

# 捌

## 戰後美國漢學界的儒家思想研究 (1950-80)：研究方法及其問題

黃俊傑\*

### 一、引言

在歐洲學術史上，關於漢學（Sinology）的研究有其源遠流長的歷史，<sup>1</sup>早在公元十三世紀馬可孛羅（Marco Polo, 1254?-1324?）的遊記，就激起歐洲人對中國的憧憬。<sup>2</sup>從十六世紀以降，歐洲有關中國的著作都出自耶穌會士之手，來

---

\* 臺灣大學歷史學系教授；中央研究院文哲研究所合聘研究員。

<sup>1</sup> 關於早期的漢學研究史，參看：Arnold H. Rowbothan, “A Brief Account of the Early Development of Sinology,” *Chinese Social and Political Science Review*, 7:2 (1923), pp.113-138; Arthur F. Wright, “The Study of Chinese Civilization,” in Philip P. Wiener and Aaron Noland eds., *Ideas in Cultural Perspectives* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1962), pp. 354-376; Donald Lach, “China in Western Thought and Culture,” in Philip P. Wiener et al eds., *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1968, 1973), pp. 353-373. 此文中文譯本見：古偉瀛譯：〈西方思想及文化中的中國〉，《史學評論》第12期（臺北：1985年9月），頁11-62。關於19世紀西方對中國與中國人之看法，參考：Mary Gertude Mason, *Western Concepts of China and the Chinese* (New York: Seeman Printery, 1939)；中文譯本見：楊德山譯：《西方的中華帝國觀》（北京：時事出版社，1999年）。

<sup>2</sup> William Marsden tr., *The Travels of Marco Polo* (Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd., 1997).

華耶穌會士撰寫大量的有關在中國見聞的書簡，<sup>3</sup>其內容多半將中國及其文化加以理想化，中國在耶穌會士筆下被描寫為一個理想的國度。到了十九世紀，漢學研究逐漸轉入專業研究學者手中而成為東方學的一支，開始注重中國語文、邊疆民族以及儒家經典的研究。二十世紀前半葉，國際漢學研究以法國為重鎮，研究方法上有所創新，社會學方法與理論如法國的葛蘭言（Marcel Granet, 1884-1940）<sup>4</sup>與德國的韋伯（Max Weber, 1864-1920）<sup>5</sup>的學說，開始對中國研究產生影響。到了第二次世界大戰結束以後，國際漢學重心開始從歐陸移到北美，不論就研究方法或內容而言，都歷經巨變。傳統漢學的考證訓詁等方法日趨式微，漢學研究逐漸成為一個科際整合的學門，中國外交史、制度史、思想史研究等領域，成為漢學研究的新顯學。戰後歐美漢學家對中文與日文的研究論著賦予相當重視，各國學者共同推動的大型研究計畫也如雨後春筍般地紛紛啟動，蔚為國際學術研究的主流。

本文寫作的目的，在於回顧從 1950 年代到 1980 年代美國漢學界關於儒家思想之研究成果，並以若干具有代表性的

<sup>3</sup> P. Du Halde（杜赫德）著，鄭德弟、呂一民、沈堅譯：《耶穌會士中國書簡集——中國回憶錄》（鄭州：大象出版社，2001 年起預計出版 6 卷，現已出版至第 3 卷）。

<sup>4</sup> 關於葛蘭言的學術，最簡便而深入的介紹，參看：Maurice Freedman, “Marcel Granet, 1884-1940, Sociologist,” in Marcel Granet, tr. by Maurice Freedman, *The Religion of the Chinese Peoples* (New York: Harper & Row Publishers, 1975), pp. 1-29.

<sup>5</sup> 關於韋伯的中國研究的精要介紹，參考：Otto B. Van Der Sprenkel, “Max Weber on China,” *History and Theory*, III, pp. 348-370；簡惠美：《韋伯論中國——〈中國的宗教〉初探》（臺北：臺大文學院，1988）。

學者的論著為例，分析其研究方法的特質及其問題。

## 二、五十與六十年代美國漢學界的 儒家思想研究

戰後美國漢學界對中國思想史研究業績頗為可觀，出版論著甚多，我們無法在此一一加以回顧，我們以研究方法的轉移作為焦點，選擇若干具有指標性的論著，討論其主要內容及其研究方法的特質。

從大趨勢來看，戰後初期美國學界研究中國思想史的論著，出現兩項特徵：第一是許多論著基本上屬於「第一序研究」(first-order study)，也就是多半以論述中國思想家思想之內容為目標，較少涉及「第二序研究」(second-order study)之方法論層次等問題。第二項特徵是諸多著作都傾向於將思想內容置於歷史脈絡中分析。就這項特徵而言，諸多著作所採取的是「外在研究進路」(External Approach)。到了1970年代以後，第二項特徵雖仍持續發展，但是「內在的研究進路」(Internal Approach)也成為主流。我們選擇(1)戰後初期的顧立雅(Herrlee G. Creel, 1905-1994)、(2)1953-1962年間美國學術團體聯合會(American Council of Learned Societies, ACLS)與遠東研究學會(Far Eastern Association)所推動的儒家思想研究計畫作為代表加以探討。

## (1) 顧立雅的中國思想研究論著

顧立雅是戰後初期美國重要的漢學家，曾任美國東方學會 (American Oriental Society) 的會長 (1955-56)，芝加哥大學芮爾森 (Martin A. Ryerson) 講座教授，主要研究範圍是中國上古史，所出版的專書論述中國古代制度史與文化史的有：《早期中國文化研究》<sup>6</sup>、《中國之誕生》<sup>7</sup>以及《中國治術之源流，第一卷：西周帝國》<sup>8</sup>，在思想史方面，顧立雅的重要專著有《中國思想》<sup>9</sup>、《孔子與中國之道》<sup>10</sup>、《什麼是道家》<sup>11</sup>、以及《申不害》<sup>12</sup>等書。我們以有關中國思想的這四本書為中心討論。

顧立雅研究中國思想史傾向於將思想人物或思想內容，

<sup>6</sup> Herrlee G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture* (Baltimore: Waverly Press, Inc., 1937).

<sup>7</sup> Herrlee G. Creel, *The Birth of China* (New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1937, 1954).

<sup>8</sup> Herrlee G. Creel, *The Origins of Statecraft in China, Vol. One: The Western Chou Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>9</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 以下引用此書簡稱 *Chinese Thought*.

<sup>10</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way* (New York: Harper Torchbook, 1960)，此書原題《孔子：其人及其神話》，1949年出版：H. G. Creel, *Confucius: The Man and the Myth* (John Day Company, 1949)。本書有日文譯本，田島道治譯：《孔子——その人とその傳説》(東京：岩波書店，1961年)。《孔子與中國之道》係1960年修訂本，並改新題，此書中譯本有：高專誠譯：《孔子與中國之道》(太原：山西人民出版社，1992年；鄭州：大象出版社，2000年)。

<sup>11</sup> H. G. Creel, *What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

<sup>12</sup> Herrlee G. Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974)，此書有 Michael Loewe 書評，刊於 *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, XXXIX: 1 (1976), pp. 198-200.

