**三、民初八子之思想歸向與當代新儒學之出現**

賀麟在一九四五年出版的《當代中國哲學》第一章〈中國哲學之調整與發揚〉中評述民國初年最重要的八位思想人物，指出：陸、王心學在清末革新運動與西學的剌激中，在佛學的新研究得到方法的訓練從而思想識度提高與加深中，得到盛大的發揚復興，亦即依儒學孔孟正統與西方正統哲學、近代唯心論之融會與復興之旨，說值得我們大書特書：（一）陸、王之學得到了盛大的發揚；（二）儒、佛的對立得到了新的調解；（三）理學中程、朱，陸、王兩派的對立，也得了新的調解；（四）對於中國哲學史有了新的整理。在依次述評有關人物之哲學時，則以第一點為主線，攝第（二）、（三）、（四）諸點。

1、述評康有為：「生平用力較多，氣味較合，前後比較一貫服膺的學派仍是陸王之學。」「平時著書立說，大都本『六經注我』的精神。」大同書則與王學末流猖狂的一派相接近。晚年揭出「不忍」，亦與孟子、陽明之說較接近。（《當代中國哲學》頁3）

2、述評譚嗣同：著《仁學》一書，主張「衝決網羅」，以恢復仁，象山所謂本心，陽明所謂良知。「仁為天地萬物之源，故唯心，故唯識。」尊孟反荀，揚陸王抑程朱，譚謂「二千年來之政，秦政也，皆大盜也；二千年來之學，荀學也，皆鄉愿也。惟大盜利用鄉愿，惟鄉愿工媚大盜。」是知「康、譚二人皆以陸、王之學為其中心思想，不過兩人皆以氣盛，近於粗疏狂放，比較缺乏陸王之反本心性的精微窮理工夫。」（《當代中國哲學》頁4）

3、述評梁啟超：「他全部思想的主要骨幹，仍為陸、王」，是當時「排荀運動」的一員大將。梁自謂深感「各派經師二千年內，壹皆盤旋荀學肘下，孟學絕而孔學亦衰。於是專以絀荀申孟為標幟。」（《清代學術概論》）曾選有節本《明儒學案》，其重心當然在揭示王學的精要。「（梁）談孟子要旨的文章，最為親切感人，對於『先立乎其大則小者不能奪』之旨，發揮得最透徹。」「他終身精神發皇，元氣淋漓，抱極健康樂觀的態度，無論環境如何，均能不憂不懼，不為失望恐怖所侵入。年老而好學彌篤，似亦得力在此。」（《當代中國哲學》頁4）

4、述評章太炎：「他對哲學的貢獻，第一在於提倡諸子之學的研究，表揚諸子，特別表揚老、莊，以與儒家抗衡」；「第二在於發揮道家的自然主義，用佛學解釋老莊。」「他反對宋儒的天理，但一樣地反對西人所謂公理，他說『宋世言天理，其極至於錮情滅性，天理之束縛人甚於法律，而公理之束縛人，又甚於天理。』復提出他有名的『俱分進化論』：『以道德言，善亦進化，惡亦進化。以生計言，樂亦進化，苦亦進化。雙方並進，如影之隨形。……知識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。曩時之善惡為小，而今之善惡為大，曩時之苦樂為小，而今之苦樂為大。然則以求善求樂為目的者，果以進化為最幸耶，其抑以進化為最不幸耶？進化之實不可非，而進化之用無所取。自標吾論曰：俱分進化論。』（見太炎別錄二）章氏這些否決一切，打破束縛的思想，代表『轉俗成真」，唯真不離俗，故必『回真向俗』，『自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗。』；由『回真向俗』可以知到他晚年回復到儒家，即謂其思想漸趨於接近陸、王，亦無不可。他並且指出陽明之學的長處在『內斷疑悔，外絕牽制』，確甚精要。」（《當代中國哲學》頁5-7）

