

学科创制过程中的冯友兰

——兼论“中国哲学史”的建构及其所面临的困境

□ 景海峰

[内容提要]本文以学科创制过程中的冯友兰为议题,追溯中国哲学史学科建构的早期历史,对这一现代知识系统的形成做些分析,以期对传统学术的形态转换有一深层次的个性化了解和说明。

Fung Yu-lan, one of China's most distinguished philosophers, played a critical role in the early establishment of philosophy as a discipline in China. This paper tries to show how Fung's efforts have helped shape a new knowledge system out of a traditional one.

作为现代知识体系重要内容之一的哲学进入中国学术语境已有百年的历史,仿照西方哲学的模式所建构的中国哲学史学科也差不多超过了80年。在这一学科早期的建构史上有三个标志性的年代:1914年,北京大学设中国哲学门,开设了中国哲学史课程,首次将这一学科观念引进了现代中国的教育体系。1919年,胡适在授课基础上,出版了《中国哲学史大纲卷上》,为这一学科描绘出轮廓,确定了其基本的走向。1934年,冯友兰的《中国哲学史》问世,以其系统性和完整性第一次呈现出该学科的全貌。从学科观念的接纳到学术体系的确立,中国哲学史学科的早期建构经历了约20年左右的时间,之后虽说是风云变幻、波相诡谲,在数十年间发生了无数的讨论、争议、歧离,乃至颠覆,但其基础框架和根本指向却从来没有动摇过。至今,我们所熟悉的“中国哲学史”依然是胡、冯时代所奠定的那个学科的模样,它的生命力正通过专业建制、课程体系 and 千篇一律的教科书发散发出来。在这一学科建构的历程之中,冯友兰无疑起到了极为关键的作用。他的《中国哲学史》获得极高声誉,流布之广,并世无双,成为当之无愧的学科典范。再加之冯先生孜孜以求,以“三史释古今”的曲折而漫长的人生经历,谱写了一个现代哲人的动人心曲,折射出这一学科所有的荣耀与悲哀、欢欣与痛苦,所以他也就成为本世纪最受关注 and 影响最大的中国哲学史家。就像我们要学习中国哲学史不能不读冯友兰的书一样,欲反思中国哲学史学科的建构历程和所面临的复杂问题,也不得不从冯友兰入手。厘清冯学,思过半矣!本文以学科创制过程中的冯友兰为议题,围绕中国哲学史学科建构的早期历史,对这一现代知识系统的形成做些分析,以期对传统学术的形态转换有一深层次的个案性了解和说明。

一、建构前史

在早期引介西方哲学,并且用西哲之观念与架构诠释中国传统思想的学人当中,王国维是最可注意的一位。他早年对德国哲学家康德、叔本华、尼采等人的醉心与推崇为人们所熟知,阐释中国哲学关键词的《论性》、《释理》、《原命》诸篇也历来受到重视。但直接从历史的角度对中国古代哲人做系统的研究,具有先秦哲

学史雏形的一组文章,却因长久湮埋,不为学界论及。其在“中国哲学史”建构历程当中的价值也因之未得彰显。①

早在1903年,王国维针对张之洞等主持制定的《经学大学文学科大学章程》中砍去哲学一科并加以种种罪名的情形,写了《哲学辨惑》一文,在为哲学的价值和尊严大声疾辩的五项理由当中,就有“哲学为中国固有之学”一项。他说:“今欲废哲学者,实不知哲学为中国固有之学故。今姑舍诸子不论,独就六经与宋儒之说言之,夫六经与宋儒之说,非著于功令而当时所奉为正学者乎?周子‘太极’之说,张子《正蒙》之论,邵子之《皇极经世》,皆深入哲学之问题。此岂独宋儒之说为然,六经亦有之。《易》之‘太极’,《书》之‘降衷’,《礼》之‘中庸’,自说者言之,谓之非虚非寂,得乎?”②所以他系统研究了孔子、孟子、荀子、老子、列子、墨子及名家,和宋以下周敦颐、戴震、阮元等人的哲学思想,著文12篇,刊载于1904—1908年间的《教育世界》杂志上,构成了一个不算完整的中国哲学的历史系列。③在评述先秦诸子的思想时,王国维所采用的观念是哲学的,而非经学或清人考据之眼界,材料之选取、问题之阐发,也明显依循了西方哲学的模式和框架。如特别重视本体论问题,将形而上学思想置诸衡论的首位;将形而上学、伦理学、认识论等,实行充分的剥离,将原来浑论的思想分而论之;注意思想方法论的归纳和整理,将墨学的“辩论之法”和名家学说放在重要位置等等。在论述的体例上,基本按照生平与著作、本体论(形而上学)、伦理学、政治论、名学(论理)等板块进行,这与我们今天所熟悉的“中国哲学史”的叙事模式已相当的接近。在这些文章中,王国维还使用了大量的西方哲学术语,并不时的将中西思想进行参比,表现出强烈的互释互动意识,可以说开了近代中西比较哲学的先河。

