

第二章

思想史家徐復觀：思想史方法論及其實踐

年來我所作的這類思想史的工作，
〔……〕主要是得力於「動地觀點」、
「發展地觀點」的應用。以動地觀點
代替靜地觀點，這是今後治思想史
的人所必須努力的方法。

——徐復觀¹

一、引言

這部書探討的主題是徐復觀對「中國文化往何處去」這個問題的看法，但在討論徐復觀的論著及其具體論點之前，我們必須首先觀察作為思想史家的徐復觀。在本章論述中，我們將扣緊徐復觀學問世界中的思想史方法論這個課題，分析他如何將他所信持的方法論，在具體研究過程中加以實踐。本章除第一節導言之外，第二節勾勒徐復觀的人格特質、他的時代觀以及他的學術研究事業；第三節析論徐復觀的整體論研究方法（**holistic approach**）及其細部內涵與問題；第四節則分析徐復觀思想史方法論的另一個側面——比較的觀點，以及比較觀點之下所見的中國思想史的特殊風貌。第五節則提出結論性的看法。

¹ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1967年），〈自敘〉，頁7。

二、徐復觀的精神風貌及其學術

在討論徐復觀的精神風貌及其學術之前，我們必須對 1949 年以後港臺的新儒家學者的共同特徵及其思想特質，進行一番鳥瞰。

1949 年神州翻騰，政權易幟，天翻地覆，滄海桑田，百萬軍民從大陸倉皇移居臺灣。1949 年以後漂泊香江或棲遲臺島的當代新儒家學者的學術世界中，呈現兩項共同的特徵：第一，他們對中國文化都有強烈的認同感，在「中國文化往何處去？」的共同關懷之下，儒學研究對他們而言不僅是「事實的描述」，同是也是一種「價值的認同」。換言之，在許多戰後港臺儒者的心目中，儒家思想不是一種對象性的客觀存在，而是一種他們賴以安身立命，而且可以修己治人的價值系統。第二，他們對 1949 年以後中國大陸的現實狀況懷抱強烈的關懷。他們研究儒學，不僅把儒學視為解釋世界的系統，更把儒學視為改變世界的方案。現代中國儒家思想與時代巨變相激相盪，「若驚道術多遷變，請向興亡事裡尋」（馮友蘭 1972 年詩），確是對實際狀況的描寫。徐復觀這一輩的儒學研究者，經歷 1949 年的桑海巨變，痛心疾首，但是他們「滿局棋輸氣未降」（徐復觀 1977 年詩），他們面對時代變局的滔天巨浪，懷抱「國族無窮願無極，江山遼闊立多時」（徐復觀改梁任公詩）的悲願，他們希望從儒學研究中，為苦難的中國找尋出路。這兩項精神特徵，幾乎通貫 1949 年以後港臺所有的新儒家學者，而成為他們最突出的精神風

貌。²

其次，當代新儒家也表現一些共同的思想傾向。³作為二十世紀中國的一種文化思潮，港臺新儒家對民族文化所面臨的變局，懷有一種深刻的危機意識。但是，相對於國粹派之從排外意識或種族立場出發，他們的態度更為積極，他們企圖從普遍意識來重尋生命的意義。⁴作為一種哲學體系，新儒家對於二十世紀中國的科學主義（scientism）都嚴加批判，他們努力於通過康德（Immanuel Kant, 1724-1804）⁵或黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1779-1831）⁶重新創造二十世紀儒學的文藝復興，或通過中國思想史的再詮釋，奠定

² 黃俊傑：〈戰後臺灣關於儒家思想的研究〉，收入氏著：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大圖書公司，1992年），頁277-343；Chun-chieh Huang, “Confucianism in Postwar Taiwan,” *Proceedings of the National Science Council, R.O.C. (Part C)*, 1992, vol.2, no.2, pp. 218-233, 收入 Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Norms and the State in China* (Leiden: E. J. Brill, 1993), pp. 141-167.

³ 對當代新儒家一般思想特質的討論，參考鄭家棟：《現代新儒家概論》（南寧：廣西人民出版社，1990年）上篇，頁3-122；Ming-huei Lee（李明輝），*Der Konfuzianismus im modernen China*（Leipzig：Leipziger Universitäts Verlag, 2001）。

⁴ 張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁80-81。

⁵ 關於當代儒家與康德哲學的關係，參看李明輝：〈牟宗三思想中的儒家與康德〉，收入氏著：《當代儒家之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁53-88；蔣年豐：〈牟宗三與海德格的康德研究〉，「當代新儒學國際研討會」宣讀論文，鵝湖雜誌社主辦，1990年12月；並參考李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版公司，1990年）。

⁶ 關於當代研究儒家與黑格爾哲學的關係，參考蔣年豐：〈戰後臺灣經驗與唐君毅、牟宗三思想中的黑格爾〉，收入賴澤涵、黃俊傑編：《光復後臺灣地區發展經驗》（臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1991年），頁37-100。

復興中國文化的基礎。作為一種方法論，港臺新儒家對於乾嘉以降的考證學都有不同程度的抗拒或批駁。他們所崇仰的是從孔子（551-479B.C.）一直到宋明儒以及熊十力所表現的所謂「文化意識宇宙」，⁷他們對於欠缺生命力而精神萎頓的清代學術——島田虔次（1917-2000）稱之為“sad civilization”⁸——都深表不滿，痛加批判。以上我所說文化危機意識、反科學主義以及對「文化意識宇宙」的嚮往這三種思想傾向，在不同的程度之內，也在不同的面向上，呈現在包括徐復觀在內的港臺新儒家思想之中。

從以上的背景出發，我們可以刻劃徐復觀的精神風貌與學術世界的幾個特徵。首先，任何人誦讀徐復觀的著作，都會感受到徐復觀的那顆躍動中的「感憤之心」，他所有的學術著作及文化評論或政治評論，都源自於二十世紀動盪中國的悲劇所催逼而出的「感憤之心」。徐復觀曾自述 1949 年以後他自己的心境：⁹

在悲劇時代所形成的一顆感憤之心，此時又逼著我不斷地思考文化上的問題，探討文化上的問題，越發感到「學術亡國」的傾向，比其他政治社會問題更為嚴重；[……]我以感憤之心寫政論性的文章，以感憤之心寫文化評論性的文章，依然是以感憤之心，迫使我

⁷ 牟宗三所創的名詞，見牟宗三：〈熊十力先生的智慧方法〉，《師大學術講演專集》第二輯（臺北：臺灣師範大學，1986年），頁7。

⁸ 島田虔次：《新儒家哲學について——熊十力の哲學》（東京：同朋舍，1987年），頁137。

⁹ 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980年），〈自序〉，頁2。

作閉門讀書著書的工作。最奈何不得的就是自己這類感憤之心。

在《中國思想史論集》的〈再版序〉中，徐復觀也說：¹⁰

我的這些文章，都是在時代激流之中，以感憤的心情所寫出來的。對於古人的了解，也是在時代精神啟發之下，所一步一步地發掘出來的。所以我常常想到克羅齊(B. Croce)的「只有現代史」的意見，因此，在我的每一篇文章中，似乎都含有若干有血有肉的東西在裡面。

