

思想史方法的再思

理論與材料的整合¹

國立中興大學

公共行政學系

教授 葉仁昌

目次

導論

一、焦點課題差異下的方法差異

二、思想材料與經驗材料的兼顧

三、以材料為基礎建構純粹類型

四、整合：作為一種詮釋的挑戰

結語

¹ 本文係「二元論述」學術研討會（台大法學院國際會議廳，民國八十五年十一月二 四日）發表論文，現經修訂後刊出。

摘要

本文以政治思想史為範例，企圖提出思想史在研究上的具體可行途徑。作者首先揭示了思想史與哲學史在取材與方法上的雙重差異，並指出必須兼顧屬於分析途徑的「思想材料」，以及諸如制度運作、政策措施、生活互動與背景時空的「經驗材料」。進一步地，還得在這些材料的基礎上，發揮研究者的主觀想像力，作出抽象並建構起純粹類型。最後，作者則說明了在本質上，思想史作為整合的研究，其正是一種詮釋的挑戰，即如何經由詮釋者的意義脈絡，將客觀性的材料與思想人物的意義脈絡關聯起來？並且，研究者的此一詮釋是落在某種張力之下的，它必須戰兢地平衡於主觀的創意想像與客觀的材料限制之間。

關鍵詞：思想史、哲學史、思想材料、經驗材料、純粹類型、詮釋、主觀性、客觀性、意義脈絡

導 論

長久以來，思想史的研究有點像是哲學史的附庸。就以政治思想史為例，有太多此一方面的相關著作，即直接從哲學史裡取材、或以哲學家為經緯與綱要，來架構及詮說政治思想；它甚至以此為已足，而不再開發哲學家以外的思想世界。結果，經常在政治思想史裡所呈現者，只是與哲學有關的政治思想，或是與哲學無關、卻為精彩哲學家並不甚出色的政治思想。當然，這樣的偏差狀況並不是全面而徹底的，若干學者已有不小的突破。但遺憾的是，有關的學圈在此方面的自覺恐怕還是不足的。由此而言，蕭公權的《中國政治思想史》雖有經典的地位，卻是不無缺陷的。因為，在中國既有的哲學史或學術史框架下，吾人在其中看不到重要帝王或統治者的政治思想，也無法發現反映在政策與制度裡的政治思想，更也遍尋不著流傳散佈於社會大眾的價值世界、觀念思潮以及意識形態。

顯而易見地，某一人物或派別在思想史中的地位，並不應當根據其哲學成就來加以衡量。究實而言，「哲學」不過是「思想」的一種，卻曾經自命為「master science」；即使到了哲學地位已頗為式微的現今，若干哲學人的高姿態與大師的陰影，坦白說，仍然是揮之不去的。事實上，哲學家並不必然對時代處境有深入反省、或是對社會議題有精彩見地，更不見得對政治生活有高明智慧。哲學大師沒有理由自然成為思想史的主角。吾人甚至可以宣稱，即使偉大的哲學家未曾誕生，人類的政治思想、經濟主張、社會立場與文化偏好等，仍然是極其旺盛與豐富的。

吾人必須承認，與所謂的「思想」比較起來，「哲學」的思辯與體系建構，並不是一種多數人具有的普遍能力。因此，相當不得已的，少數有原創性與理論化能力的哲學家，就成了哲學史的主軸及焦點。吾人幾乎不可能在嚴格的定義下，來探討統治階層或社會大眾的所謂「哲學」。但思想史則不然，因為從帝王官員、知識份子到販夫走卒，對於政治、經濟、社會與文化等，都或多或少普遍存在有某種觀感、看法與評價。甚至其中的某些立場，對於思想史的重大課題，還可能是舉足輕重的。故而，尤其是政治與社會方面的思想史，實應該超越諸如韓愈、朱熹或康德之類的大師，從統治菁英、政策制度與社會大眾等多方面，來重新予以研究和撰寫²。

不過，思想史此一取材與範疇的轉變，可以說是知易行難的。因為在過去，思想史作為哲學史的附庸，其研究方法也是承襲自哲學史的。若如今要重新對焦，它當然

² 中研院近史所的朱泂源先生，曾就此一方面與筆者討論多次，彼此觀點有若干一致之處，特此註明。請參孫廣德、朱泂源編著，《中國政治思想史》（台北縣蘆洲鄉，國立空中大學，民八六），頁 1；4/6。

需要更深一層地，也在研究方法上有所釐清與調整。可以想見的是，研究者的學術負擔與挑戰，都隨而大幅加重了。本文之目的即希望對此詳加探討，並呈現出一條具體可行的研究途徑。

但在討論正文之前，吾人必須先行界定的是，在本文中所提及的「理論」，是指研究者在分析某一思想課題時，所採用的一套系統化的概念架構。不過在此，吾人並不擬追隨實證主義（Positivism）的傳統，進一步要求理論必需具有所謂的「經驗意涵」（empirical implication）³。畢竟，本文所處理的領域性質是價值性學科，而非科學性理論。

至於本文所謂的「材料」則有兩大範疇，第一類是泛指政治、經濟、社會、文化與個人等有關的各種「經驗材料」。它們可以是關於制度運作、政策措施、生活互動或其他時空背景的陳述解說。第二類則是指那些直接表述出思想內涵的言論與文字，譬如儒家的《四書》或是柏拉圖（Plato）的《理想國》（The Republic），它們可以稱之為所謂的「思想材料」。

