

# 源自東方的科學？

## ——中國式「自斷」的表現形式

• 朗宓榭 (Michael Lackner)

傳統的文化比較，往往是跨區域、跨時間展開的。這種比較通常從少數幾個減約為「主要表徵」的特點出發，而進行比較的人自恃中立，比較的結果在他看來自然是客觀的。比較是一種人類學的常量：在新環境及陌生人互為作用的時候，每一個人都在不由自主地比較。不幸的是，個體的比較和文化比較一樣，都很少能夠擺脫利益的左右：不是要「證明」自己的平等的或更高的價值，就是要克服和超越現存的自卑感。

文化轉承的理論，其區別在於其一不是把文化視為一成不變的「本質」，其二是把具體的「交匯史」作為研究的對象。這些交匯史是實實在在的，而不僅僅是在文化比較學者的頭腦中演繹的。同時這些交匯史又可以用來分析某種文化內在的變革的潛力。當然人們可以指責某些文化轉承的研究最終還是用唯本質的方式以文化狀態的「之前」和「之後」、即「起源神話」為出發點的，而這樣不免就重蹈文化比較的覆轍了。要避免這一困境，唯一的辦法是，我們把文化理解為漫長的「交融」的結果，更多地去關注文化的交融，而不是把注意力放在某種文化所謂的原先「純粹性」上面。下文我試圖以十九世紀中國為例來具體展示傳統的文化比較的弊端，以期促進學界對文化轉承研究的進一步探討。

### 一 虛構的交匯史

十九世紀90年代，在中國學者及處於形成過程中的知識份子中間，某種觀念甚為流行。據這種觀念，西方科學概無例外地源自中國，種種傳說由是誕

\* 英文self-assertion或德文Selbstbehauptung這個概念在本文中暫且譯為「自斷」。這常常指社會或個人處於弱勢中的某種偏激的行為，因為處於弱勢、被誤解或覺得遭到誤解，而奮起抗爭。但這種感情失衡下的抗爭常不免有失尺度、意氣用事、乃至強詞奪理。關於「自斷」課題的研究曾得到德國科隆圖森基金會(Fritz-Thyssen Stiftung, Köln)的資助，筆者在此謹表謝意。

生。根據這些臆傳，這些知識或器物，不是由前往西方的中國人所攜往和傳播，就是西方人竊自中國<sup>①</sup>。

這裏涉及到一種廣泛存在的本族原生神話 (Autochthonie-Mythen) 的現象。這類神話在人類歷史的不同時期和眾多地域都為人所知，它們往往與這麼一種觀念聯繫在一起，即面對一種新的超強力量、一種似乎對自身不容置疑的地位構成威脅的形式，必須作出某種斷言。比如1550年，歐洲早期最偉大的東方學家之一伯斯泰 (Guillaume Postel) 與居住於今天戈蘭高地的德魯森人 (Drusen) 相遇。伯斯泰是歐洲嚴謹學術傳統塑造出來的學者，他雖然不能完全找到理解德魯森人的神秘學說的真確之途，然而，總還是了然於他們的存在的。儘管伯斯泰本人恰恰處身於尋找非歐古典文明甚或是反歐的古典文明之途中，但是他並沒有去尋找德魯森人之獨立的族源和學說，而是提出了這樣的命題：即德魯森人乃高盧的克爾特巫師 (Druiden) 的後裔<sup>②</sup>。又如瓦爾德克 (J. F. M. Waldeck) 在瑪雅廢墟被發現時相信，瑪雅文明有某種希臘源頭<sup>③</sup>。而十七至十八世紀，派往中國的法國布道團的所謂「索隱派」(Figuristen)，則假設了一種隱伏於中國經典背後的、完整地包含了基督教救贖和信仰真理的「原始文本」(Urtext)。在一種「保存原迹」(Spurensicherung) 的意義上他們展開了系統化的非語境化工作，以期鉤玄索秘，讓這種原始文本重見天日<sup>④</sup>。類似這樣觀念的例子不勝枚舉。印度相應例子是，將原子彈的發明導回吠陀時代，諾貝爾文學獎獲得者內保爾 (V. S. Naipaul) 在他的不少作品中作了有關的描述。它們的共性在於一種比較的認識活動。這種獨特的比較，是建構於這麼一種基礎之上的，即「他者」只有在原本是「家珍」的前提下，才成為可以寬容的對象。從某種意義上講，這種新的現象通過普遍主義的「短路式」聯結得以馴化，而這種聯結永遠只是自我指涉的。同時，即使存在那種也許充滿善意的普遍主義的意向，新事物和他者有時候因人為建構的時間先後上的依賴關係，而被剝奪了其天然的權利。

