

海

外

学

人

丛

书

论戴震与章学诚

余英时 著

余英时 著

海外学人丛书

H A I W A I X U E R E N
C O N G S H U

论 戴 震 与
章 学 诚

清代中期学术思想史研究

生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

论戴震与章学诚:清代中期学术思想史研究/余英时著.
北京:生活·读书·新知三联书店,2000.6

(海外学人)

ISBN 7-108-01337-1

I. 论… II. 余… III. ①戴震(东原,1723~1777年)-哲学思想-研究 ②章学诚(实斋,1738~1801年)-哲学思想-研究 IV. B249

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 26716 号

本书中文简体字版由东大图书股份有限公司授权出版。

责任编辑 冯金红 舒 炜

封面设计 董学军

出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

排 版 北京新知电脑印制事务所

印 刷 世界知识出版社印刷厂

版 次 2000 年 6 月北京第 1 版
2000 年 6 月北京第 1 次印刷

开 本 850×1168 毫米 32 开 印张 11.75

字 数 259 千字 图字 01-1999-0106

印 数 0,001-7,000 册

定 价 20.00 元

增订本自序

《论戴震与章学诚》初版于1976年由香港龙门书店刊行,距今恰恰已20年整。龙门书店大约在10年前便歇业了,故本书已成绝版。20年前的旧作,其得失优劣早已为同行的读者所熟知,原没有重刊的必要。但是1985年《章学诚遗书》(北京,文物出版社)问世,提供了前所未见的新资料;经过反复研读之后,我竟获得了一个始料未及的新发现。过去我们读到章学诚所经常提及的“文史校讎”四个字时,总以为是泛指他的《文史通义》和《校讎通义》两部著作而言,甚至误认为即是这两部专著的简称。而且自胡适撰《章实斋先生年谱》(1921)以来,根据章氏的自述,《文史通义》的草创早于《校讎通义》也久已成为定论。现在我们才能断定“文史校讎”是章氏特创的专门术语,用以描述他自己的学术“门路”,并持之以与戴震的“经学训诂”相抗衡。这一关键性的概念获得澄清之后,不但章氏的成学过程层次分明,而且他的文史理论的针对性也更为显著,这一新发现对于《论戴震与章学诚》的中心论旨是十分重要的。如果最初深察及此,则内篇的论证必能更为紧凑,论点也更为集中。由于全部改写是我的时间所不允许的,因此我特撰《章学诚文史校讎考论》一文,作为内篇的补正。凡是内篇与《考论》之间分歧的地方,都以后者为准。这一新发现也是本书重印的主要理由。

趁着改版的机会,我也改正了原书中一些个别的错误或不稳妥的说法;还有少数地方增添了文献的证据。初版《附录》曾收入戴震和章学诚的重要佚文多篇,增订本已全部删除。这是因为《戴震全集》和《章学诚遗书》已陆续出版,这些佚文不再有重印的必要了。又增订本外篇补入《从宋明儒学的发展论清代思想史》和《清代思想史的一个新解释》两篇长文。这两篇文字所讨论的正是戴震与章学诚的思想史的背景,与本书可以互相印证之处甚多,且可补内篇第三章《儒家智识主义的兴起》之简略。读者兼观并览,更可以明了本书立论的历史根据。

本书的基本立场是从学术思想史的“内在理路”阐明理学转入考证学的过程。因此明、清之际一切外在的政治、社会、经济等变动对于学术思想的发展所投射的影响,本书全未涉及。然而我并不是要用“内在理路”说来取代“外缘影响”论。在历史因果的问题上,我是一个多元论者。历史上任何一方面的重大变动,其造因都是极其复杂的;而且迄目前为止,历史学家、哲学家或社会学家试图将历史变动纳入一个整齐系统的努力都是失败的。“内在理路”说不过是要展示学术思想的变迁也有它的自主性而已(此即所谓“The autonomy of intellectual history”)。必须指出,这种“自主性”只是相对的,不是绝对的;学术思想的动向随时随地受外在环境的影响也是不可否认的客观事实。我之所以强调“内在理路”,是因为它足以破除现代各种决定论(determinism)的迷信,如“存在决定意识”之类。“内在理路”的有效性是受到严格限定的,它只能相对于一个特定的研究传统或学者社群而成立。宋明理学家和清代考证学家都是研究儒家经典的,他们无疑属于同一研究传统之内。他们不但处理着同样的经典文献,而且也面对着共同的问题——儒家原始经典中

