

S001210

勞思光

著

中國哲學史

第一卷



B2
1
834.3

S 001210

勞思光 著

中國 招學 子史



石果宜先生
惠贈

第一卷

友聯出版社有限公司出版



S9004682

中國哲學史

第一卷

勞思光 著

出版：友聯出版社有限公司

香港九龍九龍城書院道九號

發行：友聯書報發行公司

香港九龍旺角花園街七十三號

電話：三一九六二三七三・三一九五八四五八

印刷：友聯印刷廠

香港九龍新蒲崗四美街廿三號利森大廈九樓

電話：三一二五七九二三

A History of CHINESE PHILOSOPHY

Volume I

by Lao Sze-kwang

Copyright © 1981
by Union Press Ltd.
printed in Hong Kong
January, 1981

版權所有・翻印必究

1981・1・三版

第一卷定價港幣三十元

論中國哲學史之方法

——中國哲學史序言

(一) 已往成績之檢討

雖然「中國哲學史」這門課程，在中國的大學中已經設置了許多年（至少在胡適之先生講這門課之前，就已經有了），但至今還沒有一部較合標準的中國哲學史寫出來。已往各大學中教中國哲學史的人，大半都是自編講義，上課時就用，下課就丟開。除了馮友蘭先生那本書，還算成書之作外，另外幾乎沒有一部能算學術著作的中國哲學史。

胡先生的中國哲學史上卷，曾被許多人嘲笑，覺得它只是一部殘缺之作。其實，胡先生這部書未能完成，固然很可惜，但這部書真正的缺點，倒并不在於它未完成。就已發表的上冊看，如果全書以類似的方法、觀點及思想水準寫成，雖然可以不再殘缺，卻仍然不算一部合格的中國哲學史。因為，胡先生寫這部書有一個極大的缺點，就是，這部書中幾乎完全沒有「哲學」的成分。

一部哲學史，雖是「史」，但也必然涉及「哲學」。當一位學人寫哲學史的時候，他不僅要敘述事實，而且要解釋理論。敘述事實是史學的工作，解釋理論則必須有確定的理論基礎與解析方

法。而這種基礎與方法就是寫哲學史的必要條件；不能滿足這些條件則寫出來的可能是「史」，但不能算「哲學史」。

中國舊日儒者，雖有許多入史學興趣甚高，但對哲學史的工作，卻做得最少。除了黃梨洲的「明儒學案」與未及完成的「宋儒學案」，可算是部份的哲學史外，我們簡直找不着可算哲學史的東西。本世紀中，胡適之先生的書自然是一部開新紀元的作品；但嚴格說起來，這部書只算是未成功的嘗試之作，因為它全未接觸到中國哲學的重要問題，並且幾乎未接觸到任何哲學問題。

我說這句話，並無唐突前輩之意。胡先生的中國哲學史，是前所未有的作品，我們很願意承認它有開新紀元的地位。但就書本身說，則的確是不能算一本哲學史的。胡先生在這本書中，大部份的工作都是用於考訂史實；對於先秦諸子的年代及子書中的偽造部份，都用了很大力量去考證，但對這些哲學思想或理論的內容，卻未能作任何有深度的闡釋。胡先生的考證，不管是否為史學界所接受，總算是一種工作。今天我們對胡先生這種工作仍應表示敬意。可是，這種工作至多只是哲學史的部份工作，而且並非主要工作。僅僅考訂一番，不能解釋中國哲學的理論究竟是甚麼樣子。我想這是不待辯議的事。

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，他自己也似乎并未想到要如何掌握中國哲學的理論，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，而考證則佔了大半篇幅。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，我們如果着眼在中國哲學史的研究風氣上，則我們固可以推重胡先生作品，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量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。

