

第一辑

我对中国思想史的几点认识

中国思想史方法论的检讨

如何研读《论语》

我怎样研究《荀子》

——兼谈整理诸子的方法

我对中国思想史的几点认识

编者按：

本文系韦政通先生所著《中国思想史》(大林出版社，1979年11月)的绪论，经征求作者及大林出版社的同意，本刊特予刊出，以飨对中国思想史有兴趣的读者。

《中国思想史》上、下两巨册，都 1400 余页，为韦先生多年治中国思想史的力作，目的在于有系统地探讨中国过去 2000 多年中，思想家们对人类最基本的问题如何思考，提出怎样的看法。韦先生用自己的思想，把史料中所蕴涵的哲理，一一揭示出来，一点也没有史料堆砌的缺点；之所以能如此，实由于韦先生有其自己的一套思想史的看法，这些看法就包含在这篇文章之中。

一 为什么要研读思想史？

一部好的思想史，对所有具备相当知识的人，都可以是开卷有益；因为思想史不限于某一家或少数几家的思想，其中包括二三千年来最重要和次要的思想家的心灵或观念的活动。思想史也不比专家哲学的研究，后者可只讨论理论性的问题，这些问题仅为少数哲学专业者所关心；思想史除了理论之外，还要了解哲学家这个人，将涉及他的具体生活、际遇、意识活动，以及他如何面对种种的困境，甚至连他们的

悲伤和喜悦，我们也能亲切地感受到。思想家一旦进入思想史中，就都成为一个个活生生的历史人物，他们有各自独特的性格、习惯及偏好，你可任意挑选一个，随时和他展开对话。更重要的是，每一个思想家，都有他独特的奋斗经验、人生意义，以及他走过的人生道路；你也许不喜欢他们的理想，也可以不赞同他们的主张，但是，他们追求的热情和丰富的经验，对我们每一个人，都多少可给予一点激励和启发。

当然，一本思想史这样的书，它主要的对象，是那些知识性的专业工作者。这可以分为两类，一类是专攻哲学的，对一个立志要探究哲学的人来说，研读思想史属于基础训练的一部分，从它那里不仅可以吸取必要的营养，以扩展自己的能力，更重要的是，在不同性格和理路的亲近与跟随中，可以测知自己可能发展的趋向。思想史就像一所活动而开放的哲学教室，任何人都可以在这里自由来往，或质疑，或问难，对每一个人都是公平相待，且具有无限的宽容；他们在助你心智的成长，却永不会索取任何酬报。另一类是哲学之外人文学科和社会科学的学者们，在近代知识分化以后，不同的学科已有了各自独立的知识领域，思想史所能提供的，主要是各个学科思想的原型或母体；一旦涉及传统的理论或解释的时候，这些思想的原型或母体，可以提供重要的观点和解答问题的线索。社会科学在我们的社会已日渐受到重视，学者们所受的基础训练，多半来自另外的文化，一个中国的社会学者，在接受了必要的理论和方法的训练之后，他必须能站在本国文化社会的立场，并掌握母体文化传统的文献知识，从我们自己的问题和观点出发，去重验那些理论的假设和效果，才可能有机会建立新说。当学者们有此自觉，并准备朝这个方向努力的时候，思想史无异是一本知识的导游手册。

有人说：“历史乃生命之师。”在许多不同的历史写作中，大概思想史是最靠近这个理想的。历史并不能完全决定我们的未来，但由于历史的教训，的确可以使我们走向茫然

的未来时，减少许多不必要的错误和浪费。研究思想史的心情，应该和游览博物馆不同，陈列在博物馆里的古董，可使你神游上古，对古人巧夺天工的技艺赞叹不已，但限于实物，却不容易激起我们的共感和共鸣，思想的表达就不同，历史上许多思想家所处理过的问题和遭遇过的难题，依然是我们正面临的问题和难题。历史的特殊事件不会重演，但人类却一直被一些基本的问题和共同的难题困扰着、挑战着。在这个意义上，所以一位哲人说：古代的预言家和哲学家，在我们的心灵世界里，与现代最有领悟力的作家一样，都是同时代的人。他甚至认为，有些古代作家，比现代畅销书更能搔到我们的经验与情境的痒处。^①要使历史产生这样的效果，有赖于历史作家能重新发现并复活传统的智慧和经验。

