臺大中文學報　第五十八期
2017 年 9 月　　頁 157～202
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

「中國哲學史」通史專書寫作的發展
——從中日交流的視角談起

陳　威　瑨*

提　　要

本文針對中國哲學史這門學科所必備的通史專書之寫作發展進行探討，首先從日本東洋學的角度，從這類書籍在日本的發端開始，介紹日本在 1916 年以前的相關表現，接著觀察清末民初，中國透過日本接觸到「中國哲學」及「中國哲學史」概念的情形，從 1916 年出現的第一本由謝无量撰寫的《中國哲學史》開始，依序就胡適、馮友蘭、勞思光等具有典範性意義的中國哲學史通史專書寫作的成果進行析論，探討其中得失。最後，本文試圖回答「重寫哲學史」的問題，思考未來的中國哲學通史寫作可以有哪些發展。筆者認為，今後可以重視不斷發展的其他斷代或主題式的研究成果，與思想史研究者密切合作，同時在保持中國哲學特性、進行同情理解的前提下，將跨文化對話納入寫作企圖中，以開顯出當代意義。

關鍵詞：中國哲學史、日本東洋學、胡適、馮友蘭、勞思光

本文於 105.10.15 收稿，106.03.08 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系助理教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.09.58.04

臺灣大學學術期刊資料庫

The Development of the Writings on General History of Chinese Philosophy: Viewing from the Perspective of China-Japan Communication

Chen, Wei-Jin*

Abstract

With this article, I explore the development of the general history books of Chinese philosophy in Japan before 1916 and in Chinese academia after 1916. First, from the perspective of Japanese Oriental studies, I introduce these writings from their appearance in Japan to 1916. Second, I observe China's access through Japan to the concepts of "Chinese philosophy" and "Chinese philosophy history." I then analyze and evaluate the features of the important works written by Hsieh Wu-Liang, Hu Shih, Feng You-Lan, and Lao Sze-Kwang. Third, I contemplate on writing directions of general history of Chinese philosophy in the future. I point out that writers can attach importance to dynastic or thematic results of Chinese thought research. They can cooperate with the researchers and engage in cross-culture dialogue with other philosophers so as to keep the subjectivity of Chinese philosophy and create contemporary meanings.

***Keywords*: Chinese philosophy history, Japanese Oriental studies, Hu Shih, Feng You-Lan, Lao Sze-Kwang**

---

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

「中國哲學史」通史專書寫作的發展

——從中日交流的視角談起*

陳　威　瑨

一、前　言

誠如李明輝所指出的，「中國哲學」一詞有兩重脈絡下的意義，其一為思想傳統意義下的中國哲學；其二為現代學科意義下的中國哲學。[1] 筆者認為，二十世紀以降的「中國哲學史」書寫，可謂貫通此兩重意義的重要工作。「中國哲學史」的寫作，是使我們能透過歷史流變的掌握，從龐大紛雜的各種文化思想表現中，辨識「中國哲學」指涉對象的必要環節，以確立探討的範圍，並弘揚其價值所在。另一方面，作為現代學科意義下的中國哲學，必須具有符合現代學術語言方式的歷史回顧，又能作為學院建制中之教材。在這脈絡下的中國哲學史書寫工作，象徵了二十世紀以降，受到西方影響而形成的中國學術現代化成果。筆者無意單純以線性進步史觀來衡量之，但至少，這項工作是處於現代的我們無法迴避的課題。

---

* 本文初稿曾於 2016 年 9 月 8 日，發表於中央研究院中國文哲研究所「儒釋道詮釋類型與哲學義理之論爭」學術研討會，獲得與會學者諸多意見，投稿之際又承蒙兩位匿名審查人多所指教，獲得諸多修改機會，在此一併謹申謝忱。限於篇幅與學力，文中未能修改之處，將俟諸來日進行。

1 可參考李明輝：〈再論中國哲學的「創構」問題〉，景海峰編：《拾薪集：「中國哲學」建構的當代反思與未來前瞻》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 274-283、李明輝：〈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（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008 年），頁 165-173。

臺灣大學學術期刊資料庫

筆者希望能嘗試的，是對歷來的「中國哲學史」通史專書寫作成果作一概略的回顧，呈現其中的發展趨勢流變及利弊得失，以作為未來重寫中國哲學史的參考。故本文擬透過二十世紀發端於日本，其後在中國也興起的「中國哲學史」通史專書之書寫表現，回顧其發展過程，藉此思考未來的中國哲學史可擁有的寫作方向。

二、「中國哲學史」概念的濫觴：1916 年以前日本的中國哲學史專書寫作

雖然早自十七世紀，歐洲即透過傳教士對中國的認識與文化交流工作，出現以「philosopher」來稱呼孔子的書籍，但一來此時的「中國哲學」概念並未影響中國，二來歐洲在其後產生對中國的蔑視思潮，在建構現代性的哲學學科，並將傳統上溯至希臘時，將中國排除在外。[2] 因此這一段歷史與「中國哲學史」概念的形成之間，很難說有連續關係。再加上清末民初的學術現代化初期進程中，經由留學、文教傳播種種途徑，而使得日本成為影響中國最深之國家（詳第三節），因此若要在中國視角下探討中國哲學史專書概念的形成，就必須先繞出中國，以日本為起點，再回到其與中國的接點上。以下即略為探討在 1916 年中國出現首部具通史規模的中國哲學史專書著作之前，日本學界的相關概況如何。

「哲學」此漢字詞首見於落語家初代三遊亭円朝（1839-1900）所作劇本《真景累ヶ淵》，[3] 至於在學術體系意義上以漢字「哲學」翻譯「philosophy」，眾所周知，係始於江戶時代末期、明治時代初期的學者西周（1829-1897）。西周的本懷在於指出哲學在歐洲文化中的樞紐地位，同時有意識地區分東西方

2 可參考程艾藍：〈「漢學」：法國之發明？〉，楊貞德編：《視域交會中的儒學：近代的發展》（臺北：中央研究院，2013 年），頁 15-41。

3 詳見日本大辭典刊行會編：《日本國語大辭典》（東京：小學館，2000-2001 年），第 9 冊，頁 655。此則資料承蒙李明輝教授告知，在此致謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

的不同，他眼中的「哲學」特指西方脈絡下的學問。[4]其後「哲學」一詞的確立，可以明治十四年（1881），井上哲次郎等人合作編纂完成的《哲學字匯》為代表。此書將西方哲學名詞以漢文詞彙翻譯，奠定東亞漢文圈哲學名詞的基本方向。[5]身為東京大學文學部第一屆畢業生的井上，其創譯方針是從中國儒釋道等古典中取材，從中頗可顯現其對中國古典的掌握，以及融匯東西雙方知識體系的雄心。同年，東京大學文學部將哲學科列為獨立科目，教授內容即含有「印度及支那哲學」，隔年又增設「東洋哲學」科目，代表一種挽救當時學術過度偏向西潮，又力圖避免傳統固陋，而嘗試統合東西雙方的作法。[6]

學制的建立對傳統漢學的現代化發展產生導引作用，日本的第一本《支那哲學史》便在此背景下誕生。當時的教育家井上圓了（1858-1919）自東京大學文學部哲學科畢業兩年後，也就是明治二十年（1887）時，為了使哲學教育普及，而創立「哲學館」（即現今之東洋大學）。任教於其中的內田周平（1857-1944），於翌年寫下作為講義教材的《支那哲學史》。[7]本書可謂以中

4 有關西周創造「哲學」一詞的翻譯過程探討，可參考陳啟偉：〈「哲學」譯名考〉，《哲學論叢》2001 年第 3 期，頁 60-68、馮天瑜：〈「哲學」：漢字文化圈創譯學科名目的範例〉，《江海學刊》2008 年第 5 期，頁 155-160、孫彬：〈論西周從「philosophy」到「哲學」一詞的翻譯過程〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2010 年第 5 期，頁 122-131、熊月之：〈從晚清「哲學」譯名確立過程看東亞人文特色〉，《社會科學》2011 年第 7 期，頁 138-145、陳瑋芬：〈「哲學」之創譯與演繹——兼論「哲學」與「理學」之辨〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 9 卷第 2 期（2012 年 12 月），頁 1-43。

5 例如將「category」譯作「範疇」、「ethics」譯作「倫理」、「metaphysics」譯作「形而上學」、「human nature」譯作「性」或「人性」等等，可謂代表性的例子，凡此種種不勝枚舉。詳見（日）井上哲次郎編：《哲學字匯》，據《近代日本学術用語集成》（東京：龍溪書舍，1989 年），第 1 卷。

6 詳見東京大学百年史編輯委員会編：《東京大学百年史　部局史一》（東京：東京大学出版会，1986 年），頁 489-490。

7 有關內田思想的研究極少，較詳細的探討可參考（日）藤井倫明：〈被遺忘的漢學者：近代日本崎門朱子學者內田周平學思探析〉，《中正大學中文學術年刊》2011 年第 1 期（2011 年 6 月），頁 53-82。

臺灣大學學術期刊資料庫

國哲學史為名而成書的起點，但內容並不精細，較類似漢文資料彙編，且範圍只涵蓋至先秦諸子而已，不能算是已完成的通史。此外，本書並未嚴格地對「哲學」一詞進行後設性思考，[8] 只是按照司馬談（？ -110B.C.）《論六家要旨》的框架來鋪排先秦學術，且偏向渾淪之大略說明，而非詳細的分析，較接近傳統漢學，故並未對後來的中國哲學史書寫造成明顯的影響。[9] 儘管如此，這也顯現出以「哲學」為名來編纂中國哲學通史，在現代學科的體制運作中，已是一項迫使日本人面對的任務。

無論如何，以東京大學為首的現代化哲學學科，雖然不能迅速地讓傳統漢學過渡到現代化表述的中國哲學，而只是維持名義上與西方哲學相對的科目，用新名詞來為傳統資源安排一個在現代學術架構中足以辨識的位置而已，但這種作法畢竟形成一逐漸定型的趨勢，將中國學術以「哲學」來定位的論者不乏其人，甚至曾為中國人所注意到。京都大學支那學的重要奠基者狩野直喜（1868-1947）曾略舉一例，提到俞樾（1821-1907）曾因得聞日本人將其學問稱為「哲學」，而賦詩自喜其學揚於海外，詩中曰「舉世人人談哲學，愧我迂疏未研榷。誰知我即哲學家，東人有言我始覺」，表示「中國哲學」的概念係始於日本，而非中國古有此稱。[10] 狩野原書並未明白說明此事始末。今考察《春

8 內田於該書之開頭總論處，謂世界哲學之大別有二，一曰東洋哲學，一曰西洋哲學，而東洋哲學又含支那哲學與印度哲學。見（日）內田周平：《支那哲學史》，收入《哲學館講義錄》（東京：哲學館，出版年不詳），頁 3。本文所據之內田著《支那哲學史》，係據日本國立國會圖書館關西館所藏版本。這種區分應當是根據東京大學的分科意識，或是說當時的知識體系而順理成章沿用之。雖然內田於其後註明「去其中粗雜而難稱真正之哲學者」（頁 4），但並未詳細說明如何判定「真正之哲學」。

9 不過從該書自序中可以得知，此方式乃內田本人有意而為。他說：「然竊自謂恣騁我之臆見，將先哲之言與自己之論混揉錯雜而詮釋敷衍之時，恐不獨詿誤作者本旨，誣古人於地下，必當使初學之徒茫然，苦於措其思想。」同前註，頁 1。原文為日文，中文為筆者所譯。可見其以呈現原文為重，而盡可能避免投射自身之詮釋。

10 （日）狩野直喜：《中國哲學史》（東京：岩波書店，1981 年），頁 4。此書乃根據狩野長年累積之講義內容所編成，書中言「中國」而非「支那」，係因此書編成於戰後之故，而非狩野生前所定。誠如審查人指出，從「支那」過渡到「中國」的

臺灣大學學術期刊資料庫

在堂全書》內之詩集，可見如下之詩序內容：

> 日本人有小柳司氣太者，編輯余事蹟，分為六章……余皆未之見，惟其第三章言著述者，刻入其國《哲學襍誌》二十一卷。余得見之，而中東文字襍糅不可辨別。宋澄之孝廉，諳習東文，為余譯成一篇，因題其後。[11]

以俞樾詩集內之作品編排順序來看，該詩或成於丙午年（1906）。小柳司氣太（1870-1940）為近代漢學家，專攻宋學與道教史。而該詩除狩野所引之四句之外，又總括小柳文章之旨曰：

