抽印本）

儒家氣學的現代性意義及其民主的契機

——以胡適論戴震為例

曾暉傑

輔仁大學中國文學研究所

二〇一二年·五月

儒家氣學的現代性意義及其民主的契機

——以胡適論戴震為例

曾曄傑*

摘要

以往自由主義者或當代新儒家探討儒學是否開得出民主的問題，都未能將「氣學」納入儒學的體系當中，我們如果能夠將具有現代性意義的氣學，回歸到儒學發展的歷史脈絡中，則能夠使儒家從中古性的理學、心學一路延伸到早期現代性的氣學，進而與現代性連結，如此就不會產生在中古儒學探尋現代性意義的窘境。對於儒家氣學的歷史地位及其現代化的契機，我們可從處於近現代之交的胡適論戴震思想來探得其端倪。胡適撰作《戴東原的哲學》，同時亦鼓吹民主思想，兩者在論述上有其相似性與承繼性；由此我們可以看出胡適透過轉化戴震批駁「以理殺人」、提倡「以情絜情」的思想，來開展其對民主制度的頌揚，因而可以了解到儒家氣學的現代性意義及其民主的契機。

關鍵詞：民主、氣學、以情絜情、胡適、現代性、戴震

* 國立政治大學中國文學研究所碩士生。

壹、前 言

一、再探儒學的現代性

歷來學者對於儒學與「現代性」¹意義的論述相當多，其中對於儒學是否有開展出民主的可能更是重大議題之一。在論辯中，有如梁漱溟認為儒學過於早熟而開不出民主，²或是如五四時期的自由主義者胡適、社會主義者陳獨秀認為儒學相較於西方文化乃屬落伍因此開不出民主³，還有持樂觀態度的當代新儒家唐君毅、牟宗三、徐復觀等人認為儒學有其民主因子，且有轉化民主之可能。⁴但這些論述所謂的「儒學」，或是直論孔孟，或是以宋明儒的心性傳統為論，並沒有將氣學、荀學一系的思想納入「儒學」的傳統之中，如此一來儒學的傳統似乎就有所缺憾與不足，亦忽視了儒學發展的歷史意義。筆者並不否認宋明以來儒學的主流就是以心性之學為傳統，無論是程朱或是陸王，都可明確納入宋明理學的一系，在其各自的時代也有其正統地位及道統傳承的意義；而當代新儒家以陸王心學為依歸，發展出一套縝密而超越的形上儒學系統，在國家危急存亡之秋有其時代性意義與偉大的貢獻，唐、牟、徐諸儒的精神是不容抹煞的。但是我們不該忽視戰國末年稷下之學到漢唐思想以荀學為主流的歷史意義，更不該忽略明清以來氣學思想的開展與創新；即便其始終未取得思想界主導地位，我們實有必要將儒學之中孟學與荀學並論，理學、心學、氣學並立，如此之儒學傳統也才完整。當然，筆者並非要所有論者將孟學、荀學列為同一高度，將「理學」、「心學」、「氣學」視為同一價值，每個人有其生命情調與價值判準，不必也不能使論者無所偏好；筆者企盼的只是論者能正視孟學、理學、心學之外還有荀學、氣學的儒家傳

¹ 要為現代性確定一個歷史的起點是不可能的，自 16 世紀一直到整個 19 世紀，每一個世紀都可以而且曾被命名為第一個「現代的」世紀。但對哲學家而言，17 世紀必然是造端之處，大家普遍同意它是現代哲學的開端。參見勞倫斯·E·卡洪：《現代性的困境——哲學、文化和反文化》（北京：商務印書館，2008 年），頁 16-35。現代性的定義爭辯不曾休止，本文無意捲入這場紛爭，所謂的現代性只是要說明儒家氣學及現代民主制度與思想的聯繫性，不擬明確定義現代性一詞，因為那不可能也沒有必要。而 18 世紀的戴震，其思想可謂處於廣義現代性的開端，這點是沒有疑問的，故筆者採用劉又銘的說法，稱其思想具有「早期現代性」以與其之前的宋明理學的思想作區隔。而本文所稱傳統理學具有中古性，也並沒有評判高低的意涵，只是依照學界一般的共識，認定約 17 世紀為現代性的開端，所謂「中古性」只是相對於「現代性」而言。當然並非「現代性」與「中古性」就必須如此定義，只是在本文論述脈絡與需要作出這樣的區分以利論述，這點是必須在本文一開始先加以說明與定義的。

² 參見韋政通：《儒家與現代中國》（台北：東大圖書公司，1991 年），頁 172-176。

³ 參見何信全：〈儒學與現代民主的融通——牟宗三政治哲學探析〉，收入劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（台北：中研院文哲所，2000 年），頁 133。

⁴ 參見李明輝：〈性善說與民主政治〉，收入劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》，頁 159-164。

