

余英时 著

中國文化史通釋



中国文化史通释

余英时 著

生活·讀書·新知 三联书店

Orthodox Chinese originally published as 中國文化史通釋
by Oxford University Press 2010,
Simplified Chinese ©SDX Joint Publishing Company 2011

图书在版编目 (CIP) 数据

中国文化史通释 / 余英时著. — 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2011.5
ISBN 978-7-108-03599-8

I. ①中… II. ①余… III. ①文化史—中国—文集
IV. ①K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 245123 号

封面题签 金耀基

责任编辑 孙晓林
装帧设计 蔡立国
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
图 字 01-2011-0883
经 销 新华书店
印 刷 北京国彩印刷有限公司
版 次 2011 年 5 月北京第 1 版
2011 年 5 月北京第 1 次印刷
开 本 880 毫米 × 1092 毫米 1/32 印张 11
字 数 209 千字
印 数 00,001-10,000 册
定 价 48.00 元

序

董 桥

傅青主的《霜红龕集》70年代我在英国学院图书馆里粗粗翻读过。编校余英时先生的《陈寅恪晚年诗文释证》是80年代了，想再看看找遍书肆找不到。今年中秋家乡来的亲戚说泉州家里还存着一函旧线装本，回去找出来邮寄给我。亲戚这趟带了傅青主一幅字给我欣赏，说是香港一个朋友隔海成交托他拿过来。条幅不大，写一首诗，有点破损，字迹墨色倒很焕发，补一补装个镜框一定漂亮。傅青主是傅山，明清思想家，明亡后衣朱衣，居土穴，侍母至孝，康熙年间授中书舍人，托病托老辞归。他博通经史诸子和佛道之学，兼工诗文书画金石，也精医学，自命异端，倡经子不分，打破儒家正统之见，开辟清代子学新路，骂宋人明人注经“只在注脚中讨分晓”，讥笑他们是钻故纸的蠹鱼。

我迷余先生写的陈寅恪迷了二十多年，屡读不厌，霜红龕那首五绝至今不忘：“一灯续日月，不寐照烦恼；不生不死间，如何为怀抱。”陈寅恪“感题其后”的七绝也记得：“不生不死最堪伤，犹说扶余海外王；

同入兴亡烦恼梦，霜红一枕已沧桑。”两诗遥遥呼应，吞声泣血，发人悲思，苦了余先生还忍痛索隐，点出傅山此诗《望海》之题望的是郑延平在台湾延续的朱明政权，陈寅恪反复沉吟，心绪缥缈，竟和傅青主“同入兴亡烦恼梦”。文章付排期间，余先生来信告诉我说“一灯续日月”的“日月”固然是“明”朝的代号，字面上说，日与月与灯却又是佛家典故。宋代永亨《搜采异闻录》中有一则故事说：“王荆公在经义局，因言佛书有日月光明佛，灯光岂足以配日月。吕惠卿曰：‘日煜乎昼，月煜乎夜，灯煜乎日月所不及，其用无差别也。’公大首肯。”余先生判定傅青主的诗句必是驱使此一故实，万一清廷找他麻烦，“他是有辞可遁的”。中国隐语诗字面字里各写一义，各有根据，陈寅恪晚年诗文都含这样的显隐两义，经余先生探赜索解，处处拨云见月，害我神魂颠倒，误了霜红龕的红叶不忍再冷落寒柳堂的语燕，一边细读一边从余先生的书中讨分晓。

我和余先生交往几十年，高兴他的学问人品给了我无穷的启迪，遗憾此生无缘当上他的弟子。十来岁的差距果然是十来年的云泥，我这一代人旧籍涉猎太浅，西学也难博通，远离校门以来尽管不敢一日不读书，成绩毕竟卑微得可笑，追求余先生那样又博又约的大学问已然是奢望，每次得余先生和余太太的奖饬之语，真的很想钻进地洞里躲一躲。余先生常说他的学问既难望昔贤项背于万一，就算“近世大儒如业师钱宾四以及王国维、陈寅恪诸公亦望尘莫及”，“此非谦语，乃实话

也”。然则我钻地洞之想也非谦语，更非实话，乃痛辞也！高下这样分明，我和余先生有缘做朋友，靠的也许竟是彼此都抱着“旧文化人”的襟怀：他是身怀新学的旧文化人，我是心怀旧情的假旧派人。

