

歷史與思想

余英時



歷史與思想

余英時·著

65•9•0101

60009

歷史與思想

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台業字〇一三〇號
保有版權・翻印必究

中華民國六十五年九月初版
中華民國七十六年一月第十二次印行

定價：平裝本一五〇元
精裝本一九〇元

自序

這部「歷史與思想」是我近二十年來所寫的單篇論文的一個選集，其中最早的一篇發表於一九五六年，最遲的則成於今年五月。但全書在時間上雖先後跨越了二十個年頭，而實際的撰寫則集中在五十年代之末和七十年代之初，中間足足有十年的歲月我幾乎沒有寫中文論著的機會。一九七三年之秋，我回到香港工作了整整兩年，重新結下了文字因緣，因此本集所收的，百分之七十以上都是最近兩年的作品。

爲了照顧到一般讀者的興趣，選在這部集子裏面的文字大體上都屬於通論的性質，凡屬專門性、考證性的東西都沒有收進去。所以這部選集的對象並不是專治歷史與思想的學者，而是關心歷史和思想問題的一般知識份子。通論性文字之不易落筆，我是深切瞭解的。通論是所謂「大題小做」，往往不免要把非常複雜的問題加以簡化，面面俱到是不可能的。而且

作者的知識和主觀見解，又處處限制著論點的選擇、資料的運用，以至文章的剪裁。因此任何通論性的題旨都達不到最後的定說。照理想來講，通論必須建立在許多專論研究的基礎之上，立說始能穩妥；而事實上，每一範圍稍廣的通論性的題旨都包括著無數層次的大小小的問題，如果要等到所有問題都解決了纔能寫通論，那麼通論便永遠不能出現了。這裏面實際上牽涉到哲學上的一個「弔詭」(paradox)，即「一個人如不是對一切事物皆有知識，便不能對任何事物有知識。」(“One does not know anything until one knows everything”)這種說法當然是不能成立的。但是這並不等於說，我們對於某一題旨密切相關的種種問題全無所知，也可以動手撰寫關於該題旨的通論。清末的朱一新曾說：「考證須字字有來歷，議論不必如此，而仍須有根據，並非鑿空武斷以爲議論也。」又說：「此其功視考證之難倍蓰，而學者必不可無此學識。考證須學，議論須識，合之乃善。」朱氏所說的確是深識甘苦的話。本書所收的一些文字，在我已力求其有根據，但限於學識，議論却未必中肯。讀者不妨對這兩個方面分別地看待。

本書所收諸文先後曾刊載於各種期刊上。香港方面是「自由學人」、「人生雜誌」、「祖國週刊」、「中華月報」(以上四種均已停刊)、「新亞書院學術年刊」、「中國學人」、「香港中文大學學報」、和「明報月刊」；臺北方面是「幼獅月刊」、「中華文化復興月刊」和「聯合副刊」。我願意借此機會向主持以上各種刊物的友人們表示衷心的感激。我的文字幾乎全部是被主編、朋友們逼出來的，沒有他們的熱情鼓勵，這些東西是不可能產生的。至邵文集之終於能和讀者見面，則要感謝聯經出版事業公司的熱心，特別是編輯組陳秀芳

小姐的說服力，他們使我相信這些散篇文字還有彙集成冊的價值。

這部文集基本上是從一個知識份子 (intellectual) 的立場上寫成的，所以它不能被看作一個專業史學家 (professional historian) 的專門著作，雖則我的專業訓練處處影響著我的知識份子的觀點。在現代社會中，一個知識份子必須靠他的知識技能而生活，因此他同時必須是一個知識從業員 (mental technician)。相反地，一個知識從業員（無論他是教授、編輯、律師或其他知識專業）却不必然是一個知識份子，如果他的興趣始終不出乎職業範圍以外的話。Richard Hofstadter 曾指出，一個知識份子必須具有超越一己利害得失的精神；他在自己所學所思的專門基礎上發展出一種對國家、社會、文化的時代關切感。這是一種近乎宗教信持的精神。用中國的標準來說，具備了類似「以天下為己任」的精神纔是知識份子；「學成文武藝，貨與帝王家」則祇是知識從業員。但我們不能說，知識份子在價值上必然高於知識從業員。事實上，扮演知識份子的角色的人如果不能堅持自己的信守，往往會在社會上產生負面的作用；知識從業員倒反而較少機會發生這樣的流弊。

