

※ 余英時院士紀念專輯 ※

專輯前言

王德威、胡曉真*

余英時先生是我們這一時代最重要的中國歷史學者。他的博學與史識、人文關懷與思辨才華早已為舉世所公認；他所榮獲的各項榮譽，從克魯格人文研究終身成就獎 (John W. Kluge Prize) 到唐獎漢學成就獎，無不代表全球學界的最高肯定。余先生得到我們的敬重，更因為在學問之外，展現了知識分子至大至剛的風骨。他批判中共對文化傳統的摧殘，多年不遺餘力，六四天安門事件後不履故土，轉而支持海外民主事業。余先生待人接物令人如沐春風，但面臨大是大非的抉擇時，他的堅持無比純粹。

二〇二一年秋，余先生翩然遠去，但為後之來者留下大量學術成果。美國國會圖書館所收藏各種版本的著作即高達一〇二種。這些著作所呈現余先生治學範圍之廣闊、研究方法之精微，在在令人肅然起敬；從東漢生死觀念到明清仕商精神，從宋代法統、道統之爭到五四新舊文化辯難，從朱熹到方以智、戴震、章學誠、胡適、吳宓、陳寅恪，從儒家理想到天人之際學說……，都有專精著述。行有餘力，余先生更從文學汲取研究資源。他論《紅樓夢》的兩個世界，解析陳寅恪先生論陳端生《再生緣》、錢謙益、柳如是詩文，無不自成一家之言，影響深遠。

為表達對先生的敬意與思念，我們重溫他的重要著作，並以深入淺出的文字介紹給青年一輩學者，以期實踐薪火相傳的意義。本專輯邀請臺灣、大陸以及北美學界同道——廖肇亨、蔡長林、胡曉真、王德威、黃克武、黃冠閔、李孝悌、鍾彩鈞、呂妙芬、李貞德、朱雲漢、范麗梅——參與撰文，涵蓋著作如《論戴震與章學誠》、《朱熹的歷史世界》、《宋明理學與政治文化》、《論天人之際》、《從價值系統

* 王德威，美國哈佛大學東亞語言與文明系講座教授。胡曉真，中央研究院中國文哲研究所特聘研究員。

看中國文化的現代意義》等共十二冊。為了方便讀者以歷時的方式重溫余先生的著作，專輯以著作首次出版的年分先後排序。除此，王汎森教授介紹余先生早年「海外中華」的構想，丘慧芬、唐小兵教授分別緬懷余先生作為經師、人師的溫柔敦厚，葛兆光教授以「通古今之變者，必究天人之際」總結余先生畢生所學、所思的內在理路。

余先生另有回憶錄及談話錄等傳世，從中我們得知他早期也曾歷經憂患，也曾徘徊兩難，但他以過人的毅力專心學問，堅守立場，數十年如一日，在海外創造一片天地。他上下古今，過眼的人與事何其紛擾混沌，但他秉持的信念卻如此清明。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中：這是史學家的修養，也是思想家的洞見，余先生當之無愧！承蒙中央研究院中國文哲研究所鼎力支持，我們謹以此專輯向先生致敬。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

熔實證與詮釋於一爐： 寫在《方以智晚節考》初版發行五十 週年

廖肇亨*

余英時教授於二〇二一年遽歸道山，王德威老師與曉真有意編纂一紀念專輯，命余就余先生少作《方以智晚節考》一書撰著專文。此書幾乎可以算是余先生第一本廣獲學林重視的學術專著，不論是在理解余先生的生平學問歷程或方以智個人都具有特別的意義，故不敢辭。

《方以智晚節考》一書最初由香港新亞書院於一九七二年正式出版，其師錢穆先生為其作序。此書雖非余先生處女作，但卻是首次引起學界廣大迴響的作品，非在此之前諸書可以比擬。余先生言此書之作乃「希望通過他〔方以智〕在明亡後的生活與思想，試圖揭開當時遺民士大夫的精神世界的一角」¹、「余筆下所及雖限於一人之事，而目光所注則在明清之際文化動態之整體」²。此書雖是聚焦在方以智晚年生命歷程與思想型態，但最終用意仍在嘗試勾勒明末清初知識社群的精神圖景。余先生屢將《方以智晚節考》與陳寅恪《柳如是別傳》並而觀之，甚且自謙「《晚節考》也許可以算做《別傳》的一條附注」³。《柳如是別傳》在余先生心目中地位之高不言可喻，然而余先生也說：「初考密之晚節時雖未見其書〔《柳如是別傳》〕，然

* 廖肇亨，中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 余英時：〈總序〉，《方以智晚節考》（北京：三聯書店，2012年），頁1。此文為《余英時作品系列》叢書總序。

² 余英時：〈增訂版自序〉，《方以智晚節考》（臺北：允晨文化公司，2021年增訂一版二刷），頁1。

³ 余英時：〈總序〉，頁1。

拙工之斧斲亦竟有合於公輸之準繩，私心頗用自壯。」

晚清以來，知識社群對明末清初的興趣越發提高，國民革命、階級革命、資本主義萌芽云云，莫不皆追溯到晚明清初。特別是晚清以來知識人大量東渡日本，由於明治維新時的日本志士亦頗推尊明清易代之際渡日諸家，諸多中土散佚已久的人與書，又重回世人眼目。南社諸公於此頗為熱衷，拳拳致力於將在日本發現的諸多文獻重新在中國發行，引起知識社群與愛國青年的高度關心與熱情。例如有清一代聲名不彰的朱舜水，其反清復明的堅定立場以及水戶學派在明治維新發揮的重要作用（特別是會澤正志齋）加乘，一躍位居民族英雄。抗戰軍興，整個國家一直處在存亡危急之秋，明遺民的時代處境一直是滋養著知識社群話語擬喻的靈感來源。一九四四年前後，中日戰爭烽火最為熾烈的時節，偶逢甲申三百週年，各種以明末清初為主題的文學、歷史作品紛紛問世。郭沫若對於明末清初雖然沒有下過深切工夫，〈甲申三百年祭〉一文雖然考據欠精，但郭沫若卻藉由此文激起讀者的熱情，更廣獲人民對於左翼知識陣營的認同。想必對歷經國共內戰，之後又無法決定去留的陳寅恪而言絕不陌生，類此種種定然記憶猶新。《柳如是別傳》一書號稱引書多至四百餘種，其中不乏諸多禁毀史料。余先生《方以智晚節考》雖然只是以方以智晚年為課題核心，在規模上遠不及《柳如是別傳》，故余先生曰：「一九七一年我寫《晚節考》時，《別傳》的原稿尚在塵封之中。」⁴不過兩人並不只是單純的「閉門造車，出門合轍」，福至心靈的巧合而已，而是共同參與了當時知識界、文化界共通的核心價值。

透過對方以智，乃至於明遺民相關詩文的研析，余先生稱之為「解碼」或「譯解密碼」(decoding)，余先生於此釋之曰：「清初遺民之隱語方式，因人因事而異，系統各別且與當時史事與古典傳統皆密切相關，故又非憑空逞臆所能通解，惟有實證與詮釋參伍以求、交互為用，庶幾有以知古人之言，而見古人之心耳。陳寅恪先生撰《柳如是別傳》，即熔實證與詮釋於一爐而卓著成效者也。」余先生自言在「考證」的目的是古人之心，所謂「詮釋」則在「善解古人之言」，經由《方以智晚節考》，余先生領悟到「考證」與「詮釋」合一的研究方法，並以之嘗試逼近陳寅恪的內心。其後「以偶然因緣，而有《陳寅恪晚年詩文釋證》之作，即以陳先生之法還讀陳先生之詩文，乃益信實證與詮釋殆如兩束蘆葦之相倚不倒。故以方法論

⁴ 同前註。

而言，《晚節考》與《詩文釋證》兩書實有內在之一貫性」。二書乃成系列之列，可以說是余先生重訪陳寅恪精神面目的溯源歷程。余先生又說：「《方以智晚節考》與《陳寅恪晚年詩文釋證》皆考證之書，然其旨則有超乎一人一事之考證以外者，蓋亦欲觀微知著，藉『個人良知』以察『集體良知』也。」透過一個精密的個案分析，體察一個時代心靈的變動。

眾所周知，余先生對胡適情有獨鍾，論學亦絕非保守一路。然在《方以智晚節考》一書，卻不無自矜的說道：「余孤陋，治思想史仍守知人論世之舊義而不欲墮於一偏，論世必尚外在之客觀，故實證之法為不可廢；知人必重內在之主觀，故詮釋之法亦不可少。」曰「孤陋」、曰「舊義」，但卻「不可廢」、「不可少」，乃有意針砭當時學風之偏廢。然此書之所以「不可廢」、「不可少」，除了研究方法的獨特性之外，在余先生的生命歷程中仍有特殊的重要性值得一探。

余先生自言知治明清思想，啟途於其師錢穆先生的《中國近三百年學術史》，然於方以智之學語多不詳，於海外得若干珍貴文獻（如《青原山志》等）乃能略窺其生平與學術。又於一九七一年草創此書時，與楊聯陞共事於哈佛，論學之樂，為生平之最，其中當不乏與撰著此書相關之事。此書出版，大陸方面的回應，余先生特別標舉冒懷辛、錢鍾書、蕭蓬父、周一良四人作為聲氣相應的讀者⁵。冒懷辛、蕭蓬父兩先生略長於余先生，錢鍾書、周一良則為余先生素所尊仰的前輩。又周一良留美期間，與楊聯陞先生多所往還，亦人所共知，同時余先生也刻意記錄下京都大學島田虔次的一次對話⁶。在《方以智晚節考》以前，余先生也曾歷經思想探索、甚至新舊方法抉擇之類的自我探尋時期。綜上所述不難看出，明末清初的方以智成為余先生與過去學術傳統聯繫的重要關鍵。中國或西方、傳統或現代、個人或集體、實證或詮釋，全部如泥牛入海，不一亦不異。

最後，特別值得注意的是：其實錢穆先生《中國近三百年學術史》言及方以智甚為簡略。在〈小引〉中，余先生透露其注意到方以智，乃因侯外廬《中國思想通史》援引多種藥地著作，然多數著作於海外不易經眼。《中國思想通史》以唯物主義思想先驅論方以智，今人多不以為然，其自有時節因緣，無庸多言。無論如何，此書也曾經帶動方以智研究的一波熱潮，值得提上一筆。

⁵ 余英時：〈新版序〉，《方以智晚節考》（增訂一版二刷），頁 5-6。

⁶ 余英時：〈小引〉，同前註，頁 22。

《方以智晚節考》一書中最早考訂的諸多結果，余先生屢經改易，唯方以智殉節投水一節殆為定論，僅此一端，余先生便足稱方以智之異代知己。近年方以智相關的史料文獻大量問世。閱讀方以智，正好可以在《方以智晚節考》初版發行五十週年之際重新開始。事之難能與巧合如此，不可以不記。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

思想史的內在理路 ——余英時《論戴震與章學誠》 的學術遺產

蔡長林*

余英時先生對清代學術思想研究的最大貢獻，當是透過「內在理路」之說，重新解釋清代思想史。余先生指出，宋明儒學內部「尊德性」與「道問學」兩大脈絡的學術爭執，及其訴諸經典的考證以圖解決爭端的作為，在客觀上導致了儒學智識主義的興起，並以此視角來釐析清代考證學的興起與宋明理學之間，有其內在連結的一面。換言之，從宋明理學至清代考證學之間，雖然在學術關注點與表現型態上產生了極大的差異性，然而兩種學術現象之間，仍有其有跡可循的內在聯繫，亦即儒學之運在由「尊德性」轉向「道問學」的過程中，儒學智識主義也從隱而至顯，不但開展於清初顧、黃及浙西、浙東分重經史的學統之中，更結穴於清中葉戴東原與章實齋分別由「經學訓詁」與「文史校讎」以求「道」的學術追求之中。所以，清學並非宋明儒學的反命題，而是近世儒學復興中的第三階段，也是在「尊德性」與「道問學」兩派爭執不決的情形下，儒學發展的必然歸趨，即義理的是非取決於經典。在增訂本《論戴震與章學誠》外篇的第五、六章，余先生補上〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉、〈清代思想史的一個新解釋〉這兩篇討論儒學智識主義的興起與清代考證學之間內在聯繫的姊妹之作。換言之，余先生是在告訴我們，他是把對戴震與章學誠的討論，納入他對儒學智識主義興起的系列考察之中。所以有必要將其對《論戴震與章學誠》的討論納入「內在理路」之說來一併觀察。

* 蔡長林，中央研究院中國文哲研究所研究員。

有別於章太炎用「反滿說」，或是梁啟超、胡適用「理學反動說」（後來又有侯外廬的「市民階級興起說」）等外緣視角來解釋考證學的興起，或是說明清代思想與宋明儒學傳統的關係，錢穆先生從延續性的角度出發，指出「不知宋學，則亦不能知漢學」，強調「不知宋學，則無以平漢宋之是非。且言漢學者，必溯諸晚明諸遺老」（《中國近三百年學術史》自序、引論）。雖然汪榮祖頗不以為然，批評錢先生謂清代學術導源於宋，而宋學又導源於唐之韓愈，其意清學既揭漢敵宋，若不知宋學，便無以平漢宋之是非。欲知宋學，必須追蹤到唐宋。若然，則近三百年學術史應作近九百年學術史矣（《史學九章》）。不過錢先生的觀察，倒是為余先生的「內在理路」說奠定了論述的基礎。按照余先生的解釋，理學內部「尊德性」與「道問學」兩大義理系統存在著智識主義與反智識主義的對立，這一現象在陽明學崛起後更形明顯。為了解決彼此在義理上的爭端，產生了義理的是非訴諸於經典的現象，終焉而走向訓詁考證之路。例如羅整菴對於「性即理」與「心即理」之辨，即取證於《易經》；又如王陽明不滿於朱子的〈格致補傳〉，欲為拔本塞源之論，遂有《朱子晚年定論》之說，更有《古本大學》之訂。這種理學內部的爭論，讓儒學智識主義的興起有了契機。換言之，義理的是非，已不再只是依存於個人的體認，而有取決於經典考訂之現象，於是明中葉自楊慎以下，焦竑、方以智等「道問學」之伏流，一一浮現，而宋明以來儒學終不絕如線的智識主義遂因此而得了發展的機會。

到了明末清初，對「聞見之知」的重視又更加明顯。例如清初三大儒顧炎武、黃宗羲、王夫之都強調「道問學」的重要性。並且，這種取決於經典考證以解決義理爭端的現象也更明朗化。例如心學大家劉宗周的弟子陳確著《大學辨》，意在證明《大學》非聖賢經傳，而是秦火後之產物。其意在藉由論證《大學》之非以解決義理系統上的困難，而劍指之處，即在朱子的〈格致補傳〉。換言之，此乃借考證以解決心學與理學之爭端。又如同屬浙東王門的黃宗羲、宗炎兄弟，以及稍後的毛奇齡，他們考辨朱子《周易本義》所載先天、太極諸圖，以為出於道門，亦不難理解其背後的義理學動機。而最明顯的例子，則是閻若璩的對《古文尚書》的考辨。偽古文〈大禹謨〉有所謂虞廷十六字心傳，此為陸王一脈最重要據點，然而對程朱一脈而言，最多只有邊緣價值。百詩雖非理學中人，然基本哲學立場為尊程朱而黜陸王，故《尚書古文疏證》時有攻擊陸王的議論，且於十六字心傳鄭重致意。為此，學尊陸王的毛奇齡致書閻氏，批評他考辨《古文尚書》真偽，奈何罪及陸王，

實節外生枝，遂有《古文尚書冤詞》之作，特別強調十六字心傳非出後世偽造。

所以，仔細檢查清初大儒的學術根柢，會發現顧亭林、閻百詩的考證是反陸王的，而陳乾初、毛西河的考證是反程朱的。他們在很大程度上依然繼承了理學傳統中程朱和陸王的對壘。余先生認為，絕不能籠統地說清代經學考證單純地起於對宋明理學的反動，這樣的說法只是一種對歷史現象的描寫，不足以稱為嚴格意義上的歷史解釋。如此既無法辨別出清初考證學者的思想動機，也沒有察覺到十六世紀以後儒學從「尊德性」階段轉入「道問學」階段的新動向。在余先生看來，貫穿於理學與清學之間有一個內在的生命。從思想史的角度看，明中葉以後考證學的萌芽，說明的是，明代儒學在反智識主義發展到最高峰時開始向智識主義轉變的一種表示。所以也不能把明清之際考證學的興起解釋為一種孤立的方法論運動，它實與儒學之由「尊德性」轉入「道問學」，有著內在的相應性。

按照余先生的思路，討論清代乾隆盛世考證學者戴東原的學術行為，也應從儒學智識主義的興起與傳衍這個角度來觀察。他特別強調，他個人重新整理清代思想史，靠的是章實齋現身說法時所提供的線索。按照章實齋的論述，朱陸兩系學問，到了清初形成了所謂「浙西之學」與「浙東之學」。浙西之學始於顧亭林，經閻百詩等一直傳到與實齋同時的戴東原。浙西之學尚博雅，實齋認為這是繼承了朱子「道問學」的傳統。浙東之學始於黃宗羲，經萬氏兄弟、全祖望等傳到實齋本人。浙東之學的特點是重專家，講究先求大體再行深入。總體而言，清代朱陸變成了浙西和浙東的分流，博雅和專家的對峙，經學和史學的殊途。余先生根據章實齋提供的線索，從戴震早期的著作《經考》及《經考附錄》中發現，雖然戴震在嚴格意義上並未拜江永為師，但在學術價值觀上，頗為認同朱子之學，這是受到學尊程朱的江永所影響。江永不但是一個謹守程朱之教的學者，也是專精於考據的大師。乾隆五十一年江南鄉試，首場四書文發題為《論語·鄉黨篇》「過位」一節，主考官朱珪採用的標準答案，就是來自江永的《鄉黨圖考》，於此可以想見江永在考據上被重視的程度。而戴東原接受到的，就是來自於江永在理學與考據學上的雙重訓練。換言之，東原除了精於考據之外，此時他在義理上，仍傾向於朱子。

乾隆十九年，戴震以避仇而遠走北京，憑藉其堅實考據功底，迅速名動北京清貴圈子。當時北京學壇領袖如錢大昕、朱筠、紀昀等人，多尚考據而不喜義理。東原以一布衣廁身其間，為求生存，面臨了極大的心理壓力。於是遂有余先生所言，易其刺蝟之本性，化為狐狸之面貌，融入狐狸圈子以求認同，每與狐狸聚首而時出

輕言以侮朱子，最後竟被尊為眾狐狸之首。這是乾隆三十一年實齋初會東原時，東原在學壇的形象。其時東原告以治經訓詁明而後義理明之門徑，所謂「聖人賢人之理義非它，存乎典章制度者也」。此又實齋學術性向所不能承受之重，於是而實齋之於東原，亦有無法逾越之壓力與創傷，此蓋為實齋一生治學，以東原為他者而力求並駕齊驅乃至超越東原的執念之所在。就東原而言，雖以考據面目為世所稱，然深心之中實喜義理過於考據，故自中年至晚年，乃陸續有《原善》、《緒言》、《孟子字義疏證》之作，且自言作得義理之書而身心喜樂，而考證之學則餘事耳。東原於義理之轉變，自尊朱而排朱而終至痛詆朱子，雖有其自身在義理上之領悟，然在實齋看來，適所以見其心術之不正。其故在於東原飲水忘源，不能本諸性情，堅持自身所學，為求預流而掩其學術根柢，乃至批判朱子以取悅於眾狐狸。對照實齋之堅持所守而不為世人所知、所重，則東原行徑招來實齋之譏，良有以也。換言之，實齋一生治學，時刻以東原為參照，亦自言於東原最為解人，而於東原學術，頗有針鋒相對之勢。如以「浙西」、「浙東」派分學統，以「文史校讎」對治「經學訓詁」，乃至揭「六經皆史」之說以消解東原專從經學求義理之治學門徑。實齋雖透過學脈傳承之論述，為自身與戴氏尋找學理發展的必然性依據，以增強其學術的說服力並抬高自身的學術地位，此等情實亦為余先生所揭破。然而余先生依據如此「脈絡清晰」的「內在理路」所進行的討論，究為歷史之實情，抑或是如余先生所批評的黑格爾一系「玄想的歷史哲學」，而非他所欣賞的柯靈烏「批評的歷史哲學」？恐怕不無疑問。

蓋余先生為我等揭示儒學智識主義在近世由微而顯的精彩畫面，其意雖在為「反滿說」、「理學反動說」或「市民階級興起說」等外緣解釋之外，亦在尋找考據學興起的內在線索。然而這種主線過於明晰的思想史敘述，其實對充分理解清代思想史之情實，無疑會帶來排擠效應。雖然學術界頗有清代兩百餘年的儒學傳統只有學術史上的意義，而無思想史可言的偏見，但是將清代儒學和宋明理學栓在思想史的內在鎖鏈上，用以說明儒學傳統在清代的新動向的敘述模式，其實是忽略了清代思想學術的主體性。換言之，余先生論述清代思想史的思路，依舊是在錢穆先生所設定的由宋明理學以觀清代儒學的框架之內。這樣的敘事方式為我們宏觀掌握儒學的思想變化帶來方便，但是對清代興起的考證學在思想史上的意義，並無法做出充分的說明，這又是我們在充分肯定余先生「內在理路」之說為我們帶來豐沛學術遺產的同時，所必須思考之處。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

紅學的無窮法門 ——《紅樓夢的兩個世界》的典範意義

胡曉真*

《紅樓夢的兩個世界》¹的核心是《紅樓夢》研究的典範問題。余英時先生開宗明義指出了紅學在當時（1970年代）面臨的典範危機，並且，雖然他在〈自序〉中表明並非要做「紅學家」，更強調本書是他個人紅學生涯的終點，但是全書從理論性辨析到對小說作者與其思想的考察，確實是一個為紅學建立新典範的嘗試。四十餘年後，紅學新說仍然此起彼落，我們未必能說這些新的詮釋都繼承（反對亦可能是一種繼承）了本書提出的方法與說法，但其間的呼應還是顯而易見的。

本書第一篇文章的標題是〈近代紅學的發展與紅學革命〉，正是全書的基石。以「革命」這一較為激烈的詞彙入題，對這一學術史問題的關切可謂溢於言表。誰要革誰的命呢？如果順時來看，那麼原來紅學有以蔡元培的《石頭記索隱》為代表的一種典範，亦即將《紅樓夢》讀作民族主義的政治小說，並且將書中人物與歷史人物一一對應。革其命者就是胡適的《紅樓夢》考證以及其所奠定的「曹雪芹自傳說」，這「新紅學」即是一個新的典範。但本章所謂革命，倒不在於後者革前者之命，作者真正要強調的是：一切典範，最終必然從內部開始發生危機（稱之為「技術崩潰」），從而受到新典範的挑戰，然而，原來的典範也仍然會在新典範的運作中繼續發揮效用。不妨說，這是主流、潛流、餘流的起伏變化，沒有革命成功就永保太平這回事。自傳說典範在新材料的支撐下，徹底挑戰了索隱派典範，然而，本章措意在於指出當時自傳說面臨的技術崩潰，亦即，當自傳說典範極大化，將曹雪

* 胡曉真，中央研究院中國文哲研究所特聘研究員。

¹ 《紅樓夢的兩個世界》初版為1978年聯經版，2017年二版。另有1981年上海社會科學院的增訂版，增加〈曹雪芹的反傳統思想〉一文。

芹家族與小說中的賈府完全等同，此時這一典範忽視了《紅樓夢》的小說本質，其局限性也就顯現了。那麼，誰要來革自傳說的命，又日新的典範如何建立？余先生明確指出，一九七〇年代興起的以「階級鬥爭論」為中心的紅學並無法完成這個典範轉移的革命任務。這一派解讀接受曹雪芹是小說作者的說法，但將曹府興衰視為社會縮影，把小說讀作對封建社會的批判。余先生認為這是目的先行的讀法，不是出自作品內部需求的解讀，故而無法成為典範。

