

【特稿】

海外汉学发展论衡

——以欧美为范畴

A Critical Review of the Development of Sinology in the Western World

郑吉雄¹ (香港教育大学)

Dennis Kat Hung, CHENG

The Education University of Hong Kong, Hong Kong

E-mail: dkhcheng@eduhk.hk

Published online: 26 November 2020

To cite this article (APA): CHENG, D. K. H. (2020). 海外汉学发展论衡 —— 以欧美为范畴. *ERUDITE: Journal of Chinese Studies and Education*, 1(2), 1-59. <https://doi.org/10.37134/erudite.vol1.2.1.2020>

To link to this article: <https://doi.org/10.37134/erudite.vol1.2.1.2020>

摘要

本文尝试批判性地综述十七世纪以降西方世界(主要是欧美地区)汉学的发展。透过考察欧美汉学家个别学术著作的历史背景与特色,作者提醒东亚地区的人文学者受西方汉学方法与问题意识冲击之后进而“发现自我”,并深入探索自身历史文化进而发现危机与机遇的重要性。本文主线以科学实证、语文翻译、宗教哲学三个领域为主,其中也具体讨论到个别著作的得与失,以及对研究方法的检讨。

关键词: 汉学、实证主义、诠释学、古典学、东亚研究

¹ 现任香港教育大学文化历史讲座教授,曾任国立台湾大学中国文学系教授、荷兰莱顿大学(Leiden University)国际亚洲研究院(IIAS)欧洲汉学讲座、新加坡国立大学亚洲研究中心(ARI, NUS)高级研究访问学人。

Abstract

This paper critically reviews the development of sinology in the western world since the seventeenth century, with particular reference to Europe and North America. It focuses on three main thematic areas—scientific positivism and philology, translation and interpretation, and history and philosophy—discussing and parsing the wide variety of scholarship across disciplines. Observing and responding to the scholarship of individual scholars, the author examines the cultural contexts and intellectual characteristics of western sinology, with a view to assessing its scholarly and philosophical impact on East Asian scholars. The lesson to be learnt is that while western sinology offers opportunities and stimuli for creatively rethinking our exploration and understanding of the multiple dimensions of China in intercultural terms, East Asian sinologists must deepen their knowledge of their own history and culture in order to be effective interlocutors in the ongoing dialogues.

Keywords: Sinology, Chinese studies, positivism, hermeneutics, classical studies, East Asian studies



一、 绪论

1. “汉学” 名义

欧美地区指涉“汉学”的用语“Sinology”或“Chinese studies”，最早出现可能是在 19 世纪初。²因焦点在于语言及文学，与文献训诂关系殊深，故早期汉学家所说“Chinese philology”实即指涉汉学或中国古典的研究。³在中国，汉学近源则在清代。清儒用语，“汉学”的“汉”字显义指“汉代”，隐义指“汉族”，因清儒研治《五经》之学，注疏根柢皆在汉儒，与满洲氏族文化传统并无丝毫关系。故清儒言“汉学”，在十七、十八世纪中国的政治氛围中，凸显汉人道统的意味鲜明自然，而且不露痕迹。后人因时空变迁，亦不再注意这一点。清初毛奇龄（1623-1716）始倡汉代经说，以攻讦宋儒程颐（1033-1107）及朱熹（1130-1200）学说，开启汉宋异同之端。⁴吴派惠士奇（1671-1741）、惠栋（1697-1758）治学尊汉，栋著《易汉学》，专一发明汉儒《易》说。自“汉学”名称肇兴，始有汉宋之争，亦即标榜《五经》传笺章句之学的“汉学”，与专讲天人性命理学道学的“宋学”相对立，“汉学”在中国传统学问的范畴，始趋于清晰。清中叶以后，因江藩（1761-1831）著《国朝汉学师承记》立“汉学”之名，阮元（1764-1849）从汉代与清代经学的一致性赞成其说，⁵而龚自珍（1792-1841）〈与江子屏笺〉则提出“十不安”，建议其将书名“汉学”一词易为“经学”。此则注意到“汉学”之说，不足以概括清儒的努力，亦不足以反映汉儒的成就。自鸦片战争后，欧美文明冲击中国，而明代以降耶稣会士将中国典籍输往泰西，从而衍生出大量

² 如从实质研究追溯，则 17 世纪欧洲传教士对中国的研究即已是汉学的滥觞。并参 David B. Honey, *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology* (New Haven: American Oriental Society, 2001)。

³ 此处的“literature”是广义的，包括文史哲等典籍及其著述而言，如德国汉堡大学首任汉学讲座为 Otto Franke（1863-1946，后转任柏林大学），代表作为 1931 年刊布第一册（全书共 5 册）的 *Geschichte des Chinesischen Reiches (History of the Chinese Empire)*。“philology”亦不是狭义的训诂学而是广义指涉语言文字文献。

⁴ 《四库全书总目》“易小帖”条：“国朝毛奇龄说《易》之语，而其门人编次成书者也。奇龄所著经解，惟《仲氏易》及《春秋传》二种，是其自编，余皆出其门人之手。……今观其书，征引前人之训诂以纠近代说《易》之失，于王弼、陈抟二派，攻击尤力。其间虽不免有强词漫衍，以博济辨之处，而自明以来，申明汉儒之学，使儒者不敢以空言说经，实奇龄开其先路。其论《子夏易传》及《连山》、《归藏》，尤为详核。”《四库全书总目》（北京：中华书局，1965）上册，页 38。

⁵ 阮元〈汉学师承记序〉称赞读江藩此书“可知汉世儒林家法之承授，国朝学者经学之渊源。大义微言，不乖不绝，而二氏之说不攻自破矣。”阮元，《擘经室集》一集卷 11（台湾：台湾商务印书馆国学基本丛书本，1967），页 224。





翻译、研究成果，扩及经史子集，在欧洲植根。于是欧美渐次从远东之学（Far-eastern studies）、东方之学（Oriental studies）、东亚之学（East Asian studies）之外，有“汉学”（Sinology）之名，专指中国古典之学，而与清儒所谓“汉学”不同。由是而观，“汉学”既有中国源流，亦有欧美背景，彼此迥不相侔。

2. “海外”与“海内”：两种视角

本文标题在“汉学”之上加“海外”二字，相对则为“海内”，二者形成彼此相反又相关之视角。

从海内看海外，焦点在于：近代中国学者既急欲受西学熏染，又忧心失去文化主体的矛盾心情。前一种心情，从自强运动（或洋务运动，self-strengthening movement）即普遍存在于中国各阶层，直至今日之中国。证据太多，无庸列举。就事论事，二十世纪中国直至今日海峡两岸的汉学界，大体上为单一汉语世界（Sinophone），对英语研究成果的掌握，普遍不足，甚至引来今日美国汉学家的微词。⁶在对于欧美汉学研究认识不足的情形下，不自觉地崇奉欧美汉学观点为正统，实是势所必至。在这种“势”的驱使下，中国学者又常忧惧失去文化主体性，自十九世纪中叶“师夷之长技以制夷”⁷、“中学为体”或“旧学为体”⁸等宣示，国民心情即已如此，学界亦不例外。早期欧洲汉学家来华治学，必藉由中国学者协助，方能竟其功。正如《五经》的翻译，理雅各布（James Legge, 1815-1897）得力于王韬（1828-1897）的协助；而《易经》翻译，卫礼贤（Richard Wilhelm, 1873-1930）亦得力于劳乃宣（1843-1921）的教诲。中国学者倘能强化自身原有语文及经典训练的优势，避免邯郸学步，文化自信即能树立，自不难在上述两种心情中找到平衡。

从海外看海内，焦点则落在欧美汉学家的心情。二十世纪中叶以前，欧洲汉学家对中国既充满好奇心，又怀有优越感。好奇心产生自中国的神秘感，惊诧于中国风土、文物、习俗、信仰的殊异；优越感则源自欧美科技的先进，学者挟文明莅临东方（包括中国、日本、朝鲜、越南），俨然对远东学术文化进行启蒙。

⁶ 柯马丁（Martin Kern）曾撰〈早期中国文献研究方法之反思〉（原发表于北京大学《国学学刊》，后收入刘笑敢、郑吉雄、梁涛合编，《简帛思想文献研究：个案与方法》，北京：东方出版社，2019，页121-155），批评中国背景的文献研究倾向于“单语主义”，忽视汉语以外的其他语系研究的成果。

⁷ 魏源，《海国图志·原叙》（郑州：中州古籍出版社，1999），页67。

⁸ 1896年孙家鼐筹办京师大学堂，倡“中学为体，西学为用”，1898年张之洞〈劝学篇〉改“中”字为“旧”。



二十世纪七十年代，中国改革开放，竹幕面纱揭开，东西方交流、移民增加。在全球化浪潮下，东西方距离缩短了。对欧美学者而言，中国文化神秘感逐渐消失。加上文明优势，学术界各种规范、评比标准，中、日、韩多采用欧美学术界制度及指标，⁹让欧美汉学家自信心益形强大，甚至多少轻忽东方汉学传统积累，也是势所必至。这在下文将有所分析。

以上海外、海内两种视觉产生的歧异，固然不可能放诸每一位汉学家身上而皆准，但歧异毕竟存在，也不能视而不见。研究汉学也就是中国学问的我们，在考察海内外汉学研究情状之时，若不能意识到这两种视角差异存在的事实，一味以国际化、全球化为理由，企图模糊此二种视角差异所引起的价值观的预设，终必随人俯仰，与俗浮沉，无法对学术与真理作出实事求是的评价。研究者建立自信，洞察海内外学者不同视角，进而洞察其心情的异同，实为首要之务。另方面，无论身处海内或海外，都应当对自己、对方，坚持客观态度，审视长短优劣、是非对错，从长处中观短处，从缺点中窥其优点，欣赏与批判兼具。实事求是四字，是永不过时的金科玉律。

3. “汉学”范畴与领域重整

近二、三十年来，世界秩序激变、科技日新月异、东西交流密切，海外汉学研究中不少课题也在默默进行着典范性的转移——焦点不同了，新材料涌现，新研究课题不断更新，研究方法的讨论也愈趋成熟。位于东亚地区的我们应该如何重新认识海外汉学的趋势，展望未来发展，并融入教学，深化人文学国际化，是当前至为重要，也是大家都关心的课题。学术文化视野的高度，决定了求知活动的深度与广度。从事人文学研究的学者，必先建立强大自信心，才能培养出高瞻远瞩的视野。“汉学”范围浩如烟海，我们想要发展哪些方面？这是需要首先考虑的大课题。而限于篇幅，本文将以欧美地区为主，集中讨论科学实证、语文翻译和宗教哲学三方面。

汉学的含义很广，涵盖了文、史、哲三个范畴，甚至包括部分语言学、社会学的分支。就方法上说，社会学重视横向考察（和历史学较重视纵贯考察不同），又强调可计量性（quantifiability），实倾向自然科学。不过社会学以“人”为研究对象，又让它部分跨越到人文学。拜二十世纪初新史学运动所赐，过去一世纪

⁹ 例如世界排名，冲击指数（impact factor）等。香港政府自 2006 年起袭用大英联邦国家 RAE（Research Assessment Exercise）评比各公立大学的学术研究实力，更是显例。



历史学训练，和社会学重叠的部分相当多。¹⁰例如方志学，即是兼具史学与社会学特色的学科。即使在人文学里，也有一些学科存在界线的问题，譬如“哲学”，严格来说不应该被归入“汉学”，因为它研究的是普遍的真理，属于全人类的，强调的是普世价值。（也有学者认为“中国哲学”属汉学范畴。）“语言学”也如此，从普世角度看，“汉语”、“汉语方言”等或可归属汉学，但汉藏语系研究就不再是“汉”或“中国”所能规范。

其次，“汉学”所谓“汉”主要指向学术内涵，而非国家疆域，因此不能将“汉学”视为专属于国家意义之“中国”的学问，而应视为东西方世界均有专门人材致力的中国古典历史文化研究。“汉学”一词很古老，让人觉得有点过气。当代学者或舍“Sinology”而代之以“Chinese studies”，和被称为“中国研究”、以当代 1949 年以后的新中国为主要研究对象的“China studies”不同。

笔者的基本立场是：学术研究必须时时保持批判态度，对汉学也不能例外。汉学研究者不但要能上接古典传统，掌握经典文献解读的各种方法，¹¹对于当代前沿研究也必须广泛掌握，并具备鉴别能力，能够从众多论著与方法中，辨认出过甚其词的浮夸推论，和真正实事求是的研究，既不轻忽任何最不起眼的研究，亦不能震慑于研究者的名气而忽视其方法谬误。

激变不只是发生在汉学，整个人文学的领域都在激烈地变化重整。“文史哲不分家”这句话流行了几近一个世纪，今天不但仍然有效，更因为跨领域研究的热潮，甚至于已不足以说描述今天对此种“不分家”具有迫切需要的情状。以台湾大学文学院为例，半个世纪以前只有六个学系，¹²现在则有十三个系所，表示有不少领域宣告了独立。更重要的是这些不同领域彼此之间的关联性，才足以说明所谓“不分家”的意义。汉学中的“经学”——对《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》的研究——可能是说明“文史哲不分家”的最佳例子。“经学”是一门

¹⁰ 自二十世纪初新史学思潮兴起即如此，故如涂尔干（Émile Durkheim, 1858-1917）、韦伯（Maximilian K. E. Weber, 1864-1920）的社会学著作，是上一世代史学家必读的经典。从理论上讲，史学与社会学主要差异在于，同样考察人类群体活动，史学家观其纵贯，而社会学则属横向研究。

¹¹ 有些很基本的，例如治经学必须先有文字训诂音韵的基本训练，史籍则要区分史料，例如方志的利用，要注意里面材料的真伪，因为志乘很多是地方乡绅捐资编撰，对于地方人物事迹的纪录或涉虚构，评价更未必公允。如果研究哲学，则必须对于核心的概念范畴（key notions/conceptual framework/ideas，说详拙著，〈名、字与概念范畴〉，《杭州师范大学学报（社会科学版）》[2017]，39:4，页 13-28。另中国人民大学书报数据中心选入复印报刊数据《中国哲学》12[2017]，页 10-25。）

¹² 分别为中国文学系、外国文学系、历史学系、哲学系、图书馆学系、考古人类学系。





高度综合的学科，其中包括政治学、社会学，甚至天文、¹³地理之学。¹⁴经学在中国大陆早已消失，《周易》归属哲学系，《诗经》属于中文系课程，《左传》则属历史系。国立台湾的大学，中文系则较似汉学系，早期开设包含经史子集的课程。有一段长时间，台大中文系开设经学课程遍及《五经》。中国近十年来掀起热潮的既不是“经学”，也不是“汉学”，而是“国学”。¹⁵2020年以前中国的大学纷纷设立“国学院”或类似的机构，2012年起甚至每年举办“全国高校国学院院长论坛”，前三、四年都很热闹，笔者有幸躬逢其盛，见证若干变化。2013年有资深学者领头向教育部申请“国学”为一级学科，没有成功。¹⁶我的观察，主要是因为“国学”与其他一级学科颇有重叠，如古文献、历史、哲学等。此后大陆学者一意提倡“古典学”，¹⁷作为取代“国学”的名称。但“古典学”一词也不清楚，难以从年代、方法或范畴上清楚界定学科属性。“经学”作为一个古老的范畴，囿于现实环境，与高等教育知识分类早已脱节，近二十余年来却又幸运地因着出土简帛文献而重新获得注意。然而，经学研究者心里都明白，整个经学研究的问题意识——提出问题的方法与角度——与半个世纪前风光已大不相同。二十世纪在台湾盛行的经学，带有浓厚的中国文化遗产的理想，甚至隐然具有延续“道统”的意味。及至今天，这些理想与意味已悄然消散。又如中国哲学，原本欧美学界就惯将中国哲学典籍归入宗教或文化类别，不与“哲学”同科。在欧美分析哲学（analytic philosophy）兴起以后，亚洲研究中国哲学的学者更显得与主流哲学研究格格不入。这说明了即使是文史哲内部的某一个学科，亦不得不随时代变迁而改变。

“汉学”这大题目牵涉那么广，最终我们要思考一个问题：我们试图对“海外汉学”有更多的了解，不应该只是借他山之石以攻错，甚至对海外研究亦步亦趋。如上文指出，不同地区、不同兴趣的研究者研究中国传统学问，都脱离不了特殊的背景和动机，难以生搬硬套。不论立足哪个国度，都会有属于自身独特关

¹³ 如历代学者关于《周髀算经》及《尚书·尧典》“四仲中星”的研究。

¹⁴ 如顾祖禹《读史方輿纪要》、阎若璩《四书释地》、朱右曾《诗地理征》。

¹⁵ 唯北京大学于2011年以“汉学”为名，设立研究单位“国际汉学家研修基地”。杨煦生〈国学与汉学〉一文则视“汉学”为专指国外的中国研究，而主张“国学”应积极汲取“汉学”的成果，说：“汉学和汉学史的精神历程和成果能否纳入中国思想和学术的视野，正是国学能否获得自觉的价值意识，而同时又成为一个当代学科的重要先决条件。”（[《光明日报》2009年6月29日国学版]）

¹⁶ 2014年全国高校国学院院长论坛上，立“国学”为一级学科，成为热烈讨论的议题。

¹⁷ 上海已故石立善教授推之最力。其实“古典学”早已为人所用，如裘锡圭2001年发表的〈中国古典学重建中应该注意的问题〉一文（原载《北京大学中国古文献研究中心集刊》[二]，北京：燕山出版社，2001）即用“古典学”一词。





切的课题，以及处理这些课题的某些特殊方法、视界。海内也好，海外也罢，汉学研究的特色不可能彼此仿效，只能藉由交流以互相学习。更不应以某地、某人的方法与视界为尊，奉为主臬，而是借由异域异邦别具特色的视野与价值，去激发自身发现问题。比较研究（comparative studies）从来不是为比较而比较，也不是为了“被启蒙”而为之，是为自身人文学精神的生生不息。

讲到这里，关键问题出现了：究竟哪些海外汉学的课题、方法、研究对身处海内的我们来说，是“有意义”的呢？可能我们要先问：我们研究汉学的动机何在？究竟我们怀抱什么理念和理想？

回归到人文学本身去思考，人文学特别和“人”有关系，而从事学术研究首要热情。每个时代的学者都站在自身的立足点去观察学术世界，就像躲在一幢小屋，透过一方小窗窥探外界。不难想象，海外汉学数百年传统，不同地区的汉学家也自然而然地基于他们自身的时代、文化、历史背景，甚至政治、宗教的信仰，去决定他们选题，并且形成特殊的研究方法和方法论。所以我今天和各位分享海外汉学研究，并非单纯地做“介绍”，建议大家怎样去西方“取经”。我希望和大家共同思考：历史、时代走到今天，我们在宣示要发展“汉学”之时，要如何回过头来反躬自省，反思我们自己究竟基于何种目标去研究人文学？我们要追求什么？立足点又何在？

二、 欧洲汉学背景：从天文历算之学讲起

1. 科学手段与真理探索

从上述的出发点，我们将视角拉回十七世纪欧洲也就是“汉学”兴起的时期观察，最早不少欧洲人正是出于一种亚洲人未必了解的心理远眺中国，就是从欧洲向东方看，先有“远东研究”（Far Eastern studies）和东方学（Oriental studies）。他们界定出近东（Near East）、中东（Middle East）和远东（Far East），中国的国度自然是在远东，所以严格说来汉学原属远东研究的一支。它的源起脱离不了欧洲挟其海上武力向东方武装殖民的心理。这也是一种带有宗教情操的探险精神。要知道基督教（广义，包括天主教和新教）本身即具有世界主义情怀，与它的远





源犹太教（Judaism）并不相同。¹⁸十六世纪末意大利裔神父利玛窦（Matteo Ricci, S.J., 1552-1610）、德裔神父汤若望神父（Johann Adam Schall von Bell S.J., 1591-1666）都属耶稣会，稍后的白晋神父（Joachim Bouvet S.J., 1656-1730）也是耶稣会士。耶稣会士来华的动机，有太多的研究专著，在此省略不谈。它与欧洲向远东通商、殖民的活动相纠缠。我在三十年前参加国际会议 ICANAS（International Congress of Asian and North African Studies），很好奇亚洲研究怎么会跟北非研究放在一起。不过如果回归历史去考察，又不会太奇怪。这个 congress 的前身是“International Orientalists Congress”，1873 年在巴黎举行第一次会议。从名称上就可见是一种东方主义的产物。¹⁹至于在二十世纪中叶兴起的东亚研究，也是从远东研究蜕变出来。美国 *Far Eastern Quarterly* 后来改名为 *Journal of Asian Studies*，即属一例。

由于欧洲天主教信仰中的宇宙秩序，长期受科学界挑战。矛盾的张力，为教会改革运动注入了浓厚的科学精神。这也说明了欧洲耶稣会教士为东方带来科学知识 with 精神的历史背景。²⁰利玛窦、汤若望等最大的贡献是带来了欧洲的天文历算之学，影响到徐光启（1562-1633）、李之藻（1571-1630）等士大夫也是大家熟知的。李之藻《天学初函》一书卷帙浩繁，除了“天主实义”二卷，还有专章讨论天文、地理、水利、数学等，代表了当时中国知识分子的欧洲科学受容。²¹这一条重视天文历法之学的学脉，还有许多后续。利玛窦之后，清朝初年继汤若望后曾任钦天监副监、并与杨光先（1597-1669）、吴明炫——曾换任钦天监和监副的两位官员²²——发生政争而一度陷狱的南怀仁神父（Ferdinand Verbiest S. J., 1623-1688），就曾对于中国传统历家“置闰”的方法提出批评。²³

¹⁸ 尽管犹太教包括五部经典 *Five Books of Moses* 在内的《希伯来圣经》成为基督教的《旧约》（Old Testament）（《希伯来圣经》与《旧约》编次不同，内容则一致）。

¹⁹ 关于东方主义，可以参考 Edward W. Said, *Orientalism*, Pantheon Books, 1978.

