

※ 文哲論壇 ※

二十世紀 《中國哲學史》寫作的背景、意義與缺失 ——以胡適、馮友蘭、勞思光為例

廖曉煒^{*}

一、引言

正如中島隆博教授所指出，就中國學者對「中國哲學」(Chinese philosophy)的建構而言，中國哲學首先是以「中國哲學史」的形式出現¹。《中國哲學史》寫作的背後一定隱含著哲學史家對「中國哲學」及其研究方法的不斷反省。反過來講，對「中國哲學」自身之反省和認識的不斷深入，乃是《中國哲學史》寫作的內在動力和根本前提。近年來屢屢被提出討論的所謂重寫《中國哲學史》的話題，十分清晰地反應了這一點。「中國哲學史」的不斷被重寫，無疑可視為中國哲學（史）學科之發展歷程的縮影。

胡適的《中國哲學史大綱》、馮友蘭的兩卷本《中國哲學史》以及勞思光三卷四冊的《新編中國哲學史》，乃是迄今為止最具代表性和影響力的中國哲學史著作²。對三者作一對比性的分析，可以清晰地展示近百年來中國哲學（史）學科的發

本文為華中科技大學自主創新研究基金項目（批准號：2012WQN020）成果，並曾在香港新亞研究所、香港樹仁大學與臺灣中央大學聯合舉辦的「北學南移」國際學術研討會上宣讀，匿名審查人為論文的修訂提供寶貴意見，特此致謝！

^{*} 廖曉煒，華中科技大學哲學系專任講師。

¹ Nakajima Takahiro, *Practicing Philosophy between China and Japan* (Tokyo: UTCP, 2011), p. 132.

² 胡適之前尚有謝无量、陳黻宸等人的中國哲學史著作，相關介紹可參考 John Makeham, “Hu Shi and the Search for System,” in *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as*

展歷程，以及其背後蘊含的思想文化史意涵。學界有關胡、馮的比較研究已形成不少高水平的成果³，唯對三家作比較研究的成果尚不多見⁴。基於以上考量，本文擬從「中國哲學史」的「哲學性」與「歷史性」兩方面對胡、馮、勞三家的《中國哲學史》作一對比性的研究。

二、中國哲學與西方哲學： 中國哲學史的「哲學性」與「中國性」

哲學史敘述的是人類歷史上已有的哲學思想發展、演變的歷史，因此哲學史的寫作必須緊扣哲學問題或哲學思想而展開，這是哲學史寫作的核心內容。亦即唐君毅先生所謂：「哲學史之意旨，在明哲學之史的發展；欲觀哲學之史的發展，當注目在哲學問題之演變。」⁵然而，就中國哲學史的寫作而言，這一核心內容的確定似乎並不那麼容易。因為「哲學」這一概念晚至近代才傳入中國，要確定中國傳統學問中那些內容屬於「哲學」，必須對「哲學」這一觀念本身有深刻的把握。當然最簡便的方法，就是以西方流行的「哲學」觀念為標準，進而於中國傳統學術中尋找對應物，這即是金岳霖先生所謂的「發現於中國的哲學」⁶。

an Academic Discipline in Twentieth-Century China, ed. John Makeham (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2012), pp. 163-185。

³ 相關研究可參考周質平：〈胡適與馮友蘭〉，《漢學研究》第9卷第2期（1991年12月），頁151-182；翟志成：〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》第15卷第3期（2004年9月），頁101-145；翟志成：〈被弟子超越之後——胡適的馮友蘭情結〉，《中國文哲研究集刊》第25期（2004年9月），頁219-257；Nakajima Takahiro, *Practicing Philosophy between China and Japan*, pp. 131-141等。

⁴ 相關研究可參考 Antonio S. Cua, "The Emergence of the History of Chinese Philosophy," in *History of Chinese Philosophy*, ed. Bo Mou (New York and London: Routledge, 2009), pp. 43-68；該文中譯本可參考柯雄文著，施忠連、李武進譯：〈西方哲學對中國哲學史發展的影響〉，《20世紀末的文化審視》（上海：學林出版社，2000年），頁173-199。蕭振聲：〈論馮友蘭、張岱年、勞思光三家的哲學史觀〉，《當代儒學研究》第11期（2011年12月）一文涉及馮、勞之間的比較。

⁵ 唐君毅：〈略論作中國哲學史應持之態度及其分期〉，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》（臺北：大林出版社，1981年），頁112。

⁶ 金岳霖：〈馮友蘭《中國哲學史》審查報告〉，馮友蘭：《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2000年），下冊，頁436。

然而，隨著中國哲學研究的不斷深入，上述中國哲學史寫作模式的弊端越來越尖銳地暴露出來，這種漠視中西哲學差異的研究模式，不能不造成「削足適履」的弊病。換言之，一部理想的《中國哲學史》必然以對「中國哲學之特質」的準確把握為前提⁷，正如王邦雄等著《中國哲學史》的〈總論〉所述：

中國哲學史必須能充分展示出中國哲學有別於西洋哲學的特色，……易言之，一部成功的中國哲學史，不應該只是將中國思想中屬於哲學的部分加以說明，而應該充分展示「中國哲學」特殊性之所在。因此，完全以西洋哲學的標準來審視、展示中國哲學，都可能只是片面地理解中國哲學，而缺乏對中國哲學全面而又深入的掌握。⁸

近來有學者呼籲重視中國哲學的自主性⁹，根本上亦是對上述研究模式的反動¹⁰。以此為線索，可以對胡適、馮友蘭、勞思光的中國哲學史寫作作一總的評述；換言之，透過具體分析三家的「哲學觀」，可以清晰地見出他們的《中國哲學史》與理想的《中國哲學史》之間的距離。

當胡適於二十世紀初，寫作《中國哲學史大綱》的時候，「哲學」、「西方哲學」、「中國哲學」在其思考中似乎並沒有嚴格的區分。胡適基本上是以當時西方流行的哲學觀念為參照來寫作中國哲學史，因而特別強調「知識論」或所謂「邏

⁷ 然而必須注意的是，強調對傳統中國哲學之特質的闡明，並非主張以一種「本質主義」或「原教旨主義」的極端立場來從事中國哲學史的研究。關於這一點，李明輝先生有極為精當的論述，參氏著：〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性」問題談起〉，《思想》第9期（2008年5月），頁165-173；相關討論亦可參考梅約翰（John Makeham）：〈思想史與中國哲學的內在邏輯〉，郭齊勇主編：《儒家文化研究》（北京：三聯書店，2012年），第5輯，頁273-288。

⁸ 王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2005年），上册，頁14。

⁹ 郭齊勇：〈「中國哲學」及其自主性〉，《中華人文精神的重建：以中國哲學為中心的思考》（北京：北京師範大學出版社，2011年），頁190-203；郭齊勇：〈導言〉，《中國哲學史》（北京：高等教育出版社，2006年），頁3。

¹⁰ 近來有學者主張應在金岳霖先生所謂「中國哲學的史」與「在中國的哲學史」這兩種中國哲學史概念之外，確立所謂「做中國哲學的史」的中國哲學史概念，這一意義上的「中國哲學史」講的是哲學活動、哲學實踐的歷史，注重哲學家的生活背景和時代背景，考察他們的學術交往，考察哲學理論的實踐轉化等等。當然上述建議的初衷在於突顯中國哲學「重實踐」的品格，不過這一建議如何避免中國哲學史完全淪為一種史學敘述或者說社會史的研究，則是不得不考慮的問題。更為嚴重的是這將拉大中國哲學史研究與一般意義上哲學研究之間的距離。相關討論參見顧紅亮：〈三種中國哲學史概念〉，《江海學刊》，2013年第4期，頁62-68。

輯論理方法」在哲學中的核心地位，這大概也是胡氏直接以其博士論文《先秦名學史》為基礎寫作中國哲學史的根本原因¹¹。

當然這並不意味著哲學完全可以等同於名學，否則胡氏便沒有必要在《先秦名學史》之外再作《中國哲學史大綱》，只需續寫先秦以後的名學史即可。因而胡氏在《中國哲學史大綱》的長篇〈導言〉中，為「哲學」下了一個較為寬泛的定義：「凡研究人生切要的問題，從根本上著想，要尋著一個根本的解決，這種學問，叫做哲學。」¹² 胡適上述定義雖稍顯寬泛，不過也有其長處，即較具包容性，是以胡適說：「因為人生切要的問題不止一個，所以哲學的門類也有許多種。」具體包括宇宙論、名學及知識論、人生哲學（舊稱「倫理學」）、教育哲學、政治哲學、宗教哲學等¹³。此外上述定義也抓住了哲學思考的一些根本性的特徵，此即胡適所謂「從根本上著想」、「根本的解決」，這正是哲學思辨之前提性、致極性的特徵。但胡適本人對此似乎缺乏自覺的認識，其在後來的一次演講中即認為上述定義中「根本兩字意義欠明」¹⁴。

由這一定義，其實也可以看出胡適對「哲學」的瞭解和把握還是比較粗淺，如在西方哲學中處於中心位置的形而上學、本體論（存有論），就未出現在胡適的分類當中。可見金岳霖先生說西洋哲學與名學非胡適先生之所長¹⁵，大概是比較客觀的評價。撇開這一點不談，胡氏若能緊扣其所把握的這些哲學問題，「把種種哲學問題的種種研究法和種種解決方法，都依著年代的先後和學派的系統，一一記敘下來」，自然也還算一部哲學史，雖然是金岳霖先生所謂的「在中國的哲學史」。然而，如果我們細讀胡適對先秦諸子的解讀，胡適《中國哲學史大綱》的根本問題似乎還不在梁任公等人所謂的「強古人以就我的毛病」¹⁶，或耿志雲等認為的：「實際

¹¹ 更為詳細的論述可參閱陳啟雲：〈「思想文化史學」論析〉，《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001年），頁1-22。

