



Wholly owned by UTAR Education Foundation

余英时对道家思想批判的嬗变研究（1976-2014）

The Evolution of Yü Ying-Shih's Critique of Daoist Thought (1976-2014)

王咏稼

WONG YONG JIA

23ALB00686

拉曼大学中文系

荣誉学位论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONOURS) CHINESE STUDIES
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
DECEMBER 2025**



Wholly owned by UTAR Education Foundation

余英时对道家思想批判的嬗变研究（1976-2014）

The Evolution of Yü Ying-Shih's Critique of Daoist Thought (1976-2014)

王咏稼

WONG YONG JIA

23ALB00686

拉曼大学中文系

荣誉学位论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONOURS) CHINESE STUDIES
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
DECEMBER 2025**

Copyright Statement

© 2025 Wong Yong Jia. All rights reserved.

This final year project report is submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Arts (Honours) Chinese Studies at Universiti Tunku Abdul Rahman (UTAR). This final year project report represents the work of the author, except where due acknowledgment has been made in the text. No part of this final year project report may be reproduced, stored, or transmitted in any form or by any means, whether electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the author or UTAR, in accordance with UTAR's Intellectual Property Policy.

目次

宣誓	iii
摘要	iv
致谢	v
第一章 绪论	1
第一节 课题背景	1
第二节 研究动机和目的	2
第三节 前人回顾	4
第四节 研究方法	6
第五节 论文架构	7
第二章 《历史与思想》中的“反智论”之陈述与批判	10
第一节 时代背景与现代焦虑	10
第二节 余英时的“反智论”定义	11
第三节 老子思想“反智论”的批判	12
第四节 小结	17
第三章 《中国思想传统的现代诠释》下比较文明的视野	19
第一节 时代背景与现代焦虑	19
第二节 “内在超越”与“外在超越”的概念框架	20
第三节 道家思想中“内在超越”的具体表现	22

第四节 小结.....	24
第四章 《论天人之际》的轴心突破和道家突破.....	26
第一节 时代背景与现代焦虑.....	26
第二节 “轴心突破”和“轴心时代”的历史哲学概念.....	27
第三节 道家的突破.....	29
第四节 小结.....	33
第五章 结论.....	35
参考文献.....	38

宣誓

谨此宣誓：此毕业论文由本人独立完成，凡文中引用资料或参考他人著作，无论是书面、电子或口述材料，皆已注明具体出处，并详列相关参考书目。

姓名：王咏稼 WONG YONG JIA

学号：23ALB00686

日期：2025 年 12 月 15 日

论文题目： 余英时对道家思想批判的嬗变研究（1976-2014） The Evolution of
Yü Ying-Shih's Critique of Daoist Thought (1976-2014)

学生姓名： 王咏稼

指导老师： 陈明彪博士

校院系： 拉曼大学中华研究学院中文系

摘要

本研究旨在构建从早期功能批判到晚期轴心突破的分析框架，系统地梳理自 1976 年至 2014 年间余英时对道家思想研究的阶段性转变，并以卡尔·曼海姆的知识社会学理论为参照，揭示其批判范式演化的内在逻辑，从而弥补现有研究长时段视角的缺失和不足。研究采用“历史—方法—语境”三维交叉分析模型，结合背景追溯、方法论审视以及语境还原的多重视角，在宏观结构与微观诠释的互动中，重建余氏作为历史学家在道家批判中的自我对话与理论自觉。结论整体分析各阶段的要点与转变，贯通余氏对道家尤其老庄思想的嬗变研究，最终揭示其诠释路径的变化契合曼海姆的核心观点，即知识始终依附于学者的社会环境，并随历史语境以及立场方法而不断演化。

【关键词】 余英时，老庄思想，道家思想批判，嬗变研究，卡尔·曼海姆，知识社会学理论

致谢

首先由衷感谢陈明彪博士在本次论文的写作过程当中给予的悉心指导。无论是在搜寻相关资料、构思整体架构还是内容字数的分配上，都给予了莫大的帮助，促使笔者能够顺利地完成此次的毕业论文。其次，笔者欲向父母表达深深的感恩之情。在最为艰难的日子里，他们始终在背后默默地支持与陪伴，帮助笔者渡过无数的波折以及挑战。虽然路上仍然充满泥泞和荆棘，家人依然选择不离不弃，共同走过人生当中最为重要的里程碑之一。

再者，笔者要感谢自己这一路以来的坚持与努力。在写作的过程中，笔者从不轻言放弃，相信自己能够完成毕业论文，并把此次的挑战视为超越自我的契机，在逐字逐句、一章一节逐步地完成中体会完善研究所带来的喜悦和成就感。回想笔者最初的失落、到重新选择所热爱的中文系，再次展开了笔者的大学生涯，一步一脚印走到了毕业的尾声，实属不易。在顺利交稿的那一刻，仿佛过去的酸甜苦辣皆是不真实的、是一瞬间的，同时也确幸自己能够笃定笔者所具备的能力，完成了曾经视为不可能的任务。

最后，再次感谢陈明彪博士和家人一路以来的辅佐以及支持，没有你们的鼓励，这篇论文也许没办法如此顺利地完成。

第一章 绪论

首章主要包括课题背景、研究动机和目的、前人研究回顾、研究方法以及论文架构五个部分。首先，交代课题研究背后的契机和学术价值。其次，回顾和梳理相关学者的研究成果，并指出其中的不足之处。在此基础上，提出研究所采用的方法论路径，并进一步说明论文的整体架构，从而为后续章节的论述奠定基础。

第一节 课题背景

余英时（1930-2021）对道家思想的批判历程，堪称二十世纪中国思想史研究中的典型案例，既反映一位历史学家个人学术理路的演进，也映照出时代语境下学术范式的深层转型。从 1976 年《历史与思想》初版对“无为而治”与法家权术合流的政治功能主义批判¹，到 2014 年《论天人之际》中基于文明比较视角的历史哲学概念²，其批判立场经历了四十年的持续调整。这一变化不仅是个人思想成熟的自然轨迹，更体现出中国思想史从“传统解构”转向“传统转化”的集体转向。在冷战格局与现代性焦虑交织的历史背景下，余氏始终参与其中却时刻保持距离，对传统文化进行深度拆解与再诠释。其早期研究因聚焦思想与权力的共生关系而广受关注，但也因过度强调政治的功能而被质疑未能还原道家文本的多元面貌。至晚年，随着“内在超越”与“外在超越”等范畴的引入，其批判逐渐摆脱单一向度，展现出更为复杂的文化理解与价值判断

¹ 余英时，《历史与思想》（台北：联经出版，1976），页 10。

² 余英时，《论天人之际》（台北：联经出版，2014），页 114。

体系。这一批判立场的演变，不仅彰显其方法论上的自我修正意识，也揭示出身处全球化语境下中国知识分子面对文化身份、价值认同与现代思想困境时所作的重点回应。本研究旨在系统梳理这一演变轨迹，挖掘其中的理论自觉与历史张力，为传统思想的现代诠释提供一种经由批判、对话与转换所构建的反思路径。

第二节 研究动机和目的

本研究重新整理余英时批判的思路和方法，并划分为四个阶段，系统梳理余氏对道家思想的诠释演变。第一阶段（1970年代）聚焦《历史与思想》中以政治史为核心的解构路径，通过《老子》文本对照，重建其历史语境，并从“反智论”概念入手，批判余氏在传统思想诠释中的偏误。此时期的批判核心在于揭示思想资源被权力机制吸纳并重新改造的过程，但其方法论的局限在于将《老子》哲学过度简化为政治工具理性，使论述陷入政治功能批判的框架之中。

第二阶段（1980年代）以《中国思想传统的现代诠释》为代表，余英时引入文明比较的视角，将中国“内在超越”传统与西方“外在超越”路径（如犹太先知传统）进行结构性对照。余氏指出，道家虽重视个体自由与顺应自然，但欠缺制度性秩序的建构能力，因而在政治哲学层面始终难以形成维持现代转化的逻辑。此阶段的分析已超越儒道之争，转向对中国思想传统在全球理性化进程中反思道家的定位。

第三阶段（2000 以来）以《论天人之际》为集大成之作，标志着余英时批判体系的全面重构。此阶段余氏开始以辩证方式处理道家思想的复杂性：一方面肯定“道法自然”在超越巫术思维上的历史意义；另一方面，又在“礼乐—神权”的框架下批判道家对礼乐传统的否定倾向。³然而，在以“轴心突破”或“轴心时代”为分析框架时，余氏倾向片面强调中国思想的哲学性突破，而忽视其文明特殊性，因而在中国文化与价值系统的重构上仍面临理论困境。

