

徐复观先生史学思想的 传统与现代

翟志成

（香港理工大学中国文化学系）

引 言

徐复观先生与唐君毅先生和牟宗三先生并列，是当代新儒学第二代最重要的三大宗师之一。关于当代新儒学运动的缘起、发展和演变，以及由第一代到第三代当代新儒学代表人物的心路历程和学思经纬，时下学界已出版了数以百计的专书。^①但若仅允许用四个字，便须把当代新儒家一脉相承的精神方向和治学宗旨概括在内，这四个字便不可能是别的，而只能是“守故开新”。“守故”与“开新”，既是当代新儒学家的共法，又是整个当代新儒学运动中不可分割的最重要的两个面向。坚信中国传统的历史文化，不仅有永恒的普世价值，而且还有非常重要的现代意义，这当然是当代新儒家之所以要“守故”的最重要原因之一。但除此之外，当代新儒家之所以要“守故”，还有另一个同样重要的原因，这原因正是为了要“开新”。所谓“开新”，就是推动中国

^① 仅笔者一人便出版了专书三本：《当代新儒学史论》（台北：允晨文化实业公司，1993年），《冯友兰学思生命前传（1895—1949）》（台北：中研院近代史研究所，2007年），《当代中国哲学第一人：五论冯友兰》（台北：商务印书馆，2008年）。

的全面现代化；而中国全面现代化的实现，又绝对离不开对西方文化资源的借鉴和吸收。正因如此，在赞成和提倡西方文化输入的这一方面，当代新儒家与五四反传统主义者不仅不是杀得眼红的论敌，而且还颇为“志同道合”。不过，当代新儒家又斩钉截铁地断定：若无中国历史文化作为主人迎迓接引，西方文化这个外来的客人，是绝不可能在中国落户生根的。“自外人者，无主不止”这句话，由是便成了当代新儒学话语系统中的老生常谈。^①正因为当代新儒学运动，同时肩负着“守故”和“开新”的历史使命，这就不仅注定了新儒家们的“守故”，绝不能如惧怕“以夷变夏”的晚清顽固派那样，为抱残守阙而拒绝任何的改革和变通；五四期间，国粹派或国故派因维护中国文化之故，常把自己和当代新儒家引为同调。但后者却因前者对国故不分精华糟粕一概维护，又反对学习西方的心态而深恶痛绝，避之唯恐不及。梁漱溟就曾公开痛骂北大的国故派：“前年北京大学出版一种《新潮》，一种《国故》，仿佛代表新旧两派；那《新潮》却代表出一种西方精神，那《国故》只堆积一些陈旧骨董而已……那些死板烂货也配和人家对垒吗？……”^②熊十力也痛斥国粹派根本不懂中国学问：“……守旧者更不知旧学果为何物？保存国粹之声，出于口，而实未曾经于心，此清末民初之情形也。……”^③而必须对中国传统历史文化的各种优点和弊端，作一番彻底的体检和清算。并且，这也注定了他们的“开新”，绝不能如鼓吹“全盘西化”的五四反传统悍将那样，在一竹篙打翻整个中国文化的同时，对西方文化的各种优点和弊端统

① 西方文化之移入中国，必须先经中国文化的主体作一番筛选和过滤，始能与中国文化融合生根，这本是各国文化交流史上的通例。陈寅恪在《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》中，言之甚详。（详参冯友兰《中国哲学史·附录三》，重庆：商务印书馆1944年重印，后附页2—5。）牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅1958年元旦在香港《民主评论》发表联合宣言，也对此特别加以重申。该文题为《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，后收入张君勱《新儒家思想史》（台北：弘文馆1986年版），第621—684页。

② 梁漱溟：《梁漱溟全集》卷1，济南：山东人民出版社1989年版，第532页。

③ 见熊十力《读经示要》，台北：文明书局1984年重印，第452页。

统照单全收；^①而必须根据舶来文化各种元素的良窳，有系统地为中西文化的融合进行严格的拣择与筛选。而中国文化和中华民族的前途，甚至世界文化与全人类的前途，若从新儒的观点看，又均系于中国和西方这两大文化的优良因素的融和与综合。^②

尽管当代新儒学家无不鼓吹“守故开新”，但他们在身体力行之中，难免有人偏重于“守故”，有人偏重于“开新”，极少人能像徐先生那样，自觉地把大致相同的时间和心力，灌注入“守故”和“开新”这两个方面，并取得同样丰硕的骄人成绩。关于徐先生在政治和政治学方面“守故”和“开新”的贡献，时下学界着墨颇多，笔者也曾有专文论及。^③但徐先生毕竟是一个专业的思想史家，对于徐先生在历史学方面“守故”和“开新”的创获，据笔者所知，时下学界到目前为止尚未有专书或专文予以细究。这显然是徐先生在时论和政论上的显赫名声和耀眼光芒，使得读者和研究者的注意力，一旦被吸引过去便再难脱开。笔者不辞鄙陋与以管窥天之嫌，拟就徐先生史学思想中“传统”（“守故”）与“现代”（“开新”）因素，是如何呈现在方法学和人格培养这两大方面，作一扼要之分疏，借以填补此一空白。

① 针对胡适以“小脚”、“太监”、“姨太太”、“贞节牌坊”来规范中国文化的性质，《独立评论》的一些固定撰稿者便指出西洋文化也有初夜权、贞操带、高跟鞋，也有臭虫，日本文化也有：“下女，男女同浴，自杀，暗杀，娼妓的风行，贿赂，强盗式的国际行为。”〔吴其玉：《读信心与反省》，《独立评论》（北京），No. 106（1934年6月），第20页。〕社会学家吴景超更指出西方文化自身的高度复杂性及其不同分子间“互不两立”的冲突，借以证明西洋东洋文化并非样样都好，实在没有理由全盘移植到中国来。吴景超说：“在‘西方文化’这个名词之下，包含许多互相冲突、互不两立的文化集团。独裁制度是西化，民主政治也是西化；资本主义是西化，共产主义也是西化；个人主义是西化，集团主义也是西化；自由贸易是西化，保护政策也是西化。这一类例子，举不胜举。所谓全盘西化，是化入独裁制度呢？还是化入民主政治？是化入资本主义呢？还是化入共产主义？西方文化本身的种种矛盾，是主张全盘西化的致命伤。”吴景超：《建设问题与东西文化》，《独立评论》（北京），No. 139（1935年2月），第4页。

② 关于这一点，陈寅恪在《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》中，有极精到的见解：“窃疑中国自今日以后……其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年吾民族与他民族接触史之所诏示者也。”引自冯友兰《中国哲学史·附录三》，重庆：商务印书馆1944年重印，后附页4。

③ 翟志成：《儒门批判与抗议精神之重建——徐复观先生对当代新儒学之贡献》，收入《徐复观学术思想国际研讨会论文集》，台中：东海大学，1992年，第437—458页。

一 传统与现代

中国学术由传统向现代转型，始于胡适的《中国哲学史大纲》。诚如余英时所言，胡书在现代中国的学术转型中，起着“典范”和“示范”的双重作用。^① 中国之有现代学术，实由胡书开其端绪。^② 尽管胡适以哲学史“暴得大名”，但胡适究其实是历史家而非哲学家，而与胡适一道垄断着中国学术主流的话语权，以及主宰着权力与资源的再分配的胡门宾客和弟子们，也泰半为历史家。职是之故，中国的学术是追随着历史学的步履而迈向现代化之路的，由胡适及其追随者为现代史学所建立的一整套规则、框架与范式，因而也就顺理成章地变成了中国现代人文学科的规则、框架与范式。

当徐先生在 20 世纪 50 年代初期正式进入学术界之时，已届不惑之年，而由胡适等人建立的规则与范式，实际上已行之多时了。徐先生在师范学校求学时，接受了五四反传统思潮的洗礼，曾一度“视线装书如仇敌”；^③ 他在日本留学时，又深受日本马克思主义经济学家河上肇的启发与影响。尽管他在 40 年代初期，被当代新儒学的理论奠基者熊十力的当头棒喝所慑服，^④ 已

① 余英时：《中国近代思想史上的胡适》，台北：联经出版事业有限公司 1984 年版，第 19—21、52、77—90 页。

② 翟志成：《中国现代学术典范的建立：救亡思潮和胡适的〈中国哲学史大纲〉》，《新亚学报》（香港），卷 22（2003 年 10 月），第 183—197 页。

③ 徐先生说：“我在二十岁以前，读了些线装书，中间二十年，视线装书如仇敌。不过我是中国人，不愿以骂中国的文化来骗声名、地位。”徐复观：《一个伟大地中国地台湾人之死》，收入氏著《徐复观杂文——忆往事》，台北：时报出版事业有限公司 1982 年版，第 145 页。

④ 40 年代初，徐先生身着陆军少将戎服，晋谒熊十力于抗战陪都重庆，侃侃而谈王夫之《读通鉴论》，并对王论多所讥评。熊氏为学素推尊船山，闻言后怒不可遏，狠批徐一记耳光。孰料徐竟大为心折，立拜熊氏为师，从此改弦更张，一变为无锡钱宾四氏口中之“圣门子路”矣。此段当代新儒学史上极重要之公案，与禅宗棒喝相类似，笔者以亲闻于徐先生，故印象极为鲜活深刻。而徐先生撰文时，提及此一公案，易之为“起死回生的一骂”。改“打”为“骂”，对熊氏为人师表之正面形象，似不无小补。“为尊者讳”，本吾国传统史学之重要书法。由此亦可窥见徐先生史学思想所涵蕴之传统成分也。

放弃了全盘性反传统主义的激烈立场,并开始向中国历史文化回归,但他年轻时大量阅读日译经典马克思学派著述的坚实训练,以及中年以后通过日文翻译对西方哲学、社会学、政治学,尤其是史学的各种重要典籍的刻苦钻研,已使他的整个头脑,就像一把在西方学术砥石打磨出来的利刃,^①无论从思维模式到分析框架,都变得相当的现代,甚至相当的西化。在当代新儒学诸位大师中,徐先生最为强调传统和现代学术的分疏,最为强调在研究与重建中国古代史尤其是思想史之时,一刻也不能忽略推理的逻辑性、论述的系统性、征引的全面性,以及“基本材料”的优先性甚至决定性,^②最为强调选取思想史研究专题必须首先估量其历史的重要性(historical significance),^③以及在衡断和评价古人及其思想之时一刻也不能违反历史主义的观点,^④如此一来使他像极了一个在欧、美大学讲坛上传道授业的专业史家。并且,徐先生也最为强调经济、社会和政治等各种客观条件对传统思想的制约,以及传统思想对经济、社会和政治的反