5、述評歐陽竟無：「擬只就他發揚陸、王之學的的地方，略加叙述，以見時代趨勢。據說他早年因中日之戰，乃感慨雜學無濟，專治陸、王，期以補救時弊。 當時對陽明之學，見之至深，執之至堅，友人勸他學佛法，皆被嚴拒。後因得見楊仁山居士，並遭母喪後，方摒絕一切，歸心佛法。」「自九一八事變之後，忠義憤發，復轉而以般若融貫孔學，表彰陸、王。」「又於他所刻的〈中庸讀〉叙中，引象山大人詩而歎曰：『嗟乎象山，天下大亂，孔孟將亡，吾烏得其人而旦暮遇之！』『無所謂天地萬物、中外古今，只是一誠。』」「近讀得他的遺文中，有『誠至無生死，狂狷是也。 媚世求生，汨真性情，鄉愿是也。國以鄉愿亡，以狂狷存。』」「先生的貢獻便在於融會儒佛。」「（歐陽竟無先生）為人為學篤實光輝，允為一代大師。其所述作，均切於身心，激於悲憤，故皆弘毅瓌偉，精力彌滿，感人甚深。」（《當代中國哲學》頁7-9）

6、述評梁漱溟：「在他那時唯物史觀在中國尚不甚流行，然而他對之早已有了切當的批評。」「對於儒家思想的辯護與發揮，他堅決地站在陸、王學派的立場，提出『銳敏的直覺』以發揮孔子的仁和陽明的良知。」「他雖用力於比較東西文化路向的異同，然而他却有一長處，即他沒有陷於狹隘的中西文化優劣的爭執。且很着重地說，西方人的科學和德謨克拉西，中國人應全盤接受，認為這兩種是人類生活中『誰能出不由戶』的普遍要素。」「新文化運動以來，倡導陸、王之學最有力量的人，當然要推梁漱溟先生。不過梁先生注重的是文化問題。他發揮儒家陸、王派思想，亦重在人生態度方面，很少涉及本體論及宇宙論。」「他這種看法（案指東西文化比較）不論對與不對，是基於綜觀世界文化演變的事實所得到的遠見和態度，並不是邏輯的公式，亦不是基於文化哲學的普遍原理。這是他的長處，因為以事實作根據而推測；也是他的弱點，因為缺乏文化哲學的堅實基礎。（中略）不惟對文化的本質，宗教的本質，宗教在文化中地位等問題，缺乏哲學的說明，且亦有違陸象山『人同此心，心同此理』的根本原則了。」（《當代中國哲學》頁9-13）

7、述評熊十力：「得朱、陸精意，融會儒釋，自造新唯識論。對陸、王本心之學，發揮為絕對待的本體，且本翕闢之說，而發展設施為宇宙論，用性智實證以發揮陸之反省本心、王之致良知。（中略）其哲學為陸、王心學之精微化系統化最獨創之集大成者」。「他明晰指出本心與習心的區分，最足祛除不少誤會。因一般反對唯心論的人，只能反對執着習心的主觀唯心論。若根本反對心同理同的本心，即等於根本反對哲學，而只承認有心理學。他說：『心者即性，是本來故，心所即習，是後起故。』（明心下，頁304）他所認為絕對永恒之本體，乃本心，本性，而非指心理學可以研究的思慮營為情感意欲等習心。習心與物相對，在某意義之下亦是『無自性』之物，而本心則『眾物皆為表現其自身之資具，而不物化者也。』」「熊先生的高明處，即在於認為與物對待或與物合一之心，無自體，換言之，非本心，非本體，而乃本體顯現之一面。是以他既能打破科學常識的拘束，亦不執着泛心論，而歸於絕對先天的本心。」「假如他單講本心，而不言翕闢；單講本體，而不言大化流行之用，即不免陷於空寂。 然而他又能發揮陽明『即知是行』的義蘊，提出體用不二，即流行見本體的說法，以為基礎。這就是他超出『離用言體，未免索隱行怪』、『於性體無生而生之真幾，不曾領會』的佛家思想的地方。」「惟獨於『本心即理，心者理也』一點，似少直接明白的發揮。（中略）或者他將於他次一著作『量論』中，更暢發『心即理』之旨，亦未可知。」（《當代中國哲學》頁14-16）

