

牟宗三先生對於儒佛之辨析

——從《佛家體用義之衡定》談起（註一）

南華大學哲研所副教授

尤惠貞

提要

本文主要是順著目前對於牟先生有關儒佛辨析或會通的一些論述與批判，作進一步地省思，目的在於探討牟先生對於佛家體用義之檢討，所建構之判教詮釋學之意義為何？具體省思道德創造之體用義與虛說型態之體用義對顯之究竟意義為何？牟先生詮釋儒家思想為道德創造性之實體實用，並依之以對顯佛家之體用非由道德意識所顯發之實理、實事之相貫通，如此之詮釋與對比，是否減損了佛教作為生脫死之所依的意義與價值？又如依牟先生所建議之儒釋大會通，則佛教是否仍成其為佛教？乃至牟先生有關儒佛之辨析，對於實存個體以及整體文化生命所可能產生之意義與影響又如何？藉由如此之省思與探討，或許能提供對此議題感興趣者，關於論證之脈絡有一具體理解，並且相應地了解牟先生所以衡定佛家體用義，以及判釋儒佛之意義與目的，同時亦由之而明了其對於實存個體與文化生命所可能產生之意義與影響。

一、本文撰寫之動機與省思探討之議題

牟宗三先生逝世倏忽已將十二年，在這所謂的「後牟宗三時代」，對於牟先生所已呈現的學問，或照著講、順著講、接著講，乃至批判地講或反對地講，實展現了相當豐富而多樣性的學術現象與研究成果，就此一面而言，牟先生的客觀學問實已發揮了承先啓後之特色與影響。面對牟宗三先生的整體學

問時，吾人必然會注意到牟先生除了通過儒、釋、道乃至西方哲學，對各種教理與思想作詳細地疏解與詮釋外，同時亦時時對照分判中西哲學中各個教義思想系統；而其中與先生之論述與辨析儒佛相關之文章亦不少。對於牟先生之儒佛辨析，不論是認同或不認同，論述與爭議之核心大體集中於論證牟先生提出道德意識之豁醒與否，或是內在道德性之性體、實理與天理之挺立與否，作為分判儒佛所依之判準之合理性的問題。如以《佛家體用義之衡定》（註二）一文為例，牟先生主要是以宋儒張橫渠對佛教之批判是否相應為反省基點，亦即從儒家之重視實事實理與佛教之物與虛不相資的對顯，以引出大乘佛教有關體用義之問題，並具體地檢討與衡定佛教所言之體用義，皆只是虛繫無碍之體用；亦即佛教各教義系統中之體用義皆只是虛說的體用義，並未違悖佛教緣起性空之根本教義與精神，並進而對比儒家所彰顯者，乃是肯定道德創造性之實事實理所顯的體用義。

關於《佛家體用義之衡定》，目前已有多篇論文皆作了相當詳細地介紹論述與批判檢討，（註三）而在這些論文之中，林鎮國在其一系列有關新儒家的佛教詮釋的研究論文中，詳細地分析牟先生對於佛教各義理系統之詮釋，具體地說明牟氏佛教詮釋所依據之「詮釋機制」與「價值旨趣」，（註四）不但對於吾人了解當代新儒家與佛教之間的論證與會通問題有相當程度的助益與參考價值，同時也的確呈現一些很值得深思的問題，與可以進一步商榷的見解。例如林氏于《新儒家「返本開

新」的佛學詮釋」中表示：「熊十力和牟宗三兩位儒家對佛教的詮釋可以看到彼此之間的師承連續性，其共同的立場在於重建創生的本體論，……牟氏從儒家道德形上學的立場會通釋、道與西方哲學，始終一貫，未曾改變。……我們從牟宗三的例子上看到，其實存的、師承的、歷史的不同脈絡往往影響他對佛教義理的抉擇與解釋。所謂『依義不依語』，其為理想的成分大於實際上的運作。」（註5）又，林氏于《佛教形上學的虛說型態》中亦指出：牟先生對於《起信論》與華嚴宗部分的佛學詮釋有「過度詮釋」的可能，並認為牟先生在比較會通儒、佛時所使用的修辭乃是「充滿價值性的修辭」，亦即新儒家之佛學詮釋實際上是具有特別旨趣的。林氏認為牟先生所以疏解佛教義理所出現之體用義為虛說型態，目的在於抹消所有佛教內部的差異，使佛教成為同質的整全，才能以「它者」的身份和儒家進行對比，而此亦正是牟氏欲建立儒家大成圓教之詮釋學計畫。（註6）

又杜保瑞在其〈從牟宗三哲學談儒佛會通的方法論探究〉一文中表示：「牟先生在天台學中，將智者一念三千的功夫哲學轉化為形上學存有的語言，從而以之為圓教圓滿的典範，實則是將佛教性空本體學予以實有化了的作法，應是悖離佛教基本命題的發揮。」同時也指出：「牟先生在儒學詮釋系統內以道德意識為創生實體而有別於佛道的簡別模型，是基於現世實有的世界觀下的本體論的獨斷，簡別儒佛應正視宇宙論認知的差異的事實，才可能準確地理解哲學體系同異之別的要義。」（註7）

而葉海煙在其〈當代新儒家的佛學詮釋——以牟宗三為例〉一文中，似乎對於牟先生儒佛判釋之不同立場提出了綜合的評述，其文云：「論者以為牟先生的佛學詮釋已然患了『過

度詮釋』之病，而此病乃肇因於牟先生詮釋學計畫的終極導向是大成圓教（儒家）的建立，牟先生於是試圖抹消所有佛教內部的差異，以使佛家成為同質的整全，而將其對比於儒家道德意識之豁醒與性理天理的挺立。對此，另有論者以較為溫和的態度，寬容地看待『詮釋機制』在牟先生的佛教詮釋中所發揮的參考性指標作用，而這其間並不必然出現過度詮釋的不如實之理解。」（註8）然而在其文中，葉氏亦相當清楚地表示了她個人對於牟先生之儒佛判釋的解讀：「其實，任何詮釋性活動都難免摻合事實性命題與價值性命題，在各種觀點、看法及態度的相互運作下，中性思維與價值思維往往互為表裡，而二者其實都無法任意取消對方。牟先生強烈的儒者本懷確實已挾其價值滿全的理想性言說一路向力探智珠以上求解脫的佛陀大法逼進，他理應警覺在儒佛之間的意義交涉與理論分判實在不能缺少典範（Paradigm）創造的思維。」（註9）

