

# 中國近現代哲學思惟中之演化論議題\*

戴景賢\*\*

## 〔摘要〕

中國近現代學術思惟以其作為一學術史之新起點而言，其形成自身「階段性」面貌之根本起因，在於承受西方勢力與思想之重大衝擊，並於此承受衝擊之過程中，逐步凝聚其思想力量於若干具關鍵性之議題；以是而與過往之學術思惟銜接，並產生發展之動力。此所謂「具關鍵性之議題」，若以屬於「哲學議題」之關連性而言，其中有一居於核心之關切點，即是必須適時提出一符合當時科學知識與觀點之「宇宙構成論」論述，以重新確認「義理」之根源，並思考「文明社會」之前程問題。而此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，則為由「社會演化論」，與「生物演化論」所匯集、形成之思想壓力。唯對於居於主流之各式強調「維新」、「啟蒙」與「革命」之學者而言，多數論者僅作出「立場」之抉擇，並未意識及於此一問題就「當代哲學」之發展而言，其所牽涉方面之深、廣，與立論之不易。故就「學術潮流」之變衍，條理出中國近現代之學術史，與專就「思想史」、「哲學史」而論述其中特定觀念之進展，脈絡非一。本文主要即依循後者所持之角度，而為一屬於「思想史」、「哲學史」之詮釋；論中所選擇之分析焦點，為當時學者所關切之「演化論」議題。而主要討論之對象，則集中於以下十家，即：嚴復、譚嗣同、歐陽漸、章太炎、太虛、梁漱溟、熊十力、張君勱、金岳霖與馮友蘭；以此展現當時之思想面相，並論及其所可能蘊含之意義。

關鍵詞：中國現代哲學史，中國近代思想史、嚴復、譚嗣同、歐陽漸、章太炎、太虛、梁漱溟、熊十力、張君勱、金岳霖、馮友蘭

---

\*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。

\*\*國立中山大學中國文學系教授

## 前言

中國近現代學術思惟以其作為一學術史之新起點而言，<sup>1</sup>其形成自身「階段性」面貌之根本起因，在於承受西方勢力與思想之重大衝擊，並於此承受衝擊之過程中，逐步凝聚其思想力量於若干具關鍵性之議題；以是而與過往之學術思惟銜接，並產生發展之動力。此所謂「具關鍵性之議題」，若以屬於「哲學議題」之關連性而言，其中有一居於核心之關切點，即是必須適時提出一符合當時科學知識與觀點之「宇宙構成論」(cosmology)論述，以重新確認「義理」之根源，並思考「文明社會」之前程問題。而此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，則為由「社會演化論」(social evolutionism)，與「生物演化論」(biological evolutionism)所匯集、形成之思想壓力。唯對於居於主流之各式強調「維新」、「啓蒙」與「革命」之學者而言，多數論者僅作出「立場」之抉擇，並未意識及於此一問題就「當代哲學」之發展而言，其所牽涉方面之深、廣，與立論之不易。<sup>2</sup>故就「學術潮流」之變衍，條理出中國近現代之學術史，與專就「思想史」、「哲學史」而論述其中特定觀念之進展，脈絡非一。本文主要即依循後者所持之角度，而為一屬於「思想史」、「哲學史」之詮釋；論中所選擇之分析焦點，為當時學者所關切之「演化論」議題。而主要討論之對象，則集中於以下十家，即：嚴又陵（復，1853-1921）、譚復生（嗣同，1865-1898）、章太炎（炳麟，1869-1936）、歐陽竟無（漸，1872-1946）、太虛（1890-1947）、梁漱溟（原名煥鼎，字壽銘，1893-1988）、熊十力（子貞，1885-1968）、張君勱（嘉森，1887-1969）、金龍蓀（岳霖，1895-1984）與馮芝生（友蘭，1895-1990）；以此展現當時之思想面相，並論及其所可能蘊含之意義。

<sup>1</sup> 中國史之「近現代」，常論多以第一次鴉片戰爭之啟始（即道光二十年〔1840〕）起算。以學術史而言，則無明確之時間點。設若以廖季平（平，1852-1932）之「經學初變」，與康南海（有為，字廣廈，號長素，1858-1927）之始演「大同」義，作為氣候之變徵，則或可以光緒十年甲申（1884）作為畫分之標界。

<sup>2</sup> 關於此類雖受演化論影響，而僅作出「立場」抉擇之主張，由於其觀點多表現於社會思想，故將另於〈中國近現代哲學思惟中之社會思想〉一文中予以討論。

## 一、中國近現代演化論議題所以成立之原由及其結構方式

中國之近現代，其學術觀念與思惟，如前所言，經歷極為鉅大之衝擊，亦產生重要之變化。所謂「衝擊」，一來自世變，一來自西學；二者相關而不同。若就「學術」之變化言，則亦可分從「儒學之變化」與「整體中國學術之變化」兩項寬、窄不一之角度，加以論述。就變化之前者言，凡光緒間涉及漢、宋與今、古文，乃至中、西學術壁壘者皆屬之；其致變之因素，尚可由清末推溯之於清之中期。<sup>3</sup>而後者，則由若干重要之現代學術觀念所主導。

其所以謂後者乃由若干重要之現代學術觀念所主導者，在於前項之發展，雖展現因應世變而有之思想活力，其後，則因「學術」觀念之糾葛，與其所秉持之「學術方法」之難以綜括日益壯闊之思想議題與研究概念，因而促令以「經學」作為儒學核心之學術觀念與規範，或以「儒學」作為一種單獨運作之學術概念，二者至此，皆已難持續發揮其影響之力。整體中國學術之發展方向，最終乃為西學之持續輸入，與新式高等教育之建構所轉移。而此一轉移，乃成為中國學術史上所罕見之鉅變。

唯於此期間，屬於個人之學術思惟，仍各有其不同之面貌與風格，抑且展示其各自殊異之立論基礎；此點與當時學界之整體走向，並非皆屬一致。故「思想史」中屬於思想脈絡之分析，與「學術史」中屬於發展趨勢之論述，無法同於單一語境中加以條理。本文所選擇處理者，所謂「中國近現代哲學思惟中之演化論議題」，就性質言，即屬於思想史中所應予釐清之脈絡；且具有「哲學史」之意義。至於此一思想脈絡，是否亦對當時「學術發展趨勢」產生影響，則屬性質不同之延伸研究，非本文所關注。

大體而言，論述此一思想議題所以產生之原由，與其所展現屬於「哲學思惟」之導引作用，可區分為三項分析之焦點，即：一、此一議題形成之思想來源，及

<sup>3</sup> 梁任公（啟超，字卓如，1873-1929）謂道光、咸豐之後，清學之趨於分裂，「有發於本學派之自身者，有由環境之變化促成者」，並一一列舉其要，其說頗見條理（論詳梁啟超撰：《清代學術概論》，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》〔北京：中華書局，1989年〕，第8冊，頁51-72），故為後來學者所取。唯任公對於光緒間「新學」之興，其所關注者，多在學者之心態，與「新思想」之輸入，並未分從「儒學之變化」與「整體中國學術之變化」兩條有所區隔之脈絡，仔細辨析其間所涉於「學術觀念」之轉折，故所為之論，亦仍有其未能講明之處。

其條件；二、此一議題，於當時思想之環境中，所呈顯之「結構方式」；三、不同思想家對於此一議題所採取之各別之觀點、立場與論述策略。

其中關於此所指中國近現代「演化論」議題所以成為議題之思想來源，其本有二：一來自「社會學思想」之衝擊；一來自「生物學思想」之衝擊。以前者而言，主要係由嚴又陵（復，1853-1921）逕譯英國哲學家斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）所著《群學肄言》所引生、帶動；而後者，則由嚴氏所譯赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）之《天演論》所激發；二者會歸為一。<sup>4</sup>

演化論以「社會學思想」之面貌，產生衝擊，所以於此說之在前，乃因光緒末年議時政者，或主「新政不變法」，<sup>5</sup>或主「新政須變法」，<sup>6</sup>而所謂「法」，則終歷階以變。此一形勢，就其所衝擊者而觀，不僅在於依傳統治術思惟而建構之體制，亦在支撐此一體制之「經學」基礎；而儒學亦隨之以大易。其中一種變改經學之方式，在於區隔「聖人之道」與「聖人之法」，變法不變道，而以魁傑者居「改制」之位；說之者為康南海。<sup>7</sup>另一種變改經學之方式，在於區隔「自然之道」與

<sup>4</sup> 嚴氏譯赫胥黎《天演論》（Thomas H. Huxley, *Evolution and ethics, and other essays*, [1893]）一書，初刻正式出版於光緒二十四年（湖北沔陽：盧氏慎始基齋木刻，1898；若依現今學者所考，則陝西味經售書處於光緒二十一年〔1895〕已先有刊本，時更在前），早於所譯斯賓塞《群學肄言》（Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, [1873]）初版（文明編譯書局，1903；改定本，上海：商務印書館，1915年八版）之刊行五年。唯後者之說，嚴譯於前著中，已多及之；且有比較之論。關於《天演論》之傳播，參見王天根撰：《天演論傳播與清末民初的社會動員》（合肥：合肥工業大學出版社，2006年）。

<sup>5</sup> 文仲恭（悌，1848-？）參康有為摺云：「中國此日講求西法，所貴使中國之人明西法為中國用，以強中國；非欲將中國一切典章文物廢棄摧燒，全變西法，使中國之人默化潛移，盡為西洋之人，然後為強也。」（文悌撰：〈文仲恭侍御嚴劾康有為摺〉，收入蘇輿〔字嘉端，號厚庵，1873-1914〕輯：《翼教叢編》〔上海：上海書店出版社，2002年〕，卷二，頁30）此即「主新政不主變法」。

<sup>6</sup> 康氏云：「今天下言變者，曰鐵路，曰礦物，曰學堂，曰商務，非不然也。然若是者，變事而已，非變法也。變一事者，微特偏端不舉，即使能舉，亦于救國之大體無成。」（康有為撰：〈敬謝天恩並統籌全局摺〉，收入康有為撰，姜義華〔1939-〕等編校：《康有為全集》〔北京：中國人民大學出版社，2007年〕，第4集，頁91）又曰：「守舊不可，必當變法；緩變不可，必當速變；小變不可，必當全變。」（引自梁啟超撰：《戊戌政變記》，收入《飲冰室合集》，第6冊，頁85）此即「主新政須變法」。

<sup>7</sup> 康氏融「進步」與「公理」之觀念於一，就性質而言，類近與法國哲學家孔德（Auguste Comte, 1789-1857）之取徑。然孔德之改造主義，出於一種彼所構思之實證科學，其知識

「應世之法」，亦變法不變道，而以順應群體之演化，為「改制」之所依；<sup>8</sup>說之者為嚴又陵。康、嚴之說不相角，<sup>9</sup>而以識見言，則康氏之說殆不若嚴氏之更符於一種學理之發展。此下經學衰，言社會之變革者，激進與否不論，皆須本於一種具研究基礎之「社會之學」，且此「社會之學」必須依議題與方法，區分為不同之學科，而非僅是一種自負之見，而論史者，亦莫不據「社會之整體」，以為觀察文化發展之根本，於是「演化論」透過歷史思惟，成為必須探討之課題。

至於演化論以「生物學思想」之面貌，產生作用，則由於其效應，乃伴隨十九世紀中葉以來，科學普遍原則中有關「質」(matter)與「力」(force)或「能」(energy)之理論進展而建構——尤其所謂「守恆律」(law of conservation)之發現，對於哲學思惟之衝擊更為顯著——因而其所導引之議題，擴及於宇宙構成論之整體。雖則因儒學之言「天」，本非依宗教而立論，抑且於其立說之形態中，亦長期主張「氣化」之論，可與物理學中之「質」、「能」概念契合，或至少不相衝突，此點使「演化論」之現代學術形態，固非中國所本有，亦並不造成顛覆性之震撼；然達爾文(Charles Robert Darwin, 1809-1882)於分析物種演化時，將「適應」(adaptation)之因，歸於「突變」(mutation)與「天擇」(natural selection)，終使任何蘊含「目的性」(finalty)概念之形而上學系統(metaphysical system)，產生必須調整，或增加說明之壓力。而此一「目的性」概念之存廢，勢必成為一切「價值觀」能否延續之關鍵；儒學自亦必須面對此一無法逃避之思想衝擊。

對於儒學而言，生物學演化論思想之伴隨宇宙構成論中有關「質」「能」之理論而形塑之問題焦點，主要匯集於其思想中所謂「性」、「命」之論。<sup>10</sup>即：於此科

---

之精神向外；康氏之改造主義，則出於對於傑出個人能力之信仰，欲以「識見」融合「新知」，其知識之精神向內；此為二人之異。

<sup>8</sup> 嚴氏之評《老子》云：「天下非不可為也，知其神器由襲明之術，斯可為矣。反因通之道，則敗失從之矣。」見嚴復：《侯官嚴氏評點老子》，第二十九章，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》（成都：成都書局，1964年），頁16b。

<sup>9</sup> 康、嚴一主進步，一主進化，固所不同。然二人亦非於立論上嚴格對立。

<sup>10</sup> 此處謂當時有關「質」、「能」之討論，或傳統儒學中「性」、「命」之說之分析，乃由「生物演化論」所引生之哲學討論帶動，特就其大趨而言。在其同時，亦有自始即視此諸科學之論為不足，而認應由哲學之全體以論之者，則有王靜安（國維，1877-1927）。其《靜安文集》中所錄〈論性〉、〈釋理〉、〈國朝漢學派戴阮二家之哲學說〉諸篇，乃至《紅樓夢評論》（見王國維：《靜安文集》，收入王國維撰，傅傑點校，陳金生復校：《王國維全集》〔杭州：浙江教育出版社，2009年〕，第1卷，頁4-17, 18-33, 54-80, 96-104），皆彼

學之新論下，傳統儒學所關切之「性體」與「心體」，是否仍具有一種可說明為「圓滿」(perfect)與「純淨」(pure)之本質？如若不然，則以演化而得之人性，是否尚可詮釋為具有一種「尊貴性」，<sup>11</sup>從而得以依據為一切價值所從出？此一問題，勢必成為整體「儒學價值觀」能否存續之關鍵。故亦備受矚目。

以上所述原本分屬「社會學思想」與「生物學思想」中之二種演化論，就西學理論發展之根源與基礎而言，原本不同，<sup>12</sup>亦無立論邏輯上「相互支撐」之必然。<sup>13</sup>其所以於當時彼此關連，成為中國近現代一重要之思想議題，實有其特殊之發展過程。蓋清末嚴又陵所擇譯之斯賓塞與赫胥黎二人之書，雖於議題之選擇與立場，

---

於光緒三十一年(1905)前二三年所撰，論頗精要，不僅後之以認識論與美學討論「價值」觀點者多沿其波；即以觀念史論述「性」、「命」之說者，亦係受其影響。

<sup>11</sup> 《周易·繫辭傳》云：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六。六者非它也，三材之道也。」(見朱熹本義：《周易本義》[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1冊]，〈周易繫辭下傳第六〉，頁143-144)〈說卦傳〉則云：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。」(同上，〈周易說卦傳第八〉，頁153)此一將「人」歸類為「三才」之論法，即是視人之存在具有一種「尊貴性」。

<sup>12</sup> 對於社會學思想而言，所謂「社會達爾文主義」(social Darwinism)，其所得自生物學之兩種類比，一為「有機論類比」，一為「達爾文類比」。然無論何者，皆缺乏真正嚴格而徹底之論述基礎，故其影響現今已日趨於微。(關於斯賓塞理論之批評，參見 Talcott Parsons[1902-1979], *Societies: Evolutionary and Comparative Perspective*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall Inc., 1966, pp.109-110) 特若以「分化動力學」為角度，將類如斯賓塞理論系統中以「人口學作用力」與「地緣政治作用力」為模型之觀點，加以運用，則仍可對生態學理論，產生啟示。(關於「分化動力學」部分，參見 Jonathan H. Turner, *Macrodynamics: Toward a Theory on the Organization of Human Populations*, Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1995, Ch. 7, pp.121-145；中譯本，喬納森·特納撰，林聚任、葛忠民等譯：《社會宏觀動力學：探求人類組織的理論》[北京：北京大學出版社，2006年]，頁86-103)

<sup>13</sup> 社會學思想中之演化論，獲得一般意見之支持，而非學理之支撐，往往來自特殊環境之因素。如斯賓塞學說，彼論之於某一時期流行於美國，即與當時美國資本主義之經濟形勢相關。參見 Richard Hofstadter(1916-1970), *Social Darwinism in American Thought*, Boston, MA: Beacon Press, 1992. 中譯本，霍夫斯達德撰，郭正昭譯：《美國思想中的社會達爾文主義》(臺北：聯經出版事業公司，1981年)。

皆有所差異，然二氏之論，本由當時逐步開展之「達爾文主義」(Darwinism)所影響，或導引，故一旦並時流播，而為學者所注意，所謂「物競天擇」之說，未幾即遍傳中國。對於國人而言，此一議題，不僅屬於生物學、社會學，亦是屬於科學之普遍真理。而此一思想之合流，由於當時之政治環境與思想環境，不僅造成「學術議題」凸顯於「政治議題」之中，抑且加速整體中國學術之轉型；中國學術之現代化，遂逐步走向一明確之方向。

所謂「演化論議題之中國形式與其發展，於當時實際上乃加速整體中國學術之轉型」，其要點包含數義：一、於社會演化論中，由於確認演化之主體，乃社會之整體，<sup>14</sup>是以「傑出個人」於歷史中所佔之地位與重要性，必大幅削弱，所謂「聖人」、「聖制」與「聖學」，勢必無法維持其原本居於儒學中之位置。康南海欲變「學術之孔教」為「宗教之孔教」，<sup>15</sup>而未幾即銷聲匿跡，正顯示「經學」作為儒學核心之難於持續。二、聖學義之「經學」概念，於學理上之解構，促使儒學中原本存在之史學、義理學、經世之學與「形上」之學，<sup>16</sup>從此必須分屬不同之思想論域，且應各自面對不同之「方法學」上之挑戰。三、「經學」觀念衰退後，由於新式之「哲學」與「科學」觀念之輸入，且其方法概念漸次明晰，遂使「價值」問題、「知識」問題、「社會」問題、「藝術」問題、「信仰」問題、「習俗」問題、「歷史」問題與「文化」問題，皆於性質上，重新為現代學術所界定，從而分屬為不同之學術科別。其中「價值」問題與「知識」問題之判分，對於學術思惟之影響尤大。

<sup>14</sup> 就此點而言，社會演化觀之於中國，其持續產生影響之形態非全然為「斯賓塞式的」；而係結合社會學中其它較為後期，且較為成熟之「功能主義」(functionalism)，乃至「社會衝突理論」(social conflict theory)，以為歷史進程分析之方法。關於斯賓塞之「社會演化理論」之較為全面之詮釋與檢討，註〈12〉所引二書之外，亦可參見 Robert G. Perrin, "Herbert Spencer's Four Theories Of Social Evolution," in *American Journal of Sociology*, Vol.81, No.6, May 1976, pp.1339-1359.

<sup>15</sup> 嚴氏之尊孔，在於「保教」；此「教」乃以「一民族積累之治化」為主，即前註〈8〉所言「因通」之「因」。而康氏之尊孔，則意在摹效西方「政」、「教」之合一；其所謂「教」，乃據孔子一人之私言，謂孔子之聖，足以「預制將來」，故當奉之為教主。康氏之說，雖非嚴格義之宗教，然雜有一種「人文宗教」(religion of humanity；借 Auguste Comte 用語)之氣味。

<sup>16</sup> 儒學中依「道」、「器」之論而所指謂之「形上」之學，部分議題涉及「宇宙構成論」，部分涉及「存有學」(ontology)，而其整體之結構，則亦形成不同形態之「形而上學」(metaphysics)。

所謂「儒學」所自來關切之議題，因此亦逐步被納入不同之研究領域與規範中加以討論。

唯就此刻整體中國學術發展之內涵而言，於其深層之思惟中，是否亦同時存在一種回應此一學術挑戰之「自主之精神取向」？而此一取向，是否於後續之學術發展中，亦具有創造「價值」之潛能？為一值得探討之問題。蓋此一潛藏之精神取向，若果確實存在，則其所逐漸帶動之影響，即可能於未來具有某種「延續中國文化性格」之意義。否則，以當時之形勢而言，繼之而有之「新文化運動」，乃至接踵而至之種種社會改革、變化，無論採取之方式與方向為何，最終皆造成「中國基本文化性格」之終結；所謂「中國社會之特色」，將僅屬「事實上之適應結果」，而無展現「文化基本特質」之義涵。故此時相關議題之結構方式，與中國學者所採取之觀點、立場與論述策略，皆值得論者予以特殊之關注。

「演化論議題」於中國近現代之思想環境中，其所呈顯之結構方式，屬於「社會演化論」部分，係以「政論」與「史學」作為討論之基礎。「政論」部分，思惟焦點在於：基於一種相對而言較為明晰之世界史知識，檢視中國之衰敗狀況，並設想中國民族最終得以避免毀亡之景況。<sup>17</sup>其激起之思潮，關注點則集中於「啟蒙」與「改革」。<sup>18</sup>此一取向，並未使「社會演化論」，真正成為一種屬於「演化論」之議題，或成為具有實質內涵之「社會學」議題。「社會演化論」於中國之導引，真正造成深遠之學術影響，在於以「史學」作為基礎之討論；其中「社會史」之方法學建構，與中國史之社會史斷代，成為將「社會演化」觀，延伸至討論「中國

<sup>17</sup> 以盛衰而求其成敗之因，此本中國史學所素重，「自古及今，未有不亡之國」（語出《呂氏春秋》，說詳〔戰國〕呂不韋撰，陳奇猷〔1917-2006〕校釋：《呂氏春秋新校釋》〔上海：上海古籍出版社，2002年〕，上冊，卷十，〈安死〉，頁543），亦係自來即有之說，固無俟西學之啟示。達爾文主義思想之所以於近現代中國產生衝擊，實乃因當時士夫將「社會演化論」與「生物演化論」作出不當之連結，故造成一種「因亡國而滅種」之恐懼。

<sup>18</sup> 關於此時之所謂「啟蒙」，其真實意義為何，參見拙作〈二十世紀上半世紀中國思想語境中之『啟蒙』、『反啟蒙』及其所凸顯之中國難題〉（英文稿 Ching-hsien Tai, "The Dilemma of Enlightenment and Counter-enlightenment in Modern China [1900-1949]"，曾於2010年5月18-19日，獲邀參加歐洲國際亞洲研究中心〔The International Institute for Asian Studies〕於荷蘭萊頓大學〔University of Leiden〕所舉辦之"Counter-Enlightenment and Modernity in Modern China"研討會中發表；中文稿待刊）。



社會發展歷程」時之焦點。<sup>19</sup>至於屬於「生物演化論」部分，基於前所說明之原因，則係以「哲學」為處理之模式；其中與演化論相關之「宇宙構成」論述與分析，與中國傳統「性」、「理」觀念之哲學詮釋，成為思惟之核心。

對於前項以「史學」為討論「中國社會發展歷程」之學者而言，經、史徹底分離後之史學，<sup>20</sup>首先須重新論述者，為有關中國文明之起源，及「三代歷史」之真相問題；而此二者之詮釋，皆須於其論理上，符合以「人類學」與「世界史」為基礎而建構之「人類文明歷史階序」之認知。至於有關「中國文明」之特質問題，則其討論，亦不能無與之配合之「社會史」論述。二十世紀二十年末至三十年代初所肇生之「中國社會性質與社會史問題論戰」，<sup>21</sup>即是此一「研究取向」發端之具體化展現。而中國社會改革運動之最終走向「社會主義」，亦與此一由「世界史」角度所建構之「中國史詮釋」密切相關。<sup>22</sup>

對於後項屬於「生物演化論」之部分而言，則面相較為複雜，<sup>23</sup>取徑亦非一致。蓋對於激進之「全盤西化」論者而言，「經學之崩潰」即等同於「儒學之崩潰」；「儒學之崩潰」即等同於「中國價值之崩潰」；「中國價值之崩潰」，則最終必帶來「中國文明形式」之解構。而所謂「演化論議題」之於生物學，其本質既係一「科學」問題，則其所造成之哲學衝擊，亦必應是「哲學的」，而非「中國哲學的」；凡以

<sup>19</sup> 就此點而言，梁任公一生雖提倡種種得自西方之史學觀念與方法，彼於早年撰作《新史學》[1902]時，謂宇宙之現象有二，一現循環之狀，一現進化之狀，歷史即敘述進化之現象而求得其公理公例者；又謂歷史乃敘人種之發達與競爭而已，捨人種無歷史（參見梁啟超：《新史學》[《飲冰室文集》之九，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》，第1冊]，頁9-11），凡此所論，皆顯示彼對於「社會演化論」所賴以建立理論之條件、所可能產生之對於史學之影響，與在方法學上所可能遭遇之困難，並未具有足夠之認識。故任公之影響，仍止限於風氣，而非處於援引「社會演化論」以入「中國社會史學」之關鍵位置。

<sup>20</sup> 前此中國學術中之經學與史學，雖係不同概念，且於其展現之學術規範中，亦有各自差異之方法與性格，然二者間仍存在一種「義理思惟」之關連；多數學者並不欲將之徹底切割。史家中不抱持強烈之經學意識者，雖亦頗有，其中展現出一種「嚴格拒斥經學」之立場者，則實際為數甚少。

<sup>21</sup> 參見高軍編：《中國社會性質問題論戰》（資料選輯）[上冊]，北京：人民出版社，1984年。

<sup>22</sup> 就此點而言，無論達爾文式之演化論，或斯賓塞式之演化論，皆於中國僅造成「階段性」之影響，不應過分予以誇大；如部分學者所論述。

<sup>23</sup> 此所謂「面相」，指所呈顯之相狀言，非以言「面向」(aspect)。

特殊之中國方式加以理解之哲學意義之「演化論論述」，皆無認真看待之必要。唯對於其它關切「中國價值」之學者而言，此一議題，不僅具有特殊之重要性，抑且於其思惟中，係以特殊之方式加以呈現。此所謂「特殊之呈現方式」，包括三種途徑：一種係藉助《易》學中所蘊含之「動態思惟方式」，以重新改造儒學思想中之「道器論」，將之發展成爲一種儒學之「現代形態」；一種係藉助西方哲學中所有之結構，以說明並確認「中國哲學」之立場；而第三種，則是藉助佛學中之「唯識」之學，以解析「心」、「物」種種現象，並依大乘中「體」、「用」之學之思辨方式，建構一種不與「演化論」明顯衝突之理論。