可惜的是,王国维学凡三变,由哲而文而史,晚岁缄口不谈早年所治哲学之事,由他接引回来的德国——日本一系哲学史观也因此中断了香火,未见来者。而当时传统的朴学一路,不论古文今文,无分浙学湘学,皆不可能有王氏之识见。如京师大学堂在1904年改制后,经科大学11门中有理学门,也讲些周秦诸子、经朱陆王之类,但未闻哪位讲者或哪门课程和后来的“中国哲学史”有丁点儿联系。④1913年,陈戴宸

(1859—1917)二进北大,先是讲诸子哲学,不久北大有中国哲学门的设立,他便成为讲授中国哲学史这门课程的第一人。^⑤但陈的知识背景使之显然不具备新学之气象,冯友兰先生在《三松堂自序》中已做过生动恰切的描述。^⑥从陈黻宸留下的讲义来看,他也试图用新的学科理念来剪裁和淘漉传统学术,但因新知太浅,缺乏系统,故所成甚少。如其《诸子哲学》以老庄为重点,兼及先秦各家,可称得上是民国时代子学研究的先驱之作。但他认为“经子异派,而百家诸子之书,等诸小邦”,^⑦在观念上仍以儒学为正统,虽肯定了诸子之价值,但仍不忍把经学屈尊与之平列。他的《中国哲学史》始于伏羲,终于姜太公,八万余字,尚未说到周孔,所述内容缺乏哲学理念,与真正的“中国哲学史”相去甚远。他说:“欧西言哲学者,考其范围,实近吾国所谓道术”,而“尽力于道术,得其全者”,便是儒学。所以,“儒术者,乃哲学之极轨也。”^⑧而“东西异境,此心此理,闻名故创,按实则同”,哲学和儒学并没有本质的区别。陈黻宸去世后,他的弟子马叙伦和另一老儒生陈汉章接任中国哲学史的教席,所讲内容也大抵相同,在本质上并不能超出介石先生多少。

如果说北大诸位先生的《中国哲学史》或仅为讲堂口宣,或印作讲义流传极少,那么谢无量由中华书局在1916年出版的《中国哲学史》便在形式上拔得了头筹,成为广为人知的开山之作。谢著分三篇论述中国哲学,区列为上古、中古、近世三个阶段。上古即先秦哲学,论述儒、道、墨、法、名诸家;中古即两汉至隋唐哲学,评点陆贾等汉儒及魏晋以后儒、释、道三足鼎立之思潮;近世即宋元明清哲学,谈及周敦颐以下达30多人。就体例而言,这部书具备了《中国哲学通史》的规模,比陈黻宸等人讲的中国哲学史要完整得多,在观念上也有不少进步,起到了一定的拓荒作用。但总体说来,该书的内容失之简略,取材不精,排列不细,论证不严,遗漏太甚,显得相当的粗糙。在具体的论述环节上,反不如王、陈等人著述的隽永耐嚼,见识似亦不及。特别是在哲学史观上,并没有融汇西学,所以难以在整体上对传统学术构成强烈的冲击。

二、框架性协议

具有现代学术意味的中国哲学史学科显然是从胡适开始的,他的《中国哲学史大纲上卷》(1919年)开启了整体结构上的中学西解的理路,成为学术界公认的该专业的奠基之作。蔡元培所作序中概括出这本书的四个特点:一是使用证明(逻辑)的方法;二是扼要的手段,即从远古神话和政治史中辨析出纯粹的哲学成分;三是平等的眼光,打破了中国传统学术的价值体系;四是系统的研究,即注重史实的还原和发展脉络。这些特点确实是胡适以前的中国学者所不能具备的,只有经历过西方哲学的严格训练之后,方有可能为之。胡适的长篇导言揭露了他的哲学史观,即弄清特定思想派别的沿革变迁,追寻这些沿革变迁的线索和原因,然后客观地、批判地评价之。他将西方哲学史通行的分类方法较完整地移植过来,按照宇宙论、知识论、伦理学、教育哲学、政治哲学、宗教哲学这六大板块来清理中国思想,评述先秦诸子的学说。最具冲击力的是,在杜威实验逻辑的影响下,胡适批判地阐述了孔子、荀子的正名主张,以及墨家在逻辑方面的思想,努力对后期墨家残缺不全的、零碎的文献材料做了综合的、重构式的研究,令他同时代的学者大开眼界。这本特别重视逻辑方法的著作,本因它是从胡适本人的博士论文《先秦名学史》累积加厚而来的,但一朝成为典范,它就为往后的中国哲学史确定了一个重要的指向,即哲学史就是思想的逻辑发展史,只有符合逻辑的学说和经得起逻辑推蔽的理论,才是哲学史所要关注和加以描述的对象。过于西方式的逻辑眼光,阻遏了胡适对先秦以后中国哲学发展史的继续书写,他长久不能完成《中国哲学史大纲下卷》,原因固然有很多,但这显然是重要的一个方面。

