

# 新儒家与佛教

——梁漱溟、熊十力、牟宗三

## 前言

1980年代，被称为新儒家的思想运动提高了其凝聚度，与自由主义和马克思主义并列，被认为是二十世纪中国思想的重要组成部分。其时，被记录到新儒家谱系上的有：1950年代到70年代以台湾和香港为活动中心进行讲学的思想家们，以及更早的在“五四新文化运动”时期对抗全盘西化并重新评价传统思想价值的思想家们。这并非台湾、香港、美国才有的现象，曾与新儒家谱系上的思想家们保持距离的中国大陆也一样，1986年新儒家思想被列入中国哲学社会科学第七个“五年计划”的重点项目，成为全面研究的对象。这样，新儒家这一思想运动的规模一举扩大，直至今日<sup>1</sup>。

这一思想运动的显著特征在于，它是儒家思想与现代西方哲学的结合。不过，那是新儒家力图通过儒家思想批判性地超越源自西方的哲学之努力。因此，虽然有比西方哲学更哲学化，还是对西方哲学漠不关心的不同，新儒家思想中始终都能看到儒家思想与西方哲学的紧张关系。

本文试图考察的问题是，新儒家对佛教持何种态度，具有怎样的意义。既然佛教也是中国的传统思想，对被称为新文化保守主义的新儒家运动而言，就是重要的契机。而且，在现代中国，佛教在认识论和形而上学上的深度，被认为足以与当时传入的德国哲学相抗衡。此外，由于佛教是宗教，人们还相信它能够与作为现代西方哲学的背景的基督教相颉颃。所以，把佛教

1. 于新儒家的历史定位，可参照吾妻重二《中国的非马克思主义哲学》（1989）。

引入新的儒家思想的核心，对新儒家来说是一项紧要的事情。

然而另一方面，对西洋近代哲学带来的所谓民主主义和科学这一此岸价值和方法而言，佛教比儒家思想更没有相通之处。而且，由于佛教与儒家思想之间在原理上有无法忽视的差异（尤其在现代新儒家不断参照的新儒学即宋明理学上，存在重大争议），既然新儒家以复兴儒家思想为主要目的，那么就需要与佛教保持某种距离。

为了探讨新儒家与佛教的爱恨交织（ambivalence）的关系，本文首先从新儒家的定义开始，然后讨论梁漱溟、熊十力、牟宗三这三位新儒家思想的代表人物与佛教的关系。三人在具体交往中以及思想立场上都有复杂的交错，同时又都把佛教当作形成各自思想的重要契机。到底佛教的什么吸引了这三个人，又令他们离佛教而去呢？由此应该可以看出对新儒家来说，佛教的可能性和局限所在。

## 第一章 关于新儒家

如何把握现代新儒家运动，依然聚讼纷纭，在这种状况下，新儒家定义这个问题本身就引起巨大的争论。下文准备从梅约翰（John Makeham）的定义入手：

当今的新儒家（又被称为“当代新儒家”、“当代新儒学”、“现代新儒家”、“现代新儒学”等等，下文统一记作“新儒家 New Confucianism”），是由在中国大陆、台湾、香港以及美国活动的有影响力的中国知识分子推动、并（或者）进行研究的运动（在英语里，“新儒家 New Confucian”一词，与特指宋元明儒家思想的“新儒学 Neo-Confucian”一词，是区分开来的）。新儒家作为具有宗教意味的新保守主义哲学运动而出现，宣称自己是正统儒家价值的正当的 [合法的] 继承人和代表者<sup>2</sup>。

---

2. John Makeham (2003) "Introduction," in *New Confucianism: A Critical Examination*, pp. 1-2.

此处“新儒家作为具有宗教意味的新保守主义哲学运动而出现，宣称自己是正统儒家价值的正当的〔合法的〕继承人和代表者”的定义，言简意赅地表达出新儒家运动的复杂性。

## 一 宗教的一面

首先，定义强调了新儒家与宗教是密不可分的。

正如“内圣外王”这个尽人皆知的口号所表明的，新儒家最重视在自身内部旨在“成圣”的宗教性实践（“内圣”）。那么佛教首先也应该与这一层面相关联。简言之，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”经验注入活力，恢复其宗教性。

但是，这一利用佛教来恢复儒家思想的宗教性的计划中存在着两个进退维谷的问题（*aporia*）。其一，其所向往的宗教性是以基督教为蓝本的，要维持这种宗教性，就必须引入儒家思想中很难找到的“超越”、“创造”等概念。正因为如此，新儒家虽诉诸佛教，但既然佛教与西洋式宗教不完全重合，那么这一问题将始终存在。其二，必须通过尽管佛教中依然残存、而儒家思想中已经失落的身体性修养来恢复宗教性。

在这两个进退维谷的问题面前，可做的选择变得有限。亦即是说，新儒家所谓的恢复宗教性，只能是在现代哲学制度之体现的大学中，在哲学这一话语中的恢复。对此，杜瑞乐（Thoraval）说：

反映了哲学范式霸权性的甚至是排他性的统治的大学式儒学的现代创造，其结果却是将儒家经验剥离了其基础，因此在很大程度上剥夺了其意义。它使一种被拔掉了根基、与其基础割裂开来的思想自行永远延续下去。

