

否定政治学与共生哲学

——西田几多郎与新儒家

序言

共生哲学要考虑的问题之一，是哲学与政治的关系。如果哲学仅是思辨与冥想，那么就很难与政治相关联。而如果哲学是亚里士多德所说的形而上学、即以不变的存在为其课题的话，那还是与政治没有关系。因为，依亚里士多德之见，政治是与变化之物相关的。

但是，共生哲学拒斥那种“纯粹的”哲学意象。共生哲学归根结底是在人与人之间，通过重新定义概念使我们对世界的把握焕然一新，藉此改变我们的存在状态的实践。

当践行这种共生哲学时，我们有必要重新思考哲学与政治的关系。因为，哲学与政治的关系决非简单明瞭，而是相当棘手，如果不注意，很容易就会被绊得人仰马翻。我们无法再回归比如柏拉图所说的哲学王那样的理想。那种理想是以与统治力量直接相联的哲学为前提的，不是存在于人与人之间的共生哲学。总之，必须摸索既非将哲学与政治割裂，亦非将两者直接相联的某种别样的哲学与政治的关系。

为探讨这一课题，我们想从现代东亚的哲学经验入手。现代东亚接触到源自西洋的哲学这一全新的学问后，用各自的方法咀嚼了哲学。在此，我想关注日本有代表性的哲学家西田几多郎，和活跃于中国大陆、香港、台湾的新儒家的哲学家们的言述，聚焦于哲学与政治的关系加以讨论。

第一章 无的逻辑——西田几多郎的否定政治学

“哲学离不开政治，政治也离不开哲学”

(西田几多郎)

一 西田的“晚年性”

很多人都承认，西田几多郎（1870-1944年）是现代日本有代表性的哲学家之一。而且，唯有“思辨性”这一形容词才适合西田的哲学。西田纯粹地实践了哲学，与社会和政治无缘。

这种西田形象被广泛接受。但是，“晚年性”的问题却不期然闯入这一形象。亦即是说，晚年的西田开始谈论日本文化、历史以及政治了，但这对西田而言，是其思想的成熟呢，还是他亢奋地突破自身界限的结果呢？无论如何，西田晚年呈现出来的姿态不能称之为纯粹的哲学家。

“哲学离不开政治，政治也离不开哲学”¹。这是西田的话。展开了“场所的逻辑”、“绝对矛盾的自己同一”以及“无的逻辑”那样的纯粹哲学性讨论的西田其人，吐露出哲学与政治是不即不离的。我们应该怎样看待这件事呢？

比如，一种意见将晚年的西田通过日本文化谈论政治一事与西田的本质性理解切割开来，评价颇低，认为那“不过是西田的行程中穿插的一个小插曲而已”、“与纯粹地哲学相去甚远”²。

还有一种与此稍有不同的肯定性评价，认为西田着眼于日本文化是“西田置身于不同文化之‘间’，从‘更深的根底’探究一个世界中贯通东西两种文化的新理论之形成，而他一生始终不懈地思索着这一课题”³。约翰·C·马拉德也再提“多元文化主义”⁴，正面地诠释了西田。马拉德说：“日本国内外最近的研究成果显示，西田的思想与欧洲的思想家不同，不应

1. 西田几多郎《学问的方法》（1940），收入《日本文化的问题》，《西田几多郎全集》第九卷，93页。

2. 贝鲁那·斯蒂文《京都学派的哲学》，《思想》，岩波书店，1995年11月号，148页。

3. 上田闲照《西田几多郎——“那场战争”与“日本文化的问题”》，《思想》，岩波书店，1995年11月号，127页。

4. 约翰·C·马拉德《世界文化的问题——西田的国家与文化的哲学的心得》，《思想》，岩波书店，1995年11月号，169页。

再被政治化，而应去政治化”⁵。

但是，西田自己说哲学与政治不能分离。倘若如此，将西田哲学去政治化，就是违背西田自己了。当然，迫不及待地揪住晚年政治化了的西田，断定西田不过是一个日本主义者，其政治思想是支持天皇制的，那也没什么意义。因为如果把握不到在西田哲学的核心处操作了怎样的政治，那么这种说法也就成了“穿插的小插曲”了。如果从表面上论，就有必要与下述这种挽救西田的言述相妥协了吧：西田自身拒绝某种日本主义，与之保持距离，西田抬高“日本”和其他概念（“皇室”、“日本精神”）是为了“军部以及日本主义者与西田之间的所谓‘意义争夺战’”⁶。

需要思考的是“西田哲学被政治化”⁷的哲学理由。并非是非政治的或去政治的哲学到了晚年偶然被政治化了吧。不是那样的，应该认为是西田哲学在其核心部分具有被称为否定政治学的政治性，到了晚年，否定性被剥除，政治性显现了出来。

以下我打算在西田的哲学性思考的重要逻辑“无的逻辑”的层面探讨西田的否定政治学。

二 日本文化的形态——不囿于无之无的思想

收录于《哲学的根本问题 续编》（1934年）的《从形而上学的立场看东西古代的文化形态》一文的开篇伊始，西田说：“试图从形而上学的立场思考东西的文化形态在其根基处有怎样的不同”⁸，并区分了希腊文化、基督教文化、印度文化和中国文化。即，希腊文化和基督教文化是“有的思想”，但基督教文化包含着否定神学那样的“无的思想”。与此相对，印度文化“以最为深邃的无的思想为根基”，是“否定的极限”，但结果反而承认了“绝对无限的实在”⁹。

