

戴逸
主编

二十世纪

中华学案

哲学卷
· 3 ·

北京图书馆出版社

戴逸 主编

二十世纪中华学案

北京图书馆出版社

二十世纪中华学案

主 编 戴逸

副 主 编 房德邻 郑大华

曹鹤龙 刘卓英

本册编著者 郑大华 任 青

目 录

导言：现代新儒学的历史考察(上) …… 郑大华 任菁	(1)
梁漱溟	(17)
一 东西文化观	(20)
(一)东西文化比较	(20)
(二)三大文化路向说	(34)
(三)世界未来文化是中国文化的复兴	(44)
二 东西哲学观	(49)
(一)“理性”为体,“理智”为用	(49)
(二)中西印哲学比较	(57)
(三)儒家哲学的阐释	(75)
三 论中国文化的特殊性	(88)
(一)中国文化的十四大特征	(88)
(二)中国文化是人类文化之早熟	(96)
(三)中国文化五大病	(103)
熊十力	(107)
一 新儒学的本体论	(110)
(一)重建形上学	(110)
(二)体用不二	(116)
(三)翕辟成变	(124)
二 新儒学的认识论	(136)
(一)科学与玄学	(136)
(二)性智与量智	(145)
(三)本心与习心	(152)
三 新儒学的文化观	(163)

(一)论儒学的创立和演变·····	(163)
(二)论中国文化的发展·····	(169)
(三)论中西文化异同·····	(177)
马一浮 ·····	(181)
一 六艺论·····	(183)
(一)“国学者六艺之学也”·····	(183)
(二)“六艺赅摄一切学术”·····	(185)
(三)“六艺统摄于一心”·····	(191)
二 义理名相论·····	(194)
(一)理与气·····	(194)
(二)知与能·····	(197)
(三)居敬与知言·····	(203)
(四)涵养致知与止观·····	(206)
三 论儒、释、道·····	(218)
(一)论儒经大义·····	(218)
(二)论老子流失·····	(225)
(三)论儒、释、道同异·····	(228)
四 论为学与为人·····	(238)
(一)论治国学必须辨明四点·····	(238)
(二)横渠四句教·····	(239)
(三)君子小人之辨·····	(242)
(四)释学问·····	(244)
(五)复性书院学规·····	(248)
冯友兰 ·····	(260)
一 新理学的“形上学”·····	(262)
(一)理 太极·····	(262)
(二)气 无极·····	(280)
(三)道 天道·····	(290)

二	新理学的方法论·····	(293)
	(一)科学与哲学的分别·····	(293)
	(二)论形上学的方法·····	(294)
	(三)新理学的方法·····	(303)
三	中西文化观·····	(311)
	(一)论“比较中西”·····	(311)
	(二)中国为什么没有科学·····	(316)
	(三)文化类型说·····	(320)
	(四)中国文化的出路·····	(328)
四	人生境界说·····	(332)
	(一)“觉解”·····	(332)
	(二)人生四种境界·····	(337)
	(三)“极高明而道中庸”·····	(341)
贺麟	·····	(345)
一	新儒学的文化观·····	(348)
	(一)文化的体与用·····	(348)
	(二)文化、武化与工商化·····	(359)
二	儒家思想的新开展·····	(363)
	(一)宋儒的新评价·····	(363)
	(二)儒家思想的新开展·····	(368)
三	新心学的哲学构想·····	(381)
	(一)“心理合一”的宇宙观·····	(381)
	(二)“自然的知行合一”观·····	(386)
	(三)直觉法与辩证法·····	(398)
四	新心学的伦理思想·····	(405)
	(一)论道德作用·····	(405)
	(二)检讨五伦观念·····	(408)
	(三)论道德变动·····	(419)

导言：现代新儒学的历史考察(上)

