

人文社會科學叢書

近世中國

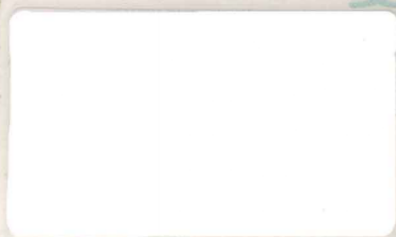
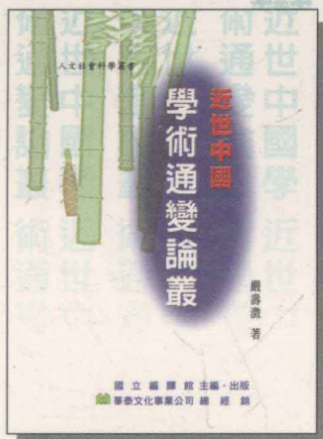
學術通變論叢

嚴壽澂 著

國立編譯館主編·出版



華泰文化事業公司 總 經 銷



通中國

近世中國的政治與社會，可謂變怪百出，學術思想的力量，實與有大力焉。百年來的中國學術，有二大特徵：一是視世界歷史的發展為一元，二是以近代西方的價值為準繩；「以理限事」於是便成了學術研究的最大弊病。然而在西力東侵以前，中國學術縱有萬變，似乎從未與前此的傳統割裂。源自《周易·大傳》的「通變」二字，大概最可用以說明傳統中國的學術與思想變遷。本書〈敘論〉，即是對此的概說。本書正文部分，分別論述清初王夫之、清中葉袁枚與稍後的丁晏，以及民國史家呂思勉、陳寅恪諸人的思想，以見近世中國學術的通變歷程。是為〈本論〉。另有二篇，所探討的是問題而非人物，則列為〈廣論〉。最後有〈附錄〉一篇，對百年來現實政治與意識形態的糾葛作檢討與反思，可作本書寫作背景看。

統一編號

1009200663

ISBN 957-01-3690-1



9 789570 136906

華泰文化事業公司

近世中國

學術通變論叢



作者：嚴壽澂

國立編譯館 主編・出版



華泰文化事業公司 總 經 銷

近世中國學術通變論叢 / 嚴壽激作。

-- 臺北市：編譯館，2003 [民92]

面：公分

參考書目：面

含索引

I S B N 957-01-3690-1 (平裝)

1.學術思想—中國—近代(1600-)—論文，講詞等

112.707

92003793

近世中國學術通變論叢

作 者：嚴壽激

主 編：國立編譯館

著作財產權人：國立編譯館

發行人：藍順德

出版者：國立編譯館

地 址：臺北市大安區和平東路一段179號

電 話：(02)3322 - 5558

傳 真：(02)3322 - 5559

總經銷：華泰文化事業股份有限公司

地 址：臺北市大安區辛亥路三段5號

電 話：(02)2377-3877

傳 真：(02)2377-4393

網 址：www.hwatai.com.tw

E - Mail：business@hwatai.com.tw

登 記 證：行政院新聞局局版北市業字第282號

出 版：西元2003年3月初版

I S B N：957-01-3690-1

定 價：新臺幣 290 元整

著作權所有 翻印必究 

(本書若有缺頁、破損或裝訂錯誤，請寄回本公司更換。)

目次

一、敘論	1
二、本論	19
《思問錄》與船山思想	21
莊子、重玄與相天——王船山宗教信仰述論	49
近代實用型儒家循吏之學——袁簡齋論治發微	101
嘉道以降漢學家思想轉變一例 ——讀丁晏《頤志齋文集》	155
此意深微俟知者——呂誠之先生史識述論	193
讀《陳寅恪文集》札記（一）	235
讀《陳寅恪文集》札記（二）	249
讀《陳寅恪文集》札記（三）	261
讀《陳寅恪文集》札記（四）	277
三、廣論	289
宋明儒學發展的「內在理路」 ——劉咸炘「三進」說述評	291

