

## 胡适和冯友兰中国哲学史研究的个性特征

柴文华 周璇

胡适和冯友兰是中国哲学史这门学科的开创者，他们冲破了经学思维方式的限制，以西方哲学的构架为参照系统，运用历史主义和逻辑主义的方法研究中国传统学术，分别于20世纪10年代末和30年代初出版了《中国哲学史大纲》（以下简称《大纲》）和上下册的《中国哲学史》（以下简称《史》），标志着中国哲学史研究现代化时代的到来。然而，胡适和冯友兰的中国哲学史研究又有很多的不同，本文在吸收时贤研究成果的基础上，试图从文化立场、研究方法、论述结构、学说述评等方面系统阐释胡适和冯友兰中国哲学史研究的个性特征。

### 一、文化立场的个性特征

胡适和冯友兰分别是文化自由主义和文化保守主义的代表，各自不同的文化立场决定了他们对中国传统哲学的不同价值定位和评判。

胡适力图突破“中体西用”的文化选择模式，用“现代生活”的价值尺度重新审视和估价包括中国哲学在内的传统文化。他一方面打出文化批判主义的大旗，认为中国传统文化是知足的文化，造就了“一分像人九分像鬼”的不长进民族，使得当时的中国“百事不如人”；另一方面宣传文化拿来主义的观点，认为西方文化是不知足的文化，造就了勤奋的民族，使得当时的西方百事比人强。因此中国的出路很明显，就是“全盘西化”，走西方国家为我们提供的经典现代化的道路。当然，胡适并非彻底的民族文化虚无论者，在其学术思想“文本”中包含有对中国传统文化某些内容的肯定。正是从这样一种既主流明确又内含一定矛盾的文化立场出发，胡适对中国哲学史进行了开创性的研究。他对中国传统哲学特别是儒学思想基本上是持批判态度的，对先秦墨学、名家这些能够与西方哲学和科学相映照的哲学派别则表示赞赏，因此他的《大纲》的主体风格是否定多于肯定。

作为现代新儒家的代表，冯友兰的基本学术立场是以儒学为本，但决不排除西学。冯友兰的哲学是中西哲学相互结合的楷模之一。冯友兰认为，中国传统文化存在着许多精华，就哲学而言可以称之为“哲学中不变的成分”，即那些反映人类精神共相、具有现实化和未来化因素的精粹。儒家“天人合一”的境界和“内圣外王”的理想是人们对于人生的最高理解，它是哲学中不变的成分，而这种最高理想在封建社会所表现的伦常纲领是变的成分，它应该根据时代的变迁而赋予新的意义。我们不能因为五伦中有些内容必须废除就将儒家的人生理想一并废除，也不能因为儒家有些人生理想是可取的就将其原封不动地继承下来。在冯友兰的思想观念中，以儒学为主的中国传统文化能够成为未来文化的重要内容，因此，他援西学入儒，力图用西方文化来重新诠释和建构中国传统学术，实现中国传统文化的复兴和现代化，这也是冯友兰所说的“旧邦新命”，《史》就是其“旧邦新命”的一种努力，其主体风格是肯定多于否定。当然，文化保守主义与文化自由主义也有契合之处，主要是对西方

科学与民主的肯定等。也正是基于此点，冯友兰认同了胡适对中国哲学史的研究方式和框架，并进行了多方面的发展。

## 二、研究方法的个性特征

胡适和冯友兰在中国哲学史的研究方法上有诸多相同之处，如以西方哲学为尺度裁剪中国哲学史料，运用历史主义和逻辑主义的方法研究中国哲学史等，但也存在着一些差别。本文从疑古与释古、汉学与宋学、评判与同情三个方面略作梳理。

