

余英時與中國歷史研究：

具體方法的視角

◎ 湯敏軒

近日重讀余英時先生的著作時，筆者不經意間發現，余先生在標題中喜歡用一個「與」字，比如「士與中國文化」、「錢穆與中國文化」、「論戴震與章學誠」、「中國近世宗教倫理與商人精神」、「《中國哲學史大綱》與史學革命」、「反智論與中國政治傳統」、「歷史人物與文化危機」、「民主與文化重建」等等。這或許可以表明，余先生對一種姑且稱之為「連袂式的研究」有著特別的興趣。這種連袂式研究的取意自然是重在考察「與」字前後兩個物件之間的關係，但要把這些關係清楚明白地表達出來卻並非那麼簡單。換句話說，在兩個看起來不那麼緊密、有些甚至是彼此不相及的物件中間加一個「與」字，是一件有點冒險的活計。余先生敢於歷次冒險且屢獲成功的原因，無疑是他在將兩個物件連接起來之前，分別對那兩個獨立的物件本身都已分別有了深厚的了解。因此，冒險對余先生而言不過是成功的催化劑，可是對筆者來說就具備了其原始的含義，因為對本文標題中「與」字前後的兩個物件筆者都沒有深刻的認識，這無疑是險而又險的。然而，一種強烈的動因，使我甘願這次冒險。這一動因源自於讀余先生著作時的切身感受以及一個合度的視角：研究中國歷史的具體方法。很明顯，這既縮小了論題的範圍，同時也減小了冒險的程度。當然，這絕不是說，余先生與中國歷史研究的關聯僅僅發生在具體方法的層面。

之所以選擇「具體方法」這一視角，還有另外一層考慮。筆者注意到，當前國內學界在談及方法時往往有重「論」的傾向，即過於注重方法論，而對具體方法則有所忽略。這裏有必要對甚麼是「方法論」作個簡略的解釋。直白地說，「方法論」就是關於方法的理論，是從各種具體方法中抽象出來的一些認識、原則、規範等。之所以說今日有重「論」之傾向，是指學者們往往偏重抽象的原則，而輕視具體的方法。即算涉及方法本身，也更願意發表關於「宏觀方法」的見解，比如比較的方法、歷史的方法、階級分析法等等。

基於此，本文欲「詳人之所略，而略人之所詳」，從具體方法的視角對余英時先生與中國歷史研究的關係作一次冒險的探究。豈敢校正學界偏向，但求慕學於先賢。昔梁啟超、錢穆二位先生均著有《中國歷史研究法》一部，個中所論大多為具體方法之明示，其細緻程度惟恐讀者有半處迷惑，實可為今日之借鑒。以下述及余先生之具體研究法凡四點，行文過程中，須不時援引余先生的原文作為佐證。因此，筆者假定讀者諸君業已通覽過余先生的數部著作—有感在先當更易共鳴，如是則幸甚。

一 內在理路

關於「內在理路」的方法，余先生在《論戴震與章學誠》一書增訂本自序中有清楚的說明¹：

本書的基本立場是從學術思想史的『內在理路』闡明理學轉入考證學的過程。因此明、清之際一切外在的政治、社會、經濟等變動對於學術思想的發展所投射的影響，本書全未涉及。

由此可知，所謂「內在理路」，是指在尋求歷史變遷的動因中，專注於內在原因的探求，同時並不贊成外部因素決定論。這裏的內在原因，一般是指人物心理的、事件本身的、思想一脈自主的變動。關於此點，錢穆先生在給余先生的信中說得最明白，「弟原論文（指〈漢晉之際之士之新自覺與新思潮〉一文一筆者注）正因太注重自覺二字，一切有關政治社會經濟等種種外面變動，弟意總若有意撇開，而極想專從心理變動方面立論，但內外交相映，心理變動有許多確受外面刺激而生，弟文立論，時覺有過偏之處」²。這封信寫於1960年，而《論戴震與章學誠》初版於1975年。或許正是早年即受錢穆先生指正，余先生的研究並未偏執於內在理路之單面，正如他在那篇自序中接著說道：

