对中国哲学的“汉学挑战”：一个从后学科角度出发的回应*

梅丽(Mercedes Valmisa)著　邝隽文译**

内容提要：研究早期中国哲学的学者均普遍认为，缺乏作者和思想学派的资料，对以哲学为本的研究非常不利。就着这个观点，本文提出异议：汉学研究所提供的文献、文学、语言、历史的知识，可融贯于早期中国哲学的研究，并产生良好的影响。

蒋韬在2016年提出了“汉学挑战”的论述。就此，本文论证，汉学正好提供一个机会，结合不同的研究方法及角度，从而更有效地处理具体的哲学议题。我以自己对“命”的研究为例，解释如何以多个文本为基础，梳理哲学问题，做“没有作者的哲学”，并显示：融贯汉学研究所提供的各种方法、知识、研究工具，不仅无损哲学研究，更为其注入新气象。

我采取了“后学科”的研究角度：受到前学科文化(例如早期中国文化)的启发，“后学科”的角度在提问时，往往从整体出发，不囿于各个学科的既定模式和分类；并开辟新路向，容纳创意，追寻意义，以产生可行的新联系。

关键词：早期中国哲学，汉学挑战，后学科方法论，作者问题，命，《唐虞之道》

---

* 本文的早期版本，曾在我所属的普林斯顿大学东亚研究系的午餐座谈会以及香港中文大学举办的一个国际中国哲学会议中报告过。谨向对本文提出过问题与意见的各位与会者致谢。特别感激帮我看过本文的 Willard Peterson，Martin Kern 和 Albert Galvany，他们的意见大大提高了本文的品质。我亦特别感谢蒋韬，我们私底下交流甚多，他认真地思考我在文中提出的想法与挑战，并且积极地回应。他的意见与回应对本文有极大帮助，因为它们代表着一种回应本文的可能方式，也指出了一些我的方法论可能会遇到的新问题与弱点。同时，我也很感谢本刊的匿名评审。最后要感谢 IKGF(International Consortium for Research in the Humanities，人文学科研究国际联会)的支持，让我可顺利完成审订本文的中文翻译。

** 梅丽(Mercedes Valmisa)，美国葛底斯堡学院(Gettysburg College)哲学系助理教授(电邮：mvalmisa@ gettysburg.edu)；邝隽文，英国牛津大学博士生(电邮：gmankwong@gmail.com)。

上海古籍出版社

一、汉学挑战

在2016年的一篇论文中，罗格斯大学（Rutgers University）专研中国宗教与哲学的蒋韬教授，把汉学对中国哲学的研究常规所发出的挑战，描绘成一幅十分有力的图像：“汉学挑战”①。过去几十年，至少对于那些在欧美机构做研究的学者来说，这个挑战时常出现。而汉语学界里，也难说完全不见这个挑战的身影。蒋韬的论文揭示了中国哲学界里各种隐而不宣的立场、预设、信念、方法与情绪，并仔细地把它们勾勒出来。他的想法代表了很多中国哲学学者，道出了这些人究竟如何理解自身的研究领域、何以他们会认为这个领域受到了汉学的研究成果所威胁，以及何以他们会希望透过用非汉学的方式定义中国哲学，去保护这个领域。我对蒋韬论文的回应，绝对不是一种对其个人的回应。我认为他的想法代表了近年理解中国哲学的一种普遍趋势。在过往八年多的时间里，我在美国、欧洲、台湾与中国，都见证了这个趋势。我要回应的，正是这个趋势②。

大部分读者，都会对西方哲学向中国哲学所发出的挑战更为熟悉。这或可称为“西方哲学挑战”。关于这个挑战，学界已有很多辩论，我不会在此多作评论③。我感到兴趣的，并不是那个久远且尚未

---

① Tao Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy: Zhuang Zhou and the Zhuangzi between Sinology and Philosophy in the Western Academia,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 15.1 (2016): 35 – 55.

② 当然，这个趋势可以有很多不同的表述。本文并不是要把蒋韬的观点变成一个所有中国哲学学者都要接受的普遍观点；可是，蒋韬确实提出了几个重要议题，把一些我们通常没有察觉，也没有批判反省的普遍预设勾勒了出来。我相信，这足以把他的观点当作一个代表以作进一步的讨论。

③ 戴卡琳（Carine Defoort）就中国哲学合法性的辩论，于2001年发表了一篇影响深远的文章：“Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate”（*Philosophy East and West* 51.3: 393 – 413）；还有2006年的“Is ‘Chinese Philosophy’ a Proper Name? A Response to Rein Raud”（*Philosophy East and West* 56.4: 625 – 660）。2005年，Anne Cheng 为学术期刊 *Extrême-Orient Extrême-Occident* 安排了一个关于中国哲学合法性的专题：*Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question*（*Extrême-Orient Extrême-Occident* 27）。很多中国哲学学者都曾参与过这场辩论。作为不同立场的一个总览，可参考 John Makeham, “Disciplining Tradition in Modern China: Two Case Studies”（*History and Theory: Theme Issue* 51 [2012]: 89 – 104），特别是页92 – 94。如 Makeham 所（转下页注）

平息的辩论：中国哲学能否被证成；反而，我关心的是，汉学与中国哲学这对有着几近相同的研究文献(尤其当它们研究的是早期中国时)的姊妹学科，它们复杂的互动。

在蒋韬以“汉学挑战”这个概念去把握汉学与中国哲学之间的张力之前，其他学者也曾公开地讨论过这个问题。例如，刘笑敢提出过诠释文本的“两种定向”，一种是历史而文本的，另一种是创造且哲学的④。至于信广来的儒家研究计划，他称之为“多阶段式进路”⑤。此进路先由历史与训诂学所主导，始于对早期文献的仔细阅读，继之以创造性与哲学性的重构工作——重构出一个能与当代哲学家对话的哲学体系。在最近出版的一本关于中国哲学方法论的文集里，Ronnie Littlejohn 也主张一种多阶段式的研究方法，当中包括了一个置文本于其自身脉络并专注于其自身特性(如结构、多重作者和编者形塑)的预备阶段，以及之后的哲学诠释阶段⑥。在同一本论文集里，Michael Nylan 亦说哲学家倾向漠视文本的历史文化背景，这使他们无法阐明早期中国独特的哲学思维⑦。

即使在近年学界，汉学与中国哲学纠结的关系不乏讨论，但我认为蒋韬以“汉学挑战”这个讲法去勾勒这问题，特别深刻。因为这个

(接上页注)指，在 2005 和 2006 年，*Contemporary Chinese Thought* 学刊有三次专题主力发表一些与中国哲学合法性有关的中文论文的英译，当中有葛兆光、陈来、陈少明和魏长宝的文章(*Contemporary Chinese Thought* 37. 1 [2005] - 37. 3[2006])。最近，Bryan Van Norden 发表了一本书名为 *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto* (New York: Columbia University Press, 2017)。

④ 刘笑敢：《挣扎游走于两种定向之间》，《中国哲学与文化》2008 年第 3 期，页 108—132。

⑤ Shun Kwong-loi, “Methodological Reflections on the Study of Early Chinese Thought,” in *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, edited by Sor-Hoon Tan (London: Bloomsbury, 2016), p.65.信广来已出版了他计划的第一册书，名为 *Mencius and Early Chinese Thought*；第二册 *Zhu Xi and Later Confucian Thought*(书名暂拟)已在修订当中；最后一册 *From Philology to Philosophy*(书名暂拟)预期在 2018 年出版。

⑥ Ronnie Littlejohn, “On What It Means to ‘Let a Text Speak for Itself?’: Philosophizing with Classical Chinese Texts,” in *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, p.75.

⑦ Michael Nylan, “Academic Silos, or What I Wish Philosophers Knew about Early History in China,” in *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, pp.91 - 92.

上海古籍出版社

讲法揭示了在中国哲学界里一些普遍而不彰的共同情绪。首先，这个挑战是单向的：当中国哲学学者感到自己受汉学界的蔑视与威胁时，相对应的情绪挑动并没有以另一种方向出现。汉学被描绘成一个难以明状的权威与批评的源头，而中国哲学必须予以回应。要求回应正是“汉学挑战”这讲法的第二个含意。在理论的擂台上，一个挑战即是一个邀请，邀请你的对手提出足够的理据去证明自身的合法性、周全和可持续性。而现在正被汉学质疑的，便是中国哲学这个研究领域。基于这些考虑，蒋韬的论文正视了“汉学挑战”里一个最主要的威胁——作者身份问题。在我看来，这是第一次有人公开地对这个问题作出一个方法论上的回应。大部分与蒋韬有同样情绪的学者，都只是在他们的研究中默许着这个方法论上的立场。

蒋韬主要的讲法是汉学研究与中国哲学研究“有着不同的学术目标，学界里的规范也随之而不同”⑧。这个宣称是他整个论证的基础：尽管汉学界对于早期中国文本的多重作者与组合性有所共识，中国哲学学者仍在普遍认可的情况下预设早期中国文本均由一位哲学家独立写成，并在此预设下继续他们的研究。汉学可以消解单一作者（傅柯意义下的作者，即一种文本的功能），哲学性诠释却以之为基础。哲学研究的目标便是要研究那些由单一意向而成、一致且融贯、具有系统性的作品。失去了单一作者，哲学研究的目标，也不复存在⑨。因此，纵使中国哲学学者应广泛学习其研究对象所出现于的各种历史、社会政治、文献、宗教、思想、物质以及其他脉络，但同时他们也应撇开这些资讯，以继续其中国哲学研究⑩。如蒋韬所说，要产生出有意义且融贯的哲学分析，继续预设文本背后的单一作者意向是唯一的方法。按他自己的话，“当代的哲学分析并没有哲学地接纳文本的多重作者性（也不确定这如何能够做到）”⑪。

有趣的是，蒋韬的论文一直强调自己十分尊重汉学研究的方法与成果（历史学家、古文字学家、训诂学家、文献与文本研究学者等人

⑧ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.36.
⑨ 同前注，页 40—49。
⑩ 蒋韬整篇论文都一直强调汉学研究的价值，例见页 47、49、53。
⑪ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.41.