在以學術史的眼光分析了民國以來的紅學發展後，余先生提出了他對新典範的主張。他認為，新典範必須根據作品內部「創造意圖與內在結構的有機關係」而進行詮釋，注意小說的理想性與虛構性，在學術中彰顯《紅樓夢》作為小說的地位。這樣的倡議今日看來似乎理所當然，在當時卻掀起漫天烽火，現在看來，果然是革命必經之路。余先生對考證派的批評非常直接，他認為學者發現材料欣然自喜，但只靠外部證據無法「證明」小說本身的旨趣，無法觸及《紅樓夢》的「中心問題」。因此，他主張必須集中於前八十回的文本與脂批，分析其藝術創作與內在結構，同時注意小說中的「兩個世界」（現實與理想）及其間之交涉。在這一余先生設想的紅學新典範中，原典範也會繼續發揮作用，他建議將考證派所抉發的曹家現實世界作為養分，支撐研究者把對小說的分析拉高到理想世界與藝術世界。余先生的批評與主張都十分明確，此後引發的一連串筆戰在此就不必重述了。

本書的第二篇文章即是大家熟悉的〈紅樓夢的兩個世界〉，此文可以視為「紅學新典範」的實踐。文章分析了小說中理想世界與現實世界的鮮明對比，突出大觀園作為虛構的青春理想世界的位置，更重要的是通過小說的細節，例如園中的流水，說明理想世界乃建基於最骯髒的現實世界的基礎之上，且最後必回歸於骯髒。余先生認為，這就是《紅樓夢》的悲劇意識的來源。筆者大學時期首次捧讀本書，還不能掌握第一章學術史論述的重要性，但讀到第二章時卻實在如食橄欖，當時的感覺至今記憶如新。

以今日之我來看，〈關於紅樓夢的作者和思想問題〉、〈曹雪芹的「漢族認同感」補論〉兩章又別生意趣。余先生是認同《紅樓夢》作者為曹雪芹的，他批駁索隱派對曹雪芹作者身分的質疑，但是他同時認為，並不因為曹家屬於正白旗的旗人，就可以完全否定曹雪芹有政治上不滿的可能性。他認為，曹雪芹本人非常明白自己雖屬旗籍，實乃漢人，且在文字獄的背景下，非常可能產生一定的「漢族認同感」。因此，某種對明亡的歷史感慨是可能存在的，只是不宜像索隱派那樣以「反

清復明」為主軸來理解全書。余先生對這個問題的態度一開始比較含蓄，但在〈曹雪芹的「漢族認同感」補論〉一文中，其實已相當明確地表達支持曹雪芹具有漢族認同感，乃至於哀明情感。這種「情感」的體會，不能不說與索隱派深掘隱語與謎語的技術有相通之處。

本書一開始便說明，建立典範的意思不只是讓後人都跟著腳步前進，而是「開啟無窮的法門」，帶出無數新問題。那麼，《紅樓夢的兩個世界》一書如果是一個成功的典範，自應生發百態枝芽。余英時先生的同輩學者與友人余國藩先生一九九七年出版 *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber*（中譯本《重讀石頭記：紅樓夢裡的情慾與虛構》，李爽學譯，2004年），作為文學的研究，這部專書強調《紅樓夢》的虛構性，反對自傳說的限制，著力於詮釋《紅樓夢》的後設，以提出替代傳統考證派紅學追求歷史真實的解讀。這與余英時先生嘗試建立的紅學新典範，固自有精神的會通。相對地，像余英時先生所主張的，歷史真實可以為紅學提供養分，那麼我們在黃一農以新興的「大數據」為方法的一系列研究中，都可以清楚看到由歷史上的事件與物事重新切入詮釋的努力。

如果從本書的角度來看，近年兩種可謂針鋒相對的《紅樓夢》解讀更形有趣。本書增訂本加入的〈曹雪芹的反傳統思想〉一文，特別就曹雪芹的旗人背景立論，指出原本就注重階級秩序的滿族接受漢人禮法後，更加高度禮教化，以至於滿族宗室與八旗貴族的嚴格禮法更甚於同代的漢族高門。余先生認為，這才是小說所謂「詩禮簪纓」之家的確切指涉，而不是一般認知下的書香卿相門第。本文對旗人世家的掌握，在歐麗娟近期的研究中有深入的發揮。然而，余先生雖然發現小說文本細節處處透露八旗世家的禮法，且脂批一再以之為作者炫耀門第之筆，但他卻認為，作者是寫禮法而反禮法，正是嚴峻禮法的叛徒。這一看法，其實與他對曹雪芹之政治態度的認知互為參照。不過，同樣留意作者旗人背景的歐麗娟，思考並不相同，大體是朝著由各種文本細節論述《紅樓夢》是一部旗人貴族世家之書的方向發展，自成一說。另一方面，廖咸浩的《紅樓夢》研究雖然拒絕「新索隱派」的標籤，但他的研究確實是「索」其「隱」，力求以不拘泥於原來索隱派「對號入座」的方式，通過文本的層層「隱語」，論述《紅樓夢》的歷史寓言性。廖咸浩的研究基本上懸置作者為誰的問題，但即使以曹雪芹為作者，他也有余先生對作者之漢族認同感與哀明情感的看法為支撐，嘗試達到《紅樓夢的兩個世界》提出之「全書結

構性的詮釋」的要求。

詮釋《紅樓夢》的法門無窮，《紅樓夢的兩個世界》有紅學革命之勢，也等待新的革命，這正是本書典範意義之所在。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

獨立之精神，自由之思想

王德威*

一九五八年秋天，時為哈佛大學研究生的余英時偶見陳寅恪先生《論再生緣》油印本，讀後撼動不已。陳寅恪是民國時期名滿國際的史學大師，一九四九年選擇留在中國，自此鐵幕隔閡，海外對他的境遇無從得知。《論再生緣》的出現因此意義非凡。一九五八年底，香港《人生》雜誌發表余先生〈陳寅恪先生《論再生緣》書後〉一文，次年六月，香港友聯出版社出版《論再生緣》。自此，余先生展開長達半世紀的陳寅恪研究。

余英時先生何以對陳寅恪投注如此之深的研究興趣？香港對余先生個人的學問文章又扮演了何種角色？余先生在論述陳寅恪意義的專文中，認為從傳統中國觀點而言，陳可謂通儒；從西方啟蒙時代的標準而言，陳近於百科全書派。他指出陳治學脈絡由通而專，經歷三次轉變：先是關注東方學領域的「殊族之文，塞外之史」，繼之以「中古以降民族文化之史」；一九四九年後轉向「心史」，《論再生緣》與《柳如是別傳》正是此階段的作品。余先生自謂初讀《論再生緣》「引起精神極大的震蕩」。換句話說，晚年陳寅恪的心史觸動了青年余英時的心事。

余先生在回憶錄裏曾詳細交代一九四九年來港的傳奇經驗。一九五〇年起他入讀香港新亞書院及新亞研究所，師從國學大師錢穆，成為新亞書院第一屆畢業生。一九五五年春，他得到哈佛燕京學社提供的訪美機會，但臺灣當局以其屢次發表推動民主自由的文字，屬於所謂「第三勢力」，拒絕簽發護照。幾經周折，余先生以「無國籍之人」身分得到簽證，終於赴美。無國籍身分以及香港六年所見所思，顯然對他日後的問學之路有決定性影響，而他在陳寅恪《論再生緣》中找到共鳴。《再生緣》為清中葉彈詞敘事，作者陳端生為一名不見經傳之女子，陳寅恪卻對此

* 王德威，美國哈佛大學東亞語言與文明系講座教授。

作情有獨鍾。余英時看出其中曲折，認為陳引譬連類，下筆「實是『興亡遺事』為主旨，個人感懷審視猶其次焉者矣」。

〈陳寅恪先生《論再生緣》書後〉發表後，意外招致中國內部注意，包括郭沫若系列論《再生緣》的特定讀法。日後因緣際會，余英時接觸陳寅恪在新中國其他述作如《柳如是別傳》與古典詩作，對其個人遭遇也更有所知，爾後發展出一系列以詩文證史的文章，如〈陳寅恪的學術精神和晚年心境〉、〈文史互證，顯隱交融〉等，並於一九八四年將多年研究結集為《陳寅恪晚年詩文釋證》。這些文章引起海內外種種回應，譽之者謂其道盡一代知識分子面對政治干預、無所遁逃的心聲，謗之者如官方寫手「馮衣北」則刻意羅織意識形態罪名。無論如何，八十年代後陳寅恪在中國學界重新得到重視，余先生功不可沒，九十年代陸鍵東《陳寅恪的最後二十年》掀起的陳寅恪熱，甚至成為世紀末的顯學。

這些論述投射了一個知識界的想像共同體，由「陳寅恪」導出一個余英時先生所謂的「暗碼系統」。經由陳寅恪詩文所形成的鎖碼及解碼過程，我們進入大師極其曲折的內心世界和那個憂患重重的時代。這是個並不穩定的系統。嚴密的文網、隱晦的線索每每導致意義的誤讀與錯失。由此，我們理解歷史作為見證的可能與局限。然而余先生一如既往，以最細緻的考證與推論形成一種論述。他的努力得到意外回報。一九八七年陳寅恪先生女公子陳小彭委託港大學者李玉梅教授轉告余先生，「陳老當年於讀過教授〈陳寅恪先生《論再生緣》書後〉一文後，曾說『作者知我』」。這寥寥「作者知我」四字讓余先生「心中的感動真是莫可言宣……無論我因此遭受到多少誣毀和攻訐，有此一語，我所獲得的報酬都已遠遠超過我所付出的代價了」。所謂靈犀相通，這真是跨越時空的心史了。

余先生自謂專業領域為十八世紀以前中國的社會與思想。另一方面他對現當代政治變動的關懷未嘗或已。陳寅恪的「不古不今」之學為他提供了一種方法寫照。他論古人種種，從《朱熹的歷史世界》、《方以智晚節考》、《論戴震與章學誠》不乏以古鑑今的心意，而他論胡適、吳宓，論陳寅恪等著又何嘗沒有尚友古人的意圖。他認為：

更重要的是通過陳寅恪，我進入了古人思想、情感、價值、意欲等交織而成的精神世界，因而於中國文化傳統及其流變獲得了較親切的認識。這使我真正理解到，歷史研究並不是從史料中搜尋字面的證據以證成一己的假說，而是運用一切可能的方式，在已凝固的文字中，窺測當時曾貫注於其間的生命

躍動，包括個體的和集體的。

這大概是余先生以最直白的方式，解釋他自己治學的「暗碼系統」吧。歷史不是斷爛朝報的排列，不是數據資料的分析，而是從透過已經凝固的過去，重新點燃個體與集體生命的躍動。其實這正是古典以意逆志、知人論世方法的現代實踐。透過「陳寅恪」，余先生心嚮往之的知識分子的精神世界又是什麼？那應該是「獨立之精神，自由之思想」。

眾所周知，一九二九年陳寅恪〈海寧王靜安先生紀念碑碑銘〉寫道：「士之讀書治學，蓋將以脫心志於俗諦之桎梏，真理因得以發揚。思想而不自由，毋寧死耳……先生以一死見其獨立自由之意志，非所論於一人之恩怨，一姓之興亡……惟此獨立之精神，自由之思想，歷千萬祀，與天壤而同久，共三光而永光。」五十年代陳寅恪至少三次提及此論。《論再生緣》及《柳如是別傳》裏，他不厭其詳的稱讚陳端生、柳如是思想的「自由，自尊，獨立」。更耐人深思的是，一九五三年十一月，陳寅恪以〈對科學院的答覆〉一文回覆北大教授汪錢勸其出任中科院中古研究所所長，文中提及：

我的思想，我的主張，完全見於我所寫的〈王國維紀念碑〉中……對於獨立精神，自由思想，我認為是最重要的。所以我說：「惟此獨立之精神，自由之思想，歷千萬祀，與天壤而同久，共三光而永光。」……獨立精神和自由意志是必須爭的，且須以生死力爭……一切都是小事，惟此是大事。

汪錢曾是陳寅恪最器重的學生，因為政治選擇，兩人分道揚鑣。我們不難想像陳、汪會面的場景，以及陳以王國維為例所作的立場陳述：「獨立精神和自由意志是必須爭的，且須以生死力爭。」

余先生顯然感受到，正因為陳寅恪是歷史學者，對千百年治亂興亡的流變有著無比敏銳的理解與感悟，在改朝換代的關鍵時刻，他有了不能已於言者的警醒。識者有謂陳寅恪是文化保守主義者，新中國裏的落伍分子。然而他的「不識時務」何嘗不帶有深思熟慮的複雜性？相較於那些走在時代尖端的進步學者，他更體現一種絕不隨俗的，反現代的「現代」感。呼應陳寅恪，余先生暗示在新時代的開始，歷史未必不證自明；恰恰相反，歷史千絲萬縷，需要我們不斷進入那繁複的脈絡裏抽絲剝繭。所謂現代未必僅由革命、啟蒙的直線行動所完成，而可能是無數因緣際會，幸與不幸的撞擊結果。

一九五八年，二十八歲的余英時正準備進入歷史學領域。他在哈佛偶讀陳寅

恪的《論再生緣》，從而理解治史可以有各種方法，治史的目的也不僅止於一家一姓、開國亡國的記述或評斷；歷史更是一種面對文明絕續的觸動，一種有限的個人面對無窮時間的掙扎省思。作為一個「無國籍之人」，余英時彷彿體會到陳寅恪在世變之後，那種無地彷徨的沉痛，但他明白陳的感觸哪裏是為了國家政權的興替？他想起「顧亭林曾有亡國與亡天下之辨，用現代的話說，即是國家與文化之間的區別。我已失去國家，現在又知道即將失去文化，這是我讀《論再生緣》所觸發的一種最深刻的失落感」。

然而陳寅恪的文字又彷彿透露一種桀驁執拗的力量，督促青年余英時知其不可為而為之。陳寅恪當年輓王國維的詞句讓他感同身受：「蓋今日之赤縣神州值數千年未有之鉅劫奇變；劫盡變窮，則此文化精神所凝聚之人，安得不與之共命而同盡？」脫離國家政權的羈絆，他反而發現更廣闊的天下，義無反顧，為所當為。

從一九五八年的〈陳寅恪先生《論再生緣》書後〉到二〇一〇年《陳寅恪晚年詩文釋證》新版長序〈陳寅恪研究的反思和展望〉，時間超過半世紀。在這漫長的時日中，余先生對中國史學做出驚人貢獻，與此同時，他不吝對當代大陸和臺灣的公共議題表示立場，甚至身體力行。天安門事件後他決定不履故土，擇善固執，文化與政治原是一體之兩面。

余先生對陳寅恪這一議題頻頻回首，《陳寅恪晚年詩文釋證》前後序言即有五篇之多。在一九九七年版的〈書成自述〉中他寫下：

我不否認我對此書有一種情感上的偏向。因為它已不是外在於我的一個客觀存在，而是我的生命中一個有機部分。它不但涉及歷史的陳跡，而且也涉及現實的人生，不但是知識的追求，而且更是價值的抉擇。此書不是我的著作，然而已經變成我的自傳之一章。

這不僅僅是向前輩大師致敬而已，更是延續了一種精神譜系。這一譜系包括了陳寅恪、王國維、顧頡剛、吳宓，包括陳端生、戴震、章學誠、柳如是、方以智、陳子龍、錢謙益、顧亭林，甚至可以上溯朱熹的歷史世界。而「獨立之精神，自由之思想」正是余、陳兩代學者相互交接的「暗碼」，是我們進入余先生學術與精神世界的關鍵——一種薪火相傳、生生不息的「再生緣」。

◎本文引文多出自《陳寅恪晚年詩文釋證》（2016年版），不另註解。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

五四與反五四的「內在融合」： 余英時先生的胡適研究

黃克武*

講胡適的人很多，我講的是不一樣的。

——《余英時談話錄》，頁 209。

一、前 言

我從一九七五年進入臺師大歷史系之後開始接觸到余英時先生的作品，最早是看他的《歷史與思想》(1976)、《論載震與章學誠：清代中期學術思想史研究》(1977)、《從價值系統看中國文化的現代意義：中國文化與現代生活總論》(1984)等書；我還寫過一篇小文章，討論余先生〈《史學評論》代發刊辭〉在史學發展上的意義(1984)¹。慢慢地我變成了余先生的粉絲，喜歡讀他的書與聽他的演講。周言在他的《余英時傳》中曾引用我的話，說我那個時候讀歷史系的學生「大多經歷過英雄崇拜的時代，最崇拜的是：梁啟超、胡適、余英時」²。

我記得一九八〇年代余先生有一次在演講中提到讀書的方法。這一番話對我深有啟發。他說，為學要有宗旨，讀書首先要「築基」，亦即「建立學術基地」，等

* 黃克武，中央研究院近代史研究所特聘研究員。

¹ 黃克武：〈一個新的典範：《史學評論》代發刊辭的再反省〉，《史學評論》第 8 期（1984 年），頁 153-168。亦收入黃克武：《反思現代：近代中國歷史書寫的重構》（成都：四川人民出版社，2021 年），頁 106-124。

² 周言：《余英時傳》（新北：INK 印刻文學出版公司，2021 年），頁 288。

到基地穩固之後再逐漸向外「攻城掠地」³。我想這一定是余先生的親身體會、深造自得之言。余先生學問淵博、兼通中西，乃眾所周知之事，然而如果我們要問余先生的「學問基地」為何，我猜測他可能會回答：錢穆與胡適。我認為，余先生的一個理想是要結合二人之長而青出於藍。余先生是「在所謂兩個陣營中間成長，一個主張中國文化，一個主張西方文化」⁴。用他曾提到的一個禪宗典故來說，對於錢穆與胡適，余先生均是「半肯半不肯」⁵。他在傳統學問方面受到錢先生影響很大，卻勇於批評傳統之缺失（如「反智論」），亦警覺到文化保守主義與民族主義「激情相結合」的危險性⁶；在政治與文化視野上，他則深深受到胡適所代表的五四新文化運動的啓迪，亦瞭解到胡適的「缺點」⁷。我認為余先生在對「五四」的重新詮釋之中，找到兩者的結合點，亦即：

「五四」時期的所謂「新文化運動」，其核心問題是怎樣接受西方現代的若干中心觀念和價值，使之與中國傳統文化互相溝通，最後引導出中國的全面現代化，但仍不喪失原有文化的認同（這個想法最早已見於1917年胡適英文博士論文〈先秦名學史〉“The Development of the Logic Method in Ancient China”的序言）。⁸

余先生後來又進一步說明胡適的博士論文之中所反映出他對中、西文化的看法：

一九二二年，他〔胡適〕為博士論文加寫的“Logic and Philosophy”（邏輯和哲學）一節中，他特別討論到接受現代西方新文明對中國固有文明的影響問題。他認為：如果因接受西方文明而導致中國固有文明的消逝，則是全人類的重大損失。所以問題是如何使新舊文明銜接，最後達到融化為一的境界。……即不能片面地引進歐、美思想體系，而是怎麼使西方現代思想與中國本土的思想走向「內在融合」（“internal assimilation”）……中國哲學的前途

³ 余先生在〈怎樣讀中國書〉一文也談到此一想法，他說：「精讀的書給我們建立了作學問的基地；有了基地，我們才能擴展，這就是博覽了。」參見余英時：《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東出版社，1994年），頁311。

⁴ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》（臺北：允晨文化公司，2021年），頁248。

⁵ 余英時：《中國近代思想史上的胡適》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁54，引禪宗的故事。

⁶ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁261。

⁷ 同前註，頁175。

⁸ 余英時：《余英時回憶錄》（臺北：允晨文化公司，2018年），頁35。

便在於新舊融合後，先秦諸子思想的「復活」(“revival”)。⁹

其實這不僅是胡適的想法，也是從嚴復、梁啟超到五四以來自由主義知識分子的共識¹⁰。這也是我曾經提過的一個觀點，中國的啓蒙不單純是胡適所代表的五四的批判、反傳統精神，也不單純是錢穆與其他的新儒家肯定傳統的反五四的想法，而是兩者的對話¹¹。這與余先生在上文中所說的「內在融合」有類似之處。

在這一篇文章中我想從這個角度談談余先生的胡適研究。

二、余英時與胡適的接觸

根據《余英時回憶錄》所述，因為父親余協中與胡適是朋友（案：1928年余協中曾寫過一封信給胡適，信中自稱「同學」）¹²。余先生大約在十一、二歲時通過胡適的詩與書法開始認識胡適，七十餘年之後，他對幼年所見出自《墨子》「景不徙」的胡適手書條幅仍能朗朗上口¹³。他注意到胡適書法中「文人」氣，而且有趣的是余先生不那麼欣賞《嘗試集》中的白話詩，反而比較喜歡他的舊體詩（余先生亦喜作舊體詩）。大概到十五、六歲之後，他因為閱讀梁啟超與胡適的作品（如《胡適文存》）而認識白話文的起源與「種下愛好中國思想史的根苗」¹⁴。

一九五〇年余先生到香港之後，投入錢穆先生的門下，學術研究的興趣確定為中國古代史。此後一直到他完成博士學業、從事專業的研究與教學工作，他的主要領域都是中國古代文化、思想史，尤其是知識階層方面的研究。這一種研究方向的選擇主要受到錢穆以及他在哈佛大學的老師楊聯陞（胡適的學生）的影響。他曾

⁹ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁 265。

¹⁰ 參見黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（臺北：中央研究院近代史研究所，2006年）、Max K. W. Huang, *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism* (Hong Kong: Chinese University Press, 2008)。

¹¹ 黃克武：〈意識形態與學術思想的糾結：1950年代港臺朝野的五四論述〉，《思想史》第9期（2019年），頁 217-264。

¹² 〈余協中致胡適函〉（1928年7月25日），中央研究院近代史研究所胡適紀念館藏，北京檔館藏號：HS-JDSHSC-1358-009。余協中為燕京大學歷史系畢業，嚴格來說兩人並非同學。

¹³ 周質平：〈自由主義的薪傳：從胡適到余英時〉，林載爵主編：《如沐春風：余英時教授的為學與處世——余英時教授九秩壽慶文集》（新北：聯經出版事業公司，2019年），頁 182。

¹⁴ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁 27、94、67。

說：「楊先生是塑造我個人的學術生命的另一位宗匠」、「楊先生既淵博又嚴謹，我每立一說，楊先生必能從四面八方來攻我的隙漏，使我受益無窮。因此我逐漸養成了不敢妄語的習慣，偶有論述，自己一定盡可能地先挑毛病」¹⁵。從《楊聯陞日記》可以看到，在一九五八至一九六二年間，楊聯陞一方面與胡適密切聯繫、長期論學（亦參見《論學談詩二十年：胡適楊聯陞往來書札》〔臺北：聯經出版事業公司，1998年〕），另一方面又細心指導余英時撰寫論文，「胡適—楊聯陞」到余先生之間有一條清楚的學術傳承，亦即從訓詁考證接上現代史學¹⁶。從這個角度來看，余先生在哈佛時期受到的訓練也可以說是間接地受到胡適的影響。不過值得注意的是，一九五九年中央研究院院士選舉，楊聯陞在胡適的支持下順利當選，而同年錢穆亦被提名，一九五九年二月二十三日的「院士第三組提名人審查會」中，錢穆卻因只得一票而遭淘汰，他在一九六八年，胡適死後多年才當選院士¹⁷。由此可以窺知胡、錢之間有很深的矛盾，這也是反傳統與肯定傳統之爭，而此一矛盾可能在余先生的身上才得以化解。

