

歷史

天

空

論

戴震與章學誠

研究思想學術中期代

經皆史也。古人不著書；
古人未嘗離事而言理，
六經皆先王之政典也。

大所謂理義，

代句可以舍經而空凭胸臆，

大人清空得之，奚有於經學之云乎哉

空凭胸臆之卒無當於賢人聖人之理義

然後求之古經，

求之古經而遺文垂絕、古今縣隔也，

然後求之故

余英時

著

則古經明，古經明則賢人聖人之理
而我心之所同然者，乃四

三民書局

歷史

天
空

論

戴震與章學誠

——清代中期學術思想史研究

余英時

著

三民書局

國家圖書館出版品預行編目資料

論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究 /

余英時著. — 修訂二版一刷. — 臺北市：三民，
2016

面； 公分. — (歷史天空)

ISBN 978-957-14-6078-9 (平裝)

1. 學術思想 2. 清代

112.7

104018876

◎ 論戴震與章學誠
——清代中期學術思想史研究

著 作 人 余英時
發 行 人 劉振強
著作財產權人 三民書局股份有限公司
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 0107175-0
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 1996年11月
修訂二版一刷 2016年5月

編 號 S 110190

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 978-957-14-6078-9 (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。

增訂本自序

《論戴震與章學誠》初版於一九七六年由香港龍門書店刊行，距今恰恰已二十年整。龍門書店大約在十年前便歇業了，故本書已成絕版。二十年前的舊作，其得失優劣早已為同行的讀者所熟知，原沒有重刊的必要。但是一九八五年《章學誠遺書》（北京，文物出版社）問世，提供了前所未見的新資料；經過反覆研讀之後，我竟獲得了一個始料未及的新發現。過去我們讀到章學誠所經常提及的「文史校讎」四個字時，總以為是泛指他的《文史通義》和《校讎通義》兩部著作而言，甚至誤認為即是這兩部專著的簡稱。而且自胡適撰《章實齋先生年譜》（一九二二）以來，根據章氏的自述，《文史通義》的草創早於《校讎通義》也久已成為定論。現在我們才能斷定「文史校讎」是章氏特創的專門術語，用以描述他自己的學術「門路」，並持之以與戴震的「經學訓詁」相抗衡。這一關鍵性的概念獲得澄清之後，不但章氏的成學過程層次分明，而且他的文史理論的針對性也更為顯著，這一新發現對於《論戴震與章學誠》的中心論旨是十分重要的。如果最初深察及此，則內篇的論證必能更為緊湊，論點也更為集中。由於全部改寫是我的時間所不允許的，因此我特撰〈章學誠文史校讎考論〉一文，作為內篇的補正。凡是內篇與〈考論〉之間分歧的地方，都以後者為準。這一新發現也是本書重印的主要理由。

趁著改版的機會，我也改正了原書中一些個別的錯誤或不穩妥的說法；還有少數地方增添了文獻的證據。初版〈附錄〉曾收入戴震和章學誠的重要佚文多篇，增訂本已全部刪除。這是因為《戴震全集》和《章學誠遺書》已陸續出版，這些佚文不再有重印的必要了。又增訂本外篇補入〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉和〈清代思想史的

一個新解釋〉兩篇長文。這兩篇文字所討論的正是戴震與章學誠的思想史的背景，與本書可以互相印證之處甚多，且可補內篇第三章〈儒家智識主義的興起〉之簡略。讀者兼觀並覽，更可以明瞭本書立論的歷史根據。

