

## 第一部 解构与重建 一

# “中国哲学史”的谱系学

## ——杜威的发生学方法与胡适

### 一 发生学的方法——胡适的理解（1919年）

1919年2月，胡适出版了他的《中国哲学史大纲（卷上）》。两个月后，他在论述杜威实用主义的《实验主义》（1919年4月《新青年》第6卷第4号）一文中，对发生学的方法（the genetic method）作了如下论述：

这种进化的概念，自从达尔文以来，各种学问都受了他的影响。但是哲学是最守旧的东西，这六十年来，哲学家所用的“进化”概念仍旧是海智尔（Hegel）的进化观念，不是达尔文的《物种由来》的进化观念（这话说来很长，将来再说罢）。到了实验主义一派的哲学家，方才把达尔文一派的进化观念拿到哲学上来应用；拿来批评哲学上的问题，拿来讨论真理，拿来研究道德。进化观念在哲学上应用的结果，便发生了一种“历史的态度”（The genetic method）。怎么叫做“历史的态度”呢？这就是要研究事务如何发生；怎样来的，怎样变到现在的样子；这就是“历史的态度”<sup>1</sup>。譬如研究“真理”，就该问，这个意思何以受人恭维，尊为“真理”？又如研究哲学上的问题，就该问，为什么哲学史上发生这个问题呢？又如研究道德习惯，就该问，这种道德观念（例如“爱国”心）何以应该遵从呢？这种风俗（例如“纳妾”）何以能成为公认的风俗呢？这种历史的态度便是实验主义的一个重要的元素<sup>2</sup>。

1. 文中的加点强调之处由中岛添加。下同。

2. 胡适《实验主义》，姜义华主编《胡适学术文集 哲学与文化》，中华书局，2001年，5-6页。

对于 pragmatism 的翻译，胡适嫌日语将其译作“实际主义”的译法概括面太狭窄（只适用于 W. 詹姆士的方法），所以特意将其译为“实验主义”，对他来说，“研究事务如何发生；怎样来的，怎样变到现在的样子”，这种历史的态度就是实验主义的重要元素<sup>3</sup>。

上述这种理解，仅限于杜威来看的话，并不错误。因为对于杜威来说，如下文所见，实验的方法就是历史的方法、发生学的方法。

## 二 发生学的方法——杜威的定义

达尔文《物种起源》出版的 1859 年正是杜威的出生之年。50 年后的 1909 年，杜威在为纪念《物种起源》出版 50 周年而作的纪念演讲中论述道：

达尔文对于哲学的影响在于，将生的现象钻研至变迁的原理，而且开放了他的新理论使之适用于心与道德和生。达尔文对于物种所论述的事情就是伽利略说的地球“自转”，其后，发生的 genetic 而且是实验的思想就成为追问和寻求说明的工具<sup>4</sup>。

杜威解释的达尔文主义，批判了以往的、以原因和目的的紧密结合为基础去理解世界的哲学，这就使不还原为原因和目的、而是去思考具体而偶然的变化和推移成为可能。这一点从《物种起源》这一书名中也可窥知。换言之，过去人们一直认为“物种 species”[希腊语是 eidos]是“已经固定的形式、最终的原因”<sup>5</sup>，由这里，目的自我实现式地发展开来。但是，达尔文通过探问这个“起源”，可以说对“物种”的概念进行了解构，将哲学从决定论中拯救出来。因此，发生学的方法是探问存在于因果关系之外的另外的历史的方法，而不是探求原因和结果的方法。如果是这样的话，杜威就不会运用这一方法去拥护道德了。因为，道德不应当是以超越性的原理为基础的，而是

---

3. 同上，6 页。

4. John Dewey, “The influence of Darwinism on Philosophy”, in *The influence of Darwinism on Philosophy and other essays in contemporary thought*, New York, Peter Smith, 1951, pp. 8–9.

5. *ibid.*, p. 6.

