

余英時

中國文化史通釋

OXFORD

金華書局

中國現代交通詳

余英時

中國文化史通釋

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

序

董橋

傅青主的《霜紅龕集》七十年代我在英國學院圖書館裏粗粗翻讀過。編校余英時先生的〈陳寅恪晚年詩文釋證〉是八十年代了，想再看看找遍書肆找不到。今年中秋家鄉來的親戚說泉州家裏還存着一函舊線裝本，回去找出來郵寄給我。親戚這趟帶了傅青主一幅字給我欣賞，說是香港一個朋友隔海成交託他拿過來。條幅不大，寫一首詩，有點破損，字迹墨色倒很煥發，補一補裝個鏡框一定漂亮。傅青主是傅山，明清思想家，明亡後衣朱衣，居土穴，侍母至孝，康熙年間授中書舍人，托病托老辭歸。他博通經史諸子和佛道之學，兼工詩文書畫金石，也精醫學，自命異端，倡經子不分，打破儒家正統之見，開闢清代子學新路，罵宋人明人注經「只在注腳中討分曉」，譏笑他們是鑽故紙的蠹魚。

我迷余先生寫的陳寅恪迷了二十多年，屢讀不厭，霜紅龕那首五絕至今不忘：「一燈續日月，不寐照煩惱；不生不死間，如何為懷抱」。陳寅恪「感題其後」的七絕也記得：「不生不死最堪傷，猶說扶餘海外王；同入興亡煩惱夢，霜紅一枕已滄桑」！兩詩遙遙呼應，吞聲泣血，發人悲思，苦了余先生還忍痛索隱，點出傅山此詩〈望海〉之題望的是鄭延平在台灣延續的朱明政權，陳寅恪反復沉吟，心緒縹緲，竟和傅青主「同入興亡煩惱夢」。文章付排期間，余先生來信告訴我說

「一燈續日月」的「日月」固然是「明」朝的代號，字面上說，日與月與燈卻又是佛家典故。宋代永亨《搜采異聞錄》中有一則故事說：「王荊公在經義局，因言佛書有日月燈光明佛，燈光豈足以配日月。呂惠卿曰：『日煜乎晝，月煜乎夜，燈煜乎日月所不及，其用無差別也。』」公大首肯。」余先生判定傅青主的詩句必是驅使此一故實，萬一清廷找他麻煩，「他是有辭可遁的」。中國隱語詩字面字裏各寫一義，各有根據，陳寅恪晚年詩文都含這樣的顯隱兩義，經余先生探賾索解，處處撥雲見月，害我神魂顛倒，誤了霜紅龕的紅葉不忍再冷落寒柳堂的語燕，一邊細讀一邊從余先生的書中討分曉。

我和余先生交往幾十年，高興他的學問人品給了我無窮的啟迪，遺憾此生無緣當上他的弟子。十來歲的差距果然是十來年的雲泥，我這代人舊籍涉獵太淺，西學也難博通，遠離校門以來儘管不敢一日不讀書，成績畢竟卑微得可笑，追求余先生那樣又博又約的大學問已然是奢望，每次得余先生和余太太的獎飭之語，真的很想鑽進地洞裏躲一躲。余先生常說他的學問既難望昔賢項背於萬一，就算「近世大儒如業師錢賓四以及王國維、陳寅恪諸公亦望塵莫及」，「此非謙語，乃實話也」。然則我鑽地洞之想也非謙語，更非實話，乃痛辭也！高下這樣分明，我和余先生有緣做朋友，靠的也許竟是彼此都抱着「舊文化人」的襟懷：他是身懷新學的舊文化人，我是心懷舊情的假舊派人。

余先生為白謙慎新編的《張充和詩書畫選》寫了一篇長序〈從「遊于藝」到「心道合一」〉，他說承命寫序，他既興奮又惶悚：「興奮，因為這無疑是中國現代藝術史上一件大事；惶悚，因為我實在不配寫序」。余英時說「不配」，那是很重

