

## 附錄二 陳榮捷先生編著《中國哲學文獻選編》出版前言

黃 俊 傑\*

### 一

《中國哲學文獻選編》這部書，是陳榮捷先生以數十年功力，就中國哲學典籍加以選譯並作論述的著作。這部書的英文初版原名是 *A Source Book in Chinese Philosophy*，於 1963 年由美國普林斯頓大學印行，出版以來，紙貴洛陽，風行海內外，允為關於中國思想研究之取材最均衡，論斷最審慎的資料選集。現在，這部書的中文版終於出版，上距英文原版問世之日，業已二十有九年矣。乘中文版付梓之便，榮捷前輩指示我就這部書的意義，以及中文本的翻譯及註解工作，作一報告。長者之命，未敢重違，謹就管見所及略作說明。

### 二

首先，我想說明的是，這部書英文版問世二十九年來，一直是歐美各國高等學府講授「中國哲學」或「中國思想史」等相關課程的必要教科書或參考書，其地位一直屹立不搖。這部書之所以無可取代，據陳先生自己的分析，是由於以下三個因素所造成的：

此書出版以來已二十九年。通常哲學之書，十餘年內即已另為一書出而代之。而此書獨當一面如是之久，亦時勢使然耳。所謂時勢，一者近年美國學府特重基本課程，因而東方哲學亦在選修之列。二者我國學人在美之治哲學者，忙於專著無暇撰作儒釋道並重而古及今之書。三者最為重要，即朱子學

---

\*黃俊傑先生，國立臺灣大學歷史系教授。

之盛行是也。六、七十年代明代思想盛行，蓋因日本禪學流行美國，而王陽明心學與禪相近之故。八十年代則朱學為盛。1981年有杭州理學會議，分朱熹王陽明兩組。1982年予在夏威夷舉辦第一次國際朱熹會議。接著1987年有廈門之第二次國際朱熹會議。1990年又有福建武夷山之第三次國際朱熹會議。近年來美國專書與朱子直接間接有關者已近十種，大學專研朱子者亦有數組。其他博士論文，誌刊論文，與會議獻文，數亦可觀。朱學之興，既可以改正王學之欠缺，亦可以開清代考據之學，此近三四年清代考據之所以在美漸露頭角也。朱子不特集宋學之大成，而亦集中哲全部之大成。故凡研究朱子者，不得不用此資料書。（見陳先生為本書中文版所寫的序）

陳先生在以上這一段自述中指出，這部書之所以風行一世，主要是由於：（一）美國高等學府對通識教育的重視，使中國哲學亦同列選修課程；（二）哲學界羣趨專精研究，較少通論性作品可資參考；（三）朱子學之盛行。陳先生謙沖為懷，他所說的這三個現象都是這部書得以風行學界的外在背景。其實，真正使這部書得以為學壇所共尊，仍是由於陳先生取材嚴謹，註解精審，不僅在譯事上已臻於嚴又陵所說的「信」、「達」、「雅」等譯事最高境界；而且，在思想內容上，也為讀者提示了最為平衡的資訊與解釋。

那麼，陳先生是根據何種原則，來進行中國哲學資料的選裁與英譯工作呢？讓我再引用陳老先生「夫子自道」之言，來進一步加以說明。1984年12月，新竹的國立清華大學主辦《中國思想史國際研討會》，陳先生應邀發表主題演講，題為：〈海外講授中國哲學五十年〉（“Fifty Years of Chinese Philosophy Abroad”）。在這次演講中，陳先生回顧他五十年來在海外弘揚中國學問的事業，並特別以《中國哲學資料選輯》這部書為例，指出他編撰這部書英文版時，遵循以下七項原則：

- （一）儘量參讀各種經典註疏；
- （二）所有的中國哲學名詞必須加以解釋；
- （三）所有的專有名詞諸如「五常」等，都必須詳舉其內容；
- （四）所有的引用書籍或論文，均譯其意涵為英文；
- （五）所有的地望或人名，均加考證或說明；
- （六）所有原典之引文，儘量追溯其出處；

(七) 對經典中若干重要的章句，均指出它在中國哲學史上的重要性。

(以上參看：Wing-tsit Chan, "Fifty Years of Chinese Philosophy Abroad," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, N.S. XVII, Nos. 1&2, Dec., 1985, pp. 1-15)