那么，中国文化如何呢？中国文化在儒教的“礼”文化之外，还有见于

5. 同上。

6. 上田闲照《西田几多郎——“那场战争”与“日本文化的问题”》，114-115页。

7. 约翰·C·马拉德《世界文化的问题——西田的国家与文化的哲学的心得》，169页。

8. 西田几多郎《从形而上学的立场看东西古代的文化形态》（1934年），《西田几多郎全集》第六卷，335页。着重号为笔者所加，下同。

9. 同上，338页。

老庄思想的“无的思想”。因此，既有与西洋文化“相似之处”，又有与印度文化“相近”的部分¹⁰。但同时，西田把中国文化与西洋文化和印度文化相区别，认为中国文化既不像希腊文化那样是“哲学性的”，也不像基督教文化那样“有人格的思考”，但也不像印度文化那样是“宗教性的”¹¹。亦即是说，尽管在“无的思想”这一点上相同，但与“知性”的“无的思想”的印度文化不同，中国文化是“行动”的“无的思想”¹²。

然而，恐怕不能说这种诊断雄辩地将中国文化的形态与其他文化形态区分开来了。结果，对西田而言，中国文化不过是与希腊、基督教、印度那样的文化不同的东西，是位于它们的中间的东西。而这一规定也同样适用于日本。不过他认为日本文化比中国文化具有更深刻的中间性，而把否定性的中间性分配给了中国文化，把肯定性的中间分配给了日本文化。

让我们来看看他的步骤。西田把日本文化与中国文化加以区分时，是从两个方面讨论的：一是日本文化不是儒教的“礼”那样的道德性的东西，而是“情的”¹³。另一方面，日本文化植根于比道教的“无的思想”更加彻底的“无”。“道教文化虽说是无的文化，但还脱不开无，还囿于无之形”¹⁴。也就是说，他认为道教的“无的思想”脱不开无，是不完善的，而日本文化则不囿于无，超越否定性行动而抵达“绝对的肯定”。藉此，西田从原封不动地接受现实并加以绝对肯定的日本文化中，发现了“绝对的否定必须即绝对的肯定”¹⁵这一否定神学式的“无的思想”之真相。

但是，通过把日本文化与其他文化尤其是中国文化区分开来，西田意欲何为呢？这篇论文的末尾这样写道：“通过深知己又深知彼，我们将能知道我们真正应该走的路”¹⁶。这条“我们应该走的路”大白于天下，是在几年以后。

10. 同上，341页。

11. 同上，339-341页。

12. 同上，341页。

13. 同上，346页。

14. 同上，351页。

15. 同上，350页。

16. 同上，353页。

三 “皇道”的政治哲学

西田在上述论文《从形而上学的立场看东西古代的文化形态》的末尾触及到本居宣长（1730-1801年）吟咏“大和心”的诗句“山樱芳馥朝阳里”。而且，就像与那篇论文相连一样，在《日本文化的问题》（1940年）开头，西田再度引用了这句诗，并且宣称，“日本精神”是“依据物之真实”，“俯首于真实之前”的¹⁷。

在《日本文化的问题》中，西田也把日本文化与其他文化区分开来，并将之中心化。他说，印度文化和中国文化在某一阶段“硬化、固定了”，但日本文化可以认为是通过“无滞无碍地走向物本身”而“消化西洋文化，是东洋文化的新的创造者”¹⁸。

然而，日本文化何以能够如此呢？那还是因为，日本文化具有“无”或“中间性”的性质。西田称之为“柔软心的文化”，所谓柔软，是能够“不是作为主体面对其他主体，而是作为世界涵容其他主体”¹⁹。与此相反，作为主体面对其他主体，将之据为己有的是“帝国主义”，不是“日本精神”²⁰。西田拥护的“日本精神”正因为否定、无化一个主体，才涵括各个主体而化为“世界”。

这正是不成其为否定神学的否定政治学。否定得越彻底，其主体就越能获得更高层次的政治秩序。然而，西田没有止步于作为否定政治学的哲学。晚年的西田积极地为“无”的主体命名，那就是“皇室”、“皇道”。

回顾几千年来以皇室为中心生生不息发展至今的我国文化的轨迹，那是作为全体的一与个物的多的矛盾的自我同一，那是从“被制作者”转变成“制作者”，能创造一切的文化。作为全体的一，在历史上主体之物不断变化。古代已经有像苏我氏那样的存在，后来又有藤原氏。从镰仓幕府开始，到明治维新为止，中经足利、德川。但皇室超越这样的主体之物，位于作为全体的一与个物的多之矛盾的自己同一而限定自身

17. 西田几多郎《日本文化的问题》，《西田几多郎全集》第九卷，5页。

18. 同上，6页。

19. 同上，59页。

20. 同上。

的世界位置²¹。

在我国的国民思想的根基之处，有建国的事实，唯有历史的事实。而我们以之为轴形成一个历史的世界。皇室作为矛盾的自我同一的世界，作为包含过去未来的永远的现在，我们无论到哪里都以皇室为中心，这就是万民辅翼的思想²²。

所谓皇道，就是我们以皇室为中心的世界形成之原理²³。

皇室具有建国以来长达“几千年”的历史连续性，唯有皇室才是时间的秘密。而“万民辅翼”皇室继续创造历史，就是“皇道”。正因为此，“我们应该走的路”无非就是“皇道的发挥”²⁴。

