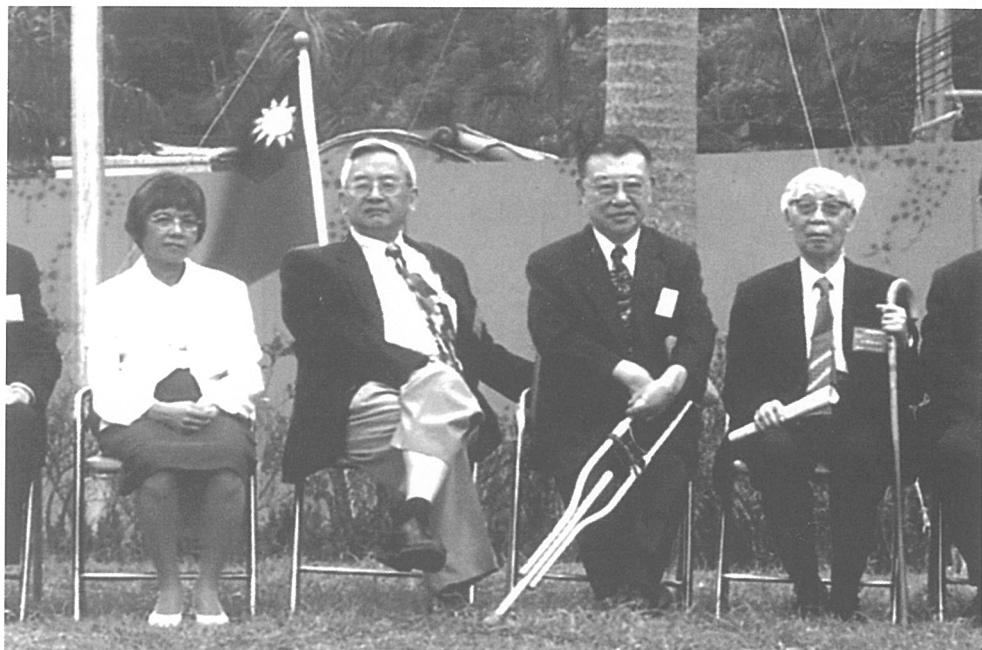


學術思想史的創建及流變

從胡適與傅斯年說起

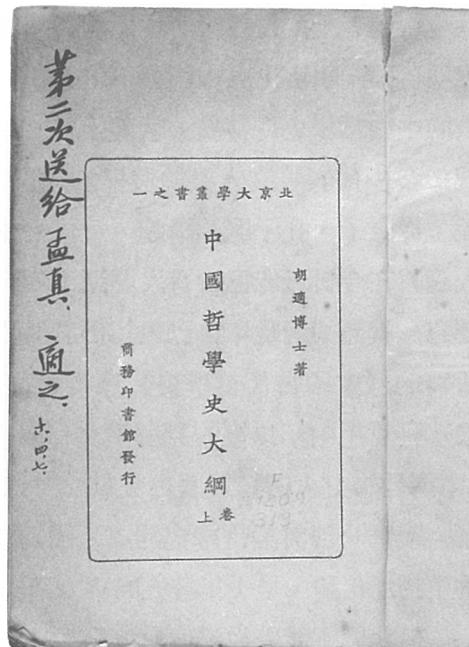


本文作者攝於一九九八年第二三屆院士會議，左起：劉翠溶、余英時、許倬雲、石璋如。

余英時
(中央研究院院士)

杜所長，各位女士、先生，很高興能夠參加這一次會議。①為了配合慶祝中央研究院歷史語言研究所創建七十周年，我的講題嘗試結合與本所歷史有密切的關係，同時以中國學術思想史研究為範疇，選定以胡適和傅斯年為例，說明二人所建立的一套古代學術思想史研究方法，及它在中國學術史上建立史學新典範的意義。