然而我並不是要用「內在理路」說來取代「外緣影響」論。在歷史因果的問題上，我是一個多元論者。歷史上任何一方面的重大變動，其造因都是極其複雜的；而且迄目前為止，歷史學家、哲學家或社會學家試圖將歷史變動納入一個整齊系統的努力都是失敗的。「內在理路」說不過是要展示學術思想的變遷也有它的自主性而已。必須指出，這種「自主性」只是相對的，不是絕對的；學術思想的動向隨時隨地受外在環境的影響也是不可否認的客觀事實。我之所以強調「內在理路」，是因為它足以破除現代各種決定論的迷信，如「存在決定意識」之類。

就該書的具體內容，他進一步指明：

相反地，我仍然承認清末以來的政治影響說——清末的文字獄——是有根據的。在我的全部構想中，「內在理路」不過是為明、清的思想轉變增加一個理解的層面而已。它不但不排斥任何持之有故的外緣解釋，而且也可以與一切有效的外緣解釋互相支援、互相配合。我惟一堅持的論點是：思想史研究如果僅從外緣著眼，而不深入「內在理路」，則終不能盡其曲折，甚至捨本逐末。

這一段文字已經很清楚地說明了「內在理路」的取意及其同「外緣影響」的關係。接下來，讓我們來看一個具體的例子。

〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉一文的主旨是「以士之自覺為一貫之線索而解釋漢晉之思想變遷」³，即儒學漸衰而老莊興盛。所謂「士之自覺」，按照余先生的解釋，是「區別人己之謂也，人己之對立愈顯，則自覺之意識亦愈強」；筆者將其理解成「士」相對於其他群體的一種獨立意識，以及在此基礎之上的心理變遷。很顯然，比照於其他中外學者考論魏晉士風「或偏重於士族政治、經濟勢力之成長，或深入於清談之政治背景之隱微」，以「士之自覺」為線索來解釋漢晉的思想變遷，理應是對「內在理路」的爬梳整理。恰如余先生在「引言」中所說，「本文但求立己，不求破人」，這與他上述「內外不悖」的論旨是相合的。

那麼，有沒有一個「內外」界限的分野或內涵的大致對應呢？或者更通俗地說，何為內？何為外？在「漢晉之際新思潮之發展」一節裏，余先生寫道，「本篇僅就士之自覺之背景考察思想之變遷，故所涉不出主觀方面之範圍，而置客觀之因素不論焉」。於此，我們似可將內在理路對應於主觀心性，而將外緣影響對應於客觀環境。關於何為主觀何為客觀，結合「儒

家經術之衰與老莊思想之興」這一漢晉思想變遷的原因，余先生亦有明確的交待：客觀方面的原因為「漢人通經所以致用，今經學末流既不能施之世務，則其勢乃不得不衰」，主觀方面的原因是「一種學術思想之流行除因其具實用之價值外，又必須能滿足學者之內心要求，而漢儒說經既羈以陰陽五行之論，複流於章句繁瑣之途，東京以降遂漸不足以厭切人心，其為人所厭棄則尤是事有必至」。通過對鄭氏經學、荊州學派、魏晉玄學、輔嗣注易等一系思想之具體分析，余先生得出，「治經蓋有求根本義之趨向，而章句煩瑣足以破壞大體，為當時通儒所不取」。這種分析的方法同前述論證宋明理學之所以轉為清代考證學的方法是一脈相承的。

「內在理路」的方法何以得到余先生的重用？他在〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉一文的引言中說，「依此解釋，不僅儒學之變為老莊，其故可得而益明，即當時政治、經濟、社會各方面之變動而最為近人所措意者，亦未嘗不可連續而參證之」。可見，除了「詳人所略」之外，對於使用內在理路這一方法的論證效果，余先生也頗為滿意。他在文中直言，「竊以為一切從外在事態之變遷而迂曲為說者，皆不及用士之內心自覺一點為解釋之確切而直截」。「外緣影響」是為迂環曲折，「內在理路」則顯確切直截，效果的不同亦反映出取意的差別，這是其一。

另外，余先生的重內輕外還同他身處西方漢學界的周遭環境相關。較諸中國，西方學人看問題喜發散式思維，一般鮮有「單因決定論」。余先生也在多處提到「歷史的發展決非任何單一因素所能完全解釋」。在多元因素之內，西方學者似更注重內在原因的探求，即使是對外緣影響的闡發一般也會歸依到內在理路的流變。作為海外華人學者，余先生勢必要以西方漢學界為主要對話者，而方法的認同才是彼此溝通的前提。如果借用「內在理路」一說，這當然要算作「外緣因素」對余先生的影響，類似的還有國內學術先輩的示範作用。比如梁啟超在「研究文化史的幾個重要問題」一文裏就表明，「歷史理解最多只能說是『互緣』，不能說是因果」；又如錢穆先生在《中國歷史研究法》中多次提到⁴：