統，還它個歷史地位，至於孰高孰低、孰是孰非，則有待論者眾聲喧嘩，愈辯愈明，開創儒學的新時代。

二、儒家氣學的特質及其現代性意義

在進入本文梳理儒家氣學與現代性的意義之前，我們實有必要先對「儒家氣學」的意義作一了解。所謂的「氣學」，是指「氣本論」、「氣的哲學」，也就是與「理本論」、「理學」、「心學」屬於同一位階、一種卓然並立以氣為本原、本體的哲學。⁵關於「氣學」的意義，劉又銘在其篇章中有著簡要而明確的論述：「所謂以氣為本原、本體，並不意味著在價值判斷上以氣為本而以理、道為末，以及重氣輕理、『唯氣』捨理。就氣本論來說，理與道就蘊含在氣當中，不在氣之外，不跟氣構成對立的兩端；這跟理本論、心本論理、氣相對的理路並不一樣。」⁶這裡有個重點即是「氣學」中的「一元論」論述，與「理學」的「理氣二元論」形成了截然不同的判準，這在儒學的現代性意義上是個重要的關鍵。而所謂的「氣學」，除了以「一元論」為特色外，其認為宇宙本體（元氣）與人性實體（血氣、心氣）的作用只是生機流行、整全渾然的「自然」，而這渾然流行的自然軌跡中又蘊含著「必然」的規律，等著人們去發現。也就是說自然氣本論者並不承認有那「價值滿盈」的神聖終極實體「理」、「心」、「氣」存在，價值應該是蘊藏在混沌的生機當中，自然地逐步開展於自然元氣當中。⁷也就是說在萬事萬物之中沒有一個永恆不變的「真理」，「理」是在事物的變動中所展現，且不斷隨著時空而修正。以其理論脈絡來說就是「理在氣中」，以實踐意義而言就是「理在事中」，與程朱、陸王的「理在事上」的二元論是不同的。因此，混沌素樸只具有有限度的道德直覺卻可以開展向美善的本心和本性，人的心性是在不斷開展中而展現其價值，並非宋明儒的復性理論。⁸這樣的自然氣本論實與懷德海的「歷程哲學」

⁵ 參見劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》，第22期（2009年7月），頁3。劉又銘並明確指出「氣論」與「氣學」的不同，所謂「氣論」具有較寬泛的義涵，指任何哲學立場下關於氣的論述。

⁶ 劉又銘，〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，頁3。關於「氣學」思想的分類與定義諸論者有其各自論述的名稱與脈絡，除了劉又銘外，楊儒賓、馬淵昌也、王俊彥等人都對於「氣學」有相關的論述。本文限於篇幅，僅能作概要之論述，欲進一步了解其內涵的讀者，可參考楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第50期（2007年6月），頁247-281；楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《台灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁1-39；楊儒賓、祝平次編：《儒學氣論與工夫論》（台北：台灣大學出版中心，2005年）中諸論者的文章。

⁷ 參見劉又銘：〈宋明清氣本論研究的若干問題〉，收入楊儒賓、祝平次編，《儒學的氣論與工夫論》，頁208-209。

⁸ 參見劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉、〈宋明清氣本論研究的若干問題〉、《理在氣中》（台北：五南圖書公司，2000年）。

有其相似之處，也與實驗主義的論述有著相似性，可說其中含有現代性意義的因子存在，這也是本文以儒家氣學與現代性之民主制度並論的原因。

也就是說，明清自然氣本論者在主觀上不曾意識到自己的荀學傾向，但從思想脈絡來看他們的確是荀學在明清時期的一個新版本；這樣的情形使我們可以了解到，明代中葉起，學術思潮已逐漸轉向荀學，逐漸表現出中國的「早期現代性」。⁹也就是這樣的「早期現代性」，讓筆者去思考儒學中「氣學」一路在中國儒學現代化過程中所扮演的角色。正如前文所言，當諸論者對於儒學傳統轉化為現代性意義的可能性如火如荼地展開論辯之時，形成了持負面態度的自由主義論者如殷海光，以及持正面態度的當代新儒家諸儒，在整個論辯脈絡中，顯然有意讓荀學、氣學在口沫與文字中缺席。¹⁰根據筆者的探析，明清以來的自然氣本論，的確較傳統理學、心學能夠與現代意義中的民主作聯繫與轉化。因此本文即欲透過氣學與現代性的重要指標——民主的聯繫性之論證，一方面說明儒家氣學的現代性意義，另一方面也企圖從新的視角——氣學來探析儒學是否能開出民主的問題。當然筆者並非說「儒家氣學」就必然能夠直接開出民主，也不是說「儒家氣學」有著具體論述可與民主對應。本文所要強調的是二者間思想進路與思維脈絡的相似性與可聯繫性，畢竟「儒家氣學」只能稱之為「早期現代性」與真正的「現代性」還是有所區別，從「早期現代性」到「現代性」當然還需要經過轉化與發展；這裡要強調的是，我們如果能試著在傳統「理學」、「心學」之外的「氣學」角度去尋找、探求民主的因子，必能有嶄新的視野與面貌，進而拓寬儒學的現代化之路。

貳、胡適儒學思維的現代性及其與戴震思想的聯繫

一、胡適的儒學思維與現代性

胡適（適之，1891-1962）可說是近代積極提倡民主的先鋒，這與其早年接觸的儒學教育，進而形成進步而獨特的儒學觀有著一定的關聯。胡適的思想來自於中國儒家傳統，尤其看重明清之際的「經世致用」之學，他所強調的是儒家的懷疑和實證精神，因此特別欣賞王充、范縝、顏元、戴震等人。胡適認為，實用主義一派才是儒學的本色。¹¹如果從胡適所傾心的實用主義來看，更可看出胡適對於儒家實學傳統的重視，因為兩者思維取向的契合與相通，胡適才會在美國接

⁹ 參見劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，頁 29。

¹⁰ 關於儒學與民主關係的論辯，可參考何信全：〈儒學與現代民主的融通——牟宗三政治哲學探析〉、李明輝：〈性善說與民主政治〉，頁 131-197。

¹¹ 參見張允熠：〈胡適實用主義思想中的儒學情結〉，《二十一世紀》，第 45 期（1998 年 2 月），頁 118。

觸到杜威的實用主義後，有種「他鄉遇故知」的感覺；進而由最初崇拜王充、范縝、張載、朱熹、顧炎武、戴震等人，到轉而推崇赫胥黎（Huxley）和杜威。¹²由此更可看出胡適的儒學觀是不愛高談形上心性，而是重視儒家的生活實踐與實用精神的層面。

因為這樣的儒學思維，所以在胡適看來，程朱理學中的「玄學」部分是佛道影響的痕跡，這部分是須要剔除的，而實用理性和科學方法才是真正的孔孟精神；而這樣破除玄學體系，建立實用精神的工作，正是戴震哲學的一個要點，胡適與其精神可說有著高度相似性。¹³正如金觀濤所言，「真正與戴震心靈同構的現代知識分子是胡適。」且「無論是胡適提倡的整理國故運動，還是 1920 年代末中國式自由主義者轉向純學術而發起的古史辨運動，不是戴震知識體系之現代繼續嗎？」¹⁴