在西洋哲学模型的威力下，有最具体的切身修养的表现的东西（宋代朱熹和吕祖谦编选的《近思录》，其标题的意义是“关于浅近事物的思考”）逐渐变成抽象的道德化理想主义<sup>3</sup>。

3. Joël Thoraval 《儒家经验与哲学言说——关于现代新儒家若干两难的省察》，350-351页。（译

被剥夺了身体性修养的场所，取而代之的是大学，在大学中哲学式地恢复的宗教性。那虽不会引起“意义论式的矛盾”，但会引起“行为论式的矛盾”<sup>4</sup>。既然存在这样的矛盾，新儒家在吸收佛教时，也出现了不易消解的困难。

## 二 文化与哲学

接着，梅约翰把新儒家定义为，新儒家是新保守主义即一种文化主义的话语的同时，又自认为是哲学的运动。

在唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱联名提出的、被视为新儒家运动宣言的《为中国文化敬告世界人士宣言》（1958年）中，有如下说法：

不是说中国之思想或哲学，决定中国之文化历史。而是说，只有从中国之思想或哲学下手，才能照明中国文化历史中之精神生命<sup>5</sup>。

欲了解中国文化，必须透过其哲学核心去了解，而真了解中国哲学，又还须再由哲学之文化意义去了解<sup>6</sup>。

此处凸显的印象是：哲学（或者说思想）是文化的根干，只有通过哲学，中国文化这一枝叶扶疏的大树才能勾勒出来。这样将哲学与文化的结合，绝不是新儒家独有的特征。例如此前在日本，西田几多郎在其哲学探究的最终，把日本文化作为最佳范例召唤出来；而在中国，胡适认为哲学才能使对中国文化的“自觉”成为可能<sup>7</sup>。

当然，这种哲学与文化的结合并不是单纯的。因为，狭义的哲学作为现代欧洲特殊的话语配置，是在大学制度中发展起来的，而无论是中国文化还是日本文化，都是与这种哲学了无关系地成长起来的，相反却因这种与现代诸制度密切结合的哲学而受到决定性的损害。因而，哲学与文化的结合，不

者按：杜瑞乐此文国内或译为《儒家经验与哲学话语：对当代新儒学诸疑难的反思》，见刘东主编《中国学术》2003年第2期，总第十四辑，商务印书馆2003年。

4. Joël Thoraval《儒家经验与哲学言说——关于现代新儒家若干难点的省察》，348页。（译者按：国内译为“语义上（sémantique）的矛盾”和“行为性的（performatif）矛盾”）

5. 《为中国文化敬告世界人士宣言》，封祖盛编《当代新儒家》（1989），10页。

6. 同上，12页。

7. 参看中岛隆博《胡适与西田几多郎——哲学的中国、哲学的日本》（2004）。

得不采取批判狭义哲学的形式。那就是，超越现代西方哲学的局限，比现代西方更深地背负着对传统的责任。这一尝试通过比西方哲学更哲学化的方式，努力恢复在西方哲学外部的、被西方哲学损害的文化。用杜瑞乐的话说，这是作为“带有毒性的药物”的哲学带来的结果之一<sup>8</sup>。

但是（或者说，因此），新儒家中哲学与文化的结合难以避免恣意性。因为，尽管它超越狭义的哲学，提出更为深远和根本性的哲学，以此使哲学愈加丰穰，但既然他们的努力是在文化的名义下把哲学的外部吸收进来，在哲学中表征文化，那么就欠缺对哲学的原理性批判，对哲学为什么有表征文化的权利也缺乏批判。杜瑞乐称之为“哲学统治的梦想”<sup>9</sup>，指出“有把思想家想象性地同化于特定的文化传统，视作这种文化传统的代言人或权威解释者的危险”<sup>10</sup>。

关于这一点，余英时也以不同的方法提出质疑。无论新儒家展开多么形而上学的精练话语，但从决定性地远离了儒家文化传统和儒家价值的形而下的社会构造来看（既然表述形而上学话语的知识分子自身已经不在儒家实践中），也只不过是“游魂”罢了<sup>11</sup>。他们的做法深深地继承了中国的精英主义传统，带有可称为“良知的傲慢”的精神倾向<sup>12</sup>。

重要的是对哲学的解构性批判。那不是新儒家和其他的中国及日本的哲学家们已经尝试过那种批判，而是追溯使哲学这一现代话语配置成立的各种条件，并将之戳穿的批判。用杜瑞乐的话说，就是从“历史的人类学的角度”来思考<sup>13</sup>，用余英时的话说，就是“社会史与思想史的互动”<sup>14</sup>。亦即是说，不是在原理上超越哲学，而是对原理的设定方式和问题编组的配置之“哲学性”进行批判。

8. 参看 Joël Thoraval 《中国现代哲学制度的“带有毒性的药物”作用——答张祥龙教授》（2004）。

9. Joël Thoraval 《儒家的经验与哲学的言说——反省现代儒学上的几个进退维谷的问题》（2004），341 页。

10. 同上，339 页。

11. 余英时 《现代儒学的困境》，《现代儒学论》（1996 年），163 页。

12. 余英时 《钱穆与新儒家》，《现代儒学论》，145-158 页。

13. Joël Thoraval 《中国现代哲学制度的“带有毒性的药物”作用——回答张祥龙教授》（2004），239 页。

14. 余英时 《序》，《现代儒学论》，ix 页。

### 三 正统与合法——关于“道统”

下面探讨梅约翰定义的最后部分，即新儒家乃“正统儒家价值的正当的[合法的]继承人和代表者”。

新儒家让“道统”这个古老概念在现代复苏。已有研究讲述了其详细情况<sup>15</sup>，这里我想强调的是：“道统”就是正确地继承作为特定的儒家价值（或文化价值）总体的“道”的谱系。所谓正确性，借用丸山真男的说法就是，同时包含了作为 orthodoxy 的正统性和作为 legitimacy 的正当性[合法性]。因此，这种继承本身的正确性决不会遭到质询，继承这一原-事实就是正确性的依据。

