

佛學、西學與當代新儒家

——宏觀的哲學考察

● 傅偉勳 遺作

一

隨着牟宗三教授仙逝，老一代著名中國儒家學者所代表的當代新儒家學問活動算是告一個段落。我們可以預期的是，新時代的儒學運動將會逐漸突破當代新儒家的思維限制，推展既有多樣分歧（如本土儒學、中原儒學、海外儒學等等）又有整合融攝（如東亞儒學、比較儒學等等），且具高度方法論反思暨嚴密學科分類（如儒學詮釋學、儒學史料學、儒學歷史學、儒學文獻學、儒學文化學、儒教生死學、儒教精神醫學、儒教教育學等等）的嶄新學統出來。

據我這些年來的哲學考察，我認為如要認真探討如何批判地超越當代新儒家的思維格局，進而重新開創新世紀的儒學傳統，就得首先考慮如何開發動用豐富有益的外來資源，從旁提供儒學內在資源的創造性轉化所亟需的思維靈感或資糧。我尤其認為，當代新儒家幾乎用盡了儒學傳統的內

在資源，然而由於時代與學識的某些限制，並未跳過帶有「華夏優越」情結的「中體西用」老論調，建立足與西方、日本兩大學統鼎立爭雄的「現代化」學統。依我了解，所謂「現代化」學統必須具有以下幾個條件：(1) 兼備單元簡易的學統理念與多元開放的思維胸襟；(2) 敢與其他學統進行既有善意又很公平的對話交流，通過相互衝擊而謀求本身的步步創新，突破墨守成規或自圓其說之類的衛道心態；(3) 充分融攝有助於充實本身的外來資源，並將之轉化為本身的資源。鄰邦日本所以能夠建立具有現代化（甚至後現代化）意味的學統，就是由於充分符合了這些條件，早已突破「和魂洋才」的落伍心態，實非一朝一夕之故。京都學派所開拓出來的近現代日本哲學理路便是其中佳例。

當代新儒家所面臨過的外在（思想文化）挑戰或衝擊，主要來自（大乘）佛學與西學（即包括科學、哲學、

據我這些年來的哲學考察，我認為當代新儒家幾乎用盡了儒學傳統的內在資源，然而由於時代與學識的某些限制，並未跳過帶有「華夏優越」情結的「中體西用」老論調，建立足與西方、日本兩大學統鼎立爭雄的「現代化」學統。

* 此文是作者為「儒學與現代世界」國際研討會（台北，1996.7.9-7.11，中研院中國文哲研究所主辦）提交的論文。今年9月，作者將該論文寄本刊。因作者不幸於10月15日病逝，為紀念他，本刊全文刊載此文，其他刊物現亦有摘要刊出。特此說明。

耶教神學、政治社會思想乃至一般文化創造在內的廣泛的西方學統)。針對當代新儒家對此雙重衝擊的回應方式進行宏觀的哲學考察，當有助於我們發現一條開創較有學術前瞻性的新世紀儒學探索理路出來。

「當代新儒家」此一用語的涵蓋界定，多年來在兩岸三地爭議不休，迄無共識。就廣義言，除了熊十力、牟宗三、唐君毅、徐復觀四位之外，還應當包括梁漱溟、張君勱、馮友蘭等位。為了討論方便，拙文暫取狹義，即指熊、牟、唐、徐四位。其中熊、牟二位於形上學、知識論、心性論與道德論所展現出來的一貫性哲學思維原創力，屬最上乘，人人盡知；唐君毅氏則於較廣泛的哲學(史)、宗教學、文化學探索功力甚深；徐復觀氏的學問長處則在中國思想史(尤其人性論史)、文藝理論、美學、具體的政治社會思想以及政論方面顯其才華。以上四位各有獨特的學問成就。由於拙文所進行的是回應(大乘)佛學與西學雙重挑戰的哲學考察，因此暫以原創性哲學思維份量最重的熊、牟二位(即取當代新儒家最狹義)為主要考察對象。

二

熊十力的哲學造就原先頗得力於印度空、有二宗的理論消化與思維刺激，尤其潛研唯識學多年而有深刻體會，隨後因受大易「生生之化」的宇宙論與孟子一系的陸王心學及王船山體用論的影響，完全改變了價值取向與哲學理路，初以《新唯識論》建立自己的新儒家思想體系。由於熊氏借用唯識學用語演發一套體用一源的儒家心

學暨宇宙論，曾被歐陽竟無以下唯識學專家斥為離經叛道，曲解唯識原意太甚，雙方因而捲入所謂「當代儒佛之爭」(林安梧所編熊十力《新唯識論》選集的書名)。雙方論辯所以不了了之、毫無結論而徒費筆墨，除了各執己見而不屑於同情地理解對方的論點說法之外，更涉及雙方對整個大乘佛法以及大乘佛學的思維模式是否具有充分理解的根本難題。熊氏的《新唯識論》所引起的當代儒佛之爭，暴露了代表儒佛二家的當代中國學者還未能真正進入現代世界，預先承認多元開放的對話交流此一優位前提，而後才提出己方立場與論點，進行建設性的相互較量與批評，以及帶有善意的相互理解與溝通。