的“道”及其相关的主要观念究竟何所指？这是儒学传统内部的问题，自有其本身发展与转变的内在要求，不必与外缘影响息息相关。怀德海(A. N. Whitehead)说，一部西方哲学史是对于柏拉图的一系列的注脚，也正是关于“内在理路”的一种解说，我们决不能拘泥字面，真以为全部西方哲学史都没有跳出柏拉图思想的范围。无论如何，经典考证早在16世纪便已崛起，而且确然是由理学的争论所激发出来的。“内在理路”可以解释儒学从“尊德性”向“道问学”的转变，其文献上的证据是相当坚强的。不但如此，清代学者如凌廷堪、龚自珍等也已自觉到理学之变为考证，曾受“内在理路”的支配。

我在本书中虽然采取了“内在理路”的观点，但是我并未将它与“外缘影响”对立起来。相反地，我仍然承认清末以来的政治影响说——清代的文字狱——是有根据的。在我的全部构想中，“内在理路”不过是为明、清的思想转变增加一个理解的层面而已。它不但不排斥任何持之有故的外缘解释，而且也可以与一切有效的外缘解释互相支援、互相配合。我惟一坚持的论点是：思想史研究如果仅从外缘着眼，而不深入“内在理路”，则终不能尽其曲折，甚至舍本逐末。

但自本书出版以来，“内在理路”说曾引起一个相当普遍的误解，不少读者都以为我治思想史有取“内”舍“外”的偏向。以正式见诸文字的评论而言，1977年我的朋友河田悌一氏（当时还不相识）在《史林》六〇卷五号所发表的书评已提出这个疑问。1983年岛田虔次教授为《アジア历史研究入门》第三卷（京都：同朋舍）写中国思想史的部分，对本书的“内在理路”说也提出了详细的讨论，认为政治、社会等外缘的因素终不容忽视（见页283—285）。这些评论是很自然的，但仍不免误会了我的原意。

所以我感觉有必要再重申我的论点如上。

事实上,我研究明、清思想史自始便注重思想动向与社会变迁之间的互动关系,不过在70年代,我的论述重心确是集中在“内在理路”方面。但是一涉及思想史与社会史的交互影响,我们便必须突破“宋明理学”、“清代考证学”这些久已约定俗成的框架。自16世纪以来,儒家的政治、社会思想发生了深刻而微妙的变化,但却非“理学”、“考证”的范畴所能包括,因此也就不在研究理学和考证学的专家的视野之内。他们往往以为理学与考证学便足以概括明、清儒学的全部或主要内容。80年代中期以来,我在明、清思想史一方面的研究重心已转移到外缘的领域,其中较有代表性的是《中国近世宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》和《明清社会变动与儒学转向》三篇专论。尽管其中主要的儒家人物与本书所论颇相重叠,但取材与问题却截然不同。所以在这三篇专论中我都没有涉及理学与考证学。“内在理路”与“外缘影响”各有其应用的范围,离则双美,合则两伤。但是儒学的概念必须扩大,不能为传统的名目所拘限,这是我必须郑重指出的。

最后,我愿意列举本书未收但关系密切的几篇论文,以供读者作进一步的参证。中文论文两篇:

一、《清代学术思想史重要观念通释》,收入《中国思想传统的现代诠释》(台北,联经,1987),页405—483。

二、《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》,收入《中国近代思想史上的胡适》(台北,联经,1984),页77—91。

这两篇都取“内在理路”的立场。前一篇较详尽,后一篇则借用库恩(Thomas Kuhn)的“科学革命”的“典范”(“paradigm”)说,使一般行外的读者易于理解。我在初撰本书时并未参考库恩的

新理论,但后来发现他的理论主要也是阐释“内在理路”的,因为“典范”的转换基本上出于“科学界”(“scientific community”)内部的共同判断,虽然个别科学家决定改变其“典范”也可以受到外缘因素的影响。

英文论文则有下列四篇:

- 一、“Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, XI, nos. 1 & 2, December, 1975, pp.105—146.
- 二、“Tai Chen and the Chu Hsi Tradition,” in *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*, Ed. by Chan Ping - leung, Hong Kong, 1982, pp.376—392.
- 三、“Tai Chen's Choice between Philosophy and Philology,” *Asia Major*, Third Series, vol, II, Part I, 1989, pp. 79—108.
- 四、“Zhang Xuecheng Versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth - century China,” in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture, Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996. pp.121—154.

