

中國文化 與現代變遷

余英時 著



三民叢刊 052

中國文化與現代變遷

余英時 著

三民書局印行



國家圖書館出版品預行編目資料

中國文化與現代變遷 / 余英時著. — 二版一刷. —
臺北市: 三民, 2015

面; 公分. — (三民叢刊: 52)

ISBN 978-957-14-6008-6 (平裝)

1. 中國文化 2. 文集

541.262

104005486

◎ 中國文化與現代變遷

著 作 人	余英時
發 行 人	劉振強
發 行 所	三民書局股份有限公司
	地址 臺北市復興北路386號
	電話 (02)25006600
	郵撥帳號 0009998-5
門 市 部	(復北店) 臺北市復興北路386號
	(重南店) 臺北市重慶南路一段61號

出版日期	初版一刷	1992年11月
	二版一刷	2015年10月

編 號	S 540770
-----	----------

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇二〇〇號

有著作權，不准侵害

ISBN 978-957-14-6008-6 (平裝)

<http://www.sanmin.com.tw> 三民網路書店

※本書如有缺頁、破損或裝訂錯誤，請寄回本公司更換。

自序

余英時

本書集結了我在一九八八——一九九一這三年間討論文化和思想問題的文字。其中祇有兩三篇短文早於一九八八年。〈論文化超越〉一文是根據一九八八年九月在香港公開講演的紀錄修改而成的。〈中國近代個人觀的改變〉和〈自我的失落與重建〉也是在講詞的基礎上整理成篇的。講詞自然比不上撰寫的文字那樣結構緊湊和推理謹嚴。但講詞也有一個長處，即根據一兩個中心觀點和講演綱要作臨場的發揮，往往能收到思想奔放和視野廣濶的效果。這次收入本書，我對這三篇講詞都曾作了大幅度的修改和增刪，有些講詞不止改動過一次，甚至在校稿時期還不斷字斟句酌，以期儘量減少口語鬆弛的毛病。

本書所收的都是屬於通論性質的文字，學院式的論文概未入選。我不敢用「雅俗共賞」四個字作選文的標準，我的目標毋寧是「雅俗共解」。我希望沒有受過任何專業訓練但關心中國現代的文化和思想問題的讀者都能看得懂本書所選收的文字。如果允許我說一句坦白的話，

這些通論文字實在比學院式的論文更難下筆。每選定一題，我事先都必須廣泛地閱讀有關的參考資料和反覆思量，然後才敢動手。即使有些是平時已讀過的書籍，在寫作時仍然要詳細檢查一遍。由於通論性文字所依據的知識背景遠為廣濶，因此準備功夫往往需時甚多。實際寫作反而是最輕鬆的一步了。本書各文都是卑之無甚高論。我唯一能保證的是我儘可能不說毫無根據或自己並不相信的話。我嚴格要求自己對讀者負責。

本書定名為《中國文化與現代變遷》因為為所收各篇大體都可以包括在這兩個主題之內。但討論中國文化有時不能不旁引西方以資參證；討論現代變遷有時也不免要上溯古代以明源流。更重要的是這兩個主題在本書中不是孤立的，而是密切相關的。本書的主要旨趣正是要從現代變遷中窺測中國文化的新動向。