尽管如此，依西田之见，那既不是“皇道”的“霸道化”，也不是“帝国主义化”，归根到底无非是基于否定政治学的主体的自我无化罢了。

但是，具现于“皇道”的自我无化这一否定政治学孕含着比“霸道化”和“帝国主义化”更深刻的问题。因为，这一否定政治学是把这个国家及其现状作为被创造的事实全盘加以绝对肯定，所以批判国家和批判现实的可能性就荡然无存。眼前的这个具体的日本国家作为事实存在，仅是因此，就甚至是法律性的、伦理性的。《日本文化的问题》出版一年以后，在《国家理由的问题》（1941年）中，他说：

政治必须一步一步地创造。国家以法的形式形成自身，但以法的形式形成的并不就是国家。国家必须是全部历史的力量之集结”²⁵。

我们无论到哪里，作为创造性世界的创造性因素，所谓道德地行动就是国家地行动，反之，所谓国家地行动就是道德地行动。我认为据此立场可以解决国家理由的问题。……在国家那里，存在与道德为一²⁶。

21. 同上，48页。

22. 同上，52页。

23. 同上，53页。

24. 同上。

25. 西田几多郎《国家理由的问题》（1941年），收入《哲学论文集 第四》，《西田几多郎全集》第九卷，336页。

26. 同上，348页。

在国家那里，“存在与道德为一”。这同时意味着，“法与道德为一”²⁷。那么，具现于“皇道”的自我无化的所谓否定政治学，就是在国家那里把存在、法和道德结为一体。西田通过哲学为政治奠基，出色地描绘出存在、法、道德的一致。但是，其“皇道”的否定政治学比“帝国主义化”更加强有力地抬高日本，而将全体据为己有。

四 抵抗否定政治学、却被其“吞噬”的丸山真男

那么，对于这种作为否定政治学的“无的思想”，能够展开怎样的批评呢？在此我想参照对战前的“国体”政治学展开激烈批判的丸山真男（1914-1996年），做一些尝试。

丸山这样论述日本文化的特征：在日本，没有经过与异质思想的自觉的交锋，就接连不断地接受新思想，因此，不管是什么思想，全都被“忘却”，毫无阻碍地“潜入、埋积”到“传统”中去。虽然是“在国家的、政治的危机时才会凸显出来”，但那些在“传统”中被“忘却”的错综杂陈的思想突然作为“记忆”喷涌而出，人们把这种现象理解为“回归日本‘本然的姿态’和自己的‘本来面目’”²⁸。

丸山试图抵抗这种由“忘却”和“记忆”组成的日本文化及其“传统”。为此他必须首先重新审视与“记忆”具有亲和性的、显露出的“事实”。

在没有普遍者的国家中，普遍的“创意”被层层剥尽时，他[小林秀雄]的面前展现出来的是“解释”和“意见”无法撼动的事实的绝对性（那里只有通向物之道——宣长）。在这一事实（物）之前，小林的强烈个性只能默然俯首……²⁹。

在这里，丸山批判了本居宣长和小林秀雄代表的“自然主义”。所谓“自然主义”就是奠基于“自然”之上的美学性“政治神学”，对丸山而言，那不

27. 同上，350页。

28. 丸山真男《日本的思想》（1957年），《日本的思想》，岩波新书，1961年，12-13页。

29. 丸山真男《近代日本的思想与文学》（1959年），《日本的思想》，120页。

外是支持“国体”的东西。与西田的“皇道”的否定政治学一样，宣长和小林的这种“自然主义”，是通过观“无常之事”，“虚心想起”³⁰，而将眼前的事实与历史相联，“完全”承认作为事实而存在的现在的体制。

但这种情况下极其引人瞩目的是，宣长把道、自然、性等范畴的一切的抽象化、规范化斥为汉心[中国思想]，排斥所有夸张，去接近感觉的现实，为此即使他的批判能够揭露意识形态，但却没能成为从一定的原理性立场展开其意识形态批判。攻击儒者不斟酌其教义的现实妥当性这一规范信仰的盲点是对的，但结果，他排斥一切逻辑化=抽象化，宣称规范性思考在日本不曾存在是事实美好到不需要“教诲”的程度之证据，否认了现实与规范之紧张关系的意义本身。因此，结果就是一方面尊重生来的感性，另一方面被动地追随既存的统治体制，最终只能是在这双重的意义上的“完全的”肯定现实³¹。

重要的是对抗“记忆”与“事实”，找出批判权力及其意识形态的根据。为此首先必须破坏支撑“记忆”与“事实”的“实感”这一意识形态的美学。丸山始终不断地批判“部落共同体”³²。那是因为，“部落共同体”就是通过那种“固有的心情的实感”³³，“一切的意识形态本来就被包摄其中，因此是从一切‘抽象理论’的束缚中解放出来，被‘一如’的世界拥抱的场所”³⁴，而“国体”就从中获取了养分。

接着要做的就是，把与存在紧密相连的历史与规范从存在上剥离开来。抉发“自然之物”的虚构性的同时，树立不能还原为自然之物的历史与规范。丸山试图导入对抗宣长-西田-小林的、另一种不同的历史性即“历史意识”，和另一种不同的法律性、伦理性的规范即“正统性 legitimacy”。

这一抵抗，如果只说结果的话，它最终没能超越日本式的否定政治学。为什么呢？

30. 小林秀雄《无常之事》(1940年)，《小林秀雄全集》第八卷，新潮社，1967年，19页。

31. 丸山真男《日本的思想》，19-20页。

32. 同上，46页。

33. 同上，50页。

34. 同上，46页。黑体为原作者所强调。

就“历史意识”而言，丸山也和西田一样，强行把日本与中国区分开来，过于强调日本的特殊性了。从一开始，丸山就说，日本与“非历史性”的中国不同，“历史意识成熟”，所以唯有日本才具有政治思想³⁵。到了晚年的《历史意识的“古层”》（1972年），丸山积极地谈论以“谱系性连续之无穷性”³⁶为特征的日本的“古层”。