¹² 胡適：《中國哲學史大綱》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁1。

¹³ 同前註，頁1-2。

¹⁴ 胡適：〈哲學與人生〉，歐陽哲生編：《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998年），第12冊，頁2281。

¹⁵ 金岳霖：〈馮友蘭《中國哲學史》審查報告〉，頁437。

¹⁶ 梁啟超：〈評胡適之中國哲學史大綱〉，《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989年），卷5，頁52。

上，此書最大的不足是沒有真正突出中國古代哲學自身的特點。」¹⁷ 胡書就哲學史的「哲學性」這一點而言，問題似乎要嚴重得多。

首先，就胡適對老子哲學的詮釋來看¹⁸。胡氏由老子的政治哲學說起，其目的自然是要強調、突出老子「革命家」的形象及老子哲學對當時社會政治現狀的反動，但其意識到老子在政治上的主張乃是其根本觀念「道」的應用。然而，胡適在分析老子的「道」的時候，除了就一些基本的文獻作簡單的分析之外，根本未曾就「道」的哲學意涵作深層次的反省，而是簡單地將其等同於所謂的「自然法」(Law of Nature)，更有甚者，胡氏認為「無即是虛空」，「無為」則是「極端的放任無為」，「自然」只是「自己如此」而已。對老子哲學略有所知的人，即可看出胡適對老子哲學的詮釋，大體上並未超出「常識」的層次，根本未曾觸及真正的哲學問題。

胡適對孔子哲學的詮釋則完全顯示出其對儒家思想的隔閡。撇開天命、仁、義、禮等核心觀念不談，胡適完全將重點落在對易、正名、忠恕這些觀念作常識性的解釋。將孔子忠恕之道的核心意涵由推己及人的為入之道，強拉至知識的方法，這自然只能顯示其「哲學的偏見」。對孔子忠恕之道的反省，則完全近乎謾罵：「所以我說孔子論知識注重『一以貫之』，注重推論，本來很好。只可惜他把『學』字看作讀書的學問，後來中國幾千年的教育，都受這種學說的影響，造成一國的『書生』廢物，這便是他的流弊了。」¹⁹

胡適對墨子、孟子、荀子、莊子等的解讀，均未超出常識的層次，並且於不知不覺間流露出各種成見。無怪乎梁任公說到：「這部書……凡關於宇宙觀人生觀方面，十有九很淺薄或謬誤。」²⁰ 綜合以上所論，大概不會對作為胡適學生的勞思光對《中國哲學史大綱》的如下評論感到驚異²¹：

胡先生一生做了不少研究工作，但認真看起來，他卻從未在哲學問題上深入過。寫《中國哲學史》這部書的時候，他自己也似乎並未想到要如何掌握中

¹⁷ 耿志雲、王法周：《〈中國哲學史大綱〉導讀》，《中國哲學史大綱》，頁 17。

¹⁸ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁 33-49。

¹⁹ 同前註，頁 79。

²⁰ 梁啟超：〈評胡適之中國哲學史大綱〉，頁 60。

²¹ 勞思光對胡適的更多評論可參閱勞思光：〈不廢江河萬古流——敬悼胡適之先生〉、〈從「胡適問題」說到批評人物的標準〉，兩文均收入勞思光著，梁美儀編：《思光人物論集》（香港：香港中文大學出版社，2001 年），頁 49-55、57-64。

國哲學的理論，如何去展示它，而只注意到諸子是否「出於王官」，以及其他類似的歷史問題。在《中國哲學史》上卷中，胡先生對先秦諸子的思想，說得很少，而考證則占了大半篇幅。說及思想的時候，胡先生所根據的也大半只是常識。用常識解釋哲學，無論如何是不會接觸到真問題的。而一本哲學史若只用常識觀點來解釋前人的理論，則它就很難算作一部哲學史了。所以，我們如果著眼在中國哲學史的研究風氣上，則我們固可以推重胡先生的作品，承認它有開風氣的功用，但若以哲學史著作應具的條件來衡度胡先生這部書本身的價值，則我們只能說，這部書不是「哲學史」，只是一部「諸子雜考」一類考證之作。²²

總而言之，在勞思光看來，胡著《中國哲學史大綱》的根本問題，在於該書「幾乎完全沒有『哲學』的成分」。勞氏的批評雖然嚴苛²³，但基本上還算客觀，他在肯定胡書開風氣之功的同時²⁴，對其弊病亦有極為深刻的認識。不過也不能因此就認為胡書全無「哲學觀念」層次的分析，只是胡氏的相關論述距離「真正意義上的」中國哲學甚至「真正意義上的」哲學仍有一段距離。是以胡書仍可談論這些「哲學觀念」之間的關係以及「哲學觀念」與特定社會歷史情境之間的互動等等。然而正如羅素 (Bertrand Russell) 或柯雄文認為的哲學史家，必須某種程度上就是哲學家 (a historian of philosophy must to some extent be a philosopher)²⁵，這是哲學史寫作的一個必要條件，胡適因其對哲學的隔膜，所著《中國哲學史大綱》自然不能符合嚴格的哲學史標準。

雖說胡適的中國哲學史課程對馮友蘭造成極大的衝擊和影響，然而作為學生的馮友蘭，在哲學上的造詣，卻遠非胡適所能媲美，馮氏建構起自成系統的新理學體系即是明證。馮著兩卷本《中國哲學史》之所以能夠全面超越胡適的《中國哲學

²² 勞思光：《新編中國哲學史》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），卷1，頁2。

²³ 其實這也是余英時等史家所認同的觀點，參余英時：〈學術思想史的創建及流變：從胡適與傅斯年說起〉，《古今論衡》第3期（1999年12月），頁67-75。

²⁴ 有關《中國哲學史大綱》對近代中國史學乃至全部人文學科的影響，可參閱余英時：〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁221-232；翟志成：〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，頁101-145。

²⁵ 羅素著，何兆武、李約瑟 (Joseph Needham) 譯：《西方哲學史》（北京：商務印書館，1963年），卷上，頁12；Antonio S. Cua, "The Emergence of the History of Chinese Philosophy," p. 62。

史大綱》，不能不歸功於馮氏的哲學素養。然而馮著《中國哲學史》遭致批評最多的，似乎也在於馮氏特殊的哲學立場。

馮氏於《中國哲學史·緒論》部分，為避免哲學定義所帶來的不必要困擾，改由通過介紹哲學各部門之內容以說明「哲學之為何物」。馮氏依照西方通行之觀點，將哲學分為宇宙論、人生論、知識論三部門；宇宙論又分為本體論 (ontology) 及狹義的宇宙論 (cosmology) 兩部分；人生論則分為研究人究竟是什麼的心理學²⁶，以及研究人究竟應該如何的倫理學、政治社會哲學等；知識論分為研究知識之性質的狹義知識論 (epistemology) 與研究知識之規範的狹義的論理學²⁷。《中國哲學史》的寫作不過是「就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之」²⁸。

就此而言，馮氏《中國哲學史》基本上也是「以西方哲學為參照」撰寫而成，在這一點上馮友蘭與胡適並無多大差別，因而金岳霖先生說馮氏的哲學史仍是「在中國的哲學史」；不過馮友蘭對西洋哲學與傳統中國學問之間的差別，顯然有更為清醒的認識，《中國哲學史·緒論》第六節對此有清楚的表述。然而依馮氏之見，在當時的歷史情境下，以西方哲學為參照撰寫中國哲學史，乃是不得不然的一種選擇：

吾人本亦可以中國所謂義理之學為主體，而作中國義理之學史。並可就西洋歷史上各種學問中，將其可以義理之學名之者，選出而敘述之，以成一西洋義理之學史。就原則上言，此本無不可之處。不過就事實言，則近代學問，起於西洋，科學其尤著者。若指中國或西洋歷史上各種學問之某部分，而謂為義理之學，則其在近代學問中之地位，與其與各種近代學問之關係，未易知也。若指而謂為哲學，則無此困難。此所以近來只有中國哲學史之作，而無西洋義理之學史之作也。²⁹

但這更多是從哲學的形式上來說，若從內容而言，馮氏並不像胡適那樣，太過隨意地以西洋哲學的某種觀點來闡釋，甚至是批評中國古代哲學，馮書上册論述先秦各

²⁶ 馮氏大體上視傳統中國哲學中的心性論為心理學，觀乎馮氏對孟、荀以及宋明理學中相關內容之詮釋，不難知之。

²⁷ 馮友蘭：《中國哲學史》，上册，頁3-4。

²⁸ 同前註，頁3。

²⁹ 同前註，頁6-7。

家，尤其能夠做到這一點。是以陳寅恪先生在〈審查報告〉中稱讚馮書真正做到「瞭解之同情」，金岳霖先生也認為馮氏在哲學立場上雖傾向於新實在論，然而「他沒有以實在主義的觀點去批評中國固有的哲學」。但正如牟宗三先生注意到的那樣，金氏的說法，就馮書上册而言雖可成立，但當轉入下册的時候，金氏的講法似乎就有可商榷之處了³⁰。大概先秦各家論理平實，形上學方面之論述遠不如後世宋明儒學那麼精緻，是以講述先秦諸子的時候，可以盡量淡化哲學史家自己的哲學立場。當面對宋明理學相對複雜的形上學系統的時候，馮氏個人的哲學立場和觀點，自然也就較為突出地展現出來。

就主觀意願來看，馮氏顯然是希望盡量客觀地展示中國固有的哲學，觀乎馮書〈自序二〉不難體會這一點：

此第二篇稿最後校改時，故都正在危急之中。身處其境，乃真知古人銅駝荊棘之語之悲也。值此存亡續絕之交，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，而其言之字裏行間，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。

主觀意願如何是一回事，但客觀上能否做到這一點，則又是另一回事。以下即以馮書對宋明理學的詮釋為例，略作討論³¹。

站在今天的立場來看，馮書宋明理學詮釋的最大問題，在於其對宋明儒學的核心論旨「天道性命相貫通」³²根本缺少相應的瞭解。馮氏基本上將周濂溪、張橫渠等的形上學思想詮釋為自然主義的宇宙論，宋明儒學之核心關切在於成就理想的聖賢人格，二者之間有何內在關聯？馮氏並無明確之反省。就此而言，西方哲學「宇宙論」、「人生論」其實並不適用於中國哲學³³。此外，馮氏以橫渠等所謂「萬物一體」

³⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁2-3。

³¹ 關於馮友蘭重建傳統中國哲學的內在矛盾及其方法論缺失之更為深入全面的討論，可參閱郭齊勇：〈形式抽象的哲學與人生意境的哲學——論馮友蘭哲學及其方法論的內在張力〉，《中國哲學智慧的探索》（北京：中華書局，2008年），頁286-299。

³² 較為扼要的論述可參閱牟宗三：〈宋明儒學之課題〉，《心體與性體》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第1冊，頁3-64。

³³ 劉述先：《生命情調的抉擇》（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁28。

之觀念不過是就「孟子哲學中之神祕主義的傾向，加以推衍」³⁴。上述數端只有對「天道性命相貫通」有清晰的認識，方可予以合理的解釋，由於馮氏對此並無相應的瞭解，因而其對相關問題的詮釋顯得十分外在。

其次，由於馮氏對「天道性命相貫通」之旨缺乏相應的瞭解，是以其對以自然主義宇宙論詮釋周、張之學所可能存在的理論困難缺乏必要的理論反省。如作為史家的張蔭麟先生即有如下質疑：「但《圖說》裏所謂的太極若是理，則『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動』等話又怎講呢？形而上的，超時空的，永久不變的理自身怎會動起來？又怎會生起東西來，生起形而下的『氣』來？這個生究竟怎樣生法？」³⁵此外，馮氏以氣解釋橫渠所謂「太虛」，但其不能不面臨諸多的困難：

既云：「太虛無形，氣之本體。」則所謂合虛與氣者，豈非即等於謂「合氣與氣」乎？橫渠云：「天所性者，通極於道，氣之昏明，不足以蔽之。」既謂「由太虛有天之名」，則天者即太虛耳。太虛即氣之本體，何能於氣之外有天？蓋橫渠之宇宙論，本為一元論。至講性時，則有時不自覺的轉入二元論。「氣質之性」之說，雖為以後道學家所採用，而由上所說，則在橫渠之系統中，頗難與其系統之別方面融洽。³⁶

這裏的問題當然並非出在橫渠思想的混亂上，相反地，問題的根源在於馮氏詮釋系統的局限性。

關於二程之學的詮釋，直至晚年馮氏都引以為自豪，因為馮氏認為自己首次將二者的學問分開，認為二者分別開啟了理學和心學這兩個不同的學派³⁷。然而，細讀馮氏的論述，不難發現馮氏區分二程之學的理论依據乃是基於對二程之學乃至陸王心學之誤解的基礎之上。首先，由於馮氏不解明道所言之「天理」有兩義：就體而言之第一義的理，與「落於實然上就現實存在之種種自然曲折之勢而言」之第二義

³⁴ 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊，頁236。

³⁵ 張蔭麟：〈評《中國哲學史》下卷〉，馮友蘭：《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2001年），卷11，頁318。

³⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊，頁234。

³⁷ 馮友蘭：《三松堂自序》，收入《三松堂全集》，卷1，頁191。

的理³⁸；因而明道所謂之「理」，在馮氏的詮釋系統中，不過是「自然的趨勢」³⁹，全無形上意涵；而「伊川所謂之理，略如希臘哲學中之概念或形式」⁴⁰。此外，由於馮氏對明道體用不二的圓融說法無相應的瞭解，因而認為明道並不注重形上形下之區分，相反地，伊川對此區分則極為注重。由此可知，馮氏對二程之學其實缺乏相應的瞭解，其區分二家之說的理論依據並不充分。

當然馮氏宋明理學詮釋被質疑得最多的，無疑是其以實在論的立場詮釋朱子哲學⁴¹。雖然馮氏的哲學立場於其詮釋橫渠、伊川之學時，已有所透露，不過在其詮釋朱子哲學時表現得最為顯明⁴²。至於馮氏此一詮釋路向何以無法成立⁴³，牟宗三先生對朱子哲學的詮釋可以很好地回應這一點⁴⁴。最後，馮氏的哲學立場也使得他無法真正契入陸王心學。由於馮氏將陸王心學中的「心」與朱子哲學中的「心」加以等同⁴⁵，無法正視「心」的形上學意涵，因而一方面馮氏對陸王心學之形上學觀念無法作深入的討論，另一方面在討論朱陸異同的問題時，認為象山之學無形上形下之分，且以心為性，因而以朱子指責象山近禪為是。由上所述，馮氏對心學之隔膜已然顯露無遺，這正是其招致牟宗三、勞思光之激烈批評的根本原因之所在。

綜上，雖然主觀上馮友蘭在詮釋傳統中國哲學的時候，努力做到「同情的瞭解」，然而客觀上其對傳統中國哲學的把握，是否真正抓住其內在本質，則大可懷疑。就此而言，馮氏的《中國哲學史》仍不能算是一部成功的哲學史，是以當有學者指出「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，而

³⁸ 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁87；亦可參考劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》（貴陽：貴州人民出版社，2009年），頁87-88。

³⁹ 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊，頁241；馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1999年），下冊，頁117-118。

⁴⁰ 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊，頁242。

⁴¹ 相關論述可參閱勞思光：〈評馮友蘭《新理學》〉，《書簡與雜記》（臺北：時報文化出版公司，1987年），頁11-24；勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁306-308；丁為祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》（北京：人民出版社，2012年），頁396-563。

⁴² 馮友蘭：《中國哲學史》，下冊，頁230、242、259。

⁴³ 金春峰教授基於不同的詮釋路向，對馮氏的這一詮釋進路亦有尖銳的批評，見金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，1998年），頁112。

⁴⁴ 具體可參考牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁96；第3冊，頁562-564。

⁴⁵ 勞思光對馮氏此說亦有明確批評，見勞思光：《新編中國哲學史》，卷3上，頁290。

且還是迄今為止最好的一部中國哲學史。……幾乎所有人都承認：在目下所有的中國哲學史的著述中，還未有任何一部著作，能在整體上勝過了馮友蘭的這部書」⁴⁶時，隨即招致一些學者的質疑⁴⁷。

是以就《中國哲學史》之「哲學性」的角度而言，馮氏哲學史的根本問題，正在於其對中國哲學的內在特性把握不足⁴⁸。

由上所述不難看出勞思光對胡適、馮友蘭哲學史的缺失，實有極為準確的把握，因而感慨「至今我們尚未有一部較合水準的哲學史出來」，勞著《中國哲學史》正在這一背景下出現。勞書〈序言〉部分即以對胡、馮中國哲學史的整體性反省開端。十分明顯地，勞氏的中國哲學史敘述，乃是以馮友蘭的《中國哲學史》為其對話者和超越之對象，這由勞氏寫作中國哲學史的基本動機⁴⁹，以及屢屢提及馮氏的觀點並加以反省、批評即可看出。

與胡適、馮友蘭略有不同，勞思光並未在其所著哲學史的開頭部分專門討論「哲學」的定義問題。不過透過他對胡、馮哲學史的批評以及書後所附的〈後序〉、〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉等材料，不難梳理出勞氏個人的哲學觀及其對哲學、西方哲學、中國哲學之內在關聯的看法。

對於胡適和馮友蘭而言，以西方哲學為範型建構中國哲學史，是面對現代西方學術之衝擊不得不然的選擇。但在勞思光看來，由此建構起來的中國哲學史根本算不得「中國哲學」史，因為這已失掉中國哲學史最根基性的內容：中國固有哲學的本質特徵。唐君毅先生於一九四〇年代初即已論及這一點，認為「治中國哲學史當重中國哲學之特質，其持西哲以較論之處，於其同點外，當更重其異點」，乃治中

⁴⁶ 翟志成：〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，頁 120。

⁴⁷ 蕭振聲：〈論馮友蘭、張岱年、勞思光三家的哲學史觀〉，《當代儒學研究》第 11 期（2011 年 12 月），頁 172；劉紀曜：〈胡適的實驗主義與歷史理念〉，《臺灣師大歷史學報》第 41 期（2009 年 6 月），頁 191-232。

⁴⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，頁 3。

⁴⁹ 勞氏論及自己寫作《中國哲學史》的基本動機時提到：「我感覺中國哲學史有另行撰寫的需要。當時中國人社群中仍常用馮友蘭的舊作，但馮書對於儒學及中國佛教的註釋及基本陳述都有明顯缺點；而且馮氏本人當時已成為歷史唯物論的附和者，離中國傳統哲學更是愈來愈遠，不可能再在這方面有所改進。因此，要達成對中國哲學的較嚴格的認識，便應另撰中國哲學史。這就使我改變了自己的計畫。我將中國哲學史的撰寫作為要先完成的工作。」見勞思光：〈《哲學問題源流論》新編版自序〉，《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學出版社，2001 年）。

國哲學史者應首先確立之態度⁵⁰。然而，勞氏這裏不得不面對的一個問題，是由於中西哲學之間的巨大差異，在最大限度地突出中國哲學自身特點的基礎上建構起來的「中國哲學史」，是否仍能被稱為「哲學」史？這大概是勞氏首先要面對的一項質疑。西方學界大多將中國固有哲學視作民俗學、宗教學研究之對象，乃至某種神祕體驗，即是明證，實際上勞氏對此有極為明確的認識⁵¹。對上述問題之回應，即涉及勞思光對「哲學」這一觀念的反省。