我們學歷史，正要根據歷史來找出其動向，看它在何處變，變向何處去。要尋出歷史趨勢中之內在嚮往，內在要求；我們該自歷史演變中，尋出其動向與趨勢，就可看出歷史傳統，我此所謂歷史傳統，乃指其在歷史演進中有其內在的一番精神，一股力量。……這一股力量與個性，亦可謂是他們的歷史精神，能使歷史在無形中，在不知不覺中，各循其自己的路線而前進；中國歷史文化傳統源遠流長，在其內裏，實有一種一貫趨向的發展。

上述這些「內在嚮往、內在要求、內在精神力量、一貫的趨向」，應該對余先生的「內在理路」研究法產生了較大的影響，甚至在他自己所說「研究重心已轉移到外緣領域的三篇代表性專論」中也多少流露出了那種論證方式和行文風格。這三篇專論是〈中國近世宗教倫理與商人精神〉、〈現代儒學的回顧與展望〉和〈明清社會變動與儒學轉向〉（〈士商互動與儒學轉向〉為此篇的最後改定稿），以下進行簡略的分述。

〈商人精神〉一文關注的中心問題是「中國為甚麼沒有發展出資本主義」。對於這一普遍關注的問題，余先生認為，史學界尋求答案的方式可以分為兩個主要流派。第一派持馬克思主義的觀點，從理論上斷定資本主義已經在中國萌芽，只不過由於種種外部因素的阻礙，而沒有充分成長。這一派所依據的一個預設性前提是，馬克思的歷史五階段論是適用於一切人類社會的普遍規律，中國當然不可能成為例外，第二派受韋伯的一些影響，在理論上並不預斷資本主義是中國社會發展的必經階段，而是從事實出發，探討傳統中國為甚麼產生不出西方

式的現代資本主義。從具體方法的角度上看，我們可以將第一派所用的方法看成「外緣影響論」，即西方列強的入侵切斷了中國本已產生的資本主義萌芽；而包括余先生以及西方漢學界在內的第二派則取「內在理路說」，即從宗教和道德傳統中深層挖掘中國沒有發展出資本主義的原因。也就是說，籠括全篇的仍是內在理路的模式。同樣，在具體的論證過程中，無論是分析新禪宗、新道教的入世轉向或是詳談儒家倫理的新發展，余先生都很少涉及外部因素的影響，而只是從思想本身的發展來闡明其變遷的路向。即使談到新禪宗對儒家的影響，也是為了說明新禪宗給儒學的發展帶來了壓力與困境，其主線仍然沿著內在的理路，從韓愈、李翱、程朱、陸王這些不同時期儒學代表人物的言行，梳理了傳統儒家的改造與重振。

全文最有可能適用「外緣影響」模式的是下篇：「中國商人的精神」。慣常的思路是，通過分析明清之際工商業的發展狀況，結合當時的政治制度、社會經濟等背景，概括出商人精神形成與發展的全貌，並指出哪些因素起到了或促進、或阻礙的作用。但余先生在下篇一開始就申明：「本篇的討論以商人的精神憑藉和思想背景為主要對象，……至於商業發展的本身，此篇完全不擬涉及。」「精神憑藉」與「思想背景」顯然不是外緣的影響，雖然其後的論證中援引了「新四民論」這一社會關係的新格局，並多次談到士商階層的互動，但這些大多只限於文化與觀念的層面，亦可將其理解為對內在理路的側重。

