

牟宗三论中国现代哲学界

对近代以来的中国哲学进行哲学地反思，是牟宗三哲学地反思中国哲学的继续，这一步工作的完成，对中国哲学的哲学地反思才臻完善，这也是哲学地建立中国哲学的一步必要的工作。牟宗三认为中国哲学发展到顾炎武、黄宗羲、王夫之，已随明亡而俱亡，所以中国近代以来的哲学只能从民国开始讲起。牟宗三把近代以来的中国哲学的演变脉络分为三个阶段[1]：从民国初年到抗日战争（1911~1937）为第一阶段，从抗日战争到中国共产党控制大陆（1937~1949）为第二阶段，从“国民政府”迁台后逐步走向现代化（1949~1985左右）为第三阶段。他分别从中国大学哲学系与哲学家来省察这三阶段的哲学。

—

牟宗三在晚年，回顾与评论了中国大学的哲学系。依他看来，自民国以来，中国的大学已设有哲学系，但比较完整的仅有清华大学、北京大学和南京中央大学的哲学系三家。此外，在北平（今北京）尚有燕京大学和辅仁大学的哲学系，在南方则有武汉大学与中山大学的哲学系，但并不完整[2]。

从前三者来看，北大哲学系的历史最长。在第一阶段的“五四”新文化运动期间，北大哲学系最热门，大家都念哲学，但真正能登堂入室的却很少，多的是空话，不能入哲学之堂奥。新文化运动仅是一般性的思想启蒙运动，多的是 thinker,但并不一定是哲学家，譬如胡适就是一个典型，所以“五四”运动在哲学方面没有成就，没有一个思想家可以站得住脚[3]。清华哲学系在逻辑方面有金岳霖领导，有所表现。

哲学上以实在论、经验主义为主。第二代出了沈有鼎，第三代有王宪均，第四代是王浩[4]。北大方面，首先是张申府先生讲数理逻辑，后来去了清华；虽然出了个胡世华（与王浩同辈），但是与哲学脱了节；有张季真（名颐）先生任系主任，但并不太注重逻辑，而是比较重视古典哲学，且不只限于英美的实在论。张季真先生留学英国，研究黑格尔，在北大讲康德哲学，但他是否有黑格尔的头脑，很有问题。康德哲学讲是可以讲，学是可以学，可是要掌握得住，并不容易。张申府先生最崇拜罗素，对罗素生活的情调与思考问题的格调很熟悉，但是罗素本人的学问，张先生却讲不出来。所以，罗素那一套哲学没有传到中国来。（注意：牟不是不知道罗素访华，有“五大讲演”的事。）胡适之先生宣传杜威，可是对于杜威，他并不了解，他还达不到那个程度。胡先生所了解的杜威只是“*How we think*”中的杜威，杜氏后来的著作他大概都无兴趣，或甚至根本没有读过[5]。杜氏的学问相当扎实，自成一家之言，美国将来能不能出像杜威这样的哲学家都有问题。了解杜氏的那一套并不是容易的。所以胡先生当年所宣传的杜威，根本就没有传到中国来。实用主义成了望文生义的实用主义。

（注意：牟不是不知道杜威访华讲演的事。）当代的罗素、杜威无法讲，十八世纪的康德，就更难了，要讲清楚都办不到。所以北大对西方哲学无所成就，进不了西方哲学之门。以后变成专门讲中国哲学。讲中国哲学以熊十力先生为中心，加之汤用彤先生讲佛教史。抗战期间，北大迁到昆明，完全以汤用彤为中心。汤先生后来的兴趣主要集中在佛教史，但是汤先生的佛教史注重考据，代表的是纯粹学院的学术作风，对佛教的教义、理论没有多大兴趣，造诣不深，所以他代表的不是佛家的哲学，而只是佛教史，落入了西方的古典学，不是哲学系的本分。因此，北大办哲学系，历史最久，师资最多，结果无所成。至于中央大学哲学系，更是乱糟糟，尚不及北大与清华的哲学系。总的来说，这三者的“成就均不大”。[6]此外，除了燕京哲学系出了个张东荪先生，算是当时几个念哲学念得不错的人之一[7]，其他大学的哲学系就更谈不上有多少成就了。

