

王明蓀主編

古代史文化

研究
輯刊

四編 第七冊

漢初的學術與政治 ——兼論當時傳統與現實的關係

霍晉明 著

統一帝國之宗教

(221B.C.~8A.D.)

林慶文 著

古代歷史文化

研究
輯刊

四 編

王 明 蓀 主編

第 7 冊

漢初的學術與政治
——兼論當時傳統與現實的關係

霍 晉 明 著

統一帝國之宗教

(221B.C.~8A.D.)

林 慶 文 著



國家圖書館出版品預行編目資料

漢初的學術與政治——兼論當時傳統與現實的關係 霍晉明
著／統一帝國之宗教（221B.C.～8A.D.） 林慶文著——初版

—台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+96 面＋目 2+98 面：19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 四編：第7冊）

ISBN：978-986-254-227-9（精裝）

1. 秦漢史 2. 學術思想 3. 中國政治制度 4. 宗教史

621.9

99012823

ISBN - 978-986-254-227-9



古代歷史文化研究輯刊

四 編 第 七 冊

ISBN：978-986-254-227-9

漢初的學術與政治——兼論當時傳統與現實的關係 統一帝國之宗教（221B.C.～8A.D.）

作 者 霍晉明／林慶文

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

印 刷 普羅文化出版廣告事業

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

電子信箱 sut81518@ms59.hinet.net

初 版 2010 年 9 月

定 價 四編 35 冊（精裝）新台幣 55,000 元

版權所有・請勿翻印

漢初的學術與政治
——兼論當時傳統與現實的關係

霍晉明 著

作者簡介

霍晉明，男，1960年生於台灣台北。1983年，畢業於淡江大學電子計算機科學系。由於在大學期間，對於人生意義與民族文化前景有著極深的感觸與憂慮，在多方涉獵思索的過程中，因接觸唐君毅、錢賓四等學者的著作，對哲學、歷史、文化等產生了較大的興趣，並有一定程度的鑽研。1988年，進入中央大學中國文學研究所就讀，尋因自認對秦漢之際歷史文化之大轉變略有所見，遂以此為題撰寫碩士論文，頗受口試老師之謬賞與肯定。後於1994年進入景文科技大學任教至今（2010）；截至目前，在學術上尚未見特殊之建樹與貢獻。

提 要

本文的主旨是：希望經由對先秦至漢初之「學術發展」與「社會變動」兩方面互動關係的研究，來探討漢初（至漢武帝之復古更化）學術與政治形成的原因和特色；並希望藉此研究能對當代所面臨的社會轉型與文化衝突問題有所啟發。

首章旨在說明本文寫作之動機，以及本文論點得以成立所賴之哲學基礎（歷史的意義）與本文所採的研究方法。

第二章是以「對周文崩解之回應」與「繼憂患意識而來的精神發展」為主要線索，來解釋先秦學術發展變化之脈絡。此乃理解漢初的學術淵源所必須者。

第三章則以漢初之民生社會的歷史淵源為研究課題；亦即是對晚周以降的社會變動略作說明。其中以「封建解體與四民社會興起」、「士階層的興起」及「宗族與孝道觀念之普遍化」為討論的核心；並藉以點明學術與政治的互動關係。

第四章則是繼前章之所述，進一步探討漢初之社會政治問題及當時政府的因應對策。分「高祖呂后」、「文景」及「武帝初期」三個階段論述之。旨在說明「復古更化」的由來背景與內容。

第五章討論漢初的學術。承繼前文所說明的先秦學術發展脈絡與春秋戰國時期學術發展與政治社會變化之互動關係，來解釋漢初學術的發展方向與特色，藉此看出如董仲舒等漢儒的用心所在，並明其學術成就與限制。亦即：藉由前文所建立起的解釋系統，期能對漢初儒者作出較為同情公允的評價。