以上略述兩種「演化論議題」之於當時，其所展示之結構方式；其繼此而應論者，則爲此二項議題論述之主要形態，與其間若干重要學者所採取之觀點、立場與論述策略。此下依思想之脈絡，逐一予以分析：

## 二、中國近現代學術思惟中所討論之社會演化問題

中國近現代學術思惟中所討論之社會演化問題，依前所述，主要係依史學之研究，集中於三項議題，即：中國文明之起源、「三代歷史」之真相，與「中國文明」之特質。而其所持以分析之社會學觀點，則主要有「功能主義」與「社會衝突理論」兩種形態。前者之方法，由於並非一種嚴格之「決定論」(determinism)，故重點在於分析構成「個別文化實體」(individual cultural entity)之各種功能因素，並試圖以「社會有機整體」(the organic unity of society)之概念，說明各功能相互間之「可能」關係。對於持此種觀點之學者而言，由於其所關切之重點，在於中國社會及其文化，與世界各文明間之差異，故由世界史研究所得出之「類型」概念，於其運用中，僅是工具；中國文明之「特殊性」，方始是分析之重點。因而於其論述之過程中，「發展形勢」觀點，成爲重要之思惟角度。特此種宏觀式之歷史詮釋，由於夾雜當時所普遍存在之「中國文明遲滯論」之影響，<sup>24</sup>易產生「結論導引分析」之偏失。且以學術思惟之性格而言，此種以「形態」與「趨勢」之約括，即粗率論及「文明本質」之論法，價值之取徑雖係新有，其中仍明顯存有可辨識

<sup>24</sup> 此種「中國文明遲滯論」，與日本維新時期福澤諭吉(1835-1901)之《脫亞論》(見明治十八年[1885]三月十六日《時事新報》)，雖有觀點上之關連，然論述之目的與其史學意義，則有不同。

之若干「舊學」影響；其觀點並不皆如學者所自覺之「新」。

以「功能論」觀點所延伸之「形態」觀，論述中國史之演進，除須重新定位所謂「三代」外，另一極重要之發展，即是建立一種具有「社會學」意義之「社會組織、需求與其功能間關係」之觀點。特就個別之學者而言，此種具有「社會學意義」之「功能」觀點，不必然即是「屬於社會學」之系統詮釋。<sup>25</sup>然無論何種，此類研究，凡彼於歷史發展中所見出之「功能」，皆係將之放置於社會之整體發展中，加以分析。中國社會之倫理性，與中國社會之階級性，因此獲得前所未有之認識。唯對於中國文明何以得於漢、唐達至具世界史地位之盛世，卻於十七世紀後半期起，明顯落後於西方，而呈顯為一種「停滯」？論者之觀點，難趨於一致。從而亦使學者對於中國之政治制度，乃至中國智識份子之理想性與其社會功能，出現截然不同之理解與詮釋；亦對中國智識份子之未來，產生截然不同之想像與期待。

至於以「社會衝突理論」之觀點，論述中國史之演進，由於當時乃以馬克思主義之世界史學為基礎，且係一嚴格義之「歷史定論主義」(historical determinism)，故觀點較無分歧；差異僅在「各期斷代之時限」，以及「所謂『亞細亞生產方式』(Asiatic mode of production)是否亦具有決定歷史演化途徑之特質」兩項。<sup>26</sup>而最終之結論，則是受共產國際之政策影響，將後項「獨立論述」之可能排除。<sup>27</sup>

綜觀以上兩種牽涉「中國社會特質與歷史」之詮釋類型，雖則彼等所持之理論與方法，差距頗大，難有真正之對話，然對於「中國史」之議題而言，皆同有

<sup>25</sup> 如錢師賓四(穆，1894-1990)所建構之「中國文化特質」說，即是運用一種「具社會學意義」而非「屬於社會學」之功能論。參見拙作〈論錢賓四先生「中國文化特質」說之形成與其內涵〉(《臺大歷史學報》第26期[2000年12月]，頁39-62)。

<sup>26</sup> 當時以此為討論之基點，分析中國古代社會特質者，可以侯外廬(原名兆麟，又名玉樞，1903-1987)為代表，參見侯外廬：《中國古典社會史論》(又名《中國古代社會史論》；重慶：五十年代出版社，1943年)。

<sup>27</sup> 斯大林(Joseph V. Stalin, 1879-1953)曾於二十世紀三十年代，於其所主導之第弗利斯(Tiflis)會議(1930)與列寧格勒(Leningrad)會議(1931)中，明白否定以「亞細亞生產方式」作為獨立分析「亞細亞社會」(Asiatic Society)之基礎，從而將「亞細亞生產方式」定位為「標準類型」之變型。斯大林並於一九三八年發表“Dialectical and Historical Materialism”(《辯證唯物主義與歷史唯物主義》)一文，確認人類社會皆係依五階段之次序演進，無所謂例外；以此作為官方之結論。

一難於解決之問題，即：中國歷史現象，就整體而言，實不易處處與歐洲歷史類比。故無論以「功能主義」或「社會衝突理論」分析中國歷史，雖皆可於其運用中，得出具有說服力之判論，然此種分析之常見為「有效」，皆屬「局部的」，而非「整體的」。就整體而言，中國史之歷史詮釋，時至今日，仍於重要之爭議點上，難於達致學界之共識。此種困難，不僅引發「所謂『演化』之概念，是否可有效底運用於歷史詮釋」之質疑；甚至對於「文明歷史是否真實存在一種『世界史』發展，可展現出相類似之進程階段」一問題，亦若可以重加思惟。

一種可能之實況，即是所謂「社會演化」之概念，僅能運作於「文明」中「有限功能」之分析，而非其整體，故不存在「社會達爾文主義」所普遍使用之「物競天擇」原則。而自另一面言，社會體制所存在之內部衝突，即使常不能以「功能之調和」加以弭平，亦不必然存在嚴格之「歷史決定論」。

雖則如此，文化體間，發展具競爭性，優勝劣敗，<sup>28</sup>從而導致文化個體之崩解，亦屬事實。而就生產方式所能決定之社會體制而言，其影響遍及於全社會，且於世界文明史之發展中，形成大致之段落，亦是一可以接受之歷史論述。故無論以寬鬆之「功能主義」為基礎，或以「衝突理論」與「經濟史論述」為骨幹之嚴格之演化觀，亦仍有其作為「分析工具」之部分重要性。此種複雜之狀況，顯示「歷史學」應有屬於自身之詮釋方法與理論，且應不斷加以檢視與批評，而不宜輕易旁借生物學、機械學，或其它科學之理論模式。

以上屬於「社會演化論」部分。至於屬於「生物演化論」所帶動之哲學思惟，無論有關「質」與「力」或「能」之討論，或有關傳統儒學中「性」、「命」之說之分析，其所牽涉之議題，則並非一例以西方科學或哲學現成之觀點與理論，加以運用，即可全部詮釋，甚或替代；故較為複雜。茲依前論所敘之三種途徑，舉出其中較為重要之論者，以為說明；即嚴又陵、譚復生、章太炎、歐陽竟無、太虛、梁漱溟、熊十力、張君勱、金龍蓀與馮芝生等，共十家。

<sup>28</sup> 「優勝劣敗」四字，乃 Herbert Spencer 宣揚進化論時用語，所謂 “the survival of the fittest” 之日譯，由梁任公借用，初見於《清議報》（一八九九年十月十五日）。說詳 James R. Pusey (1940-), *China and Charles Darwin* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), p.4; 中譯本，〔美〕浦嘉珉撰，鍾永強譯：《中國與達爾文》（南京：江蘇人民出版社，2008 年），頁 4。

### 三、近現代哲學論述中之「演化」議題及其所牽動之宇宙構成論與形上學建構。論述之一：嚴復、譚嗣同、章炳麟

余前文謂中國近現代學術論述中，由「生物演化論」所帶動之「演化」議題，其哲學討論之呈現方式，包括三種途徑：一種係藉助《易》學中所蘊含之「動態思惟方式」，以重新改造儒學思想中之「道器論」，將之發展成爲一種儒學之「現代形態」；一種係藉助西方哲學中所已有之結構，以說明並確認「中國哲學」之立場；另一種，則是藉助佛學中之「唯識」之學，以解析「心」、「物」種種現象，並依大乘中「體」、「用」之學之思辨方式，建構一不與「演化論」明顯衝突之理論。其中之第一種，其事具關鍵之影響者，爲嚴又陵與譚復生；而又陵之影響尤大。又陵〈譯《天演論》自序〉云：

夫西學之最爲切實而執其例可以御蕃變者，名、數、質、力四者之學是已。而吾《易》則名、數以爲經，質、力以爲緯，而合而名之曰《易》。大宇之內，質力相推，非質無以見力，非力無以呈質。凡力皆乾也，凡質皆坤也。奈端動之例三，其一曰：「靜者不自動，動者不自止；動路必直，速率必均」。此所謂曠古之慮。自其例出，而後天學明，人事利者也。而《易》則曰：「乾其靜也專，其動也直。」後二百年，有斯賓塞爾者，以天演自然言化，著書造論，貫天地人而一理之。此亦晚近之絕作也。其為天演界說曰：「翕以合質，辟以出力，始簡易而終雜糅。」而《易》則曰：「坤其靜也翕，其動也辟。」至於全力不增減之說，則有自強不息為之先；凡動必復之說，則有消息之義居其始。而「易不可見，乾坤或幾乎息」之旨，尤與「熱力平均，天地乃毀」之言相發明也。<sup>29</sup>

又陵此說以凡「力」皆「乾」、凡質皆「坤」，而「乾」、「坤」之翕闢動靜即「質」、「力」之相推；且以《易》所涵「自彊不息」之說、「消息」之義，乃至「易不可見，乾坤或幾乎息」者之云，皆可與西方物理學中所謂「全力不增減」、「熱力平

<sup>29</sup> 見嚴復撰，王栻（1912-1983）主編：《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），第5冊，頁1320。

均，天地乃毀」之旨相契。<sup>30</sup>雖其中所較論之內容，不無可商，<sup>31</sup>然中國以《易》學為框架之氣化論，自啟蒙時期（the Enlightenment）始，已為歐洲學者所注意，如萊布尼茨（Gottfried W. Leibniz, 1646-1716），即其中最著之一例；則又陵此說實有其理致，非妄為論。較之同時期譚復生於其書中所唱之「以太即心力」云云之論，明顯具有一種「學術之導引性」，而非僅是展現一人一時之說。復生於論中，為《仁學》〔1896〕立二十七界說云：

- 一、仁以通為第一義。以太也，電也，心力也，皆指出所以通之具。
- 二、以太也，<sup>32</sup>電也，粗淺之具也，借其名以質心力。
- 三、通之義，以「道通為一」為最渾括。
- 四、通有四義：中外通，多取其義於《春秋》，以太平世遠近大小若一故也；上下通，男女內外通，多取其義於《易》，以陽下陰吉、陰下陽吝、泰否之類故也；人我通，多取其義於佛經，以「無人相，無我相」故也。
- 五、「仁」亦名也，然不可以名名也。惡名名者，故惡名；知惡名，幾無仁學。

<sup>30</sup> 葉少蘊（夢得，號石林居士，1077-1148）云：「凡人之生不過出入二途，讀莊周〈達生〉一篇，使人意蕭然，直若能遺其刑者；出所以接物也，入所以養己也。……形與精相為表裏者也，形前則精後，二者合而與天為一，則區區賦于人者，亦何足言哉？夫然則不獨善其生而已，雖死可也，故繼言合成體，《易》所謂『精氣為物』者是也；散則成始，《易》所謂『游魄為變』者是也。生則自散移之于合而成體，死則自合移之于散而成始，是謂能移。此與天為一而非人也。」（見〔宋〕葉夢得撰：《巖下放言》，收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年〕，第863冊，卷下，頁6b-7，總頁740-741）又陵略引其語而評之曰：「《巖下放言》其解莊頗精闢，斯賓塞謂天演翁以合質，闢以出力，即同此義。翁以合質者，『合則成體』也，『精氣為物』也；闢以出力者，『散則成始』也，『游魄為變』也。」（見嚴復：《侯官嚴氏評點莊子》，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》，卷五，頁2b）則又將「翁、闢」「質、力」之說，合之於《莊》書。

<sup>31</sup> 關於《易》學中之「陰」、「陽」，是否即是現代物理學中之「質」與「力」，或「質」與「能」，抑或彼等所從出，余於論述王船山（夫之，字而農，號薑齋，1619-1692）思想時，曾予解析；論詳拙作〈論王船山思想之時代性與其近代特質〉（收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》〔香港：中文大學出版社，2012年〕上編）。

<sup>32</sup> 即“ether”一詞之譯名；於若干宇宙構成論中，設為佔據天體空間之物質。

- 六、不識仁，故為名亂；亂於名，故不通。
- 七、通之象為平等。
- 八、通則必尊靈魂；平等則體魄可為靈魂。
- 九、靈魂，智慧之屬也；體魄，業識之屬也。
- 十、智慧生於仁。
- 十一、仁為天地萬物之源，故唯心，故唯識。
- 十二、仁者寂然不動，感而遂通天下之故。
- 十三、不生不滅，仁之體。
- 十四、不生與不滅平等，則生與滅平等，生滅與不生不滅亦平等。
- 十五、生近於新，滅近於逝；新與逝平等，故過去與未來平等。
- 十六、有過去，有未來，無現在；過去、未來皆現在。
- 十七、仁一而已；凡對待之詞，皆當破之。
- 十八、破對待，當參伍錯綜其對待。
- 十九、參伍錯綜其對待，故迷而不知平等。
- 二十、參伍錯綜其對待，然後平等。
- 二一、無對待，然後平等。
- 二二、無無，然後平等。
- 二三、平等生萬化，代數之方程式是也。其為物不貳，故生物不測。不貳則無對待，不測則參伍錯綜其對待。代數如權衡然，參伍錯綜之不已，必平等，則無無。……
- 二四、平等者，致一之謂也。一則通矣，通則仁矣。
- 二五、凡為仁學者，於佛書當通《華嚴》及心宗、相宗之書；於西書當通《新約》及算學、格致、社會學之書；於中國書當通《易》、《春秋公羊傳》、《論語》、《禮記》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《史記》，及陶淵明（潛，或曰名淵明，字元亮，?365-427）、周茂叔（敦頤，1017-1073）、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。
- 二六、算學即不深，而不可不習幾何學，蓋論事辦事之條段在是矣。

二七、格致即不精，而不可不知天文、地輿、全體、心靈四學，蓋羣學羣教之門徑在是矣。<sup>33</sup>

復生之論，既言「仁」為萬物之源，而以「不生不滅」者為「仁」之體，取徑於陽明，而又謂「仁」乃以「以太」與「電」，為通之之具，則是欲通之於當時科學理論中「質」與「力」或「能」之說。且於其說中，以「唯心」推論「唯識」，而以「無對待」，推明「平等」之義。凡此皆非無觀點，<sup>34</sup>亦於事實上，影響後來。然此種構想，以中、西交會後之學術言，須於「宇宙構成論」與「存有學」中區分層次、確認議題加以討論，而非可如是率易立說。<sup>35</sup>設若欲於更高之層次加以融會，亦須另有一重「形而上學」之論域之設置。又陵深識西學之規範，其於《易》學中簡出「乾、坤」、「陰、陽」之說，以論「質、力」，並未涉及其它；相對而言，即不失為一種嚴謹之態度。<sup>36</sup>其繼又陵而同為類近之論者，不僅「哲學」一門，即論「科學」與「科學史」者，亦頗有之；可見其說並非輕為比附。<sup>37</sup>此下中國之義理思惟，獲學界以「哲學」之地位待之，而非將之僅視之為一種「常識道德」，如

<sup>33</sup> 論詳譚嗣同：《仁學》，收入〔清〕譚嗣同撰，蔡尚思（1905-2008）、方行編：《譚嗣同全集》（增訂本，北京：中華書局，1998年三刷），頁291-293。

<sup>34</sup> 靜安於論中指譚氏形而上學之以「以太」立說，乃半唯物論、半神秘論（論詳王國維：〈論近年之學術界〉，見王國維：《靜安文集》，收入王國維撰，傅傑點校，陳金生復校：《王國維全集》，第1卷，頁123），雖措辭精確之程度不足，然亦是有見於譚氏論中欲合精神主義與自然主義之特徵。

<sup>35</sup> 靜安評清末論西學者之弊，雖非句句屬實，然頗自有一種高度，值得參考。詳見其所撰〈論近年之學術界〉（見王國維：《靜安文集》，收入王國維撰，傅傑點校，陳金生復校：《王國維全集》，第1卷，頁121-125）。

<sup>36</sup> 至於又陵之遙譯西方著作，是否亦有偏離原旨之處，其影響如何，則屬另外問題。關於此一部份，參見 Benjamin I. Schwartz (1916-1999), *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964, pp.91-98. 中譯本，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁61-65。

<sup>37</sup> 又陵後之科學史家，如李約瑟（Joseph T. M. Needham, 1900-1995），或物理學家，如湯川秀樹（1907-1981），皆曾論及《易》象中以「陰」、「陽」對舉為系統所建構之「具有科學意義」之思想內涵。然此僅係表明《易》理中之哲學思惟，具有「理論」之啟示性；並不意味《易》學本身即屬科學、類科學（alternative science），或具有真確之「科學性」。二者應加區隔。



黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）昔日所蔑視；<sup>38</sup>其中「氣化論」成為論者必所涉及之一環。則又陵之說，實可謂具有不可忽略之重要性。<sup>39</sup>

又陵說之重要，不僅在於以《易》學中之概念，比論物理學中之「質」、「力」，亦在重新發揮道家所謂「自然」之義，以合之「天演」，<sup>40</sup>而於所謂「天行」、「人治」者，主張必應善於擇術，乃能合「當為」於「自然」。又陵於譯《天演論》第五篇〈互爭〉之論時，附之以案語云：

於上二篇，斯賓塞、赫胥黎二家言治之殊，可以見矣。斯賓塞氏之言治也，大旨存於任天，而人事為之輔，猶黃老之明自然，而不忘在宥是已。<sup>41</sup>赫

<sup>38</sup> 有關黑格爾對於中國哲學之批評，見 Wilhelm F. Hegel, *Lectures On The History Of Philosophy*, Trans. by E.S. Haldane, Bristol: Thoemmes Press, 1999., pp.120-121；〔德〕黑格爾著，賀麟（字自昭，1902-1992）、王太慶（1922-1999）等譯：《哲學史講演錄》（北京：商務印書館，1983年六刷），第1卷，頁119-120。

<sup>39</sup> 復生、又陵二人之得以於其時以中國傳統哲學中之「氣化」概念，比論西學「質、力」之說，或皆受有清初王船山之影響。蓋船山若干重要之遺著，係於清同治間，經曾滌生（國藩，字伯涵，1811-1872）兄弟之主持而獲刊行，提供注意「儒學體用」者一種不同於程朱、陸王，乃至吳、皖之學之想像。尤其彼以「陰、陽之氣化」論《易》，而有所謂「乾、坤竝建」之論，更屬一種新說，為學者所注意。民初以後，學者因於譚、嚴二人此一比論，從而亦注意及於船山思想中之「演化論」成分（參見錢師賓四撰：《中國近三百年學術史》，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1998年〕，第16冊，第三章，頁117-122）。凡此對於理解中國傳統哲學之特質，皆有極大之裨益。關於船山思想所可有之現代啟示，論詳拙作〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉、〈論王船山思想之時代性與其近代特質〉二文（收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》上編）。

<sup>40</sup> 又陵評《老子》「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」云：「天演開宗語。」又曰：「此四語括盡達爾文新理。」又曰：「法天，治之至也。」（見嚴復：《侯官嚴氏評點老子》，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》，第五章，頁3b）

<sup>41</sup> 按，《莊子·在宥》云：「聞在宥天下，不聞治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之遷其德也。」（見〔晉〕郭象〔字子玄〕注：《南華真經》，收入嚴靈峰〔1904-1999〕編輯：《無求備齋莊子集成初編》〔臺北：藝文印書館，據北宋、南宋合璧本景印，1972年〕，第1冊，卷四，頁17，總頁209-210）又陵之評《老子》則云：「夫黃老之道，民主之國之所用也。故能長而不宰，無為而無不為。君主之國，未有能用黃老者也。漢之黃老，貌襲而取之耳。君主之利器，其惟儒術乎！而申韓有救敗之用。」（見嚴復：《侯官嚴氏評點老子》，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》，第十章，頁

胥黎氏他所著錄，亦什九主任天之說者，獨於此書，非之如此。蓋為持前說而過者設也。斯賓塞之言曰：人當食之頃，則自然覺飢思食。今設去飢而思食之自然，有良醫焉，深究飲食之理，為之程度，如學之有課，則雖有至精至當之程，吾知人以忘食死者必相藉也。物莫不慈其子姓，此種之所以傳也。今設去其自然愛子之情，則雖深諭切戒，以保世存宗之重，吾知人之類滅久矣，此其尤大彰明較著者也。由是而推之，凡人生保身保種，合群進化之事，凡所當為，皆有其自然者，為之陰驅潛率，其事彌重，其情彌殷。設棄此自然之機，而易之以學問理解，使知然後為之，則日用常行，已極紛紜繁赜，雖有聖者，不能一日行也。於是難者曰：誠如是，則世之任情而過者，又比比焉何也？曰：渴而飲，飲而滋，滋而猶飲。至達久而成習，習之既成，日以益痼，斯生害矣。故子之所言，乃任習，非任情也。使其始也，如其情而止，則烏能過乎？學問之事，所以範情，使勿至於成習以害生也。斯賓塞任天之說，模略如此。<sup>42</sup>

此種合「當為」於「自然」之道，不僅牽涉西方近代學術中有關「社會原理」之討論，如斯賓塞、赫胥黎二家之說，亦可由之以會通於歷來所謂「天」「人」之論，故其譯辭多取汲古籍，以為發揮。而又陵於所謂「人心之原理」與「社會之原理」，則又頗見其關注之用心。《天演論》它篇論「制私」時，又陵譯稿嘗有一論，其說云：

赫胥黎保群之論，可謂辨矣。然其謂群道由人心善相感而立，則有倒果為因之病，又不可不知也。蓋人之由散入群，原為安利，其始正與禽獸下生等耳，初非由感通而立也。夫既以群為安利，則天演之事，將使能群者存，不群者滅；善群者存，不善群者滅。善群者何？善相感通者是。然則善相感通之德，乃天擇以後之事，非其始之即如是也。其始豈無不善相感通者，經物競之烈，亡矣，不可見矣。赫胥黎執其末以齊其本，此其言群理，所

5b-6a) 可見其主「為治尚寬」之意。故又曰：「如愛民治國矣，而能無用智，天門開闢由我而能為雌，明白四達而能無為，如此其愛民治國出于誠心，其為雌，乃雄之至，其無為乃無不為也。」(同上，頁 5b)

<sup>42</sup> 見嚴復撰，王棧主編：《嚴復集》，第 5 冊，頁 1334-1335。

以不若斯賓塞之密也。且以感通為人道之本，其說發於計學家亞當斯密，亦非赫胥黎氏所獨標之新理也。<sup>43</sup>

此說以「感通」為人由散入群以後事，而非其始；就辨理而言，其實涉及人文義理性於「倫理層級」與「道德層級」二者中，所必然呈顯之差異；此層級差異與其樣態之出現，與社會演化之功能需求相關。<sup>44</sup>又陵謂「赫胥黎執其末以齊其本，此其言群理，所以不若斯賓塞之密」，正顯示彼對於所謂「率性之謂道」，有不同於傳統儒學之看法。又陵之曾撰文「闢韓」，<sup>45</sup>謂昌黎韓氏之言「有聖人者立，然後教之以相生相養之道，為之君，為之師，驅其蟲蛇禽獸而處之中土」，乃知有一人而不知有億兆。於論中，又陵且以所謂「不得已」之說，將社會演化之所依，俱歸之於形勢。於同一觀點中，又陵不唯將經學中長久以來所共尊之「聖人制化」之觀念打破，且亦嘗試建構一哲學式之理論新詮，將老子所謂「樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割」之論，進而說解為即是「大制」之「不器」。此

<sup>43</sup> 同前註，頁 1347。又，十九世紀末、二十世紀初有關「互助論」與演化論關係之討論，可參考 Pyotr Alexeyevich Kropotkin(1842-1921), *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, includes Kropotkin's 1914 preface, foreword and bibliography by Ashley Montagu, and *The Struggle for Existence*, by Thomas H. Huxley ed., Boston: Extending Horizons Books, Porter Sargent Publishers, 2005. 此外 Pyotr Kropotkin 另有 *Ethics* 一書未完之遺稿，論及赫胥黎、斯賓塞二人之學說、思想背景，乃至赫胥黎自身先後之異見，及其寫定《天演論》之過程中所作之修訂。參見該書中譯本，彼得·克魯泡特金撰，李芾甘（巴金，1904-2005）譯：《人生哲學：其起源及其發展》（臺北：帕米爾書店，1987 年二版），下篇，第十三、十四章，頁 225-335。

<sup>44</sup> 清章實齋（學誠，1738-1801）《文史通義》有〈原道〉篇，篇中有「人生有道，人不自知；三人居室，則必朝暮啟閉其門戶，饔飧取給於樵汲，既非一身，則必有分任者矣。或各司其事，或番易其班，所謂不得不然之勢也，而均平秩序之義出矣。又恐交委而互爭焉，則必推年之長者持其平，亦不得不然之勢也，而長幼尊卑之別形矣。至於什伍千百，部別班分，亦必各長其什伍，而積至於千百，則人眾而賴於幹濟，必推才之傑者理其繁，勢紛而須於率俾，必推德之懋者司其化，是亦不得不然之勢也；而作君作師，畫野分州，井田封建學校之意著矣。故道者，非聖人智力之所能為，皆其事勢自然，漸形漸著，不得已而出之，故曰天也」（章學誠：〈原道上〉，見〔清〕章學誠撰，葉瑛〔字石甫，1896-1950〕校注：《文史通義校注》〔北京：中華書局，2008 年六刷〕，上冊，卷二，頁 119）之論，蓋亦是有見於此；特又陵未注意及之，故其論古人之說，亦僅止闢昌黎之說而已。

