

何俊 編

余英時學術思想文選



何俊 编

余英时学术思想文选



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

余英时学术思想文选/何俊编. —上海:上海古籍出版社,2010.10

ISBN 978-7-5325-5673-1

I. ①余… II. ①何… III. ①余英时-文集
IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 155900 号

余英时学术思想文选

何俊编

上海世纪出版股份有限公司

上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

浙江新华数码印务有限公司印刷

开本 787×1092 1/16 印张 36.75 插页 6 字数 741,000

2010年10月第1版 2010年10月第1次印刷

印数: 1—5,300

ISBN 978-7-5325-5673-1

K·1318 定价: 78.00元

如有质量问题,请与承印公司联系

编者的话

何俊

去年十月，友生童力军向我建议，余英时先生的著述在两岸三地各有刊行，前后历时几十年，读者不易了解余先生的学术思想过程与整体面貌，最好能编一部文选，既能比较完整地呈现余先生的学术思想，又能为读者进一步研读余先生的论著提供一个导引。我知道这是一件很有意义的工作，因为要真正理解一位学者的学术思想，结构性的梳理是不可或缺的环节，也是理解的呈现方式。但我也深知这是一件颇具风险的事情，因为对一位学者的学术思想进行结构性梳理，无论怎样完美，都是对其丰富性与细微性的筛滤，更何况对一学术思想的重构与再现完全可能是失真或误读。我最后同意编纂余先生的学术思想文选，一是因为这项工作将帮助我自己趋近对于余先生学术思想的理解，二是因为文选的形式终究可以为读者提供一种认识的进路而又尽可能避免固化的解读。不过，我仍然必须提醒读者，虽然这一文选的编纂是基于我对余先生论著的广泛研读，而且我也曾结合自己的研究领域尝试着阐明余先生的一些学术思想，甚至我曾不止一次地拟定框架并起笔撰写关于余先生的整体研究，换言之，我对这一文选的编纂抱着认真的工作态度，也具有某种自信，但是，文选终究是经过了编选者的原著，编选者的理解不可避免地植入其中，尤其是余先生那些专题研究，这部篇幅并不小的文选充其量仍然只足以告知余先生想做什么与为什么做，而难以呈现他是如何做的。

为了使这部文选更像一部结构谨严的著作，我特意选了余先生的两篇文章作为“序言”与“后记”。作“序言”的是余先生在接受克鲁格人文奖时的讲词。在这篇讲词中，余先生清晰而概要性地阐述了他毕生的学术志业与精神关怀。虽然类似的内容在其他文章中也曾或多或少表达过，但由于这篇演讲的性质，它对于理解余先生一生的工作别具价值。在我的印象中，余先生很少给自己的文集或专题研究写“后记”。所幸的是，去年（2009）底他应友人的推动，选编了一册《中国文化史通释》，并为之写了“后记”。这本《通释》所收论文，分别是针对中国文化的各种面相所作的宏观诠释，合之则又可见其整体性。余先生在“后记”中说明了这种性质，并进而申言他对于具有着自成一独特系统的中国文化与普世价值的关系，因此这篇短小的“后记”不仅与“序言”有所呼应，而且也仿佛有棋局终了而一览的意趣。

除此以外,整部文选分为“基本观念”、“中国知识人的传统与使命”、“开放知识中的中国情怀”、“儒学的困境与中国人文研究的再出发”、“中国知识传统的继承与新辟”五个部分。兹略述各部分主旨,以及内在关系。

“基本观念”收入的几篇文章,希望呈现余先生学术思想的基础。从整体来看,余先生的学术思想有着一以贯之的思维预设或基本观念,即将整个世界区分为现实世界与理想世界。作为一位历史学家,前者是实然的历史本身,后者是应然的思想诉求。历史本是人的生活,人是有目的的,从根本上讲,人的生活应是人的思想诉求的显现。但是,人虽然依其思想诉求而行动,但结果并不总是符合人的思想诉求,甚至事与愿违的事情更多。因此,历史与思想之间充满着张力。余先生年轻时曾致力于哲学的思考,这样的思维预设或基本观念大致已经确立,后来他定位在史学的耕耘,学术的不断丰富,既可以认为是在这样的思维预设的引导下的拓展,又可以视作是对这些基本观念的不断证实。可以说,他对新知的获求是在他怀抱的价值、理想的引导下展开的。只是,当他进入获求新知的具体过程时,他所秉持的价值往往退隐其后,从而尽可能使认知的过程具有客观性。确切地讲,在知识与价值(历史与思想、现实与理想)的关系上,余先生视知识为价值的基础,而他的工作就是要为价值增添新知,用新知来培植价值。我深以为,唯有细微地理解余先生的这一基本观念,并基于这一理解,才足以谈得上真正读懂他的具体研究;甚至可以说,也只有体会到这一层,才足以从文字中感受到余先生活泼的生命。