然而，當新的他者突然號稱一直隸屬其中的同時，自家舊有的事物本身也會相應發生變化，這一點迄今為止還沒有引起人們足夠的關注。在尋求自斷的過程中，投向傳統的視線是絕對可以受人左右的，這方面，中國可算是一個相當意味深長的例證。正因為人們斷言所有科學自始都源於中國，所以中國傳統的最後並未留下甚麼原本的東西，中國因此可以某種程度上沒有負擔地——也許太無負擔了，如同一張白紙，毛澤東後來隨意揮灑的白紙——進入現代。

通過將外來之物納於私庫的方式來尋找文化自性的嘗試，這種無所不在的現象，在中國也一樣有其先行者。如後漢的編年史和《三國志》的評注都引用了一個眾所周知的傳說，即老子完成了《道德經》之後西行並教化當地的夷蠻。按照這個觀點，這些教誨的成果便不外是佛教。就其本質而言，不外是老子思想的傳播的結果。諸如老子化胡 (化身於胡且化胡) 之類的斷言，既在尋求獲得中國士大夫階層更包容的宗教接納作熱身準備的佛教護道者身上，也在高唱民族高調的代表人物那裏，都頗蒙厚愛<sup>⑤</sup>。

自十六世紀末起，耶穌會傳教士帶入中國的不僅是一種新的宗教和對古代

經典的新的解讀方式的一種啟示，更為重要的是，他們帶給中國新的或至少是更為有效的天文學和數學知識。新的「天學」，開始的時候獲得了眾多中國士人的首肯，因為他們看到自身從兩層意義上得到強化：一方面，耶穌會士的實用知識剛好迎合了他們自身的努力，即從古代經典中汲取一個好政府所需的實用知識，這包括更為精確地計算一部更為準確的日曆、以及諸如水利知識等等。另一方面，這個勵精圖治的好政府還有一個道德層面，這一層面通過對古代經書的基督教——人文主義的解讀方式反而更顯得可圈可點起來。當然可想而知的是，基督教面臨的並不僅僅是頌首贊同。大約明代末年某種新的保守主義形成了勢力，從這種立場出發，西方人精巧的技藝已經近在咫尺地危及傳統的預卜藝術。而當時逐漸形成的反對「測度想像、求見本體」的新的釋經學追求內在性，既和西方的精技也和傳統的預卜不容。出於這一背景，那些原來曾對天文學感興趣、甚至在某種意義上將其視為重要職守的中國士大夫們，轉向了另一種解釋立場，據此立場，歐洲這方面的知識「乃西人竊自中國」。但持這種觀念的著名代表人物如黃宗羲、方以智和王錫闡都拒絕與1644年入主中國的滿清皇朝合作，保持了對業已潰敗滅亡的明王朝忠誠。

本族原生神話始終需要一股政治潮流的推動，這種神話更多的是政治辭藻而遠不是政治實踐的體現。一旦是為了讓某種較好的東西來代替某種較差的東西，那麼政治實踐便很少關注事物的本源。所以很有代表性的是，等到從最高政治峰巔上傳來權力話語，西方的天文學和數學源自中國的這個神話，才開始得到普遍的接受。尤為典型的還在於，這種權力話語是在內政的複雜性中稱述的。康熙這位本人就聽過耶穌會士的一些課程的皇帝，自登基之日始便面臨着一個反基督教的官僚派別的抵抗。這個官僚派別對佛來芒傳教士南懷仁及其他傳教士居朝廷高位始終耿耿於懷。

面對依然還亟需認真對待的潛在詆毀，即皇帝本人就是異族，所以不足為怪，這位君主於1692年以一道有關「強分新舊之法的士大夫」的詔書，迎擊這股潛流：「論者以古法今法之不同，深不知曆源。源出自中國，傳及於極西。西人守之不失，測量不已，歲歲增修，所以得其差分之精密，非有他術也。」<sup>⑥</sup>