余先生为白谦慎新编的《张充和诗书画选》写了一篇长序《从“游于艺”到“心道合一”》，他说承命写序，他既兴奋又惶悚：“兴奋，因为这无疑是中国现代艺术史上一件大事；惶悚，因为我实在不配写序。”余英时说“不配”，那是很重的两个字，望之不禁惶悚。偏巧牛津大学出版社最近托我去信恳请余先生让他们出书，余先生选了十二篇文章编成一本新文集应命，还传真嘱我写序，惶悚之余，我连一丝兴奋之情都没有：我真的不配。余先生说他对中国诗书画三种艺术的爱重虽然不在人后，却从来没有下过切实的功夫：“偶然写诗，但属于胡钉铰派；偶然弄墨，则只能称之为涂鸦。从专业观点说，我绝对没有为本书写序的资格。”借用余先生这番话以自量，我对文史哲的爱重虽然不在人后，却也从来没有下过切实的功夫：天天读书只为满足贪慕虚荣之心，工余写作只为排遣乱世无聊之情；余先生一生讲究专业精神，名山事业不但无一字无来历，而且无一字无着落，我绝对没有为他的书写序的资格。叨在至交，余先生一定愿意免我脸红。

吴雨僧吴宓和陈寅恪也是至交，陈先生信任他，他也处处关心陈先生，很为老友写的一些隐语诗担忧，生怕让人看穿诗中隐语惹祸，《吴宓日记》1959年7月29日于

是留下这样一笔：“钱诗如不引注原句，则读者将谓此句为妄谈政治。”“钱诗”指陈寅恪“天上素娥原有党”一句所附的原注：“钱受之中秋夕翫月诗云：天上素娥亦有党。”读了余英时论陈寅恪提到了吴宓，我才发愤零星读了吴雨僧的著作和日记，越读越喜爱，掩卷一想，不禁暗自赞叹余先生看书看得真细心，这道功夫今后我要多练。吴雨僧一定是个很有趣的学问家，沈从文1944年在昆明西南联大写给陈小滢的信说，教师中最出色的应数吴宓，说他生平最崇拜贾宝玉，到处演讲《红楼梦》，听众满座；还说学校隔壁有个饭馆叫“潇湘馆”，吴宓看了生气，以为侮辱了林黛玉，当真提出抗议，馆子中人尊重这位教授，饭馆弃掉“馆”字改名“潇湘”。陈小滢是陈西滢、凌叔华的独生女儿，我旅英时期认识，很豪迈，也很会说话。沈从文这封信又长又妙。

余先生当然比吴雨僧博大得多，早年用功读章炳麟、梁启超、胡适之、冯友兰的著作，兴趣都在先秦诸子；1950年入钱穆先生门墙问学，启发更见深远，写过好几篇亮堂的论文，80年代我在中文大学图书馆找出一些拜读了。客居美国著名学府数十年，余英时的研究视野决然笼罩上层传统经典和下层民间思想，致力剖析中国思想史的连贯观景和断裂痕迹，抱守华夏旧学根基不说，他始终不忘借鉴西方历代各家的治学历程与方向，乾坤从此浩荡，笔底从此澎湃，指顾之间，中国思想史上春秋、汉晋、唐宋、明清四大转型的长卷焕然掀开，不仅惊醒海峡两岸学术殿堂的寂寂长廊，连美国国会图书

馆都授给他最高贵的学人桂冠。

80年代中英两国频频谈判香港前途之际，余先生来信比较频密，商议文稿事情之余，常常要我告诉他香港的状况，说他寄居香港多年，心情如佛经中鸚鵡以羽濡水救陀山大火，明知不济，但“尝侨居是山，不忍见耳”！那时候香港报刊论政文字热闹，有些很有名望的学人忘了自重，喜欢摆出向中共上条陈之姿态写文章，许多朋友劝我邀请余先生写些暮鼓晨钟之作，余先生似乎只肯应酬一两篇，有一封来信干脆引用清初黄宗羲诗句提醒读书人不必带着旧时代上太平策之心情为文字：“不放河汾身价倒，太平有策莫轻题！”世态如彼，风骨如此，受了这一记当头棒喝，我真的情愿一辈子静静观赏余英时那样一弯清流而不闻不问那些龌龊之事。新编《中国文化史通释》出版在望，谨以小品志喜：为余先生喜，为读书人喜。

目 次

序	董 桥 1
1 综述中国思想史上的四次突破	1
2 从政治生态看宋明两型理学的异同	24
3 近世中国儒教伦理与商人精神	50
4 中国宗教的入世转向	68
5 明清小说与民间文化	
柳存仁《和风堂新文集》序	100
6 原“序”：中国书写文化的一个特色	123
7 古代思想脉络中的医学观念	
李建民《生命史学》代序	147
8 环绕着“李约瑟问题”的反思	
陈方正《继承与叛逆》序	165
9 从“游于艺”到“心道合一”	
《张充和诗书画选》序	184
10 试说科举在中国史上的功能与意义	204