第六章結論，提出「主觀性原則」與「客觀性原則」這一對觀念，以對先秦至漢初這段學術與政治的互動歷程，作一系統性的超越說明；也就是從歷史哲學的角度，（不同於前文以歷史事實為出發）對以上的論題作一回顧。並指出漢初所面臨的社會變動，在性質上與當代有相類之處，其中實有值得我們深思者在。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 歷史的意義及本文寫作之目的	1
一、人之存在的意義與歷史	1
二、寫作本文之理由與目的	4
第二節 論述方式與本文限度	6
一、方法論問題與「歷史精神」成立的基礎	6
二、本文之論述方式與所能呈現者	8
第二章 漢初的學術背景	11
第一節 周文的特色	11
一、作為禮樂傳統的周文	12
二、周文之精神內涵	13
第二節 先秦儒家之發展與特色	15
一、孔子對周文的繼承與點化	16
二、孟子的仁心仁政	17
三、荀子的重視現實	19
第三節 道家之發明與法家的陷落	22
一、道家所發明的「道」	22
二、法家對儒家及道家的利用與扭曲	24

第四節 陰陽家的興起	27
第三章 漢初民生社會之背景	35
第一節 封建社會的解體及其原因	35
一、封建社會的崩潰	35
二、封建社會崩潰的原因——民間力量之勃興	41
第二節 「士」階層的發展及其影響	42
第三節 宗族社會與孝道觀念	47
第四章 漢初的政治發展與社會變遷	51
第一節 高祖呂后時期	51
一、寬簡、因循、無爲的基本政策	51
二、封建問題	53
第二節 文、景時期	55
一、社會力之復蘇與問題之再現	55
二、因循與改革之間	57
第三節 武帝之復古更化	58
一、復古更化之背景	58
二、復古更化的內容及其影響	60
第五章 漢初的學術發展	65
第一節 漢初學術發展的趨向及其特色	65
第二節 《呂氏春秋》與《淮南子》	68
一、《呂氏春秋》發展陰陽家思想	68
二、《淮南子》發展道家思想	70
第三節 賈誼與董仲舒	75
一、賈誼對「秩序」的關懷	75
二、董仲舒學說的表現形態	78
第六章 結 論——先秦至漢初之學術與政治互動發展的啟示	85
引用書目	93

第一章 緒 論

第一節 歷史的意義及本文寫作之目的

一、人之存在的意義與歷史

歷史，就一般了解的常識意義來說，不過就是一連串過去的人與事；對這些人與事的記錄與敘述，就是歷史。如此看來，「歷史」和活在現在的每一個個人，又有什麼關係呢？它不過只是少數人有興趣研究的題材罷了。或者有人會說，因為我們現在所有的、所正在發生的一切，無一不是從過去中來，所以研究歷史，無非是為了解現代，解決現在所面臨的問題。此說似亦能言之成理。但若真如此說，則探究歷史，不過是為了明白現在面臨之事的來龍去脈。因此而由「現在」而上溯「歷史」，其所理解者，僅能及於和「現在」所面臨者之關係密切者；出此之外，則亦無意義。整體的「歷史」，仍宛若是人的身外之物而與「我」不發生任何關係。或又以為研究歷史能增進吾人之智慧，所謂「前事不忘，後事之師」，歷史是人類經驗智慧的豐富寶庫，可從中吸取寶貴的教訓。此說亦相當有理，也是很多人對歷史發生興趣的原因。但問題是，雖說「太陽底下無新事」，但歷史也是永不重演的；其可作為「教訓」的意義，是有時而窮且又無絕對保證的。且在此說之下，歷史必將呈顯為片斷的「故事」而不成其為整體，且自己民族的歷史與其他民族的歷史在本質上亦無重要性的差別（反正只是提供經驗教訓而已），個人與歷史的聯繫仍是外在的認取而非本質的關聯。