文字獄與思想改造——從袁枚說起·····	301
----------------------	-----

四、附錄 ·····	311
-------------------	-----

百年中國回顧——革命、意識形態與現代化·····	313
--------------------------	-----

參考文獻 ·····	327
-------------------	-----

索引 ·····	347
-----------------	-----

1

敘

論

敘論

百餘年來的中國，因外族憑陵而西潮鼓盪，因西潮鼓盪而社會急劇變遷，其勢每下而愈況。變化最巨且深者，大概就是知識階層的心態。中國的士人，一向不大重視他族的文化。五胡亂華以後，外族侵迫頻仍，士人的文化優越感，卻愈趨而愈烈，南宋以降，更進入了一個新的境界。前此所謂華夷之辨，不外乎文野之別，中國士人文化優越感的重心，在華夏的詩書禮樂文明：殊方異族，不論武力如何強大，製造如何工巧，畢竟不知禮義，野而無文。至於在「道」的層面，當時人未必以為，夷一定不如夏。魏晉隋唐時期，來自天竺的佛教，佔據了大批高才文士的心靈，以致歐西學者有「佛教征服中國」之說。¹此輩士人雖崇奉「西方」之教，其生活方式與文化心態，卻並未因此而「全盤西化」。令他們傾倒的，不是天竺的文化，而是佛陀之「道」；東海西海的聖人，心同理同，此終極的道為佛陀所悟得，祇是出於歷史的機緣而已，華夏文明的優越感，似並未因此而稍損。中唐安史之亂以後，士人心態漸變。韓愈作〈原道〉，明確指出，夷夏之辨的根本，正在於道，有「斯道」而後有「斯文」。趙宋之世，理（道）學諸公沿此路向而興起，以天竺心性之說融入周孔修齊治平之學，易

趙軾為漢軾，奪得了「道」的詮釋權。宋朝南渡以後，理學家在政治上雖屢遭迫害，除地方建設（鄉約、義倉等）外無多成就，在思想界卻大獲全勝，華夏在「斯道」方面的正統地位，終於確立，而「文化內向」亦由此而形成。²（所謂文化內向，簡單說來，就是對他族的文化缺乏根本性的興趣：儘管外族在某些方面，或有殊勝，但就本原處而言，並無值得華夏借鑒之處。）中國士人歷來的文化優越感，因此「內向」而更為根深柢固。明末耶穌會士入華，帶來了西方的天文質測之學，士大夫自歎弗如；道咸以後，西力東侵，其堅船利炮，更使華人瞠目結舌。然而建於「斯道」、「斯文」之上的文化優越感，並未因此而根本動搖（入天主教的明末士大夫，如徐光啟，熱中洋務的清末官員，如郭嵩燾，對華之所以為華的周孔之道，始終信仰甚堅）。此一優越感的徹底破滅，當在庚子、辛丑以後。

庚子義和團「扶清滅洋」之舉，可說是中國傳統社會對抗西力東侵的最後掙扎；此役一敗，全陣潰散。華夏文明的優越感至此徹底破滅：夏之不如夷，豈僅在技藝末節而已，更在根本的「道」。（南宋以降，中國士人文化優越感的重心既在於「道」，而華夏文化精神之所注，在此世此岸，不在來世與天國，因此其所謂道，不能不依託於現世有形的制度。庚子、辛丑以後，傳統的社會經濟制度急劇崩淪。憑依之物既壞，一般人對中華文化之道喪失信仰，可謂勢所必至。）而另一方面，中國的民族主義情緒因外族壓迫而日益高漲。當時士人以為，欲在弱肉強食的列國並爭之世，免蹈印度、波蘭亡國的覆轍，