原始佛教的緣起說與四聖諦八正道，只能說是整個大小乘佛教思想的起點或基點，決非終點或歸結。同理，龍樹所建立的緣起性空、二諦中道等空宗理論也只不過是大乘佛教思想發展史上的起點或基點(亦即根本共法)，卻非終點或總結。唯識論主張「萬法唯識」、「三界唯心」，也只能看成是緣起性空、二諦中道這大乘共法的補充說法，不能誤認之為言詮佛法的第一義諦。蓋一切法空、緣起性空之「空」，意味「無自性」，不但萬法、三界的一切無有自性，所謂「唯識」、「唯心」亦無自性可言。偏「唯識」或偏「唯境」終皆違背勝義之「空」，而自不得言詮、不可思議的最勝義諦去看，勝義之「空」亦不過是糾正任何邊見(包括「唯識」甚至「唯空」)而有，本身亦無自性可言，故「空亦復空」，而整個言詮可及的一切大乘教義，包括空、有二宗的理論，終皆彰顯之為順應根機、應病與藥的善巧方便(upāya-kauśalya)而已。就

由於熊十力借用唯識學用語演發一套體用一源的儒家心學暨宇宙論，曾被歐陽竟無以下唯識學專家斥為離經叛道，曲解唯識原意太甚，雙方因而捲入所謂「當代儒佛之爭」。

這一點說，大乘佛學並沒有絕對不變的永恆理法存在，所謂「法性」、「佛性」、「本體」、「實相」等玄學語辭，皆是未臻涅槃解脫境地之前的教義方便或戲論而已，構成道理世俗諦的「八識」、「法相」等等唯識理論更是如此。執守唯識學者，因信奉唯識法相宗為大乘佛學之極致故，不太願意承認「唯識」終歸戲論或屬大乘教義之中的道理世俗諦，而熊十力亦將「唯識」當做足以代表大乘佛法的真諦來加以認真借用，以便建立自己一套儒家心學本位的本體論與宇宙論，可以說是自設理論葛藤，毫不必要。

熊氏的《新唯識論》算是他最早的哲學思辨嘗試，由於那時他的思維訓練完全來自唯識為主的印度大乘佛學，他無法不假借唯識學以及空宗為思維跳板，醞釀新儒家心學的玄思。事實上，從早期的《新唯識論》到晚年的《原儒》、《明心篇》、《體用論》等書為止的義理開展來看，熊氏很明顯地逐步擺脫佛教思想的影響，連語言表達也放棄了唯識之類的佛學用語。依我的觀察，佛教思想對《新唯識論》時期的熊十力來說，已是可有可無，即使沒有空、有二宗的思維跳板，他也照樣可以建立新儒家心學思想。然則他在早期為何借用唯識學與性空說，開展與空、有二宗無甚關係的新儒家義理呢？依我猜測，熊氏大概了解到傳統儒家思想在高層次的哲學思辨功夫與奇巧辯證的語言表達上，遠遠不及印度大乘佛學的高妙，如無後者的旁助，難於建立較有深邃哲理性意味的新儒家心學理論出來。但是，當他「融攝」唯識學到《新唯識論》的同時，是否理解到大乘佛法有其不限於唯識學（以及性空說）的潛在威力？如果他真正體會到大乘佛法的潛在威

力，他會有辦法那麼輕而易舉地建立一套所謂「新唯識論」嗎？

我在這裏只能簡單地點出，大乘佛法的潛在威力或大乘佛學的思維模式，對於傳統儒家乃至熊氏所帶頭的當代新儒家足以構成思維衝擊的幾個要點。其一，由於佛教一切教義的產生必須假定應病（「病」者凡夫種種煩惱障、所知障之謂）、應機（「機」指機根、機緣、時機等種種內外條件而言）的實際需要，可以視為一種宗教的（即超世俗的）精神醫學暨精神治療；同時，此一精神醫學暨精神治療也必須建立在佛教獨特的哲學智慧（根本無分別智以及自此流出的分別智）所顯出的「如實知見」（yathahhatha-darsana）上面，既有環繞生老病死等等問題的深刻的主體性宗教體驗，又有盡求如實客觀的心理學內省與哲學省察，普渡眾生的宗教廣度與睿智閃現的哲學深度兼而有之。

其二，宗教廣度與哲學深度的兼備，也是佛教善巧方便的雙管齊下，亦即慈悲方便與智慧方便的同時開展。如果偏重慈悲方便，便有淨土門易行道之起，順應智慧不足而業障深重的凡夫之宗教需要；如果偏重智慧方便，則有聖道門難行道所展開的空、有二宗乃至中國大乘佛學的天台、華嚴及禪等宗，依照慧根、鈍根等等的高低不同而有層次高低的一種教義，有助於知解與智慧的逐步提升。

其三，基於上述理由，佛教自始並無所謂「絕對永恆的普遍理法」存在。所謂「真理」也者，其實只是隨着心性（不論是妄識或真識，眾生心或佛心佛性）上下轉移的互動主體性感應所成的道理而已，而一切佛教語辭亦不能違背釋迦牟尼以來佛教傳統所

熊十力在早期借用唯識學與性空說開展新儒家義理，是因為傳統儒家思想在高層次的哲學思辨功夫與奇巧辯證的語言表達上，遠遠不及印度大乘佛學的高妙，如無後者的旁助，難於建立較有深邃哲理性意味的新儒家心學理論出來。

一直堅持着的「無我」(亦即後來空宗所云「空無自性」)立場，因此只具功能性意義(functional meaning)，決無實體性意義(substantive meaning)。就唯識學而言，阿賴耶識與真如、有為法與無為法等等，只具相對相關的現象學描述意義，墮於「唯識」、誤認「唯識」為一種不可移的真理真諦，與大乘佛法的教義理念不合。