然則歷史可別有深意？如前所述，歷史不外乎是過去的人和事；我們若

將這些在史籍上留名的特殊的人和事沉下，則可見到在此「特殊」之下，還有普遍的人和事以爲襯托，此即表現爲政經制度、民俗風尚、觀念思想、社會形態等等。然而我們若將此普遍者與特殊者一齊壓下，則可見到有更根本的支撐者浮顯出來，此即爲一「精神實體」。原來，所謂「事在人爲」，歷史的開展，還是以人之「意欲」爲根本動力。而「意欲」看似屬於個人而又人人不同者，實則因爲「事」非成於一人，而是眾人之「意欲」交錯互動的結果；也因爲「事」的聯結，使人成爲聲氣相通者〔註1〕，於是「意欲」成爲一集體而綜合的表現。就其在個人而論，史實像是少數人的「動機——事件」的直線因果關係；但就其綜合而論，則表現爲一時代的發展取向，爲一時代的精神。我們如了解到此點，則可驚訝的發現，「歷史」可說是一「精神實體」的自我發展；因爲每一時期的「時代精神」都是與其前後相聯而發展變化的。於是，過去與現在，就在此一「精神發展之流」中被貫串起來而合而爲一。〔註2〕

當我們將歷史的意義提高到「精神發展」之層次的時候，每一個個人便因此而與歷史取得了內在而緊密的聯繫。因爲個人的生命，亦無非是一精神的表現。生命中有理想，有欲望……，不論其當理與否，皆是「精神」欲突破自我的藩籬而邁向無限的表現。此「表現」必離不開時代環境，而時代環境則爲歷史精神之具現。所以，當人對自我意識沒有清楚的自覺時，其所表現者自然的在歷史精神之洪流的籠罩之下；而當人對生命的意義有所自覺，要求其自身的生命能夠表現得順適而如理，則必當重新認識其所處的環境，加以疏理而明其所由，以便能相應地創造價值。而理解時代的精神即是理解歷史精神（此即所謂「一切歷史都是現代史」之意）〔註3〕。所以對自己存在意義的覺醒，也就表現爲對歷史意義的發現；因爲「精神實體」畢竟是「一」

〔註1〕 從表面上看可以如此說。但也可反過來從發生的理據上說，必先肯定了人在本質上的相通爲一，所以才有可能合以成事。

〔註2〕 何以歷史的意義是精神實體的自我發展，而不是其他？（如以歷史爲直線式的自然進化；或以歷史爲生老病死的自然規律；或以歷史爲少數英雄的精神表現；或以歷史爲生產關係牽連而出者……）此爲一史觀的問題，難說何者爲絕對正確而何者絕對爲非。要之以其所欲論述的主題而定。然若以傳統儒家人文主義的立場，以肯定性善下的人生之圓滿爲主要關懷，則自然以「精神實體」觀點來透視歷史最爲相應。當然「精神實體」一詞之成立若要嚴格論之，其背後有很複雜的哲學問題，本文不擬討論，而徑以牟宗三先生的《歷史哲學》一書爲依據。

〔註3〕 意大利哲學家克羅齊（Croce, Benedetto 1866~1952）的名言。

而非「多」。而此一與歷史在精神上的自覺相通爲一，與所謂明其「來龍去脈」，在層次上是迴不相侔的。

更進一步說，人自身生命價值的完成，是立基於歷史上的完成。蓋人作爲一「追求意義的存在」〔註4〕，必然地要求對人生價值的充分滿足。對此一價值的體會，雖可藉宗教信仰或哲學思辯而達到，但所能達到者僅爲一主觀的「無限之境界」；人不能只駐足於境界之中，而主觀的精神境界亦要求其自身的客觀化，所以人必須在生活中落實價值感，具體地實現價值。因此，生命必須是一道德的實踐（創造價值的實踐）。而此創造的憑依（創造方向的指引）必來自歷史；而創造之成果，亦必累積於歷史。人必經由此一具體的道德實踐，而自覺或不自覺得與歷史發生關聯，因此而使「無限感」得以落實，使人努力的成果經由歷史而得到永恒的安立。