依勞氏之見，要給「哲學」下一嚴格的定義，本身即是很困難的事情，但這並不表示無法談論「哲學」這一觀念本身，這可以轉由「功能」的角度來瞭解「哲學」這一觀念。勞氏認為哲學大體可分為兩部分，「一部分屬於『強迫性的知識』一面，另一部分則屬於『主張』」⁵²。前者主要提供某種知識或哲學理論（與科學知識的模型極相近），後者則主要為人生提供某種引導性的作用。勞氏後來在〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉⁵³的長文中，對此有更為詳盡的論述。相應地，勞氏認為哲學就其功能而言，可分為認知性的哲學 (cognitive philosophy) 和引導性的哲學 (orientative philosophy)，就中西哲學的差別來看，中國哲學顯然偏重後者，西方哲學則較為偏重前者。在勞氏看來：

當我們說某一哲學是引導性的，我們的意思是說這個哲學要在自我世界方面造成某些變化。為了方便，我們可以提出兩個詞語，即「自我轉化」與「世界轉化」。這兩個詞語可涵蓋中國傳統中哲學的基本功能。⁵⁴

這在一定程度上就解決了馮友蘭寫作《中國哲學史》時面臨的困境。馮氏認為「中國哲學家多講內聖外王之道」以及工夫修養方法，而根本不以知識論、論理學為中心，因此中國固有哲學的這些內容似乎很難「以哲學名之」⁵⁵。勞氏上述所謂「自我轉化」與「世界轉化」即馮氏所謂的「內聖外王」，這本質上屬於「引導性的哲學」，

⁵⁰ 唐君毅：〈略論作中國哲學史應持之態度及其分期〉，頁 111。

⁵¹ 勞思光：〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉，《新編中國哲學史》，卷 3 下，頁 665-666；勞思光：〈中國哲學研究之檢討及建議〉，《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2003 年），頁 1-24。

⁵² 勞思光：〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉，頁 666-667。

⁵³ 勞思光：《思辯錄——思光近作集》（臺北：東大圖書公司，1996 年），頁 1-37。

⁵⁴ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，同前註，頁 18-19。

⁵⁵ 馮友蘭：《中國哲學史》，上册，頁 7-8。

與馮友蘭當時所理解的以「認知性的哲學」為中心之「哲學」有極大的差別。由於馮氏意識到在當時的時代背景下，只能以西方哲學為背景來建構所謂的「中國哲學」史，因而「中國哲學史」的寫作不得不面對形式上屬於西方而內容上屬於中國的巨大矛盾。

勞思光則試圖在功能上將哲學區分為認知性哲學與引導性哲學，並以此為基礎安立中國固有哲學作為「哲學」的正當性。然而，這裏還必須說明的是認知性的哲學與引導性的哲學，這兩者在何種意義上可以統攝於某種統一的哲學觀念之下？勞氏認為這其實涉及對「哲學」概念本身的重新反省。

勞氏認為固然無法給「哲學」一個嚴格的本質定義，然而哲學之為哲學，仍然可以從哲學思考之特殊性的角度，對其加以界定，循此勞思光提出了一個具有開放性的哲學概念：「哲學思考是對於(a, b, c, ...)的反省思考。」⁵⁶

勞氏認為哲學思考的本質特徵在於其反省的特性，由這一特點出發界定哲學概念，就可以使得哲學有其確定的範圍，不至於漫無邊界。上述界定中的a, b, c, ...代表哲學的功能，且哲學的功能並非固定不變，因為在不同的時代，哲學的內容與功能，會有很大的不同。勞氏對哲學概念的上述界定的長處因此也就顯而易見：它不只使得已有的哲學可以有一對話和溝通的平臺，也為未來可能出現的哲學形態留有餘地。

勞氏所確立的這一具有開放性、統攝性的哲學概念，極大地突破了胡適、馮友蘭等人所瞭解之哲學概念的局限性。此外，勞氏以引導性的哲學來界定中國固有哲學，確實可以很好地說明中國哲學的特性。以此為基準寫作中國哲學史，不只可以很好地解決中國固有哲學在何種意義上是哲學的前提性問題，同時亦可保證中國哲學史的敘述能夠突出中國哲學自身的特性。

勞氏如此界定哲學以及中西哲學之關聯，其實更是在當前「哲學危機」的大背景下，給中國哲學之正當性一個最強義的說明。以勞氏之見，當代哲學越來越淪為哲學家個人之「智力的遊戲」，面對種種人生以及社會問題，哲學表現出一種「無力感」。哲學要突破這種危機狀態，根本的出路只在如何透過哲學家自我的反省和努力，以使哲學繼續在文化活動中發揮引導人生的「定向」功能，而不僅僅是遊戲

⁵⁶ 勞思光：〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，頁9。

(philosophy beyond a game)⁵⁷。在此背景下，中國哲學的意義和價值也就清晰地展示出來，換言之，勞思光乃是在「世界哲學」的背景下，重新勘定中國哲學的缺弱與優長。

勞思光在中國哲學史的寫作中，也盡可能地貫徹以上主旨。勞書特別突出、強調「自我」或「主體性」的觀念即是明證⁵⁸。勞氏詮釋儒、釋、道三家，皆以「主體性」為核心觀念，其差別在於：「儒學之『主體性』，以健動為本，其基本方向乃在現象界中開展主體自由，故直接落在『化成』意義之德性生活及文化秩序上。道家之『主體性』，以逍遙為本，其基本方向只是『觀賞』萬象而自保其主體自由，故只能落在一情趣境界上及遊戲意義之思辨上。佛教之『主體性』，則以靜斂為本，其基本方向是捨離解脫，故其教義落在建立無量法門，隨機施設，以『撤銷萬有上』。」⁵⁹就此而言，不能不說勞氏對中國哲學主流之特性有極準確的把握，因為正如牟宗三先生所言，中國哲學作為「生命的學問」，「特重『主體性』(subjectivity)與『內在道德性』(inner morality)」⁶⁰，「主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命」⁶¹；換言之，中國哲學主流的根本關切在於，透過對自我的領會而思考如何通過具體的修養方法以成就理想人格。

不過勞氏對中國哲學的上述「事實性描述」的背後還包含有他個人的哲學立場：真正具有很強理論效力的哲學必然建基於「主體性」之上，任何以「客體性」為中心之哲學理論，不論是宇宙論或形而上學，都有無法克服的理論困難⁶²，這由勞氏對《中庸》、《易傳》以及漢儒和宋儒哲學思想的詮釋可以清楚地看到。勞氏對馮友蘭哲學史的批評更是典型地體現了他的這一哲學立場：「他〔馮友蘭〕從來不能掌握道德主體的觀念，甚至連主體性本身也悟不透，看不明。結果，他只能很勉強將中國儒學中的成德之學，當成一個形而上理論來看，自是不得要領。」⁶³

⁵⁷ 勞思光：〈「中國哲學」與「哲學在中國」〉，《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁31。

⁵⁸ 有關勞氏的自我理論可參閱：勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁109；勞思光：《哲學問題源流論》，頁8-11；張燦輝：〈勞思光先生早期思想中的自我問題〉，劉國英、張燦輝合編：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁29-37。

⁵⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷2，頁240。

⁶⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁4。

⁶¹ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁16。

⁶² 勞氏明確主張，康德之後一切形而上學皆不能成立，參勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁150。

⁶³ 同前註，頁3。

或許因為受康德哲學影響太大的緣故⁶⁴，勞氏將重視主體性的理論（心性論）與重視客體性的理論（形上學、宇宙論等等）加以對立：「一個哲學理論，或歸於主體性，或歸於客體性，基本上更無例外。」⁶⁵這就使得他對中國哲學之特性的認定有所不足。以下具體言之。

首先，就孟子哲學的詮釋來看。在勞氏看來，孟子哲學乃是以道德主體性為中心之純粹的心性論，其中根本不涉及任何形上學問題。然而，如所周知，儒學作為「天人性命之學」，它不只包含心性論這一部分，更有形上學、天道觀這一段內容，但由於勞氏視心性論與形上學為無法並立者，因而他不能不通過詮釋上的策略，消解「天」在孟子哲學中的重要性，以保持孟子哲學重「主體性」的思想面貌：「孟子之心性論，全建立在『主體性』觀念上，無論其論證強弱如何，處處皆可以離開『形上天』之假定而獨立。則『天』觀念在孟子思想中並無重要地位，似亦無疑。」⁶⁶因篇幅所限，這裏無法對勞氏的孟學詮釋作深入的剖析⁶⁷，但有一點可以肯定，即勞氏的觀點與一般對儒學的瞭解有很大的距離；換言之，在通常的瞭解中，儒學不只有道德自我之觀念，更強調「天人合一」的觀念，完全消解「形上天」之心性論是否合乎儒學之本旨，不能不令人懷疑。也正因如此，勞氏對儒學的詮釋招致牟宗三激烈地抨擊⁶⁸。

不止於此，由於勞氏將重「客體性」之形上學、宇宙論視為與重「主體性」之哲學理論為相背反、衝突者，因而對之一概作「自然」主義的詮釋，是以對儒學中涉及「形上學」者一律持批評態度。且不論勞氏對漢儒「宇宙論中心之哲學」的否定，即便同樣重視「成德之學」的《中庸》、《易傳》乃至宋儒周濂溪、張橫渠、二程、朱子哲學中的「宇宙論」、「形上學」亦在被批評之列。這裏不能不反省的一項課題，就是形上學是否只有康德所批評之外在的、獨斷的、思辨的形上學這

⁶⁴ 勞思光對康德哲學有極為深入的研究，除《康德知識論要義》一書外，勞氏尚有論及康德哲學之論文多篇，參〈勞思光教授早年論及康德哲學著作一覽表〉，勞思光著，關子尹編：《康德知識論要義新編》（香港：香港中文大學出版社，2001年），頁211-212。

⁶⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁307。

⁶⁶ 同前註，頁150。

⁶⁷ 拙文〈當代儒學與西方文化——徐復觀、勞思光儒學詮釋論析〉（《中國哲學與文化》第11輯，將由灝江出版社於2014年出版）對此有所討論。

⁶⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁71-76。

一種形態，是否存在某種與主體性能夠相互融通之獨特的形上學形態？換言之，儒學既重主體性（心性論）又重形上學（天道觀）之哲學思想是否可賦予一更為合理的詮釋？就當代學界而言，唐君毅、牟宗三等當代新儒家所提倡之「道德的形而上學」(moral metaphysics) 正可代表此一詮釋進路。

