

哲学史



新编中国

THE NEW HISTORY OF
CHINESE
PHILOSOPHY

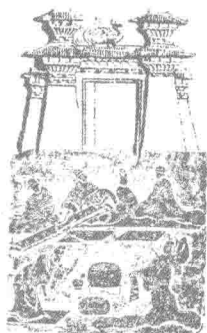
(三上) | VOL.3

劳思光
著



生活·讀書·新知三聯書店

哲学史



新编中国

THE NEW HISTORY OF
CHINESE
PHILOSOPHY
(三上) | VOL.3

劳思光
著

生活·读书·新知三联书店

B2
219
V3

Copyright © 2015 by SDX Joint Publishing Company

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可,不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

新编中国哲学史/劳思光著. —北京:生活·读书·新知三联书店,
2015. 2

ISBN 978 - 7 - 108 - 05232 - 2

I. ①新… II. ①劳… III. ①哲学史—中国 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 311720 号

目 录

序 论	1
第一节 “晚期”之意义	1
第二节 本期中国哲学之演变	2
第一章 唐末思想之趋势及新儒学之酝酿	12
第一节 道教内丹派之兴盛	12
第二节 佛教禅宗之发展	14
第三节 儒学复兴之尝试	17
一、韩愈	18
二、李翱	22
第二章 宋明儒学总说	30
第一节 宋明儒学之分派	30
第二节 宋明儒学所依据之经籍	48
第三节 宋明儒学兴起时之历史环境	56
第四节 宋明儒学所面对之哲学难题	59
第三章 初期理论之代表人物	70
第一节 周惇颐	70
一、生平及著作	70
二、濂溪学说之要旨	72
三、濂溪与儒道之关系	94

第二节	邵雍	117
一、生平及著作		117
二、康节学说之要旨		120
三、结语		129
第三节	张载	130
一、生平及著作		130
二、横渠学说之要旨		131
三、余语		148
第四章	中期理论之建立及演变	150
第一节	程颢之学	150
一、生平及著作		150
二、明道学说之要旨		152
三、附语		169
第二节	程颐之学	170
一、生平及著作		170
二、伊川学说之要旨		171
三、结语		199
第三节	程门弟子之分派	199
一、明道之传		200
二、伊川之传		201
三、别传		202
第四节	朱熹之综合系统	202
一、生平及著作		203
二、晦翁学说之要旨		204
三、结语		241
第五节	朱熹之敌论	244
一、湖湘学派		245
二、事功学派		258
三、朱陆之争		268

第五章 后期理论之兴起及完成	280
第一节 陆九渊之学	280
一、生平及著作	280
二、象山学说之要旨	281
三、结语	296
第二节 王守仁之学	298
一、生平及著作	298
二、阳明学说要旨	302
第三节 王门弟子之分派	340
一、王畿(龙溪)	341
二、邹守益(东廓)	346
三、聂豹(双江)	351
四、王艮(心斋)	360
五、余论	369
第四节 后期理论总评	370
一、内在问题	370
二、外缘问题	371

序 论

本书前二卷分别析论“初期”及“中期”之中国哲学思想，本卷则析论“晚期”。以下当说明所谓“晚期”之范围，并对此一阶段中之思想趋向及演变作一简明叙述，以清眉目。

第一节

“晚期”之意义

所谓“晚期”之中国哲学，即指自宋初至清代一段时期中之中国哲学思想而言。此处有两点应稍作解释。

第一，本书第二卷论述中国哲学之“中期”，止于唐代之佛教教义。本卷现论述“晚期”，而以宋代为主，似将唐中叶后至五代时一段略而不言。此点易使人误会。但本卷之所以如此，并非对此一阶段之中国哲学思想避而不谈，而仅是将宋代兴起之宋明儒学视作主要哲学思想运动，故将唐代中叶以后之有关言论，系于此一运动下而论之（参阅下文《唐末思想之趋势及新儒学之酝酿》一章），盖唐代除佛教思想外，并无明确哲学思想或理论出现，所有者仅属零星言论。此中较重要者大抵可视为儒学思想渐求复振之信号。因此，本书不能另标“唐代哲学思想”之名。至于五代，世乱时促，亦无显明哲学思想成立，故亦不能成为单独之论题，只能就与宋明儒学思想有关者随处提及而已。此是首须说明者。