罗素在《西方哲学史》的导论中，列举了若干哲学问题，然后说：我们为什么要白费许多时间，来研究这些不能解决的问题？照罗素的意思，所有确定了的知识，就属于科学，不再属于哲学。哲学在我们这时代，所做的一件重要的事，就是教人如何不需要确定而生活，而又不致为犹豫所麻痹。^②大多数的人，都需要某些确定的信仰或事实，才能安稳地生活，哲学家却要不断地在不确定中从事探究，以保持对那些永远不能彻底解决的问题思考的热情，这才是真正追求真理的心境，人类学家杜宾姬说：“那些喜欢绝对确定事实的人，是不会喜爱真理的。”与我们的伟大哲人所说的“有终身之忧，无一朝之患”的话，是颇能相通的。一个富有哲学才具的青年，在思想史的研读中，学习到一种自行探究的精神，比获得具体的知识要重要得多。

对一个决心以哲学工作为终身职志的青年，我愿意引介存在主义哲学家雅斯贝尔斯的忠告，他曾以三条康德的“命令”为基础，来说明如何能从哲学史的研究中，去把以往的哲学变成我们自己的。这三条命令是：

(1) 为你自己而想。

(2) 在你的思维中，把自己摆在每一个其他人的位置上（去想）。

(3) 与自己目的一致地去想。^③

雅氏认为以上这些“命令”都是永无止境的工作。这也是研读思想史的最高理想。第一条的着重点，是在引发读者主观的兴趣，如不能踏出第一步，就无法展开漫长的心灵之旅。第二条是要培养客观的认知和同情的了解，这是要训练研究和跟随的能力，哲学工作者不具备这种能力，就不能立下既广又深的基础。第三条是要养成判断和评价的能力，这必须经由前面的两个步骤才能培养出来，这一步将决定你是否能成为一个哲学家。第二条是“为学日益”的过程，第三条与“为道日损”的境界有些相似，只是这里所“损”的，是别人的思想，以便把自己的见解在损除的过程中逐渐凸现出来。哲学工作者到达这一步，可以独自奋斗自己的前程了。

二 治中国思想史的方法和难处

治学要有或懂点方法，这话是对的，但过分迷信方法，以为只要有一套方法的训练，就有把握弄好一种学问，这是把治学过程，以及和它相关的因素，过分简化了的一种想法。就治思想史而言，史家所面对的，是许多不同性格、不同时代、不同思想类型和系统的对象，谁能为我们设计一套放诸四海而皆准的方法呢？任何人都不能。

近年阅读所及，我觉得布罗诺斯基的《西方思想传统》，在思想史的方法上，是一个值得参考的例子。此书一个重要的特色，是着重不同思想领域的交互作用和思想发展的环境，所以写出来的内容面貌，和一般哲学史很不一样。一般西方哲学史的作家，一向都是把哲学思想当做一个孤立的过程来处理；这种方法运用于西方，依然能获得相当好的效果，因西方哲学纯知性的活动成分很高，哲学家们在历史上所扮演的角色，和中国哲学家是大不相同的。像在儒家传统里，一个思想性的人物，支持他生活的一个最强烈的因素，不是思想本身的探索，而是历史文化的使命和社会风教的责

任，如能得君行道，那才是儒者最高愿望的实现，著书立说只不过是人生余事。对这样一个思想传统，史家如只注意其思想本身的活动，是很难充分了解他们的历史意义。美国治中国思想史的学者史华慈，他的话对我们这里所讨论的问题似乎特别有用，他说：“在历史领域之内，思想的发展，就像所有其他历史研究一样，必须看做是整个存在复合体的一部分。我们可以专心注意于某一部分，但是也必须敏锐地感觉到所有其他部分的存在。”^④这是在社会学蓬勃发展的影响下，使治思想史者产生的新认识。这个认识同样可适用于传统的思想史。基于这个了解，史氏对那种把思想史当做一种单单只与思想本身发生关系的自主过程，根本不牵涉到它与其他学科关系的研究，表示反对。如果他所说的思想自主过程，是指思想史的内在发展，^⑤我认为并没有反对的必要，因为能把这一面的问题彻底弄清，也极关重要，它本来就是思想史的主体，如能辅之以其他领域的知识和观点，可以使主体部分的问题看得更清楚，但毕竟不能代替主体，一部接近理想的思想史，最好是做到内外兼顾，尽可能充分注意二者之间的互动关系。这种理想如只处理一个断代的研究，比较容易达到，用来处理几千年的思想史，就一定难以做得圆满。

