

中國現代哲學思惟中之認識論議題

戴景賢*

〔摘要〕

中國現代哲學思惟所聚焦之關鍵性議題，對於關切「東方哲學」前途之學者而言，除必須適時提出一不與當時科學知識與觀點明顯衝突之「形而上學」論述，以重新確認人類「價值理念」產生之根源，並思考「文明社會」之前程問題外；另一重要之關注點，即是由西學輸入所引發之「認識論」議題。此一認識論議題，就急迫性之需求言，關鍵在於：必須釐清人類思惟中屬於「價值判斷」與「知識理論」間之區隔，以及「嚴格義之科學」作為學術方法與學術概念之「實證論」義涵。而其必然導致之結果，則是衝擊中國本有之「義理」與「道術」思想，從而帶動對於中國學術思惟之根本性質及其「有效性」之全面檢討。對於整體學術史之發展而言，此項發展，不僅關繫中國未來學術之走向，抑且影響學者對於過往中國歷史文化之理解與評價。本文論述所採取之角度，極重要之一點，即是不將此一問題，僅放置於「現代」之論述場域，而係將之連繫於明清以來中國學術思惟中之思想脈絡，予以觀察與詮釋。由此探測此一屬於哲學思惟之發展，對於中國未來歷史所可能形塑之意義。文中將中國現代「認識論」議題之結構方式，依不同語境，區分為「以現代『科學哲學』為基礎之『知識』觀及其所延伸之文化批判」，與「以『哲學史』為基礎之廣義之認識論議題之討論」兩類。並將近代學者中，以「哲學」之觀點與方式，討論「認識論」議題者，依序予以個案之分析；其中包括：王國維、章炳麟、歐陽漸、太虛、印順、熊十力、牟宗三、梁漱溟、金岳霖、馮友蘭、賀麟、張君勱、王星拱等人。最終則是以「思想史」與「學術史」之觀點，說明中國現代「認識論」論述推進之過程中，所凝聚形成之各式重要觀點。

關鍵詞：中國哲學史、中國思想史、現代儒家哲學、現代認識論、新儒家哲學、中國近代史

*國立中山大學中國文學系特聘教授

前言

中國現代學術思惟所聚焦之關鍵性議題，對於關切中國未來，乃至「東方哲學」前途之學者而言，¹除必須適時提出一不與當時科學知識與觀點明顯衝突之「宇宙構成論」(cosmology)，²以重新確認人類位於「自然界」之位置，乃至「價值理念」所由產生之根源，並思考「文明社會」之前程問題外；另一重要之關注點，即是由於「西學輸入」所引發之「認識論」(epistemology)議題。³此一認識論議題，就急迫性之需求言，要點在於：必須釐清人類思惟中屬於「價值判斷」(value judgment)與「知識理論」(theories of knowledge)間之區隔，以及「嚴格義之科學」(science proper)之建構中，作為學術方法與學術概念之「實證論」(positivism)之意涵。而其必然導致之結果，則是衝擊中國本有之「義理」與「道術」思想，從而帶動對於中國學術思惟之根本性質及其「有效性」(validity)之全面檢討。

對於整體學術史之發展而言，此項發展，不僅關繫中國未來學術之走向；抑且影響學者對於過往中國歷史文化之理解與評價。本文論述所採取之角度，極重要之一點，即是不將此一問題，僅放置於「現代」之思惟場域中，而係將之連繫

¹ 民國初年所謂「東方哲學」，其實質所指，僅是印度與中國；並未涵蓋歐美學者所指涉於「東方」之全部。而其所關切之印度哲學，亦僅是與中國思想發展關係密切之佛教哲學；其它印度哲學之主流或分支，皆止是因與佛學對比，或作為佛教發生之背景而受注意。梁漱溟（煥鼎，1893-1988）早年由講稿所錄成之《東西文化及其哲學》（北京：財政部印刷局，1921年；收入民國叢書編輯委員會編：《民國叢書》第一編〔上海：上海書店出版社，1989年〕，第4冊，據商務印書館民國十二年排本景印；收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》〔濟南：山東人民出版社，1989年〕，第1卷），其書中所論，即是一例。

² 此處所指言之「宇宙構成論」需求，以當時思想界之理解而言，其所必須嚴肅面對者，為由「生物演化論」(biological evolutionism)與「社會演化論」(social evolutionism)，所匯集、形成之思想壓力；論詳拙作〈中國現代哲學思惟中之演化論議題〉(本文初稿曾受邀於《第四屆世界中國學論壇》〔上海，2010年11月6-8日〕中宣讀；後刊登於《文與哲》第19期〔2011年12月〕，頁391-478)。

³ 對於所謂「認識論」議題之認知，論者彼此間亦有極大差異。有取“epistemology”一詞之狹義，以指「精確科學」(exact sciences)所立基之論證基礎者；亦有泛指各式與「知識建構」相關之討論者。

於明清以來「中國近代學術思惟」之思想脈絡，⁴予以觀察與詮釋。從而探索此一屬於「哲學思惟」之發展，對於中國未來所可能產生之影響，及其所形塑之意義。

一、中國現代認識論議題之結構方式與其所以涉及哲學史整體論述之原因

中國現代認識論議題之結構方式，可依不同語境，區分為「以現代『科學哲學』(philosophy of science)為基礎之『知識』觀及其所延伸之文化批判」，與「以『哲學史』(history of philosophy)為基礎之廣義之認識論議題之討論」兩類。

第一項取徑之所以延伸於「文化批判」，係因中國現代認識論之真正推動之力，來自民國初年所強調之一種經簡選而採取之偏狹之「唯科學主義」(scientism)。⁵於此立場之設論基礎上，一方面嚴格化「知識」之定義，將其約限於以「實證方法」(positivist methodology)而求得之精確知識，與符合當時西方標準之一般性知識；包括社會科學原理及歷史知識。另一方面，則是重新區隔「知識」問題與「真理」(truth)問題，將「真理」問題導入於一種以嘗試解決問題之「探詢」(inquiry)為基礎之「工具主義」(instrumentalism)論域；以迴避「科學實在論」(scientific realism)與「反實在論」(anti-realism)間之爭議。而於其延伸之討論中，此一立場之主張者，不僅窄化「認識論」之議題，否定「形而上學」(metaphysics)於

⁴ 關於中國歷史分期「階段論」中之「近代」(the modern era)，余前此論著中，曾有二項相關而非同一之說法，即是：於「一般史」之論述中，主張明帝國之確立，為中國由「中古」進入「早期近代」(early modern)之轉捩點；而於「哲學史」之分期，則主張明學中之王陽明(守仁，字伯安，1472-1529)，為中國哲學發展居間轉換之重要關鍵。其身分之一，為中國「中古哲學」之終結者；而另一身分，則是於其自身之思想系統中，奠立部分「中國近代哲學」之基礎。並謂陽明思想之經傳授後所產生之分歧，亦具有若干近代哲學分向發展之意義。參見拙作〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉(《文與哲》第13期[2008年12月]，頁219-270；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編〔香港：中文大學出版社，2012年〕，頁181-240)，及〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉(《文與哲》第16期[2010年6月]，頁283-366。收入前書，上編，頁29-112)二文。

⁵ 參見D.W.Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought 1900-1950* (New Haven and London: Yale University Press, 1965)；中譯本，郭穎頤撰，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義〔1900-1950〕》(南京：江蘇人民出版社，1995年)。

「現代哲學」(modern philosophy)乃至「現代科學」(modern science)中所仍持有之功能；抑且將中國傳統哲學之無從產生「現代科學」(modern sciences)，視為即是其歷史發展根本偏差之明證。

至於第二項取徑之所以發生，則是面對前一項思惟所形成之強大論勢之一種回應；其所關切之問題，則主要在於「價值」(value)問題。一切有關「心」、「性」問題之探討，乃至傳統思想之重新詮釋，皆是由此追溯。

若取二種相較，第一項取徑之特徵及重要性，在於其思惟之「顛覆性」；此一「顛覆性」，不僅表現於有關「知識」之觀點，亦同時呈顯於有關「文化」之意識。中國智識界之「文化意識」(cultural consciousness)，由「傳統的」轉向「現代的」，⁶乃至中國現代化高等教育之具有明確目標，從而快速成長，此為關鍵。⁷然亦因其過激之態度所產生之衝擊，使原本即已普遍蔓延之「亡國滅種」之疑慮，經此導引，走向同等激進之社會改造思惟；民初所謂「新文化運動」，及其所衍生之發展，即是於此環境下形塑。⁸對於無法採取如此狹隘之人生態度之學

⁶ 此一所謂「由『傳統的』轉向『現代的』」，僅是表明一種屬於「意識」之轉換；與中國何時進入世界史「分期意義」之所謂「近代」，非屬一事。

⁷ 依性質之類型及理念而言，當時所設置之大學，雖是重視「科學」與「學識」之訓練，因而接近德國之形態，而與美國不同；然由於缺乏德國近代哲學發展之基礎，與對於「哲學」之重視，故仍是屬於一種新興之亞洲形態，而非傳統之歐洲形態。關於德國與美國大學於二十世紀初所可辨識之差異，參見 Max Weber (1864-1920), *Max Weber on Universities: The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany*, translated, edited and with an introductory note by Edward Shils, Chicago and London: the University of Chicago Press, 1973；中譯本，〔德〕馬克斯·韋伯撰：《韋伯論大學》(南京：江蘇人民出版社，2006年)。

⁸ 當時如胡適之(適，1891-1962)之提出「全盤西化」(wholesale acceptance of the western civilization)或「全心現代化」(wholehearted modernization)之口號(見 Hu Shih, "The Cultural Conflict in China," [1929], 收入胡適撰，季羨林主編：《胡適全集》[合肥：安徽教育出版社，2007年，重印]，第36卷，頁383-393)，雖具有一種急切感，然由於彼對所謂「改革」，仍寄託之於政局之逐步改善，以及智識份子所能發揮之思想導引力量，並未將之訴諸社會立即、全面之改造，故相對而言，遠不及馬列主義論者之激進。(關於「全盤西化」另一論者陳序經[1903-1967]，其所主張「全盤西化」之內容，則見於陳序經：〈中國文化的出路〉[1934][見民國叢書編輯委員會編：《民國叢書》第三編(上海：上海書店出版社，1991年)，第39冊，據商務印書館1934年版景印]、〈全盤西化論〉[1939]，收入陳序經撰，余定邦、牛軍凱編：《陳序經文集》[廣州：中山大學出版

者而言，此種「獨斷式之主張」(dogmatic assertion)之所以易滋流弊，在於其狀若清晰之「推理」(reasoning)內部，隱含對於非屬「實證方法」、「工具理性」(instrumental reason)與「常識」(common sense)所可處理之人生問題之漠視。而此類人生問題中，「價值」問題，更屬核心；其深入，涉及人類「智慧能力」之不同面相與層次。既非一言可決，亦絕非一人可決。故以社會而言，激進之態度，雖或一時符於現實之需求；就長遠之思想發展考慮，認識論之討論，終須是「全面的」，而非「選擇的」，因而亦必是「哲學史的」，而非是「單一系統的」。

今若細審中國當時此種經簡選而採取之「唯科學主義」，其思想結構之脆弱處，在於此一批學者，藉「知識」問題與「真理」問題之切割，產生一種「反形而上學」之觀點(anti-metaphysical point of view)與態度；而未能深明「科學知識」建構時所需之「哲學支撐」，⁹乃至「科學」發展本身，所須不斷經受來自「方法學」(methodology)之挑戰。並對「實證科學」(positive science)以外之哲學思惟中，所蘊含之「知識原理」(theory of knowledge)及其意義，缺乏瞭解。固然對於以「摹仿」為方式之科學教育之建構，乃至一般性之科學思惟之訓練而言，中國並無須重複西方過往之歷史；然若以「中國」之為一龐大之文化體而論，其「現代化」(modernization)之持續發展，終須面對經由西方認識論之引進而產生之哲學效應。無法堅執以狹隘之科學觀與「實用主義」(pragmatism)，反對或輕忽，整體之哲學。

究論民初此種激進之認識論態度，所以能佔據「思潮發展」之主流位置，且於其擴散後之影響中，持續以一種「科學至上」之理念，排斥「形而上學」，另一重要之會合因素，即是稍後以「特殊形態化」之馬克思主義(Marxism)為核心之物質主義(materialism)之「自然」觀與「歷史」觀。此一有所定向之馬克思主義，由於係以第二國際之理論家之說，作為詮釋之基本觀點，故於理論上，費爾巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872)之唯物論，係以「基礎」之方式，

社，2004年]，頁13-70。陳氏後一論，部分曾發表，部分則未。據編者按語，完整之手稿，藏於陳其津教授)

⁹ 關於近代科學建構時所需之哲學支撐，參見 Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1980)；中譯本，[美]愛德文·阿瑟·伯特撰，徐向東譯：《近代物理科學的形而上學基礎》(北京：北京大學出版社，2004年，二刷)。

作為其哲學之依據。¹⁰且因其同時，賦予當時之馬克思主義學術性格，以「實證主義」之色彩，¹¹因而使此時輸入中國之馬列主義之宣傳主軸，具有可與前期思想氛圍相契之接合點。至於其經由「社會學理論」而發展之「歷史規律」論，則是透過「辯證唯物主義」（Dialectical Materialism）與「歷史唯物主義」（Historical Materialism）之雙重性，展現為一種嚴格義之「決定論」（determinism）性質。¹²

唯對於兩種同為「激進」之認識論觀點之提倡者而言，由於雙方所建構之歷史認知，具有根本性之差異，故形成意見之對壘。而其最終於二十世紀後半之「前三十年」間，由「馬克思理論」形成支配局面，走向社會主義國家體制之建構，則是由政治與社會形勢所決定，非關哲學之論辯；以是亦並未形成「早期啓蒙論者」所期待之結果。¹³

今若以哲學中之認識論而言，中國截至當前為止之處境，仍有部分思想議題，持續停留於民初「啓蒙宣傳家」，與其反對者相互爭議之狀態。¹⁴至於學界最近數十年所引進之「現象學」（phenomenology）與「當代詮釋學」（contemporary hermeneutics）之諸多議題，則是另屬於不同脈絡下所延伸之產物；其性質較屬於哲學之「共通的」，而非中國哲學之「獨特的」。¹⁵

¹⁰ 關於第二國際理論家之詮釋定向，參見吳曉明：《形而上學的沒落——馬克思與費爾巴哈關係的當代解讀》（北京：人民出版社，2006年），頁10-94。

¹¹ 關於「馬克思社會學理論」與實然操作之「實證論」間之差異，參見 George Novack (1905-1992), "Positivism and Marxism in Sociology" [1968] (<https://www.marxists.org/archive/novack/>)。

¹² 關於共產黨官方對於「辯證唯物主義」與「歷史唯物主義」之定義，參見 Joseph V. Stalin (1878-1953), *Dialectical and Historical Materialism* [1938] (New York: International Publishers, 1972)。至於此一說法之中文詮釋，參見艾思奇（原名李生萱，1910-1966）主編：《辯證唯物主義歷史唯物主義》（北京：人民出版社，1961年）。

¹³ 關於民國初年思想運動之一種「啓蒙」詮釋，及其相關問題，參見拙作〈二十世紀上半世紀中國思想語境中之「啓蒙」、「反啓蒙」與其所凸顯之中國議題之複雜性〉（將收入《中國現代學術思想史論集》[香港：中文大學出版社，2014年]）。

¹⁴ 此點反映一般學者關注中國問題之焦點，多仍停留於「現實」層面；並未深入於中國「現代思惟」中所潛藏之思想危機。關於此一問題之梳理，參見拙作〈中國現代「社會」概念之重構與其所帶動之「人性」觀念之改變及其後果〉（將收入《中國現代學術思想史論集》）。

¹⁵ 如漢學界有關海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）所受東方思想影響之分析，即是一例。參見 Reinhard May, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem*

較前之所謂「啓蒙宣傳家」，與其反對者於認識論之爭議，在於前者之持論態度，乃以「科學」反對一切「形而上學」，並以「實用」之價值觀，反對超越生活經驗之「價值信仰」；從而簡化一切過往歷史中有關「價值信仰」之哲學爭議。其明顯之作法，即是意圖以思想家思想所從出之「現實目的」，取消「議題」本身之哲學正當性。此一迴避「哲學」之立場與態度，無論於西化運動中之「自由主義」(liberalism)論者，或「社會主義」(socialism)論者，皆然。差異僅在於：前者屬於一種「關係論」，¹⁶而後者則為「決定論」。

唯對於深入於「哲學學術」之學者而言，「哲學思辨」(philosophical speculation)本身係建立於一種特殊之「理性運用」之基礎之上；有其明晰性與邏輯性。其立說雖受思想傳統之限制，與時代現實之影響，然凡此皆可依據「思想法則」與「思惟系統」之是否「完整」與「合理」，而予以批判性之檢視。至於思想者本身之特殊人格因素，或人類理性所可能共同承受之「非理性」因素之影響，則亦當歸為「哲學」問題，而非「歷史」問題。「哲學」之哲學史討論，與「一般觀念」之歷史學討論，或「意識型態」之形塑問題，乃分屬不同之論域；不當混為一談。因而所謂中國現代哲學中之「認識論」問題，其結構之方式，必應是「哲學史的」；而非「一般史的」。於此形成與「啓蒙論」之支持者，雙方於爭議時之「不對當性」。

「哲學史」論者於認識論方面之當代論述，於歷史根源之回溯，於先秦部分，集中於所謂「名」、「物」之概念；於魏晉，集中於玄學與大乘「般若之學」之討論；而於宋以後，則集中於朱子(朱熹，字元晦、仲晦，號晦庵，1130-1200)、陽明，及其反對者之論之解析。而其論議之基礎，則主要來自兩項：一為漢傳佛教中之「唯識」學與「止觀」論；另一，則為西方近代之康德(Immanuel Kant, 1724-1804)「批判論哲學」(critical philosophy)，與整體而言之「日耳曼觀念論」(German

Einfluss (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989); English edition, *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work* (London: Routledge, 1996); 中譯本，[德]萊因哈德·梅依撰，張志強譯：《海德格爾與東亞思想》(北京：中國社會科學出版社，2003年)。Lin Ma, *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event* (New York & London: Routledge, 2008)。

¹⁶ 此處所指稱之「關係論」，係指以社會中具有功能之「文化因素」彼此間之關係，作為討論特定歷史「發展成因」之基礎方法；其義與社會學或物理學中所名為“relationism”者不同。

Idealism)。

此一現象，一方面顯示「子學」、「玄學」與「理學」之以特殊形態之「哲學建構」，出現於中國學術發展史，具有「支撐文明」之持續之重要性，與以政治性議題為主而發展之「經學性儒學」，意義不同；無論於朱子或陽明之評論，皆應如此區分。另一方面，則是顯示：中國、印度與西方傳統之哲學性思惟，具有「哲學」意義內之共通性，因而可以相互對話；「哲學」並非希臘及其後續之歐洲傳承所獨擅。¹⁷

「哲學史」論者於認識論方面之當代論述，雖如此所言，於先秦、魏晉與宋明皆有所回溯，然其持續討論後之重點，則是逐漸集中於理學中之朱子與陽明。其所以如是之故，乃因當時認識論研究關注之重點，本是由「當代知識問題」(contemporary issues in epistemology)所延伸，故「儒、道」或「儒、釋」間之義理差異，雖於「哲學史」之整體詮解中，必須涉及；並非關鍵。而朱子與陽明間之不同，則除表現於「義理學」之意義外，其所彰顯之系統性差異，乃至認識論之長期對峙，一方面於某種意義支撐此後之學術發展，另一方面，則是其所牽動之複雜問題，成為激勵哲學思惟「深化議題」之關鍵因素。中國於面對西方哲學衝擊之時，論者無論所持之文化立場為何，皆無法漠視此一久已存在之「思想脈絡」於不問。以當時輸入之西方學術觀念而言，清晰之哲學議題，與源自「批判哲學」(critical philosophy)之哲學概念與方法，正使中國學術思想內部之論爭，展現前所未有之面貌，關係中國整體學術未來之發展；以是具有可開拓向前之意義。

檢視此時有關朱子與陽明思想異同之討論，其大概之進程，約分三階：第一階，專注於「系統」之定位；第二階，專注於「思想內部」之關連；第三階，則在分析二者於認識論方面相互爭議之性質。唯由於討論者對於所謂「哲學」之基本性質，理解不同，且無之前可為憑藉之基礎，故彼此間之認知，差異極大。

於第一階之諸論中，關繫最為重要者，在於以「形而上學」觀點中之「型質論」(hylomorphism)，詮釋朱子之「理」、「氣」二分；此一觀點，大致形成對於朱子學說核心部分之現代理解。唯對於朱子「理先」說之形而上學意涵，則諸