置於外在的政治、經濟、社會等歷史脈絡中加以考量，這種傾向明顯地呈現在他的思想史專著之中。舉例言之，顧立雅寫《孔子與中國之道》時，特別強調應注意孔子(551-479 B.C.)出生前的社會情況，他認為將孔子置於其時代背景中考察，就可以對孔子獲得正確的瞭解。<sup>13</sup>顧立雅在《中國思想》一書第二章，也特別討論孔子以前的歷史背景，並強調周人克商以後，以天命觀念來解釋其軍事上的勝利，<sup>14</sup>由這種背景而突顯現出周公在政治史及政治思想史上的特殊地位。顧立雅研究中國思想史，所採取的是「外在的研究進路」，他將思想人物置於歷史脈絡中理解。

現在，我們進一步考察顧立雅所撰有關中國思想史的論著之內容。1949年出版初版的《孔子與中國之道》這部書共分三部份十六章。前三章敘述孔子的背景問題。第一章：「傳統與真實」，指出孔子不是一個教條主義者，孔子賦古典以血肉。第二章：「證據」，討論研究孔子的方法。第三章：「孔子時的中國」，對孔子出生之前春秋時代中國政治情況進行通盤檢討，認為春秋時代國際爭衡對思想之衝激至少有二：其一是懷疑主義的興起，其二是原有的宗教及倫理從根動搖。<sup>15</sup>本書第二部份：「孔子」，分從六個角度來看孔子。第四章：「略傳」，勾勒孔子一生事蹟。第五章：「孔子其人」，敘述孔子的為人。顧立雅指出研究孔子其人不僅應該研究孔門友生的記

---

<sup>13</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 3.

<sup>14</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 16.

<sup>15</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 17.

載，也要注意與孔子為敵的人的意見。<sup>16</sup>第六章：「孔門弟子」，顧立雅說瞭解孔子，必須先瞭解孔門弟子。顧立雅引用了錢穆(賓四，1895-1990)先生的說法把孔門弟子分為二類，早期的學生是在孔子周遊列國之前所收，晚期學生是返魯以後所收，晚期學生因傳佈孔子之道而較早期學生重要。<sup>17</sup>第七章：「教師」，本章談孔子之施教，指出在孔子對學生教育中，書本所佔比重甚小，孔子注重的是因材施教。第八章：「學者」，敘述孔子的為學，認為孔子刪訂《詩》《書》之說不可信，<sup>18</sup>《春秋》純是編年史而沒有微言大義，<sup>19</sup>孔子與《易》無關。<sup>20</sup>第九章：「哲學家」，指出孔子思考問題的方式，每在若隱若現之間，<sup>21</sup>故不易把握。顧立雅認為孔子在當時文化變局中所扮演的角色，是對他認為可接受的變局加以合理化，對不可接受的加以斥責，以引導中國文化走向他所信的應行之途。<sup>22</sup>第十章：「改革者」，顧立雅認為孔子是一個有取有捨的傳統主義者，對封建制度並不擁護，<sup>23</sup>孔子最高的政治理想在增進人民之福祉。<sup>24</sup>第十一章：「儒」，主要是討論孔子死後三百年間的思想界及儒家學派的衍化的問題。第十二章：「從人到神話」，顧立雅從先秦典籍中的記載來看孔

<sup>16</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 57.

<sup>17</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 59.

<sup>18</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 102-3.

<sup>19</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 104.

<sup>20</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 105.

<sup>21</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 109.

<sup>22</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 111.

<sup>23</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 148.

<sup>24</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 153.

子的真面目，他認為孔子並未作《易傳》，最重要的證據就是《易傳》中的思想不僅為《論語》中所無，甚至與之相反。<sup>25</sup>第十三章：「災禍」，本章討論法家的援法入儒。第十四章：「勝利」，本章討論漢代以後儒家之得勢以及漢儒的思想。顧立雅指出孔孟荀之真精神皆在反抗專制帝王，不與專制帝王妥協，<sup>26</sup>這點確是卓見。第十五章：「儒家思想與西方民主政治」，顧立雅認為歐洲啟蒙時代所受中國儒家思想之影響，遠大於其受當時教會之影響，這一點為啟蒙時代人士所共認。<sup>27</sup>顧立雅也討論了中國文化對英美文官考試制度的影響。第十六章：「孔子與中華民國」，顧立雅認為孫中山（1866-1925）深受孔子影響，五權憲法中的考試權與監察權是來自於儒家思想。

顧立雅在 1953 年所出版《中國思想》全書共分十三章，而其中有九章談的是古代思想，章節配置極不均衡。顧立雅在此書首章裡指出，中國人所看重的是人心而不是神性的或形上的原理。<sup>28</sup>第二章討論孔子生前的社會背景，尤其強調周人的天命思想。第三章的重點在討論孔子思想的主要觀念（如道、禮等概念）及孔子教育的目的，認為整個孔子哲學的基礎在於其對人性之認識，其終極目的在促進人類之自由與幸福。孔子教育弟子使他們成為官員。第四章分析墨家的哲學，顧立雅認為古代聖王的說法並非墨家之創制，而是中

---

<sup>25</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 200.

<sup>26</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 236.

<sup>27</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, p. 256.

<sup>28</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 6.

國思想家共同的想法。<sup>29</sup>顧立雅認為中國社會裡的集權制度與教條作風受墨家的影響。<sup>30</sup>第五章探討孟子(371-289? B.C.)的政治經濟思想，顧立雅認為孔孟思想的差異主要是因為時代環境不同所造成。第六章討論道家哲學及許多重要觀念如道、法、無為等。顧立雅指出「無為」並不即等於不做事，而是意味不做不合乎自然的事。<sup>31</sup>這是很正確的看法，《淮南子·主術訓》云：「無為者，非謂其凝滯而不動也，以其言莫從已也」，可以支持顧立雅的說法。第七章討論荀子(298-238? B.C.)哲學，顧立雅認為孔子與荀子之大不同處在其人性論，荀子之權威主義出於其人性論，這是荀子對儒家思想之大害。<sup>32</sup>顧立雅也談到了荀子與道家思想在「學」的觀念有相似之處。<sup>33</sup>第八章討論法家思想，顧立雅暢談儒法兩家思想之異同，並兼及申不害(385-337? B.C.)、慎到(395B.C.-315 B.C.)、商鞅(390-338? B.C.)、韓非(280-233? B.C.)之思想，認為法家站在統治者的立場反對革命。第九章探討漢代的獨尊儒術，以及漢代思想家的若干內容。第十章討論佛學之主要觀念、朱陸異同及王陽明(守仁, 1472-1529)的哲學。在提到佛家對儒家的影響時，顧立雅指出第八至十六世紀孔廟中孔子以及諸賢位次的排列方式與佛教寺廟甚為相似的現象。<sup>34</sup>十六世紀以後，中國思想裡出現了兩大思潮：一是晚

---

<sup>29</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p.50-52.

<sup>30</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 65.

<sup>31</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 106.

<sup>32</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 133.

<sup>33</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 128.

<sup>34</sup> Herrlee G. Creel, *Chinese Thought*, p. 195.