> 哲學雜志來東洋，曲園著述言之詳。豈惟師友迫曾李，抑亦源流溯漢唐。自宋迄明講心性，直到　清朝經學盛。江戴師生自繼承，高郵父子相暉映。古書假借發明多，古韻部居分別定。曲園生值道光元，諸老彫零垂欲盡。乃從高郵王氏後，又自森然闢門徑。是固二百餘年來，天使曲園為後勁……又言新學興泰西，幾視舊學如糠粃。豈知新舊迭相嬗，未可棄置同筌蹄。當以支那諸舊籍，歐西新說同參稽。[12]

高郵王氏父子乃至俞樾之學，於今日之中國相關學術分類中，應屬於經學、文獻學、考證學，而非哲學，這也是「philology」和「philosophy」的差別。但從小柳司氣太的作法可知，當時對何謂「支那哲學」（中國哲學）的範圍，未必有詳細的探討意識，並未充分思考使用「哲學」之名時，所指涉的對象和使用的方法是否需要改變，毋寧說這種以新名詞「哲學」來稱呼中國學術的作法，足以代表當時面對西學衝擊，意欲抬高自身價值的漢學家立場。他們支持「支那諸舊籍」的正面意義，懷著讓舊學得以在新時代保有重要位置的企圖，爭得

稱呼轉變，涉及學術與政治認知意涵，可再探討。惟此轉變過程發生在戰後，不在本文所設定之 1916 年以前討論範圍中，需在他文中詳述。

11 清‧俞樾：《春在堂詩編》，《春在堂全書》（南京：鳳凰出版社，2010 年），第 5 冊，頁 359。

12 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

一個「未可棄置同筌蹄」的衡定。

而漢學家的這種企圖，與當時的中國哲學史寫作又發展出特殊的關係。坂出祥伸以日本近代思想史的視角，指出當時中國哲學史寫作形式的形成，係出於對漢學家護教主義式的論述之反動。井上哲次郎自德國留學歸來後，於明治二十三年（1890）開始奉詔為明治政府頒發的《教育敕語》進行解說，而成《敕語衍義》，將儒教的忠孝概念與國家支配體制合而為一，又排除湯武放伐等革命思想，建構整體性的支配邏輯。明治四十五年（1912）時，井上出版《國民道德概論》一書，以天皇為中心，鼓吹家族式倫理，亦是對上述邏輯的強化。在這過程中，有許多漢學家紛紛附和，帶動了漢學復興、進而形成東洋學興盛的風潮。相對於漢學家為了確保自身地位，選擇迎合體制並歪曲儒學來配合，當時另有一種學者，不採取這種護教主義的立場，而是懷有較嚴格的方法意識，主張將漢學視作純粹的學問。這類學者所打造出的「支那哲學史」（中國哲學史）體裁，為往後的相關研究者奠定基礎。[13] 不過透過以下三本著作的探討，筆者想要補充：日本在這一階段的中國哲學史書寫，固然立足於純粹客觀的研究進路，但同時也可能包含宣揚日本優越性的一面。

此時首先完成的具通史規模的著作，是松本文三郎（1869-1944）於明治三十一年（1898）出版的《支那哲學史》。松本於明治二十六年（1893）畢業於東京大學哲學科，其後在當時的東京專門學校（即現今之早稻田大學）授課

13 （日）坂出祥伸：〈中国哲学研究の回顧と展望〉，《東西シノロジー事情》（東京：東方書店，1994 年），頁 17-94。另一方面，井上哲次郎於昭和七年（1932）在概述明治時代哲學動向時，首先說：「我國古來，有神道、儒教、佛教之哲學行於世，隨西洋文明輸入，乃有新系統之哲學思想起於明治年間。」又在表明自身哲學立場時，主張：「思及無論如何，需將東西洋倫理併而為一來實行，余乃主張國民道德，補學界之缺陷，致力於使倫理化為實際。」詳見（日）井上哲次郎：〈明治哲学界の回顧〉，下村寅太郎、古田光編：《哲学思想》，《現代日本思想大系》（東京：筑摩書房，1965 年），第 24 冊，頁 53-71。從中也可得見井上強調東西哲學之並行，或是說以哲學稱呼包括中國在內之東洋學問的作法，其終極關懷之一在於建構國民道德論。

臺灣大學學術期刊資料庫

時撰成該書，其內容代表當時東京大學哲學科的學術成果，以及日本對支那哲學史教科書的需求。該書基於思想變遷、歷史進化的觀點，將探討範圍分為三期：東周至秦為第一期「創作時代」，西漢至五代為第二期「訓詁時代」，宋代以降為第三期「擴張時代」，在第一期之前又略微介紹孔、老以前的上古重要文獻。松本在說明編排意圖時，將哲學定義為「根據普通的、必然的原理，說明宇宙中一切現象」。[14] 在他的觀點中，孔、老以前的文獻尚未說明宇宙的基本原理，故中國哲學始於孔子和老子。[15]

依松本的分期方式，第一期的兩大派系為繼承伏羲、黃帝、堯、舜、文、武、周公的孔子，以及其後的孟子、荀子所形成的「鄒魯學派」，和始於黃帝以降的隱者們，以老子、關尹、列子、莊子等人為代表的「荊楚學派」，其餘諸子皆或多或少與此兩大派有關，整部中國哲學亦以此為主幹。鄒魯學派講明道義，並提出純正哲學（按：相當於形上學）；荊楚學派則以厭世的傾向，達成濟世救民的目標。此時期學術逐漸為下層民眾所掌握，內容豐富，最為盛大；其後漢唐之時，乃中國哲學史的黑暗時代。鄒魯學派陷於詞章，徒務祖述前說，而荊楚學派偏向隱遁，流於奇僻淺薄。另外，佛教傳入之後，由於在許多地方與荊楚學派相近，故首先有融合傾向，接著士人又必須面對儒佛之間的衝突，其結果就是第二期的最後開始產生三教一致之說。至第三期時，鄒魯學派經由佛教刺激，產生新的變化，亦即所謂「性理學」，達到第一期所沒有的隆盛程度。然而向來的傳統偏向「道問學」甚於「尊德性」，故其後朱子學盛於陸王學。至於荊楚學派則日趨淺薄，以符水禁咒之法為尚。第三期的最後，學者們以考證為重，於是乎哲學乃墜於地。[16]

由於松本以是否對於世界觀、道德觀等基本問題提出創見為標準，故極度

14 （日）松本文三郎：《支那哲學史》，據日本國立國會圖書館デジタルコレクション所收影像檔，未註明印行年，http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/899368，頁 2。

15 松本認為《周易・繫辭傳》乃孔子自筆，同前註，頁 38、60-63。故他認定其中的陰陽思想即為孔子對世界本原的說明，其「純正哲學」可與老子並列。

16 同前註，頁 3-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

貶低訓詁考證之學的價值。這種作法為後世立下了一種區分中國學術中哲學與經學的示範。另外，其以孔子和老子分別代表的所謂鄒魯學派和荊楚學派（相當於儒道二家）為中國哲學之主幹，故敘述之架構深受此前提影響。其中有三項最顯著的特徵：

其一，由於以儒道二家為中國之代表，故即便佛學在中國哲學史上的角色不容忽視，松本亦刻意地只略述佛學自東漢至唐的發展過程，所佔篇幅甚少。[17]

其二，松本對兩大學派發展趨勢的基本判斷，在儒家哲學方面，乃是由興盛至黑暗，再由黑暗轉為復興，最終又趨於沒落，因此在黑暗、沒落時期的相關敘述篇幅都不多，並時有貶抑。此外現今屬於魏晉玄學探討範圍的部分，在該書中也是草草帶過，未立專章。松本較強調的是當時士人受老莊思潮影響，風氣趨於虛誕的一面，代表鄒魯學派的負面發展。相對的，對於第二期後半，除了韓愈、李翺之外，又特地撥出些許篇幅談論王通，儘管其「哲學上亦多不足取」。[18] 只能說這是為了完整呈現松本史觀中，六朝結束、天下統一後，儒學開始復興的完整過程；至於道家哲學，則是在興盛之後，於第二期開始一路朝向避世、追求神仙之術發展，形成後世的「道家者流」，也就是道教，因此松本在第二期的部分立專章介紹葛洪及其《抱朴子》，作為神仙之學的一大代表。這些作法使其與後來諸多中國哲學史著作有明顯的差異。

其三，松本並未忽略儒釋道三教交涉的事實，他將第三期的儒學復興動能定為吸收佛道刺激而開創新局，而第二期雖為黑暗時期，但畢竟為第三期之根柢，[19]因此他也試圖將後世的三教一致風氣，溯源至第二時期，立專章探討《陰符經》，謂其為三教哲學交融之早期代表。這也是其特殊作法之一。

綜觀全書，松本著力於探討中國哲學的發展流變情形，在分期之餘，又對

17 同前註，頁 326-329。
18 同前註，頁 306。
19 同前註，頁 273-274。

臺灣大學學術期刊資料庫

各期間的關係，以及彼此不同特質的內因外緣皆試圖作出解釋，包含通史類書籍應有的方法意識。[20] 以現在的眼光來看，書中當然有許多前出未密之處，例如此分期方式與箇中褒貶是否適宜？佛教中國化的程度是否被嚴重低估？對文獻考證的分判是否合理（《繫辭傳》作者問題即屬此）？不過作為首部通史規模的中國哲學史寫作，本書畢竟具有示範作用，不僅大致奠定了中國哲學史書籍之討論範圍的基礎，也朝向現代性論述風格踏出了重要一步。

另外值得注意的是，松本於書末處表示，中國尚未拋棄尚古之迷思，已失去固有之哲學。現今之中國則漸漸吸收西方之各種學術，勢必產生變化，「即便一時如我國一般，出現極端之學說，衝突辯難之後，必形成東西思想之融合。應如何融合？請見次世紀以降」。[21] 所謂極端學說，或指基於東洋對西洋之抵抗意識，所產生的不理性之扭曲學說、護教主義想法，這裡顯露了松本對日本當時學術風氣的不滿。與此同時，也指向了他心中的合理方向，也就是「東西思想之融合」。雖然這裡並未對此詳細說明，但或許可以說，松本力求合理性、現代性，扣緊哲學基本問題的中國哲學史建構工作，就是當時一種對「東西思想之融合」的嘗試。

另外一本中國哲學史類著作，是遠藤隆吉（1874-1946）於明治三十三年（1900）完成的《支那哲學史》。遠藤當時甫畢業於東京大學（時為東京帝國大學）哲學科，曾接受深厚的東西哲學之訓練，且幼年曾受傳統漢學教育，故已具備撰寫中國哲學史的能力。[22] 該書封面另題「文學博士井上哲次郎閱」，

20 坂出祥伸認為松本文三郎的寫作方式是列傳體，介紹傳記、著作、學說大要，而非探討一家學說之興起原因與前後形勢變化。見坂出祥伸：〈中国哲学研究の回顧と展望〉，頁 31-32。但筆者認為這種解讀低估了松本書中列傳體部分以外，綜論一時期之大勢的論述篇幅，自然也低估了松本的方法意識。

21 松本文三郎：《支那哲學史》，頁 558-559。原文為日文，中文為筆者所譯。

22 有關遠藤隆吉生平與其社會學與漢學素養介紹，可參考（日）町田三郎：〈遠藤隆吉論〉，町田三郎著，連清吉譯：《明治的漢學家》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁 303-352。

臺灣大學學術期刊資料庫

也說明了他和主張東西並重的井上之間的關係。[23] 遠藤於該書序文中說：

> 宇內建國者固不為少，然至創基之久、疆域之大者，推支那為第一。其國勢今雖萎靡不振，自古文物典章粲然可觀者，非歐米諸國所能及也。就支那文物中，求比肩於歐米文物者，為哲學，為文學。文學今不論焉。至所謂哲學家者，上下四千載之間，其人固不乏……或說公明昌大之理，或敘深邃幽遠之想，議論卓拔，文藻富贍，頗足誦矣。然支那人之為性，長於敘述，短於概括，是以後世所著，愈出愈支，未嘗有敘思想之淵源，與其所推移，以使人一目瞭然，庶幾乎夫歐米人之所為者也……頃者或有轉眼於東方，據其講學之法，以治支那之學者，然文字不同，語言難通，雖以歐米人之精力橫絕，眼識有所未至，是以其所著，概屬孟浪，未足依據也。嗚呼！支那人既不足與於此，歐米之人又不足措信焉，則當今之時，舍邦人（按：指日本人）誰能當之？[24]

從中可以看到一股明治時代文明開化風潮洗禮所產生的氣魄，認為日本已開創學術之現代化，具有操作西方治學方式來消化中國學術，足以成為東亞學術之中心所在。這可以代表當時完成學科現代化里程碑的背後精神動力。