郑大华 任 菁

所谓现代新儒学是区别于宋明新儒学和先秦原始儒学而言的一个概念。虽然作为同一思想学派,无论是现代新儒学,还是宋明新儒学,抑或先秦原始儒学,都具有强烈的忧患意识和使命感,强调“修己安人”和“内圣外王”的思想路线,但是由于时代的更迭以及由此引起的社会问题的不同,它们又有着各自的性格特征和思想内容。先秦原始儒学是我国奴隶社会向封建社会过渡之大变革时代的产物,面临的是周文隳堕,礼崩乐坏,儒法道墨诸说并起,学说的创始人孔子及其后学子思、孟子诸人,统承三代以来文化传统,首先奠定了儒家的仁义之学,努力开发人心的内在根源,肯定道德的资源 and 判断力为人性所本有,开启了道德的形上世界,从而使内圣外王之道有了超越的根源和内在的源头。

宋明新儒学处于我国封建社会已进入其后期发展阶段的历史时代。面临的是佛老冲击,人伦颓废、高度集权的封建专制主义制度急需一套与之相适应的意识形态,其代表人物程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王阳明尽管存有理学与心学的分野,然其宗旨都在弘扬儒学,维护先秦原始儒家的正统地位。他们援佛入儒,批判地吸取运用佛教精深的思维理论,对“性与天道”问题做了深入细致的探讨,充分揭示和发挥了个人存在的道德主体,确立起一套个人的修炼工夫,并肯认儒家的“伦理精神象征”,建立起了哲学、伦理、政治三位一体的博大精深的思想体系。

现代新儒学发端和形成于“五四”前后及后“五四”时期,面临

的是西学东渐,传统文化日趋瓦解,因“道德迷失”、“存在迷失”和“形上迷失”引起的“意义危机”十分严重等问题,其代表人物梁漱溟、张君勱、熊十力、冯友兰、贺麟、马一浮、方东美、徐复观、唐君毅、牟宗三等人,“以接续儒家‘道统’,复兴儒家学说为己任,以服膺宋明理学(特别是儒家心性之学)为主要特征,力图以儒家学说为主体为本位,来吸纳、融合,会通西学,以寻求中国的现代化道路。”^①

目前大陆学术界存在着这样一种观点:即认为现代新儒学思潮发端在 19 世纪末的戊戌时期,康有为是这一思潮的“开拓者和尝试者”。^② 因为康曾对儒学作过一番改造,一方面区分所谓真假儒学,另一方面又援西学入儒,从而使它具有了某些新的内容,而这是现代新儒学区别于传统儒学的一个重要标志。

对于上述观点,著者是不赞成的。著者承认,戊戌时期康有为的儒学改革与“五四”及后“五四”时期现代新儒家的儒学改革,无论在形式还是在内容上都有一些相似性。譬如,他们都援西学入儒,从而使西学与儒学实现了某种程度的结合;他们也都做出过努力,“以区分什么是承夫子之道的真儒学,什么是鱼目混珠的假儒学”;^③ 他们还都“强调儒家学说的宗教意义”,只是“康有为试图赋予儒学以某种宗教的外在形式,新儒家则强调儒家的道德教化事实上发挥着某种宗教的功能”。^④ 但我们必须看到两者之间存在着一些重要的时代和思想特征的差异。首先:在戊戌时期,作为中国传统文化之核心的儒学,还是官学,处于独尊的统治地位,康有为