康熙皇帝是否了解上文提及的那些首先表述了這種假說的、對他實際上帶有敵意的明代士大夫的種種觀念，我們不得而知。但確鑿的是，受朝廷認可的激勵，汗牛充棟的種種印證「西學中源」的文字便應運而生。那一時代也許最為著名的中國數學家梅文鼎，應該是真確地了然於那些明代遺民的推測的，但是他還是興高采烈地接納皇帝的倡議並加以體系化，把這項工作視為己任。根據梅文鼎的說法，傳說中的古帝堯將他三個最富有天賦的臣子中名叫何仲的一位遣往西方，此君便在西方傳播了中國的原始知識，通過當地的居民，這些知識得到保存並得以繼續發展<sup>⑦</sup>。鑒於歷史發展中許多不容置疑的相符之處，特別是在代數的領域，中國在時間上的優先權被眾口一詞地確立起來。由於耶穌會士曾提及，代數學源於東方（當然是他們意義上的東方），這一說法被直截了當地——並且是以錯誤的方式——作為東來法加以傳播<sup>⑧</sup>。我們可以將這種地域概念的大而化之的作

法，視為一種在二十世紀晚期以「東方反戈一擊」的箴言下揚名的那些形式的早期模式：如果為數不少的耶穌會士忠實於「所有人類擁有一個共同起源」的嚴格觀念，向中國人解釋上帝的啟示是以同心圓的方式同時向東方和西方滲透的（以近東作為出發點），那麼梅文鼎這位辯才卻將一切倒轉，以中國替換了近東。

然而，反對的聲音也並未或缺：江永在他對西方天文學作了詳盡的分析之後提出，首先西方天文學乃西方人獨立的發現，其次它優於中國的天文學，再次它足資借鑒效法<sup>⑨</sup>。這個反對的聲音和其他的異議共同表明，整個所謂「尋根探源」的舉措何等深重地受制於政治修辭學和意識形態，同時也表明一項拯救受傷的民族驕傲的救護工程，並非對於每一個中國人都那麼重要，因為不是每個人在其自性中都感受到威脅。

先不慮及這樣的問題：這個肇因於康熙皇帝的神話建構，是否通過西方和中國數學共同源於阿拉伯—印度文化的綜合體哺育而成，而在這個綜合體之中恰恰又可能包含了更為古老的中國文化因素。要探討的是，這個起源神話，一如康熙的表述，倒是昭顯了一些對論點的進一步發展至為重要的特性：1、時間優先性。中國是一個先於其他文化的、更為古老的文化。2、有關相應的學說和觀念從一個系統到另一個系統的真實遷移的設想，而無視兩個不同體系在各自發展過程中也可能產生相同之處。

綜上，「西學中源」這個觀念，本來有意識或無意識地建立在文化比較的基礎之上，但在比較中發現了西方的優勢之後，就進而虛構交匯的歷史，這就是所謂的人為建構的文化轉承。由此可見，尋根探源去研究文化的交匯史，努力撥開雲霧，避免意識形態的誤導，是探討文化轉承的手段和目的所在。

## 二 虛構的文化轉承充當鎮山法寶

設若中國的自我意識未遭到更嚴重的折辱的話，那麼我們也可以將「西學中源」的觀念作為天方夜譚存而不論<sup>⑩</sup>。然而在十九世紀下半葉，中國經歷了鴉片戰爭的重創，在其後顯得刻不容緩的變革中，不惟是旁枝末節，而是整個傳統的知識構造都陷於動盪之中。西方咄咄逼人的強勢處處引起切膚之感：不但在那些中國原有悠久傳統的領域如兵學、醫學、製圖學，震動更大的則是這麼一種發現：像化學、物理（及光學、聲學、力學、電學）、工程學、國際法等等，作為學科在中國經典中都並無自家的根底可尋。面對這種境況，讓中國重新富強起來的呼籲，日復一日地獲得份量。對西學中源說的重新發現和訴求並不出乎人的意料，而馮桂芬在這個過程中則扮演了一個著名的角色：不僅因為他徵引《易傳》而創造了「自強」這一概念（《易傳》云：天行健，君子以自強不息），更為深遠的是，在其1861年便已殺青而一直至1885年方才完整出版的著作中，以中國早期古典社會（公元前十至七世紀）之名，譴責了他所處時代的禮崩樂析。最後，他還是重新激活了「禮失而求諸野」這一古老信念的人，並且更為鮮明地斷言：「諸夷晚出，何嘗不竊我緒餘。」<sup>⑪</sup>如果外國人將中國優越的禮儀教化帶往