与方法密切相关，又常不被自觉，即使自觉了又深感牵连甚广的一个问题，是从事历史工作究竟要如何运用解释？资料是历史工作的基础，但不经由适当的解释，不但不能使散置的资料之间建立一种关系，也根本无法显示出它的意义。怎样的解释才算是适当的？余英时先生曾根据近代历史哲学的发展，指出两种不同的解释，一是玄学派的解释，在英文中是 *interpretation*，一是批评派的解释，则当是 *explanation*。后者的作用是将许多孤立的史实的真正关系找出来，使历史事件成为可以理解的。前者则是人所加予历史事实的一种主观看法。^⑥当我们寻求历史真相时，后一种解释是重要的。但思想史的写作目的，我不以为仅止于寻求史实，所以这两种解释并非完全对立。卡尔在《什么是历史》一书

中，也曾多次讨论到解释问题，其中有一条说：“在解释工作上，历史家也需要一个标准——也就是他客观性的标准——来衡量什么是重要的，什么是不重要的，这标准也必须和眼前的目的有关。”^⑦我们很难想象史学家的工作，能完全避开“眼前的目的”，那么，对眼前目的认定，总有见仁见智之差，很难再是客观的。卡尔又曾强调，历史家对所讨论人物的心境和他们行动背后的思想应具富有想象的了解，如和所写的人物在心灵不能有所沟通的话，历史学者是不能写一本历史的。^⑧要做到这一点，显然是要依靠主观的条件。

说到治中国思想史的难处，出身于现代高等教育里的哲学学者，多半偏向于西方哲学，中国哲学在课程表上所占的时数虽不算少，事实上它很难提供学习者一种必要的基础训练，所以不容易一开始就从这方面下手，去发展自己的思路。等到一旦已习惯了西方哲学的思考方式，想回到中国哲学上来，在短期间又很难培养出一种相应的心情和亲和之感。因中国哲学中系统严整、条理分明的作品不多，再加上文字上多少会有些隔阂，所以读起来格格不入的感觉总难避免。这方面的困难，如果下决心，浸润久了，还是比较容易克服的。进一步的困难，是像徐复观先生所说的：“今日治思想史者之责任，乃在显发古人思想中所潜在之逻辑性，使其具备与内容相适应之理论结构。”^⑨中国哲学既能称之为哲学，当然有它的逻辑性和理论性。问题在中国的哲人，他们奋斗的目标并不在使自己成为一个什么哲学家，因此他们并不自觉地要求在这方面表现自己，所以我们说他们有逻辑和理论性，是隐藏在简略的文字之间，现代治思想史的人，必须把它发现并表达出来，难处就在这里。首先，你自己必须有理论架构的能力，这是从西方哲学可以学到的；真正之难，在你的理论架构，还得要和中国哲学的内容相应。中国哲学家纯由理论层面去发展思想的，毕竟很少，多半他们的理论或思想，是发之于反躬自省的体验或觉悟的基础之上，如果这方面没有一点体验，有时候就很难深刻地了解他们的理论或思想。例如王阳明的致良知，主要并不是从逻辑的

绎和抽象的思辨中获得，他自称是由千死万难的困境和工夫中得来，他的后辈因缺乏类似的经历，于是被讥之为“现成良知”，只能把它当做光景、当做话题说说而已。自然，中国哲学并不都是如此，但这种情形确实存在，如依照西方哲学的思考习惯，去处理这类的问题，岂不总有点隔靴搔痒之感？在治中国哲学史的老一辈中，冯某是有点西方哲学训练的，他竟把良知看做假设，熊十力先生曾纠正他，告诉他良知不是假设，而是呈现。这就是有体验和无体验的差别，对道德生活没有一点反躬的体验，怎么把握良知的意义？相应于中国哲学的主要特性，徐复观说的“须以思辨之力，推广其体验之功，使二者兼资互进”，的确是今日治思想史者努力的一个目标。