胡适的逻辑指向重塑了中国思想的形象,一些被历史长久湮埋的资料突然间变得重要起来,知识论问题和论辩方式成为叙述的中心,先秦诸子一时间俨然都变成了古希腊的智者和辩士。^⑨在一片新奇和心悦诚服的叫好声中,也出现了一些质疑和反对的声音。从总体上对胡著的系统加以校正和抵制的中国哲学史著作,最可注意的有两种,一是陆懋德的《周秦哲学史》,另一为钟泰的《中国哲学史》。陆有在美国习政法的知

识背景,又专治儒道之学,1922年应北京清华学校之聘主讲中国哲学,次年成《周秦哲学史》一书。陆著颇有与胡适打擂台的意思,从整体上对哲学史的意义、中国哲学之精神、先秦哲学的特点另立一说,对胡适书中的错误之处亦随时纠正。它的主旨是,“不过罗列先哲遗说,聊以尽疏通证明之责而已。”^⑩取材结构仍依六家之分,叙述纲目是中西参半。钟泰的书为之上大学的讲稿,1929年初由商务印书馆出版。比之陆懋德,他更为强调回到中国本位的叙事方式,“中西学术,各有统系,强为比附,转失本真。此书命名释义,一用旧文。近人影响牵扯之谈,多为葛藤,不敢妄和。”^⑪所以钟著就中国谈中国,不用西语,代表了彻底否定胡适路向的较为极端的一派。但反对的声音显然不足以动摇胡适所开创的基业,危险恰恰来自他本人和蕴藏于他的指向当中。过于严苛的逻辑主义标准(正统的西方实证哲学模式)和特有的考据情结(有朴学之长反为所累),使胡适逐渐走向否定有所谓“中国哲学史”的一路,“认为中国只有思想,没有哲学。以致后来他主持的北大文学院哲学系没有‘中国哲学史’课程,只有‘中国思想史’课程。胡适在历史系开设‘中古思想史’,讲授的内容还是中国哲学史的资料。”^⑫这样的结局,可以说是“酒不醉人人自醉”。

冯友兰先生对“中国哲学史”的规划与构建,从一开始就面临了这样的局面,一方面胡适所开创的路向已是大势所趋,为学术界主流所认可,另一方面由此激起的回响与反弹,引带出的问题也不少,有点内外交逼,再加之胡适的《中国哲学史大纲》只有上卷,先秦以后怎么写?挑战依然严峻。冯友兰在《中国哲学史》的自序和绪论中首先确定了两个原则,一个是哲学性原则,另一个是民族性原则。面对来自史学家的挑战,冯友兰强调他的工作的哲学性质,“吾非历史家,此哲学史对于‘哲学’方面,较为注重”。这样,纠缠于史料真伪的实证性前提和由此推断一切事实价值的方式便失去了它的唯一性,古代的历史不只是考据的世界,也是诠释的世界,哲学叙述对于中国古代文明形态来讲,不但是可能的也是必须的。相对于史学家在实证精神激发下的勇于疑古辨伪来说,哲学家的使命在于不断重构古代文化遗产的意义解释系统。冯友兰提出“释古”概念,回应以古史辨派为代表的疑古思潮,并用黑格尔著名的

正—反—合公式来说明释古的重要性和他所从事工作的意义,这不失为一强有力的辩护。在史学的冲击下,系统的缔结总是破裂,结构性断裂的危机始终存在,胡适的困惑和退缩显然与强大的史学压力有关。冯友兰坚守他的“中国哲学史”建构的哲学性,并将它作为一以贯之的原则,这成为长久支撑中国哲学史学科的一根砥柱。肯定了“中国哲学”的存在,接下来的问题便是,中国哲学的固有特征是什么?中国哲学有没有体系?对于前者,冯友兰强调中国哲学中的伦理学和形而上学关切,对方法论问题则另有解释。他指出:中国古代之所以缺少西方式的纯粹逻辑和方法论,是因为大多数中国哲人并不以追求知识本身为自身爱好,也就是说不为知识而求知识。即使是能增进人生幸福的知识,也不愿空言讨论。至于方法论,由于他们注重的是“内圣”之道,所以多讲求修养之方法,即所谓“为学之方”,这方面则极为详尽。有关第二个问题,冯友兰区分了形式的体系和真正的体系。“所谓系统有二;即形式上的系统与实质上的系统,此两者并无连带的关系。中国哲学家的哲学,虽无形式上的系统;但所谓中国哲学家的哲学无实质上的系统,则即等于谓中国哲学家之哲学不成东西,中国无哲学。”^⑬所以“实质上的系统”才是本质的、关键的,“讲哲学史之一要义即是要在形式上无系统之哲学中找出其实质的系统。”实质的系统是一隐藏着的结构形式,只有通过哲学的建构性解释才能使之呈现,而解释则必然表现出特定的民族性背景。所以冯友兰说:“各哲学之系统,皆有其特别精神、特殊面目,一时代一民族亦各有其哲学。”^⑭此民族性原则不但进一步解答了中国有没有哲学(即“中国哲学史”成立的可能性)的问题,而且从现象和本质、一般和特殊的辩证性分际厘清了中国哲学和西方哲学之间的关系。