可是，为什么需要“道统”提供正确性的基础呢？“道统”这一理念原本是唐代韩愈为了对抗佛教、巩固儒家思想基础而使用的。其后，朱熹在《中庸章句》序文中使用“道统”时，是为了将自己的程朱理学区别于其它“道学”。可见，“道统”是将自己与其它文化价值或其他继承者相区别的装置。但是，为什么这种区别要通过“道统”来实现？而不是通过自己依据的思想原理来区别呢？

诚然，“道统”是意识到佛教的“法灯”，为与之对抗而创造出来的。但佛教并非只把继承关系作为正确性的依据，在原理上也区分自身与其它学说的不同。此外，即使新儒家主张新的“道统”之际始终参照的基督教和西方哲学，其正确性的根据也在各自的原理之中，而非在谱系关系和哲学史之中。

当然，新儒家（或者也包括韩愈和朱熹）也认为自己具有独特的原理。可是我觉得那不过是可以置换为其它东西的各种价值的集合。独特的原理正是“道统”本身。假如“道统”作为原理，那么，一方面，它因为占有了历史而成为强有力的原理，但另一方面，由于它影响不到那些不拥有同样历史的人们，所以又是非常脆弱的原理。

因此，这一同时拥有强力性和脆弱性的“道统”，就不得不跟如上文所说的那样，不断与“文化”一体化。1958年的宣言，在用树木的比喻说明哲学与文化之后，接着说：

15. 郑家栋《当代儒学论衡》(1995),《断裂的传统》(2001), John Makeham (2003), "The New Daotong," in *New Confucianism: A Critical Examination*.

此一本性乃谓中国文化在本原上是一个文化体系。此一本并不否认其多根。此乃比喻在古代中国，亦有不同之文化地区。但此并不妨碍中国古代文化之有一脉相承之统绪。殷革夏命而承夏之文化，周革殷命而承殷之文化，即成三代文化之一统相承。此后秦继周，汉继秦，以至唐、宋、元、明、清、中国在政治上有分有合，但总以大一统为常道。且政治的分合，从未影响到文化学术思想的大归趋，此即所谓道统之相传<sup>16</sup>。

“道统”是超过政治层面而一以贯之的，是“文化学术思想的大归趋”。而且，当宣言说在中国有“道统”是“中国历史上的事实”时<sup>17</sup>，“道统”就被设定为不可怀疑的绝对性的历史-事实了。

韩愈虽然开创了全新的白话文学，但没有深入下去，最终走上回归传统文学之“魔道”，这是为什么呢？胡适解释说：

但他（韩愈）当时以“道统”自任，朋友也期望他担负道统……故他不敢学卢仝那样放肆，故他不敢不摆出规矩尊严的样子来<sup>18</sup>。

韩愈也像卢仝那样，大胆地走上了“白话新诗”的道路，但由于被“道统”所迷，又回到邪恶风气的道路上。“道统”也是“魔道”，是一旦接触就难以摆脱的枷锁。它用那使人们梦想着将正确性据为己有的、恶魔般的魅力不断诱惑着人们。

#### 四 新“外王”与“中体西用论”的后裔

上文概观了新儒家的定义，并探讨了这一宗教性、哲学性、文化性运动的基本内容与意义。最后必须再说明的是，新儒家利用佛教（同时又放弃）而想应对的，既有西方现代哲学，也有西方的政治思想和科学思想。在从修身到齐家、治国、平天下这一儒家式的使“内圣”接通“外王”的框架中，

16. 《为中国文化敬告世界人士宣言》，10-11页。

17. 同上，10-11页。

18. 胡适《白话文学史》，姜义华主编《胡适学术文集 中国文学史》（1998），365页。

西方的政治思想和科学思想是作为新“外王”来把握的。将此举称为“中体西用论”的现代版，也不能算错，但说是在“中体西用论”破产的基础上，构想新的“中体”，则更为贴切。

这里两个核心点：一是新的“中体”的内容是如何构想的？二是连接“内圣”与新“外王”的通路是如何设定的？正是在对这两个核心点怎样有所贡献或者没有贡献这一点上，佛教成为新儒家关注的问题。

下文将根据更具体的事例，考察新儒家与佛教的关系。我选取的是梁漱溟、熊十力至牟宗三这三位思想家，他们都把佛教作为了其思想的试金石。

## 第二章 梁漱溟——是最后的儒家，还是最后的佛家？

梁漱溟（1893-1988）被归为新儒家的第一代，并被视为其中首屈一指的思想家。按照杜维明的分期<sup>19</sup>，第一代指从五四新文化运动到1949年中华人民共和国成立前的思想家（梁漱溟、冯友兰、熊十力、贺麟）。第二代指熊十力的弟子们，后来逃离大陆以港台为中心，从1950年代到1970年代进行讲学的思想家（牟宗三、徐复观、唐君毅）。第三代是1980年代以后的杜维明与刘述先等人。由此设定熊十力→牟宗三→杜维明/刘述先的新“道统”。