在收入後兩篇文章的《現代儒學論》一書的序言中，余先生仍然透露了內在理路的取意，他「希望能夠矯正一個相當普遍的誤解，即認為儒家思想自明末以後便已完全陷於停滯僵化的狀態」，並指出「今天頗有一些中外史學家開始注意十九世紀中葉以來中國歷史發展的內在動力：他們已不能接受中國近代的變動完全由西方挑戰所激起的主流觀點了」⁵。言下之意很明確，儒家思想有其連續一貫的內在理路，中國歷史發展也有其自身的內在動力，這兩個「內在」是可以互為參證的。比如〈回顧與展望〉一文即是「從歷史的角度說明儒學在近代的解體過程，並進而展望儒學在現代政治社會秩序的重建方面可能發揮甚麼樣的效用」。在第一節「現代儒學與內在批判」的開始，余先生便質疑了「西方思想的侵入直接導致儒學解體」這一「未經詳細研討的假設」，並指出「這一假設雖有事實上的根據，但不免引起一種誤解，以為反儒學的運動完全是從外面來的」。緊接著他說，「我現在想提出另一個觀點，即儒學的批判是從內部開始的。不僅晚清如此，『五四』初期也是如此」。通過援引今文經學與古文經學對此進行比較論證之後，余先生進一步指出：「如果我們承認現代反儒學的運動最初源於儒學的『內在批判』，那麼，儒學吸收西方思想這一事實也許可以看作是出於它本身發展的一種內在要求，並不是『用夷變夏』這個簡單的公式所能解釋得清楚的。」由此可見，在余先生看來，儒學對西方思想的吸收有其內在理路的原因，正如他在第一節末尾得出的結論那樣，明清儒家的政治社會思想中便已發展出了一種與近代西方觀念大體相近的基調，正是由於基調相近，晚清儒家才駕輕就熟地接上了近代西方觀念。在第二節中，通過分析明、清和民國初年儒學和政權的緊張關係，余先生證實「清末民初的儒學批判基本上是內在的」。第三節的結論更為明晰：「吸收西學顯然是出於儒學發展的一種內在的要求，對於建制化儒教的批判，也是相應於此內在要求而起的內在批判」。

〈士商互動〉一篇實際上含有前兩篇的影像，余先生自己也說它們的「基本旨趣是一致的」。在引言中，余先生重申，「近代中國的『變局』決不能看作是完全由西方入侵所單獨造成的，我們更應該注意中國在面對西方時所表現的主動性」。由此，這篇文章的主旨是，「重新檢討明清社會與政治史，並追尋明清漸變與現代劇變之間的內在關聯」。在論證過程中，文章固然較多地關注了一些外緣的影響，比如棄儒就賈、士商互動等，但最終還是以內在理路為依歸。比如「士商互動」談的雖然是商人逐步發展了一個相對「自足」的世界，但

其目的在於說明，儒家的「道」也因為商人的參加而獲得了新的意義，從而為儒學的轉向提供了鋪墊。

二 概念先行

將「概念先行」這一學術研究的一般通則在這裏單列出來，是因為在余先生的研究著述中這一具體方法得到了十分的注重，它也是讀余先生的書之後在方法上給我感受最切近的一點。

先來看余先生的一篇文章：「反智論與中國政治傳統」。開篇第一段有這樣的話⁶：

中國的政治傳統中一向瀰漫著一層反智的氣氛。我們如果用「自古已然，於今為烈」這句成語來形容它，真是再恰當不過了。但是首先我們要說明甚麼叫做「反智」。

引文中最末一句話可以說是對余先生「概念先行」的方法最精當的概括。當然，這並不是說一定要給某個概念下個明確的定義。余先生也承認，「研究這一現象的學者都感到不易給『反智論』下一個清晰的定義」。他只是將「反智論」分為兩個互相關涉的部分：「一是對於智性本身的憎恨和懷疑，認為『智性』及由『智性』而來的知識學問對人生皆有害而無益。抱著這種態度的人我們可以叫他做『反智性論者』；二是對代表『智性』的知識份子表現一種輕鄙以至敵視。凡是採取這種態度的人，我們稱他們作『反知識份子』」。接下來他寫道，「在下面的討論中，我們將盡量用『反智論者』一詞來兼指『反智性論者』和『反知識份子』兩者，非十分必要時不再進一步加以區別，以免引起了解上的混亂」。余先生這裏所說的混亂大致有兩類：對一般讀者來說，望文生義可能導致理解偏差，概念先行則可讓讀者對作者所要探討的物件有一個通體的認識而不致誤讀全文；即使對專業研究者而言，也可能由於視角的不同而引起釋義的差別，這種情況導致對作者本意的誤解或許比對一般讀者還要深，甚至引起一些不必要的分歧和無謂的爭論。概念先行的另一個顯而易見的益處是，作者本人在先行界定概念之後，餘下的論證一般較少旁生枝節，利於行文過程的條分縷析。下面我再用兩個例子來對這一方法進行說明。