三 哲学思想在历史发展中的地位

这是一个议论分歧的问题，从 100 多年来社会科学家们涉及到这个问题的复杂争论就可以知道。站在思想史家的立场，这个问题所以引起他们的关注，主要是来自两方面的刺激：一是历史决定论，采用这种论调的人，不承认思想在历史发展中的主导作用，不承认任何个人主观的努力能左右历史的命运。另一种论调是近代知识分化，社会科学蓬勃发展以后，它的成果的实用价值和效果比较明显，而哲学的功用根本无法和它相比拟。像许多现代化的国家，不论是政策的决定，或是一个社区的发展，都常借重社会科学家，很少听说会用到哲学家的，在大众传媒里常出现的，也是社会科学家，很难发现哲学家的踪影。由这种印象所及，知识分子和一般大众，都不知不觉低估了哲学的地位。针对这两种论调所蔓延的情况，哲学工作者的确有对这个问题重新加以检讨的必要，以了解思想在历史中的角色，以及它的真正作用。

一个哲学家，他本身专业性的工作，可以不必考虑当前一时的需要，《当代欧洲哲学》的作者波亨斯基说：“任何过理性生活的人，不管他的哲学信仰为何，只须从哲学能超越

此时此地而不受当前行动的拘束这一事实就可知道，那是使我们保有人性，使我们更加人性化，而不沦于野蛮的最有力因素。^⑩但是哲学家的工作，并不必然限于这一个层次，他除了专业性工作之外，同时仍可以扮演知识分子的角色，对国家社会当前的需要表示关切。不兼有知识分子角色的哲学家，虽不必有损于哲学本身的价值，但其社会贡献和效果，毕竟较为逊色。依照中国传统的标准，兼具此二角色者，显然远胜于不兼有者。

依照中国传统的标准，人格的价值又胜于思想，“天不生仲尼，万古如长夜”，弟子对孔子的崇敬，在当时，显然主要在孔子的人格，但后代人得以了解孔子者，或多或少仍能感应到他人格的光焰，则仍靠他留下来的思想。陆象山说：“且道天地间有个朱元晦、陆子静，便添得些子，无了后便减得些子？”^⑪言下似乎把自己和朱熹的思想成就，全不放在心上，这颇似禅宗式的遮拨境界，人能抱有如此想法，会顿觉眼前天地开阔，但我们今天仍能勉强体会到这种境界，全靠他的思想。我们还可以很有把握地说，历史上如果没有朱、陆的思想，不但哲学方面的发展，不是那个样子，就是社会文化方面的发展，也一定有所不同。思想在历史进程中具有一定程度的主导作用，本来就是不成问题的事实。

问题来自形形色色的决定论。稍具现代社会科学知识的人，都知道人的思想和行为，在许多情况下，在一定的范围之内，的确是被环境的复杂因素所决定的；人大部分的思想，都是他所处环境的反应。但是相同的客观环境，却不一定就能导致齐一的反应，事实往往正相反，说明在任何环境里，自作主宰的抉择仍属可能，历史上屡屡被陷于流行意见者判为异端的那些特立之士，足以传达出这方面的讯息。任何一种决定论，都只代表一偏之见，它所根据的事实，也只限于某一方面，那些为了和经济决定论对立起来而提倡观念决定论的社会学家们，其缺点也正相同。影响历史发展的因素太复杂，因素与因素之间的交互作用和互动关系，我们已经了解的部分远少于未能了解的部分。因此，这方面问题的

争论，仍将持续，如果历史家们肯谦虚一点，任何一种见解，包括我们自己所认定的，都不是最后的答案。但有一点我们已确实知道，经由决定论的挑激，使我们在这个问题的检讨上，已获得重大的进展。

四 历史的主观性与客观性

看了前三节的人，大抵可以看出，我对这个问题会有怎样的一个看法，本可不必再有进一步的讨论；但因想及民国以来的史学界，曾长期受科学主义的影响，认为史学必须完全客观化，结果弄史限于史料学。^⑫这个风气近来虽已遭到不满并予批评，^⑬但它的影响并未曾过去。