从那个世代 generation 特定的状况中去发现线索的<sup>6</sup>。而且，正是从因果律中分离出来的这个新的逻辑才又有可能引入“责任”<sup>7</sup>。

在1902年完成的另一篇题为《被适用于道德的变迁的方法》的论文中，杜威又说：

发生的方法是实验的学问、历史的学问，不是从前件“引出”或“演绎”出结果。不是将结果消解、溶解于以前出现过的事情之中<sup>8</sup>。

在这篇论文中，发生学的方法也被称为实验的方法、历史的方法。文中认为，即使称之为历史的方法（或者被称作变迁的方法 the evolutionary method），那也“不是对当某种被固定的东西（精神性或者物理性地）通过时所发生的事件或外部变化的集结性归纳，而是探明道德实践和观念形成的条件的过程”<sup>9</sup>。而且，虽然说是实验的方法，那也不是像自然科学那样单纯地分析研究对象的构成，不是使人认识某物（例如“水”）的形成过程的工作<sup>10</sup>。重要的是，作为探问因果关系之外的另外的历史之方法的发生的方法，它不是由“前件 antecedent”“导出”“结果 consequent”的。不是这样，而是必须要更加确切地定义“前件”和“结果”，具体地把握事态是如何发生的这个问题<sup>11</sup>。

### 三 “似是而非”的发生学的方法

乍一看，胡适和杜威理解的发生学的方法看似相同。只从本文开头所引的《实验主义》一文来看，胡适似乎是已经恰当地将这一思想溶入自己的见解之中。但是如果细致分析的话，二人的理解存在很大差异，有的地方甚至是相反的。

6. *ibid.*, p. 17.

7. *ibid.*

8. John Dewey, “The Evolutionary Method as applied to Morality”, in *Essays on logical theory 1902–1903*, edited by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976, p. 10.

9. *ibid.*, p. 9.

10. *ibid.*, p. 5.

11. *ibid.*, p. 16.

例如，在《实验主义》两年后写的《杜威先生与中国》（1921年7月）中，“历史的态度”令人惊讶地变成了“祖孙的方法”。他说：

杜威的哲学方法，总名叫做“实验主义”；分开来可作两步说：

一、历史的方法——“祖孙的方法”

他从来不把一个制度或学术看作一个孤立的东西，总把他看作一个中段：一头是他所以发生的原因，一头是他自己发生的效果；上头有他的祖父，下面有他的子孙。捉住了这两头，他再也逃不出去了！<sup>12</sup>

这也许与“前件 antecedent”也可以译成“祖先”有关。但对于杜威来说，这种由祖父而生出子孙的因果关系才是最应当戒备和遭到排斥的<sup>13</sup>。而且，胡适的抓住了原因和结果这“两头”，它就再也逃不出去的观点，与他高度评价的杜威“评判（Critical）精神的运动”<sup>14</sup>，不是正好处在两个极端吗？

下面再来看《实用主义》发表两年前的1917年写成的《先秦诸子进化论》（这一思想也被《中国哲学史大纲》（卷上）所继承）。在这里，他把进化论应探求的问题归纳为（1）天地万物的源起（2）自原始以来至于今日，天地万物变迁的历史（3）变迁的状态和变迁的原因<sup>15</sup>。在这里胡适使用的“源起”和“原因”的概念较为朴素，但是一定经不起杜威的批判。例如，在第三章的《孔子的进化论》中，他对孔子的“好古”主义论述道：

孔子的好古主义全从他的进化论生出来，他把历史当成一条由简而繁不断的进行。所以非懂得古事，不能真懂今事。（中略）今人说的“历

12. 《杜威先生和中国》，《胡适学术文集 哲学与文化》，p. 51。

13. 杜威如下论谈到：“谬误的推理是这样假定的。稍前的所与是有某种固定性与合目的性的。即使那些积极地强烈主张因果关系中的前件与结果只不过是单纯的问题的人们，他们也往往说前件在意义和实在上都垄断性地给结果打上烙印。（中略）但是，实验的方法的全部意义都在于单纯地对过程的兴趣，所以它对前件和结果都给予关注。前件之所以重要是因为它定义着生成过程中的一个项，结果之所以重要是因为它定义着生成过程中的另一个项。两者都严格从属于由他们二者确定着界限的过程。”（“The Evolutionary Method as applied to Morality,” p.11.）对于杜威来说，过程总是为主的，不承认前件和结果有强大的规约力。不仅如此，他甚至认为，前件与后果本身是“不可理解之物”（ibid.），“是绝对不可知之物”（ibid., p. 12）。

14. “The Evolutionary Method as applied to Morality,” p. 11.

