



史學與傳統

余英時／著

史學與傳統

余英時／著

余英時書

余英時贈
一九八
八年



究必印翻 有所權版

時報書系 ②

史學與傳統

著者 余英時

發行人 儲京之

出版者 時報文化出版事業有限公司

地址 臺北市大理街一三二號

電話 三〇六六八四二

郵政劃撥 〇一〇三八五四—〇

校對 張守雲

印刷 沈氏藝術彩色印刷有限公司

地址 臺北縣中和市中山路二段四二二號

初版 中華民國七十一年一月一日

四版 中華民國七十四年元月十五日

登記證 行政院新聞局局版臺業字第〇三四號

平裝新臺幣 一六〇元

精裝新臺幣 二〇〇元

如有缺頁、破損、倒裝，請寄回調換

從史學看傳統

余英時

「史學與傳統」序言

本書所輯近幾年來已發表的文字都是討論史學與傳統的問題的。全書的基本取徑則是從史學的觀點來分析中國文化傳統中的某些主要方面。因此定名為「史學與傳統」。爲了進一步說明本書的旨趣，我願意借此機會交代一下我自己對於「傳統」這一概念的理解，特別是這一概念在中國文化史上的應用問題。

首先必須指出，我強調史學的觀點乃是區別於哲學的觀點和一般社會科學的觀點而言的。從哲學的特別是形而上學的觀點來討論文化傳統一直是中國近代思想史上十分流

行的風氣；這種風氣到今天仍然沒有衰歇。其中最有系統、最具影響、並且出版得相當早的一部著作當推梁漱溟先生的「東西文化及其哲學」（一九二一年）。哲學觀點的長處在於能通過少數中心觀念以把握文化傳統的特性。因此在這種觀點之下所建立起來的理論也比較使讀者易於循持。例如梁先生曾指出中國文化的根本精神是「意欲自爲調和持中」，西方文化是「意欲向前要求」，印度文化則是「意欲反身向後要求」。無論接受與否，我們必須承認，這些說法都是梁先生從深思熟慮中得來的。但「東西文化及其哲學」一書之所以曾在學術文化界激起廣泛而熱烈的響應則顯然要歸功於其中論斷之簡易與直截。哲學觀點的弊病正隱伏在這裏。儘管哲學家或思想家在立說之際曾經努力尋找種種根據，但在理論既成之後，一般讀者往往却祇記得幾句簡易直截的抽象話頭，而不再注意其中所包含的複雜而具體的事實了。這就不免將流入朱熹所指責的「虛設議論」的一途，即用「思無邪」三個字來概括全部詩經，更不理會三百篇究竟說了什麼。此其一。從哲學的觀點說，論斷某一文化傳統（如中國）最重要的是所持的中心觀念。唐君毅先生在「中國文化之精神價值」的「自序」中甚至強調「中心觀念」若有毫釐之差則不免全盤皆誤。唐先生的說法當然是有充足的理由的。這不但可以作證於唐先生自己的著作，而且也可以說明前面所提到的梁漱溟先生的文化理論。梁先生所持的中心觀念便是「意欲」所表現的方向以及「理智」與「直覺」之間的運作關係。但是這裏

立刻發生了一個無可避免的困難，即每一位哲學家或思想家所持以衡論文化傳統的一組中心觀念都是個別的、特殊的。我們究竟何所取捨呢？取捨的標準又是什麼呢？依照目前研究中國現代思想史的劃分標準說，梁先生和唐先生都應該屬於廣義的所謂「新儒家」一派，但是他們兩位之間的差異已極為顯著。這裏我們不難看到哲學觀點本身所蘊藏的內在限制。此其二。

其次讓我們簡略地檢討一下社會科學的觀點。與哲學家之基本上憑直覺與先驗觀念以總攝文化精神不同，社會科學家在方法論方面是經驗的（empirical），在範圍方面則包羅萬象，不偏於思想的層次。例如人類學家克羅伯（A. L. Kroeber）關於文化成長型態的名著（*Configurations of Culture Growth*，一九四四年出版）和社會學家索羅鐸（P. A. Sorokin）綜論社會文化動力的巨製（*Social and Cultural Dynamics*，共四冊，一九三七至一九四一出版）都是專門以歷史傳統為對象的。這在社會科學界厚今薄古的一般風氣下可以說是非常突出的成就。如果以論據之堅實與分析之客觀而言，這一類的著作確與史學的性質相近。但是社會科學的中心任務畢竟是在於尋求一般性的通則，而不在闡釋個別文化傳統的特性。因此上述克羅伯與索羅鐸兩家都企圖在世界上不同文化傳統之間找出若干共同的類型和發展規律。（從這個角度說，湯因比 A. J. Toynbee 的「歷史之研究」在方法論上也應當劃入社會學的範圍。）這一類的作品誠