²⁰ 这方面我有亲身的体验，因为我中学时期念香港华仁书院（Wah Yan College Hong Kong）就是耶稣会主办的，我的生物课教师，就是耶稣会神父。

²¹ 关于耶稣会士来华的历史背景与细节，最新的专著有韩琦，《通天之学——耶稣会士和天文学在中国的传播》（北京：三联书店，2018）有专业而周详的研究。

²² 杨光先生平事迹可见阮元，《畴人传》卷 36（北京：中华书局“丛书集成初编”本），下册，页 450-451。吴明炫事迹可参黄一农，〈吴明炫与吴明烜——清初与西法相抗争的一对回回天文家兄弟〉，《大陆杂志》（台北：大陆杂志社，1992）84:4，页 1-5。

²³ 南怀仁在〈康熙朝欧洲天文学的回归〉中记述：“我是被现在的康熙皇帝的父亲从中国西部省份召进北京朝廷的，目的是做汤若望神父的继任人，负责欧洲天文学。那时候欧洲天文学已经被介绍到了中国。针对阁老们的提问，我立即回答说：“这部历书的确有很多错误，其中最大的错误就是在明年（指康熙八年）的历书里设置了十三个月。”当时来年的历书已经印制完毕，并颁布到帝国的各个省份了。可是根据天文学规律，只应该有十二个月，不应该在中间添加一个





受到清圣祖尊崇的白晋神父，和莱布尼兹（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）关于《易经》的研究，最为人津津乐道。莱布尼兹在 1693 年与白晋联系，发现了《周易》中的卦象组成的阴阳爻可代入二进制的 (1) 和 (0)。1701 年他将二进制表寄给白晋。同年 11 月，白晋寄他两个图：邵雍先天学的《伏羲六十四卦次序图》（Segregation-table）以及《伏羲六十四卦方位图》（Square and Circular Arrangement）。六十四卦简化成“乾 111111、坤 000000、屯 100010、蒙 100101”等形态。其后他在法兰克福创立了 China Institute。白晋和莱布尼兹研究《易经》已和中国传统经学无关，因为他们注入了哲学和科学观点的新尝试，让《易经》研究的全球化起步。这是带有宗教和哲学动机的科学思想真实地对“汉学”的影响。²⁴它对人文文学的影响，就像明末方以智（1611-1671）《物理小识·自序》所说的“质测藏通几”：

盈天地间皆物也。……以费知隐，重玄一实，是物物神之深几也。寂感之蕴，深究其所自来，是曰通几。物有其故，实考究之。大而元会，小而草木昆虫，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测；质测即藏通几者也。有竟扫质测而冒举通几，以显其宥密之神者。其流遗物，谁是合外内、贯一多而神明者乎？²⁵

“通几”指的是哲学真理的贯通，“质测”则指科学测量的方法。“质测藏通几”意思是：哲学真理的追求，离不开科学实测的手段。这段话预设了一个充满物质的宇宙。而真理的探求，离不开事物的精微分析。此一精神发展到戴震（1724-1777）《勾股割圆记》三卷的球面几何学（spherical geometry），²⁶达到高峰，因为戴震毕生追求是哲理，亦即去世前最后的著作《孟子字义疏证》中的

闰月。中国人的日历是根据月亮的圆缺周期来确定月份的，即“月亮→月份”法则。他们把黄道十二宫的每一个宫与一个月份相对应：如果太阳在既定的月份中没有进入那个月份对应的宫的位置，他们就增加一个被称之为闰月的月份，由此这一年设定为十三个月。”余三乐译、南怀仁著，《康熙朝欧洲天文学的回归》，《国际汉学》2010 年第 2 期，页 206-220。并参 Noël Golvers, *The Astronomia Europaea of Ferdinand Verbiest S. J.*, Monumenta Serica Monograph Series XXVIII, Dillingen, 1687。

²⁴ 读者可参黎子鹏，《清初耶稣会士白晋《易经》残稿选注》（台北：台大出版中心，2020）。

²⁵ 方以智，《物理小识》，《四库全书珍本》第 11 集（131。台湾：台湾商务印书馆，1981），页 1。

²⁶ 正如戴震引元郭守敬《授时历草》称“凡浑圆中割成平圆，任割平圆之一分，成弧矢形，皆有弧背，有弧弦，有矢。”是站立在地面上仰视天球半圆而作实测。“勾股”是：“弧矢之内成相等之勾股二，半弧弦为勾，减矢于圆半径，余为股。勾股之两端曰径隅，亦谓之弦，勾股之弦，得圆半径也。”所谓“割圆”是：“割圆之法，中其圆而觚分之，截圆周为弧背。弧背之两端曰弦，值弧与弦之半曰矢。”《戴震全集》五（合肥：黄山书社，1994），页 121-123。



“理”概念。²⁷继起者则有所谓“谈天三友”的焦循（1763-1820）、李锐（1769-1817）、²⁸汪莱（1768-1813），焦循尤精于《周易》与历算，²⁹而李锐与汪莱则有相互“齟齬”的传闻，辩论的都是今天高等数学的问题。³⁰



“句股弦互求”关于三角几何（trigonometry）的探讨，在中国最早可追溯到《周髀算经》所记商高回答周公“周天历数”的问题。³¹它以“以表立影”³²的方法为基础概念，最终是要测量“天”（以太阳为对象）的高度，以及大地的面积与南北极的距离。经由传教士输入欧洲数学的启发，明末清初学者重新走入中国古典包括《周髀算经》寻绎历算之学的旧义。事实上，中国古书中关于天文历数的记载，古代所谓“畴人之学”，没有专门知识，不易明了。传教士传入的知识，最大贡献在刺激中国士大夫重新细绎古书所记内容的原理和思想。譬如以今天科学知识回顾中古以前《周易》象数的思想，我们就能明白上古《易》家的天文观念是所谓“盖天说”。根据《太平御览》引《天文录》，盖天说原有三种，其中

²⁷ 说详拙著，《论戴震与章学诚的学术因缘》，《文史哲》324(2011年)，60周年纪念特辑，济南：山东大学，页163-175。

²⁸ 李锐生年，或以为1768年，实为乾隆三十三年十二月八日，公历1769年1月15日。其生平可参罗士琳，《续畴人传·国朝续补二》本传。

²⁹ 焦循，《易图略》卷八“论卦气六日七分”针对一行《大衍历》将《易》理和历法混为一谈。参拙著，《象数与义理之际——朱子与茶山易学的比较》，《国际汉学研究通讯》17（北京：北京大学国际汉学家研修基地主编，2018年6月），页3-31。

³⁰ “谈天三友”一说无焦循而有凌廷堪。详参洪万生、刘钝，《汪莱、李锐与乾嘉学派》，刊《汉学研究》10:1（民国81年6月），页85-103。

³¹ 参赵爽注、甄鸾述、李淳风注，《周髀算经》（台北：新文丰出版公司“丛书集成续编”76，1989），页6-7。

³² “表”是一根木杆，在日晷出现之前，立于土地，观测影子的变化来推算历日。相传古代用人的大腿骨——髀——来作为“表”。这也是《周髀算经》书名的来由。



一种就是“地平说”，古代所谓“天圆地方”，天圆其实是半圆，像锅盖一样盖着平面大地，大地依四方而系以四维，像棋盘一样，故概念上为平面。³³我们必须理解这种“天”的观念，才能明了各种象数的理论的细节和安排，原来都是基于这种天地观。但平情而论，耶稣会士将当时的科学知识带来中国，包括太阳系与行星、恒星的运动原理，中国学者真的有虚心地全盘吸收吗？实情并非如此。哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473-1543）的“日心地动”之说，³⁴阮元及同时期儒者就不太欣赏，阮元为中译蒋友仁（Michel Benoist, 1715-1774）《地球图说》一书撰〈序〉，提醒读者“不必喜其新而宗之”，³⁵阮甚至在《畴人传》中批评这一学说为“离经叛道，不可为训”。³⁶深深地受到传统君臣上下名分亘古不变的信仰影响，阮元和传统儒者脑海里也囹圄地笼罩着永恒不变的天人秩序。他们难以理解星系运动原理。可以想见，假使今天有人告诉他们：连太阳系亦非静止，而是持续高速绕行银河系，甚至银河系也持续运行移动中，可能在若干年后与仙女座（Andromeda Galaxy）相撞，他们又如何能梦见呢？

4. 东亚天文历法研究的西学基础

尽管保守派学者攻讦西学，积极汲取西学的清儒对于“句、股、弦”的研究，反映了欧洲科学知识对中国学术的刺激，这正是我在上文所说的“借由异域异邦别具特色的视野与价值，去激发自身发现自己的问题”。十九世纪末荷兰汉学家施古德（Gustaaf Schlegel, 1840-1903）、³⁷中国科技史的权威李约瑟（Joseph

³³ 战国以降中国五行四季的方位，正好反映了中国人相信北方是冬天的方位，而南方是夏天的方位。而《春秋繁露》所记董仲舒关于阴阳气在天地间运行的方位，“阳”起于东北，顺时针运行；“阴”起于东南，逆时针运行，就是用平面的轨迹观念来解释日月地球立体的圆型运动原理。李之藻《浑盖通宪图说·自序》所称“全圆为浑，割圆为盖”，最足说明“浑天说”与“盖天说”的分别，大致认为可见的是盖天，而实测则以浑天为依归，二者并不冲突。所谓“以浑论盖，盖乃始明；以盖佐浑，浑乃始备”。见氏著，《天学初函·器编·上》（上海：上海交通大学出版社，2013），页105, 106。

³⁴ 见其 *De Revolutionibus Orbium Coelestium (On the Revolutions of the Heavenly Spheres)*。据悉哥白尼不敢出版此书，直至将逝世时才付印。

³⁵ 蒋友仁译，何国宗、钱大昕润色，阮元补图：《地球图说》（续修《四库全书》子部，天文算法类，1035。上海：上海古籍出版社，1995年），页2。

³⁶ 详阮元，《畴人传》卷46“蒋友仁”传，下册，页610。阮元主要认为，欧洲关于日月行星的轨迹（orbit，即阮元所说的“轮”）动静、迟速等，先后亦有不同理论，故颇谴责“无识之徒，以其能言盈缩、迟疾、顺留、伏逆之所以然，遂误认苍苍者天，果有如是诸轮者”，批评中国人盲目追逐欧洲不断演化中的新学说。读者可并参薄树人，《中国天文学史》（台北：文津出版社，1996）第八章“西方天文学的传入”，页306。韩琦也指出“乾嘉学派对《地球图说》的严厉批评在某种程度上阻碍了哥白尼学说的传播。”参《通天之学——耶稣会士和天文学在中国的传播》，页176。

³⁷ 著有 *Uranographie Chinoise; ou Preuves directes que l'astronomie primitive est originaire de la*





Needham, 1900-1995)³⁸等, 在中国天文学上的发明都让后来的中国学界获益匪浅。二十世纪初研究中国天文历法的学者除了中国籍也有日本籍学者, 如《殷历谱》的作者董作宾(1895-1963)、日本学者饭岛忠夫(1875-1954)、曾任京都大学校长的新城新藏(1873-1938)、白鸟库吉的学生, 著有《支那古代历法史研究》的桥本增吉³⁹等。他们研究古史的朔闰, 多得力于捷克天文学家奥泊尔子(Theodor von Oppolzer, 1841-1886)统计推算了公元前 1200 年至公元 2161 年期间一万三千多次日蚀和月蚀。⁴⁰这些统计成果成为中日学者对中国年历编定研究的重要参考。⁴¹在天文学施用于中国经典研究方面, 李约瑟《中国科学技术史》(*Science and Civilization in China*)的贡献和影响是人所共知的。承继者有李约瑟团队成员、担任过剑桥大学李约瑟研究所所长的何丙郁(1926-2014), 曾研究敦煌占云气书以及中国古代太乙术数、星占学等, 很有贡献。在台湾, 黄一农教授对天文星占术数之学也很有贡献, 他研究星占、候气之术, 有创见, 新著《制天命而用: 星占、术数与中国古代社会》⁴²哀集了他主要的成果。中国科学院自然科学史研究所特聘研究员韩琦 2018 年新著《通天之学——耶稣会士和天文学在中国的传播》讨论了明代天启至清代乾隆近二百年历史, 全书九章, 五个附录, 参考了大量欧洲度藏的文献原典, 资料翔实, 分析深入, 获得学界的好评。



5. 经典内容的天文学解释

尽管欧洲汉学家的天文学研究深具启发性, 但学者从事研究, 随时批判性地

Chine, et qu'elle a été empruntée chinoise ; ouvrage accompagne d'un atlas céleste chinois et grec, Ledyen: Brill 1875.

³⁸ 著有《中国科技史》、《中国之科学与文明》(*Science and Civilization in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962)。

³⁹ 东京大学博士论文(1941 年, 指导教授: 白鸟库吉)。其中第一章〈十干十二支考〉, 原本自昭和九年(1935)一月起分刊《东洋学报》。(上)刊《东洋学报》21 卷 2 号(昭和九年一月, 1935 年 1 月), 页 137-202; (中)刊《东洋学报》21 卷 4 号(1935 年 9 月), 页 471-504; (下の一)刊《东洋学报》22 卷 1 号(1935 年 12 月), 页 1-53; (下の二)刊《东洋学报》22 卷 3 号(1936 年 5 月), 页 323-365; (下の三)刊《东洋学报》24 卷 2 号(1938 年 2 月), 页 151-219。)

⁴⁰ 发表于 *Canon der Finsternisse* (1887), 英译本于 1962 年于 Dover Publications (New York) 出版。

⁴¹ 包括新城新藏《东洋天文学史研究》(东京: 弘文堂, 1928)、饭岛忠夫《支那の历法》(东京: 东亚研究讲座, 东亚研究会, 1931)、桥本增吉《支那古代历法史研究》(东京: 东洋书林, 1943)、陈遵妣《中国天文学史》1-6(上海: 上海人民出版社, 2006-2007)、薄树人《中国天文学史》(台北: 文津出版社, 1996)、董作宾《殷历谱》(中央研究院历史语言研究所专刊第 23, 1992)及《中国年历总谱》上下(香港: 香港大学出版社, 1960)等书。

⁴² 黄一农, 《制天命而用: 星占、术数与中国古代社会》(成都: 四川人民出版社, 2019)





检讨复查，也是很有必要的。瑞士汉学家 Leopold de Saussure (1866-1925) 在其著作 “Les Origines de l’Astronomie Chinoise: La règle des cho-ti”⁴³ 论及 “龙星群” (dragon constellation) 在《周易》首章 (即〈乾〉卦) 就是 “乾” 的取象。这个解释，后来被夏含夷 (Edward L. Shaughnessy) 所接受，在论著 *Before Confucius* 中加以申论，认为 “龙” 在中国神话中的具体象征当系基于自然现象的观测，也就是对于 “龙星群” 自春至秋、由东至西运行变化的考察。⁴⁴ 近年美国 Lehigh University 班大为 (David Pankenier) 鉅著 *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*⁴⁵ 出版，其中亦接受 Saussure 和夏含夷用 “龙星群” 解释〈乾〉卦六龙的学说。回顾中国，用星象解释〈乾〉卦，最早可能是黄宗羲 (1610-1695)，在其《易学象数论》卷三 “原象” 说：

东方苍龙七宿，角、亢、氐、房、心、尾、箕。子丑月，黄昏，苍龙入地，故曰 “潜”。寅卯月，角宿昏见天渊之分，故曰 “在渊”。辰巳月，苍龙昏见天田星下，故曰 “见龙在田”。午未月，龙星昏中于天，故曰 “在天”。申酉月，大火西流，龙将入地，故曰 “夕惕”。戌亥月，平旦，龙见于东北，昼晦其形，故曰 “亢”。魏献子问龙于蔡墨，蔡墨曰：“《周易》有之，在乾之姤云云。若不朝夕见，谁能物之？”龙非星也，岂得朝夕见乎？

46

黄宗羲所论诸星，仅属 “苍龙七宿” 亦即苍龙星群，不涉及其余朱雀七宿、玄武七宿、白虎七宿。苍龙七宿中的 “角” 是苍龙的角， “亢” 是颈， “氐” 是胸， “房” 、 “心” 是腹， “尾” 、 “箕” 是尾。 “房” 、 “心” 、 “尾” 三宿，古人或称之为 “大辰”，也就是《诗经·唐风·绸缪》的 “三星在天” 的 “三星”。古代典籍常出现的 “烛龙” 、 “句龙” 等，古人或以为不同种类的 “龙”，近人或以为即苍龙星群。蔡哲茂考证，则认为 “烛龙” 其实是北极光 (aurora)。⁴⁷ 黄宗羲以后，又有闻一多 (1899-1946) 承其说，以星象解释乾卦六龙，与黄宗羲

⁴³ 刊 *T'oung Pao* 12, 347-74. 1909-22. 台北：成文出版社，1967 重印。

⁴⁴ “Still, the attributes of the dragon were so firmly fixed in China’s ancient mythology that it had to be based on some natural phenomenon. In fact, the Chinese have long seen the form of a dragon in a constellation of stars which becomes visible in the eastern quadrant of the sky in spring and finally passes out of sight beneath the western horizon in autumn.” Chapter 7 “Qian and Kun Hexagrams” in Edward L. Shaughnessy, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (SUNY, 1997), p.200.

⁴⁵ Cambridge University Press, 2013.