¹⁷ 視「哲學」為希臘及其後續之歐洲傳承所獨擅，此一觀點，不僅出現於黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)與海德格之言論中；於二十世紀初，撰寫「哲學史」而持此觀點者，亦不在少。富蘭克·梯利(Frank Thilly, 1865-1934)即其中之一。參見Frank Thilly, *A History of Philosophy* (New York: H. Holt and company, 1914)；中譯本，[美]梯利撰，葛力譯：《西方哲學史》(北京：商務印書館，1995年)。

家頗有分歧；或詮之為「唯理論」，或詮之為本質性之「二元論」(dualism)，或詮之為一種「客觀之唯心論」(objective idealism)。至於陽明之「良知」學說，則主要皆是以「觀念論」(idealism)或「唯心哲學」之概念加以說明；特對於陽明哲學之究竟為一種「主觀之唯心論」(subjective idealism)、「客觀之唯心論」，乃至此種「唯心哲學」是否即於性質，等同或類似西方近代之「超越之觀念論」(transcendental idealism)，則各有主張者。唯不論持議為何，以上有關朱子、陽明之「形態區分」，皆已使原本僅以「儒學」為脈絡之討論，自此超出於傳統觀點之「文獻學」與「義理學」之範圍之外。

關於第一階之「系統定位」既有差異，隨之而產生之第二階「思想內部之關連」，自無得而契同；而其所延伸之爭議，遂亦及於第三階有關「認識論」方面之詮釋。而若取論者第三階與前兩階之討論方式加以比較，有一明顯之分別，即是前二階之討論，重點皆屬「如何適當詮釋」之問題；而第三階之討論，則同時亦關係中國哲學之未來發展，以是多與論者本身之立場，乃至其哲學主張相關。

唯以最終之形勢論，由於當時西方哲學面對當代認識論之理論需求時，僅能於有限議題，建構精密之分析，對於如何達致「可依據」之認識論，從而以此建構新的形而上學，仍無結論；甚至亦無明確之方向。¹⁸故中國論者以所抉擇之立場，如何面對同樣之挑戰，亦仍有其作為「當代哲學」所不易克服之困難。

二、以「哲學」觀點建構中國現代認識論，形態之一、之二： 王國維、章炳麟

以「哲學」之觀點與方式，於一般之學術討論中，特為重視「認識論」之議

¹⁸ 於此點，可由物理學家愛因斯坦 (Albert Einstein, 1879-1955) 對於哲學家羅素 (Bertrand Russell, 1872-1970) 認識論之批評見之。愛因斯坦謂羅素具有一種對於「形而上學」之恐懼；此種影響，來自休謨 (David Hume, 1711-1776) 所建構之犀利觀點。故羅素即使於其晚年所撰《真理與意義的探究》(Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* [London, UK: George Allen and Unwin, 1950]; 中譯本, [英] 伯特蘭·羅素撰, 賈可春譯:《意義與真理的探究》[北京:商務印書館, 2009年]) 一書中, 最終承認「形而上學」之重要, 仍於字裡行間, 閃現其內心之不安。參見 Albert Einstein, "Remarks on Bertrand Russell's Theory of Knowledge." ; 中譯本, 愛因斯坦:〈論伯特蘭·羅素的認識論〉, 收入 [美] 愛因斯坦撰:《愛因斯坦文集》(增補本)(北京:商務印書館, 2009年, 二版五刷), 第1卷, 頁553-560。

題，最先注意及此者，有二家：一為王靜安（國維，1877-1927），一為章太炎（炳麟，1869-1936）。

靜安與太炎，除觀點不同外，其所援據以為論衡之借徑者亦異。靜安所引以為討論之辨理，乃依據近代之日耳曼哲學；而太炎則是擇取釋氏之論。¹⁹然二人有一近似之點，即是皆於論述中，區隔「智力之所施用」與「智力所從出」²⁰為二。

以靜安而言，其說之由叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）上溯康德，首先確認者，為「本體」（noumenon）與「現象」（phenomenon）之界分；以此而將人之認識官能，約限於直覺中所操用之「悟性」（*intellectus*），與於思辨中所見之「理性」（*ratio*）。²¹其次則是對於傳統儒學中所喜論之「性」字之概念，其內容究竟為何，主張非可於「知識」中求之；亦非可由「經驗」之所得中斷之。²²

靜安對於康德哲學之理解，以今日學者所能達至者視之，雖不必然深刻、精準，然取傳統之「性理」議題，與有關「性」、「理」之思想，將之帶入「近代哲學」（modern philosophy）之「認識論」語境，並企圖以「批判哲學」作為理解與評判之標準，此為積漸之始。

¹⁹ 太炎自敘其初讀《法華》、《華嚴》、《涅槃》各經，皆未能深入；偶得《大乘起信論》，一見心悟，後常誦誦之。時在光緒二十三年（1897），太炎三十歲。彼接觸佛學，自此始。後太炎以書駁「立憲」就逮，遂於獄中得讀《因明入正理論》、《瑜伽師地論》、《成唯識論》諸書，乃悟大乘法義；時則年三十七（俱見章炳麟撰：《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》〔臺北：臺灣商務印書館，1980年〕，頁6、10）。唯依太炎所釋，以檢視其說之所由，彼於論中所言之「悟」，實仍僅是依「解」而得之「知」，並非真出於佛義中所謂「無分別之智」。

²⁰ 智力若有所從出，其原即「性」；「性體」有無？「性體」為何？由是必成為討論之關鍵。

²¹ 靜安關於「理性」一概念之理解，可於早年文集中所錄〈釋理〉一文見之。見王國維：《靜安文集》（1905），收入王國維撰，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》（杭州：浙江教育出版社，2009年），第1卷，頁18-33。

²² 靜安關於「性」字所涉議題之理解，見於〈論性〉一文；此外尚有〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉，乃至《紅樓夢評論》（同上，頁54-80）等相關之哲學性論著（並見王國維：《靜安文集》，同前註，《王國維全集》，第1卷，頁4-17、18-33、96-104）；凡此各論，與前註所揭〈釋理〉，皆彼於光緒三十一年（1905）前二、三年所撰。諸說皆頗精要，不僅後之以「認識論」與「美學」（aesthetics）討論「價值」者，多沿其波；即以「觀念史」（history of ideas）論述「性」、「命」之說者，亦係承其影響而有所開拓。

至於太炎，則是由「智性」之作用，進而論及「哲學觀點」建構之條件，與「性體」之設義。彼取「摩訶衍」義，分別心之「生滅相」與「真如相」，謂「生者於此，生之體於彼，說緣生者，假設以為性」。²³其說法，由於同時主張「無我性」之理可由親證，故於較論各家「性論」異說之背後，具有一種「後設理論」(meta-theory)之高度；與靜安所持「性不可知，因而無須討論」²⁴之立場相異。日後中國學界有關「認識論」之義理學討論，所以必牽動「宇宙構成論」(cosmology)與「存有學」(ontology)，無法專以「認識論」作為基礎以設置「形而上學」，此為致然之關鍵。

靜安、太炎之說之於當時重要，在於引入「批判哲學」與佛學，作為深化中國現代認識論議題之啓示來源；而二者間所產生之關連，則使其後之「哲學史」論者，具有得以建立其自身立場之詮釋基礎。其間尤為重要者，為佛學對於「批判哲學」之吸納；而達致之者，亦為太炎。

太炎之於此，重要之論述有二：一為其所重訂之《齊物論釋》；一為其所後撰之〈建立宗教論〉。太炎《齊物論釋》於《莊》書〈齊物論〉「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎」一節，釋之云：

此論藏識中種子，即原型觀念也。色法無為法外，大小乘皆立二十四種不相應行，近世康德立十二範疇，此皆碎。今舉三法大較應說第八藏識，本有世識、處識、相識、數識、因果識（原註：世識、處識、數識，皆見《攝大乘論》。世謂見在、過去、未來；處謂點綫面體中邊方位；相謂色聲香味觸；數謂一二三等；因果謂彼由於此，由此有彼。其空間識即是處識，而所感覺之真空乃屬相識。以真空亦有空一顯色，故《大毗婆沙論》七十五云：「或有色無顯無形，謂空界色。」又云：「云何空界？謂鄰礙色。礙謂積聚，即牆壁等有色，近此名鄰礙色，如牆壁間空，叢林間空，樹葉間空，窗牖間空，往來處空，指間等空，是名空界。」若方隅等位，在有顯色處，說為形色。在無顯色處，說為空間。《大毗婆論》七十五云：

²³ 語出章炳麟：〈辨性上〉，見章炳麟：《國故論衡》下卷，收入章炳麟撰：《章氏叢書》（正、續編合訂本）（臺北：世界書局，1958年；正編據浙江圖書館1919年刻本景印，續編據成都薛氏崇禮堂1943年刻本景印），上冊，〈正編〉，總頁494。

²⁴ 論詳王國維：〈論性〉，見王國維：《靜安文集》，收入王國維撰，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，第1卷，頁4-17。

「問虛空空界，有何差別？答：虛空非色，空界是色。」又云：「若無虛空，一切有物應無容處，既有容受諸有物處，知有虛空。復作是說，以有往來聚處，故知有虛空。復作是說，若無虛空，應一切處皆有障礙，既見有無障礙處，故知虛空決定實有，無障礙相是虛空故。」此所說虛空者，即今所謂空間。然虛空空界之名，實不可通，其實無障礙處之形，有障礙處之形，通得是名。《天下篇》舉名家說，「無厚，不可積也，其大千里。」司馬紹統云：「其有厚大者，其無厚亦大。」《墨經》云：「厚，有所大也。」說曰：厚惟無所大，是故有礙無礙。但有形可量者，通謂之處，不當偏舉空間虛空為名，乃與真空有色者相混。《勝論》立九種實空，與方異。彼空即空界真空，彼方即虛空空間。命之為方，與命之為處，名實相應。虛空空間，是亂名爾。）第七意根本有我識，（原註：人我執法我執）其佗支分變復，悉由此六種子生。成心即是種子，眼耳鼻舌身意六識未動，潛處意根之中，六識既動，應時顯現，不待告教，所謂隨其成心而師之也。此中且舉世識一例，節序遞遷，是名為代。夫見在必有未來，今日必有明日，此誰所證明者？然嬰兒初生，狸鼠相遇，寧知代之名言哉！兒吮乳以索乳者，固知見在索之，未來可以得之也；鼠奔軼以避狸者，亦知見在見狸，未來可以被噬也。此皆心所自取，愚者與有。故《大毗婆沙論》十四云：「若愚若智，內道外道，世間論者，乃至童豎，皆知有世，謂彼皆了有去來今。」（原註：彼說疑三世者為冥身，則是小乘法執之說。）此非取之原型觀念，何可得邪？若夫有相分別，必待名言，諸想方起；無相分別，雖無名言，想亦得成。《瑜伽師地論》二云：「有相分別者，謂於先所受義，諸根成熟，善名言者所起分別。無相分別者，謂隨先所引及嬰兒等不善名言者所有分別。」《攝大乘論》亦稱此為無覺偏計。世親釋曰：「謂牛羊等雖有分別，然於文字不能解了。」（原註：印度合音為字，故文字即名言。）彼其知代取之種子，見於無相分別，故得有此。²⁵

太炎此說之所以為關鍵，在於康德之批判哲學，其立基，乃因於「理性」(reason)之「有可依賴」，與「物自身」(thing-in-itself)之實有；以此為預設。特「理性」之運作，不能離於其「可作用」之形式，而現象之背後，其本體則為「理性」之

²⁵ 參見章炳麟：《齊物論釋》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，上冊，總頁353。

各種運作形式所無從直接觸及；從而使「理性」有其限制。然人何以得擁有此理性？而理性又何以有可依賴？「現象」背後何以可安置一所謂「物自身」？乃至一切「系統性思惟」何以成爲可能？皆須有一統整之根源。因此上帝之存在，於康德之「批判論」爲不可缺。²⁶而當時中國之「唯科學主義」者，既以自然哲學之「演化論」(evolutionism)，與生物學之「達爾文主義」(Darwinism)，爲無可質疑，則其「智性」之義，亦僅是一建立於「物種生理基礎」之「心理能力」而已；無法依此而建立具有系統性理論基礎之形而上學體系。「科學」與「玄學」論戰之時，²⁷主「科學」爲至上者，所以於立場反對「形而上學」，即是職此之故。

故以當時而言，凡企圖爲「哲學」建設一種「東方論」之學者，如不欲推翻「哲學」乃建立於「理性思惟」之學術基本立場，則如何於「創造論」(creationism)之外，亦能建構出一以「認識論」爲基礎之形而上學，從而爲中國與印度之義理或宗教，作出說明，即爲一迫切之事。太炎不直接建構完整之「心體」概念，如儒、道與佛學歷來之說，而簡擇「唯識學」中部分之論，以「藏識」之能含藏種子，作爲一切「心識」作用之根源，而以第七意根，作爲建構「我執」(人我執、法我執)之地；由是則可暫捨「道體」、「理體」之議題於不問，而將此論基，

²⁶ 康德質疑一切有關「上帝存在」之證據，以是將「上帝」概念，排出於「存有學」之外；卻於認識論之推論中，說明「上帝」概念對於理論之「系統性」(systematicity)之必要。且於另一種敘述中，否定「知識」以容許「信仰」。參見 Frederick Ernest England, *Kant's Conception of God: A Critical Exposition of Its Metaphysical Development*, together with a translation of the *Nova Dilucidatio* (London, UK: George Allen & Unwin Limited, 1929); Regina Dell'Oro, *From Existence to the Ideal: Continuity and Development in Kant's Theology* (New York: Peter Lang, 1994); George Di Giovanni, "Translator's Introduction," in Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, translated into English by Allen W. Wood and George Di Giovanni (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), pp. 41-54. Susan Neiman, *The Unity of Reason: Re-reading Kant* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1994); Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000).

²⁷ 張君勱(名嘉森，號立別署世界室主人，1887-1969)曾於民國十二年(1923)發表文章，提出「人生觀來自人之直覺，非科學所可涵蓋」之主張，招致堅持「科學足以建構合理之人生觀」一方之抗議，遂引發此一論戰。亦稱「人生觀之論戰」、「科學與人生觀論戰」。當時相關之議論，可參見汪孟鄒編輯：《科學與人生觀》(上海：亞東圖書館，1925年；收入民國叢書編輯委員會編：《民國叢書》第一編，第3冊，據民國十四年亞東圖書館本景印)一書。

發展成爲一涵括性最大之「認識論」架構。此一架構，不僅可接合儒、道與佛學歷來相互差異之系統，建立一屬於「現代」之詮釋；且可於其效應中，將「物」之「存有」問題，切割於「認識論」論述之外。凡學界日後於三教之「物論」，得以清楚闡明其中有關「物」與「無物」之雙重立義，皆是由此得益。

太炎嗣後於〈建立宗教論〉中，則云：

以何因緣而立宗教？曰由三性。三性不為宗教說也。……云何三性？一曰徧計所執自性，二曰依佗起自性，三曰圓成實自性。第一自性，惟由意識周徧計度刻畫而成。……第二自性，由第八阿賴耶識、第七末那識，與眼、耳、鼻、舌、身等五識虛妄分別而成。……第三自性，由實相、真如，法爾（原註：猶云自然）而成，亦由阿賴耶識還滅而成。在徧計所執之名言中，即無自性；離徧計所執之名言外，實有自性。是為圓成實自性。夫此圓成實自性云者，或稱真如，或稱法界，或稱涅槃。而柏拉圖所謂伊跌耶者，亦往往近其區域。佛家以為正智所緣，乃為真如；柏拉圖以為明了智識之對境為伊跌耶。比例亦多相類。乃至言哲學創宗教者，無不建立一物以為本體。其所有之實相雖異，其所舉之形式是同。是圓成實自性之當立，固有智者所勿可也。……康德既撥空間、時間為絕無，其於神之有無，亦不欲遽定為有，存其說於《純粹理性批判》矣。逮作《實踐理性批判》，則謂自由界與天然界範圍各異。以修德之期成聖，而要求來生之存在，則時間不可直撥為無；以善業之期福果，而要求主宰之存在，則神明亦可信其為有。夫使此天然界者，固一成而不易，則要求亦何所用。知其無得，而要幸於可得者，非愚則誣也！康德固不若是之愚，亦不若是之誣，而又未能自完其說。意者於兩界之相擠，亦將心慳意亂，如含蒜□邪？欲為解此結者，則當曰：此天然界本非自有，待現識要求而有。此要求者，由於渴愛；此渴愛者，生於獨頭無明。縱令有純紫之天然界，而以眾生業力，亦能變純青之天然界。此渴愛者云何？此獨頭無明者云何？依於末那意根而起。故非說依佗起自性，則不足以極成未來，亦不足以極成主宰也。²⁸

²⁸ 章炳麟：〈建立宗教論〉，見章炳麟：《太炎文錄·別錄三》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊，總頁 869-872。

論中太炎謂第三自性，乃由實相、真如，法爾而成，亦由阿賴耶識還滅而成；而以天然界，為依於末那意根而起。此說自其一面而言，固是變「自然之神學」(natural theology) 為「緣起」說；超出十九世紀以來歐陸主「精神主義」(spiritualism) 者欲合其說於「自然主義」(naturalism) 之所取徑。自其另一面而論，於說「依佗起自性」，以極成未來，以極成主宰之外，另立由阿賴耶識還滅而成之「圓成實自性」，則是使依「俗世義」而發展之哲學，於「心體」之「無」之上，得說有「性體」之「無」；由此建構一種「包容宗教而非宗教」之立論之可能。此點對於日後學者對於儒、釋、道三教之詮釋，皆產生深遠之影響。²⁹

三、以「哲學」觀點建構中國現代認識論，形態之三、之四、之五：歐陽漸、太虛、印順

首先可辨識之受太炎之論所影響者，為歐陽竟無(漸，原字鏡湖，1871-1943)。竟無云：

畢竟空義無所云教，而眾生不知，方便大悲教乃權立。³⁰

所謂「畢竟空義無所云教」，即是所謂「宗教緣由三性而立，三性不為宗教而說」之理，故眾生不知。至於「方便大悲教乃權立」，則是由「了義言教」，權設「藥方」。太炎論中有謂：

²⁹ 梁漱溟〈究元抉疑論〉(收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第1卷，頁3-22)嘗引太炎〈建立宗教論〉為說(頁9)，熊十力亦謂彼曩讀《船山遺書》，頗好之，後讀太炎此論，聞三性三無性義，進討竺墳，始知船山甚淺(語詳〈船山學自記〉，見熊十力：《心書》，收入中華書局本《新唯識論》〔北京：中華書局，1999年，三刷〕，頁5；收入蕭蓬父〔1924-2008〕主編：《熊十力全集》〔武漢：教育出版社，2001年〕，第1卷，頁5)。由此可知，太炎此說對於當時思以「形而上學」之途轍，探究「東方哲學」之論者，所具有之一種普遍之影響。至於熊氏所謂「甚淺」云云，則是顯示其本人對於船山之學所知之有限。關於船山之學及其所論，參見拙作《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上、下編(香港：中文大學出版社，2013年)。

³⁰ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋教訓第三·說教三》(收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》〔臺北：新文豐出版公司，1976年〕，第1冊)，頁67b，總頁138。

知三性之說，是名了義言教，則如毗溼縛藥，一切散藥仙藥方中，皆應安處；則如畫此，徧於一切彩畫事業，或青或黃，或赤或白，皆同一味，復能顯發彩畫事業；則如孰酥，傾置一切珍羞餅果內，更生勝味。吾既舉此諸例，於是復持三性以衡宗教。³¹

云云，即是其理。竟無論佛法義，則先別「空」、「有」，其說云：

空宗以二諦為宗，故談真絕對。相宗以三性為宗，故因緣幻有。因緣幻有者，依他起也。他之言緣，顯非自性。緣之為種；法爾新生起有漏種，法爾新生起無漏種，都為其緣。有漏緣生曰染依他，無漏緣生為淨依他。執為實有曰遍計所執，空其所執曰圓成實。夫以成之為言乃一成不變義者，則是常義，即涅槃常樂我淨義；彼依他緣生則三法印者，無常義、無我義、苦義。若以成之為言為究竟斷染義者，則淨分依他是其所事，體遍而用亦遍，非虛而亦非染；圓實二義依他別具。三界心心所是虛妄分別故，淨分依他攝屬圓成；若分別立名唯目緣慮，則淨分染分，皆依他攝。撥因緣無，黜依他有，彼惡取空流，諸佛說為不可救藥者。