就此而論，馮友蘭先生的中國哲學史，就比胡先生的書畧勝一籌。馮友蘭先生的哲學造詣如何，是另一問題；至少，馮先生在寫中國哲學史時，是想要講中國古人思想中的哲學理論。而且，他也確以解釋及整理古人理論爲這本書的主要工作。他談先秦諸子，魏晉清談，隋唐佛學，宋明理學，雖然錯誤及疏漏都很多，但至少他并非只用常識來講哲學。他的書中是有「哲學」的，不只是有「史」的成份。這就使我們不能不承認馮書比較夠得上被人稱作一部「哲學史」。一般地講，它是高於胡書的。

但馮友蘭的中國哲學史，雖有哲學成份，卻仍然并未接觸到中國哲學的特性。它是一本哲學史，但并非一本成功的哲學史。

要解釋這一點，可以說得很長很繁，也可以說得極簡單。馮友蘭自己在哲學理論上造詣不算太深；他解釋中國哲學時，所能運用的觀念及理論，也限於早期的柏拉圖理論與近代的新實在論。他對西方哲學理論所能把握的本已不多；對中國哲學的特性更是茫無所知。因此，當他在中國哲學史中解釋某些較簡單的理論時，雖然可以應付，但一接觸到宋明理學，立刻顯出大破綻。他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。我們倘若對馮氏的「新理學」一書稍加注意，則我們不難看出他的理論與中國宋明儒理論的根本距離。而他解釋理學的失敗，在識者眼中，也就是很自然的事了。

我不想在這裏多批評馮友蘭。我的意思只是說，馮友蘭的中國哲學史之所以不能算作成功之作，主要原因是馮氏本人不大了解中國哲學特性所在。他書中所談的理論，雖有一部份確是哲學，但並非中國哲學。比起胡書之全無哲學來，馮書雖是較勝，但馮書終竟也不是能展示中國哲學特性的作品。

既然不能展示中國哲學之特性，則這種哲學史自然是失敗的東西。但它比胡先生的書還是進步了一些。

除了胡馮二氏的著作以外，也還有幾本有關中國哲學史的書，如范壽康先生的通論之類即是。但那些書本身似乎只是「教科書」一類的東西。作者本身似乎就并未要求它成爲一本學術著作，我們自然不必苛求。至於這種書中的哲學觀點，則更是十分簡陋了。

我這樣說，自然并非否定中國哲學研究的成績。事實上，近幾十年的中國哲學界雖然出版過不少東西，但真能算作哲學研究的成績的，大半都還是在中國哲學方面。例如，熊十力先生以儒學觀點改造印度的唯識論，而有「新唯識論」一書；牟宗三先生闡述儒學精義而有解荀子與陽明的專論與論「心性之學」的專書，都是可以看作新的儒學理論的重要著作的。這些理論在哲學的發展方面，都具有重大意義；以之與其他介紹西方哲學的東西比起來，學術價值之高低，誠是相去極遠。

的。然而，儘管近幾十年，中國的哲學研究者有如此的成績，「中國哲學史」卻仍是一個學術的空缺，至今我們尚未有一部較合水準的哲學史出來。這裏似乎必有值得注意的問題存在了。

(二) 中國哲學史的方法問題

何以我們數十年來并無一部好的中國哲學史？我想，這主要是由於寫中國哲學史所需要的條件太多，而且關於哲學史的方法，也有許多爭訟未決的問題，因之影響了哲學研究者從事這一件工作的興趣。

我現在打算先討論一下中國哲學史的方法問題，然後再澄清某些有關的觀念。

中國哲學史是哲學史的一種，它所涉及的方法問題，除了某幾點以外，大體上都是一般哲學史的方法問題。下面我就分兩步來討論。先談談哲學史的一般方法問題，再談有關中國哲學史方法的特殊問題。

