

D000304HKP6

余英時 著

現代儒學論

新亞人文叢書之二

主編：劉述先



八方文化企業公司

GLOBAL PUBLISHING CO., INC.

新亞人文叢書

現代儒學論

余英時 著



八方文化企業公司
GLOBAL PUBLISHING CO. INC.

八方文化企業公司
Global Publishing Co. Inc.

現代儒學論——新亞人文叢書

作 者	余英時
叢書主編	劉述先
出 版 者	八方文化企業公司 Global Publishing Co. Inc. 1060 Main Street, River Edge, NJ 07661, USA
印 刷	Continental Press Pte Ltd
初 版	1996年9月
國際書號	ISBN 1-879771-17-9 (pbk)
版權所有	©1996 Global Publishing Co. Inc.

新亞人文叢書總序

約摸一年以前，新亞書院院長梁秉中教授與我商量，要我負責籌劃與推動新亞人文叢書的計劃。他又介紹新加坡世界科技出版公司 (World Scientific Publishing Co. Ltd.) 給我。這一家公司很有活力，一向以推廣與科學有關的文化事業為職志。中文的著作在海外以八方文化企業公司的名義出版，曾經出過《李遠哲訪談與言論集》，在台灣的合作者是遠流出版社。他們現在又想擴充到人文方面，將來有機會的話，還想在中國大陸出書。我見過該公司的總編潘國駒先生，對於他們想推動科學人文的文化事業的決心，留下了深刻的印象。他又指定吳可雨先生專門負責有關新亞人文叢書的事宜，隨時與我保持聯絡。

有了這麼多有利的條件，作為新亞書院的資深成員，我自責無旁貸，要努力促使這一理想成為現實。我初步的構想是，邀請一些與新亞有淵源的知名學者，要他們把自己在近年發表的文章編成文集，字數在十幾二十萬字之間，交給我們，印成叢書出版。我先後與余英時、許倬雲、張灝、金耀基等學者商議，得到他們熱心的支持，於是叢書的構想得到了可以具體實現的基石。

但我不只是新亞的成員，同時也是中文大學人文學科研究所的所長。這一個成立不過三四年的新所，同樣有出叢書的構想與計劃。於是在與梁院長磋商之後，即着手把新亞人文叢書計劃設法納入中文大學人文研究所叢書系列的通盤構想之內，成為它的一個重要成員，以避免彼此重複、互相競爭的弊病，而可以收到分頭發展、互相補足，甚至互相羽翼之好處。經與文學院以及人文研究所的同仁充分討論之後，我們決定要出三套叢書：

（一）新亞人文叢書

（二）香港文化研究叢書

（三）中文大學人文研究叢書

經過近一年的籌備工作，新亞人文叢書的第一批：由許倬雲、余英時、劉述先三位自己選編的文集，預定在96年出版。相信這是一個好的開始，象徵着中大人文學科研究所的叢書系列不斷以各種不同的方式出產研究成果，滿懷希望嚮往一個豐富多樣而光輝燦爛的未來。

劉述先 序於香港中文大學

一九九五·五·十八·

序

本書收集了論現代儒學的文字共六篇，所以全書定名為《現代儒學論》。

我出生在“五四”新文化運動之後十來年，沒有趕得上當時反傳統、反儒家的潮流。1937—46，我在安徽潛山縣鄉居凡九年。那是一個風氣閉塞的傳統農村，儒家文化雖已處於十分衰落的狀態，但仍然支配着日常的社會生活；一切人倫關係，從婚喪禮俗到歲時節慶，大體上都遵循着儒家的規範而輔之以佛、道二教的信仰和習行。所以對於我個人而言，傳統儒家文化並不僅僅是一個客觀研究的對象，用人類學的套語說，我曾是這一文化的內在參與者。1946年以後，我才開始接觸到“五四”時代反傳統、反儒家的論述，包括陳獨秀、吳虞、魯迅等人的作品，和更早而破壞力也極大的譚嗣同的《仁學》。今天事過境遷，我們不難看出：這些反傳統、反儒家的知識分子最初也都是內在參與者；他們從參與走向反抗，終於釀成反傳統、反儒學的大動蕩。他們的反抗確有其生活經驗的內在根據，並非來自純智性的反思，因此也不是客觀研究所能化解的。從清末到“五四”，中國知識分子特別為“個人自主”的觀念所吸引，這雖然是從西方傳來的思想，但也由於明清社會思想中已逐漸發現了個人之“私”（與“公”相對）的重要性。“吃人的禮教”的口號之所以能激動許多知識分子的心靈，這也是一個重要的綫索。所以若專從中國思想史的內部發展着眼，晚清至“五四”的反儒家運動也未嘗

