



勤慎论丛

杭州师范大学学报200期文存·卷之四

现代儒学与浙东学术

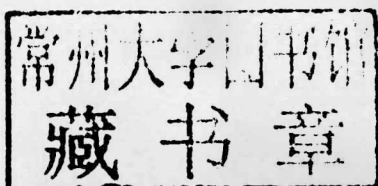
杭州师范大学学术期刊社 编

 复旦大学出版社



勤慎论丛

杭州师



现代儒学与浙东学术

杭州师范大学学术期刊社 编

图书在版编目(CIP)数据

现代儒学与浙东学术/杭州师范大学学术期刊社编. —上海:复旦大学出版社, 2012. 9
(勤慎论丛 杭州师范大学学报 200 期文存·卷之四)
ISBN 978-7-309-09218-9

I. 现… II. 杭… III. ①儒学-中国-现代-文集②浙东学派-文集
IV. ①B222. 05-53②B244. 995-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 216984 号

现代儒学与浙东学术

杭州师范大学学术期刊社 编
责任编辑/陈 军 方尚岑

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
上海华教印务有限公司

开本 890 × 1240 1/32 印张 9.125 字数 249 千
2012 年 9 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-09218-9/B · 442
定价: 28.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。
版权所有 侵权必究



“勤慎论丛”序

何 俊

作为人类知识生产的一个重要而庞大的部分,人文艺术与社会科学究竟应该以怎样的方式进行生产,应该获得怎样的支持,这原本好像是很清楚的事情,现在却成为越来越需要探讨的问题了。“勤慎论丛”仅仅只是杭州师范大学的一个学术出版项目,用于汇集文科教师独立而自由研究的学术论文,但其背后却也潜藏着我们对上述问题的些许思考与探索。

从上世纪末至本世纪初,中国的高等教育通过合并、升格、搬迁等一系列举措,实现了扩张性发展,完成了从精英教育向大众教育的转型,很大程度上满足了青年学子们上大学的愿望。但是,接踵而至的挑战仍然很大,甚至更为艰难,这就是如何使高等教育真正名副其实,让走进校园的学子们获得的教育真正称得上是“高等”。坦率地说,这一挑战对于杭州师范大学尤为艰难。

这种艰难来自于内外两个方面。在外部境遇上,由于中国的高等院校被分别归入从中央到地方的不同层次中,身份的差别决定了各种资源的差别,因而像杭州师范大学这样一所行政上隶属于中国高等教育梯状结构最低一层的市属地方性大学,其发展存在着境遇上的困难。当然另一方面,根本的困难是来自自身。杭州师范大学是在原杭州师范学院的基础上,整合了杭州其他七所大中专学校而发展起来的综合性大学,虽然经过努力,学校整体的办学质量获得了很大的提升,但薄弱的基础要变得厚重,显然是一个艰难的过程。

不过,世事总有它的另一面。梯状结构所带来的资源限制,通常



能够调动地方在自身可控的资源方面给予大的投入；而薄弱的基础则往往具有可增加厚重的可能。当然，一切的可能要变为现实都仰赖于人的自觉与自愿。所幸的是，杭州市委市政府下定决心要使自己唯一的大学能发展成与这个城市相得益彰的高等学府，因此不仅给地给钱给名额，造园起楼、买设备引人才，而且更期望学校能坚定不移创一流，坚韧不拔走新路。学校上下也众志成城，不甘于平庸，并将自己建设一流大学的努力形象地命名为“攀登工程”。

在这个工程中，包含了许多项目，学风建设、人才环境建设、师资队伍、科研平台建设……可想而知，这些项目几乎会涵盖学校建设的每个方面，从硬的到软的。其中，就有一个与“勤慎论丛”相关的项目，称作“人文社科振兴计划”。依常理讲，人文社会科学是一所综合性大学固有的基本内容，学校的各项正常工作必然会涉及它的建设与发展，校长叶高翔教授——一位由浙江大学的领导岗位被请来执掌杭州师范大学的凝聚态物理学家——为何还要提出专立此项目？而且校长一经提出，即获得学校党委肯定，并为全校教师认同呢？究其原因，不外于二：一是在高等教育的建设中，人们越来越意识到应该遵循人文社科自身的发展规律；二是对于杭州师范大学来说，人文艺术有着独特的意义。