① 方克立《关于现代新儒家研究的几个问题》,《现代新儒学研究论集》(一)第 2 页,中国社会科学出版社 1989 年版。

② 颜炳罡《试论新儒学的演变》,同上书第 55 页。

③ 墨子刻《摆脱困境——新儒学与中国政治文化的演进》(中译本)第 6 页,江苏人民出版社 1990 年版。

④ 郑家栋《现代新儒学概论》第 25 页,广西人民出版社 1990 年版。

对它做真假的区分,并以儒学异端的今文经学批判被历代统治者奉为教条的古文经学,其目的是为了解放人们的思想,替自己的变法维新提供理论依据和历史依据,而且就实绩来看,它也确实起到了振聋发聩的思想启蒙作用。梁启超曾将它比之为“大飓风”和“火山喷发”。也正因此,它才遭到封建顽固派和洋务派的口诛笔伐。顽固派攻击康有为“伪六经,灭圣经也”;^①“明似推崇孔教,实则自申其改制之义”。^②洋务派首领张之洞则公开表示,他“生平学术最恶公羊之学”,并要求湖南的《湘学报》不要宣扬康的那套所谓古文经学是东汉刘歆伪造,淹没了孔子托古改制之微言大义 of 奇谈怪论。所以,戊戌时期康有为区分真假儒学,不但不具有文化保守主义的性质,相反具有思想启蒙的积极意义,在一定意义上它开启了“五四”新文化运动的批儒之先河。但到了“五四”及后“五四”时期,经过辛亥革命尤其是“五四”新文化运动的批判,儒学不仅丧失了昔日独尊的统治地位,而且是江河日下,朝不保夕。在此情况下,现代新儒家区分真假儒学的目的,是要通过对“儒家之象征符号”的厘清,以“重建”和“复兴”儒学,使之重新成为中国社会的指导思想,并在世界文化的对话中保持其重要的位置。就此而言,它是对“五四”新文化运动之批儒的反拨。其次:戊戌时期康有为援西学入儒,创立中西合璧的新儒学,犹如他对儒学做真假的区分,也主要是服务于变法维新的斗争需要。他用西方的进化论来改造儒家传统的“三世”、“三统”说,是为了说明从封建制度过渡到资本主义制度的历史必然性;他用西方的自由、平等思想来改造儒家传统的政治学说,是为了说明以君主立宪取代君主专制,在中国兴民权、设议院、立宪法的历史进步性;他用西方的人道主义来改造儒家传统的“仁”“爱”思想,是为了论证资产阶级的人生价值观的历史合理性。

① 苏舆《翼教丛编序》。

② 叶德辉《〈长兴学记〉驳议》,《翼教丛编》卷4,第35页。

与康有为不同,现代新儒家援西学入儒,其目的是为了实
现儒学的现代转换,从而使经“五四”新文化运动的批判而日趋僵化死亡的儒家文化,在吸收了西学的一些新鲜血液后,能重新发展复兴起来。总之,作为戊戌时期的资产阶级维新思想家,康有为的改造儒学是为了他变法维新的斗争需要,因此,不具有任何保守主义的性质;而作为“五四”及后“五四”时期的文化保守主义者,现代新儒家的改造儒学是为了“重建”和“复兴”儒学,虽然从某种意义上来说有它的合理性和积极意义,但就性质而言,它是一场保守主义的文化运动。

把现代新儒学的发端定在“五四”前后,看成是“五四”新文化运动的产物和这个运动的一个有机组成部分,在理论上和历史事实上还得到这样一个观点的支持,即无论在西方、还是在中国,“保守主义作为一种自觉的理论,是以三位一体——保守主义、自由主义、激进主义——之不可分割的整体而出现的。”^①在西欧,由于对法国大革命的不同态度而于18世纪末19世纪初产生了这种一分为三的思想格局,至今已持续了两个世纪。在中国是在“五四”新文化运动中形成类似之思想分野的,这就是以胡适为代表的西化派,以梁漱溟为代表的文化保守主义者,和李大钊为代表的马克思主义者。虽然,在文化取向上西化派主张西化,文化保守主义者维护传统,马克思主义者主张向苏俄学习,但由于他们都生活在同一历史时代,面临着相同的“前现代”传统的内容和具体的历史处境,因此,他们又有着许多相同或相似之点,用史华慈的话来说,他们“是在一个共同的观念框架中运作”。譬如,文化问题上,他们思考和企图解决的问题,大体上是如何对待传统,如何引介西学,如何建设新文化等问题;他们也都具有救亡图存的爱国主义激情,西化派主

^① 史华慈《论五四前后的文化保守主义》,《西方学者论五四》第150页,山西人民出版社1989年版。

张西化,文化保守主义者维护传统,马克思主义者向苏俄学习,就其思想动机来看,都是出于振兴民族,救亡图存,为中华民族选择一条强国富民的文化出路的考虑。他们也都不反对中国实现现代化,西化派主张照抄照搬西方的经验,走西方工业文明的老路,文化保守主义者认为中国的现代化应是中国的精神文明加西方的物质文明,到 50 年代后,现代新儒家学者更明确地提出以“儒家资本主义”为中国现代化道路的选择,马克思主义者则坚持社会主义的现代化方向,同时在实践探索中把“中国特色”放到了越来越重要的地位。

