

兼容与多元：牟宗三“时代判教”视域下 三教关系的现代重建*

马士彪

内容摘要：牟宗三通过彻底反省传统三教关系的功过得失，追索传统三教关系的内在难题，并将这一难题归结为“护教心态”的作用。为超克传统三教关系的内在难题，牟宗三展开了新的“时代判教”，以谋求儒、释、道三教关系的现代重建。牟宗三的“时代判教”意在呈现儒、释、道三教义理横向涵摄、纵向贯通的“通达”境域，这一通达境域包含两个层面：一个层面是从横向将三教视为无限心的三种特定表现形态，从而打通三教义理的睽隔；另一个层面是从纵向将三教义理视为不断向“正盈圆教”趋进的过程，并将儒教义理视为兼备佛道义理的“大中至正之圆教”。从义理形态上看，牟宗三的“时代判教”是兼容型的判教，但其对三教关系的重建，又蕴涵着多元论的洞见，并且若消融其儒家本位立场，“时代判教”必然会走向一种“共相式的多元论”。

关键词：牟宗三 时代判教 三教关系 兼容论 多元论

在现代新儒家对儒释道三教关系的现代诠释中，牟宗三在“判教诠释学”视域下对儒释道三教义理性格的重新厘定，以及在此基础上对三教关系的哲学重构，最具典范性。牟宗三因不满传统出于“护教心态”对三教异同的处理，而走向客观的“时代判教”。他对三教关系的哲学重构有何得失？归本儒家的身份认同是否妨碍了其“时代判教”所标榜的客观性？新的三教关系模型是否减损了佛教与道家义理的意义与价值？本文在上述问题意识下，从纵横两个维度省察牟宗三对儒释道三教关系的哲学重建与“圆教”判释，并对其三教关系模型之得失加以剖析。

一、相观而善：牟宗三对传统三教关系困境的超克

20世纪60年代，现代新儒家开始在宗教性与宗教感等意义上将儒家界定为具有高度宗教意识、宗教精神与宗教境界的人文教。按照宗教为对一神和多神之信仰这一定义来

* 基金项目：本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“牟宗三对儒释道三教关系的哲学重构研究”（编号：24YJC720012）的阶段性成果。

框定儒、释、道三教,显然会陷入困境,因“东方之伟大宗教传统竟无以神之问题为中心者”^①。因此,儒、释、道三教是否为宗教这一问题,并不是非此即彼的选择问题,而是关涉如何定义宗教的问题。本着上述识见,黄俊杰以“刚性的定义”和“柔性的定义”来界定宗教,所谓“刚性的定义”指的是制度化的宗教,而“柔性的定义”则将宗教视为“对于超越性的本体的一种敬畏情操”^②。按照这一定义,儒教虽未形成制度化的宗教形态,但由于其始终对天道抱有超越性的祈向,因而呈现出迥异于基督教传统的宗教性与宗教感。

在中国传统语境中,“宗”与“教”长期分用,并未形成现代意义的“宗教”概念。今日所用“宗教”一词,实转译自日文,其内涵对应的是西方传统中的宗教形态。所以牟宗三说:“中国以前有儒释道三教,而且在此传统中,宗与教是两词:依宗起教,以教定宗。故常只说三教,不说三个宗教,而此三教实无一为西方传统中所意谓之‘宗教’。”^③有鉴于此,牟宗三认为,“宗教”可从“事”与“理”两个层面加以界定,前者指的是宗教的外在形式,而后者则指涉其内在义理内容:

自事方面看,儒教不是普通所谓宗教,因它不具备普通宗教的仪式。它将宗教的仪式转化为日常生活轨道中之礼乐;但自理方面看,它有高度的宗教性。^④

从外在形式的角度看,儒教显然不符合制度化宗教的组织标准,这是由于儒教自始即重视主体性,其关注的中心与重心在于如何通过践形尽性而知天,因此并未以制度化的组织形式面貌呈现,而其对日常生活的规范作用,也体现为伦常礼文的教化形式。尤有进者,在儒教中,超越的天道与日常生活间并未隔离,而是处于一种相即不离的亲性和关系中:前者作为道德实体,是带有普遍性和定然性的“神性之实”与“价值之源”,彰显出儒教的“终极关心”,由之而有人格世界的树立;后者则表现出儒教的“现实关心”,由之而有礼乐人文世界的树立。并且,“现实关心”与“终极关心”之间的亲性和使儒教表现出融宗教于人文的高级宗教之特点。

