



龚隽 从经学到哲学史：中国哲学史研究方法的省思

2006年5月4日

来源:论坛主题

作者其他文章

栏目广告6, 生成文件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

九十年代以来,中国学术界因着对思想史方法的反思而连带到对中国哲学史方法的批判。一般认为,以胡适、冯友兰开创的哲学史传统,主宰着中国思想史的研究,其主要的特征是以西方哲学的范畴为中心,来读解中国思想的问题。他们声称,这种叙事方法的自明性,必须接受新的质疑。这是非常值得注意的话题。问题是,对哲学史方法的检讨是否必须纳入到思想史的脉络才是合法的,而且胡、冯所开创的哲学史传统是否能单纯以西方的哲学方法来概括,这本身就值得深究。本文拟从经典哲学史的标准,而不是一般思想史的角度来重新观察近代以来中国哲学史写作方式的发生、类型及其所开示出的复杂面向。尽管这种研究进路没有应承现代思想史讨论的惯常方式,而在在我看来,也许这更贴近于我们所要处理的问题。

应该说,哲学史的研究不能仅仅归结为方法,但如果说哲学史的创作不是简单地罗列材料,依问题分类,然后纳入既定的经验历史时间的框架之中就算了的话,那么对文本进行有意义的读解与诠释,几乎可以说是哲学史研究中一项非常中心化的工作。而一部哲学史的价值所寄也在很大程度上取决于对这种读解和诠释方式的估定。蔡元培对胡适那部划时代的《中国哲学史大纲》的评价就是一个范例。按蔡氏的了解,胡适“大纲”之所以能为后世开“无数法门”,其重点全端赖于新方法的使用。[1]不仅胡适如此,只要我们仔细翻检五四以来几部有代表性的面目各异的中国哲学史著作(指通史性的),不难发现,中国哲学史在现代中国不断被“重写”,并不全在新材料的发现,理解方式和解释话语的转换,往往是支持这些行动的背后动机。[2]

虽然哲学的观念直接影响我们对哲学史元标准的考虑,但本文并不想就这一问题作深究。在这里要追问的是,一种规范的哲学史写作应具备何种意义上的解释形态?这种形态肯定不是唯一的,但从形式上说,文德尔班为哲学史方法提出的两项标准,即以“语文-历史的科学”作为处理文本的基础手段和以“批判-哲学的科学”对文本进行有效的哲学解释,可以说是比较周至的看法。[3]套用中国学术的话语,前者可谓之训诂明,后者可谓之义理明。如果我们对这种形式有基本的认定,接下来照察中国哲学史研究的方法将会方便得多。

一、在哲学视域中的经学方式

现代中国哲学史的创作尽管都浸润了欧风美雨的洗礼,但也或多或少地折回到传统中,特别是汉宋经学方法中去为各自的立场寻求历史的辩护。冯友兰在《三松堂自序》中,虽然否认汉、宋方法是研究哲学的理想方法,却认定这二种方法是构成哲学史的基本方法。而我要说明的问题恰恰是:汉、宋方法都不构成严格的哲学史方法,而且结合现代中国哲学史的文本

分析，有必要把今文经学的方法从汉学方法中剥离出来，作为一种相对独立的形态加以考察。

先说汉学。汉学治经家法重在描述而不在解释，梁启超评其为“无复以议论行之”，[4]可谓确论。以汉学的原则看，对文本进行议论，特别是对那些超于言象的玄理解释，都可能流于空洞无物，违背依经贴释，名物训诂的“语文—历史学”的科学立场。不管这种“纯粹无前提描述”的历史客观主义是否为一乌托邦，对于哲学史的研究而言，这只是一项基础性的工作，远非其完成。

问题的复杂性在于，当我们理解这种专尚考据的汉学方法可能流于章学诚所说的“但知聚铜，不解铸金”的弊端时，[5]并不能简单地判断其缺乏思想，不究意义。汉学方法依段玉裁的解释，一般有二步：一是考核文本之是非，所谓“先正底本”；二是意义解析，所谓“断其立说之是非”。[6]至于意义是非之标准，汉学家们普遍认定就是文本的“原义”，而且他们认为这种“原义”是可以脱离理解者的历史情境而得以客观还原出来的。颜元所说“得其本义之所在。使古圣贤见之，必解颐曰：‘吾言固如是！……’”就鲜明表达了这一宗趣。

说得明白点，我之所以判定汉学不构成哲学史的诠释方法，不是指其没有解释，而是就其缺乏哲学意义的解读这层上说的。原因有三：

1、它把意义还原为文字，由文字训诂而通乎意义读解。这一法则，从形式上看是有效的，但问题在于汉学所指涉的语言文字，其重心在形式和结构上，抽空了理解语言说出的东西所构造我们生活于其中的世界和历史情境，把对文本的解释变成了文字学研究的放大而不是“批判—哲学”的意义揭示。[7]

2、由于注重文字而不是观念形态的解析，汉学方法无法揭示出哲学史研究所要求的义理之间的关联——一种观念的内在理路，故有“碎义难逃”，“琐碎”之虞。

3、拒斥形而上学。汉学把对文本的诠释严格限定在事理或经验的层面，反对作任何性理或先验意义上的演绎。姑以阮元对“仁”字的解释作为范例。阮元认为，对“仁”的意义读解，“不必烦称远引”，只要“尽其敬礼忠恕等事”，“于身所行者验之”就可以完成，而不必从“本心之德”去作玄解。[8]这其中衷曲，江藩《国朝汉学师承记》卷六中有几句颇意味的表白：“性与天道不可得闻，何图更于程、朱之处复有论说乎，……汉学自汉，宋学自宋，今既详度数，精训故，乃不可复涉及性命之旨，反述所短以弃所长。”[9]这段似乎带有些策略性的解说从另一个侧面说明，对经典进行玄理的诠释，不仅有别出文字而说义理的困难，更有“空说义理”的危险。

所以从清儒许周生批评汉学“琐屑散乱，无所总记”（缺乏意义关联）和“不务高远，是知有下学，不知有上达”（拒斥形上学）这两条看，是谓知言。[10]

相对而说，宋学绎名理的作风较具有哲学解释的意味。但是宋学对历史文本的解释并无意寻求哲学史所要求的“公共的知识类型”，而是一种我们可称之为“自得的知识”。也就是说，在对历史文本的释义中容纳来自生活的经验和心性上的体会。这就是宋儒解经时常提到的“以听其所自得”，“出于吾之心”和“切己以体察之”的意思。

与汉学解经要还原文本的“原义”不同，宋学的理致是要把文本落实到读解者的心中并化成相应的价值共鸣才告完成。所以宋学内部虽有“道问学”与“尊德性”的对置，有程朱（我注六经）与陆王（六经注我）的异见，但在对待知识与德性的取向上，几乎都以成德为主旨的（只是取径不同）。我们无论如何也无法同意余英时所提出的，在宋学中“知识是一个占有中心位置的问题”这个意见。[11]陆王一系固不待深论，朱子一系强调以知识来扶翼德性也绝不是要以知识为中心，知识在朱子系统中始终是第二义的。朱子就反复说到“读书乃学者第二事”，“读书已是第二义”，[12]经典只不过是宋学“作入德之期”的一个方便。[13]

这一观念影响宋儒在解经方式上并不注重细密的历史知识推究，即“语文—历史的科学”。在他们看来，“名数制度”、文字训诂都变成等而下之，“不必大段深泥”而“略知之便

得”的知识了。[14]

宋学解经注意到“文本知识”（textual knowledge）和“意会知识”（tacit knowledge）的距离。[15]