面對上述對於牟先生有關儒佛辨析或會通的一些評論與批判，本文最主要的關懷在於順著目前已有之研究成果或批判論述，作進一步地省思與探討；亦即企圖釐清牟先生對於佛家體用義之檢討，所建構之判教詮釋學其具體之意義為何？具體省思道德創造之體用義與虛說型態之體用義對顯之究竟意義為何？又，設若牟先生將大乘佛教真如心詮釋為虛說型態的體用義，乃是一過度的詮釋，則是否即能推論大乘佛教所言之真常心果為一實體，而由此真常心所開展出之萬法唯心的確屬於實說的體用義？牟先生詮釋儒家思想為道德創造性之實體實用，並依之以對顯佛家之體用非由道德意識所顯發之實理、實事之相貫通，如此之詮釋與對比，是否減損了佛教作為了生脫死之所依的意義與價值？又如依牟先生所建議之儒釋大會通，則佛教是否仍成其為佛教？牟先生有關儒佛之辨析，對於實存個體

以及整體文化生命所可能產生之意義與影響又如何？而所以省思此等問題，希冀藉由如此之探討，能提供對此議題感興趣者，關於論證之脈絡有一具體理解，不但能相應地了解牟先生所以界定佛家體用義，以及判釋儒佛之意義與目的，同時亦由之而明了其對於實存個體與文化生命所可能產生之意義與影響。

二、從佛家體用義之界定到儒佛之辨析

牟先生論析佛教義理所蘊涵的為虛說的體用義，其方法乃是回到佛教經論文本的脈絡中，疏理與解讀其義理乃至辭語所顯示之涵義，由之以論述其顯現之體用實只是虛說。例如藉由緣起性空、《大乘起信論》「一心開二門」思想架構中的如來藏自性清淨心，以及天台性具、華嚴性起之圓教義理，以具體地檢討與界定佛教所言之體用，皆只是虛說型態的體用義。（註10）牟先生強調儒家為道德創造的實踐學，乃因為儒家肯定一常道，藉由實踐工夫而得以契合此常道，如此即能有所成就，有所得，故稱為道德；（註11）而佛教不論是亦依八正道、三十七道品而修，乃至每一念皆即空即假即中而如實觀照，（註12）然而其所以依此等正道所修者並非要證成一常道，而是要空掉對一切法的自性執，故與儒家之重視道德創造有所差異。（註13）

或謂：牟先對於佛教如來藏真心系統之詮釋，的確有過度詮釋之嫌，則回到中國大乘佛教自身，就必須仔細思考：《大乘起信論》之心真如或華嚴宗性起思想所詮釋之真常心是否真為一實體？客觀文獻對於如來藏自性清淨心之闡釋為何？解讀這類文本時是否必然導出一實體之執？如果從經證與理證上皆無法推論其為恆存實體，則不正顯示牟先生之詮釋為相應而諦

當？則立基於此種佛教詮釋，進而與儒家之道德實體的實踐之學相對顯，即不可輕易視為只是牟先生個人之價值判斷與主觀抉擇。若藉用林鎮國在理解西谷啓治哲學中所出現的「絕對的自性」「根源的同一」以及「絕對的一」乃至「性起」、「互的相入」等詞彙時所採取的建議，林氏特別強調批判佛教對於西谷啓治哲學的閱讀並非唯一的方式，並指出可以藉由禪與尼采的「遊戲」概念來了解西谷啓治的「絕對」觀念，並由之表示「如果將『遊戲』的觀念導入形上學，那麼空之場或絕對無也就不會被視為一種存在物的基礎或根源。因為西谷啓治認為在遊戲三昧中所見的必定是空掉理性主體所提供的目的或實體，而林氏更提醒吾人在閱讀西谷啓治與京都學派其他學者的著作時，不可輕易地忽略他們在運用觀念論詞彙時所具有的解構意涵。（註14）那麼當牟先生詮釋《大乘起信論》與華嚴宗所強調之自性清淨心時，我們是否亦不可以輕易地忽略牟先生在詮釋《大乘起信論》與華嚴宗在肯定如來藏自性清淨心作為超脫生死流轉、趣向涅槃寂滅之所依的同時，藉由《楞伽經》之無我如來藏來破除真心之實體性意味，亦含有解構的意涵。

牟先生以徐復觀先生所提出之「憂患意識」來闡明中國哲學所以重道德性之根源，並與耶教之罪惡意識與佛教之苦業意識相對顯，牟先生曾表示：「中國人的憂患意識絕不是生於人生之苦罪，它的引發是一個正面的道德意識，是德之不修，學之不講，是一種責任感。由之而引生的是敬、明德、明德與天命等等的觀念。：在中國思想中，天命天道乃通過憂患意識所生的敬而步步下貫，貫注到人的身上，便作為人的主體。：：：表面說來，是通過敬的作用肯定自己；本質地說，實是天道天命的層層下貫而為自己的真正主體中肯定自己。」（註15）

牟先生強調儒聖之教從道德意識入，因為其乃是「依理性

之所命（定然命令）而行動即曰道德的實踐」。又曰「行動使人之存在狀態合于理性。因此，道德實踐必涉及存在。此涉及存在或是改善存在，或是創生一新存在。因此，革故生新即是道德的實踐，革故即是改善，生新即是創生。革故生新即是德行之『純亦不已』。……一切存在都可涵泳在理性底潤澤中。……此即《中庸》所謂『參天地贊化育』，或『致中和，天地位焉，萬物育焉。』（註16）由此可見牟先生謂理性為無限的智心，實即是天地間之常道，而具體實存者從參贊天地化育中，體會一切存在所以存在之理則，此不可以識心之執而視之，亦即不同於佛教中道所欲破斥，與斷見相對反之常見。（註17）