明的新儒家思想，一是西方的思潮。第十一及十二章即分別討論這兩股思想。最後一章則將中國思想史作一個全面的回顧。<sup>35</sup>

顧立雅除了上述兩本論儒家思想的專書之外，對道家與法家亦有專書加以論述。《什麼是道家》這本書是顧立雅在1954-1968年之間所撰八篇論文匯集而成的論文集，其中最具有創見的是第一篇〈什麼是道家？〉以及第七篇〈中國官僚制度的源起：縣制的濫觴〉。顧立雅在〈什麼是道家？〉這篇論文中指出，所謂「道家」，應區分為兩種：一是「道家哲學」，一是「仙道」，這是以講求長生不老之術為主而滲雜了儒佛思想的道家。<sup>36</sup>顧立雅這篇文章對西方漢學界的道家研究，頗有廓清之功。顧立雅在本書第七篇論文中首先說明，韋伯說近代官僚制度（bureaucracy）有三大特徵：（1）官僚系統依法律或行政規律而運作，（2）權力之分配穩定而受法律之制約，（3）官僚系統中的成員皆有一定之資格規定，這三大特徵在漢代的中國均已充分發展。顧立雅接著指出：不僅在實際上而且在理論上，漢代官僚制度均與近代官僚組織極其相似。申不害之思想即為典型之官僚行政哲學。他追索中國古代官僚制度之起源，認為縣制之出現及其取代封建諸侯之采

---

<sup>35</sup> 我過去曾對顧氏所撰這兩本書作較為詳細的討論，參看：黃俊傑：〈評顧立雅著《中國思想》等二書——兼論中國上古史的若干問題——〉，《現代學苑》第10卷第3期（臺北，1973年3月），頁29-34。

<sup>36</sup> Herrlee G. Creel, "What Is Taoism?" *Journal of the American Oriental Society*, LXXVI (1956), 139-152. Reprinted in Creel, *What Is Taoism?*, pp. 1-24.

邑，是中國古代由封建制度轉向中央集權化的官僚政府之重要分水嶺。縣制之最早付之實施者係春秋時代的楚國，因為楚國氏族紐帶關係不如中原諸國強，故楚國實施縣制較晉國為早。<sup>37</sup>顧立雅對古代中國官僚制度的興趣，顯然是受到韋伯著作的啟發。但他對中國古代政治體制的性質之看法也有所變動。顧立雅在 1949 年《孔子與中國之道》書中主張周代並非一高度中央集權之政府。<sup>38</sup>但到 1970 年出版《中國治術之源流》時已完全放棄這種說法。他認為周人擁有一個控制緊密的中央政府，周人所統治的是一個「帝國」，顧立雅說：「本書主題在論述西周王室所統治的是一個帝國，而不是一個由許多諸侯所構成的鬆懈的組合。」<sup>39</sup>全書十三章五百多頁的內容即係從思想、政治組織、財政及法律制度、對外民族策略及統治技術等各個角度論證此一中心論旨。<sup>40</sup>

正是在對古代中國官僚制度的興趣的基礎上，顧立雅很重視法家人物申不害在中國政治思想史上之地位。顧立雅所

<sup>37</sup> Herrlee G. Creel, "The Beginnings of Bureaucracy in China: The Origin of the Hsien," *Journal of Asian Studies* (以下簡稱 *JAS*), 23: 2 (Feb., 1964), in Creel, *What is Taoism?* pp. 121-159.

<sup>38</sup> Herrlee G. Creel, *Confucius and The Chinese Way*, p. 146.

<sup>39</sup> 引文見：Herrlee G. Creel, *The Origin of Statecraft in China, Volume one: The Western Chou Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. x.

<sup>40</sup> 顧立雅此書之中心論旨頗受質疑，David Keightly 指出顧立雅過份誇大其所搜集之史料而作不實之論斷。見：David N. Keightley 的書評，刊於 *JAS.*, XXX: 3 (May, 1971), pp. 655-658, Michael Loewe 指出顧氏該書中所使用之「帝國」(empire)、「皇帝」(emperor) 以及「封建制度」(feudalism) 等詞不夠嚴謹，定義不明。參看：Michael Loewe 的書評，刊於 *BSOAS.*, XXXV: 2 (1972), pp. 395-400.

撰《申不害——西元前第四世紀的中國政治思想家》一書，反覆申論申不害之政治思想在中國官僚制度及發展上之重要性及其影響，並特闢專章申論中國古代行政制度之優越性。顧立雅指出周人克商之後，武王時代周王朝已具有官僚組織之統治規模，惟史文有闕，不易斷言。至戰國時代則職業性之官僚業已出現，這種官僚制度發展至於漢代已完全成熟，而文官考試制度則在高級官員之選擇上扮演極其重要之地位。<sup>41</sup>

綜合本節所述，我們可以清楚地看到：戰後初期美國漢學界的中國思想史研究處於起步的階段。誠如陳榮捷（1901-1994）所說：西方研究中國思想的學者，早期是傳教士，後來是漢學家，晚近才是專業的史學家及哲學家。陳榮捷指出戰後美國漢學家研究中國思想的趨勢是：（一）由部份到全體。早期學者研究範圍侷限於先秦時代；二次大戰以後研究範圍擴大，晚近並對宋明理學賦予極大注意。（二）自宗教至哲學。早期學者把儒家（Confucianism）當作宗教處理，二次世界大戰之後，才當作哲學系統思想史現象加以研究，<sup>42</sup>本節所討論的顧立雅可視為戰後初期美國漢學界代表人物之一。他對中國思想的研究，可說傾向於「外在的研究進路」。

---

<sup>41</sup> Herrlee G. Creel, *Shen Pu-hai* 全書發揮上述論點。

<sup>42</sup> 參看：陳榮捷：〈美國研究中國哲學之趨勢〉，收入氏著：《王陽明與禪》（台北：臺灣學生書局，1984年），頁105-116。

## (2) 五十至六十年代美國漢學界的儒家思想研究

上節說明戰後初期美國漢學家研究中國思想傾向於「外在的研究進路」，將這種研究方法表現得最為明顯的，就是 1951 至 1962 間所出版的一系列論文集：(1)《中國思想研究》，<sup>43</sup> (2)《中國思想與制度》，<sup>44</sup> (3)《儒家思想的實踐》，<sup>45</sup> (4)《儒家論說》，<sup>46</sup> (5)《儒家人物論》。<sup>47</sup>後來，又從後三書中抽出 12 篇論文編成《儒家思想與中國文化》一書。<sup>48</sup>

這一套書的編者都是 1950 與 1960 年代美國漢學界的代表性學者，他們在這一套書的序言或引論中，都強調應將思想內容及其發展置於歷史脈絡中加以考察。舉例言之，1951 年春季開始推動這項研究計畫的費正清 (John K. Fairbank, 1907-1991) 就認為「思想是歷史事件的一部份，所以研究思想史必須以之與實際史實相印證。」<sup>49</sup>哈佛大學的史華慈 (Benjamin I. Schwartz, 1916-2000) 教授更認為，思想就是人類對於其所處的環境所作的「意識上的反應」，因此思想史

---

<sup>43</sup> Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).

<sup>44</sup> John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957).

<sup>45</sup> David S. Nivision and Arthur F. Wright, eds., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959).

<sup>46</sup> Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960).

<sup>47</sup> Arthur F. Wright and Denis Twitchett, eds., *The Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962).

<sup>48</sup> Arthur F. Wright ed., *Confucianism and Chinese Civilization* (New York: Atheneum, 1964).

<sup>49</sup> 看：John K. Fairbank 為 *Chinese Thought and Institutions* 一書所寫的〈序〉，p. 3.

家的責任亦即在於釐清思想與史實之交互關係。<sup>50</sup>他們探討儒家思想就是本著這種認識出發。耶魯大學的萊特( Arthur F. Wright, 1913-1976) 教授認為研究儒家思想雖然方法甚多，如：經典的研究、思想體系的探討、現代社會的分析、以及歷史上的制度與運動的研究等皆不失為研究途徑。但是，他認為最足以顯示出儒家思想對中國歷史的影響的，則是第四種方法。<sup>51</sup>對「外在的研究進路」的強調，正是 1950 及 1960 年代美國漢學界對研究中國思想的共同傾向，1987 年 6 月 20 日史華慈教授在臺北中央研究院近代史研究所，以〈研究中國思想史的一些方法問題〉為題發表演講，曾回憶戰後初期美國漢學界的學風說：<sup>52</sup>

美國的學術界一般強調社會、政治史，即使對人類文化有興趣，也是從文化人類學的角度出發，他們研究思想史，不是強調它的內涵，而是將思想活動本身當作是一社會歷史現象，所以思想總是被當做社會力量或心理結構的反射，而思想內涵本身則並無意義。

史華慈這一段話指出當時美國主流漢學界的學風。這種學風強調對中國思想進行歷史的或源起的研究，因為中國思想有

---

<sup>50</sup> B. I. Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflection," in John K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions*, p. 24.

