

從思想史到文化史的嘗試—— 包弼德《斯文》一書及相關討論述評*

葉毅均**

本文以討論包弼德(Peter K. Bol)教授之《斯文——唐宋思想的轉型》一書為主，旁及相關領域的重要論著及包氏本人其他作品，藉此一窺學界對於唐宋思想的研究現況。全文共分為五個部分：一、簡要介紹包氏其人及全書要旨。二、逐章摘要說明全書內容。三、以田浩(Hoyt Cleveland Tillman)、艾爾曼(Benjamin A. Elman)等多位學者所撰書評為基礎，另參以中外學界的研究成果，從寫作規模、體裁與概念方法等層面，闡明此書之優劣得失。四、針對全書論旨，提出一己的質疑與辯護。五、將是書出版以後，繼踵之修正意見予以整理呈現。本文基本上認為，包氏此書乃是從思想史到文化史寫作的有益嘗試，但成功與否，則須視我們對文化史的定義為何而定。

關鍵詞：道學 新儒學 唐宋變革

*本文承蒙蕭啟慶、張元兩位清華師長惠予點撥和啟發，並受益於劉祥光師與陳熙遠師之批評指正，以及匿名評審所給予的諸多寶貴建議。此外，蔣竹山和趙立新兩位學長熱心相助，學友賴重仁、余芳珍之糾繆攻錯和鼓勵支持，謹此特致謝忱。

**國立清華大學歷史研究所碩士班研究生

—

“*This Culture of Ours*”: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992)作者包弼德(Peter K. Bol)任教於美國哈佛大學東亞語言與文明系，教學成就極獲肯定，也曾榮膺由中央研究院歷史語言研究所主辦、《新史學》雜誌社贊助之首屆「新史學講座」教席(2000)，來臺演講。包氏早年畢業於荷蘭萊頓大學漢學研究所(1971年學士，1974年碩士)，本書則是源自其美國普林斯頓大學博士論文(1982)，原以蘇軾及蘇門四學士(黃庭堅、秦觀、張耒、晁補之)之思想為主題，¹後經大幅修訂增補而成此書。全書以士人共同的價值觀(shared values)為著眼點，描述唐宋時期思想的變遷；並有意擺脫一般哲學史的框架，試圖結合思想史與社會史的取徑，配合相應的社會背景以解釋其時之思想發展。有論者認為這反映了所謂「新文化史」(new cultural history)的研究方向。²本文將以是書出版之後在西方漢學界所引

¹Peter K. Bol, “Culture and the Way in Eleventh Century China,” (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1982).

²田浩(Hoyt Cleveland Tillman)著，江宜芳譯，〈80年代中葉以來美國的宋代思想史研究〉，《中國文哲研究通訊》3.4(1993): 65-66。與此相類，艾爾曼(Benjamin A. Elman)也將思想史與社會史的重疊稱為「文化史」；見氏著，王志弘譯，〈中國文化史的新方向——一些有待討論的意見〉，《臺灣社會研究季刊》12(1992): 15。前述之漢學家們對文化史的重新強調，或許在某種程度上皆反映了歐美史學界於一九八〇年代後「文化轉向」(cultural turn)的風潮。參見蔣竹山，〈「文化轉向」的轉向或超越？——介紹四本論歐美新文化史的著作〉，《新史學》12.1(2001/03): 233-246。然而，朗宓榭(Michael Lackner)的評論則仍傾向以「觀念史」的角度來定位本書貢獻，凸顯本書在研究課題上傳統而保守的一面。Michael Lackner, *T'oung Pao* 81(1995): 366。至於在中文學界裡，著眼於社會史與思想史的交織互動之作，則首推余英時之《中國知識階層史論(古代篇)》(臺北：

起的討論為基礎，加以個人評斷來介紹其豐富的內涵。

二

全書共分九章。作者在第一章〈導論〉(Introduction)中即開宗明義說明何謂「斯文」(this culture of ours)。此一採自《論語》的典故，強調孔子的自我期許：「與於斯文」，也就是繼承周代開國君主文王的遺產，同時順應天的意志。自孔子以下，歷代士人莫不殫精竭慮，致力於此。唐宋時期之士人如何透過「學」(learning)來界定「斯文」的主要內容和價值趨向，就是本書所提出的嶄新命題。本章說明全書的論旨如下：「斯文」代表一種結合「天與人」的文明觀念，即天地化生萬物的自然領域和人類創建制度的歷史領域，以此作為規範性價值(normative values)的兩個主要來源。初唐的學者尋求重新融合此二者，以綜合的「文化傳統」支持新近統一的帝國。但在八世紀安史之亂以後，當唐朝面臨分裂與叛亂之時，為了挽救「斯文」的文士開始轉向人事一面，談論真正的「聖人之道」。而在十一世紀晚期興起之道學，則主張「天理」才是道德世界的真實基礎，其價值依據來自天地一面，獨立於「文化傳統」而存在(pp. 1-3)。

在初唐與南宋之間的中晚唐與北宋，是一個思想多樣化的轉型時期(此即本書副標題“transitions”之意)，也是本書著力最深、所佔篇幅最鉅的部分(第5至9章，共五章)。在此一時期，士人的思想生活被一種創造性的張力所圍繞，一方面要維持文化形式的延續性，以保持過去的「文」；另一方面要尋求引導聖人的觀念，以發現古人的「道」。這些都反映在古文「運動」之形式與內涵的意義上。然而弔詭的是，當道學家在企望拯救社會的努力中，將學習重心從文化活動轉移到對倫

理行為的修養後，他們也創造了一套新的文獻、學說與實踐，因而對「斯文」作出新的定義，此一新的（和初唐貌似實異的）「文化傳統」延續至十七世紀(p. 3)。

為了強調此一遠自六世紀直至十二世紀之價值觀變遷的命題，作者採用北朝顏之推的《顏氏家訓》與南宋袁采的《袁氏世範》互相比，藉此點明士人為學和家族生活的轉變。同時，本章也說明了全書在方法論上幾項有意識的選擇。

第二章〈士的轉型〉(The Transformation of the Shih)綜論士人之菁英屬性和社會成分的歷史變遷，如何由唐代重視門閥出身的世家大族(great clans)，轉變為北宋以政事為主的文官家族(civil-bureaucratic families)，最後到南宋以文化為重的地方菁英。這也是全書唯一以大多數篇幅論述社會政治史的一章。然而本章雖以依賴既有的研究成果為主，作者仍巧妙地將之轉化用以回答全書所提出的問題，論證士人群體的思想轉變與其支配中國政治和社會的努力是有關連的。換句話說，思想潮流與社會轉型息息相關(pp. 35-36)。

