



2009年3月29日・台灣大學哲學系館
國際シンポジウム「東西哲學の伝統における「共生哲学」構築の試み」

3

否定政治學與共生哲學

西田幾多郎與新儒家

中島隆博

UTCP

序言

共生哲學要考慮的問題之一，是哲學與政治的關係。如果哲學僅是思辨與冥想，那麼就很難與政治相關聯。而如果哲學是亞里斯多德所說的形而上學、即以不變的存在為其課題的話，那還是與政治沒有關係。因為，依亞里斯多德之見，政治是與變化之物相關的。

但是，共生哲學拒斥那種「純粹的」哲學意象。共生哲學歸根結底是在人與人之間，通過重新定義概念使我們對世界的把握煥然一新，藉此改變我們的存在狀態的實踐。

當踐行這種共生哲學時，我們有必要重新思考哲學與政治的關係。因為，哲學與政治的關係決非簡單明瞭，而是相當棘手，稍不注意，很容易就會被絆得人仰馬翻。我們無法再回歸比如柏拉圖所說的哲學王那樣的理想。那種理想是以與統治力直接相聯的哲學為前提的，不是存在於人與人之間的共生哲學。總之，必須摸索既非將哲學與政治割裂，亦非將兩者直接相聯的某種別樣的哲學與政治的關係。

為探討這一課題，我們想從現代東亞的哲學經驗入手。現代東亞接觸到源自西洋的哲學這一全新的學問，用各自的方法咀嚼了哲學。在此，我想關注日本有代表性的哲學家西田幾多郎，和活躍於中國大陸、香港、臺灣的新儒家的哲學家們的言述，聚焦於哲學與政治的關係加以討論。

第一章 無的論理——西田幾多郎的否定政治學

「哲學離不開政治，政治也離不開哲學」
(西田幾多郎)

一 西田的「晚年性」

很多人都承認，西田幾多郎（1870–1945）是現代日本有代表性的哲學家之一。而且，唯有「思辨性」這一形容詞才適合西田的哲學。西田純粹地實踐了哲學，與社會和政治無緣。

這種西田形象被廣泛接受。但是，「晚年性」的問題出現了。亦即是說，晚年的西田開始談論日本文化、歷史和政治了，但這對西田而言，是其思想的成熟呢？還是他亢奮地突破自身界限的結果呢？無論如何，西田晚年呈現出來的姿態不能稱之為純粹的哲學家。

「哲學離不開政治，政治也離不開哲學」（西田幾多郎《學問的方法》〔1940年〕，《日本文化的問題》所收，《西田幾多郎全集》第九卷，93頁）。這是西田的話。展開了「場所的論理」、「絕對矛盾的自己同一」以及「無的論理」那樣的純粹哲學性討論的西田其人，吐露出哲學與政治是不即不離的。我們應該怎樣看待這件事呢？

比如，一種意見將晚年的西田通過日本文化談論政治一事與西田的本質性理解切割開來，評價甚低，認為那「不過是西田的行程中穿插的一個小插曲而已」、「與純粹地哲學相去甚遠」（貝魯那·斯蒂文《京都學派的哲學》，《思想》，岩波書店，1995年11月號，148頁）。

還有一種與此稍有不同的肯定性評價，認為西田著眼於日本文化是「西田置身于不同文化之『間』，從『更深的根底』探究同一個世界中貫通東西兩種文化的新理論之形成，而他一生始終不懈地思索著這一課題。」（上田閑照《西田幾多郎——「那場戰爭」與「日本文化的問題」》，《思想》，岩波書店，1995年11月號，127頁）約翰·C·馬拉德也聲言「多元文化主義」（《世界文化的問題——西田的國家與文化的哲學之心得——》，《思想》，岩波書店，1995年11月號，169頁），正面地詮釋了西田。馬拉德說：「日本

國內外最近的研究成果顯示，西田的思想與歐洲的思想家不同，不應再被政治化，而應去政治化。」（同上）

但是，西田自己說哲學與政治不能分離。那樣的話，將西田哲學去政治化，就是違背西田自己了。當然，迫不及待地揪住晚年政治化了的西田，斷定西田不過是一個日本主義者，其政治思想是支持天皇制的，也沒什麼意義。因為如果把握不到在西田哲學的核心操作了怎樣的¹政治，那麼這種說法也就成了「穿插的小插曲」了。如果僅從表面上論，就有必要與下述這種挽救西田的言述相妥協了吧：西田自身拒絕某種日本主義，與之保持距離，西田抬高「日本」和其他概念（「皇室」、「日本精神」）是為了「軍部以及日本主義者與西田之間的所謂『意義爭奪戰』」（上田閑照《西田幾多郎——「那場戰爭」與「日本文化的問題」》，《思想》，岩波書店，1995年11月號，114–115頁），

需要思考的是「西田哲學被政治化」（約翰·C·馬拉德《世界文化的問題——西田的國家與文化的哲學的心得——》，《思想》，岩波書店，1995年11月號，169頁）的哲學理由。不是非政治的或去政治的哲學到了晚年偶然被政治化了吧。不是那樣的，應該認為是西田哲學在其核心部分具有可命名為否定政治學的政治性，到了晚年，否定性被剝除，政治性顯現了出來。