本書所收諸文大多數都經過了一番修正和潤飾的工作，其中論柯靈烏和文藝復興三篇，因成篇較早，更增訂了若干註釋，儘量把最新而比較重要的研究成果吸收進去，但疏漏是終不能避免的。全書定名為「歷史與思想」，主要是因為所收各篇都不出這一範圍；而且我自己近二十年來的興趣也一直是環繞著這一主題。下面我將就歷史與思想之間的關係略做一些補充的說明，希望使全書的主旨更為明確。這部論集原無一預定的系統，下面的補論也許可以為全書提供一條貫穿諸篇的線索。

我們目前所處的是一個決定論思想得勢的時代。在共產世界裏，唯物主義的決定論當然是思想的正統；在所謂自由世界裏，則有各式各樣的行為主義的決定論在大行其道。在決定論瀰漫的思想空氣中，人們往往看不到思想在歷史進程中的能動性。正如柏林 (Isaiah Berlin) 在他的「歷史必然論」(*Historical Inevitability*) 中所分析的，歷史已化身為一種巨大而超個人的力量；這種力量有它自己的運行規律，不是人的主觀努力所能左右的。正是在這種思想籠罩之下，才產生了所謂「歷史潮流不可抗拒」的這種怪論。

就我自己的知解所及，我沒有辦法接受任何一種形式的歷史決定論。我始終覺得在歷史的進程中，思想的積極的作用是不能輕輕抹殺的。而且祇要我們肯睜開眼睛看看人類的歷史，則思想的能動性是非常明顯的事實，根本無置疑的餘地。但是我並不會唯心到認為思想是歷史的「最後真實」(ultimate reality)，也不致天真到認為思想可以不受一切客觀條件的限制而支配著歷史的發展。中國人以往評論歷史，常在有意無意之間過高地估計了思想的作用，特別是在追究禍亂的責任的時候。因此，五胡亂華之禍要歸咎於魏晉清談，明朝之亡國則諉過於「空言心性」，甚至所謂「洪、楊之亂」也要漢學考證來負責。這種觀點一直到今天還流動在許多人的歷史判斷之中。把共產主義在中國的得勢，溯源至「五四」前後的新文化運動，依然是一個相當普遍的看法。這個傳統的觀點並非毫無根據，但是在運用時如果不加分析，那就不免要使思想觀念所承擔的歷史責任遠超過它們的實際效能。尤其是在進一步從思想追究到思想家的時候，這種觀點的過度嚴酷性便會很清楚地顯露出來。如果不是出於情緒而是基於理智地判斷王弼、何晏之罪深於桀、紂，恐怕總不能算是一種持平之論吧。同

樣地，新文化運動以來的反傳統論者把中國的一切弊病歸罪於儒家和孔、孟，也正是這一傳統觀點的引伸。貝克（Carl L. Becker）在他的名著「十八世紀哲學家的王國」（*The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*）中指出，伏爾泰以下諸哲人雖摧毀了聖奧古斯汀的中古「天國」，但立刻又用新的材料建造了另一個大同小異的「天國」。因此他認為十八世紀哲人的基本觀念仍不脫中古聖多瑪時代的窠臼。貝氏的論斷近年來頗受到啓蒙思想史專家的挑戰（特別是 Peter Gay），但是我們祇須略變其說，便可以解釋中國近代的反傳統運動：反傳統論者雖以全力摧毀傳統，但他們所持的武器主要還是傳統性的。上面所說的唯思想論的歷史觀不過是許多傳統性的武器之一而已。

從這種地方作深刻的反省，我們反而可以看到決定論在史學上的正面功用。現代行為科學的長足進展，使我們瞭解人的思想和行為在某些層面上確然是被決定的。即使與唯物論淵源極深的知識社會學也可以加深我們對思想的社會根源的認識。因此批評歷史決定論最力的柏林也肯定社會科學的研究成果足以糾正我們以往在判斷他人的行為時所犯的「無知」、「偏見」、「武斷」，以及「狂想」等等錯誤。這和中國傳統論人講求平恕的態度是完全符合的。