1949年以后，台大的哲学系有方东美、陈康诸先生。陈康是亚里士多得专家，几年后就去了美国，在台大没有影响。方先生年资最高，读书最博，但在使台大哲学系走上轨道的问题上，他尽了多少责任（——这与他个人性格有关，牟认为不便多说），则不无可疑。而台大哲学系还是清华、北大的那一套老传统，以西方哲学为主，但并没有成就。[8]二战以后，

真正能把哲学当哲学读而进去的人很少。一般人到国外去，读西方哲学不能入，对中国哲学（由于平素心存鄙视）无基础，甚至连熏习也说不上。“对西方哲学无所得，对中国哲学无所知，这是二次大战以后念哲学的风气。”[9]

总之，民国以来的哲学界是以西方哲学为主的，只注意了西方的“知识中心”的逻辑思辨，接触到了一些逻辑问题、科学问题、以及外在的思辩的形而上学的问题，而并没有注意生命的问题。特别是经过新文化运动以后，“中国文化生命所结晶成的那套实践的学问，便真斩绝了，成了一无所所有。”[10]所以，“中国的思想界大体是混乱浮浅而丧其本”。[11]

从以上的叙述可以看出，牟宗三对民国以来中国的大学哲学系进行了初步的估价，——以清华、北大、中央、台大为中心，而尤以对他的母校系北大哲学系的评述为详，并由此而对中国哲学界发表了评论，他的评价甚低，这与冯友兰在《三松堂自序》中对北大、清华哲学系的评价适成鲜明对比。无疑，牟宗三对中国大学的哲学系不重视中国哲学表示出强烈的不满，他的评价，给人一种印象，他好象不赞成中国大学的哲学系以讲西方哲学为主，甚至还会让人造成他轻视西方哲学的错觉。其实，他十分重视西方的哲学和逻辑，他本人就是一个典型的例子，甚至他明确地说过：“以西方哲学为主不算坏，要真能训练出来，那很好”。[12]他认为西方哲学的训练是必要的，非经过不可，对西方哲学的认识越深入，对中国哲学的理解就会越透辟，但是对西方哲学的训练是否只是一般性地读读逻辑学、哲学概论和哲学史，他保留了他自己的看法。牟宗三对中国哲学界的反省、检讨、是与他“五·四”新文化运动的估价联系在一起的。应该说，他对中国大学的哲学系与哲学界的哲学反省是真诚的，严肃的，所站的位置极高，不乏深刻与独到，常常切中问题的要害，发人深思，他讲话一任天机，但他这项工作尚不够深入、系统和严谨。然而，牟氏没有否定民国以来，中国也出了几个称得上哲学家的人物。

二

在早年，牟宗三就在他主编的《广州民国日报》的<哲学周刊>专栏上，以哲学家为对象而对中国哲学界发表过重要评论。对牟宗三来说，能称得上哲学家的人，必须是确有见地能成系统的人。在他看来，这样的人，中国不多，“五·四”时期一个也没有，但在“五·四”以后有三位，他们是熊十力先生、张东荪先生、金岳霖先生。三位先生分别代表了三种学问：熊先生代表元学，张先生代表知识论，金先生代表逻辑。

牟氏认为，熊先生跳出了儒学和佛学的两个传统，且超越了这两个传统，正是在此超越点上显出熊为真正的哲学家。“元学的极致是安体立用，哲学家的极致在通晓天人。着重点在乎理解与说明。哲学家立论必须要贯通，所以得证体；……得立用、得明用。”[13]而佛家或儒家，同是只作了半篇文章，一成了宗教家，一成了道学家，而都不能算是哲学家。[14]在此可以看出，牟氏中后期（50岁以后）对儒学的理解与此截然有别，确切地说，他放弃了早期这种对儒佛的见解。这是不可不辨的。牟氏极力称赞熊的《新唯识论》（1932）是“划时代开新纪元的作品”[15]，认为他从玄学上究明体用，使科学的真理得所汇归或依附，是一件“不得了”的大事，与熊子本人的评价若合符节。他还把熊子与西方的柏格森、怀特海，和中国的胡煦相比拟，推许他们的哲学皆能安体立用，证体明相，而臻于元学的极致。这表现了牟氏早年受怀特海、柏格森的影响之甚深，而他在其处女作中特出胡煦的易学，则