<sup>45</sup> 說詳嚴復：〈闢韓〉，見嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第 1 冊，頁 32-34。

一由「儒」轉向於「道」之評議，將萬物之「自然」，與歷史發展形勢中之「不得已」結合，不僅顯示儒、道之有可通，道家之重要性或不減於儒，且亦揭示「史學」與「群學」之間應有一種「人類學」之眼光。此下中國學界於輸入西學之同時，亦注意及於清初以迄清中若干史論中之「演化」思想，如王船山、章實齋等人，其眼光雖非即同於又陵，然不可不謂乃是由此肇端。

唯對於又陵而言，物性不離於物種，文明不離於群體，故凡所謂「道之不變而法有適宜」之涉於「天」、「人」之繼者，皆有所謂「自然之機」，寓於合群進化之事中，使人人於所不知其然而然之事為中，陰趨潛率而成其所當為。則所謂群生中所見政刑、起居所宗之教，論者亦當就其國族之文化積累而辨其所以為「窮、變、通、久」之適應，而後其所以為高明與否可知。以是又陵乃於群化之中，申言「保教」；其所措意，遂在辨別「成習以害生」與「循理而成化」，<sup>46</sup>二者間之差異。此點則又顯示又陵具有特殊之有關「應世」之主張；與尋常解老、莊者不同。故又陵又曰：

往見西人地圖，每地各以色為標識，表明各教所行之地。一種以支那與蒙古、西藏、暹羅同色，謂行佛教。又一種以支那、悉畢爾與非洲、澳洲之腹地同色，謂行土教。問其何以為佛教？曰：驗人之信何教，當觀其婦孺子，不在賢士大夫也；當觀其窮鄉僻壤，不在通都大邑也；當觀其閭閻日用，不在朝聘會同也。今支那之婦女孺子，則天堂、地獄、菩薩、閻王之說，無不知之，而問以顏淵、子路、子游、子張為何如人，則不知矣。支那之窮鄉僻壤，苟有人跡，則必有佛寺尼庵，歲時伏臘，匍匐呼吁，則必在是，無有祈禱孔子者矣。至於閭閻日用，則言語之所稱用，風俗之所習慣，尤多與佛教相連綴者，指不勝屈焉。據此三者，尚得謂之非佛教乎！問其何以為土教？則曰：遍地球不文明之國所行土教，有二大例：一曰多鬼神，二曰不平等。支那名山大川，風雷雨露，一村一社各有神。東南各

<sup>46</sup> 又陵云：「學問之事，所以範情，使勿至於成習以害生也。」（參註〈42〉所揭引文）又云：「合一群之人，建國於地球之面。人身，有形之物也，凡百器用與其規制，均有形之事也。然莫不共奉一空理，以為之宗主。此空理者，視之而不見，聽之而不聞，思之而不測。而一群之人，政刑之大，起居之細，乃無一事不依此空理而行。其漸且至舉念之間，夢寐之際，亦無不據此空理而起也。此空理則教宗是矣。」（見嚴復：〈保教餘義〉，見嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第1冊，頁83）

省則拜蛙以為神，河工之官則拜蛇以為神，載之祀典，不以為誕。時憲書者，國家之正朔也。吉神凶神，羅列其上，亦不以為誕。此非多鬼神而何？官役民若奴隸，男役女若奴隸，蓋律例如此也，此非不平等而何？據此二者，尚得謂之非土教乎！是二說也，歐人所云然，支那人即欲辨之。惡得而辨之？平心思之，則實有尸之者矣！孔教之高處，在於不設鬼神，不談格致，專明人事，平實易行。而大《易》則有費拉索非之學，《春秋》則有大同之學。苟得其緒，並非附會，此孔教之所以不可破壞也。然孔子雖正，而支那民智未開，與此教不合。雖國家奉此以為國教，而庶民實未歸此教也。既不用孔教，則人之原性，必須用一教，始能慰藉其心魂。於是適值佛法東來，其小乘阿含一部，所說三塗六道，實為多鬼神之說，與不開化人之腦氣最合，遂不覺用之甚多，而成為風俗。蓋民智未開，物理未明，視天地萬物之繁然淆然而又條理秩然，思之而不得其故，遂作為鬼神之說以推之，此無文化人之公例矣。然則支那今日實未嘗行孔教，即歐人之據目前之跡以相訾訾者，與孔教乎何與？今日支那果何從而明孔教哉！夫不讀萬國之書，不能明一先生之說也。<sup>47</sup>

又陵文中，於中國主「孔教」之不可破壞，其故在於儒學所涵之義理，有其契合中國社會發展之所需，亦有其合理性，而非僅成於風俗與功利。至於所謂「孔教之高處，在於不設鬼神，不談格致，專明人事，平實易行。而大《易》則有費拉索非之學，《春秋》則有大同之學」云云，則是以「哲學」與「社會之學」為著眼，謂孔教之高明處，在於「不設鬼神，不談格致，專明人事」。其論且謂「不讀萬國之書，則不能明一先生之說」，則又是將「自然之道」與「立言之教」分別，強調「立言之教」中所可能蘊含之原理性。此種原理，可以符於經驗，說明經驗，然並非即是等同於經驗之「概念化」(conceptualization)。又陵此一雖結合於實事，然仍強調「知識」之「可證驗性」之說法，使日後任何改革之企圖，皆不能不注意及於相關之學理，亦當時新、舊學術轉換過程中一值得觀察之走向。<sup>48</sup>

<sup>47</sup> 嚴復：〈保教餘義〉，同前註，頁 84-85。

<sup>48</sup> 郭湛波（1891-1962）合嚴氏晚年之見，謂嚴氏主張尊孔讀經，乃所以擁護相傳之孔教、倫理、風俗、習慣，而反對新的倫理、道德（論詳郭湛波：《近五十年中國思想史》〔1936〕〔上海：上海古籍出版社，2010 年〕，頁 42），實失又陵所以看待「風俗」與「哲理」之基本觀點。特在又陵晚歲，眼見歐洲經歷人類歷史前所未有之第一次世界大戰，故因

又陵之並譯斯賓塞與赫胥黎二人之書，就效應而言，自是推擴一種以「達爾文主義」為核心之演化論概念，而於同時，亦凸顯出一必當涉及之問題，即是：「生物演化論」與「社會演化論」二者立論方式與其條件所可能存在之關連為何，乃至二者間應有之區隔。依其所評論，二人之說，以體大而思精言，以斯賓塞之說具完整之系統，故見之為密；然「天行物競」與「人治物競」不同，以「任天」為通義，說難該洽，故赫胥黎之說亦有所不可及。二人之論，乃各有其長，非一義可定。而在嚴氏之說風行之時，則另有分「形氣」、「精神」與「治化」為不同脈絡，而將當時所謂「演化」之概念加以分割者，則為涉獵佛學之章太炎。<sup>49</sup>

太炎之切割項目討論「演化」，主要在於探論「演化論」所據以成說之哲學依據。蓋因論析所謂「演化」者，無論取「生物現象」，或「社會現象」，皆僅「現象」而已；欲其成為一種合理之詮釋，必涉及「演化原因」與「演化目標」之分析。因而其立論之結構，必應有一種涉及「存有學」之預設，可供檢視。太炎之於其所撰〈俱分進化論〉中，由時論所唱言之斯賓塞、赫胥黎二家之說，上推於彼等所受日耳曼哲學之影響，蓋即是欲闡明「演化論」與「哲學系統」間之關連，藉此深化所謂「演化論」議題。太炎云：

近世言進化論者，蓋昉於海格爾氏。雖無進化之明文，而所謂世界之發展，即理性之發展者，進化之說，已蘊芽其間矣。達爾文、斯賓塞爾輩應用其說，一舉生物見象為證，一舉社會見象為證。如彼所執，終局目的，必達於盡善醇善之區，而進化論始成。同時即有赫胥黎氏與之反對。赫氏持論，徒以世運日進，生齒日繁，一切有情，皆依食住，所以給其欲求者，既有不足，則相爭相殺，必不可已，沾沾焉以貧乏失職為憂，而痛心於彗星之不能拂地，以埽萬物而剿絕之。此其為說，亦未為定論也。當海格爾始倡

---

西方人之悲觀，而更思求所謂「耐久無蔽」之哲理，意態視前略有不同而已。至於同書謂嚴氏於清末民初思想史之價值，僅在介紹西方思想，而非其本身思想，則亦是未得乎又陵論學之深旨，故淺言之如此。

<sup>49</sup> 章太炎於光緒二十一年（1841）前後，曾因夏曾佑（字穗卿，1863-1924）、宋平子（恕，1862-1910）之引導，涉獵《法華》、《華嚴》、《涅槃》諸經，嗣又於光緒三十年（1850），於獄中獲讀《瑜珈師地論》、《因名入正理論》、《成唯識論》諸書，乃頗有所獲。又越二年，太炎發表〈俱分進化論〉、〈無神論〉、〈建立宗教論〉、〈人無我論〉諸文，其明年，撰〈五無論〉，又一年，則撰〈四惑論〉。

發展論時，索賓霍爾已與相抗，以世界之成立，由於意欲盲動，而知識為之僕隸。盲動者，不識道塗，惟以求樂為目的，追求無已，如捷足者之逐日月，樂不可得，而苦反因以愈多。然後此智識者，又為意欲之諍臣，止其昌狂妄行，與之息影於蔭下也。則厭世觀始起，而稍稍得望涅槃之門矣。其說略取佛家，亦與僧伽論師相近，持論固高，則又苦無證據。雖然，吾不謂進化之說非也。即索氏之所謂追求者，亦未嘗不可稱為進化。若云進化終極，必能達於盡美醇善之區，則隨舉一事，無不可以反唇相稽。彼不悟進化之所以為進化者，非由一方直進，而必由雙方並進。專舉一方，惟言智識進化可爾，若以道德言，則善亦進化，惡亦進化；若以生計言，則樂亦進化，苦亦進化。雙方并進，如影之隨形，如罔兩之逐影。非有佗也，智識愈高，雖欲舉一廢一而不可得。曩時之善惡為小，而今之善惡為大；曩時之苦樂為小，而今之苦樂為大。然則以求善求樂為目的者，果以進化為最幸耶？其抑以進化為最不幸耶？進化之實不可非，而進化之用無所取，自標吾論曰：俱分進化論。<sup>50</sup>

太炎此謂達爾文、斯賓塞乃應用黑格爾之說以為論，雖不盡屬實，然歐陸於康德（Immanuel Kant, 1724-1804）後之哲學，其形而上學運動之內裏，本具有一種欲變「靜態」之宇宙觀為「動態」之趨勢，而此事乃與黑格爾相關，則非無稽；特太炎之說失之疎耳。然其論中指稱凡取「生物現象」，或「社會現象」以為進化之論作證者，皆應有一「終局目的」，始得成說；此一說法，倘就斯賓塞「任天」之說言，誠有其是，若以論達爾文，則未必如其所言。

雖則如此，太炎之論，將哲學中之「目的性」概念，參借叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）、釋氏，乃至梵土僧伽（Sāṃkhya）之討論，拆解之以為「對立成分」之並進，<sup>51</sup>則為當時中國哲學之發展，開拓可以發展之空間。

所以謂太炎之〈俱分進化論〉，可為當時中國哲學之發展，開拓空間，蓋因西

<sup>50</sup> 章炳麟：〈俱分進化論〉，見章炳麟：《太炎文錄·別錄二》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》（臺北：世界書局，1958年），下冊，總頁859。

<sup>51</sup> 嚴譯赫胥黎《天演論》中有〈種業〉、〈演惡〉之篇（見嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第5冊，頁1371-1373；1391-1393），此太炎所以合佛說於科學之理之權輿。然赫胥黎所論，乃以科學之理為本，以是進退諸家之說；而太炎則轉以哲學之原理，探論科學所不及，以擷取釋氏之論；故二人之路徑非一。



方十九世紀之所以由物理與生物之學，導引產生「激進之物質主義」(radical materialism)，乃奠立於二項基本之科學成果：一為「質量守恒」之定律 (law of conservation of mass)，一為「物種之演化」；而此二者，皆無從證明「目的」(end)之必有。故無論如斯賓塞之類比於生物理論，而有「社會演化」之說，或如赫胥黎之主張「制私」、「恕敗」之說，皆無能使「保生」、「保種」，或「善相感」者，成為所謂「治化隆污，經久必進」<sup>52</sup>之保證。故人類文明以局部而言，凡窮、變、通、久之理勢，其間自有可藉「演化」之概念以為說明者，然制度、治化皆與群體之習染相因，若不於人之所以為「善」、為「不善」者之根源，仔細辨之，而但歸之於理勢之必治，或以為「文明日化，人之自謀必有出於今人之上者」，因而可以無憂；<sup>53</sup>皆非篤論。太炎以是而將傳統所謂「性」、「命」之觀念因素，再次自「治化」之論議中，予以凸顯，使「義理」之問題，重新於哲學之討論中，佔據位置。

<sup>52</sup> 嚴譯赫胥黎《天演論》之終篇，題名〈進化〉，其言曰：「萬化周流，有其隆升，則亦有其污降。宇宙一大年也，自京垓億載以還，世運方趨上行之軌，日中則昃，終當造其極而下迤。然則言化者，謂世運必日亨，人道必止至善，亦有不必要盡然矣。自其切近者言之，則當前世局，夫豈偶然。經數百萬年火烈水深之物競，洪鈞範物，陶煉磨礱，成其如是。彼以理氣互推。此乃善惡參半。其來也既深且遠如此，乃今者欲以數百年區區之人治，將有以大易乎其初。立達緩動之功雖神，而氣質終不能如是之速化，此其為難償虛願，不待智者而後明也。然而人道必以是自沮焉，又不可也。不見夫叩氣而吠之狗乎？其始狼也。雖臥氈毼之上，必數四回旋轉踏，而後即安者，沿其鼻祖山中踣藉之習，而猶有存也。然而積其馴伏，乃可使牧羊，可使救溺，可使守藏，矯然為義獸之尤。民之從教而善變也，易於狗。誠使繼今以往，用其智力，奮其志願，由於真實之途，行以和同之力，不數千年，雖臻郅治可也。況彼後人，其所以自謀者，將出於今人萬萬也哉。居今之日，藉真學實理之日優，而思有以施於濟世之業者，亦惟去畏難苟安之心，而勿以宴安愉樂為的者，乃能得耳。」(同前註，頁1397-1398)。

<sup>53</sup> 赫胥黎於〈進化〉篇文末云：「歐洲世變，約而論之，可分三際為言：其始如俠少年，跳蕩粗豪，於生人安危苦樂之殊，不甚了了。繼則欲制天行之虐而不能，侘傺灰心。轉而求出世之法，此無異填然鼓之之後，而棄甲曳兵者也。吾輩生當今日，固不當如鄂謨所歌俠少之輕剽，亦不當如瞿曇黃面，哀生悼世，脫屣人寰，徒用示弱而無益來葉也。固將沉毅用壯，見大丈夫之鋒穎，彊立不反，可爭可取而不可降。所遇善，固將寶而維之；所遇不善，亦無懼焉。早夜孜孜，合同志之力，謀所以轉禍為福，固害為利而已矣。丁尼孫之詩曰：『挂飄滄海，風波茫茫。或淪無底，或達仙鄉。二者何擇，將然未然。時乎時乎，吾奮吾力。不諫不慙，丈夫之必。』吾願與普天下有心人，共矢斯志也。」(同前註，頁1398)



而太炎本人所析論之重點，則大略可區分為三層，即：「善、惡所原」、「治化所本」，與「宗教所依」。其論前二者云：

善惡何以竝進？一者由熏習性。生物本性，無善無惡，而其作用，可以為善為惡。是故阿賴邪識，惟是無覆無記無記者，即無善無惡之謂；其末那識，惟是有覆無記；至於意識，而始兼有善惡無記。純無記者，名為本有種子；裸善惡者，名為始起種子。一切生物無不從於進化之法而行，故必不能限於無記，而必有善惡種子與之裸糅；不裸糅者，惟最初之阿米巴爾。自爾以來，由有覆故，種種善惡，漸見漸行，熏習本識，成為種子。是故阿賴邪識亦有善惡種子伏藏其間，如清流水裸有魚艸等物。就輪迴言，善惡種子，名為羯磨業識，此不可為常人道者。就生理言，善惡種子，則亦祖父遺傳之業識已。種子不能有善而無惡，故見行亦不能有善而無惡。生物之程度愈進而為善，為惡之力亦因以愈進，此最易了解者。二者由我慢心，由有末那執此阿賴邪識，以為自我，念念不捨，於是生四種心。希臘古德以為人之所好，曰真，曰善，曰美。好善之念，惟是善性；好美之念，是無記性；好真之念，半是善性，半無記性。雖然，人之所好，止於三者而已乎？若惟三者，則人必無惡性，此其缺略可知也。今檢人性好真、好善、好美而外，復有一好勝心。好勝有二：一有目的之好勝，二無目的之好勝。凡為追求五欲財產、權位、名譽而起競爭者，此其求勝非以勝為限界，而亦在其事其物之可成，是為有目的之好勝；若不為追求五欲財產、權位、名譽而起競爭者，如雞如蟋蟀等，天性喜鬪，乃至人類亦有其情，如好弈碁與角力者，不必為求博賞，亦不必為求名譽，惟欲得勝而止，是為無目的之好勝。此好勝者由於執我而起，名我慢心，則純是惡性矣。是故真、善、美、勝四好，有兼善、惡、無記三性，其所好者不能有善而無惡，故其所行者亦不能有善而無惡。生物之程度愈進，而為善為惡之力亦因以愈進，此亦易了解者。若在一人，善云惡云，其力皆強，互相抵抗，甲者必為乙者征服而止，固非善惡兼進。而就一社會、一國家中多數人類言之，則必善惡兼進。<sup>54</sup>

<sup>54</sup> 章炳麟：〈俱分進化論〉，見章炳麟：《太炎文錄·別錄二》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，下冊，總頁 861。

此說，推言「阿賴耶識」、「末那識」，以至「意識」之成，而論所謂「有記無記」、「有覆無覆」；就其辨理言，雖是取用釋氏之說，而其實際，則是藉由「唯識」學中有關「記」、「覆」之說，以論物種嬗遞中，「執力」之所以成為生物演化之內因。其說較之達爾文之僅以「突變」與「適應」，說為生物演化之所緣者，論議之層次不同。此種面對科學新說而即有之反應，不僅顯示太炎本人之思辨能力，亦顯示對深於中國義理思想之學者而言，儒、道所不斷強化之「氣化」之論，因非依據於宗教義之「創造論」(creationism)，故若將宋明以來所業已接受佛學影響之所謂「習氣」之說，<sup>55</sup>予以一種「宇宙構成論式」之改造，即可適應新局；並無基本上難於克服之障礙。且若沿此，而亦將西方「近代哲學」(modern philosophy)中所爭議之「心」、「物」問題，接合於「唯識」中所辨於「識」、「智」之分析，以論「意識」於「氣化」中所由構成之因，則能不落於「物質主義」之邊見。凡此下關切倫理議題而主張一種「東方價值」之態度者，會通儒、釋，乃至老、莊，成為發展之主軸，皆是導源於此。

至於其論「宗教所依」，則曰：

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，二曰依他起自性，三曰圓成實自性。第一自性，惟由意識周徧計度刻畫而成。若色若空，若自若他，若內若外，若能若所，若體若用，若一若異，若有若無，若生若滅，若斷若常，若來若去，若因若果。離于意識，則不得有此差別。其名雖有，其義絕無。是為徧計所執自性。

<sup>55</sup> 宋、明學者受佛學影響而有「氣質」之說，可分三種類型：一型為依伊川（程頤，字正叔，1033-1107）、橫渠（張載，字子厚，1020-1077）之論而發展之朱子（熹，字元晦，1130-1200）之說，其論僅及氣之「勢」中所生之障礙。一型為陽明（王守仁，字伯安，1472-1529）之說，以氣之流行亦良知之體所作用，然而流行之中，就「性」可判分有「用」中之「體」，即「性」之「性」，與「用」中之「用」，即「性」之「質」、「情」；故於其論中，於「道」之體、用，乃分別出「二重」之義。而另一型，則是方藥地（以智，字密之，1611-1671）之論。藥地之合說三教與西法，明白以「生成法」中所見種種嬗遞，即出「習氣」；其論最與太炎之說近，而奧邃尤過之。以上三種類型之說，論詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（初稿刊登《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》〔香港：中文大學出版社，2012年〕上編）、〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉（《文與哲》第12期〔2008年6月〕，頁455-528；收入前書）。

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。即此色空，是五識了別所行之境；即此自佗，是末那了別所行之境；即此色空、自佗、內外、能所、體用、一異、有無、生滅、斷常、來去、因果，是阿賴耶了別所行之境。賴耶惟以自識見分，緣自識中一切種子以為相分。故其心不必見行，而其境可以常在。末那惟以自識見分，緣阿賴耶以為相分。即此相分，便執為我，或執為法，心不見行，境得常在，亦與阿賴耶識無異。五識惟以自見分，緣色及空以為相分。心緣境起，非見行則不相續；境依心起，非感覺則無所存。而此五識對色及空，不作色空等想。末那雖執賴耶，以此為我，以此為法，而無見行我法等想。賴耶雖緣色空、自佗、內外、能所、體用、一異、有無、生滅、斷常、來去、因果以為其境，而此數者各有自相，未嘗更互相屬。其緣此自相者，亦惟緣此自相種子，而無見行、色空、自佗、內外、能所、體用、一異、有無、生滅、斷常、來去、因果等想。此數識者，非如意識之周徧計度執著名言也。即依此識而起見分相分二者，其境雖無，其相幻有。是為依佗起自性。第三自性，由實相、真如、法爾猶云自然而成，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，固有智者所仞可也。若徧計所執自性，佛家小乘有諸法但名宗；而大乘《般若經》中亦謂我但有名，謂之為我，實不可得，以不可得，故空。但隨世俗假立客名，諸法亦爾。是其為說，亦不止法相一家，即歐洲中世學者，如鹿塞梨尼輩，亦皆尋取通性，以為惟有其名。是徧計所執自性之當遣，亦有智者所仞可也。惟此依佗起自性者，介乎有與非有之間，則識之殊非易易。自來哲學宗教諸師，其果于建立本體者，則于本體之中，復為之構畫內容，較計差別。而不悟其所謂有者，乃適成徧計所執之有，于非有中起增益執，其本體即不成本體矣。其果于遮遣空名者，或以我為空，或以十二範疇為空，或以空間、時間為空。獨于五塵，則不敢毅然謂之為空。顧以為心有本體，名曰物如。物如云者，猶淨名所謂色如耳。色兼五塵言，此則計五塵為不空，而計法塵為空。彼以此五塵

者，亦有能詮，亦有所詮；此法塵者，惟有能詮，絕無所詮。有所詮者，必有本體；無所詮者，惟是空名。不悟離心而外，即不能安立五塵。是則五塵之安立，亦無異于法塵之安立。五塵固幻有也，而必有其本體；法塵亦幻有也，寧得謂無本體？于幻有中起損減執，其空名亦無由為空名矣。此二種邊執之所以起者，何也？由不識依佗起自性而然也。……馬鳴有言：「虛空妄法，對色故有，若無色者，則無虛空之相。」由此言之，亦可云色塵妄法，對空故有；若無空者，則無色塵之相。假令空是絕無，則物質於何安置？假令時是絕無，則事業於何推行？故若言無空間者，亦必無物而後可；若言無時間者，亦必無事而後可。……雖然，有邊無邊、有盡無盡之見，豈獨關於空間時間而已邪？若以物言，亦可執有邊、無邊之見。所以者何？見見六十四種極微，積為地球，推而極之，以至恆星世界。此恆星世界極微之量，果有邊際乎？抑無邊際乎？若以事言，亦可執有盡、無盡之見。所以者何？見見單細胞物，復生單細胞物，經過鄔波尼殺曇數層累階級而為人類，由此人類復生人類。此一切眾生之流注相續者，果有始終乎？抑無始終乎？然則破空而存物、破時而存事者，終不能使邊、盡諸見，一時鉗口結舌明矣。果欲其鉗口結舌邪？則惟取物質、事業二者，與空間、時間同日而遮撥之可也。夫彼亦自知持論之偏激也，故於物質中之五塵，亦不得不謂其幻有，而歸其本體於物如。若爾，則空間時間何因不許其幻有邪？物有物如，空間時間何因不許其有空如時如？……故曰損減執者，不知依佗起自性也。而彼增益執者，則又反是。說神我者，以為實有丈夫，不生不滅。其說因於我見而起。乃不知所謂我者，捨阿賴耶識而外，更無佗物。此識是真，此我是幻，執此幻者以為本體，是第一倒見也。說物質者，歐洲以為實有阿屯，印度以為實有鉢羅摩怒，執為極細，而從此細者剖之，則其細至于無窮。名家所謂「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」者，彼不能辭其過矣。執為無厚，無厚，即非延長，謂其本無形式，非粗非細。離於色、聲、香、味、觸等感覺所取之外，惟其中心力存。此雖勝於極細之說，然未見有離於五塵之力，亦未見有離力之五塵。力與五塵，互相依住，則不得不謂之緣生。既言緣生，其非本體可知。然則此力、此五塵者，依於何事而能顯見？亦曰心之相分，依於見分而能顯見耳。此心是真，此質是幻，執此幻者以為本體，是第二倒見也。說神教者，自馬步諸述而上，至于山川土穀；稍進則有祠火，與夫尊祀諸天之法；