蠻荒之地，那麼中國文化的時間優先性便得到證實，繼之，外國人對中國人功業攫取之不義也就可想而知了。同樣，1861年監察御史魏慕廷上書朝廷，提到火器是金朝時期中國的發明，歐洲人不過是改良了它。因此，在對太平天國的圍剿中，可以使用這一類武器<sup>②</sup>。

一直到十九世紀90年代中期，準確地說，一直到了對大部分中國精英份子的自我意識構成嚴重震撼的甲午戰爭中，面對慘敗於現代化日本的狀況，西學中源的觀念得到了史無前例的傳播。這一觀念自此以近乎通貨膨脹的方式波及了所有與西方知識相關的領域。古代思想家墨翟這回成了重要的參照點。他的利他主義學說、兼愛、節用、敬天、事鬼以及某種功利主義的教誨，更兼他的著作的充滿隱秘色彩的流傳史，似乎與西方學說的總體圖像有最多的平行之處。黃遵憲這位明治維新最出名的介紹者，在他著名的《日本國志》（這部著作雖然於1887年便已完成，但到了1895這一宿命之年才公開出版）中聲稱，墨子的弟子們前往西方，在那裏弘揚了民眾自治、兼愛、敬天的學說，並使當地的「器物」得以精緻化。將墨子作為西方精神之父樹立起來，這可以說鑄了一把雙刃劍，因為墨子學說中始終存在某種異教的附加色彩。王闓運，一位贊成保存傳統學問並反對改制的溫和保守派，在他的墨子註疏中簡要地評述到，將耶穌和釋迦牟尼誤作聖人加以供奉，這該算是墨子的「禮物」。

關於對中國之成就的「模仿」和「非法剽竊」的觀念，也許是由黃遵憲傳布於世的報導重新激活起來的。在黃遵憲筆下，直到他著書不久之前，日本人還在全盤地模仿中國，而對西方的模仿則是剛剛發軔的事業。至於日本人以西化為導向的改革，不過僅是對膺品的模仿而已，這個說法也許曾令人寬慰。但始終沒有得到解答的問題是，如果中國的一切本質的東西盡悉竊失，那麼在中國究竟還存留下甚麼呢？

在出版於1896年的《庸書》一書中，陳熾具體地討論了關於源於中國的西方技藝的問題。陳曾是光緒舉人，不久之後即由清廷授職於海關，由此而有機會與外國人接觸。陳熾還是可謂這一代人中最為著名的改革家康有為所創立的強學會會長，並為鄭觀應頗具影響的著作《盛世危言》作序，而為世所知。此外他還是亞當·斯密（Adam Smith）著作的首位漢譯者。他以完全傳統的方式，將中國歷史看作是一個由昔日的繁榮不斷衰退的持續過程。與保守的儒家立場看法一致，他認為秦始皇的統治及其焚書坑儒之舉，是中國歷史上遇到的最大災難。根據這場災難，他得出東學西傳的具體時間：「天惻然閔之，於其間生一孔子，憲章祖述，刪詩書、定禮樂、表綱常名教之大，以維天道，正人心。然名物象數之繁器也，而道亦寓焉。中國大亂，抱器者，無所容，轉徙而之西域。」<sup>③</sup>換句話說，那些被繆解蛀空了的上古聖王的學說是通過孔夫子才得以重新獲得其生命力的。

由此類推，羅馬帝國在中國史書中之所以被稱為「大秦」，是因為中國工匠們來自「秦國」。陳熾在此將文明自西徂東的遷移視為文明的東方起源的證據：「彼羅馬列國，漢書之所謂大秦者，乃於秦漢之際崛興於蔥嶺之西，得先王之緒餘而已。足縱橫四海矣。」<sup>④</sup>然而，「道」是西方終究無法參悟的，它得到的不過

