思想史方法論的兩個側面

黃 俊 傑

一、前 言

史學乃人類知慧之淵藪，史學研究之範圍極其廣袤，舉凡人類一切政治之遞遷、社會之演變、經濟之榮枯、文化思想之流衍莫不爲史學探討之對象。然則，思想史之成爲一獨特之研究領域，乃至寖寖然由附庸蔚爲大國乃係晚近之事。就美國思想史之研究言，一八七八年泰勒 (Moses Coit Tyler) 的美國文學史 (*A History of American Literature, 1607-1765*) 問世，始開美國思想史研究之先河。[1] 就中國思想史之研究言，思想史研究之超越舊日學案式之寫作傳說，[2] 乃至建立思想史研究之自主性，使其有別於傳統之哲學史寫作方式，尤係晚近之發展。綜合性之思想史論著尚少，其間待發之覆尚多。故就此一狀況而言，中國思想史仍係一有待努力之研究原野。[3] 窮究此種狀況之形成，其原因固不止一端，然分工之不足與方法論之不彰當不失爲其重要之原因。

思想在歷史事件中佔有極其重要之地位。柯靈吾 (R. G. Collingwood, 1889-1943) 以爲一切歷史皆係思想史，[4] 柯氏此說有其歷史哲學之背景，亦未必爲並世史家所同意，[5] 然則任何歷史事實皆有其內在面 (the inside) 與外在面 (the outside)，此固爲不爭之事實。所以，思想史乃在歷史研究之中別佔畛域，有其獨特之重要性。此處所謂「思想史」雖與一般所謂之「哲學史」之範圍有重疊之處，然兩者間亦有其分野在。哲學史所研究之對象爲某一哲學傳統之持續與變遷，其分析之重點尤在於某一哲學體系內在之邏輯關係。而思想史所研究之對象則爲思想經驗之持續與變遷，其重點尤在於透過通史以把握此思想變遷之歷史意義。[6] 舉例言之，董仲舒天人哲學之提出爲漢代思想史以及中國儒學史之大事，此一大事因緣可就各種不同角度反省。吾人可研究董

[1] Cf. Arthur A. Ekirch, *American Intellectual History* (New York: The Macmillian Company, 1963), p.4.

[2] 關於吾國學術傳統中學案體裁之源流，阮芝生先生曾作詳盡之疏解。參考：氏著，「學案體裁源流初探，」**史原**，第二期（民國六十年十月），頁57-75。

[3] 參考：徐復觀，「研究中國思想史的方法與態度問題，」收入：氏著，**中國思想史論集**（臺北：臺灣學生書局，民國六十四年四版），頁1-11；氏著：**中國人性論史先秦篇**（臺北：臺灣商務印書館，民國五十八年初版），序。

[4] R. G. Collingwood, *The Idea of History* (London: Oxford University Press, 1946, 1972), p.7.

[5] 例如卡爾就認爲柯靈吾誤將歷史家所探討的史實背後的思想與當事人個人的思想混爲一談。See: E. H. Carr, *What is History?* (New York: Alfred A. Knopt, 1965), pp.64-5.。

[6] 近人對於思想史與哲學史之分野亦曾作詳細討論，參看：Maurice Mandelbaum, "History of Ideas,

臺灣大學學術期刊資料

子天人哲學內在之邏輯結構以及此種天人學說之發展；亦可側重漢代大一統專制制度之建立對知識份子所造成之壓力感，由此尋繹董子天人哲學中欲以「道統」制衡「治統」之歷史意義。[7] 前者迫近於哲學史之立場，後者可謂近於思想史之觀點。再者，「思想史」亦不即等於吾國舊日所謂「學術史」。「思想史」固以「學術史」爲其重要內容，然「思想史」並不以「思想家之歷史」爲已足。「學術史」以思想家或學派爲主要之研究對象，多以學案體爲寫作之方式；「思想史」則通過通史之全盤內容以考索思想之流變及其意義，兩者間有相當之差距。準此以觀，此處所謂之「思想史」雖係就其廣義而言，然與傳統「哲學史」或「學術史」仍有不可混淆之區別在焉。

晚近歐美學界關於思想史方法論之討論頗有可觀之進展，其間有問題極多，頗值吾人商榷者；亦有勝義紛披，可供吾人參考者。就其大體言之，晚近學人對思想史方法論之探討大致可區分爲二大陣營：其一側重思想系統內部觀念與觀念間之結構關係，多採「內在研究法」，企圖釐清「單位觀念」（Unit-idea）或「觀念叢」（Ideas-complex）之演變。此一趨勢可以羅孚若（Arthur O. Lovejoy）所倡之「觀念史」（History of ideas）研究爲其代表；其二注重觀念或思想與人類行爲之關係，多採「外在研究法」，此一立場所側重者殆即所謂「思想史」（intellectual History）研究，布林頓（Crane Brinton）可爲一重要代表人物。以上二大陣營之劃分，僅就其大體言之，實者兩者間並非壁壘分明、截然互不相容之敵體，兩者間交疊之處正不在少。

以上思想史方法論探討之二大趨勢皆各有其哲學基礎。此哲學基礎決定於對人心與環境之關係此一問題之看法。注重「觀念史」研究者多有一共同之哲學假設，即以爲人心有其自主性，不受外緣因素之影響而變動，人心僅係反映現實世界之明鏡；傾向「思想史」研究之立場者多以爲人心與環境之間有互動關係存在，人心可相應於客觀環境而發生作用，人心係一有作用之心。以吾國哲學傳統試加比附，前者迫近乎莊學之傳統，而後者則近乎荀學之立場。此種對人心看法之不同，不僅決定兩者之基本哲學立場，亦決定雙方處理思想史之態度與重點，可謂至關緊要。

本文寫作之主要目的即在於介紹晚近學人關於思想史方法論探討之進展及其重要言論，並就方法論立場檢討其可能形成之弱點及其彌補之道，最後並就個人知見所及，試以若干思想史著作爲例討論其方法學之問題。

二、心靈與環境的關係：兩種不同的觀點

任何關於思想史方法論的論點皆無法避免一項問題：人類的心靈與外在環境之間具

Intellectual History, and the History of Philosophy," *History and Theory*, Beiheft 5, (1965), pp.33-66, esp. 58.

[7] 徐復觀先生於此節闡發極精。見氏著：**兩漢思想史**（臺北：臺灣學生書局，民國六十五年）。

有若何之關係？對此一問題之不同態度不僅見之於近人之思想史方法論，亦早見之於吾國先秦諸子之言論中。

莊子對心的看法代表對這個問題的第一種答案。莊學所著眼者在乎物我兩忘之藝術精神，此與儒家刻意於成就物我同體之道德氣象恰成對比，此點時賢闡發已詳。[8] 莊學中心齋之心尤可玩味。莊子企求人類精神之解放，故强調解消世人的知解之心，以達到心齋坐忘之境界。至此境界則人心一如明鏡，觀照萬物而不役於物，莊子曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」[9] 吾人此處所關心者不在莊學所開展之藝術精神，而在此種對心之看法實即爲「觀念史」研究中之哲學預設。心齋之心既「外於心知」[10]，故有其自主性，故不受外物影響。因此，研究人類的思想史之要務乃在思想自身內在結構之分析，而不在其外緣因素之觀察，此乃爲必然之結論。下文即將討論的羅孚若、鮑亞士（George Boas）、韋納（Philip P. Wiener）等一系列側重「觀念史」研究者皆自覺或不自覺地採取此一哲學立場。

荀子對心之看法可代表對上述問題之第二種態度。荀學之重點不在言性而在言心，其言心之重點尤在言心之能知道、思道、體道、行道。[11] 就荀學之體系言，人心乃是一種作用之心或知解之心，「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。」[12] 因爲心有虛一而靜之能力，故能對外界之環境產生受藏之作用，由此而形成心與環境之間之互動關係。此種對心之看法實爲注重思想與行爲或環境之關係之「思想史」研究之基本前提。第一次世界大戰以後新興之知識社會學（Sociology of Knowledge）即採取此一基本哲學立場。知識社會學巨擘曼罕（Karl Mannheim, 1893-1947）即宣稱，在分析某一時代之思想時，知識社會學家所關心者並非各思想體系內部之分析，而是思想所賴以產生之環境。其言曰：[13]

> 知識社會學的研究方法並不企圖從各個思想家和他的思想著手來瞭解思想家的態度，以求把握思想的要旨。相反地，知識社會學希望從各個不同的思想所從出的具體歷史社會背景中來瞭解思想。

曼罕認爲，一個人思想型態之改變決定於其人所經歷之縱的社會流動（Vertical mo-

---

[8] 徐復觀，**中國人性論史先秦篇**第十二章；氏著，**中國藝術精神**（臺北：臺灣學生書局，民國五十五年，五十六年），第二章；蔡明田，**莊子的政治思想**（臺北：中國學術著作獎助委員會，民國五十九年）。

[9] **南華眞經**（四部叢刊初編縮本），卷三，大宗師第六，頁66。

[10] **同上書**卷二，人間世第四，頁33。

[11] 關於荀學中「心」與「道」之關係，參看：唐君毅，「荀子言『心』與『道』之關係辨義，」**香港中文大學中國文化研究所學報**，四卷一期（1971年9月），頁1—21。

[12] **荀子**（四部叢刊初編縮本），卷十五，**解蔽**第二十一，頁155, a（a表上半頁，b表下半頁）。

[13] Karl Mannheim, tr., by Louis Wirth and Edward Shils, *Ideology and Utopia: An Introduction to Sociology of Knowledge* (New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1936), p.3

bility）。[14] 在**人與社會**（*Man and Society*）一書裏，曼罕進一步闡明上述觀點，他說：「歷史上一有新型態的行爲出現，一種相對型態的思想必然隨之而起。」[15] 此種說法持論過於極端，其受人詬病，蓋有其原因在。[16] 吾人此處所關心者不在曼罕學說之缺陷，而在於指出曼罕之說實本乎人心爲知解之心此一前提而來，此一前提亦卽是「思想史」研究之哲學預設。

三、觀念與觀念史研究法

在當代學者之中，對於觀念史的研究貢獻最多、影響最大者首推有「觀念史研究之父」之稱的羅孚若教授（Arthur O. Lovejoy）。一九二三年，羅氏創立「觀念史研究俱樂部」於彼所執教之約翰•霍普金斯大學。一九四〇年一月，羅孚若及其同道又創辦**觀念史研究學報**（*Journal of the History of Ideas*），這份刊物至今已成爲觀念史研究最重要刊物之一。

羅氏採用「觀念史」，而不採用「思想史」（History of thought）一詞，有其獨特之理由。羅氏在**存在的大鏈鎖：觀念史研究**（*The Great Chain of Beings: A Study of the History of Ideas*）一書導論中指出，所謂「觀念史」是指比一般哲學史特殊但不像一般哲學史那麼狹隘之領域。羅氏認爲，觀念史家最重要之職責在於探求：(1)某一思想家或某一時代內在的「基本假設」或「無意識的心靈習慣」；(2)某一種思想的「辨證的動機」；(3)造成某一思想或觀念的「形而上的感人的力量」；(4)哲學語意學的研究，以及(5)思想的大原則及其所形成的相關觀念。羅氏指出，觀念史家爲了完成以上這些任務，必須注意分析複雜而異質的觀念集聚體中的「單位觀念」，其分析過程殆近於分析化學。[17] **存在的大鏈鎖**卽是此種研究方法之具體說明，羅氏以爲，西方思想史在某種意義下就是柏拉圖式的觀念的開展而已。因此，彼以「存在的大鏈鎖」這一個「單位觀念」來看西洋思想史，分析「現世」與「來世」這兩個觀念之演進。

羅孚若用「觀念史」一詞來取代一般的「哲學史」，乃係針對當前學術界過份分工與專業化之趨勢而起之反動。在「觀念寫作法」（"The Historiography of Ideas,"）一文中，羅氏指出，在歷史研究的領域裏，至少有十二個學科與觀念或思想研究發生關係：哲學史、科學史、語言學或語意學史、宗教史或神學史、文學史、比較文學、藝術史、經濟史或經濟學說史、教育史、政治及社會史、社會學的歷史部門（包括知識社會

[14] *Ibid.*, P. 7.