余先生與胡適之間沒有太多直接的接觸。胡適對他的認識不多，日記之中曾經記載一九五八年一月十六日，余協中到紐約訪問胡適，提到他有一個「了不得的聰明」的兒子，前途未可限量（余先生說這是「父親給兒子吹牛的，不能算」）¹⁸。接著胡適卻說先天的聰明必須配合後天的努力，才能有成就。他寫到：「凡在歷史上有學術上大貢獻的人，都是有兔子的天才，加上烏龜的功力。如朱子，如顧亭林，如戴東原，如錢大昕，皆是這樣的，單靠天才，是不夠的。」¹⁹這是胡適對余先生唯一的論斷。以余先生的成就而言，應該是符合胡適期許的。

兩人之間另外一個接觸點，是余先生在一九五六年去美國留學之後，曾經寫

¹⁵ 余英時：〈中國文化的海外媒介〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991年），頁169。余先生對楊聯陞的印象與墨子刻(Thomas A. Metzger)先生類似。墨先生曾告訴我，他曾問楊聯陞一個問題，楊先生回說：「你連這個也不知道！」後來墨先生在做學問時非常謹慎、小心，深怕再被老師說：「你連這個也不知道！」這也使他培養出一種不敢亂下妄語的習慣。

¹⁶ 周言：〈楊聯陞日記中的余英時〉，《余英時傳》，頁436-447。

¹⁷ 翟志成：〈錢穆的院士之路〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第103期（2019年3月），頁91-126。

¹⁸ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁244。

¹⁹ 胡適：《胡適日記全集》（臺北：聯經出版事業公司，2004年），第9冊，頁333。

過一封信給胡適。從這一封信函可以瞭解他對胡適的仰慕之意。這一封信現藏中研院近史所胡適紀念館的檔案之中，是一封沒有署名的殘件，為陳通造先生（筆名若望）發掘出來，並做出深入而精彩的分析。信中寫道：

久仰風采，深以無緣識荊為恨。晚原籍安徽潛山，家嚴協中先生曩歲嘗與先生有數面之雅。晚幼習父業……從錢賓四先生治國史……往歲中共第一次清算先生思想時，晚不揣淺陋，曾以艾群筆名撰為〈胡適思想的新意義〉一文，介紹先生歷年來所倡導之自由主義。前年在臺講學，晚嘗托雷傲寰先生轉贈拙作一冊，未知得達左右否。晚因服膺民主，歷年文字均針對此義有所發揮……。²⁰

根據陳氏的考察，一九五四年初胡適返臺參加國民大會時，余英時將他剛在香港出版的《民主革命論》（香港：自由出版社，1953年10月）寄了一本到臺北《自由中國》雜誌社，然後由雷震交到胡適手中。後來胡適離美返臺之前，將此書捐給他曾供職的普林斯頓葛斯德東方圖書館（Gest Oriental Library）。該書上面有余先生簽名及「一九五四，三，廿六」的日期。同時，書中夾了一張雷震給胡適的便箋，上書「適之先生：送上香港寄來書一冊，敬祈鑒收。肅此道安 弟雷震上四三，三，廿九」²¹。很可惜在雷震與胡適的日記中都沒有提到此事。很顯然胡適對這位自稱錢穆弟子的仰慕者沒有什麼印象，也沒有回信致謝。

誠如陳氏的分析，余先生對未曾謀面與未得回信並不在意。反而畢生致力於研究與發揚胡適思想。這正如該文題目所標示的：「今生未見應無恨，來世相知自有緣」，他並斷言胡適對余先生的決定性影響：「胡適在國共內戰後期談自由主義，談眼前世界文化趨向的演講透過廣播和文字，啟發了一個青年人，讓他在一九五〇年乾坤一線之間選擇留在了香港……」，「我們甚至可以借用他談顧頡剛時用到的詞彙：余英時的一瓣心香，本來就在胡不在錢」²²。這也可以和余先生所謂「海外胡

²⁰ 艾群（余英時）：〈胡適思想的新意義〉，《自由陣線》第8卷第11期（1952年），頁5-7。

²¹ 周質平：〈自由主義的新傳：從胡適到余英時〉，頁180。「四三」指民國43年，為1954年。

²² 〈余英時致胡適函〉（1956年），中央研究院近代史研究所胡適紀念館藏，美國檔館藏號：HS-US01-008-032。見若望（陳通造）：〈今生未見應無恨，後世相知自有緣——記余英時致胡適的一封信〉，網址：<https://matters.news/@LittleJohnny/> 今生未見應無恨 - 後世相知自有緣 - 記余英時致胡適的一封信 -zdpuAtrpiX1RwQck9whuazSLaMuHT2CkRrJJjoSDbVUxgAV4（檢索日期：2021年12月13日）。

適」的自我期許相配合²³。不過即使如此，我們還是不能忽略余先生與錢先生在學術與情感上的聯繫是遠遠超過胡適的。陳通造所謂「在胡不在錢」的論斷，主要是指余先生通過胡適研究所闡發的自由民主思想。

三、余英時的胡適研究

余先生對胡適感興趣的原因是他想了解從「傳統中國」到「現代中國」的轉變，「從傳統到現代的過程中有什麼困難，有什麼特殊問題？」、「中國和西方接觸之後，對於西方價值怎麼消化，抵制、吸收？」²⁴

具體而言，余先生的胡適研究與聯經出版公司所出版的胡適史料有密切的關係。他的第一部著作是〈中國近代思想史上的胡適——《胡適之先生年譜長編初稿》序〉，刊於《聯合報》，一九八三年五月四至十四日，後來聯經出版為一本專書，亦收入《重尋胡適歷程》（下詳）。此文從孔恩(Thomas S. Kuhn)「典範轉移」的角度說明胡適返國之時正處於清末民初舊典範結束、新典範未建立的空窗期，余先生指出：

在五四運動的前夕，一般知識分子正在迫切地需要對中西文化問題有進一步的認識，他們渴望能突破「中體西用」的舊格局。然而當時學術思想界的幾位中心人物已沒有人能發揮指導的作用。這一大片思想上的空白正等待著繼起者來填補，而胡適便恰好在這個「關鍵性的時刻」出現了。²⁵

胡適所提倡的「文學革命」與以西方的方法研究傳統學問的「整理國故」運動成為一個新的研究典範，立下了「開風氣」的大功。這本書的貢獻，是從思想史的角度解釋胡適返國之後之所以「暴得大名」的原因。

這一作品與李敖在六〇年代所寫的〈播種者胡適〉(1962)、《胡適評傳》(1964)等文可做一比較²⁶。李、余兩人可謂在二十世紀下半葉以來推廣胡適的頭號鐵粉²⁷。李

²³ 余先生曾告訴他的學生康樂「海外胡適，就是領導學術之風騷，承胡適之遺緒，垂學於世，以成一家之言，而為後世師法」。參見張友驊：《余英時寧為黑名單，不幹間諜臥底》（臺北：暖暖書屋，2021年），頁223。

²⁴ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁208。

²⁵ 余英時：《中國近代思想史上的胡適》，頁15。

²⁶ 李敖：〈播種者胡適〉，《文星雜誌》第51期（1962年1月），頁3-7。李敖：《胡適評傳》（臺北：遠景出版社，1979年）。

²⁷ 余先生與李敖之間應該沒有直接的聯繫，也極少提及李敖。《余英時談話錄》中有一處隱約提及

敖與胡適有密切的聯繫，李敖的父親李鼎彝是胡適在北大中文系的學生，他則自認與胡適乃「生平知己」、「比胡適之還了解胡適之」，「在他生前死後，做了比任何人都識其大者的事」²⁸。余先生則是「平生未見胡適之」；余先生又說：「我和適之先生從無一面之雅，因此在情感上也產生不了『譽』或『謗』的傾向。」²⁹誠如李敖所述，有關胡適的一切著作，不過兩類：一類是近於酷評的，一類是過度頌揚的。兩類共有的毛病，是不能用嚴格的方法訓練去接觸史料、解釋史料³⁰。李、胡的著作則避免上述的缺點，以紮實的史料做公允的評價，同時注意到胡先生的成就與限制。而且兩人都強調胡適的主要貢獻不在學術研究（如《水經注》），而在思想啓蒙，亦即播下自由民主的種子。略有不同的是李著結合文學與歷史，而較偏向生平經歷的介紹（至1910年為止，後來未能繼續）；而余著則偏重思想史的解析，並說明胡適思想的限制在於：他的科學方法沒有一個「具體綱領」或「萬靈藥方」，無法「滿足一個劇變社會對於『改變世界』的急迫要求」³¹。李敖與余先生最大的差異是李敖強調胡適批判傳統的一面；余先生則認為胡適有融通、調和中西的想法。

余先生另一部著作《重尋胡適歷程》（2004年初版，2014年增訂），其中包括〈從《日記》看胡適的一生〉，則是與聯經所出版的《胡適日記全集》有密切的關係，為該書的序³²。《重尋胡適歷程》雖為論文集而非專著，然勝義繽紛，是胡適研究的重要突破。余先生說，此書之主旨在瞭解胡適與那個時代：「想把日記中某些重要的東西提出來……主要是要人家瞭解，並不是要宣揚他……消除人家過去某些誤會的東西，或者是讓人家看見過去看不到的東西。」³³此外他在《余英時談話錄》

李敖，他說「文化激進派」，「最初以殷海光為主將，以《自由中國》為基地，後來又由《文星》雜誌的一群更年輕的作者繼承了下來。這些人只是『接著』而不是『照著』胡適講的，他們痛詆中國文化，提倡『全盤西化』，在當時很有影響」（頁258）。李敖則批判余先生為「國民黨文人」、「『中華民國』未亡人」，見周言《余英時傳》（頁388）引李敖在《大江大海騙了你》（臺北：李敖出版社，2011年），頁137-138的話。

²⁸ 李敖：〈《胡適與我》自序〉，《李敖大全集18》（臺北：榮泉文化，1999年），頁2。

²⁹ 余英時：《中國近代思想史上的胡適》，頁6。

³⁰ 李敖：〈關於《胡適評傳》〉，《胡適評傳》，頁2。

³¹ 余英時：《中國近代思想史上的胡適》，頁68。

³² 余英時〈從《日記》看胡適的一生〉，為《胡適日記全集》一書的序，收入余英時：《重尋胡適歷程：胡適生平思想與再認識（增訂版）》（臺北：聯經出版事業公司，2014年），頁1-164。聯經出版的《胡適日記全集》是胡適日記首度完整問世。

³³ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁245。

之中也有一些地方談到他對胡適的看法³⁴。余先生的主要看法如下：

(一) 他深入挖掘一手史料，將日記與書信等材料配合，並做細膩考證，能從細節中反映重要的人際關係與思想變化。余先生在解讀胡適日記時尤其表現出高超的「史家的技藝」。例如胡適在撰寫日記時，有些關鍵的部分是利用縮寫、簡稱或隱語來表達，余先生在〈從《日記》看胡適的一生〉一文，利用胡適日記原稿中塗抹掉的一段話（「他談 Robby 事，頗耐尋味」），撥雲霧、見青天，考證出胡適與兩位美國女士羅慰慈與哈德門之間的複雜情愫³⁵。余先生又在《北京大學圖書館藏胡適未刊書信日記》（北京：清華大學出版社，2003年）發現了「一條絕妙的證據」，這是一封在一九三八年七月七日「小孩子」（胡適對羅慰慈的暱稱）給胡適（「老頭子」）的電報，內容是「今天收到轉來的信。想念『老頭子』到了令人不能相信的地步。即返紐約。愛。『小孩子』」。余先生深入剖析電報的內容，讓我們對此一情緣，與胡適在一九三七年七月十二日的日記所記有完整的認識：「Robby 開車與我去遊 Henry Hudson Parkway，到 Arrowhead Inn 吃夜飯，月正圓，此是赫貞江上第二回之相思也。」余先生更將此一電報的內容與一九四一年胡適所寫的詩〈無題〉貫穿在一起，「電報尾上他加了一個字，我看了百分高興……我要細細的想想他，因為他那個字是『愛』」。這幾個例子可以顯示余先生在史料發掘與解析上的功力³⁶。

(二) 余先生利用日記指出了胡適一生的分期與重要轉折，並將個人的生命歷程與中國現代史關聯在一起。例如，在第一個留學時期，余先生說明了這七年是他的「精神準備」時期，此一時期與中國思想界的「新探索」恰好重疊，使胡適能在返國之後得到重視。其次，余先生透過胡適的英文信件，說明他從康乃爾大學轉到哥倫比亞大學的原因，是因為「外務太多」而申請塞基獎學金失敗，才使他「抱著破釜沉舟的決心轉學到哥大」³⁷。再其次，余先生則解釋了爭論多時的「博士學位問

³⁴ 主要在《余英時談話錄》，頁 243-268。

³⁵ 余英時：〈從《日記》看胡適的一生〉，頁 86。

³⁶ 余先生有關「老頭子」與「小孩子」的解析是因為看到傅建中在 2004 年 6 月 2 日在《中國時報·人間副刊》上撰寫了〈胡適和 R. L. 一段情緣——響應余英時先生的「大膽假設」〉，對兩人的情緣做了小心求證。傅建中從兩人通信中發現胡適自稱「老頭子」，而稱羅慰慈「小孩子」。

³⁷ 余英時：〈胡適「博士學位」案的最後判決〉，《重尋胡適歷程：胡適生平思想與再認識（增訂版）》，頁 313。

題」與胡適的「哲學造詣問題」。他斷定學位問題除了「論文緩繳」而延遲十年之外，別無可疑³⁸；同時他在美國最後三、四年受到的哲學訓練「已經達到了當時的一般水準，足夠他研究中國哲學史之用」。經過余先生的說明，這兩個胡適生平的重要爭議已得到充分的解答。第二個例子，我想舉一九四九至一九六二年的「落日餘暉」階段，余先生斷定此時他在美國住了九年(1949-1958)，「然而他的真正關懷卻在臺灣」，他相信「只有臺灣成為名副其實的『自由中國』之後，民主自由才有可能推廣到整個中國」。他認為，胡適此時期之日記環繞著三條線索：一是憲政法統的延續，一是言論自由的爭取，一是維護學術的獨立。余先生斷言，胡適在反對蔣介石「三連任」、反對修憲，以及雷震案上「做了嚴肅的努力」³⁹。余先生對《自由中國》事件中胡適所扮演的角色有一個與眾不同的論斷，他說：「當時許多人對胡適也不滿意，認為胡適軟弱。從胡適的日記看，我認為他當時不能算軟弱。認為胡適軟弱，現在幾乎是定論了，但是我認為這對胡適講是非常不公平的。」「我不認為對胡適的譴責是正確的，這樣的譴責實際上是很不合理的要求。」「許多人希望胡適跟蔣介石翻臉，他們自己做不到就希望靠胡適來做，那是一個情緒的發洩問題。大家要求太高。要求胡適一個人把所有擔子承擔起來」⁴⁰。余先生的看法與拙著《胡適的頓挫》一書的觀點十分類似⁴¹。

(三) 對胡適有關中西文化的問題做出重要論斷：余先生認為胡適有兩個學術生命，一個在美國，以英文來發表；一個在中國，以中文來發表，研究者必須同時注意這兩方面，才能了解胡適的思想內涵。胡適用中文寫作時傾向於嚴厲批判傳統。余先生說，這是因為「胡適用中文寫作時，心中永遠存著一個很大的顧忌，他唯恐一讚揚中國傳統中的優點，便會為守舊的人所利用，妨礙了他推動『現代化』的努力」。胡適在英文著作之中，則沒有這一顧忌，他對中國某些文化傳統抱持著十分肯定的態度。余先生引用胡適在一九四一年所寫的“Historical Foundations for a Democratic China”，文中指出，中國文化之中有三點特徵，提供了接引民主的歷史基礎。第一是比較平等的社會結構。第二是具有選賢任能的客觀制度。第三是御史與諫議制度，對於皇帝與官僚系統發揮了反對與監察的功能。在一九五一年所發表

³⁸ 參見同前註，頁 313-320。

³⁹ 余英時：〈從《日記》看胡適的一生〉，頁 147。

⁴⁰ 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁 170-172。

⁴¹ 黃克武：《胡適的頓挫：自由與威權衝撞下的政治抉擇》（臺北：臺灣商務印書館，2021年）。

的“The Natural Law in the Chinese Tradition”認為儒家的「天」、「理」、「道」等與西方的自然法則、自然權利有相似的功能，可以和皇帝的權勢相對抗。胡適在英文論著之中對傳統的肯定是他一貫的看法。這一特點透露出胡適並非全盤否定傳統，也不是全盤接受西方。對他來說，中國當代的挑戰是在審慎「取捨」之後，使新舊文明銜接，在新舊融合之中實現中國的現代化⁴²。

在《余英時訪談錄》中，余先生指出：歷史研究要懂得人性、對人的複雜性有所認識。「我覺得理論沒有那麼重要。研究歷史不是光靠理論了，要知道人的複雜性……要慢慢看到實際的厲害、人事、私人考慮、各種動機」。「真正懂歷史，要懂得具體的人，具體的事情，具體的結構」⁴³。余先生的胡適研究顯示此一觀點的具體實踐。

最後我要指出的是，胡適研究對余先生來說不只是學術研究的對象，也對余先生的政治與文化傾向產生重要的影響。他畢生反對中共體制，支持六四學運，支持香港反送中，肯定臺灣的民主化，堅持自由、民主與人權等等均源於此。總之，他不僅對中國文化具有「溫情與敬意」（錢穆語），更希望在此基礎上接引西方的民主與科學，實現五四未竟之夢想。這是余先生胡適研究立意之所在。

四、結 論

有不少人表示他們是透過余英時的胡適研究來瞭解胡適的。在這些人眼裏，余先生不但是胡適的「替人」（梁實秋曾撰〈但恨不見替人〉悼念老友），也可以說是胡適的「化身」⁴⁴。誠如余先生的自我描述，他的胡適研究有其特色，「講的是不一樣的」。筆者認為，余先生胡適研究的特點在於：

（一）客觀重建歷史事實，以確切的史料將胡適的生平經歷與公私生活結合，努力使之比較接近本來的面目，還原一個真實的胡適。至於「毀」、「譽」可留給讀者自行判斷。

⁴² 余英時口述，李懷宇整理：《余英時談話錄》，頁 262-268。

⁴³ 同前註，頁 60-61。

⁴⁴ 這是周質平的觀點，認為余先生「多少有點以胡適的後繼者自任」。參見周質平：〈自由主義的薪傳：從胡適到余英時〉，頁 172、184。梁實秋〈但恨不見替人〉一文刊於《文星雜誌》第 53 期（1962 年 3 月）的「追思胡適之先生專號」。

(二) 學術研究方面，余先生認為胡適有開風氣之功：他對胡適白話文、以科學方法研究文學史與哲學史，以及〈原儒〉、禪宗史等較為肯定，認為其他的地方成就有限，且均已被後人所超越。他尤其是少談胡適有關《水經注》的考證。

(三) 在文化方面，余先生肯定胡適所提出的結合中西的理想。

(四) 在政治思想上，余先生大力讚揚胡適「提倡現代價值」。他在胡適百歲的紀念文字〈胡適與中國的民主運動〉一文，強調胡適思想對當代中國社會的意義在「民主，自由，人權」的提倡。同時，他也認為胡適重要的貢獻之一是「創造了現代中國的公共輿論」⁴⁵。在具體實踐上，余先生認為胡適畢生堅持自由民主，在威權之下盡力顧全大局，有所承擔，並反駁「軟弱說」。

如果我們將余先生的觀點與李敖的胡適研究相比，有以下的異同：

首先兩人在第一、二、四點之上有相似之處，有關一、二兩點上文已有所闡述。至於第四點肯定自由民主思想與抗議精神，李敖無疑是認同的，只是他覺得胡適做得不夠，面對權勢時不夠強硬。李敖說在蔣氏「三連任」之時，「胡適不做媚俗之言上，比錢穆有立場得多了。當然在我眼中，胡適顯然做得不夠，他不想同蔣介石搞翻，所以雖有立場，也要委蛇，這是很令人嘆息的」、「胡適晚年一籌莫展，有點鬼混」⁴⁶。

至於第三點文化方面，兩人看法很不相同。李敖對錢穆等反五四的想法加以大力的批判。換言之，在李敖的身上沒有余先生繼承自錢穆的「反五四」的因子，更沒有五四與反五四的「內在融通」。李敖肯定的是胡適批判的、反傳統的一面。對他來說，錢穆等文化保守主義者一方面維護一個「僵死、落伍的文明」，另一方面又向權力投降，他所撰寫的〈蔣介石和錢穆之間的一些臭史〉、〈從蔣介石非法連任看錢穆與胡適〉等文，認為錢「一身媚骨，全無大儒風範」，充分表現他批判錢穆的立場。從此一觀點出發，李敖才會批余為「錢穆的學生、國民黨文人」、「是拍蔣介石兒子馬屁的諂媚學人」⁴⁷。

總之，李、余分別代表臺灣當代的兩種五四傳承。李敖先生繼承此一傳承中反

⁴⁵ 周質平：〈自由主義的薪傳：從胡適到余英時〉，頁 173-175。

⁴⁶ 李敖：〈從蔣介石非法連任看錢穆與胡適〉，《李敖大全集 18》，頁 274。李敖：《大江大海騙了你》，頁 144。

⁴⁷ 李敖：〈蔣介石和錢穆之間的一些臭史〉，《蔣介石研究》（臺北：天元圖書公司，1986年），頁 273-292。李敖：〈從蔣介石非法連任看錢穆與胡適〉，頁 265-274。

傳統、批判權威的一面，他畢生以俠義精神為底層人民發聲，進而投身政治，促進臺灣民主化；余先生則融通五四與反五四之精神，宣揚普世性的現代價值，以導引中國的現代化，又開創思想文化新天地，引發後代投身歷史文化的研究。在他們兩人身上，可以看到胡適精神的繼承與發揚。他們的共同點是強烈的「中國情懷」，並追尋「中國往何處去」。然弔詭的是，在臺灣民主化的發展之下，五四精神的發揚卻導致中國情懷的消逝，這可能源自五四精神內在所蘊含的愛國和民主、科學之間的一個矛盾，然而這或許不是秉持「文化中國」、自許為「海外胡適」、認為「我在哪裏，中國就在哪裏」的余先生所樂見的。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

魂入世間：價值的呼喚

黃冠閔*

在余英時的專業史學著作之外，有關中國文化的價值觀、價值危機則是他的一貫關注點，此一思考也成為其學術著作的引導線索，不論是士（知識人）的地位、天人關係、生死觀、儒學的角色等，都是在此一脈絡下展開論述。相關主題更回饋到專門著作中，如《中國知識階層史論》、《東漢生死觀》、《論天人之際》等等。若以司馬遷的史家抱負來對照，余英時確實循著「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的方向立身於當代史學界，成為學術標竿。

從余英時在一九八四年的一篇演講集《從價值系統看中國文化的現代意義》來觀察，確實可以由小見大，在濃縮版的小書中，窺見其學術志業。此一演講錄除了以小冊專書呈現，也陸續收在《中國思想傳統的現代詮釋》(1999)、《知識人與中國文化的價值》(2007)之中。就出版痕跡而言，即使時隔二十餘年，其代表性仍舊不減；同時，當此文連結〈中國現代價值觀念的變遷〉（同時收於《中國思想傳統的現代詮釋》）時，又可通向《現代儒學論》(1996)，呈現出余英時關於「價值荒原」、「儒家幽靈」、「儒家游魂」的思考。雖然余英時所論廣及儒家、道家、墨家等等，也常引用禪師作品，但無疑地，在價值系統或中國現代價值的論述中，最具關鍵的便是：儒家價值在中國文化的現代生活中失去主導地位。