是「道」散遺於「器」中的那些粗雜的餘緒。道留居於中國，這樣，粗與精、內與外的分野才得以持存。

上述對道與器關係的看法導出一個頗具影響的結論：即越是古遠的，便越美好，因為古遠者更內在、更本源。而西方人僅有完善器物之德，他們發展了外在之物。西方也許更巧緻、更精明，可「道」還是不能從西方引進。道理很簡單，因為西方提供不了任何這樣的「道」。

同樣，陳熾也持基督教乃中國某種異教學說的雜合的觀念，持這種看法的，大有人在，張自牧在《蠡測卮言》中稱天主之名見於《史記》，乃太公八神將之一云云<sup>⑥</sup>。「道」與「器」的思辨原本於《易大傳》中的一句話。《易傳》稱：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」在此，在某種程度上當「體」(Physis，我們還可以進一步擴充，物理，Physik)作為西方完善化的基礎加以表述時，道學(Metaphysik)便留在了中國。清朝南書房行走翁同龢的一位幕賓唐振將此概括為西方人假借那些有時被與道等量齊觀的器物施展了他們的強力<sup>⑦</sup>。

一旦西方技術最終被視為是某種中國原本的片面完善化的產物的話，那麼中國也就有理由重新掌握這些技術。「器」渴求回到故土<sup>⑧</sup>：

閱二千載久假焉，而不能不歸也。第水陸程途逾數萬里，曠絕而無由自通。天乃益資彼以火器、電報、火輪、舟車，長驅以入中國，中國弗能禁也。天禍中國歟，實福中國也。天厭中國歟，實愛中國也。譬我有奇寶焉，遺之道路，拾遺者秘而不出，亦人之常情耳。今彼日誦我以言，日挾我以勢，若惟恐我之不受然者，我之卻之也愈堅，彼之欲歸我也愈甚。物各有主，天實為之。彼雖欲自私自秘焉，而有所不得也。我而終拒之，是逆天也。

顯而易見，陳熾隸屬於改革者行列，他企圖為國人中的保守派、一定程度上蔑視西方的某些頗有修養的士人，將現代化的苦藥裹上一層糖衣。在我看來更有意義的是，我們在此所討論的思潮和世界其他地區的情況有很多平行的現象。我想在此將援舉太平洋南部的美拉尼西亞群島的本土先知宗教——「舶來教」(Cargo-Kult)作為例證。居於這一宗教中心地位的，是一種關於亡靈回歸的信仰，白人乘着船舶，滿載極樂之鄉的豐美物品和福樂而來。這種本土宗教的編年史家蘭特那立(Vittorio Lanternari)這樣評說：由於美拉尼西亞島人對歐洲產品的工業來源一無所知，他們並不知悉整個工業的生產流程。相反，他們只是看到貨物如何從貨輪上卸下。在他們心目中，這些貨物也就變得意味深長，一如在奇迹中出現的寶藏。美拉尼西亞島人將這些寶藏歸之於一個非真實的、與白人相關的世界。由是以降，根據他們的看法，這些貨物來自於亡靈世界，由於白色在美拉尼西亞是代表死亡的顏色，來自歐洲的財富的輸送者和贊助者們，因為他們的膚色，也就成了逝者白色亡靈的化身<sup>⑨</sup>。細枝末節盡可以千差萬別，但是在上述的兩種案例中，西方所據之物，確切地說，都是被視為本土先祖所創造的、適時地回到其更合法的所屬者手裏的東西。

### 三 文化轉承從虛構走向真實：新的「交匯」的誕生

西方式的全球化形式，即把握世界、命名萬物並加以分割的方式，並不一定具有韋伯 (Max Weber) 所概述的那種結果，亦即如果在某處未產生某種發現，那麼和這種發現的某種扭曲的、不和諧關係便持存於該處。但是即使我們也許不贊同韋伯這種扭曲的、不和諧關係長期存在的觀點，面對 (文明) 相遇第一階段的這一類型的不和諧音，我們還是不得不首肯他的看法。更新更好之物反正只要出自於他山，便激起我們的羨妒，這種羨妒和與之緊密相關的對他者的低估，悄聲提醒我們，我們必定有更早的擁有權。而一旦我們將他者在「我們古已有之」的藉口之下拉入我屬關係，潘多拉的盒子便打開了。