[15] Karl Mannheim, *Man and Society* (London: Compton Printing Works Ltd., 1966), p.149.

[16] Cf. Robert K. Merton, "The Sociology of Knowledge," *ISIS.*, NO.75, XXXVII:3 (November, 1937), pp.493-503, esp. 500-503, Merton曾簡略地介紹 Von Schelting 對 Mannheim 的批評。

[17] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), pp.3-23.

臺灣中文學術期刊資料庫

學）。他認爲，這些學科雖分別屬於不同研究領域，然合之則雙美、離之則兩傷。因此，就全盤的觀念史研究立場而言，上述學科之間應有一種「全盤性的、有計劃的、累積性的合作。」[18] 此種觀念史寫作法，大有氣吞萬里，集天下學問於一爐而冶之的氣概。觀念史研究與一般哲學史研究之大不同亦可於此處見之。

在對於思想史的整個看法上，羅孚若也與曼罕大相逕庭。在**觀念史研究學報**的創刊號上，羅氏發表「關於觀念史的反省，」（"Reflections on the History of Ideas,"）一文作爲該刊發刊詞，這篇文字不僅揭櫫該刊之發行旨趣，亦明白地提示羅孚若「學派」對思想史的看法及其處理方式。羅氏認爲每個觀念通常都有它獨特的演變歷程，因此，最受**觀念史研究學報**歡迎的將是處理下列題材的文章。此種題材亦即是羅氏心目中觀念史家所應努力以赴之目標：[19]

1. 古代思想對近代思想之影響。歐洲思想傳統或典籍對美國文學、藝術、哲學與社會發展之影響。
2. 哲學觀念在文學、藝術、宗教及社會思想所造成之影響，此種影響包括一般具有說服力的觀念對於好惡標準、道德體系及教育理論與方法之衝激等。
3. 科學發現與學說對思想的同一範疇所造成之影響，以及科學應用在文化上產生之效果。
4. 具有說服力而普遍流傳的觀念本身之演變及其所產生之效果。這些觀念諸如：演化、進步、原始主義、對於人性或人類動機觀察的各種不同理論、關於自然或社會的機械的或有機的概念、形而上的或歷史的決定論或非決定論、個人主義或集體主義、國家主義與種族主義。

羅氏以上所提觀念史研究之提示，主要乃是基於對西方（或美國）思想史的考慮而來。羅氏所著**存在的大鏈鎖**即是處理第一個範疇之題材的著作。羅氏所提出的這些研究提示，不僅決定**觀念史研究學報**之風格與主要方針，亦成爲羅氏門人之研究重點。例如下文將提到的韋納（Philip P. Wiener）教授對於演化觀念與美國實用主義（pragmatism）關係之研究，即係基於羅氏在第三及第四個研究提示中所提出的方向而撰寫之作品。此處最值吾人注意者乃是，羅氏並不措意於史實發展或社會環境對思想凝塑之影響，而在於思想對文化的其他部門所造成的衝激，以及思想與思想之間影響或關係。此係羅氏處理思想史之基本態度，僅此一點也決定羅氏與曼罕分道揚鑣之必然性。羅氏

[18] Arthur O. Lovejoy," The Historiography of Ideas," in idem., *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1948). pp.1-13, esp. p. 13.

[19] Arthur O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas,' *Journal of the History of Ideas*, I:1 (Jan.,1940), p.7.

批評曼罕之觀點，他指出，曼罕以及其他的知識社會學家皆太過强調人的判斷及其意識形態中非理性的因素。[20] 曼罕以爲「思想型態」決定於個人所從屬的社會羣體的性質。此爲羅氏不能接受之看法。羅氏强調人是理性的動物，人的運思有其自主性。職是，觀念史家必須注意思想史之「邏輯」，此係思想史極其重要之運作因素。羅氏提出所謂「思想史（至少是西方思想史）的震盪性」的說法，[21] 以爲思想的發展與形成係往返於兩個極端相反立場之間，驟然或漸近地通過兩者間的中心點。羅氏此一獨創看法不久就受到塔加特 (Frederick J. Teggart) 之强烈批評。[22] 此種批評已非吾人關心之所在，吾人在這裏所注意的是，羅氏對於人類思想或觀念中自主性之强調。羅氏一己之哲學立場已由此映無遺。但是，必須附帶一提的是，羅氏並非絕對是站在純粹唯心的立場，他對康德的學說也有相當保留。[23]

總結以上所論，羅孚若所提出思想史方法論係以「單位觀念」此一基本認識而展開。羅氏認爲，思想史家可以把思想史的一些觀念像處理化學元素那樣加以分析成「單位觀念」。就方法論立場言之，這種分析方法當然與自然科學之發展有相當關係。但另一方面，羅氏又不滿意於十九世紀末期以降各分門別類的學科高度專業化與分工化之傾向，乃提出研究思想史必須統攝兼顧各個研究領域的呼籲。從哲學、科學、文學、藝術、宗教、政治等各領域中分析出共同之「單位觀念」。尤有進者，在分析「單位觀念」的時候，羅孚若也强調對於特殊的用語或名詞，諸如「浪漫主義」（romanticism）、「自然」（nature）、「傲慢」（pride）……等詞語之複雜含義作更精緻細密的分析。[24] 這一點對於他的批評者史皮茲 (Leo Spitzer) 有相當深刻之影響。

羅孚若所提出的治觀念史的方法論，對美國學界的影響十分深刻。羅氏雖一再聲稱，作爲一個**觀念史研究學報**的主編，他自己的看法並不就代表絕對的權威，或是這份學報必須遵照他的看法來走。[25] 但是，今天任何人試一翻閱刊登於這份學報上的文章都會同意，羅孚若的影響是很顯然的事實。一九三〇年代，羅孚若在約翰·霍普金斯大學創立「觀念史研究俱樂部」（他自己後來執教於哈佛），當時的成員包括同執教於約翰·霍金斯大學的鮑亞士（George Boas）、史皮茲，執教於哈佛的布林類、赫

[20] *Ibid.*, p.17.

[21] *Ibid.*, p.20.

[22] See: Fredrick J. Teggart, "A Problem in the History of Ideas," *Journal of the* History of Ideas,I: 4 (October, 1940), pp.494-503.

[23] Cf. Lewis White Beck, "Lovejoy as a Critic of Kant," *Journal of the History of Ideas*, XXXIII:3 (July-September, 1972), pp. 471-484.

[24] 羅孚若自己對於十八世紀思想中的「傲慢」觀念、早期德國浪漫主義思想中「浪漫」一詞的含義、作爲美學標準的「自然」一詞的含義，…等均著有專文討論。這些文章均收入他的*Essys in the History of Ideas*一書之中。

[25] See: Arthur O. Lovejoy, "Editorical Note," *Journal of the History of Ideas*, I:4 (October, 1940), p. 503.

臺灣大學學術期刊資料庫

次（Louis Hartz），執教於加州大學的皮爾士（Roy Harvey Pearce）、海姆（John Higham）以及執教於紐約市立大學的韋納。在這些人之中，除了布林頓對思想史的看法與羅孚若有相當距離之外（另詳下文），都受到羅孚若不同程度之影響，即以後來對羅孚若方法論頗有批評之史皮茲而言，史氏在所謂「歷史語意學」（"Historical Semantics"）上之貢獻仍受羅孚若著作之影響。在一九三〇年代，羅孚若幾乎是自己在學術的曠野上作他自己的獨白，到一九四〇年代前半期，開始出現了一些他的方法學的批評者，到一九五〇年代强調綜合的、多元研究的方法論興起，在思想史方法論的探討上有了質的進展。[26] 上述「觀念史研究俱樂部」的諸成員之中，鮑亞士與韋納受羅孚若影響至深且鉅。

羅孚若思想史方法論的主要重點在於觀念本身的研究及單位觀念的分析，而不涉及這些觀念所從出的社會背景。鮑亞士對思想史的看法基本上繼承此一基本論點，他說：[27]

> ……我這本書是在一個信仰或假設之下所寫成，那就是觀念可以在不管政治、經濟或宗教等範疇的條件下加以處理。觀念與一般事件極不相同，觀念有時在合乎邏輯的情況下介入其他的觀念，但常常不是從非思想的源頭中產生出來的。

此種言論直可視爲羅孚若說法之翻版。鮑亞士的**觀念史研究導論**即是基於此種基本看法所構成。

近二三十年來歐美學界對於思想史性質之討論中，對羅氏之方法論有正反兩面之意見。例如格林（John C. Greene）就顯然和羅孚若持相近的看法。他在「思想史的目的與方法」（"Objectives and Methods in Intellectual History,"）[28] 一文中，就認爲思想史家最重要的工作就是找出某一時代思想之基本假設，並解釋此種假設在各時代之變遷。所謂基本假設即是指那些形成一個時代之思想，界定該時代之思想問題，指出問題之答案的觀念型態。這種看法基本上仍是繼承羅孚若的主要觀點。

羅孚若對觀念之內在結構與變化極爲重視，所以他對觀念史的研究很注意追溯某一

---

[26] 辰己光世對於美國學術界中對思想史方法學討論之變動，有相當詳細之討論。參見：辰己光世，「思想史學の方法——A. O. テプジョイを中心に——」，收入**社會科學の基本問題**：（創立十五周年紀念論文集）（東京：東京大學社會科學研究所，昭和三十八年），下卷，頁 678-700。

[27] See: George Boas, *The History of Ideas: An Introduction* (New York: Charles Scribneer's Sons, 1969), p.23.