其余四个部分,既分涉余先生学术思想的主要领域,又表证上述的基本观念,同时也多少含有依次展开的逻辑。余先生最为学术界所知晓的莫过于他对中国古代士阶层的研究。士阶层固然属于传统中国社会的四民分类,但与现代中国的知识人仍有着血肉关联,因此,余先生对于古代士阶层的研究同样延伸到现代中国知识人的自我理解与确立。另外,在根本的意义上,历史与理想世界的展开与建构必由历史的主体者承担,故在明确了余先生的“基本观念”以后,接着便是“中国知识人的传统与使命”这部分,以期反映余先生对这一历史主体的认识。当然,历史的主体者应该包括全体人民,但是,具体到知识与价值世界,则又无疑主要由知识人来承担,至少由知识人来表达。

“开放知识中的中国情怀”这部分是承接“中国知识人的传统与使命”的进一步推进。中国知识人的自我理解与确立,落在现代的语境中,既不能固步自封,又不能自暴自弃,这是余先生论学的基本立场,同时也是他的学术之路。从青年时代起,余先生便系统地研读西方的历史与思想,并一直坚持到现在。他的知识世界始终呈以开放的形态,并有意识地借助西方为参照系,在比较的视野中来认识与彰显中国文化系统的独特性。我用“情怀”二字来点明余先生的中国文化立场,不仅是因为余先生个人生命的基调客观上始终呈以中国文化的特征,他的身上洋溢着中国文化的风格,而且更因为余先生始终以同情与敬意来阐明中国文化的传统。尤要申言的是,正因为抱有这种同情与敬意,所以余先生的论学虽然有着浓重的时代性,但是当他思考中国文化的重建时,他

能够超越于现实,由当下的五四以来的现代中国,上溯到清代、明代、宋代、汉唐直至先秦,从而真正地呈现出历史理性。

对中国文化重建的更进一步的观察与思考,余先生聚焦在传统的儒学与现代的中国人文研究,这就是“儒学的困境与中国人文研究的再出发”这部分的主旨。儒学是中国文化的主流,在现代中国,形态化了的儒学失去了存在的社会基础,但儒学的精神如何在中国的现代转型中开出新命,成为现代的中国社会,尤其是现代的中国人文研究的精神资源之一,这是现代中国知识人的一个重要关怀。余先生在这方面既有宏观的古今中西会通性的透视,又有个案的精深性的亲切体会,读者可以由中观察到他的思考,从而理解他的论述。

最后一部分“中国知识传统的继承与新辟”旨在呈现余先生在学术世界中的具体探索与贡献。作为一名历史学家,余先生必须将他对中国文化传统的洞见以新的历史知识呈现出来,而且,也正是在这种呈现中,实现中国知识传统的继承与新辟。这些工作,集中在余先生的各项专题研究,事实上,它们也构成了余先生学术生涯中最重要的部分。这些专题研究涉及不同时代、不同领域,研究方法因对象而变。由于专题研究的性质,这里选录的文章如前文所述,充其量“只足以告知余先生想做什么与为什么做,而难以呈现他是如何做的”,因此,读者只有研读那些专题研究本身,才能体会余先生在中国知识传统的继承与新辟中的具体探索与贡献。