一九九二年八月二十三日序於普林斯頓



中國文化 與現代變遷

· 目次 ·

自序

001 論文化超越

023 文化評論的回顧與展望

033 中國知識分子的邊緣化

051 美國華僑與中國文化

065 民主與文化重建

077

陳獨秀與激進思潮

——郭著《陳獨秀與中國共產運動》序

089

我所承受的「五四」遺產

095

現代儒學的困境

103

「創新」與「保守」

113

資本主義的新啟示

——黃著《資本主義與廿一世紀》序

123

費正清與中國

167

中國近代個人觀的改變

207

自我的失落與重建

——中國現代的意義危機

217

關於「新教倫理」與儒學研究

——致《九州學刊》編者

227

實證與詮釋

——《方以智晚節考》增訂版自序

233

《中國思想傳統的現代詮釋》自序

243

「明明直照吾家路」

——《陳寅恪晚年詩文釋證》新版自序

255

「士魂商才」

——《中國近世宗教倫理與商人精神》日譯本自序

261

怎樣讀中國書

論文化超越

「文化」是什麼？這是很難答覆的問題。現在西方人對「文化」這個名詞用得很濫，人類學家可以分析出一兩百個關於「文化」的定義，而且還不完備。甚至黑社會或吸毒也可以稱之為某種「文化」。在這裏姑且採用最普通的說法，即是一個民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、學術、宗教、藝術之類，而關鍵尤其在「方式」兩個字上。如果用結構功能派社會學的名詞，即相當於「文化系統」(Culture system)，大致以規範與價值為主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、學術、藝術之類，但「方式」各有不同。這是我的理解。如果我們把文化和政治、經濟等並列起來，我們要強調的一點是文化也有它相對獨立的領域。這是韋伯(Max Weber)以來所逐漸建立起來的一種共識。在實際人生中，政治、經濟、文化等當然是互相聯繫，渾然一片的。但分析起來，這幾個主要的生活領域又各有獨立自主的運作規範。說「相對獨立」而不說「絕對獨立」這是因為各領域互相牽涉、相

互影響。例如經濟生活有它自己的特殊規律，但這種規律又達不到物理規律那樣高度的穩定性、準確性。這是因為經濟生活免不了受其他領域的干擾。經濟學在所有社會科學中是最接近自然科學那種嚴格性的一門學問。但由於其他生活領域的隨時干擾，經濟學家的預言也往往有失效的情形。這個例子可以說明「人」的科學的麻煩。政治和文化更是如此。不過如果我們細心觀察，政治或文化雖更難找出「規律」，卻也不是雜亂無章，而是各有其運行的規範。例如阿克頓(Lord Acton)的名言：「權力使人腐化，絕對的權力使人絕對的腐化」，便可以說是政治生活中的一條「規律」。但是一般而言，政治或文化較不易接受形式化的系統處理，這樣的「規律」要想加以普遍化、系統化是很困難的。和經濟或政治一樣，文化也是一個相對獨立的生活領域，它影響其他領域，也受其他領域的影響。說文化是一個相對獨立的領域也就是肯定「文化超越」——相對的而非絕對的「超越」。

不幸得很，文化的超越性在近代特別受到普遍的懷疑。即使口頭上有時不得不承認文化也有重要功能的人，在內心深處恐怕仍然是很有保留的。為什麼會有這種情形發生呢？認真解答起來是很費事的。簡單地說，我們必須注視現代「決定論」意識的氾濫。所謂「決定論」即指有些事象本身沒有自性而是被其他的東西或力量決定的。這不是專指馬克思派的唯物史觀決定論而言。唯物史觀不過是其中最著名的一種型態而已。事實上，在各個思想學術的領

域內，我們都可以找到「決定論」。但是現代的各種「決定論」又不是任意的，它們的背後有幾個共同的「基本假定」。大致說來，這些「假定」包括：物質決定精神、有形的決定無形的、具體的決定抽象的、粗糙的決定精緻的、下層的決定上層的、卑微的決定高貴的、深層的決定表面的……等等。「決定論」的另一面則是「化約論」，在分析過程中，我們只要把上列的次序顛倒過來便可以完成任務了。不能否認，決定論和化約論在自然科學研究上有其效用和必要性；而且這兩種思想模式也是從科學方面移植到人文方面的。「決定論」在科學上（如物理學）是否成立，以及在那個層次上成立，這只有科學家才能判斷，我在這裏只是要指出：在人文社會科學領域內，「決定論」確實是一個佔有主流地位的觀點。不但如此，「決定論」挾着科學的權威侵入了通俗思想，影響了一般人的觀念。建立在上述幾個「基本假定」上的決定論思潮自然排斥了文化超越的觀念。因此，現代一般人對宗教和一切其他的精神力量都看得很淡，而對於具體有形的東西則加以重視，例如錢或勢（權力）。有錢可以得到你所想要的一切，有權更可以直截了當地為所欲為。這是指一般世俗觀念而言。以中國而言，過去便已有「一朝權在手，便把令來行」和「錢能通神」等等諺語。但在傳統社會中宗教和道德還多少有一些限制作用，使人不敢肆無忌憚。今天則是百無禁忌了。在一般知識界，「決定論」的表現當然不是這樣赤裸裸的，而是以理論的形式出現，例如經濟決定論，或「政治是

決定一切的」之類。總之，文化——如思想、觀念等——既是無形的、不可捉摸的、又是可以由人操縱的，似乎只能是被決定的東西。歷史學家也是如此。他們不懷疑思想隨社會經濟的變遷而改變，但一說到思想也有支配社會經濟變動的力量，他們終不免要躊躇不前了。馬克思說哲學的真正任務不是解釋而是改變世界。這句話許多人都引用，但是似乎很少人肯深探其中的涵意。

