

師不必賢於弟子——
論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史

翟志成

新史學第十五卷第三期抽印本
二〇〇四年九月

師不必賢於弟子—— 論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史

翟志成*

本文主要分為二大部分。第一部分主要是從胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)出現的「時機」,它所提供的「形式」,以及它所直示的「科學方法」這三個方面,剖析和探究該書何以能在中國學術由傳統向現代轉型的最關鍵時刻,為中國學術轉型的成功起了最關鍵的作用。第二部分則主要從「時代精神」之逆或順、「瞭解之同情」之無或有、「學術取向」之隔或不隔,以及「典範轉移」之水到渠成這四個方面,把胡適和馮友蘭、胡書與馮書——作出比較,以探究和剖析馮書之所以能全面超越並取代胡書的最重要因緣。

關鍵字：胡適 馮友蘭 中國哲學史

* 中央研究院近代史研究所

青，取之於藍而青於藍；冰，水為之而寒於水。
——《荀子·勸學篇》

引言

1919年2月，胡適(1891-1962)在「全盤性反傳統」思潮的高峰期出版了他的《中國哲學史大綱》(上冊)，該書雖是胡適藉以批判和清算中國傳統學術思想的利器，但在「大破」之餘還有「大立」。該書所提供的一整套治學的信仰、價值、方法和技術，為中國整個人文學科研究的現代化，起著一種「典範」兼「示範」的重要作用。正因如此，我們甚至可以斷言：無論是從思想到方法，無論是從內容到形式，中國之有現代學術，實由胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)開始。胡適纔是中国現代學術的真正奠基人。但過了十二年之後，胡適的老學生馮友蘭(1895-1990)出版了他的《中國哲學史》(上冊)。該書以「會通古今」和「融匯中西」的精神，取代胡書「全盤性反傳統」的精神；以「釋古」的典範取代了胡書的「疑古」典範。正因為馮書是在繼承胡書的基礎上，深刻地批判了胡書，因而也全面地超越了胡書。是故馮書甫一出版，便使胡書變成了過時無用之物從此走入了歷史。本文主要分為兩大部分。第一部分主要是從胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)出現的「時機」，它所提供的「形式」，以及它所宣示的「科學方法」這三個方面，剖析和探究該書何以能在中國學術由傳統向現代轉型的最關鍵時刻，為中國學術轉型的成功起了最關鍵的作用。第二部分則主要從「時代精神」之逆或順、「瞭解之同情」之無或有、「學術取向」之隔或不隔，以及「典範轉移」之水到渠成這四個方面，把胡適和馮友蘭，以及胡書與馮書一一作出比較，藉以探究和剖析馮書之所以能全面超越並取代胡書的最重要因緣。

一、首開風氣——中國現代學術典範的建立

一部中國近代史(尤其是中國近代思想史)，倘若經過高度化約之後，其實也可被視為是一部救亡運動(尤其是救亡思潮)變化和發展的歷史。祇要我們稍稍憶及近代史上無數因救亡而喧囂一時的口號，例如「啓蒙」、「婦女解放」、「教育救國」、「實業救國」、「科學救國」、「軍事救國」……無數因救亡而屢仆屢起的運動，例如洋務運動、維新運動、共和革命、文學革命、共產革命，我們便不難發現，所有這些口號和運動都無不環繞著救亡這一主軸在旋轉。中國的尋求富強是爲了救亡，中國的尋求現代化是爲了救亡，中國的現代民族的想像和建構是爲了救亡，中國的現代國家的想像和建構是爲了救亡，中國的擁抱斯大林體制甚至是後來的向蘇聯的「一邊倒」同樣也是爲了救亡。……在這個壓倒一切的時代精神之前，祇有救亡纔是最終的目標，其它一切都祇不過是達成這最終目的手段；祇有救亡纔是最高的總綱，其它一切都祇不過是統御於最高總綱的目的。

自鴉片戰爭慘敗以來，中國的救亡運動，由「洋務運動」的第一代，逐步演變和發展爲「變法維新」的第二代，以及「共和革命」的第三代，其後發展演變爲以胡適和陳獨秀(1879-1942)爲代表的「全盤性反傳統」運動，¹已經是第四個世代了。儘管四個救亡世代都是傳統「體用論」的信奉者，²但第四代救亡者和前三代救亡者最根本的不

¹關於胡適和陳獨秀因何故被定性爲「全盤性的反傳統主義者」，林毓生曾作出了相當細緻縝密兼具說服力的分析和論證，詳見 Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1979), pp. 82-103.

²和前三代的前輩一樣，胡適和第四代救亡者在更鬆寬的意義上，也應被視

同之處，在於前三代救亡者都是「中體西用論」者，而第四代救亡者則是「全盤西化論」者。「師夷之長技以制夷」，³亦即借「西夷」之「用」（長技）以捍衛「中學」之「體」，本是前三代救亡志士共同信奉的救亡指針——儘管他們對何者纔是「西夷」真正的「長技」各有不同的認定。⁴第一代和第二代的救亡志士（「洋務」與「維新」）之所以不

為傳統「體用論」的信奉者。儒家傳統中那一整套聯結內外、天人和體用的意識形態大系統，不僅外化成各種政治、社會和文化制度，同時也內化為思想制度，並以其「一元、整體、有機」的特性制約著幾乎所有中國人的思維模式。胡適和第四代救亡者因身為中國人之故自然難逃此一思維方式的制約。當然，傳統的思維方式毫無疑問地可以變成批判和破壞傳統的思想利器，而胡適和第四代救亡者正是把這種「一元、整體、有機」的「體用論」，一變為全盤性反傳統的最可怕武器。關於「一元、整體、有機」的傳統思維模式，詳見林毓生，《政治秩序與多元社會》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁3-18、322-324、337-349。

³〔清〕魏源，《魏源集》（北京：中華書局，1976），〈《海國圖志》序〉，頁207。

⁴第一代救亡者認為西洋優於中國的長技，僅僅在於她的船堅炮利，祇不過是些轟轟的器用；而中國所優於西洋者，厥為其精微的政治和道德主體。既然用是麤，體是精，用是末，體是本，為了政治和道德主體的捍衛與保存，中國當然應該在用的層面上吸納西洋的先進器械。於是便有了曾國藩、李鴻章、左宗棠等封疆大僚所倡導的洋務運動，以及湖廣總督張之洞「中體西用」的理論總結。參見〔清〕張之洞，《勸學篇》（臺北：文海出版社，1967），〈《勸學篇》序〉，頁3-8。第二代救亡者卻從第一代救亡者挫敗的教訓中，重新溫習了一遍傳統的「體用論」。他們從「體用一源，顯微無間」、「即體即用，即用即體」的理論原則出發，堅持體用的不可分離性。他們認為，西洋的長技，不僅僅是她「船堅炮利」的「用」。更重要的，還是她那使其「用」之所以成為「用」的「體」。既然洋務派都相信用是麤，體是精，用是末，體是本，那麼，洋務運動的失敗，正在於其祇知引進西洋的用，而拒絕了西洋的體。這麼一來，不僅犯了「裂體用而為二」的大忌，而且還產生了取麤遺精，捨本逐末的惡果。參見〔清〕嚴復，〈救亡決論〉，收入王栻編，《嚴復集》，冊1（北京：中華書局，

斷地由「西學」輸入不同的「長技」，其主觀目標正是爲了捍衛「中學」。即令到了共和革命的第三代仍可作如是觀。因爲，辛亥革命雖爲了移植西方的民主政治而一舉摧毀了中國二千年的帝制，但革命者卻又或淺或深地都是中國文化道德的信仰者、擁護者或實踐者，故在某種程度上，辛亥革命可視作爲了捍衛中國文化最高的「道德主體」而摧毀了她的「政治主體」。但胡適和陳獨秀這五四文化革命世代，卻認爲他們前三代的救亡前輩們都不免犯不了「裂體用而爲二」的嚴重錯誤。從「體用一元」的觀點出發，胡適們不僅把西洋的「全體大用」（亦即是把整個西方文化），都看成是西方的長技；而且還把整個中國文化（或者是中國的全體大用），都視爲與西方文化水火不相容。胡適們堅信，爲了救亡中國必須「全盤西化」，而「全盤西化」又必須以全部毀棄以儒家爲主體的整個中國文化爲其先決條件。在他們看來，前三代的救亡者之所以失敗，完全是因爲未能全部地摧毀中國文化的用和體，因而也就無法整個地移入西方文化的體和用。職是之故，胡適這一代人不僅要把中國文化中一切有形的顯性制度全部加以摧毀，而且

1986），〈詩文（上）〉，頁 40-54。職是之故，第二代救亡者的苦心孤詣，端在於如何引進西方的政治體制，以改良和救濟中國的君主專制，於是便有康有爲、梁啟超等改良主義者的維新運動。第三代救亡者又在對第二代的失敗的反思中，再把「體用論」溫習了一遍。和第二代的前輩一樣，救亡的第三代同樣認爲西洋的長技是其政治體制，但他們卻堅持著西體和中體的對抗性和不相容性。既然第二代的前輩強調牛有牛的體用，馬有馬的體用，牛用不可施諸馬體，馬用也不可施諸牛體。參見〔清〕嚴復，〈與《外交報》主人書〉，收入《嚴復集》，冊 3，〈書信〉，頁 558-559；然則，牛體又有何道理可混同於馬體？在他們看來，中體與西體，本是不可同治於一爐的炭和冰；康梁維新運動的失敗，正在於他們把絕對不相容的西方民主政制和中國的君主專制強行扭合在一起。所謂「不破不立，不塞不流」，若要成功地把西洋的民主政體移植到中國來，其先決條件便唯有從根本上摧毀中國的君主政制，於是便有孫中山、黃興的共和革命。

還要把中國文化中一切無形的隱性制度全部加以摧毀。既然儒家有形的顯性制度已被救亡的前三代摧毀殆盡，摧毀儒家無形的隱性制度——包括世界觀、倫理、道德、禮儀、風俗、文學、藝術、生活方式和思想習慣等等——便成了五四救亡世代責無旁貸的歷史使命。

當胡適於 1917 年 9 月 10 日起在北京大學講授「中國哲學史」之時，⁵由他和陳獨秀主導的文化革命，已從星星之火演成燎原之勢。以儒家為主體的中國文化已被徹底地「污名化」和「妖魔化」了。五四人士不僅把整個中國文化說成是中國現代化建設的最大障礙，而且還是現代文明的公敵，甚至是全人類的公敵。⁶胡適在其晚年的回憶錄中，把這一場由他和陳獨秀倡導的文化革命，有時稱之為中國思想史上的「哥白尼革命」，⁷有時則稱之為「中國文藝復興運動」。⁸在胡適心目中，他的「哥白尼革命」或「中國文藝復興運動」，必須涵蘊著「文化批判」和「學術批判」這二個層面。所謂「文化批判」，

⁵耿雲志，《胡適年譜》（香港：中華書局，1986），頁 47。

⁶例如，魯迅就以文學形象思維的高度蓋括，借「狂人」之口，指控一整個中國的文化和歷史，翻來翻去便祇剩有血淋淋的「吃人」二個大字。參見魯迅，《狂人日記》，收入《魯迅全集》，冊 1（上海：人民出版社，1973），頁 277-291。而錢玄同也曾公開宣示，凡漢文書籍，「無論那一部，打開一看，不到半頁，必有發昏做夢的話。」因為，它們的「百分之九百九十九」，宣揚的不是孔學「三綱五倫之奴隸道德」，就是道教「妖精鬼怪煉丹畫符的野蠻思想」。於是，錢氏大聲疾呼：「欲使中國不亡，欲使中國民族為二十世紀文明之民族，必以廢孔學，滅道教為根本之解決，而廢記載孔門學說及道教妖言之漢文，尤為根本解決之根本解決。」引自錢玄同，〈中國今後之文字問題〉，《新青年》，4：4（北京，1918.4.15），頁 350-355。對於錢玄同的主張，胡適也在同期《新青年》為文公開呼應，表示「我極贊成」。參見《新青年》，4：4，頁 357。