以通古今之變而言，價值系統的論述便落在巨大的斷裂上。余英時強調中國文化的價值系統有其獨特性，屬於「內向超越」(inward transcendence)（舊版作「內在超越」，但《知識人與中國文化的價值》改稱，並於〈軸心突破與禮樂傳統〉的前言中說明「內在超越」[immanent transcendence]為西方神學觀念），藉以對比於西方自希臘理性傳統以及希伯來信仰傳統的「外在超越」（此一術語沿用至2014年

* 黃冠閔，中央研究院中國文哲研究所研究員。

的《論天人之際》才改為「外向超越」)。熟悉從唐君毅、牟宗三到劉述先等當代新儒家哲學的人對於此一改動所針對的對象，必定有背景認識；但此問題並非本文的主旨，暫且擱置不論。內向與外向的對比就如同外傾與內傾的對比，都是方向的隱喻，訴諸於身體動作的直觀；榮格 (Carl Gustav Jung) 的心理類型說也用內外之別以及感覺、直觀、思維、情感四種型態的混合來做類型區分的判準，由此可見余英時的做法是類型學的旨趣。在內向的判分下，中國文化的「軸心突破」便往世界之內的「道」、人之內的「心」尋求價值根據。這就導出他以天人合一作為儒、道、墨等家共法的詮釋。然而，若是落在具體生活上，余英時則認為中國傳統的價值系統是以儒家為中心，重視修身，也以五倫綱常為家庭、社會、政治生活的指導原則。因此，自春秋戰國起奠定以內向超越為主軸的思想突破後，「心」、「道」、「天人合一」便凝聚為社會文化生活的固定常軌，形成一套獨立、獨特的價值系統。傳統具有連續性，這一傳統的主導者是儒家，而隨著現代生活的挑戰，這套價值系統被動搖，甚至於全面崩潰。發生在晚清的價值挑戰一直到民國建立，都是處在傳統價值斷裂的時代中。當余英時用「游魂」、「幽靈」的比喻稱說儒家價值時，他意謂的是儒家建制的整體已經崩潰，儒學失去托身之所。崩潰的效應是「儒家不能再全面安排人生秩序」。連續與斷裂的強烈對比，正如同內向與外向的對比，儘管有豐富的歷史證據，但在劃分的動作下，有訴諸直觀的類型化傾向。

然而，余英時卻也以生命經歷為本，他回憶少年生活的傳統中國，藉著解說「天地君親師」的起源，點出儒家價值深入民間的具體事例。對比於游魂說的價值斷裂，他也有重建連續性的想法，在充分意識到現代儒學的困境時，提出朝向民間社會或公民社會立身的解套方案。余英時認為儒家的基礎深厚，游魂在短期內不會散盡，「祇要一部分知識分子肯認真致力於儒家的現代詮釋，並獲得民間社會的支持與合作」，以「日常生活化」為方針，仍然可能讓儒家的價值意識在現代社會中落實。這一簡短論述已經含括余英時著作的關鍵詞「現代詮釋」、「知識分子(士)」。知識人(知識分子、士)承擔價值的整理、提煉、闡明，也要在新時代重新估定價值，新的人文研究方式在此「現代詮釋」的引導下，必須進行跟西方概念、現代價值的對話，進入長期的再格義階段，促使「西方概念的本土化」。晚年《論天人之際》雖似探源中國古代思想，但就其內容乃是藉著雅斯培 (Karl Jaspers) 的軸心時代說轉化出「軸心突破」說，橫跨中、希(希臘、希伯來)、印的世界幅度，遙指概念發明、價值奠定的「同時性」(synchronicity；榮格語)，這種同時性

也必須在同一個現代階段中將格義、本土化、現代詮釋熔於一爐。通天人之際的企圖心是由古通今、以古映今，在古今之鉅變的斷裂中重新尋找接續處。

《從價值系統看中國文化的現代意義》分就四點進行現代詮釋：人和天地的關係、人和人的關係、人對於自我的關係、對生死的看法。天人之際的核心是「人與天地萬物為一體」，涵蓋了人與天地（自然）、生死的看法，但也都放在價值衡量的天平上思考。因此，一體的自然觀可幫助批判科技的宰制，以莊子對機心的批判來評估科技的過度膨脹；余英時認為，一體觀固然不是現代的，卻「可能具有超現代的新啟示」。同樣地，自然的氣化流行也為死亡下一註腳，擺脫個己的私，「勇敢面對小我的死亡」，積極做人、勤奮做事，「一旦死去，則此氣散歸天地，並無遺憾」。「五倫」則是在「人和人的關係」中得到新詮釋，以個人 (person) 為關係的核心，進而也開展出不同向度的人倫關係，特別是建立在「基於自然關係而組成的家」。余英時也認為，當代的價值轉變必須把政治與倫理分開，強調法治、民主的必要性，反過來則可承認人倫關係中的合理成分。修身的精神修養要求，則是用「心」的概念來界定「人對於自我的關係」，心具備了價值自覺的能力，藉著承認「惡」的負面、底層心理，重新找到調整的契機。以上所論的四個層次，讀者都可在《論天人之際》中讀到呼應的處理。

余英時在處理價值系統的諸多著作中善於融入某些哲學觀念，化為史學的引導命題，並從歷史經驗的證據來證明其判斷。作為史學家，他熟悉當代史學的方法，也意識到方法論中哲學概念的引入是必經之徑，並以回歸歷史向度的手法使用哲學思想。他以宏觀的角度來檢討價值系統，實際上也為了證成自己所經驗到的中國傳統價值，並在骨架血肉（政治社會建制、生活習慣）不存之際，重尋儒家價值的續命良方。這不僅僅是基於史學家知識所得的判斷，也是志業所繫的判斷，其實，也是一種價值判斷。如果我們在太史公的撰著中讀到微言大意，體會到精神深處的激情吶喊，那麼，在余英時冷靜客觀分析的文筆中，也可感受到揮之不去的熱度。余英時有屬於舊時代的生活經歷，那是他深刻體會到的社會溫暖，也是他揮之不去的價值根源。他深切地認識到，儒家的游魂無法輪迴轉世，只能散入世間，在鼎革新命中再度立命。

（本文為紀念余英時而作，文中諸多出處皆求簡化而略去，不再一一加註標明，讀者自可覆驗。）

※ 余英時院士紀念專輯 ※

入世苦行與創業垂統：《中國近世宗教倫理與商人精神》簡介

李孝悌*

余英時先生對西方的歷史與思想，有非常淵博的知識，對各種觀念和理論也有充分和即時的掌握。在他的許多著作和論文中，我們都可以看到這些西方知識、觀念和理論的影響。但在他所有的著作中，大概沒有一本像《中國近世宗教倫理與商人精神》這樣，以一本西方經典——韋伯的《新教倫理與資本主義精神》——作為出發點和參考架構，然後對明清的宗教倫理和商人精神，寫出前人所未發的經典論述。

在提出了韋伯式的問題後，作者詳細闡述了韋伯此書的基本論點以及西方學術界對此書的闡釋、演繹和辯難。在作者的理解中，韋伯對西方資本主義興起的各種因素都深有所知，但除了經濟本身的因素外，他最大的貢獻，是提出了一個文化思想的背景，也就是以喀爾文教派為代表的新教倫理的「入世苦行」，這特別有助於資本主義的興起。

新教倫理「入世苦行」這個觀念，對余先生這本里程碑式的專論，帶來了極大的啟發。他在正文的上篇——「中國宗教的入世轉向」和中篇——「儒家倫理的新發展」，就利用了韋伯這個觀念，對儒、釋、道的入世、苦行，做了字字珠璣的論述。但在文章的下篇，集中討論了中國商人的精神，而拋棄了資本主義這個詞彙。余先生在自序裏說他先後讀了幾百萬字以上大陸史學家關於「資本主義萌芽問題」的論文和專著，但最後並沒有看到有什麼「資本主義萌芽」（頁 57）。這個問題之所以會引發大陸學者成篇累牘的討論，只不過是要符合中共錯誤援引的馬克思五階段的歷史發展觀。

* 李孝悌，中央研究院歷史語言研究所兼任研究員。

在放棄了資本主義的問題後，作者轉而探討中國的宗教倫理與商人精神間的密切關係。作者受到韋伯的啟發，問了一個韋伯式的問題，然後在中國的史料中挖掘出無盡的寶藏，創建了自己的一套論述和理論。在這個論述的過程中，我們可以看得很清楚，韋伯在《中國的宗教》中的討論，幾乎是全盤盡墨。韋伯在本書中，把儒家和清教派做了詳細的對比。在這一對比中，儒家和清教派幾乎是處處相反：「限於當時西方漢學的水平，韋伯關於儒家的論斷在今天看起來大部分都是成問題的。但在這一點上我們對他必須從寬發落。」（頁 13）不過當余先生此書進入中篇「儒家倫理的新發展」時，他的許多批評則是非常強烈的，因為韋伯對宋明理學的基本要義完全沒有掌握，所以他的比較，現在看起來是毫無意義和價值的。

中國的宗教轉向「入世苦行」，始於禪宗，並且對道教和儒家產生極大的影響。中國的佛教到唐代為止，本來是出世的，惠能(638-713)所創立的新禪宗在這一發展上，尤其具有突破性或革命性的成就。一個世紀後，百丈懷海(749-814)的《百丈清規》和他所建立的叢林制度，終於在佛教經濟倫理方面有了突破性的發展。後來禪宗中人用「一日不作，一日不食」一語，扼要地勾勒出整個《百丈清規》的基本要旨。在他所訂下的「普請」制度中，寺中一切上下人等必須同時集體勞動，包括他自己在內。

以宗教性格而言，道教遠比佛教入世，但往往吸取佛教的教義、戒律、儀式等引為己用。新道教的興起，以兩宋之際的全真教最為重要。全真教不但在組織上效法百丈的規模，而且在宗教倫理上，更吸收了百丈「一日不作，一日不食」之教，以自食其力、勤苦節儉為號召。「一日不作，一日不食」用道教自己的辭彙，是「打塵勞」，這是王重陽創教時設立的教法，所謂「耕田鑿井，自食其力」。

接下來，余先生使用大量的篇幅討論儒家倫理的新發展。先秦儒家原本是最入世的學派，講求「內聖外王」之道，希望在現實世界中建立理想的政治、社會秩序。但從魏晉南北朝到隋唐，儒學成為一種繁瑣的章句之學，與一般人的日常生活完全脫節。從文起八代之衰的韓愈開始，到宋明理學，儒家開始進入一個新的階段。韓愈首發啟端，在〈原道〉這篇劃時代的大文字中，便要使儒學能重新全面地指導中國人的社會生活。他再度強調先王的仁義之教，講求禮樂刑政、君臣父子，希望用這樣的「道」來真正取代佛教和道教（頁 44）。在這篇文章中，韓愈建立了新儒家堯舜禹湯、文武周公和孔孟的道統。但余先生借用陳寅恪的洞識，指出韓愈這種個人之間代代相傳的「道統」，其實是入室操戈，援引了禪宗「教外別傳」

的說法。韓愈在另外一篇廣為人知的〈師說〉中所嚮往的「傳道、授業、解惑」之「師」，其實也是以新禪宗中的師弟關係為範本。這種傳道之師和章句文字之師，是恰恰相反的。不但〈師說〉的整體精神取法於新禪宗，其中還有兩個具體的觀點也是受到新禪宗的啟示而發展出來的。第一是「無貴無賤，無長無少，道之所存，師之所存」，第二是〈師說〉後半段所說的「弟子不必不如師，師不必賢於弟子」。此外，根據嚴耕望的研究，新禪宗不但影響了韓愈上述的各種重要論點，也對宋代新儒家的「傳道」方式有直接的影響（頁 49-51）。

但是新儒家和南北朝隋唐以來舊儒家的最大不同之處，則在於心性論的出現。韓愈雖首倡復興儒家，但對那個時代新禪宗最吸引俗世士大夫的「求心見性」的心性論，則並無貢獻。新儒家因為新禪宗的挑戰而發展自己的心性論，但新儒家的「彼岸」卻絕不能同於佛教的「彼岸」，它只能是實有而不是空寂。除了心性、理氣之外，程朱理學中核心的「存養功夫」，也是從惠能那裏轉手得來，這一點朱熹說得非常明確。

在「世俗倫理」方面，新儒家也頗多與新禪宗相通之處。不同之處在於，新儒家把「理世界」和「事世界」之間的隔閡打開，而「敬」則扮演了關鍵的角色。根據朱熹的解釋，「敬」在入世活動中實為一種全神貫注的心理狀態，後世中國社會上所強調的「敬業」精神便由此而來。余先生認為，這是新儒家倫理中的「天職」觀念，頗有可與喀爾文教派相比觀之處。新儒家強調「勤」與愛惜時光的觀念，把浪費時間看成人生最大的罪過，也和清教倫理毫無二致（頁 67）。

新儒家並沒有「選民前定論」的觀念，但他們對社會的使命感，在余先生看來，也有與喀爾文教派共同之處。范仲淹的名言「士當先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，在朱熹眼裏，正是一種「以天下為己任」的觀念，這也就是新儒家的入世苦行。宋代的新儒家已經不是出自門第的貴族，他們的「天下」和「眾生」，是指社會上所有的人，包括所謂士農工商的「四民」。雖然程朱理學的使命感包括了眾生，但一直要到王陽明提出「致良知」的理論，讓良知教風靡天下，既滿足了士階層談「本體」、說「工夫」的學問上的要求，又適合了社會大眾的精神需求，新儒家的倫理才普及於士庶。泰州學派的創始人王艮，初為灶丁，後隨父從商，門下有樵夫、陶匠、田夫，尤足以說明王陽明以來新儒家的倫理確已深入民間。新儒家的倫理因為陽明學的出現才走完了它的社會化的歷程，也是到這個時候，通俗文化才會出現三教合一的運動。

在本書於二〇一八年出版的增訂版的附錄（二）〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉中，余先生利用最近發現的資料，寫了一節「儒學的宗教轉向——以顏山農為例」，討論泰州學派最具關鍵性的人物顏鈞（山農）的宗教性格。顏山農強烈的宗教性格，不僅表現在他和門人羅汝芳等人的聚會上，也顯現在他近於宗教性傳道的講學活動中。沿著這條路走得更遠的則是林兆恩創立的三一教，他的「心法」和「三教合一」說都源於王陽明的心學。三一教大盛於明末清初，對福建和臺灣、東南亞一些地區，有著深遠而持續的影響。余先生對中國近世宗教倫理的考掘和闡釋，到此可說是功德圓滿。

在詳細論證了新禪宗、新道教和新儒家的宗教倫理後，作者緊接著以撼人的氣勢，展開了關於明清商人地位和自我認同上的轉變的論述。這個部分首先討論了明清儒家的「治生」論，這個論點認為，士必須在經濟生活上首先獲得獨立自足的保證，然後才有可能維持個人的尊嚴和人格。接下來討論明清時期士商關係的變化以及「新四民論」的出現。由於明清儒者對「治生」、「人欲」、「私」都逐漸發生了不同的理解，他們對商人的態度也因此有所改變。而且十六世紀以後的商業發展也逼使儒家不能不重新估價商人的社會地位。余先生在此引用了王陽明在一五二五年為商人方麟寫的一篇墓表，來說明儒家在四民論上的微妙變化，並特別強調這是新儒家社會思想史上一篇劃時代的文獻。

回到商人本身，作者首先分析了商人與儒學的關係，並且以「商業書」這種日用百科全書的大量出現，說明商人對客觀世界的廣博知識，並特別指出，有些書其實暗示著明清考證學興起的社會背景。這無疑是前人所未發的原創性洞見。更進一步，他用了許多例子來證明商人對儒家思想的熱烈興趣。韋伯在討論新教倫理時，主張「勤」與「儉」是有助於資本主義發展的兩大要目，余先生在此則細緻地分析了晉商、徽商等大商幫的勤儉精神。他認為這個信條因為宗教的入世轉向而深入到日常人生中，到了明清時期，這種勤儉的習慣便突出的表現在商人身上。他也打破韋伯的誤解，強調在明清商人倫理中，「誠信」、「不欺」也是占有中心位置的德目。

余先生對「賈道」的討論，是本書的另一重大創見。他認為明代商人用「賈道」一詞，除了如何賺錢之外，還有另外一層意義，即怎樣運用最有效的方法來達到做生意的目的。這相當於韋伯說的「理性化的過程」。他認為明清中國商人勤儉起家，除了「為子孫後代計」的世俗動機，還有一種超越的精神。他們似乎深信

自己的事業具有莊嚴的意義和客觀的價值。許多大商人都有一種「創業垂統」的心理，認為「良賈」和「閎儒」沒有什麼大差別，這種自尊自重，和王陽明說的「雖經日作買賣，不害其為聖為賢」互通聲氣。

本書不論是對於中國近世宗教倫理還是商人精神的討論，都是前所未有的創見。余先生從韋伯的經典之作出發，大叩大鳴，為相關課題的討論，樹立了後人難以企及的重大里程碑。也可以說是一部「創業垂統」的經典巨作吧！

※ 余英時院士紀念專輯 ※

《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》述評

鍾彩鈞*

本書研究的對象不是朱子思想，也不是朱子傳記，而是朱子所生活的歷史世界，且集中在研究歷史世界中的士大夫政治文化。因此本書是朱子思想、傳記之背景的研究，也是宋史的部分研究。本書有允晨(2003)、三聯(2004)兩種版本，本文依據的是三聯版。

本書出版後有大量的書評，其中不乏名家之作。以余先生的成就，出版這樣一部兼具宏觀、微觀，跨足思想、政治、心理多種領域的著作，很快就引起各方的關注。這些書評除了闡揚余先生論述宗旨外，又各本其所學指出余先生的疏漏。關於本書，學界的討論已經很多，筆者只能簡略綜合這些書評，再加上筆者的一些補充。

本書剛出版就有楊儒賓、劉述先兩篇書評，質疑本書所提出的哥白尼式的迴轉是否得當。本書指出，以往對宋代的理學有兩種論點：第一，理學家主要旨趣在「上接孔孟不傳之學」，故論者往往持孔孟本義來斷定理學各派的紛歧。第二，理學家所討論的相當於西方形上學或宇宙論，故哲學史家運用西方哲學的系統來闡釋理學的不同流派。本書則從宋代儒學主流來看理學。宋初儒學主流要求重建合理的人間秩序，始點是整頓治道(頁183)。王安石提出內聖作為外王的基礎，理學家從王安石更進一步，將內聖的內容，從雜佛老改正為純粹儒學，即對於正心誠意、理氣心性的知行。然而王安石與理學家仍然在北宋儒學主流之中，亦即以秩序重建為主要關懷。這個視角將理學的重心從內聖扭轉到外王，余先生稱為「哥白尼式的迴轉」，卻受到劉述先與楊儒賓的反對。他們指出，以往研究都忽略理學家對外王

* 鍾彩鈞，中央研究院中國文哲研究所兼任研究員。

的熱情，對政治的涉入與成敗，這些是余先生對理學研究的開創性貢獻，然而內聖是理學家的終極關懷、主要成就與歷史定位之所在，不應反轉過來，只視為外王目的的內在條件。

余先生對楊儒賓、劉述先的書評都有回應。余先生在回應中澄清誤解，但澄清除了更精確地表達立場，也包含了再思與修正。余先生指出，他並不是從「內聖」迴轉到「外王」，而是迴轉到「內聖外王」的連續體。這連續體是理學家的整體目標：內聖必然包括外王，故秩序重建是儒家的終極目的。但對連續體的志向並不妨礙個人因氣質或能力而偏向其一，以及理學家的成就與定位在內聖一面（頁 871-873）。余先生並說「內聖外王」一旦應用到全面政治革新的層次，便必然會落在「得君行道」的格局之內。全面失敗是無可避免的結局。在宋代一般士大夫的心目中，儒學作為一完整的思想系統是具有全面安排人間秩序的潛力的，但儒學在現代的處境中已失去了這種全面安排秩序的資格，「內聖外王」不再有現實的意義（頁 917）。這個回應明白表達了他不美化內聖外王，不奢談儒學的永恆價值，反映了歷史學者求真求是的立場，也能使讀者更安心地探求理學家的外王背景與事業。但筆者認為還有補充的餘地。

一些書評也提出理學不區分內聖外王，而追求整體道理的意見。余先生「秩序重建」說也恰當地表示這樣的主張。然而余先生所謂「秩序」是從家庭開始的，「秩序重建」的對象仍是外王，修身以前的內聖工夫仍是作為外王的條件。因此在此連續體中仍有條件與目的之區分（參見頁 881）。筆者的建議是內聖也是秩序重建的一部分。余先生在回應中有云：「『內聖外王』只有在人得到『天理』以後才可能出現。……就個人言，在識得『天理』之後，依之自我修養，『變化氣質』，即是所謂『內聖』，依之處世接物，則進入了所謂『外王』的領域。」（頁 873）天理是秩序性概念，在程朱尤其如此，那麼依天理自我修養便是秩序重建的一部分，而非其條件。但余先生在本書正文中似無這類說法，反而屢屢將理氣心性之論當作內聖。如果以體用觀看宋代儒學的發展，則歐陽修以「仁義禮樂」為體，蘇軾、王安石以「佛老」為體，到了理學才以「內聖」為體。內聖是正心誠意、存天理去人欲所到達的境界，理氣心性不是「內聖之體」，而是「內聖外王的理論」。因此理學、心學的內聖境界大體無異，但在理氣心性的理論上則有較大的差別。由於理學家強調體證，因此內聖之學與理氣心性之說明常是並起，但從概念上仍可區分出前者是實踐，後者是理論。因此若將余先生之說修正為：理學強調自己與世界的改

變，「秩序重建」包括內聖與外王，應該更能符合實情。

北宋儒學秩序重建、整頓治道的主流來自士大夫的自覺。北宋士大夫所面對的是一個全新的社會結構，他們不得不設計新的制度來重建儒家秩序，無論是王安石的「新法」、呂氏「鄉約」或范氏「義莊」，雖有全國性與地方性之異，都應作如是觀。所以分析到最後，宋代從中央到地方的許多革新活動，背後都有一股共同的精神力量，這便是當時所謂「以天下為己任」。宋代的「士」以政治、社會的主體自居，因而顯現出高度的責任意識（頁 220）。這種主體、責任意識發展出君臣共治天下的觀念。程頤解〈堯典〉「克明峻德」云：「帝王之道也，以擇任賢俊為本，得人而後與之同治天下。」（頁 222）共治觀念的高峰是王安石的非常相權。余先生指出，神宗所擁有的仍是秦以來「君尊臣卑」的君權，但變法時期君權與相權短暫合一，即神宗主動將他的君權納入安石相權的運行軌道。這中間貫注了一股共同的理想，故君臣之間才能脫略形迹如此。但權力的計慮終不免會超過理想的執著，君臣最終不免出現矛盾。王安石擴張相權的種種策略也為以後的權相開啟了方便之門（頁 240-245）。筆者認為，余先生指出君臣共治的理想與君尊臣卑的現實，二者的調停拿捏算是準確。其實換個觀念來說明可能更清楚。若就權力結構來說，君權、相權猶今日所謂政權、治權，治權仍是來自政權，政權才是真正的政治權力，共治不是共享權力，因此前引程頤解〈堯典〉中，先被「擇任」才能「同治」。有篇書評形容宋代君相關係猶如董事長與總經理，可謂善於形容。