第二,本卷论“晚期”之中国哲学,止于清代中叶;此亦应加说明。

中国哲学史之论述,应止于何时,殊难有确定标准。如冯友兰《中国哲学史》(指原本说,最近改写本不拟论及),分中国哲学思想为两大阶段,即所谓“子学时代”与“经学时代”,而以清末之谭嗣同、廖平等人作为最后结束经学时代之代表人物,于是其书之论述,直至清亡为止。本书则认为清道光以后,鸦片战争既使西方势力进入中国,中国整个历史皆进入一新阶段——即所谓“近代史”及“现代史”之阶段。此后,一切思想制度之演变,皆须在此一新配景中观察了解。故就中国哲学思想而言,道光后之中国哲学思想亦必须收入此一“近代或现代之配景”中析论。而所谓“中国哲学史”,原以此一大变开始以前为限,因此,本卷所说之“晚期”,即止于乾嘉时代。所谓“晚期”,原对“中期”“初期”而言,皆指旧有之中国哲学思想。若尚在发展变化中之“近代史”及“现代史”,则不能称为“晚期”,故必须如此划分也。

以上说明本书所定之“晚期”之范围,以下再对此一阶段中之中国哲学思想作一概观,以明其趋向及演变。

第二节

本期中国哲学之演变

晚期中国哲学思想之演变情况,一般言之,不似初期与中期之繁杂;盖初期哲学思想,涉及古代南北文化之冲突与融会,其间有所谓诸子之说,头绪颇繁。中期则一方面有古代思想之变质问题(此在儒道二家皆然),另一方面又有外来之印度佛教入侵。其间中印思想之激荡变化,亦属曲折多端。而晚期之中国哲学思想,则大致言之,只有一主流,即回归于先秦本义之“新儒学”——可包括宋明诸儒之说;故叙述整理之线索,在客观上已有限定。学者了解此一阶段亦较易下手。

但晚期哲学之演变线索虽简,学者掌握此线索时,对初期及中期实况之了解仍为必不可少之条件。此因晚期哲学所面临之问题,基本上实源自中期之曲折也。

宋以后之儒者,所以有归向先秦之新儒学运动,原由于欲摆脱中期哲学所留下之限制。此又可分两方面说,其一是儒学内部问题,即关涉汉儒之伪冒儒学之

理论；其二是对抗外来压力之问题，即关涉佛教之价值观。

在本书第二卷中，关于汉儒思想与先秦儒学之歧异，已屡有说明。至于佛教基本价值观念与儒学立场之同异，亦有描述。此处只拈出一、二主要观念，以表明宋明儒学最早面对之问题；进一步之讨论皆留俟后节。

汉儒思想之特色，为其“宇宙论中心之哲学”；具体言之，即是一切归于一“天”；以此说明一切存在及关系，亦据此以立价值标准。此与先秦孔孟之“心性论中心之哲学”，殊异甚显。汉以后之儒者，虽以宗孔孟为名，但实际上对于杂取阴阳五行等原始观念之汉儒理论，亦常盲目接受，不知其方向实大悖孔孟本义。然汉儒之“宇宙论中心之哲学”，不仅就历史意义说，是违离孔孟者，且在理论意义上亦是一退化堕落；盖所谓德性及价值问题，绝不能诉于存在或存有领域。以宇宙论观念为基础而建立之任何价值理论，本身皆必属粗陋虚弱。此一理论问题有其客观确定性，故在一定历史契机下即将显现。当此问题显现时，学者纵使不甚确知汉儒宇宙论思想与先秦儒学之历史性差别，亦将因发现汉儒此种思想本身之不可成立，而有抗拒改造之要求。此在唐末学者即已有表现，而成为宋明儒学运动之序曲。

引起此一潮流之历史契机，乃佛教之压力。佛教之宗教面，本书中不能涉及。就其哲学面言之，则佛教哲学是一与先秦儒学不同之心性论哲学，其精采处皆落在价值问题上。中国学者在面对佛教之压力时，由其教义中之强点，即看出汉儒传统下“宇宙论中心之哲学”之根本弱点。故在唐末，学者如韩愈、李翱等，皆以拒佛之立场而初步尝试脱离汉儒思想；盖欲与佛教之价值论争短长，即不能不抛弃“宇宙论中心之哲学”，而归于“心性论中心之哲学”。就理论层级说，“宇宙论中心之哲学”本身属于幼稚思想，无法与佛教之心性论抗衡；此是客观限制。此限制一旦进入人之自觉，则抛开宇宙论而重看价值问题，即是不可免之事。