11 侠与中国文化	237
12 关于中日文化交涉史的初步观察	320
后记	338

1

综述中国思想史上的四次突破

前 言

一个多世纪以来，中国思想史的研究，无论在中国、日本或西方，都取得了丰富的成绩。研究的方法和取向也千门万户，人人不同。今天我只能简要地谈一谈我自己的研究经验，供大家参考。

中国思想史的研究，和一般的历史研究一样，必须从某些预设或假定 (assumptions or presuppositions) 开始；如果没有预设或假定，则思想史的大量文献仅仅是一堆杂乱无章的原始资料，根本无法整理出条理来，更不可能从其中找到思想变迁的历史线索。我研究中国思想史自然也有一些必要的预设。

首先，我预设思想史的“自主性” (autonomy)：思想和学术 (scholarship，包括人文 humanities 和 sciences)，一旦出现即形成了一个自主的精神领域 (包括宗教在内)，从此一代一代地接着发展下去。我们常说的思想传统

(intellectual tradition) 便是这样建立起来的。但是另一方面，思想史的自主性是相对的 (relative)，而不是绝对的 (absolute)，因为思想是和人的整体生活息息相关的。人的整体生活中任何一部门发生重要的变化都会在思想领域中引起相应的波动。所以研究思想史的人并不能把眼光完全局限在纯思想的领域之内；他必须密切观察其他领域——政治、经济、社会等——的种种动向。和思想史一样，政治史、经济史、社会史等也都各有其自主性。但由于每一领域的自主性又同时是相对的，这些众多领域之间必然互相交涉、互相影响。每一时代的思想都必须通过它的整体的历史背景才能获得充分的理解，这是今天大多数思想史家的共识。

在上述的预设之下，我对于中国思想史的研究基本上采取了内外并进的方式：根据专题研究 (monographic study) 的特殊需要，我有时强调“内在理路” (inner logic)，如《论戴震与章学诚》，有时则重视历史的脉络 (historical context)，如《朱熹的历史世界》。

与上述的预设相关，我的研究重点也有一些特殊的地方，比较重要的是下面几点：

一、不但研究上层的经典（如儒家和道家），而且也注重下层的民间思想，尤其关怀上、下层之间的互动。

二、不但探索中国思想史的连续性 (continuities)，而且也分析它的断裂状态 (discontinuities)。

三、以我过去的研究工作而言，我的重点主要放在中国思想史的几个重大的变动时代，如春秋战国之际、

汉晋之际、唐宋之际、明清之际，这是四个最有突破性的转型期。

四、今天研究中国思想史不能不具备一种比较的眼光 (comparative perspective)，但不能流入一种牵强的比附 (forced analogy)。以下我集中讨论关于中国思想史上四大突破的研究过程和结果。

一 从“礼坏乐崩”到“道为天下裂”

春秋战国时期诸子百家的兴起是中国思想史（或哲学史）的开端，这是学术界的共识，无论在中国、日本或西方都无异议。自 20 世纪初叶以来，先秦诸子的研究蔚成风气，取得了丰富的成绩。1970 年代至今，由于地下简帛的大批出现，如马王堆帛书、郭店楚简之类，这一领域更是活跃异常。

这一领域虽然日新月异，论文与专书层出不穷，但从文化史的整体 (holistic) 观点说，其中还有开拓的余地。这是因为大多数专家将注意力集中在比较具体的问题方面，如个别学说的整理、文献的考证与断代，以及新发现的文本的诠释之类。至于诸子百家的兴起作为一个划时代的历史现象究竟应该怎样理解？它和中国古代文化史上的大变动又是怎样联成一体？这些带有根本性质的重大问题还没有展开充分的讨论。我研究这一段思想史主要是希望对这些大问题试作探求。站在史学的立场上，我自然不能凭空立说，而必须以坚实的证据为

基础。因此除了传世已久的古文献之外，我也尽量参考新发现的简帛和现代专家的重要论著。但在掌握了中国基本资料的条件下，我更进一步把中国思想史的起源和其他几个同时代的古文明作一简略的比较，因为同一历史现象恰好也发生在它们的转变过程之中。通过这一比较，中国文化的特色便更清楚地显现出来了。

我早年（1947—1949）读章炳麟、梁启超、胡适、冯友兰等人的著作，对先秦诸子发生很大的兴趣，1950年后从钱穆先生问学，在他指导下读诸子的书，才渐渐入门。钱先生的《先秦诸子系年》是一部现代经典，对我的启发尤其深远。所以1954年曾写过一篇长文《〈先秦诸子系年〉与〈十批判书〉互校记》，是关于校勘和考证的作品。1955年到美国以后我的研究领域转到汉代，便没有再继续下去。