<sup>51</sup> A. F. Wright, "Values, Roles, and Personalities," in Arthur F. Wright, ed., *Confucian Personalities*, p. 3.

<sup>52</sup> 史華慈：〈研究中國思想史的一些方法問題〉，《近代中國史研究通訊》第 4 期（臺北：中研院近代史所，1987），頁 56-63，引文見頁 59-60。

其強烈的經世傳統，與現實世界有其密切的互動關係。萊特進一步說明這一種歷史的研究方法：<sup>53</sup>

我想所有關於中國思想研究的最終目的，在於呈現中國思想的特質。這種呈現不但要精確地描述古今每一件中國人的心智產品，並且還要精確地找出它們之間的相互關係。要達成這樣的目的有兩個主要的方法：一是思想的歷史或源起的研究（the historical or genetic study of thought），在一系列相關的心智產品中找出某些一再出現的觀念及價值的外貌，它們變化的動態、及它們對所賴以發展的社會所具有的意義；另一種方法是分析的研究，借用一些現有的分析系統，試圖描繪出中國思想的全體或部份的特質。毫無疑問的，這兩種研究方法不可能完全各自獨立。沒有一個人能不憑藉一些理論上的假設去分析一系列的觀念，也沒有人能不憑藉歷史發展的知識——對某些人類知性遺產所具有的深刻而廣泛的理解——而成功地描述一系列思想的特性。

就目前我們所具備對中國的一般知識的水準而言，歷史法——理論上具有廣泛的實驗性——似是兩種方法中較有前途的一個。其中一個理由值得提及。第一、

<sup>53</sup> Arthur F. Wright, "Introduction," in Arthur F. Wright ed., *Studies in Chinese Thought*, pp. 1-18. 此文中譯本見：萊特著，張端穗節譯：〈研究中國思想的方法〉，《中華文化復興月刊》第15卷第5期，頁17-22，引文見頁17，我引用時曾將原譯文略加修飾。

像以前所曾作過的那些初步的描述，常常傾向於低估中國思想變化動態的重要性，因而助長了「中國思想沒有變化」這個不可信的觀念。第二，中國思想大部份是針對因世事演進及制度演化而產生的問題的解答，因此離開這些產生問題的因素，中國思想就不容易被了解。除此之外，中國思想的歷史研究有助於我們了解那些人們所知不多、但卻在中國文化形成上扮演有意義角色的時代、集團及制度。

我之所以不避冗長引用萊特上述言論，主要是因為這一段言論在研究方法論上具有代表性。這種「外在的研究進路」，著眼於中國思想具有強烈的經世之特質，中國思想家不僅要解釋世界，更有心於改變世界。八十年代以後，美國漢學界對中國經世思想賦予高度重視，也與這種研究方向有關，其中具有代表性的論文選編在《經世：宋代的國家與社會研究》<sup>54</sup>一書之中。美國漢學界對中國經世思想的研究，也間接影響臺灣與日本學界對這個課題的興趣。<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993).

<sup>55</sup> 1980 年代初期，中國經世思想之研究是臺灣中國思想史學界的重要課題之一，1983 年 8 月中央研究院近代史研究所主辦「近世中國經世思想研討會」，討論十八世紀以降中國經世思想之各方面的問題。1986 年 3 月 12 日至 13 日，新竹清華大學也召開「中國思想史上的經世傳統」研討會，提出論文十餘篇。前者集結成為《近世中國經世思想研討會論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1984 年）乙書，後者並未編成專書出版。日本學者山井湧在其《明清思想の研究》（東京：東京大

五十及六十年代美國漢學界研究中國思想所採取的「外在的研究進路」，與戰後港臺新儒家研究中國思想特重文獻解讀與概念解析，構成強烈的對比。戰後港臺儒家學者固然有徐復觀（1903-1982）偏向思想史的研究，但主流仍在「內在的研究進路」，注重思想的內涵及其內在結構之剖析，尤其是採取形上學進路的方東美（1899-1977），採取唯心論進路的唐君毅（1908-1978），以及援康德哲學入儒家哲學的牟宗三（1909-1995）等，勞思光（1927-）及劉述先（1934-）取徑亦相近。牟宗三強調治中國哲學應採「文獻的途徑」，他說：「講文獻的途徑，第一步要通句意，通段落，然後形成一個恰當的概念，由恰當的概念再進一步，看看這一概念屬於那一個方面的問題。」<sup>56</sup>這種研究方法論的立場與當時美國漢學界的研究方法很不相同。

戰後初期美國漢學界強調在政經社會背景與脈絡中研究儒家思想，這種研究方法倒是與戰後日本京都「支那學」學派學者小島祐馬（1881-1966）的研究方法有其異曲同工之妙。誠如吉川幸次郎（1904-1980）所說，京都大學對中國學問的研究代表一種「對江戶漢學的反叛」，<sup>57</sup>京都的基本學風

學出版會，1980年）書中就強調，當今宋明思想研究之第一要務乃在於探究宋明思想之社會經濟根源，並在社會史與思想之間建立溝通之橋樑。

<sup>56</sup> 牟宗三：〈研究中國哲學的文獻途徑〉，《鵝湖月刊》第11卷第1期，頁1-7；引文見頁6。

<sup>57</sup> 吉川幸次郎：《遊華記錄：わが留學記》，收入：《吉川幸次郎全集》（東京：筑摩書房，1980年），錢婉約譯：《我的留學記》（北京：光明日報出版社，1999年），頁4。

是「以與中國相同的思考方法，與中國人相同的感受方式來理解中國」，<sup>58</sup>所以京都大學的漢學家與清末中國的古典學者有相當密切的交流。小島祐馬雖然師承狩野直喜（1868-1947），在中國古典的文字訓詁學訓練上有其紮實的基礎，但是，他探索中國思想卻已跳脫文字訓詁等學問的局限，而從較為寬廣的社會經濟史視野考察思想的發展。小島祐馬強調，傳統中國所謂學問的對象，就是人類的社會生活。所謂中國思想史，就是中國的社會之學問的發達史。<sup>59</sup>所以，他認為，研究中國思想史一定要預先瞭解作為中國思想之基礎的社會狀態之沿革。<sup>60</sup>他研究漢代以後儒學獨尊的現象時指出，漢代以後中國社會的固定化，就是由於漢代以後中國學問之固定化所造成。<sup>61</sup>小島祐馬在社會經濟脈絡中掌握中國思想或儒家思想的內涵，這種方法論傾向在他的大多數論著中都一再呈現出來。小島祐馬研究儒家思想的方法論傾向，與他青年時期與研究馬克斯主義經濟學的河上肇（1879-1946）交誼深厚，並對社會主義發生興趣很有關係。他在1925年10月遊學法國，研究重農學派揆內（François Quesnay, 1694-1774）的思想。小島祐馬的研究方法頗受法國社會學家涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）的啟發，他研究中國古代的祭祀與禮樂的論文，<sup>62</sup>就顯示他與二十世紀