今日我們通讀陳先生這部書的英文原版，我們可以發現陳先生確實嚴守他自己提出的譯事七戒。他英譯《近思錄》(Wing-tsit Chan tr. with notes, *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-ch'ien*, New York: Columbia University Press, 1967)，《傳習錄》(Wing-tsit Chan tr. with notes, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, New York: Columbia University Press, 1962)，以及陳淳(1159-1223)的《北溪字義》(Wing-tsit Chan tr. *Neo-Confucian Terms Explained*, New York: Columbia University Press, 1986)各書，均保持一貫嚴肅的工作態度。記得1984年寒假期間，我在日本東京查閱研究資料，即奉陳老先生來函指示，代他赴東京的國立古文書館，核對1553年朝鮮刊本的《北溪字義》，以便與永嘉刊本及其他刊本對勘。陳先生並在他的書中註明這件事(見：*Neo-Confucian Terms Explained*, p. 240)。陳先生治學一絲不苟有疑必問的態度，使我發自內心真誠景仰。

現在我想從兩個角度來說明陳先生這部《中國哲學文獻選編》的學術史意義：首先，從陳先生個人的治學歷程來看，初版刊印於1963年的這部鉅著，標示著陳先生學問的第二個階段。誠如陳先生1985年在清華的主題演講中所說，他在海外弘揚中國哲學的歷程，可以分成四個時期：(一)介紹中國思想時期(1935-1962)：陳先生從1935年秋間應聘夏威夷大學講中國哲學，並在1939年與哲學界友人共議籌辦「東西哲學家會議」(East-West Philosophers' Conference)，1940年起兼任夏威夷大學哲學系系主任二年。1942年出任美國東部常春藤盟校之一達慕思學院(Dartmouth College)中國文化與哲學教授，並時時赴北美各大學發表演講，介紹中國思想。在這個時期，北美各大學之講授中國哲學或思想者寥若晨星，陳先生是當時少數的拓荒者之一，(二)翻譯中國經典時期(1962-1972)：從1962年以降，陳先生積多年中國哲學教學經驗，深感西方學人對中國哲學之誤解，泰半由於語文隔閡而未能直接研讀原典，先生乃開始勤譯中國哲學典籍，英譯《傳習錄》、《老

子》、《六祖壇經》，以及本書，均先後在1963年出版。（三）討論中國哲學範疇時期（1972-1982）：從1972年開始，陳先生參與紐約州教育廳中國哲學宗教計畫，編大學教材，至1977年止。是年六月，出席夏威夷大學哲學系召開之「王陽明學國際比較討論會」，提出〈湛若水對於王陽明之影響〉論文，發表於《東西哲學》會議論文專號。1973年七月先生赴巴黎參加「世界東方學專家會議」(International Congress of Orientalists)，宣讀〈朱子對老子之評價〉。這一年陳先生並兼匹茲堡大學訪問教授，講授宋明理學。1974年，先生與各大學同仁約四十八人創立「美國宗教學會」(American Society for the Study of Religion)。是年六月，先生出席「美國學術團體聯合會」在檀香山召開，而由狄培理教授(William Theodore de Bary)主辦之「中日儒家實學思想國際會議」，擔任主席與評議員。1975年三月，先生應「比較文化研究國際學會」(International Society for the Comparative Study of Civilizations)延請，為是年年會之「榮譽講員」(honorary speaker)，講〈中國三教合一之哲學意義〉，論文刊印於該會會刊。是年九月，先生回任哥倫比亞大學中國思想訪問教授，與狄培理教授共同講授理學，以至於今。此後四年並兼任「美國東部理學研究組」(Regional Seminar on Neo-Confucianism)主席。1976年八月參加 Benjamin I. Schwartz 與 Henry Rosemont 兩教授在哈佛大學舉行之「中國先秦哲學研究小組」，發表論文〈馬王堆出現之《老子》〉。十月先生被選為「比較文化研究國際學會」名譽會員，並出席該學會在耶魯大學舉行之「中西文化溝通討論會」。1977年六月，先生出席在加州舉行「美國學術團體聯合會」召開，杜維明教授主辦之「清代思想國際會議」，發表論文〈十八世紀之理學與戴震之哲學〉。此後先生一直活躍於中國哲學界，發表論文無數，多數論題均與中國哲學範疇有關。（四）推展朱子學研究時期（1982—迄今）：1982年七月，陳先生籌辦「國際朱熹會議」於檀香山，集合世界朱子學權威及對朱子有特殊研究之專家與青年學者八十人，討論十日。「紛紛海外說儒宗，檀島初會會西東」（李澤厚先生在會議期間賦詩），誠為學界之盛事。這項會議的經費由檀香山商界領袖程慶和博士提供。會議則由夏威夷大學與「美國學術團體聯合會」共同召開。會務由先生總其成，會議論文集亦由先生主編，書名是：*Chu Hsi and Neo-Confucianism* ed., Wing-tsit Chan (Honolulu: University of Hawaii Press, 1986)。從1982年迄今十年間，先生領袖羣倫，推展朱子學研究不遺餘力。（以上所述，參考：前引陳先生手著，“Fifty Years of Chinese Philosophy Abroad”；陳廣湘輯，〈廣