① 徐复观:《我的若干断想》,收入氏著《徐复观杂文——记所思》,台北:时报出版事业有限公司1980年版,第11页。

② 徐先生说:“研究工作,必须建立在问题自身的基本资料的探索、解释、批评之上。(这包括直接间接的第一手、第二手资料。)参考资料,可以帮助、启发对基本资料的了解批评;但决定参考资料价值的,还是基本资料。必须在基本资料上下了功力,才能检别有关的参考资料。若不分青红皂白地把参考资料摆出来,以炫耀自己涉猎的广博,便常疏于基本资料的把握,不仅容易陷于杂乱,蒙混了问题,妨碍了进一步作精密的研究;并且常常陷于拿着鸡毛当令箭的境地。”徐复观:《有关周初若干史实的问题》,收入氏著《两汉思想史:周秦汉政治社会结构之研究·附录一》,台北:学生书局1990年版,卷1,第408页。

③ 徐先生指出:“人类当艰苦困难的年代,总希望从自己乃至他人的历史文化中,求得对于我们当前的行为,方向,有若干正面或反面的启示,或教训,这是无间于古今中外的人类自然地要求,而为研究历史文化者的一种自然职责。由历史文化所求得的启示,或教训,随各人研究的态度,深度而有不同,这是可以作具体讨论的;但谁能抹煞人类自身的这种自然地要求和研究者所应当负的责任?”徐复观:《历史文化与自由民主——对于辱骂我们者的答复》,收入氏著《学术与政治之间》,台湾:学生书局1985年版,第529页。

④ 徐先生强调:“历史的演变,常常走的是曲折的路。尤其人自身的智慧与行为,常不能以简单的进化观念来加以推论。假定对于自己所生存的‘现代’,把握得并不完全;对于现代的事务关联的合理性,把握得非常有限;但却以此为基点,倒推上去,认为站在进化的立场,有些事情,在古代是不应出现的;同时,有些事情,又觉得在现在是不合理;所以在古代便不应当存在的,这便是不能通古今之变。”徐复观:《有关周初若干史实的问题》,收入氏著《两汉思想史:周秦汉政治社会结构之研究·附录三》卷1,第422页。

作用或反制，最为强调离开了运动、发展与演变的轨迹和视角，则无法理解和把握传统思想的实相，如此一来又从他那袭新儒学的峨冠博带之中，折射出一抹辩证唯物论的炫光。此外，徐先生最为强调思想的普遍性，最为强调离开了今人头脑中的既有观念，则无以处理和组织古代的历史资料，^① 最为强调离开了时代的迫切要求和个人的深刻体验，则无法理解古人的思想和古代的历史，甚至愿意相信一切历史都是近代史的说法，^② 如此一来新儒学宗师似乎又变成了卡西勒（Ernst Cassirer, 1874—1945）或克罗齐（Benedetto Croce, 1866—1952）的信徒。

尽管徐先生既富于西方史学教授的风范，又染上唯物辩证法的底色，

① 徐先生认为，清人训诂考据的成果：“对于一部书，一个人的思想来说，好似把做房子的砖瓦等材料，搬运到了现场。但这些材料还缺乏以一个图案为导引的安排，因此便不易确定这些材料的相互关系，因而不能确定每一材料的价值。因为各个材料的价值，是要在相互关系中予以确定的。所以仅有这步工作，并不能得出古人的思想。以实物活动为基础，以建立概念为桥梁，由此向前再进一步，乃是以‘意’为对象的活动；用现在的术语说，乃是以概念为对象的思维活动。概念只能用各人的思想去接触，而不能用眼睛看见。概念的分析，推演，在没有这种训练的人，以为这是无形无影，因此是可左可右，任意摆布的。但是凡可成为一家之言的思想，必定有他的基本概念以作其出发点与归结点。……概念一经成立，则概念之本身必有其合理性、自律性。……将某书某家的概念，由抽象的方法求得以后，再对其加以分析、推演，这是顺着某种概念的合理性自律性去发展。愈是思想受过训练的人，愈感到这种合理性自律性的精细、严密，其中不容许有任何主观的恣意。某种东西为此一概念之所有或可能有；某种东西为此一概念之所无，或不可能有；概念与概念之间，何者同中有异？何者异中有同？何者形异而实同？何者形似而实异？异同之间，细入毫厘，锱铢必较，其中有看不见的森严地铁律。在此种精密地概念衡断之下，于是对于含有许多解释的字语，才能断定它在此句此章此书此家中，系表现许多解释中的某一解释，确乎而不可移。”徐复观：《有关思想史的若干问题——读钱宾四先生老子书晚出补证及庄老通辨自序书后》，收入氏著《中国思想史论集》，台北：学生书局1975年版，第114—115页。

② 徐先生说：“在治思想史中言考据，必然地向另外三个层面扩展。一是知人论世的层面。思想史的工作，是把古人的思想，向今人后人，作一种解释的工作。我深深体悟到，解释和解释者的人格，常密切相关，这在当前的中国，表现的最为突出，不必一一举例。由此可断言，古人的思想，必然与古人的品格、个性、家世、遭遇等有密切关系。我深深体悟到，在二十余年的工作中，证明了克罗齐‘只有现代史’的说法。没有五十年代台湾反中国文化的压力，没有六十年代大陆反孔反儒的压力，我可能便找不到了解古人思想的钥匙，甚至我不会作这种艰辛的尝试。江青辈以盐铁论为儒法斗争的样板，郭沫若冯友兰也加入在里面，由厚诬贤良文学以厚诬孔子、儒家，我便在他们的声势煊赫中，写了盐铁论中的政治社会文化问题，彻底解答了此一公案。这是最突出的例子。”徐复观：《中国思想史工作中的考据问题代序》，收入氏著《两汉思想史》，台北：学生书局1989年版，卷3，第3—4页。

而且还散发出新康德主义(卡西勒)和新黑格尔主义(克罗齐)的气味,但徐先生的史学思想,却又时时透发出中国传统浓烈的气息而使他迥异于西方的同行。西方学术的终极关怀,在于成就知识,故为学术而学术的思想,向为西方学界的正宗。而中国传统学术的终极关怀,在于成就德行,故知识的追求反成了第二义,而修、齐、治、平才是传统学人终极追求之鹄的。中国传统学术思想的正宗,一言以蔽之,就是为人生而学术。若从成就知识的西方观点,学者的德行和他的学术成就并没有必然的关联性,一个鲜廉寡耻败德丧伦的人,丝毫也不会妨碍他成为一个伟大的学问家。像培根这样的例子在西方学术史上真是屡见不鲜。但这种事情若发生在传统中国,便一定会变得匪夷所思和令人完全无法置信。因为,在以成就德行为终极目的之传统中国,个人的德行和他的学术关联之紧密,即使用宝刀也无法割断。徐先生终其一生都是为人生而学术的鼓吹者和身体力行者。徐先生最为强调历史家对国家、对民族和对社会负有无可回避的神圣职责,最为强调为国家、为民族和社会而治史的必要性和重要性,最为强调历史家的史德与其史识和史才的不可分割性,最为强调历史家必须通过永不停息的人格和道德修养,借以培育和提升自己的史德。如果说,西方史学对史家的严格要求,主要落实在史识和史才这两方面,而徐先生除了对史家的史识和史才同样也提出严格要求之外,还进一步把史家的史德,置放在统御史识和史才的最高位阶。孔子曾慨乎言:“如有周公之才之美,使骄且吝,其余不足观也已。”^①这既是二千多年以前中国圣人对德才关系的宣言,同时也是二千多年以来中国人对德才关系的定论。在国人的思维模式中,最理想的形态当然是德才兼备;但德与才在价值系统上从来都处于不平等的地位。倘若德与才不能同时兼备,价值的天平立刻便会往德性的那一边倾斜。先德后才,甚至重德轻才,便会成了国人再自然不过的选择。无论是从新儒学祖师陆象山所提倡的“先立其大”,抑或是从号称“与传统作最彻底决裂”的中国共产党人在“文化大革命”前所提

^① 《论语·泰伯》,引自朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局1983年重印,第105页。

倡的“先红后专”，甚至是从江青集团在“文革”时期对学人一再逼问的“姓无还是姓资”，均可看出此一笼罩古今的中国式的思维模式，在不同时期和不同人等所呈现出来的惊人一致性。徐先生先史德后史识和史才的史学思想，毫无疑问，也同样深受着此一思维的制约。

孔子曾说过：“古之学者为己，今之学者为人。”按照程颐的解释：“为己，欲得之于己也。为人，欲见知于人也。”^①由于“欲得之于己”，“为己之学”所成就的是德性，因为个人德行的完满不假外求而只与自身的修为最为密切相关；由于“欲见知于人”，“为人之学”所成就的主要是知识，因为知识的成长必求之于外同时亦必待别人的认可和承认。如果说，以“成就德性”为目标的“为己之学”，就是“立德”；那么，以“成就知识”为目标的“为人之学”，就等同于“立言”。“成就德性”抑或“成就知识”（“立德”抑或“立言”），既是中西为学方向的根本分际，也是传统与现代学术的最重要区别。在并世新儒诸大师当中，徐先生无疑是首先揭橥孔门“为己之学”的重要性，并对其中的现代意义弘扬最力和发挥最多的第一人。但和并世新儒诸大师一样，徐先生对当代新儒学的最根本和最重要贡献，却并不落实在“为己之学”之上，而是落实在“为人之学”之上。换句话说，包括徐先生在内的整个当代新儒学流派，所成就的主要是知识而不是道德，是“立言”而不是“立德”；包括徐先生在内的所有当代新儒学家，其之所以能在当代新儒学运动中占一席之地的最主要凭借，端在学术上的成就而不在德性的完善，端在“立言”而不是“立德”。^②新儒学运动发展到近现代，除了继续发展和强化其“为己之学”或“立德”的功能之外，亦必须发展和强化其“为人之学”或“立言”的功能，建构出一整套现代化的知识和理论体系，借以为传统儒学永恒的普世价值和重要的现代意义，作出系统性的阐释和强有力的论证。亦唯有如此，才有可能在多种思想和价值并存的多元开放社会的众

