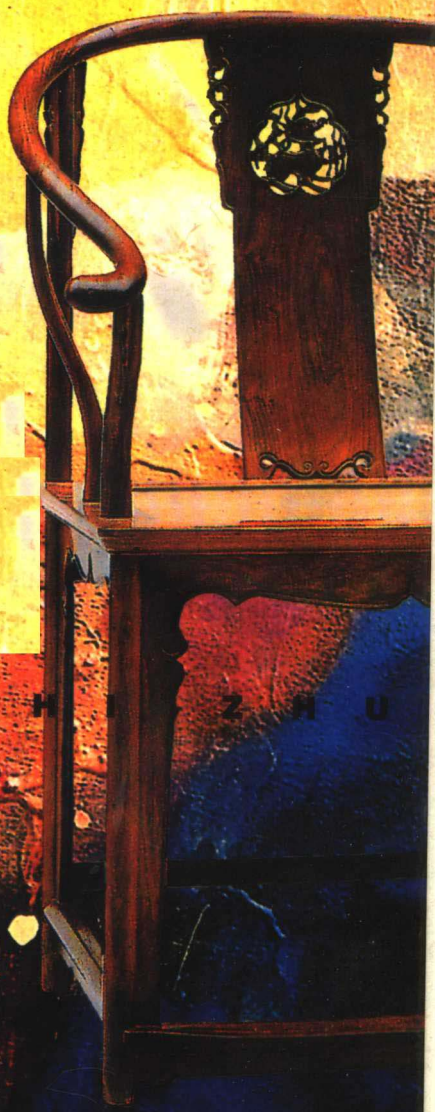


现代 儒学论

XIANDAI RUXUE LUN
SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE

余英时
著



Y U Y I N G S H I Z H U

05

余英时 著

上海人民出版社

现代 儒学论

XIANDAI RUXUE LUN
SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE

责任编辑 屠玮涓
封面装帧 王晓阳

本书由新加坡世界科技出版公司授权出版，
限于中国大陆地区发行。

现代儒学论

余英时 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码200020)

新华书店上海发行所经销 常熟新骅印刷厂印刷

开本 850×1092 1/32 印张 8.25 插页 1 字数 168,000

1998年11月第1版 1998年11月第1次印刷

印数 1-5,000

ISBN7-208-02757-9/K·671

定价 14.00 元

序

本书收集了论现代儒学的文字共七篇，所以全书定名为《现代儒学论》。

我出生在“五四”新文化运动之后十来年，没有赶得上当时反传统、反儒家的潮流。1937—1946年，我在安徽潜山县乡居凡九年。那是一个风气闭塞的传统农村，儒家文化虽已处于十分衰落的状态，但仍然支配着日常的社会生活；一切人伦关系，从婚丧礼俗到岁时节庆，大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道二教的信仰和习行。所以对于我个人而言，传统儒家文化并不仅仅是一个客观研究的对象，用人类学的套语说，我曾是这一文化的内在参与者。1946年以后，我才开始接触到“五四”时代反传统、反儒家的论述，包括陈独秀、吴虞、鲁迅等人的作品，和更早而破坏力也极大的谭嗣同的《仁学》。今天事过境迁，我们不难看出：这些反传统、反儒家的知识分子最初也都是内在参与者；他们从参与走向反抗，终于造成反传统、反儒学的大动荡。他们的反抗确有其生活经验的内在根据，并非来自纯智性的反思，因此也不是客观研究所能化解的。从清末到“五四”，中国知识分子特别为“个人自主”的观念所吸引，这虽然是从

西方传来的思想,但也由于明清社会思想中已逐渐发现了个人之“私”(与“公”相对)的重要性。“吃人的礼教”的口号之所以能激动许多知识分子的心灵,这也是一个重要的线索。所以若专从中国思想史的内部发展着眼,晚清至“五四”的反儒家运动也未尝不和魏晋时期“名教与自然”的争议有一脉相通之处。章炳麟表扬王充、刘师培提倡鲍敬言,以及鲁迅欣赏嵇康,并不是偶然的巧合;其中贯穿着一个本土的思想转向,即个体自由要求冲决群体秩序的网罗。嵇康《难自然好学论》说:

