

中國思想傳統的現代詮釋

余英時 / 著

中國思想傳統的現代詮釋

余英時著



76·3·0829

·12021·

中國思想傳統的現代詮釋

著者 余英時

發行人 王必成

出版者 聯經出版事業公司

臺北市忠孝東路四段五六一號

電話：七六八三七〇八

郵撥：〇一〇〇五五九一三號

行政院新聞局登記證局版臺業字〇一三〇號

保有版權·翻印必究

中華民國七十六年三月初版
中華民國七十六年八月第二次印行

定價：平裝本二〇〇元
精裝本二五〇元

中國思想傳統的現代詮釋／余英時著·—臺北市：

聯經，民76〔民76第二次印行〕

9,574面；21公分

新臺幣 200元（平裝），250元（精裝）

1. 哲學—中國 2. 中國—文化 I. 余英時著

112.07/8564

自序

本書選收了我在最近五年中（一九八二—八六）所寫的十篇論文。因為這十篇論文都是闡釋中國思想傳統的，所以定名為「中國思想傳統的現代詮釋」。這十篇論文都曾先後在各種專書、或期刊中發表過，這次彙集成冊，我又作了一些必要的修改和補充。

本書可以為兩個部分：前三篇屬於通論性質；我在這一部分提出了關於中國思想傳統的一些整體性的觀察。後七篇則是斷代的專題研究或個案研究，但是我同時也企圖藉著這些專題或個案來說明整個思想的傳統。因此這兩部分是互相照應，互相補充的。

本書所用「思想」一詞，取義甚廣，既指具有嚴格系統的哲學思想，也包括散播在各社會階層之間的通俗思想。我的基本立場是儘量把中國的思想傳統和它淵源所自的價值系統與生活方式緊密地結合在一起。中國的價值系統和生活方式是在長期的歷史演變過程中逐漸形成的；思想傳統

也是同一歷史過程的產品。因此在本書中，思想史、文化史、和社會史之間存在著交光互影的關係，不能清楚地劃分界線。中國的思想傳統必須安置在它的文化脈絡之中才能獲得比較全面的理解。本書所收諸篇雖然都是獨立的論文，並且各有主題，但其中也貫穿了一條共同的線索，即試圖從不同的時代、不同的問題和不同的層次來尋找中國思想傳統的特色。中國思想的特色自然也就是中國文化的特色，不過表現得更為集中、更為突出而已。「特色」必然是從比較中得來的；我們祇有用其他不同系統的文化 and 思想與中國的傳統相對照、相比較才能看得清後者究竟具有什麼「特色」。以中國思想史而論，儒教的「特色」也是在釋、道兩家（尤其是釋氏）的強烈對照之下才充分地顯露出來的。宋明的新儒家如朱熹和王守仁在重新闡明「吾儒」的基本立場時便處處取釋氏之異於「吾儒」者以為對比。本書論中國思想的特色也採取了一種比較的觀點。大體上說，我是以我所能理解的西方文化和思想為根據，以說明我所能見到的中國思想傳統的特色。這裏特別用「我所能理解」和「我所能見到」的兩個形容詞，並不是故作謙語。中西文化和思想都是「至大無外」的研究領域，我個人的識解和視野則是極其有限的。我在本書中提了一些自覺可以心安理得的想法，但是我決不認為這些看法是最後的「定論」，更不認為中國思想傳統的特色已盡於此。我完全承認，其他人從不同的觀點出發必然會獲得不同的看法，並且同樣足以加深我們對中西思想異同的瞭解。

下文我祇想對兩個比較重要的論點，稍作說明。第一、本書所收的文字，無論是通論或專題，都已盡量融會了前人的研究成果。對於具有代表性的見解，尤其不敢輕忽。現代學術是在不斷溝通和對話中發展出來的，「閉門造車」的時代基本上已經過去了。受過現代學術訓練的人誰也

不能只顧獨白而完全不理會和自己相異的論點。但是爲了避免行文枝蔓及引起不必要的爭論——，本書的通論部分有時並未一一注明立論的根據。第一篇「從價值系統看中國文化的現代意義」尤其如此。這篇文章是根據一次公開演講的紀錄而寫成的，因此自始便未採用學院論著的形式。熟悉中國近代思想史的讀者當不難看出此文立論的背景和發議的對象。事實上，在定稿的過程中，我對於「五四」以來有關中西文化之辨的種種論點都曾反覆地斟酌過。但是此文雖參考了前人的論點，整體的解釋架構則是重新建造的。大體言之，此文基本上採取了史學的而不是哲學的觀點，其中所偶然沿用的少數哲學概念（如「內在超越」）也已重新賦予歷史的解釋，具有較爲確定的經驗內容。讀者如果同時參考本書所收的專題研究和我的其他相關論著，便不致發生觀念上的混淆。

