**現代中國哲學與當代新儒學（講義）**

**（香港）新亞研究所專任教授 吳甿**

**一、現代中國哲學之時代思想背景**

1、清代學術生命之萎頹與民族生命之舛馳

2、從清末民初的中國之處境看中國現代思想之兩大線索及其糾結

**二、現代中國之路向之思考：三路向六型態**

1、「復古派」之兩型態：

⑴ 托古改制派――康、梁今文經學之維新派之理論策略

⑵ 托古革命派――章太炎古文經學之反清革命派之理論策略

⑶ 復古派之批判

2、西化派之三型態：

⑴ 英美派之實用主義

⑵ 親日派移植主義之軍國主義與無政府主義、共產主義

⑶ 蘇俄派之共產主義

3、孫中山綜合路線之三民主義與蔡元培之教育思想「以美育代宗教」論

**三、民初八子之思想歸向與當代新儒學之出現**

**四、當代新儒學之先驅：梁漱溟之唯識學與《東西文化及其哲學》**

**五、熊十力之《新唯識論》與窮佛歸儒**

**六、時代問題論戰中當代新儒家之回應及主要觀念**

1、科玄論戰中張君勱等人之主要觀念

2、中國社會性質論戰中梁漱溟等人之主要觀念

3、唯物論辯證法論戰中張東蓀、牟宗三、賀麟等人之主要觀念

4、中國文化發展勢態之討論中沈有鼎與牟宗三之說

**七、唐君毅之文化意識與「心靈九境」之大綜合哲學，及中國哲學之重建**

**八、徐復觀之歷史意識中華族文化與儒家精神生命之發現與重建**

**九、牟宗三之「一心開二門」之兩層存有論與中國哲學的重建**

**一、現代中國哲學之時代思想背景**

**1、清代學術生命之萎頹與民族生命之舛馳**

**⑴ 滿清政權窃據正統，盜用理義壓迫士子，傳統價值觀念被轉用作「以理殺人」，而與天下士人相對立，遂使「文化意識」與「民族意識」破裂為二**

清帝崇尚理學，至於雍正而集政教大權於一身，更依理以與禪宗之弘忍及儒者呂留良之第子曾靜辯；而於弘忍則絕其法嗣，于曾靜則使之叩首認罪，更戮留良屍。由康熙以至雍正之興天下之文字獄，正東原所謂以理殺人也。東原言「死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之」。近人章太炎《檢論》釋戴一文，謂其正暗指清帝興文字獄之事，蓋得其實。此清帝之據權位，而用理判罪；與昔儒之唯據理以抗勢者，正相顛倒，亦昔所未有。（唐君毅全集第十七卷，頁702）

**⑵ 滿清之政治高壓：經世、義理之學不能講，逃入考據**

當時經世學派之昌，由於諸大師志存匡復。諸大師始終不為清廷所用，固已大受猜忌。其後文字獄頻興，學者漸惴惴不自保，凡學術之觸時諱者，不敢相講習。然英拔之士，其聰明才力，終不能無所用也，詮釋故訓，究索名物，真所謂『於世無患，與人無爭』，守者可以自藏焉。（梁啟超《清代學術概論》第九節）

清世理學之言，竭而無餘華；多忌，故歌詩文史楛；愚民，故經世先王之志衰。家有知慧，大湊於說經，亦以紓死。（章太炎《檢論》卷四‧清儒）

顧炎武講「天下興亡，匹夫有責。」乾隆則不許宰相有此責，遑論匹夫：

「且使為宰相者，居然以天下之治亂為己任而且無其君，此尤大不可也。」（錢穆《中國近三百年學術史‧自序》）

乾嘉的考據學風，……是中華民族民族生命歪曲後而來的文化生命之歪曲。（牟宗三《五十自述》）

**⑶ 樸學之「道問學」只是回向原典（return to sources）不能回應時代，反入虛空或自縛**

（顧）炎武生於明末，喜談經世之務，激於時事，慨然以復古為志。其說或迂而難行，或愎而過銳。觀所作《音學五書後序》至謂聖人復起，必舉今日之音還之淳古。是豈可行之事乎？（四庫提要）

梁啟超嘗概說清代學術為復古運動――以復古為名而實為虛無主義：

第一步，復宋之古，對於王（陽明）學而得解放。第二步，復漢唐之古，對於程（明道、伊川）朱（熹）而得解放。第三步，復西漢之古，對於許（慎）鄭（玄）而得解放。第四步，復先秦之古，對於一切傳注而得解放。夫既已復先秦之古，則非對於孔孟而得解放焉不止矣！（梁啟超《清代學術概論》第三節）

