

XINBIAN ZHONGGUO ZHIXUE SHI

新编 中国哲学史

劳思光 著

三卷上



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

新编 中国哲学史
XINBIAN ZHONGGUO ZHIXUE SHI

劳思光 著

三卷上

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

目 录

序 论

- 壹 “晚期”之意义 1
- 贰 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

- 壹 道教内丹派之兴盛 11
- 贰 佛教禅宗之发展 13
- 叁 儒学复兴之尝试 16
 - 一 韩愈 17
 - 二 李翱 21

第二章 宋明儒学总说

- 壹 宋明儒学之分派 30
- 贰 宋明儒学所依据之经籍 47
- 叁 宋明儒学兴起时之历史环境 54
- 肆 宋明儒学所面对之哲学难题 56

第三章 初期理论之代表人物

- 壹 周惇颐 67
 - 一 生平及著作 67
 - 二 濂溪学说之要旨 69
 - 三 濂溪与儒道之关系 92
- 贰 邵雍 114

一	生平及著作	114
二	康节学说之要旨	118
三	结语	127
叁	张载	127
一	生平及著作	127
二	横渠学说之要旨	129
三	余语	147

第四章 中期理论之建立及演变

壹	程颢之学	149
一	生平及著作	149
二	明道学说之要旨	151
三	附语	168
贰	程颐之学	170
一	生平及著作	170
二	伊川学说之要旨	171
三	结语	201
叁	程门弟子之分派	201
一	明道之传	202
二	伊川之传	203
三	别传	203
肆	朱熹之综合系统	204
一	生平及著作	204
二	晦翁学说之要旨	206
三	结语	245
伍	朱熹之敌论	248
一	湖湘学派	248
二	事功学派	263
三	朱陆之争	272

第五章 后期理论之兴起及完成

壹	陆九渊之学	284
---	-------------	-----

一	生平及著作	284
二	象山学说之要旨	285
三	结语	300
貳	王守仁之学	302
一	生平及著作	303
二	阳明学说要旨	306
叁	王门弟子之分派	345
一	王畿(龙溪)	345
二	邹守益(东廓)	351
三	聂豹(双江)	356
四	王艮(心斋)	366
五	余论	374
肆	后期理论总评	375
一	内在问题	375
二	外缘问题	376

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。

壹 “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,皆须在此一新背景中观察了解。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“近代或现代之背景”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论,以明其趋向及演变。

贰 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,决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,其精彩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,但在基本精神方向上看,则佛教之“舍离精神”乃决不能放弃之原则。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,教育考选方面,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,即皆确认识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戡山一支思想,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能,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,且未知陆王的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,其后戴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象。

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,若取其论心性论部分,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。其正面贡献自在于强调“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,皆不足承担此一“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、截山之大意,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件之作用,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,语文之了解决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时的结论,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。

第一章 唐末思想之趋势及新儒学之酝酿

在本书第二卷中,已对中国佛教自汉至唐之发展演变,作一系统论述。本卷以宋明儒学为主要论述对象,但对宋儒兴起以前之中国思想界情况,应先稍作叙述。此即本章之主题。

以时代划分而论,第二卷原已接触唐代思想,但以佛教教义为限。兹则泛论唐代禅宗兴起以后,至唐末为止一段时间中,中国思想界之概况。

此可分为三方面论之。第一为道教方面之思想,第二为佛教方面之思想,第三则为儒学方面之思想。

壹 道教内丹派之兴盛

案“道教”与“道家”不同。“道家”指中国先秦时代之老庄思想,所代表者为古中国南方文化传统。“道教”则以方术为主,源出于先秦之“方士”。宋玉已云:

有方之士,美门,高谿,上成,郁林,公乐,聚谷。^①

“有方之士”即“方士”也。至秦始皇时,则欲借“方士”之力“以求奇药”^②。其时“方士”盖已成为通用之名。至汉则有“道士”一称,但亦泛指“道术之人”,非专属于“道教”。两晋至南北朝,初则以“道士”或“道人”泛指僧道一流,后则称佛教徒为“道

① 《文选》,宋玉《高唐赋》。

② 参阅《史记·秦始皇本纪》。

人”，道教徒为“道士”，如《齐书》谓“道人与道士辩是非”^①，即明证也。案“道教”之组成，乃逐步发展而渐趋定型者。在汉时，凡习神仙术者、黄白术者，皆称为“道术之士”，而其组织亦未统一。如张角有“太平道”，于吉有“于君道”，张陵有“五斗米道”，此外尚有“帛家道”、“李氏道”等^②，皆各有组织，不相统属。故道教虽于东汉时开始有宗教组织，然其统一组织则在东汉时并未成立也。晋抱朴子葛洪，精于丹术，著《内篇》、《外篇》及《神仙传》等，属道教中杰出人物，然对道教组织之进展并无大影响。南北朝时期，南朝刘宋有陆修静，撰《斋仪》以规定宗教仪式，又“分三洞之源，立四辅之目”^③，一时负道流重望，遂成为南方道徒之共同领袖。北朝元魏则有寇谦之，假当道之力而扩展道教组织，成为北方道流之共同领袖。此后，道教之统一组织乃逐渐形成，而与老庄之学实无关系也。

但另一面道教自东汉时已附托所谓“老君”，其初与老聃似非指同一人，如《玄都律》谓有五神下降封张陵为“国师”，而云：“其一云是周柱下史也，一新出太上老君也”^④。但晋《抱朴子》即言“老君”即李聃^⑤，于是道教之思想旨趣，虽与老庄无关，而在名义上却假托老子矣。至唐代则皇室李姓，遂与此道教之“老君”联宗。唐太宗贞观十一年诏书，即宣布：“朕本系出于柱史”^⑥，高宗、中宗及玄宗皆上尊号，于是唐代之道教乃大盛。至其教义则仍以神仙术为主，而又兼收各种思想，流传至今之《道藏》，亦即在唐开元间开始纂修者也。

道教之神仙术，本由方士传统而来，但自汉以下，各种思想，如阴阳五行之说，纬书中之图书等等，均逐渐为道徒所利用，甚至儒书亦然。如魏伯阳著《参同契》，即假借《易经》而言丹术者。唐代道教既大盛，丹术之言亦大盛。而隋道士苏元朗（青霞子）倡“内丹说”，轻视金石之术，而教人以行气道引之法，自炼精气以求长生。此是道教修炼理论之一大改变。苏元朗虽假托《参同契》，实则苏以前并无“内丹”观念，所谓“丹鼎”一派皆就“外丹”言金丹。即《抱朴子》虽有“大药”之说，仍只与所谓“房中术”有关，而非真正“内丹”也。严格意义之“内丹”，始自苏元朗而盛于唐，至宋尤见流传日广。兹专就唐代而言，则“内丹”说之兴，使道教假借各家思想以谈修炼之风亦日盛。于是，道士惯于袭取佛儒观念以讲一套修炼理论，而儒书中最常受道家利

① 参阅《齐书·高逸顾欢传》。

② 参阅《抱朴子·道意篇》。

③ 南宋金允中《上清灵宝大法总序》。

④ 见曹学佺《蜀中广记》，卷七十二引《玄都律》。

⑤ 参阅《抱朴子·杂应篇》。

⑥ 太宗此诏见《广弘明集》，卷二十五及《混元圣纪》，卷八。