又此文原是一九八三年「中國時報」主辦的「中國文化與現代生活」演講系列的一篇總結。由於受到「因事命篇」的限制，此文的焦距集中在傳統與現代的可能接榫點上，因此其觀察的角度是特殊的，並不代表我對於中國文化的全面意見，特別是具有批判性的意見。此文曾由時報文化公司於一九八四年印成單行本，流傳較廣，引起的討論也較多。甚至中國大陸上也一再有人予以評介。（據我所知，〔書林〕一九八六年六月號和〔讀書〕一九八六年九月號都有專文討論。）但評者多專就此一文立論，不曾參證我的其他論文，理解不免陷於片面。所以我覺得有在此特別說明的必要，並感謝時報文化公司允許我將此文收入本書。

第二、由於對照和比較的需要，本書所收諸篇都會或多或少地涉及與題旨有關的西方觀念和學說。這一點也可能會引起誤解。我在前面已經指出，宋明的新儒家會通過佛教的概念和分析方

式以彰顯儒學的特性。今天我們對中國的思想傳統進行現代的詮釋自然不能不援引西方的概念和分析方式。理由很簡單：現代詮釋的要求即直接起於西方思想的挑戰，這和宋明新儒學之起於對佛教的回應基本上是相類似的。

但現代詮釋和宋明新儒學的歷史背景則大不相同。宋明新儒家發議的主要對象是禪宗，而禪宗則已是中國化的佛教。在禪宗出現之前，印度原始佛教和中國傳統思想之間早已經歷了幾百年的「格義」階段。「格義」始於比敷而終於融合，始於求表面之「同」而終見實質之「異」。禪宗一方面把儒、道兩家中的某些精神因子和佛教的理論融合起來了；但另一方面又把儒釋之間的界線劃分得更清楚了。我在「中國近世宗教倫理與商人精神」中曾指出智圓（九七六—一〇二二）有「儒者飾身之教，釋者修心之教」的判劃，外在的「身」屬之儒家，而以內在的「心」歸之釋氏。事實上，這正是長期「格義」所達到的最後境界。早在唐代，禪宗已用這一標準來強調儒釋的互為表裏。例如張彥遠在咸通二年（八六一）所撰的「三祖大師碑陰記」中說：「夫稟儒道以理身理人，奉釋氏以修心修性，其揆一也。」（《全唐文》卷七九〇）可見至少在語言層面上佛教已本土化了。宋代新儒家在這個基礎上重建「心性之學」，一般人不易察覺他們所運用的概念和分析方式是源於佛教的。他們之間往往以「禪」相譏，也許正是因為彼此都深知對方的底蘊。不過在今天看來，概念和分析方式主要是技術層面的事。新儒家雖然在這一層面上假途於佛教，卻並沒有用佛教的理論或觀點取代儒家傳統的舊義。相反地，他們通過已經本土化了的佛教概念和分析方式，把儒家傳統中引而未發的「心性之學」全面地建立了起來，因而豐富了並更新了這個傳統。我在「中國近世宗教倫理與商人精神」第二節中曾特別針對這一點提出了初步的看法。

現代詮釋則缺乏一個長期的「格義」階段。一方面，西方思想的複雜性已遠非佛教所能相提並論；另一方面，西方的概念和分析方式在沒有來得及本土化之前便已席捲了中國的學術思想界。因此現代中國學人用西方的概念和分析方式研究自己的思想傳統時往往不免流為牽強附會和生搬硬套。其中最重要的一個癥結，便在於他們不但在語言和技術層面上接受了西方的概念和分析方式，而且不少人還毫不遲疑地視西方的理論和觀點為具有普遍性的真理，可以直接用來詮釋中國的思想傳統。其典型的表現便是把中國傳統看作材料而安置在西方的理論模式之中。當然，西方的論理很多，彼此之間又有嚴重的衝突，因此中國學人在運用不同的理論模式時也有或精或粗的程度之別。但是最粗暴的則是馬克思主義者對中國思想史所進行的公式化的處理。關於這一點，今天大陸上的學者也已經公認不諱了。