这四篇英文论文在取材上与本书大体相同,但写法和论证方式则颇有不同。读者比较观之,可以更了解本书的中心旨趣所在。

余英时

1996年10月9日序于普林斯顿

自序

《论戴震与章学诚》这部稿子大体上是在 1974 年夏季与 1975 年春季之间陆续写成的。其中只有《章实斋与柯灵乌的历史思想》是一篇旧作。

我应该特别对本书的“内篇”加以说明。“内篇”写得这样长并不是我本来的计划。由于第五、六两章所涉及的问题比较复杂,同时在写作过程中新问题又不断出现,以致下笔之际未能作有效的控制。事实上,相对于这两章所接触的问题而言,如果没有如此的篇幅也不足以说尽其中的曲折。不过这样一来,这两章和前面几章之间就不免显得有些失去平衡;而第三章尤嫌过于简略。第三章论清代儒家智识主义的兴起本是近世儒学史上一个极为重大的问题。关于这个问题,我已收集了不少资料,理论的脉络也初步整理就绪,但是我因为考虑到本书究竟是以戴震和章学诚为主体,儒家智识主义的发展在这里只能当作思想史的一般背景来处理,不宜喧宾夺主,因此“内篇”完稿后我也没有再作任何幅度较大的改动。而且时间和心境也都不容许我那样做。将来若有机缘,我也许会根据“内篇”的观点去写一部清代儒学史,那么这部急就篇中许多欠妥善乃至错误的地方也都可以一并改正过来了。

“外篇”中《章实斋与柯灵乌的历史思想》一章是 1957 年夏

天写的,发表在同年的《自由学人》月刊上。但这次重印之前我曾对旧稿进行了一次全面的检查和修正;结论部分差不多是整个地改写过了。从1957年到今天,西方的历史哲学有了巨大的进展。我在该章的有关各附注中曾尽量就阅览所及增添了新的参考资料,补充了一些新的论点。因此在某种意义上,这篇文字仍可以勉强算是新作。

本书的主旨虽然是在分析戴东原和章实斋两人的思想交涉,以及他们和乾、嘉考证学风之间的一般关系,但是我同时也想借此展示儒学传统在清代的新动向。近几十年来,讲中国哲学史或思想史的人往往无意中流露出一种偏见,那便是把宋、明理学当作传统儒家精神的最高发展阶段。清代以下只有少数儒者如王船山、颜习斋、戴东原等人的思想还受到一定程度的注意,但也不过是当作宋、明理学的余波来看待而已。所以清代两百余年的儒学传统只有学术史上的意义,而几乎在思想史上占不到一席之地。追源溯始,这一偏见也可以说是由清儒自取其咎。乾、嘉时代一般考证学家标榜“汉学”,而贬斥“宋学”为空谈义理。这样便造成一种印象,好像汉学考证完全不表现任何思想性(所谓“义理”)。

清代考证学和宋、明理学截然两途,而且清代绝大多数的考证学家也尽量避免直接触及思想问题,这自然是无可否认的历史事实。然而这并不等于说,清代两百年的经史研究运动是盲目的或完全为外缘(如政治环境)所支配的。事实上,通观考证学从清初到中叶的发展时,我们可以很肯定地说,其整个过程显然表现出一个确定的思想史的方向。如果我们仔细地排列清儒研治古代典籍的谱系,我们将不难发现其先后轻重之间确是有思想史上的内在理路可寻的。换句话说,清儒决不是信手摭取

某一段经文来施其考证的功夫,至少在考证学初兴之际,他们对考证对象的选择是和当时儒学内部的某些重要的义理问题分不开的。下逮乾、嘉之世,由于儒家的智识主义(intellectualism)逐渐流为文献主义(textualism),不少考证学家的确已迷失了早期的方向感。但当时考证运动的两大理论代言人——戴东原和章实斋——则仍然能紧紧地把握住清代思想史的方向。我们细读他们两人的著作,则清代儒学发展中所蕴藏的义理脉络固犹分明可见。由是言之,尽管清儒自觉地排斥宋人的“义理”,然而他们之所以从事于经典考证,以及他们之所以排斥宋儒的“义理”,却在不知不觉之中受到儒学内部一种新的义理要求的支配。这真是思想史上一个极为有趣的现象。