照宋学的说法，“文本知识”是“向书册上理会”而无切己的关怀，在方式上它是由文字历史而节节趋真，因而可理解为历史学的知识。只有“意会的知识”，即超越文本（“向上有透处”），“反过来就自家身上推究”的知识才称得上是哲学的知识。对这种知识的读解和诠释不能象汉学方法那样从文字而只能从文义，即文本的情境中去求得。所以朱子说“经旨要仔细看上下文义”，“须看上下文义是如何，不可泥着一字”。[16]

宋学解经的方法在合理性的范围内近似于现代哲学诠释学的观念，是一种较理想的哲学读解方式。但从另一方面看，它有两个致命的问题：一是恪守经学的立场，把历史经典看作圣人言述的“当然之理”，把经典解读与成贤作圣的伦理期望打成一片，不可能满足严格意义上“批判—哲学”的诠释要求。二是在文本与阅读之间，过于迁就阅读的内心体验而往往恣为高论，轶出绳外，甚至不信章疏，改经删经，移易经文以就己说。严谨如朱熹者亦不免随意移文、补传（如注《大学》），删散经文（如注《孝经》），[17]这种做法又有背于哲学史研究所应遵循的语文—历史学的基本规则。戴震对宋学的批评从这一角度理解是深刻的，他说：“……宋人则恃胸臆为断，……以己之见硬坐为古贤圣立言之意，而语言文字实未之知。其于天下之事也，以己所谓理强断行之，而事情原委隐曲实未能得。”[18]

和汉学“犹守古义”而抽空生活世界的做法不同，宋学解经是要颠覆历史在理解中的优先性和决定性意义，故其法则“多务新义”，“务新”即思想创造。因此，与其把宋学解经方法理解为哲学史的，远不如说是借哲学史而言哲学的方式更为恰当。清人胡谓评宋学自是宋学，孔学自是孔学，“离之双美，合之两伤”，梁启超亦谓“理学即哲学也，实应离经学而为一独立学科，”[19]可以说是道出其中的消息。

今文经学的作风既勘落名物训诂，又不究心于义理性命，它的宗旨是“以经术明治乱”，[20]即假借对历史文本作一种“牵引饰说”和“微言大义”的解释去缘饰政治，其关注的是为某种政治社会理念寻找历史经验的辩护。这种“喜以经术作政论”[21]的解经方法，不是陈述历史，也不是对历史文本作内在关联的观念解释，而是通过“外在解释”把文本“作为工具去达到任何特殊的利益或目的”。[22]所以它并不构成关于哲学的历史解释而勿宁说是一种历史的哲学。值得注意的是，这种以历史哲学代替哲学历史的做法在现代中国哲学史的创作中以各种形式一再重演，有可能使哲学史的研究无益地充当某种观念或主义的宣传，而不是为哲学的创造提供历史的资源。这一点留待下文再作商量。

二、四种哲学史研究类型分析

在作为通史写法的中国哲学史创作中，胡适的《中国哲学史大纲》，冯友兰的《中国哲学史》，唐君毅的《中国哲学原论》和牟宗三的《中国哲学十九讲》都可以分别看作不同解释形态哲学史研究的范例。他们几乎都是在以西方哲学接引经学，特别是汉宋学方法的形式下来进行文本阐释的。因此对之进行简要的比较分析，就不会是一个没有意义的话题。

1、由于胡适对汉学在国故研究方式上的大加褒扬，使得几乎所有论者都把他的哲学史研究仅看成是乾嘉作派的遗风。[23]

其实事情远非这么简单，胡适的哲学史研究虽然比较重视材料的考证和文字的训诂，但他对汉学“家法”运用于哲学史研究的短处还是持有清醒的态度。他认为，哲学史研究“最困难的任务”是“关于哲学体系的解释、建立或重建”，[24]而汉学方法恰恰“避免作哲学性的诠释”，于是汉学方法只能为我们提供经师而无思想家，“只有校史者，而无史家；只有校注，而无著作。”[25]也就是说，胡适在哲学史的研究中要有意识地突破汉学的藩篱。为了救汉学之不足，从方法论的资源上他分别注意到了宋学和西方哲学。他认为运用这两种“演述的工具”，一方面可以寻索哲学史的“脉络条理”（意义关联），“演成一家有头绪有条

的学说”，避免汉学方法的支离琐碎，不作“贯通”的毛病；另一方面，也只有宋学的义理解释和西学的“比较参证”才可能把哲学史从单纯的“述学”中转进为一门具有“评判”性质的科学。[26]至此，我们可以说，胡适对汉学的批判和哲学史方式的理解已达到了相当的深度。[27]

胡适的哲学史具有汉学博证的长处，但有趣的是他的问题并不出在一般汉学家的缺乏思想和解释，相反，他的问题恰恰就在于太有立场。正如金岳霖所批评的，胡适是用一种西方哲学（主要是实用主义）的主张而不是形式来写中国哲学史，因而难免牵强附会，把同情一种学说变成赞成一种主义。[28]陈寅恪在冯友兰哲学史《审查报告》中说：“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学者也。其言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远；此弊至今日之谈墨学而极矣。”这段话显然是针对胡适的中国哲学史研究而说的。

胡适自己对这一问题也不是没有意识，如他后来在给胡朴安的信中就表示，不应以“任何主义来研究学术”，[29]而他自己却往往在有意无意之间带着“重新估定一切价值”和“解放人心”的社会期望，试图通过哲学史的“评判”，去达成对旧学的针砭，“化神奇为臭腐”，并给那些“高唱东方精神文明”的人泼点凉水。[30]这一强价值立场的干预，当然要把哲学史研究所应具备的“同情了解”化作无情讨伐了。

以这种注重效用的“成见”去读解中国哲学，使胡适非常重视中国哲学史上的经验论传统。冯友兰批评胡适哲学史的义理了解比较肤浅，这还只是站在宋学的立场上看到了问题的一面。如果从胡适的价值观念去作分析，梁启超说他一定要把“应用的学问”和“受用的学问”混为一谈，重“知识论”而疏于宇宙人生方面的看法，是切中要害的。[31]可以说，胡适把哲学史的文本解释严格限制在经验的事务和关系方面。如他把孔子的“学”理解为“只是文字上传受来的学问”而不知“能尽其性”的一面，以唯物观的眼光去“经验推论”庄子与生物进化论的关联。[32]又如他认定朱熹格物致知高明于阳明的良知天理，全在于朱子能“从寻求事物的理开始”，而不象阳明要“吃力不讨好地探究天下事物之理”（此即性理），[33]等等这些，都表示了他有意要拒斥中国哲学中的形而上学传统。这也就难怪他要把哲学史上的玄理归为“达观的废物”一类了。

余英时非常深刻地指出胡适思想中有明显的方法论化约倾向，即是说，他要把一切学说化约为方法来显示其价值。在处理中国哲学史的问题时，胡适的“特别立场”就是把“名学方法”看作哲学史的中心问题，不仅名家的名学，甚至老子、孔子和墨子的中心观念都要归到“名学”之上，才能构成他所说的哲学史发展的“内的线索”。[34]不难看出，胡适把形而上学从哲学史的视域中剔除以后，又轻而易举地以逻辑学的历史代替了哲学的历史。他的哲学史“大纲”，正是这一观念下的一个典型案例。

2、冯友兰对哲学史有一种深切的理，他对哲学史的处理是有意识地要与胡适的方法拉开距离，所以他在哲学史序（一）中开宗明义就表示自己对于哲学的方面较为注重。而当张荫麟基于历史学的立场批评他的研究相对胡适的“大纲”而言长于哲学而“历史意识”淡薄的时候，[35]他辩解说自己不是做“历史家的哲学史”，而是“哲学家的哲学史”。[36]显然，冯友兰是自觉地照着宋学的义理传统来讲解哲学史。他对于“历史与写的历史”的区别，即历史实在与历史知识之间的紧张所作的贞定，对于信史的质疑，都可看作对于汉学还原观念的限制。