牟先生重視儒家所言之「敬以直內，義以方外」，因為就實存個體而言，誠敬不但是內心真實的存在狀態，同時也是其具體行動所依之原則；而正確合宜則是規範外在行為與一切事物之依據。因此，就儒家而言，具體生命之對內與對外，有其所依循之理性常道，它是形而上的絕對實體，是一切存在的存有論的原理，是蘊含無限奧秘的奧體，（註18）而有別於佛教直就個體生命之了生脫死所強調之無我無執乃至無智亦無得。

對於牟先生之辨析儒佛，乃至分判各大教與中西哲學，或謂其依儒家之道德意識作為判準，以儒家之道德形上學來批判其餘各教相，以儒家為最高最圓。簡言之，認為牟先生乃是站在儒家本位以批判其他教相，已然離開其他諸教而獨顯儒家之圓滿充實。對於此種批判，或許可與天臺智者之分判各種教相所具之義涵與所可能面對的問題作一聯想。或謂智者宗《法華經》，故判釋《法華經》為最高最圓，其餘諸經皆不如法華。然就開示佛之知見以期令一切眾生皆能悟入佛之知見而言，《法華經》所欲彰顯者是表明只要能徹見諸法實相，所謂諸法

如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果，如是報，乃至如是本末究竟平等，必然能悟入佛之知見，而證究竟涅槃。因此智者詮釋《法華經》之玄義時，並非將《法華經》所顯之圓滿教相與前三教隔別，而是強調不離前三教而顯圓教，亦即醍醐不離乳、酪、生酥與熟酥等味。而所以能顯此特色，正是因為智者深契《法華經》所強調之即於一切善巧方便之權法即是諸法如實之妙法，亦即如實見諸法實相即能悟入諸佛知見。因此，對智者大師而言，判釋教相的目的不在於判高低，而在於藉由各自教相特質之判釋，令其知各自之分位而不定死於此分位，所謂「決了聲聞法，是諸經之王」，如此自能層層升轉而至於無所住著之圓滿境界。此圓滿境界在何處顯？實不能離開一念無明法性心所起現之一切法而顯，因為在一念起現之諸種境界中，相應於不同存在狀態自有其相應而不同的諸種境界，然此等境界又非恒存而定然不可改，故在如實觀照的修證過程中，即蘊含了離執去障、轉識成智的無限可能性。圓之所以為圓即在此無限修證與無限升轉中彰顯，而非就不同之教相互別高下而顯。（註19）

又當吾人質疑牟先生以儒家所肯定之道德意識為基礎，而強調道德實踐之創生義，並以之作為簡別儒佛所建構之體用義之別異為儒家本位時，試就其所以如此定位作一省思：若道德意識只是少數人之主觀肯定或推論，或視道德規範為約定俗成，則回到人與人間所重視的互愛互敬，或人世間之要求正義合宜，乃至是非善惡等反應與要求，這些要求或反應究竟從何而來？為什麼人類普遍地要求如此？固然每個社會中對於愛的表達方式有差異，也可能在表現愛時會出問題，然而對於愛之要求，包含了愛人與被愛，顯然是普遍的。如孟子肯定實存個體就是因為有惻隱之心，所以能發而為無條件愛人之仁心，雖

然現實上大多數的人不一定表現如此，因此可見孟子四端之心的肯定，相對於經驗事實（實然）而言，實是一種形而上的肯定，同時也是一種追求理想存在的價值肯定（應然），並以之作爲人在經驗世界待人處事所依循的普遍原則。此即牟先生所強調的：「『怵惕惻隱之心』是『道德的實踐』的先驗根據，是『道德的理想主義』所以必然極成之確乎其不可拔的基礎。離乎怵惕惻隱之心，不可說道德的實踐，甚至不可說實踐。」

『實踐』是人的分內事，不是物的分內事。人的任何實踐皆不能離開『怵惕惻隱之心』這個普遍條件的籠罩。若是離開這個普遍條件而尚可以爲實踐，則那實踐必不是實踐，只是動物性的發作，在人間社會內必不能有任何價值或理想的意義。」（註20）

牟先生常謂：儒、釋、道三教所言之成聖成佛與成真人，皆是無限智心之呈現，亦是無止盡的實踐歷程。（註21）在〈從《法華三昧懺儀》看人文精神與實踐工夫〉一文的結論中，筆者個人曾表示：誠然，就此不斷超越自我感性之執限與由之而引生的障礙與過惡，三教所展現之人文化成的精神與實踐工夫有其各自之特殊義涵與實踐進路，例如牟先生在論及智者大師之「位居五品」時，曾表示儒佛之別在於「儒家自道德意識入，在即天刑而得解脫中，直透至最深之內聖工夫，故易觸及無明。佛家自禪定入，外在風光多，反不易觸及無明。」牟先生認爲此乃「教之從入限之也」，因爲「自弘法造論言，儒者不及佛家與西哲之康德。然自內聖工夫破無明妄根言，儒者較更能鞭辟入裡。」（註22）然不論是儒家或佛教，卻都肯定實存個體可以由有限之存在而發展至無限的存在。同時，筆者于上揭文中亦曾提及幾點省思：不同的教義系統與實踐方法，其所開展出來之義理特質與實踐精神，之所以有同有異，

是否因爲其對應生命之不同面向與問題而致？其間之差異是教相之定限而不可改變？抑或可以相互融通以至於唯一圓善之境？（註23）作爲一個完整的實存個體，應如何平視各種不同之義理思想與實踐工夫，並相應地抉取或安立以作爲自我轉化乃至超越之確實依憑？而這幾點依然是本文所關懷之議題。