冯友兰的论断显然比胡适要果决的多,“值此存亡绝续之交,吾人重思吾先哲之思想,其感觉当如人疾痛时之见父母也”的民族主义情绪尤具感染力,陈寅恪的审查报告对此做了回应和进一步的申述,但史家“了解之同情”仅表示一种詹姆士所谓“软心肠”的性情气质,而不能替代对于学科特点的结构分析。金岳霖更多的是从学科视角肯定冯著的,他认为冯友兰写了一本“把中国的哲学当作发现于中国的哲学”的书,即完全

符合哲学及其历史的普遍形式。同现代学术的理解和要求是一致的。^⑤金先生的解读是准确的,冯友兰的民族性原则的确没有使他的整部著作回到纯粹中国式的语境,尤其是其框架结构,西式依旧,与胡适了无差别。冯先生的解释是,西方之哲学与中国之玄学(魏晋)、道学(宋明)、义理之学只是约略相当,而内容颇有出入,研究方法也大相径庭。从原则上讲,可以中国之义理之学为主体,作中国义理之学史;并且可参照中国的情形,从西学中选出可以义理之学之名来叙述的内容,成一西方义理之学史。但实际上,这种平等的、交互式的反向设定是很难成立的,因为“近代学问起于西洋”,中西在近代学问中的地位是大不相同的,“此所以近来只有中国哲学史之作,而无西洋义理之学史之作也。”^⑥故冯友兰明确指出:他所说的中国哲学,“即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也”,他的“中国哲学史”在结构形式上也就是对西方哲学史的摹写或者眷印。就“写真”效果而言,冯友兰所描绘的图象在清晰度和细部的完整性上显然超过胡适。他不但进一步细化了宇宙论、人生论、知识论的三分框架,使之与以文德乐班《哲学史教程》为代表的主流派分类更加接近;而且在哲学术语的拣择和转释上日臻完善,逻辑分析方法的运用也显得更为纯熟。尤其重要的是,他完成了对“中国哲学史”的整个历史的叙述,等于用“普遍哲学”的形式将中国古代的重要文献全部筛选了一遍,为这个学科的资源勘探和原料开掘绘就了一张大致准确的地质分布图。

三、缝隙与壕堑

经过长久的“商谈”,冯友兰终于达成了“中国哲学史”的框架性协议,作为学科身份认同的基础,它至少确立了以下几条原则:1.承认中国有哲学,中国哲学的系统建构和历史叙述是可能的,有所谓“中国哲学史”的成立。但中国哲学并不是中国古代学术中固有的形式,而是依照一般哲学(即西方哲学)的观念对传统资源进行拣择、淘汰、转释、重构的结果。正像金岳霖所说的,它是发现于中国的,“在中国的哲学史”,而不是“中国哲学的史”。它的民族性意义是在普遍性前提之下的第二序列的意义,只能通过撰述者的观点和立场同该

地表达出来。2.作为现代学术体系的准入条件,在话语的结构形式上必须符合一般哲学的通用标准,即把西方哲学的分类原则和哲学史观念作为建构中国哲学的摹本,将西方哲学的叙事模式整体地移植过来。这是保有“中国哲学史”的哲学性身份,从而能在现代专业化的学科系统之中分得一杯羹的重要基础。3.在学科属性上,“中国哲学史”介于哲学和历史学之间,它既要符合哲学的普遍规范要求,又要兼顾历史学所追求的目标。而后者,除了满足学科建构的材料需求之外,也给中国性的想象和发挥提供了巨大的空间,中国学术自身发展的有机链条在这里得到了对接(如乾嘉学术对本学科的深刻影响)。4.特别重视广义的逻辑方法,相信在复杂的思想观念背后有一些做人的框架,“中国哲学史”就是要发现和说明这些“规律”,追求所谓“历史与逻辑的统一”。演绎方式所造成的普遍的观念前置,成为叙述的基础。如“进步”观念被确立之后,思想发展的脉络和人物的定位与评价都要与这阶梯状或螺旋状的结构相吻合,才能取得叙事的合理性。5.在“中国哲学史”的建构和叙事中,需要与西方哲学的内容做具体的比较,在不断的参照对比之后,才能找到一些相似对应的原则。而这对于学科建设和研究的深入化来讲,是必不可少的。以上几点,在往后的“中国哲学史”学科商讨和反思当中,很少再有争议,它已经成为普遍的专业化共识。不论是旁人冯友兰《中国哲学史》的批评,还是他本人“君子之学,如蜕然幡然迁之”(汪中语)的数度改易,均不涉及到这些原则。所以,后来表面上的争来争去、变来变去,犹如风雨摧木、枝叶摇撼,根基并未撼动。