其最高者，乃有一神、汎神諸教。其所崇拜之物不同，其能崇拜之心不異。要以藐爾七尺之形，飢寒疾苦，輻湊交迫，死亡無日，樂欲不恆。則以為我身而外，必有一物以牽逼我者，於是崇拜以祈獲福。此其宗教，則煩惱障實驅使之。……此其宗教，則所知障實驅使之。不能退而自觀其心，以知三界惟心所見，從而求之於外；於其外者，則又與之以神之名，以為亦有人格。此心是真，此神是幻，執此幻者以為本體，是第三倒見也。故曰增益執者，亦不知依佗起自性也。若爾，則二種執邊者，固不知有依佗起自性矣。亦有能立本體，能遣空名而卒之不得不密邇於依佗者。特無此依佗之名以為權度，雖其密意可解而文義猶不得通。如柏拉圖可謂善說伊跌耶矣，然其謂一切個體之存在，非即伊跌耶，亦非離伊跌耶。伊跌耶是有，而非此則為非有，彼個體者，則兼有與非有。夫有與非有之不可得兼，猶水火相滅，青與非青之不相容也。伊跌耶既是實有，以何因緣而不徧一切世界，而令世界尚留非有？復以何等因緣，令此有者能見景於非有而調合之，以為有及非有？若云此實有者本在非有以外，則此非有亦在實有以外。既有非有可與實有對立，則雖暫名為非有，而終不得不仍其為有。其名與實，適相反矣。若云此實有者本無往而非實有，特人不能以明了智識觀察，橫於實有之中，妄見非有；復於此妄見非有之中，微窺實有，更相盤錯，然後成此個體之有與非有。是則成此個體者，見相二分之依識而起也。非說依佗起自性，則不足以極成個體也。又如希臘上世，哀梨牙派有捷諾摩者，以為一切皆無異相，亦無流轉，雖以鏃矢之疾，一剎那間則必不動。自此第一剎那積而至於十百剎那，初既無動，則後亦不能更動。此其為說，豈不近於方實不轉、心實不動之義邪？乃謂見其有動者出於迷妄，此則謂雲駛月運、舟行岸移之說也。然未能說此迷妄是誰？復以誰之勢力而能使之迷妄？故非說依佗起自性，則不足以極成妄動也。又如康德既撥空間、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，亦將心慄意亂，如含菰□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。故非說依他起自性，則不足以極成未來，亦不足以極成主宰也。以此數者證之，或增依他，或減依他，或雖密邇，而不能自說依他。偏執者，則論甘忌辛；和會者，則如水投石。及以是說解之，而皆冰解凍釋。然後知三性之說，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；則如熟酥，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。<sup>56</sup>

太炎此標三性，謂立宗教由三性，三性不為宗教說，此說即是總合一切「宗教」與「哲學」，辨言其形而上學論述所依據之認識論基礎，而不涉及「密契」(mystery)之說；而凡論中所以檢視一切科學之說，亦以反之於其哲學之依據，而論其所偏執，此種態度，明顯不視「科學論證」所延伸之信仰，為可脫離哲學之批判。

而細觀其所取之論，謂第一自性，乃由意識周徧計度刻畫而成，離於意識，則不得有此差別，其名雖有，其義絕無；此說即等同謂：一切依「意識」而見用之「比量」，事實相違。<sup>57</sup>凡於太炎之後而以「量論」破西學科學之知見者，皆本之。<sup>58</sup>

至於彼於第二自性與第三自性之所分別，謂「正智所緣，乃為真如」，而「執」不啓智，為妄見根本，以是而於「減損執」與「增益執」中，辨明三種「倒見」之所從來，則是將宇宙構成論之問題，導向認識論(epistemology)；其說尤見有極大扭轉之力。余上論所指，沿太炎之論，「可將西方近代哲學中所爭議之『心』、『物』問題，亦接合於『唯識』中所辨於『識』、『智』之分析」云云，即以此為

<sup>56</sup> 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。

<sup>57</sup> 此所謂「事實相違」，乃言其非正智所得，故失「量」義。

<sup>58</sup> 本文後論引熊十力與其弟子間之議論，論及西學中之知識觀，有謂：「此理是一真實體，非是離真實而為一空洞的型式，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迹象強為構畫，以圖摹之而已」(參註〈82〉)云云，即是一例。

樞紐。

而太炎論中，另有一極為精深之義，則是撥柏拉圖（Plato）之哲論，以為因無此「依佗」之名以為權度，雖其密意可解而文義則猶不得通。此種於哲學史之詮解中，運用「唯識」之學而建構之「分判哲學立論依據」之方法，其說不唯可部分接合西方近代哲學之所揭示，且亦有非康德、叔本華以下西方哲學論義所得以盡包者；其影響，亦極為深遠。後來言儒義者，簡擇康德之說，以為不足，其源皆略本於此。

太炎總合一切「宗教」與「哲學」，辨言其形而上學論述所依據之認識論基礎，而不涉及「密契」之說，不唯顯示當時學者透過「約取」後之「唯識之學」之輔助，能以極為便捷之方式，深入於哲學之論域，且於認識論與存有學相關連之議題中，展現東方哲學之高度。然亦常因論者必須面對此一「演化論挑戰」之論勢，故不免將原本宗教中居於關鍵地位之屬於「虔信」與「悟證」之成分，於理論之必要性中排除。民國初年「唯識之學」日趨於盛，而佛教乃轉向一種「非宗教化」之方向發展，太炎之影響，亦頗為關鍵。<sup>59</sup>

#### 四、中國近現代哲學論述中之「演化」議題及其所牽動之宇宙構成論與形上學建構。論述之二：歐陽漸、太虛

以上所敘論太炎之說，涉及所謂「善惡所原」，「治化所本」，與「宗教所依」，

<sup>59</sup> 討論佛教是否為宗教，於「宗教」應先有定義。大體言，宗教與哲學之最大界別，在於宗教立基於信仰，而哲學則立基於一般義之「理性」。所謂宗教立基於信仰，係指宗教必有「此世」外「他界」存在之信仰，且此項信仰於信仰者並不以應充分解答理性之質疑為必要。因此宗教雖可依哲學而說明，其信仰之核心部分，則並非哲學性質。唯因如此，故宗教基於信仰需求，必有表達或深化其信仰之儀軌，而哲學則不論是否發展成為義理信仰，並不會真正自發底創造出「具有神秘意涵」之儀式性作為；而僅能借用此類禮儀，以為教化之工具。歐陽氏論中辨所謂「佛教非宗教」，但取特定之一神論為比較；若單就此一命題而言，實是析理未精。必當如章太炎，明言禮佛、念佛，除禮、念己心外，再無對越之對象，乃始是為自己所提「佛教非宗教」一說掌握要點。章氏說見於內藤湖南（虎次郎，字炳卿，1866-1934）舊藏章氏旅居東京時為講演所備之《佛學手稿》（此據湯志鈞〔1924-〕：《章太炎傳》〔臺北：臺灣商務印書館，1996年〕所引〔頁401〕）。

而多援引釋氏之說，以爲分析之具。此一討論「演化論」方式之轉折，除反映當時東、西方思想交流之環境，乃至中國自身得自傳統之義理乃至宗教思惟之根柢外，亦有一種屬於「哲學建構方式」之提示意義。而在當時，此一思想之脈絡，表現者非限一人一端，其間論極深至，承接又陵、太炎之影響，而又與二人殊異者，則有嘗受楊仁山（字文會，1837-1911）啓導之歐陽竟無。

竟無號治唯識、法相之學，能辨二者之異，一時群推以爲大師。然其學實本由陸王之學奠基，且又多注意並時學者之論，故亦展現一種與時論相通之「議題性」。竟無之勸學云：

人於獸，獸於禽，禽於餘動物，遞嬗遷流之迹，彰彰不誣。日月星辰，山嶽江河，草木礦石，遞嬗遷流之迹，彰彰不誣。物本天然，無所得而畸輕畸重。宇宙之壞及與不壞，既無所容其心，人物之安及與不安，亦無所先天下。浪漫支離，浮萍無與。如是之學，古史有之，天下多趨之。取天下之物，率天下之人，平之衡之、作之驅之。養其欲樂，使不得失所，制其品類，使不得絕足而馳。鯁鯁焉慮，孜孜矻矻，群分焉而治。古史有之，天下多驅之。二者之學，世之所謂極純而至要者也。世俗之道，是則然矣。雖然，君子有究竟之學。何以必須宇宙，何以必須山河大地人物動植，此一理也，研之乎未也？何因而忽有宇宙，何因而忽有山河大地人物動植，此一理也，研之乎未也？宇宙何為不憚煩如是，山河大地人物動植何為不憚煩如是，此一理也，研之乎未也？燭照洞然，徹終徹始，置之不理。徒迹其已然，破碎支離，煩於一隅，以統大全，以縱橫學。君子謂其細已甚，甚足悲也。故事之起，環蹟無緒，物境之變，不可思議。治之所生，亂之所始。救其所救。又救救者，世界殆盡而滋救不已。非謂其不成也，物以治物，性自爾也。亂不遏止，甚足悲也。是故君子有爲人之學，悲乎眾生不得無餘涅槃是也。<sup>60</sup>

竟無論中謂「人於獸，獸於禽，禽於餘動物，遞嬗遷流之迹，彰彰不誣。日月星辰，山嶽江河，草木礦石，遞嬗遷流之迹，彰彰不誣」，此即合「質量守恒」之論

<sup>60</sup> 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·勸學六》，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99-101。



與「生物演化」之論而說之，謂之皆已得明證。至於其文中所謂「世之所謂極純而至要者」，則有二：一則為「物本天然，無所得而畸輕畸重。宇宙之壞及與不壞，既無所容其心，人物之安及與不安，亦無所先天下。浪漫支離，浮萍無與」；另一則為「取天下之物，率天下之人，平之衡之、作之驅之。養其欲樂，使不得失所，制其品類，使不得絕足而馳。鯁鯁焉慮，孜孜仡仡，群分焉而治」。則又是以「天演」之說，合於老氏「自然」之義，故兩謂「古史有之」。凡此皆見其論「治化」所受於又陵說之影響。

而在竟無胸中，越於科學與群治之上，則另有所謂「究竟之學」。此「究竟之學」，依其說，可區為三，而彼三者之理，若為之釋，蓋即出於哲學中所謂「宇宙構成論」、「存有學」與「形而上學」之所規範；則又顯然乃依哲學中之所區分者為標準，與太炎近。特在竟無之說，凡此之學，若徒跡其已然，破碎支離，煩於一隅，而自以為已細，因以統於大全，而未能燭照洞然，徹終徹始，則雖以君子，不免於「為人」；難以濟度眾生使得無餘之涅槃。然果如其說，則所謂「徹終徹始」、「燭照洞然」之境，其所本原，究竟緣何而得，乃在於「智」，抑在於「悲」？亦不能無說。竟無故云：

悲者，法爾如是，自然而具，現成不求，固有不後。盡人能由，而不知其所由。有悲者有情，無悲者頑冥不靈。有悲者含識，無悲者木石。無想外道無六識，不害心法長夜淪失。有悲者有用，無悲者無功德。有悲者有生趣，無悲者焦芽敗種，萬漑不殖。有悲者不住涅槃，無悲者沉空趣寂斷滅而醒醉。法界之所呈，世界之所成，一悲之流行而已矣。<sup>61</sup>

又曰：

畢竟空義無所云教，而眾生不知，方便大悲教乃權立。<sup>62</sup>

則見在其說中，所謂「悲」者，既法爾如是，自然而具，現成不求，以人而得究竟之智，即是本體呈現，雖「有」而「無」；而其所以「有之」與「無之」者之智，

<sup>61</sup> 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋悲訓第二·體相一》，同前註，頁43。

<sup>62</sup> 見歐陽漸：《支那內學院院訓釋·釋教訓第三·說教三》，同前註，頁138。

智、悲同體，以是「不住」。其由悲不足而惑者，則為不知之眾生，於是而有權立之教。

綜合而論，竟無此說不分淨、染，而以法界之所呈，世界之所成，皆乃「一悲之流行而已」，說近於陽明以「良知之體」為造化之本之說；<sup>63</sup>蓋猶可見其早年學依姚江以為入手之跡。而論中之謂「悲者，法爾如是，自然而具，現成不求，固有不後」云云，如就其以「法爾如是」為「自然」一句觀之，亦本是太炎已標之說，見於前引太炎所撰〈建立宗教論〉。特於太炎，其以「真如法爾」為「自然」，乃僅以表明「超絕」之本體之同時即為「遍在」，未即以所謂「悲」者當之。然如依竟無之論，所謂「悲」者，既是「法爾如是，自然而具，現成不求，固有不後」，則何以於化，而有「有情」、「頑冥」之分，且含識亦有「悲」與「不悲」之別，而莫不符於「遞嬗遷流」之理？亦不能不有一關涉於「體」、「用」之論。竟無於此，遂極力發揮彼所謂「二重體用」之說，<sup>64</sup>謂「體」、「用」可依義別為「體中之體」、「體中之用」、「用中之體」與「用中之用」四者，以釋其所指言大乘本有之教理。

而依其最終之論，誤執「遷流」者以為「實有」，固由其執心以成貪念，而壞其本有；其有偏用智慧而得「空」義者，亦以無悲，而不免沉空趣寂而斷滅；以此而見，「智」、「悲」之於人心分用而終極合一，其理在於真體之不滅，順體者因而得「超絕」、「相大」之智。

竟無此說，以性質而言，由於乃即就「生成法」以論「體用」、「功能」而有二重，故雖依佛法之辨理為釋，其實已為演化論之議題所遷引，而成為一種純哲學意義之「形而上學」。凡彼所謂「教」字之義涵，實際仍未遠於太炎並論「宗教」

<sup>63</sup> 說詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編）。

<sup>64</sup> 佛家二重之論，本別「淨」、「染」而有。智旭答「若心滅者，云何相續；若相續者，云何言滅」之問，云：「今言滅者，但心相滅，非心體滅。心相，即指染相；心體，即指染淨所依，非染、非淨之本體也。染亦依體，以違體故，但名為相。淨亦有相，所謂真如相大，以順體故，直名為體也」（見〔明〕蕩益智旭述：《大乘起信論裂網疏》，卷3，收入大正新脩《大藏經》〔臺北：新文豐出版公司，1994年景印原版〕，第44冊，頁444），即釋其論。而竟無之暢為「二重體用」說，則見於其〈唯識抉擇談〉（歐陽氏講於1922年，講辭由聶耦庚筆記，呂澂〔秋逸，1896-1989〕校訂；講辭原稿與記錄並收入《歐陽大師遺集》，第2冊，頁1337-1402），其說即以「體」、「用」可依義別為「體中之體」、「體中之用」、「用中之體」、「用中之用」四種。

與「哲學」之所取徑。唯對於竟無而言，「體、用」之論，既有二重，則遞衍而生執著，必有「世法」與「心法」兩面；「世法」之善非真善，必救之以「大悲之教」。故以君子而言，誠有「究竟之學」，而凡眾庶，則須因「權」設法。以是唱言：「佛法非宗教非哲學而為今時所必需」；<sup>65</sup>其立場蓋趨近於一種以「唯心論」為基礎之「道德理想主義」(moral idealism)。

正因竟無之論，要點乃在建設一種符於當時需求之義理之學，而其所依據，則是一種「形而上學」，故與之商量者，亦皆以「形而上學」與「義理之學」之兩合以為爭議。其要者，有二說：一出於其同門之太虛；一出於嘗從之問學之熊十力。

太虛之論佛學，不唯處處與竟無不同，且亦於抗戰期間發表一可與竟無比論之說，名為「層創進化論」；將彼所謂「人生佛教」之層系，區分為七階。即：甲、無始終無邊中之宇宙事變。乙、事變中之有情眾生業果相繼。丙、有情業果相繼流轉中之人生。丁、有情流轉中繼善成性之人生。戊、人生向上勝進中之超人。己、人生向上進化至不退轉地菩薩。庚、無始終無邊中之宇宙完美人生(佛)。<sup>66</sup>此一論法，一方面以宇宙萬化為實有，不說有二重之體用，且直接將「物質之演化」與「精神之演化」於同一動態之變化中說之；另一方面，則是將「人」以及「人之可能」作為演化之終極目標，並以此目標，回溯於其歷程中所牽涉於「動能」與「暫止形式」之複雜。於其論說中，凡屬「進化」途徑之上升，與下降，乃至「迴轉」，皆係以最終目標之「可能」作為標準。此種演化之觀點，雖若與當時歐洲盛行之「創化論」觀點，議題相近，然由於在其論述中，物質性之演化與精神性之演化，皆係於「動態方式」中顯現，於原理中並不判別為二，故與柏格森(Henri Bergson, 1851-1941)、亞歷山大(Samuel Alexander, 1859-1938)之說，仍有可加區隔之殊異。

而正由於在太虛之論中，不將導引出「精神性存在」之原理，與導引出「物質性存在」之原理，分說為二，因而在其所謂「演化」之歷程中，亦非時時為一「均平」之線性動勢；且其結果，亦非顯現為一「塔形之層級」。太虛於較論其本

<sup>65</sup> 歐陽氏後曾講一題，名〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，刊載《民鐸》3卷3號〔1921〕，頗為時論所注意。文現收入《歐陽大師遺集》，第4冊，頁3457-3482。

<sup>66</sup> 論詳太虛：〈人生佛教與層創進化論〉，民國三十三年〔1944〕秋於漢藏教理院講，見《海潮音》刊二十六第二期，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3卷，頁195-203。

人之說，與亞歷山大之「突創進化論」(emergent evolutionism)<sup>67</sup>之不同時，嘗云：

層創進化論，是英人穆耿亞曆山大所發明的，是英國新近的一派哲學，其理論是綜合現代科學的成果及各派哲學和宗教哲學的所長而成的，為很有層次系統的新哲學。有人說我的人生佛教的層系與亞氏的層創進化論的層系相仿，其實不然，他的次第是塔模式的上小下大，我的這個次第是上下大而中間小，不惟是形式的不同，尤其是內容更判若雲泥。他的最底一層的基礎，是以無限或有限的時間和空間建立的，似乎更與人生佛教的第一層的「無始終無邊中」宇宙的意思相同，但我說的是包括一切「宇宙事變」的現實法，他只是一個空洞的時空的虛架子。他的第二層是物質，亦只是時空中的單純物質，這與佛法所說的色法相同，色法即是有質礙有變化的物質，在空洞的時空裏。有物質的存在，是更加一重意義了。他的第三層是比較時空物質再增進一步，成為有機的生命物，生物與物質的不同，是有生命連綿的狀態，生殖死限等生機的特性了。其第四層為有心理活動的動物，前之生物包括一切動植物，此則唯指有生命有心理現象的東西。其第五層是理性，為在一切動物中特具理智性能的人，是動物中最靈明優秀的人了。人是有最高希望欲的，不以人為滿足，故有進一層的超人的神的境界，以神為最高的一層，也是最狹小的一層。他的最底的那一層的時間和空間，是空洞的不是實事的，其物質的和生命的均不在其內，我的初層期將宇宙萬有生滅變化的一切法，都包括淨盡了。而且他的最高層的超人是狹的，只說到天界，遠不及我的第五層系中的向上勝進中的超人（包括三界及三乘聖者）廣大，這是我與他的不同點。他雖然是在西洋算進步的哲學，但比之人生佛教，則瞠乎其後，還差得很遠呢！若能將這人生佛教的道理，宣揚於西洋以至全世界，則可綜合又超越一切科學哲學，而駁駁乎為世界文化，世界宗教的歸墟矣。<sup>68</sup>

太虛此論中所謂其次第乃「上下大而中間小」，若依其早年於〈佛陀學綱〉一講中

<sup>67</sup> 當時摩根之書中文曾有施友忠（1902-2001）譯本，書名即為《突創進化論》（長沙：商務印書館，1938年；收入《漢譯世界名著》中）。

<sup>68</sup> 論詳太虛：〈人生佛教與層創進化論〉，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第3卷，頁201-203。

所釋「演化」之義論析，必應建構於一「不於實體分說『心』、『物』為二元」之基礎之上；故彼當時乃得以一面破斥科學中所標明之「進化」，謂「成、住、壞、空」乃循環非進化，另方面，則又可主張「真進化」之由「十住」以上而得地，此種精神之進化，係由人之心理影響生理，由生理影響物理，而終至以全宇宙為佛。<sup>69</sup>然此「次第」之說，如依其較後倡導「層創進化論」之同時所標示之「人生佛教」之義為釋，則見其所持之論基，事實上已改主宇宙一切存在，雖是心、物不離，一切盡是眾緣所生，由於因緣和合關係相續，流行而為一切存在之事物，「佛」僅是人類生活向上進步之聖賢，故亦不脫離世間一切因果法則及物質環境。<sup>70</sup>二時之說相較，前者尚期待維持一種類似「泛神論」(pantheism)之哲學系統，而後者則明顯已欲將已論中所殘餘之「宗教性」，於論述架構中加以轉化；二者不同。

太虛之由變改「進化」之義，以至接受「進化」之概念，而將佛教之「證境」全以「世間」之義說之，顯示「進化論」議題之於當時，對於以「哲學建構」為導向之學者言，無論其信仰為何，皆屬無可逃避。<sup>71</sup>

## 五、中國近現代哲學論述中之「演化」議題及其所牽動之宇宙構成論與形上學建構。論述之三：梁漱溟、熊十力

上舉諸論，除嚴又陵外，其餘各家，其哲學論述中所呈現「演化」議題之方式，主要皆係藉助佛學中「唯識」之學，以解析「心」、「物」種種現象，並依大乘中「體」、「用」之學之思辨方式，建構一種不與「演化論」明顯衝突之理論。<sup>72</sup>

<sup>69</sup> 論詳太虛：〈佛陀學綱〉，民國 17 年（1928）於南京毗盧寺講，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第 1 卷，頁 204-207。

<sup>70</sup> 論詳太虛：〈人生之佛教〉，民國 35 年（1946）八月於鎮江歡迎大會講，見《中流》4 卷 78 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 208-209。

<sup>71</sup> 唯以太虛或其它標榜佛學之學者而言，其說之哲學價值與宗教價值，本應區別。是否於哲學具「成說」之意義，或於哲學史具可注意之價值，檢視之標準即在哲學，不在佛學。至於其說是否符合佛教之最高宗旨，其疏理教義、法門是否真確，則檢視之標準，則須反求之佛門修行本身之信證；與一般世俗哲學或史學之標準有別。本文此處所論，因以「哲學」為脈絡，故屬前者。

<sup>72</sup> 譚復生論「仁」之說，雖蕪雜疎略，然其「心」、「物」合一之說，已為後來參用佛義者，開闢途徑。

至於藉助《易》學中所蘊含之「動態思惟方式」，以重新改造儒學思想中之「道」「器」之論，將之發展成爲一種儒學之「現代形態」，或藉助西方哲學中所已有之結構，以說明並確認中國哲學中相關論述之立場，前者可舉梁漱溟、熊十力爲代表；而後者，則可舉張君勱、馮芝生與金龍蓀。

梁漱溟之人生態度，據彼所自言，乃原本欣慕於佛家生活，後感於世變，不得已而爲儒家生活。至於就哲學之取徑而言，其所建構之方式，則亦大體如是。

梁氏所謂由「佛學之可能」轉向「儒學之可能」，就前者言，一方面取用佛家「緣起」之說，以合之歐洲當時之新唯心主義論者、「生命哲學」(life philosophy)論者，如倭伊鏗(Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926)、柏格森等人之系統，<sup>73</sup>以圖解決因演化論衝擊而造成之形而上學危機；另方面，則是取用「慈悲」、「平等」之義，以發達一種社會主義式之理想。此種取向，就前者言，其所承受之啓示，蓋得之譚復生之《仁學》，而嗣後，亦影響太虛所提倡之「人生佛教」。<sup>74</sup>而就後者言，則是如前文所敘，藉助中國哲學中所蘊含之「動態思惟方式」，<sup>75</sup>以重新改造

<sup>73</sup> 柏格森早年傾向拉馬克主義(Lamarckism)，後得讀達爾文之假說，遂改從其論。此一屬於個人之轉折，其實亦是反映十九世紀後半期以來歐陸精神主義(spiritualism)論者所常面對之一種「議題性」變化。柏格森之最終建構其「二元論」(dualism)哲學，且同時顯現出「精神主義」與「自然主義」(naturalism)之雙重性，甚至具有羅馬教會所指責之「泛神論」(pantheism)色彩，即是於此思想壓力下所形成。

<sup>74</sup> 關於太虛所受梁漱溟之影響，參見楊惠南(1943-)撰：〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉(刊登於《中華佛學學報》第13期〔2000年5月〕，頁479-504)。

<sup>75</sup> 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



儒學思想中有關「道」、「器」之論述，將之發展成爲一種儒學之現代形態；其說與同時之熊十力相契。至於轉折之過程，則是由其最早撰作之〈究元決疑論〉〔1916〕，轉而爲稍後之《東西文化及其哲學》〔1921〕。

梁漱溟〈決疑論〉最要之論點，在於以佛家論疏中所謂「根本無明」之義，合之於法人魯滂(Gustave Le Bon, 1841-1931)《物質新論》(*The Evolution of Matter*)中所謂「以太渦動而爲原子」之說，乃至柏格森《創化論》(*Creative Evolution*)中之「生之衝力」(*élan vital*)之觀點，遂成所謂「無明渦動而爲一切進化」之論。梁氏釋之云：

既究元者，則知無有中，幻有世間。所謂忽然念起，因果相續，遷流不住，以至於今。<sup>76</sup>此遷流相續者魯滂所謂變化無休息，達爾文、斯賓塞所謂進化，叔本華所謂求生之欲，柏格森所謂生活，所謂生進化，莫不是此。而柏格森……之所明，尤極可驚可喜。今欲說世間者，因取以入吾論。

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。」（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》〔濟南：山東人民出版社，1989年〕，第1卷，頁444-446）

<sup>76</sup> 案，《大乘起信論》云：「所謂心性常無念，故名爲不變。以不達一法界，故心不相應；忽然念起，名爲無明」（見馬鳴菩薩造，梁西印度三藏法師真諦譯：《大乘起信論》，收入大正新修《大藏經》，第32冊，頁577），梁氏借其說。然《起信論》依阿梨耶識說有「無明」不覺而起，其論中說「起念相續」，本尚有「生滅、真如二門不相離」之義，而梁氏之說則未加深解。