本書的基本立場是從學術思想史的「內在理路」闡明理學轉入考證學的過程。因此明、清之際一切外在的政治、社會、經濟等變動對於學術思想的發展所投射的影響，本書全未涉及。然而我並不是要用「內在理路」說來取代「外緣影響」論。在歷史因果的問題上，我是一個多元論者。歷史上任何一方面的重大變動，其造因都是極其複雜的；而且迄目前為止，歷史學家、哲學家或社會學家試圖將歷史變動納入一個整齊系統的努力都是失敗的。「內在理路」說不過是要展示學術思想的變遷也有它的自主性而已（此即所謂“The autonomy of intellectual history”）。必須指出，這種「自主性」祇是相對的，不是絕對的；學術思想的動向隨時隨地受外在環境的影響也是不可否認的客觀事實。我之所以強調「內在理路」，是因為它足以破除現代各種決定論(determinism)的迷信，如「存在決定意識」之類。「內在理路」的有效性是受到嚴格限定的，它祇能相對於一個特定的研究傳統或學者社群而成立。宋明理學家和清代考證學家都是研究儒家經典的，他們無疑屬於同一研究傳統之內。他們不但處理著同樣的經典文獻，而且也面對著共同的問題——儒家原始經典中的「道」及其相關的主要觀念究竟何所指？這是儒學傳統內部的問題，自有其本身發展與轉變的內在要求，不必與外緣影響息息相關。懷德海(A. N. Whitehead)說，一部西方哲學史是對於柏拉圖的一系列的註腳，也正是關於「內在理路」的一種解說，我們決不能拘泥字面，真以為全部西方哲學史都沒有跳出柏拉圖思想的範圍。無論如何，經典考證早在十六世紀便已崛興，而且確然是由理學的爭論所激發出來的。「內在理路」可以解釋儒

學從「尊德性」向「道問學」的轉變，其文獻上的證據是相當堅強的。不但如此，清代學者如凌廷堪、龔自珍等也已自覺到理學之變為考證，曾受「內在理路」的支配。

我在本書中雖然採取了「內在理路」的觀點，但是我並未將它與「外緣影響」對立起來。相反地，我仍然承認清末以來的政治影響說——清代的文字獄——是有根據的。在我的全部構想中，「內在理路」不過是為明、清的思想轉變增加一個理解的層面而已。它不但不排斥任何持之有故的外緣解釋，而且也可以與一切有效的外緣解釋互相支援、互相配合。我唯一堅持的論點是：思想史研究如果僅從外緣著眼，而不深入「內在理路」，則終不能盡其曲折，甚至捨本逐末。

但自本書出版以來，「內在理路」說曾引起一個相當普遍的誤解，不少讀者都以為我治思想史有取「內」捨「外」的偏向。以正式見諸文字的評論而言，一九七七年我的朋友河田悌一氏（當時還不相識）在《史林》六〇卷五號所發表的書評已提出這個疑問。一九八三年島田虔次教授為《アジア歴史研究入門》第三卷（京都，同朋舍）寫中國思想史的部分，對本書的「內在理路」說也提出了詳細的討論，認為政治、社會等外緣的因素終不容忽視（見頁283-285）。這些評論是很自然的，但仍不免誤會了我的原意。所以我感覺有必要再重申我的論點如上。

事實上，我研究明、清思想史自始便注重思想動向與社會變遷之間的互動關係，不過在七十年代，我的論述重心確是集中在「內在理路」方面。但是一涉及思想史與社會史的交互影響，我們便必須突破「宋明理學」、「清代考證學」這些久已約定俗成的框架。自十六世紀以來，儒家的政治、社會思想發生了深刻而微妙的變化，但卻非「理學」、「考證」的範疇所能包括，因此也就不在研究理學和考證學的專家的視野之內。他們往往以為理學與考證學便足以概括明、清儒學的

全部或主要內容。八十年代中期以來，我在明、清思想史一方面的研究重心已轉移到外緣的領域，其中較有代表性的是《中國近世宗教倫理與商人精神》、《現代儒學的回顧與展望》和《明清社會變動與儒學轉向》三篇專論。儘管其中主要的儒家人物與本書所論頗相重疊，但取材與問題卻截然不同。所以在這三篇專論中我都沒有涉及理學與考證學。「內在理路」與「外緣影響」各有其應用的範圍，離則雙美，合則兩傷。但是儒學的概念必須擴大，不能為傳統的名目所拘限，這是我必須鄭重指出的。