8、述評馬一浮：「馬先生兼有中國正統儒者所應具備之詩教、禮教、理學三種學養，可謂為代表傳統中國文化的僅存的碩果。其格物窮理，解釋經典，講學立教，一本程、朱，而其返本心性，袪習復性，則接著陸、王之守約。」「他又說：『一切道術皆統攝於六藝，而六藝實統攝於一心，即是一心之全體大用也。』因此他總括道：『天下萬事萬身不能外於六藝，六藝之道，不能外於自心……。』（中略）要說明如何萬事萬物，如何全部文化，皆自心性中流，自然需要很高深困難的唯心哲學作基礎。」「至於他講心與物及心與理的關係，尤能調和朱、陸而得其滙通。他釋朱子格物窮理之說，認朱子並未以理為在外：『今明心外無物，事外無理，即物而窮其理者，即此自心之物，而窮其本具之理也。此理周徧充塞，無乎不在，不可執有內外。』這是他挽救朱子向外窮理的支離的地方。他又歸到心外無物，人外無理，心外無事的心學道：『一心貫萬事，即一心具眾理。即事即理，即理即心，心外無理，亦即心外無事。理事雙融，一心所攝。然後知散之則為萬殊，約之唯是一理。』（講錄卷一）」（《當代中國哲學》頁16-19）

以上評述民初諸子八人，賀麟一皆以陸、王心學為標準，而總結之為：

根據以上對於近五十年來中國哲學的敍述，我們很可以看出，如何由粗疏狂誕的陸、王之學，進而為精密系統的陸、王之學；如何由反荀反程、朱的陸、王之學，進而為程、朱、陸、王得一貫通調解的理學或心學。並且可以看出這時期儒家哲學之發展，大都基於佛學的精研，因而儒學，佛學也得一新的調解。（《當代中國哲學》頁19）

此即以儒家孔孟心性論如何藉陸、王心學之發揚而復興，為時代思想之主流。由陸、王心學之發揚與精微化，上可承接中國思想文化之內聖與六藝傳統，下可開拓新時代外王與民主科學之世局；內可重振儒家正統地位以融會道家、佛家，外可吸收西方近代唯心論以涵攝兩希傳統。賀麟以此為中國現代思想的主潮之主題，亦有似孟子十字打開更復其見天地之心之意。民初八子各有貢獻，而以熊十力之「冥心獨造地，直探究宇宙萬有的本體。本體，他指出，是無形相的，是無質礙的，是絕對的，是永恒的，是全的，是清淨的，是剛健的（見「轉變」章）。最後他啟示我們，人的本心即是具備這些條件的本體。」（《當代中國哲學》頁13）之唯心論為最哲學和最有系統性之代表。

**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》**

梁漱溟（1893-1988）原名煥鼎，字壽銘，1912年任《民國報》記者時改漱溟，生於北京紫禁城附近一住所。1919年任北大哲學系講師，授印度哲學，對聘任他的北大校長蔡元培表明：

「我此來除去替釋迦孔子發輝外更不作旁的事。」

「我們要用心思替民族並替人類開出一個前途，創造一個新的文化」（《朝話》頁143）

主要著作有： 《東西文化及其哲學》

《印度哲學概論》

《中國文化要義》

《中國民族自救運動之最後覺悟》

《鄉村建設理論》

《人心與人生》

**一、思想來源：**

「中國儒家、西洋生命派哲學（指柏格森派）和醫學三者，是我思想所從來之根柢。」（《朝話》頁137）

「在我思想中的根本觀念是『生命』，『自然』。看宇宙是活的，一切以自然為宗。仿佛有點看重自然不看重人為。」（《朝話》頁135）

**二、新「三量」說**

佛教原有現量、比量、聖言量之三量說。陳那改革因明，廢除聖言量，僅立現量、比量。《因明正理門論》：「為自開悟，唯有現量及比量，彼聲、喻等，攝在此中，故唯二量，由此能了自、共相故，非離此二，別有所量。」