### 1. 疑古与释古

在古史包括思想史的研究方面，始终存在着三种态度或基本方法，即信古、疑古和释古。胡适偏向于疑古，冯友兰侧重于释古。

清末至民国初年，胡适以赫胥黎的存疑主义和杜威的实用主义为哲学基础，上承清代的辨伪疑古方法，与顾颉刚等学者一起猛烈批判了长期流行的盲目信古思潮，提出了“宁可疑古而失之，不可信古而失之”的研究态度和基本方法。胡适在《大纲》中说：“中国人作史，最不讲究史料。神话官书，都可作史料，全不问这些材料是否可靠。却不知道史料若不可靠，所作的历史便无信史的价值。”（胡适，第11页）基于此，胡适在编撰《大纲》时，认为除了《诗经》外，其他的如《尚书》、《易经》等都不具备史料价值，并“截断众流”，把先秦看作中国哲学史的开端。胡适的这种做法包含尊重事实、破除权威的理性精神，受到不少学者的认同，冯友兰在《近年史学界对于中国古史之看法》一文中曾经说过：“胡先生的《中国哲学史大纲》一书，认为中国哲学史应该自‘先秦时期’开始。……确实是对于中国哲学的一种合理的看法”。（冯友兰，1984年，第334页）但疑古的方法怀疑一切、否定一切，容易走向虚无主义。梁启超作过这样的批评：“讲古代史，若连《尚书》、《左传》都一笔勾销，简直是把祖宗遗产荡去一大半，我以为总不是学者应采的态度。”（梁启超，第53页）

冯友兰指出了信古与疑古这两种研究方法的弊端，认为“信古和疑古两者都是偏于极端方面的，信古的态度自然不免陷于盲目，而纯粹的疑古态度，仍不能离其‘惑疑主义’错误的势力圈外”（冯友兰，1984年，第334页），并在此基础上提出了释古的方法，认为古史及传说虽不可尽信，但也不可一杆打翻，任何说法都不会是“空穴来风”，都有一定的历史根据。因此，对于古史或传说应进行重新修订和解释，取其普通说法，即具有历史根据的观点，而舍其特殊说法，即作者受时代影响所说的具有个人主观性的观点。通过对普通说法的研究，我们可以由此了解古代社会的部分真相，这也是释古与疑古不同的一个方面。在对待伪书的态度上，释古与疑古也有很大的不同。史料的审定不应仅根据其书的真伪，而且还应根据其书是否具有史料的价值：“即就哲学史说，伪书虽不能代表其所假冒之时代之思想，而乃是其产生之时代之思想，正其产生之时代之哲学史之史料也。”（同上，2000年，第2卷，第258页）可以说，冯友兰的释古是对信古和疑古的整合、升华，正像他自己所说的那样：“信古、疑古、释古的三种攻研史学的态度，正若历史进化般的有了‘起’、‘承’、‘合’的三种不同的嬗变一样。”（同上，1984年，第337页）

### 2. 汉学与宋学

作为中国传统经学方法的汉学与宋学存在着重要差别：汉学注重经书字义、名物的训诂，“我注六经”，“述而不作”；宋学注重发挥经书的微言大义，“六经注我”，“以意逆志”。相对来讲，胡适的中国哲学史方法偏重于汉学，而冯友兰则偏重于宋学。

作为生于世传汉学的绩溪胡氏，胡适稟有汉学的“遗传性”，并受到西方科学实证方法的熏染。

他的《大纲》对史料的搜集、考辨、校勘、贯通，就是对清代考据学方法和西方近代科学方法的提炼及运用。在对中国哲学各派的评述中，《大纲》详于史料的考证、文字的训诂以及历史境况的介绍。胡适对汉学的缺点有明确的认识，提出在进行校勘和训诂之后，还要将得到的内容进行融会贯通，形成脉络清晰的系统。尽管如此，胡适却始终以一种历史学家的眼光看待哲学，过多地注重了文字的考证训诂和历史境况的介绍，没能深切地把握和体会史料字里行间所要表达的思想观念。从这点上说，胡适的中国哲学史研究更像是思想史而非哲学史。