然大有助於我們對文化傳統的一般性的認識。但是如果我們的研究對象是某一特定的「統」（如中國），那麼我們却不能僅以「類型」和「規律」為滿足。從史學的觀點說，三份強調「型態」、「規律」最後必然流入祇有形式而無內容，祇有抽象而無具體，祇有一般而無特殊的情況。用中國固有的名詞說，也就是有「理」而無「事」；這在史學上即成絕大的荒謬。

我在前面曾指出，社會科學界一般具有「厚今薄古」的傾向，儘管其中少數特出者曾對文化傳統的研究有過重要的貢獻。這種傾向特別表現在社會科學家不重視「傳統」這一觀念上面。一九七一年社會學家席爾思（Edward shils）發表了論「傳統」（“Tradition”）一文（現收入他的“Center and Periphery, Essays in Macrosociology”一書，芝加哥大學出版社，一九七五年）。在撰寫這篇文章的過程中，席氏發現在現代社會科學的大量文獻中，幾乎找不到有關「傳統」這一觀念的專著。討論各種所謂「傳統社會」的著作雖多，但竟沒有人對「傳統性」（traditionality）的特質加以分析。一九七二年政治學家佛烈德（Carl J. Friedrich）為「政治學主要概念」叢書（Leonard Schapiro 主編，Praeger 書店出版）撰寫「傳統與權威」（“Tradition and Authority”）一書，也發生同樣的感慨。他最覺得奇怪的是新編的「國際社會科學大辭典」（“International Encyclopedia of social sciences”）中居然沒有列入「傳統」一條。（按：舊

版「社會科學大辭典」中倒有這一條，是由 Max Radin 執筆的。）佛烈德推測「傳統」之所以失寵主要是由於這個名詞在二十世紀已被賦予貶義，使人感到它是和「科學」、「進步」、「現代」等價值觀念背道而馳的。（見佛氏原書頁三三）佛氏的說法雖有道中其中一部份癥結，但尚未十分到家。席爾思則提出了一個更深刻的觀察。他認為基本關鍵在社會科學的研究對象是眼前的現實，因此其概念結構大體上是沒有時間性的（atemporal）。社會科學家雖偶然也不免要涉及歷史，然而歷史在他的分析架構中畢竟祇處於一種「殘餘範疇」（“residual category”）的邊緣位置。（見“Center and Periphery”頁一八四）這是從社會科學觀點研究文化傳統所不易避免的另一種偏頗。就這一點說，它和哲學觀點是異途而同歸的：如果說社會科學觀點「沒有時間性」（atemporal），那麼哲學觀點則可以說是「超時間性」的（supratemporal）。史學觀點之重要便在這裏充份地顯露了出來：它特別注重時間性，恰可以補上述兩種觀點之不足。

從史學觀點來檢討傳統，則古今中外一切傳統沒有不變的。文化傳統的整體包羅萬象，其變化固不待論。事實上文化中任何一個組成部份的傳統也都是日新月異的。誠如席爾思所指出的，即使是專門爲了衛護某種傳統信仰與經典而建立起來的團體或制度，如基督教的各種宗派及神學院，也無不在逐漸改變之中。尤其有趣的是，宗教傳統的改

變並不完全由於異端的衝擊，而往往來自正統派的衛道。每一個時代宗教教派中的正統人物都致力於宣揚教義的工作，宗教傳統的變遷便正是在這種一再闡釋的過程中不知不覺地發生的。（見席氏前引書頁二一三—五）如果以中國儒家傳統為例，則情形更爲明顯。儒家雖不是西方式的宗教，但儒家經典自漢以來即具有「神聖的」（sacred）性格，因此每一時代的儒者都兢兢業業地加以保存、註釋、和有系統的整理，從兩漢、魏晉、南北朝、隋唐、宋明、以至清代無不如此。然而我們通察全部經學史便可看出儒學的面貌在每一階段都有顯著的變化。換句話說，中國並沒有一個兩千年不變的儒學傳統，討論某一傳統如不照顧到它的變遷終究是不夠全面的。