15. 《先秦诸子进化论》，姜义华主编《胡适学术文集 中国哲学史》上册，中华书局，1991年，573页。

史的方法”(Historical Method),其所根据全在于此。孔子因为知道温故可以知新,彰往可以察来,所以他注意中国史学<sup>16</sup>。

在这里,过去仅仅是了解现在和未来的“原因”,被置于目的论的框架之中。

在第五章《庄子的进化论》中,把庄子和达尔文主义直接重合,在《庄子》中发现了“物种起源”的概念。他说“‘万物皆种也,以不同形相禅’这句话总括一部达尔文的《物种由来》<sup>17</sup>。他进一步还说:“‘种有几’的‘几’字便是种子,便是原子,便是近人所说的‘精子’(germ)”,将庄子的“几”说成是近代生物学的“精子[胚种]”<sup>18</sup>。

但是,这个 germ,正是杜威作为“作成了自我实现这一同心圆的 germ [胚种]”而进行批判的东西<sup>19</sup>。换言之,作为解构的发生的方法,拒绝将“物种 species”和“精子 germ”设为“原因”并由此走向以自我实现为目的的生物学式的谱系,这是在孕含着偶然性的历史的谱系中理解发生的方法。

由此可见,胡适和杜威的发生学的方法虽然看起来很相似但并不相同<sup>20</sup>。不过,即便能这样说,胡适心中的“方法”问题也并未得到解决。我们要思考的是,胡适通过运用发生学的方法这个“方法”究竟想要做什么?这也就是要探寻胡适为什么一定要写“中国哲学史”这种历史的意义所在。

16. 同上, 579 页。

17. 同上, 582 页。

18. 同上, 583 页。另外,胡适的这种庄子解释在他的 1916 年 9 月 14 日的日记中也有记录,《中国哲学史大纲(卷上)》的第九篇《庄子》第一章《庄子时代的生物进化论》中继续沿袭此说。但是,在 1959 年台湾再版的《中国古代哲学史》的《自记》中,胡适指出自己四十年前的论述的错误时,就列举了此处。他说:“这真是一个年轻人的谬妄议论,真是辱没了《物种由来》那部不朽的大作了!”(《胡适学术文集 中国哲学史》上册, 5 页)。原因是,他认为“万物皆种也,以不同形相禅。始卒若环,莫知其伦”这一定式的后半截“说的不过是一种循环的变化论罢了”(同上)。但是,是不是当时的胡适的“历史的态度”整体就不过是“循环的变化论”,误解了达尔文以及杜威的发生的方法呢?

19. cf. “The influence of Darwinism on Philosophy,” p. 4.

20. 顾红亮在《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》(华东师范大学出版社, 2000 年)中论及胡适与杜威的历史方法的不同指出,胡适是站在外在性立场上对过程的旁观者,杜威则是参与其中的内在性立场,前者走向本质主义,不像后者那样对过程本身施加影响(125-128 页)。的确,胡适有陷入“本质主义”的危险,但是,正如本文将在后面论及的(第 6 部分),那是追求与“外的线索”相区别的“内的线索”的本质主义,不是单纯的外在的旁观者。而且顾氏还引用翦伯赞的观点批判胡适将因果关系曲解为外在关系,没能在现象之间建立起内在本质联系,认为这是由于他退回了实用主义的历史多元论而造成的(125-128 页)。但这相反却是胡适没有陷入“本质主义”的证据。应当追问的是,胡适的“内在”的“历史”为什么没能充分地停留在多元论上呢?

#### 四 “中国哲学史”所体现的“线索”、“系统”的意义

胡适在《中国哲学史大纲（卷上）》第一篇中，首先给哲学暂下了一个定义：“凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决：这种学问叫做哲学”<sup>21</sup>。但是，胡适在这里并不是论述哲学原论和胡适哲学，他立即就转向了对哲学史的定义。

究竟为什么不是哲学而是哲学史呢？本来，哲学与历史的关系实在是复杂。用黑格尔式的表述来说，一方面，哲学探讨普遍性绝对性的问题，它是超越历史的，应该说“真理没有历史”。另一方面，我们人类认识绝对真理这件事本身就存在结构上的局限，哲学又只有分解于历史之中才能被理解。问题是，该如何理解“历史”这一概念。

然而，胡适对哲学与历史的关系，以及“历史”的定义不感兴趣。他由哲学直接进入对哲学史的记述，认为厘清“线索”的历史叙述是哲学史的任务。胡适说：

哲学史有三个目的：

（一）明变 哲学史第一要务，在于使学者知道古今思想沿革变迁的线索。例如孟子、荀子同是儒家，但是孟子、荀子的学说和孔子不同，孟子又和荀子不同。又如宋儒、明儒也都自称孔氏，但是宋明的儒学，并不是孔子的儒学，也不是孟子、荀子的儒学。但是这个不同之中，却也有个相同的所在，又有个一线相承的所在。这种同异沿革的线索，非有哲学史不能明白写出来。