最後，我願意列舉本書未收但關係密切的幾篇論文，以供讀者作進一步的參證。中文論文兩篇：

- 一、〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，收入《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北，聯經，一九八七），頁405-483。
- 二、《〈中國哲學史大綱〉與史學革命》，收入《中國近代思想史上的胡適》（臺北，聯經，一九八四），頁77-91。

這兩篇都取「內在理路」的立場。前一篇較詳盡，後一篇則借用孔恩(Thomas Kuhn)的「科學革命」的「典範」(“paradigm”)說，使一般行外的讀者易於理解。我在初撰本書時並未參考孔恩的新理論，但後來發現他的理論主要也是闡釋「內在理路」的，因為「典範」的轉換基本上出於「科學界」(“scientific community”)內部的共同判斷，雖然個別科學家決定改變其「典範」也可以受到外緣因素的影響。

英文論文則有下列四篇：

- 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.

這四篇英文論文在取材上與本書大體相同，但寫法和論證方式則頗有不同。讀者比較觀之，可以更瞭解本書的中心旨趣所在。

余英時 一九九六年十月九日序於普林斯頓

自序

《論戴震與章學誠》這部稿子大體上是在一九七四年夏季與一九七五年春季之間陸續寫成的。其中祇有〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉是一篇舊作。

我應該特別對本書的「內篇」加以說明。「內篇」寫得這樣長並不是我本來的計劃。由於第五、六兩章所涉及的問題比較複雜，同時在寫作過程中新問題又不斷出現，以致下筆之際未能作有效的控制。事實上，相對於這兩章所接觸的問題而言，如果沒有如此的篇幅也不足以說盡其中的曲折。不過這樣一來，這兩章和前面幾章之間就不免顯得有些失去平衡；而第三章尤嫌過於簡略。第三章論清代儒家智識主義的興起本是近世儒學史上一個極為重大的問題。關於這個問題，我已收集了不少資料，理論的脈絡也初步整理就緒，但是我因為考慮到本書究竟是以戴震和章學誠為主體，儒家智識主義的發展在這裡祇能當作思想史的一般背景來處理，不宜喧賓奪主，因此「內篇」完稿後我也沒有再作任何幅度較大的改動。而且時間和心境也都不容許我那樣做。將來若有機緣，我也許會根據「內篇」的觀點去寫一部清代儒學史，那麼這部急就篇中許多欠妥善乃至於錯誤的地方也都可以一併改正過來了。

「外篇」中〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉一章是一九五七年夏天寫的，發表在同年的《自由學人》月刊上。但這次重印之前我曾對舊稿進行了一次全面的檢查和修正；結論部分差不多是整個地改寫過了。從一九五七年到今天，西方的歷史哲學有了巨大的進展。我在該章的有關各附註中曾儘量就閱覽所及增添了新的參考資料，補充了一些新的論點。因此在某種意義上，這篇文章仍可以勉強算是新作。

本書的主旨雖然是在分析戴東原和章實齋兩人的思想交涉，以及他們和乾、嘉考證學風之間的一般關係，但是我同時也想藉此展示儒學傳統在清代的新動向。近幾十年來，講中國哲學史或思想史的人往往無意中流露出一種偏見，那便是把宋、明理學當作傳統儒家精神的最高發展階段。清代以下祇有少數儒者如王船山、顏習齋、戴東原等人的思想還受到一定程度的注意，但也不過是當作宋、明理學的餘波來看待而已。所以清代兩百餘年的儒學傳統祇有學術史上的意義，而幾乎在思想史上佔不到一席之地。追源溯始，這一偏見也可以說是由清儒自取其咎。乾、嘉時代一般考證學家標榜「漢學」，而貶斥「宋學」為空談義理。這樣便造成一種印象，好像漢學考證完全不表現任何思想性（所謂「義理」）。