由此我們可以了解到，胡適的儒學觀與戴震的相似性與繼承性，進而我們可以透過檢視胡適對於戴震的論述，來探討儒家氣學一系、注重實用精神的實學派之現代性意義。

二、胡適及其《戴東原的哲學》

胡適在成為五四時自由主義代言人之前，並沒有讀過戴震的《孟子字義疏證》，但胡適在看到此書後就被其吸引，認定戴學是中國新時代哲學的源頭，並為捍衛戴震在中國學術界地位和道德形象而奮鬥。¹⁵因此，將在其在 32 到 34 歲間撰著的《戴東原的哲學》一書中論述戴震（東原，1723-1777）哲學的文字，與其對於民主的論述作對照、分析，則可以發現其相似處與承繼性，透過這樣的論述，我們將可以理解、證實儒家「氣學」的現代性意義及其民主因子所在。¹⁶

或許有讀者會提出疑問：五四時期的胡適是認為儒學開不出民主的自由主義者，何以能夠以胡適論戴震的思想來證明儒家「氣論」與民主的連結？的確，五四時期的胡適可說是中國啟蒙運動（Enlightenment）的領袖，而啟蒙也意謂著對傳統的批判、決裂與破壞，因此當時的胡適是反傳統、反孔孟、反儒學的。¹⁷但

¹² 參見張允熠：〈胡適實用主義思想中的儒學情結〉，頁 119。

¹³ 參見張允熠：〈胡適實用主義思想中的儒學情結〉，頁 119。

¹⁴ 金觀濤：〈序：中國式自由主義的自我意識〉，收入丘為君：《戴震學的形成》（台北：聯經，2004 年），頁 v。

¹⁵ 金觀濤：〈序：中國式自由主義的自我意識〉，頁 v。

¹⁶ 胡適所謂的「民主」或許不盡然與今日民主制度的定義相同，但其追求自由、自主與人權的核心價值是一致的，因此就胡適的民主論述來探討「儒家氣學」的現代性意義是有其意義與價值的。

¹⁷ 梁啟超：《清代學術概論》（台北：商務印書館，2008 年），頁 2 中所言啟蒙期是舊思潮初期的

是在「後五四」時期，胡適由批判傳統轉為「整理國故」，這一時期他最具代表性的著作就是《戴東原的哲學》一書，這想必有其意義所在。¹⁸也就是說 1919 年的五四運動到 1923 年胡適開始寫作《戴東原的哲學》至 1925 年定稿，這其間胡適的思想必有其轉變與理由。或許如丘為君所言，胡適是藉由戴震的文本來創造性詮釋傳統，透過實證主義精神的考證學傳統，來批判中國的理學傳統。¹⁹因此，胡適不選擇程朱理學、陸王心學做為其詮釋的思想基礎，必有其論述脈絡上的意義；無論他是有意創造性詮釋戴震思想，或是欲探求戴震思想本來面目，都一定有其意義與相似性，才能夠徹底發揮其所要的民主精神。因此以胡適論戴震的思想來探索儒家「氣學」與民主因子的連結，有其合理性及正當性。

當然，從戴震到胡適之間的兩百餘年，儒學發展的詳細脈絡與思想的繼承不是本文足以疏理清楚的，而這也並非本文關注的焦點；筆者所要指出的是二人在不同的時代同樣注意到「禮教吃人」、「以理殺人」的問題而提出批駁與反省，進而建構一套思想進路相近的哲學。就這一點而言，的確是可以看出「儒家氣學」的發展與演進的意義。

筆者以為，胡適在「後五四」時期暫停了他的反傳統的抗爭，而回歸到「整理國故」，並選擇清代「氣學」思想巨擘戴震做為研究進路，正是為了反程朱理學而來，這或許也意味著程朱理學與現代化的推展是不相契的，那也正是他在五四時期所要極力破除的。但是胡適畢竟是個時代的大家，了解到只破不立是無法帶來時代的進步與發展，因此他在戴震的文字中找到了開展現代化的契機，一方面批駁程朱理學傳統，一方面發揚戴震氣學思想，達到了既破且立的完整論述，以企求能夠順利從儒家傳統中開展出現代化的意義。自由主義論者從理學、心學角度已然承認其中開不出民主，也就是沒有現代化因子；當代新儒家雖不承認儒學開不出民主，但也承認在制度上中國的確不曾開展出民主，這正是因為中國思想史上「氣學」思想從未成為主流，都是以程朱、陸王為尊。如此與胡適放棄理學，發揚氣學以宣揚現代化做對照，更是可以看出「氣學」與現代化意義的密切關係與不可分割性了。不過必須再次強調，筆者並非說儒家的「氣學」必然會開出民主的現代性意義，而是較之「理學」、「心學」更有轉化、開出民主的契機；也就是說戴震「氣學」含有現代性因子的早期現代性，而胡適則是把這個早期現代性催生為現代性的關鍵。

必須說明的是，思想中含有現代性因子與否並不能作為評判一個思想體系優劣的要素，民主未必就是好的、進步的，心性與形上的內向化論述也未必就是差

反動，建設必先以之破壞，故此期人物竭盡精力於破壞。胡適在五四時所作的破壞運動，正是梁啟超所謂的啟蒙啟之必以破壞為建設的時期，故在當時成為反傳統的導師。

¹⁸ 參見丘為君：《戴震學的形成》，頁 161。

¹⁹ 參見丘為君：《戴震學的形成》，頁 162。

的、落後的，筆者即相當同意梁漱溟所說「儒學開不出民主，卻不是因其落後，反而是因其早熟」²⁰的論述。只是隨著時代的意義及儒學內部的轉化，以及現實社會與生存所必須面對的現實性，論者必然不能忽視現代性意義的發展及其歷史意義，本文的企圖也正是欲將「儒家氣學」與現代性作聯繫、論述，企圖還原「氣學」在歷史上的意義。