非保「種姓」、倡「國粹」、發揚「民族魂」不可。然而華夏列祖列宗相傳之物，實不足以言「道」，道是在西方。道既不如人，由道派生的政治、學術、文化、藝術等等，自亦難以與人比肩。既然如此，所謂民族精神之類，說穿了，祇不過是保「種姓」的工具而已，其本身並無價值。國族的靈魂無價值可言，卻要保存其軀體，實是一大弔詭。這一民族主義情緒與文化自卑感之間的矛盾，正是近代中國知識分子的特徵（始終堅信中國文化的價值者，不可說沒有，但是人數愈來愈少，而且愈來愈邊緣化）。國學大師章炳麟，提倡存國粹以保種姓；留美博士胡適，以為中國事事不如人，非全盤西化不可。二氏一奉竺乾之教，一尊歐美之說，宗旨似是大相逕庭，根本的文化心態其實頗有相同之處，即價值的根源不在華夏的傳統，要對中國歷史文化的種種作一評判，必須以他文化的統系為標準。（章氏以佛說為依歸之論，嗣響寥寥；胡氏崇洋之教，則徒眾極盛，香火不絕。畢竟現在的世界是金秋當令，律中夷則，天竺如何敵得過泰西？）百年來中國學術的葛藤，根本原因正此。

在近代知識階層中堅眼中（五十年來，臺灣海峽兩岸分別捧為現代聖人的續溪胡氏、紹興周氏可作代表），中國以往的歷史，實在是漆黑一團，乏善可陳。凡是遠西所無或與歐美今日流行相左的事物，非落後野蠻，即反動殘暴。於是國人的神祇信仰不外乎迷信，無當於高級宗教之目；家族倫理抹殺個性，僅造就了大量的奴隸；律詩駢文束縛性靈，祇是死文學而已；如此種種，更僕難數。封建專制、吃人禮教之類的論調，

不脛而走，成了社會上的口頭禪。然而在民族主義情緒驅使之下，這些知識分子又不能，或不願對吾族先民的一切全盤否定：不少事物，西方有的，我們其實也有，祇是發達程度不夠、尚在萌芽狀態，或是原先已有相當進展、後來不幸夭折，或是始終存在、可惜未受後人充分注意與適當評價。於是上下求索，旁搜遠紹，凡與近世西方風習有些微關係者，或附會，或張皇，發幽光之窈窕，尋墜緒於茫茫。科學精神、啟蒙思想、市民社會、唯物主義、明清實學、資本主義萌芽等等說法，便應運而生，風靡於學界。

如此心態下的學術，有二大特徵。一是視世界歷史的發展為一元，二是以近世西方的價值為準繩。人類文明（包括至今尚存與昔有而今亡者）為數眾多，千差萬別，然而在一元論者看來，不論外表差異如何，祇是同一進程的不同面向與不同階段罷了。（「世界歷史發展的規律」、「世界各民族共同的拼音化方向」等等論調，即由此而來。）在這共同進程中，一馬當先的是西方，發現了歷史進化的規律，其他文明都是沿此「規律」而行，最終全盤西方化（因為現代化即是西方化）。二十世紀五十年代中國大陸的口號「蘇聯的今天就是我們的明天」，正是此一想法的高度概括。（俄國屬於東正教文明，與西歐的新教與天主教文明不同，但無可否認，仍是歐洲文明的一部分，祇是位處邊陲而已。而且蘇聯奉為國教的馬克思主義，本是西方文化的產物；馬克思主義在俄國成功，說明俄國已由「落後」變為「先進」，由邊陲轉為歐美世界的中心。）世界各文明何以定會趨於同一方向，則因有大力者在潛運默

化，非人力所能阻止。至於這大力者究為何物，或曰神的意旨（如基督教會），或曰世界精神（如黑格爾），或曰人類普遍理性（如十七、八世紀啟蒙派思想家），或曰生產力的發展（如馬克思主義者），名目雖不同，但都是超乎個體或群體之上綱維世界的大力者，順之者昌，逆之者亡。世界的發展模式既為一元，價值體系自然也是一元。西方文明進步最速，代表了普遍的價值。我們盱衡自己的過去，規畫自己的未來，自然應當以此為準。（馬克思主義以為價值有階級性，不承認有所謂亙古不變的人類普遍價值。但是這祇是就現在的階級社會而言。無產階級代表了最先進的生產力，是人類歷史上最後一個階級，無產階級革命最終成功，階級消亡，人類即步入共產大同社會，無可再進。此乃歷史辯證法的必然，是人類必經之路。無產階級的價值，因此就是未來全人類共同的價值，具有普遍性。）普遍的、一元化的真理觀即由此而來。

