

民國叢書

第三編

• 5 •



序言

賀麟著

在中國，特別在八年多抗戰時期的中國，不僅是物質方面的交通不便，即精神方面的交通似乎也很不方便。即以中國哲學界而論，有的人著成了書，但迄沒有印行。有的人雖有了書出版，但或因淪陷在上海或香港，無法運來內地，或因在這一城市出版的書刊，銷行只限於這一城市附近一帶，無法銷行到別的城市。又如中國哲學會在抗戰前兩三年內，每年舉行年會一次，宣讀論文，討論問題，頗有自由交換意見切磋辯難的機會，而在八年來的抗戰期中，除了二十八年的夏天，在昆明舉行了一次規模很小的年會外，迄今未能舉行第二次年會。總之我們很難有機會彼此互相關道同時代的別的人在哲學方面的努力和成就。

我很欣幸在中國哲學界這樣隔閡的情況下，我個人比較多有機會得讀中國現時哲學上的許多著作，並得與中國哲學界許多人士晤談領教。因此出版家要請我寫一冊「當代中國哲學」我便欣然應允了。本冊裏所提到幾十位在中國哲學上有貢獻的人，除開極少數業已死去的，如康有為、譚嗣同、章太炎等，其餘的人，或是我所親炙的前輩，或是在北平或昆明的哲學討論會中，我聽過他們的演講，與他們討論辯難過哲學問題的同道，或是與我見過面通過信討論過哲學的朋友。篇中對於他們的哲學思想的敘述，固然表示我對於他們的著作之客觀地同情地了解，同時亦即

表示我在學問思想上曾受過他們的益處，藉這裏的篇幅略表我對他們的感謝和敬佩之忱。雖然篇中有幾處，我曾對於有幾位先生的思想，約略加了幾句極簡陋的批評，這並不表示我對他們缺乏同情的理解和重視，這些批評，只表示我對他們的思想有了批評的興趣和批評的反應，我相信他們即使不接受我的批評，但至少會有寬容我的批評的雅量。

中國傳統的著述家有一個錯誤而不健全的態度：就是他們對於同時代的人的思想學術，不願有所批評陳述。他們以為評述同時代的人的著作，容易陷於標榜與詆毀——標榜那與我感情相得利害相同的人，詆毀那與我感情不洽利害相違的人。他們要等着同時代的人死去之後，然後再加評論，這叫做「蓋棺論定」。記得有一位著「中國近三百年學術史」的朋友，在他這書中對於那時尚活着的章太炎，一字不提，雖然他與章太炎並無私交，而那時章氏年已老邁，他在中國學術史上的地位已相當確定。一直到他這書業已出版後，章太炎才逝世，於是他等着章氏逝世之後，方特別著一篇長文，講述章氏在中國學術上的貢獻。這種態度我認為是錯誤的，不健全的。第一，這種態度假定著述家評述時人只有標榜與詆毀兩途，沒有其他合理的持中平正的路途，如同情的了解，客觀的欣賞，善意的批評等等，這未免自貶著述家的人格。殊不知，評論時人，抱超然的無關利害的態度雖較之評論古人為難，卻應勉力予以提倡鼓勵的。第二，堅執「蓋棺論定」之說，亦嫌失之狹隘偏執，因為有許多人未蓋棺而論已定。又有許多人已蓋棺了千百年，而議論紛紜，猶不能定若偏執「蓋棺論定」之說，誤認對於同時代的活着的人，社會上絕無確定的公論，根本否認「與

論「時論」的公正性，尤屬偏激。且評論之公不公，定不定，須視其評論之出發，是否基於理性，有無證據決不應以上理方面的死或活為標準。第三，這種不評述時人的著作的態度，大有妨害學術思想的進步，因為一個著作經人評述之後，可以多引起世人的注意，促進學術思想的自由交換流通。而著述者本人經過評述者的批評或鼓勵後，也可以使他加以改進和愈益努力。所以評述時人著作，實有鼓舞玉成，使學術空氣濃厚並進步的好處。尤其我們應了解著作家的心理，他的著作出版後，他不怕別人的批評或攻擊，他最怕的是他的著作如石沉大海，無人理會，所以評論時人的著作，不怕率直無忌，公開批評指斥，而最切戒的，是不寫成文字公開評論，而但於背後說長道短，私自發出些偏狹嫉刻，不負責任的詆毀。