有鉴于中国主体性关切下的三教与客观性关切下的基督教之差异,牟宗三重新定义了“教”的概念:

凡圣人之所以为教,一般言之,凡能启发人之理性,使人运用其理性从事于道德的实践,或解脱的实践,或纯净化或圣洁化其生命的实践,以达至最高的理想之境者为教。^⑤

按照牟宗三的界定,“宗”指的是“宗趣”,“教”则是实现此“宗趣”的途径,以及由此形成的理论系统,这一理论系统即所谓“教下名理”。在牟宗三那里,“教下名理”与“哲学名理”相对,后者是属于“名言境”的哲学理论,而前者则是“有定向之名理,定向即宗也”^⑥。由于“宗”的旨归各

① 刘述先:《生命情调的抉择》,吉林出版集团有限责任公司,2010年,第43页。

② 黄俊杰:《东亚儒学史的新视野》,台北:台大出版中心,2015年,第69页。

③ 牟宗三:《人文主义与宗教》,《生命的学问》,广西师范大学出版社,2005年,第65页。

④ 牟宗三:《中国哲学的特质》,《牟宗三先生全集》(以下简称《全集》)第28册,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第107页。

⑤ 牟宗三:《圆善论》,《全集》第22册,第260页。

⑥ 牟宗三:《才性与玄理》,《全集》第2册,第324页。

异,相应的“教”之实践亦呈现出多样性的特点:“宗定在证如证空,则其教之名理即环绕证如证空而施設;宗定在自然无为,则其教之名理即环绕自然无为而施設,宗定在尽性知天,则其教之名理即环绕尽性知天而施設”^①。此类有定向之“教”虽然与“玄学名理”同属“名言境”,但其“名言境”受特定的“教向”所限,因而无法具备“玄学名理”所表现出的那种超越性与普遍性。

在牟宗三对“教”的定义中,“理性”特指其实践层面的运用,以区别于理论运用。这一区分虽源自康德,但“实践”的意义已被转换:即“将康德自由意志自主自决意义上的‘实践’改造为道德或宗教活动中具体的成德的或解脱的‘实践’”^②。从实践的类型看,“教”的实践大体可分为道德的与超道德的两种形态,而二者又可统摄于“纯净化或圣洁化其生命的实践”。其中,道德的实践主要指儒家的内圣成德之实践,这一类型的实践体现为通过“逆觉”的工夫把握超越的主体性,并且在这一主体性的主导下,内在地养成圣贤人格,外在地成就外王事业。解脱的实践则主要包括道家与佛教两者,道家通过“致虚守静”“心斋”“坐忘”等工夫消解生命中的种种有为造作,彰显冲虚的境界心灵,并且在这一境界心灵中实现精神自由与心灵无待的解脱追求;佛教则是透过止观工夫,断除无明烦恼的缠缚,臻至常、乐、我、净的涅槃境界。

“教”的定义中的“最高理想之境”意味着:“教”的实践皆以臻至最高的理想境界为归趣。“教”路的不同只是实践方式的不同,通过实践以“成德”则是不同教路的共同诉求,这里的“德”取广义的“得”义,即通过实践而有所“得”,并且在这一“成德”的实践中改变个体的气质生命。除了上述通过“成德”以变化气质的面向外,“最高的理想之境”还包括改善人的现实存在的一面,亦即“福”的一面。易言之,“教”的定义中的“理想之境”可以分别从“德”与“福”两个方面进行审视,而两面的必然结合就是“圆教”。

按照牟宗三的定义,三教都不属于“他力教”,而是自力自信,根据自身的主体性,在工夫实践中不断转化其感性生命,以期臻至最高的心灵状态的“自力教”,此亦为三教“终极关心”的“终极性”之所在。“教”的实践属于个体生命提升与人格拓展的领域,而无论何种形态的实践皆不能脱离主体凭空进行,对儒、释、道三教而言,这一主体即“心性主体”。这种系属于主体的精神实践属于“内容真理”的领域。所谓“内容真理”与客观化、量化的“外延真理”相对,指的是“属于主体而常保持其质的强度的真理”。^③虽然三教的“内容真理”存在表现形态上的差异,但既然三者同属于旨在通过心性修养之方式,在个体有限的生命中朗现无限而圆满之意义的实践形态,那么三教在方法表示、实践内容、实践形式、工夫进程、境界呈现等方面的显然存在着相通之处。所以牟宗三说:“儒释道讲到心性之学,自有其共通处。盖同以主体性为主,故其表现之方式、思路,以及发展之形态自不能免乎有相似也。”^④但传统对三教关系的处理却无法将这一面向展示出来:

① 牟宗三:《才性与玄理》,第324页。

② 白欲晓:《“哲学名理”与“教下名理”——对牟宗三道家义理定位的论衡》,《中国哲学史》2014年第1期。

③ 牟宗三:《时代与感受续编》,《全集》第24册,第157页。

④ 牟宗三:《从陆象山到刘蕺山》,《全集》第8册,第142页。

历来辨三教同异,始终辨不清。儒、释、道三教当然有其差异,……当然有不同。可是不同之处何在?却没有人能说明白。^①

儒教是道德进路,由道德意识呈现无限心,亦即良知明觉心,这一超越主体性在“理论上预设着一种超越的分解,实践上则诉之于‘逆觉体证’”^②。并且上述理论预设和实践进路是三教的共由之路,不足以决定三教间的义理差异。所谓“超越的分解”主要表现为形上与形下、本体与工夫的格局,并且通过心性实践实现本体与工夫、形上与形下间的辩证综合,从而达到即本体即工夫的圆融化境,亦即臻至本体的自然表现。牟宗三主张,在上述圆融化境中必然含有种种“高妙新奇”的奇诡说法。王阳明“无心俱是实,有心俱是幻”^③的说法即属此类。所谓“无心俱是实”中的“无心”并非在“实有层”上否定良知的存在,而是在境界心灵的“作用层”上阐明良知明觉活动的自然呈现。因此,这里的“无心”意在排除境界呈现上的私意造作。但是儒家往往误认为这种“无”的“诡辞”是袭取禅学而来,牟宗三认为这是一种出于忌讳心理的“无谓联想”,这一“联想”在儒学内部造成了一种不必要的禁忌,而这一禁忌又拘限了儒家形上智慧的表达。

牟宗三认为,“无”的破执工夫作为一种境界并不专属于佛老,亦为儒家成德实践所必须,“但从前思想家,尤其是理学家往往闹不明白,一看到‘无’便认为是佛、老,便不是圣人之道,便是异端,成了大禁忌”^④。解除禁忌的关键在于分开“作用层”与“实有层”。牟宗三指出,“作用层上的话,人人可以说的,不是谁来自谁,用佛教的词语说,这属于共法”^⑤。所谓“作用层”即境界心灵的活动,属于工夫实践的层面,而“实有层”则是对存在的肯定,如儒家的“仁”“诚”等道德实体即属于“实有层”。牟宗三主张,只有落实到“实有层”上才能区分出三教“义理骨干”的差别,而宋明儒者从“实有层”的角度裁定儒、佛的本质差异的思路亦值得肯定。然而在对待佛、道的具体态度上,宋明儒者却因“护教之情切”,往往将佛、道二教斥为异端,这一定性在牟宗三看来未免失之偏颇。

牟宗三通过检讨传统三教关系的功过得失,找出三教关系中的内在难题,并将其归结为“护教”心态的作用。而根据“教”的定义,三教所指向的“理想之境”属于同一层次,因而并“无高低可言,只能并列地比较其同异”^⑥,所谓“并列”意味着判教者从特定的学派角色中超脱出来,以平视的角度省察三教义理异同,进而展开“此时代所应有之消融与判教”^⑦。

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》,《全集》第29册,第422页。

② 谢大宁:《儒家圆教底再诠释:从“道德的形上学”到“沟通伦理学底存有论转化”》,台北:学生书局,1996年,第58页。

③ 《王阳明全集》,上海古籍出版社,2011年,第141页。

④ 牟宗三:《牟宗三先生晚期文集》,《全集》第27册,第380页。

⑤ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第150页。

⑥ 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第422页。

⑦ 牟宗三:《现象与物自身·序》,《全集》第21册。

二、横向模型:无限心之三态

三教表现出的义理都属于内容真理的领域,而内容真理又是不能脱离主体的主体性真理。儒、释、道三教在超越的分解进路下,通过或超越或内在的反身性觉悟所确立的超越主体性,“不管是佛家的般若智心,抑或是道家的道心,抑或是儒家的知体明觉,它们皆是无限心”^①。换言之,般若智心、道心以及良知明觉心都是无限心的不同样态。作为内容真理的无限心,必须透过实践主体的心性修养工夫才能透显出来,而无限心在不同的实践进路中又呈现为不同的形态。易言之,无限心在儒、释、道三教中是以不同的限制相呈现,牟宗三指出:“道不能不通过圣证来表现,但通过一定的形态之圣证而表现之,同时即限定之。”^②