⁴⁶ 《黄宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1992）第九册，页 104-105。

⁴⁷ 详蔡哲茂，〈烛龙神话的研究——以现代天文学来印证〉，刊《国立政治大学学报(社会科学类)》68 期上册(2007 年)。





不同。例如黄认为农历九、十月，龙星群出现在东北，因“昼晦其形”，故言“有悔”。而闻一多则读“群”字为“卷”，“群龙”即“卷龙”。“龙欲卷曲，不欲亢直，故亢龙则有悔，见卷龙无首，则吉也”。⁴⁸其实黄宗羲提出了一种文本的解说，证据似乎并不足够。即使到班大为，在书中提供多幅星图说明，星图却无法与经典文字自动对接。班大为深信蔡墨“《周易》有之，在乾之姤云云。若不朝夕见，谁能物久？”的话，认为〈乾〉是朝夕可见，必然是天象。同时，他认为〈乾〉〈坤〉二卦必须合起来考察，认为〈坤〉初六“履霜 坚冰至”讲的正是仲秋的气候，也就是准备进入“子丑月”所谓“苍龙入地”的状态，北半球进入了日照极短、天气严寒的状态，而〈乾〉卦的“龙”象——龙星群——也开始了它在天上长时期的显现，恰好反映了“阳”凌驾于“阴”之上的状态。⁴⁹然而，我们顺着班大为的逻辑，即使“龙”象在寒冬中显现天上，却也改变不了天气严寒，不是也反映了“阳”始终无法凌驾于“阴”之上吗？可见班大为所说，其实是一种两可之论。

已故著名天文学家薄树人（1934-1997）也注意到《周易》〈乾〉卦所记龙星的问题，他在〈经部文献中的天文学史料(之一)〉一文中指出了闻一多论点的缺失在于龙位与季节的对应关系太过跳跃。他同时亦评鹭了夏含夷和陈久金讨论〈乾〉卦六龙的论点，认为把“用九”作为一个爻位，对应一个月份，前提是需要与每卦六爻的定义一致，也必需要顾及历代《易》家对“用九”的理解。⁵⁰薄树人虽是专业天文学家，却注意到经典诠释的一项重要原则——对于文本解释的周延性。在六十四卦中，为何独有〈乾〉卦直指天上的龙星群，其余六十三卦都没有这种现象呢？经典诠释的基本原则是：任何解释必须兼顾全书，不能将其中一个部分孤立起来不予理会。“用九，见群龙无首，吉”在解释系统中没被照顾，固然是一个问题。班大为将“用九”解释为龙星群依次序而规律地呈现在天上，显示天人相应的和谐状态。⁵¹这和闻一多用“卷龙”、“袞龙”解释“群龙”一样，虽有事象根据，却无法自证其与文本展现的意义一致，恐怕亦流于想象。依照筮法，筮得“用九”则以〈坤〉卦卦辞为占，筮得“用六”则以〈乾〉卦卦辞为占，也就是朱熹《周易本义》所指出的〈坤〉卦用六“利永贞”就是〈乾〉卦

⁴⁸ 氏著，《周易义证类纂》，《闻一多全集》第10册，页231-233。

⁴⁹ 原文：In fact, however, as any ancient farmer or sky-watcher certainly knew, the Dragon never disappeared from the sky during the season of cold and darkness, much as the Yin force never completely overcomes the Yang. (pp. 48-51)

⁵⁰ 收入《薄树人文集》，（合肥：中国科学技术大学出版社，2003），页127-128。

⁵¹ 原文：Thus the sequential changes in the Dragon's appearance indicated by the other lines of the hexagram, when they conformed to the count of the months, meant that nature and human affairs were in harmony. (p.51)





卦辞的“利贞”；〈乾〉卦用九“群龙无首”即〈坤〉卦卦辞“牝马之贞，先迷后得，东北丧朋”之意。自黄宗羲以降，《易》家只顾及将“群龙无首”解释为星象，却忽略了〈乾〉、〈坤〉二卦文本解释上整体的文义贯串问题。再说，〈乾〉卦初九爻辞“潜龙勿用”隐含坤土之象，〈坤〉卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”（即衔接〈乾〉卦初爻位置）也出现了龙象。⁵²这些考虑都被上述的天文学解说搁置一旁，没有合理解释，可以吗？如果〈乾〉卦诸爻均指星象，九三“君子终日乾乾”又应当怎样解释呢？

科学方法对人文学的重要性不容低估，但也不能高估。早期中国众多经典作为一批高度相关又至为复杂的文本，存在的文献解释学，包括语文学和哲学的方法等等，都必须获得同样的重视。

三、 新科学主义的抬头

1. 出土简帛与“物质性”的重视

欧洲汉学中的科学精神，提醒了我们多学科（multi-disciplinary）研究的重要性。从前老一辈老师常教我们做学问要“思不出其位”，告诫我们不要“捞过界”。这不能说错。任何学问都应该力求专注与深耕。但当世界知识图像丕变，我们产生问题意识时，也就不能忽视跨领域研究产生的协同效应（synergy）对于深化研究、扩大视野的效益。协同效应将带来知识图像的结构性改变，最终将对于人类对自身的了解产生裨益。例如，音乐对于精神治疗的效益、心理学对于伦理学的启发，在笔者看来，都有无限发展的可能。2002年起我在台湾大学积极宣扬跨学科研究。记得2004年北京大学蒋绍愚教授来访台大，我邀他与台湾语言学者共同和哲学、文献学者合作研究，他就谨慎地表示：“我觉得跨领域在一个人身上发生较易，要在一个群体中发生较难。”不过蒋先生很积极地参与了我们的学术活动。当时我觉得完全明白 multi-discipline 的人似乎不多。援引自然科学范畴的知识解释人文经典，当然也是一种跨领域实验。关键仍在于实事求是的态度。

⁵² 说详拙著，〈论乾坤之德与“一致而百虑”〉，清华大学《清华学报》第32卷第1期（新竹：清华大学出版社，2002年6月），页145-166。





科学精神的落实当然并不限于天文历数之学。近年欧美汉学家研究人文学都很重视研究材料的物质性 (materiality), 认为解决文献、历史、文学等问题, 必须莫基于物质研究之上。这也是科学精神的发挥。牛津大学研究郭店楚简的麦笛 (Dirk Meyer)、华盛顿大学研究出土文献的语言学家鲍则岳 (William Boltz)、普林斯顿大学研究汉赋和简帛的柯马丁 (Martin Kern)。他们都持此一信念, 也是科学精神的展现。如果往上追溯, 早年欧洲汉学传统已经十分重视物质性, 二十世纪初敦煌文献、殷墟甲骨和器物的出土, 就说明了物质研究如何决定了人文学的发展。法国汉学家兼考古学家沙畹 (Édouard Émmanuel Chavannes, 1865-1918) 在 1889 年赴中国, 于北京习中文三年, 后在 Collège de France 任 Chair of Sinology。另一位是沙畹的学生伯希和 (Paul Pelliot, 1878-1945) 就学于巴黎的 St. Stanislaus College。1900 年伯希和先赴印度在法国远东学院 (EFEO, École Française de Extrême-Orient)⁵³ 工作, 后往北京搜集资料。1907 年随探险队在库车发现已绝迹的吐火罗语 (Tocharian languages) 的文件。同年原籍匈牙利的英国探险家斯坦因 (Marc A. Stein, 1862-1943) 从敦煌莫高窟窃取 7,000 多卷古文书, 伯希和以流畅中文与守护莫高窟的王圆箴道士谈判, 以 500 两官银买走了 2,000 余卷敦煌文书, 其后与中国学者交流, 掀起了亚洲敦煌学研究潮流。敦煌文献被英法探险家掠走, 引起中国学界的愤慨, 指责他们是窃取中国文物。陈垣撰著《敦煌劫余录》以纪录留存的文献, 后来也引起了海峡两岸不少学者专家专研敦煌学, 成为一时显学。由此可见新材料的出土, 更支持了汉学研究中的“物质性”的地位, 足以引起新学术潮流。陈寅恪严肃地推许这种依靠新材料引起的新研究, 认为能参与这种新潮流就是“预流”, 不能参加就是“未入流”。⁵⁴敦煌文献菁华在欧洲, 而后来大量出土的简帛文献则在中国大陆。这两批文献都引领了一时代人文学的风骚。

谈到近年的出土简帛文献, 大致可分为两大类, 像马王堆帛书文献、郭店竹简、包山简等都是经标准程序挖掘出土, 出土的过程, 包括原墓地的地理位置、土质、墓室大小结构、竹简散落位置及编号, 出土后清洗保存的状况等等, 依照专业考古程序, 一定有详细纪录。这也是科学精神与方法的贯彻。上海博物馆藏

⁵³ 法国另有“东方考古学研究所” (Institut Français d'Archéologie Orientale), 隶属教育部, 原设立于埃及开罗, 称为“The French Institute for Oriental Archaeology in Cairo”, 专研埃及考古、语言文字和古文明。

⁵⁴ 陈寅恪: “一时代之学术, 必有其新材料与新问题。取用此材料, 以研求问题, 则为此时代学术之新潮流。治学之士, 得预于此潮流者, 谓之预流 (借用佛教初果之名)。其未得预者, 谓之未入流。此古今学术史之通义, 非彼闭门造车之徒, 所能同喻者也。” (《陈垣敦煌劫余录序》), 收入《金明馆丛稿二编》 (上海: 上海古籍出版社, 1980), 页 236。





战国楚竹书（简称“上博简”）则经由张光裕教授在香港荷李活道古玩市场觅得并初步鉴定，再由上海博物馆购入。因为没有任何出土过程的纪录，曾经引起学者怀疑为伪造。张光裕和上海博物馆长马承源（1927-2004）都是资深的古文物专家，经他们共同鉴定，当然没有问题。但自上博简问世以后，大陆未经正常考古挖掘程序刊布的出土竹简愈来愈多，且因被商人拿到市场私下向各大学求售，惹来不少议论。程序上的瑕疵，似乎并未影响研究热潮，新研究成果不断问世。2008年清华大学获得一批数量多达二千多枚的竹简，李学勤先生（1933-2019）主持研究并创立出土文献研究与保护中心，先邀请了张光裕做实物鉴定，旋后又召集会议，邀请裘锡圭、胡平生、李伯谦等古文字、文物学的前沿学者检核见证，⁵⁵也做了碳14的年代测定，并在其后十余年间陆续发布新成果，包括佚失《易》、《诗》、《书》等文献，价值异常珍贵，引起了海内外的重视，并培养了不少人才。目前在中国大陆，团队最完整的除了清华大学出土文献研究与保护中心外，还有上海复旦大学由裘锡圭先生创立、刘钊领导的“出土文献与古文字研究中心”，以及武汉大学由陈伟创立主持的“简帛研究中心”等机构。除了地利之便，他们也有系统地建立古文字电子数据库和检索系统，所以索取数据，左右逢源，成果也坚实可靠。在海峡另一端的台湾，研究者因为不容易第一时间接触到的新出土汉学文献，心里难免缺少了一份踏实感。文物不在台湾出土，学者表面上看好像失去优势。但因为二十一世纪学术资料流通便利，台湾也出现了很多第一流的简帛学者，诸如丁原植、周凤五、季旭昇等。王国维（1877-1927）“二重证据法”提醒我们，出土文献的研究需要传统文献的根基支撑，如今透过学术交流取得新出土文献不难，需要长期浸淫的传统文献训练反而无法一蹴可几。笔者的考察，出土简帛学者成就之高低，常取决于其在传统经史文献训练的深浅。只要具有扎实的训练，即使不住在中国大陆，也可以设定属于自己的兴趣、主题和方法，展开研究。

谈到欧美学者的简帛文献研究，笔者拟介绍普林斯顿大学柯马丁、University of Colorado Boulder 的 Matthias L. Richter、芝加哥大学夏含夷和 Yale-NUS College 的顾史考（Scott Cook）等四位。柯马丁专研早期中国文学文献，如秦汉文本包括汉赋、秦始皇石刻等，并关注文献和礼制（text and rituals），其后专门从事中

⁵⁵ 张光裕教授是古文字学家，也是世界知名的青铜器专家和古物鉴定专家，毕生爱护古文物，曾应邀为极多的学术单位收藏做鉴定。根据李学勤教授〈清华简整理工作的第一年〉一文（刊《清华大学学报[哲学社会科学版]》no. 5, vol. 24），清华简于2008年7月入藏，10月22日新闻发布，李先生说：“由于竹简是在境外的流散文物，清华大学入藏前，约请香港中文大学古文字学家张光裕教授对这批简做了实物鉴定，劳苦功高，殊深感谢。”页5。





国早期写本(early Chinese manuscripts)研究,⁵⁶自 2011 年起担任了《通报》(*T'oung Pao*) 主编。他治学严谨,取材广博,在欧美汉学界颇有影响力。近来他和麦笛(Dirk Meyer)2017 年合编的 *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*⁵⁷, 是一部很有学术重量的著作。因本书性质扣紧在《尚书》各篇,全书显得十紧凑,各篇作者均奠基于文献来分析其中的思想,无论在写作方法、研究进路上有相当一致性。但我披阅部分篇章,认为各篇仍有相当差异,部分篇章只谈到了一些思想(thought),难以视为具严肃意义的“政治哲学”(political philosophy)。要知凡言“哲学”必具体系,这在《五经》之中,唯有《周易》可谈及于此,⁵⁸至于《尚书》,则只能算是早期中国政治哲学投射在具体篇章的个别表现。至于 Richter 著有 *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts*⁵⁹, 聚焦上博简〈民之父母〉,透过字形、古音、文本内容等以之与其他出土竹简文献及传本文献对勘以抉发〈民之父母〉年代内容与思想性质。夏含夷在上文已有论及。他是美国汉学家兼古文字学家顾立雅(Herrlee G. Creel, 1905-1994)的传人,曾在台湾就学,又追随过古文字名师裘锡圭,兼通考古、古文字、《周易》等,在著述的丰富和对中国古典的熟悉程度上,久为学界称许。从早年翻译马王堆帛书《周易》开始,到发表《古史异观》⁶⁰等著作,最新著作则是《三代损益记: 夏商周文化史研究》,⁶¹汉学根基厚实。最后要介绍的是顾史考,年纪较前述三位轻。他曾就读台湾大学中文研究所,汉语和古文字、音韵的基础很扎实。他主要研究《郭店楚简》,除了《郭店楚简先秦儒书宏观》⁶²,还有代表作两大册 *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation*.⁶³ (该书出版时顾史考仍在 Cornell University 任教。)这项工作精密而有深度,极不容易又饶富意义。

据我粗浅的考察,部分欧美简帛学者强调“manuscript”(写本/手抄本),实

⁵⁶ 柯马丁兴趣很广,近年扩及历史与思想,2015 年与几位学者合编 *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China* (Leiden: Brill, 2015)。去年的新著则是《文本与文化记忆: 早期中国的书写、仪式和诗歌研究》(*Text and Cultural Memory: Studies in Early Chinese Writing, Ritual, and Poetry*) (北京: 三联书店, 2019)

⁵⁷ Martin Kern and Dirk Meyer eds. *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*, Leiden: Brill, 2017.

⁵⁸ 因为二十世纪初古史辨学者论证卦爻辞是没有义理的占筮纪录,以至于一世纪以来主流《易》学研究者都对《周易》经文义理避而不谈。

⁵⁹ Matthias L. Richter, *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts*, Leiden/Boston: Brill, 2013.

⁶⁰ 夏含夷,《古史异观》(上海:上海古籍出版社,2005)

⁶¹ 夏含夷,《三代损益记: 夏商周文化史研究》(上海:上海古籍出版社,2020)

⁶² 顾史考,《郭店楚简先秦儒书宏观》(台北:台湾学生书局,2006)

⁶³ Scott Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation*, Cornell University Press, Cornell East Asia Series 164, 2012.





即有意凸显以出土简帛抄本为主，而不以传本文献（received texts）为基础，认为前者价值较高，应视为早期中国写本研究的坐标。笔者当然不会说“传本”重要性一定高于“抄本”，但也不认为出土文献一定较传本文献为重要。我基本上仍深信王国维二重证据法的观点，认为地下遗物与纸上遗文互相支持，彼此之间的关系视乎个别文献而定，任何“孰为重要”的观点，多少都属率尔之论。传本文献固然藉由出土文献获得无数新的启示，但反过来说，没有长期接受坚实的传本文献训练，出土简帛研究是不可能展开的，因为传本文献是早期中国文明纪录的主体。首先，从战国至秦汉流传的经史典籍已出现大量文字和义训的讲究，尤其像《诗经》毛《传》、《周易》《彖》、《象》等解经之“传”，对字义的训释，既反映经典文字义训的严密性，也反映意义的流动性（fluidity），二者常常并存，说明《五经》的研读，不能只讲求字的本义，也要注意它们的引申义。所以，一概用怀疑态度视先秦文献为“口述传统”（oral tradition）产物，既轻率也不可靠。

另方面，中国经典文献有太多隐微，尚未弄清楚，作出轻率的判断，必不能择精而语详。举例来说，“五行”是早期中国重要的政治哲学观念，过去研究者如哲学家如徐复观（1904-1982）、劳思光（1927-2012）固然对“五行”思想评价很低，根本忽略其内容；而文献学家如屈万里、高本汉等，亦未注意“五行”的具体意义范畴。⁶⁴其实“五行”不但详细阐述于《尚书·洪范》，亦见于郭店楚简《五行》篇及马王堆帛书。我原本颇寄希望于柯马丁和麦笛合编的 *Origins of Chinese Political Philosophy* 一书，但收到新书后翻阅，赫然发现竟没有专章讨论《洪范》，不免令我十分失望。当中只有柯马丁负责撰写《尧典》一章时提及“五行”时，引述了 Sarah Allan 的研究，简要概括《尧典》宇宙论含有殷商的遗留而后来扩大为“五行”系统思想。⁶⁵要知道《洪范》是《尚书》诸篇之中，最具有政治哲学意味的篇章。箕子回答武王之访所阐述的政治理念，未必实录，但亦不影响其价值。贯串全篇的“五行”学说，将人文世界的政治秩序，向内推究到“人”的存在（existence），包括容貌、情感，以及道德展现的相互作用（physical and moral functions of the body），向外推及于自然界的种种气候变化。其学说穷

⁶⁴ 他们的主要论点是认为“五行”思想出现很晚，是战国晚期至秦汉间大盛的思想。（说详郑吉雄、杨秀芳、朱歧祥、刘承慧合著，〈先秦经典「行」字字义的原始与变迁——兼论“五行”〉，《中国文哲研究集刊》35，台北：中央研究院中国文哲研究所（2009年9月），页89-127。这些论证很明显并不稳妥，因为郭店楚简《五行》篇以及《礼记·中庸》等传本文献所记子思、公孙尼子等人的五行思想等，都可以证明“五行”思想在战国初期的盛行，可见其源起更早。

⁶⁵ Martin Kern and Dirk Meyer eds. *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*, p. 36.





幽探赜、经天纬地，极为精彩。一部探讨《尚书》政治哲学的专书少了〈洪范〉的讨论，肯定失色不少！（相对上，〈尧典〉在政治理念的铺陈上，大多属迂回的片段，难与〈洪范〉相比。）尤其重要的是，〈洪范〉“五行”为“4+1”的组合：由“貌言视听思”、“恭从明聪睿”到“肃义哲谋圣”，“思”、“睿”、“圣”都高出前四者，下文“庶征”的“五事”进一步将圣人道德进阶之境的“肃义哲谋圣”，推扩到自然界的五种现象“雨暘燠寒风”。其中“风”也不与“雨暘燠寒”并列，属于较高一层次，是综合调和前四者的元素。学者必须要从〈洪范〉中读出这一层意思，才能准确解释楚简〈五行〉“四行和”为人道，“五行和”为天道的区分。〈洪范〉提出这种政治哲学，既强调自然界的“雨暘燠寒风”五种现象必须要在适当时候交替地展现力量，因此称颂“时…若”，而拒绝“恒…若”。推论到人的德性，“貌言视听”、“恭从明聪”到“肃义哲谋”也必须要在适当的“时”做不同的展现，该“恭”的时候“恭”，该“明”的时候“明”，最后才能达致“思”、“睿”、“圣”之境。《易传》的“时行”观念，阐述的正是同一类型观念。顾史考 *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation* 讨论“五行”篇，取《孟子》和竹简内容比较，缕述“四行和”与孟子“四端”的关系，⁶⁶说：

“四行 would appear to refer to 仁, 义, 礼, and 智, given that 圣, in some respects, stands at a higher level in this text; in other instances, however, 圣 seems roughly parallel with the other conducts, particularly 智”。⁶⁷

顾史考用不甚确定的口吻将“圣”与“智”相提并论，却没有提供理据。他明明注意到“圣”“stands at a higher level”，却忽略了〈洪范〉中属于同一位阶的“思”、“睿”、“风”三者情况相同，可谓失之交臂，至为可惜！如果他参考我在 2009 年和朱歧祥、杨秀芳、刘承慧合写〈先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”〉一文，尤其里面对〈洪范〉与楚简〈五行〉学说的比较研究，以及“五行”的“4+1”结构，应该会注意到简文与〈洪范〉的关系远比《孟子》为紧密了。

说到《尚书》“五行”关乎 Chinese political philosophy 的内容，仔细讲下去其实还不止于〈洪范〉一篇。〈皋陶谟〉“以五采彰施于五色”，王国维据魏三体石经、《尚书大传》、今文《尚书》等，论证“五采”应作“五介”，意为“青、

⁶⁶ Scott Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation*, volume 1, p. 486, note 5.

⁶⁷ Ibid., p.487, note 10.