上海古籍出版社

的研究方法与成果)。但这份尊重似乎只偶然地建基于汉学研究的封闭与孤立[12]。他认为,唯有当汉学独立成科而不越哲学的雷池半步时,其研究成果的意义才能被理解。汉学的研究成果应该囿限于外国语言系、外国文学系或其他地域研究系,它不应损害中国哲学的研究,不应改进它,也不应影响它的研究方法与发展。汉学可以提出各种非正统的、引起反感与不安的想法,前提是这些想法能够被控制在一定的范围内,没有溢出自身的领域。

本文将提出另一种策略,以说明中国哲学应如何面对和处理汉学的研究成果。与其封闭和限制汉学研究成果的影响,我建议善用它们,把它们结合在我们对早期中国文本的哲学研究当中。我们应该容许它们改变与改进我们理解文本的方式,甚至转化整个中国哲学研究。

二、作者问题

我们有什么理由在汉学与中国哲学之间划下一条必然的界线,让汉学的研究成果远离哲学呢?汉学作为一门学科在20世纪初是非常反哲学的。当时汉学正由五四运动的核心人物如胡适所领军。这场运动的领袖推崇西方的科学文明,并认为中国文明与之对立。对于人文学科的研究,他们采取了一种实用、历史与语文的进路,实证主义的精神十分强烈。这种立场对之后的西方汉学研究,影响极巨[13]。即使后来很多汉学家均已放弃了这种极端的实证主义,西方汉学家仍然鄙视哲学分析,视之为一些不严谨、研究方法欠恰当的研究。在我看来,中国哲学学者对汉学的拒斥,必须部分地理解为一种防卫反应,以回应20世纪初哲学研究在中国人文学科中的边缘化。

---

⑫ Jiang, "The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy," p.47.

⑬ Yiu-Ming Fung, "Issues and Methods of Analytic Philosophy in Chinese Philosophy," in *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*, p.231。20世纪初,实用主义由胡适这名杜威(John Dewey)的学生引入到中国。关于它为思想史研究所带来的科学与分析方法,以及它如何影响了中国哲学这门现代学科的建立,可见 Wing-Tsit Chan, "Hu Shih and Chinese Philosophy," *Philosophy East and West* 6.1 (1956): 3-12。

上海古籍出版社

蒋韬提出了另一些论证，去说明何以我们应该保持敬意地漠视与限制汉学。第一，这与“西方哲学挑战”相关。就西方的哲学标准来说，汉学会使中国哲学不够哲学；结果，中国哲学便会在西方的学术机构中被边缘化，甚至被视为不正当而受到拒斥⑭。第二，由于20世纪初已确立了汉学和中国哲学乃两门独立的学问，汉学和中国哲学便有着不同的关注、目标与研究方法上的标准。两者互不相干也是顺理成章的事⑮。第三，也是对蒋韬来说最根本的理由：汉学动摇了作者的地位，而哲学则不能失去作者⑯。这个作者不一定是指历史中的作者（虽然有时的确如此），也可以是指那个带有文本意向的傅柯式文本作者功能：那个在文本的接收历程中，认定某人为某文本之作者。对蒋韬来说，不论是哪一种作者，哲学研究都需要作者。他认为，汉学取消了作者，也因而取消了哲学讨论的可能。因此，汉学家置文本于其历史脉络之中，会危害了整个哲学事业⑰。

蒋韬希望把作者放在整个哲学事业的中心，而他用了不同方式去显示作者一直以来在中国哲学研究中的连结，例如：傅柯的“作者—功能”说；Mark Lewis 关于“子”从文本中创造出来而非“子”创造文本的讨论；以屈原为第一作者，对《离骚》的传记式诠释，其广为人知的影响；以及当代中国哲学学者与传统注释者之间的相似性：“为了向他们的受众展示文本里的思想尚能回应当前的时代，他们同样视文本为一个自足的整体。”⑱总之，蒋韬说明了作者在中国自古以来的注释活动中，都扮演着十分根本的角色。

众所周知，传记式与意向性诠释一直是中国的注释及哲学传统的核心。除了屈原与《离骚》的连结之外，我们不能忽略其他思想史上的里程碑，例如是汉朝认定经书为孔子所著，以及自《诗·大序》以降中国诗歌的传统；透过作者去理解文本，慢慢成为了一种很

---

⑭ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.39.

⑮ 同前注，页36—37。

⑯ 要注意的是，汉学对作者地位（“作者地位”是蒋韬观点的大前提）的动摇，只是一个近来的现象，它只是过去十年甚至更短时间内发生的事。

⑰ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” pp.43－44.

⑱ 同前注，页52—53。

强的传统[19]。而且,20 世纪初中国哲学这门学科的创立也继承了这种以作者为中心的传统。中国哲学研究也是围绕着作者、诸子和圣人的。John Makeham 在 *Learning to Emulate the Wise* 一书中便指出,“哲学”这个最终取代了其他早期术语而用作称呼中国哲学这门新学科的词,是“希哲学”的简称;而“希哲学”一词则来自宋儒周敦颐“希哲”之概念,意指仿效哲人[20]。如此一来,中国哲学这个概念本身,便意味着透过阅读那些作为文化遗产流传下来的文本,向古圣先贤学习[21]。从古时的注释者,到 20 世纪初中国哲学这门学科的初建,再到今天的中国哲学界,对圣人权威与作者地位的重视一直没有改变过。

那些支持哲学诠释不能失去作者的论证背后,有几个直接的预设。第一,为了有意义与融贯的哲学分析,我们需要一种完整的文本。换句话说,我们需要“书”这个概念。如是,为了对《孟子》某章节作出有意义的哲学分析,我们需要预设《孟子》整本书内在地一致融贯,并对之有所理解。第二,我们需要说明文本何以能被视为一种完整的文本,它的内在一致性与融贯从何而来。这个源头便一定是作者(即使这可以是一种创作,一种在文本的接收历程之中,配予文本的功能性作者)。如是,为了对《孟子》这一本书作出有意义与融贯的分析,我们需要相信它是由孟子这位作者单独写成的,尽管这个孟子只是指“文本的作者”。简言之,这种想法是:作者是唯一的基础,能够说明何以对书作出哲学诠释是合理与有价值的。

作者使得以下这种诠释文本的方式得以可能:把文本视为一本由单一作者写成的书,然后再对这本书给予一种意向性、一致、融贯和系统性的诠释;而这种方式又特别促进了哲学诠释[22]。因此,蒋韬宣称:“如果中国哲学学者无法再把他们的哲学计划建立在汉学里关

---

[19] 关于后者,见 Stephen Owen, *The Making of Early Chinese Classical Poetry* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2006)。

[20] 众所周知,“哲学”一词由日本哲学家西周(1829—1897)发明,他同时把西方哲学引入日本。在其《百一新论》(1873),他把“希哲学”一名改为“哲学”。

[21] John Makeham, ed., *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012), p.4.

[22] Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.44.

上海古籍出版社

于作者的论述，那么他们便需要另一种关于作者身份的哲学模式，作为他们哲学地思考文本的根据。”㉓

对我来说，这个宣称似乎不必要地保守。我们身处的环境已经跟古代注释者所身处的环境大为不同。20 世纪初，中国哲学这门学科刚建立起来时的情况也跟现在的很不一样。我们不需要重复一样的模式，用一样的方法，使用一样的分类系统；我们也不需要受一样的标准和思考范畴所规限。中国哲学这门学科是围绕着作者而建立的，这确是历史事实，但并不代表我们必须继续把作者置于整个哲学事业的中心。同样地，只有一部分早期中国文本，包括子类和那些如《周易》的经类，被归类为哲学。这个历史事实也不会拒斥我们哲学地阅读其他尚存的文本纪录。似乎，现时正适合重新审视中国哲学这门学科的构造，并反省一直以来这门学科对各种前设、知识以及研究方法，有何促进或妨碍之处㉔。

有一个简单的理由，使我们能够把汉学研究提供的知识与分析工具，融入早期中国文本的哲学分析之中，那便是我们无需诉诸书与作者，也可以产生有效和有意义的哲学分析。我认为，摆脱作者与书，不单无损中国哲学研究的哲学深度与有效性，反而是重新激活中国哲学研究的契机。

三、诠释问题

可是，蒋韬的关注仍是合理的：失去了作者与书，我们便失去了一个确切的脉络去维持对某些个别段落的理解。这种脉络性限制的缺失，会为各种不当与误导性的诠释开路㉕。换句话说，问题是在失去了作者提供的脉络确定性（不管这个脉络有多虚幻）之后，我们如

㉓ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.46.

㉔ 中国哲学绝不是唯一一个建基于“作者”之观念并以排斥“非哲学”来自我建立的哲学传统。由知识分类而来的研究，通常是偏颇而任意的。西方哲学在历史上也曾拒斥如希腊悲剧这些被归为“文学”的文本。关于此，则必须提到 Martha Nussbaum 的著作，因为她的研究正好是这个传统观念的反例：她对古西方哲学史的分析，引入了这些长久以来被视为“非哲学”的文本。见 *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*（Cambridge：Cambridge University Press，2001）。

㉕ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” pp.47－49.