「必要把這牽混入比、非量之現量。是這頭一步的現量，以何為做到之驗呢？就是看飛鳥，只見鳥（但不知其為鳥）而不見飛；看幡動，只見幡（但不知其為幡）而不見動。」

「唯識派講知識所常用的名詞就是現量、比量、非量。……知識之構成，照我們的意思，即由於此三量。 此三量是心理方面的三種作用，一切知識皆成於此三種作用之上。」（《東西文化及其哲學》頁69）

**（1）現量（感性直覺）：**

「所謂現量就是感覺，譬如我喝茶時所嘗到的茶味，或我看桌上白布所得到的白色，都是現量。 却是此處要聲明，感覺時並不覺得什麼是茶味或白色，只有由味覺或視覺所得到茶或白色的感覺而無茶味或白色所含的意義――知茶味或白色之意義另為一種作用――所以，現量的作用只是單純的感覺。」「故白實出主觀所造，非布固有。」（《東西文化及其哲學》頁70）

按唯識學，「現」具有「顯現、現前、現在」等義，即所謂「種子」現行狀態。《因明入正理論》：「此中現量謂無分別，若有正智於色等義離名、種等所有分別，現現別轉，故名現量。」（唐窺基《因明大疏校釋》，梅德愚校釋，北京：中華書局，2013年，頁788-801）

**（2）比量（知性之構作）：共相、構造概念、施加判斷、先驗範疇**

「比量智即是今所謂理智，也是我們心理方面去構成知識的一種作用。譬如我對於茶之知識是怎樣得來構成的呢？就是看見，喝過多少次的茶，從所有非茶的東西――白水、菜湯、油、酒……――分別開來，而從種種的茶――紅茶、綠茶、清茶、濃茶……――抽出其共同意義，見了茶即能認識，這就是對於茶的概念最清晰、明白，確定的時候。」「此種認識作用所認識的是什麼呢？就是意義――概念――即唯識家所謂『共相』，而其境則所謂『獨影境』也。獨影境是有影無質的，當我心中作『茶』之一念時，其所緣念亦為一影象，然此影象無質為伴而與「見分」同種生。照直說，就是非借於客觀之物才變生的，而是我心所自生私有的。」（同上，頁71-72）

**（3）非量：「非量就是直覺」，直接認識「帶質境」，即「『受』『想』兩心所對於意味的認識。」**

非量在唯識學是「似現量」「似比量」，亦即兩不落實，不僅為消極義，且有誤認錯置之義。「（非量）在唯識學中原來是介於比量、現量之間的一種作用，似現量又或似比量者，它附於感覺――心王之『受』、『想』二心所。」（陳永傑〈梁漱溟與唯識學〉，北京，中國佛教協會，《法音》2014年第7期，頁39-43，法音雜誌出版社）

梁氏認為在唯識學中「非量」之「似現量」、「似比量」義近消極，而梁氏則將之積極化為一種「直覺」。本人則視此直覺為非量智之性智之能。

「從現量的感覺到比量的抽象概念，中間還要有『直覺』之一階段，單靠現量與比量是不成功的。這話是我對於唯識家的修訂。凡直覺所認識的只是一種意味精神、趨勢或傾向。」「譬如我們聽見聲音覺得甚妙，看見繪畫覺得甚美，吃糖覺得好吃。其實在聲音自身無所謂妙，繪畫自身無所謂美，糖的自身無所謂好吃；所有妙、美、好吃等等意味都由人的直覺所妄添的，所以直覺就是『非量』。」（《東西文化及其哲學》頁72-73）

吳案：因現量是平鋪的，紛紜交錯的，須有非量之直覺有所統攝，意味化、方向化之，實即一目的性的介入，包括實際目的與超越性目的。實即依人的生命存在之本質目的而直覺此對象之種種與其之關聯，從而範導此種種與本質目的關聯之存在，進入於一目的性之貫穿中。