撇开思想的内容不说,在方法论的层次上,儒学自始即悬学思兼致为标的。但是这种平衡并不易长期维持,后世各阶段的儒学发展终不免各有偏至。大体言之,宋、明理学偏于思,清代考证则偏于学。惟宋、明理学家并未尽废学,且可谓之凝学成思,其精思实从积学中透出。此在大儒如朱熹尤见其然。另一方面,我们也同样不能以“学而不思”四字来概括清儒的治学精神。清儒所向往的境界可以说是寓思于学,要以博实的经典考证来阐释原始儒家义理的确切涵义。清初顾炎武有“经学即理学”的名论,而方以智也提出“藏理学于经学”的纲领。他们两人竟不约而同地为此下儒学的发展规划出一个崭新的方向。18世纪下叶,考证学已臻成熟之境,戴东原遂更进一步说:“故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明。”钱竹汀复为之扬其波,至谓“训诂者,义理之所出,非别有义理出乎训诂之外”。同时章实斋虽持“六经皆史”论与东原由经明道之说相抗,然其厌弃“空言性与天道”之情则亦与东原、竹汀不异。实斋一则曰:“古人未

尝离事而言理”，再则曰：“浙东之学，言性命者必究于史。”细绎其意，不过是要易“经学即理学”为“史学即理学”而已。所以龚定庵说清代儒术之运为“道问学”，真是一针见血之论。用现代的话来说，清儒所面对并关切的问题正是如何处理儒学中的知识传统。

谈到知识传统，不免使我们立刻联想到近代另一个流行的看法，即在西方哲学史和学术史的对照之下，中国在纯知识的领域内表现得甚为逊色。最显著的是知识论和逻辑在中国哲学史上并不占重要地位，而自然科学也不是中国学术史上特显精彩的所在。在这种情形之下，所谓儒学中的知识传统究竟有多少真实的意义呢？基本上，我并不怀疑上述看法的有效性。但是我必须指出，儒学内部仍然有它自己独特的知识问题。撇开原始儒学中“博学于文”、“多学而识”之教不论，即使以“尊德性”为第一义的宋、明理学也不能完全避开知识问题。理学家之所以分别“德性之知”与“闻见之知”，从某种意义说，也正是要把客观知识在儒学系统中安排一个适当的位置。朱子论“格物致知”虽仍以“尊德性”为最后的归宿，但已显然接触到了客观认知的问题。王阳明在龙场顿悟以前也一直是在与朱子的格物说奋斗，他的龙场之悟便起于对《大学》格物致知之旨发生了新解，所谓“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”足见在此以前阳明也认为“格物”离不开对外在事物的客观知解。甚至在龙场顿悟十年之后，阳明重定《大学古本》，他的主要论点依然是说此书“以良知指示至善之本体，故不必假于见闻。”尤可证阳明受“闻见之知”的困扰之深。所以尽管儒家从来不把成就知识当作它的主要价值，然而客观认知始终构成儒学系统中的一个基本问题。

从中国学术思想史的全程来观察,清代的儒学可以说比以往任何一个阶段都更能正视知识的问题。就知识论而言,王船山已转而强调“闻见之知”的重要性,认为“人于所未见未闻者不能生其心。”戴东原则更为彻底,断然提出“德性资于学问”的命题。依照这种说法,则“德性之知”已无独立性可言,而不过是“闻见之知”的最后结果而已。此一命题在义理上的是非得失是另一问题,但它所透露的思想动向却大可注意。但是我并不认为清儒已具有一种追求纯客观知识的精神,更不是说清代的儒学必然会导致现代科学的兴起。儒学如何突破人文的领域而进入自然的世界的确是一个极为艰难的课题,而且其中直接牵涉到价值系统的基本改变。但是无可否认地,清代儒学的发展至少已显示了这种基本改变的可能性。清代学术始于考经,进则考史,乾、嘉以下更转而考及诸子,儒家知识传统的逐步扩张于此已见端倪。在经学范围之内,顾炎武首言“读九经自考文始,考文自知音始。”此后经学研究大体即循此程序进展,文字、音韵之学终由附庸而蔚为大国。要之,就清儒来说,如何通过整理经典文献以恢复原始儒学的真面貌,其事即构成一最严肃的客观认知的问题。戴东原论经学难明,有云:“诵《尧典》数行至乃命羲和,不知恒星七政所以运行,则掩卷不能卒业。不知少广旁要,则《考工》之器不能因文而推其制。不知鸟兽虫鱼草木之状类名号,则比兴之意乖。”如果真从此转身移步,也未尝不能别造新境。无论如何清代中叶的学术已开始走上了分途发展的专业化途径。毋怪乎对学术流变最为敏感的章实斋要屡言“业须专精”,又特重“专家”之学了。