现代新儒学发端于“五四”前后,有其深刻的社会和历史原因。原因之一是受第一次大战的影响。本来自 19 世纪 70 年代西方资本主义向垄断阶段过度起,西方文化就已危机四伏。第一次世界大战的爆发及其造成的人类空前规模的相互残杀,更使西方文化的弊端暴露无遗,当时不少人(包括一些西方名人)认为西方文明已经破产,需要东方文明解救其弊,因此出现了一股具有世界性意义的“东方文化救世论”思潮,人们开始感到东方文化,尤其是中国的儒家文化对世界有了新的意义,至少可以在世界文化的对话中占有一席之地。梁漱溟在《东西文化及其哲学》的“自序”中谈到他所以要提倡复兴儒学的原因时说:“我又看着西洋人可怜,他们当此物质的疲敝,要想得精神的恢复,而他们所谓精神又不过是希伯来那点东西,左冲右突,不出此圈,真是所谓未闻大道,我不应当导他们于孔子这一条路来吗!”

现代新儒学在“五四”前后发端,也受到了西方各种学说,尤其是现代哲学在这一时期广泛传播的影响。西方学说尤其是现代哲学,最迟在戊戌变法时期就开始输入到中国,但当时的介绍只限于个别人物、个别观点和思潮,大规模有系统的输入和介绍则是在“五四”前后。其原因就在于:西方各种思想学说作为西方文化的核心,只有在中西两种文化不断接触的过程中,才能被中国人所重

视。贺麟在《当代中国哲学》中就曾指出：“西洋哲学之传到中国来，实在太晚！……我们最初只注意到西人的船坚炮利，打了几次败仗之后，才觉悟到他们还有高度有组织的政治法律，最后在新文化运动的大潮中才彻底悟到别人还有高深的学术思想。我们才真正明了思想改革和研究西洋哲学的必要。”据统计，仅1919至1923年间，国内学者发表的介绍西方思想学说的文章、译著和著作就达上百种之多。西方学说的广泛传播，不仅开拓了人们的思维空间，使他们对西方文化有了进一步的认识，而且也现代新儒学的发端提供了理论支持。早期现代新儒家接受的主要是柏格森的生命哲学。

现代新儒学在“五四”前后发端，最直接的原因是对“五四”新文化运动的反传统主义的一种回应。“五四”新文化运动始于1915年9月《青年杂志》（从第2卷开始改称《新青年》）的创刊。自第2卷起，《新青年》发表了不少抨击孔孟儒学、特别是纲常名教，要求树立新伦理、新道德的文章。这些文章总的来看比较注重事实，讲道理，以理服人，但也必须承认，其中有的态度也很激烈，说了不少过头的话。这些过头的话引起了不少人的反感。此外，新文化运动所造成的社会上一些“新青年”极端蔑视传统，唯“西化”是效的现象，也引起了人们的严重不安。梁漱溟在谈到自己思想的转变时指出：“民国六年，我应北京大学校长蔡子民先生之邀入北大教书，其时校内文科教授有陈独秀、胡适之、李大钊、高一涵、陶孟和诸先生。陈先生任文科学长。兹数先生即彼时所谓新青年派，皆是崇尚西洋思想、反对东方文化的。我日夕与之相处，无时不感压迫之严重。……非求出一解决的道路不可。”^① 这一解决的道路，就是他1921年演讲和出版了《东西文化及其哲学》一书。