⁷唐德剛譯註，《胡適口述自傳》（臺北：傳記文學出版社，1981），頁 255。

⁸唐德剛譯註，《胡適口述自傳》，頁 209。

便是在大眾文化界「鑿倫常、毀孔孟」，根本顛覆和翻轉「傳統貞節」、「以儒教為國教」和「以儒教為國家道德標準」，以及傳統的「婚姻、教育、父子關係」，並大力提倡婦女的解放、國語的統一、文學的改良，和舊劇的改革……。⁹所謂的「學術批判」，便是以科學的方法「整理國故」，用胡適自己的話，就是運用西方輸入的理論對「傳統的學術思想」「作有系統的嚴肅批判和改造」。¹⁰

在五四領袖中，祇有胡適一人能同時在文化批判和學術批判中都取得了輝煌戰績，也祇有胡適一人能自覺地把學術批判和文化批判，看成是救亡運動中相輔相成又缺一不可的兩條戰線。胡適相當清醒地知道，要取得救亡的最後成功，僅僅在大眾文化的層面把傳統鬥倒批臭是絕對不夠的。因為，以《四書》、《五經》為主體的中國學術思想，是中國文化價值和意義的根源；大眾文化的批判祇能壓制學術思想卻不能消滅學術思想，祇能剝去傳統的外皮卻不能剷除傳統的老根。就如同溪水退而溪石出，一俟文化批判的風潮一過，被壓制的學術思想便又會東山再起，繼續為業已分崩離析的各種傳統成分注入意義和價值，並使其再次凝聚成形，從而造成了傳統的復辟。要消滅傳統學術思想必須入室操戈，必須用另一套更先進、更高級、系統性更強的西方學術思想批判和清算傳統的學術思想，並以其核心觀念和義理系統置換之、取代之、改造之和吞併之，此之謂「拔本塞源」——正如同先在溪石中鑽孔，再置入炸藥雷管作核心引爆。胡適認為，要清算傳統學術思想最好把兩種批判策略交替使用，其一是把其妖魔化，其二是把其平庸化。為了把傳統學術思想妖魔化，胡適堅稱中國傳統經典中仍躲藏著無數「能吃人，能迷人，害人」的妖魔鬼怪，故

⁹唐德剛譯註，《胡適口述自傳》，頁177。

¹⁰唐德剛譯註，《胡適口述自傳》，頁178。

肅清古籍之餘毒的「捉妖」「打鬼」實為中國救亡大業的當務之急，甚至比十分要緊的「輸入新知識與新思想」還「更是要緊」。¹¹要捉妖打鬼必須找出這些妖魔鬼怪吃人迷人害人的證據，而學術批判的目的不是別的，正是要在古籍中找到堅實的證據，並以此「據款結案」——「據款結案」即是「打鬼」，打出原形即是「捉妖」。正因如此，胡適又習慣於把他的學術批判稱之為「捉妖」「打鬼」。¹²爲了要把傳統學術思想平庸化，胡適一方面運用疑古的「科學方法」整理「國故」，把大部分傳統經典判決為「偽書」，一方面又在「重新估定一切價值」的評判之中，徹底消弭未能被其判決為「偽」的傳統經典的神聖光環。用胡適的話，他的學術批判的真正用意，就是「用精密的方法，考出古文化的真相；用明白曉暢的文字報告出來，叫有眼的都可以看見，有腦筋的都可以明白。這是化黑暗為光明，化神奇為臭腐，化玄妙為平常，化神聖為凡庸」，從而讓人們認清長期被吹噓得無限神奇玄妙的中國傳統學術本來「不過如此」而已。¹³

如果說，胡適對傳統學術思想進行學術批判的目的，端在於「解放人心」和「保護人們不受鬼怪迷惑」，¹⁴他在北大開講「中國哲學史」，便是向業已搖搖欲墜的傳統學術的殿堂打響了第一槍；他在一年半後出版的《中國哲學史大綱》(上冊)，更是向傳統學術的核心堡壘射出了一枚摧毀性的重磅炮彈。舊日治學的典範已因該書的出現而正

¹¹胡適說：「我披肝瀝膽地奉告人們：只為了我十分相信『爛紙堆』裡有無數無數的老鬼，能吃人，能迷人，害人的厲害勝過柏斯德(Pasteur)發見的種種病菌。只為了我自己自信，雖然不能殺菌，卻頗能『捉妖』，『打鬼』。」引自胡適，〈整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信〉，收入耿雲志、歐陽哲生編，《胡適書信集》，上冊(北京：北京大學出版社，1996)，頁394。

¹²參見胡適，〈整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信〉，頁395。

¹³胡適，〈整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信〉，頁394-395。

¹⁴胡適，〈整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信〉，頁395。

式宣告失效與過時，以往運用傳統的「方法和態度」治理國學者，在該書出版之後，便再也無法在學術主流立足。但該書除了對傳統學術思想的摧陷廓清之外，在「大破」之中還有「大立」。余英時曾經指出，胡適《中國哲學史大綱》(上冊)的出版，在整個中國現代史學建立的過程中，起著一種「典範」兼「示範」的重要作用。¹⁵這當然是正確的。但余英時對該書的肯定仍不足夠。因為，該書所提供的一整套治學的信仰、價值、方法和技術，不僅適用於當時的中國哲學史乃至中國史學的研究，而且還同樣適用於中國的整個文、史、哲研究；是故該書的影響所及，便絕不僅僅局限於中國哲學史甚至中國史學研究的畛域，而且還涵蓋了一整個中國的人文學科。我們甚至可以大膽地斷言：無論從思想到方法、無論從內容到形式，中國要一直等到胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)的出現，纔在嚴格意義上開始了並擁有了真正的現代學術。

胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)在「大破」中國傳統學術之餘，為什麼同時又能為一整個中國的人文學科的研究，樹立現代學術的新典範呢？究其原因，主要有三。第一是它出現的「時機」，第二是它提供的「形式」，第三是它宣示的「科學方法」。而這三大因素之中，又以「科學方法」最為要緊。以下對三大因素作一扼要的說明：

第一，中國的傳統學術思想從來就不是一套「為學術而學術」的象牙之塔的學問，而是一整套「一元的、整體的和有機的」(monistic, holistic and organicist)，¹⁶強調天人、道德、政治和社會緊密結合的內聖外王之學。這一整套無所不在又無所不包、無所不為又無所不能的意識形態

¹⁵參看余英時，〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，收入《中國近代思想史上的胡適》(臺北：聯經出版事業公司，1984)，〈附錄一〉，頁90。

¹⁶Yu-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*, pp. 11-18.

大系統，已外化成一整套文化、政治和社會的制度，並規範、支配和主宰著傳統社會中國人的思想、生活和行為的各種方式。¹⁷但這套二千多年來恆被傳統中國的知識階層頂禮膜拜拳拳膺服，視作至高無上的至道妙理、指點迷津生命指南、安邦定國的權威法典，以及救苦救難救時救世的萬靈丹的意識形態大系統，在近代西潮的挑戰和衝擊之下，因無力和無法作出有效的回應，已漸漸失去了指導社會和人生的功能，也漸漸地失去了知識階層的崇敬和信仰。在救亡思潮一波又一波的沖刷之下，愈來愈多的中國知識人和學術人已背棄了傳統，轉向西方尋求意義和價值。正當傳統學術因失靈失效最終失去了繼續存在的正當性，而知識階層對它的失望和不滿已經到了接近爆炸的臨界點時，作為批判傳統學術思想利器的《中國哲學史大綱》(上冊)的適時出現，便如同在火藥庫中點燃了一根火柴，立刻引起了石破天驚的總爆炸，以及在爆破廢墟上現代學術廣廈的新建。所謂「來得早不如來得巧」，如果不是正由於機緣巧合，胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)的出現及其即時取得的空前成功是不可想像的。陳獨秀曾十分敏銳和

¹⁷這種意識形態的制度化(institutionalization)，陳寅恪稱之為「法典化」：「夫政治社會一切公私行動莫不與法典相關，而法典為儒家學說具體之實現。故二千年來華夏民族受儒家學說之影響最深最鉅者，實在制度法律公私生活之方面。」引自陳寅恪，〈審查報告三〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊(重慶：商務印書館，1944重印)，〈附錄三〉，頁2-3；而余英時則稱之為「建制化」：「如眾所周之，儒家思想在傳統中國社會的影響是無所不在的，從個人道德、家族倫理、人際關係，到國家的典章制度以及國際間的交往，都在不同的程度上受到儒家原則的支配。從長期的歷史觀點看，儒家的最大貢獻在為傳統的政治、社會秩序提供了一個穩定的精神基礎。但儒家之所以能發揮這樣巨大而持久的影響則顯然與儒家的普遍建制化有密切的關係。」引自余英時，〈儒家思想與日常人生〉，收入余英時著，《現代儒學論》(紐澤西[New Jersey]：八方文化企業公司，1996)，頁171。

十分正確地指出，「適之等若在三十年前提倡白話文，只需章行嚴一篇文章便得煙消灰滅。」¹⁸《中國哲學史大綱》(上冊)出版之日，中國學界對完全接受西方學術思想為最高指導原則的心理纔剛剛成熟，但又還未完全爛熟。如果胡書在時機爛熟之時纔出版，便會變為老生常談，斷無開創一代風氣的首功。如果胡書在時機尚未成熟之時便出版，¹⁹自然不免「煙消灰滅」。

第二，《中國哲學史大綱》(上冊)是胡氏在美國哥倫比亞大學完成的英文博士論文的中譯修訂本，²⁰而且又是用白話文撰寫的，²¹如此

¹⁸陳獨秀，〈《科學與人生觀》序〉，附注二〈答適之〉，收入張君勱、丁文江等著，《科學與人生觀》(濟南：山東人民出版社，1997重印)，頁31。

¹⁹此乃為了論辯的開展而提出的純粹假設性的問題。事實上，以胡適善於自我保存的個性，此事絕無發生之可能。

²⁰1917年4月27日，胡適撰成博士論文，5月4日繳交，5月22日參加口試，見曹伯言整理，《胡適日記全編》(合肥：安徽教育出版社，2001)，頁583、590、591。一直到了1927年初纔獲哥大頒發的哲學博士學位。參見唐德剛譯注，《胡適口述自傳》，頁98-103。至於何故有此十年稽遲，學界多年來聚訟紛紜，迄今仍無定論。但胡適在1917年7月10日歸國之後，見《胡適日記全編》，冊2，頁616。即因鼓吹文學革命而「暴得大名」，成了真正的「國人導師」以及全國最高學府的名教授，學界和文化界人士咸稱之為「胡博士」，而胡適也照單全收，從不加以更正或說明，其以博士自居之態勢甚為顯明。1919年2月，商務印書館出版了胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)，該書其實是胡適英文博士論文的中文修訂版，有關這一點，胡適在該書中並無提及，以致蔡元培誤以為胡適在北大一年即成此書，故在該書〈序〉中特別予以表揚。但胡適在1922年把其英文博士論文印刷成書時則對此事有補充交代。請參看 Hu Shih (Suh Hu), *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1922), "A Note", p. 1.