其实，前者原本是一个常识，但在今天的高等教育中似乎已成为一个需要特别加以认识与阐明的事实了。20世纪以来，科学已成为现代知识系统的代名词，在中国尤其如此。然而不幸的是，人们似乎看不到科学的真正精神在于尊重面对的事实，以符合认识对象本身特性的方式获得与构建相应的认识，而是把追求真理的科学简单地化约为自然科学与技术的具体工作方式，并进而以之范导知识生产的所有领域。因此，在科学的名义下，知识领域中的艺术、人文与社会科学的建设面临着难以言说的窘境：明明意识到自然科学技术的那些生产方式与评价标准不能完全适用于自己领域的知识生产，却又自觉不自觉地、自愿或被迫挪用或变相挪用自然科学技术的生产方式与评价标准。结果，文科领域内的学者们日益眩目于各种各样的知识生产数据、考



评表格等量化指标,而对诸如历史与现实、人与自然、自我与社会等真实现象与问题的关怀销遁于自己所生产的所谓科学研究的泡沫中。事实上,这种窘境在中外高校中是共有的现象,但是杭州师范大学的一流建设希望能多少改变一点这样的窘境,具体的举措就是让文科走自己的路。

至于后者,则是由杭州师范大学的历史与未来决定的。学校的前身是清末科举废除后浙江于1908年兴办的官立两级师范学堂,其后演化为民国的浙江第一师范学校,直至1978年的杭州师范学院和现在的杭州师范大学。首任校长经亨颐先生虽然留学日本专修物理学,他本人也是近现代中国物理教育的先驱者之一,但他的办学理念在人格教育,所立校训是“勤慎诚恕”,高度重视人文与艺术教育对于人的培养的意义。唯此,浙江一师不仅成为五四新文化运动的重镇,而且也是中国现代艺术教育的起源地。秉承这一传统,杭州师范大学始终有着浓郁的人文与艺术氛围,这不仅与过去的杭州相映衬,而且更与杭州未来的愿景相吻合。因此,杭州师范大学希望自己成为“人文学堂、艺术校园”。

只是,对于艺术人文与社会科学,自然科学与技术早已成为一个强大的“他者”。人们希望摆脱这位“他者”的笼罩,成为自在的主体,但在追求这一目标时,却似乎早已陷入思维定式与路径依赖,以“他者”为依归,或随风起舞,或亦步亦趋。更何况,对于人文社科的知识生产而言,整个认知与评判系统并没有根本改变,虽然人们都已承认问题的严重。

尽管如此,“人文社科振兴计划”的设立终究为杭州师范大学的文科教师打开了一页可以仰望天空的天窗,可以让有心愿的人从这页天窗放飞自己的梦想。譬如,在依旧或者必须忙着搭建平台、组织团队、申请经费……以外,我们还觉得“人文社科振兴计划”应该充分肯定、支持、鼓励文科教师进行独立而自由的研究,为此特意取来校训中的前二字,设立了“勤慎研究项目”。按照经亨颐先生对校训的解释,“勤”就是孔子所讲的“学而时习之”、“好古敏以求之”、“学而不厌,



诲人不倦”。经先生深信《周书》所讲的“业广惟勤”，还有《韩子》所说的“业精于勤”。对于“慎”，经先生既取孔子对子张的回答：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。”又取孔子对子路的回答：“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。”并申言：“此虽不明言慎而曰惧，曰好谋，则慎之意也。”因此，“慎”实是严谨与智慧的统一。我们相信，一个秉持独立之精神与自由之思想的人文社科学者，在与流水线般的知识生产保持着某种距离、有点冷清甚至不免寂寞的状态下，如果还能真正生产出知识精品，唯有坚持“勤慎”二字。