中期之中国哲学，一部分势力为宇宙论中心之理论，另一部分势力则为佛教之心性论。当中国学者欲抗拒佛教时，一方面必须脱离宇宙论传统，另一方面又必须建立心性论系统以完成此抗拒之努力。前者属消极性工作，后者为积极正面之工作。此种努力，不论在消极面或积极面，均非可一步完成者，因此，此两种工作之逐渐完成，即表现晚期中国哲学之演变线索。

自唐代“中国佛教”长成后，就佛教一面说，已对中国心灵作最大限度之适应；但在基本精神上，则佛教之“舍离精神”乃绝不能放弃之原则。在此处

佛教与儒学无法妥协。中国学者至此即面临一种精神方向之选择问题。若接受“舍离精神”，则即必须持一否定世界之态度，若对此世界欲有所肯定，而不愿视世界之“有”本身为一迷执，则即须拒绝“舍离精神”。唐代提倡儒学而排斥佛教诸人，基本上即皆由于不愿否定世界；但其立说，殊欠坚实。故只能看作一种意向之表示。此诸人在晚期中国哲学思想中，亦只有序幕人物之地位。此是本期开始时之情况。

至北宋初年，乃有进一步之表现。周惇颐立说，已有自造一系统之意。因此已是以理论系统抗拒佛教，而非如唐人之仅有拒佛之意向。然就理论内容言之，则周氏之说，基本上未脱宇宙论之影响，不过增多形上学成分而已。其中心性论之成分甚少。其后张载之说，大体亦如此（详见后文各章）。故周张哲学之课题，可说是以混合形上学与宇宙论之系统排拒佛教心性论，尚非以孔孟本义之心性论对抗佛教之心性论也。

二程兄弟，立说自有异同；然大旨皆是以“性”为主，定之以“性即理”之说，于是引生一纯粹形上学系统。明道早死，《遗书》中所载议论颇多歧出之义，亦无他作可供检定，故释之者远自朱熹以前即多争执。伊川之说则面目甚明，乃一脱离宇宙论影响之形上学，较之周张自是一进展。

然若就根源处着眼，则此一重振儒学之运动，目的既在于以儒学之价值哲学代替佛教之价值哲学，则如上文所指出，此一工作必须归于心性论之肯定，因就哲学问题本身说，价值、德性等等问题，皆本不属“有无”之领域；宇宙论固不能对此种问题有真解答，以超经验之“实有”为肯定之形上学系统，亦不能提供解决。今伊川之形上学，虽已远胜汉儒之说，亦有进于周张之言，仍不能真完成重振儒学之任务。于是二程“性即理”之论，只代表宋明儒学之第二阶段，而非成熟阶段。朱熹之综合周张二程，亦仍未脱此第二阶段也。

成熟阶段即心性论重建之阶段，此一工作始于南宋之陆九渊，而最后大成于明之王守仁。陆氏首重“心”观念，即由“存有”归于“活动”，由对峙于客体之主体升往最高主体性。阳明主“良知”之说，最高主体性乃由此大明。至此，宋明儒学进至高峰。重建心性论即重建儒学之价值哲学。此一建立完成时，中国心灵已不再受制于印度之舍离教义。但在另一方面，儒学价值理论之长短亦皆显出。故明代以后中国哲学思想即逐渐有反宋明儒学之尝试。此种尝试之成果虽不甚丰，然学者观晚期中国哲学思想时，对此点亦不能不特加注意。

所谓“王学”，在明代已有流弊。但“流弊”是一事，本身之“真缺陷”又另是一事。后章论“王学”时，对其流弊亦当有所陈述。本节论本期中国哲学思想之演变，则不涉及此类旁出之问题，而只涉及“真缺陷”之问题。

