

中國政治思想史研究方法試論

黃俊傑* · 蔡明田**

大 綱

壹、前 言

貳、中國政治思想傳統之若干特質

參、「外在研究法」：理論基礎及其問題

肆、「外在研究法」的應用：以漢代及唐代政治思想研究為例

伍、「內在研究法」：理論基礎及其問題

陸、「內在研究法」的應用：以「王霸之別」與「義利之辨」
為例

柒、結 論

* 國立台灣大學歷史學系教授

** 國立政治大學政治學系副教授

摘要

本文主旨，在於探討中國政治思想史研究的方法，分析研究方法所依據的理論基礎，並以具體實例闡釋研究方法的實際運用。全文論述分為七節，第一節「前言」，說明全文旨趣之所在；第二節通論中國政治思想之特點；第三節分析「外在研究法」(External Approach)及其理論基礎；第四節進一步以漢代與唐代政治思想為例，說明「外在研究法」之具體應用；第五節分析「內在研究法」(Internal Approach)及其方法論預設，並探討這種研究法之優點及其限制；第六節則以先秦儒家政治思想中的「王霸之別」與「義利之辨」等主題及其發展作為具體實例，闡釋「內在研究法」之應用及其問題；第七節則綜合全文各節之論點，提出結論性之看法。

關鍵字：方法論、中國、政治思想

壹、前言

中國政治思想源遠流長，自先秦以至今日，在綿延兩千餘年的發展過程中，諸多學派因互相對抗而交互影響，同一學派之內也異說並存，互為爭勝。中國政治思想傳統中學派間與學派內之爭衡與融合構成為中國思想史之重要組成部份。

這篇論文寫作的目的，在於探討中國政治思想史研究的方法，分析研究方法所依據的理論基礎，並以具體實例闡釋研究方法的實際運用。全文論述分為七節，第一節「前言」，說明全文旨趣之所在；第二節通論中國政治思想之特點；第三節分析「外在研究法」(External Approach)及其理論基礎；第四節進一步以漢代與唐代政治思想為例，說明「外在研究法」之具體應用；第五節分析「內在研究法」(Internal Approach)及其方法論預設，並探討這種研究法之優點及其限制；第六節則以先秦儒家政治思想中的「三霸之別」與「義利之辨」等主題及其發展作為具體實例，闡釋「內在研究法」之應用及其問題；第七節則綜合全文各節之論點，提出結論性的看法。

貳、中國政治思想傳統之若干特質

中國政治思想是中國思想傳統的重要組成部份，在探討中國政治思想史研究方法之前，我們有必要擇定中國政治思想的若干特質略加說明，以作為討論研究法時的背景。

(1)中國思想傳統具有強烈的現世關懷，所以中國政治思想以「經世」為其特徵；中國思想傳統中的一項重要精神就是思想家都面對人生的現實，以根植於對「人」的無限信心而生的理想來正面承擔人生的苦難，轉化並提昇人生的現實。幾千年來的中國思想史，正是中國思想家堅持理想、批導現實、轉化現

實、提昇現實的總記錄。中國思想傳統中「人文化成」精神的表現可以從主客兩方面來觀察。就主體「人」而言，絕大部份的中國思想家對於人都充滿了信心，認為人生而具有善的秉賦，有其良知良能；或認為人可以經由教育或其他途徑加以轉化，去偽存誠，存天理去人慾，終能成就完美的人格。中國思想家一貫地認為宇宙的主體是人，而人具有先天的善苗或可教化之秉賦，因此，他們對於人充滿了無限的信心。由於對人充滿了信心，所以大部份的中國思想家都認為：作為宇宙的主體的人對於相對於人而言的客體，皆具有加以轉化、提昇之潛力。人是頂天立地的存在，人與宇宙間超越的存在之間具有德行上的聯繫；因此，人可以達到「上下與天地同流」的境界。人不但不受客觀環境或條件諸如政治權力、社會秩序、或經濟結構的制約，反而能夠以其無限的善性與潛能來轉化客觀環境。這種以「理想」提昇「現實」的信念，表現在中國思想的各個方面。（註1）

中國思想傳統從先秦開始，在幾千年的發展之中不僅有其階段性的轉折，而且也有其內容上的變化。中國思想傳統雖有其多面性與複雜性，但是中國思想家要求實踐的基本取向始終未變，所謂「知行不二」、「政學為一」確實是中國思想的一大特色。中國思想家不論其思想內容如何玄妙幽遠，都致力於將思想落實在社會之平治上。就這一點來看，中國思想家都是超越人倫日用而又在人倫日用之中。先秦諸子無一不想用自己的一套學說來挽救天下，正是這種思想特色的具體反應。先秦儒家尤其如此：孔子（公元前 551-479）栖栖遑遑，席不暇煖，出疆必載質；孟子（公元前 371?-289?）後車數十乘，以傳食於諸侯；荀子（約公元前 298-238）遍歷齊楚趙秦諸國，皆為了求其學說能夠付諸實踐。儒家思想雖極為廣大高明，但卻極為切實有用。但是，從另一個角度來看，儒家思想卻又呈現高度的理想性，儒者努力於以理想批導現實、美化現實，抒解人間的苦難。因此，中國（尤其是儒家）思想傳統表現高度的批判

性格，不與世浮沈，高標理想，抱道守貞。就這一點而言，中國儒家思想傳統又略具西方所謂「烏托邦」(Utopia)思想之色彩。^(註2)因此，「經世」二字雖最早出自《莊子·齊物論》^(註3)，但是，中國的政治論述確是以「經世」為其鵠的，儒家一系的政論尤然。^(註4)

(2)中國政治思想傳統強調由少數道德之士居社會之高位以轉化整個社會：中國政治思想家雖然各家各派所提出的具體政論互有不同，但是都在不同程度展現某種「精英主義」(elitism)之信念，認為在社會的最頂點有一個「神聖位置」(sacred space)，控制這個位置的人具有超越性力量，足以改變社會。位置本身比誰佔據那個位置更為重要。在「神聖位置」的高點有一特殊機關，由某一特定人物所代表（通常是王權）。因為結構本身並無動力足以改變自己，故必須仰仗這個佔據最高神聖位置的君王的個人品質來改變整個社會結構。上述兩面密相結合即是所謂「政教合一」。史華慈(Benjamin I. Schwartz)稱這種「精英主義」信念為「中國政治思想的深層結構」^(註5)，至為允當。

(3)中國政治思想家論述對當代政治之看法，常不質直言之，而曲折以言之：中國政治思想固然可以見之於奏章、函牘、公文，政治思想人物之議論或發之於廟堂之上，或宣之於書院講堂之中；但是更常見的則是以比興式思維方式，^(註6)出之以諷喻而曲折以言之。這種表述政治思想之方式，固與中國悠久的專制政治壓力有其關係，但更重要的是中國文化中溫柔敦厚的《詩》教傳統。^(註7)在中國的比興式思維傳統之下，經典注疏或歷史研究常是歷代學者提出政論的重要途徑，這種途徑可以稱之為：「作為政治學的中國詮釋學」。所謂「作為政治學的中國詮釋學」具有兩大特徵：(a)政治學是一種道德學。經典詮釋者透過對經典的「是什麼」的再釐清，而提出他們對時代「應如何」的方案。(b)這種政治學以涉及政治秩序的安排方式（所謂「治道」）為主，較少涉及政治之原理（所謂「政道」）。例如宋儒對孟子政治思想的爭辯，十九世

紀末康有為(1859-1927)的《孟子微》，都是他們提出政治思想的一種方式。^(註8)因此，中國政治思想史之資料至為豐富，除正式的奏章公文之外，經典注疏或歷史論述中皆有大量的當代政論之資料在焉。

綜上所言，中國政治思想史至少呈現三項特徵：一是經世傳統的顯著，二是精英主義（尤其是道德的精英主義）的強調，三是比興式思維方法的運用。因此，我們思考中國政治思想史的研究方法，就必須扣緊上述三項特質才能相應。

參、「外在研究法」：理論基礎及其問題

中國政治思想史的研究，方法多端，一隅不足以窮之，但就大方向言之，約可歸納為兩種主要研究方法：（一）外在研究法與（二）內在研究法。所謂「外在研究法」，特重思想家與歷史情境的互動，強調在政治思想史與社會經濟史的交光互影之處解讀政治思想的內涵。所謂「內在研究法」，特重政治思想體系中，「單位觀念」(unit-idea)^(註9)之解析，著重分析「單位觀念」之內在聯繫性以及政治理論的周延性或有效性。這兩種研究方法的區分，只是為了本文論述的方便，在實際研究過程中兩者常交互為用，互相發明，並非涇渭分明，互為敵體。本節先探討「外在研究法」。

關於「外在研究法」，我想指出以下幾點：(1)「外在研究法」的運用以「脈絡化」(contextualization)……將思想人物及其思想放在歷史脈絡中考察……為其特徵。(2)這種研究方法的理論基礎在於假定人是「歷史人」(Homo historiae)，存在於具體而特殊的現實情境之中。(3)這種理論固有其持之有故言之成理之理據，但是如果持之太過，則或不能免於「化約論」(reductionism)之危機。我們接著闡釋以上這三項論點。

(1)「脈絡化」是「外在研究法」最核心的研究方法。這種研究方法是將人放入歷史情境的脈絡之中加以觀察、分析。換言之，在「脈絡化」研究方法的操作之下，中國政治思想人物都是活生生地參與歷史並介入日常生活的人，他們的政治思想必須在歷史脈絡之中才能被正確地解讀。

在「脈絡化」研究方法之下，研究者常問的問題如下：

- (a) 中國政治思想家處於何種歷史環境與／或脈絡之中，而提出政治理論或對策？
- (b) 政治思想家所提出的政治理論或對策，與當代或後代之歷史情境有何互動關係？
- (c) 在何種具體而特殊的歷史脈絡之下，政治思想傳統中的某些問題被思想家加以顯題化而成為時代之重大議題？
- (d) 在何種語言情境（所謂“linguisticity”^(註 10)）之中，政治思想家提出他們的政治論述？