（二）求因 哲学史目的，不但要指出哲学思想沿革变迁的线索，还需要寻出这些沿革变迁的原因。例如程子、朱子的哲学，何以不同于孔子、孟子的哲学？陆象山、王阳明的哲学，又何以不同于程子、朱子呢？这些原因，约有三种：

（甲）个人才性不同。

（乙）所处的时势不同。

（丙）所受的思想学术不同。

21. 胡适《中国哲学史大纲（卷上）》，《胡适学术文集 中国哲学史》，上册，8页。

(三) 评判 既知思想的变迁和所以变迁的原因了，哲学史的责任还没有完，还需要使学者知道各家学术的价值：这便叫做评判<sup>22</sup>。

哲学史的任务就是找出“线索”、认清原因、进行价值评判。但是，这种广角式的视线与其说它是杜威的发生学的方法，不如说这是受到杜威批判的黑格尔式的目的论辩证法。而且，在这段论述之后，胡适描绘了作为世界史的哲学的中国哲学之系统图<sup>23</sup>。

正是对这种“线索”或“系统”的强调在当时获得了高度评价，成为宠儿。例如蔡元培在他为胡适的《中国哲学史大纲（卷上）》所做的序中就对“系统”吹捧有加。

蔡元培在该序的开头一段说，现在要编中国古代哲学史有两层难处，一是材料问题，另一个是“编成系统”的问题。为解决第一个问题，就必须要做清朝人所说的“汉学”，而为了解决后者，因为中国古代学术从没有编成系统的记载，所以不能不依傍西洋人的哲学史。所以，一方面需要有“汉学”的遗传性，同时又必须要了解西方哲学史的系统性，而满足了这两个条件的胡适就成为最合适的人选<sup>24</sup>。

对于《中国哲学史大纲（卷上）》的内容，蔡元培还举出了四大特点。即（1）证明的方法、（2）扼要的手段、（3）平等的眼光、（4）系统的研究。（1）是考实哲学家生存的时代，知道他思想的来源。（2）是要从神话和政史的记载中抽出纯粹的哲学思想、“编成系统”、写“哲学家的思想发达史”。（3）是在评判哲学家的时候不是吹捧一个贬低一个，而是对他们的长处和短处平等看待。（4）是表示思想递次演进的脉络<sup>25</sup>。由此可知，蔡元培是多么地强调系统性的问题。

后来，冯友兰论及《中国哲学史大纲》时对蔡元培的这个《序》进一步加以阐释，又强调了系统系问题。对于上述第（1）点，冯友兰认为该书是运用近代史学的方法写中国哲学史，找出了哲学思想的“系统”和中国哲学发展的“线索”。同样的，对于第（2）点，他认为胡适把此前有关三皇五帝

22. 同上，10页。

23. 同上，11页。

24. 同上，1页。

25. 同上，2页。



的烦琐记载都砍掉了，一部哲学史从老子、孔子讲起。关于第（3）点，他说胡适废除了正统与非正统的观念，无论哪一家哪一派的哲学思想都是中国哲学的组成部分。关于第（4）点就是从哲学的发展这一观点为中国哲学史建立脉络<sup>26</sup>。

本来，只要是哲学的历史，“中国哲学史”重视系统是理所当然的。但是，这里必须要问的是，胡适要找的系统是个什么样的系统呢？这与胡适高度评价的、根据发生学的方法找出的历史性有什么不同？为什么不同？从这里能否找到刻有传统的“汉学的遗传性”烙印的历史性（例如，正统、道统）？

## 五 “发生”的历史性——从哲学史中排除目的论

正如本文开头所引胡适的论述，杜威从“发生”上理解的历史性不是黑格尔式的“精神”发展史即从起源到目的的直线发展这种意义上的历史性，也不是19世纪末20世纪初人们在重新讨论学问的基础时，认为学问随历史状况的变化而不断变迁这种相对主义的“历史主义”。“发生”探问的是，既不是观念性的系统也不是事实的堆积，以杜威的前引定义而言，那是“探明道德实践和观念形成的条件的过程”。这里的最大困难是，怎样才能既不陷入目的论又不陷入相对主义而能找出作为“探明（我们所处的）条件的过程”的“发生”的历史。