王阳明之学既代表宋明儒学之高峰，故“王学”所现出之缺陷，实亦即儒学本身之内在问题。此问题就根源处说，即是“道德心”对“认知心”之压缩问题。倘就文化生活一层面说，则是智性活动化为德性意识之附属品因而失去其独立性之问题。至其具体表现则为知识技术发展迟滞，政治制度不能进展，人类在客观世界中控制力日见衰退。

关于儒学此一内在问题之确切意义，当留至本书后文评估宋明儒学时再作展示。此处只就其影响中国明代以后之思想说，则主要在于具体表现一层面。根源一层非深入哲学问题者不知；即在文化生活一层面说，亦不是常识所能了解。但具体表现则常人皆能了解，皆能察知，故最易发生影响。明末清初反宋明儒学之思想，大抵由此而发生。

中国在明末已入衰乱时期。其时最明显之病痛，即在于制度之无力。由于一切制度失去力量，对外不能防御异族之入侵，对内不能维持社会之秩序。此两面可用满清之为患及流寇之兴起为代表，最为人所熟知。但制度无力所引生之问题，尚不限于此。军事财政方面之衰弱混乱以外，在政府人事方面、教育考试方面，无不百病丛生。因此，当时有识者面对此种全面性之衰乱，即不能不对文化制度作一彻底反省。

再进一步看，制度之败坏虽是一严重问题，但此种败坏何以不能救治，则是更严重之问题。因专就制度而论，任何制度之功能均有一定局限，因之亦必有某种缺陷及弊病；然而此种缺陷弊病并不必然生出大崩溃或大混乱之灾难。一社会或一国家中，制度有弊病时，人可能通过改进发展而避免灾难，亦可能完全无所作为，以致坐待制度弊病成为灾难。此中关键，即在于“文化活力”问题。文化活力如强，则自能补偏救弊，日新不息；文化活力如衰，则即无救弊之力，灾难自随之而来。而明代末年之衰乱，正属于第二种情况。由此，此种检讨文化制度而作反省之思想家，遂不能不更进而追问文化活力衰落之原因。

“文化活力”是一广泛词语，如作更确定之解释，则所谓文化活力，即指推动观念生活及制度种种发展之力量。此种力量之强弱，具体言之，即以知识分子之思想生活态度为核心条件；因一切改进必以某种“理”为据，而了解“理”及说明

“理”之所在,无疑为知识分子之责任(倘专依“力”说,则知识分子常常是最无“力”之社群。但若只说“力”而不问“理”,则亦无文化可说,最无改进可说。今之轻视知识分子者,大抵皆由于不明“力”与“理”之分际。“理”若无“力”自属空虚,但“力”若不依“理”则必成种种罪恶矣。此点在本书中自不详论,然学者宜注意及之,方不致为谬论所误也)。就明末而论,种种制度弊病,固是严重;但其时知识分子对此危机难局,毫无作为,则更是致命病根所在。由此,检讨文化制度之思想家,乃必须更进而检讨当时知识分子本身之观念及生活态度。

从事此一检讨批评者,主要有顾、黄、王及颜、李诸人。此数人彼此所见不同,所得结论,所提出之主张,自亦互异;但有一共同趋向,即皆确认知识分子之如此堕落无力,乃学风不良所致,换言之,即是认为有一种普遍性之观念错误或思想错误,为文化活力衰落之原因;推而言之,亦是大灾难之根源。于是揭露此种错误,并求一解救之道,即成为一在文化上作全面反省之思潮。此思潮亦即是清初思想之总脉,其影响则至于乾嘉时期。

顾炎武、黄宗羲、王夫之并称为清初三大家。三人检讨文化制度及学风问题,皆认为阳明学派当负责任,但三人所见又大有不同,盖本身治学方向本不同,故所见辄异。

黄宗羲在三人中,最明心性之学,其基本立场仍承王阳明至刘蕺山一支思想;故当黄氏批评学风时,其主要抨击对象为阳明之后学,而所强调之问题则为阳明后学走入禅门。禅门之舍离精神承自佛教传统教义,知识分子之心态或精神方向一旦入禅,即丧失一切做文化建设之能力及意志。而另一面又未必真能达成佛教所证显之智慧,于是徒得禅门之病,而误尽天下事。此是黄氏之主要立场。