六经以抑引为主,人性以从欲为欢。抑引则违其愿,从欲则得自然,然则自然之得,不由抑引之六经,全性之本,不须犯情之礼律。

晚清至“五四”的知识分子中便有不少人是抱着与嵇康相同的想法的,不过他们反儒学已不再归宿於老庄的自然,而是被更具解放力的西方个人意识吸引过去了。

但是内在参与者的生活经验各有不同,并不是所有的参与者都必然会成为反抗者。萧公权(1897—1981)晚年回忆他在1920年赴美留学前夕的思想状态,说:

那时照旧法计算,我已经24岁了。因为我生长在一个旧式家庭里面,又养成了高度书呆子的习性,虽然面对着一个新时代(一个政治、社会、文化都在动荡的时代),我好像是视若无睹,漠不关心。岂但不关心,在思想上甚至趋于“反动”。我批评提倡白话文学者的言论,认为过于偏激。我不赞成“打倒孔家店”,认为反对孔子的人不曾把孔子的思想与专制帝王所利用的“孔教”分别去看而一概抹煞,是很不公平的。现在回想起

来,我真是不识时务,但我不能承认我的看法毫无理由。(《问学谏程录》38页)

这不过是“五四”时期许多例子之一,说明当时中国知识分子可以在政治、学术各方面心安理得地接受现代西方的新观念和新价值,但在立身处世方面却仍守儒家的旧义不变。

“五四”以来,中国思想界的基本取向是求变求新,而“变”与“新”的标准则是由现代西方提供的,因此“现代化”和“西化”有时几乎已成为同义语。但在整个二十世纪,西方文化内部发生了一次严重的分裂。在文艺复兴、启蒙运动所造成的主流文化之外,西方出现了一股巨大的反主流的思潮,西方的分裂立即波及全世界,在以前追求“西化”的非西方地区,都有反西方的西化势力随之兴起。以前各民族的西化运动大体上是缓和的,渐进的;知识分子对于本土的传统虽采取批判的态度,却仍在理性讨论的范围之内。但反西方的西化(anti-western westernization)则与革命暴力结了解之缘。二十世纪的中国便恰好完整地经历了这两个阶段的“西化”。(关于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年为分水岭,前半世纪中国知识分子向慕西方主流文化,所以“民主”与“科学”成为“五四”新思潮的两大纲领;后半世纪则是反西方的西化在中国取得了绝对的统治地位。在这两个阶段中,中国的文化传统,特别是儒家,所受到的待遇截然不同。在前一阶段中,领导西化运动的主要是一部分知识分子,他们并没有权力可以

禁止种种不同的甚至相反的议论。“打倒孔家店”和阐扬儒家的人仍然可以并存,在社会影响上彼此也往往互相制约。

以上一段简短的历史回顾,对于今天关怀儒学重建的人是相当紧要的。在二十世纪上半叶,无论是反对或同情儒家的知识分子都曾是儒家文化的参与者,因为他们的生活经验中都渗透了不同程度的儒家价值。因此他们之间的争论决不仅仅是纯理论层面的问题。我们今天读《吴虞日记》(1984年出版),看到他和他的父亲之间的激烈冲突,在《日记》中竟称之为“老魔”,便不会奇怪他为什么要写《非儒》、《吃人与礼教》那些文字了。相反地,萧公权的父母早逝,却受大家族制度之惠,由伯父母等抚育成人,他当然不能赞同“打倒孔家店”的偏激论调。

但是1949年以后,儒家的中心价值在中国人的日常生活中已不再能公开露面。所以今天中年以下的中国知识分子,无论对儒学抱着肯定或否定的态度,都已没有作参与者的机会了;他们在生活经验中或者接触不到多少儒家的价值,或者接触到的是一些完全歪曲了的东西。即使是五十年代后在大陆以外成长起来的知识分子,由于时移世易,也终不免书本上的儒学远超过生活经验中的儒家价值。这是一种无可奈何的客观形势,但对于今天的儒学讨论却发生了决定性的影响。

最近十年来,由于种种因素的刺激,大陆和海外的儒学讨论突然变得活跃起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到“五四”的争议作一宏观的比较,有一个根本的差异是无法掩藏的:今天的讨论已没有生活经验的内在根据,而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或