也因此，所謂的歷史，就成爲絕對的、形上的「精神實體」落於有限的現實世界之無盡的展開。當此一「展開」對人類而言是有意義的時候，必先表現爲一觀念形態。觀念既因連結著現實而有，因此必是有限的，所以在不同的民族、不同的文化系統中，可有不同的原始觀念形態之表現。至於其表現者爲何，則只有發生上的機緣而無邏輯上的必然理由。然不論其首出者爲何，只要人類追求價值之心不滅，則必然有無盡的充實發展，而不斷地豐富著歷史文化，以副「精神實體」之絕對無限。此即是牟宗三先生所說的：「觀念形態在現實發展中豐富其自己也是精神的表現。而精神的表現是有理路的，在理路中表現，就是逐步客觀化它自己。而觀念形態也就在精神之逐步客觀化中逐步豐富它自己，完整它自己。因此，在現實的發展中，觀念形態的豐富過程中，『道德的心』的內容可以全部誘發出來；而在開始各民族之不同，可以逐步期於會通，在精神表現的理路中會通。這就是人類的前途與各民族之所以有未來之故。」〔註5〕

由此可知，疏通歷史的鬱結，即是疏通我們生命的鬱結；掌握生命的方向，亦就是掌握歷史發展的方向。從這個角度來看歷史，想要抉發出「精神實體」在歷史中的曲折表現，就是對「歷史精神」的研究，即所謂「歷史哲學」。

〔註4〕 意即：人是以道德性爲其本性的。因明覺感通、及物潤物而與萬物合而爲一。此一不斷的過程即可說是「追求意義」。

〔註5〕 《歷史哲學》，頁4。

二、寫作本文之理由與目的

本文主旨在探討漢初（至武帝一朝止）學術與政治的互動關係；可說是一篇以「政治」為主要著眼的思想史論文。而為了明白時代背景，亦不得不上溯先秦之學術政經社會等，以求明其演變之跡，藉以了解漢初的學術文化在整個中國文化之流中所居之地位。

之所以圈定「漢初」為討論的範圍，除了在發生上的一些機緣外〔註6〕，主要是因為認識到漢初在我國歷史發展上的重要地位：一方面它是此後二千年政治社會規模的奠基者，大一統的王朝組織形態直至清末無根本改變，而基本的社會結構（如家族的重要地位及士農工商的四民社會）及社會信念（如重農抑商、孝弟力田等）亦在此時確立〔註7〕；但在另一方面，它理當總結春秋戰國百家爭鳴的學術思想，但在事實上卻似乎又沒有很高的學術表現〔註8〕；這些現象究竟是由什麼原因促成？顯示什麼意義？實值得我們作深入的認識與探討。

而本文以「學術思想」為主要的探討內容，是因為「思想」本身即為該時代之人對其自身所處之時代、所面臨之問題的反省，較其他的歷史現象能

〔註6〕 本文的寫作動機主要因閱讀牟宗三《歷史哲學》與錢穆《兩漢經學今古文評議》及顧頡剛《秦漢的方士與儒生》等書所引起。

〔註7〕 徐復觀以為：「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，及平民氏性的完成，為我國爾後歷史演變的重大關鍵。」見於《兩漢思想史·卷一·自序》，頁1。又說：「不僅千餘年來，政治社會的局格，皆由兩漢所奠定。所以嚴格地說，不了解兩漢，便不能徹底了解近代。」見於《兩漢思想史·卷二·自序》，頁1。

馮友蘭亦曰：「及秦漢大一統，政治上定有規模，經濟社會各方面之新秩序亦漸安定。自此而後，朝代雖屢有改易，然在政治經濟社會各方面，皆未有根本的變化。各方面皆保其守成之局。」見氏著《中國哲學史》，頁493。