全書因「支那哲學無不含《易》哲學者」，[25] 故於開卷首立專章探討《周易》。其後分為三編，第一編為古代哲學，即先秦諸子部分；第二編為中古哲學，即兩漢、六朝至唐代；第三編為近世哲學，即北宋以下至羅欽順與陽明後學。最後附帶介紹朝鮮儒者李退溪（1501-1570），以表明其為不可忽視的朱子學者。和松本文三郎相較，遠藤的架構並非基於哲學內容本身的概念流變，而是純粹的中國史分期。但在個別學者的思想論述方面，遠藤的方法意識遠比松本來得更強。他以哲學基本問題類型為基礎框架，在簡單介紹其傳略與著作後，多以「宇宙論」、「倫理學」、「論理學」、「工夫論」等名目，將學者

23 見（日）遠藤隆吉：《支那哲學史》（東京：金港堂書籍株式會社，1900年），封面。
24 同前註，頁1-3。
25 同前註，頁4。原文為日文，中文為筆者所譯。

臺灣大學學術期刊資料庫

之論分類敘述。這些類別並非固定，端視遠藤所認定之該探討對象之特色何在，而各有不同安排。例如針對荀子，即設定「倫理論」、「政治論」兩節；針對老子則設定「純正哲學」、「實踐哲學」兩節；針對張載，設定「本體論」、「倫理論附心理論」兩節；針對朱熹，則分為「哲學」（探討理氣問題）、「自然哲學」、「心性論」、「工夫論」四節。另外，又常籠統以「哲學」、「學說」稱之，並以其學說內容之概括作為子項目。[26] 整體來看，除了朱熹、陸九淵以降諸人（包括陳亮、葉適、張栻、呂祖謙），因篇幅關係而無分節析論其體系，其餘探討對象均為遠藤盡可能地使用這種方式來進行體系化的表述。

也正是因為這種作法，造就了他的褒貶觀點。在三國至唐代的部分，遠藤僅以「思潮」、「思想」稱之，重點放在三教互動上，除了佛道二教以及一些魏晉玄學部分介紹外，享有較多篇幅者均為三教互動視野下的特出人物，包括張融、顧歡、譚峭、王通等人。他認為六朝時代的思潮具有厭世傾向，此乃漢末政治壓力與戰亂所致，而哲學發展已無甚新意，故人們轉而追求新鮮的避世、神仙、佛教等思想。在遠藤看來，六朝時代可說沒有哲學家。[27] 而唐代的部分，遠藤又認為其侷促於字義章句之間，無哲學家，「盛者唯訓詁文章詩賦文學外老學佛學也」。[28] 由此可見，遠藤在此採取和松本文三郎相近的立場，在中國哲學史書寫過程中，重視學者是否對現象提出具有原理性的解釋，同時又認為六朝至唐代的思想活動，都無法滿足此標準，故不稱之為哲學。以上的種種作法反映的是以「哲學」這個新名詞、新知識體系來衡量傳統學術時所必然產生的結果：其一，盡可能地以體系化的表述方式，將傳統學術重新分類、

26 坂出祥伸認為遠藤隆吉的《支那思想史》較關心倫理學，而有使哲學所包含的多樣性趨於單純，又使該書傾向於修身教科書化的危險。見坂出祥伸：〈中国哲学研究の回顧と展望〉，頁 33。不過筆者認為，在遠藤該書中，凡是將探討對象內容，根據哲學基本問題類型來分節探討者，若涉及形上學的部分，皆置於倫理學之前，可見遠藤並未過分強調倫理學的首出地位。至於遠藤使哲學變得單純化這一點，則確實可以從他對各期學者表現的價值高低判斷中得見。

27 遠藤隆吉：《支那哲學史》，頁 272。

28 同前註，頁 277。原文為日文，中文為筆者所譯。

臺灣大學學術期刊資料庫

剪裁，以對應到新的框架中；其二，根據對「哲學」所設定的定義，來分判中國學術長河中，何者是值得探討的哲學家、哪些時代算是哲學的「黑暗期」等等。

從現在的眼光回頭看，遠藤該書的一個重大爭議處，在於時代氛圍加諸於他的成見。當時日本經過文明開化洗禮，國力強盛，在甲午戰爭中確立凌駕於中國的地位。從上述引用的該書序文中，已可看到基於日本當時背景而在撰作中包含的優越感，另一方面書中也頗有對「中國何以落後」的解釋。如果說對松本而言，從哲學角度來看，中國的落後原因在於哲學於明代以後的衰亡，那麼對遠藤來說，他看到的原因則與孔子有關：

> 後人於時間上觀之，見孔子極稱先王，而以之為守舊主義也，其實不然。先王之道，通千古之人情而不渝之道也。然而制作此道者，偶然為先王爾，故孔子特稱之爾。依此責孔子為禍支那者，是不能解支那，又不能解孔子者也。雖然，孔子之出於支那，蓋支那之禍根也。何故？孔子乃未曾有之人物，殆非凡人，於當時為貴，於後世亦受欽慕。此不免為使支那精神趨於守舊之一原因也。故支那之不能進步，非孔子之罪，而不可不謂支那之命運。[29]

對身為日本人的遠藤來說，撰作中國哲學史的過程，係將中國相對化來看待，作為一個他者來凝視，因此解釋「中國的落後」就成了中國哲學史書寫工作的一環。但是能否光從哲學史的角度來解釋這個問題，這一點本身就有疑問；此外這樣的論證不免太過粗疏，簡化了許多政治、社會環境等等複雜因素，不免缺乏說服力。

另外，遠藤和松本文三郎一樣，將全書論述重心放在先秦和宋明，對於六朝和唐代的相關探討就過度簡化，這可能是受到來自歷史視野的限制，以致於

29 同前註，頁 36-37。孔子是「支那之禍根」的說法，後來為章炳麟（太炎）《訄書・訂孔》開頭處引用。詳見清・章炳麟著，朱維錚編校：《訄書初刻本重訂本》（香港：三聯書店有限公司，1998 年），頁 137。

臺灣大學學術期刊資料庫

只能將重心放在狹窄的部份，簡單地以厭世傾向和沉溺章句概括全體，缺乏面對先秦諸子和宋代學者的體系性觀察，導致整體的中國哲學圖像流於單純化，又有削足適履之嫌，這一點不能不說有所偏頗。更甚者，元、明部分除王陽明外，其餘諸人之介紹均過於簡略，劉宗周、顧炎武、黃宗羲、王夫之，乃至清代以降諸人均付闕如，亦為缺憾。

然而，透過松本和遠藤二人之手，已經建構了日後中國哲學史寫作的基本雛型，包括先秦部分諸子各家並列的安排、宋代以降以宋明理學家為主要介紹對象、寫作時交代該哲學產生之歷史背景以明整體流變等等。其中當然有許多遺漏的人物，也不乏有些學者為松本和遠藤所介紹，但卻在日後的中國哲學史專書中隱沒。但總體來看，此時已初步示範以現代化的知識框架來重新表述中國傳統。這樣「以西套中」的做法內容粗疏與否固然可再討論，但已然象徵將中國與新名詞「哲學」結合的一個里程碑。

其後在明治三十六年（1903），有中內義一《支那哲學史》問世。不過雖然該書相較於松本文三郎和遠藤隆吉二者著作，於清代部分特列專節介紹孫奇逢、黃宗羲、李顒、顧炎武，並略提及張之洞，[30] 看似在時間下限處有所延長，但全書整體架構、方法意識並未有重大新意。在這方面較具有發展性者，應屬高瀨武次郎（1869-1950）。

高瀨於明治三十一年（1898）畢業於東京帝國大學（即東京大學）文科大學漢學科，開始計畫撰寫中國哲學通史。其後在京都帝國大學（即京都大學）任教期間，於明治四十三年（1910）完成《支那哲學史》。該書具有濃厚的日本國體自豪意識，高瀨於序文中說：

> 夫支那哲學為東洋思想之淵源，苟稟生於東洋者，須探討其思想之所由來……近年吾國國運昌隆，取臺灣、併韓國，優為東洋盟主。國民若不知悉東洋之根本思想，恐不能於政治、教育、宗教行適當措施。[31]

30 詳見（日）中內義一：《支那哲學史》（東京：博文館，1903 年），頁 298-316。
31 （日）高瀨武次郎：《支那哲學史》（東京：文盛堂書店，1914 年），頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

也就是說，該書撰作代表了日本站在東亞新秩序中心的位置，整理、消化中國傳統資源的另一嘗試，甚至具有進一步的政治企圖，這是其與松本、遠藤之作的不同所在。

高瀨站在遠藤《支那哲學史》的基礎上，沿用其大致架構並作增補。不過高瀨並未對「哲學」一詞的適用範圍作出明確表述。全書分為三編，第一編為「上世哲學史」，包含堯舜以降至先秦諸子部分；第二編為「中世哲學史」，包含漢代、六朝至隋唐；第三編為「近世哲學史」，包含宋元明清四代。相較於遠藤，高瀨該書的特色有二：其一為更重視中國哲學史中提出的命題。例如遠藤探討張載時設定「本體論」、「倫理論附心理論」兩節，高瀨則在設定「氣一元論」、「倫理說」兩節後，又將「倫理說」分為「天地萬物一體之仁」、「初說天地氣質兩性」、「變化氣質」三點，兩者差異一目瞭然。除此之外，高瀨也偶爾立專章介紹特定議題，例如在六朝部分，除了將儒釋道三教，以及調和立場的人物分章探討之外，又另立「靈魂滅否論與道德」，介紹當時因三教交流而產生的神滅與否相關爭論；在明代部分最後，插入「儒教的良心說」一章，以說明明代儒學的歷史特色。這些現象都反映了高瀨雖然並未明言反對來自「哲學」這種新知識體系的新框架，但卻不會因此全盤套用，甚至有意讓中國自身的語彙在「哲學」之名下呈現出來。

其二為擴充探討的篇幅。高瀨的著作問世時間為遠藤著作的十年後，也因此後出轉精，擴充了中國哲學史的論述範圍。例如高瀨在卷首花了相當的篇幅說明經書中可見的堯舜至西周時期的儒學淵源，而不只介紹《周易》；其後在各時代，涉及的人物也較遠藤為多，架構更顯清晰。在東漢至唐代部分，為了強調儒釋道三教的互動，而將當時之各教分章探討，這一點值得注意。在明代部分，增列了劉宗周，以及在日本江戶時代有一定知名度，卻在相當一段時間為中國學界所遺忘的吳廷翰（1491-1559）。最後在清代部分，高瀨與前人的立場一樣，認為清代是中國哲學的衰弱時期，無法超越宋明，而又陷入考證學之中，甚至認為中國需要靠西方哲學的注入才能活化整體已趨沉滯的思想

臺灣大學學術期刊資料庫

界。[32] 不過他仍然在該部分列舉諸多探討對象，又於卷末立考證學派一章，探討閻若璩、毛奇齡、趙御眾和俞樾四人，略微介紹其學成就，尤其是在閻若璩的部分，高瀨認為其雖為考證學大家而非哲學家，但提供了確實的研究成果，鼓舞了辨妄探真的精神。[33]

高瀨的中國哲學史鋪陳，同樣呈現特以先秦諸子和宋明理學為重，宣稱其特別具有哲學性的格局。他形容先秦為「一度勃興之氣運際會，諸子百家並起，發卓論高說，光彩燦然，宛然呈現春苑中百花爛漫之美觀」，形容宋明為「理氣心性之學起，雖不如先秦哲學有百家相凌轢，遒豪超拔之氣象，其沉遂周緻之思索，闡明天地之秘奧，考核人性之希微……古今不見其匹儔也」。[34] 這種觀點自然也造就了侷限，例如他將清代分為「程朱學派」、「陸王學派」、「朱陸調和派」三者，等於幾乎完全用其設想中「較具哲學性」的宋明去框限觀察清代的視角，就勢必得犧牲清代的多樣性。不過整體而言，筆者認為這類限制還是瑕不掩瑜，以高瀨該書的資料豐富程度而言，在今日仍有一定的參考價值。

而最重要的地方在於，日本的中國哲學史寫作發展至此，已經逐步地累積規模，初步形成一種基本的寫作典範。後世的中國哲學史寫作，在選材和架構部分即便有所出入，也不至於相差甚大。這些著作不能說已經十分完美，無增減空間，但已為後來對中國學界的影響埋下種子。雖然日本在此後仍持續出現類似的著作，也有值得留意的轉變，但由於在高瀨《支那哲學史》問世後，中國也隨即出現第一本中國哲學通史書籍，因此接下來要將焦點放回中國，回顧二十世紀中國學界中比較重要的成果。[35]