清代考證學和宋、明理學截然兩途，而且清代絕大多數的考證學家也儘量避免直接觸及思想問題，這自然是無可否認的歷史事實。然而這並不等於說，清代兩百年的經史研究運動是盲目的或完全為外緣（如政治環境）所支配的。事實上，通觀考證學從清初到中葉的發展時，我們可以很肯定地說，其整個過程顯然表現出一個確定的思想史的方向。如果我們仔細地排列清儒研治古代典籍的譜系，我們將不難發現其先後輕重之間確是有思想史上的內在理路可尋的。換句話說，清儒決不是信手摭取某一段經文來施其考證的功夫，至少在考證學初興之際，他們對考證對象的選擇是和當時儒學內部的某些重要的義理問題分不開的。下逮乾、嘉之世，由於儒家的智識主義 (intellectualism) 逐漸流為文獻主義 (textualism)，不少考證學家的確已迷失了早期的方向感。但當時考證運動的兩大理論代言人——戴東原和章實齋——則仍然能緊緊地把握住清代思想史的方向。我們細讀他們兩人的著作，則清代儒學發展中所蘊藏的義理脈絡固猶分明可見。由是言之，儘管清儒自覺地排斥宋人的「義理」，然而他們之所以從事於經典考證，以

及他們之所以排斥宋儒的「義理」，卻在不知不覺之中受到儒學內部一種新的義理要求的支配。這真是思想史上一個極為有趣的現象。

撇開思想的內容不說，在方法論的層次上，儒學自始即懸學思兼致為標的。但是這種平衡並不易長期維持，後世各階段的儒學發展終不免各有偏至。大體言之，宋、明理學偏於思，清代考證則偏於學。唯宋、明理學家並未盡廢學，且可謂之凝學成思，其精思實從積學中透出。此在大儒如朱熹尤見其然。另一方面，我們也同樣不能以「學而不思」四字來概括清儒的治學精神。清儒所嚮往的境界可以說是寓思於學，要以博實的經典考證來闡釋原始儒家義理的確切涵義。清初顧炎武有「經學即理學」的名論，而方以智也提出「藏理學於經學」的綱領。他們兩人竟不約而同地為此下儒學的發展規劃出一個嶄新的方向。十八世紀下葉，考證學已臻成熟之境，戴東原遂更進一步說：「故訓明則古經明，古經明則賢人聖人之理義明」。錢竹汀復為之揚其波，至謂「訓詁者，義理之所出，非別有義理出乎訓詁之外」。同時章實齋雖持「六經皆史」論與東原由經明道之說相抗，然其厭棄「空言性與天道」之情則亦與東原、竹汀不異。實齋一則曰：「古人未嘗離事而言理」，再則曰：「浙東之學，言性命者必究於史。」細繹其意，不過是要易「經學即理學」為「史學即理學」而已。所以龔定菴說清代儒術之運為「道問學」，真是一針見血之論。用現代的話來說，清儒所面對並關切的問題正是如何處理儒學中的知識傳統。

談到知識傳統，不免使我們立刻聯想到近代另一個流行的看法，即在西方哲學史和學術史的對照之下，中國在純知識的領域內表現得甚為遜色。最顯著的是知識論和邏輯在中國哲學史上並不佔重要地位，而自然科學也不是中國學術史上特顯精采的所在。在這種情形之下，所謂儒學中的知識傳統究竟有多少真實的意義呢？基本上，我並不懷疑上述看法的有效性。但是我必須指出，儒學內部仍然有它自己獨特

的知識問題。撇開原始儒學中「博學於文」、「多學而識」之教不論，即使以「尊德性」為第一義的宋、明理學也不能完全避開知識問題。理學家之所以分別「德性之知」與「聞見之知」，從某種意義說，也正是要把客觀知識在儒學系統中安排一個適當的位置。朱子論「格物致知」雖仍以「尊德性」為最後的歸宿，但已顯然接觸到了客觀認知的問題。王陽明在龍場頓悟以前也一直是在與朱子的格物說奮鬥，他的龍場之悟便起於對《大學》格物致知之旨發生了新解，所謂「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也。」足見在此以前陽明也認為「格物」離不開對外事物的客觀知解。甚至在龍場頓悟十年之後，陽明重定《大學古本》，他的主要論點依然是說此書「以良知指示至善之本體，故不必假於見聞。」尤可證陽明受「聞見之知」的困擾之深。所以儘管儒家從來不把成就知識當作它的主要價值，然而客觀認知始終構成儒學系統中的一個基本問題。