肯定決定論在某些層次上的有效性却不等於否定思想在歷史上的積極功能。相反地，祇有通過決定論的分析，思想的真正作用纔能獲致最準確的估計。事實上，在政治運用方面，唯物主義決定論者最重視思想，馬克斯曾說：「思想一旦掌握了羣衆，便成爲物質的力量。」這正是因爲他深知思想的能動性，所以在概念上把思想物質化以求符合他的基本哲學立場。

而所謂「歷史潮流不可抗拒」也是唯物主義決定論者故意把他們自己的思想和願望化身爲「歷史潮流」，以瓦解一切與他們持論不同者的奮鬥意志。有人說：「所謂不可抗拒者往往祇是沒有去抗拒而已。」（“The irresistible is often only that which is not resisted”）我們對於「歷史潮流不可抗拒」之說正應作如是觀。所以，追究到最後，祇有不去抗拒或抗拒而不得其道的「歷史潮流」才是所謂「不可抗拒」的「歷史潮流」。當希特勒的納粹運動如日中天之際，它看起來不正是一種「不可抗拒」的「歷史潮流」嗎？

孔子說：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」（《論語》「憲問」）曇摩耶舍夢見博叉天王對他說：「道假衆緣，復須時熟。」（慧皎「高僧傳」卷一）儒家的「命」、釋氏的「緣」在這裏都具有決定論的涵義。但決定論的限制終不能伸展到價值創造的最高層面。這是人類能否自作主宰的唯一關鍵之所在。孔子被當時的人描寫成一個「知其不可而爲之」的人，正可見孔子雖勇敢地承認「命」的限定，却並不因此就向「命」投降。羅素在他的「西方哲學史」自序中曾說：哲學家同時是「果」（effects）也是「因」（causes）。他是「果」，因爲他的思想離不開他所處的社會環境，以及政治與制度的背景；他是「因」，因爲，如果幸運的話，他的思想變成了一般人的信仰，便可以塑造後來的政治與制度。羅素所說的「幸運」，當然也是決定論層面上的事，相當於上述的「命」與「緣」。所以思想一方面固然是在決定論的基礎上活動，另一方面則也具有突破決定論的限制的潛能。在後一種意義上，我們可以說，思想創造歷史。正由於思想可以創造歷史，並且實際上也一直是歷史進程中的一股重要的原動力，所以人對於歷史是必須負責的；而且越是在歷史發展中佔據著

樞紐地位的個人，其責任也就越重大。決定論的分析祇能開脫個人所不應負責的部份，但決不能解除其一切應負的責任。在這個意義上，中西傳統史學中的褒貶 (praise and blame) 之論仍然有它的現代功用。希特勒、史大林的大批屠殺當然應該受到歷史家的嚴正譴責，我們豈能根據「不可抗拒」的「歷史潮流」或歷史心理分析來給他們塗脂抹粉，說他們的暴行完全是被決定的？

強調歷史上的思想因素自以柯靈烏 (R. G. Collingwood) 為現代最重要的代表。柯氏曾有「一切歷史都是思想的歷史」(“All history is the history of thought”) 的名言。他把歷史事件分為「內在」與「外在」兩面：「外在」的是史事的物質狀態，「內在」的是史事中人物的思想狀態。史家祇有深入史事的「內在」面 (即思想狀態) 始能把握到歷史的眞象。因此柯氏認為史家最重要的本領是能夠「設身處地重演古人的思想」；眞正地懂得了史事中所蘊藏的思想，則該史事何以會發生也就豁然呈露，無所遁形了。本書所收兩篇討論柯氏歷史觀的文字都會涉及這一中心問題。但是這兩篇文字的撰寫距今已有二十年之久；在我撰寫之時，西方哲學家對柯氏這一說法 (他們稱之爲 “The method of empathetic understanding” 「感同瞭解法」) 抱有相當普遍的反感。如 Carl G. Hempel、Patrick Gardiner、W. H. Walsh、G. J. Renier 諸人都對此說有嚴厲的批評，或謂其訴諸「直覺」，或謂其將史學的題材神秘化。至於爲柯氏的歷史觀起而辯護者當時尚未有其人；對柯氏哲學作深入的專題研究，如 Alan Donagan 和 Louis O. Mink 的作品，是近十三、四年之內纔出現的。但是據我閱覽所及，對柯氏的歷史思想解釋得最明白中肯的是戈斯坦 (Leon J.