余先生或許因為「君臣共治」的觀念，影響到對「國是」的解釋。「國是」是皇帝和某派大臣共同議定的「最高國策」或「正確路線」。余先生指出「國是」是個法度化的觀念，既定「國是」，皇帝和士大夫之間等於已訂立了必須共同遵守的「契約」。不但大臣在「國是」失敗或改變時要去位負責，皇帝也沒有片面毀約的方便（頁 258、266-267）。「國是」是君臣共治的一個面向，且能維持政治路線的穩定，但事實上卻頗受詬病，朱熹便說：「主其偏見，濟其私心，強為之名，號曰國是。」這句話，表示朱熹已看透了「國是」的理想落在權力世界的必然結局（頁 286）。余先生稱「國是」為「理想」還是受到「君臣共治」觀念的影響。事實上國是並不是朝廷上共同討論出來的，而是「某派大臣」即宰相兩三人與皇帝商定的，則「國是」不是公議，而是鉗制公議了。宰相既是定國是或守國是之人，國是更改則當去位，是毫不奇怪的。不僅如此，據李華瑞〈宋神宗與王安石共定「國是」考辯〉，神宗選定「國是」的做法是由皇帝以「合其所取舍者」為標準而單方

面的決定，並不是與王安石等人共定「國是」。

本書下冊專論朱熹的時代，集中在兩個方面：一是「理學集團」與「官僚集團」的鬥爭，二者分別為重視理想與遷就現實的政治集團；二是高宗、孝宗、光宗三位皇帝的父子關係與對政局的影響。余先生善用材料，分析細緻，對兩個集團亦無美化或貶抑之嫌。對皇家內部矛盾則用心理史學的方法，雖然要發揮很大的想像力，所論亦頗合理。這種地方很能表現出史家的才、學、識、德，值得細讀。但因為本文有篇幅限制，只能留給讀者自行評價了。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

史學大師的思想史視野 ——從《宋明理學與政治文化》談起

呂妙芬*

《宋明理學與政治文化》¹前五章討論宋代理學的起源與發展，及其與政治文化的複雜關係，這部分原為《朱熹的歷史世界》上編〈緒說〉，後獨立出來成為此書的第一部分。第六章寫明代理學與政治文化的關係，與前幾章的內容構成全書「起、承、轉、合」的關係。此書以歷史學的旨趣與研究方法探討宋明理學與政治文化，從問題意識到研究目的與方法，都和一般思想史或哲學研究有相當距離。

歷史學的研究離不開特定的時空環境，歷史人物的活動跨越政治、思想、宗教等學科分際，文本的產生有其特定的歷史脈絡與對話的對象，文本在後代的流傳與運用中又不斷被重新詮釋，觀念與價值也有時代的特色與限制，這些現象在書中都有具體的呈現。史學研究講究廣納任何相關文獻，余先生便是從大量文獻（包括許多理學以外的文獻）爬梳出線索，試圖重建理學在宋代逐漸形成的過程，及其發展到明代的變化。他強調，必須在宋代特有的「政治文化大綱維」中考察理學形成的歷史與意涵，而宋代士大夫高度的政治主體意識、對於三代之治的基本信念，以及欲重建政治秩序的理想，則是構成此「政治文化大綱維」的要素，也是理解宋代理學的重要歷史脈絡。這部分在《朱熹的歷史世界》中，以及書出版後學界的許多討論中，都有論及。

歷史問題和哲學問題確有不同。「人皆可以為堯舜」明明是理學的公論，此處之「人」難道不是指所有人類嗎？就理論與理想而言，應該是，但歷史事實卻不然。理學施教的對象從宋到明有變化嗎？宋代與明代理學家普遍的政治理想與自

* 呂妙芬，中央研究院近代史研究所研究員。

¹ 余英時：《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004年）。

我期許有所不同嗎？原屬於《禮記》中的〈大學〉、〈中庸〉是如何獨立出來成為理學的聖典？北宋理學家「關佛」，他們所關的主要對象是誰？與韓愈關佛有何不同？這些都是歷史問題，余先生也憑藉其史家的技藝給他認為符合歷史的答案。

第六章論到明代理學與政治文化，為了凸顯與宋代的差異，余先生從明朝廷杖、辱殺士人與廢宰相寫起，說明明代士人普遍的政治意識已與宋代不同，不再有「得君行道」的抱負，眼光也從面向皇帝和朝廷轉向社會與平民，他們以道自任的儒學精神更多表現為「覺民行道」的理想。余先生認為，陽明致良知教充分展現覺民行道的精神，而最能繼承此精神者便是泰州學派。

我想余先生的解釋必須從宋代與明代整體政治與社會結構的大變化來理解，或者說從文化意識的大處著眼，而不能專注於個別思想家。我相信明代仍然有懷抱「得君行道」理想的士人，但是這樣的理想不易實現，也無法代表明代士人群體的主流政治意識。就像城鎮商業、士人集會與講學活動等，宋代已然存在，但就規模而言，晚明顯然與宋代有明顯的差異。我們若考慮明代整體的政治環境、士人進入官僚體制的管道（士人教育與科舉制度等）、商業與其他治生的機會、宗教教義與實踐，以及明代士人的普遍政治際遇與自我期許，余先生所描繪走向民間、更具個人求道精神的明代理學形象，應是準確而重要的。

余先生對於宋明理學的研究，不僅在《朱熹的歷史世界》、《宋明理學與政治文化》書中寫出思想史與政治史的密切交織，更在許多其他著作中展現其全方面的思考。例如《中國近世宗教倫理與商人精神》一書，受到韋伯《新教倫理與資本主義精神》的啟發，又吸取學界對於明清經濟與商業活動的研究成果，從中唐以後儒、釋、道三家的入世轉向談起，探討明清商人的思想、自我認同、新的士商關係等議題，既修正韋伯對中國宗教的觀點，也勾勒出中國近世儒學發展的走向，及其與釋、道二教間密切的交涉。

余先生說自己是在西方文化系統對照之下，去認識中國文化的特色。無論中西文化，都是在歷史長河中逐漸演進而成，因此他認定只有通過歷史的研究，才能獲致有關中國文化的基本認識²。他的思緒和謹慎的態度經常流露紙間。例如，他在討論陸楫「崇奢」觀念之後，聯想到英國崇奢論，但立刻警醒地提醒：「我們不能把陸楫一言一語，孤立地和英國任何一個思想家的說法互相比附，而企圖從中歸納出

² 余英時：〈總序〉，《現代儒學的回顧與展望》（北京：三聯書店，2003年），頁4-5。

任何普遍性的歷史概括。」³又例如，他從中國十六世紀的許多面向看出具有劃時代的意義，但又能夠謹慎地不與西方的「現代」、「啟蒙」相比附。我覺得余先生以下這段話頗能表現他對於思想史研究的廣大視野及嚴謹的治學態度：

就我所知，明清之際，治生、四民、賈道、理欲、公私、義利等觀念都發生了變化，而陸楫也恰在此時提出關於奢儉的新說，這絕不是偶然的。同樣的，西方自十七、十八世紀以來，尚奢論投射的影響力也遍及各不同領域中的觀念，如於美德 (virtue)、惡德 (vice)、公民特質 (civic virtue，包括馬基亞維利以來的 virtù)、理性 (reason)、情感 (passion)、人欲 (desire)、公益 (public benefits)、私利 (private well-being)、自由 (liberty)、人性 (human nature)、貿易 (trade)、財富 (wealth)、消費 (consumption) 等。這也是成套的思想轉向，不能抽出其中任何一項作孤立的處理。嚴格地說，比較思想史的研究首先必須著眼於這兩大體系的整體變化。⁴

思想鑲嵌在歷史文化脈絡中，「成套的思想轉向，不能抽出其中任何一項作孤立的處理」，「比較思想史的研究必須著眼於體系的整體變化」，我想這是余先生對所有後學的重要提點。

近年來的史學界，思想史研究相對低迷，宋明理學研究更處邊緣地帶。雖然我們常說思想史要跨域而重生，但實際上突破很有限。重讀余先生的著作，深感他其實早已做到跨域的思想史研究，他清楚意識到儒學思想在傳統中國的重要性，緊密關係著從個人道德、家族倫理、人際關係，到國家典章制度與國際交往各層面，理應受到高度關注。他的研究，無論關於傳統或現代中國，都將儒學思想擺放在核心的位置。而他結合政治、經濟、社會、文化等面向，以更整全的視角研究儒學思想，則是一種令人嚮往的學術典範。

³ 余英時：〈士商互動與儒學轉向〉，同前註，頁 224。

⁴ 同前註，頁 224-225。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

讀《東漢生死觀》 紀念余英時先生遠遊

李貞德^{*}

余英時先生去世，學界愕然惋歎。《中國文哲研究通訊》將出版紀念專輯，盼藉由重讀先生著作，緬懷前輩並反思學史。我受命介紹《東漢生死觀》¹，雖恐不識精髓，惟願勉力為之。

本書的主體是余先生一九六二年哈佛大學的博士論文，另收書評和期刊論文各一篇為附錄。博論原題 *Views of Life and Death in Later Han China*，其中第一章曾經修訂單獨發表²，這次以〈生與不朽〉為名，和原博論第二章〈養生長壽〉、第三章〈死與神滅的爭論〉，連同〈導言〉與參考書目首度全部中譯。附錄兩篇，則是二十年後藉由考古新材料的進一步發揮。長沙馬王堆漢墓在一九七〇年代出土後，學界論述豐富，余先生先為魯惟一專書寫了評介³，數年後續發專文，皆在闡述佛教入華前中國已有的來世信仰與靈魂觀念⁴。總計六篇文字，所論雖上自殷周下迄晉唐，但關注的焦點仍在漢代人對生死的認知與實踐。

* 李貞德，中央研究院歷史語言研究所特聘研究員。

¹ 余英時著，侯旭東等譯：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業公司，2008年）。

² Ying-shih Yü, "Life and Immortality in the Mind of Han China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25 (1964-1965): 80-122.

³ 魯惟一專書：Michael Loewe, *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality* (London: George Allen & Unwin, 1979)。書評：Ying-shih Yü, "New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife—A Review Article," *Journal of Asian Studies* 41.1 (Nov. 1981): 81-85。本文譯題〈早期中國來世觀念的新證據——評魯惟一的《通往仙境之路：中國人對長生的追求》〉。

⁴ Ying-shih Yü, "'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2 (Dec. 1987): 363-395。本文譯題〈魂兮歸來！論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉。

〈導言〉破題先指出思想史研究的若干陳說，並釐清作者的主張，認為不應將考察的思想對象區分高低，亦反對思想由上往下滲透的舊論，指出民間觀念尚待深究，須將思想史與社會史結合起來，從民間社會的所言所行推敲其所思所信。博論主旨即藉「生死觀」來聯繫東漢上層與下層的思想，並強調，不論以儒家士人為主的上層或以道教民間社會為主的下層，都顯示出珍重現世的時代精神。這一方面表現在求壽怕死，對人世的強烈依戀，另一方面則反映在成仙升天的企望，以及呼應現世的死後世界想像中。余先生稱之為充滿「此世性」(this-worldliness)的生死觀，並為說明這個貫串全篇的抽象詞彙，援引西方思想家的相關理論。但在進入正題之前，話鋒一轉，挑出《太平經》和《老子想爾注》兩部道教典籍，介紹其作為民間思想主要史料的歷史背景、流傳敷衍與核心內容。至此，讀者不難發現，未來數十年余先生論著中東西合璧而游刃有餘、令人嘆服的引證論述形式，在博論中已可略窺堂奧。

博論主體的三章，從古人對生的執著談到對死的認識。第一章指出生乃天地之大德、生生不息等觀念，實為儒道所共享。暫且不論孔子強調生而擱置死的議題，《太平經》譴責溺女、反對獨身，亦皆可從此角度理解。「長壽」可說是中國人最古老普遍的世俗欲望，而金文「難老」、「毋死」等韻辭的出現，則顯示軀體不朽的追求已然萌發。但不論是〈逍遙遊〉或〈遠遊〉描寫的不朽之境，多為遺世索居，「仙」作為生命延續的一種型態，最初帶有遠離塵俗、擺脫人間的氣質，余先生稱之為「彼世不朽」。相較之下，當秦皇漢武受方士鼓舞，或往東海或赴崑崙求仙時，期待的卻是「一人得道，雞犬升天」。到了東漢，這類想望已為士庶所共享。彼世不朽此世化，彰顯漢代的現世精神，余先生推測此一方面來自家庭紐帶的強化，另一方面也反映政治糾葛的影響。

成仙不朽既為普遍期望，其道何由？此便引出第二章的論題。漢代士人盛行養生，其技術和道教求仙頗有重疊之處。服食導引皆為不死，效果如何？《太平經》宣稱積學不止可致神仙，嵇康(223-263)論養生卻直言求壽可力致，成仙則非稟受自然異氣者不可得，對此，葛洪(283-343)再加駁難，主張養生與成仙是程度上的不同，非性質上的差異。與道徒不同的是，士人修仙幻滅，轉而追求福壽的現世享樂，余先生稱此為漢晉之間的個人主義，另有專文論及⁵。惟士人以正命（天定的壽

⁵ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《新亞學報》第4卷第1期（1959年），頁25-144。

命)、隨命(行善受福、作惡致凶)和遭命(行善得惡)理解個體經驗時,卻發現隨命與遭命並不相容,須待道教提出「承負」之說,將賞善罰惡的時間軸拉長,把祖先行止也納入考量,由司命之神統籌計算,才得解通。此類壽夭取決於人而非神的觀念,再度反映了東漢人文主義的入世精神,卻也為將來佛教報應思想鋪路。

仙既不可致,死卻不可免,則死後世界的有無與狀況,便成了士人思想與民間信仰角力的課題。博論第三章闡明東漢的死亡觀,余先生將之分為自然主義的和迷信的兩種,前者表現在部分士人的接受態度,後者則為普遍存在的死後信仰,兩者共通的是以氣之聚散來界定生死。主張萬物皆有始有終的士人,同意養生者固當以聚氣求壽,然一旦人死氣絕,則歸於無有。此想法和絕大多數東漢士庶相左,後者即王充(27-97)所稱「世謂人死為鬼」、「見之與人無異」,並加以嚴厲批判。死者有知的信仰,從甲骨卜辭即一目了然,先秦以來的文獻則顯示,人們相信鬼有所歸方不為厲,故需祭祀以饗之。東漢墓葬壁畫和隨葬品呈現出的死後生活完備無缺,而《太平經》則提出真死與假死之別,主張後者實乃屍解成仙。凡此皆引發神滅與否的論爭,也牽涉到厚葬或薄葬的社會議題。在全篇結束之前,余先生綜論:神魂與形體確然相關,「據說兩者皆源於氣,但它們究竟如何聯繫,對我們而言依然是混沌一片」。

這片混沌的狀態,二十年後因新出材料稍得撥雲見日。余先生顯然持續思考此一課題,在本書所收書評和專論發表之間,曾另以中文長篇申述,可視為英文專論的前身⁶。馬王堆漢墓帛畫呈現的天上景,以及告地策涉及的地下主,呼應《禮記》「魂氣歸天,形魄入地」的觀念。〈魂兮歸來〉一文以復禮破題,將帛畫視為招魂儀式的道具。人死形神相分、魂魄離散,招魂復魄不成,才開始準備葬禮。文獻記載,魄的觀念早現於北方而魂則多見於南土,但最晚在西元前二世紀便已融合,形成中國人二元的靈魂觀,為後來儒家士人和道教信徒所共享。而此正是佛教入華後,天堂地獄觀念得以在中國思想中充分發展的背景。然魂既歸天,與仙何異?本文最末一節「仙的出現和來世的重建」應可視為余先生對博論的補完之作:求仙風潮的出現從根本上改變了漢代的來世觀念。仙人不死、形神具存,顯然和可分解的魂有別,而彼世不朽此世化,皇王士庶登仙後人畜群居,俗人死後魂魄勢必需要另

⁶ 余英時:〈中國古代死後世界觀的演變〉,《明報月刊》第18卷第9期(1983年),收入余英時:《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北:聯經出版事業公司,1987年),頁123-143。

外安排居所。西元前一世紀興起的泰山府君信仰，將魂歸屬泰山梁父管轄，雖仍上升但居於小丘而非山頂，魄則下到蒿里，亦即大眾文化信仰中的下里或黃泉。飛沉兩分的模式依舊，但死後世界已全然改組。

余先生研究寬廣、著述多元，一九九〇年代後針對此題較少著墨，但青壯時代的先驅之作，影響深遠。不論古典生命觀、《太平經》思想、泰山信仰與死後世界，乃至招魂與葬儀，皆有研究者繼續援引申論⁷。特別是揚棄士人思想由上往下滲透的陳說，從共享而非統一的視角理解漢人的心靈世界，一甲子後重讀，仍發人深省⁸。今先生仙逝，後學望塵莫及，謹以此短篇紀念先生遠遊。

⁷ 古典生命觀的研究，可參杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年）。《太平經》與道教生死觀的研究，可參林富士三篇專論：〈試論《太平經》的疾病觀念〉、〈試論《太平經》的主旨與性質〉，以及〈《太平經》的神仙觀念〉，依序刊載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第62本第2分（1993年），頁225-263；第69本第2分（1998年），頁205-244；第80本第2分（2009年），頁217-263。泰山信仰與死後世界的研究，可參劉增貴：〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》第94卷第5期（1997年），頁1-13。招魂與葬儀的研究，如涂宗呈：《神魂、屍骸與塚墓——唐代兩京的死亡場景與喪葬文化》（臺北：臺灣大學歷史系博士論文，2012年）。

⁸ 另，劉增貴亦曾反思歷史研究中的上層與下層，主張不僅應探討「下層的歷史」（社會階層居下者的歷史），更應注意「歷史的下層」（士庶共享思想觀念之伏流），見氏著：〈下層的歷史と歴史の下層——臺灣「中國社會史」研究回顧〉，收入初山明、佐藤信編：《文獻と遺物の境界——中國出土簡牘史料の生態的研究》（東京：六一書房，2011年），頁253-270。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

從科學民主到人文民主： 評介余英時先生大作《人文與民主》

朱雲漢*

余英時先生在二〇一九年十一月為政治大學新設立的「羅家倫國際漢學講座」舉行了隆重的開講，他的演講主題是：「從科學民主到人文民主」。這場演講是他二〇二一年辭世前最後一場正式演講，格外值得關注。

這場演講正好安排在五四運動的第一個百年，羅家倫先生更是五四的健將之一，在這個特殊的時點與場合，余先生再度鄭重提出他在九年前出版的《人文與民主》論文集所主張的：人文主義的重建對中國的未來極其重要，這個文化建設課題的重要性甚至超過五四運動提出的「德先生」與「賽先生」兩大訴求，而百年以來中國知識分子對於人文主義的不夠重視，是五四新文化運動的一大遺漏，也是一大遺憾。

在《人文與民主》一書中，余先生認為我們仍須關切「德先生」的未來，一方面民主憲政尚未在中國社會全面實現，另一方面我們也必須不斷警惕自己，即使我們順利地引進了民主的政治秩序與制度安排，但民主不僅僅是一人一票「量」的問題，更是一個「質」的問題。如果民主政治缺乏良好的文化基礎，民主政體可能帶來非常負面的結果。雖然臺灣社會已經在民主政治發展上走在華人社會的前端，但如果要確保民主能夠充分發揮其效益，能夠帶來善治，臺灣知識界一定要把人文主義的重建作為首要工作。

余先生也主張，時至今日我們已經不需要優先提倡「賽先生」了，因為科學已主宰人類社會，甚至凌駕了人文與社會學科。過分講科技反而有負面作用，狹隘的科學主義心態使許多知識分子忽視了人文修養對於民主社會建立所可能做出的貢

* 朱雲漢，中央研究院政治學研究所特聘研究員。

獻，也無法正確體認人文與科學其實各有領域而又需要相互補充。所以，他鄭重地倡議我們應該從「科學民主」走向「人文民主」，這是他多年以來對五四新文化運動遺產反思後，為華人社會提出的文化建設核心主張。

余先生提示我們，在民主的政治秩序已經為我們所共同接受的大前提下，中國人應該更進一步去想想：建立一個比較理想的政治秩序究竟需要什麼樣的文化條件。針對這個關鍵問題，余先生博引中外古今思想家的精萃，試圖給出一個比較完整的答案。

他提醒我們，早在希臘時代的許多史學家與哲學家，都對民主政體有所保留。因為在雅典民主的後期，已經沒有像伯利克里斯 (Pericles) 那樣第一流的領袖人物，繼起者是一些譁眾取寵的煽動政客，一味取悅群眾，利用他們的低級本能，以滿足自己的權力慾望，所以雅典民主竟墮落為「多數人的暴政」。蘇格拉底便是在這樣的亂世中被群眾判處死刑，他的學生柏拉圖終生反對這種暴民式民主，不是沒有道理的。

余先生進一步提示我們，民主政體僅僅作為一種政治形式而言，它的價值是有限的；民主不能離開一般的文化基礎而充分發揮其效能。政體只是軀殼，文化則以靈魂注入此一軀殼。中國人一向認為「徒法不足以自行」，其實是大有道理的。中國傳統也不像一般人所說的，只要「人治」不要「法治」，兩千多年前孟子就已經闡釋得很清楚了，故曰「徒善不足以為政，徒法不能以自行」；明末的黃宗羲甚至首度提出「有治法而後有治人」。不過，中國人一向把運用「法」的「人」看得很重。民主作為一種「治法」也同樣需要一種具有文化修養的「治人」，使它充分發揮其效能。這就是許多人強調的「民主風範」或「民主人格」。余先生認為，一部西方民主發展史充滿了民主人格的實例，在民主體制建立之初，尤其需要民主人格的示範。我們不能想像，如果沒有開國元勳華盛頓、傑佛遜等人的民主人格與修養，美國的民主建國是否會進行得那樣順利。

美國哲學家杜威更進一步闡述，民主是一種生活方式，採取這種角度，民主即是文化，政治形式不過是最表面的一層。相對於一個理想中的公平社會而言，民主的政治體制仍然只是一個必須條件，而非充分條件。

所以在思考中國的未來時，余先生反覆強調重建人文主義是當務之急。如果我們接受民主的建立離不開文化基礎這一簡單的歷史事實，則文化建設似乎比政治運動更為迫切。他也認為，五十年代在臺灣社會扮演民主運動先驅的「自由中國」社

同仁，值得我們尊敬。但他也指出，他們把問題看得過於簡單，以為反對黨的成立可以帶動政治威權結構的變化，這樣可以解決所有的問題。這一簡單化的想法近百年來一直困擾著中國。在他看來，中國近代史上民主發展歷程的艱困，至少有很大一部分是由於文化的準備不夠充分。從這個角度來看，「五四」是一個未完成的文化運動。

要如何推進文化建設呢？余先生特別引述芝加哥大學教授布魯姆 (Allan Bloom) 在一九八七年出版的《美國心靈的封閉》(*The Closing of the American Mind*) 這本書。布魯姆認為，美國大學自六十年代末期反越戰運動以來，大學教育已經面臨空前的危機，青年學生受到歐陸傳來的各種虛無、絕對、頹喪、過激觀念的影響，在學識與思想上陷入極度貧乏與迷茫。思想的不健康已經嚴重損傷了美國民主的運作，自由變成放縱，容忍變成了不講是非。

布魯姆的觀察讓我們認識到：民主體制本身不是一切，它的運作必須另有一種健全的文化精神與之配合。余先生非常贊同布魯姆的判斷，在現代社會這種精神主要來自高等教育，即是大學。在民主社會中大學是精神堡壘，可以發揮提高人的境界的重大功能。大學如果能夠提供比較成功的人文教育，則社會將源源不斷地出現大批具有通識和判斷力的人才。這樣大批的人才散布在各角落，便可以保證民主品質的逐步提升。