這兩段自述文字，將徐復觀最突出的精神風貌完全彰顯出來。徐復觀所謂「感憤」的「憤」字應作何解呢？《方言》：「憤，盈也」，¹¹《說文》：「憤，懣也」，¹²僅能說明「憤」的狀態。朱熹（晦庵，1130-1200）註《論語·述而》：「不憤不啟」云「憤者，心求通而未得之意也」，較能得其深意。但何以「憤」？《論語·述而》有「發憤忘食」一句，清儒劉逢祿（1776-1829）撰《論語述何》云：「吳楚猾夏，亂賊接踵，所以憤也」，¹³最能得孔子作《春秋》時所面對之歷史背

¹⁰ 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1975年），〈再版序〉，頁3。

¹¹ 楊雄撰、郭璞注、戴震疏證：《輶軒使者絕代語釋別國方言》，據清武英殿聚珍版叢書影印，收入《叢書集成簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁258。

¹² 許慎撰、段玉裁注：《說文解字注》，據北京圖書館藏清嘉慶二十年經韻樓刻本影印，收入《續修四庫全書》經部小學類第207冊（上海：上海古籍出版社，1995年），頁208。

¹³ 程樹德：《論語集解》（臺北：藝文印書館，1965年），上冊，頁416。

景。徐復觀的「感憤之心」，一部分是來自於司馬遷（子長，145B.C.-?）的史學傳統，他在《兩漢思想史》（卷三）〈論史記〉一文中，對這一層「怨憤之心」發揮最為透澈；另一部分則是來自他對時代巨變的深刻感受。他曾說他在 1946 年抗戰勝利後的心情：「自民國三十年起，對時代暴風雨的預感，一直壓在我的精神上，簡直吐不過氣來。為了想搶救危機，幾年來絞盡了我的心血。從民國三十三年到三十五年，浮在表面上的黨政軍人物，我大體都看到了。老實說，我沒有發現可以擔當時代艱苦的人才。甚至不曾發現對國家社會，真正有誠意、有願心的人物」。¹⁴在這樣的時代壓力之下，1946 年徐復觀的哥哥去世，母親老病，他自己也逃離大陸，¹⁵人間滄桑，白雲蒼狗。徐復觀懷抱著這種對時代變局的「感憤之心」，從五十二歲開始任教於東海大學中文系，正式展開中國思想史的教學與研究工作。

在徐復觀的諸多著作之中，最能體顯他以「感憤之心」從事研究的，首推他所寫〈兩漢知識份子對專制政治的壓力感〉這篇論文。徐復觀在這篇論文中首先指出，兩漢與秦代最大的差別在於專制政治的建立及其對知識份子所造成的壓力。他認為，「兩漢知識分子的人格形態，及兩漢的文化思想的發展方向，與其基本性格，都是在這種壓力感之下所推動、所形成的。」¹⁶徐復觀指出漢代知識份子所撰的賦正

¹⁴ 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》，頁 304-305。

¹⁵ 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》，頁 329。

¹⁶ 徐復觀：〈兩漢知識份子對專制政治的壓力感〉，收入氏著：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1975 年），頁 281-294，引文見頁 282。

是代表他們對自己命運的「怨」的宣洩。他分析東方朔（154-93B.C.）的〈答客難〉、揚雄（5B.C-18A.D.）的〈解嘲〉、班固（32-92）的〈答賓戲〉等作品之作為時代壓力感之反映的意義。徐復觀曾總結地說：「對此種大一統的一人專制政治的徹底把握，應當是了解兩漢思想史的前提條件。甚至也是了解兩漢以後的思想史的前提條件。」¹⁷這篇論文基本上可以視為徐復觀在二十世紀動亂中國的時代壓力感的驅迫之下，以個人的時代經驗投射到中國思想史研究的一個典型範例。徐復觀在 1944 年以四十之齡任蔣介石（中正，1887-1975）幕僚，就有機會接近當代中國權力的最高峰，參與密笏。所謂「傷心最是近高樓」，當徐復觀步入五十之齡，開始從事中國文化研究的時候，他早年的政治經驗使他對於輾轉於大漢帝國專制政治之下的知識份子，有了感同身受的深刻體認。

第二，徐復觀的學問世界方面甚廣，但就治學方法而言，他反對清代乾嘉考據學的態度至為堅定。徐復觀說：¹⁸

中國學問，自西周初葉，以迄清代初葉，雖然其中有注重求知識，因而開有研究自然科學之門的這一方面；但這一悠久的傳統文化，其中心乃在追求人之所

¹⁷ 徐復觀：〈兩漢知識份子對專制政治的壓力感〉，頁 292。衛德明也認為賦可以反映漢代知識份子在政治上的挫折感，參看 Hellmut Wilhelm, "The Scholar's Frustration: Notes on a Type of 'Fu'," 收入 John K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957)

¹⁸ 徐復觀：〈中國歷史運命的挫折〉，收入氏著：《中國思想史論集》，頁 261。

以為人的道理，包括人與人之間，如何可以諧和共處在裏面，並加以躬行實踐；這只要稍有常識的人，便可以承認的。但這一文化傳統，在乾嘉學派手上，完全被否定了，這還有什麼中國文化可言。但今日高踞學術壇坫的人，依然是以能作乾嘉學派的餘孽而自豪自喜，這還有什麼學術可言呢？

徐復觀認為乾嘉考據之學固然有其實事求是的一面，但是它的流弊甚大，未能掌握思想內涵的動態發展，他在《中國人性論史·先秦篇》這部書中，對傅斯年（孟真，1896-1950）的研究方法的批判（另詳下節），也主要是根源他對乾嘉考據學的批判而來。

包括徐復觀在內的港臺新儒家，在治學方法論上對於乾嘉考證學，幾乎都抱持批判的態度。對徐復觀影響極大的熊十力在《讀經示要》中就說：「清儒之流毒最甚者，莫如排擊高深學術一事。夫學以窮玄為極，而窮玄以反己自識為真源。盡其心，而見天地之心；盡其性，而得萬物之性。斯為遊玄而不失其居。」¹⁹熊十力是從乾嘉諸子之不講生命中博厚高明的層次而立論。錢穆則從史學觀點，認為乾嘉諸子學問只能瞭解史學的表相，他說：「乾嘉時代自稱其經學為漢學，其實漢儒經學，用心在治平實事上，乾嘉經學用心在訓詁考據上，遠不相侔。所以論儒學，當以清代乾嘉以下為最衰。因其既不講心性，又不講治平，而只在故紙堆中做考據工夫。又抱很深的門戶見解，貢獻少過了損傷。其時的史學，

¹⁹ 熊十力：《讀經示要》（臺北：廣文書局，1970年），卷2，頁115。

最多也只能考史、治史。道咸以下諸儒，因受章實齋影響，卻轉過頭來講經世實用，但仍走錯了路，來專講《公羊春秋》，仍在故紙堆中立門戶。」²⁰這一類的學術意見，是當代港臺儒家的共識，徐復觀在方法論上反乾嘉學術，也是這種共識的一種表現。²¹

