

中国哲学史研究的学科自觉

——从胡适到冯友兰

陈 卫 平

从“五四”时期到 20 世纪三十年代,中国近代文化自觉在学术领域的重要表现,是具有了关于近代学科的自觉意识。本文分析从胡适到冯友兰所显示的中国哲学史的学科自觉。

一、学科独立性的自觉:疑古和释古

中国哲学史的学科自觉,首先表现为对这一学科的独立性的自觉。胡适的“疑古”和冯友兰的“释古”,是他们研究中国哲学史的重要标帜,对其具体内容已有不少的讨论。这里主要分析它们对待传统的精神实质与中国哲学史学科独立性自觉的关系。

胡适的“疑古”是对“信古”即盲目崇信传统的反动,其精神实质是扫除对传统的偶像崇拜。就否定“信古”而言,冯友兰的“释古”是站在“疑古”这一边的,他说:“信古一派,与其说是一种趋势,毋宁说是一种抱残守缺的人的残余势力,大概不久即要消灭”。然而,“释古”又否定“疑古”对传统的解构式批判,主张对传统“同情的了解”。可见,“释古”的精神实质是不迷信传统又理解传统。这两种对待传统的态度,反映到中国哲学史学科独立性的自觉上,“疑古”将这独立性主要指向走出经学的近代性,“释古”则认为这独立性既有脱离经学的近代性问题,又有表现中国哲学特点的民族性问题。

在传统中国,经学君临所有的学术,一切学术都依附于经学之下。因此,在研究中国传统思想文化领域里,学术近代化的首要表征就是摆脱对经学的依附关系。中国哲学史的学科独立也不例外。这当然是以哲学与经学相分离为前提的。在胡适之前,谢无量著有《中国哲学史》,把哲学混杂于经学之中:“道术即哲学也”,“古之君子,尽力于道术得其全者是名曰儒”,因此“儒即哲学也”。]因此,其所谓的中国哲学史只是经学的附庸。这实际上是一部以信古为取向的中国哲学史。胡适以“疑古”的精神,首先迈出了中国哲学史独立于经学的近代步伐。他指斥“经学与哲学的疆界不明,这是中国思想史上的大毛病”,强调“经学与哲学合之则两伤,分之则两收其益”。其《中国哲学史大纲》正是为了分明哲学与经学的疆界,开篇之首就给哲学下了定义“凡研究人生切要的问题,从根本上着想,要寻一个根本的解决,这种学问,叫做哲学”;哲学有自己的定义,意味着它是一门独立的学问,把这种学问“依着年代的先后和学派的系统,一一记叙下来,便成了哲学史”。这就自觉地在哲学与经学相分离的基础上,使中国哲学

本文以胡适“五四”至 20 世纪三十年代和冯友兰三四十年代的中国哲学史研究为讨论对象。

《三松堂学术文集》第 410 页,北京大学出版社 1984 年版。

谢无量:《中国哲学史》第 2 页,中华书局 1916 年。

《胡适学术文集·中国哲学史》下册,第 1071、1072 页,中华书局 1991 年版。

《中国哲学史大纲》第 1、2 页,上海古籍出版社 1997 年版。

史顺理成章地摆脱了经学的羁勒而独立。《中国哲学史大纲》充分呈现出这样的独立性。它撇开儒家经传的古史观来研究中国古代哲学的起源,悬置三皇五帝,一部哲学史从老子、孔子讲起。它废除了经学的定儒学于一尊,如蔡元培在该书“序”中所说,以“平等的眼光”看待先秦哲学的各家各派。它在写作的形式上也与经学的注释形式针锋相对,即把以经典的原文作为正文改为以自己的话作为正文。这样的独立性所显示的是其近代性向度。冯友兰多次肯定体现“疑古”精神的《中国哲学史大纲》,认为它表明“在中国哲学史研究的近代化工作中,胡适创始之功,是不可埋没的”。

但是,中国哲学史从经学中独立出来近代性向度,其实质是学术转型,即由经学范型转向了西学范型。因为中国传统学术中并无哲学学科,哲学学科来自西方。因而中国哲学史在与经学分离的同时,又必然产生对西方哲学的依傍。事实上,胡适的《中国哲学史大纲》如蔡元培在该书“序”中所说,“不能不依傍西洋人的哲学史”。然而,中国哲学是有其民族特点的。《中国哲学史大纲》对此有所意识,它认为“世界上的哲学大概可分东西两支”,它们是“独立发生”,而中国哲学是东支的代表,并称中西哲学有“大同小异或小同大异的学说”。这些都触及到了中国哲学在民族性的向度上有不同于西方哲学的独立性。不过,胡适以“疑古”否定传统为精神实质治中国哲学史,还不能自觉到中国哲学史学科的独立性存在的近代性向度和民族性向度的关系问题。