另一方面，我們也必須指出，傳統雖永遠在改變之中，但其間終有不變者在，否則將無傳統可言了。用中國的術語說，便是「萬變不離其宗」。杜牧在「序孫子注」中說：「丸之走盤，橫斜圓直，計於臨時，不可盡知。其必可知者，是知丸不能出於盤也。」（見「樊川文集」卷十，四部叢刊本）這是一個極生動的譬喻，黃宗羲在「明儒學案」中曾引之以論理學家的講學宗旨。我們也不妨借來說明傳統與變化之間的關係。在歷史上，誠然不乏個別傳統（如某種音樂、藝術或思想流派）因變化過大以致面目全非之例。這就是丸已出盤、變已離宗了。甚至整個文化傳統也有這種情況。照史賓格勒（Oswald Spengler）的說法，西方文化在希臘、羅馬時代是「古典式」（

classical)、或「阿波羅式」(Apollinian)的，其精神為當下自足；到了近代，這種古典精神已經死亡，西方文化是所謂「浮士德式」(Faustian)的，其精神為無限的追求。史氏曾從建築、數學、繪畫、宗教、政治各方面來證明他的論點。無論我們是否接受他的理論，這至少說明從一個西方人的觀點看，古典傳統已變到了「丸已出盤」的地步。(按：史氏的浮士德觀念取自歌德，阿波羅觀念則取自尼采，這兩種關於文化精神的概括在西方知識界一直在廣泛地流行着，所以不能認為是史氏一人之嚮壁虛構。史氏「西方之沒落」德文原著兩冊出版於一九一八與一九二二年，正與梁漱溟的「東西文化及其哲學」約略同時。梁氏所謂西方文化是「意欲向前要求」正與史氏的浮士德型之說相合。但梁氏認為西方文化自希臘以來都是如此，至少從史氏的立場看，這是缺乏史學觀點的籠統之談。)

本書基本上是從史學觀點出發，所以在討論中國文化傳統時總是儘量想兼顧到變化的一面。依照我個人的理解，中國傳統不但自始即表現一種獨特的形態而且其所經歷的變化也別具一格。我以前曾指出，在西方歷史的對照之下，中國史似乎比較缺乏里程碑式的發展。許多人以西方為模式，因此覺得中國兩千年來在各方面都沒有變化，至少沒有突破性的變化。其實這是一種錯覺。這個問題可以從兩方面來看：以西方歷史而言，其間誠多驚天動地的劃時代的大變動，如文藝復興、宗教改革、啓蒙運動、法國大革命

之類，不勝枚舉。但是通過後世史家不斷地深入研究，這些表面上轟轟烈烈的大變動不都是其來有漸，而且也並不曾在短時間內全面地改變西方文化和社會的性質。另一方面，中國史雖然在表面上似乎比較平靜，但以長遠的眼光來觀察，仍然有着非常深刻的變化。大體言之，商、周、春秋戰國、秦漢、魏晉南北朝、唐宋、明清各時期在社會、文化、制度等方面，也都自成段落，決非簡單的朝代循環。不可否認地，在十九世紀中葉以前這兩三千年間，中國文化變遷的幅度和速度都遠比不上西方。不過這是因為西方在最近兩三百年中變動得特別劇烈的緣故。如果以一七〇〇年為分水線，則中西兩方變遷的步伐在此之前實未見有顯著的緩速之別。浮士德精神在西方取得主導地位是一七〇〇以後的事。

李鴻章曾慨嘆他所經歷的是一個「三千年來未有的變局」，這說明十九世紀中葉以後，西方浮士德精神的入侵已根本上動搖了中國傳統。以往數千年間的變遷都如「丸之走盤」，雖橫斜圓直，無所不有，而實未嘗出於盤外。已故宋史專家柯萊基（Edward A. Kracke, Jr.）教授討論宋代社會曾提出「在傳統中變」（change within tradition）的斷案，也正是「丸不出盤」之意。這個說法後來一度在美國漢學界頗為流行。這當然祇是關於中國傳統的一個形式論斷，並未涉及其內容，不過較之以往所謂中國傳統停滯了兩千年那種籠統之談則不可不謂是一種進步。但是自十九世紀中葉以來，中國的變革