一、焦點課題差異下的方法差異

首先，對於思想史的學術研究，學者一般常用的途徑，不外是「專題」與「專家」兩種形式。而無論是那一種形式，經常可見的處理方法，就是蒐羅匯集某一思想人物或派別對某一問題的看法，然後將這些言論或文字——即是所謂的「思想材料」

作出整理及歸納；進一步地，則是予以批判性地析論、辯正或比較，最後，並提出研究者的結論；或者是在整理及歸納之後，架構出某種形式的思想體系，來代表某一思想人物或派別對某一問題的看法。迄今，採行此一研究途徑的思想史著作，可以說仍是極為普遍的。其中雖也有些會探討思想人物或派別的生平與歷史背景，但經常只是點綴式、甚至疏離的、充場面的，完全看不出其在整個架構與分析上的份量。

這毋寧是一類「超越式的分析」（transcendental analysis）途徑。它並不重視思想人物或派別賴以生成的背景脈絡，以及每一個思想課題在不同時空情境下的相對性。雖然在若干精於思辯的頭腦下，它仍經常可以綻放出玄妙的哲思、或是超越的智慧，但它或許適用於哲學史的研究，卻無法充分吻合於思想史的要求。畢竟，思想史與哲學史是有所差異的，不當混為一談。除了前面曾經提及的以外，兩者的主要關注所在也有所不同，並進一步導致了研究方法上的殊途異歸。

³ 若按照實證主義者的立場而言，所謂的「理論」乃是一套有系統關連的陳述，它包括了一些類似於定律的通則，並且是可以在經驗上被檢證的（empirically testable）。請參見 Richard S. Rudner. *Philosophy of Social Science*. (N. J. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc. 1966.) p. 10。然而，在吾人看來，「理論」兩字可以是廣義的，對於非科學性的領域，應容許非經驗性理論的存在。

儘管哲學史在當代的發展已頗為多元複雜，但從「哲學」一詞的古典意涵而言，明顯地，其焦點課題是傾向於「終極智慧」（sophia）的探討與追索，諸如第一因、上帝、道德、善惡、真理、認識、人性、存在、心與物，以及歷史的意義等。很重要地，在希臘後期文化所通用的語詞中⁴，與「終極智慧」一字相類似的，還有「聰明」（phronêsis）以及「明智」（sunesis）兩個字。前者有關於日常的行動舉止，「介於狡猾與愚蠢之間」，是指實用的、技術性的或生活的智慧。後者的原意則是「將二和二加起來的才能」，衍生的用法，就是指研判的、策略的或領導的智慧，譬如對局勢、方向的考量，以及綜合研判與分析。前者有如一個能幹的技術人員、祕書或助理；後者有如一個經理、將軍或部長。至於「終極智慧」的擁有者，則正是指哲學家、數學家或倫理學家。它偏重於人對永恆事物或上帝的思想，是屬乎最高原理與終極價值，更是超越時間、地域與族群的「永恆性疑問」（eternal question）⁵。

明顯地，對於思想史的研究者而言，這些終極性的課題雖然也在討論之列，卻非絕對不可或缺的，它們經常只是後設（meta-）與背景層次的存在，可以作為思想詮釋上的有力支援或工具。然而，思想史本身所主要關注者，尤其是政治思想史，則可以在「哲學性的探究」（philosophical inquiry）之外，擴及所謂的「社會學式的探究」（sociological inquiry），即企圖說明某些社會現象、以及其中的因果關係，典型者就譬如馬基維利（N. Machiavelli）、托克維爾（Alexis de Tocqueville）與華萊士（Graham Wallas）等的思想。此外，思想史也還可以只是「意識形態的探究」（ideological inquiry），即析論某種被提倡的社會藍圖、或理想化的生活方式，譬如共產主義、自由主義與社會主義⁶。

當然，這兩種取向的思想史探究，未必與某種終極問題有系統化的關聯，也毋需經由超越式的分析或哲學演繹。因為，在本質上，它們並非屬於超越時間、地域與族群的永恆性疑問，相反地，是因時、因地、因人而異的「情境性疑問」（situational question）。或許吾人可以用譬喻來形容，如果說古典意涵的「哲學」探究是一股向上的超越推力，那麼，「思想」研究則同時更面臨了下拉的塵世引力。可以想見的是，思想史的研究較之哲學史，實更依賴諸如制度運作、政策措施、生活互動與背景時空之類的經驗材料。這絕對不是批評哲學史不食人間煙火、或根本脫節於現實。但無可否認地，暫且撇開現代哲學的多元複雜不談，基於彼此之間在焦點課題上的差異，對於超越式分析的途徑而言，前述的經驗材料顯然不是那麼重要了。

⁴ 希臘後期文化所使用的乃通俗希臘文，其與古典希臘文是有別的。它是隨著亞歷山大大帝的東征西討而流傳各地的商務及公事用的語文。流傳時間約略是公元前三百年以後到公元後三百年之間。

⁵ 參見巴克萊（William Barclay），鄧肇明譯，《新約原文字解》（香港，基督教文藝出版社，1979），頁 167/173。

⁶ P. H. Partridge. "Politics, Philosophy, Ideology," *Political Studies*. Vol. 9. (Oxford: Clarendon Press. 1961.) pp. 218/219.