细心的读者能够发现,在这部文选中,序文占了相当篇幅。这是因为余先生的专题研究与许多文章受其主题限制,他的许多思考往往只能在各类序文中进行说明与阐发,故而序文实是理解余先生学术思想的重要途径。在编纂的技术上,我本应为所收每篇文章作系年说明,但由于我平时没有做这样的准备,临时要一一标示,实有困难,且易有误,故我只是注明了所选文章的出处,尽管仍未能做到选自最早的版本。这是需要读者鉴谅的。此外,我也想到最好能附上余先生的全部著述目录,以方便读者,但考虑到车行健教授已编有很好的《余英时教授著作目录》(收入田浩主编《文化与历史的追索——余英时教授八秩寿庆论文集》,台北联经出版公司,2009年),读者基本上可以据此查知余先生的论著及其系年。事实上,读者们还会不断读到余先生的新作,因为年届八十的他仍然笔耕不辍,甚至仍在进行专题研究。走笔至此,不禁回想起余先生数年前对我讲的一段话,大意是,他现在的乐趣就像顾炎武的《日知录》书名那样,希望每天能获得一点新知。这或许能帮助读者感受到余先生的精神世界吧!

我必须感谢余先生。当我向余先生呈告编纂这部文选,并请他赐示时,他很干脆地说完全由我做主,表示了对我的巨大信任与尊重。现在文选即将付梓,但能否真正达到初衷,真是不敢确信,但愿它能成为读者认识余先生的学术思想的一个有益帮助。

2010年7月5日

于浙江大学宗学研究中心

序言：接受 2006 年克鲁格 人文奖讲词

成为 2006 年克鲁格奖(John W. Kluge Prize)的共同得主,我深感荣幸,并表示感谢。然而经过自我反省,我认识到今天我得以在这里的主要理由,是要通过我来表达对中国文化传统和作为一门学科的中国思想史的尊敬,前者是我毕生学术研究的对象,而后者则是我所选择的专门领域。

在 1940 年代,我对中国历史和文化研究开始产生浓厚的兴趣,那时,中国的历史思考正陷于一种实证主义和反传统的模式中。中国整个过去都被负面看待,无论何种看起来像是独特的中国的东西,都被解释成是对于以西方历史发展为代表的文明进步的普遍模式的一种背离。其结果,中国文化传统各个方面的研究,从哲学、法律、宗教到文学和艺术,常常等同于谴责和控告。毋须赘言,那时我对中国文化的认同,更要紧的也是对我个人的认同,处于一种完全的迷失中。幸运的是,我能够在香港完成我的大学教育,并继而在我现已入籍的美国攻读研究生。

当我的知识视野随着时间而逐渐开阔,我开始明白的真相是我们必须清楚地认识到中国文化是一种具有自己明显特征的原生传统。中国文化开始清晰呈现出她的特定形态是在孔子(前 551—前 479)的时代,这在古代世界是一个非常重要的年代,在西方有个更为人知的称呼是“轴心时代”。人们已经注意到,在这个时期,包括中国、印度、波斯、以色列和希腊在内的几个高度发达的文化都发生了一种精神觉醒或“突破”。它所产生的形式或是哲学推理,或是后神话的宗教想像,或如中国那样,是一种道德-哲学-宗教的意识的混合体。这一觉醒直接导致了现实世界与超现实世界的区分。作为一种新视野,超现实世界使思想者——他们或者是哲学家,或者是先知,或者是圣贤——拥有必要的超越观点,从而能够反思与批判性地检视与质疑现实世界。这便是通常所知的轴心时代的原创超越,但其确切形态、经验内容和历史过程则每个文化各不相同。这种超越的原创性在于它对涉身于其中的文化产生持久的塑造性影响。

孔子时代中国的原创超越的一个结果是出现了最重要的“道”的观念,它是相对于日常生活的现实世界的超现实世界的一个象征。但是,中国这个“道”的超越世界从最开始便被认为是与日常生活的现实世界彼此相关的,这与处于轴心突破中的其他古代文化迥然不同。例如,柏拉图认为存在着一个看不见的永恒世界,而现实世界只不过是

它苍白的复制,这种概念在早期中国哲学的图景中是全然没有的。在中国的宗教传统中,像基督教那样将神的世界与人的世界决然二分的类型也不存在。我们在中国诸子百家的思想中,找不到任何与早期佛教极端否定世界、强调空无相类似的观点。相反,“道”的世界从不远离人的世界,正如孔子讲得好:“道不远人。人之为道而远人,不可以为道。”而且我要马上讲,“道”的这一观念并非只是孔子及其追随者拥有,包括老子、墨子、庄子在内的中国轴心时代所有的主要思想家都共享这一观念。他们共同相信,“道”虽是隐藏的,但在人的世界中却无处不发生作用,即便是只有普通理解力的男女在其日常生活中也能或多或少地体会并践履这种道。轴心时代的原创观念,尤其是儒家与道家的观念,对于此后许多世纪的中国人的生活产生了日渐增长和日渐深刻的影响,因此,可以不夸张地认为,“道”和历史构成了中国文明的内核与外形。