^① 《论语·宪问》，引自朱熹《四书章句集注》，第155页。

^② 翟志成：《研究当代新儒学的几点省思》（代序），收入氏著《当代新儒学史论》，台北：允晨文化实业公司1993年版，第i—xiii页。

声喧哗中，延续和光大传统儒家“为己之学”的香火。如果说，宋明新儒学赖有由魏、晋、南北朝、隋、唐一直发展到五代的佛教涅槃注，始能成其大和深，向佛教的歧出与回归，是中古时期中国文化向前发展的必要条件；那么，向“为人之学”或“立言”的歧出与回归，也是近现代中国文化向前发展的必要条件。当代新儒由道德家向学问家的身份暗换，既是现代性的必须，又是中国文化发展的内在要求。其实，“为己”与“为人”，或“立德”与“立言”，在学理上不但不应矛盾和对立，而且还应相辅与相成。孔子的前辈叔孙豹把“立德”、“立功”和“立言”并称为“三不朽”，^①孔子本人也对“立言”极为重视，甚至断言“言之无文，行而不远”。^②而代表“立言”的“文”，还位列于孔门“四教”之首。^③但处身在强调“为己之学”绝对优先于“为人之学”的宋明儒学强势话语笼罩之下，^④包括徐先生在内的当代新儒家，大都对“立言”的必要性和重要性，强调得并不足够；对自己的身份业已从道德家暗换为学问家的事实，尚未能有充分的自觉。

二 方法学

由于实际上是学问家而平日苦思冥想的又主要是学术问题，徐先生对

① 《左传》襄公二十四年，穆叔曰：“大上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”见《左传》（台北：艺文印书馆据《十三经注疏》本影印，1955），卷35，第609a—b页。

② 《左传》襄公二十五年，仲尼曰：“《志》有之，‘言以足志，文以足言。’不言，谁知其志？言之无文，行而不远。”见《左传》，卷36，第623b页。

③ 《论语·述而》：“子以四教，文、行、忠、信。”引自朱熹《四书章句集注》，第99页。

④ 首先把“为己之学”与“为人之学”对立起来，并赞扬前者而贬低后者的是程颐。他在解释《论语·宪问》之“古之学者为己”条云：“古之学者为己，其终至于成物。今之学者为人，而终至于丧己。”朱熹更在按语中附和道：“圣贤论学者用心得失之际，其说多矣，然未有如此言之切要者。于此明辨而日省之，则庶几乎不昧于所从矣。”引自朱熹《四书章句集注》，第155页。

由“为己之学”的思维模式所建构的传统学术，有极深刻的体会和全面的把握。但从徐先生的著书立说之中，却找不到模仿或复制传统学术的明显意愿和痕迹。他在撰写研究传统学术，尤其是古代思想史的专书和论文之时，所遵循的基本上还是由胡适及其追随者为现代史学所建立的那一套规则、框架和范式。尽管他批评胡适的火力，比所有新儒家都来得更猛烈，但他白话文书写技巧之出神入化，不仅任何新儒家都不能望其项背，甚至还超过首倡白话文的胡适。如果把白话文之取代文言，视为在胡适主导下的传统学术向现代转型的重要标志，徐先生便不仅应视为胡适的学生，而且还是一个“青出于蓝而胜于蓝”的好学生。正由于徐先生所建构的是现代学术，^① 对照和比较传统与现代学术的同异，便不仅是顺理成章的，而且还是必不可免的。对于传统学术在“立言”方面的各种缺憾与不足，徐先生也常从现代学术的标准和视角，一一加以批评。

除了用字不严格，表达欠缺组织条理之外，^② 传统学术最为徐先生诟病的，是抽象性、系统性和构造形式的欠缺与不足。徐先生说：

中国的先哲们，则常把他们的体认所到的，当作一种现成事实，用很简单的语句，说了出来；并不曾用心去组成一个理论系统。尤其是许多语句，是应机、随缘，说了出来的；于是立体的完整生命体的内在关联，常被散在各处，以独立姿态出现的语句形势所遮掩。^③

因为中国文化，很早便重体认，重实用，而不重思辨；所以古人表达其思想时，常是片断的，针对某一具体事实而说的；缺乏由思辨

① 徐先生说：“我写这部书的动机，是要通过有组织地现代语言，把这一方面的本来面目，显发了出来，使其堂堂正正地汇合于整个文化大流之中，以与世人相见。”徐复观：《中国艺术精神·自叙》，台北：学生书局1966年版，第2页。

② 徐先生说：“我常觉得古人用字不甚严格，其表达思想之方式亦不够组织；所以在许多地方，只能根据某一书，某一书中前后互相关联的话，以确定一个字或一句话的意义。”徐复观：《中庸的地位问题——谨就正于钱宾四先生》，收入氏著《中国思想史论集》，第72—73页。

③ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，台北：商务印书馆1988年版，第3页。

而来的抽象性及构造形式。^①

由于中国传统学术如此明显地带有上述的缺憾，徐先生在撰写中国古代思想史时，首先便必须负责任地加以说明：中国先哲们是否产生过具备了真正学术意义的思想和理论系统，因而具有成为思想史研究对象的资格或合法性。冯友兰在撰写《中国哲学史》之时，也必须对中国是否有哲学这一问题，首先予以说明。冯友兰以“持之存故而又言之成理”来给哲学下定义，^②并以中国先哲的论述，虽欠缺了哲学的“形式系统”，但却从不欠缺哲学的“实质系统”，而其“实质系统”在论述上完全可以同时满足“持之存故”而又“言之成理”这两大条件，相当成功地证明了中国有哲学。^③徐先生的论述策略，究其实和冯友兰十分相似。徐先生强调，即使在先哲们具体、简单、片断、分散的各种语句之中，仍潜存着一种“立体的完整生命体的内在关联”，以及“逻辑的结构”和“普遍的意义”，^④这分明是冯友兰的虽无“形式系统”但

① 徐复观：《孟子政治思想的基本结构及人治与法治的问题》，收入氏著《中国思想史论集》，第133页。

② 冯友兰说：“哲学乃理智之产物；哲学家欲成立道理，必以论证证明其所成立，荀子所谓‘其持之有故，其言之成理’是也。”（冯友兰：《中国哲学史》上册，第6页。）按照冯友兰的解释：所谓哲学，就是以理智的辩论，有系统地证成一中心观念（作者自注：即哲学家之见）。中心观念（“见”）就是“持之有故”，系统地证成这一中心观念便是“言之成理”。约言之，凡是能同时满足“持之有故”和“言之成理”这两个条件的论说，便都是哲学。冯友兰：《中国哲学史》上册，第6、25、26页。

③ 冯友兰强调：在中心观念的证成方面，有形式上的系统，有实质上的系统，两系统能兼者（如亚里士多德的哲学）的哲学固然是哲学，但无形式系统而有实质系统者，亦成哲学。即如苏格拉底和柏拉图的哲学，便只有实质系统而无形式系统，但普天之下，任谁都不会说苏格拉底和柏拉图的哲学不是哲学。同理，中国文化诚然有许多弱点，但这只能证明中国文化欠缺哲学的形式系统，不能证明中国文化欠缺哲学的实质系统。事实上，在中国学术史中，能同时满足“持之有故”和“言之成理”这两大条件的学派或学说所在多有。冯友兰：《中国哲学史》上册，第14页。

④ 徐先生强调，凡是先哲“只要是成了‘家’的思想，在他各个片断的语言中，依然会有其内在的关联，含有逻辑的结构；否则便只能算是一个‘杂家’。并且在他们针对某具体事实所陈述的语言中，有的没有普遍的意义，有的则在具体事物的后面，含有普遍的意义”。徐复观：《孟子政治思想的基本结构及人治与法治的问题》，收入氏著《中国思想史论集》，第133页。

却有“实质系统”说法的更新版。在证明了中国有哲学之后，作为中国哲学史家冯友兰的责任，便是“要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”。^①而在证明了中国有真正学术意义的思想和理论系统之后，作为中国思想史家徐先生的责任，也是要在形式上无系统之中国传统思想中，重建其实质的系统。中国思想史实质系统的重建，首先必须理解、厘清和把握先哲思想中如命、性、心、情、才、道、德等核心观念。徐先生有时又把核心观念称之为“重要抽象名词”或“思想”。他说：

先哲的思想，是由他所使用的重要抽象名词表征出来的。因此，思想史的研究，也可以说是有关的重要抽象名词的研究。^②

人性论是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名词所代表的观念、思想，为其内容的。人性论不仅是作为一种思想，而居于中国哲学思想史中的主干地位；并且也是中国民族精神形成的原理、动力。要通过历史文化以了解中华民族之所以为中华民族，这是一个起点，也是一个终点。文化中其他的现象，尤其是宗教、文学、艺术，乃至一般礼俗、人生态度等，只有与此一问题关联在一起时，才能得到比较深刻而正确的解释。^③

然而，要理解、厘清和把握先哲思想中的核心观念，又必须克服以下的困难。其一，在欠缺形式系统的文本中，这些核心观念常以分散、独立的姿态出现，因而必须把各种与核心观念相关的语句“集合在一起，用比较、分析、‘追体验’的方法，以发现其内在关联，并顺此内在关联加以构造”，^④必须“根据某一人，某一书中前后互相关联的话，以确定一

① 冯友兰：《中国哲学史》上册，第14页。

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第1—2页。

③ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·序》，第2页。

④ 徐复观，《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第3页。

个字或一句话的意义”，^① 必须“多费一番爬搜组织的工夫，须要在他全般相关的语言中来把握他的思想；并且也只有在全般相关的语言中，才易于确定某一句话的意义”。^② 在核心观念通过文本的整体衡断而得以确定之前，最容易犯的错误，就是执取文本中的吉光片羽或一鳞半爪作随意的猜测，或者依傍西方的理论框架作过度的推衍，甚至轻率地遽下某一观念“只是如此，决不是如彼”的结论。^③ 徐先生认为自己治思想史的重要特色之一，就是“在内在关联的发现中，使散布在各处的语句（例如《论语》中的“仁”），都能在一个完整生命体中，尽到一份构成的责任，占一个适当的位置，并彼此间都可以发挥互相印证的作用”。^④

其二，在逻辑推论上，有演绎法，有归纳法。而对片言只语作过度的推衍，以致犯下了“鲁莽、灭裂”的大错，究其实主要是缘于演绎法的滥用。由于演绎法可执取极有限的材料，依据既有的理论和范式，作极度的推衍，不仅可充分驰骋自己的思辨力，而且可大大节省了耗费在资料的蒐集、梳理、鉴别和审定的时间和辛劳，因而学人从阮元、傅斯年、日本的加藤常贤，多以演绎法为宗。但把演绎法应用在先哲思想的实质系统的重建中，则往往会把核心观念的“多义”化约成“一义”，把“可能性”误判为“必然性”，从而得出武断却又难以成立的结论。^⑤ 为了避免演绎

