

中国哲学史如何可能：冯友兰的回答

作者：方旭东

从存在论的角度看，20世纪初叶以来，“中国哲学史”的“有”（Being）是一个有目共睹的事实：有一大批大大小小的名为“中国哲学史”的著作，在大学哲学系的课表里会找到“中国哲学史”这样的课程。但正像老黑格尔爱说的那样：“存在的不一定都合理”，“中国哲学史”必须从自发状态中摆脱而获得一种自觉，这也就是说，“中国哲学史”的“在”（Existence）并不是一个一开始就自明的问题，毋宁说，

其合法性一直处在形成之中。如果说，有所谓中国哲学史的本质的话，那么它维系于一种有目的的自为活动，即中国哲学史是什么，取决于人们把它做成的那个样子。因此，有意义的提问是：中国哲学史是如何可能的？而不是：中国哲学史是否可能？任何一种与“中国哲学史”有关的工作都不由自主地参与到形成“中国哲学史”面貌的合力场中，它们实际上都是在以各自的方式对“中国哲学史是如何可能的”这样一个问题作出回答。冯友兰一生孜孜不已，对“中国哲学史”的写作用力最久，他对此问题的解决不仅有其自身的特点，而且影响巨大，因此，解剖冯友兰，实际上就是批判“中国哲学史”的过去式，无疑，这种解读，对于“中国哲学史”的现在式以及将来式都是必要的。

为了讨论的清晰，我们把中国哲学史如何可能的问题分解为如下两个相关项：（1）中国哲学史（本真意义的）如何可能？（2）“中国哲学史”（文本意义上的）如何可能？在本文中，我们将考量，在冯友兰那里，中国哲学史是如何可能的？我们将追问：冯友兰是如何证明本真意义上的中国哲学史的存在的？冯友兰又是以何种方式使中国哲学史在文本中得以重建的？

一、中国哲学史如何可能？

讨论是否存在中国哲学史，也就是讨论中国历史上是否存在哲学。如果中国历史上有哲学，那么当然可以说有中国哲学史。不过，先当留意这里所说的“有”究竟是什么意义上的有？这句话是说中国古代有“哲学”这个词，还是说有相当于哲学这个词表示的东西？“哲学”这个词在古汉语中是没有的，它本是近代一个叫西周的日本人翻译英文“philosophy”所造的新词。虽然是由两个汉字组成，但是因为它是一个新词，所以不能指望通过对这两个汉字进行辞源学的解释就能达到英文 Philosophy 的意思。我们可以不必管这些翻译学上的问题，而从语用学的角度考虑，即我们可以把中文的“哲学”和英文的 Philosophy 当作执行同样功能的东西。因此，讨论中国历史上是否有哲学，只能看中国历史上是否有相当于“哲学”这个词代表的那种学问。

作为中国哲学史的开路人，胡适在其《中国哲学史大纲》中曾试图给出一个哲学的定义，说“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”（胡适：《中国哲学史大纲》，上海古籍出版社 1998 年版，第 1 页）。什么叫“人生切要的问题”？

又怎样才算根本上想、根本上解决？在我们看来，胡适这个定义的边界并不清楚。实际上，因此之故，胡适所列的哲学的门类也就未免芜杂，如他举出六类，像宇宙论、名学及知识论、人生哲学（伦理学）、教育哲学、政治哲学、宗教哲学。胡适在这里犯了逻辑上分类标准不一的毛病，因为这种分类不是在一个层次上的，前三者属于比较纯粹的哲学范围，也就是现在仍然沿用的哲学三分法，后三者则属于比较扩大的哲学范围。胡适的定义并不成功，当然也因为定义本不易作。

在胡适之后，30 年代，冯友兰出版了他的两卷本《中国哲学史》。冯友兰似乎看出这种

困难，因此就想避免掉这种定义的麻烦。他的做法是：“兹先述普通所认为哲学之内容。知其内容，即可知哲学之为何物，而哲学一名词之正式的定义，亦无需另举矣。”（冯友兰：《中国哲学史》，中华书局1992年版，第1页）冯所述的哲学的内容即宇宙论、人生论、知识论，也就是胡适所举的哲学的前三类。也就是说，关于哲学的内容，胡适与冯友兰意见并无不同。这种三分法的模式且一直沿用至今。