東開平陳榮捷先生年譜〉，收入：陳榮捷，《王陽明與禪》，臺北：臺灣學生書局，1984，頁219-242)。這一段時期，可以說是陳老先生畢生事業的高峯，先生關於朱子學的重要論著，如《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，1982）；《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982）；《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988）以及 *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1987) 等書，均發表於這個時期。1977年陳先生76歲時，曾回顧他提倡新儒學研究的艱辛歷程，詩曰：「二十載孤鳴沙漠中，誰知理學忽然紅？義國恩榮固可重，故鄉苦樂恨難同」，這首詩是對他的晚年心境最深刻的描寫，最後一句更是充滿故園情懷。

《中國哲學文獻選編》這部書，就是以上所述陳先生學術歷程中，第二個時期最重要的著作，也是陳先生精研深思，用力甚深的一部譯著。

其次，我們再從歐美漢學發展史來考量這部書的價值。

我在另一論文中，曾指出歐美學術界對中國學問的研究，大概可以分為四個時期：第一時期涵蓋十六到十八世紀，大約三百年時間，是以天主教傳教士的報導，尤其是耶穌會士的努力為主。大致來說，十六、七世紀的耶穌會士認為中國是一個具有強大力量的理性文明，政治制度完善，婦女地位高，不過並非毫無缺點；有人指出中國人迷信、縱慾、科學知識落後等現象。而另外一批商人，尤其是荷蘭人的報導，則認為中國人乃是邪惡、無恥的化身。十六世紀後半葉爆發傳教士內部的禮儀之爭，使得中西之間的文化交流受到阻礙。但是，在另一方面，在歐洲也引發了想去了解中國的強烈動機，尤其是中國的語言文字及古代歷史，當然這與當時想建立世界語與世界一源論的基督宗教立場有關。同時，也由於禮儀之爭引起歐洲人對於中國人到底是無神論者或是自然神論者的辯論。

在十八世紀歐洲藝術中，「中國風」的庭園、裝飾、器具、建築也成為歐洲人欣賞、模仿的對象。「重農學派」以及「百科全書派」的學者們，都以中國為模範來鼓吹他們的理想。可是，由於耶穌會士逐漸在世界各地遭到敵視，以及歐洲興起對「理性主義」與「古典主義」的批判，西方對中國產生了幻滅感，他們不再把中國看做是理性、政府賢能及人民幸福的國度。十八世紀後期的學者如亞當·斯密及馬爾薩斯等人，都把中國看做是靜止卻不進步，有相當多黑暗面的國家。前此，啓蒙運動諸人雖也強調中華文明的靜止性格，但只是想在世界理性的普遍化過程中賦予一個位置而已，並無貶斥之意。十九世紀初期黑格爾是集十八世紀末對中國觀感

之大成的人，他細讀耶穌會士及商人、新教教士兩方面截然不同的報導，在他世界歷史的大體系中，中國仍落後在「自由之體現」的起步階段，專制之君主是中國境內唯一自由的個人。

第二個時期是十九世紀。從十九世紀開始，耶穌會士重新來華，繼續提供一手資料供人研究中國，新教教士也開始進入內地傳教，許多人並從事寫作。字典的編纂、中國經典的翻譯（包括儒家與非儒家的作品）、文學作品的介紹於西方都是這個時期的重要貢獻。在歐洲的學術機構也開始設立漢學講座，職業漢學家開始出現。1814年法蘭西學院聘請盧繆沙（Abel Remusat）為第一位講座；英國倫敦東方研究院也於1825年開始教授中文；1855年荷蘭萊頓大學也設立漢學講座，迄今仍是世界漢學重鎮。各種學報期刊也開始展現研究成果，在這時期法國出版《亞洲學報》（*Journal Asiatique*），萊頓大學出版的《通報》（*T'oung Pao*），百年來一直是很有分量的漢學研究期刊。最有成就，也是很具代表性的十九世紀漢學家是英國的理雅各（James Legge），他在中國助手的合作下所逐譯的中國經典相當經得起時代的考驗。總之，十九世紀西方人對中國的了解與研究，雖然由於後期新教傳教士家庭及外交人員的常駐，而逐漸有較深入而正確的可能，但是其範圍仍多限於語言、文字及翻譯，漢學在西方一直是孤立於其他學術之外，從未認真地將中國的歷史發展視為世界歷史發展中息息相關的重要部分。