黄、黑、白、赤相间为说，五者相界，以发其色”。⁶⁸若本王国维之意，进一步推扩此一政治理论，则《左传》所记“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾，六气曰阴，阳，风，雨，晦明也，分为四时，序为五节，过则为菑，阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾”（昭公元年）、⁶⁹“先王之济五味，和五声也，以平其心，成其政也，声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也”（昭公二十年）、⁷⁰“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也，天地之经，而民实则之，则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声，淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之，为六畜，五牲，三牺，以奉五味，为九文，六采，五章，以奉五色，为九歌，八风，七音，六律，以奉五声”（昭公二十五年）⁷¹等都相关，同属于先秦时期“五行”浪潮席卷春秋至战国数百年思想界的表现，可见其占据早期中国政治哲学的重要性。

当年我们研究“五行”，是从研究“行”字字源开始探讨，所以由朱歧祥教授追溯到甲骨文“行”字字形变迁，由杨秀芳教授推究古音演变、语言现象，并由刘承慧教授研究语法结构，最后才是由我做文本的分析。从方法论上，我们认为戴震所说的“由字以通其词，由词以通其义”⁷²对今天古典文献研究来说，仍然是一条康庄大道。其中如古音的拟定，前辈学者董同龢（1911-1963）、王力（1900-1986）、高本汉、李方桂（1902-1987）都不尽相同。单单依赖当代某一个拟音系统（说详下），是否全无问题？值得思量。换言之，没有长期的原典及传注传统的训练，而跳入去研究简帛，即使拥有再先进的计算机技术，亦不容易在比较中获得准确的结论。这是我对于当前简帛及写本研究深感关切之处。

2. 传本文献与出土文献理应并重

二十世纪以前科学主义从西方传播到东方，引导强调科学精神的汉学研究。倡议“全盘西化”以及德先生与赛先生的胡适（1891-1962）和傅斯年

⁶⁸ 参王国维，《观堂别集》卷一〈以五介彰施于五色说〉，收入《王国维遗书》第四册（上海：上海古籍出版社，1983）。《尚书大传》：“山龙纯青，华虫纯黄，作绘宗彝纯黑，藻纯白，火纯赤。以此相间，而为五采”。伏胜撰、郑玄注、陈寿祺辑校，《尚书大传》卷二，“四部丛刊初编经部”（台北：台湾商务印书馆，1965）。

⁶⁹ 杜预注、孔颖达疏，《春秋左传注疏》卷 41，《十三经注疏(整理本)》（北京：北京大学出版社，2000）第 18 册，页 1342-43。

⁷⁰ 同前注，第 19 册，页 1614-19。

⁷¹ 同前注，第 19 册，页 1666-73。

⁷² 戴震，〈与是仲明论学书〉，《戴震文集》卷九。详《戴震全书》第六册，页 370。





(1896-1950) 所带领的历史语言研究将这种精神推至高峰。近年来从出土文物的研究, 欧美汉学界再度挟科学精神, 企图指导新一代汉学视野。我称之为“新科学主义”。当代有一批欧美汉学家深信出土文献 (excavated texts) 较传本文献更重要, 进而认为中国传统经典所记载关于先秦时期的历史、人物、事迹等全属于口述传统 (oral tradition) 遗留。因为它们至汉代才逐渐定型, 所以依靠传本文献所推出的早期中国研究全都不可靠。他们也舍弃了中国学界传统的断代名称, 例如不用“先秦”“Pre Qin”而用“早期中国/古代中国”“early China”, 明清时期不用“Ming-Qing”而用“late Imperial China”。特意不用中国朝代名称, 试图跳脱中国的观点, 这并不是不可以, 但就事论事, “早期中国”远较“先秦”界线含糊, “晚期帝国”也远不及“明清”来得清晰。这都是无法否认的事实。

回来谈新科学主义浪潮。对于被辗转贩卖的竹简, 部份欧美学者不屑一顾。但从个人看来, 过度地在人文学中贯注“科学精神”也可能存在问题。例如近年活跃于早期中国研究的考古学家罗泰 (Lothar von Falkenhausen) 著 *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC)* (中译《宗子维城》) 一书, 以“从考古学的角度重建孔子时代” (〈引论〉) 自我期许, 《引论》明确宣示“本书的宗旨是呈现和解释考古材料, 为将来进行上述的比较分析做准备。其价值首先是提供关键信息, 重新认识周代思想发展的大背景”、“本书的考虑范围并不限于物质文化研究, 而是要指出新的、充分结合历史学的一条阐释中国早期思想的道路”, ⁷³令人吃惊。记得 2011 年我们曾一起在德国参加由柯马丁教授召集的研讨会, 我也阅读过罗泰的著作, 知道他是张光直的学生, 杰出的考古学家。我的惊诧主要是他所说的“interpretation of early Chinese thought”涉及专业哲学和诠释学的方法问题, 并不属考古学的范畴。当我读到该书“导言”中提出一连串“哲学”的问题时, 我才发现原来他是认真的。⁷⁴但通读《宗子维城》一书, 我实在看不出作者有任何哲学、诠释学的训练, 难以理解他何以发愿以考古的手段走入“思想”领域, 甚至宣示要为思想史“指出道路”。他用“历史虚构”来概括传统孔子的研究, 然而, 他对诸如梁玉绳 (1744-1792) 《史记志疑》、崔述 (1740-1816) 《洙泗考信录》等关于孔子的研究有多少掌握? 舍弃中国传统学者

⁷³ “Looking beyond the scope of material-culture studies, this book seeks to point the way towards a new, historically informed interpretation of early Chinese thought.” See Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 BC)*, “Introduction,” p.11.

⁷⁴ 原文: “What is a text (or ‘book’)? What is the relationship between author and text? What is literacy? Who practiced writing, and for what purposes? What is meant by a ‘philosophical school’ (or ‘tradition’)? How were ideas disseminated? What status did ‘philosophical’ ideas have among the various kinds of ideas current in their time? What other kinds of ideas were recorded in writing, and how does the consumption of such texts compare with that of philosophical texts?”





大量的研究，独依赖冷冰冰的考古文物，就可以重构早期中国思想？令人更感到不安的是《引论》中的言论：

考古资料可以提供的早期社会许多方面的信息，是不见于任何文献的，无论是传世的还是出土的；而且考古资料也还可以大大拓宽我们研究的视野。⁷⁵

“考古资料”（archeological data）真的可以和“出土文献”（excavated texts）分拆为两回事吗？他又认为“孔子之前的五百年是构成孔子时代不可或缺的一部分”、认为“孔子及其弟子……将周代的文王、武王、周公、召公奉为圣人，认为这些圣贤树立了一种良好统治和正确行为的楷模，可以垂范千古。……现代考古学已经显示，有关西周早期的这种看法很可能是一个历史虚构，是后人将一个哲学理想投射到模糊的、由选择性记忆而建构起来的过去”⁷⁶。我无法得知是哪些研究论著让罗泰产生了他所说“历史虚构”的错觉。我相信，凡对中国思想史（或哲学史）有相当程度训练的学者，都不会将他所谓“这种看法”信以为真。既然“这种看法”不存在，也就没有他所说的“哲学理想投射”了。关于《宗子维城》中涉及中国早期思想史的方法论问题太多，可能需要另文讨论。在此我想表明，“哲学”也好，“思想史”也好，都是至为复杂严肃的学科，或涉及艰难而无法解决的文献校勘与解读问题，⁷⁷或涉及抽象观念的哲理分析，⁷⁸都不可能单凭考古实物而可以确定或改写。例如早期中国思想史的“中”的思想，裘锡圭先生曾将甲金文的“中”字分为三组，A、B组是测风向的旗帜，C组则是抽象观念的“中”⁷⁹。笔者回归经史典籍，发现“中”的衍生意义有十多种，或指身

⁷⁵ 原文是“For archeological data provide information on many aspects of early society that are not addressed in any known text, transmitted or excavated, and they can thus significantly widen the scope of inquiry.” Ibid., p.12.

⁷⁶ Ibid, p. 1-2.

⁷⁷ 例如《史记·孟子荀卿列传》记荀子“年五十始来游学于齐”（《史记》卷七十四），《说苑》则作“十五”（应劭《风俗通·穷通》相同），二者相差达三十五年。清代以前，因荀子主张“性恶”与儒家性善说主流抵触，荀子研究绝少，至近现代始有大量讨论。全祖望（1705-1755）《鲒埼亭集》卷31〈读荀子〉，孙志祖（1737-1801）《读书脞录》、黄以周（1828-1899）《儆季杂著文钞》〈读荀子〉、黄式三（1789-1862）《儆居集》〈读荀子〉、钱穆（1895-1990）《先秦诸子系年》第103条、陈大齐《荀子学说》、龙宇纯《荀子论集》〈荀卿后案〉“四”对此一年岁问题都有讨论。由于“五十”与“十五”同出自西汉文献，都可发展出一套合理的解释，正如全祖望说“相去悬绝，无可折衷”（〈读荀子〉），此问题恐怕即使有出土文献，亦难以获得最终可靠的答案。

⁷⁸ 例如“天”、“太一”、“阴阳”等概念范畴，都随着时代、说者、学派、文献、文脉而有不同的范畴。拙著《释天》、《太一生水释读研究》均有论，于此不赘辞。

⁷⁹ 裘锡圭，《说〈盘庚〉篇的“设中”——兼论甲骨、金文“中”的字形》，引自2017年10月上海复旦大学出土文献与古文字研究中心主办“出土文献与传世典籍诠释研讨会”会议论文





体、心、礼义、简册，不一而足，在思想上展现出丰富的多样性。⁸⁰倘只凭考古资料，不阅读原典，详加诠释，面对“中”字在思想史上的影响，恐怕理解不容易深入。早期中国思想史研究的艰难，可见一斑。王国维“二重证明法”早已提醒我们，地下遗物和纸上遗文本没有重要性孰高孰低的问题，前者可证“古书”中的“实录”，甚至“百家不雅驯之言，亦不无表示一面之事实”。⁸¹所以历来研究考古的学者也好，研究思想史的学者也罢，无不采取二重互证的方法，因为文物无论是鼎彝抑或骸骨，都无法自己说话，必有待于纸上遗文（即 received texts）的印证，才能建构出立体图象和意义。即使张光直教授（1931-2001）在讨论纣王以宝玉缠身的仪式自焚时，也不得不引述《史记·殷本纪》“登鹿台，衣其宝玉衣，赴火而死”的记文用以印证。⁸²

笔者承认，传统学者对历史的印象，确有不少过于依赖纸本文献的辗转追记，常缺实证支持。例如对张衡（78-139）“浑天”的观念见于其《灵宪》与《浑天仪注》，⁸³或者虞喜（281-356）发现“岁差”（precession）⁸⁴则见于《晋书》本传。文本欠缺具体细节，可靠性就让人存疑。近年 Dr. Edmund Lien 根据张衡《思玄赋》中所描述其神游周天时历经星辰的路径，方位依次序为东、南、西、北的环形。⁸⁵笔者审视此一路径，仍符合“盖天说”的观念，与“浑天”说并不相同。由此可见，适当参照科学实证研究人文经典，实有其必要性。然而“参照”又不能矫枉过正，变成极端科学主义。傅斯年早在 1927 年于国立中山大学建立“语言历史学研究所”，后来在中央研究院建立“历史语言研究所”，受德国兰克（Leopold von Ranke, 1795-1886）学派影响，是一个世纪以来中国史学界津津乐道之事。这个学派体现了对科学的绝对崇拜，以追求终极的历史，高扬还原历史百分之百真貌的浪漫情怀。然而，余英时先生在《论天人之际》中指出：

稿。

⁸⁰ 说详郑吉雄，〈先秦经典“中”字字义分析——兼论《保训》“中”字〉，收入陈致主编，《简帛·经典·古史》，页 181-208。

⁸¹ 王国维，《古史新证：王国维最后的讲义》（北京：清华大学出版社，1994），页 2-3。

⁸² 张光直，〈商代的巫与巫术〉，《中国青铜时代（第二集）》（台北：联经出版事业公司，1994），页 60-61。

⁸³ 在上一世纪 70 年代四川大学的吕子方教授曾整理张衡的文献，著为《灵宪、浑天仪探源》，收入吕子方著，《中国科学技术史论文集》上册（成都：四川人民出版社，1983）。近年有一种意见认为浑天仪实为西汉落下闳所制，张衡不过是改良。这恐怕都是欠缺实物证据的推测。

⁸⁴ 发现春分点每 50 年向西移一度。现代测量则接近 72 年一度。

⁸⁵ Edmund Lien, “Hidden Messages in Zhang Heng’s *Fu*,” in Nicholas Morrow Williams ed., *The Fu Genre of Imperial China: Studies in the Rhapsodic Imagination* (Amsterdam: ARC Humanities Press, 2019). 雄按：Dr. Lien 追随康达维教授念博士，他原本是专业天文学家。





自上世纪 1960-1970 年代以来，以自然科学的实证方法来研究人文和社会现象的传统想法已逐渐破产了。就社会科学而言，很多人都感到实证方法的限制太大，不够处理“人的世界”中比较精致的问题。⁸⁶

我们回顾一个世纪历史学的发展，验证余先生的洞见，确实应该反思一下：历史真相果真能完全藉由科学的语言研究而获得还原吗？学界当有公论。依傍自然科学律则而提出“科学方法”去研究人文学利弊得失如何？学界也应该反思。

四、从语言到翻译

1. 翻译需要与语言学研究

十七世纪以来，欧洲来华学者喜欢翻译中国书籍，不仅限于《五经》。如马若瑟（Joseph Henri Marie de Prémare, 1666-1736）译《赵氏孤儿》（*Tchao-Chi-Cou-Ell, ou Le petit orphelin de la Maison de Tchao*）、冯秉正（Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, 1669-1748）法译《通鉴纲目》（*Thoung-kian-kang-mou*）。但早期欧洲汉学所选译的未必皆属核心经典，亦未必是最普及的作品，如法国汉学家雷暮沙（Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788-1832）翻译的《玉娇梨》（*Iu-Kiao-Li: ou les Deux Cousines; roman chinois*）⁸⁷在中国的文学地位就难以和《红楼梦》及四大奇书比肩。

欧洲学者对语言的注意源于其民族文化特质。前述傅斯年所借鉴兰克提出历史与语言研究即为一例，说明了欧洲人对字源学（etymology）、训诂学（philology）和校勘学（textual criticism）的重视。

早期传教士来华，学习汉语自然是首要之务。和利玛窦同时期的传教士金尼阁（Nicolas Trigault, 1577-1629）在 1610 年初抵中国，向教廷请求允许以汉语举行典礼并用中文翻译《圣经》。1626 年将儒家《五经》译成拉丁文，书名 *Pentabiblion Sinense*，在杭州刊印。⁸⁸同年出版《西儒耳目资》是一部在欧洲学界很有名的书，

⁸⁶ 余英时，《论天人之际：中国古代思想起源试探》（台北：联经出版事业公司，2014），页 6。

⁸⁷ 清代小说，一名《双美奇缘》；雷暮沙译本汉语的意思是“两个表姐妹”。

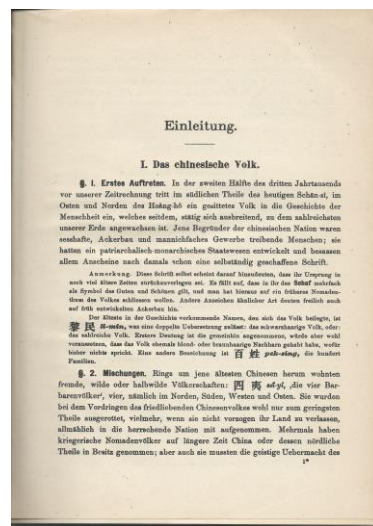
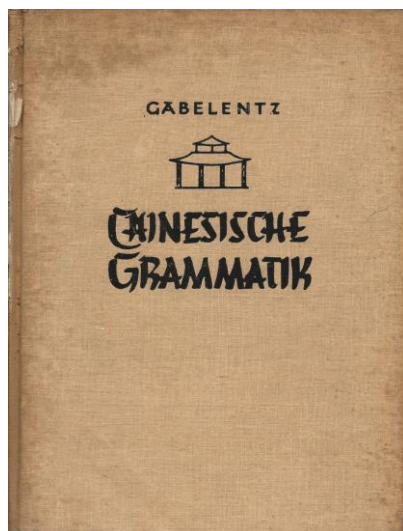
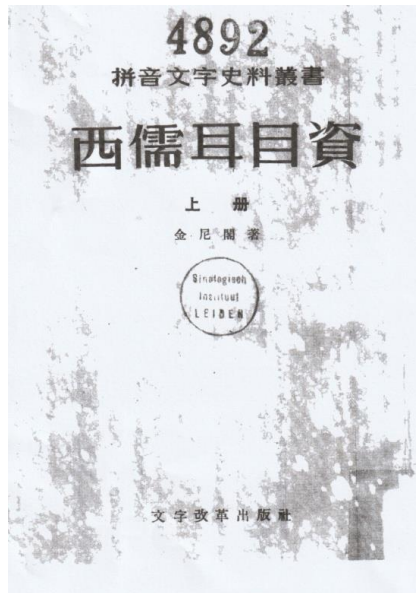
⁸⁸ 参郑锦怀、岳峰，〈金尼阁与中西文化交流新考〉（A New Survey of Nicolas Trigault's Contributions to Sino-Western Cultural Exchange），《东方论坛》2011 年第 2 期，页 38-43。刘正，〈中国《易》学预测学〉（北京：红旗出版社，1991）。该书后有增订本，改题《中国易学（北



是汉字的罗马字注音字汇，所以称“耳”、“目”，特别强调字形、字音的辨识，帮助欧洲人读懂汉字。雷暮沙的博士论文撰写中国医药，但时常强调汉学研究必须先了解中国语言。所撰 *Elmens de Grammaire Chinoise*⁸⁹可能是欧洲最早尝试归纳书写及口语中文语言系统的书籍。德国汉学家甲柏连孜（Hans Georg Conon von der Gabelentz, 1840-1893）攻语言学。1876年在Dresden大学，以翻译周敦颐〈太极图说〉获得博士学位，并于两年后在Leipzig大学获聘为首任远东语言（Far Eastern languages）教授教席。欧洲著名语言学家何莫邪（Christoph Harbsmeier，曾任教于哥本哈根大学及奥斯陆大学）和我在欧洲交流时，曾向我称誉Gabelentz的鉅著 *Chinesische Grammatik*（1881）至今仍是最细致全面考察古汉语文法的著作。他弟子众多，来自德、法、荷、澳等地，有考古学家Max Uhle、荷兰汉学家高延（或译格鲁特，J. J. M. de Groot, 1854-1921）等。

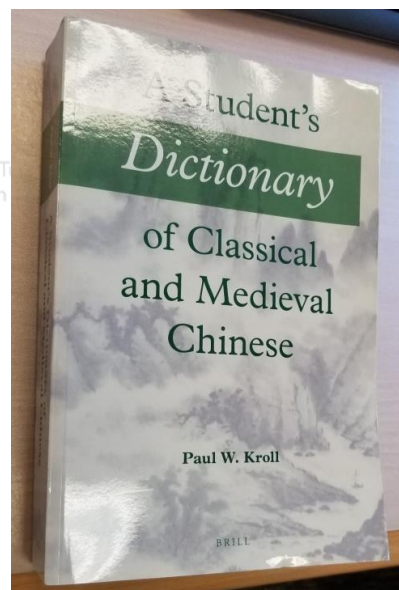
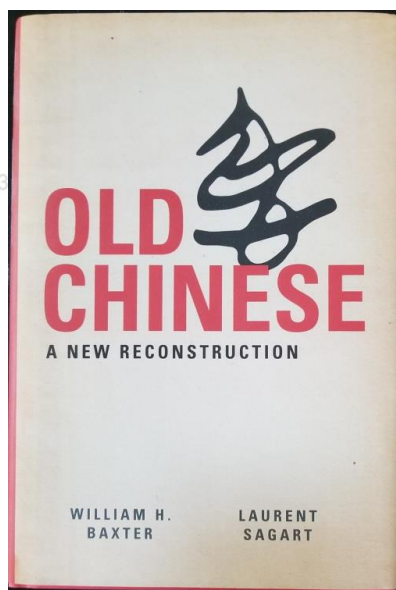
京：中央编译出版社，2015)。又参赵晓阳，〈传教士与中国国学的翻译——以《四书》、《五经》为中心〉一文，收入《恒道》第2辑(吉林：吉林文史出版社，2003)。

⁸⁹ Paris: Maisonneuve, 1857.





欧洲汉学关于语言学一定要提及的是瑞典汉学家、对于中古和上古汉语语音韵乃至古代儒家经典如《诗经》、《尚书》等有精深研究的高本汉(Klas Bernhard J. Karlgren, 1889-1978)，他在《通报》和*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*发表的论文很多，专书则有1957年出版、研究中古及上古中文的字典*Grammata Serica Recensa*、《中日汉字形声论》，《中国声韵学大纲》、《中国语言学研究》等，影响很大。美国老一辈汉学家也都有训诂学和字源学的训练，对于语音学也很考究，毫无例外。必须一提的是近几年来美国出现了一些重要的字典，像Paul W. Kroll *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*,⁹⁰是研究中国文学的学者手边都应该有的工具书。另一部对汉学影响很大的古音学著作是白一平(William H. Baxter)和沙加尔(Laurent Sagart)的*Old Chinese: A New Reconstruction*⁹¹。



⁹⁰ 这部书获得几位美国汉学家 William G. Boltz, David R. Knechtges, Y. Edmund Lien, Antje Richter, Matthias L. Richter, Ding Xiang Warner 的协助，见该书扉页即鸣谢，Paul W. Kroll, *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*, Leiden: Brill, 2017.