冯友兰的《中国哲学史》所引起的争论,大多源自历史学视域,如胡适与之辩《老子》的年代,只涉及到史料考证、文体语用等,并无哲学性。直到晚年,胡适才对这个问题有深刻的反省。^⑦张荫麟作为一流史学家,眼光虽老辣,但所辨多为历史细节问题。即便是从整体上剖析,也只说出了“直用原料的地方太多”和“此书的年轮轮廓是很模糊的”这样两条无关痛痒的“普通的缺点”。^⑧至于一般史学立场上的锱铢节枝问题,冯友兰简直觉得无需再费过多的口舌,因为他是哲学家,而不是历史考据家。他对容庚说:“哲学史非思想史、学术史,更非普通史。其中只可讲哲学,不能及其他思想。”

历史家重材料,看到的是历史事件和历史人物;而哲学家重思想,追寻的是历史上的中心观念和“新见”。“要之所谓哲学史者,乃哲学的历史,非哲学家(指人物)的历史,更非点鬼簿,故不必尽人而讲之。”^⑨所以,哲学史贵在精纯,而非一般史学的广博;重点是在思想观念,而非在罗列人和事;关键是要说清楚思想观念的来龙去脉、嬗变兴替,而不在于史料之蒐集、史迹之考证。这样,冯友兰就进一步划开了哲学史和一般的历史,并且用这种分际时时抵牾着来自史学眼界和史家立场的种种批评。

有些质疑显然不纯属史学的范围,而牵扯到对哲学的理解和对哲学史观的把握。如中国哲学史的分期问题,受西方思潮的影响,中国近代以来逐渐接受了上古、中古(中世纪)、近古的观念,依样画葫芦。胡适在《中国哲学史大纲》中亦将中国哲学史划分为古代哲学(先秦)、中世哲学(汉—北宋)、近世哲学(南宋—清)三大阶段。冯友兰在此基础上,突出了哲学的原创性特点,认为先秦可为一期,称“子学时代”;而两汉以后,思想停滞,两千年少有变动,为一超长时期,称“经学时代”。子学时代的思想相当于西方的古代哲学,经学时代的思想相当于西方的中世纪哲学。相对于胡适对西方历史分期的对应,冯友兰显然是从哲学史分期来对应的。这一头小身子大的分段在直观效果上过于失衡,也与传统认识相距较远,所以引起很大争议。当时的辅仁新锐李季繁在其长篇书评中指出三点:一是所谓的“经学时代”在思想主流方面实际上是有变化的,对两千年思想,一语蔽之,不足以显现魏晋之玄学、隋唐之佛教、宋明之道学的特殊地位。二是在解经的方式上,宋明道学家“已经跳出经学的圈外”,与两汉经学只是形式上相同,而实质相异。三是“中古人讲学的目的大都为来世或出世”,而宋明道学纯以救世为归宿,至功利派和实学思潮更是以经世致用为目标了。^⑩所以,“经学时代”的划分过于笼统,不利于说明思想细部的问题。和哲学史分期相关的是对所谓“近古时期”思想价值的看法,也就是晚近这三四百年在中国哲学史上究竟占何种地位?按照冯友兰的观点,西方近世那种独立、别开生面的哲学系统在中国找不到能相对应的情景,中国自汉以后的哲学,大体不能超出经学的范围,所以并无所谓近世哲学的发生。他的《中国哲学史》

从宋明以后,越写越简略,近三百年几乎是笼统的几笔带过,这就和特重清代学术的史学家们形成了鲜明的对比。这种倾向性在当时就引起争论,它也长久地影响到中国哲学史的叙事结构——虎头蛇尾式的由多到少的递减,越到后来就越贫乏,呈一倒金字塔型。

梁启超曾评胡适:“这部书讲墨子荀子最好,讲孔子庄子最不好。总说一句,凡关于知识论方面,到处发见石破天惊的伟论,凡关于宇宙观人生观方面,十有九很浅薄或谬误。”^⑪比起胡著,冯友兰的《中国哲学史》显然在这些方面已有改进,这也是它广泛受到赞誉的重要原因之一。但知识论问题,特别是主—客体认知框架的放置,在冯友兰的哲学史观中仍占有突出地位,这是由其新实在论哲学的背景造成的。按新实在论,众理平铺,原无欠缺,“几时尧尽君道,添得君道一份多;舜尽子道,添得孝道一份多,原来依旧”。这种“类型”的预设,对于满足逻辑分析的欲望,获得揭破知识奥秘的快感是十分有效的,反映了各种实在论思想共有的特点。但中国哲学显然不走所谓“客观预设”的一路,尤其是它的主体性精神和西方哲学的知识论立场相去甚远,越到后来,这点就越为大家所认识到。牟宗三指出:冯著特别重视逻辑方法,重视对知识类型的分析,并以此来梳理中国哲学的发展道路;但中国哲学的重点和长处并不是这些,“当然不可从此来了解中国之传统思想”。“故冯氏不但未曾探得真谛,而且其言十九与中国传统学术不相应”。^⑫从熊十力开始的新儒学,一直是胡、冯知识论路向的有力反对者。熊、冯曾辩论过良知的“呈现”与“假设”问题,到牟宗三更是对冯友兰所建构的“中国哲学史”模式作了彻底的否定。重在揭示中国哲学的“主体性”与“内在道德性”的唐、牟等新儒家,排斥冯著所企愿的路向,可以说是毫不奇怪。但在形式上也同样重视逻辑方法论和知识论建构的劳思光,却在他的《中国哲学史》中一样批评冯友兰,认为他不理解中国哲学的特点,对西方哲学的运用也是错误的。这就增加了问题解释的复杂性,至少在相似的路向中,还存在着一个时代差异的问题,或者是自身理路的一些变化。