其四，如用龍樹所倡導的二諦中道理念予以說明，則可思議言詮的(大乘)佛法暫且可分勝義諦(真諦)與世俗諦(俗諦)，有其善巧方便的上下辯證性關係，且相即相離。也就是說，無有世俗諦(如生死無常)則無勝義諦(如涅槃解脫)，反之亦然；同時，依分別智故巧立二諦分別，但在無分別智的更高層次，二諦之分別完全泯滅，即顯中道實相(實相也者，即是無相之相，一切如如)。由是，原始佛教乃至小乘佛教的四聖諦與十二因緣說，對於大乘佛教來說只是世俗諦，而大乘佛教的空、有二宗之中，主張「唯識」的有宗只能看成道理世俗諦，主張緣起性空與二諦中道的空宗才顯真諦。同樣地，割斷生死與涅槃，或主張其他一切二元分別對立(如善惡、心識真妄、佛與眾生等等之分)的說法，皆是俗諦，「生死即涅槃，煩惱即菩提」等流自無分別智的慧解才是真諦。後來在中土南北朝開始的大乘佛學教相判釋，可以說是二諦理念的進一步辯證性哲理擴充，故有「四重二諦」(吉藏三論宗)、「四種四諦」、「圓融三諦」(智顛天台宗)等等新說出現。

其五，基於無分別智的最高層次，分別智必須超越真俗二諦的方便施設，分辨可思議言詮的佛法(即大小乘各宗教義)與不可思議言詮的佛

法，於後者不但大小乘一切教義分別完全泯滅，一切如如，究竟平等，就連世俗人間的哲學、宗教、文化等等的一切分別亦完全泯滅，究竟平等。於不可思議的最勝義諦根本不可能有儒、佛孰勝孰劣，中、西哲學孰高孰低等等的爭執，此類爭執在分別智運用的世俗人間才有，我們如不能從這類爭執解放我們的(超世俗)性靈，我們決無法克服煩惱、所知二障乃至根本無明。就這一點說，最勝義的「空」還要超越思議言詮層次的勝義「空」，後者只顯一切法的無自性故空，但空亦復空，直至不可思議的一切如如、究竟平等境地，前者的深意才真正彰顯，零即是無限，空即是心靈的無限開放，包容一切無遺而又不執着於世俗人間產生出來的哲學、宗教、藝術等等的真理表達。在中國哲學家之中能夠如此講求徹底的性靈解放，連自己所開創的思想及其表達都敢於置諸腦後的，恐怕獨推莊子而已。莊子〈大宗師〉篇的「有真人而後有真知」，恐怕是整部莊子書最有份量且最吃緊的一句，不是堅持己見為是而後建立性靈完全解放、心地無限開放的人格，而是有後者才有前者，甚至有了後者則前者可有可無，因為在究竟平等的境界中，前者(包括莊子本人的道家哲學)亦不過是糟粕而已。

從上面提示的大乘佛法幾個要點，我們不難看出，熊氏通過對於空、有二宗的個人理解，一下子改頭換面建立新唯識論，未免忽略了超越空、有二宗的大乘佛法深層結構，他如此片面地援佛入儒，對於大乘佛法來說未免太不公平。第一，熊氏完全忽略了在不可思議言詮的佛法之中，無有儒佛孰勝孰劣、孰高孰低的問題存在。熊氏與張載以來的宋明理學家

熊氏改頭換面建立新唯識論，未免忽略了超越空、有二宗的大乘佛法深層結構，他如此片面地援佛入儒，對於大乘佛法來說未免太不公平。

到了今天，新儒家思想只變成一小撮教授學者的專業，充其量只在自己書房裏想做聖人，孤芳自賞而已，與一般民眾的日常生活以及精神需要毫不相干。幾乎喪失天與天命等宗教性精神的當代新儒家又如何建立本身的草根性？

一樣，始終以儒家帶有道德有色眼鏡的本體論與宇宙論為絕對永恆的「實理」，強過空宗以來的大乘「虛理」，自我標榜之為放諸四海而皆準的最高真理，以如此「唯我獨尊」的狹隘胸襟去看他家義理，決不可能有平等相待的對話交流可言。熊氏只理解到「緣起性空」的「無自性」義，而不能深透不可思議佛法層次的最勝義「空」，即是無限開放，幫助我們的心靈從世俗人間的「實理」、「虛理」等等一切言詮義理，徹底解放出來。有此無限開放、徹底解放的心靈心態，就能夠平心靜氣接受多元開放的對話場地，然後才在言詮義理層次提出己見，與他家之見較量高低勝劣。從宋明理學家到熊氏帶頭的當代新儒家，有此無限開放的胸襟、超越自家立場的哲學氣魄嗎？

第二，熊氏從未理會大乘佛法所展現的種種教義乃是兼顧智慧與慈悲的善巧方便，必須假定某些問題脈絡。譬如唯識論之所以不得不產生，乃是由於《般若經》與空宗所倡「一切法空」，只有在無有妄識或無明作用着的清淨解脫脈絡裏才有意義，才能體認。空宗既然不談現實人生的妄識運轉，就有道理世俗諦的實際需要，而在道理世俗諦的問題脈絡裏分析省察「識」與「境」的交涉問題，通過偏向「唯識」分析的善巧方便，藉以幫助我們逐漸能予轉識成智，解消根本無明。這與熊氏借用唯識學理論去建立新唯識論的心學「實理」毫不相關。熊氏並不是想在特定問題脈絡裏開展善巧方便意味的新儒家義理，這一點連許多批評熊氏的唯識學者都沒有覺察，只因為他們本身也忽略了「唯識」的善巧方便義之故。我認為，自宋明理學到當代新儒家，由於未能虛心吸納大乘佛學的理念、觀念，因此常為