²¹思想可以限制文體，而文體也往往可以反過來限制思想。中國傳統的文言，往往會為了修辭的華麗和音節的鏗鏘而犧牲其表達內容的嚴謹性和精確性；而嚴謹性和精確性恰恰就是現代學術的最重要特質之一。在胡適的

一來便完全符合了現代學術著述所要求的一切規格和範式。正因如此，該書為有志從傳統向現代學術轉型但又不知如何入手的讀者，提供了師法和模仿的現成樣板。是以該書纔甫出版，便立刻成了整個學術文化思想界爭相批評、觀摩、學習和擬模的經典。

第三，也是最重要的一點，正當知識階層對傳統學術深為不滿，但又苦於找不到替代的辦法和出路時，胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)恰好為研究中國的「國故」，提供了一整套現代治學的心態、技術和方法——亦即胡適一輩子引以為傲的「科學方法」。胡適這套提煉自杜威(John Dewey, 1859-1952)實驗主義的「科學方法」，又涵攝了內外二個層面：外層是「歷史方法」，內層是駕馭「歷史方法」的治學態度。所謂「歷史方法」，胡適又把它解釋成「祖孫方法」，亦即：

他從不把一個制度或學說看作一個孤立的東西，總把他看作一個中段：一頭是他所以發生的原因，一頭是他自己發生的效果；上頭有他的祖父，下面有他的子孫。捉住了這兩頭，他再也逃不出去了！這個方法應用，一方面是很忠厚寬恕的，因為他處處指出一個制度或學說所以發生的原因，指出他的歷史背景，故能了解他在歷史上佔的地位與價值，故不致有過分的苛

《中國哲學史大綱》(上冊)的正式問世之前，康有為、章太炎、梁啟超、王國維、嚴復諸人雖也曾在學界和思想界鼓動西潮引領風騷，但他們使用的還是中國傳統的工具和文體，亦即使用文言文這一工具和文論注疏的形式，去介引或發揮西來的理論，從而使西方的思想內容因受制於中國傳統的工具和形式而不能完全舒展。他們對西方現代精神的把握，也始終有一間而未達——而這毫釐之差往往會造成千里之謬。關於在基本觀念理解上的細微偏差勢將造成對整個理論體系的巨大的誤解，請參看墨子刻(Thomas A. Metzger)對韋伯(Max Weber)的批評：Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 4.

責。一方面，這個方法又是最嚴厲的，最帶有革命性質的，因為他處處拿一個學說或制度所發生的結果來評判他本身的價值，故最公平，又最厲害。這種方法是一切帶有評判(critical)精神的運動的一個重要武器。²²

胡適的「歷史方法」或「祖孫方法」，對於素來重視歷史意識和家族意識的中國知識階層而言，不僅入情入理親切有味，而且一點即通，一學就會，幾乎在一反掌之間便可純熟地加以運用和操控。至於方法學的內層，按胡適自己的說法，是所謂「實驗的方法」：

實驗的方法至少注重三件事：(一)從具體的事實與境地下手；(二)一切學說理想，一切知識，都祇是待證的假設，並非天經地義；(三)一切學說與理想都須用實行來試驗過；實踐是真理的唯一試金石。第一件，——注意具體的境地，——使我們免去許多無謂的假問題，省去許多無意義的爭論。第二件，——一切學理都看作假設，——可以解放許多「古人的奴隸」。第三件，——實驗，——可以稍稍限制那上天下地的妄想冥思。²³

但胡適的「實驗的方法」，其中的第(一)項和第(三)項，其實都應劃入「歷史方法」的範疇。而僅餘下的第(二)項，卻祇不過是在宣示一種研究者在進行研究時所應持有的「正確態度」，根本就不是什麼研究方法。即令日後胡適把它昇華成「大膽的假設，小心的求證」這十字真言，並冠以放諸四海而皆準的「科學方法」的美名，但它還祇是一種態度而不是方法。²⁴至於胡適宣揚的「正確態度」，其最重要者

²²引自胡適，〈杜威先生與中國〉，收入《胡適文選》(臺北：遠流出版公司，1986)，頁10。

²³引自胡適，〈杜威先生與中國〉，《胡適文選》，頁10。

²⁴因為，任何方法都是有實質內容的，而態度無論如何「正確」，到頭來都是「空」的(空靈的或空虛的)。就邏輯學的ABC而論，其外延無限大，

便是「懷疑一切」的存疑精神。胡適曾說過：

我的思想受兩個人的影響最大：一個是赫胥黎，一個是杜威先生。赫胥黎教我怎樣懷疑，教我不信任一切沒有充分證據的東西。杜威先生教我怎樣思想，教我處處顧到當前的問題，教我把一切學說理想都看作待證的假設，教我處處顧到思想的結果。²⁵

胡適也曾反覆強調：

一切主義，一切學理，都該研究。但祇可認作一些假設的〔待證的〕見解，不可認作天經地義的信條；祇可認作參考印證的材料，不可奉為金科玉律的宗教；祇可用作啟發心思的工具，切不可用作蒙蔽聰明，停止思想的絕對真理。²⁶

胡適所宣揚的那種敢於懷疑一切的「存疑主義」(agnosticism)，對於自幼即受「崇古、尊古和信古」學術思想薰陶的中國知識人，不啻是一聲破迷成悟的獅子吼。²⁷

嚴格地說，胡適的「歷史方法」或「祖孫方法」，祇是一種從制度或學說的外緣條件——即其發生的歷史原因及其產生的社會後果——來研究制度或學說，究其實祇是一種歷史的外緣研究法。此一方

其內容便無限小。胡適此一「科學方法」既可應用到一切研究中而又能確當而有效，既有無限大的外延，便祇能有無限小的內容。而無限小的內容就祇能是「空」。大約是終於覺察到自己那種空無一物的「方法」不成其方法罷，胡適在其垂暮之年曾說過：「科學本身祇是一個方法，一個態度，一種精神。」見胡適，《胡適手稿》，第9集(臺北：胡適紀念館，1970)，卷3，頁545。

²⁵引自胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文選》，頁2。

²⁶引自胡適，〈介紹我自己的思想〉，《胡適文選》，頁4-5。

²⁷參見顧頡剛，《我與古史辨》(上海：文藝出版社，2001)，頁40-41；以及馮友蘭，《三松堂自序》，收入馮友蘭著，《三松堂全集》(鄭州：河南人民出版社，1985)，卷1，頁119-203。

法，對於引致制度尤其是學說發展和演化的內緣條件，尤其是對於制度和學說本身之內在的規律和運作邏輯，恆不免嚴重忽略。並且，胡適的懷疑一切的「存疑主義」，若一旦推演得過了頭，便一定會摧毀盡一切互信與共信，最終使自己亦無法立足。儘管胡適的「科學方法」無論「內層」和「外層」都有嚴重的缺憾，而且這種缺憾愈到後來便愈顯得明白清晰，但表現在胡適《中國哲學史大綱》(上冊)中的「歷史方法」和「存疑主義」，卻能在中國學術由傳統向現代轉型的最關鍵時刻，為中國學術轉型的成功起了最關鍵的作用。此一弔詭，本亦不難加以解釋：

首先，現代學術十分強調述學的整全性和系統性，而在「代聖立言」的思想指導下，中國傳統學人卻慣於用注疏的形式來呈現自己的研究成果。運用傳統的治學方式，便祇能使自己的研究被分割肢解成無數的碎片，散落在傳統的典籍中，便如同一地碎錢，缺乏一條繩索貫穿，總令人難以從中窺見其治學的宗旨和述學的系統。是故胡適嘗慨乎言：「〔清朝〕這三百年之中，幾乎只有經師，而無思想家；只有校史者，而無史家；只有校注，而無著作……清朝的學者只是天天一針一針的學繡，始終不肯繡鴛鴦。」²⁸胡書中「求因」，「明變」和「評判」的歷史敘述，便如同一條貫穿散錢的繩索，讓當時讀此書的中國學者，找到了把自己散亂零碎的知識和學問作系統性敘述和安排的方法。並且，此一方法並非是一種讓當時中國知識人望而生畏的艱澀深奧的系統理論，而只是一種常識的安排。它對於特別富於歷史意識和家族意識的中國學者，更是一點也不陌生、一點也不神秘，幾乎在一領悟之後立刻就就能純熟地加以運用。明乎此，我們纔能明白蔡

²⁸引自胡適，〈國學季刊發刊宣言〉，收入《胡適文存》，第2冊(臺北：遠東圖書公司，1968)，頁5。

元培(1968-1940)何以會在《中國哲學史大綱》(上冊)的〈序〉言中，對該書的「證明的方法」和「系統的研究」，特別加以褒揚。²⁹

其次，傳統學術的「崇古、尊古和信古」思想，讓傳統學者習慣於把先聖先賢及其著述作為崇拜對象而收攝入自己的心內，而現代學術則要求研究者把一切研究對象推出心外，以質疑之、詰問之和批判之。傳統學術思想以古人為主，以自己為役，以古人有尊，以自己為卑；而現代學術則以自己為主，以古人為役，以自己為尊，以古人為卑。故傳統學術貴「忘我」，學者把自己的一切發見都歸功於古人，而自己祇不過是「代聖立言」；而現代學術則貴「有我」，學者所至可寶貴者乃係自己的不同於古人「獨特見解」，以及自己的見解如何地超越古人和優於古人，所爭者乃係「為我立言」。如果中國學人不能從學術心態上完成由傳統到現代的轉型，中國的現代學術是根本不可能產生的。洋溢在胡適《中國哲學史大綱》(上冊)中強烈的疑古思想和奴視古人的優越感，不管如何偏頗，畢竟是現代學術精神的一種誇張的扭曲呈現。所謂「矯枉必須過正」，不「過正」則不能「矯枉」。對於破除中國知識人數千年來根深蒂固的「崇古、尊古和信古」的心理澱積，正須借用霹靂雷霆的激烈手段來一個當頭棒喝！胡書中懷疑一切推倒一切的悍潑精神，對於中國知識人的思想從傳統學術的桎梏中獲得解放，以及從「信古」心理到「疑古」心理的轉換，起著一種除魅(disenchantment)和轉型(transformation)的重要作用。

無論是從今日多元開放的社會思想來看，或是從包容對立與差異的學術思想來看，洋溢在胡適《中國哲學史大綱》(上冊)中的泛科學主義、進步主義和西方中心主義是何等的幼稚、膚淺和武斷，以及其

²⁹見蔡元培，〈中國哲學史大綱序〉，收入胡適，《中國哲學史大綱》，上冊(上海：商務印書館，1919)，頁1-3。

全盤性反傳統主義又是何等的「數典忘祖」乃至「荒謬絕倫」，但該書在剛出版的時候，對當時幾乎所有的中國讀者，都是一次難忘的「震撼教育」。許多對傳統治學方法早已懷疑和不滿的讀者，在被胡書的震撼教育「駭得舌撻而不能下」之餘，也從此解放了思想，開拓了新視野，完成了由傳統向現代學術的轉型。故胡書對他們而言，不啻是一場西方方法學的盛宴，一次現代學術的啓蒙，一聲震聾發聵的暮鼓晨鐘。胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)在出版後二年之內，竟能連續翻印了七版，共銷了一萬六千冊，³⁰成爲當時中國的最暢銷書。如果聯繫到當時中國的書籍，若一年能賣個百多本者，已經算是暢銷，而被胡適盛譽爲古文學末期「最高的作品」的魯迅(1881-1936)周作人(1885-1968)兄弟合譯的《域外小說集》，³¹十年內一共也不過賣出了二十部，³²我們似可從《中國哲學史大綱》(上冊)的驚人銷售量，在一定程度上窺見了該書對當時學術、文化、思想界的驚人震撼力。胡適對該書所取得的成績和自己在學術史上應佔的地位是高度自覺的。該書出版八年之後，胡適在一封給友人彭學沛(字浩徐，1896-1948)的公開信中，曾寫下了這麼一段的自我評價：

但我自信，中國治哲學史，我是開山的人，這一件事要算是中國一件大幸事。這一部書的功用能使中國哲學史變色。以後無論國內國外研究這一門學問的人都躲不了這一部書的影響。凡不能用這種方法和態度的，我可以斷言，休想站得住。³³

儘管胡適的語氣是何等的自肯、自信和自負，但胡適對該書在「開風

³⁰《中國哲學史大綱》(上冊)出版後二年內的銷售量，見 Hu Shih (Suh Hu), *The Development of the Logical Method In Ancient China*, "A Note," p. 1.