对于这样的分期，梅约翰持保留意见。他认为与文化性的“儒家复兴运动”相区别的、作为“具有自我同一性的明确的哲学运动”登场的新儒家，是在第三代时才出现的，他们追溯式地设定了第二代和第一代<sup>20</sup>。因而，“由于‘第三代’的出现，新儒家才开始具有凝聚力与自我同一性，‘第三代’才是新儒家的真正的第一代”<sup>21</sup>。

但是，“新儒家”一词已被用于称呼第二代的思想家，而新儒家的内涵即文化保守主义和哲学结合也被追认为第一代的特征。应该追问的是，第三代是怎样在各代之间设定新的“道统”，并追溯式地确定新儒家之范围的。

19. 杜维明《儒学第三期发展的前景问题——大陆讲学、答疑和讨论》（2002），《杜维明文集》第1卷，295-296页。

20. John Makeham (2003), "The Retrospective Creation of New Confucianism," in *New Confucianism: A Critical Examination*, p. 25.

21. *Ibid.*, p. 43.



诚如梅约翰所言，假如儒家哲学是这种自我同一性的核心，那我们该怎么看待抵抗这种哲学，并始终自认为是佛教徒而非儒家信徒的梁漱溟呢？另一位（在新儒家的“道统”这一点上）第一代的重要人物熊十力也有同样的问题。也就是说，尽管深受西方哲学的熏陶，但以佛教为核心的思想家，为什么被视为儒家哲学的新儒家之起源呢？

### 一 《东西文化及其哲学》——从佛家转到儒家？

《东西文化及其哲学》（1921年）使梁漱溟一举成名。在北京大学讲授印度哲学的梁漱溟，在“五四新文化运动”当中，用这本书宣布要拥护儒家传统。根据其自序，作为佛教徒度过了“二”打头的十年的梁漱溟，有一天决定抛弃佛教而追随孔子。因为他认识到，印度佛教是遥远的将来的目标，并不适合于现状，目前不得不暂时将之放在一旁。现在需要的是，宣扬儒家所代表的中国文化，取代致力于激烈竞争的西方文化。

梁漱溟从佛教徒到儒家的“转向”，对新儒家的“道统”说而言，是关键的关键。方克立说：

在西学东渐、西风劲吹的形势下，他（梁漱溟）肯定了中国文化和东方文化的价值，特别是肯定了孔子儒家学说的生命和智慧，这就确立了现代新儒家学派尊孔崇儒的精神方向。牟宗三在谈到梁漱溟对现代新儒家的贡献时曾说：“在新文化运动中反孔鼎盛的时候……他独能生命化了孔子，使吾人可以孔子的真实生命及智慧相照面，而孔子的生命与智慧亦重新活转而披露于人间。同时，我们也可以说他开启了宋明儒学复兴之门，使吾人能接上宋明儒者之生命与智慧”（牟宗三《生命的学问》，台湾三民书局，1970年版，112页）。现代新儒家所要接引的源头活水，正是要通过宋明儒学而遥契孔孟先秦儒学，梁漱溟自觉地开启了这一力向，这对后来者是有重要意义的<sup>22</sup>。

22. 方克立、李锦全主编，《现代新儒家学案》上（1995），7页。（译者按：出自该书的《现代新儒学的发展历程》一文）

这样，梁漱溟被认为是在现代重新找到了自孔孟到宋明儒学始终绵延不绝的儒家水脉的儒家之徒。

## 二 “最后的佛家”

可是，对于这样的梁漱溟形象，John Hanafin 提出了疑义。从《“最后的佛家”：梁漱溟的哲学》这样有挑战性的标题就可以看出，Hanafin 认为梁漱溟不是儒家而一直是佛家<sup>23</sup>。在这篇文章当中，他引了许多论据，不过直接的启发来自梁漱溟晚年的面谈<sup>24</sup>。

其中之一是《最后的儒家：梁漱溟与中国现代化的两难》（1986年，中文版1992年）的作者艾恺在1980年和1984年与梁漱溟进行的两次面谈。在面谈中，当艾恺问“在1921年的《东西文化及其哲学》中，你是否公开宣布抛弃佛教而转向儒家呢？”时，梁漱溟回答说：“这没关系，我抛弃了佛家，但又是没有抛弃它。从十六七岁起，我就向往着做一个出家人，但由于在29岁我结了婚，也就打消了这个念头”<sup>25</sup>。梁漱溟坦白结婚是“转向”的原因，又说与公开的表明相反，自己其实一直是佛教徒。面对这样的梁漱溟，艾恺困惑不已，最终只好推测，因为是在过着半隐居生活的晚年回忆自己的过去，所以梁漱溟把当时在他意识中占有主要位置的佛教投射到了过去。

另一个是《国学集刊》（后为《中国文化与中国哲学》）1985年对梁漱溟实行的采访。采访者问梁漱溟：您是否具有以儒家道德理论为核心的极其中国式的哲学？梁漱溟回答，自己在思想上一直是佛教徒，从未改变<sup>26</sup>。

这大概并非如艾恺推测的那样，是由于晚年的回想引起的吧。在《东西文化及其哲学》出版三年后的1924年，梁漱溟离开北京大学，投身于当时被认为纯是儒家式的乡村建设运动中。然而，耐人寻味的是，1937年梁漱溟回顾自己的半生，提到乡村建设运动时，以《以出家的精神从事乡村工作》为题，说道：“现在我来做乡村运动，在现在的世界，在现在的中国，也是

23. Cf. John J. Hanafin (2003), "The Last Buddhist: The Philosophy of Liang Shuming," in *New Confucianism: A Critical Examination*.

