

儒學內在批判的現實困境

——余英時《現代儒學論》簡評

● 楊念群



余英時先生的《現代儒學論》提出了有關儒學發展動態的基本構想：把儒學傳統的「內聖」與「外王」的貫通體系加以分離，使之分屬於「私」、「公」兩個不同範圍，這樣既可復原儒學的價值意識，又可兼顧政制的有效運作。

余英時：《現代儒學論》（香港：八方文化企業公司，1996）。

余英時先生的新著《現代儒學論》包涵六篇旨趣相近的文章。與作者以往的論著稍有不同，這些文字意在從更為廣泛的社會和思想層面考察儒學的變化。作者的基本假設是：明清時期開始的儒學內部批

判，逐步使儒學呈現出疏離王權政制的迹象。文中舉示出三個典型因素的影響作為立論的基本依據：(1) 民間社會組織的出現，(2) 富民論的發展，(3) 新公私觀的流行。這三個支撐要素合力開闢出了儒家「日用常行化」或「人倫日用化」的新方向，成為明清儒學變革的新基調，經過清朝覆滅等複雜的社會轉型，儒學最終退出了「建制化」(institutionalization) 的諸多領域，其結果是導致自身無法全面安排人生秩序，從此變成了「遊魂」。本書在對儒學歷史基調進行悉心把握之後，提出了有關儒學發展動態的基本構想，這一構想的要點是：把儒學傳統的「內聖」與「外王」的貫通體系加以分離，使之分屬於「私」(修身、齊家)、「公」(治國、平天下) 兩個不同的範圍，「私域」以間接的方式向「公域」投射影響力，這樣既可復原儒學的價值意識，又可兼顧政制的有效運作。把對明清儒學基調的尋究與對儒學未來的設計溝通起來，表明余英時先生的學術關懷已從古代轉移到了現代領域。本書

在史料的甄別選擇上也力求從思想史貫注到社會史範圍，以期打通儒學「形而上」與「形而下」影響的多個側面，這一研究進路無疑是頗有新意的。限於篇幅，本文的分析旨在對余著有關明清儒學基調的觀點略加申說，並對余先生構建當代儒學的若干設想予以簡括的評論。

在這部著作中，余英時把明儒的價值取向與民間組織的建立聯繫起來進行了觀察，他在敘述明清儒學基調時說：「陽明說教的對象根本不是朝廷而是社會，他撇開了政治，轉而向社會上去為儒學開拓新的空間。」^①陽明學在歷史上確曾推波助瀾使儒學疏離了官學的軌道，不過據可靠記載，儒學的社會轉型卻非始自陽明，所謂儒學教化的基層系統至少從兩漢以後就開始運作了。與之相對應，明清儒學中「致良知」的理念雖起源尚早，卻無疑是受了禪宗一脈的啟發與改造，其最為完整的表達和修煉至陽明始才完成。我有一個初步的看法是，就明清而言，儒學對社會層面的系統性教化應與陽明心學通過個人體驗的感悟過程區分開來加以解釋。前者是群體制度的凝固，後者是個人體驗的沉積，兩個層面必須加以分疏，不可混為一談。為甚麼一定要做此區分呢？因為透過歷史的觀察，基層教化從萌生狀態到初顯規模是一個相當長的歷史過程，按標準的說法，至少可以追溯至漢代的循吏，余英時先生在《漢代循吏與文化傳播》中對此已有精到的分析。循吏教化雖屬官辦，但「三老制」的基層治道風格已為後來樹立了模本，經兩宋以後鄉約與宗族制的強化，到明清已基本定型，沒有

根本的變動。特別值得注意的是，即以鄉約為例，從組織建構和倫理層面而言，在鄉約儀式中獎懲善惡的程序（如記善惡簿）及聚族合堂、冠、婚、喪、祭的程式裏，我們幾乎很難發現心學的直接影響，反而是被官方奉為正朔的朱子理學倫理原則在其中有所強烈體現。尤有甚者，鄉約在宋代呂氏兄弟的眼中尚是「德業相勸」的自治系統，到王陽明頒布《南贛鄉約》時已不復為其原貌，清初陸世儀更提倡「鄉約」與「保甲」合一的主張，鄉約教化的角色更趨於淡漠，至晚清就乾脆演化為軍事組織了^②。