特别值得考虑的是，他不仅严格区分历史与哲学史的不同，[37]而且也试图厘清哲学史与哲学之界限，这是他有进于宋学的地方。冯氏注意到哲学史比历史富于更多的精神创造，但又不能变成哲学创作。他后来反思自己大《中国哲学史》写作时，已把哲学家和哲学史家的分别指示出来。照他的理解，同是对于历史文本，哲学史家的工作是“陈述性”的，而哲学家的工作是“创造性”的。说得具体一些，“哲学史的作用是告诉我们，哲学家的字句，这些人自己在过去实际上是意指什么，而不是我们现在认为应当意指什么”。哲学史的方法，一方面要利用“汉学家研究古代哲学家著作的成果”，即历史科学的方法，同时要“应用逻辑分析方法弄清这些哲学家的观念”，即批判哲学的方法，但这种批判哲学的方法必须“保持在适当限度里”才是有效的，否则它就变成哲学的创作而非哲学史的意义诠释。[38]把哲学史的读解设定在历史与哲学之间，并严格规定其诠释的限度，既不流于简单的“原义”翻

译，又不溢出文本作无限的哲学伸展，这是冯氏哲学史研究高明之所在。他对汉、宋方法的双向扬弃，使他的哲学史研究具备了经典意义的形态。

作为一个现代学者，冯友兰和胡适一样并不把哲学史研究的方法视野固定在传统汉宋之间，他们都从西方哲学中寻绎资源。所不同者在于，冯友兰是借用西方哲学的“形式”而不是主张去处理中国哲学史的问题。他认为中国哲学有“实质上的系统”而无“形式上的系统”，因此，哲学史的任务就在于以西方哲学的形式来找出中国哲学的实质系统。这个形式系统当然如金岳霖所说是“普通哲学形式”，[39]否则它就无法运用于中国哲学的研究。它的范围包括宇宙、人生、知识三论的划分架构，但它的核心，在冯友兰看来是概念澄清的方法，即“逻辑分析方法”（the method of logical analysis）。他反复说“西方哲学的永久性贡献，是逻辑分析方法”，“重要的是这个方法，不是西方哲学的现成结论”，“逻辑分析法就是西方哲学家的手指头，中国人要的是手指头”。[40]尽管冯友兰在《中国哲学史》的“绪论”中有时把这种哲学的方法称为“逻辑的、科学的”，但他显然不是在胡适意义上使用这些概念的。依我的理解，胡适所谓科学、逻辑的方法是经验科学意义上的证实和形式逻辑，不是有关观念的逻辑分析，所以他的哲学史反复表明的是套与汉学相近的“审定史料”和“整理史料”的方法。冯友兰所说的那个作为“手指头”的方法，是真正意义哲学分析的方法，它恰恰不以一般经验科学为旨趣。他说“在哲学史中，凡以科学理论为出发点或根据之哲学，皆不久即失其存在之价值”。他认为，汉学的方法“最富于科学底精神”却不是哲学的方法，只能说是“原始底科学”或历史学的方法。[41]

由于冯友兰要把哲学史当作哲学的历史来对待，所以他十分注重哲学史上先验和形而上学问题的研究。他说“哲学，和其它各门知识一样，必须以经验为出发点。但是哲学，特别是形上学，又与其他各门知识不同，不同之处在于，哲学的发展使它最终达到超越经验的‘某物’。在这个‘某物’中，存在着从逻辑上说不可感只可思的东西。”而正是这一特殊的性质才构成哲学中“最迷人而又最恼人的地方。”[42]基于这一认识，他预设了哲学史剪裁和评判的判据，用他的话说，就是凡有哲学史意义的命题都必须具有或者名理，或者“经虚涉旷”，“超以象外”的义涵。根据这一标准，他认为中国学术史上只有魏晋玄学、宋明道学和清代义理之学这些具有形上学意义的对象，才略可与哲学的名义相当。他哲学史的一项重要工作好象是要对胡适经验论立场进行严肃的扶正。于是在他的哲学史评判中，先秦儒道、魏晋玄学、隋唐佛学及宋明理学等的开出，才是中国哲学演进的正脉与主流，而汉代经学，清朝朴学都只能是“逆转”而歧出于“正路”之外了。[43]在他的哲学史中，不仅排除了象王安石及南宋功利派这样的学说，即使对王充，这位被胡适说成中古思想一大转机和“唯一炬光”的人物，也不过视为“第二流”的哲学家。[44]

3、唐君毅的《中国哲学原论》严格地说，并不是一种规范的哲学通史，而是有关哲学范畴的历史。与冯友兰一样，唐氏对哲学史在哲学与历史之间的张力有清醒的认识。他认为，哲学史的研究方式必须既本文献，以探名辞义训之原始，又须进而引绎其涵义，以见思想义理之次第演变。即是说，文本历史考释与义理解析不可偏废。而哲学的方式则较为自由，它不需要为历史方式所限，甚至“尽可离考订训诂之业以别行。”[45]

哲学史的阐释不能别行于文本章句，但它不同于一般历史学意义的解释，这可表现为两个方面：一是哲学诠释的超文本性。唐氏认为，哲学史的重心在揭示义理，义理世界虽“流行于历史之中，亦未尝不超越于历史之外”，[46]就是说，义理的解释是要从历史文本之中还原出“永恒普遍之哲学意义”。[47]因此，义理抒发“非一名之原始义训及文献之所能限”。[48]可以这样理解，唐氏所谓哲学史的诠释规则必须是依文释义而不是照文解义。但在这里，哲学史的读解与哲学和历史读解的真实界限仍旧无法清楚地描述出来。二是义理先于考据。汉学解经的方式是由训诂明而义理明，唐氏认为，哲学史的研究必须把这一秩序颠倒过来，以义理为“考核之原”。他的理由在于，哲学史的对象不只落在经验的事理和物理层面，它要探究名理、空理、玄理和性理等形而上学的问题。形上问题一方面可下委到语言界加以表现、限制，但同时又有“超语言界之‘默’”，这一点由历史学的文字训诂是无法呈现的，它必求之于义理本身的进路。甚至义理的读解比文字的读解具有某种先在性，情况往往并非由考释而后理明，而是义理明有助于考核之发现。他把这一方法概括为“一方要先看义理之所安，以最少对原本之牵动，以重订哲学文献章句”。[49]例如，他在“原论”中重新考订《大学》之文句，辨正周子《太极图说》等，都是以义理断制去确证训诂之得失。

对于这种义理先于考据的原则进行理论的辩护并非本文的职责。但我必须指出，唐氏的真正用意，不仅在于这套宋学的读解更切近于哲学性的解释，尤为重要的，是这种方式可以较为便利地在“自由”诠释的维度中容纳更多的价值空间，借唐氏的话说，即是以义理解释来延续中国传统哲学的慧命。这种方式与胡适的立场恰好形成两极对照。胡适由汉学的解经引申出更彻底的历史主义方法（疑经、驳经等），并由此转出对传统哲学，特别是形上学的批判原则。而唐氏则以一种传统哲学守灵者的姿态去为往圣续传绝学。价值立场虽有不同，但双方的问题都把哲学史的解释变成某种价值观念的表态和某种主义的宣传。以金岳霖的话说，即变成赞成某种学说而不是同情某种学说。