現代詮釋已不可能避開西方的概念和分析方式了，甚至也無法完全不涉及西方的理論。但是我們仍有必要在實踐中儘量把西方的概念和分析方式與西方的理論加以區別。這裏所謂西方的理論當然是指那些解釋西方文化和思想傳統的理論。西方的概念和分析方式是相應於西方傳統中的特殊現象而發展出來的；兩者之間自有內在的關聯。但是各大思想傳統之間的異趣畢竟不能完全抹殺它們仍有許多共同的地方。例如一般人都相信西方思想傳統中以知識論最顯其特色，因而為西方的科學提供了理論的根據。對照之下，中國思想傳統中的知識論意識則相當薄弱，這也許是中國科學不發達的原因之一。讓我們姑且接受這一論斷，不作進一步的追究。但是接受這一論斷並不足以否定中國思想傳統中也有相當於西方「知識論」或「科學」的現象，因此西方有關「知識論」、「科學」的語言、概念、以及分析方式也未嘗不能處理這一類的現象，儘管它們在中國

思想傳統中不佔主流的地位。事實上，「知識論」、「科學」本身即是西方的概念，而且早已用在中國學術思想史的研究上面了。然而西方關於「知識論」或「科學」的種種理論則不能直接用以闡明中國的思想傳統。這是因為這些理論的具體內容是建築在西方特殊的經驗之上的，與中國傳統相差過遠。任何以西方現成的理論直接套用在中國經驗之上的努力都不免要流為削足適履。西方哲學中「唯心論」與「唯物論」或「理性主義」與「經驗主義」這一類的二分法，不但不能說明中國的思想傳統，而且必然會造成理解上的混亂。此中的關鍵是在於中國思想史上自始便沒有「心」和「物」兩分的預設；知識論的意識既不發達，知識究竟源於「理性」還是「經驗」也從來沒有成爲中國思想史上的中心問題。我們強調現代詮釋必須儘量把西方的理論和西方的概念及分析方式加以區別，其道理是很明白的。這便是說，西方繡成的鴛鴦固然值得借鑑，但更重要的則是取得西方人繡鴛鴦的針法。前面所說的宋代新儒家的成就便已充分地證明了：針法和繡成的鴛鴦確是可以分開的。他們上承數百年佛教中國化的歷史趨勢，終於成功地吸收了這一精微艱深的外來思想系統，從而更新了儒學的傳統。讓我們試舉一例。沈曾植（一八五——一九二二）曾指出，陸象山所悟之道即是「太極」，極似華嚴法界觀；他自言其爲學得力處在「智識」或「靈識」，顯然是佛教的觀念；至於他指點人時始終不肯說破、不肯指實，則更是禪家所謂「宗門作用」。但他最後的學術歸宿仍在儒門。（見《海日樓札叢》卷四「象山從宇宙二字悟道」條）沈氏雖以史地考證著稱，然而他早年潛心宋儒義理之學，中歲以後則精治佛典。因此他的觀察是值得我們的參考的。無論我們是否完全接受他的論斷，這個具體的例子至少可以使我們看見，新儒學是通過什麼途徑來運用佛教的概念和分析方式的。在這一方面，宋代新儒家的業績對於現代

詮釋是非常富於啟示性的。

上面這一段討論主要是爲了說明西方的概念和理論在現代詮釋中的效用及其限度。中國的思想傳統今天必須通過現代詮釋才能在世界配景中顯出它的文化特色。前面已指出，在這一詮釋的過程中，我們已不可能避開西方的概念，正如宋代新儒家無法不借用佛教的概念一樣。但是現代詮釋如果希望取得和宋代新儒學相同的成就，西方的概念和分析方式最後必須能和中國思想傳統融化成一體，而不是出之以安排牽湊。這正是宋代理學家所再三強調的「莫安排」之教。現代詮釋尤其必須避免把中國的思想安排在任何西方現成的理論之中，因爲那樣做不但無從彰顯中國傳統的特色，而且是適得其反，把它和西方傳統的相異之處完全抹殺了。本書涉及西方的概念和學說主要都是爲了通過現代詮釋以說明中國思想的獨特系統。這裏面，並不含蘊著一絲一毫「西天取經」（「向西方尋找真理」）的意思。我最近在另一篇文字中曾說：