思想史家伯林(Isaiah Berlin)對此一元的真理觀有精闢而扼要的敘述：在一元論者心目中，首先，所有真的問題都有答案，而且祇有一個答案；若非如此，便是偽問題。此乃基本的假設。第二，這些正確答案都有方法可以發現。至於人現在是否知道或是能否知道，此乃別一問題。至少原則上說，真理是有術可知的。第三，所有這些正確答案必然並行不悖，因為既然是真理，彼此間決不會互相衝突。不論就事實還是就價值而言，都是如此。這一點對一元論者來說，甚為重要。³（伯林以為，此一西方人普遍所持的觀念，植根於柏拉圖傳統，可追溯到前蘇格拉底時代，至獨尊理性的法國啟蒙思想家而臻於極

〔以為祇要理性照亮人心，理想社會即可實現〕。其本人對此，則不表贊同。⁴) 近代中國知識分子大多以「科學」的名義，接受這一元的真理觀，認為真理必來自科學，而且祇能來自科學；西方則是科學的先知先覺者，因此，判別是非的尺度必須取自西方（西方的尺度代表了事物發展的「規律」，西人祇是先知而已；不論是崇尚自由主義，信奉國家主義，還是瓣香馬克思主義，尊西方、崇科學，則並無二致），並必須以此考察評判中國歷史文化的一切。

中世紀的西歐，厲行封建制度(feudalism)，等級森嚴，上下相維，人民局限於固定格局之內，不得自由。隨著城市與工商業的興起，此一封建制度趨於瓦解，為資本主義取而代之，西歐於是從中世紀進入了現代。根據一元的世界進化「規律」，西歐既為這一進化過程的前驅，其發展模式自然是放諸四海而皆準，要瞭解中國歷史進程的「本質」，就必須以源自西歐模式的理論為「指導」（用大陸史學界的術語來說，是「以論帶史」）。中國歷史上本有「封建」一詞，指西周時封疆裂土，眾建諸侯之制，正可用以翻譯 feudalism。然而西歐自封建制度崩壞之後，資本工商社會代興，走上現代化之途。中國則自秦漢以後，行郡縣，廢封建，皇帝高踞於社會之上，統治階級則為銓選出身的官僚，非歷世相承的貴族（大體上講是如此：即使是魏晉南北朝時期的高門世族，仍與秦以前的封建貴族不同），既迥異於封建諸侯的「三代」，亦與現代工商社會形態不同，套用西歐的成規，大有扞格。然而中國社會又豈能不遵守世界歷史發展的「共同規律」？中國的「封建」社

會於是不得不拉長，直至道光中葉的鴉片戰爭。中國的「封建」與西歐相比，為何如此漫長？其間顯然有相當變化，變化的內容與方向又是什麼？為何未變出現代的工商社會？其故究竟何在？若無西方衝擊，假以時日，中國是否也會步入現代化之途？凡此種種，成了五十年代以來中國大陸學術界的熱門議題，論著不斷，聚訟不休，頗極一時之盛。

這一切的背後，是兩個基本的問題：首先，以中國人口之眾、幅員之廣、文明歷史之久，其社會發展與歐洲竟如此相異，豈非人類歷史並無統一的規律？然而在一元論者看來，這絕不可能。而且西人由「科學」方法得出的社會歷史理論，又豈有不可靠之理？其次，人類歷史發展既然確有其規律，而中國的情形與此又頗有出入，似乎置身於這進化過程之外，中國文化或種族在這物競天擇的世界上，豈非無可救藥，不是滅亡，便是等待他人同化？確有人如此認為，然而多數知識分子則難以接受。在民族主義情緒激發之下，他們要盡力證明，中國文化中也有近代的或「科學」的因子，祇是明而未融、有欠發達而已，若無西方帝國主義的侵略，中國遲早也會遵從人類歷史發展的「規律」，走上近代化之路。「資本主義萌芽」說便由此而來。《史記·貨殖列傳》中似乎就有這類資本工商業的「萌芽」，但總覺時間太早，與「世界」歷史進程難以吻合（所謂世界，其實就是歐洲），於是不得不向下搜索，發現明代中葉以後的情況最為合適，既能與世界歷史發展相呼應，又有大量中國文獻資料可供利用。所謂明清資本主義萌芽的研究，便儼然成了一時的顯學。