三、儒佛辨析之意義與儒佛會通之可能

夏蟲不能語冰，因爲經驗與體會都無法突破思想的格局。不同的文化，建立出不同的思維方式，幫助人們理解存在的價值與文化的意義，當它被系統化，甚至精緻化之後，就成爲一種執簡御繁的工具，進而形成一整套的思想體系。然而，不同的生活經驗、生命情調，看問題的方式與理解世界的方法有所差異，例如對於什麼是「真實」的看法與理解有所差異，就形成了不同的思想派別。儒家怎麼看實在？道家怎麼看世界？佛家怎麼面對生命？同樣的人，同樣的情境，不同觀解態度，產生不同看法，對於真實的體驗，就有相當大的差距。

依牟先生的觀點，儒佛不同的關鍵在於儒家所肯定之心體、性體乃至道體皆是實有，而佛家即使是肯定一切眾生皆有自性清淨心或真常心，然以一切法皆無自性，故皆非恆存實有。然而重點不在實體是有是無，而是內在在不同的文化與思想傳統中的獨特思維模式，以及此套思維模式所欲表詮或對治的對象與問題爲何？儒家重存在主體如何參贊天地之化育並由之以找到人在天地中的分位，所以從天地中自然尋繹出一個作爲實踐之所依循的理性原則與經常不變之道。而佛教面對印度傳統婆羅思想對於恒常梵我之追求，以及否定因果乃至業報斷滅之諸見解，釋迦牟尼佛所提出的乃是經由他自身確實修證所體悟之真正離苦得樂的中道，如此的中道乃是爲了真正遠離個

體身心由執著而生之苦，並由之斷除煩惱而得究竟解脫之樂。其目的既是去執斷業、離苦得樂，則其修證工夫近似道家所言之「為道日損」，必須損之又損才能將主體心識所可能引生之執一一破除，因此，自然對於常道之追求與落入斷滅皆須超越。簡言之，佛教所重視之終極真實在於回到自家身心作如實觀照，凡能引生身心產生一切執著者皆須破除，因有所攀緣執著，即有障礙而不得自在。

牟先生在寫完《心體與性體》三冊（1968/5-1969/6）之後，中間停了好長一段時間，一直到寫完《佛性與般若》（1977/6），才繼續完成《從陸象山到劉蕺山》（第四冊，1979/8）；據牟先生表示：在寫《心體與性體》時，感覺語言與思維的辭彙仍然不足以寫出從《陸象山到劉蕺山》所需的表達方式，直到他完成《佛性與般若》後，藉由佛家名相與思維方式，才真正開展出儒家道德實踐哲學的圓教思維模式。（註24）這其中，尤其是天台宗智顛的教相判釋的觀解態度，更使他在思索儒家文化處於當前社會及人類文明中，如何展現其圓滿融攝與圓頓無礙的義涵與精神，所最需要的辨析與論述工具。（註25）例如一般理解天台宗的五時八教，大抵認為智顛在判釋教相中，將自家所開展的的教理與觀行判得比別的教派位置更高更圓，但從其重視開權顯實，強調醍醐不離前四味，圓教不離藏通別三教，可見其真正的意圖並非定然地判定現實中不同派別的高低，而引發彼此之爭；而是面對種種不同根機的真實存有，給予各自相應的分位。亦即為天台圓教找尋並建立出，順著其內在理路又能面對各方挑戰時，具有創發力以及開展性的可能性。正因為開權顯實的方便活用，其他思維派別只要能夠依著內在理路，建構出適當的判教，自然亦歸趣於圓滿融攝之教。面對不同的教判，固然可以在理據上討論何者在

解釋力以及開展的可能性上更能說服別人，但重要的是，藉由判釋教相可以建構出詮釋與討論的理據，以及揭露出個別流派在文化整體脈絡中的分際。牟先生不只一次表示，藉由從佛學中所援引的思維與表詮方式，以及對於佛教思想的傳衍與義理的發展之了解，尤其是對於佛教發展過程中各重要關節的掌握，因此得以重新建構與具體詮釋儒家圓教的義涵與特質，以及由之而展現的現代意義。

換言之，當牟先生強調儒家哲學重視道德主體的道德實踐的同時，自然須面對儒、釋、道三家如何分判的問題，亦即判釋實存個體處於當代社會，如何在西方壓力與競爭下，建立起中國文化傳統的時代意義。中國文化當然仍有意義，不論受到什麼樣的衝擊，文化依舊持續開展，生命仍舊堅實；然而，反省到中國文化在當前社會中，以及面對全球文化挑戰時，要說服自己，說服別人，中國文化的道統仍然具有文化創發的意義，甚至要將百姓日用而不知的文化創造力揭露出來，就必須對傳統中國思想，進行有系統的判教活動。就某一義而言，牟先生一輩子所進行的努力，就是不斷為中國文化進行有系統的判教工作，判釋儒、釋、道三家各自分位，分判東、西哲學與文化之不同分際，更分判傳統文化中仍具有時代意義的種子，要為中國文化如何能夠持續開展，進而面對西方文明競爭時仍然具有生機活力，進行有系統的判釋活動。

看到中國文化近百年來面對西方挑戰，仍然在危急存亡的縫隙中充滿生機，甚至在一些領域順利轉換出文明提昇的現象，牟先生要問一個康德式的問題：「中國文化生命的開展如何而可能？」然而解答此一問題絕對沒有那麼單純，不但要重建中國文化的存有論以及道德主體的實踐哲學，更要能為儒、釋、道以及中國文化與西方文化，進行有系統的判教活動。牟

先生一輩子，都希望能西方文化挑戰中，為中國文化重建仍然具生命力與創造性的哲學反省基礎。（註26）換言之，除非我們不認為中國文化仍然具有創造力，否則文化創造力如何才可能的問題，是我們一定要面對的。即使全盤西化，但顯然不同文化西化的方式不盡相同，因為各別文化很自然地採用不同的方式來吸納與消化西方文化，如此即顯示文化自身具有內在的創造力。換句話說，傳統文化的影響，不會因為我們檢討與否，就存在或不存在；因此，任何文化的創發與開展，都必然關聯著內在於傳統文化中所具備的諸多可能性。