歐美漢學研究的第三個時期是二十世紀。從二十世紀起，許多學者以社會史的方法來研究中國史，漢學研究的重心仍是在法國。1900年法學者沙畹（Edouard Chavannes）在法蘭西學院開始講授中國歷史，他是以批判法研究中國史之鼻祖，沙畹最有名的作品是《史記》的法譯，及翻譯西突厥史料與有關法顯、玄奘的事蹟。沙畹的大弟子葛蘭言（Marcel Granet, 1884-1940）浸淫於社會學甚久，故能看到一般歐洲漢學家所未見的一些歷史現象。1922年，葛蘭言以六週時間完成《中國的宗教》（*La religion des Chinoise*，由 Maurice Freedman 英譯為 *The Religion of the Chinese People*），可以視為涂爾幹（E. Durkheim）社會學在古代中國社會研究上的應用。葛氏對中國古代宗教的研究特別注意家庭與儀式。1930年代德國的福蘭閣（Otto Franke）以近代史學方法撰述的《中華歷史》開始問世，而韋伯（Max Weber）更以比較歷史的眼光，來探討中國的宗教思想、官僚制度與經濟發展的情況，為中國史之研究開一新徑，他的《中國的宗教》一書，對二十世紀的西方漢學研究產生相當深刻的影響。

第四個時期則是第二次世界大戰以後，隨著中國大陸的變局，以及美國強權的崛起，歐洲漢學轉移到北美。北美漢學界以其充沛經費資助漢學研究的集體計畫，從1950年代開始，美國亞洲學會的中國思想研究委員會（Committee on Chinese Thought, Association for Asian Studies）在1951年至1962年之間，結合美國、中國及其他各國漢學家共同研究儒家思想，而陸續出版了一系列的論文集：(1) *Studies in Chinese Thought* (Chicago, 1953); (2) *Chinese Thought and Institutions* (Chicago, 1957); (3) *Confucianism in Action* (Stanford, 1959); (4) *The Confucian Persuasion* (Stanford, 1960); (5) *Confucian Personalities* (Stanford, 1962)。這一系列的集體研究，與當時美國學術界盛行的社會科學研究觀點頗有關係。（以上參考：黃俊傑、古偉瀛，〈西方漢學研究的發展〉《史學評論》，第12期（1981年九月），頁1-9）。也從50年代開始，哥倫比亞大學的狄培理開始提倡人文通識教育，陳先生翻譯經典的工作，正好順應當時時代的潮流。《中國哲學文獻選編》這部書的出版，是陳先生與摩爾（Charles Moore）共同商議之下，介紹東方文化的整體工作的一環。正如陳先生在本書中文版的新序中所說的：「摩爾與予乃決定翻譯東方思想全部，使讀者可以觀全。原定計畫為一冊。繼以一冊必在千頁以上，難以印行。遂分印度、佛教、中國三本。印度部分由印度最著名學者 Sarvepalli Radhakrishnan 與摩爾合編。1956年由普林斯頓大學出版部出版，命題 *A Source Book in Indian Philosophy*，佛教部分一時未找得相當人物，卒之流產。中國部分則由予擔當。」這部書可以視為第二次世界大戰以後，歐美漢學界的出版品中，選材最公允，論斷最審慎的作品，自有其「不廢江河萬古流」的永恆價值。儘管不同讀者對陳先生這部書的不同章節可能有不同看法，或對這部書的「哲學性」有仁智之見，但這部書取材的廣度與譯事的精確度，則是無人可以抹殺的。