為什麼「決定論」在現代特別有吸引力呢？這又是一個難以說清楚的問題。我只能在這裏提出一個心理上的解釋。現代社會一方面變得非常複雜，一方面又失去了以前那種整合性的信仰（如上帝、天、天理之類）。個人面對着外面種種巨大的力量，好像一葉扁舟飄盪在暴風雨的大海之上，身不由己。存在主義者所說的惶恐、失落、虛無、焦慮、怖慄等等心理狀態確是真實的。在這種情況下，個人完全沒有安全感，一定要找到某些可靠的東西才能有活下去的勇氣。這宇宙、這社會如果全都是不定的，我們又將何以自處？相反的，如果宇宙是有規律的、社會也是有規律的，那麼只要我們找到了這些決定性的規律，我們的安全便有保證了。我們可以儘量使自己的行為符合規律，宇宙和社會將不復是充滿着危險的陌生處所了。這個心理的解釋並不是我杜撰的。一九五七年在紐約召開的一次有關決定論的哲學會議上，著名的科學哲學家布里格曼（Percy W. Bridgman）曾指出：「主張決定論的物理學家往往不甘

心接受量子力學上的「不定原則」。這種拒斥並非出於科學上的理由，而是出於科學以外的情感原因。愛因斯坦的名言「上帝不擲骰子」便生動地表達了這種情感。決定論的物理學家嚮往着一個「友好的宇宙」，這就必須肯定宇宙具有普遍而永恆的規律性。科學家尚且如此，一般人更可想而知。許多社會科學家和歷史家強調社會發展決定論恐怕也不免夾雜了學術以外的情感動機吧！

我沒有能力也沒有意圖排斥一切「決定論」。我祇希望在史學領域內為人的相對自由和文化的相對超越性保留一點空間。歷史決定論曾經是現代最有力的一種思潮，馬克思主義的歷史決定論在中國更成了「放之四海而皆準」的「真理」。但是歷史發展真是由經濟原因單獨決定的嗎？詳細的討論當然不可能。我願意舉一個眼前的史例以說明除了有形的因素之外，思想的無形力量也會發生改變歷史的巨大作用；人的自由選擇比歷史規律之說有時更能說明問題。文化超越同樣是無法一筆抹殺的客觀事實。第二次世界大戰以後，東歐出現了許多社會主義的國家。難道東歐這些國家有什麼客觀的歷史規律決定了它們非走進社會主義的階段不可嗎？以後幾十年的歷史事件說明：這一發展完全是史達林個人的擴張野心強加於東歐各國的。如果不是蘇聯的武力鎮壓，這些國家早已變色了。特別是一九四九年以後，中國也成了。一個共產體制的國家，難道這也是歷史規律自動運行的結果嗎？中國的變動當然是由許多複

雜的內在和外力量共同造成的。但是中國最後採取了這樣一種特殊的政治社會的組織形式難道也是歷史決定論所能說明的嗎？在四十年代末期有什麼客觀的因素（如經濟）決定着中國人非依照蘇聯的方式組織國家不可呢？分析到最後，我們恐怕不能不承認這是文化的力量。共產主義或社會主義的思想從十九世紀末葉便不斷地從西方傳到了中國。由於中國文化的價值取向偏於大羣體，近代知識分子比較容易為社會主義的理想所吸引。中國近代思想界，一般而言，是相當不成熟、相當淺薄的。當許多知識分子在不經深思熟慮的狀態下成為這種思想的俘虜以後，它便變成了一種宗教式的信仰。馬克思主義在西方也是知識分子的宗教——俗世化的宗教，在中國更是如此，它填補了中國近代心靈的空虛。這種觀念一旦征服了許多中國知識分子的心靈，自然便進一步成為他們行動（革命）的指南針。「以俄為師」或「向蘇聯老大哥學習」從此便成了天經地義的「真理」。所以中國今天具有這一特殊的國家社會體制，追源溯始，應該說是文化思想的力量。必須說明，我在這裏只是揭開歷史發展的真相，並不表示任何價值判斷。

以歷史決定論而言，馬克思主義的經濟決定論自然是二十世紀最有影響力的一種思潮。如果嚴格依照馬克思的理論，生產力和生產關係才是歷史發展的真正而唯一的動力，思想和制度則屬於上層結構，是被前者所決定而本身不能發生任何決定性的作用的。但是這樣的理