〔註8〕 例如勞思光就認為：「而漢興以後，先秦學統既絕，新學統亦未能建立，中國哲學及文化精神之中衰於此開始。」又：「兩漢經術，為後世所稱；然按其實情，則儒學大義已乖；……自西漢初至東漢，支配知識份子之思想，止孔孟之儒學，而為混雜陰陽五行之妖言。……董仲舒本人即深信五行災異之妄言，正與其餘以『儒術』著稱之經生，同其旨趣。如此，儒學似興而實亡。孔孟心性之論及成德之義，皆湮沒不彰。……此中國哲學之大劫也。……董仲舒之後，則天人相應之說立，妖言被正規化，茫茫昧昧，世之言儒學者悉歸於陰陽五行。而價值德性亦依『宇宙論中心』之觀念而解釋之；心性論大衰。孔孟之學統實已斷絕。」見氏著《中國哲學史·卷二》，頁「拾、拾壹」。當然，如何評價漢代學術是十分有爭議的問題。

更為直接地反應出該時代之精神；所謂「一切歷史都是思想的歷史」〔註9〕，故經由「學術思想」來把握歷史精神，不失為一簡要的方法。且漢初思想的價值高下與所代表的意義，一直是很有爭議的問題〔註10〕，使此一題目更具研究價值。至於為何要以「政治」為主要的著眼點？客觀上的理由是因為漢初的學術思想可說是以政治問題為核心而展開的〔註11〕，但重要的是主觀上的理由，即：漢初實處於一傳統文化崩解後，重新建構的時代；而此一重建是以政治上的問題為根本核心。這與我們目前所處的環境有幾分相似。清末至民初亦是傳統文化的崩解時代，「百家爭鳴」不下於戰國；而現在則大體上國家一統，可謂到了重建的時候，其中最困難的部分亦是政治上的問題。中共之馬列專政，亦與秦及漢初之重酷吏與嚴刑重法有幾分相似。此雖是無根的比附，但實可引起我們對漢代的研究興趣。而對這一段歷史演變的方向與所代表之精神的理解，或亦有助於我們廓清當代的問題而看清應有的前進路向。而在此一時代背景下研究漢代，抑或可得出與前人不同的看法，此亦可為「一切歷史皆是現代史」添一註腳。〔註12〕

〔註9〕英國史學家柯林烏（R. G. Collingwood 1889～1943）的名言。

〔註10〕勞思光認為漢代學術衰息，為中國哲學之大劫。見註8所引。

戴君仁亦以為「沿著它們（指《中庸》、《大學》）下來，應該很快就產生類似宋代的新儒學。不意漢儒專用力於訓詁章句，學術完全附屬在書本上，不能創獨立的思想，又雜陰陽五行之學，開了倒車，這實在是很可惜的。」見氏著《梅園論學集》，頁237。

李澤厚則以為「……以董仲舒為重要代表的秦漢思想，在海內外均遭低貶或漠視，……被視為『儒學一大沒落』。本文認為恰好相反，以陰陽五行來建構系統論宇宙圖式為其特色的秦漢思想，是中國哲學發展的重要新階段。正如秦漢在事功、疆域和物質文明上為統一國家和中華民族奠定了穩固基礎一樣，秦漢思想在構成中國的文化心理結構方面起了幾乎同樣的作用。」見氏著《中國古代思想史論》，頁129。

徐復觀在論賈誼思想時則說：「是反映西漢初年思想的大勢，及當時政治社會的要求，不能以『內在的關連』或純邏輯推理的角度去加以批評。」見氏著《兩漢思想史·卷二》，頁155。

大體來說，從哲學的角度來看，則看輕漢代；從思想史的角度說，則未可輕忽。

〔註11〕唐君毅說：「……所以漢承秦興，整個的學術潮流便是向凝合融化先秦諸家之學術思想之路上走。同時漢代之學者更努力於求政治與學術文化的打成一片，這一種想使學術政治表現成一整個的統一的文化體之祈求，實兩漢學術思想發展之內在的動力。……他們同時重學以致用，欲以學術改造政治。」引自〈漢代哲學思想之特徵〉一文，見氏著《哲學論集》，頁162～163。