於是，相對於道家藉由逍遙無待所達致的無為與超脫、佛家觀解一切緣起性空所體證的無執與解脫，儒家哲學顯然是比較直接面對中國文化與實存個體的當代挑戰。西方思想中，存有論為當下存有的事物與觀念，建立了思維上的理據。道家與佛家境界形態的「無執的存有論」，（註27）並不否定或改變當下環境，是要揭示個人超脫解放的可能性；在文化沒有遭逢挑戰時，這當然可以成為個人很好的生命態度，然而，就整個民族、文化而言，未積極開展創造力而只是面對許多現實中的困頓，不但是不負責的態度，更對文化思想的理解與承續沒有實際的助益。

在牟先生看來，儒家「生生之德」、「純亦不已」等動態的創生過程，將未來視為當下的一個重要思考範疇，比起西方靜態的以繫辭（*繫辭*）所建立出的存有論，還要更具時代意義。正因為對未來的預期投射，儒家重視主體之道德實踐，就更具有文化開展的價值，相較於西方哲學，更能而相應地扣緊中國文化的脈動而顯發其時代意義。於是，如果要為中國文化的時代意義進行判教活動，儒家當仁不讓地，成為思維格局中重要的指導原則，這不只是個人的選擇，而且亦是內在文化開

展所具備的「必然性」。

省思康德哲學有沒有誤解亞里斯多德、休謨？海德格有沒有誤解希臘哲學、康德、東方思想？這是史學家的工作，不是思想家的工作。重要的是，康德與海德格藉檢討這些思想派別，問了什麼問題？解答了什麼問題？創造了什麼思想格局？牟先生對佛學的詮釋究竟諦不諦當？是不是站在儒家立場來詮釋佛學？這對佛學不公平？同樣的問題也存在於牟先生對儒家的詮釋，牟先生是否只站在康德哲學的立場來解釋儒家？是否忽略了諸如現象學、海德格、後現代主義等西方當代思潮，僅以康德主義來檢視儒家思想？牟先生的哲學只是諸多思想家中的一種可能？還是有著客觀性的文化詮釋？同樣的，牟先生有沒有誤解佛家、道家、儒家，甚至西方思想家？針對許多批評，牟先生常說「我那有那麼多時間去處理這些細微爭議？」因為這些是哲學史的工作，不是哲學家的工作，牟先生一生都在面對文化創發與思想體系建構的問題，不必也無需再分神去處理不在此一思考格局中的問題。因為就各別思想派別而言，當然可以爭議牟先生處理某些特定議題是否合宜，但就整體而言，要解答這些問題，是需要回到牟先生整體思想體系中，才能見出各自的分位，這與思想史的研究取向大異其趣。當然，這並不意味牟先生的學問是不能被反省與批判的，但是，必須明確地釐清種種反省與批判是立於何種基礎？又與牟先生所呈現出之思想格局是否為相應之檢討？究竟牟先生「問了什麼問題？解答了什麼問題？創造了什麼思想格局？」就這些問題而言，牟先生認為他自己所看到的是「必然性」的，是內在文化格局中，具有必然性的觀解態度。也是在這個基礎上，牟先生建立出他對西方思想及中國各家思想的判教工作，醍醐不離前四味，在他看來，唯有透過對不同思想派別的分判，各思想

體系的問題意識與思解機制才能存留在整個理論體系中，也唯有如此，我們才能整全地見出中國文化的格局，以及面對時代考驗時仍然具有創造力的機制所在。於是，論斷牟先生是否有誤解佛家、道家甚至西方哲學，都不是那麼重要了。

牟先生引述陸象山所言：「儒為大中，釋為大偏」，認為佛教應該向著道德主體性之途開展，才能有所會通。儒家之道何以是大中至正之道？因為其乃直就道德實踐之立人極，進而參贊天地化育而言，而不是只就個人具體生命之去除無明虛妄與識心之執，它是強調人世間之真實生命，依自由意志因果之具體實踐而改善創新，並由之而成就人間世之一切人文教化。至於佛教雖強調上求佛道，下化眾生，但依佛教的根本精神而言，不能執著有一可求而不變的佛道，因為如此即落入常見；同理亦不可執實有眾生可度化，因為一切存在皆是緣起性空，故除了彼此相互的依待關係以外，實無有定然可度的眾生，（註28）此可由《金剛般若波羅蜜多經》所言之「應無所住而生其心」，以及禪宗六祖惠能證悟之偈言：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」具體地彰顯出其特殊之教理特色與修證法門。

是否唯有從實事實理才能言道德實踐？從佛教緣起性空的觀點以實踐戒、定、慧三學、八正道乃至目前人間佛教所強調之慈悲濟世與自我轉化，是否也是成就道德實踐義之某種方式？例如證嚴法師所倡導的慈濟醫院與功德會所成就的是否屬道德實踐？佛光山僧團所推行的雲水醫療服務隊，是否屬道德實踐？如果佛教義工所作的慈善活動只能說是功德，但這些成就又與現世生活緊密地關聯在一起，那麼於佛教徒而言，他們誠心誠意所成就的都不屬於道德實踐，則何時才有機會來實踐道德？或云：人間佛教之積極參與現世的活動，透過六度波羅