⁹¹ William H. Baxter, Laurent Sagart, *Old Chinese: A New Reconstruction*, United Kingdom : Oxford University Press, 2014。中译本来国龙、郑伟、王弘治合译，《上古汉语新构拟》（上海：上海教育出版社简体版；香港：中华书局繁体版，2017）。近年包括北京大学等几间大学的语言学家不止一次专门为“白--沙体系”召开研讨会，好像北大语言研究所还有读书会，博士生们共同讨论“白--沙体系”的得与失。





我曾和白一平教授在新加坡Yale-NUS College的研讨会上有过交流，他是一位博学多闻的谦谦君子，另有*Handbook of Old Chinese Phonology*，⁹²对古音学有专门研究。我知道*Old Chinese: A New Reconstruction*在欧美汉学界影响很大，很多从事早期中国文献研究的学者都采用所谓“白沙系统”的拟音。非常感谢聆听我演讲的梅广老师的提醒，我得知何大安院士于2016年在*Journal of Chinese Linguistics*发表了对*Old Chinese: A New Reconstruction*的书评。会后杨秀芳老师将该文章中文版〈这样的错误不该有：评白一平、沙加尔的《上古音新构拟》〉⁹³寄给我。我阅读之后，对于何院士精密细腻的论证与纵横兼备的眼光叹服不已！何文指出了该书存在“不尊重语言事实”未严格依循“元音相同”为押韵基础、采用汉语方言时误把“嘎裂声”当成“中喉塞”、审视证据时未考虑语料中“直映”与“折射”的差异、对于汉藏语族内证的认识没有充分汲取汉藏语研究先驱龚煌城教授的研究成果等等问题。这些“错误”，只有资深的专家能洞察，一般学者是无能为力的。在此我无法一一复述何文全部论点，但正如梅广老师在演讲后讨论时指出，欧美学者似乎有意推倒原有的汉语音韵学研究准则，直接重建体系。这恰好与我观察到当前欧美汉学家企图推翻传统汉学方法与观点的现象，完全一致！传统汉学家和任何时代的学者一样，都会犯错，既不足怪，也足为研究者之病。俗语“人非圣人，孰能无过”正是此意。但今日竟有不少欧美研究者将中国旧学传统一概轻蔑，视为缺失（flaw），讥为不严谨，毋乃过甚！奠立于传世文献（received texts）基础的研究，就毫无价值吗？学术研究，与古为新，实事求是，唯证据是问。从此一角度看，现代人一定胜于古代人吗？若说古人都不可信，何以见得批评古人的当代学者就一定可信呢？当代某些学者将传统学者的研究一概贬抑，即可不再花时间精力深入研究。这当然是一种方便。但做学问恐怕也不能图方便吧？

2. “求其新”的危险

对于旧学的轻忽，部分也出于汉学界一种踊跃于“趋新”的风气。过去章太炎曾在《检论》〈清儒〉一文将清代专门汉学分为“吴”、“皖”二派，后来研究者认为吴派尊崇汉儒是“求其古”，皖派审音辨形是“求其是”。套用这两个概念，现代欧美汉学研究有一项特色，就是“求其新”。影响所及，现在连海峡两岸学者也纷纷赶上了这种趋新的风潮。这对于汉学研究的负面影响，尚有待评

⁹² William H. Baxter, *Handbook of Old Chinese Phonology*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1992.

⁹³ 原文为中文，发表在*Journal of Chinese Linguistics*时译为英文。





估。笔者新近完成拙文〈革卦“己日乃孚”辨正——再论《周易》异文与一字多义〉⁹⁴讨论《周易》〈革〉卦“己日”一词的异文。历来版本有作“己日”，有作“巳日”，有作“已日”，在经学传注传统中各有说解，成为一宗校勘学上的疑案。如果我们检查英语世界的英译《周易》，也会发现这三种读法分别被欧美学者承继。⁹⁵自从上博简问世，简本《周易》作“改日”，有别于传统三种写法，对传注传统产生冲击。然而整理者濮茅左在《楚竹书周易研究》中，舍“改”字而隶定为“改”，释“改日”为“逐鬼禳崇之日”。⁹⁶这固然是因为上博简文作



“改”，形体近于“改”而非“改”。原本简帛的隶定，除了字形的考虑，也必须回归文本文义考察，并且充分参考历代传注。但濮氏似乎没有理会文本，也不考虑历代说解并无“改”字此一说的的事实。遽尔提出新说，将历代三种旧说全盘推翻。这似乎是一种方便法门。其实，传统学者早就有独到的考证。顾炎武（1613-1682）《日知录》“己日”条对这个词有非常精彩的解说，综合字形、字义、卦义各方面，考定“己日”才是正解，指出“己日”既为十天干日中的第六日，符合“过中则改”之义；同时据《仪礼》郑《注》“丁巳”读“丁”为“叮咛”、“巳”为“变改”，认为“己日”亦有“改日”之义，与〈革〉卦变革的精神相符。⁹⁷清儒吴凌云《吴氏遗著》卷一有相近同之意见，屈万里（1907-1979）《周易集释初稿》更综合诸说作出分析。⁹⁸顾炎武“己”字兼有二义之说，就是笔者多年来反复强调《周易》卦爻辞“一字多义”（polysemy）的现象，是围绕

⁹⁴ 即将刊于北京大学《中国典籍与文化论丛》。

⁹⁵ Wilhelm/Baynes 读为“己日”，自己的“己”：“On your own day you are believed..... Six in the second place: When one's own day comes, one may create revolution.”（Richard Wilhelm translation, rendered into English by Cary F. Baynes, *I Ching or Book of Changes* [Penguin Books, 1950], p.636, p.638.）John Lynn 读为“己日”，已经的“己”：“Only on the day when it comes to an end does one begin to enjoy trust.”（Richard John Lynn trans., *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi* [New York: Columbia University Press, 1994], p. 445.）Richard Rutt 则读为“巳日”，祭祀的“巳”：“On a sacrifice day, use the captives.” Richard Rutt, *The Book of Changes* [Surrey: Curzon Press Ltd. 1996], p.272.

⁹⁶ 见氏著：《楚竹书《周易》研究：兼述先秦两汉出土与传世易学文献资料》（上海：上海古籍出版社，2006），页164。又陈仁仁：《战国楚竹书《周易》研究》（武汉：武汉大学出版社，2010年）亦采用濮茅左之说，又说“从楚竹书本作‘改’来看，此处变革之义似非抽象地谈，而是涉及具体的‘逐鬼禳崇’之事或风俗，似表示需待‘改’后方可革更之。”（页270）。

⁹⁷ 《日知录》“己日”条：“〈革〉‘己日乃孚’。六二‘己日乃革之’。朱子发读为‘戊己’之‘己’。天地之化，过中则变，日中则昃，月盈则食。故《易》之所贵者中，十干则‘戊’‘己’为中，至于‘己’则过中，而将变之时矣，故受之以‘庚’。‘庚’者，更也，天下之事当过中而将变之时，然后革而人信之矣。古人有以‘己’为变改之义者。《仪礼·少牢馈食礼》‘日用丁巳’，《注》：‘内事用柔，日必丁己者，取其令名自丁宁、自变改，皆为谨敬。’而《汉书·律历志》亦谓‘理纪于己，敛更于庚’是也。王弼谓即日不孚，己日乃孚。以‘己’为‘己事遄往’之‘己’，恐未然。”

⁹⁸ 详屈万里，《读易三种》，收入《屈万里全集》（台北：联经出版事业公司，1983），页298。





着卦名“革”所衍生的“连带意义”（associate meanings）。我无法确定濮先生是未见过传统学者的论证，抑或见过但不接受。结果影响及于欧美，夏含夷英译上博简《周易》时，也就接受其读法而译为“exorcism day”。⁹⁹事实上，濮读此字为“彘改”、“刚改”的“改”，有别于改革字的“改”。他应该要注意到清儒朱骏声（1788-1858）《说文通训定声》曾经清楚区别这两个字，“彘改”是不能拆开的叠韵复合词；“改”字则是更改、改变的意思。¹⁰⁰李零也曾明确指出读“改”字的谬误。¹⁰¹回顾《周易》二千年传注传统，明明没有出现“彘改”的读法，“改”字在《五经》中常见，而以笔者之浅陋，又尚未见有读“改”为“改”

之例。即如郭店楚简“𠄎”字隶定为“改”，亦未尝被学者读为“逐鬼禳祟”。在没有任何传世文献支持下，单凭一支楚简，即舍“改”取“𠄎”，不免一意孤行。由此可见过于“求其新”的危险性。其实，受过传统“经学”训练的人都知道，中国经学旧传统，只要没有相当坚实的证据支持，经学家一般循守旧说。从方法论上讲，可能有人觉得古人太保守了。但这种“保守”，毋宁也是谨慎。



3. 经典(classic/canon)翻译的挑战

谈及语言、翻译的问题，经典翻译一直是广受欧美学术界重视的工作。经典的翻译，自金尼阁 *Pentabiblion Sinense* 后，译者代有其人。理雅各布将中国多部经书英译为 *The Chinese Classics* 出版，流传甚广，影响很大。《五经》的现代翻译中，可能以《易经》为最多，笔者有多篇论文讨论到。其他如《左传》则有美国奥勒岗大学东亚语言文学系的 Stephen Durrant 和哈佛大学东亚系的李惠仪 (Li Wai-ye) 合作的翻译。文学方面，康达维老师 (David R. Knechtges) 翻译《昭

⁹⁹ 夏含夷说，“Here and in the Six in the Second line, for yi 改, which Pu Maozuo says means ‘to drive off ghosts and dispel curses,’” Edward L. Shaughnessy, *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts* (New York: Columbia University Press, 2014), pp.122-123.

¹⁰⁰ 朱骏声《说文通训定声》“改”字条：“彘改，大刚卯，以逐鬼彪也。从支，巳声，读若‘巳’，与从巳声之改革字别。按：‘彘改’亦迭韵连语，以正月卯日作，故曰‘刚卯’。或以玉，或以金，佩之辟邪，其度大者长三寸，广一寸，小者长一寸，广五分，皆四方，于中央从穿作孔，采丝系之，文曰‘正月刚卯’。既央灵爻四方，赤青白黄四色，是当帝令祝融以教夔龙庶疫刚瘳，莫我敢当。”

¹⁰¹ 李零说：“改，简文从巳。濮说此字与改形近字通，不妥。案许慎以为改字从支己（《说文》卷三下），李阳冰也说“己有过，支之即改”，都是误以此字从己。其实，早期己、巳无别，但与己明显不同。改字并不从己，因此也无所谓形近字通。……改，简文写法同简 44，马王堆本、今本作巳，濮注读为彘改的改，不妥。”李零，〈读上博楚简《周易》〉，刊《中国历史文物》2006年第4期，页62-63。





明文选》(*Wen xuan or Selections of Refined Literature [3 volumes]*), 允为中国文学作品英译的典范。笔者曾赞诗推许:

紬绎《诗》《骚》溯《六经》，风华才调自昭明。千年选赋生芒气，一代文儒有令名。

康教授的学生、“唐奖”得奖人宇文所安(Stephen Owen)翻译大量唐诗，为学界艳称，都是学界津津乐道的。

近年包括 Brill, Springer 等各大出版社和大学出版社有不少都成立专业译丛，邀请专业领域学者将中国经典译成英文及其他文字。这绝对是一项值得亚洲学者积极参与的工作。当然前提是参与者必须具有专业的语文水平。除了文法不能有错误外，我们最关心的是术语(terminology)的精准(英文汉学论著一般在篇末都有词语表[glossary]，列出论著里面用到的词语的中英对照)。举几个例子：

1. 经典的通行译名有时或变。这在学界是常态。例如《尚书》早期通译为 *Classic of History*, 后又有 *Classic of Documents* 之译。《周易》本有另一名称《易经》，早期则只称为《易》，音译通行就是 *I Ching*, 稍后有用汉语拼音则为 *Yijing*, 采《周易》则音译为 *Zhouyi*, 称后又有人认为应将二字分读，作 *Yi Jing/Zhou Yi*。这当中很难说谁对谁错，只反映了译者自身的理解。书名的意译则通用 *Book of Changes*, 无甚改变。但要注意“变化”是复数不是单数。当然，如有学者坚持将“变化”视为一种普遍原理而译为“change”，也很难说他错。不过直至目前为止似乎未见过。
2. 《中庸》的“中”字，因为篇名译为 *Doctrine of the Mean*, 但在全篇中有很多处的“中”并不适合译为“mean”，例如“中立而不倚”的“中立”可能更接近“neutral”，有些地方则译为“equilibrium”或“moderate”可能更为贴切。我们也不能忽略，“中”字有“心”的意思，如《诗大序》“情动于中而形于言”。所以“喜怒哀乐之未发，谓之中”的“中”字其实也隐藏了“心”的意义。又如《中庸》、《大学》都提到“慎独”的“独”字，有些翻译作“lonesome”或“loneliness”都不合适。较好的译法是“solitude”。
3. 中国传统的“隐逸”，合理的翻译是“recluse”，适合译为“hermit”或“eremite”的情形不多，因为后者适合于宗教上的隐士，而中国的隐士更倾向于政治的或性情上的退隐。

同时也要一提：欧美学界近年来有一种风气，就是欢迎新的译法，扬弃旧的





译名。譬如安乐哲 (Roger T. Ames) 翻译中国的道德观念, 就喜欢创一些新译法, 例如“孝”, 传统译为 filial piety, 但他就译为“family reverence”, “仁”字传统译为“benevolence”, 安乐哲译为“consummatory conduct”等等, 而因为安乐哲在中国哲学的影响力, 接受他译名的人也愈来愈多。另外, 如“儒学”的传统译法是“Confucianism”, 但近年欧美学界认为这根本是“孔夫子主义”, 不符合史实, 于是另创为“Ruism”取代之。其实即使欧美汉学界, 坚持用 Confucianism 的学者仍不在少数。哲学观念术语的翻译, 也许存在刺取意义不同、各有领会而导致分歧的现象, 但为数更多的经典语词的英译, 是是非非就不能不认真考究。

也有些概念, 在古汉语中有模糊性 (ambiguity), 例如“知”这个字在经典中有时读为知识 (knowledge), 有时读为“智慧” (wisdom), 有时则二者兼具, 记得顾史考在翻译郭店楚简时, 就将“知”译为“knowledge”也译为“talents”,¹⁰² 舍此之外别无他途。又如“情”字, 古代经典并不特别区分情绪 (emotion) 和情感 (sentiment), 我们翻译时就只好两个词语并列, 但讲到“情感哲学”无法并列, “sentimental philosophy”可能就优先于“emotional philosophy”——尽管情感哲学中“情绪”仍然占很大的比重, 例如《中庸》说“喜怒哀乐之未发”主要讲的就是情绪。

由此可见翻译之难, 由字、词开始, 已是步步维艰。记得二十年前曾读宇文所安翻译杜甫 (712-770) 诗《闻官军收河北河南》, 将“漫卷诗书喜欲狂”译为 “I carelessly roll up poems and writing almost mad with delight”,¹⁰³ 用“roll up”翻译“漫卷”, 显见没有捕捉到词义。仇兆鳌《杜诗详注》纪录了一则注解“抛书而起”,¹⁰⁴ 就是把书四处乱扔, 形容妻儿得悉将能返乡的狂喜之情, 这才讲对了“漫卷”的意思。

古代文学作品中若干特殊而精彩的音韵现象, 在翻译中也很难展现, 例如《楚辞·卜居》中的连绵词:

将呢訾栗斯, 喔咿儒儿, 以事妇人乎?

“呢、訾”精母双声; “栗、斯”支部叠韵; “喔、儒”侯部叠韵, “咿、儿”

¹⁰² See Scott Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation* (Cornell, “East Asia Series” 164, 2012) Part Two, 6. “Wu xing” 〈五行〉: “The Five Conducts.” pp.465-520.

¹⁰³ Stephen Owen trans. & ed., *The Poetry of Du Fu*, (volume edited by Paul W. Kroll and Ding Xiang Warner) (Berlin: De Gruyter, 2016) vol 3, pp.186-187.

¹⁰⁴ “顾注: 忽传二字, 惊喜欲绝。愁何在, 不复愁矣。漫卷者, 抛书而起也。”杜甫著, 仇兆鳌注: 《杜诗详注》(北京: 中华书局, 1979 (2004 年重印)), 页 968。





影母、日母，双声，这样双声与叠韵交错而安排出抑扬顿挫的音韵节奏，体现了连绵词的旋律之美。¹⁰⁵但外语翻译时，要如何保存这种艺术美，就让人煞费思量了。

4. “书面语义”与“经典文义”兼顾的困难

书面上的技术层面，和意义上的理论层面，翻译时要兼顾也不容易。以英译为例，欧美汉学家翻译中国经典时，每为忠实贴近原文，尽量迁就语词的“书面意义”（verbal meaning）。我相信这是出于善意，尽量不去干扰字面的意思；但这样做又难免引起误导，尤其遇到假借字时。以夏含夷 *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing and Related Texts*¹⁰⁶对于几种出土《周易》的英译为例，这是当今世上仅有一部囊括四种出土《周易》文献而作全面英译的专著，作者成就非凡。然而其中迁就书面意义的现象，也让读者相当困扰。例如夏著今本〈无妄〉注音为“Wu Wang”，译为“Nothing Foolish”（页 95）；《上博易》〈亡忘〉注音为“Wang Wang”，¹⁰⁷译为“Forget-Me-Not”（页 94）；《王家台归藏》〈毋亡〉，译为“Not Lost”（页 178）；《阜阳易》作〈无亡〉译为“Nothing Gone”。事实上〈无妄〉、〈亡忘〉、〈毋亡〉、〈无亡〉，甚至马王堆帛书《周易》作〈无孟〉，写法虽不同，但音义都没有变，但读者读此卦英译而遇到上述几种不同的拼音和翻译，必将无所适从，不知道要如何由“音”而及“义”，或据“义”而审“音”。但话说回来，正面地理解，这样的处理也不无帮助，因为经典诠释的工作必须兼顾本义（original meaning）和各种连带意义，研究者不能为了固执于本义，而忽略了意义的流动性所展现诠释的开放性（openness of interpretation）。翻译《周易》这样充满喻象的经典，更应如此。夏含夷贴近文本辞义的翻译，其实也提醒了我们在阅读和翻译文本时，不妨尽量将各种可能的意义纳入考虑。考虑古书“一字多义”现象，译名多义性和歧异性所引起的混淆，确不容易难消除。如何在翻译时适当考虑各种情况，又避免混淆，始终值得研究者和翻译者深刻反思。

¹⁰⁵ 或谓杜甫〈秋兴〉八首之五的“直北关山金鼓振，征西军骑羽书驰”。“骑”字一本作“马”。而论者或谓“关山”叠韵，“金鼓”双声；“军骑”双声，“羽书”叠韵。与《楚辞·卜居》此例相同。此亦可备一说。

¹⁰⁶ Edward L. Shaughnessy, *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing and Related Texts*, Columbia University Press, 2013.