則已非復傳統所能範圍；在很多方面我們都看到丸已出盤，或至少在盤的邊緣上旋轉的境地。這便是我們現在所常常談的傳統與現代化的問題。

本書討論中國傳統尤其注意傳統與現代化之間的關係。近人關於這一問題的討論大都集中在現代化如何破壞以至代替了傳統的一方面。本書則比較著重另一方面，即在現代化的衝擊之下，傳統如何變相地保存自己。必須說明，這裏所說的傳統當然不是一個籠統的東西，而是應該從各種角度加以分疏的。最明顯地，如政治傳統中的皇帝制度雖已消滅，而變相的皇權依然可以繼續存在；思想傳統在內容方面雖已煥然一新，但思維的方式却一仍舊貫。從史學的觀點對這一方面作深一層的分析至少可以使我們瞭解中國現代化的難局所在。近百年來，保守派指責現代化破壞了傳統的價值，而激進派則怨恨傳統阻礙了現代化的進程。雙方都言之成理、持之有故。但問題的關鍵在於雙方不但都把「傳統」與「現代」看作勢不兩立，而且也都視「傳統」與「現代」為抽象的整體。事實上，中國傳統中並不乏現代性的合理因子，如能及時地善加誘發，未始不能推動現代化的發展。以印度為例，它的等級制度（caste system）自然可以說是與現代平等與民主的觀念絕不相容的。馬克思早就預言印度的傳統社會結構將在英國帝國主義統治的壓力之下崩潰。但是這個制度後來竟轉化為現代性的社團（caste association），因而成為推動民主選舉的基本組織。通過這種組織，一般未受教育的民衆也就能夠參與政治

並改善自己的社會地位和經濟狀況了。（詳見Lloyd I. Rudolph and Susanne Hoeber Rudolph, *The Modernity of Tradition-Political Development in India*, The University of Chicago Press, 1967, esp. pp. 17-36）從這個例子看，戊戌變法前後梁啟超關於伸張民權必自紳權始的主張確不失為一種明通的見解。也許這正是中國社會從傳統過渡到現代的一個重要途徑，可惜在當時那種主觀條件與客觀形勢之下，這個主張根本便沒有得到一般人的充分注意，更不必說認真的考慮了。

析而論之，中國文化傳統和任何其他主要文化傳統一樣，包括了政治、思想、社會、經濟、宗教、倫理、法律各種部門。各部門之間雖然在大體上互有照應而形成一獨特的文化系統，但分別地看它們却又各有發展的歷史；更重要地，各部門之間的前進步伐也往往參差不齊，且多緊張與衝突。例如以政治傳統而言，明代是專制的高峯；但以思想傳統言，王學則提倡個性的解放，政統與道統幾乎背道而馳。道統與政統雖同為傳統的產物，但以現代的標準衡量，二者的性質則頗有差異。政統具有強固的傳統性格，道統中却蘊藏着濃厚的現代精神。清末學人如章炳麟、梁啟超等一方面猛烈地攻擊中國的政治傳統，另一方面則大肆宣揚黃宗羲的「明夷待訪錄」，這恰好說明他們已直覺到這兩種傳統之間的分別所在。然而在此後幾十年中，道統中具有現代性的批判精神並沒有獲得充份的發展，反而是傳統性格的政統却在嶄新的現代面貌之下空前地加強了。造

成這一悲劇的歷史因素甚為複雜，自未易一言以概之。但是專從思想層面說，中國知識份子不能以歷史的與分析的眼光去辨別傳統，終究是有相當的責任的。「五四」以來由於我們在狂熱的心理狀態下追求現代化，流弊所至，竟不分青紅皂白對中國的傳統全面地加以鄙棄。這真像西方諺語所說的，把小孩子和澡盆裏的髒水一齊都倒掉了。欲速則不達，結果是延遲了現代化的過程。而現代化之稍有成績可見者大體也都偏在技術方面。至於精神方面、基本價值方面，傳統則依然佔有絕對的優勢，不過蒙上了一層薄薄的現代面紗而已。

最後，在結束這篇序文之前讓我略提一提人類學上所謂「大傳統」和「小傳統」的概念。這兩個名詞是由雷德斐（Robert Redfield）在「農民社會與文化」（*Peasant Society and Culture*, The university of Chicago Press, 1956）中正式提出來的，但是並非全新的觀念。此外如「高層文化」（*High Culture*）與「低層文化」（*Low Culture*）或「民間文化」（*Popular Culture*）之類也具有相近的涵義。不過雷氏的大傳統是特別指農民社會而言的。其大意是說大傳統是少數有思考能力的上層人士創造出來，如中國的儒家或道家；小傳統則是大多數不識字的農民在鄉村生活中逐漸發展而成的。這個理論中最重要的一點即是強調這兩個傳統之間的互相依存、互相交流的關係。這與西方人一向強調上層與下層文化或思想互相對立與衝突確是不同。（詳見該書