收於《士與中國文化》中的「名教思想與魏晉士風的演變」一文第一節的標題即是「何謂名教」，這也是一般讀者最先遇到的問題。就算是魏晉史研究者，也不可跳過此節不看，因為余先生給出了他自己的解釋。他認為，如果按照陳寅恪先生賦予名教的純政治性解釋，那就無法理解嵇康、阮籍以後的某些具體事例，比如「避世不仕」、「任情不羈」等。因此，「事實上魏晉所謂『名教』乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看作全部秩序的基礎。不但如此，由於門弟勢力的不斷擴大，父子之倫在理論上尤超乎君臣之倫之上，成為基礎的基礎了」。有此概念之先行界說，我們就不難理解其後談到的「情禮衝突」、「緣情制禮」以及「禮玄合流」仍然是名教危機的延蕩與平息。可以說，概念先行事實上起到了對全文提綱契領的作用。

不僅對諸如「反智」、「名教」一類專業性較強的術語，即算是耳熟能詳的大眾化辭彙，余先生也要將界定概念放在具體論證之後。且看一篇題為「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」的長文。此文的核心概念有兩個：「中國文化」、「現代生活」。開門見山、直接入題這種慣常的套路本也無可厚非，因為這兩個概念實在是談得太多了。但或許正是因為談得多，因而雜亂不一，余先生對此顯得格外謹慎⁷：

我首先想對「中國文化」與「現代生活」兩個概念進行一種客觀的歷史分析。在分析的

過程中，我自然不能不根據某種概念性的假設，但是這種假設並非我個人主觀願望的投射，而是在學術研究上具有一定的客觀性和普遍性的。

接著，他指明文化有廣義狹義之分，在文中他欲取其最廣泛的涵義，涉及政治、經濟、社會、藝術、民俗等各個方面。僅就此點，他仍作了如下的說明：

文化觀察可以從各種不同的角度出發，我所採取的自然不是唯一的角度。我所提出的看法更不足以稱為最後定論。我只能說這些看法是我個人經過鄭重考慮而得到的，也許可以提供對這個問題有興趣的人參考。

或許有人覺得余先生下筆過於謹慎反顯拖沓了，但這恰恰是學者型人格的特質所在。學者不同於政治家，林肯可以即興為民主下一個結論式的定義，而學者要為民主的定義寫上一本書，或許還不能得出甚麼結論。事實上，余先生用了近三分之一的篇幅來界定文化的內涵與外延。他雖然採取了一種整體的觀點來探討中國文化，但又認識到整體而全面的分析是一個沒有止境的過程，而期望獲得一個大家都能接受的確定結論，更是一個「永遠無法實現的夢想」。並且，在他看來，「整體的觀點難免有流於獨斷的危險」，因此他又通過一組具有普遍性、客觀性的問題檢視了中國文化的特質，這些問題包括此岸與彼岸兩個世界的分野、世俗化過程、終極的價值寄託等。同樣，他認為，「普遍性的『現代生活』和普遍性的『文化』一樣，也是一個抽象的觀念，在現實世界中是找不到的。現實世界中只有一個個具體的現代生活，如中國的、美國的、蘇俄的或日本的，而這些具體的現代生活都是具體的文化在現代的發展和表現。」通觀全文可以發現，余先生大約又用了三分之一的篇幅檢討了中國文化在現代的發展和表現，即界定了「現代生活」這個概念。這樣，到真正談及「中國文化與現代生活」時，問題就變得非常簡捷，論證起來自然也就十分明快。正如本文一開始所說，余先生是在對「與」字前後的兩個物件有了透徹理解之後，再論及二者之間關係的，這與其概念先行的方法是相互照應的。

三 結論適度

這裏的「結論適度」是臨時拼湊出來的一個詞，意思是余先生在論證過程中和作出結論時，一般不把話說得很絕對，總是以適度的讓步給自己留出充分的迴旋餘地，使結論更為合理。比如在「中國知識份子的古代傳統——兼論『俳優』與『修身』」一文中，余先生通過「俳優」的行為充分證明了「士」的修身立道。但到全文即將結束時，有這樣一段話：