冯友兰以“释古”的精神,在胡适的基础上自觉地关注到了这一问题。

首先,冯友兰揭橥出后经学时代,对于中国哲学史独立于经学的近代性,比胡适有着更为自觉的认识。这主要有以下两方面:

其一,从社会根源上深入论证了中国哲学史学科独立于经学的近代性,是中国社会发展到近代阶段的必然要求。冯友兰指出:“就历史上中国学术思想变迁之大概言之,自孔子至淮南王为子学时代,自董仲舒至康有为则经学时代也。”这里有了后经学时代的自觉意识。这一自觉意识的产生,受到了唯物史观的影响,即把学术思想的变迁看作是由社会历史发展阶段的变动所决定的;产生子学时代的原因是春秋至汉初的“政治制度,社会组织,及经济制度,皆有根本的改变”;形成经学时代的原因是秦汉而后“在政治、经济、社会各方面,皆未有根本的变化”;后经学时代来临的原因是“中国与西洋交通后,政治社会经济学术各方面皆起根本的变化”。就是说,后经学时代是与中国社会进入近代阶段相呼应的。这意味着包括中国哲学史在内的学术思想独立于经学在中国近代社会是不可阻挡的,也就是从社会历史发展的角度揭示了这种独立性的近代意义。

其二,从学术范型上明确指出中国哲学史独立于经学的近代性,是以西学范型取代经学范型。冯友兰认为后经学时代是西学冲逼经学的结果:“西洋学说之初东来,中国人如康有为之徒,仍以之附会于经学,仍欲以旧瓶装此绝新之酒。然旧瓶范围之扩张,已达极点,新酒又至多至新,故终为所撑破”。就是说,后经学时代在学术范型上是以西学更替经学即“新瓶”更替“旧瓶”。因此,“今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”。在他看来,中国的义理之学与西方哲学所讨论的内容约略相当。那么为何不能以中国义理之学史来取代中国

参见《三松堂全集》第1卷,第201页,河南人民出版社1985年版。

《三松堂全集》第1卷,第213页。

《中国哲学史大纲》第4,22页。

《中国哲学史》上册,第296页,华东师范大学出版社2000年版。

《中国哲学史》上册,第19页。

《中国哲学史》下册,第4,5页。

《中国哲学史》下册,第5~6页。

哲学史作为学科之名呢?义理之学乃经学之一部,用其作为学科之名,仍然是以经学之“旧瓶”来装哲学之“新酒”,没有显示出后经学时代学术范型转变的近代性。以中国哲学史作为学科之名,意味着用西方的哲学为学术范型,体现了后经学时代的近代性。对此冯友兰这样说道:“就事实言,则近代学问,起于西洋,科学其尤著者。若指中国或西洋历史上各种学问之某部分,而谓为义理之学,则其在近代学问中之地位,与其与各种近代学问之关系,未易知也。若指而谓为哲学,则无此困难”。就是说,在西方学科体系成为了近代中国学术规范的后经学时代,学科近代性的要求,决定了中国哲学史与经学相分离而独立,必须以西方的哲学为蓝本。

如果说提出后经学时代来认识中国哲学史学科的独立性,表现了冯友兰“释古”精神批判传统的一面,那么分析哲学的形式系统和实质系统以考察中国哲学史学科的独立性,则表现了冯友兰“释古”精神理解传统的另一面。

冯友兰认为如果仅仅按上述这样的后经学意识来看待中国哲学史的学科独立性,那么就会产生金岳霖在审查冯友兰的《中国哲学史》报告中提出的问题,即“中国哲学史”的名称意味着什么,“所谓中国哲学史是中国哲学的史呢?还是在中国的哲学史呢?”套用冯友兰的话来说,就是“中国底哲学”史还是“中国的哲学”史?前者体现了冯友兰所说的作为“民族哲学”的中国哲学史的独立性,后者是西方意义上的哲学在中国的历史,即作为西方哲学史翻版的中国哲学史。可见,如何使中国哲学史的学科独立性兼具近代性与民族性,成为冯友兰思考的问题。