「哪位擁有儒家道統的最後王牌」這無謂問題爭辯不休，衛道者的戰鬥性如此之強，怎能解放唯我獨尊的心態，在多元開放的問題脈絡裏進行對話交流？

第三，熊氏首先示範的當代新儒家，一方面未經批判性考察，全盤接受西方傳統的哲學（希臘傳統）、宗教（希伯來、耶教傳統）兩極觀，另一方面忽視先秦儒家的天與天命這宗教超越性源頭，單線條地承接宋明理學轉化天與天命為天理、天道（不論是「心即理」或「性即理」），而以建立純正哲學的形上學、心性論、知識論、道德論自豪，實有貶低儒家本來宗教性的價值意義之嫌。自宋明理學到當代新儒家如此變本加厲地道統哲理化的結果，所謂「大傳統」與「小傳統」的間隙割裂日益嚴重，到了今天，新儒家思想只變成一小撮教授學者的專業，充其量只在自己書房裏想做聖人，孤芳自賞而已，與一般民眾的日常生活以及精神需要毫不相干。就這一點說，大乘佛法的智慧方便與慈悲方便所展現的宗教普及性，今天在台灣本土的「人間佛教」活動已開始顯其威力。儘管本土佛教的表面繁榮並不保證長久如此（除非有一大批佛教學者能夠通過嚴格的佛法探討維持起碼的學理水準），但至少證明了表現宗教慈悲心的大乘菩薩道有其千萬民眾的草根性基礎。相比之下，幾乎喪失天與天命等宗教性精神的當代新儒家（唐君毅氏可能算是例外）又如何建立本身的草根性？難道還得拜託海峽兩岸的政府靠其政治威權幫忙推展（如30年代新生活運動之類的）新儒家運動嗎？當年熊氏潛研唯識學之時，怎麼沒有關注過大乘佛法的宗教性及其菩薩道的具體表現呢？

的解決即可得矣，此則不同於康德之解答而有進於康德者。

牟宗三先生很忠實地繼承熊十力大師的新儒家心學，通過康德三大批判與中國大乘佛學（尤其智顛的天台圓教及判教理論與起信論的一心開二門理論）的消化融攝，當做進一步哲理地深化熊氏思想的主要外來資源，同時重新挖深易庸一系的「生生之化」宇宙論與孟子一系的心學（尤其陽明、龍溪二人）真諦，做為儒家傳統最寶貴的內在資源，經過幾番長年的潛心思索予以統合這些內外資源之後，開展道德的形上學、（自內聖之學開出新外王的）道德的理想主義等等新說，最後以儒家本位（但兼釋、道二家義理）的圓善論總結他畢生的哲學探索。牟氏的哲學思維功夫精密而深透，在這裏進行他回應佛學與西學所涉及的種種問題難題，且予公允的評價，根本不可能。我在這裏只能選擇性地提出幾點質疑，供有心繼承牟氏哲學理路的新一代儒家學者參考。

第一，牟氏認為西方哲學的一大限制即在不能觸及圓教問題。康德雖談到並設法解決圓善（即圓滿的善亦即最高善）的問題，但從天台判教的觀點去看，康德的解決是別教中而非圓教中的解決，有如華嚴宗在大乘佛學系統中的別教解決一般。牟氏在《圓善論》序言說道①：

智顛、荆溪、知禮實不可多得之大哲學家。吾以此智慧為準，先疏通向、郭之注莊而確立道家之圓教，次疏通儒學之發展而至王學之四有四無，由之再回歸於明道之一本與胡五峰之同體異用，而確立儒家之圓教。圓教確立，用於圓善，則圓善之圓滿而真實

牟氏以康德實踐理性所指向的最高善理念以及德福一致問題的別教解決為跳板，借用天台圓教與判教的模式，建立始於孟子、終於王龍溪「四無」的儒家圓教，並將之看成是人類哲學智慧的極致。道、佛二家亦有各別的圓教，此三教圓教皆以無限智心為根源，能夠超越康德，依此無限智心或智的直覺形成「無執的存有論」，有別於以康德為例的西方「有執的存有論」。不過，三教雖皆屬於無執的存有論，但仍應簡別，衡定地位之高低。無限智心在道家顯為「無為無執」之玄智，在佛家則為「解心無染」之佛智，此兩者皆是無創生性之無限智心，「只能即於一切存在而純潔化之（無之或空如之），因而亦成全而保存之，然而不能實言之也。於彼兩系統中言德福一致，德實非真正道德意義之德也。在道家只是玄德，在佛家只是清淨德。此只是消極意義的德，非正物、潤物、生物之積極意義的道德創造之德。故仍非大中至正保住道德實踐之真正圓教，實只是解脫之圓教。熊先生總不滿意於佛教而與居士和尚辯，千言萬語總在昭顯此意，其所爭者總在此創生性也。然而習於佛教者，既無真正之道德意識，亦不能真切於儒聖之的意，只為佛教之圓融義所吸住而不能詳察其所以，好為通泛之言，如佛家世出世間打成一片，菩薩亦能繁興大用等等，實則此皆不相干者，徒環繞此而爭辯有何益哉？其真如空性亦非實體字，乃顯然也。……不管天台之『性具』，華嚴之『性起』，抑或六祖壇經之『性生』，皆非本體論的生起論，亦甚顯然。而本

牟宗三忠實繼承熊十力的新儒家心學，通過康德三大批判與中國大乘佛學的消化融攝，同時重新挖深易庸一系的宇宙論與孟子一系的心學，統合這些內外資源之後，開展道德的形上學、道德的理想主義等等新說，最後總結以儒家本位的圓善論。