³¹胡適，《四十自述》(臺北：遠東圖書公司，1982)，頁 69。

³²魯迅，〈域外小說集序〉，收入《魯迅全集》，卷 10，頁 161。

³³引自胡適，〈整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信〉，頁 395。

氣」「功用」方面的評估，究其實仍遠嫌不足。因為，該書所改變的其實遠不止是中國哲學史的研究，該書不僅使中國哲學史的研究「變色」，而且還使整個中國人文學科的研究變色。無論從思想到方法、無論從內容到形式，中國之有現代學術，實自胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)開始。胡適不僅是用現代學術方法治中國哲學史的「開山」，而且還是中國現代學術的奠基人。

《中國哲學史大綱》(上冊)的空前成功，使胡適第一次擁有了雄厚的學術資本，而胡適在新文化運動中的赫赫聲名，又使得胡適的學術資本以幾何級數飛速升值，而水漲船高的學術地位又大大鞏固了他在大眾文化中原本就十分崇高的領袖地位。學術和文化兩個領域的左右逢源互為利多，使胡適在最短的時間之內，便從學術界處於邊緣地位的新丁，一變為全國學界的國子監祭酒。而原來在北大穩居學術主流和核心地位章太炎(1869-1936)門下弟子，不是被胡適收編，就是被排擠至學術邊緣。不僅學界的新銳爭相奔走其門，希望得到胡適的提攜或加持；而學術界的宿儒碩學，也不能不對胡適肅然起敬，咸以獲得胡適的青眼、賜序或舉薦，³⁴乃至被胡適稱之為「我的朋友」為榮。通過扶植信徒廣結宗派，並往全國各大學術機構和文化機構委派學生或親信充當自己的代理人，以及掌控了當時中國最有財勢的「中英庚款顧問委員會」和「中華教育文化基金會」，胡適集人事權與財權於一

³⁴就連價值取向和治學態度與胡適格格不入，而又素來自負其學的錢穆，也曾為其《先秦諸子繫年》向胡適請求代為介紹出版並乞賜一序。其致胡適函有云：「拙著《諸子繫年》，於諸子生卒出處，及晚周先秦史事，自謂頗有董理。有清一代，考《史記》、訂《紀年》、辨諸子不下數十百家，自謂此書頗堪以判群紛而定一是。」「先生終賜卒讀，並世治諸子，精考核，非先生無以定吾書。倘蒙賜以一序，並為介紹北平學術機關為之刊印，當不僅為穆一人之私幸也。」轉引自白吉庵，《胡適傳》(北京：人民出版社，1993)，頁309。

身，迅速在學界拓展自己的霸權，變成了當時中國最大的學閥。胡適也以「學閥」自任，並深以「學閥」的頭銜為榮。他曾充滿自豪地公開宣稱：

人家罵我們是學閥，其實「學閥」有何妨？人家稱我們為「最高學府」，我們便得意；稱「學閥」，我們便不高興。這真是「名實未虧而喜怒為用」了！我們應該努力做學閥！³⁵

昔日的造反派因革命成功而嚐到了掌握權力的滋味，頭腦中所想的和嘴巴所講的自然會與揭竿造反時大不相同。往昔「威權也不怕，生命也不顧」³⁶的反傳統反偶像崇拜者(iconoclast)，因緣際會已變成了新的偶像、新的威權。而他反傳統的代表作《中國哲學史大綱》(上冊)也已經變成了另一種傳統——五四的新傳統。他再也不能「不顧」「生命」。因為，他必須留著生命來回應挑戰、弭平叛亂和鎮壓造反，以保衛他親手建立的新威權、新偶像和新傳統。但是，那裏有威權，那裏就有造反，「剃人頭者人亦剃其頭」本來就是因果循環屢試屢驗的不易通則。新一代「威權也不怕，生命也不顧」的反偶像崇拜者，正在養精蓄銳枕戈待旦，等待著最適當的時機擲出致命的投槍。

二、後來居上——兩本哲學史的對決

投槍終於出手了。擲出致命的一擊的槍手不是別人，而正是曾在

³⁵這是胡適在北大正式開學之日，在學生們如雷般的鼓掌聲中，在講臺上為「報答」學生們的「好意」所講的「老實話」。引自胡適 1921 年 10 月 11 日的日記，《胡適日記全編》，冊 3，頁 496。

³⁶胡適在 1921 年 10 月 4 日應上海報刊紀念「雙十節」之請，作了一首〈雙十節鬼歌〉，其中有這麼一段「回憶當年」的歌詞：「我們那時候，/ 威權也不怕，/ 生命也不顧；/ 監獄作家鄉，/ 炸彈底下來去」，參見《胡適日記全編》，冊 3，頁 492。

北大讀書時接受過胡適方法學的啓蒙，並在胡適的影響和策勵之下立志治中國哲學史，但後來又因為價值和學術觀點的根本分歧與胡適分道揚鑣的馮友蘭。1931年2月，上距胡適《中國哲學史大綱》(上冊)的出版剛好十二年，馮友蘭的《中國哲學史》上卷便作為「清華叢書」，由上海神州國光出版社出版；1933年6月，馮氏的《中國哲學史》下卷殺青，翌年8月《中國哲學史》全書即由上海商務印書館出版。馮友蘭的《中國哲學史》不僅是有史以來第一部完整的中國哲學通史，³⁷而且還是迄今為止最好的一部中國哲學史。儘管中國哲學界對馮友蘭的評價頗呈兩極化，但對馮友蘭的《中國哲學史》的評價，卻又存在著驚人的一致性。幾乎所有人都承認：在目下所有的中國哲學史的著述中，還未有任何一種著作，能在整體上勝過了馮友蘭的這部書。馮書的纔一出現，學界便把胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)與之比較，結果咸認為無論從方法到態度、從內容到形式、或且是從部分到全體，馮書都要勝過胡書不止一籌。³⁸胡適在馮書出版的前四年，談到未來的「中國哲學史」研究和自己的《中國哲學史大綱》(上冊)時，還信心滿滿地預言：「以後無論國內國外研究這一門學問的人都躲不了這一部書的影響。凡不能用這種方法和態度的，我可以斷言，休想站得住。」³⁹但馮書的出版，使得胡適的預言完全落空。因為，馮友蘭《中國哲學史》(上冊)的出現，已迫使胡適的《中國哲學史大綱》(上

³⁷胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)成書雖早於馮友蘭的《中國哲學史》，但該書下冊在胡適逝世之日尚未寫出，故只能算是半部書，而不能不把「第一部」的美譽，拱手讓於馮書。

³⁸參看陳寅恪為馮書撰寫的〈審查報告一〉，以及金岳霖為馮書撰寫的〈審查報告二〉，均收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊(重慶：商務印書館，1944)，〈附錄一〉，頁1-4、〈附錄二〉，頁1-8。

³⁹胡適，〈整理國故與『打鬼』——給浩徐先生信〉，頁395。

冊)不得不變成了「歷史」。由於已被馮書完全取代的緣故，胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)在今日差不多已褪盡繁華。事實上，除了以研究胡適或者以研究中國當代學術史為業的少數專家學者之外，學界已幾乎沒有幾個人會有興趣去翻閱這本曾經讓胡適在學界「暴得大名」的「開山」之作。作為一部研究中國哲學史的專著，《中國哲學史大綱》(上冊)早已失效兼過時。對於中國哲學或中國哲學史的研究，該書已經沒有多少借鑑和參考上的價值了。換句話說，該書已經沒有「學術上」的意義，而祇剩下了「學術史上」的意義。以下，讓我們試從「時代精神」、「瞭解之同情」、「學術取向」和「典範轉移」四個方面，剖析胡書之所以被馮書超越和取代的內外因緣。

(一) 時代精神

上文說過，胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)和救亡運動有著密不可分的關係。這不僅僅因為胡適本人正是第四代救亡運動的參加者、組織者和領導者，也不僅僅因為《中國哲學史大綱》(上冊)其實是胡適用以批判和清算中國傳統學術思想的最重要武器——故該書不是別的，而祇能是救亡思潮的產物。更不能忽略的是，《中國哲學史大綱》(上冊)之所以能「暴得大名」，實緣於其書成之日，天時、地利、人和這三個方面的重要因素，都一齊具備；而胡書的天時、地利、人和這三大有利因素的同時俱備，又是中國近代救亡思潮的逐步發展，終於得到了「水到渠成」、「瓜熟蒂落」的結果。⁴⁰胡適撰寫《中國哲學史大綱》(上冊)的一個主要目的，便是要向國人宣示：中國文化是如何地

⁴⁰詳見翟志成，〈中國現代學術典範的建立：救亡思潮和胡適的《中國哲學史大綱》〉，《新亞學報》，22卷(香港，2003.10)，頁135-200。

全盤皆錯。正因如此，他的《中國哲學史大綱》(上冊)，與其說是一部中國哲學的歷史著述，還不如說是一部批判中國哲學的宣傳手冊。馮友蘭在 1934 年出席布拉格第八次國際哲學會議的演說中，論及胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)，曾有頗為精到的批評：

哲學家胡適出版了《中國哲學史大綱》上卷。這本書，實際上是一本批判中國哲學的書，而不是一本中國哲學的歷史書。中國哲學中兩個影響最大的學派——儒家和道家，受到了他的功利主義和實用主義的觀點的批判和懷疑。胡適是贊成個人自由發展的，因此他認為儒家使個人服從於君主和父親，服從於國家和家庭的學說是錯誤的。胡適是贊成個人奮鬥，征服自然的精神，因此他認為道家消極的學說是錯誤的。我們在讀胡適的書時，不能不感到他認為中國文化的全部觀點是完全錯誤的。⁴¹

但是，到了二十年代後期，尤其是到三十年代和四十年代中期，中國的救亡運動已發展到第五個新階段。以全盤否定中國傳統歷史文化為主要訴求的五四精神，已變得不合時宜。因為，在第五階段裏，無論是國民黨以武力弭平列強附庸(軍閥)統一全國的北伐戰爭，還是為反抗日本蠶食鯨吞的各種鬥爭和後來的八年抗戰，都亟需培養和激發國人的愛國主義精神，藉以同仇敵愾抵禦外侮，中國的傳統歷史文化已變成了激勵民族自豪感和民族自尊心的源頭活水，簡直須臾不可或缺。胡適所謂欲救國保種必須全盤毀滅傳統文化的說教，至此已演變成違逆眾人之耳的聒噪。貫穿胡適《中國哲學史大綱》(上冊)的反傳統思想，也漸漸變得可厭可恨和可憎，是故以為華夏招魂為其主導思想

⁴¹該演說辭收入馮友蘭著，《*Philosophy in Contemporary China*》(上海：商務印書館，1935)，後為錢甦譯為中文，題為〈中國現代哲學〉，收入《三松堂學術文集》(北京：北京大學出版社，1984)，頁 287。