我自信本書對於時人的哲學著作，搜羅相當的廣，我尤其要感謝北大哲學系講師石峻和任繼愈兩先生，供給了我不少的材料。但我們所未曾讀到的哲學著作，當然還是很多。即就我們所讀過的著作而論，我們在本籍中的評述，或亦不免有欠公允，不能令人滿意的地方。除表示歉意外，只希望不久我們中國哲學界也可以採取英美德等國刊行「當代哲學家自述集」的辦法，各人自述各人的哲學思想，庶可彌補本書的遺憾了。記得張東蓀先生在抗戰前即曾提倡過編輯中國當代哲學家的自述集，希望在抗戰勝利後不久的將來，可以實現。

此外我還須表示一點歉意的，就是中國哲學界有一些人哲學造詣很深，境界很高，講授哲學成績很好，但因他們平日不立語言文字，使我們無得而稱焉。此外還有許多非哲學界的人士，他們

對於哲學的興趣，很濃，見解很高，有時以新穎有趣之思想和文筆，發揮為非專門性的著作，有時他們自己身體力行，發為事功。我們除於「時代思潮的演變與批判」一章，曾概括提到一點外，因限於體裁，殊以未能略加表揚為歉。又近年來有幾個大學哲學系的講師助教研究生，和哲學編譯機關的哲學編譯員，很有不少富於哲學思想和研究興趣的有希望的人才，我希望十年後，有人再寫「當代中國哲學」時，他們中有許多人都會佔很重要的地位。總之，須知本篇挂漏的地方甚多，讀者幸勿以本篇即代表中國當代哲學之全，或誤以中國當代哲學即盡於斯矣。

本書第一章中國哲學的調整與發揚，是應「五十年來的中國」一書的主編者潘公展先生之約而寫的，曾以「五十年來的哲學」為題，首先發表於該書之內（三十四年五月，勝利出版社）。茲略加修改補充，列為本書的首篇。此篇實為刊行此冊的導端。蓋因此篇未能寫完，方承公展先生及印緝廉先生的好意，提議並再三催促我寫完此文，另刊單行本的。第二章，西洋哲學的紹述與融會，是特為刊行此單行本而寫的，沒有在別的地方發表過。第三章，時代思潮的演變與批判，是三年前在青年夏令營的一個演講，由樊星南君的筆記整理而成的，曾在文化先鋒上發表過。篇中或不免有欠補充欠發揮，易引起誤會的話，但我實在沒有工夫重新再寫了。只好請讀者原諒。第四章，知行問題的討論與發揮，足以代表中國現代哲學中討論得最多，對於革命和抗戰建國實際影響最大的一個問題。這篇文章指出知行問題，自王陽明以來，直到近十餘年，的確有了新的進展，發揮此文最初曾分五篇發表於三民主義週刊。當時李惟果兄主持該刊，此五篇文字之寫成，應感謝惟果

兄函電催促之力，此五篇文字某書店曾印有單行本，但因未得我的允許，且錯字太多，紙張太壞，故特略加增刪，收在本書內，作為第四章。就編排的體裁論，可當作附錄看，但就內容實質說，實本書中最關重要的一篇文字，望讀者特別留意。因為我自己覺得這篇文字似乎對於關係中國現代哲學思想和時代思潮很大的知行問題，提出了一些新的看法：第一明白指出知難行易說與知行合一說，不惟不衝突，而且互相發明。第二，指出從知難行易說推釋出來的「能知必能行」和「不知亦能行」兩原則，較之知難行易說的本身尤為重要，尤為根本且較深於學理基礎，較便於指導生活，較能表現近代精神。第三，指出我們還可進一步肯定地說「由知難行易說到知行合一說」的邏輯發展，因為「知難行易說應以知行合一說為基礎，不然則理論不堅實；知難行易說應以知行合一說為歸宿，不然則理論不透澈。」

附錄內所收浙江大學謝幼偉教授所撰「抗戰七年來之哲學」一文，足以印證並補充此冊所評述者，係自文化先鋒第三卷第二十四期轉載過來，特此聲明，並感謝謝先生。

三十四年八月三十日於昆明。

當代中國哲學目次

序言

第一章	中國哲學的調整與發揚	一
第二章	西洋哲學的紹述與融會	六
第三章	時代思潮的演變與批判	六六
第四章	知行問題的討論與發揮	八四
附錄	謝幼偉著 抗戰七年來之哲學	一四三