1896年，王仁俊出版了題為《格致古微》的著作<sup>⑨</sup>，王也曾在科舉考試中金榜題名，他是俞樾的弟子。在一定意義上，俞樾可被看作是中國生態學之父，他反對對西方科技的搬用，因為按他的看法這只會導致自然資源快速枯竭。俞樾也曾稱道西方自然科學的中國根源，可在他的思想中也顯示了某種宿命論的聽天由命的色彩：西方的霸力終究不是通過反抗和採取強硬立場便可戰勝的，所以他希望的是中西之間的合流與交匯，摧毀導致疏離的障礙。他的弟子編撰了一部內容廣泛的有關中國本原的各種「新的古老知識」的流變衍繹的手冊。事實上，在很長的時期中有關自然的知識本為政藝的一個部分，並且是科舉考試的一個固定組成部分。直到十八世紀，中國官員依然絕不僅僅是個文士而已。在王仁俊身處的年代，實用知識在科舉考試中並不再佔有甚麼顯赫的地位，然而他仍然還可以回顧某種傳統。他相應地將他的著作進行了相當保守的編排：根據《四庫全書總目》之四部 (經、史、子、集)，每一部的首條都是最為著名的古代經典，如經部以《易經》、史部以司馬遷的《史記》、子部以《荀子》開篇，如是等等。由於自然知識這個概念的涵蓋面很廣，相應地收入的條目也五花八門：譬如我們能找到哲學家張載關於天的運轉方向的思辨，同樣能找到《易經》的某段注文，據此天是圓的，而地則是「地母」。所有條目都配以評注，大略如上面所言的「天圓」和「地母」的一條，地並不用「方」來描述，因為依據《易經》「地」據說早已是圓的。

王仁俊以傳統的四部編排法編撰了這部工具書，感興趣的讀者可以獲得這樣的信息：即甚麼自然知識的主題在哪一部典籍中出現過。在此作者在某種意義上是在中國古代經典中建構了某種西方科學的原始文本。這個原始文本，其基本結構依然完全遵循傳統的體系；在知識分類上，神聖的、倍享尊榮的經典始終處於中心位置。但是必須指出的一點是：王仁俊在其著作的末尾，附上了一份類似索引的綱目，借助這份綱目，讀者可以相應地依次找到下列主題：天文學、數學、地理學、軍事、醫學、化學、礦學、力學、氣象學、水利學、熱學、電學、光學、聲學、書、畫、商學、工程學、植物學以及政事。最後一項是關於「自強」的知識，如此一來這一項知識也就在科學諸門類之中，平等地獲得了一席之地。

一年以後，王仁俊這部著作被冠以《格致菁華錄》之書名出版，根據王揚宗的研究，繼起之作，內容上與原著幾無差別，實際上不過是《格致古微》的翻版而已<sup>⑩</sup>。然而如果我們對此作的章節安排投以一瞥，倒也不無教益。這裏我們看到的是斷然的一躍：該書再也不是由中國的聖賢書來統領全作，而是將王仁俊制訂的西方科學的綱目索引轉置首位，同時，中國的經典著作在該書中則作為索引附於末尾。

由此，原始文本獲得新的統緒——一種外來的陌生的統緒。從此中國的經典著作有時候也操一種西方自然科學的語言，西方再不是通過孔夫子的眼鏡而被納入視野，恰恰相反，孔夫子現在通過某種西方的眼鏡被感受，儘管——也正因為——他被尊為中國古老科學的首要見證人。這種結果影響深遠：一種新的「交匯」由此誕生；一種文化比較，前面已經提到，一種有意識的或無意識的比較，引發了某種關於在歷史早期曾發生過所謂文化轉承的天方夜譚，其用意往往在於減輕現實的中西文化碰撞對中國文化意識的衝擊。而非常荒謬的是，從一段假想的歷史卻演繹出了上千年傳統的大換血。而這個轉折並非是假想的，而是實實在在的，對中國的近代化產生了深刻的影響。