論中竟無謂「空其所執曰圓成實」，即是太炎「第三自性由阿賴耶識還滅而成」之說。唯對於太炎而言，「圓成實自性」之當立，固由智者所認可，乃體之「不動」義；其義乃「認可」，非「證得」。而竟無之「空其所執」，則是於「用」證「體」，故說有「正智」。太炎之所闡，乃泛論宗教之所由建立，而竟無則是抉擇「唯識」；二人不同。竟無之言云：

真如是所緣，正智是能緣。能是其用，所是其體，詮法宗用，故主正智。熏習能生，無漏亦然。真如體義，不可說種，能熏、所熏，都無其事。漏種法爾，無漏法爾，有種有因，斯乃無過。「分別論者」無法爾種，心性本淨，離煩惱時即體清淨為無漏因，如乳變酪，乳有酪性，是則以體為用，

³¹ 章炳麟：〈建立宗教論〉，見章炳麟：《太炎文錄·別錄三》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊，總頁 872。

體性既淆，用性亦失（體為其因，因是生義，豈是不生？自不能立，須待他體以為其因，故用性失）。過即無邊。³²

即見其說。然竟無亦有一義，與自來不同，即是以涅槃之體固不生滅，其用則猶是生滅之說，其言曰：

涅槃一名，向來皆以不生不滅解釋之，此大誤也。不生不滅所以詮體也，非以詮用。諸佛證得涅槃而作諸功德盡未來際，故其涅槃實具全體大用無所欠缺；其體固不生不滅，其用則猶是生滅也。此生滅之用所以異於世間者，以盡破執故，煩惱、所知、二障俱遣；以真解脫故，相縛、羸重縛、一切皆空。障縛既除，一切智智乃生，即此妙智以為用，一切自在而有異於世間。假使僅以不生不滅為言，則涅槃猶如頑空，果何以詮於妙智之用耶？³³

此說之所以與舊說不同，在於歷來之以涅槃為「不生滅」，乃通其體、用而言，此即「不動」義；不說涅槃之用猶是生滅。以此而較論，竟無雖是抉擇「唯識」，其以涅槃有生滅之用，即是「妙智」之說；其實已是合「理體」與「智體」為一。彼所云「涅槃是體，般若是用」，其實已是變「宗教之佛學」為「哲學之佛學」；非復舊軌。然亦因此，竟無對於當時頗有一種「哲學方面」之影響；此一擴散之示範效應，即是促令當時哲學界之「東方論」者，乃至若干佛教之教界人士，將彼等自身之哲學發展，與其所欲建構之「哲學史」、「佛學史」詮釋，合而為一。此點與太炎之僅以「後設理論」作為衡斷、詮釋他人論述之基礎者不同。

當時學界受竟無此種「詮、論合一」之影響者，於教界，有太虛（1890-1947）、印順（1906-2005）；於儒家之學者，則有熊十力（原名繼智、升恒、定中，號子真，晚號漆園老人，1885-1968）、牟宗三（字離中，1909-1995）。

太虛於「認識論」方面，所以別異於竟無，一在太虛以「法性」之所以釋為

³² 見歐陽漸：〈唯識抉擇談〉（見歐陽漸：《竟無內學·講錄》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊），頁1-6，總頁1346-1347。

³³ 見歐陽漸：〈唯識抉擇談〉（歐陽竟無先生演講，聶耦庚筆記，呂澄校定：〈唯識抉擇談〉，第二次〔民國十一年九月四日〕，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊，總頁1363-1364）。

「空性」，「空」之為「無所得」，乃因求之無可得，故說之為「空」；其說係於「認識」之層面，破一切「有」。而其所指為「空慧」者，即最終通達此「一切法空」結論之智慧。³⁴故彼於論述龍樹「中觀」之為「圓活無滯」時，其立基，皆重在所謂「從緣起而無性，而悟空，而證聖」四點。³⁵

此種單純以「緣起」支撐「性空」之說，若連繫之於其自身後期思想所自創之「層創演化論」而予以哲學之解析，³⁶由於其所謂「妄」與「真」，關鍵僅在共業、別業中之「執持」與清淨「法身」之體之分別，「體」不僅無可求，實亦是「無可得」。

太虛此一於「絕對」義，論說「體」之「空虛性」，而於「用」之際，強調「演化」之流轉，構成一種特殊之「動態觀」(dynamism)；而其論中，明以阿賴耶識之識為「業識」，³⁷則更將「道體」與「智體」所可能相互關連之環節去除。因此若因佛之證成，而確認「空慧」之實有，則於理論上，僅能將之說為「種子」義之「可有」，與「實有」；並無何「必有」之依據。此點與歐陽竟無之主張「涅槃為體，般若為用」之「體」、「用」觀迥異；故其立論與竟無之云「般若者，龍樹謂是觀實相慧，涅槃為實相，觀慧則相應涅槃」者，³⁸亦僅是貌似而非一致。

其次，太虛於「認識論」方面所以別異於竟無之第二點，在於：太虛之論乃以「般若慧」與「分別慧」對立，謂必息滅分別之名相，方能由般若慧，證得諸法空相所顯之無相實相之真如。³⁹此點雖亦是援用佛法教理原有之名義立說，然其

³⁴ 論詳太虛：〈法性空慧學概論〉，民國三十一年（1942）下學期於漢藏教理院講，見《海潮音》刊二十三、四卷各期，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》（北京：宗教文化出版社，2005年），第7卷，頁239-246。

³⁵ 論詳太虛：〈法性空慧學概論〉，同前註，頁303-309。

³⁶ 關於太虛於演化論方面之立論，乃至其先後思想之轉變，說詳拙作〈中國現代哲學思惟中之演化論議題〉。

³⁷ 論詳太虛：〈生命之起源〉，民國三十二年（1943）秋於世苑漢藏教理院講，見《海潮音》刊二十四卷十一期，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第3卷，頁93-103。

³⁸ 竟無說，論詳歐陽漸：〈心經讀〉（見歐陽漸：《竟無內學》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊），頁2a，總頁1315。

³⁹ 論詳太虛：〈《能斷金剛般若波羅密多經》釋〉，民國二十年（1931）秋於世苑漢藏教理院講，見《海潮音》刊二十四卷十一期，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第3卷，頁95。

立旨，專明「假合」之為「無自性」義；其說與竟無之區別「識」、「智」，乃上溯於「非生滅」與「生滅」之為「體」、「用」，有二重之義，⁴⁰從而主張「離二障空二取，因之有唯識學」，「取淨義為法身義，染亦是淨，無非中道，因之有涅槃學」云云，⁴¹亦有實質上之不同。

蓋對於竟無而言，「唯識」乃用義，於「涅槃」則無住，於「菩提」則後得；必後得智，見乃周圓。⁴²而此成「佛知見」之因，胥因有涅槃為體。故證以後事，依理當「依智不依識」。其所以於法，抉擇唯識，則因「無漏智強識劣，則識應其智，智實主之」，「有漏識強劣智，則智應其識，識實主之」，法為眾建，故捨智標識。⁴³其說法中，凡證法皆有門徑、階等，與其所緣；並非輕立「當破有證空」之義，即謂已符佛法之究竟。

其次詮說印順。印順畢生主要著述，就形式而言，乃遵循日人以詮釋「佛教教理發展」為主軸之「佛教史研究」之軌範；而其選擇之議題，與考辨佛典文獻之方法，亦大體近之。與章太炎、歐陽竟無之取徑，皆無涉。然其考辨思惟之內裏，實亦有一期待證成之「義理信仰」之核心；且以此「義理核心」之思想要素，作為判別佛教各宗各派思想，何者為「本質的」，何者為「發展的」界分之依準。就此點而言，不僅其「人間佛教」之理念，來自太虛之「人生佛教」；其以自身信仰之建構，與其所欲完成之「佛學詮釋」，合而為一，亦是「太虛方式」之一種延伸。特於其間，增添屬於「歷史說明」與「哲學說明」之向度，故與太虛不同。今以是，仍附論之於此。

⁴⁰ 竟無云：「談用義，無為是體，有為是用；非生滅是體，生滅是用。常一是體，因果轉變是用。」（歐陽漸：〈唯識抉擇談〉〔見歐陽漸：《竟無內學·講錄》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊〕，頁1a，總頁1339）又曰：「『無為是體，有為是用』；此粗言之也。若加細別，則有體中之體、體中之用、用中之體、用中之用。今先言其粗者：無為有八，即虛空、擇滅、非擇滅、不動、想受滅（原註：此五者皆就真如義別而立）、三性真如，是也。……」（同上，頁1361）至於「細分體用」，其說則以「一真法界」為「體中之體」，「二空所顯真如（原註：又三性真如）」為「體中之用」；「種子」為「用中之體」，「現行」為「用中之用」（同上）。是為「二重體用」之說。

⁴¹ 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋教訓第三·說教三》（收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第1冊），頁67b-68a，總頁138-139。

⁴² 見歐陽漸：〈唯識抉擇談〉（見歐陽漸：《竟無內學·講錄》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第2冊），頁1-6，總頁1339-1350。

⁴³ 同前註。

印順所欲說明之「義理信仰」之核心，在於視所謂「佛」之為聖，不僅乃「於世間」證成正覺；亦是「為世間」，而證成正覺。故佛說，依其辨理，無屬「超越」之「出世」義；「出世」必不離於「世間」。⁴⁴此點乃承繼自太虛之主張。然太虛對於佛教立論基礎中，屬於可依「宇宙構成論」而說明之部分，仍有一經其詮解之說法，以之回應於當時所謂「演化論」之挑戰；⁴⁵而印順，對於佛教之思想處境，則改以一種綜合「哲學史」與「思想史」之論法，加以處理。

此處所指印順所從事之「綜合哲學史與思想史」之方法，具體而言，即是於「理論建構」之部分，採取「哲學」之理解；而於系統間之關連，採取「思想史」之詮釋。

就前一部分言，印順之不取「哲學正當性」之批判態度，而僅取「義理正當性」之批判態度，與當時部分之儒學者相近。亦即：以「哲學」之正當性而言，如「激進之物質主義」(radical materialism) 自身無法建構完整、有效之認識論，則哲學之各種「形而上學」系統，除「創造論」之外，皆仍可於理論上，具有「存留」之價值；問題僅在於其「認識論」是否完善？是否符於人之「價值」需求？以是可將問題焦點，轉而集中於後者；即所謂「義理之正當性」。凡印順之抉擇一種義理態度，作為其價值論述之核心，⁴⁶而視佛教各宗各派之發展，皆係為支撐此一之「義理」之價值觀所作出之努力；即是於此建構其思惟之主軸。⁴⁷

至於印順所排斥，則反在歷來視「佛教」之本質，具有一種「超越性信仰」之宗教向度之觀點；印順將此種「超越性信仰」之宗教向度，皆解釋為乃是佛滅

⁴⁴ 論詳印順：《佛在人間》(臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版)。

⁴⁵ 論詳拙作〈中國現代哲學思惟中之演化論議題〉。

⁴⁶ 印順云：「佛法無他事，『淨化世間以進趣出世之寂滅』而已。」見印順：《印度之佛教》(臺北：正聞出版社，1990年，四刷)，頁37。

⁴⁷ 印順嘗自述其基本之分判立場為：「印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、簡深、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空(即緣起無我之深化)，雖已起梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：一、三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為『忘己為人』。二、抑他力為卑怯，『自力不由他』，其精神為『盡其在我』。三、三阿僧祇劫有限有量，其精神為『任重致遠』。菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解(梵化之機應慎)，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」見印順：《印度之佛教》，〈自序〉，頁6-7。

之後，其教義於印度之思想環境中，「逐漸梵化」之結果。此點與太虛之反對世俗混說「神」、「佛」為一，雖指涉之對象，稍有差異，立場亦相近似。特太虛所重，在於「哲學」與「科學」之相容，故其因應「演化論」之衝擊，不嫌於空所依傍，自立己說。此一風格，與印順之本於一種「歷史觀」，看重義理之「一貫性」，與「可變異性」，從而主張「融通」之外，仍須「探本」，因此著手於教義之疏理，二人於「方法」上，仍有其取徑之差異。

印順唯因其所抉擇，實際上乃是本於「義理」，而非「哲學」之固定立場，⁴⁸故於其說中，如佛教各宗各派之發展，不乖離「義理價值」之核心，則其所作出之種種哲學努力，皆可歸入於「佛教史」，而為廣義之「佛說」⁴⁹之概念所涵蓋；或將之視為乃是「教義之延伸」。若然，則當時教界所承受之「大乘非佛說」之壓力，或可因「史」的概念之提出，與「義理」之抉擇，而得緩解。⁵⁰印順立說之發生影響，其因在是。

至於印順承接太虛「法性空慧宗」、「法相唯識宗」、「法界圓覺宗」之分，而將佛學系別為「性空唯名系」、「虛妄唯識系」，與「真常唯心系」；⁵¹其比論之觀點，則係以哲學系統中之「認識論」議題與批判標準為基礎，從而有之統整。

⁴⁸ 於此印順將其所認定之哲學義之「法印」，與歷史義之「佛之本懷」之概念，於觀念之操作時，結合為一。

⁴⁹ 印順關於「佛說」二字之詮解，見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981年），頁1322-1329。

⁵⁰ 印順云：「佛後之佛教，乃次第發展而形成者。其方便適應，理論之闡述，或不適於今者，或偏激者，或適應低級趣味者，則雖初期者猶當置之，況龍樹論乎！乃至後之密宗乎！反之，其正常深確者，適應於今者，則密宗而有此，猶當取而不捨，而況真常系之經論乎！其取捨之標準，不以傳於中國者為是，不以盛行中國之真常論為是，而著眼於釋尊之特見景行，此其所以異乎！」（見印順：〈敬答議印度佛教史——敬答虛大師〉，見印順：《無諍之辯》〔臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版〕，頁122-123）此為其基本之態度。唯對於持傳統立場之信者而言，印順論中所謂「『佛法』在流傳中，出現了『大乘佛法』，更演進而為『秘密大乘佛法』，主要的推動力，是『佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念』。懷念，是通過感情的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史的事實」（見印順：《印度佛教思想史》〔臺北：正聞出版社，1993年，五刷〕，〈自序〉，頁1）云云，仍是一難於接受之說法。

⁵¹ 說見印順：《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，1990年，四刷），第十二、十四、十五章，頁199-218、237-266、267-284。

其性質屬於以「哲學史」為脈絡，以論述「佛教史」之作爲；與前人之區性、相爲二宗，乃牽涉修行法門之抉擇者，意義不同。

此種印順式之「人間化」、「哲學化」之發展，是否於日後，能延續而爲中國「佛學論述」與「佛教教理發展」之主脈，從而與歐、美、日本之「佛教史研究」取徑相協？抑或最終中國佛教，仍將回歸於其自來發展之舊軌？此事仍有待歷史之證驗。然對於觀察中國現代哲學思惟之發展而言，此種基於「人生義理」之需求，而尋求過往宗教中「哲學論述」之支撐，正是可持與「新儒家哲學運動」發展之途徑，相互比論之事；有其可注意之重要性。⁵²

四、以「哲學」觀點建構中國現代認識論，形態之六：熊十力

以上所述，屬於佛教教界之影響。至於儒家之學者，承竟無之論義，而有另類之發展，則有竟無門下受業弟子熊十力。

熊十力之以其所持立場，變改歐陽竟無「唯識」之論義，關鍵在於十力之適應西方「近代哲學」之趨向，而爲一種「動態」之論（dynamic theory）；無法如竟無之區分「體」「用」爲「體中之體」、「體中之用」、「用中之體」、「用中之用」。⁵³蓋若如此細分，而以「種子」爲「用中之體」，「現行」爲「用中之用」，則等於承認化之遷流中，於「生」、「滅」起用之種子，皆屬淨、染和合，故爾即有遷流中之所生之勢，其「勢」之本身，必無可憑之真。若然，則儒家所指以爲「仁」、「智」之所從出，而可憑藉爲世間價值之依準者，必將無從設置。故十力乃改竟無「二重之體用」，爲「乾、坤之翕闢」；⁵⁴從而有所謂「新唯識」之論。⁵⁵

⁵² 未盡之義，參見拙作〈中國現代哲學建構與宗教思惟發展中之儒釋交涉〉（將收入《中國現代學術思想史論集》）。

⁵³ 參前註〈40〉。

⁵⁴ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），〈明心上〉，中華書局本，頁 98-106；收入熊十力撰，蕭萐父主編：《熊十力全集》，第 2 卷，頁 79-88。

⁵⁵ 熊氏以「新唯識論」為名，而大幅變改「唯識」之說，此一作為，於當時所產生之思想衝擊，不唯可見之於歐陽門下對於彼論之辯駁（論詳劉定權〔衡如，1900-1987〕〈破新唯識論〉〔1932〕，見《內學》第六輯，收入熊十力：《新唯識論》，中華書局本，頁 211-235）；舉薦熊氏出任北京大學教席之梁漱溟，於其晚年之回憶文中，於此猶深以為憾（見梁氏

於其假「唯識」之名而立之新說中，十力強調所謂「照體獨立」，而其所據，則在「意識不唯外緣，亦能返緣」。返緣有二：一者於外緣時，自知知故，如方緣色而識自知知色之知故；二者全泯外緣，親冥自性故，凡謂「察識」、「觀照」者，皆此返緣作用。而以返緣力深故，了境唯心，斯不逐於境，於是迴脫諸塵，雖在險而能出矣。⁵⁶

十力此說之以「意識」不唯外緣，亦能返緣，依佛門「唯識」之義言，固是失其本旨；故當時破其論者，有「乖宗」之譏。⁵⁷然若捨此不論，「意識」之能返緣，如以理學家之見釋之，不過以「心」識心；其所以能然，其實關鍵不在「意識」之作用，而在心有「能知」之體性。

特此「能知之體性」，究竟乃以「能知」為體，抑「因有體」方始能知，可有不同之觀點。前者即朱子之說，而後者則為陽明之義；兩論相持。至清之王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692），為分論「意」、「志」，遂借「相宗」之辨義，⁵⁸以「唯識」析義中之第六識為「慮」，第七識為「志」，第八識為「量」。⁵⁹其精旨在於：以儒義之「真知密藏之心體」，乃兼包「存主」與「能斷」二義；而以日生日成者，為「量」。此種以「識」釋「心」，合「心體」於「識體」之說，於船山，一方面意在不取「心體」同於「道體」之立場，如陽明之建立「良知之體」之說；另一方面，亦在轉換「以靜態義之『功能』概念，論述『心體』」之義，如朱子之釋「心」為「能知」。其所謂「真知密藏之心體」，實是於「顯」

所著〈補記熊十力先生之為人及彼此交游之往事〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷，頁474-477。

⁵⁶ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），〈明心上〉，中華書局本，頁116；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第2卷，頁100。

⁵⁷ 說見劉定權：《破新唯識論》（參註〈55〉）。

⁵⁸ 船山有《相宗緒索》，收入〔清〕王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》（1-15冊）（長沙：嶽麓書社，1996年，一版二刷），第13冊。

⁵⁹ 船山云：「釋氏之所謂六識者，慮也；七識者，志也；八識者，量也；前五識者，小體之官也。嗚呼！小體，人禽共者也。慮者，猶禽之所得分者也。人之所以異于禽者，唯志而已矣。不守其志，不充其量，則人何以異于禽哉！而誣之以名曰『染識』，率獸食人，罪奚辭乎！」見王夫之：《思問錄外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，頁451。關於此段引文之義，說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉（收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁39-44）。

說「密」，而為一種動態之論。⁶⁰

今十力亦於「識」說「心」，而不立七、八，但以「返緣力深」為論，則見其所辨於「智體」者，雖亦是近於一種「動態」之論，其書中所謂「攝多念於一念，渾淪銳往，莫測其幾」、「心力衝進」⁶¹云云之說，并是以「意識」為論。凡其所謂「恆轉」者，⁶²實以「勢」為言，⁶³以是不免仍須合於其論宇宙氣化時，所

⁶⁰ 說詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉、〈王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之倫理學與美學觀點〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁46-47、400-401。

⁶¹ 參見熊十力：《新唯識論》（文言文本），〈明心上〉，中華書局本，頁116、118；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第2卷，頁100、102。