中國知識份子雖然自始便有重視「修身」的傳統，但是我們絕不能因此肯定他們人人都在精神修養上有了真實的造詣。事實上，在戰國中晚期「修身」不但已成為「士」的標記，而且世主也以此為取「士」的標準。「修身」既入於利祿之途就必然不免要流為虛偽。

接著他舉《淮南子》作為例證。這實際上是對全篇主旨的反證，一般惟恐避之而及。因為，全文重在說明「道」與「勢」的抗衡，而這裏又表達出「道」對「勢」的屈從，兩者是互相矛盾的。但歷史並不因為矛盾而能被忽略，余先生客觀地指出，「無論是『俳優』型或『以道自任』型的知識份子在中國歷史上都有正負兩面的表現」。從整體上看，這種出於尊重客觀史實而作出的略微讓步，非但無損於文章的主旨，反而提高了論證的可信度，增強了文章的說服力。

「漢代循吏與文化傳播」一文的主旨是為了說明，作為中國大傳統的承擔者，漢代循吏發揮了充分的教化功用。在已經得出結論之後，余先生又指出，「漢代循吏雖是大傳統的『教化之師』，然而這樣不表示他們可以隨心所欲地用大傳統來取代各地的小傳統，或以上層文化來消滅通俗文化」，「循吏所能做的不過是禁止其中對人民生活極端有害的部分。至於那些無傷大雅的部分也只好採取董仲舒所謂『寬制以容眾』的辦法。而且循吏既不能完全不受時代思潮的影響，大傳統也不能免於小傳統的侵蝕」。可見，雖然對結論作了讓步，但並未妨礙文章的主題。余先生甚至在「結論」部分的一開始就寫道：

以上我們大致討論了漢代循吏在傳播文化方面所發揮的歷史作用。我們必須緊接著指出，漢代循吏的人數畢竟是很少的，遠不及酷吏和俗吏那樣人多勢眾。事實上，循吏不過是漢代士階層中的一個極小的部分而已。……循吏是士的一環，其影響主要是在文化方面，這種潛移默化的效用也不是短期內所能看得見的。

這裏，如同「但是我們首先要說明甚麼叫做……」這句話精當地表示出了「概念先行」的方法一樣，「我們必須緊接著指出」這句順承語也恰切地體現了「迴旋有度」的論證風格。試想，如果抽掉其間的讓步成分，經過嚴格的論證推理之後，得出類似的結論也未嘗不可，不過沒有這樣來得自然、順暢，仿佛樂曲中的一詠三歎，主題在變奏的烘托之下愈加顯得清晰有力。

這種適度結論的論證還有很多例子，而且它似已內化成了余先生的一種寫作習慣。這一習慣非但符合史學研究的要義，而且可以推廣到一切人文和社會科學，作為方法科學化的必要前提。關於這一點，韋伯在《社會科學方法論》一書中的「歷史因果考察中的客觀可能性與恰如其分的因果關係」一節就有很好的說明。韋伯用近乎學究式的語言寫道⁸：

我們能夠發現並在思想上分離那些因果「因素」，預期的結果必須被設想為同它們處在恰如其分的關係中，因為那些被分離開來強調的因素同其他因果「因素」—根據普遍的經驗規劃，我們預期從它們會產生另一種結果—的結合可以想像相對少。……我們習慣於說，一種指向相關結果的「發展趨勢」是存在的。

可見，韋伯也只是說「指向相關結果的發展趨勢」是存在的，而不是預設的結論本身。可以說，余先生的歷史研究並非是要完全再現歷史事件的過程，而是在對歷史事件分類整合的過程中，根據普遍的經驗規則和恰如其分的因果關係，找出一種可以成立的「發展趨勢」，而這正是以迴旋有度的具體方法和思維習慣為前提的。

四 小心求證

在治學方法上，胡適之先生一生宣導八個字：大膽假設，小心求證。在「大膽假設」上，余先生恐無意為之，但「小心求證」確是他固守的原則。豈止是小心，有時甚至略顯繁瑣。比如「東漢政權之建立與士族大姓之關係」一文，洋洋數萬言，旁徵博引，各種史料相互參證，然而最終的結論卻極為簡約，即東漢政權的建立是以士族大姓為社會基礎的。