另外，关于“正统性”，丸山也从作为权力根据的“合法性”、“正义”的意义，转向支撑特定教义的“正统性 orthodoxy”，丢弃了“国体”批判的武器。

日本式的否定政治学具有能“化敌为友”的“柔软心”，它就这样吞噬了它的批判者。那是因为批判者将日本与中国割裂开来了吧。这一点甚至连丸山也奉行不移。也就是说，他们制订出了把日本文化的阴暗面巧妙地加诸“中国”，并将日本从“中国”区分开来，从而加以自我肯定的计划。实际上，作为“日本性”而被构想出来的“文化形态”，无论是“无的思想”还是“情”，无论是“历史意识”还是“正统性”，全都能在中国文化中找到。而且，将自己的文化与其他文化区分开来，在“历史”上肯定自我的计划，在中国也同样能够看到（比如，想想唐代的韩愈主张“古文”，把“中国”与佛教加以区分的做法，就可以明白）。

如此一来，为了对抗日本的否定政治学，必须重新追溯其已经被忘却了的中国谱系，将两者并列在一起看。这种并列本身就中止了肯定和抬高自己身价的计划，继而重新书写这一计划，开拓哲学与政治的新的可能性。为此我们必须把视线转向中国。

第二章 “内圣外王”再考

中国是怎样思考哲学与政治的关系的呢？中国的学问自古以来就是经世济民之学，没有与社会和政治无关之物。那么，近代以来，即中国哲学登场

35. 丸山真男《丸山真男讲义录 第一册 日本政治思想史 一九四八》，东京大学出版会，1998年，136页。

36. 丸山真男《忠诚与反逆 转型期日本的精神史位相》，筑摩书房，1992年，350页。

以后又是如何呢？也像西田几多郎那样，展开了否定政治学吗？

要探讨这一问题，莫如参照被称为新儒家的哲学家们的言论。正如“内圣外王”这个耳熟能详的口号所表明的，新儒家首先在自身内部是以“成圣”为目标的宗教性、道德性实践（“内圣”）。为此，不只儒教，新儒家还积极摄取佛教。简单地说，新儒家试图援用佛教“成佛”的实践（这种援用是否真的恰当，且儒家思想与佛教在实践上能否并立，都存在着深刻的问题），再次给在现代一度被放弃的“成圣”的经验注入活力。

但问题在于，新儒家继承“正统的儒家价值”这一点，也就是说，承担经世济民之学这一点。无论如何，必须将“内圣”与作为政治统治的“外王”接续起来。

然而，如同前现代那样，在从修身到齐家治国平天下、即在“内圣”直通“外王”的框架中，圣王君临天下的模式已经不再可能。因为，“内圣”本身已经被哲学化了，而在“外王”中需要考虑的是来自西方的民主主义。这一新的政治体制（“新外王”）如何与“内圣”相联接，这是新儒家最重要的课题。在这一点上，他们与直到晚年始终坚持思辨哲学、未曾直接思考政治问题的西田哲学形成鲜明对照。对新儒家而言，哲学从一开始就必须面向政治，但最终他们却似乎与西田的否定政治学合流了。我们需要思考那是为什么，以及还有没有其他可能性？

一 熊十力——《新唯识论》与《境识自体不离》

首先来看熊十力（1885—1968年）。熊十力的功绩在于全面改写了佛教尤其是唯识佛教，使之与儒教相联接，并力图解决“外王”问题。

熊十力1932年出版了《新唯识论》。其关键处是“境（现象）与识（认识）自体不离”³⁷。熊十力说：“唯识者也，但遮外境，不谓境无”³⁸，同时，“若复妄执内识为实有者，则亦与执境同过”³⁹，即“识起是为自动者，原不谓心有自体”⁴⁰。

37. 熊十力《新唯识论》，《熊十力全集》第2卷，23页。

38. 同上。

39. 同上，26页。

40. 同上，29页。

因此，熊十力的新唯识论与视一切境为识所创造之幻想的传统唯识学扞格不容。因为，熊十力不仅否定“外境”，而且否定“内识”的独立和实在。再者，熊十力主张“境”与“识”二者是不即不离的关系，试图“体认”和“反求”“识”（或曰“心”、“意”）的本来性，由此深入理解“境”。“宇宙人生，奚其泡幻”⁴¹。这句话曲尽其妙地表达了熊十力的想法。

熊十力通过“境与识同体不离”的原则和“体认”、“反求”的方法，去接近儒家思想。

夫境不离识义者，岂惟梵方大乘夙所创明，即在中土先哲，盖亦默识于斯而不肯行为论议耳。征其微言，约略可见：“合内外之道”，《中庸》之了义也；“万物皆备于我”，子舆氏之密意也；“仁者浑然与物同体”，程伯子之实证也；“宇宙不外吾心”，陆象山之悬解也。逮于阳明昌言“心外无物”，门下诘难，片言解蔽。……故知理有同然，华梵哲人，所见不异⁴²。