以上是在「脈絡化」研究方法之下，可以提出的諸多研究課題中的四個問題而已，諸如此類的問題還可以繼續列舉下去。

這種「脈絡化」研究方法，主要是相應於中國思想的經世取向而提出的。在當代學人中，將「脈絡化」研究方法運用得較為成功的應推徐復觀（1902-1982）。徐復觀說：「中國思想，雖有時帶有形上學的意味，但歸根究底，它是安住於現實世界，對現實世界負責；而不是安住於觀念世界，在觀念世界中觀想。」^(註 11)由於徐復觀掌握了中國思想的這種現實世界取向的特質，所以他一貫地認為古人與人自身有關的思想，都是適應於他當時社會的某種要求，也受到當時社會各種條件的制約與影響。我們必須先從某一思想家所處的社會

環境中去了解他的思想，估計他的思想價值。一種成為知識系統的思想，對其以後的歷史，總會發生某種程度的影響。^(註12)基於這樣的看法，所以他在寫《兩漢思想史》時，先把握漢代政治社會結構的大綱維，釐清兩漢思想的歷史背景，他認為兩漢政治社會結構的特色，需要安放在歷史的發展脈絡中始易著明。^(註13)這是他傾向於「脈絡化」的詮釋方法的理由。

在徐復觀學術世界裡的「人」，不是那種不食人間煙火、吟風弄月的高人逸士，而是活生生的、實際參與生產的具體人；徐先生筆下的中國知識分子在中國專制傳統之下輾轉呻吟，潛心著述，為苦難的人民伸張正義。^(註14)徐先生認為人是活在具體而特殊的歷史情境之中，而為歷史經驗及現實所浸潤的存在。他這種看法一直持論一貫，從未改變，他在1980年78高齡時解釋《孟子·萬章下》「孟子謂萬章曰……以友天下善士為未足，又尚論古之人。頌其時，讀其書，不知其人可乎，以論其世也。是尚友也。」這一段話時，對於他所認知的人之本質有最為清晰的表白，他說：^(註15)

「世」等於今日之所謂「時代」或「社會」。頌其詩，讀其書，要深入進去以把握詩書中的「人」；人是活的，是有精神血脈的。把握到詩書中的人，不僅詩書也是活的，也成為有精神血脈的，而且此時所見的不是文字的世界，而是人的世界。但每一個人，皆生於時代（世）之中；人的價值，乃在時代中形成，亦須在時代中論定；否則人不是具體而成為抽象的，「非歷史的存在」。孟子就更進一步提出由「論其世」以達到「知其人」的目的，把人與世；緊密地連結在一起，由歷史以確定人的地位，由人以照明歷史的運行；這樣一來，他所進入的人的世界，即是進入到有精神血脈的歷史世界。

徐復觀認為正因為人是一種「歷史的存在」，所以研究思想史必須有孟子所說

的「知人論世」的層面，因為「思想史的工作，是把古人的思想，向今人後人，作一種解釋的工作。……古人思想的形成，必然與古人所遭遇的時代，有密切關係。上面兩種關係，總是糾纏在一起。把這種關係考據清楚，是解釋工作的第一步……。其次，是在歷史中探求思想發展演變之跡的層面，不僅思想的內容，都由發展演變而來；內容表現的方式，有時也有發展演變之跡可考。只有能把握到這種發展演變，才能盡到思想史之所謂『史』的責任，才能為每種思想作出公平正確地『定位』。」^(註16)因此，徐復觀認為必須將人放在時代脈絡中加以分析。

(2)以上我們以徐復觀的中國思想史研究為具體實例，說明「脈絡化」是「外在研究法」的核心。這種研究方法的理論基礎，在於認為：人是「歷史人」，人的思想與行動，是深深地受到具體的歷史條件制約的。這種人性論主張，最大的慧識在於掌握了人的存在之具體性，尤其是人之存在於複雜的社會經濟與政治關係網絡中這項事實。

由於對人之存在的具體性這項事實的掌握，所以「外在研究法」對於政治思想之所由起，以及政治思想與現實世界之互動關係，較能提出圓融之解釋。

(3)但是，「外在研究法」的理論基礎如果推到極致，就會將思想人物完全視為歷史環境的產物，而使人的自主性為之淪喪，不免流為某種形式的「化約論」——認為人只不過是歷史環境制約下的不具自主性的產物而已。

「外在研究法」中所潛藏的這項可能的限制，使研究者在分析政治思想的發展時，常拙於回答下列問題：

- (a) 何以生在同一時代的思想人物，會提出南轅北轍形同水火的
政治思想？

(b) 在歷史變遷的關鍵時刻中，何以同屬某一政治團體的思想人物，會有不同的政治見解？

為了深入掌握上述問題，從而提出相應的解答，研究者就必須注意不同的思想人物都是具有自主性思考能力的人這項事實。思想人物固然生於歷史情境之中而被歷史情境所塑造，但是，他們具有獨立思考的能力，不過「客觀」歷史的奴隸。西諺所謂「人是會思考的蘆葦」一語，很能道出人之自主性與尊嚴。

肆、「外在研究法」的應用： 以漢代及唐代政治思想研究為例

為了進一步分析「外在研究法」的優點及其侷限之所在，我們接著以漢代政治思想中的「義利之辨」這條思想主題的研究為例，說明(1)歷史脈絡的釐明，使思想家的政治論述所針對對象及其意向性(intentionality)，豁然為之彰顯。(2)但是，「外在研究法」對於與「義利之辨」相關的其他政治思想主題如「公私之分」、「王霸之別」及其相互間之複雜關係，卻未能深入掌握並加以細緻分析。

(1)公元前 202 年，長達四年半的楚漢相爭結束，大漢帝國建立，象徵著一個新時代的來臨。在政治上，大一統的政治格局在短暫的秦帝國之後再度獲得充分的發展。統治龐大帝國的官僚機構也逐漸趨於成熟。在經濟上，隨著戰國時代以來工商活動的頻繁，與商人勢力的抬頭，漢代的工商業有了長足的進展。而相對地，農民生活則日見困苦。整個社會逐漸為功利風氣所瀰漫。「崇功利而羞貧賤」這句話正是漢代社會的寫照。

在這樣的政治社會經濟發展的歷史背景之下，先秦以來的「義」「利」之辨問題獲得漢代政治思想家相當的注意。但一般來說，通貫兩漢時代，「義」

「利」不相容仍是一般思想家所接受的看法，這一點可以反應儒家思想在漢代所具有的相當廣泛的影響力。

從現存史料看來，我們如果說漢代社會是一個瀰漫功利主義氣氛的社會尚不致有大誤。這種社會風氣的轉變與工商經濟活動的日趨熱絡有密切關係，而工商經濟活動的熱絡則又與政治的變化有深刻關係。因此，我們對漢代社會經濟狀況的討論必須從政治史的發展開始。

漢武帝（在位於公元前 141-88 年）是漢代政治史上劃時代的人物，他結束了漢朝建立以來消極無為、與民休息的國策，而在政治上開創了一個新的局面。在這個局面之下，政權日益鞏固，大漢帝國的政治力量滲透到社會的每一個角落，使社會力受制於政治力之下。在學術上，百家的罷黜與儒術的獨尊，使思想由多元走向一元的局面。工商業的蓬勃發展，則使「逐利」成為一股不可遏阻的潮流。為了說明這種社會潮流的形成，讓我們從漢初的經濟情況開始討論。

漢帝國初建，承四年半的楚漢相爭之後，國力疲憊，社會經濟十分凋弊。《史記·平準書》所說：「漢興，接秦之弊，丈夫從軍旅，老弱轉糧讓，作業劇而財匱，自天子不能具鈎駟，而將相或乘牛車，齊民無藏蓋」；是當時實情的描寫。但是，到了漢武帝時，經濟已完全恢復，《漢書·食貨志》說：「……至武帝之初，七十年間，國家亡事，非遇水旱，則民人給家足，都鄙廩廩盡滿，而府軍餘財，京師之錢累百鉅萬，貫朽而不可校，太倉之粟，陳陳相因，充溢露積於外，腐敗不可食」，在經濟富庶的基礎之上，漢武帝政權再往下紮根，政治上一統局面的底定，帶來了穩定而有利於經濟繁榮的條件，使商人大為抬頭，成為當時社會舞臺上的一股活躍的力量。司馬遷在《史記·貨殖列傳》中所記載的卓氏、程鄭、孔氏、伍氏……等都是當時的大商人。商人抬頭的現象基本是戰國以來工商業發達的延續與進一步發展。商人以其貲財與當政者相

往來，形成一種特殊階級，農人生活則日益窮困。晁錯在〈論貴粟疏〉中對當時農民的困苦有入木三分的描寫。^(註 17)晁錯所說的商人之成為漢代社會中一股舉足輕重的社會勢力已是一項不可否認的事實。所以，漢代的統治者如文帝（在位於公元前 179-157 年）、景帝（在位於公元前 157-142 年）、武帝、昭帝（在位於公元前 87-74 年）等，雖然都有一系列重農抑商的措施，^(註 18)但是，正如司馬遷（公元前 145-86 年）所指出的，政府裁抑商人，但商人事實上已尊崇矣；政府照顧農人，但農人已貧賤矣。我們只要看文帝屢次下詔，指出：「吾詔書數下，歲勸民種樹，而功未興……」^(註 19)，「民或不務本而事末」^(註 20)的現象，對當時的社會情況就可思過半矣。漢代商人在那種「用貧求富，農不如工，工不如商，刺繡文不如倚市門」^(註 21)的時代背景裡，致富之途不只一端。