在了解「儒家氣學」的基本內涵及其現代性契機，及胡適儒學思維與戴震的相似性後，以下我們可以進一步從胡適論述戴震的文字、及頌揚民主的專文作比較、論述，以使「儒家氣學」與民主的聯繫性理論完整而可信。

參、專制的破除：對「以理殺人」的反動

戴震從理氣一元論開展出有別於程朱的理氣觀，認為並沒有如程朱所說的寂然不動的至高天理，只有在萬事萬物脈絡中的具體物理、事理、條理，並由此開展出「理在欲中」、「達情遂欲」的人性觀點及修養工夫；由此可以了解到戴震對於身體情欲的正視及發展，也就逼出了傳統理學以理為本而造成「以理殺人」的窘境。而對於「以理殺人」的反動正可視為民主發端的契機，本節即針對此一面向作論述。

一、戴震論「以理殺人」及其反權威的內涵

戴震在《孟子字義疏證》中特別針對宋儒以意見為理的問題展開辯難：「以意見為理，自宋以來莫敢斥者，謂理在人心故也。今日理在事情，於心之所同然，洵無可疑矣……？」²¹戴震認為，宋儒「以理為『如有物焉，得於天而具於心』」²²就是造成其以理為意見的根源。因為人人都認為自己的心性之中有「理」，則在反求諸心當中認為得到天理，便以此理之標準去約束、評判他人，正所謂「責詰一人，憑在己之意見，是其所是而非其所非，方自信嚴氣正性，嫉惡如讎，而不知事情之難得，是非之易失於偏，往往人受其禍，己且終身不寤，或事後乃明，悔已無及。」²³這樣的觀點正是從不承認寂然不動的至高天理而來，認為理最為難明，是非常常會因為一時的認識不清而有所錯誤偏差，要透過不斷修正、探尋而來。

²⁰ 引用自何信全：〈儒學與現代民主的融通——牟宗三政治哲學探析〉，頁 132 對於梁漱溟的論述。必須注意的是：這裡所謂的「儒學」中並不包含氣學傳統，而是指理學、心學一路，筆者是在這個面向上同意梁氏的說法。

²¹ 戴震：《孟子字義疏證·理》（北京：中華書局，2009年），頁 5。

²² 戴震：《孟子字義疏證·理》，頁 4。

²³ 戴震：《孟子字義疏證·理》，頁 4。

然而為什麼戴震會這麼反對宋明儒有個至高不變的天理，反對「如有物焉，得於天而具於心」的理呢？又為何要批判以意見為理呢？因為這會形成一種所謂「良知的傲慢」，一切都以自己所認為的「理」來行事，這樣的「理」從個人擴大到家庭、宗族、社會、國家，就會變得相當可怕，造成所謂「以理殺人」的良知陷阱、天理地獄。戴震對於這種理造成多少無辜的人被壓迫、欺凌，甚至是失去生命，卻無能為力，而提出了論述與批駁：

……而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之，尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之！嗚呼，雜乎老、釋之言以為言，其禍甚於申、韓如是也！六經、孔、孟之書，豈嘗以理為如有物焉，外乎人之性之發為情欲者，而強制之也哉！²⁴

這裡深切地指出當權與勢結合，「理」成為一種理所當然的傳統、威權、判準，那麼處於下位者，就毫無招架之力，只能一味被操控、宰治，甚且一旦反抗就被冠上不忠不孝、逆理而行的罪名；這即是戴震對於理學之「理氣二元」的內部思維的反思與檢討，認為塑造一個至高天理於萬事萬物之上會造成氣為理所宰制而無所變通，進而能夠在現實環境中深刻體悟到以理殺人的可怕。

胡適在當時處於新舊之交的時代，顯然感受到傳統與現代的衝突，在有了西方與現代思維後，更加能夠體認到戴震所言這種「以理殺人」的悲哀、恐怖，他說：

理與勢戰時，理還可以得人的同情；而理與勢攜手時，勢力借理之名，行私利之實，理就成了勢力的護身符，那些負屈含冤的幼者弱者就無處申訴了。八百年來，一個理學遂漸漸成了父母壓兒子，公婆壓媳婦，男子壓女子，君主壓百姓的唯一武器；漸漸造成了一個不人道、不近人情、沒有生氣的中國。²⁵

胡適點出了戴震所謂「以理殺人」之可怖的重點所在：理與勢的媾和。他當然明白，程朱的「天理」提高了人的價值，也使人敢於以理和權勢對抗，傳統宋明儒

²⁴ 戴震：《孟子字義疏證·理》，頁9。

²⁵ 胡適：《戴東原的哲學》（合肥：安徽教育出版社，2006年），頁43。

的理是有價值、有意義的；²⁶但正是因為「理」流於太普遍化與理所當然，深植於民族之中，使得中國因為「理」而成為一個迂腐的社會。胡適所言八百年，正是理學興起之後，他處在那一個新舊交織、充滿衝突與矛盾的時代，的確會不禁發出痛苦的怒吼，魯迅也正是在那個時候提出了「吃人的禮教」。²⁷可以見得，當時的有識之士，在西潮與現代化的衝擊之下，都感受到了傳統理學傳統下的禮教社會的「吃人」性格，中國人在這八百年來就這樣被那沉甸甸具有腐蝕性的「仁義道德」一點一滴侵蝕、吞噬。

二、解消「天理」的現代性意義：民主的契機

在了解胡適以及儒家「氣學」如何深切批判傳統儒學的「以理殺人」後，接著便可探討這樣的反動如何從中古性過渡到早期現代性，既而有發展出現代性特色之一——民主的可能？

就民主發生的可能，有一個關鍵點即是階級對立與衝突的矛盾，誠如牟宗三所言：「西方文化之所以產生民主政治，階級對立是個重要的歷史機緣；中國過去因無階級對立，也就欠缺了促成民主政治的一項重要機緣。」²⁸唐君毅也將中國文化欠缺文化多元性而產生的衝突，以致欠缺社會中各種社團之對峙，而無法逼出對個人自由的迫切需要。²⁹但是中國似乎並非全無階級對立，胡適即指出：