1977年我接受了台北中央研究院《中国上古史》计划的邀约，写《古代知识阶层的兴起与发展》一章，于是重新开始研究春秋、战国时期文化与社会的大变动。由于题目的范围很广阔，我必须从整体的观点，进行比较全面的探讨。我的主题是“士”的起源及其在春秋、战国几百年间的流变，但顺理成章地延伸到思想的领域。为什么说是“顺理成章”呢？在清理了“士”在春秋与战国之际的新发展和他们的文化渊源之后，诸子百家的历史背景已朗然在目：他们是“士”阶层中的“创造少数”（creative minority），所以才能应运而生，开辟了一个全新的思想世界。

我在这篇专论中特别设立“哲学的突破”(philosophic breakthrough)一节，初步讨论了诸子百家出现的问题。“哲学的突破”的概念是社会学家帕森斯(Talcott Parsons)提出的，他根据韦伯(Max Weber)对于古代四大文明——希腊、希伯莱、印度和中国——的比较研究，指出在公元前一千年之内，这四大文明恰好都经历了一场精神觉醒的运动，思想家(或哲学家)开始以个人的身份登上了历史舞台。“哲学的突破”是一个具有普遍性的概念，同样适用于中国的情形，所以我借用了它。更重要的是，它也很准确地地点出了诸子百家兴起的性质和历史意义。但是必须说明：我之所以接受“突破”的说法同时也是因为当时中国思想家中已出现了相似的意识。《庄子·天下》篇是公认的关于综论诸子兴起的一篇文献，其中有一段说：

天下大乱，圣贤不明，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。后世学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

这是描述古代统一的“道术”整体因“天下大乱，圣贤不明，道德不一”而分裂成“百家”。这个深刻的观察是从庄子本人的一则寓言中得到灵感的。《应帝王》说到“浑沌”凿“七窍”，结果是“日凿一窍，七日而浑

沌死”。“七窍”便是《天下》篇的“耳目鼻口”，“道术裂”和“浑沌死”之间的关系显然可见。

“道术为天下裂”的论断在汉代已被普遍接受。《淮南子·俶真训》说：“周室衰而王道废，儒、墨乃始列道而议，分徒而讼。”这里的“列道”即是“裂道”；而“儒、墨”则是泛指诸子百家，因儒、墨两家最早出现，所以用为代表，《盐铁论》中“儒墨”一词也是同一用法。另一更重要的例证是刘向《七略》（收入《汉书·艺文志》）。《七略》以《六艺略》为首，继之以《诸子略》。前者是“道术”未裂以前的局面，“政”与“教”是合二为一的，所以也称为“王官之学”，后者则是天下大乱之后，政府已守不住六经之“教”，道术散入“士”阶层之手，因而有诸子之学的出现。所以他有“诸子出于王官”的论断，又明说：“王道既微……九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善。”这和《天下》篇所谓“天下多得一察焉以自好”的说法是一致的。清代章学诚熟读《天下》篇和《七略》，他研究“六经”如何演变成“诸子”，更进一步指出：“盖自官师治教分，而文字始有私门之著述。”（《文史通义·史释》）所谓“官师治教分”是说东周以下，王官不再能垄断学术，“以吏为师”的老传统已断裂了。从此学术思想便落在“私门”之手，因而出现了“私门之著述”。诸子时代便是这样开始的。章学诚的论述在20世纪中国思想史研究的领域中发生了重大影响，许多思想史家或哲学史家都以它为起点。

总之，无论从比较文明史的角度或中国思想史的内

在脉络上作观察，“突破”都最能刻画出诸子兴起的基本性质，并揭示出其历史意义。

但“哲学的突破”在中国而言又有它的文化特色，和希腊、希伯莱、印度大不相同。西方学者比较四大文明的“突破”，有人说中国“最不激烈”(least radical)，也有人说“最为保守”(most conservative)。这些“旁观者清”的观察很有道理，但必须对“突破”的历史过程和实际内涵进行深入的考察，才能理解其何以如此。我在上述论文《哲学的突破》一节中，由于篇幅的限制，仅仅提到“突破”的背景是三代的礼乐传统，无法详论。春秋、战国之际是所谓“礼坏乐崩”的时代，两周的礼乐秩序进入逐步解体的阶段。维系着这一秩序的精神资源则来自诗、书、礼、乐，即后来所说的“王官之学”。“突破”后的思想家不但各自“裂道而议”，凿开“王官之学”的“浑沌”，而且对礼乐秩序本身也进行深层的反思，如孔子以“仁”来重新界定“礼”的意义，便是一个很明显的例证。（《论语·八佾》：“人而不仁，如礼何？”）

1990年代晚期，我又更全面地研究了“突破”的历史，用英文写成一篇长文，题目是《天人之际——试论中国思想的起源》。正文虽早已写成，但注释部分因阻于朱熹的研究而未及整理。我后来只发表了一篇概要，即“Between the Heavenly and the Human”^{〔1〕}。经过这第二

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