第一章 中國哲學的調整與發揚

近五十年來，中國的哲學界即或沒有別的可說，但至少有一點可以稱道的好現象，就是人人都表現出一種熱烈的「求知欲」，這種求知欲也就是哲學所要求的「愛智之忱」。我們打開了文化的大門，讓西洋的文化思想的各方面湧進來。對於我們自己舊的文化，如果不是根本加以懷疑破壞的話，至少也得用新方法新觀點去加以批評的反省和解釋，也覺得有無限豐富的寶藏有待於我們的發掘。尤其足以迫逼着我們，使我們不得不努力探求新知的地方，就是我們處在一嶄新的過渡時代，社會、政治、文化，思想信仰均起了空前急劇的變化。其劇變的程度，使許多激烈趨新的人，轉瞬便變成迂腐守舊的人，使許多今日之我，不斷與昨日之我作戰的人，但猶嫌趕不上時代的潮流。我們既不能墨守傳統的成法，也不能一味抄襲西洋的方式，迫得我們不得不自求新知，自用思想，日新不已，調整身心，以解答我們的問題，應付我們的危機。因此，這五十年來特別使得國人求知欲強烈的主因，是由於大家認為哲學的知識或思想，不是空疏虛幻的玄想，不是太平盛世，的點綴，不是博取科第的工具，不是個人智巧的賣弄，而是應付並調整個人以及民族生活上，文化上，精神上的危機和矛盾的利器。哲學的知識和思想因此便被認為是一種實際力量——一種改革生活，思想和文化上的實際力量。

所以，欲了解我們，近幾十年來的哲學思想，我們必須得特別注意：（一）推翻傳統權威和重興解釋哲學思想之處；（二）接受並融會西洋哲學思想之處；（三）應用哲學思想以改革社會政治之處。因此本書也分下列四章：（一）中國哲學的調整與發揚；（二）西洋哲學的紹述與融會；（三）時代思潮的演變與批判；（四）知行問題的討論與發揮。茲先述第一章。

有許多純粹研究中國哲學的學者，他們沒有直接受過西洋哲學的訓練，然而他們卻感受到了西洋文化思想的震盪，而思調整並發揚中國哲學以應新時代的需要。他們的心理分析起來，大約有幾種不同：有的人對於中國的文教有了宗教的信仰，而認為西方的文化有了危機，想發揚中國文化以拯救西方人的苦惱。有的人，看見西洋思想澎湃於中國，中國文化有被推翻被拋棄的危險，抱孤臣孽子保持祖宗產業的苦心，亟思發揚中國哲學，以免為新潮流所沖洗，蕩然無存。有的人，表面上攻擊西洋思想，而不知不覺中卻反受西洋思想的影響。也有些人，表面上虛懷接受西洋思想，然而因不明西洋思想的根柢，他所接受的乃非真正的西洋思想，而仍然回復到舊的窩臼。前一種人，他的思想中本來有新的成分，甚或從守舊眼光看來有些離經叛道的思想，然而他仍說他是直接孔孟後一種人，喜歡用他自己也不全懂得的新名詞新口號，喜歡作翻案文章，抬出些他們尚未鎔化的西洋某派學說或主義來攻擊古人，然而細考其思想言論，他並未能將中國哲學向前推進一步。

大體上講來，中國哲學在近五十年來是有了進步。這進步的來源，可以說是由於西學的刺激，

清末革新運動的勃興，和從佛學的新研究裏得到方法的訓練，和思想識度的提高與加深。我們試簡單地結算一下，至少有了下列幾點，可以值得我們大書特書：（一）在這幾十年中，陸王之學，得了盛大的發揚；（二）儒佛的對立，得了新的調解；（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。

要敘述最近五十年來從舊傳統裏發展出來的哲學思想，似乎不能不從康有爲（一八五八至一九二七）開始。康氏於五十年前（一八九一）開始講學於廣州長興里之萬木草堂。以一派宗師，思想政治禮教之大改革家自命。綜他生平的思想，雖經過激變，由極激烈之改革家，變爲極頑固之守舊派。然他生平用力較多，氣味較合，前後比較一貫服膺的學派，仍是陸王之學。他在萬木草堂時，對於梁任公、陳千秋作學的方針，仍「教以陸、王心學」（見梁任公三十自述）。平時著書立說，大都本「六經註我」的精神，撫拾經文以發揮他自己主觀的意見。他的新學偽經考一書，論者稱其爲「考證學中之陸、王」（錢穆中國近三百年學術史）洵屬切當。他大同書中許多膽大激越的理想，如燬滅家族、公妻共產、破除國界種界形界、類界級界等等主張，也頗與王學末流猖狂的一派相接近。他晚年揭出「不忍」爲他所獨辦的刊物之名稱，所謂不忍亦與孟子惻隱之心、陽明良知之說較接近。