從中國學術思想史的全程來觀察，清代的儒學可以說比以往任何一個階段都更能正視知識的問題。就知識論而言，王船山已轉而強調「聞見之知」的重要性，認為「人於所未見未聞者不能生其心。」戴東原則更為澈底，斷然提出「德性資於學問」的命題。依照這種說法，則「德性之知」已無獨立性可言，而不過是「聞見之知」的最後結果而已。此一命題在義理上的是非得失是另一問題，但它所透露的思想動向卻大可注意。但是我並不認為清儒已具有一種追求純客觀知識的精神，更不是說清代的儒學必然會導致現代科學的興起。儒學如何突破人文的領域而進入自然的世界的確是一個極為艱難的課題，而且其中直接牽涉到價值系統的基本改變。但是無可否認地，清代儒學的發展至少已顯示了這種基本改變的可能性。清代學術始於考經，進則考史，乾、嘉以下更轉而考及諸子，儒家知識傳統的逐步擴張於此已見端倪。在經學範圍之內，顧炎武首言「讀九經自考文始，考文自知音

始。」此後經學研究大體即循此程序進展，文字、音韻之學終由附庸而蔚為大國。要之，就清儒來說，如何通過整理經典文獻以恢復原始儒學的真面貌，其事即構成一最嚴肅的客觀認知的問題。戴東原論經學難明，有云：「誦〈堯典〉數行至乃命羲和，不知恆星七政所以運行，則掩卷不能卒業。不知少廣旁要，則〈考工〉之器不能因文而推其制。不知鳥獸蟲魚草木之狀類名號，則比興之意乖。」如果真從此轉身移步，也未嘗不能別造新境。無論如何清代中葉的學術已開始走上了分途發展的專業化途徑。毋怪乎對學術流變最為敏感的章實齋要屢言「業須專精」，又特重「專家」之學了。

十九世紀以後內亂與外患交乘，中國面臨一個空前巨大的政治、社會危機。乾隆盛世那種為學問而學問的從容意態已無法再持續下去。代之而起的則是儒家要求「致用」的精神；晚清所謂「經世學派」便乘運而興。晚清儒者雖仍多推尊顧炎武及其《日知錄》，但意義已迥然不同。這時顧炎武之受到重視並不是因為他的考證成就，而是由於他所揭櫫的「明道救世」的主張。換句話說，顧炎武變成了清代經世運動的先驅。馮桂芬是經世學派的中堅人物，然而他字景亭，又號林一，其景仰顧氏之情顯然可見。在經世運動的激盪之下，經學也開始轉向，漢代所謂「通經致用」的觀念在一般儒者的心中復活了。今文經學便是在這種情形之下興起的。

清代儒學中的知識傳統尚沒有機會獲得充量的發展，便因外在環境的遽變而中斷了，我們今天已無法揣想這一傳統在正常情況下究竟會歸向何處。但是依我個人的偏見，清儒所表現的「道問學」的精神確是儒學進程中一個嶄新的階段，其歷史的意義決不在宋、明理學的「尊德性」之下。現代一些以弘揚儒學自負的哲學家，如四十年代的馮友蘭，總歡喜說他們的新儒學是「接著宋、明理學講的」。至於清學，在他們看來，既不能「經虛涉曠」，則已無積極的思想內容可言，