哲学,以及现代人(主要还是指知识分子)怎样才能在重新建构的儒学中“安身立命”。这一路数的现代儒学的重建工作,如果获得具体的成就,其价值是不容置疑的。但作为一种哲学,它的贡献主要仍在学术思想界;作为宗教,它的信徒则将限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日用常行发生实际的联系(如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”),现在还不容易预测。我在《现代儒学的困境》(收入本书)一文中所提出的“游魂”说便是针对这种情况而言的。我用“游魂”两字纯是一种现象的描述,绝无贬斥或揶揄的意味。但引用“游魂”说的人往往发生意想不到的误解,我曾见到一种意见,认为“游魂”说的前提是把儒学和历史上儒学发生与成长的政治结构、社会组织以及经济制度等看作是不可分开的必然关系。这样的误解实在出乎常识以外,我觉得有必要稍作澄清。

任何人对于“游魂”一词的古典用法具有常识的了解,大概都知道“魂”能从“体”游离出来,其前提恰恰是二者并非绝对必然的关系。把现代儒学比喻为“游魂”首先便承认了它可以离开传统的历史情境而独立存在。但对于传统儒学有常识性理解的人也无不深知儒学自孔子以下都不尚“托之空言”而强调“见之行事”。换句话说,儒家的价值必求在“人伦日用”中实现,而不能仅止于成为一套学院式的道德学说或宗教哲学。在这个意义上,儒学在传统中国确已体现为中国人的生活方式,而这一生活方式则依附在整套的社会结构上面。二十世纪以来,传统的社会结构解体了,生活方式也随之发生了根本的改变。我们今天观察儒学在中国地区的实际状况,不能不得出一个不可避免的结

论,即儒学“托之空言”已远远超过“见之行事”了。这是客观的历史形势造成的,并非由于今人不及古人。但眼前的趋势则是很清楚的:一方面儒学已越来越成为知识分子的一种论说(discourse),另一方面,儒家的价值却和现代的“人伦日用”越来越疏远了。这是我用“游魂”来描述儒学现况的主要根据。宣扬儒家的人常常说:儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈,这句话是可以说的。但是我们不能不问:这一丰富的资源究竟“存在”于何处?我可以承认它“存在”于儒家经典之中,甚至也“存在”于现代论说之中。至于它是否“存在”于宣扬儒学的知识分子的“身体力行”之中,我已不敢轻易置答。但如果说今天十二亿中国人的“人伦日用”之中仍然“存在”着丰富的儒家价值,那便恰好和经验事实相反了。(关于儒家价值问题,八十年代末朱谦先生在上海附近地区所做的实地调查提供了可信的证据。见 Godwin C. Chu and Yanan Ju. *The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993。)现在的问题是:现代儒学是否将改变其传统的“践履”性格而止于一种“论说”呢?还是继续以往的传统,在“人伦日用”方面发挥规范的作用呢?如属前者,则儒学便是以“游魂”为其现代的命运;如属后者,则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系,将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教,也没有专职的传教人员;而在现代社会中,从家庭到学校,儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的“论说”,即使十分精微高妙,又怎样能够传布到一般人的身上呢?八十年代新加坡“儒家伦理计划”

的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人，又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点，我都有一些切身的体验。我很了解“五四”时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据，他们并不是“无的放矢”。但是我不能接受他们的极端立场和激烈情绪。我不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反的，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化，这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在“修身”以下的内容，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对“此世”取肯定或否定的态度。佛教否定“此世”，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作“间架”，即可重建“修己治人”的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从“三纲领”到“八条目”，没有一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念 and 价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运用《大学》的传统模式了。

基于以上的理解，本书所收关于现代儒学的文字都属于“卑之毋甚高论”的一类。其中既没有“哲学睿识”足以与

西方流行的“论说”相颉颃,也没有“神解妙悟”足以与世界各大宗教进行“对话”。我仅仅根据历史的线索,并以个人的生活经验为背景,对于儒学从传统到现代的转变提出一些浅近的观察。如果用宋儒关于“形而上”和“形而下”的划分,那么我可以说本书论现代儒学仅限于“形而下”的部分。因此,儒家政治、社会、伦理观念的变迁是本书讨论的重点所在。我的抉择并不是任意的,而是基于两个理由:第一,我愿意“详人之所略,而略人之所详”。近几十年来的儒学讨论主要集中在“形而上”的部分。这是因为在一般流行的观念中,“宋明理学”代表了儒学的最后阶段,而“理学”则必然是“形而上”的。很自然的,有志于发展现代新儒学的人大致都“接着”宋明理学讲(冯友兰语),而不断开辟着“形而上”的领域。西方的柏拉图、康德、黑格尔、柏格森、怀德海,以至海德格尔因此都成为现代儒学的援军。这一方面的研究成绩有目共睹,毋待赘述。但是在“形而下”的领域内,儒家思想的发展并不是与理学密合无间的。十六世纪以来,儒家在社会、政治、经济、伦理各方面的观念都发生了微妙而深刻的变化;而这些变化和十九世纪中叶以后儒家对西方文化所做的选择性的接受又有内在的关联。关于这些“形而下”领域内的儒学变动,近人的研究则较少。这是本书取舍与时流不同的一个重要依据。第二,宋明理学的“形而上”途径主要由佛教的刺激而起。释氏心性之论的广泛流行逼得儒家不能不“鞭辟向里”。但是近代西方文化对于儒学的挑战主要不在“形而上”而在“形而下”的领域之内。因此在西学东渐的前夕,儒学在社会、政治、经济、伦理各方面的思想新基调似乎更值得我们重视。由于“形而下”方面