[28] John C. Greene, "Objectives and Methods in Intellectual History," *The Mississipi Valley Historical Review*, XLIV:1 (June, 1957), pp.58-74. esp.59

[29] Joseph Antony Mazzeo, "Some Interpretations of the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, XXXIII:3 (July-September, 1972), pp.397-394. 引文見p.393. 此文中譯，另詳拙譯，「關於觀念史的若干解釋，」**國立編譯館館刊**二卷一期（民國六十二年），頁175-184。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀念之史的變化過程。馬芝歐（Joseph A. Mazzeo）曾將歷來學者對觀念史之研究作一批評性之回顧，其結論與羅孚若同一步調：[29]

> 也許，對於觀念史的極致在做些什麼這個問題最好的說法是：觀念歷程的研究。……觀念史家幫助我們把握心靈裏神話的、宗教的及詩意的活動及科學之類的概念思考之間的靈敏關係。也許，觀念史家的著作最豐盛的收獲正在於使我們有可能把握到文化的內在統一性，並在心靈的不同工作之間追溯那種在凡人眼中看來相去以萬里計的關係。

何以觀念史家特重觀念歷程之研究？此一研究傾向主要係來自於觀念史家皆有一共同假設：觀念之發展係一不停推進之辯證歷程，因任何時代任何思想家思考問題時，必吸收前人之思想，以前人之努力結果及問題範圍作爲思維之起點。[30] 因此，觀念史家乃對思想拓展及改變中內在邏輯（inner logic）[31] 之辯證發展特予注意。因特重思想史演變之內在邏輯，故觀念史家皆有意無意之中假定觀念之演化本身亦有其自主性、此種演化不受時代之外緣因素，如政治、經濟、社會諸般變化之影響。觀念史家所以特重分析此種思想內在邏輯之演變，而不著意於觀念與史實之交互作用者，理由在此。

羅孚若之方法論就釐清思想史上某一觀念演變之內在邏輯、及觀念與觀念之關係言，實有其可用性，此種方法論就西方哲學傳統言尤具眞知灼見。懷德海（A. N. Whitehead）所謂西方哲學傳統皆係柏拉圖思想之註解一語，可由此得其勝解。觀念史研究法所以爲國人援用以治吾國近代思想史著，亦有其深刻之理由在。[32] 然則此並非意味羅孚若一系之觀念史方法論乃完美無瑕。反之，此種觀念史方法論弱點甚多，其有待商榷之處亦不在少。玆就方法學立場試舉其犖犖大者檢討如下：

其一：羅孚若方法學中蘊含强烈的原子論（atomism）及主智主義（intellectualism）色彩。羅氏本身雖極其愼重，然其分析「單位觀念」之方法每易將「單位觀念」抽離於思想家全盤思想結構或文化脈絡之外而不自知。此種方法上蘊含之弱點將使羅孚若較難或甚至無法把握前引馬芝歐所謂之「文化的內在統一性」。請從羅氏與史皮玆

---

[29] Cf. Roland N. Stromberg, "Some Models Used by Intellectual Historians," *American Historical Review*, 8:3 (June, 1976). 此文中譯本，見蔡英文譯，「思想史家所用的模式」**食貨月刊**，復刊第六卷第八期（民國六十五年十一月），頁482-492。

[31] 此處所謂「內在邏輯」略近於余英時先生近日所謂「思想史上的內在理路」，見：余英時，「清代思想史的一個新解釋，」收入：氏著，**歷史與思想**（臺北：聯經出版事業公司，民國六十五年九月），頁 121-156，尤其是頁 124；氏著**論戴震與章學誠**，（香港：龍門書店，一九七六年九月），自序。余先生近年對清代思想史提出嶄新解釋系統，極具創見，其方法學上之傾向頗近乎羅孚若一系，下文對余先生此一傾向將試加討論。

[32] 王爾敏，「近代中國思想研究及其問題之發掘，」**新知雜誌**第二年第二期（民國六十一年六月一日），頁 47-64。頁 50 云：「我是希望做到更清楚的用觀念本身的發生演變代表這一時代思想史的發展，人物只是環繞著概念而隨時提及。這種方法有其取也有其捨，有其長也有其短，主要因爲用概念爲中心題旨，自必不再顧及思想家自身的理論體系，當然也不會再注意師承系統和學派淵源。這是和前人方法絕然不同之處。」王先生此文就觀念

(Leo Spitzer) 關於方法學之論爭說起。

一九四一年，羅孚若發表「浪漫主義對觀念史家的意義」("The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas,") 一文。羅氏在此文之中對分析某一觀念之方法作具體之說明。羅氏指出，分析一時代之思想，初步工作在於尋繹出該時代具有支配力量之觀念或團體。繼而區分觀念與觀念之間之關係。在進行此項工作時，必須注意檢視存在於觀念間之三項關係：(1)邏輯關係；(2)心理關係及(3)歷史關係。[33] 他接着示範性地分析了浪漫主義與希特勒思想之間的關係。他指出一七八〇年代至一七九〇年代彌漫於德國的有三種可加區分之觀念：整體主義或機體主義 (holism or organicism) 、動態精神或自發精神 (dynamism or voluntarism) 及分歧化的想法 (diversificationism) 。[34] 這三種觀念構成浪漫主義時代之主要面貌，且與希特勒思想有關。此文發表三年之後，羅孚若的好友及同事史皮茲提出嚴厲批評。史氏認爲這三個觀念未必能接合在一起。尤有進者，歷史上的思潮或思想運動根本不種用這種「觀念史」的分析方法加以分析。史氏指出，羅孚若分析觀念史的方法可以簡化如下：[35]

$$a + b + c + \cdots x \qquad \text{浪漫主義}$$
$$\downarrow \quad \downarrow \quad \downarrow$$
$$a_1 + b_1 + c_1 + \cdots x_1 \qquad \text{希特勒思想}$$

史氏認爲，事實上 a 與a_1 之間未必有關係。他認爲，浪漫主義與希特勒思想應圖解如下：

$$(\ a_{a-p}, \ b_{a-p}, \ c_{a-p} \ \cdots x \ ) \qquad \text{浪漫主義}$$
$$(\ a_{v-w}, \ b_{v-w}, \ c_{v-w} \ \cdots x \ ) \qquad \text{希特勒思想}$$

史立場對中國近代思想史之研究提出二十一個研究方向，極具啓發性，近年來國內史學界循此方向以治近代思想者頗不乏人，成績可觀。王先生論晚清政治思想亦極不取前人學案式之體裁，而强調「以單一的概念爲中心題旨，…確定其定義與內容」。見：氏著，**晚清政治思想史論**，「敍錄」（臺北：學生書局，民國五十八年九月），頁 292。今按此種以單一觀念爲中心之方法爲治吾國近代思想史有效方法之一，然或未必爲惟一之方法也。因有清一代自道咸以降，西方侵迫日勝一日，知識份子轉而講求致用之學，致富求强爲近代中國知識份子重要關心之所在，其思想多係針對時代環境之變局而發。故近人以爲治中國近代思想史當注意思想與環境之關係，取徑偏向所謂思想史 (Intellectual History) 一系，其言亦值吾人深思。〔參看：Benjamin I. Schwartz 著，張永堂譯，「關於中國思想史的若干初步考察，」收入：張永堂等譯，**中國思想與制度論集**（臺北：聯經出版事業公司，民國六十五年九月），頁 1——20〕王先生研究吾國近代思想史之方法爲近人所詬病，以爲「只看到『思想樹』的枝葉和花朵，却見不到根，而那是更重要的」，殆與其方法上之囿限有關。（參看：劉紀曜，「評介王爾敏著晚清政治思想史論」，**食貨月刊**復刊二卷二期（民國六十一年五月），頁 46-55，引文見頁47。）

[33] See: Arthur O. Lovejoy, "The Meaning of Romanticism for the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, II:3 (June, 1941),pp.257-278. esp.264

[34] *Ibid.*, p.272.

[35] See: Leo Spitzer. "Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism," *Jorunal of the History of Ideas*, V:2 (April, 1944), pp,191-203, esp. p. 197.

[36] *Ibid.*, p.201-202.

臺灣大學學術期刊資料庫

兩者間可以分開而無連結關係。史氏指出，羅孚若最大缺陷乃是將觀念從接受並保留此觀念的人類心靈之中抽離出來而成爲一種「無感情的觀念」。因此，在史氏看來，羅孚若這種看法無法把握全時代之精神。他認爲，羅孚若處理觀念史的方法直接導源於法國百科全書派之分析的歷史哲學，特別是伏爾泰（Voltaire）在哲學辭典（*Dictionaire Philosophique*）中的做法，這種做法不能觀察思想的整體或某一時代全面的精神，因此，他主張應注重精神史（Geistesgeschichte）的研究而不是觀念史。[36] 這種精神史研究所注重者乃係全時代思想之「有機的整體」（organic whole）。

羅孚若在「答史皮兹教授」（"Reply to Professor Spitzer,"）一文中，對以上批評做了具體答覆。[37] 羅氏首先說明，此種分析方法是基於兩項工作假設：(a)在人類運思的具體成果裏，有許多可加以區分的元素或思想單位；(b)在某一個個人或學派的思想或某一個時代的思想主流裏，常包含了許多這種觀念上的組成因素。他指出史氏的批評中自相矛盾的地方，史氏所謂的「有機的整體」事實上已經接受了第一個假設。而且，如果有思想運動的話，就不可能有某一個時代具有自己的「精神」或精神氛圍，因爲一時代常包含許多相互排斥而不相容的「精神」。

羅孚若與史皮兹在思想史方法論之爭辯，基本上可謂一哲學立場之問題。兩者間之衝突同時也是細部的分析與整體的觀照兩種基本態度之衝突，也是特殊主義（Particularlism）與普同主義（Universalism）之間的衝突。因此，前者譏後者空疏，後者評前者支離，立場不同，所見互異，斯亦不足深怪之事也。然羅孚若方法學之弱點亦由此暴露，吾人雖不必以「支離事業竟浮沉」責羅氏，然羅氏汲汲於分析「單位觀念」，羅氏本人以其深厚之哲學素養縱能免於支離之弊病（羅氏本係哲學家），然其末流所至恐將不免於此弊矣。此或爲羅氏方法學之限制焉。

其二：羅孚若性喜清晰之分析，故談問題每喜作劃分，此種哲學上之性向久爲識者所共見。[38] 羅氏之注重追溯「單位觀念」之發展遂不免引發一問題，此即是：羅氏之方法對越具原創性之思想家，越無法把握其思想之原創性。羅氏極其注意「思想領域中由某一範疇範至另一範疇之間思想影響發展之過程。」[39] 因此，對思想史上觀念之相承面特予注意，而於其創發面則不免相對忽略也。舉例言之，「希聖」問題爲吾國儒學史之根本問題，「如何建立人類之『道德自我』（Moral self）」此一問題實爲吾國歷代大儒「終極關切」（Ultimate concern）之所在。吾人如完全循羅孚若方法學之蹊

[37] See: Arthur O. Lovejoy, "Reply to Professor Spitzer," *Journal of the History of Ideas*, V:2 (April, 1944), pp.204-219.