這種商業活動頻繁，商人得勢的歷史發展，對一般民間社會帶來何種影響呢？一言以蔽之，就是社會上瀰漫著逐利爭利的風氣。漢初的賈誼在〈治安策〉中就已指出逐利之風之可憂。^(註 22)其他史料也一再印證賈誼觀察的正確性。例如，最有文化傳統的鄒魯地區，因為巨商大賈丙氏的影響而「多去文學而趨利」^(註 23)，南陽地區的商人行賈則受孔氏之影響。^(註 24)在功利風氣瀰漫之下，人人錙銖必較，使秦以來的功利餘風變本加厲。在這種社會裡，財富與職業、知識、權力……等，同樣成為決定一個人社會地位的指標。^(註 25)即使少數賢良文學之士，或公卿大夫想努力矯正，也無法改變。^(註 26)甚至連學術研究也沾染了功利的色彩。^(註 27)這是兩漢時代一般民間社會風氣及學術風氣的實況。

那麼，兩漢政府及皇室如何呢？我們先看漢政府的情況。漢代政府官員多出身於郎吏，而郎吏的來源不外三途：（一）蔭任；（二）賞選；（三）特殊技能。^(註 28)其中「賞選」任官這一途徑對社會上的功利風氣尤有助長之勢。

所以景帝時曾針對這種風氣力圖匡正。^(註 29)不僅任官以貨選，武帝時更使富人可以買爵。^(註 30)漢朝政府這種作法，大大地助長了民間社會的功利風氣。武帝時代為了支應龐大的軍費及其他方面的支出，所以採用桑弘羊的建議，在全國各地設均輸鹽鐵官，在京師設「平準」。^(註 31)為了打擊民間社會經濟勢力，武帝又採行楊可所建議的「告潛錢」辦法，以奪民間財富。^(註 32)這是漢朝政府與民爭利的情況。

此外，皇室及諸侯王的豪奢更助長了這種「逐利」的社會風氣。哀帝（在位於公元前 7-1 年）曾下詔言及這種現象：「諸侯王列侯公主吏兩千石，及富豪民多畜奴婢，田宅無限，與民爭利，百姓失職，重困不足」^(註 33)。當時雖有人建議「諸侯王列侯得名田國中，列侯在長安，及公主名田縣道，關內侯名田皆無得過三十頃。諸侯王奴婢二百人，列侯公主百人，關內侯吏民三十人，年六十以上，十歲以下，不在數中。賈人皆不得名田為吏，犯者以律論。諸名田畜奴婢過品，皆沒入縣官」^(註 34)，但這些規定終未見實施。通貫整個西漢時代，土地兼併仍是一個嚴重的社會問題。^(註 35)

在對於以上所說的西漢時代社會政治經濟的脈絡 (context) 有了深入的掌握之後，我們就可以瞭然於西漢思想家如董仲舒（約公元前 179-104）、史學家司馬遷（公元前 145-86）之所以嚴「義利之辨」的意向性 (intentionality) 之所在。他們都不是將「義利之辨」當作一個抽象而普遍的命題，而是透過對「義利之辨」的分疏而對時代沈痾有所針砭，他們立論皆有明確的批判對象。我們再接著分析作為政治思想的「義利之辨」這項命題在董仲舒和司馬遷思想中的發展。

西漢時代思想家對「義」「利」問題的看法大致均主張捨「利」而就「義」，其中尤以董仲舒最具代表性。他所說的：「夫仁人者，正其誼不謀其

利，明其道不計其功」^(註 36)……語幾成為漢儒通義。

董仲舒生當武帝時代，正值逐利之風大行之際，他對當時漢帝國的統治者與民爭利的行為有極痛切的批判。他說：^(註 37)

夫已受大，又取小，天不能足，而況人乎？此民之所以囂囂苦不足也，身寵而載高位，家溫而食厚祿，因乘富貴之資力，以與民爭利於下，民安能如之哉？

董仲舒既痛斥當時政治及社會所見之逐利風氣，並力倡「正其誼（通「義」字）不謀其利」，那麼，什麼是「義」呢？董仲舒對這個問題有明確的說明，他說：^(註 38)

春秋之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我。故仁之為言人也，義之為言我也。

根據以上的說法，董仲舒認為「義」出自於內，非由外鑠，這與先秦孔孟的思想可謂一脈相承。就這一點而言，董仲舒的思想雖雜有陰陽五行讖緯，但「義」「利」觀念仍是儒家本色。董仲舒認為求「義」與求「利」是人生而兼備之秉賦，但「義」是心之養，而「利」是體之養；「義之於人大」，「利之於人小」。^(註 39)

除了董仲舒之外，司馬遷是西漢時代對於「義」「利」問題作過深入思考的另一位重要思想家。《史記》這部書是他的時代裡已知世界的人類全史。司馬遷在《史記·貨殖列傳》盱衡人類歷史的發展，深知求利乃人性之本然，認為「求利」是歷史的動力，不僅朝代遞嬗得力於人類「求利」的基本動機，歷史上各形各色的活動也都是「求利」這項動機所推動。《史記》的〈貨殖列傳〉可以說就是在以上這項對於歷史的認識之下所撰寫的。雖然在《史記》全書中司馬遷處處鄙視批判人類追求私利的行為，但他並非盲目地否定一切的

「利」，他反對不擇手段以求利的「姦富」與政府「與民爭利」。(註40)他明確地指出，主政者不可與民爭利：「善者因之，其次利導之，其次教誨之，其次整齊之，最下者與之爭。」(《史記·貨殖列傳》)，順著這種看法，司馬遷強烈地批判漢武帝的與民爭利，整篇「平準書」就是這種批判的具體表現。司馬遷在〈平準書〉中指出，漢武帝即位以來國家殷富為前所未見，社會各階層的生活不免流於奢靡，而桑弘羊之流的「興利之道」更把國家一步步導向功利之途。從〈平準書〉的敘述看來，司馬遷認為，漢武帝時代社會的逐利風氣是一步一步形成的，而主政者的好利尤為之階。整篇〈平準書〉的撰寫意旨即在於對這種漸變的過程給予嚴厲的批判。

那麼，根據太史公的看法，如何才能防微杜漸使人心不為「私利」所奪呢？司馬遷在《史記·平準書》中提出「以禮義防於利」的主張。但是，司馬遷思想中什麼是「義」呢？歸納《史記》書中對歷史人物的評騭，我們可以說，司馬遷心目中的「義」的涵義與「讓」無異，亦即是「不爭」。不爭私利，不爭政權的人，司馬遷推崇甚高，最為引人注意的例子就是伯夷與吳太伯的例子。司馬遷將伯夷列為〈列傳〉第一篇，將吳太伯列〈世家〉第一篇，其言外之意十分明顯，即是藉表彰這兩位實踐「義」的價值的歷史人物來告訴世人義可以絀利的道理。

從上文整理董仲舒與司馬遷關於「義利之辨」的思想內容，我們可以看出：他們兩人之所以嚴「義利之辨」，實係為了矯治當時政治及社會逐利之風氣，他們是有為而言之。

除了個別思想人物之外，不同政治立場的團體的政治思想，也是針對特定現實狀況而發。我們在上文論述中說明漢代一般社會經濟背景時，曾特別指出西漢以降，社會瀰漫功利的風氣，不僅一般人民如此，王公貴族如此，漢政府

也是如此，而武帝元狩三年（公元前 120 年）所施行的鹽鐵之制，尤為政府逐利之具體證據。鹽鐵專賣制度實施以來，反對聲浪甚大，但直到昭帝始元 6 年（公元前 81 年）才詔有司問郡國所舉賢良文學民間疾苦，議罷鹽鐵榷酤。「賢良文學」多主張廢除此制，而御史大夫則主張繼續實施，雙方論辯之言論收入桓寬（公元前 73-49 年）的《鹽鐵論》中。鹽鐵專賣的制度綿延直到東漢和帝永元元年四月始下詔正式廢止鹽鐵官營，改為徵稅。

從《鹽鐵論》所收贊成及反對鹽鐵專賣制度的雙方論難的文字中，我們可以窺見漢代儒法兩家政治思想互爭雄長的狀況，更可以窺見漢代思想中「義」「利」之辨的發揚趨勢。御史大夫所重的是「私利」、「小利」，而文學賢良所重的是「大利」、「公利」。兩者對「利」的肯定是一個明顯的趨勢。御史大夫主張興利的立場是十分明確而堅定的。^{（註 41）}賢良文學所反對的是「小利」而不是「大利」，他們批評御史大夫守小節而遺大體，抱小利而忘大利。^{（註 42）}由此看來，賢良文學所反對的是對短期的「私利」的追求，至於對長期的「公利」的謀求，他們不但不反對，而且贊成。他們反對漢政府設置鹽鐵專賣制度，也是因為他們認為這個制度所求的只是官方的「私利」、「與民爭利」，而不是求人民的公利。他們的言論皆係針對漢帝國的政策而發。我們可以說，漢代思想家之所以嚴「義利之辨」的意向性，只有在漢代社會經濟及政治史的「脈絡性」之中，才能獲得完整的解答。在這個意義下，我們可以同意說：「了解實際的政治史，才是政治思想史的先決條件……在歷史之中，我們才能真正體會當時人的困難，找出與今天的相異與相同之點，然後看當時的統治者怎麼解決這些問題。」^{（註 43）}

從「外在研究法」的立場來說，中國政治史固然可以從「政道」^{（註 44）}的角度歸納出若干主題，如：

1. 天人關係論；

2. 內聖外王論；
3. 聖人與德治論；
4. 政權轉移論；
5. 理想社會論，

也可以從「治道」^(註 45)角度，歸納出下列主要命題如：

1. 民本思想；
2. 正統思想；
3. 王霸思想；
4. 華夷之辨；
5. 義利之辨。

但是以上這些政治思想的命題的指涉對象，只有置於具體的歷史脈絡中才能被較為完整地理解。從這一點來看，「外在研究法」確有其研究策略上的優勢。

(2)但是，如果完全只運用「外在研究法」，那麼，我們對中國政治思想史的分析仍有其不可避免的限制。限制之尤大者在於對政治思想中諸多「單位觀念」之錯綜複雜的關係，未能精確解析。茲再以「義利之辨」這項命題為例加以說明。