Goldstein) 在一九七〇年發表的「柯靈烏的史學致知論」(“Collingwood's Theory of Historical Knowing”)一篇長文。(刊於*History and Theory*, Vol. IX, No. 1, pp. 1-36) 戈氏此文對前此諸家之誤解柯氏宗旨作了最有說服力的駁正。依照戈氏的分析，柯靈烏之將史事分爲內在與外在之兩面，而復以內在的思想爲史學的核心，乃起於歷史知識的特殊性質：從一種觀點看，史學與自然科學最大不同之處是在於史學致知的對象早已成爲過去，不能再供人直接觀察。同時，史學的科學化又不再允許史家不加批判地接受前人的見證(testimony)。在這種限制之下，史家所能確實把握的致知對象便祇能是古人的思想了。但柯氏所謂「思想」是最廣義的用法：歷史上每一事件(event)或遺跡(如長城、燹隙)，其背後都表現著人的目的(human purpose)。史家的主要任務便是找出貫注在史事後面的人的思想。(舉例言之，如果我們真正把握到燹隙背後所表現的人的思想，我們自然就懂得漢人爲什麼要建造它了。否則燹隙祇是一不可解的建築物而已。所謂史家重演古人的思想正是從這種基本目的方面用心，而不是重演漢人建造燹隙時的全部思考過程。)柯靈烏不僅是一位哲學家，同時也是一位歷史家：他的重演古人思想之論在其與J. N. L. Myres 合著的*Roman Britain and the English Settlements*一書中有許多精采的實例。戈斯坦便曾具體地說明柯氏的思想重演是怎樣結合著證據而應用在歷史研究上的。根據柯氏的中心理論，史家致知的對象是人的「行動」(action)，即貫注了思想的「行爲」(behavior informed by thought)而絕非單純地從物質方面去瞭解的行爲(behavior understood physicalistically)。前者是史學的範圍，後者則是行爲科學的園地。儘管柯氏的說法仍不免有其局限性，

但其中決不包含任何「直覺」或「神秘」的成份。通過戈斯坦的疏解，這一點是非常明顯的。

我絕不認為柯靈烏的歷史觀是我們對於歷史的唯一可能的看法。我之所以比較推崇他，是因為他的理論最便於接引中國傳統的史學，使之走向科學化的途徑。「章實齋與柯靈烏的歷史思想」一文便是要展示這一接引工作的可能根據。柯氏論史以人的思想為其核心，這是合乎中國的史學傳統的；但柯氏正視行為主義決定論對史學的衝擊作用，而同時復能超越決定論以歸宿於思想在史學上的中心位置，這對中國史學的科學化是極富於啓示性的。近代中國的史學，從清代訓詁考證的基礎上出發，一度湮泊而滙入蘭克(Leopold von Ranke)歷史主義的末流，真是一個值得惋惜的發展。我在「史學、史家與時代」那篇講詞中曾指出，近代中國提倡「科學的史學」(scientific history)的人深信史學可以而且必須完全客觀化，其中不能滲入一絲一毫個人的主觀見解。照他們看來，史學最後可以發展到生物學、地質學同樣高度的科學性。落到實踐的層次，中國的「科學的史學」運動便成為以史料學為史學；在史料範圍的擴大和考訂的精密方面，這個運動的成績是有目共睹的。但是其代價則是將思想的因素完全排除於歷史之外；不但史家個人的主觀思想不許混入史學研究之內，而且歷史上已經客觀存在過的抽象東西如精神、價值觀之類也一律要劃出史學範圍之外。傅斯年在一九二八年發表的「歷史語言研究所工作之旨趣」中說得最明白：