何能有效地诠释文本。

我们或许都同意,任何形式的诠释都需要脉络。哲学分析尤其需要某种脉络去诠释某段落、概念和思想。当一切脉络都不在时,文字既可以有任何意义,也可以完全没有意义。话虽如此,我仍主张中国哲学研究所需的脉络性限制——或者用傅柯的术语,“意义衍生中的节约原则”㉖——无须是作者和书。如此一来,早期文化哲学家所需的不是“一个另类的、哲学性的作者模样”,而是学习在没有作者的情况下,哲学地思考文本㉗,为他们的研究材料,寻找一种新的哲学诠释方法。

文献研究的学者坚持文献和文本的分别。文献是一样物件,它可能承载着一个文本,也可以承载着多于一个或少于一个的文本。而文本的身份界限则不一定由文献的物质性所定义㉘。在讨论书与文本的概念时,我们也应该注意到这一点。郭象在4世纪编订《庄子》,自此《庄子》便以一本书的方式留传后世,但这本从以前传递到今天的《庄子》,并不等同于一个文本㉙。如文本与文献的例子一样,

---

㉖ Michel Foucault, “What is an Author?” in *The Book History Reader*, edited by David Finkelstein and Alistair McCleery (New York: Routledge, 2002), p.230. 傅柯早于1969年在the Collège de France的一场演讲已谈过作者功能。

㉗ Jiang, “The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.46.

㉘ Harold Roth, “Text and Edition in Early Chinese Philosophical Literature,” *Journal of the American Oriental Society* 113 (1993): 215; Marc Kalinowski, “La Production des Manuscripts dans la Chine Ancienne,” *Études Asiatiques* 59.1 (2005): 145; Matthias Richter, “Textual Identity and the Role of Literacy in the Transmission of Early Chinese Literature,” in *Writing and Literacy in Early China*, edited by Li Feng and David Prager Branner (Seattle: University of Washington Press, 2011), pp.213-214; Thies Staack, “Identifying Codicological Sub-units in Bamboo Manuscripts: Verso Lines Revisited,” *Manuscript Culture* 8 (2016): 172.

㉙ 近几十年,学者愈来愈注意到《庄子》在学理上的矛盾与写作手法上的差异。他们也曾尝试找出这些具有差异的不同部分,出自哪些不同的学术团体和(或)哲学趋势。见Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle: Open Court, 1989); Angus C. Graham, *Chuang-Tzu: The Inner Chapters* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2001); Liu Xiaogan 刘笑敢, *Classifying the Zhuangzi Chapters* (Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1994); Chris Fraser, “Review of Xiaogan Liu, *Classifying the Zhuangzi Chapters*,” *Asian Philosophy* 7.2 (1997): 155-159; Chad Hansen, “Guru or Skeptic? Relativistic Skepticism in the *Zhuangzi*,” in *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, edited by Scott Cook (Albany: State University of New York Press, 2003), pp.128-162; Paul Fischer, “The Formation of the *Shizi*,” Ph. D. Diss., University of Chicago, 2007; Esther Klein, “Were There ‘Inner Chapters’ in the Warring States?” *T'oung Pao* 96 (2011): 299-369。

因为早期中国有关文本创造、操作、对话、编辑、传递的各种习性，书籍与文本的界限并非时常重叠[30]。换句话说，在《庄子》这一本书里，有很多个文本。我认为，如果我们不拿着《庄子》里的不同文本对读，而是以那些偶然地被编在其他书里的其他文本，作为理解《庄子》里某些文本的脉络的话，我们对它们会有更好的理解。

意识到这一点不会引发一场哲学灾难。我们不需要视那些传递到今天的书为一种由单一作者所著、自足的文本单位，并视之为研究中国哲学的基础[31]。我们不需要因为那个构想出来的作者，视那些编在同一本书里的文本，内含着共同的思想身份与一致性，也不需要视它们必然地对立于那些偶然地编在其他书里而流传至今的文本。与其在书的层面做哲学，我们可以在论证的层面做哲学。那些具融贯

---

[30] 借着出土文献的研究，很多学者证明了前帝国时期的文本通常是一种历时很长的产物。很多作品都是由先存的材料，经多位不同编者整合而成。现存文本固定的模样，在文本出现很久之后才确定下来。现今这个书一章的形式令人误以为它非常甚至过度线性、完整性、同一性与融贯性。有关于此，见余嘉锡：《古书通例》（台北：台湾书局，1985）；Michael Nylan and Mark Csikszentmihalyi, “Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China,” *T'oung Pao* 89 (2003): 59 – 99; Kidder Smith, “Sima Tan and the Invention of Legalism, Daoism, et cetera,” *Journal of Asian Studies* 62.1 (2003): 129 – 156; Michael Nylan, “Toward an Archaeology of Writing: Text, Ritual, and the Culture of Public Display in the Classical Period,” in *Text and Ritual in Early China*, edited by Martin Kern (Seattle: University of Washington Press, 2005), pp.3 – 49; William Boltz, “The Composite Nature of Early Chinese Texts,” in *Text and Ritual in Early China*, pp.50 – 78; Stephen Owen, *The Making of Early Chinese Classical Poetry*; Matthias Richter, *The Embodied Text* (Leiden: Brill, 2013)。

[31] 中国哲学学者中，也有人不以书-作者的观念作为研究的起点。他们重复地展示出一种以勾勒哲学主题和问题为目标、跨文本的研究进路，如 Willard Peterson, “Squares and Circles: Mapping the History of Chinese Thought,” *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 47 – 60; Albert Galvany, “Discussing Usefulness: Trees as Metaphors in the *Zhuangzi*,” *Monumenta Serica* 57 (2009): 71 – 97; Chris Fraser 大部分的研究：http://cjfraser.net/publications/；以及 Lisa Raphals 的研究。

有些学者则直接以作者与学派处理分类的问题，并提出另一种分类典范，如以主题和专业做分类，例见 Mark Edward Lewis, “Warring States: Political History,” in *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, edited by Michael Loewe and Edward Shaughnessy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.587 – 744; Donald Harper, “Warring States Natural Philosophy and Occult Thought,” in *The Cambridge History of Ancient China*, pp.813 – 884。有的则以理论文本与行动文本的区分做分类，例见 Pauline Yu, Peter Bol, Stephen Owen, and Willard Peterson, eds., *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China* (Berkeley: University of California Press, 2000)。

意义的论证,它们的单位不一定会延伸至一整本经编辑而成的书,甚至也不一定延伸至书中一整章。论证的单位可以长至一整章,也可以短至一小段,或几个段落。我们也有可能在那些传统被视作由不同作者所著的书中,找到同样的论证单位[32]。透过拒绝承认书与作者为前期诠释的原则,我们可以重新引入所有文本到早期中国的文本世界里,视它们为先验地平等。不过,批评者又会再问:如果我们不再以这些论证单位所属于的书,或者那个被赋予在书上的作者,作为我们诠释这些论证的脉络,那么我们能以什么脉络去诠释这些论证呢?就让我们看看脉络化的几种方式。

不管他们是否意识到,大部分中国哲学学者所抱持的脉络化方式,都以一种由上而下的文本分类为主。这种由上而下的分类,采用亚里士多德做逻辑区分的方法,先由一个大范畴出发,再从中找出子范畴,一路往下分拆。这与典型的家族树没有分别[33]。把这个做法套在中国文本的话,我们首先便会发现各种知识范畴,例如历史、文学,巫学、军事学、医学和哲学。在"哲学"这个范畴内,又可以分拆出不同的学派,如儒家、道家、墨家和法家等。在这些学派内,又可以分拆出不同的作者,如"儒家"里可分出孔子、孟子、荀子和子思等。最后,这些作者又可以分拆出不同的书。这些范畴都是我们很熟悉的东西。当然,它们似乎也有很长的历史,像道家和法家的名字最早出现于《史记》。可是这种相似性是表面的。正如不少学者已有力地指出,这些古老的分类方式源自汉朝官方图书馆的分类需要。比起今天,它们在汉代有十分不同的意义[34]。

---

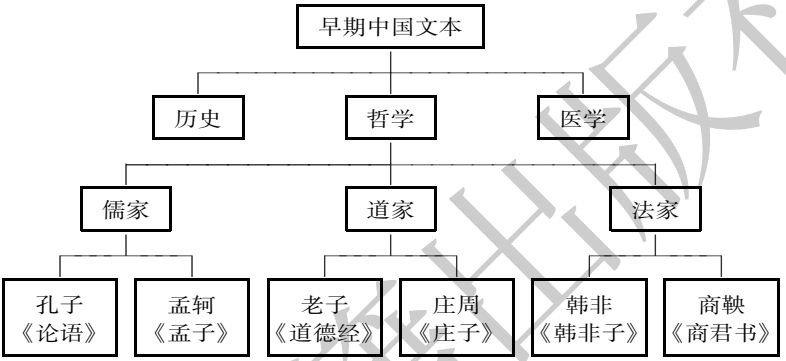
[32] 见李零:《简帛古书与学术源流》(北京:三联书店,2004);Boltz,"The Composite Nature of Early Chinese Texts";Paul Fischer,"Authentication Studies Methodology and the Polymorphous Text Paradigm,"*Early China* 32 (2008-2009):1-43。

[33] 这种由上而下的分类方式,也被研究文献的学者和志在寻找原初文本的文本历史学家所采用。今天,这个树形模式,尤其是在 Martin Kern 一系列的论文之后,已经与由上而下的分类系统一样受到摒弃。见 Martin Kern,"Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China,"*Journal of East Asian Archaeology* 4.1-4 (2002):143-181;Enno Giele,"Using Early Manuscripts as Historical Source Materials,"*Monumenta Serica* 51 (2003):409-438。

[34] 例见:Michael Nylan and Mark Csikszentmihalyi,"Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China,"*T'oung Pao* 89 (2003):59-99;Kidder Smith,"Sima Tan and the Invention of Legalism, Daoism, et cetera,"*Journal of Asian Studies* 62.1 (2003):129-156.