²⁰ 錢穆：《中國史學名著》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第33冊，頁413。

²¹ 由於徐復觀堅定的反乾嘉學術立場，他在1956至1957年曾與毛子水（1893-1988）往返論辯考據與義理之問題。毛子水於1957年發表〈論考據與義理〉一文，詰難徐先生：「談到學問時，便揚義理而抑考據，以為考據是末是粗，而義理是本是精。」（毛子水：〈論義理與考據〉，原載中央日報《學人》第10期，1956年12月4日，收入《毛子水全集·學術論文》，臺大中文系彙編，1992年，頁274）。於是徐復觀遂以筆名「李實」發表〈兩篇難懂的文章〉一文加以答覆。（徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，收入徐復觀：《學術與政治之間》，臺北學生書局，1985年）。毛氏又發表〈再論考據與義理〉一文回覆，並批判徐復觀的治學方法（毛子水：〈再論考據與義理〉，原載中央日報《學人》第24期，1957年3月12日。收入《毛子水全集·學術論文》，頁275）。徐復觀又寫了〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉一文加以批駁（徐復觀：〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉，收入徐復觀：《學術與政治之間》）。其間又加入了支持徐先生看法的陳拱（問梅，1925-1994）所發表的〈關於義理之學〉一文挑戰毛子水（陳拱：〈關於義理之學（上）——讀毛子水先生「再論考據與義理」後——〉，《民主評論》第8卷第8期，1957年4月）。而毛子水的弟子張春樹則寫〈論義理與考據之爭〉，從西方語言學與邏輯的概念聲援其師，徐復觀隨即發表〈考據與義理之爭的插曲〉一文一一批駁之（徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，收入徐復觀：《學術與政治之間》）。這段往返論辯期間又加入了錢穆於《民主評論》發表〈老子書晚出補證〉一文，以清儒「考據通義理」之方法，欲打破「宋儒尚義理，清儒重考據」之「各有所偏」，想將「義理與考據一以貫之」。錢穆有意折衷兩造之爭論，反對各立門戶，認為考據與義理「殊途而同歸」，欲超出漢、宋之爭之外，所以對於清儒訓詁之學誠然有輕忽義理探求之病，但他的態度是「求明古書義理，亦豈能遂捨訓詁考據而不務？」「欲讀聖人之書，斯必於聖人書有所訓釋考據，否則又何從由得其心」（錢

第三，作為學者的徐復觀基本上是將中國思想史研究當作是解決現代中國問題的手段，也是未來中國文化發展希望之所寄。徐復觀這樣表達他的信念：²²

沒有一部像樣的中國哲學思想史，便不可能解答當前文化上的許多迫切問題；有如中西文化異同；中國文化對現時中國乃至對現時世界，究竟有何意義？在世界文化中，究應居於何種地位？等問題。因為要解答上述的問題，首先要解答中國文化「是什麼」的問題。

徐復觀認為，當代中國人最重要的使命就是「把中國文化從歷史的專制政治的污泥中澄汰出來，使其以人性純白之姿，向大陸呼喚，向人類呼喚，正是這一代的偉大使命。」²³徐復觀認為，中國思想史研究正是為中國文化注入新生命的根本方法，所以，徐復觀在 1968 年 6 月 5 在〈寫給中央研究院王院長世杰先生的一封公開信〉中，就公開呼籲：²⁴

中央研究院應成立中國思想史研究所，以蘇醒中國文

穆：《莊老通辨》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998 年，第 7 冊，〈自序〉，頁 6 及 12），所以他寫〈老子書晚出補證〉一文，基本上是站在考據的方法上立論的，考證出老子書的著作年代晚出於莊子，從而更瞭解老子書中的「義理」。徐復觀當然反對這種看法，因為「義理之學」的根源不在書本上，而是在人心上、生活上，質疑錢先生往常舊作如《宋明理學概述》是發揮義理之學的思想史研究工作，今卻混而不分。見徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，《人生》169、170 期，收入徐復觀：《中國思想史論集》，頁 93。

²² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年），〈序〉，頁 1。

²³ 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》，頁 197。

²⁴ 徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），頁 260。

化的靈魂，使孔、孟、程、朱、陸、王，能與「北京人」、「上洞老人」，同樣地在自己國家最高學術機構中，分佔一席之地。凡在這一方面有研究成績的人，都應當加以羅致。

當徐復觀提出這項建議時，他的態度是極其誠懇的，他的精神是嚴肅的，他基於他對乾嘉時代以降中國學術的反省而提出這項呼籲。

總而言之，徐復觀確是一個他自己所說的「任天而動」的人，²⁵他那活潑的生命在當代中國的時代悲劇中翻滾，作為一個二十世紀中國人，徐復觀備受不能自己的「感憤之心」的煎熬，他來自中國的農村，他是一個「大地的兒子」，²⁶他不忍心看到神州陸沉，乃奮起心志為中國文化的新生而獻身。作為一個學者，徐復觀不能同意乾嘉考據學者只談訓詁考證，少談價值信仰的治學方法論，他反乾嘉之學的態度，與當代港臺新儒家學者互相呼應，聲氣相求。作為一個思想史工作者，徐復觀希望透過思想史研究來照明當代中國的困境，也為中國文化找尋一條出路。

三、整體論的研究方法及其實踐：與傅斯年比較

現在，我們就進入徐復觀的中國思想史學術世界裡，探

²⁵ 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》，頁 314。

²⁶ 這是徐復觀形容他自己的話，看徐復觀：〈誰賦幽風七月篇——農村的記憶〉，收入氏著：《學術與政治之間》，頁 71-81；另參考陳昭瑛：〈一個時代的開始——激進的儒家徐復觀先生〉，收入徐復觀：《徐復觀文存》，附錄二，頁 362。

索他研究思想史的方法論及其落實。

徐復觀的思想史方法論最基本的面向有二：一是整體論的立場；二是比較的觀點。我們先分析他的整體論研究方法論。我所謂的「整體論」基本上是從整體的脈絡來掌握個體或「部份」的意義。徐復觀的思想史研究論著，常常強調在具體而特殊的整體歷史背景中來思考思想史上的觀念的意義。他一直努力於把思想或觀念加以「脈絡化」(contextualization)，處處展現他的整體論者的立場。最先提出徐復觀治學的整體論傾向的是陳昭瑛。她說：²⁷

整體與部份兩者間的互動，成為復觀先生掌握古代各門學問的方法論原則。他常通過古代政經結構去看文藝與思想，或通過文藝與思想去看政經結構。他也常提到他的方法是比較的觀點，也是發展的觀點。所謂比較的觀點，即是結構的整體性。

這一段分析可以視為徐復觀的知己之言。我們以下的討論就順著這個思路進一步區分徐復觀的整體論方法學的兩個方面：

(一) 發展的整體論

徐復觀整體論方法學的第一個面向是「發展的整體論」。徐復觀治思想史十分強調所謂「動地觀點」、「發展地觀點」，他說：²⁸

²⁷ 陳昭瑛：〈一個時代的開端〉，收入《徐復觀文存》，頁368及370。

²⁸ 徐復觀：《中國藝術精神》(臺北：臺灣學生書局，1967年)，〈自序〉，

年來我所作的這類思想史的工作，所以容易從混亂中脫出，以清理出比較清楚地條理，主要是得力於「動地觀點」、「發展地觀點」的應用。以動地觀點代替靜地觀點，這是今後治思想史的人所必須努力的方法。