生活者知識緣以得有之原，又自然界緣以得有象有序為知識所取之原也。哲學之所事，要在科學所不能為，即究宣此生活而已。此生活之原動力，此生活所隱默推行之不息轉變，進化此慧性，使認取物質世界，而又予物質以核實不假時間之現象，布露於空間。故真元者非此核實之物質，亦非有想之人心，但生活而已，生成進化而已。……慧性之於心猶眼耳之於身，當於進化程中，（原註：按此柏之生成進化 Creative Evolution 不廛如進化論者之所云）此身受有五根，使得領納真實外界之所現示，同時限制此現示之區界及法式。故慧性者所以專予乎心，使知見外界之真實而亦同時限制其所能為之區界，與其性格者也。……

此進化之第一步大分派，即植物與動物，其一趨於不能動而無知，其一趨於能動而有知。繼更分有脊骨動物，以吾人類造其極，無脊骨動物以蟻與蜂臻其最高之發展。此進化之兩大派，成兩法式之行為：一則性能（原註：instinct），一則智能（原註：intelligence）也。……然則物質何也？云何現？其實但遷流而已。然非如科學及常識個個物皆流行轉變之意也。此謂流行轉變便是此個個之物，而更無其他也。實未嘗有物去流行轉變，但個個物即是流行轉變而已。流動斯現，不動則不現。今日雖束縛於物質實在之物質科學，亦莫不歸向此論焉。（原註：以下為說略同魯滂）……此中所表是何種義？謂一切生物之慧性，即人之八種識心，但是隱默推行之不息轉變所謂進化者之所生成。而識心所取之現象，又即是此不息之轉變，此不異為佛學解說其依他性所由立也。云何依他幻有？有此生成之識心與所現之物象不得直撥為無故，有此隱默推行之不息轉變以為其本故。故善說世間者莫柏格森若也。然說世間愈明，世間之妄愈確。柏氏舉一切歸納之於不息轉變，以為唯此是真，而求其原動力則不得，此無他，彼未嘗證得圓成實性（原註：即真如即涅槃），故不了其為依他故。不了證得圓成始了，以其所以難。而知諸外道異教之說世間為妄者，亦但是姑妄言之耳。常見世間凡夫頗有舉人生目的以相揚榷者。或云德行，或云快樂，或云利他，或云功名，或云蕃衍子姓，或云克祀祖宗。姑不論其所樹唯是愚執。目的之云，本謂行趨之所取。今人生就其全歷史而言，已數萬千年；就個體言，已數十年。譬猶趨行既遠，忽而審議此行為何所取，即此揚榷之一念，已暴靈其本無目的。藉使揚榷而後有所定歸，則已非此行之目的，故人生唯是無目的。夫無目的之趨行，云何可追憶其行趨之緣何而有？彼凡



夫疑正法者，究問緣何忽然念起？緣何無明得起？正不異此。亦即以此忽然念起所以為妄。無目的之行為俗所謂無意識之舉動，無一毫之價值者，而即此號稱最高最靈之人類數千年之所為者是矣！不亦哀哉！人生如是，世間如是。然則我當云何行？云何在？此所謂決疑也。<sup>77</sup>

梁氏此說，論解「無明」，以為即是「清靜本然之真心」，然又以之為即是魯滂所謂「以太」；論近於譚復生之說。特在佛家之說，本有「真」、「妄」之別，而梁氏則以妄體之相續即真，凡一切慧性，俱是演化而得，故義歸於「生活」；從而說之為一種「生成進化論」。此種一面以「物質」與「法式」胥是遷流所示現，一面又以其後得之慧命，相續而有隱默推行之力，為生種之演化；明顯乃以佛家「惑種造業」之說，弭合「心」、「物」而為一元。而在其論中，則並未認知以當時西方哲學界之論境而言，必欲溝合「心、物」，其於立論上所必將遭致之困難。梁氏輕估於此，以是遂將達爾文、斯賓塞、叔本華、柏格森等各各差異之論，皆混說為一。

然至其稍後，梁氏講說「東西文化及其哲學」一題，論則有所更易；亦有所進。梁氏云：

照我的意思……生活就是「相續」，唯識把「有情」——就是現在所謂生物——叫做「相續」。生活與「生活者」並不是兩件事，要曉得離開生活沒有生活者，或說只有生活沒有生活者——生物。再明白的說，只有生活這件事，沒有生活這件東西，所謂生物，只是生活。生活、生物非二，所以都可以叫作「相續」。生物或生活實不只以他的「根身」——「正報」——為範圍，應統包他的「根身」、「器界」——「正報」、「依報」——為一整個的宇宙——唯識上所謂「真異熟果」——而沒有範圍的。這一個宇宙就是他的宇宙。蓋各有各的宇宙——我宇宙與他宇宙非一。抑此宇宙即是他——他與宇宙非二。照我們的意思，盡宇宙是一生活，只是生活，初無宇宙。由生活相續，故爾宇宙似乎恆在，其實宇宙是多的相續，不似一的宛在。宇宙實成於生活之上，托乎生活而存者也。……單就著生

<sup>77</sup> 論詳梁漱溟：〈究元決疑論〉，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13-15。

活的表層去說。……生活即是在某範圍內的「事的相續」。這個「事」是什麼？……探問或追尋的工具其數有六：即眼、耳、鼻、舌、身、意。凡剎那間之一感覺或一念皆為一問一答的一「事」。在這些工具之後則有為此等工具所自產出而操之以事尋問者，我們叫他大潛力、或大要求、或大意欲——沒盡的意欲。當乎這些工具之前的，則有殆成定局，在一期內——人的一生——不變更，雖還是要相續而轉，而貌似堅頑重滯之宇宙——「真熟異果」。現在所謂小範圍的生活——表層生活——就是這「大意欲」對於這「殆成定局之宇宙」的努力，用這六樣工具間活動所連續而發一問一答的事是也。所以，我們把生活叫做「事的相接」。

這個差不多成定局的宇宙——真熟異果——是由我們前此的自己而成功這樣的；這個東西可以叫做「前此的我」或「已成的我」，而現在的意欲就是「現在的我」。……小範圍生活的解釋即是「現在的我」對於「前此的我」之一種奮鬥的努力。所謂「前此的我」或「已成的我」就是物質世界能為我們所得到的，如白色、聲響、堅硬等皆感覺對他現出來的影子呈露我們之前者；而這時有一種看不見，聽不到，摸不著的非物質的東西，就是所謂「現在的我」，這個「現在的我」大家或謂之「心」或「精神」，就是當下向前的一活動，是與「已成的我」——物質——相對待的。<sup>78</sup>

梁氏此論分說「正報」、「依報」，而以宇宙實成於生活之上，乃托乎生活而存者也。若細論之，已於其設論中，增添一種「目的性」之概念而未自覺，故猶依附於佛氏之說。<sup>79</sup>其論之實質偏向儒義，固已甚明。至於彼以所謂「現在之我」，即是當下向前之一活動，如一般所指言之「心」或「精神」，而與「已成之我」——即「物質」——相對待，則明顯具有可辨識之「陸王學傾向」。梁氏以此將王學中之「事上磨練」，轉化為彼所謂「奮鬥」。其間轉化之關鍵，在於將「良知」，藉「生活」之義，說之為即是一種「有意識的向前努力」之直覺式之良能；至於藉之以感通「我」與「非我」者，則說之為即彼所詮解之「阿賴耶識」。其言云：

<sup>78</sup> 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376-377。

<sup>79</sup> 佛家之主一切有漏法皆不具有恆常之性，於哲學義，即是於「生成法」摒除「目的性」之觀念成分。

所謂生活就是用現在的我對於前此的我之奮鬥，……因為凡是「現在的我」要求向前活動，都有「前此的我」為我當前的「礙」，……努力去改變「前此的我」的局面而結果有所取得，就是所謂奮鬥。所以凡是一個用力都算是奮鬥；我們的生活無時不用力，即是無時不奮鬥，當前為礙的東西是我的一個難題；所謂奮鬥就是應付困難，解決問題的。差不多一切「有情」——生物——的生活都是如此，並不單單是人類為然。即如蒼蠅所以長成六個足，許多眼睛，全都因為應付困難，所以逐漸將他已成的我變成這個模樣，以求適應環境的。不過這種應付都是在這意識以前的，是本能的生活。人的生活大半分也都是本能的生活，……這些都是用他「不學而能」的本能，去應付困難解決問題的。雖然具有意識的人類，固然半是用意識來支配自己，但與許多別的生物有的意識很微，有的簡直沒有意識，其本能生活仍一般重要。總之無論為本能的或為有意識的向前努力，都謂之奮鬥。<sup>80</sup>

又曰：

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。……有

<sup>80</sup> 同前註，頁 378。

一百影片相續現起。在每一影片其東西本是靜的，那麼，一百影片仍只有靜的東西，其飛動始終不可見。必要同時有直覺等作用把這些影片貫串起來，飛動之勢乃見，這與活動電影一理。所以不見飛動，為直覺不起獨有現量之證。到次一步的現量是解放到家的時候才有的，那時不但虛的飛動形勢沒了，乃至連實的文件也沒了，所以才空無所見。因為影片是感覺所自現，感覺譬如一問，影片即其所自為之一答，你如不問，自沒有答。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。<sup>81</sup>

然如依此所論，一切之奮鬥，最終皆在「現量直證真如」，然後再轉出「後得智」，以分別諸法自共相等；依於此說，則自「人類」出現之前，一切演化之真正意義，當即主要在於演化出此生活之樣態。而自人之初現以後所見之社會演化，其所謂「功能」者，則皆屬共業之外在樣態；其間若有所謂「法式」，亦無「真理」之意義，而僅是真如遷流之影像。真正之進化，皆應屬於「證得的」，而非「事相的」。唯既是如此，則導引文化者，社會功能之調整，尙屬次義，其真正之關鍵，必在彼所謂「形而上學」。於是而有東西文化及其哲學之比論。

梁氏哲學之困難，在於其「真、惑一如」之說，必以「演化」為依據。其論一面主張無「無生物」之演化即無「生物」，無「生物」之演化即無人生，無人生之演化，即無證悟；另一面，則又闡說人不以智愚而俱得無分別智，「無分別智，不變而緣」。若然，則姑捨其所借用之名言，而以實論之，「道體」是否即是「理體」，「理體」即是「性體」？抑或「道體」僅是能動之體，「性體」亦係一能動之體？以前者言，「道體」若即是「理體」，則「演化」僅現象，道體仍係恆常不變，形上之學之所造，必以「全智體之用」為終境。此顯然不契梁氏強調遷流之中無物，而止承認「一期不變」之主張。然如係後說，謂「道體僅是能動之體，性體亦係一能動之體」，則何以遷流不息之中能有「不變而緣」之智體，能以「現量」直證本體？此處立說，如不能確有以解質疑者之惑，則其所謂

<sup>81</sup> 同前註，頁 412-413。

「無分別智」，亦將僅是說明人所可有之一種「直覺式之智慧」，此種智慧之論，由於缺乏宗教信仰，或認識論之有效支撐，並無真正可檢證之堅實基礎。

至於與梁氏同時，而亦借徑釋氏「空」、「有」二宗之論說，以圖因應時代之需求，建構一新形態之哲學系統者，則又有自言堅持儒家立場之熊十力。熊氏之所以借徑「空」、「有」，一在融「相」入「性」，以溝合「心」、「物」之說；其次則是以所謂「證量」之學，作為其直證「本體」之依據。以此與西方之思辨性哲學（speculative philosophy）相區隔。<sup>82</sup>而其確然立說，則可分為兩期：<sup>83</sup>

其立說之第一期，係環繞於熊氏早年造作《新唯識論》時之主張，以之為主。此時主張之核心，約有五項：第一項以「功能」之互相融攝，釋所謂「本體」，而以「功能」中之一翕、一闢，為動勢之兩面，相反而相成，說之為「作用」。「化」以此生滅滅生而不息。第二項以「性體」為萬化所依持，而化理之妙，則因本心而呈露。第三項以隨勢凝成之「小一」為「形本」，小一相摩盪，而成各個系，系與系相摩盪而成各個系群，於是顯為萬物。第四項，翕、闢於體則同，顯諸用則

<sup>82</sup> 熊氏答其弟子牟宗三（字離中，1909-1995）書云：「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。）非是離真實而為一空洞的型式，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。」見熊十力：〈答牟宗三〉，《十力語要》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），第4卷，卷三，頁360-361。

<sup>83</sup> 「二期」之說，出余前所撰《錢穆》（收入《中國歷代思想家》〔更新版〕，第24冊，臺北：臺灣商務印書館，1999年）一書；可參看。

異。「物」依翕得名，「心」依闢得名。闢即本體自性之顯；翕於將成物，即本體之動而反其自性。動不能無反，此未可以差忒言之，反之而或近於物化而障礙自性，是乃差忒。第五項，則是翕之成物，足為闢或生命之障礙，而使生命墮於險陷。生命之出乎險陷，有以物物而不物於物者，必須有最大之努力，經長期之演進，始克奏功。

首釋第一項之義，所謂「以『功能』之互相融攝，釋所謂『本體』，而以功能中之一翕、一闢，為動勢之兩面，相反而相成，說之為『作用』；化以此生滅滅生而不息」。熊氏云：

剋就變言，則說為一翕一闢之生滅滅生而不息。若乃斥指轉變不息之本體而為之目，則曰恒轉。恒轉勢用大極，（原註：此大，不與小對。）無量無邊，（原註：雖是實有，而無質礙故，說無量。無封畛故，說無邊。）故又名之以功能。<sup>84</sup>

又曰：

用者，作用或功用之謂。這種作用或功用的本身只是一種動勢，（原註：亦名勢用。）而不是具有實在性或固定性的東西。易言之，用是根本沒有自性。如果用有自性，他就是獨立存在的實有的東西，就不可於用之外再找什麼本體。體者，對用而得名。但體是舉其自身全現為分殊的大用，所以說他是用的本體，絕不是超脫于用之外而獨存的東西。因為體就是用底本體，所以不可離用去覓體。<sup>85</sup>

熊氏此釋「體」、「用」，近於船山所謂：

夫《易》，天人之合用也。天成乎天，地成乎地，人成乎人，不相易者也。天之所以天，地之所以地，人之所以人，不相離者也。易之則无體，離之

<sup>84</sup> 見《新唯識論》（語體文本），卷上，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第3卷，頁151。

<sup>85</sup> 同前註。

則无用。用此以為體，體此以為用。所以然者，徹乎天地與人，惟此而已矣。故《易》顯其用焉。<sup>86</sup>

云云之取徑。凡熊氏論中言「翕」「闢」之雖分殊而互攝，乃至功能自備萬德，皆與船山中年撰作《周易外傳》時之說相近。<sup>87</sup>特於熊氏，雖言「翕」「闢」乃同一功能之「恒轉」，同時亦主「理無不備，而用待以成」，<sup>88</sup>「理體為潛在的無量的可

<sup>86</sup> 見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第一章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年一版二刷），第1冊，頁983。

<sup>87</sup> 熊氏自言早歲讀《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，亦所自言。語詳〈船山學自記〉，見熊十力：《心書》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第1卷，頁5。

<sup>88</sup> 熊氏云：「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。異哉王船山之說曰：『天下唯器而已矣。道者，器之道也。無其道則無其器，人皆能言之。雖然，苟有其器矣，豈患無道哉。無其器則無其道，人鮮能言之。而固其誠然者也。洪荒無揖讓之道，唐虞無吊伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他年之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣、鐘磬管絃而無禮樂之道。則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也。而人特未之察耳。』（原註：《周易外傳》卷五。）詳船山所謂道，相當吾所謂理。船山所謂器，相當吾所謂相。（原註：相者，具云用相。注見前。）由船山之說，則理體非固有，非大備，非圓滿無虧之全體。直須有如是相，而後有如是理。相方未現，即固無此理也。然則用固無體，憑空突起乎？如觀海者，不悟眾漚以大海水為體而始起，乃直謂其憑空突起，則人無不笑其倒妄者。船山之見，又何以異是。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。

能的世界」，<sup>89</sup>故未嘗如船山之依所謂「繼善成性」之論，將「道」、「善」、「性」區分為三階；二人之說以是差異。<sup>90</sup>且熊氏之於陰陽之攻取變合，與船山之論亦所不同，故亦未沿船山「〈乾〉〈坤〉竝建」之脈絡，續為深論。<sup>91</sup>而究論熊氏之所以於此時，採取所謂「用此以為體，體此以為用」之論義，將「作用」或「功用」之為「用」，說明為本身僅是「功能」之一種動勢，其立論之需求，主要在於建立一種「虛」、「實」之辨，將其師歐陽竟無釋佛法義時所解說之「二重體用」之說，於儒義會歸為一；以此闢佛。於此抉擇上，其所謂「翕」「闢」之「恒轉」，所謂「真實之流」，皆應基本上建立於「化論」之基礎之上。而另一需求，則是因應西方「演化」之論，故將所謂「本體」之自身，亦說明為「動態」，於是而有「體即功能」之標義。

次釋其第二項之義，所謂「以『性體』為萬化所依持，而化理之妙，則因本心而呈露」之說。熊氏云：

性者，吾人與天地萬物所同具有之本體。<sup>92</sup>

又曰：

本來，性體不能不說是寂靜的。然至寂即是神化，化而不造，故說為寂，  
（原註：凡有造作，則不寂。因為化之本體，是虛寂而不起意的，故無造作，

---

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。

<sup>89</sup> 同前註，頁364。

<sup>90</sup> 船山云：「人物有性，天地非有性。陰陽之相繼也善，其未相繼也不可謂之善。故成之而後性存焉，繼之而後善著焉。言道者統而同之，不以其序，故知道者鮮矣。」見王夫之：《周易外傳》，卷五，〈繫辭上傳第五章〉，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，頁1006。關於船山說之大要，詳拙作〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉（刊登《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）。

<sup>91</sup> 熊氏主翕闢雖云兩種勢用，而實只是一個勢用，故疑船山之主「〈乾〉〈坤〉竝建」，乃屬二元，未透根本（說詳熊十力：《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495）。

<sup>92</sup> 同前註，頁385。



而萬化皆寂也。) 豈捨神化而別有寂耶? 至靜即是譎變, (原註: 譎者, 奇詭不測。) 變而非動, 故說為靜, (原註: 因為變之本體, 是虛靜無形的, 故不可以物之動轉而測變。世俗見物動則不靜, 此變不爾, 實萬變而皆靜也。) 豈離譎變而別有靜耶? 夫至靜而變, 至寂而化者, 唯其寂非枯寂而健德與之俱也, 靜非枯靜而仁德與之俱也。健, 生德也。仁, 亦生德也。(原註: 即生即德, 曰生德。) 曰健曰仁, 異名同實。生生之盛大而不容已, 曰健。(原註: 盛大, 猶云至大至剛。盛者, 剛強義。) 生生之和暢而無所間, 曰仁。(原註: 和者, 生意融融貌。暢者, 生機條達貌。間者, 阻隔義。) 《大易》之書, 其言天德曰健, (原註: 此云天者, 乃性或本體之別名。天德, 猶上文所云性德。) 亦名為元。(原註: 《易》之〈乾卦篇〉, 乾即健義, 即以健德, 顯示性體。乾亦名元, 非於健德之外別有元德可說也。此釋與舊來易家多異, 當別為論。) 元者, 仁也, 為萬德之首, (原註: 《易》云眾善之長。) 萬德皆不離乎仁也。性地肇始萬化, (原註: 地者依持義, 假說性體為萬化所依持, 故云性地。) 暢達無虧, 是名亨德, 仁之通也。性地肇始萬化, 含藏眾宜, (原註: 眾宜者, 不拘一端, 不守一定之宜故。) 故名利德, 仁之制也。(原註: 制者, 裁制得宜。) 性地肇始萬化, 永正而固, (原註: 正者, 離迷闇故, 不顛倒故。固者, 離動搖故, 毋改移故。) 是名貞德, 仁之恒也。(原註: 恒無惑障故。) 《易》之言天或性, 則以元、亨、利、貞四德顯示之。四德, 唯元居首。亨、利、貞乃至眾德, 皆依元德發現, 成差別故。老子云: 「元德, 深矣、遠矣。」(原註: 王輔嗣以元訓玄, 實誤。) 又曰: 「生而不有, (原註: 元德, 生德也。其生也, 本真實不容已, 而非有心故生也。非有心故生, 即生而無生者可得。生者, 猶言生起的物事, 根本沒有生起的物事, 則生即無生, 故曰生而不有。) 為而不恃, (原註: 生生化化, 德用無窮, 未始無為也。生而不有, 化無留滯, 又何嘗有為乎? 為而無為, 故云不恃。) 長而不宰, (原註: 含藏眾德, 故說為長。無形無意, 不可說同宗教上之造物主, 故云不宰。王輔嗣云, 有德而不知其主也。亦言無所謂主耳。) 是謂「元德。」<sup>93</sup>

又曰:

<sup>93</sup> 同前註, 頁 171-172。

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。（原註：實，謂無有虛妄。）曰圓明，言乎生之直也。（原註：直，謂無有迷惑。宇宙人生，不是由盲目的意志發展的。）曰寂靜，言乎生之幾也。（原註：至寂至靜之中，生幾萌動，而滯寂者，則遏其幾焉。）是故觀我生，（原註：觀我生一詞，借用《易·觀卦》語。夫吾與天地萬物生生之理，豈可向外推求哉？亦返之我躬而自觀焉，乃自喻耳。）因以會通空宗與《大易》之旨。吾知生焉，吾見元德焉，此本論所由作也。<sup>94</sup>

又曰：

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，燦群昏而獨照曰圓覺，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。<sup>95</sup>

又曰：

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，見中卷〈功能章〉下。此明錮心者，只是染習。相俱者，同行義，叶合義。）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。（原註：

<sup>94</sup> 同前註，頁 173。

<sup>95</sup> 同前註，頁 374-375。

相應者，叶合如一也。）故未有心得孤起而無習與俱者也。（原註：參看下章談心所處。）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。<sup>96</sup>

又曰：

言心即本體者，即用而顯其體也。夫曰恒轉之動而闢者，此動即是舉體成用，（原註：舉字吃緊。直是本體將他自身完全現作大用了。問曰：「動而闢者固是用，若其動而翕也，則疑於物化，而不成為用矣。」答曰：翕隨闢轉，非果物化也。翕闢畢竟不二，只是大用昭然。）非體在用外也。離用不可覓體，（原註：體者用之體。若離用而覓體，豈別有一兀然枯寂的世界耶？）故乃即用而識體。（原註：譬如，於漚相而知其是大海水。）夫於本體之動，而名為用。（原註：此中動字，義至深妙，非與靜反之謂。動者，言體之顯現也。即此顯現是至神極妙的功用，故名為用。）用之成也，恒如其本體，而無改於固有之德性。易言之，即體既成用，而恒不變易其真實、剛健、清淨、空寂之本然也。（原註：恆字吃緊。真實乃至空寂，皆本體之德也。空非空無，以不受障礙故名。寂非枯寂，以無昏擾故名。）故曰即體即用，（原註：舉體成用故。）即用即體，（原註：全用即體故。）不可析而二之也。夫心者，以宰物為功，（原註：心者，神明義。以其主乎一人之身，而控御萬物，不爽其則，故謂之心。）此固是用。（原註：用者，言乎本體之動也。說見上。夫所謂心者，只是依本體之動而得名。所以云心即是用。）而即於用識體，以離用不可得體故，是故尅就吾人而顯示其渾然與宇宙萬有同具之本體，則確然直指本心。<sup>97</sup>

以上所引熊氏諸說，主旨在於以「破相顯性」之方法，一方面說明寂然靜體，不離發用；另方面，則在說明「心」之一名，可通體及用，而人之所以於習心之中，攝有性智，則是以流行中，本有主宰，故可依主宰而說真心。

次釋其第三項之義，所謂「以隨勢凝成之『小一』為『形本』，小一相摩盪，

<sup>96</sup> 同前註，頁 392。

<sup>97</sup> 同前註，頁 377-378。

而成各個系，系與系相摩盪而成各個系群，於是顯為萬物」。熊氏曰：

夫凝極而有成物的傾向者，此非其本體自性固然也。由體成用，將顯其健進，（原註：健進者，闢義。）不得不先有所凝，以為健進之資具。（原註：此中先字，只就義理上說，非時間義。）故凝歛若將成物，乃從其本體顯為用時（原註：此處本無時間義。但因言說方便，而置時言。）自然之幾，必至之勢也。惟此凝勢，似與其本體自性相反。然正以相反故，而健進的勢用，得資之以為具，否則將無所憑藉以顯其健也。由此應知，大用元是渾全的。但隨凝勢即所謂小一者，而見為分殊耳。（原註：覆看中卷第六章〈功能下〉。）每一小一，皆有健進的勢用涵運其間。（原註：涵者包涵，不相離異故。運者運轉，挾以俱化故。）決無有孤凝而不具健勢之小一。（原註：健進的勢用，省稱健勢。）故就健勢言之，雖本渾全，但隨小一便成分殊。然健進乃大用之本然。周流遍運，無定在而無所不在。雖行乎凝以成多之方面，可以說為無量小一。但即此周流遍運而言，畢竟未嘗隨小一而有分畛。故仍不失為渾全，而可名為大一。（原註：惠施曰：「其大無外，謂之大一。」今借用其詞。此中大字，不與小對，乃絕待之稱。絕待故無外。）是故每一小一，為凝與健（原註：即翕與闢）相涵俱有的一單位。凝者，莊子所云形本。（原註：參考《十力語要》二，答意人問《老子》義中。形本者，謂其為一切形物之始也。）實則凝者，未即成形，但有成形之傾向而已。唯然，故名此凝勢以形向。亦得說為動圈。曰形向，曰動圈，則儼若獨化。（原註：猶俗言好像成為單個的物事。）因復說為一單位，而名之以小一。其實，小一雖從凝得名，（原註：若無有凝，便只渾而不分，何小一可名耶？）而凝者其幻象耳。（原註：象字，須活看。只是無象之象，非如俗計有形質也。）其所以成乎此凝，而即以運於凝之中而為其主宰者，只是至健至神的力用而已。（原註：曰健進，曰闢，曰大用，皆其別名也。）自至健至神的力用之為渾全或大一而言，則曰宇宙的心，亦曰大心。但此所謂宇宙的心或大心，（原註：以下省稱大心。）元非一合相。他（原註：大心）是一不礙多，（原註：此心無待，故一。本一也，而顯現為多。故云一不礙多。）多即是一。（原註：雖顯現為多，而多即是一，非於多之外別有所謂一故。故云多不破一。）全不礙分，分即是全。（原註：準一多可知。）這個道理，並不希奇古怪。因為小一，即是大一之凝以成多。（原註：故