上海古籍出版社

那些后来成为了“家”的范畴，当初只是拿来满足一种纯粹目录上的分类需要。我们不应该假设这些范畴具有任何本体价值。这种对早期中国文本由上而下的分类，已从当初一种有效地满足目录需要的工具（想一下“中国哲学电子书计划”这个被广泛使用的网上资料库），变成一种哲学分析的负担。它让学者以为这些纯粹的目录与分类范畴，拥有一种本体价值[35]。



图一 （部分的）中国哲学树

在生物学与分类学，林奈（Linnaeus）由上而下的分类系统在 18 世纪开始受到质疑，19 世纪初更遭扬弃，取而代之的是一种由下而上的分类方式，这种分类方式以承认说明了物种之间具有关联性的经验证据开始。把这种由下而上式或经验式分类应用到文本的话，我们不会再由一系列固定的区分出发，把要研究的材料填进去。反之，我们会考察文本形成时的脉络有何特色，以及这些特色引申出来的区分[36]。由下而上地对中国文本做分类，代表着每当我们遇到不同的哲学问题时，我们都会从一个新的分类重新出发。我们会从早期中

---

[35] Donald Sturgeon 的“中国哲学电子书计划”是一个中国文本的资料库，把文本分成“先秦两汉”及“汉代之后”两大范畴；“先秦两汉”之早期文本则按六家或者按知识范畴如算书、历史、经典文献等再作分类（http://ctext.org/）。

[36] Robert Bagley, *Max Loehr and the Study of Chinese Bronzes: Style and Classification in the History of Art* (Ithaca: Cornell East Asia Series, 2008)。达尔文则把由下而上的分类方式改善成一个更复杂的系统。这系统在分类生物时，会同时考虑到生物的族谱和生物之间的异同。见 Ernst Mayr, *This is Biology: The Science of the Living World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997), pp.135－138。

上海古籍出版社

国文本中所反映出的那个具体问题,建立起新的范畴。这蕴含着一个错综复杂的关系网。这个关系网没有固定的方向,不同的项目和团体都可以在里面有机地、多元地、非永久地互动。这个网络可以用任何学者想要的参数运作,也可以阐明各种不同的连结。这只视乎该学者当时关注什么。由下而上的分类方式,容许了早期中国文本里无限多不同的连结。这些我们创造出来的分类,不会按我们过往对中国哲学的预设而强加在文本上。相反,当我们以开放的态度去接触文本,并容许我们为自己的发现感到惊讶时,这些分类便会在我们研究的过程当中生成。

排除了作者、书、学派这些范畴之后,在我们眼前的是一片广阔的领域。任何新的关系、连结和常规都可以在这片领域上建立。这个由下而上的、崭新的脉络,由对论证之间不同关系的注意创造而成。论证可以透过不同的方式产生关系,例如相通的观念与概念、近似的论证策略、哲学问题、形象、文本目标与功能、形式结构和语言使用。如此一来,我们的脉络,那个有意义诠释的来源,便不再是任何先在和固定的范畴(作者和书),而是流动的文本、概念、哲学与历史连结。与其在文本或书里寻求融贯,不如寻求文本观念的融贯。这些文本观念可以出现在一个文本里,或多个文本里,也可以出现在一个章节里、或多个章节里,亦可以出现在一本书里,或多本属不同作者不同学派的书里。我们可以让观念、概念和论述方式自己保持融贯,而不是透过作者为它们提供融贯。它们自身便维持了一个可以用来比较异同的脉络。

四、做没有作者的哲学

我的研究处理了早期中国(公元前 5 世纪到公元后 1 世纪)其中一个最主要的哲学问题:人与世界(包括了他人、现象、事件与自然环境)的关系。早期中国思想家特别关心能动性(agency):如何能在不同处境中有效地行动?人对自己生命、行为结果、外在事件有多少控制?如何面对在日常生活中的变幻莫测?如何能成功地扣连到更大的脉络?对于这些问题,我探索了早期中国里有效能动者的不同模

上海古籍出版社

式，辨认出早期中国的**适应能动者模式**（adaptive agency），并对之作了系统性分析[37]。

“因”（adaptability）是一种能力。这种能力让人能够有目的地就着脉络去调整自己，从而最有效地应对悄然而至的处境。在早期中国的想象中，“因”对扬于那些勉强的、任意的、由一己观点而发的行为。“因”要求的是高度的自我反省能力、观察力、灵活度和反应。这些能力使得能动者能够设计出**临时而特定**（ad hoc）的行动策略，而这些行动策略所针对的，正是那些特定的、临时的、非普遍的人生问题。不管是在政治、军事、专业、宗教，抑或是日常生活的脉络里，它都保证了能动者在行动中有更高的成功率。

我进行的是一种跨文本研究，以追溯早期中国对适应思维与适应行动的不同理解、不同表述、不同代表和不同目标。我发现，适应思维与适应行动的主张遍见于各种属不同学派与思想背景的文本里。它既可见于子类（那些“哲学”的文本），亦可见于那些政治、军事、占卜、历史与医学的文本里。它既出现在被归为道家的《庄子》里，也与韩非子这个属法家的思想家和武王这个儒家文化里的英雄有关系。甚至，按《史记》的记载，连汉朝的开国君主刘邦（汉高祖）也与适应思维与适应行动有所关联。当我发现不少通常被视作儒者的人物都和适应思维与适应行动有关时，很多人都感到惊讶。因为大部分熟悉中国哲学的人，听到适应的、灵活的、创造的行为时，都会立即把这些观念归类成道家的传统思想。由此可见，由上而下的分类方式和其维持的预设不能加深我们恰当的哲学反省，反而成为哲学反省的桎梏。

如果在哲学探索的过程中，不再以书和作者作为意义与诠释的来源，那么我们便能以哲学问题为引领，畅游于早期中国文本的汪洋里。我们关心的是某个具体的哲学问题在文本里如何建立，而从中又可找到哪些不同的解决方法。早期中国关于“因”的论述，多

---

[37] 参见：Mercedes Valmisa，“Changing Along with the World：Adaptive Agency in Early China，” Ph.D. Dissertation. Princeton：Princeton University，2017.

上海古籍出版社

数与在危急关头、改变与转化的情况下,如何有效地行动的讨论相关。按此,我在研究中时常要处理到“命”的问题。我辨认出一种早期中国在思考人与世界的关系时的思维模式,这种模式建立出主客二分,并限制与抗拒了那个有机会阻挠主体行动、控制主体行为结果的现实。

我称这种思维模式为“实体化模式”(Reifying Pattern)。这种模式把“命”,亦即一切人无法控制、看似无关于人而偶然地发生的事,理解成一个外在的、非道德的、朦糊的客体。这个客体会摧毁主体,也决定了主体的命运。它带来了一种异化、无力、不确定、存在上残缺的感觉,也因此使得人与世界的关系是内在地矛盾的。在“实体化模式”里,“命”被实体化成一种独立而外在于主体而存在的东西,一个会抗拒和阻挠主体的东西。“命”蕴含着一种非道德上的限制,也意味着对人类的道德内在性的威胁。因为“命”可能会危害主体,所以它也呼唤着人的反应与心理上的处理[38]。

对“命”的实体化,为早期中国的思想家带来了一个问题,而他们需要对这个问题给出一个心理上与哲学上的处理。有关于此,我追溯了早期中国思想家对这个问题,以及其所带来的不确定性与无助的不同解决方法。在研究这些有机会使人重新获得一种存在的有力感和控制感的解决方法时,我发现我们不应该把这些解决方法归于某个作者、某本书或某个学派。因为这些解决方法在现存文本里的呈现方式,与作者、书、学派这些范畴并无关系。

以《唐虞之道》为例。此文献见于郭店出土的、公元前 3 世纪的竹简里[39]。它的篇幅相对较短,内容主要是论证,最好的政治制度,并

---

[38] “Changing Along with the World: Adaptive Agency in Early China”的第 3 章:“The Reification of Fate”,仔细分析了这个“实体化模式”以及那些代表了这个思维模式的文本。见同前注,页 186—252。本章将以“The Reflection of Fate in Early China”为题,于 *Early China* 第 42 期(2019 年)发表。

[39] 《唐虞之道》在 1993 年郭店(河北省荆门市)与其他十七份竹简一同出土。关于它们的挖掘报告,可见于《荆门郭店一号楚简》,《文物》7(1997),页 35—48。郭店竹简首次出版于荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》(北京:文物出版社,1998)。英语学界对是次发现最新及最完整的研究,可见于 Scott Cook, *The Bamboo Texts of Guodian* (Ithaca: Cornell University Press, 2012), pp.1-96。郭店楚墓大约成于公元前 300 年,亦即战国后半期。发现到的所有文本都在这个时期前完成。

非世袭的君主政体，而是禅让制与贤人政治[40]。自从《唐虞之道》出版之后，学界的辩论主要在于它这种不常见的政治观点，究竟属于哪个作者或者哪一家。大部分学者都把它归入儒家，并视之出自子思之手。其余则把它归入墨家，或视之出自杨朱之手，或视之糅合了儒墨二家[41]。而我则从另一个角度理解这篇文献，关注的重点是它如何反映了“实体化思维模式”（先前已从《孟子》《穷达以时》及其他文献找到同样的思维模式），以及这思维模式对解决“命”这个问题有何启示。