---

<sup>58</sup> 同上書，頁3。

<sup>59</sup> 小島祐馬：《中國思想史》（東京：創文社，1978年），頁5。

<sup>60</sup> 同上書，頁28。

<sup>61</sup> 小島祐馬：《古代中國研究》（東京：筑摩書房，1968年），頁137。

<sup>62</sup> 小島祐馬：〈中國古代の祭祀と禮樂〉，收入：《古代中國研究》，頁3-40。

二十及三十年代法國漢學界在問題意識上的互動關係。

戰後初期美國漢學界的儒家思想研究特重「外在研究法」的學風，在很大幅度內受到當時如日中天的社會科理論與方法的影響。1960年代初，美國亞洲研究學會（Association for Asian Studies, AAS）曾邀請李文遜（Joseph R. Levenson, 1920-1969），萊特（Mary C. Wright, 1917-1970），史金納（G. William Skinner, 1925-），傅立曼（M. Freeman），牟復禮（Frederick W. Mote, 1922-），崔啟德（Denis C. Twitchett）及蕭公權（1897-1981）各撰專文討論。這些美國學術界卓然有成的學者，儘管研究專業領域各有不相同，但是，他們都同意中國研究（Chinese Studies）應與社會科學建立密切合作之關係。<sup>63</sup>他們的言論反映戰後初期漢學界學風之一斑。

在這種強調「外在的研究途徑」的戰後初期學風之下，五十年及六十年代所出版的儒家思想研究論著，不論是論題的擇定或是分析的方法，都將思想人物或概念置於外在的歷史脈絡中加以考察。舉例言之，在1953年出版《中國思想研究》一書中，李文遜在近代中國知識份子的抉擇的歷史脈絡中，探討中國近代知識輾轉於「價值的契入」與「事實的抉擇」兩者間拉距的兩難困境之中。<sup>64</sup>倪微遜（David S. Nivison）則在他自己對當代政治情勢的關懷的動機下，研討王陽明以

<sup>63</sup> 見：“Symposium on Chinese Studies and the Discipline,” *Journal of Asian Studies*, XXIII: 4 (Aug., 1964), pp. 505-538; XXIV: 1 (Nov., 1964), pp. 109-114.

<sup>64</sup> Joseph R. Levenson, “‘History’ and ‘Value’: The Tensions of Intellectual Choice in Modern China,” in *Studies in Chinese Thought*, pp. 146-194.

後中國思想史中「知」與「行」的問題，他的分析在相當幅度內扣緊近四百年來中國歷史發展的脈絡。<sup>65</sup>在1957年出版的《中國思想與制度》一書中，<sup>66</sup>德裔美籍漢學家艾伯華（Wolfram Eberhard, 1909-1989）探討漢代中國的天文學與天文學家在朝廷政治上所發揮的作用；萊特（Arthur F. Wright, 1913-1976）分析隋朝（581-604）的國家意識形態；劉子健（1919-？）研究宋初的改革家范仲淹（989-1052）；賀凱

---

<sup>65</sup> David S. Nivison, "The Problem of 'Knowledge' and 'Action' in Chinese Thought Since Wang Yang-ming," in *Studies in Chinese Thought*, pp.112-145.

<sup>66</sup> 茲列該書各篇論文題目如下，下文所述不再一一加注。

*Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957)

John K. Fairbank, Introduction.

Benjamin Schwartz, "The Intellectual History of China: Preliminary Reflections."

Wolfram Eberhard, "The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China."

Arthur F. Wright, "The Formation of Sui Ideology, 581-604."

James T. C. Liu, "An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen."

Charles O. Hucker, "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period."

W. Theodore de Bary, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View."

John K. Fairbank, "Synarchy under the Treaties."

T'ung-tsu Ch'ü, "Chinese Class Structure and Its Ideology."

E. A. Kracke, Jr., "Region, Family, and Individual in the Chinese Examination System."

C. K. Tang, "The Functional Relationship between Confucian Thought and Chinese Religion."

Lien-sheng Yang, "The Concept of 'Pao' as a Basis for Social Relations in China."

Hellmut Wilhelm, "The Scholar's Frustration: Notes on a Type of 'Fu'."

Joseph R. Levenson, "The Amateur Ideal in Ming and Early Ch'ing Society: Evidence from Painting."

(Charles O. Hucker, 1919-1994) 研究晚期的東林黨人運動；狄百瑞 (William Theodore de Bary, 1919-) 研究中國專制政治與儒家理想之間的張力，並以十七世紀的黃宗羲 (1610-1695) 為具體實例分析這種緊張性；費正清分析近代中國史上的華夷共治體制；瞿同祖 (1910-) 探討中國社會的階級結構及其意識形態；柯睿格 (Edward A. Kracke, Jr.) 研究中國考試制度中的地域、家族與考生個人之關係；楊慶堃研究儒家思想與中國宗教之間的功能關係；楊聯陞 (1914-1990) 研究中國社會關係的重要基礎概念之一的「報」，及其在社會上的實踐；衛德明 (Hellmut Wilhelm, 1905-1990) 分析漢賦中所呈現的中國知識份子在政治上的挫折情緒。這部書的各篇論文，儘管探討的問題各不相同，但是都共同展現「外在的研究進路」的具體實踐。除以上兩書之外，1959年出版的《儒家思想的實踐》、1960年的《儒家論說》、以及1962年的《儒家人物論》等三書，所收論文也都展現相近的研究進路，為節省篇幅，我們不再一一舉例說明。

### (3) 研究方法及其問題

戰後初期美國漢學界在社會科學的衝擊之下，強調在具體的社會經濟政治脈絡中，解釋中國歷代儒家人物的行誼及其思想。這種「外在的研究進路」，最大的優點在於將儒家人物及其思想脈絡化 (contextualization) 於歷史背景之中，於是儒家人物及其思想的時代意義乃為之豁然彰顯。舉例言之，許多關於中國古代天文學的研究論著，都將中國古代天

文學作為科學加以研究，<sup>67</sup>艾伯華（Wolfram Eberhard）將漢代的天文學家置於政治史脈絡中考察，遂將中國古代天文學家的政治功能，以及中國古代天文學的政治學性質為之顯露無遺。<sup>68</sup>衛德明（Hellmut Wilhelm）研究漢賦作者在漢代宮廷政治脈絡中的挫折感，<sup>69</sup>使漢賦作為漢代政治史上的「棄婦吟」的意義亦為之突顯。

這種「外在的研究進路」建立在一種未經明言的人性論基礎之上，認為人不是一個空白主體或是一個「範疇」，而是一個生存在複雜的社會政治經濟網絡中的人。人既創造社會政治經濟結構，但又被這些結構所制約。五十及六十年代美國漢學界研究儒家思想所採取的「外在的研究進路」，所研究的正是在歷史網絡結構中的儒家人物，如何在專制政體之下苦思良策「為生民立命」，而不是將儒家人物視為活在形而上的世界中，玩弄「概念的遊戲」的高人逸士。在這種歷史取徑之下，儒家的經世傳統獲得高度的重視，確實能夠掌握儒學之重要面向。<sup>70</sup>

但是，這種「外在的研究進路」卻有其基本問題，這種

---

<sup>67</sup> 例如：新城新藏，沈濬譯：《東洋天文學研究》（上海：中華學藝社，1933年）；藪內清：〈中國天文學における五星運動論〉，《東洋學報》26號，頁90-103。