宋明以來的理學先生們往往用理責人，而不知道他們所謂「理」往往只是幾千年因襲下來的成見與習慣。這些成見與習慣大都是特殊階級（君主，父母，舅姑，男子等等）的保障；講起「理」來，卑者幼者賤者實在沒有開口的權利。「回嘴」就是罪！理無所不在；故背理的人竟無所逃於天地之間。所以戴震說：「死矣！無可救矣！」「死於法猶有憐之者。死於理，其誰憐之！」乾嘉時代的學者稍稍脫離宋儒的勢力，頗能對於那些不近人情的禮教，提出具體的抗議。³⁰

從這段文字我們可以看出，胡適所謂「講起『理』來，卑者幼者賤者實在沒有開口的權利。『回嘴』就是罪！」正與戴震所說的「卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆」如出一轍，同樣體悟到傳統寂然不動的至高「天理」之迂腐與不

²⁶ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 41-42 即說明了宋明儒學的優點。

²⁷ 魯迅：《狂人日記》（台北：林白出版社，1991 年），頁 10。

²⁸ 牟宗三：《歷史哲學》（台北：學生書局，1976 年），頁 181-185。

²⁹ 參見李明輝：〈性善說與主政治〉，頁 180 所論述唐先生的理念。

³⁰ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 58。

當。由此，可以了解到中國並非沒有階級對立、沒有衝突，只是在傳統宋明儒的脈絡下，不承認有所謂階級對立。他們有著高度理想化的道德與政治學說，企圖以德治的孟學一路來與政治作聯繫；他們認為由聖王的內心道德修養，可以直接運用到政治之上，所謂「有不忍人之心，斯有不忍人之政」，³¹即是從心性論到政治論，由內聖而外王的路向。且在整個孟學體系及宋明儒的傳統下，君臣、父子、夫婦、兄弟的關係都是建立在以「理」建構的「和諧」關係之中，必然不會意識到其中的衝突所在，也不認為這之中會有所謂的衝突；所以也才會形成上述所謂的「以理殺人」的宰治局面達八百年而不知思變。也就是說，中國不是沒有階級對立與文化衝突，而是在天理之下的思路沒有自覺到這樣的衝突與矛盾，所以沒有辦法開出民主。

戴震是在儒學內部最早發現「以理殺人」的思想家，從而成為五四反傳統肯定個人欲望、權利的先驅者。³²而戴震及儒家「氣學」一系是對於程朱理學的反動與轉化，而能夠具有「早期現代性」的意義，深刻體認到了程朱的「理」所造成的衝突與對立，而消解了理氣對立，展開理氣一元論，也就把最權威的理破除了。筆者以為，戴震之所以能夠體悟到「以理殺人」的困境，正是源於其對於「理氣二元論」的反思。假使有一個高於一切事物的「理」，那麼一切言行都將限縮於此「理」之中，變得人事要遷就天理，故他對此儒學內部的思維有所省思，進而能夠開展出「理氣一元」的思維。

所謂的至高不變的「理」，是與傳統專制社會的君主思維相通的，當然筆者不否認早在先秦就有孟子的「民本」思想，這樣的思想的確是重視人民的食衣住行，但是一切都還是要從那最高的統治權所開展，無論如何就是個「理一分殊」的系統：君主是「理」、萬民是「分殊」，如此開展出來的政治理論。而儒家「氣學」系統，沒有一個最高的「理」，理是在萬事萬物中探尋、不斷修正的物理、事理、條理，這就與傳統君主專制的一理而萬殊的理路不相合，反而與現代的民主社會的制度理念相契。

民主的精神就是透過多數民眾的意見會合，交由所選出的人民代表——執政者來實行，如此也就沒有最高「理」而御下的觀念，而是由具體情境中的理不斷修正而成為一個實行的準則。以內在理路來說，程朱與專制政府是從上「演繹」至下，戴震與民主社會是由下「歸納」至上，形成了兩條中古性與早期現代性、現代性的不同理路。或許這也是為何傳統政權多奉程朱為正統，而「氣學」一系從未成為主流的原因。

因為儒家「氣學」論者這種對於程朱理學的反動而發展出了與傳統進路不同

³¹ 晉·郭璞注；宋·邢昺疏：《孟子注疏·公孫丑上》，收錄於《十三經注疏》（台北：藝文，2007年），頁248。

³² 金觀濤：〈序：中國式自由主義的自我意識〉，丘為君：《戴震學的形成》，頁i。

的理氣一元論，使中國思想從中古性進入到早期現代性，且越來越有接近現代性的傾向，進而有轉化為現代性的可能。上述戴震思想中這種民主性的因子，因為還屬於早期現代性，所以未能直接開出民主，這一點還要由處於早期現代性與現代交界的學者加以轉化、開展。胡適就是利用了戴震打倒程朱「理」的權威這一進路，企圖將儒學轉出現代性意義的民主理論。所以胡適也特別重視對抗權威、打倒傳統的精神，他說：「從墨翟、楊朱到桓譚、王充，從范縝、傅奕、韓愈到李贄、顏元、李塨，都可以說是為信仰自由奮鬥的東方豪傑之士，很可以同他們的許多四方同志齊名比美。」³³儼然將傳統上反傳統的人物視為西方自由民主的鬥士一般推崇。這正如余英時先生所說：

他（胡適）攻擊的主要是當時中國的殘忍。他提倡民主和法治也是為了救治這種根深柢固的殘忍症。……今天西方有不少自由主義的知識份子也開始注意到「殘忍」(cruelty) 的問題。……胡適常說民主社會是一個最有人情味的文明社會，他也說過中國先民的宗教，在佛教傳來之前，也是最近人情的。³⁴