⁶² 熊氏云：「蓋聞諸行闕其無物，（原註：行者，幻相遷流義，此作名詞用。色法心法，總稱諸行。）滯迹者則見以為質，（原註：以為有實物也。）達理者姑且假說轉變。（原註：轉變一詞，見《成唯識論述記》。言轉變者，取複詞便稱，實則但舉一變字可也。然吾談變義，本不據前師，學者勿執舊說相會。）夫動而不可禦，詭而不可測者，其唯變乎！（原註：此言動者，非俗所謂動。俗以物之移轉為動，此則以忽然幻現為動，非有實物由此轉至彼處。）誰為能變？（原註：故設初問。）如何是變？（原註：故設次問。）變不從恆常起，恆非是能變故。（原註：觀夫萬變不窮，知非離此而別有恆常之體。古代梵天神我諸計，要皆為戲論。）變不從空無生，空無莫為能變故。（原註：無始時來，已剎那剎那變而未有休歇。過去之變無留迹也。故假說空無，豈復離此變而別有空無之一境為變之所從出哉？）爰有大物，其名恆轉。（原註：大物者，非果有物，假名耳。如《中庸》所謂「其為物不貳」之物，亦假名也。恆言非斷，轉表非常。非斷非常，即剎那剎那舍其故而創新不已。此生理之至秘也。）淵兮無待，（原註：無有因故。）湛兮無先，（原註：非本無而後有，故云無先。有先則是本無。）處卑而不宰，（原註：卑者，狀其幽隱而無形相，非高卑之卑。不宰者，以遍為萬物實體，非超物而存。故不同神我梵天等邪計。）守靜而弗衰。（原註：靜者湛寂義。弗衰者，非頑空故。）此則為能變者哉！（原註：能變者，狀詞，即剋指轉變不息之實體而強形容之為能耳，故未有所變與之為對。宇宙元來只此新新無竭之變，何曾有所變物可得哉？）答初問訖。變復云何？（原註：牒前次問。）一翕一闢之謂變。（原註：兩『一』字，顯動力之殊勢耳，非謂翕闢各有自體，亦不可說先之以翕而後之以闢也。）原夫恆轉之動也，相續不已。（原註：此言動者，變之別名耳。前一動方滅，後一動即生，如電之一閃一閃無有斷絕，是名相續，非以前動延至後時名相續也。）動而不已者，元非浮游無據，故恆攝據，（原註：恆字吃緊。）惟恆攝聚，乃不期而幻成無量動點，勢若凝固，名之為翕。（原註：俗不了動點，故執有實極微或原子、電子耳。凝固者，言其趨勢有如此，而非果成凝固之質也。）翕則疑於動而乖其本也。（原註：恆轉者，雖有而非物。翕則勢若凝固而將

謂「陰陽」、「翕闢」之說，而後其義始明。

十力此種將「認識論」議題，亦以「宇宙構成論」系統之建構為前提之作法，顯示十力所承受之立論壓力，皆係由西方之「演化論」引起。而其所創為之以「功能」為「體」之說，則多少亦受當時「柏格森主義」（Bergsonism）流行之影響；雖則柏格森（Henri-Louis Bergson, 1859-1941）之釋「創化」，乃主「克服向前」之說，且於「宇宙構成論」之層次，明言「心」、「物」之二元，而十力此時之解「翕闢」為「恆轉」，則係於「動態」之論中，持守「一體」之義，二者有別。

此處所以謂十力乃於「動態」之論中，持守「一體」之義，係因：十力之說，乃以「翕」、「闢」為論，故其所指「動」中之「靜」，僅有「遍在」義，而無「先在」之義。⁶⁴然若僅此為言，則其一面謂「翕凝而近質，依此假說色法，闢健而至神，依此假說心法」，⁶⁵另一面強調「色、心無二法」，⁶⁶種種之說，必以「漸

成乎物矣。故知翕者，恆轉動而將失其自性也。）然俱時由翕故，（原註：俱時者，謂與翕同時。）常有力焉，健以自勝，而不肯化於翕。以恆轉畢竟常如其性故。唯然，故知其有似主宰用，（原註：本無作意，因置似言。）乃以運乎翕之中而顯其至健，有戰勝之象焉。即此運乎翕之中而顯其至健者，名之為闢。一翕一闢，若將故反之而成乎變也。（原註：答次問訖。）夫翕凝而近質，依此假說色法。夫闢健而至神，依此假說心法。以故色無實事，心無實事，只有此變。（原註：事者體義，色法心法都無實自體故。）」參見熊十力：《新唯識論》（文言文本），〈轉變〉，同前註，中華書局本，頁 68-69；《熊十力全集》，第 2 卷，頁 40-42。

⁶³ 熊氏云：「所謂恆轉，從他翕的勢上看卻似不守自性了。易言之，即似物質化了。……同時，從他闢的勢上看，他確是順著他底自性流行，畢竟不曾物質化。那翕的勢，好似他要故意如此，以便顯出他唯一底闢的勢。不如此，便散漫無從表現了。（原註：說闢為心，說翕為色。色者即身軀與所接屬之萬物是也。若無這身和物，從何見得心來？由此便可理會翕闢之故。）」參見熊十力：《新唯識論》（文言文本），同前註，中華書局本，頁 69；《熊十力全集》，第 2 卷，頁 42。

⁶⁴ 熊氏云：「變不從恆常起，恆常非是能變故。……爰有大物，其名恆轉。淵兮無待，……湛兮無先，……處卑而不宰，……守靜而弗衰。」（參見熊十力：《新唯識論》〔文言文本〕，同前註，中華書局本，頁 68；《熊十力全集》，第 2 卷，〈轉變〉，頁 40-41）又曰：「能變者，狀詞，即剋指轉變不息之實體而強形容之以為能耳，故未有所變與之為對。宇宙元來只此新新無竭之變，何曾有所變物可得哉？」（同上，中華書局本，頁 68；《熊十力全集》，第 2 卷，頁 41）

⁶⁵ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），同前註，中華書局本，頁 69；《熊十力全集》，第 2 卷，頁 42。

大圓滿」為設立「動勢」之本。⁶⁷否則「至神」云者，必成虛詞，從而於哲學之義，亦將出現難題。此難題即是：既有所謂「圓滿」之義，則所謂「創化」之云，必仍止是於「過程」說之如此；其動態之方向，依然係由「乾健」之中所涵之「目的性」（finality）所決定；且此「目的性」之實有，仍係一成永成。故如以「變能積累」為說，創化即是漸化；漸化之過程無圓滿。此不為十力所主。然如以「生滅滅生」為言，謂「方量既空，時量亦幻」，⁶⁸則依人之「位格」而言，心量亦須圓滿，否則「宇宙構成論」與「心性論」即成兩橛。若然，則以同一「意識」之作用而言，何者見其為「全」？何者見其為「偏」？豈非亦將回歸於所謂「種子」之說乎？

「種子」之說一旦建立，則如要維持「智」有「圓滿」之義，勢必不得不將種子區分「淨」、「染」。此種二重之說，亦復不為十力所主張。面對此一難題，十力中年之抉擇，主要在取佛家「證量」之說，以合之於儒義之「窮理」。亦即先依「誠」、「明」之概念，確認「證量」之可能；其次則將其「體用一如」之論，推之於「理」於「貫通」義之合一。此一見解，見於其答弟子牟宗三之來函。其言云：

來函所謂體認此整全而具體的化育流行，此正是證量境界，非稍窺孔子默識之旨，何堪及此？（原註：默識即證量。）總之，吾所謂理，乃直目無為而無不為，不易而變易，無窮之真體。因其以一理而涵眾理，雖復眾理紛綸，而仍即一理，故即此真體而以理名之。此理是一真實體，（原註：一者無對義。）非是思維中之一概念，非是離真實〔體〕⁶⁹而為一空洞的型式，此與西洋人理型的觀念，自是判若天淵。吾學歸本證量，乃中土歷聖相傳心髓也。理型世界則由思維中構畫而成，來函謂是從生生化化的真實流中抽出言之云云，實則彼未得證會此真實流，而只依生生化化之流的

⁶⁶ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），同前註，中華書局本，頁70；《熊十力全集》，第2卷，頁43。

⁶⁷ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），同前註，中華書局本，頁73；《熊十力全集》，第2卷，頁47。

⁶⁸ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），同前註，中華書局本，頁73；《熊十力全集》，第2卷，頁46。

⁶⁹ 此「體」字，中華書局本有；《全集》本無。

迹象（原註：所謂萬物或大自然，只是生化的真實流之迹象。）強為構畫，以圖摹之而已。此等圖摹的理型世界，謂其於生生化化的真實流之理根全無似處，未免過當。（原註：「理根」一詞，借用郭子玄《莊注》。真實流的本身是具有理則的，故謂之理；對圖摹的理型而言，則云理根。）然復須知，此等圖摹，謂其遂與生化之流之理根得相符應，則稍有識者已知其不可。譬如畫師圖摹山水，無論如何求逼真，終不可得山水之真也。若知理智思辨之功用止於圖摹，則哲學當歸於證量，萬不容疑。但圖摹究不可廢。人生囿於實際生活，漸迷其本來，即從全整的生化大流中墜退而物化，至於與全整體分離，尚賴有理智之光與思辨之路，以攀緣本來全整體的理則，（原註：「理則」二字，複詞，則亦理義。）而趣向於真實，（原註：追求理型世界便有超脫現實的意義，故云趣向真實。）此其可貴也。故反理智與廢思辨之主張，吾所極不取。⁷⁰

十力此一說法之困難，在於：「證量」之條件，在於「理體」之純一，與「智體」之圓滿。佛家因釋「法」有「淨」、「染」之分，故「智」亦說有「權」、「實」；其所以能通達於二諦，關鍵在於去障。故無藉「理智」與「思辨」，攀緣本來全整體之理則，以趣向於真實之說。朱子論「格物窮理」而有「豁然貫通」之說，則是一面確認「智性」之有效，另一面主張「心體」與「性體」，「性體」與「理體」之合一；故有「進階」，亦有「證成」。至於陽明，則是同「心體」於「道體」，而不於「心體」之外，別說「理體」，故雖有十力所指之「證量」，亦無其所云「攀緣」之義。

今十力既不欲於化本，說有靜態之「理體」，而僅謂之「理根」，將之說為「真實體」；又不於化之成物，說有積累，則生滅滅生之中，「洪變之能」，皆恃一幾。則於理論上，此一即幾而見之體，更應在「陰」「陽」之概念之上；以此說為陰陽翕闢之實然之所本。若然，則理智之圖摹於理型者，為不可憑；必俟吾心恆轉之動中，衝進而萌之靈機，乃為智體之妙用流行。在其條件之設置中，「能證」乃屬本然，但須解脫意識所帶境相，不生煩惱，即能了境而不累於物。

十力之說之所以於今而論，猶見有「難解之局」，主要來自二方面：一於「宇

⁷⁰ 熊十力：〈答牟宗三〉，見熊十力：《十力語要》（北京：中華書局，1996年），頁277-278；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第4卷，卷三，頁360-361。

宙構成論」，一於「心性論」。宇宙構成論之難處在於：其論之分說「翕」、「闢」，而以「功能」為圓神不滯，於理論上，仍屬有「遍在」之道體；且此道體為「不生滅」。⁷¹此點近於竟無「涅槃之體固不生滅，其用則猶是生滅」之論。然竟無因有「二重」之說，故其適應「演化」之論，可依「用」之體、用，說有「用中之積累」，以此維持「涅槃」之體之「不動」義。十力則因強調「功能」與「習氣」之不混，故「體」因「用」之恆轉，成為「虛偽」；「用」則因生滅之無積，倏爾即逝。所謂「體」之「不動」，物之凝滯而生障礙，於十力之說，皆僅是於「部分」顯示殊別；凡生者皆歸於滅，滅後之生，則與前無涉。並無熏習之種子，能成就功能。⁷²若然，則所謂「演化」云者，於其說，亦不過神化自有之趨向；一切

⁷¹ 藉「不生不滅」一語以釋「道體」，宋代朱子即有此說。朱子云：「儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。」（見〔宋〕黎靖德輯：《朱子語類》，卷一百二十六，收入〔宋〕朱熹撰，朱傑人〔1945-〕等主編：《朱子全書》〔上海：上海古籍出版社，2002年〕，第18冊，頁3934）

⁷² 熊氏云：「功能與習氣非一。護法立說之最謬者，莫如混習氣為功能。彼計一切功能，綜度由來，可為二別。一者本有，謂無始法爾而有故。二者始起，謂前七識一向熏生習氣故。（原注：本無而新生之曰始起。前七識者，謂眼識乃至第七末那識。以此七對第八識而言，故曰前也。一向者，由無始時來念念熏故，通常言之曰一向。習謂慣習。氣謂氣勢。習氣者，謂慣習所成勢力。熏者熏發，謂前七識起時，各各能發生習氣以潛入第八識中，令其受持勿失而復為新功能也。護法談功能，以本有始起並建。其說始有所本，而今但歸之護法者，以彼持說始嚴密故。）其說彌近理而大亂真。夫功能者，原唯本有，無別始起。所以者何？功能為不可分之全體，具足眾妙。無始時來，法爾全體流行，曾無虧欠，豈待新生，遞相增益。設本不足，還待隨增，何成功能？故知本始並建，徒為戲論。迹護法根本謬誤，則在混習為能，故說本外有始。（原注：由不辨能、習之殊故，故說習氣為始起功能，以別於本有功能。若了習氣非可混同功能者，則知功能唯是本有而無所謂始起也。）尋彼所謂習氣，我亦極成。但習氣緣起，護法雖嚴密分析，說為前七識各別熏生，（原注：彼計眼識熏生眼識習氣，為後念眼識種子。耳識乃至第七識亦爾。）而猶未明其故。（原注：所以熏生之故，彼猶未詳。）若深論者，實緣有情有儲留過去一切作業以利將來之欲，遂使過去一切作業，通有餘勢，宛成傾向，等流不已，即此說為習氣。（原注：作業，猶言造作。自意念微動，乃至身語發動之著，通名作業。餘勢者，如過去某種作業，雖剎那不住，仍自有續起而不斷之潛勢，說名餘勢。傾向者，每一作業之餘勢潛伏，皆有起而左右將來生活之一種嚮往故。等流者，等言相飲，流謂流行，如香滅已尚有餘臭，剎那剎那似蕪而起流行不絕，是其譬也。）此理驗之吾生，凡所曾更，（原注：曾者過去，更者經驗。）不曾喪失，信而可徵。（原注：若過去經驗不能保留，吾人便不能生活。）是故習氣自為後起，決不可混同功能。嘗以

動態，皆無「惑業」，或云「偶然因素」之介入。以是成就其所謂「生生不容已」之大流。⁷³

正因於十力之辨義中，整體之化，但有「理根」，而無「適主」；亦無「常模」。故所謂「理體」之潛在性，實僅是一「無量之可能」。⁷⁴而「功能」之所以

為能習二者，表以此土名言，蓋有天人之辨。（原注：天者，非謂有外界獨存之神，乃即人物之所以生之理而言也。人者，以眾生自無始有生已來，凡所自成其能而儲留之以自造而成其為一己之生命者。於此言之則謂之人耳。）功能者，天事也。習氣者，人能也。以人混天，則將蔽於形氣而昧厥本來。」參見熊十力：《新唯識論》（文言文文本），〈功能〉，中華書局本，頁 82-83；收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 2 卷，頁 58-60。

⁷³ 熊氏嘗敘早歲讀《船山遺書》，得悟「道器一元，幽明一物。全道全器，原一誠而無幻；即幽即明，本一貫而何斷」之理，因抄錄其書中語為《船山學》一書；則其受船山啟示，本所自言（語詳〈船山學自記〉，見熊十力：《心書》，收入中華書局本《新唯識論》，頁 5；收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 1 卷，頁 5）。凡此所云「無適主」、「無常模」，乃至強調「生生不容已之大流」等等之說，皆是其可見之迹。

⁷⁴ 熊氏所謂「潛藏無量之可能」與「預儲形式」之義相近。其言云：「夫理無不備，而用待以成。故用相之現也，乃即相即理。（原註：相者用相，後倣此。用相即理之所成，故云即相即理。）用相有所未現，（原註：未現見前注。）而理體元無不備，則不可妄臆相方未生，即無有此理也。……夫用則屢遷，（原註：遷者，不守故常。）而理唯法爾完具。（原註：完者完全，謂理無所不備。具者，謂理乃本來具有，不由後起。）人類未生時，而為父為兄之理，固已先在。（原註：慈愛之理，自是本體固有的，故云先在。後倣此。）牢醴璧幣、鐘磬管絃，此等事物未出現時，而為禮為樂之理，要皆先在。推之未有弓矢車馬，而射御之理先在。及凡古今異宜之事，當其未現，而理自不無。夫理備而數立，（原註：理極備，故有數。而數亦無不備。）相則理之乘乎數以動而始顯。理數者，無假於相而固存，而相則依理數以顯。（原註：依字須善會。非此依彼也。相成於理，而相即是理。相因乎數，故不異數。）但理之成乎相也，以其圓滿大備之全體，深遠無窮極，浩浩如淵泉而時出之。（原註：出者，出流義。淵泉極深極博，故其出，非可一瀉而盡，故言時出，猶曰時時不已於出耳。）夫出者，淵泉之實現也。時時不已於出，則淵泉終不能舉其自所固有者而完全實現之。有餘故不竭也。理體現為用相，亦同此況。故相不即是理之全現，而理恒極備矣。」（見熊十力：《新唯識論》〔語體文本〕，卷下，收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 3 卷，頁 362-364）又曰：「理體為潛在的無量的可能的世界」（同上，頁 364）此一說義，顯示熊氏之云「理體」雖具「能動」義，猶非徹底之「動態主義」（dynamism）；與船山不同。船山說，論詳拙作〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉（本文初稿原刊《文與哲》第 17 期〔2010 年 12 月〕，

能「圓神不滯」，則皆化體之本然。此其所以「神化而不測」。⁷⁵十力此一取佛說之「無常」義，而去其依「緣起」而分「染」、「淨」之論法，於其本人，雖是欲以彰顯其所謂「儒義」之本位；就契合「演化」之義而言，則由於未說明「演化階序形成」中所以顯現「偶然之中有必然」之所以故；故難於成說。

至於十力關於「心性論」方面之難處，則在於：凡其所謂「化理」乃出於「功能」之自有者，必於所謂「化幾」見之；此一「化幾」之概念，十力特以「元德」說之。其言云：

健，生德也。仁，亦生德也。……曰健曰仁，異名同實。⁷⁶

又曰：

元者，仁也，為萬德之首，……四德，唯元居首。亨、利、貞乃至眾德，皆依元德發現，成差別故。⁷⁷

又曰：

夫元德者，生德也。生生不息，本來真故、如故。生而無染，本圓明故。生而不有，本寂靜故。是則曰真、曰如、言乎生之實也。⁷⁸

又云：

頁 297-382；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，頁 1-103）、〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉（原刊《文與哲》，第 18 期〔2011 年 6 月〕，頁 429-514；收入前揭書，頁 105-200）二文。

⁷⁵ 見熊十力：《新唯識論》（文言文本），〈功能〉，中華書局本，頁 82；收入熊十力撰，蕭萐父主編：《熊十力全集》，第 2 卷，頁 58。

⁷⁶ 見熊十力：《新唯識論》（語體文本），卷下，中華書局本，頁 379；收入熊十力撰，蕭萐父主編：《熊十力全集》，第 3 卷，頁 172。

⁷⁷ 同前註。

⁷⁸ 同前註，中華書局本，頁 380。

本心亦云性智，（原註：從人生論與心理學的觀點而言，則名以本心。從量論的觀點而言，則名為性智。）是吾人與萬物所同具之本性。（原註：本性猶云本體。以其為人物所以生之理，故說為性。性者，生生義。）所謂真淨圓覺，虛徹靈通，卓然而獨存者也。非虛妄曰真，無惑染曰淨，統眾德而大備、爍群昏而獨照曰圓覺，至實而無相曰虛，至健而無不遍曰徹，神妙不測曰靈，應感無窮曰通，絕待曰獨存。道家之道心，佛氏之法性心，乃至王陽明之良知，皆本心之異名耳。⁷⁹

又云：

心之力用，流行於根門，而不為根所障，習所錮者，方名作用。此前所已言也。夫習與根，恒相隨逐。習之得以錮其心者，以其為染習，而與根相俱以乘權故也。（原註：錮者錮蔽，如雲蔽日。習分染淨，……此明錮心者，只是染習。……）若乃保任此心，使其不至見役於根，即根乃不為心之障，而染習亦不得起以乘權，即心不被錮也。然復須知，染習必須伏除，（原註：伏者，抑之使不現起。除則斷滅之也。）淨習畢竟不可斷。不斷故，恒與根同行，與心相應。……故未有心得孤起而無習與俱者也。……夫淨習依本心而起，即心之類。其相應於心也，固已和同而化，渾然無應合之迹。而習亦莫非真幾之動矣。（原註：真幾之動，猶云本心之流行。此言淨習隨心轉化，故不異本心也。）⁸⁰