〔註12〕在當代研究漢代思想的諸學者之中，抱此態度的以徐復觀先生最具代表性。

第二節 論述方式與本文限度

一、方法論問題與「歷史精神」成立的基礎

如前所述，本文的撰寫目的是在探討漢初學術所能代表的歷史精神與時代意義。能夠達成此一目的的論述方式至少可有兩種：一為先立一超越的分解之架構，直接指明其歷史精神為何，然後再舉證史實以明之。牟宗三先生的《歷史哲學》便是此一方式的代表作。牟先生以「綜合的盡理之精神」與「綜合的盡氣之精神」為中國之文化精神，而與之對應的西方文化精神則為「分解的盡理之精神」。全書引歷史人物的個別表現、集體表現、學術發展、制度設施等說明之，以顯現象背後之精神發展的深層理路，藉以解釋中國文化之精采及其未能及時產生民主科學之故。洞見慧識迭出，至為精采。問題是，該書由上（作者本人的哲學觀念）而下（歷史事實）的寫法，對於不能理解其根本觀念的讀者而言，則甚難發揮引導作用。而對於對其基本的超越之分析的架構採懷疑立場的讀者而言，由於其對史實的處理是引證式的說明而非論證式的證明其基本觀點，故說服力略顯不足。因此，可顯出另外一種論述方式的必要性。

此另外一種論述方式，便是經由對史料的全面整理研究（有別於前一種方法對史料的選取是片面的），而建立起一種能予以貫串並全面解釋的關係網絡，再以此為基礎來論述所欲抉發的「歷史精神」。由於其中可能存在的「關係網絡」並非唯一，故其所論述的「歷史精神」亦不會只得到唯一的結果，要之應為相容而非相妨。換言之，這種由下而上的論述方式，並非藉研究方法本身去分析出一種客觀而唯一的結論，而是作者秉其「問題感」與對相應於此問題意識而顯的「歷史精神」之體悟而為其論述（研究）的指導。也就是說，

徐氏曾說：「我更深體悟到，在二十餘年的工作中，證明了克羅齊『只有現代史』的說法。沒有五十年代台灣反中國文化的壓力，沒有六十年代大陸反孔反儒的壓力，我可能便找不到了解古人思想的鑰匙，甚至我不會作這種艱辛地嘗試。」見氏著《兩漢思想史·卷三》之〈代序〉。

牟宗三先生撰寫《歷史哲學》，亦是因為「自五四以來，治史專家，多詳於細事之考證，而不必能通觀大體，得歷史文化之真相。吾華族歷史，演變至今，非無因者。若終茫昧不覺，交引日下，則民族生命、文化生命，勢必斷絕，而盲爽發狂靡有底止。是故貫通民族生命，文化生命，以指導華族更生所必由之途徑，乃為當今之急務。故不揣固陋，述大事而窺大體。」見《歷史哲學》之〈自序〉。

其所欲表彰的「歷史精神」是在其論述之前便已充分理解把握的（這一點與前一方法相同）；但由於論述方式自身的要求，使其論述不一定是成功的；亦即其所掌握的史料與對之解釋的能力不一定能充分支持原先所期望的目的。因此，若其論述是成功的，則其說服力與啓發性均強於第一種方式。〔註13〕