梁啟超曾評顏元，李塨講躬行實踐一派，謂：

其所謂實用之藝，因社會變行，非皆能用於用，而彼所最重要者在禮，所謂禮者二千年前一種形式，萬非今日所能一一實踐。既不能，則實仍反為虛矣！（《清代學術概論》第十節）

**⑷ 積二百年之「六經顛倒，亂於非種」，清末之思想困局**

清末之思想局面：

中斷明末顧（炎武）、黃（梨洲）、王（船山）肇始的民主意識和文化轉型之覺悟。

對中國傳統觀念與核心價值之錯解。

清廷竊據正統，使正統受疑，學界不能理清界線，反自亂陣腳，不敢維護正統。

傳統理性原則與現實表現分離。此原為經史古今之辨，但分裂太甚，則未免令人目先聖之禮法，為斷爛朝服。「六經顛倒，亂於非種」。以顏元所說「宋元來儒者，却習成婦女態，甚可羞。無事袖手談心性；臨危一死報君王」，以至「人人禪子，家家虛文」，稍有血氣者必「不願作道統中的鄉愿」，當時從祀孔廟的朱子首當其衝，成為儒門罪人，「必破一分程朱，始入一分孔孟」，而孔、孟逐漸被孤立游離於真實文教傳統之外，與文教傳統二者一併虛空化，可隨意處置之矣。

傳統「反求諸己」之開放理性在西方文化挑戰下加深自我否定，陷入自我認同之危機。

清代鎖國使國際事務之知識闕如，益增對西方強力文化之恐懼崇拜（進化論）。

清室廢宰相制，傳統士大夫精神消散無存。王室崇尚佛教，社會普遍瀰漫佛教俗世一面之意識，進一步加深對傳統文化之誤解，以及對儒道佛不分之混亂與否定性表現之不知所措。

近年來，兄弟因為要寫一部東西，就重新把中國哲學主要的直接資料，仔細的覆勘研究，然後察覺到中國哲學演變到清代乾嘉以後，幾乎可看的東西很少。因此，我可以用傷感的語氣，倣效西洋人近代所說的一句話：Philosophy is dead。所以當兄弟寫那一部書的時候，寫到十八世紀乾嘉時代載東原以後就寫不下去了。因為再下來就幾乎找不到真正有創造性的哲學思想。（方東美：〈中國哲學對未來世界的影響〉，《方東美先生演講集》，黎明文化書學股份有限公司，民國六十七年八月）。

不意此久經腐敗之社會，遂非文明學說所遂能移植；於是自由之說入，不以之增幸福，而以之破秩序；平等之說入，不以之荷義務，而以之蔑制裁；競爭之說入，不以之對外界，而以之散內團；權利之說入，不以之圖公益，而以之呈私見；破壞之說入，不以之箴膏肓，而以之滅國粹。（梁啟超《飲冰室合集‧新民說》）

**2、從清末民初的中國之處境看中國現代思想之兩大線索及其糾結**

1、由外來壓迫而觸發對清廷之為異族統治之反抗――基於民族意識之雙重衝突矛盾：既反西方侵略又反清廷

2、由內在批判而觸發的中國文化之自我批判與對外來文化之抗拒之雙重否定意識――基於文化意識之雙重否定：既反西方文化又反中國文化。

3、民族意識與文化意識之衝突與糾結――現代中國悲劇之思想根源。

**二、現代中國之路向之思考：三路向六型態**

**1、「復古派」之兩型態**

**（1）托古改制派――康、梁今文經學之維新派之理論策略**

**〔1〕康有為「獨發明《春秋》三世主義，以為文明世界在於他日，日進而日盛，蓋中國自創意言進化學者，以此為嚆矢焉。」（梁啟超《南海康先生傳》《康有為全集》（姜義華、張榮華編校）第12集，頁430）**

「三世」說源於春秋公羊傳，經何休解釋，成「據亂、昇平、太平」三世之說，而為歷史進化論。梁啟超說「有為所謂改制者，則一種政治革命社會改造的意味也，故喜言『通三統』，三統者，謂夏商周三代不同，當隨時因革也；喜言『張三世』，三世者，謂據亂世、昇平世、太平世，愈改而愈進也。有為政治上『變法維新』之主張，實本放此。」（梁啟超《清代學術概論》）