以下我打算在西田的哲學性思考的重要邏輯「無的論理」的層面探討西田的否定政治學。

二 日本文化的形態——不囿於無之無的思想

收錄於《哲學的根本問題 續編》（1934年）的《從形而上學的立場看東西古代的文化形態》一文的開篇伊始，西田說：「試圖從形而上學的立場思考東西的文化形態在其根基處有怎樣的²不同」（西田幾多郎《從形而上學的立場看東西古代的文化形態》〔1934年〕，《西田幾多郎全集》第六卷，335頁），並區分了希臘文化、基督教文化、印度文化和中國文化。即，希臘文化和基督教文化是「有的思想」，但基督教文化包含著否定神學那樣的「無的思想」。與此相對，印度文化「以最為深遠的無的思想為根基」，是「否定的極限」，但結果反而承認了「絕對無限的實在」（同上，338頁）。

那麼，中國文化如何呢？中國文化在儒教的「禮」文化之外，還有見於老莊思想的「無的思想」。因此，既有與西洋文化「相似之處」，又有與印度文化「相近」的部分（同上，341頁）。但同時，西田把中國文化與西洋文化和印度文化相區別，認為中國文化既不像希臘文化那樣是「哲學性的」，也不像基督教文化那樣「有人格的思考」，但也不像印度文化那樣是「宗教性的」（同，339-341頁）。亦即是說，儘管在「無的思想」這一點上相同，但與印度文化是「知性」的「無的思想」不同，中國文化是「行動」的「無的思想」（同，341頁）。

然而，這種診斷恐怕不能說是雄辯地將中國文化的形態與其他文化形態區分開來了。結果，對西田而言，中國文化不過是與希臘、基督教、印度那樣的文化不同的東西，是位於它們的中間的東西。而這一規定也同樣適用於日本。不過他認為日本文化比中國文化具有更深刻的中間性，而把否定性的中間性分配給了中國文化，把肯定性的中間性分配給了日本文化。

讓我們來看看他的步驟。西田把日本文化與中國文化加以區分時，是從兩個方面討論的：一是日本文化不是儒教的「禮」那樣的道德性的東西，而是「情的」（同上，346頁）。另一方面，日本文化植根於比道教的「無的思想」更加徹底的「無」。「道教文化雖說是無的文化，但還脫不開無，還囿於無之形」（同上，351頁）。也就是說，他認為道教的「無的思想」脫不開無，是不完善的，而日本文化則不囿於無，超越否定性行動而抵達「絕對的肯定」。藉此，西田從原封不動地接受現實並加以絕對肯定的日本文化中，發現了「絕對的否定必須即絕對的肯定」（同，350頁）這一否定神學式的「無的思想」之真相。

但是，通過把日本文化與其他文化尤其是中國文化區分開來，西田意欲何為呢？這篇論文的末尾這樣寫道：「通過深知己又深知彼，我們將能知道我們真正應該走的路」（同，353頁）。這條「我們應該走的路」大白於天下，是在幾年以後。

三 「皇道」的政治哲學

西田在上述論文《從形而上學的立場看東西古代的文化形態》的末尾觸

及到本居宣長（1730-1801）吟詠「大和心」的詩句「山櫻芳馥朝陽里」。而且，就像與那篇論文相連似的，在《日本文化的問題》（1940年）開頭，西田再度引用了這句詩，並且宣稱，「日本精神」是「依據物之真實」，「俯首於真實之前」的（《日本文化的問題》，《西田幾多郎全集》第九卷，5頁）。

在《日本文化的問題》中，西田也把日本文化與其他文化區分開來，並將之中心化。他說，印度文化和中國文化在某一階段「硬化、固定了」，但日本文化則通過「無滯無礙地走向物本身」而「消化西洋文化，可以認為是東洋文化的新的創造者」（同上，6頁）。

然而，日本文化何以能夠如此呢？那還是因為，日本文化具有「無」或「中間性」的性質。西田稱之為「柔軟心的文化」，所謂柔軟，是能夠「不是作為主體面對其他主體，而是作為世界涵容其他主體」（同上，59頁）。與此相反，作為主體面對其他主體，將之據為已有的是「帝國主義」，不是「日本精神」（同上）。西田擁護的「日本精神」正因為否定、無化一個主體，才化為涵括各個主體的「世界」。

這正是不成其為否定神學的否定政治學。否定得越徹底，其主體就越能獲得更高層次的政治秩序。然而，西田沒有止步於作為否定政治學的哲學。晚年的西田積極地為「無」的主體命名，那就是「皇室」、「皇道」。

回顧幾千年來以皇室為中心生生不息發展至今的我國文化之軌跡，那是作為全體的一與個物的多之矛盾的自己同一，那是從「被製作者」轉變成為「製作者」，能創造一切的文化。作為全體的一，在歷史上主體之物不斷變化。古代已經有像蘇我氏那樣的存在，後來有藤原氏。從鎌倉幕府開始，到明治維新為止，中經足利、德川。但皇室超越這樣的主體之物，位於作為全體的一與個物的多之矛盾的自己同一而限定自身的世界的位置。（同上，48頁）

在我國的國民思想的根基之處，有建國的事實，唯有歷史的事實。而我們以之為軸形成一個歷史的世界。皇室作為矛盾的自己同一的世界，作為包含過去未來的永遠的現在，我們無論到哪里都以皇室為中心，這就是萬民輔翼的思想」（同上，52頁）

所謂皇道，就是我們以皇室為中心的世界形成之原理」。(同上，53 頁)

皇室具有建國以來長達「幾千年」的歷史連續性，唯有皇室才是時間的秘密。而「萬民輔翼」皇室繼續創造歷史，就是「皇道」。正因此，「我們應該走的路」無非就是「皇道的發揮」(同上)。