### 三

《中國哲學文獻選編》這部書的英文原版近一千頁，中文譯本加上譯註篇幅則更超過原著甚多。這樣一部卷帙浩繁的資料選集，是否有某種思想脈絡貫穿於全書呢？

關於這個問題，我們可以從1987年陳老先生應臺北舉辦的「國際孔學會議」之

邀，發表主題演說的內容說起。在這篇題為〈儒家之兩輪哲學與現代化〉的演講稿中，陳老先生首先闡發《中庸》不偏之義，經朱子闡釋發揮，從哲學之體用方面與修養之尊德性道問學方面，鞏固儒家之中庸傳統，成為「兩輪哲學」。陳先生繼則以朱子學為中心，指出他所謂的儒家「兩輪哲學」有六大原則：

- (一) 體用有別：關於體用之別，朱子討論甚詳，舉例甚多。理與象，微與顯，現在與將來，天地與鬼神，皆各為體用而不可混。天道為體，人道為用。大本為體，達道為用。性對情，未發對已發，中對和，仁對愛，忠對恕，仁義禮對惻隱羞惡恭敬是非，皆以體對用而言。此外如耳體聽用，德體才用，持敬以存其體，窮理以致其用，為數尚多，不勝枚舉。
- (二) 體用不離：體用固然有別，然並不相離。朱子云，「未發者，其體也。已發者，其用也。以未發言，則仁義禮智，渾然在中者，非想像之可得，又不見其用之所施行。指其發處而言，則日用之間，莫非切要，而其未發之理，固未嘗不行乎其間。要之體用未嘗相離」。又云，「體與用不相離。且如身是體，要起行去便是用」。
- (三) 體用同源：所謂同源，不止同一出處，而是體中有用，用中有體。換言之，體用相攝。論者或謂此即佛家一多相攝之說。影響容或有之然此是體用不離之自然發展，無需外來之助力，況佛家重體輕用耶？
- (四) 自有體用：體中雖有用，用中雖有體，然體仍自為體，用仍自為用。在朱子體用統系之中，各事理自有其體用。心可以體而言，亦可以用而言。仁義道德知皆然。仁有仁之體用，義有義之體用。
- (五) 體用無定：事物既可作體作用，故體用不能以一時一位而言，如仁兼義言，則仁是體，義是用。專言仁者，則仁兼體用，蓋義禮智皆在其中也。
- (六) 同體異用：朱子釋同體異用云，「禮主於敬，樂主於和，此異用也。皆本之一心，是同體也」。

陳先生並進一步認為以上所列舉儒家的六大原則，均可以應用於現代政治、思想及社會等三個方面。



這篇論文大致可以視為陳老先生的「晚年定論」。他大致認為中國儒家傳統中有兩元力量或因素（他所謂的「兩輪」）交互作用，互相滲透，互為因果。

陳先生在二十九年前選編《中國哲學文獻選編》時，在他對古典的解釋中，也無意中隱約地透露以上這種觀點。舉例言之，在本書關於宋明理學的部分，陳先生將第三十一章的標題定為〈程灝：唯心論的趨勢〉，三十二章是〈程頤：唯理論的趨勢〉，隱約之間以「唯心」（傳統所謂「心學」）與「唯理」（傳統所謂「理學」）為宋明儒之二大主流。陳先生這種看法，早在1955年他出版 *Historical Charts of Chinese Philosophy* (New Haven: Yale University, 1955) 小冊子的時候，就已露其端倪。他在這本小書中，以「理學」與「心學」二大主流，來掌握宋明哲學的發展大勢。《中國哲學文獻選編》這部書是嚴謹的史料選集，是屬於章學誠（1738-1801）所謂的「方以智」的著作。陳先生治學一貫的風格是「好古敏求，文獻徵信，……多聞而有所擇，博學而要於約」（《文史通義》〈答客問中〉），在這部文獻選編中，陳先生啓示後學的是沈潛考索之功，他未嘗刻意突顯他個人的解釋，但讀者細讀本書，隱約之間也可以感覺到陳先生仍有一套通貫性的看法。

#### 四

討論至此，我們可以再進一層說明，這部書的中文增訂版的出版，在當前中文世界中所具有的意義。

我個人認為，這部《中國哲學文獻選編》中文版的印行，最重要的意義就是在於強調傳統典籍在哲學研究和思想史研究的重要性。

二十世紀以降，由於新資料的大量出土，中國當代學術界之一般風尚頗為輕忽中國舊籍中基本史料之價值。就史學界之情況言，由於地下材料（如周金殷契、秦漢簡牘以及漢墓帛書等）及秘藏檔案文獻（如敦煌經卷、內閣大庫檔案，乃至最近之孔府檔案）之大量公之於世，史學工作者在這種時代背景之下多知趨新而不知溫故，末流所至不免束舊籍而不觀，一是皆以新資料為本；就社會科學與哲學界之情況言，則自五四以降各形各色之西方社會理論或哲學體系，雜然紛陳於中國學界，社會科學及哲學工作者每不自覺以西方理論為依傍，而不能以中國豐富之舊籍為基礎自立門戶。職是之故，晚近中國人文及社會科學界對舊史料之價值均頗為忽略，這是我們亟應正視並加反省的現象。時賢對民國以來中國學術界這種現象管著文檢