在本质上把中国文化传统视为固有起源和独立生长的前提下,我在过去几十年里尝试沿着两条主要线索来研究中国历史。第一,中国文化必须按其自身的逻辑并同时从比较的角度来加以理解。所谓的“比较的角度”,我指的是在早期中华帝国时代的印度佛教和16世纪以来的西方文化。毋须赘言,19世纪中国与西方的第二次相遇是震撼世界的历史性事件。从20世纪初开始,中国人的思想在很大程度上专注于中西相对的问题。但如果仅仅用自身的逻辑来解释中国的过去,而缺乏比较的角度,那无疑会有掉入简单的中华中心主义这个古老窠臼之中的危险。

第二,在我对从古代到20世纪的中国思想史、社会史和文化史的研究中,我总是将焦点放在历史阶段的转变时期。无论是轴心时代以前,还是轴心时代及其以后,中国与其他文明相比,其悠久历史的延续性尤其显著。但是,在中国历史的演进中,连续与变化是始终并存的。因此,我使自己的研究设定在两个目标:首先是弄清楚中国历史上重要的思想、社会和文化变迁,其次是尽可能辨识中国历史变迁的独特模式。中国历史上这些意义深远的变迁常常超出了朝代更替的意义。虽然“朝代循环”的观念长期被传统中国所奉行,而且短时间内也在西方流行,但这是个很误导的观念。20世纪初期,中国的历史学家以其日本同行为榜样,开始按照西方的历史模式重新建构和重新解释中国历史。此后便通常认为,中国一定曾经历过与西方历史相似的发展阶段。在20世纪前半期,中国的历史学家采用早期欧洲的断代模式,将中国历史分成古代、中世纪和近现代;1949年以后,则以马克思-斯大林主义者的五阶段论取而代之。后者在今日中国仍为正统,即便在实际的研究中不总是这样,至少在理论上仍是如此。这种削足适履的方法,无论它有什么其他的优点,不可能对作为一种固有传统的中国文化作出完全合理的评估。我确信,只有通过关注中国历史变迁的独特过程与方式,我们才有可能更清晰地看到这个伟大的文化传统是如何在其内在活力的推动下(这种活力虽不是唯一的因素,但却是主要的因素)从一个阶段走向另一个阶段。

现在容我转到另一个问题:作为两个不同的价值系统,在历史的视野里中国文化是如何与西方文化相对照的?刚才提到,我最初接触这个问题是在1940年代后期,那时中

西相对的一系列问题支配了整个中国思想界。此后，这些问题从来没有在我的意识之外。我在美国生活已达半个世纪，当我在两个文化之间优游时，这些问题对我来说已经具有了一种真实的存在意义。经过一些最初的心理调适，我早已能在接受美国的生活方式的同时保留我的中国文化认同。然而，中国文化是否能和西方的核心价值相容，我们最好的导引还是来自中国历史本身。

中国初遇近代西方是在 16 世纪末，那时耶稣会教士来到东亚传教。对文化敏感的利玛窦，当他在 1583 年到达中国时，很快发现当时中国的宗教氛围是极其宽容的。儒、佛、道基本上被视为可以合一的事物。事实上，在王阳明（1472—1529）的影响下，晚明的儒家确信三教各自掌握了同一种“道”的一个面向。正是这种对宗教的宽容精神使得利玛窦在传教方面取得非凡的成功，许多儒家精英人物皈依了基督教，其中特别值得注意的是被称为“传道三柱石”的徐光启（1562—1633）、李之藻（1565—1630）和杨廷筠（1557—1627）。儒家相信人同此心以及得“道”的普世性，这使一些儒家转而支持儒耶的结合，儒家的“道”至此扩展到将基督教也包括进来了。中国与西方在宗教层面上的这种早期关系，无论如何都不可能解释成为一种冲突。