胡適將戴震的氣論在民主與現代性意義上發揮得淋漓盡致，把民主視為一種反傳統、反權威、反殘忍的救世制度。所謂的「殘忍」就是程朱理學中吸收中古佛教思想開展出的身心對立的思想，將天理與人欲對立，甚至演變成「以理殺人」的恐怖天理。他認為戴震的思想是呼應了佛教傳入中國以前的達情遂欲觀念，才不至於使人民生活在「理」的茶害當中。這樣的論述的確是點出了戴震所說以理殺人的可怖與殘忍：「後儒不知情之至於纖微無憾是調理；而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理，死矣！更無可救矣！」³⁵或許更可以說，胡適認為民主就是打倒傳統權威的手段與制度；因此，破除永恆天理、打倒權威的思想性格，正是開出民主的最根本契機，也是儒家「氣學」的現代性因子。

肆、民主的開展：「以情絜情」的現代性思維

一、戴震的「以情絜情」與民主思維

³³ 胡適：〈自由主義是什麼？〉，收入氏著；季羨林主編：《胡適全集·卷廿二》（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁210。

³⁴ 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（台北：聯經／中央研究院，2004年），頁263。

³⁵ 戴震：〈與某書〉，收入氏著：《戴震集》（台北：里仁，1980年），頁188。

當然，戴震不會只是提出程朱「以理殺人」的困境而只破不立，他還具體提出了「以情絜情」的實踐工夫理論。他認為如果只以己之心所求那只是意見，而不是理，所以戴震說：「以等於我言也；曰『所不欲』，曰『所惡』，不過人之常情，不言理而理盡於此。惟以情絜情，故其於事也，非心出一意見以處之，苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。」³⁶由此可以看出戴震提出「以情絜情」正是要以對治宋儒以意見為天理的弊病。而「以情絜情」也是戴震所認為求得物理、事理、條理等「真理」的方法，論者可以從以下兩段文字看出戴震對於理的建構及「以情絜情」的關係：

理者，情之不爽失者也。未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：人以此施於我，能受之乎？凡有所責於人，反躬而靜思之：人以此責於我，能盡之乎？以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平，事也。³⁷

心之所同然始謂之理。謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰「是不可易也」，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。分之，各有其不易之則，名曰理；如斯而宜，名曰義。……人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉！³⁸

從上述引文，我們可以了解到，戴震的理還是以情為出發點，理就是達情遂欲而不失，理要能明，就要能夠以我之情去體會、衡量其他人的情是如何？因為一人之情極有可能有所偏頗、閃失與不當；唯有不斷去調整、了解與試探，才能不被一己之意見所蒙蔽，而得到大多數人認可之真正的「理」。這樣的理是以情為基礎的，是有人情、有人性的，情與理是互動的；這也就體現出了戴震「理氣一元論」的思想架構，因為理在氣中，故唯有在具體情境中，透過人們的不斷互動、體察，才能得到真正的理；這與「理學」從己心去追求那渾圓飽滿而不動的真理是不同的思維模式，也正是戴震思想的特色所在，及其具有早期現代性的關鍵。

雖然胡適認為戴震的「以情絜情」之說法有語病，應當言「心之所同然」才是，他說：

³⁶ 戴震：《孟子字義疏證·理》，頁4-5。

³⁷ 戴震：《孟子字義疏證·理》，頁1-2。

³⁸ 戴震：《孟子字義疏證·理》，頁3。

「一人之欲」，而自信為「天下人之同欲」，那仍是認自己的意見為天理，正是戴氏所要推翻的見解。所以「以情絜情」的話，雖然好聽，卻有語病；「心之所同然」的話比較更穩當些。……他自己的主張實在是：「人倫日用，聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽，是謂理。」³⁹

胡適認為「以情絜情」還是有以己之意見為天理的意味，顯然他不願意這其中有一絲的私在其中。筆者以為，戴震既然了解到「以理殺人」的困境，提出「以情絜情」來解決以意見為天理的問題，自然不會有著以己之意見去度量別人意見的意思。「以情絜情」無非是要人以自己的情去對照、推求別人的情，如果能一致才是所謂的「真理」，否則就只是「意見」而已。不過胡適是認同戴震這樣的說法的，只是他認為在語句上不夠縝密，但並不影響他對「以情絜情」這一理論的繼承、詮釋與發展。

我們可以從戴震這樣的「以情絜情」的理論，以及胡適對戴震思想的肯認與對於現代民主的推展，了解到戴震甚至是儒家「氣學」論者中的民主因子。上述的「以情絜情」的論述，正與民主社會中所謂的「多數決」有著相同的理路。如其言：「夫所謂理義，豈可以舍經而空憑胸臆。」⁴⁰正是表達了所謂的理不可徒從己見，憑恃所謂良知天理，這也就和民主的出發點是一致的了。亦如前文所言傳統程朱理學從至高的天理分殊到萬事萬物，就符合傳統君主專制的模式，無論再怎麼提倡「民本」，還是不能脫離這樣的內在理路；而戴震的「以情絜情」，就是一種人對於人的尊重，並且不斷吸納、接受、協調別人的意見，以追求真理，這就如民主社會中的多數尊重少數、少數服從多數的概念一般，更是與多數決的理念模式相契合。

二、儒家氣學與民主制度的同構性

或許論者會提出質疑，戴震這樣所謂的「理」不就只是所謂的匯合眾多意見所成的「理」嗎？這只是多數人同意的事理、方向，是多數人所制定的理，不是「真理」。其實戴震就是要破除那絕對的「真理」，他以眾人之情作為「理」，在今天看來或許像是意見，反而覺得程朱所謂的理才更像「真理」而不是意見。但我們要注意的是，戴震順著孟子「心之所同然」的論述而發展，認為自然之中有一種發展的規律，那就是「理」，因此透過「以情絜情」的多數人之情就可以歸納出所謂的「真理」。論者歷來接受程朱陸王理氣二元論的薰陶，會覺得戴震這