原本希望，经过数年的努力，“勤慎研究项目”可以垒土成丘、集腋成裘，将大家的研究成果加以汇集，编成“勤慎论丛”。适逢以人文艺术为特色的《杭州师范大学学报》（社科版）今秋迎来第200期的纪念，这当然是一件值得庆贺的事情。同仁们建议，从《学报》的论文中精选一批论文，按照主题编成若干册，作为“勤慎论丛”的第一批，这些来自海内外学者、成于不同年月的知识产品，既可以作为对《学报》200期的庆贺，又呈现了“勤慎研究项目”的旨趣。这的确是一个两全其美的建议，而且毫无疑问，这是一批优秀的学术成果，它们为后续的“勤慎论丛”作了精彩的开端。

让我们共同努力！共同期待不断延续的精彩！

2012年教师节



目录



“勤慎论丛”序	何俊(1)
现代新儒学发展的轨迹	刘述先(1)
中国当代儒学复兴的形势与发展方向	吴光(14)
“性命”怎么和“天道”相贯通的	
——理学家对孟子核心概念的改造	杨儒宾(36)
儒家“止于至善”解	龚鹏程(61)
王者以道治天下	
——马一浮儒家古典名言的政治观	罗义俊(83)
马一浮的“六艺心统说”与儒家经学的哲学意涵:	
从“经典诠释”到“本体诠释”	〔美〕成中英(111)
马浮经学的本体诠释学	林安梧(123)
万物一体	
——阳明心学关于建构理想社会的一项理论表述 ...	吴震(137)
论王阳明中后期的隐逸情结及其进退之道	朱晓鹏(156)
朱舜水与明末思想	〔日〕荒木龙太郎著 钱明、钟莹译(171)



唐君毅、牟宗三的阳明后学研究	林月惠(185)
王充的天人之间	张立文(209)
朱熹心说再辨析	蒙培元(235)
叶适易学思想发微	蒋国保(249)
“工商皆本”与晚明儒家经济哲学的新突破 ——黄宗羲经济思想现代意义的再诠释	吴根友(267)
编选后记	朱晓江(282)



现代新儒学发展的轨迹

◎ 刘述先

作者简介:刘述先(1934—),男,江西吉安人,哲学博士。曾任美国南伊利诺大学哲学系教授、香港中文大学哲学系主任、教授,现任台湾“中央研究院”中国文哲研究所研究员兼政治大学讲座教授。著有《儒家思想与现代化》《黄宗羲心学的定位》等20多部专著、论文集,发表中、英文论文数百篇,是当代新儒家的主要思想代表之一。

1986年国家教委“七五”规划确定“现代新儒家思潮”为国家重点研究项目之一,由方克立、李锦全主持[1]。在这一冲击之下,台湾“中央研究院”中国文哲研究所在1993年也开始做“当代儒学主题研究计划”,每三年为一期。该项目现已更名,但研究仍在进行中[2]。海峡两岸展开了良性的学术竞争、交流互动,成绩斐然。从1986年到现在已超过20年,笔者是现代新儒学思潮的参与者与研究者,愿意在这里提出我自己的省思。

1987年9月在安徽宣州首次召开全国性会议。经过广泛讨论,首先确定了一个十人名单:梁漱溟、熊十力、张君勱、冯友兰、贺麟、钱穆、方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观。后来老一代又补上了马一浮,较年轻一代则加上了余英时、刘述先、杜维明,最后还补上了成中英。正因



为一开始大家对“新儒家”并没有一个清楚的概念,过去也很少有人用这一个词,所以澳洲学者梅约翰(John Makeham)认为,把“新儒家”当作一个学派,是 20 世纪 80 年代以后倒溯回去重新建构的结果,这种说法不不见地[3]。现代新儒学在 90 年代忽然成为显学,甚至在西方引起回响。白安理(Umberto Bresciani)出版了第一部全面介绍与研究这一思潮的英文论著[4]。他也接受前面提到的那份 15 人名单。这份名单虽不很理想,却是迄今为止海内外主流意见公认的名单。我就这一线索索,综合各家之说,提出了一个“三代四群”的架构[5]:

第一代第一群:梁漱溟(1893—1988)、熊十力(1885—1968)、马一浮(1883—1967)、张君勱(1887—1969)。

第一代第二群:冯友兰(1895—1990)、贺麟(1902—1992)、钱穆(1895—1990)、方东美(1899—1977)。

第二代第三群:唐君毅(1909—1978)、牟宗三(1909—1995)、徐复观(1903—1982)。

第三代第四群:余英时(1930—)、刘述先(1934—)、成中英(1935—)、杜维明(1940—)。

把这个架构与现代新儒家思潮的四波——从 1920 年开始,每 20 年为一波——发展配合起来,就可以把握到这一思潮的脉动。

首先要对所用的名言作一简要的概说。“儒家”一词有诸多歧义。“制度的儒家”(institutional Confucianism)随清廷的灭亡而终结;但“精神的儒家”(spiritual Confucianism)并没有死亡:先秦的孔孟是第一期,宋明的程朱陆王是第二期,当代新儒家是第三期,正是我们要讨论的对象。另外还有“政治化的儒家”(politicized Confucianism),自汉代以来的当政者即利用儒术统治天下,如今新加坡实行柔性的威权体制,还有相当吸引力;而“民间的儒家”(popular Confucianism),被社会学者认为乃是日本与亚洲四小龙(台湾、香港、韩国、新加坡)在 20 世纪 70 年代造成经济奇迹背后的真正动力之所在,现在还展现着巨大活力。这四者互相关联而有分别。很明显,我们的探索只能集中在“精



神的儒家”，特别是在哲学的方面。而前面提到的“现代新儒家”（Contemporary New Confucianism），是大陆流行的术语，取其广义的意思。台湾则流行“当代新儒家”（Contemporary Neo-Confucianism）一词，取其狭义的意思：熊十力是开祖，第二代是他的三大弟子唐君毅、牟宗三、徐复观，第三代是杜维明、刘述先、蔡仁厚等。两个概念和词经过这样清楚的界定以后，可以并行不悖，不会构成问题。

20 世纪 20 年代新儒家对五四运动作出回应；40 年代新儒家尝试创建自己的哲学系统；60 年代港台新儒家由文化的存亡继绝转归学术，为之放一异彩；80 年代海外新儒家晋升国际，倡议与世界其他精神系统交流互济。这便是现代新儒家思潮发展的指向。

就 20 世纪来说，20 年代是第一波，关键人物是梁漱溟与张君勱。梁漱溟被公认为是当代新儒家的先驱人物，但很少有人注意到，他的思想形成几乎与“五四”同时，其构思与著作《东西文化及其哲学》实始于 1919 年 6 月[6]。他 1920 年就在北大演讲，讲词在《北大日刊》连载发表，但未完成，也未定稿。此书 1921 年先由财政部印刷局付梓，但直到 1922 年由商务印书馆出新版，这才洛阳纸贵，名噪一时。他把问题放在整套文化哲学的架构下来考虑，认为人类基本上有三种意欲：西方文化是以意欲向前要求为其根本精神的，中国文化是以意欲自为调和持中为其根本精神的，印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的。虽然他年轻时最向往佛教的解脱道，但后来感觉到印度与中国文化有早熟之弊，于是才娶妻生子，作儒家的志业，为国家民族文化的持存而努力。他主张在现阶段，首先要毫无保留地全盘西化，但发展到一个阶段之后，西方那种专讲功利竞争的文化不免漏洞百出，就要转趋中国重视人际关系、社会和谐的文化。到最后人终不能避免生死问题，乃要皈依印度的解脱道。但梁漱溟并没有说明，这样的转变如何可以在实际上做得到。在“文革”时期，他展现了儒者的风骨。“文革”以后，出版《人心与人生》，又回到原来的观点，以为必须回归中国文化强调社会和谐的泉源。梁一生尊崇孔子。西方学者艾凯（Guy Alitto）著书论梁，书名《最后的儒者》[7]。等到他有机会在