19世纪以后内乱与外患交乘,中国面临一个空前巨大的政治、社会危机。乾隆盛世那种为学问而学问的从容意态已无法

再持续下去。代之而起的则是儒家要求“致用”的精神；晚清所谓“经世学派”便乘运而兴。晚清儒者虽仍多推尊顾炎武及其《日知录》，但意义已迥然不同。这时顾炎武之受到重视并不是因为他的考证成就，而是由于他所揭橥的“明道救世”的主张。换句话说，顾炎武变成了清代经世运动的先驱。冯桂芬是经世学派的中坚人物，然而他字景亭，又号林一，其景仰顾氏之情显然可见。在经世运动的激荡之下，经学也开始转向，汉代所谓“通经致用”的观念在一般儒者的心中复活了。今文经学便是在这种情形之下兴起的。

清代儒学中的知识传统尚没有机会获得充量的发展，便因外在环境的遽变而中断了，我们今天已无法揣想这一传统在正常情况下究竟会归向何处。但是依我个人的偏见，清儒所表现的“道问学”的精神确是儒学进程中一个崭新的阶段，其历史的意义决不在宋、明理学的“尊德性”之下。现代一些以弘扬儒学自负的哲学家，如 40 年代的冯友兰，总欢喜说他们的新儒学是“接着宋、明理学讲的”。至于清学，在他们看来，既不能“经虚涉旷”，则已无积极的思想内容可言，甚至不免是中国哲学精神进程中的“一次逆转”。对于这一类的哲学论断，我没有资格加以评论。我只想指出一点，即从历史的观点看，把辨析心性理气认作儒学的主要内涵是不甚符合事实的，至少也是以偏概全。所谓“内圣之学”虽早在儒家的原始经典中已经萌芽，但它一直要到宋代才获得充分的发展。无可否认地，这一发展是和佛教在心性问题上的长期挑战分不开的。韩愈是唐代排佛最力的儒者，但他放逐到潮州以后，看到大颠和尚能“以理自胜，不为事物侵乱”，也终不免为之心折。朱子批评退之，说他应该“因彼稊稗之有秋，而悟我黍稷之未熟，一旦翻然求诸身，以尽圣贤之蕴。”

其实当时的心性之学不仅在退之个人未臻成熟之境,即在整个儒学系统中也还没有取得中心的位置。如果我们坚持以“心性之学”为衡量儒学的标准,那么不但在清代两百多年间儒学已经僵化,即从秦、汉到隋、唐这一千余年中儒学也是一直停留在“死而不亡”的状态之中。相反地,如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法,则有清一代的“道问学”传统正可以代表儒学发展的最新面貌。尤其重要的是这个新的发展恰好为儒学从传统到现代的过渡提供了一个始点。

我们必须承认,儒学的现代课题主要是如何建立一种客观认知的精神,因为非如此便无法抵得住西方文化的冲击。传统儒学以道德为“第一义”,认知精神始终被压抑得不能自由畅发。更不幸的是现代所谓道德已与政治力量合流,如果知识继续以“第二义”以下的身份维持其存在,则学术将永远成为政治的婢女,而决无独立的价值可言。我们常常听到的所谓“政治挂帅”、“先红后专”之类口号并不全是新货色。从某种意义上说,它们不过是“士先器识”、“先立其大”的现代变形而已。当然,变形也必然蕴含着一定程度的歪曲。儒学发展史告诉我们,极端的德性论和功利论往往会走上一个共同的方向,即反智识主义(anti-intellectualism)。因此陆、王的末流和清代的顾、李学派都把知识看作毒药。反智识主义又可以分为两个主要方面:一是反书本知识、反理论知识,或谓其无用,或谓其适成求“道”的障碍;另一个方面则是由于轻视或敌视知识遂进而反知识分子,所谓“书生无用”、“书生不晓事”等等话头即由此而起。陆象山虽有反知识的倾向,但尚不反知识分子,颜习斋则反知识而兼反知识分子。不用说,这两个方面的反智识主义今天都正在以崭新的现代面貌支配着中国的知识界。