余先生擔心今日的臺灣高等教育，遠不足以承擔培育人文通識的重任。他的結論是：為了給發展中的民主體制奠定一個堅實的精神基礎，恐怕今天沒有比大學教育和學風的改造更急迫的事了。臺灣朝野上下都有責任幫助高等教育，重建一個莊嚴大學的現代傳統。余先生用「重建」，是因為這一現代傳統早在民國初年便已出現。而中國的大學不必唯希臘是尚，我們更要嚴肅地對待自己的古典傳統，並消化這個偉大的傳統，以收推陳出新之效。

余先生認為，雖然中國沒有民主的制度傳統，但中國的人文傳統中不乏與現代民主精神深相契合的因子。儒家的「仁」與「恕」強調人格的尊嚴和容忍的胸襟，墨家的「兼愛」和博愛相通，道家一方面主張無為政治，反對政治力量對人生過分干涉，另一方面強調個人的自由；平等的觀念則是佛教的重大貢獻。更重要的是，中國人文傳統所塑造的「士」的風格，更可視為現代中國知識分子的精神泉源。近百餘年來，中國知識分子投身於各種維新和革命運動，正是這種「士」的精神之體現與實踐。所以，余先生基本上認可狄培理 (William Theodore de Bary) 和白璧德

(Irving Babbitt)的判斷，中國人文傳統思想不但有諸多可以跟現代民主政治相契合的元素，甚至還有可能為民主提供一些補充以為回報。

表面上《人文與民主》這本論文集，在余先生諸多鉅著中並不顯眼，這本書的篇幅比較單薄，乍看之下結構也不是那麼緊湊。但其實不然，正如同余先生在〈自序〉中所說的，這個論文集的三個單元：一、「人文研究篇」，二、「民主篇」，三、「思想篇」，這三個單元環環相套，是不能截然分開的，因為民主的前途繫於人文主義的重建，而人文傳統的重建之源頭在思想。我認為余先生在這本論集中，把他一生對中華民族與中國文化前途的思考結晶與我們分享，並給我們指引了明確的努力方向與具有很高可行性的具體實踐策略，體大思深，值得我們反覆思索。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

從巫術文化到現代科學 ——余英時論天人之際重要觀點的 繼承與發展

范麗梅^{*}

「人」窮極問「天」，是最初始的疑惑，也是最終極的關懷。余英時先生提舉「天人合一」作為中國古代思想起源「軸心突破」(axial breakthrough) 探索的基調，而中國與印度、希臘、以色列並列為四大軸心文明，其自成獨特文化體系的精神特色，也是對於整體文明性格發生定型性影響，起著長時期引導作用的核心要素。由中而外，由古至今，皆觸及這一層深意。「天」與「人」，余先生將之概分為「超越世界」與「現實世界」，乃是人處於現實世界，懷抱著批判性、反思性的疑惑與探問，對於超越世界的天發生概念理解上的遷動流變，以致促成思想上的突破，取得隨著時光荏苒推移，不斷創新發展的認識與關懷。因此，這是一個古老的命題。在中國文明發展中，持續轉換成「天」與「地」；「天神」與「人民」；「天命」與「人事」；「天道」與「人道」；「自然」與「名教」；「天理」與「人欲」等種種不同範疇，主導著不同時期的思想論述。

回到余先生所聚焦的先秦，以「天人合一」為基調的軸心突破，可以溯源至禮樂傳統的巫術文化，且與諸子百家的精神覺醒分不開，是從禮樂傳統變為諸子學的一個過程。具體而言，軸心突破的前後，整個先秦思想掀起一場精神的大躍動，相對於天的人——諸子百家，出現了想要將「個人的存在」與「存有的整體」(the whole of being) 有意義地聯繫起來的需求。因此，從巫師透過禮樂的典禮儀式，操作集體主義壟斷人與天的交通，以達至「人」與「神」的合一，到諸子憑藉

* 范麗梅，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

禮樂的道德闡釋，實現個人主義尋求人與天的交通，以達至「心」與「道」的合一，可以看到諸子百家與巫術文化一次次的相互抗爭或相互融合，巧妙的完成新「天人合一」的系統。其中突破的關鍵，就在於人與天的溝通機能 (communicative function)，由「巫」對於「神」的法力修煉，發展出「心」對於「氣」的操縱運用。背後則是整體文明由「鬼神」的世界進展到「道—氣」的世界，此「道」是價值之源，「氣」是生命之源，從存有整體的源頭，肯認個人生命的存在與價值。如此所達至人與天的交通合一，所處的現實世界與所理解的超越世界不相懸隔、不即不離，余先生將之歸宿於「心」的內轉修煉所完成的一種「內向超越」(inward transcendence)。通過向個人本位內在的「心」求索，代替集體本位的「巫」，作為超越世界和現實世界之間的媒介，使現實世界的人能夠將超越世界的天之道收入其心中，作為其生命存在與價值的源頭。如此蘊含豐富理性與人文的智慧，實足以回答人對於天的初始疑惑與終極關懷的探問。

宏觀與審視余先生對於先秦思想軸心突破提出的觀點，可以說極為犀利精準而深刻入理，其直指中國文明的核心內容，因此不僅彰顯「天人合一」是一個古老的命題，更預示這是一個現代，甚至未來的命題，值得繼承發展、著力深論。首先，先秦思想軸心突破的最高成就，在於提出生命存在與價值之源頭——道，此就中國整體文明的架構而言，正是「經學」發展的全部內容。根據錢穆揭舉中國經、史、子、集四部一體的學術架構，經學、史學、子學、文學具有主次立體結構的關係，在每一次結構建立的當下，皆同步產生意義與價值，促使經學具備道而成為四部之首。此間就先秦思想的具體發生而言，雖然涉及「百家言」與「王官學」（包括「史官」與「博士官」，或是「史官」與「巫祝」）之間，地位遞衍躍升、思想爭辯涵融種種複雜的問題。然而問題的背後，卻清楚可見四部之首——經學所具備的道，正是通過子學或文學所發展的多元、自發、新興的思想，在面對史學之「事」的真實理解，更強調經學之「義」的善惡評價，各有偏倚取捨，所完成具有意義與價值的首創成就。因此，對於軸心突破「天人合一」的持續討論，還可以上升到此一整體文明的架構中進行。

相對於此，余先生聚焦於子學中儒、道、墨諸子與史學中禮樂傳統之巫術文化二者之間的對立，挖掘諸子力求突破巫術文化的格局抑或深受巫術文化的影響，已然確立討論的重要方向。此間值得繼續深論的是，諸子所欲突破或受其影響的巫術文化，其實是一個內含於經學、史學、巫術等思想的文化傳統，需要再置入「巫史

同源」、「經史同源」等議題的脈絡中進行探索。這一點通過馬王堆《帛書易傳·要》借孔子之口提出「吾與史巫同途而殊歸」，可以得到具體的反映。以孔子為代表的諸子，宣示其與巫、史方法相同而目標不同，也就是相較於巫之目標在「贊」與「神」，史之目標在「數」與「事」，其目標更在於經之「德」與「義」，並且強調「幽贊而達乎數，明數而達乎德」，能够在巫與史的基礎上達至經的建立。諸子目標所在的「德」與「義」，正是其據《易》作《傳》立《經》的根本精神，亦是子學在史學、巫術的基礎上獲取建立經學的意義與價值。因此，巫術文化正是在此一整體文明架構中，作為子學面對史學、建立經學，所取得突破的對象而存在的，是繼續深論的重要焦點。

其次，諸子所欲突破或受其影響的由經學、史學、巫術等思想交織而成的此一文化傳統，其實亦代表前此一整個時代，人對於天的認識與理解的最高程度。從鬼神世界到道—氣世界，除了以「道」作為生命存在與價值的源頭，還提出以「氣」為主的對此源頭種種把握的方法。而對於「氣」能够取得最高程度的認識，恐怕亦是建立在對於以巫術文化為主的文化傳統，所發展出包括醫學、數學、天文學等種種前科學技術進行突破的基礎之上。如同余先生指出，多種「氣化宇宙論」發展活躍的地區剛好也以巫術文化盛行聞名，或是巫師事神的技能與諸子的治氣養心之間是有過交涉的。事實上，藉助馬王堆帛書或是清華簡等出土文獻所保存的經學、史學、子學、巫術、算術、醫學、天文學等許多紀錄，正可以對其中發展突破的細節反覆進行更多實證性的研究。倘若說余先生以「內向超越」作為這一場軸心突破的歸宿，那麼從先秦諸子到宋明諸儒發展的理學與心學，已然取得深厚長足的進展。相對地，在這一場突破中，所依附「內向超越」而出現的「外向超越」，其實需要得到更多的關注與深論。因此，在進入自然與人文現代科學發展無遠弗屆的今天，當考古學帶來小至馬王堆帛書、清華簡，讓我們一窺軸心時代的吉光片羽，大至恐龍化石，讓我們宏視生命無論巨細的存滅。當天文學透過高度精密的儀器與技術，帶領我們洞徹億萬光年的宇宙世界，陪伴我們的太陽——原以為的永恆之星，也被探知亦將燃燒融合成紅巨星，再爆毀成白矮星。如此，懷揣著初始疑惑、終極關懷的我們，又能摹畫出未來如何嶄新的天人之際呢？

※ 余英時院士紀念專輯 ※

建立「海外文化王國」 ——余英時先生 1960 年代的一個構想

王汎森*

余英時先生一九六二年從哈佛畢業之後，先留校半年，接著很快得到密西根大學歷史系的教職。密西根大學時期的余先生，忙於中國通史、中國制度史等課程的教學之外，最重要的工作是寫成《漢代貿易與擴張》的英文書稿，並交付出版。另一件工作是將他的博士論文改寫成兩篇發表在《哈佛亞洲學報》，同時他也積極籌備著將博士論文擴充成一本英文書。除了計劃添寫序論〈漢代的思想與生活〉之外，余先生還積極選譯《太平經》的某些篇章，並計劃將桓譚〈形神論〉譯成英文附在書稿後面。這個階段的余先生因博士論文的關係，對早期道教很關注，經常提及《太平經》等書的研究，同時也為大英百科全書撰寫「張道陵」、「抱朴子」兩條。

以上的工作以漢代為主，但當時余先生也開始將研究推向先秦。當時李濟曾親訪余先生於密大，舉出《中國上古史待定稿》的若干思想宗教方面的題目，余先生答應寫四章，其中後來完成的一章，即《中國知識階層史論：古代篇》中的〈中國古代知識階層的興起與發展〉。

我們可以想像在密大短短幾年中，余先生同時在趕兩本書，還在寫杜希德教授唐代財政史的長評等。所以他往往是白天在學校上課開會，晚上徹夜趕寫，經常忙到感覺世界好像不存在似的。在快離開密大時，他便對楊聯陞提到他想往中古史走，而當時他也答應杜希德所主編的《劍橋中國史》寫北朝史的一章。

除此之外，至遲從一九六三年起，余先生頗熱心於鼓吹建立「海外文化王國」。我最初會注意到余先生這個構想，是在閱讀《楊聯陞先生日記》之時。二〇

* 王汎森，中央研究院歷史語言研究所特聘研究員。

○六年在我擔任史語所所長時，楊聯陞先生的夫人決定將楊先生的日記原本數十冊捐給史語所，哈佛燕京圖書館則留存了一份影印本。楊夫人交代日記入藏傅斯年圖書館之前，要由余英時先生看過。為了等余先生二〇〇八年七月來中研院開院士會議並目驗日記，這部日記在我的所長室存放了近一年半，所以我有機會泛覽一過並留下若干筆記。

在瀏覽楊先生日記之時，我發現在一九六三年後的一段時間內，楊先生提到余先生有在海外建立文化王國的想法。一九六三年五月三日，楊聯陞日記：「收余英時信（有通信一篇）頗佳。但過於重視『士』之傳統，主張在海外建立文化王國。何不言自由國邦。」一九六四年十一月十二日楊聯陞日記上說：「今日收納孫及英時信，即覆。英時主張中國人在海外建立文化王國，余認最後中外協力建中國文化大國聯邦 (Chinese Cultural Commonwealth)，以認真、虛心、合眾、求通為憲章 (genius, humble, united, universal)。」此外，在一九六四年冬天，余先生給老師楊聯陞的信中，再度提到「海外文化王國」。他說：「劉子健先生來訪時，曾暢談三小時，論及海外文化王國，必推師為首，餘人望塵莫及，生深躉無論，惟如何求擴張與發展則事至不易，除學人分途努力外，亦當彼此間大合作與配置也。」

從前面材料看來，一九六三至六四年前後余先生最為熱衷此事，且曾與劉子健先生在密西根商量過，並希望將來推楊聯陞為盟主。此外，我注意到實現這個王國的步驟之一，是儘量幫助同學、師友們找到好的教職，所以他像一位大俠般岌岌道途為他們找工作，還每每在給楊聯陞的信上說，希望老師如有能為力之處儘量幫忙，這中間還包括幾位後來對余先生惡言相向的人。

在同一封信中也提到，這個海外文化王國，應該由楊先生「發蹤指示，為後學開新徑，此最為海外文運所繫，專題研究或論著雖亦需要，但可由後一輩為之，如師法文新著之類，幅度不長而份量極重，最為合適，不知師尚有類似之著述計畫否？」¹這裏的法文新著當指楊聯陞在法蘭西學院的演講集《從經濟角度看帝制中國的公共工程》²。

但是自從我認識余先生以來，從未曾聽他提起過「海外文化王國」一詞。多年

¹ 以上討論皆見〈余英時致楊聯陞函〉（1964年11月11日）。

² 余先生晚年曾對我說，楊先生這個研究主題是一位英國經濟史家 M. M. Postan 建議的，他覺得這本小冊子處理問題非常深入、到位。

前，我曾好奇地問過他這個構想，余先生當時回答我，他曾在《明報月刊》寫過文章。我最初以為是在《明報月刊》上有一篇題為「海外文化王國」的文章，後來才發現，是一九六三年四月在《祖國周刊》上所發表的〈釋「海外中華」〉一文³。

余先生寫〈釋「海外中華」〉，似乎是《祖國周刊》命題之作，而余先生在此文不但解釋何謂「海外中華」，並進一步提出他多時以來主張的「建立海外文化王國」。在這一篇短文開宗明義說：「所謂『文化王國』其義至顯，弟經多年觀察與體驗，不相信我們在最近後來可以在政治、經濟方面有何發展之可能，我們今日最能做與應做的仍是如何在文化上建立堅實的基礎。」為此，他反對進行任何政治「運動」，他說：「最近數十年來，我們有各式各樣的『運動』，但無一有真實的成就。」⁴

這篇短文分幾個部分。在第一部分，他一方面討論乾嘉學術的得失，認為十九世紀中葉以降，崛起的經世思想，「若外在之挑戰不若是之劇，則中國學術與社會本可望逐漸走上相互配合之途徑。然西方文化之衝擊過強，已非傳統之經世之學所能應付」，所以他說康南海的失敗不只是政治的，「更是思想的」⁵。

對五四以來的文史研究的成績，余先生認為它一方面「置中國歷史文化之大綱大目於不顧」，「甚至也不能傳佈到一般大、中學歷史教科書中」、「僅浮在上層少數專家圈子中，和整個社會脫了節」⁶。同時在檢討當時大陸的人文研究時，認為太受馬克思歷史公式的拘束，而走上沒有生機的兩極。在文中他還提到，無論中國歷史、思想、社會或制度的研究，不能單靠舊學基礎，同時也要有「新思想的指導」、「我們所掌握的理論武器愈多，則觀察的能力愈強」⁷。

「海外文化王國」的建立，當然是避免前述所講的重重缺失，而希望回答三個問題：一，何以中國思想上始終未能建立一個重心；二，瞭解中國人之所以為中國人的根本何在？要了解這個問題，便不能不從研究中國歷史入手；三，弄清楚中國傳統文化與社會的特點，並了解民主、自由、科學如何才能在中國文化中生根成

³ 因為《祖國周刊》雖然曾經被臺灣准許進口，但因其中經常批評國民黨，所以時常遭禁，臺灣的圖書館收藏的不全。感謝多年前區志堅教授為我複印此文。

⁴ 余英時：〈釋「海外中華」〉，《祖國周刊》第 42 卷第 4 期（1963 年 4 月），頁 4。

⁵ 同前註，頁 5。

⁶ 同前註。

⁷ 同前註，頁 6。

長。余先生並呼籲此時不能從事政治「運動」，只能在文化方面努力。他說：「文化自不能不自追求正確的知識始。同時，我還有一層意思：即當略懂戰略，應知如何捨己之短而取己之長。求知識、談文化是我們的長處，搞運動則是我們的短處。這還是從主觀條件說的。從客觀方面說：我們身處海外的人，別的方面或許不及大陸上的知識分子，而唯獨在學術自由方面比他們強得多。我們可以暢所欲言，而他們則只能噤若寒蟬；我們能讀到一切新的學說，吸收任何新的知識，而他們則只許搞馬列主義（此只就社會科學、文史哲等言之），我們必須善用這一方面的優勢來為未來中國學術文化之發展培養一些種籽。」⁸

在這篇短文中，也反映了余先生當時關心的學術問題，如其中對於中國「士」之起源與發展的問題。當時余先生正向美國的密西根大學申請了一個研究項目：Origin and Growth of Chinese Intellectual Class，討論自春秋戰國至兩漢階段「士」階級之興起與發展。又如文中提到 Robert Redfield 的「大小傳統」的問題，也是余先生後來很關注的一個學術主題。至於「王國」一詞，隱然有西洋文藝復興的味道。文藝復興時期好用「王國」的概念，尤其是在海外建立某種王國。當然「王國」一詞也可能有柏拉圖共和國的遺痕，從余先生的回憶錄看來，此前幾年他在哈佛讀書時，對文藝復興與柏拉圖共和國曾特別用功。

前面提到，〈釋「海外中華」〉認為在當時的中國，因為受政治及馬克思主義教條的束縛，不可能發展出健全的文化。而身在海外的讀書人，反而可以充分利用「學術自由」的優勢，充分吸收西方理論，在扎實的舊學基礎上，關注大綱領、大關節，對現實日用人生提供解答，克服清代學問以來上學不能下達的困難，建立一個海外的「文化王國」。他心中的這個「海外文化王國」中，顯然包括許多堅實的學術研究，譬如他認為楊聯陞在法蘭西學院演講的小書是一個性質適中的例子，同時也希望有那麼一批問題，由一群王國中人勉力進行，庶幾可以對中國歷史、思想、社會或制度得到更深入的理解。正如他在給楊聯陞信上所顯示的想法，當時一批學術新秀來美工作，他很想藉師友之力來栽培可用的人才。

這篇文章始終重視「文化」的建立，希望過去「第三勢力」的朋友擺脫在當時現實環境下不可能有進展的政治運動，應該致力於在海外建立一種「文化勢力」。而其終極目標應該要在社會上建立思想的重心，再以新的思想重心建立起新的社會

⁸ 同前註。

重心（余先生說，希望「知識分子能成為社會重心」，並認為西方社會重心從未斷過）。

在海外建立文化王國的想法，此後幾乎不會再出現在余先生的文章中。在我認識余先生的三十七年時間內，也從未再聽余先生提起，所以我原本未恰當估計它在余先生思想歷程中的位置。然而，幾年前我偶然注意到余先生在《明報月刊》創刊三十五週年（2001 年 1 月）所寫的〈晚節與風格〉這篇短文，回憶他與《明報月刊》密切的關係時說：《明報月刊》創刊的一九六六年，他當時人在美國未能恭逢盛事，「但是我還記得我在一九六二年至一九六三年間給香港友人所寫的幾封信，曾在《明報月刊》上刊載過。題目也是朋友代為擬定的，大概是〈論海外中華〉。因為我從未將這些收進文集裏，手頭也早已無存稿，所以記憶不免模糊了。『海外中華』是我當時一種空想，大致認為中國文化在本土一時沒有機會發展，只能在海外由中國知識人承擔起這個任務」。余先生還說，這篇文章在美國曾經引起反響，有人把它節譯成英文在紐約的一個留學生刊物中發表。余先生並表示以後有機會，他也許會找出《明報月刊》來重讀一遍。

由此可見，余先生晚年仍相當注意三十多歲的這個「空想」，但是一九六二、六三年時期《明報月刊》尚未創辦，所以這篇通信其實不是發表在那裏，而是發表在《祖國周刊》。後來在《明報月刊》一卷四期（1966 年 4 月）中，編者將它刪節過後，與余先生其他幾篇書信放在一起，以余先生的名義，用〈涵養新知，商量舊學〉的標題刊出⁹。值得注意的是，編者把〈釋「海外中華」〉中涉及「海外文化王國」的部分刪掉了。

當然，余先生所說的這個「空想」，也折射出他始終對現實的關注，希望透過學術、文化工作成為一種影響現實力量的抱負。而先前在香港參與「第三勢力」的經驗，也在某種程度的延續余先生在自己的回憶錄中所說的，香港「第三勢力」是「企圖在國民黨和共產黨兩個『專政』政權之外，建立起一個以民主、自由、人權等普世價值為終極目標的精神力量。我當時還是一個在學青年，而且生來對於政治組織沒有興趣，因此『第三勢力』的大小小聚合，我一次也沒有參加過。……但是在政治思想上，我卻是同情『第三勢力』的。因為我深信中國必須建立一個開放

⁹ 見《明報月刊》第 1 卷第 4 期（1966 年 4 月），頁 2-7。

與寬廣的民主體制，才能走上現代化之路」¹⁰。余先生認為，人不一定屬於或屈就文化，而是文化為個人的生活而存在，所以即使不在中國的土地上生活，也可以在海外的土地上創造一個文化的中國。陳弱水在〈回憶耶魯歲月的余英時老師〉一文中提到：「譬如有一次觸及『文化』或『中國文化』的問題，余師立刻強調文化是為生活而存在、而服務的，不能顛倒過來，讓生活屈就文化。」而且自始自終，在國、共之外建立文化王國或某種足以抗衡集權政治力量的想法，與余先生的學術工作如並行之兩翼。

這或許也可以從一九七〇年一月二十日給老師楊聯陞的信上所說的，「近思所作仍是俗學」看出一點端倪。雖然這只是單辭片字，但我始終認為透露了重要的意義。我推測余先生所謂的「真學」，應該是能相當程度結合學術與現實的工作。這個猜測是否正確？可能要待以後更多材料才能印證了。

¹⁰ 余英時：《余英時回憶錄》（臺北：允晨文化公司，2018年），頁129。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

余英時論中國文化和自由民主接榫的精神資源

丘慧芬*

余英時先生二〇二一年八月一日離世的消息公布後，不但西方、日本與中文知識及文化界有追思的文章與紀念論壇來回顧他走過的學思之路和卓越的學術貢獻¹，有關他的首部傳記和訪談錄，也都在之後的兩、三個月相繼問世²。更有余先生的學