在竹简文本中，我们可以看到一个清晰的区分，区分开一个内在与外在的领域。内在的领域由主体所控制，例如德性的修养工夫。外在的“命”的领域则由那些外在的、庞大的、在世界里发生的事件所构成，它们是无法避免的，也无可避免地影响着主体的生命。按照《唐虞之道》，传说中的唐尧之所以把王位禅让予虞舜，有很多原因。这些因素可以分成两类。第一类关于内在领域，亦即舜的德性。舜证明了他“仁”“圣”“孝”“忠”兼备。而尧知道这些品性会使他成为一个出色的君主（“［知其能］为民主也”）[42]。按文本的描述，舜是透过自我修养工夫才获得这些品性的。它们都属于舜的内在自我，属于一个在任何情况下主体都控制着的领域。这当然是作者支持禅让制的关键论证。受位者具有能力去培养出正确的道德行为，并唯有当他这样做之后，他才准备好治理天下。这是圣人之治所建基的前提。因此，君位只应该传给那个已培养出这些德性的人。按作者的用语：

---

[40] 这文献首见于《郭店楚墓竹简》，页 39—41，157—159。关于此文献的质料特性与思想内容的英文分析，可见于 Cook，*The Bamboo Texts of Guodian*，pp.521 - 564。Sarah Allan 在 *Buried Ideas* 一书中，把《唐虞之道》和其他推崇禅让制的战国文献放在一起讨论。按 Allan 的想法，其他推崇禅让制的文本有《尚书·尧典》《孟子·万章上》，以及《墨子》之《尚贤》《容成氏》《子羔》《保训》等篇。见 Sarah Allan，*Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*（Albany：State University of New York Press，2015）。

[41] Allan，*Buried Ideas*，p.83，note 8；Cook，*The Bamboo Texts of Guodian*，p.539 及此页前。

[42] 《郭店楚墓竹简》，页 158。按前两句的对称结构，把“知其能”三个缺字加进去是没问题的。见李零：《郭店楚简校读记》（北京：北京大学出版社，2002），页 95。

必正其身,然后正世[43],圣道备矣。(郭店 39:3)[44]

第二类因素则涉及那个不受人控制的外在领域。天、地与其他一切神圣的存在,都是外存于主体的力量。它们是客观的、必然的,不受人的能动性所改变。它们对世界发生的事,均有决定性的影响。所有这些担当着"命"的角色的元素,就是天地,也就是山川河岳等等自然界的元素、人类的祖先,以及其他一切神圣的存在,它们都被视作鬼神,应该接受宗教祭献[45]。当然,宗教礼仪的目标之一,是调整人神互动,使神明更趋仁善;但它们同时也预设了神明并不由我们直接控制,亦不一定要满足我们[46]。

"命"与"时",可以与神圣力量(诸如天地鬼神,等等)互相配合;"命"与"时"也可以是这些神圣力量自身结合的产物。《唐虞之道》的最后一段,指出了即使尧生而为天子,而且培养出各种德性,他也无法控制天下,这便是因为"命"与"时"的结合力量:

古者尧生[47]于[48]天子,而有天下,圣以遇命,仁以逢时。[49]

---

[43] 治理天下前,我们必须行修养工夫纠正自身。这是早期中国政治文本的共同主题。《论语》里最有名的例子是:"子曰:'苟正其身矣,于从政乎何有?不能正其身,如正人何?'"(《论语·子路》)。类似的段落与同样的主题也可见于《说苑·君道》和《孔子家语·始诛》。

[44] 这里所指的是显示了该竹简相片在《郭店楚墓竹简》出现的页数,以及该引文出现的竹简数目,下同。

[45] 《郭店楚墓竹简》,页 157。

[46] Michael Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 2002), pp.27-28, 35-36.

[47] "生"可理解为"以王位继承者身份在王室出生"(我对此句的英文翻译就是按此理解),或可解作"升",意指"晋升至天子之位",如舜不受其出身所挠而得位于尧。Cook 指出,在现存的文献中,愈来愈多证据显示尧并非经禅让而登位,而是经世袭而成为天子,见 Cook, *The Bamboo Texts of Guodian*, p.559, n87。虽然这里的诠释是开放的,但顾及到《唐虞之道》支持禅让的明确立场,如果作者想触及尧平民的出身,他应该会更开宗明义地说明。

[48] 李零把"于"解成"为",见李零:《郭店楚简校读记》,页 98;《郭店楚简校读记》,《道家文化研究》第 17 辑(1999 年 8 月),页 455—456。

[49] 周凤五把句断在这里,Cook 跟随这个断法,我也同意。见周凤五:《郭店楚墓竹简唐虞之道新释》,《中央研究院历史语言研究集刊》第 70 本第 3 分册(1999),页 739—759;Cook, *The Bamboo Texts of Guodian*, p.559, n90。

上海古籍出版社

未尝遇[命而][50]并[51]于大时，神明将[52]从，天地佑之，[53]纵仁圣可与，[54]时弗可及矣。（郭店 40：14—15）

类似的论证，同样见于另一郭店竹简《穷达以时》。《穷达以时》论证，历史人物如舜和管仲，唯有在际遇与命运的安排下才会成功[55]。“命”是个外在的、客观的现实，我们只能“遇”上它，纵使祸福难料。“命”时常扰乱主体的心志。不过，当人的德性配合上命时，美好的结果就会出现。

我的研究方法如何帮助我对这些文本与哲学想法有不一样的分析呢？首先，在阅读《唐虞之道》时，我无需采用一种“儒家式”或“墨家式”的阅读。亦即是说，我无需只专注于文本里关于禅让、贤治、利他主义、亲缘关系和关怀的主张[56]。因为我无需把文本视为某个作者的著作，亦无需把它归类到某家的思想，我可以同样专注于文本其他有趣的想法、结构、论证和形象。不把文本读成某个作者或某家的作品，不会保证我的诠释会更好或者更正确，但它却能保证我不会从一

---

[50] 原文缺字。李零补上了“贤”与“虽”字，见李零：《郭店楚简校读记》，页 98。我跟随周凤五《郭店楚墓竹简唐虞之道新释》及 Cook, *The Bamboo Texts of Guodian* 的补字，但并不同意他们的解读。

[51] 我同意李零把“并”读成“秉”，即“执握”之意。见李零：《郭店楚简校读记》，页 98。

[52] 《郭店楚墓竹简》的编者认为这是“均”字。虽然它对内容的影响不大，我仍跟随李零把它读成“将”，见同前注。

[53] 李零在此加入逗号作停顿，而其他编者则加入句号。我跟随李零（同前注）和陈伟（《郭店竹书别释》，武汉：湖北教育出版社，2012）的做法，把整句句子看成是一个假定条件：未尝……纵。关于这里的其他排列方式与字词选择，见 Cook, *The Bamboo Texts of Guodian*, p.559；Allan, *Buried Ideas*, p.130。

[54] 我跟随李零的读法，把“与”读成“举”，见李零：《郭店楚简校读记》，页 98。

[55] 关于《穷达以时》中就命运问题提出的哲学解决方案，可见 Mercedes Valmisa, “Beyond Our Control：Two Responses to Uncertainty and Fate in Early China,” in *New Visions of the Zhuangzi*, edited by Livia Kohn (Cambridge, MA：Three Pines Press, 2015), pp.1－22。

[56] 把由上而下的分类方式应用到出土文献上，尤其有问题。毕竟，现存文本很早已经被归入这些范畴内，因此，从思想史的角度看，使用这些范畴是有价值的。但是，早期文献并没有任何标题、作者、写作日期或隶属于任何一个学派。它们应该保持原貌。关于最后一点，可见 Giele, “Using Early Manuscripts as Historical Source Materials”和 Dirk Meyer, “Texts, Textual Communities, and Meaning：The Genius Loci of the Warring-States Chu-Tomb Guodian One,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 63.4 (2009)：827－856。

些先在的观念出发,先假定文本理应说了什么和我理应从中找到什么,才开始我的阅读。

我把《唐虞之道》视为“实体化思维模式”的代表作。它代表了一种思考人与世界的关系的思维模式。更准确地说,是“命”在实体化之后带来了无力感与存在的无能感的问题,它代表了早期中国里的一种独特的解决方法。《唐虞之道》所给出的解决方法便是透过“知命”的主张,去加强主体的能力。即使“命”不由我们控制,也可以妨碍我们,但在《唐虞之道》里,“命”应该成为我们接受与理解的对象。竹简提及“知命”的地方如下:

> 夫古者舜居于草茅之中[57]而不忧,登[58]为天子而不骄。居草茅之中而不忧,知命也。登为天子而不骄[59],不专[60]也。(郭店 40:16—17)

舜所开创的先例成为了当世政客的模范:

> 方在下位,不以匹夫为轻;及其有天下也,不以天下为重。有天下弗能益,无天下弗能损。(郭店 40:18—19)

《唐虞之道》的作者鼓励当时的从政者要如舜般“知命”。当舜居

---

[57] 其他文本,如上博简《子羔》和《战国策》,都指出尧在离朝廷很远的野外找到舜。

[58] 原初编者把这字读成“身”。裘锡圭跟其他学者则读成“升”。我跟随李零把它读成“登”。见李零:《郭店楚简校读记》,页 98。无论是“升”或“登”,都有“向上”之意。