體論的生起論之切義唯在『自由意志之因果』處見，此亦不爭之事實。而意志因果之道德創造性為佛道兩家所無，此亦不爭之事實」^②。牟氏此語是否對佛家很公平呢？

從大乘佛教的觀點去看，儒家的道德進路與佛家的超道德進路無有衝突可言，依二諦中道的義理，道德進路屬世俗諦，可融攝到大乘系統，但大乘佛教的終極目標是涅槃解脫，不是世俗人間的道德實踐，牟氏借用天台圓教與判教理論，倒過來判定佛家為低、儒家為高，不過是新儒家的自圓其說而已，說服不了信奉大乘佛法的人。牟氏竟說「習於佛家者，既無真正之道德意識，亦不能真切於儒聖之的意」，如果擴大此意，豈不意謂只有習於儒家者，才有真正的道德意識嗎？以此自圓其說、自我肯定、唯我獨尊的狹隘心襟，如何能為未來的儒學開導無限開放的對話氛圍？牟氏規定儒道佛三家的存有論為「無執」，恐怕誤用了佛家擅長的「無執」、「有執」之分。蓋從佛家的無執（即無執着於任何偏見，而從世俗人間的一切哲學、宗教等等言詮徹底解放心靈，體認不可思議的究竟平等）觀點看，正因新儒家自始至終堅持世俗人間的倫理道德為終極目標（道德的理想主義），依此有色眼鏡去進行判教而自我肯定已論為最高至上，本身無形中陷於一種高層次的有執而不自知。基於此故，佛家決不會輕易接受牟氏的判教，自願屈居「無執的存有論」臣位的。無論如何，牟氏的判教方式無法促成儒佛的平等對話，更不可能幫助新一代的儒家學者在國際場合，預先帶有誠意地接受多元開放的對話氛圍，並於此氛圍提出己論，與非屬儒家的與會人士較量高低功過的。

第二，牟氏常以「心體」、「性體」、「道體」、「仁體」等等實體詞描敘良知、自由無限心或無限智心，從「無我」的佛教觀點去看乃是有執而非無執。蓋佛心佛性、如來藏清淨心等辭在佛教乃是非實體的功能性用語，而所謂「存有論」，不論有執或無執，終必消解於不可思議的佛法之中，於此無所謂「存有」抑或「存無」（「存有論」此一西語中譯是項退結教授所創，恐對道佛二家不太適合）。然而牟氏在《智的直覺與中國哲學》卻斷言^③：

性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體——性即是體。性體既是絕對而無限地普遍的，所以它雖特顯於人類，而卻不為人類所限，不只限於人類而為一類概念，它雖特彰顯於成吾人之道德行為，而卻不為道德界所限，只封於道德界而無涉於存在界。……仁心底感通原則上是不能有封限的，因此，其極必與天地萬物為一體。仁心體物而不可遺，即客觀地豎立起來而為萬物之體，無一物或能外，因此名曰仁體，仁即是體。

牟氏在這裏想通過道德主體性的「逆覺體證」，「客觀」地擴展本心或仁心到天地萬物乃至整個宇宙，視為「絕對而無限地普遍的」性體、仁體的生創化，如此使用「客觀」、「絕對」、「普遍」、「無限」等辭，難道就可以建立統攝主客兩邊的一套「道德的形上學」，宣稱就存在境界高過勝過康德「有執的存有論」、耶教上帝論與創世論，以及大乘佛學的緣起性空說、圓融三諦論等「無執的存有論」嗎？牟氏

從佛家的無執觀點看，新儒家自始至終堅持世俗人間的倫理道德為終極目標，依此有色眼鏡去進行判教而自我肯定已論為最高至上，本身無形中陷於一種高層次的有執而不自知。基於此故，佛家決不會輕易接受牟氏的判教，自願屈居「無執的存有論」臣位的。

在這裏豈非扮演新儒家的上帝角色（只是上帝內在化為本心、仁心而已），告訴我們只有他那「道德的形上學」才是唯一絕對客觀的永恆真理嗎？他如何「客觀」地證成此一理論呢？「道德的形上學」究竟是根源於儒家的宗教體驗，還是嚴格的哲學推演呢？

我們的宇宙運行究竟是否儒家所云永遠在生生創化，或是佛教所云生滅無常地緣起緣生，或是耶教所云終有末日，或是今日科學宇宙觀所云既有原先的「大爆破」(big bang)，又有未來的種種星球變化？這些相互對立的有無，都只能是做為有限精神的人類種種可能的揣測而已，對於宇宙的真相如何恐怕永無定見，除非我們再搬出一個全知全能的上帝出來現身說法。正因如此，講求如實知見的大乘敢於踰越可思議言詮的佛法（或任何哲學、宗教或科學探索）層次，在不可思議不可言詮的最勝義諦層次解放我們的心靈，終止一切玄思判斷。天台大師的判教理論在不可思議不可言詮的究竟平等境界也一樣要自我解消，這才是天台圓教的最勝義諦。牟氏無形中墮入天台判教的葛藤，而援用判教模式來定東西各家各派的哲學智慧以及道德主體性的高低優劣，除了他的儒家信徒之外，根本說服不了別人。我們要在這裏分辨，牟氏的哲學思維功夫的高妙與所臻哲學結論（即圓善論）的一些難點。

第三，不但牟氏援用天台圓教暨判教理論有上述難題，連他借用起信論一心開二門的模式去重新建立王學中心的儒家心性論，也有極大思維限制。牟氏對於《大乘起信論》這部奇書採取一種儒家心學的創造性詮釋，然此奇書許有種種不同的詮釋，問題並