甚至不免是中國哲學精神進程中的「一次逆轉」。對於這一類的哲學論斷，我沒有資格加以評論。我祇想指出一點，即從歷史的觀點看，把辨析心性理氣認作儒學的主要內涵是不甚符合事實的，至少也是以偏概全。所謂「內聖之學」雖早在儒家的原始經典中已經萌芽，但它一直要到宋代才獲得充分的發展。無可否認地，這一發展是和佛教在心性問題上的長期挑戰分不開的。韓愈是唐代排佛最力的儒者，但他放逐到潮州以後，看到大顛和尚能「以理自勝，不為事物侵亂」，也終不免為之心折。朱子批評退之，說他應該「因彼稊稗之有秋，而悟我黍稷之未熟，一旦飜然求諸身，以盡聖賢之蘊。」其實當時的心性之學不僅在退之個人未臻成熟之境，即在整個儒學系統中也還沒有取得中心的位置。如果我們堅持以「心性之學」為衡量儒學的標準，那麼不但在清代兩百多年間儒學已經僵化，即從秦、漢到隋、唐這一千餘年中儒學也是一直停留在「死而不亡」的狀態之中。相反地，如果我們對儒學採取一種廣闊而動態的看法，則有清一代的「道問學」傳統正可以代表儒學發展的最新面貌。尤其重要的是這個新的發展恰好為儒學從傳統到現代的過渡提供了一個始點。

我們必須承認，儒學的現代課題主要是如何建立一種客觀認知的精神，因為非如此便無法抵得住西方文化的衝擊。傳統儒學以道德為「第一義」，認知精神始終被壓抑得不能自由暢發。更不幸的是現代所謂道德已與政治力量合流，如果知識繼續以「第二義」以下的身分維持其存在，則學術將永遠成為政治的婢女，而決無獨立的價值可言。我們常常聽到的所謂「政治掛帥」、「先紅後專」之類口號並不全是新貨色。從某種意義上說，它們不過是「士先器識」、「先立其大」的現代變形而已。當然，變形也必然涵蘊著一定程度的歪曲。儒學發展史告訴我們，極端的德性論和功利論往往會走上一個共同的方向，即反智識主義 (anti-intellectualism)。因此陸、王的末流和清代的顧、李學

派都把知識看作毒藥。反智識主義又可以分為兩個主要方面：一是反書本知識、反理論知識，或謂其無用，或謂其適成求「道」的障礙；另一個方面則是由於輕視或敵視知識遂進而反知識分子，所謂「書生無用」、「書生不曉事」等等話頭即由此而起。陸象山雖有反知識的傾向，但尚不反知識分子，顏習齋則反知識而兼反知識分子。不用說，這兩個方面的反智識主義今天都正在以嶄新的現代面貌支配著中國的知識界。

中國今天一方面要求現代化，而另一方面又輕視知識，鄙棄知識分子，對我個人來說，這終是一件難以理解的事。在傳統中國文化中，儒學一向佔據著主導的地位。但儒學目前正面臨著一次最嚴重的歷史考驗，即如何處理客觀認知的問題。儒學將來能否重新成為中國文化的領導力量，恐怕就得看它怎樣應付這個新的考驗。西方基督教也曾遭遇過客觀認知問題的挑戰。其中比較積極而成功的反應可以舉中古的聖多瑪(Thomas Aquinas)和現代的狄立克(Paul Tillich)為例。聖多瑪肯定知識的價值，認為我們對客觀事物的知識每進一步即是對上帝的知識多增加一分。狄立克最不贊成在所謂「科學」與「宗教」之間劃分畛域，製造對立。照他看來，宗教如果想以居於科學認知以外的領域自足，則其結果將是進行一場無窮盡的敗退之戰。因為科學知識進軍到那裡，宗教就得從那裡撤退。狄立克因此主張正視科學，希望以現代的科學知識為始點，然後翻上一層去建立新的基督教神學。這是他在《系統神學》(Systematic Theology)第三卷中所企圖完成的工作。他的基本立場可以一言以蔽之，「科學的見證即是為上帝作見證。」(“The witness of science is the witness to God.”)