我個人一向是從史學的觀點研究中國傳統的動態，因此不但要觀察它循著什麼具體途徑而變動，而且希望儘可能地窮盡這些變動的歷史曲折。依我的偏見，這是展示中國文化傳統的獨特面貌的一個最可靠的途徑。我雖然也偶而引用西方的理論和事實以爲參證比較之資，但其目的祇是爲了增加說明上的方便，決非爲了證實或否證任何一個流行的學說。

我又說：

事實上，我在中國思想史研究中所偶然引用的西方觀念都祇有緣助性的作用。我的立足點永遠是中國傳統及其原始典籍內部中所呈現的脈絡，而不是任何外來的「理論架構」。

嚴格地說，沒有任何一種西方的理論或方法可以現成地套用在中國史的具體研究上面。所以我希望讀者的眼光不要放錯了地方。（均見「關於新教倫理與儒學研究」一文，刊於《九州學刊》第一卷第二期，一九八六年十二月）

以上這兩段話對於本書是完全適用的。但是我必須補充一句，這些話僅在揭出我自己對於現代詮釋所懸的標準，決不表示本書所收的論文已經符合了這個標準。中西觀念的「格義」、西方概念的「本土化」和現代詮釋這三層工作今天都必須在同一階段中「畢其功於一役」，這自然要比宋代新儒學的重建更爲艱巨的歷史事業。如果本書能在這一大事業的建設過程中提供一磚一石之助，那麼它的出版便不算完全浪費紙張了。

余英時

一九八七年二月十二日
序於美國康州之橋鄉

目錄

自序	一
從價值系統看中國文化的現代意義	一
意識形態與學術思想	五三
再論意識形態與學術思想	七五
中國古代死後世界觀的演變	一二三
儒家「君子」的理想	一四五
漢代循吏與文化傳播	一六七
中國近世宗教倫理與商人精神	二五九
清代學術思想史重要觀念通釋	四〇五
方以智自沉惶恐灘考	四八七
中國近代思想史上的胡適	五一九

從價值系統看中國文化的現代意義

中國文化與現代生活之間究竟有着什麼樣的關係？這是一個包羅萬象的大問題。對於這樣的大問題，論者自不免有見仁見智之異。

在一般人的觀念中，中國文化和現代生活似乎是兩個截然不同而且互相對立的實體。前者是中國幾千年積累下來的舊文化傳統；後者則是最近百餘年才出現的一套新的生活方式，而且源出於西方。所以這兩者的衝突實質上便被理解為西方現代文化對中國傳統文化的衝激與挑戰。自一九一九年「五四運動」以來，所有關於文化問題的爭論都是環繞着這一主題而進行的。

在這個一般的理解之下產生了種種不同的觀點與態度，但大體上可以分為兩個相反的傾向：一方面是主張全面擁抱西方文化，認定中國傳統文化是現代生活的阻礙，必須首先加以清除。另一方面則是極力維護傳統文化，視來自西方的現代生活為中國的禍亂之源，破壞了傳統的道德秩

序和社會安定。在這兩種極端態度之間當然還存在着許多程度不同的西化論與本位論，以及模式各異的調和論。這些議論，大家都早已耳熟能詳，毋須再說。

站在歷史研究的立場上，我對於這一廣泛而複雜的文化問題既無意作左右袒，也不想另外提出任何新的折衷調和之說。我首先想對「中國文化」與「現代生活」兩個概念進行一種客觀的歷史分析。在分析的過程中，我自然不能不根據某種概念性的假設，但是這種假設並非我個人主觀願望的投射，而是在學術研究上具有一定的客觀性和普遍性的。在綜合判斷方面，我當然也不能完全避免個人的主觀，不過這種判斷仍然是儘量建立在客觀事實的基礎之上。

必須說明，文化觀察可以從各種不同的角度出發，我所採取的自然不是唯一的角度，我所提出的看法更不足以稱為最後定論。我祇能說這些看法是我個人經過鄭重考慮而得到的，也許可以提供對這個問題有興趣的人參考。

文化一詞有廣義和狹義的種種用法。以本文而言，則所謂中國文化是取其最廣泛的涵義，所以政治、社會、經濟、藝術、民俗等各方面無不涉及。以近代學者關於「文化」的討論來說，頭緒尤其紛繁。三十年前克羅伯 (A. L. Kroeber) 和克拉孔 (Clyde Kluckhohn) 兩位人類學家便檢討了一百六十多個關於「文化」的界說。他們最後的結論是把文化看作成套的行為系統，而文化的核心則由一套傳統觀念，尤其是價值系統所構成。這個看法同時注意到文化的整體性和歷史性，因此曾在社會科學家之間獲得廣泛的流行。近幾十年來人類學家對文化的認識雖日益深入，但是關於文化的整體性和歷史性兩點卻依然是多數人所肯定的。