儘管如此，依西田之見，那既不是「皇道」的「霸道化」，也不是「帝國主義化」，歸根到底無非是基於否定政治學的主體自我無化罷了。

但是，具現於「皇道」的自我無化這一否定政治學孕含著比「霸道化」和「帝國主義化」更深刻的問題。因為，這一否定政治學是把這個國家及其現狀作為被創造的事實全盤絕對肯定，所以批判國家和批判現狀的可能性就蕩然無存。眼前的這個具體的日本國家作為事實存在，僅是因為此，就甚至是法律性的、倫理性的。《日本文化的問題》出版一年以後，在《國家理由的問題》(1941 年)中，他說：

政治必須一步一步地創造。國家以法的形式形成自身，但以法的形式形成的並不就是國家。國家必須是全部歷史的力量之集結」。(西田幾多郎《國家理由的問題》[1941 年]，《哲學論文集 第四》所收，《西田幾多郎全集》第九卷，336 頁)

我們無論到哪里，作為創造性世界的創造性因素，所謂道德地行動就是國家地行動，反之，所謂國家地行動就是道德地行動。我認為據此立場可以解決國家理由的問題。……在國家那裏，存在與道德為一。(同上，348 頁)

在國家那裏，「存在與道德為一」。這同時意味著，「法與道德為一」(同上，350 頁)。那麼，具現於「皇道」的自我無化的否定政治學，就是在國家那裏把存在、法和道德結為一體。西田通過哲學為政治奠基，出色地描繪出存在、法、道德三者的一致。但是，其「皇道」的否定政治學比「帝國主義化」更加強有力地抬高日本，佔有了全體。

四 抵抗否定政治學、卻被其「吞噬」的丸山真男

那麼，對於這種作為否定政治學的「無的思想」，能夠展開怎樣的批評呢？在此我想參照對戰前的「國體」政治學展開激烈批判的丸山真男(1914–1996)，做一些嘗試。

丸山這樣論述日本文化的特徵，在日本，沒有經過與異質思想的自覺的交鋒，就接連不斷地接受新思想。因此，不管是什麼思想，全都被「忘卻」，毫無阻礙地「潛入、埋積」到「傳統」中去。雖然是「在國家的、政治的危機時才會凸顯出來」，但那些在「傳統」中被「忘卻」的錯綜雜陳的思想突然作為「記憶」噴湧而出，人們把這種現象理解為「回歸日本『本然的姿態』和自己的『本來面目』」(丸山真男《日本的思想》[1957 年]，《日本的思想》所收，岩波新書，1961 年，12–13 頁)

丸山試圖抵抗這種由「忘卻」和「記憶」組成的日本文化及其「傳統」。為此他必須首先重新審理與「記憶」具有親和性的、顯露出的「事實」。

在沒有普遍者的國家中，普遍的「創意」被層層剝盡時，他〔小林秀雄〕的面前顯現出來的是「解釋」和「意見」無法撼動的事實的絕對性(那兒只有通向物之道——宣長)。小林的強烈個性在這一事(物)之前只得默然垂首……。(丸山真男《近代日本的思想與文學》[1959 年]，《日本的思想》所收，120 頁)

在這裏，丸山批判了本居宣長和小林秀雄代表的「自然主義」。所謂「自然主義」就是奠基於「自然」之上的美學性「政治神學」，對丸山而言，那不外是支持「國體」的東西。與西田的「皇道」的否定政治學一樣，宣長和小林的這種「自然主義」，是通過觀「無常之事」，「虛心想起」(小林秀雄《無常之事》[1940 年]，《小林秀雄全集》第八卷，新潮社，1967 年，19 頁)，而將眼前的事實與歷史相聯，「完全」承認作為事實而存在的現在的體制。

但這種情況下極其引人矚目的是，宣長把道、自然、性等範疇的一切的抽象化、規範化斥為中國思想，排斥所有誇張，去接近感覺的現實，為

此即使他的批判能夠揭露意識形態，但卻沒能從一定的原理性立場展開其意識形態批判。攻擊儒者不斟酌其教義的現實妥當性這一規範信仰的盲點是對的，但結果，他排斥一切邏輯化 = 抽象化，宣稱規範性思考在日本不曾存在是事實美好到不需要「教誨」的程度之證據，否認了現實與規範之緊張關係的意義本身。因此，結果就是一方面尊重生來的感性，另一方面被動地追隨既存的統治體制，最終只能是在這雙重的意義上的「完全的」現實肯定。（丸山真男《日本的思想》，19-20 頁）

重要的是對抗「記憶」與「事實」，找出批判權力及其意識形態的根據。為此首先必須破壞支撐「記憶」與「事實」的「實感」這一意識形態的美學。丸山始終不斷地批判「部落共同體」（同上，46 頁）。那是因為，「部落共同體」就是通過那種「固有的心情的實感」（同上，50 頁），「一切的意識形態本來就被包攝其中，因此是從一切『抽象理論』的束縛中解放出來，被『一如』的世界擁抱的場所」（同，46 頁），而「國體」就從中獲取了養分。

接著要做的就是，把與存在緊密相連的歷史和規範從存在上剝離開來。扶發「自然之物」的虛構性的同時，樹立不能還元為自然之物的歷史與規範。丸山試圖導入對抗宣長 - 西田 - 小林的、另一種不同的歷史性即「歷史意識」，和另一種不同的法的、倫理的規範即「正統性 legitimacy」。

