

余英时作品系列

文史传统与文化重建

余英时著

余英时作品系列

余英时著

文史传统与文化重建

生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

文史传统与文化重建/余英时著. —北京:生活·读书·
新知三联书店, 2004. 8

(余英时作品系列)

ISBN 7-108-02022-X

I. 文… II. 余… III. 传统文化—研究—中国—
文集 IV. G12-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 109689 号

责任编辑 舒 炜 孙晓林

封面设计 陆智昌

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 北京京鲁创业图文设计有限公司

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2004 年 8 月北京第 1 版
2004 年 8 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米×1230 毫米 1/32 印张 17.375

字 数 403 千字 图字 01-2003-8361

印 数 0,001—7,000 册

定 价 26.80 元

总 序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是16、17世纪儒学内部的要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究，《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自1976年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在1996年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的惟一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它

能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年(2002)才完成的,无论是所包括的时代或所涉及的范围,都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究,但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层,所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居,而且也发展了高度的政治主体的意识;“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性,本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分:上篇通论宋代政治文化的构造与形态;下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系;上篇的《绪说》则自成一格,从政治文化的角度,系统而全面地检讨了道学(或理学)的起源、形成、演变及性质。20世纪以来,道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方的“哲学”为取舍标准,理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究,无论采用西方何种哲学观点,在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价,即使它的形上思维与理学整体分了家,更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的(holistic)观点将理学放回它原有的历史脉络(context)中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”,而是提供另一参照系,使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下,本“系列”中另外三本书选收了我历年来的单篇论文,集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉

及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是 19 世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期，所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（“speculative philosophy of history”）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶

段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是

因为从20世纪初年起,中国学人对于西方实证主义的社会理论(如斯宾塞的社会进化论)已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》(1903)已说:“群学何?用科学之律令,察民群之变端,以明既往、测方来也。”可见他已深信西方社会学(“群学”)和自然科学一样已发现了社会进化的普遍“规律”。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程,恰恰符合斯氏的“律令”。但当时西方社会学家笔下的“进化阶段”其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的,便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型,而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后,理论上的“西方中心论”和实践中的“西方典型论”构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史,有人把它比作“文艺复兴”(“Renaissance”),有人则比之为“启蒙运动”(“The Enlightenment”)。“文艺复兴”和“启蒙运动”都是欧洲史上特有的现象,而且相去三四百年之远,如何能与清代考证学相互比附?中西历史的比较往往有很大的启发性,但“牵强的比附”(“forced analogy”)则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一“削足适履”的史学风气由来已久,根深蒂固。面对着这一风气,上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来,西方的人文、社会科学,包括史学在内,显然已开始转向,实证主义(以自然科学为范本)、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的,多元文化(或文明)的观念已越来越受到肯定。以前提倡“现代化理论”的政治学家现在也不得不重新调整观点,转而高谈“文明的冲突”了。也许在不太遥远的未来,“中国文化是一个源远流长的独特传统”,终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及 19、20 世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。（《樊川文集》卷一〇《注孙子序》）

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18 世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究 18 世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观测“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但 19 世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研究 19 世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”（或“现代化”）之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯（Max Weber）在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远

源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（“modernization theory”）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K. Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（“paradigm”）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W. Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”，离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也

并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》(1994)的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》(1896)，“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念(包括正面的和负面的)从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶而涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003年12月10日于普林斯顿

目 录

总序 _____ 1

一个人文主义的历史观 (1956 年) _____ 1

——介绍柯林伍德的历史哲学

工业文明之精神基础 (1958 年) _____ 23

文艺复兴与人文思潮 (1959 年) _____ 63

西方古典时代之人文思想 (1960 年) _____ 93

*

史学、史家与时代 (1973 年) _____ 113

关于中国历史特质的一些看法 (1973 年) _____ 136

反智论与中国政治传统 (1976 年) _____ 150

——论儒、道、法三家政治思想的分野与汇流

清代学术思想史重要观念通释 (1976 年) _____ 196

近代红学的发展与红学革命(1974年) _____ 281

——一个学术史的分析

红楼梦的两个世界(1973年) _____ 315

曹雪芹的反传统思想(1980年) _____ 341

*

中国史学的现阶段:反省与展望(1979年) _____ 363

——《史学评论》代发刊辞

从史学看传统(1981年) _____ 387

——《史学与传统》序言

顾颉刚、洪业与中国现代史学(1981年) _____ 401

学术思想史的创建及流变(1999年) _____ 414

——从胡适与傅斯年说起

*

试论中国文化的重建问题(1981年) _____ 427

从价值系统看中国文化的现代意义(1984年) _____ 442

论文化超越(1988年) _____ 493

试论中国人文研究的再出发(2003年) _____ 510

一个人文主义的历史观

——介绍柯林伍德的历史哲学

前 言

柯林伍德 (R.G. Collingwood) 是近代英国一位极重要的哲学家；而他的《历史之观念》(The Idea of History) 一书也是近十年来关于历史哲学的最重要的著作之一。柯氏死在 1943 年，这本书是死后才出版的。不幸得很，此书竟未能完稿，柯氏死后才由他的朋友 T.M. Knox 编纂成篇。第一版印行于 1946 年，距今恰恰是十年整。全书共分五部：前四部是追溯西方历史观念发展之线索，从希腊罗马的历史学一直分析到近代科学的历史学之兴起；第五部则是柯氏自己的历史哲学，占全书三分之一强 (pp. 205-334)。本文对历史发展的部分不拟涉及，而只想把柯氏自己的历史哲学作一扼要的介绍。必须指出，柯氏这一部分较之前四部更为不完全；不过他的中心思想则已呈露得甚为明显。因之，对于一般读者，我觉得这缺陷是不重要的。

一

柯氏的历史哲学的根本特点在于他处处以人为中心，处处要将人从一般自然事物中超拔出来，以显示人在宇宙间特有之尊贵。我之所以要称他的思想为“人文主义的历史观”，其故便在此。因此，柯氏开宗明义便提出人性的问题。人性究竟是什么？人又如何了解自己的本质？柯氏并不企图解答这些问题，而是要循此线索引导出人与历史的关联。人是想知道万事万物的，当然也想知道他自己。人如对自己毫无所知，则他对于其他事物的知识也是不完全的。因此人必须有自知之明。人对于自我的了解可以分成两方面来说：一是他的肉体，一是他的精神。关于前者，我们已有了解剖学与生理学，关于后者，我们也有心理学。但是这些却都不能真正地帮助我们了解自己；解剖学与生理学中所处理的“人”事实上只是自然物体，固毋须讨论，而心理学的研究对象也不过是人的情感、感觉、情绪等等感性方面的问题。我们都知道人类最可尊贵的本质乃是理性而非感性；同时感性并非人所独有的，在感性方面，人与其他动物相同之处甚多。只有理性才是人与禽兽的分野之所在。所以西方古代哲学中即已有了“人是理性的动物”之观念；中国思想在先秦时亦已明白透露出人性有异于禽兽之处。其后的宋明理学强调天理与人欲之分，天理相当于我们所谓的理性，人欲则相当于我们所谓的感性。

对于人性的探求，十七八世纪的哲学家自洛克、休谟、里德（Thomas Reid, 1710—1796，著 *Inquiry into the Human Mind*, 1764）以降均特别着力。但他们因深受当时自然科学的原理与方法的