冯友兰思考的理路,是把哲学分为形式系统和实质系统,认为“中国哲学家之哲学之形式上的系统虽不如西洋哲学家;但实质上的系统,则同有之”,因此,“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。”所谓“找出”云云,就是对中国传统哲学实质系统进行阐释,而阐释则在不同程度上表现为逻辑重建的过程,这就需要以注重形式系统的西方哲学为榜样。正是在这个意义上,他说:“西洋哲学之形式上的系统,实是整理中国哲学之模范”。显然,他认为把中国哲学的实质系统予以形式系统化,正表现了中国哲学史学科的学术范型由经学转向西学的近代性。

就实质系统而言,所谓中西哲学同有之,即中西哲学所提出的问题是大致接近的,但由于两者所处的历史背景不同,对于这些问题的理解和考察的重点则有所不同,由此呈现出不同的民族特点。冯友兰在《中国哲学史 绪论》里对此有所论列:以西方哲学分为宇宙论、人生论、方法论(知识论)而言,中国哲学对天道和性的研究,大约与其宇宙论和人生论相当,但中国哲学于前者讲究个人与宇宙合一而不讲究个人与宇宙二分,于后者注重人是什么而不注重人有什么;在方法论上,中国哲学热衷的是修养方法即“为学之方”而较少谈及求知识的方法。因此,他认为建立以西方哲学为学术范型的中国哲学史学科的另一要义,不是把中国哲学的实质系统强行纳入西方哲学的实质系统,由此将其阉割和肢解;如“为学之方”,用西方的哲学眼光来看,“此虽或未可以哲学名之,然在此方面中国实甚有贡献也。”就是说,中国哲学史学科的独立性还必须表现在维护中国哲学实质系统方面不同于西方哲学的民族性。于是,以西方哲学为叙述范型参照而建立的中国哲学史学科,在实质系统上就是“用另一种文明去阐明某种文明,使两种文明都能被人更好地理解”,就是“对于中国的与欧洲的哲学观念在作比较研究”,“把它们看

《中国哲学史》上册,第3、6页。

载冯友兰:《中国哲学史》下册,第436页。

参见《论民族哲学》,《三松堂全集》第5卷。

《中国哲学史》上册,第10页。

《怎样研究中国哲学史》,《出版周刊》1936年新233期。

《中国哲学史》上册,第8页。

作人类进步同一趋势的不同实例,人类本性同一原理的不同表现”,旨在“弄清一种观念用另一种观念讲是什么”。这样,中国哲学史学科由依附经学转为参照西方哲学的独立性,既有形式系统上的近代性,又有实质系统上的民族性。

当然,冯友兰这样来解决中国哲学史学科独立性的近代性与民族性的统一是否完全恰当,还可以讨论。但重要的是,由上述可见,从胡适的“疑古”精神到冯友兰的“释古”精神,显示出越来越自觉地意识到中国哲学史的学科独立性,是近代性和民族性的统一。

二、学科方法论的自觉:新汉学与新宋学

任何一门独立的学科都有其相对确定的研究方法,因而学科自觉的重要方面是方法论的自觉。所谓汉学与宋学既是经学的学派,也是治经的学术方法。两者的分野,如周予同所说:“一派是东西汉及清中叶的考证学,专门在名物训诂上用工夫;一派是宋明及清初的理学,专门在心性理气上去钻研”;前者是汉学,其本质在于注重证据,后者是宋学,其本质在于诠释义理。胡适的《中国哲学史大纲》,蔡元培称其表现了作者“做过清朝人叫做‘汉学’的一步工夫”。冯友兰的《中国哲学史·自序一》,开首明言:“吾非历史学家,此哲学史对于‘哲学’方面,较为注重”,同时将注重考证的“古史辩”归为史学方面,联系到他认为哲学与义理之学大体相当,不难看出,所谓注重哲学就是走讲究义理的宋学之路。后来,冯友兰把他和胡适建立中国哲学史学科的方法归结为汉学与宋学的不同。然而,他们不是沿袭和重复传统的汉学与宋学,而是自觉地超越它们。因此,不妨称他们的方法为新汉学和新宋学。这主要体现在以下三方面:

首先,胡适和冯友兰都自觉地反省传统汉学和宋学在学术方法上长处和短处。这是胡适和冯友兰超越传统汉学和宋学的基础。胡适在论述中国哲学史研究方法时,对汉学和宋学作了这样的检讨:“宋儒注重贯通,汉学家注重校勘训诂。但是宋儒不明校勘训诂之学(朱子稍知之而不甚精),故流于空疏,流于臆说。清代的汉学家,最精校勘训诂,但多不肯做贯通的工夫,故流于支离琐碎”。指出汉学注重校勘训诂,就是肯定其“每立一种新见解,必须有物观的证据”,指出汉学不多做贯通工夫,就是批评其“太注重功力而忽略了理解”,因为“材料的组织和贯通”必须“全靠综合的理解”。显然,他认为宋学的优长和缺失正好与汉学相反。

冯友兰和胡适的上述评价基本上是一致的。他说:汉学与宋学之争,“实际上是对古代文献进行哲学的解释与进行文字的解释的论争。文字的解释,着重在它相信的文献原有的意思;哲学的解释,着重在它相信的文献应有的意思”;“汉学家着重古代文献的文字解释,他们在校勘、考证、语文学等领域作出了惊人的成绩”;“在哲学上,汉学家的贡献微不足道”。这里认为汉学的长处是在文字解释上用证据来求得文献的真实涵义,而其短处是不能在哲学解释上发挥文献的内在义理。简单地说,就是“汉人注

《三松堂全集》第11卷,第271页,河南人民出版社1989年版。

《周予同经学史论著选集》第34页,上海人民出版社1996年版。

《中国哲学史大纲·序》第1页。

参见《三松堂全集》第1卷,第208页。

《中国哲学史大纲》第21页。

《胡适文存》一集,第287页,黄山出版社1996年版。

《胡适文存》二集,第4页。

《中国哲学简史》第368页,北京大学出版社1985年版。

意于实际,他们不能作,或不愿作抽象底思想”,而“清朝人很似汉朝人”,“他们喜欢‘汉学’,并不是偶然底”。无疑,这里也表达了对宋学的看法:其长处和短处恰与汉学相易倒置。

胡适和冯友兰对于传统汉学和宋学的如上反省,使他们能自觉地扬其长而避其短,显示出汉宋兼采、考证义理并重的新色彩。

其次,胡适和冯友兰都自觉地继承清代汉学中考证义理相兼的趋向。作为与近代学术有直接承继关系的清代汉学,在其兴起和鼎盛时,虽偏重考证,但不排斥义理。如余英时所说:“清儒所向往的境界可以说是寓思于学,要以博实的经典考证来阐释原始儒家义理的确切涵义”。他论证了从清初的顾炎武等到乾嘉的戴震、章学诚都是如此。清代汉学的这种趋向在其最后的两位著名人物康有为和章太炎身上表现得更为明显,尽管他们之间有今古文之争。康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》,前者注重于琐繁杂的考证,后者着眼于创法立制的义理。章太炎指出:大略言之,“经多陈事实,诸子多明义理”,因此“治此二部书者,自校勘训诂而后,即不得不各有所主。此其术有不同者。故贾、马不能理诸子,而郭象、张湛不能治经。”认为治经治子虽都以校勘训诂为初步,但治经主要是考证其所陈之事实,而治子主要是阐释其所明之义理。这意味着通治经子的章太炎是考证和义理并用的。

胡适和冯友兰对清代汉学的这种趋向加以揭示,从而表明他们的新汉学、新宋学是对这种趋向的自觉接续。胡适对于清代汉学家,特别表彰戴震和章学诚不以考证为最后目的:“考订只可以考订为目的,而不谈义理,这是当时一般学者的公共心理。只有戴震敢打破这个迷信,只有章学诚能赏识他这个举动”。对于康有为和章太炎,胡适既与康有为的辨伪一脉相接,如经传的古史茫昧无稽、诸子不出于王官论等;又高度评价章太炎的注重阐明诸子义理,“到章太炎方才于校勘训诂的诸子学之外,别出一种有条理系统的诸子学”。可见,胡适是着意在自己的中国哲学史研究中发扬清代汉学考证义理相兼的学脉。冯友兰虽称自己的方法是宋学,但认为在清代是汉学发展了宋学之义理;宋学在清代有传述者,不过“传述者亦只传述,俱少显著的新见解”;而汉学在考证的表面下,讨论的问题则关涉宋学义理,因此,“所谓汉学家,若讲及所谓义理之学,仍是宋明道学之继续者”,对宋学之义理作出了“汉学家之贡献”。这是对清初至乾嘉之汉学重考证而不废义理的赞许。冯友兰看到了康有为在对古书的考据中“讲及义理之学”,并且把章太炎上述在校勘训诂之后以讲究义理为主的治诸子的方法,进一步明确为治中国哲学史的方法:“汉学家对古代文献的解释,主要是考据的,语文学的,不是哲学的。但是这确实是十分需要的,有了这一步,然后才能应用逻辑分析方法,分析中国古代思想中各家的哲学观念”。这就把汉学的考证和宋学的义理作为整个研究中国哲学史方法论的两个前后相连的环节。胡适和冯友兰自觉继承清代汉学考证、义理并重的趋势,为他们的汉学和新宋学作了学术传承上的历史确证。