24. *Ibid.*, pp. 191-192.

25. 艾恺《最后的儒家：梁漱溟与中国现代化的两难》（1992），344页。

26. 同上，192页。

同和尚出家一样”<sup>27</sup>。

这意味着什么呢？Hanafin 的结论是这样的。

能够说明梁漱溟向儒家和马克思主义的“转向”（那是在生活方式上，而非在思想上）的唯一理由就是，为了终极性地表达植根于身为佛教徒的信仰之上的社会关怀，这些是更为适合的权宜之计<sup>28</sup>。

既然梁漱溟一直是佛教徒，那么把他当作“最后的儒家”或“新孔学”的提倡者载入新儒家的谱系，就应该慎重。并且，梁漱溟援用儒家思想和马克思主义，是为了使佛教思想适合于现实的一种权宜之计。Hanafin 的观点对于这个问题非常有启发性。

当然，梁漱溟自己在《东西文化及其哲学》里，以及其后，都屡次公开表明自己从佛家转为儒家，回到此岸世界的问题，准此，对他一直是佛教徒的判定就应该有所保留。再者，既然佛教对新儒家而言本就是重要的思想资源，那么梁漱溟一直是佛教徒的同时也是儒家，这也不能说是矛盾。但应该思考的，不是把佛教简单地引入新儒家的哲学之中，而是在何种意义上佛教被作为新儒家的思想资源，其中出现了什么样的问题。在梁漱溟那里，反而存在着儒家思想被当作佛教的思想资源的可能性。

### 三 梁漱溟与熊十力（1）——“熊先生应归属儒家，我则是佛家也”

为了思考这一问题，我们来看看梁漱溟与熊十力的关系。如前所述，新儒家“道统”的中心被设定于熊十力及其弟子之间。而且，熊十力被评价为通过其唯识研究而将改造过的佛教引进到儒家思想中的人物。可是在梁漱溟看来，熊十力不是佛家。“熊先生应归属儒家，我则是佛家也”<sup>29</sup>。

《今日应该如何评价孔子》一文断定熊十力是儒家，开始了对熊十力的

27. 梁漱溟《以出家的精神做乡村工作》（1996）（原著于《朝话》，1937年），《梁漱溟自述》，446页。着重号为笔者所加，下同。（译者按，今据《梁漱溟全集（五）》所录原文）

28. John J. Hanafin (2003), “The Last Buddhist: The Philosophy of Liang Shuming,” p. 207.

29. 梁漱溟《今天我们应当如何评价孔子》（1974年），李渊庭整理《梁漱溟讲孔孟》（1993），中国和平出版社1993年，199页。顺便提一下，Hanafin的论文题词也引用了这句话。

批评。熊十力的《原儒》“书中不少援引民主主义社会主义的话乃至采用马克思主义观点的说话来宏扬孔子的内圣外王之学，其实完全是失败的”<sup>30</sup>。正因为如此，但在梁漱溟看来，虽然自己是佛家，但有必要重新论述孔子，指明儒家思想里蕴含着公认的价值。熊十力尽管是儒家，却是不充分的儒家。所以，不用说，对于作为佛家的熊十力，更打上了问号。

原来，两人的结识始于熊十力读了梁漱溟的《究元决疑论》（《东方杂志》1916年），于1919年寄给梁漱溟一封信。在《究元决疑论》中，梁漱溟批评了熊十力为排斥佛家而写的札记，熊十力的信就是对此做出的反应。当时，熊十力批判了佛家的空谈，见过梁漱溟后，就迅速埋头佛教。翌年，梁漱溟访问南京的支那内学院，蒙欧阳竟无允许熊十力入院就学。从那时起，熊十力真正开始了佛教尤其是唯识的研究。

其间，梁漱溟因《究元决疑论》得到蔡元培的赏识，1917年开始在北京大学讲印度哲学。不久就痛感自己的唯识知识不足，因而想从支那内学院邀请吕澂来北京大学。可是因为没有得到欧阳竟无的许可，只能邀请了熊十力代替，这是1922年的事。然而熊十力的课跟梁漱溟的计划迥然不同，不是一般性的唯识的课，而是熊十力的思想即“新唯识论”<sup>31</sup>。这种思想作为《新唯识论》（1932年）出版以后，遭到欧阳竟无和吕澂的激烈批判，是必然的<sup>32</sup>。

尽管如此，两人仍然保持着良好的朋友关系，但梁漱溟从不承认熊十力的佛教研究。在跟艾恺的谈话中，提到熊十力时，梁漱溟说：“熊先生一个凡夫，一个外行人，他要改造唯识学，所以他那个新唯识论，一方面呢，也采取一些个印度古人的东西，但是他也掺和很多自己的意见，改造它，这个事情我认为是胡闹”<sup>33</sup>。此处所谓“凡夫”，指的是实际上没有做过佛家的修养功夫。也就是说，梁漱溟断定，熊十力不过是脱离了佛教的宗教性，把佛教哲学式地理论化从而玩弄佛教的外行而已。