^① 梁漱溟《自述》，《梁漱溟全集》第2卷第11-12页，山东人民出版社，1990年版。

《东西文化及其哲学》的出版,是现代新儒学发端的标志。该书约15万字,分为五章。第一章“绪论”,批评当时流行的有关东西文化的各种观点,指出研究此问题的重要性和紧迫性;第二、第三章“如何是东方化,如何是西方化”,认为文化是“生活的样法”,而生活是“事的相续”,“事的相续”又是“意欲”活动的结果。由于“意欲”的不同,产生了人生三大问题:人与自然、人与他人、人与宇宙间的因果法则。与这三大问题相适应,便形成了人类的三大文化路向,即“向前面要求”、“调和持中”和“反身向后去要求”,这三大文化路向的代表分别是西方、中国和印度。它们之间的一切差异和特征就在所走文化路向的不同;第四章“西洋中国印度三方哲学之比较观”,评判和比较了西方、中国和印度文化产生的历史渊源和各自的哲学依据,而“独发挥孔子哲学”,并依据中国的陆王心学和西方柏格森的生命哲学对它进行了新的诠释,使中国的儒家思想与西方哲学实现了某种程度的结合;第五章“世界未来文化与我们今日应持的态度”,既反对全盘西化,也在理论上不赞成中西文化的互补调和,而主张“对西方文化是全盘承受而根本改过”,同时“批评地把中国原来态度重新拿出来”,并通过对西方社会经济、思想、学术之“变迁”的考查,认为“世界未来的文化将是中国文化的复兴”。

我们所以说《东西文化及其哲学》的出版是现代新儒学发端的标志,原因就在于:第一,该书第一次把世界文化分成为西方、中国和印度三大系统,认为这三大文化系统都有它们各自的特点和存在的理由,强调了文化的民族性和历史继承性,充分肯定了东方文化尤其是中国文化的价值,而否定西方中心主义文化观,强调文化比较中的民族性原则,凸现文化发展的特殊性,这是现代新儒家文化思想的突出特征。第二,该书对孔子思想的诠释依据的是宋明新儒学中的陆王心学,现代新儒家所要接引的源头活水,则正是要通过宋明新儒学而遥契孔孟先秦儒学。所以50年代后现代新儒家的

主要代表人物牟宗三在谈到《东西文化及其哲学》对孔子思想的诠释时说：“他（指梁漱溟——引者）开启了宋明儒学之门，使吾人能接上宋明儒者之生命与智慧。吾人须知宋明儒学因明亡而俱亡，已三百年于兹，因梁先生之生命而重新活动了。”^① 第三，该书援西学入儒，试图通过儒学与柏格森生命哲学的结合，通过后者对前者的重新解释和发挥，实现儒学的现代转换，从而使经“五四”新文化运动批判而日趋僵化死亡的儒家文化重新复活起来。谋求儒学与西方哲学的结合是现代新儒家共同努力的方向，而这一方向的定位者是梁漱溟和他的《东西文化及其哲学》。

除梁漱溟的《东西文化及其哲学》之外，发生了 1923 年的科学与人生观论战（又称“科玄论战”）对现代新儒学的发端也有其重要意义。它确立了现代新儒家学派的另一重要的精神方向，即不仅是对于“五四”反传统主义的保守回应，而且是对于当时颇为盛行的科学主义的反抗；在哲学上不是以对客观世界的科学认知，而是以对人生价值的体认、道德形上的追求为终极目标。”^②

这场论战是因张君勱在清华学校对该校出国留学生作的一篇《人生观》的演讲而引起的。张在演讲及随后与科学派的论战中，站在人本主义的立场上反对科学万能论和唯智主义，认为科学与人生观各自具有不同的特点：科学为客观的，人生观为主观的；科学为论理的方法所支配，而人生观则起于直觉；科学从分析方法入手，而人生观则为综合的；科学为因果律所支配，而人生观则为自由意志的；科学起于对象之相同现象，而人生观起于人格之单一性。于是他得出结论：“故科学无论如何发达，而人生观问题之解