《禮記•禮運》云「大道之行也，天下為公」是先「大同」（太平世）繼而「大道既隱，天下為家」是落於「小康」（昇平世）或甚而「據亂世」。然則現世之人當奮起以復古制。漢代公羊「三世」說遂云「春秋之道，奉天而法古」。康有為則易之為「三世為孔子非常大義，托之春秋以明之。所傳聞世為據亂，所聞世托昇平，所見世托太平。亂世者，文教未明也。昇平者，漸有文教，小康也。太平者，大同之世，遠近大小如一，文教全備也。」（《春秋董氏學》卷二，全集第2集，頁324）是將「奉天法古」與文明進化論結合，完全是一種「托古改制」的思想策略。這是縱的歷史路向的說法，同時是三種不同世道之比較：「即如今大地中，三法並存，大約據亂世尚君主，昇平世尚君民共主，太平世尚民主矣。」（《孟子微•同民第十》，全集第5集，頁464）是以民主程度來衝量先進後進，這必是孟子民本思想之影響。

梁啟超引申其說為「六別」：「一曰多君為政（據亂世）之世，二曰一君為政（升平世）之世，三曰民為政（太平世）之世。」

「多君為政之世」又分 「酋長之世」

「封建及世卿之世」

「一君為政之世」又分 「君主之世」

「君民共主之世」

「民為政之世」又分 有總統之世」

「無總統之世」（《梁啟超選集‧論君政民

政相嬗之理》頁45）

康有為大有感於清廷之竊據正統，挾舊學維持其舊統舊制之合法法，決心以「春秋之道，奉天而法古」之名，掃蕩二千年來之舊學舊統，以復三世之孔子春秋非常大義，要求「所見世托太平」，亦即眼下之所見世、現世實行「尚民主」，至少是「尚君民共主」之改制。

**〔2〕康有為繼以「復古」為名一舉掃蕩清代考據並二千年舊經學（正統政制之合法性之本）舊統舊制，而獨尊孔一人，此乃以復古反舊統、舊制之古，掃蕩孔子之歷史傳統，唯餘孔子孤家寡人為精神正統。**

《新學偽經考》、《孔子改制考》、《春秋董氏學》、《大同書》之要旨有三：

以劉歆古文經學是為王莽篡政而偽造的「新朝之學」。

以孔子為改制之「素王」。六經中之堯、舜、文王是「孔子民主君主之所寄托」：「撥亂之治為文王，太平之治為堯舜」，孔子改制之三世說：據亂世、昇平世和太平世，分別代表君主制、君主立憲制和民主共和制。

〈禮運‧大同篇〉與公羊三世說結合。

始作偽，亂聖制者，自劉歆；布行偽經，篡孔統者，成於鄭玄（案：偽經指周禮、逸禮、左傳、詩之毛傳等，凡劉歆力爭立博士者）。閱二千年歲月日時之綿暖，聚百千萬億袊纓之問學，統二十朝王者禮樂制度之崇嚴，咸奉偽經為聖法，誦讀尊信，奉持施行，違者以非聖無法論。亦無一人敢違者，亦無一人敢疑者。於是奪孔子之經以與周公，而抑孔子為傳，於是掃孔子改制之聖法，而目為斷爛朝服，六經顛倒，亂於非種，聖制埋瘗，淪於雺霧，天地反常，日月變色。以孔子天命大聖，歲載四百，地猶中夏，蒙難遘閔，乃至此極，豈不異哉！（康有為《新學（指新莽之學）偽經考》頁2）。

以尊孔復古為維新改制之合法性依據，疑經乃因疑制，復古乃為疑今，舉公羊經世學以反清代考據，亦反宋明理學。此康有為改制派在清代學風及清末之世之選擇也。

**〔3〕康有為冀在考據與義理之外，獨講經世，此乃可謂「體世用經」，實用主義「六經註我」之經學也。其「微言大義」者，有：**

世官為諸子之制，可見選舉實為孔子創制。（《孔子改制考》頁42）

吏道是周秦以來任官之舊，仁學院中人也。儒是以教任職，如外國教士之入議院者。（同上，頁191）

一統之君主專制，百世不失。蓋由亂世而至升平，則君主或為民主矣。……「政在大夫」，蓋君主立憲……君主不負責任，故大夫任其政。大同天下為公，則政由國民公議，蓋太平制，有道之至也。（《論語注》卷16）