這一抵抗，如果只說結果的話，它最終沒能超越日本式的否定政治學。為什麼呢？

就「歷史意識」而言，丸山也和西田一樣，強行把日本從中國區分開來，過於強調日本的特殊性了。從一開始，丸山就說，日本與「非歷史性」的中國不同，「歷史意識成熟」，所以唯有日本才具有政治思想。（《丸山真男講義錄 第一冊 日本政治思想史 一九四八》，東京大學出版會，1998 年，136 頁），到了晚年的《歷史意識的『古層』》（1972 年），丸山積極地談論以「譜系性連續之無窮性」（丸山真男《忠誠與反逆 轉型期日本的精神史位相》，筑摩書房，1992 年，350 頁）為特徵的日本的「古層」。

另外，關於「正統性」，丸山也從作為權力根據的「合法性」、「正義」的意義，轉向支撐特定教義的「正統性 orthodoxy」，丟棄了「國體」批判的武器。

日本式的否定政治學具有能「化敵為友」的「柔軟心」，它就這樣吞噬了它的批判者。那是因為批判者將日本從中國割裂開來了吧。這一點甚至連丸山也奉行不移。也就是說，他們制訂出了把日本文化的陰暗面巧妙地加諸「中國」，並將日本從「中國」區分開來，從而進行自我肯定的計畫。實際上，作為「日本性」而被構想出來的「文化形態」，無論是「無的思想」還是「情」，無論是「歷史意識」還是「正統性」，全都能在中國文化中找到。而且，將自己的文化與其他文化區分開來，在「歷史」上肯定自我的計畫，在中國也同樣能夠看到（比如，看看唐代的韓愈主張「古文」，把「中國」與佛教加以區分的做法，就可以明白）。

如此一來，為了對抗日本的否定政治學，必須重新追溯其已經被忘卻了的中國譜系，將兩者並列在一起看。這種並列本身就中止了肯定和抬高自己身價的計畫，繼而重新書寫這一計畫，開拓哲學與政治的新的可能性。為此我們必須把視線轉向中國。

第二章 「內聖外王」再考

中國是怎樣思考哲學與政治的關係的呢？中國的學問自古以來就是經世濟民之學。沒有與社會和政治無關之物。那麼，近代以來，即中國哲學登場以後又是如何呢？也像西田幾多郎那樣，展開了否定政治學嗎？

要探討這一問題，莫如參照被稱為新儒家的哲學家們的言論。正如「內聖外王」這個家喻戶曉的口號所表明的，新儒家首先在自身內部是以「成聖」為目標的宗教性、道德性實踐（「內聖」）。為此，不只儒教，新儒家還積極攝取佛教。簡單地說，新儒家打算一邊援用佛教「成佛」的實踐（儘管是否真的恰當援用，而且關於儒家思想與佛教在實踐上是否有並立的可能，存在著深刻的問題。）一邊再次給在近代一度被放棄的「成聖」的經驗注入活力。

但問題在於，新儒家繼承「正統的儒家價值」這一點。也就是說，承擔經世濟民之學這一點。無論如何，必須將「內聖」與作為政治統治的「外王」接續起來。

然而，如前現代那樣，在從修身到齊家治國平天下、即在「內聖」直通「外王」的框架中，聖王君臨天下的模式已經不再可能。因為，「內聖」本身已經被哲學化了，而在「外王」中需要考慮的是來自西方的民主主義。這一新的政治體制（「新外王」）如何與「內聖」相聯接，是新儒家最重要的課題。在這一點上，他們與直到晚年仍堅持思辨哲學、未曾直接思考政治問題的西田哲學形成鮮明對照。對新儒家而言，哲學從一開始就必須面向政治，但最終他們卻似乎與西田的否定政治學合流了。我們需要思考那是為什麼，以及還有沒有其他可能性？

一 熊十力——《新唯識論》與《境識同體不離》

首先來看熊十力（1885–1968）。熊十力的功績在於全面改寫了佛教尤其是唯識佛教，使之與儒家相聯接，並力圖在此基礎上解決「外王」問題。

熊十力 1932 年出版了《新唯識論》。其關鍵處是「境（現象）與識（認識）同體不離」（熊十力《新唯識論》，《熊十力全集》第 2 卷，23 頁）。熊十力說：「唯識者也，但遮外境，不謂境無」（同上），同時，「若複妄執內識為實有者，則亦與執境同過」（同上，26 頁），即「識起是為自動者，原不謂心有自體。」（同上，29 頁）

因此，熊十力的新唯識論與以一切的境為識所創造的幻想之傳統唯識學不相容。因為，熊十力不僅否定「外境」，而且否定「內識」的獨立存在。再者，熊十力主張「境」與「識」二者是不即不離的關係，「體認」「反求」「識」（或曰「心」、「意」）的本來性，由此試圖深入理解「境」。「宇宙人生，奚其泡幻」（同上，93 頁）。這句話很好地表達了熊十力的想法。

熊十力通過「境與識同體不離」的原則和「體認」「反求」的方法，去接近儒家思想。

夫境不離識義者，豈惟梵方大乘夙所創明，即在中土先哲，蓋亦默識於斯而不肯衍為論議耳。征其微言，約略可見：「合內外之道」，《中庸》之了義也；「萬物皆備於我」，子輿氏之密意也；「仁者渾然與物同體」，程伯子之實證也；「宇宙不外吾心」，陸象山之懸解也。逮于陽明昌言

「心外無物」，門下詰難，片言解蔽。……故知理有同然，華梵哲人，所見不異。（同上，24–25 頁）

要之，熊十力的新唯識論，批判地汲取唯識思想，將之與中國的心學相結合，進而通過從內部體認和反求「心」或「識」，試圖深入理解「宇宙與人生」這一世界的現實。

這一結構，就是揭櫫新儒家特徵的「內聖外王」理念。在這一理念中，恢復道德的和宗教的實踐而「成聖」，正是對於世界擔負政治與道德責任（「外王」）。但是，這同時顯示出「內聖外王」理念的困難。因為，必須確證「內」與「外」在根本上「同體不離」，而且在順序上不是從「外」到「內」而是從「內」到「外」的運動（「內聖開出外王」），否則，「內聖外王」理念就無法維繫。