为极佳的明证。然而，牟氏对《新唯识论》中的浪漫色彩虽表同情的理解，实却不满，不乏微词以示批评。总地说，牟对熊子的评价极高，以他为中国哲学的典范，特许他的《新唯识论》系统为划时代的哲学，能使中国的文化改换面目，可言创造而有前途。[16]事实上，从牟本人与唐君毅、徐复观诸先生对熊氏哲学的承续与光大来看，证实了牟的判断不谬。

牟视张东荪先生为哲学家，主要是肯定他的“多元的认识论”思想。而在实际上，牟对张氏作了不相应的过高评价，认为在认识论上所主张的多元论超越了英国的知觉因果说（Causal theory of perception），与康德的知识万能说（Possible theory of Knowledge）[17]，在根本点上较之于美国的路易士（Lewis）更为充足，“能表示圆成的路向”[18]，打破了知识论与元学的混淆，是对元学上一元多元之论的根本改变，肯定它的“大纲节目，总算是一个很自然很正当的系统”。[19]且从五方面论析与指证了张氏的贡献，而只对张氏极其怀疑外界的条理或秩序的客观性的态度，加以批评，指陈这一态度与其承认“所与”为相关共变的观点相矛盾，认为他没有走到实在论，而却偏走向唯用论或唯心主义，是沾染西方偏僻思想过久，而留下的下意识地以不自然为自然的痕迹[20]，故而使他的著作在细节上尚未作到极尽自然。但是牟氏充分肯定他能反躬自问，提出自然与否的问题的态度实在是可宝贵的，“是使我们自创系统，自成文化的一个密匙。”[21]这是牟先生早年对张东荪先生的评价，高度赞扬了他的成就与贡献，却不免有过于誉美之嫌，反映出牟先生当时的学力与智识的不足，尚未从对怀特海的欣趣中摆脱出来，而牟先生那时正在写他的逻辑学著作，沉浸于罗素和维特根斯坦的书中，具有实在论的倾向。然而，牟氏晚年对张的评价却又走向了另一极端，认为他的多元认识论思想“没有什么价值，毕竟因时代的限制，只能到一定的程度”[22]，仅只承认与肯定他把西方当代哲学介绍到国内来的苦心与用力，认为张“对真正的西方哲学问题，还是不能‘入’”[23]。这一评价虽不能说是完全失当，却又未免偏低了，不如贺麟在《当代中国哲学》一书中对张的评价[24]来得肯切与平实。而且牟氏对张先生的评价前后判若两人，反差太大了，令人无所适从，难以接受。无论如何，张先生的《认识论》（1934）是中国现代哲学史上可以称为“认识论”的第一部著作，虽然难与金岳霖先生的《知识论》（1983，成书于抗日时期）和牟先生的《认识心之批判》（上，1956，下，1957）同日而语，甚至在今天难以说得上是真正的认识论，但对其开先河的头功当以承认。

牟氏对金岳霖作为哲学家的定位，主要是从逻辑方面着眼，这一视线他一直保持到晚年，没有改变，只是他的视线又扩大到了金先生的哲学（后面论述），可以视为对他早期观点的一种补充。牟先生对金氏在逻辑上的努力，是“钦佩的”，也是“受惠不浅的”[25]，说自己“是最喜欢读他的文章的人”[26]，对他的《逻辑》（1937）一书许以“国内有数的作品”，“一部最好的参考书，训练书”[27]，标举金在逻辑学上率先打破了逻辑与知识论之混的功绩，认为他的态度是承认有一个公共的逻辑，使言论能有统一的标准，经过唯物辩证法的论战之后，形式逻辑受到错误地批判与压制[28]，“在辩证法气焰万丈的中国，金先生仍能保持这个独立一贯的态度[29]，不能不说是一支中流的砥柱。”[30]与此同时，牟也指出在实际的运用上，金先生仍未严格遵守这个态度，所以“最重要的对于二分观念，金先生没有弄对。”[31]此外，对于逻辑中诸专题的解说，金先生也仍未臻于完善。而尤其是金先生没有什么系统可言，《逻辑》“不是一部好的系统书，对的经典书”，使牟先生“颇觉失望”[32]。此时，金先生的《论道》（1940）和《知识论》二书[33]尚未写出，难怪牟先生要感到失望了！牟先生晚年评论金先生，认为他“解决了一些逻辑性的问题”[34]，但更多地谈到的是他的哲学思想，并与张东荪先生作比较，评价也比对张先生的高出一筹。牟认为金先生“对经验主义及实在论（当时所谓的新实在论），尤其是休姆的思想很有研究。他的分析能力很强，写出的文章确实能触及哲学的层面。他可以自己找问题，分析这个问题。这方面他要比张东荪先生好，后者仅能做到叙述旁人的思想，到自己找问题的时候就不行了。”[35]按这个评价，