的思想资料散在各处,不像理学那样集中,现代治思想史的人对于它们的重要性还缺乏系统的认识。本书第一篇便是在这一方面的初步尝试。

从一个较广阔的历史视野看,最近一千年的儒学决不是“宋明理学”和“清代考证学”所能包尽的。以政治、社会各方面的思想而言,明清是儒学基调发生重要变化的一个历史阶段。我最近又写了《明清社会变动与儒学转向》一篇专论,但已来不及收入本书。此文与本书第一篇互相呼应,旨在指出儒家“形而下”的思想正在朝着一个新的方向移动,我不敢说这便是中国本土的“现代性”的出现,但是我希望能够矫正一个相当普遍的误解,即认为儒家思想自明末以后便已完全陷于停滞僵化的状态。今天颇有一些中外史学家开始注意十九世纪中叶以来中国历史发展的内在动力;他们已不能接受中国近代的变动完全由西方挑战所激起的主流观点了。本书论现代儒学也许可以从社会史与思想史的互动方面为这一新的研究方向增添一个有力的论证。

余英时

1996年7月25日序于普林斯顿

附记:趁这次在中国大陆地区出版的机会,加入《士商互动与儒学转向》一文,即上面提到的《明清社会变动与儒学转向》的最后改定稿。

作者志

1997年7月25日

目 录

序.....	1
一、现代儒学的回顾与展望.....	1
——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展	
二、士商互动与儒学转向	58
——明清社会史与思想史之表现	
三、中国现代价值观念的变迁	128
四、“天地君亲师”的起源	165
五、钱穆与新儒家	170
六、现代儒学的困境	229
七、群己之间	236
——中国现代思想史上的两个循环	
八、儒家思想与日常生活	241

一、现代儒学的回顾与展望

——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展

儒学在传统中国的影响是无所不在的,从个人和家庭的伦理到国家的典章制度都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看,儒学的具体成就主要在于它提供了一个较为稳定的政治和社会秩序。但是自十九世纪中叶以来,中国突然进入了一个前所未有的变局,维持了两千年以上的儒家秩序开始解体了,儒学的中心地位也随之发生了动摇。依照一般的看法,清末的知识分子,无论是变法派还是革命派,虽然还沿用着儒家的语言,事实上已逐步越出、甚至叛离了儒家的传统。这是二十世纪中国儒学出现严重危机的根源所在。

本文试图从历史的角度说明儒学在近代的解体过程,并进而展望儒学在现代政治社会秩序的重建方面可能发挥什么样的效用。所讨论的范围以政治、社会思想为限,不涉及形而上学或宇宙论,以求论旨明晰。

(一) 现代儒学与内在批判

关于中国现代史上所谓反儒学运动的起源,我们一向似乎有一个未经详细研讨的假设,即西方思想的侵入直接导致儒学的解体。这一假设虽有事实上的根据,但不免引起一种误解,以为反儒学的运动完全是从外面来的。“五四”以后,由于新文化的倡导者多视儒学为民主与科学的障碍,这一误解更加扩大了。