观此可知,黄氏做文化上之反省时,仅归咎于阳明学派之流弊(因阳明本旨自不是“入禅”);不唯不致疑于整个儒学传统,亦未反对宋明理学,且亦非反对阳明之学,故此一检讨工作中否定成分甚少。至其政治思想之特异,则又是另一事。

顾炎武与黄氏不同。顾氏推尊朱熹,对陆王一系之学即不以为然;故顾氏认为弊害自“空谈心性”而起,因此强调程朱一系之“格物穷理”,又以“行己有耻”为格言,作为践履工夫之枢要。此说自纯哲学观点言之,则未免粗浅。且顾氏持此说以攻陆王,亦正见其未解陆王之学,且未知陆王之方向与先秦儒学之密切关

联。但自哲学史观点说,则此种思想乃一反陆王而尊程朱之思想,亦即否定宋明儒学一半;在影响上自有可重视之处。

王夫之所学庞杂,上宗《易传》,旁取汉儒及横渠之说。因之,宇宙论兴趣特强。王氏立说,则对宋明儒学各大家皆持否定态度,独于张横渠较能契合;而其主旨则在于强调形器才性,重视事功。其言心言性处,皆是系于一宇宙论旨趣之下而言之。故王氏之态度又异于顾黄,实已反对整个宋明儒学,不过尚未检讨整个儒学传统而已。

上述三家,下文另有专节析论其学说。此处只点明三人之思想形成清初哲学思潮之主流。至于颜李一派,立场较近于王,下文亦当简述其说。但颜李虽自立门户,在哲学问题上则所见尚属粗浅(见后文),影响亦不甚大,故不能与三家并列,只可视为旁支思想。

宋明儒学至阳明即入高峰,其后蕺山亦只是发挥补充而已。但至清初三大家立说时,哲学问题遂渐转为对宋明儒学之检讨批评。如上所说,此一检讨批评之思潮,实由于面对文化病痛而生出。依此,则此一思潮似应有推进中国哲学之功效,而事实则大不然。清代哲学思想自三大家后,不唯毫无进展,反而江河日下。此中理由,又必须在此稍作说明。

清代哲学之衰落,若从文化史之广泛观点看,则因素甚多,其中最重要者为异族统治者之压迫问题。但本书取哲学史立场,故只能论及哲学思想内部之因素。但此非谓强指内部因素充足决定衰落。历史事件中,每一情况皆有特殊条件;故论析某一次思想衰落时,从哲学史立场看,即应先观察内部因素是否已足决定此衰落,倘不足决定,则应说此一衰落乃受外在因素决定者;换言之,即应说明此一衰落并非哲学思想内部之问题。若内在因素确已足够决定思想衰落,则即不能绕向外缘,只应就思想本身作一说明。此正是文化史与哲学史之差别所在;倘不能把握此种分际,则可能在外缘因素上缠绕不清,反而不能把握思想内部之问题。如此即不足言“哲学史”矣。

然则清初三家之努力,何以失败?清代之哲学思想何以不能由三家之学而振起?三家之学,内部情况是否已足以说明此一失败?此乃吾人此处应作说明之真问题。

如上所述,三家面对明末文化活力衰萎时之种种病态,而欲寻一革新之路;此乃表面上似应为一推进哲学思想之努力。然此种努力之成败关键,不在于努

力者之意向如何，而系于立说之人对问题本身之了解如何。倘真了解病态之根源，则纵使一时未能有除治之方，此种真了解本身仍可形成一思潮，传递后代而逐渐生出正面成果。反之，倘虽有革除病态之意向，而实不了解病是何病，则所谓革新救治，便一齐落空；所提出之种种主张，每每反成为病中之病，则其失败乃属当然。清初三家之学，就个人说，则可谓皆“足以自立”；但针对彼等所欲解决之文化问题说，抛开一切外在因素不论，其思想内部皆有一定局限。因之，彼等实皆未能真了解所面对之病态或问题之真相。

顾亭林对心性之学所知殊少；当其面对文化衰落之大问题时，但以为此乃王学之病，而不知王学之局限即传统儒学之局限。由此，倡程朱而抑陆王，成为一在儒学内部倒退之要求，既不能真见儒学之缺陷，补充拓展自无从说起，且并王学之长亦失之。结果，顾氏之学本身不代表儒学之进展，更不代表儒学之改造，转成为一迷失。其影响所及乃有尊经崇古之学风，此自只能加强衰落，而不能有救治之功。