先說明為什麼要從古代學術思想史這一範疇來談中國史學新典範的建立。我的第一個理由是：廿世紀中國新史學，可以說是專業化的史學。從前乾嘉考據學者雖有許多超過專家水準的研究，但實際上沒有發展出專業的史學；真正產生專業的史學，歷史語言研究所是第一個。甚至在胡適一九一七年剛返國回北京大學任教「中國哲學史」課程的過渡時期，史學也還未達專業化的地步，一直要到傅斯年創立歷史語言研究所後，史學才奠定專業化的基礎。其次，中國史學的建立也非各方面齊頭並進的。如經濟史和社會史的形成和發展都相當地遲。政治史本來是我國撰作歷史的特長，然而清代在撰寫大規模史著方面並沒有突破前人的成就，所以章炳麟說清人考史者多，撰史者少。②所以，民初新史學的淵源是來自清中葉所謂經史考據之學：從經學一步步發展，由治經而進行訓詁，藉以瞭解古代的語言；又因為要懂得古代語言，於是便尋找同時代的語言，這樣就牽涉到由經學延伸至史學、子學的問題，然後則再配合古史來談經學。錢大昕曾提及經學家只看前三史，後面便不看的情況，③至少到清末民初期間，學術思想界如章炳麟、康有為、梁啟超及胡適等，仍是如此，他們讀的書籍仍舊集中在先秦部分。傅斯年也稱自己所讀的還是先秦書籍，而且已歷經清代學者長期的整理。這也就是說，如果我們承認現代史學曾經歷「革命」過程的話，那麼事實上它是從中國古代哲學史或學術思想史的研究開始的，而胡適先生在此則恰好扮演著一個革命性的角色。



胡適《中國哲學史大綱》卷上書影，扉頁有胡適的題字（藏於傅斯年圖書館）。

① 英時附語：這篇文章是根據我當場發言的記錄整理出來的。我僅僅作了少量的文字修飾和增添了一些新論據。但全篇仍保持原來的樣子。我要特別感謝林志宏先生費心整理的努力，他並且儘量為原文增添了出處，詳舉書、文的名稱和卷數、頁數。我很慚愧沒有時間重新改寫這篇講詞，請讀者原諒。一九九九年十一月十二日。

② 見章炳麟，〈清代學術之系統〉，《師大月刊》10(1934): 157。

③ 江藩，《國朝漢學師承記》（北京：中華書局，1998第二刷），卷三，頁49。

胡適的《中國哲學史大綱》自一九一九年出版至今已八十年，我們倘使把他的博士論文《先秦名學史》(*The Development of the Logical Method in Ancient China*)互相參照，頗能看出其間完整地兩個階段性。而這也正是過去中外治史學者所忽略之處。通常中國學者研究胡適時，往往只談胡的前著，而西方在提到胡適方面也僅引用後著，我覺得兩者須配合起來，才能理解胡適在中國哲學史研究上的意義。據顧頡剛回憶和說明可知，事實上《中國哲學史大綱》在未發表前便已引起轟動。主要原因是因為過去的中國哲學史從神農、伏羲講起，教了半年才及周公，^④說明當時講授哲學史的情況，多少代表著文人業餘發揮的成份，未及專業化程度；而胡適的哲學史卻截斷衆流，從老子、孔子開始講起，可以說在意義上則劃分了另一個新階段。《中國哲學史大綱》在今日可能已少有人閱讀了，因為就內容而言，後來有許多的著作其實早已超越它，就連胡適晚年自己也認為這部著作不值得再重新修改。他在一九五八年返台前所寫的《中國古代哲學史》序言裏便說想在寫完「中古思想史」和「近世思想史」後，打算用中年以後的見解重寫一部「中國古代思想史」，而不採哲學史的名稱，讓《中國哲學史大綱》以歷史文獻的方式單獨存在。^⑤所以今日不宜將《中國哲學史大綱》視為一部討論哲學史的書，因為在內容上早已陳舊，胡本人也稱他敘述《莊子》的生物進化論，是「年輕人的謬妄議論」。^⑥