社會經濟變遷之際，必有思想文化方面的變遷與之相應。歐洲近代，與工業革命相應，即有啟蒙運動的興起，崇尚理性與科學，一掃中世紀宗教與社會習尚的陰霾。中國明清時期既有資本主義的萌芽，思想方面當然亦應有一個「啟蒙」的運動。祇不過中國不像中世紀的歐洲，並無所謂普世的宗教，更無大一統的教會。然而人類歷史發展的「普遍規律」豈容有錯，中國雖無天主教會及其經院哲學（士林哲學）之類的東西，但有宋朝人開創的理學或道學，而且自元代起懸為朝廷功令，顯然是「封建專制」黑暗時代的代表、社會進步的絆腳石。中國「啟蒙思想家」的批評對象，於是非理學莫屬了。越出程朱理學藩籬的明代心學中人，尤其是晚明所謂狂禪一路，因此便成了中國「啟蒙」運動的先進人物。然而理學的特色，如呂誠之先生所謂，「在其精微徹底」，凡事必欲探明其究極之理，並以此為行事的準則。⁵理學家所謂理或天理，普天下而不易，亙萬古而長存。在宋代理學家看來，人之不循理，是由於理之未明；一旦人人明理，天下即能太平。這一想法，與獨尊理性的啟蒙思想家豈不是約略有幾分相似？十八世紀末，浪漫主義思潮在德國興起，貴意志而賤理智，重內觀而輕外索，尊個性而斥普遍，主創闢而貶發現，在在與啟蒙運動的理性主義相反，一時風起雲湧，波及全歐。伯林稱之為「浪漫主義革命」，乃歐洲二千餘年來思想上最大的轉折點。⁶心學風氣中的明代士大夫，重情而輕理，主動而不主靜，若強行與泰西比附，則似遠於啟蒙運動的理性主義而近於反啟蒙的浪漫主義（不過，明代心學與西方浪漫主義，其同不勝其異，若以

「格義」之法比附，⁷與以「啟蒙」說明代思潮，其失相等）。⁸然而今人偏要根據所謂人類歷史的「共同規律」，將明代何心隱、李卓吾等人的思想定為「啟蒙」，不免令人有「不通家法」之歎。⁹

西方社會人文學科中的各種理論，乃自其歷史文化的研究中抽象而出。其中當然亦有與中國情形相合之處，因為既然同是人類，其社會歷史必有相通處。但是究竟是否相通或如何相通，必須為各不同文明的史實所證明，不能僅根據西歐一隅的情形，即宣稱發現了人類的「共同規律」，並以之套用於其他文明之上。所謂科學理論，本是從大量事實中歸納而得；若與某類事實不符，須檢討的當是理論。若強解事實以遷就某理論，則是削足適履，亦即王船山所謂「立理以限事」。至於人文學術，本無「科學」性之可言（因過去的事無由重複，不能用實驗證明，而且社會文化的種種，不能離人的心靈世界而言，人的心靈世界則祇能深入體會，無法由科學方法實測），若將西方理論硬套，極易失之毫釐，謬以千里。而且中國與西方，社會、歷史、文化各方面的差異又是如此之大，在西方看來是「總相」之物，放在中國環境一看，往往發現祇不過是「別相」而已。因此，借用西方的理論、方法或成例之際，務須謹慎，切不可以理限事。（畢生提倡「科學」的胡適之之流，於此顯明道理，似不甚了了。其原因，除盲目尊信科學外，蓋在震於西人的富強；出於富強之邦的學說，焉有不放諸四海而皆準之理？如此心態，實不脫「勢利」二字。以勢利為心者，其媚在骨，其俗浹髓。）而以理限事，正是近世中國學