冯友兰在对胡适汉学的研究方法提出批评的基础上，将自己的哲学史研究方法称为“宋学”的方法。他说：“胡适的《中国哲学史大纲》对于资料的真伪，文字的考证，占了很大的篇幅，而对于哲学家们的哲学思想，则讲得不够透，不够细。……而我的《中国哲学史》在对于各家的哲学思想的了解和体会这一方面讲得比较多。这就是所谓‘汉学’与‘宋学’两种方法的不同。”（冯友兰，2000年，第1卷，第190页）可以说，作为哲学家的冯友兰所采用的主要是宋学方法，更重哲学义理的了解体会、概念命题的分析、学派观念的流变等。

应当指出的是，无论是胡适采用的“汉学”方法，还是冯友兰采用的“宋学”方法，都已经超出了“汉学”和“宋学”的本来意义，都是运用历史主义和逻辑主义的方法研究中国哲学史，从而把中国哲学史方法论从传统的笼统形态推进到现代的分析形态。

### 3. 评判与同情

冯友兰在论述中国现代哲学时，将中国学者对新旧文化的理解划分为三个时期：第一个时期是按照旧文化来理解和评论新文化，第二个时期是用新文化批判旧文化，第三个时期是用新文化来理解和阐明旧文化。胡适的《大纲》是第二个时期的主要代表，它主张对哲学史进行客观的评判，即“用完全中立的眼光，历史的观念，一一寻求各家学说的效果影响，再用这种种效果影响来批评各家学说的价值”（胡适，第23页）。但《大纲》对先秦哲学的评判未必客观，如过于强调儒家和道家思想的社会负面效应等。因此，“这本书，实际上是一本批判中国哲学的书，而不是一本中国哲学的历史书”。（冯友兰，1984年，第287页）冯友兰强调用新文化来理解和阐明旧文化，对中国传统哲学给予了“同情的理解”，这一点正像陈寅恪所云：“凡著中国古代哲学史者，其对于古人之学说，应据了解之同情，方可下笔。……今欲求一中国古代哲学史，能矫附会之恶习，而具了解之同情者，则冯君此作庶几近之。”（见同上，2000年，第2卷，第612页）冯友兰站在“为往圣继绝学”的文化立场，以同情的了解看待东西文化的互补，如他所说：“我们期望不久之后，欧洲的哲学思想将由中国哲学的直觉和体会来予以补充，同时中国的哲学思想也有欧洲的逻辑和清晰的思维来予以阐明。”（冯友兰，1984年，第289页）

## 三、论述结构的个性特征

《大纲》和《史》的论述结构存在着重大的差异，集中体现在对中国哲学起点和阶段划分的看法上。

胡适和冯友兰都采用了现代的方法“截断众流”，把先秦时期作为中国哲学的起点。但二者又有三点不同。第一，把论述起点确定为先秦时期的原因不同。胡适从考据学出发，认为先秦之前的史料除了《诗经》外，别无可考，无法确定到底有无系统的哲学思想，只能把它作为一种背景材料，称为“诗人时代”。冯友兰则认为先秦以前的文化制度已经初具规模，但“虽有可观，然自孔子以前，尚无有私人著述之事”（冯友兰，2000年，第2卷，第261页），而只有私人著述才能表现出哲学家有系统的思想。第二，对先秦哲学产生原因的看法不同。胡适认为在秦朝建立之前的三个世纪，政治

黑暗、社会纷乱、贫富不均、民生痛苦，在这样的时势背景下，自然会生出反动思想的萌芽，这个革命的萌芽到了先秦时期开始蠢蠢欲动并逐渐成熟起来。胡适把种种反动的思想分为三种：极端的破坏派，以老子为代表；极端的厌世派，以《论语》中曾经提过的“晨门”、“荷蓑”、“丈人”等隐士为代表；积极的救世派，以孔子为代表。正是这些对旧有思想的反动，促使先秦“百家争鸣”局面出现。冯友兰并不赞成胡适的这种解释，他认为“此种形势在中国史中几乎无代无之，对于古代哲学之发生，虽不必无关系，要不能引以说明古代哲学之特殊情形”（冯友兰，2000年，第2卷，第292页）。先秦“百家争鸣”出现的主要原因在于当时的政治制度、社会组织、经济制度皆发生了根本的改变。第三，对老子出现年代的看法不同。胡适根据史料考据，认为老子在历史时间上先于孔子，是中国哲学史的第一人。冯友兰对此很不认同：“就是现在所有的以为《老子》之书是晚出之诸证据，若只举其一，则皆不免有逻辑上所谓‘丐辞’之嫌，但合而观之，则《老子》一书之文体，学说，及各方面之旁证，皆可以说《老子》是晚出，此则必非偶然也。”（同上，1984年，第201页）主张孔子是“中国第一个使学术民众化的，以教育为职业的‘教授老儒’；他开战国讲学游说之风；他创立，至少亦发扬光大，中国之非农非工非商非官僚之士之阶级”（同上，2000年，第2卷，第294页）。中国哲学史应该自孔子起。胡适和冯友兰的孔老年代之争有着不同的切入点，在胡适的眼中这主要是个历史问题，而在冯友兰看来这却是个哲学问题。