但我們不能僅從這個角度來看待它。《中國哲學史大綱》其實是部深具開創性、革命性的論著。它的意義在於超越乾嘉各家個別的考證成就，把經史研究貫連成有組織的系統，運用的是西方哲學史研究方法。甚至本書最後還進行明顯地評判(critical review)部份——即以實驗主義觀點來批判古人的學說。儘管這一部份尤其受到批評，可是不能掩其開創性意義，所以我曾稱此書是建立「典範」(paradigm)的著作。^⑦後來馮友蘭的《中國哲學史》當然超越胡著，可是畢竟要晚了十幾年後才刊行；而且在同時期討論先秦諸子思想的學者事實上也已增加了許多，但馮著並未突破胡著的典範。我在前面說過，當時的人讀經還是僅止於先秦，而讀史則至《後漢書》為止，因此漢代的情形大致上還是很清楚的，至於魏晉以下則沒什麼人研究。所以民初學術界研究的重點主要放在先秦的古籍、經學及史學考證，以此為基礎所寫的作品實不勝枚舉。

④ 顧頡剛，〈自序〉，《古史辨》（香港：太平書局，1962）第一冊，頁36；馮友蘭，《三松堂自序》（北京：人民出版社，1998），頁204。

⑤ 胡適，《中國古代哲學史·台北版自記》（台北：遠流，1994第七刷），頁1。

⑥ 同上，頁2-3。

⑦ 見余英時，〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉，收在《中國近代思想史上的胡適》（台北：聯經，1983）附錄一，頁77-91。

舉。譬如最早用新史學觀點寫出的教科書夏曾佑《中國古代史》，敘述便僅至漢代為止，可以想見當時最先進且最具開拓的部分，無疑是集中在古代史的研究。這是胡適撰寫第一部新式哲學史的憑藉，因為他有許多借力之處：如章炳麟、梁啟超的影響，乃至更早孫詒讓的《墨子閒詁》等，能夠採擷晚清以來諸子研究風氣的成果。這也是《中國哲學史大綱》出現能夠轟動一時，令人耳目一新的主要理由。今天的讀者恐怕是不大能理解的，因為現在我們已將胡適談的許多內容視為常識，甚或超越而有所遺忘。儘管現今中國哲學史課程中大學生已無須研讀《中國哲學史大綱》，然若自史學史的視野來研究民初史學新典範的建立，則又非看不可。

接著我要再說明這部哲學史著作的特色。蔡元培曾在本書的序裏指稱：能夠身兼「漢學」和西方哲學史心得的學者不多，並有深入地瞭解，以系統的方式陳述中國古代哲學史者，胡著可以算是第一本書。^⑧四年後蔡又為《申報》五十周年紀念時撰寫〈五十年來中國之哲學〉一文，仍然持此意見，認定胡著確為開新紀元的一部書。^⑨我認為《中國哲學史大綱》所具備的革命性意義其實在兩方面：一部分是它本身在內容上是屬於中國的，可是形式和概念上卻是取自西方的，這個「典範」一直到後來也都未曾被推翻。例如馮友蘭的《中國哲學史》也有類似的情形，用另一些西方哲學的觀點來詮釋中國哲學。所以就某些意義上而言，馮著超越胡著之處是在於：馮寫完了整部中國哲學史，儘管實際上清代部份只是談了寥寥幾句，不過已是在胡適的典範後深入探討的論著。然而馮著與胡著又有一大不同處：即馮自稱採用義理的觀點，也就是「宋學」的；而胡適是「漢學」的，兩者確實有所分別。^⑩胡適《中國哲學史大綱》之所以至今仍值得討論的價值，是在關於《墨經》邏輯部份，這是他研究上有所突破之處。後來胡又寫〈墨辯新詁〉，更加深其看法。梁啟超雖早於清末已開始研究墨子，但不可諱言，《墨經校釋》其實是受到胡適的影響，所以梁書完成時曾請胡適寫序，然後才進而有所辯駁。章炳麟也曾感到胡適在墨子方面的挑戰，關於《墨經》方



夏曾佑的《中國古代史》是清末最早用新史學觀點寫成的教科書。圖為夏曾佑與夫人赴日考察留影(1910)。

^⑧ 蔡元培，〈序〉，胡適，《中國古代哲學史》，頁1。

^⑨ 蔡元培，〈五十年來中國之哲學〉，高平叔編，《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984）第四卷，頁381。