作者區分士的轉型其實是「士」自我確認方式的變化，以及自命為「士」之人在社會構成上的轉變兩個方面(p. 32)。因此，追問門閥制在唐代為何會衰落，事實上就是問道「士」為何不再被等同於世家大族(p. 36)；而「士」在五代逐漸被等同於文官（相對於武將），並在北宋成為政治中的支配力量，形成一種文官文化，和科舉制作為「士」的主要來源而發揮功用密不可分；由於仕途的競爭日趨激烈，南宋的「士」越來越以對地方社會的控制來維持其家族地位，並依靠科舉教育作為「士」自我確認的必要手段（不論及第為官與否，都能聲稱自己是在求仕之路上）。如此一來，作為地方菁英的士人(literati)就出現了。對於這種新型態的「士」而言，道學對為「學」的定義有相當的吸引力。

自第三章以下七章皆為偏向學術思想史的探討，以士人對「士學」(shih learning)構想的轉變為其核心。作者將「學」視為「士」之概念中

的一部分，以及士人群體界定其共同價值觀的方式之一(p. 75)。

第三章〈初唐朝廷的學術與文學創作〉(Scholarship and Literary Composition at the Early Tang Court)藉由分析初唐由朝廷所支持的學術活動和學者對文章使命的看法，闡明朝廷學者(court scholars)共有的價值觀。作者認為這些廟堂之士所具有的中古門閥世界觀(medieval aristocratic worldview)，其基本假設是將價值觀理解為「文化形式」(cultural forms，即《易經》所謂「觀乎人文以化成天下」中的「人文」之意)。由先王所創造的「文化形式」顯示了人類社會的原理，後人如果在文章寫作中立足於這些文化基礎，就能承繼最初和天地相應而成的這種文化(pp. 76-77)。這是作者尋繹《隋書·經籍志》所得出的看法。

作者認為，初唐學者關心價值觀的方式是考慮如何選擇傳統來鼓舞人心，並尋求將分裂的傳統重新整合起來。他們並不想像後來的人們那樣，將價值觀當作純粹的觀念(ideas)以影響其時代，或不採用原初顯現「道」之「文」，就直接將價值觀視為可以讓人追隨的「道」(p. 77)。換句話說，「文」與「道」並非二分。而且正如「言之不文，行之不遠」一語(原出自《左傳》)所顯示的，初唐的朝廷學者由於深信作為文化的文章體現了宇宙秩序和上古典範，因此文學寫作作為一種道德事業，是學問最高的成就。而文章的使命就是在斯文長期衰落之後，對之加以拯救。透過在文章中表現斯文，後者就有可能被實踐(pp. 104-105)。這是作者綜合南北八書(即《晉書》、《北齊書》、《周書》、《隋書》、《梁書》、《陳書》、《北史》、《南史》)之〈文學傳·敘論〉所得出的結論。

第四章〈七五五年以後的文化危機〉(The Crisis of Culture After 755)討論安史之亂以後，士人群體價值觀的轉變。和初唐不同的是，文士(literary intellectual)開始懷疑文化能否有效地影響人類行為。他們逐漸相信具有社會價值的寫作應植根於個人對道的理解，因而在思考價值觀時將探索「道」的興趣與「文化形式」區分開來。觀念比文化更真實，每個人

都應該獨立思考並且用能確實反映其理解深度的風格來寫作(p. 109)。由此產生了古文運動這樣一場思想運動，藉由改變人們的寫作方式來改變其價值觀，進而企圖影響人們的行為方式。

本章分析了兩代文士群體：以韓愈(768-824)為首的文學集團(包括李翱、柳宗元、柳冕、呂溫)，及其先驅李華(715-766)、蕭穎士(708-759)、賈至(718-772)、獨孤及(725-777)和梁肅(753-793)等人。但將重點放在韓愈身上。因為在唐代是韓愈首先將「聖人之道」(而非佛教或道教教義)作為價值的終極本源和為學的目的，將之視為斯文的基礎，從而否認了強調出身的門閥文化能使一個人有價值(p. 127)。作者反對用「文以載道」一語來解釋韓愈(並提醒讀者這句話原出自周敦頤)，因而不認為韓愈提出文章僅僅是工具的想法。相反地，韓愈認為文章是人內在的真實反映，寫作古文的前提在於對古道的理解，而實踐古道就意味著建立一個獨立於社會的個人道德基礎。作者因此強調，只要關於什麼是道德的絕對確定性尙付闕如，「文」就扮演了一個必要的角色。然而，對於「道」做個性化的追求，導致了一個缺乏共同規範的世界，學者也就不再能扮演領導社會的角色(pp. 134-136)。提倡文章復古的文士開始從採用正確的「文」轉向尋求正確的價值觀(p. 147)。

第五章〈文治政策與文學文化——宋代思想文化的開端〉(Civil Policy and Literary Culture: The Beginnings of Sung Intellectual Culture)說明北宋初年的朝廷與學者如何共同「敦重文學」(徐鉉語)，以及其後士人們對文學發展不同道路的分歧。為了「肇振斯文」，宋太宗與真宗皆獎掖學術，編纂群書，並奠定科舉取士的規模；同時，文學之士於其時最為顯達，紛紛躋身高位(經學家則不然)。文士於是構想了一種和諧的文學文化，為國家統一提供綜合的道德基礎(p. 160)。然而到了真宗朝，以楊億(914-1020)為代表的雕琢文風和古文支持者柳開(946-999)、王禹偁(954-1001)形成兩個不同陣營，直至范仲淹(989-1052)在仁宗朝的崛起，古文文風和士風才為之一振。本章簡述慶曆變法的政治計劃，特別重視

范仲淹等人透過創辦地方官學來轉變士人，以尋求共同價值觀的企圖。

第六章〈思想家，其次才是作家——十一世紀中期的思想潮流〉(Thinkers and Then Writers: Intellectual Trends in the Mid-Eleventh Century)討論歐陽修(1007-1072)在慶曆四年(1044)的慶曆變法失敗之後，取代范仲淹而在士人群體裡居領導地位的意義。作者先前在第一章就曾簡要論道：「我認為歐陽修是十一世紀的中心人物，因為他一方面響應范仲淹以改革政制轉變社會政治秩序的號召，一方面又堅持認為文化與道德為個人創造力的產物。在這兩方面他充分展現了〔古文的〕這種張力。」而歐陽修之後的兩代人只是在這兩者之間作非此即彼的選擇：王安石和司馬光致力於社會政治秩序的問題，下一代的蘇軾和程頤則轉向關注個人的修養與創造(p. 5)。本章對歐陽修本人思想的細緻論述，及其同一代和往後兩代士人思想狀況的廣泛考察，為往後三章專論王安石、司馬光、蘇軾和程頤之思想提供了基本的背景架構。