如果对哲学作狭义的理解，则哲学只是发源于古希腊的那种学问；如果对它作广义的理解，即把哲学仅当作研究宇宙人生根本问题的学问，那么哲学就是一个世界性的学问。前一种理解，在西方专业哲学家那里比较流行。至于胡适、冯友兰，从以上讨论可以看出他们是从后一种意义上理解哲学的。以此看来，中国当然有哲学——谁能说中国古人不思考宇宙人生呢？

对于“中国哲学史如何可能”的回答，冯友兰（包括胡适）的证明思路是指出：中国古代虽没有像西方那样独立的以“哲学”命名的学问，但是中国古代却有相当于西方哲学的学问。那么，具体而言，在中国古代学问中，相当于哲学的那部分内容是什么？冯友兰认为：“西洋所谓哲学，与中国魏晋人所谓玄学，宋明人所谓道学，及清人所谓义理之学，其所研究之对象，颇可谓约略相当。”（同上书，第7页）

冯友兰等中国学者，为使中国哲学史成立而煞费苦心地对哲学作了广义式的理解。然而在西方哲学界，论证中国哲学史的存在并不是一个已经解决了的问题。西方专业哲学界不承认中国古代有哲学，这是一个公开的秘密。且不说黑格尔对中国哲学的漠视（当然，中国学者可以认为那是一种“无知的傲慢”），即使到本世纪六、七十年代，西方哲学界仍然无视中国哲学的存在。

（注：参见 David L. Hall, T. Ames: *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, 1987。中译本《孔子哲学思微》，江苏人民出版社1996年版。该书作者提醒读者注意西方汉学的一个根本问题，即到目前为止，大体上说，西方哲学界一直“无视”中国哲学，而且是纯粹意义上的“无视”，其中一个重要原因是“哲学”一词在中国和西方含义不同。）事实上，在西方大学里，哲学系一般不研究中国哲学，这部分内容放在东亚系、东方学系或宗教系、历史系。通常，在他们那里，哲学家与汉学家是“井水不犯河水”。

（注：在美国，唯一的例外可能是密歇根大学（University of Michigan）。在那里，哲学系与中国研究中心相互渗透，并因而形成更具哲学性的汉学研究传统，即这些学者不同于一般意义上的汉学家，他们受过系统与严格的哲学训练，如孟旦（Donald. Munro）、陈汉生（Chad. Hansen）等人。）由于对中国思想的介绍与研究，主要不是专业哲学家，因此，一方面由于这种漠视而使西方哲学不能正视中国哲学，另一方面也影响了对中国哲学从哲学角度作出更深的理解。

既然中国古代的义理之学相当于西洋所谓哲学，那么，说中国哲学史古已有之自无问题。这样一来，所谓哲学史也不是什么新鲜东西，学者们依旧守着祖宗的义理之学即可，又何必建立一门似乎是新式学问的中国哲学史？不仅没有必要建立中国哲学史，而且反过来，我们可以要求：既然西洋所谓哲学相当于中国古代的义理之学，那么，为什么不可以去建设一门西洋义理学史？冯友兰回答了这一问难：“就原则上言，此本无可之处。不过就事实言，则近代学问起于西洋，科学尤其卓著。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。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。”（《中国哲学史·绪论》）这个回答是“避虚就实”，没有从理论上解决问题，而是诉诸所谓事实。而这种论证策略却为多数论者袭用——只不过这个事实在金岳霖那里叫作一种不容易停止的“趋势”（注：金岳霖在为冯友兰《中国哲学史》一书所写的《审查报告》里说：“现在的趋势是

把欧洲的哲学问题当作普通的哲学问题……以欧洲的哲学问题为普通的哲学问题，当然有武断的地方，但是这种趋势不容易中止。”（参见冯友兰：《中国哲学史·附录》），在有的论者那里叫作“本体论的事实”（注：如杨国荣宣称：“步入近代以后，中西哲学相互隔绝的历史便逐渐终结，对中国哲学来说，西方哲学的存在，已成为一种本体论的事实：无论是对古典哲学的诠释抑或哲学的重建，都无法绕过这一事实。”（参见杨国荣：《心学之思·后记》，北京三联书店1997年版）），等等。说到底，之所以是“以西释中”而不是“以中释西”，之所以有中国哲学史之作而无西洋义理学史之作，是由当时那样一个历史语境（context）决定的。哲学在中国成为一门学问，