一年之後，即1898年，兩湖總督張之洞發表了他的《勸學篇》。張之洞作為一個富有影響力的新派人物，成就了一系列的、通過掌握西方生產技術和組織方式而達成的宏大的現代工程：軍工廠、造船廠、礦山、電報、棉紡廠等等，在《會通第十三》一章中，張標舉了一系列古代經典與新學意旨交切的符契之處：化學、現代農學、礦業、工廠、新式機器、展覽會和博覽會、鐵路、現代稅制、外貿、武備學堂、專業官吏、遣派留學生出洋留學、體育、兒童遊戲、公正的司法程序、兩院制議會、新聞出版——所有這些，張之洞都在經典中找到了。當然那裏尚缺乏精確性：新式機器是以「《論語》工利其器，《書》器非求舊維新」之語、鐵路是以《大學》中「生財大道，為之者疾」<sup>⑪</sup>之句取得其合法性的。作者在此作了限制，經典中所含的僅僅是「式與法」，依據所謂的「遷移理論」，這正是他也引證的（甚至還擴展至埃及和南美洲），這些中國傳統中的式與法正是西方後來轉化於技術中並持續不懈地加以完善的東西。張之洞在另一章節中指出，中國必須將自身的傳統作為「體」加以保存，而來自西方的種種新法作為「用」投於實用。「中學為體，西學為用」這一表述是如此家喻戶曉，直至今日還為每一個受過教育的中國人所熟知。

可時至1898年，還有甚麼東西這樣實質性地如此「中國」，可以讓人作為「體」堅守的呢？如果古代經典僅僅充作鐵路、議會、立憲和化學的資訊手段的話，那麼中國近代也就割捨了自己的歷史。這句話聽起來與我們一直的觀照方式頗為矛盾，並且事實上，中國對西方技術、科學乃至思想史的接納歷史似乎稱得上是一段史無前例的成功史。1911年前後，隨着清王朝的終結，一系列最為根本的、將中國建設為現代國家的改革也付諸實踐，翻譯西方哲學、文學、教育學的工作也開始走上正軌，外語教學也以當時世界通行的方法得以進行，技術和自然科學也在中國成功紮根。那麼，這種關於中國失去歷史的說法究竟從何談起？



不惟在中國，在其他為數眾多的非西方國家，科學技術、生活方式、尤其是世界觀和思維方式，在所有這些領域中以西方為楷模的全球化，是時至今日這些國家還必須承受的。全球化帶來的新的交匯史，同時也意味着許多非西方國家面臨着重寫歷史的轉折，這種「笛卡爾式」的轉折所帶來的傷痛，無疑也造成許多失衡現象。尤其是對於歷史傳統悠久的國家，「自斷」不僅是一種本能，也是尋求平衡點的一種無奈的手段。儘管庸俗的達爾文主義的觀念廣泛流行，依其高見，一切事物愈新愈好，在東亞，尤其是當前的中國，人們還是很樂意回溯其古老悠久的歷史的。人們非常樂意以「中國刺猥」來對抗疲於奔命、不斷地創造出現代與後現代諸種新形式的「西方兔子」，這刺猥一有新動向就大喊：我已經到了，也就是說，我早就恭候在此了，我比你到得早。每當那些對中國傳統的名相、概念或觀念顯得陌生的東西出現時，這些對抗也就隨之而至了。正是這樣，多年以來中國政府以可觀的資金資助着古人類學家的研究，他們的任務是證明中國人的祖先並非來自非洲，而是北京猿人的後裔。<sup>②</sup>同樣可觀的財政資源投注於在中國媒介中對四大發明的世界史意義的提醒和宣傳，儘管其中最後一項發明也已是幾百年以前的事了。無疑這都是些不那麼微妙的自斷形式，用日本哲學家三島憲一的話來說，是一種「他律引導的民族中心主義」<sup>③</sup>。但是就是在高屋建瓴的思想史領域，這樣的努力也至今依然沒有消停，即用西方的概念範疇將中國傳統與西方思想家加以比較，其目的在於證明本傳統優於西方的高明之處：據當代新儒家劉述先的觀點，先於蒂利希 (Paul Tillich) 不知多少年，孔子早就提出了「沒有上帝的信仰」的觀念<sup>④</sup>。而牟宗三則試圖證明，早在十一世紀張載就更好地解決了康德 (Immanuel Kant) 的「智性直觀」的問題<sup>⑤</sup>。同樣，十九世紀60年代太平天國的領袖已將自己定位為耶穌的天弟，他從共同的天父那裏獲得了一項新的使命。