就方法學之自覺而言，勞氏對中國哲學史寫作之「中國性」的強調，無疑是勞氏《中國哲學史》最值得重視的地方。勞氏對哲學、西方哲學與中國哲學之內在關係的反省，不能不說較之胡適、馮友蘭要深刻得多。然而，由於西方哲學在二十世紀中國學者建構中國哲學史的努力中所產生的種種影響⁶⁹，胡適、馮友蘭、勞思光三位先生的《中國哲學史》對中國哲學之特性的彰顯，無疑都程度不同地存在著種種不足。這裏必須反省的一個課題，就是西方哲學作為今日建構中國哲學（史）無法迴避的一個重要參照，在努力透過西方哲學的參照彰顯中國哲學之特性的同時，如何不被參照所干擾而「客觀地」審視中國固有哲學？

由上所述不難看到從胡適經由馮友蘭到勞思光，中國學者在中國哲學史建構之「哲學性」及其「中國性」方面，顯然是步步深入，至少從方法學自覺的角度而言，可以肯定這一點。但就客觀的角度來看，上述三部哲學史均有值得商榷之處。

三、哲學與歷史：中國哲學史的「歷史性」

要全面反省上述三部《中國哲學史》，還必須從「歷史性」的角度對其加以審視。套用勞思光先生的講法，一部哲學史其所述者雖是「哲學」，卻也必須是「史」。是以必須對哲學史之「歷史性」予以充分的重視。這裏所謂「歷史性」主要有兩層涵義：（一）過去種種哲學與其時代之間的關係。正如有學者所強調的：「一部好的哲學史，不但要釐清哲學思想發展的內在理路，而且還要指明它們與時代問題的根本關係。這種指明當然不能是簡單地說一通存在決定意識的道理，羅列一下所謂『時代背景』，而是要像黑格爾說的那樣，將哲學看作是在思想中被把握的時代，從哲學中看出時代的問題。」⁷⁰（二）以往哲學發展、演進的脈絡，有如

⁶⁹ 西方哲學具體如何影響二十世紀中國學者的中國哲學史創構與寫作，首先就是一個非常值得探討的課題。

⁷⁰ 張汝倫：〈中國哲學的自主與自覺——論重寫中國哲學史〉，《中國社會科學》，2004年第5期，頁89。

Copleston 所言：「哲學史當然不僅僅是各種意見的堆砌而已，也不只是鋪敘各個孤立的思想單元。如果哲學史僅被視為『各種不同意見的排比記錄』，而這些意見也被視為價值相等或全無價值；那麼哲學史就成了『一套無聊的故事，如果你願意稱之為博學的探究，也並無不可』。其中充滿了先後遞承與相互關係、主潮與逆潮、正論與反論；任何一派哲學都必須就其歷史背景與學說脈絡去認識，才能得到充分的瞭解。如果不先對赫拉克利圖斯、巴曼尼得斯及畢達哥拉斯學派有所認識，誰能真正瞭解柏拉圖的意向或他的言行呢？如果不先對英國經驗論有所認識，並且弄清楚休謨的懷疑論對康德所產生的影響，誰又能真正瞭解何以康德對時間、空間及範疇要採取如此不尋常的立場？」⁷¹ 上述兩點大體上對應於文德爾班 (W. Windelband) 所規定的哲學史之三項基本任務中的前兩項：「(一) 準確地證實從各個哲學家的生活環境、智力發展和學說的可靠資料中可以推導出什麼東西來；(二) 從這些事實，重建出創始的發展過程，以便就每個哲學家來說，我們可能瞭解他的學說哪些來自前人的學說，哪些來自時代的一般觀念，哪些來自他自己的性格和所受教育；(三) 從考慮全局出發來估計，這樣創立的、根據根源來闡述的這些理論對於哲學史的成果來說，具有多大價值。」⁷²

就方法學的角度而言，胡適大概是三者中最為重視哲學史之歷史性。這一點從胡適對哲學史之目的認定可以清楚地看出。依胡適之見，哲學史的目的有三：(一) 明變，梳理古今思想沿革變遷的線索；(二) 求因，找出古今哲學思想沿革變遷的原因（具體而言，有三種：個人才性不同、所處的時勢不同、所受的思想學術不同）；(三) 評判，說明每一家學說所發生的效果（約有三種：一家學說在同時的思想和後來的思想上發生何種影響、一家學說在風俗政治上發生何種影響、一家學說的結果可造出什麼樣的人格來）⁷³。

細加分析不難見出胡適所謂「明變」，即是要找尋過去哲學思想發展的脈絡，這正是上文所謂哲學史之歷史性的第二層意義⁷⁴。「求因」、「評判」主要是從思想觀

⁷¹ 柯普斯登 (Frederick Copleston) 著，傅佩榮譯：《西洋哲學史》（臺北：黎明文化事業公司，1997 年），卷 1，頁 5。

⁷² 文德爾班著，羅達仁譯：《哲學史教程》（北京：商務印書館，1987 年），上册，頁 25。

⁷³ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁 2-3。

⁷⁴ 中島隆博先生認為胡適對哲學史之「系統」、「脈絡」或「內在線索」的強調帶有明顯的「目的論」傾向，參中島隆博：〈「中國哲學史」的譜系學——杜威的發生學方法與胡適〉，《解構與重建——

念與社會歷史情境（當然還包括個人才性、人格等）之互動的角度，說明思想觀念產生的社會歷史根源，以及思想觀念對社會歷史情境所可能產生的影響；這一點較為明確地展示了哲學史之歷史性的第一層意義。胡適於〈中國哲學的線索〉一文中對這兩方面有更為明確的表述：「這個線索可分兩層講。一時代政治社會狀態變遷之後，發生了種種弊端，則哲學思想也就自然發生，自然變遷，以求改良社會上、政治上種種弊端。所謂時勢生思潮，這是外的線索。外的線索是很不容易找出來的。內的線索，是一種方法——哲學方法，外國名叫邏輯 Logic……外的線索只管變，而內的線索變來變去，終是逃不出一定的徑路的。」「思想必依環境而發生，環境變遷了，思想一定亦要變遷。無論什麼方法，倘不能適應新的要求，便有一種新方法發生，或是調和以前的種種方法，來適應新的要求。找出方法的變遷，則可得思想的線索。思想是承前啟後，有一定線索，不是東奔西走，全無紀律。」⁷⁵所謂「外的線索」與「內的線索」正對應於哲學史之歷史性的兩層意義。需要注意的是就「內的線索」而言，胡適強調的似乎並非哲學思想或哲學問題的發展演進，而是「哲學方法」的發展變化，這大概就是余英時先生所提到的胡適思想中所存在的「化約論的傾向」：「胡適思想中有一種非常明顯的化約論 (reductionism) 的傾向，他把一切學術思想以至整個文化都化約為方法。」⁷⁶

胡適在具體詮釋各家哲學的時候，也盡可能地貫徹上述思路。如胡適論述荀子哲學的時候，盡可能將荀子思想與莊、老、孔、孟、「別墨」之間的關係作一梳理。論述老子、楊朱哲學的時候，尤其強調當時社會政治的現狀對老子、楊朱哲學所產生的影響；論述孔子、莊子哲學的時候，則較為突出孔子、莊子的人生哲學對後世中國人之人格養成所產生的影響。凡此都是胡適突出哲學史之歷史性的明證⁷⁷。

中國哲學的可能性》（東京：UTCP，2010年），頁13-25。

⁷⁵ 胡適：〈中國哲學的線索〉，歐陽哲生編：《胡適演講集》（北京：北京大學出版社，1998年），頁276、280。

⁷⁶ 余英時：〈中國近代思想史上的胡適〉，《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁197-198。

⁷⁷ 如果注意到思想史與哲學史乃至觀念史的差別，一定意義上，胡適《中國哲學史大綱》則更近於思想史，如史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 對「思想史」這一概念有如下界定：「(1) 思想史的重點並不僅僅限於一般所謂的『自主過程』的思想領域內。它主要著重在人類對他所處的生活環境的意識反應。(2) 思想史家的理想是希望對於自己所研究的人物的思想盡可能達到完全的瞭解。他並不是一開始就想用一些假設性的起因來『解釋』他們的思想，相反，他還承認在這個領域中人

強調思想觀念與思想觀念之間的前後關聯，與強調思想觀念與社會歷史環境之間的互動，在胡適這裏本質上是內在統一的。正如史華慈先生所謂：「觀念與觀念之間的關係是不容忽視的，因為前代的思想潮流以及當代的思想潮流正是構成環境本身的一個重要而不可或缺的部分。」⁷⁸

不過正是在這一點上，胡適作為「史家」的偏見和局限性同樣也展露無遺。由於太過強調社會歷史情境對思想觀念的制約性⁷⁹，哲學觀念本身所可能有的「超越性」完全被消解，這與哲學追求普遍性的基本目的相違背⁸⁰。胡適在長篇〈導言〉中所提供的方法論其實主要都是史學性質，余英時先生說：「《中國哲學史大綱》所提供的並不是個別的觀點，而是一整套關於國故整理的信仰、價值和技術系統。」⁸¹這是一個極為精準的論斷。然而這種整理國故的問題也十分明顯，梁漱溟先生對此有極為清醒的認識：「照胡先生所講的中國古代哲學，在今日哲學界可有什麼價值呢？恐怕僅只做古董看作好玩而已！」⁸²其實梁先生的質疑，可歸結為中國哲學史的研究並不能完全化約為純史學的研究（亦即胡適所提倡的國故整理），否則必然導致中國古代哲學的「古董化」⁸³，而無法突顯其超越特定歷史情境的普遍性意義和價