論顯然是無法堅持到底的，因為它與歷史的事實太不相符了。所以恩格斯便早已發覺有修正的必要。在給朋友的信中，他不得不說：在許多情況下，上層結構中的各種成分（如政治結構、宗教觀念、文化傳統等）也在歷史發展中發生重大作用，甚至可以「決定」這些發展的「形式」。但是這種不得已的「修正」只能使人看見原有理論的漏洞，而不能真正解決其困難，因為如果把這一事後加進去的論點加以充分發揮，則經濟決定論便破產了。這也可以說是一切單向度理論（one-dimensional theory）所共有的邏輯困難，不僅馬克思主義為然。單向度理論在遇到不可克服的內在困難時，每每採用一種臨時（ad hoc）措施，把一個和原有理論不相容的論點加進來，使它成為原有理論系統中的「殘餘範疇」（residual category）。不用說，這種措施是無濟於事的。但是從恩格斯所採取的臨時措施，我們可以清楚地看到，即使是馬克思主義這樣嚴格的決定論也不能不承認「文化」具有超越的力量。馬克思主義在十九世紀已是如此，二十世紀以後更不得不向這一方發展。六十年代以來的西方馬克思主義的新發展如馬庫色（Herbert Marcuse）和亞述瑟（Louis Althusser）等人所強調的「異化」、「主體」、「人文主義」等問題，都是在加重文化思想的作用。第二次大戰以後，西方（尤其是美國）的工人階級滿足於現狀，工會也成為資本主義的支持者，這時不滿現況而要求「革命」的只剩下那些「異化」的知識分子了。如果不強調文化、思想可以對歷史起決定性的作用，那麼「革

命」又從何處着手呢？

姑不論「新左派」馬克思主義有什麼理論困難，也不論它對思想、觀念的估價是否恰如其分，文化作為一種精神力量在今天顯然是無法否認的。放眼全世界，我們到處都看到宗教力量在復活，民族主義（也就是每一民族的文化傳統）在擡頭。這些都是「文化」推動歷史的證明。伊朗的宗教力量和由之而來的「革命」更顯然是對所謂「現代化」的一種反動。美國應該算是最「現代化」的國家了，但是美國立國精神仍是宗教——清教，今天美國的宗教力量大得出人意外。例如「反墮胎」問題明明是在傳統宗教觀念的支配之下，因為生命是上帝創造的，沒有人有權利奪去未生嬰兒的生命。前年美國大選，墮胎問題是兩黨政綱中一個重要的爭論之點。共和黨反對墮胎固不必說，民主黨雖為窮人說話，也仍然不敢正面主張無限制的墮胎自由。這事件正可說明美國的宗教力量決定着政治方向。

功利意識和重物質的觀念是西方近代思想的一般特色，但在中國現代更為突出。這是因為雙方的文化背景不同。西方一進入近代之後，俗世生活與宗教生活分裂為兩截；西方人在俗世生活中重功利與物質，但他們仍可在宗教領域內接觸到超越的精神。此外西方的文學藝術也都早已分別構成各種獨立的領域，且已形成長久的傳統。所以西方人仍可從這些領域內吸取精神資源以濟俗世生活的偏枯。中國的情況則不同，俗世和宗教（或道德）一直是混而

不分的。一旦功利、物質觀念侵蝕了中國文化，整個人生都陷於不能超拔的境地，因為沒有獨立的精神領域可以發揮濟俗的功能。以前曾有人慨嘆現代中國人過分講實際、過分重功利，因而缺乏「敬業」的精神。很少有人真能「為知識而知識」、「為藝術而藝術」或「為商業而商業」，甚至連遊戲都不免帶有其他的目的。（這是蕭公權先生的說法。）這可以說是「工具理性」的最高發展。「工具理性」在西方雖然也大行其道，但是我們祇要一察西方現代思想家對「工具理性」批判之強烈以及為了重建「超越理性」所做的各種努力，便不難發現中西文化在近百年來的差異所在。

民族的長期屈辱使中國人不得不以追求國家的富強為最高目的。這一目的本身自然是高貴的，並且也體現了一種超越的精神。然而僅以富強為目的卻使中國人走上了急功近利和專重物質成就的道路。最有代表性的說法是吳稚暉。他有一段有名的話：現今鼓吹成一個乾燥無味的物質文明，人家用機關鎗打來，我也用機關鎗對打，把中國站住了，再整理國故，毫不嫌遲。這是中國近代思想的一個基調，不過吳老先生的話說得粗率，其他的人說得比較含蓄隱蔽而已。在這個基調中，文化超越的觀念顯然完全被取消了。「用機關鎗對打」當然可以使中國轉弱為強，但是我們怎樣才能有自己的「機關鎗」呢？從這裏可以看出現代中國人對科學的追求主要還是出於功利的動機，而不是對科學知識本身有真正的興趣，更沒有注意到