尤其是这与目的论的“历史”之间的关系错综复杂。只要是拒绝作为事实堆积的历史，那么发生的历史，按康德的区分就是，由事实问题向权力问题转移了，是由事实回溯到“条件”了。在这种情况下，虽然是理念性东西的历史性成为问题，但事实上，在这里排除目的论是很困难的。因为这是逆行追寻通向“理念”这一终点的经过的过程，所以无论如何都会陷入目的论的框架。但这与黑格尔式的发展史（将权力问题还原为事实问题）有很大差别。而且，那些没进入到这个框架中的他者，在权力上和事实上都会被事先排除在外。这恐怕也是杜威不能彻底避免的哲学性难题。同时这也是与杜威远隔大西洋用另外的方法“重构”哲学的胡塞尔所陷入的哲学性难题。

26. 冯友兰《三松堂自序》，冯友兰《三松堂全集》第一卷，河南人民出版社，1985年，199-209页。

和杜威同年出生的胡塞尔在晚年一反他早年反历史的态度，在他的“发生现象学”的构思中积极地讨论历史性。但是，这个历史性是理念的历史性，没有能够摆脱目的论的框架。为此，它通过在哲学的历史中发现“欧洲精神的普遍目的论”<sup>27</sup>而排除了他者。他说：

哲学和科学本来应该是揭示普遍的、人“生而固有的”理性的历史运动。如果迄今还没有结束的这场运动被证明为在正确的道路上寻求实现真正的终极目标的话，或者，如果理性在事实上完全清楚明白地意识到它自己的本质形式（即一种在前后一致的、必真的认识中展开的和按照必真的方法为自己制定规范的普遍哲学的形式）的话，那么哲学和科学确实是揭示普遍的、人“生而固有的”理性的历史运动。只有这样才能决定，是否欧洲人真正在自身中承负着绝对理念，是否欧洲文明也不过是像“中国”或“印度”一样的经验的人类学的文明类型<sup>28</sup>。

作为人类的地平，并且作为语言共同体，在意识上成熟的正常的人们（异常者和幼儿除外）将被优先<sup>29</sup>。

即使如此，对于胡塞尔的这一“历史性”来说，依然存在着越出目的论的可能性，而这一点最终是由德里达在他的《几何学起源 序说》中作了尝试。概括而言，他认为要通过将胡塞尔的“历史性”解读为反复可能性或是延伸开来思考既非事实上又不是权力上的，而是在权力问题之前的原事实 *Urfaktum* 的历史性<sup>30</sup>。

我们还不清楚把杜威的作为“发生”的历史性的“条件的过程”看作原事实的历史性来把握究竟在多大程度上是妥当的，但在这里想强调的是，在当时，人们是在与目的论的纠缠之中讨论历史性的，杜威非常想以某种方式将历史性从目的论中分离出去<sup>31</sup>。

27. 胡塞尔《欧洲科学危机和超验现象学》，细谷恒夫·木田元译，中央公论社，1974年，100页。

28. 同上，80页。

29. 同上，附录二所收，《几何学起源》1936年，392页。

30. 请参照拙论《流泪的瞬间——关于时间的超验论式组成》，《现代思想》增刊号，青土社，2001年12月。

31. 杜威在1934年的《作为经验的艺术》中发出了以下警告：

用哲学的方式来说，目前发生的问题是不连续的东西与连续的东西之关系问题。两者

## 六 作为目的论“系统”的“内的线索”

回到胡适。被蔡元培评价为不是“平行的记述”而是“编成系统”的“中国哲学史”依然给人陷于目的论框架之中的感觉。

在《中国哲学的线索》(1921年)一文中,胡适区分了“外的线索”和“内的线索”。他认为前者是政治社会状态生出思潮的线索,即所谓的历史主义,找出这个线索是困难的;而“内的线索,是一种方法——哲学方法,外国名叫逻辑 Logic”<sup>32</sup>。他接着论述道:

外的线索只管变,而内的线索变来变去,终是逃不出一一定的径路的<sup>33</sup>。

这个“一定的径路”就是在被胡适设定的中国哲学的两大源头——革命的老子与保守的孔子这两极之间行进的道路<sup>34</sup>。在这篇演讲的最后,胡适又说:

---

都是不可动摇的事实,只要是超越了动物性交往的人类社会,两者必然会遭遇、混合。人们要以连续性为正当,历史学家常常提出错误的“发生”的方法,但因为这全都被消解到以前发生的事件之中,所以说,这里没有真正的发生。但是,埃及的文明与艺术不只是有希腊的准备,希腊的思想与艺术也不是它所广泛借用的诸文明的改订版。各种文化都有它自己的个性,又结合各部分的类型。

真正造成连续性的是,属于其他文化的艺术进入到规定我们的经验的态度之中的时候。这种时候,我们自身的经验不失其个性,将扩大了意义的各种要素吸收并使其溶合。共同体与连续性不是物理性的存在,而是被创造出来的。为了建立连续性就把一系列的事件、制度溶解于先行者之中,如果使用这种方法必定要失败。不是这样,而是通过吸收不同于由我们自身的人际环境最终形成的价值的生活态度而体验到的价值来扩大自身经验。只有这样才能消解不连续性的结局。

(John Dewey, *Art as Experience*, in *The later works of John Dewey, 1925-1953* vol. 10, 1934, edited by Jo Ann Boydston, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1988, p. 338.)

埃及的文明和艺术不是为希腊这个目的存在的,希腊也不是被还原成先行的文明。杜威排除了这种目的论的结构。在这段引文中重要的是,他对自己曾经要提炼其意义的发生的方法发出了警告。如果历史学家运用发生的方法将事件溶入前件的活,那必然要遭到严厉批判。当然,杜威并不是要放弃“发生”。他将其作为人类社会中的连续性继续探求。这不是同一事物之间的连续性,而是在各自有个性、互为他者的不连续的事物之间被创造出来的连续性。另外,关于杜威对自己的发生的方法的警告与作为不连续之物的连续性的“历史”问题,请参照 Sidney Ratner, “Dewey’s Contribution to Historical Theory,” in *John Dewey: Philosopher of Science and Freedom*, New York, The Dial Press, 1950, pp. 142-143.

32. 胡适《中国哲学的线索》,《胡适学术文集 中国哲学史》上册,520页。

33. 同上。

34. 同上,520-521页。

思想是承前启后，又有一定线索，不是东奔西走，全无纪律的<sup>35</sup>。

胡适所说的就是，哲学不是单单给思想建立系统，而是找出有系统的思想并将其置于一定的径路中。换言之，没有系统的思想不是哲学，应当被排除。他还说：

中国哲学到了老子和孔子的时候，才可当得“哲学”两个字。老子以前，不是没有思想，没有系统的思想<sup>36</sup>。

从这里可以很好地看出“哲学史”对于胡适的重要性。哲学思想必须是自身内部有系统的思想。胡适在他的哲学定义中是把历史性作为其前提条件的。所以，30年以后的1952年12月，当胡适回忆杜威的哲学时论述到：

当然，思想有简单的思想，复杂的思想，胡思乱想的思想，没有条理的思想，有条有理的思想。杜威先生以为有条理的思想的发生，大概可以分为五个步骤。这是他的一个很大的贡献；我现在简单地叙述一下<sup>37</sup>。

对于杜威有关“发生”的讨论，胡适仍然是要将其还原为“有条理的思想的发生”。他接着论述到：“第一步：思想的来源，或者说，思想的起点。思想不是悬空的。胡思乱想，不算思想。凡是真正有条理的思想，一定是有来源，有背景，有一个起点的”<sup>38</sup>。关于最后一步，他说：“第五步是思想的最后一点，思想的终点，就是证实。（中略）到了最后证实，这个思想才算解决了问题。结果是假设变成了真理，悬想变成满意适用的工具。这是思想的最后终点”<sup>39</sup>。

从来源到终点的真理。找出有条理的思想的“一定的径路”真的是发生学的方法吗？在本文开头所引的《实验主义》一文中，胡适不是要从“发

35. 同上，524页。

36. 同上，520页。

37. 胡适《杜威哲学》，《胡适学术文集 哲学与文化》，115页。

38. 同上。

39. 同上，117-118页。

生”看真理、与真理保持一定的距离吗？是胡适发生了变化吗？还是杜威的思想原本就有一定的跨度，胡适只不过从其中穿过了“一定的径路”呢？不，都不是。胡适从一开始就是自我统一，一以贯之的。

让我们再次回到1919年。在《新思潮的意义——研究问题 输入学理 整理国故 再造文明》（《新青年》第7卷第4号1919年12月1日所收）一文中，胡适针对“整理国故”问题论述如下：