---

32 同前註，頁 864。

33 同前註，頁 917。

34 同前註，頁 3。原文為日文，中文為筆者所譯。

35 本文初稿發表與投稿期間，分別承蒙陳瑋芬教授與審查人惠賜意見，指出關於日本明治時代的「中國」、「哲學」、「通史」三種概念發展可有更進一步的爬梳，有助於觀察此時日本的中國哲學史通史專書寫作背景。然本文因主題、篇幅與學力限制，對此問題只能俟諸來日再行專題探究。在此謹示誠摯感謝。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、華人學界的中國哲學史專書寫作

近代中國在不得不面臨現代化轉型的情況下，其發展受日本影響甚深，甲午戰爭確立了東亞秩序中心的改變，日本成為中國取法的對象，亦為吸收西學以解決時代問題的學習途徑。大多數中國留學生選擇前往日本，在中國境內也有日本開設的學校。[36] 正如葛兆光所言，二十世紀初「整個中國哲學或者思想史進行描述的一系列重要文獻，多多少少都與日本學術資源有關」。[37]「哲學」一詞在晚清從日本傳入中國後，除了引起當時對西學的吸收之外，也開啟對「中國哲學」的探索。以下，以梁啟超和王國維這兩位清末傳播日本學術至中國的重要人物為例，略作介紹。

正如學界已指出的，梁啟超在日本創辦《清議報》時，透過日本大幅吸收西方新知，著有多篇文章介紹西方哲學，並以中國學術思想相比較，在介紹康有為之學時以「哲學」稱之，這表示梁啟超接受了「中國哲學」的概念並發揚之。[38] 梁啟超在其後又持續發表以「哲學」一詞探討中國學術的著作，[39] 可謂

---

36 相關研究可參考（日）實藤惠秀：《中國人日本留學史稿》，佐藤尚子、蔭山雅博、一見真理子、橋本學編：《中国近現代教育文献資料集》（東京：日本図書センター，2005 年），第 1 冊。

37 葛兆光：〈道統、系譜與歷史——關於中國思想史脈絡的來源與確立〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 174。

38 詳見梁啟超：〈南海康先生傳〉，《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989 年），第 1 冊，之 6，頁 71-85。又，相關探討可參考陳啟偉：〈「哲學」譯名考〉，頁 67、桑兵：〈近代「中國哲學」發源〉，《學術研究》2010 年第 11 期，頁 1-11。另外，末岡宏指出，梁啟超的中國哲學研究，受到井上哲次郎、高瀨武次郎、蟹江義丸等「官學體制學派」的影響，而整體的思考方向，也吸收了當時井上以儒家倫理為手段，鞏固國家主義，培養近代國家國民的意圖，這一點值得參考。詳見（日）末岡宏：〈梁啟超と日本の中国哲学研究〉，狹間直樹編：《共同研究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》（東京：みすず書房，1999 年），頁 168-193。

臺灣大學學術期刊資料庫

當時贊成「中國哲學」提法的其中一人。

另一方面，王國維在光緒二十八年（1902）至三十三年（1907）這段期間，治學方向以哲學為主，透過閱讀歐洲文字並輔以日文譯本的方式接觸西方哲學原典，另又將桑木嚴翼（1874-1946）的《哲學概論》譯為中文出版。[40] 他為了反對張之洞對哲學的批評，而撰〈哲學辨惑〉一文，其中主張哲學為中國固有之學，且須透過西方哲學的系統性訓練，來整理、發揚中國哲學。[41] 此外，他又撰〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，抨擊章程效法日本大學，卻不設哲學一科。除了堅持在〈哲學辨惑〉中的主張外，他又規劃理想中的學堂章程，將「哲學概論」、「中國哲學史」、「西洋哲學史」列為必修。[42] 這可說是中國早期有意識地在現代學科建置脈絡下，提出「中國哲學史」一詞的代表例子。王國維在這段時期寫下多篇以西哲術語探討「中國哲學」的文章，另外在〈書辜氏湯生英譯《中庸》後〉一文中，他批判辜鴻銘英譯《中庸》時不當地套用西方近世哲學詞彙，同時表述了他對儒家哲學的看法。從該文中可以得知，他對哲學的定義，主要也在於針對世界提出原理性的說明。因此他認為儒家在孔子時代本無哲學，儒家哲學始於《周易・繫辭》和《中庸》中的形上學。[43] 王國維留下的成果，包括對「中國哲學」一詞的內涵探討與「中國哲學

39 例如梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉、〈戴東原哲學〉、〈王陽明知行合一之教〉，分見《飲冰室合集》第 1 冊，之 7，頁 1-103、第 5 冊，之 40，頁 52-78、之 43，頁 22-68。

40 （日）桑木嚴翼著，清・王國維譯：《哲學概論》，收入王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》（杭州：浙江教育出版社，2009 年），第 17 卷，頁 127-304。桑木嚴翼畢業自東京帝國大學文科大學哲學科，其後歷任京都帝國大學、東京帝國大學教授，研究西方哲學，專攻康德。在中國哲學方面則留意其中的邏輯學成分。

41 清・王國維：〈哲學辨惑〉，《王國維全集》，第 14 卷，頁 6-9。

42 清・王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，《王國維全集》，第 14 卷，頁 32-40。

43 清・王國維：〈書辜氏湯生英譯《中庸》後〉，《王國維全集》，第 14 卷，頁 71-83。桑兵曾引用此文，說「這時的王國維已經反省早年的論斷，認為用西洋哲學觀念不能理解古人之說」。見桑兵：〈近代「中國哲學」發源〉，頁 8。但桑兵該文的脈絡，似將王國維歸於質疑「中國哲學」一詞正當性的系譜中，這似乎又過度詮

臺灣大學學術期刊資料庫

史」科目的教育意義，以及實際對中國哲學內容作出的體系性詮釋等等，在清末中國可謂十分特出。

1912 年，京師大學堂在民國政府體制下改名為國立北京大學，設立哲學門。從此，「中國哲學」已像日本一樣，正式成為學科體制的一部分，開始以官方學院為運作資源來啟動話語系統的生產，而學科編制的完成必然伴隨著教科書的需要，因而促進中國哲學史的寫作。

首先以「中國哲學史」為名來寫作的是陳黼宸（1859-1917），他也是第一位在北京大學開始講授中國哲學史的教師。但他所寫的中國哲學史僅集中在上古部分，甚至沒有談到孔子，更不具備系統性規模，因此並未造成太多影響。1916 年，出現了謝无量（1884-1964）的《中國哲學史》，才真正堪稱中國人撰寫中國哲學史之始。該書開頭說：

> 今世學術之大別，曰哲學，曰科學。哲學之名，舊籍所無，蓋西土之成名，東邦之譯語，而近日承學之士所沿用者也。雖然，道一而已，莊周論道術裂而後有方術，道術無所不統，方術則各明其一方。道術即哲學也，方術即科學也……孔子為中國哲學之宗，嘗自居好學，又曰「好學近乎智」，是即以愛智者自居矣……自吾一身以至於宇宙萬事萬物之理……見其全者為哲學，見其偏者為科學……所謂哲學之分類，今昔略有不同。近世學者，論其大別，率分形而上學、認識論、倫理學三種。吾國古有六藝，後有九流，大抵皆哲學範圍所攝。[44]

根據鄭宗義的分析，謝无量在此處之所以提及哲學與科學之分，原因在於當時中國思想界需要處理科學（科學精神）與哲學之關係。若區分兩者，則有助於使中國在科學落後西方的情形下，仍能視傳統學問為哲學，可與西方比肩。[45]

釋王國維之意旨。蓋王氏之說，僅在於省思以西方哲學觀念比附中國原典，特別是翻譯時可能產生的不當，而不在於否定「中國哲學」，包括使用體系性的理解方式來解讀古代文獻。

44 謝无量：《中國哲學史》（臺北：臺灣中華書局，1976 年），頁 1-2。

45 鄭宗義：〈中國近現代思想中的「哲學」〉，沙培德、張哲嘉編：《近代中國新知識的建構》（臺北：中央研究院，2013 年），頁 69-109。

臺灣大學學術期刊資料庫

在此也可看到謝无量將原本屬於經學和子學的內容移植到哲學的名義下，以此探討來自外國之稱的所謂「中國哲學」。

但筆者發現，該書內容架構絕大部分係襲自高瀨武次郎《支那哲學史》，原創性極低。該書分為「上古哲學史」、「中古哲學史」、「近世哲學史」三部分，與高瀨相同。而內容方面的抄襲有兩種類型，其一為章節鋪陳近似，僅在某些地方調換順序或是省略。例如高瀨武次郎談論《周易》時，分為「宇宙論」、「陰陽論」、「三才論」、「數之觀念」四部分，其後討論《易傳》相關的倫理學說，分為「男女地位與《易》教」、「仁義」、「善惡應報訓」三點。[46] 謝无量也依照此綱目來說明《周易》內涵，內容自然大致無明顯出入。[47] 又例如關於張載的部分，謝无量直接沿用「氣一元論」一詞，並將高瀨書中「初說天地氣質兩性」和「變化氣質」兩點，合併為「天地之性與氣質之性」而已，其餘皆同。[48] 諸如此類之例屢見不鮮，無法一一枚舉。

其二為細部論述方式直接沿用。例如高瀨探討孔子時，立「五倫五常及二者之關係」一節，開頭說「凡人類皆被賦予社會本能，不能單獨生活，固不待言。故人必求社會生活之伴侶」。又於該節畫示意圖，說明五倫與五常之關係，並說「現今進步之社會，有種種複雜關係，縱令尚有五倫五常不能盡者，道德根柢既已鞏固，宜類推折衷而處之可也……又《左傳》之六順……《禮記》之十義……需參考發明之」。[49] 謝无量則同樣立「五倫與五常」一節，說：「人之生也，不能離羣而獨居，故於己身之外，必與人有相交接之道」，而高瀨所繪的示意圖也同樣出現在謝書中，又有如下說明：「社會之進步，日趨於繁複，倫理之關係，誠有非五倫五常所可盡者。然道德之根柢既立，自可推類而為之折衷也……此外與五倫相發明者，如《左傳》所稱六順……〈禮運〉所稱

46 高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 38-56。
47 謝无量：《中國哲學史》，頁 32-39。
48 見高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 632-649、謝无量：《中國哲學史》，頁 345-354。
49 高瀨武次郎:《支那哲學史》,頁128-134。原文為日文,中文為筆者所譯。以下並同。

臺灣大學學術期刊資料庫

十義……並可相參考也。」[50] 抄襲的現象十分明顯。

又例如高瀨介紹《老子》道論時，引〈第十四章〉「視之不見名曰夷」，說「西洋學者見此語，而謂其示耶穌教三位一體，蓋臆說而不足取也」，這段話也為謝无量所沿用；[51] 在列子的道論部分，高瀨謂列子的「太易」，就是「《易》所謂『太極』，周子所謂『無極而太極』，老子所謂『無名』和『有物混成先天地生』之道，即希臘阿那克西曼德（Anaximander，約 610B.C.-545B.C.）的『Apeiron』」，此類比也在謝書中可見。[52] 另外，謝无量在邵雍的部分，謂「邵子之純正哲學，及先天學是也」。「純正哲學」即屬於宇宙論，亦即形上學之一部分。但為何謝无量既已曰形上學為哲學分類之一，此處卻又改用「純正哲學」一詞？其實這不過是沿用高瀨書中的原句，也就是當時日本的名詞所致。[53]

至於兩者相異處，在於謝无量於墨家處增加一節「辯經為名家所宗」、於明代列入湛若水、於清代列入顏元、戴震和彭紹升。之所以增列湛若水，在於與羅欽順並列，而為明代王學的對照點，雖然其內容不過摘錄《明儒學案》，然而就史觀完整性而言，這種作法值得肯定。但列入「墨辯」、顏元、戴震、彭紹升，則較難說是其孤明先發，因為這些部分在梁啟超寫於 1904 年的〈論中國學術思想變遷之大勢〉中已可得見，且謝書的鋪陳與梁著無甚大異。除了以上幾個部分之外，整體而言，謝書只能說是高瀨著《支那哲學史》的節譯本而已。

不過此抄襲亦有學術史的意義。這是日本對中國學術影響的另一體現，說明在中國哲學史的書寫工作上，日本是中國當時不可能迴避的參考對象。因此

50 謝无量：《中國哲學史》，頁 76-79。

51 見高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 206、謝无量：《中國哲學史》，頁 119。