二、思想材料與經驗材料的兼顧

當然，超越式分析途徑的價值是不容否定的，它也不應當被捨棄或取代。但其卻存在著某種缺憾，即它無異於將思想人物或派別、以及所呈現的思想課題，都放在時間、地域與族群的真空裡。難以避免地，它會忽略掉思想所賴以滋長的背景脈絡，以及思想在背景脈絡下的相對性。從某個角度來說，每一個思想在歷史中都是獨一無二的（uniqueness）。但超越式分析的途徑卻傾向於將之抽離其背景脈絡，而後當作某個「類別範疇」（category）來抽象式地處理。因此，不難理解地，當有人批評其為空泛或不夠具體時，它會反駁說：

批評者不了解『哲學的解釋』，而把『哲學的解釋』與歷史學的、政治學的、乃至社會學的解釋混為一談⁷。

此一辯說其實是無可厚非的，它充分表彰出哲學研究者的心態與自我瞭解。他們毋寧相信，經由歷史的背景脈絡、政策與制度運作，或是社會的變遷互動等所獲得的學術判斷，並不應當用來批評或否定「哲學的解釋」。

然而，吾人卻認為，「哲學的解釋」的妥當性，恐怕最多只能局限於哲學史的範疇，並不適於擴及終極問題以外的思想史領域。畢竟，「哲學的解釋」所呈現出來者，僅僅是「思想」的一個面向而已！韋伯（M. Weber）說得好，就「文化科學」的領域而言，每一個課題的提出，其實都是「富於意義性」（meaningfulness）的。它是思想人物捲入時空情境下的各種情意糾結、利害關連，以及價值衝突後的產物⁸。思想人物或派別根本是在特定的時空情境下，形成了其問題意識，也就是說，每一個問題的提出與思索、乃至於回答，都反映了他們當下的理解與感受，並且，也在此理解與感受下，來評價這些問題、思索與答案是否有意義。他們或是在生活中有感而發、或是為解決公眾問題、或是為因應時局挑戰、或是為社會調適變遷，或是為權力與利益的追逐等。以此而言，思想史的研究者不僅要蒐羅匯集思想人物或派別對某一問題的看法，還得進行有關的社會、政治、經濟或是文化背景分析；並回溯與追蹤思想人物或派別有關的成長過程、以及生活或互動的經驗。

就以吾人對胡適思想的研究為例，若僅僅是抱著《胡適文存》或更完整的蒐羅彙編，來加以整理歸納、或是得出某個形式的思想體系，當然難以掌握韋伯所謂的「意義性」。甚至，即使研究者討論分析了胡適所處時代的社會、政治、經濟與文化等的背景脈絡，也仍是有所不足的。正確來說，吾人所謂的「經驗材料」，其實可以進一

⁷ 李明輝，《儒學與現代意識》（台北，文津出版社，民八十），頁 124。

⁸ Max. Weber. "'Objectivity' in Social Science," in M. Brodbeck. (ed.) *Readings in the Philosophy of the Social Science*. (New York: The Macmillan Company. 1968) pp. 88.

步區分為兩大類，其一、正是諸如社會、政治、經濟與文化等的背景脈絡；其二、則是思想人物或派別本身的生活互動。以此而言，研究者實得隨著胡適一生的際遇經驗，來掌握其在每一個不同背景脈絡下，對每一個相關思想課題的理解。它必須同時整合屬於思想材料的觀念思維，以及屬於經驗材料的背景脈絡與生活互動。吾人深信，經由如此的途徑所研究出的胡適思想，恐怕才是逼近於真實的。

這就正如余英時所說的，思想史不僅要有「論證」(argument)，還要有「證據」(evidence)。甚至，「證據顯然佔有更基本的地位」⁹。就吾人而言，前述之超越式分析途徑的貢獻，就在於經由思想材料而可呈現出深度的論證，但它還須輔以諸如制度運作、政策措施、生活互動與背景時空之類的經驗材料，來作為有效的證據。對於當前思想史的若干新潮與走向，余英時還感慨地說道：

韋伯的歷史社會學之所以有經久的影響，其原因之一是它十分尊重經驗性的證據。甚至馬克思本人也仍然力求將他的大理論建築在歷史的資料之上。韋、馬兩家終能進入西方史學的主流決不是偶然的。我之所以必須強調這一層是有感於最近海內外中國人文學界似乎有一種過於趨新的風氣。有些研究中國文史，尤其是所謂思想史的人，由於受到西方少數「非常異義可怪之論」的激動，大有走向清儒所謂「空腹高心之學」的趨勢¹⁰。

其實，這種類似於「空腹高心之學」的思想史新潮，從知識論的領域來看，是有其歷史淵源的。而其根本的成因，就在於對經驗材料的有意輕忽。因為，誠如前面所曾提及，每一個經驗材料都是獨特的、也受限於時空的相對性，故而，在某些哲學家的眼中，其所建構的知識甚至也是虛幻的。

歐基里得的幾何學，就是這樣一個反動的典型。它並不依賴經驗材料來「它証」(other-evidence)，而只憑恃著能由已知的公理、定律或前提條件，來嚴密地作出純粹邏輯式的、並且足以「自圓其說」(self-evidence)的論證。而就在此一對經驗材料的鄙視下，無怪乎研究自然法的格老秀斯(H. Grotius)，會將之視為一個類似於柏拉圖式的「觀念」(idea)，認定它有如完美的幾何數字，萬物則是它的近似值，但它的有效性，卻又不源自於其與事實吻合一致¹¹。同樣地，霍布斯(T. Hobbes)所謂的「自然狀態」及「契約」，也不必在乎是否有歷史事實為根據。因為他們相信，真正的知識是普遍性的，並且有如數學般地確定，即使上帝都無法讓一加一不等於二。這樣的知識當然並不依賴經驗，只依賴定義；也不依賴表面的事實，只依賴嚴格的邏輯。

不過，在吾人看來，經驗材料的本質雖是獨特的、也受限於時空的相對性，卻不

⁹ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》(台北，聯經出版公司，民七六)，頁 73。

¹⁰ 同上註。

¹¹ George H. Sabine. *A History of Political Theory*. Third Edition. (New York. Ithaca. 1961) p. 428.