不那麼簡單。我在拙論〈《大乘起信論》義理新探〉指出，此書可有法藏的《大乘起信論義記》為首的如來藏緣起說、宗密的華嚴一心圓頓詮釋理路、天台不二法門的詮釋理路、頓悟禪詮釋理路等詮釋方式，牟氏顯然採取華嚴別教的如來藏緣起進路，認為依據一心開二門的心性論模式，必須「先肯定有一超越的真常心，由此真常心再開出『真如』與『生滅』二門。……這個（真常心開二門的）格局非常有貢獻，不能只看作是佛教內的一套說法。我們可以把它視為一個公共的模型，有普遍的適用性，可以拿它來對治一個很重要的哲學問題。」^④就表面上看，《起信論》的一心開二門確有顯明的如來藏思想基礎，難怪代表當代中國佛學界的印順也依他個人的判教（即緣起性空論、虛妄唯識論與真常唯心論），判定《起信論》乃是真常唯心論。不過，即使我們承認一心開二門的說法是真常唯心論，在佛學界仍存在着一個根本問題：究竟實體性意味的如來藏思想或真常唯心論有否違背佛教的「無我」理念？是否屬於外道？近年來在日本佛學界異軍突起的「批判佛教」，便是環繞着此一問題判定「如來藏思想不是真實的佛教」。

對於批判佛教的嚴厲質疑，我在近著《道元》一書曾為如來藏思想作過哲理的澄清。我說：「『佛性』或『如來藏』當做為了智慧方便而權設的語辭，並不會形成一種永恆常住的實體性基體，而如此違反佛教的『無我』教義。譬如《起信論》所提出的『本覺』、『如來藏』、『心真如』等，可以看成《起信論》作者專就凡夫願發菩提心、向上奮勉的潛能，或是聆聽領會佛教經論的潛能觀察而有的『功能性用語』，此一潛能不必是預先假定而有

牟宗三墮入天台判教的葛藤，而援用判教模式來定東西各家各派的哲學智慧以及道德主體性的高低優劣，除了他的儒家信徒之外，根本說服不了別人。

牟氏解讀《起信論》一心開二門的方式顯然已有「心體」與「性體」的實體心性觀在先，然後硬將此觀投射到《起信論》，硬要講成真常心開出二門。我建議牟氏的「一心開二門」必須擴充為「一心開多門」。但是，忠實於牟氏理路的牟門弟子對我的建議只有純負面的反應。

的『基體』，卻可以在我們的心性向上轉移的人生正面現象察覺出來。就此潛能的發揮或開展姑且方便善巧地暫稱具有功能性意義的『本覺』、『佛性』等等，有何不可呢？怎會誤導我們解讀之為有如外道所說的『我』，而違背佛教的『無我』理念呢？」我如此澄清「如來藏」、「佛心佛性」等辭在《起信論》只具功能性意義，而不可能當做實體性用語，雖可以解消如來藏思想與佛教的「無我」義之間的義理衝突，卻與牟氏解讀《起信論》一心開二門的方式不同。牟氏顯然已有「心體」與「性體」的實體心性觀在先，然後硬將此觀投射到《起信論》，硬要講成真常心開出二門，這就涉及詮釋學的層次問題。我就是因為一直被此類環繞着儒道佛三家的文本詮釋孰是孰非的難題困擾，經歷多年苦思之後，這才從中打出自己的一條「創造的詮釋學暨創造性思維」理路，同時設法藉以分別開展「佛教詮釋學」與「儒學詮釋學」理路的。

第四，即使我們退一步擺開「一心」的空性或「無我」勝義，承認它是超越性、實體性意義的「真常心」，這仍不等於說此「真常心」必定是牟氏所理解的道德主體性「心體」（亦即「仁體或良知」），蓋《起信論》採取的是大乘佛教超道德進路，牟氏所體認的是儒家特有的純道德進路。從大乘佛教的觀點去看，牟氏不但對於《起信論》的「一心」硬加一種「創造性誤讀」，更且判定此「一心」即是儒佛共有的無限智心，皆屬「無執」，不過儒心的「無執」勝過佛心的「無執」。此類判教毫無道理，蓋道德畢竟是世俗人間之事，屬於「有執」，只有超世俗的無漏善清淨心才算徹底超越世俗道德的「無執」。此一問題有待繼承牟氏理路的新一代

學者重新探討，通過公平開誠的儒佛對話，或有消解無謂爭議的一天。

第五，就算再退一步承認，「一心」即是儒家道德主體性本位的真常「良知」，這仍不等於說良知有其存有論的超越性根據。據牟氏在《生命的學問》所說，熊十力曾當面訓斥馮友蘭跳不過經驗事實層面，理解「良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定」，而不是馮氏所云是一個假定而已。我也曾被此一「良知呈現」問題困擾多年，經過苦思之後曾在《鵝湖月刊》發表〈儒家心性論的現代化課題〉上下兩篇長論，專為孟子性善論嘗試了十大論辯，旨在哲理上解決「良知呈現」問題。同時，我建議牟氏的「一心開二門」必須擴充為「一心開多門」，依多元開放的探索精神，在「心性本然門」與「心性應然門」之下有「心性實然門」的科學心性論對於儒家心性論的挑戰，以及「心性沉沒門」的根本惡或根本無明等等良知未能呈現的人生黑暗面對於儒家道德的理想主義所構成的衝擊。但是，忠實於牟氏理路的牟門弟子對我的建議只有純負面的反應，其中一位年輕弟子更撰長文，評我「於孟子學之第一義，即以道德理性為人性之義，疏於認識」。我當時並未答辯，這些年來不時再三思索有關「良知既有超越性根據又有現實人間的呈現」問題，我今天認為我所設立的十大論辯之中，只有最後的「宗教超越性的論辯」是儒家良知論的終極根據，任何純哲理性的論辯有其限制，說服不了科學家與奉守佛、耶等等非儒家傳統的人。因此，我今天願意撤消我在上述拙文所說的：「專就心性論的哲理言，孟子的性善論毋需預設宗教超越的天命觀念。沒有這種宗教的預