^⑩ 馮友蘭，《三松堂自序》，頁212。

面，章、胡亦曾有過辯論。¹¹由此推知，至少名學史和《墨經》的研究，在概念上胡適當時可以說是領先的。金岳霖於馮友蘭《中國哲學史》審查報告上稱「西洋哲學與名學又非胡先生之所長」種種，¹²就胡適理解的層面，確屬一般常識，固非虛言，但若自羅素(Bertrand Russell)為《先秦名學史》寫的書評所說，胡著的貢獻實墳補了西方漢學家對中國古代哲學史的模糊認知，同時由於它的英文書寫流暢，以及對中國古典文獻有確實的瞭解，相信這是無任何西方漢學家所能夠超越的。¹³我們從羅素的評語看出，至少胡適的哲學水平，在當時而言要撰寫哲學史其實還是足夠的，金岳霖的評語常為人引來譏笑胡適，恐怕也不是很公平的。無論如何，金的西方哲學造詣不可能在羅素之上。

胡適的《中國哲學史大綱》既然已開創學術思想史研究的新天地，那麼又是怎樣繼承下去？這裏則有必要提到傅斯年先生。傅向來以研究古代史著稱，但我以為他不僅對中國古代思想史的研究有著相當高的造詣，而且還超越了他的老師胡適，並且事實上也影響了胡適。胡適後來之所以不再重寫哲學史，部分原因就是接受了傅斯年的觀念。傅的民族情緒是衆所皆知的，他認為「中國哲學」一詞乃日本的「賤製品」，中國從來並無這種西方式「愛智」的哲學，¹⁴所以始終不贊成用philosophy來代替中國的思想。這中間當然有主觀的成見，不過從另一方面來說也不無道理。因為如果把中國學術思想史中相當於「哲學」的部分單獨抽來講，其內容勢必不見精彩。中國的知識論、形上思辯雖不發達，但如果寫中國哲學史也不好完全避而不談。即使再幼稚，也得交代出來，否則便不免有護短之嫌。事實上，胡適以後的中國哲學史作品也仍然是以西方哲學的某些部分作為去取的標準，從馮友蘭到馬克思主義派都是如此。簡單地說，作者喜愛西方哲學的某部份，所撰出的中國哲學史大概也都反映自己的選擇傾向。這個風氣實由胡適開啓，後來卻更趨於明顯。但是中國學術思想史則不同。因為它的撰寫可以不受西方思想框架的限制，較能自由表達中國學術思想傳統的特色。近世最早談論中國學術思想史的可能是梁啟超，他的〈中國學術思想變遷之大勢〉是影響胡適早年的幾篇文章之一，胡便曾在《四十自述》中說他早年便希望能繼續梁氏中國學術思想史未竟的光榮事業。¹⁵