我舉出聖多瑪和狄立克的例證，其用意當然不是要對現代基督教神學的本身有所討論。我祇是覺得，從比較思想史的觀點看，這兩個例證對於儒學的何去何從似乎頗富於啟示作用。居今而論，儒學必須

挺立起客觀認知的精神。但這不是單純地向西方學習科學便可以做得到的。借外債無論如何不能代替生產。我們的任務首先是誘發儒學固有的認知傳統，使它能自我成長。儒家「道問學」的潛流，經過清代兩百年的滋長，已凝成一個相當強固的認知傳統。我之所以特別強調十八世紀的考證學在思想史上的意義，這是基本原因之一。我清楚地知道，認知精神的充分發展最後將不免有必要使儒學在價值系統方面作某些相應的調整。但是由於「道問學」原是儒學的基本價值之一，我深信這種調整決不致導向儒學的全面解體。相反地，現代儒學如果經不起嚴格的知識考驗，則它所維護的其他許多價值是否能發揮實際的作用，恐怕將是一個很大的疑問。未來是無從預測的，但往事則未嘗不可借鑑。中古時代佛教的深刻刺激曾給儒家在「內聖」一面的發展提供了最重要的因緣。宋人當時曾慨歎「儒門淡薄，收拾不住」，致使有識之士多為釋氏扳去。但經過此下宋、明儒者數百年的努力，「尊德性」之教大弘，儒學在中國文化系統中的中心地位終於更鞏固地建立起來了。今天無疑又是一個「儒門淡薄，收拾不住」的局面，然而問題的關鍵已不復在於心性修養，而實在於客觀認知的精神如何挺立。因此我深信，現代儒學的新機運祇有向它的「道問學」的舊統中去尋求纔有著落；目前似乎還不是「接著宋、明理學講」的時候。陸象山曾經譏刺朱子說：「既不知尊德性，焉有所謂道問學？」在以「尊德性」為第一義的時代，這樣的質問是足以塞人的。可是六百年後的戴東原卻反唇相譏道：「然舍夫道問學，則惡可命之尊德性乎？」而同時錢竹汀也說：「知德性之當尊，於是有問學之功。豈有遺棄學問而別為尊德性之功者哉！」在今天的處境之下，我誠懇地盼望提倡儒學的人三復戴東原、錢竹汀之言！

本書全稿是在今年五月間開始排印的。我在七月中旬離開香港以前，全書校樣已交到了我的手中。但是我已來不及從頭到尾細讀一過，

因此祇好準備在歐遊途中再抽暇校改，同時補寫一篇簡短的〈自序〉來結束這一工作。歐遊的第一站是雅典，我在那裡停留了三整天。當我初步看完了校樣之後，我自己對這部書稿已覺得不甚滿意。最主要的是全稿並非一氣呵成，而是利用公餘之暇一點一滴地積累起來的，以致運思缺乏連貫和周密，許多重要的觀念都沒有獲得透澈的發揮。現在回想起來，我當時每晚撰寫此稿其實並無意要從事甚麼嚴肅的著述工作；我不過是藉文字工作來忘掉白天行政雜務的煩惱，以保持內心的寧靜而已。過去這一年也許要算是我平生最多紛擾的一段歲月，而此稿的撰述適與之相終始。所以無論我在理智上怎樣不滿意這部書，它的出版在我個人情感上終是一件值得紀念的事。在離開雅典的前一天下午，我有機會在愛琴海邊的一家茶館裡靜坐了幾小時。面對著一望無際的碧波，思慮為之澄澈，我有著接觸到西方古典智慧的泉源的真實感覺。這篇序言的大意便是在這種感覺之下醞釀出來的。但是此後一兩個月之內，由於旅途勞困以及初返美國的忙於安頓行裝，這篇序文始終未能完稿。八月底我到西岸去參加了為期四天的「十八世紀中國思想史討論預備會議」。這次會議使我有機會把本書的若干中心觀念向十幾位同行的朋友們作進一步的闡發，並聽取他們的批評意見。集思廣益的結果，一方面使我更清楚地認識到本書的一些缺點，但另一方面卻也加強了我對本書的基本論點的信心。這篇序文的定稿便是在開會歸來之後完成的。我很高興有這兩個月的緩衝時間，使我可以從容地整理自己的思想，並稍稍補充一下原書的不足之處，雖則這篇難產的自序不免延遲了本書的面世。

最後我要感謝友人羅球慶先生介紹本書給龍門書店出版的好意；而龍門書店毅然決定印行這樣一部無利可圖的學術性著作，其勇氣更是可佩的！

余英時 一九七五年九月廿二日於美國麻州之碧山