① 徐复观：《中庸的地位问题——谨就正于钱宾四先生》，收入氏著《中国思想史论集》，第72—73页。

② 徐复观：《孟子政治思想的基本结构及人治与法治的问题》，收入氏著《中国思想史论集》，第133—134页。

③ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第3页。

④ 同上书，第4页。

⑤ 徐先生对由阮元、傅斯年到加藤常贤的训诂演绎法有相当精到的批评。徐先生说：“所谓训诂学之演绎法者，乃不待上下文句之参证，不由有关资料之归纳、勾稽，而仅以由某字之原形原声所得之义，为推论之依据。若本字之原形原声不能与所期之结论相应，则由通假以济其穷。”“但此中之问题，一在于忽视文字之字义，常在引申演变之中。一在于由上一步以推下一步，其中仅有‘可能性’，而无‘必然性’；故尚待资料上之归纳证明。阮元系统之学风，则将此种‘可能性’视为‘必然性’。将多义之前提条件，视为一义之前提条件。于是预定结论之下，反而对资料作武断之解释。阮元与傅斯年对‘性’字所作之解释，即其显证。”徐复观：《评训诂学上的演绎法——答日本加藤常贤博士书》，收入徐复观《中国思想史论集》，第203—204页。

法的滥用，徐先生提出研究中国古代思想，应该“尽量使用归纳方法，以归纳出各家各人所用的抽象名词的具体内容，为他们补出一种明确地定义；把各家各人虽用了相同的抽象名词，但其关涉所及的范围并不相同的情形，明确的指陈出来”，^①并以归纳法从所判读的文本中“抽出结论的层面”。他说：

在此一层面中，首先须细读全书，这便把训诂、校勘、版本等问题概括在里面。我不信任没有细读全书所作的抽样工作，更痛恨断章取义，信口雌黄的时代风气。仔细读完一部书，加以条理，加以分析，加以摘录，加以前后贯通，左右比较，尚且不一定能把握得周到、真切，则随便抽几句话来作演绎的前提，尽量演绎下去，这只能表现个人思辨之功，大概不能算是为了学术做了奠基工作。我最多的工夫，常常是花费在这一层面上，这是古人所易，却为今人所难的。^②

由归纳法所求得的结论，经常与由演绎法所求得者格格不入，甚至完全相反。徐先生特别举例指出：“《论语》中‘命’与‘天命’，从传统的训诂上，不能发现两者间的差异，因而对孔子‘五十而知天命’的意义，发生许多不相干的争议”，但经过他用归纳的方法，把两者不同的内容界定出来之后，便使此一“不必要的历史混乱”终于得到了“澄清”。这也证明了归纳法的使用，可“补传统训诂之不足”。^③尽管徐先生表示，自己由归纳法得出的许多研究结论，并非百分之百地“可全资信赖”，但研究中国古代思想若使用了归纳法，不仅可强化研究者“亲读原典的兴

① 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第2页。

② 徐复观：《中国思想史工作中的考据问题代序》，收入氏著《两汉思想史》卷3，第4—5页。

③ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第2页。

趣”，而且还会比使用演绎法更可能求得“可信赖的结论”。^①正因如此，徐先生一再强调治中国思想史绝不可有好逸恶劳、舍难取易、偷懒和捡便宜的心理，一再强调必须在原典上狠下工夫，一再强调对原典的抄录和再三覆案的“笨方法”^②其实是似慢而实快、似拙而实巧，一再强调中国古代思想实质系统的重建，必来自“由归纳方法所求得系统”，必待于各种思想资料的全面收集和整理之后的“集腋成裘”。^③

其三，核心观念或思想都是社会的产物，社会是变动和发展的，因而核心观念或思想也是变动和发展的。^④核心观念或思想的变动不居，不仅是因为不同的时期、不同的哲人会有不同的核心观念或思想，同时亦因为同一时期也会有不相同的核心观念或思想，^⑤而同一哲人头脑中的核心观念或思想也不会一成不变。正因如此，徐先生一再强调：研究中国思想史必须在方法学上采取“发展”、“比较”和“动进”的观点，“只有在发展的观点中，才能把握到一个思想得以形成的线索。只有在比较的观点

① 徐复观：《两汉思想史·自序》卷3，第5页。

② 徐先生说：“这几年来，颇有好学之士，向我问到治思想史的方法。在这里特郑重说一句：我所用的，乃是一种笨方法。十年以前，我把阅过的有关典籍，加以注记，先后由几位东海大学毕业的同学为我摘抄了约四十多万字，其中有关两汉的约十多万字。等到我要正式拿起笔来，发现这些摘抄的材料，并不能构成写论文的基础。于是又把原典拿到手上，再三反覆；并尽可能的追寻有关材料，这样才慢慢的形成观点，建立纲维；有的观点、纲维，偶得之于午夜梦迴，在床上穷思苦索之际。”徐复观：《两汉思想史·自序》卷2，台北：学生书局1966年版，第1—2页。

③ 徐先生说：“我为了收拾自己精神的散乱，也养成了抄书的习惯；便断续地将记好的这种材料加以抄录。……我自己并没有什么预定的美学系统；但探索下来，自自然然地形成中国的美学系统。虽然我为了避免悬拟虚构之嫌，所以不顺着理论的结构写了下来，而是顺着历史中有关事实的发展写了下来，以致在形式上有的不免于显得片断或重复；但决不因此而妨碍其由内在关联而来的系统性。站在资料的立场来说，这一系统是‘集腋’所成的‘裘’，也就是由归纳方法所求得系统。”徐复观：《中国艺术精神·自叙》，第3—4页。

④ 徐先生指出：“古人与人自身有关的思想，都是适应于他当时社会的某种要求，也受到当时社会各种条件的制约。社会环境是变的。我们只能先从某一思想家所处的社会环境中去了解他的思想，估计他的思想价值。”徐复观：《孟子政治思想的基本结构及人治与法治的问题》，收入氏著《中国思想史论集》，第133页。

⑤ 徐先生指出：“过去研究思想史的人，常常忽略了同一抽象名词的内涵，不仅随时代之演变而演变，即使在同一时代中，也因个人思想的不同而其内涵亦因之不同。”徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第2页。

中，才能把握到一种思想得以存在的特性”，^①“从动进的方面去探索此类抽象名词内涵在历史中演变之迹；及在演变中的相关事条件；由此而给予了‘史’的明确意义”。^②而徐先生自己在治中国思想史时之“所以容易从混乱中脱出，以清理出比较清楚的条理，主要是得力于‘动地观点’、‘发展地观点’的应用”，^③不过，在采取“发展”、“比较”和“动进”的观点之时，除了必须从历史演变的脉络，将政治社会结构的大纲维——亦即形成思想的大背景——弄得一清二楚之外，^④还必须留意核心观念或思想的内容与形式的发展和演变，以及古今观念的转换问题。徐先生说：

在历史中探求思想发展演变之迹的层面。不仅思想的内容，都由发展演变而来；内容表现的方式，有时也有发展演变之迹可考。只有能把握到这种发展演变，才能尽到思想史之所谓“史”的责任，才能为每种思想作出公平正确地“定位”。^⑤

这里面还有一个古与今的观念转换的问题。有的在古代认为很神圣的事物，有如天、天命、天道、阴阳、五行之类，在今日则并不神圣。我们的责任，是要在时间之流中，弄清它们的起源、演变，在当时的意义及现代的意义。既不回头去扮演古人，也不把古人拉到现在来改造。^⑥

并且，在采取“发展”、“比较”和“动进”的观点之时，还必须十分

① 徐复观：《两汉思想史·自序》卷2，第2页。

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·再版序》，第2页。

③ 徐复观：《中国艺术精神·自叙》，第7页。

④ 徐先生说：“我研究中国思想史所得的结论是：中国思想，虽然有时带有形上学的意味，但归根到底，它是安住于现实世界，对现实世界负责；而不是安住于观念世界，在观念世界中观想。所以我开始写两汉思想史时，先想把握汉代政治社会结构的大纲维，将形成两汉思想的大背景弄清楚。而两汉政治社会结构的特色，需要安放在历史的发展中始易著名。”徐复观：《两汉思想史：周秦汉政治社会结构之研究·自序》卷1，第1页。

⑤ 徐复观：《中国思想史工作中的考据问题代序》，收入氏著《两汉思想史》卷3，第4页。

⑥ 徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第9页。

留意核心观念或思想的创造者的共性与个性。徐先生说：

作为一个人，总有其共性。有了共性，然后天下的人，都可在某一基点之上（如人性），作互相关联底考察，因而浮出世界史的观念。但人的生活环境，既不能完全相同；而人的本身，更有其主动性和创造性。各个人的想法做法，并非完全由环境所塑造，在同一环境之下，也可以有不同的想法做法，这是人与其他动物之最大分别：也便是说明人除了其共性之外，还有其个性。并且愈是发育完成的人，其个性愈明显。个性与个性之间，互相影响，影响的结果，一方面是共性的增大，同时也是个性的完成。一不碍多，多不碍一，一与多是互生互成的，这在人性的关联上可以得到显明的例证。^①

共性是一，个性是多。尽管个性千差万别千变万化，而人之所以为人，总赖有贞常恒久始终不变的共性，作为联结交通不同的族群、性别和阶级的凝聚力和向心力。徐先生不仅在强调发展与变化的辩证观点，而且在发展与变化之中，同时兼顾到不变与贞常。他在论及人性时是如此，在论及核心观念或思想时更是如此。徐先生说：

任何思想的形成，总要受某一思想形成时所凭借的历史条件之影响。历史的特殊性，即成为某一思想的特殊性。没有这种特殊性，也或许便没有诱发某一思想的动因：而某一思想也将失掉其担当某一时代表意义的意义。历史上所形成的思想，到现在还有没有生命，全看某一思想通过其特殊性所显现的普遍性之程度如何以为断。换言之，即是看其背后所倚靠以成其为特殊性的普遍性真理，使后世的人能感受到怎样的程度。特殊性是变的，特殊性后面所倚靠的普遍性真理，则