再次,胡适和冯友兰都自觉地对传统汉学和宋学施以西方现代哲学的洗礼。他们认同清代汉学考证义理并重的趋向,但由于清代汉学仍不脱经学之局限,因而与中国哲学史学科从依附经学转向西学相一致,他们用西方现代哲学的眼光来提升传统的汉学(包括清代汉学)与宋学。这主要有以下两层意思:

《贞元六书 新原道》第 788、843 页,华东师范大学出版社 2000 年版。

《论戴震与章学诚 自序》,三联书店 2000 年版。

《太炎先生的第二书》,载《胡适文存》二集,第 127~128 页。

《戴东原的哲学》第 96 页,商务印书馆 1927 年版。

《中国哲学史大纲》第 21 页。

《中国哲学史》下册,第 302 页。

《中国哲学史》下册,第 324 页。

《中国哲学简史》第 379~380 页。

一是把西方现代哲学作为解读中国传统哲学义理的参照系。胡适在《中国哲学史大纲》里指出：“本书的主张，但以我们若想贯通整理中国哲学史的史料，不可不借用别系的哲学，作一种解释演述的工具”，并声明“我所用的比较参证的材料，便是西洋的哲学”。可见，他的新汉学自觉地用西方哲学作为理解传统哲学的参照系。冯友兰主要从近代中国中西文化关系演进的角度，表现出以西方哲学来解读传统哲学的自觉。他指出，在中国近代，中西文化关系经历了以旧文化理解新文化和以新文化批判旧文化的第一、第二时期之后，进入了致力于“东方西方的互相解释”的第三时期。这意味着他的《中国哲学史》的新宋学的出新处之一，是自觉地以中西哲学互相解释来阐明传统哲学的义理。

不过，胡适和冯友兰用作参照系的西方哲学有所不同，一是实用主义，一是新实在论。更重要的不同在于如何运用西方哲学作参照系。胡适往往把参照变成了裁剪中国传统哲学的样式，即与实用主义不合者予以批判否定，与实用主义相契者则硬套上现代外衣。金岳霖指出了这一点，因而他觉得《中国哲学史大纲》的作者“是一个研究中国思想的美国人”。冯友兰则把参照看作是提供了认识中国传统哲学新的解读视角和分析框架。他正是这样以新实在论的共相说为参照，在《中国哲学史》里创造性地阐释了传统哲学的义理，如名学有“合同异”和“离坚白”之分、二程有理学和心学前驱之别，朱熹的理和气即共相和殊相等。陈寅恪对此给予肯定：“取西洋哲学观念，以阐明紫阳之学，宜其成系统而多新解”。相形之下，冯友兰在如何运用西方哲学作参照系上，要比胡适高明，显示出善于讲究义理的宋学本色。这也表明，从胡适到冯友兰，在用西方哲学阐释传统哲学的义理方面，由粗浅生硬走向深入贴切。

二是用西方现代哲学方法论来改造汉学和宋学。胡适以实用主义方法论来改造汉学，主要表现为将近代科学方法与之相沟通。他在晚年回忆道：“杜威对有系统思想的分析帮助了我对一般科学研究的基本步骤的了解”，“在那个时候，很少人（甚至根本没有人）曾想到现代的科学法则和我国古代的考据学、考证学，在方法上有其相通之处。我是第一个说这句话的人；我之所以能说出这话来，实得之于杜威有关思想的理论。”这是合乎实际的。实用主义大师杜威著名的五步思想法，在一定程度上反映了近代实证科学方法的程序和环节；胡适认为其中最重要的是提出假设来解决疑难，并设法加以证实或否定，因此，简单地说，“科学的方法只不过‘大胆的假设，小心的求证’”。由此反观汉学，发现其方法的本质与近代科学方法是一致的：“中国旧有的学术，只有清代的‘朴学’确有‘科学’的精神”，“他们用的方法，总括起来，只是两点：（1）大胆的假设，（2）小心的求证。”但是，胡适又指出，清代汉学“用的方法无形之中都暗合科学的方法”，因而“要把‘汉学家’所用的‘不自觉’的方法变为‘自觉的’”。他认为把由实用主义概括的科学方法与汉学相沟通，就能达此目的。因为这种沟通一方面使汉学的科学形态由自发（暗合）变为自觉，另一方面给汉学提供了近代科学的依据，从而提高了运用它来治学的自觉性。