在傳統中國思想史的進程中，有三個命題密切結合在一起：一是「公私之分」；二是「王霸之別」；三是「義利之辨」。第一條思想線索所涉及的是思想與社會重疊的領域；第二條線索所觸及的是思想與政治交互作用的領域；而第三條線索，所牽涉的正是思想與政治及經濟交叉的範圍。中國思想家一貫注意以「理想」提昇「現實」，所以「義」與「利」的分際都賦予高度的注意，儒家一系人物尤其如此。「義利之辨」這個問題之所以重要不僅因為它是中國歷代思想家一致關心的問題，而且更因為「義」「利」觀念與中國思想史上的

其他重要觀念如「人」「我」、「公」「私」、「天理」「人欲」……等都構成緊密的連結關係。朱子(1130-1200)高弟陳淳(字安腳,別號北溪,1157-1223)所著《北溪先生字義詳講》「義利」條所云雖是一般宋代理學家的說法,但也很可以反應中國思想史上「義」「利」觀念與其他觀念的關係。陳北溪云:(註46)

義與利相對,而實相反,纔出乎義,便入乎利,其間相去甚微,學者當精察之。自大義而言,義者天理之所宜,利者人情之所欲,欲是所欲得者,就其中推廣之,纔是天理所宜底,即不便於人情之所欲,纔是人情所欲底,即不合於天理之所宜。天理所宜者,只是當然而然,無所為而然也;人情所欲者,只是不當然而然,有所為而然也。天理所宜是公,人情所欲是私,如貨財名位爵祿等此特利之粗者,如計較強弱多寡,便是利,如取己之便宜,亦是利,如求名覲效,如循己自私,如循人情而為之,如有外慕底心,皆是利,然貨財名位爵祿等亦夫可使做利,只把當一件事看,但此上易陷於利耳。就中國思想史所表現的事實看來,「義」「利」觀念固與許多其他觀念形成有機連結關係,但其中與「公」「私」、「王」「霸」觀念之間關係尤為緊密,最值得我們加以注意。由於「義」「利」觀念與其他政治觀念在思想史上具有這種連結關係,所以以「義利」觀念為主軸,可以觀察中國政治思想史的變化。

質言之,從先秦儒家思想中義利觀念的形成與發展來看,「公」「私」觀念與「義」「利」觀念的結合大致是在戰國時代,例如《荀子》書中就以「公義」與「私利」相對比。而且更值得我們注意的是,「公」「私」觀念在春秋以前及春秋時代多指具體事項而言,如《詩經·小雅》所謂:「與我公田,遂及我私」,到了戰國時代「公」「私」觀念才由具體走向抽象,於是在戰國諸子

作品中以「公」「私」來指稱抽象的價值乃成為普遍趨勢，在這種趨勢之下，「公」「私」觀念遂與「義」「利」觀念互相結合。但是，先秦儒家嚴義利之別，每以「公義」與「私利」對舉，墨家力倡義利並行，故具有「公利」觀念。但是，通貫先秦時代「公利」觀念仍不普及。中國思想史中的「義利」問題到了唐代（公元 618-907 年）才進入新的發展階段，這就是「公利」觀念的普遍化。不論是居於統治地位的人或是一般大臣及思想家，在他們的論述裡都一再地觸及「公利」的觀念，申論「公利」觀念的重要性，認為「公利」的講求是解決時代沈痾的藥方。

我們先看「公」與「利」這兩個概念如何在唐代統治者的論述中結合。大唐帝國的統治階層著書以表達他們的政治思想，這就是《帝範》與《臣軌》二書。《帝範》為唐太宗(597-649)於貞觀 22 年（公元 648 年）所撰，頗能反應盛唐時代統治者之政治思想。《臣軌》則為武曌所撰，成書時間約為武后稱「天后」之後，臨朝稱制之前。全書於君臣關係及臣下之責任論述最多，可與《帝範》相比擬，均反應唐代統治者之政治觀。此外唐人吳兢所撰之《貞觀政要》一書亦採錄唐太宗言論甚多，可以作為我們討論唐代君主思想的資料。

唐代君主的政治思想乏善可陳，不成體系，但是對於「公利」的觀念卻相當強調，這是值得提出來加以討論的現象。《臣軌》〈至忠〉章發揮為臣者當求「公家之利」這層意思最為透徹：（註 47）

蓋聞古之忠臣事其君也，盡心焉，盡力焉。稱材居位，稱能受祿。不面譽以求親，不愉悅以苟合。公家之利，知無不為。上足以尊主安國，下足以豐財阜人。內匡君之過，外揚君之美。不以邪損正，不以私害公。

這段文字明顯地以「公家之利」為「大利」，求「公家之利」正是安邦定國的

重要途徑。但是，如何求「公家之利」呢？同書〈利人〉章又進一步闡釋以「農功」為興利之途徑。^(註 48)但是，所謂「公家之利」到底是以統治者為中心的「利」？還是超越統治者利益之上的社會國家的「利」？在思考這個問題之前，我們需先考慮在唐代統治者心目中「忠」作何解？前引《臣軌》〈至忠〉說：「公家之利，知無不為。上足以尊主安國，下足以豐財阜人。內匡君之過，外揚君之美。不以邪損正，不以私害公。」^(註 49)《臣軌》書中所呈現的「忠」仍是以統治者為中心意義下的「忠」，並不是超越統治者之上的國家社會意義下的「忠」。換言之，唐代統治者所強調的「公家之利」的涵義實在是「君主意識」遠超乎「社稷意識」之上。^(註 50)因此，他們所強調的「公利」只是與大臣的「私利」相對而言的。

除了唐帝國統治者之外，唐代思想家對「公利」觀念亦甚為強調。例如趙蕤（太賓，生卒年不詳）所著《長短經》（成書於玄宗開元 4 年，公元 716 年）即為一例。《長短經》一書是唐代政論的重要作品，書中對為政必須「與民同利」之觀念反覆申說，並說明政權之轉移必須以人民之利益為依歸，「革命」的基礎在於「與民同利」，因為「同利相救，同情相成。同惡相助，同好相趨」，所以為政必須「與民同利」。^(註 51)值得注意的是，《長短經》所強調的「利」與《臣軌》書中所說的「公利」有一項絕大的不同點，此即是《臣軌》書中所言之「利」係指統治者之利益，但《長短經》書中所言之利則是指人民百姓之利，對象頗不相同也。

這種思想立場也反映在白居易（公元 722-846 年）的《策林》之中。《策林》收錄白居易在唐朗宗元和初年應制舉時，揣摩時事之論著。其中曾論鹽鐵與權酷等「興利」之制度云：^(註 52)

臣聞君之所以為國者人也，人之所以為命者衣食也，衣食之所

從出者農桑也。若不本於農桑而興利者雖聖人不能也。苟有能者，非利也，其害也。何者，既不自地出，又非從天來。必是巧取於人，曲成其利。利則日引而月長，人則日削而月峻。致使人心窮，王澤竭。故臣但見其害，不見其利也。所以王者不殖貨利，不言有無。耗羨之財，不入於府庫，析毫之計，不行於朝廷者，慮其利穴開而罪梯構。然則聖人非不好利也，利在於利萬人。非不好富也，富在於富天下。

在白居易的論述中，有兩點特別值得提出來加以說明：其一是他強調為政不必諱言利，所謂「聖人非不好利」即是主張主政者應以興利為施政目標，這一點與先秦儒家視「義」「利」不相容大不相同；其二是他強調「利」在於「利萬人」之觀念，此與唐代思想界之「公利」觀念一脈相承，但特重人民百姓之利之立場則與《臣軌》書中所呈現之統治者為中心之「公利」觀不同。

論述至此，我們可以發現：以「外在研究法」研究中國政治思想史，固然可以從歷史脈絡與外部因素有效地解釋政治思想的變化，但是，對於思想內部諸多概念的複雜關係，常常未能深入釐清。例如，唐代社會的不公平，平民賦稅及勞役之沈重，早在文學作品如寫實主義詩人杜甫的詩作中已流露無遺。這種狀況在帝國經歷了安史之亂的衝擊之後更是趨於嚴重。唐人亟言「公利」當係針對這種社會經濟背景而發。但是，政治思想或概念一旦被提出之後，就獲得了某種自主性，而可以與其他思想或概念結合，就以中國政治思想史的「義利之辨」這條思路而言，「義」與「公」這兩個概念可以結合，「公義」在戰國時代已成為一個思想上的獨特觀念，例如荀子「公義明而私事息」^(註 53)的說法，墨子也有「舉公義辟私怨」^(註 54)的主張。但是通貫先秦及兩漢時代，思想家多言「公義」而少談「公利」。到了唐代，我們才在唐人著作中看到「公利」成為一個普遍的思想觀念。對於諸多思想或概念之分合或轉折變化，

則有賴於「內在研究法」，所以，我們轉而探討「內在研究法」。

伍、「內在研究法」：理論基礎及其問題

所謂「內在研究法」，(1)特別重視解析政治思想體系中在理論上之周延性，以及體系中諸多「單位觀念」及其相互間之複雜關係；(2)這種研究方法的理論基礎在於假定思想或概念有其自主性，較少受到歷史環境變遷之支配；這種研究方法的優點在於對政治思想的「內部結構」能做較充分之解析，但是對於思想的「發生脈絡或歷程」的掌握常顯得無力。我們闡釋以上這兩個主要論點。