中国今天一方面要求现代化,而另一方面又轻视知识,鄙弃知识分子,对我个人来说,这终是一件难以理解的事。在传统中国文化中,儒学一向占据着主导地位。但儒学目前正面临着一次最严重的历史考验,即如何处理客观认知的问题。儒学将来能否重新成为中国文化的领导力量,恐怕就得看它怎样应付这个新的考验。西方基督教也曾遭遇过客观认知问题的挑战。其中比较积极而成功的反应可以举中古的圣多玛(Thomas Aquinas)和现代的狄立克(Paul Tillich)为例。圣多玛肯定知识的价值,认为我们对客观事物的知识每进一步即是对上帝的知识多增加一分。狄立克最不赞成在所谓“科学”与“宗教”之间划分畛域,制造对立。照他看来,宗教如果想以居于科学认知以外的领域自足,则其结果将是进行一场无穷尽的败退之战。因为科学知识进军到哪里,宗教就得从哪里撤退。狄立克因此主张正视科学,希望以现代的科学知识为始点,然后翻上一层去建立新的基督教神学。这是他在《系统神学》(*Systematic Theology*)第三卷中所企图完成的工作。他的基本立场可以一言以蔽之,“科学的见证即是为上帝作见证。”(“The witness of science is the witness to God.”)

我举出圣多玛和狄立克的例证,其用意当然不是要对现代基督教神学的本身有所讨论。我只是觉得,从比较思想史的观点看,这两个例证对于儒学的何去何从似乎颇富于启示作用。居今而论,儒学必须挺立起客观认知的精神。但这不是单纯地向西方学习科学便可以做得到的。借外债无论如何不能代替生产。我们的任务首先是诱发儒学固有的认知传统,使它能自我成长。儒家“道问学”的潜流,经过清代两百年的滋长,已凝成一个相当强固的认知传统。我之所以特别强调 18 世纪的考证学

在思想史上的意义,这是基本原因之一。我清楚地知道,认知精神的充分发展最后将不免有必要使儒学在价值系统方面作某些相应的调整。但是由于“道问学”原是儒学的基本价值之一,我深信这种调整决不致导向儒学的全面解体。相反地,现代儒学如果经不起严格的知识考验,则它所维护的其他许多价值是否能发挥实际的作用,恐怕将是一个很大的疑问。未来是无从预测的,但往事则未尝不可借鉴。中古时代佛教的深刻刺激曾给儒家在“内圣”一面的发展提供了最重要的因缘。宋人当时曾慨叹“儒门淡薄,收拾不住”,致使有识之士多为释氏扳去。但经过此下宋、明儒者数百年的努力,“尊德性”之教大弘,儒学在中国文化系统中的中心地位终于更巩固地建立起来了。今天无疑又是一个“儒门淡薄,收拾不住”的局面,然而问题的关键已不复在于心性修养,而实在于客观认知的精神如何挺立。因此我深信,现代儒学的新机运只有向它的“道问学”的旧统中去寻求才有着落;目前似乎还不是“接着宋、明理学讲”的时候。陆象山曾经讥刺朱子说:“既不知尊德性,焉有所谓道问学?”在以“尊德性”为第一义的时代,这样的质问是足以塞人的。可是六百年后的戴东原却反唇相讥道:“然舍夫道问学,则恶可命之尊德性乎?”而同时钱竹汀也说:“知德性之当尊,于是有问学之功。岂有遗弃学问而别为尊德性之功者哉!”在今天的处境之下,我诚恳地盼望提倡儒学的人三复戴东原、钱竹汀之言!

本书全稿是在今年5月间开始排印的。我在7月中旬离开香港以前,全书校样已交到了我的手中。但是我已来不及从头到尾细读一过,因此只好准备在欧游途中再抽暇校改,同时补写一篇简短的“自序”来结束这一工作。欧游的第一站是雅典,我在那里停留了三整天。当我初步看完了校样之后,我自己对这