本研究的意义体现在三个层面：首先，在学术价值上，本研究弥补了即有研究中对余英时道家批判演变缺乏长时段视角的不足，构建出从早期功能论批判到晚期轴心突破的系统分析框架；其次，在方法论上，透过追溯知识分子所处的时代背景、方法论的审视以及文本的历史语境的还原，形成三方面综合的研究路径，为思想史研究方法提供了参考。

综上所述，余英时的道家批判历程不应被理解为单一立场的静态陈述，而应视为不断深化的方法论意识的发展过程。从早期以政治史为核心的功能性解构，到中期通过文明比较揭示中西思想结构差异，再到晚期在“轴心突破”框架下重思道家思想的内在超越，其思想路径展现出一种从批判到重构的变化过程。这一历程不仅体现出余氏在思想史研究中对传统资源与现代问题张力的持续性反思，也揭示出余氏在学术方法和价值立场上的自我调整，为理解中国思想现代转化的复杂性提供了启示。

³ 余英时，《论天人之际》，页 20。

第三节 前人回顾

当前学界对于余英时在道家思想批判的研究，大体可分为“立场定位”、“文本个案分析”与“方法论审视”三大范畴，但尚未形成兼顾时代脉络、方法演进与价值反思的系统诠释框架。对此，本文在梳理既有成果的基础上，重点评估其贡献与不足，并在此基础上提出跨越单一视角的分析模式，以期完整呈现余氏对道家思想批判历程的嬗变。

首先，在立场定位研究方面，李明辉（1953-）通过《当代儒学的回顾与展望》一书，将余英时定位为站在儒学阵营外的盟友，认为其批判道家旨在为儒学的现代化扫清理论障碍。李明辉的研究准确捕捉到余氏对儒家传统的重视与扶持的态度，并指出余氏在批判道家的同时从未放弃坚守儒学的核心价值。然而，该研究也存在明显局限：一方面，李明辉未能辨析余氏与第二代新儒家（如牟宗三、唐君毅等）在“传统转化”路径上的实质性分歧——后者倾向于将儒学构建为一个内在自洽、相对封闭的价值系统，而余氏则始终主张儒学应保持开放性、兼容并包的批判精神；另一方面，李明辉的定位研究较少关注余氏批判立场会随着时代与著述的不断调整，难以说明其思想框架在不同时期的动态变化。

其次，从文本个案分析角度出发，张汝伦在《现代中国思想研究》中对《历史与思想》中的“黄老之治”进行了细致解读。他指出，余英时对“无为而治”与法家“术治”合流的剖析具有开创性意义，开辟了以政治史视角审视

经典文本的新路径。⁴但此类研究因过于聚焦功能论诠释而忽视了道家思想的形上内涵，容易导致对余氏早期批判的单一理解。更为关键的是，张汝伦并未延伸分析余氏在后续著述中如何借助方法论转型来修正这一功能主义偏见，使得这一研究成果难以在学术脉络中与余氏后期的历史哲学观点产生充分的对话。

在海外学界中，史华慈（Benjamin Schwartz，1916-1999）在《中国古代的思想世界》中，对道家“超越性”主题的阐释与余英时晚年提出的“内在超越”论述构成对话⁵，前者强调道家对既存秩序的根本质疑，后者则更关注制度建构能力的缺失。二者虽然在文本取舍和历史诠释上互为补充，但学界尚未把这一对话纳入对余氏批判演变的整体考察之中。除了上述公开发表的研究，台北“中央研究院”近史所与普林斯顿大学燕京学社等机构所藏的余英时未刊书信、讲座速记稿及学术会议手稿，提供了大量一手材料，记录了其与国内外学者的实时交流与自我反思。这些未正式刊行的资料，往往能直接呈现余氏在文本之外的思想酝酿过程与价值预设，但遗憾的是，现有研究对这些珍贵档案的系统利用仍属零散状态，尚未纳入对其批判立场演变的长时段考察。

综上所述，当代学界对余英时道家思想批判的研究呈现出三重断裂：其一，缺乏贯穿 1976 至 2014 年的长时段分析，难以揭示其批判逻辑的整体演进与思想轨迹；其二，忽视余英时方法论的渐进演变及自我修正机制，因而未能把握其各阶段批判策略间的内在连贯性；其三，忽略了研究者本身的立场以及所处的时代对批判过程中的影响，因此对余氏立场的动机以及方法论自觉缺

⁴ 张汝伦，《现代中国思想研究》（上海，上海人民出版社，2008），附录。

⁵ 史华慈，《中国古代的思想世界》（南京：江苏人民出版社，2004），页 186。

乏较为完善的认识。基于此，本研究以“历史—方法—语境”三维交叉分析模型为核心，透过追溯知识分子所处的时代背景、方法论的审视以及文本的历史语境的还原，旨在于宏观结构与微观诠释的双向互动中，重建余英时作为历史学家在道家批判中的自我对话与理论自觉，从而弥补既有研究的空白。

第四节 研究方法

为应对余英时对道家批判立场演变所呈现的复杂性，本研究构建一套复合方法论框架，通过多方面的路径交叉验证研究的有效性以及深度。首先，从文本分析入手，采用历时性语义场重建方法，对《历史与思想》《中国思想传统的现代诠释》《论天人之际》三部关键著作中与道家批判相关的语段进行关键词关系分析。借助语料库工具，考察“无为”、“反智”、“超越性”等核心术语在余氏不同时期的语义联结与语境共现，进而描绘出关键用词之间的动态变化。例如，1976年文本中，“无为”多与“权术”、“惰政”等负面范畴相连，呈现政治功能化的语义格局；而至2014年，则逐渐与“自然秩序”、“个体自由”等词汇形成新的思想关联，体现出其对道家概念的重新阐释与价值转向。此类关键词关系的演变，提供了数据上的支撑以及具解释力的依据，用以说明余氏在思想转型的内在逻辑以及语义结构。

其次，运用语境还原的方法，将文本内容置于三个关键历史语境中重新审视：其一，1970年代冷战格局下港台学界围绕新儒家与自由主义展开的思想论战；其二，1980年代大陆“文化热”背景中传统思想价值的再评估与现代转

化讨论；其三，全球化时代比较文明研究范式的兴起及其对儒道关系与思想体系重构的影响。最后，本研究引入曼海姆的知识社会学理论，对余英时的批判实践进行理论层面的描写。其思想立场的调整并非孤立的事件，而是受制于双重文化资本的结构：一方面扎根于中国传统学术的经典训诂与史学方法，另一方面又深受西方现代思想范式与学术制度的影响。余氏批判策略的阶段性转变，可被理解为在儒学和汉学两个学术领域之间的策略性转移，既体现出其方法论上的自觉以及学术的自主性，也反映出知识分子在跨文化语境中持续地调整自我定位以及知识的权威。

上述方法相互补充，形成层递性的验证机制：历史追溯还原文本所处的时代背景，文本分析提供可操作的实证基础，语境还原赋予研究以历史深度，而理论介入则拓展思想诠释的解释维度。通过这一复合性研究路径的建构，本研究得以在量化与诠释之间取得平衡，既避免单一视角导致的认知偏差，同时增强对余英时道家批判的嬗变过程整体的把握以及洞察力。

第五节 论文架构

本研究聚焦余英时自 1976 年至 2014 年对道家思想批判的历史演变，系统地呈现余氏批判范式的生成、转向以及深化。首章为绪论，主要包括课题背景、研究动机和目的、前人研究回顾、研究方法以及论文架构五个部分。首先，交代课题研究背后的契机和学术价值。其次，回顾和梳理相关学者的研究

成果，并指出其中的不足之处。在此基础上，提出研究所采用的方法论路径，并进一步说明论文的整体架构，从而为后续章节的论述奠定基础。

第二章以《历史与思想》（1976）为核心文本，首先从当时中国大陆政治运动的时代氛围出发，探讨其对余英时思想立场的间接影响，继而通过对《老子》文本的实证分析，揭示余氏提出“反智论”概念及其理论误区，并检视其将《老子》视为具反智倾向之论断。最后，结合当代学者的相关研究，指出其诠释逻辑中存在的内在矛盾和张力。

第三章聚焦《中国思想传统的现代诠释》（1987），重点分析余英时在对中国思想传统进行现代阐释时，如何借助西方的概念与分析框架，引入“外在超越”与“内在超越”的对比结构，将中国思想置于文明比较的语境中加以重构，并特别关注其对道家思想中“内在超越”维度的积极肯定及其哲学意义。