(1)首先，「內在研究法」特別扣緊某一位政論家或某一個學派政治思想，或某一個時代政治思潮的「內部結構」進行分析，常問的問題如下：

- (a) 某一個政治思想系統或學派或思潮，包括那些不可再加細分的「單位觀念」？這些「單位觀念之結構性或階層性的關係如何？」
- (b) 某一個政治思想系統中，潛藏何種「未經明言的」(tacit)的「文法」或「深層結構」？
- (c) 某一個政治思想系統的理論周延性如何？

「內在研究法」將政治思想系統或思潮，當作是一個有機的整體，著重分析這個有機整體的內部結構關係。舉例言之，本文第四節所討論的「義利之辨」，可以從「內在研究法」的觀點，釐清互有關係的一系列「單位觀念」：

利	私	霸	為我	獨佔
義	公	王	為他	分享

我們可以說，所謂「義利之辨」並不是孤立的一組對立的概念，「義利之辨」這一組概念與「公私之分」、「王霸之別」都構成互相滲透的有機結合關係。就政治思想而言，歷代儒者論證多主張：王者以「公」存心，見「義」勇為，以人民之福祉為依歸，創造「大利」以與人民分享；霸者則從「私」字出發，見「利」忘「義」，凡事從「為我」出發，獨佔一切利益。這是五組互有關係的配對觀念，在歷史的進程中依人、依學派、依時代而有不同的轉折變化，構成交響曲式的政治思想史樂章。

但是，我們再進一步細加探究，就會發現：這五組互有關係的概念，實在是以前五組概念（分享—獨佔）做為他們的「文法」。質言之，「義利之辨」、「公私之分」、「王霸之別」等中國政治思想史一再出現的重要命題，均以利益之分享或獨佔為其判準。因此，從中國政治思想史的這三大命題的「文法」或所謂「深層結構」來看，「利」並不是不可追求，重要的是：分享或獨佔？

「內在研究法」接著檢視個別政治思想家或學派，論證「利」之分享或獨佔在理論上是否可以成立，是否具有周延性，可以提出的問題例如：(a)何以「利」必須與他人（尤其是人民）分享？(b)如果由統治者獨佔，會有何種後果？……等

(2)「內在研究法」在理論上假定：一個政治理念或思想，一旦被提出來以後，就獲得某種自主性的生命，而成為公共領域中可以自由發展的一種論述，可以不受社會政治環境變遷的支配。

這種理論假設有其可以成立的理據。在中國政治思想史上，許多重要的命題如「義利之辨」、「王霸之別」等，其形成過程固然與當時特殊的歷史背景有關，但是這些命題一旦被提出之後，就脫離了當時的歷史情境，而成為一個可以不斷被論述、推衍、批駁或補強的議題，不斷地吸引後代政論家的注意。就這些命題在政治思想史上因不斷被重新解釋而取得新涵義而言，這些命題確實具有某種程序的自主性，而不受政治社會經濟背景變化的支配。因此，「內在研究法」有其一定的適用性。

但是，「內在研究法」對於政治思想家提出政論的「言內意旨」(locutionary intention)較能掌握，對於「言外意旨」(inlocutionary intention)以及「其後意旨」(perlocutionary intention)則常顯得把握無方。^(註 55)也就是說，「內在研究法」較能理解政論家直接想陳述的理念，但對於政論的弦外之意以及政論有意激發的行動，則較少措意，這是因為「內在研究法」較少注意政治論述與客觀情境或脈絡之互動所致。

陸、「內在研究法」的應用： 以「王霸之別」與「義利之辨」為例

現在，我們以中國政治思想史上的(1)「王霸之別」與(2)「義利之辨」這兩條思想線索為例，具體說明「內在研究法」的運用及其限制。

(1)王霸之別是先秦儒家政治思想的重要問題，孔子既未明揭王霸之別，亦未深責霸者，而許齊桓公（在位於公元前 685-643 年）以「正而不譎」（《論語·憲問》），稱管仲相桓公霸諸侯一匡天下為「如其仁，如其仁」（《論語·憲問》）。孟子（公元前 371?-289?年）則明辨王霸之不同在質不在量，在其本性而不在其過程。孟子曰：「以力假仁者霸……以德行仁者王。……以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也。……」（《孟子·公

孫丑上》)又云：「五霸者，三王之罪人也。今之諸侯，五霸之罪人也。今之大夫，今之諸侯之罪人也。……五霸者，摟諸侯以伐諸侯者也。故曰：五霸者，三王之罪人也。五霸，桓公為盛。」(《孟子·告子下》)揆孟子之意，王霸之別在德與力之對比，兩者間因本質之不同而有不可混淆者在焉。荀子(約公元前298-238?年)論王霸則與孟子頗有出入，荀子以為霸者所具乃次等之德行(信)，與王者之德(義)雖不可同日而語，然「德雖未至也，義雖未濟也，然而天下之理略奏矣。刑賞已諾，信乎天下矣。」(《荀子·王霸》)故曰：「用國者義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」(《荀子·王霸》)

從以上所說「王霸之別」在先秦儒家政治思想史中的發展來看，「內在研究法」有其適用性。我們可以分析孔孟荀政治思想中，「王」「霸」概念的內涵，指出「王」「霸」與「德」「力」及「質」「量」等不同概念之間的分合關係，從而得知「王霸之別」在政治思想史中的演變。

但是，如果只用「內在研究法」研究「王霸之別」這個政治命題，恐怕仍有其限制在焉。這種方法論上的侷限性，尤在於對「王霸之別」這項命題在歷史上的「脈絡性」(contextuality)之掌握不夠。具體地說，「王霸之別」這項命題，就是戰國晚期歷史情勢的催遷之下形成的。戰國時代孟子尊王黜霸，有其深刻之歷史背景。孟子生當戰國之世，諸侯爭城以戰，殺人盈城；爭地以戰，殺人盈野。孟子深嘆：「王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」(《孟子·公孫丑上》)，孟子欲拯生民於既溺，遂鼓吹時君行仁政以一統中國。孟子堅信時君之病，在「不行王政云爾，苟行王政，四海之內皆舉首而望之，欲以為君」(《孟子·滕文公下》)。故孟子尊王黜霸之真義，必須置於戰國歷史背景中理解。誠如蕭公權(1897-1981)所言，「孟子黜霸，其意在尊王而促成統一。然所尊非將覆之周王而為未出之新王，所欲促成者非始皇專制天下之統一而為先秦封建天下之統一。簡言之，孟子之意在乎

立新政權以復舊制度。」^(註 56) 後世儒者以不尊周室責孟子，既失孟子尊王黜霸之精神，又違知人論世之旨，誠不善讀《孟子》者矣。日本德川儒者荻生徂徠(1666-1728)即本歷史背景，駁伊藤仁齋(維楨，1627-1705)「王者以德為本」之說，指出孟子之所以不言尊周，乃因「在戰國時無尊王室之事故也。……後世儒者不察其文意所在，囂然以謂王霸之辨儒者第一義，豈不謬哉？」^(註 57) 這種說法頗富歷史的慧識。

「王霸之別」這條政治思想線索，在先秦時代孔孟荀於王霸問題僅揭其大旨而未及細論。逮乎宋世，儒者感時論世，鑽研《春秋》，孫復(泰山，992-1057)首發《春秋》尊王之深意，自此以下，王霸問題遂為宋儒之所關注。我們只要進一步分析宋儒的孟子學爭辯，就可以發現：北宋以降，部分宋儒對孟子政治思想爭辯的引爆點在於孟子不尊周王並遊說諸侯以一統天下的行為。孟子不尊周王之所以成為引爆點，實有其北宋政治史的特殊背景在焉。從北宋建國以來的大環境來看，孟子不尊周王這件事實所潛藏的王霸異質論與君臣相對說，對北宋以降中央集權的政治體制、以及尊王的政治思想，均形同水火。而就王安石變法特別標榜孟子作為精神標竿而言，孟子無形中為王安石新法運動背書，遂不免激起反新法的人士的批判。在這兩大政治史因素的輻輳作用之下，孟子的不尊周王終於成為眾矢之的，引爆宋儒的孟子學爭議。王霸之別隱涵著理想主義與現實取向兩種政治態度的對立。擁護孟子尊王黜霸的宋儒，大致都抱持理想主義，以理想中的「三代」作為論政的標準，以堯、舜作為取法的對象；王安石(1021-1086)就是典型的代表。反之，批判孟子的宋儒傾向於將三代、秦、漢、隋、唐一體視之，從現實角度論政；司馬光(君實，1019-1086)即為代表人物。^(註 58)

(2)我們再以「義利之辨」這項思想命題在朱子思想中的發展為例，進一步分析「內在研究法」的長處及其限制。正如本文第四節所說，「義利之辨」經

孔子與孟子論述之後，就成為一組具有自主性的概念，並且可以與「公」「私」等概念進行直接或間接的結合。例如《荀子》〈臣道〉篇中就有「公道通義」一詞，以「公」與「義」並舉，〈大略〉篇亦有「公義明而私事息」之說法；《墨子》〈尚賢〉也有「舉公義辟私怨」之說。「義利之辨」這項思想命題到了漢代為董仲舒所繼承發展，綿延至於宋代。北宋大儒如邵雍（1011-1077）、程顥（明道，1032-1085）、程頤（伊川，1033-1107）、楊時（龜山，1053-1135）、皆持義利不相容的看法。

南宋大儒朱子（晦庵，1130-1200）詮釋孔孟思想，基本上也是繼承這條思想線索，他說：「孟子於義利間，辨得毫釐不差，見一事來便劈做兩片，分個是與不是，這便是集義處。」^{（註 59）}朱子這種堅持並發皇儒學思想中義利兩分的傳統立場隨處可見。舉例言之，朱子在《朱子語類》中曾解釋《孟子》〈梁惠王〉篇『孟子見梁惠王』章云：^{（註 60）}