<sup>68</sup> 同註66，Wolfram Eberhard 論文。

<sup>69</sup> 同註66，Hellmut Wilhelm 論文。

<sup>70</sup> 陸象山說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體、皆主於經世。」見：陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），卷2，〈與王順伯〉，引文見頁17。

問題類似「知識社會學」所面臨的問題。<sup>71</sup>這種研究方法如果持之太過，卻也不免長處所在，短亦伏焉。「外在研究進路」最大的局限性在於：如果只將儒家人物脈絡化於歷史結構之中，則對於儒家人物生命中之超越的面向勢必難以掌握。落實到儒家思想的研究實務上，這種研究方法僅能有效解釋作為「行動人」的儒家人物，難以有效掌握作為「概念人」的儒家人物的思想世界中那種「極高明」「盡精微」的理念，從而對於儒學的「宗教性」面向，難以提出充分而有效的解釋。換言之，這種「外在的研究進路」在方法論上，難以有效解決人的「歷史性」與「超越性」之間的緊張關係。

### 三、七十與八十年代的儒家思想研究

#### (1) 狄百瑞的儒學研究

1960年代中期以後，美國漢學界對儒家思想的研究，逐漸從戰後初期「外在的研究進路」轉移到注重思想內涵及概

---

<sup>71</sup> 知識社會學的奠基者曼海姆（Karl Mannheim, 1893-1947）曾說：「知識社會學的研究方法並不企圖從各個思想家和他的思想著手來瞭思想家的態度，以求把握思想的要旨。相反地，知識社會學希望從各個不同的思想所從出的具體歷史社會背景中來瞭解思想。」（見：Karl Mannheim, tr., by Louis Wirth and Edward Shils, *Ideology and Utopia: Introduction to Sociology of Knowledge*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1936, p. 3），曼海姆又強調：「歷史上一有新型態的行為出現，一種相對型態的思想必然隨之而起。」（見：Karl Mannheim, *Man and Society*, London: Compton Printing Works Ltd., 1966, p. 149）。這種學說將人的思想視為社會經濟政治變遷的依變項，實不能免於「化約論的謬誤」（the reductionist fallacy）。

念的研究進路，這種轉變與當時哥倫比亞大學教授狄百瑞的倡導有深刻關係。狄百瑞生於 1919 年，他另有兩個不同的中國名字：「伯瑞」、「培瑞」，分別為胡適之（1891-1962）先生及錢穆（賓四，1895-1990）先生所取。狄百瑞於 1941 年畢業於哥倫比亞學院（哥倫比亞大學的前身），1948 及 1953 年獲同校碩士及博士學位。在他求學時代曾遊學哈佛、加州大學（柏克萊）、嶺南大學及燕京大學等校。自 1949 年起任教於哥倫比亞大學，曾任該校副校長，退休前是該校的「梅森講座教授」（John Mitchell Mason Professor of the University）。狄百瑞頗長於學術行政，除了在哥倫比亞大學負責各項行政責任之外，也曾於 1969-1970 年出任美國亞洲研究學會（Association for Asian Studies）會長，現在雖已退休，但仍義務授課，接引後學。

狄百瑞主要研究範圍是中國思想史，早年研究黃宗羲的政治思想，曾以《明夷待訪錄》為主題撰成博士論文，<sup>72</sup>以後則專心於宋元明時代儒家思想的研究。自 1960 年代開始，在北美漢學界大力鼓吹宋明儒學研究，在各種基金會的支助下，數度召開會議，延請中美日等國學者研討宋元明儒學，並曾邀請日本岡田武彥（1908-2004）赴哥倫比亞大學任客座教授，講授宋明儒學。狄百瑞在哥大並與其他學者長期合開

---

<sup>72</sup> 狄百瑞早年寫博士論文時，曾著手譯《明夷待訪錄》，譯稿經數十年修訂後已正式出版：Wm. Theodore de Bary, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince. Huang Tsung-hsi's Ming-i-tai-fang lu* (New York: Columbia University Press, 1993).

「新儒學思想專題研究」課程。經過他的長期努力，中國新儒學思想在人類文化史上的價值，已廣為西方學術界所習知。狄百瑞所推動的研究儒家思想會議甚多，較為重要的有 1966 年 6 月在美國學術團體聯合會（American Council of Learned Societies）資助下，在伊利諾大學召開的明代思想討論會；在 1970 年 11 月召開十七世紀中國思想討論會；1977 年在華盛頓州又召開了元代思想討論會，這些研討會所發表論文均由狄百瑞編為專書出版。狄百瑞與他數十年的學術伙伴陳榮捷合作，所編輯或撰著有關儒家思想的專書為數至夥，尤以關於東亞新儒學研究的專書，在國際漢學界產生可觀的影響。這些專書均由美國哥倫比亞大學出版，列入《哥倫比亞東亞研究叢書》（Columbia East Asian Studies Series）之中。<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> 為節省篇幅，我將狄百瑞與陳榮捷在這個叢刊中所出版專書列舉如下：  
*Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian, Writings by Wang Yang-ming*, tr. Wing-tsit Chan, 1963.  
*Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology, comp. Chu Hsi and Lü Tsu-ch'ien*, tr. Wing-tsit Chan, 1967.  
*Self and Society in Ming Thought*, by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, 1970.  
*The Unfolding of Neo-Confucianism*, by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought, 1975.  
*Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, ed. Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, 1979.  
*Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, by Wm. Theodore de Bary, 1981.  
*Yüan Thought: Chinese and Religion Under the Mongols*, ed. Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, 1982.  
*The Liberal Tradition in China*, by Wm. Theodore de Bary, 1983.  
*The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, ed. Wm. Theodore de Bary and JaHyun Kim Haboush, 1985

狄百瑞研究儒家思想，最早的論文是 1952 年發表之研究黃宗羲政治思想的論文，強調儒家思想一方面透過他們的道德說教不斷地限制專制權力，一方面則不斷從事政府組織的改革，中國專制政治似乎有調和與馴化的作用。<sup>74</sup>除了這篇論文較為重視儒家思想與現實政治的互動之外，他的論著多半採用近乎「內在的研究進路」，也就是注重分析儒家思想內部如「自由」、「自主」等諸多概念間之複雜關係。讓我引用 1982 年狄百瑞在香港中文大學「錢賓四先生學術文化講座」所發表《中國的自由傳統》<sup>75</sup>一書「引言」中的話：<sup>76</sup>

我想討論這些潮流中具有代表性的若干新儒家的基本觀念。因此，我採取的是觀念史的方法，在風格上很接近於錢賓四先生。我找出洋溢於宋明兩代儒家論著中的中心觀念，間或提到這些觀念流傳於東亞的文化交流時日韓兩國如何對待它們的情形。這些觀念是整個新儒學（及黃宗羲所取廣泛定義）必須時刻用之作為指涉者，不過這些觀念本身則大體上出自新儒學思

---

*Neo-Confucian Terms Explained: The Pei-hsi Tzu-i* by Ch 'en Ch 'un, ed. and tr. Wing-tsit Chan, 1986.

*The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, by Wm. Theodore de Bary, 1989.

<sup>74</sup> 此文收入 A. F. Wright ed., *Studies in Chinese Thought*, pp.81-111.