* 丘慧芬，加拿大不列顛哥倫比亞大學亞洲學系教授。因蔣經國基金會的支持與哈佛大學王德威教授的敦促及鼓勵，筆者方能如期完成本文，謹此一併致謝。

¹ 因敬悼的文章與追思紀念會相當多，此處僅以幾個例子為代表：在美國有 *New York Times*（《紐約時報》）特別請他們的專欄記者 Chris Buckley 在 2021 年 8 月 13 日新聞欄頁 B10 寫了一篇長文介紹余先生的學術成就與貢獻；*Financial Times*（《財經時報》）中文網 8 月 30 日也登出趙尋撰寫〈余英時留給中國大陸的大哉問〉的專文，網址為：http://www.ftchinese.com/story/001093745?adchannelID=&full=y&utm_source=HRIC+Updates&utm_campaign=a5a9891d3c-HRIC_DAILY_BRIEF_COPY_01&utm_medium=email&utm_term=0_b537d30fde-a5a9891d3c-250138429；另有美國普林斯頓中國學社在 2021 年 8 月 28 日主辦的追思紀念會，見：<https://www.youtube.com/watch?v=0jBfkWIWP9c>。在臺灣有聯經出版社主辦、臺灣《思想》雜誌、香港《二十一世紀》雜誌協辦，以及《報導者》、《端傳媒》、《風傳媒》和社交媒體 Matters 的共同協力，在臺北時間 2021 年 9 月 4-5 日舉行了兩天「敬思想史的傳薪者——余英時先生紀念論壇」，報導見：<https://www.linking.vision/?p=4252>，有關的資料整理見：https://matters.news/@Zhizhu_2019/敬-思想史的傳薪者-紀念余英時先生的線上論壇資料整理--bafyreihbbs2gwechevi3snveagvvnvdyysknvhi3ktu4ugz4ewfepu4pf7u。在香港，《明報月刊》2021 年 9 月號刊出「一代文化巨星的殞落：敬悼余英時先生」的特輯，並邀請余先生好友及學生撰文紀念。筆者要特別謝謝香港中文大學周保松教授惠贈此一特輯。筆者也要謝謝余師母陳淑平先生告知日本《朝日新聞夕刊》在 2021 年 10 月 27 日在「會員記事」欄刊出村上太輝夫 10 月 23 日寫的訃聞短文。短文題目是：〈(惜別) 余英時さん 米プリンストン大學名譽教授〉。文中用了「巨星墜落」的象徵來刻畫余先生離世對華人世界的損失，同時並介紹了余先生的生平、論著以及其對共產主義的批判立場，見：https://www.asahi.com/articles/DA3S15087266.html?iref=pc_ss_date_article。

² 見臺北印刻文學出版社在 2021 年 10 月發行，由北京清華大學周言所寫《余英時傳》。臺北允晨

生以「不剃鬚」的方式為老師守喪³。余先生以九十一歲高壽在睡夢中安詳過去，是余師母陳淑平先生所說「能無疾而終」的「福報」⁴，不過華人社會，特別是中國大陸知識與文化界在獲悉這個消息後，仍有許多難掩的哀思與敬悼之情。這樣不比尋常的悼念之情，從北美、香港、臺灣和中國大陸各地學者及文化工作者，在余先生逝世一個月後參與臺北聯經出版社主辦的「敬思想史的傳薪者——余英時先生紀念論壇」上的發言也都清楚可見⁵。

不認識余先生的人，看到一位學者受到這樣的景仰和追思，大概會問道，為什麼會有這個他們可能從來沒見過的現象。對我來說，這個獨特現象的出現和余先生一生為追索中國文化的現代命運所付出的努力和研究成果，以及他無懼中共政權，總是堅持以自由民主的原則為公義發聲並且熱心助人的行動，都是密切相關、彼此相連的。熟悉余先生的人都知道，他在學術思想上的成就讓他在獲得二〇〇六年美國國會克魯格史學人文獎時，被譽為是「我們這一代最了不起的中國思想史學家」。他的批判言論和助人行動，也讓他在二〇一四年獲得首屆唐獎漢學獎的褒揚時，被稱作是一個「公共知識份子」⁶。這兩個讚譽的指謂雖然不同，但卻給了我們充足的理由去將余先生看作是華人社會中「創造的少數」和一個良心的代表⁷，進而

文化公司接著在 11 月中旬也發行由李懷宇在余先生生前所做的訪談《余英時談話錄》。

³ 這位學生是中央研究院院士黃進興教授，目前亦為中研院副院長。不剃鬚是他在接受採訪時提到的守喪方式。見黃進興：〈至聖與先師——追憶已故史學泰斗余英時〉，聯合新聞網／研之有物，2021 年 11 月 13 日，採訪撰文者為莊崇暉、郭佩君；美術設計為林洵安。網址為：<https://udn.com/news/story/12681/5887730>。

⁴ 見丘慧芬：〈「為追求人生基本價值而付出努力」的典範知識人——敬悼余英時先生〉，刊於《聯經思想空間》，2021 年 8 月 13 日。網址為：<http://www.linking.vision/?p=2532>。

⁵ 有關這個紀念論壇的發言，見 Matters：〈敬思想史的傳薪者——余英時紀念論壇資料整理〉，網址：https://matters.news/@Zhizhu_2019/ 敬 - 思想史的傳薪者 - 紀念余英時先生的線上論壇資料整理 - -bafyreihbbs2gwechevi3snveagvnydyysknvhi3ktu4ugz4ewfepu4pf7u。

⁶ 這些讚譽的資料，見丘慧芬：〈承負、詮釋與光大中國知識人傳統的余英時〉，林載爵主編：《如沐春風：余英時教授的為學與處世——余英時教授九秩壽慶文集》（以下簡稱為《如沐春風》）（新北：聯經出版事業公司，2019 年），頁 64-96，特別是頁 67-68。

⁷ 余先生曾引湯恩比 (Arnold Toynbee) 「創造的少數」(creative minority) 一詞來刻畫中國古代一些少數的「士」。因為他們在彼時占有主導歷史潮流的地位。見余英時：〈道統與政統之間——中國知識份子的原始型態〉，《史學與傳統》（臺北：時報文化出版公司，1982 年），頁 53。余先生在此書所載〈中國知識份子的古代傳統——兼論「俳優」與「修身」〉一文中亦認為，西方近代知識分子批評社會之憑藉，往往只是個人的「知識良心」（頁 77），顯然，余先生認為，知識分子的批

肯定余先生是中國知識人價值傳統的承負、詮釋與光大者⁸。根據這樣的理解，筆者也認為余先生近七十年的歷史書寫和時論文字，為儒家人文傳統在現代的存續找回了原有之魂。這個原有之魂，指的就是余先生針對春秋時代由孔子開啟「內向超越」途徑，使每一個人都可以接觸「道」或「天道」並與之合而為一，所提出的突破創見。孔子相信每個人內心都有得自於天的「仁」或者「德」。通過內心的仁或德，每個人都可以努力去和價值本源的超越之道產生直接的連結。這個往內尋求價值本源的「內向超越」，一方面突破了孔子之前只有君王可以與天合一的權利，一方面也為儒家思想建立了天道是向每個人開放的基本立場。正是在這個意義上，筆者認為余先生二〇一四年討論「天人之際」的專書，就不僅可解讀作是一本說明中國文化何以稱得上是「軸心文明」的代表作，也應該看作是為儒家人文傳統找回原有之魂的一部原創論著。據此，我們也就可以再進一步將這個原有之魂解釋作是古典儒家認為天道之前人人平等的一種原初精神⁹。顯然，這種原初精神標示出的是中國文化內部的一個獨特面向。更關鍵的是，這個面向原本已經內蘊的普世價值，正是因為透過余先生在這本二〇一四年專書中的探勘追索，才清楚完整的呈現了出來。如此看來，余先生採用德國哲學家雅思培 (Karl Jaspers, 1883-1969) 所說「軸心文明」的概念來論證中國文化本有的普世價值，實在是其來有自，且又順理成章的。其實，只要仔細閱讀余先生二〇一四年《論天人之際——中國古代思想起源試探》的這本代表作，就會發現他是根據孔子、孟子和莊子思想中對天、人可以「合一」的相近看法，去探究說明這種原初精神內蘊的旨意。因為筆者已有另文探討余先生這本專書的原創意涵，此處就只提出基本重點而不再贅述¹⁰。

然而，必須指出的是，余先生並非只在他二〇一四年的專書中討論中國文化中最突顯的特色，事實是，他在一九八四年就已經發表了一篇討論中國文化特色的重要專文。他當時寫道，中國文化是「把人當作目的而非手段」，而且認為，中國文

判言論代表了一個社會的良心。

⁸ 見丘慧芬：〈承負、詮釋與光大中國知識人傳統的余英時〉，頁 64-96。

⁹ 原有之魂是筆者在〈「為追求人生基本價值而付出努力」的典範知識人——敬悼余英時先生〉的文章中提出的。網址：<http://www.linking.vision/?p=2532>。

¹⁰ 見丘慧芬：〈傳統的「創造性轉化」：從余英時「天人合一」的新轉向說起〉，《思想》第 38 期（2019 年 9 月），頁 39-85，特別見頁 48-65；另可參考丘慧芬：〈承負、詮釋與光大中國知識人傳統的余英時〉，頁 64-96，特別是頁 72-79。

化的發展顯示出每個人自身都有他或她的「道德價值」。同時又引用孟子「人皆可以為堯舜」和王陽明「滿街皆是聖人」的說法，來表明中國文化事實上已經發展出明顯的「平等意識」。他接著提到孔子對「為仁由己」的堅持，以及其後持續出現的「講學議政」現象，都是中國文化在春秋戰國時代發展出的一種「自由傳統」¹¹。余先生當時雖然指出，中國文化本身發展出了平等意識和自由傳統，但他主要的目的卻是在表明這個平等意識和自由傳統「都是中國民主的精神憑藉」，而且都是「可以通過現代的法制結構而轉化為客觀存在的」¹²。顯然，余先生當時的核心考量，是要說明中國文化經由孔子、孟子和其他諸子在先秦的講學議政所發展出的平等意識和自由傳統，和西方現代的自由民主在精神上是相通相合而不是悖反互斥的。更重要的是，他堅持這兩個傳統的精神資源完全可以經由結構性的轉化，而在現代法律制度中成為真實客觀的存在。從這個角度來看，我們就可以明瞭，為什麼余先生在他不同的論文和專書中，經常會強調，儒家以人為本而發展出的人文思想，可以作為現代中國發展自由民主的基礎性資源。也就是說，他認為「人文與民主」可以作為互相支援的力量，去協助建設一個合理及健康的現代中國¹³。

應該指出的是，余先生對中國文化傳統中的平等意識和他有關講學議政之自由傳統說法，絕不是出於一種隨意的比附。早在一九五〇年代，他其實就已經注意到中西觀念都有各自不同的歷史脈絡，而且他也清楚「即使同樣的名辭其涵義也難免有些出入」。不過，他同時強調，不同系統的思想史確實會有內涵互通的共同觀

¹¹ 這篇 1984 年的專文原為余先生在臺北《中國時報》舉辦的系列講演中提出的一個總結。《中國時報》當時因為此文的影响極大，且為「一般有識之士」稱作是「世紀大文章」，即「鄭重」刊載於該報 1984 年元旦的報刊，隨即又以單行本印成發行。見余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義：中國文化與現代生活總論》（臺北：時報文化出版公司，1984 年）。有關此專文以單行本發行之說明，見該單行本，頁 1-2。平等意識與自由傳統的引文見單行本，頁 82。此單行本著作後收入余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年），頁 1-51，此處引文見頁 36。余先生後來在其 1995 年由臺北三民書局出版的《中國文化與現代變遷》一書第十二章中討論中國近代個人觀的改變時，也提到胡適認為，孔子「為仁由己」的說法「相當於一種自由意志」，見該書頁 204。

¹² 見余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義：中國文化與現代生活總論》，頁 82；《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 36。

¹³ 筆者在〈承負、詮釋與光大中國知識人傳統的余英時〉一文對此已有說明，見林載爵主編：《如沐春風》，頁 89-90。關於余先生本人在不同論文中對此一看法的解說，見其《人文與民主》（臺北：時報文化出版公司，2010 年）一書中的文章。

念。因此，只要研究有需要，援引西方觀念來支持或是說明自己的論證，完全可以成立，而不應看作是曲解原來不同系統觀念的一種穿鑿附會¹⁴。余先生後來在說明自己如何詮釋中國思想傳統在現代的意義時，也主張研究中國的思想傳統「必須通過現代的詮釋才能在世界配景中顯出它的文化特色」。他還特別指出，在詮釋的過程中，我們不可能、也不需要「避開西方的概念」。而且他本人在研究中即使會引用西方概念和學說，這些概念和學說事實上也都只有「緣助性」的作用，完全不影響他的基本立場。他說的這個立場，就是根據具體的歷史材料和「中國傳統及其原始典籍內部中所呈現的脈絡」去研究中國傳統的動態，以彰顯其獨特面貌的一個原則¹⁵。余先生這裏強調的立場，是從研究方法的面向來進行歷史研究的一個基本原則。不過，從歷史研究的實質意義來說，我們就會發現余先生在一九五〇年代初期的一個陳述中也提出了他本人的一個明確立場。他當時說：「我是偏袒人文主義的」，又說他「堅信歷史文化的最大意義乃在於它提高了人的價值」¹⁶。余先生這個信念顯然成了他一生追索中國文化內部本有的平等及自由精神資源，如何可以通過現代民主的法律制度來具體落實的根本動力。

有趣的是，余先生在他一九八四年專文出版後的三十年間，雖然不斷有重要的論著問世，但一直要到二〇一四年他發表《論天人之際》這本著作去追溯古代中國思想史的起源時，我們才會看到余先生提出關於孔子如何突破由君王壟斷天命的權利，並轉向去開啟「內向超越」且確立「天命個人化」的系統性論述。這個論述雖然以孔子為思想史的啟動者，但也涵蓋孔子之後孟子與莊子都一致肯定天命是向每一個個人開放的立場，以及余先生自己對此一立場的細緻說明。事實上也是因為通過這個完整的系統論述，我們才有更加充足的理由去判定，余先生的確是認為中國文化的原初精神內蘊一種具有本體意義的平等意識。這裏我們可以追問的一個問題是：余先生對他關於中國古代講學議政的自由傳統，是否也提出過同樣完整的系統性說明？

眾所周知，不論是孔子、孟子、莊子，或是其他先秦諸子，都曾經針對他們

¹⁴ 見余英時《文明論衡》，臺北九思出版公司1979年根據1955年版本重新刊行，此處討論可參考頁59-60。

¹⁵ 見余英時為其《中國思想傳統的現代詮釋》一書所寫之〈自序〉（頁1-8），引文見頁7。

¹⁶ 見余英時1953年出版《近代文明的新趨勢》一書第一章，收入《余英時文集》（桂林：廣西師範大學出版社，2006年），第6卷，頁125。

所處的時代從不同的角度提出批判性的言說。我們也都知道，儒家自孔子出現在中國的歷史舞臺之後，就有一種「以道自任」的理想精神使他們可以超越己身，甚至可以超越群體的利益去針砭時弊，並發展成余先生說的一種「對整個社會的深厚關懷」¹⁷。這樣的關懷，不但呈現出「一種近乎宗教信仰的精神」¹⁸，也有助我們了解孔子之後儒家知識人的批判性言論，何以會吸引許多願意跟從他們學習的弟子門生。毫無疑問，孔子本人是這個以道自任的原創者，更是以道議政的一個原型代表。我們只要閱讀《論語》，或是之後的《孟子》，就會看到孔子與孟子對當時政治的批判言論都和他們講學的內容互有關聯，而且他們講學的內容也都留傳後世，成了儒家傳統中的兩個重要的經典文本。不過，我們此處更需要關注的焦點卻在：孔子、孟子或當時的其他諸子，在對各國君主的治理提出批評的議論後，都可以合則留、不合則去的事實。這個事實當然就是余先生筆下講學議政所揭示出的那個「自由傳統」的指標內涵。不過，對余先生來說，要真正深入這個自由傳統的精神底蘊就必須注意其中涉及的一個制度面向，那就是戰國時代稷下學宮的出現。

余先生是在他一九八〇年出版《中國知識階層史論：古代篇》專書中的第一章，探討了稷下學宮在齊國興起的歷史背景。余先生同時也說明了這個學宮的發展和其代表的重大意義¹⁹。他指出，稷下學宮的出現和戰國早期各國君主為了富強而禮賢的現象，有不可分割的密切關係。當時為了爭取一些自由流動的賢士之助，有些君主既可以將願意「居官受祿之士」收作臣子，也可以和一些無此意願之士建立起介乎於「師友」之間的關係。那些堅持以師或友的關係作為和君主往來之士，就展現出余先生所說以道自尊，或堅持道尊於勢，甚且以道抗勢，或以道抗位的一種態度與立場。至於一些絕對不肯和政治權威妥協之士，也自然會成為君主眼中具有「高度危害性」的人物。余先生指出，就是在這個歷史脈絡之下，彼時的齊國為了舒緩「道」與「勢」之間的張力，同時更為了能獲得賢士之助以強兵富國，才會出現建立稷下學宮的創舉。

有關稷下的史料雖然有限，但根據余先生的說明，我們知道遊學稷下者在當時

¹⁷ 見余英時：《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），第一章〈古代知識階層的興起與發展〉（頁1-108），引文見頁39。

¹⁸ 同前註，頁40，特別見該頁之註89。

¹⁹ 余英時《中國知識階層史論：古代篇》有關稷下學宮的興起、發展和意義，見第一章〈古代知識階層的興起與發展〉（頁57-76），特別是頁62-75。以下有關的討論皆出自此，請逕行查閱。

會被稱作學士，他們的前輩就被稱作先生。這些稱謂表明齊國當時的君主，亦即齊宣王，不但沒有將他們視為官僚系統中的從屬臣子，反而給了他們「爵比大夫」的禮遇。因為有了官方在制度上給予的禮遇，這些稷下學士也就可以享有遊學講學和「不治而論」的真正自由。換句話說，就是可以自由地對彼時國事或政事提出尖銳的批判性議論。稷下學士的生活既然有所安頓，而且議論政事的自由也獲得制度性的保障，余先生因此判定，稷下學宮作為一個制度的出現，特別是學宮給予自由議論制度性的保障，已經顯示古代士的功能至此確實「發揮到最大可能的限度」。他因此也認為，學宮「在中國文化史上」已經明確建立起了一種「永恆的」意義。余先生非常清楚，這種自由議論且以道抗勢的黃金時代，在秦國統一各國之後就成了再也無法復返的曇花一現。他當然也清楚，秦漢有「博士制度」的設立。不過，對他而言，秦漢雖然建立了博士制度，而且形式上也保存了戰國養士的傳統，然而，博士和稷下學士卻已經有了根本性的歧異。因為博士在秦漢官僚組織中已經成為不折不扣的一名屬官，根本不復再有稷下學士那種「不治而論」的自由身分和地位。正是秦漢博士這種性格上的質變，讓余先生毫不猶豫的斷定，戰國講學議論的自由傳統到此就等同終結而無以為繼了。余先生當然知道，秦以後的中國歷史仍然出現過無數知識人議政的批判言論，但他們論政的結果多半都以悲劇收場卻也是不爭之實，更不用提帝制中國崩解後的現代知識人，特別是一九四九年以後，知識人在毛澤東統治的中國大陸下曾經遭受的不堪遭遇了。我們都知道，中國大陸一九八〇年代後已經告別毛時代的極端社會主義，但當中國大陸今天仍然要以強勢維穩作為政權鞏固的必要手段時，言論自由顯然不是任何個人可以視之為當然的基本權利，遑論爭取言論自由所須付出的代價。對照之下，中國文化本有的平等意識和自由傳統，明顯是只有在今天的民主臺灣才獲得了法律上的具體落實。當然，臺灣的民主還有各種難解甚至無解的問題，但毫無疑問的是，臺灣公民的基本人權和言論自由，的確已經受到法律上的維護和保障。這個事實一方面印證了余先生對中國文化本有的兩種精神資源是完全可以和現代自由民主接棒的論斷，一方面也顯示，他的研究對我們理解人文與民主在現代可以互相支援且共同發展，仍然具有深遠的相關意義。僅僅只從這個角度來看，我們應該也可以再次肯定地說，余先生一生對中國文化現代命運所進行的探索和研究，確實為我們這個時代留下了一座難以超越的里程碑。

※ 余英時院士紀念專輯 ※

二零二一，春風遠矣 ——敬悼余英時先生

唐小兵*

真正的史學，必須是以人生為中心的，裏面跳動著現實的生命。

——余英時《史學、史家與時代》

二〇二一年八月五日對我而言是晴天霹靂的一天，剛到辦公室沒多久接到一個友人電話，告知余英時先生於八月一日凌晨於普林斯頓在睡夢中溘然長逝，享年九十一歲。放下電話，與余先生有關的各種記憶與細節紛至沓來，萬千心事誰訴？我情不能自已而致痛哭失聲，恍恍惚惚中度過一整日。窗外綠意蔥蘢，濃蔭匝地，在幾乎空無一人的暑期校園裏，陽光穿越濃密的樹葉灑落在地，斑駁的光影彼此錯落，不遠處是如茵草坪及靜靜矗立的第一教學樓。這靜謐悠遠的場景都會讓我不斷回想二〇一八年七月十五日的普林斯頓余府周圍的草坪與陽光，也是一樣的綠意瀰漫，陽光溫煦，仿若世外桃源，更像是新冠疫情來臨之前的黃金時代的最後一刻。我當時在先生家逗留的兩個小時，將會在今後的人生不斷細細回味。我發了微信朋友圈哀悼後，不斷有朋友勸慰我不要太難過，都說余先生是高壽且無病無痛夢中離世是有福之人，而且他一輩子著作等身，影響華人學界至深且巨，精神生命早已永恆。這些道理我都明白，可仍舊覺得心裏面仿佛突然崩塌了一大塊，空空蕩蕩茫然無歸。余先生活著，我們的心裏就會有一個遙遠的掛念，同時也是一種巨大的安慰。這些年每次跟他簡短通話都會讓我感受到鼓舞，那種潤物無聲讓人如沐春風的溫暖是只有真實接觸過先生的人才能真切感受到的。如今，春風遠矣！

* 唐小兵，上海華東師範大學歷史學系教授。

說實話，不像我的一些同齡人尤其同門學友，很早就接觸余先生的作品，我是很晚才開始閱讀余先生的著作。我記得應該是二〇〇二年的上半年，因偶然機緣與許紀霖老師通信，新聞系本科畢業在一所師範學院新聞系教書的我，無知者無畏，向許老師提了好些關於中國傳統文化與西方文明如何融合的大而無當的問題。許老師在回信中建議我除了李澤厚，要多閱讀錢穆、余英時等學人的著作來深度瞭解中國的文化傳統。從那一刻起，余先生就開始在我的心靈裏紮根，我也有意搜求余先生的作品來閱讀。等我二〇〇三年秋天到上海華東師範大學讀研究生，余先生的作品就成為我們這些研究現代中國思想史的青年學子的必讀作品。我還記得《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》出版後，在許老師的課堂上我們專門討論過一次。此外，在思想史研究方法論的課堂上，我們也跟隨著許老師深入研讀和討論過余先生的《中國思想傳統的現代詮釋》一書。余先生的治學兼有考證細密和義理豐贍的特質，而其史學語言又清雅曉暢，要言不煩，節制表達中自有一種綿性的引力，自然最能夠讓我們產生強烈的共鳴。

從研究生時代起，余先生就成為我高山仰止的學界前輩，其學術、思想與踐履型人格都成為我輩楷模。不過，儘管如此，我從未想像會有跟余先生私下交流的緣分。他是遠在大洋彼岸普林斯頓小鎮的一代史學宗師和人文巨匠，而我則是一個青年學生（後來留校任教成為一枚青椒），我們之間橫亙著千山萬壑的距離。我追隨著先生的腳步，讀他的新作、新的文章和訪談，也常常從師長輩那裏聆聽關於先生行止言談的吉光片羽，常常為之會心愜意並深受啟迪。二〇一一年十二月十七日是余先生曾經專門研究過的民國知識分子領袖胡適（見《重尋胡適歷程：從日記看胡適的一生》）誕辰一二〇周年的日子，那一年我愛人從湖南到上海，任職於《東方早報》文化部，深度參與了胡適紀念專輯的採訪與寫作。當時從之前訪問過余英時先生的友人李宗陶處找來先生的電話與傳真號。我們將擬好的採訪問題傳真給余先生，年事已高的余先生一般不接受訪問，但一來因為與《東方早報》專刊「上海書評」有深厚的情緣，二來也因為擬定的問題激起了他老人家在這個重要的時間節點談談對他影響深遠的胡適的興趣。他做了詳細的書面回應並傳真給我們。一來二去，甚至可以說張冠李戴，我就與余先生算是有了一些「緣分」，偶爾也會打電話問候和請教於他。儘管從未謀面，他對於我卻極為親切和信任，常在電話裏跟我談治學之道、當代中國知識分子狀況和家國天下情懷。我記得有一次他推薦我，要做好現代中國知識分子研究，就得認真研讀陳寅恪先生的《元白詩箋證稿》。二〇