这种立场使唐君毅在处理内主中学和外缘西学的关系上表现得非常不安与焦虑。一方面他意识到哲学要作为具有普遍性和现代性的义理无法回避西方哲学的问题，于是他主张中国哲学义理之读解有必要“傍通”西学，通内外主宾之道。他在《原性篇》自序中所提出的“即哲学史以言哲学，或本哲学以言哲学史之方式”就显然是沿袭黑格尔哲学史方法。但他同时又担心这种外缘西学的方式会变成西学对中学的殖民，即不仅会“宰割昔贤之言”，且易使中国哲学沦为“他方哲学之附庸”。[50]所以他在诠释进路与话语方式上宁可反对以西方哲学为“预定之规模”，而代之以中国哲学自身之“名辞”来“说明其义理，清理其问题”，[51]这种做法实际上在复活传统经学以经说经的思路。他的深刻之处在于了解到中国哲学问题的特殊性质和比较研究中的某些不可通约性，试图摆脱传统“格义”之误；但他的困难在于，中国哲学史的解释如果不借助于一种“普通的哲学形式”去加以清理，就无从获得现代性的生命，而从这个意义上说，我们无法回避西方哲学。当唐氏囿于传统固有的话语进行现代哲学史意义的诠释时，就不仅显得有些不协调，而且也没有给我们说出更多的东西。

这里面隐含了这样一个前提：西学介入是“先怀成见”。唐氏提出这一想法并非处于哲学方式上的考虑而是一种价值表达。他在“原论”中反复告诉我们，对历史经典的解读必须先存敬意，所谓“本恭敬心，以上探古圣先贤微言隐义，乃能见人之所不见，知人之所不知”。他认为以西方哲学作为现代话语去读解经典是等圣教于众说齐观，故为“无礼”。[52]以“敬意”代替“成见”未必是哲学史读解方式的一种进步，因为它赋予哲学史研究以过多的伦理期望和社会文化的关切。正如林毓生所说“我们从唐先生的书中，很难找出他对中国传统文化的严格批判，因为他在心情上不愿意那么做。”于是，过去的每件事都在他的“镜子”里发光，都变成正面、合理的意义。[53]尤其是这一哲学史研究的宗趣被当作对西方文化殖民的一种“雪耻”，[54]那么我们还如何能指望带有激烈民族主义热情的哲学史研究会为我们提供真正有深度的批判性向度。

4、与胡适哲学史研究的方法论归约不同，牟宗三哲学史研究最重要的工作虽是要寻绎中国哲学发展的内在脉络和钢骨。但他认为，由于中国哲学缺乏强知识论传统，因此对哲学史进行贯通的疏解就不能从知识逻辑，而只能从心性或性理的方面去完成。如他对胡、冯哲学史中大谈名学的做法颇不以为然，理由是，名学不是中国哲学的重点，不可以此来了解中国传统哲学。他还批评那种试图从《墨辩》等名学中开显西方科学精神和逻辑规模的做法是“转相比附”的一厢情愿。[55]

牟宗三既然把哲学史的重心落在性理层面，所以他在方法上刻意要与汉学保持距离而非常自觉接着宋明理学的路子来讲哲学史。[56]说他“接着”，是因为他富有创意地接引了西方哲学的概念。牟氏对于历史知识和哲学史知识的区分有深刻洞见，他在《中国哲学十九讲》第一讲中提出了历史文本研究的两种解释方式：“描述的说明”（descriptive interpretation）和“理性的说明”（rational interpretation）。“描述的说明”是有关历史事实的一种“记录”，是关于历史“是什么”（what）的表述。严格说，它还是一种“说明”，因为它不构成一个“解释”。“理性的说明”则要对历史文化的发展给出一个理由的解释，即它要追问“怎么样”（how）的问题。牟氏认为，这种理由的说明也可以叫做“哲学的说明”（philosophical interpretation）。《十九讲》中的这个说法还太过于简单含混。如果我们结合《现象与物自身》序及后来发表的《客观的了解与中国文化之再造》等文中相关说法来看，脉络就比较明白。在《现象与物自身》序中，[57]牟氏借用康德“历史的知识”和“理性的知识”两个概念加以发挥。他是紧扣言述与意义的关系来说的。他指出，“历史的知识”是滞于名言所得者，即是说，它是可以通过对文本的文字训释而得到说明的，故可谓之“依语以明义”。牟氏认为，“历史的知识”是哲学史读解的初步工作。哲学史读解的完成必须由“历史的知识”升格为“理性的知识”，这个“理性的知识”简单地

说，即是“通过其名言而期望把我们的生命亦提升至理性之境”，这个时候要有言外之意，玄外之音的意会，故牟氏借佛家“依义不依语”来表达这一境界。这种“读解”的上提，依我的理解，它有两个关键：

一是从词的解释学意义，而不是语言学意义去理解文本。由历史知识到哲学知识的转进，并不要割断与文本的联系，相反这之间有一种关联，问题在我们读解的方式。牟宗三说“所谓文字工夫是指理会语言底语法语意而言，不就文字学如《说文》底立场而言。”即是说，只要把词的意义放到“它们被说出的具体环境”和“‘解释学’问答逻辑”中去理解，[58]才可以说是“文字工夫到家”，这时“历史的亦即是理性的”。

二是“存在的呼应”。牟宗三认为对哲学史的文本须有“客观的了解”，所谓“客观”，以他自己的话说，就是合乎法度轨道的了解。为了区别于汉学家所说材料之客观，牟氏把这个法度轨道规定为“纯粹形式的”，这显然是康德的启发。但在康德思想中，纯粹形式是经验知识可能的先验条件，它本身没有经验的内容。牟氏则赋予这个形式以积极切实的内涵。他从理解学的意义上把“纯粹形式”说成一种理解的普遍可能性——“客观的理解”。这种客观理解不是知识或认识意义上的对象化了解，而是解释学意义上理解。它与维特根斯坦语言游戏概念所系统阐述的，与海德格尔和加达默尔所称的“存在的理解”不无相像之处。也就是说，它不是“单单靠熟读文句，也不光靠‘理解力’就行”的，它必须“和你的生命连起来”，“有相应的生命的性情”才能完成。[59]但问题在，和主体价值相应的读解何以可能为一普遍客观的理解？解释学是以“主体间的有效性”，即“与一切经验的体验相伴随”的“前本体论”方式作为基础的。[60]而牟宗三之所以提出“纯粹形式”来讲客观理解，显然是要回到先验的立场——这样亦可以贯通到儒家形上学人性同理的方向上。我们应从此去作观解。

“存在的呼应”要求把理解者的主体生命带入对文本读解的情境之中，它与汉学方式要求主体抽身于文献之外的进路恰成一反照。所以牟氏尽管多次讲到文献的重要，但他的哲学史方法中有较强烈的不断抽空汉学——历史方法在哲学史读解中的合法性倾向。他认为汉学考证“钻研于单词碎义之中”，无法通观哲学发展的大体，[61]哲学史的义理简别可以完全不顾考据的证据，甚至文献的丰富反易成义理的道障。如他批评黄宗羲《宋元学案》中〈晦翁学案〉之所以写得不好，就在于朱子文献太多以至于难以把握其学问的脉络。[62]这种运思倾向使牟氏的哲学史研究过于强调纯粹概念逻辑的演绎而缺少知识形态的细密推究，往往沦为某种哲学概念的展示。