聖賢之言，所以要辨別教分明，但只要向義邊一直去，便不通思量第二著。才說義乃所以為利，固是義有大利存焉。若行義時便道說有利，則此心只邪向那邊去。固是未有仁而遺其親，未有義而後其君，纔於為仁時便說要不遺其親，為義時便說要不後其君，則是先有心於為利。聖賢要人只向一邊做去，不要做這一邊，又思量那一邊。仲舒所以分明說：不謀其利，不計其功。

在上引這一段文字中，我們可以發現，注重行為「動機」而不重效果的「道德論者」(deontologist)的立場正是朱子在義利思想繼承先秦儒家思想的最突出的一個方面。朱子《論語或問》云：^{（註 61）}

曰：問仁而夫子告知以先難後獲何也？曰：為是事者，必有是效，是亦天理之自然也。然或先計其效，而後為其事，則其事

雖公，而意則私；雖有成功，亦利仁之事而已。若夫仁者，則先為其事，不計其效，惟循天理之自然，而無欲利之私心也。董子所謂仁人者正其義，不謀其利；明其道，不計其功。正謂此意爾。然正義未嘗不利，明道豈必無功。但不自夫功利者而為之耳。樊遲蓋有先獲之病，故夫子既告之以此，又嘗以先事後得告之，其所以警之者至矣。

朱子在上述討論中顯然堅持「義」「利」二分的儒學思想傳統。

但是，值得我們注意的是，朱子論「義」「利」並非全然因襲「義」「利」二分之傳統而已。朱子也為傳統思想中的「義」「利」觀念加入了許多新的觀念，豐富了「義」「利」觀念的內容。朱子為「義」「利」觀念所加入的新內容是「天理」「人欲」與「公」「私」等兩組觀念。朱子註《孟子》〈梁惠王上〉，『孟子見梁惠王』章云：（註 62）

仁義根於人心之固有，天理之公也；利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利；循人欲，則求利未得而害已隨之。所謂毫釐之差，千里之謬，此孟子之書，所以造端託始之深意，學者所宜精察而明辨也。

根據朱子的詮釋，「義」是先天的 (apriori)，具有普遍性；「利」是後天的 (aposteriori)，具有特殊性。朱子以「天理之公」釋「義」，以「人欲之私」釋「利」，把孔孟之「義」「利」思想複雜化。朱子註《論語》〈里仁〉篇，『子曰君子喻於義，小人喻於利』章云：「利者，人情之所欲」^{（註 63）}，《孟子或問》，〈梁惠王上〉云：「仁義，天理之自然。居仁由義，循天理而不得不然者也」^{（註 64）}，皆是同樣意思。

然而，「天理」與「人欲」之間關係如何？朱子認為，兩者「同形異情」，其間差別至為細微。他說：（註 65）

蓋鐘鼓苑囿遊觀之樂，與夫好勇好貨之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同形異情，循理而公於天下者，聖人之所以盡其性也。縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。二者之間不能以髮。而其是非得失之歸相去遠矣。

「天理」「人欲」之間的差異雖如此微小，卻不可混淆，因此朱子說：「天理人欲，不容並立」（《孟子集註》，〈滕文公上〉「滕文公問為國」章註），即是此意。

「天理」「人欲」的關係既如上述，那麼「義」「利」之間也就具有由對立走向統一的可能性了。朱子認為，凡合乎天理之自然狀態者即是「義」，而「義」最穩定平衡之境界即為「利」。《大學或問》有一段文字如下：（註 66）

曰：國不以利為利，以義為利如何？曰：以利為利，則上下交征，不奪不饜；以義為利，則不遺其親，不後其君。蓋惟義之安，而自無所不利矣。程子曰：聖人以義為利，義之所安，即利之所在。正謂此也。孟子分別義利，拔本塞源之意，其傳蓋亦出於此云。

《論語或問》亦云：（註 67）

曰：對義言之，則利為不善；對害言之，則利非不善矣。君子之所為，固非欲其不利，何獨以欲利為小人乎？曰：胡氏言之悉矣。胡氏曰：義固所以利也。易所謂利者義之和者是也。然自利為之，則反致不奪不饜之害；自義為之，則蒙就義之利，而遠於利之害矣。孟子之告梁王，意猶是也。

又云：（註 68）

曰：利者義之和也。惟合於義，則利自至；若多言利，則人不知義，而反害於利矣。……言利如易之利建侯，利有攸往是也。

在上引材料中，朱子一再指出，「義」「利」與「天理」「人欲」及「公」「私」等並行，且構成一個有機結合的關係。「天理」「人欲」雖不容並立，但是「義」的最高境界，卻必然可以帶來「利」的效果。

從上文的討論中，我們可以看出，朱子認為「義」「利」之間的差異一如「天理」與「人欲」之差異，是極其細微的，稍有疏縱，即不能把握其間分際。如此，則必然牽引出：「如何辨別『義』『利』？」這個問題。朱子面對這個問題的驅迫而觸及「義」「利」之辨的工夫問題。藉著對這個問題的思考，朱子拓深了「義」「利」思想的深度，並把孔孟思想中的道德問題轉化為知識問題。這個特殊立場使朱子在儒家「義」「利」思想發展史上居於特殊的地位。

在進入這個問題的分析之前，我們必須先討論朱子心目中的「義」的存在狀態。《孟子》〈公孫丑上〉有一段文字是孟子與公孫丑在討論「集義養氣」的問題：（註 69）

敢問夫子惡乎長？曰：我知言，我善養吾浩然之氣。敢問何謂浩然之氣？曰：難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間；其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰：告子未嘗知義，以其外之也。

而在《孟子或問》中，朱子曾有這樣的解說：（註 70）

曰：以上下文意推之，孟子之所謂有事者集義而已，至於程子之論，則每以有事於敬為言何哉？曰：孟子之學以義為養氣之

本，程子之學以敬為入德之門，此其言之所以異也。然義非敬則不能以自集，故孟子雖言集義，而必先之以持志，敬非義不能以自行，故程子雖言持敬，而於其門人有事於敬之間，亦未嘗不以集義為言也。

推衍朱子之意，「義」是一種靜態的客觀存在，非藉動態的人之主觀能力的辨析，則無由彰顯。所謂「義非敬不能以自集」，就是這個意思。那麼，這種客觀存在的「義」是來自外還是來自內呢？朱子認為，「義本於心，不自外至。」^(註 71)。既如此，則人之作為主體對於「義」這個客體的認識就成為極端重要的工作了。朱子的哲學立場將「存在」與「思維」析而為二，力求以人之「思維」窮究「存在」之原則。此一特殊傾向於其疏解《孟子·盡心上·1》一章最能窺其消息。他說：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性，則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。」^(註 72)孟子所謂「盡心知性知天」乃一縱貫之系統，就人的無限超越性而言，孟子以為人的思維可與外在的客觀存在適體為一。故就孟子之體系言，此心是超越心，亦是直覺心。然依朱子之集註，則「思維」既與「存在」析而為二，故此心乃成為相對於客觀秩序之認識心。朱子此一思路在其總結本章大旨時表露無遺：「愚謂：盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。不知其理，故不能履其事；然徒造其理，而不履其事，則亦無有以諸己矣。知天而不以天壽二其心，智之盡也；事天而能修身以俟死，仁之至也。知有不盡，固不知所以為仁；然智而不仁，則亦將流蕩不法，而不只以為智矣。」^(註 73)朱子註孟既將直覺心一轉而為認識心，故必特重後天工夫的累積與修治，而不重先天稟賦之擴充。^(註 74)

朱子從這樣的哲學立場出發析論「義」「利」，自然特重「義」「利」之辨的工夫問題，現將相關材料抄錄如下：

- (一) 為其燭理之明，乃能不待勉強而自樂循理爾。夫人之性，本無不善，循理而行，宜無難者；惟其知之不至，而但欲以力為之，是以苦其難，而不知其樂爾。知之而至，則循理為樂，不循理為不樂。何苦而不循理以害吾樂耶。昔嘗見有談虎傷人者，眾莫不聞，而其間一人神色獨變，問其所以，乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人，人孰不知；然聞之有懼有不懼者，知之有真有不真也。學者之知道，必如此人之知虎，然後為至耳。若曰知不善之不可為，而猶或為之，則亦未嘗真知而已矣。（註75）
- (二) 然程子又嘗言，不獨財利之利，凡有利心便不可。如此則善利之間相去毫髮，苟辨之不明，其不反以利為善者鮮矣。此大學之道，所以雖以誠意、正心為重，而必以格物、致知為先也。（註76）
- (三) 問浩然之氣集義是用工夫處否？曰：須是先知言。知言則義精而理明，所以能養浩然之氣。知言正是格物致知，苟不知言，則不能辨，天下許多淫邪詖道，將以為仁，不知其不仁；將以為義，不知其非義。則將何以集義而生此浩然之氣？氣只是充乎體之氣，原與天地相流通，只是仰不愧，俯不忤，自然無恐無懼，塞乎天地。今人心中才有歉愧，則此氣自然消餒，做事更無勇銳，配義與道者，配是相合而有助，譬如與人鬥敵，又得一人在後相助，自然愈覺氣勝。告子不得於言、勿求於心，不得於心，勿求於氣，只是一味勃然，不顧義理。如此養氣，則應事接物，皆去不得。孟子是活底不動心，告子是死底不動心。（註77）

以上所列第一、第二段材料顯示出，朱子認為，「義」「利」之辨須以「格物致知」為前提。第三段材料則進一步指出，「格物致知」即是「知言」。順此疏解，則知識的探索乃成為道德判斷（「義」「利」之辨）的根本基礎。