於其說中，「本心」之云「性智」，乍見之，若乃合「心體」於「性體」；而又合「性體」於「理體」。特因在其說中，所謂「理體」，若以「存有學」之角度釋之，不過為一「能動」之「絕對之真實體」，其所含藏之「大用」，僅是無限之可能，而非有「常模」；故不得不改以「理根」說之。與朱子〈仁說〉之以「仁」為「天德」之旨不同。然如依其說，人與萬物，既乃同出於一性，則所謂「真淨圓覺」者，究竟乃於「天之幾」言之，抑僅於「人之德」言之，必應有所分辨；否則合「道家之道心」、「佛氏之法性心」，乃至王陽明之「良知」而一言之，必將引致爭議。

⁷⁹ 同前註，中華書局本，頁 548。《熊十力全集》，第 3 卷，頁 374-375。

⁸⁰ 同前註，中華書局本，頁 563。

十力說之於此混淆，在於其力求「心」、「物」之一體，而又不欲於根源處區隔「淨」、「染」，或以二重之「性論」為依據。故凡其所指謂之「染習」，皆僅取理學家之論，於人心之「力用」中說之；而不涉及陰陽之化理。而其論於「性體」者，則又不得不同「人」、「物」於一。

對於以上分屬「宇宙構成論」與「心性論」之困局，以十力而言，關鍵在於前者。故有其晚年之更義。此中最要者，約有三項：

其一，在改原本所主張本體之現為「翕」、「闢」，「翕」僅是「闢」之工具之說；不再謂「翕」乃從屬於「闢」，而謂翕、闢乃「顯著分化」。翕、闢係以相反而歸於統一，因以完成全體之發展。⁸¹

其二，則是主張「精神」與「物質」二性，皆實體所固具。動而翕者，翕即質；動而闢者，闢即精神，亦名為心。神、質二性，是為實體內含相反之兩端，相反乃所以相成，實體以是成其大用。⁸²

其三，則是以所「含藏」者，說明「發展」資取之因；謂萬物雖共有一元，然一旦取資於此一元，萬物之生存發展，皆係依憑本身自有之性能，從而有其自身之自主、自力與威權。⁸³

⁸¹ 說詳熊十力撰：《體用論》（北京：中華書局，1994年），頁53-58；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁17-23。關於此項及後續二項之說明，參考拙作〈錢賓四先生所關注之時代問題與其學術取徑〉（收入戴景賢撰：《錢賓四先生與中國現代學術》〔香港：中文大學出版社，2014年〕，頁59-196）

⁸² 說詳熊十力撰：《體用論》，中華書局本，頁57-58；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁22-23。

⁸³ 熊氏云：「孔子惟以一元歸藏于萬物，即是乾坤萬象同以一元為其自有之元也云云。可見孔子《周易》不許有超脫乎萬物而獨在之一元，不許妄說有獨立于萬物以外之一元能生萬物。孔子確乎肯定萬物為主，尊重萬物之自力，尊重萬物之威權。故肯定萬物共有一元，不空、不幻。但一元不是離開萬物而獨立，譬如大海水不是離開眾漚而獨存。（原註：大海水，以譬喻一元。眾漚，以譬喻乾坤或萬物。）是故應說，一元是萬物自身本有之內在根源；應說萬物是資取於自身本有之內在根源，以成其始、以有其生。（原註：此乃通乾元與坤元而總言之。）譬如從漚各各皆以大海水為其源，而實則每一漚之自身皆是大海水。（原註：如甲漚，是以渾淪不可分的大海水為其自身，乙漚，亦是以渾淪不可分的大海水為其自身。乃至無量的漚，皆然。）是則眾漚之源，明明不在其自身之外。由此譬喻，可悟萬物之一元，斷無離開萬物的自身，脫然獨存之理。是故聖人說萬物資取於乾元以成其始，資取於坤元以有其生。乾元、坤元，皆就一元之為萬物所自有，而立此二名也。」（見熊十力撰：《體用論》，中華書局本，頁505；收入熊十力

綜括十力此三項論旨之更義，其與前說最大之區別，在於承認「道用」中之積累。⁸⁴因而於其新說中，「道體」之一元，與「性能」之各殊，不得不分判為「存有學」與「宇宙構成論」之二層；亦即是：於「存有學」之論義中，維持一元之主張；卻於「宇宙構成論」中，承認翕、闢乃「顯著分化」。並直指「精神」與「物質」之二性，⁸⁵謂皆實體所固具。其論蓋趨近於其中年所反對之柏格森說。⁸⁶特於柏格森「精神」、「物質」分別表述之說中，「生之衝力」(*élan vital*)一項，乃自始一貫；其著眼點，僅在於解決「演化論」之難題。而十力之說，則藉其原本所力斥之「種子」概念，⁸⁷將「正因」與「旁因」之結合，運用為詮釋「如何由『道用』演生出萬物之『自性』」之工具；⁸⁸並依此，同時改造其先前有關「性智」

撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 7 卷，頁 575-576)

⁸⁴ 熊氏云：「欲究明實體的性質，……惟有總觀宇宙萬有發展不已的全體，方得明了實體的性質是複雜而不單純。(原註：宇宙萬有一詞，即是功用之別稱。)宇宙萬有從無始時來，由物質層進至生命層、心靈層，元是發展不已的全體，無可割裂。吾人從全體觀察，便見得宇宙萬有之實體是具有複雜性，絕不是單純性。」(見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，收入熊十力撰：《體用論》，中華書局本，頁 447-448；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 7 卷，頁 505)

⁸⁵ 熊氏云：「〈乾〉〈坤〉二卦，本是解決心物問題。乾為心靈，坤為物質。」又曰：「舉心即含攝生命；舉物即含攝能力。」見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，熊氏云：「〈乾〉〈坤〉二卦，本是解決心物問題。乾為心靈，坤為物質。」又曰：「舉心即含攝生命；舉物即含攝能力。」見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，中華書局本，頁 531；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 7 卷，頁 608。

⁸⁶ 熊氏云：「孔子以乾為心靈者，通終始而言也。(原註：舉心靈，即含攝生命在內。)〈乾〉之六爻，始於初爻『潛龍』隱藏之象，以譬生命和心靈隱潛而未發現也。中於二爻見龍在田之象，……以譬生物初出現時，即是生命力之衝動，能轉化固閉之物質而造成生機體，心靈即從此漸發露也。終於五爻飛龍在天之象，以譬生物發展至人類，即是生命和心靈發展達最高級，如白日麗天，赫然大明也。」見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，中華書局本，頁 472；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 7 卷，頁 535。論中「生命力之衝動，能轉化固閉之物質而造成生機體」云云，即是有取柏格森之說。

⁸⁷ 熊氏云：「世俗或以為芽生，而種子不存。此乃大謬。芽之始生也，資取于種子，以成其始。當此際也，種子變為新芽，祇改換其舊形耳。非種子消滅不存也。種子含藏之複雜性，亦隨新生之芽，及新生之根幹，乃至新生之果，相與俱轉。」說詳熊十力撰：《體用論》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 7 卷，頁 576。

⁸⁸ 熊氏云：「孔子創明一元實體之內部含藏複雜性，即乾坤以異性而相反相成。非洞澈變

之論之見解。於其新說中，「性智」於性質，已非具有完整「道體」意涵之「能決斷」之本心；而僅係依種變流轉中，生命力之猛力直前，而猶能於人之心靈作用中，顯現具有極高「可依賴度」之「理解力」。其言云：

孔子之學，包含成己成物兩方面。成己，則由格物致知而上窮萬有之原，反觀我生之真。以其知識之所及，徹悟之所至，徵驗之于日用作為之際，期於道德、智慧、知識，融成一片。⁸⁹

又曰：

格物者，窮究萬物之理。致知者，即由格物而得有精密、正確的知識，益求推廣也。萬有之原即是我生之真，我生之真即是萬有之原，實不可判之為二也。……知識必由乎客觀的方法，徵驗事物而得。徹悟發於天然的明幾，綜觀宇宙之大全，洞徹萬物之源底。……是乃智慧之事，非有內部生活之修養者莫由致。……此言聖學為人道樹立大中與至高之矩則。⁹⁰

依於此說，成物與成己，皆須先有知識，而後始有智慧之事；而所謂「知識」，事實上，已是依據於西方之標準。十力特將其所理解於「形而上學」者，張大為一種「徹悟」之學而已；由是睥睨西方之哲學與宗教。

化之淵海者，可與之談斯義歟。（原註：變化之義，深廣至極，故以海喻之。淵者，言海之深也。）物質宇宙既凝成，未幾有生物出現。由堅凝閉塞的物質，變易而為生機體，此非乾主變而坤與之俱化，何得有此奇績乎？生物之始，當然由乾坤變化之所為。萬物既成，則是萬物已將一元與其所含藏之乾坤二性，資取得來，成就了自己。（原註：自己，設為萬物之自謂。言萬物，即攝人在內。他處未注著，做此。）故無有離開萬物而獨存之乾坤。前云乾坤即是萬物者，此其故也。萬物如能不為小己之形體所拘縛，而能含養與發展其本有之元，即擴大其主動導坤之乾，所謂大生，大明，健健，進進。不墜于小體，不離其大體。（原註：小體，謂小己。大體，謂宇宙萬物通為一體。自私自利便是墜于小體。與萬物共休戚便是不離於大體。）萬物始達到其最高之祈向，所謂至善境地歟！」見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，中華書局本，頁 508-509；收入熊十力撰，蕭萐父主編：《熊十力全集》，第 7 卷，頁 580。

⁸⁹ 同前註，中華書局本，頁 520；《熊十力全集》，第 7 卷，頁 593。

⁹⁰ 同前註，中華書局本，頁 520；《熊十力全集》，第 7 卷，頁 593-594。

且由於其後說中之所謂「明幾」，僅屬一種依於「乾」之不息而說之「慧根」，而非釋氏義之「性智」；故就「認識論」而言，實已無更高之追求目標。凡其所云「成己」、「成物」之兩面，依其文中所陳述，蓋皆未離於其晚年所處之「社會主義」思想氛圍。而十力終不免亦將孔子之學，說為乃是一種立基於人之意志力、能動性之「社會革命」之倡導。其言曰：

孔子於〈乾卦〉說乾為「大明（原註：見《象傳》。）……為知。」（原註：見《易大傳》。）知與大明皆心靈作用之盛顯也，是就心靈發展已盛而說，易言之，即就心靈發展之終而說。然乾道大生的強盛勢力是無始本有，此在理論上無可破毀。若非本有乾道，萬物將何所資取以成其始乎？惟乾道是本有，所以生生不已。……不已者，正是意志之猛力直前，無停滯、無滅絕。蓋以大生之力動而健，說為意志。此意志力有昭明性與自由性，不可屈也，不同於坤之迷闇，而動也剛。⁹¹

又曰：

孔子倡導社會革命思想，絕不逞空想、絕不作空理論。純以科學實事求是之精神與方法，擬定實行計劃。期於理論導引實行，實行證明理論。如《春秋》三世義，即革命成功之步驟也。「群龍無首」之盛，非可一蹴而幾。《周官經》承據亂世，革命告成之初期，新建國家力行領導制。俾人民開其智慧、掘其潛力，用之於生產建國一切偉大事業，及培養其忘我無私、勤勞不偷、愛人愛物之崇高道德。（原註：俾人民三字，至此為長句。不偷，有三義：一曰，不小成，常精進故。二曰，不守故，常創造故。三曰，不偷巧，於任何事必為可久可大之計故。）余昔讀《周官經》，曾有札記云：「群龍無首」、在孔子倡導社會革命的學說中，是徹始徹終語。略言其始，則《春秋》主張廢除天子私有天下、諸侯私有一國、大夫私有采邑之亂制，（原註：則《春秋》三字一氣貫下。）是消滅統治，為無首之初步。《周官經》則於統治層推翻之後，積極建設新國家。對內，則急於作

⁹¹ 見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，中華書局本，頁477；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁541-542。

動人民。（原注：使人民的思想和習慣等一切去其舊而更新，有興奮振起之象。）取消私有制，土地國有，一切生產事業皆是國營。（原注：《周官經》是以開發物質，擴大生產為本務。其一切國營，即私人不得專利，決不會有資產階級出現。）新制度之建立，以均與聯兩大原則為依據。（原注：〈天官篇〉曰「凡小事皆有聯」云云。失其聯，即社會潰散。均，猶平也。處處求平、事事求平，萬物莫不發育。）政治，以全國庶民之眾智、眾力、眾欲，共同合作為基本，主權在民。王朝六卿互相聯合領導，三公之位與王同尊，而王無實權。三公兼三老之職，一方代表地方民眾，得以其利害與眾志，上達於朝。一方與六卿參國政，隱有監督之權。余謂此制甚好。（原注：以上說對內。）又《周官經》之經濟制度，有足稱美者。如泉府掌萬物之聚散，（原注：泉府，猶今之國家銀行。聚，謂國家購入。散，謂國家售出。）遍考全國各地產物之豐耗，周知其數，以時聚散，統籌其平。物賤則買入，物貴則如其本價而售出，（原注：如其本價者，謂照公家買入時之原價。）斷絕商賈壟斷之害。（原注：壟斷，謂欲奪天下之利，專為己所有也。）上充國用，下蘇民困。（原注：商賈窺物價將賤，則以低價買入；物貴，則大增高其價以售出。國家和民界都受其剝削。）此為均調社會經濟之一種優良制度，（原注：均者，均平。調者，調整。使民間生活常有餘裕而不匱竭。《周官經》於革命初成，創立領導制，暫行國家社會主義，故有此制也。至於對外，則倡導國與國之間力求融合。如交通則開闢國際道路，生產則新工具可相觀，商務則有無可相通，政俗則得失可相訪。彼此以真正平等互助之精神見諸行事，消除怨惡。大國不欺小國，小國不侮大國，以此為破除國界之先導。余在《原儒·外王篇》說《周官經》，每陳一義皆有經文為據，可以考覈。此經在漢武帝時，由民間獻出。武帝詆為瀆亂不經之書，藏之秘府，不令通行。（原注：不經，猶云不正。）何休詈為陰謀之書。（原注：何氏之革命思想為陰謀。）其後，竟缺冬官。冬官職掌百工之事，必有弘遠規劃，或非常異義。此必漢朝博士所毀棄，至可惜也。其未毀者，博士亦必有改竄。劉歆在朝掌校書，見此經於秘府，甚好之。然歆輔王莽篡帝位，其於此經亦必承用博士竄亂之偽本，而或以己意有所增損。故此經真相，畢竟不可睹。余詳究此經體要，究未完全毀盡。（原注：體者，謂其弘綱。要者，謂其要領。）學者細心求之，不難尋得孔子本旨。西漢以來二千餘年，莫有真知此經者。王

荊公之智，祇略拾一二枝節耳。況餘子乎？近人康有為張《春秋》三世，而大毀《周官》，非獨不知《周官》，實未通《春秋》耳。〈禮運〉，漢人刪改殆盡。其中尚存天下一家之文，惜其規制，不可睹矣。要之，《春秋》、《周官》、〈禮運〉三經為一貫，皆宗主《易經》而作。《春秋經》言太平世，天下之人人皆有士君子之行。（原注：此說，存於董生書中。此於皇帝無觸犯，故董生存之。）士君子者，道德、智慧、材能三者，莫不淳備也。（原注：備，謂三者完全備足。淳，謂三者各極其優。）天下之人人皆成士君子，即皆有純健之德，（原注：天下者，謂普天之下，猶言全世界。人人者，則總括全人類而言之也。）正符合於〈乾卦〉六爻皆陽之象。全人類無有一個不是健者，即人人各各自主自治，而未嘗不同群合作；人人各各自由，而未嘗不各循規矩；人人皆務變化日新，而無或偷安守故。至此，而則人類一齊純健，都不需要領導，亦無敢以領導者自居。〈乾卦〉：「用九，群龍無首，吉。」乃此象也。此為《春秋》太平世之極軌。（原注：人道至極之軌則，曰極軌。）夫革命開始，消滲統治，是乃無首之初步，而非真無首也。《周官經》之制度，確是革命進程中之領導制。然王為虛位，六卿聯合領導。天官以六卿之一，兼領冢軍，聽眾議而裁決，不為專斷。三公參預大政，而持地方眾志以監之。則其集眾思、廣眾益之宏規，誠哉遠大矣。（原注：宋儒言《周官經》是法家思想，此乃鄙陋之見，於儒法兩無所知。）及天下庶民飛躍進上，（原注：即〈乾卦〉五爻，飛龍在天之象。）達乎全人類純健之極頂，領導自然消失，是乃真正無首也。余在前文云「無首」，是徹始徹終語。人道與治道，終歸於「無首」耳。⁹²

十力此一解說，隨意比附而自謂出於考證，其輕率，誠有如其至交梁漱溟之所譏者；其說蓋無須深辨。然對於理解其晚年思想，則頗為重要。蓋十力此一後出之論，由於強調萬物之一元非可外求，孔子作《易》之肯定實體，係指萬物之真實自體，聖人不說實體為萬物之第一因，不以實體為主，而乃以萬物為主；以是彼於它處文中，確認欲得有體系宏密之知識，必根據客觀存在之事物，精究客觀之

⁹² 見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，中華書局本，頁550-552；收入熊十力撰，蕭萐父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁630-633。

方法，分工而治，專一不雜而始能。於其辨理之結構中，實已承認「知識」設立之基礎，係有「內」、「外」不同之根源，並無「可依完整之方式，加以證會」之境；如其中年所主張。

十力此一放棄「徹底」義之「證量」之態度，實際上，乃由前文所述「宇宙構成論」必須滿足「演化論」之要求，從而引致之難題所逼出；就其思想所承受之壓力言，與前述之章太炎、歐陽竟無，乃至太虛之所面對者，有其相近之處。此點反映當時之思想氛圍。然即在同時與其後，亦仍有僅從「認識論」著手，而不直接處理「演化論」議題者；印順之外，則有十力之入室弟子牟宗三。以下續論之。

五、以「哲學」觀點建構中國現代認識論，形態之七：牟宗三

牟氏之理路，主要亦在尋求「證量」之可能；此點來自彼師、弟子二人早年之共識。而牟氏終其一生，於此方面，主要思考之方向，則是將其所借用自釋氏之論之所謂「止」、「觀」，說為「東方哲學」之方法，而取康德以後西方之「認識論」觀點，加以分析、比較與確認。牟氏於抗戰期間，致其師熊十力之書云：

西人理智思辨路子，自蘇格拉底師徒即奠定。他們以為〔用〕⁹³邏輯的理性（原注：即所謂純粹理性。）可以把握實在，而其所謂實在即理型或型式，或幾何與數學的秩序，這些都是變滅不常的具體事物所依據的理地。他們用純思的辦法、邏輯、界說的歷程，想把這個理型世界顯示出來而且懸離起來，以為靈魂的安頓所，並為知識可能的根據，是非的準則。柏拉圖以善的理型來統馭一切理型所成的理世界，以為理世界的歸宿，並主張靈魂可以脫離這個軀殼而歸於理世界，與之為永在。近人不由此講善的理型與靈魂歸趣兩層意思，只向知識可能的根據一義上求發揮，此其變遷概略也。今吾師弘闡變易不易二義而盛宣生生化化之妙，以為不變而變，即於變識不變，此個實體誠非理智思辨所能相應。西人用邏輯理性所把握的理型，是從生生化化的實流中抽出而言之。單言此一面，此是一種抽象，離開了生生化化的真實流；既離之而或欲掛之於真實流之上，要不能與滿

⁹³ 「用」，《全集》本作「乃」；據中華書局本改。

盈的真實流相應如如。總之，不能體認此整全而具體的化育流行，便到處是殘缺。現在的問題似乎就是如何能將離掛的理型世界混融於生化的流行中，而為一具體而真實的滿盈流。西人言變為實體者，則每死於變而不知有不變者在，是以其所謂變，亦不必即《新論》與《大易》之生化；（原注：例如柏格森。）言不變為實體者，則每毀滅變而忽之，是以其所謂不變亦不必即《新論》與《大易》之不易。（原注：如所謂理型世界。）然無論如何，即依《新唯識論》，以《大易》為宗，而理智思辨乃至其把握的理地，總須予以安頓與維繫。蓋知識是生命之呼吸，不能維繫之，生命有窒死之虞，有浮游無據之困，此即所謂蹈空。予之以安頓與維繫，則知識之理即形上之理之展現。吾師所謂自實踐而實現者，實同時亦即自實踐而予知識以安頓與維繫矣。此則本末、體用、虛實俱圓矣。對滿盈流言，誠非理智所能相應，然理智總有所符應，批判它亦得成就它，此中意思，宗一時說不清楚。蓋西人在知識的路子上掀發的問題太多，須個個弄明才行。佛家于緣生法而觀空，決不肯于緣生法觀理，（原注：無論屬本屬末。）是以其緣生義決非即生化之謂。記得昔年傍晚陪吾師坐，師指庭前樹曰：此間根莖枝葉花果等等，是一理平鋪，亦是眾理燦著；既眾理燦著，仍即一理平鋪。汝儕識得否？宗當時有悟，所悟或不必要契，然無論如何，依宗觀之，佛家決不肯如此觀，如此悟，蓋與其無餘涅槃相違故也。眾理燦著即是一理平鋪，雖是成就了此葉子，亦可以說遮撥了此葉子。佛家宗趣在涅槃，其修止觀自是不輕易的大事。今如吾師之旨，自實踐而實現言止觀，則其意義之尊嚴與重大，恐又別是一番也。宗去年告君毅，言將有實踐理性之止觀論一詞之提出。去冬讀《明儒學案》，有李見羅之〈止修論〉，此恐亦隱用佛家名詞言理學。惜此人並未成熟，然確有霸氣。吾師《量論》總望寫出，成此一大事是幸。⁹⁴