^① 徐复观：《文化的中与西·答友人书（二）》，收入氏著《学术与政治之间》，台湾学生书局1980年版，第89—90页。

是常而不变。历史学之所以能成立，以及历史之所以可贵，正因他是显现变与常的不二关系。变以体常，常以御变，使人类能各在其历史之具体的特殊条件下，不断的向人类之所以成其为人类的常道实践前进。有的人不承认在历史转变之流的后面有不变的常道，便蔑视历史，厌恶传统，觉得他自己是完全站在历史范畴之外，纯靠自力以创造其人生；而不知道这种横断面的想法，正自侷于无历史意识的一般动物，以为今日唯物的共产党开路。在另外一方面，则有的人死守时过境迁的历史陈述，死守着非变不可的具体的特殊的东西，而想强纳于新的具体的特殊条件之下，这是把历史现象混同为自然现象，不仅泥古不可以通今，而且因其常被历史某一特殊现象所拘囚，反把构成特殊现象后面的普遍性的常道也抹煞了。这名为尊重历史，结果还是糟蹋历史。最坏的是这种错误的努力，很易被野心家所利用。有的野心家喜欢利用革命的名词，也有的野心家喜欢利用复古守旧的心理。有的野心家更喜欢把两者结合起来，作左右逢源的利用。所以我们对中国文化的态度，不应该再是五四时代的武断的打倒，或是颯颯的拥护。而是要从具体的历史条件后面，以发现贯穿于历史之流的普遍而永恒的常道：并看出这种常道在过去历史的具体条件中所受到的限制。因其受有限制，于是或者显现的程度不够，或者显现的形式有偏差。今后在新的具体的条件之下，应该做何种新的实践，使其能有更完全更正确的显现，以汇合于人类文化之大流，且使野心家，不能假借中国文化以济其大恶，这才是我们当前的任务。^①

其四，在重建中国思想史的实质系统之时，无论是把思想资料排到在一起，用“比较、分析、‘追体验’的方法，以发现其内在关联，并顺此内在关联加以构造”系统也好，“由归纳方法所求得系统”也好，抑或采

^① 徐复观：《儒家政治思想的构造及其转进》，收入氏著《学术与政治之间》，第47—48页。

取“发展”、“比较”和“动进”的观点审视系统也好，全都离不开抽象思维能力的运用。即使是训诂、考据、疑古与辨伪等工作，同样也得依赖抽象思维的导引。这不仅因为“对资料的追求、发现，必受有某种观念的诱导；与观念无关的资料，经常是视而不见的。尤其是对资料的解释，常要凭借相关的观念做分析与综合的钥匙。任何观念都没有的人，也就是对摆在面前的资料完全不能做解释的人”；^①更重要的，还因为训诂、考据、疑古与辨伪，都立足于材料的蒐集、检别、组织和审定之上，因而无一能离开研究者的思想操作。例如，徐生生强调：“一个字，可以作许多解释，只有在一句话中才能确定应采某种解释。一句话，也可以作不同的解释，只有在相关的前后文句中才能确定应作某种解释。”^②我们之所以能确定一个字、一句话的意义，所依据的正是这一句话和这一句话的前后相关文句的思想脉络。^③由此可见，以训诂、考据、疑古和辨伪为其主要内容的考证工作，和以抽象思维能力为凭借的义理照明，实有其不可分割性。并且，考证工作除了必须有由局部积聚以把握全体之意的第一步之外，还必须迈出由全体返照以确定局部意义的第二步。由第一步转向第二步的最大关键，实离不开抽象概念的建立。^④故由考据上升到义理，便成

① 徐复观：《与陈梦家屈万里两先生商讨周公旦曾否践阼称王的问题·附录三》，收入氏著《两汉思想史：周秦汉政治社会结构之研究》卷1，第421页。

② 徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第5页。

③ 同上书，第5—6页。

④ 徐先生指出：“我们所读的古人的书，积字成句，应由各字以通一句之义；积句成章，应由各句以通一章之义；积章成书，应由各章以通一书之义。这是由局部以积累到全体的工作。在这步工作中，用得上清人的所谓训诂考据之学。但我们应知道，不通过局部，固然不能了解全体；但这种了解，只是起码的了解。要作进一步的了解，更须反过来，由全体来确定局部的意义；即是由一句而确定一字之义，由一章而确定一句之义，由一书而确定一章之义；由一家的思想而确定一书之义。这是由全体以衡定局部的工作，即赵岐所谓‘深求其意以解其文’（《孟子题辞》）的工作；此系工作的第二步。此便非清人训诂考据之学所能概括得了的工作。这两步工作转移的最大关键，是要由第一步的工作中归纳出若干可靠的概念，亦即赵岐之所谓‘意’。这便要有一种抽象的能力。但清人没有自觉到这种能力，于是他们的归纳工作，只能得出文字本身的若干综合性结论，而不能建立概念。因此便限制了他们由第一步走向第二步的发展。”徐复观：《有关思想史的若干问题——读钱宾四先生老子书晚出补证及庄老通辨自序书后》，收入氏著《中国思想史论集》，第113—114页。

为学术研究内在规律所蕴涵的必然要求。^① 职是之故，一个人若欠缺抽象思维的能力，是不能也不配作训诂、考据、疑古与辨伪等考证工作的，即使勉力去做，也一定做不好。但自乾嘉以来，中国学术主流所崇尚和标榜的正是考证，而由乾嘉到近现代中国学人所最欠缺的，根据徐先生的说法，偏偏也正是抽象思维的能力。^② 徐先生指出：

一谈到考据，大家会立刻联想到乾嘉学派。以考据为专门之学，的确是出自乾嘉学派。但他们在以汉学打宋学的自设陷阱中，不仅不了解宋学，且亦不了解汉学。更糟的是，他们因反宋学太过，结果反对了学术中的思想，既失掉考据应有的指归，也失掉了考据历程中重要的凭借，使考据成为发挥主观意气的工具。……其中在训诂校勘上卓有成就的，又都短钉零碎，距离思想的层次很远。此种风气，为现代学人所传承，更向古典真伪问题上发展，应当是好现象。但发生影响最大的“古史辨”派，鹵莽灭裂，更从文献上增加了中国传统学问的困扰。^③

但是，乾嘉学派发展到现代，“一直到今天还是一股有力的风气”，^④ 其代表人物不仅占据中国学术主流的高位，垄断着学术的话语权，主宰着

① 徐先生指出：“姚姬传把中国学问分为义理、考证、词章三大部门，这只是就当时学术界的情形，为此概略之论。假定方便上承认姚氏的说法，则考据与词章，可两不相干；但若把义理作思想来理解，则考据与词章，如何可以与义理割席？就研究的对象来讲，假定被研究的对象是人，此人行为的后面必定有他的思想或时代思想的背景；而此人的言语，或即是表达他的思想，或者不自觉地是由某种思想而来。由考据到义理，乃是研究上不可缺少的历程。某人的思想，固然要透过考证（包括训诂、校勘等）而始能确定；但考证中的判断，也常要凭思想的把握而始能确定。”徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第5页。

② 徐先生说：“治学最重要的资本是思考力；而我国一般知识分子所最缺乏的正是思考力，亦即是缺乏在分析综合中的推理能力。连许多主张西化的人也不例外。”“近两百年来，治中国学问的人，多失掉了思想性及思考的能力。”引自徐复观《我的若干断想》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第11页；以及《中国人性论史：先秦篇·序》，第1页。

③ 徐复观：《中国思想史工作中的考据问题代序》，收入氏著《两汉思想史》卷3，第1—2页。

④ 同上书，卷3，第2页。

权力与资源的再分配，而且还披上了科学的神圣外衣，公然排斥和摒弃在学术研究中的义理和价值问题。^①任何带有思想性的研究，都有可能被他们称为“游谈无根”、“不科学”，甚至“反科学”而遭到打压、抹煞和讪笑，不是被迫“失语”，就是惨遭“消音”。但震慑于科学加考证的赫赫声威而自身又不谙考证，包括熊十力在内的新儒家都从不敢与之正面争锋。^②徐先生年轻时曾在湖北国学院刻苦攻读，又在黄侃门下受过严格的考据训练，对旧考证学的强项和弱点均知之甚详。为了挣脱新儒学“失语”兼被“消音”的困境，徐先生投袂而起，利用自己一身兼通考据和义理的优势，决心入室操戈，拔赵帜，插汉帜，以“更谨慎更精密的考据”，亦即考据加义理的新考证学，以斥破当时占据着学术主流地位但却欠缺义理和思想的旧考证学——徐先生又称之为“肤浅粗疏甚至是虚伪的考据”。^③徐先生所撰写的与中国思想史相关的大量著作，几乎都是始于考据再向义理升进，又从义理落实到有血有肉的思想者及其所处的时代，而徐先生对自己独步的新考证学，也非常的自负。他说：

人固然不可以胡思乱想；但更不可以不思不想。不思不想的结果，连考据也要被断送掉，这才是今日学术界可悲的现象。此其间有

① 徐先生多次指名或不指名批评中研院史语所。例如他在回答辅仁大学同学的提问时便若有所指地说：“思想力的培养，是教学与治学上的基本要求。岂有不了解古人的、他人的思想而能培养自己的思想力？岂有没有思想力的人能做考据工作？但有一批自命颇高的人，标榜他们只搞考据，不沾义理，不沾思想，以保持他们的科学立场。几十年来，国家在学术上的名位与金钱都操纵在这批人手上，于是中国居然要以‘无思想地学术’名于世。这岂仅限制他们始终停顿在极肤浅幼稚的阶段，更糟的是，他们在考据之下，十有八九，都是大打其胡说。贻害一般年轻有志而尚无能力拆穿他们的把戏的人。”徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第6页。

② 徐先生说：“我留心到，治中国哲学的人，因为不曾在考据上用过一番功夫，遇到考据上已经提出的问题，必然会顺随时风众势，作自己立说的缘饰。例如熊师十力，以推倒一时豪杰的气概，在中国学问上自辟新境。但他瞧不起乾嘉学派，而在骨子里又佩服乾嘉学派，所以他从来不从正面撻此派之锋，而在历史上文献上常提出悬空地想像以做自己立论的根据，成为他著作中最显著的病累。其他因乘风借势，而颠倒中国思想发展之绪的，何可胜数。”徐复观：《中国思想史工作中的考据问题代序》，收入氏著《两汉思想史》卷3，第2页。