1980年亲访梁时,梁却告诉他,佛家的境界比儒家更高,令他大为惊讶[8]。梁在事实上也决非最后的儒者,但他在1917年进北大教书,就说要为孔子、释迦说几句话。他所提出的观念尽管粗疏,但还是不能不肯定他为开风气人物的地位。

梁漱溟在《东西文化及其哲学》的附录中,转载了梁启超在《时事新报》发表的《欧游心影录》。一向倾慕西方文化的梁启超亲眼目睹一次世界大战后残破的欧洲,深深感觉到不可以把它作为我们的楷模。梁启超的观察不只启动了梁漱溟的文化思考,也激发了1923年的科玄论战[9]。张君勱与丁文江曾随同任公去欧洲。返国之后,在清华的一次演讲中,张君勱指出科学背后机械决定论的限制,而强调人生观要靠直觉,引起了丁文江的反击,好多学者均卷入论战,成为一时盛事。张君勱援引的资源是倭伊铿(Rudolf Eucken)与柏格森(Henri Bergson),丁文江则是马赫(Ernst Mach)与皮而生(Karl Pearson)。这场笔战的水平并不高,可谓情胜于理。张君勱过分强调人生观的主观性而不免受到攻击,被讥为“玄学鬼”。而丁文江辩论背后的立场其实是一套科学主义,并非科学本身。然而就当时的声势言,似乎支持科学一边的人数众多而占了上风。但事后检讨,张君勱的想法与做法,决不是反科学,而人生的意义与价值问题并不能由科学来解决。张君勱后来涉足政治,1949年后留学海外,成为海外新儒家的代表人物之一。

20世纪40年代是第二波,关键人物是冯友兰、熊十力、方东美^①。冯友兰是北大毕业生,曾受学于梁漱溟,虽未上过胡适的课,但应该有他《中国哲学史》的讲义。他也和胡适一样到哥伦比亚留学,但影响他最深的不是杜威的实用主义,而是新实在论。他以英文发表第一篇论文,解答中国为何不发展科学。认为西方文化外向(extrovert),东方文

① 我的英文书对他们的思想有比较全面的阐述,参 Shu-hsien Liu, *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy* (Westport, Conn. and London: Praeger Publishers, 2003), Chs. 3, 4, 5。



化内向(introvert),故中国文化不发展科学,是自动选择的结果,持论与梁漱溟相同。但他研究世界哲学,不再和梁一样推重柏格森的创化论,认为“直觉”(intuition)的观念模糊,无助于哲学系统的建构,而转趋新实在论的哲学分析。他的博士论文作天人损益、人生哲学理想的比较研究,讨论了十派不同的观点,广泛取材自东西哲学。他的同情是在孔子所倡导的儒家的中庸之道。

1923年冯束装回国。从1926年至1931年,他集中心力做中国哲学史的工作。《中国哲学史》两卷分别在1931与1934年出版,是中国哲学界的一件大事。冯受惠于胡适的新方法,但胡只在1919年出版了论古代中国哲学一卷,没法由他的著作看到中国哲学发展的全貌。冯的哲学史一出,立刻取代了胡的地位。胡乃谓冯所取为正统派的观点,冯也坦然受之、并无异议。冯书以孔子之前无私家著述之事,的确提升了孔子的地位。冯论先秦名家,以惠施合同异、公孙龙离坚白,比胡更细致。他最富原创性的说法是以新实在论的“共相”(Universals)阐释朱熹的“理”,其实大有问题,后来受到港台新儒家的严厉批评。《中国哲学史》由他的学生卜德(Derk Bodde)译为英文,在普林斯顿出版(1952年、1953年),直到现在还是标准的教科书,在国际上影响之大无与伦比。