¹⁰⁷ 第 49 页、第 168 页。但第 48 页作者则注音为“Wuwang”。





5. 诠释学的关注

最后大家也可以注意“语言”与“哲学”的关系，因为欧洲汉学特别注意这两个支柱。要知道将中国的学问输入欧洲的几乎都是传教士。而欧陆哲学在欧洲有非常源远流长的传统。欧洲的诠释学传统大致可以区分为两个源头，一是《圣经》的解释传统，一是古希腊的哲学体系；前者代表了真正对于具有宗教神圣性的圣典的解释，后者则代表了诠释学中重要的理性主义的精神资源。它们都是当代欧洲诠释学的重要基础，任何讨论欧洲诠释学的学者，都必须对于此一传统有充分的尊重与理解。关于前者，《圣经》的解释学（Biblical hermeneutics）原有“犹太教”与“基督教”两支，犹太教以希伯来《圣经》为对象，因为历史语言的差异，其研究较多循训诂、字源、校勘等方法，形态上与中国儒家经典的研究方法有类似的地方。基督教则有教廷与新教对《圣经》的不同解释，而随着十八世纪诠释学理论的发展，新观点也影响了基督教的《圣经》诠释学，其核心问题有二。其一，《圣经》具有神圣性，究竟是否要依循教会的权威解释？抑或要回归圣典本身的内容，从中探讨神的意旨？所以诠释学从历史上看，其中一个重大意义就是新教徒对罗马教会的挑战，回归经典主义（fundamentalism）就是以经典来对抗教会的正统与权威；其二，《圣经》的诠释方法究竟属一般方法抑或特殊方法？这个问题，从舒拉玛赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）即成为显题。十八世纪以后，《圣经》诠释方法与理念成为欧洲诠释学中不可分割的一部分，同时社会学、人类学、历史学也与诠释学发生了千丝万缕的关系。舒拉玛赫以后，狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）再深化了诠释学的内涵。他将理解（verstehen）区分为个别与全体的，指出了超越于文本结构的高层次理解的境界，为诠释学指出了超越于文本的世界。接着佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856~1939）、荣格（Carl G. Jung, 1875-1961）继起，又为诠释学注入了心理学的因素。心理学之所以如此顺理成章地成为诠释学的一个重要范畴，我认为主要是因为诠释学本质上讲的是一种理解的艺术，而“理解”作为一种活动，本身即是内存于心性。胡塞尔（Edmund G. A. Husserl, 1859-1938）所讲的现象学，也多涉及人类对于世界总体现象的认知的的问题，将现象的建构带回人类自身的意识，进行探讨。从某种角度观察，也是对“自我”（self）的全面理解与反思；但这个自我，则既是公共的也是个人的；所以对于“意识”（consciousness）作为一种精神活动如何推衍出对于“现象”的理解与建构问题，也就是如何在经验层面之上获得超越经验的共相理解。这本身就是一个涵括了心理学成份的哲学问题。当





这样的问题被带进诠释学中，人与文献之间就不是简单的阅读字词、分析文本或者解读符号，而是研究诠释者（也是人）在主观经验观照现象世界的状态下，如何在文献与自身心灵之间游动，所取得的又是什么样的意义。以上是重视理论建构的欧洲诠释学中，心理学之所以扮演着重要角色的多重原因。

五、 欧美宗教哲学对汉学的启示

1. 欧洲学者关注宗教

欧洲传教士对汉学的兴趣并不全然在宗教，但毫无疑问宗教也是他们特别感兴趣的地方。受欧陆哲学传统浸润的传教士与东方宗教相遇，引发了大量创新而有趣的研究尝试。上文提到的语言学家 Gabelentz 就同时也是《周易》研究者，他在 1876 年 Dresden 大学获得博士学位，论文就是周敦颐（1017-1073）〈太极图说〉的翻译。欧陆哲学以德、法两地最具特色。德国的现象学、诠释学、语言哲学十分丰富。康德（Immanuel Kant, 1724-1804）哲学在汉学界最为人熟知，主要得力于牟宗三（1909-1995）翻译其《纯粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft / Critique of Pure Reason*），引发近二十年中国哲学界不少新思考和新课题。个人则认为胡塞尔现象学也给整个诠释学带来巨大的启示，也值得东亚的精神传统参考。现象学直接碰触到宗教上的存在问题，它对宗教研究也发生影响。京都大学西田几多郎（1870-1945）发明两大概念：“善”、“无”，著有《善的研究》、《无の自觉的限定》。据吴汝钧解释，“无”为“绝对无”（absolute Nichts），是“非实体主义”（non-substantialism）的哲学观念可以和现象学所阐述的“间主体性”（inter-subjectivity）参互比较。¹⁰⁸当然这种参互比较的研究方法一直受到注意及实践，例如傅伟勋（1933-1996）将实存现象学（existential phenomenology）和中国大乘佛学结合，探讨生命的存在，¹⁰⁹也是融贯东西方精神传统的方法。将“绝对无”和现象学比较融通并不代表要将二者等量齐观，但现象学的“quale”和“intentionality”所论及认知活动之中，认知者的心境（state of mind）和被认知之事物的本质之间恒常共生的特性，在东方的精神传统也被广泛阐发，王守仁（1472-1529）著名的“先生游南镇”一段“你未看此花时，此花

¹⁰⁸ 吴汝钧在《绝对无诠释学：京都学派的批判性研究》（台北：台湾学生书局，2012）书中有详尽的发挥。

¹⁰⁹ 傅伟勋，《从创造的诠释学到大乘佛学》（台北：东大图书公司，1990），页 8。





与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外”¹¹⁰正好属于显例。只是东、西方运用的语汇、表述的形式，不尽相同。换言之，在援引欧美学说来解释中国经典时，东西方同中有异、异中有同的实际情形绝不能被低估，以免落入生搬硬套的弊病。

宗教方面，荷兰汉学界有卓越贡献，尤其是道教，大多有在中国担任翻译或外交工作的经验。老辈汉学家如薛力赫（Gustav Schlegel, 1840-1903）1858 即来华担任翻译，和高第（Henri Cordier, 1849-1925）于 1890 年共同创立《通报》。薛力赫的代表作是 *Uranographie Chinoise*。¹¹¹荷兰政府于 1875 年在莱顿大学（Leiden University）设立汉学讲座，薛力赫是首任。他的学生高延（格鲁特）出版了取材丰富，卷帙浩繁的六大册 *The Religious System of China*。¹¹²该书对灵魂问题以及宗教仪轨的介绍与讨论尤多，精义随文可见。我引其中一段文字说明他对灵魂二重性的说明：

The Yang (阳) and the Yin (阴) being deemed to produce, by the power of their cooperation, all that exists, so Man, too, was judged by the ancient Chinese to be a product of the union of those powers..... The “shen”神 or immaterial soul emanates from the ethereal celestial part of the Cosmos, and consists of Yang substance. When operating actively in the living human body, it is called “khi” (气) or “breath,” and “hwun” (魂); when separated from it after death, it lives forth as a refulgent spirit, styled “ming” (明). And the “kwei” (鬼), the material, substantial soul, emanates from the terrestrial part of the Universe, and is formed of yin substance. In living man it operates under the name of “p’oh” (魄), and on his death it returns to the Earth.¹¹³

作者早岁来华担任外交工作，主要活动于东南沿海省份，故对于道教的考察，包括古籍、思想、民俗、礼仪等各方面，既能以今证古，观其流变。在中国学者看来，虽偶有理解不够精准，但综合研究中国古典文化的毅力，令人肃然起敬。1912-1921 年高延被柏林大学任命为汉学讲座。其后薛力赫的学生还有博雷尔（Henri Borel, 1869-1933），另外也有高第和沙畹的学生戴文达（Jan Julius

¹¹⁰ 王守仁，《传习录》卷下、陈荣捷，《王阳明传习录详注集评》（台北：台湾学生书局，1983），第 275 条，页 332。又详卷下第 336 条论“我的灵明，便是天地鬼神的主宰”，页 381。

¹¹¹ Gustav Schlegel, *Uranographie Chinoise*, 2 volumes (Leyden: Brill, 1875).

¹¹² Jan J. M. de Groot, *The Religious System of China*, Leyden: Brill, 1907. 该书有中文译本《中国宗教系统》，也有日文译本。

¹¹³ Jan J. M. de Groot, *The Religious System of China*, volume 4, p.3-5. 关于魂魄的问题，可参龚自珍《释魂魄》。樊克政，《龚自珍年谱考略》（北京：商务印书馆，2004）据手校本《文集》卷五该文后附自记“此亦丁丑、戊寅间所作”，订为嘉庆二十三年（1818）二十七岁所作。页 127。





Lodewijk Duyvendak, 1889-1954), 他在 1893-1918 年被 College de France 任命为汉学讲座 (Chair of Sinology)。以上的荷兰汉学家都是研究道教包括《易》和《老子》等经典。较为人熟知的荷兰汉学家是专研道教、房中术、中国性学史的高罗佩 (Robert van Gulik, 1910-1967), 代表作是 *Erotic Colour Prints of the Ming Period : With an Essay on Chinese Sex life from the Han to the Ch'ing Dynasty*,¹¹⁴背景是高罗佩在日本见到 18 世纪从中国传入日本的性爱画册《花营锦阵》, 原本想写一前言介绍给西方学界, 意外写成一部书。另一名著是 *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese and Society from ca. 1500 B.C. till A.D. 1644* (《中国古代房内考》)。¹¹⁵高罗佩《秘戏图考》的案例是非常好的文化传播的例子, 由中国→日本→欧洲→中国及美国。

2. 欧美学界的中国哲学研究

以上简介欧洲汉学家一部分关于哲学与宗教的努力与成果。关于中国思想或中国哲学的研究, 欧美汉学的研究也没有中断过。回顾近一个世纪, 将中国哲学系统性推介到西方世界的学者中, 陈荣捷 (Wing-tsit Chan, 1901-1994) 的 *A Source Book in Chinese Philosophy*¹¹⁶功不可没。陈先生精研朱子学和中国典籍, 又受正统哲学训练, 因此无论东西方早年研究中国哲学的学者案头必有一册, 以供参考。但陈荣捷以后, 欧美学界研究中国思想/哲学, 有几种取态值得注意。首先, 重视物质性而强调实物 (出土文献) 重要性远高于传本文献的观点问题, 上文已有讨论。其次, 近一世纪欧美汉学界重视先秦诸子的研究, 或是延续古史辨运动以来的路向, 因先秦诸子属于古史的一部分 (《古史辨》4, 5, 6 册均论辩先秦诸子), 而思想内容更形成中国古代文明的主体。近世中国学者致力从《墨经》、《公孙龙子》中找寻逻辑思想、从《周易》中找寻科学思想、从《管子》中找寻经济思想, 无不与此有关。伦敦大学的葛瑞翰 (A. C. Graham, 1919-1991)、刘殿爵 (D. C. Lau, 1921-2010) 是欧美汉学的代表人。受到二十世纪初胡适、钱穆等关于中国思想/哲学以儒家抑或道家为开始的争论, 他们也着眼于儒道在先秦思想史上的对话。刘殿爵不但英译《论语》、《孟子》、《道德经》等先秦诸子典籍, 他也和完成多种哈佛引得的洪业 (William Hung, 1893-1980) 一样, 领导团队完成了大量中国古

¹¹⁴ 高罗佩, 《秘戏图考》(东京: 1951)

¹¹⁵ Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese and Society from ca. 1500 B.C. till A.D. 1644*, Leyden: Brill, 1961.

¹¹⁶ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 1963.





籍的逐字索引，对汉学的贡献功不可没。葛瑞翰对于《墨经》以及道家典籍和思想包括《老子》、《庄子》、《列子》等都有著作，也研究过农家的思想。他的研究面很广，在伦敦亚非学院时写过专书 *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*¹¹⁷，虽然这部书在二程思想的分疏上，远远比不上牟宗三《心体与性体》的目光如炬，但掌握二程思想亦得其肯綮，文献工夫颇为扎实。谈到东西方不同的观点和进路，陈汉生（Chad Hansen）¹¹⁸和刘笑敢所代表的两种进路也值得借鉴。二人都是欧美汉学训练，但因为刘重视文献校勘（刘著《老子古今》一书可证），陈汉生并不认可刘的研究是哲学本色。陈、刘进路的差异，大抵也反映近年欧美分析哲学家对中国哲学的研究及其与传统中国学者的差异。最后必须一提的当然是狄培理（Wm. Theodore de Bary, 1919-2017），他与赖肖和（Edwin O. Reischauer, 1910-1990）是 1950 年代东亚研究（East Asian studies）的奠基者。狄培理对儒学研究影响尤其深远。当然这是大家熟悉，可以省略。针对欧美汉学家对先秦思想的研究，我想提出的困难是，欧美学者从黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）以降，到史怀哲（Albert Schweitzer, 1875-1965）¹¹⁹及 Herbert Fingarette（1921-2018）的著作评论孔子，都根据《论语》立论。史怀哲采撷《论语》章节解释孔子言论以评鹭其思想，Fingarette 更坦言他反复阅读《论语》之后对孔子思想发生理解的转变。¹²⁰平心而论，能据《论语》原典探讨孔子思想，已殊为不易，但要说“足够”却是远远达不到。要知道孔子是中国历史上第一位以“《诗》、《书》执礼”¹²¹教授弟子的哲人。《诗》、《书》才是孔子思想的根源，《论语》则是后人追记孔子的训诲，是孔子教言的浓缩概括。倘若不能透过《诗》、《书》、《礼》的融贯去印证孔子思想，只是将《论语》简短的教言一一孤立起来讨论，读起来必然语焉不详，甚至没头没脑。譬如孔子“孝”的思想，学者常引《论语·为政》“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”申论。事实上孔子所论和《诗经》多篇申述孝道的

¹¹⁷ A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*, London: Lund Humphries, 1958.

¹¹⁸ 代表作有 *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1992.)

¹¹⁹ Albert Schweitzer, *Geschichte des Chinesischen Denkens* (中国思想史) (München: Verlag C. H. Beck, 2002). 中译本常暄译，北京：社会科学文献出版社，2009。

¹²⁰ 从书的内容看，Fingarette 多采用 Arthur Waley 和 James Legge 对《论语》的翻译与研究。他说，“When I began to read Confucius.....Having the benefit of some acquaintance with recent developments in the philosophical study of man, I also saw that there are distinctive insights in the Analects, which are close in substance and spirit to some of the most characteristic of the very recent philosophical developments.” See Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular As Sacred* (Illinois: Waveland Press Inc., 1972) vii.

¹²¹ 《论语·述而》：“子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。”





诗篇有关。例如笔者认为《小雅·蓼莪》“蜎之罄矣、维罍之耻”形容“孝”最为深刻，足以说明孔子“食旨不甘，闻乐不乐”（《论语·阳货》）所描述孝子内心感受。可以说，若不能咀嚼出《诗经·蓼莪》的情味，对孔子“孝”思想的理解就不可能深入，因此，理应利用《诗经》经义与孔子言论互证。又如《论语·为政》另一章孟懿子问“孝”，孔子说“生，事之以礼；死，葬之以礼。祭之以礼”，“孝”在人生每个阶段都涉及“礼”，研究者只盯着《论语》各章文字“讲”孝，却不能深入诸种《礼》经关于生事死葬的内容去推究义理，¹²²恐怕也只能在孔子话语的表层打转而已。这种情形，等于学者对《诗经》茫无所知，却想去解读《孟子·告子下》所录孟子与公孙丑围绕〈凯风〉、〈小弁〉的讨论一样，必然是丈八金刚摸不着头脑。传统学者强调“通诸经然后通一经”、“以经解经”，是有理由的，因为经典内在的关联性就像人体的血脉一样。这些内在关联性却在欧洲学者的讨论中缺席了。

拜近年来网络科技的推助，传统中国典籍的索引、引得的工作涵括面已甚广，例如中央研究院所完成的经史相关索引、网上的中国哲学书电子化计划索引等。也拜东西方交流频繁的助力，欧美学界各种古籍英译也暴增，研究著作也非常多。光在 Facebook 的“Sinologists”专页中就常能见到推介新出版的英译著作，让笔者在本文难以简短的篇幅作深度介绍。但回归笔者所关心经典语词的“多义性”所引致英译的准确性问题，真的不可轻忽。经部典籍中，《周易》与《诗经》的抽象讽喻字词概念特别多，“一字多义”的例子也很多，传统诗歌或文学作品存在“兴发于此，而义归于彼”（白居易《与元九书》语）的情形不可忽视。翻译准则有所谓“信、达、雅”。如果翻译只能译出“兴发于此”而遗漏了“义归于彼”的部分，这个翻译就连“信”也达不到，更遑论“达”和“雅”了。

3. 历史与思想研究成就举例

其次是关于中国思想/哲学的研究，其视野深浅阔狭，往往取决于基本文献训练的扎实程度。要知道老一辈的汉学家强调的文献训练，是决定其研究成果可靠程度的主要因素。前述葛瑞翰即为一例。古代中国思想史上，倪德卫（David S. Nivison, 1923-2014）的博大精深是赫赫有名。他在 2009 年召开关于《竹书纪年》的研讨会，并出版 *The Riddle of the Bamboo Annals*¹²³ 是上古历史文献与思想文明

¹²² 《礼记·礼器》：“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。”

¹²³ 倪德卫（David S. Nivison）和邵东方在 2009 年主办了《竹书纪年》的国际研讨会，夏含夷、





的坚实成果，与邵东方、夏含夷的《竹书纪年》的研究比合而观，¹²⁴共同为这个古老的课题——清代关于古本与今本《竹书纪年》真伪的争辩——提供了丰富的思考角度。¹²⁵笔者近年研究中国古代“天”与“天命”，感到相当受用的著作还有 Robert Eno 的 *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*,¹²⁶以及 Robin R. Wong 的 *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*¹²⁷和夏含夷的 *Rewriting Early Chinese Texts*¹²⁸等等。*Rewriting Early Chinese Texts* 第一章“The Editing of Archeologically Recovered Manuscripts and Its Implications for the Study of Received Texts”是一篇十分精彩的文章，深入讨论了出土文献与传本文献复杂关系。因夏含夷是古文字学家，对于语言文字敏感度很高。他强调“to suggest a more subtle instability at all levels of the text: the word, the pericope, and perhaps even the whole text”¹²⁹显示他从汉语词性的流动性上注意到文本的不稳定性。这一点对出土文献和传世文献的整合研究，至为重要。

至于我专攻的另一个领域清代思想史，欧美汉学界优秀的著作不可胜数。刘广京的高足、研究中国印刷史卓然有成的周启荣（Kaiwing Chow）所著 *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and Lineage Discourse*¹³⁰以及研治清代哲学的伍安祖（On-cho Ng）研究李光地（1642-1718）

叶山 (Robin Yates) 等都有参加。倪德卫的书出版于台北，Taipei: Airiti Press Inc., 2009.

¹²⁴ 夏含夷早在 2001 年即已有讨论，见氏著：〈晋侯的世系及其对中国古代纪年的意义〉，《中国史研究》2001 年第 1 期，页 3-10。又夏含夷，〈《竹书纪年》的整理与整理本〉，发表于 2005 年 3 月 23 日台大东亚文明研究中心第 28 次学术讲论会，后收入叶国良、郑吉雄、徐富昌合编，《出土文献研究方法论文集》（台北：台大出版中心，2005），页 339-441。原来《竹书纪年》的讨论和研究在美国汉学界相当多。夏的〈《竹书纪年》的整理与整理本〉一文可能是该次研讨会的产物，大旨提出一种同情理解的观点，认为今本《竹书纪年》不可能是伪造，可能和汲冢书出土时墓本经过解读，但其中古文字未被完全通解、导致纂本的错误有关。夏的观点可能和陈力相近，而邵东方则认为今本《竹书纪年》不伪只是一种推测，尚欠足够证据支持。相关的辩论，除可参上引夏含夷的论文和 *Unearthing the Changes* (p.145-148) 以外，尚可参邵东方《竹书纪年研究论稿》(*Studies on The Bamboo Annals: Debates, Methods, and Texts*) (Taipei: Airiti Press Inc., 2011) 第一篇〈“今本”《竹书纪年》诸问题考辨——与陈力博士商榷〉，pp. 17-85。

¹²⁵ 附带一提，倪德卫在该书 Appendix 1: Sandai Science Survey 讨论“月相”称谓 (lunar phase terms, 包括既生霸、旁死霸、初吉、既吉等) 时 (页 197, 198)，似乎只参考了王国维“一月四分”之说，并没有参考董作宾〈“四分一月”说辨正〉（原刊《台湾大学傅故校长斯年先生纪念论文集》，1952 年 6 月。后收入《董作宾先生全集甲集》第一篇）对王国维的反驳，颇为可惜。

¹²⁶ Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, Albany: SUNY, 1990.

¹²⁷ Robin R. Wong, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture*, Cambridge University Press, 2012.

¹²⁸ Edward L. Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts*, SUNY, 2006.

¹²⁹ Edward L. Shaughnessy, *Rewriting Early Chinese Texts*, p. 60.