類有相當程度的自由。他也對於一些起因假設發生興趣，但必須對於他所研究的人物的思想背景有真正的幫助。(3) 把人類的意識反應看做是整個人類行為的動因之一，因此對於觀念與人類其他活動領域的關係也有興趣。(4) 當他把在研究過程中對於自己所遇到的思想是否有效的問題能完全不參與這種幻想放棄以後，他仍然企圖把自己的判斷，以及與所想瞭解的別人的思想劃清界限。」參本傑明·史華慈著，王中江編：《思想的跨度與張力——中國思想史論集》（鄭州：中州古籍出版社，2009年），頁11。

⁷⁸ 同前註，頁4。

⁷⁹ 林毓生先生論及胡適思想中的「環境決定文化說」以及此說與其「文化上反傳統主義」之間的矛盾，參林毓生：〈胡適的假改革主義〉，《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1987年），第5章；林毓生：〈胡適與梁漱溟關於東西文化及其哲學的論辯及其歷史意義〉，《政治秩序與多元社會——社會思想論叢》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁303-324。

⁸⁰ 關於哲學史與思想史之研究在這一點上的分歧，李弘祺先生有很清晰的論述，參氏著：〈試論思想史的歷史研究〉，康樂、彭明輝主編：《史學方法與歷史解釋》（北京：中國大百科全書出版社，2005年），頁134-161。

⁸¹ 余英時：《中國哲學史大綱》與史學革命》，《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》，頁230。

⁸² 梁漱溟：《東西方哲學及其文化》（北京：商務印書館，2004年），頁21。

⁸³ 羅志田教授亦曾論及這一點，參羅志田：〈送進博物院：清季民初趨新士人從「現代」裏驅除「古代」的傾向〉，《裂變中的傳承——20世紀前期的中國文化與學術》（北京：中華書局，2009

值。是以針對胡適面對東西哲學相互接觸可能產生的影響而給出的如下設想：「到了今日，這兩大支的哲學互相接觸，互相影響，五十年後，一百年後，或竟能發生一種世界的哲學，也未可知。」⁸⁴ 楊貞德即質疑說：「如果儒家思想已經成為過去，非儒家的意義在於提供移植西方文化的沃土，則中國傳統將如何有所貢獻於未來？中國文化是否終將為西方文化文明所取代？如果非儒家思想不是中國歷史中壓抑不了的生機，則西方文化究竟是在何種意義上值得中國人追求？中西思想的共相是否就代表人類本來（或應有）的走向？所謂中西交會而成的世界哲學，又將如何興起，具體有哪些內容？」⁸⁵ 胡適以「平等的眼光」論述先秦諸子，這為中國現代學術的建立起了極大的推動作用，不過其將儒家思想完全推進歷史深淵的「歷史主義」的做法，也不能不受到來自多方面的攻擊。當代新儒家的努力，一定意義上正是要將被胡適等人「古董化」的儒家思想從歷史的深淵中拯救出來，進而說明其對於當下乃至未來人類所可能具有的正面意義和價值。勞思光先生基於同樣的理由，對於胡適上述「史學化」的傾向亦有非常嚴厲的批評：「倘若要中國哲學在當前及未來世界中發揮某種作用，則史學語言的使用決不能滿足這種要求。」⁸⁶

正如張蔭麟先生所言，馮友蘭的中國哲學史較之於胡適的《中國哲學史大綱》和梁啟超的《先秦政治思想史》，「歷史意識」要薄弱得多⁸⁷。馮氏對此亦有所自覺，其在《中國哲學史·自序》的開頭即說：「吾非歷史家，此哲學史對於『哲學』方面，較為注重。」⁸⁸ 對馮友蘭而言，中國哲學寫作的目的，只在「客觀的」展示中國過去已有的哲學理論，當然這裏所謂的「客觀」只是一理想與目標而已，因而馮友蘭強調「歷史」與「寫的歷史」之區別。至於諸哲學理論與各自時代的互動關係，以及不同哲學理論間的理論關聯，似乎都並非馮氏寫作中國哲學史的重點所在。馮氏「重哲學」、「輕歷史」的傾向，在其論述史料問題的一段話中體現得極為鮮明：

年），頁 92-130。

⁸⁴ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁 4。

⁸⁵ 楊貞德：〈自由與進化：胡適自由主義中的個人與歷史〉，《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》（北京：三聯書店，2012 年），頁 173。

⁸⁶ 勞思光：〈中國哲學研究之檢討及建議〉，《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 4。

⁸⁷ 張蔭麟：〈評馮友蘭《中國哲學史》上卷〉，鄭家棟、陳鵬編：《解析馮友蘭》（北京：社會科學文獻出版社，2002 年），頁 18。

⁸⁸ 馮友蘭：〈自序一〉，《中國哲學史》，上册，頁 1。

吾人研究哲學史，對於史料所以必須分別真偽者，以非如此不能見各時代思想之真面目也。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，如其本有價值。某書雖真，並不以其為真而有價值，如其本無價值。即就哲學史說，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之史料也。⁸⁹

熟悉胡適《中國哲學史大綱》的人不難見出，馮氏上述看法一定程度上是對胡適將哲學史研究的重心放在審定史料之真假這一做法的批評和反動。史料的真偽固然重要，然而更為緊要的是史料所承載的哲學理論本身是否有價值。由此可見，從胡適到馮友蘭，中國哲學史研究的重心其實已經由「歷史」轉向「哲學」。馮友蘭以「漢學」與「宋學」的差別來說明胡適的哲學史與其所著哲學史之方法的不同⁹⁰，其實本質上也就是「歷史」與「哲學」之間的差別。

不過照馮友蘭自己的看法，他的《中國哲學史》並非全然未注意到哲學的歷史性。馮氏將中國哲學史分為「子學時代」和「經學時代」兩個階段，遭到不少學者的質疑和批評，如牟宗三先生即認為：「同時馮書另一致命缺點，那就是分期的問題。馮書分二篇：首篇名為『子學時代』，自孔子以前直至秦漢之際，類似西方古希臘時代；次篇名為『經學時代』，由漢初至清末民初之廖季平，這又類似西方的中世紀；但無近代。馮氏以西方哲學之分期方式套在中國哲學上，顯為大謬。」⁹¹但在馮氏看來，這是其《中國哲學史》不同於胡適《中國哲學史大綱》的一大特點。而之所以有此不同，根本原因在於馮氏當時已經受到唯物史觀之一般原則的影響，因而認為中國哲學史的發展與中國社會歷史的發展一致⁹²。馮氏的說法自然值得參考，然而統觀全書，馮書不重視對哲學史之歷史性的闡發，卻也是不爭的事實⁹³。

⁸⁹ 同前註，頁 16。

⁹⁰ 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 190-191。

⁹¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 3。

⁹² 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 186。

⁹³ 李弘祺教授亦論及這一點：「馮氏的《中國哲學史》對於時代與哲學思想的關係除了第一篇在第二章〈泛論子學時代〉中論及子學時代哲學發達之原因之外，也絕少在這上面發揮。」見氏著：〈試論思想史的歷史研究〉，頁 140-141。

不過就馮友蘭自己而言，《中國哲學史》的寫作仍然只能算作史學的工作，根本原因在於《中國哲學史》只敘述已有的哲學理論，無關乎哲學本身的研究。雖然理論上馮氏十分強調哲學史研究與哲學研究之間的緊密關聯：「各哲學之系統，皆有其特別精神，特殊面目；一時代一民族亦各有其哲學。現在哲學家所立之道理，大家未公認其為是；以往哲學家所立之道理，大家亦未公認其為非。所以研究哲學須一方面研究哲學史，以觀各大哲學系統對於世界及人生所立之道理；一方面須直接觀察實際的世界及人生，以期自立道理。故哲學史對於研究哲學者更為重要。」⁹⁴

至於中國哲學史研究與中國哲學研究的具體關係如何，馮書並未展開說明，因這本已超出哲學史研究的範圍。然而，這恰恰是勞思光中國哲學史寫作的起點。這可以由勞思光所提出之研究哲學的「基源問題研究法」說起。

所謂「基源問題研究法」，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。⁹⁵

就具體的操作程序而言，哲學史研究的起始任務在於確定一個個哲學理論的「基源問題」。勞氏這裏有一個基本的假定，亦即一切個人或學派的理論都是對某一根本性問題（「基源問題」）的解答。然而許多哲學家往往並未明說其哲學思考的基源問題是什麼，所以哲學史研究的首要任務就在透過邏輯意義的理論還原，找出基源問題。由於基源問題往往會衍生許多次級的問題，所以在找出基源問題之後，還必須整理出這些次級的問題及其解答，最後將其組織成一個完整的整體。當然在整理哲學問題的時候，必然涉及史料，是以有關材料的史學考證工作也是必須的⁹⁶，或者說是整理哲學問題的一項輔助性工作。如果對比馮友蘭對哲學史研究的規定，勞氏上述這兩方面，大體上已經包括了哲學史研究的大部分內容；換言之，經由這兩步

⁹⁴ 馮友蘭：《中國哲學史》，上冊，頁12。

⁹⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁10。

⁹⁶ 事實上，誠如匿名審查人所言，勞著《中國哲學史》在敘述過程中也的確十分重視這一方面，如「對於孔子哲學單單取材於可信的《論語》、老子其人之時代考證、楊朱的沒落原因、墨子其人其書之時代、又增補第一冊第一章「論中國古文化傳統之形成、懷疑《中庸》、《易傳》是秦漢後儒的偽作等等」。就此而言，勞氏似乎較馮友蘭更為強調哲學史之歷史性的第一層意涵，不過就勞氏的整部《中國哲學史》來看，找出哲學史中具有超越性的觀念內容，顯然是其更為基本的關懷，而這些觀念內容與社會歷史情境之間的互動，則非其重點所在，並且上述「歷史性」的敘述，在後兩卷尤其是第三卷就十分薄弱了，其中更多的是對哲學觀念之「理論效力」的分析、評判。