另一方面，近一、二十年來，由於維柯 (Giovanni Battista Vico, 1668-1744) 與赫德 (

Johann Gottfried von Herder, 1744-1803) 的歷史哲學逐漸受到西方思想界的重視，不但文化是一整體的觀念得到了加強，而且多元文化觀也開始流行了。所謂多元文化觀即認為每一民族都有它自己的獨特文化；各民族的文化並非出於一源，尤不能以歐洲文化為衡量其他文化的普遍準則。赫德並且強調中國文化的形成與中國人的民族性有關，其他民族如果處於中國古代的地理和氣候的環境中則不一定會創造出中國文化。這種文化多元論有助於打破近代西方人的文化偏見。（但是必須指出，赫德本人並未能完全免於此一偏見，他仍以歐洲文化高於印度與中國。）

從維柯與赫德一系的文化觀念出發，我們可以說，祇有個別的具體的文化，而無普遍的、抽象的文化。古典人類學所尋求的是一般性的典型文化，這樣的文化只是從許多個別的真實文化中抽離其共相而得來的觀念，因此僅在理論上存在。但是最近的人類學家也開始改變態度了。例如紀爾茲 (Clifford Geertz) 便曾批評這種尋求文化典型的研究方法。他認為研究文化尤應把握每一文化系統的獨特之處。所以在這個方面史學觀點和人類學觀點的合流目前已見端倪；我們的注意力應該從一般文化的通性轉向每一具體文化的個性。以下討論中國文化大致便是從這一立場出發的。

如果我們基本上接受這一看法，那麼所謂「中國文化」便不可能是和「現代生活」截然分為兩極的。普遍性的「現代生活」和普遍性的「文化」一樣，也是一個抽象的觀念，在現實世界中是找不到的。現實世界中只有一個個具體的現代生活，如中國的、美國的、蘇俄的、或日本的；而這些具體的現代生活都是具體的文化在現代的發展和表現。這當然不是否認現代生活可以歸納成某些共同的特徵。事實上，社會科學家關於「現代化」的無數討論主要都是在尋求共同的特

徵，也就是理想的典型。但是典型如果要適用於一切具體的、個別的現代社會，勢不能不通過最高度的概括。其結果則是流為一些空洞的形式，而失去了經驗的內容。舉例言之，我們大概都承認民主是現代政治生活的主要方式。可是我們只要把西歐、英、美的民主政治與納粹德國和蘇俄的極權體制加以對照，嚴重的問題馬上便發生了。無論我們怎樣鄙棄極權體制，我們似乎都不好否認希特勒時代的德國和列寧以來的蘇俄已進入了現代化的階段。所以不少社會學家只好用「大眾社會」(mass society)或「人民社會」(populist societies)之類的概念來概括現代的政治生活。這種寬泛的概念雖能勉強把「民主」與「極權」兩種截然對立的政治方式統一起來，但畢竟只剩下一點形式的意義了。民主制度下的「大眾」或「人民」是能積極「參與」(participation)政治生活的，而極權體制下的「大眾」或「人民」卻連「代表性」(representation)也談不到，他們不過是受統治集團操縱的政治工具而已。利用最新的大眾傳播技術來提高人民的政治警覺和社會意識，這是現代民主生活的特徵；而利用同樣的技術來控制和操縱人民則是現代極權政治的主要內涵。這兩者之間是無法劃等號的；其背後實有價值系統的根本不同。

我們通常所謂「現代化」或「現代生活」是涵有頌揚和嚮往的意義的。以政治的現代化而言，我們的理想當然是建立民主制度，而不是極權體制。這就涉及了現代生活的實際內容和價值取向，不能脫離具體的文化傳統來討論了。

不但如此，討論現代化或現代生活還不可避免地要碰到另一更嚴重的困難，即現代化與西化之間的混淆。西方學者所說的現代化實際上是自十七世紀以來西歐與北美的社會為標準的。所以現代化便是接受西方的基本價值。這個看法有是有非，未易一言以斷。以「五四」以來所提倡的