[59] 升至高位或成为贤人而不骄傲,这个想法在早期文本里十分常见。《论语·子路》谈及君子时,以“君子泰而不骄,小人骄而不泰”来说明君子与小人的差别。《中庸》谈及在上位者时,则如此描述:“是故居上不骄,为下不倍。”见阮元校刻:《十三经注疏》(台北:艺文印书馆,1985),卷 31,页 898a。一个跟《唐虞之道》更接近的对比,可见于《吕氏春秋·孟春纪·本生》“上为天子而不骄,下为匹夫而不惛”,参陈奇猷:《吕氏春秋新校释》(上海:上海古籍出版社,2002[1984]),页 21。

[60] 我跟随李零把这字读成“专”。其他可能的读法是“流”,见 Cook, *The Bamboo Texts of Guodian*, p.560。我认为“不专”在其他文本里的意思也是如此:不任意而行,不以己愿决定一切行为。例见《文子·九守》的“不为始,不专己”和《潜夫论·卜列》的“不专任以断事”。如果我们把它读成“专”,它同样可理解为在同一个家族内“垄断专制”(王位,或者其带来的利益;见 Allan, *Buried Ideas*, pp.93-95),也就是禅让的相反。《唐虞之道》首句曰:“唐虞之道,禅而不专。”(见李零:《郭店楚简校读记》,页 95)

上海古籍出版社

于下位而不见任何立足之地时，《唐虞之道》的作者观察到他也没有汲汲于权位。如 Sarah Allan 所言：“即使舜居于草茅之中，也没有感到怨恨的讲法，意味着在得到尧的赏识之前，舜已是一个值得嘉许的人，而不只是一个农夫而已。”[61]Allan 把舜的行为理解为一种德行。他是“谦逊的化身”[62]。我认为，按照文本的结构，以及它就内在领域（人力可控制）与“命”的外在领域（人力不可控制）所作的区分，我们应该用另一种角度理解舜的行为。舜知道，不论他如何装备自己以冀贡献社会，社会政治地位的上升，有别于工夫修养和道德，是不由他控制的。虽然世人对他的道德修养不闻不问，他仍然不为所动。这显示了他的现实主义，也显示了他“知命”[63]。

当然，“知命”是一种有德之人的品质，也是成为君子的前提[64]。这是因为当一个人“知命”时，意味着那个“命”的外在世界不能对他的内在道德发展有任何限制。舜不会希冀任何改变，也不会欲求他的人生变得不一样。他不会展露出决心、怨恨或者后悔。“知命”有两个面向。一方面，虽然自我修养在我们的掌握之中，但主体不会对其道德行为可能带来的结果有任何判定和预期，因为有什么后果，属于“命”的外在领域。由是观之，“命”可以是一种对人能动性的负面限制而变得有问题。另一方面，当人理解到“命”的运作并接受了“命”时，“命”也不能对主体的心灵做任何事情去破坏其自足性，这便是对“命”在实体化之后带来的问题的解决方法。这个解决方法可见于《唐虞之道》，也见于很多有着相同思维模式与世界观的早期文本。

这个研究进路带来的第二个结果是，我们可以跨文本地辨认出各种哲学观念，即使这些文本在传统上并不算是同一个作者或同一个学派的作品，甚至并不算是哲学作品。我们可以突破由上而下分类所带来的连结，在现有的文本纪录中找出新的连结和新的组合。

---

[61] Allan, *Buried Ideas*, p.109.

[62] 同前注。

[63] 有志于文学与哲学比较的读者会想知道西方传统里相似的论证。Petrarch 在 *Remedies Against Fortuna* 中对斯多葛学派有很著名的诠释。他重新分析了斯多葛学派有关于如何面对命运，以及命运之神善变的鞭打的观点。斯多葛学派的建议是发展出一种漠然的态度和拉开距离：学习既不在意厄运亦不在意好运。

[64] 《论语·尧曰》：“不知命，无以为君子也。”

上海古籍出版社

“知命”(或“达命”)在“实体化思维模式”中,是特别重要的观念。在《孟子》《荀子》《说苑》《列子》《文子》《庄子》《淮南子》《吕氏春秋》等文本中,我们都可以找到这个观念。这些文本常涉及“命”的实体化、外在化和问题化。“知命”不是一个儒家独有的方案,也不是墨家的。它与作者、书和学派没有任何关系。与它有关的,是早期中国里,一种理解人与世界关系的庞大思维模式。我会举出《唐虞之道》《孟子》《穷达以时》这些被视作儒家作品以外的例子作说明。

以下的段落出自《淮南子·诠言》,在《文子·符言》里也有很接近的表述:[65]

> 直己而待命,时之至不可迎而反也;要遮而求合,时之去不可追而援也。君子为善,不能使福必来;不为非,而不能使祸无至。福之至也,非其所求,故不伐其功;祸之来也,非其所生,故不悔其行。内修极而横祸至者,皆天也,非人也。故中心常恬漠,累积其德,狗吠而不惊,自信其情。故知道者不惑,知命者不忧[66]。[67]

顾名思义,以一系列对偶句写成的《诠言》,是对圣人之治与君子

---

[65] 《诠言》是《淮南子》的第十四章,亦属“末”章的一部分。“末”章旨在阐明和应用“本”章的想法。关于“末”章与“本”章的分类,见 Charles Le Blanc, “Huai nan tzu,” in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, edited by Michael Loewe (Berkeley: Society for the Study of Early China; Institute of East Asian Studies, University of California Berkeley, 1993), p.189; Martin Kern, “Creating a Book and Performing It: The ‘Yaolüe’ Chapter of *Huainanzi* as a Western Han Fu,” in *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, edited by Sarah A. Queen and Michael Puett (Leiden: Brill, 2014), pp.124-150。Kern 主张应该按语音资料作本末章的分类。前八章的题目都有着相同的韵脚,而第九章的题目则开始了一个新的韵。亦见 John S. Major, Sarah A. Queen, Andrew Seth Meyer, and Harold D. Roth, ed., *The Huainanzi. Liu An, King of Huainan: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China* (New York: Columbia University Press, 2010), p.14 及之后。

[66] “知命者不忧”这句式在不少早期文本里也出现过。见刘文典:《淮南鸿烈集解》(北京:中华书局,1997),卷 14,页 487;杜道坚:《文子缵义》(上海:上海古籍出版社,1989),卷 4,页 10a。“知命不忧”的句式则可见于司马迁:《史记·屈原贾生列传》(北京:中华书局,1959),页 2500;班固:《汉书·贾谊传》(杨家骆编:《新校本汉书集注并附编二种》,台北:鼎文书局,1976),页 2228。《周易·系辞上》则有“乐天知命,故不忧”一说(十三经注疏版,页 147b)。

[67] 刘文典:《淮南鸿烈集解》,卷 14,页 17a。

行为——《淮南子》经常谈及的主题——的解释。在汉代采集多方材料的全面编著下，学者视《诠言》为集各家思想于一身的一章。它的内容呼应了其他文本如《老子》《庄子》《吕氏春秋》和《韩非子》的想法[68]。在《文子》里出现的对应版本，也被视作属老子之言[69]。

然而，这篇文章在几个重要观点上，都呼应了《唐虞之道》里的世界观、哲学构思与论证结构。第一，《诠言》的论证始于一个想法：这世界存在着一些不受人控制的力量，而这份力量叫作“命”。第二，“命”是普遍而没有道德因果性。“命”的领域里，人的道德行为与其后果的因果链被打断了，认识到这个事实便是“知命”。第三，《诠言》把“命”的外在领域与道德自主的内在领域分开。主体在内在领域里有能力去“直”（或《唐虞之道》里的“正”）其自身，但只能等待命运的决定。第四，随着“知命”，人能安于他的生命而不会为遭遇忧心。最后，在主张人应该接受很多事情最终不由自己控制，以证成失败和获得心灵平静的同时，这些文本也主张人应该继续发展道德自我。这个自主的内在领域是由人所控制的，这也因而是人在命运面前，唯一获得力量的方法。

让我们转去讨论另一个兼容并包的文本：《吕氏春秋》，里面的一篇轶事。这篇轶事见于《知分》篇。按陈奇猷的想法，《知分》应归类为道家思想，乃伊尹之思想[70]。

> 晏子与崔杼盟，其辞曰：“不与崔氏而与公孙氏者受其不祥。”晏子俯而饮血，仰而呼天曰：“不与公孙氏而与崔氏者受此不祥。”崔杼不说，直兵造胸，句兵钩颈，谓晏子曰：“子变子言，则齐国吾与子共之；子不变子言，则今是已。”晏子曰：“崔子！子独不为夫《诗》乎？《诗》曰：‘莫莫葛藟，延于条枚，凯弟君子，求福不回。’婴且可以回而求福乎？子惟之矣。”崔杼曰：“此贤者，不可杀也。”罢兵而去。

---

[68] Major et al, *The Huainanzi. Liu An*, *King of Huainan*, p.534.