蜜多力行普渡一切眾生之大乘慈悲誓願，實已摻雜了儒家濟世之本懷。如賴永海等學者皆表示禪宗或人間佛教實是儒家化的佛教，因其特重不離世間而證出世間涅槃。

然而，具備道德主體性之後，佛教是否還是佛教？為何是佛教向儒家開展，而不是儒家向佛教開展？或有人認為牟先生對於佛教的詮釋可能有所選擇與誤解，似乎只站在儒家立場來檢視佛家。站在中國文化與思想傳統上來看，牟先生所處的年代是「中華文化花果飄零」、面臨亡國滅種，甚至被西方文化全盤取代的時代，他所做的事是重新爬梳中國文化的理路，讓民族生命力能重新開展，並在反省層次，建構出符合文化理念的哲學思想，重點不在它是佛家、道家抑或儒家。他所以歸宗儒家（註29），是因為儒家生生之德的動態存有論，可以在道德主體性上，為民族再建生機；而他所以憑藉佛教，是因為透過佛家名相與思維，才能真正在面對西方挑戰時，為開展道德主體性的圓滿實踐與體證，提供必要而獨特的思維模式。換言之，沒有了中國文化，還有什麼佛家、道家與儒家的區分？自覺地挺立在中國文化之上，又有什麼理由一定要嚴格區分佛家、道家與儒家？此即明顯地反應出牟先生之學問非只為純粹的學術研究，而是扣緊儒家義理以彰顯道德實踐，並強調儒教肩負了人文教化、社會和諧的宗教責任與作用。順此亦可具體呈顯牟先生學思所側重者為「生命的學問」，而內在於此生命的學問，不但顯現對於各家教義與精神之重視，同時更蘊含了牟先生對於儒家義理之肯定與相應之道德實踐，因為對於儒家義理本質而內在的含具的道德實踐，唯自證者能相應。牟先生于《五十自述》文末曾總結所述為：

凡我所述，皆由實感而來。我已證苦證悲，未敢言證覺。然我以上所述，皆由存在的實感確然見到是如此。一切歸

「證」，無要歧出。一切歸「實」，不要虛戲。一切公平，無有精奇。證如空悲，彰所泯能，皆幻奇彩，不脫習氣。（習氣有奇彩，天理無奇彩）。千佛菩薩，大乘小乘，一切聖賢，俯就垂聽，各歸寂默，當下自證。證苦證悲證覺，無佛無耶無儒。消融一切，成就一切。一切從此覺情流，一切還歸此覺情。（註30）

四、儒佛辨析與會通所蘊含之文化義涵

許多人都承認，沒有唐君毅、牟宗三等先生，當代中國哲學不會以現在的風貌呈現，就某一義而言，唐先生、牟先生開展出當代新儒家論述所需要的思解格局與基本對話辭彙，豐富了中國思想的場域，也賦予中國思想新的風貌。

「天不生仲尼，萬古如長夜」，其實，天不生仲尼，歷史還是會開展的，只是，文化生命一定不會順著孔子所開創出的軌跡發展；同樣的，西方思想史中，如果沒有康德，超驗哲學的取向、思想的廣度與深度，都將不會如同後世開展一般豐富，當代西方思想肯定也不會是當前的風貌。孔子刪詩書、訂禮樂、贊周易、修春秋，許多思想與觀念都不見得為當時主流思潮所接受，但終究開展出一套全新取向，奠定千年的志業；康德對亞里斯多德、休謨、笛卡兒等人的批評，又何嘗不是一種新的消化融通的工作，豈能僅以是否忠於當時的原味來且曲直？經過孔子與康德的轉換與創造，中西文化才有全新開展的契機，以及新的生命動力。

對孔子與康德而言，重點毋寧在於面對文化創造、生命意義等重要問題，如何才能深刻觀解，期能安身立命。人們可以不必接受孔子與康德，但是，不能不面對他們所開展出的問題，因為，思想的開展與文化詮釋，都是順著他們的脈絡而

行。好比，哥德著作豐富了德語辭彙與當代用法，莎士比亞著作為現代英語奠定重要基礎，少了哥德與莎士比亞，方言文學運動仍然可能產生，然而，當代德語和英語的表現方式，可能就有所不同。於是，當我們說哥德與莎士比亞對德文及英文具有客觀意義，其實並沒有排除其他語言使用的可能性，只是，就深度與廣度言，少了哥德與莎士比亞，將會造成相當大的文化損失。

想像牟先生，處於近代中國文化危急存亡之秋，要面對西方思想的挑戰，還要能夠真誠地面對自己的文化。牟先生年輕時鑽研邏輯實證論、懷德海等思想，也寫有專文討論，然而，這些理論無助於他解決中國文化所面對的困頓。如果將牟先生一生的思想當成一套動態的思辨歷程，我們會發現，終其一生，牟先生都在解決中國文化如何面對當代世界的難題。說牟先生是儒家，不如說他站在文化傳承的歷史位置，要為文化建立足以安身立命的超驗基礎。透過儒家、道家與佛家的思想與理據，牟先生能夠長期與康德所建構出的龐大西方思想脈絡對話。牟先生不會也不必是傳統意義的儒家，因為要能真正面對西方挑戰，才有資格讓思想活在當代；牟先生當然不是佛家，但這並不意味他不能理解佛教。正如同佛教進入中國開展出大乘佛學在中國的輝煌發展，就其所關懷的議題與詮釋的方式，與原始佛教有著相當程度的差異。何者較佳？中國歷史中諸佛教大德，不必面對印度世界，解決印度人的問題，其所以會選擇佛學，是因為本著佛教義理，對解決他們所面對的生命與價值難題，可以得到更好的疏解，因而透過適當的詮釋，創造了全新的格局，豐富了佛學的意義。如果原始佛教不能真正解決另一文化所面對的真實問題，那麼透過詮釋而開展出新的思解格局，就成為每一代思想家都必須嚴肅面對的問題。時代變遷

愈劇烈，就愈需要新的詮釋，就整體思想發展史而言，這種詮釋不但必要，而且也是文化創造最重要的工作。如果一切事物都要忠於原始意義，我們就只能用甲骨文來討論問題了！

牟先生並不為讀康德而讀康德，同樣的，道家、佛家、儒家，都是他藉以開展文化生命時，所經歷的思辨軌跡。牟先生並不為瞭解思想而讀思想，他是為創造思想、體現思想而讀這些思想，是為哲學而思辨，並不為哲學史而閱讀。於是，批評牟先生對某些思想的選擇有所偏執，或是認為他對某些派別的詮釋有所偏失，我所認識的牟先生都不會去爭辯這些問題，這不是他所關心的議題；能不能開展出文化生命才是他判斷是否為哲學的標準，就此一標準而言，牟先生體現並開展了當代的中國哲學。所以，他不是康德門徒，也不是道家、佛家，甚至儒家。勉強說來，牟先生是「新儒家」。然而，作為新儒家，牟先生並不是決定要當個新儒家，所以研究新儒家；相反的，在他藉由各不同思想脈絡以開展出文化生命時，最後呈現出的是一種較為接近儒家風格的生命情調，這種思辨模式又能面對當代世界，具有新意，故名之為「新儒家」！