① 牟宗三《生命的学问》第 112 页，（台）三民书局 1970 年版。

② 方克立《现代新儒学与中国现代化》第 98 页，天津人民出版社 1997 年版。

决,决非科学所能为力。”^①并明确指出,只有心性哲学才能揭示形上真理,解决人生观的问题,“欲求发聋振聩之药,惟在新宋学之复活。”^②

张君勱虽因提倡“玄学”反对科学对人生观的指导而受到了以丁文江、胡适为代表的科学派和陈独秀、瞿秋白等中国早期马克思主义者的批判,并在与他们的论战中败下了阵来,但他提出的问题并非毫无意义,实际上直到今天,科学与人生观的关系仍是人们关注探讨的问题之一,人们越来越认识到,无论科学如何发展,都不能完全解决人的生存价值问题,“工具理性”无法取代“价值理性”。以1923年的科学与人生观论战为起点,“中国现代资产阶级哲学明确区分为两条线索,两个阵营:一方走的是科学的实证的道路;另一方则坚持人本的,形而上学的立场。”^③在现代中国特定的历史条件下,所谓人本主义采取了新儒学这一特殊进路,其理论特征则表现为浓厚的道德主义倾向,即强调科学与哲学的划界,强调哲学在人的道德实践方面的功用。

进入三、四十年代后现代新儒学有了长足的发展。这一时期出版了大量融会中西、平章华梵、弘扬传统的哲学、历史著作,其中包括熊十力的《新唯识论》、《读经示要》;冯友兰的“贞元六书”;贺麟的《近代唯心论简释》、《文化与人生》以及马一浮的《泰和宜山会语》、《复性书院讲录》等,并形成了熊十力的“新唯识论”、冯友兰的“新理学”和贺麟的“新心学”等精致的哲学思想体系。这说明现代新儒学自“五四”前后发端以来,于此已形成成为一种文化哲学思潮。

现代新儒学作为一种文化哲学思潮之所以形成于三、四十年

① 张君勱《人生观》,《科学与人生观》第9页,上海亚东图书馆1923年版。

② 张君勱《再论人生观与科学并答丁在君》,同上书第94页。

③ 郑家栋《现代新儒学概论》第151—152页,广西人民出版社1990年版。

代,有两方面的原因:首先从历史背景来看:三、四十年代是日本加紧侵略我国,并悍然发动侵华战争的年代。在这国破族亡的紧急关头,首要的任务是如何团结人心,一致抗日,而作为中华民族数千年生活与斗争之结晶的传统文化,尤其是儒家文化,很自然地就成了人们鼓舞士气、增强民族自信心和凝聚力、以反抗日本侵略的有力武器。因此,强调民族性和历史继承性,对民族文化充满自豪感和续统意识的新儒学思想,如果在“五四”前后尚属背时之论的话,那么,到了三、四十年代则因民族救亡运动的日益高涨而为越来越多的人所同情和理解。现代新儒家也正是抓住了这一有利的历史机缘,而从事“新儒学思想的新开展”的。其次,从现代新儒学自身的发展来看:经过长期的理论准备,特别是对西方哲学的理解和消化,现代新儒学已逐渐发育到成熟阶段,其代表人物开始具备了创造比较系统、完整的理论体系的主观条件。

熊十力被公认为是现代新儒家学派的思想“泰斗”,其思想是“早期新儒家和今天仍活跃于港台二地的新儒家之唯一重要的精神桥梁”。实际上就思想逻辑、个人的生活经历和对生命的感受而言,熊十力当属于梁漱溟、张君勱的同时代人,只是他的学术思想的成熟和发生影响较梁张二人稍晚。使熊十力成为现代新儒家学派之思想泰斗的是他“新唯识论”哲学体系。

犹如梁漱溟,熊十力早年的思想也曾“趋向佛法一路,直从大乘有宗唯识论入手。未几舍有宗,深研大乘空宗,投契甚深。”^①1920年秋,经梁漱溟介绍,熊入南京支那内学院师从欧阳竟无研究佛学。1922年冬,应北大校长蔡元培之邀请,入北大教唯识学,初印《唯识学讲义》,忠于师说。次年尽毁前稿,开始草创以儒家精神为根本义的“新唯识论”,积十年之功,1932年《新唯识论》文言文本问世,又历12年,即1944年出版《新唯识论》语体文本,至此,