这个风气，对治思想史的人，显然已产生过影响，曾使这类作品，大部分是堆砌或摘录资料，缺乏消化和解释，使人有掩饰偷懒的好理由。如有人肯下工夫搜集、注释资料，并做适当的编排，对做思想史的人是有益的，也有一定的学术价值，但与写思想史，毕竟是两种性质迥异的工作。思想史家的工作，除了消化与解释之外，还要能赋予一个现代的形式和理论的架子，这些工作是否能做得比较客观，第一步当然是靠是否能真正把握资料的原义，更重要的则在你抱什么态度去了解，是认知的态度呢？还是非认知的？尽管史学的认知不能全同于科学，但这种态度是值得强调的，否则在没有审视资料之前，就先抱着价值判断或其他偏见作出发点，就很难避免做某种程度的曲解。这不一定有意如此，只是偏见会使人看不到其他方面的意义。

要求史学完全客观化，主要是受到 19 世纪科学的冲击。等到科学的信仰衰退了，这种偏向就容易被另一批史家改正过来。为什么在西方这种信仰已衰退之际，反而在中国又当令了几十年？一方面可能是因为我们当年的留学生，还没有能力把西方史学的大势弄清楚；另外一个更重要的原因，是因为在 20 世纪 20 年代末傅斯年等人想建立中国新史学时，新文化运动以来的反传统思潮仍在延续中，史学内部又正值

古史辨热潮的后期，所以只有“科学的史学”的主张，才能配合这一发展。往后的事实证明，这一发展不仅与中国的史学传统脱了节，对西方现代史学的丰硕成果，也未能完整吸收，有的人搞历史，竟成了一种消闲的学问，以褒贬为重的传统史学，未免负担过重；只重史料的现代史学，又不免负担过轻了。

史学的客观性和主观性是相对的。当学者们主张史学要完全客观化的时候，难道就不曾想到史料除少数实物外，绝大部分是文字记载的，任何经由文字记载的东西，就已不能完全客观化了，因记载必经选择，选择的标准必具有主观的成分。实物是客观的东西，但是单单陈列实物，并不能成为史学；实物的意义，以及它与历史的关系，是要靠史学家赋予和发现的。当然史学家无权任意赋予实物及史料的意义，它不能越出它可能呈现的范围之外，训练有素的史家会谨慎地守住这个范围。当一件史实发现了它的新意义的时候，史家就应该重新考虑原来的看法，甚至因此影响到整个问题的处理，亦在所不惜。这情形正如卡尔所说，历史工作主观与客观是互相影响的。在这里，也许有人会问：究竟是主观对客观影响大，还是客观对主观影响大？这问题不容易回答；大抵说，那些抱经世致用态度的学人，主观性会强些，强调客观性重要的人则相反。史学史告诉我们，不论古今，一些影响广大深远的史家，多半具有某种强烈的信念，一方面这种信念是他工作的动力，另一方面也是他史学所要达成的目的。

历史的价值主要在它的意义，思想史尤其如此。历史的意义，都多少和现在有关，否则我们就无法重验它。哲学家兼历史家柯林乌说：“历史家研究的过去，并不是一个已死的过去，而是在某种意义下还生活于现在的过去。”^⑭这话是对的，意大利哲学家克罗齐说：“一切历史都是当代史。”卡尔传述它的意思是：“历史原用现代的眼光，依照现在的问题，来观察过去；历史家的主要任务不在记录，而在评价，否则，他就无从知道该记录些什么。”^⑮如果传述不误，那么

克氏只说到历史意义的一部分，我们固然要用现在的眼光、问题观察过去，同时也要借过去的眼光、问题来了解现在。除此之外，未来的观点，也同样会影响到我们的历史工作。

五 中国哲学的特质及其限制

要了解中国哲学的特质，多少要凭借一点其他哲学的了解作为比较和探讨的背景。罗素曾对哲学的价值做过简要的剖析，无疑的，他所说的哲学，当然是指西方的，为了讨论的方便，我们就暂以他的见解为代表。他谈的虽是哲学的价值，但哲学特质的探讨，一定要以哲学的价值为基础。从这个基础加以抽离或凝缩，也就可以看出它的特质。罗素认为西方哲学的价值有下列各点：

(1) 哲学的主要目标是知识。此种知识是指给科学之整体赋予一致知系统，此种知识得自我们对各种信念、偏见和信仰的基础，加以批评的考察。

(2) 哲学家尝试解答宇宙、意识、善与恶等问题，但所提出的解答无一可被证明为真。哲学的要务之一是继续讨论这些问题，使我们明白其重要性，并检视各种解答的途径，长保宇宙内思考之兴趣，使它不致因我们限制于确定所得之知识而丧失了。