能因此而說它所建構的知識是虛幻的。雖然經驗材料無法得出絕對而普遍的知識，但問題是，思想史並不以呈現出普遍性知識，來作為自我成果的唯一衡量，更不應當宣稱是以追求「確定知識」——「the final answer」——為目標。從一方面來說，思想史原本就需要凸顯出每一個思想本身的獨特與相對性；另一方面，它更要承認自己的發展極限，最多只能得到知識上的「可能答案」（the possible answers）。以此而言，經驗材料的獨特與相對性，反而在思想史的研究上具有高度的價值。

三、以材料為基礎建構純粹類型

這種兼顧了思想材料與經驗材料的好處，其一，就是它得以有效地避免掉，那種藉由理論框架來硬套材料的批評與危機。長久以來，此一情形尤其發生在西方理論與中國材料之間。從相反的一個極端來說，有某些學者對於西方理論或研究上的某種架構途徑，經常是高度敏感的，甚至極力地予以排斥否定。他們並且聲稱，學術研究應該是由一本本的原典閱讀、與一件件的史料蒐集日積月累而成的，並沒有什麼新潮的方法或途徑可言，更不可以拿任何現成的理論框架，來作為解釋某一思想材料或經驗材料的座標與尺度。

持平而論，這樣的立場是有其部份正確性的。因為，當前是有若干知名的學者，勇於提出來自西方的理論架構或是新的研究途徑，但在滿紙的術語及外文下，其實所呈現的是對原典與史實的貧乏與扭曲。更嚴重的是，經常，時髦響亮的理論框架變成了原始材料的過濾器，而對於篩選後的材料，在詮釋上竟也根據於理論的西方意涵。對此，吾人雖不欲否定其仍具有若干學術貢獻，但其中所存在的偏差與誤導，卻也是不容否定的¹²。

不過，吾人也必須承認的是，採取此一途徑而頗有成果的學者，也同樣是存在的。或許，關鍵的因素在於三方面。第一、研究者所使用的西方理論，其本身是否精緻與成熟？它可能頗為新穎，卻尚未歷經足夠的研究考驗；或者，它可能只是粗略的框架，缺乏進一步的深度與廣度。此外，對於跨文化的情境，它又有多大的解釋力與適用性呢？第二、研究者在運用西方理論時，其個人的學術素養與能力是否高明？能否瞭解該理論的利弊、限制與陷阱呢？或者，只是懂得一些時髦的術語而已？第三、對於中國或本土的材料，研究者的掌握與熟悉程度又如何呢？無疑地，這對於理論框架的應用與超越，是極為關鍵的。這三方面的因素明顯地都並非無法克服的，只是其

¹² 筆者在此可以舉出一篇典型的例證文章——徐木蘭、余坤東、沈介文合著，〈傳統文化中企業倫理之探討——中國古籍之研究〉，《中山管理評論》，卷五，期一，民八六年三月。該研究即運用了所謂的「內容分析」，硬生生地將中國傳統商人的企業倫理套進一位學者 D. R. Forsyth 所提的四個架構範疇中，並據以得出研究結果。再譬如，金耀基許多有關中國與儒學的研究，也頗為濃厚地表現出以西方架構框套中國材料的傾向。

造成扭曲、誤解、硬套或陷入西方中心論的風險比較大罷了。

但另一方面，相反地，若是僅僅具有廣泛的原典閱讀、以及充實的史料蒐集，則又何嘗足以帶來學術的突破與創見呢？事實上，即使兼顧了思想材料與經驗材料，吾人還得在這些客觀的材料基礎上，進一步根據研究者的理論旨趣（theoretical interest），來作出抽象並建構起韋伯所謂的「純粹類型」（pure types）。

乍看之下，此一努力似乎是與吾人所強調的歷史學方法背道而馳的。因為，它意謂著愈遠離真實的世界。但問題在於，純粹類型並不同於具「經驗 統計」性質的「平均類型」，它乃是企圖建構起事例的「典型」。前者只能處理那些性質相同、卻程度有所差異的行為；後者則充分掌握了社會行動的特質，即高度的異質性，而這些受到十分異質的動機所影響的行為，是很難以真正意義下的「平均」概念來掌握的。正因為如此，韋伯說道：

透過現實過程與理念型的“距離”，使我們更容易獲得關於行動者真實動機的知識。理念型愈是尖銳而明確地被建構出來，意謂著它愈遠離真實的世界，但在這層意義下反而愈能夠善盡其責，達成它在型塑專門概念、進行分類和啟發上的功能。就在這裡，歷史學也（隱然地）應用了目的理性行動的理念型建構¹³。