在 19 世纪末，也还是一批思想开放的儒家首先热情地接受了在近代西方占主导地位的价值与理念，像民主、自由、平等、法治、个人的自主性，以及最重要的人权等等。当他们中的一些人第一次访问欧美并停留足够的时间做第一手观察时，首先给他们留下深刻印象的都是西方宪政民主的理念与制度。协助理雅各（James Legge）英译儒家经典的王韬（1828—1897）在 1870 年从英国回到香港时，就把英国的政治与法律捧上了天。王韬可能是第一个使用“民主”这一中文术语的儒家学者，他对晚清的儒家政治思想起了相当大的影响。到了上世纪初，中国出现了以今文经学和古文经学而著称的两个相对立的儒家学派，两派虽然各有一套，但都倡导民主。前者赞成立宪制，后者推动共和制。王韬曾将英国政治与司法比作儒家经典中所描述的三代，也许是受此启发，今古文经学两派开始有系统地在早期儒家文献中寻求民主观念的起源和演化。显然，在这样做的过程中，他们已经把中西文化的相容性看作是理所当然的了。

最后，我想就“人权”说几句话。就像“民主”这个词，作为一个术语，“人权”是西方特有的，在传统儒家的话语中不存在。但是，如果我们同意联合国 1948 年的共同宣言中关于“人权”的界定，即人权是对共同人道和人类尊严的双重承认，那么我们也完全可在不使用“人权”这一西方术语的情况下来谈儒家的“人权”理念。在《论语》、《孟子》和其他早期文献中就已经清楚地论述了对共同人道的承认和对人类尊严的尊重的观念。了不起的是最迟到公元 1 世纪，在皇帝的诏书中，儒家强调人类尊严的观点已被公开引用作为禁止买卖和杀戮奴隶的充分依据。在公元 9 年和 35 年颁布的帝王诏书中都引述了孔子的同一句名言：“天地之性人为贵。”奴隶作为一种制度，从来没有被儒家接受为合法。正是儒家的人道主义，才使得晚清儒家如此欣然地接受西方的人权理论与实践。

如果历史是一种指引，那么中西文化之间在基本价值上似乎存在着大量重叠的共

识。中国的“道”毕竟就是对共同人道和人类尊严的承认。我比以往任何时候都更坚信,一旦中国文化回到“道”的主流,中西相对的一系列问题也将随之而终结。

(选自《余英时英文论著汉译集·
人文与理性的中国》,上海古籍出版社,2007年)

一、基本观念

知识·思想·信仰

思想一词,其本身便具有很大的弹性,因之我们也很难给它下一个确切的界说。但我们确然知道有若干概念并非思想的同义语,但却和思想有着极密切的关系。如果我们把这些概念和思想的异同之处分别加以分析,则思想本身所涵摄的意义,及其在人生中所占据的地位也就清晰地显露出来了。在这篇短文里,我无法涉及所有这一类的概念,我只能提出其中两个最重要的概念和思想一并加以讨论,这就是本文的标题所显示的:知识、思想和信仰。

思想与知识的关联是很显然的,思想不能是凭空的,它必须根据材料;这材料自然非知识莫属。知识可以说是一切动物生存的基本依据,而人类则尤其与知识有着不可分割的关系。没有知识的生存对于我们是不可想像的。但知识虽包括了思想,其本身却并不即等于思想。所以无论是社会科学或自然科学的研究,就其本身说都是寻求知识。但社会科学与自然科学却是人类思想——各种思想——的不可少的基础;我们也可以说,思想是综合与融化了的知识的抽象。这便是知识与思想之间的距离。英哲培根(Francis Bacon)认为最好的治学方法是蜜蜂式的;那也就是说,把知识消化了而创造出新的思想才是第一等的学问。

信仰常常被人认为是思想的另一说法,其实这两者并不完全相同。正如思想与知识的关系一样,信仰从思想中产生,但二者却不属于同一范畴。所以孙中山说:“主义是先由思想再到信仰。”一般地说,信仰比思想更为主观,它积极地肯定一个绝对的是,并且在相当程度上否定其他的信仰。在以往历史上,我们所最习见的信仰常有和思想几乎是处处相反的情况。思想虽然也有其肯定的一方面,但它的范围远比信仰为广泛,而且它比较注重思维的方法、态度,而较少固执于思维的特定内容或对象。信仰则往往肯定一个绝对的是,既肯定之后甚至可以只问目的,不顾手段,因之极端的信仰者有时竟可以抹杀事实的真相。思想则随着方法与事实,不必有一个预定的结论;它所肯定的是客观知识和思维法则所引导它去肯定的;因此思想的价值往往不在于结论的本身,而在