的馮書得以乘時而起並取而代之。

儘管馮友蘭早年在胡適的影響之下，曾一度加入過五四反傳統主義者的行列，但他畢竟陷溺不深，不久便已迷途知返，在撰寫《中國哲學史》時，馮友蘭已變成了文化保守主義營壘中的柱石。⁴²和胡適一樣，馮友蘭也堅信現代化是華夏民族救亡圖存的必由之路。但對馮氏而言，現代化早已不再是胡適念茲在茲的「全盤西化」，而是會通新舊、融合中西的「舊邦新命」；⁴³中國文化也不再是中國現代化的障礙，而是中國現代化不可須臾或缺的精神資源。在馮友蘭看來，文化是國族的魂魄，是故國族認同和文化認同，本是一體之兩面。從來就沒有自誣自污其文化的民族能自強，失魂落魄的民族能自救。華夏民族若不欲救亡圖存，中國若不欲現代化則已，否則，便勢必要彌縫國族認同和文化認同之間的斷裂，消弭二者之間的對立和衝突。馮友蘭撰寫《中國哲學史》的主要目的之一，正是要彌縫消弭上述的斷裂、對立和衝突。專業哲學家的訓練和個人的偏愛，又使馮氏認定中國哲

⁴²參看翟志成，〈馮友蘭徹底的民族主義思想的形成和發展：一八九五——一九四五〉，《大陸雜誌》，97：6(臺北，1998.12)，頁252-264。

⁴³馮友蘭居處三松堂懸掛著馮氏手寫對聯：「闡舊邦以輔新命，極高明而道中庸」。論者以為「舊邦新命」乃馮氏一生志業之總結，可謂知言。見蕭蓬父、田文軍，〈舊邦新命，真火無疆——悼念馮友蘭先生〉，收入《馮友蘭先生紀念文集》(北京：北京大學出版社，1993)，頁36。關於「舊邦新命」的意涵，當以馮氏在〈哥倫比亞答辭〉中的解釋為準：「我經常想起儒家經典《詩經》中的兩句話：『周雖舊邦，其命維新。』就現在來說，中國就是舊邦而有新命，新命就是現代化。我的努力是保持舊邦的同一性和個性，而又同時促進實現新命。我有時強調這一面，有時強調另一面。右翼人士讚揚我保持舊邦同一性和個性的努力，而譴責我促進實現新命的努力。左翼人士欣賞我促進實現新命的努力，而譴責我保持舊邦同一性和個性的努力。我理解他們的道理，既接受讚揚，也接受譴責。讚揚和譴責可以彼此抵消。我按照自己的判斷繼續前進。」《三松堂全集》，卷13，頁429。

學不僅是中國文化中精華的精華，而且還是華夏民族的靈魂和民族的心。⁴⁴馮友蘭在浩如煙海的中國哲學史料中，探源抉流、究柢尋根，以一千多頁的篇幅，成功地使「在形式上無系統」的中國哲學的各家各派，一一展示出其哲學的「實質的系統」。馮書的撰寫，實際上是透過對中國文化精華大規模的發掘和整理，並使之理論化和系統化，用以彰顯中國文化的光明面，好讓國人在閱讀之餘，確信中國文化並不較西方文化為劣，而是春蘭秋菊，各擅其勝。如此一來，便有可能使他們從民族文化虛無主義的泥淖中超拔出來，使他們重新認識和熱愛自己的民族文化，重新建構其歷史記憶和凝聚對中國文化的認同。尤其是馮友蘭在撰寫《中國哲學史》下卷時，先後遭逢「九一八」事變、「一二八」事變以及「五三一」塘沽協定，日本侵略軍的鐵蹄正踐踏著東北、熱河等大片國土，華北業已危在旦夕。國亡日亟，如何喚起國民對中國歷史文化的熱愛，凝聚國人的文化認同和國族認同，以抵禦外侮，已是刻不容緩。馮友蘭在該書的下卷中，正竭盡所能地展示中國哲學史上的各家各派，是如何地既真且善且美，方之世界文化史，亦「卓然有所樹立，即以現在之眼光觀之，亦有不可磨滅者」。⁴⁵而此「不可磨滅者」，貫通於各家各派之中，乃不同歷史時期華夏民族時代精神一以貫之的共相，亦即華夏民族的靈魂和民族的心。為失去本心的國人求其放心，為失魂落魄的民族招魂，正是馮書心血之所繫。馮氏在該書下冊〈自序〉中，曾再三致意焉：

此第二篇稿(翟案：指《中國哲學史》下冊)最後校改時，故都正在危

⁴⁴馮友蘭說：「敘述一時代一民族之歷史而不及其哲學，則如『畫龍不點睛』……研究一時代一民族之歷史而不研究其哲學，則對於其時代其民族，必難有澈底的了解。『人之相知，貴相知心』；吾人研究一時代一民族，亦當知其心。」《中國哲學史》，上冊，頁17。

⁴⁵馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，〈自序二〉，頁1。

急之中。身處其境，乃真知古人銅駝荊棘之語之悲也。值此存亡絕續之交，吾人重思吾先哲之思想，其感覺當如人疾痛時之見父母也。吾先哲之思想，有不必無錯誤者，然「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平，」乃吾一切先哲著書立說之宗旨。無論其派別為何，而其言之字裡行間，皆有此精神之瀰漫，則善讀者可覺而知也。「魂兮歸來哀江南；」此書能為巫陽之下招歟？是所望也。⁴⁶

如果說，馮友蘭在「人生哲學」的階段，曾借用「不可知論」的武庫，批駁了全盤西化的論述，並引援了詹姆斯(William James, 1842-1910)的「意志信仰」說，籲請國人重建對中國文化的信心；儘管其中不乏思辨的機巧和論說的新意，但由於始終未能確切地證成中國文化有任何正面的價值，他的努力並未能收到預期的效果。⁴⁷那麼，馮友蘭在撰寫《中國哲學史》時，便不再乞靈於「不可知論」和「意志信仰」的旁敲側擊，而是易之以堂堂之陣、正正之旗，在中國哲學史上找到大量的事例，批駁了以胡適為代表的反傳統主義者對中國文化的全盤否定，從正面證成了中國文化的主體，不僅有不可磨滅的歷史價值，而且有非常重要的現代意義。在日軍的蠶食鯨吞之下，國族命脈懸於一線，時代精神正要求國人的文化認同與國族認同的緊密結合。馮書的基調，與當時的時代精神可謂完全合拍。馮書的出版，曾洛陽紙貴，風行一時，這對提昇知識分子的民族自豪感和愛國情操，以同仇敵愾，共赴國難，無疑有著相當助益；而馮友蘭替華夏民族招魂的心願和努力，也總算功不唐捐了。⁴⁸馮書的出版，奠定了馮友蘭在中國哲

⁴⁶馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，〈自序二〉，頁2。

⁴⁷參看翟志成，〈馮友蘭徹底的民族主義思想的形成和發展：一九四五——一九四五〉，《大陸雜誌》，98：1(臺北，1999.1)，頁29-36。

⁴⁸中共立國後，馮友蘭屈於壓力，幾乎承認了中共加諸其身心一切誣枉不實

學史研究領域的王者地位，其光芒所被，使曾一度獨領風騷的胡著《中國哲學史大綱》(上冊)，成了過時無用之物。馮書之所以能全面超越胡書，除了馮書在結構上比胡書完整，在方法學運用上比胡書適當，在研究態度上比胡書客觀，以及在義理的闡釋上比胡書更深入著明等原因之外，馮書能鼓舞國人抵抗外敵的意志因而符合時代的要求，而胡書只會消沮國人抗敵的志氣因而背離了時代的要求，應該是更重要的原因。

《中國哲學史大綱》(上冊)的影響力是非常巨大的，但它的生命力也是相對短暫的。它因與救亡思潮同一節奏而勃興，旋亦因與救亡思潮不同節奏而歸寂。正所謂「其興也驟焉、其亡也忽焉」，名人和名著走馬燈般的星起星沉、潮上潮落，乃至「你方唱罷我登場」，本來就是中國社會由傳統向現代轉型時期思想史上最為突出的現象之一。⁴⁹「大江東去，浪淘盡千古風流人物」。既然胡適的前輩康有為(1858-1927)、章太炎、譚嗣同(1865-1898)、梁啟超、嚴復(1853-1921)等鉅子

之詞，但他始終堅持，他撰寫《中國哲學史》的「主觀願望」，確實是為了「激發人們的愛國思想，抵制日本的侵略。」見馮友蘭著，《四十年的回顧》，收入馮友蘭著，《三松堂全集》，卷14，頁202。

⁴⁹李澤厚曾以梁啟超為例，說明清末民初名人和名著影響力的驟起旋落：「中國近代思想的一個重要特徵，是因為社會變動的迅速，它必須在極短的時間內走完西方資產階級思想幾百年來發展的全程。從溫和的自由主義到激進的革命民主主義，從啟蒙思想到社會主義，都是一個十分急速短暫的行程。它是那樣的神速變遷和錯綜複雜，以致一方面根本不能有足夠的時間和條件來醞釀成熟一些較完整深刻的哲學政治的思想體系；另一方面人們也常常是早晨剛從封建古書堆裡驚醒過來，接受了梁啟超式的資產階級思想的洗禮，而晚上卻不得已不完全傾倒在反對梁啟超的激進的革命思想中去了。」引自李澤厚，《中國近代思想史論》(北京：人民出版社，1979)，頁429-430。筆者並不甚認同李澤厚的階級分析法及其給梁啟超貼上的政治標籤，但卻不能不佩服他對時勢觀察的敏銳和精準。

及其巨著，一俟與時代精神相舛，便無一能逃過歷史潮流的大浪淘沙，胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)又豈能有所例外！

(二) 瞭解之同情

在撰寫《中國哲學史》時，馮友蘭在學術思想上從實驗主義向新實在論的過渡階段已基本完成。而胡適則一如既往，仍舊是實驗主義的忠實信徒。撰寫哲學著作與撰寫哲學史的最大不同之處，在於前者必須強調自己的哲學主張而後者則必須淡化自己的哲學主張。馮書的兩位審查者陳寅恪(1890-1969)和金岳霖(1895-1984)，在評判胡馮二書優劣時，便不約而同地以能否謹守哲學與哲學史的分際作為判準。由於馮書能比較守住這一分際而胡書則否，是以陳、金二氏的審查報告，便都出現了揚馮抑胡的傾向。所不同的是，陳氏對胡書的批評，是委婉的，不指名道姓的，留有餘地的。他說：

著者有意無意之間，往往依自身所遭際之時代，所居處之環境，所薰染之學說，以推測解釋古人之意志。由此之故，今日之談中國古代哲學者，大抵即談其今日自身之哲學者也；所著之中國哲學史者，即其今日自身之哲學史者也。其言論愈有條理統系，則去古人學說之真相愈遠。⁵⁰

而金氏對胡書的批評則絲毫不假以辭色。對於胡書處處以實驗主義為是，以中學為非，以及全書瀰漫著的現代人對古人的鄙薄和傲慢，金岳霖的攻訐也就變得格外的猛烈和尖刻：

胡適之先生的《中國哲學史大綱》就是根據一種哲學主張而寫出來的。我們看那本書的時候，難免一種奇怪的印象，有的時

⁵⁰陳寅恪，〈審查報告一〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁2。

候簡直覺得那本書的作者是一個研究中國思想的美國人；胡先生於不知不覺間所流露出來的成見，是多數美國人的成見。在工商實業那樣發達的美國，競爭是生活的常態。多數人民不免以動作為生命，以變遷為進步，以一件事體之完了為成功，而思想與汽車一樣，也是後來居上。胡先生既有此成見，所以注重效果，既注重效果，則經他的眼光看來，樂天安命的人難免變成一種遠觀的廢物。對於他所最得意的思想，讓他們保存古色，他總覺得不行，一定要把他們安插到近代學說裡面，他才覺得舒服。同時西洋哲學與名學又非胡先生之所長，所以在他兼論中西學說的時候，就不免牽強附會。哲學要成見，而哲學史不要成見。哲學既離不了成見，若再以一種哲學主張去寫哲學史，等於以一種成見去形容其他的成見，所寫出來的書無論從別的觀點看起來價值如何，總不會是一本好的哲學史。⁵¹