哲學史的主要任務原在於展示已往的哲學思想。這些作爲闡述對象的思想，既都是已存在過的，則闡述這些思想的哲學史，自然基本上是要敘述事實。可是哲學史基本上雖是要告訴人「某時代某人如何說法，如何想法」，但它與一般紀述史實的工作卻又有不同處。第一：哲學史不但要敘述一個個哲學家的言論及思想，而且要看各家言論思想的關係，這就涉及哲學思想的發展問題。第二：由於哲學史要敘述那些哲學家的說法與想法，它就不能不通過一番整理工作，來掌握這些說法與想法的真實內容與意向。這就涉及對各家理論的解剖。無論是統觀哲學思想之發展，或解剖一個

個哲學家的理論，都需要對哲學問題本身的深切解悟，對哲學理論的明確掌握。這就不是純粹史學工作者所能做的事了。

清楚一點說，我想寫哲學史的方法，主要不外以下四種（其中一種是我自己試提的）：

- ① 系統研究法
- ② 發生研究法
- ③ 解析研究法
- ④ 基源問題研究法

這四種方法的特性，都可以有確定的解釋。它們的長短也不難指出。在這稱解釋及評定以前，我想該先提到一點有關哲學史工作的常識，即是：一切哲學史的原始要求是甚麼。

哲學史是要敘述已往一個個哲學家或學派的理論。因此，它必須滿足兩點要求，即是：首先，敘述的要是一個哲學理論，倘若敘述出來的只是一些七零八碎的事實，則它就是失敗了。其次，哲學史所敘述的理論既是已有的個人或學派的理論，則敘述的內容必須是那個人或那個學派的理論，縱然在表述方面可以作一番整理工作，但所表述的理論必須是與原著密切相應的。否則，所敘述的雖是一套很完整的理論，卻不是人家原有的理論。這也表示哲學史工作的失敗。

中國讀書人原有些古怪習慣。如「代聖立言」，「託古改制」之類的態度，事實上在讀書人間是很流行的，雖然表面上很少人會承認。這種風氣可以遠溯至先秦諸子的「託古」，可算是由來已久。這種毛病表現在其他方面，問題或許不很嚴重，但一個從事哲學史工作的人，若是犯了這種

毛病，後果就很可慮了。

簡單說，哲學史敘述已往的哲學思想的成績，一方面要真實，一方面要深透，因此它必須具有史學的與哲學的兩面的成分。我們先明白了這兩點基本要求，討論哲學史方法的得失，就容易中肯了。

下面我們討論上列的四種方法。

①系統研究法

所謂系統研究法，就是將所敘述的思想作系統的陳述的方法。就哲學史而言，我們在哲學史中的陳述，既然要求所陳述的成爲一個理論，則系統研究法自然是有其長處的。可是，取這種態度來講述前人思想的時候，常常只是注重了哲學問題一面，而忽略了事實一面。一個哲學家倘若值得被哲學史提及，則他的思想至少必有些理路，因此多少必有系統性。系統研究法注重敘述原來思想的理論脈絡，本是應該的。不過在兩種情形下，這種研究方法卻常常會出毛病。

第一種情形是：當一個哲學家建立理論時，他雖有一定的理路，但他有時仍不免有些歧出的觀念。特別當他自己發現自己理論系統中的困難的時候，每每他用些臨時的，表面的補救方法——例如加一個觀念，加一個論證，或加一個註釋之類。這種補救在理論上常常是失敗的。但對於哲學史的研究者，它卻有很重要的意義。因爲，它常常會透露出這裏所涉及的哲學問題的真相，常常暗示下一步哲學思想的發展。如果一個研究者，一味採用系統法的觀點，只去掌握某哲學家思想中的系統部份，而不注意那些歧出旁生的觀念，則他的敘述即不可避免地不能包含這個哲學家的思想的全

部，而必有所缺遺。尤其是當這個哲學家思想的變化很快時，這種問題更多。在用系統法的研究者看來，或許以爲所取的是其大者，所遺者是其小者，因此不覺得有甚麼嚴重問題，其實，每每由於這種遺漏，即改變了這個哲學家在哲學史上應有的地位（或提高或抑低，都是不當的）。