但所謂「動地觀點代替靜地觀點」的具體涵義是什麼呢？為了回答這個問題，我們必須從徐復觀與傅斯年的思想史方法論的差異說起。

徐復觀與傅斯年治思想史都重視方法，²⁹他們都是二十世紀中國史學界方法論意識高漲風潮下的學者，傅斯年更居學術領導之地位。所以，我們稍稍放寬視野，看看二十世紀中國史學界的方法論背景。

當民國十六（1927）年1月16日，何炳松（1890-1946）為他的《歷史研究法》寫序時，曾以中國史籍浩繁而方法不發達為憾。³⁰何炳松當時深感中國史學界對史學研究理論與方法論未加措意，因此，他的《歷史研究法》也以介紹西洋史學方法為目標，³¹但是，何炳松的書出版的隔年（民國十七年，1928年），中央研究院成立，人文學術研究開始邁向一個新的里程碑，歷史學研究也進入一個新的階段。中央研究院歷史語言研究所創辦人傅斯年曾說明中央研究院設立

頁7。

²⁹ 徐復觀認為中國思想史研究之未能產生優秀的綜合性著作，「最主要的還是方法與態度的問題」，看徐復觀：《中國思想史論集》，頁1。傅斯年著《性命古訓辨證》（臺北：國立臺灣大學，1951年），特別標榜「以語言學的觀點解決思想史中的問題」（〈引語〉，頁1）。

³⁰ 何炳松：《歷史研究法》（臺北：臺北影印本，未著出版時地），頁3。

³¹ 同上書，頁6。

宗旨：³²

中央研究院設置之意義，本為發達近代科學，非為提倡所謂固有學術。故如以歷史語言之學承固有之遺訓，不欲新其工具，益其觀念，以成與各自然科學同列之事業，即不應於中央研究院中設置歷史語言研究所，使之與天文、地質、物理、化學等同倫。今者決意設置，正以自然科學看待歷史語言之學。

以「發達近代科學」為目標而設置的中央研究院，與二十世紀初期瀰漫於中國思想界的「科學主義」思潮有深刻關係，³³在歷史學研究領域裡，努力「新其工具，益其觀念」，激起了此後中國史學界對歷史學研究方法及其理解的探討興趣，使史學方法論的相關論著如雨後春筍般地刊行。

自從 1928 年中央研究院歷史語言研究所成立，傅斯年等人即引進德國的史料學派，以史料學為史學研究的主要內容。德國近代史學方法論的大師如班海穆（E. Berheim, 1854-1937）、尼博兒（Barthod Geory Niebuhr, 1776-1831）及蘭克（Leopold Von Ranke, 1795-1886）以及法國史學家塞諾波（Charles Seignobos, 1854-1942）等人的學說，對二十世紀中國史學界的史學方法論發生主導性的作用，其中影響最為深遠的就是主張「以自然科學看待歷史語言之學」的傅斯年。

³² 轉引自董作賓：〈歷史語言研究所在學術上的貢獻——為紀念創辦人終身所長傅斯年先生而作〉，原載《大陸雜誌》第 2 卷第 1 期，收入《大陸雜誌史學叢書》，第一輯第一冊，頁 69-74，引文見頁 69。

³³ 參看 Danial Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900-1950* (New Haven: Yale University Press, 1960)。

傅斯年在〈歷史語言研究所工作之旨趣〉一文中，明確地指出：「近代的歷史只是史料學，用自然科學供給我們的一切工具，整理一切可逢著的史料，所以近代史學所達到的範域，自地質學以至目下新聞紙，而史學外的達爾文論，正是歷史方法之大成。」³⁴本於這樣的觀點，傅先生對歷史學的性質提出兩條基本看法：（1）「史學便是史料學」；（2）「史學的方法以科學的比較為手段，去處理不同的記載。」³⁵

傅斯年主張「以自然科學看待歷史語言之學」，提出「史學便是史料學」的看法，對於 1949 年以前的大陸史學界及 1949 年以後的臺灣史學界的史學研究造成深遠的影響。³⁶但

³⁴ 傅斯年：〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，收入《傅孟真先生全集》，頁 169-170。

³⁵ 傅斯年：《史學方法導論》，收入氏著：《傅孟真先生全集（二）》（臺北：臺灣大學，1952 年）中編上，頁 3。

³⁶ 1949 年以後，史料學派的研究方法論對臺灣的歷史研究造成深刻的影響。1970 年代以後，臺灣史學界除了在這條既有的學術傳統上發展之外，更對史學研究的量化方法、心理史學（psycho-history）以及社會科學與史學的結合，產生很高興趣，這三方面的論著紛紛刊布。但是除了對西方近代史學方法與方法論的引介發揮之外，1949 年以後的臺灣史學界從發揚傳統史學立場論述研究方法者亦頗不乏人，錢穆對於歷史研究中的「意義」的強調，即為著例。關於戰後臺灣史學的一般性問題，參考王晴佳：《臺灣史學五十年（1950-2000 年）：傳承、方法、趨向》（臺北：麥田出版社，2002 年）。關於 1949 年以後中國大陸史學界的史學方法論作品及其關懷的問題，參看歷年出版之《中國歷史學年鑒》（北京：人民出版社，每年出版乙冊）；遼耀東：《史學危機的呼聲》（臺北：聯經出版事業公司，1978 年）；陳木杉：〈談中國大陸對史學理論和史學方法論之研究〉，《共黨問題研究》（臺北：共黨問題研究雜誌社編輯委員會，1985 年 11 月），第 11 卷第 11 期，頁 53-61；梁友堯、謝寶耿：《中國史問題討論及其觀點》（山西：山西人民出版社，1984 年），第一章：〈史學理論的若干問題〉，頁 1-55。日本的唐代史研究會所編：《中國歷史學界の最新動向（新石器から現代まで）》（東京：刀水書房，1982 年）乙書分析

這種看法的提出，也非一蹴而幾。根據許冠三的研究，傅斯年對歷史學所提出的這種看法，大致肇端於 1919 年的「新潮社」時代，醞釀於 1924 年至 1926 年留學德國時期，而形成於 1927 年至 1930 年之間。³⁷傅斯年對歷史學的看法，有其本土學術淵源以及外國史學思潮為其背景。前者是清代考據學者近三百年的學術傳統，後者則是十九世紀德國的語言考證學派，前者則是後者得以順利進入二十世紀中國史學界的本土資源。傅斯年對歷史學的看法，大體是以「實證主義」（positivism）為其哲學基礎。傅斯年拒斥形上學，將歷史解釋排除於歷史學研究的範圍之外，認為歷史學的基本工作在於對經驗事實的描述，而不是對歷史事實的意義之解釋，這些主張都是以「實證主義」為其哲學基礎。他在《史學方法導論》一書中認為，中國及歐洲史學演進過程可歸納為以下三點：³⁸