其次，黄宗羲颇能承王刘之说，可谓知心性论之大旨。且黄对儒学传统之缺陷，亦似时有所见（观《明夷待访录》可知）。但黄平生立说，特重辟禅，次言经世。对价值意识及文化精神等等根源上之问题，皆无正面主张。如此，观黄氏之学，若取其论心性部分，则觉阳明学派又多一人；若取其论世考史之作，则觉黄氏乃一史学家或政治思想家。此两种身份皆与改造儒学传统无关。结果，黄氏后学，大抵通史学而不通哲学，反成为日后“以史学代替哲学”一谬误思潮之先驱。此自非黄氏本意，但事实如此，实由黄氏之学内部局限使然也。

最后，王夫之乃一任才纵情之人物。其学混杂，对心性论之本义已不能把握；故当王氏否定大多数宋明儒时，其主张并非更进一步求儒学之发展，或求儒学之改造，反而沾染汉儒宇宙论，混同才性与心性，成一大乱之局。其正面贡献自在乎强调“实现”，强调“历史”一方面，但此种贡献可建立王氏个人在哲学史上之地位，而与救治文化病态则相去万里矣。

三家学说，后文各有论述。此处只说明三家之思想立场及局限，以释其未能推进中国哲学思想之故，不再多说。总之，三家思想内部局限已定，皆不足担承此一“大推进”之任务，故纵使外在因素不如当时实际所有之恶劣，三家亦不能成功。于此，清代哲学思想在三家后逐步衰落，亦是势所必然，不足为怪矣。

三家之后，清代可说并未出现任何伟大哲学思想家。但清代思想亦有一显

著特色，此即“以史学代替哲学”之潮流。而此一潮流之具体表现，即“乾嘉学风”是。

三家中王夫之著作清初列为禁书，故少流传，影响亦较小。顾黄二氏，则颇为乾嘉学人所乐称。然乾嘉学风本身则与顾黄立说之旨大异。顾氏虽不通心性之学，但其立说本旨仍在治平；黄氏则始终不失阳明、蕺山之大意，二人均无以考据训诂代替哲学之主张，而乾嘉学人则基本上从事广义之史学工作，而自以为由此可解决哲学问题。此一学风虽表面上接近汉代注疏之学，但实质上大有差别，实是一特殊倾向。

此一倾向本身自不代表一种哲学思想，但涉及一理论性问题，对了解哲学思想颇关重要，应在此稍加析论。此即是语文与理论之关系问题。

语文与理论及观念之关系，论者甚多；近年语言哲学兴起，所涉尤繁。此处只就有关乾嘉学风范围论析，则应指出之问题有二。其一是语文研究与理论研究之界限问题，其二是语文研究对哲学研究之正面意义问题。

先就第一点说。语文形式与所表述之观念结构有一定关联，固是无可否认者；但就特定理论说，人了解表述此理论之语文，与了解此一理论，仍有一明确界限。此种界限不能通过形式意义之关联而予以取消，盖此界限之成立，乃由理论内容而来，不属形式结构一层面。

举例言之，如吾人欲了解一篇以外国文字写成之医学论文，第一步自然先须能了解此种文字。但了解文字后，仍未必能了解此论文之理论内容；欲达成理论内容之了解，又须具备有关此理论之特殊知识。倘吾人不具备此种知识，则第二步之了解即不可能。盖语文之了解本身不能提供有关特定理论之特殊知识也。

外文如此，古文亦然。一切训诂考订工作，对于学者了解古代文献之作用，基本上与翻译工作属于同一类；故吾人取某经某子之文为对象，而作训解时，最后之目的应即是将此文全部译成通用语文（如当代口语）。但此一工作完成时，吾人对此文之理论内容之了解并未同时完成。盖此文纵然全译成通用语文，吾人所面对者不过是一篇以通用语文写成之文章；而以通用语文写成之文章，吾人并非一定全能了解。上述医学论文之例，亦可用于此。倘吾人未具备基本医学知识，则纵是一篇以最浅显之通用语文写成之医学论文，吾人读之，仍将茫然不知其旨。总之，语文之了解绝不能代替理论内容之了解。