(3) 哲学之价值大抵须在其不确定之中寻求，以长保我们存疑之感性。

(4) 哲学的另一价值，是因思考的结果，足以解脱狭隘的私人的目标，哲学的思考不仅可以扩展我们思想的对象，并且可以扩展我们行为和情感的对象，使我们成为宇宙的公民和构成最高善的宇宙结合。^⑩

根据以上这几点，可知西方哲学的特质，是在纯智问题的探究，其最高的价值在深究的过程，不在其所得的成果，而这方面正是中国哲学最弱的一环。纯知的表现，在先秦时代，有过萌芽的阶段，后来 2000 多年，本土哲学在这方面很少再有进一步的发展。佛教带进来的因明学，几乎没有受

到本土哲学家的重视。佛教对宋、明儒学曾产生过不小的影响，这方面的影响多来自以“直指本心，不立文字”为标榜的禅宗，佛教中哲学意味较重的唯识宗、天台宗、华严宗，对后起的新儒学中，并没有给予多少影响。明末以后，虽所谓智识主义的兴起与发展，^⑩那只是儒家内部的争论；所谓智识，仍是以古代儒家的经典为主，并没有发展出以经验为主或纯知的哲学系统。

这些事实说明中国哲学的特质另有所钟，被称为中国哲学的黄金时代的先秦，不论是儒、墨显学，或是战国诸子，现代我们称他们是哲学家，但他们主要的任务，并不是想建立一个哲学系统，且以学问传世的。支持他们生活最强烈的因素是用世，是直接参与政治并影响社会，他们对政治社会有强烈的责任感、使命感，能遇明主采纳他们的意见实现他们的抱负，才是人生最大的愿望。这些人物，有的也重视修养问题，有的则重视学术问题的思考；重视前者，是因德性修养被认为是实现社会理想的根基，重视后者，不过是将其当做成达成外显目标的工具。等到这方面的努力失败或受挫以后，才退而求其次，或教授门徒，或修身养性，以求安心立命之道；用孟子的话说，就是“穷则独善其身，达则兼善天下”，一是内圣，一是外王，在先秦儒家，二者是互相贯通的。由于客观的种种因素，早期儒者较能在外王方面求表现。秦、汉政治统一以后，在专制帝王统治下，外王问题转成出仕问题，儒者仅能“怀忠信以待举，力行以待取”^⑪了。下降及宋代，北宋儒者客观方面的要求较强，至南宋，政局日非，多半趋向心性一路，客观环境虽不允许有所表现，依然承担着社会教化的责任。心性一路，实肇端于孟子，是一条“逆之则成圣成贤”的逆反之路，是一条心灵开拓和精神升进之路，亦是一条无止境的奋斗历程。这方面的开辟，可使儒者进退皆可从容而不失据，不论是客观或主观的奋斗，对人生都同样有积极的意义，儒学的精华，就在表达这两面的意义，知识的作用主要在辅助达成这两方面的实践。对实践精神的重视，确立了儒家哲学的宗教性，其不同于其他宗

教的地方，是在其他宗教经由信仰所能达到的效果，儒家则经由人文主义或理性主义也同样能达到。从这种特质看道家，它所要求达到的目标，以及如何达到的方法，虽与儒家不同，但强调两面的实践，这一点是相当一致的。透过罗素对西方哲学的了解，它关联到具体的个人和现实的社会政治，在哲学领域内，那是次级的问题，可是在中国，却正是哲学问题的重心所在。认清这一点，在处理中国哲学时，如径以西方形上学和知识论为准，或仅抽象地讨论一些零星的概念，都可能只搜罗了中国哲学的糟粕，不足以显出它的精彩。

在中西对比下，中国哲学的限制，已昭然可见，由于特别强调实践和实用，所以纯智性的活动缺乏独立性，理论的分析与系统化多不讲求，不容易从中学会自行从事哲学推究的能力。不论是心灵开拓的一面，或是政治社会的一面，都不足以培养出戡天役物的动机。前一面的终极归趋是天人合一，天人合一中的自然不同于科学中的自然，自然已被道德化，所以与人的本性是同质的。后一面的终极理想，是民胞物与，天下一家。这两方面所依据的，是同一个感情的原理：和谐。在这个原理的笼罩下，很难培育出数学演绎的心态和科学实验的动机。缺乏这方面的成就，就不能使历史产生里程碑式的变化，哲学所探讨的，老是在古典问题中循环。纯智性的探求和实验精神，不如西方；心灵的开发和生命的体验，又不如佛教。中国哲学的独特灵魂，在求内外兼顾，主客统一，是人文主义的一个典型。