范仲淹的追隨者堅持「道」先於「文」（但後者依然重要），真正的學者要先成為思想家，然後才是作家(pp. 177-178)。問題在於，歐陽修和他那一代人對「道」的界定人各一說，莫衷一是。作者從歐陽修的立場檢視了石介、孫復、李覲，甚至佛教僧侶契嵩的看法。接著藉由分析歐陽修在嘉祐二年(1057)知貢舉時所出的三道考題，以及修纂《新唐書》各篇志之〈敘論〉和註解《詩經》之著作《詩本義》，本章論證他對上古、六經和歷史在「學」中應有之角色的看法。歐陽修企圖為政治和道德尋找一元的思想基礎，由此克服上古治世與後世衰落之間的分裂。後人不必像唐代一樣因襲古禮的「文」（形式），而可依古禮之「意」（內容）來尋求政治與道德的統一；學者們應服膺的是六經之道(pp. 195-198)。而《詩經》所揭示的聖人之道不是一套普遍的原理，而是聖人對道德本於人情的理解。文章之士的職責，就是透過對上古和後世歷史的研習所培養之敏感度(sensibility)來應對世事(p. 201)。本章最

後說明蘇洵、蘇軾父子和程顥、程頤兄弟如何繼承了歐陽修對個人的關懷，將聖人設想為既能涉獵世務又能保持道德的個人，從而為個人的道德自主性(moral autonomy)尋找根據(p. 211)。

第七章〈爲了完美的秩序——王安石和司馬光〉(For Perfect Order: Wang An-shih and Ssu-ma Kuang)比較王安石(1021-1086)和司馬光(1019-1083)兩人政治思想之異同，以及闡述雙方學術思想的精義。作者用以統攝兩人思考的共同問題是：什麼是國家和社會之間的適當關係？什麼樣的學能使士人實踐他們作爲政治菁英的責任？然而兩人得出的卻是截然不同、互相鑿柄的答案(p. 212)。兩人共通的信念是：世界的道德秩序有賴於政府制度的完備，而且政府運作的原則可以被他們所了解。由此司馬光致力於行政改革，認爲國家之所以會產生問題，是因爲官吏們未能完成既定的職責；而政治的良窳又取決於君主一人，因爲好的統治者既是官僚體制最終的管理者，也負責使庶民安於其位。換言之，一個更有限的政府可以延遲社會的變化。而王安石關切的則是如何統一士人們的價值觀，進而改變社會，促進繁榮。爲了達到此一目的，政府應透過學校養士、科舉取士，擴大士人群體並使之與政府緊密連結，利用教育來促使人民提高自己的地位，從而擴展政府的權力。由於兩人對政體(polity)性質乃至於政治秩序的設想有所不同，因此王安石詢問的是政府應該爲社會的福利做些什麼，司馬光問的卻是人應該怎麼做來保存政體(pp. 214-221)。

本章分別用經典的一致性(coherence)與歷史的連貫性(consistency)兩個核心概念來把握王安石和司馬光的學術精義。作爲一個經學家，王安石認爲儒家經典既是對於歷史變化的紀錄，也是包羅萬象的完整體系(p. 228)。「學」就是從這些文獻中獲得價值觀，因爲它們是聖人之「跡」。研究上古也是在學習爲政：如何將事物及其內在之理結合爲一（「致一」），透過心(mind)來顯示文化內在的一致性，最後達到天人合一的境地(p. 233)。而作爲一個史學家，司馬光堅持過去可以指導現

在，因為決定政權興亡的因素在歷史上始終不變(p. 236)。《資治通鑑》揭示了歷史的教訓，意在表明政治權威中的等級觀念是政體的基本原則。三家分晉標誌著經書裡上古之治的結束，此後聖王的禮樂與道德，以及持久的政治秩序再也不會完全恢復(pp. 244-245)。讀者研習這部史書，將能學會確立他們的價值觀。本章末尾概述了王安石新法的實際措施，並由此更加凸顯了其與司馬光的政見歧異。

最後則是蘇軾(1037-1101)和程頤(1033-1107)。兩人都是在推行新法之神宗朝達到成熟的年歲，目睹王安石和司馬光互相排斥的政治模式，同時放棄此二者之共同前提：尋求士人價值觀的統一，以及和諧的社會秩序必得依賴政治制度。但他們的探求卻走上非常不同的方向(p. 252)。第八章〈蘇軾之道——盡個性而求整體〉(Su Shih's Tao: Unity with Individuality)和第九章〈程頤與道學新文化〉(Ch'eng I and the New Culture of Tao-hsueh)分別對兩人的思想加以分析。

作者認為，在歐陽修去世以後，蘇軾不但成為當時最具影響力的文士，也有資格自視為思想領袖(pp. 254-257)。第八章首先解析蘇軾藉由「中庸」以「通萬物之理」的觀念，闡釋《蘇東坡集》中四十五篇策論和史論的組織原理。蘇軾既非道德家，也不是制度的改革者。他的完整秩序不能靠制度結構或固定的倫理標準來維繫，而須依賴能「通理」之個人持續的關注，斟酌制度和他人的特殊利益，進而創造可以引導人們向善的環境(p. 269)。在反對王安石新法的過程中，蘇軾逐漸發展出一種追求平衡「物與我」的概念，由此獲得足以抗拒朝廷要求的獨立性。他一方面反對王安石對學問加以整齊劃一，另一方面則反對士人沉溺於佛老之道。在現象之外求道或依賴固定教條都是不可行的。人們必須學習如何親自做事，以實現寓於事物中的道(pp. 271-276)。

本章接著討論蘇軾的兩部經注（《易傳》、《書傳》），說明他所尋求的道既寓含在聖人的典籍和制度之中，而又超越其上。因為蘇軾既闡述卦象中的行為規範，以及先王的為政典範，同時又提出己身如聖

人般行事之道。這樣的「學」承認傳統的價值，但又超越了它，因為蘇軾從中推斷出最初指導聖人進行創造性活動的道。這兩方面的共同基礎在於，相信萬物最終都有一個統一的源頭，人們因此能以尊重全體利益的方式來行事(p. 292)。最後，作者強調蘇軾並未將文章貶低為道德觀念的工具，相反的，他將之視為「學」的一部分，能將物我利益統一起來的普遍過程，使文化的多樣性成為人類整體的象徵。作者因此認為蘇軾是宋代在思想生活和文學事業中都佔有中心地位的最後一位偉大人物。同時，他也結束了中世社會以文化形式來思考價值觀的思維模式(pp. 297-298)。