大一含小一)而大一本來力用，周流遍運於其所內含的無量小一中者，(原註：本來力用者，對小一而說。小一亦大一之所凝。然大一本來力用自無損減，其凝為小一者，正為要顯現自力，須得自造一資具出。此乃理勢自爾，非有意也。)雖隨小一成多，即於全中有分。然大一自身畢竟無有封畛，無有限量。故全不礙分，而分即是全。一不礙多，而多即是一。譬如月印萬川。(原註：月，喻大一。萬川中之各月，喻無量小一。)萬川各具之月，元是一月。(原註：萬川各具之月云云，以喻無量小一皆各具大一，元來即是渾一的全體，無有差別。凡喻，只取少分相似，不可刻求全肖。學者宜知。)故說大一便含小一，說小一便於此識大一。(原註：即小即大，即大即小。故大一不是各小一相加之和。應如理思。)其妙如此。<sup>98</sup>

又曰：

萬物唯依一切小一而假施設。若離小一，實無萬物可說。無量小一，相摩盪故。有迹象散著，命曰萬物。(原註：摩者，兩相近也，即是相比合的意思。盪者，交相激也，即是相乖違的意思。此中用摩盪二詞與《易傳》義異。)所以者何？小一雖未成乎形，然每一小一，是一剎那頓起而極凝的勢用。此等勢用，既多至無量，則彼此之間，有以時與位之相值適當而互相親比者，乃成為一系。(原註：此中時與位，原是假設。因為說到小一並起而相值，便不能不假說時位以形容之。若究其原，原無時位。)亦自有不當其值而相乖違者。此所以不唯混成一系，而各得以其相親比者互別而成眾多系。凡摩盪之情，只生於彼此相值之當否，不必臆計其相摩之由於愛，相盪之出於憎，造化本無作意故。無量小一，有相摩以比合而成一系。有相盪以離異，因別有所合，得成多系。此玄化之秘也。凡系與系之間，亦有相摩相盪。如各小一間之有相摩盪者然。系與系合，說名系群。二箇系以上相比合之系群，漸有迹象，而或不顯著。(原註：迹象，亦省云象。積微而顯，故成象。科學家所謂元子、電子等等，不過圖摹多數小一所比合而成的系群之迹象，實無從測定小一也。)及大多數的系群相比合，則象乃粗顯。如吾當前書案，即由許許多多的系群，互相摩而成象，乃名以書案也。日

<sup>98</sup> 同前註，頁 303-305。

星大地，靡不如是。及吾形驅，亦復如是。故知萬物，非離小一有別自體。夫小一，至微至微者也。積微乃成著。<sup>99</sup>

又曰：

小一相摩盪，而成各個系。系與系相摩盪而成各個系群，於是顯為萬物。所以萬物無自性，（原註：猶云無獨立存在的自體。）只是無量凝勢，詐現種種現象，因名萬物而已。<sup>100</sup>

所謂「萬物唯依一切小一而假施設」，即是以陰陽之道合於物理所謂「質」、「能」之變化。特在熊氏，彼於當時物理學中所謂「微粒說」（particle theory）或「波動說」（wave theory），皆主僅是人於迹象上因詮釋而產生之執見。物之現象與心之現象之背後，其本相，其實皆是「體」之一種「凝攝」之用；「心」與「物」並無本質性之差異。熊氏云：

電子等等細分，都不是實在的。設將來發見有物比電子等等更為基本的細分者，我亦敢斷言不是實在的。試旁徵科學家的說法，則或以為我們對於電子等等，與其形容為一種微粒，不如形容為一種波動，比較妥當。實則，微粒說者把電子等等當做有質的小顆粒，如槍彈然。這個解釋固然不對，而純持波動說者，亦不必符合於實際。即儻說為亦波亦粒，不過兼取兩義，別無所進。總之，微粒說與波動說，只是吾人主觀方面對於所謂電子等的本相所圖摹之一種情形，謂有得於其本相，是乃大誤。我們應知，電子等物事，但隨俗施設耳，並非實有如是物事。以理推徵，電子等等，亦如前所說心法，只是詐現的一種迹象。我們由此迹象而推求其本相，只可說為一種凝攝的作用或功用，也可說為一作用或一功用中之凝攝的一方面。（原註：凝攝即是翕，蓋與闢相反相成者。義詳上卷〈轉變章〉。）凝攝之勢，轉益增盛，宛爾幻似吾人所測為微細波浪，而多數波群，或有時幼似吾人所測為微粒。以做，被吾人叫做電子等等。其實，此類微細物事，只是依

---

<sup>99</sup> 同前註，頁 306-307。

<sup>100</sup> 同前註，頁 308。

凝攝作用而有之一種迹象而已。我們如果把物的現象執為定實，以謂誠有如是法相，便大錯特錯。總之，把物的現象（原註：亦云法相。）和心的現象（原註：亦云法相。）看做是稱體顯現的大用之兩面。所以，心和物根本沒有差別，也不是實在的東西。<sup>101</sup>

文中「心」與「物」並無本質性差異之說法，使熊氏之所謂「新唯識論」，雖非主有二重之體用，卻於「心」、「物」之問題上，具有所謂「精神主義」之特徵。亦即就整體之「存有」言，生滅之恒動，與不生滅之體靜，二者相涵相應。就局部之「存在」言，翕、闢勢用之顯現，非實在，非固定；<sup>102</sup>闢極即是「心」的方面，翕極即是「物」的方面。而在此說作為一種「精神主義」之同時，因面對「質」「能」理論與「演化論」相結合之論勢，亦不得不將「精神主義」與「自然主義」，作出某種論述上之結合，成為一種新形態之宇宙構成論與形而上學；與西方自十九世紀下半葉以來以至二十世紀初部分之哲學趨勢相類。<sup>103</sup>

次釋其第四項之義，所謂「翕、闢於體則同，顯諸用則異。『物』依翕得名，『心』依闢得名。闢即本體自性之顯；翕於將成物，即本體之動而反其自性。動不能無反，此未可以差忒言之，反之而或近於物化而障礙自性，是乃差忒」。論中所謂「翕、闢於體則同，顯諸用則異」，基本上即是本於宋儒張橫渠所謂「聚」、「散」之說。橫渠云：

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不異者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。<sup>104</sup>

<sup>101</sup> 同前註，頁 153-154。

<sup>102</sup> 同前註，頁 495。

<sup>103</sup> 熊氏書有〈記梁君說魯滂博士之學說〉一文，抄錄梁漱溟之說義，中有「渦動不離以太，無明不離真心，渦動形成世界，心生種種法生」（見熊十力：《心書》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 1 卷，頁 25）之語，可見當時梁、熊二人所共取釋氏之說，以合之於西方物理學之關注點與取徑。

<sup>104</sup> 見張載：《正蒙》，〈太和篇第一〉，收入張載撰，章錫琛（1889-1969）點校：《張載集》

特熊氏於其觀念組成之架構中，乃合「以太」、「性靜」與「元德」三者之觀念為一，故能自成一說。而其間值得注意之點，除將闢極說之為「心」，翕極說之為「物」之外，亦將橫渠本於「清」、「濁」，而主「質」能障「性」之說，發揮於「物」對於「心」之阻抗，從而有「物化障礙自性」之論。

次釋其第五項之義，所謂「翕之成物，足為闢或生命之障礙，而使生命墮於險陷。生命之出乎險陷，有以物物而不物於物者，必須有最大之努力，經長期之演進，始克奏功」。熊氏曰：

本體是含藏萬理，不妨假說他（原註：本體。）是具有無量的可能的世界。（原註：此中含藏二字，須善會，非有能藏所藏可分。若分能所，則是二之也。後凡有類此之詞者，皆準知。）故體現為用，則用之著也有漸。夫用不孤起，故有一翕一闢可言。翕而成物，物則始於簡單，終於複雜。如星球之形成，如生物之發展，及其他事物，莫不由簡趨繁。闢則心之名所依以立。泰初有物，而心靈未現。未現者，非無有也，特居幽至微耳。及有機物出現以後，而心靈發展，日益殊勝。故即翕闢二方面徵之，皆見用之著也有漸。夫用者固理之所為，無有一用之生而非其本體所含或種理之所發現者。（原註：無有二字，一氣貫下。）問曰：「言或種理者，則是理有種類可分。夫理者本體之目，曷為可分種類？」答曰：《金剛經》言：「真如非一合相。」真如即本體之名，一合相者謂混然積聚相，泯其分理也。本體豈是如此頑鈍的事物，故非之。當知本體是萬理賅備的。易言之，萬理交容交攝，而為一全體，是名本體。由體非一合相，故言萬理，故可假說種類，卻非如分別事物之種類者然。切忌膠執。夫理唯至足，無所不備，而為潛在的無量的可能的世界。故用相之或未現者，（原註：用相者，用之相故，斯云用相。以用起必有相狀故。用者翕闢也，翕則物相生。闢無物相，而非無相，但其相不可以感官接耳。或未現者，如高等心靈作用未生之前，即未現此相也。）而其理固具於本體，特未顯發耳。程子所謂「冲漠無朕，萬象森然已具」，正謂此也。（原註：冲漠無朕，形容本體空寂。無障染名寂，無形相無意欲名空。泊然無迹兆可得，云無朕。萬象森然即理。）理體成為大用，（原註：理體者，以本體是萬理賅備，故名。）是不容已的向前開展。正如老子所云：



「虛而不屈，（原註：不可窮竭，云不屈。）動而愈出。」有人說，宇宙是層復一層的創化不已，如物質始凝，而後有生命，有心靈，漸次出現，以此證老氏不屈與愈出之義。此說吾不謂然。生命與心靈不容分為二，離心靈無別生命可說故。可覆看前談〈坎〉〈離〉二卦中。此義明儒已多言及，但辭略耳。又物質始凝時，非無生命或心靈。本論隨在發揮斯義。余以為欲明不屈與愈出，不必如說者所云。如物理世界由流之凝，由渾之畫，由單純而之複雜。心靈則自其當無機物時，隱而不顯，迨至人類，乃特發達。如哲學家極淵微的神解，科學極奇特的創見，及凡文化上一切偉大制作的慧力，都是一層一層的創化不已。此正老氏所謂不屈與愈出之義。其所以不屈與愈出者，正以含藏萬理，故能如此耳。理體世界的可能，恒是無盡藏。大用流行的世界，只是變動不居，而終不能盡其理體之所有，完全實現。理體是圓滿的，用相有對而無恒，不能無缺憾。此大化所由不容已，而人生終不絕其希望也夫。<sup>105</sup>

又曰：

循環與進化交參互涵而已。進化論創自達爾文，然後之談進化者，猶以達氏為堆集論，而以生源動力、創造不息明進化，（原註：生源動力特複詞耳。動力即是生源。此「動」字義即變化義，生生義，非是如物體依一定時間通過一定空間之為動。）此實合於吾《大易》之旨。吾言進化，義主《大易》。循環者，俗計萬象周而復始，所謂重規疊矩是也，此亦說得過於死煞。吾謂循環，事象推遷，有若一往一復而已。雖萬化之情，往必有復，然後之往復持較前期，自不必質量相等。此其所關甚大，不容忽視。進化、循環兩辭涵義略加上述，今更略明二者交參互涵之妙。先徵自然現象。日月交推，寒暑迭更，此屬循環，莫為異議。然前剎那日日未嘗延續至後，後剎那日月乃是創起，乃屬新生，特與前狀相似續流耳。故日月現象，實即動力新新健創之表現。即此日月，剎那剎那，恒是進化。若徒據循環一方面之觀察，將謂今茲日月，猶是故物復現，云何應理？準此而談，循環

<sup>105</sup> 見熊十力：《新唯識論》（語體文本），卷下，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第3卷，頁361-362。

法則實與進化法則相參，互相涵。道以相反而相成也。日月如是。推之寒暑乃至萬象，成虧生滅，消息盈虛，化機往復，莫非循環，往者未嘗暫留，復者創新而不用其故，則何適而非進化耶？<sup>106</sup>

又曰：

循環之理，基於萬象本相待而不能無往復；進化之理，基於萬象同出於生源動力而創新自不容已。進化之中有循環，故萬象雖瞬息頓變，而非無常軌；循環之中有進化，故萬象雖有往復而仍自不守故常，此大化所以不測也。<sup>107</sup>

夫熊氏之運用「生命」之概念以說明「化機」，且欲以符合「進化」之論，就建構之原理而言，其所需之條件有二：一屬「創新動力」之設立；另一，則是涉及「存有層級」之所以發生。然如「創新」之方向，係由簡單而複雜，則即使「原質」(prime matter)本身即屬「能動」，其為「能動」必屬低階，而「演化」云者，即是由「低」而「高」；或說由「簡單」而「複雜」。至於「複雜」是否亦可能因「作用」之持續向前而返於「簡單」，則非「演化論」所涉及。熊氏之前之柏格森，即屬此一取徑。然如「性體」乃是蘊含萬理，「進化法則」之外又有「循環法則」，由循環法則展現「常軌」，則「演化」云者，其由「低」而「高」，由「簡單」而「複雜」，皆僅是遷流過程中「作用」所現之象；就「本體」而言無增減。而「本體」無增減之證明，即是人於「真心」所展現之昭靈不昧。<sup>108</sup>此一「本體」性德之圓滿性，藉人之仁體呈露，炯然自明而得證。<sup>109</sup>故云：

空宗的全部意思，我們可蔽以一言曰：破相顯性。（原註：此云相者，謂法相。性者，實性，即本體之異名。後倣此。）空宗極力破除法相，正所以

<sup>106</sup> 見熊十力：《十力語要》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第4卷，卷一，〈與張君〉，頁41-42。

<sup>107</sup> 同前註，頁42-43。

<sup>108</sup> 見熊十力：《新唯識論》（語體文本），收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第3卷，頁361。

<sup>109</sup> 同前註，頁176。

顯性。因為他的認識論，是注重在對治一切人底知識和情見。（原註：以下，省稱知見。）所以破相，即是斥駁知見，纔好豁然悟入實性。知見是從日常現實生活中熏習出來的，是向外馳求物理的，決不能返窺內在的與天地萬物同體的實性。（原註：此中內在的一詞，決不含有外界與之為對的意義。須善會。）所以，非斥駁之見不可。<sup>110</sup>

又曰：

空宗見到性體是寂靜的，不可謂之不知性。性體上不容起一毫執著，空宗種種破斥，無非此個意思。我於此，亦何容乖異？然而寂靜之中即是生機流行，生機流行畢竟寂靜。此乃真宗微妙，迴絕言詮。（原註：真宗，猶云真宰，乃性體之別名。）若見此者，方乃識性德之大全。空宗只見性體是寂靜的，卻不知性體亦是流行的。吾疑其不識性德之全者，以此。夫以情見測度性體，而計執為實物者，此誠不可不空。但不可於性體而言空。或於性體而言空，縱其本意並不謂真無，但亦決不許說性體是流行的，是生生不息的。……印度佛家，畢竟是出世的人生觀。……所以於性體無生而生之真機，不曾領會，乃但見為空寂而已。<sup>111</sup>

又曰：

孔子所謂「仁」，即斥指心體而目之也。（原註：心體，即性體之別名。見前附識中。）仁者，即謂證得仁體的人。（原註：證者證知。仁體呈靈時，即此仁體炯然自明，謂之證。得者，保任義。即此仁體，恆時為主於中，毋有放失，謂之得。）靜者，遠離昏沉、顛動等相。壽者，恆久義。（原註：此言恆久，即真常義，不與暫對。）山者，澄然定止貌。是則性體寂靜，孔子非不同證。然而，孔子不止說個寂靜，亦嘗曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」夫孔氏所言天者，乃性體之別名。無言者，形容其寂也。至寂而時行物生，時行物生而復至寂，是天之所以為天也。談無

<sup>110</sup> 同前註，頁 163。

<sup>111</sup> 同前註，頁 175-176。

為空者，售其異是耶？《中庸》一書，孔氏之遺言也。其讚性德云：「《詩》曰：『德輶如毛』，毛猶有倫，『上天之載，無聲無臭』，至矣！」輶者，微義。毛，輕微義。倫，迹也。上者，絕對義。上天，謂性體。載者，存義。此引《詩》言，以明性體冲微無形。若擬其輕微如毛乎，毛則猶有倫迹也，無可相擬。理實，性體不可觀其存，而實恒存。惟其存也無形，乃至聲臭俱泯焉，其可執之以為有物乎？夫無聲無臭，空寂極矣，而有存焉。則空者，空其有相之執耳，非果空無也。<sup>112</sup>

由此可知熊氏藉空宗之說，以掃知見，而亦依恒德說本有，故有「性體」、「心體」之說。特其說「至寂」即是「神化」，以「化」不造，故說之為「寂」。<sup>113</sup>故所謂「靜」乃於「動」之中說之。若然，則生滅之恒動，與不生滅之體靜，兩者實乃相涵相應。此一立論之方式，既非靜態之形而上學（static metaphysics），亦非屬純然之「動態主義」（dynamism）。

唯熊氏晚年另著《體用論》、《明心篇》與《乾坤衍》，<sup>114</sup>對於已說原旨，乃頗有更易。其論一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。<sup>115</sup>

熊氏云：

夫本體流行，唯是陽明、剛健、開發無息之闢而已。其翕而成物者，所以為闢作工具也。闢待翕以成化，乃理勢自然，非有意為是。造化本無意也。（原註：造化，謂本體之流行。無意者，本體無形無象，非如吾人有意想造作故。）夫闢，無定在而無不在，其勢無所集中，未免浮散。翕則分化，而凝成眾物。物成，即有組織而非散漫。故闢得翕乃有工具，因以顯發其勢

<sup>112</sup> 同前註，頁 176。

<sup>113</sup> 同前註，頁 171。

<sup>114</sup> 以上各書皆收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第 7 卷。

<sup>115</sup> 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 17-23。此一論點之提出，就熊氏晚年理論之建設言，極重要，馮友蘭《哲學史新編》第 7 冊曾將部分文句擇出討論。唯馮氏於綜合說明時，乃又雜引《新論》混說之，未加審別，則馮氏於熊氏立說先後之異同與其所以故，並未深知。

用也。物界演進，約分二層：一、質礙層。（原註：質即是礙，曰質礙。）自洪濛肇啟，無量諸天體，乃至一切塵，都是質礙相。（原註：塵字本佛籍，猶云物質。）質礙相者，生活機能未發現故。昔人說物為重濁或沉墜者以此。即由如是相故，通名質礙層。二、生機體層。此依質礙層而創進，即由其組織殊特，而形成有生活機能之各個體，故名生機體層。此層復分為四：曰植物機體層；（原註：生機體，省云機體。下倣此。）曰高等動物機體層；曰人類機體層。凡後層皆依據前層，而後層究是突創，與前層異類。此其大較也。古今淺於測化者，祇從物界著眼，遂以物為本原、為先在，而不悟物者，本體流行翕勢所為也。本體流行，元是陽明、剛健無息划闢勢。（原註：《大易》言乾之德，一曰陽明，非迷闇故；二曰剛健，進進無息，恒不改其本性故。此二德者，萬德之本也。余所謂闢，猶《易》之乾）其翕而成物者，蓋以闢不可無集中其力用之工具。前已言之矣。翕為物始，必漸趨凝固。此質礙層所由成。闢者，宇宙大心，亦名宇宙大生命。（原註：本論生命一詞，與世俗習用者異旨。）其潛驅默運乎質礙層，固至儼無息也。《易》言「乾元統天」，即此義。（原註：乾元，謂本體。天者，謂無量諸天體。韓康伯演王輔嗣學，言「諸天體為物之大者，而皆為乾元之所統御」云云。按諸天體即質礙物，而乾元實潛驅默運之，故言統御。此與鄭注有別。）然質礙物已成重濁之勢。（原註：昔人說物為重濁，正就質礙層而言。重濁即有錮閉與退墜等義，與闢之開發性正相反。學者倘於生命無體認，即難與語此。）闢之力用，固難驟展於質礙層而破其錮閉。要其潛之深、積之久，終當一決而出。譬如伏流冥渺，其終橫溢為沼澤江河。是故物界由質礙層而忽有生機體層出現，此決非偶然之事。實由闢之潛勢、陰帥乎質礙層中，卒使物界之組織由粗大而益趨分化，（原註：質礙層中如諸天體，佛家名之為大，以其相狀粗大故。後來生機體出，即是各個小物，如人類機體不過七尺之軀，是分化益細。）由簡單而益趨複雜，（原註：質礙層，如推析至元子電子之小宇宙，亦可見其有組織而非游散，否則不能形成諸天體與地球諸大物。然而諸大物之組織畢竟簡單，後來生機體出，始見其組織複雜異常。）由重濁而益趨微妙。（原註：生機體組織極精微奇妙，故闢之力用得藉以發揮。若質礙層重濁，闢勢便隱而不顯。）生機體層之組織所以迥異乎質礙層者，蓋陽明、剛健之大力幹運不竭所致。（原註：大力，謂闢也。運者，運行義及運轉義。幹則有主領義。）深於觀化者，當悟斯趣也。（原

註：趣者，理趣。）夫關之運乎物，自質礙層迄生機體層，逐漸轉物，以自顯其勝用。蓋從微至著，從隱之顯，其勢沛然莫禦。及至人類機體層，則關勢發揚盛大，殆乎造極。人類之資地與權能，號為官天地府萬物而莫與匹者，正以吾人機體是關勢高度發展之所在。（原註：今人對生機體之研究尚淺。）是故從宇宙全體之發展而觀，陽明、剛健之關，一步一步破物質之閉錮，而復其炤明主動之貞常性，明明不是偶然。物先心後之論，自未免膚見，無足深辨。綜前所說，恒轉成為大用，即無有離用而獨存之體。譬如大海水成為眾漚，無有離眾漚而獨存之大海水。用不孤行，必有一翕一關。翕勢收凝，現起物質宇宙，萬象森然。關勢開發，渾全無參，（原註：關是渾全而不可分，故無畛域。）至健不墜，（原註：關勢恒向上而不退墜。）是乃無定在而無所不在，包乎翕或一切物之外，徹乎翕或一切物之中，能使翕隨己轉，保合太和。（原註：己者，設為關之自謂。）關勢不改其實體之德，（原註：德具二義：曰：德性，曰德用。）故可於此識本體。余嘗云即用明體者，其義在斯。<sup>116</sup>

又曰：

精神物質二性，皆實體所固具也。（原註：本來有之曰固具。）不直言物質而言翕者，從功用立名耳。從功用立名耳。（原註：動而翕者是乃本體之功用，實則翕即質也。）質非固定的物事，元是實體流行，而現似凝斂之一方面。不直言精神而言關者，亦從功用立名，（原註：動而關者，正是實體之功用。實則關即精神，亦名為心。）所謂陽明、剛健、向上、開發，而不肯化成物之一方面。神質二性，是為實體內含相反之兩端。相反所以相成，實體以是變成大用也。<sup>117</sup>

此說若加細辨，不僅於「實體」義，承認「精神」與「物質」為二性，且亦於翕、關之作用中，承認「物質」對於「精神」之阻抗，與「精神性」動能之優越性。此種「關」之一面所可彰顯之主動之能，使生化之流之生滅中，亦出現應加特殊

<sup>116</sup> 同前註，頁 20-22。

<sup>117</sup> 同前註，頁 22-23。

重視之所謂「連續」歷程。<sup>118</sup>熊氏云：

萬物同資取乎一元實體，以成其始，以弘其生。……譬如桃樹，自萌芽開始，層層生新，形性莫同。……終乃碩果出現，發展完成。故綜桃樹發展之完形觀之，則其始乎芽，中經多數異形，終乃至乎果。如此複雜之發展，要皆桃樹自身本有種子含藏複雜性故也。……物質與生命等現象，皆由實體內部本有此類互不相同的性質，故得後先出現耳。<sup>119</sup>

又曰：

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。<sup>120</sup>

此論以所「含藏」者說明「發展」資取之因，與其舊說論旨頗有不同。若然，則詮語雖異，其論「心」、「物」，不唯兼採釋氏「種子」之說，就其全體而言，實亦已趨近於熊氏本人本所譏斥之柏格森一脈。翕性與闢性倘依此功用區分而謂皆遷轉不已，則凡求萬物之「一元實體」之所以「資生」、「資始」之義，不過於根源義，強調「乾」統御「坤」，「心」統御「物」，以維持「存有學」義之一元；<sup>121</sup>至於論及認識論之由「分殊」而「理一」，則亦不過能通知「萬物之生存發展，皆係依憑本身自有之性能」而已。依此推論，則其義理之主張，就實義之所可能者言之，勢必亦將約制於「限義之盡性觀」一義。熊氏晚著中，極言孔子贊《易》，乃尊重萬物自力，與尊重萬物權威，並以是義，力闢宗教與唯心哲學，即緣於此。

<sup>118</sup> 此「炤明主動之貞常性」，即造成彼所謂「不肯化成物之一方面」。

<sup>119</sup> 見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁550-551。

<sup>120</sup> 同前註，頁576。

<sup>121</sup> 此云「存有學」，即熊氏所謂「本體論」。熊氏云：「乾坤兩方面，雖有相反之性，而乾實統御坤，（原註：即心統御物。）相反所以相成，正是全體流行之妙，而可言二元乎？」見熊十力：《明心篇》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁271。

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。<sup>122</sup>

理路如是，故熊氏依於此項後得，重新辨別儒、釋，乃更集中辨駁釋氏所言「一切行皆無自體」之旨。蓋就熊氏本人之說，自為比較，則其前論之區別「生滅」之用與「不生滅」之體，雖強調「體」在「用」中，「體」不在「用」外，以是非難釋氏所主張，然於「化乃剎那生滅」一點，與釋氏所言，仍有其相近之處，故今日一旦有得乎此而為異說，遂乃極力滌除之。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，何得有此奇蹟<sup>123</sup>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