因此，探討牟先生對佛學的研究，可以從他對佛教的理解是否與一般所理解者相符出發，也可以從哲學生命的角度來思索。前者是哲學史的研究取向，後者是哲學創造的態度，兩者判斷基準完全不同，當然也會產生很不一樣的對待態度。牟先生常說「我那有那麼多時間與精神討論那些問題」，他對前者毫無興趣，也不願多加爭辯；但是，涉及到後一取向的討論，他往往與繳盡然，每每滔滔不絕，細數各種不同的義理與論證。從哲學史、個別思想派別的角度來批評，牟先生可以尊重，但不會回應，因為這不是他的問題，許多人認為牟先生獨斷，多是出自此種誤解。但是，如果能從義理與思維格局出

發，只要能開展出足以安身立命的思辨，即使是初學之士，甚或即使與牟先生想法有出入，牟先生也會對諸多論點讚賞有加。外人不察，只認為牟先生提拔新人，所以特予鼓勵；每有此論，牟先生常不假顏色，認為學術是「客觀的」，只有理解的正確與否，而無初學與久學之別。判斷基準就在於，是否能扣合著文化思想脈絡而發。就後一取向而言，牟先生毋寧是相當孤寂的。無怪乎牟先生在《從陸象山到劉戴山》一書的序文中明白地表示：「吾雖費如許之篇幅，耗如許之精力，表彰以往各階段之學術，然目的唯在護持生命之源，價值之本，以期端正文化生命之方向，而納民族生命於正軌。至於邪僻卑陋不解義理為何物者之胡思亂想，吾亦不欲博純學術研究之名而浪費筆墨於其中也。」（註31）

於是，解讀牟宗三，就有兩種完全不同的態度，一種是尋繹出牟先生著作中那些是合乎一般對其他思想的詮釋，並加以評斷；另外一種則是直接讓牟先生的觀念與文化生命對話，直指思維的核心。前一種態度或許不難找到牟先生有所不足之處，然而若依後一種態度，則是很不容易超越牟先生的思辨格局，每每益發認識到牟先生的偉大之處。兩種研究態度都有價值，但後者對於文化生命而言，就更有意義了。

因此，於我個人而言，對於牟先生的佛教詮釋的理解，究竟是否為一種寬容的態度（註32），並不是省思的重點，因為個人所關懷者乃是就個人對於佛教之理解，以及對儒、佛之所以為儒、佛的本質差異之掌握，盡可能清楚地表述與論證，希望藉由個人的理解與詮釋，相應地了解牟先生所以如此詮釋之義理以及如此分判之意義所在。而多年來個人在省思本文上述所提出之諸多問題時，時時憶起並且引以為圭臬者，乃是牟先生所經常自謂的學問之道：「步步學思，步步糾正，步步參

透。」期許自己面對種種問題之論析時，亦能效法牟先生之步步學思，步步糾正，步步參透！

參考文獻

- 牟宗三，〈佛家體用義之衡定〉，見《心體與性體·附錄》，收入《牟宗三先生全集5》，台北：聯經，二〇〇三。
- ，〈佛性與般若〉，《牟宗三先生全集3／四》。
- ，〈從陸象山到劉戡山〉，《牟宗三先生全集8》。
- ，〈道德的理想主義〉，《牟宗三先生全集9》。
- ，〈圓善論〉，見《牟宗三先生全集廿四》。
- ，〈中國哲學的特質〉，見《牟宗三先生全集廿八》。
- ，〈五十自述〉，《牟宗三先生全集卅二》。
- ，〈牟宗三先生學思年譜〉，《牟宗三先生全集卅二》。
- 林鎮國，〈新儒家「返本開新」的佛學詮釋〉，見《空性與現代性》，六九—九六。
- ，〈佛教形上學的虛說形態〉，見《空性與現代性》，九七—一三〇。
- ，〈形上學、苦難與歡娛的佛教〉，見《空性與現代性》，二六一—二八四。
- 葉海煙，〈當代新儒家的佛學詮釋——以牟宗三為例〉，第三次儒佛會通學術研討會論文集（一九九八·一二·廿六出版），華梵大學哲學系發行。
- <http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC3RD/BC0304.HTM>
- 杜保瑞，〈從牟宗三哲學談儒佛會通的方法論探究〉，第三次儒佛會通學術研討會論文選輯，華梵大學哲學系，<http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC3RD/BC0305.HTM>。
- 章漢傑，〈對杜保瑞評論牟宗三哲學的一點回應〉，

<http://huafan.hfu.edu.tw/~baurnei/5rso/answer/answer02.htm>。

《六祖大師法寶壇經·疑問品第三》，CBETA, T48, no. 2008, p. 352, a1-6。

李慶餘，〈大乘佛學的發展與圓滿——牟宗三先生對佛家思想的詮釋〉，台北：學生書局，二〇〇三。

尤惠貞，〈牟宗三先生對於儒家道德實踐與宗教關懷的詮釋〉，第四屆當代新儒學國際學術會議宣讀論文，一九九六。

——，〈牟宗三先生的《佛性與般若》與佛教詮釋〉，「牟宗三與第五屆當代新儒學國際學術會議」，山東濟南，一九九八·九。

——，〈牟宗三先生對於佛教義理的詮釋與建構——從天臺宗判教理論到圓教模型的提出與開展〉，輯入《天臺哲學與佛教實踐》，三〇三—三三一，嘉義：南華大學，一九九六。

——，〈從《法華三昧懺儀》看人文精神與實踐工夫〉，第六屆當代新儒學國際學術會議，台北，二〇〇一。

——，〈天臺哲學底「形上學」詮釋與省思——以智顛與牟宗三之「佛教」詮釋為主的考察〉，《揭諦》學刊第五期，一—三一。

註釋：

註1：本文初稿曾于紀念牟宗三先生逝世十週年，由國立中央大學文學院儒學研究中心與財團法人東方人文學術研究基金會等單位所主辦的「牟宗三與當代儒學」學術研討會（九四／〇五／六一八）中宣讀，經修訂增補後而成