第二種情形與此相反。有些哲學家只在某一問題上具有卓見，而在其他問題上則所見淺薄，或者爲傳統所縛束，或者爲時尚所左右。這種哲學家的思想，雖有局部的理論脈絡，就全體看，則有許多部份（因襲傳統或從俗的部份）與他的那些精采思想常常是不相關的。一個用系統法研究的人，每每在敘述這種思想時，嫌它本身不夠完整，就給它許多補充，甚至在不知不覺間改造了前人的思想，這樣，與前一種情形相反，系統法的研究結果，不是有所缺遺，而是有太多的增補。這種增補對於闡述哲學問題說，可能有很多好作用，但就哲學史的工作說，則至少有「失實」之譏。而這種「失實」有時還可以引出更大的錯誤。

以上兩種情形還是比較慎重的研究者所犯的毛病。若說到更進一步的毛病，則爲系統研究法的人，甚至有時在寫哲學史時，完全以自己的思想系統來籠罩前人。結果他所寫的哲學史中，除了與他立場相近的哲學思想可能得到較公平的敘述外，其他哲學思想都成了被貶抑的對象。他常常由於對別家思想的隔膜，而在敘述時完全抹煞這些人在哲學問題方面的影響及貢獻。這種哲學史就是非常失敗的。如果我們要找實例，我想，羅素的西方哲學史就屬於這一類。羅素自己有其哲學立場，對觀念論取一種排斥態度。而他在哲學史中對觀念論者的敘述，就大半只像是在抨擊他們，而不見公平的解說。看他的西方哲學史，只能了解羅素自己如何想，而不能了解康德，黑格爾如何想。這

樣，哲學史就失去原意了。

系統研究法雖有種種毛病，但能夠 Present 一個理論，則是其長處所在。

②發生研究法

特別注重歷史方面的真實性的研究者，喜歡用「發生研究法」。所謂「發生研究法」，即着眼於一個哲學家的思想如何一點點發展變化，而依觀念的發生程序作一種敘述。採用這個方法來敘述一家思想時，研究者可以將所研究的思想一點一滴地依照發生的先後排出來，假如研究者有足夠的資料可用，則這種敘述自然是最詳盡了。

用發生研究法來寫一部哲學史，自然是十分繁重的工作，因為對每一個專家都要詳盡地搜集材料，紀述他一個個觀念如何出現，所費的時間與精力自然是十分驚人的，而這樣寫成的哲學史，實際上是集合許多篇專家研究的文字而成，就幾乎不是一個人的精力時間所能辦到了。

但這并不表示發生研究的缺點，倘若這種方法別無毛病，只不過帶來繁重工作，則我們無理由說這種方法不可用。事實上，這種研究方法有另一種毛病。

這個毛病就是，如此的研究結果每每不能 Present 一個理論，而只能紀述一大堆資料。尤其當人們用這個方法來寫哲學史的時候，很容易得到一種不可喜的結果，即是：研究者不能把握哲學問題的發展脈絡，小處雖見精詳，大處則一片矇矓，毫無所得。

例如，一個人用發生研究法來研究康德的哲學，他將如何工作呢？首先，他一定利用康德全集的資料，將康德的一切著作，包括書札等等，均依照年代排列起來，然後再搜集那些在編全集時未

及編入的材料，如他教書用的講義之類；搜集全了，再開始紀述這些文件所表現的康德哲學觀念。他可能找出一七五五以前的材料，將康德青年時期的思想，也一點點紀載下來，另一面，他也可以將康德將死以前的殘稿也找來。於是，他可以造出一個很詳盡的表，列出康德歷年的思想。早可以早到他未入大學以前，晚可以晚到他垂死之際。

這樣的研究結果，自然可以對作康德研究的人提供極大的助力，但它本身能否成爲一種成功的哲學著作，則大可懷疑，因爲這裏有一個重大的問題，即是：作這種發生的研究的人最後能否將康德的理論系統地表述出來？再進一步說，倘若表述出來，又能否估定其哲學價值，辨明它的文化意義？