对中国哲学特质的理解和把握,乃至具体的诠释路向和叙述策略,数十年间,变化繁复,不只是外部的世界,就是冯友兰自身也幡然数改。“贞元六书”中的

《新原道》、《新原人》，比之《中国哲学史》就有很大的不同。《中国哲学小史》的面貌，所谓“小景之中，形神自足”，又自有一番韵致。至于《新编》七颠八倒艰难困苦历程，就更是别有滋味在心头上。这些复杂而略显漫长的变化经过，于学科内容的增减和局部调整不能不谓之重要和巨大矣，枝叶剪裁，原树焉在？浓妆淡抹，何为相宜！至于“中国哲学史”的专业性征和学科形式到底有没有改变？如有改变，有多大的改变？那就要另当别论了。

四、在修补和重建的两难中

冯友兰晚年说：“我从1915年到北京大学中国哲学门当学生以后，一直到现在，六十多年间，写了几部书和不少的文章。所讨论的问题，笼统一点说，就是以哲学史为中心的东西文化问题。我生在一个不同文化的矛盾和斗争的时期，怎样理解这个矛盾，怎样处理这个斗争，以及我在这个矛盾斗争中何以自处，这一类的问题，是我所正面解决和回答的问题。问题的范围很广泛，问题的内容很复杂，我在这六十多年中，有的时候独创己见，有的时候随波逐流。独创己见则有得有失，随波逐流则忽左忽右。”^{②3}这段话是对他一生从事中国哲学研究工作的自我总结，也是对这一学科总体境况的大致描绘。的确，中西文化的矛盾与冲突，以及借鉴和融合，构成了中国哲学史学科发展的基本线索与背景。二十世纪中国思想的危机意识和价值挑战主要来自西方，其意义世界的重构也基本上依赖西方哲学所提供的摹本。自从经学解体以后，中国思想就进入了麦金太尔所谓“认识论危机”的时代，传统思想体系瓦解了，原有的“历史地建立起来的信念”也消失了，整个社会陷入意义迷失和存在焦虑之中。按照麦金太尔的分析，要解决此“认识论危机”，就要发明新的概念和建构新的理论来满足下列三项要求：一是以系统性和连贯性提供整套的解决方案，二是对原有传统之无能的根源性作出说明，三是要找到新的结构与传统探究之间的某种基本的连续性。早期的“中国哲学史”建构，基本上采用了移植的方式，就是把西方哲学的系统和方法全盘拿来，这在一定程度上满足了第一、二两项的要求，但对第三个要求却束手无策。正像麦金太尔所说

的，这种移植的系统所建立的解释，在满足前两个要求的同时，“它却不能满足第三个要求。由于它脱胎于真正的外来传统，新的解释并不在任何种类的实质性延续方面与处于危机中的传统以前的历史连在一起。”^{②4}所以，如何在满足前两项要求的同时，又能满足第三项要求，就成了中国思想走出“认识论危机”的关键所在。在不能建立起自己新的有效的解释理论体系之前，只能不断地搬运西方的理论体系及其方法；但同时，又要不时地追寻与自己传统的某种连续性，这就使得“中国哲学史”的建构者处在了一种非常艰难的境地。从胡适到冯友兰，再到牟宗三，这种夹缝中讨生活的感觉越来越强烈，只因为对第三项要求的试解在不断地加大力度。

尤显尴尬的是，在思想重建的现代学术背景下，“中国哲学”与其他的近代学科相比，在自己传统体系的分类中，找不到能直接对应的部分，只能说“约略相当”。譬如说中国传统的玄学、道学，或义理之学，约略相当于“中国哲学”。冯友兰等，大多做如是解。但现代学术的本质，就像沃勒斯坦所说的，“就在于知识的学科化和专业化，即创立了以生产新知识、培养知识创造者为宗旨的永久性制度结构。”^{②5}在这种制度结构中，知识形态的合法性就在于它的清晰界定和尽量采取准科学的姿态，社会科学诸学科便是这样确定下来的。而“人文科学是二十世纪对那些遭排斥在自然和社会科学之外的学科的简便总称，现代哲学是由科学形成时清除出来的东西界定的”。^{②6}经过向科学的靠拢和实证精神的洗礼，哲学好不容易进入到现代学术的序列之中，成为大学建制的学科之一。“中国哲学”在现代学术形态中所对应和临摹的，显然是这样一种经过学科化、专业化之后的“哲学”，它的目标就是要建构成有清晰界定的现代性的知识体系。但这样的“中国哲学”，显然不是中国传统学术中所固有的，而是现代知识形态建构中的一种想象的推及，只能是戴着中国面具的西方哲学。中国古代哲人对人生、宇宙的思考，有自己独特的的方式，所提出的问题和西方哲学也不尽相同，有些是根本无法类比的。如果硬要设定有所谓“普遍哲学”的形式，那么中国哲人的许多思想就无法纳入其中。这种实际状态的含混性，就使得“中国哲学史”的边界极其模糊。假如推论到极端，要么说中国没有哲学（那是