[38] Cf. Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy," p.41ff.

[39] See: A. O. Lovejoy. *The Great Chain of Being*, p. 16

臺灣大學學術期刊資料庫

徑，則追溯儒學史上「希聖」觀念之拓展時，必對歷代大儒思考此一問題時如何承繼先儒之心智成果一節特予重視，而對其創發面轉較忽略。果如此，則對陽明所揭櫫「成色分兩說」在儒學史上之原創性貢獻必不易把握[40]，此實爲羅氏方法學之一重要盲點。

此一研究方法上之盲點，羅氏門人韋納已有深入之反省。韋納撰「觀念史的若干問題與方法」("Some Problems and Methods in the History of Ideas,")一文，曾舉觀念史家須反覆深思之問題十項：[41]

一、在何種範圍之內，吾人須撇開其外在原因而研究藝術及科學中的觀念的內在歷史？

二、是否藝術及文學上大時代的出現必然先於科學與哲學上大時代的出現？

三、在何種程度之內，某一個人或某一個文化中心中某一集團的自我影響才會成爲該文化歷史上的因果關係的因子？

四、史家研究某一個思想家之時，是否需要將該思想家作品中之是否具有連貫性、該思想家行爲之是否具有道德性、其生活之是否充滿美感、及其思想與生活中的部份皆須詳加研究？

五、是否一切的觀念都會過時？或者若干觀念諸如神的觀念、人性的觀念、善惡對立的觀念、是非對錯的觀念、不死與自由的觀念、個人的神秘性的觀念……等是永恒的觀念？

六、在人類思想中是否有某種清晰的進步的觀念或標準？如果有的話，此種觀念在各種不同的藝術及科學中如何彰顯它自身？此種人類進步的觀念與個人的教育及其發展有何關係？

七、某一思想家思想的原創性或前進性是否導源於他最初始的論點？或是導源於他展現觀念的方式？

八、一個人自己的思想起於何處？終於何處？他承受於其前輩或影響於其後人者又起於何處？終於何處？

九、當人文學及科學中個人的努力越來越需要靠組織及國家的支持之時，原始的創造性及獨立性的研究受到如何的影響？

十、人口的爆炸、新亞非國家的出現以及生活範疇的增廣如何影響觀

[40] 陳弱水先生對此一問題有極精當之疏解。參見：氏著，「論『成色分兩說』闡釋之流變（王陽明——羅近溪）——兼論其在思想史的源頭與涵義，」史釋，第十三期（民國六十五年五月），頁1-41。

[41] Philip P. Wiener, "Some Problems and Methods in the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, XXII:4 pp.531-548, in Philip P. Wiener and Aaron Noland eds., *Ideas in Cultural Perspectives* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1962), pp.24-41, 引文見 pp.40-41.

念史的研究工作？

以上十項問題中之第一、三、五、八、九各項均與上文所言羅氏方法學之弱點有直接或間接之關係。如何在對單位觀念作史的觀察之同時，亦統籌兼顧思想家之創發性，此或爲觀念史家必須正視之問題也。

其三：羅孚若方法論中所謂之「觀念」在一般思想史上所見之形態，吾人至少可區分兩種不同種類：一是「持續的觀念」（"continuing ideas"）；一是「再現的觀念」（"recurrent ideas"）。[42] 例如羅氏本人作深入研究之西方思想史中「存在的大鏈鎖」（"the great chain of being"）觀念及中國思想史「希聖」的觀念均屬前者；羅氏所分析的在西洋古代具有六十六種不同含義的「自然」觀念屬後者。前者類似於人類學所謂傳播而來之器物；後者類似獨立發明之器物。兩者不可混淆。在羅孚若方法學中，對於「再現的觀念」較少注意，或逕予忽略。此一方法學上之弱點昭然若揭，因爲在思想史上既有若干「單位觀念」係「再現的觀念」，所以如僅憑兩項單位觀念之相似點，實無法斷定兩者間具有必然的歷史關係。[43] 此又爲羅氏方法學之另一限制矣。

羅孚若之觀念史研究法除以上所舉各項缺點或限制之外，近人對羅氏在抽離「單位觀念」之過程中傾向於建立觀念之「理想型」（Ideal type）一節亦頗致詰難，以爲如此將不免於誤認前人思想係爲後人鋪路而已。[44] 此種批評與吾人上文所指羅氏方法學之第二項問題相近，蓋皆導源於類似之弱點也。

以上簡介羅孚若一系觀念史家關於觀念史性質及其研究方法之主要論點，以及此種研究方法所可能蘊含之若干弱點或限制。羅氏本人對此類限制似亦有所警覺，所以他呼籲將大部份的人文學科納入觀念史之研究範疇，然其關心之所在終究是廣義的「觀念」本身，較少涉及觀念與史實或思想所從出之環境。職是，羅氏所持者基本上仍是哲學家而非史學家之態度，其方法論之要義即決定於此一基本態度。

四、思想史的性質與思想史家的職責

---

[42] 此一區分以及本段論點係參考：Maurice Mandelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy," pp.38-40. Mandelbaum 論歷史知識之性質極不取於一元論及相對主義之論調，彼所主張者蓋爲歷史的多元論。參考：勞伸瓊，「歷史知識問題——曼德爾保門歷史理論的介紹——」，**大陸雜誌**四卷四期，收入：**大陸雜誌史學叢書**第一輯第一冊，頁 56-62。

[43] 此一看法曾參考：Maurice Mandelaum, "Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography," *Journal of the History of Ideas* IX(1948), pp. 412-423.

[44] See: Quentin Skinner, "Mening and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, VIII:1 (1969), pp.3-53, esp. 11ff. Skinner 以爲羅孚若最大問題是在追溯單位觀念發展之時皆假定不同思想家使用相同的字眼皆指涉相同內容。彼由此提出研究思想家寫作時之意向（intentions）作爲思想史研究之要務。Skinner 之方法備受 Bhikhu Parekh 及 R. N. Berki 兩氏之批評，兩氏認爲作品本身乃係極複雜之思想建構，任何先驗的（a priori）假設均不能在作品與作者的意向之間建立起關係。參看：Bhikhu

强調思想史研究學者，均重視思想與環境兩者間之交互關係，而不再像羅孚若等觀念史家重視觀念本身之分析。羅素（Bertrand Russell）在他的**西方哲學史**（*A History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*）一書序言裏，就主張哲學是人類社會與政治生活中不可劃分的一部份，而不是一些突出的思想家獨自的玄思。[45] 哲學家與政治社會環境的發展互爲因果。晚近學界中持論如此者頗不乏人，如布林頓（Crane Brinton）、海姆（John Higham）、包摩爾（Franklin L. Baumer）、霍夫斯塔特（Richard Hofstadter）、史華滋（Benjamin I. Schwartz）……等人皆其著例。

布林頓認爲思想就是人類對於關於眞善美等大問題所追索而得之答案。思想史家之主要職責在於找出哲學家或思想家的思想與千百萬芸芸大衆的生活兩者間之關係。爲了完成這項工作，思想史家必須同時注意抽象的哲學觀念及人們的具體行爲。因此，思想史家是哲學史家，也是社會史家。[46] 布林頓說：「……我們的興趣並不在這些思想本身的源流和發展，……而是在乎這些思想在一般人生活中所曾發生的作用，在乎這些思想在世間所曾完成的工作。」[47] 他的那部**西洋思想史**就是根據這個觀點所撰成的。這個觀點與羅孚若有本質上之差異。布林頓把思想置於歷史環境裏來瞭解，但羅孚若則把觀念抽離於其歷史環境之外來分析。

海姆對思想史之看法與布林頓有不謀而合之處。海氏批評烈克（W.E. H. Leck）及懷德海以降的思想史家企圖描述及解釋時代精神的做法爲過份天眞。在比較了魯賓遜（J. H. Robinson）以降「新史學」（New History）與羅孚若的方法學之後，海氏認爲羅氏對美國思想史研究的影響不是關鍵性的。他指出，思想史家最應關心者乃是人類的經驗在不同的時代裏如何和爲什麼傳遞此類問題。[48] 海姆又指出，思想史研究之中心課題在於研究思想與其他的社會生活的領域之關係。[49]

Parekh and R. N. Berki, "The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner's Methodology" *Journal of the History of Ideas*, XXXIV:2 (April-June, 1973), p.163-184.

45 See: Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy and Its Connection With Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (New York: Simon and Schuster, 1945), p.ix.

46 See: Crane Brinton, *Ideas and Men: The Story of Western Thought* (New York: Prentice-Hall Inc., 1950), p.3,7,9-10. 此書中譯本，參看：王德昭譯，**西洋思想史**（臺北：教育部，民國四十八年）

47 王德昭譯，**前引書**，頁5。

48 See: John Higham, "American Intellectual History: A Critical Appraisal," *American Quarterly*, XII (1961), pp219-233. esp. 220.

49 See: John Higham, "The Rise of American Intellectual History," *American Historical Review*, LVI:3 (April,1961),p.453.

臺灣大學學術期刊資料庫

包摩爾站在相同立場檢討思想史的問題與目的。包氏基本觀念認爲歷史的各個部份如政治、社會、思想……等都有十分密切的相互關係。思想史研究應特別注意探討四項問題：(1)描述某一個時代的「意見氣候」或時代精神的問題；(2)思想演變的因果關係的問題；(3)思想對於行動領域的影響的問題：某一個思想爲什麼影響一般人？及影響至何種程度？(4)思想史的用途問題。其結論認爲，思想史家最重要的工作就是研究歷史上的事件或人物如何凝塑及接受某些思想，何以選擇某些思想而排斥其他思想？[50] 包摩爾對思想史的看法亦是基於他對思想與環境相互關係之重視此一基本立場而來。

布林頓等人的觀點對許多美國思想史家而言並非陌生之論。例如霍夫斯塔特就認爲，「社會思想的改變有待於經濟及政治生活的全面改變，……」[51] 換言之，環境的變動必先於思想的變動。基於這個觀點，所以他會得出社會達爾文主義之所以爲十九世紀末的美國廣泛接受乃是由於當時社會高度競爭的結果這樣的結論。[52] 再如新英格蘭思想研究的大師米勒（Perry Miller）也曾經認爲：「思想是時間與空間的產物，……它們產生於權力關係之中，……。」[53] 此種看法與曼罕之見幾無二致，皆强調思想的社會性及思想所蘊含之社會意義。布林頓一系學者研究思想史之基本立場與美國史學史上「進步派史家」（Progressive Historians）之觀點相近，皆將歷史問題、思想問題置於社會、政治、經濟之廣泛視野加以考慮。[54]

---

[50] See: Franklin L. Baumer, "Intellectual History and Its Problems," *Journal of Modern History*, XXI:3 (Sep.,1949), P.191-203. esp. p.200

[51] See Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought* (New York: George Brezil-ler, Inc., 1959) pp.203-4.