③ 同上。

如王国维、陈寅恪、陈援庵、汤用彤诸氏，渐由考据走上思想史的道路；虽深浅不同，但这已真是凤毛麟角。所以我曾经说，此一步工作的性质，与清人所谓训诂考据，有本质上的不同。……由局部积累到全体（不可由局部看全体），由全体落实到局部，反复印证，这才是治思想史的可靠方法。但若仅仅停顿在这里，则所得的还只是由纸上得来的抽象的东西。古人的思想活动，乃是有血有肉的具体地存在。此种抽象的东西，与具体地存在，总有一种距离。因此，由古人之书，以发见其抽象的思想后，更要由此抽象的思想以见到在此思想后面活生生的人；看到此人精神成长的过程，看到此人性情所得的陶养，看到此人在纵的方面所得的传承，看到此人在横的方面所吸取的时代，一切思想，都是以问题为中心。没有问题的思想不是思想。古人是如何接触到他的问题？如何解决他所接触到的问题？他为解决问题，在人格与思想上作了何种努力？以及他通向所要达到的目标是经过何种过程？他对于解决问题的方法有何实效性、可能性？他所遇着的问题及他所提供的方法，在时间空间的发展上，对研究者的人与时代，有无现实意义？我们都要真切地感受到。所以治思想史的人，先由文字实物的具体，以走向思想的抽象，再由思想的抽象以走向人生、时代的具体。经过此种层层研究，然后其人其书，将重新活跃于我们的心目之上，活跃于我们时代之中。我们不仅是在读古人的书，而是在与古人对话。孟子所谓“以意逆志”，庄生所谓得鱼忘筌，得兔忘蹄，得意忘言，此乃真是九原可作，而治思想史之能事毕矣。^①

徐先生考据加义理的新考证学，和当时那些“无思想地学术”的旧考证相较，明显地高出不止一个层级。为了新旧考证学之争，为了由学

^① 徐复观：《有关思想史的若干问题——读钱宾四先生老子书晚出补证及庄老通辨自序书后》，收入氏著《中国思想史论集》，第115—116页。

术边缘重返学术中心，尤其是为了学术话语权的分享，徐先生还曾经和毛子水、李济、屈万里、劳榦等当时学界的主流人物捉对厮杀。^① 一个有严格的思想训练者面对一群无思考能力者的学术交锋，结局不仅高下胜负立判，而且还留下了“项王按剑叱咤，千人皆废”的历史想象。

既然抽象思维能力对研究传统学术，尤其对研究中国思想史是如此的重要，那么，它又是如何被培养和训练出来的呢？徐先生认为，唯一的办法就是刻苦钻研有代表性的中西学术经典。徐先生强调：“只有读组织严密的思想性的著作，才能养成自己的思考能力，逻辑教科书是没有大用处的。只有读论证精详的考证性的著作，才能养成自己的考证能力，决不应仅靠方法上的说教。同时，真要看懂他人的著作，要靠自己的功力。而选择名著，反复用心去精读熟读，一寸一寸的把握其中的纲要、条理、及取材、推演的方式，是培养功力的不二法门。依傍门户，道听途说，便什么也谈不上了。”^② 而在中西著作中，徐先生又强调必须先向西方学术名著取经。徐先生说：“思考力的培养，读西方哲学家的著作，较之纯读线装书，得来比较容易。我常常想，自己的头脑好比是一把刀；西方哲人的著作好比是一块砥石。我们是要拿在西方的砥石上磨快了的刀来分解我们思想史的材料，顺着材料言的条理来构成系统，但并不是要搭上西方某种哲学的架子来安排我们的材料。”^③ 必须注意的是，徐先生有意把研读西方名著置放在中文经典之前，这个次序只是时间次序的先后，而决不是重要性次序的先后。徐先生研究的毕竟是中国的思想史，从他无数次强调充分消化和整体把握原典（即徐先生口中的“基本材料”）对研究成果的优先

① 请参看徐复观《两篇难懂的文章》、《答毛子水先生的“再论考据与义理”》，收入氏著《学术与政治之间》，第469—490页；以及徐复观《由尚书甘誓、洪范诸篇的考证，看有关治学的方法和态度问题——敬答屈万里先生》、《与陈梦家屈万里两先生商讨周公旦是否践阼称王的问题》、《有关周公旦践阼称王的申复》，收入氏著《中国思想史论集续篇》，第113—205页。

② 徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第3页。

③ 徐复观：《我的若干断想》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第11页。

性、重要性甚至是决定性来看,^① 研读中文经典在重要性的次序上,应该还在西书之前。徐先生重申:“‘思想力’的培养,必须通过了解古人的、他人的思想,而始能得到锻炼、拓展、提升的机会。所以思想力的培养,是教学与治学上的基本要求。岂有不了解古人的、他人的思想而能培养自己的思想力?岂有没有思想力的人能做考据工作?”^② 徐先生还现身说法,把“一切都要由基本材料下手,在基本材料上立根基”,作为培养和训练思维能力的“金针”,向求法的学子传授:

推翻传统的说法是考据。重新肯定传统的说法,同样是考据。考据的第一步,是认清什么是某一问题的基本材料,直接从基本材料下手。基本材料把握到了,再看他人有关的正面反面的说法,精密地与基本材料相对照,这样才不致受欺骗,并可养成批判的能力。在作对照时,一是,他人的解释是否与原意相符?二是,他对人对材料的把握,是片段的,还是全面的?三是,顺着他人的论点去追查他所援引的根据,是否确实。四是,细心而客观地衡量正反两面材料的轻重。再顺着基本材料去追求约略同时的有关材料。再由基本材料追求在这以前的线索;也追求在这以后的足印。在辞典、汇书上找有关材料的引子,更凭联想之力,在各方面动脑筋。我为了考证石涛的生平问题,从头到尾,翻阅了二十部以上的清初的诗文集,完全落空,但决不后悔。我为了不相信董仲舒对春秋“元年春王正月”的解释,此

① 例如,徐先生对离开基本材料的整体把握,只拈取其中的片言只语作过度引申发挥的学风,非常的反感,甚至为此对自己的老师熊十力也不惜公开指名予以批评:“我国过去,常有借古人几句话来讲自己的哲学思想的,一直到熊十力先生的体大思精的新唯识论,还未脱此窠臼。所以他曾告诉我,‘文字借自古人,内容则是出自我自己的创造’。所以新唯识论只能视为熊先生个人的哲学,不能当作中国哲学思想史的典据。但在今日,我主张个人的哲学思想,和研究古人的哲学思想史,应完全分开。可以用自己的哲学思想去衡断古人的哲学思想;但万不可将古人的思想,涂上自己的哲学。”徐复观:《我的若干断想》,收入氏著《徐复观杂文——记所思》,第10页。

② 徐复观:《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》,收入氏著《徐复观杂文——记所思》,第6页。

解释由何休所接受而成一大势力，便联想到金文中有没有这类的“书法”，因而推翻了两千年来为今文家所笃信的“其（公羊传）中多非常异义可怪之论”。^①

三 人格培养

尽管徐先生强调学人的抽象思维能力，强调治学方法，以及强调向西方经典学习和借鉴等主张，使他的学术观点显得相当的现代化甚至西化；但他强调史德的重要性，强调史家的品格和其治学成绩的必然连结，^②又使他的理念充满了传统的和中国的特色。徐先生认为一个心理正常的人，一个人格没有被扭曲的人，自然会对自己生命的本源——亦即自己民族的历史文化和先哲先贤——怀有不容己的感恩和孺慕之情。中国历史文化和先哲先贤当然有其不可讳言的缺点甚至错误，对于这些缺点和错误，当然可以而且应该予以批评。徐先生对中国传统政治文化的许多批评，甚至比反传统主义者更为犀利、更为鞭辟入里，并为此不惜和同一营垒的多年老友大打笔墨官司。^③但批评必须实事求是，必须在批评其缺失之时不抹煞

① 徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第8页；徐复观紧接着还对求法的学子说：“假定你们承认我在考据上有一点成就，较之一般考据专家，稍有一日之长，则我已把自己的‘金针’度给你们了。‘佛法无多子’，考据的方法，也‘无多子’。”前揭书，第8—9页。

② 徐先生强调：“一个人在学术上的价值，不仅应由他研究的成果来决定；同时也要由他对学问的诚意及其品格之如何而加以决定。”徐复观：《中国人性论史：先秦篇·序》，第6页。

③ 钱穆反对把秦始皇以后中国的政制，称为“专制政治”，徐先生因之痛加批判：“我和钱先生有相同之处，都是要把历史中好的一面发掘出来。但钱先生所发掘的是两千年的专制并不是专制，因而我们应当安住于历史传统政制之中，不必妄想什么民主。而我所发掘的却是以各种方式反抗专制，缓和专制，在专制中注入若干开明因素，在专制下如何多保持一线民族生机的圣贤之心，隐逸之节，伟大史学家文学家面对人民的呜咽呻吟，及志士仁人忠臣义士，在专制中所流的血和泪。因而认为在专制下的血河泪海，不激荡出民主自由来，便永不会停止。‘述往事，思来者’，史公作史之心，应当是一切史学家之心……”徐复观：《良知的迷惘》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第115页。

其原有的优点和成绩，尤其不可把缺失任意夸张放大，甚至嫁祸栽赃，把批评变成诬陷和污蔑。徐先生最不能忍受和原谅的事情，就是近现代中国学人对自己的历史文化和先哲先贤的诬陷和污蔑。徐先生说：

评隘古人，也和评隘今人一样，既要失之于阿私，又不可使其受到冤屈。这须要有一股刚大之气，和虚灵不昧之心，以随时了解自己知识的限制，和古人所处的时代，及其生活所历的艰辛。目前风气，是毫无分际地阿谀与自己利害有关的今人；却又因无知而又急于想出风头的关系，便以一股乖戾之气去冤屈古人。现在许多人，似乎根本不知道对他人所作的阿谀与冤屈，乃人世间最丑恶之事。而这两者，又必然地是一个人格的两面。^①

之所以为“世间最丑恶”，首先是因为那些厚诬历史文化和先哲先贤的人，本身即充满了“作为一个中国人的过分地自卑感”。徐先生认为，自鸦片战争以来，许多中国知识分子带有“半殖民地”心态，浓厚的自卑使他们在面对西人及西方文化时不免自惭形秽，开始时不敢承认中国有文化，继而把中国文化骂得不值一文，最后把自己的种种软弱、没出息和不争气统统都推到中国文化身上。^②徐先生指出：“在今日，既有人以满身污秽的自卑心理来面对政治问题，也有人以‘满面羞惭’的自卑心理来面对文化问题。在此种人的心目中，觉得只有咒骂侮辱自己的历史文化，才能减轻作为一个中国人的罪恶感。……政治上反自由民主者口头上的理由，是说中国不合于自由民主，亦即是担当不起自由民主，把个人担当不起的自卑心理，投射在整个的国家身上。文化上反历史文化者的口头理由，是说不打倒自己的历史文化，西方的文化便走不进来；把这一代人的阴鄙堕退，一笔写在自己的历史文化身上。”^③