第九章以程頤思想和道學之興起為主題，說明兩者相互之間的關係，以及後者在唐宋思想變遷中的位置。在周敦頤、張載、邵雍和程顥去世後，程頤便成為當時道學思想發展的首要人物。作者聲言，程頤是全書所討論的人物當中，第一個明白要求別人信從他的教誨，以便能親自看到真理的人。他建議將倫理行為作為「明道」的途徑，以取代文章和經術；同時希冀用道學取代文學，成為士學的一般概念。和全書所處理的所有人物相反，程頤不認為文化應該或可以成為人尋求真正價值觀的媒介(pp. 303-305)。人通過實現自己的本性（「盡性」），就能實現與天地共同之理，因為「性即理也」。學則應該致力於獲得對人本性中的理之自覺，利用心來實現這一點，因為「心即性也」。氣為介於內在的價值觀和人的自覺意識之間的媒介，因為氣之清濁能影響人對善的自覺。為學的真正方法將使人們澄清他們的氣，「以義理養心」(pp. 314-316)。程頤就是以上述「理」、「氣」、「心」、「性」的概念來解釋其為學之道。作者認為，程頤的哲學成就在於解釋獲得如聖人般的道德之知如何可能。

本章後半部以「結論——從歷史角度看道學新文化」(Conclusion: A Historical Perspective on the New Culture of Tao-hsueh)置於全書之末，說明程頤之教誨在其過世後以語錄的形式流傳，成為道學的文化基礎(p. 328)；同時，

作者也試圖解釋道學為何能在眾多的思想選擇裡脫穎而出。延續第二章的主題，作者強調道學出現在一個「學」（文化、學術）逐漸取代了家族名望和仕途生涯，成為自命為「士」之首要尺度的時代(pp. 331-332)。道學不但提供一套對於「學」的構想，幫助士人學會不依靠官位而生存，支持他們不依賴政府而保持獨立，也解釋了士作為個人如何可能以及為何有必要從事修身(p. 342)。其最終的結果是，道學創造了一種新的士人文化，以倫理實踐取代了過去的文學文化。人們以自己的行為而非詩歌來成名，並藉此表達內心的所思所想。學道之人力求使自己的舉止符合內心所認識到的正確行為準則，以及理解道的終極一致性(p. 338)。

三

綜觀全書，最令人稱道的便是其整體宏觀的視野。³探討的年代不但橫跨六個世紀之久，作者在史料運用上更打破了文學、史學和哲學的藩籬，充分利用這三方面的材料來建構唐宋時期思想演變的脈絡。譬如力言唐代的思想文化是一種「文學」文化(“literary” culture, p. 27)，因而討論古文運動所反映的思想內涵；採用眾多正史典籍及《資治通鑑》以論證價值觀，以及廣泛考察思想家個人對儒家經典的詮釋等等，在在都展現出本書內容之廣博，遑論全書所涉及多如過江之鯽的思想人物了。雖然本書的部分解釋在中文學界早有郭紹虞提出類似的觀點，認為古文運動自初期以「文化」為文的「文道合一」說，到第

³這一點已為諸家書評所道及。參見 Richard von Glahn (萬志英), *Journal of Asian Studies* 52.4(1993): 977; Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Sung-Yuan Studies* 24(1994): 287; Jennifer W. Jay (謝慧賢), *American Historical Review* 99.4(1994): 1377; Benjamin A. Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55.2(1995): 519-520; Michael Lackner, *T'oung Pao* 81: 360-361。

二步以爲文的作用重在教化，開始偏於儒家之所謂「道」，至第三步韓愈揭出「文以明道」之旨，「道」已完全是儒家之道，所以要排異端，闢佛老；乃至宋初以後「文」與「道」的分化，「道統」最終蓋過「文統」的觀念演變，郭氏皆曾一一拈出。⁴但他的討論一來簡略，二來又侷限於狹義的文學批評，而未及於廣義的思想文化，更未將之聯繫至士人群體自身的動態發展，不免只淪爲連篇累牘的文獻排比。誠如李弘祺所言，包弼德確爲見及孔子「文」之概念在儒家傳統中之重要性的第一人。⁵而隨著史料引證範圍的擴大，本書也處處可見對於中文文獻的精心英譯，更顯示作者穿梭於兩種語言的功力之深。⁶

其次，本書的另一優點則是在說明道學的興起時，避免作出目的

⁴郭紹虞，《中國文學批評史》（上海：上海古籍出版社，1979），頁122-124、158-172。

⁵Thomas H. C. Lee, *Education in Traditional China, a History* (Leiden: Brill, 2000), p. 178, 21n。關於「文」的各種意義，可參閱宇文所安(Stephen Owen)的簡要討論。Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), p. 594。中譯可見：王柏華、陶慶梅譯，《中國文論——英譯與評論》（上海：上海社會科學院出版社，2003），頁664-665。

⁶但宋家復也由此看出本書在方法論上的問題，即「如何由解讀文本過渡到建構脈絡？」因為包弼德似乎認為，「文本一方面無礙地承載了被研究的思想家們身為寫作主體的特定意向，另一方面又透露出某種眾人共同關懷、共同分享的深層集體思潮走向，是後面這種集體的、深層的語義指涉領域使得包弼德將個別思想家聯繫起來構成脈絡成為可能。問題是我們願不願意接受他對文本雙重功能的預設，以及相信這兩種表述功能在唐宋之際的實例中恰好存在著一致性？」宋家復，〈思想史研究中的主體與結構——認真考慮《焦竑與晚明新儒學之重構》中「與」的意義〉，《臺灣社會研究季刊》29(1998): 57-58。不過，筆者認為這個思想史操作的難題（文本/主體/脈絡），或許並非包氏此書所能回答的問題，而是正如宋氏所言，「如何編織某種超乎個別歷史人物的脈絡性了解可能是廣泛歷史寫作的基本課題」；見前引文，頁52。

論式(teleological)的解釋。⁷作者在第一章就指出過去此類的觀點來自《宋元學案》，全祖望依據對程朱學派的貢獻來評定北宋思想家之重要性，並認為這些思想潮流最後都因道學的出現而告終。這顯然是不合實情的紀錄。作者也因此反對使用定義不明確的「新儒學」(Neo-Confucianism)一詞來涵蓋一切，而改以「道學」(Tao-hsueh)代替，專指以程朱學派為主的哲學思想(p. 30)。⁸包弼德對「道學」作為「宋學」之分支的界定和田浩(Hoyt Cleveland Tillman)有近似之處。後者也曾表示兩人都不願從勝利者的角度來撰寫歷史。⁹(這些看法當然都與陳榮捷的著作針鋒相對)但是在探究道學何以興起的問題上，本書卻有意採取了和