注 释

阿德勒著，周勋男译：《西方的智慧》，第 125 页，1974 年，幼狮文化事业公司。

罗素著，钟建阁译：《西方哲学史》，第 2~3 页，1955 年，中华文化出版事业委员会。

罗素列举的哲学问题，如①世界是不是分为心与物呢？如果是，什么是心，什么是物呢？②宇宙是否有统一性或目的呢？宇宙是不是向一个目标演进呢？③自然界是不是真有法则，抑因为我们爱好秩序，乃信其有呢？④我们是不是有一种生活方式是高尚的，另一种生活方式是卑下的？抑或所有的生活方式，都是废料呢？如果有一种高尚的生活方式，它所包含的又是什么？我们又怎样才能达到呢？这些问题，其中①②③显然不是中国哲学主要的问题，中国哲人也教人要有了一种不确定感，那是道德范围的事，如要人常常“反求诸己”便是一例。

雅斯贝尔斯著 周行之译：《智慧之路》第 200 页，1969 年，志文出版社。

张永堂、段昌国、刘勿尼编译之《中国思想与制度论集》，第 3 页，1976 年，联经出版事业公司。

关于这一点，读者可参看余英时《历史与思想》，第 124~125 页，1976 年，联经出版事业公司。

⑥ 同前书，第 170 页。

⑦ 卡尔著，王任光译：《历史论集》（中译书名），第 111 页，1968 年，幼狮文化事业公司。

⑧ 同前书，第 17、18 页。

⑨ 徐复观：《重印名相通释序》。《佛家名相通释》乃熊十力著，1961 年，广文书局台初版。

⑩ 波亨斯基著，郭博文译：《当代欧洲哲学》，《自序》，1969 年，协志出版公司。

⑪ 黄宗羲：《宋元学案》、《象山学案》。

⑫ 提倡这种史学的一篇代表性文字，是傅斯年的《历史语言研究所工作之旨趣》。见《傅斯年选集》第 3 册，1967 年，文星书店。

⑬ 且举两个例子，一见于王尔敏《史学方法》，第 191~192 页，1977 年，东华书局。一见于余英时《历史与思想》《自序》。（出版时、地参前注）。

⑭ 转引自卡尔《历史论集》，第 15 页，参看前注⑦。

⑮ 同前注，第 14 页。

⑯ 罗素：《哲学问题》第 15 章。

⑰ 关于这个问题，可参看余英时《历史与思想》中《清代思想史的一个新解释》一文，及《论戴震与章学诚》中内篇三节：《儒家智识主义的兴趣——从清初到戴东原》。

⑱ 《礼记·儒行篇》。

中国思想史方法论的检讨

黄俊杰博士在“思想史方法论的两个侧面”一文的结尾说：“如何就吾国学问之传统以搏成一谛当可行之思想史方法论？此实为吾人今日所面临之问题，亦为吾人所应努力以赴之挑战。”^①当我们朝这个目标努力的时候，把前人这方面的经验与见解加以整理并做一番检讨，实是一必要的步骤。

根据我搜集和阅读所及的 20 篇文章，给我的印象是：

（一）在过去的 60 年中，国内从事思想史或哲学史的作者，涉及方法论的文字，一半是属于有关著作的序言和绪论。这些文字涉及的问题很广，其中有一部分是个人工作的经验，个别的经验虽不足以形成系统化的方法论理论，但方法论理论的建立，却不能不重视这些经验。

（二）从事思想史或哲学史工作的前辈，很少注意同时代的西方有关方法论理论的进展，他们对于方法论的见解，有的来自独立的思考，有的来自工作经验以及对这些经验的反省。晚近从事思想史工作的学者，不但注意当代西方的方法论，且有扼要的评介，受西方方法论影响的论著也已不断出现，这说明中国思想史的研究，已进入一个新的阶段，虽然新观念的引入，它在中国思想史上应用的成效如何，犹待时间的考验。但有一点是可以肯定的，新观念的介入和方法论意识的提高，必然可以为中国思想史带来新的精神与面貌，并加速中国思想的现代化。