[52] *Ibid.*, p.201. 社會達爾文主義在十九世紀最後二、三十年間廣爲美國思想界所接受，此係不爭之事實。Bert James Loewenberg 研究此一問題之結論與 Hofstadter 之看法若合符節。（參看：Bert James Loewenberg, "Darwinism Comes to America 1859-1900," *The Missippi Valley Hsitorical Review*, XXVIII:3 (Dec., 1941), pp.339-368）然其原因是否因爲當時美國社會生存競爭日趨激烈，故社會達爾文主義易於流佈，則尚不易斷言也。Irvin G. Wyllie 曾詳細分析此時代若干大企業家之書信、演說…等，證明此時成功的企業家對其事業成敗之解釋，多取自基督教道德作品，而非取自達爾文或史賓塞。See: Irvin G. Wyllie, "Social Darwinism and the Bussinessman," *Pro. Amer. Phil. Soc.*, 103:5(1959), pp.631-634.

[53] See: Perry Miller, "Jonathan Edwards to Emerson," *The New England Quarterly*, XIII:4 (Dec.,1940), p. 592 米勒此處觀點和他研究新英格蘭思想時所顯示對思想史之看法頗不相類。米勒氏自言其研究云：「…注重心靈的研究，而不是事件本身…」。See: Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province* (Cambidge: Harvard Univ. Press, 1953), p.310. 這種觀點上的不一致也許正反映出他處理思想史態度的轉變。Cf. Alan Heimert, "Perry Miller: An Appreciation," *The Harvard Review*, II:2 (*Perry Miller and the American Mind*) (Winter-Spring, 1964), pp.30-48 及 Donald Fleming, Reihld Niebunhr, Edmund S. Morgam 等人所撰刊於同一期哈佛評論的紀念米勒的文章。整個說來，米勒研究思想史似較傾向於「內在研究法」。

[54] Cf. Gene Wise, "Implicit Irony in Recent American Historiography, Perry Miller's New England Mind," *Journal of the History of Ideas*, XXIX:4 (Oct-Dec., 1968), p.581

在中國思想史研究中，取徑最近此一立場者殆爲史華滋（Benjamin I. Schwartz）。史氏專攻範圍爲中國近代思想史，彼曾撰文專論思想史之性質，以爲「思想史的中心課題就是人類對於他們本身所處的『環境』的『意識反應』。」[55] 此所謂「意識反應」包括「感情的態度」、「感動力」、「感覺的傾向」……等。思想史不以研究思想領域的「自主過程」爲已足，其研究重點在於人對環境之反應。[56] 晚近歐美學界治儒家思想多循此途徑，一九五一年至一九六二年之間亞洲學會（AAS）所屬之「中國思想委員會」（Committee on Chinese Thought）即爲一例，該委員會成員治儒學史特重儒學與歷史之交互關係，以爲「思想係歷史過程中的一個成份」[57]，因此，研究儒家思想最好的辦法就是研究儒家意識型態與史實之間關係。[58]

以上簡介側重思想與環境之間關係的學者之主要言論。此一系思想史家研究之重點在於思想家對歷史變動之影響，故對思想史之看法與觀念史家之觀點大相逕庭。例如就其思想所產生之社會影響而言，美國思想史上的潘恩（Thomas Paine, 1737-1809）要比亞當斯（Henry Adams）來得重要；歐洲思想史上馬丁路德（Martin Luther, 1483-1546）也許要比康德（Immannel Kant, 1724-1804）更受重視；宋代思想史上王安石（1021-1086）要比司馬光（1019-1086）更引人注意；而中國思想史上作爲宗教信仰系統的道教要比作爲哲學系統的道家思想更受思想史家之關切。[59] 此因其所重在此不在彼，故與觀念史家之看法出入甚大。

此一系思想史研究之最大長處，殆在於能釐清思想與史實演變之間的關係，對於思想在歷史中所扮演之角色也較能有清晰之理解。然而此種研究方法亦有若干不可忽視的問題在焉，玆討論如下：

其一：此一研究方法既以思想與環境之關係爲注意焦點，故某一思想體系在思想史上之重要性端視其是否在歷史上產生作用以爲斷，如此則不免無形中低估內容豐富而在歷史上未產生重大實際影響的思想家之地位，此其一；又因重視思想與環境關係，故每易將思想化約爲人心對環境之刺激所作反應之結果，而對思想家超越時代藩籬之創發面轉較忽略，此其二。舉例言之，孔子思想固與周代封建之歷史背景有某種程度之關係，

---

[55] Benjamin I. Schwartz 著，張永堂譯，「前引文，」頁3。

[56] 同上註，頁14。

[57] See: *Chinese Thonght and Institutions* (Chicago: Chicago Univ. Press, 1957), p. 3

[58] See: A. F. Wright, "Values, Roles and Personalities," in A. F. Wright ed., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford Univ. Press, 1962), p. 3; 此書中譯本，見：中央研究院中美人文社會科學合作委員會編譯，**中國歷史人物論集**（臺北：正中書局，民國62年）。

[59] 葛蘭（M. Granet）與馬伯樂（H. Maspero）均作如是觀。參考：康德謨（Max Kaltenmark）著，朱湛譯，「法國兩位先哲對於中國道家思想的看法——葛蘭與馬伯樂，」**中國學誌**，第五本（東京：1968），頁181-197。

故孔子曰：「周監於二代。郁郁乎文哉！吾從周。」[60] 又曰：「……久矣吾不復夢見周公也。」[61] 然而，封建之環境實不足以解釋孔學之內容。吾人可謂孔子殆係以晚周之歷史背景爲基礎而思有以超越之，爲人類提出一普遍性之價值標準，如孔子言「仁」、言「君子」各節均非晚周之環境所能充分解釋。再如古代希臘城邦之背景固爲柏拉圖（Plato, c. 429-347B. C.）、亞里斯多德（Aristotle, 384-322B. C.）思考政治問題之依據，然城邦實不足以完全範圍兩氏之政治思想，其理至明。此不免爲思想史研究方法之一問題也。

其二、在實際研究上，布林頓强調注意思想與大衆生活之關係，然而明示此種關係之史料頗不易得，以致極難在思想與史實發展之間建立一明確之關係。舉例言之，到底法國大革命之爆發承受孟德斯鳩（Baron de Montesquieu, 1689-1755）等人思想之影響程度如何？黃巾之亂受道教信仰影響又有多深？凡此皆不易斷言之問題也。

此類問題或未必爲思想史研究方法病，然終不免爲此一研究方法之重大限制焉。

五、觀念史與思想史研究的困局及其解決途徑

一般思想史之論著未必有極其清晰之方法學意識，然就其展開論述之取徑觀之，吾人仍可尋繹其方法上之一般傾向。以上試以若干有關思想史之論著爲例，分論其方法上之傾向，並檢討不同的方法取向所可能引發之困局及其解決途徑。

前文討論羅孚若一系觀念史家之立場與觀點時指出韋納在研究方法上係羅孚若之忠實信徒。韋納任**觀念史研究學報**的執行編輯幾達三十年之久（1940—1968），著作等身，[62] 他的學問與美國實用主義及萊布尼玆（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）哲學有極端密切的關係。[63] 數十年來，韋氏對思想史之研究亦多集中在實用主義哲學之上。吾人乃以韋氏所撰**演化與實用主義的鑒建者**（*Evolution and the Founders of Pragmatism*）[64] 一書爲例，觀察韋氏處理思想史之傾向。

南北戰爭以後的美國思想界，籠罩於達爾文演化觀念蔭影之下。杜威（John Dewey, 1859-1952）曾說**物種原始**（*Origin of Species*）一書之問世，大大改變人類思想模式，並創造一種用之於心靈、道德系統與生活方式的新邏輯。[65] 杜氏說法對南北戰

[60] **論語**（四部叢刊初編縮印本），卷二，八佾第三，頁11 a,。

[61] **同上書**，卷四，述而第七，頁27, a。

[62] See: Kee Soo Shih, "Writings of Professor Philip P. Wiener," *Journal of the History of Ideas*, XXXIII:3 (July-September, 1972), pp. 358-364.

[63] Cf. George Boas, "To Philip P. Wiener," *Journal of the History of Ideas*, XXXIII:3 (July-September, 1972), pp. 356-357.