設，性善論更能顯出強有力的哲理普遍性。」我只願意重述同文另一句：「孟子認為人的本心本性彰顯著超越的天命，意旨與中庸開頭的一句『天命之謂性』完全相同。」⑤

也就是說，孟子性善論所云良知的超越性根據是在宗教體驗上的天命，孟子一系的心學理據亦然，是在實存的悟覺 (existential awakening)，將此實存的純主體性的悟覺存有論化，只有在心學本身可以自我證成 (self-justification)、自我實現或呈現 (self-realization or self-manifestation)，但要擴展而為具有絕對普遍性的存有論，在哲學上困難重重，實非一言兩語可以說盡。熊、牟二位所代表的當代新儒家接受西方傳統的哲學宗教兩概觀之餘，應用到儒家思想，盡除宗教痕迹 (因只具主體性信仰信念而有理性的普遍化困難之故)，強化其形上學與心性論的哲學意味，結果變成割斷原有宗教超越性源頭的思辨系統，而此思辨系統的終極根據卻仍來自冥冥自證的主體性悟覺，有如禪悟一般，而非其他。未來儒學如何重新澄清「哲學」與「宗教」的分別義涵及相關性呢？

我們如進一步考察牟氏回應西學的方式，也可以發現到至少幾個學理上的難點。

第一，即使我們建立「人倫道德必須有其成立根據」的共識，這並不等於說，道德的成立根據能以牟氏所倡儒家「無執的存有論」或「圓善論」給予哲理的說明。這就涉及西方科學對於哲學與宗教的挑戰問題。達爾文根據他數十年的動物與人類的行為模式觀察，在《人類的進化》(The Descent of Man) 主張，人類的道德感情源於社會本能。其他動物的愛與社群意識

逐漸進化，終於形成人類的同情、慈愛 (如孟子所云「惻隱之心」) 等等道德情緒，這就是道德的成立根據。究竟進化論等根據事實觀察與實驗的科學說明，還是康德或牟氏所倡道德的形上學 (康德自稱的道德形上學被牟氏貶為道德的神學，對於康德稍久公平) 所給予的哲學解釋，更能彰顯了人類道德心的真實性？此乃未來儒學所不得不重新探討的一大難題。

專就西學而言，科學 (或擴大而成的現代科技) 並不是從張之洞到當代新儒家的中體西用論者所認為的那樣，只構成西學之「用」。從近世開始的科學探索及其成果對於傳統西方哲學與宗教的挑戰衝擊，直至今日有增無減，可見科學在西學之「體」中所佔有的優越地位。君不見近世以來天文學、物理學以及進化論的生物學迫使耶教神學逐步後退，終於承認哥白尼、伽利略等人所主張的地動說或太陽中心說非屬「異端」？君不見進化論與近年來史蒂芬·霍金 (Stephen Hawking) 等人所提出的科學宇宙觀 (如「大爆破」理論) 逼迫較有開放探索精神的神學家逐漸放棄上帝的宇宙創造為超越性的「事實」，甚至願意接受多半的聖經故事為一種宗教神話？面對近現代科學宇宙觀的挑戰，整個西方形上學豈非自我解消，哲學家不再敢於嘗試亞理斯多德般的宇宙論玄思？君不見進化論與心理分析理論打開了現代西方的人性新視野，想盡辦法在自由意志論與決定論之間進行更為嚴格的學問探索？總之，我們在西方所看到的是，科學逐漸改變哲學與宗教探索宇宙奧秘、道德、人性、行為模式等等的傳統辦法，而從科學探索的求真精神與成果中得到有助於開創哲學與宗教新理路的思維資糧。當

究竟進化論等根據事實觀察與實驗的科學說明，還是康德或牟氏所倡道德的形上學所給予的哲學解釋，更能彰顯了人類道德心的真實性？此乃未來儒學所不得不重新探討的一大難題。

中國學者常埋怨嘆惜西方人士不了解中國文化之「體」，但是我們也該捫心自問，與鄰邦日本相比，我們出版了多少有關西學的書，我們自五四到現在有否真正了解過西方文化之「體」，虛心接受過西學的挑戰？

然，哲學與宗教一方面接受科學的挑戰，另一方面也能夠提醒（而非反擊）科學家們，科學研究雖講求如實客觀，但科學真理並非絕對真理，即有本身的種種限制，偏激的科學化約論（scientific reductionism）或科學萬能主義（scientism）必須避免。無論如何，只要科學不踰越本身的研究範圍，科學研究所得到的種種新發現、新觀念（如遺傳基因的發現）將對哲學與宗教繼續構成極大衝擊無疑。譬如我們如果通過科學探索發現到，同性戀確實與遺傳基因有關、實有先天遺傳的影響，我們就得改變我們對於同性戀的傳統負面看法（早期心理分析專家就把同性戀視作是性的倒錯），從而產生一種新的道德同情。這並不是援用牟氏所謂良知或無限智心的「自我坎陷」而開展科學知識世界這種簡易的新儒家玄思所能解決的。如說當代新儒家由於時代與學識的限制，未能適切處理科學的挑戰問題，那麼未來儒學就必須徹底打破中體西用論的過時觀念，重新理解由科學帶頭的西學之「體」究竟是甚麼。我們中國學者常埋怨嘆惜西方人士不了解中國文化之「體」，但是我們也該捫心自問，與鄰邦日本相比，我們出版了多少有關西學的書，我們自五四到現在有否真正了解過西方文化之「體」，虛心接受過西學的挑戰？

第二，牟氏抬高康德的地位，認為他是西方哲學史上最偉大的哲學家，卻又依自己的判教法，貶低康德哲學的地位，將之變成建立至高無上的儒家道德的形上學或圓善論的思維跳板或哲學附庸，這對康德哲學是否很不公平？哲學造就的高峰要比第一或第二根本是不可能的事，我們只能就特定的問題脈絡暫且判斷，就這一點說康德較為高明，就那一點說海德