30. 同上，198页。

31. 上述根据梁漱溟《忆熊十力先生》，《梁漱溟自述》（1996）。

32. 关于吕澂与熊十力的论争，见郭齐勇《熊十力的佛教唯识学批判》（2004）。

33. 张海森·梁培宽主编《中国人：社会与人生——梁漱溟文选》（下）（1996），805页。

### 第三章 熊十力——从佛教到儒家思想

恐怕熊十力（1885–1968年）也甘愿接受“外行”这一评价吧。如郑家栋所说，熊十力之学佛学儒，是为了解决宇宙人生的重大问题。那“必须经过自己的生命体验，而不只是一种单纯的理智的了解”，因而不能成为“专家之业”<sup>34</sup>。

#### 一 《新唯识论》与“境识同体不离”

那么，熊十力的《新唯识论》之关键在哪里呢？就在于“境（现象）与识（认识）同体不离”<sup>35</sup>。熊十力说：“唯识者也，但遮外境，不谓境无”<sup>36</sup>，同时又说：“若复妄执内识为实有者，则亦与执境同过”<sup>37</sup>，“识起是为自动者，原不谓心有自体”<sup>38</sup>。

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”<sup>39</sup>。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衍为论议耳。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

34. 郑家栋《本体与方法——从熊十力到牟宗三》（1992），辽宁大学出版社，1992年，13页。

35. 熊十力《新唯识论》，萧蓬父主编《熊十力全集》第2卷，2002年，23页（38页），日译文使用吾妻重二译《新唯识论》，2004年，原文页码之后，在圆括号中标示日译本页码。

36. 同上。

37. 同上，26页（44页）。

38. 同上，29页（49页）。

39. 同上，93页（162页）。

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<sup>40</sup>。

罗念庵所言，质验之伦理实践上纯粹精诚、超脱小己利害计较之心作用，如向往古哲与夫四海疾痛相连，以及亲亲仁民爱物之切至，凡此皆足以证明此心不有彼我、不限时空，浑然无二无别、无穷无尽。斯所谓内自证知、不虚不妄者乎！中土学者，大抵皆从伦理实践上纯粹精诚、超脱小己利害计较之心作用，以认识心体<sup>41</sup>。

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 儒家思想的导入——《原儒》、《乾坤衍》

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

40. 同上，24-25页（39-40页）。

41. 同上，81页（143页）。

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”。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》<sup>42</sup>。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<sup>43</sup>。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<sup>44</sup>。

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<sup>45</sup>。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<sup>46</sup>。

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，“内圣外王”的理念最终被用“体用不二”这个儒家术语定型化，标志着熊十力思想的最高成就，他说：

42. 熊十力《原儒》，《熊十力全集》第六卷，342页：

问：“云何内圣外王？”答曰：“成己说为内，成物说为外。其实，成物即是成己，本无内外可分，而复言内外者，乃随俗假设耳。圣者，智仁勇诸德皆备之称”。……

问：“成圣必须学，云何是圣学？”答曰：“《易·说卦传》言，‘穷理尽性以至于命’。此言己为圣学明义界矣”。

43. 同上，309页：

大易之道，通内圣外王而一贯，广大如天地无不覆载，变通如四时迁运无穷。

44. 同上，450页。

45. 同上，436-438页。

46. 同上，582页：

佛教虽富于哲理，而其为道却是反人生……佛家谈本体毕竟归于空寂。

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。老氏求返虚无，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<sup>47</sup>。

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”<sup>48</sup>而峻拒了佛教。

### 三 梁漱溟与熊十力（2）——“内圣外王之学”的失败

熊十力试图通过拒斥佛教，诉诸心学与《易》，来重新建立“内圣外王”的基础。对此，梁漱溟批评说：“宏扬孔子的内圣外王之学，其实完全是失败的”<sup>49</sup>。那么，熊十力如何援用儒家思想才好呢？梁漱溟没有正面回答这个问题，但从梁对孔子的考察中，可以在某种程度上窥见其答案。

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，但实际上是有益于民众的思想，并且这种思想才是理想的未来之原则<sup>50</sup>。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<sup>51</sup>。

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

47. 熊十力《乾坤衍》，《熊十力全集》第七卷，452页。

48. 同上，453页。

49. 梁漱溟《今天我们应当如何评价孔子》（1974年），《梁漱溟讲孔孟》，199页。

50. 同上，246-252页。

51. 同上，253-258页。



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<sup>52</sup>。

梁漱溟拒绝把“礼”视为社会制度。因为孔子“不涉及社会制度”<sup>53</sup>。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。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。

#### 第四章 牟宗三——佛教的再导入

##### 一 与熊十力的结识，与梁漱溟的距离

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”<sup>54</sup>。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。那时，在牟宗三看来，抗日战争是“庄严的神圣战争”<sup>55</sup>，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

52. 同上，259页。

53. 同上，255页。

54. 牟宗三《五十自述》，《牟宗三先生全集》第32卷，75页。

55. 同上，80页。

状大为不满<sup>56</sup>。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<sup>57</sup>。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”<sup>58</sup>、“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”<sup>59</sup>。