可以这样说，牟氏哲学史解释具体而微的方面大都来自于康德，而整体性的历史构架则有明显的黑格尔影响。尽管他没有象黑格尔那样通过绝对理念的自我运动来限制历史的运行逻辑，但对哲学史“进向”的“有序的发展”作出理性的说明，则无疑构成他哲学史方法的一个基础性的要求。他在《十九讲》中又把“有序的发展”具体规定为“历史的必然性”，这种必然性既不同于逻辑的必然性、形上学的必然性和科学的因果性，在于“它是在辩证发展中的那个必然性”；而它又有进于黑格尔讲的历史必然性在于，它关联于一种“道德的必然性”。为了展现哲学史发展的这种必然性，牟氏把哲学史化约成几个重要观念或命题的演进史。如整个中国哲学被简括为性与道在不同向度的展示；[63]六百多年的宋明理学也只被视为“尽心成性”这“一个课题”的发展历史。[64]于是他根据这种逻辑来甄选历史的材料而不是相反。这种方式的长处在于突显哲学史意义关联的“批导”，而问题在于对那些不能安立进这一关联系统的观念形态则很容易简单地被勘落。事实是，经过牟氏这种截断众流的手段处理过的哲学史确是一部充满哲学问题的观念史，但并非所有重要的哲学史问题都能进入他的解释脉络。

三、若干观念的再检讨

应该承认，今日哲学通史的研究（包括各种通行教科书）无论在史料钩稽或哲学解释方面都有一些新的拓展。但现行哲学史解释方式所日益暴露出的问题，特别是经典性哲学史创造的乏力，不仅有历史的成因，关键原因可能要从现行中国哲学史读解观念中去作分析。

1、价值与评价。哲学史作为一门人文学术，与规范的自然科学研究有严格的区别，这种区别只有借助于哲学史诠释理论的价值联系才能得到说明。即是说，哲学史的解释必须和价值问题发生关联。在这里，有必要作进一步限定的是，与价值相关联的解释和对哲学史文本进行实际评价（practical evaluation）根本是两回事。依新康德主义者李凯尔特的分析，实践的评价和理论的价值联系是两种就其逻辑实质而言有原则性区别的活动。他认为理论的价值联系处在“确定事实的领域之内”，它是对“实际有的东西加以确定”。[65]即是说，它是对对象—历史文本的内容进行意义的揭示，系着于对象本身而并不与“主体的活动相联系”。[66]而实际的评价则表现于解释主体对文本进行“赞扬或责难”的态度。可以把与价值相关联的解释理解为对哲学史文本的一种“内在解释”（immanent interpretation），这种解释当然必须使用到解释者在文本之外所选择的观念或框架，但无论是解释观念或是框架，作为一种读解的“理想类型”（ideal type），借用韦伯的研究，必须在严格的逻辑意义而不是实践意义（practical sense）上使用。否则，“理想类型”就变成“评价性判断”或“价值判断”的“样式类型”（model type）。韦伯指出，“价值判断”是基于某些“固定的伦理原则”（the fixed ethical standards）而表达的“信念承诺”（profession of faith），并不构成理想的学术批评。[67]

这两种方式的浑沦不分，使中国哲学的解释一再以实际的评判代替对文本自身的价值考察。胡适以实利主义的态度评判中国哲学史上的玄理传统为无用的废物，这一点当然要不得。而今日流行于通史论坛的以作者身份去判定其哲学属性和优劣的做法，也绝不能说是一种合法的“内在解释”。更为严重的问题还在于，我们哲学史的研究曾在有意无意间复活了今文经学的解释手法，借哲学史的评判表达某种政治的立场和社会伦理的期望。如对孔子评价的无常反复，以儒法斗争或其他形态来确定哲学史发展的进步或退步及其哲学人物的褒贬等，都把哲学史的文本解读转变成带有强烈社会功能性和意识形态化的判教。我这里使用“意识形态”是在知识社会学意义上的概念。如果我们从广义的解释学立场去引伸转用曼海姆（Karl Mannheim）对“意识形态”的两类划分，可以作这样的贞定：狭义的意识形态指由于某种特殊利益的关系而有意识地进行说谎，歪曲文本。广义的意识形态则指读解者无法跳出他所处的生活和社会情境去理解文本的意义和意向。就是说，意识形态的作用使我们无法直接面对文本的内容，对文本的读解评判已先验地存在于读解者所处的社会观念形态之中，就是作为他的社会存在的“函项”（function）。[68]这种评判有可能使真正意义的哲学史解释被淡出，把哲学对话扭曲为某种观念的说教。尽管读解者不可能完全摆脱意识形态化的“先验解释”（transcendental interpretation）去完成意义读解的还原，但他同时必须不断地保持对其先验形态进行解蔽和提问批判的向度，才不致流于外在信念的绝对宰制。即是说，哲学史家应尽量回避对历史作实际的褒贬判断，而要善于发现历史中经验确定的事实和文化哲学的内涵，拒绝把解释本身变成李凯尔特说的“评价即价值判断”。哲学史并不是一门评价的科学，褒贬前人比理解他们容易得多，这可以看作哲学史解释的一项基本规则。

2、重提历史与逻辑。历史是发展的，但发展和进步是必须加以分别的两个概念。“进步”意味着价值升高”，它包涵了对历史的一种“评价”而不是历史学研究的价值关联。由于这个缘故，“进步”是属于历史哲学的概念。69由于这种“进步”概念在今日哲学史解释话语中的流行，它便要进一步寻求说明的理论模式。黑格尔哲学史方法中的逻辑与历史相统一，历史是近似于圆圈地螺旋上升的思想，由于被誉为是“一个非常深刻而确切的比喻”而成为“进步”观念最有典型意义的理论范式。

黑格尔哲学史方法论的意义，在于他把哲学史从对个别事物进行单纯的历史叙述变成从理性“范畴”的阐述去“连续不断地获得明确的意识并进而达到概念形式的那种有限发展过程”。[70]这种透过哲学问题的内在理路去理解哲学的发展，不仅使哲学史第一次成为独立的科学，它赋予哲学史以哲学解释的意义也使之区别于一般历史科学。黑格尔的问题在于他不是直接从历史文本中去寻求哲学发展的内在逻辑，往往拿自己哲学上先验设定的“理念发展次序”去规定经验历史中“时间出现的次序”。这种过火的做法，一方面把哲学历史建立在“想象的必然性”上而构成一幅与事实完全不同的图案；[71]同时把哲学史变成了某种历史哲学的注脚和演绎。

黑格尔逻辑与历史相一致的观念虽被作为今日哲学史解释的基本框架之一，但据解释者的说法，它是在颠倒的意义上使用的。也就是说，逻辑和历史的统一不是以先验设定的逻辑为起点，而是以经验历史为起点。对哲学史而言，这本是一个正确的方式。问题是，黑格尔所说

先验的结构并不是与经验无关的横空出世，它本身也是要以经验为始基的。黑氏说“当科学臻于完备时，理念就必定从自身出发，科学就不再从经验材料开始了；……在任何一门科学里，都是从公理开始的，这些公理当初都是特殊事物的结果；等到科学完备了，就从公理开始了。哲学上的情形也是一样；……[72]他把这种情形比喻为“过河拆桥”。这一方式的困难在于，从经验历史何以可能必然地推出公理，这里无法回避归纳问题的诘难。如果说这一公理不是经验的必然归纳，又不能说是先验的规定，那么有一种可能，即它是由经验应然上提的概括。[73]而这种方式发生的“公理”就只能是一个价值形态的范畴，一种韦伯说的“导引的价值论的观念”（directing axiological ideas）。

以这样一种价值论的观念作为“规律”去疏解中国哲学的历史，可以说是具有相当价值的“理想类型”。但另一方面，我们应仅就逻辑或观念的意义上理解这种规则，而不能在它与经验的历史之间随意划等号。有两个理由：一是以黑格尔式的哲学史观念作为普遍的解释范式去读解中国哲学，它的有效性必须建立在波普所说经验“齐一性”的基础之上。[74]而要说明这种“齐一性”不仅有学理上的困难，更有简别中国哲学特殊经验的危险。二是这种方式有可能在合法性的名义下把建构的解释类型凌驾于经验的“历史知识”之上，使后者成为附庸而不是决定性的基础。所以韦伯曾深刻地提醒过我们在运用这种类型方式时要注意，一方面是分析概念的逻辑次序，另一方面是历史事件的经验在时空和因果关系中被安排的如此一般地概念化，似乎这二者如此密不可分以至于我们禁不住为了证明结构的有效性而以牺牲历史，对经验施暴作为代价。[75]