- (1) 史的觀念之進步，在於由主觀的哲學及倫理價值變做客觀的史料學。
- (2) 著史的事業之進步，在於由人文的手段，變做如生物

中國大陸史學界對各斷代史之研究狀況，亦多涉及史學方法論及理論問題，可略窺 1949 年以後大陸史學界在史學方法論的一般動向。近數十年來大陸史學界不僅對歐美史學理論與方法論譯述不遺餘力，如 R. G. Collingwood、Karl Popper、H. W. Walsh、R. F. Atkinson、Raymond Aron、Theda Skocpol、Hayden White、Jörn Rüsen、Frank Ankersmit 等人著作均譯為中文，對臺港地區之史學方法論著作亦頗為注意。

³⁷ 參考許冠三：《新史學九十年，一九〇〇—》（上冊）（香港：中文大學出版社，1987 年），頁 216。

³⁸ 傅斯年：〈《史料與史學》發刊詞〉，收入《傅孟真先生全集（四）》，頁 276。

學、地質等一般的事業。

- (3) 史學的對象是史料，不是文詞，不是倫理，不是神學，並且不是社會學。史學的工作是整理史料，不是作藝術的建設，不是做疏通的事業，不是去扶持或推倒這個運動，或那個主義。

在以上這三點看法裡，傅斯年將所謂「主觀的哲學及倫理價值論」與「客觀的史料學」峻別開來，指出「史學的工作是整理史料，〔……〕不是做疏通的事業。」在這種對歷史學的看法主導之下，傅斯年指出中央研究院歷史語言研究所的研究方向是：「本所同仁之治史學，不以空論為學問，亦不以『史觀』為急圖，乃純就史料以探史實也。史料有之，則可因鈞稽有此知識，史料所無，則不敢臆測，亦不敢比附成式。」³⁹

在上述的「實證主義的」(positivistic)方法論基礎之上，傅斯年研究思想史企圖「以語言學的觀點解釋一個思想史的問題」，因為「哲學乃語言之副產品」。⁴⁰他的《性命古訓辨證》就是繼承清儒阮元(1764-1849)之後，以語言學的方法研究思想史問題的典範之作。

但是，傅斯年的研究方法論卻引起徐復觀強烈的批判。

³⁹ 傅斯年：〈《史料與史學》發刊詞〉，收入《傅孟真先生全集(四)》，頁276。關於傅斯年與中央研究院歷史語言研究所的史學研究工作，參考Fan-sen Wang(王汎森)，*Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Chapter 2, pp. 55-97。

⁴⁰ 傅斯年：《性命古訓辨證》，〈引語〉，頁2。

徐復觀所著《中國人性論史·先秦篇》第一章，特別就傅斯年《性命古訓辨證》一書中的研究方法加以批判，指出語言訓詁方法不能掌握思想發展的動態歷程。徐復觀說：⁴¹

幾十年來，中國有些治思想史的人，主張採用「以語言學的觀點，解釋一個思想史的問題的方法」，其根據係來自西方少數人以為「哲學乃語言之副產品」的一偏之論，以與我國乾嘉學派末流相結托。〔……〕採用這種方法的人，常常是把思想史中的重要詞彙，順著訓詁的途徑，找出它的原形原音，以得出它的原始意義；再由這種原始意義去解釋歷史中某一思想的內容。傅斯年的《性命古訓辨證》，因為他當時在學術界中所佔的權力性的地位，正可以作為這一派的典範著作。但夷考其實，這不僅忽略了由原義到某一思想成立時，其內容已有時間的發展演變；更忽略了同一個名詞，在同一個時代，也常由不同的思想而賦與以不同的內容。尤其重要的，此一方法忽略了語言學本身的一項重大事實，即是語原的本身，也並不能表示它當時所應包含的全部意義，乃至重要意義。

又說：⁴²

傅氏考證之疏，乃來自「以語言學的觀點解決思想史中之問題」的方法之謬。〔……〕治思想史，當然要從語言訓詁開始；同時即使僅就語言訓詁的本身來說，

⁴¹ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，第一章，頁1-2。

⁴² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁11。

也應從上下相關連的文句，與其形其聲，互相參證，始能確定其意義，而不能僅靠孤立地形與聲，以致流於胡猜亂測。何況更要「就其字義，疏為理論」，以張漢學家的哲學立場，那便離題更遠了。並且由字原的探索，可能發現某種觀念演變之跡，但這只是可以用到的方法之一，而清人與傅氏，正缺少演變的觀念。

徐復觀在這裡所強調的「演變的觀念」，所表現的就是「發展的整體論」的方法學立場。徐復觀認為思想史上的觀念或字義，必須放在歷史發展的整體脈絡中才能掌握，而不能將字義或觀念從思想家的思想系統或時代的思想氛圍中抽離出來，單獨加以統計分析，還原其本義。徐復觀深刻地認識到考據學的局限性，他說：「治思想史的工作，當然要根據有關的文獻；凡是關涉到文獻而須要訓詁考據的，當然要通過訓詁考據；但並非每一思想史的文獻都須要作訓詁考據的工作。並且這種工作，對治思想史而言，也只是起碼地初步工作。因為僅有這步工作，並不能作出思想史。進一步的工作，便非清人『考據』一詞所能概括。」⁴³所以，徐復觀與傅斯年在方法論上的對比，不僅是思想史與考據學的對比，也是脈絡論（contextualism）與原子論（atomism）的對比。

由於徐復觀堅持從「發展的整體性」的方法學立場研究思想史，所以他在《中國人性論史·先秦篇》中，將儒家安排在道家前面，並一直敘述到《大學》為止，因為他認為儒家思想，是由對歷史文化採取肯定的態度所發展下來的；而

⁴³ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁90。

道家則是採取否定的態度所發展下來的。他認為先把由肯定態度所發展下來的思想，順其發展的歷程，加以敘述，這對於歷史文化發展的線索，比較容易看得清楚。⁴⁴也同樣從「發展的整體性」的立場出發，徐復觀指出：「兩漢思想，對先秦思想而言，實係一種大的演變。演變的根源，應當求之於政治、社會。尤以大一統的一人專制政治的確立，及平民氏姓的完成，為我國爾後歷史演變的重大關鍵；亦為把握我國兩千年歷史問題的重大關鍵。」⁴⁵他為了撰寫《兩漢思想史》而先探討周秦漢的社會政治結構的演變，尤其側重封建制度的瓦解與漢代專制政治的建立，就是以他的方法論作為基礎的。用他自己的話來說，「只有在發展的觀點中，才能把握到一個思想得以形成的線索」。⁴⁶我們細讀他的《兩漢思想史》三大卷，可以發現這三部書就是他的「發展的整體論」研究方法的具體實踐。

（二）結構的整體論

徐復觀的思想史方法論中「整體論」的另一個構成面向是「結構的整體論」。所謂「結構的整體論」，在徐復觀方法論中包括兩項命題：

- （1）思想體系的「部份」與「全體」共同構成「結構的整體」；

⁴⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁3-4。

⁴⁵ 徐復觀：《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1975年），〈自序〉，頁1。

⁴⁶ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二）（臺北：臺灣學生書局，1976年），〈自序〉，頁2。