II 現代儒學論

不和魏晉時期“名教與自然”的爭議有一脈相通之處。章炳麟表揚王充、劉師培提倡鮑敬言，以及魯迅欣賞嵇康，並不是偶然興到的巧合；其中貫穿着一個本土的思想轉向，即個體自由要求衝決群體秩序的網羅。嵇康〈難自然好學論〉說：

六經以抑引爲主，人性以從欲爲歡。抑引則違其願，從欲則得自然，然則自然之得，不由抑引之六經，全性之本，不須犯情之禮律。

晚清至“五四”的知識分子中便有不少人是抱着與嵇康相同的想法的，不過他們反儒學已不再歸宿於老莊的自然，而是被更具解放力的西方個人意識吸引過去了。

但是內在參與者的生活經驗各有不同，並不是所有的參與者都必然會成爲反抗者。蕭公權（1897—1981）晚年回憶他在1920年赴美留學前夕的思想狀態，說：

那時照舊法計算，我已經24歲了。因爲我生長在一個舊式家庭裡面，又養成了高度書呆子的習性，雖然面對着一個新時代（一個政治、社會、文化都在動蕩的時代），我好像是視若無睹，漠不關心。豈但不關心，在思想上甚至趨於“反動”。我批評提倡白話文學者的言論，認爲過於偏激。我不贊成“打倒孔家店”，認爲反對孔子的人不曾把孔子的思想與專制帝王所利用的“孔教”分別去看而一概抹煞，是很不公平的。現在回想起來，我真是不識時務，但我不能承認我的看法毫無理由。（《問學諫程錄》頁38）

這不過是“五四”時期許多例子之一，說明當時中國知識分子可以在政治、學術各方面心安理得地接受現代西方的新觀念和新價值，但在立身處世方面卻仍守儒家的舊義不變。

“五四”以來，中國思想界的基本取向是求變求新，而“變”與“新”的標準則是由現代西方提供的，因此“現代化”和“西化”有時幾乎已成為同義語。但在整個二十世紀，西方文化內部發生了一次嚴重的分裂。在文藝復興、啓蒙運動所造成的主流文化之外，西方出現了一股巨大的反主流的思潮，前蘇聯和前納粹德國的創建便是這股反主流思潮的體現。西方的分裂立即波及全世界，在以前追求“西化”的非西方地區，都有反西方的西化勢力隨之興起。以前各民族的西化運動大體上是緩和的，漸進的；知識分子對於本土的傳統雖採取批判的態度，卻仍在理性討論的範圍之內。但反西方的西化(anti-western Westernization)則與革命暴力結了不解之緣，因此反西方的西化者對內必使用暴力摧毀本土的傳統，以求“將革命進行到底”。二十世紀的中國便恰好完整地經歷了這兩個階段的“西化”。(關於西化和反西方的西化，可看Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization, the Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, 1987)以1949年為分水嶺，前半個世紀中國知識分子向慕西方主流文化，所以“民主”與“科學”成為“五四”新思潮的兩大綱領；後半個世紀則是反西方的西化在中國取得了絕對的統治地位。在這兩個階段中，中國的文化傳統，特別是儒家，所受到的待遇截然不同。在前一階段中，領導西化運動的主要是一部分知識分子，他們並沒有權力可以禁止種種不同的甚至相反的議論。“打倒孔家店”和闡揚儒家的人仍然可以并存，在社會影響上彼此也往往互相制約。但在後一階段中，傳統文化和儒家則變成了被踐踏、被攻擊的對象，持異見的人已沒

有公開申辯的機會了。

以上一段簡短的歷史回顧，對於今天關懷儒學重建的人是相當緊要的。在二十世紀上半葉，無論是反對或同情儒家的知識分子都曾是儒家文化的參與者，因為他們的生活經驗中都滲透了不同程度的儒家價值。因此他們之間的爭論決不僅僅是純理論層面的問題。我們今天讀《吳虞日記》（1984年出版），看到他和他的父親之間的激烈衝突，在《日記》中竟稱之為“老魔”，便不會奇怪他為甚麼要寫〈非儒〉、〈吃人與禮教〉那些文字了。相反地，蕭公權的父母早逝，卻受大家族制度之惠，由伯父母等撫育成，他當然不能贊同“打倒孔家店”的偏激論調。