¹³⁰ Kaiwing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and*





的名著 *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing*¹³¹都是令人激赏之作。周启荣提出从清初儒家排斥释、道的角度（周启荣视为“purification”）论及“儒家礼教主义”，实是目光如炬；伍安祖则不但注意到李光地学术取态与政治意识型态的关系，更与他后来对清代常州今文经学的哲学解读的研究连成一线，可考察清代思想与历史论述的纠葛。必须介绍的还有普林斯顿的三位历史家：余英时先生、牟复礼（Frederick W. Mote, 1922-2005）和艾尔曼（Benjamin Elman）：余先生的贡献，将在下文讨论“巫”与思想问题时介绍。牟复礼研究中国史集中在元明时期，与陈学霖（1938-2011）、包弼德（Peter Bol）差近，都致力于近代（early modern）时期，¹³²路数则偏向于政治史。牟复礼的早期作品 *Intellectual Foundations of China*（中国思想之渊源）¹³³集中介绍早期中国，是具有代表性的名著，他也参与英译萧公权《中国政治思想史》，更为人熟知的可能是 *The Cambridge History of China* 明代部分的编写。相对上，艾尔曼比较偏重于社会史及文化史，尤其精于中国科举考试。艾尔曼的 *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*¹³⁴是其代表作，宣示宋明学术发展到清代的重大转折，在于由哲学过渡到文献训诂之学。关于中国思想史如何由宋明转变到清代，解说最多，争论亦最为激烈。除去牟宗三认为刘宗周（1578-1645）以后“学绝道丧”¹³⁵这样激烈的观点不谈，近代自梁启超（1873-1929）在《清代学术概论》首倡清代学术是“宋明理学一大反动”最为著名。其后冯友兰著《中国哲学史》提出清代思想是“宋明道学的一部分延续”恰与梁说相反。钱穆先生（1895-1990）在《中国近三百年学术史》中指出清儒治学深浅，取决于其对宋学浸渍的深浅，与冯友兰相近，但论述层次更为细腻。¹³⁶钱先生的两位弟子——余英时先生和我的本师何佑森先生（1931-2008）——各自有新观点。余先生指出知识主义（intellectualism）的兴起，源出于理学内部理论之需求，所谓“内在理路说”，¹³⁷一时喻亮，成为研究者无法绕过的里程碑。此说既吸纳了钱穆先生的见解，凸显历史的连续性，勾勒出宋明到清代思想史无法切割的内在关联，同

Lineage Discourse, Stanford University Press, 1994.

¹³¹ On-cho Ng, *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing*, SUNY, 2001.

¹³² 近十年来包弼德及其门弟子研究有自宋元向明清时期移动的情形。

¹³³ Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China*, New York: Alfred A. Knopf, 1971.

¹³⁴ Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*, Harvard University Asia Center Harvard East Asian Monographs 110, 1984.

¹³⁵ 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》〈序〉（台北：台湾学生书局，1990）

¹³⁶ 钱先生承认清儒治学多与宋明儒思想相悖，但认为清儒治学有成，多因其能溯源于宋学。

¹³⁷ 余先生认为理学家所争论的德性根源诸问题，最终必须取决于古代经典的印证，而回归经典遂成明代晚期诸儒如焦竑、陈第以至顾炎武这一条扩大经典文献知识基础的路数。说详余英时，《从宋明儒学的发展论清代思想史》（1970）、《清代思想史的一个新解释》（1975年，收入氏著，《历史与思想》（台北：联经出版事业公司，1976），页87-156。





时又提出“尊德性”必不得不取决于“道问学”的取证工夫，与钱先生明显不同，可谓不愧于师说又能毅然树立。何先生则提出经世思想之说，指出清初经世、清中叶经学考据，和嘉庆、道光以后陆续问世的二十余部《经世文编》所引起的思潮，必须连接起来考察，藉由一个“经”字，推见清儒“经世”溯源于“经学”，又切近于实用。¹³⁸比起一般认为清儒只埋首于故纸堆的皮相之论，先生的历史洞见，实足发人深省，也成为我研究清代思潮的重要指引。最后是笔者个人，在《戴东原经典诠释的思想探索》¹³⁹中曾借用 John Rawls (1921-2002) 关于社群主义 (communitarianism) 的论点，说明清代思想的特质。扼而言之，宋明理学理论认为人性之“善”来自天理，“恶”则来自气禀。清初学者认为“气无不善”，而“恶”则来自群伦 (social ethics) 和制度。其后清代汉学考据深研上古“礼”也就是群伦与制度的合称。嘉道以下“经世”思想再兴，仍认为国政伦理的良窳，始终离不开群伦与制度的改革，甲午战争前后《经世文编》大量纳入西方议会等新制，可以说明。严复引入史宾塞 (Herbert Spencer, 1820-1903) 社会学理论，著成《侯官严氏评点老子》和《侯官严氏评点庄子》，以欧洲社会学解释先秦诸子，以社群主义精神为清末思想划下句点。



由此背景，可以对照出艾尔曼的“理学到朴学”命题的特殊位置。他比较看重社会群体因科举制度而引起的变动，促成了朴学的需要，至于满清以部族之姿统治中国形成政治高压逼迫汉族士大夫转而研究朴学的部分则被淡化。总之，美国的史学家探讨清代思想问题，总是兼有历史与哲理的深度与趣味，对学界的启发难以估量。如与台湾学界清史研究者如王泛森、黄进兴¹⁴⁰等的研究比较，彼此路数虽有相异，方向却颇一致，成果更足以互相发明。他们的研究，与中国大陆包括戴逸、陈祖武、黄爱平等清史专家实事求是的丰硕研究，共同形成了二十至二十一世纪清代历史思想研究的辉煌时代！上文提到的前辈倪德卫早年撰写、获得 1967 年巴黎的 the Prix Stanislas Julien Prize 的名著 *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738-1801)* ¹⁴¹是清代学术思想史研究的里程碑之作。这部

¹³⁸ 何先生认为明末陈子龙、宋征璧、徐孚远合编《明经世文编》已启经世思想之先机，清初经世思想经由专门汉学经术研究，最后历史形势发展迫出贺长龄和魏源合编的《清经世文编》以及接下来的二十余部以“经世”为题的文编。美国汉学家墨子刻 (Thomas A. Metzger) 及其弟子黄克武均曾研究清代的经世文编。笔者亦曾于 1997-1998 年在台湾大学任教时执行过国家科学委员会 (行政院科技部的前身) 研究计划研究《皇明经世文编》并提交研究报告。

¹³⁹ 郑吉雄，《戴东原经典诠释的思想探索》(台北：台大出版中心，2008)

¹⁴⁰ 王泛森与黄进兴是余英时先生两大弟子，接续余先生的清代学术。王注意学术社群以及思想、论述 (discourse) 与权力的深微关系，黄则着眼于庙堂典礼、儒术、政治与文化消长互动，对历史学的方法问题也有深入剖析。

¹⁴¹ Nivison, David, *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738-1801)*, California: Stanford





书奠基于翔实的历史方法，作者依循了章学诚（1738-1801）的足迹，参考了传主的著作与书信，试图重建他的生平发展与学术规模，兼有严谨的历史方法和抽象的思想理趣。余英时先生著《论戴震与章学诚》，则从宏观上透过界定认识论上“博”、“约”的区别（书中借助 Isaiah Berlin[1909-1997]狐狸与刺猬之喻）决定了戴、章二人的歧异，又从微观上深入揭露戴、章二人的心理隐微，说明他们如何在考证学浪潮中凸显哲理的追求。倪、余两位大师的鉅著，实为二十世纪关于章学诚研究最重要的两部专著。以上几种著作，是我后来撰写清代相关学术论文尤其是《浙东学术研究》一书¹⁴²章学诚部分的重要参考。

4. 若干检讨与反思

当然，并非所有欧美学术成果都能让我满意。虽然我无意妄予批评，但若干方法论问题，关系重大，也不得不提出。像 Edward Slingerland *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*¹⁴³是我感到颇失望的书。作者研究早期中国的“无为”并将之概念化（conceptualize）。第二章讨论《论语》中的“无为”，作者把《论语》中的“安”、“忘”、“不知”、“乐”等观念都视为“无为”；第五章讨论《孟子》，又将“养端”也视作“无为”。这样一来，“无为”看似概念化，实则变成一个可以孱入任何内容、没有焦点和边界的词语！参考《老子》“道常无为而无不为”一语，“无为”既然也是“无不为”，以作者的标准，这部书不妨也可以改名为“effort action”，而不必是“effortless action”了？循此逻辑，充类至尽，作者当然也可以在《韩非子》里面找到类似“仁”的证据，亦不难在《荀子》中找到“性善”的痕迹，最后“兼爱”可以是“仁义”，“为我”等同于“慎独”，先秦诸子学说，最终都可以混为一体。但思想哲理的研究，真的可以这样攀瓜扯藤吗？就哲学概念范畴系统而言，所有哲学家提出的概念（包括《老子》“无为”），都必然有其独特的论据与指涉，而这种独特性是不可以被低估甚至忽视的，否则先秦思想将漫无疆界可言。不过作者专心为了“概念化”而冲破哲学概念范畴的樊篱，为学者带来的困扰是可以想象的。

另一个是中国思想史的年代问题，海内外汉学界一直没有突破。例如《周易》经传年代，二十世纪初以来学界都将“经”视为没有义理的占卜纪录，将“传”

University Press, 1966.

¹⁴² 郑吉雄，《浙东学术研究》（台北：台大出版中心，2017）

¹⁴³ Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, New York: Oxford University Press, 2003.





视为秦火以后的作品，因而把《周易》经传的年代订得太晚。这方面，不但欧美学者如此，日本学界亦然。然而，《易》学家诸如李镜池（1902-1975）、金景芳（1902-2001）早在 60 年代以后已发表专著论证卦爻辞具有思想义理。70 年代以后陆续出土的简帛文献也证实了旧说的谬误。¹⁴⁴要知道卦爻必先有“阴阳”的抽象观念，才有卦爻阴阳符号的制作，并经成熟运作，才形成了六十四卦的体系。阴阳观念和卦爻体系的哲理性，岂能视若无睹，认为它们与哲理思维无关？但如 Bo Mou ed., *Routledge History of World Philosophies: History of Chinese Philosophy*,¹⁴⁵第一单元（part one）第一章（chapter one）“Identity of Chinese Philosophy”是由 Antonio S. Cua 执笔，题为“The Emergence of the History of Chinese Philosophy”。接着第二单元“Pre Han Period”才是好几章由成中英及几位美国学者撰写的《易经》及其哲学，将《周易》经传排除在中国哲学形成阶段之外。这个观点未免太落伍了。

六、从哲学到心理学



从哲学问题衍伸到心理学的问题——这也是中国经典诠释传统转化至今，最被忽略的部分。这就要从中国思想/哲学的独特性讲起。

1. 心性之学的确立

北宋以前，中国士大夫只是随顺封建王权体制，以“致君尧舜上，再使风俗淳”（杜甫〈自京赴奉先县咏怀五百字〉）为目标，虽然不至于全都像皇帝的“家臣”，但至少毅然以道统自任的胸襟精神尚未确立。至北宋，士大夫真正兴起以追求宇宙真理为己任，担负人间正义的精神，确立了士人对人间的重责大任。而且，在王朝体制下，天子代表“天”而统治天下，士大夫向天子效“忠”固然是天经地义。然而，当士大夫高谈阔论“天”是“理”、是“气”等等具有永恒、动态性质的超越性对象，而不是一个年寿有限的肉身帝王，他们已跨越了王权的界线，突破了体制，明确宣示“士”阶层所服

¹⁴⁴ 李学勤《周易溯源》（成都：巴蜀书社，2006）有详细的论述。笔者〈论二十世纪初《周易》经传分离说的形成〉也有详细分析。读者亦可参笔者《周易阶梯》（上海：上海古籍出版社，2018）一书第三、四章。

¹⁴⁵ Bo Mou ed., *Routledge History of World Philosophies: History of Chinese Philosophy*, New York: Routledge, 2009.





膺的，不是人间的天子，而是超越于世俗的昭昭之“天”本身。这种从歌颂“天”而勇于担负人间责任的胸怀，正是中国知识人逐步迈入现代世界的先声。

和世界其他文明相比较，心性之学是中国所独有，不但确立了中国精神传统的智慧，也成为中国精神传统的特征。世界各古老文明的精神传统主要依赖宗教，宗教信仰确立，即成为人间价值的根源，有了“救赎”，人生有了指南。在中国，儒家确立“心性”为价值根源，人类唯一出路是让自己的内心与精神力量壮大，让自我获得救赎——这也是唯一的出路。它完全彰显心性实践人间价值的主体力量，那怕是经典之中的礼仪条文，也要藉由至善之“性”或良知之“心”去理解，价值才能彰显。唯有透过自觉自省，人方能变得光明俊伟，人的价值才能确立。

然而，人类心性就像大海，深不可测，我们能窥见的只有浅层，深层的活动宰制着行为，我们却一无所知，任凭深层意识的暗潮推波助澜，淹没理性。人类价值之所以混乱，人生之所以迷惘，多因人类不了解“心”和“性”，不了解自身内在的精神状态。许多自恃研究心性之学的专家肆意用“道德”批判他人，孰不知自己“未成乎心而有是非”（《庄子·齐物论》）。人们心理上生了病，言语行为也就有了偏差。在知识活动上，人人都以为“求知”是向外的，误把用耳目感官获得新信息视为“求知”，不明白必须将知识消化了，变成养分，滋养了身体，让内在生命壮大了、健康了，才算是真正的“求知”。人类要追求幸福，首先要向内用功，先让自己的精神也就是“心性”恢复健康。

在儒家学说迈入现代化的时刻，心性之学的讨论十分热烈，但以笔者之浅见，至今学界似仍多纠缠于旧课题，整个大框架能超出上一世纪前贤学说之外的，似并不多。之所以缺乏大突破，恐怕在于人类心理现象的研究，随着医学科技演进，早已超出古典学者的想象。而儒家研究者对真正的“心”与“性”欠缺与时俱进接受新知识的刺激。因此，广泛地向现代心理学理论学习，可能是儒家心性之学一扇崭新的门户。

2. 心性之学与心理学：荣格观点的考虑

但话说回来，儒学和近现代心理学毕竟是两个存在相当距离的学科。说儒学研究者不了解心理学，其实欧美心理学家又岂能轻易了解属于中国的学问呢！在





此我想引用瑞士心理学家荣格评论《周易》的案例，稍作说明。海峡两岸的学者近年讨论《周易》诠释方法时，颇喜欢援引荣格学说来解释《周易》哲学。但长久以来我注意到，研究者似乎连荣格为卫礼贤德译《周易》所撰写的〈序〉也没有好好细读，十分可惜。事实上荣格心理学视角自有其关怀，他对《周易》进行分析的理论框架和《易》理未必完全一致。

关于荣格的学术的研究论著非常多。他的学说对近现代心理咨询和精神治疗理论影响尤其大，很多心理咨商师都受过荣格学说的启蒙。荣格又注意心理学与集体宗教信仰的关系。¹⁴⁶他提出“集体潜意识”（collective unconscious）¹⁴⁷的观念，与他对《周易》的解释有密切的关系。荣格主要活动于工业革命发生后，受到科学主义的影响，对科学准则的尊尚，是显而易见的。在为卫礼贤译本《易经》〈前言〉¹⁴⁸中，他多次强调对科学的服膺，进而对《周易》提出全面的解释与批评。我曾将荣格的观点评为“优雅的傲慢”。他承认《易经》是一部无法完全理解的、具有中国式智慧的书，甚至宣称他在弄清楚此书前，要暂时回避西方思维的偏见。¹⁴⁹这是一种很好的态度。然而，在若干地方，例如篇首他却指出卫礼贤的翻译对《易经》提供深度透视，是独特而专业的中国哲学知识所无法提供的。¹⁵⁰我们很难想象在篇中自称不了解中国思想的他，何以会忽然说出这样惊人的、没有证据支持的断语。我们也许可以想象这是出于对老朋友的推重之辞，但毫无疑问地，他在此实不自觉地透露了作为欧洲学者的优越感，觉得欧洲人用科学态度阐明中国经典，那一定较诸古老神秘的东方更为显豁有效。当然，单单一两句用语，读者也许认为不足以作此推论。但如果再读下去，我们会发觉荣格解读《易经》方法之大胆，实在和他所宣称“希望回避西方思维的偏见”南辕北辙。他在篇中提出了两种思维的方法，一种是因果性（causality），另一种是融和性（synchronicity），前者是科学所揭示的自然界的规律，因为他认为自然律不过是单纯的统计之事实（merely statistic truths），而统计之所以可能，是因为一切事物均具有线性发展的本质（events evolve one out of another），这就提供了“理解”的可能。例如事物的状态是 D，向前推就会获得 C，而 C 又是源出自 B，再

¹⁴⁶ Carl G. Jung, *Psychology and Religion*, New Haven: Yale University Press, 1992.

¹⁴⁷ Carl G. Jung, trans by R.F.C. Hull, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, London: Routledge, 1990.

¹⁴⁸ 本文所用的是英译本。Richard Wilhelm(卫礼贤) trans., *The I Ching, or, Book of Changes*, rendered into English by Cary F. Baynes (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971).

¹⁴⁹ In order to understand what such a book is all about, it is imperative to case off certain prejudices of the Western mind.

¹⁵⁰ His (Wilhelm) grasp of the living meaning of the text gives his version of the *I Ching* a depth of perspective that an exclusively academic knowledge of Chinese philosophy could never provide.





向前推而不难知其产生自 A。这样的讲法，如果置于狄尔泰或胡塞尔的学说体系，实在太粗糙，看不出有什么价值。而荣格在文章中也并没有细说这样的因果性在科学律则中应该如何验证，但对他来说，在时间与空间中一切事物的发展，是可以根据这种律则，理性地理解的，而这也是依循科学方法永远可以被理解与信赖的原因。至于“融和性”则不然。在融和性的思维下，A、B、C、D 四个事件的因果性是被忽略的，因为它们被视为在同一时空下同质而且同时呈现。（荣格视此种思维为中国古代人的思维，其实就等于否定了中国人拥有具条理化的历史观念。以中国自西周初期即已奠立的“口述历史”与“书写历史”并存的坚实而深厚的传统加以验证，荣格的错误不言可喻。）荣格认为，唯有将众多在时空中线性发展的事实视为同质且同时呈现，才能形成一个具有整体意义的图像。荣格的讲法，融和性是古代中国人的主要思维模式，而《周易》哲学正好是这种思维模式的呈现。

当然，单用“融和性”，并不足以说明一切。荣格注意到融和性，主要是从蓍草（yarrow stalks）演卦的方法而来。他认为这种演卦的方法所预设的基础是随机的（by chance），而中国人的思维正是强调这种忽视因果发展律则的、将不同时空事物融和一起又重视事件之随机性。¹⁵¹在中国人这样独特的思维形式下，他认为理论性（theoretical）的思维所强调的原因与结果之关系常被淡化。然而，他又指出六十四卦所代表的，是六十四种不同的情境所产生的意义所寄托的工具（instrument），它们的解释，其实也相当于六十四种“因果性”的解释。那么，究竟以因果性展现的六十四卦，在《周易》一书中怎样与以融和性为主的整体观念并存而不冲突呢？荣格提出的答案是：融和性之所以有效，唯一的准则是卦爻的示现和观象玩辞的人的心理状态（the subjective [psychic] states of the observer or observers）冥相符合的情形下，观象玩辞者提出其洞见。这种洞见，其实就是观象玩辞者对主客观情形的知识。这种知识，是用于解读卦爻所呈现结果的必需品，因为卦爻随机呈现结果，和我们随机将火柴洒在地上呈现出自然形态一样，必须被观察者解读，才能形成某种意义。换言之，如果没有观象玩辞者的解读，卦爻本身呈现何种结果都没有意义；反过来说，若要解构这种活动所透露的意义，解构观象玩辞者的心理背景，就成了唯一的途径！他稍稍带着不屑的态度指出，这样的思维方式实在无法诉诸习于实证的批判性头脑；但对于喜欢沿用古代中国人这样视角去观察世界的人来说，《周易》的确是颇有吸引力的！

¹⁵¹ The Chinese mind, as I see it at work in the *I Ching*, seems to be exclusively preoccupied with the chance aspect of events. What we call coincidence seems to be the chief concern of this peculiar mind, and what we worship as causality passes almost unnoticed.