(2) 思想體系與時代現實共同構成「結構的整體」。

我們依序分析這兩項命題及其落實。

(1) 「部份」與「全體」：

徐復觀在方法論上反乾嘉學術，本章第二節已加以剖析。但是，反乾嘉考據學的方法論根據何在？這個問題就涉及徐復觀對思想系統中的「部份」與「全體」關係的看法了。徐復觀基本上認為只通過考據訓詁，不能完全掌握古人思想，而必須通過「部份」與「全體」之間的詮釋的循環，才能進入古人的思想世界。徐復觀對這個問題曾提出精審解釋，他說：⁴⁷

我們所讀的古人的書，積字成句，應由各字以通一句之義；積句成章，應由各句以通一章之義；積章成書，應由各章以通一書之義。這是由局部以積累到全體的工作。在這步工作中，用得上清人的所謂訓詁考據之學。但我們應知道，不通過局部，固然不能了解全體；但這種了解，只是起碼的了解。要作進一步的了解，更須反轉來，由全體來確定局部的意義；即是由一句而確定一字之義，由一章而確定一句之義，由一書而確定一章之義；由一家的思想而確定一書之義。這是由全體以衡定局部的工作。即是趙岐所謂「深求其意以解其文」（《孟子題辭》）的工作；此係工作的第二步。此便非清人訓詁考據之學所能概括得了的工作。

⁴⁷ 徐復觀：《中國思想史論集》，引文見頁 113-114，頁 116 亦發揮上述看法。

徐復觀以上這一段話見解很深刻，誠所謂「深造有得」之言。他所析論的治思想史的方法，可以歸納為以下兩項論點：

- (a) 任何思想系統都是由「部份」與「全體」所構成的結構性的、整體性的意義之網。表述思想性概念的古籍的句、章與全書之間，構成一種永無終止的意義循環關係。
- (b) 正因為思想系統是一個意義之網，所以思想史研究者和他的研究對象之間存在一種對話的、互滲的，乃至互為主體性的關係。

為了具體闡釋第一項論點，我們可以舉徐復觀在《中國人性論史·先秦篇》第四章中，對於《論語》中，兩個「性」字的解析作為範例。徐復觀開宗明義說：「這兩句話的意思，應從全部《論語》有關的內容來加以確定，而不應把它作孤立地解釋」。⁴⁸本於這種從「全體」看「部份」的立場，徐復觀從《孟子·告子》及朱子（晦庵，1130-1200）的《論語集註》的解釋，推論《論語·陽貨》中的「性相近也」的「相近」是指「人心之所同然」，是指氣質之性的相近。徐復觀這項論斷，具體地展示他從「全體」解析「部份」的涵義的方法論取向。

關於第二項命題，徐復觀在他的論著中屢次強調研究思想史應善於運用「追體驗」的工夫，以期與古人的心靈世界遙契。他說：「治思想史的人，先由文字實物的具體，以走向思想的抽象，再由思想的抽象以走向人生、時代的具體。」

⁴⁸ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 77。

經過此種層層研究，然後其人其書，將重新活躍於我們的心目之上，活躍於我們時代之中。我們不僅是在讀古人的書，而是在與古人對語。孟子所謂『以意逆志』，莊生所謂得魚忘筌，得兔忘蹄，得意忘言，此乃真是九原可作，而治思想史之能事畢矣。」⁴⁹在徐復觀看來，古代思想家的思想體系對於研究工作者而言，並不是一種對象性的存在。相反地，兩者間是一種互為主體性的關係。研究者愈深入於自己的主體性，愈能進入他所研究的古人的思想世界；而愈深入於古人的主體性的研究者，也愈能拓深自己的主體世界。在徐復觀所著《中國藝術精神》一書中最精彩的第二章〈中國藝術主體之呈現——莊子的再發現〉的論述中，讀者時時可感覺到徐復觀的「追體驗」方法的運用，使他可以直探莊子（369?-286B.C.）的藝術精神的世界。

（2）思想與現實：

我們接著討論「結構的整體性」的另一個面向：徐復觀認為人的思想與現實之間，也經由不斷地互動而形成一個結構的整體。徐復觀一再強調思想與現實的不可分割性，以下這一段話最具有代表性：⁵⁰

一個人的思想的形成，常決定於四大因素。一為其本人的氣質。二為其學問的傳承與其功夫的深淺。三為其時代的背景。四為其生平的遭遇。此四大因素對各思想家的影響力，有或多或少的不同；而四大因素之

⁴⁹ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁116。

⁵⁰ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），頁563。

中，又互相影響，不可作孤立地單純地斷定。

在徐復觀看來，思想或觀念絕對不是象牙塔裡的概念遊戲，而是思想家面對現實問題苦思冥索所得的思想成果，因此，思想史研究必須處處顧及思想家所生的具體的社會政治經濟環境。

通讀徐復觀的著作，我們發現他確已具體地實踐了他的研究方法論。舉例言之，徐復觀研究賈誼（200-168B.C.）先論其時代背景，分析賈誼政治思想也特別扣緊現實政治問題。他研究董仲舒（179-104B.C.），特別將董仲舒思想置於大一統專制政治業已成熟的歷史背景中加以衡量。此外，他研究揚雄（5B.C.-18A.D）、王充（27-97?）、劉向（77?-6B.C.）以及《鹽鐵論》中的賢良文學等，莫不從現實與思想的互動入手。⁵¹由於這種「結構的整體論」取向，所以徐復觀的諸多著作中，特別重視思想的社會性與現實性的一面，對於思想之超越固然並非完全不顧，但相對而言較為忽視。

正是在主張思想與現實的不可分割性這一點上，徐復觀與唐君毅及牟宗三出現了重大的差異。在徐復觀眼中，人類的歷史是人的思想或觀念與現實戰鬥的血淚記錄；而在唐、牟的著作中，歷史基本上是永恆的天道在人間的展現。如果說徐復觀將人視為在歷史洪流中艱苦卓絕的戰鬥主體，那麼唐、牟可以說是將人視為超越的存在。雖然同被歸屬為當代新儒家，但徐復觀與唐、牟在這一點上的差異十分巨大而深刻。陳昭瑛曾形容徐復觀是「激進的儒家」，並解釋徐與唐、

⁵¹ 參看徐復觀：《兩漢思想史》卷二及卷三各章。

牟的差異說：⁵²

他〔徐復觀〕思想中的現實主義、民粹主義是從他個人的現實生活，從先秦儒家而來，而不是從宋明理學而來。相對於激進的儒家（radical Confucianist），即以人、人民為根本去掌握事物的儒家，熊十力、牟宗三、唐君毅諸先生可稱之為超越的儒家（transcendental Confucianist），因為他們是從超越的、先驗的方面去掌握事物。