由以上敘述可知，明清政府對民間的控制似比以往更加嚴厲，基層儒士也未嘗不加以配合，由此看來，王陽明心學雖在理念上對政治加以疏離，但在實際運作中卻透露出頗為複雜的品格。王陽明其實並非不講政治，一句「破山中賊易，破心中賊難」表現了他在事功一層的抱負，但是就他提倡的總體修養理論——「良知論」而言，卻具有太個人化的特徵，從實質上說並沒有在儒家組織建構（包括民間社會）方面有甚麼真正貢獻。心學受禪家講究「無念無住」、「即心是佛」的直覺觀念影響，心靈感受的強化與對外在儀式的本能拒斥，實際上只能加劇儒學在制度層面的無組織狀態。明儒確實曾關注民間組織的建構，強調「百姓日用即道」，然而作為個人體驗的心靈感悟始終無法合理地轉變成一種群體的制度支持。「良知說」在明清時期也確實極易觸發知識份子的黨議與個體自覺，甚至促成社會精英潮流的世俗化，但其成聖基礎的玄渺性又使得其不宜

王陽明心學雖在理念上對政治加以疏離，但在實際運作中卻具有太個人化的特徵，從實質上說，作為個人體驗的心靈感悟始終無法合理地轉變成一種群體的制度支持。

我之所以在這裏對心學精英理念與基層組織教化在歷史上所保持的距離屢加申說，是想證明所謂民間組織的構建與明清儒學的思想基調不一定是完全合拍的。

泛化為普通民眾的心理要求。即使是在當代，陽明心學也一直無法合理解決這一深刻的內在緊張。所以當時左派王學吸引販夫走卒的情況並沒有大規模發生，這與源起於兩宋知識精英的大規模書院講會形成了鮮明對比。這大概就是為甚麼當我們放眼觀察明清基層社會組織時，幾乎看不到心學影響的實質痕迹的緣故。

我之所以在這裏對心學精英理念與基層組織教化在歷史上所保持的距離屢加申說，是想證明所謂民間組織的構建與明清儒學的思想基調不一定是完全合拍的。這裏需要補充的一點是：明清民間組織的運作是否比前代更趨於自治是頗有疑問的，其形式上的自主性無法印證其內部架構的自治狀態。雖如蕭功權所論，明初儒生如方孝孺早已表明對專制政府失望，希以鄉族為起點先自教養，以代政府之所不能^③。然則從政府控制的角度而言，兩漢以後版圖延伸至長江以南，進而達於嶺南地區以後，其自身統治形式發生轉變亦是一大關鍵因素。兩漢王權運作雖借儒家以為意識形態主軸，基層儒學卻尚未風化民間，故仍是以刑律為主的治道。所以顧炎武在《日知錄》中曾說過，版圖一大，以嚴刑峻法控制就會顯得困難。可見儒學能在宋明溶入基層，亦是政府自覺輪導的結果，向德治轉化乃是不得已而為之。轉型之後的治道系統，尤如納入官學組織，完全是一種變相的政府操作行為了。有關這方面的又一根據是，朱熹在南宋仍被貶謫，至元代始奉為正統，朱學初起亦為民間之學，它被立為官學後，方在政

府教化政策的推動下成為家族教條即為明證。由此而觀，鄉制組織有可能是政府與儒學「合謀」的結果。換言之，亦可能是國家在行政版圖擴大後借助儒學勢力再次「建制化」的表現。因此，我們仍有必要劃分民間建制與明清思想基調的區別與界限，二者雖有聯繫卻並非一定是共生的關係^④。