于它走到此结论的一段思维过程。后人可以接受此过程的启示而走向新的真理之路。思想离不开知识,而知识却是日新月异的,过去许多被认为正确的知识,经过长期的考验可能被证明为错误的;因之,思想必须根据知识的进步而不断修改。信仰则不然,它可以完全不顾知识的正确性如何,而且还尽可能地曲解一切新的知识来证实它是唯一的真理。顽固的基督教信仰者至今仍然拒绝承认达尔文的进化论;武断的唯物论者也对现代物理学、生物学的新发现完全视若无睹。这都是最明显的例证。思想是普遍性的,不属任何一家一派;即使最初是某一学派的产儿,它也必须获得最大多数人的承认,并为客观的知识所支持。信仰则常常只是一二人所领导的,是特殊的。思想的根源是理性,信仰的动力则是情感!

这样看来,信仰岂非一无足取了吗?也不是如此,譬如宗教信仰——基督教、佛教——和道德信仰尽管不是建筑在客观知识的基础之上,却别有深刻的精神泉源。最粗浅的说法,其动机也是爱人的、救世的,其所成就者不是“真”而是“善”的。对于这一类的信仰,我们便不能用一般流行的科学实证论的尺度去衡量它。但是这一类的信仰,如果在动机上失去了纯洁性并且和现实的权势发生了密切的联系,那么它的一切优点都将失去,而会严重地危害着人类的文明;中古时代的基督教和近代的极权主义便是最好的例证。在一般社会中,所有的人都或多或少具有知识,较少数是有思想的,更少的人有着信仰。照理倒过来说,则该是有信仰的人必有思想,有思想的人必有知识。这三者应像宝塔一样是一层层地建筑上去的一个和谐的整体。为什么事实上它们竟常常表现着如此冲突呢?问题的答案,在我看是由于有些信仰的基础太不稳固:思想根据了不正确的知识而发生了错误;信仰复从错误思想中产生了更错误、更褊狭的结论。这种褊狭而又错误的信仰严格地说已不是真信仰,而是我们通常所谓的迷信了。我们不要以为只有愚夫愚妇才会迷信,其实知识程度很高的人同样会迷信,可能迷信的程度更要深些。

但是我们也曾经看见另一种理性型的信仰者,他们虽有坚定的内心信持,但是他们的思想则建立在正确知识的基础之上,并随着知识的进步而不断修正或加强其信仰。这是由于知识、思想、信仰三者的○○○观摩的关系的缘故;然而这样的人毕竟太少了,也永远无法期望人人如此。许多信仰者都难免流入上述那种武断的一型。因之,在目前来说,我们倒宁愿止于思想的阶段:那就是说且让人人先获得一种相对的真理再说。这样一切不同的思想才可以有获得协调的可能。因为一方面我们既不能和其他动物一样只有零零碎碎的知识,另一方面在知识不够充分,思想不一定正确的条件下,妄想去跳上信仰的高峰也实在太危险了!人类也许有完全达到真信仰之境的一天,但绝对不是现在!(这三者的关系很复杂,在《知而不行,只是未知》中续有讨论。请参看《到思维之路》。)

附：《到思维之路》自序、再版自序

自序

我们今天所面临的显然是历史上从所未有的一个严重的思想战争的时代！在这个思想战争的大时代里，我们中国竟不幸而成为战火最激烈的一个角落。这几十年来，中国学术界激荡着形形色色的思潮——西方的，东方的；古老的，新兴的；保守的，激进的……然而更不幸的，这一场思想战争的结果，竟铲除了中国旧有的一切思想的根基，也摧毁西方学术界所传布过来的一切思想的幼苗；而它所带来的却并不是任何新思想体系的创建，恰恰相反，乃是教条束缚了全中国人民的智慧！