我并无意于就今日中国哲学史研究上所通行的，以各种圆圈来规定中国哲学发展规律的观念进行经验历史意义的批评，也不想说明这种方式是否会如韦伯所说以建构的“普遍有效性”（universally valid）消解“历史的个体”。[76]（historical individual）我们甚至可以用著名史学家阿隆（Raymond Aron）的命题“理论先于历史”来为这种逻辑的历史架构打圆场。我只想表明，当我们把这一理论范式下委到经验面的历史中去作说明的时候，应充分意识到它的困难和局限，注意经验的历史与哲学史内在叙述之间的距离与紧张。今日中国哲学史研究的实际，往往是以这种“早已是被决定的模式”去规范评判历史的演进，甄选经验的材料，而忽视了它自己设定的起点。

3、在可说与不可说之间。历史在时空中过续，而哲学史文本读解中所经常遭遇的形上学观念却不在经验的时空中，特别是中国哲学中许多终极或本源性的概念都建立在纯粹先验直观或所谓内在呈现的直接确定性上。对此，我们无从获得言述性的知识。如金岳霖所说，哲学中的最根本部分或者是假设，或者是信仰（除此之外，中国哲学讲内在直观与呈现的进路一笔者注），总是在论理学范围之外。[77]哲学和哲学史作为一种要说出来的解释性知识，与根本不可说的形上学之间的紧张，不仅给哲学史解释造成困难，同时也显示出哲学史区别于一般历史知识的魅力所在。

对于如何处理这一问题，中国哲学史的研究中通常会出现三种倾向。一种意见认为，哲学史上的这种微言大义，非从悟入不可，文字所以载道，而道在文字之外，遑论组织与方法。[78]照这种说法，一切形上学的解释知识终究是向壁虚造，皆为戏论。但哲学史的研究不能停留在个人悟道的体会上，只有经过言述法则的传达才构成有效的解释性知识。与此相对应的意见，是认为没有普遍经验为基础的形而上学都是虚妄的观念，必须赶出哲学史的王宫。胡适及今日哲学史的主要作法都鲜明表达了这种立场。无性灵者不可以言哲学，消解问题不等于解释问题。如果以拒绝形而上学来掩饰我们哲学理解力的贫乏和萎缩，可能会遮蔽哲学史中许多最显精神的方面。韩愈说“所志于古者，不惟其辞之好，好其道焉尔”，对“道”的解释理应成为哲学史读解的中心话题之一。冯友兰的看法比较中道，在《中国哲学史·绪论》中，他一方面承认对形上的觉悟有极高的价值，但另一方面又声称这只是一种“经验”，不是学问或哲学。所以他采取了庄子说的“六合之外，圣人存而不论”的立场，主张哲学必须是语言文字表示出的道理而把哲学史的解释严格限定在可言述的范围。实际上，他对形上学的“觉悟”保持敬意和理性悬搁的同时，并没有把形上学排除在哲学史的视域之外。相反，他是试图积极地通过言说，对形上学作烘云托月式的解释。他后来反复做的一项工作就是把哲学解释成“对于不可思议者之思议，对于不可言说者之言说”。如他在《简史》中如是说：“形上学的任务不在于，对于不可知者说些什么；而仅仅在于，对于不可知是不可知这个事实，说些什么。谁若知道了不可知是不可知，谁也就总算对于它有所知。”[79]

虽然我们应该承认，最终不可言说的东西是自己规定自己，或者说是在类的经验呈现和先验的设定。但哲学史的解释仍然要对这个问题有所交待，如说明哲学史上的形上学是如何划定可说与不可说的最后界限等。理想的哲学史解释，可以让不可说的观念显示出来，变得可以理解，而同时又不武断地消除其超验的规定性。显示在这里意指划界，即维特根斯坦说的以言述把可以说的都清楚地说出来，对于不能说的则保持沉默。沉默不是虚寂而是一种空灵的在的意指。也就是说，哲学史的解释“应该划清可思考者从而也划清不可思考者的界限。”

“它将清楚地揭示可言述者来意指不可言述者。”[80]这种手法，从可以说的经验开始，说到不可说处，说到无理由处，即从依言到离言的层层逼进，从而透现出形而上的意谓。章太炎概括唯识学的精义所说的“以分析名相始，以排遣名相终”，[81]这类“转俗向真”的上提法门，才可理解为哲学的而不是直观的显示形而上的合法进路。例如，我们要解释佛学真如缘起论一系学说讲的真如流转与还灭的必然性，即真如作为一绝对的理念如何必然地背离自我（流转）而又扬弃自我，与自身和解（还灭）的运思，我们引出了“无明”的概念。以“无明”的存在和化解来解释世界如何能取得独立于真性的存在而又回归实际。如果再进一步追问“无明”的缘起而又不与佛家主张的真心一元论相冲突的话，我们就要用到“无始无明”的概念。“无始”不在时间经验中，“无始无明”的性质虽就佛来论是自证的呈现，然就哲学史的阅读而言，它只能是一种先验结构性的形而上学的概念。“无始无明”是实际与世界交涉的边界，也构成我们哲学史解释的有效限度。如果我们还要费力不讨好地企图去解释“无始无明”这一不可言说的存在，那不是哲学史解读的狂妄，就是理智的无知。这个限度，在我看来是一个积极的限度。因为它是由理智的言述清楚地规定出来的，单纯的悟入或呈现不能成立哲学史的解释。呈现的形而上学虽有“一片空灵”，但就哲学的读解而言，这是“悬搁的空灵”。

形而上学必须假借言说来指向才构成哲学的意义。牟宗三在《中国哲学十九讲》第一讲中，认为无限（形上学）要在限制中来表现，比如说上帝一定要借耶稣来表现其内容，否则就是一个抽象的空概念。他借用莱布尼茨的“形而上学必然性”这一概念来说明这个限制有它的必然性，但它有积极意义。就是说，真理要通过这个限制来表现，能说的语言限制初看起来好象是消极的，好象这个限制无法把道、理给整全地表现出来。但这个限制在限制言说的同时，也把真理给呈现出来。牟氏称这种现象为“辩证地吊诡”（dialectical paradox）。哲学史的解释只有在这种说的限制中，传达出不可说的消息才告完成。

四、历史·哲学史·哲学

我们一般是以“客观性”作为一项重要的指标，去判定某种历史文本的研究是历史学的，哲学史的或是哲学的。如果我们对人文科学的“客观性”有较公正的理解，这种划分并没有什么原则上的问题。而我们通常习惯的想法，是把这样一种本来属于学科性质上的区别，视为学科优劣高下的价值评判，好象历史学总比哲学史有更为“真实”，“科学”的地位。这表现在九十年代学术史的复兴和对八十年代思想史的批判勘落。近来学术思想史界鼓噪着“回到乾嘉”的口号，无疑是在强化这一种声音。