要之，熊十力的新唯识论，批判地汲取唯识思想，将之与中国的心学相结合，进而通过从内部体认和反求“心”或“识”，试图深入理解“宇宙与人生”这一世界的现实性。

这一结构，就是揭发新儒家特征的“内圣外王”理念。在这一理念中，恢复道德性和宗教性实践而“成圣”，即是担负对于世界的政治与道德责任（“外王”）。但是，这同时也显示出“内圣外王”理念的困难。因为，必须确证“内”与“外”在根本上“同体不离”，而且在顺序上不是从“外”到“内”而是从“内”到“外”的运动（“内圣开出外王”），否则，“内圣外王”理念就无法维持。

可是，佛教特别是唯识佛教最终不能确证“同体不离”。于是，熊十力离开佛教，全面引进儒家思想，努力证明“内”与“外”的“同体不离”，以及向“内”的道德转换和开出“外”这样的方法。在此过程中，熊十力引进儒家思想特别是以阳明学为代表的心学，诉诸其“万物一体”的思想，但

41. 同上，93页。

42. 同上，24-25页。

是在心学框架中无论如何都难于设想“外”。于是，对于缺乏“外”的心学，熊十力强调《易》的“生生不息”，补苴“万物一体”的思想。

二 熊十力——儒家思想的导入

让我们概观一下其后熊十力的轨迹。在此不可不提《原儒》（1956年）。《原儒》分上、下二卷，上卷题为《原学统》与《原外王》，下卷题为《原内圣》。从这种命名可以看出，熊十力试图通过孔子这种儒家正统的“学统”，来证明“内圣外王”。在《原儒》中，熊十力把“内圣外王”置换为“成己成物”。为了“成己”即“成圣”，需要学习“圣学”，那就是《易》⁴³。因为，《易》揭示了万物“生生不息”，这种生之流行贯通于人与天地万物，故而《易》指明了从“成己”通向“成物”之道⁴⁴。熊十力还说，孔子也从这种“内圣”臻达如下的“外王”思想。

同情天下劳苦小民，独持天下为公之大道，荡平阶级实行民主以臻天下一家，中国一人之盛⁴⁵。

这种说法很像康有为的大同思想。熊十力试图把“内圣”与新“外王”相联接，把道德实践与现代民主主义和科学相结合。

在这一点上，“逆生生之流”的佛教，尽管具有旨在救济众生的菩萨行，但那是“出世”的宗教，不及此岸世界⁴⁶。也就是说，佛教在“内圣”方面对哲理厥功甚伟，但其所揭明的“本体”最终归于“空寂”，与儒家的“内圣外王”大相径庭⁴⁷。因而熊十力的立场发生了巨大转变。

如此这般展开的“内圣外王”思想，也贯穿于熊十力的其它著作中。这里仅举一个例子，在依照《易》来阐述自己观点的《乾坤衍》（1961年）中，熊十力以“体用不二”这个儒家术语来表达“内圣外王”的理念。

43. 熊十力《原儒》，《熊十力全集》第六卷，342页。

44. 同上，309页。

45. 同上，450页。

46. 同上，436-438页。

47. 同上，582页。

孔子五十知天命，始作易。发明体用不二……孔子体用不二之论，确是正视现实世界，明其不是从空无而起，故说他有实体。惟所谓实体，即是现实世界的实体。现实世界以外没有独存的实体，故吾人不能离开现实世界而空想或幻想别有超越万有的实体。老子求返虚无，佛氏趣归寂灭，皆是错用其心，违人道也。《大易》主张裁成天地，辅相万物，是外王学之弘纲⁴⁸。

在《易》中看到“外王学之弘纲”的熊十力，终于因佛教“离开现实世界寻求超越万有的寂灭实体”⁴⁹而峻拒了佛教。

三 梁漱溟的批判——“内圣外王之学”的失败

由上面的论述可知，熊十力最终试图通过拒斥佛教，诉诸心学与《易》，来重新建立“内圣外王”的基础。这种做法招致了激烈批评。批评是由梁漱溟（1893—1988年）发起的，集中于《今天我们应当如何评价孔子》一文。梁漱溟在该文中谈及熊十力的《原儒》，断言：“援引了不少民主主义、社会主义的东西，也采用了马克思主义的观点，宏扬孔子的内圣外王之学，其实完全是失败的”⁵⁰。并说，与儒家的熊十力不同，自己作为佛家，有必要重新诠释孔子，指出儒家思想包含的为众所公认的价值。那么，梁漱溟是如何诠释孔子的呢？

首先，梁漱溟认为，由于中国文化的“早熟”，以“修己”或“修身”为根本观念的孔孟之立场乍看起来似乎是维护统治阶级的思想，但实际上是有利于民众的思想，并且这种思想才是理想的未来之原则⁵¹。仅在此意义上，梁漱溟与以“内圣”为“成己”“成圣”的熊十力区别不大。但梁漱溟接着指出孔子基于“情理”而重视“礼文”，表达了他对“外王”的独特见解。“礼文”是表现“情理”的，不拘泥于任何东西，所以不能将之视为某种固

48. 熊十力《乾坤衍》，《熊十力全集》第七卷，452页。

49. 同上，453页。

50. 梁漱溟《今天我们应当如何评价孔子》（1947年），《梁漱溟讲孔孟》，199页。

51. 同上，246—252页。

定的仪礼。把“礼文”搞成“吃人的礼教”的，是孔子和孟子之后的人们⁵²。

显见得孔孟之道自有其真，中国民族几下年来实受孔孟理性主义（非宗教独断）之赐；不过后来把生动的理性，活泼的情理僵化了，使得忠孝贞节泥于形式，浸失原意、变成统治权威的工具，那就成了毒品而害人⁵³。