引文中的「作者是一個研究中國思想的美國人」，金岳霖原作「美國商人」，後因馮友蘭代為請求，發表時始刪去一「商」字。⁵²為什麼馮友蘭能夠守住哲學與哲學史的分際，而不會像胡適那樣，把《中國哲學史》變成了新實在論的宣傳品？箇中原因，端在於馮氏在撰寫《中國哲學史》時，能恆常地對中國古代哲學家及其學說懷有一種同情和敬意。陳寅恪在撰寫馮書的〈審查報告〉時，特別指出「瞭解之同情」對治中國哲學史的重要性：

凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具瞭解之同情，方可下筆。蓋古人著書立說，皆有所為而發；故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不易評論。而古代

⁵¹ 金岳霖，〈審查報告二〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁6-7。

⁵² 馮友蘭，《三松堂自序》，頁212。

哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。吾人今日可依據之材料，僅為當時所遺存最小之一部；欲藉此殘餘斷片，以窺測其全部結構，必須具備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真了解。所謂真了解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。否則數千年前之陳言舊說，與今日之情勢迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？⁵³

我們知道，同情和敬意是一切真正理解的必要條件。由於有了「瞭解之同情」，馮友蘭便能如陳寅恪所述，「神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界」，從而把握到古人「持論不得不如此之苦心孤詣」。正因如此，他能夠從古代哲學家所處的歷史網絡和社會環境中，比較實事求是地分析及評價他們的學說的理論創獲和貢獻，以及在當時社會所起的作用和影響。例如他在討論孔子的學說時，便能從春秋戰國時期王綱解體、禮崩樂壞的歷史大變局中，突出孔子以周公的繼承者自任，進而對周公因革損益，創立了攝禮歸仁，以仁統禮及諸德目的理論系統，既為周禮注入新生命，又將周禮加以理論化，並賦予周禮以德性的依據。⁵⁴馮友蘭特別強調孔子是中國哲學史上第一個有思想體系的哲學家，⁵⁵中國教育史上第一個提倡私家講學、使學術普遍化

⁵³陳寅恪，〈審查報告一〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁1。

⁵⁴馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁78-105。

⁵⁵馮友蘭說：「哲學為哲學家之有系統的思想，須於私人著述中表現之。孔子以前無私人著述之事……就其門人所紀錄者觀之，孔子實有有系統的思想。由斯而言，則在中國哲學史中，孔子實佔開山之地位……以此之故，此哲學史自孔子講起，蓋在孔子以前，無有系統的思想，可以稱為哲學也。」馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁29。

平民化的教育家，⁵⁶以及中國知識階級的創立者或發揚光大者。⁵⁷由於孔子在中國哲學史、教育史、以及學術文化思想上實佔的開山位置，馮友蘭認為孔子在中國歷史的地位，與蘇格拉底在西洋歷史的地位相彷彿，而其建樹和影響又超過蘇格拉底。⁵⁸相對而言，胡適則以一種居高臨下的態度對古人評頭論足。他對孔子及其學說雖尚算客氣，但也時加譏刺。例如他以子虛烏有的所謂「誅少正卯」案，坐實孔子「壓制言論自由」；⁵⁹並訕笑孔子的正名學說「很幼稚」，孔子的《春秋》一書「有許多自相矛盾的書法」，其「餘毒」所被，「就使中國只有主觀的歷史，沒有物觀的歷史」；⁶⁰以及責備孔子只會教人讀書，影響所及，使中國幾千年的教育，「造成一國的『書生』廢物」。⁶¹所有這些，都顯示了胡適對孔學欠缺了「瞭解之同情」，因而對孔學的精神難以理解，當然也就更不能欣賞。

馮、胡二書的區別，最突出地表現在對莊學的詮釋和評價方面。由於有了「瞭解之同情」，馮友蘭便能對莊學的核心概念，亦即對遺是非、同生死、以物之不齊而齊之的「齊物」，對虛而待物的「心齋」，以及對「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通」的「坐忘」，都有確切的把握。透過對莊學核心概念的掌握，馮友蘭對莊學的思想總綱，亦即破除世人對是非、善惡、能所、物我的計度和偏執，由「有待」而「無待」，由「必然」而「自由」，從而達到「天地與我並生，萬物與我為一」的「絕對的逍遙」的境界，不僅能有神解，而且還能

⁵⁶馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁 68-72。

⁵⁷馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁 73-76。

⁵⁸馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁 77-78。

⁵⁹胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁 72-75。

⁶⁰胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁 103-105。

⁶¹胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁 109-110。

有會心和受用。⁶²相對而言，由於欠缺「瞭解之同情」，胡適便完全無法理解莊學的玄思和睿智，他把「完全被動的天然的生物進化論」、「破壞的懷疑主義」、「極端的守舊主義」等一大堆帽子扣到莊周的頭上，⁶³斥責莊學「重的可以養成一種阿諛依違、苟且媚世的無恥小人；輕的也會造成一種不關社會痛癢、不問民生痛苦、樂天安命、聽其自然的廢物」；⁶⁴並斷言「若依莊子的話……其實可使社會國家世界的制度習慣思想永遠沒有進步，永遠沒有革新改良的希望」。⁶⁵處處以效用來決定價值的實驗主義心靈，與講求無用之用、不生之生、無為而無不為的莊學精神，原是鑿枘難通。胡適對莊學之完全無法理解和絕對不能欣賞，本是情理之常，不足深責。但問題是胡適對自己無法理解和不能欣賞的學說偏要妄加非議，以致使自己的批評不是流於膚廓皮相，便是成了誣枉曲斷。職是之故，胡書引來了陳寅恪的微詞以及金岳霖的攻訐，也就不足為奇了。

（三）學術取向

胡適雖以其《中國哲學史大綱》(上冊)而「暴得大名」，但胡適究其實祇是一個歷史家而不是哲學家。從其極狹隘的泛科學主義信仰出發，胡適對一切形上學不僅毫無會心，毫無興趣，而且避之還唯恐不及；胡適對西方知識論的瞭解也僅停留在常識的層次，他對心理學並無研究，同時又不真懂形式邏輯，而僅有的只是一些片斷的邏輯常識。胡適的英文博士論文雖題為“The Development of the Logical

⁶²馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁 277-306。

⁶³胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁 265、268、274。

⁶⁴胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁 277。

⁶⁵胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁 279。

Method in Ancient China”，出書時還特別添加了一個「先秦名學史」的中文書名。如果讀者一心以為可從中得到關於先秦「名學」或形式邏輯的知識的話，就一定會有受騙上當的感覺。該書在論及先秦「名家」包括公孫龍(約西元前 325-前 250)、惠施(約西元前 370-前 310)等中國邏輯學老祖宗的著作時，祇能用他極有限的邏輯常識，作其模糊影響的皮相之談，甚至在討論墨家的「三表法」時亦復如是。原來，胡書中的「名學」或「邏輯」，僅僅是指先秦各個學派的中心觀念(胡適稱為「為學方法」)而已，和形式邏輯毫不相干。金岳霖是中國第一位「西方的」專業哲學家，同時又是中國邏輯學的奠基者。他一貫瞧不起胡適之的中西「哲學」，尤其是胡適的邏輯造詣。在審查馮友蘭的《中國哲學史》時，他便乘機把胡適的《中國哲學史大綱》拿來作一番比較，藉以譏笑「西洋哲學與名學又非胡先生之所長，所以他在兼論中西學說的時候，就不免牽強附會。」⁶⁶胡適常自誇自己有「歷史癖」和「考據癖」，但他一生最感興趣、最引以為傲和最努力從事的工作，祇是關於歷史人物的生平和歷史文物真偽的考證，故他的「歷史癖」其實祇不過是「考據癖」。余英時曾指出：「胡適在學術上的興趣本在考證」，「胡適學術的起點和終點都是中國的考證學」，此真乃確鑿不移的結論。⁶⁷天生的「考據癖」加「狹義的」歷史家的訓練，使他即使在研究中國哲學史或中國思想史的時候，也常不知不覺地把哲學史或思想史最核心的義理和價值問題，轉換成了外緣性的考據問題，然後再用外緣的考據企圖解決——但其實是掩蓋——核心的義理和價值問題。胡適對義理和價值問題的排斥，不僅使他連對自己最崇拜的恩

⁶⁶ 見金岳霖，〈審查報告二〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁 7。

⁶⁷ 余英時，《中國近代思想史上的胡適》，頁 73。

師杜威的實驗主義哲學也無法完全把握，⁶⁸而且在一些專業哲學家眼中，甚至成了荒腔走板的怪物。⁶⁹

相較之下，馮友蘭的知識論、心理學和邏輯的造詣大概也不會比胡適高明太多，⁷⁰但馮友蘭卻自始至終對中西形上學有著極濃厚的興

⁶⁸ 儘管杜威的實驗主義是作為黑格爾形上學的反動而另樹一幟。參考 William P. Montague, "The Story of American Realism," in Dagobert D. Runes ed., *Twentieth Century Philosophy: Living Schools of Thought* (New York: Philosophical Library Inc., 1947), pp. 418-448. 但卻絲毫不能因此抹煞黑格爾的形上學對杜威思想的深刻影響。事實上，杜威終其一生仍未能完全擺脫黑格爾幽魂的糾纏。詳見 Morton G. White, *The Origin of Dewey's Instrumentalism* (New York: Columbia University Press, 1943), pp. 119-125. 並且，和西方主流的哲學系統一樣，杜威實驗主義的基石，是一整套系統性地研究知識的根源、性質、方法和限制的知識論(epistemology)，而形式邏輯和心理學對實驗主義的建構尤其重要。William James, *Pragmatism: and Four Essays from the Meaning of Truth* (Cleveland and Yew York: The World Publishing Company, 1969), pp. 41-86. 考據家胡適和哲學家杜威的學術背景、學術訓練和學術心態相差如此之遠，致使胡適在一心「把中國杜威化」之時又在無意之中「把杜威中國化」了。例如杜威的實驗主義和胡適思想都強調對現實世界的改造，都強調科學在改造現實世界所扮演的重要角色，都強調行動者的修養、品格和其他主觀因素在改造現實世界所能發揮的重要作用。但杜威更強調科學內部的數學、邏輯結構和工具理性，更強調科技，更強調改造現實世界的客觀條件，更強調行動者的主觀努力和所取得的客觀效果之間的各種不一致的可能性。而胡適卻幾乎把改造現實世界的一切希望，寄託在改變行動者的品格及其世界觀等主體因素方面，故對杜威所強調的種種客觀條件，不是完全忽略，就是甚少措意。參見 Chen-te Yang, "Hu Shih, Pragmatism, and the Chinese Tradition," (Ph.D Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1993), pp. 1-21.