一、把些傳統的或自造的「仁義禮智」和其他主觀，同歷史學和語言學混在一氣的
人，絕不是我們的同志！

二、要把歷史學語言學建設得和生物學地質學等同樣，乃是我們的同志！

這確是蘭克的歷史主義一派的根本見解。過了十五年（一九四三）傅先生爲歷史語言研究所的「史料與史學」寫「發刊詞」，持論依然未變。他說：

此中皆史學論文，而名之曰「史料與史學」者，亦自有說，本所同人之治史學，不以空論爲學問，亦不以「史觀」爲急圖，乃純就史料以探史實也。史料有之，則可因鈎稽有此知識，史料所無，則不敢臆測，亦不敢比附成式。此在中國，固爲司馬光以至錢大昕之治史方法，在西洋，亦爲賴克（按：即 Ranke）莫母森（按：即 Theodor Mommsen, 1817-1903）之著史立點。

傅先生所提倡的「科學的史學」是乾嘉考據和蘭克的歷史主義的滙流，在這裏得到了確切的證明。

我在「史學、史家與時代」中復指出，就在歷史主義正式進入中國史學研究的領域之際，它在西方已開始衰落了，我的講詞中特別提到美國史學家比爾德（Charles Beard），因爲他對歷史主義的攻擊最力，影響也最大。其實在比爾德同時或稍早，其他史學名家如美國的貝克（Carl L. Becker）、德國的 Karl Lamprecht 已不斷地對這一過份樂觀而天真的看法展開了有力的批判。蘭克一度幾成爲衆矢之的。但這對於蘭克本人而言是十分不公平的，蘭克並沒有把思想放逐於史學之外，而史料的審訂在他祇不過是史學的起點而已。我最近稍稍涉獵了若干有關蘭克和歷史主義的專題研究，特別是 Georg G. Iggers 的著作，纔知道蘭克在西方史學思想界擁有兩個完全不同的形象。流行在美國的蘭克形象是所謂「科學

的史家」，這也正是蘭克在中國的形象：流行在德國的蘭克形象則是一個唯心史觀的主要代表，他的史料分析和個別史實的考訂都是支持他的唯心史觀的手段。大體上說，在第二次世界大戰之前，美國史學界對蘭克的瞭解尚限於他的方法論的層次；直到德國學者流亡到美國以後，才把蘭克的全貌介紹了過來，蘭克史學中的哲學涵義乃逐漸爲人所知。蘭克決不承認史學祇是事實的收集，也不主張在歷史中尋求規律。相反地，他認爲歷史的動力乃是「理念」(Ideas)，或「精神實質」(spiritual substances)：在「理念」或「精神實質」的背後則是上帝。每一時代的重要制度和偉大人物都表現那個時代的「理念」或「精神」，使之客觀化爲「積極的價值」(positive values)。史學的目的首先便是要把握住這些「理念」或「精神」。他自己的重要著作，如「宗教革命時代之日耳曼史」、「拉丁與日耳曼民族史，一四九四—一五一四」，以及晚年未及完成的「世界史」(只寫到中古末期)巨著等都企圖透過許多特殊的事象以瞭解其間之內在關連性，並進而窺見歷史上的「趨向」(tendencies)和每一個時代的「主導理念」(leading ideas)。蘭克的瑞士弟子布加特(Jacob Burckhardt)的「意大利文藝復興之文化」便正是在這一史學理論引導之下寫成的經典作品。(參看本書所收「文藝復興與人文思潮」一文。)由此可見蘭克本人及其弟子便恰恰不折不扣地是「把些傳統的或自造的仁義禮智和其他主觀，同歷史學混在一氣的人。」

蘭克和黑格爾一樣，以國家爲精神力量的表現(expression of spirituality)。但是他並不贊成用抽象概念來講歷史，更反對把歷史看作「理性」的辯證發展的一種過程，每一個時代都有其主導性的理念，也都有其獨特的價值，因此必須具體地、如實地加以研究。他的名