52 見高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 242、謝无量：《中國哲學史》，頁 139。不過謝无量誤將阿克那西曼德寫為「恩培多克而」（Empedocles，約 490B.C.-430B.C.），也誤將「Apeiron」拼成「Apiron」。

53 見高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 624、謝无量：《中國哲學史》，頁 342。

臺灣大學學術期刊資料庫

一些日後中國哲學史書寫工作的基本方向，在此時便已由日本過渡到中國來。日本的中國哲學學科建立以及中國哲學史書寫，代表的是文明開化風氣下，對傳統漢學（包括經學與子學，特別是儒家部分）的一種消化與改造，藉此建立凌駕於中國之上的主體性。具體的改造作法，就是重新以西方哲學系統下的基本問題劃分作為書寫架構。同時，使用「哲學」之名的作法，蘊涵著來自西方哲學的觀看角度，因此傳統漢學轉變為中國哲學之時，也就被擺放在和西方相比較的位置上，不僅要透過基本問題架構來體系化，同時在學說內容上，也要以西方做為參照點來了解中國。

另外，謝无量該書的問世，也等於正式為中國後世的哲學史寫作劃下來自日本學界設定基本範圍，其後的相關作品雖然對此有所增減，但並無基本的變動，例如先秦部分仍採諸子並列的形式（儘管順序或有調整，或許並未意識到松本文三郎如此做的理由）、或是關於宋明部分，分別將「哲學性」的體現放在當時屬於程朱道學、陽明心學系統的成員身上，使得其他的儒學，以及隋唐之後的佛道二教幾乎在哲學史書寫上被壓抑。

另一方面，也需注意從日本被襲用而來的中國哲學史書寫，有哪些地方在謝書中被放棄了。以松本、遠藤、高瀨三人的著作來看，日本人所寫的中國哲學史，代表在新的學科體制下對傳統漢學的消化，那麼就勢必與自身的傳統漢學資源有所連結。在三人的著作中，都提到江戶時代儒者的觀點，例如高瀨在介紹羅欽順時，不忘附帶提及其對貝原益軒的影響；而在羅欽順之後，緊接著介紹吳廷翰，並說明伊藤仁齋是否剽竊其學的問題。[54] 相對的，中國人書寫中國哲學史，其民族情感需求與日本人自然不同，用意在於使自家傳統學術也能被容納在「哲學」名下，自然有其自身內在的揀擇標準。於是乎可以看到，謝无量沒有必要探討吳廷翰這位雖然為江戶時代儒者所注意，卻在中國毫無影響力，《明儒學案》亦不著錄的學者。從此吳廷翰便消失在往後的中國哲學史專書中。

54 高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 821-825。

臺灣大學學術期刊資料庫

謝无量的《中國哲學史》也正等於日本早期開拓中國哲學史學科的成果，因此即便運用了和傳統相比較為新穎的方式，也沒有離開傳統太遠。再加上當時謝无量並不具備學界身分，該書性質為非關學術體制的私人著述，故影響幅度並不十分廣泛。接下來到胡適（1891-1962）為了北京大學哲學門教學工作，而在 1918 年完成的《中國哲學史大綱卷上》，才在變革的路上又邁進一大步。[55] 胡適對哲學的定義是「凡研究人生切要的問題，從根本上著想，要尋一個根本的解決」，[56] 所謂「人生切要的問題」，在胡適看來包含宇宙論、知識論、倫理學、教育哲學、政治哲學、宗教哲學等方面。另外，他指出哲學史的目的在於明變、求因、評判，也就是明瞭古今思想沿革變遷的線索及其原因，並作價值判斷。[57]

胡適該書的最大特色，在於其方法意識。他認為，中國哲學史研究的先決條件是用科學的方法進行資料考證，確保其真確性。他極推崇西方與清代處理史料的方式，說「自從有了那些漢學家考據、校勘、訓詁的工夫，那些經書子書，方纔勉強可以讀得。這個時代，有點像歐洲的『再生時代』」。[58]

也因此，在內容編排上，胡適極為排斥以往依循《論六家要旨》而使用儒家、道家等等稱呼的作法，只以個別學者的定位視之。另外，他也力主將老子置於孔子之前，認為老子所處時代較孔子為前，首先意識到尋求「根本的解決」，為中國哲學之祖。他談論老子，也從政治學說開始講起，而非從宇宙論談起，這是為了說明社會對思想的影響。[59] 他駁斥謝无量（其實等同於高瀨）在不考證史料的情況下，談所謂的「唐虞哲學」，認為此「不合作史的方法」。[60]

---

55 該書 1918 年完成，翌年出版，於 1958 年再版，更名為《中國古代哲學史》。本文凡引用《中國哲學史大綱卷上》，均據此。

56 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1961 年），頁 1。

57 同前註，頁 3-4。

58 同前註，頁 8-9。「再生時代」即「文藝復興時代」。

59 胡適說：「我述老子的哲學，先說他的政治學說，我的意思要人知道哲學思想不是懸空發生的。」同前註，頁 49。

60 同前註，頁 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

胡適對發生學的重視以及科學式的史料考證方式讓該書取得相當大的影響力，不過該書畢竟在他原先的規劃中屬於上卷，其後胡適對哲學失去興趣，並未推出續作，因此本書只能算是一部未完成的中國哲學史。[61] 雖然就中國學術現代化的進程而言，《中國哲學史大綱上卷》具有劃時代的地位，[62] 但另一方面，對於胡適該書的批判從未間斷，主要包括兩個層面，其一為該書過於重視考證與發生學層次，也就是「史」的成分多於「哲學」的成分，喪失哲學本身的超越價值；其二為對哲學的內涵把握不深，多流於粗淺的論斷，而無哲學性。[63] 雖然柯雄文（Antonio S. Cua，1932-2007）曾試圖為胡適該書的價值辯護，面對勞思光（1927-2012）對胡適的批判，他認為勞思光不可能不認同胡適的明變、求因、評判三項目的，也認為就胡適的年代來看，文本整理的工作有其價值，勞思光的看法未盡公平。[64] 但筆者認為，這樣的辯護沒有辦法改變

61 胡適對哲學失去興趣的原因，與傅斯年（1896-1950）有密切關係。相關探討可參考王汎森：〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版股份有限公司，2003年），頁321-342、（比）戴卡琳（Carine Defoort）：〈傅斯年對「中國哲學」的看法〉，景海峰編：《拾薪集》，頁218-227。更進一步說，他不只是對哲學失去興趣，甚至積極地打壓北京大學的哲學發展。即便他仍有續寫計畫，也改以「中國思想史」稱之，且終究未完成。可參考翟志成：〈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。另請參照胡適：《中國古代哲學史》，〈臺北版自記〉，頁1。

62 余英時將該書定位為「一整套關於國故整理的信仰、價值和技術系統」，值得參考。見余英時：〈《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》（臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2014年），頁249-261。另可參考翟志成：〈胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《當代中國哲學第一人：五論馮友蘭》（臺北：臺灣商務印書館，2008年），頁1-38。

63 有關胡適該書定位的研究頗多，較新的整理可參考廖曉煒：〈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〉，《中國文哲研究通訊》第23卷第4期（2013年12月），頁169-199。

64 （美）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：《20世紀末的文化審視》（上海：學林出版社，2000年），頁173-199。勞思光對胡適該書的批評，詳見勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局股份有限公司，2012年），第1冊，頁1-3、384-385。

臺灣大學學術期刊資料庫

胡適的哲學史書寫未完成以及哲學性不足的事實，畢竟胡適是自覺地以「中國哲學史」一詞為書名主題的。因此只能說，從中國學術發展來看，胡適該書是必經之路；而從中國哲學史書寫的角度來看，該書也註定要被超越。

不過《中國哲學史大綱卷上》畢竟還是風靡一時，以致於其影響力在一段時間內蓋過了其他人的著作。例如當時任教於之江大學（1952 年解散）的鍾泰（1888-1979），於 1929 年亦完成《中國哲學史》。鍾泰該書的歷史分期與篇章架構，大致上都與謝无量之作無太大差異，而其核心觀念，在於堅守中國語境立場。他說：

> 中西學術，各有統系，強為比附，轉失本真。此書命名釋義，一用舊文。近人影響牽扯之談，多為葛藤，不敢妄和。[65]

該書極力避免使用西方詞彙或談及西方哲學概念，在章節標題上，往往直接以學者的著作名或實際所用之詞彙來簡單命名。例如朱熹理氣論部分，謝无量沿襲高瀨武次郎的作法，將程頤和朱熹的說法以理氣二元論作為標題而統括之，鍾泰則認為此忽略理氣不離的一面，抨擊謝无量為「未為真知程朱者也」。[66] 顯然鍾泰極不滿於當時急於吸收西方學術系統的作法，而竭力於讓中國的材料以原本的面目呈現。不過這導致他在沿用「哲學」之名的同時，無法作出後設性的反省來說明其選編材料的作法與論述方向背後標準為何。例如他雖然與胡適一樣先談老子再談孔子，但在老子之前又和謝无量一樣，從六經開始談起，還說「中國哲學至周代始有統系可言，然其淵源所自，則甚遙遠……其不曰哲學而曰思想者，書闕有間，無可參驗」，[67] 而全書終究未就「哲學」、「統系」作出明確定義。他又說「今言中國哲學而不本之於六藝，是無卵而有時夜，無

65 鍾泰：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），卷上，頁 1。

66 同前註，卷下，頁 41。不過謝无量，也就是高瀨，之所以用理氣二元論稱呼程朱之論，並非認為理氣可相離而獨存，而是著眼於程朱在談理氣問題時種種將二者對舉的說明。見高瀨武次郎：《支那哲學史》，頁 714-721、謝无量：《中國哲學史》，頁 385-389。

67 鍾泰：《中國哲學史》，卷上，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

父祖而有曾彌也」，[68] 這不僅過度簡化了中國哲學初期的發展圖像，更只能流於儒家本位主義。總而言之，雖然鍾泰注意到了中西比附在方法論上的危險，但他的立場和表述方式，都與當時取徑西學，追求學科體制學術研究操作現代化的主流想法格格不入，註定只能被淹沒在歷史的洪流中。

在胡適之後，真正能夠取代他的著作，形成中國哲學史書寫之新典範者，首推馮友蘭（1895-1990）。馮友蘭主要的相關著作有 1931 年和 1934 年完成的《中國哲學史》上下冊，以及最終於 1990 年完成的《中國哲學史新編》七冊。考慮到真正決定馮友蘭之地位的乃是兩冊本而非七冊本，且七冊本係成於中共政權壓力的背景之下，不可能不以唯物史觀作為基調，只能如毛澤東所言「採取老實態度為宜」，[69] 並非學術自由的產物，故此處僅討論兩冊本。

馮友蘭於擔任清華大學教職時完成上冊，從陳寅恪和金岳霖對上冊所作的審查報告來看，他們一致認為馮友蘭取得了超越胡適的成就。[70] 馮友蘭的討論範圍往下延伸到晚清的康有為、廖平等今文經學家，規模遠較胡適完整許多。且胡適因執著於打破傳統，如前文討論其著作之部分所述，過度強調歷史中的發生學層次，將梳理哲學問題的方式化約成考證學方式，因此在論述的平實程度以及哲學性上反而不如馮友蘭。

馮友蘭對哲學的定義，並非直接針對「哲學」二字作解釋，而是舉出「宇宙論」、「人生論」、「知識論」三種內容，來解釋哲學所思考的問題：

> 哲學本一西洋名詞。今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即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。[71]

---

68 同前註，頁 10。

69 這句話出自 1949 年 10 月，馮友蘭寫信向毛澤東輸誠，表示願意自我改造，毛澤東回信時所提到的話。見馮友蘭：《三松堂自序》（北京：人民出版社，1998 年），頁 148。

70 詳見陳寅恪：〈審查報告一〉、金岳霖：〈審查報告二〉，馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2006 年），頁 1193-1204。

71 馮友蘭：《中國哲學史》，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此馮友蘭的寫作意識係以西方哲學結構作為基準，其理由為：

> 吾人可將哲學分為宇宙論、人生論及方法論三部分……研究天道之部分，即約略相當於西洋哲學中之宇宙論。其研究性命之部分，即約略相當於西洋哲學中之人生論。惟西洋哲學方法論之部分，在中國思想史之子學時代，尚討論及之；宋明而後，無研究之者。自另一方面言之，此後義理之學，亦有其方法論，即所講「為學之方」是也……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。[72]