<sup>122</sup> 同前註，頁 575-576。

<sup>123</sup> 中華書局本作「迹」，是。



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，倣此。）故無有離開萬物獨存之乾坤。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。<sup>124</sup>

又曰：

昔者余初研佛法，覺其宇宙論分別法相、法性。……法相，佛氏說為生滅法。生滅一詞……應以「生滅滅生」四字說明之，方不誤。問：「何謂生滅滅生？」答：任何物都不守其故。……故佛氏觀一切法相……終歸于滅。雖滅故不無新生，而新者不得暫住。法相亦如幻耳。……法性，佛氏說為不生不滅法，所謂真如。……據佛氏說，法相（原註：現象）與法性（原註：實體）截然破作兩重世界，互不相通。……如何可說不生不滅法是生滅法之實體？……余始於懷疑，終乃堅決反對。久之，放棄一切舊聞。……漸悟體用不可離而為二。……維時見解猶粗，……忽然回憶偽《五經》中之《周易》，溫習〈乾〉〈坤〉二卦。遂於兩〈象傳〉，領會獨深，堅信其為孔子之言。……此外，甚多竄亂，余自是歸宗孔子。<sup>125</sup>

熊氏此所論述於義理之主張核心，依新說，主要既建立於萬物依其各自之內在根源而展示之自主性，則此言「內在根源」，於義雖可溯源於造化共有之元始，然此「真實之體」，依其說，乃具複雜性；即乾坤以異性而相反相成。而此體之以自身變動，造化日新，則又必依流行而殊位；萬物乃以此取資而成始有生。故凡辨「乾」、「坤」之為有，必不得離異性交推以成變化之義。若然，則此「真實之體」之為用，既非迷闇，亦非具有「目的」，而僅有隨緣作主之勢用，所謂「乾道」，與因

<sup>124</sup> 見熊十力：《乾坤衍》，第二分〈廣義〉，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷，頁580。

<sup>125</sup> 同前註，頁528-529。

循而生之惰性，所謂「坤道」；兩相交作。此二者，一方面創造新種，一方面則保存舊型；要皆以矛盾而得合一，而「乾」爲之主導。<sup>126</sup>故就建立「標準」而言，萬物皆爲造化主公，必以其本身自生自育之力爲創造一切之依據。

至於由此而延伸之認識論問題，熊氏論中，雖強調萬物之一元非可外求，然由於「真體」內部所含藏之「乾」、「坤」二性，已爲萬物各各取資以成就自己，非有離於萬物所取資而可實然由人觸知之全體，故凡涉及在物之理，必取用客觀徵驗之方法以獲得。<sup>127</sup>此種知識，與綜觀宇宙之大全、洞徹萬物之源底之爲智慧，非屬一事。熊氏此一嶄新之論法，實已承認知識設立之基礎，本即有「內」、「外」不同之根源，各有其真確性；其說與前論本於「性智」，強調人具有完整性之證會者，大不相同。

熊氏之於最後階段，放棄「純一」之「本體」觀念，且於認識論中之「知識」議題，銷解對於西方知識觀點之批判，顯示一種鉅大的屬於「思想結構」之轉變。然由於熊氏前、後著作語言之複雜，與議題之糾結，此一轉變之意義，並未爲學界所詳知；故亦未產生影響。論者如梁漱溟，其於晚年，雖亦摘出熊氏《明心篇》中「本體具生命、物質種種複雜性」之語，認爲乃熊氏背棄其早年「仁即本體」之說，然梁氏所重在義理，故亦未能深識其轉變之所以故。<sup>128</sup>

總結而言，熊氏徹底之「證量」觀念之最終由「知識」領域退出，承認「內在的」與「外在的」知識根源之並存，乃反映出：凡於認識論中主張深刻義之「直覺說」，或主張一切「親知的」與「認知的」，皆須融入於特定之「真實」之證會，方始構成真正內涵之理論，其所必將陷入之立論上之共同困境。此一困境即是：面對所謂「質量守恆」律、「演化」觀，甚至其後「質能互換」(mass-energy equivalence)公式之挑戰，一切形上學之設論，皆不能不建立於可受檢驗之宇宙構成論之基礎；因而氣化理論中「偶然」(chance)因素之涉入，必然成爲討論「自然法則」與「目

<sup>126</sup> 此說大義亦詳熊十力撰：《乾坤衍》，同前註，頁 503-509。

<sup>127</sup> 熊氏論中一面強調萬物之一元非可外求，孔子作《易》肯定實體，乃萬物之真實自體，故聖人不說實體為萬物之第一因，不以實體為主，而以萬物為主（熊十力撰：《乾坤衍》，同前註，頁 531），另一面則確認欲得有體系宏密之知識，必根據客觀存在之事物，精究客觀之方法，分工而治，專一不雜（同上，頁 441-442），其說蓋已承認知識設立之基礎係有「內」、「外」不同之根源，與前論強調完整性之證會大不相同。

<sup>128</sup> 此敘引梁氏評熊氏語，見梁氏所著〈憶熊十力先生〉，收入梁漱溟撰：《憶熊十力先生》（臺北：明文書局，1989 年），頁 70-73。

的性」概念時，必須嚴肅看待之議題。熊氏早年反對釋氏「二重體用」之說，而欲將「體」「用」之說歸一，且以性體之純一，作為本心圓滿性之依據，依其理路，本即應對於「陰陽有定性而化育無定體」之問題細心考究，如船山然。其晚歲之後說，無論是否可以達成可依據之結論，此一轉折之過程本身，即是顯露出彼對於此一困局之逐步理解。

至於梁漱溟，其暮年撰作《人心與人生》（出版於一九八四年），極論人類生物體質與社會生活之演化，將所謂儒、釋義理之重點，約限於人生依本能而生之煩惱之解除，<sup>129</sup>同時並寫作《東方學術概觀》，<sup>130</sup>主張儒家身心性命之學應於學術中另行定位，不應以西方之「哲學」視之。此一發展，就其本身之思想發展言，亦是表現出一種論勢上之淡退。<sup>131</sup>比較而言，較未觸及現代心、物問題之複雜面。至於仍承襲熊氏「證量」一義，續作發揮者，則為受熊氏早年影響之牟氏。其說重點在於認識論，當別文另詳。

總合而論，藉助佛學中之「唯識」之學，以解析「心」、「物」種種現象，並依大乘中「體」、「用」之學之思辨方式，建構一種不與「演化論」明顯衝突之理論；或援據《易》學中所蘊含之「動態思惟方式」，以重新改造儒學思想中「道、器」之論，將之發展成為一種儒學之「現代形態」；以梁氏、熊氏之所造言，仍有其不易解決之難題。至於當時藉助西方哲學中所已有之結構，以說明並確認「中國哲學」中之重要觀點，並進而企圖將之延伸為一種「哲學史」之論述，則尚可舉張君勱、馮芝生、與金龍蓀三人為說。

<sup>129</sup> 即「調和本能」與「解脫本能」兩型。見梁漱溟撰：《人心與人生》（上海：學林出版社，1984年；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）。梁氏此處「本能」二字，乃依心理學義說。唯依名言之辨理言，若承認為「本能」，即不應說為「可解脫」；倘可解脫，則必非本能。梁氏此語於心理學為不可通。其所以最終逼出此語，實因梁氏受時論影響，於佛法「真」、「俗」二諦採取一種流行之新解，故於性之「淨」、「染」義，辨之未明。

<sup>130</sup> 香港：中華書局，重排本，1988年；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。

<sup>131</sup> 梁氏於〈憶熊十力先生〉一文中，曾自評早作《東西文化及其哲學》、《中國文化要義》兩書，謂前一書可存者甚少，後一書可存者亦不多。見梁漱溟撰：《憶熊十力先生》，頁28。

## 六、中國近現代哲學論述中之「演化」議題及其所牽動之宇宙構成論與形上學建構。論述之四：張君勱、馮友蘭、金岳霖

依上所述，中國部分學者於面對西方演化論觀點之衝擊時，曾藉助佛學中之「唯識」之學，以解析「心」、「物」種種現象，並依大乘中「體」、「用」之學之思辨方式，建構一種不與「演化論」明顯衝突之理論。此種發展，不唯將議題導引至宇宙構成論與認識論，且於其間，逐步豐富一種「東方哲學」之色彩。其中陽明學於哲學上所展現之適應性，更為學者所注意。而自梁漱溟《東西文化及其哲學》一書發表後，翌年（一九二二年）即有張君勱援引歐西之說，接續闡發梁氏所曾指出之「直覺方法」於哲學中之意義，引發所謂「科學與人生觀」論戰。

當時反對張氏〈人生觀〉<sup>132</sup>一文所持之意見中，有一項極重要之觀點，即是不能接受張氏以「人生觀」僅是一種主觀之直覺，既無定義、無方法，亦無義理標準之說。蓋人生觀如僅是主觀之意見，而無可以討論之依據，則「人生意向」將不能成為哲學中所可討論之議題，亦將無「人生哲學」之可期。此點顯為張氏個人詮解哲學義之「直覺」時，認識未透所引致。雖則如此，張氏本人於日後之研究中，加深對於哲學中「直覺主義」（intuitionism）之理解，且進而由認識論議題，擴及於宇宙構成論與形而上學，皆是由彼時之論所發軔。蓋因人生義理之標準究竟為何？牽涉「人」作為一「存有者」之根源，與作為一「存有者」之條件，此一問題可因科學之衝擊而深化，然並非「質能」論，或「演化論」等局部之理論所可回應。故即使如斯賓塞、達爾文，乃至赫胥黎，彼等對於此種理論之哲學效應，皆持頗為保留之態度；並非如激進之物質主義論者之輕率為說。且就西方康德以後之哲學發展狀況而言，局部之哲學討論與系統化之哲學主張，本即是須分別檢視之問題。因而自康德本人以下，「不可知論」（agnosticism）常是系統建構者組成其論述時重要之一部；特個人所承認之「不可知論」，範圍有所差異。而此點給予哲學論者，於科學之強勢威脅下，較大之探索空間。特就中國民國初年新文化運動興起以來，當時主張於科學者而言，其立場多僅立基於一通俗義之「自

<sup>132</sup> 〈人生觀〉一文原刊北京《清華周刊》272期，後收入亞東圖書館編：《科學與人生觀》（上海：亞東圖書館，[1925]；收入《民國叢書》[上海：上海書店出版社，1989年]，第1編第3冊）。

然主義」觀點，且又過於誇大所謂「科學的人生觀」之概念，對於人生義理所必然涉及之哲學討論，並無認識，<sup>133</sup>故於知識方法之界定上論勢雖強，就「價值」之應如何建立一端言，其論點則難於造成真正深遠之影響。一切皆須留待關心倫理問題，而又具有較深厚之哲學素養者之討論。

張君勱之援引歐西學說，以發展其自身之思想，最先嘗得自二位重要哲學家學說之啓示，即德國之精神主義論者倭伊鏗之「生活哲學」觀點（All philosophy is philosophy of life），與前所論及之法國之柏格森之「生之衝力」論。<sup>134</sup>雖則當時討論「人生觀」與「直覺」者之引借於此，並未形成可為中國學界普遍接受之結論，然此後學界沿續於此，而開啓之有關「程朱」與「陸王」相對立之「系統性」討論，亦逐漸使此一原本屬於中國學術史中之「朱陸異同」問題，被賦予一明晰之「當代哲學」（contemporary philosophy）之建構意義（constructive meaning）。

倭伊鏗影響之重要，在於賦予當時中國學者以「傳統義理觀」與「哲學」之連結；<sup>135</sup>此一連結，成功給予「反唯科學主義」（anti-scientificism）論者，以哲學之信心。<sup>136</sup>至於柏格森之重要，則係延伸其在於西方之影響。

柏格森思想之於歐陸當時，所以具有吸引人之魅力，乃因其理論中，同時具有「精神主義」與「自然主義」之成分；能將原本依據冰冷之「質」「能」觀所形成之以「物質主義」為基礎之演化論，轉化為一種「發展式」之生命原理；且於人所可自證之範圍內，使人感受「生命」與「智慧」之力量。然而於創建此一哲學之同時，其所以於哲學之論域，亦產生爭議，則係因柏格森欲以其所敘言之有

<sup>133</sup> 參見胡適撰：〈科學與人生觀序〉，收入亞東圖書館編：《科學與人生觀》，頁 23-29。

<sup>134</sup> 張氏曾於民國十年（1921）著文介紹倭伊鏗之哲學思想，謂其生活哲學乃以「生活」（*Leben*, life）為哲學之出發點，與思想哲學之以「思想」（*Denken*, thinking）為哲學之出發點者不同（說詳張君勱：〈倭伊鏗精神生活哲學大概〉（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〕，下冊，頁 1095-1115）。此外亦撰文敘述其與柏格森談話之大要，文中所錄頗可顯示其關注於柏格森哲學之要點；特別關於張氏詢問「直覺應否有一種精神上之潛修功夫（meditation）」一題，更透露一種東方觀點，可為其日後撰作〈略論東方直覺主義〉〔1962〕一文張目（同上，上冊，頁 441-456）。

<sup>135</sup> 關於倭伊鏗所分析現代人之精神處境，與人如何能達至新的人生哲學體系，參見 Rudolf C. Eucken, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907) (*Life's Basis and Life's Ideal: The Fundamentals of a New Philosophy of Life*). 中譯本，魯道夫·奧伊肯撰，張源、賈安倫譯：《新人生哲學要義》，北京：中國城市出版社，2002 年。

<sup>136</sup> 此一信心，與來自儒學或佛學之信心，雖可能關連，並非一致。

別於「理智」之簡擇作用而可直接觸及實體之特殊之「直覺認知」，說為必要之形而上學方法；而非僅為此一「直覺」概念之所由成立，奠立其形上學基礎。此種屬於「合理想象」之形而上學，基本上並無柏格森本人所自認之與「生物學」、「心理學」諸科學真正之聯繫。故一旦彼有關科學之知識與觀點，接受較為嚴格之檢驗而遭受質疑，其所可能擁有之「信賴度」，即大幅下降。<sup>137</sup>

雖則如此，柏格森將彼之前精神主義論者所主張「創造之意志，即最終之實體，此實體不僅具自由之主動性，且於其自身擁有含藏之『目的』」之說，降低為「形上之實體，僅是一種『能動』之體，此一『能動』之體，以『二元』之結構，<sup>138</sup>形成兩種相反而又相互補足之趨勢，並於過程中形成『生命』與『物質』之兩面」，仍是對於欲援據《易》學中所蘊含之「動態思惟方式」，以重新改造儒學思想中「道」、「器」之論，將之發展成為一種儒學之「現代形態」之論者，產生啓示。特對於所謂「能動」之體之展現為兩面，乃是同體之分用，抑或自始即源自兩種體性不同之本質，如柏格森所言，學者則存在難於抉擇之猶疑。前述熊十力之由其前一說，變改為後一說，即是一顯例。

倭伊鏗與柏格森之於張氏，最要之影響，在於認識「精神主義」論者，對於「激進物質主義」演化論之回應，並使其進入「後康德時代」之「認識論」論域。對其抉擇後之思惟而言，必欲將認識論中之形上學方法問題，與宇宙構成論中之

<sup>137</sup> 柏格森之時、空觀，佔據其哲學系統中極重要之位置，然其混淆心理學義之所謂“duration”與物理學義之“time”，使其論點倍受學者指摘，著者如 Bertrand Russell(1872-1970), R. Berthelot, 甚至較為近期之 M. Boudot, 皆曾著文批評。而柏格森與著名物理學家 Albert Einstein (1879-1955) 之公開辯論，由於乃於表現上暴露其數學知識之貧乏，更使其聲名受挫。至於現今有關柏格森哲學之重新估量，可參考 Alan R. Lacey, Bergson (London & New York: Routledge, 1989) 一書。

<sup>138</sup> 關於柏格森是否為終極之「二元論」，當前學者亦有不同意見。德勒茲 (Gilles Deleuze, 1925-1995) 即據柏格森有關認識論之論述，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。從而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)。

「終極實體」(ultimate substance)<sup>139</sup>問題一併解決，可行之一法，即是採取某種類型之二元之論。此種二元論，依彼所自言，既可批判唯心論，亦批可判唯物論。<sup>140</sup>然此種二元論論述，張氏雖有時合之柏格森之論述，就系統言，則實亦並非如柏格森之將能產生「精神」與「物質」兩種勢用，皆還原為「低階」之實體；而係將「心」、「物」判然二分為不同之世界，且主「心」之於「物」具有優越性，「心力」可以左右物質。<sup>141</sup>張氏此一「心力可以左右物質」之說，由於係同時配合其認識論中所確認之先驗之理性觀，<sup>142</sup>故於理論上，不僅應有「心體」之說，且此「心體」尚可追溯之於造化之本原；就形態而言，應是於宇宙構成論中主張「心」、「氣」之二元，而於存有學中，容許「心先」之一元論。

張氏此一取徑，實際上，若加細密之分析，實是基本上維持笛卡爾(René Descartes, 1596-1650)所建構之「平行說」(parallelism)，<sup>143</sup>而將笛卡爾形上學中有關「上帝」與「靈魂」之預設去除；代之以一種近於陽明所指言之「良知之體」；<sup>144</sup>並將人身上所彰顯之心之體用之分析，結合於康德之批判論而加修正。而其所

<sup>139</sup> 張氏論中以「現象」與「本體」對稱，謂知識之對象，以「所知之世界」言，即「宇宙本體」。說詳張君勸：〈喬特《心與物》譯序〉(1928)，收入張君勸撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，上冊，頁86。

<sup>140</sup> 同前註，頁86-116。

<sup>141</sup> 同前註，頁116。

<sup>142</sup> 張氏於認識論方面，立場之偏向康德批判哲學，可見於彼所自述〈我之哲學思想〉，收入張君勸撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，上冊，頁44-48。

<sup>143</sup> 張氏引論喬特《心與物》(Cyril E. M. Joad [1891-1953], *Mind and Matter: the Philosophical Introduction to Modern Science*, New York, London: G. P. Putnam's Sons, 1925)之說，曾謂物質能佔有空間，心與心所創造之物則否(見張君勸：〈喬特《心與物》譯序〉，同前註，頁100)，此說溯其源，蓋出於笛卡爾之論；至於張氏所謂「心先」(同上，頁116)之說，則是專由認識論立說，由此迴避存有學之爭議。唯就立論之性質而言，其必如此說，即是刻意保留於存有學中主張「唯心一元」之空間。

<sup>144</sup> 張氏曾評王陽明乃中國第一位將「心」強調為「唯心一元論」基礎之哲學家，參見張君勸撰：《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》(Carsun Chang, *Wang Yang-Ming: Idealist Philosopher of the 16th Century China* [Jamaica, N.Y.: St. John University Press, 1962; 江日新譯，臺北：東大圖書公司，1991年]，頁54)；論中且謂陽明所言之「心即理」，實即愛爾蘭哲學家 Bishop George Berkeley (1685-1753)「存在即知覺」一說之中國版(說見 Carsun Chang, *Wang Yang-Ming's Philosophy*, 1954; 張君勸撰，江日新譯：〈王陽明的哲學〉，收入《王陽明》，《附錄一》，頁85)。此點雖與其自身所主之立場不

修正，一面約限人心之「認知」能力，而於另一面，則擴大人心之自我決斷與創造之能力，以「人心」為社會經「變化」、「衝突」而「進化」之根本。<sup>145</sup>此種架構，設想之目的，在於釐清科學知識之詮釋範圍，使所謂「質」「能」理論與生物學中之演化論，皆不至影響「人生哲學」自我建構其觀點之有效。本於此，張君勱一面排斥早期社會學中之「社會演化觀」，不主生物學之原理對於社會之適用；另一方面，則是將「認識論意志主義」(epistemological voluntarism)、<sup>146</sup>較為成熟之社會功能論、衝突論等，加入於法理學(jurisprudence)之「立法」觀點中，加以變化；主張法制係來自人類「意力」與社會環境相合後之函變；<sup>147</sup>其表現常見之於傑出之個人，社會之進化由是更上一層。<sup>148</sup>張氏此種論點，一面維持社會學中觀察社會之基本角度，另一面亦重新確認「義理學」之重要，且將「立法」視為「義理」範圍內之工作。

張君勱所提出之說，由於係依據當時歐陸哲學之分析方法，而採取「心」「物」二元之觀點，故雖於形態上，既不同於朱子之「理」「氣」二分，亦非全然主張陽明之「唯心」一元，於理解上，則是能依此而進入程朱與陸王不同之系統而加詮釋。而其於認識論上之接引康德，並企圖以陽明學中之「心體」觀，補足康德之「批判」論，相較於前論各家，更可為東西哲學之比論，提供「較為西方」之觀點。

至於當時以西學為本，亦有偏近於「程朱」而非「陸王」之立場者。此輩學者主要關懷之重心，則在於辨明：人生哲學中之「義理」，與啟蒙派學者所提出之「知識」，兩者間係如何相關之問題。對於當時部分學者而言，闡釋程朱哲學中朱子「理」、「氣」觀念之哲學性質，有助於理解中國哲學之基本架構與形態，從而使學者較易超脫「知識性問題」與「非知識性問題」相互混淆所產生之糾結。主

盡相符，然以義理之學而言，則有可以接合之處。

<sup>145</sup> 張氏云：「唯有常，才有永久，才有不變之目的；唯有變，乃有沖突乃有進化。」見張君勱撰：《立國之道》[1938]（臺北：臺灣商務印書館，1971年），頁382。

<sup>146</sup> 「認識論意志主義」本即存在於康德之「實踐理性之優越論」中，張氏則是將此種靜態之論，發展成為對於社會演化觀之適應，從而發展出一種動態之論；強調「意力固須因循外物之情勢而措施，但其自動性與主宰性仍一貫而不變。」（同前註，頁383-384）。

<sup>147</sup> 「函變」說見於張君勱撰：《立國之道》，頁375。

<sup>148</sup> 說詳張君勱：〈懸擬之社會改造同志會意見書〉，收入張君勱撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，上冊，頁308。



張於此之重要學者，為金龍蓀與馮芝生。

金龍蓀《論道》[1940]一書，曾以西方之哲學概念，詮釋中國哲學中所謂「道」；謂「道」即「式」與「能」，「式」與「能」係「道」之內容之二分，近於朱子所謂「理」與「氣」。<sup>149</sup>唯就金氏之詮解而言，其設論中，亦有一種「接著講」而非「照著講」之發展。此發展，即是將「道論」中之「存有學」與「宇宙構成論」判別。凡其所謂「能無生滅，無新舊，無加減」（一・八）、「式無生滅，無新舊，無加減」（一・九），皆是超於「存在」而言其為「有」之義。然此種「式」與「能」於存有學中之合一，僅若欲為「宇宙構成論」中之「式」與「能」，作出屬於「存有學」之邏輯說明；並未實然說出「式」與「能」之為「道」如何而成為一切存有之根源。因而若就其所實然建構之說推究，其論說「能」之成為「可能」，關鍵在於「幾」與「勢」。

因其所謂「本然世界是老是現實的『現實』」（二・三〇），其「能」之現為「實」，實際須有一延續之具體化過程，而其所以能使「現實并行而不費」（三・四），「各個體之歷史都是可能在該個體上的輪轉現實與繼續現實」（三・一二），皆因「能」有「出」、「入」；此「出」、「入」即「幾」（七・一）。而「能」之「出」、「入」，有「理幾」，有「勢幾」；「自能之即出入于可能而言之，幾為理幾；自能之即出入于個體底殊相而言之，幾為勢幾」（七・二）。亦即「能」於大體處循理而動，展現「形式」之規範；於小體處依勢而為變，而非可由「通例」可知。此點顯示「能」於「可例」、「不可例」之間，存在「非非例，亦非可例」之動因。

金氏此說，如以朱子理氣論之語詞，乃至一般性之哲學語詞為釋，蓋即是主張「理」雖先在，此「先在」之為「有」，僅是一「潛能」（potency）與「形式」（form）之原理；而非「存在」（exist）。故「理」之先在，與「氣」之為「潛能」而尚未「實現」（act）乃「原質」，非「物質」（secondary matter），皆屬「形上」義之討論；非於宇宙構成論中，論「潛能」與「實現」之關係。「勢」之存在於「氣幾」，顯示氣具有「致變」之因，此因來自「潛能」之無從完全「實現」；故謂：「理有固然，勢無必至」（八・七），而「個體底變動適者生存」（七・一八）。「勢」之為「相對的」，乃因「個體底變動均居式而由能」（六・二八）。因而就其立場而言，「演化」本止是氣化動態之勢能所展示，動態之勢能並不創生未有之「形式」。「形

<sup>149</sup> 說見金岳霖：《論道》，第一章〈道，式—能〉，收入金岳霖撰，金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1995年），第2卷，頁158-177。

式」依然先在。

而若以金氏之說釋朱子，則可謂「式」之爲「先」，乃是理論中「論理」義之「先」，<sup>150</sup>「式」係「不存在而有」，故「式」之爲「先在」，非「先存在」。此「存在」與「有」之分別，可以說明朱子以「理」爲「在氣之先」之義。唯金氏說亦有與朱子明顯差異之處，乃在於：朱子雖主理不會造作，理之爲「先」乃不得已說，然朱子並未亦將未形化之氣亦說爲「形上」，與金氏合「式」與「能」爲「道」之說（一·一）不同。故「理」與「氣」之關係，實不即等於金氏依邏輯而定義之標準的「式」與「能」；二者之說，蓋亦僅是「近」而非「同」。

至於同時之馮芝生，彼於其所著《貞元六書》中，突出「新理學」之概念，討論自然觀中之「共相」與「殊相」問題，亦論「理」、「氣」，亦主「式」乃「不存在而有」。然馮氏另有一說，主「式」之爲「有」，亦係以「潛存」之方式存在，則等於又說「理」爲一種儲能。此一說法，就其立論之依據而言，具有二種導引其作出此種論述之啓示來源：一爲「理」之獨立性與含藏性；另一，則是「理」之先在性。前者即是伊川所謂「沖漠无朕，萬象森然」，而後者則是得自朱子所謂「理在事先」、「理在事上」。<sup>151</sup>此點明顯與金氏「式」係不存在而有，故式之爲先在，非先存在」之說差異。然對於馮氏而言，此種「理」爲一種儲能之說，如不能以精確之哲學語言予以說明，並聯繫於西方已有之概念，則無從確立其立場。故馮氏於晚著論及此事時，已自承已說之未周；謂不若金氏說之能解決二義間之糾葛。