[64] Philip P. Wiener, *Evolution and The Founders of Pragmatism*, (Cambridge: Harvard University Press, 1949),

臺灣大學藝術期刊資料庫

爭以後之美國思想界言尤爲諦當。當時美國傑出的學者或思想家極少能不受此一潮流之影響。例如當時成立於劍橋（Cambridge）、以皮耳士（Charles Peirce）爲中心的「形上學俱樂部」（Metaphysical Club）諸成員之中，如萊特（Chauncey Wright）、詹姆士（William James）、費斯嘻（John Fiske）、葛林（Nicholas St. John Green）及霍姆斯（Oliver Wendall Holmes）等人思想皆受演化觀念之影響。韋納撰寫此書之主要目的乃在於探討演化觀念對這些實用主義的肇建者的影響。在寫作方法上，韋納步羅孚若之後塵，他以達爾文演化觀念作爲中心主題，此一主題也就是羅孚若所說的「觀念叢」，全書環繞着此一主題而展開分析，觀察達爾文演化觀念如何在不同的實用主義思想家之思想中開花結果。此書前半部討論演化觀念在科學思想方面（Wright, Peirce與James）的影響，後半部（第六、七、八章）討論演化觀念在歷史學及法學方面（Fiske, Greene, Holmes）之影響。韋氏細密地分析演化論此一「觀念叢」中之「單位觀念」，指出達爾文主義中蘊涵兩個重要觀念：機遇變異(Chance variation)與自然淘汰（Natural selection）。韋氏指出，自然淘汰的觀念形成了萊特的科學方法中立性的看法；皮耳士把機遇變異的觀念應用到生物學之外的其他科學領域裏；詹姆士的生理學很可能是從自然淘汰的觀念中推演出來；費斯克的歷史哲學充滿了社會演化的觀念；演化的觀念也貫串於葛林與霍姆斯的法學理論之中。韋氏在本書結論中又從這些分屬於不同領域的實用主義思想家之中，歸納出若干思想上的共同特徵：多元的經驗主義、暫時主義、相對主義、機遇主義、世俗民主的個人主義。就韋氏寫作的目的來說，此書實係成功的以觀念爲中心所撰寫的作品。韋納很成功地運用羅孚若方法學分析複雜的思想史問題，以單一主題——達爾文演化觀念——展開分析，頗見駕簡馭繁、提綱挈領之效，而由於全書的分析緊扣在一個「單位觀念」之上，使全書結構十分密緻，一如長山之蛇，擊頭則尾至，擊尾則頭至，擊中則頭尾皆至。吾人如謂羅孚若的**存在的大鏈鎖**是一部以羅氏方法學研究西方思想史的經典之作，那麼韋納這部**演化與實用主義的肇建者**無疑的是以同一方法研究美國思想史的佳作。

但是，值得注意的是，韋納在進行以上分析時，竟無一字一語及於演化思想的社會經濟背景。韋納分析的是一八六〇年代及一八七〇年代之間的實用主義思想，但全書完全不涉及此一時代之社會經濟背景。韋納在本書序言裏宣稱這本書是對實用主義者思想中的演化觀念所作的「歷史研究」。其實，與其說是對演化觀念所作的「歷史研究」，毋寧說是「哲學研究」或更恰當。韋納在此所分析的其實只是少數秀異份子（élite）的思想，而未涉及當時社會思潮，其分析雖極細緻，但不無見樹不見林的遺憾。這項不

[65] Cf. John Dewey, *The Influence of Darwin on Philosophy* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1965), pp. 8-9.

可忽視的缺憾不僅是韋納個人處理思想史之缺點，亦爲羅孚若方法學中所隱含的問題之一。

羅孚若在**觀念史研究學報**創刊號上所提出研究思想史的第一個大方向即是對歐洲思想對美國的影響之研究。羅氏此一指示之正確性無容置疑，而數十年來沿此一方向作研究者確也頗不乏人。但是爲了觀察過份注重「觀念」而忽視「思想」的社會性這種方法所導致的限制，吾人可以史普林（Paul Merill Spurlin）所著**盧梭在美國** 1760-1809 (*Rousseau in America, 1760-1809*)[66] 爲例來討論。

盧梭的政治思想對法國及美國革命的影響，一直是史家糾訟不決的問題。史普林此書探討一七六〇至一八〇九這四十年間盧梭思想在美國所扮演的角色。全書之分析環繞着三項問題展開：一、當時美國人對於盧梭的著作熟悉至何種程度？二、他們對盧梭的觀念或理論有何看法？三、他們如何運用這些觀念或理論？[67] 在回答這些問題時，史氏將注意焦點置於盧梭的觀念與美國的觀念的關係之上。對於觀念與觀念或思想與思想之間的關係，史普林有兩項看法：[68]

> 第一、一個作家或哲學家的觀念或理論如果和另一個國家本土的觀念或理論相符合，那麼這個作家或哲學家對另外那個國家就不會發生影響；第二、在一個國家接受某一作家的觀念或學說的背景成熟之前，該作家對它不會產生影響。

根據以上兩項基本認識，史氏研究了數量龐大的報章雜誌、私人信件、公私收藏等資料，他發現所謂社會契約的觀念早已存在於一七七六年的美國，而當時的美國人很少在談到契約觀念時提到盧梭，因此，史氏斷言：「盧梭在十八世紀的美國只是一時的風尚，但却沒有影響力。」[69] 吾人在此可將史氏此一論斷之正確與否擱置不顧，吾人所關心者乃在於以上第一項看法之正確與否以及由此而引起的處理思想史的方法問題。史普林的第一項看法的正確性頗值商榷。事實上，觀念上的相契合，有時正是使某一個思想體系產生影響的一個有利條件。例如中國思想史上佛學東來與「格義」之應用即爲一例。史普林的論述，參考及引用的資料不可謂不廣，但何以其說服力並不强？其主要原因乃在於其研究思想史之方法問題。史氏特重「觀念」與「觀念」之間之關係，而忽視廣大的思想潮流的面，此爲其弱點之所在。即使吾人承認史氏第一項看法之正確性，尚有一問題存在：何以盧梭思對當時的美國無影響力？是否因爲自殖民時代以降十三州之

[66] Paul Merill Spurlin, *Rousseau in America, 1760-1890* (Alabama: Univ. of Alabama Press, 1969).

[67] *Ibid.*, p. 21.

[68] *Ibid.*, p. 66-67.

[69] *Ibid.*, p. 113.

臺灣大學學術期刊資料庫

社會經濟政治條件已造成契約觀念之普遍化？此類問題之回答仍須牽涉思想與環境之關係。由此益知觀念史研究之方法在處理與社會思潮有關之問題時，有其內在限制也。

就觀念史之立場以追溯某一特殊觀念之形成、演變及其發展之作品爲數至夥。例如史奈德（Herbert Wallace Schneider）曾尋繹美國清教思想從宗教向人文世界轉變的移商換羽之跡，指出清教徒之理想由一「神聖聯盟」（Holy Commonwealth）轉變爲一「平民的國家」（Civic State），其道德之基礎亦由原罪感轉化爲快樂之追求。[70] 摩爾根（Edmund S. Morgan）則追溯清教思想中「可見的聖徒」（Visible Saints）此一特殊觀念在一六三〇年代至一七四八年間之形成及其發展，分析此一觀念之傳佈由麻薩諸塞（Measchusetts）至普利茅斯（Plymouth）、康涅狄克特（Conneticut）、新港（New Haven），以至於英格蘭之過程。[71] 在中國思想史研究範圍內，余英時先生治清代思想史特重思想演變之內在理路，取徑與觀念史一系之立場頗有不謀而合之處，特別值得吾人深思。

英時先生治清代思想史，以爲前人就外緣因素所提出之反滿說及市民階級說有所不足，認爲應重視想思史本身的生命，「從思想史的內在發展著眼」，注重思想史發展上「內在的理路」（inner logic）。[72]余先生由此基本立場重新解釋清代思想史，其主要論點大致如下：清學之興起早可於宋明理學中覓其遠源，此遠源卽是宋明理學中知識主義與反知識主義的對立。宋明儒「尊德性」與「道問學」兩派爭執不下，因此儒學之發展乃必然歸趨於義理是非取決於經典此一結論。[73] 陽明以後，明代儒學已漸轉向「道問學」，此一趨勢至清初而愈顯，顧亭林倡「經學卽理學」口號卽有其思想上之背景，十八世紀的戴東源與章實齋尤爲清代中葉儒學理論的代言人，清學發展至東原、實齋，其「道問學」之涵義始全出，清代思想史之中心意義正在於儒家知識主義的興起及其發展。[74]

余先生此一關於清代思想史之新說在國內知識界引起極大之注意。吾人此處所關心者不在此一新說之是否圓融無礙，而在於余先生提出此一新說時所蘊涵之方法學上之立場或背景。此蘊方法學上之傾向較其學說本身或更具討論之興味也。

余先生檢討了前人關於清代思想史研究的業績之後，認爲「如果我們專從思想史的內在發展著眼，撇開政治，經濟及外在因素不問，也可以講出一套思想史。從宋明理學

---

[70] Herbert Wallace Schneider, *The Puritan Mind* (Ann Arbor: Univ. of Michgan Press, 1930, 1958), p. 185.

[71] Edmund S. Morgan, *Visible Saints: The History of a Puritan Idea* (New York: New York Univ. Press, 1963), pp. 65-66.

[72] 余英時，「清代思想史的一個新解釋，」收入：氏著，**歷史與思想**，頁 124

[73] 余英時，「從宋明儒學的發展論清代思想史」，收入：氏著，**歷史與思想**，頁87-119，尤其是頁 106。

[74] 同註 72，頁 154；氏著，**論戴震與章學誠**全書反覆發明此意。

臺灣大學學術期刊資料庫

到清代經學這一階段的儒學發展史也正可以這樣來處理。」[75] 余先生深感「近代學人幾乎已看不出乾嘉考證學與宋明理學之間有任何思想史上的內在聯繫」，[76] 因此他乃「根據『內在理路』來整理清代思想史」，[77] 由此而發現在顏李學派終歸消歇的原因之解釋上，「內在的因素更爲重要」，[78] 也發現「把漢宋之爭還原到『道問學』與『尊德性』之爭，我們便可以清楚地看到宋明理學轉化爲清代考証學的內在線索」，[79] 更發現「從我們所持清代儒學發展之內在理路言之，日本古學亦有從『尊德性』轉入『道問學』的意味。」[80] 余先生此種研究方法上之傾向，吾人冒概括論斷之危險，蓋可名之曰：「內在研究法」（internal approach），此與羅孚若之分析單位觀念雖有不同，然其切就內在因素談思想史此一立場實與羅氏一系觀念史家有其相近之處。採取「內在研究法」以治乾隆朝儒學或十八世紀中日儒學史，其最大長處殆在於能就儒學本身之傳統尋繹十七、十八世紀儒學思想移商換羽之跡，從而提出極具說服力之新說，余先生努力之成就蓋爲有目共睹之事實。然則此一新說亦蘊涵著若干亟待進一步思考之問題，此類問題如置於比較思想史之立場考慮尤易彰顯其關鍵之所在。

余先生對清代思想史之解釋大體係就吾國儒學發展史縱剖面之「內在理路」言之，吾人如就十七、十八世紀東亞儒學史之發展著眼，切就東亞儒學之橫切面考慮，[81] 則余先生之學說至少有二項問題值得討論。

其一：「內在研究法」能否爲東亞近世儒學之轉向提供充分而必要之解釋？此爲首須深思之問題。余先生就儒學發展之內在理路分析，指出清學代表儒家知識主義的興起，此爲其創見。然創見所在，或不免蔽亦隨之矣。按十七、十八世紀東亞近世儒學之轉向於吾國之戴東原（1724-1777）、日本之伊藤仁齋（1627-1705）及朝鮮之丁茶山（若鏞，1762-1836）三氏之學問最能得其消息，三氏之學皆對宋儒尤其是朱子學之傳統嚴予批判並思有以超越之，三氏各代表中國乾嘉學術之興起，日本古義學派之形成以及朝鮮實學學派之發展，洵爲東亞近世思想史上之一大事因緣。此一大事因緣固可就「思