中国思想界堕落到今天这步田地，老实说，“五四”以来曾在学术界负有领导责任的人们是无法辞其咎的。他们不曾将知识青年引上独立思想的正途，眼看着千千万万热情、纯洁而又求知欲极强烈的青年朋友们被极权主义者牵着鼻子，一步步地走向毁灭之路。而新文化运动所带来的一批新知识分子们，也竟连传统士大夫的一点起码气节都保持不住，笔尖儿一味随着统治者的利益方向的变换而转动。文化界的领导者既是这样的软弱无力，我们怎能希望有爱真理甚于生命的知识分子产生呢？至于加速中国青年向左转的步伐的政治因素，更是人人都看得清楚的，用不着我在这里多说。

从表面上看，今天的大陆真是一个思潮澎湃的智慧之海：“思想改造”的运动不断地在进行着，每一个人的思想都在“搞通”途中。我们还有什么思想问题好谈呢？然而当我们揭开了“思想搞通”的面纱，看清了它的庐山真面目时，我们不禁为之愕然了！钱穆先生在他的近著《中国思想史》的自序中说得很明白：“其实彼辈所谓搞通思想者，其骨子里即为反对思想。彼等误认冲突矛盾为思想之本质。果如是，则思想搞通，即成不通……思想真搞通了，即成为无思想，于是将重造冲突，重求搞通。如是则搞通，清算，复清算。永远是一个搞不通与算不清的不了之局。”其实说极权统治者等（注意：我只是说“极权统治者”，不是说一切信仰极权主义的人。）错认了思想的本质，已嫌学术味太重，抬举了他们。在我看来，古往今来的一切统治者根本就不需要真的思想，思想在他们的心中只不过是统治工具的一种而已，是和刀剑枪炮之类的武器没有任何不同之处的！耶稣时代的基督教思想是何等的令人爱戴，可是自从它跃登罗马国教的宝座以后竟完全换了一副狰狞可怕的面目！儒家思想在孔子时代又是何等的令人敬仰，可是自从汉武帝“罢黜百家，表彰儒术”以后一部分儒者竟丧失了弘毅进取的精神，没有丝毫的生气了！这些浅近的史实都说明了一个真理：思想虽可以而且应该指导政治，但却绝不能成为政治的工具；任何美好崇高的思想，一旦变成了统治者的工具，便会立刻失去它的一切优点。

诚然,我们在思想战争中的失败是惨重的,但也并没有到不可挽救的绝望境地。人类数千年文化的积累,思想的遗产绝不是极权主义者的武力所能够毁灭尽净的。这四年来,我们在思想方面做了些什么呢?我们瞩目海外的出版情形,真不能不令人为之气短。在已出版的许多书刊中,严肃的作品已经是少得可怜了,而在这少得可怜的作品中,有关思想问题的更不到十之一二。从目前我们这种七零八落,卸甲弃盔的思想队伍来看,胜利的希望实在是很难想像的事。

我这本《到思维之路》便是抱着这种忧虑的情怀写成的。但我绝不是说,这本小书可以填补这样大的一个空隙;事实上,它不过是作者个人的思维能力在这种空虚感的压迫之下的一种反抗表现而已;它不是一种有系统的著作,而是一番有系统的思维的结果。在我们的思维路上满布着乱石和荆棘,因之,我们第一步的工作便得是扫除一切阻隔着我们通向思想创建之境的障碍。在这本书里,我没有丝毫“建立思想体系”的雄图,也没有介绍这一派或那一派的哲学意愿;我仅仅尝试着去解开我们这个时代所存在着的若干思想上的纠结,并企图从多方面的讨论中共同衬托出思维的原貌,发掘出思维的本质。由这本书的对象是青年朋友,我在写作时便完全采取了一种谈心式的轻松态度;有时虽也有几句严肃的话,可是决不是说教;有时虽也引征一些古人的文字,可是决不摆学究的面孔;有时虽也动点情感,可是决不煽动;有时虽也写下几句构造谨严的词句,可是决不卖弄逻辑。在形式上它无拘无束,自由自在;在内容上,它则是信笔写去,卑之无甚高论。我很明白,它的浅薄不值学者专家的一笑;但我却深信,它的真诚一定可以获得青年朋友的同情。

最后,请允许我借用胡适之先生的话来表达我内心愿望:“从前禅宗和尚曾说:‘菩提达摩东来只要寻一个不受人惑的人。’我这里千言万语也只要教人一个不受人惑的方法。被孔丘、朱熹牵着鼻子走,固然不算高明;被马克思、列宁、斯大林牵着鼻子走也算不得好汉。我自己决不想牵着谁的鼻子走,我只希望尽我的微薄的能力,教我的少年朋友们学一点防身的本领,努力作一个不受人惑的人!”