实际上是西方在近代垄断了“话语霸权”后的产物。所谓“事实”就是这样一个事实。

形式上建立一门中国哲学史，并无不可。真正的问题是如何看待中国哲学与西方哲学的差异，也就是说中国哲学之所以为中国哲学的根据何在。说中国古代有哲学，但这个哲学究竟是“在中国的哲学”还是“中国底哲学”呢？所谓“在中国的哲学”，指的是由中国人研究的普遍哲学，而“中国底哲学”是指只有中国才有的某种特殊哲学。这种分疏近乎琐细，但关联不同的中国哲学理念，故实有讨论的必要。金岳霖以逻辑学家特有的对名相的敏感，首先注意到这个问题。他在为冯友兰《中国哲学史》所写的“审查报告”里，把这当作写中国哲学史两种根本态度：“一是把中国哲学当作中国国学中之一特别学问，一是把中国哲学当作发现于中国的哲学”。自前者视之，所谓哲学（即所谓普遍哲学）并无一定之规，中国哲学与西方哲学分享哲学之名，但讨论的问题以及讨论问题的方式都可以与西方哲学无涉；自后者视之，有普遍哲学（且以欧洲哲学为普遍哲学），中国也不例外，只不过中国古代哲学因为疏于逻辑分析而在形式上没有明确的系统。无论是胡适，还是冯友兰，都把中国哲学当作发现于中国的哲学。这种提法背后，预设了这样一个前提，即哲学有普遍和特殊之分。

冯友兰为这种区分提供了理论上的证明，并为以后很多人所接受。这种证明基于形式/实质、共相/殊相的二元论思想。在三十年代初出版的两卷本《中国哲学史》的绪论里，冯友兰用形式/实质之分为中国哲学辩护。哲学必须有系统，而相当于哲学的中国义理之学并无西洋哲学的严密论证形式，这是人所共知的事实。怎样说明这个问题呢？冯友兰不承认关于中国哲学无系统的说法，因为，他讨论说“所谓系统有二：即形式上的系统与实质上的系统”，中国哲学虽无形式上的系统，但有实质上的系统。“如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的哲学不成东西，中国无哲学”。在他看来，决定一个哲学家的哲学是否为哲学，在于它有无实质上的系统，而不在于它是否有形式上的系统，而哲学史的要义之一，“即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”。

形式/实质之分还是一个比较粗略的说法，因为，形式与实质如何可分？说中国哲学有实质无形式，实际上是说中国哲学不够“形式化”，而这个“形式化”的参照物是西方哲学的形式。这实际上是假定所谓哲学的理想形式就是西方哲学的形式。

本真意义上的中国哲学史的存在，冯友兰给出的论证思路大致是：从实在论的共相—殊相说出发，认为哲学有普遍与特殊之分，中国哲学与西方哲学同为普遍哲学的特例；哲学是有系统的学问，中国哲学短于形式的系统，但不妨其为哲学，因为它自有其实质的系统。其实，我们可以看出，冯友兰的普遍哲学的模型基本上还是西方哲学，对中国历史而言，本真意义上的中国哲学史毕竟是第二义的东西。因此，中国哲学史如何可能的问题，很大程度上就演变为“中国哲学史”（文本意义上的）如何可能的问题。对于本真意义上的中国哲学史如何可能尚可存而不论，只要能从文本意义上重建中国哲学史也就够了。

二、“中国哲学史”如何可能？

就其本义而言，中国哲学史是历史学的一支，从这个意义上说，它应当遵循历史学的惯

例。但问题并不如此简单。根据以上讨论，在冯友兰那里，中国哲学史其实是一个有待写作者发现、重建的学问。因此，写作哲学史在很大程度上依赖于写作者本人对中国哲学的理解。换言之，因为一开始中国哲学史的对象就处于未定义状态，所以为写作者留下了想象的空间，从而也就使哲学史具有不同的“叙事风格”成为可能。

冯友兰明确提出：“有历史家的哲学史，有哲学家的哲学史。历史家的哲学史注重‘谁是谁’，哲学家的哲学史注重‘什么是什么’。”（《中国哲学史中几个问题——答适之先生及素痴先生》，载《三松堂学术文集》，北京大学出版社1984年版，第198页）他把自己的《中国哲学史》定位于哲学家的哲学史，这一点，在《中国哲学史》一书的开头就有声明：“吾非历史家，此哲学史对于‘哲学’方面较为注重。”（《中国哲学史·自序（一）》）正因为此，他对来自历史学方面的批评也就不以为然。他的批评者（如张荫麟）认为冯著的特长在哲学方面，而不在历史方面。冯著在历史方面比较薄弱，这是他自己和批评者都看到的事实，问题是如何看待这一事实。冯暗示己著是所谓“哲学家的哲学史”，在某种意义上是为了化解对己著历史方面不足的批评。冯这里所说的不同，主要还是做哲学史方法上的不同。实际上，关于哲学史的性质或哲学史工作的范围，胡适与冯友兰理解的就大不一样。