[75] 余英時，**歷史與思想**，頁 125。

[76] 余英時，**論戴史釋與章學誠**，頁 136。

[77] 同註 75，頁 156。

[78] 同上，頁 141。

[79] 同註 76，頁 138。

[81] 同上，頁 189。

[61] 民國六十五國八月七日上午九時至十二時，余先生應邀在臺北市中華文化大樓以「清代儒學與知識傳統」爲題發表演說，亦嘗呼籲學者從比較思想史之立場，注意儒學在日本、韓國、越南等鄰邦之發展。余先生之呼籲殊爲有見。論者亦嘗指出，構成東亞歷史世界之指標有四：曰漢字文化；曰儒教；曰律令制；曰佛教。（見西嶋定生，「總說」，收入：**岩波講座世界歷史，4，古代，東アジア世界の形成1**，東京：岩波書店，1970，1973，頁 3-20）儒學在東亞近世史上之演變相互呼應，其事即構成比較思想史研究絕佳之題目。晚近從事於東亞儒學之比較研究者頗不乏人，阿部吉雄氏尤爲其佼佼者。

想史之內在理路」分析如余先生之所爲者，然亦可就思想之時代性或社會性加以觀察。三氏極爲重視孟子之學，東原著**孟子字義疏證**（1777）、仁齋著**語孟字義**（1683）、茶山著**孟子要義**，其書皆寓深刻之時代性與社會性。舉例言之，「理」之概念爲吾國思想史上之重要概念，[82] 戴東原釋「理」曰：「理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理；在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分而有條不紊，謂之條理。」[83] 又曰：「理也者，情之不爽失也。」[84] 東原深以自宋以來「負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣餒，口不能道辭者，理屈」[85] 之社會習俗爲嘆。治人者以理殺人，「吾懼求理義者以意見當之，孰知民受其禍之所終極也哉！」[86] 由此可見，東原學問除爲儒學內在理路發展必然之歸趨之外，一大部份亦係針對其時代而發，洋溢社會政治之使命感。與東原相較之下，仁齋學雖無濃烈之政治色彩，[87] 然其所蘊涵以人爲中心的文化主義，石田一良先生所謂「絕對的人間學」，[88] 則顯然係元祿（1688-1703）時代京都社交界市民生活之具體反映。而茶山係早期李朝實學之集大成者，其經學思想與其所處時代背景——中國考證之學大興、西歐自然科學、天主教東來——有密切關係，殆可斷言。[89] 由此可知，專就思想之內在理路分析問題有其長亦有其短，其短則在對思想之社會性（sociality）必有所忽略也。

其二：余先生以爲清學係代表宋明理學由「尊德性」轉入「道問學」之趨勢，因此，清學之歷史意義乃在於儒學知識主義之興起。然就另一方面言之，清學之一重要意義殆在於對朱子學傳統之反對也。朱子學成爲學術正統後，乃成爲對現狀（Status quo）作合理解釋之一思想體系，此爲其引起清代黨者、日本古學派及李朝實學派反對之一重要原因。借用狄別瑞（Wm. Theodore de Bary）之名詞，吾人可謂此種反對

---

[82] 參考：唐君毅，「論中國哲學思想史中理之六義，」**新亞學報**，第一卷第一期；陳榮捷，「理的觀念之進展，」**崇基學報**，第四卷第一期（1964年11月），頁1-9。

[83] 戴震，**孟子字義疏證**（標點排印本），收入：嚴靈峯編，**無求備齋孟子十書**（臺北：藝文印書館，民國五十八年），頁1。

[84] **同上書**，頁1。

[85] **同上書**，頁4。

[86] **同上書**，頁3。

[87] 參考：高橋正和，「孟子字義疏證と語孟字義，」**別府大學國語國文學**，10，收入：**中國關係論說資料** 11（1969），第一分冊（上），頁553-556。

[88] 近人關於此點均有共同看法。參考：石田一良，**伊藤仁齋**（東京：新潮社，昭和34年6月），特別是頁 47-59；氏著，「伊藤仁齋——文化史學的研究——」，**歷史學**第一號，頁 54-101；氏著，**伊藤仁齋**（東京：吉川弘文館，昭和48年），特別是頁 144-145；阿部吉雄，「日鮮中三國の新儒學の發展を比較して，」**東京支那學報**，第12號，1-20 頁，就從社會背景解釋江戶儒學之興起；Abe Yoshio, "The Characterstics of Japanese Confucianism," *Acta Asiatica*, 25 (Tōkyō: Tōhō Gakkai, 1973), pp. 1-21.

[89] 參考：李乙浩，「丁茶山의經學思想研究，」**東方學志**第六輯（延世大學校，東方學研究所，1963），頁 219-237。此文承韓國友人鄭仁在先生中譯，敬致謝意。

朱子學以求上溯原始儒學眞貌之「復古主義」（"revivalism"或"restorationism"）[90]思想乃係東亞近世儒學史上「再現的觀念」（"recurrent ideas"），戴東原、伊藤仁齋及丁茶山皆有此一取向，此細按其書卽清晰可辨，不必多事徵引。就此一特質言之，東亞近世儒學轉向之意義恐在復古主義之興起，而不在儒學知識主義之建立也。

以上試舉取徑略近觀念史研究方法之思想史論著爲例加以觀察，俱見論思想而不及其時代背景，雖有其長處然亦有其限制在焉。此種限制較少見於側重思想與環境關係之思想史論著。前文所舉布林頓所著**西洋思想史**卽爲一例。

布林頓治思想史極注意思想在歷史上所造成之影響及其對一般人生活所發生之作用。本乎此一基本立場，布氏分析西方近代世界之形成，認爲近代世界之主要建立者，及近代思想之主要塑造人並非人文主義者，而係新敎運動者、唯理思想家與科學家。布氏論新敎運動，以爲「我們甚難依化學上的正確程度予以分析」，[91]故捨清敎思想內部結構之分析而對新敎運動之作爲中世權威之蓉劑一節特予重視，彼論近代世界之唯理思想亦側重其棄絕傳統羅馬公敎所造成之破壞力；論十八世紀以後科學發展則特重牛頓與洛克以自然與理性爲中心之思想對啓蒙時代人能臻於至善此一普遍信仰之影響。通貫布林頓全書，其基本焦點「集中注意在不知名的多數人中思想所生的影響。」[92]布氏全書就思想與歷史之關係交待特詳，而於思想內部結構轉較忽略。

布氏之書係以時代思潮爲其題材，近來採取類似觀點以從事於研究某一思想家之所謂「思想傳記」（Intellectual biography）亦屢見不鮮。吾人可舉艾莉思（Joseph J. Ellis）所著關於塞繆爾·詹森（Samuel Johnson, 1696-1772）[93]之新作爲例討論。[94]

歷來研究美國思想史學者早已習知，十七世紀美國爲淸敎主義所籠罩，而十八世紀則飽受歐洲啓蒙思想的衝激。然專論十七、八世紀之交新大陸思想之轉變者似不多見。此書作者艾莉思並不企圖撰寫一部詹森的傳記。他寫作此書的基本目的有二：㈠瞭解十八世紀新英格蘭淸敎思想的變化；㈡把詹森的思想和美國革命之前這一段時間內的殖民地文化放在一起觀察。艾氏指出，十七世紀末新英格蘭的思想形態受到挑戰因而改變。這種挑戰不僅來自於洛克與牛頓，也來自於新英格蘭本身。其結果是導致了新英格蘭思

[90] See: Wm. Theodore de Bary, "Some Common Tendency in Neo-Confucianism," in *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959), pp. 25-49.

[91] Crane Brinton著，王德昭譯，西洋思想史，頁95，頁137。

[92] **同上書**，141頁。

[93] 這裏所說的 Samuel Johnson，是生於康涅狄格州的美國學者，曾任耶魯教授、皇家學院（King's College）校長，爲有名的牧師。與十八世紀英國的 Samuel Johnson 是不同的兩個人。

[94] Joseph J. Ellis, *The New England Mind in Transition: Samuel Johnson of Connecticut, 1696-1772* (New Haven: Yale University Press, 1973).

臺灣大學學術期刊資料庫

想從喀爾文的清教主義轉變爲啓蒙主義。這種過程是緩慢而漸變的，而由於詹森一生所關心的是「當時的宗教與哲學問題」，[95] 所以這一切的轉變都在詹森其人及其思想中體顯出來。作者從第一章「傳統與動盪：學校與教會」起至最後一章「宗教與政治」止，全書的論述均扣緊其基本重心——思想與環境之關係——立論。他以詹森作爲分析問題的主軸，研究詹森早年所受的教育及生活背景如何使他接受清教徒思想，探討後來詹森閱讀洛克等啓蒙思想家的著作對他所造成的思想上的衝激，分析何以詹森在新舊潮流交替之間接受新知但却不揚棄舊學、討論詹森的思想在他任皇家學院（現在的哥倫比亞大學）院長期間對學校的影響。這是一部十分標準的思想史論著。由於不斷地把思想置於歷史環境來觀察，艾氏常能見人所不能見。例如他對詹森所著**哲學述要**（Elementa Philosophica）的歷史意義的討論即爲一例。艾氏指出：「這部書企圖把新舊之學、把十五、六世紀的士林哲學與十八世紀的認識論、把 Ames 與 Ramus 的心理論和洛克及巴克萊的經驗論、把新英格蘭的清教主義與正出現中的英國啓蒙思想融於一爐而冶之。」[96] 諸如此類炯見之提出殆與艾氏處理問題之方法上取向有密切關係。此一方法上取向即置思想與歷史背景中考慮，而於思想之內部結構一筆帶過也。

艾布二氏之書雖有其長處，此即能就其歷史背景釐清思想之社會性與時代性，然與觀念史一系論著相較之下，二氏之書在觀念與觀念關係之分析顯然有所不足。

從以上所舉若干實例之中，吾人可見不論是觀念史一系或思想史一系之研究方法均短長互見，有其優點亦有其限制。就一般所見美國思想通史著作爲例，柏森斯（Stow Persons）的**美國思想史**（*American Mind: A History of Ideas*）[97] 取徑近乎羅孚若一系，彼分美國思想史爲五大階段，各階段有其獨特之思想心態（"mind"）。全書之論述皆以此五大階段之心態爲中心展開，較少及於思想心態之發展與社會之關係。此種寫作取向之缺陷，正如巴克爾（Charles A. Barker）所云：「沒有社會史的背景，思想史無甚意義，反之亦然。」[98]另者，寇替（Merle Curti）之**美國思想的成長**（*The Growth of American Thought*）[99] 取徑略同於布林頓一系之作法，寇氏在其書導言中明言捨社會制度則無以究明思想史，因兩者之關係實密不可分，彼以寫作「美國思想的社會經濟史」自期許。以上兩種不同研究方法上之取向，乃無形中造成一困局：如完全採取一方法，則必然亦同時受囿於此一研究方法之內在限制。如何解決此

[95] *Ibid.*, p.vii.