⁷艾爾曼的書評即已盛贊此點，見 Benjamin A. Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55.2: 526。

⁸作者在此針對的是狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)對“Neo-Confucianism”前後不一的界定，以及劉子健對這一詞彙過於寬泛的用法，見 Peter K. Bol, “*This Culture of Ours*”, pp. 369-370, 129n。當然我們現在也必須考慮魏偉森(Thomas A. Wilson)的見解。他認為無論是「新儒家」(Neo-Confucianism)、「道學」或「理學」，都是充滿宗派意識形態的用語，企圖建構一個排他性的範疇，必須加以批判性的解構才能凸顯其意義。參見 Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 15-19 and passim。另見包氏對此書的質疑，Peter K. Bol, *China Review International* 3.2(1996): 564-572，特別是頁 569。另一方面，詹康則自後設的角度將現代儒學論述中的道統觀及其功用加以清理，極具參考價值。參見詹康，〈二十世紀後期中美儒學的正統異端論述〉，《政治大學歷史學報》19(2002): 221-257。

⁹田浩在對本書所撰書評裡表達了此一看法，見 Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Sung-Yuan Studies* 24: 292。田氏近來將朱熹本人的道統觀與其鬼神觀相聯繫，別具一說。見 Hoyt Cleveland Tillman, “Praying to the Spirit of Confucius and Claiming the Transmission of the Way: Linking Zhu Xi’s Views on *Guishen* and the *Daotong*”，收入周質平、Willard J. Peterson 編，《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》(臺北：聯經出版公司，2002)，頁 159-204。

田浩不同的視角。和田浩同年出版的專書《朱熹的思維世界》(*Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*)¹⁰相比，本書作者特意將道學視為士人社會內部的運動，而非從此一運動本身的發展來加以觀察(p. 330)。因此儘管兩書都同樣注重思想的社會背景，避免沾染日後「道統」的偏見，研究範圍卻有宏觀與微觀之別。¹¹互補長短，正宜合而觀之。

與此同時優劣互見的是，本書企圖融會眾多思想人物於一爐的做

¹⁰Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992); 中譯本為《朱熹的思維世界》(臺北:允晨文化公司, 1996; 西安:陝西師範大學出版社, 2002), 對英文原著作了擴充和修訂。

¹¹包弼德此後亦曾重申，希望將道學家視為具有政治和社會動機的歷史人物，因此傾向自道學本身歷史之外，探討其如何興起。包弼德著，陳大可譯，〈十二至十六世紀的文化、社會與理學〉，《中國文哲研究通訊》9.1(1999): 91-92。田浩則將道學以外的宋儒分為兩類：參與北宋儒學復興的其他「宋學」人士（如歐陽修、王安石、蘇軾和他們的門人），以及在「宋學」的範圍外，因襲守舊的「世儒」（“conventional Confucians”，如陳公輔、林栗）。這兩類人在其著作中不在討論之列。艾爾曼便以此批評田氏過分低估長於經典之「世儒」在思想史上的重要性，反倒不如包弼德較能掌握北宋多元競爭的思想世界。見艾爾曼對田書所撰的書評，Benjamin A. Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54.2(1994): 579。但從另一方面來看，田浩對道學群體人際網絡的探討，當然也有助於對南宋道學的興起提供內部的解釋因素。為了強調破除「朱熹中心論」的命意，田氏晚近亦有更具自覺的闡釋。參見田浩，〈從宋代思想論到近代經濟發展〉，《中國學術》10(2002):167-192。至於包弼德對本書未能涵蓋的南宋和金代思想發展之看法，可分別參考以下兩文：Peter K. Bol, “Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning,” in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Berkeley: University of California Press, 1989) eds. by John W. Chaffee & Wm. Theodore de Bary, pp. 151-185; Peter K. Bol, “Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2(1987): 461-538。

法，在處理個別人物時當然就不如單一的思想傳記來得細膩。艾爾曼(Benjamin A. Elman)便曾將本書討論蘇軾的章節與艾朗諾(Ronald C. Egan)研究蘇軾的專書¹²相提並論，認為前者缺乏後者對蘇軾（甚至可包括程頤）在新法當道時的政治疏離之敏感度。¹³事實上，從蘇軾貶謫期間的詩文來觀其心態的研究為數不少，¹⁴但包弼德對此卻著墨不多。也許作者是不願拾人牙慧，但同樣有可能的是，過分強調蘇軾思想因應當代政治環境而有的變化，或將難以凸顯「文/道」關係從韓愈到蘇軾一線歷時數百年的發展脈絡，甚且有所扞格。這裡牽涉到與本文註六中宋家復所提的疑問類似：文本解讀和脈絡建構該如何取舍協調？具體而言，探討蘇軾乃至於其他幾位本書所論及的北宋思想家，在照顧到諸如新士族形成、科舉制度建立等巨大社會變遷以論思想轉型的同時，該如何兼顧相較之下瑣細而微小，但仍可能有重大影響的無數個人政

¹²Ronald C. Egan, *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1994).

¹³當然艾朗諾也缺乏包弼德對「宏觀圖像」(big picture)的構築。參見 Benjamin A. Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55.2: 520。值得一提的是，牟復禮(Frederick W. Mote)相較之下依然認為包弼德在此書中對蘇軾心態所提出的解釋極為有力，參見 Frederick W. Mote, *Imperial China 900-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 988, 9n。

¹⁴本書曾引用的有：Stanley M. Ginzberg, "Alienation and Reconciliation of a Chinese Poet: The Huang-zhou Exile of Su Shi," (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, 1974) 和蔡涵墨(Charles Hartman)的一篇會議論文。未曾引及的則有：Kathleen M. Tomlonovic, "Poetry of Exile and Return: A Study of Su Shi (1037-1101)," (Ph.D. dissertation, University of Washington, 1989) 和 Edward Schafer, *The Shore of Pearls: Hainan Island in Early Times* (Berkeley: University of California Press, 1970)。有關此題最新的研究為 James M. Hargett, "Clearing the Apertures and Getting in Tune: The Hainan Exile of Su Shi (1037-1101)," *Journal of Sung-Yuan Studies* 30(2000): 141-167。有興趣的讀者不妨參考。