关于哲学史的做法，胡适在《中国哲学史大纲》的“导言”中，讨论较多，因为他的本意就是希望为后来者提供一个范式。他理想中的中国哲学史的做法，包括述学、明变、求因、评判四个步骤（参见《中国哲学史大纲·导言》）。胡适的理想虽如此，但他的《中国哲学史大纲》给人感觉，其长处还是在史学而不是在哲学方面。而冯友兰一直强调哲学、哲学史的不同，“哲学史的重点是要说明以前的人对于某一哲学问题是怎样说的，哲学创作是要说明自己对于某一问题是怎么想的。自己怎么想，总要以前人怎么说为思想的材料，但总要有不同”。这个不同就是他在《新理学》一书中所说的“照着讲”与“接着讲”的不同。（参见《三松堂全集》第1卷，第229—230页）在他看来，哲学、哲学史的不同还在于其追求不同：从哲学史的要求看，是要弄清历史上的哲学家的字句、观念在他们自己那里实际意指什么；从纯粹哲学家的观点看，重要的问题是把历史上的哲学家的观念、理论推到逻辑的结论，以便看出这些理论是正确还是谬误。（参见《中国哲学简史》，北京大学出版社1996年版，第286页）简言之，历史家所做的是一种陈述性的工作，而哲学家所做的是一种创造性的工作。

胡适的述学、明变、求因，基本上还属于冯友兰所理解的哲学史工作的范围，惟第四步评判，则越出冯友兰认为的哲学史陈述任务。一部理想的哲学史，要不要这种评判？当时多数人意见是否定的。金岳霖、陈寅恪为冯著写的著名的审查报告，明显贬胡褒冯，就是因为哲学史观上金、陈认同冯友兰而反对胡适。金岳霖认为：“哲学要成见，而哲学史不要成见”，“胡适之先生的《中国哲学史大纲》就是根据于一种哲学的主张而写出来的”，冯友兰的《中国哲学史》则是仅以普通哲学形式来写的。因此，他觉得胡著不是一部好的哲学史，而冯著是。陈寅恪推荐冯著的理由是它“能矫傅会之恶习，而具了解之同情”。金、陈所不满于胡适的，在于他用现代的实用主义标准评判中国古代哲学。

胡适用他在美国接受到的实用主义对中国古代哲学作出评判，固然有失之偏颇的地方，但是，如果因此而认为哲学史不当评判，则未免有“因噎废食”之嫌。

从哲学解释学的观点看，每个哲学史作者都不可避免地有其“成见”（prejudice）。以此看来，金岳霖要求的那种没有成见的哲学史，是无法达到的。其实，无论是金岳霖，还是陈寅恪，他们的意思无非是强调，哲学史应当求历史的真相，他们担心写作者一做评判就会影响揭示真相。哲学史当然应尽可能地揭示真相，胡适所讲的述学正是这个目的。但如果哲学史同时使学者知道各家学说的价值——事实上哲学史写作者往往于有意无意之间发表自己的意见，也并不一定会影响揭示真相。所谓客观陈述，实际上办不到，即便是勉强按照这种原则去做了，写出来的恐怕也不过是哲学史料学。由于冯友兰把哲学史的工作限制于陈述

（“照着讲”），他在这样的形式之下，就感到束缚了自己的创造力，因此，他转而从事在他看来更适合自己的哲学创作。1949年以后，冯友兰的主要工作就是写作他的《中国哲学史新编》，换句话说，冯友兰最终又回到“史”的工作上来。但在体例上，他改变了旧著的资料评注形式。《新编》反映出冯友兰已经放弃以前对哲学史的看法。这是因为，作为意识形态的马克思主义哲学，强调在历史中发现规律。在这种语境下，冯友兰不得不对以前的方法论作出自我检讨，放弃那种“不加评判的哲学史”观念。（注：冯友兰在1961年《再论关于中国哲学史研究的几个问题》里谈到观点与资料的统一，批判所谓资产阶级客观主义的历史方法论：“资产阶级的历史学家在表面上反对这种办法（按：指把作者自己的观点融入材料的办法）。他们提出一些历史学的方法论，认为历史学的任务是客观地叙述实际历史过程，不要任何评论。照他们说，评论不可避免地包含有偏见。有些资产阶级历史学家认为历史学的任务就是罗列资料。他们认为资料是没有观点的。他们的这种历史学方法正是暴露了他们的资产阶级观点。他们所谓客观，其实就是资产阶级客观主义。”（《三松堂学术文集》，第287~288页））