可是，佛教特別是唯識佛教不能確證「同體不離」。於是熊十力離開佛教，全面引進儒家思想，努力證明「內」與「外」的「同體不離」，以及在道德上旋回到「內」和開出「外」的方法。在此過程中，熊十力引進儒家思想特別是以陽明學為代表的心學，訴諸其「萬物一體」的思想，但是心學框架難於設想「外」。於是，對於缺乏「外」的心學，熊十力強調《易》的「生生不息」，作為「萬物一體」思想的補充。

二 熊十力——儒家思想的導入

讓我們概觀一下其後熊十力的軌跡。在此不可不提《原儒》（1956 年）。《原儒》由上、下二卷構成，上卷題為《原學統》與《原外王》，下卷題為《原內聖》。從這種命名可以看出，熊十力試圖通過孔子這種儒家正統的「學統」，來證明「內聖外王」。熊十力把「內聖外王」置換為「成己成物」。為了「成己」即「成聖」，需要學習「聖學」，那就是《易》（熊十力《原儒》，《熊十力全集》第六卷，342 頁）。因為，《易》揭示了萬物「生生不息」，生的流行貫通著人與天地萬物，故而《易》指明了從「成己」通向「成物」之道（同上，309 頁）。熊十力還說，孔子也從這種「內聖」臻達如下的「外王」思想。

同情天下勞苦小民，獨持天下為公之大道，蕩平階級實行民主以臻天下一家，中國一人之盛。（同上，450 頁）

這種說法令人想起康有為的大同思想。熊十力試圖把「內聖」與新「外王」相聯接，把道德實踐與現代民主主義和科學相結合。

在這一點上，「逆生之流」的佛教，儘管具有以救濟眾生為目標的菩薩行，但那是「出世」的宗教，不及此岸世界（同上，436–438 頁）。也就是說，佛教在「內聖」方面對哲理厥功甚偉，但其揭明的「本體」最終歸於「空寂」，與儒家的「內聖外王」迥然不同（同上，582 頁）。因而熊十力大幅度地改變了其立場。

如此展開的「內聖外王」思想，也貫穿于熊十力的其他著作中。這裏僅舉一個例子，在依照《易》來闡述自己觀點的《乾坤衍》（1961 年）中，熊十力以「體用不二」這個儒家術語來表達「內聖外王」的理念：

孔子五十知天命，始作易。發明體用不二……孔子體用不二之論，確是正視現實世界，明其不是從空無而起，故說他有實體。惟所謂實體，即是現實世界的實體。現實世界以外沒有獨存的實體，故吾人不能離開現實世界而空想或幻想別有超越萬有的實體。老氏求返虛無，佛氏趣歸寂滅，皆是錯用其心，違人道也。《大易》主張裁成天地，輔相萬物，是外王學之弘綱。（熊十力《乾坤衍》，《熊十力全集》第七卷，452 頁）

在《易》中看到「外王學之弘綱」的熊十力，終於因佛教「離開現實世界尋求超越萬有的寂滅實體」（同上，453 頁）而嚴厲地拒斥了佛教。

三 梁漱溟的批判——「內聖外王之學」的失敗

由上面的論述可知，熊十力最終試圖通過拒斥佛教，訴諸心學與《易》，重新建立「內聖外王」的基礎。這種做法招致了激烈批評。批評是由梁漱溟發起的，集中於《今天我們應當如何評價孔子》一文。梁漱溟在該文中談及

熊十力的《原儒》，斷言：「援引了不少民主主義、社會主義的東西，也採用了馬克思主義的觀點，宏揚孔子的內聖外王之學，其實完全是失敗的。」（梁漱溟《今天我們應當如何評價孔子》〔1947 年〕，《梁漱溟講孔孟》，199 頁）。並說，與儒家的熊十力不同，自己作為佛家，有必要重新詮釋孔子，指出儒家思想包含的為眾所公認的價值。那麼，梁漱溟是如何詮釋孔子的呢？

首先，梁漱溟認為，由於中國文化的「早熟」，以「修己」或「修身」為根本觀念的孔子和孟子的立場乍看起來好像是維護統治階級的思想，但實際上是有利於民眾的思想，並且這種思想才是未來的原則（梁漱溟《今天我們應當如何評價孔子》〔1947 年〕，246–252 頁）。僅在此意義上，梁漱溟與以「內聖」為「成己」「成聖」的熊十力區別不大。梁漱溟接著指出孔子基於「情理」重視「禮文」，表達他對「外王」的獨特見解。「禮文」是表現「情理」的，不拘泥於任何東西，所以不能將之視為某種固定的儀禮。把「禮文」搞成「吃人的禮教」的，是孔子和孟子之後的人們（同上，253–258 頁）。

顯見得孔孟之道自有其真，中國民族幾下年來實受孔孟理性主義（非宗教獨斷）之賜；不過後來把生動的理性，活潑的情理僵化了，使得忠孝貞節泥於形式，浸失原意、變成統治權威的工具，那就成了毒品而害人。（同上，259 頁）

梁漱溟拒絕把「禮」視為社會制度。因為孔子「不涉及社會制度」（同上，255 頁）。孔子代表的「內聖」之道，始終要求基於「情理」或「人情」的「禮文」，而不是超乎「情理」或「人情」之上的東西。假如要闡述「外王」，尤其是作為當代新「外王」的民主主義與科學的話，那我們應該從西洋文化_中學習，而不是從中國文化。自中國文化上可以說的，只是再度給孔孟的「情理」注入活力。