³⁹ 胡適：《戴東原的哲學》，頁48。

⁴⁰ 戴震：〈題惠定宇先生授經圖〉，收入氏注：《戴震集》（台北：里仁，1980年），頁214。

個「理」太簡單，似乎缺少了點神秘性，但這就是所謂具有現代性意義的理。現代民主與法律正是以這樣的思維模式在維繫著社會的平衡；民主制度中多數人同意的就是大家必須依照實行的，法律也是透過多數民眾選出來的民意代表再以多數決的方式在立法院三讀通過而成的，這些法律不就是現代所謂的「理」嗎？

論者或許亦會質疑戴震的「理」是人造之「理」並非「真理」，但似乎不會批判當前民主制度多數決所形成的法規不是理，這無非還是受傳統程朱理學的影響而認為「理」應該帶著點抽象性、神秘性，是「具於心」的感覺，由此更可看出程朱理學與現代性意義的不融洽，造成時至今日多數人無法將現代的法理與中國古代的理學作聯繫。而戴震這種被質疑為人造理的論述，卻有著現代性意義，與現代的理法觀念是接近的。胡適就認為律例是「人造的」、「假定的」、「不是永不變的天理」；「我們所假設的律例不過是記載我們所知道的一切自然變化的『速記法』。」⁴¹這與戴震的理論有著高度相似性，明白指出科學律例也就是理，其中有著高度人為建構性質，而現代民主社會有理無理不就是這樣的形態所建構出來的嗎？

胡適甚至直接大膽地說：「真理所以成為公認的真理，正因為他替我們擺過渡，做過媒。擺渡的船破了，再造一個。帆船太慢了，換上一只汽船。」⁴²這樣的論述正是儒家「氣學」者的論述脈絡，只是「氣學」的早期現代特質沒有說得如此徹底罷了！戴震所謂「凡言與行得理之謂懿德，得理非他，言之而是、行之而當為得理，言之而非、行之而不當為失理。」⁴³正是說明了「理」是個不斷變動的概念，理的正確與否關鍵正在於言行得當，適合於該時空的言行，就是所謂的理，此中即蘊含了與胡適一致的思維模式。論者也許認為，這樣的理豈不搖擺不定而不斷在變動？這樣可以稱為理嗎？然而，這正是「氣學」論者的的特質所在，也是現代民主的論述模式。這樣在具體脈絡、隨時空人事而修正的「理」，是更貼近於人性，而不至於流於迂腐與僵化的「理」！

除此之外，胡適更把戴震這樣的主張視為樂利主義，他說：「戴氏的主張頗近於邊沁（Bentham）、彌爾（J. S. Mill）一派的樂利主義（Utilitarianism）。樂利主義的目的是要謀「最大多數的最大幸福」。戴氏也主張：『聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。』『道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。』」⁴⁴這就是胡適將戴震具有求天下人最大幸福的理論加以延伸、轉化，進而能夠開展出自由與民主的意義來，也就是從戴震的早期現代性到胡適加以轉化形成現代性的理論意義。

⁴¹ 胡適：〈實驗主義〉，收入氏著；季羨林主編：《胡適全集·卷一》，頁 280。

⁴² 胡適：〈實驗主義〉，頁 295。

⁴³ 戴震：《孟子私淑錄·卷上》，收入氏注：《孟子字義疏證》，頁 137。

⁴⁴ 胡適：《戴東原的哲學》，頁 54-55。

論者或許還會再提出，戴震這樣的理和民主的思路中，似乎會形成一種多數暴力而形塑出來的理，這樣的理只是靠多數人所期望的，可能會造成少數人的無法「得理」。的確，這或許是儒家「氣學」的一個弱點，但這樣的情形在理論上並不會持續，因為「氣學」的理是動態的，不斷在修正之中尋真理；少數與多數會不斷衝突、調整、修正，以趨近於彼此的理，而達到理想上和諧的目標。戴震這樣的論述，正表現出與程朱理學的不同之處：「理在事中」與「理在事上」。前者認為一切的理都在事理中顯現，故而可以發展出近於現代民主的持續溝通、修正的理；而後者預設了有一可統攝一切事物的理，自然無法接受那不斷變動的理。

當然，誠如前文所言，戴震的思想尚屬早期現代，無法直接開出民主，還需待胡適轉化，才可能開出現代化的民主；但為何在那個時代終究沒有開出民主，甚至信仰儒家「氣學」的唯物主義分子紛紛走向共產主義呢？在台灣，因處於國共對抗後遷台的非常時期，自然還不能走向民主之路，而大陸走向馬克思的原因，余英時先生有頗為精湛的說法：

這個問題不但困擾著中國的胡適，而且就在同一時期也困擾著美國的杜威。當時景仰杜威的人也急迫地希望他提一套確定的政治方案來解決美國的社會問題。但杜威說來說去只肯提供「創造的智慧」的老話和一套政治方法論。他總怕一旦提出「固定的目的」(fixed ends)或全面解決社會問題的「萬靈藥方」(social panaceas)，便將導向武斷和僵化。其結果則是他的許多左派弟子都轉向馬克思的傳統中去追求新的出路了。⁴⁵

儒家「氣學」透過胡適的轉換後，之所以還不能開出民主，就是因為和實驗主義一樣，不相信有個寂然不動的理，所以不願意將一切說定，訂出一個實際的制度與方針，在迫切需要由舊轉新的時代，人們自然轉向馬克思主義的烏托邦想像了！這種重視「理」在具體脈絡的變動性，或許是儒家「氣學」最有利的地方，卻也是不最利的地方。

伍、結論

以上本文透過胡適為軸心，討論其對於民主的論述，並以此與其論戴震的思想作對照、聯繫，以企圖展示儒家「氣學」一系的早期現代性與現代性意義。正如胡適所言，民主制度是西洋現代文化的特點之一⁴⁶；我們可以透過戴震思想看出儒家「氣學」與民主的密切關聯性，並由此清楚了解到，如果不將儒家限縮在「理學」與「心學」傳統之內，而將「氣學」體系納入，那麼儒學與現代性民主