金的确算得上是一位真正的哲学家，但张就要低一个层次了。牟先生也指出了金的局限所在，说“他也只限于英美的思想，再进一步就不行了。”[36]总地看，牟对金氏的逻辑和哲学都作了评价，对他在逻辑方面的成就评价更高一些，而对他的知识论肯定不多，牟曾说过：“他是我国第一个比较能精通西方逻辑的学者，对于西方哲学知识论的训练也并不十分外行。”[37]这与牟先生可能没有看到金著的《知识论》一书有关。从牟先生的一生来看，他对金岳霖的批评最多，肯定也最多。

然而无论如何，在牟氏的眼目里，熊、金、张是自民国以来中国哲学界念哲学念得不错的三人，是称得上哲学家的三位人物，是现代中国哲学的代表和象征。牟对他们给以了最高的评价，指出：熊十力先生、张东荪先生、金岳霖先生，是现代中国哲学的三枝栋梁。若没有这三个人，也只好把人羞死而已。有了这三个人，则中国哲学界不只可观，而且还可以与西洋人抗衡，还可以独立发展，自造文化。[38]

在牟看来，中国哲学要“独立发展，自造文化”，就必须在这三位先生的哲学思想基础上向前迈进，把熊十力的元学，金岳霖的逻辑，张东荪的认识论重新进行融合与创造，以哲学地建立中国哲学。事实上，牟宗三在近现代世界哲学的宏大背景中，把熊、金、张的哲学同冶一炉，中西融通，创造性地建立了他自己的哲学体系，为在现当代哲学地重建中国哲学提供了一个典范。

三

牟宗三对中国哲学界的评论，并不限于熊、金、张三先生。实际上，在牟氏的眼目里，中国哲学界称得上哲学家的人物不仅仅是上列三人。熊、金、张三先生为哲学家，是牟氏从早年就执定的看法。到后期，牟氏认可的哲学家尚有数位，例如梁漱溟、唐君毅、方东美先生等人。至于冯友兰，尽管牟氏对他评价很低，但并没有否定他的哲学家地位。牟氏对梁、唐都有很高的评价，不过，唐在哲学上的地位远高于梁。对于梁，牟氏主要肯定他“维护孔子的人生哲学。……独能深入孔教最内在的生命与智慧。……独能生命化了孔子，是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”[39]，并认为这就是他的《东西方文化及其哲学》一书的贡献。而梁作为哲学家的地位，恰恰是由他的这本书奠定的。牟氏主要就是通过这本书来肯定他的。对梁的这一肯定，牟氏一生没有改变。在获悉梁先生逝世的消息后，牟氏接受台湾《中央日报》记者采访，发表的讲话中复指出：

这（按：指《东西方文化及其哲学》一书）是当时非常了不起的一本著作，思考力非常强，自成一家之言，不是东拉西扯，左拼右凑抄出来的，而是一条主脉贯串下，像螺丝钉钻缝入几的深造自得之作，可说是第一流的。[40]

虽然梁先生本人很看中他的《中国文化要义》，但牟氏则认为“想了解中国文化并不容易，读《中国文化要义》恐怕不如读《东西方文化及其哲学》。”[41]还说梁先生讲中西文化，像黑格尔一样，具有哲学家的本事，“完全出自于他对时代的体认及民族的情感，而这又是承续自他家庭中关心国事的传统。”[42]在牟氏看来，“梁先生在近代中国是一个文化的复兴者，不但身体力行地宣扬了传统的儒家思想，更可以说接续了清代断绝了三百年的中国文化”，尤其是在民族虚无主义和“全盘西化”思潮泛滥之中，“只有梁先生敢标举传统文化的旗帜，予以有力的抗衡，这是他的一生最有意义的地方。他和明末的三大儒（按：指顾炎武、黄宗羲、王夫之）也不一样，顾炎武等人是在民族压力下，走回复古旧路的，而梁先生则是用之以开新，重新为中国文化开出一条路来，……而这也正是梁漱溟先生象征‘文化中国’的意义所在。”[43]