蕭公權評其說謂：

「康氏解釋諸經的成績相當可觀。他對經書的分析，不論對錯，產生了一些他自己的思想。其中幾點最為重要：（甲）進步是人類社會的法則；（乙）仁乃是生活的法則；（丙）人們的一切慾望都是正常的，因此不應壓迫；（丁）人人平等，並給予自由；（戊）民主是政治發展的最後形式，君主立憲是專制和共和政體間的過渡；（己）真正的孔子學說實在既有之儒家體制之外。這些是康氏社會哲學的要素，也是他在《孔子改制考》和《大同書》中所提出的改革哲學的要點。」（《康有為思想研究》頁88）

**〔4〕《大同書》的烏托邦主義――清代樸學無思想，清廷崇佛教，社會亦唯餘佛教末流；截取佛教避苦趨樂，而究竟樂是極樂、無分別、無親親尊尊之價值分位之等，以湼槃解脫為核心價值觀念，襲用禮運大同之名，所成之怪論。**

雜揉儒家之歷史觀、宇宙觀、佛教之極樂、西學之政治社會規劃，由人性之去苦求樂證大同之「必然性」、「合目的性」：

吾既生亂世，目擊苦道，而思以救之，眛眛我思，其惟行大同太平之道哉！（《大同書》）

苦之根源在分別心，分別心之最大表現在有九界，要實現大同，務必去九界：「去國界，合大地」、「去級界、平民族」、「去種界，同人類」、「去形界，保獨立」、「去家界，為天民」、「去產界，公生業」、「去亂界，治太平」、「去類界，愛眾生」、「去苦界，至極樂」。

然一覽生哀，總諸苦之根源，皆因九界而已。九界者何？一曰國界，分彊土，部落也；二曰級界，分貴賤、清濁也；三曰種界，分黃、白、棕、黑也；四曰形界，分男、女也；五曰家界，私父子、夫婦、兄弟之親也；六曰業界，私農、工商之產也；七曰亂界，有不平、不通、不同、不公之法也；八曰類界，有人與鳥獸、蟲、魚之別也；九曰苦界，以苦生苦，傳種無窮無盡，不可思議。 甚矣人之不幸也，生茲九界，投其網羅，疾苦孔多。……吾救苦之道，即在破除九界而已。第一曰去國界，合大地也；第二曰去級畀，平民族也；第三曰去種界，同人類也；第四曰去形界，保獨立也；第五曰去家界，為天民也；第六曰去產界，公生產也；第七曰去亂界，治太平也；第八曰去類界，愛眾生也；第九日去苦界，至極樂也。（《大同書》頁51-53，古藉出版社，1956年）

大同書之虛構全相反於人生真實，而以現實社會人生為反面。苦的根源依佛教既在「分別」（佛教說人因分別心而起執），康有為遂要剷除「分別」、「去九界」（去國、級、種、形（男女分別）、家、產、亂、類、苦九界）。

梁啟超評曰：「其最要關鍵，在毀滅家族。有為謂佛法出家，求脫苦也，不如使其無家可出；謂私有財產為爭亂之源，無家族則誰復樂有私產；若夫國家，則又隨家族（之滅）而消滅者也。」（梁啟超《清代學術概論》，第24節）

**〔5〕宇宙進化論（進化論與有機宇宙論之混合）**

人道進化，皆有定位。自族制而成部落，而成國家，由國家而成大統。由獨人而漸立酋長，由酋長而漸正君臣，由君臣而漸為立憲，由立憲而漸為共和。……蓋自據亂進為升平，升平進為太平，進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風。（《論語注》）

「能變則全，不變則亡，全變則強，小變仍亡。」之口號，即建基於社會演變、歷史進化為「不可抗拒」之宇宙法則。

以上，為托古改制派康有為思想概略。

**（2）、托古革命派――章太炎古文經學之反清革命派之理論策略**

章炳麟，號太炎（1869-1936）主張排滿，而革命成功須賴「用國粹激動種性，增進愛國熱腸」。

**〔1〕反對康有為之經世今文學而倡以史解經、明聖反本**

章氏駁今文學之疑古疑經至使孔子孤立，神化亦所以陷聖人於無援。所謂「微言大義」者，徙增疑惑，而入於神怪之說。

何取神怪之說，不徵之辭，云為百世制法乎。又其誣者，或言孔子以上世澒澒無文教，故六經皆孔子臆作，不竟有其事也。（《國故論衡•原經》）

近世綴學之士，又推孔子制法，迄於百世法度者。與民變革，古今異宜，雖聖人安得豫制之？（《國故論衡•原經》）

五帝不同禮，三王不沿樂，布六籍者，要以識前事，非謂舊章可永循也。（《檢論‧訂孔上》）

章氏本古文經學重訓詁考據，而言「六經皆史」。章學誠言：「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理。六經皆先王之政典也。」（《文史通義‧易教上》）