工作，其實可以較為「客觀地」展示以往的哲學理論。

但是勞思光認為就理想的哲學史研究而言，在上述兩步工作之外，還必須有一「評判」的工作，亦即以一套統一性的理論設準對已有的哲學理論作一評判。由於哲學史家所使用的理論設準一定與其哲學立場有密切的關聯，所以勞氏所謂「評判」一定程度上即是胡適所極力反對的「主觀的評判」⁹⁷，或金岳霖先生所謂「成見」。勞氏的哲學史之所以遭致眾多的批評和不滿，大概亦由此而來。但在勞思光看來，「通常做哲學史工作的人，每每諱言自己有自己的觀點」⁹⁸，然而這卻是哲學史寫作所不可缺少的，因為這乃是由哲學史寫作本身的要求所決定。勞氏認為理想的哲學史必須滿足以下三個條件：（一）事實記述的真實性，（二）理論闡述的系統性，（三）全面判斷的統一性⁹⁹。這三點恰好與勞氏「基源問題研究法」的三項工作一一對應。現在的問題是「全面判斷的統一性」為何成為必要？勞氏認為如若不然的話，哲學史將成為一本「彙編」式的東西，而非真正的哲學史，因其無法展示哲學史發展的脈絡。如果回顧一下上文對馮氏哲學史的分析，很容易就想到勞氏這裏的批評，某種程度上正是指向馮氏的《中國哲學史》。

之所以要有「評判」的另外一個原因，在於勞氏認為中國哲學史的研究根本而言，必須為中國哲學的研究「奠基」，或者說中國哲學史的寫作，乃是重建中國哲學的一項預備性工作¹⁰⁰。中國哲學的研究乃是以中國固有的哲學理論為資源，回應當下或未來可能出現的種種哲學問題；亦即讓傳統中國哲學繼續發揮其功能。然而，依勞氏之見，以往任何的哲學理論，必然包含有「開放的成分」(open element)

⁹⁷ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁3。

⁹⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁12。

⁹⁹ 勞氏的說法與成中英教授的講法有一致之處，成氏認為一個比較理性的中國哲學史必須具有以下特色：「1. 它必須提出一個哲學思考的框架來進行詮釋；2. 它必須說明中國哲學的原始；3. 它必須掌握歷史與思想的關聯以及思想與思想之間的關聯；4. 它必須有相當西方哲學的背景認識與世界哲學的眼光，用以更適當的詮釋與開拓新的義理；5. 它具有細緻與系統的分析方法與綜合智力，清晰地說明問題與方向。」見成中英：〈近三十年中國哲學的發展與中國哲學智慧的挑戰〉，郭齊勇主編：《儒家文化研究》，第5輯，頁38-39。經由下文分析我們將會看到，勞氏與成氏的不同在於，對歷史與思想的關聯以及思想與思想之間的關聯強調得不夠，亦即對哲學史的歷史性缺乏足夠的重視。

¹⁰⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷3下，頁661。

和「封閉的成分」(close element)¹⁰¹，因為每一哲學家都無法擺脫其「歷史的局限性」，是以此哲學理論中一定有「失效的」或「過時的」內容；然而哲學總是以尋求普遍性為目標，任何真正的哲學家，其哲學理論中總有一部分內容可以「超越」特定社會歷史情境，因而具有普遍性的意義和價值。要使傳統中國哲學繼續在當代發揮其功能，使其成為「活的哲學」而不是將其「博物館化」，就不能不區分出其中的開放成分和封閉成分，使真正具有普遍意義的內容繼續發揮其作用，這一區分之所以可能，就在於以一套統一性的理論設準對以往諸哲學理論進行「評判」。

至此可以對勞思光《中國哲學史》的「歷史性」作一評述。就「基源問題研究法」而言，與馮友蘭較為接近，勞氏中國哲學史寫作的重點亦落在對以往哲學理論的展示，與馮氏不同的是勞氏更強調對以往哲學理論之「理論效力」的判斷，但同樣都對哲學觀念之「時代性」，亦即上文「歷史性」之第一層意義，不甚措意。甚至可以說，在反「歷史性」這一點上，勞思光無疑較馮友蘭更為徹底¹⁰²。就此而言，勞思光的《中國哲學史》確實比較忽略「歷史性」的方面。然而，與其說是勞氏無意地忽視了哲學史之歷史性，毋寧說是勞氏有意為之。正如上文所述，哲學的普遍性與社會歷史情境的特殊性及制約性之間，存在很大的張力，勞氏淡化哲學史的「歷史性」，無疑是希望將傳統中國哲學從歷史的深淵中拯救出來。否則，所謂中國哲學之重建根本沒有可能，或者說中國哲學根本無法逃避「博物館化」的悲劇命運。就這一點而言，勞氏的哲學史寫作可謂是對胡適哲學史寫作的徹底否定和反動，換言之，對勞氏而言，哲學史的寫作絕對不能淪為純粹的歷史敘述。

由勞氏方法學中的另一重要理論區分：「發生歷程」(genetic process)與「內含品質」(intrinsic properties)的區分¹⁰³，可以更為清晰地意識及這一點。所謂發生歷程要說明的是某一哲學理論是哪位哲學家在何種環境、何種動機下提出，內含品質則是指該哲學理論本身的「理論效力」如何。勞氏的這一區分可以說是史華慈「起因解釋的領域」(the realm of genetic explanations)與「有效性的領域」(the realm of

¹⁰¹ 勞思光：〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉，同前註，頁 667-668。

¹⁰² 有關這一點的更為詳細的討論，可參考馬愷之 (Kai Marchal)：〈歷史性、哲學與現代性的命運：勞思光的《中國哲學史》與列奧·施特勞斯〉，劉國英等編：《萬戶千門任卷舒——勞思光先生八十華誕祝壽論文集》（香港：香港中文大學出版社，2010 年），頁 217-255。

¹⁰³ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，頁 310-311；勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 6-9。

validation) 這一區分的另一種表達¹⁰⁴。顯然就勞氏對中國哲學史之目標的判定而言，某一哲學理論的內含品質，顯然較之該理論由哪位哲學家在何種環境下所提出等外緣問題更為重要，並且後者根本不能判定該哲學理論自身之理論效力的高下。所謂發生歷程所指向的正是哲學觀念的「歷史性」，勞氏將其與內含品質區分開來，一定意義上可視為是對歷史唯物論乃至種種強調「用『基層文化』決定和解釋『高層文化』」¹⁰⁵等純史學方法的否定。發生歷程與內含品質的區分，可以說是勞氏主張「基源問題研究法」而捨棄「發生研究法」的一個重要的理論前提。

不過就「歷史性」的第二層意義來看，似乎又不能說勞氏的《中國哲學史》全無歷史性可言，而所謂「基源問題研究法」本質上正包含這一內容。以勞氏之見，只有以一套統一性的設準對哲學史作全面的評判，方可發現整個哲學史上的趨勢或哲學思想的進程及趨向¹⁰⁶。這可以用勞氏的《中國哲學史》為例略作說明。勞氏整部哲學史乃是以「價值根源問題」為中心展開。在勞氏看來，價值的根源只能歸之於「主體性」或「道德自我」，否則必然引發種種理論困難，無論是將價值根源歸之於人格神抑或是形上天。由此勞氏也就清晰地梳理出中國哲學史的發展脈絡：先秦諸子唯孔、孟哲學對價值根源必歸之於道德主體性有明確的認定；秦漢之際出現的「宇宙論中心的哲學」，可說是對上述「主體性中心之哲學」的徹底背離，是以整個漢唐時期都可視為是孔、孟儒學隱而不彰的時期；宋明時期則以回歸孔、孟儒學之本旨為理論目標，又北宋周濂溪至明代王陽明的哲學發展，既是步步回歸孔、孟本旨的過程，亦是步步脫離宇宙論中心之哲學的過程，是以勞氏有「一系說」的提出。換言之，勞氏乃是以「價值根源問題」之「合理」解答為基本理論設準，進而以此觀照歷史上各時期之哲學理論，並以該理論設準「評判」各家之說，所評判之結論「自然」會呈現出某種特定的哲學史發展、演進之脈絡，正如以上所述。

當然以上只是對勞著《中國哲學史》展示之中國哲學發展脈絡的簡單介紹。有如關子尹先生所言：「正如康德以後吾人再不能罔談『物自身』一樣，今日我們談哲學史時亦不能先認定有所謂絕對的『哲學史自身』可供吾人用作繩墨；因為說到底，哲學史永遠是吾人自某一晚生世代，據某一觀點，和循某一興趣理解下的哲學

¹⁰⁴ 本傑明·史華慈：《思想的跨度與張力——中國思想史論集》，頁 11。

¹⁰⁵ 陳啟雲：〈「思想文化史學」論析〉，《中國古代思想文化的歷史論析》，頁 15-16。

¹⁰⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，頁 11。

史而已。」¹⁰⁷ 如果說關先生的說法可以接受的話，那麼其實也就可以將勞氏以特定觀點和興趣所「建構」之中國哲學的發展脈絡，視為其對中國哲學史之歷史性的說明和展示¹⁰⁸。

這裏還須略作說明的是就哲學史與思想史或思想文化史之區別而言，對於哲學史之寫作來說，哲學史之「歷史性」的兩層意義中顯然第二層意義更為緊要，因為哲學史的主要目的在於展示以往哲學（理論或觀念）發展、演進的脈絡。當然這並非意味哲學（理論或觀念）與其時代的關係可以完全忽略。就勞氏個人對哲學史之目的的論定來看，對以往哲學理論中之「封閉成分」的確認與評判，自然無法忽略其與特定社會歷史情境之關聯。

綜上所述，如果套用張蔭麟先生的話來講，勞思光寫作中國哲學史的「歷史意識」較之胡適與馮友蘭最為薄弱，這自然是就哲學史之「歷史性」的第一層意義而言的。然而就哲學史必須清晰展示哲學（理論或觀念）之發展、演進的脈絡而言，勞思光顯然有較強的方法學自覺。