<sup>75</sup> Wm. Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong and New York: The Chinese University Press of Hong Kong and Columbia University Press, 1983)，此書有中譯本：狄百瑞著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年）。

<sup>76</sup> 狄百瑞著：《中國的自由傳統》，「引言」，頁（十一）。

想的主流，及一般所說程朱學派或「正統」新儒家的思想。

狄百瑞上述方法論的自剖之言，在他的諸多論著中都獲得落實。狄百瑞數十年來在北美漢學界提倡東亞儒學的比較研究，他說：「如果我們要找新儒學傳統中的普遍因素，我們非要把李朝時代的朝鮮、德川時代的日本以及明清時代的中國放在一起考慮不可。儒學的博大精深也只有透過一個比較研究的觀點才能彰顯。」<sup>77</sup>狄百瑞進行中日韓儒學比較研究的方法，就是著重概念之分析。1977年在韓國召開《新儒家思想與李退溪學術研討會》，狄百瑞發表主題演講曾對他數十年來研究宋明儒學的重要看法加以綜述，並提出進一步研究的方向如下：<sup>78</sup>

- 1、當前之急務是研究並翻譯個別思想家的經典著作，這是思想史及宗教史基本的資料。因為明代思想傾向實際，因此厭棄冗長和迂腐。傳記資料比作為思想史料的著作更有價值，而且更適合明代思想的研究。
- 2、研究不同思想家、不同學派以及不同時期的觀念和概念的轉變。由於「變」比「常」更容易引人注意，所以研

---

<sup>77</sup> 參看：黃俊傑：〈舊傳統的新探索——與狄百瑞教授談新儒學思想的研究〉，收入：黃俊傑：《歷史的探索》（臺北：東昇出版事業公司，1981年），頁152-166，引文見頁156。

<sup>78</sup> 狄百瑞著，黃俊傑譯：〈新儒學思想研究的現況與前瞻〉，英文原文刊於：《退溪學報》第14輯（1977年7月20日，退溪學研究院），中譯稿刊於：《幼獅月刊》55卷3期（台北：1982年3月），頁21-25，引文見頁24，引用時略有修正。

究那些聚訟紛紜的觀念尤為重要。這些都是在思想系統中具有中心地位而統一性的概念。儘管各家解釋不同，這些觀念仍是重要的，而如果它們在某些方面已經變得不如如此重要，它們的新發展也值得重視。

- 3、研究思想學派之組織、方式、生活型態、生命週期。思想領袖的結社以及其他形式上的結合。社會及政治的變遷的影響，非常容易反映在這些組織的興衰之中。但在這個研究過程中，我們也不可以忽視：有些價值歷經社會政治的鉅變，而仍保有其作為主要理想的攝人力量。
- 4、研究中國人生活方式中，禮儀所具有的重要而持續性的角色。晚近學術界對於思想中這項非語言的因素的忽視，可視為一個研究傳統文化的盲點。禮儀所深具一般象徵性的意義，使中國、日本、朝鮮這麼不同的社會，得以對新儒家禮儀同感興趣。我們絕不可以低估禮儀的普遍性，而把它視為僅具有在特殊的制度上的意識型態功能。
- 5、思想家以及不同的學派對於修身方法的重視（如靜坐或道家的養生之道等）都指出：新儒學研究對比較宗教及發展心理學研究均饒具價值。
- 6、文學作品乃是一個尚未受到充分利用的富源。文學作品可以用來研究形成哲學及學術運動的思想模式。受過教育的階層和學者個人之遭遇，在小說中普遍可見，反而較少見於書信之中。
- 7、正如所有的大傳統一樣，儒學及新儒學的生命在對於過

去遺產的繼承或疏離過程中，皆有模式和週期可循。這一點對於那些疏離於傳統性的工作之外，但往往以選擇過去的不同模式或再創造新局，而重建傳統的學者來說更是如此。對某一時期而言，朝代和思想學派的生命來說也是如此。新儒學思想在表面上與「過去」割裂，但是常常以新的方式重新肯定傳統。如果我們想掌握這種富於創造性及發展性的思想性格的話，我們對於這些在個別的實際狀況下，思想家疏離或重新擁抱過去的理想模式，必須作更深入的瞭解。

從狄百瑞所提出的研究方向，我們可以清楚地發現：狄百瑞所採取的基本上是一種「內在的研究進路」，他在〈晚明思想中的個人主義與人文主義〉一文中強調李贄（卓吾，1527-1602）的個人主義在思想上的原創性，<sup>79</sup>也在《新儒學思想的開展》一書的導論裡，強調新儒學傳統中的「精神性」（spirituality）並提出在新儒學思想中，「精神性」貫穿於「知識性」與「道德性」之間。<sup>80</sup>上述種種言論，都與狄百瑞研究儒家時所採取的「內在研究法」有深刻之關係。

綜合本節所述，我們可以發現：戰後美國漢學界研究中國思想的方法論取向，從早期的「外在的研究進路」，到了

<sup>79</sup> Wm. Theodore de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought," in *Self and Society in Ming Thought*, by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 145-249.

<sup>80</sup> Wm. Theodore de Bary, "Introduction," in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, by Wm. Theodore de Bary and the Conference on Seventeenth-Century Chinese Thought (New York: Columbia University Press, 1975).

1970 年代以後轉向「內在的研究進路」，也就是從早期注重思想與現實的互動，逐漸轉向著重思想系統內部概念的分析。在這種轉向之中，狄百瑞可視為指標性的漢學家。

但是，就研究內容來看，不論是戰後初期或是 1970 年代以後美國漢學界的儒家思想研究，多半以針對「第一序」問題的探討為主，也就是著重於儒家思想的內容之研究，較少涉及「第二序」之問題，如儒家思想家提出論述時所依憑的思維方式或理論基礎等問題，較少受到戰後美國漢學界的重視。

## (2) 研究方法及其問題

以狄百瑞為代表的七十年代以後美國漢學界的儒學研究及其方法，有其長處亦有其短處，我們以狄百瑞的論著為例進一步討論。

狄百瑞曾撰〈晚明思想中的個人主義與人文主義〉長篇論文，<sup>81</sup>分析晚明中國思想中個人主義的發展。這篇很受學界同行重視的長篇論文，聚焦於源起於近代西方而不見於傳統中國思想的個人主義思想，其問題意識與島田虔次（1917-2000）<sup>82</sup>以及侯外廬（1903-1987）<sup>83</sup>有密切關係。狄百瑞這篇論文採取觀念史的研究進路，追溯儒家思想傳統中

---

<sup>81</sup> 同註 79。

<sup>82</sup> 島田虔次：《中國における近代思維の挫折》（東京：筑摩書房，1949、1970 年）。

<sup>83</sup> 侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1960 年），卷 4 下，頁 875-1290。

個人主義的概念，從王陽明、王門諸子到王艮（1483-1540）思想中「聖人」觀的發展，並扣緊「自然」、「自任」、「自得」等概念，探討王艮之「道」落實於百姓日用之思想。狄百瑞也討論泰州學派何心隱（1517-1579）、顏鈞（1504-1596）的思想，最後歸結到李贄（卓吾，1527-1602）思想中的個人主義精神。狄百瑞對李卓吾思想甚為推崇，但是對李卓吾身後無人繼起，也不勝其哀惋之情。狄百瑞指出，李卓吾所代表的個人主義之所以及身而絕，實決定於明末中國的歷史情境。當時中國的中產階級力量極為薄弱，難以支撐李卓吾的個人主義思想。<sup>84</sup>

狄百瑞對中國儒家傳統中的個人主義精神的發展，在他的《中國的自由傳統》一書中，<sup>85</sup>有更全面的探討。狄百瑞對「自由」、「自得」、「自任」等概念的解析，採取「內在的研究法」，他集中追溯這些與近代西方個人主義精神有關的概念，在中國近世思想中的發展。他並未將中國近世（尤其是晚明）思想中個人主義思想的萎縮，與當時的社會經濟史背景全面地聯在一起考量，雖然他對李卓吾所遭遇的「挫折」的意見頗受島田虔次說法的影響。<sup>86</sup>