由史而明經存古，則孔子之為聖人，是貫通於歷史、照明歷史，亦同時受歷史照明之聖人：

孔氏之教，本以歷史為宗。宗孔氏者，當沙汰其干祿致用之術，惟取前王成迹可以感懷者流連弗替。《春秋》而上，則有六經，《春秋》而下，則有《史記》，《漢書》，以至歷代書志記傳，亦孔氏歷史之學也。若局於公羊取義之說，徙以三世三統，大言相扇，而視一切歷史為芻狗，則違於孔氏遠矣！（《別錄二‧答鐵錚》）

**〔2〕由復古、倡國粹以激動種性之「民族主義」。（讚稱顧炎武之學）：**

原此考證六經之學，始自明末儒生，深隱蒿萊，不求聞達，其所治乃與康熙諸臣絕異。若顧寧人（寧人，指顧氏，居華陰）者，甄明古韻，纖悉尋求，而金石遺文，帝王陵寢，亦靡不殫精考索，惟惧不究。其用在興起幽情，感懷先德。吾輩言民族主義者猶食其賜。（《答夢庵‧政論選集上冊》）

僕以為民族主義，如稼穡然，要以史籍所載人物制度、地理風俗之類，為之灌溉，則蔚然以興矣。不然，徙知主義之可貴，而不知民族之可愛，吾恐其漸就萎黃也。（《別錄二‧答鐵錚》）

**〔3〕以復古、倡佛學宗教以建「革命道德」∕「無神無我論之宗教」**

經涉人事，憂患漸多，目之所睹，耳之所聞，壞植散群，四海皆是，追

懷往誥，惕然在心。

道德墮廢者，革命不成之源。

值大事之阽危，則能惕然獨往以為生民請命。（《革命道德說》‧全集四）

昔我皇漢劉氏衰亡，儒術墮廢，民德日薄，賴佛教入而持世，民復摯醇，以啟有唐之盛。 訖宋世佛學轉微，人心亦日苟偷，為外族兼併。（《送印度鉢邏罕‧保川二君序》同上）

居今之世，欲立宗教者，不得於萬有之中而橫計其一為神，亦不得於萬有之上而虛擬其一為神。

上不失真，下有益於生民道德。（《建立宗教論》•全集四）

以眾生同此阿賴耶識，故立大誓願，盡欲度脫等眾生間，不限劫數，屬於將來。非說無生，則不能去畏死心，非破我所，則不能去拜金心；非說平等，則不能去奴隸心；非示眾生皆佛，則不能去退屈心；非舉三輪清淨，則不能去德色心。（《建立宗教論》•全集四）

章氏既以佛教之捨離意識為道德實踐之消極性原則，而對何謂道德，以至儒家之「仁義內在」、「言不必信，行不必果；唯義所在」之嚴肅意義之自律道德全不理解，遂越發在外部條件上說道德，以至於在職業之社會地位上定道德之高下，認為十六種社會行業，越是底層者道德越高，越屬於高層，「則離道德也愈遠」。（《革命道德說》，全集第4卷，頁283）此亦正說明清代下來如何喪失思想，以章太炎之大名，亦不能外。

**〔4〕俱分進化論**

對達爾文進化論「物競天擇，適者生存」之解讀與破解：

黠者之必能詐愚，勇者之必能凌弱，此自然規則也，循自然規則則人道將窮。於是有人為規則以對治之，然後烝民有主。……

今夫進化者，亦自然規則也，……與人道初無與爾。（《四惑論》）

進化之所以為進化者，非由一方直進，而必由雙方並進。專舉一方，惟言智識進化可爾。若以道德言，則善亦進化，惡亦進化；若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形，如罔兩之逐影。（《俱分進化論》）