在此，我們必須討論有關「論述方法」與「研究方法」異同的問題，以及有關價值真理的客觀性問題。所謂「論述」，其實是屬於「研究」的一部分。嚴格言之，「論述」是有方法論自覺的「研究」，但並非所有的研究都可以自覺地運用方法。原來「研究」在某一義下是沒有方法的（或說包含了所有可能的方法），它就是一個人以其全部的心力去探討某一問題的狀態。因此，在找到「答案」或充分掌握問題之前，是不可能方法上的預設，這完全是心智創造力的表現。而當他感覺能解答或掌握了此一問題而進一步欲有所表達時，則進入了「論述」的階段。此時是以表達工具（通常為語言文字）來勘定問題與解答，並非單純的「表而出之」，意即「論述」雖然最終呈顯為文字或語言，但並非只有寫作和演說才是論述；且論述方式（結構）亦不必限於一種。故所謂「論述」，一方面是試圖以一合宜的方式來表達問題並呈現前一階段的研究成果，但同時也是藉「論述」來進行對此一成果的反省檢查與修正。故其在性質上或進行的過程上，亦不可與第一階段的研究做明顯的劃分（故曰：「研究包含論述」）。然而我們在概念上還是要區分此二者，是爲了明白「方法論」僅能及於論述，而不能及於整個的研究。這是我們在做方法論上的反省與批評時所當先了解的。

由此可知，前文所說「欲表彰的『歷史精神』是在其論述之前便已充分理解把握的」，此「歷史精神」並非一成見，而仍然是我們研究的成果。但問題是此一「成果」非「方法論」所能完全掌握者，則其客觀性如何？如何證明這並非僅是主觀的「意見」？簡單的回答是：此一「歷史精神」的提出，的確是主觀的，但此「主觀」非個人私見之謂，而是「繫屬於主體」的意思；而我們若能了解真實的主體是「一」而非「多」，則繫屬於主體者亦得其客觀性。此乃價值的客觀而非事實的客觀。事實上，「事實之客觀」亦脫離不了「價值之客觀」，唐君毅先生論之曰：「夫歷史中之事，皆爲往事。夫往事

〔註13〕 因其對資料照顧的周全，故其說服力強。而其並不首先將「歷史精神」表出，而只是潛藏於整個論述之中，至結論時方予以點明的論述方式，其啓發性亦較強。

析而觀之，乃無窮之事也。則事事而述之，非人力之所能。歷史家何以選此事而敘述之、考訂之，不選他事而敘述之、考訂之，豈無歷史家個人內心之權衡？此權衡豈能不依於一重要、不重要之價值標準？……此不能無，則其所為客觀之敘述，其輕重疏密之間，亦不能逃其主觀意見之蔽也。……然果天下後世而有公論，則是非善惡之價值，亦當有客觀普遍之標準。則歷史之世界中，非徒有一一之史事人物，為客觀之實在；此一一史事人物中所表現之普遍價值，亦為客觀之實在。夫事不離理。價值者理也。事客觀，而理亦客觀。」〔註14〕

如此我們可承認確有「價值的客觀性」。然此中真偽又如何判定？一般「客觀事實」的真偽，可透過邏輯與公認的感官認知而得其解，也就是透過其客觀性之所在而判定之。同樣的，此價值觀的真偽之判定就在於其客觀性的來源——精神實踐過程中之「具體的普遍性」。「具體的解悟把握具體的普遍性，此是踐履的，動態的；此並不要通過歸納分類，而只要通過存在的證悟，在精神發展之認識中以把握之。」〔註15〕而「在發展過程中，其種種形態之內容雖有及與不及，有盡與不盡，然而在發展中，在同一的『發展之理路』中，它們是不相礙的，而且是相參贊的。凡是價值都當實現，而且都能實現；凡是價值都不相礙，都當相融，而且都能相融；一時的僵滯與固執並無關係。」〔註16〕換言之，其最終之判準必收歸於主體之實踐，而非僅憑認知可得者。而對於歷史精神之敘述，凡可成立者（容或有不盡不及）必顯出一「凡存在皆合理」的「歷史判斷」〔註17〕；對史實的解釋能同情地盡其曲折，雖有批判但必無否定。