此即语文研究与理论研究之大界限所在。依此观之，则乾嘉学人之蔽立明。

盖注疏经子，可以达成语文之了解，然不能以此为理论之了解。乾嘉学人，但注意语文问题，每以为语文困难一经消除，则一切理论均可凭常识或直观了解，不知每一理论之内容，均涉及一定之理论知识。于是此种研究每以精细之训诂开始，而以极幼稚粗陋之理论了解为终结。此是乾嘉学风之根本病痛所在（此类理论之例证，见后章）。

以上是就乾嘉学风之负面说，其关键在于上述之界限问题。兹另从正面看，则当涉及上节所列之第二问题。

语文研究对哲学研究是否仍有某种正面意义？对此问题，吾人可答以“确有正面意义”；但此所谓“正面意义”确指何在，则应再加析解。

首先应加分别者，是哲学研究中之“哲学史”部分与“哲学问题”部分。语文研究对“哲学问题”之正面意义，当归于“普遍文法”之探求，由此再溯至心灵或思想之活动形式。但此是现代哲学中方发现之哲学工作。古代中国无人顺此一方向作严格研究。至于语文研究对“哲学史”工作之意义，则在于了解古代文献之时代，辨别学派之源流，确定词语之先后各种解释。此一工作正是乾嘉学人所致力者。就此而论，乾嘉学人之研究成绩，对于吾人今日了解哲学史上种种细微问题，自亦有确定意义。

例如，古代中国之经籍，经秦代之变乱，至汉时多失确解。汉人虽因时代距古较近，故于古语古物甚至古制皆能有所解释，但汉代之思想风气，本身与先秦大异，因此，凡涉及理论观念时，汉儒之解释即大半隔阂不通。且汉儒承战国托古之风，而渐多伪书，于是自汉以下，论经籍源流者，每每以讹传讹。至于隋唐宋明，其病益甚。“十三经”之中，真伪相杂，成为讹误之具体代表。此种讹误，若专就哲学问题之研究看，可能所关甚小。但若就哲学史研究看，则真伪不分，文献混乱，又久主讹误之说，则是一必须澄清之问题。而从事此种澄清工作，学者便不能专倚玄思直悟，而必须依靠古史之广泛研究，包括古代语文之研究。以广义之古史研究为基础，学者乃能循一客观标准以考训古代文献；由此，方可有整理古代思想之客观线索，而一不为讹误成说所拘，二不为主观猜想所蔽。就此而论，宋明儒工作尚极少，更无论隋唐儒士。而乾嘉学人全力集中于此类工作，成绩远胜前代。今日之许多新发展，仍大半借助于此一时期之工作成绩。此为吾人所不能否认者。而语文研究对哲学研究之正面意义，以及乾嘉学风之长（就其与哲学工作之相关处说），亦皆可由以上所论显出矣。

总之，乾嘉学风本身原是一“以史学代替哲学”之潮流，基本上自属谬误。但乾嘉学人之谬误，主要在于不知语文研究与理论研究之界限，因此其病在于不能真正了解“哲学问题”。至于在“哲学史问题”方面，则由于语文研究(广义史学研究中之一部分)原对哲学史研究有一定正面意义，而乾嘉学人在此一面贡献甚多，故乾嘉学风对于中国哲学史之工作仍大有助益。此是吾人评定乾嘉学人之思想工作之时之结论，其详当俟后文论之。

又由语文研究以了解古代哲学思想时，尚有更进一步之细微问题，须加清理；亦留俟后章论清儒思想时再作展示。此处是总论中国哲学思想之演变问题，故只说明大眉目。

就“中国哲学史”而言，叙述应至乾嘉学风为止。盖此后中国哲学思想之演变，见于清道光以下。而此时演变之主要因素，乃外来之压力及刺激。就时代划分而论，此即属于近代中国史之开端，已非传统中国之范围。此后之哲学思想，尤不能列入中国哲学史中所谓“晚期”。此点上文业已说及。本书第三卷既标明以“晚期”之中国哲学思想为叙述对象，自不能包括属于近代中国史阶段之哲学思想。故即以论乾嘉学风一章结束全书。

以上说明本期中国哲学思想之演变大要。以下即分章析论本期各重要思想。