的兩個字，望之不禁惶悚。偏巧牛津大學出版社最近託我去信懇請余先生讓他們出書，余先生選了十二篇文章編成一本新文集應命，還傳真囑我寫序，惶悚之餘，我連一絲興奮之情都沒有：我真的不配。余先生說他對中國詩書畫三種藝術的愛重雖然不在人後，卻從來沒有下過切實的功夫：「偶然寫詩，但屬於胡釘鉸派；偶然弄墨，則只能稱之為塗鴉。從專業觀點說，我絕對沒有為本書寫序的資格」。借用余先生這番話以自量，我對文史哲的愛重雖然不在人後，卻也從來沒有下過切實的功夫：天天讀書只為滿足貪慕虛榮之心，工餘寫作只為排遣亂世無聊之情；余先生一生講究專業精神，名山事業不但無一字無來歷，而且無一字無着落，我絕對沒有為他的書寫序的資格。叨在至交，余先生一定願意免我臉紅。

吳雨僧吳宓和陳寅恪也是至交，陳先生信任他，他也處處關心陳先生，很為老友寫的一些隱語詩擔憂，生怕讓人看穿詩中隱語惹禍，《吳宓日記》一九五九年七月二十九日於是留下這樣一筆：「錢詩如不引注原句，則讀者將謂此句為妄談政治」。「錢詩」指陳寅恪「天上素娥原有黨」一句所附的原註：「錢受之中秋夕翫月詩云：天上素娥亦有黨」。讀了余英時論陳寅恪提到了吳宓，我才發憤零星讀了吳雨僧的著作和日記，越讀越喜愛，掩卷一想，不禁暗自讚嘆余先生看書看得真細心，這道功夫今後我要多練。吳雨僧一定是個很有趣的學問家，沈從文一九四四年在昆明西南聯大寫給陳小滢的信說，教師中最出色的應數吳宓，說他生平最崇拜賈寶玉，到處演講《紅樓夢》，聽眾滿座；還說學校隔壁有個飯館叫「瀟湘館」，吳宓看了生氣，以為侮辱了林黛玉，當真提出抗議，館子中人尊重這位教授，飯館棄掉「館」字改名「瀟湘」。陳小

澄是陳西澄凌叔華的獨生女兒，我旅英時期認識，很豪邁，也很會說話。沈從文這封信又長又妙。

余先生當然比吳雨僧博大得多，早年用功讀章炳麟、梁啟超、胡適之、馮友蘭的著作，興趣都在先秦諸子；一九五〇年入錢穆先生門牆問學，啟發更見深遠，寫過好幾篇亮堂的論文，八十年代我在中文大學圖書館找出一些拜讀了。客居美國著名學府數十年，余英時的研究視野決然籠罩上層傳統經典和下層民間思想，致力剖析中國思想史的連貫觀景和斷裂痕迹，抱守華夏舊學根基不說，他始終不忘借鑑西方歷代各家的治學歷程與方向，乾坤從此浩蕩，筆底從此澎湃，指顧之間，中國思想史上春秋、漢晉、唐宋、明清四大轉型的長卷煥然掀開，不僅驚醒海峽兩岸學術殿堂的寂寂長廊，連美國國會圖書館都授給他最高貴的學人桂冠。

八十年代中英兩國頻頻談判香港前途之際，余先生來信比較頻密，商議文稿事情之餘，常常要我告訴他香港的狀況，說他寄居香港多年，心情如佛經中鸚鵡以羽濡水救陀山大火，明知不濟，但「嘗僑居是山，不忍見耳」！那時候香港報刊論政文字熱鬧，有些很有名望的學人忘了自重，喜歡擺出向中共上條陳之姿態寫文章，許多朋友勸我邀請余先生寫些暮鼓晨鐘之作，余先生似乎只肯應酬一兩篇，有一封來信乾脆引用清初黃宗羲詩句提醒讀書人不必帶着舊時代上太平策之心情為文字：「不放河汾身價倒，太平有策莫輕題」！世態如彼，風骨如此，受了這一記當頭棒喝，我真的情願一輩子靜靜觀賞余英時那樣一彎清流而不聞不問那些齷齪之事。新編《中國文化史通釋》出版在望，謹以小品誌喜：為余先生喜，為讀書人喜。