在說明了「歷史精神」的客觀性之成立基礎及有關研究方法的問題之後，則可進而說明本文實際所採的論述方式及其所能達到的成果。

二、本文之論述方式與所能呈現者

上一小節似已暗示本文擬採取前述的第二種論述方式。但若真採取此一

〔註14〕見唐君毅〈中國歷史之哲學的省察——讀牟宗三先生《歷史哲學》書後〉一文，牟宗三《歷史哲學》附錄一，頁7~8。

〔註15〕見牟宗三〈關於歷史哲學——酬答唐君毅先生〉一文，牟宗三《歷史哲學》附錄二，頁28。

〔註16〕同註15，頁30。

〔註17〕「凡存在即合理」乃德哲黑格爾的名言。其意義及「歷史判斷」的意義，可參見牟宗三〈論『凡存在即合理』〉，收入氏著《生命的學問》。

方法，則是一件非常龐大的工程。首先必須對有關資料做全面性的閱讀，並依政治制度、學術思想、社會經濟三方面做整理〔註18〕。其次方能依此基礎建立一論述方式。本文所採的方式是一以「關係」為主的論述。徐復觀先生認為思想史的研究有三個層面，其中之一是「在歷史中探求思想發展演變之跡的層面。不僅思想的內容，都由發展演變而來；內容表現的方式，有時也有發展演變之跡可考。只有能把握到這種發展演變，才能盡到思想史之所謂『史』的責任，才能為每種思想作出公平正確地『定位』。」〔註19〕本文所謂的「關係」正是指這種「演變」，且更包括橫向的牽連，如時代環境與學術思想的互動。希望透過此一關係網路來浮現出此一時代的歷史所可有的意義與啟示。第三則是以此為基礎來直接論述「歷史哲學」，點出其間或正或反的發展。此基本上當是一哲學性質的工作。

以本文的主題而言，僅第一階段所需閱讀的材料就已十分龐大，此中不僅有義理理解問題，更有史實查考、版本考據等問題，牽涉非常廣泛，非深厚的學問基礎及數年的專家式研究不能有成。本文於此自不可能做到，因此只有大量利用前輩學者已有的研究成果作為立論的根據。〔註20〕

本文的重點是擺在第二步的工作，即是對「關係」的論述。既要論「關係」，則必先決定數個「關係連結點」以作為綱維，藉此建立對「關係」的支撐。但由於筆者對前述第一步驟的研究工作不足，所以不能充分的說明這些個「關係連結點」是如何選定的，如：對學術背景的敘述何以不及墨家？對現實環境的敘述何以不及漢初的邊患問題？凡此之類，在文中均不能做深入的交代。因此對於文中子題之劃分與圈定，皆似出於獨斷或沿襲前人之格套而缺乏足夠的論證說明。此外，也因為重點是在「關係」，所以對各家思想內容的敘述，僅能及於與所欲表達的「關係」有關者，其餘則略去。故文中對有關各家的思想內容之敘述並不能完整賅備，這或可歸因於此一論述方式的限制，但換個角度看，也可說是本文所欲建立之「關係網」不夠嚴密完全之故。凡此皆可視為是本文的缺點，然因為學力所限，只能留待日後改進之。

至於第三步的工作，本文則僅在結論中略述個人看法，提出一個觀點以作為理解此一階斷歷史之意義的基本架構，以期能對漢儒得到較公允的評

〔註18〕 錢穆以為：「大體言之，歷史事態，要不出此三者之外。」見氏著《國史大綱·引論》，頁8。

〔註19〕 徐復觀《兩漢思想史·卷三·代序》，頁4。

〔註20〕 其中於徐復觀及錢穆兩位先生的著作獲益最大。其他請見參考書目。

價。此一觀點，基本上是延續牟宗三先生在《歷史哲學》中的見解進一步發展而來。其表達方式與牟先生有所不同，詮釋之重點也有差異，但在實質上並不能算是自出新意。而對於此一工作所需要的哲學素養，筆者自認尚未具備，因而不能深入討論更基本的哲學問題，而只能直接表述之。就哲學的要求而言，此或為不足；但以本文之結構而論，則無害於本論文的完整性。