① 徐复观：《中国艺术精神·自叙》，第9页。

② 徐复观：《文化的中与西·答友人书（二）》，收入氏著《学术与政治之间》，第93页。

③ 徐复观：《学术与政治之间·自序》（新版），台北：学生书局1985年版，第vi页。

其次，还因为厚诬古人与历史文化者的行为，乃缘于一种妒忌和仇恨正人君子的小人心理。徐先生提醒大家：“在长久的中国历史中，可以顶天立地站起来的知识分子，为数非常有限，两百年来流行的无条件地排斥宋明理学的情形，经过我这几年不断的留心观察，发现这并不是根据任何可以称为学术上的研究的结论；而只是坏的习性，相习成风；便于有意或无意中，必以推倒在历史中仅有的，可以站的起来的好知识分子为快。这和政治上，在社会上，坏人必定编出许多借口以排斥正人君子，是出于同样的心理状态。而宋明两代的历史事实，正证明这两代的理学家，虽各有其缺点，但皆不失为君子。而结群存心去打倒他们的人，却可以断定，十九是一批小人。谁能推翻这种历史上的公是公非呢？”^①

最后，还因为厚诬古人与历史文化者的行为，乃缘于一种欺软怕硬推卸责任又欲哗众取宠的懦夫心理。徐先生说：“古人的思意，有对有不对；有的我们赞成，有的我们反对；但反对是与仇恨、栽诬不同。反对是根据一种事实、理由，而不接受他，或进一步去批评他。仇恨，则完全是由现实利害所引起的感情上的东西。若由仇恨而变成栽诬，那更是不正当的手段。试想，古来许多艰苦奋斗一生的思想家们，他的身体，早在坟墓中腐朽；他遗留的著作，也正是‘烟墨无言’；他如何会得罪现代人而引起现代人的仇恨？因为在外赌钱赌输了而回到家来打家具，丢祖宗牌位；因为对现实不满而一箭射向坟墓中的人身上去。这都可以算做能避免直接抵抗的勇敢；但未必算得是有出息的勇敢。有不少的人，好像是曾经得过一部无字天书那样，对于他完全不知道的东西，大嚷大骂，有如街头玩江湖的人，觉得只要声音嚷得大，姿态出得怪，便不愁没有人围拢来看热闹。文化界中所以有这种现象，多半是由仇恨而来的发泄。其实，这不仅与古人无关，更与他所谈的问题也无关；而只会令人怀疑到这种人有无谈任何问题的资格？因为只有能保持清明平

^① 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·序》，第7—8页。

允之心的人才能谈问题。”^①

为了避免作“世间最丑恶之事”，徐先生强调研究中国文化的学者，在面对西方文化之时，必须要有“面对知识的堂堂正正的人生态度”，^②必须要有“人格尊严的自觉”。因为，“人格尊严的自觉，是解决中国政治问题的起点，也是解决中国文化问题的起点。一个人，一旦能自觉到其本身所固有的尊严，则对于其同胞，对于其先民，对于其先民所积累下来的文化，当然也会感到是同一种尊严的存在。站在人类共有的人格尊严的地平线上，中西文化才可以彼此互相正视、互相了解。在互相正视、互相了解中吸收西方文化，这有如一个像样地民族资本家和外国工商业者作经济来往一般，到真能做点有规模有计画地以有易无的两利生意。我不认为在买办式地精神状态下，甚至是在乞丐式地精神状态下，能有效的吸收世界文化以发展自己的文化”。^③

“在齐太史简，在晋董狐笔。”为了“秉笔直书”，中国古代史家不惜付出充军、杀头、抄家、灭族的代价。以热血和生命追求与捍卫历史的真实，一直是中国传统史学至可宝贵的优良传统。徐先生的史学精神，和董狐、齐太史等伟大史家是密切通感的。如果从求真的角度看，徐先生对传统文化的批判，是为了捍卫历史的真实；徐先生对传统文化的维护，也是为了捍卫历史的真实；而徐先生对诬陷和污蔑传统文化者的揭露和反批判，同样是为了捍卫历史的真实。是否愿意为追求与捍卫

① 徐复观：《孟子政治思想的基本结构及人治与法治的问题》，收入氏著《中国思想史论集》，第134页。

② 徐先生解释道：“其实，人类文化，都是由堂堂正正的人所创造出来，都要由堂堂正正的人所传承下去。只有由平实正常的心理所形成的堂堂正正地态度，才能把古今中外的文化，平铺在自己面前，一任自己良心的评判，选择，吸收，消化。满面羞惭的自卑心理，使一个人在精神上抬不起头来；这固然不能正视自己的历史文化，同样也不能正视西方的历史文化。在此种情形下，纵然有少数人能认真做一部分西方文化的研究工作，但其内心深处，好像旧社会里不敢抬头的男女恋爱，很不易为国家得到结婚生子的结果。何况抱着此种心理的人，多半是东张西望地混过一生，最后还是对文化交白卷。”徐复观：《学术与政治之间·自序》（新版），第vi—vii页。

③ 同上书，第vii页。

历史的真实付出各种代价，便只有取决于史家个人的道德修养和品格。而史家德行与品格的陶养，顺着徐先生的思路，其最根本用力之处，端在于“忘掉了自身的利害”的“无我”，以及“脱出私人的好恶和利益计较”的“去私”。史家若蔽于个人好恶利害之私，便无法守护历史之公是公非，追寻和保卫历史的真实。^①“许多文章中谈到关键性的问题时，必然是忘掉了自身的利害，否则不能下笔。”^②这真是徐先生在治思想史之时的真情告白和经验之谈。唯有无我与去私，史家才有可能处在极权政治的高压下，即使面对着群众的批斗，学生、同行和舆论的围攻，学术单位的开除解聘，亲戚朋友的划清界线，抄家、坐牢甚至杀头，也不肯削历史史实之足，适官方意识形态教条之履，^③说出违反历史真实和违背学术良知的話。

然而，政治上的逼迫与打压并不是最厉害的，更厉害的还是学术群体与社会大众的集体误解和指斥。徐先生曾把政治压迫和社会风气压迫作出比较，认为后者给精神所造成的负担，实极度地重于前者。徐先生说：

① 徐先生强调：“是非之所以不明，常常为当事者利害好恶之私所遮蔽。理学家常要求人当下能脱出私人的利害好恶，以把握是非之公；这是为了救当下的人，救当下的事，救当下的时代。历史则在时间之流中，也能使人脱出过去的是非好恶，以看出过去的是非得失之公。在这种地方，理学家与史学家，常于不知不觉中，有其会归之点。”徐复观：《明代内阁制度与张江陵（居正）的权、奸问题》，收入氏著《中国思想史论集》，第280页。

② 徐复观：《两汉思想史：周秦汉政治社会结构之研究·自序》卷1，第8页。

③ 徐先生特别把大陆学界“当做永远不刊的经典”马列著作，以及由此衍生的“模仿史学”，作为官方意识形态教条之举证。徐先生说：“所谓模仿史学，是模仿马克思、恩格斯所说的西方历史发展的阶段，把中国历史，生硬地套上去，以符合马、恩心目中的历史发展的法则。马、恩提出‘生产力’及生产关系中的阶级斗争，以作为人类历史发展的‘铁则’，在对历史的解释上，不应完全的否定他的意义。但是，马、恩不是史学家；对东方的历史，更是一无所知，他们所说的‘亚细亚生产方式’，只能表明他以极概略的方法，把东方历史的发展，与西方的历史发展，检别出来，这是他们治学态度的谨慎。他们对西方一百年来的史学，不是完全没有影响；但只是局部的，而不是全面的。是间接的，而很少是直接的。除了制式著作之外，硬要把中国的历史，套到他们的简单架子上去，不仅在学术上是附会，在政治上也看不出有何必要。”徐复观：《与陈梦家屈万里两先生商讨周公旦曾否践阼称王的问题》，收入氏著《两汉思想史：周秦汉政治社会结构之研究·附录三》卷1，第423页。

把政治上的感触写出来容易，但把文化上的感触写出来却相当困难，因为这要冒着社会风气的大不韪。现实政治上的压力，在形式上很重，在精神上却很轻。社会风气的压力，在形式上似乎很轻，而在精神上却很重。一个人的生命，若非不幸而完全沉浸在这种时代感触之中，无法自拔，谁又肯冒双重的压力，以自甘孤立于寂寞天地之中，而可不惧，不悔，不闷？^①

在这种社会风气压迫之下，徐先生明知真话说得愈多，便愈会使自己陷入孤立。而徐先生又是聪明绝顶之人，当然一点也不欠缺“为自己打算的聪明”。而徐先生之所以忘记了为自己打算，究其实缘于“学术上为民族留一线生机的真诚愿望”的至大至公。由此可见，唯有无我与去私，史家才有可能甘冒天下和社会风气之大不韪，不怕学术社群的刻意孤立，不怕同行的讥讽讪笑，坚持说出为自己学术良知不容已的真话。

唯有无我与去私，史学才会成为天下之公器。徐先生口中的那些“不学有术的中年以上的老师们”，才不会再“为了维持自己的地位和饭碗”，以“哄骗聪明学生以作自己积极与消极的工具”，糟蹋尽天下良材美质；^②而那些“学术上完全交了白卷”的当权派，才不会再“由门户、意气、现实利害之私，竟不惜用种种方法，诱迫下一代的优秀青年，在许多特定势力范围之内，作‘错误累积’的工作，以维护若干人在学术上的地位”，致使那些“凭自己独立地意志去追求真是真非”的青年学子，再“难有插足学术研究机关的机会”——这种以劣币驱逐良币的做法，实际上等于“率下一代的人去背弃学术”。^③

唯有无我与去私，中国的许多史学工作者才敢于不再托庇于洋人和洋

① 徐复观：《学术与政治之间·自序》（新版），第vii页。

② 徐复观：《有关周初若干史实的问题》，收入氏著《两汉思想史：周秦汉政治社会结构之研究》，卷1，第407—408页。

③ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·序》，第7页。

理论的屋檐之下,^①不再在“权威圈子里打觔斗”,^②才敢于“服从材料”而不服从权威,才有能可在面对材料之时,放弃个人的成见,任由材料自己讲话,并在“深入到材料去以后,对任何与材料不符,但被人视为是权威的说法,都敢站出来替材料讲话。对任何权威的说法,都敢清查他的底细,穷根究委,查个水落石出”,从而树立起自己“面对知识的堂堂正正的人生态度”。^③