<sup>152</sup>

金氏與馮氏造論不全爲詮古而作，尤其金氏以「能」字釋「氣」，謂「能」義非可知、無可說，僅以充實「式」之可能而有出、入，固不即是朱子立說之本旨。至於論中藉概念分析之方法，將傳統理學中有關氣質「清」、「濁」之複雜問題全然避去，則更有其屬於近現代「分析哲學」(analytic philosophy)之特色。此種義解所直接影響者，即是對於理學中所謂「義理之性」與「氣質之性」之分，無法

<sup>150</sup> 金氏曾謂此「先」義乃邏輯義之先，後則謂邏輯學中無此所指言之「先」義（見金岳霖：《論道》，〈緒論〉，同前註，頁146），故本文此處代釋為「論理義之先」。

<sup>151</sup> 馮氏自述其營構「新理學」之背景時，曾明確提出本文此處所引程朱之說；見馮友蘭：《三松堂自序》，收入馮友蘭撰：《三松堂全集》（鄭州：河南人民出版社，2000年二版），第1卷，頁210-215。

<sup>152</sup> 說詳馮友蘭：《中國哲學史新編》，第7冊，收入馮友蘭撰：《三松堂全集》，第10卷，頁628-640。

深切明瞭；故論中乃以物之「主性」與「屬性」說之。「性」義既說之如此，則「性」字自止成「共相」之理於「殊相」中所見者。如此，則人之辨善、惡，必仍止是「智」上事，而無實地變化氣質之功。朱子論理、論性，本於此處不一致，金、馮二氏於此不能辨，亦未有釋，遂亦無能真認識宋明理學問題之深刻面。

雖則如此，金氏以一種明晰且可直接連繫於西方哲學系統之語言，將今人讀古人書時易於混淆之觀念，作出某種程度之疏理，尤其以「式」與「能」釋「形上」與「形下」，對於今人理解朱子所謂「理先氣後」、「理氣不離亦不雜」之說，仍是頗有澄清之功。而馮氏與張岱年（1909-2004）諸人討論「共相」、「殊相」時，提出「未有飛機當已先有飛機之理」之譬為喻，正亦具有一種以現代觀念重新理解「理、氣分論」之哲學意義之啟發性。

金氏於論中曾謂本體學<sup>153</sup>可以是「中國的」，而認識論則無所謂「中國的」。<sup>154</sup>此一觀點，顯示現代存有學與認識論之搭配，皆是「選擇的」，而非「結構的」。此因自有康德之批判論，就廣泛之哲學影響言，十九世紀以來以迄二十世紀初期之論者，皆無法不受康德於理論上將「物自身」（thing-in-itself）與「現象」（phenomenon）加以分割之影響；即使對於康德基本之哲學設論，學者亦提出種種質疑。故凡論及嚴格義之「抽象知識命題」之證明，多被界定為僅限對應於現象界之觀念系統；至於依假設而有之「物自身」，則不認係單純之「理解力」所可觸及。此一種對於人類理性無法徹底解決形而上學問題之普遍批判，促使學者抱持一種「哲學史」之觀點，即對於今後任何存有學之發展，雖同意凡具有明確觀點之學者，皆能於自身之系統內變改此項有關「物自身」與「現象」之設定，以建立一兼涉兩面之論法；然就系統外之立場言，則皆止能承認其為「合理的」，而難將之視為乃「業經證明的」。「哲學之發展」與「哲學之批判」，因而發展成為性質相異之兩事。

<sup>153</sup> 金氏此所謂「本體論」，即「存有學」之異譯。

<sup>154</sup> 說亦詳金岳霖：《論道》，〈緒論〉，收入金岳霖撰，金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖文集》，第2卷，頁156-157。

## 七、總結中國近現代「演化」議題所產生之學術效應與其位於思想史、學術史中之意義

前謂中國近現代以來，學術觀念與學術思惟經歷極為鉅大之衝擊，亦產生重要之變化，而所謂「衝擊」，一來自世變，一來自西學；二者相關而不同。故以今日而回顧清末以迄民初「演化」議題所產生之學術效應，亦有屬於「即時之影響」與「後續之影響」之不同。

就「即時之影響」而言，其最顯著可見者，在於中國整體學術觀念之全面更新，科學、哲學、技術，以及新形態之文史之學、藝術之學等，成為高等教育中之唯一規範。任何屬於傳統人文價值之觀點，與固有之學術方法，皆須經歷一種調適，始能獲得重視。其中較為特殊而無法皆以「現代學術」加以規範者，主要在於佛學。因以當時之趨勢而言，佛學之「徹底哲學化」與佛教之「非宗教化」，雖於學界形成風氣，然佛學複雜而深奧，須有個人之修證，學院中以「哲學議題」之方式分析佛教思想，或以「學術史」之角度論述佛學，皆無法真正取代原本叢林制度中之佛學，或居士佛學。主導佛學發展者，仍在於後二者。

而另一項即時之影響，則是種種「社會改革」運動之興起，與伴之而有之對於中國歷史之批判。舉凡譚、楊（深秀，字漪邨，1849-1898）、康、梁之變法，章、鄒（容，字蔚丹，1885-1905）、孫（文，化名中山，號逸仙，1866-1925）、黃（興，字克強，1874-1916）之革命，乃至五四時期之新文化運動，以及隨之而來之各式思想與社會改革運動，不僅皆具有一種相近似之「存在意識」與「歷史意識」，且於其互動與匯流下，形成中國史上前所未見之波瀾壯闊之「革命」思潮與群眾運動。中國因此而改變。

而此一運動之發展，最終導向以「列寧主義」為方式之馬列主義革命，並持續於二十世紀進行一種所謂「共產主義中國化」之進程。今若就其發展歷史中所反映之一般心理，而非政策層面之分析，則有數項明顯之特徵：

一、高度凝聚之「集體意識」。此種高度凝聚之集體意識，國家意識、民族意識實際高於「階級意識」；且係以「民族主義」為其核心。此種民族主義雖有其來自明、清歷史之根源，然透過「演化論」所強化之「救亡圖存」之心理，實為激發之動力。保教主義、無政府主義、個體主義式之自由主義、溫和之改良主義，所以皆不敵激進之革命主張，其原因在此。

二、以「歷史定論主義」作為革命之理論，並由此設立革命之標的。大體而論，此種決定論與伴隨而有之演化觀，之所以吸引「行動者」之目光，在於其所昭示之「社會學」議題，與「社會史學」之方法，使中國史之研究，揭開前人所從未認知之一面。而其理論所彰顯之若干程度之清晰性與確定性，亦使中國新一代之智識份子，有以於其主觀之想像中，形塑明確之「自我」定位，並藉由「世界史」之詮釋，產生對於未來之憧憬與信心。

三、馬克思經濟理論對於經濟活動機制與社會結構之分析，乃至對於資本主義之批判，對於中國當時處於內、外交困狀況下之智識份子而言，不僅具有一種類近於「撥雲見日」之功效，且亦使其「世界」之視野，因之增大。斯賓塞式之社會演化論，或赫胥黎式之「制私、保群」說，因之迅速為馬列主義所取代。

四、當時之列寧主義，由於將「無產階級」之定義放寬，且於共產國際嗣後之發展中，於理論中排除「亞細亞社會」具有「特殊演化路徑」之可能，因而於資本主義條件尚未成熟之地區實行無產階級革命，具有一種「實驗性」。此種現狀，導引當時之革命方針，一面強調「主體之能動性」，一面則是採取「實踐為檢驗真理之唯一標準」之觀點。

以上屬於「演化」議題所產生之哲學效應之「即時影響」。至於「後續影響」，則可分「可觀察」與「可預測」兩面。茲分別論述之如下：

首先關於「可觀察」之部分。其要點可分敘為四：

一、演化論觀念之廣為傳播，雖使儒學中之「經學」理念，難以依其原有之方式持續，然儒學中本有之「倫理學」，<sup>155</sup>及以「氣化論」為支撐之宇宙構成論，卻因演化論論述之深化與導引，而使其「哲學論據」逐漸獲得適度之理解，並因此而使其義理立場得以延續。就此點而言，凡當時西化論者之欲藉「漢學」以批評「宋學」者，皆止能於「經學詮釋學」之立場成功，而無法於「儒學」之全領域，達成其推倒宋學中所涵括之「義理學」之目標。至於部分學者，援引明中期以後「反理學」之主張而加以擴大，以形成一普遍之論述，亦因「美學議題」之逐漸明晰化，與「智識階層文化史」研究方法之確立，而使其擴大後之主張，喪失其所欲建構之「針對性」。<sup>156</sup>

<sup>155</sup> 清末蔡元培（字子民，1868-1940）之撰作《中國倫理學史》（1910）（收入高叔平〔1913-1998〕編：《蔡元培全集》〔北京：中華書局，1984年〕，第2卷），即是以「哲學」看待「儒學思想」之一種發展。

<sup>156</sup> 關於明代美學思想與哲學之關連，論詳拙作〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形

二、演化論論述之「哲學導引」所重新活絡之對於「陸王」，乃至「程朱」理學之研究興味，不僅顯示儒學之發展中，具有真實之哲學發展之脈絡，未因「經學」觀念之支配力而消滅；亦顯示「陸王」，乃至「程朱」之學中，仍具有向前推進之勢能。尤其「陸王」之學，更顯示其本身具有一種活躍之「近代性質」。此點並未因「科學與人生觀」論爭中「唯科學主義」者之批判，而減損其潛在之動能。故有關「中國哲學」與「中國哲學史」之研究，不僅持續，抑且持續擴張其「當代性」。

三、由於「思想史」研究觀念與方法之成熟，前論所提及之「以形而上學之趨向，代表一種文化精神趨向，或價值追求」之觀點，逐漸取得研究上之支撐。此點使當時所瀰漫之「過度之文化批判」，與「過激之改革主張」之中，蘊含有「導引思想發展於未來轉向」之可能。

四、中國道家哲學中所存在之「自然」觀，於演化論論述中，不僅為學者所重新解讀，且亦被賦予一嶄新之意義。此點使「中國哲學史」與「中國文化史」中之「道家研究」，逐漸成為一吸引學者注意之議題；其觀點有超出過往以「三教」之觀點看待「道家」者。

至於「演化」議題所產生之哲學效應之「後續影響」中，「可預測」之部分，其要點則可分敘為六：

一、演化論論述之「哲學導引」所重新活絡之對於「陸王」，乃至「程朱」理學之研究，不僅乃以西方哲學之概念與系統性之思辨，大幅澄清儒學中所本具有之哲學成分，打破「哲學僅存在於希臘及希臘影響下之歐洲」之誤解；且藉由思辨過程中，「印度哲學之分析」之參與，加深中國學界對於理學議題與理學系統之理解。「中國哲學史研究」之逐步深化，其實本身即是中國當代哲學向前發展之一種方式；而非僅為一項詮釋工作。

二、陽明哲學中之「唯心」成分，事實亦屬近代哲學中所可有之一種形態，且此種形態具有重要性，已因演化論論述之發達而逐漸明朗；<sup>157</sup>此點開啓未來哲學與宗教間重新對話之機制，為中國哲學引入新成分與新議題。而同時因「演化」議題而為學者所注意之「浙東史學」中之章實齋，其所展現之結合「社會演化」

---

而上學之關係）（初稿刊登《中國文學研究》第14輯〔北京：中國文聯出版社，2009年12月〕，頁1-46；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編）。

<sup>157</sup> 關於陽明思想之性質，論詳拙作〈王陽明哲學之根本性質及其教法流行中所存在之歧異性〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編）。

與「精神演化」之歷史哲學，亦可為陽明心學之未來，增添一種不與西學衝突之「儒學形態」之可能。<sup>158</sup>

三、朱子哲學中歷來難於理解之「理」、「氣」分說之論，已因哲學分析方法之輸入，獲得部分之澄清。而其所展現之「近代適應」，亦顯示此種屬於中國「中古哲學」形態之哲學，仍具有部分重要之成分可延續於近代哲學。<sup>159</sup>

四、王船山哲學中所展現之以「理、氣議題」為核心之「動態主義」之成功，以及其所蘊含之嚴密之「演化論」論述，為近於「朱子形態」之哲學，提供一種非屬「正統朱學」之可能，值得注意。<sup>160</sup>

五、因西學問題而連帶受注意之清初方藥地（以智，字密之，1611-1671）之哲學，由於係於其單一之系統中，蘊含雙重之形而上學，將「生成法」與「究竟法」畫分層次處理，因而可以不受「演化論」論述之衝擊，而其對於認識論之多重論述，亦為歷來一般哲學中所未見，極具啟發性。<sup>161</sup>凡此亦可提供另一種未來哲學發展之方向。

六、由於「演化」觀點之增入，與思想史、上古史研究方法之改進，儒學中本有之「經學」成分，皆已經「解構」後納入個別之學術領域中。儒學史之研究，亦透過多元之脈絡，加以澄清；因而「儒學」或「中學」之形式，雖已不復獨立運作，中國學術中所蘊含之觀點、思想成分與人文精神，仍能以符合現代需求之形式，融合於現代學術之中。中國人文學術之未來，仍將有其可具體觀察之特殊

<sup>158</sup> 論詳拙作〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉（《文與哲》第10期〔2007年6月〕，頁375-446；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》下編）。

<sup>159</sup> 關於中國「近代」之歷史斷代，余前此論著中，曾有兩項相關而非同之說法，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」之斷代，則主張明學中之陽明，為中國哲學發展居間轉換之一重要關鍵：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，其思想之經傳授後所產生之分歧，包蘊若干分向發展之可能。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），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〉（收入前書上編）二文。

<sup>160</sup> 論詳拙作《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》。

<sup>161</sup> 關於藥地學說之大要，參見拙作〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉（收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》上編）一文。

性。

以上概敘「演化」觀所產生之議題效應，及其所呈現於思想史與學術史上之意義，共計十項；以爲總結。部分觀點，未盡詳述者，請參酌余前所已發表之諸作。



## 引用文獻

- 太虛：〈人生之佛教〉，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。
- ：〈人生佛教與層創進化論〉，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第3卷。
- ：〈佛陀學綱〉，收入釋太虛撰，《太虛大師全書》編委會編集：《太虛大師全書》，第1卷。
- 文悌撰：〈文仲恭侍御嚴劾康有爲摺〉，收入蘇輿輯：《翼教叢編》，上海：上海書店出版社，2002年。
- 王天根撰：《天演論傳播與清末民初的社會動員》，合肥：合肥工業大學出版社，2006年。
- 王夫之：《周易外傳》，收入王夫之撰，船山全書編輯委員會編校：《船山全書》，第1冊，長沙：嶽麓書社，1996年一版二刷。
- 王國維：《靜安文集》，收入王國維撰，傅傑點校，陳金生復校：《王國維全集》，第1卷，杭州：浙江教育出版社，2009年。
- 史華茲撰，葉鳳美譯：《尋求富強：嚴復與西方》，南京：江蘇人民出版社，2005年。
- 朱熹：《周易本義》，收入朱熹撰，朱傑人等主編：《朱子全書》，第1冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 呂不韋撰，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年，上冊。
- 克魯泡特金撰，李芾甘譯：《人生哲學：其起源及其發展》，臺北：帕米爾書店，1987年2版。
- 金岳霖：《論道》，收入金岳霖撰，金岳霖學術基金會學術委員會編：《金岳霖文集》，第2卷，蘭州：甘肅人民出版社，1995年。
- 侯外廬：《中國古典社會史論》，重慶：五十年代出版社，1943年。
- 胡適撰：〈科學與人生觀序〉，收入亞東圖書館編：《科學與人生觀》。
- 浦嘉珉撰，鍾永強譯：《中國與達爾文》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 馬鳴菩薩造，梁西印度三藏法師真諦譯：《大乘起信論》，收入大正新脩《大藏經》，

第 32 冊，臺北：新文豐出版公司，1994 年景印原版。

高軍編：《中國社會性質問題論戰》（資料選輯）（上冊），北京：人民出版社，1984 年。

特納撰，林聚任、葛忠民等譯：《社會宏觀動力學：探求人類組織的理論》，北京：北京大學出版社，2006 年。

康有為：〈敬謝天恩並統籌全局摺〉，收入康有為撰，姜義華等編校：《康有為全集》，第 4 集，北京：中國人民大學出版社，2007 年。

張君勱：〈人生觀〉，見亞東圖書館編：《科學與人生觀》，收入《民國叢書》，第一編第 3 冊，上海：上海書店出版社，1989 年。

\_\_\_\_\_：〈王陽明的哲學〉，收入張君勱撰，江日新譯：《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》，《附錄一》。

\_\_\_\_\_：〈我之哲學思想〉，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。

\_\_\_\_\_：〈倭伊鏗精神生活哲學大概〉，收入張君勱撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，下冊。

\_\_\_\_\_：〈略論東方直覺主義〉，收入張君勱撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，上冊。

\_\_\_\_\_：〈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。

\_\_\_\_\_：〈懸擬之社會改造同志會意見書〉，收入張君勱撰，程文熙編：《中西印哲學文集》，上冊。

\_\_\_\_\_：《立國之道》，臺北：臺灣商務印書館，1971 年。

\_\_\_\_\_撰，江日新譯：《王陽明——中國十六世紀的唯心主義哲學家》，臺北：東大圖書公司，1991 年。

張載：《正蒙》，收入張載撰，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，1978 年。

梁啟超：《戊戌政變記》，收入《飲冰室合集》，第 6 冊。

\_\_\_\_\_：《清代學術概論》，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》，第 8 冊，北京：中華書局，1989 年。

\_\_\_\_\_：《新史學》，收入梁啟超撰：《飲冰室合集》，第 1 冊。

梁漱溟：〈究元決疑論〉，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。

- \_\_\_\_\_：〈憶熊十力先生〉，收入梁漱溟撰：《憶熊十力先生》，臺北：明文書局，1989年。
- \_\_\_\_\_：《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。
- \_\_\_\_\_：《東方學術概觀》，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》，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，濟南：山東人民出版社，1989年。
- 郭湛波：《近五十年中國思想史》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 郭象注：《南華真經》，收入嚴靈峰編輯：《無求備齋莊子集成初編》，第1冊，臺北：藝文印書館，據北宋、南宋合璧本景印，1972年。
- 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。
- \_\_\_\_\_：〈俱分進化論〉，見章炳麟：《太炎文錄·別錄二》，收入章炳麟撰：《章氏叢書》，臺北：世界書局，1958年，下冊。
- 章學誠：〈原道上〉，收入章學誠撰，葉瑛校注：《文史通義校注》，上冊，北京：中華書局，2008年六刷。
- 湯志鈞：《章太炎傳》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 馮友蘭：《三松堂自序》，收入馮友蘭撰：《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社，2000年2版，第1卷。
- \_\_\_\_\_：《中國哲學史新編》，第七冊，收入馮友蘭撰：《三松堂全集》，第10卷。
- 黑格爾著，賀麟、王太慶等譯：《哲學史講演錄》，第1卷，北京：商務印書館，1983年六刷。
- 奧伊肯撰，張源、賈安倫譯：《新人生哲學要義》，北京：中國城市出版社，2002年。
- 楊惠南撰：〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉，《中華佛學學報》第13期（2000年5月），頁479-504。
- 葉夢得：《巖下放言》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第863冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 熊十力：〈記梁君說魯滂博士之學說〉，見熊十力：《心書》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第1卷，武漢：湖北教育出版社，2001年。

\_\_\_\_\_：〈船山學自記〉，見熊十力：《心書》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第1卷。

\_\_\_\_\_：《十力語要》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第4卷。

\_\_\_\_\_：《明心篇》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷。

\_\_\_\_\_：《乾坤衍》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷。

\_\_\_\_\_：《新唯識論》（語體文本），收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第3卷。

\_\_\_\_\_：《體用論》，收入熊十力撰，蕭蓬父主編：《熊十力全集》，第7卷。

赫胥黎撰，嚴復譯：《天演論》，收入嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第5冊，北京：中華書局，1986年。

摩根撰，施友忠譯：《突創進化論》，長沙：商務印書館，1938年。

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。

歐陽竟無：〈佛法非宗教非哲學而為今時所必需〉，入《歐陽大師遺集》，第4冊，臺北：新文豐出版公司，1976年。

\_\_\_\_\_：〈唯識抉擇談〉，收入《歐陽大師遺集》，第2冊。

歐陽漸：《支那內學院院訓釋》，收入歐陽漸撰：《歐陽大師遺集》，第1冊。

蔡元培：《中國倫理學史》，收入高平叔編：《蔡元培全集》，第2卷，北京：中華書局，1984年。

錢穆：《中國近三百年學術史》，收入錢穆撰，錢賓四先生全集編輯委員會輯：《錢賓四先生全集》，第16冊，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

霍夫斯達德撰，郭正昭譯：《美國思想中的社會達爾文主義》，臺北：聯經出版事業公司，1981年。

戴景賢：〈王陽明哲學之根本性質及其教法流衍中所存在之歧異性〉，《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。

\_\_\_\_\_：〈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琬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。

\_\_\_\_\_：〈論方以智王船山二人思想之對比性與其所展顯之時代意義〉，《文與哲》第12期（2008年6月），頁455-528；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》，

上編。

\_\_\_\_\_：〈論王船山之文明史觀及其歷史哲學〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》，上編，香港：中文大學出版社，2012 年。

\_\_\_\_\_：〈論王船山思想之時代性與其近代特質〉，收入戴景賢撰：《王船山學術思想總綱及其道器論之發展》，上編。

\_\_\_\_\_：〈論王船山哲學之系統性及其基本預設〉，《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。

\_\_\_\_\_：〈論明代美學思想發展之結構性質及其與形而上學之關係〉，《中國文學研究》第 14 輯，北京：中國文聯出版社，2009 年，頁 1-46；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》，上編。

\_\_\_\_\_：〈論錢賓四先生「中國文化特質」說之形成與其內涵〉，《臺大歷史學報》第 26 期（2000 年 12 月），頁 39-62。

\_\_\_\_\_：〈論戴東原章實齋認識論立場之差異及其所形塑學術性格之不同〉，《文與哲》第 10 期（2007 年 6 月），頁 375-446；收入戴景賢撰：《明清學術思想史論集》，下編。

\_\_\_\_\_：《錢穆》，收入《中國歷代思想家》（更新版），第 24 冊，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

譚嗣同：《仁學》，收入譚嗣同撰，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》（增訂本），北京：中華書局，1998 年三刷。

嚴 復：〈譯《天演論》自序〉，收入嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第五冊。

\_\_\_\_\_：〈保教餘義〉，收入嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第一冊。

\_\_\_\_\_：〈闢韓〉，收入嚴復撰，王栻主編：《嚴復集》，第一冊。

\_\_\_\_\_：《侯官嚴氏評點老子》，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》，成都：成都書局，1964 年。

\_\_\_\_\_：《侯官嚴氏評點老子》，收入嚴復撰：《侯官嚴氏評點故書三種》。

釋智旭述：《大乘起信論裂網疏》，收入大正新脩《大藏經》，第 44 冊。

Chang, Carsun. *Wang Yang-Ming: Idealist Philosopher of the 16th Century China*. Jamaica, N.Y.: St. John University Press, 1962.

\_\_\_\_\_ “Wang Yang-Ming's Philosophy”, in *Wang Yang-Ming: Idealist Philosopher of the 16th Century China*.

- Deleuze, Gilles. Trans. Hugh Tomlinson & Barbara Habberjam, *Bergsonism*. New York: Zone Books, 1991.
- Hegel, Wilhelm F. *Lectures On The History Of Philosophy*, Trans. by Trans. by E.S. Haldane, Bristol: Thoemmes Press, 1999.
- Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*. Boston, MA: Beacon Press, 1992.
- Joad, Cyril E. M. *Mind and Matter: the Philosophical Introduction to Modern Science*, New York, London: G. P. Putnam's Sons, 1925.
- Kropotkin, Pyotr Alexeyevich. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, includes Kropotkin's 1914 preface, foreword and bibliography by Ashley Montagu, and *The Struggle for Existence*. by Huxley, Thomas H. ed., Boston: Extending Horizons Books, Porter Sargent Publishers, 2005.
- Lacey, Alan R. *Bergson*, London & New York: Routledge, 1989.
- Parsons, Talcott. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspective*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1966.
- Perrin, Robert G. "Herbert Spencer's Four Theories Of Social Evolution," *American Journal of Sociology*, Vol.81, No.6, May 1976, pp.1339-1359.
- Pusey, James R. *China and Charles Darwin*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964.
- Tai, Ching-hsien. "The Dilemma of Enlightenment and Counter-enlightenment in Modern China(1900-1949)" , The International Institute for Asian Studies: International Conference on Counter-Enlightenment and Modernity in Modern China. (Leiden, the Netherlands: May18-19, 2010)
- Turner, Jonathan H. *Macrodynamics: Toward a Theory on the Organization of Human Populations*, Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1995.

# China's Response to the Western Evolutionary Theories in the First Half of the Twentieth Century (1897-1949)

Tai, Ching-hsien\*

[Abstract]

When it comes to the formation of Chinese modern scholarship in the twentieth century, one inevitably will notice the immense impact of the western influences which Chinese scholars have received during the process. Among these western influences, the evolutionary theories, both biological and sociological, occupy the most crucial and prominent positions. The aim of this thesis is to explore and analyze some of the major philosophers who have participated in the debates and offered their contributions. These thinkers are Tan Sitong(1865-1898), Yan Fu(1853-1921), Zhang Binglin(1869-1936), Ouyang Jian(1872-1946), Taixu(1889/1890-1947), Liang Shuming(1893-1988), Xiong Shili(1885-1968), Zhang Junmai(Carsun Chang, 1887-1969), Jin Yuelin(1895-1984), Feng Youlan(1895-1990)

**Keywords:** Chinese in the 20<sup>th</sup> century, modern Chinese intellectual history, Tan Sitong, Yan Fu, Zhang Binglin, Ouyang Jian, Taixu, Liang Shumin, Xiong Shili, Zhang Junmai(Carsun Chang), Jin Yuelin, Feng Youlan.

---

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