梁漱溟拒绝把“礼”视为社会制度。因为孔子“不涉及社会制度”⁵⁴。孔子代表的“内圣”之道，始终要求只基于“情理”或“人情”的“礼文”，而不是超乎其上的东西。假如要阐述“外王”，尤其是作为当代新“外王”的民主主义与科学的话，那我们应该从西洋文化中学习，而不是从中国文化入手。自中国文化上可以说的，唯有再度给孔孟的“情理”注入活力一节。

总的来说，梁漱溟批评熊十力之从“内圣”到“外王”存在直接通道的想法。即便排斥佛教，宣扬儒家思想，这条路也还是踪迹难寻。与熊氏相反，梁漱溟尝试把儒家式的“外王”从形式化中解救出来，在佛教式的“内圣”中加以恢复。可是，这仅仅是缩减了“外王”问题，而没有能够把“内圣”和“外王”的关系重新定型化。新“外王”不从中国文化而只从西洋文化学习的结论，即昭示了“内圣外王”的失败，因此问题仍然没有解决。其后，熊十力的高徒牟宗三继续思考了这个问题。

四 牟宗三——在熊十力与梁漱溟之间

1932年冬，北京大学三年级学生牟宗三（1909—1995年）在邓高镜家拿到刚刚出版的《新唯识论》，深深为之震撼。通过邓高镜的介绍，他见到了著者熊十力，思想产生了根本性转变，正如他自己所说，是“我生命中的一件大事”⁵⁵。此后，1937年日本军正式侵华以及抗日战争的现实困扰着牟宗三。

52. 同上，253—258页。

53. 同上，259页。

54. 同上，255页。

55. 牟宗三《五十自述》，《牟宗三先生全集》第32卷，75页。

那时，在牟宗三看来，抗日战争是“庄严的神圣战争”⁵⁶，作为炎黄子孙的中国人，使民族“尽其性”的“建国”才是大义所在。他看到国民党政府及当时的中国知识人和共产党追逐的不是“义与神圣”，而是政治私利，对此现状大为不满⁵⁷。换言之，与熊十力见面之后，牟宗三的学术兴趣从对逻辑学和康德认识论，转向了通过研究中国文化而关注中国之社会、政治现实的方向。

那时，他的生活极其困窘，辗转谋事于广西、昆明、重庆、大理，郁郁不得志。1941年再到重庆，寄身于熊十力所在的北碚金刚碑勉仁书院，与熊氏住在一起。勉仁书院是梁漱溟创建的，据牟宗三自己说，他与梁漱溟颇不相能，对梁氏所作的事以及勉仁书院的人视梁如圣人甚为反感⁵⁸。反之，牟宗三益发深深倾倒在熊十力，至翌年在成都华西大学谋得职位时止，牟宗三完全寝馈于熊十力的思想之中，结果，他断言“非有大才大智大信，强烈之原始生命，固难语于华族之慧命。然则当今之世，未有如熊师者”⁵⁹、“熊师所说的本质上都是对的，君毅兄所说的本质上都是对的。孔孟以及宋明儒者所说的亦都是对的”⁶⁰。

后来，为了逃避共产党政权，1949年牟宗三来到台湾。紧接着的1950年代，根据郑家栋的分类，是牟宗三思想发展的第二阶段，是“本中国的内圣之学以解决外王问题”的时期⁶¹。在这一阶段，牟宗三开始提出与熊十力相异的言论。可以说牟宗三自己重新承担了梁漱溟与熊十力之间的争论点，亦即是，熊十力的“内圣外王”是让“内圣”与“外王”“直通”，直接把民主主义与科学塞给孔子，称为“外王”，而牟宗三则取“曲通”之道，认识到在中国文化中“内圣”不能直接接续民主主义与科学之后，思考今日怎样让“内圣”间接地接续“新外王”。

这种观点在《历史哲学》（初版在1955年）已经有所表露⁶²，在《政道与治道》中则说得更为明瞭：

56. 同上，80页。

57. 同上，81页。

58. 同上，90-91页。

59. 同上，97页。

60. 同上，104页。

61. 郑家栋《本体与方法——从熊十力到牟宗三》，201页。

62. 《牟宗三先生全集》第9卷，219-220页。

显然，从内圣之运用表现中直接推不出科学来，亦直接推不出民主政治来。外王是由内圣通出去，这不错。但通有直通与曲通。直通是以前的讲法，曲通是我们现在关联着科学与民主政治的讲法。我们以为曲通始能尽外王之极致。如只是直通，则只成外王之退缩。如是，从内圣到外王，在曲通之下，其中有一种转折上的突变，而不是直接推理⁶³。

那么，牟宗三是如何让“内圣”曲通“外王”的呢？

五 “新外王”与“曲通”之道

把握“曲通”这一观念的关键，在于“道德理性”或曰“道德良知”的“自我坎陷（自己否定）”这一黑格尔式的概念。具体而言，“自我坎陷”的概念是在《政道与治道》（1961年）中正式提出的。在把“道德理性”与“观解理性”（理论理性）区别开来的康德式问题设定之中，作为结合这两者的途径，“道德理性”被定义成否定自己而成为“观解理性”。亦即是说，为了“动态的成德之道德理性转为静态的成知识之观解理性”，“道德理性之自我否定”是必要的⁶⁴。