這是以知識，或技術，或生計，或行為效果，或苦樂，來說進化或反對進化之說，或說俱分進化、正反相銷，而非從文化意識、道德意識之自我照察而內在緊張，而有之批判。

**〔5〕五無論――與康有為「大同」爭虛無**

五無者，無政府，無財貨，無人類，無軍器，無家庭之謂也。

五無者，超過民族主義者也。云何五無，一曰無政府，凡茲種族相爭，皆以有政府，使其隔閡。假令政權墮盡，則犬馬異類，人猶馴狎而優容之，何有於人類。抑非專泯種族之爭而已，有錢幣在，則爭奪生而階級起，於是以共產為生，則貿易可斷而錢幣必沈諸大壑矣。有軍器在，則人將藉是以為殺掠之資，於是鎔解銃礮，椎毀刀劍，雖未足以絕爭心，而爭具則自此矣。其他牝牡相交，父子相繫，是雖人道之常，然有所暱愛則妬生，有所攝受則爭起，於是夫婦居屋，親族相依之事，必一切廢絕之，使人民交相涉入，則庶或無所間介矣。（〈五無論〉，《民報》十八號。收入《章太炎全集》第四冊，上海人民出版社，1985年，頁431。）

由康有為之「去九界」之「大同」，到章太炎之「五無論」，足證清末思想人物不僅無思想，且已入於邪僻。

**〔6〕回真向俗**

1913年8月，章氏被袁世凱囚於北平，「始玩爻象，重籀論語，以作易之憂患，在於生生。」

文孔老莊為是域中四聖，冥會華梵，皆大乘菩薩也。（〈自述思想遷變之迹〉）

孔子之道，所以與佛法不盡相同者，正以其出世則能正趣真如，而入世又能經緯人事，是所謂事理無礙者也。（〈與車銘深書〉）

我從前傾倒佛法，鄙視孔子、老莊，後來覺得這個見解錯誤。佛孔老莊所講，雖都是心，但孔子、老莊所講的，究竟不如佛的不切人事。（……）孔子有法度可尋，有一定的做法。」（〈論新文化與舊文化〉）

章氏的所謂「回真向俗」並不是於儒佛老莊確有新的深切理解，從而知悉佛教之根本並不在道德意識而在終極捨離（出世）；而儒家孔孟是由道德意識而道揆法守，仁義內在而反鄉愿，老莊配合孔孟，無為而無不為，是自由道德與自律道德的守護神。章氏只是從「切人事」、「有法度」講「回真向俗」，全無思想可言。清末中國處境所形成之雙重否定與雙重否定互相交迫之思想困境：既對抗外來侵略，又否定清室之合法性，而清室又竊據中國傳統之正統性，若反清室則又涉及清室竊據之中國傳統，而誤以中國傳統助成專制。既反感於西方列強而又涉及西方現代之科學與民主訴求，如是陷入困境。復古派之思想或即基於此而一舉掃蕩之否定之，以遠古必不如此也。其原欲反本以開新，而竟一齊以佛教之空寂為本，如何能回應清末外憂內患之中國處境而言開新乎？

**（3）、復古派之批判**

**〔1〕、托古改制派――康、梁今文經學之維新派之理論策略之批判**

於民族意識有欠；

尊孔亦因此使孔子孤立；

疑古風氣之開動，非一舉掃蕩中國歷史文化以至於歷史虛無主義而不可止；

為改制尋找根據而托古，陷學術於實用主義，學問失獨立性；

烏托邦之大同空想、去九界，不僅歪曲大同理想之本義，更以一切精神之歷史文化價值之掏空為理想、為平等，種下後來中國悲劇之種子。

**〔2〕、章太炎國粹派之批判：**

偏於民族意識，而反以文化意識為手段；

謂六經皆史，則歷史遂成為最後依據，史有疑則經亦不保；

倡佛教以立道德，以「無我」培養「革命道德」，不解佛教之入路為捨世而非入世，而「解脫」可轉為「五無論」之反對革命以至否定你原來說的國粹。

其之俱分進化論否定歷史文化之存在理則（凡合理者存在）而為幸福主義之悲觀主義；

其「回真向俗」回歸孔子中國文化，只是對自己先前思想之修正，非有真知灼見或思想辯證之結果。

**小結**：復古派兩型態或復孔子之志以倡改革或以復中國之國故史迹為反清革命之本。故不僅不復古，且甚為激烈之改革、革命派。「古」只是口號策略，只是對清代統治之反動，為反清而「復古」。皆不得中國傳統文化之根本精神，因而即不能由孔子傳統講出中國文化現代轉型之義理必然，使其改制或革命得到傳統理性的支持，如是既錯解孔子傳統又錯解現代。而其之失敗亦被視為傳統再失敗。學術之實用主義更影響日後之喪失學術獨立，學術成政治工具。