第三章「傳統之社會構成」

雷氏在建立大小傳統的理論時本已參考了中國的經驗，因此這種分別自然也較能說明中國的文化傳統。但本書却未嘗進一步分辨這兩種不同的傳統，而逕以大傳統為討論的對象。我之所以採取這樣處理方式，一方面固然是因為本書究屬通論性質，而非專題研究，另一方面則因為我深信中國的大傳統和小傳統之間的關係尤為密切，遠在人類學家所觀察的一般農民社會之上。所以在一般性的討論中，中國的大傳統足以概括小傳統。

西方人類學家或民俗學家之所以特別注意到大小傳統之別最初是由於他們去研究地方性的民間文化時發現它本身往往不是獨立自足的，而是從上層文化（如神學、哲學、科學、藝術）中滲透下來，不過經過了一番「俗化」而已。另一方面，他們又發現大傳統中不少偉大的思想與重要觀念也往往起源於民間。西方最先強調上層與下層文化之間這一共同生長關係（*symbiotic relationship*）的是佛斯特（George F. Foster）所寫的一篇經典作品，「什麼是民俗文化？」（“What is Folk Culture?” *American Anthropologist*, Vol. 55, No. 21, 1953, pp. 159-173）雷氏也由於多受到此文的啓發才覺得農村研究必須發展新觀念與新方法以說明新的經驗。（見雷氏前引書，頁四一）大小傳統之說於是遂應運而起，風行一時。紀爾茲（Clifford Geertz）研究爪哇宗教的名著亦

嘗援引之以解釋其地紳士與農民之關係。(見The Religion of Java, The University of Chicago Press, 1976本，第十七章)但是我們細察這些人類學家的作品，即可見他們所研究的地區都有一外來的征服文化的背景。佛斯特和雷德斐的對象是西班牙人所征服的拉丁美洲，紀爾茲的對象則是荷蘭人統治了三百年的殖民地。因此這些社區中的上層階級和下層階級之間都不免在文化上發生了較大的距離。儘管研究者所強調的是大傳統與小傳統之間的交互影響，我們恐怕仍不宜機械地根據這種文化背景所建立的模式來說明中國的情況。

如果直接從中國史的考察入手，我們將不難發現，這些人類學家所驚詫的「新經驗」在中國實在是很古老的文化現象。尤其重要的是中國古人不但早已自覺到大傳統與小傳統之間的密切關係，而且自始即致力於加強這兩個傳統之間的連繫。我深信這一點頗有助於說明幾千年來中國文化傳統所表現的一種獨特的穩定性。

中國古代的大傳統當然非禮樂莫屬，而禮樂便有民間的來源。孔子曾說：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。」傅斯年先生曾解「野人」為鄉下的農人，「君子」為城裏的 upper class，大體上是有根據的。(但傅氏進一步說野人為被征服的殷人，君子是統治階層的周人，則推論過當。見「傅孟真先生集」第四冊「周東封與殷遺民」)人類學上的大傳統和小傳統也包括着城市與農村的分別。另一方面，古代又有「禮失求

諸野」的說法；這就表示大傳統形成之後又滲透到農村的小傳統之中，並在那裏獲得較長久的保存。

大傳統必須從各地小傳統中吸取養料，這是中國古人早就懂得的真理。我們雖不必相信三代卽有「采詩」之說，但「史爲書、瞽爲詩、工誦箴諫，大夫規誨、士傳言、庶人謗」的記載總當有些事實的背景。（見「左傳」襄公十四年條及「國語」「周語」上）而且漢代的樂府則確實采自民間；「漢書」「藝文志」「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正」的說法至少可以用來說明漢代的情況。這種觀念一直到明清之際尙有人堅持着。劉獻廷說：

「余觀世之小人，未有不好唱歌看戲者，此性天中之詩與樂也；未有不看小說聽說書者，此性天中之書與春秋也；未有不信占卜祀鬼神者，此性天中易與禮也。聖人六經之教，原本人情。而後之儒者乃不能因其勢而利導之，百計禁止遏抑，務以成周之芻狗，茅塞人心，是何異壅川使之不流？無怪其決裂潰敗也。」

又說：

「余嘗與韓麟論今此之戲文小說，圖老以爲敗壞人心，莫此爲甚，最宜嚴禁者。余曰：先生莫作此說，戲文小說乃明王轉移世界之大樞機。聖人復起，不能舍此而爲治也。」（均見「廣陽雜記」卷二）