¹¹ 見胡適，〈論墨學〉，收在耿雲志主編，《胡適論爭集》（北京：中國社會科學出版社，1998）上卷，頁686-691。

¹² 金岳霖，〈審查報告二〉，收在馮友蘭，《中國哲學史》（北京：中華書局，1961）下冊，頁7。

¹³ 羅素英文書評收在《胡適的日記》（手稿本）（台北：遠流，1990）第四冊，1923年11月4日條下。

¹⁴ 傅斯年，〈戰國子家敘論〉，《傅斯年全集》（台北：聯經，1980）第二冊，頁87-89。

¹⁵ 胡適，《四十自述》（台北：遠流，1997第十刷），頁57-59。

《中國哲學史大綱》刊行後，傅斯年對此書並不很恭維。他批評這部書中有許多問題其實不一定是可靠的，例如在《中國古代文學史講義》最後曾提到：根本無所謂「古代哲學中絕」一事，顯然就是針對胡適書中的末章而發。而胡適對此一點也不以為忤，由此可看出當時的自由開放的學術傳統。反對胡氏的見解者很多，像是胡晚年仍堅持的論老子年代先後問題，最先有梁啟超，後則有胡的學生顧頡剛等。其實，傅斯年在《戰國子家敘論》裏援引汪中的考證，其立論根據便和梁啟超相同。¹⁶胡適認為所有將老子視為孔子之後的學者，都是要維護孔子「萬世師表」的歷史地位，¹⁷也就是說，主張孔子在前的學者，其實都具有意識形態而立論。我認為這或許可適用於當時馮友蘭的身上，可是絕不宜用在顧頡剛和傅斯年身上，即用之於梁啟超也嫌不切。胡適在評論諸人對老子年代問題的討論時，傅斯年的《戰國子家敘論》還未發表，然而私下流傳，影響層面卻很大，像馮友蘭即為接受傅的看法之人。¹⁸因此，胡適在許多哲學史方面的具體結論，最後都被他的學生所否決甚至推翻。至於在考證方面，胡適的工作今日是不是還站得住，這裏無法做總結。我只想點明：胡適研究哲學史的這套方法，毋寧是採取一種比較開放式的，如他所說是「一把兩面可割的劍」，¹⁹只要別人能夠提出堅實的證據來駁倒他，他應該是能欣然接受的。然而，人終究是無法擺脫情緒的動物，儘管胡適平時很理性，可是在老子問題上，無可否認地似乎動了感情。一九二二年梁啟超至北大演講〈評胡適的《中國哲學史大綱》〉時，兩人曾「同台唱戲」，胡則反駁梁說，但事後胡在日記裏說梁的作為「不通人情世故」，²⁰可見正是情緒性的反應。

一九一九年至一九二六年傅斯年先後到英、德國留學，這段期間發揚胡適的方法論，其實是顧頡剛。顧先生最大的成就即在古史辨。古史辨雖以討論古史為範圍，可是其中內容也涉及經學、子學裏辨偽問題，而這也正發揮了《中國哲學史大綱》中辨偽觀念，同時也說明胡適後來考證《紅樓夢》、《水滸傳》演變歷史過程，在辨偽史上具有其重大意義。因此可以說，直到傅斯年歸國前，胡適最信任的大弟子是顧頡剛，而且胡的思想方法論在中國現代學術史上能發生普遍影響也賴有顧頡剛的古史辨。然而根據顧氏後來臨終前以口述的方式在說明與胡適的關係時，曾指出在一九二九年左右，胡的態度已產生轉變。²¹今天我們從顧的女兒顧潮所整理的資料約略可知：顧、胡彼此的關係實愈形疏遠，其中最大的原因便在傅斯年。傅本與顧最熟，古

¹⁶ 傅斯年，〈戰國子家敘論〉，《傅斯年全集》第二冊，頁127-130。

¹⁷ 胡適，〈中國古代哲學史·台北版自記〉，頁6。

¹⁸ 馮友蘭，〈三松堂自序〉，頁211。

¹⁹ 胡適，〈評論近人考據老子年代的方法〉，《胡適文存》（台北：遠東，1990）第四集，頁107。

²⁰ 《胡適的日記》（手稿本）第二冊，1922年3月5日條。

²¹ 顧潮編著，《顧頡剛年譜》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁171。

史辨運動時傅曾在德國開始寫信給顧，長達數十頁，表示佩服，認為：

頡剛在史學上稱王了，……這事原是別人而不在我的頡剛的話，我或者不免生點嫉妒的意思，吹毛求疵，硬去找爭執的地方；但早晚也是非拜倒不可。²²

以傅斯年這種個性極強，兼以領袖慾極高的人，能出此謙語，那是真心話。但嘴裏所說是一回事，傅斯年日後的許多觀點，包括辨偽觀念、重建古史的看法等，無非都是希望能在古史研究上超越顧的成就。²³至於這是否屬於明確的意識抑或潛意識的驅使，因缺乏材料我們難以證實；但從傅的文章和立論不難發現：其中不少論點顯然是針對顧頡剛的辨偽主張。例如傅以為古代著作觀念與今不同，「偽」的觀念實不適用，這種看法很可能在留德時曾與陳寅恪討論過。陳寅恪在馮友蘭《中國哲學史》的審查報告說「馮君之書，其取用材料，亦具通識」，認為偽材料應另作詮解，還原其真，²⁴後來傅斯年也曾以戰國文體著作方式為例，為文發覆其義。²⁵