舉例而言，在筆者個人對先秦儒家的研究中，即曾基於儒家對道德的強調、以及吾人對正當性（legitimacy）問題的研究旨趣，而投射並建構起一種所謂「道德型支配」。筆者在該研究中指出，對於統治權力的鞏固，若與法家比較起來，先秦儒家顯然已經從權力的追逐，進展到支配或權威的建立了。因為，它極端重視的是，能夠激發起人民持久而穩定的服從動機。然而，若根據於西方既有的韋伯學架構，先秦儒家作為統治原理的一面，其所涵蘊的支配理論究竟傾向於那一種類型呢？

對於此一問題，無論是專攻思想材料的中國哲學史論者、或是擅長於經驗材料的中國歷史學家，似乎都未能提出有說服力的答案。有些將儒家定位成理性化的統治，有些則牽強地視之為卡理斯瑪型（Charismatic）支配。而即使在韋伯自己對於中國的大量論述中，對於此一問題也是曖昧難明、甚或有若干誤解的¹⁴。然而，在筆者經過

¹³ 韋伯（Max Weber），顧忠華譯，《社會學的基本概念》（台北，遠流出版社，民八二），頁 43/45。

¹⁴ 從一方面來說，韋伯聲稱，中國早就存在著「家產官僚體制」（patrimonial bureaucracy），它當然不是傳統型支配，並且是「與封建體制及任何以血緣世襲為基礎的身分結構相對立的」。然而，若從「儒教對於經濟的態度」與「對於專家的排斥」、以及對於刑罰的消極傾向來說，則又顯得與法制型支配格格不入。另一方面，相對於巫術與宗教，儒家有著高度的理性精神、以及強烈的入世（inner-worldly）倫理，「沒有以超俗世之神的名而揭示倫理『要求』的先知」，韋伯相信，「中國人的『靈魂』沒有受過先知革命的洗禮，也沒有私下個別的『祈禱者』。」但矛盾的是，天子的權威卻又有如卡理斯瑪般地神聖，「中

許多相關思想材料與經驗材料的探討與析論後，卻發現了韋伯既有的「三分式」概念架構的不足。先秦儒家在以德致位的前提下，當然反對傳統型支配，但在道德主義的高漲下，卻也壓抑了對法制組織、以及專業理性的正面態度，其影響結果，就是使得法制型支配也被排除了。至於卡理斯瑪型的支配，其服從範圍的無限性¹⁵，則又為先秦儒家完全無法接受。正確地說，先秦儒家對於統治的心理基礎，其真正的立場毋寧是道德正當性。根據於此，筆者進一步地類比於韋伯，將之視為某種純粹類型，並歸納出了三方面的正當性基礎¹⁶。

筆者此一純粹類型的特徵，是它的主觀上乃研究者基於某種理論旨趣而投射的心智建構；先秦儒家當然從未提過道德型支配或正當性一詞。但另一方面，在客觀上，此一心智產物又是以思想材料以及經驗材料作為建構的基礎。換言之，當這些作為建構基礎的材料，發生某種程度的改變時，其原先所建構的純粹類型，勢必也要隨而修正更新了。而反過來看，經由此一主觀投射的心智建構，吾人對於思想材料與經驗材料的詮釋、意義與應用，也真正向前跨步邁進、有所突破了。正如韋伯所曾指出的，「理念型」的主要效用，是可以藉之對相關的其他經驗性實體，作出可觀的對照與比較¹⁷。故而，根據於上述所建構的道德型支配，吾人還可以進一步地對照比較漢宋儒家的情形，並進而理解、甚或再建構出儒家在中國的長期變遷模型。

值得說明的是，此一純粹類型的建構基礎，雖然是非西方的，但也未必就與西方理論積不相容。畢竟，經由理念類型的建構，已經從歷史學跨入了社會科學了。現象社會學家舒茲（Alfred Schutz）說得好：

社會科學所建構的思想客體並非指涉發生在獨特情境中獨特個體的獨特行為。社

國也有『彌賽亞式』的渴望出現一位『此世的救世主皇帝』」。以上請參韋伯（Max Weber），簡惠美譯，《中國的宗教：儒教與道教》（台北，遠流出版社，民七八），頁 207；210；217；220；224/226。

15 韋伯特別強調這一點，並將之視為與其他兩種支配類型的主要區別所在。他聲稱，「被支配者對卡理斯瑪之承認，是卡理斯瑪是否妥當的決定性因素。此種承認是由被支配者自由給予」的。請參見韋伯（Max Weber），康樂編譯，《支配的類型：韋伯選集（ ）》（台北，遠流出版社，民八十），頁 26；66。

16 第一、特別是在孟子的論證下，道德型支配賴以讓人們穩定服從的理由，就在於道德本身直接訴諸人們的良心律則，它是不需要理由的驅迫與無上命令，督促著吾人不計得失地、將之當作行為的最終目的。第二、即使撇開道德的無上命令本質不談，從功利的角度而觀之，在道德型支配下，實預設了有德者的統治行為必然出於對人民至誠的善與愛，也充分考慮了民心的向背與需求，故而，庶民百姓將因為服從而獲得最大利益。最後，在道德型支配下，賴以讓庶民百姓穩定服從的第三個理由，是被服從者本身並不是真正的最終權威，相反地，其統治行為、乃至於一舉手一投足，都必須服膺道德的規範與支配。以此而言，其服從在範圍上當然是局部的，絕非無限的服從義務。而其服從的界限，當然就在於統治行為與命令本身的道德性。以上參見拙作，《儒家的階層秩序論——先秦原型的探討》（台北，瑞興出版社，民八五），頁 230/234。