用了西方哲学形态中某些极为严苛的标准来衡量的), 要么中国哲学就变成一只无所不装的筐(那是把所有可称之为思想的东西都视为哲学的缘故)。冯友兰三十年代所建构的“中国哲学史”范式, 显然是较为接近西方哲学标准的, 这固然便利了专业化的学科建制的需要, 但同时也远离了中国哲学的精神。他四十年代的自创体系(像《新原人》等), 明显有自我突破的意思, 在“规范”的知识形态中无法表达的中国精神, 通过哲学创造的方式把它彰显了出来。

知识形态建构上的全力仿效和实际操作过程中的无法对应, 使得中国哲学史学科常处在一种摇摆不定的徬徨状态。它是哲学? 还是历史学? 或者两者都不是。它就是中国固有的义理之学吗? 那是不是经、子的借尸还魂呢? 似乎也不是。80年来, 追求现代性的“中国哲学史”表达方式, 无论是实在论形态的, 还是观念论形态的, 均已创制出大大小小的典范。有些典范已成明日黄花, 不再有说服力; 而有些典范仍发挥着影响力, 为人们所效法。但这种在普通形式上比较规范的知识, 是否进入了中国心灵? 是否表达了中国精神? 不绝于耳的质疑, 伴随着中国性的追求, 与日俱增, 挑剔和否定的倾向性在明显的加大。但有意往历史学靠近的“中国哲学史”研究, 前景似乎也不美妙。这种模糊了学科性征、借梳理材料与史学融会的方式, 本来就有委曲求全的意思, 一旦隐置掉自家的标识, 它和历史学中的思想史研究就变得更加说不清道不明了。如果中国哲学史是包括在中国思想史之内的, 那么作为学科的“中国哲学史”, 它的成立还是可能的吗?

摆脱学科笼罩的阴影, 直接讲中国的义理之学, 甚至在大学的学科建制中设立儒学系等(就像正在筹建中的孔子大学那样), 这种形式上的翻转并不能从实质上改变现有的知识形态。冯友兰在三十年代所设定的“本亦可以中国所谓义理之学为主体, 而作中国义理之学史。并可就西洋历史上各种学问中, 将其可以义理之学名之者, 选出而叙述之, 以成一西洋义理之学史”的时代, 毕竟还没有到来。今天的知识形态和话语系统, 依旧是“只有中国哲学史之作, 而无西洋义理之学史之作”的情景, 因为“近代学问, 起于西洋, 科学其尤著者”的状况, 并没有发生根本的改变。在这种情况下, 奢谈真正的“中国的义理之学”显然是不可能的, 因为近

代西方知识的背景只能作情绪上的排遣, 而实质上是无法去除的。按照西方哲学来讲中国哲学, 是“中国哲学史”学科建构历程中的底色, 它影响和支配了这门学科整整80年, 所有的成绩和所有的缺失都与此相关, 它带来欢欣, 也激起痛苦。尽管今天有许多人不愿意这样做, 试图另辟新径, 但逃避的空间在哪里呢? 至于口头上宣称不是按西方哲学讲中国哲学, 那只能是某种形式上的, 而非实质; 或只是就局部甚至枝节而言, 而并不涉及到整体的结构。“中国哲学史”的学科性和专业化, 就目前而言, 依然是无法改变的。

(本文在2000年12月由中国广州中山大学主办的“现代性与传统学术”国际学术讨论会上宣读。)

注释:

①这组文章收录在由扬州师院佛雏先生辑校的《王国维哲学美学论文辑佚》一书中(华东师范大学出版社1993年版)。该书共搜辑了王国维佚文44篇, 20余万字。其中哲学部分32篇(包括哲学总论2篇, 中国哲学10篇, 西方哲学20篇), 美学部分12篇。所有文章中, 原刊王氏已署名者4篇, 其余均未署名, 编者做了部分考订; 这些文章都发表在本世纪初王国维主编的、在上海出版发行的《教育世界》杂志及其汇编《教育丛书》中。后来《王国维遗书》既失收, 赵万里的《王静安先生年谱》亦未载, 致使如此重要的一代文献都湮不彰。特别是王氏对先秦诸子哲学思想的研究, 以前很少人提及。

②《王国维哲学美学论文辑佚》, 华东师范大学出版社1993年版, 第5页。

③这组文章基本集中在先秦时段, 于先秦诸子又辨重儒、道、墨三家, 所以在结构上勉强可称得上是一批先秦哲学史的大要, 而离完整的中国哲学史还相差很远。其中内容较充实的是《孔子之学说》、《列子之学说》、《墨子之学说》等篇。