第四章以《论天人之际》（2014）为研究对象，探讨余英时如何在比较文明的视野下，引入雅斯贝尔斯的“轴心突破”与“轴心时代”概念，对中国哲学的历史性突破进行再阐释，并将其置于以希腊——犹太文明为中心的历史哲学模式中进行对照，进而揭示其理论框架的张力与局限。同时结合当代学者关于“轴心突破”与文明连续性的批评，重新审视余氏在方法论与价值论层面上的论述。该三章通过“历史—方法—语境”的交叉分析模型相互衔接，旨在呈现余氏道家批判逻辑的整体演进脉络，并揭示其思想体系中方法论自觉与文明比较之间的未竟内容。

第五章则援引卡尔·曼海姆的知识社会学理论，针对前三章各章节的要点以及各阶段之间的转换进行整体性的内在逻辑批判，同时将余氏关于道家(尤其老庄思想)的嬗变研究加以贯通起来。

第二章 《历史与思想》中的“反智论”之陈述与批判

1976年，余英时在〈反智论与中国政治传统〉提出“反智论”，当时正值或略晚于中国的文化大革命及其“批孔扬秦”运动。当时西方学界（特别是费正清等学者）针对中国专制传统展开讨论，而中国知识界也在政治批判和思想重新诠释之间摇摆不定。余氏当时也试图针对西方论述作出回应，同时对当下的政治语境作出反省。

第一节 时代背景与现代焦虑

余英时在《历史与思想》的自序中指出，中国人评论历史时常“有意无意地过高估计思想的作用”，尤其在追究历史祸乱的责任时，倾向于将思想视为根源。余氏举例说明，许多人把共产主义在中国的得势追溯到“五四”时期的新文化运动，至今仍是一种普遍的看法。⁶面对此历史判断，余氏希望厘清思想和政治之间的复杂关系。余氏坦言，撰写相关论述的动机，源于大陆掀起“儒法斗争”后，自己“即欲有所表示”。⁷余氏希望借此机会，深入发挥儒、法两家在历史上的演变及其现代意义，使“大陆政权与传统之关系”更为清晰。

余英时认为，中国自秦以来的政治体制本质上是法家化的产物，而士人传统虽自称承继儒学，却长期为法家理性和权术所渗透⁸，中国政治长久以来一

⁶ 余英时，《历史与思想》，自序。

⁷ 胡秋原，〈反智论与政治传统（一）〉，《中华杂志》1976年6月第17卷第191期，页67。

⁸ 余英时认为中国传统政治中“二千年之政秦政也，二千年之学韩学也”。

直弥漫着一层“反智气氛”。在余氏眼中，中共政权的出现正是“儒家法家化”的历史结果⁹，其独裁性和中国传统的专制政治具备密切相关的逻辑。然而，此论点后来受到胡秋原等学者的质疑，认为余氏过度强调传统的连续性，被视为意图为中共政权贴金，将中共政权“有理化”为中国传统的产物。¹⁰为此，从余氏自身的立场而言，余氏保留的成见是：中国有专制传统，且中国必须现代化。¹¹唯有挖掘中国专制传统的思想根源，才能重建中国文化并走向现代化。

第二节 余英时的“反智论”定义

余英时在《历史与思想》中将“反智论”确立为其探讨中国政治传统的核心概念。因此，在正式讨论《老子》思想是否具备反智倾向之前，有必要先厘清“反智论”的内涵及界定。余氏的“反智论”译自英文的 *anti-intellectualism*，亦可译为“反智识主义”。余氏将其定义为一种态度，其核心可分为两个相互关联的层面：其一，是对“智性”本身的憎恨或怀疑——认为理性思考与知识追求对人生无益甚至有害；其二，则是对“智性”的代表者——即知识分子——所表现出的轻视、排斥乃至敌意。¹²前者体现为观念上的反智倾向，后者则反映为社会行动中的反知识氛围。通过这一界定，余氏试图揭示中国政治与思想传统中长期存在的“反智文化”的根源。

⁹ 胡秋原，〈反智论与政治传统（一）〉，页 67。

¹⁰ 胡秋原，〈反智论与政治传统（七）〉，页 82。

¹¹ 胡秋原，〈反智论与政治传统（九）〉，页 74。

¹² 余英时，《历史与思想》，页 1。

然而，胡秋原指出此译法和哲学史上对该词的用法不符，主张 anti-intellectualism 只能译为“反主智论”，不能译成“反智识主义”或“反智论”。¹³在哲学上，“反主智论”通常是相对于“理性论”（Rationalism）或“主智论”（Intellectualism）而言，涵盖经验论、感觉论、主意论和主情论等学说。¹⁴所谓“反主智论”，即倾向以情感、意志或经验取代理性，而反主智论者反对的是徒恃理性以寻求真理的方法，不包括对知识而来的学问表示憎恨或怀疑。严格来说，“理性论”与“主智论”同义，“反理性论”与“反主智论”亦同义，因此胡秋原指出余氏所言的“反智论”并不存在。

胡秋原进一步指出，余氏的“反智论”另一面是对知识分子表现出轻鄙以至敌视的态度。然而值得注意的是，诸如主意论者、主情论者等反主智论者，本身皆属于知识分子。¹⁵他们对理性主义的质疑并非出于反智，而是针对理性被工具化、权力化的批判。一切暴君、污吏、独裁者只敌视那些敢于质疑他们的知识分子，唯独宠爱歌功颂德的知识分子，他们剥夺的是人权，而不是“智”。因此，余氏试图兼指反理性的态度和反知识分子倾向的定义方式，虽意在扩大“反智论”的解释范围，然而在哲学上定义的偏离只会造成学术讨论上的混乱。

第三节 老子思想“反智论”的批判

¹³ 胡秋原，〈反智论与政治传统（四）〉，页 68。

¹⁴ 胡秋原，〈反智论与政治传统（二）〉，页 71。

¹⁵ 胡秋原，〈反智论与政治传统（五）〉，页 71。

余英时在《道家的反智论》开篇即指出，道家政治思想在智性立场上与儒家相对立，并将道家“反智论”的政治影响直接归结于老子思想。¹⁶在论证此主张时，余氏认为老子的反智言论是直接针对政治而发的，并引用了马王堆帛书《老子》甲乙本数个章节作为道家“反智论”的证据。余氏引用的重要章节包括《老子》第三章¹⁷、第十九章¹⁸、第四十九章¹⁹、第五十七章²⁰和第六十五章²¹的内容。为系统统整余氏批判的论证脉络，本文将对其相关章节的论述进行分类与归纳，并结合王弼通行本《老子道德经注》的文本对照及学术界的相关研究，展开针对性的分析与批判。

余英时对《老子》相关章节的论述可概括为两大重点：其一，老子主张以“愚民”思想维护统治秩序（第六十五章）；其二，圣人被视为“道”的垄断者，掌握对真理及秩序的解释权（第四十九章）。针对老子具体如何主张“愚民”思想，余氏的论述可再次分为四个部分，分别为削弱独立思想和意志（第三章）、提倡抛弃知识智慧（第十九章）、指出智性对社会造成混乱（第五十七章），以及反对选拔贤才（第三章）。

¹⁶ 余英时，《历史与思想》，页 10。

¹⁷ “不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”

¹⁸ “绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。”

¹⁹ “圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之；不善者吾亦善之，德善。信者吾信之；不信者，吾亦信之，德信。圣人在天下怵怵，为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”

²⁰ “以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此。天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”

²¹ “古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”

在《老子》第六十五章提及：“为道者非以明民也，将以愚之……邦之德也。”²²，余英时以此主张为老子在传统政治上反智的基本见解。按余氏的阐释，老子主张“以知治邦，邦之贼也”，将“知”理解为智识，呼吁统治者应“愚之”以维持国家社会稳定。²³所谓“知”，意指巧诈负面的含义，据王弼注释为：“多智巧诈，故难治也”²⁴，老子反对的是与社会乱象相关的“智巧诈伪”，而非一切知识或“大智”，因此统治者有义务促使人民回归淳朴的状态。“将以愚之”的“愚”并非指愚昧，按王弼的注可解释为“无知守真，顺其自然也”²⁵，即“淳朴”、“质朴无诈为”或“无知无欲”²⁶，旨在使民恢复素朴性情，并非使人愚蠢。²⁷

在延伸老子主张“愚民”思想的观点之际，余英时首引用《老子》第三章的内容云：“是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治矣。”²⁸，据此认为老子公开主张“愚民”。按余氏阐释的角度，老子深知人民一旦拥有充分的知识便难以控制，因此主张“虚其心”“弱其志”，意在削弱民众的独立思考和意志，²⁹这点仍需斟酌并加以商榷。所谓“虚其心”，即断妄想思虑之心³⁰，“能虚其心则无所欲”，使民回归到淳朴的状态³¹，而并非旨在剥夺人民的独立思想。至于