土耳其作家帕慕克 (Orhan Pamuk) 在其於1998年出版的一部小說中，描寫了1591年奧斯曼帝國一場有關中心焦點和多元焦點的新舊繪畫之爭。小說借一位伊斯坦布爾的宮廷老畫師之口，說出了這樣的話：「一旦有人開始用別樣的方式畫一匹馬，那麼他也就開始用別樣的方式看世界了。」<sup>⑥</sup>這種新的視角也許畫在一張看起來潔淨的白紙上，然而事實上這張白紙是一張能反覆清洗使用的羊皮紙，從中透出古舊的圖像。但是新畫派的中心焦點像一層網一樣覆蓋在舊畫派的多元焦點之上，沒有中心視角的舊畫派也就一去不復返了。

楊煦生 譯

#### 註釋

①②③④ 全漢昇：〈清末的西學源出中國說〉，《嶺南學報》，第四卷第二期（1935年6月），頁57-102；57-102；70；57-102。

⑤ William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), 144, FN10.

- ③ 關於瓦爾德克，請參見J.F.M. Waldeck, *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d'Yucaatan pendant les années 1834 et 1836* (Paris, 1838)。
- ④ Michael Lackner, "Jesuit Figurism", in *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), 129-49. 及 "A Figurist at Work. The Vestigia of Joseph de Prémare S.J.", in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII et XVIII siècles*, ed. par Catherine Jami et Hubert Delahaye (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1993), 23-56 (*Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, VI.XXXIV).
- ⑤ 在全漢昇的論文中可以找到很多類似的例子。
- ⑥ 《康熙政要》卷十八引《御製文三集》，參見註①全漢昇，頁60。
- ⑦ 參見註①全漢昇一文及李兆華：〈簡評西學源於中法〉，《自然辯證法通訊》，第七卷第六期(1985)，頁45-49。
- ⑧⑨ 參見盧嘉錫總主編，席澤宗主編：《中國科學技術史——科學思想卷》(北京：科學出版社，2001)，頁489-98。
- ⑩ 康熙時代距西學中源觀的復興存在很長的時間空隙。這是一個迫切值得研究的問題。
- ⑪ 馮桂芬著，戴揚本評註：《校邠廬抗議：洋務運動的理論綱領》(鄭州：中州古籍出版社，1998)，頁197。
- ⑫⑬⑭ 陳次亮：〈自強〉，載《庸書內篇卷上》(光緒戊戌秋慎記書莊印)，頁21；21；21-22。
- ⑮ Vittorio Lanternari, *Nativismus* (Frankfurt, 1968), 318.
- ⑯ 王揚宗：〈格致古微提要〉，載林文照主編：《中國科學技術典籍通彙·綜合卷七》(鄭州：河南教育出版社，2001)，頁789-90，《格致古微》，頁791-886。
- ⑰ 同上。也請參考曾建立：〈《格致古微》與晚清「西學中源」說〉，《中州學刊》，2000年第6期，頁146-50。
- ⑱ 張之洞著，李忠興評註：《勸學篇：中體西用的強國策》(鄭州：中州古籍出版社，1998)，頁159。
- ⑲ Barry Sautman, "Myths of Descent, Racial Nationalism and Ethnic Minorities in the People's Republic of China", in *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Frank Dikötter (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 75-95; id. 2001.
- ⑳ Mishima Ken'ichi (三島憲一): "Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung—zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem 'Westen'", in *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, ed. Irmela Hijiya-Kirschnerreit (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996), 86-122.
- ㉑ 劉述先：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，載劉述先主編：《當代儒學論集：傳統與創新》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995)，頁1-32。
- ㉒ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：台灣商務印書館，1971)。
- ㉓ Orhan Pamuk, *Rot ist mein Name* (German Translation) (München: Carl Hanser Verlag, 2001).

朗宓榭 (Michael Lackner) 現任德國埃爾朗根大學漢學系講座教授，前為德國格廷根大學漢學系教授和瑞士日內瓦大學漢學系講座教授。此文為上任埃爾朗根大學漢學系講座教授時所做的全校演講。