⁴⁵ 余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》，頁 229。

⁴⁶ 胡適：〈自由主義〉，收入氏著；季羨林主編：《胡適全集·卷廿二》，頁 737-738。

的連結就變得十分容易、合理而正當，這是具有歷史與學術意義的。

然而筆者並無意獨尊儒家「氣學」，而貶抑「理學」、「心學」，真正完滿的儒學應該是三足鼎立，缺一不可的。本文即展示了儒家「氣學」的歷史地位與價值，並了解到，從中古到現代之間，不應該越過具有早期現代性意義的氣學，而在其中企圖尋找儒學現代性意義，那樣必然是徒勞無功的。如自由主義論者，直接否定儒學開出民主的可能，而當代新儒家則堅持儒學與民主的連續性，卻又無法有完整直接的論證系統。其實，民主的現代性意義，不過是時間軸上的一段區塊，現代性思想未必就比早期現代性甚至是中古性思想優越，不過是隨著時間的演化，就是走到了這一步；而民主只是「目前」被認為是最好的制度而已。儒家「理學」、「心學」都有其偉大崇高、豐富深遠的理論內涵，我們應該去發揚其中最深遂人心的一面，實沒有必要強加從中古性思想的「理學」與「心學」尋找現代性意義。民主不能沒有信仰，並不是說有了現代性思想就不需要從前的思想了，這是並行不悖的。

最後讓我們以胡適的一段話來作結：

近年以來，國中學者大有傾向陸、王的趨勢了。有提倡「內心生活」的，有高談「良知哲學」的。倭鏗（Eucken）與柏格森（Bergson）都做了陸、王的援兵。……我們關心中國思想前途的人，今日已到了歧路之上，不能不有一個抉擇了。我們走哪條路呢？我們還是「好高而就易」，甘心用「內心生活」、「精神文明」一類的揣度影響之談來自欺欺人呢？還是決心不怕艱難，選擇那純粹理智態度的崎嶇山路，繼續九百年來致知窮理的遺風，用科學的方法來修正考據學派的方法，用科學知識來修正顏元、戴震的結論，而努力改造一種科學的致知窮理的中國哲學呢？我們究竟決心走那條路呢？⁴⁷

在胡適寫下這段文字後八十五年的今天，我們在制度與實際生活上所走的是哪一條路，是不言自明的！期待儒學圈能正視傳統、放眼未來，讓儒學在現代再舞出個黃金時代！

⁴⁷ 胡適，《戴東原的哲學》，頁 149-150。

參考書目

一、古籍

清·戴震：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，2009年）。

晉·郭璞注；宋·邢昺疏：《孟子注疏·公孫丑上》，收錄於《十三經注疏》（台北：藝文印書館，2007年）。

清·戴震：《戴震集》（台北：里仁書局，1980年）。

二、專書

勞倫斯·E·卡洪：《現代性的困境——哲學、文化和反文化》（北京：商務印書館，2008年）。

梁啟超：《清代學術概論》（台北：商務印書館，2008年）。

龐樸主編：《儒林·第四輯》（山東：山東大學出版社，2008年）。

胡適：《戴東原的哲學》（合肥：安徽教育出版社，2006年）。

楊儒賓、祝平次編：《儒學氣論與工夫論》（台北：台灣大學出版中心，2005年）。

丘為君：《戴震學的形成》（台北：聯經，2004年）。

余英時：《重尋胡適歷程——胡適生平與思想再認識》（台北：聯經／中央研究院，2004年）。

胡適著；季羨林主編：《胡適全集·卷一》（合肥：安徽教育出版社，2003年）。

胡適著；季羨林主編：《胡適全集·卷廿二》（合肥：安徽教育出版社，2003年）。

劉又銘：《理在氣中》（台北：五南圖書公司，2000年）。

劉述先主編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（台北：中研院文哲所，2000年）。

韋政通：《儒家與現代中國》（台北：東大圖書公司，1991年）。

魯迅：《狂人日記》（台北：林白出版社，1991年）。

牟宗三：《歷史哲學》（台北：學生書局，1976年）。

三、期刊論文

劉又銘：〈明清儒家自然氣本論的哲學典範〉，《國立政治大學哲學學報》第22期（2009年7月），頁1-35。

楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第50期（2007年6月），頁247-281。

楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《台灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁1-39。

劉又銘：〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》第3期（2006年12月），頁33-54。

張允熠：〈胡適實用主義思想中的儒學情結〉，《二十一世紀》第45期（1998年2月），頁117-125。

**Discussion About the Meaning of Modernity and
Democratic Juncture of Confucianism Qi
Philosophy –A Case Study of Dai Zhen in Hu Shi
Discourse**

Tseng Wei-Chieh

Abstract

In the past, libertarian or contemporary new Confucian did not bring “Qi Philosophy” into Confucianism system when discussing about whether Confucianism could blossom into democratic fruit. If we can make Qi Philosophy in modern meaning return to historical thread of thought of Confucianism development, Confucianism can finally connect with medieval Neo-Confucianism, philosophy of mind, extending all the way to modern Qi Philosophy; finally, connect with modernity. If so, there will be no awkward situation in which medieval Confucianism inquired about the meaning of Modernity. With regard to the historical position of Confucianism Qi Philosophy and modern juncture, we can probe into the clue from Philosophy of Dai Zhen in Hu Shi Discourse in modern age. Hu Shi wrote “The Philosophy of Dai Zhen.” Meanwhile, he also preached democracy. Both of which have similarity and succession. Because we can find out that Hu Shi refused “killing people by reason,” advocated the thought of “Do not do to others what you do not want done to yourself” to express his praises to democratic system. Finally, we can release the meaning of modernity and democratic juncture of Confucianism Qi Philosophy.

Keywords: Democracy, Qi Philosophy, Do not do to others what you

do not want done to yourself, Hu Shi, Modernity, Dai Zhen