下面我們以上述觀點為依據，簡略地評述余英時對儒學在當代如何定位的看法。余英時認為，從歷史的角度上講，明清儒學思想的基調是逐漸從「建制化」向「日用倫常」的方向發展。「建制」被取為廣義，「上自朝廷的禮儀、典章、國家的組織與法律、社會禮俗，下至族規、家法、個人的行為規範，無不包括在內」^⑤。儒家建制的整體在辛亥崩潰以後，儒學價值遂失去托身之所。另一方面，儒家不是有組織的宗教團體，並沒有專職傳教士，過去儒學的傳布主要靠公私學校，學校又與科舉網絡聯為一體。1905年科舉制廢除後，儒學的教化系統趨於式微直至消失。儘管如此，余英時仍認為儒家的道德資源不會隨建制的崩解而泯滅，而是存活於集體記憶之中。明清以來儒家不僅不放棄「得君行道」的舊途，更轉而向社會和個人生命方面去開闢新的空間，這就是一種可稱之為「日用常行化」的新方向。余英時揭示的這股明清思潮基調可以說頗具新意，可是當他延伸這條線索至當代，並據以敘說儒學變革的未來前景時，卻並未提出甚麼令人為之興奮的新論，反而透露出了諸多的無奈。

根據對明清歷史基調的把握，余英時對現代「日用常行」式的儒

學前景提出了一個自稱「大膽的觀察」。他以為，儒學在現世沒有必要再沿襲「內聖」直通「外王」的原始教義，而是要自覺地斬斷其聯盟，使之乾脆斷為兩截：「用現代的語言說，修身、齊家屬於『私領域』，治國、平天下則屬於『公領域』。」^⑥「公領域」不是「私領域」的直接引伸和擴大，但是「私領域」中的成就卻仍然大有助於「公領域」秩序的建立和運作。在公私領域的分際確定之後，余英時繼續把「私域」的理念一直溯至儒學的源頭，並以之作為現代儒學復興的理性資源：「在儒家的『私領域』中，修身又比齊家更為根本，這是原始儒學的真正始點，在現代依然不失其有效性。」^⑦我們不難看到，對儒學歷史的外在評析由此終於轉換成了對儒學原始教義的內在護持，在守護私域語境的同時，余英時也悄然步入了自己曾極力拒斥的新儒家之行列。更為重要的是，這一儒學價值的當代解說也基本放棄了儒學對政治公域改造的傳統責任，而退守到了私域之中，試圖以個人的道德能力去影射政治體制的運作，這是一種相當典型的新儒學的思想設計。余英時對此的進一步闡發還表現為頻繁地引述《論語》、《孟子》中的古義，用以證明傳統儒家的「修己」與「治人」是站在社會領導階層（即「士」）的立場上發言。他解釋說，從表面上看，這種論調似乎已不適用於今天的民主時代，然而任何社會結構都離不開一個領導階層，領導層的品質在現代民主社會中就顯得尤為重要。在這個意義上，修身變成了制度運作的必要條件，因為「徒法不足以自行」^⑧。令人驚訝的

是，余英時如此持論幾乎與最傳統的儒學理論若合符節，不但沒有發掘出儒學踐履的新意，而且把牟宗三由「內聖開出外王」中對政治民主技術的追求都放棄掉了。

我個人以為，余英時新儒學論的問題乃在於，他通過清理明清儒學思潮由「建制化」向日用倫常轉變的內在批判的基調，試圖轉至創生現代儒學價值意識的進路在邏輯上是前後一致的，問題在於，這種推論是否只可能維持一種「個人化」的路線？「日用倫常」是否完全是與「建制化」相對立的個人日常行為？如果回答是肯定的，那麼余英時所反覆闡揚的就仍然是一種個體化的良知意念，在這種意念支配下，「良知論」通過何種途徑轉變為群體意識和行為的關注則是注定要付之闕如的。如前所論，這種人格化的個體取向恰恰是前面所認證的宋明以來「良知之學」的內在理路。良知之學由於缺乏對儒學的建制性貢獻，它只能作為個人道德資源的啟始點而存在。與此同時，余英時又拒絕了重建儒學體制的可能，由此一來，他也就無可避免地日益把自己逼進了道德內煉的狹路中去了。