我现在想提出另一个观点,即儒学的批判是从内部开始的。不仅晚清如此,“五四”初期也是如此。晚清对儒家政教礼俗正式加以评论的大致有两派:一派是今文经学家,如康有为和他的追随者谭嗣同、梁启超等,另一派则是古文经学家如章炳麟、刘师培诸人。他们虽然都受到不同的西方观念的冲击,但显然并未意识到是站在西方思想的立场上进行反儒学的活动。相反的,他们正自诩能发掘儒学的原始精神,不过借外来的观念加以表述而已。以谭嗣同为例,他在《仁学》中对三纲五伦之说施以最激烈的攻击。但他并不责备孔子、子思、孟子,而归罪于荀子之“法后王、尊君统”。他接受了康有为建立“孔教”的主张,把原始儒学加以无限的扩大,以为道、墨、名、法各家都可以包括在“孔教”之中^①。当时的守旧学人对今文学派持有一种普遍的批评,即认为康、谭诸人事实上是“用夷变夏”,但是在他们自己的想法中,他们是从儒学的内部来进行革新的工作。

古文经学一派的章炳麟、刘师培最初也是一方面攻击儒学的流弊,另一方面则发挥他们所尊信的儒学原始精神。

所以他们的立场也和今文经学派一样,属于内在的批判。章氏早年有《尊荀》、《儒术真论》诸文^②;刘氏也指斥秦、汉以来的儒者“曲学媚世,以献媚人君”,以致“伪学之行,厄千年而未革”^③。章、刘两人在日本期间都读了不少当时社会科学的著作,因此他们往往以西方观念与中国经典相印证,刘氏《中国民约精义》,尤其是一本有广泛影响的著作^④。章炳麟1904年在东京出版的“重订本”《馥书》中,增加了一篇《订孔》专文,公开批评孔子,似乎已从“内在批判”转为“外在批判”。但深入研究,即可知他仍未完全放弃儒家的立场^⑤。这时他在政治上已与康有为彻底破裂,决心走“排满”、“革命”的道路。而康氏当时正在提倡“孔教”,章氏针对这一情况才有“订孔”之作。他在1922年6月给柳诒征的信中说:“鄙人少年本治朴学,亦唯专信古文经典,与长素(按:康有为号“长素”)辈为道背驰,其后深恶长素孔教之说,遂至激而诋孔。中年以后,古文经典笃信如故,至诋孔则绝口不谈。”^⑥我们比较章氏的《检论》(1914年)和重印本《馥书》,便可知他在此信中所说的是真话,并非如一般人所云,他在中年以后思想落伍,因此不再继续反儒学了。通观章氏一生的思想变迁,他始终只是一个儒学的“内在批判者”^⑦。

今古文经学是晚清儒学的两个主要流派。现在这两派中的领袖人物都要借重西方的观念来阐明儒学的现代意义——包括对儒学中不合时宜的部分的批判,这是一个值得注目的历史现象。如果我们承认现代反儒学的运动最初源于儒学的“内在批判”,那么,儒学吸收西方思想这一事实也许可以看作是出于它本身发展的一种内在要求,并不是

“用夷变夏”这个简单的公式所能解释得清楚的。

为了进一步说明这个问题,我们必须对当时今古文两派所共同接受的西方思想作一简略的回顾。经过一再的斟酌,我想提出以下三个较具代表性的论点:

第一,抑君权而兴民权。无论是主张君主立宪的今文派或共和革命的古文派在这一点上是完全一致的。康、梁等虽主君主立宪,但其君为虚位,故权仍在民。至于怎样才能兴民权,则问题甚为复杂。康、梁似乎认为代议制的国会可为民权的保证。但梁启超和谭嗣同在长沙办时务学堂时期,都曾表示过另一种意见,认为在兴民权之前,最好是先兴绅权,因为一般人民的知识程度太低,还不能立即行使他们的权力。如果依照梁启超在《变法通议》(1896年)中所论,创立新式学校显然是兴民权的先决条件^⑧。所以梁启超在论及议院与民权的关系时,特别强调“强国以议院为本,议院以学校为本”^⑨。谭嗣同提倡地方上的绅权也是因为绅权有助于学校的创建^⑩。

章炳麟也是民权的积极倡导者,但是他不信任西方的代议制。在《代议然否论》一文中,他对于保障民权的设计有两点最值得注意的是:其一是“民有集会、言论、出版诸事……一切毋得解散禁止”。这是今天人人都知道的言论与结社的自由,但他无疑是最早重视这些基本人权的中国学者之一。其二是他在行政、立法、司法三权之外,特别加上了学校一权:“学校者使人知识精明。长官与总统敌体,所以使民智发越。”^⑪这个四权分立的设计显然有中国的背景,孙中山五权宪法中的考试权也许和章氏这一观点有关。我们略其枝节,观其大体,章氏通过学校以开民智而兴民权的主