**三、「境不離識，唯識所變」：阿賴耶識一體論**

**（1）唯一本體――阿賴耶識**

「影象是隨人變現，各自不同，……就是本質，也非客觀存在，而是隨人不同的。你的宇宙是你所現。 我的宇宙是我所現。此時最可注意的，內外俱是一阿賴耶識而竟被我們打成兩截，中間加了重重隔膜。這就是說在我們的生活中――向前要求中（指意欲之對於眼前之世界）――分成物我兩事。（同上，頁85）

「我研究知識作用的方法就是根據於唯識學。」（《梁漱溟全集》第一卷，頁269）「別的都是虛妄沒有的，獨有這個不能說沒有。這個並非別物，這個便是唯識家的識。唯識家所謂唯識的就是說一切都無所有，唯有感覺。」（同上，頁286）

――「唯一的物件只此阿賴耶識。 東看西看，上看下看，內看外看，所碰到的都是他。不過不單影象是隨時變現、非恆在的東西；就是這內外的本質，你看他死呆呆的物質世界，實在也是遷流不息，相繼而轉。」（同上，頁85）

「直認唯一絕對本體，必須解放二執，則妄求自息，重幕自落，一體之義，才可實證。」（同上，頁85）

**（2）唯「我」論**

――宇宙間只有兩個「我」：一個叫「前此的我」，一個叫「現在的我」。

「所謂『前此的我』或『已成的我』就是物質世界能為我們所得到的，如白色、聲響、堅硬等皆感覺對他觀出來的影子呈露我們之前者；而這時有一種看不見、聽不到、摸不着的非物質的東西，就是所謂『現在的我』。這裡『現在的我』，大家或謂之『心』或精神，就是當下向前的一活動，是與『已成的我』――物質――相對待的。」（同上，頁49）

**四、梁漱溟所觀察西洋、中國、印度三方思想情勢簡表**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| 目別 | 西洋 | 中國 | 印度 |
| 宗教 | 初於思想甚有勢力，後遭批評失勢，自身逐漸變化以應時需。 | 素淡於此，後模仿他方，關係亦泛。 | 占思想之全部勢力且始終不墜，亦無變化。 |
| 形  哲 學  而  上  學 | 初盛，後遭批評幾  至路絕，今猶在失  勢覓路中。 | 自成一種，與西洋、印度者全非一物，勢力甚普，且一成不變。 | 與西洋為同物，但研究之動機不同，隨宗教甚盛，且不變動。 |
| 知  識  之  部 | 當其盛時，掩蓋一切，為哲學之中心問題。 | 絕少注意，幾可以說沒有。 | 有研究，且頗細，但不盛。 |
| 人  生  之  部 | 不及前二部之盛，又粗淺。 | 最盛且微妙，與其形而上學相連，占中國哲學之全部。 | 歸入宗教，幾捨宗教別無人生思想，因此倫理念薄。 |

「據我所觀察中國的形而上學與西洋和印度的根本不同，可分兩點去說：

「1、問題的不同，……西洋古代和印度古代所問的問題在中國實是沒有的，他們……對於宇宙本體的追究確乎一致，……正是中國同他們截然不同的地方。……像這種呆板的靜體的問題，中國人並不討論。中國自極古的時候傳下來的形而上學，作一切大小高低學術之根本思想的，是一套完全講變化的――絕非靜體的。他們只講些變化上抽象的道理，……。

「2、方法不同。……這就是直覺。……所以近世批評形而上學可講不可講與方法適用不適用的問題，都與中國的形而上學完全不相干涉。……」（《東西文化及其哲學》頁168）

**五、梁漱溟之文化觀**

梁氏認為各民族文化之形成，乃基於各民族之哲學――即各民族之人生態度。

所謂人生態度實即是人對於其人生「意欲」之態度。「意欲」構成人生之本質，而人生態度即對此「意欲」之或迎或抑或折中調和。由是，就人類文化而言，有三種人生態度，故有三種不同之「文化路向」，而這三種不同的文化路向，是有等級次序的：