這一段對比，雖然不免因過於二分而稍嫌僵硬，但是卻很能道出徐與唐、牟的基本差異之所在。唐、牟有心於建構道德形上學的體系，徐復觀則有某種反形上學的傾向。唐君毅曾自稱他的研究方法（或信仰）是「即哲學史以論哲學」，「所謂即哲學史以論哲學者，即就哲學義理之表現于哲人之言之歷史秩序，以見永恆的哲學義理之不同型態，而合以論述此哲學義理之流行之謂。既曰流行，則先後必有所異，亦必相續無間，以成其流，而其流亦當有其共同之所向」。⁵³相對於唐君毅，徐復觀的方法是「即社會政治史以論思想」，兩者取徑不同，成果自異。

由於徐復觀將思想與現實看成「結構的整體」，所以他對於具有強烈現實性的思想，都能提出發人深省的創見。例如他曾研究周初的「敬」的觀念之形成，提出「憂患意識」

⁵² 陳昭瑛：前引文，頁 366。

⁵³ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（香港：新亞研究所，1975 年），頁 7。

的名詞，他說：⁵⁴

周人革掉了殷人的命（政權），成為新地勝利者；但通過周初文獻所看出的，並不像一般民族戰勝後的趾高氣揚的氣象，而是《易傳》所說的「憂患」意識。〔……〕憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。

在中國古代思想史的研究文獻中，徐復觀以上這一項論斷是重要創見，至今仍為中外學人所引用。⁵⁵

四、比較觀點下的中國思想史研究

除了上節所分析的整體論的方法論傾向之外，徐復觀也同時強調「比較的觀點」的重要性，他說：「只有在比較的觀點中，才能把握到一種思想得以存在的特性。而發展比較兩觀點的運用，都有賴於分析與綜合的工力。」⁵⁶從這種「比較的觀點」出發，徐復觀對於中國思想史的特殊性格付予高度重視，他認為對中國文化與中國思想的研究，必須從這種特殊性出發，方能得其肯綮。

⁵⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 20-21。

⁵⁵ 例如牟宗三在《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1963 年，1976 年），頁 12-13，就引用徐復觀的「憂患意識」這個名詞，指出「中國哲學之重道德性是根源于憂患的意識」（頁 12），並參看本書第 6 章第 2 節。

⁵⁶ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二），〈自序〉，頁 2。

我們要問：徐復觀所認知的中國文化與中國思想的特殊性格是什麼呢？

首先，徐復觀注意到中國文化中「主客交融」的特質，他說：「中國文化與西方文化最不同的基調之一，乃在中國文化根源之地，無主客的對立，無個性與群體的對立。『成己』與『成物』，在中國文化中認為是一而非二。」⁵⁷他以《中國人性論史·先秦篇》及《中國藝術精神》兩部書，分論中國儒家的道德主體與道家的藝術主體之內涵及其與客體世界的關係，勝義紛披，創見繽紛。

其次，徐復觀注意到中國思想多來自具體的生活體驗，而非客觀的邏輯推理，他說：⁵⁸

中國的思想家，係出自內外生活的體驗，因而具體性多於抽象性。但生活體驗經過了反省與提煉而將其說出時，也常會澄汰其衝突矛盾的成分，而顯出一種合於邏輯的結構。這也可以說是「事實真理」與「理論真理」的一致點，接合點。

由於對中國思想的特殊性的重視，所以徐復觀與 1949 年以前的馮友蘭（1895-1990）和胡適（1891-1962）在研究方法上有了根本的區別。

馮友蘭在抗戰以前寫舊版《中國哲學史》，深受新實在論（neo-realism）的影響。⁵⁹他在研究取向上走的是「以西攝

⁵⁷ 徐復觀：《中國藝術精神》，頁 132。

⁵⁸ 徐復觀：《中國思想史論集》，頁 2。

⁵⁹ 參考勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1981 年，1988 年），

中」的途徑，他開宗明義地表示他的研究立場說：⁶⁰

所謂中國哲學者，即中國之某種學問或某種學問之某部分之可以西洋所謂哲學名之者也。所謂中國哲學家，即中國某種學者，可以西洋所謂哲學家名之者也。

在這種立場之下，馮友蘭的舊版《中國哲學史》幾等同於西方所謂「哲學」在中國之發展史。

胡適的中國哲學史研究則受到早期杜威（John Dewey, 1859-1952）將哲學等同於邏輯的影響，⁶¹認為中國哲學史研究的中心問題就是「名學方法」（或邏輯方法）的研究。⁶²

從徐復觀的觀點看來，馮友蘭和胡適由於都沒有觸及中國哲學史或中國思想史的中國特性（Chineseness），所以他們的研究都是隔靴搔癢。1977年6月，徐復觀應他早期的學生杜維明（1940-）之邀，前往加州大學（柏克萊）出席「中國十八世紀學術討論會」，會後賦詩云：⁶³

滿局棋輸氣未降，偶攜微抱渡重洋；
物開眼底成新界，禮失天涯討舊章；
慷慨難忘先聖烈，低徊真嘆後賢盲；

頁 399-403。

⁶⁰ 馮友蘭：《西洋哲學史》（臺北影印本，未標示出版時地），第一章，頁 8。

⁶¹ 參考 Joseph Ratner ed., *Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy* (New York: Random House, Inc., 1939), p. 270。

⁶² 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），（一），頁 3。

⁶³ 徐復觀：〈瞎遊雜記〉，《華僑日報》（香港），1977年7月18日至20日，詩刊於7月20日版。

人心頗信同今古，一笑聲中是道場。

詩中「滿局棋輸氣未降」一句，最能烘托出本章第一節所刻劃的徐復觀的「感憤之心」。「低徊真嘆後賢盲」一句之下，徐復觀自註「指梁任公、胡適之兩先生」。1967年元月18日，徐復觀在給我的信中，對胡、馮的中國哲學史研究均有所針砭，徐復觀說：

馮對中國哲學史的方向根本摸錯了。他要在中國文化中找出與西方所謂哲學相合的東西來寫成中國哲學史，殊不知西方哲學既非一途；而以思辨為主之正統，已被科學逼得走投無路。中國哲學非出於思辨，而出於由工夫所得之體驗。以西方哲學為標準來看中國哲學，則中國哲學非常幼稚，且皆與中國哲學之中心論題無關。

徐復觀在這封信右上角又說：「馮較胡在態度上為平實，且較正常，其所以能取胡而代之的原因在此。」徐復觀指出「中國哲學，非出於思辨而出於由工夫所得之體驗」，他認為這是中國哲學的「自成一格的」(sui generis)的特殊性格，不能像胡、馮二先生一樣地用西方某一哲學流派的方法加以解析。

幾乎所有的當代港臺新儒家都非常強調中國文化與中國思想的特殊性。他們的精神導師熊十力在《原儒》中就已特別標舉中國學問的特點：一曰中學在本體論中之天人不二義；二曰中學在宇宙論中之心物不二義，⁶⁴認為這兩點是中

⁶⁴ 熊十力：《原儒》（臺北：明儒出版社影印，1971年），下卷，〈原內

國哲學從《易經》（熊十力稱之為「易海」）開出的哲學體系之特點。1958年牟宗三、徐復觀、張君勱（1887-1969）、唐君毅四先生所發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，⁶⁵也特別強調中國文化之不同於西方文化的基本特徵，乃在於它是「立人極之學」，「道德的主體」是人之生命最根本的要義。在許多學術意見上與其他新儒家頗有出入的錢穆（賓四），⁶⁶也非常強調中國思想的特殊性。錢穆說：⁶⁷