也正是因為余英時基本上堵死了儒學復興的「外王」路線而復歸於純粹的「良知顯現」，儘管這種良知體認是借白璧德 (Irving Babbitt) 之口以類似的語式又宣說了一遍，故而我們仍不得不說，余英時對儒學的內在批判已變成了內在依附，他對未來的構想同新儒學一樣終於接上了王陽明之後被「五四」批判所斷裂掉的一環。余英時曾借白璧德的理論說明領袖修養的重要性，從表面上看，白璧德強調造就民主領袖

令人驚訝的是，余英時的持論基本上堵死了儒學復興的「外王」路線而復歸於純粹的「良知顯現」，故而我們仍不得不說，余英時對儒學的內在批判已變成了內在依附，他對未來的構想同新儒學一樣終於接上了王陽明之後被「五四」批判所斷裂掉的一環。

近代知識人直到余英時本人所遭逢的最大困惑，恐怕仍是傳統儒學歷代面臨的如「修己」與「治人」之關聯性這些老問題。儒學的這個老公式到了王者手裏變成了先「治人」後「修己」，「修己」策略常淪為權力的粉飾與工具。

所需的「人的品格」(man of character)與王陽明的「成聖人格」頗有相通之處，實際上兩者仍有根本性的差異。民主領袖的品格認證往往有強大的民主法律制度作制約，民主領袖只不過是這一制度的符號和代言人而已。甚至他的道德品質優劣，根本已無法影響民主建制的自主運行。隨便舉個例子，儘管道德水準高超仍是美國公眾對領袖的一種理論上的普遍期待，可是今天幾乎已無人保證美國總統擁有多高的道德水準，當今總統的緋聞醜聞接連不斷即是明證。儘管如此，民主建制的程序卻仍能保證任何一個總統基本上會按照公認的法律與社會標準去行使職責。道德期待只是民眾期許的一個目標而不是現實，現實是建制化的制衡結果，這在西方民主制運作中已是常見現象，無須深論。

在這本新著中，余英時注意到當代新儒家大多鍾情於良知體驗一路，而有意無意忽視建制復興的層面^⑨。因為正是良知論以外的正統主流儒家如朱學與儒學建制緊密勾連，清亡後它們也隨着王權被滌蕩掉了。發掘和復興正統儒學無論從何處着手都會遭遇極大困難，而致良知一脈的反叛性格和革命外貌卻極易成為近代以來知識份子得心應手的輿論工具。令人深思的是，近代知識人直到余英時本人所遭逢的最大困惑，恐怕仍是傳統儒學歷代面臨的如「修己」與「治人」之關聯性這些老問題。從本源意義上說，「修己」既是個倫理學問題，在深度意義上也是個知識學的問題，「治人」當屬政治學處理的對象，同時也是個建制問題。政治學意義上的

「治人」在歷史上常常是伴隨着暴力征伐，與「修己」的目標沒有辦法完全協調一致。先儒在春秋即有「王霸之辨」的說法，在道義上否定治人機器的暴力性。不幸的是歷史上霸道總是得勢，王道雖一直是高懸的理想，可是在從「修己」達於「治人」的策略上從未有成功的事例。與此相反，儒學的這個老公式到了王者手裏正好被倒過來使用，變成了先「治人」後「修己」，「修己」策略常淪為權力的粉飾與工具。這種王霸顛倒的政治化過程又往往是陽明學者直接批判的對象。從學理上說，陽明心學確是想把這個公式從王者之手再顛倒回來復歸原位，所謂「返本開新」大概不出此意，儘管類似的嘗試也幾乎沒有成功的先例。原因當然很複雜，擇其要點而論，「修己」的前提是一種許諾和期冀，它希望人人皆有善根，有蘊育良知的機會，只不過其表現總是**預定論式**的，儒家從不反問和測量善意在人格中構成的可能性和真實圖景。這種預言式的期冀一到建制層面就變了味道。比如前述的鄉約初起時完全是一種自願聚合的社區形態，到明代卻需靠書寫善惡簿的半強制方式維繫運轉，已完全不見「修己」的自覺自足狀態。