²² 按王弼《老子道德经注》，原文为“古之道为道者，非以明民，将以愚之……国之福。”，有一定的出入。

²³ 余英时，《历史与思想》，页 11。

²⁴ [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》（北京：中华书局，2011），页 173。

²⁵ [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》，页 173。

²⁶ 张静，〈老子的反智论及其发展〉，《管子学刊》2022 年第 4 期，页 34。

²⁷ 胡秋原，〈反智论与政治传统（六）〉，页 75。

²⁸ [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》，页 9。

²⁹ 余英时，《历史与思想》，页 11。

³⁰ 陈鼓应注译，《老子今注今译》（北京：商务印书局，2003），页 87。

³¹ 林榕杰，〈从“不尚贤”到“无不治”——《老子》第三章新解〉，《福建论坛·人文社会科学版》2013 年第 7 期，页 73。

“弱其志”的部分，按焦竑《老子翼》的注文所引“……志生事以乱，故弱之”³²，若人的意志刚硬则纷乱之事横起，因此要使人的意志柔韧，³³而不是削弱意志。统治者使人民回归内心淳朴的状态，同时保持意志柔韧，自然而然地人民无知无欲，即没有了伪诈的心智，也没有了争盗的欲念³⁴，具备积极正面的意义。

第二个观点则是余英时引《老子》第十九章“绝圣弃智，名利百倍”³⁵为参照，阐释老子主张提倡抛弃知识智慧。余氏以此为依据，说明老子将知识智慧视为有害的，应该加以摒弃。³⁶根据秦淮的分析，“绝”并非指杜绝或者完全抛弃，而是将知识升华到“道”的境界之后，将多余的形式“弃”之。³⁷所谓多余的形式，其中包括智辩、伪诈、巧利，而最终的目的在于“见素抱朴，少私寡欲”，进一步回归到淳朴的状态。第三个观点余氏以《老子》第五十七章——“民多智慧，而邪事滋起”为例，主张老子指出智性对社会造成的困乱。据余氏的阐释，人民拥有的智慧越多，社会上的邪恶事件和乱象就随着增多。³⁸据张静和秦淮的分析，老子认为“慧智出，有大伪”，他所反对的“智”是与社会乱象相关的智巧、诈为，以及人为的制度（如仁义礼智）。技巧或法令越多，社会反而越乱。³⁹

³² [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》，页10。

³³ 陈鼓应注译，《老子今注今译》，页87。

³⁴ 陈鼓应注译，《老子今注今译》，页87。

³⁵ [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》，页48。

³⁶ 余英时，《历史与思想》，页11。

³⁷ 秦淮，〈论老子的智慧观〉，《管子学刊》1998年第2期，页89。

³⁸ 余英时，《历史与思想》，页11。

³⁹ 张静，〈老子的反智论及其发展〉，页34。

第四个观点余英时引《老子》第三章“不尚贤，使民不争”为基准，阐明老子反对才智竞争。在余氏的反智视角下，圣人反对政府“尚贤”，此举会引发人民之间的才智竞争，促使人民愈发“明”而难以治理。⁴⁰这个“明”是与“愚”相对的。然而根据陈鼓应的解析指出，“尚贤”可理解为标榜贤明或尚多财⁴¹，“贤”为世俗之贤，“尚贤”和“贵难得之货”造成的不平等，促使人民追求虚名与禄位而产生争斗。⁴²为此《老子》主张无为而治，不标榜贤明，致使人民不争夺功利。圣人虽“不尚贤”，但仍需“用贤”以立“官长”治理国家社会。⁴³

余英时论述第二个重点是直指老子主张圣人是“道”的垄断者，并引《老子》第四十九章“圣人恒无心，以百姓之心为心”⁴⁴为例子，阐释老子“圣人无所不知”的主张。站在余氏的立场，圣人是儒家“天”或基督教“上帝”的化身，溃破了政治艺术当中最隐秘的秘密⁴⁵，从而掌握事物最高的规律——道。因此圣人制定的政治路线永远正确，因为一般人认为圣人懂的事物永远比臣民还要丰富。按陈鼓应的分析，所谓“恒无心”或“常无心”可理解为没有主观的成见⁴⁶，强调圣人体现“道”大公无私的特性，旨在要求在位统治者放弃个人的私智或好恶。⁴⁷

⁴⁰ 余英时，《历史与思想》，页 12。

⁴¹ 陈鼓应注译，《老子今注今译》，页 86。

⁴² 林榕杰，〈从“不尚贤”到“无不治”——《老子》第三章新解〉，页 73。

⁴³ 林榕杰，〈从“不尚贤”到“无不治”——《老子》第三章新解〉，页 75。

⁴⁴ 王弼通行版为“圣人无恒心，以百姓心为心”。

⁴⁵ 余英时，《历史与思想》，页 12。

⁴⁶ 陈鼓应注译，《老子今注今译》，页 255。

⁴⁷ 张静，〈老子的反智论及其发展〉，页 41。

在进一步作出整体性的总结之前，可以发现余英时对《老子》若干经文的诠释，刻意强调了其中“反智”的倾向以及与“专制政治”之间内在的关联，试图从思想史的角度揭示老子政治哲学中潜在的权利逻辑。然而，若将余氏的阐释和王弼通行本的原典进行文本对照，并参照学术界的研究成果加以比较，不难发现其中阐释的内容存在一定诠释上的偏差和概念上的混肴。具体而言，余氏在部分关键字句的理解上，如对“虚其心”、“弱其志”等词语的解释，未能充分区分语义层次，导致原本具修养和返朴意义的概念被简化成政治上压抑智性的工具。同时，余氏对“智”的内涵未加以细分，未能区分“小智”和“大智”、世俗智巧和形上智慧的不同层面，从而余氏对《老子》思想的政治意图产生误读，削弱文本本身的哲学内涵。

第四节 小结

余英时以“反智论”为切入点针对老子的思想，及其与中国政治传统的内在关联所进行的论述，虽具启发性，却也引发诸多批评。下文将按定义的问题、预设的立场、诠释上的偏差以及概念上的混肴依序整合评述并总结说明。

首先，是关于概念和翻译的问题。余英时将 *anti-intellectualism* 翻译并框定为“反智论”或“反智识主义”，该定义同时涵盖对理性、知识的憎恨和对知识分子的敌视。胡秋原指出，此一翻译和定义过于宽泛且忽略语义上的细分。在哲学史的传统中，反主智立场往往并非反知识，而是对理性过度泛化或工具化的批判。除此之外，反主智立场的学者本身仍属于知识分子和民主主义者，

因此把所有“反智”现象等同于反知识分子或专制的倾向，往往存在概念混淆的风险。其次，是关于余氏的预设立场和诠释文本的前提。余氏在论述当中带有强烈的历史连续性的假设，即自秦以来中国的政治传统呈现一条通向专制和反智持续性的脉络，并以此为基础将汉代以降的儒学贴上“法家化”的标签，进而把近现代政治现象（例如中共政权）视为传统的延伸。这种先验性的历史预设，容易使文本诠释服务于预设的结论，而不是让文本本身的语境和历史脉络来检验该结论的可成立性与否。

再者，是关于诠释上的偏差以及概念上混淆的问题。论述层面主要表现在对《老子》若干词句的语义简化，例如“虚其心”、“弱其志”、“绝圣弃智”、“以愚之”等词句直接解读为政治上压制智性发挥的思想策略，忽视这些词句在道家修养伦理、形而上的内涵以及对照王弼等注本诠释脉络中多重的意义。更为关键的是，余氏对“智”未作细致的区分，例如未能分辨“小智/智巧”（俗智、权谋、诡智）和“大智/道之智”（形而上或道德的智慧）之间存在的差异，因而容易把针对“智巧”的批判误读为对一切理性和知识的否定。同时，余氏亦未能分辨针对知识本身的怀疑以及针对政治上压制异议的“反知识分子”态度两种不同的政治意涵。

总体而言，对余英时“反智论”的批判并非旨在全盘否定其提出的问题的价值，对于理性被工具化以及知识在政治中被滥用，余氏的论述仍具现实意义。另外，严谨的思想史研究需建立在术语定义上的确立、词语概念上的界定以及历史语境的还原之间小心求证，避免主观、片面、预设的解读。

第三章 《中国思想传统的现代诠释》下比较文明的视野

余英时在此书中，援引“内在超越”（Inner Transcendence）与“外在超越”（Outer Transcendence）这组概念，是为了在比较文明的视野下，对抗中国近代的文化危机，并寻求传统价值系统在现代化中的精神资源。⁴⁸在这样的语境下，余氏对老庄思想的重新诠释，着重于其通过主体修养来体悟宇宙之道的特质，最终得出老庄思想具备内在超越的倾向。余氏援引西方概念和分析方式的背景，是对中国近代思想界持续激进化所导致的传统文化破坏殆尽的诊断。⁴⁹余氏认为，现代中国面临最为核心的问题在于价值系统的失落和混乱⁵⁰，促使文化重建显得格外重要和紧迫。