顯然，至少發生的研究法本身是不能提供這種成果的。一個研究者，若是只會運用發生研究法，則他所能獲得的結果，不過是一串事實，他或許可以用某種淺明的線索將這些事實連起來，但他決不能憑藉發生的研究法而掌握一個理論的系統圖像，更不能由此判定這個理論的內在價值與文化意義。

當然一個人可以在用了發生研究法以後，再用別的方法來獲致上面說的種種應有的成果，但那就不是一個方法的問題了。我現在只是在談「方法」，我要指出的是「發生研究法」本身的局限。

系統研究法容易有過分主觀之弊，毛病是常使所陳述的理論失真。發生研究法雖易於保持真實資料，但毛病每使研究者只看見零星片段的事實，而不見理論的全體，結果只有碎片的紀述，而不能達成對某一理論的全面把握。對於哲學研究講，這個毛病是嚴重的，因爲它與哲學的基本目的

相違。哲學的基本目的，原是從個別心靈智慧之提高，到文化境界的開拓，而發生的研究法卻永不能涉及這兩個目的。

這樣，發生的研究法也是有長有短，與系統的研究法雖性質相反，其爲不可信賴則一。

下面我們再看另一種研究法。

③ 解析研究法

這一種方法事實上還很少有人用過，但它在理論上是存在的。而且近數十年來邏輯解析發達得很快，因之，也已經有人開始作這種嘗試。照現有的趨勢看，不久可能有很多人運用這種方法來寫全部的或部份的哲學史。所以，這個方法，仍值得作一番仔細的觀察。

具有現代思想的常識的人們，大約都知道符號邏輯興起以來，近數十年所作「哲學解析」的風氣是非常盛行的。在這種風氣下，我們看見所謂「語法解析」及「語意學」的產生，也看見許多人在運用解析技術處理各種學術問題；其中最受人注意，又有最大影響的，則是「意義標準」的理論的出現，與人們應用這種理論對傳統哲學的批評。

這種批評當然不是哲學史的工作。可是，比較不急進的學人們，在具備了解析技術的訓練以後，卻可能運用它來從事哲學史工作。

用解析法來研究哲學史，基本態度是較客觀的。因爲，當一個研究者採取解析研究法的時候，他的主要工作只是解析已往哲學家所用的詞語及論證的確切意義；在這裏解析過程中，他只要整理別人的思想，而并不要去表達自己的意見，甚至材料方面，從事解析的人也不必自己去找甚麼特殊

材料；他只要運用當前所公認的材料就行了。這樣，他很少有可能去提甚麼主觀性的意見。他所根據的邏輯規律不是主觀意見的產物，他所用的材料亦非通過主觀的選擇得來。

用解析法來研究哲學史，事實上原只能研究一本書和一個個人的理論。假若是研究康德，我們用解析法時，就一定先研究康德所用詞語的意義，再整理他的一個個論證本身的結構以及論證彼此間的邏輯關係。這樣，我們確可以得着許多精確而客觀的結論。這是解析研究法的長處所在。不過，哲學史中若是需要某種貫串性的觀點，則這種觀點卻不能由解析工作提供。這裏就可以看出一個可注意的問題。

我們知道一部哲學史，原不僅是零星散亂地紀述許多人的理論，而必須將一全面的圖像透顯出來。否則，它將成爲一本「哲學理論雜記」，而不能成爲「哲學史」。但透顯全面的圖像，就是一個解析的工作，而是一個綜合的工作。這就顯出解析法有所「窮」了。

這裏所提到的「解析」與「綜合」一對詞語，對於闡明問題是利有弊的。就好的一面說，以「綜合」與「解析」對揚，則其間差異十分明朗。我們很容易了解：解析的研究不能擔任綜合工作。就不好的一面說，則所謂「綜合」與「解析」的差異，表現在哲學史的工作中，究竟有甚麼確定內容，卻是頗爲模糊的。因此，我想，在提出這一對相反的詞語後，再作一點具體解釋，說明解析的方法在哲學史研究上所不能負擔的任務的確定內容。