治生涯片段？在長程與短程、普遍與特殊、集體與個人、史料與文本之間的諸多兩難，皆是思想史家必須謹慎處理，但終究無法徹底解決的問題。

本書最易於遭受批評的一點，是對佛教思想的刻意忽略。¹⁵其實作者早已自承這一點(p. 6)。他認為，由於「等級和身份在唐代十分重要」，「一個僧人不是一個士，一個官員不是一個道士」，三教各自的獨特性始終存在，因此我們能在不涉及佛道的前提下討論「士學」(pp. 18-19)。這裡的「士學」又不等於「儒學」，而是更為寬廣的「菁英之學」(p. 15)。作者顯然有意跳脫傳統三教交涉的框架來討論唐宋思想史，企圖另闢蹊徑。但是當作者提出他的新解：唐宋士人的思想變遷是「從文學轉變到道學」，而不是「從佛學轉變到儒學」；¹⁶乃至涉及諸多無論是一意排佛或對佛學浸淫甚深的士人之時，本書終究不能忽略佛道影響的存在。此中緣由正如余英時探討北宋儒、釋之間的互動，即認為「北宋名僧多已士大夫化，與士大夫的『談禪』適為一事之兩面」。佛教儒學化所開創之「談辯境域」(discourse)從而輾轉為儒家所吸收，影響及於道學的興起。¹⁷同樣較之兩本同年出版的專書：陳弱水論柳宗元(773-819)以及提摩西·巴烈特(Timothy H. Barrett)論李翱(772-841)。前者以士人「外儒內佛」或「外儒內道」(Buddhism [or Taoism] within and Confucianism without)的心態申論「中唐儒家復興」的意義；後者則仔細析論〈復性書〉中各項觀念的三教淵源。¹⁸相較於上述二書的基本

¹⁵ 田浩和艾爾曼皆曾論及此點，前者對此尤大加發揮，見 Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Sung-Yuan Studies* 24: 290-291. Benjamin A. Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55.2: 526。

¹⁶ 這是包弼德自己對本書的重點整理之一，見 Peter K. Bol, 〈美國宋代研究的近況〉，《新史學》6.3(1995/09): 193。

¹⁷ 余英時，〈朱熹的歷史世界——宋代士大夫的政治文化〉，《當代》182(2002):53-73。

¹⁸ Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yuan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*

架構，包弼德力求突破的新意與魄力值得重視。¹⁹但要真正綜合概括唐宋思想的發展狀況，採取某種方式以包納（而非排除）佛道二教恐怕仍是不可或缺的途徑。²⁰

四

在田浩針對本書所撰之極具批判性的書評裡，提出許多有助深化思考的意見。除了質疑書中之「價值」(values)、「文」與「道」等概念工具的界定和運用之外，田浩特別提出「內在理路」(inner logic)一說以補本書之不足，認為此一觀念特別適於解釋古文運動的發展。由於古文運動本身具備「文以載道」的信念（「文」必須明確表達思想），蘇軾及其後學在對真理和意義的追求中，逐漸對「文」產生一種工具性的看法，於是注重「道」便自然而然註定要勝過注重「文」。而這便使得道學家處於有利地位，可以聲稱他們對「道」的理解高人一等。對於包弼德未能採取此說以增加本書論證的說服力，田浩似乎感到十

(Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Timothy H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

¹⁹包弼德在針對陳弱水之作所寫的書評裡，即對其將三教加以二分（外在 / 內在、政治 / 精神、此世 / 彼世）的手法不表同意。他強調與其用儒、釋、道的標籤來定位事物，不如探討個別團體如何運用思想、文化和社會活動來創造共有的認同。見 Peter K. Bol, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56.1(1996): 168-169。同樣地，包氏弟子 Anthony DeBlasi 的書評也對 Barrett 使用三教標籤作為分析工具的價值有所批評，參見 Anthony DeBlasi, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56.2(1996): 489-491。

²⁰或如漆俠在其遺著中討論宋學的「形成階段」（慶曆前後，1041-1048），為了說明宋學形成前三教思想的滲透與溝通，首先分別以專章處理釋智圓（之於儒學）和晁迥（之於佛道）。漆俠，《宋學的發展與演變》（石家莊：河北人民出版社，2002），頁 140-187。

分惋惜。²¹但筆者認為本書的特長正是在於掌握古文運動中所隱涵的各種張力(tensions)，而非鋪陳某種後見之明中之既定邏輯的開展(evolution)。

包弼德強調，古文在八世紀作為「士」的一種思想和文學風格而出現，其立場隱涵著親自求道和為他人建立新模範的張力。一方面，如果個人真的是由聖人之道所引導，他們就必須親自發現它。光靠模仿是不行的。另一方面，如果士人要領導社會，他們就必須創造新的模範，並樹立他們自己身為人師的道德權威(p. 335)。本書因而把北宋的思想文化視為「古文介於個人修養和社會政治責任之間的張力的持續發展」(p. 5)。王安石和司馬光偏好為世人樹立榜樣，歐陽修和蘇軾則傾向宣揚親自求道。程頤雖然也主張通過自己的努力來求道，但「學」是對自我固有之物的延伸與擴展，不需要文章或文化作為媒介(p. 336)。這使得他和前述諸人相比顯得與眾不同。本書因而清楚展示出程頤和其他北宋思想流派之間的不連續性。道學本身既然「並非早期思潮的一個必然而邏輯的結果」(p. 4)，用「內在理路」來解釋其後來居上恐怕也不能融貫無間。況且包弼德本人大概不會同意田浩對周敦頤「文以載道」一語作「內在理路」式的擴大解讀，而寧願讀出蘇軾所謂「文與道俱」暗含之「文」與「道」的緊張性。無論如何，「內在理路」與彰顯張力在不同的時刻解釋歷史各具其有效性，此處的歧異在歷史事實的判斷之外，也許同樣反映了兩位出色的史家心中對思

²¹Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Sung-Yuan Studies* 24: 292-293; 另可參考田浩著，黃鎮華譯，〈金代的儒教——道學在北部中國的印跡〉，《中國哲學》14(1988): 115-116。Hoyt Cleveland Tillman, "Confucianism under the Chin and the Impact of Sung Confucian Tao-hsueh," in *China under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History* (New York: State University of New York Press, 1995), eds. by Hoyt Cleveland Tillman & Stephen H. West, pp. 103-104。

潮演變方式的不同預設。²²

不過筆者能同意田浩的一點是，包弼德似乎將「文」與「道」解讀成西方式的對立觀念，而非相關聯的兩極。²³這的確有在這組中國概念中注入過度張力的可能。舉例而言，近人的研究顯示，道學之於宋詞有著彼此對立卻又互相影響的關係。前者不但加強了後者的哲理意識，也推進了詞作的雅化進程。雖然在詞人總數中所佔比重不高，但部分道學家（如魏了翁）確實熟於填詞，²⁴因此不宜過分強調兩者間的衝突。與此相關的是，艾爾曼也提出包弼德或許過分誇大了在南宋以後，以程朱理學為正統儒學論述中之「文」的消亡。畢竟「作文」的能力在明清時期仍是菁英社會地位的明確標誌，而科舉取士亦以此為重要判準之一。²⁵這也顯示在士人群體中，「文」與「道」之間實

²²田浩另外在其書中標舉儒家理論的三個層次：哲學思辨、文化價值與現實政論，並認為包弼德在本書裡所討論的宋代思想中文學/文化和倫理/道德之分，僅屬於第二層次（文化價值）。雖然田氏也承認宋代儒者的重大分歧的確多在於此一層次。參見 Hoyt Cleveland Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*, p. 9。而包弼德則對田書如此歸類大表抗議，見其書評：Peter K. Bol, *Journal of Sung-Yuan Studies* 24(1994): 295, 3n。由此亦可見兩人的分析架構及其相互理解實大相逕庭。

²³Hoyt Cleveland Tillman, *Journal of Sung-Yuan Studies* 24: 289.