討。嚴耕望先生說：「新的稀有難得的史料當然極可貴，但基本功夫仍在精研普通史料。……真正高明的研究者，是要從人人能看得到、人人已閱讀過的舊的普通史料中研究出新的成果。……」（見：嚴耕望，《治史經驗談》，臺北：臺灣商務印書館，1981，頁26-27）。余英時先生也說：「如果一個人專走偏鋒，以奇書逸文自限，而對普遍常見的書反不讀不知，那麼他所得到的最多不過是一種捨本逐末的無根之學」（見：余先生為錢穆編著《中國通史參考材料》所撰之「出版前言」）。這部《中國哲學文獻選編》，取材完全以中國舊籍中有關哲學思想之史料為範圍，對當前及此下中國哲學及中國思想史研究風氣的轉變，當有其深刻之意義。

陳老先生治學極端嚴謹，言必有據，不為無根之學，任何讀者誦讀陳先生的著作，都可以感受到陳先生論著中那種「充實而有光輝」的紮實工夫。舉例言之，陳先生近刊巨著《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），長達840頁，包括長短不等論文126篇，論述朱子生平與思想的不同面向，任何論斷皆有其文獻證據。我們可以以第61篇陳先生駁日本德川儒者太田錦城（1765-1825）為例加以說明。太田錦城舉《孟子集註·序說》為例指「晦翁之書，疎漏極多」。陳先生則細查《朱子文集》答董叔重書十通，證明太田氏之批評無據（見該書頁386-387），誠可謂細密紮實，曲暢旁通。

有一件往事最足以說明陳先生治學一貫的謹嚴細密。大約七年前，我收到陳老先生寄來賀年卡，打開信封，內附二十條問題，皆為陳先生平日治學所產生之疑問，他逐條列舉，影印分寄海內外友生，請求答案（書影附在本文之後）。陳先生有疑必問的風格與謙虛的胸襟，給我很大的啓示。陳先生以具體的方式引導後學以正確的治學方法，誠所謂教亦多方矣。

## 五

最後，我想這部書的中譯及加譯註的進行過程略作報告。

1982年七月，陳老先生在美國夏威夷召開「國際朱子學會議」，各國老少學人聚集一堂，「八十英才談太極，德性學問果然同」（陳先生在會議期間所賦詩句）。十日會談，各方與會者皆感獲益良多，真是「鵝湖十日參同異，變盡猖狂一世風」（余英時先生會議期間所賦詩句）。在會議休息期間，韋政通教授向我提及陳老先生的 *A Source Book in Chinese Philosophy* 取材均衡，嘉惠學林，並慫恿我約一

些朋友共同譯為中文，我當時畏其艱鉅，未敢從事，此議遂不了了之。後來在1985年春間，陳老先生來臺北，約韋政通教授、萬先法先生及我在圓山飯店聚餐，再提起此事，眾人才決定進行譯事。我開始約了幾位對中國思想史有興趣的朋友，共同進行。後來在1986-1987年間，我去美國華盛頓大學（西雅圖）教書，譯事工作中斷，從1987年開始眾友才集中力量勉力完成。在為陳先生原著所引用原典，查核出處，並加還原的過程中，我們發現陳先生在原著所加的註解，多達三千餘條，引用古籍之追溯出處者達九百餘條，工夫極深，應完全譯出，以保持本書之崇高學術價值。如第四章《大學》篇首「大學之道，在明明德，在親民。」陳老先生在註八中說明程頤改「親民」為「新民」，此為學術史上一大公案，陳先生的註解對讀者助益極大。又如第三章〈理想主義的儒家：孟子〉所引〈告子上〉「乃若其情，則可以為善矣。」陳老先生在註二十六中說明：「此處的『情』字，並非如後來儒者所了解的，為諸惡之源的情，而是近於人性本然狀態的情感。正如戴震《孟子字義疏證》第三十節所說的，『情』乃是原質，不與性對。」經此疏解，讀者對於『情』這一重要但容易混淆的概念，可以有更細膩的認識。但是由於還原回原典之後，古代典籍文字奧衍難解，不便於現代讀者，所以決定為本書的古代部分（亦即第一章至第十九章）所引用的原典由我們再加譯註。由於這兩項工作頗為繁瑣，耗費不少時間，使全書直到今天才竣事，對陳老先生歉疚殊深。