⁶⁹ 金岳霖對胡適的鄙薄和譏諷，請參看金岳霖，〈胡適，我不懂他〉，《金岳霖文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1995），頁 740。

⁷⁰ 邏輯專家沈有鼎曾對哲學家賀麟說：「金龍孫（金岳霖字龍孫）那點學問祇能騙騙馮芝生（馮友蘭字芝生）罷了。」雖然哲學史家任繼愈批評沈有鼎「一句話罵了兩位大師，太刻薄，連老師也罵，而且罵得沒有道理，不可取。」

趣，對思辨哲學尤其是老莊魏晉玄學極有會心。他不僅是一個哲學史家，更重要的他還是一個哲學家。哲學的心靈使馮氏能在他的《中國哲學史》中，不僅把握到中國哲學史上的各家各派之所以「持之有故而又言之成理」的義理宗旨，而且還經常有妙悟和神解。例如馮書中對先秦名家「堅白同異之辯」的剖判，對二程思想的區分，⁷¹「都是發前人之所未發，而後來〔者〕也不能改變的」，而使馮氏直至暮年還「引以自豪」。⁷²胡適和馮友蘭治中國哲學史的基本歧異，在某一方面而言，似可視為「漢學」和「宋學」的區別。⁷³胡適治學的路數是對傳統「漢學」的繼承和發展。即使從最好的方面說，胡書的主要精力及其主要成績端在於對歷史人物生平的考辨和經典文字的訓詁考證。但這些都祇不過是治中國哲學史的最初步工作，因為，在訓詁和考證之後，還須要更進一步體會先哲的思想和瞭解經典的義理，並

見任繼愈，《念舊企新——任繼愈自述》（太原：山西人民出版社，1997），頁81。但沈氏的話，也確實反映了馮氏的知識論和邏輯的水平並不太高。

⁷¹馮友蘭說：「就我的《中國哲學史》這部書的內容說，有兩點我可以引以自豪。第一點是，向來的人都認為先秦的名家就是名學，其主要的辯論，就是『合同異，離堅白』。認為這無非都是一些強詞奪理的詭辯。戰國時論及辯者之學，皆總而言之曰：『合同異，離堅白』，或總指其學為『堅白同異之辯』。此乃籠統言之。我認為其實辯者之中分為兩派，一派主張『合同異』，一派主張『離堅白』。前者以惠施為首領，後者以公孫龍為首領（《中國哲學史》，頁268）。第二點是，程顥和程頤兩兄弟，從來都認為，他們的哲學思想是完全一致的，統稱為『程門』。朱熹引用他們的話，往往都統稱『程子曰』，不分別那個程子。我認為他們的哲學思想是不同的，『故本書謂明道乃以後心學之先驅，而伊川乃以後理學之先驅也。只弟二人開一代思想之兩大派，亦可謂罕有者矣。』」引自馮友蘭，《三松堂自序》，頁209-210。

⁷²馮友蘭，《三松堂自序》，頁209-210。

⁷³有關這一點，馮友蘭在其回憶錄中曾特別加以強調。詳見馮友蘭，《三松堂自序》，頁208-209。

把其體會和瞭解筆之於書。但胡書卻差不多在做了「最初步工作」之後便無力再作更進一步的深入探索。即使勉強而為之，也不免望文生義牽強附會。統而言之，胡書是長於考證辨偽而拙於談名說理。是故即使在談名說理之時，胡書又以談「老子」和「莊子」最不相應，談「孔子」和「孔門弟子」最為膚淺，談「墨子」、「楊朱」和「別墨」最為混亂，但也最有吸引力和最受好評，⁷⁴而以談「荀子以前的儒家」和「荀子」最好，但也最為讀者所忽略。⁷⁵相形之下，馮友蘭走的雖是「宋學」的治學路數，但除了在「談名說理」方面遠勝胡適之餘，他也頗為注意並吸收了胡適一派的考證辨偽的研究成果。是故馮書能兼有胡書之長而無胡書之短，因而特別受到陳寅恪「取材嚴謹，持論精確」和「另具史學通識」的好評。⁷⁶

（四）典範轉移

胡適對傳統文化的攻擊，從來就是由文化批判和學術批判兩個方面聯手進行的。所謂學術批判，主要是借用乾嘉考據學辨偽的某些方法，然後在分辨真偽的名義下，對一切傳統的經典肆無忌憚地無限懷疑，並把所有暫時無法百分之百地讓他完全釋疑的經典斥之為「偽」，

⁷⁴胡適對邏輯祇有一些最基本的常識，是故他在大談墨家和名家的邏輯時，常不免左右支絀，含糊其辭又自相矛盾，但由於中國當時正處在「學問饑荒」又銳意企新的轉折關頭，舉國學人都在大談邏輯，但又沒有人真懂邏輯，更沒有人在當時能指出胡適的錯謬不通之處。胡適的邏輯常識，在當時卻變成了「絕學」，故最受當時知識界的關注及稱許。

⁷⁵古中國先秦哲學各流派中，胡適的心靈和荀子的認識心最為相契，但也因此講不出什麼「非常可怪之論」，因其說法平淡而毫無新奇，故為當時讀者所忽。

⁷⁶見陳寅恪，〈審查報告一〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁1。

而一律加以擯棄。如果說，文化批判是爲了在情緒上煽起國人對傳統的怨恨和憎惡，學術批判則可以拔本塞源，從根本上否定傳統的正當性和合法性，徹底淘空傳統賴以存在的物質基礎。⁷⁷由於胡適的學術批判是在「疑古」的大纛下施行的，故胡適的追隨者又樂於以疑古派自居。錢玄同(1887-1939)就曾深以「疑古玄同」的綽號而顧盼自豪。若從學術史的角度加以考察，疑古派實係由胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)而啓其端緒，至顧頡剛(1893-1980)編纂的《古史辨》而登峰造極。⁷⁸馮友蘭撰寫《中國哲學史》的另一目的，就是要對疑古派的批判進行反批判。由於胡適是疑古派的始作俑者，而疑古派的「典範」(paradigm)，又在胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)始得以確立，⁷⁹故馮友蘭對疑古派批判的批判，便不能不以胡適和《中國哲學史大綱》(上冊)爲其主要目標。

《中國哲學史大綱》(上冊)共分爲十二篇，二十七章，約十八萬言，探討了上溯自周靈王初年(西元前 570)，下限於秦一統天下(西元前 221)這三百五十年間的中國古代哲學史。該書除了以〈導論〉篇明宗，以〈中國哲學發生的時代〉篇破題，以〈古代哲學之終局〉篇結尾，其餘九篇，共考察了「老子」、「孔子」、「孔門弟子」、「墨子」、「楊

⁷⁷對於反傳統主義者在學術批判名義下對傳統造成的嚴重破壞和傷害，徐復觀曾有極精闢的概括，參看徐復觀，〈五十年來的中國學術文化〉，收入《中國思想史論集》(臺北：學生書局，1974)，頁 251-256。

⁷⁸關於疑古派的學術淵源和發展，參看王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》(臺北：允晨文化公司，1987)，頁 1-60。

⁷⁹疑古派的集大成者顧頡剛是胡適最器重和親近的學生之一，他曾坦承他的疑古思想實得自胡適的啟發，而他運用的方法也正是胡適的心法。他說：「那數年中，適之先生發表的論文很多，在這些論文中他時常給我以研究歷史的方法，我都能深摯地了解而承受。」詳見顧頡剛，〈古史辨第一冊自序〉，收入《我與古史辨》(上海：上海文藝出版社，2001)，頁 1-115。

朱」、「別墨」、「莊子」、「荀子以前的儒家」、「荀子」一共九個專題。胡適沿用於《中國哲學史大綱》(上冊)的書寫策略，正是他提煉自杜威的「科學方法」；亦即以「歷史方法」或「祖孫方法」先尋找出先秦各學派發生的歷史原因，然後又從各學派所產生的社會後果來評判其本身的價值。此一方法，胡適又稱之為「述學」。但在「述學」之前，胡適又強調必須先經過史料「考證」這一步驟，以求取得可靠的史料。「史料若不可靠，所作的歷史便無信史的價值。」⁸⁰因為，據胡適作進一步解釋，「哲學史最重學說的真相，先後的次序，和沿革的線索。若把那些不可靠的材料信為真書，必致(一)失了各家學說的真相；(二)亂了學說先後的次序；(三)亂了學派相承的系統。」⁸¹故審定史料的考證工作，乃是史家第一步的「根本功夫」。⁸²但胡適的「考證」，其主導思想卻是懷疑一切。胡適的「考證」技術，雖總結和綜合自清代的乾嘉考據學，但乾嘉大師們考據的目的是「通經明道」，而胡適考證的目的最主要卻是「把一切不可信的史料全行除去」。⁸³從絕對地「不信任一切沒有充分證據向東西」的「科學精神」出發，經過胡適「小心的求證」，在儒門五經中，胡適認為唯一可信的只有最無哲學史料價值的《詩經》，全不可信的是《書經》和《禮記》；⁸⁴而先秦留下來的《老子》、《墨子》、《莊子》、《孟子》、《荀子》、《韓非子》等典籍，則「差不多沒有一部是完全可靠的」，⁸⁵其中「《墨子》《荀子》兩部書裡，有很多後人雜湊偽造的文字，《莊

⁸⁰胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁15。

⁸¹胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁16-17。

⁸²胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁19。

⁸³胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁32。

⁸⁴見 Hu Shih, "The Development of the Logical Method in Ancient China," p. i.

⁸⁵胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁12。

子》一書大概十分之八九是假造的，《韓非子》也只有十分之一二可靠。⁸⁶此外，其它號稱先秦的典籍，據胡適斷定：「《管子》、《列子》、《晏子春秋》諸書，是後人雜湊成的。《關尹子》、《鶡冠子》、《商君書》，是後人偽造的。《鄧析子》也是假書。《尹文子》似乎是真書，但不無後人加入的材料。《公孫龍》有真有假，又多錯誤。」⁸⁷由以上引述，可見胡適斷定：在號稱係先秦的典籍中，只有《詩經》完全可靠，餘者不是為後人「雜湊」，便是為後人「偽造」，因而均不完全可靠，有的甚至全不可靠。胡適又認為：凡是「不可靠」的材料，都只會導致各家學說失去真相，亂了先後次序和傳承系統，不僅毫無價值，而且必須先行剔除。是以審定史料的真偽，便不能不在《中國哲學史大綱》(上冊)中，耗去作者最大的心力和佔去全書最多的篇幅。而無限多樣和豐富的先秦百家哲學，亦在胡適和疑古派的伐性之斧斫伐之下，無不斷首折臂、七零八落；中國的文化精神，由是亦遭受極大的斷傷。如何在胡適和疑古派的斧斫之下，最大限度地搶救中國文化的遺產，便成了馮友蘭在撰寫《中國哲學史》時無可規避的歷史責任。

馮友蘭承認，在號稱先秦留下來的典籍中，「很多誠然是偽作」。⁸⁸前人信古太過，往往把號稱為先秦的典籍，不經考訂而一概照單全收，結果便造成了不少「以假當真」的弊端。正因如此，他不能不承認，胡適和疑古派對史料真偽的審訂，確實有其必要性。他說：「欲看中國哲學進步之跡，我們第一須將各時代之材料，歸之於各時代；以某人之說話，歸之於某人……吾人研究哲學史，對於史料所以必須

⁸⁶胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁13。

⁸⁷胡適，《中國哲學史大綱》，上冊，頁13。

⁸⁸馮友蘭，《三松堂自序》，頁206。

分別真偽者，以非如此不能見各時代思想之真面目也。」⁸⁹他在《中國哲學史》中，便充分吸收和運用了疑古派的許多成果。⁹⁰只是，他又批評胡適和疑古派因過份疑古，造成了「以真當假」的惡果。胡適們在「辨偽」方面所犯的最大錯誤，便是把後人的「雜湊」等同於作偽。因為，按照中國學術史上的通則，《老》、《墨》、《莊》、《孟》、《荀》、《韓》等子書並不是一人一時的作品，而是各家各派長時期編纂的學術結集。換句話說，它們本來就是後人「雜湊」的；並且，儘管出於後人的「雜湊」，它們也仍然是真的。只有缺乏史學通識的人，才會把它們視為是老聃、墨翟、莊周、孟軻、荀況和韓非等人的個人著述。胡適和疑古派把學術叢書當作個人作品而致力於「辨偽」，在具備史學通識者的眼中，簡直是「無的放矢」。⁹¹更可怕的是，胡適們的「辨偽」，又只會把真史料當成假史料加以剔除；而一經剔除之後，真實的史料，也就往往十去其八九了。馮友蘭在《中國哲學史》中，重新強調了子書即學術叢書這一學術史上的通則，而被胡適們以「雜湊」為由斫伐得支離破碎的上古各家各派，也在馮書中恢復了元氣，重現其歷史的本來的面目。史學大師陳寅恪在審查馮書兼及胡、馮二書優劣時，嘗慨乎言：