冯友兰以新实在论的方法论改造宋学，主要表现为用逻辑分析方法对其净化。新实在论注重逻辑分析方法，冯友兰用中国传统哲学的“辨名析理”来指称它：“照我们的看法，逻辑分析法就是辨名析理的方法。”但是，他强调疏远逻辑分析方法是中国传统哲学的弱点。即使是十分讲究义理的宋学，同样

《中国哲学史大纲》第22页。

《三松堂全集》第11卷，第271页。

冯友兰：《中国哲学史》下册，附录《审查报告二》。

冯友兰：《中国哲学史》下册，附录《审查报告三》。

唐德刚译注：《胡适口述自传》第97页，华东师范大学出版社1993年版。

《胡适文存》三集，第93页。

《胡适文存》一集，第285、298页。

《胡适文存》一集，第322页。

《贞元六书·新知言》第927页，华东师范大学出版社2000年版。

如此。他指出：“朱子之哲学，非普通所谓之唯心论，而近于现代之新实在论。惜在中国哲学中，逻辑不发达，朱子在此方面，亦未着力。故其所谓理，有本只应为逻辑的，而亦与伦理的相混。如视之理，如指视之形式而言，应为逻辑的；如指视应该明而言，则为伦理的。朱子将此两方面合而为一，以为一物之所以然之理，亦即为其所应该”。就是说，在哲学义理方面，朱熹与新实在论相似，但在诠释义理方面，朱熹则缺乏新实在论的逻辑分析方法，往往不能完全剔除具体存在而着眼于从逻辑关系形式地阐发概念和命题，由此把有实际内容的伦理之理和形而上之理混为一谈。不仅朱熹这样，整个“宋明道学，没有直接受过名家的洗礼，所以他们讲底，不免著于形象”。所以，他自觉地用逻辑分析方法净化宋学，即对概念、命题予以逻辑的诠释，从而澄清传统哲学的概念和命题。这是冯友兰对中国哲学史学科的重要贡献。传统的宋学经冯友兰的如此改造，就成了有近代意义的研究中国哲学史的方法，“用逻辑分析方法解释和分析古代的观念，形成了时代精神的特征”。由上述可见，胡适和冯友兰用西方现代哲学方法论改造传统汉学和宋学，就是使它们近代化的过程。

因为胡适和冯友兰在方法论上有超越传统汉学、宋学的自觉性，所以他们的中国哲学史研究取得的成就，也是传统汉学、宋学不能企及的。

三、学科使命感的自觉：科学主义和人文主义

每门学科都有相应的学术使命。学科自觉的根本是认清其使命，这是不言而喻的。哲学史的学科使命取决于它与哲学的关系。如果我们把这两者的关系看作哲学是哲学史的总结，哲学史是哲学的展开，那么哲学史的学科使命就有两个方面：就哲学是哲学史的总结而言，其使命是把以往哲学的思维成果作为建构当代哲学的出发点；就哲学史是哲学的展开而言，其使命是把以往哲学展开的历史过程真实地呈现出来。对中国哲学史学科的这两方面使命，胡适和冯友兰都有自觉的认识，但两者的立场却有科学主义和人文主义的不同。

从哲学史是哲学的展开来说，胡适的《中国哲学史大纲》把再现以往哲学的历史真相当作中国哲学史学科的使命，指出哲学史的“根本工夫，叫做述学。述学是用正确的手段，科学的方法，精密的心思，从所有的史料里面，求出各位哲学家的一生行事、思想渊源沿革和学说的真面目”。冯友兰的《中国哲学史》也以真实记叙历史上的哲学为目的。他把历史分为“历史”即客观的历史和“写的历史”即主观的历史，与此相应，哲学史亦有“哲学史”与“写的哲学史”之分。“写的历史随乎历史之后而记述之，其好坏全在于其记叙之是否真实，是否与所记之实际相合”；“写的历史之目的，在求与所写之实际相合，其价值亦视其能否做到此‘信’字”。但是，在如何担保自己所著的中国哲学史的真实性上，胡适和冯友兰也有着科学主义和人文主义的不同。