令人不解的是，余英時在〈錢穆與新儒家〉一文中曾仔細剖視了新儒學一脈在哲學論證與心體感悟之間的緊張關係，並且確證心學道統觀的宗教性格只能是極少數人的體驗，無法泛化為普世的良知。他曾批評說，宋明理學道德之傳衍，即以心性論為內核的儒家之道，得之極難而失之極易^⑩。就儒學道德在當代的情況而論亦是個人化的選

擇。可是在闡明中國文化的方向時，余英時本人提供的答案卻恰恰把這種個人化的選擇預定成了群體變革的走勢，從而也許是無意識地站到了新儒家的隊列中去了，儘管從他的本意上感覺肯定是站錯了隊。

余英時在論定新儒學的主旨時說：「他們確是對中國文化的一切有形的現實都無所肯定，所肯定的僅是無形的精神。」^①這樣一來就恰好在政治學意義上的現實方面日益疏離了重建的可能性。「無形的精神」首先立基於一種個人感悟，它要想發揮活力，就必須體現出一種制度形態。無論後人如何褒貶，也不管儒學自古以來是否有自己的宗教系統，它在過去尚能與文化制度緊密勾連，在價值承擔上也總能通過制度運轉的合理選擇貫穿於民間。傳統儒學在社會活動中的真正體現是制度建構的一個結果可謂勿庸置疑。因此，如果在擊破了「有形的制度」之後仍不能在新的意義上重建這種「有形」，那麼有關「無形的精神」的討論也就會真正失去依托而變成一種哲學理念的遊戲。余英時自己也認識到，「良知說」在明末就已使「先覺」的身分發生了問題，王畿和泰州學派的社會講學終究無法普及^②。基於這個觀察，對儒學「精英主義」(Elitism) 必須予以抵制。然而，恰恰與此清醒意識相悖，余英時最終選擇的仍是一條以道德影射制度的陽明學舊路，而全然不顧了它在現實中的可行性。

由於余英時先生的新著內容繁複，提出的新論頗多，本文尚無力全面予以評述，只能擇其要點略陳

己見。也許行文中對余先生的論點有許多偏見和曲解，我願對文中的錯誤負責。文中對新儒學的評論亦可作如是觀。

註釋

①③⑤⑥⑦⑧⑩⑪⑫ 余英時：《現代儒學論》(香港：八方文化企業公司，1996)，頁10；12；35；40；41；42；139；143；147。

② 參閱拙作：〈鄉約與中國治道之變遷〉，《學人》，第11輯(即將出版)。

④ 參閱拙作：《儒學地域化的近代形態·導論》(北京：三聯書店，1997)。

⑤ 當代新儒家中只有杜維明在新加坡推廣過儒學倫理教育實驗，可算是在建制方面做了一些工作。學者中如林毓生提出在家庭倫理與民間社會層面復興儒學的某些合理價值，他設計出了「創造性轉化」的兩個步驟：(1) 應用韋伯所論述的「理念或理想型分析」(ideal-typical analysis)，先把傳統中的質素予以「定性」；(2) 再把已經「定性」的質素在現代生活中予以「定位」。這第二個步驟可以看作是在建制層面復活儒學傳統價值的嘗試。參見林毓生：〈「創造性轉化」的再思與再認〉，載劉軍寧等編：《市場邏輯與國家觀念》(北京：三聯書店，1995)，頁230-57。

令人不解的是，余英時在〈錢穆與新儒家〉一文中曾仔細剖視了新儒學一脈在哲學論證與心體感悟之間的緊張關係，確證心學道統觀的宗教性格只能是極少數人的體驗，無法泛化為普世的良知。可是在闡明中國文化的方向時，余英時本人卻無意識地站到了新儒家的隊列中去了，儘管從他的本意上感覺肯定是站錯了隊。

楊念群 歷史學博士，中國人民大學清史研究所副教授。