歷史語言研究所自一九三〇年代遷至北平後，胡適與傅斯年的關係則漸趨密切，反而和顧頡剛間卻愈來愈遠了。胡適早於一九二六年在法國與傅斯年談話時，還認為顧頡剛勤奮遠在傅之上，²⁶可是一九三〇年二月胡對顧的《中國上古史研究講義》中《易傳》一章進行討論，兩人卻產生意見紛歧。²⁷後來顧將胡來信收入《古史辨》第三冊，案語稱「適之先生對於我的態度，不免誤會」。²⁸一九四七年九月胡適在提名中央研究院院士時，史學界方面只有四人：張元濟、陳垣、陳寅恪、傅斯年，²⁹並無顧頡剛。顧後來雖當選，大概是別人提名的，尚待考證。所以一九五四年顧頡剛批判胡適時，也稱彼此的關係已經「枯死」。由此可看出胡適心目中顧、傅兩人身價的轉移。關於胡、傅之間的互相影響，王汎森曾有專文，³⁰我這裏只就我所見略述一二，不能詳及。傅斯年自德歸國後的幾項學術見解，後來也為胡適所接受。譬如胡適稱「諸子不出於王官」，駁斥劉歆「王官說」及章炳麟的見解，傅斯年則尋求根據，認為與古代貴族職業有關，後來這項主張即發展成胡適的〈說儒〉。又如胡適《中國哲學史大綱》對古代宗教問題未有深入的討論，傅斯年則特別將中國古代宗教和希伯來部落神的發展連繫起來。傅氏注意古代宗教信仰及其演變，也成為胡適後來撰〈說儒〉

²² 傅斯年，〈與顧頡剛論古史書〉，《傅斯年全集》第四冊，頁457-458。

²³ 參見杜正勝，〈從疑古到重建——傅斯年的史學革命及其與胡適、顧頡剛的關係〉，《當代》116(1995.12): 10-29。

²⁴ 陳寅恪，〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告書〉，《金明館叢稿二編》(台北：里仁書局，1981)，頁248。

²⁵ 參見傅斯年，〈戰國文籍中之篇式書體——一個短記〉，《傅斯年全集》第三冊，頁739-744。

²⁶ 《胡適的日記》(手稿本)第五冊，1926年9月5日條。

²⁷ 顧潮編著，《顧頡剛年譜》，頁180。

²⁸ 胡適，〈論觀象制器的學說書〉附跋，《古史辨》第三冊，頁88。

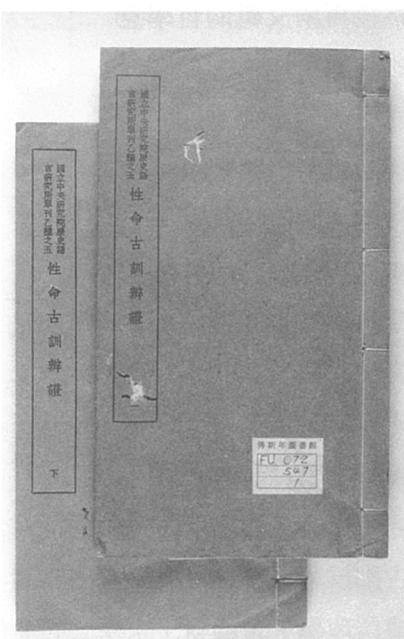
²⁹ 《胡適的日記》(手稿本)第十五冊，1947年5月22日條。

³⁰ 見王汎森，〈傅斯年對胡適文史觀點的影響〉，《漢學研究》14.1(1996): 177-193。

一文的張本。所以〈說儒〉有許多觀念的啓發當來自兩人在北平時的討論，不光如胡適所說的受傅〈周東封與殷遺民〉一文影響而已。胡氏為了解決老子年代問題，企圖重申老在孔之前之說，這一宗教史觀點對他是有利的。胡適寫的〈說儒〉也有許多人反對他的說法。像是錢賓四先生便認為胡的看法不能成立。^①但兩人辯論結果，胡適始終沒有接受錢氏意見，因為他已深信傅斯年在文獻上已解決了許多問題。從這些地方來看，後來胡適在中國古代思想史研究上，確曾受到傅斯年很大的影響，便如同早年胡適受梁啟超啟發，而晚年梁反為胡所影響一般。換句話說，一九三〇年以後，胡先生非獨在人事方面，就連思想與學術上也漸為傅斯年所影響。