对于“自我坎陷”，郑家栋如下的评价颇中肯綮。

牟宗三的良好坎陷说较之他的前辈们确有进步。我们知道，当年梁漱溟在说明中国文化现代化的途径时曾陷于深深的矛盾之中，他一方面意识到现代化必须吸收西方的民主与科学，另一方面又认为民主、科学及其体现于其背后的根本精神是与中国传统文化格格不入的。梁在矛盾、彷徨中最后选择了后者，他那以伦理代替法律的乡村建设实验，实际上是力图按照传统的模式来解决中国现时代的“外王”问题。熊十力曾着力阐发传统儒学中科学性、民主性的因素，期图使科学、民主的输入“来此为之援手”。但他所理解的“外王”也基本上没有超出“官师合一”的传统模式。四十年代，冯友兰在《新事论》中讲了一套自称是

63. 牟宗三《政道与治道》，《牟宗三先生全集》第10卷，61-62页。

64. 同上，63-64页。

受马克思主义影响的社会变革理论，在《新原道》中却仍然是从“圣人最宜于作王”的角度说明“内圣”与“外王”的关系。牟宗三则明确提出不能够“由尽心尽性尽伦尽制直接推出外王”，必须变内圣与外王之间的“直通”为“曲通”，亦即“转一个弯，而建立一个政道，一个制度，而为间接的实现”。所以他要讲“坎陷”，讲“曲折”，讲“从无执转为有执”⁶⁵。

概括地说，牟宗三是在切断“内圣”与新“外王”的梁漱溟及使“内圣”与“新外王”“直通”的熊十力之间，尝试着走自己的路。

但是“道德理性”的“自我否定”究竟是何种状态呢？那不是与西田式的“自我无化”的逻辑异曲同工吗？于是，我们必须回到佛教的问题域。上文引述的郑家栋文末尾的“从无执转向有执”的运动，才是牟宗三从熊十力那里继承并将之发展了的佛教式问题。

如上所述，对熊十力而言，“境执”与“识执”都是应该被排斥的执，而应从“体用不二”的立场去体认“境（现象）”与“识（认识）”相即并作为实体而存在这一状况。因此，熊十力力求在“无执”层面上体认实体。然而，牟宗三无论对熊十力，还是对康德，都进行了一种颠覆。亦即是说，牟宗三要重新恢复作为“执”而暂时被还元的层面，并赋予其新的意义。

当然，熊十力本人没有把“境”与“识”简单地悉数还原，而是让两者相即，同时努力恢复“境”与“识”的意义，所以牟宗三的尝试并非完全独创。再者，康德也尝试过通过判断力来联通纯粹理性的领域和实践理性的领域，如此说来，牟宗三从实践理性之中努力引导纯粹理性的尝试，并未偏离这一方向。

尽管如此，牟宗三的“形而上学”是强行以形而上学的本体（将历史据为已有的本体）为前提，通过自我否定与现象结合的一种黑格尔式“本体的现象学”或者“物自身的现象学”。从熊十力的唯识批判、以及康德力求开拓的“critique（批判）”来看，牟宗三与他们可谓处于对立的位置。而且，不得不说不与西田式的否定政治学还是相当接近的。

65. 郑家栋《当代新儒学论衡》，58页。

六 牟宗三的计划与“自觉的自己否定”

牟宗三的计划本身并不复杂，若据《现象与物自身》（1975年）的观点，首先存在论可以区分为“本体界的存在论”即“无执的存在论”与“现象界的存在论”即“有执的存在论”二层。并且“道德的形上学”、“智的直觉”和“自由无限心”被分配给前者，而“关于道德的形上学”、“感触直觉”和“识心之执”被分配给后者。如果改用儒佛道三教的用语表述的话，那就是相对于“智心（佛家）、道心（道家）、良知之明觉（儒家）”的“识心（佛家）、成心（道家）、见闻的知觉运动即气之灵之心（儒家）”⁶⁶。不过，既然“人虽有限而可无限”，那么这二层就必须统一，实现这一统一的装置就是“自我坎陷”。

知体明觉之自觉地自我坎陷即是其自觉地从无执转为执。自我坎陷就是执。坎陷者下落而陷于执也。不这样地坎陷，则永无执，亦不能成为知性（认知的主体）。它自觉地要坎陷其自己即是自觉地要这一执。这不是无始无明的执，而是自觉地要执⁶⁷。

通过自己否定，从“无执”再次下落到“执”，重要的是，这是自觉的“执的要求”。那不是应该暂时被还原的“无始无明之执”，而是根据自觉的自己否定所重新设定的“执”。在另外的地方，这一新的“执”被表达为“自执”⁶⁸。

但是，这种联通自觉的“自我坎陷”，这一黑格尔式的同时也是西田式的方法论，最终成功了吗？对此，郑家栋的结论是否定的。

牟宗三很难从道德的形上学出发开出新外王。就基本精神而言，牟宗三的哲学离外王最远。新外王之开不出不是在某一理论环节上，而是在其内在精神上⁶⁹。

66. 牟宗三《现象与物自身》，17页。

67. 同上，127页。

68. 同上，171页。

69. 郑家栋《当代新儒学论衡》，129页 / 郑家栋《断裂中的传统》，121页。

编纂《牟宗三学案》的周立升、颜炳罡也表达了同样的见解。“自我坎陷不是逻辑上说不通，而是事实上不可能”⁷⁰。

问题在于“自觉的自己否定”。既然属于“自觉”，那么这一“自我否定”就不过是“内圣”的一个状态而已，因此，即使梦想通过它改变“内圣”使之与现实相连接，这一计划也无法和民主与科学的“新外王”直接叠合。民主与科学这一政治和认识的维度，是在完全割断了与“内圣”及其变体的计划之关联的前提下才成立的。因而，“曲通”之道越是被自觉，就越会封闭到“内圣”之中，甚至比“直通”之道更甚。所以说，牟宗三比熊十力更深地被佛教的言述所支配。