至於康氏的兩個大弟子，譚嗣同、梁任公，思想亦傾向陸、王。嗣同著仁學一書，他所謂仁，乃佛之慈悲，耶之博愛，陽明之良知的糅合體。他主張「衝決網羅」，特別注重打破名教禮教世俗的束縛，

以恢復仁，象山所謂本心，陽明所謂良知。「仁爲天地萬物之源，故唯心，故唯識。」他大聲疾呼地反對荀子，尊崇孟子，揚陸王而抑程朱。他說「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。」他認爲惟黃黎洲及王船山二家比較能代表儒家的真面目，因爲「黃出於陸，王、陸，王將續莊之彷彿，王出於周、張，周、張亦綴孟之墜遺。」至於譚氏的性情行徑之近似王學中泰州、龍谿一派，更屬顯然。所以我認爲康、譚二人皆以陸、王之學爲其中心思想，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罷了。

梁任公作學問的方面多，思想言語變遷甚速，影響亦甚大，然而他全部思想的主要骨幹，仍爲陸、王。他最初受學於康有爲，所傳授者，據他三十自述，係以陸、王之學爲主。他也是當時「排荀運動」中一員大將。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。於是專以緬荀申孟爲標幟。」（清代學術概論頁一三八——一三九）他在湖南時務學堂時，亦以講陸、王修養論及公羊孟子民權論爲主。他曾選有節本明儒學案，其重心當然在揭示王學的精要。據作者的印象，任公先生談義理之學的文字，以五四運動前後，在時事新報發表的幾篇談孟子要旨的文章，最爲親切感人。對於「先立乎其大則小者不能奪」之旨，發揮得最透澈。他晚年專注於史學，但在他去世前兩三年，我們尙曾讀到他一篇斥朱子支離，發揮陽明良知之學的文章。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，不爲失望恐怖所侵入。年老而好學彌篤，似亦得力在此。

章太炎氏爲一代國學大師，門弟子遍天下。然而他的哲學思想，卻沒有一個傳人，也很少有人注意到。據我看來，他的思想深刻縝密，均超出康、梁，在哲學方面亦達到相當高的境界，其新穎獨到的思想不惟其種族革命的思想，是當時革命黨惟一的哲學代言人，而且可以認作民國八年以來新思想運動的先驅。所以我在這裏對他的思想不得不多爲表彰幾句。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，使學者勿墨守儒家。這是他承孫詒讓、俞曲園之緒而加以發揚的地方。其對革新思想和純學術研究的貢獻，其深度遠超出當時的今文學派，而開新文化運動時，打孔家店的潮流之先河。不可否認地胡適之先生曾受其影響。第二在於發揮道家的自然主義，用佛學解釋老、莊。他所著齊物論釋一書，尤多奧義，且能運用西方無政府主義，個人放任主義等說，以發揮老、莊自然放任之旨。在他國故論衡中有「明見」一篇，最富哲學識度，又有「原道」三篇，最能道出道家的長處，而根據許多史實，指出道家較儒家在中國政治史上，有較大較好的貢獻，尤值得注意。他的檢論中有「四惑論」「五無論」等篇，否定了許多流行的觀念，和世俗的執迷，（可惜章氏叢書不在身邊，一時無法詳述其內容，）其勇於懷疑，與康有爲之破除九界譚嗣同之衝決網羅，有同等甚或較大的解放思想，超出束縛的效力。他不單是反對傳統的中國思想，他同樣的反對西方的新思想。記得他反對宋儒的天理，但一樣地反對西人所謂公理，他說「宋世言天理，其極至於鋼情滅性，天理之束縛人甚於法律，而公理之束縛人，又甚於天理。」他提倡的是自由放任的自然生活，反對社會國家以公理爲名來干預個人，侵略他國。最有趣的是