④参阅《北京大学哲学系简史》(1914—1994), 北京大学哲学系编印, 1994年。

⑤陈澧家是浙江瑞安人, 是晚清浙东史学的巨子。他在1902年写了《经术大同说》, 颇得管学大臣张百熙的赏识, 不久被奏派为大学堂师范科教习。后又派充两广方言学堂监督, 往来于粤浙两省。一直到1913年初, 才又回到了改朝换代后的北京大学继续任教, 1917年病逝于文科史学教授任上。

⑥参阅《三松堂自序》，三联书店1984年版，第200、317页。

⑦⑧《陈藏家集》，中华书局1995年版，上册，第3、415页。

⑨直到晚年，胡适仍执著于他对中国哲学史的这一基本定位。在1958年为台北版的《中国古代哲学史》所写《自记》中，他说：“我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’（逻辑方法，即是知识思考的方法），认为这是哲学史的中心问题。”程朱陆王的争论只是一个名学方法的争论，“尊德性”与“道问学”两条路子的不同说到底是一个方法上的争执，两宋以来的哲学大抵如此。“所以我这本哲学史在这个基本立场上，在当时颇有开山的作用。可惜后来写中国哲学史的人，很少人能够充分了解这个看法。”可见这是胡适逻辑中心主义的方法论的情结，是理解他的哲学史观的一个枢纽。

⑩见陆德德《周秦哲学史》之《叙目》，该书民国十二年（1923）由京华印书局印刷，线装一册。

⑪见钟泰《中国哲学史》之《凡例》，该书由上海商务印书馆1929年出版。

⑫任继愈：《冯友兰先生在中国哲学史领域里的贡献》，载《冯友兰先生纪念文集》，北京大学出版社1993年版，第91页。

⑬冯友兰：《中国哲学史》，中华书局1961年新一版，上册，第13-14页。

⑭⑮同上，第17、8页。

⑯金岳霖在审查报告中设想“中国哲学史”有两种写法：一种是把中国哲学当作中国传统学术中固有的内容，与现代学术所谓“普通哲学”没有直接关系；另一种是把中国哲学当作发现于中国的哲学，即用“普通哲学”的模式在中国传统学术中提炼出可以称之为哲学的东西。他认为前者不具有普遍形式的意义，实际上是做不到的，而现代所谓的“中国哲学史”，只能是后者。胡适和冯友兰的哲学史均是“在中国哲学史”，而不是“中国哲学的史”，即都有一个“普通哲学”的形式。只不过胡适又额外依照了一种哲学主张，多加一副美国人的有色眼镜（实用主义），使他的哲学史逾越了普遍形式的需求，中国思想也就走了样。而冯友兰仅仅依照了“普通哲学”的形式，没有其他“成见”，所以做得要比胡适成功。

⑰老子在先？还是孔子在先？这是胡、冯两种哲学史的显著差别处，也是两人直接论辩的焦点之一。当时参辩者众，影响甚大，但都是从历史考证的角度出发和展开

的。胡适晚年在为《中国古代哲学史》台北版所写《自记》中说道：“二三十年过去了，我多吃了几担米，长了一点经验，有一天我忽然大觉大悟了！我忽然明白这个老子年代的问题原来不是一个考证方法的问题，原来只是一个宗教信仰的问题。像冯友兰先生一类的学者，他们诚心相信，中国哲学史当然要以孔子为开山老祖，当然要以孔子是‘万世师表’。在这个诚心的宗教信仰里，孔子之前当然不应该有一个老子。”太对了！胡适终于抓住了问题的结症。孔、老孰先孰后？在冯友兰的哲学史体系当中，它是一个哲学问题，是一个哲学之辨；而硬要用历史考据的方式指证其非，显然是牛头不对马嘴，冯氏焉能折服。

⑱张荫麟：《评〈中国哲学史〉上卷》，原载《大公报·文学副刊》第一七六期，作为附录收入了《三松堂学术文集》。

⑲《致容庚（希白）书》，见《三松堂学术文集》，北京大学出版社1984年版，第450页。

⑳李世繁：《评冯著〈中国哲学史〉》，原载《燕京学报》第二十六期，作为附录收入了《三松堂学术文集》。

㉑梁启超：《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》，见《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年版，第362页。

㉒李宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社1997年版，第3页。

㉓《三松堂学术文集》自序。

㉔麦金太尔：《谁之正义？何种合理性？》（万俊人等译），当代中国出版社1996年版，第477页。有关“认识论危机”的论述，主要见该书第十八章“传统的合理性”，第472-481页。

㉕沃勒斯坦等：《开放社会科学》（刘译译），三联书店1997年版，第8-9页。

㉖沃勒斯坦等：《学科·知识·权力》（刘健芝等编译），三联书店1999年版，第16页。

㉗冯友兰对此的设定和解释，见《中国哲学史》第一章之四“哲学与中国之义理之学”。

景海峰：深圳大学文学院教授

（深圳 518060）

责任编辑：曾德雄