狄百瑞的「內在研究法」，如與其他學者針對同一問題的研究論著比而觀之，就更能突顯其特色。島田虔次對中國近世思想的研究，頗以近代西歐之經驗作為參考架構。島田虔

---

<sup>84</sup> 同註 79，尤其是頁 220-221。

<sup>85</sup> 同註 75。

<sup>86</sup> 同註 80，頁 4-5。

次認為，中國近世深具近代性的個人主義思想從王陽明經泰州學派，到了李贄及身而絕，毋寧是一種歷史的必然，因為明清時代的中國社會尚未孕育有力的中產階級。島田虔次稱這一段思想史的發展歷程為「近代思維的挫折」。他所謂的「近代」，實際上就是近代西歐歷史經驗中所見的「近代」。正是在這一點上，溝口雄三（1932-）起而批判島田虔次。溝口雄三以李贄為中心，論述明末思想的轉變，並認為島田虔次的「挫折說」主要是起於對宋明思想中的「理」這個概念的誤解。溝口雄三認為，明清思想從李卓吾、東林諸子、黃宗羲、顏元（1635-1704）到戴震（東元，1723-1777）都有其思想發展上的持續性。<sup>87</sup>就宋明清思想是斷裂或持續這一點而言，島田虔次與溝口雄三的差異，類似於梁啟超（任公，1873-1929）與錢穆的差異。梁啟超撰《中國近三百年學術史》，<sup>88</sup>認為清學是對宋明的反動。錢穆的《中國近三百年學術史》<sup>89</sup>則主張近代學術開始於有宋一代。自從1970年代以降，主張明清思想的「持續說」的學者為數較多，如下山龍二、<sup>90</sup>余英時、<sup>91</sup>劉述先<sup>92</sup>及艾爾曼<sup>93</sup>等人，都強調明清思想

---

<sup>87</sup> 溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年）。

<sup>88</sup> 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣中華書局，1956年）。

<sup>89</sup> 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：三民書局，1957年）。

<sup>90</sup> 山下龍二認為島田虔次太急於找出所謂中國的「近代性」，以致於陷入研究的盲點而不自知。山下認為島田所說的反權威思想並不是「近代思維」，而是通往近代的準備階段的思想而已。見：山下龍二：《陽明學の研究（成立篇）》（東京：現代情報社，1971年），頁111-113。

<sup>91</sup> 余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中知識主義的

的延續性。

我在這裡想要指出的是，島田虔次與溝口雄三研究李卓吾與晚明思想所獲的結論，雖然南轅北轍，但是，他們都將李卓吾式的個人主義相關概念，浸潤在明清社會經濟史的大脈絡中考察，尤其溝口雄三更是如此。相對而言，狄百瑞雖然吸收了島田虔次的部份論點，但是，他的研究採取「內在研究法」則極其明確。狄百瑞這種研究方法，使他能夠很有效地描繪諸如「自得」、「自任」等概念的思想史系譜，但這種研究方法使他忽略了明清時代中國社會經濟的變化，及其對思想史的可能影響。狄百瑞這種「內在研究法」，在他的《道學與心學》<sup>94</sup>以及《心學與道統》<sup>95</sup>兩書中，表現得尤其明顯。

從研究方法來看，狄百瑞研究儒家思想時所採取的「內在研究法」，與羅孚若（Arthur O. Lovejoy, 1873-1962）所謂「觀念史」（History of Ideas）研究法有其神似之處。<sup>96</sup>狄百

傳統〉，〈清代思想史的一個新解釋〉，收入：氏著：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁87-124及121-156。余英時：《論戴震與章學誠——清代中期學術思想史研究》（香港：龍門書店，1976年）。

<sup>92</sup> 劉述先：《黃宗義心學的定位》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1986），頁183。

<sup>93</sup> Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984), p. 40.

<sup>94</sup> Wm. Theodore de Bary, *The Message of Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989).

<sup>95</sup> Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1989).

<sup>96</sup> 參看：Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), pp. 3-23; Arthur O. Lovejoy, "The Historiography of Ideas," in idem., *Essays in the History of*

瑞也像羅孚若一樣，扣緊宋明儒學中具有關鍵性的「單位觀念」(羅孚若所謂“unit ideas”)如「為己之學」、「自得」、「自任於道」等，進行觀念之史的追溯及其發展過程的爬梳。在狄百瑞筆下，我們所看到的是「作為理想個體的聖人」<sup>97</sup>如何「以道自任」，<sup>98</sup>我們完全沒有看到宋明儒者如何在所謂「後王安石時代」的政治權力世界之中，苦心孤詣地提出政治改革方案。

更進一步從狄百瑞對宋明儒學傳統中諸多觀念的分析來看，狄百瑞在追溯「自得」、「自任」等觀念的流衍時，並未區分兩種類型的觀念：一是「持續的觀念」(continuing ideas)；一是「再現的觀念」(recurrent ideas)，所謂「持續的觀念」是指自先秦儒家以降，持續發展中的觀念，如「仁」等，所謂「再現的觀念」是指宋明儒所原創的觀念，如「理」等。<sup>99</sup>狄百瑞在《中國的自由傳統》以及其他論著中，對於這兩種類型的儒家觀念，並未明確加以簡別。

整體而言，狄百瑞所代表這種對儒家思想的「內在研究法」，長短互見。其長處在於針對儒家思想中心諸多概念，能有效地掌握並建立其發展的系譜，但其局限則在於過度強調

---

*Ideas* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1948), pp. 1-13, esp. 13.

<sup>97</sup> 狄百瑞著：《中國的自由傳統》，頁 50。

<sup>98</sup> 同上書，頁 55。

<sup>99</sup> Maurice Mandelbaum 曾指出，羅孚若所分析的「自然」這個觀念在西方思想史上有 66 種涵義，並認為羅孚若對「再現的觀念」較少付予足夠的注意。參考：Maurice Mandelbaum, “Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography,” *Journal of the History of Ideas*, IX (1948), pp. 412-423. 狄百瑞亦未明確區分這兩種不同類型的觀念。

概念獨立於政經脈絡之外的自主性，將概念抽離於複雜的社會政治經濟網絡中，進行孤立的解析，其流弊所及，馴至使歷代儒者成為抖落其經世胸懷，而終日遊心於概念世界的人物。

#### 四、結論

本文以儒家思想史這個學術領域為範圍，回顧 1950 年代至 1980 年代美國漢學界儒家思想研究中的代表性人物及其著作。第二次世界大戰後，隨著美國的興起，國際漢學的重心從歐陸轉移到北美，漢學研究重鎮也從巴黎、萊頓轉移到波士頓、紐約等地。在中國儒學史研究這個領域之中，戰後初期美國漢學家的研究，基本上採取「外在的研究進路」，注思想與歷史現實之間的互動關係。戰後初期顧立雅所撰有關中國思想的諸多論著，及 50 及 60 年代所出版有關儒家思想的系列論著，均呈現這種傾向。到了 1970 年代以後，狄百瑞推動有關儒家思想的研討會及狄百瑞個人的專著，才轉移到注重思想內涵及概念之研討。如果說 1950 年代及 1960 年代的學風是「外在的研究途徑」，那麼，1970 年代以後狄百瑞有關中國思想史研究則可視為「內在的研究途徑」。從研究方法的角度來看，這兩種研究途徑各自強調了儒學的「道中庸」與「極高明」這兩個面向，各有其擅場，亦各有其局限。