他能看出唯物論與唯心論之對立統一的地方。他說：「唯物論者唯心論之一部也；唯心論者唯物論之一部也。」因此他認兩派學說皆一邱之貉，他一併加以反對。他復提出他有名的「俱分進化論」以修正當時流行的片面的樂觀的進化論。他認為「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。曩時之善惡爲小，而今之善惡爲大，曩時之苦樂爲小，而今之苦樂爲大。然則以求善求樂爲目的者，果以進化爲最幸耶？其抑以進化爲最不幸耶？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）他這種說法，不惟合乎素爲退化觀及循環觀的中國人的脾胃，且與他的道家的自然主義相貫通。蓋從「爲善毋近名爲惡毋近刑」「疾聖棄智」的道家看來，淨純之善或樂的進步既不可能，我們又何必以更大之惡去換取更大之善，以更大之苦去換取更大之樂呢？小國寡民的原始生活，豈不最善最樂嗎？這樣一來，則新知識新文明的進步，皆是痛苦及罪惡將隨之進步的預兆。因此對於整個文明社會的各種進步皆抱悲觀。而對於整個日新月異的西方科學文明皆抱輕視隱憂的態度。章氏此說相當有力，且代表當時許多中國學人對西方新文明的共同看法。據我看來王靜安先生「人生過處惟存悔，知識增時只益疑」的悲觀態度和梁漱溟先生在他初期名著「究玄決疑論」中所表現的出世悲觀的思想，似皆與此說相關係。而梁著中論苦樂一段，更顯得部分地採取了章氏之說。

章氏這些否定一切，打破束縛的思想，正是使他精神上得一解放超脫的不二法門。不是這樣，

他便無法「轉俗成真」。至於他在哲學上所深造自得的境界，可引他「荊溪微言」中自道甘苦的幾句話來表明：「及囚繫上海，專修慈氏世親之書，此一術也，以分析名相始，以排遣名相終，從入之途與平生護學相似，易於契機。」「爲諸生說莊子，旦夕比度，遂有所得。端居深觀而釋齊物，乃與瑜伽華嚴相會。」「自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃回真向俗。」現代西洋哲學，大都陷於支離繁瑣之分析名相。能由分析名相而進於排遣名相的哲學家，除懷惕黑教授外，餘不多觀。至轉俗成真，回真向俗，儼然柏拉圖「洞喻」中所描述的哲學家胸襟。足見章氏實達到相當圓融超邁的境界。

由「回真向俗」一點，我們可以知到他晚年比較留心政局，回復到儒家。他晚年創辦一個刊物，叫做「華國」，一方面意識到他有昌明國學之重任，一方面鑒於社會風紀的敗壞，國勢的衰弱，他每以氣節鼓勵青年，並特別表揚孔門中有勇知方的「子路」，而反對定疏的性理之辨，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。」（此語不審出自何處，引自稽文甫著「晚明思想史論」頁五七）確甚精要。

如果說國學大師章太炎先生的貢獻在於融會佛老，則佛學大師歐陽竟無（一八七一—一九四三）先生的貢獻，便在於融會儒佛。歐陽先生爲人爲學，篤實光輝，允爲一代大師。其所述作，均切於身心，激於悲憤，故皆弘毅環偉，精力彌滿，感人甚深。他是石棣楊仁山居士門下四大弟子之一，（餘三人爲桂伯華，黎端甫，李證剛）承繼楊氏事業，一生盡瘁弘法，刻書教學，創立支那內學院。他在佛學方面的貢獻，不在本篇範圍。本文擬只就他發揚陸王之學的地方，略加敘述，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，潛研法相唯識，深探般若涅槃，闡幽發微，精到有識。自九一八事變以後，忠義憤發，復轉而以般若融貫孔學，表彰陸王。他與人論孔學書，有「陸量宏而程量隘」的話。（陸指象山，程指伊川。）又於他所刻的「中庸讀」敍中，引象山大人詩而歎曰：「嗟乎象山，天下大亂，孔孟將亡，吾烏得其人而且暮遇之！」他對於象山這樣推崇景仰，想來不僅由於象山與他皆是江西人，有同鄉關係罷。「論語讀」敍云：「東海有聖人焉，此心同此理同也。西海有聖人焉，此心同此理同也。……般若直下明心，孔亦直下明心。蓋墨子短喪薄葬，一切由事起，孔子食旨不甘，聞樂不樂，一切由心起。直下明心，不願乎外，是之諸一，無入而不自得焉，是之謂貫也。」是他對於儒學的中心認識，也是以當下一念，心安理得，釋孔子一貫之道，也是他融貫儒佛，宗仰象山的所在。心同理同之心，亦即是性，所以他又提出「爲性而學，學以盡性」的宗旨。他又指出明心盡性之工夫爲誠，故有「人不務誠，失其本心」的話。但體用不二，誠雖是工夫，但亦即本體。在「中庸讀」敍中他說：「中庸以一言之曰誠，以二言之曰中庸，曰中和，曰忠恕，以三言之曰費而隱，曰微之顯。無所謂天地萬物，中外古今，只是一誠，無所謂天下國家禮樂刑政，止是一誠。無所謂智愚賢不肖，知能大小曲直險夷，止是一誠。誠至則生天生地，生物不測，誠不至則一切俱無，心非其心，境非其境，事非其事。」又他與人論孔學書云：「誠包六義，天然也有繼，也不二也，深固也，謙足也，能生也。」（見歐陽竟無大師紀念刊）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。（理想與文化第七期）這都可說是他的人格氣象，學術旨趣，與夫淑世苦心的表現。