关于无限心在限制中表现的必然性,牟宗三是从两个方面加以说明的:一方面,圣人必须在一定的形态下表现无限心;另一面,众生亦必须在一定的形态下证入无限心。具言之,作为内容真理的无限心必须诉诸特定的工夫实践才能朗现,落实到实践主体上,且其工夫实践必须在内外条件的限制中进行。从内在方面说,圣人必须在感性的制约中表现无限心,并且这种感性的制约具有形上的必然性;从外在方面说,圣人又必须在各种外部环境条件下进行工夫实践。上述内外两方面的限制,构成了圣人表现其精神生命的“通孔”。

“圣证”通过“通孔”来表现是基于“人的双重性”,亦即根据“人虽有限而可无限”^③这一理论预设而来的结论。所谓“人虽有限而可无限”是说实践主体一方面是感性的现实生命,但他亦可透过工夫实践纯净化其感性生命而呈现出理想的生命。无限心是上述理想生命的超越根据,圣人必须通过一定的形式表现无限心,而众人亦必须通过一定的形态进行实践,这是囿于感性限制的实践主体之必然选择,此为感性限制的消极意义。也正是基于这一消极意义,牟宗三把圣人必须在一定的形态下体现“道”视为“圣人的悲剧”,其“悲剧性”体现在:圣人在呈现无限心的同时,又封限住了它。但从积极的意义上说,实践主体的感性生命又提供了无限心表现自身的凭借,否则无限心即成为悬空的死体。

牟宗三事实上提到了两种意义上的无限心:一种是就无限心自身而言的无限心,另一种则是通过特定“教相”表现出来的无限心。对此,我们可以将前者称为无限定意义的无限心,后者称为有限定意义的无限心。无限定的无限心必须通过特定之“教”的限定相来表现自身。在牟宗三看来,若未能认识到这一点,而仅仅囿于某一“教”之限定相,就会陷入庄子所谓“隐于小成”的境地,进而引发自是而非他的“真伪之争”。这种停滞于特定表现形态而自我封闭、相互排斥的做法,正是传统形成“护教心态”的根源,也是传统三教异

① 牟宗三:《现象与物自身》,第465页。

② 牟宗三:《才性与玄理》,第326页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,第23页。

同之辨长期无法得到彻底厘清的原因所在。对此,牟宗三总结道:“世人将无限心与教之限定同一化,遂起竞争而互相排拒。是无异于既彰显了无限心而又使之成为有限也。”^①

如上所述,无限心在特定教相中的表现,本身即意味着一种限定。牟宗三认为,这是一种“必然的诡谲”,因而必须通过某种“辩证的历程”来破除这一限定。所谓“辩证的历程”指的是,将“无限心”在特定“教相”中的表现理解为因“教”的不同义理“定向”所导致的“限定相”,从而将无限心的“自体相”与其在具体“教相”中的表现区分开来。由于无限心自身并不能决定教的不同定向,所以它也无法决定围绕此定向所形成的义理形态。通过这一“辩证的历程”,我们不难发现:在特定的教相中表现的有限定相的无限心,实际上只是无限定相的无限心的特定面向。这样一来,无限定相的无限心实为统摄一切有限定相的无限心的超越性概念;而有限定相的无限心与无限定相的无限心之间,并不构成实质的对立。

具言之,在特定教相中表现的无限心当然无法完全彰显无限心自体的全幅意义,因此从量上看,有限定相的无限心和无限定相的无限心存在着差异。但是这个差异并不是说两者在内在的本质上有差异,而是针对其外在的处境而言。在特定的教相中呈现的无限心,因为其所关涉的教之定向所限制,所以并非无限心的全幅朗现,而只是无限心自体的一个“机相”。但是正是由于两者在量上的差别,所以这其中即预定了一个无限定相而蕴涵所有限定相的无限心自体。有限定相的无限心是当机的呈现,而为其所关涉之教相所封限,但因两者毕竟在本质上没有差异,所以亦可从教之定向所造成的限制中超离出来,而回归无限定相的无限心自体。这样一来,良知明觉心、如来藏自性清净心以及冲虚玄德心三者皆是无限心的特定面向,本不必起争执。并且三者之间并不能形成障碍,这是因为所谓的无限心之限定相并不是对良知明觉心、自性清净心以及冲虚玄德心自身性格的描述,而只是对特定教相的摹写:

同一无限心而有不同的说法,这不同的说法不能形成不相容;它们只是同一无限心底不同意义。无限心本有无量丰富的意义,每一意义皆与其它意义相镕融,相渗透,而不能形成其他意义底障碍。否则这一意义便不是无限心底意义。^②

通过这一“辩证的历程”,一个作为三教共通义理基型的无限心自体相得以彰显,这一无限心自体相本身无任何限定相,而是一无量的意义汇聚。良知明觉心、自性清净心、冲虚玄德心等正是无限心在不同教相中所呈现出来的具体意义面向:道德的意义、清净的意义、自然无为的意义。这些意义虽各有侧重,却彼此渗透、互不妨碍;否则,无限心便受到限定,成为有限心。基于上述“辩证的历程”,牟宗三消解了传统因“护教情切”而形成的单元简易心态,以及由此衍生的思想禁忌与义理争执,从而对三教关系进行了重新调整。在新的框架中,三教义理被视为无限心的三种表现形态,或者说是其不同意义向度。由此,

① 牟宗三:《现象与物自身》,第466页。

② 牟宗三:《现象与物自身》,第465页。

无限心得以从特定“教相”中解脱出来,臻至“一义即通全蕴,而不排拒其他,全蕴即是一义,而无剩欠”^①的圆融理境。

尤有进者,不仅无限心在三教中所表现的不同意义之间相互融通,其明觉所观照的天地万物之存在状态,也彼此贯通、互不相碍。具言之,如前所述,内容真理表现为一种基于无限心的主体性真理,而这一主体性真理正是通过境界形态的形上学得以展开和呈现自身。无限心本身即是一种境界心灵,无论是道德的意义、清净的意义,还是自然无为的意义,都在境界心灵中如实呈现,彼此共存而不相妨碍。所谓“境界”指的是“实践所达至的主观心境”^②,并且通过这一境界心灵会引发某种“观看”或“知见”,在上述“观看”中又蕴涵着三教对一切存在之价值的说明,从而构成同一境界形上学的三种不同形态。

佛教式的存有论依据染净对翻的方式开显无限心,亦即如来藏自性清净心。此一超越的真心在流转与还灭的过程中,保住一切法的存在,此为《起信论》式的存有论。华严“圆教”在前者的基础上立足于佛法身,成立“色心不二”的圆满境界。道家则通过“无”的否定性工夫,从正面呈现出一个冲虚玄德的境界心灵,继而通过虚静心的玄览观照天地万物复归其自身的本真状态。牟宗三主要以阳明的良知明觉心阐述儒家的无限心,实践主体通过逆反的觉悟确立良知明觉心,并在良知明觉心的感应中使天地万物成为实事、实物,而不至沦为价值的虚无。

牟宗三认为,良知明觉感应中的“实事实物”,虚静玄览中的自尔独化,以及般若智心寂照下的缘起实相,并非非此即彼的排斥关系,三者只因属于不同的超越主体而呈现出不同的意义:同一缘起的事物,在般若智心的寂照下即为缘起幻化的实相,而在良知明觉心的感应中即为实事、实物,在道心的玄览中则成为自尔独化的自在物。无论缘起实相、实事实物,还是自尔独化,三者本质上皆为“物之在其自己”的存在状态,其区别仅在于所呈现的意义有所不同。

三、由离而盈:纵向的时代判教

牟宗三将三教描述成无限心的三种表现型态,分别彰显出无限心的道德意义、清净意义以及自然无为意义。并且三种意义间互不为碍、互相涵容,从而在横向维度上打通了三教义理之睽隔。这一诠释模式为三教义理相摩相荡、相观而善打开了空间。但牟宗三并未停留在横向的不相妨碍上,而是进一步立足于横向的互涵互摄,谋求三教义理的纵向贯通与接引,此即纵向的“时代判教”。