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<sup>60</sup>。在这一阶段，是“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”<sup>61</sup>。

56. 同上，81页。

57. 同上，90-91页。

58. 同上，97页。

59. 同上，104页。

但是，牟宗三与熊十力的思想并不是完全没有差异。后面将谈到其中一部分，关于两者整个思想的一致性与差异，详见郑家栋《当代新儒家论衡》（1995年）（124-130页）与《断裂中的传统—信念与理性之间》（2001年）（115-120页）。

60. 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，201页。

61. 这一想法在《历史哲学》（初版于1955年）已经提出（《牟宗三先生全集》第9卷，219-220页），在《政道与治道》中更为明确。下面引用以资参照：

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。（牟宗三《政道与治道》，《牟宗三先生全集》第10卷，61-62页）

## 二 熊十力与梁漱溟之间——“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<sup>62</sup>。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<sup>63</sup>。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<sup>64</sup>。

对于“自我坎陷”，郑家栋如下的评价颇中肯綮。

牟宗三的良知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“由尽心尽心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，

62. 牟宗三自己解释“自我坎陷”为“自我否定”，余英时则认为乃是黑格尔的“self-diremption”（《现代儒学论》，1996年，146页）。这是《精神现象学》的“Sich-Entzweiung”（自我分裂）。另外，关于牟宗三与黑格尔以及康德的关系，参照郑家栋《牟宗三》（2000年）第六章《“历史”观念的引入》。

63. 郑家栋认为，这个观点在《王阳明致良知教》（初版于1954年）已经出现了（见郑家栋《当代新儒学论衡》，1995年，122页），在那里，“曲”依然以“直”为“根”的（《王阳明致良知教》，《牟宗三先生全集》第8卷，37页），后来在《现象与物自身》（初版于1975年，《牟宗三先生全集》第21卷）也有一节是“自我坎陷”。

64. 牟宗三《政道与治道》，63-64页。

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”<sup>65</sup>。

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？于是，我们必须回到佛教的问题域。上文引述的郑家栋文的末尾的“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，所以牟宗三的努力并非完全独创。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，也并未偏离这一方向。

尽管如此，牟宗三的“形上学”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。

### 三 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<sup>66</sup>，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

65. 郑家栋《当代新儒学论衡》，58页。

66. 参照牟宗三《现象与物自身》《序》与第一章《问题的提出》。

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）”<sup>67</sup>。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<sup>68</sup>。

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”<sup>69</sup>。

但是，这种联通自觉的“自我坎陷”的黑格尔式的方法论，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<sup>70</sup>。

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”<sup>71</sup>。

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，梦想通过它改变“内圣”使之与现

67. 牟宗三《现象与物自身》，17页。

68. 同上，127页。

69. 同上，171页。

70. 郑家栋（1995年）《当代新儒学论衡》，129页，同（2001）《断裂中的传统》，121页。

71. 方克立、李锦全主编（1995）《现代新儒家学案》（下），398页。

实连接的计划，是无法和民主与科学的“新外王”直接叠合的。民主与科学这一政治和认识的维度，是在完全割断与“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。

#### 四 诡譎融即——从“一心开二门”到“天台圆教”

牟宗三将唯识的系统分成两部分<sup>72</sup>：一是从无著到玄奘的、以阿赖耶识为主的系统。可是，这一阿赖耶识虽被视为“无覆无记”，但本质上是被污染的东西，只不过是谈论虚妄的生灭罢了，即“虚妄唯识”、“生灭识心”。二是《大乘起信论》的系统。那是中国佛教独自开辟的道路，在华严宗中发展成熟。该系统不以阿赖耶识而以如来藏为根干，因阐明了被称为“自性清净心”和“智心”的“真常心”，故被认为比前一系统更有优势。

但对牟宗三而言，后者之所以重要，不是因为后者仅仅阐明了“真常心”，而是因为，他认为，后者发展了《大乘起信论》中出现的“一心开二门”的思想，指出了从“真常心”这个“一心”“开出”“生灭”与“真如”之“二门”，现象与本体（或曰“执的存在论”与“无执的存在论”）作为不同的领域分别成立，又在“一心”中被连在一起。

尽管如此，在这一图式中，如何区分“一心”即“真常心”与“二门”中的“真如”，却并不容易。换言之，在牟宗三那里，由于“生灭”与“真如”的二元对立最终是更侧重“真如”的，所以与上文已经提到的从“内圣”开出“外王”具有同样的困难。在别的地方，牟宗三把“自我坎陷”套进佛教，理解为“菩萨的大悲心”<sup>73</sup>，但如此一来，树立“生灭”与“真如”的“二门”愈发仅仅变成了权宜之计。于是，牟宗三终于跨出了一步。已经不止步于“一心开二门”，而是超越它，攀上了作为“圆教”的天台宗这一高度。

72. 以下基于《中国哲学十九讲》（《牟宗三先生全集》第29卷，283-285页）、《现象与物自身》（《牟宗三先生全集》第21卷，419-422页）以及《佛性与般若》（上册）（《牟宗三先生全集》第3卷）“第二部”。