唯有无我与去私,中国当代的许多史学工作者才不会再像以往那样,为了一夜之间暴得大名,而千方百计追新猎奇、哗众取宠,故作非常可怪、语不惊人死不休之论;^④亦不再像以往那样,对于“自己所不知道的知识,便要独断的加以打倒,自己所未达到的人生境界,便要武断的加以踏平,每个人觉得自己就是知识世界的全体,自己就是人格世界的全体”,才不会形成如徐先生所指的“精神中的各个极权王国”,致使个人

① 徐先生指出:“现在的中国知识分子,偶而着手到自己的文化时,常不敢堂堂正正地面对自己所处理的对象,深入到自己所处理的对象;而总是想先在西方文化的屋檐下,找一滕容身之地。但对西方文化的动态,又常限于过分地消息不灵。……”徐复观:《中国艺术精神·自叙》,第4页。

② 徐先生尝慨乎言:“在学问上,能发现某些权威犯有错误的,仅有极少数人才可以做到;一般人,只能在权威圈子里打觔斗;这些年来,国内外对王充、戴东原、章实斋等人的渲染、腾播,即是最显著的例子。首先立说的权威……不仅绝少自己发现自己错误之事,并且对他人所指出的错误,要便是“概不答辩”,以保持自己的身份。要便是运用以“游辞”为“遁辞”等方法,使问题更陷入魔瘴。甚至促使受到卵翼的帮派后生出来为他呐喊,或运用政治力量给对方以打击;这是中国在传统历史文化的研究上,经常陷于泥淖之中的重大原因之一。”徐复观:《两汉思想史:周秦汉政治社会结构之研究·自序》卷1,第5页。

③ 徐复观:《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》,收于氏著《徐复观杂文——记所思》,第4页。

④ 徐先生断言此一不正学风乃缘于五四流弊:“五四学风是在求变动的大要求下,‘新奇’高于一切的学风。只要有人能提出新奇的说法,不论此说法有无根据,便会在一夜之间得到大名。……以致聪明的人,为了获取声名,保持声名,便千方百计地去找新奇;寻找新奇之念,远超过求理解,求真之念。于是许多新奇之说,皆建立在一知半解,以偏概全,以想像代替逻辑推理的情况之上。换言之,走上了以新奇代替真实,淹没真实的一条道路。我们只要想到在当时名满天下的人,多是在具体学问上一无所所有的人;最显著的例子,有如钱玄同,便无法否定我上面的观察、论断。……中国学术的进步,是要超越五四的学风,走上在真实中求新,而不必求奇,乃至宁愿守住真实,放弃社会所要求的新奇之路。但有些人依然想拾五四时代的便宜,不肯顺着五四时代风气中的新奇,去进一步加以检证。”徐复观:《有关周初若干史实的问题》,收入氏著《两汉思想史:周秦汉政治社会结构之研究》卷1,第407—408页。

生命和史学统统都被窒息。^①

徐先生经常强调：“政治上的错误或诈欺，因与社会大众在利害上的密切关联，常能并世即可发现。而学术上的错误或诈欺，因穷探冥索之不易，常承讹踵谬，至千百年而莫之或觉。所以学术上的良心，较之政治上的良心，更为重要。”^② 由于绝大部分学术上的错误，只能由作者自己觉察、自己改正和自己公诸于世，因而学术事业是名副其实的良心事业。觉察、改正、公布自己的错误，离不开作者自己真诚和深刻的反省。作者反省能力的大小，决定了其学术成就的高下。而作者的反省能力，又全系于作者在无我去私的道德修养中的努力程度。一个文过饰非，把“爱假面子”“当作维持自己地位的重要手段”的人，是不能也不会作任何真正反省的。^③ 徐先生是个反省能力极强又勤于反省的人。服从材料和让材料说话，是他治中国思想史的两大原则。他每采一说、建一义，都是“看了许多有关的说法后，经过自己的批判，顺着材料的本身，选择一条心之所安的道路”的结果。^④ 文章写成之后，他便会以“完全处于一个负责地第三者的地位”的心理，^⑤ 对自己的文章作进一步的思考与检证。他的反省内容，包括研究态度是否客观，有没有为了争强斗胜标高立异而怀有翻古人的案或翻今人的案的存心？有没有为了替中国文化或中华民族争面子而预设立场？在评鹭古人之时，有没有随时了解自己知识的限制，以及古人所处的时代和所面对的种种艰难？有没有借古人的名义来发挥自己的思想？有没有阿谀或冤枉古人？有没有对材料作出超过其原意所涵的过度发挥引申？有没有在材料不足时作出过为大胆的推断？有没有不断地根据

① 徐复观：《学术与政治之间·自序》（新版），第v—vi页。

② 徐复观：《释“版本”的“本”及士礼居本国语辨名》，收入氏著《两汉思想史：周秦汉政治社会结构之研究·附录二》卷1，第419页。

③ 徐复观：《中国思想史论集·再版序》，第2—3页。

④ 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·序》，第6页。

⑤ 同上书，第5页。

新资料的发现而修正自己原有的观点?^①当徐先生反省到自己确有错误时,便会勇敢地一一公开承认。例如他检讨自己在撰写陆王异同和孝经成书年代等文章之时,便坦承自己因“多少含着有点卖弄聪明、驰骋意气的成分”,致使立说“容易流于武断”。^②徐先生特别在文章中把这些错误指出,作为自己和别人治学的殷鉴。徐先生的自我检讨,正表现出一种视学术为天下公器无私胸襟。他说:“我年来渐渐了解,一个人在学术上的价值,不仅应由他研究的成果来决定,同时也要由他对学问的诚意及其品格之如何而加以决定。学问是为人而存在,但就治学的个人来说,有时也应该感到人是为学问而存在。我们每一个人的努力,都希望对‘知识的积累’,能有一点贡献。自己的话说对了,这固然是一份贡献,能证明自己的话说错了,依旧是一份贡献。”^③能说出这段话的人,又岂可无“一股刚大之气,和虚灵不昧之心”!^④

结 语

徐先生以现代学术的标准和框架来研究和建构中国古代思想史。他在强调思维能力的训练和培养,强调方法学对治史的重要性时,他的史学思想是相当的现代化甚至西化的。但他在强调个人的人格修养对治史的重要

① 徐先生说:“有反省能力与习性的人,可以不断由新资料修正自己原有的观念与解释;此时是凭原有观念来追求资料,解释资料;同时也即凭新资料突破原有观念,形成切合资料的新观念;资料与观念,是相缘而互相增进的。没有这种反省能力与习性的人,便只能以资料增益他原有的观念;凡与他原有观念不合的,只有出于被删除或歪曲之一途。”徐复观:《与陈梦家屈万里两先生商讨周公旦曾否践阼称王的问题》,收入氏著《两汉思想史:周秦汉政治社会结构之研究·附录三》卷1,第421页。

② 徐复观:《中国思想史论集·再版序》,第3页。徐先生还检讨说:“我有关本问题考证的最大缺点,在于太注重钻材料的空隙,而忽视了广大的背景;更忽视了古代对某些事情,不可能纪录得完全;因纪录得不完全而遽然断定这些纪录为伪,这是非常冒险的考证方法。”徐复观:《中国思想史论集·再版序》,第2页。

③ 徐复观:《中国人性论史:先秦篇·序》,第6页。

④ 徐复观:《中国艺术精神·自叙》,第9页。

性时，他的史学思想又是相当传统的和中国的。传统和现代、中国和西方的两种张力，不仅没有在徐先生的史学思想中引起不可调和的对立和冲突，而且还以相辅相成的态势，有机地融合在一起，使徐先生在新儒家守故开新的文化事业中，尤其是传统史学的重建事业中，发挥了强大的功能，产生了深远的影响，以及取得了骄人的成绩。如果把思维能力和方法学看作“史识”和“史才”，把人格修养看成“史德”，在徐先生的史学思想中，“史德”不仅应高于“史识”和“史才”，而且还应处于统御和主宰的地位。因为，徐先生深深体悟到，“思想史的工作，是把古人的思想，向今人后人，作一种解释的工作”，而“古人的思想，必然与古人的品格、个性、家世、遭遇等，有密切关系”，故史家只有以自己的生命和人格，和古人的生命和人格直接睹面，才会有内在对话的可能，而内在对话又是正确解释的唯一通道，故“解释”和“解释者的人格，常密切相关”。^① 因为，卑鄙者的人格与圣贤的人格，是难以产生内在对话的。按照徐先生的切身体验，“越是迫近到研究的对象，越感到要把握在一个伟大人格，及把握由一个伟大人格所流露出来的思想，该是多么困难的事情。我在研究过程中，虽然尽力要守在‘不笑，不悲，不怒，只是理解’（Non ridere， non lugere， neque detestari， sed intelligere）的斯宾诺莎（Spinoza 1632—1677）的格言，但常常感到站在研究的对象面前，自己智能的渺小”。^② 而徐先生在读《论语》时，常常为被孔子生命的转化中所自然流露出的“平凡中的伟大”而深深感动，甚至觉得“西方一套一套的形而上学，面对着孔子由生命转化中所流露出的语默云为”，顿时变得没有太大的意义。^③

此外，再高强的思维能力，再精密的治学方法，也离不开人的运作。史家的人格修养在治史中之所以比思维与方法更为重要，这是为人文学科

① 徐复观：《中国思想史工作中的考据问题代序》，收入氏著《两汉思想史》卷3，第3页。

② 徐复观：《中国人性论史：先秦篇·序》，第5页。

③ 徐复观：《我的若干断想》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第11页。

研究的特质所决定的。徐先生强调：“大家谈科学方法，却常忽视了在自然科学的实验当中，人不能不以仪器的活动为活动，此时的方法是在客观中进行。但在人文学科方面，方法的操作，‘存乎一心’，很难脱离主观的作用。所以在作自然科学研究的人，不必注重个人的主观态度；但在作人文学科研究的人，首先要求有一个由‘忠于知识’而来的勤勉、谦虚、自信，及‘过则无惮改’的态度。适当的方法，只有在这种态度之下才可以发现和运用的”，^①“方法的真正作用，乃发生于诚挚的治学精神与勤勉的治学工作之中。方法的效果，是与治学的工力成正比例”。^②既要求“德”“才”兼备，又强调“德”重于“才”。这既是新儒家的一贯主张，也是史学家徐先生之所以成为新儒家的重要理由。

① 徐复观：《答辅仁大学历史学会问治古代思想史方法书》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第3页。

② 徐复观：《我的若干断想》，收入氏著《徐复观杂文——记所思》，第12页。