目 錄

	序 (董橋)	vii
1	綜述中國思想史上的四次突破	1
2	從政治生態看宋明兩型理學的異同	21
3	近世中國儒教倫理與商人精神	43
4	中國宗教的入世轉向	59
5	明清小說與民間文化 ——柳存仁《和風堂新文集》序	87
6	原「序」：中國書寫文化的一個特色	107
7	古代思想脈絡中的醫學觀念 ——李建民《生命史學》代序	129
8	環繞着「李約瑟問題」的反思 ——陳方正《繼承與叛逆》序	145
9	從「遊于藝」到「心道合一」 ——《張充和詩書畫選》序	163
10	試說科舉在中國史上的功能與意義	181
11	俠與中國文化	209
12	關於中日文化交涉史的初步觀察	281
	後 記	297

1

綜述中國思想史上的四次突破

前 言

一個多世紀以來，中國思想史的研究，無論在中國、日本或西方，都取得了豐富的成績。研究的方法和取向也千門萬戶，人人不同。今天我祇能簡要地談一談我自己的研究經驗，供大家參考。

中國思想史的研究，和一般的歷史研究一樣，必須從某些預設或假定 (assumptions or presuppositions) 開始；如果沒有預設或假定，則思想史的大量文獻僅僅是一堆雜亂無章的原始資料，根本無法整理出條理來，更不可能從其中找到思想變遷的歷史線索。我研究中國思想史自然也有一些必要的預設。

首先，我預設思想史的「自主性」(autonomy)：思想和學術 (scholarship，包括人文 humanities 和 sciences)，一旦出現即形成了一個自主的精神領域 (包括宗教在內)，從此一代一代的接着發展下去。我們常說的思想傳統 (intellectual tradition) 便是這樣建立起來的。但是另一方面，思想史的自主性是相對的 (relative)，而不是絕對的 (absolute)，因為思想是和人的整體生活息息相關的。人的整體生活中任何一部門發生重要的變化都

會在思想領域中引起相應的波動。所以研究思想史的人並不能把眼光完全局限在純思想的領域之內；他必須密切觀察其他領域——政治、經濟、社會等——的種種動向。和思想史一樣，政治史、經濟史、社會史等也都各有其自主性。但由於每一領域的自主性又同時是相對的，這些眾多領域之間必然互相交涉、互相影響。每一時代的思想都必須通過它的整體的歷史背景才能獲得充分的理解，這是今天大多數思想史家的共識。

在上述的預設之下，我對於中國思想史的研究基本上採取了內外並進的方式：根據專題研究 (monographic study) 的特殊需要，我有時強調「內在理路」 ("inner logic")，如《論戴震與章學誠》，有時則重視歷史的脈絡 (historical context)，如《朱熹的歷史世界》。

與上述的預設相關，我的研究重點也有一些特殊的地方，比較重要的是下面幾點：

一、不但研究上層的經典 (如儒家和道家)，而且也注重下層的民間思想，尤其關懷上、下層之間的互動。

二、不但探索中國思想史的連續性 (continuities)，而且也分析它的斷裂狀態 (discontinuities)。

三、以我過去的研究工作而言，我的重點主要放在中國思想史的幾個重大的變動時代，如春秋戰國之際、漢晉之際、唐宋之際、明清之際，這是四個最有突破性的轉型期。

四、今天研究中國思想史不能不具備一種比較的眼光 (comparative perspective)，但不能流入一種牽強的比附 (forced analogy)。以下我集中討論關於中國思想史上四大突破的研究過程和結果。

一、從「禮壞樂崩」到「道為天下裂」

春秋戰國時期諸子百家的興起是中國思想史(或哲學史)的開端，這是學術界的共識，無論在中國、日本或西方都無異議。自二十世紀初葉以來，先秦諸子的研究蔚成風氣，取得了豐富的成績。一九七〇年代至今，由於地下簡帛的大批出現，如馬王堆帛書、郭店楚簡之類，這一領域更是活躍異常。