17 韋伯（Max Weber），顧忠華譯，前書，頁 23。

會科學家是以特殊的方法學策略（即指韋伯的純粹類型——作者識），建構社會世界某一部份的模式來替代對獨特事件之常識思考的思想客體，這個模式內僅發生典型的事件，並關聯於科學家所檢視的特殊問題¹⁸。

再者，每一個理論框架都有不同的包容力，而每一個課題在中西方的異同情形也不一致。但至少吾人在從事研究時，並不是直接根據西方理論框架來歸類材料的，也不是按照其中的律則或模型來詮釋分析。既有的理論應該只是方便的概念工具、思考角度的提示、或是跨文化比較的參考而已！也就是說，它們只是背景性的參考資源，為了是能夠多角度地來思考某一課題，而非前景性地來指導研究的進行、或是作為分析的基礎架構。相反地，經由對思想材料與經驗材料的整理歸納、並建構出屬於本土的純粹類型，吾人卻得以回過頭來檢驗西方理論的適用性，並在加以修正和充實後，擴大其原有理論的解釋與包容力。

四、整合：作為一種詮釋的挑戰

當然，要達成上述的目標，其過程存在著不小的困難度。因為，無論是對經驗材料的重視、抑或是純粹類型的建構，其實都是充滿詮釋學意味的。思想史的研究因而也可以被當作是詮釋的挑戰。

現象學家胡賽爾（Edmund Husserl）曾經在批評歐洲科學危機時指出，科學家試圖將日常經驗翻譯為超乎個人的公式，故而使用抽象性的模型，並創造了一個充滿符號的「概念世界」（concept world）。然而，對於自己生活於其間、並且研究於其間的「生活世界」（life world）卻未加深思。結果，雖然科學家的研究滿足了客觀性，其工作成果也失去了歷史性與生活意義¹⁹。

胡賽爾的這一番話是發人深省的。無可否認地，迄今許多對於思想課題的研究，仍留連在屬於概念世界的思想材料中，進行著抽象式的符號與哲學分析。譬如對於儒家的研究，有太多的著作可以暢言孔孟荀的禮治、仁學、道體、心性，以及天人合一，但對於這些思想人物的經驗材料，也就是「通過知覺實際地被給予的、被經驗到、並能被經驗到的」生活世界²⁰，卻是經常地予以忽略、或只是點綴式的交代而已。

¹⁸ 舒茲（Alfred Schutz），盧嵐蘭譯，《舒茲論文集（第一冊）》（台北，桂冠圖書公司，民八一），頁 53。

¹⁹ 畢普塞維克（Edo Pivcevic），廖仁義譯，《胡賽爾與現象學》（台北，桂冠圖書公司，民八十），頁 144/149。

²⁰ 胡賽爾（Edmund Husserl），張慶熊譯，《歐洲科學危機和超驗現象學》（台北，唐山出版社，民六九），頁 61。

韋伯在談論到「理解」時，曾區分出兩種類型：「第一種是對既有的行動（包括其所表達出）的主觀意義作直接觀察的理解（das aktuelle Verstehen）」。²¹譬如，吾人以直接觀察的方式，對某一憤怒的表情、監獄暴動、伐木者的行動、伸手關門或瞄槍對準兔子等行動的理解。然而，韋伯也指出，「理解也有可能是另一種方式，稱之為解釋性理解（erklärendes Verstehen）。」²¹即吾人根據「動機」來理解某一行動時所可掌握的意義脈絡。譬如，伐木者是為了薪資工作、或是為了自己燃火之用；瞄槍對準兔子是出於飢餓、或只是純粹的娛樂而已！

對此，舒茲曾不滿地修正指出，韋伯所謂的「動機」有其含混之處。因為，根據於時間序列的先後，動機又可以區分為兩種：即「目的動機」（in-order-to motive）與「原因動機」（because motive）。前者是指行動所導致的事態結果及目的，譬如，我們說某一兇手的動機是為了謀財。然而，目的動機是由什麼激發而成的呢？謀財之道無數，為什麼該一兇手會選擇以殺人來達成目的呢？這就出現了所謂的「原因動機」。答案很可能是因為他成長於某種不良的環境、或受到了其他的刺激。很顯然地，此一原因動機只能在回顧的注意下揭露出來，它是指向過去式的；而目的動機則是以未來完成式而被計畫的²²。

韋伯、尤其是舒茲如此的論述，對吾人而言是意義重大的。因為，它不啻說明了真正的解釋並非沒有客觀基礎。它既需要運用被詮釋者直接的表述與行動等的材料，在掌握被詮釋者行動的真原因動機上，更需要運用諸如背景脈絡與生活互動之類的經驗材料。

正確而言，吾人若要掌握思想史的深層意義，必須是概念世界與生活世界互相交錯與綜合的成果。再借用胡賽爾的話來說，就是：

理性從自身出發賦予存有者的世界以意義；反過來，世界通過理性而成為存有者的世界²³。

必須注意的是，這絕非只是提醒吾人，要重視屬於經驗材料的背景脈絡與生活互動，更是要求研究者得掌握思想人物對於這些經驗材料的感受、理解與體認（Verstehen）。也就是從客觀性的背景脈絡與生活互動，進一步跨入屬於主觀性的感受、理解與體認。

當代的心理學在此一方面提供了某些啟示。原本，心理學家只注意到環境因素對

²¹ 韋伯（Max Weber），顧忠華譯，前書，頁 25/26。

²² 參見舒茲（Alfred Schutz），盧嵐蘭譯，前書，頁 91/93。並見 Alfred Schutz. trans. by George Walsh & Frededick Lehnert. *The Phenomenology of the Social World*. (London: Heinemann Educational Books. 1980) pp. 87/92.