牟氏於函中，言欲提出「實踐理性之止觀論」一詞；其思考之重點，約有二方面：一在以「直覺」之說，結合釋氏「性智」之論，與康德所言之「實踐理性」，以為儒家之量論；一在貶抑邏輯理性所能把握之「理型」，以為不能與滿盈之真實流相

⁹⁴ 見熊十力：《十力語要》，卷三，中華書局本，頁 274-276；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 4 卷，頁 356-358。

應如如，而主張「知識」之理之獲得安頓與維繫，必應自「實踐」而實現，然後「虛」「實」俱圓。

就其前一方面言，區隔「純粹理性」(pure reason)與「實踐理性」(practical reason)，本是「科、玄論戰」前後提倡「東方直覺主義」者，欲於人本身之先天條件中，尋求「知識理性」之外，屬於「道德依據」之可能之一項發展方向；王靜安於清季所著之〈論性〉、〈釋理〉、〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉各文，已先此作出此種哲學發展之預示。⁹⁵牟說之取擇於此，就關鍵之議題而言，在於堅固康德說所無之「以性體為智體」之說法，以此接引理學中之「陸王」一脈；其文中特提李見羅之〈止修論〉，即是透露此一消息。⁹⁶

唯對於牟氏而言，陽明本有「良知是造化的精靈」之說，⁹⁷此點如嚴肅看待，即成徹底之唯心哲學，此為當時之思想環境所難於深信，故必另依熊十力之《新唯識論》，以為基礎；因而有「自實踐而實現」之說，以此為其「實踐理性之止觀論」之依據。

然十力之回函中，謂知識界之理，待能達時，即是形上之理之顯現，本不待強為安頓與維繫，所謂「理」乃由「證量得之」；則此一觀點，顯又非康德「實踐理性」之概念所能涵蓋。牟氏之於此所謂「實踐理性之止觀論」云云，勢須更尋調整之說。故牟氏於別離其師之後，乃遂於此一牽涉於「智」之根源之問題，逐步深入；而其所取徑，則並非專注於《易》，而係自當時人所重新啟動之「程朱」、「陸王」之分辨入手。而其所撰著、奠基之作，則為五十以後所撰成之《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》二書。

⁹⁵ 參註〈21〉、〈22〉。

⁹⁶ 李見羅嘗云：「止此則自虛，然卻不肯揭虛為本；修此則自寂，然卻不肯執寂為宗。」(見黃宗義：〈止修學案〉，見《明儒學案》，卷三十一，收入〔清〕黃宗義撰，沈善洪〔1931-〕主編：《黃宗義全集》〔杭州：浙江古籍出版社，2005年〕，第7冊，頁795)又謂：「止為主意，修為工夫。」(同上，頁797)於其說中，悟徹知本之後(「悟徹知本」，亦見羅語；同上，頁794)，必當有所存主，即文中所謂「止此」、「修此」之「此」；然後可以施功。而此之所存主，以其能靈動而無改虛寂而言，即說之為「誠意」之「意」。此一辨理，雖非即等同牟氏之說，仍可見出牟氏最初取用「止」、「觀」二字以論儒義之來歷。

⁹⁷ 陽明云：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」見王守仁：《傳習錄》下，收入〔明〕王守仁撰，吳光(1944-)等編校：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992年)，上冊，卷三，《語錄三》，頁104。

蓋就牟氏而言，康德既以其「批判論」之學理，為改造「近代哲學」之基石，而為西方之哲學界所接受；此一屬於「哲學史」之發展事實，顯示以「認識論」為基礎，建構一不同於往昔形態之「形而上學」之可能。唯對於康德而言，此一改造之所以於當時為「可行」，乃因質疑「理性主義」（rationalism）之理據，來自「經驗主義」（empiricism）；屬於「認識論」之論域。並未存在類如日後因「生物演化論」（biological evolutionism）、「能量守恆定律」（the law of conservation of energy）等原理，而造成之對於「創造論」之重大質疑。故康德於「理性」與「物自身」之設論，皆仍可依一種「精神論」（spiritualism）之方式加以推演，而不需刻意契合任何「質能理論」（theory of matter and energy）。牟氏則不得不面對清末民初談論「東方哲學」者，所共有之難題：其中一種壓力，來自「進化論」，其立論之需求，屬於「宇宙構成論」；另一種壓力，則來自有關「知識」之建構理論，其立論之需求，屬於「認識論」。而牟氏所選擇之立場，則基本上，係得自其師熊十力中年之說之啓示。此一啓示，核心之義，即是依十力「以『功能』為『體』」之說，作為其認識論中釋「性體」為「智用之體」之說之依據。⁹⁸

唯對於中年之十力而言，亨、利、貞乃至眾德，雖皆依元德而發現，以其「成差別」故，所謂「化理」之出於「功能」之自有，必於所謂「化幾」見之；其於人心見之，則顯現僅為一衝進之心力。此「衝進之心力」，雖云「仁」、「智」一體，其由實踐而實現，本質確實為何，仍有模糊之處。前論謂十力中年之說於所謂「真淨圓覺」者，究竟乃於「天之幾」言之，抑僅於「人之德」言之，無分辨，以致合「道家之道心」、「佛氏之法性心」，乃至王陽明之「良知」而一言之。此一詮義，即是顯示其說於「認識論」方面之欠缺周密。而牟氏之策略，則係將此見於人之元德，專說為陽明之「良知」，而以「智的直覺」之概念，予以重新論述。

所謂「智的直覺」（intellectual intuition）一詞，若依西洋哲學，有二種論法：一為希臘哲學之舊義，所指為高於分析性理智之智慧，為哲學建構其系統理論時之一種綜合理解與判斷之能力；一為康德哲學之新義，指上帝所獨有之以「直覺」作為展現其為一具有「位格」（person）之「純粹精神體」（pure spirit）之方式，

⁹⁸ 牟氏曾謂「本心」、「仁體」，或「良知」，即人之性體；參見牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（收入牟宗三撰：《牟宗三先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，2003年〕，第20冊），頁245。

爲一切人之理性之根源，卻爲人之理性所無法當體具足者。牟氏之義近於後者，特將之說爲人所可能。

而究論牟氏之所以能分、合康德與陽明不同之義，將「智的直覺」，說爲人之所本有、同有而不失，就「天」、「人」之相合一面言，其上、下貫通之義，乃取之陽明；就「仁體」之同時爲「智體」一面言，則係改造康德之說。以前半而論，明確以「性體」爲「良知」，事實上，乃將其論述，導向中國固有之哲學史。就後半而言，以「智的直覺」爲人所可有、本有與同有，則將其論述，接合於近代西方之哲學史。

而由於牟氏所持之立場，同於十力，乃一「宣示性之儒家」，必以之與西方哲學，乃至佛學相抗，故一種「儒學史」之詮釋，於其立論乃屬必要；此點亦與十力同。十力之專於《易》學中，分辨其所謂「真」、「偽」，⁹⁹與牟氏之必於「朱、陸異同」之爭議中，深斥朱子，蓋皆是基於同一種需求而有之作爲。

牟氏由於必合「仁體」與「智體」爲一，故於其後論中，發展出一特有之「坎陷」說；爲歷來儒家之論，與西方之學說所未有。此一「坎陷」之義，基本上，乃是欲於「智性發展」方面，區隔其早年所分疏之「邏輯的理性」與「自實踐而實現」之「圓融之智」之二層；將前者之智用，說爲乃後者經歷「自我坎陷」後所開出。而所謂「坎陷」之云，相對於十力所標示之「真淨圓覺」，即近於一種「權智」義之「方便」；其分隔之法，所受於佛學之影響，實亦明白可見。特於佛教大乘之說，「權智」之方便，乃因應眾生之根機而設爲之運用，非「得地」者無能顯有；故與因惑而生之執見，迥不相侔。而牟氏之說，則是欲於「圓神」之基礎，即所謂「無限智心」上，說明「方智」之偏用；因而止有「正」、「變」上之性質差異，而無「真」、「妄」之區隔。二者之理論架構不同。

牟氏之於人之智性，發展出一種「正」、「變」之論，就其基礎而言，由於係排斥「有神論」(theism)與絕對義之「唯心哲學」，故必須維持其所承襲自十力中年「以翕、闢爲大化之功能」之說，並於其內在之合和，建構一種完整之「目的性」概念；否則無以支撐其確認「圓善」爲可能之價值觀。

牟氏此一於「認識論」中抉擇特有立場之取徑，使其整體之哲學系統，雖旨在建構一種「道德的形上學」，如其所自述；事實上，仍將使學界後續於此之討

⁹⁹ 見熊十力：《乾坤衍》，第一分〈辨偽〉，中華書局本，頁313-440；收入熊十力撰，蕭蕭父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁335-496。

論，牽連及於其所依據之「宇宙構成論」之是否有效。以此而言，熊、牟師弟子晚年之取徑，誠有差異；二人之分向，與其相互間之參照，仍是共同反映出「當代儒學」於「哲學發展」上之處境；與其最終所必須面對之課題。

六、以「哲學」觀點建構中國現代認識論，形態之八：梁漱溟

與熊十力同時稍前，亦以一種新方式提倡儒家哲學，且亦兼談「唯識」者，另有梁漱溟。本文前論因順敘章太炎、歐陽竟無，故將熊、牟二人說之於前。實則十力早年之接觸現代哲學議題，受梁氏影響，尚在從學歐陽竟無之先；其最早撰作之《心書》中，有〈記梁君說魯滂博士之學說〉一文，¹⁰⁰即是其證。

梁氏雖亦如十力，強調中國哲學，於最早之起源中，即蘊含一種「動態」之思惟方式，¹⁰¹可以符於當前之科學觀；然由於梁氏自其早年之由「功利」起見，

¹⁰⁰ 見熊十力：《心書》，收入中華書局本《新唯識論》，頁 20-21；收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 1 卷，頁 25-26。

¹⁰¹ 梁氏之論云：「講《易經》……有一個為家公認的中心意思，就是『調和』。……其大意以為宇宙間實沒有那絕對的，單的、極端的、一偏的、不調和的事物；如果有這些東西，也一定是隱而不現的。凡是現出來的東西都是相對、雙、中庸、平衡、調和。一切的存在，都是如此。……所謂變化就是由調和到不調和，或由不調和到調和。仿佛水流必求平衡，若不平衡，還往下流。所差的，水不是自己的活動，有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化；又調和與不調和不能分開，無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和者。陰陽等字樣，都是表示相對待兩意味或兩勢力。在事實上分兩勢力，在吾人觀察上則為兩意味。他們說無處無陰陽即無處非調和，而此一陰或一陽者又各為陰陽之和。如是上下左右推之，相對待相關係無窮。相對待固是相反而即是相成，一切事物都成立於此相反相成之調和的關係之上；純粹的單是沒有的，真正的極端是無其事的。……這形而上學之所以為其形而上學的，有一個根本的地方就是無表示。凡一切事物的存在為我所意識的都是一個表示。平時我們的說話法，一名一句都是一個表示；不但語法，即所有感覺，也都是一個一個的表示。因吾人是生物，一思一感皆為有所問而要求一個答，就必須有表示。無意旨的不表示是與我們不相干的。不是我們所能意識及感覺的。所謂要求表示就是要求對於他們的實際問題有關，有影響，這是生物的本性。從這本性就發生知識，其精的即為科學。形而上學則超出利害關係以求真，所以不是這一路。譬如我們說的變化，都是由調和到不調和，結果又歸於調和，我們只是不得不用言語來表他，實在這從調和到不調和的兩者中間也未嘗不調和，沒有法子可以分出從某至某為調和，從某至某為不調和；即求所謂調和不調和實不可得，不過言語表明的力量

轉而深感「苦由心生」之事實，即對於佛教有一種虔誠之信仰。以是彼於抉擇「儒家生活」之後，對於「踐形盡性」之義之體會，雖由「識苦」進而「知樂」，¹⁰²對於「文化」之影響人生，仍抱持一種「非純然樂觀」之看法。¹⁰³梁氏所以於同時諸家之論，獨深契於章太炎〈俱分進化論〉¹⁰⁴之說，即是因此。¹⁰⁵

故綜合以觀，梁氏一生，其內心之深處，實始終貫串一種「大乘佛學」之影響；此種影響，對於梁氏而言，具有多重之面相：

第一項，即是對於宇宙之生成，不全然將之視為僅由「積極」之因素所決定；而係認為其中，亦雜有「怠惰」、「阻抗」之消極因素。此點使梁氏自始即取擇佛家之「緣起」說，以合之於歐陸部分哲學脈絡之發展；此一發展，企圖以「精神主義」與「自然主義」相融結之方式，緩解因「演化論」衝擊，所造成之「形而上學」與「價值觀」之危機。梁氏之於此方面，其論說雖非無增衍，大體之方向，實自始一致，無多更易。其建構「形而上學」之方法，由是偏近於歐陽竟無，而與熊十力之說差異。

第二項，則是因其義理之態度，最初乃是由「悲觀之理解」，從而產生「悲、樂並觀」之態度；近於「儒、釋兼取」之路徑。故於其建構人之「位格」尊嚴時，「意志」與「純粹之善念」，皆被放置於「決定生活態度」之首要地位；並不強調實踐中「道德」與「倫理」之絕對一致。此點亦使其在確認「義理」之根源時，

限於此罷了。我們直覺所認為的一偏不調和；其實還是調和，此下之調和與上之不調和又為調和，如是之調和為真，蓋兩相消而無表示也，然無表示亦一表示。這不惜為兩相衝突的說話就是形而上學的說話，凡是形而上學的說話都是全反平時說話法的，若不與平常說話相反就不是形而上學。蓋非翻過這些生物的態度不可。柏格森之形而上學為反科學的，亦可為此種派頭開其先。」（論詳梁漱溟：《東西文化及其哲學》，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第1卷，頁444-446）

¹⁰² 有關梁氏早年思想之轉變，參見其所撰〈自述思想之再轉再變〉（1969）、〈我早年思想轉變的一大關鍵〉（1979），收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷，《散篇論述》，頁178-185、185-186。

¹⁰³ 此處謂梁氏對於「文化」之影響人生，其態度「非純然樂觀」，係依本文作者之詮義而說；非梁氏自論之語。

¹⁰⁴ 章太炎：〈俱分進化論〉，見章炳麟：《太炎文錄·初編》，《別錄》卷二，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊，總頁859-864。

¹⁰⁵ 見註〈90〉所揭〈自述思想之再轉再變〉一文之附註（收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷，《散篇論述》，頁181）。

乃直接憑藉自心自性之體悟，而不企求「知識」與「道德」之合一。較之熊、牟二人，更接近於陽明之本旨。梁氏晚年對於十力之嚴肅批評，即可見出此一差異。
106

第三項，梁氏之由「佛學之可能」轉向「儒學之可能」，其積極面，乃是援佛義中之「慈悲」、「平等」，以接合之於一種「社會主義」(socialism)式之理想。其思惟之本質，非屬政治之理性，亦非真來自一種「文明歷程」之社會學解析，而是本於一種對於人類可有之純粹精神性之「價值實踐」之期盼。此種期盼，雖是將「個人生活」與「社會之集體生活」混合為一，於形態上，展現為一種「俗世性」；然究論其根源，仍具有若干宗教性之特質。¹⁰⁷

至於梁氏之兼取「釋教」與「儒義」之特殊取徑，其表現於「認識論」方面之立場，則有下列數項具有特點之主張：

一、對於梁氏而言，形而上學之真相，乃超絕於人之意識及感覺；形上義之「真」之為「調和」，乃兩相消而無可表示。故「形上」義之真理之表達，乃一外於「可詮」與「可遮」之「無表示」。此點近於佛學。然梁氏所以亦說之為乃一種儒家《易》學之思惟方式，則在於《易》學於「可詮」與「可遮」之宇宙現象中，提示「相反而相成」之理；梁氏並進而依此，將之推合於柏格森形而上學中之「反科學」態度。梁氏云：

講《易經》……有一個為大家公認的中心意思，就是「調和」。……其大意以為宇宙間實沒有那絕對的，單的、極端的、一偏的、不調和的事物；

¹⁰⁶ 見梁氏所著〈讀熊著各書書後〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷，《勉仁齋讀書錄》，頁734-786。

¹⁰⁷ 梁氏雖自始即謂中國缺乏宗教，淡於宗教，中國所有者為倫理。然彼於同時亦以一種「義理」之態度看待佛教，從而常有比論；謂二者不同而相通（論詳其所撰〈儒佛異同論〉，見梁漱溟：《東方學術概觀》〔成都：巴蜀書社，1986年〕，頁5-31。並收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷，頁153-170）。且彼直至晚年，亦始終於內心保持對於「佛教」之一種宗教式之情懷（梁氏遺稿中有〈發願文〉一篇，文云：「我今于佛前頂禮，披瀝一心作懺悔。無始以來貪嗔癡，身語意業罪垢重。或有覆藏不覆藏，而今一切深慚愧。願佛菩薩證知我，立志發誓更不造。願佛菩薩加被我，清靜心開三業淨。佛道無上誓願成，煩惱無盡誓願斷。法門無量誓願學，眾生無邊誓願度。心佛眾生本一如，念念唯期顯自性。」〔同上，頁228；記於六、七十年代之簿冊中，具體時日不詳〕，即是一嚴肅之透露。至於晚年之發言，則亦有可參證者）。

如果有這些東西，也一定是隱而不現的。凡是現出來的東西都是相對、雙、中庸、平衡、調和。一切的存在，都是如此。……所謂變化就是由調和到不調和，或由不調和到調和。仿佛水流必求平衡，若不平衡，還往下流。所差的，水不是自己的活動，有時得平衡即不流，而這個是不斷的往前流，往前變化；又調和與不調和不能分開，無處無時不是調和，亦無處無時不是不調和者。陰陽等字樣，都是表示相對待兩意味或兩勢力。在事實上分兩勢力，在吾人觀察上則為兩意味。他們說無處無陰陽即無處非調和，而此一陰或一陽者又各為陰陽之和。如是上下左右推之，相對待相關係無窮。相對待固是相反而即是相成，一切事物都成立於此相反相成之調和的關係之上；純粹的單是沒有的，真正的極端是無其事的。……這形而上學之所以為其形而上學的，有一個根本的地方就是無表示。凡一切事物的存在為我所意識的都是一個表示。平時我們的說話法，一名一句都是一個表示；不但語法，即所有感覺，也都是一個一個的表示。因吾人是生物，一思一感皆為有所問而要求一個答，就必須有表示。無意旨的不表示是與我們不相干的。不是我們所能意識及感覺的。所謂要求表示就是要求對於他們的實際問題有關，有影響，這是生物的本性。從這本性就發生知識，其精的即為科學。形而上學則超出利害關係以求真，所以不是這一路。譬如我們說的變化，都是由調和到不調和，結果又歸於調和，我們只是不得不用言語來表他，實在這從調和到不調和的兩者中間也未嘗不調和，沒有法子可以分出從某至某為調和，從某至某為不調和；即求所謂調和不調和實不可得，不過言語表明的力量限於此罷了。我們直覺所認為的一偏不調和；其實還是調和，此下之調和與上之不調和又為調和，如是之調和為真，蓋兩相消而無表示也，然無表示亦一表示。這不惜為兩相衝突的說話就是形而上學的說話，凡是形而上學的說話都是全反平時說話法的，若不與平常說話相反就不是形而上學。蓋非翻過這些生物的態度不可。柏格森之形而上學為反科學的，亦可為此種派頭開其先。¹⁰⁸

此其所謂「動態之思惟」。

¹⁰⁸ 論詳梁漱溟：《東西文化及其哲學》，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第1卷，頁444-446。