這一領域雖然日新月異，論文與專書層出不窮，但從文化史的整體(holistic)觀點說，其中還有開拓的餘地。這是因為大多數專家將注意力集中在比較具體的問題方面，如個別學說的整理、文獻的考證與斷代，以及新發現的文本的詮釋之類。至於諸子百家的興起作為一個劃時代的歷史現象究竟應該怎樣理解？它和中國古代文化史上的大變動又是怎樣聯成一體的？這些帶有根本性質的重大問題還沒有展開充分的討論。我研究這一段思想史主要是希望對這些大問題試作探求。站在史學的立場上，我自然不能憑空立說，而必須以堅實的證據為基礎。因此除了傳世已久的古文獻之外，我也盡量參考新發現的簡帛和現代專家的重要論著。但在掌握了中國基本資料的條件下，我更進一步把中國思想史的起源和其他幾個同時代的古文明作一簡略的比較，因為同一歷史現象恰好也發生在它們的轉變過程之中。通過這一比較，中國文化的特色便更清楚地顯現出來了。

我早年(1947-1949)讀章炳麟、梁啟超、胡適、馮友蘭等人的著作，對先秦諸子發生很大的興趣，一九五〇年後從錢穆先生問學，在他指導下讀諸子的書，才漸漸入門。錢先生的《先秦諸子繫年》是一部現代經典，對我的啟發尤其深遠。所以一九五四年曾寫過一篇長文〈《先秦諸子繫年》與《十批判

書》互校記》，是關於校勘和考證的作品。一九五五年到美國以後我的研究領域轉到漢代，便沒有再繼續下去。

一九七七年我接受了台北中央研究院《中國上古史》計劃的邀約，寫〈古代知識階層的興起與發展〉一章，於是重新開始研究春秋、戰國時期文化與社會的大變動。由於題目的範圍很廣闊，我必須從整體的觀點，進行比較全面的探討。我的主題是「士」的起源及其在春秋、戰國幾百年間的流變，但順理成章地延伸到思想的領域。為甚麼說是「順理成章」呢？在清理了「士」在春秋與戰國之際的新發展和他們的文化淵源之後，諸子百家的歷史背景已朗然在目：他們是「士」階層中的「創造少數」(creative minority)，所以才能應運而起，開闢了一個全新的思想世界。

我在這篇專論中特別設立「哲學的突破」(philosophic breakthrough)一節，初步討論了諸子百家出現的問題。「哲學的突破」的概念是社會學家帕森斯(Talcott Parsons)提出的，他根據韋伯(Max Weber)對於古代四大文明——希臘、希伯萊、印度和中國——的比較研究，指出在公元前一千年之內，這四大文明恰好都經歷了一場精神覺醒的運動，思想家(或哲學家)開始以個人的身份登上了歷史舞臺。「哲學的突破」是一個具有普遍性的概念，同樣適用於中國的情形，所以我借用了它。更重要的是，它也很準確地點出了諸子百家興起的性質和歷史意義。但是必須說明：我之所以接受「突破」的說法同時也是因為當時中國思想家中已出現了相似的意識。《莊子·天下》篇是公認的關於綜論諸子興起的一篇文獻，其中有一段說：

天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自

好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。後世學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

這是描述古代統一的「道術」整體因「天下大亂，聖賢不明，道德不一」而分裂成「百家」。這個深刻的觀察是從莊子本人的一則寓言中得到靈感的。〈應帝王〉說到「渾沌」鑿「七竅」，結果是「日鑿一竅，七日而渾沌死。」「七竅」便是〈天下〉篇的「耳目鼻口」，「道術裂」和「渾沌死」之間的關係顯然可見。