但是1949年以後，由於革命暴力幾乎將中國民間社會摧殘殆盡，儒家的中心價值在中國人的日常生活中已不再能公開露面。所以今天中年以下的中國知識分子，無論對儒學抱着肯定或否定的態度，都已沒有作參與者的機會了；他們在生活經驗中或者接觸不到多少儒家的價值，或者接觸到的是一些完全歪曲了的東西。即使是五十年代後在大陸以外成長起來的知識分子，由於時移世易，也終不免書本上的儒學遠超過生活經驗中的儒家價值。這是一種無可奈何的客觀形勢，但對於今天的儒學討論卻發生了決定性的影響。

最近十年來，由於種種外在因素的刺激，大陸和海外的儒學討論突然變得活躍起來了。如果我們將現階段的儒學討論和從譚嗣同到“五四”的爭議作一宏觀的比較，有一個根本的差異是無法掩藏的：今天的討論已沒有生活經驗的內在根據，而是將重點放置在儒學究竟屬於甚麼形態的宗教或哲學，以及現代人（主要還是指知識分子）怎樣才能在重新建構的儒學中“安身立命”。

這一路數的現代儒學的重建工作，如果獲得具體的成就，其價值是不容置疑的。但作為一種哲學，它的貢獻主要仍在學術思想界；作為宗教，它的信徒則將限於少數儒家教團。至於它怎樣和一般人的日用常行發生實際的聯繫（如王陽明所謂“與愚夫愚婦同的便是同德”），現在還不容易預測。我在〈現代儒學的困境〉（收入本書）一文中所提出的“游魂”說便是針對着這種情況而言的。我用“游魂”兩字純是一種現象的描述，絕無貶斥或揶揄的意味。但引用“游魂”說的人往往發生意想不到的誤解，我曾見到一種意見，認為“游魂”說的前提是把儒學和歷史上儒學發生與成長的政治結構、社會組織以及經濟制度等看作是不可分開的必然關係。這樣的誤解實在出乎常識以外，我覺得有必要稍作澄清。

任何人對於“游魂”一詞的古典用法具有常識的了解，大概都知道“魂”能從“體”游離出來，其前提恰恰是二者并非絕對必然的關係。把現代儒學比喻為“游魂”首先便承認了它可以離開傳統的歷史情境而獨立存在。但對於傳統儒學有常識性理解的人也無不深知儒學自孔子以下都不尚“托之空言”而強調“見之行事”。換句話說，儒家的價值必求在“人倫日用”中實現，而不能止於僅成為一套學院式的道德學說或宗教哲學。在這個意義上，儒學在傳統中國確已體現為中國人的生活方式，而這一生活方式則依附在整套的社會結構上面。二十世紀以來，傳統的社會結構解體了，生活方式也隨之發生了根本的改變。我們今天觀察儒學在中國地區的實際狀況，不能不得出一個無可避免的結論，即儒學“托之空言”已遠遠超過“見之行事”了。這是客觀的歷史形勢造成的，并非由於今人不及古人。但眼前的趨勢則是很清

楚的：一方面儒學已越來越成為知識分子的一種論說 (discourse)，另一方面，儒家的價值卻和現代的“人倫日用”越來越疏遠了。這是我用“游魂”來描述儒學現況的主要根據。宣揚儒家的人常常說：儒家擁有豐富的精神資源。如果僅僅作為一種模糊影響之談，這句話是可以說的。但是我們不能不問：這一豐富的資源究竟“存在”於何處？我可以承認它“存在”於儒家經典之中，甚至也“存在”於現代論說之中。至於它是否“存在”於宣揚儒學的知識分子的“身體力行”之中，我已不敢輕易置答。但如果說今天12億中國人的“人倫日用”之中仍然“存在”着豐富的儒家價值，那便恰好和經驗事實相反了。（關於儒家價值被嚴重摧殘的情況，八十年代末朱謙先生在上海附近地區所做的實地調查提供了可信的證據。（見Godwin C. Chu and Yanan Ju., *The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993）現在的問題是：現代儒學是否將改變其傳統的“踐履”性格而止於一種“論說”呢？還是繼續以往的傳統，在“人倫日用”方面發揮規範的作用呢？如屬前者，則儒學便是以“游魂”為其現代的命運；如屬後者，則怎樣在儒家價值和現代社會結構之間重新建立制度性的聯繫，將是一個不易解決的難題。儒家並不是有組織的宗教，也沒有專職的傳教人員；而在現代社會中，從家庭到學校，儒家教育都沒有寄身之處。一部分知識分子關於現代儒學的“論說”，即使十分精微高妙，又怎樣能夠傳佈到一般人的身上呢？八十年代新加坡“儒家倫理計劃”的失敗便是一個前車之鑒。