第一、以滿足「意欲之向前要求為根本精神」之（現代）西方文化――「着眼研究者在外界物質，其所用的是理智（比量）」――「第一條路向」

第二、「以意欲自為調和、持中為其根本精神」之傳統中國文化――「着眼研究者在內界生命，其所用的是直覺（非量）。」――「第二條路向」

第三、「以意欲反身向後要求為其根本精神」之印度（佛教）文化――「着眼研究者將在無生本體，其所用的是現量，回到當下純粹感覺∕現象――「第三條路向」

每一文化的發展都是由第一條路向出發的，漸發現向前要求之意欲並不能真得滿足，即走到此路之盡頭，而轉求走另一條路向。而出現三種文化型態。

梁氏認為中國文化和印度文化的問題，是不等第一條路走到盡頭，真到了山窮水盡，全民皆認識「意欲之向前要求」並不能有滿足，才期轉入第二條和第三條路，而因為這兩個民族之文化創造者太「早熟」了，體會得過快，看得太遠，於是過早地帶領中國和印度走入第二條、第三條路。

由此「三路向文化觀」，可見當前世界文化之發展動向，依梁氏認為：

1、西方文化已把第一條路走到盡頭，不能再往前走了，故要轉到第二條路――中國的路上來。

2、中國則沒有把第一條路走完就轉到第二條路，是見原來的中國文化是早熟，而今要轉退回第一條路，這是補課。

「（東方文化）所有的不好不對，所有的不及人家之一點，就在步驟凌亂，成熟太早，不合時宜。並非這個態度（人生態度）不對，是這態度拿出來太早不對，這是我們唯一致誤所由。」（同上，頁202）

今後中國之路應為：「第一，要排斥印度的態度，絲毫也不能容留。第二，對於西方的文化是全盤承受而根本改過，就是對其態度要改一改。第三，批評的把中國原來態度重新拿出來。」（同上，頁129）

1918年《北京大學月刊》刊登梁的〈徵求研究東方學者〉。梁表示「有以溟為反對歐化者，歐化實世界化，東方亦不能外。然，東方亦有足為世界化而歐土將弗能外者。」（《梁漱溟全集》卷四，頁547，1989）

梁啟超稱《東西文化及其哲學》為「震古鑠今之作」。（同上，頁353，1984）

**六、文化三路向說之修正：**

數年後，梁氏從事鄉村建設，在早課講話中曾對其三路向說有一重要修正。《朝話：三種人生態度》：

「將此三者排列而為之較，當以逐求態度為較淺；以鄭重態度與厭離二種態度相較，則鄭重較難。 從逐求態度進步轉變到鄭重態度自然也可能，但我覺得很不容易，普通都是由逐求態度折到厭離態度，從厭離態度再轉入鄭重態度。宋明之理學家大多如此，所謂出入儒釋，都是經過厭離生活，然後重又歸來盡力於當下之生活。 即以我言亦恰如此。」（頁202）

吳案：「文化三路向」說可轉從個人說、從活動自主說，從文化生命目的說、從文化生命之結構說。可參閱本人著《實證與唯心》下冊第八章〈孔子與中國思想之實證傳統〉一文。

**七、評論：**

文化三路向說之意義：

1、三路向各代表三精神、三態度而各有意義，然則不必是單一等級次序之向度者。

2、但有成熟程度之別，較成熟者可理解和批評較低者，不成熟者不應拒絕成長，反噬成熟者。

3、由「補課說」見一文化對此「三路向」之具足有一內在要求，不能虛欠。

4、如何由高一級退回低班而順適，梁氏無進一步之說明。

5、梁氏之「三路向」與其為「三期」說，寧毋轉作為文化本體論之結構說，亦即一成熟文化須具備之三種人生態度，而以「以意欲自為調和持中為其根本精神」為最能自我實現之最合目的、合理且悠久之文化精神。