畢竟「中國哲學史」的書寫，乃至「中國哲學」學科的提法，都是建立在以西方近代學問體系為框架的這個基本前提上，而從日本到中國連續不斷的工作。馮友蘭這種指出中國傳統學問（所謂「義理之學」）的哪些部分可與西方哲學相比配，而成為「中國哲學」的作法，以及何以須如此作的說明，也是此時代脈絡的產物。據此，馮友蘭認為中國哲學的弱項在於知識論和邏輯，至於「為學之方」則雖然不是哲學，但乃是中國貢獻所在。此外，中國哲學由於表述方式的關係，故只有實質上的系統，而不若西方兼有形式上的系統，故中國哲學史的書寫工作即是要將實質上的系統發掘出來，且與西方哲學史一樣，永遠需要重寫。[73]

關於全書架構方面，首先馮友蘭將中國哲學史分為漢代以前的「子學時代」，也就是從孔子開始的私人著述中所表現的系統性哲學，以及漢代以降至康有為、廖平的「經學時代」，蓋這段時間的哲學必須依傍子學時代之著述，佛學亦須依傍佛經，新酒須裝入舊瓶中，故名為經學時代。也因此，馮友蘭認為中國僅有相當於西方的上古和中古哲學，而無近古哲學，亦無近古時代，

72 同前註，頁 7-8。
73 詳見前註，頁 8-21。

臺灣大學學術期刊資料庫

故不如西方。[74] 至於所列人物方面，除了剔除馮友蘭認為不具哲學性的部分之外，[75] 整體而言也較以往著作為少，比較明顯的地方，在於對葛洪等六朝以降的道教部分並未專節介紹、於明代僅列入陳獻章、湛若水、王陽明、王龍溪和王心齋五人而已、於清代僅列入顏元、李塨、戴震，最後並介紹康有為和廖平，作為經學時代的結束。

如同在此之前的同類著作，這種意識到西方哲學框架的書寫目的，自然也會展現在馮友蘭對文獻的詮釋上，例如他以個體和共相的對比來解釋「辯者二十一事」某些語句、以「客觀的唯心論」形容華嚴宗法藏的《金師子章》、以亞里斯多德四因說中的「形式」和「材料」比擬程頤、朱熹的理氣關係等等。[76] 而馮友蘭曾自認為，該書有兩大貢獻，第一是區分戰國時期辯者之學為以惠施為首的「合同異」和以公孫龍為首的「離堅白」；第二是區分程顥的主觀唯心主義和程頤的客觀唯心主義，認為此分別為心學和理學之先驅。此外亦有兩大弱點，第一是受限於個人素養，導致佛學部分失之膚淺；第二是明清部分因寫作時間遭逢中日戰爭，形勢諸多不便，無法講究精細，導致過於簡略。[77]

而馮書作為胡適之後第一本完整的中國哲學史專書，不只對後世的中國哲學史寫作範圍又作了更進一步的確定，更重要的是取得了適於當時的典範性。其以西方哲學框架作為參照的作法形成了相對較完整的示範，更隨著譯本流傳而至今仍取得影響力，但對於馮書的批評也往往因此點而發。例如勞思光批評

74 同前註，頁 491-496。

75 例如高瀨武次郎《支那哲學史》列入兵家，並介紹《孫子》。馮友蘭則批評為「讀之誠令人疑所讀為兵學史，為文學史矣」，而不沿襲之。見同前註，頁 27。

76 同前註，頁 273-274、749、875-876、903。

77 馮友蘭：《三松堂自序》，頁 213-214。另外，在陳寅恪的審查報告中，也已暗指馮友蘭據偽書《大乘止觀法門》以論天台宗南嶽慧思有所不當，馮書後已據此改正。但陳寅恪同時也指出該書對道教乃至佛道互涉問題不能顧及，實為缺憾。詳見陳寅恪：〈審查報告三〉，馮友蘭：《中國哲學史》，頁 1205-1208。關於道教與佛道互涉未能顧及的問題，馮友蘭在兩冊本中終究沒有解決。

臺灣大學學術期刊資料庫

馮友蘭對中國哲學先秦名家以外部分的描述有諸多不相應之處，因執著於使用柏拉圖區分表象與實在的形上學思路，導致無法正確地把握中國哲學內容，此外又因無法體會道德形上學以及佛學和宋明理學中的主體性問題，故亦有所失。[78] 另外，馮友蘭對於宋代道學部分的詮釋，乃至於「子學時代」、「經學時代」的分期方式也備受質疑，[79] 這些都是以西方哲學甚至西方史框架作為參照而產生的結果。筆者認為可以說：馮書缺失的意義在於，採用西方哲學框架，是在現代學術體系脈絡下，使用「哲學」一詞建立中國哲學、書寫中國哲學史的重要工作，也是時代的趨勢要求，但同時必須要正確把握中國哲學，或是說「中國義理之學」的內在脈絡，達成同情理解，以免過度站在西方哲學標準上，扭曲、割除了中國哲學貌似無法用此標準理解的部分。

在馮友蘭之後雖另有其他中國哲學史專書的寫作情形，但最具典範意義及影響力者，應以勞思光《新編中國哲學史》四冊（第三冊分為上下兩冊）為代表。勞思光本人並非專以研究中國哲學為唯一工作，撰寫中國哲學史是他清理世界各大哲學體系之龐大構想的其中一個進程，他感覺到在處理當代文化與哲學危機、清理各大傳統之哲學問題時，有必要先重寫中國哲學史，以補馮友蘭之不足，乃有此書之誕生。[80] 勞思光於 1968 年完成第一冊，於 1971 年完成第

78 勞思光：《新編中國哲學史》，第 1 冊，頁 3-4、385-387。另外，柯雄文在替胡適辯護的同時，也替馮友蘭辯護，認為勞思光太過嚴苛。他說：「胡適和馮友蘭的預設源於他們當時出現的哲學運動，這並不奇怪。……馮友蘭受到他研究早期柏拉圖、詹姆士和新實在論的影響。既然胡適和馮友蘭都不知道分析哲學或牟宗三，又怎麼能責難他們呢？」見柯雄文：〈西方哲學對中國哲學史發展的影響〉，頁 195。但筆者認為，寫作固然不得不含有時代意識，但面對中國哲學材料作出相應的解釋，不必然非得等待來自分析哲學的素養和牟宗三（1909-1995）提供的「道德的形上學」資源。更遑論勞思光雖使用「道德形上學」一詞，卻不認為心性論必歸於道德形上學。故不能簡單地將勞思光和牟宗三畫上等號，並用來解決馮友蘭定位問題。

79 有關於對馮友蘭這部分批評的整理，可見廖曉煒：〈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〉，頁 176-179。

80 相關過程，詳見勞思光著，劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社，2001 年），〈新編版自序〉，頁 xiii-xiv。

臺灣大學學術期刊資料庫

二冊，後因撰作意識改變，不再僅以講稿規模寫作，故遲至 1981 年才完成第三上、三下冊。其後又予以添補，而於 1984 至 1986 年期間撰成《新編中國哲學史》，正式奠定其在中國哲學史工作上的重要貢獻。

勞思光《新編中國哲學史》的最重要之處，在於其方法意識極強，對於中國哲學特性、中國哲學史寫作的範圍、進行方法與目標等等，均有一套嚴謹說明。勞思光將「哲學定義」用「哲學功能」來解釋，並將哲學分為「強迫性知識」和「主張」兩種，前者提供知識，後者提供人生態度，而中國哲學以提供人生態度為主。[81] 以此，勞思光也等於建立了中國哲學作為「哲學」的正當性。在全書架構方面，勞思光將中國哲學史分為三期，分別是先秦時代的「初期」、兩漢至隋唐的「中期」，以及宋代至明清的「晚期」。初期為中國哲學之發生期，各家思想受當地傳統與歷史因素影響而出現；中期有古學失傳與外來思想入侵之問題，乃中國哲學之衰亂期；晚期則是宋明儒學振興中國哲學，而至清代又變為僵化之期。[82] 除此之外與馮著沒有太大出入，新加入的部分則是唐代道教內丹學的簡述、明代顧憲成、高攀龍、清初黃宗羲、顧炎武、王夫之。全書至戴震完結，代表乾嘉學風，其後則因「中國面臨西方文化壓力而作反應之歷史階段，整個背景不同，亦不適於納入『中國哲學史』中……其背景必須兼取中西兩方，不能再以中國傳統為主」，[83] 故不論。

而眾所周知，勞思光在談論哲學史研究法時，提出「基源問題研究法」，也就是在學者的論證中反溯其根本意向，以還原個人或學派之理論所要回答的最根源性問題，以此梳理該理論，並藉由考察基源問題演變的歷程，來構成哲學史的發展。這種方法可以在梳理理論時更有邏輯性而減少失真，也不致使哲學史敘述只會流於文獻資料拼湊而缺乏內在價值，也能站在超越於個人或一學

81 詳參勞思光：〈答友人書——論中國哲學研究之態度〉，《新編中國哲學史》，第 3 冊下，頁 837-838。
82 同前註，第 2 冊，頁 1-2。
83 同前註，第 3 冊下，頁 827。

臺灣大學學術期刊資料庫

派的高度上看到整體的哲學史圖像。[84] 勞思光以此對中國哲學理論進行解析，例如定墨家基源問題為「如何改善社會生活」、荀子基源問題為「如何建立一成就禮義之客觀軌道」、韓非基源問題為「如何致富強」、「如何建立一有力統治」等等。[85] 除了「基源問題研究法」之外，決定勞著書寫方向的另一重要因素為「設準」。事實上勞著並未充分地交代每一家的基源問題為何，因此「設準」可謂勞著更為根本的要素。他對設準的相關說明是：

> 我們將各時代的基源問題，排列起來，原即可發現整個哲學史上的理論趨勢，但這仍不足以提供一種作全面判斷的理論根據。要作全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須另有一套設準。……每一哲學史工作者，必須表述他的某種統一性的觀點，通過它來解釋全部哲學史；不然，則他只算是寫了一本「彙編」式的東西，而非一本哲學史。……基源問題研究法，最後必與一套設準配合。[86]

由於勞思光認為哲學史的工作包括衡量各種哲學學說的理論效力，因此他將一套設準當作衡量學說價值的工具。從勞思光對馮友蘭的批評，以及對中國哲學特性的說明，可見其特重道德主體性。他在《新編中國哲學史》中所立的重要設準如下：

> 「自我問題」本為哲學之基本問題，亦是一理論性極高之問題。……由於孔子本人原未提出有關「自我」之純哲學理論，故此處吾人應提出某種理論意義之設準（Postulates），……提出設準，並不表示贊成或反對。設準之意義只在於澄清問題，使陳述對象明晰顯出其特性。自我境界有種種不同，乃一無可爭辯之事實。茲依一設準，將自我境界作以下劃分：

84 同前註，第 1 冊，頁 5-16。

85 除了《新編中國哲學史》之外，有關中國哲學各家的基源問題，亦見於勞思光：《哲學問題源流論》，頁 31-41。其說較《新編中國哲學史》來得詳細。

86 勞思光：《新編中國哲學史》，第 1 冊，頁 16。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1）形軀我——以生理及心理欲求為內容。

（2）認知我——以知覺理解及推理活動為內容。

（3）情意我——以生命力及生命感為內容。

（4）德性我——以價值自覺為內容。

孔子所提出之「仁、義」觀念，顯然屬於德性我。[87]

漢儒卑陋，只知講一種「宇宙論中心之哲學」，……蓋自宋至明，中國思想家欲脫離漢儒傳統而逐步求「價值根源之內在化」；宋明理學即此「內在化過程」之表現。而在最早作脫離「宇宙論中心之哲學」之努力時，自然第一步走向「形上學與宇宙論之混合階段」；其次走入「純形上學」之階段，然後方轉向「心性論之重振」。由此，北宋之周張，代表第一階段。此階段之理論，即與《易傳》及〈中庸〉接近；伊川及明道之學則代表純形上學或第二階段，亦仍以此種資料為重，朱熹承之。陸九淵在南宋時立說，則已開第三階段，其後明之王陽明承之，則漸歸於「心性論」。[88]

可以看到勞思光的判準係以「自我問題」，尤其是最後一境界「德性我」為中心。德性我的價值自覺力量來自主體之內在，因此在宋明理學部分，勞思光以將價值來源依託於內在心性的陸王「心性論」視為較好的階段，而「宇宙論」、「形上學」因為將價值來源寄託於客體的意味較重而落於下乘。這是勞著在評價中國哲學史各家說法之價值時的重要基調。[89] 同時，若是某一時期某學派的