第一节 时代背景与现代焦虑

基于前提所述的时代背景之下，余英时将中西文化的差异理解为中西价值系统之争。⁵¹余氏认为，这场争论的核心并非制度或技术上的落差，而是源于中西方不同的价值取向以及世界观的模式。为了避免中国在现代化的进程当中陷入“以西释中”还是“以中抗西”的二元对立，余氏主张建立一个超越性的分析框架，使中国文化得以面对外来文明（尤其是西方文明）带来的冲击时

⁴⁸ 侯宏堂，〈余英时中国文化重建思想述略〉，《学术探索》2008年第5期，页122。

⁴⁹ 李梦云，〈余英时文化危机与文化重建思想述略〉，《吉首大学学报（社会科学版）》2010年第31卷第6期，页55。

⁵⁰ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页50。

⁵¹ 余英时，《知识人与中国的文化价值》（台北：时报文化出版公司，2007），自序。

得以保住主体性，不至于因盲目吸收西方理论（以西释中）或过度强调自我防御（以中抗西）而丧失了对中国思想传统最为切实的理解。⁵²

置身于比较文明的视野中，余英时进一步确立了中国文化所独具的“内在超越性”（Inherent Transcendence）特质。余氏指出，中国文化的超越并非诉诸外在的神性领域，而是深植于人内在的生命以及道德的实践当中，体现“内在和超越相即不离”的精神结构。⁵³这种内在超越的模式与西方文化中“现实世界”和“超越世界”二元分裂的结构形成鲜明的对比。正因如此，余氏不仅认为此模式揭示了中国思想传统的特殊角度，也构成余氏理解中国文化在全球现代性语境中价值重建的重要理论支点。

第二节 “内在超越”与“外在超越”的概念框架

“内在超越”（Inner Transcendence）与“外在超越”（Outer Transcendence）这组概念起源于20世纪中期，主要由现代新儒家学者牟宗三（1909-1995）提出，旨在比较儒家和西方价值系统的特质，并应对儒家在现代社会中遭遇的种种挑战。⁵⁴余氏在此书中借用了此概念，透过对西方的价值系统（外在超越）的界定，以凸显中国价值系统（内在超越）的独特路径。针对超

⁵² 侯宏堂，〈余英时中国文化重建思想述略〉，页123。

⁵³ 刘莹莹，〈读《中国思想传统的现代诠释》的感悟〉，《群文天地》2011年第11期，页23。

⁵⁴ 任剑涛，〈内在超越与外在超越：宗教信仰、道德信念与秩序问题〉，《中国社会科学》2012年第7期，页29。

越（Transcendence）一词，可理解为在于突破既定的范围与界限，即承认在现实世界之外，尚存在一个更高层次的超越世界。⁵⁵

所谓“外在超越”（Outer Transcendence），是指西方宗教或神学传统中价值世界（或超越世界）和事实世界相互分离的关系模式。西方的世界观倾向于将真实世界和现实世界截然区分，两者可谓是泾渭分明。⁵⁶其价值的根源如上帝或理念存在于现实世界之外。人格化的上帝集中了世界的一切力量，因此个体在个别实践道德价值的行为皆听从上帝的召唤，且必须遵行上帝所规定的法制，这是因为上帝被认为是宇宙一切基本法则的唯一创造者。⁵⁷然而，当原有的信仰被科学压制（例如以人为中心的文艺复兴），这种外在超越型的文化便陷入了缺乏信仰、价值流失的窘境。

所谓“内在超越”（Inner Transcendence），是中国思想传统（如儒、道）的超越模式，强调价值世界（或超越世界）和事实世界两者相互交合，而非一分为二。据中国文化的 worldview，两个世界不是如此的泾渭分明，强调的是内在性和超越性之间相即不离。与西方世界观相比较，中国思想传统的价值源头并不在外部的神性领域，而是根植于人体内在的心，因此“心”始终被看作一切精神价值的源头。⁵⁸人透过修身、克己、内省的方式，从自身内在发现道德本性，

⁵⁵ 刘莹莹，〈读《中国思想传统的现代诠释》的感悟〉，页 23。

⁵⁶ 刘莹莹，〈读《中国思想传统的现代诠释》的感悟〉，页 23。

⁵⁷ 任剑涛，〈内在超越与外在超越：宗教信仰、道德信念与秩序问题〉，页 30。

⁵⁸ 侯宏堂，〈余英时中国文化重建思想述略〉，页 122。

从而实现由现实世界通达超越世界的转化。在此模式下，中国文化强调个体在秩序中的和谐和道德自觉，实现天人合一的境界。⁵⁹

第三节 道家思想中“内在超越”的具体表现

余英时在〈从价值系统看中国文化的现代意义〉中明确指出，中国即属于内在超越的文化类型，其价值与现实世界是不即不离的，⁶⁰从而探讨该超越性在现代化的文化重建过程当中已发生或可能发生的作用。⁶¹余氏分别划分四项内容探讨在文化当中具体的表现，依序是人和天地的关系、人和人的关系、人对于自我的态度以及对生死的看法。

其中提及道家思想的内容包括“人和天地的关系”以及“对生死看法”两个部分。在“人和天地的关系”中，余氏援引《庄子·天地》“有机械者必有机事……道之所不载也。”⁶²作为中国科学技术发展落后于西方的文化成分之一因。庄子透过子贡与灌园老人之间的对话，以寓言的形式揭示了“机心”对人自身本性的侵蚀以及其无法“载道”的根源。灌园老人指出，凡依赖机械和技巧者，必然从事机巧之事；而机巧之事不断的发生，导致机巧之心的滋生。当这种机心存于胸中时，人心的纯真和自然之性便被破坏，其“纯白”不再完备。心性既失其本真，精神亦随之动荡不安；而精神若不能安定，人便难以与

⁵⁹ 刘莹莹，〈读《中国思想传统的现代诠释》的感悟〉，页 24。

⁶⁰ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页 15。

⁶¹ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页 16。

⁶² [清]郭庆藩撰，《庄子集释》（北京：中华书局，2012），页 433。

“道”相应相合，终至“道之所不载”。⁶³此段寓言以层层递进的逻辑，表现出庄子对于“机心”所代表的人为造作、功利意识的批判，体现了道家回归自然、守朴返真的内在超越旨趣。道家主张人和天地之间应相互协调，而并非利用科技征服、甚至破坏天地自然的环境。相较于西方随着科学、技术的发展和突破持续性对自然生态的蹂躏，庄子的寓言仍然具超越现代的启示。⁶⁴

在“对生死看法”中，余英时首先明确说明中国古代魂与魄一种二元的灵魂观，以及生前世界与死后世界的关系呈现一种不即不离的特色。⁶⁵余氏除了引用孔子对生死的看法，也特别引用了《庄子·大宗师》“故善吾生者，乃所以善吾死也。”⁶⁶，通过强调掌握“生”的意义，对于“死”的恐惧得以减轻。此外，庄子还以“气”的聚散以阐释生死的变化，和魂魄的离散说相应。这一说法在后世如张载所强调的“生”是气之聚、“死”是气之散之说相容。在中国思想传统中，无论是儒家还是道家，都不以“灵魂不朽”作为超越的依托。相反，它们强调通过积极肯定人生，去化解并超越生与死的二元对立。生命的价值并非寄托于死后的世界，而是在现实人生的修养、觉悟与圆融中得以彰显。余氏认为，这种以内在觉悟以及个体实践为核心的“内向超越”模式，正是中国文化在现代化进程中最具契合力、也是最能维系精神信仰的一种方式。⁶⁷它体现出一种不逃避生命终极课题，却又不依赖于形而上的智慧，使人能够在有限的人生中活出无限的意义。

⁶³ 方勇译注，《庄子》（北京：中华书局，2010），页195。

⁶⁴ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页27。

⁶⁵ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页46。

⁶⁶ [清]郭庆藩撰，《庄子集释》，页242。

⁶⁷ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页47。

余英时以“内在超越”作为阐释中国价值系统所具备现代意义的框架时，倾向于以庄子的思想概括道家的思想传统，从而在论述道家时出现诠释上的偏差。与此同时，余氏对道家所具备的“超越”成分偏重伦理和心理层面，导致余氏在老子思想本身所呈现的本体论和修养并重的角度较少阐释，进而把“内在超越”当作文化或价值的层面来处理，弱化了道家（尤其是《老子》思想）本身自带形而上和本体论的论述以及实践传统。在方法论上，余氏为了免于抽象思维的争辩而回避形而上学的立场，压缩了道家思想方面阐释的多方面性，使得老子的“道”——即是价值源头，又兼具宇宙论和修养的双重功能，未能在文本和历史语境当中充分地展开并加以剖析。