二、關於「知識」之層面，依梁氏之見，則以為係來自意識之「要求表示」而產生；如前段引文所云。其於現象界之符合「關連」，不得為全面之真理。梁氏於此可謂仍持守與「唯識學」相近之態度；而非如熊十力之借其所謂「新唯識」以反「唯識」。梁氏蓋由此而論述人之「理性」功能，並從而有所詮義之「比量」、「現量」與「實證」之說。梁氏云：

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，相續而轉。……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，中間加了種種隔膜。這就是說在我們生活中——向前要求中——分成物我兩事；而七識執我又自現影象則內裡一重隔阻，前六識攝物又自現影象則外向一重隔阻，所以整個的宇宙，所謂絕對，自為我們感覺念慮所不能得到，當這些工具活動的時候，早已分成對立形勢而且隔阻重重了。你要揭開重幕，直認誰一絕對本體，必須解放二執，則妄求自息，重幕自落，一體之義，才可實證。這就是唯識家所貢獻於形而上學的方法。所以這頭步二步都無非往這裡面做去；沉靜！休歇！解放！所幸感覺器官上還有這一點暫而微的現量是真無私、純靜觀的；只要你沉靜、休歇、解放，其用自顯。……當我們妄求時，感官為探問之具，遇到八識變的本質就生此影象；乃至得到大解放，無求既無問，什麼本質影象也就沒了，於是現量直證「真如」——即本體。這唯識上所謂「智與真如，平等平等」，「無分別智，不變而緣」。再轉出「後得智」又來分別諸法自共相等，把無分別智——名根本智——所證說出告訴我們，便是形而上學了。¹⁰⁹

梁氏此一藉「唯識學」而說明之立場，與前述熊十力之說，明顯不同；其差異在於：十力乃於「意識」中，說有「返緣」之功，故其逆覺以親冥自性所憑之智力，乃人人當下可有；凡謂「察識」、「觀照」者，皆依此而有「了境而不逐於境」之效，故雖在險而能出。於十力之說中，「無分別」之根本智，與「分別」中所運用

¹⁰⁹ 同前註，頁 412-413。

之智，性質雖殊，皆同一性所有；並不將「識」、「智」作「染」、「淨」之分。故於其論中，有「『理智』與『思辨』攀緣本來全整體之理則，而趣向於真實」之說。而梁氏則堅守「直認誰一絕對本體，必須解放二執，則妄求自息，重幕自落，一體之義，才可實證」。於其設論中，所謂「阿賴耶識」，乃屬真實本體，而非可僅於人之「智用」層次中推溯，其意蓋明白可見。此一說法，如配合其所論於事態「演化」之義而并論，則見梁氏於「生滅」之義中，仍是確認有「不生滅」之本體。¹¹⁰此點近於歐陽竟無「二重體用」，乃至「涅槃是體，般若是用」之說。

然既是如此，則性體之為「仁體」與「智體」，俱應以「阿賴緣起」說之，何關乎儒義？梁氏何能由「佛學之可能」，轉向「儒學之可能」？關鍵則應在陽明「良知」之義。有人問：「古人論性，各有異同，何者乃為定論？」陽明曰：

性無定體，論亦無定體，有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。總而言之，只是一個性，但所見有淺深爾。若執定一邊，便不是了。性之本體原是無善無惡的，發用上也原是可以為善，可以為不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。譬如眼有喜時的眼，有怒時的眼，直視就是看的眼，微視就是覷的眼。總而言之，只是這個眼，若見得怒時眼，就說未嘗有喜的眼，見得看時眼，就說未嘗有覷的眼，皆是執定，就知是錯。孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是，只是見得未精耳。眾人則失了心之本體。¹¹¹

此一「性無定體」之說，顯示陽明之說「良知」為造化本體，其陳義尚在其「性論」與「氣論」之上。故《傳習錄》載朱本思問：「人有虛靈，方有良知。若草木瓦石之類，亦有良知否？」陽明曰：

¹¹⁰ 梁氏雖曾謂以今日而論宇宙本體，不僅不可說，亦難知（見梁漱溟早年舊稿《人心與人生》，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷〈附錄〉，頁990-991）。然「不可說」與「難知」，不即表示無「問題意識」上之設論，或於成說時邏輯上之「應有」。以是亦並不妨礙今日論其思想，可有此設論。

¹¹¹ 同前註，頁115。

人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石為然，天地無人的良知，亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。風、雨、露、雷、日、月、星、辰、禽、獸、草、木、山、川、土、石，與人原只一體。故五穀禽獸之類，皆可以養人；藥石之類，皆可以療疾；只為同此一氣，故能相通耳。¹¹²

特在陽明後學，各家之於此義，有認、有不認，故未標為共同之說。然即在清初與清中，以此為本而通之於禪學者，於陽明學之流衍中，亦不少概見。¹¹³梁氏以此為其抉擇之途，由佛而儒，亦不過為一反向之作為；其途徑本即存在於中國舊有之學術發展中。

七、以「哲學」觀點建構中國現代認識論，形態之九：金岳霖、馮友蘭

梁氏與熊、牟二人之不同，顯示後人所概說之所謂民國初年以來之「新儒家」運動，其中不僅有偏向「宇宙構成論」與偏向「認識論」之差異；且亦涵括「反宗教」與「不反宗教」之兩種態度。然當時亦尚有一種「不完全」之儒家立場之哲學發展，則是強調「接著講而非照著講」之「新理學」；與此所述梁、熊、牟三人不同。其中重要之論者，有金龍蓀（岳霖，1895-1984）與馮芝生（友蘭，1895-1990）；而其所抉擇之途徑，則在延續「程朱」一脈之走向。

金龍蓀與馮芝生之所以為「接著講而非照著講」，就其基本之思惟而言，有一不同於「新儒家運動」中「陽明一脈」之提倡者之立場；此立場即：彼二人所關切之重點，非專在維護傳統之價值觀，而是以一嚴格義之「哲學」觀點，探索中國學術思想流衍中，屬於「哲學思惟」方面之價值目標、形態構成，與未來發展之可能性。故無論就詮釋「中國哲學史」之角度，或思考「形而上學」如何成

¹¹² 見王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，卷三，《語錄三》，頁107。

¹¹³ 關於此類會通之狀況，說詳拙作〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉，收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編，頁327-424。

爲一特定之民族價值觀，或抉擇自身一種哲學觀點而言，其立場皆係主張：在成爲「中國的」之先，必須是「哲學的」。¹¹⁴中國式之「義理之完整性」，無論「三教」中任何一方，對於彼等而言，皆僅有「是否可於當代哲學之環境中延續」之問題，而並無「必須延續某種既有之價值信仰」之焦慮。¹¹⁵此種態度，相對於堅持「中國本位文化」之其它論者，雖若二人之立場，無充足之完整性；然彼二人之努力，卻使「中國哲學」與「中國哲學史」之詮釋問題，於另一論域，可以參與於「西方當代哲學」之討論，而不必與所謂「儒學」整體之存廢相關。

而亦正是由於金龍蓀與馮芝生二人之觀點，乃是探測一種「接著講而非照著

¹¹⁴ 金龍蓀曾謂「每一文化區有它底中堅思想，每一中堅思想有它底最崇高的概念，最基本的原動力。」（參見金岳霖：《原道》，收入金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖全集》〔蘭州：甘肅人民出版社，1985年〕，第2卷，頁156）此一說法，使彼於討論「認識論」與「本體學」、「形而上學」（後二者，金氏稱之曰「元學」）時採取不同之態度。亦即是：論「道」的體系，確切是「中國哲學」，而非「哲學在中國」；論「知識」與「邏輯」，則皆是「知識論與邏輯在中國」而非「中國知識論與邏輯」。馮芝生對此之詮釋，謂金氏乃是將「現代化」與「民族化」融合為一（參見馮友蘭：《中國哲學史新編》，第七十八章〈中國哲學近代化時代中的理學（上）——金岳霖的哲學體系〉，收入馮友蘭撰：《三松堂全集》，第10卷，頁624-627）。馮氏此一詮論固是，然金、馮二人之所以得以此如此切割，本是基於彼等對於西方哲學之理解，故謂有此「民族化」之空間。於其建構觀點時，西方之「哲學」概念，仍是決定是否存在「中國立場」之基礎；就當代而言，無現代化之哲學，即無中國化之哲學。此點與「新儒家」之提倡者之立場，存在差異。

¹¹⁵ 金龍蓀曾說明自身對於「認識論」與「元學」態度之不同，謂「研究知識論我可以站在知識論底對象範圍之外，我可以暫時忘記我是人，凡問題之直接牽扯到人者我可以用冷靜的態度去研究它，片面地忘記我是人適所以冷靜我底態度。研究元學則不然，我雖可以忘記我是人，而我不能忘記『天地與我并生，萬物與我為一』。」（參見金岳霖：《原道》，收入金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖全集》，第2卷，頁156-157）又云：「知識底裁判者是理智，而元學底裁判者是整個的人。」（同上，頁157）於其論述中，決定元學之最高概念者，為「我」；而「我」與其它「類我者」，可以作出相同或不同之選擇。因此如一文化區形成一中堅思想，亦僅是事實如此，而非必然如此；其是否延續，亦必須視社會最終之價值觀之凝聚，而非可由「我」或一二「類我者」決定。因而於其論述中，「道」之所指，蓋僅是儒、道、墨等分享之概念，而由其自身於其中作出選擇。故可謂其焦慮，若有，亦係來自「自身抉擇生命價值」之思惟，而非「中國式之義理之完整性應如何延續」之難題。

講」之可能，¹¹⁶故以二人對於西方「近代哲學」中有關「知識」問題之理解而言，「接著講」之可能，必然止能是「局部的」、「立場的」，而非「整體的」與「系統的」。其中重要之一點，即是將「形而上學」乃至其它學科，與「認識論」，於論述中完全分隔。¹¹⁷此一態度，雖非將其自身，限制於一種「後牛頓時代」(post Newton era)科學家對於「自然哲學」(natural philosophy)所採取之一般立場；¹¹⁸然對於二人而言，「當代認識論」(contemporary epistemology)之重要，正在於其必須展現「科學知識」(scientific knowledge)所以可能之原因，而非僅是作為一種「系統」間之環節。因此科學之見解，即使非「真理」(truth)之全部，亦必是「真理」重要之一部。凡將「知識」問題推溯於「存有學」之預設，或於「價值傾向」主張一種立場，皆非屬於現代意義之「知識」問題。

然而，自另一方面言，亦由於「認識論」於當代論述中之可單獨處理、可部分底處理，故對於持論者而言，可有一種方便進行之策略；由此凸顯「當代認識論」議題之複雜性。於此，二人抉擇「實在論」(realism)；且於其中，傾向一種接近當時「新實在論」(new realism)者之主張。而若以此，回顧中國歷來之哲學，對二人而言，亦唯朱子之「理」「氣」論架構，於理論上，具有「可予接合」之發展意義；故特於朱子之說中，將其可注意之環節，提出討論。

金、馮二人之所以傾向「新實在論」，主要在於強調「共相」(universal)之「先在」；亦即：「共相」如止是經驗中之「普遍」而無從確認其性質，則即使一「知識」之命題，呈顯為「普遍」；亦非關乎「真理」。因而必須於邏輯之意義，承認「形式」(form)之客觀性與先在性，科學所建構者，始為一種趨向於「真實知識」之有效方法。然於另一方面，此一「形式」之客觀性與先在性，依「認識論」本身之確認，又必須承認其意義僅是「邏輯的」而非「獨立存在的」；否則即跨出「認識論」之範圍。因而於認識論中主張「實在論」(realism)，與將「實在論」發展成爲一種特殊形態之形上學理論，並非一事。金、馮二人之於「認識論」確認一種「實在論」之立場，卻於「存有學」之領域，接受傳統哲學

¹¹⁶ 「接著講而非照著講」，參見馮友蘭：《中國哲學史新編》，同前註，頁 602。

¹¹⁷ 參見金岳霖：《知識論·導言》，收入金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖全集》，第 3 卷，頁 1-18。

¹¹⁸ 關於牛頓對科學家之哲學觀之影響，參見前揭 Edwin Arthur Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Ch. 1, pp. 11-22；中譯本，愛德文·阿瑟·伯特撰，徐向東譯：《近代物理科學的形而上學基礎》，頁 11-21。

「道論」中之若干基礎觀點，以迴避「有神論」(theism)、「唯心論」(idealism)與「激進之唯物論」間之爭議，即是於另一論域，跨出「認識論」之範圍。而其所以於整體之哲學態度上，自認可以接軌程朱理學，亦正是因此。

金、馮二人之「接著」程朱理學，而談「新理學」或「當代中國哲學」，顯示朱子之「理一分殊」說，處於當代，即暫置其屬於「儒學」之其它部分勿論，亦仍具有一種未來性；可貢獻於未來之哲學發展。此一意見，與當時「唯科學主義」者之因強調科學知識之「實證性」，從而排斥「形而上學」，甚至排斥「整體哲學」之態度，可謂迥然有別。具有其屬於「中國當代哲學發展」，而非「傳統儒學發展」上之價值。

八、以「哲學」觀點建構中國現代認識論之其餘四類形態

中國現代哲學思惟中之「認識論」發展，除以上所述者之外，尚有四種相互差別之形態：一出自「激進之物質主義」；一出自以「新黑格爾主義」為參照之「新心學」；一出自以「心」、「物」之平等、對立為基礎，從而主張「心理」、「物理」應分立之說；一出自一種以「實證主義」之科學為信仰而建構之認識論態度。

第一類，所謂「激進之物質主義」，即是於「物質主義」中採取一最狹隘之定義，將一切可知、不可知之現象，亦并說為乃來自可互換之「質」、「能」。於其說中，不僅不主張有超越於「質」、「能」之實體存在；且謂凡「質」、「能」之變化，皆由一種「機械」之方式運作。而其立場，亦不接受其它認識論者，對於其立論概念之「貧乏」之質疑。持此一立場之學者，於當時為數頗多，成為一種「流行」之見；並不以何人為代表。然由於其信仰之「實證」觀，本是依據於科學之發展而為事後之承認與推衍，故持此意見者，即使對於科學所依據之「哲學基礎」本身之論述，亦多半為「依循的」，而非「批判的」；因而於「學說」之意義，並無重大進展。

總體而言，此一取徑之認識論態度，乃至其所以為「特殊」之點，反皆在彼對於心理現象、社會現象之一種延伸之解釋。唯以哲學之「系統性」而言，「激進之物質主義」本身，既僅屬一種態度，則在其同時接納「自然科學」與「社會科學」時，其所抱持之觀點與觀察，對於二者之所以能形塑其學之程序，必有所選擇；因而於其「論述思惟」建構之本身，亦多僅是「結合的」，而非真正屬於

「系統的」。¹¹⁹並無真正屬於「方法學」上之突破。部分學者，且將之發展成爲特定形態之「歷史唯物主義辯證主義」，並堅信其具有不可撼動之「真理性」。對於當時之社會改革者而言，此種特定之「社會主義」主張，蓋若具有一種等同於「科學」之說服力；故影響極爲普遍。

第二類，所謂「以新黑格爾主義爲參照之新心學」，其提出者，爲賀自昭（麟，1902-1992）。此一路向之於當時，亦具有若干之重要性。其要點，在於提示：「觀念論」之於西方近代哲學，亦係一可有之形態；並非不可以之作爲中國哲學於「新理學」之外，另一種「接者講」之可能。而彼所展現之接軌方式，則是參照「新黑格爾主義」（Neo-Hegelianism），以兼重「絕對理念」（the Absolute Idea）之客觀性，與展現於人之「精神」，如意志、情感、思想等之「主觀性」之論法，¹²⁰將程朱之「理學」，融入於陸王「心學」中。此一「融入」之法，即以「絕對體」（the Absolute）之概念，詮釋朱子之「理先」義，與「理體」之論；由此將「理」與「心」，於根源義，合之爲一。¹²¹而於另一面，則依「新黑格爾主義」論者之

¹¹⁹ 關於一般性之「歷史主義」（historicism）乃至「歷史運命論」之方法學缺失，參見 Karl Raimund Popper（1902-1994），*The Poverty of Historicism*（London: Routledge & Kegan Paul, 1957）。中譯本，〔英〕波普爾撰，李豐斌譯：《歷史定論主義的窮困》（臺北：聯經出版事業公司，1981年）；卡爾·波普爾撰，何林、趙平譯：《歷史主義貧困論》（北京：中國社會科學出版社，1998年）。

¹²⁰ 關於賀氏所受當時「黑格爾主義」（Neo-Hegelianism）學者如格林（Thomas Hill Green, 1836-1882）、魯一士（Josiah Royce, 1855-1916）之影響，及其經歷，參見賀麟：《五十年來的中國哲學》（1945）（上海：上海人民出版社，2012年）。

¹²¹ 賀氏於論近代之「唯心論」時云：「心有二義：一，心理意義的心；二，邏輯意義的心。邏輯意義的心即理，所謂『心即理也』。心理的心是物，如心理經驗中的感覺幻想夢囈思慮營為，以及喜怒哀樂愛惡欲之情皆是物，皆是可以幾何方法當作點線面積一樣去研究的實物。普通人所謂『物』，在唯心論者看來，其色相皆是意識所渲染而成，其意義、條理與價值，皆出於認識的或評價的主體。此體即心。一物之色相意義價值之所以有其客觀性，即由於此認識的或評價的主體有其客觀的必然的普遍的認識範疇或評價準則。若用中國舊話來說，即由於『人同此心，心同此理』。離心而言物，則此物實一無色相，無意義，無條理，價值之黑漆一團，亦即無物。故唯心論一方面可以說是將一般人所謂物觀念化，一方面，也可以說是將一般人所謂觀念實物化。被物支配之心，必亦物，能支配心之物，物亦心也。而心即理也的心，乃是『主乎身，一而不二，為主而不為客，命物而不命於物』（朱熹語）的主體。換言之，邏輯意義的心，乃一理想的超經驗的精神原則，但為經驗行為知識以及評價之主體。此心乃經驗的統攝者，行為的主宰

意見，於「認識論」上，傾向主張「直覺」之法，與「理智」之法，乃各適其用而不相悖；「形式之分析與推論」、「矛盾思辨法」與「直覺」，乃任一哲學家所不可或缺。¹²²

者，知識的組織者，價值的評判者。自然與人生之可以理解，之所以有意義，條理，與價值皆出於此心即理也之心。故唯心論又嘗稱為精神哲學，所謂精神哲學，即注重心與理一，心負荷真理，理自覺於心的哲學。大凡最重要最根本的東西，在認識的程序上，每每最後方為人發現。自然律的發現，已經是人與自然接觸很久以後的事。人格，心，理精神的發現，也是人類生活進化很高的事。由物質文明發達，哲學家方進而追問征服自然，創造物質文明的精神基礎——心；由科學知識發達，哲學家方進而追溯構成科學知識的基本條件——具有先天範疇的心。故唯心論是因科學發達、知識進步而去研究科學的前提知識的條件，因物質文明發達而去尋求創物質文明、駕馭物質文明的心的自然產物。故物質文明與科學知識最發達的地方或時代，往往唯心論愈盛，當一個國家只知稗販現成的科學知識，只知崇拜他人的物質文明，為之作被動的傾銷場時，當然無暇顧及構成科學知識的基本條件，和創造並駕馭物質文明的精神基礎，則此國家尚未達到精神的獨立與自覺，而其哲學思想之尚不能達到唯心的階段，自是必然而無足怪。譬如，原始人或原始民族，穴居野處，生活簡單，用不著多少工具，故不感覺物的重要，更不感覺制取物的心的重要。而他們無思無慮受本能或自然環境支配而活動，亦不感覺具有理想和評價力量的心的重要。在此情形之下，唯心的思想絕不會發生。換言之，無創造物質文明、駕馭物質文明的需要，無精神上的困難得征服的自然人，決不會感覺精神的重要，決不會發生唯心的思想。嚴格來，心與物是不可分的整體。為方便計，分開來說，則靈明能思者為心，延擴有形者是物。據此界說，則心物永遠平行而為實之兩面：心是主宰部分，物是工具部分。心為物之體，物為心之用，心為物的本質，物為心的表現。故所謂物者非他，即此心之用具，精神之表現也。姑無論自然之物，如植物，動物，甚至無機物等或文化之物，如宗教哲學藝術，科學道德政等，舉莫非精神之表現，此心之用具。不過自然之物乃精神之外在化，乃理智之頑冥化，其表現精神之程度較低，而文化之物乃精神自覺的活動之直接產物，其表現精神之程度較高罷了。故唯心論者，不能離開文化或文化科學而空談抽象的心。若離文化的陶養而單講唯心，則唯心論無內容，若離開文化的創造、精神的生活而單講唯心，則唯心論無生命。故唯心論者注重神游冥想乎價值的寶藏，文化大流中以擷英咀華取精用宏而求精神的高潔與生活之切實受用，至於系統之完成，理論之發抒，社會政治教育之應用，其餘事也。如是則一不落於戲論的詭辯，二不落於支離的分析，三不落於驚外的功利，四不落於蹈空的玄談。」參見賀麟：〈近代唯心論簡釋〉，收入賀麟撰：《哲學與哲學史論文集》（北京：商務印書館，1990年），頁131-133。