余英时

1953年10月23日深夜

再版自序

这本小书从开始撰写到现在,已整整三十年了。当时我自己尚在香港新亚书院读书,但同时也在流亡知识分子所办的一个周刊——《自由阵线》——兼任一部分编辑工作。我所负责的是“青年天地”一栏,专门在知识与思想范围之内谈些浅近而有趣的问题。因为对象都是像我自己一样的青年读者,所以这一栏的文字都是些卑之毋甚高论的东西。我自己也用艾群的笔名辟了一个专栏,名曰:“山外丛谈”,取苏东坡“不见庐山真面目,只缘身在此山中”之意。1950年代初期的香港是文化的沙漠,一般青年人并不

注重思想；而略有思想的又不免被所谓“革命”的狂潮席卷而去，情绪十分高昂，但是完全失去了理性。我当时深受“五四”以来的自由主义传统的影响：在政治上向往民主，在思想上尊重理性和容忍。“山外丛谈”所谈的大体不出理性和容忍这一主题。后来我和几位朋友合作，成立了一个出版社——高原出版社，主要是出版一些文艺与思想方面的书籍。由于社中朋友们的怂恿，我便在“山外丛谈”中选了几十篇印成这本《到思维之路》。这些浅薄的少作，当然没有什么学术价值可言，不用等到壮年便已自悔孟浪了。所以我后来一直叮咛高原出版社不要重版。

这次在台湾重印则是受到朱一冰先生和黄俊杰先生的再三鼓励，使我有盛情难却之感。而且我后来想想，无论我自己怎样不满意这些少作，但既已为人所知，终不免有重祸梨枣的一天。与其将来被人盗印，倒不如由我自己整理一番，正式再版。所以在重印之前，我曾抽空校阅了一次，作了一些必要的改动。三十年后重读这些文字，几乎不能相信是出自我的笔下。其中幼稚肤浅之处，自然极多。不过以三十年后的我回顾三十年前的我，似乎也不应该用过分严厉的眼光。至少就大体的思想倾向而言，我还觉得这册小书是健康的，不妨推荐给青少年的朋友们。今天的我虽然在知识方面增加了不少，但是已失去三十年前那种胆大妄言的勇气了。

就个人情感方面说，我对于当时写作的流亡岁月则是十分怀念的。三十年前在香港的难民生活已不是今天国内的青年们所能想像。我们飘零在一个殖民地的社会里，回顾无依，也看不到任何前景，正如杜甫所说的：“我生无根蒂，配尔亦茫茫。”无论是作编辑或是写文章，一大半都是为生活所迫，不得已而为之。龚定庵“著书都为稻粱谋”之句正是我们那些流亡知识分子的最好写照。现在回想起来，我们当时唯一的精神凭藉只是不相信中国会永远在无理性的状态下存在下去。依我自己当时的想法，写作既是谋生的唯一方式，那就必须利用这一方式来改变现状，至于是否有效则完全不在考虑之内了。我还清楚地记得，当时最使我感动的是读到明末清初周亮工《因树屋书影》中所引的一则佛教故事。这个故事说：

昔有鸚鵡飞集陀山，乃山中大火，鸚鵡遥见，入水濡羽，飞而洒之。天神言：“尔虽有志意，何足云也？”对曰：“常侨居是山，不忍见耳！”天神嘉感，即为灭火。（卷二）

我当时并不敢奢望可以感动天神来灭火，但是我的确觉得自己是曾经侨居陀山的鸚鵡，不能不在故山大火之际尽一点心意。所以50年代初期我在香港所写的一些不成熟的东西都可以看作鸚鵡羽翼上所濡的水点。这册小书自然也不是例外。

我希望今天读者都能从这个角度来看待这些旧作。

余英时

1981年11月5日于美国康州之橘乡

（选自《到思维之路》，汉新出版社，1984年）