结语

西田几多郎与牟宗三。从未谋面的两位思想家重新探询哲学与政治的关系时，都陷入了自我否定、自我无化的否定政治学，西田是现状的绝对肯定，而牟宗三则是“有执”的自觉肯定。这的确耐人寻味。也就是说，东亚的现代所能拥有的最哲学或者最形而上学的两位思想家抵达的，是将现实原封不动地看作高层次之政治秩序的否定政治学。当然，两者的差异也不容忽视。西田有意无意地排除中国这一要素，藉此析出日本及“皇道”，而牟宗三身上则看不到那种特殊政治性。但是毫无疑问，牟宗三也始终作为其王牌而把中国这一要素当成前提。

那么，超越否定政治学，共生的哲学现在能讲述什么呢？在本文开篇我已经说过，共生的哲学是在人与人之间，通过重新定义概念使我们对世界的把握焕然一新，藉此改变我们的存在状态的实践。其所企望的政治，决非肯定现状，而是对现状的根本性批判（critique），同时构想与否定政治学不同的、现实中不存在但应该到来的政治秩序。那决不是止于为批判而批判的东西，而且，不仅政治秩序，它还将涉及文化的应有状态。在共生的哲学那里，无论日本文化还是中国文化，都不是我们司空见惯的形态，而是作为以全新的方式向他者敞开的文化而被重新定义。

70. 方克立、李锦全主编《现代新儒家学案》下，398页。

为此，共生的哲学首先要超越否定政治学。因为否定政治学在依然纠缠着哲学。丸山真男的例子告诉我们，这决非易事。但是，我们想超越它，并且创造真正的共生空间。那是人们（或者包括人以外的东西）藉由被刷新概念而共存的空間。为此我们要恢复想象力，这也是共生哲学所追求的。

参考文献

- 丸山真男《日本的思想》，岩波书店，1961年。
封祖盛编《当代新儒家》，三联书店，1989年。
吾妻重二《中国的非马克思主义哲学》，《思想》784号，岩波书店，1989年。
梁漱溟《梁漱溟全集》全三卷，中国文化书院学术委员会编，山东人民出版社，1989-1990年。
郑家栋编《道德理想主义的重建》，中国广播电视出版社，1992年。
郑家栋《本体与方法——从熊十力到牟宗三》，辽宁大学出版社，1992年。
王宗昱《梁漱溟》，东大图书公司，1992年。
艾恺《最后的儒家——梁漱溟与中国现代化的两难》（王宗昱、冀建中译），江苏人民出版社，1992年。
李渊庭整理《梁漱溟讲孔孟》，中国和平出版社，1993年。
黄克剑、林少敏编《牟宗三集》，群言出版社，1993年。
郭齐勇《熊十力思想研究》，天津人民出版社，1993年。
施忠达《现代新儒学在美国》，辽宁大学出版社，1994年。
郑家栋《当代儒学论衡》，桂冠图书公司出版，1995年。
启良《新儒学批判》，上海三联书店，1995年。
颜炳罡《整合与重铸》，台湾学生书局，1995年。
方克立、李锦全主编《现代新儒家学案》上中下三册，中国社会科学出版社，1995年。
李明辉主编《牟宗三先生与中国哲学之重建》，天津出版社，1996年。
余英时《现代儒学论》，八方文化企业公司，1996年。
梁漱溟《梁漱溟自述》，漓江出版社，1996年。
张海焘、梁培宽主编《中国人：社会与人生——梁漱溟文选》上下二册，中国文联出版公司，1996年。
郑家栋《当代新儒学史论》，广西教育出版社，1997年。
颜炳罡《牟宗三学术思想评传》，北京图书馆出版社，1998年。
姜义华主编《胡适学术文集 中国文学史》，中华书局，1998年。
郑家栋《牟宗三》，东大图书公司，2000年。
郑家栋《断裂中的传统》，中国社会科学出版社，2001年。
萧蓬父主编《熊十力全集》全八卷，湖北教育出版社，2001年。
杜维明《杜维明文集》全五卷，郭齐勇、郑文龙编，武汉出版社，2002年。
《西田几多郎全集》全二十四卷，岩波书店，2002年～
牟宗三《牟宗三全集》全二十七卷，联合报系文化基金会，2003年。
John Makeham (edited), *New Confucianism: A Critical Examination*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
郭齐勇「熊十力の仏教唯識学批判」（郭齐勇《熊十力の佛教唯识学批判》）、『関西大学東西学術研究所紀要』第三七輯、2004年。
熊十力《新唯识论》（吾妻重二译），关西大学出版部，2004年。
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アポリアについての省察」（Joël Thoraval [杜瑞乐] 著、廣瀬玲子译，《儒家经验与哲学言说——关于现代新儒家若干难点的省察》）、『中国 社会と文化』第十九号、中国社会文化学会、2004年。
ジョエル・トラヴァール「中国現代哲学という制度の『バルマコン』作用——張祥龍教授に答える」（Joël Thoraval [杜瑞乐] 著、廣瀬玲子译，《中国现代哲学制度的“带有毒性的药物”

作用——答张祥龙教授》)、『中国 社会と文化』第十九号、中国社会文化学会、2004年。
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《胡适与西田几多郎——
哲学的中国、哲学的日本》)、『中国 社会と文化』第十九号、中国社会文化学会、2004年。