在中国哲学的阶段划分上，胡适持三时期论，冯友兰主张两时代论。《大纲》参照西方哲学的分期方式，将中国哲学史分为三个时代。第一为古代哲学，自老子至韩非子，又可称之为“诸子哲学”时代。第二为中世哲学，自汉至北宋。自汉至晋是中世的第一个时期，哲学仍然围绕着古代诸子哲学展开。中世第二个时期是东晋至北宋，印度佛学输入中国，并大放异彩，成为主流哲学。第三为近世哲学，表现为三种主要的学术倾向：宋明时期印度佛学融入中国固有的思想体系中，产生了一种新的质料，也就是宋明理学；到了明代以后，在儒家内部出现了汉学与宋学之争，汉学得以复兴，胡适将其比喻为欧洲的文艺复兴，称作“古学昌明时代”，并给予了高度评价；最后认为当今的中国思想界存在着两大源头，即汉学家整理好的古书以及西洋学说，因此胡适期待着能够中西融合与贯通，从而产生一种新的哲学。冯友兰通过对中西文化的比较，得出中西文化的差异是一个时代的差异的结论，认为在西方已经步入现代的同时，中国的近代却刚刚起步，因此，冯友兰认为中国只有上古和中古哲学，而无近古哲学，而近古哲学将会在中国近代化过程中逐渐形成。冯友兰不是按照自然历史时期来划分中国哲学发展的历史，而是根据在不同时期哲学具有的“精神面貌”将从先秦到清末的中国哲学史划分为两个阶段：子学时代和经学时代。子学时代即是先秦时期的哲学，而自汉至清末则应统称为经学时代。冯友兰认为子学时代的哲学标新立异、生动活泼、崇尚自由，而经学时代思想统一、权威专制，哲学家无论有无新见，都必须依傍古代子学时代哲学家的学说发表自己的见解，即依傍经学之名表述自己的观点，从汉至清这个特征一直没有改变，因此称为经学时代。

#### 四、学说评述的个性特征

由于《大纲》只完成了上卷部分，因此这里重点比较胡适和冯友兰对先秦诸子学说的评述。

胡适和冯友兰在对先秦时期的主要哲学流派以及各个哲学流派的主要思想等问题的看法上有不少相同之处，但对各派思想的评说有很大的不同。

在论述先秦时期儒家思想的时候，胡适与冯友兰都以孔子、孟子和荀子为主要代表人物。胡适认为孔子的哲学思想主要体现在他的《易》和《论语》两部著作中。《易》所表达的意思构成了正名主义的前提和依据。《论语》的精髓是一个“推”字，在知识论上注重推论与思考，在人生哲学上就