^① 熊十力《体用论》“赘语”,上海龙门联合书局1958年版。

熊十力的“新唯识学”哲学体系才最终创立起来。

和梁漱溟着眼于东西文化路向和人生态度的比较不同,熊十力的努力方向是重建儒家本体论,他是现代新儒家哲学形而上学的真正奠基者。“体用不二”是熊十力哲学的“纲宗”。在他看来,无论是唯心一元论的精神实体说,还是唯物一元论的物质实体说,抑或二元论和多元论,在立说上都犯了两大错误:一是把本体与现象、本体与功用割裂为二,一是把绝对与相对割裂为二。针对以上这两大错误,熊十力特别强调“本体现象不二,道器不二,天人不二,心物不二,理欲不二,动静不二。”^① 总结来说,便是“体用不二”。他并以此为自己哲学的根本:“本论以体用不二为宗,本原、现象不许离而为二,真实、变异不许离而为二,绝对、相对不许离而为二,质、力不许离而为二,天、人不许离而为二。”^②

就熊十力“体用不二”论与传统哲学的关系而言,他主要继承了儒家思孟陆王一系的思想,但同时又吸取了《周易》大化流行,生生创造的精神。因此,他虽一再强调,所谓“体”或“本体”、“实法”,“非是离自心外在境界及非知识所行境界”,^③ “吾心与万物本体,无二无别”,^④ 然而,他又指出,这个“体”决非空寂虚无,而是生生不已的大化流行。“须知,实体是完完全全的变成万有不齐的大用,即大用流行之外,无有实体”。^⑤ 譬如大海水,显现为腾跃不已的“众沤”,离开“众沤”也就没有什么大海水。

由“体用不二”论出发,熊十力又合乎逻辑地推出了“翕辟成变”的思想。所谓“翕辟”是实体功用,“翕”,即摄聚成物的能力,产生形质;“辟”,是刚健的不物化的势用,形成精神意识。熊十力认

① 熊十力《原儒》“序”,上海龙门联合书局 1956 年印行。

② 熊十力《体用篇》第 336 页,(台)学生书局 1980 年版。

③ 熊十力《新唯识论》第 43 页,中华书局 1985 年版。

④ 同上书第 252 页。

⑤ 熊十力《体用篇》第 10 页,(台)学生书局 1980 年版。

为,整个宇宙的运动就是“翕”和“辟”的运动。翕辟二极虽然没有先后之分,同时存在于实体之中,实体正是依赖于一翕一辟的相反相成而流行不已,但因“翕”是“物”,“辟”是“心”,因此,它们只是“大用”的两个方面,而非两体,这两个方面的关系不是并列的,“翕”的方面,唯主受;辟的方面,唯主施。受是顺承的意思,谓其顺承乎辟也;施是主动的意思,谓其行于翕而为之主也。……所以,翕辟两方面,在一受一施上,成其融和。总之,辟毕竟是包涵着翕,而翕究竟是从属于辟的。”^①

与他的“体用不二”、“翕辟成变”的本体论相联系,在方法论上熊十力严格“性智”与“量智”的划界。“量智”即一般人所谓的知识或“理智”,是以见闻之知为基础的理性思维方法;“性智”是超越理性思维之上的直觉体悟,是不待外求的“本心之自觉自证”。熊十力认为,要获得科学知识非“量智”莫属,但要认识本体,则只有靠性智之自我“冥悟证会”,“而无事乎向外追索”,因为“性智即本心之异名,亦即是本体之异名”。^②

熊十力的《新唯识论》虽被当今港台新儒家视为现代新儒学的经典著作而影响日增,但在当时它的影响则十分有限。三、四十年代真正有广泛影响的是现代新儒学的另一代表人物冯友兰的“贞元六书”。

“贞元六书”是指冯友兰在抗战期间陆续写作和出版的《新理学》(1939年)、《新事论》(1940年)、《新世训》(1940年)、《新原人》(1943年)、《新原道》(1944年)和《新知言》(1946年)等6本书,总称之为“贞元之际所著书”。在“贞元六书”中,冯友兰创立了一个庞大的哲学体系。因他的哲学体系是“接着”而非“照着”程朱理学讲的,所以又称之为“新理学”。

① 熊十力《新唯识论》第236页,中华书局1985年版。

② 同上第676页。