我們進行翻譯及加譯註時分工如下：

原書中譯部分：第一章至第十三章，由楊儒賓譯出；第十四章至第十九章，由吳有能譯出；第二十章至第二十六章，由朱榮貴譯出；第二十七章至第四十三章，由萬先法譯出。譯註部分：第一、二章，由王健文負責；第六章至第十三章，由楊儒賓負責；第三章至第五章、第十四章至第十九章，由吳有能負責。我個人則通讀譯稿，略作潤飾，並就部分資料加以核對。

在我們的中譯本全書竣事之後，我們陸續得知大陸學界同道，也譯出此書的部分篇章，如錢耕森譯本書第四十三章，收入：蕭萐夫編，《玄圃論學集：熊十力生平與學術》（北京：三聯書店，1990，頁20-23）；錢耕森譯本書第二章，刊於《中國哲學史研究》，1983年第四期（頁111-114）；及第三十四章，載於《紀念朱子誕辰866周年國際學術研討會議論文集》（1990，頁1-6）。我們很高興看到陳老先生這部書獲得更多同行朋友的重視。

譯註的工作主要有二：首先是對原典的疏解。每一部典籍以目前通用之注家為

本，譬如第一章《詩經》、《尚書》部分以屈萬里先生的《詩經釋義》、《尚書釋義》為本；《國語》以韋昭注為本；《左傳》則以楊伯峻《春秋左傳注》為本。第二、三、四、五章論孟學庸，以朱子《四書集注》為本。第十四章董仲舒《春秋繁露》部分，則參酌凌曙注、劉師培《駁補》及蘇輿《義證》。此一補註原典緊隨選文之後，取其關鍵字詞加以疏解而捨其枝節，以避免蕪雜繁冗。

除了增加對選文的疏解外，原書中案語當時因體例限制，語雖精闢而失之太簡，對中文讀者而言，也許不敷需求。而原書出版於1963年，二十餘年來陳老先生於中國哲學著述極富，本書案語中所及諸課題散見多種著作，讀者稽考不易。因此我們也雜采陳老先生其他著作，進一步補充或闡發書中案語，以先生自身之著作，發揮原來較為簡約的案語內容。讀者閱讀中文中，當較英文原著更能完整地了解先生關於中國哲學的整體見解。例如第二章〈孔子的人文主義〉所引「務民之義，敬鬼神而遠之」一語，陳老先生案語云：「此段話很多人大大感迷惑，有些人甚至懷疑孔子的宗教態度的虔誠——這一切疑惑事實上毫無必要——因為此段或意味與鬼神交要『有禮』；或意味『重人道甚於重鬼神之道』」。關於孔子的宗教態度與鬼神觀，陳老先生的案語中雖已指出「不瀆鬼神」與「人道重於鬼神之道」兩大要旨，但畢竟過於精要，讀者不易有較完整的體認。我們在譯註中特摘引陳老先生《王陽明與禪》中所論「孔子以義理之天替代商代之人格神，而強調天之精神性與道德性」。「商人尚鬼，周人則重德好禮，所謂『天道遠而人道邇』，故敬而遠之。此重人亦即所以尊天也。」又引陳老先生在〈中國宗教中之個人〉這篇論文中所云：「孔子既未否定鬼神之存在，亦未忽視祖先……孔子所想要者，乃是以道德原則與社會儀禮取代此類野蠻習俗。……因其所強調者乃在禮儀上，鬼神便屈居其下。如此，不論孔子有意或無意，他即使不摧毀，但也削弱了死後個人延續的信仰。」經過這樣補充，我們可以較深入地認識到陳老先生關於孔子宗教態度的精闢見解。又如第五章〈精神的向度：中庸〉引《中庸》云：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」陳老先生在案語中認為此處呈現出儒家「忠恕」之道，事實上是積極的定律，而不是一般人所認為的消極金律。我們所加的譯註則又取陳老先生在《王陽明與禪》中關於金律、銀律的討論，指出以「己所不欲，勿施於人」為消極金律的三點錯誤。其一，消極之詞每每表達積極的意思；其二，關於上述命題，中國人從來不作消極解，文中且引《孟子》、《韓詩外傳》、《論語正義》為據；其三，「仁」的意義，乃「克己復禮」、「己欲立而立人」，皆人我兼全之意，至為積極，推己