胡适的科学主义在这里表现为以实证科学的样式来看待哲学史的真实性问题。他认为清代考据学和西方实证科学的研究材料有文字的和实物的不同，但就其以证据来确认研究结果的真实性而言，两者是相同的：“顾炎武、阎若璩的方法，同葛利略（Galileo）、牛敦（Newton）的方法是一样的，他们都能把他们

《中国哲学史》下册，第 273 页。

《贞元六书·新原道》第 842 页。

《中国哲学简史》第 380 页。

《中国哲学史大纲》第 7 页。

《中国哲学史》上册，第 11 ~ 13 页。

的学说建筑在证据上。”因此,以文字材料为研究对象的哲学史的真实性,也和实证科学的真实性一样,建立在证据上,而哲学史的证据就是真实的史料,“史料若不可靠,所作的历史便无信史的价值”。胡适注意到哲学史研究与一般史学研究的不同,即后者可以不作义理的分析,而前者则必须作义理的分析。他讲哲学史有“明变”、“求因”、“评判”三个目的,就贯彻了义理的分析;“但是哲学史先须做了一番根本工夫,方才可望达到这三个目的”,这个工夫即述学;而述学则有四步:一是搜集史料,二是审定史料的真假,三是去除不可信的史料,四是整理可靠的史料。简单地说,述学就是把握真实的史料。这意味着义理分析要以真实的史料为前提。总之,胡适以实证科学为样式,把哲学史的真实性归结为史料的真实性。正是由此出发,《中国哲学史大纲》以将近三分之一的篇幅来考辨史料的真伪,力求做成“一部可靠的中国哲学史”。

冯友兰则强调“写的哲学史”的人文性,认为不能像胡适那样用实证科学的样式,即史料的真实性来担保哲学史的真实性。他承认“吾人研究哲学史,对于史料所以必须分别真伪者,以非如此不能见各时代思想之真面目也”。但是“历史家凭此史料,果能写出完全的‘信’史与否,颇为疑问”。因为历史研究是对历史的人为诠释,充满着人文性。所以仅凭史料不能保证哲学史的真实性。他对此作了两方面的分析:

一是从广义的历史研究来看,凭籍真实的史料并不能确保写出信史,是因为有这样三层困难:第一、“书不尽言,言不尽意”,史料上文字语言的语境和语义,“非吾人所能完全了解”;第二、“历史家固可以科学方法,审查史料,取其可信者,而去其不可信者”,但要将片段的史料予以综合,就离不开运用想像力,“然既运用想像力,即搀入主观分子,其所叙述,即难尽合于客观的历史”;第三、自然科学能以实验验证假设。“而历史家对于史事之假设,则绝对不能实验”。

二是从哲学史的研究来看,要写信史,除了上述的三层困难外,还要加上一层其特有的困难,这就是它选取史料的主观性。冯友兰订立了五条选取中国哲学史史料的标准,其中最关键的一条是:“必有新‘见’之著述,方可为哲学史史料”。然而,某一著述是否有新见,其新见是什么,都与研究者的主观性相联系,因此,即使史料是真实的,也无法担保与实际的哲学史相符。

以上两层分析,归结起来,就是以史料本身和对史料分析、选取的人文性,来质疑史料真实即可担保哲学史的真实。冯友兰由此得出结论:“历史家只能尽心写信史,至其史之果信与否,则不能保证”;因而“写的历史及写的哲学史,亦惟须永远重写而已”。他的一生确是不断地重写中国哲学史,以此来走向真实的信史。

胡适和冯友兰对中国哲学史学科写出信史的使命是自觉的,其中的科学主义和人文主义的偏执也是显而易见的。不过,在这偏执中蕴涵着一个有意思的问题:如何以史料的真实性和诠释的人文性相统一,写出中国哲学史的信史?

(作者:上海师范大学哲学系、华东师范大学哲学系教授)

责任编辑:张利民

《胡适文存》三集,第93页。

《中国哲学史大纲》第11、7、22页。