¹²² 參見賀麟：〈宋儒的思想方法〉，收入賀麟撰：《哲學與哲學史論文集》，頁175-200。

第三類，所謂「以『心』、『物』之平等、對立為基礎，從而主張『心理』、『物理』應分立之說」，其倡議者為張君勱。張氏之於哲學系統，主張「二元」，有一並不同於當時流行之「柏格森主義」者，在於：柏格森之於宇宙構成論，主張「物質」之外別有「生命之力」，乃為對抗「物質主義」之獨斷，藉以挽救「演化論」之衝擊下，「精神價值」之危機；故於其信念中，仍認為「形而上學」上之「合一原理」為可能。¹²³張氏之經由譯介英國哲學家喬特（Cyril E. M. Joad, 1891-1953）之說，而自為發揮之義，則在企圖揭示：以哲學之現況言，非唯「唯物」之說，不足以概「心」；「唯心」之說，亦不足以概「物」。而其所以各得理而難於通說者，實因「心」、「物」乃根本二元，不僅分立，抑且無涉；故於認識論中，亦應依據「心」、「物」之「平等二元」義，將議題所涉及之「心」、「物」因素，重新理解、重新定義，勿令糾纏。如是，則屬於人心自由之理，非「論理」所能說明者，與物變中之因果之理，可由「論理」而詮解者，可以兩利而俱存。¹²⁴

張氏之「分立」說，依其自言，乃兼取柏格森之論「生」與「心」，與懷德海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）之分析「自然界」，將之冶於一爐。此一「合一」之論法，是否於事實可能？是否與其所自為之說「相關」？張氏皆無嚴密之解說；故亦無得而詳論。然如以張氏所論說，與其於人生觀之議題，亦主張「儒家義理立場」之綜合形態為論，並取與熊十力晚年之所更義，兩相參照，則可見：對於當時唱言「儒家哲學」之學者而言，如何配合「演化論」之宇宙觀，以完成人生哲學中「道德與知識應於『真理』之意義合一」之需求，無論於「宇宙構成論」與「認識論」，皆有其立論上不易解決之難題。

¹²³ 柏格森之是否為終極之「二元論」，學者之主張頗有不同。德勒茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）分析柏格森有關「認識論」之論述，謂其說乃強調「直覺」使人超越經驗之狀態（the state of experience），而接近經驗之條件（the conditions of experience）；謂「性質差異之各種傾向」，為產生人所認識之事物而相互連結，故愈形分化之經驗，自另一面言，亦於另一時刻，重新匯聚。以是主張柏格森之二元論，應止是一導致「一元論」（monism）重構之時刻（論詳 Gilles Deleuze, Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam, *Bergsonism* [New York: Zone Books, 1991], pp. 27-29；中譯本，吉爾·德勒茲撰，張宇凌、關群德譯：《康德與柏格森解讀》[北京：社會科學文獻出版社，2002年]，下編，頁115-116）。參見拙作〈中國現代哲學思惟中之演化論議題〉。

¹²⁴ 參見張君勱：〈喬特《心與物》譯序〉（1928），收入張君勱撰，程文熙編：《中西印哲學文集》（臺北：臺灣學生書局，1981年），上冊，頁86-116。

第四類，所謂「以『實證主義』之科學為信仰而建構之認識論態度」，其主張者，為當時以胡適之為首之「唯科學主義」之西化論者；而於「認識論」具體成說者，則為後期之王撫五（星拱，1887-1949）。

所以謂此一立場之成說，乃成於後期之王撫五，係因胡適之之倡導一種取「實證主義」與「實用主義」相結合而成之認識論態度，其基本立場，實乃建立於「可實證之真理」與「可實驗之真理」之分別上；故以前者之獲得，歸功於科學於近代之突破與進展，而以後者之可由經驗累積，認同「實用主義」中「工具主義」之所主張。¹²⁵然胡氏本人對於「實用主義」之哲學基礎，乃至其所宣示於二者間之勾連，如何於「認識論」中建構，並無哲學底認知。因而「科學與玄學論戰」之後，無論主張「人生觀來自人之直覺，非科學所可涵蓋」之一方，或「科學足以建構合理之人生觀」之一方，皆必須深化其自身之理論基礎；張君勱與王撫五，即各自代表一種努力，而亦皆有所進展。

對於尊信「實證科學」之論者而言，必須重回一種「科學」與「哲學」關係之討論；其屬於「實用主義」之部分，如無法連結，即必須割捨。王撫五之後論，所以較之胡適之之說，更有「取論」之價值者，在此。

王撫五後期，發展其說之主要取徑，在於逐漸認知所謂「科學實證」所需之哲學預設；與其詮釋現象，於「真理」義之有限性。因而不復因反對「形而上學」，遂并一切「哲學」之合理討論亦皆揚棄；如早期「科玄論戰」時主張「科學」一派之部分學者所宣示。而於其所選取之立場中，最要之觀點有二：其一即是將「實證科學」發達後「哲學」應有之改造，定位為即是「建構一種近代意義之『科學之科學』」；其中「實證」為根本之基礎。其次，則是主張科學雖無從解決「藝術」與「倫理」之全部問題，然「美學」之討論，亦應以「科學之方法」研究美術之普遍原理；「倫理學」之討論，亦應以科學所建構之「物我觀」與「因果律」為其不可違逆之原則。「科學」仍是處於建構二者之基礎地位。¹²⁶

¹²⁵ 參見王星拱：《科學概論》（上海：商務印書館出版，1930年；武漢：武漢大學出版社，2008年）。

¹²⁶ 丁在君（文江，1887-1936）序王撫五書，以胡適之所云「哲學是假科學，科學是真哲學」之語為言，指稱科學方法於知識界內為萬能，因而謂撫五書中所言之「科學」，範圍仍應擴大（參見王星拱：《科學概論》，序頁1）。此一「不意在批評」之批評，顯示撫五已從「唯科學主義」之藩籬中脫身，而丁氏則未。

九、以「哲學」觀點建構中國現代認識論所展示之意義

以上所述，為中國現代哲學思惟中之「認識論」議題，及其論述之推進過程中，所凝聚形成之各式重要觀點。若以「思想史」與「學術史」之觀點論，其展示之意義，約可歸納為以下數點：

一、科學之發展，本有其哲學基礎；發展科學，依理論而言，無從排斥哲學。因強調「實證」之立場，從而反對「形而上學之建構」為可能，亦係一種哲學立場。

二、近代科學若干理論，衝擊宗教之「創造論」，亦造成「激進之物質主義」之流行。然生物之演化論，即使如達爾文主義，亦不等同宣示「物質主義之宇宙構成論」為唯一之可能；亦不為任何形態之「社會演化論」背書。

三、「東方思想」並非無其哲學之基礎，亦非相對於「西方」，於任一論域皆屬落後。中國儒學之社會性與政治性，與其哲學建構之合理性，非屬一事。「中國哲學史」之詮釋，其所可為「現代學術」接受之立論點，對於理解中國學術史、思想史與一般史，皆具有極為重大之意義。

四、哲學依「理性論述」建構，既不受限於「民族」與「語言」，亦不由「文化習性」所支配。中國哲學語境中之「三教」，具有重大之豐富性、資源性，亦含藏極為複雜之哲學論辯與對話；因此具有啟發性。中國哲學之未來，並非無建立其自身發展脈絡之可能。

五、「演化論」與「認識論」為中國民國以來純哲學問題之主要焦點，有其立論上不易解決之困難；此點就議題而言，無「中國性」。然中國利用其思想資源，亦可能有其發展之獨特脈絡。

六、以「演化論」而言，中國因有儒、道之「氣化論」，與佛教之「惑業流轉」之說，相對而言，衝擊較少；故儒、佛交涉後之發展，困難較輕。至於「認識論」，則雖有康德「批判論」之參考，乃至運用「唯識學」所作之梳理，藉以澄清各議題間之關係，然仍難有可為學界所共同接受之結論。然即就目前所可觀察者分析，民初以來之發展，包括中國哲學之歷史詮釋，與中國哲學之系統詮釋，皆顯示「中國思想」，未來仍具有突破東、西哲學「共同僵局」之可能。

七、「價值」問題，為現代文明中，重要性不亞於「知識」問題之一項；亦仍為二十一世紀東、西智識界，所必須認真對待，並試圖加以解決之問題。中國之「現代化」，不能忽略此一問題之複雜性；亦不能為此問題遽下結論。

總合而言，中國現代哲學思惟中之「認識論」議題，雖集中於特定焦點，無法涵蓋所有，亦不足以據此思惟「文明問題」之整體；然對於中國而言，未來應如何進一步討論此一議題，卻有其必然將持續進行之需求。

引用文獻

- 太虛：〈《能斷金剛般若波羅密多經》釋〉，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第3卷，北京：宗教文化出版社，2005年。
- ____：〈生命之起源〉，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第3卷。
- ____：〈法性空慧學概論〉，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第7卷。
- 王夫之：《思問錄外篇》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第12冊，長沙：嶽麓書社，1996年，一版二刷。
- ____：《相宗絡索》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第13冊。
- 王守仁：《傳習錄》下，收入王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，上冊，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王星拱：《科學概論》，上海：商務印書館出版，1930年；武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 王國維：《紅樓夢評論》，收入王國維撰，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，2009年，第1卷。
- ____：《靜安文集》，收入王國維撰，謝維揚、房鑫亮主編：《王國維全集》，2009年，第1卷。
- 印順：〈敬答議印度佛教史——敬答虛大師〉，收入釋印順講：《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版。
- ____：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981年。
- ____：《印度之佛教》，臺北：正聞出版社，1990年，四刷。
- ____：《佛在人間》，臺北：正聞出版社，1992年，修訂一版。
- ____：《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1993年，五刷。
- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，收入牟宗三撰：《牟宗三先生全集》，第20冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 艾思奇主編：《辯證唯物主義歷史唯物主義》，北京：人民出版社，1961年。
- 伯特撰，徐向東譯：《近代物理科學的形而上學基礎》，北京：北京大學出版社，

2004年，二刷。

吳曉明：《形而上學的沒落——馬克思與費爾巴哈關係的當代解讀》，北京：人民出版社，2006年。

汪孟鄒編輯：《科學與人生觀》，上海：亞東圖書館，1925年；收入民國叢書編輯委員會編：《民國叢書》第一編，第3冊，上海：上海書店出版社，1989年，據民國十四年亞東圖書館本景印。

波普爾撰，李豐斌譯：《歷史定論主義的窮困》，臺北：聯經出版事業公司，1981年。

_____，何林、趙平譯：《歷史主義貧困論》，北京：中國社會科學出版社，1998年。

金岳霖：《原道》，收入金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖全集》，第2卷，蘭州：甘肅人民出版社，1985年。

_____：《知識論·導言》，收入金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖全集》，第3卷。

韋伯撰，孫傳釗譯：《韋伯論大學》，南京：江蘇人民出版社，2006年。

張君勱：〈喬特《心與物》譯序〉，收入張君勱撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，上冊，臺北：臺灣學生書局，1981年。

梁漱溟：〈究元抉疑論〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，濟南：山東人民出版社，1989年，第1卷。

_____：〈自述思想之再轉再變〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷。

_____：〈我早年思想轉變的一大關鍵〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷。

_____：〈發願文〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷。

_____：〈補記熊十力先生之為人及彼此交游之往事〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷。

_____：〈儒佛異同論〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷。

_____：〈讀熊著各書書後〉，收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，第7卷。

- _____：《東西文化及其哲學》，北京：財政部印刷局，1921年；收入民國叢書編輯委員會編：《民國叢書》第一編，第4冊，據商務印書館1923年本景印；收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，濟南：山東人民出版社，1989年，第1卷。
- _____：《東方學術概觀》，成都：巴蜀書社，1986年；收入梁漱溟撰，中國文化書院學術委員會編：《梁漱溟全集》，濟南：山東人民出版社，1989年，第7卷。
- 梅依撰，張志強譯：《海德格爾與東亞思想》，北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 梯利撰，葛力譯：《西方哲學史》，北京：商務印書館，1995年。
- 章炳麟：〈辨性上〉，見章炳麟：《國故論衡》下卷，收入章炳麟撰：《章氏叢書》（正、續編合訂本），臺北：世界書局，1958年；正編據浙江圖書館1919年刻本景印，續編據成都薛氏崇禮堂1943年刻本景印。
- _____：〈俱分進化論〉，見章炳麟：《太炎文錄·初編》，《別錄》卷二，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊。
- _____：〈建立宗教論〉，見章炳麟：《太炎文錄·別錄》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊。
- _____：《齊物論釋》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，上冊。
- _____：《民國章太炎先生炳麟自訂年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1980年。
- 郭穎頤撰，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義（1900-1950）》，南京：江蘇人民出版社，1995年。
- 陳序經：《中國文化的出路》，收入民國叢書編輯委員會編：《民國叢書》第三編，上海：上海書店出版社，1991年，第39冊，據商務印書館1934年版景印。
- _____：〈全盤西化論〉，收入陳序經撰，余定邦、牛軍凱編：《陳序經文集》，廣州：中山大學出版社，2004年。
- 賀麟：〈宋儒的思想方法〉，收入賀麟撰：《哲學與哲學史論文集》，北京：商務印書館，1990年。
- _____：〈近代唯心論簡釋〉，收入賀麟撰：《哲學與哲學史論文集》。
- _____：《五十年來的中國哲學》，上海：上海人民出版社，2012年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，收入馮友蘭撰：《三松堂全集》，第10卷，鄭州：河南人民出版社，2001年。

- 黃宗羲：《明儒學案》，收入黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第 7-8 冊，杭州：浙江古籍出版社，2005 年。
- 熊十力：《體用論》，北京：中華書局，1994 年。
- _____：《乾坤衍》，收入熊十力：《體用論》，北京：中華書局，1994 年。
- _____：《十力語要》，北京：中華書局，1996 年。
- _____：《新唯識論》，北京：中華書局，1999 年，三刷。
- _____：〈船山學自記〉，見熊十力：《心書》，收入中華書局本《新唯識論》，北京：中華書局，1999 年，三刷。
- _____：《新唯識論》，收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 1 卷，武漢：教育出版社，2001 年。
- _____：《新唯識論》（文言文本），收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 2 卷。
- _____：《十力語要》，收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 4 卷。
- _____：《乾坤衍》，收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 7 卷。
- _____：《體用論》，收入熊十力撰，蕭萇父主編：《熊十力全集》，第 7 卷。
- 劉定權：《破新唯識論》，收入熊十力：《新唯識論》（文言文本），中華書局本，〈附錄〉。
- 歐陽漸：〈心經讀〉，見歐陽漸：《竟無內學》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第 2 冊，臺北：新文豐出版公司，1976 年。
- _____：〈唯識抉擇談〉，見歐陽漸：《竟無內學·講錄》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第 2 冊。
- _____：《支那內學院院訓釋》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第 1 冊。
- 黎靖德輯：《朱子語類》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第 18 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 戴景賢：〈二十世紀上半世紀中國思想語境中之「啟蒙」、「反啟蒙」與其所凸顯之中國議題之複雜性〉。
- _____：〈中國現代「社會」概念之重構與其所帶動之「人性」觀念之改變及其後果〉。
- _____：〈中國現代哲學建構與宗教思惟發展中之儒釋交涉〉。
- _____：〈市鎮文化背景與中國早期近代智識群體——論清乾隆嘉慶時期吳皖之學之興起及其影響〉，《文與哲》第 13 期，2008 年 12 月，頁 219-270；收入戴景

賢撰：《明清學術思想史論集》下編，香港：中文大學出版社，2012年。

_____：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉，《文與哲》第16期，2010年6月，頁283-366；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編，香港：中文大學出版社，2012年。

_____：〈中國現代哲學思惟中之演化論議題〉，宣讀於《第四屆世界中國學論壇》，上海，2010年11月6-8日；刊登於《文與哲》第19期，2011年12月，頁391-478。

_____：〈論王船山性理思想之建構與其內部轉化〉，原刊《文與哲》第17期，2010年12月，頁297-391；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編，香港中文大學出版社，2013年。

_____：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，原刊《文與哲》第18期，2011年6月，頁429-514；收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編。

_____：〈錢賓四先生所關注之時代問題與其學術取徑〉，收入戴景賢撰：《錢賓四先生與中國現代學術》，香港：中文大學出版社，2014年。

_____：〈論清代義理思想發展之脈絡與其形態〉，收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編。

_____：〈王船山動態哲學中「目的性」思惟之削減及其所形塑之倫理學與美學觀點〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱與其道器論之發展》上編。

吉爾·德勒茲撰，張宇凌、關群德譯：《康德與柏格森解讀》，北京：社會科學文獻出版社，2002年。

愛因斯坦：〈論伯特蘭·羅素的認識論〉，收入愛因斯坦撰：《愛因斯坦文集》（增補本），第1卷，北京：商務印書館，2009年，二版五刷。

羅素撰，賈可春譯：《意義與真理的探究》，北京：商務印書館，2009年。

Burt, Edwin Arthur. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1980.

Dell'Oro, Regina. *From Existence to the Ideal: Continuity and Development in Kant's Theology*. New York: Peter Lang, 1994.

England, Frederick Ernest. *Kant's Conception of God: A Critical Exposition of Its Metaphysical Development*, together with a translation of the *Nova Dilucidatio*, London, UK: George Allen & Unwin Limited, 1929.

- Förster, Eckart. *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus Postumum*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000.
- Gilles Deleuze, Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam, *Bergsonism*. New York: Zone Books, 1991.
- Giovanni, George Di. "Translator's Introduction," in Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, translated into English by Allen W. Wood and George Di Giovanni, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- Hu, Shih. "The Cultural Conflict in China" ,收入胡適撰,季羨林主編:《胡適全集》,合肥:安徽教育出版社,2007年重印,第36卷,頁383-393。
- Kwok, D.W.Y. *Scientism in Chinese Thought 1900-1950*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- Ma, Lin. *Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event*. New York & London: Routledge, 2008.
- May, Reinhard. *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1989; English edition, *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. London: Routledge, 1996.
- Neiman, Susan. *The Unity of Reason: Re-reading Kant*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Novack, George. "Positivism And Marxism In Sociology," <https://www.marxists.org/archive/novack>.
- Popper, Karl Raimund. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957.
- Russell, Bertrand. *An Inquiry into Meaning and Truth*. London, UK: George Allen and Unwin, 1950.
- Stalin, Joseph V. *Dialectical and Historical Materialism*, New York: International Publishers, 1972.
- Thilly, Frank. *A History of Philosophy*. New York : H. Holt and company, 1914.
- Weber, Max. *Max Weber on Universities: The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany*. translated, edited and with an introductory note by Edward Shils, Chicago and London: the University of Chicago Press, 1973.

Epistemological Developments in Modern Chinese Philosophy

Tai, Ching-hsien*

[Abstract]

One of the essential issues in modern Chinese philosophy during the first half of the 20th century is how to reestablish its foundations on epistemology. The nature of the subjects in discussion was mainly introduced and defined by the contemporary Western thinkers. For modern Chinese scholars, two major issues need to be addressed for the future development of Chinese philosophy: one is the presentation of a new metaphysical statement not contradictory with modern science, by which they are able to re-establish a value system and address the problem of modern civilization; the other is an overall examination of the impact of Western epistemology on Chinese philosophy. The introduction of Western epistemology to China encouraged contemporary Chinese scholars to rethink the difference between “value judgment” and “theory of knowledge,” which were two sides of the same coin in traditional Chinese philosophy, and to reconsider the meaning of Western empiricism as a branch of academic methodology. The aim of this study is to analyze some of the key philosophers who have taken part in the debates and offered their contributions. The thinkers discussed in the article include Wang Guowei (1877-1927), Zhang Binglin (1869-1936), Ouyang Jian (1872-1946), Taixu (1890-1947), Yinshun (1906-2005), Liang Shuming (1893-1988), Xiong Shili (1885-1968), Mo Zongshan (1909-1995), Zhang Junmai (Carsun Chang, 1887-1969), Jin Yuelin (1895-1984), Feng Youlan (1895-1990), He Lin (1902-1992), Hu Shi (1891-1962), and Wang Xinggong (1888-1949).

Keywords: Chinese Philosophy, Chinese intellectual history, modern Confucianism, modern epistemology, New Confucianism, modern Chinese history

* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