第四节 小结

余英时以“内在超越”和“外在超越”的框架切入中国传统是否具备现代化的价值，提供了清晰且具诊断力的分析视角。中国传统文化在现代受到冲击时，余氏试图寻找并保住文化传统的主体性和价值连续性的内部资源，例如余氏对《庄子》文本中反对“机巧”使人心性失去承载“道”的能力所呈现的论述，能够有效地凸显中国文化在面对科学和技术发展的冲击下所抱持的态度。然而，这种以局部文本为依据的论证被加以诠释概括为道家思想的传统，难免陷入过度泛化的境地当中。老子的思想带有强烈的本体论主张、治理和修身并重的倾向，而庄子的思想则更多的是以寓言的形式批判权利和功利。因此把庄子的思想作为道家在中国价值系统的单一判断，难免会忽略该传统内部随着历史语境的变迁导致的差异性和复杂性。

具体而言，余英时在强调中国价值系统的“内在超越”成分时，倾向于把道家的超越性理解为一种伦理层面以及心理层面的路径，强调透过个体内在的觉醒以化解生死、技术和功利所带来的分裂。此理论有一定诠释的力度，也具有转化过程中的现代意义。然而，余氏的解读在方法论上表现出显著的保守倾向，例如为了避免形而上学抽象方面的争辩，余氏有意弱化或者回避老子“道”作为本体论的讨论，因而把“内在超越”的解释范围缩小为文化上价值的命题。其结果是，老子思想当中诸如“道可道，非常道”“知常为明”等论述并未在余氏阐释的框架当中获得充分的展开，少了作为宇宙以及政治次序讨论的范畴，也少了对于现代转化带来的种种的启示。

不仅如此，老子思想并非只停留在纸上谈兵的阶段，同时也提供了明确的实践方向。所谓“至虚守静”“上善若水”“无为而治”等命题，皆可落实于个人的修养以及国家的治理方法上。站在老子思想的立场，其并非只停留在无条件地否认机械或者技术的手段，而是关切技术的使用是否偏离“道”，或者探讨将技术安置在“顺势而为”为原则的制衡体系。因此在讨论技术和现代化的关系时，批判的方向应朝向技术是否能在道家思想的视角下能够有所调和。总的来说，针对余氏论述的批判并非全盘否定，若余氏将道家的本体论主张以及实践的方向一起并入“内在超越”的分析框架当中，对于中国文化在现代化的进程中能够找回核心的主张。如此一来，“内在超越”不仅可以视为文化层面的论述，也可以作为一套用于公共政策、科技伦理以及社会秩序的思想工具。

第四章 《论天人之际》的轴心突破和道家的突破

余英时撰写此书酝酿近二三十年，并自述其为个人思想体系的总体构想与论证的总结之作。早在1977年，余氏便在〈中国古代知识阶层的兴起与发展〉一文中设置“哲学的突破”一节，首次系统讨论诸子百家兴起所代表的思想转折。此后，余氏在2003年以〈天人之际〉为题，进一步深入梳理“突破”与礼乐秩序之间的内在关联。到了2007年，余氏又发表了〈综述中国思想史上的四次突破〉的论述，概述中国思想发展的关键转型与其内在的逻辑。最终余氏在2014年将“轴心突破”理论加以整合与深化，完成此专著，以此对中国思想起源问题作系统性的探讨以及最后的总结。⁶⁸

第一节 时代背景与现代焦虑

在此书的代序中，余英时坦言之所以选择卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883–1969）的“轴心时代”理论作为探讨中国思想史起源的特殊切入点，是因为此理论最契合其研究重点之一，即以比较文化史的路径凸显中国文化的核心特质及其在世界文明中的独特地位。⁶⁹余氏在《论天人之际》所呈现的焦虑，主要集中于确立中国哲学的起源和特质。余氏试图从“轴心突破”的特殊角度探讨先秦诸子思想的形成，证明中国在公元前八至二世纪间同样经历了“哲学的突破”。在此框架下，余氏将儒、墨、道对礼乐传统的批评及否定纳

⁶⁸ 王振红，〈中国轴心突破的发生脉络与独特创造——余英时中国轴心突破思想辨析〉，《前沿》2017年第404期，页103。

⁶⁹ 余英时，《论天人之际》，页17。

入整体的考察，意在从价值系统出发，疏解中国文化的现代转化，并为当代文化重建提供坚实的基础。⁷⁰

第二节 “轴心突破”和“轴心时代”的历史哲学概念

德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯在《历史的起源与目标》（The Origin and Goal of History）一书中提出“轴心突破”（Axial Breakthrough）和“轴心时代”（Axial Age）的历史哲学概念，旨在说明世界古代文明在文明进程中同时发生精神上的大跃进，最后导致系统性的哲学史或思想史的发端。⁷¹“轴心时代”（Axial Age）的概念本身并非纯粹客观史学的概念，而是一个渗透着政治理想的历史哲学概念。⁷²雅斯贝尔斯之所以提出此概念的乃是痛感于纳粹德国的噩梦以及两次世界大战造成的欧洲文明的崩溃，因此雅斯贝尔斯希望透过普遍性真理证明人类历史的根本统一。余氏将中国思想史的起源置于“轴心突破”的集体视野之下，正是为了中国文化传统的现代更新以及重建奠定基础。

据雅斯贝尔斯自身对“轴心时代”（Axial Age）的定义，该时代的特点是世界上主要文明区域的人类皆开始意识到整体的存在、自身和自身的限度。人类开始体验到世界的恐怖和自身的软弱，并开始探寻根本性的问题。面对宇宙的虚无和生命的脆弱之时，人类力在通过意识上认识自己的极限，并为自己树立了超越现实的目标，在深奥和超然的存在当中感受绝对的性质。“轴心突

⁷⁰ 侯宏堂，〈余英时中国文化重建思想述略〉，页 122。

⁷¹ 余英时，〈论天人之际〉，页 9。

⁷² 张汝伦，〈“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生〉，《哲学动态》2017 年第 5 期，页 83。

破”（Axial Breakthrough）的定义则是指西元前第一个千纪时，希腊、以色列、印度和中国等地的人，对于宇宙和人生的体认及思维，都跳上一个新的层次。⁷³

依照当代学术界普遍的理解，“轴心时代”和“轴心突破”的核心要义概括为人类的精神层面达到较高程度的反思性，开始自觉地意识到自身的主动性、历史性和责任性。在文本论述当中，余英时承接并发展了这一框架以说明中国思想的突破和精神特质。而余氏所采用的“轴心突破”的概念，主要取自史华慈（Benjamin Schwartz）的定义和诠释，即“对现实世界进行一种批判性、反思性的质疑”以及“对于超乎现实世界以上的领域发展出一种新见”。⁷⁴史华慈将“轴心时代”定义为“超越的时代”（Age of Transcendence），认为这些运动具有超越的倾向，强调其核心在于人类在现实中退后一步并向外看，以一种超越性的目光反思其存在，重新诠释此岸世界和彼岸世界之间的关系。举例而言，老子所追求的无名之道，即是一种超越。⁷⁵

余英时将中国哲学的诞生和轴心突破联系起来，其焦点在于人类自觉地对自身存在的反思，以及超越世界的出现。⁷⁶“轴心时代”（Axial Age）的特征是人自觉地从时间和宇宙论上反思他们自身所在，并试图从这些反思观点形成自己的存在，构成历史的起源。⁷⁷中国轴心突破的前提之一是初次有了哲学家，这些系统性的思维取代了巫师的中介地位。⁷⁸余氏认为，中国轴心突破的真正对

⁷³ 详细内容参见帕森斯为英译本韦伯《宗教社会学》所写的引论。

⁷⁴ 余英时，《论天人之际》，页 220。

⁷⁵ 张汝伦，〈“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生〉，页 84。

⁷⁶ 张汝伦，〈“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生〉，页 84。

⁷⁷ 张汝伦，〈“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生〉，页 83。

⁷⁸ 王振红，〈中国轴心突破的发生脉络与独特创造——余英时中国轴心突破思想辨析〉，页 105。

象是礼乐背后的巫文化，突破的论据则是诸子百家对“礼乐传统”有不满和批评，乃至否定，而思想家也不再需要透过巫师作中介与天道沟通。

第三节 道家的突破

余英时指出道家的思想将中国的轴心突破推到了极限，此突破是三大哲学体系（儒、墨、道）中最具激进性的思想形态⁷⁹。余氏将道家的突破归纳为两个特征：其一、道家持一种根本性的态度否定了礼乐文明的传统、背后是对人类文明持更为基本的否定态度；其二、现实世界与超越世界的分离程度远超其他哲学的派别，呈现更为彻底的超越倾向。⁸⁰为系统地整理余氏的批判论述，本文将依据余氏所述的特征相应地分为两个内容，并结合王弼通行本《老子道德经注》、郭庆藩的《庄子集释》以及当代学术界的研究成果进行分析与批判，希望从文本和思想层面重新审视余氏“轴心突破”诠释的框架。