87 同前註，頁 141-143。

88 同前註，第 2 冊，頁 114。另可參第 3 冊上，頁 3-5。

89 蕭振聲認為，勞思光從自我問題出發來談中國哲學史，固然有可以突顯中國哲學特性的好處，但自我問題終究是西方哲學的基本問題，故使得其中國哲學史觀「仍不免活在西方哲學的影子之下」。見蕭振聲：〈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。但筆者認為，勞思光的用意並非在於依循西方哲學框架，先立一西方哲學標準才來決定中國哲學詮釋方向，而是先肯定自我問題是所有哲學系統的基本問題之一。此時的西方與中國本非主從關係，而是平等關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

表現，在他看來沒有可取理論可支持，而只有思想史意義的話，就不會列入書中，例如明末三教合一思潮即是。[90]

如前所述，勞思光並非專將自身定位為中國哲學史研究者而已，而是意圖將中國哲學史的撰述工作作為其整理各大哲學系統工作的一環。這也使得他的撰作意識始終扣緊著中國哲學與世界其他哲學的關係：

> 我們必須有一套理論的設準，足以統攝中國哲學與西方哲學，然後我們方能表明中國哲學在世界哲學中的地位與意義，方能揭示中國哲學的真面目。[91]
>
> 未來之中國必是一「世界中之中國」。哲學思想亦然。[92]
>
> 我對中國哲學的前途的看法，是中國哲學必須經過一番提煉淘洗，在世界哲學的配景中重新建構，排去那些封閉成分而顯現其普遍意義。這個觀點卻是唐先生（按：指唐君毅）屢屢印可的。[93]

因此，他著力於透過設準來評價各家思想，透過檢證理論效力來揭示普遍意義之所在，同時使用來自西方哲學的解析方式來重新梳理中國哲學內容。

由於勞著的方法意識甚強，因此在華人學界的中國哲學史書寫成果上取得了最新的典範地位。雖然正因背後有明確的方法理由，故亦能自成其說，然而據個人的哲學立場所提出的以「主體性」為主的中國哲學價值判斷，亦使勞著遭受批評。這些批評內容大致可分為以下幾點：

第一，勞思光認為心性論為中國哲學主脈所在，宇宙論則否，連帶使得他對《中庸》、《易傳》評價甚低，對宋明儒學也採取「一系三階段」、逐步排除天道論的衡定。反對者指出勞思光對《中庸》、《易傳》內容有所誤解，誤將「以價值談存有」判定為「以存有談價值」，對儒家義理缺乏相應的把握，

90 詳見勞思光：《新編中國哲學史》，第 3 冊下，頁 830。
91 同前註，第 1 冊，頁 19。
92 同前註，第 3 冊下，頁 827。
93 同前註，頁 831。

臺灣大學學術期刊資料庫

對宋明儒學的判斷自然也就失準。[94]

第二，勞思光過於堅持其設準，除了容易忽略儒家的某些面向之外，更容易對不合其設準的學說給予過低評價，或是在考察幅度與深度上都有所不足，例如其對待先秦道家、漢代、魏晉、晚明等等即是如此。這也讓人不得不慎重思考中國哲學史的書寫是否不應以「觀點」為名而夾帶太多個人的主觀哲學立場。[95]

第三，「基源問題研究法」是一項能夠幫助我們有條理地面對哲學史的方法，可以兼顧發生原因的背景考察以及理論系統的分析梳理。但事實上仍然很難從各家的基源問題中看出哲學史中應有整體流變情形，某一學說是否能概括為單一的基源問題也尚有疑問。[96]

因此可以說，勞著的嚴格方法意識，以及從世界哲學的圖象中看中國、揭示中國哲學特性的作法，正是其貢獻所在。但由於上述一些有失客觀及粗疏之處，使得勞著即便比馮著更為進步，仍擺脫不了與中國不夠相應的限制。

以上是「中國哲學史」通史專書濫觴於日本，發揚於華人學界的大致過程。最後試著立足於上述回顧，思考未來的中國哲學史專書寫作問題。[97]

94 可參考牟宗三：《中國哲學十九講》，聯合報系文化基金會編：《牟宗三先生全集》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003 年），第 29 冊，頁 71-76、林麗真、韋政通、楊祖漢主講，林宗益、簡光明紀錄：〈勞思光《中國哲學史》的檢討〉，《中國文哲研究通訊》第 1 卷第 2 期（1991 年 6 月），頁 103-131、龔鵬程：〈中國哲學的現代化〉，《龔鵬程縱橫談——當代文化省思》（臺北：幼獅文化事業公司，1997 年），頁 141-175。

95 可參考林麗真、韋政通、楊祖漢主講，林宗益、簡光明紀錄：〈勞思光《中國哲學史》的檢討〉、葉海煙：〈所謂「基源問題」——勞著《中國哲學史》的一項商議〉，《東吳哲學傳習錄》第 3 期（1994 年 5 月），頁 113-129、徐聖心：《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年），頁 23。

96 可參考郭芳如：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《學燈》第 30 期，http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5964

97 由於本文針對的研究對象是中國哲學史通史專書，因此無暇顧及唐君毅（1909-1978）、牟宗三等雖無中國哲學通史撰作意識及成果，卻在中國哲學研究上有不可迴避之貢獻的學者。另外，羅光（1911-2004）的《中國哲學思想史》九大冊也算是通史專書，但該書並未對「哲學思想」、「哲學」、「思想」等詞作出後設性的界說、分辨，且在影響力和時代意義上也不如胡、馮、勞三家，故從略。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、未來的「中國哲學史」寫作方向之思考

經過日本和中國加起來一百多年來對中國哲學史的書寫，已示範了中國傳統義理之學的現代化轉型，同時中國哲學的特性也已被抉發出來，放在世界哲學圖像之中。不過雖然我們已不需站在歐洲中心主義來指責「中國哲學」不存在，但中國哲學史的寫作仍然會面對一種質疑，那就是其中含有割裂中國實相的危險。例如日本在開始中國哲學史的寫作後不久，也出現了以「中國思想史」取代「中國哲學史」的聲音，可以京都大學的小島祐馬（1881-1966）為代表。小島本人出身自法學領域，在京都帝國大學的經濟學部教授東洋經濟思想史，又在文學部教授支那哲學史，為京都大學「支那學」的重要人物之一。小島的背景使他特別重視思想與社會環境的關係，因此反對以哲學體系來談論中國：

> 以下所說的中國思想史，是在中國內部社會性的學問發達史。因此政治、經濟、法律、道德等等，只要是涉及社會組織之根本的建設性、批判性思想，就包含在這裡所說的思想史之中。原本在中國從以前開始，「學」只是指知識的集合，未必要使知識成為體系。因此今日所說的科學之意，無法在中國之學中求得。另外自古以來並沒有「哲學」一詞，同時也沒有相當於今日哲學體系之學。就此點而言，說中國沒有哲學是理所當然的。然而中國思想中也並非沒有哲學性的部分。歷來以中國哲學史為名的書籍中，多從中國思想中拾取和西洋近代哲學類似的各種哲學性的思想，加以編排。如此，就會破壞作為一個整體的中國思想，而難以把握中國思想的真髓。[98]
>
> 中國沒有今日所說的哲學體系，至少在中國固有的思想中並不存在。若是在中國思想中強求哲學性的部分，只有社會思想，亦即觸及到社會組

98 （日）小島祐馬：《中国思想史》（東京：創文社，1968 年），頁 5-6。原文為日文，中文為筆者所譯。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 織之根本的各種思想。宋明時代的理學，受到外來佛教思想影響，有濃厚的形上學色彩，但主要無非是社會思想的根本說明。歷來的中國哲學史，不過是從中國思想中抽出與希臘哲學、印度哲學類似的各種思想並羅列之。這麼作會破壞作為整體的中國思想，而無法把握中國思想的真髓。我在這裡不用「中國哲學史」，而是「中國思想史」，就是因為要把中國思想如實地作為一個整體來觀察，而與向來慣用的中國哲學史有若干內容差異。[99]

又例如在中國，葛兆光也宣稱其從事的是中國思想史的研究，明確指出「中國哲學史」的限制：

> 要完全接受西洋的標準來談中國，似乎有些尷尬，如果不對西洋的哲學概念加以修改，嚴格沿用西洋哲學現成術語的內涵外延，多少會有些削足適履，如果不對中國的思想與知識進行一些誤讀和曲解，多少會有些圓枘方鑿，所以我想，中國古代的知識和思想是否能夠被「哲學史」描述，實在很成問題。[100]

這些想法表明，中國哲學史的書寫，作為一種回溯，免不了要對歷史材料進行重組、詮釋，就同樣也免不了割裂、扭曲乃至遺漏。這也呼應了對中國哲學史採取正面態度者，或至少不完全排斥者所抱持的警覺：

> 凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具了解之同情，方可下筆。……但此種同情之態度，最易流於穿鑿傅會之惡習；……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；此弊至今日之談墨學而極矣。……此近日中國號稱整理國故之普通狀況，誠可為長嘆息者也。[101]

---

99 同前註，頁 215-216。

100 葛兆光：《思想史的寫法——中國思想史導論》（上海：復旦大學出版社，2004 年），頁 5。

101 陳寅恪：〈審查報告一〉，頁 1193-1994。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今果如中國哲學義理之為義理而說之，亦時須旁通於世界之哲學義理，……然雖曰旁通，吾人又不能徒取他方之哲學義理，或個人心思所及之義理，為預定之型模；而宰割昔賢之言，加以炮製，以為填充；使中國哲學徒為他方哲學之附庸，或吾一人之哲學之註腳。[102]

而從上一節對中國哲學史通史專書寫作的回溯來看，可以看到在中國的部分，雖然越到晚近，方法意識越強，規模越清楚，誠可謂後出轉精，但也還是無法徹底避免割裂、扭曲、遺漏之弊。這就顯示了「中國思想史」和「中國哲學史」之間的張力。筆者認為，未來的中國哲學史寫作，要面對的已經不是從西方近代的角度，帶著「現代—前現代」二分的框架來宣稱中國沒有哲學的問題，而是怎麼解決割裂、扭曲、遺漏的問題，在這一方面捍衛自身的價值。

經過上一節的回溯，我們可以看到「中國哲學史」一名的使用，本身就伴隨著學科現代化，乃至於與西方哲學相參照的企圖。因此，只要目標是針對「中國哲學」，那麼就永遠需要與來自西方哲學的影響並存。但筆者的意思並不是說割裂、扭曲、遺漏是正當的，只是說「中國哲學史」的建構，其本質正在於運用新工具、新參照點來詮釋史料甚至開展理論，參與與世界其他哲學的對話，帶有應對撰作者與讀者當前處境的向度，因此本就不可能完全避免與傳統的落差，但這種對話也正是在當今全球化時代可以發揮的價值。因此筆者認為，未來的中國哲學通史寫作者可以有以下兩點嘗試：

一，透過對歷來中國哲學通史寫作的追溯，可以看到取材範圍時時在變動當中，也就是說「誰是中國史上的哲學家」「哪些是中國史上的哲學理論」這些問題的答案並非絕對。誠然，哲學史針對的是歷來的「哲學活動」，各撰作者都為取材範圍作出義界，其範圍沒有必要像思想史一樣廣闊，因此當然會捨棄大量的文化表現，以及與其他學科之間的交涉情形，也不會使哲學理論的探討被限定在具體歷史背景下的發生原因。因此也可以說，對於哲學活動所帶來

102 唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，《唐君毅先生全集》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），第 12 冊，頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

的普遍性文化資產的描述，也正是「中國哲學史」相對於「中國思想史」的獨立價值所在。但既然歷來的中國哲學史書寫之取材範圍並非固定不變，就表示我們對此仍須保留彈性的心態。沒有被歷來中國哲學史收入的人物或理論之所以不見於書上，很可能只是因為我們沒有抱持著足夠詳盡的分析眼光去看待、還不夠了解的緣故。漢魏六朝及清代在前述一些著作中常被貶抑，或是宋代明代只談到理學、心學等等，都是明顯的例子，也連帶影響我們對哲學史的認識與判斷，進而造成割裂、扭曲、遺漏。因此，未來的中國哲學通史寫作，必定要重視不斷發展的其他斷代或主題式的思想史研究成果，以獲得更豐富的材料來尋找可能的哲學性詮釋及更穩固的中國哲學內涵描述。