○九年博士畢業留校任教，根據系裏安排，我講授了一門面向歷史系學生的必修課「中國文史原著講讀」，所用的參考書就是余先生先後在香港牛津大學出版社和北京三聯書店出版的《中國文化史通釋》，學生從書中獲益良多。可惜二〇一四年秋天後，余先生的著作在大陸全面下架，我的學生也因緣際會而擁有了「禁書」，這是讓人啼笑皆非、哭笑不得的「擁有」。一扇從余先生的作品去瞭解中國歷史文化的視窗就此關閉了，但有心求知向學的年輕人總會想方設法突破文網去尋找余先生的作品和文章來研讀。二〇二〇年秋天，我給研究生開設「中國文化史專題研究」的選修課程，與近二十個同學共同梳理了從錢穆的著作到余英時先生的作品，再到王汎森、羅志田等人的著述的學術脈絡和方法傳承，推薦學生精讀了余先生《宋明理學與政治文化》、《中國思想傳統的現代詮釋》等作品，也可謂是從學生身分到教師身分，對余先生所傳承和發揚光大的中國思想文化史之學術傳統的自覺靠攏。余先生學問如大江大海，我和學生能夠從中汲取滄海一粟也足夠滋養一生了。

二〇一七年秋天，我獲得到哈佛燕京學社訪學的機會，剛到波士頓就跟余先生通了電話，他很高興我能夠到其曾經任教過的哈佛大學訪學，並歡迎我去他家做客。因為獨自帶著小兒訪學，他又在公立小學上學，很多假期哈佛燕京學社都有周密而妥帖的安排，再加上我初次到美國，人生地不熟，語言也不大通，也就不敢輕舉妄動。一直遷延到第二年夏天返回中國之前，攜家人終於踏上了通往普林斯頓之路。不過，在那之前，我常有機會與先生通電話，談天說地信馬由韁，但其實往往不脫治學與家國；這種常常是隨心而談卻每有創獲的交談，成了我在波士頓最珍惜也最奢侈的精神生活。二〇一八年七月十五日，依照約定，我終於可以去我心目中的中國思想文化史研究的重鎮普林斯頓拜訪先生，心情自然是一種難以言傳的歡愉與期待。我記得從新澤西住所出發去普林斯頓的那一個午後，是朋友 Marvin 駕車帶我們全家去的。路上風雲突變，大雨滂沱，車子是從一片水霧迷濛中前行，前行的道路依稀難辨，路途之中接到余先生的夫人陳淑平老師的電話，囑咐我們注意安全，晚一點到達也沒有關係（之前約定了下午三點登門拜訪，余先生一般是晚上工作，上午休息，而下午接待訪客）。這讓我們特別感動，這種細節之中的關切，最能彰顯老派知識人待人接物的溫情與周到。

等我們快到普林斯頓小鎮時，天色為之一變，雨後天晴風和日麗，藍天如洗，綠草盎然，那一刻真感覺有如神啟般的感恩與驚異。我們兜兜轉轉終於找到了幽靜如桃花源的余府，陳老師早已站立在草坪上等候我們了。我們一行五人，除了我們

一家三口，還有同在哈佛燕京訪學，早年畢業於普林斯頓大學且此時正好又回到了普大短期訪學的徐蘭君教授，以及紐約的朋友 Marvin。神清氣朗穿著短袖淺藍色襯衫的余先生在門口等候我們，我終於見到了先生！那一刻的心情難以言表，既興奮、歡欣又充滿著珍惜之情。我深知有太多的人想拜訪余先生，而余先生年近九十，仍舊筆耕不輟，新作不斷，他的每一分每一秒都彌足珍貴，而他願意拿出一個下午來跟我這個從遙遠的故國來的青年學者漫談，這是一種怎樣的提攜和關切後學的長者情懷！門外草坪上是一個養著鯉魚的小水池，陳老師引導我們短暫駐足觀看那些一天到晚游泳的魚兒，也告訴我們附近時常有鹿兒出沒。落座後，我們就跟余先生自然地交談起來，陳老師也端上了精心準備的點心和茶水。讓我極為感動的是，余先生、陳老師為我們一家人分別準備了禮物，給小兒明峻的是余先生晚年長期任教的普林斯頓大學吉祥物——一隻黃色毛絨小老虎，給我愛人的是一個印有“Knowledge is Power”字樣的精緻瓷碟，而給我的則是余先生親自為我撰寫的一幅字，抄寫的是陳寅恪先生一九六四年給其晚年最器重的弟子蔣天樞教授新著寫的序中的一段話。這段話講述了北宋歐陽修撰寫五代史記而改變了五代十國那種澆漓士風，讓士大夫回返一種貶斥勢利、尊崇氣節的醇正風氣中，並重申了文化比權力更有尊嚴、學術比政治更有生命的主旨（余先生曾經在一個訪談中提及，作為一個畢生致力於中國歷史文化研究的學人，他寧可出現在他人嚴謹學術著作的註腳裏，也不願意出現在某一天報紙的頭條中。這透露了余先生的出處與取捨，也是他一生能夠給後世留下如此博大精深的學術成果的奧秘）。當陳老師將這個條幅在我們面前展開時，我內心極為感動，甚至羞愧於自己何德何能，哪配德高望重堪稱士林領袖的先生花費如此精力和心血寫下這一幅字？！那一刻，我分明感覺到了先生對我們這些來自中國大陸的年輕一代學人的期許，字裏行間都是一生為故國書寫歷史的余先生的文化關切與知識分子情懷。這一次拜訪余先生本來是完全隨意無目的的，直至到了啟程拜訪余先生之前不久，臺灣《思想》雜誌總編輯錢永祥先生得知我有這個計畫，特意囑咐我跟余先生做一個關於五四百年的訪問，並言《思想》雜誌雖然每一期都刊登對兩岸三地乃至歐美華人學者的訪問，但創刊至今尚未能夠有幸訪問余先生。我因為研究現代中國思想文化史與知識分子史的緣故，之前讀到過余先生關於五四的多篇名文，深感先生對於五四精神與歷史內涵的闡發，常別出心裁而又深具史識，且能開闢出一些可以深耕細作的研究新論域。作為《思想》多年的作者和讀者，受惠於這本雜誌的思想與學術啟迪很久，自然應當飲水思源義不容

辭。匆促之間，我連問題都沒來得及好好準備事先提交給先生，而且是在到了新澤西之後才跟余先生在電話中提及這個臨時多出來的訪問計畫。余先生稍一考慮就爽快答應了。如今追憶，幸虧錢永祥先生臨時給我安排了這個任務，讓我得以在余府寒暄之外，可以用一個小時的時間集中地向先生請教關於五四百年的歷史源流與因果流轉。預定兩個小時的拜訪，時間匆匆消逝，我們不想讓先生太疲憊，就決定辭別了。在余府門口，我們一行與余先生、陳老師合影，留下了美國之旅最珍貴的影像記憶之一，我也請余先生在我從中國帶過去的先生晚年最重要的作品《論天人之際》扉頁上題簽。在辭別之際，余先生很鄭重地告誡我不管時代如何巨變，世道如何艱難，都要將真正的知識與文化傳遞給下一代，用他廣為流傳的話來說，就是要做一個有尊嚴的知識人。這一情景與他寫的陳寅恪先生贈蔣天樞的條幅彼此交錯疊加，我深切地感覺到了中國讀書人守先待後、薪火相傳為中國文化托命的「學脈」之真義。如今面對書架上對我微微笑著的先生的照片，我想起先生已經遠行，再也不能在學術與人生遇到難題時可以請益於他，不禁悲從中來。話雖如此，臨別時余先生的贈語如醍醐灌頂，更如空谷足音長久迴蕩，人之相交，貴在知心，真誠所致，念念不忘。

等我歸國之後就著手整理訪談錄音，並傳真給余先生。這一次余先生再一次讓我震撼，不會使用電腦的他密密麻麻地手寫補充、完善我傳過去的文稿，整整達到了三十頁，分成幾次才成功地傳真過來。對於我所提的關於五四啟蒙與戊戌啟蒙的關係、啟蒙與革命、自由主義與民族主義等問題，余先生知無不言，言無不盡，都給予了獨特而深刻的詮釋，尤其是對於五四的歷史意義的層累形成、五四在空間和地方上的差異化傳播等問題都別有洞見。這篇訪問記在臺灣《思想》雜誌刊登後也引起了較大的學術和社會反響，我猜想應該是余先生晚年接受的最後一次學術訪問。念及於此，我就深深感動於余先生對待學術與思想的執著與熱忱，對歷史認知的通透與深邃，以及對人文與理性之中國的期許。他在傳真紙上的書寫和細微處的修改痕跡，以及每次傳真前附頁的文字說明，都在此時無聲勝有聲地傳遞著一個人人文主義史家的學術情懷。如今物是人逝，睹物思人，更是感歎於造化因緣的奇異，讓我能夠在新冠疫情全球爆發之前有機會赴美拜會余先生，並留下這一心靈和學術對話的記錄。

余先生去世之後，諸多師友紛紛在微信朋友圈紀念，可以說是近些年去世的老一輩知識人中最受兩岸三地學人和文化人愛戴的一位了。《財新週刊》也突破封

鎖，在網路上發表了余先生的老友陳方正先生的追悼文章和秦暉教授的紀念文章。之後在與臺灣錢永祥先生通話中談及余先生一生之志業和學術文化貢獻時，我們都認為，余先生代表了二戰結束以來華人知識界的典範人格，對於中國文化傳統有真切深入的瞭解與研究，並能堅持一種「反思的平衡」之價值立場，但又不像其老師錢穆先生過度浪漫化中國的文化傳統；對於西方文明中所蘊藏的基本人類價值持一種開放接納的態度，試圖將這套現代的價值系統接引到中國的現代文化傳統之中，實現中西文化之間良性的互動交流。余先生既是一個學術人（可是從無學究氣，更無學術權威氣），又是一個公共知識人（但從不因為對政治的關切而損害了學術的創造，更不會因此而損傷了自我的心靈生命，政治關切始終是他學術生命之外偶爾的興趣，是踐行一個現代士人公共關懷的職責而已）。更為難得的是，余先生的學術與人格如月印萬川，在很多方面開啟了中國思想文化史研究的新論域，可以說從堯到二十世紀中國，他都有涉獵而且是專精的涉獵。在日常生活和學術空間裏，余先生待人友善，為人親切，尤其樂於提攜年輕知識人和學人。這些精神人格的特質無須我多言，從早幾年臺灣聯經出版的紀念文集《如沐春風：余英時教授的為學與處世——余英時教授九秩壽慶文集》的字裏行間亦可處處感知到先生的風采與精神，如今，春風遠矣！思之黯然。我記得余先生一九七三年在新亞書院面對師生的演講，《史學、史家與時代》有這樣一句話：「學歷史的人，至少應該有嚴肅感、尊嚴感，對生命有嚴肅感的人，才能真正懂得歷史；有嚴肅感的人，對他的時代，必須密切地注意，絕不能將自己關在書房裏，只管自己書桌上的事情，好像世上其他一切皆與我不相干一樣。」此時此刻，重溫這段話並且在日常生活和專業生涯中努力地向這種境界看齊，對於我們這些既有學術追求同時也不乏家國天下情懷的讀書人來說，也許就是對余先生最好的紀念吧。

（2021年8月6日至15日初稿、修訂，謹以此文紀念我永遠追懷、敬仰的余英時先生。）

※ 余英時院士紀念專輯 ※

通古今之變者，必究天人之際 ——紀念余英時先生

葛兆光*

我們今天在這裏紀念余英時先生，讓我想起很多往事。余先生過世後，我寫了一篇紀念文章，將發表在《古今論衡》上。這裏，我想用「通古今之變者，必究天人之際」為題¹，談談我對余先生思想和學術的一點認識。

應該說，我算是很幸運的，因為在余先生八十歲以後，算是余先生晚年吧，我得到一些特別機緣，能和他常常見面長談。因為二〇一〇年到二〇一三年，我有機會在四年裏，每年都去普林斯頓住上近兩個月，所以我算了一下，和余先生大概至少有超過三十次，每次超過五小時的聊天。有時候在余先生家，有時候在考試中心，有時候在我們住的宿舍，有時候在各種餐廳；因為是近距離接觸，而且約好不記錄、不設主題，所以，話題非常廣泛。聊得多了，對余先生的思想和學術就算有一些瞭解。

和很多首先從書本裏認識余先生的人一樣，我們都會有一個好奇，就是余先生兩個師承脈絡，其實有點兒立場、路數和風格的不同。大家都知道，余先生的老師，一個是錢穆先生，他的學問來自本土傳統，對傳統的漢族中國和傳統文化都抱有溫情與敬意，擅長宏觀地敘述歷史，對古代中國政治文化和士大夫傳統有同情，他對於中國歷史評價往往基於傳統的價值觀；一個是楊聯陞先生，他深受歐洲東方學和日本東洋學的影響，習慣於精細地、客觀地進行研究，而且要把研究的中國歷

* 葛兆光，上海復旦大學歷史系特聘資深教授。

¹ 這是作者 2021 年 9 月 4 日在聯經出版公司紀念余英時先生論壇上的發言。這裏提及的另一篇紀念余英時先生的文章，為〈學術史和思想史的傳薪者——敬悼余英時先生〉，《古今論衡》第 37 期（2021 年 12 月），頁 41-52。

史物件化，當然，由於胡適的緣故，這一脈絡中當然也包括現代的自由民主價值觀。

這兩個師承脈絡怎麼能夠奇跡般地在余先生身上貫通？其實，我願意更仔細地說，這裏貫通的不光是師承，更有關於傳統中國的認識，和對現實中國的關懷之間怎麼貫通？對中國儒家學說的同情，和對現代民主自由價值的堅守之間怎麼貫通？中國式的歷史解釋和歷史敘述，和現代的、客觀的、中立的歷史研究之間怎麼貫通？以及對於中國歷史和文獻的認識，與西方現代理論方法之間怎麼貫通。我印象特別深的是，二〇一二年我和周質平教授曾經在聚餐的時候，反覆請教余先生這個問題，余先生只是淡淡地說，你們說的這些「之間」那些「之間」，又不是「天塹」，真有什麼不可通約的矛盾嗎？

大家知道，作為一個中國大陸的學者，我們在那個時代，已經習慣了非此即彼、非黑即白的絕對化思維，習慣了在不同的價值觀、歷史觀和學術思考之間「選邊兒站」，因此，余先生這種能夠「貫通」、「融通」、「溝通」或者「打通」的學術和思想，總是讓我們非常有興趣。這個話題，我記得我和周質平教授、王汎森教授討論過多次。最近這個月余先生去世後，我重讀余先生的論著，還是很多感觸。在一篇〈嚴復與中國古典文化〉中看到他說：「嚴復、梁啟超、胡適都屬於用學術推動現代化的通才，而不是終身從事於『博士之學』的專家。」余先生用的是陳澧《東塾集》裏關於「士大夫之學」和「博士之學」的說法，我頓時明白，余先生就是嚴復、梁啟超、胡適之後的通才。他是他的歷史研究，關懷中國的現狀，所以他可以不落門戶之見，而有世界的眼光；能夠深入傳統的問題，而又有國際預流的追求；站在世界的高度，絕不把中西或古今作絕對的對立，所以他才能「通」。

說到「通」，我想從余先生最晚的一部學術著作《論天人之際》說起。當然，《回憶錄》寫得更晚一點，但那不算是專門著作，《論天人之際》還是他學術意義上的收官之作。我們這一場論壇的主題是「天人之際」。我記得二〇一三年冬天，我在普林斯頓小住，那天開始下大雪，余先生、陳先生開車到我們住的勞倫斯社區，把《論天人之際》的校樣送給我，而且特別叮囑我，要幫他好好看看，而且還約定和我找時間認真討論。那幾天我真是看得非常仔細，時不時就打電話去討論，後來還專門找了一個時間面對面和他討論。

余先生寫這個主題，曾經從論文到專書，花了很長的時間反覆修訂補充，他為什麼那麼鄭重其事對待這部書？我後來想，這也許是余先生對「通史」的一種追

求。大家都知道「通古今之變」是司馬遷的偉大理想，其實也常常是歷史學家的偉大理想。這裏說的「通史」，並不是說撰寫一般意義上形式完整的著作，而是一種歷史學家在面對錯綜複雜歷史的時候，對古今演變脈絡的清醒認識和結構理解。余先生「上到堯，下到毛」，對整個歷史都有研究，所以在余先生看來，不能缺了討論思想起源，尤其是決定傳統中國走向「內向超越」之路的早期思想史研究。所以，《論天人之際》是余先生整個中國歷史論述裏面一塊很重要的，用現在的話說是「最後一塊拼圖」。大家可以注意到，這部著作的內容，余先生很早就在各處提起來過，英文簡要論述在一九九七年發表，後來中文章節也在《中國史新論》、《思想史學報》裏發表。幾十年反覆修改和思考，其實就是為了一個中國思想全史的完整輪廓。

這裏順便說一下，很多人都聽說，余先生曾經有過關於唐代的論述計畫，這個計畫他和我仔細聊過兩次。大家知道，除了先秦的《論天人之際》，余先生寫過〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，寫過朱熹到王陽明的「得君行道」和「覺民行道」，寫過方以智、戴震與章學誠，也寫過胡適、顧頡剛、陳寅恪、錢穆，這幾乎就是一個連續的思想文化學術的歷史。他跟我說，佛教來到中國是西方思想之前唯一真正能衝擊傳統漢族中國思想的大事件，新禪宗的興起又是中國思想史變化上的一個大因緣。而他關心的，其實是宗教與政治文化之間的關係。他曾問我，新禪宗為什麼對士大夫的文學和思想產生那麼大的影響，但是它為什麼不能對政治文化和社會生活直接產生衝擊？我沒有能力回答他的問題，不過我感到余先生對中國思想史，其實早已有一個整體的思考。

整體很重要，歷史研究一波又一波的變化，常常需要以整體對抗整體。歷史研究要想建立新典範，就必須提供一個整體重寫的基礎，使歷史全面改觀，使敘述另起爐灶，絕不僅僅是拆東牆補西牆，修修補補，鐵路員警各管一段。我和余先生都愛下圍棋，記得他說得很多的兩句話，一句是下圍棋「高手無廢子」，他說王國維做學問就是這樣，當年楊聯陞就很讚賞這種說法；還有一句是「善弈者取大局」，據余先生說，是錢謙益說的，我沒有查過，但這很說明余先生治學，其實很注意整體的、貫通的歷史研究。古人論詩，說有「小結裏」，有「大判斷」，其實差別就在這裏，前面說的「士大夫之學」和「博士之學」的差別也在這裏。余先生是通人、通才、通識的學問，不是傳統所謂「餛釘之學」，也不是現代所謂「專家之學」。

為什麼這麼說？因為每個歷史學家都有自己關注的重心。如果說，陳寅恪是以中外、宗教、族群、地域的思考為通史的重心，余先生就是試圖重構「知識人」和「思想文化」為重心的中國大歷史。透過這個大歷史，你才能理解中國為什麼會有「內向超越」，會有「反智」，會有「道統」和「政統」，會有「得君行道」，會有知識人「邊緣化」，會有現代儒家的「游魂」現象；你才能通過這個通貫的大歷史，理解當下中國政治、文化和社會裏，知識人的命運，以及知識人未來的方向。

那麼，余先生寫的大歷史，究竟為了什麼？簡單說，就是為了「中國」。他曾經這樣說「天人之際」，他說：「天代表了超越境界，人代表的是現實世界。」坦率說，如今中國有良心的學者，不得不像魯迅說的那樣「橫站」，一面努力追求在學問裏面到「天」的超越境界；一面不得不像余先生說的「火鳳」和「鸚鵡」，面對「人」的現實世界。這就是他面對的「中國」。余先生曾經多次和我說，他和我之所以談得來，不僅僅是對中國大陸的關心，而且我們都曾在草根中國生活，最大的關懷都是中國，所以我們那麼多長談，話題最多的，就是談中國的歷史和現實。

大家可能都記得，余先生寫他的老師錢穆，題目是「一生為故國招魂」。「招魂」這個意象，在余先生筆下出現過很多次，錢穆先生九十壽辰，他的賀詩就說「司馬曾招故國魂」，錢先生過世，他紀念的詩裏又說「歸骨難招故國魂」。二〇〇七年我在上海建立復旦文史研究院，他寫的賀詩裏，還是說「國魂未遠重召喚」，可見這個故國之魂，在余先生心裏有多重！大家都熟悉余先生那句話「我在哪裏，哪裏就是中國」，這句話來自湯瑪斯·曼，湯瑪斯·曼也曾經在普林斯頓住過，我記得余先生、陳先生曾經特意開車帶我們去看曼的故居，還拍了一張照片送給我們。

二〇一二年，我和內人戴燕特意去安徽潛山的官莊，看他小時候生活過的故居，那時候，他的故居還是一片狼藉，破舊不堪，只有屋後的竹林還那樣茂盛。我們拍攝了幾張照片送給余先生，余先生翻來覆去，看了好幾遍。我覺得，我能理解余先生的「故國之思」，儘管他決絕地表示不再回大陸，但是他的心裏始終有中國。在天人之際，他很難割捨這個故國，你只要讀他一九七八年寫的詩：「此行看遍邊關月，不見江南總斷腸」，你就會明白。從這個角度，我們再看余先生，他為什麼始終要寫縱貫古今的中國知識階層和中國思想文化的歷史？我和余先生談論多次，我覺得有三點體會，第一是繼承傳統。他期待知識人承擔起「道統」，承擔起拯救天下、提升文化、引領清明政治的責任。第二是趨向現代。他繼承傳統書寫歷

史，但又希望知識人能夠走出歷史，像陳寅恪說的「自由之思想，獨立之精神」，提升知識人的地位，不再僅僅依賴內向超越，不僅僅依靠得君行道，不能自甘於「邊緣化」。第三是融入世界。他期待知識人能夠以現代的民主、自由、平等作為自己的價值，對於專制的、反智的、殘暴的傳統，他始終也抱著最高的警惕。

在這一點上，他和那些對傳統中國政治文化抱有過高期待和過高同情的人不一樣，他同情、關懷、熱愛這個「中國」，但是，他始終冷靜地看到「亡國」和「亡天下」的區別。他有現代人的理念，非常清晰地區分了政治中國和文化中國，區分了祖國、國家和政府。在這一點上，我們才可以理解他關懷的是哪一個「中國」，也可以理解他始終如一的「中國觀」。

我想，余先生一生都是一個學者，一個屬於世界的學者。他在知識、思想和學術的世界裏獲得自由，這是屬於「天」的境界，但他又始終不渝地關心這個現實的中國，這是「人」生活的空間，天和人始終在交互影響。所以，我願意說，余先生一生都在「通古今之變」，也一生都在「究天人之際」。在歷史和現實、世界和中國之間，他把一切都打通了。

最後，請允許讓我借用一段最近看到的話，來結束我這次的講話。這位不知名朋友說，余先生正好站在時代巨變的十字路口，舊學者在他身上看到不可企及的新風尚，新學者也會從他身上學到久已難得的舊根底。所以，余先生是我們這個時代的思想和學術上繼往開來的學者。

謝謝大家。