中國思想，有與西方態度極相異處，乃在其不主向外覓理，而認真理即內在於人生界之本身，僅指其在人生界中之普遍者而言，此可謂之向內覓理。〔……〕我們該從中國思想之本身立場來求認識中國思想之內容，來求中國思想本身所自有之條理組織系統，進展變化與其派別之分歧。此始成為中國的思想史。

錢賓四著述宏富，於中國思想的特殊性均再三拳拳致意。整體觀之，錢賓四史學可視為中國傳統矩矱在二十世紀中國之延續與發皇，既與以傅斯年為代表的「史料學派」互異，也與馬克思（Karl Marx, 1818-1883）派的「史觀學派」不同，在二十世紀中國史學中別樹一幟，反對以中國史中之「殊相」作為世界史「共相」之註腳，從而挺立中國史之自主性，為

聖第四〉，頁191。

⁶⁵ 刊於《民主評論》，9卷1期（1958年），頁2-21。

⁶⁶ 參考余英時：《猶記風吹水上麟——錢穆與現代中國學術》（臺北：三民書局，1991年）。

⁶⁷ 錢穆：《中國思想史》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第24冊，〈自序〉，頁6及頁9。

二十世紀苦難的中國人指引未來努力的方向。

但是值得我們注意的是，徐復觀與錢賓四雖然都強調中國思想的特殊性，但他們同中之異卻也非常巨大。大致說來，錢賓四基本上認為中國文化的根本精神在求同不在別異，他說：「中國學術有一特徵，亦可謂是中國文化之特徵，即貴求與人同，不貴與人異。請從孔子說起。孔子自言其為學曰，述而不作，信而好古。人之為學能於所學有信有好，稱述我之所得於前人以為學，不以自我創作求異前人為學。故孔子曰，甚矣，我衰也，久矣不復夢見周公。則孔子之學，所日夜追求夢寐以之者，為周公。孟子亦曰，乃吾所願，則學孔子。周公孔孟一線相承，遂成中國之儒學。」⁶⁸錢賓四認為自孔子以降，幾千年來中國思想家皆重同不重異，重和諧而不重衝突，所以，他對當代朱子學研究方向頗不同意，錢賓四說：「今人治朱子學，每喜分別其與前人之相異處。〔……〕惟朱子為學精神重在會通和合，尋求古人之共同處，不在獨抒己見，表明其個人之特異處。今果專向此方向探索，則不免有失朱子為學精神之主要所在矣。」⁶⁹整體而言，錢賓四認為中國思想傳統是一個和諧圓融的整體，中國的歷史也表現而為知識份子與歷代統治者的合作無間。⁷⁰

⁶⁸ 錢穆：〈略論朱子學之主要精神〉，原刊於《史學評論》，第5期（1983年1月），後收入氏著：《中國學術思想史論叢（三）》，收入《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），第20冊，頁311-319，引文見頁311。

⁶⁹ 錢穆：〈略論朱子學之主要精神〉，收入《錢賓四先生全集》，第20冊，頁316-317。

⁷⁰ 錢賓四的《國史大綱》全書發揮此義最多。

相對於錢賓四而言，徐復觀非常重視在中國文化的進程中，知識份子與專制政權的抗衡與衝突。在徐復觀的學術世界裡，歷史是沿著理想與現實的拉鋸戰所形成的「二律背反」而展開的，而儒家思想史更是這種拉鋸戰中最前面的一道防線，所以，儒家學者所感受到的理想與現實的緊張性也最大，徐復觀這樣說明儒家思想的歷史性格：⁷¹

儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃避向自然，他不能逃避向虛無空寂也不能逃避向觀念的遊戲，更無租界外國可逃。而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。在此種長期專制政治下，其勢須發生某程度的適應性，或因受現實政治趨向的壓力而漸被歪曲；歪曲既久，遂有時忘記其本來面目，如忘記其「天下為公」、「民貴君輕」等類之本來面目，這可以說是歷史中的無可奈何之事。這只能說是專制政治壓歪，並阻遏了儒家思想的正常發展，如何能倒過來說儒家思想是專制的束縛。

在徐復觀筆下，屈原（339?-278?B.C.）的《離騷》被解釋為中國政治史上第一篇「棄婦吟」，東方朔（154B.C.-93B.C.）的〈答客難〉是漢代知識份子在一人專制體制的壓力感之下，所發出的呻吟語，其他如賈誼、揚雄、司馬遷等人的著述，都是「感憤之心」所催逼而成的作品。

從這一節的討論中，我們看到了徐復觀所標榜的「比較

⁷¹ 徐復觀：《儒家政治思想與民主自由人權》，頁 39-40。

的觀點」，使他特別重視中國思想的特殊性格，這一點是當代新儒家一貫的見解，但是徐復觀與錢穆雖然同樣強調中國思想的特殊性，兩者卻存有重大歧異，錢穆重和諧，徐復觀重衝突，這與兩人的性格及經歷之不同，實有密切之關係。

五、結論

徐復觀是二十世紀中國知識份子的代表人物。作為一個現代中國人，徐復觀對當代中國的巨變懷有一顆不能自己的「感憤之心」，他從幼年時期是「大地的兒子」到壯年以後潛心學問成為一個「激進的儒家」，都是本於他對時代的悲情。作為一個學者，徐復觀在方法論上的反乾嘉立場，最是旗幟鮮明，也與唐、牟等其他新儒家聲氣相求。作為一個中國思想史的專家，徐復觀努力於從思想史研究中找尋中國文化的出路。中國思想史研究對徐復觀的意義，不只是解釋世界的依據，而且更是改變這個充滿憂患的世界的方案。徐復觀的思想史研究方法論主要是由「整體論的方法」與「比較的觀點」所構成。「整體論的方法」可再細分為（1）「發展的整體論」，強調在「演進的」脈絡中掌握思想的意義；（2）「結構的整體論」，強調「部份」與「全體」之間，以及思想與現實之間構成一個結構的整體。「比較的觀點」則使徐復觀特別主張研究中國思想史應該注意其中國特性。徐復觀雖與其他新儒家一樣地強調中國思想傳統的中國特性，但是他們仍有同中之異，例如徐復觀強調中國思想家（尤其是儒家）與歷代專制政治恆處於戰鬥之關係，但錢穆則重視兩者之間的和諧關係。

在當代新儒家人物中，徐復觀的歷史學意趣特別彰顯。在徐復觀學術世界裡的「人」，不是那種不食人間煙火、吟風弄月的高人逸士。相反地，徐復觀筆下的「人」是活生生的、實際參與生產活動的具體的人；徐復觀筆下的中國知識份子在中國專制傳統的茶毒之下輾轉呻吟，在悲痛中奮起，潛心著述，為苦難的人民伸張正義。徐復觀的史學取向，使他看到了中國歷史中人民的血淚，使他的思想史研究不是象牙塔裡的「知識的遊戲」或熊十力常說的佛家語「戲論」，而是為哀苦無告的中國人民伸張正義的檄文。