二，哲學的內涵、哲學史的範圍與寫法時常在流變當中，且中國哲學史概念的產生及學科建構，乃至中國哲學通史寫作的各個成果，都反映了一時的時代任務，故中國哲學史也永遠需要重寫。而在當今的全球化時代，主體時時經歷著不同文化的刺激，情形更甚於十九、二十世紀之交，許多相關衍生的問題有待處理。此時需要的是更多的跨文化對話以促進交流、理解。在寫作的同時，當然不需要刻意去避免西方的分析方式、術語，也不用唯西方框架是從。重要的是，在保持中國哲學特性、進行同情理解的前提下，不妨將跨文化對話納入寫作企圖中，也就是說預設的讀者並非只有純粹漢文化語境下的人，也包括稟受其他文化淵源的人（稟受何種文化不一定決定於血緣與地域）。提供中國哲學的傳統資源去參與世界哲學議題、對當前全人類處境提供文化資源，是當代中國哲學通史寫作過程中可以進行的工作，如此一來將有助於更多的對話，同時也可說是對唐君毅、勞思光等人納中國於世界之企圖的繼承。如果我們不滿於單純地接受西方框架而使中國淪為被動的、等待割裂扭曲的材料，也不願意因堅持純粹中國語境而失去更多開放性，流於民族主義複製的話，這種促進對話的第三條路是可以嘗試的選擇。這樣的觀點，也有助於我們採取宏觀的世界史視野，從中發掘共同的問題，避免單一民族中心主義的複製。例如，在當今學界試圖探究中國內部現代性的情況下，我們能否考慮將之納入中國哲學史撰寫工作中，進而在人類整體的現代性發展歷程探究中，提供一些幫助？這或許

臺灣大學學術期刊資料庫

是可以嘗試的其中一點。

以上的思考，尚未考慮未來還能否採用由一人獨力完成通史書寫，以及是否要以教科書用途為主、是否要維持以「人」為撰寫中心，或是改以「議題」為中心等等問題。但姑且先撇開這些問題不談，筆者認為以上兩點，或許是比較切合二十一世紀問題意識，又能繼承以往學科成果的方向。當然，這極有可能是筆者過於樂觀之見，實際的落實效力，仍有待檢證。

五、結　論

通史書寫所必備的宏觀通貫史觀，對於人類來說永遠是必要的，不能被其他書寫方式所化約。同時，哲學活動對基本問題運用理性進行嚴密探究的性質，也不能簡單地等同於其他思想活動。準此，中國哲學史通史專書的書寫工作對華人學界而言，永遠都有其必要性。

本文以中國哲學史通史專書寫作為探討對象，藉此觀察中國哲學史學科成立於日本、流傳至中國並發揚之的表現。在日本方面，主要以松本文三郎、遠藤隆吉、高瀨武次郎分別撰作的《支那哲學史》為例；在中國方面，則以謝无量、胡適、鍾泰、馮友蘭、勞思光等人的相關著作為例進行分析，列舉其特色與優缺點，並就這些例子說明中國哲學史建構在範圍與方法上的流變。在經過以上考察後，筆者設想了兩點有關今後的中國哲學史通史專書寫作者可以嘗試的方向，其一為重視不斷發展的其他斷代或主題式的研究成果，並與思想史研究者密切合作；其二為在保持中國哲學特性、進行同情理解的前提下，將跨文化對話納入寫作企圖中，以開顯出當代意義。

基於中國哲學史永遠需要重寫、在不同時代永遠有新的當代處境向度的這項前提，筆者亦不認為存在著一勞永逸的方式可以樹立新的寫作典範。而以上兩點所謂的嘗試方向，在實踐上當然也面臨著學科分工日趨細密，導致先行研究成果龐大，難以面面俱到的問題。至少，站在二十一世紀的今日，面對前人著作，總是有推陳出新、延續學科生命的可能與必要。本文的芻議並不完美，

臺灣大學學術期刊資料庫

但筆者相信這是可以嘗試努力的方向，也期待新典範的出現。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

清・王國維：〈哲學辨惑〉，王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 14 卷。

清・王國維：〈奏定經學科大學文學科大學章程書後〉，王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 14 卷。

清・王國維：〈書辜氏湯生英譯《中庸》後〉，王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 14 卷。

清・俞樾：《春在堂詩編》，《春在堂全書》，南京：鳳凰出版社，2010 年，第 5 冊。

清・章炳麟著，朱維錚編校：《訄書初刻本重訂本》，香港：三聯書店有限公司，1998 年。

二、近人論著

日本大辭典刊行會編：《日本國語大辭典》，東京：小學館，2000-2001 年，第 9 冊。

王汎森：〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版股份有限公司，2003 年。

牟宗三：《中國哲學十九講》，聯合報系文化基金會編：《牟宗三先生全集》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2003 年，第 29 冊。

李明輝：〈再論中國哲學的「創構」問題〉，景海峰編：《拾薪集：「中國哲學」

臺灣大學學術期刊資料庫

建構的當代反思與未來前瞻》，北京：北京大學出版社，2007 年。

李明輝：〈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，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008 年。

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》，臺北：中央研究院、聯經出版事業股份有限公司，2014 年。

東京大学百年史編輯委員会編：《東京大学百年史　部局史一》，東京：東京大学出版会，1986 年。

金岳霖：〈審查報告二〉，馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年。

林麗真、韋政通、楊祖漢主講，林宗益、簡光明紀錄：〈勞思光《中國哲學史》的檢討〉，《中國文哲研究通訊》第 1 卷第 2 期（1991 年 6 月）。

＊胡　適：《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1961 年。

桑　兵：〈近代「中國哲學」發源〉，《學術研究》2010 年第 11 期。

唐君毅：《中國哲學原論導論篇》，《唐君毅先生全集》，臺北：臺灣學生書局，1991 年，第 12 冊。

孫　彬：〈論西周從「philosophy」到「哲學」一詞的翻譯過程〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2010 年第 5 期。

徐聖心：《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年。

郭芳如：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《學燈》第 30 期，http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5964

陳寅恪：〈審查報告一〉，馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年。

陳寅恪：〈審查報告三〉，馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年。

陳啟偉：〈「哲學」譯名考〉，《哲學論叢》2001 年第 3 期。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳瑋芬：〈「哲學」之創譯與演繹——兼論「哲學」與「理學」之辨〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 9 卷第 2 期（2012 年 12 月）。DOI:10.6163/tjeas.2012.9(2)1

梁啟超：〈南海康先生傳〉，《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989 年，第 1 冊，之 6。

梁啟超：〈論中國學術思想變遷之大勢〉，《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989 年，第 1 冊，之 7。

梁啟超：〈戴東原哲學〉，《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989 年，第 5 冊，之 40。

梁啟超：〈王陽明知行合一之教〉，《飲冰室合集》，北京：中華書局，1989 年，第 5 冊，之 43。

馮天瑜：〈「哲學」：漢字文化圈創譯學科名目的範例〉，《江海學刊》2008 年第 5 期。

馮友蘭：《三松堂自序》，北京：人民出版社，1998 年。

＊馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2006 年。

程艾藍：〈「漢學」：法國之發明？〉，楊貞德編：《視域交會中的儒學：近代的發展》，臺北：中央研究院，2013 年。

勞思光著，劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》，香港：中文大學出版社，2001 年。

＊勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局股份有限公司，2012 年。

葛兆光：《思想史的寫法——中國思想史導論》，上海：復旦大學出版社，2004 年。

葛兆光：〈道統、系譜與歷史——關於中國思想史脈絡的來源與確立〉，《西潮又東風：晚清民初思想、宗教與學術十講》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

葉海煙：〈所謂「基源問題」——勞著《中國哲學史》的一項商議〉，《東吳哲學傳習錄》第 3 期（1994 年 5 月）。

臺灣大學學術期刊資料庫

熊月之：〈從晚清「哲學」譯名確立過程看東亞人文特色〉，《社會科學》2011 年第 7 期（2011 年）。

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）。

翟志成：〈胡適和馮友蘭的兩本中國哲學史〉，《當代中國哲學第一人：五論馮友蘭》，臺北：臺灣商務印書館，2008 年。

＊廖曉煒：〈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〉，《中國文哲研究通訊》第 23 卷第 4 期（2013 年 12 月）。

鄭宗義：〈中國近現代思想中的「哲學」〉，沙培德、張哲嘉編：《近代中國新知識的建構》，臺北：中央研究院，2013 年。

＊謝无量：《中國哲學史》，臺北：臺灣中華書局，1976 年。

鍾　泰：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1987 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）。

龔鵬程：〈中國哲學的現代化〉，《龔鵬程縱橫談——當代文化省思》，臺北：幼獅文化事業公司，1997 年。

＊（日）小島祐馬：《中国思想史》，東京：創文社，1968 年。

（日）井上哲次郎：〈明治哲学界の回顧〉，下村寅太郎、古田光編：《哲学思想》，《現代日本思想大系》，東京：筑摩書房，1965 年，第 24 冊。

（日）井上哲次郎編：《哲學字匯》，據《近代日本学術用語集成》，東京：龍溪書舍，1989 年，第 1 卷。

（日）中內義一：《支那哲學史》，東京：博文館，1903 年。

（日）內田周平：《支那哲學史》，收入《哲學館講義錄》，東京：哲學館，出版年不詳。

（日）末岡宏：〈梁啟超と日本の中国哲学研究〉，狹間直樹編：《共同研

臺灣大學學術期刊資料庫

究梁啟超：西洋近代思想受容と明治日本》，東京：みすず書房，1999 年。

（日）町田三郎著，連清吉譯：《明治的漢學家》，臺北：臺灣學生書局，2002 年。

＊（日）坂出祥伸：〈中国哲学研究の回顧と展望〉，《東西シノロジー事情》，東京：東方書店，1994 年。

＊（日）松本文三郎：《支那哲學史》，據日本國立國會圖書館デジタルコレクション所收影像檔，未註明印行年，http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/899368。

（日）狩野直喜：《中國哲學史》，東京：岩波書店，1981 年。

（日）桑木嚴翼著，清・王國維譯：《哲學概論》，收入王國維著，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 17 卷。

＊（日）高瀨武次郎：《支那哲學史》，東京：文盛堂書店，1914 年。

（日）實藤惠秀：《中國人日本留學史稿》，佐藤尚子、蔭山雅博、一見真理子、橋本學編：《中国近現代教育文献資料集》，東京：日本図書センター，2005 年，第 1 冊。

＊（日）遠藤隆吉：《支那哲學史》，東京：金港堂書籍株式會社，1900 年。

（日）藤井倫明：〈被遺忘的漢學者：近代日本崎門朱子學者內田周平學思探析〉，《中正大學中文學術年刊》2011 年第 1 期（2011 年 6 月）。

（比）戴卡琳（Carine Defoort）：〈傅斯年對「中國哲學」的看法〉，景海峰編：《拾薪集》，北京：北京大學出版社，2007 年。

（美）柯雄文（Antonio S.Cua）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：《20 世紀末的文化審視》，上海：學林出版社，2000 年。

（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

臺灣大學學術期刊資料庫

Selected Bibliography

Ento, R. (1900). *Shina tetsugaku shi* [A history of Chinese philosophy]. Tokyo: Kinkodo.

Feng, Y.-L. (2006). *Zhong-Guo zhe-xue shi* [A history of Chinese philosophy]. Taipei: Commercial Press.

Hsieh, W.-L. (1976). *Zhong-Guo zhe-xue shi* [A history of Chinese philosophy]. Taipei: Chung Hwa.

Hu, Sh. (1961). *Zhong-Guo gu-dai zhe-xue shi* [A history of ancient Chinese philosophy]. Taipei: Commercial Press.

Lao, S.-K. (2012). Xin bien *Zhong-Guo zhe-xue shi* [A new edition of a history of Chinese philosophy]. Taipei: San Min.

Liao X.-W. (2013). The background, significance, and shortcomings of *A history of chinese philosophy* in twentieth century: Taking Hu Shih, Feng Yulan, and Lao Sze-Kwang as examples. *Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, 23*(4)*,* 169-199.

Matsumoto, B. (n.d.). *Shina tetsugaku shi* [A history of Chinese philosophy]. Retrieved from http://kindai.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/899368

Ojima, S. (1968). *Chugoku shiso shi* [A history of Chinese thought]. Tokyo: Sobunsha.

Sakade, Y. (1994). Chugoku tetsugaku kenkyu no kaiko to tenbo [A retrospect and prospect of Chinese philosophy studies] In *Tosai shinoroji jijyo* [Sinology in the East and the West]. Tokyo: Toho.

Takase, T. (1914). *Shina tetsugaku shi* [A history of Chinese philosophy]. Tokyo: Bunseido.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺大中文學報

（第五十八期抽印本）

「中國哲學史」通史專書寫作的發展

——從中日交流的視角談起

陳　威　瑨　著

臺灣　臺北

國立臺灣大學中國文學系　印行

中華民國一百零六年九月出版

臺灣大學學術期刊資料庫