四、小 結

本文就《中國哲學史》的「哲學性」與「歷史性」兩方面對胡適、馮友蘭、

¹⁰⁷ 關子尹：〈西方哲學史撰作中的分期與標名問題〉，《語默無常：尋找定向中的哲學反思》（北京：北京大學出版社，2009年），頁295。

¹⁰⁸ 不過，如果將勞氏對中國哲學史之脈絡的梳理與唐君毅先生《中國哲學原論》諸篇（唐著諸書實為以問題為中心之中國哲學史）作一對比，大概很容易見出勞書所建構之脈絡的主觀意味比較重。唐書雖亦以展示中國「哲學義理發展之線索為本」（唐君毅：〈自序〉，《中國哲學原論·導論篇》〔臺北：臺灣學生書局，1980年〕，頁1），然唐書似乎絕少涉及對各家哲學之理論效力的考量、評判，而試圖以某一具有世界意義之「永恆的哲學義理」為標準，視各不同時期之哲學理論為此「永恆的哲學義理」之不同形態，哲學史敘述之目的，乃「就哲學義理之表現於哲人之言之歷史秩序，以見永恆的哲學義理之不同形態，而合以論述此哲學義理之流行」，而「既曰流行，則先後必有所異，亦必相續無間，以成其流，而其流亦當有其共同之所向」（唐君毅：〈自序〉，《中國哲學原論·原教篇》〔北京：中國社會科學出版社，2006年〕，頁4-5）。此即唐氏所謂「即哲學史以論哲學」，是以對唐氏而言，面對史上諸哲學理論之差異，重要的不是衡定其理論效力之高下，而是求其「會通」之可能，以及次第發展之歷史脈絡。不過這裏仍須考慮的是上述所謂具有世界意義之「永恆的哲學義理」如何確立？如何免除絕對主義或獨斷之譏？勞氏向來反對封閉之哲學體系的建構，強調哲學思考的開放性，唐氏敘述哲學史之方式，想必亦非勞氏所願接受者。

勞思光的三部《中國哲學史》作了整體性的比較研究。就對此兩面之方法學自覺而言，勞思光寫作中國哲學的方法學意識無疑是最強的，並且盡可能地貫徹到整部哲學史的寫作當中。如果就哲學史觀或中國哲學史方法論的角度而言，勞思光先生在胡適、馮友蘭先生之開拓性研究的基礎上，所做的推進和拓展，是值得重視的，正如馮友蘭先生在對比自己所著《中國哲學史》與胡適先生之《中國哲學史大綱》的時候所說：「在歷史發展的過程中，無論什麼事物，都是後來居上。這是因為後來者可以以先來者為鑒，從其中取得經驗教訓。」¹⁰⁹就此而言，本文並不認為馮友蘭先生的《中國哲學史》是迄今最嚴格、合理的哲學史，雖然其在漢語世界乃至英語世界仍有極為廣泛的影響。然而，勞思光先生《新編中國哲學史》存在的種種問題，也需要更進一步的反省，因為這無疑是中國哲學（史）學科進一步發展的重要動力。

中國哲學史之被重寫的根本動力，來自於中國哲學研究的不斷推進與深入。對以往哲學史寫作之不滿，根本上也反應了中國哲學研究的種種不足，以及中國哲學學科自身的不成熟。不過隨著中國哲學研究的持續發展，以及對哲學史寫作之方法學反省的不斷深入，一部更為嚴格、理想的《中國哲學史》的出現自是值得期待。

¹⁰⁹馮友蘭：《三松堂自序》，頁 195。

徵引書目

- 丁為祥：《學術性格與思想譜系——朱子的哲學視野及其歷史影響的發生學考察》，北京：人民出版社，2012年。
- 王邦雄等：《中國哲學史》上册，臺北：里仁書局，2005年。
- 本傑明·史華慈著 (Benjamin I. Schwartz)，王中江編：《思想的跨度與張力——中國思想史論集》，鄭州：中州古籍出版社，2009年。
- 成中英：〈近三十年中國哲學的發展與中國哲學智慧的挑戰〉，郭齊勇主編：《儒家文化研究》第5輯，北京：三聯書店，2012年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- _____：《中國哲學十九講》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- _____：《心體與性體（一）》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- _____：《心體與性體（二）》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- _____：《心體與性體（三）》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 李弘祺：〈試論思想史的歷史研究〉，康樂、彭明輝主編：《史學方法與歷史解釋》，北京：中國大百科全書出版社，2005年。
- 余英時：〈學術思想史的創建及流變：從胡適與傅斯年說起〉，《古今論衡》第3期，1999年12月，頁67-75。
- _____：《重尋胡適歷程：胡適生平與思想再認識》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。
- 金岳霖：〈馮友蘭《中國哲學史》審查報告〉，馮友蘭：《中國哲學史》下册，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 金春峰：《朱熹哲學思想》，臺北：東大圖書公司，1998年。
- 周質平：〈胡適與馮友蘭〉，《漢學研究》第9卷第2期，1991年12月，頁151-182。
- 林毓生：《中國意識的危機——「五四」時期激烈的反傳統主義》，貴陽：貴州人民出版社，1987年。
- _____：《政治秩序與多元社會——社會思想論叢》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。

柯普斯登 (Frederick Copleston) 著，傅佩榮譯：《西洋哲學史：第一卷》，臺北：黎明文化事業公司，1997 年。

柯雄文著，施忠連、李武進譯：〈西方哲學對中國哲學史發展的影響〉，上海中西哲學與文化比較研究會編：《時代與思潮（七）：20 世紀末的文化審視》，上海：學林出版社，2000 年。

馬愷之 (Kai Marchal)：〈歷史性、哲學與現代性的命運：勞思光的《中國哲學史》與列奧·施特勞斯〉，劉國英等編：《萬戶千門任卷舒——勞思光先生八十華誕祝壽論文集》，香港：香港中文大學出版社，2010 年。

胡適：《中國哲學史大綱》，上海：上海古籍出版社，1997 年。

_____，歐陽哲生編：《胡適文集（十二）：胡適演講集》，北京：北京大學出版社，1998 年。

郭齊勇：《中國哲學史》，北京：高等教育出版社，2006 年。

_____：《中華人文精神的重建：以中國哲學為中心的思考》，北京：北京師範大學出版社，2011 年。

唐君毅：〈略論作中國哲學史應持之態度及其分期〉，韋政通編：《中國思想史方法論文選集》，臺北：大林出版社，1981 年。

陳啟雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001 年。

馮友蘭：《中國哲學史新編》下冊，北京：人民出版社，1999 年。

_____：《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版社，2000 年。

_____：《三松堂自序》，收入《三松堂全集》第 1 卷，鄭州：河南人民出版社，2001 年。

梁啟超：《飲冰室合集》第 5 卷，北京：中華書局，1989 年。

梁漱溟：《東西方哲學及其文化》，北京：商務印書館，2004 年。

張汝倫：〈中國哲學的自主與自覺——論重寫中國哲學史〉，《中國社會科學》2004 年第 5 期，頁 84-91。

張蔭麟：〈評《中國哲學史》下卷〉，收入《三松堂全集》第 11 卷。

_____：〈評馮友蘭《中國哲學史》上卷〉，鄭家棟、陳鵬編：《解析馮友蘭》，北京：社會科學文獻出版社，2002 年。

張燦輝：〈勞思光先生早期思想中的自我問題〉，劉國英、張燦輝合編：《無涯理境——勞思光先生的學問與思想》，香港：香港中文大學出版社，2003 年。

- 勞思光：〈評馮友蘭《新理學》〉，《書簡與雜記——思光少作集（七）》，臺北：時報文化公司，1987年。
- _____：《中國文化路向問題的新檢討》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- _____：《思辯錄——思光近作集》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- _____：《思光人物論集》，香港：香港中文大學出版社，2001年。
- _____：〈哲學問題源流論新編版自序〉，《哲學問題源流論》，香港：香港中文大學出版社，2001年。
- _____：《康德知識論要義新編》，香港：香港中文大學出版社，2001年。
- _____：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，香港：香港中文大學出版社，2003年。
- _____：《新編中國哲學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 楊貞德：〈自由與進化：胡適自由主義中的個人與歷史〉，《轉向自我：近代中國政治思想上的個人》，北京：三聯書店，2012年。
- 翟志成：〈被弟子超越之後〉，《中國文哲研究集刊》第25期，2004年9月，頁219-257。
- _____：〈師不必賢於弟子——論胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《新史學》第15卷第3期，2004年9月，頁101-145。
- 劉述先：《生命情調的抉擇》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 劉紀曜：〈胡適的實驗主義與歷史理念〉，《臺灣師大歷史學報》第41期，2009年6月，頁191-232。
- 關子尹：〈西方哲學史撰作中的分期與標名問題〉，《語默無常：尋找定向中的哲學反思》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 蕭振聲：〈論馮友蘭、張岱年、勞思光三家的哲學史觀〉，《當代儒學研究》第11期，2011年12月，頁149-187。
- 羅志田：〈送進博物院：清季民初趨新士人從「現代」裏驅除「古代」的傾向〉，《裂變中的傳承——20世紀前期的中國文化與學術》，北京：中華書局，2009年。
- 羅素 (Bertrand Russell) 著，何兆武、李約瑟 (Joseph Needham) 譯：《西方哲學史》上卷，北京：商務印書館，1963年。
- 顧紅亮：〈三種中國哲學史概念〉，《江海學刊》2013年第4期，頁62-68。

中島隆博：〈「中國哲學史」的譜系學——杜威的發生學方法與胡適〉，《解構與重建——中國哲學的可能性》，東京：UTCP，2010年。

Cua, Antonio S. “The Emergence of the History of Chinese Philosophy.” Edited by Bo Mou. *History of Chinese Philosophy*. New York and London: Routledge, 2009.

Makeham, John, ed. *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2012.

Nakajima, Takahiro. *Practicing Philosophy between China and Japan*. Tokyo: UTCP, 2011.