对于梁先生在文革中表现的“中国知识分子不屈不挠的风骨与气节”，牟氏深表由衷的敬佩之情。总之，牟先生认为，“他是个了不起的人物，从性情、智慧、个人人格各方面来讲，

在这种时代，要找这种人，已经不太容易了。他的议论不管是对是错，都有真知灼见。他和一般社会上的名人、名流不同，像胡适之、梁任公等‘时代名流’，没有一个超过他的。”[44]与此同时，牟氏也指出了梁先生思想的局限，指陈其“一生的用心不在从三代孔孟的纵贯面开下的脉络上，因此对中国历史文化的了解并不深，事功也不行”[45]，“并未能在循其体悟所开之门，再继续前进，尽精微而致广大，却很快地即转而为他的乡村建设事业，自己弄成了隔离与孤立，这就是他的生命已降落而局限于一件特殊事业中”。[46]因之《乡村建设理论》虽为梁先生最用心的著作，企图从对农村风俗习惯的横剖面的深刻剖析中归结出中国文化的特征，但是牟氏认为，它的纵贯性不够，在方法论上“从果说因”是颇有问题的。“这是梁先生一生吃亏的地方，也使他不可能真正了解到中国文化。”[47]而且“梁先生晚年观念已老，也有很多问题没有触及”。[48]然而，无论如何，因为牟氏的这一评价而使梁漱溟先生在中国现代文化史上居于显赫的“当代新儒家的先驱”的地位，成为当代“文化中国”的象征。同时，梁漱溟也在中国现代哲学史上占有了一个哲学家的地位。

无疑，唐君毅先生在中国现代哲学史上居有公认的重要地位。作为共同事业上的最亲密的战友，牟氏对唐先生作了他所能作的最高评价，称之为“‘文化意识宇宙’中之巨人，亦如牛顿、爱因斯坦之为科学宇宙中之巨人，柏拉图、康德之为哲学宇宙中之巨人。”[49]在此，牟氏把唐与柏拉图、康德，牛顿、爱因斯坦并列，表明了他对唐的最高肯定与推崇。然而，牟氏并没有称唐为“哲学宇宙中之巨人”，而特许以“文化宇宙中之巨人”，乃是站在中国文化与哲学的立场上为唐作了历史的定位。换句话说，唐先生并不是严格西方意义上的哲学家，而是中国哲学意义上的哲学大师。牟使用“文化意识宇宙”一语，乃有其特定的含义，即是指“中国文化传统之所独辟与独显”的价值领域，简言之，就是由儒家的“内圣外王成得之教”所开辟出来的价值领域。[50]牟又曾作了如下解释：

吾所谓“文化意识”乃即中国固有之“观乎人文以化成天下”之意识也。此一意识乃是孔孟成德之教所开辟，而由贲卦象传简单辞语作代表。由此意识，吾人即可开辟价值之源。依此价值之源以作道德实践而化成天下，即名曰“文化意识宇宙”。[51]

在牟氏看来，文化意识宇宙不仅高过科学宇宙与哲学宇宙，乃至特定的宗教宇宙，且能善成与善化这些宇宙。他说：

中国人没有理由非作西方式的哲学家不可。中国式的哲学家要必以文化意识宇宙为背景。儒者的人文化成尽性至命的成德之教在层次上是高过科学宇宙，哲学宇宙，乃至任何特定的宗教宇宙的；然而它却涵盖而善成并善化了此等等之宇宙。[52]

又说：此种成德之教，使自己生命“文明以止”的智慧，除于中国传统外，乃无处可以发见者，即使哲学宇宙亦不能尽之，故此文明以止的文化意识宇宙乃高过哲学宇宙，而足以善成之，以彰其思辩之用，而使之有所归者。[53]

由此可知，牟氏对唐的评价，不止是把他看成一般所谓的“哲学家”，而委实高过了西方的哲学家。就哲学上来说，这种“高过”是道德实践与智慧境界上的“高过”，而不是思辩意义上的“高过”。从中国哲学的标准来看，牟氏称唐君毅为“文化意识宇宙中的巨人”，对一位当代的哲人来说，乃是一种最高的评价和荣誉。

唐君毅作为“文化意识宇宙中的巨人”，虽然不是这一宇宙的开辟者，但他像宋明的大儒以及明末清初的顾、黄、王三大儒一样，是这一宇宙的继承者与弘扬者，——继往开来，承先启后。这就是他在中国哲学史与文化史上所具有的深远意义。牟氏正是由此为他作了文化上与哲学上的历史定位。