格較為殊勝，就另一點說維根斯坦更有創見等等而已。即使我們退一步接受牟氏的看法，「承認」康德是西方最偉大的哲學家，這仍不等於說，牟氏是真正有意了解康德依序撰著三大批判書的本來用意與根本理趣，並真正進入康德的哲學思維心境，以獲得康德「生我者父母，知我者牟夫子也」的稱許，然後才去判教，評定儒家與康德的高低的。很顯然，牟氏已先帶有儒家的優越情結，然後在研讀康德三大批判書時，有意無意將自己的一套新儒家觀念「走私進去」康德系統之中的。康德三大批判書的撰著次序正顯示了，西學之「體」就在首先尊重數學與科學探索的求真精神與成果，如此論盡經驗知識的成立及其學理根據之後，才進一步探討科學所無法涉及的人倫道德、宗教信仰乃至審美意識等等價值問題的。有意承繼牟氏衣鉢的年輕一代學者，應該學習牟氏長年默默耕耘，腳踏實地的堅忍苦功，視為難得的風範（正面影響），卻必須不再重踏其動輒判教的覆轍（負面影響）。以康德研究為例，好好將康德放在整個德國甚至西方思想文化史的脈絡去了解其中底細（「體」），而通過平等且有善意的對談交流之後，再進行免於獨斷的高低評較並不為遲。我們無論如何自吹自擂、自圓其說，西方的體用一直影響着今日海峽兩岸的我們，我們卻無力影響西方。為甚麼？難道只是由於西方人不了解我們的緣故嗎？日本近現代化過程當中回應西學的謙虛態度與敬業精神，我們怎麼沒有呢？

第三，西學之「體」中，除了科學對於牟氏「良知坎陷」說的挑戰衝擊之外，還有一項有關民主、自由、人權等等涉及政治社會思想以及巨模倫理問題的西方主要理論學說，對於牟氏道德的理想主義所開展出來的「新外

王]說所構成的更重要的挑戰衝擊。多年來我一直主張，當代新儒家在內聖之學(微模倫理)較為成功，可望在道德教育、人格發展、修身養性方面會繼續展現影響力，不過內聖之學與政治社會問題的解決(即所謂「外王」)沒有必然的關聯。處理民主、自由、人權問題，我們只能講求最低限度的倫理道德，這與講求最高圓善的內聖之學有本質上的層次殊異，不能混為一談。如用學打棒球的比喻說明，牟氏為新的外王學只教我們如何打全壘打(home run)，卻眼高手低地不教我們打跑到第一壘(first base)。西方政治社會理論所以能夠影響我們，其「體」就在多元開放的共識上面，承認准許社會成員之間存在不同的政治意見、倫理道德看法，進而在多元開放的政治社會脈絡裏謀求民主、自由、維護人權等等。從盧梭的社會契約論到當代羅爾斯(John Rawls)的「公正」理論，都充分反映出此一西方政治社會運作與動向之「體」，而自由主義、效益主義(又稱功利主義)、直覺主義、馬克思主義、存在主義、耶教博愛主義(Christian Agapism)等等有關政治社會、人倫道德的種種主義，也必須在百家齊鳴、公平競爭的多元開放氣氛之中提出己論，才有可能贏得更多人的支持。與此相比，新儒家道德的理想主義必須要求社會成員預先具有由「內聖開出新外王」的共識，卻無法預先接受多元開放的思想競賽，因為一旦接受後者，內聖之學與新外王就失去必然的關聯性。

為了旁助新儒家的內聖外王論，我曾一度想借用康德對於「規導原理」(the regulative principle)與「構成原理」(the constitutive principle)的分辨，以儒家的「仁義」充當政治社會巨模倫理的規導原理，而不直接將之充當構成

原理，但連這個妥協性的看法我今天也只有放棄了。整個世界朝向多元開放化、民主自由化的大路行進，我們已經無法阻止此一大趨勢了。

四

總結以上宏觀的哲學考察，我認為如要批判地超越熊、牟二位所代表的當代新儒家思想，並開拓一條具有學術嚴密性與前瞻性的新世紀儒學探索理路，則必須重新面對大乘佛學與西學的挑戰衝擊，徹底深透兩者之「體」，以便考量如何善用外來資源，以與原有的內在資源融合，完全捨離中體西用的陳腐論調。同時，也得通過比較儒學、比較哲學、比較宗教、文化人類學等等的探討，擴充我國儒學的視野，從東西儒學的嶄新角度重新考察我國儒學的長短功過。

註釋

- ①② 牟宗三：《圓善論》(台北：學生書局，1985)，頁xii-xiii；327-28。
- ③ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：商務印書館，1971)，頁190-91。
- ④ 牟宗三：《中國哲學十九講》(台北：學生書局，1983)，頁290-91。
- ⑤ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》(台北：東大圖書公司，1986)，頁224。

傅偉勳 1933年生於台灣。台灣大學哲學系畢業，伊利諾大學哲學博士。先後在台灣大學、伊利諾大學、俄亥俄大學任教，1971年起轉任賓州州立天普大學宗教學研究所教授。傅先生一生的著述及主編叢書極為豐富，著有《西洋哲學史》、《從西方哲學到禪佛教》、《道元》、《生命的尊嚴與死亡的尊嚴》等書。

新儒家道德的理想主義必須要求社會成員預先具有由「內聖開出新外王」的共識，卻無法預先接受多元開放的思想競賽，因為一旦接受後者，內聖之學與新外王就失去必然的關聯性。