²³ 同上註，頁 17。

於人格形成的影響，但為什麼在同一個環境下成長的兩個人，卻有可能會出現兩種差異性的人格特質呢？故而，心理學家修正了過去那種以「刺激 反應」(S R)為模式的簡單理論，在其間加入了有機體(O)此一變數，即認為決定人格特質的主要因素，與其說是客觀的環境因素，毋寧是有機體對其的主觀理解與體認。同樣的背景或言談，在甲可能的感受是溫馨與鼓勵，在乙則可能視為敵意與諷刺；同樣的歷史變遷或生活互動，甲可能感受危機，而乙卻可能視為轉機。

思想史的情形又何嘗不是如此呢？譬如在鴉片戰爭以後，同樣是帝國主義的環伺垂涎，在保守派的理解與體認下，就只是雷同於過去的蠻族入侵罷了，雖然中國在武力上失敗了，但夷狄遲早會同化在華夏的文明下。然而，對於那些主張西化的知識分子，他們卻不從華夷之辨的傳統世界觀，來理解與體認當前的變局，可以說，原本的天朝意識已完全崩潰。這證明了在思想材料與經驗材料之間，並不存在著某種必然關係，它還有賴於研究者的詮釋活動，來呈現出思想人物對於客觀的背景脈絡與生活際遇，在主觀上是如何地感受、理解與體認。

進一步地，對於純粹類型的建構而言，情況也是非常類似的。因為，無論是屬於概念世界的思想材料、抑或是屬於生活世界的經驗材料，它們也都只是客觀性的材料罷了！其更重要的，同樣毋寧也是研究者對於其客觀材料在主觀上是如何的詮釋，以掌握思想人物的感受、理解與體認。也就是說，客觀性的材料得經由詮釋者的意義脈絡，將之與思想人物的主觀世界關聯起來。

經驗材料與思想材料能否「整合」成功，其關鍵實在於此。因為，客觀性的材料無論是經驗材料或思想材料 若未能轉化為對思想人物之感受、理解與體認的掌握，則它們不啻只是一堆「材料垃圾」罷了。嚴格來說，材料的本身是不會說話的，或者說，材料是可以各說各話的²⁴。材料必得經由詮釋的活動才能呈現出其真正意義。

或許，不少人會因而強調詮釋活動本身的主觀性，但事實上，過度強調此一主觀性，恐怕是有所偏差、也很危險的，吾人只能說，任何的詮釋都存在著無可避免的主觀性，不過，它並非全然只是主觀的產物，「意義」的重現與再製，既離不開意義的「脈絡」(context)，也跳脫不了外在的客觀情境。

純粹類型作為一種心智建構，是強烈需要想像力的，但其想像力卻不能任意奔放。它的唯一可賴之途，是同時忠於思想材料與經驗材料的「詮釋」。雖然此一詮釋在本質上是主觀的，或者用狄爾泰(W. Dilthey)的話來說，它根本就是活潑生動的「神會」(empathy)。但是在過程上，其主觀卻又處處受到材料的羈絆與限制。因

24 若以此為標準，前述朱泘源教授的近作《中國政治思想史》，實有著若干遺憾。其雖大量豐富化歷史性的經驗材料，但在經驗材料與思想材料之間的整合以及詮釋卻是嚴重不足的，予人強烈地堆砌之感。

此，詮釋空間雖然不算小，卻不是無限或可任意發揮的。而研究者就必須在此一「張力」（tension）中，試圖儘可能地將思想人物的理解——即被詮釋者心中的意義脈絡再製與還原。

所謂成功的詮釋，借用舒茲的話來說，就是成功地掌握被詮釋者心中的意義脈絡。但遺憾的是，研究者在詮釋被詮釋者時，自己無可避免地已經存在著某個意義脈絡。它們兩者經常是大不相同的，也因而導致了某些扭曲與誤解²⁵。而研究材料之所以必要，是其能有助於縮短此兩者之間的距離。否則，研究成果將會更多反映出詮釋者個人的意義脈絡，而非真正掌握了思想人物心中的意義脈絡。借用施萊馬赫（F. Schleiermacher）的話來說，這種情形其實是所謂的「說明」（explication），而非什麼「詮釋」（interpretation）。它更多地是說明者的主觀認知，在本質上，毋寧是說明者以說明對象為媒介的一種自我表白與揭示²⁶。

當然，從根本上來說，所有對思想史的詮釋，都是從詮釋者本身的意義脈絡出發，而後呈現的一種主觀性「創造」。從嚴格的意義來說，它當然並非被詮釋者心中意義脈絡的「原建構」，而是詮釋者基於其自身的意義脈絡、並加以汰選後的「重建構」（selective reconstruction）²⁷。但是否只要詮釋者承認自己無法全然客觀，就算是已經善盡學術良心與責任呢？不，詮釋者仍然必須經由背景脈絡與生活互動的呈現、以及被詮釋者的相關言論與文字，儘可能逼真地還原與再製被詮釋者心中的意義脈絡。雖然此一還原與再製是不可能完美的，但至少可以達到所謂的「理解上的共鳴」（resonance in understanding），而這恐怕已經是思想史領域中的知識極限了。