是推己及人。对于孟子哲学，胡适突出其注重个人主体性的特点，认为它具有尊民权的意味。胡适还将孔子与孟子的政治哲学进行了形象的比较，认为孔子是“爸爸政策”，即要人正经规矩，要人有道德，孟子是“妈妈政策”，即要人快活安乐，要人享受幸福。胡适把荀子的“天论”与培根的“戡天主义”（conquest of nature）进行比较，认为二者在实质上是不同的；荀子虽然认为人能“制天命而用之”，主张“参天地”，但他要裁制的是已成之物，故反对当时的科学。荀子的性恶论推崇“人为”过于“天然”。荀子“虚一而静”的认识论是心理学。荀子的名学完全是演绎法，它介于儒家与法家之间。冯友兰对先秦儒家哲学的理解一方面借鉴了胡适的许多研究成果，另一方面也有其独创性，如冯友兰认为孔子虽主张“述而不作”，不过其“述而不作”非真不作，而是以述为作，这种倾向及精神传于后世，构成儒家思想的整个系统。冯友兰是以一种联系、发展的眼光论述儒家哲学的发展的，侧重对孔、孟、荀的哲学思想进行比较研究。第一，三者在中国哲学史中的不同地位。冯友兰认为孔子是士阶级的创立者，是第一个以六艺教人、使学术普遍化的人，因此，他在中国历史中之地位，就好像苏格拉底之在西洋历史。孟子与荀子同为孔子思想的继承者，但二者却走了截然相反的道路：孟子较注重于孔子之德，荀子则较注重于孔子之学；孟子属于软心的哲学家，其哲学有唯心论倾向，荀子属于硬心的哲学家，其哲学有唯物论的倾向。第二，对“天”的不同理解。孔子所言之天为主宰之天。孟子所言之天，时而为主宰之天，时而为运命之天，时而为义理之天。荀子所言之天，则为自然之天。第三，对礼与个人性情的关系的不同理解。孔子注重社会规范对于个人的制裁，即“礼之本”，但也注重个人性情的自由，恶虚伪，尚质直。孟子注重个人性情之自由，至于所谓礼者，若认为不合则应该改革。荀子较注重人之行为的外部规范，主张用礼以矫人之恶性。第四，对正名的不同理解。孔子取《春秋》等书之义而主张正名，其目的是“使乱臣贼子惧”。孟子的政治思想具有民本倾向，不仅仅要“使乱臣贼子惧”，更要“使乱君亦惧矣”。孔孟的正名主义仅从道德着想，而荀子的正名主义是为了拥护常识，驳斥辩者，因此是一种知识论和逻辑学。

在对墨家学派和思想的研究中，胡适以发展的观点把墨学分为前期墨家和后期墨家。前期的墨家为“宗教的墨学”，其全部思想都是以“天志”为本的宗教思想；后期墨家为“科学的墨学”，以知识论为主要内容。胡适运用西方近代逻辑学的概念和方法对后期墨家的知识论与逻辑学作了详细的阐述。胡适把名学理解为逻辑，认为先秦哲学中并不存在什么“名家”，而只有名学。由此，胡适将公孙龙、惠施等这些传统称为“名家”的辩者归为“别墨”。冯友兰在论述墨学时基本上同意胡适对墨家两个时期的划分，但在许多观点上仍与胡适持不同的见解。第一，冯友兰接受当时史学家提出的“墨子非姓墨”的观点，认为墨乃古代刑罚之一，因此所谓的墨者是指那些生活刻苦如刑徒奴役之流。墨子思想的核心是兼爱之道，为了维持“兼相爱，交相利”，墨子注重种种制裁：一是宗教的制裁，即天志、明鬼、非命的宗教观；一是政治的制裁，冯友兰认为墨子的政治思想近似于西方哲学家霍布斯的“社会契约论”，主张国家统治者应具有绝对的权威，除此之外，不应再具有任何社会的制裁，不仅如此，宗教的制裁也应只是政治的制裁的附庸而已，这就是墨子“上同而不下比”的思想。第二，冯友兰认为“别墨”并不像胡适所说的那样是因为后期墨家具有不同于前期墨家的科学精神而自称为“别墨”。后期墨家虽有“坚白同异之辩”、“觚偶不侔之辞”，但其主要目的在于阐明墨学，反对辩者。“别墨”的真正含义是由于后期墨家派别林立、“倍谲不同”而“相谓别墨”，即互相指称为非墨学的正统。第三，冯友兰认为所谓“名家”在战国时称为“刑名之家”或“辩者”，其学说专在名理上立根据，即“专决于名”，因此不赞成胡适将辩者归为后期墨家，而认为后期墨家是辩者的反动，二者是两个独立的派别。冯友兰将辩者的学说分为两派：一派为“合同异”，以惠施为代表；一派为“离坚白”，以公孙龙为代表。这也是冯友兰自认为对中国哲学史研究的重要贡献之一。