說到傅斯年的學術成就，不能不提《性命古訓辨證》一書。這部論著是他自認為最得意的作品。

據傅樂成編的年譜中所載：傅斯年曾以此書提出做為參加中央研究院第一屆院士選舉的著作，^②由此可視為他自己代表作。它是運用語言學和史學的方法聯合，研究中國思想史的問題，訓釋古代「生」與「性」的關係。^③但由於書中牽涉到的問題太複雜，文字兼以半文半白的方式表達，事實上解釋得並不十分透徹，因此也獲致許多批評。就我所知，胡適對它並不滿意，^④徐復觀也對「生」、「性」有著不同的意見。^⑤然而我要強調的是：《性命古訓辨證》所採取的語言學研究方法，確實有其特殊之處，絕非只是乾嘉以降訓詁據古義為準的原則為限，因為除此之外還有歷史演變的觀點。所以惟有這兩個方法配合起來看，才能瞭解傅斯年《性命古訓辨證》在方法論上開創的意義。陳垣在一九四〇年八月十四、十六兩天，連續給長子樂素寫信，第一封稱讚《性命古訓辨證》「多新材料，新解釋，不可不一讀。」第二封說「余閱《性命古訓辨證》，深知余已落伍。」^⑥可證此書決非乾嘉舊傳統可以



《性命古訓辨證》初版印本（1940年4月），這是傅斯年個人的藏本。

^① 錢穆，〈八十憶雙親·師友雜憶合刊〉（台北：東大，1992第三版），頁144。

^② 傅樂成，〈傅孟真先生年譜〉（台北：文星書店，1964），頁46。

^③ 英時按：最近《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998）出版，其中「性」往往寫作「眚」，與傅的推測不合。

^④ 見胡適致楊聯陞信（1953年9月5日），收在胡適紀念館編，《論學談詩二十年：胡適楊聯陞往來書札》（台北：聯經，1998），頁194。

^⑤ 徐復觀，〈中國人性論史〉（台北：台灣商務印書館，1969），頁1-14。

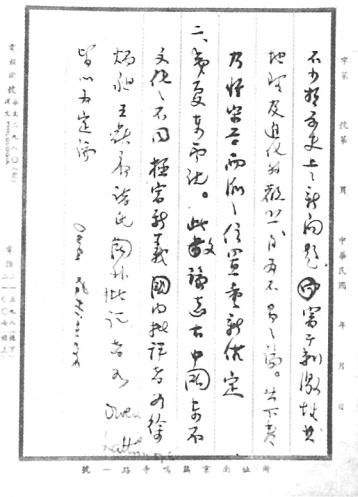
^⑥ 見陳智超編注，《陳垣來往書信集》（上海：上海古籍，1990），頁661-2。

籠罩，因為陳垣走的主要也是乾嘉路線。不過從另一方面來說，這本書出版在抗戰時期，後又歷經國共內戰，至少到目前為止，嚴格地說並無產生影響，而且也沒有人續在傅氏的研究基礎上再發展。

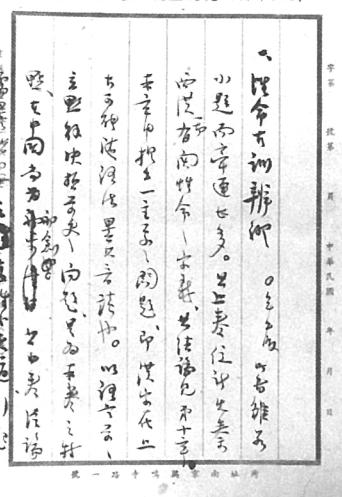
究實而論，《性命古訓辨證》不是關於訓詁學的研究，而是一部思想史研究，特別在語言學和歷史學配合起來研究思想史。這一類運用語言學及歷史學，陳寅恪也擅勝場，他有幾篇談「格

義」的文章，就是先把名詞訓詁的意義確定，然後再講文獻的哲學意義和歷史脈絡。如關於六祖「傳法偈」問題，經陳寅恪分析偈文內容後，發現其中漏洞百出，³⁷便是使用語言學，同時參核歷史學的方法來研究，這對思想史研究的影響極大。此種方法與傅斯年的相通