言說：「每一個時代都直接與上帝觀面」（“Every epoch was immediate to God.”）其涵義即在於是。在方法論方面，他誠然是要人研究個別的事象，要找出「什麼事真正發生了」（“What really had happened?”）；同時他也要求史家不要把自己的主觀價值放射到歷史研究的對象上去。他之所以強調這一點是由於他堅信史家唯有完全撇開自己的主觀始能看到歷史上的「理念」或「精神實質」。總結地說，蘭克仍浮盪在德國唯心論的哲學主流之中，他非常注重歷史上的思想因素；對他而言，把史學建設得和生物學、地質學一樣，乃是不可想像的事。Cushing Strout 對於十九世紀末葉美國「科學的史學家」之曲解蘭克曾有以下一段扼要的評論：

美國的史學家在「什麼事真正發生了」這一號召之下集合在德國旗幟之下，但是他們所擁戴的領袖却與真正的蘭克很少相似之處。蘭克之從事歷史研究是出於哲學的和宗教的興趣。他喜歡講通史而不講狹窄的題目。照他的看法，歷史事實「就其外表言之，祇不過是一獨特之事，但就其本質而言，則具通性，而涵有意義和精神。」通觀蘭克一生的學術事業，他一直在努力建立一套以理念為歷史之動力的理論；此種理念的基礎非它，正是源自上帝的道德力量。德國唯心論的傳統始終在與悍而肆的實微主義精神搏鬥之中，而蘭克則非常接近這個傳統。但蘭克的美國信徒却和他截然異趣，他們已不加批判地膜拜在科學的神龕之前。事實上他們是根據自己的形象而塑造了另外一個蘭克。（見 *The Pragmatic Revolt in American History*, Carl L. Becker and Charles Beard, New Haven, 1938, p. 20）

所以真正的蘭克是非常注重思想的，他的精嚴的方法論其實是爲尋求各時代的「主導理念」服務的，它本身並不是史學的終站。他論歷史事實也從外表的獨特性和內在的通性兩個方面著眼，這正是後來柯靈烏的歷史哲學的一個重要立足點。因此 Lamprecht 批評蘭克，亦如近代有些哲學家批評柯氏一樣，認爲他的歷史研究陷入了「感通瞭解」的神秘觀念之中。蘭克提倡通史，又要人從重要典章制度和偉大人物上面去捕捉每一時代的主導精神，這些都顯然足以和中國的史學傳統相通的。但近代中國一部份史學家竟把蘭克的史學方法論和他的史學理論的中心部份割裂了，其結果是把史學研究推到蘭克本人所反對的「事實主義」(factualism)的狹路上去，以章學誠所謂的「史纂」、「史考」代替了史學。

我當然不是說，因爲我們要接受蘭克的方法論，所以連他的德國唯心論也必須一齊搬到中國來。我祇是要指出，在蘭克的歷史理論中，思想、精神實佔據著中心的位置；他絕不是一個祇考訂一件件孤立的事實的人，更不是一個以史料學爲史學的人。他和許多現代史學家一樣，把人當作歷史的中心。正唯如此，他總認爲歷史的真實不能由抽象的概念得之，而必須通過對「全部人生的透視」(clear contemplation of total human life)然後始把捉得定。但人生決不能限於衣、食、住、行之類有形的、客觀的物質生活，思想、信仰、情感種種主觀的精神上的嚮往，同樣是真實人生的一部份。我們沒有理由把歷史上真實地存在過的人的主觀嚮往排除於史學的範圍之外。在史學研究中要求達到主客交融、恰如其份的境界，是極爲困難的事，蘭克在「拉丁與日耳曼民族史」的「自序」中便坦白地承認這一點。但是他仍然強調這是史學家所必當努力企攀的境界。如果我們真能適當地體會蘭克的歷史理

論和方法，則史學的科學化祇能意味著中國史學傳統的更新與發揚，而不是它的終結。事實與價值之間、專精與通博之間終將趨向一種動態的平衡；而司馬遷所謂「明天人之際，通古今之變，成一家之言」也將獲致嶄新的現代意義！

一九七六年六月十六日余英時序於美國麻州之碧山