从方法学的角度看,牟宗三的“时代判教”乃是“异而知其通,睽而知其类,立一共同之

① 牟宗三:《现象与物自身》,第466页。

② 牟宗三:《中国哲学十九讲》,第128页。

模型, 而见其不相为碍”^①。所谓“异而知其通”“睽而知其类”不外其“时代判教”所遵循的并列地辨析同异之方法。而“共同模型”的说法表明, 牟宗三省察三教义理异同的“时代判教”, 是将传统三教与基督教等放在一个共同的模型中, 继而据此模型对它们的义理形态重新进行厘清与定位。这一“共同”的“模型”就是“由离而盈, 由盈而通”^②的大框架。

在牟宗三的“时代判教”中, “通”并非具体的“教相”, 而是超越于各中教相之上的更高概念层次。它意味着在消解各教义理睽隔后, 实现彼此互融互摄、接引贯通的理想境域, 亦即所谓“各圆盈教者之通达”^③。结合上节所论, 牟宗三这里所说的“通达”可分别从纵与横两个维度来看: 从横向的维度看, “通达”指的是互融互摄、互不为碍; 从纵向的维度看, “通达”指的是互相贯通、互相接引。尤有进者, 这里的“通”最能体现“时代判教”对不同义理加以“综合消化”的特点。易言之, “通”并非处于各种有定向之“教”的“建立层”, 而是处于消融不同教相义理睽隔的“消化层”, 并且“通”对“教”的消化并不意味着将这些系统用某种方法统一起来, 另外建立一个或平行或更高的系统。

“时代判教”中的“通教”并非任何有特定教相的系统, 而只是一个纵横相通的通达理境, 此即牟宗三“教”的定义中所谓“理想之境”的一个面向, 亦即“圆教”所蕴涵的“圆通无碍”面向。从纵横贯通的角度审视牟宗三的“圆教”义理, 不难看出, 其所谓“圆教”显然蕴涵着一个不断向“最高的理想之境”趋近的动态过程, 而“时代判教”中的各个不同教相则构成了这一动态过程中“互相关联底关节”^④。

首先是“离教”与“盈教”的区分。“离”“盈”的判分, 关键在于是否承认人的双重性。三教均主张, 实践主体能够通过特定形态的工夫践履, 转化气质生命中的非理性成分, 从而在有限性的个体生命中开显无限的意义。循此“有限与无限并不分离隔绝”^⑤的理路, 牟宗三将具备此形态的教相判为“盈教”; 反之, 凡不承认此双重性, 而将个体存在规定为绝对有限性格的教相, 则被其判为“离教”。此处的“离”取不相涵容, 不相并存之意, 而与之相对的“盈”则是相互涵容, 并存并立之意。牟宗三“时代判教”中的“离教”主要用来说明基督教的义理形态, 他在《圆善论》一书中, 将基督教中的上帝与儒、释、道三教所言的无限心放在同一义理层次加以比较, 认为基督教在人是绝对有限性的存在这一前提下, 将无限心推出主体之外, 并且通过对象化、实体化与人格化三个步骤^⑥将其视为信仰的对象。

尤有进者, 在基督教的形态中, 经过客观化、实体化、拟人化三个环节被置定为祈祷对象的无限心, 是外在于实践主体的超越存在。于是基督教形态下的救赎论是一种他力救赎, 在这一救赎形态下, 个体只是带着原罪这一生存事实, 在满怀激情的重复性祈祷中等

① 牟宗三:《现象与物自身·序》,《全集》第21册,第20页。

② 牟宗三:《现象与物自身》,第471页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,第471页。

④ 牟宗三:《佛性与般若·序》,《全集》第3册,第5页。

⑤ 白欲晓:《牟宗三儒释道三教的哲学证立与圆教判释》,《南京大学学报》2003年第6期。

⑥ 详参牟宗三:《圆善论》第六章第一节,《全集》第22册,第237-248页。

待拯救的有限性存在。牟宗三的“时代判教”意在扭转基督教在天人关系上的睽隔,将外在超越形态中的信仰对象向下拉,向内收,最终落实为内在超越形态中的无限心这一实践主体,从而将他力救赎的形态消融为实践或境界形态下的实践亲证。在牟宗三规划的“时代判教”中,转“离”为“盈”是走向“圆教”形态的关键环节,这是因为“圆教必透至无限心始可能”^①。在早期自传性著作《五十自述》中,牟宗三还从能所关系角度将基督教的形态规定为“证所不证能,泯能而归所”。具言之,基督教“把在自己处呈现的慧根觉情推到上帝身上而为‘所’,此即所谓‘证所不证能,泯能而归所’”。^② 此处所谓的“慧根觉情”即“无限心”,“无限心”本是主体工夫实践之所以可能的无限心能,但是这一主体性却被推出主体之外而置定为个体信仰所投射的客体,这样无限心就从主体之心能转为外在的信仰祈向之所。