莫用所完研言語史歷院完研央中立圖



莫用所完研言語史歷院完研央中立圖



傅斯年對《性命古訓辨證》的自我評價，他說：「以語言學之立點解決哲學史問題，是為本卷之特點，在中國當為初創」，自豪之情，溢於紙上。

處，極有可能是兩人早年在柏林多年彼此相互影響的結果。再者，傅斯年也將《性命古訓辨證》研究投射歷史到整個中國學術傳統。他在這本書的下卷第二章裏專講宋儒清儒理學，企圖對「宋學」的地位重新估定，實際上均有自己的看法。就此而言，傅在書中其實暗含所謂的「大敘事」(grand narrative)，這裏表示著他對中國思想史的整體觀點。我們過去經常望文生義，認為傅斯年繼承乾嘉「漢學」，所以抱持反對「宋學」的態度，其實不然。他對宋儒有許多同情的瞭解，這可自《性命古訓辨證》以及其他書中略知。反觀胡適最為推崇的戴東原，傅對之卻頗有微辭，說東原講學問「求諸六經」，是「求其是」而已，不如「求其古」。³⁸就這層意義來說，傅斯年某些深度上，是超越胡適的，因為他涉及的學科範圍很廣，像是對佛洛伊德(Freud)心理學研究，³⁹可以看出早年曾下過功夫。

³⁷ 陳寅恪，〈禪宗六祖傳法偈之分析〉，《金明館叢稿二編》，頁166-170。

³⁸ 傅斯年，〈性命古訓辨證〉，《傅斯年全集》第二冊，頁501。

³⁹ 參見傅斯年，〈心理分析導引〉，《傅斯年全集》第四冊，頁212-252。

胡適和傅斯年在中國學術思想史領域上各闢蹊徑。胡適是以一般性的哲學史方法論發揮完成《中國哲學史大綱》，傅斯年的《性命古訓辨證》則開創了用語言學加上歷史演變的觀點來解釋古代思想。這兩條路後來的發展際遇殊異。胡在《中國哲學史大綱》的方法論可以說有許多人曾先後嘗試，但最後卻也都離開它，甚至有人步上以馬克思主義為主或其他哲學理論來重建中國哲學史之路。這是研究現代中國學術思想史，特別在現代新學術建立時一個很重要的關鍵。至於〈說儒〉因受傅斯年影響，觸及更深度的宗教和歷史問題。這些問題較具啟發性。大概說來，胡、傅最早都持有現代所謂啓蒙理性心態，從理性觀點解釋中國古代思想。像傅先生所講的「人文主義的黎明」，即是這樣的觀念。現在研究《論語》和孔子的學者，都認為中國歷史到孔子時強調人的價值或人的發現，其實是套用希臘哲學史上所謂「人文」的看法。這裏可能形成過份理性的解釋，將古人的看法都過於理性化，甚至以為《論語》內理性的部份均視為孔子所賦予新的意義，至於無法解釋的地方則採取懷疑或推測的態度。但在胡適〈說儒〉和傅斯年《性命古訓辨證》中，則又開啓另一較深刻的觀察，從宗教上認識了古人非理性的心理層面。其中所引的材料，今天看來涵義很豐富，甚至他們自己也未必完全自覺到，其中大有重新發掘的餘地。《性命古訓辨證》中許多觀點可以改變我們過去對傅的取向的誤會：即他並非胡適所謂「一分證據說一分話」，其實大量運用想像力，最顯著的例證是他在書中講「天」，頗多推測性質。但若非如此，傅絕無法寫出這樣深具豐富想像力的書。甚至胡適的〈說儒〉也是靠想像力來填補證據的不足。胡和傅並沒有完全停留在「五四」的實證主義階段，不過在正式主張方面沒有轉向而已。

最後我要還要指出：中央研究院歷史語言研究所與胡、傅二位先生有著密切淵源的關係，發展出一套對於古代思想史新的研究方法。當然這方法後來也產生變化：胡適並非一直停留在《中國哲學史大綱》的方法論，而傅斯年也因和顧頡剛有著某種良性積極的競爭，發展出重建古史的看法及觀念。所以這是中央研究院歷史語言研究所在中國古代思想史研究領域的一種特殊貢獻。