總的來說，梁漱溟批評熊十力之從「內聖」到「外王」存在直接通道的想法。即便排斥佛教，宣揚儒家思想，也還是難以找到這條路。與此相對，梁漱溟嘗試把儒家性的「外王」從形式化中解救出來，在佛教性的「內聖」中加以恢復。可是，這只是縮減了「外王」問題，而沒有能夠把「內聖」和「外王」的關係重新定式化。新「外王」不從中國文化而只從西洋文化學習

的結論，即昭示了「內聖外王」的失敗，因此問題仍然沒有解決。其後，熊十力的高徒牟宗三繼續思考了這個問題。

四 牟宗三——在熊十力與梁漱溟之間

1932年冬，北京大學三年級學生牟宗三（1909-1995）在鄧高鏡家拿到剛剛出版的《新唯識論》，深深為之震撼。通過鄧高鏡的介紹，他見到了著者熊十力，產生了決定性轉變，正如他自己所說「我生命中的一件大事」（牟宗三《五十自述》，《牟宗三先生全集》第32卷，75頁）。此後，1937年日本軍正式侵華以及抗日戰爭的現實困擾著牟宗三。那時，在牟宗三看來，抗日戰爭是「莊嚴的神聖戰爭」（同上，80頁），作為炎黃子孫的中國人，民族「盡其性」的「建國」才是大義所在。他看到國民黨政府及當時的中國知識人和共產黨追逐的不是「義與神聖」，而只是政治私利的現狀，大為不滿（同上，81頁）。換言之，與熊十力見面之後，牟宗三的學術興趣從對邏輯學和康德認識論，轉向了通過研究中國文化而關注中國之社會、政治現實的方向。

那時，他的生活極其困窘，輾轉謀事于廣西、昆明、重慶、大理，鬱鬱不得志。1941年再到重慶，寄身于熊十力所在的北碚金剛碑勉仁書院，與之同住。勉仁書院是梁漱溟創建的，據牟宗三自己說，他與梁漱溟頗不相能，對梁的所作所為以及勉仁書院的人視梁如聖人甚為反感（同上，90-91頁）。反之，牟宗三益發深深傾倒于熊十力，至翌年在成都華西大學謀得職位，牟宗三完全寢饋于熊十力的思想之中，結果，他斷言「非有大才大智大信，強烈之原始生命，固難語于華族之慧命。然則當今之世，未有如熊師者」（同上，97頁）、「熊師所說的本質上都是對的，君毅兄所說的本質上都是對的。孔孟以及宋明儒者所說的亦都是對的」（同上，104頁）。

後來，為了逃避共產黨政權，1949年牟宗三來到臺灣。緊接著的1950年代，根據鄭家棟的分類，是牟宗三思想發展的第二階段，「本中國的內聖之學以解決外王問題」的時期（鄭家棟《本體與方法——從熊十力到牟宗三》，201頁）。從那開始，牟宗三開始提出與熊十力相異的言論。牟宗三自己重新承擔了梁漱溟與熊十力之間的爭論，亦即是，熊十力的「內聖外王」是讓「內聖」與「外王」「直通」，直接把民主主義與科學塞給孔子，稱為「外王」，

而牟宗三則取「曲通」之道，在認識到在中國文化中「內聖」不能直接接續民主主義與科學之後，思考今日怎樣讓「內聖」間接地接續「新外王」。

這一思考在《歷史哲學》（初版在1955年）已經有所表露（《牟宗三先生全集》第9卷，219-220頁），在《政道與治道》中則說得更為明瞭：

顯然，從內聖之運用表現中直接推不出科學來，亦直接推不出民主政治來。外王是由內聖通出去，這不錯。但通有直通與曲通。直通是以前的講法，曲通是我們現在關聯著科學與民主政治的講法。我們以為曲通始能盡外王之極致。如只是直通，則只成外王之退縮。如是，從內聖到外王，在曲通之下，其中有一種轉折上的突變，而不是直接推理。（牟宗三《政道與治道》，《牟宗三先生全集》第10卷，61-62頁）

那麼，牟宗三是如何讓「內聖」曲通「外王」的呢？

五 「新外王」與「曲通」之道

把握「曲通」這一觀念的關鍵，在於「道德理性」或曰「道德良知」的「自我坎陷（自己否定）」這一黑格爾式的概念。具體而言，「自我坎陷」的概念是在《政道與治道》（1961年）中被正式引入的。在把「道德理性」與「觀解理性」（理論理性）相區別的康德式問題設定之中，作為結合這兩者的途徑，「道德理性」被定義成否定自己而成為「觀解理性」。亦即是說，為了「動態的成德之道德理性轉為靜態的成知識之觀解理性」，「道德理性之自我否定」是必要的（牟宗三《政道與治道》，63-64頁）。

對於「自我坎陷」，鄭家棟如下的評價是恰當的：

牟宗三的良知坎陷說較之他的前輩們確有進步。我們知道，當年梁漱溟在說明中國文化現代化的途徑時曾陷於深深的矛盾之中，他一方面意識到現代化必須吸收西方的民主與科學，另一方面又認為民主、科學及其體現於其背後之根本精神是與中國傳統文化格格不入的。梁在矛盾、彷徨中最後選擇了後者，他那以倫理代替法律的鄉村建設實驗，實際上是