由此可见，荣格将观象玩辞者的“心理”，视为唯一能赋予随机式产生的结果某种人间意义的关键因素。他企图重构《周易》和中国人的思维，在二者之间开拓出一个居于核心位置的空间，并在其中巧妙地植入他的心理学理论。倘若回归到他的心理学理论，就是既包括原始的心理，亦即婴儿时期尚未有性别之时的心理；也包括集体的心理，亦即沿出于社群传统给予特定价值观念（例如社会习俗为两性订定不同的伦理行为准则所产生的价值观念）的心理。他的心理学就此在《周易》诠释理论上，占据了最重要的位置！既解释了中国人那种违悖科学的随机式思维，也说明了《周易》的神秘性之所在。他引用“天生神物”一语，点出“神”字，用来说明神媒正是利用蓍草来展现这种神秘的方法以获得意义，并标举之为至高无上的“神”，其实是源自潜意识（unconscious）的作用。他甚至明确地说《周易》和潜意识的联系，更甚于具有理性的意识（consciousness）。¹⁵²他也坦白地承认，要向具有批判性的现代人介绍这一批古老的“咒语”（magic spells），对于像他这样以科学精神自期，且不擅于为一些他无法实证，或至少无法为不具有可接受之理由的事物提出某种定论的人来说，是有困难的；而为卫礼贤这部德文译本《易经》写序，也实在让他有什么喜悦之情。¹⁵³荣格就是这样带着不甘情不愿的态度，有意无意地坐实了他对于中国古老、神秘、不科学的思维模式的轻忽与想象，但他又处处自恃秉持科学准则，以看似缜密的推理娓娓道来，并成功贩卖了他自己的心理学理论。这是我称他的态度为“优雅的傲慢”的原因。我实在想不通，何以海峡两岸的中国学者，到了二十一世纪的今天，仍然要援用一种一个世纪前的充满异族优越感与科学主义偏执的见解，去诠释一部荣格其实并不了解的经典。

3. 如何评估中国思想史的宗教迷信成份

荣格从心理学角度讲《周易》，最有启发性的也许并不是《易》学，而是让中国学者蓦然省觉，自身应该如何重新审视中国传统宗教与思想。荣格视《周易》所代表的中国古代宗教思想是古老的、迷信的、随机而不科学的，却又显示一套

¹⁵² If the *I Ching* is not accepted by the conscious, at least the unconscious meets it halfway, and the *I Ching* is more closely connected with the unconscious than with the rational attitude of consciousness.

¹⁵³ I must confess that I had not been feeling too happy in the course of writing this foreword, for, as a person with a sense of responsibility toward science, I am not in the habit of asserting something I cannot prove or at least present as acceptable to reason. It is a dubious task indeed to try to introduce to a critical modern public a collection of archaic “magic spells,” with the idea of making them more or less acceptable.





自足 (self contained) 的体系。这对中国汉学研究者而言, 是喜讯? 还是警讯? 我们要注意, 近年来学者研究中国古代宗教与思想, 特别重视“巫”和“萨满”(Shamanism) 在原始中国思想的位置, 如林富士《汉代的巫者》、¹⁵⁴李零《中国方术考》¹⁵⁵等, 都有此一意思。确立“迷信”作为中国古代文明的起点, 似乎早已成为进入中国古代思想文明研究堂奥的必经门槛, 甚至是一种洗礼。哈佛大学普鸣 (Michael J. Puett) 2004 年的书 *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divination in Early China* ¹⁵⁶也不例外, 揭示“神”在早期中国的变迁其实也围绕“巫”此一概念。该书导言 (introduction) 颇精彩, 对西方汉学界关于中国早期宇宙论的各种观点感到陌生的东亚学者, 值得细读。¹⁵⁷余先生《论天人之际》也一样, 不过余先生从世界文明比较的角度切入, 高瞻远瞩。其中引述李零《中国方术考》虽颇不少, 但李零较偏重于深入剖析中国古代方术思想的内容, 而余先生则重在揭示中国理性主义 (rationalism) 源起与发展的细节, 并藉由雅斯培 (Karl Jaspers, 1883-1969) “轴心突破” (axial breakthrough) 之说, 说明在中国理性主义所显示的文化特色立足于人类历史所具有的永恒价值。众所周知, 余先生是海外汉学界领袖群伦的学者, 博学无涯涘, 但究其归宿, 其实就在一个“士”字, 从中国古代“士”传统阐发文化精神的流衍, 并高扬当代知识主义精神。他和同为安徽先辈胡适一样标举民主与科学, 对沧海横流之际的士风与世情, 有振聋发聩之效。余先生《论天人之际》一书, 特意燃亮中国文化自身内存的生机, 其用意至为明显。无论中国政治社会意识型态如何沈沦, 中国文化内部的生命力始终存在, 关键在于心怀中国命运与前途、怀抱中国深化改革创新的知识人, 能否具有自觉肩负责任, 正视中国传统文化的痼疾, 勇敢革除, 同时将自身光明俊伟的内涵发扬光大。

¹⁵⁴林富士, 《汉代的巫者》(台北: 稻乡出版社, 1999)

¹⁵⁵李零, 《中国方术考》(北京: 东方出版社, 2000) 《续考》出版资料相同, 2001 年。

¹⁵⁶ Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divination in Early China* Harvard University Press, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 57, 2004. 中译本, 甘阳、吴飞主编, “古典与文明”系列——《成神: 早期中国宇宙论、祭祀与自我神化》(北京: 三联书店, 2020)。

¹⁵⁷ 普鸣回顾西方学界比较中国早期宇宙论与西方宇宙论的两种模型, 一者为韦伯 (Max Weber) 的观点, 认为早期中国是一种“此界的世界观” (this worldly orientation), 缺乏西方文明所有的“人”与神圣国度 (divine realm) 之间的紧张性 (tension), 另一则是雅斯培的观点, 确认中国有发生过朝向超越性转移 (shift towards transcendence)。他追述史华慈 (Benjamin Swartz) 接受韦伯的观点, 又接受了雅斯培轴心时代 (Axial age) 观点。而李约瑟 (Joseph Needham) 则坚信中国的宇宙观突显了一种永恒循环运动中秩序的整体世界观 (whole world organism), 一切事物都是在结构性的共振中彼此互动消长。普鸣进而指出牟复礼 (Frederick Mote) 在 *Intellectual Foundations of China* 所提出中国自然哲学的型范, 其中即使神灵 (spirit) 和其他自然物本质上并无二致。详参该书“导言”页 11-15。





本节思考“汉学”和欧陆哲学、心理学的关系，而特别从中国心性之学讲起，用意正是指出，抽象的精神世界才是人文学的活水源头。中国官方意识形态强调“无神论”。倘若回归传统，不难发现此论与传统文化大相违背，因为中国文化自古至今一直都是有神论的。但今天我们不能再沿着十九世纪荣格的方式理解“神”，而应该注意“神”观念的自然哲学基础。这种自然哲学基础，就在《归藏》、《周易》一脉流传的阴阳观念，以及从中引导出来的崇德配天思想，再发展到孔子的对理性和人性的崇扬。而且历代哲人都用丰硕的德性义理来充实这个“神”的观念。中国文化从远古天神崇拜，发展到心性价值的高扬，反映了“神”此一概念的转化。从《诗经·周颂》歌颂“天”而称“回遹其德”、“好是懿德”，到《礼记》以阴阳二气视人的生命，到于宋明时期的心性之学，“神”显然植根于人对自然界的观察，原属自然哲学观念，最终则成为理性主义的核心价值。对中国而言，抽象之“神”的确立至为重要。唯有树立抽象的精神理念，彻底舍弃否定“神”的歪论，文化才有价值可言。总之，积极地参考中国传统所缺乏、欧陆学理兼备的心理学，应该是儒学未来可大可久的方向。追溯欧陆诠释学的传统，《圣经》的诠释学涉及超越性主宰的确立，本诸希腊哲学人文传统的德国诠释学，诸如舒拉玛赫阐述的理解之艺术（*kunst von verstehen*）、狄尔泰阐述的诠释之环（*hermeneutic circle*），也都离不开思维活动的主体性。

七、 结论

2019 年夏天，国立台湾大学中文系赵飞鹏、刘文清、史甄陶三位老师邀我 12 月以“海外汉学的回顾与展望”为题，返母系做演讲。考虑时间，内容有限。即使转化为文字加以补充，也有篇幅的限制。文章题为“论衡”，取简扼之便。绠短汲深，个人学识有限，将平日读书笔记略作剪裁，并做有限的评鹭。顺着写下，浮光掠影，不知不觉竟达四万五千字。重览全文，评鹭文字仍未够详尽深入，持论时或过于直率。个人读书心得，尽量就事论事，无意攻讦批评任何特定学者。是否有当，留待读者评断。

曲终雅奏，容我重申个人强调，对海外汉学的关心，不应该是只为了向异邦取经，取法欧美，而是借由异域异邦别具特色的视野与价值，去激发自身发现自己的问题。透过了解海外汉学，我们应该反思身处东亚的自己要什么？又为了什么？从此一角度思考，才能找到真正属于自身的文化关怀和价值观念，也才能提





出真正属于自己的问题，并选择喜爱的课题，发展出特殊的方法。

近数十年来，学界早已注意到欧美学者常以西方之所“有”（文明、科学、民主等等）来审视中国，最后发现中国之“无”。半个多世纪以前费正清（John K. Fairbank, 1907-1991）引领中国研究提出“冲击与回应”（impact and response）的观点，其后柯文（Paul A. Cohen）等美国新一代历史家反思检讨，¹⁵⁸最后费正清理论框架走入历史。直至今日，历经二十多年全球化浪潮，“冲击与回应”的模型早已被史学界弃如敝屣。但无可讳言，自十九世纪中叶以降，欧美文明的进步一直给予中国很大的压力。中国学者既不能回避，又不能模糊。稍一模糊，要不被人视为过度自尊，就被讥为过度自贬。所以，回归本文篇首讨论“海内、海外”两种视角，欧美汉学家是否以他们所“有”来责问东方之所“无”，可能并不是重点；重点在于，东方汉学研究者心目之中究竟认为自己“有”什么？认清这一点，恐怕才是要务。当然，近二十年来，因中国大陆政治经济丕变，也形成了不少中国学者以及海外华人学者反过来以中国“没有”西方价值和制度，视为中国优越性所在并感到自傲，令人慨叹！两种完全无法“同归”的“殊途”，我认为仍源出于本文开始指陈的“海内”、“海外”视角的心理歧异，导致人文学界弥漫不安全感。无论是从哪一个端看另一端，都必然有严重的障蔽。关键在于，现今人类对于文明和文化价值，是否曾有真正平情的理解，产生出一种真正具有普世意义、没有偏颇的视野？庄子感叹“未成乎心而有是非”，俗世人大多如此，无足深怪。但如果作为一个知识人，仍各自为了某种功利的目的而站在某一角度审视“非我族类”，那就很可悲了。

海外汉学和海峡两岸的中国研究之间，得失可得而论，彼此应该要取长补短，更重要是充分融入全球化，培养全球的思维与视野来发展出自己的问题。综合全球视野和在地关怀，相信人文学会有更光明的前景。

¹⁵⁸ See Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984).





【征引文献】

一、传统文献

方以智，《物理小识》，《四库全书珍本》，台湾：台湾商务印书馆，1981。

阮元，《擘经室集》，台湾：台湾商务印书馆国学基本丛书本，1967。

阮元，《畴人传》，北京：中华书局“丛书集成初编”本，1991。

李之藻著、黄曙辉点校，《天学初函》，上海：上海交通大学出版社，2013。

杜甫著、仇兆鳌注，《杜诗详注》，北京：中华书局，1979（2004年重印）。

杜预注、孔颖达疏，《春秋左传注疏》，《十三经注疏(整理本)》，北京：北京大学出版社，2000。

罗士琳，《续畴人传·国朝续补二》，北京：中华书局“丛书集成初编”本，1991。

赵爽注、甄鸾述、李淳风注，《周髀算经》“丛书集成续编”76，台北：新文丰出版公司，1989。

黄宗羲，《黄宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1992。

蒋友仁(Michel Benoist)译，何国宗、钱大昕润色、阮元补图，《地球图说》(续修《四库全书》子部，天文算法类，1035册)，上海：上海古籍出版社，1995。

戴震，《戴震全集》，合肥：黄山书社，1994。

魏源，《海国图志》，郑州：中州古籍出版社，1999。

二、近现代著作

王国维，《古史新证：王国维最后的讲义》，北京：清华大学出版社，1994。

王国维，《王国维遗书》，上海：上海古籍出版社，1983。

白一平(William H. Baxter)、沙加尔(Laurent Sagart)著，来国龙、郑伟、王弘治合译，《上古汉语新构拟》，香港：中华书局，2017。

叶国良、郑吉雄、徐富昌合编，《出土文献研究方法论文集》，台北：台大出版中心，2005。

刘笑敢、郑吉雄、梁涛合编，《简帛思想文献研究：个案与方法》，北京：东方出版社，2019。

刘正，《中国《易》学预测学》，北京：红旗出版社，1991。





牟宗三,《从陆象山到刘蕺山》,台北:台湾学生书局,1993。

吕子方,《中国科学技术史论文集》,成都:四川人民出版社,1983。

李零,《中国方术考》,北京:东方出版社,2000。

李零,《中国方术考续考》,北京:东方出版社,2001。

李学勤,《周易溯源》,成都:巴蜀书社,2006。

余英时,《论天人之际:中国古代思想起源试探》,台北:联经出版事业公司,2014。

余英时,《历史与思想》,台北:联经出版事业公司,1976。

陈荣捷,《王阳明传习录详注集评》,台北:台湾学生书局,1983。

陈寅恪,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980。

陈遵妣,《中国天文学史》,上海:上海人民出版社,2006-2007。

陈致主编,《简帛·经典·古史》,上海:上海古籍出版社,2013。

陈仁仁,《战国楚竹书《周易》研究》,武汉:武汉大学出版社,2010。

邵东方,《竹书纪年研究论稿》(*Studies on The Bamboo Annals: Debates, Methods, and Texts*),台北:华艺数位股份有限公司,2011。

吴汝钧,《绝对无诠释学:京都学派的批判性研究》,台北:台湾学生书局,2012。

张光直,《商代的巫与巫术》,《中国青铜时代(第二集)》,台北:联经出版事业公司,1994。

屈万里,《屈万里全集》,台北:联经出版事业公司,1983。

林富士,《汉代的巫者》,台北:稻乡出版社,1999。

郑吉雄,《戴东原经典诠释的思想探索》,台北:台大出版中心,2008。

郑吉雄,《浙东学术研究》,台北:台大出版中心,2017。

闻一多,《闻一多全集》,湖北:人民出版社,1993。

夏含夷,《古史异观》,上海:上海古籍出版社,2005。

夏含夷,《三代损益记:夏商周文化史研究》,上海:上海古籍出版社,2020。

顾史考,《郭店楚简先秦儒书宏微观》,台北:台湾学生书局,2006。

黄一农,《制天命而用:星占、术数与中国古代社会》,成都:四川人民出版社,2019。

韩琦,《通天之学——耶稣会士和天文学在中国的传播》,北京:三联书店,2018。





傅伟勋,《从创造的诠释学到大乘佛学》,台北:东大图书公司,1990。

樊克政,《龚自珍年谱考略》,北京:商务印书馆,2004。

黎子鹏,《清初耶稣会士白晋《易经》残稿选注》,台北:台大出版中心,2020。

薄树人,《中国天文学史》,台北:文津出版社,1996。

薄树人,《薄树人文集》,合肥:中国科学技术大学出版社,2003。

濮茅左,《楚竹书《周易》研究:兼述先秦两汉出土与传世易学文献资料》,上海:上海古籍出版社,2006。

三、期刊论文

李零,〈读上博楚简《周易》〉,《中国历史文物》2006年第4期,页62-63。

余三乐译、南怀仁著,〈康熙朝欧洲天文学的回归〉,《国际汉学》第2期(2010年),页206-220。

李学勤,〈清华简整理工作的第一年〉,《清华大学学报[哲学社会科学版]》第5期第24卷(2009),页5-6。

郑吉雄,〈论乾坤之德与“一致而百虑”〉,《清华学报》第32卷第1期(2002年6月),页145-166。

_____,〈名、字与概念范畴〉,刊《杭州师范大学学报(社会科学版)》39:4(2017),页13-28。

_____,〈论戴震与章学诚的学术因缘〉,《文史哲》324(2011年),页163-175。

_____,〈象数与义理之际——朱子与茶山易学的比较〉,《国际汉学研究通讯》17(2018年6月),页3-31。

_____,杨秀芳、朱歧祥、刘承慧合著,〈先秦经典“行”字字义的原始与变迁——兼论“五行”〉,《中国文哲研究集刊》(2009年9月)35,页89-127。

郑锦怀、岳峰,〈金尼阁与中西文化交流新考〉,《东方论坛》第2期(2011年),页38-43。

夏含夷,〈晋侯的世系及其对中国古代纪年的意义〉,《中国史研究》第1期(2001年),页3-10。

洪万生、刘钝,〈汪莱、李锐与乾嘉学派〉,《汉学研究》10:1(1992年6月),页85-103。



黄一农,〈吴明炫与吴明烜——清初与西法相抗争的一对回回天文家兄弟〉,刊《大陆杂志》84:4(1992年),页1-5。

裘锡圭,〈中国古典学重建中应该注意的问题〉,《北京大学中国古文献研究中心集刊》(2001年4月),页1-14。

蔡哲茂,〈烛龙神话的研究——以现代天文学来印证〉,《国立政治大学学报(社会科学类)》第68期上册(2007年),页41-65。

四、日文文献

饭岛忠夫,《支那の历法》,东京:东亚研究讲座,东亚研究会,1931。

桥本增吉,《支那古代历法史研究》,东京:东洋书林,1943。

桥本增吉,东京大学博士论文,1941年,指导教授:白鸟库吉。

新城新藏,《东洋天文学史研究》,东京:弘文堂,1928。

五、英文文献

A. C. Graham. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*. London: Lund Humphries, 1958.

Benjamin Elman. *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Harvard University Asia Center Harvard East Asian Monographs 110, 1984.

Bo Mou ed. *Routledge History of World Philosophies: History of Chinese Philosophy*. New York: Routledge, 2009.

Carl G. Jung. *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1992.

Carl G. Jung, trans by R.F.C. Hull. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. London: Routledge, 1990.

Chad Hansen. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1992.

David B. Honey. *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. New Haven: American Oriental Society, 2001.

David Pankenier. *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge University Press, 2013.

David S. Nivison. *The Riddle of the Bamboo Annals*. Taipei: Airiti Press Inc., 2009.



David S. Nivison. *The Life and Thought of Chang Hsueh-ch'eng (1738-1801)*. California: Stanford University Press, 1966.

Edward Slingerland. *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press, 2003.

Edward W. Said. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.

Edward L. Shaughnessyn. *Before Confucius*. Albany: SUNY, 1997.

Edward L. Shaughnessyn. *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012.

Edward L. Shaughnessy. *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*. New York: Columbia University Press, 2014.

Edward L. Shaughnessy. *Unearthing The Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yijing and Related Texts*. New York: Columbia University Press, 2013.

Edward L. Shaughnessy. *Rewriting Early Chinese Texts*. Albany: SUNY, 2006.

Frederick W. Mote. *Intellectual Foundations of China*. New York: Alfred A. Knopf, 1971.

Herbert Fingarette. *Confucius: The Secular As Sacred*. Illinois: Waveland Press Inc., 1972.

Kaiwing Chow. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics and Lineage Discourse*. Stanford University Press, 1994.

Martin Kern and Dirk Meyer eds. *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of Documents)*. Leiden: Brill, 2017.

Matthias L. Richter. *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts*. Leiden/Boston: Brill, 2013.

Michael J. Puett. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divination in Early China*. Harvard University Press, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 57, 2004.

Nicholas Morrow Williams ed., *The Fu Genre of Imperial China: Studies in the Rhapsodic Imagination*. Amsterdam: ARC Humanities Press, 2019.

On-cho Ng. *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing*. Albany: SUNY, 2001.

Paul A. Cohen. *Discovering History in China: American Historical Writing on the*





Recent Chinese Past. New York: Columbia University Press, 1984.

Paul W. Kroll. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden: Brill, 2017.

Richard Wilhelm trans. *The I Ching, or, Book of Changes*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971.

Richard John Lynn trans. *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press, 1994.

Richard Rutt. *The Book of Changes*. Surrey: Curzon Press Ltd. 1996.

Robert van Gulik. *Sexual Life in Ancient China: a Preliminary Survey of Chinese and*
Robert Eno. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual*
Mastery. Albany: SUNY, 1990

Robin R.Wong. *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and*
Culture. Cambridge University Press, 2012.

Society from ca. 1500 B.C. till A.D. 1644. Leiden: Brill, 1961.

Scott Cook. *The Bamboo Texts of Guodian: A Study & Complete Translation*. Cornell,
“East Asia Series” 164, 2012.pp. 465-520.



Stephen Owen trans. & ed. *The Poetry of Du Fu*. Berlin: De Gruyter, 2016.

William H. Baxte, Laurent Sagar. *Old Chinese: A New Reconstruction*. Oxford
University Press, 2014.

William H. Baxter. *Handbook of Old Chinese Phonology*. Berlin: Mouton de
Gruyter, 1992.

Wing-tsit Chan. *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton
University Press, 1963.

Yuri Pines, Paul Goldin, and Martin Kern eds. *Ideology of Power and Power of*
Ideology in Early China. Leiden: Brill, 2015.