但冯友兰从不以作哲学史家为满足。抗战军兴,在最艰困的情况下,冯出了他的《贞元六书》,用的是《易经》“贞下起元”的意思。1939年首出《新理学》,然后又出《新事论》《新世训》《新原人》《新原道》《新知言》,最后一书出版于1946年。《新理学》是他的哲学总纲。他的机巧在于吸纳了新实在论的概念对逻辑实证论之攻击形上学作出回应。逻辑实证论认为形式逻辑只是符号演算,缺乏内容,自然科学的规律则必须得到经验的实证。只有这二者有认知意义,传统形上学只是概念的诗篇,仅有情感意义,没有认知意义。冯友兰却认为他能够用没有内容的逻辑概念建构一个形上学系统,哲学之用在无用之用。他首先分别“真际”、“实际”。前者是抽象的、有普遍性,后者是具体的、有具体性。古代并没有飞机,但人能造出飞机,就必有飞机之



“理”。以此冯认为只要断述有物存在,则存在必有存在之“理”,这是他的第一个逻辑概念。其次,具体存在不能只有理,把抽象化为具体必有材质,故必有“气”,这是他的第二个逻辑概念。而存有不孤离,此处中国传统与希腊传统迥异,《易经》所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,道器相即,体用不离,“道体”是他的第三个逻辑概念。最后存有发展显示一个秩序,所谓“宇宙”,故“大全”是他的第四个逻辑概念。由此可见,科学研究实际,建立通则。哲学不能增益知识,故无用。但分析可以澄清我们的心智,提升我们的境界,进入超越的理念的领域,乃有所谓无用之用。

冯接着出《新事论》《新世训》二书。他主张共相是可以转移的,故现代化是有可能的。我们可以把西方文化有普遍性的部分转移过来,也可以把传统文化之中有普遍性的东西重新加以阐释,仍然可以有现代的意义。在《新原人》中,他提出四重境界说:人最初只能依赖“本能”,这一境界与禽兽没大差别;然而人知道计算利害,提升到“功利”境界;更高一层会牺牲小我,关注群体的利益,而进入“道德”境界;最后与宇宙道通为一,体证“天地”境界。《新原道》是他整个哲学系统的综述。《新知言》则对他的方法论有所阐释。这构成了他整个的哲学系统。

1947 年冯友兰在美国访问,朋友劝他不要回去,他却坚决返国。1949 年中华人民共和国成立。从 1950 年开始,冯不断写自白,彻底否定自己的哲学。他学习用新的马克思主义观点改写中国哲学史,但仍提议用“抽象继承法”,主张传统中有普遍性的东西,可以有现代的意义。

但因他不明白阶级斗争的原理,以至受到严厉的批判。到 1966 年,他忽然“憬悟”为何不站在“人民”的一边,乃参与了反孔的行列,得到毛与“四人帮”的认可,成为“梁效”写作班子的顾问。然而“文革”终于结束,邓小平拨乱反正,对外开放。1982 年冯到夏威夷参加国际朱熹哲学会议,亲口承认在“文革”时期未能“修辞立其诚”。此后他致力写《中国哲学史新编》,总共七卷。他以马克思主义的观点写



这套书,1992年第七卷《中国现代哲学史》单独在香港中华书局先行出版。他虽仍赞扬毛,却认为他晚年背离了自己的原则,“左倾”冒进,以至犯了严重的错误。冯自己则回返以前的观点,引张载“仇必和而解”,不赞成毛“仇必仇到底”的看法。当然,这套书已不可能有什么重大的影响。