余先生「小心求證」的方法還表現在對史料的取捨上。梁啟超曾說：「史學所以至今未能完成一科學者，蓋其得資料之道視他學為獨難。史料為史之組織細胞，史料不具或不確，則無復史之可言。……故史學較諸他種科學，其搜集資料與選擇資料最勞而最難。……惟既矢志忠實於史，則在此殘缺範圍內當竭吾力所能速以求備求確，斯今日史學之出發點也。」這一

出發點在余先生的研究中可謂堅守必至，以下分別從求備與求確兩個方面予以說明。

在「史料求備」方面，僅〈中國近世宗教倫理與商人精神〉一文，就使用了以下諸種類型的史料：人物傳記、佛教清規、墓碑墓表、家族宗譜、石刻記載、儒家經典、日記小說、要覽叢談，以及大量域外專論，內容遍涉經史子集，範圍不可謂不廣博。同時，對於每一項史料，皆能縱向挖掘、深入內裏，鮮有浮於表面的淺層例證。

在「史料求確」方面，梁啟超說：「史料以求真為尚，真之反面有二：一曰誤，二曰偽。正誤辯偽，是謂鑒別。」他告誡治史者要「向常不懷疑之點能試懷疑，能對素來不成問題之事項而引起問題」，即注重鑒別史料的真偽，可見他對史料求確的慎重態度。余先生這方面的立場亦是如此。〈商人精神〉下篇談到「明清儒家的治生論」時，余先生援引清代沈垚關於商人社會功能變遷的一段言論作為說明，但他緊接著寫道：

首先必須指出，沈垚是一個鄉試多次失敗的塞士，他的話因此不免有激憤的成份。不過整個地看，他的論點有是充分的歷史根據的；……沈垚的用語略嫌過重，且統末、元、明、清而言之，也失之籠統。但若把這一段文字看作是對十六至中十八世紀中國社會的描寫，則大致可以成立。

由此可以看出，余先生對於自己所用的史料是十分審慎的，這樣做可能在局部上減輕了論證的力度，但在整體上是對論證效果的加強。又如在「漢代循吏與文化傳播」一文中，余先生論及循吏曾努力將中國的生活方式傳播到邊疆地區和少數民族，在援引《後漢書》的相關記載後，余先生適時補上了一句，「不用說，這一記載中頗有渲染和漢民族的偏見。但是其中也有可以辨識的基本史實。」另外在有些地方，余先生還直接提到了「史料求確」方面的困難。〈商人精神〉中談到「明清商人的倫理」時，他說：

這裏我們碰到一個方法論上的困難，我們固然可以找到不少明清商人實踐其道德信條的證據，然而在現實世界中這種實踐究竟有多少代表性？……我們只能說，這個問題和史學家對於他們所研究的歷史世界的全面判斷有關。如果我們承認明清的商業世界中存在某種秩序，而此秩序又多少是由某些倫理觀念在維繫著，那麼當時文獻中所透露的佔有主導性質的商人倫理便應該受到研究者的嚴肅注意，……因此以下僅在客觀地刻劃出一般的常態，絕不是美化傳統的商人，說他們人人都遵守商業道德。特聲明於此，以免讀者誤會。

引完上面這最末一句，讀者諸君所感受到的應該不止是內在理路、概念先行、結論適度、小心求證這些具體的研究方法，大約還能體會到一種知識份子嚴謹、謙遜的精神氣質，以及跳動在字裏行間的學者風範。

註釋

- 1 余英時：《論戴震與章學誠》，北京：三聯書店2000年版，增訂本自序，第2頁。
- 2 余英時：《錢穆與中國文化》，上海：上海遠東出版社1996年版，第228頁。
- 3 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社2003年版，第251頁。
- 4 錢穆：《中國歷史研究法》，北京：三聯書店2001年版，第6、75頁。
- 5 余英時：《現代儒學論》，上海：上海人民出版社1998年版，序文第9頁。

- 6 余英時：《文史傳統與文化重建》，北京：三聯書店2004年版，第150頁。
- 7 《文化：中國與世界》（第一輯），北京：三聯書店1987年版，第39頁。
- 8 [德]馬克斯·韋伯：《社會科學方法論》，北京：中國人民大學出版社1999年版，第85頁。

湯敏軒 北京大學政府管理學院博士生

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十七期 2005年4月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十七期（2005年4月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。