「道術為天下裂」的論斷在漢代已被普遍接受。《淮南子·俶真訓》說：「周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而訟」。這裏的「列道」即是「裂道」；而「儒、墨」則是泛指諸子百家，因儒、墨兩家最早出現，所以用為代表，《鹽鐵論》中「儒墨」一詞也是同一用法。另一更重要的例證是劉向《七略》（收入《漢書·藝文志》）。《七略》以〈六藝略〉為首，繼之以〈諸子略〉。前者是「道術」未裂以前的局面，「政」與「教」是合二為一的，所以也稱為「王官之學」，後者則是天下大亂之後，政府已守不住六經之「教」，道術散入「士」階層之手，因而有諸子之學的出現。所以他有「諸子出於王官」的論斷，又明說：「王道既微……九家之術蠶出並作，各引一端，崇其所善」。這和〈天下〉篇所謂「天下多得一察焉以自好」的說法是一致的。清代章學誠熟讀〈天下〉篇和《七略》，他研究「六經」如何演變成「諸子」，更進一步指出：「蓋自官師治教分，而文字始有私門之著述。」（《文史通義·史釋》）所謂「官師治教分」是說東周以下，王

官不再能壟斷學術，「以吏為師」的老傳統已斷裂了。從此學術思想便落在「私門」之手，因而出現了「私門之著述」。諸子時代便是這樣開始的。章學誠的論述在二十世紀中國思想史研究的領域中發生了重大影響，許多思想史家或哲學史家都以它為起點。

總之，無論從比較文明史的角度或中國思想史的內在脈絡上作觀察，「突破」都最能刻畫出諸子興起的基本性質，並揭示出其歷史意義。

但「哲學的突破」在中國而言又有它的文化特色，和希臘、希伯萊、印度大不相同。西方學者比較四大文明的「突破」，有人說中國「最不激烈」(least radical)，也有人說「最為保守」(most conservative)。這些「旁觀者清」的觀察很有道理，但必須對「突破」的歷史過程和實際內涵進行深入的考察，才能理解其何以如此。我在上述論文〈哲學的突破〉一節中，由於篇幅的限制，僅僅提到「突破」的背景是三代的禮樂傳統，無法詳論。春秋、戰國之際是所謂「禮壞樂崩」的時代，兩周的禮樂秩序進入逐步解體的階段。維繫着這一秩序的精神資源則來自詩、書、禮、樂，即後來所說的「王官之學」。「突破」後的思想家不但各自「裂道而議」，鑿開「王官之學」的「渾沌」，而且對禮樂秩序本身也進行深層的反思，如孔子以「仁」來重新界定「禮」的意義，便是一個很明顯的例證。（《論語·八佾》：「人而不仁，如禮何？」）

一九九〇年代晚期，我又更全面地研究了「突破」的歷史，用英文寫成一篇長文，題目是〈天人之際——試論中國思想的起源〉。正文雖早已寫成，但註釋部分因阻於朱熹的研究而未及整理。我後來只發表了一篇概要，即“Between the

Heavenly and the Human”¹。經過這第二次的深入探索，我才感覺真正把「突破」和禮樂秩序之間的關聯弄清楚了。同時我也更確定地理解到中國思想的基礎是在「突破」時期奠定的。這篇〈天人之際〉中牽涉到許多複雜的問題，這裏不能深談。讓我簡單說一個中心論點。

三代以來的禮樂秩序具有豐富的內涵，其中有不少合理的成份，經過「突破」的洗禮之後仍然顯出其經久的價值。但其中又包含了一支很古老、很有勢力的精神傳統，卻成為「突破」的關鍵。我指的是「巫」的傳統。古代王權的統治常藉助於「天」的力量，所以流行「天道」、「天命」等觀念。誰才知道「天道」、「天命」呢？自然是那些能在天與人之間作溝通的專家，古書上有「史」、「卜」、「祝」、「瞽」等等稱號，都是天、人或神、人之間的媒介。如果仔細分析，他們的功能也許各有不同，但為了方便起見，我一概稱之為「巫」²。我們稍稍研究一下古代的「禮」（包括「樂」在內），便可發現「巫」在其中扮演着中心的角色；他們有一種特殊的能力，可以與天上的神交通，甚至可以使神「降」在他們的身上。《左傳》上常見「禮以順天，天之道也」，「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也」之類的話。這些說法都是在「巫」的精神傳統下逐漸發展出來的，研究薩滿教的專家（如 Mircea Eliade）便稱之為「禮的神聖範式」（divine models of rituals）。可見在三代禮樂秩序中，巫的影響之大，因為他們是「天道」的壟斷者，也