在新文化運動時期，中國思想界的趨勢是無選擇地介紹西洋的思想學術，並勇猛地攻擊傳統的文化 and 禮教。這時對於哲學有興趣的人雖很多，然而尚說不上對於任何哲學問題有專門系統的研究。這時的思想界可以說是只達到文化批評的階段，批評中西文化的異同優劣，以定建設新文化改革舊文化的方向。在當時大家熱烈批評中西文化的大潮流中，比較有系統，有獨到的見解，自成一家言，代表儒家，代表東方文化說話的，要推梁漱溟先生在民國十年所發表的「東西文化及其哲學」一書。

梁先生認為儒家與佛家為兩個不同的路向，他不採取一般援儒入釋，援釋入儒的融會儒佛的辦法。當他早年發表「究玄決疑論」，信仰佛法時，便決心出世，獨居茹素，過佛家的生活。後來因他思想折回儒家一路，便隨之改變生活，結婚肉食，發揮儒家思想，以解答當時甚為迫切的東西文化問題。

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實的批評。他指出物質環境與意識或文化創造，只能說是有「緣」，不能說前者為產生後者之「因」。換言之，只能說物質環境與意識有「關係」或「關聯」，不能說物質決定意識。他認不同的文化，是基於人類主觀上人生態度的不同，不能從物質條件的不同去求根本的解答。由於有了這種根本的看法，所以後來他

雖力言經濟的重要，有「拿不出經濟方案來，休談政治」的話，並力言社會經濟制度的改革，為改善社會階層間的不公平，達到合理人生的要圖，而且他自己復放棄純學術的研究去倡導鄉村建設運動，以求改善農村的經濟生活，為政治建設尋一新出路。簡言之，他採取了社會主義者的社會改革的理想，而理論上他卻始終沒有陷於唯物史觀的窠臼。

對於儒家思想的辯護與發揮，他堅決地佔在陸王學派的立場，提出「銳敏的直覺」以發揮孔子的仁和陽明的良知。他特別着重銳敏的直覺是反功利的，不算賬的，不分別人我的，不計算利害得失，遇事不問為什麼，而但求此心之所安的生活態度。這直覺是隨感而應的，活潑而無拘滯的，剛健的，大無畏的行爲的泉源。他對於西洋文化中的功利成分，和當時在中國很流行的實用主義，曾予以深切有力的排斥。此說一出，頗合剛從西洋遊歷回來發表「歐遊心影錄」以為東方文化呼籲的梁任公的脾胃，於是梁任公也對於中國人「無所爲而爲」的人生態度，大加贊揚。因此當時提倡西化的人如吳稚暉先生等，都常常把二位梁先生認作攻擊的對手。按不算賬或無所爲的態度在某意義下，亦契合老莊思想。但梁先生是自孟子及陸象山義利之辨出發，注重道德意義，而非老莊之純任自然。

關於東西文化問題，漱溟先生鄭重提出中國文化是否會被西方文化推翻？或中國文化是否有根本翻身成為世界文化的機會？換言之，他要問中國文化是否有不可磨滅，顛撲不破者？在我們現在看來，此問題或許已不成問題，然而在當時全盤西化，許多人宣言立誓不讀線裝書，打倒孔