《新理学》虽一出即获奖,然而冯在西南联大的同事贺麟却批评该书只有理气论,没有心性论,有严重的疏失;而他预言中国哲学的未来在“新心学”的建构[10]。但他自己并没有做这件工作,他的预言没有应验在大陆本土,却实现在港、台新儒家,而且来自一个想象不到的源头:熊十力——他比冯友兰大十岁,但起步迟,在社会上无藉藉名。早年参加革命,但民国肇建以来,军阀割据,他痛感革命不如革心,转向内在的精神世界。因谤佛而受到梁漱溟的斥责,但却不以为意。梁把他介绍到支那内学院,跟欧阳竟无(1871—1944)学唯识。两年之后,梁因志不在学术,要离开北大,乃荐熊以自代。熊十力乃于1922年入北大当讲师教唯识。他认真编讲义,三易其稿。后来发现唯识论把生灭与不生灭截成两片,难以自圆其说,乃归宗大《易》,造《新唯识论》,引起佛教界的挞伐。但他毫不在意,孤军奋战。到1944年商务出版《新唯识论》的语体文本,中国哲学会誉之为最富原创性的哲学论著,声名大噪。门下有唐、牟、徐诸人,被推尊为狭义当代新儒家的开祖。熊同意佛家的观察:世间现象刹那变动不居,不守故常。但世界的源头不能是佛家的“无明”,《易》所谓“生生之谓易”,要阐明“体用不二”之旨,不能不回到儒家的思想。《易》所谓“乾知大始”,乾谓本心,亦即大体。知者明觉义,非知识之知。乾以易知,而为万物所资始。提到一心字,应知有本心、习心之分。唯吾人的本心,才是吾身与天地万物所同具的本体。习心虚妄分别,迷执小己而不见性。孟子所谓“尽心、知性、知天”,回返吾人的本心,即已得万物之本体。相应于此,熊又作出性智与量智的分别。性智者,即是真的自己的觉悟,虽不离感觉经验,却不滞于感官经验而恒自在离系。它原是自明自觉,虚灵无碍,圆满无缺,故虽寂寞无形,而秩然众理已具,能为一切知识之



根源。量智者,即思量和推度,或明辨事物之理则,亦名理智,由此可以建构科学知识。此智原是性智的发用,然性智作用藉官能而发现,即官能得假之以自用。迷以逐物,而妄自有外,由此成习,外驰不返。熊又借《易》的“翕辟成变”来铺陈他的宇宙论。创造的天道“至诚无息,无时或已”。翕以成物,这本是创生的结果,但物化迷途不返,以至造成障碍。只有回返本心,自我净化,即用显体,体用不二。由于心物皆用,不是本体,故他一生坚拒唯心论与唯物论。熊喜欢借海水与沤的比喻来发明体用二者之间的关系。这是由证会把握的实得,由此而立形上学,不是经由理智通过科学研究所能建立的智慧。

熊十力既立内圣学,又进一步立外王学。他晚年著《原儒》(1956),发为非常怪异之论。他将儒学思想划分成为大同、小康(礼教)两派。认定孔子在50岁以后,决定消灭统治阶级,废私有制,而倡天下为公之大道,始作六经,以昭后世,不幸为后世奴儒窜乱,于是真相不明。《易》乾谓“群龙无首”,即是民主主义。《春秋》根据《易经》而作,述三世义:“据乱世”、“升平世”、“太平世”,最后国界、种界,一切化除,天下一家。礼的方面则独取《礼运》《周官》,“均”、“联”即为民主与社会主义开先路。他不只斥《公羊》与《繁露》说三世,专就君臣恩义立论,并斥孟子为孝治派。说法多胸臆之见,得不到学者乃至亲炙弟子的支持。或谓熊趋炎附势,曲学阿世,这是缺乏根据的诬枉。他沉浸在自己构画出来的乌托邦理想之中,建构一套思想引导时政,却受到当局的漠视。熊在人民共和国肇建之后,正因为缺乏影响力,被容许著书,印少量流通。据说他没有写过自白书,但还是逃不过文革的灾难,遭到红卫兵凌辱而死。

抗战时期,与熊交好,另一位特立独行的人物是方东美。方年轻时留学美国,一度喜好实用主义、新实在论,后转趋柏格森、怀德海(A. N. Whitehead)而回归柏拉图。抗战军兴,其藏书存稿尽失。1937年通过中央广播电台,向全国青年宣讲中国先哲的人生哲学,并在重庆受到印哲拉达克里希南(S. Radhakrishnan)的激励,矢志以英文著述中国哲学。1976年巨著 *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its*