1 Tu Wei-ming and Mary Tucker, eds., *Confucian Spirituality* (New York: The Crossroad Co., 2003).

2 我在英文裏用 Wu-shamanism 以分別於薩滿教 Shamanism；巫起源於中國或由西伯利亞傳到中國，已不可考。

只有他們才能知道「天」的意思。現代發現的大批商、周卜辭便是最確鑿的證據。

但巫在中國的起源極早，遠在三代之前。考古學上的良渚文化開始於公元前第三千紀中期，相當於傳說中五帝時代的中期。良渚文化發現帶有墓葬的祭壇，和以玉琮為中心的禮器。玉琮是專為祭天用的，設計的樣子是天人交流，都是在祭壇左右的墓葬中發掘出來的。這些墓與一般的集體墓葬隔開，表示墓主具有特殊的身份。考古學家斷定墓主是「巫師」，擁有神權，甚至軍權（因為除「琮」以外，墓中還有「鉞」）。這樣看來，三代的禮樂秩序可能即源於五帝時代，巫則是中心人物。

春秋、戰國之際諸子百家便是針對着這一源遠流長的精神傳統展開他們的「哲學突破」的。諸子不論屬於哪一派，都不承認「巫」有獨霸天人交流或神人交流的權威。在《莊子·應帝王》中，有一則寓言，描寫道家大師壺子和神巫季咸之間的鬥法，結果前者勝而後者敗。這可以看作當時諸子和巫在思想上作鬥爭的暗示。大體上說，他們有兩個共同點：第一是將「道」——一種精神實體——代替了巫所信奉的「神」；第二是用「心」的神明變化代替了「巫」溝通天人或神人的神秘功能。巫為了迎「神」，必須先將自己的身體洗得十分乾淨，以便「神」在巫的身體上暫住（如《楚辭·雲中君》所描寫）。現在諸子則說人必須把「心」洗淨，「道」才能來以「心」為它的集聚之地。莊子的「心齋」便是如此。《管子·內業》以「心」為「精舍」，「精」即是「道」；韓非也說「心」是「道舍」。巫之所以能通天人或神人，是經過一番精神修煉的。現在諸子則強調「心」的修養。孟子「養浩然之氣」是為了「不動心」，然後才能「配義於道」。荀子重視「治氣養

心」，和孟子在大方向上是一致的。《管子·樞言》說「心靜氣理，道乃可止」也無不同。「道」是貫通天人的，所以孟子又說「盡心」，「知性」則「知天」；莊子也「獨與天地精神往來」。從此，天、人之際的溝通便完全可以撇開「巫」了。

我們可以說，「哲學突破」在中國是以「心學」取代了「神學」，中國思想的一項主要特色由此奠定。後世程、朱、陸、王都是沿着這條路走下去的。

先秦諸子的「哲學突破」是中國思想史的真正起點，支配了以後兩千多年的思想格局及其流變。「哲學突破」的歷史背景是「禮壞樂崩」，也就是周代整體秩序的崩解。為了認識「突破」是怎樣發生的和「突破」後中國思想為甚麼開闢了一條獨特的途徑，我們必不能把思想史和其他各方面的歷史隔離起來，進行孤立的處理。政治體制、經濟型態、社會結構、宗教狀態等等變革都是和「哲學突破」息息相關的。我研究「哲學突破」的個人體驗大致可以總結成以下三條：

第一，如果要抓住思想史上大變動的基本面貌，我們必須具備一種整體的觀點，從分析一個時代在各方面的變動入手，然後層層綜合，歸宿於思想史的領域。

第二，由於觀念與價值在中國史上是由「士」這一階層闡明 (articulate) 和界定 (define) 的，我們必須深入探究「士」的社會文化身份的變化，然後才能真正理解他們所開創的新觀念和新價值。春秋、戰國的「士」是「游士」(雲夢秦簡中已發現了〈游士律〉)。「游」不但指「周游列國」，也指他們從以前封建制度下的固定職位中「游離」了出來，取得了自由的身份。章學誠最早發現這個現象，他認為以前政教合一(「官師治教合」)，「士」為職位所限，只能想具體問題(「器」)，