²⁴崔海正，〈宋詞與宋代理學〉，《宋詞研究述略》（臺北：洪葉文化公司，1999），頁 225-251。

²⁵Benjamin A. Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55.2: 527；另見艾爾曼日後對此點的重申，及對明清八股文的探討。Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 2000), pp. 45, 380-399。李弘祺則針對此書撰有專文予以討論，並對八股文有不同的評價可以參考。李弘祺，〈中國科舉制度的歷史意義及解釋——從艾爾曼對明清考試制度的研究談起〉，發表於「中華文明的二十一世紀新意義第四屆會議——傳統中國教育與二十一世紀的價值與挑戰」（長沙：湖南大學岳麓書院、喜瑪拉雅基金會主辦，2002年5月30-31日）。Thomas H. C. Lee, *Education in Traditional China*,

有著複雜而辯證的關係。

此外，本書結合唐宋時期之社會轉型以論思想流變的做法，也引發了更大的問題值得繼續追索。作者自言「本書研究的三個思想階段和菁英身份的確認方式之轉變時刻有大致的關聯」，但又強調他並不是說社會和政治的變化決定了思潮內涵(p. 332)，也希望避免化約論者和決定論者對於思想生活的解釋(p. 35)。那麼思想發展與社會變遷之間的相互關係究竟如何？是如響斯應，還是分途發展，偶有聯繫？在這個類似知識社會學的關照下，作者對其間之互動機制並未有明確的說明。具體而言，蘇軾和程頤身處在同樣的社會，何以前者代表中世文學——思想時代的結束，後者卻開啓了一個新的倫理——思想時代？本書對道學最終勝出的思想——社會解釋固然很具說服力，但如果對北宋其他思想流派在同樣變動的南宋社會裡之延續性缺少同等的關注，則未免是一種非對稱分析(asymmetrical analysis)。因此從建立「典範」的角度，對後世思潮追隨者的探討也許仍然有其必要。

關於道學在南宋的興盛，我們已經有了田浩的精采研究。但是蘇學在蘇軾身後的承繼與中斷，特別是在南宋與道學的持續競爭卻似乎仍然缺乏較為全面的解釋。曾棗莊近來對蘇軾詩文在南宋的「風行」、金元之「靡然」，以至明清由「中熄」而「復熾」的流傳情況有初步的整理，可以作為考察蘇學的起點。²⁶正如萬志英(Richard von Glahn)所

a History, pp. 158-170。

²⁶曾棗莊等著，《蘇軾研究史》（南京：江蘇教育出版社，2001），頁79-155。在此也不能忽略，包弼德此書前身——其博士論文中就曾對蘇學傳人有過分析，日後至少曾正式發表一文：Peter K. Bol, "A Literati Miscellany and Sung Intellectual History: The Case of Chang Lei's *Ming-tao tsa-chih*," *Journal of Sung-Yuan Studies* 25(1995): 121-151；從討論張耒的《明道雜誌》起始，進而強調宋代流行的筆記體裁實可說是其時新士人文化的典型之一，有別於道學的哲學體系與王安石的政治改革。我們期待包氏日後能對蘇學做更有系統的整理與論述。此外，包弼德近來也注意及南宋經世學派與道學的

說，解答思潮轉變的途徑只有從士人實際的社會生活著手，從家庭、學校和政治環境中尋找士人做出抉擇的經驗脈絡。²⁷如此一來，或有可能在更加細密的研究之後，提出結合唐宋時期思想與社會整體文化史的歷史解釋。

最後尚值得提出的一點是，本書似乎接受由內藤湖南首倡之「唐宋變革說」的歷史分期(pp. 59, 378, 98n)。²⁸但在涉及南宋的實際論述中，卻又極其依賴韓明士(Robert P. Hymes)等人對南宋地方菁英活動之研究成果(亦即所謂“Hartwell-Hymes hypothesis”或“localist hypothesis”)。²⁹甚至可以

競爭。Peter K. Bol, “Reconceptualizing the Nation in Southern Song: Some Implications of Ye Shi’s Statecraft Learning”, 收入黃克武編，《第三屆國際漢學會議論文集——思想、政權與社會力量》(臺北：中央研究院近代史研究所，2002)，頁 33-64。

²⁷Richard von Glahn, *Journal of Asian Studies* 52.4: 977。晚近萬安玲(Linda A. Walton)探討南宋「書院運動」與道學興起之關係即為現成的例子。Linda A. Walton, *Academies and Society in Southern Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999)。Ellen G. Neskari 對宋代地方先賢祠的研究也可作如是觀，見 Ellen G. Neskari, *Politics and Prayer: Shrines to Local Former Worthies in Sung China* (Cambridge: Harvard University Press, 2002)。包弼德對萬安玲之專著則撰有書評可供參考：Peter K. Bol, *Journal of Sung-Yuan Studies* 31 (2001): 315-319。下推至明代，呂妙芬新著《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》(臺北：中央研究院近代史研究所，2003)處理各地陽明學講會活動的發展亦甚為可觀。

²⁸但包弼德自稱並不接受內藤假說中所隱含的目的論。包弼德著，劉寧譯，〈唐宋轉型的反思——以思想的變化為主〉，《中國學術》3(2000): 63-87。對內藤假說的綜述，可見：Joshua A. Fogel, *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan (1866-1934)* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1984), pp. 168-210。有關日本學界本身對「唐宋變革說」的諸多爭議，可另參考宮澤知之著，游彪譯，〈唐宋社會變革論〉，《中國史研究動態》6(1999): 22-27。

²⁹John Lee 在其研究回顧中即已指出這一點。他並強調除了韓明士所研究的

說，缺乏韓明士等社會史家對南宋士人轉型的闡釋，作者對道學何以興起的解釋恐怕也將難以具體落實。此時若再取劉子健之「兩宋之際文化內向」說³⁰與本書並觀，則唐宋變革與南北宋變革在近世中國文化史上的意義和關聯，乃至於兩者重要性的差異何在，或許還需作者再作進一步的比較和釐清。³¹