其次是“正盈”和“偏盈”的区分。由于三教都能够透至并肯定无限心这一超越的主体性,从而使个体生命由有限通向无限,继而通过无限心与一切存在的“诡谲相即”,实现“德福一致”的“圆善”理境,因而皆属于“圆盈教”。但牟宗三的“时代判教”并未止步于此,他主张儒、释、道三教虽同属于“圆盈教”,但亦有“偏”“正”之别:佛、道是“偏盈圆教”,而儒家则是“正盈圆教”。既然三教都属于“无限心”的不同面向,何以又在不同面向之间区分“偏”“正”呢?原来,牟宗三认为,儒、道两家虽然没有像佛教那样从缘起的角度说明一切存在,但是缘起观念却同样可以为他们所承认。如此,三教的差异仅表现为对“实相”的认定不同。就佛教义理而言,“定相缘起”是执着,运用般若智慧如实地观照事物的缘起性格即为“实相”,此“实相”即“缘起性空”的道理;牟宗三引用《老子》“万物并作”之语来诠释道家的“缘生观”,若“顺‘并作’而牵引下去便是缘生。就这样的缘生而加以执着造作”^③,即是“定相缘起”,而通过冲虚境界心灵的观照穿透“万物并作”,洞见万物的虚静自然之性,即是道家义的“实相”;儒家虽亦能承认事物的“缘起”性格,却并不停滞于“空性”层面,而是进一步通过道德无限心的感应作用,赋予一切存在以道德价值,使其成为价值性的存在、真实性的存在。此即“不诚无物”,所谓“无物”并非否定物的存在,而是说没有道德价值的润泽,物即落入价值性的虚无。相较之下,佛、道二教只是消极的境界观照,儒家却因其正面积极的价值创生,“遂显其殊特”^④而为“正盈圆教”。

在《才性与玄理》中,牟宗三提出了一个“主客观性之真实统一”^⑤的“统一模型”来说明儒家相较于佛、道二教的“殊特”性。此处所谓“主客观之真实统一”指的是儒家道德无限心“既虚又实”的特质,“虚”是对道德无限心虚灵不昧的存在状态之描摹,“实”指的是儒家又能将这一无限心“通出去而建立道之客观实体性”^⑥。易言之,儒家的道德无限心既

① 牟宗三:《圆善论》,第208页。

② 牟宗三:《五十自述》,《全集》第32册,第171页。

③ 牟宗三:《现象与物自身》,第448页。

④ 牟宗三:《现象与物自身》,第463页。

⑤ 牟宗三:《才性与玄理》,第320页。

⑥ 牟宗三:《才性与玄理》,第319页。

具有一般境界心灵的特点,又有佛教与道家不具备的“殊特”性。于是,在牟宗三那里,三教的义理差别就表现为“实有层”和“作用层”的区别。具言之,儒家兼有“实有层”和“作用层”,而道家和佛教义理只有根据境界心灵活动而来的境界观照这一“作用层”,而没有客观性的“实有层”。道家老子的“道”只是冲虚境界心灵的“客观姿态”,无法真正建立道的客观实体意义,因此庄子、王弼、郭象等就将道的“客观姿态”消解掉了,而纯自“境界形态”上立说。佛教以“缘起性空”为通义,更是根本不承认有自性的“实体”,因而是纯粹的境界形态,在佛道纯粹的境界形态下只能成立“团团转之圆教”^①。而儒家的道德无限心并非只是对境界心灵的观照,而是更能客观化为天地万物的创生本体。换言之,儒家的道德实体因能体现“创生性”而从三教中凸显出来,成为所谓“大中至正之圆教”^②,从而臻至主观性与客观性的真实统一。