在中国当代的名哲学家中，唐君毅先生是最高产的作者之一，著作等身，诸如《人文精神之重建》，《中国人文精神之发展》，《人生之体验》，《中国文化之精神价值》，《文化意识与道德理性》，《中国哲学原论》（四巨册），《生命存在与心灵境界》（两巨册），等等。牟氏

也对这些著作给予高度评价，认为“彼其充实不可以已。……其于本也，宏大而辟，深闳而肆；其于宗也，可为调适而上遂矣。”可为其写照，并且此数语也就是唐先生的生命格范的如实写照。牟称唐的这些著作作为“不朽之作”。[54]尽管牟氏对唐的学问也不乏微词，但他认为唐已经尽到了其时代的使命。这可以从他为唐君毅所作的挽联中明显地看出。其挽云：一生志愿纯在儒宗，典雅弘通，波浪壮阔；继往开来，智慧容光照寰宇。全幅精神注于新亚，仁至义尽，心力瘁伤；通体达用，性情事业留人间。[55]牟氏相信唐君毅的“文化意识宇宙中的巨人身份”将永垂不朽。

牟氏与方东美一向道路不同，两人数十年不相往来。方不大喜欢牟，但对牟的著作有过甚高的评价，牟对方也有微词，如前文所述[56]，但牟也接受过方对西方哲学的看法[57]。直到1972年在夏威夷召开的王阳明国际学术会议上，方氏向牟提了许多问题，得到礼遇，二人之间长时期的僵局才打破，恢复了交谈。[58]方东美是现代中国哲学界资深的名教授之一，以“诗人哲学家”或“诗哲”著称于世，在中国现代哲学史上占有重要地位。尽管牟氏很少从正面对他作出评论，但对他的哲学家地位是毫不怀疑的。当牟氏读了吴森先生写的《论治哲学的门户和方法》一文，——吴文称唐君毅、牟宗三、方东美为“三位学贯中西的哲学大师”，并认为“以他们的才智、功力和在中西哲学的造诣，都足以和世界第一流的哲学学者并驾齐驱”，[59]牟并没有加以否定，或提出异议。[60]可见，牟认可了方东美与他（牟氏本人）和唐君毅并驾齐驱的哲学大师地位。

在现代中国哲学史上，冯友兰也是一位重要的哲学家。冯氏以儒家自居，以为自己的哲学——“新理学”是“接着程朱讲”。但是，牟宗三并不承认他是儒家。牟氏回忆：

冯氏抗战期在成都时，曾与予谈，谓：“现实中国哲学只有两派，其余皆说不上，此如以前所谓程朱陆王，你们那里代表陆王，我们这里代表程朱。”吾当时即笑而不答。以此为比况，可也。若说儒家，则彼今日之程朱实非儒家。焉有非儒家之程朱乎？吾故不欲详论。[61]

由此可知，牟氏没有否认冯为一家哲学，但并不认为冯的哲学能够代表程朱，故亦不承认冯为儒家。冯自许为儒家的态度，直至晚年也没有改变，在他最后写的《中国哲学史新编》第七卷中，把他自己的哲学与金岳霖的哲学看成是程朱理学在现代的代表，并与熊十力所代表的现代陆王心学相并列，即他所谓现代中国哲学的“两派”。但说金岳霖是儒家，恐怕除了冯氏以外，不会再有人附和。牟不以冯氏为儒家，还可以从他与熊十力对“良知”的不同态度与观点中见出，熊认为“良知”是呈现，而不是一个“假设”，冯却只把它看成是一个假设。牟认为由此便可知冯氏的哲学与儒家不相应。[62]而冯氏在文革中的表现，则更是与儒家的精神完全相背离了。冯是否为儒家，至今仍是一个有争议的问题。

总的看来，牟宗三对冯氏的哲学与为人评价均不高，甚至出言极苛。对此，也不免引起争议[63]。

上述牟氏所评论的四位哲学家与他或多或少都有这样那样的关系，都在不同程度上影响过他，尤其是唐君毅对他有过直接的影响，而他与唐都继承了从梁漱溟到熊十力的当代新儒家哲学的精神路向。冯友兰的《哲学史》，主要是其中论名家的部分，也曾一定意义上成为牟的镜鉴。[64]