我想這樣解釋：解析的方法本身只能整理已有的材料，而不能提供材料；凡是涉及知識內容的判斷，就必須有一定的材料作爲此種內容之根源。現在，我們寫一本哲學史的時候，我們一方面固

然要整理一個個哲學家的理論，另一方面也要有涉及哲學史全面的判斷。就對個別理論的研究說，有解析法也可以夠用；因為那裏一定的材料已經是「給與」了的。例如，康德說過如何如何的話，這句話本身是材料，我們用解析法整理這點材料，即可以抽繹出一定的理論結果。推而言之，對康德全部理論的研究也可以如此（是否某個研究者不贊成如此，是另一個問題）；對任何一派哲學理論的研究亦可以如此。但說到涉及哲學史全面的判斷就不同了。我們所據的材料，只是各家之言，其中縱有涉及哲學史的，也只能看作一家之說的一部份。基本上我們對於哲學史所下的全面判斷，是要表示我們自己的觀點及了解；這時，這種判斷所需的材料，就必須另有來源，而不能由解析的研究法供給；因為，解析的研究法是根本不能提供任何材料的。

這就是所謂「解析」的研究法不能擔任「綜合」工作的確定意義；簡言之，就是，有一種涉及內容的綜合判斷，是哲學史研究所需要的，而其材料又不是現成的；解析的方法不能提供建立這種必需的判斷的基礎。

一個較嚴重的問題，就從這裏生出來。運用解析方法的人，每每並不能自覺到這種材料方面的缺乏。當他們要下一種判斷，而無現成材料及基礎的時候，他們通常是用常識的粗陋意見來填補這個空缺。例如，一個有解析訓練的人，整理希臘哲學理論時，可能做得很好；但當他對希臘哲學下一全面的判斷的時候，他們可能就遁逃到某粗陋的流行觀點下面去。他們可能用功利主義的觀點隨便作一點批評，也可能忽然大談外緣條件的作用（如社會組織與經濟結構等等）。他們不能有哲學的判斷，就只好用常識的判斷來頂替了。

因爲有這種情形，所以我們常看見長於解析的人在談哲學史時（不論是全部的或部份的哲學史）表現出驚人的淺薄無知。甚至羅素亦不免如此。

要對哲學史作任何一種全面性的判斷，必須有哲學的「所見」作基本材料。如果沒有這種判斷，則不能寫出一部哲學史；如果以惡劣淺薄的俗見代替哲學的見解，則結果必寫出一部十分壞的哲學史。這就是解析的研究法的最大弊病所在。

當然，解析的研究法如果用得不好，弊病尚多。但我想那是不必多討論的。我現在要指出的是：解析方法縱使運用得很好，仍然有如此的弊病或困難。着眼於此，我們就知道解析的研究法也不是很完美的哲學史研究法。

看了以上三種方法的評述以後，我們很容易想到，這些方法各有利弊，如果我們能取它們之長而避其短，就可以得着一種更好的方法。

這種想法大致上是不錯的，可是，要認真找出這樣一種方法來，卻并不如此容易。我們并不能生吞活剝地將這些方法硬湊在一起。若是那樣做，就是在用「拼盤」方法解決思想理論問題，犯了極嚴重的錯誤！也是非常幼稚而可笑的錯誤。

我們要想真找出一種較充實的哲學史方法，我們必須退到哲學史的任務上；看看哲學史的任務決定它要滿足那些條件，然後我們再從那些條件着眼，來找一種能完成這種任務的方法。

這裏，我想申明一句，我們討論方法問題的時候，要自覺地不涉及個人才智問題。某些有特殊才智的個人，可能寫出極好的作品，但那并不表示他有一種自覺的方法。現在我們要討論的方法，