我們根據朱子《四書集註》、《四說或問》及《朱子全書》等資料，討論朱子對孔孟思想中的「義」「利」觀念的詮釋。從上文的分析之中，我們可以看出，先秦儒家思想中的「義」「利」觀念經過朱子的詮釋而趨於複雜化與深刻化。所謂「複雜化」是指「義」「利」兩觀念發展到了朱子手裡，與「天理」「人欲」及「公」「私」等觀念結合。雖然以「公」「私」觀念結合「義」「利」觀念早已見之於荀子及墨子思想中；但是以「天理之公」、「人欲之私」來解釋「義」「利」，確是朱子在這條思想線索上的新發展。朱子學生陳淳說：「義與利相對而實相反。……義者，天理之所宜；利者，人情之所欲。……天理所宜是公，人情所欲是私。……」^(註78)這種說法很能綜括朱子及南宋理學家對「義」「利」觀念的解釋。

所謂「深刻化」是指朱子解釋「義」「利」觀念時，一方面因襲先秦以來「義」「利」兩分的傳統，堅持兩者不可混淆；另一方面則重視「義」「利」兩者間微妙的關係。朱子在嚴「義」「利」之辨的同時，又特別重視「工夫」問題。這一點可以視為是朱子對「義」「利」觀念的拓深。朱子注意人的主觀思維與價值（「義」）的客觀存在之間的鴻溝，注重由「主體」通到對「客體」的理解之過程。如此一來，朱子無異於把儒家傳統中「義」「利」之辨這一個德行問題轉化為知性問題。

這一層轉折與朱子思想中的知識主義傾向是互相呼應的。朱子以為宇宙界及人事界皆有一定的客觀理則存在於其間，又特重人心對此一理則之認識，故在朱子系統中「道問學」工夫佔有重要地位。例如朱子註《孟子》『孟子曰：

盡其心者」章云：「心者，人之神明，所以具眾理而應萬事者也。性，則心之所具之理，而天又理之所從以出者也。人有是心，莫非全體。然不窮理，則有所蔽，而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必能窮夫理而無不知也。既知其理，則其所從出，亦不外是矣。以大學之序言之，知性，則物格之謂；盡心，則知至之謂也。」^(註 79)顯然特別重視人心窮理的工夫。

朱子這種主知主義的思路，實代表儒學傳統之一重要主流在宋代的發展。在先秦孔門中，孔門即已開展出兩個傳統，一曰：「性命天道」，一曰：「博學於文」。前者所重視先天的超越的體認，頗寓形上學色彩。子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。^(註 80)後者所重則是對客觀知識的追求累積，強調後天的工夫，所謂：「博學於文，約之以禮」^(註 81)就是指這個思路而言。前一個傳統大致為孟子所繼承，並發揚光大，而後一個傳統則為荀子所接受拓展。孔子在此二大傳統之間力求平衡，所以創造性的體認與累積性的工夫合而為一，「思」與「學」絕不析而為二。^(註 82)但自孔子卒後，歷代儒者在此二大傳統之間每不易求得平衡，或重先天之體認，或重後天的工夫，兩派所見互有不同，余英時認為儒學傳統中此種對立極似基督教傳統中「信仰」(faith)與「讀經」(scholarship)之對立，^(註 83)其說極是。儒學生命的延續正是這兩大極端的辯證性發展之中獲得永不枯竭的源頭活水。朱子特重「義利之辨」的知識論基礎，與他的哲學立場有深刻關係。

上文以「王霸之別」與「義利之辨」的發展為例，可以看出：「內在研究法」使我們可以對「王霸」和「義利」等命題的發展，及其與其他觀念的結合與拓深，較能充分掌握，這是由於「內在研究法」較為重視思想系統的內在結構，並假定思想或概念具有某種自主性。但是，對於思想家提出某種論述的「脈絡性」，則較為忽視。

由此可見，對於政治思想史所見的政治論述之深入把握，除了採用本節所說的「內在研究法」之外，我們也必須將政治思想或命題，放在思想或命題之歷史背景與情境中加以考察，才能真正瞭解「政論家『何以』提出此種論述」，「這種論述意欲達到何種目的」之類的問題。

柒、結 論

這篇論文主旨在於探討中國政治思想史的研究方法及其潛在問題。我們將中國政治思想史的研究方法區分為兩種：「內在研究法」與「外在研究法」。所謂「內在研究法」比較注意思想系統的內在理路的分析，尤其是關心思想體系內部觀念與觀念之間的有機結合。這種研究取徑極近於羅孚若(A. O. Lovejoy)所提倡之「觀念史」(History of Ideas)研究法。羅孚若一系學者所提出的思想史方法論主張思想史上的觀念可以分析成「單位觀念」，思想史工作者應注意分析「單位觀念」與「單位觀念」之間的「內在理路」及其有機結構關係。這種研究方法有其長處，可以提昇思想史工作者處理問題時的細密度，但也有若干不易克服的方法論上的困難，尤其對政治思想的「歷史脈絡性」未能有效把握。^(註 84)這種方法論的侷限性，在中國政治思想史研究上尤易暴露。誠如蕭公權先生所說：「中國之專制政體肇端於秦，歷漢唐而其弊大見於世。先秦所未有之激烈反君言論，遂應衰政而迭出。漢末有王充，東晉有鮑生，晚唐則無能子。其時代有先後，思想之主旨則不謀而大致相同。然而出世愈晚者對專制痛苦之體念愈深，所得之政治經驗較富，其言論之深切感憤亦每突過前人。」^(註 85)中國政治思想史之特徵在於其經世傳統之悠久與綿延，中國歷代政治思想家提出其學說，摶成其理論，莫不有強烈之現實用意，亦深為現實政治所刺激。因此，對中國歷代政論之「歷史脈絡性」之把握，實係極為重要之工作，而「內在研究法」於此一節則尚有一問未達。

所謂「外在研究法」的最大長處，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。但是這種研究方法亦有若干不可忽視的問題。一是此種研究法既以思想與環境之關係為注意焦點，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為斷，如此則不免無形中低估內容豐富而在歷史中尚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之關係，故每易將思想化約為人心對環境之刺激所做反應之結果，而對思想家超越時代藩籬之創發面較為忽略，此其二。

此外，在實際研究上，有些思想史家注意思想與大眾生活之關係，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，這是「外在研究法」的內在限制。

最後，我們必須強調的是：本文所謂「內在研究法」與「外在研究法」，只是作為一種「理想類型」，而且是為了討論方便而作的人為的區分。事實上，在實際研究過程，兩者應交互為用，互相啟發，而且也只有兩者並用，才能相得益彰，左右逢源。（註 86）

註 譯

- 註 1 黃俊傑編，《理想與現實》（《中國文化新論·思想篇》）（台北：聯經出版公司，1982），〈導言〉，頁 2-3。
- 註 2 關於儒家思想中的「烏托邦」性格這一點，近人頗有論述，參看：Julia Ching, "Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics," *Monumenta Serica*, xxx(1972-1973), pp.1-56.
- 註 3 《莊子》（四部備要本），卷一內篇，〈齊物論第 2〉，頁 19 上：「春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。」
- 註 4 陸象山認為儒家知人論世皆本於「公」與「義」二字，所以皆主「經世」，其言

曰：「惟義惟公，放經世，……儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世。」（見：陸九淵，《陸九淵集》（台北：里仁書局，1981），卷二，〈與王順伯〉，引文見頁17），其說極是。

- 註 5 史華慈 (Benjamin I. Schwartz)〈中國政治思想的深層結構〉，收入：余英時等著，《中國歷史轉型時期的知識份子》（台北：聯經出版公司，1992），頁 23-26。
- 註 6 關於古代中國之比興式思維方式，參考：黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入：楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996），頁 1-34。
- 註 7 清儒焦循（里堂，1763-1820）對這一點有發人深省的說法：「夫《詩》溫柔敦厚者也。不質直言之，而比興言之，不言理而言情，不務勝人而務感人。自理道之說起，人各挾其是非以逞其血氣，激濁揚清，本非謬戾，而言不本於情性，則聽者厭倦。至於頌軼之不已，而怨毒之相尋，以同為黨，即以比為爭。甚而假宮闈祀儲貳之名，動輒千百人哭於朝門，自鳴忠孝，以激其君之怒；害及其身，滿於其國，全失乎其所以事君父之道。余讀《明史》有歎其《詩》教之亡，莫此為甚。」見：焦循，《毛詩補疏·序》，晏炎吾等點校：《清人說詩四種》（武昌：華中師範大學出版社，1986），頁 239-240。
- 註 8 參考：黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二）（台北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第四章及第十一章。
- 註 9 關於「單位觀念」的解釋，參考：Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961), pp.3-23.
- 註 10 Cf. Hans-Georg Gadamer, "The Universality of the Hermeneutical Problem," in his *Philosophical Hermeneutics*, tr. and ed., by David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 3-17.
- 註 11 徐復觀，《兩漢思想史》（卷一）（台北：台灣學生書局，1974年台一版），〈三版改名自序〉。
- 註 12 徐復觀，〈孟子政治思想的基本結構及人治與法治問題〉，收入：氏著，《中國思想史論集》（台北：台灣學生書局，1975），頁 133。