力圖按照傳統的模式來解決中國現時代的「外王」問題。熊十力曾著力闡發傳統儒學中科學性、民主性的因素，期圖使科學、民主的輸入「來此為之援手」。但他所理解的「外王」也基本上沒有超出「官師合一」的傳統模式。四十年代，馮友蘭在《新事論》中講了一套自稱是受馬克思主義影響的社會變革理論，在《新原道》中卻仍然是從「聖人最宜於作王」的角度說明「內聖」與「外王」的關係。牟宗三則明確提出不能夠「由盡心盡性盡倫盡制直接推出外王」，必須變內聖與外王之間的「直通」為「曲通」，亦即「轉一個彎，而建立一個政道，一個制度，而為間接的實現」。所以他要講「坎陷」，講「曲折」，講「從無執轉為有執」。(鄭家棟《當代新儒學論衡》，58頁)

概括地說，牟宗三是在切斷「內聖」與新「外王」的梁漱溟及使「內聖」與「新外王」「直通」的熊十力之間，嘗試著走自己的路。

但是「道德理性」的「自我否定」本來是什麼樣子呢？那不是與西田式的「自我無化」的邏輯異曲同工嗎？於是，我們必須回到佛教的問題域。上文引述的鄭家棟文的末尾的「從無執轉向有執」的運動，才是牟宗三從熊十力那裏繼承並將之發展了的佛教式問題。

如上所述，對熊十力而言，「境執」與「識執」都是應該被排斥的執，而應從「體用不二」的立場去體認「境（現象）」與「識（認識）」相即並作為實體而存在這一狀況。因此，熊十力力求在「無執」層面上體認實體。然而，牟宗三無論對熊十力，還是對康德，都進行了一種顛覆。亦即是說，牟宗三要重新恢復作為「執著」而暫時被還元的層面，並賦予其新的意義。

當然，熊十力本人沒有把「境」與「識」簡單地完全還原，而是讓兩者相即，同時努力恢復「境」與「識」意義，所以牟宗三的嘗試並非完全獨創。再者，康德也嘗試過通過判斷力來聯通純粹理性的領域和實踐理性的領域，如此說來，牟宗三從實踐理性之中努力引導純粹理性的嘗試，也未越出先人的範圍。

儘管如此，牟宗三的「形而上學」是強行以形而上學的本體（將歷史自我化的本體）為前提，通過自我否定與現象結合的一種黑格爾式「本體的現象學」或者「物自身的現象學」。從熊十力的唯識批判、以及康德力求開拓

的「critique（批判）」來看，牟宗三與他們可謂處於對立的位置。而且，不得不說與西田式的否定政治學還是相當接近的。

六 牟宗三的計畫與「自覺的自己否定」

牟宗三的計畫本身並不複雜，若據《現象與物自身》（1975年）的觀點，首先存在論可以區分為「本體界的存在論」即「無執的存在論」與「現象界的存在論」即「有執的存在論」二層。並且「道德的形而上學」、「智的直覺」和「自由無限心」被分配給前者，而「關於道德的形而上學」、「感觸直覺」和「識心之執」被分配給後者。如果改用儒佛道三教的用語表述的話，那就是相對於「智心（佛家）、道心（道家）、良知之明覺（儒家）」的「識心（佛家）、成心（道家）、見聞的知覺運動即氣之靈之心」（牟宗三《現象與物自身》，17頁）。不過，既然「人雖有限而可無限」，那麼這二層就必須統一，實現這一統一的裝置就是「自我坎陷」。

知體明覺之自覺地自我坎陷即是其自覺地從無執轉為執。自我坎陷就是執。坎陷者下落而陷於執也。不這樣地坎陷，則永無執，亦不能成為知性（認知的本體）。它自覺地要坎陷其自己即是自覺地要這一執。這不是無始無明的執，而是自覺地要執。（同上，127頁）

通過自己否定，從「無執」再次下落到「執」，重要的是，這是自覺的「執的要求」。那不是應該暫時被還原的「無始無明之執」，而是根據自覺的自己否定所重新設定的「執」。在另外的地方，這一新的「執」被表達為「自執」（同上，171頁）。

但是，這種聯通自覺的「自我坎陷」，這一黑格爾式的同時也是西田式的方法論，最終成功了嗎？對此，鄭家棟的結論是否定的。

牟宗三很難從道德的形而上學出發開出新外王。就基本精神而言，牟宗三的哲學離外王最遠。新外王之開不出不是在某一理論環節上，而是在其內在精神上。（鄭家棟《當代新儒學論衡》，129頁 / 鄭家棟《斷裂中的

傳統》，121 頁）

編纂《牟宗三學案》的周立升、顏炳罡也表達了同樣的見解。「自我坎陷不是邏輯上說不通，而是事實上不可能」（方克立、李錦全主編《現代新儒家學案》（下），398 頁）。

問題在於「自覺的自己否定」。既然這個屬於「自覺」，就不過是「內聖」的一個狀態而已，夢想通過它改變「內聖」使之與現實連接的計畫，無法和民主與科學的「新外王」直接疊合。民主與科學這一政治和認識的維度，是在完全割斷與「內聖」及其變體的計畫之關聯的前提下才成立的。因而，「曲通」之道越是被自覺，就越會封閉到「內聖」之中，甚至比「直通」之道更甚。因此，牟宗三比熊十力更深地被佛教的言述所支配。