我祇是一個學歷史的人，又曾幸運地參與了儒家文化的最後

階段。對於傳統儒家文化的優點和缺點，我都有些切身的體驗。我很了解“五四”時期反傳統、反儒家的知識分子的內在根據，他們並不是“無的放矢”。但是我不能接受他們的極端立場和激越情緒。我不承認一切儒家價值都和現代文化處於勢不兩立的地位。相反的，我認為儒學的合理內核可以為中國的現代轉化提供重要的精神動力。然而我也不相信中國今天能夠重建一個全面性的現代儒家文化。這是因為西方文化對於儒學的衝擊遠遠超過了佛教的範圍。如果借用《大學》的語言來表示，我們可以說，佛教的挑戰主要在“修身”以下的節目之內，即正心、誠意、致知、格物。儒、釋雙方所爭的關鍵是對“此世”取肯定或否定的態度。佛教否定“此世”，故根本不發生齊家、治國、平天下的問題。因此程、朱用《大學》作“間架”，即可重建“修己治人”的儒家規模。但西方文化的挑戰則是全面性的，使《大學》的整體結構，從“三綱領”到“八條目”，無一節不發生動搖。一個多世紀以來，若干西方的觀念和價值已傳入中國，並在中國人心中生了根，而且最先接受這些觀念和價值的正是晚清的儒家。所以中國的現代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在現代化的過程中怎樣和西方成分互相融合和協調才是問題的關鍵所在。但無論儒學怎樣調整其結構，它在齊家、治國、平天下的領域中都已不可能像過去一樣，繼續運用《大學》的傳統模式了。

基於以上的理解，本書所收關於現代儒學的文字都屬於“卑之毋甚高論”的一類。其中既沒有“哲學睿識”足以與西方流行的“論說”相頡頏，也沒有“神解妙悟”足以與世界各大宗教進行“對話”。我僅僅根據歷史的綫索，並以個人的生活經驗為背

景，對於儒學從傳統到現代的轉變提出一些淺近的觀察。如果用宋儒關於“形而上”和“形而下”的劃分，那麼我可以說本書論現代儒學僅限於“形而下”的部分。因此儒家政治、社會、倫理觀念的變遷是本書討論的重點所在。我的抉擇並不是任意的，而是基於兩個理由：第一，我願意“詳人之所略，而略人之所詳。”近幾十年來的儒學討論主要集中在“形而上”的部分。這是因為在一般流行的觀念中，“宋明理學”代表了儒學的最後階段，而“理學”則必然是“形而上”的。很自然的，有志於發展現代新儒學的人大致都“接着”宋明理學講（馮友蘭語），而不斷開辟着“形而上”的領域。西方的柏拉圖、康德、黑格爾、柏格森、懷德海，以至海德格因此都成為現代儒學的援軍。這一方面的研究成績有目共睹，毋待贅述。但是在“形而下”的領域內，儒家思想的發展並不是與理學密合無間的。十六世紀以來，儒家在社會、政治、經濟、倫理各方面的觀念都發生了微妙而深刻的變化；而這些變化和十九世紀中葉以後儒家對西方文化所做的選擇性的接受又有內在的關聯。關於這些“形而下”領域內的儒學變動，近人的研究則較少。這是本書取捨與時流不同的一個重要依據。第二、宋明理學的“形而上”途徑主要由佛教的刺激而起。釋氏心性之論的廣泛流行逼得儒家不能不“鞭辟向裡”。但是近代西方文化對於儒學的挑戰主要不在“形而上”而在“形而下”的領域之內。因此在西學東漸的前夕，儒學在社會、政治、經濟、倫理各方面的思想新基調似乎更值得我們重視。由於“形而下”方面的思想資料散在各處，不像理學那樣集中，現代治思想史的人對於它們的重要性還缺乏系統的認識。本書第一篇便是在這一方面的初步嘗試。