从境界形态形上学的角度审视儒、释、道三教,虽然三教在不同的境界心灵中,对于一切存在皆有不同意义的说明,并且佛教与道家并非不能成立“创生性”,但佛、道方面的“创生性”在牟宗三看来只是一种境界观照形态的“创生性”,并非纵贯形态下的客观性实体之创生。从“创生性”的维度区分三教异同,并凸显儒家义理的殊特性,是熊牟一系的通行作法。但从义理形态的角度看,牟宗三从“创生性”的角度厘定“盈教”之偏圆与否并不能成立。所谓的道德实体的“客观性”,实际上只是“主观的正面圣证所显露之仁体之涵盖性。故‘客观性之实有’即此‘主观性实有’(亦即活动即存有)之超越表象”^③。换言之,道德实体的“客观性”实际上只是主观性的客观性,这表明,客观性只能在境界心灵的观照这一“作用层”上加加以了解,而这样了解中的客观性亦只是境界心灵的“客观姿态”而已。而建立在客观性基础上的“创生性”,可以从两个层面加以说明:在道德实践的领域可以说成是道德实体的道德创造,此为纵贯性的意志因果性创生;从存有论的面向说,由于牟宗三完全从心性的维度框定客观性的道体,因此所谓实体性的纵贯创生,亦不能脱离实践脉络中的良知明觉心之感应,而上述明觉感应最为落实的含义是境界心灵之感应作用的价值赋予,但这样一种境界心灵的感应与价值赋予,毋宁说是三教境界形上学的通义。概言之,在牟宗三对儒家义理的诠释中,纵贯性的创生只能在道德实践领域内成立,而在形上学领域中所言的纵贯创生并不成立。

要言之,在形上学的层面,无论是“客观性”还是“创生性”皆不能脱离实践主体的工夫与境界观照这一实践的脉络。换言之,由于牟宗三对儒教天道的理解,始终立足于实践与工夫的进路。天道并非独立自存的客观实体,而是主体心性在客观化向度上的呈现。正因如此,其儒教诠释中并不存在严格意义上的“实有层”与“作用层”之分。然而,牟宗三却转而依据“客观性”与“创生性”的标准将儒家判定为“正盈圆教”,而将佛道归为“偏盈圆教”,并且认为“正备偏,偏不备正”^④。易言之,在牟宗三三教关系重建中,作为“大中至

① 牟宗三:《圆善论》,第321页。

② 牟宗三:《圆善论》,第321页。

③ 牟宗三:《才性与玄理》,第312页。

④ 牟宗三:《现象与物自身》,第471页。

正圆教”的儒教义理因同时具备“实有层”与“作用层”而可以涵摄佛教与道家的义理。这样一来,其“时代判教”虽然在纵横两个维度上打通了三教义理的睽隔,但是其纵向金字塔式的三教关系重建却消解了佛道自身义理的独特性。

四、结语

在牟宗三纵向的“时代判教”中,儒、释、道三教义理被理解为一个由低至高的上升过程。对于基督教、佛教与道家而言,这一过程意味着不断地扭转与提升;而儒教因居于“圆教”金字塔的顶端,故其所承担的是不断接引其他义理形态向上趋近的使命。从义理形态的角度审视,牟宗三的“时代判教”最终呈现为一个兼容论的理论模型。这一模型有限度地承认其他“教相”也含有不同程度的真理,但唯有儒家义理最为圆满,并具备向下兼容其他“教相”的能力。然则究其理据,这一纵向贯通的兼容论“时代判教”,在义理基础上难以完全成立。这是因为儒教道德实体的“客观性”与“创生性”仍未脱离实践境界,就此而言,实与佛、道两家并无不同。事实上,牟宗三的“时代判教”尚隐含一层横向维度,这一维度虽被视为通向最终判教的中间环节,旨在融通三教的义理睽隔,却在理论上展现出更强的解释效力。若将上述思路贯彻到底,便会超越其儒家本位立场,从而使其“时代判教”最终指向一种多元论的结构。^①在上述结构中,儒、释、道三教义理被视为同一无限心的三种表现形态,他的“时代判教”实际上蕴涵了一种类似约翰·希克所主张的同一实体,不同教相的“共相式的多元论”。并且,这一“共相式的多元论”才是其“时代判教”的最终归宿。

(作者单位:山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院)

责任编辑:高海波

(上接第 143 页)

然同古典德性论尤其是理学工夫论存在密切关联。革命者的个人心志与道德修养脱胎于传统,成为关键的现代议题。革命建国应该是“惟有德者居之”,这是汉宋之间的共识,也是历经古今变局之后仍被持守的理念。

(作者单位:中山大学学报编辑部)

责任编辑:陈 鹏

^① 郑宗义认为,牟宗三的判教同时带有绝对主义与多元主义之倾向,但以归于多元主义之模型为顺适,详见郑宗义:《儒学、哲学与现代世界》,河北人民出版社,2010年,第282-287页。