- 註 13 徐復觀，《兩漢思想史》（卷一），〈三版改名自序〉，頁 1。
- 註 14 參考：黃俊傑，〈徐復觀的思想史方法論及其實踐〉，收入：氏著，《戰後台灣的教育與思想》（台北：東大圖書公司，1993），頁 345-379；〈當代儒家對中國文化的解釋及其自我定位——以徐復觀為中心〉，收入：劉述先編，《當代儒學論集：傳統與創新》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1995），頁 119-204；Chun-chieh Huang, "Existential Character of Chinese Culture: Hsu Fu-kuan's Postwar Taiwan Experience" in Chun-chieh Huang et. al., eds., *Postwar Taiwan in Historical Perspectives* (College Park: University Press of Maryland, 1998).
- 註 15 徐復觀，《中國經學史的基礎》（台北：台灣學生書局，1982 年初版），頁 31。
- 註 16 徐復觀，《兩漢思想史》（卷三），代序，頁 3-4。
- 註 17 《漢書》，卷二四上，〈食貨志〉，頁 13 上-14 上。
- 註 18 見：《漢書》，卷一，〈高帝紀〉；卷四，〈文帝紀〉；卷五，〈景帝紀〉；卷七，〈明帝紀〉等。
- 註 19 《漢書》，卷四，〈文帝紀〉，頁 14，上。
- 註 20 同上。
- 註 21 《史記》，卷一二九，〈貨殖列傳〉，頁 14，上。
- 註 22 《漢書》，卷四八，〈賈誼傳〉，頁 20，上。
- 註 23 《漢書》，卷九一，〈貨殖傳〉，頁 9，下。
- 註 24 同上。
- 註 25 參考：T'ung-tsu Ch'u, *Han Social Structure* (Seattle: University of Washington Press, 1972), pp.64-66.
- 註 26 《漢書》，卷二四，下，〈食貨志下〉，頁 9，上、下：「當是時，招尊方正賢良文學之士，或至公卿大夫，公孫弘以宰相布被、食不重味，為下先，然而無益於俗，稍務於功利矣。」
- 註 27 《漢書》，卷八八，〈儒林傳〉，頁 35：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，迄於元始，百有餘年，傳業者寢盛，枝葉蕃滋。……經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。」
- 註 28 錢穆，《國史大綱》（台北：商務印書館，民國 69 年 11 月修訂 7 版），頁 100-

101。

- 註 29 《漢書》，卷五，〈景帝紀〉，頁 9-10。
- 註 30 《漢書》，卷二四，下，〈食貨志〉，頁 8 上-9 上。
- 註 31 同上，頁 19，下。
- 註 32 同上，頁 16，上一下。
- 註 33 《漢書》，卷十一，〈哀帝紀〉，頁 11，下。
- 註 34 同上，頁 12，上。
- 註 35 參考：勞幹，〈戰國秦漢的土地問題及其對策〉，《大陸雜誌》第三卷第五期（1951 年 3 月）。
- 註 36 見：《漢書》，卷五六，〈董仲舒傳〉，頁 19，下。
- 註 37 同上，頁 17 上-18 下。
- 註 38 蘇輿，《春秋繁露義證》（台北：河洛圖書出版社，1974 年景印清宣統庚戌刊本），卷八，「仁義法」，頁 16 下-17 上。
- 註 39 同上書，卷九，〈身之養重於義〉，頁 11，下。
- 註 40 參考：阮芝生，〈試論司馬遷的『通古今之變』〉，《沈剛伯先生八秩榮慶論文集》（台北：聯經出版事業公司，1976），頁 253-284。
- 註 41 桓寬，《鹽鐵論》（四部叢刊初編縮本），卷一，〈本議第一〉，頁 3a-3b，4a，頁 5b-6a；〈通有第三〉，頁 6b-7a；〈復古第六〉，頁 10b-11a。
- 註 42 《鹽鐵論》，〈本議第一〉，頁 3a-3b；〈力耕第二〉，頁 5b；〈復古第六〉，頁 11a-11b。
- 註 43 孫廣德、朱滋源編著，《中國政治思想史》（台北：國立空中大學，1996），引文見頁 6。
- 註 44 關於「政道」與「治道」的區分，參看：牟宗三，《政道與治道》（台北：廣文書局，1961）。牟宗三說：「政道是相應政權而言，治道是相應治權而言。中國在以前於治道，已進至最高的自覺境界，而政道則始終無辦法。因此，遂有人說，中國以往只有治道而無政道，亦只有吏治，而無政治。吏治相應治道而言，政治相應政道而言。」（頁 1）。

- 註 45 同上註。
- 註 46 陳淳，《北溪先生字義詳講》（台北：廣文書局影印和刻近世漢籍叢刊，1972，1979），頁 179-181。
- 註 47 《臣軌》（台北：台灣商務印書館，民國 54 年，叢書集成簡編本），「至忠」。
- 註 48 《臣軌》，「利人」。
- 註 49 《臣軌》，「至忠」。
- 註 50 劉紀曜，〈公與私—忠的倫理內涵〉，收入：黃俊傑主編，《天道與人道》（中國文化新論，思想篇）（台北：聯經出版公司，1982），頁 196-197。
- 註 51 趙蕤，《長短經》（讀畫齋叢書），〈懼誠〉。
- 註 52 白居易，《策林》，收入：《全唐文》。
- 註 53 《荀子》（四部備要本），卷八，〈君道〉篇，頁 89 上。
- 註 54 《墨子》（四部叢刊初編縮本），卷二，〈尚賢〉上第 8，頁 12 上—下。
- 註 55 關於所謂「言內意旨」、「言外意旨」及「言後意旨」的涵義，參考：John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); 以及 John R. Searle, "A Taxonomy of Illocutionary Acts," in K. Gunderson ed., *Language, Mind, and Knowledge* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1975), pp.344-369.
- 註 56 蕭公權，《中國政治思想史》（台北：聯經出版事業公司，1982），上冊，頁 100。
- 註 57 荻生徂徠，《辨名》下，〈王霸一則〉，收入：《日本思想大系》36：《荻生徂徠》，東京：岩波書店，1973，頁 254-255。
- 註 58 黃俊傑，《孟學思想史論》（卷二）（台北：中央研究院中國文哲研究所，1997），第五章，尤其是頁 184-185。
- 註 59 朱熹，《朱子全書》（台北：廣學社印書館影印光緒 10 年刊本，1975），卷三十，孟子…，「總論」，頁 2 上，總頁 428。
- 註 60 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷五十一，〈梁惠王上〉，總頁 1218-1219。

- 註 61 《論語或問》(台北：藝文印書館景印清康熙中禦兒堂呂氏寶誥堂重印白鹿洞原本)，卷六，〈雍也〉篇，頁 12 下-13 上。
- 註 62 《孟子集註》(四部備要本)，卷一，〈梁惠王上〉，頁 1 下-2 上。
- 註 63 《論語集註》(四部備要本)，卷二，〈里仁〉篇，頁 11。
- 註 64 《孟子或問》(台北：藝文印書館景印清康熙中禦兒堂呂氏寶誥堂重印白鹿洞原本)，卷一，〈梁惠王上〉，頁 2，上。
- 註 65 《孟子集註》，卷一，〈梁惠王下〉，頁 19，上。
- 註 66 《大學或問》(山崎嘉點，《倭板四書》本)，頁 36，上。
- 註 67 《論語或問》，卷四，〈里仁〉篇，頁 19，下。
- 註 68 同上書，卷九，〈子罕〉篇，頁 1，上。
- 註 69 《孟子集註》，卷二，〈公孫丑上〉，頁 5 上-6 上。
- 註 70 《孟子或問》，卷三，〈公孫丑上〉，頁 5，下。
- 註 71 黎靖德編，《朱子語類》，卷五十二，〈公孫丑上〉，總頁 1262。
- 註 72 《孟子集註》，卷七，〈盡心上〉，頁 1，上。
- 註 73 同上註，頁 1，下。
- 註 74 參考：黃俊傑，〈從孟子集註看朱子思想中舊學與新知的融合〉，《史學評論》，第 5 期(1983 年 1 月)，頁 251-276，尤其是頁 265-266。
- 註 75 《大學或問》，頁 17 上-下。
- 註 76 《孟子或問》，卷十三，〈盡心上〉，頁 8 下-9 上。
- 註 77 黎靖德編，《朱子語類》，卷五十二，〈公孫丑上〉，總頁 1261。
- 註 78 陳淳，《北溪先生字義詳講》，下卷，頁 179-180。
- 註 79 《孟子集註》，卷七，〈盡心上〉，頁 1，上。
- 註 80 《論語集註》，卷三，〈公冶長〉篇，頁 4，上。
- 註 81 同上書，卷三，〈雍也〉篇，頁 14，下。
- 註 82 《論語集註》，卷一，〈為政〉篇，頁 9 下-10 上。
- 註 83 參看：Ying-shih Yu, "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing

Confucian Intellectualism,”及“Intellectualism and Anti-intellectualism in Chinese Intellectual History,”刊於《清華學報》，第十一卷，第一、二期合刊（1975年12月），頁105-136及頁137-144。

註 84 參考：黃傑傑，〈思想史方法論的兩個側面〉，收入：黃俊傑編譯，《史學方法論叢》（台北：台灣學生書局，1981年10月增訂再版），頁243-301。

註 85 蕭公權，《中國政治思想史》，上冊，頁460-461。

註 86 舉例言之，蕭公權(1897.11.29-1981.11.4)先生曾經依「思想演變之大勢」，將中國政治思想史分為「創造時期」、「因襲時期」、「轉變時期」、「成熟時期」等四個階段，又依「思想之歷史背景」將中國政治思想史分為「封建天下之思想」、「專制天下之思想」與「近代國家之思想」等三個階段。這是「內在研究法」與「外在研究法」交互為用最為具體的說明。參看：蕭公權，前引書，上冊，頁3-12。

The Study of History of Chinese Political Thought: Some Methodological Considerations

*Chun-chieh Huang**

*Ming-t'ien Ts'ai***

Abstract

This essay represents an attempt at some methodological reflections on the study of the history of Chinese political thought. It is divided into seven sections. Following the introductory section, the distinctiveness of Chinese political thought (Section 2), and the “external approach” (Section 3 and 4) as well as the “internal approach” (Section 5 and 6) are discussed with concrete examples. Special attention is devoted to both the strengths and limitations of these two approaches to the study of Chinese political thought. The concluding Section 7 suggests that both approaches can equally be employed to conduct research on various aspects of Chinese political thought.

Key Words : Methodology, politics, China.

Political Thought

* Professor of History, National Taiwan University.

** Associate Professor of Political science, National Cheng-chih University