应该承认，相对于我们解释形态哲学史研究长期不规范，特别是在对历史事实的描述中充满了各种褒贬评判的叙述来说，要求哲学史的解释让度于从形式上看来更为客观规范化的知识形式——历史学法则，强调提出尊重事实的必要性等等这些都是合法的。历史学法则的长处是给历史上的哲学家有机会充分表明自己的看法，而不会常常武断地加以中止或妄评。基于这样的理由，对于重提汉学在哲学思想史研究中的基础性地位，我们理应以一种同情的理解。我关心的是这样两个倾向：一是过于夸大汉学在哲学、思想史研究中的话语权利。二是不加限制地试图以汉学方式去解决宋学的义理问题。正如我们不能仅从义理的断证去确证文献的版本和训诂，以汉学的纯粹描述去指责义理的观念解释为空虚，不仅无法构成有效的内在批评，而且是绕过问题或转换问题，并非解决问题。对于哲学史的研究而言，汉学方式的考证训诂只能是基础和准备，惟有“别出意见，不为训诂牢笼，”[82]即通乎义理才是目的。今天我们再重温一下六十年前，历史学家钱穆对汉学方式所设定的边界，仍然是意味深长的：“近人言治学方法者，率盛推清代汉学，以为条理证据，有合于近世科学之精神，其说是矣。然汉学家方法，亦惟用之训诂考释则当耳。学问之事，不尽于训诂考释，则所谓汉学方法者，亦惟治学之一端，不足以竟学问之全体也。”[83]

“如实地”表述历史并不意味着历史的“客观性”在于单纯地重现事实。对于历史学科的“客观性”考虑，一方面不能在这种客观性和纯粹事实描述之间简单划等号，把对历史的理解和历史本身混同起来。前者是“作为知识的历史”，(history as knowledge)即冯友兰说的“写的历史”，它存在于言述的文献当中；后者作为“历史的实在”(historical reality)并不存在于研究者的视域内。也就是说，与我们读解视野相融合的“历史”，只能是作为知识而不是作为实际发生着的历史。在这种意义上理解柯林武德说的“一切历史都是思想史”的命题，就理应承认历史知识的不完善和解释的开放性这一原则。另一方面，不能把历史科学的客观性和自然科学客观性相提并论。李凯尔特研究报告告诉我们，尽管自然科学和历史科学一样分享着不断被“重写”的命运，但不能把历史方法设想为象力学那样的作为基础的科学。他认为，历史学对经验事实的“描述”必须上升到使用“普遍”化的方法原则，才构成一种学说。但他立即又表明，作为支持“客观性”的普遍性原则，历史学的“普遍”并非指自然科学意义上普遍的自然规律和普遍的概念，不能向历史科学推荐自然科学的普遍方法。在这个意义上，他把历史科学的“客观性”称为“一种特殊的客观性”和“历史地局限的客观性”。[84]

这种特殊的客观性表现在历史学研究中，必须关联于价值，关涉到研究者的“评介观念”85 (evaluative ideas)这种“价值”的导入，一方面赋予历史科学以“意义”(significance)，同时也使之具有了不可逃遁的“主观性”的因素，缺乏绝对意义上的“经验客观性”。正如李凯尔特所说“只有在作为指导原则的价值的价值的基础上才能撰写普遍的历史，因为这些价值所要求的有效性超出了纯粹事实上的原则上的承认。”[86]例如，他批评以兰克为代表的客观主义史学派所声称的以“完全的”，“最简单的方式”描述历史的方法，不仅会把历史变成一堆没有意义，由许多纯粹现象所组成的“混合物”，而且本身也不可避免地以某种“同情的”而不是“中立的”立场去谈论历史。[87]

于是问题就变成如何去为这种“特殊的客观性”进行辩护而不使之流于主观的相对主义？也就是说，历史科学的价值关联何以可能不成为韦伯所说的“只对一个人有效而不对他人有效”的问题。李凯尔特以文化价值的普遍性来作为客观性的依据。这种价值的普遍性是指人们对有效的价值体系存在一种共同的“价值意识的接近”。这种“接近”，不是建立在经验或心理学意义上的同感，而只有在康德意义上的纯粹先验的形式中去寻求基础。88韦伯则试图以一种社会学的基础来说明这种文化价值的普遍认同。他认为，尽管个人的价值有差异，但这个差异都是在某个时代主导价值观念统摄下的程度差别。即是说，“主导性的观点”(the guiding point of view)决定了价值概念的基本构架而又作用于我们对历史文化的评介。因此，真理“确切地是指对所有那些寻求真理的人而言共同有效的东西”。[89]而伽达默尔的解释学理论与维特根斯坦的“家族类似性”的概念，则通过存在理解所具有的“主体间的有效性”作为理解的“前本体论”，来说明理解的相近性。但他们不象新康德主义一样把这种有效性建立在先验形式上，而是以“生活形式”对语言游戏规则的规定作为基础。

无论以何种方式来证成人文学科的客观性或普遍性，它最终都必须建立在某种既定的，不可再追问的原则之上。这些原则的设定虽然可以是合理的，但不是绝对的。不过有一点我们可以认定，即我们在一般本质主义意义下所说的那种历史学的客观性已被摧毁。有了这种看法，我们回来照察历史和哲学史的分判，就不再会是一种优劣的价值评判，而是对历史文本读解的方式差异。如我们不能说历史学的考证训诂比哲学史的观念疏释更科学、真实，只能说训诂是文字学的文本注释，而义理阐释是解释学意义上的语言规则；历史学包含了对问题的“叙述”，而哲学史则旨在对问题的意义解释，等等。因此，对哲学史解释方式的批评就只能从哲学解释的规则去提问。

哲学史的读解除了考证，更重要的是有话题。因而只有完成对历史文本的意义进行有效的解释，才构成哲学史的知识。退一步说，即使古人的思想可以述而不作的加以表现，其结果“只是把一堆毫无秩序的意见罗列在不知理念的人的面前，”[90]或“不免是一种翻译”，[91]不可以称为哲学史。哲学史最主要也是最困难的任务，如文德尔班所说，是要建立一些原则，并以此对历史上的哲学学说作出批判性的哲学评价。因为哲学史作为一门“批判的科学”，它的职责不只是记录和阐述。[92]

哲学史必须通过阐述其基本观念的内在演绎而不是历史的外在秩序才能得到理解，这里进一

层的困难是如何区分一种解释，是哲学史的有效解释，还是借哲学史而进行的哲学创造。对这一问题，冯友兰在中国哲学史的解释中虽曾有过深刻的自觉，并试图从“陈述性”和“创造性”两个概念来厘清这一区别。（见上文）但这些说法还是过于笼统。牟宗三在他的《心体与性体》序中，讲到对哲学史的了解可分为感性、知性和理性三个层次。照他的说法，只有“会而通之，得其系统之原委”的“理性之了解”才谓之哲学史的解会。而他说的这种理性的了解，又不纯是一客观的了解，而是要融纳生命于其中的存在性的观解。[93]尽管他后来试图借用康德先验“纯粹形式”的概念来为这种观解的普遍有效性或客观性作出哲学上的规定，（见前文）但哲学史解释和哲学创作之间的界线仍没有被清晰地给出。我们可以粗略地从量的维度把哲学史解释设定在历史和哲学之间，或借传统经学的“我注六经”和“六经注我”的异向来讲哲学史与哲学的区别。从解释学的立场看，“作为人文学方法论基础之解释”（Hermeneutics as the Methodological Foundation for the Geisteswissenschaften）与“作为此有之现象学与存有之理解的现象学”（Hermeneutics as the Phenomenology of Dasein and Existential Understanding）的区分，似乎可说是哲学史与哲学的不同进向。就好像维特根斯坦说语言本身无法言述它与世界的同构而只能显示一样，也许我们无法对这两者的边界给出一个真正本质性的定义和明确的陈述，而只能提供各种范例。如我们可以说王弼解老，郭象注庄是哲学创作而非哲学史的解释。套用余英时先生的话说，即是历史无成法，但历史有成例。

[参考文献]