五

總而言之，本書實為一部史料紮實、見解卓越的一流著作，引領日後學界不斷進行思索與論辯。譬如陳弱水經由深究八世紀末到十世

江西撫州之外，起碼還有兩種不同的菁英形成模式（來自萬志英和史樂民 [Paul J. Smith] 兩人同樣針對四川的研究成果）。南宋地方菁英的型態因而有隨著區域而變動的特質，不可一概而論。這當然對包弼德此書的立論基礎是一大潛在威脅。參見 John Lee, "Recent Studies in English on the Tang-Song Transition: Issues and Trends," 《國際中國學研究》2(1999): 368、380-381。相關諸書之出版資料為：Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Richard von Glahn, *The Country of Streams and Grottoes: Expansion, Settlement, and the Civilizing of the Sichuan Frontier in Song Times* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1987); Paul J. Smith, *Taxing Heaven's Storehouse: Horses, Bureaucrats, and the Destruction of the Sichuan Tea Industry, 1074-1224* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1991)。包弼德並未引及後二書。

³⁰James T. C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University Press, 1988)；本書已有中譯本：趙冬梅譯，《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》（南京：江蘇人民出版社，2002）。

³¹包弼德近來已嘗試透過宋徽宗統治期間的新政，來考察此一問題。Peter K. Bol, "Wither the Emperor? Emperor Huizong, the New Policies, and the Tang-Song Transition," *Journal of Sung-Yuan Studies* 31(2001): 103-134。

紀中之清河崔氏與博陵崔氏的文化情態，探討北方傳統士族文化對唐宋思想變遷的可能影響，即對包弼德本書的論旨有所質疑，認為包氏似乎低估了中古以來所謂「文」之傳統內部的分疏與差異；³²而陳氏弟子約瑟菲娜·丘杜克（音譯，Josephine Chiu-Duke）則延續其師「外儒內佛、道」的架構討論「中唐儒家復興」。相對於包弼德從整個唐宋士人階層自我利益的角度來看待此一問題，丘杜克仍然堅持中唐部分士人對公共事務之關懷才是思潮轉變的關鍵因素。³³另一方面，如安東尼·德布萊(Anthony DeBlasi)也在包氏之指導下，逐步修正和深化本書題旨。³⁴這些爭辯至少顯示，關於宋代新儒學興起的成因還存在著不少討論空間。此外，更有女性史學者以包弼德等人的研究為基礎，倡議從男性情誼(male friendship)的角度（如師徒關係）來看待道學的發展，頗具新意。³⁵

³² 見 Jo-shui Chen, "Culture as Identity during the T'ang-Sung Transition: The Ch'ing-ho Ts'uis and Po-ling Ts'uis," *Asia Major* 9.1-2(1996): 103-138, 尤其是頁 137-138。亦可參考陳弱水,〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉,收入鄭欽仁教授榮退紀念論文集編輯委員會編,《鄭欽仁教授榮退紀念論文集》(臺北:稻鄉出版社,1999),頁 201-230。

³³ 參考其以陸贄為中心的專著: Josephine Chiu-Duke, *To Rebuild the Empire: Lu Chih's Confucian Pragmatist Approach to the Mid-Tang Predicament* (Albany: State University of New York Press, 2000), pp. 165-188, 尤其是頁 259, 註 6。筆者在此要特別感謝詹怡娜與溫楨文兩位學友慨允代借此書。

³⁴ 參見其研究權德輿的專文及其新著: Anthony DeBlasi, "Striving for Completeness: Quan Deyu and the Evolution of the Tang Intellectual Mainstream," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61.1(2001): 5-36; *Reform in the Balance: The Defense of Literary Culture in Mid-Tang China* (Albany: State University of New York Press, 2002)。

³⁵ Susan Mann, "Women's History, Men's Studies: New Directions in Research on Gender in Late Imperial China", 收入黃克武編,《第三屆國際漢學會議論文集——性別與醫療》(臺北:中央研究院近代史研究所,2002),頁 95-99。

從以上所述可知，上個世紀的九〇年代實可說是西方漢學界在唐宋思想研究領域裡蓬勃發展的時期，多樣化的方法和概念在相互激盪之後相得益彰。可喜的是，本書已有相當忠實的中文譯本，³⁶未來對中文學界的影響可期。十年回首，在各種「後學」(postism)思潮席卷學界的同時，如何在中外學界的密切交流與史家辛勤的耕耘之下，寫出更具份量和深度的史學作品，恐怕才是切實面對任何挑戰的因應之道。

³⁶雖也有不少未經查核的錯誤，如將韓明士研究江西「撫州」菁英的專著誤譯為「福州」；原書序言中所感謝的「張立」，應為目前任職於中央研究院近代史研究所、兼任國立東華大學歷史系系主任的「張力」；以及其餘一些排版上的瑕疵等等。見劉寧譯，《斯文——唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁2、399、403-405。不過，鑒於譯事之難，以上所言自屬求全之毀，不礙此一譯作嘉惠中文學界之功。此外，本書譯者亦撰有一篇介紹式的書評，刊於《中國學術》1(2000): 260-262。

Moving from Intellectual History to Cultural History:
A Critical Discussion of Peter K. Bol's "*This Culture of Ours*":
Intellectual Transitions in T'ang and Sung China and Related Remarks

I-chun Yeh

Graduate Institute of History, National Tsing-hua University

This essay focuses on Professor Peter K. Bol's "*This Culture of Ours*": *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, which was published in 1992, and also touches on other important works of the field as well as other articles written by Professor Bol himself. It examines studies of the intellectual history of the T'ang-Sung period through a decade of reflection and criticism. The essay is divided into five parts. First, a brief introduction of Professor Bol's background and his book. Second, a summary of the content and structure of the book chapter by chapter. Third, based on previous book reviews made by outstanding scholars like Hoyt Cleveland Tillman and Benjamin A. Elman, and with my own consideration of Chinese scholarship, I evaluate the contribution of the book in terms of its approach, concept and methodology. Fourth, I examine the argument of the book to offer my critical assessment and suggest further questions. Fifth, in order to trace the influence of the book, I discuss some recent publications of revisionist views and new directions of this field. The essay concludes that Professor Bol has provided a highly useful

atmpt to move from the intellectual history to cultural history. However, whether it was successful or not depends on the definition of “cultural history.”

Keywords: Daoxue (Tao-hsueh; True Way learning), Neo-Confucianism, T'ang-Sung transition