及人，爾我兼顧，乃儒家絜矩之道。讀者可藉由譯註補充，對陳老先生「積極金律」的論旨有更進一步的了解。

1977年，陳老先生在美國從事儒學的教學與研究業經四十星霜。四十年來默默耕耘，無日或忘，而儒學研究也由無人聞問而轉成當代顯學之一。學術行情的起落，有太多的外緣條件，原非個人之力所能扭轉乾坤，然陳老先生不畏困厄孤寂，竭其心力於儒學之薪傳火種，猶甘之若飴。於復興儒學之功，自有其歷史之地位。陳老先生回顧四十年走過歲月，曾有感而賦詩四首，其一云：

海外教研四秩忙，攀纏牆外望升堂。  
寫作唱傳寧少睡，夢也周程朱陸王。

詩雖不刻意求工，然先生之志，及其數十年如一日，深契於儒學，與古人酣暢同遊之生命境界，則表露無遺。先生之風，山高水長，本書譯事終了，謹敬錄這首詩以表達我們對先生的崇敬之情。（1991年暮春於臺北市）

請閱

陳榮捷

如白論如下列諸條者均請示著者姓名、之名、版本、卷數、每頁數上下。此項示作者之生卒年、別更感激。

1. 唐性理公論「人之足也，足謂天理。蓋到人之心也，頭亦見天理。若不見性理公論。」  
(以上「足」節，同(陳語，或誤字義))
2. 王拱辰作高樓溫公作土室。陸人語云，「人攪天一人入地。原即溫高公云，『必有性善。一人學性，一人宗性。』兩語云何？」
3. 張東之學于或后病中，扶策立中堂。南軒語「近時言到三簡與字義，不空三中字。」(以上「上」，「程子」節，「論語」條，查不見中傳與南軒之學)
4. 欲再思南軒布。五學云，「天道與人之本一體。在天為皇天上帝，在人為大君。大君有二，則亂矣。五教視三公為皇天上帝，至為帝，則天道亂矣。而世俗相塑像，為立配，豈非亂女座亦貯之，亂衣禮神祇之甚。」(以上「禮祀」節，同(南軒)條，查不見中傳與胡五學出性)
5. 後南軒名諱曰，「河流心時，皇其所也，他人之地何情，其五之流過，五心相接也，如字之地何情。」(以上「查不見後南軒」)
6. 古人謂得山而觀。(以上「佛老」節，「人生」條，查不十三條)
7. 溫公謂「代」云，「何意有人夢到陰符見十等王者耶？」  
(以上「因果」條，查不見溫國文已詳)
8. 字公，老曰百三十，德修傳，「有人保身證，旅於谷漱，令心解。約谷在今何有，何疑？」

9. 如昌黎所謂沈潛乎詞義，反復乎句讀。(此匯之義舊序三卷不見增昌黎句讀)
10. 此卷為心之聖也。 (全句者不見增)
11. 韓昌黎教人反魯激子 (此漢子義舊序三卷不見全句)
12. 程歐設子師好德也。又曰死子則生亦知也。孟子則若也。曰心  
「故顏子之與聖人，相去一息。」 聖人語。
13. 天尊地卑，乾坤之定。東者以雷震之怒，南之以風雨之烈。  
(上句此句與國語卷上卷一卷。此句係之  
故之以雷震之怒，南之以風雨)
14. 天將降祥于禍于此，也。故出非祥之人以觀之。
15. 東部先生曰：「君子不謂師長，則性不降也。」 若不見其性也。曰：「君子  
不謂
16. 曰：此其謂之性也。人之性者，有出於性者。若不見其性也。曰：「君子  
不謂
17. 曰：此其謂之性也。人之性者，有出於性者。若不見其性也。曰：「君子  
不謂
18. 中說疏義二六：「若性有後，則佛性之性也。性有後。」 性也。
19. 曰：此其謂之性也。人之性者，有出於性者。若不見其性也。曰：「君子  
不謂
20. 事起於心，曰：此其謂之性也。人之性者，有出於性者。若不見其性也。曰：「君子  
不謂