結 語

從過去的學術發展來看，本文對於經驗材料的強調，並不能算是什麼的創見或突破²⁸。但無可置疑地，迄今，經驗材料還是經常被嚴重忽略，相關學圈中仍充斥著純粹分析取向、而對背景脈絡語焉不詳的著作，無怪乎余英時有前述的感慨及呼籲。固然，其中不乏某些對此有識的學者，但他們雖肯定經驗材料的重要，卻在實際研究裡並未真正採用。典型的是前曾述及的梁啟超，他雖然聲稱，思想史的研究要在「學者之著述及言論」之外，兼顧「政治家活動之遺蹟」、「法典及其他制度」以及「歷史

²⁵ Alfred Schutz. trans. by George Walsh & Frededick Lehnert. *op.cit.* pp. 25/32.

²⁶ 高宣揚，《解釋學簡論》（台北，遠流出版社，民七七），頁 15/16。

²⁷ Raymond H. Aron. trans. by R. Howard. & H. Weaver *Main Currents in Sociological Thought*. Vol. II. (New York: Anchor Books. 1967) p. 231.

²⁸ 根據賀凌虛教授所指出，當年其師薩孟武教授就曾極力主張能朝這一方向發展。即整合中國政治思想史、中國政治制度史，以及中國政治史三方面。參見孫廣德、朱浹源編著，前書，序 I。此外，錢穆、徐復觀、余英時等人論思想史課題，也同樣取向於思想材料與經驗材料的整合。

及其他著述之可以證察時代背景及時代意識者」²⁹，但吾人觀其《先秦政治思想史》一書，卻驚訝地發現，其內容幾近九成以上都只是取材自「學者之著述及言論」，至於取材自「政治家活動之遺蹟」、「法典及其他制度」以及「歷史及其他著述之可以證察時代背景及時代意識者」，卻是微乎其微、至少不成比例的。當前，若干學者又何嘗不也是如此呢？

事實上，即使是肯定經驗材料的重要，根據於本文的理念，其仍是有所不足的。因為，思想史的研究方法，既要「回歸材料」，還要能進一步「超越材料」。前者要求以材料作為所有推論的基礎，而且，必須同時兼顧思想材料與經驗材料。至於後者，則是要求在材料的基礎上，進一步發揮研究者的主觀想像力，作出抽象並建構起某些純粹類型。要達成此一目標，其過程是頗為艱辛的。因為，無論是對於材料的回歸或超越，思想史的本質實為一種詮釋的挑戰，即如何經由詮釋者的意義脈絡，將客觀性的材料與思想人物的意義脈絡關聯起來？並且，研究者的此一詮釋是落在某種張力之下的，它必須戰兢地平衡於主觀的創意想像與客觀的材料限制之間。

或許，從某個角度來看，這樣的研究進路顯得笨拙、吃力而緩慢。因為，在思想材料、經驗材料與理論框架三者之間，研究者必須尋求適當的平衡與整合。而這不僅是三種取材與範疇的挑戰，也同時包括了好幾種研究方法與素養的挑戰。即研究者對於思想材料，要有分析與哲學途徑的能力；對於經驗材料，則要有史學途徑的訓練；而對於理論框架，又要有建構純粹類型的素養。至於貫穿於三者之間的，則是一種聯結與詮釋的能力。不過，此一笨拙、吃力而緩慢的思想史途徑，卻可能是最經得起考驗、最有解釋力的，也最有能力展開與既存理論——無論是否為西方的——之間的批評和對話。事實上，不僅思想史的方法是如此，在社會科學領域的理論建構上，又何嘗不也有許多類似之處呢？當前，在相關的學術領域中，實在有太多作品是令人望之生「畏」的，它們經常充斥著空洞的抽象性分析，並自得意滿地操弄著時髦的外來術語，但事實上，其所創造的毋寧是一個杳無人煙的「概念叢林」。對於許多的學子而言，它們的效益經常不是令人迷途知返，而是迷途難返了。學術的原初目的是要解決問題，但發展的結果卻經常是異化了，其自身變成了令人極為困擾的重大問題。回歸經驗材料的最大好處，其實是得以進入活生生的生命世界，有效避免掉此一異化。

²⁹ 梁啟超，《先秦政治思想史》（台北，中華書局，民六六），頁 8/9。

Abstract

A Rethink on the Methodology of the History of Thought: Integration between Theory and Material

By Jen-ch'ang Yeh

This article aims at giving a concrete approach of research in the history of thought. The author first offers, between the history of thought and the history of philosophy, the double differences of material as well as method. Then he demands that “the thinking material” and “the empirical material” should receive equal treatment. Furthermore, on the basis of material, the researcher ought to develop the ability of vision and to construct the so-called “ideal-type”. Finally, the author explains that the study on the history of thought is essentially the challenge to interpretation. Namely, how can we pass through the meaning-context of the interpreter to correlate the objective material with the meaning-context of the great thinker?

Keywords: history of thought, history of philosophy, the thinking material, the empirical material, ideal-type, interpretation, subjectivity, objectivity, context of meaning