[69] 杜道坚：《文子缵义》，卷4，页9b—10a。

[70] 参见 Kamenarovic, *Printemps et Automnes de Lü Buwei* (Paris: Cerf, 1998), p.390, n2。

> 晏子授绥而乘,其仆将驰,晏子无良其仆之手曰:“安之!毋失节。疾不必生,徐不必死。鹿生于山而命悬于厨。今婴之命,有所悬矣。”晏子可谓知命矣。命也者,不知所以然而然者也,人事智巧以举错者不得与焉。故命也者,就之未得,去之未失。国士知其若此也,故以义为之决而安处之。[71]

这篇轶事,把晏子这位春秋时期齐国的宰相与据称为《晏子春秋》的作者,描述成一个“知命”的人(“晏子可谓知命矣”)。晏子展示出他已接受了自己可能一无所知,也可能对命运束手无策。面对命运,人无法再依赖智慧和计谋。不过,正因晏子“知命”,他了解到道德因果链会被“命”所切断,他才获得了实践他的道德自主性的力量;因为“知命”,他具备了行义的力量。这篇轶事逐一触及了《唐虞之道》和《诠言》的论点:外在领域与内在领域的区分、人要接受和理解到并非所有事情都尽由人意、“知命”能使人不管后果地尽义、个体在命运面前的自强。这使得《知分》成为了同一种世界观的代表作,代表了同一种面对命运的哲学解决方法。同样的方案亦可见于另外两个文本。

	《唐虞之道》	《列子》	《庄子》	《吕氏春秋》	《淮南子》/《文子》
不由人所控制的外在力量	圣以遇命,仁以逢时。	俛俛成者俏成也,初非成也。	不当时命而大穷乎天下。	今婴之命有所悬矣。	时之至不可迎而反也。时之去不可追而援也。
道德因果性的缺如	纵仁圣可与,时弗可及矣。		道无以兴乎世,世无以兴乎道,虽圣人不在山林之中,其德隐矣。	疾不必生,徐不必死。命也者,就之未得,去之未失。	福之至也非其所求,故不伐其功。祸之来也非其所生,故不悔其行。

[71] 《吕氏春秋·恃君览·知分》,见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,页1347。

上海古籍出版社

（续表）

	《唐虞之道》	《列子》	《庄子》	《吕氏春秋》	《淮南子》/《文子》
自主的内在领域	有天下弗能益，无天下弗能损。	于俏而不昧然，则不骇外祸，不喜内福。	反其性。	婴且可以回而求福乎。	故中心常恬漠，累积其德。
生命的安顿	舜居于草茅之中而不忧，登为天子而不骄。	知命安时也。当死不惧，在穷不戚。	危然处其所。深根宁极而待。	安处之。	故知道者不惑。知命者不忧。
持续的自我修养	必正其身。		正己而已。	以义为之决。	直己而待命。

表一　论证结构表

在现存的文本纪录中，都能发现这个哲学方案。这个哲学方案在不同段落里的阐述，极为相似。我将从《列子》和《庄子》这两个道家文本中，再举出几个例子。首先是《列子》：

> 侥侥成者，俏成也，初非成也。侥侥败者，俏败者也，初非败也。故迷生于俏，俏之际昧然。于俏而不昧然，则不骇外祸，不喜内福；随时动，随时止，智不能知也。信命者，于彼我无二心。于彼我而有二心者，不若掩目塞耳，背坂面隍，亦不坠仆也。
>
> 故曰：死生自命也，贫穷自时也。怨夭折者，不知命者也；怨贫穷者，不知时者也。当死不惧，在穷不戚，知命安时也。[72]

因为“知命”，所以即使面对无可控制之事，也能免于悲伤痛苦，从而专注于自己所能控制的事情：改善自己内在的心理和道德行为[73]。要注意的是，“知命”不牵涉关于命运如何运作的分析性知

[72] 《列子·力命》，见杨伯峻：《列子集释》（北京：中华书局，1997），页 212。

[73] 这可能就是孔子言君子“不忧不惧”之意。《论语·颜渊》：“司马牛问君子。子曰：‘君子不忧不惧。’曰：‘不忧不惧，斯谓之君子已乎？’子曰：‘内省不疚，夫何忧何惧？’”

上海古籍出版社

识。“知”在这个脉络里,不蕴含一种技术上的知道:它并不尝试把握命运的运作过程。反而,它是一种坚定信念,深信命运超越了人的知识范围,意识到我们无从控制和克服命运。“知命”的意思是能够与命运和平共处,能够容忍自己对命运如何运作一无所知的事实。顺理成章地,“命”在早期文本里的常见定义是“不知所以然而然”[74]。

上面《列子》的引文,强调了因为命运这股外在力量的干扰,那些人就自身行为所预期的常见结果,可能完全不会出现。命运能终极地颠覆人的行为。因此,《唐虞之道》里的舜和《列子》里的其他理想人格,遇上厄运(如舜居于下位)而不伤痛,遇上好运(如舜成为统治者)也不狂喜。反而他们都顺应着任何命运的安排。这个想法同样见于《庄子·缮性》。这篇的作者认为我们只能等待适当的时机与命运,而不能主动创造它们:

> 道之人何由兴乎世,世亦何由兴乎道哉!道无以兴乎世,世无以兴乎道,虽圣人不在山林之中,其德隐矣……当时命而大行乎天下,则反一无迹;不当时命而大穷乎天下,则深根宁极而待。此存身之道也……危然处其所而反其性,己又何为哉!……故曰:正己而已矣。[75]

具德性的圣人有可能晋升到治理天下的地位,但他们的成功都必须建基于时势与命运的力量。然而,正如这个方案所强调,在这个不公平的、常常压倒人类能动性的制度里,人有能力从中找出自己的心理和道德自主性。人有能力内省、自我纠正、保持自身的德行。这就是逆转命运与人这个主从关系的关键。

---

[74] 这个对“命”的定义可见于《庄子·达生》,见王先谦编:《庄子集解》(北京:中华书局,1982),页163;《吕氏春秋·恃君览·知分》,见陈奇猷:《吕氏春秋新校释》,页1347;以及《列子·黄帝》《列子·力命》,分别见杨伯峻:《列子集释》,页64、193。

[75] 王先谦编:《庄子集解》,页136—137。

	《唐虞之道》	《列子》	《庄子》	《吕氏春秋》	《淮南子》/《文子》
知命	知命	知命	达命	知命	知命
遇命	遇命		当命		
时	逢时	知时	当时		时至去
内在自我 相对 外在他者	身 世	内/我 外/彼	己/身 世/命	命	己/内 天/命
厄运与好运	有无天下	福祸		福	福祸
免于忧虑	不忧	不惧不威			不忧
满足		安时	处所	安处	
修正	正己		正己	以义	直己

表二　共同的概念形象

要注意的是，这些段落都与《唐虞之道》有着同样的关怀：它们都是对同一个哲学问题的回应。这个哲学问题便是命运的问题，或者人无法控制他的行为结果的问题，这也就是我称之为“实体化思维模式”所带来的问题。这些段落不单只有同样的世界观，它们也提出了一样的方案，去处理命运实体化之后所带来的不确定性与无力感。它们更用了同样的论证结构（对人无力改变命运这个事实的肯定会带来“知命”和自我修养，这又会使得人重新获得道德的自主性）。除此以外，读者或许也发现了，这些段落与《唐虞之道》有着相似的概念形象：遇命与知命；成败、祸福、地位高低；内与外；无忧无虑、居其位；以及不断正己修身。这使得它们共同构成了具有哲学意义的中国哲学故事。这些文本保持了一个相同，或者十分相似的知性世界观、哲学框架、概念形象和论证策略。凡此种种理由，我们都应该把这些文本（和那些我没有在这里举出的文本）放在同一个脉络里，互相对照阅读诠释。我们不应该诉诸于它们所置身的书和作者去理解它们。

我们在《唐虞之道》和上述其他段落所发现的思维模式与哲学方案，并不只限于某一个哲学家，某一本书，甚或是某一家思想。命运实体化所带来的不确性与无力感，对早期中国思想家来说，是一个很重要的共同问题。他们提出了很多不同的解决方法。“知命”的解决

上海古籍出版社

方案便是其中之一。其他还有“外转”(由适应能动性所推动)和“顺从”[76]。所有这些哲学方案都是跨文本的。唯有当我们抛弃了那个早期中国哲学的传统框架,不再受它加诸在我们身上的单一视野所控制,我们才能发现这些跨文本的哲学方案。

在哲学界里,有人认为我们需要作者和其作品的概念,才能建立哲学体系。唯有保持那个对哲学作品的单一作者想象,我们才可以系统地诠释一个哲学作品,并解决作品中的表面矛盾[77]。这种思想有两点根本错误。第一,作者能并不能解决一切在文本里或文本之间的矛盾。这只是一个幻想,早在西方哲学史里便得到过否证。第二,更重要的是,我们不需要作者去建立哲学体系。一个哲学体系,不需要是一个建基于传记式与意向性诠释的作者体系。在我对早期中国哲学的研究中,正如本文所示,我能透过辨认出独特的思维模式去建立一个哲学体系。要建立哲学体系,我们只需辨认出那些独特的思维模式,分析出每个思维模式里,对那些共同哲学问题的独特解决进路便可以了。例如,我们可以分析对有效能动者的不同理解,以及对不确定性与命运的不同处理手法。这些相似的思维模式、哲学方案和它们所建立出来的哲学体系,都与我们习惯的分类范畴没有半点关系,而是独立于传统框架地发展。

这只是其中一个例子,说明了我们在离开作者与书这些概念建立出来的界限之后,如何能够从一个全新的角度重新理解早期中国的哲学议题。承认文本流动的历史本质,没有妨碍我们的哲学研究工作。刚好相反,它赋予了中国哲学一个新的形式、新的目标。

五、朝向一种早期中国哲学的新研究进路

在“汉学挑战”的论述中,汉学家由他们所研究的范围所定义。他们不但代表了一群具历史学心态的学者,也代表了文学、艺术、考古、字源、文献、宗教、政治等其他领域的学者。中国哲学对扬于这一系列的

---

[76] 我的博士论文曾分析这个方案。见 Valmisa,“Changing Along with the World: Adaptive Agency in Early China”。

[77] Jiang,“The Problem of Authorship and the Project of Chinese Philosophy,” p.49.