中國古代史之材料，如儒家及諸子等經典，皆非一時代一作者之產物。昔人籠統認為一人一時之作，其誤固不俟論。今人能知其非一人一時之所作，而不知以縱貫之眼光，視為一種學術

⁸⁹馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁24，並參看馮友蘭，《三松堂自序》，頁206。

⁹⁰馮書運用和吸收疑古派的辨偽成果，可謂觸目皆是，文繁不能一一列舉，今僅以一例以明之：馮友蘭為了證明《墨經》為戰國後期的作品，便分別徵引了顧頡剛和傅斯年的說法。詳見馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，頁101-102。

⁹¹馮友蘭，《三松堂自序》，頁206-207。

之叢書，或一宗傳燈之語錄，而斷斷致辯於其橫切面方面，此亦缺乏史學之通識所致矣（翟案：此處係對胡書不指名的批評）。而馮君之書，獨能於此別具特識，利用材料，此亦應為表彰者也。⁹²

除了批判胡適們「以真當假」的錯誤之外，馮友蘭還批判了胡適們在辨偽時，錯誤地混淆了古籍的真偽和古籍的價值這兩個完全不同的範疇，以致把大量有價值的古籍當成無價值的廢物而加以揚棄。在馮友蘭看來，哲學典籍的價值，是由其內容，而不是由其真假所決定的。凡哲學典籍，只要在內容上能同時滿足「持之有故」和「言之成理」這兩個條件，就算是假的也一樣有其哲學上價值；凡哲學典籍，只要在內容上不能同時滿足「持之有故」和「言之成理」這兩個條件，就算是真的也一樣沒有哲學上價值。⁹³所謂哲學典籍的真偽問題，只不過是時間上的先後問題。例如被胡適斥為「偽」的《列子》這部書，放在先秦固然是偽，放在魏晉便成了真。前人不加考訂，把《列子》視為先秦的典籍固然是錯，胡適們雖能考訂出《列子》不是先秦的典籍，但卻因之而抹殺其一切價值也同樣是錯。史料考訂的目的，是為考訂出古籍的真實年代或作者而加以利用，而不是為考訂出古籍不屬於某一年代或某一作者而予以揚棄。⁹⁴馮友蘭在《中國哲學史》

⁹²陳寅恪，〈審查報告一〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁3。

⁹³馮友蘭說：「如只為研究哲學起見，則吾人只注重某書中所說之話之本身之是否不錯。至於此話果係何人所說，果係何時代所有，則絲毫不關重要。某書雖偽，並不以其為偽而失其價值，如其本身有價值。某書雖真，並不以其為真而有價值，如其本身無價值。」《中國哲學史》，上冊，頁24。

⁹⁴馮友蘭說：「偽書雖不能代表其所假冒之時代之思想，而乃是其產生之時代之思想，正其產生之時代之哲學史之史料也。如《列子》〈楊朱篇〉雖非楊朱學說，而正魏晉間一種流行思想之有系統的表現，正魏晉時代哲學史之史料也。故以〈楊朱篇〉為偽者，非廢〈楊朱篇〉，不過將其時代移後而已。其所以必須將其時代移後者，亦不過欲使寫的歷史與實際相合，作到一信字而已。」《中國哲學史》，上冊，頁24-25。並參看馮友蘭，

中，既能以典籍的內容來衡斷典籍本身的價值，又能吸收疑古派的辨偽成果以審定典籍的年代或作者，因而特別受到陳寅恪的讚揚：

至於馮君之書，其取用材料，亦具通識，請略言之：以中國今日之考據學，已足辨別古書之真偽；然真偽者，不過相對問題，而最重要在能審定偽材料之時代及作者而利用之。蓋偽材料亦有時與真材料同一可貴。如某種偽材料，若逕認為其所依託之時代及作者之真產物，固不可也；但能考出其作偽時代及作者，即據以說明此時代及作者之思想，則變為一真材料矣。⁹⁵

許多像《列子》之類被胡適們擯斥的偽書，經過馮友蘭「去偽還真」的轉換，便成了馮書「據以說明此時代及作者思想」之「真材料」。如此一來，絕大部分被胡適們在辨偽名義下擯斥的真假材料，又在馮書中重新獲得肯定和安頓；快被淘空了物質基礎的傳統，亦在馮書中得以重固其根基；而行將被否定的傳統，又在馮書中重獲其正當性和合法性。馮友蘭把前人對古籍的輕信稱為「信古」，把胡適們對古籍的過份懷疑稱為「疑古」，而把自己對古籍的處分稱之為「釋古」。⁹⁶馮友蘭借用了黑格爾(Hegel, 1770-1831)著辯證法「正」、「反」、「合」三階段的觀念，來說明中國學術史上由傳統學術到胡適的《中國哲學

《三松堂自序》，頁 207-208。

⁹⁵陳寅恪，〈審查報告一〉，收入馮友蘭，《中國哲學史》，下冊，頁 2。

⁹⁶馮友蘭說：「中國近年研究歷史之趨勢，依其研究之觀點，可分為三個派別：(一)信古，(二)疑古，(三)釋古。『信古』一派以為凡古書上所說皆真，對之並無懷疑。『疑古』一派，推翻信古一派對於古書之信念。以為古書所載，多非可信……『釋古』一派，不如信古一派之盡信古書，亦非如疑古一派之全然推翻古代傳說。以為古代傳說，雖不可盡信，而吾人頗可因之以窺見古代社會一部分之真相。」引自馮友蘭，〈中國近年研究史學之新趨勢〉，1935年5月14日《世界日報》原載，後收入馮友蘭，《三松堂學術文集》，頁 331。

史大綱》(上冊)，再由胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)到自己《中國哲學史》所經歷兩次典範轉移。馮友蘭的把傳統學術的「信古」典範看作「正」，胡適所建立的「疑古」典範看成「反」，而自己開創的「釋古」典範則是「合」。⁹⁷在黑格爾系統中，「反」是「正」的否定，在位階上高於「正」；「合」則是通過對「反」的否定而達到更高一級的「正」，在位階上又高於反。馮友蘭以己書為「合」而以胡書為「反」，正緣於他確信自己的「釋古」，既繼承了胡適的「疑古」的優點又批判了其弊端，因而要比胡適的「疑古」更為優越。由於在方法學上優於胡適而又自覺其優，馮氏認為自己的《中國哲學史》在整體上要比胡適的《中國哲學史大綱》更高一層級，其用意至為明顯。是以當胡適譏諷馮書上卷的觀點為「正統派」時，馮友蘭便在該書下卷的序言中還以顏色：

此書第一篇出版後，胡適之先生以為書中之主要觀點係正統派的。今此書第二篇繼續出版，其中之主要觀點尤為正統派的。此不待別人之言，吾已自覺之。然吾之觀點之為正統派的，乃係用批評的態度以得之。故吾之正統派的觀點，乃海格爾所說之「合」，而非其所說之「正」也。⁹⁸

在後五四時期，「正統派」乃「保守」和「反動」的同義詞，意即對傳統不加批判地盲目信仰與維護。但馮友蘭對傳統的信守和維護，卻

⁹⁷馮友蘭說：「吾亦非海格爾派之哲學家；但此哲學史對於古代史所持之觀點，若與他觀點聯合觀之，則頗可為海格爾歷史哲學之一例證。海格爾謂歷史進化常經「正」「反」「合」三階段。前人對於古代事物之傳統的說法，「正」也。近人指出前人說法多為「查無實據」，此「反」也。若謂前人說法雖多為「查無實據」，要亦多「事出有因」；此合也。」馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，〈自序一〉，頁2。

⁹⁸馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，〈自序二〉，頁1。

是經歷了對傳統的批判以及對傳統批判的批判這兩個階段才確立起來的。正因如此，他可以在面對胡適的譏評時，理直氣壯地承認自己是「正統派」。不過，他同時也沒有忘記提醒胡適：他並不是舊的或者是處於「正」階段的正統派，而是經歷了由「反」到「合」階段的新正統派。按照黑格爾的原理，處於「合」階段的馮書或新正統派，不僅一點也不「保守」，一點也不「反動」，而且還比處於「反」階段的胡書或疑古派，要來得更為優越，更為進步，也更為高級。

結語

胡適的《中國哲學史大綱》(上冊)因與當時的救亡思潮同調而勃興，不旋踵亦因與當時的救亡思潮違逆而歸寂。而馮友蘭的《中國哲學史》也是因與當時的救亡思潮相符合而乘機取代了胡書。一直到了七十多年後，在中國哲學史的所有著述之中，我們還未曾發見有任何一部著作，能在整體上全面地優於馮友蘭的《中國哲學史》。胡書的「短命」和馮書的「長壽」至少說明了兩件事。第一，救亡運動不可能以全盤毀棄自己的傳統、歷史和文化為其先決條件。——因為傳統、歷史和文化正是凝聚國族抵禦外侮和建構強大的現代國家的最強大的向心力，因而正是救亡運動取之不盡又不可或缺的精神資源和道德資源。第二，胡書和馮書儘管針鋒相對，但又都是為救亡運動服務的著作——兩書的針鋒相對，祇緣於兩人救亡的策略的不一樣——這也說明了在壓倒一切的救亡這一終極目標之前，西方學苑中「為學術而學術」的專業精神，離開當代中國大知識分子又是何其的遙遠。此外，在西方學術界，學生在學成之後，總得別出心裁另起爐灶，力求在學問上質疑、挑戰、甚至推翻自己老師的學說。馮友蘭之超越胡適，以及馮書之推翻並取代胡書，此之謂順天應人，亦所謂後來居上與推

陳出新，在西方學界便如同日月經天江河行地一般的理所當然。但一心嚮往「全盤西化」的胡適說到底還是一個中國人，這種被西方學者視之為天經地義之事，落到胡適頭上便完全改變了性質。被推翻被超越之後挑激起來的痛楚、失落、懊惱和妒忌，以及隨之而來的不情願、不甘心再加上不服氣，在胡適心中鬱結成一團終生難解的憤憤不平之氣。日後胡適祇要逮到機會，總不忘記對馮友蘭的《中國哲學史》及馮友蘭本人進行抹煞和打壓。胡適長時期對馮友蘭那種近乎非理性的尖酸刻薄，和他一貫以溫良恭儉讓待人接物的開明紳士形象，構成了如此巨大的反差。筆者已在另一篇題為〈師不必賢於弟子——胡適的馮友蘭情結〉的論文中，⁹⁹了結了這一段當代學術史上的公案，於此不贅。

（本文於 2003 年 11 月 12 日通過刊登）

⁹⁹該文將刊於《中國文哲研究集刊》，第 25 期(2004.9)。

Master Not Necessary Superior to Disciple: A Comparative Study of Hu Shi's and Feng Yulan's Histories of Chinese Philosophy

Chi-shing Chak

Institute of Modern History, Academia Sinica

This essay consists of two parts. By exploring several important issues in Hu Shi's *Zhongguo zhhexueshi dagang* (*An Outline History of Chinese Philosophy* 《中國哲學史大綱》), such as the timing of its appearance, its academic format, and its putatively scientific methods, the first part of the essay attempts to explain how and why it could establish itself as a new paradigm for the humanities at a crucial moment of the transformation of Chinese academic culture. The second part, however, comes to the conclusion that Hu Shi's work was surpassed by Feng Yulan, his former student at Peking University, by comparing four important aspects of Feng Yulan's *Zhongguo zhhexueshi* (*A History of Chinese Philosophy* 《中國哲學史》) with Hu Shi's work.

Keywords: Hu Shi, Feng Yulan, history of Chinese Philosophy