- 1 参见蔡元培：“中国古代哲学史大纲序”，《胡适学术文集-中国哲学史》上册，中华书局1991年版。
- 2 如冯友兰“重写”《中国哲学史》，就是试图以宋学方式代替胡适的汉学方法来处理中国哲学的问题。关于这层意思，可以参看《三松堂自序-三十年代》。
- 3 文德尔班：《哲学史教程》商务印书馆1987年版，第25页。
- 4 梁启超：《清代学术概论》，上海古籍出版社1998年版，第28页。
- 5 章学诚：《文史通义·外篇三》，转引钱穆《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第四三四页。
- 6 参见段玉裁：《经韵楼集-与诸同志论校书之难》，转引自《清代学术概论》第44页。
- 7 参见拙作《意义与方法：近代中国佛学研究方法及其批判》中“文字与意义”一节，《二十一世纪》1997年10月号。
- 8 阮元：《经室一集》卷八《论论语仁论》，转引自姜广辉著《走出理学》，辽宁教育出版社1997年版，第92页。
- 9 《国朝汉学师承记》，中华书局1983年版，第83页。
- 10 《止水斋集》卷十四，转自钱穆《中国近三百年学术史》第五六八页。
- 11 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏出版社1995年版，第202页。
- 12 朱熹：《朱子性理语类》，上海古籍出版社1992年版，第一二七页。
- 13 朱熹多次说“解经已是不得已，若只就注解上说，将来何济？”（《朱子性理语类》第143—144）。
- 14 《朱子性理语类》，第一五〇页。

- 15 “意会的知识”用语取自Michael Polanyi, *Personal Knowledge*一书, Chicago大学出版社1962年版。
- 16 均见《朱子性理语类》第十、十一卷。
- 17 参见皮锡瑞:《经学历史》, 中华书局1959年版, 第二六四页。
- 18 戴震:《戴震全书》六, 黄山书社1995年版, 第四九五页。
- 19 《清代学术概论》第15页, 10页。
- 20 章太炎:《章太炎全集》(三)上海人民出版社1984年版, 第四七六页。
- 21 《清代学术概论》第77页。
- 22 黑格尔:《哲学史讲演录》, 商务印书馆1959年版, 第一卷, 第4页。
- 23 蔡元培、梁启超、冯友兰对胡适《中国哲学史大纲》的评价基本都持这一观点。参见蔡元培《致(公言报)函并答林琴南函》, 梁启超《清代学术概论》、《评胡适之中国哲学史大纲》及冯友兰《三松堂自序》。
- 24 胡适:《先秦名学史·前言》, 《胡适学术文集·中国哲学史》下册, 中华书局1991年版。
- 25 《胡适口述自传》, 华东师范大学出版社1993年版, 第206页。
- 26 均见胡适《中国哲学史大纲·导言》, 《胡适学术文集·中国哲学史》上册。
- 27 胡适把哲学史理解为“评判”的科学, 受到文德尔班的哲学史影响。他的“大纲”导言所附“参考书举要”中, 就列有文氏的哲学史著作。不过他并没有真正领会文氏所说“批判-哲学的科学”的涵义, 而把“批判”误读为一种价值颠覆。
- 28 参见金岳霖为冯友兰哲学史所写《审查报告》, 收入冯友兰《中国哲学史》下卷, 商务印书馆1934年版。
- 29 《胡适来往书信选》上册, 中华书局1979年版, 第497页。
- 30 引文转自章清:《胡适评传》, 百花洲文艺出版社1992年版, 第153页、155页。
- 31 参见梁启超:《评胡适之中国哲学史大纲》, 《饮冰室文集》三十八, 中华书局1989年版。
- 32 同上。
- 33 胡适:《先秦名学史·导论》。
- 34 参见胡适:《中国古代哲学史台北版自记》、《中国哲学线索》二文, 《胡适学术文集·中国哲学史》上册。
- 35 张荫麟:《评〈中国哲学史〉上卷》, 《三松堂学术文集》北京大学出版社1984年版。
- 36 冯友兰:《中国哲学史中几个问题——答适之先生及素痴先生》, 《三松堂学术文集》。
- 37 参见《中国哲学史·绪论》中“历史与哲学史”。

- 38 均见冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第286页 重点号为引者所加。
- 39 《审查报告》。
- 40 《中国哲学简史》第282——283。
- 41 冯友兰：《新理学》，《贞元六书》上，华东师范大学出版社1996年版，第15——16页。
- 42 《中国哲学简史》第289——290。
- 43 参见冯友兰：《新原道》，《贞元六书》下册，第843页。
- 44 参见冯友兰：《致容庚（希白）书》，《三松堂文集》第451页。
- 45 唐君毅：《中国哲学原论-导论篇》自序，人生出版社1966年版。
- 46 《中国哲学原论-原性篇》序，学生书局1984年版。
- 47 同上。
- 48 〈导论篇〉序。
- 49 引文均见《导论篇》自序。
- 50 同上。
- 51 《导论篇》自序。
- 52 同上。
- 53 林毓生：《中国传统的创造性转化》，三联书店1988年版，第384-385页。
- 54 《原道篇》自序。
- 55 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第2-3页。
- 56 牟氏把清代汉学视为中国思想发展的坎陷，认为明以后中国哲学的法度规模就消散了，因此他要接上宋学的路子。参见《客观的了解与中国文化之再选》一文。
- 57 《现象与物自身》，台湾学生书局1984年版。
- 58 伽达默尔：《哲学解释学》，上海译文出版社1994年版，第24页。
- 59 引文转自罗义俊：“客观的了解与创造性的重建——读牟宗三《中国哲学十九讲》”，见《中国哲学十九讲》附录。
- 60 参见《哲学解释学》第27页。
- 61 《中国哲学的性质》，第2页。
- 62 参见《中国哲学史十九讲》第381-382页。
- 63 参见《中国哲学的特质》

- 64 参见《中国哲学十九讲》
- 65 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，商务印书馆1986年版，第78-79页
- 66 同上
- 67 Marx Weber, *Ideal types and theory construction*, From *Readings in the philosophy of social science*, 以下简称RPSS, New York, 1968, P503
- 68 参见Karl Mannheim, *Ideology and the Sociology*, RPSS, P114-115
- 69 参见《文化科学和自然科学》第85页
- 70 文德尔班，《哲学史教程》上卷，第20页
- 71 同上
- 72 《哲学史讲演录》，第4卷，商务印书馆，1978年版，第21页
- 73 笔者这里借用黄克剑先生以“应然提撕”来讲价值形上学的思路。
- 74 参见《历史决定论的贫困》，华夏出版社1987年版，第32页
- 75 参见Ideal Types and Theory Construction
- 76 Marx Weber: “Objectivity” in *Social Science*, RPSS, P94
- 77 《审查报告》
- 78 陆懋德：《周秦哲学史》，参见冯友兰《中国哲学史·绪论》
- 79 《中国哲学简史》，第294页
- 80 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，转引自张志林：《反本质主义与知识问题》，广东人民出版社1995年版，第17页
- 81 《汉微言》，《中国佛教思想资料选编》第3卷，第4册，中华书局1990年版，第264页
- 82 章学诚：《文史通义·家书三》，转引自钱穆《中国近三百年学术史》第四五四页
- 83 《中国近三百年学术史》，第四四四页
- 84 参见《文化科学和自然科学》，第120-121页
- 85 “Objectivity” in *Social Science*
- 86 《文化科学和自然科学》，第122页
- 87 同上，第75-76页
- 88 参见《文化科学和自然科学》，第124-125页
- 89 “objectivity” in *Social Science*
- 90 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第35页

91 《审查报告》

92 《哲学史教程》第28页

93 参见《心体与性体》序，台湾正中书局1986年版

来源：哲学在线

文章添加：[消失的火](#) 最后编辑：

点击数:1664 本周点击数:1 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号