從一個較廣闊的歷史視野看，最近一千年的儒學決不是“宋明理學”和“清代考證學”所能包盡的。以政治、社會各面的思想而言，明清是儒學基調發生重要變化的一個歷史階段。我最近又寫了〈明清社會變動與儒學轉向〉一篇專論，但已來不及收入本書。此文與本書第一篇互相呼應，旨在指出儒家“形而下”的思想正在朝着一個新的方向移動，我不敢說這便是中國本土的“現代性”的出現，但是我希望能夠矯正一個相當普遍的誤解，即認為儒家思想自明末以後便已完全陷於停滯僵化的狀態。今天頗有一些中外史學家開始注意十九世紀中葉以來中國歷史發展的內在動力；他們已不能接受中國近代的變動完全由西方挑戰所激起的主流觀點了。本書論現代儒學也許可以從社會史與思想史的互動方面為這一新的研究方向增添一個有力的論證。

余英時

一九九六年七月廿五日序於普林斯頓

目 錄

作者序

一、現代儒學的回顧與展望	1
——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展	
二、中國現代價值觀念的變遷	61
附錄：談“天地君親師”的起源	97
三、錢穆與新儒家	103
四、現代儒學的困境	159
五、群己之間	165
——中國現代思想史上的兩個循環	
六、儒家思想與日常生活	171

現代儒學的回顧與展望

——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展

儒學在傳統中國的影響是無所不在的，從個人和家庭的倫理到國家的典章制度都在不同的程度上受到儒家原則的支配。從長期的歷史觀點看，儒學的具體成就主要在於它提供了一個較為穩定的政治和社會秩序。但是自十九世紀中葉以來，中國突然進入了一個前所未有的變局，維持了兩千年以上的儒家秩序開始解體了，儒學的中心地位也隨之發生了動搖。依照一般的看法，清末的知識分子，無論是變法派還是革命派，雖然還沿用着儒家的語言，事實上已逐步越出、甚至叛離了儒家的傳統。這是二十世紀中國儒學出現嚴重危機的根源所在。

本文試圖從歷史的角度說明儒學在近代的解體過程，並進而展望儒學在現代政治社會秩序的重建方面可能發揮什麼樣的效用。又討論的範圍以政治、社會思想為限，不涉及形而上學或宇宙論，以求論旨明晰。

一 現代儒學與內在批判

關於中國現代史上所謂反儒學運動的起源，我們一向似乎有一個未經詳細檢討的假設，即西方思想的侵入直接導致儒學的解體。這一假設雖有事實上的根據，但不免引起一種誤解，以為反儒學的運動完全是從外面來的。“五四”以後，由於新文化的倡導者多視儒學為民主與科學的障礙，這一誤解更加擴大了。

我現在想提出另一個觀點，即儒學的批判是從內部開始的。不僅晚清如此，“五四”初期也是如此。晚清對儒家政教禮俗正式加以評論的大致有兩派：一派是今文經學家，如康有為和他的追隨者譚嗣同、梁啟超等，另一派則是古文經學家如章炳麟、劉師培諸人。他們雖然都受到不同的西方觀念的衝擊，但顯然并未意識到是站在西方思想的立場上進行反儒學的活動。相反的，他們正自詡能發掘儒學的原始精神，不過借外來的觀念加以表述而已。以譚嗣同為例，他在《仁學》中對三綱五倫之說施以最激烈的攻擊。但他並不責備孔子、子思、孟子，而歸罪於荀子之“法後王、尊君統”。他接受了康有為建立“孔教”的主張，把原始儒學加以無限的擴大，以為道、墨、名、法各家都可以包括在“孔教”之中(1)。當時的守舊學人對今文學派持有一個普遍的批評，即認為康、譚諸人事實上是“用夷變夏”，但是在他們自己的想法中，他們是從儒學的內部來進行革新的工作。

古文經學一派的章炳麟、劉師培最初也是一方面攻擊儒學的流弊，另一方面則發揮他們所尊信的儒學原始精神。所以他們的立場也和今文經學派一樣，屬於內在的批判。章氏早年有《尊荀》、《儒術真論》諸文(2)；劉氏也指斥秦、漢以來的儒者“曲學媚世，以獻媚人君”，以致“偽學之行，厄千年而未革”(3)。章、劉兩人在日本期間都讀了不少當時社會科學的著作，因此他們往往以西方觀念與中國經典相印證，劉氏《中國民約精義》，尤其是有廣泛影響的一本著作(4)。章炳麟一九〇四年在東京出版的“重訂本”《尙書》中，增加了一篇《訂孔》專文，公開批評孔子，似乎已從“內在批判”轉為“外在批判”。但深入研究，即可知他仍未完全放棄儒家的立場(5)。這時他在政治