73. 牟宗三《中国哲学十九讲》，297页。

从时间顺序来说，天台宗创立于华严宗之前。然而牟宗三主张天台宗才是真正的“圆教”。因为，尽管华严宗虽然应该得到“顺唯识学而发展底最高峰”<sup>74</sup>的评价，但它始终汲汲于“分解的路子”即分析<sup>75</sup>，不过是“曲折的散说”而已<sup>76</sup>。牟宗三需要的已经不是“曲折”，而是“诡譎融即”<sup>77</sup>。所谓“融即”，意味着将形成了一个能够互相更替的系统的佛教教义（不管是主“空”的般若，还是唯识）全都吸纳进来，实现“圆满”<sup>78</sup>，同时意味着“生死即涅槃，烦恼即菩提”的“即”<sup>79</sup>。至此，前面所述的“二门”的区别再次消解，只剩下了“一”。

华严宗再进而至于“即”，以诡譎的方式出之，便是天台。圆教只有一而无二。否则即不能是圆<sup>80</sup>。

在这里已经不存在如何从“内圣”“开出”“外王”的问题，也没有其师熊十力尚且持有的康德意义上的“批判”。有的是结束了周游之后归来、享受圆满的融即的精神。牟宗三不打算拒绝这一最终阶段与黑格尔辩证法重合<sup>81</sup>。如果黑格尔是那样的话，那么牟宗三也不厌烦将自己的做法称为“神秘主义”<sup>82</sup>。

## 结语

看似脱离了佛教，而实际上始终驻留其中的梁漱溟；一度深入佛教，通过佛教创造出新的世界观，但结果又离开佛教而回归儒家思想的熊十力；用

74. 牟宗三《佛性与般若》“序”，5页。

75. 牟宗三效法康德，把以阿赖耶识为主的唯识命名为“经验的分析”，把基于如来像的《大乘起信论》和华严宗命名为“先验的分析”。（《现象与物自身》，438页，《佛性与般若》（下）《牟宗三先生全集》第4卷，575页）

76. 牟宗三《佛性与般若》（下），1215页。

77. 同上，1215页。

78. 牟宗三《中国哲学十九讲》，320-321页。

79. 牟宗三《现象与物自身》，444页。

80. 同上，445页。

81. 牟宗三《中国哲学十九讲》，332页。

82. 同上，333页。

黑格尔式的自我否定的道路和唯识、华严的“一心开二门”来重新思考老师熊十力设定的“内圣外王”问题，进而达到“天台圆教”的高度的牟宗三。对这三位新儒家的思想家而言，尽管结果不同，佛教始终是他们锻造思想的试金石。然而，尽管如此却不得不说，佛教对这三人而言，归根到底只是被哲学化了的佛教。

梁漱溟虽然拒绝哲学，但把佛教放置于他那可谓“文化哲学”的思想之中。既然是“文化哲学”，那么朝向儒家思想和马克思主义的“转向”，就是在诸种文化中选择最适合于现实状况的文化，并未动摇遥远将来之理想的佛教的重要性。因为他将儒家思想和马克思主义都视为权宜之计。然而，佛教根本的批判性，应该就是指向这种“文化哲学”的构想本身的。既然没有这种批判，那么梁漱溟的佛教就只是被安置于“文化哲学”之中、可以与西洋文化和中国文化共存的佛教。

熊十力尽管也对哲学有所怀疑，但设定了“玄学”这一比哲学更哲学化的话语，在将佛教哲学化的同时，也将佛教的实践变形为哲学话语中的“体认”这一方式。熊十力最终离开佛教，这根本不值得惊讶。那是在熊十力对佛教的哲学性构想中早就存在的，是熊十力“哲学”的非常逻辑性的结果。

牟宗三在超越西方哲学的进退维谷的难题这一真正哲学性的构想中，把“天台圆教”作为了哲学的最终结果。可是，那终究只是牟宗三通过其独特的哲学性的“判教”，重新赋予了唯识、华严和天台以价值的结果，是将佛教哲学化的结果。

既然如此，新儒家的佛教就是作为哲学的佛教，既非在原理上与哲学水火不容，又非哲学无法介入的东西。这跟从“佛教”向“佛学”发展的现代中国的佛教及其研究的结果相叠合。放言之，对新儒家这一哲学运动而言（对应该称为“新佛家”的“佛学”也一样），佛教是为了接续西方哲学并超过西方哲学的良好跳板。

但是，佛教与哲学（特别是文化）分离开来，再次提出那一根本性问题的可能性并未彻底丧失。那如褶皱一样也被掩藏在新儒家话语的字里行间。而当那一问题的一端被开启时，将在打击哲学与“反·哲学”的共谋关系的同时，再度恢复佛教的实践。但是，这种佛教的实践必须重新探讨此前的“实践”概念本身，已经不能简单地回到实践中去。



通过佛教的哲学化，新儒家探究了佛教在现代的可能性和局限。但等待我们的是，抗拒新儒家式哲学化的佛教的问题。

### 参考文献

- 封祖盛编《当代新儒家》，三联书店，1989年。
- 吾妻重二『中国における非マルクス主義哲学』（《在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。
- 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《牟宗三与中国哲学之重建》，文津出版社，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，中国文联出版社，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，2002年。
- 杜维明《杜维明文集》全五卷，郭齐勇、郑齐龙编。武汉出版社，2002年。
- 牟宗三《牟宗三先生全集》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《熊十力的佛教唯识学批判》）、『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：回答张祥龙教授》）、『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。