上海古籍出版社

学术领域而立。它透过对立、排斥和自我孤立去创造自己的身份。

在我看来，汉学不是一个挑战，而是一个机会。它可以让中国哲学学者以一个更具创造力的方式理解他们的研究材料。就好像今天的中国哲学曾得益于西方哲学过去几十年的发展。而汉学过去几十年的发展，中国哲学却没有好好利用。中国哲学排斥汉学的理由，跟西方学界排斥中国哲学的理由是一样的：它们都建基于什么是哲学、什么不是哲学、我们理应如何做哲学的预设。如果我们可以站在中国哲学的角度，要求西方的哲学系怀疑这些预设，并扩阔他们的哲学观，那么我相信站在汉学的角度，我们可以要求中国哲学做同样的事。

我们无需延续这个已经用了好几十年的研究模式也无需继续用同样的研究框架。如果汉学研究教会了我们一些东西，那就是差不多所有我们对早期中国的认知都应该受到质疑。当然，打破这个研究领域已经用了几十年的预设会带来不确定。但正如早期中国哲学家也要面对不尽如人意的世界，我们也必须思索如何处理这个不确定性。

戴卡琳（Carine Defoort）讨论了中国哲学学者面对那些会引起混乱的汉学研究成果时，他们对这种不确定性的不同处理，以及情绪在当中的角色。她引述了《庄子》作为她方法论上的启发，主张我们休于非知（non-knowledge），以及强调了对自我无知和合理质疑保持开放的重要性。她说：“意识到我们知之甚少，本身即是一种哲学灵感的来源。”[78]除了接受无知（non-knowing）之外，汉学研究更可以使我们意识到我们潜而不显的预设（un-knowing）：发现到那些形塑着这个领域的范式、打破心灵的壁垒而对文本有全新的阅读、挑战那些长久以来的固有故事与观念、在哲学的惊奇里找到知性的乐趣[79]。

大部分中国哲学学者，面对着因盛行的论述框架崩塌而来的不确定性时，他们都选择主动地无视或取消它。本文则主张另一种策略：把其他领域的知识与分析工具，融入中国哲学的研究当中。例

---

[78] 戴卡琳著，傅扬、陈志强、王晓薇合译：《心斋坐忘：中国哲学研究的方法论反思》，《中国哲学与文化》2018 年第 16 辑，页 5。原英文稿：Carine Defoort，“Mental Fasting in the Study of Chinese Philosophy：Liu Xiaogan versus Esther Klein，” *Problemos* 2016 Supplement：9－23.

[79] 同前注，页 8—9。

上海古籍出版社

如,我示范了如何在没有“书”“作者”等框架的情况下,做有意义的哲学分析。这种哲学分析是一种跨文本、问题主导的研究,去找出概念、文学、论证关系里的融贯与可诠释性。

早期中国并没有如今天的学科区分。受到早期文化的前学科特性启发,我提出中国哲学与汉学的结合。这个结合是一个发展“后学科”的契机。最近,学界发展出愈来愈多概念术语,去描述学科之间不同层级的互动。当中有“多学科”(multi-disciplinarity)、“互学科”(inter-disciplinarity)、“跨学科”(cross-disciplinarity)、“超学科”(trans-disciplinarity)、“后学科”(post-disciplinarity)等概念[80]。概括而言,“多学科”预设了不同学科之间的界线,并同时利用不同学科的知识;“互学科”容许学科之间的结合与调和,但仍承认了学科之间的界线,学科之间在这种结合与调和下会有很丰富的交流;“跨学科”认为,如果透过另一个学科的研究方法审视原有学科的话,能得到一个新的角度去理解原有的学科;“超学科”旨在结合自然科学、社会科学和人文学科,并且超越所有它们之间的界线。

所有这些学科模式都源自对学术领域区分的不满。可是,尽管它们都不满于一种固定的、人为的学科界线,它们仍受限于学科领域区分的模式[81]。就此,“后学科”则回归到早期文化的前学科,在整体

---

[80] 这个问题有大量研究:B. Jessop and S. Ngai-Ling, “Predisciplinary and Postdisciplinary Perspectives,” *New Political Economy* 6.1 (2001): 89 – 101; B. Jessop and S. Ngai-Ling, “On Pre-and Post-Disciplinarity in (Cultural) Political Economy,” *Economie et Société-Cahiers de l'ISMEA* 39.6 (2003): 993 – 1015; T. Greckhamer, M. Koro-Ljungberg, S. Cilesiz, and S. Hayes, “Demystifying Interdisciplinary Qualitative Research,” *Qualitative Inquiry* 14.2 (2008): 307 – 331; P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, rev. ed., trans. by M. B. Ramos (New York: Continuum, 1993); E. Boyer, *Scholarship Reconsidered: Priorities of the Professoriate*. The Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching (San Francisco: Jossey-Bass, 1990); Wendelin Küpers, “Between Non-and Post-disciplinarity?!” *Integral Leadership Review*, April-June 2014, http://integralleadershipreview.com/11426-non-post-disciplinarity/ (last accessed March 12, 2018).

[81] C. M. Echtner and T. B. Jamal, “The Disciplinary Dilemma of Tourism Studies,” *Annals of Tourism Research* 24.4 (1997): 868 – 883; A. Sayer, “For Postdisciplinary Studies: Sociology and the Curse of Disciplinary Parochialism/Imperialism,” in *For Sociology: Legacies and Prospects*, edited by J. Eldridge, J. MacInnes, S. Scott, C. Warhurst, and A. Witz (Durham: The Sociology Press, 2001), pp.83 – 91; N. Leiper, *Tourism Management* (New South Wales: Pearson Education Australia, 2004).

的层面去做研究。“后学科”的研究者融合各种领域的知识与技术，容许各种崭新而可行的旁涉与协助，以把握各种构想与论域之间的内在连结。比起其他方法论，它对每个研究主题之间相互依赖性，也会更加小心处理[82]。

“后学科”与其他学科类别的差异是，它拒绝承认在某个研究范围内（我的个案便是对早期文化的研究），存在着某种合法的学科界线。它采用的是一种问题主导的进路：“后学科分析始于在不管任何学科分类的情况下，辨认出某个个别问题。然后组织、发展和融合那些必要的概念、方法和知识去处理该问题。当中完全不会诉诸任何学科界线。基于这些理由，后学科进路亦会批判现存学科在认知上和存有上的限制。它明确地由问题主导，而非受学科所指挥。”[83]拒绝了学科之间的合法界线，不代表我们可以采用一种反学科的进路。反学科只会取消所有门槛，让一切都被容许，最终很可能只会带来折中主义和（或）矛盾。相反，取消学科的界线，是邀请我们采用一种由问题主导，而非受学科局限的进路[84]。

后学科视野让学者能够把注意力放在现象的层面本身，而非那一套学者用来理解该现象的学科所带来的规范。正如专研旅行的学者 Naomi Pocock 出色的总结说：“学科可被视为‘一种加诸在研究上的人为框架’（Fuller，2003，p.1）。这框架会‘蒙蔽知识的生成’（Coles et al.，2005，p.33），并代表着‘一条无法进一步发展的死胡同’（Sayer，2001，p.90）。跨越学科的界线能使学者挑战他们所属学科的理论与哲学假设。”[85]如要打破汉学与中国哲学之间在早期中国

---

[82] Jesper Simonsen, Jørgen Ole Bærenholdt, Monika Büscher, and John Damm Scheuer, eds., *Design Research: Synergies from Interdisciplinary Perspectives* (New York: Routledge, 2010), p.8.

[83] Ngai-ling Sum and Bob Jessop, *Towards a Cultural Political Economy: Putting Culture in its Place in Political Economy* (Cheltenham: Edward Elgar, 2013), p.15.

[84] 此想法可见于 Küpers, “Between Non-and Post-disciplinarity ?!” (last accessed on April 5, 2018).

[85] Naomi Pocock, “Proposing a Post-disciplinary Approach to Research through Ontological and Epistemological Reflection,” http://www.lincoln.ac.nz/PageFiles/7235/Pocock.pdf.她亦提到以下的研究：S. Fuller, “Interdisciplinarity: The Loss of a Heroic Vision in the Marketplace of Ideas,” in *Interdisciplines*, retrieved 22 January, 2008, http://www.interdisciplines.org/interdisciplinarity/;T. Coles, C. M. Hall, and D. T. Duval,（转下页注）

研究方面的僵局,双方学者大抵都要采取“后学科”的研究方法。

在我看来,把后学科应用在对早期中国与早期文化的研究中,意思很简单:利用各种丰富而多元的研究进路与视野,以更好地处理一个主导问题。它意味着我们应该停止以学科的角度,尤其是学科之间(如中国哲学与汉学)的对立,去思考问题。我们应该利用所有资源,去创造出一个最适合自己的研究对象的研究进路。在此意义下,后学科体现了适应能动性:每时每刻都按自己要处理的事情,调整自身的方法与研究进路。

上海古籍出版社

(接上页注)“Mobilizing Tourism: A Post-Discilinary Critique,” *Tourism Recreation Research* 30.2 (2005): 31-41;以及 A. Sayer, “For Postdisciplinary Studies: Sociology and the Curse of Disciplinary Parochialism/Imperialism,” in *For Sociology: Legacies and Prospects*, edited by J. Eldridge, J. MacInnes, S. Scott, C. Warhurst, and A. Witz (Durham: The Sociology Press, 2001), pp.83-91.