马克思主义哲学在哲学史观上批判继承了黑格尔。黑格尔使人们了解到：哲学史不是作为分歧意见的堆积，在哲学史里研究的就是哲学本身。他的著名教导是：“哲学是哲学史的总结，哲学史是哲学的展开。”（黑格尔：《哲学史讲演录·导言》）从这种观点出发，黑格尔就把整个哲学史看作一个有机地进展的全体、一个理性的联系。哲学史研究者的一个主要工作，就是找出这种联系，并揭示不同哲学家的哲学在这种逻辑发展中处于怎样的地位。这后一部分工作，就是价值评判。其后，马克思主义哲学对黑格尔哲学的唯心论进行了过滤，在黑格尔评判哲学史的标准之外，又加上一种唯物论解释。另一方面，黑格尔关于哲学史的观点，在很大程度上也为新康德主义者文德尔班所继承，虽然他对黑格尔只注意内在联系（逻辑）提出批评。后者同样认为哲学史是一个概念发展的过程，哲学史是一门批判的科学。批判的原则是：形式逻辑的一贯性和理智的丰硕成果。而胡适《中国哲学史大纲》关于哲学史与哲学史料方面，主要参考了文德尔班的意见。不过，胡适毕竟不是新康德主义者，因而，他用来评判各家学说价值的标准，不是对概念发展作出什么贡献，而是效果影响——他的实用主义立场，于此显然可见。

当冯友兰晚年力图采用马克思主义观点重写他的《中国哲学史新编》时，富于戏剧意味的是，此时他与胡适关于哲学史的任务方面的观点已无不同。但这并不意味着，胡适当初为中国哲学史写作树立的范式终于得到认可。或许我们可以说，在批评传统方面，胡适与1949年后激进的马克思主义者有些不约而同。但是，胡适在《中国哲学史大纲》里显示出的实证主义史学素养，在新中国却似乎后继无人。相反，以冯友兰及其后继者为代表的所谓“宋学”占据了学术界的主流，并继续保持着对所谓“汉学”的傲慢。（注：冯友兰晚年的《三松堂自序》谈到研究哲学史有两种方法，即传统所谓“汉学”与“宋学”，虽然他说这两者都不是研究哲学的最好办法，但实际上还是认为“宋学”比较高明：“如果只能懂得以前哲学家的著作的语言文字而不能了解、体会其义理，那就不能写出符合哲学史的本来面目的哲学史。从哲学这方面说，如果认为从古人的语言文字中，可以得到哲学的真理，那就等于认为从摹临前人的画中，可以画出好画。哲学的真理只有从自然社会、人生中直接观察体会出来。”（《三松堂全集》第1卷，第209页））

我们看到，在不同的写作理念下产生了不同的“中国哲学史”，这一点正表明“中国哲学史”的开放性、缘在性，冯友兰从所谓哲学的进路构建了他心目中的中国哲学史，当然随着他对哲学的理解不同，他对中国哲学史的刻画也前后不同，然而观念史的取向却豁然可见。然而它的危险也值得我们警惕：它将使中国思想史只能以叙事方式进行，精于所谓哲学却短于历史情境（context）。

新康德主义历史学对以黑格尔为代表的德国“精神史”（Geistsgeschichte）取向所作的批

评，也许值得我们谨记：在决定思想运动的因素当中，除了内在联系（逻辑）之外，我们也不可忽视来自文明史、个人的因素，因此，在阐述哲学史中的事实时，也就相应地有三种方式：或用内在联系，或根据文化史，或用心理学。（参见文德尔班：《哲学史教程·绪论》）事实上，当代学者已经开始有意无意地运用多学科手段以求更好地揭示人类的思想，“纯粹哲学”的藩篱已经不再那么密不可破。（注：事实上，欧洲的汉学与美国的中国研究，日本的东京学派与京都学派，90年代以来逐渐合流，形成一个有关中国思想研究的社会历史化、文化化的非哲学化的潮流。（参见陈来：《世纪之交中国哲学研究面临的挑战》，载《中国哲学史》1999年第4期））