余英时首先引用《老子》第三十八章“故夫失道而后德……夫礼者，忠信之薄而乱之首也”⁸¹，以此说明老子认为“礼”的出现象征着原初自然之“道”精神的衰微与堕落，至此人类的真诚与信任已流于形式，社会亦因此陷入纷乱。余氏进一步指出，老子在此对“仁”、“义”的批判，实际上隐含着对儒家思想的反思以及质疑。余氏认为，老子所描述精神“堕落”的过程，乃是礼乐传统逐渐取代“道”的自然秩序所致，这一责任主要归于儒家对“礼”

⁷⁹ 余英时，《论天人之际》，页 117。

⁸⁰ 余英时，《论天人之际》，页 117。

⁸¹ [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》，页 98。

的兴起⁸²，使得“道”的精神在形式化的过程中被削弱。基于此，余氏认为道家对礼乐传统持否定的立场，并视之为道家哲学上的突破。余氏接着引用《庄子·大宗师》中颜回和孔子之间虚构的对话，进一步阐明老子所暗示救赎的过程，即首先忘掉仁义，其次忘掉礼乐，通过坐忘的途径才能回归大道。之后余氏补充庄子所谓的“道”是脱离经验世界的，必须先抛弃感官上获取经验的方式，从而方能与“道”渐成一体。⁸³

老子所处的时代正值礼乐制度逐渐崩坏、僵化和政治工具化的阶段。礼乐原本作为维系人伦和秩序的精神纽带，到了春秋末期却日益流于形式，成为束缚人心的外在规范。老子在此历史背景下提出批判，其立论的动机并非旨在彻底否定礼乐本身，而是针对礼乐在社会所造成的种种病症：人际关系日趋外在化和功利化，自发性的内在精神已逐渐被掏空，剩下机械化的行为模式以及虚伪的道德姿态。⁸⁴老子的抨击正是要揭露这种以外在形式取代内在德性的倾向，并主张回归“道”的生活境界。针对余氏“其前提是对人类文明持更为基本的否定态度”⁸⁵，若按此逻辑推演，老子似乎主张人类应摒弃文明、重返原始村落的生活形态。基于前面的论述，老子提出“复归于道”，并非对人类文明彻底否定，实际上是呼吁人们重新回归内在生命的秩序，恢复自发性和淳朴性的生活方式，即人性得以自由舒展，道德与秩序从内在自然而生，而非依赖外在的强制与规范。⁸⁶因此，老子真正的关怀不在于否定文明，而是引导文明回归生命的根基，使人类文明与“道”重新契合。

⁸² 余英时，《论天人之际》，页 115。

⁸³ 余英时，《论天人之际》，页 116。

⁸⁴ 陈鼓应，《老子今注今译》，页 219。

⁸⁵ 余英时，《论天人之际》，页 117。

⁸⁶ 陈鼓应，《老子今注今译》，页 220。

余英时将〈大宗师〉中颜回与孔子之间对话的理解延伸至老子，认为老子所暗示的“复归于道”同样以脱离经验世界为前提，暗合对人类文明否定的态度。庄子并非旨在切断和现实世界的联结，而是放下固有的价值框架，以内心直面世界。庄子批评仁义礼乐，提醒这些外在的价值规范一旦僵化成一套形式，人自由的心灵则会被束缚。因此，道家的思想反对的是固化的价值状态，而不是社会秩序本身。事实上，《庄子》诸篇如〈齐物论〉、〈应帝王〉等都在回应政治中的不仁不义以及社会失去秩序的状况，并未呼吁回到原始村落或主张抛弃文明重新开始。因此，余氏将老庄的思想直接归结为否定礼乐和文明的存在，而忽略了老庄对于个人生命力、价值反思以及对社会现实的关怀，这点仍值得进一步商榷。

在阐述道家所区分的现实世界与超越世界时，余英时强调庄子为中国精神传统关于超越世界思想的主要资源⁸⁷，并援引〈大宗师〉里孔子与子贡的对话，基于对礼乐的否定说明现实世界和超越世界之间的割裂：“彼游方之外者也……以观众人之耳目哉”⁸⁸，又在后续说明依据道家的观点两个世界是相互纠缠的。⁸⁹在道家的思想中，两个世界何时割裂，何时又相互纠缠，余氏只留下必须忘却此世才能看到彼世的说法。轴心突破之后，诸子的系统性思维取代了巫的中介地位，个人皆可凭借自身的内心寻找并回归到“生命之源”（气）和“价值之源”（道）的交汇所在⁹⁰，即新的“天人合一”之说。基于此，余氏引

⁸⁷ 余英时，《论天人之际》，页 119。

⁸⁸ [清]郭庆藩撰，《庄子集释》，页 267。

⁸⁹ 余英时，《论天人之际》，页 120。

⁹⁰ 余英时，《论天人之际》，页 190。

用《庄子·齐物论》“天地与我并存，而万物与我为一”⁹¹，与孟、惠共三家视为同样追求与“道”的“合一”，被余氏视为中国轴心突破一个最显著的文化特色。⁹²

然而，余英时将道家思想置于“轴心突破”的框架之中，存在着对中国思想史叙述上连续性的割裂。张汝伦指出，余氏把庄子视为“中国轴心时代的开创者之一”，并进一步断言庄子已经掌握了轴心突破的历史意义，实属过度的诠释。⁹³庄子固然批判礼乐，解构规范，展开对所谓“彼世”的想象，但庄子明确反对“道术为天下裂”，其思想上的锋芒并未直指哲学时代的开端或者文明的转折点。春秋战国时期诸子并起，各家学说多以自身立场为绝对依据，因而形成长期的论辩与价值之争。庄子对此保持批判态度，认为诸家皆受限于自我立场而陷入偏执性的争辩。相较之下，庄子主张通过“物我两忘”的境界超越成见，从而摆脱是非对立所造成的思想上的桎梏，⁹⁴例如《庄子·齐物论》旨在化解各派对天下万物所作的差异性批判。张汝伦进一步指出，若余氏以明确的思维大全（道）作为哲学的开端，那么中国哲学不是始于孔孟老庄，甚至可以向更早的经典追溯。《尚书·洪范》中对于天命、秩序和“五福”“六极”的讨论，以及《周易》中对以道统事的思维，皆具备形而上的框架和价值系统的萌芽。换言之，哲学传统的开头或许不在春秋战国，而是更早的典籍文化传统中。

⁹¹ [清]郭庆藩撰，《庄子集释》，页79。

⁹² 余英时，《论天人之际》，页190。

⁹³ 张汝伦，〈“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生〉，页85。

⁹⁴ 方勇译注，《庄子》（北京：中华书局，2010），页15。

第四节 小结

余英时将近二三十年的研究成果，最终以“轴心突破”作为研究中国思想起源的特殊角度，企图在全球文明视野的框架中重建中国文化并将之现代化。然而，从该历史哲学概念的时代背景而言，余氏的选择本身带有颇明显的现代焦虑，即除了回应雅斯贝尔斯在二战之后试图为全人类文明寻找共通性，也承接了史华慈关于“超越时代”的诠释，意在为中国思想传统提供一条与西方哲学史相媲美的现代化路径。这种旨在以突破的概念试图理解中国的思想传统，虽然具有一定的解释力度，却在根本上预设了思想史必须以“超越性”和“反思性”为主轴进行评价。“轴心突破”和“轴心时代”皆并非正规的史学概念，而是带着特定前提的历史哲学概念。雅斯贝尔斯强调普遍的精神跃进，本身是回应欧洲文明的危机，而不是经验上对古代文明同步演进的总结。余氏将中国思想传统的渊源纳入此框架分析，固然某种程度上可以凸显中国思想的深度，然而难免将诸子百家的思想简单整合为单一方向的突破，忽略了内部演变的复杂性。

在余英时的论述中，道家被置于突破方向上的最前端，其思想将中国思想推到了极致的突破，主要以《老子》第三十八章和《庄子》等篇章论证道家对礼乐传统根本性的否定，并据此视为中国哲学突破真正的起点。然而，余氏的解释忽略了老庄所处的历史语境，即春秋战国时期的礼崩乐坏，以及国家社会的动荡不安。老子主要批判的是空洞的或扭曲的外在规范取代内在的德行挥发，而不是否定文明本身或主张回归原始社会生存。若以对礼乐传统的彻底否