結語

西田幾多郎與牟宗三。從未謀面的兩位思想家重新探詢哲學與政治的關係時，都陷入了自我否定、自我無化的否定政治學，西田是現狀的絕對肯定，而牟宗三則是「有執」的自覺肯定。這的確耐人尋味。也就是說，東亞的現代所能擁有的最哲學或者最形而上學的兩位思想家抵達的，是將現實原封不動地看作高層次之政治秩序的否定政治學。當然，兩者的差異也不容忽視。西田有意無意地排除中國這一要素，藉此析出日本及「皇道」，而牟宗三身上則看不到那種特殊政治性。但是毫無疑問，牟宗三也始終作為王牌而把中國這一要素當成前提。

那麼，超越否定政治學，共生的哲學現在能講述什麼呢？在本文開篇我已經說過，共生的哲學是在人與人之間，通過重新定義概念使我們對世界的把握煥然一新，藉此改變我們的存在狀態的實踐。其所企望的政治，決非肯定現狀，而是對現狀的根本性批判（critique），同時構想與否定政治學不同的、現實中不存在但應該到來的政治秩序。那決不是止於為批判而批判的東西，而且，不僅政治秩序，它還將涉及文化的應有狀態。在共生的哲學那裏，無論日本文化還是中國文化，都不是我們司空見慣的形態，而是作為以全新

的方式向他者敞開的文化而被重新定義。

為此，共生的哲學首先要超越否定政治學。因為否定政治學在依然糾纏著哲學。丸山真男的例子告訴我們，這決非易事。但是，我們想超越它，並且創造真正的共生空間。那是人們（或者包括人以外的東西）藉由被刷新的概念而共存的空間。為此我們要恢復想像力，這也是共生哲學所追求的。

參考文獻

1. 丸山真男《日本的思想》，岩波書店，1961 年。
2. 封祖盛編《當代新儒家》，三聯書店，1989 年。
3. 吾妻重二《中國的非馬克思主義哲學》，《思想》784 號，岩波書店，1989 年。
4. 梁漱溟《梁漱溟全集》全三卷，中國文化書院學術委員會編，山東人民出版社，1989-90 年。
5. 鄭家棟編《道德理想主義的重建》，中國廣播電視出版社，1992 年。
6. 鄭家棟《本體與方法——從熊十力到牟宗三》，遼寧大學出版社，1992 年。
7. 王宗昱《梁漱溟》，東大圖書公司，1992 年。
8. 艾愷《最後的儒家——梁漱溟與中國現代化的兩難》（王宗昱、冀建中譯），江蘇人民出版社，1992 年。
9. 李淵庭整理《梁漱溟講孔孟》，中國和平出版社，1993 年。
10. 黃克劍、林少敏編《牟宗三集》，群言出版社，1993 年。
11. 郭齊勇《熊十力思想研究》，天津人民出版社，1993 年。
12. 施忠達《現代新儒學在美國》，遼寧大學出版社，1994 年。
13. 鄭家棟《當代儒學論衡》，桂冠圖書公司出版，1995 年。
14. 啟良《新儒學批判》，上海三聯書店，1995 年。
15. 顏炳罡《整合與重鑄》，臺灣學生書局，1995 年。
16. 方克立、李錦全主編《現代新儒家學案》上中下三冊，中國社會科學出版社，1995 年。
17. 李明輝主編《牟宗三先生與中國哲學之重建》，文津出版社，1996 年。
18. 余英時《現代儒學論》，八方文化企業公司，1996 年。
19. 梁漱溟《梁漱溟自述》，瀟江出版社，1996 年。
20. 張海養、梁培寬主編《中國人：社會與人生——梁漱溟文選》上下二冊，中國文聯出版公司，1996 年。
21. 鄭家棟《當代新儒學史論》，廣西教育出版社，1997 年。
22. 顏炳罡《牟宗三學術思想評傳》，北京圖書館出版社，1998 年。
23. 姜義華主編《胡適學術文集 中國文學史》，中華書局，1998 年。
24. 鄭家棟《牟宗三》，東大圖書公司，2000 年。
25. 鄭家棟《斷裂中的傳統》，中國社會科學出版社，2001 年。
26. 蕭蓬父主編《熊十力全集》全八卷，湖北教育出版社，2001 年。
27. 杜維明《杜維明文集》全五卷，郭齊勇、鄭文龍編，武漢出版社，2002 年。
28. 《西田幾多郎全集》全二十四卷，岩波書店，2002 年～2009 年。
29. 牟宗三《牟宗三全集》全二十七卷，聯合報系文化基金會，2003 年。
30. John Makeham (edited), *New Confucianism: A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan, 2003
31. 郭齊勇「熊十力の仏教唯識学批判」（郭齊勇《熊十力の佛教唯識学批判》）、『関西大学東西学術研究所紀要』第三七輯、2004 年。
32. 熊十力《新唯識論》（吾妻重二譯），關西大學出版部，2004 年。
33. ジョエル・トラヴァール「儒家の経験と哲学の言説——現代新儒学におけるいくつかの آپリアについての省察」Joël Thoraval〔杜瑞樂〕《儒家經驗與哲學言説——關於現代新儒

- 家若干難點的省察))(廣瀬玲子译)、『中国 社会と文化』第十九号、中国社会文化学会、2004年。
34. ジョエル・トラヴァール「中国現代哲学という制度の「パルマコン」作用——張祥龍教授に答える」(Joël Thoraval [杜瑞樂])《中國現代哲學這一制度的「pharmakon」作用——答張祥龍教授》(廣瀬玲子译)、『中国 社会と文化』第十九号、中国社会文化学会、2004年。
35. 中島隆博「胡適と西田幾多郎——哲学の中国、哲学の日本」(中島隆博《胡適與西田幾多郎——哲學的中國、哲學的日本》)、『中国 社会と文化』第十九号、中国社会文化学会、2004年。