冯友兰用西方的哲学派别形象地说明了辩者与墨家的差异，认为公孙龙一派的共相学说好比西方哲学中的实在论，后期墨家的学说则近于唯名论。

在对道家学派和思想的研究中，胡适认为老子所谓的“天道”实际就像西洋哲学的自然法（law of nature），凡深信自然法绝对有效的人，往往容易走到极端的放任主义。胡适认为“无”是相对于有的名词，所指的是无形体的虚空，老子用这种无形体的空洞来代表无为而无不为之“道”是错误的。庄子在探求万物起源的问题上就比老子更进一步，他的天道观是一种生物进化论：万物都是从同一物种自生自化的，并没有什么主宰。但当庄子进一步探求万物变化的原因时，却认为是不可知的，从而使他的生物进化论成为完全被动的。名实关系一直是《大纲》关注的热点。胡适将老子作为中国哲学的开端，因此认为名实之争是老子最初提出来的，但老子探讨名实关系的目的是为了让人复归“无名之朴”。庄子的名学虽然也有建设的方面，但他持破坏的怀疑主义，不相信辩论可以定是非，其学说最终的归宿是“万物皆一”。胡适评价庄子的学说实在是社会进步和学术进步的大阻力。冯友兰把先秦道家思想的发展划分为三个阶段。一是杨朱学说，提倡“轻物重生”、“拔一毛而利天下不为也”、“不以物累形”等观点。二是老子哲学，其“物极必反”的思想已经接触到合理辩证法的核心。老子之学格外注意事物先后、雌雄、荣辱、虚实等区别，并主张求不毁不挫之术。老子所向往的“小国寡民”并不是原始的野蛮社会，而是含有野蛮的文明境界，虽有舟舆，却无所乘之。三是庄子学说，比杨朱、老子更进一层。杨朱“避世全生”的哲学，不管如何巧于趋避，但其执著于利害，总不能完全“免于累”，而庄子以变为出发点的齐生死的思想，超越了一切利害之争，“物物而不物于物”，故能达到绝对的逍遥，通过“心斋”、“坐忘”等途径达到“同于大通”之境界。冯友兰指出，庄子所说的无知的境界，并不是原始的无知，而是经过了知的阶段，通过正、反、合而达到的“若愚若昏”的纯粹精神境界。

胡适认为，中国古代只有法理学，只有法治的学说，而无所谓的“法家”。慎到属于老子、杨朱、庄子一系。尹文的人生哲学近于墨家，他的名学纯粹是儒家。孔子的正名论、老子的天道论、墨家的法的观念，都是中国法理学的基本内容，体现出无为主义、正名主义、平等主义、客观主义、责效主义等根本理念。胡适在论述法理学时，重点论述了韩非子的法学思想，认为他的法理学表现出与以往保守派不同的特点，主张法治观念应随历史的进化而进化，并把“参验”看作评价一切言行是非的标准。冯友兰虽然没有对胡适关于有无法家的观点进行辩论，但他在论述先秦哲学时明确地将法家分为三派，一重势、一重术、一重法：慎到重势，申不害重术，商鞅重法，三人各执一端，故其思想的社会影响并不深远，而集法、术、势三派思想之大成的则是韩非。

#### 参考文献

- 冯友兰，1984年：《三松堂学术文集》，北京大学出版社。  
2000年：《三松堂全集》，河南人民出版社。  
胡适，2000年：《中国哲学史大纲》，上海古籍出版社。  
《胡适作品集》，1986年，台北远流出版事业股份有限公司。  
梁启超，1989年：《饮冰室合集·文集之三十八》，中华书局。

（作者单位：黑龙江大学哲学学院，黑龙江省哲学基地）

责任编辑：冯国超