定作为道家突破的标志，余氏的论述与经典文本中老子对现实的关怀和批判难免有所差距。此外，余氏将〈大宗师〉的“坐忘”思想投射到脱离经验世界，以到达超越世界的方向，然而庄子的思想在于打破固化的价值规范，而不是否定社会秩序。笔者认为，庄子的“超越”更多的是着重在心灵上的自由，而不是构造超越的世界；“物我两忘”旨在化解百家争鸣的局面，而不是开启某种哲学的新时代。

综上，余英时以“轴心突破”的特殊视角试图找出中国古代思想的起源，虽具启发性，然而该历史哲学概念的假设、历史语境和文本诠释上仍存在偏差。余氏将道家思想扬升到极致的突破力量，也许削弱了老庄思想批判固化的价值规范的特质，统一原本多元的思想路径，致使中国思想的发展被迫纳入一条线性的发展叙事当中。此框架作为现代思想史仍有反思的价值，然而在探讨中国思想渊源及其本质这方面仍需进一步的探索。

第五章 结论

余英时针对道家思想的研究可视为一个随着时代语境、学术立场以及社会关怀一同迭代的知识生产过程。从余氏早期（1970年代）在《历史与思想》中以“反智论”批评道家思想，到了中期（1980年代）在《中国思想传统的现代诠释》中以比较文明的视野下肯定了道家思想具备“内在超越”的成分，直到后期（2000-2014）余氏在《论天人之际》中将道家思想置于“轴心突破”的历史哲学概念框架之下进行归纳性的总结。以下，本文拟援引卡尔·曼海姆（Karl Mannheim, 1893-1947）的知识社会学的核心理论：知识从未脱离学者所处的社会环境，而是依循着学者在特定的历史语境下所采取的不同观点⁹⁵，针对前三章各章节的要点以及各阶段之间的转换进行整体性的内在逻辑批判，同时将余氏关于道家（尤其老庄思想）的嬗变研究加以贯通起来。

余英时早期（1970年代）在〈反智论与中国政治传统〉以政治功能批判主义的视角诠释道家思想所具备的反智成分，认为道家思想可能被政治权利者利用并转化为愚民的政策，从而使道家成为中国专制传统的思想源泉。余氏的论述明显带有导向特有议题的意图，即聚焦于揭露中国专制政治传统的根源，并在中国思想传统中有意寻找可被政治权利加以操控的章节词句。在20世纪中后期政治批判和现代焦虑的背景之下，促使余氏更加强调思想传统的政治功能和政治意图。余氏的“反智论”既是对中国思想传统的批判，也是为了现代化以及理性上政治辩护的工具。这种立场也可视为维护特定的意识形态，即为了中

⁹⁵ 杨生平，〈试析曼海姆知识社会学理论〉，《北京行政学院学报》2011年第2期，页64。

国文化的重建和现代化方案寻找文化的根源，同时回应文化大革命以及思想层面断裂的议题。在这一阶段，余氏将“智”理解为可能被政治利用的知识工具，以此凸显道家思想在专制政治的背景下所蕴含的潜在危险。

在中期（1980年代）时，余英时借用内在超越和外在超越的框架，在〈从价值系统看中国文化的现代意义〉将道家尤其庄子的思想重新诠释为中国文化传统当中所具备的“内在超越”的成分，这一论述弱化了道家思想在政治功能上被滥用的面向，转而强调道家思想在伦理上的功能。该论述重心明显的转向被视为在现代语境中对于文明比较视角下的警觉，从而在文化主体性的重建上持续提供重要的文化资源。随着知识界普遍关注文化重建以及主体性的探求时，余氏逐渐展现出一种务实的调和倾向，即不盲目地将道家的思想彻底地视为具有反对智性的成分所在，也不是将其无条件地视为精神的乌托邦，而是在比较文明的语境之下赋予道家现实的意义和功能，强调其“内在超越”所具有的疗效意义，以回应中国近代面临传统价值系统的失落和混乱危机，以及西方带来的文化冲击。

到了后期（2000-2014），余英时在〈轴心突破与礼乐传统〉、〈“天人合一”的历史演变〉中再次调整了道家思想的定位。余氏不再局限于当代政治批判的语境，而是将道家思想置于宏大的比较文明史的框架下，将其视为春秋战国时期最为激进、对礼乐传统进行最为彻底地批判和否定的哲学派别。基于此，余氏将道家的超越性视为具有历史哲学意义上的突破力量，在文明起源的层面上推动了精神觉醒以及超越秩序的形成。余氏也同时借此强调，道家思想不仅

是中国内部文化的产物之一，亦是人类文明在自我反思存在和秩序的普遍表现之一。这一显著的转向，体现了余氏试图透过比较文明和全球语境的视角下为中国思想传统和渊源争取国际上的学术定位，并将“突破”视为中国思想渊源的反思性标志。此概念上的转变亦反映了余氏在学术立场上不断地演进，也揭示了余氏在不同的历史语境当中不断地调整阐述道家思想的框架。

整体而言，余氏从最初采用政治批判性的观点，将老子的反智内容与中国政治传统“儒家法家化”的结果相连；之后继而采用价值重建的观点，以确立中国文化在世界体系中的独特价值，肯定道家思想具备内在超越的成分；再进一步采纳历史哲学的观点，在“轴心突破”的普遍框架下，将老庄对礼乐传统的批评、否定态度定位为中国哲学诞生的标志之一。余氏诠释路径的嬗变，契合了曼海姆知识社会的核心观点——在特定时期采取不同的观点，以服务于政治批判、文化重建或者学术建构等不同观念的产物。

参考文献

专书（古籍）

1. [魏]王弼注，楼宇烈校释，《老子道德经注》，北京：中华书局，2011。
2. [清]郭庆藩撰，《庄子集释》，北京：中华书局，2012。

专书

1. 陈鼓应注译，《老子今注今译》，北京：商务印书局，2003。
2. 方勇译注，《庄子》，北京：中华书局，2010。
3. 史华慈，《中国古代的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2004。
4. 余英时，《历史与思想》，台北：联经出版，1976。
5. 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经出版，1987。
6. 余英时，《论天人之际》，台北：联经出版，2014。
7. 余英时，《知识人与中国的文化价值》，台北：时报文化出版社公司，2007。
8. 张汝伦，《现代中国思想研究》，上海，上海人民出版社，2008。

期刊论文

1. 侯宏堂，〈余英时中国文化重建思想述略〉，《学术探索》2008年第5期，
页121-127。
2. 胡秋原，〈反智论与政治传统（一）〉，《中华杂志》1976年6月第17卷第
191期，页66-68。
3. 胡秋原，〈反智论与政治传统（二）〉，《中华杂志》1976年6月第17卷第
191期，页71-72。

4. 胡秋原,〈反智论与政治传统(四)〉,《中华杂志》1976年6月第17卷第191期,页68-69。
5. 胡秋原,〈反智论与政治传统(五)〉,《中华杂志》1976年6月第17卷第191期,页71-73。
6. 胡秋原,〈反智论与政治传统(六)〉,《中华杂志》1976年6月第17卷第191期,页75-76。
7. 胡秋原,〈反智论与政治传统(七)〉,《中华杂志》1976年6月第17卷第191期,页80-82。
8. 胡秋原,〈反智论与政治传统(九)〉,《中华杂志》1976年6月第17卷第191期,页73-75。
9. 李梦云,〈余英时文化危机与文化重建思想述略〉,《吉首大学学报(社会科学版)》2010年第31卷第6期,页55-58。
10. 林榕杰,〈从“不尚贤”到“无不治”——《老子》第三章新解〉,《福建论坛·人文社会科学版》2013年第7期,页70-75。
11. 刘莹莹,〈读《中国思想传统的现代诠释》的感悟〉,《群文天地》2011年第11期,页23-24。
12. 任剑涛,〈内在超越与外在超越:宗教信仰、道德信念与秩序问题〉,《中国社会科学》2012年第7期,页26-46。
13. 秦淮,〈论老子的智慧观〉,《管子学刊》1998年第2期,页86-92。
14. 王振红,〈中国轴心突破的发生脉络与独特创造——余英时中国轴心突破思想辨析〉,《前沿》2017年第404期,页103-108。

15. 杨生平,〈试析曼海姆知识社会学理论〉,《北京行政学院学报》2011年第2期,页63-68。
16. 张静,〈老子的反智论及其发展〉,《管子学刊》2022年第4期,页28-43。
17. 张汝伦,〈“轴心时代”的概念与中国哲学的诞生〉,《哲学动态》2017年第5期,页83-85。