整理就是从乱七八糟里面寻出一个条理脉络来；从无头无脑里面寻出一个前因后果来；从胡说谬解里面寻出一个真意义来；从武断迷信里面寻出一个真价值来。为什么要整理呢？因为古代的学术思想向来没有条理，没有头绪，没有系统，故第一步是条理系统的整理<sup>40</sup>。

由此可知，在1919年的时候，找出前后因果以及真正的意义与价值的工作也被置于重点地位。所以正可以说，胡适运用发生学方法构想的“中国哲学史”在很大程度上是倾向于目的论式的系统的东西。在这里难以发现不同于因果关系的其他的历史性、或是排除目的论的历史性<sup>41</sup>。

40. 胡适《新思潮的意义——研究问题 输入学理 整理国故 再造文明》，《胡适学术文集 哲学与文化》，131页。

41. 张汝伦在他的《胡适与杜威——比较思想史的一个研究》（收入《现代中国思想研究》上海人民出版社，2001年，原载《中国社会科学季刊》1997年）一文中认为，胡适误解了杜威的思想，其中二者对历史的态度是相反的。胡适所有的不过是“无历史感的历史观”（369页）、“无时间的历史观”（362页），这种历史观把西方这个普遍性设为追求的目的，是否定中国传统的进化论史观（365页）。但是，我认为对胡适的历史观很难下这种论断。如本文所述，胡适是在理解了杜威的“发生学方法”的意义后，通过将其翻译为“历史的方法”，目的论式地加以运用的。的确，那时候西方的普遍性被当成了目的。但是，那是作为在西方的历史的终结而登场的东西，胡适反复论述说中国不能原封不动地加入这种普遍性。例如，1935年的《我赞成陈序经先生的全面西化论》（《胡适论争集》中卷，耿志编，中国社会科学出版社，1998年，1492页），被看成是胡适支持“全面西化”的论文，即使在这篇论文中，他也说“文化有一种‘惰性’，全面西化的结果是自然出现折衷的倾向”。陈序经自己立即就反对说这本身就是折衷（《再论〈全面西化〉》，《胡适论争集》中卷，1499-1503页），从这里可以看出，胡适与全面西化是保持着距离的。紧接着，在给陈的信中，胡适最后该称为“充分的世界化”（《答陈序经先生》，《胡适论争集》中卷，1605-1606页）。那么，为什么赞成过“全面西化”呢？胡适是为了对抗当时作为大背景出现的打着中国固有的“文化”旗号的文化主义。对于中国的传统，胡适只是加以否定的吗？论及整理国故时，胡适说：“我说要整理国故，只是让人们知道这些东西原来不过如此”（《整理国故和“打鬼”》，《胡适文存》第三集，黄山书社，1996年，105页），他不是简单地否定传统，只是把附在上面的亡灵赶走，使其露出本来面目。不过，必须思考的是，招致张汝伦这种强烈的论断是事出有因的。胡适为什么没有实行全面的“杜威化”呢？这是因为胡适仍然不能否定中国的传统吗？是因为他有意要保持这种深层联系。

## 七 遗留问题——“中国哲学史”的谱系学意义

那么，造成胡适上述“误解”的原因何在？也能说是由于“汉学的遗传性”吗？但是，仅此一点是不够的。应当追问的恰恰是这个“遗传性”的具体内容。简单说就是中国式的欲望中最强烈的欲望之一、对“统”的欲望。即寻求“道统”、“正统”的欲望，在理念的传承性和历史性上找到学问的、政治的、道德的基础的欲望<sup>42</sup>。

当然，胡适把老子置于第一源头，写下了与以往的“道统”或“正统”不同的“中国哲学史”，所以不能简单地把他还原到中国传统学问的谱系中。但是，他要寻找的“内的线索”即作为逻辑的历史的“中国哲学史”——不知应算是有幸还是不幸——是目的论式的西方哲学史和中国式的“统”之间生出的嫡子。在这个问题上，不是只断言它为“误解”就能了事的，而是存在着共犯关系。必须要追问的是这类胡适式的“中国哲学史”的谱系学（复数）意义。我认为，在这里就必须解放虽然已经被胡适所理解但又被压抑着的发生学的方法。大家认为如何？

42. 参见拙论《为了切断对“统”的欲望——中国史的读法和写法》（滨下武志、平势隆郎编《中国史》，即出）。