[96] *Ibid.*, p. 147.

[97] Stow Persons, *American Mind: A History of Ideas* (New York: Holt, 1958).

[98] See: Charles A Barker, "Needs and Opportunities in American Social and Intellectual History," *Pacific Historical Review*, XX:1(Feb., 1951), p.1.

[99] Merle Curti, *The Growth of American Thought* (New York: Harper & Row, 1943,1951, 1964)

[100] Richard Wohl, "Intellectual History : An Historian's View," *The Historians*, XV:1

臺灣大學學術期刊資料庫

類研究上之困局？此爲吾人須加反省之另一問題。請從晚近學界對此一問題之討論說起。

一九五三年，芝加哥大學教授吳爾（Richard Wohl）在密西西比河谷地歷史學會（Mississippi Valley Historical Association）年會上，宣讀了一篇題爲「一個史學家對思想史的看法」（"Intellectual History: A Historian's View,"）的論文。[100] 吳氏指出，當時美國史學界對於思想史的研究趨勢可以歸納爲兩派：一是以羅孚若爲代表的「貴族派」（the "Aristocratic School"）；一是「平民派」（the "Plebian School"）。前者認爲少數思想上的秀異份子所創發的思想或意見必然流布於一般民衆之間，因此强調個別觀念或觀念叢的研究；後者則認爲下層文化對於學院裏的知識上的秀異份子也具有影響。因此，他們所關心的是一個時代的時代精神如何形成、如何解釋思想上的創見與發展、思想對個人或羣衆有何影響…之類的問題。吳氏的結論認爲，在思想家與社會大衆間思想上具有交互影響的關係，因此比較恰當的研究方法應是兩者兼顧，尤其是思想史家應與社會科學家取得充份的合作。

海姆（John Higham）在「思想史及其相關學科」（"Intellectual History and Its Neighbors,"）一文中，[101]對於研究方法有進一步之討論。海姆指出，學者之間對於思想史大致上有三種不同的態度：一是擴張論者的態度，主張應把思想史研究的領域不斷地向其他領域擴張；一是孤立論者的態度，以爲思想史研究應限制於某一個固定的範圍內；一是合作論者的態度，强調科際間整合的研究。他自稱自己所採取的是第三個態度，接著，他分析觀念史家與思想家在研究方法上的不同。觀念史家所採取者乃係一種「內在的研究途徑」（internal approach），所重視者係思想與思想之間的關係，爲求對觀念的分析更趨細密，他們甚至不惜把思想從史實的脈絡中抽離出來；思想史家所運用的是一種「外在的研究途徑」（external approach），彼所側重者在於思想與行爲或事件之間的關係。因此他們常與社會科學家携手合作，尤其是後者發展出來的統計分析、量化與概推或分類對思想史家助益甚大。海姆認爲，這兩種研究途徑各有優劣，不能遽斷其是非。內在研究法比較守人文學科之學術傳統；外在研究則頗沾社會科學研究上功能主義的色彩。海氏以爲，思想史研究中有兩個重要的工作，一是建立起思想史作爲一個獨立學科的自主性；一是對思想作綜合的工作。前者所依賴於內在的研究法之處不少，而後者得力於外在的研究法之處獨多。因此，海姆之結論以爲，兩種不同研究法如車之兩輪，鳥之兩翼，相輔相成，交互爲用。海姆以上說法，代表一個研究工

(Autumn, 1953), pp.62-77.

101 John Higham, "Intellectual History and Its Neighbors," *Journal of the History of* Ideas, XV:3 (June, 1954), pp. 339-347. 此文中譯，另詳抽譯，「思想史及其相關學科」，食貨月刊，復刊7：3（民國66年6月），頁45—51。

作者面對著觀念史與思想史研究方法上的分歧所做的一種調和折中的努力。

這種調和折中的努力，韋爾特（Rush Welter）予以更進一步發展。[102]韋氏指出，不論是海姆所說的內在或是外在研究方法，都不可避免地面對著一個難於解決的兩難式。此一兩難式即爲吾人上文一再企圖指出者，如果研究者完全單方面採取觀念史或思想史的研究方法，即無法避免受囿於該研究方法所引起的限制。取徑於內在研究途徑者每易忽略思想的社會性，但反之專就外在研究途徑來探討思想者，對於思想的內在結構或思想與思想之間的關係每不易作充份之解釋。然則，如何解決這個兩難式？韋氏批評海姆的說法，他認爲一般人所建議研究「時代精神」的說法略嫌籠統，他也批評了美國史學界所流行的「象徵分析」（Symbolic analysis）（例如把 Andrew Jackson 作爲當時一般人民理想的象徵來分析）的做法，認爲此種做法並沒有解決方法學上的問題。他在結論中提出杜威關於心理學的兩個論點來解決思想史研究上的兩難式：㈠外在事件會影響人類思想；㈡在人類運思時有其個人感情在內。杜威的論點所以能解決困局，是因爲它介乎內在與外在研究法之間，韋氏說：[103]

> 一方面，它接受了行爲心理學的說法，承認外在事件對人類思想的影響，但它拒絕了我們單靠瞭解事件就能瞭解思想的說法。另一方面，它接受了內省心理學的說法，人類運思有其情感因素在內，但是它拒絕了人類思想僅是其內在感情生活的反映這種說法。

海姆與韋爾特雖然看法略有出入，但強調在內在與外在研究法之間取得調和這點兩氏看法則殊無二致。此亦正是解決上述研究方法上之困局極其有效之方法。

六、結　論

以上檢討晚近歐美學界討論思想史性質及方法論之主要言論。就此類言論所見歐美學者研究思想史之方法學取向，大致分屬兩大陣營：注重思想與思想關係之觀念史研究與強調思想與行爲關係之思想史研究。前者以羅孚若爲其巨擘，後者則可以布林頓爲其代表。在研究途徑上，一採「內在研究法」，一採「外在研究法」，仁智互見，瑕瑜並存。但正如本文一再強調者，這兩種不同的研究取向實不應互相排斥，亦非互不相容，比較恰當的研究方法乃是介乎兩者之間的調和點，庶幾可以避免觀念史研究之支離與思想史研究空疏之弊。此爲本文所獲致之一主要結論。

其次，本文所檢討之方法論論點十之八九皆係歐美學人之學說，其立論之依據多爲歐美思想史所見之經驗，此類論點固可作爲吾人反省本國思想史之一助緣，然未可毫無

[102] See: Rush Welter, "The History of Ideas in America: An Essay in Redefinition," *Journal of American History*, LI:4 (March, 1965),pp.599-614.

[103] *Ibid.*, p. 612

採擇修正卽遽加援引研治吾國思想史，以造成曲解。此爲最值吾人三思之問題。吾國學界前輩引歐西近代之新實在論（Neo-realism）或實驗主義（Experimentalism）以治吾國思想史，其所造成之錯誤與曲解，至今猶歷歷在目，引人詬病，爲識者所不取。此類前車之鑑最值吾人之警惕。方法論並非先驗地（a priori）先於史料而存在。反之，方法論必須由研究工作者在實際工作之中摸索而得，陽明先生自謂其良知之說乃百死千難中得來，此語最能道盡方法論專成過程之艱辛。因此，「資料先於方法」乃爲人人共許之義，刻意講求方法論者均應三復斯言。一切方法論均須通過史料而建立，庶幾可免乎遊談無根之病也。徐復觀先生嘗云：「只有讀組織嚴密的思想性的著作，才能養成自己的思考能力，邏輯教科書是沒有大用處的。只有讀論證精詳的考證性的著作，才能養成自己的考證能力，決不應僅靠方法上的說教。」[104]此可謂確切不移之論。

最後尙須一言者，資料旣先於方法，因此不同的研究對象自必形成不同研究方法，而研究工作者研究方法之採取常因研究對象而有不同。以上所論思想史方法學之二側面多係近人研究歐西思想史所得之論點，自有其特殊性（particularity）在，未必完全適用於一切思想史研究。思想史研究因對象不同而有不同的方法論，例如丸山眞男氏就分思想史爲三種型態：㈠教義史（History of Doctorine）；㈡觀念史（History of Ideas）；㈢精神史（Geistesgeschichte）[105]。其論點與歐西學者頗不相侔。石田一良氏基於其對日本思想史之研究心得，亦提出思想史研究之對象有三：㈠高度體系化的思想；㈡未形成 logos 的意識型態；㈢作爲生活方式的思想。[106] 其言與歐美史家見解亦不相類。一九五四年三月六日，萊特（Arthur F. Wright）氏應日本東方學會之邀在京都支部學術講演會演講，曾提出中國思想研究之七大方向：㈠觀念的歷史；㈡價值史；㈢知識抉擇情況的歷史；㈣象徵的歷史（the History of Symbols）；㈤翻譯；㈥思想的傳記；㈦思想家集團的研究。[107]此類建議僅可作爲吾人參考而已。如何就吾國學問之傳統以搏成一諦當可行之思想史方法論？此實爲吾人今日所面臨之問題，亦爲吾人所應努力以赴之挑戰也。

附識：拙稿付印前，始獲讀余英時先生新著 "Some Preliminary Obserations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism," 及 "Intellectualism and

---

104 徐復觀，「答輔仁大學歷史學會問治古代思想方法書，」幼獅月刊，第263期（63年11月），頁 24—26。引文見頁24。

105 參看：丸山眞男，「思想史の考え方について——類型、範圍、對象——，」收入：武田清子編，思想史の方法と對象——日本と西歐——（東京：創文社，昭和三十六年），頁六——八，但他也認爲重要的仍是後兩者。

106 石田一良，「日本思想史、文化史の時代區分と轉換期，」季刊日本思想史，創刊號（1976年 7 月），頁 134-136

107 見：アーサーライト（Arthur Wright），「中國思想研究の新方法，」東方學第十輯（1955年 4 月），頁130-137

Anti-ntellectualism in Chinese Intellectual History," 二文（刊於**清華學報**，新十一卷第一、二期合刊，民國六十四年十二月，實際出版日期較晚）。余先生在此二文中，對其說運用之分際有較明確之論述。他指出，他不以爲思想之發展完全依思想之內在理路而與外在刺激無關。他之所以將人類思想之發展抽離於其他活動領域之外加以觀察，乃純粹爲歷史分析之方便。「內在解釋」與「環境解釋」兩者並非相背相反之敵體，而係互相補充之說法。由此可知，余先生初非欲以其新說取代舊日之外緣說，而係以其新說爲前人作補充也。

臺灣大學學術期刊資料庫