此稿，謹此誌之。

註2：這幾年在南華大學的宗教學研究所與哲學研究所皆教授「佛學基本問題討論」一課程，其中牟先生的〈佛家體用義之衡定〉為指定教材之一，目的在於讓修課同學順著牟先生之疏解與詮釋，理解佛教文獻中所出現之體用義涵，並進而探討佛教究竟可否以體用來詮釋等相關問題。對於此一教材之安排，固然有些同學頗能順著牟先生之疏解掌握到一些要點，但也經常有同學反應，覺得牟先生的文字與詮釋不易懂或掌握等問題，而尤有甚者，不只是無法接受牟先生之儒佛辨析與判釋，甚至有些根本排斥閱讀或討論此種教材，並質疑安排此種教材之適當性與合理性。對於如此極端的反應，個人的回應乃是表明：首先，就學術研究而言，牟先生此篇文章確實是一客觀的學術研究成果，代表牟先生對於佛教之理解與詮釋，同時亦將佛教納入整個中國文化與哲學思想體系中，以判釋其分位與價值。其次，面對任何學問系統或相關文獻，客觀的理解與主觀的抉擇皆需有所憑藉，因此，閱讀牟先生對儒佛之辨析並不表示要完全同意牟先生之判釋，然不論贊同或反對其見解，首先皆必須先確實解讀其著作，所謂入乎其內，而後才有可能出乎其外並清楚論證所以認同或反對之理據。因此，如何將上述兩點表明化為具體的文字論述，可說是本文所以撰寫的動機之一。

註3：可參看林鎮國的〈新儒家「返本開新」的佛學詮釋〉與〈佛教形上學的虛說型態〉，以及葉海煙的〈當代新儒家的佛學詮釋——以牟宗三為例〉等篇論文。

註4：見林鎮國，〈空性與現代性〉，一一三。

註5：見《空性與現代性》，九一一。

註6：同上揭書，一一三。

註7：<http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC/3RD/BC0305.HTM>。

註8：<http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC/3RD/BC0304.HTM>。

註9：<http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC/3RD/BC0304.HTM>。

註10：林鎮國，〈從佛教形上學到佛教詮釋學〉，見《空性與現代性·導論》，四，指出：「牟氏從語言分析的角度指出，中土佛學所言之「本體」或「實體」，多是漫話語，是抒意字，非實體字，因此根本就不同於印度或希臘實在論形上學的實體概念。」再者，相較於印度部派佛教說一切有部之「三世實有，法體恆存」，所謂真常唯心思想，最終皆無有自性，故皆不違背緣起性空之根本義。

註11：牟先生于《道德的理想主義》一書中表示：道德心就是一種道德感，是一種生動活潑恍惕惻隱的仁心，依此仁心故生命得以不滯，而且好善惡惡，遷善改過。見前揭書，頁一八。

註12：如天台智者大師提出依十乘觀法以圓頓觀照每一心念所起之十境時，其最終之觀法為「無法愛」，即是強調無一法可執可愛，即使是煩惱止息，一切寂滅之涅槃。

註13：功德與道德有別，佛家所謂之功德乃是當實存個體面對如恒河沙數之有漏執障的當下，一旦如實徹見這一切皆是緣起性空，皆無真實自體可執，則即刻翻轉無明而成為無量無漏功德，此可由天台宗智者大師所強調之「三道即三德」、「煩惱即菩提，生死即涅槃」，以及禪宗六祖惠能所強調之「念念無滯，常見本性真實妙用」、「見性是功，平等是德」等掌握其具體義涵。

註14：見《空性與現代性》，二七五。

註15：見《中國哲學的特質》，一二：一六。

註16：見《圓善論》，二九八。

註17：葉海煙亦具體指出：「牟先生是已坦然地表示其對佛教為一完整系統的肯認，他並同時斷言佛教這完整的一套卻是不能成就道德行為的。因此，牟先生途經佛教清淨廣大世界中的迂迴之路，其間，他意欲行走的是中道，履踐的是佛性、而他目光所及的卻是生趣淋漓的道德理性、道德意識與道德世界。這些正是儒家儒學與儒教所特別突出的人文意涵。」

註18：參看《圓善論》，二九九。

註19：此即《佛性與般若·序》中，牟先生所表示之意：「我非佛教徒。然如講中國哲學史，依學術的立場，則不能不客觀。我平視各大教，通觀其同異，覺得它們是人類最高的智慧，皆足以決定生命之方向。過分貶視儒家道家，我們覺得不對，過分貶斥佛教亦同樣是不對的。若從歷史文化底立場上說，都有其高度的價值，亦都有其流弊。我依此立場，曾經批評過佛教在中國之作用，人門以為我關佛。然而我亦曾嚴厲地批評過儒家與道家，這將如何說？「知我者謂我心憂，不知我者謂我何求。」今純從義理上說，則亦可以心平氣和矣。」見前揭書頁八。

註20：見《道德的理想主義》，頁三一。

註21：可參看牟先生之《現象與物自身》、《智的直覺與中國哲學》以及《圓善論》等諸著作所論述者。

註22：參看《佛性與般若》，一〇三四。

註23：牟先生面對儒佛之會通，常言：「佛總當開道德意識，

始能極至於圓實。」參看上揭書，一〇三五。

註24：牟先生經常表示：「天臺判教而顯圓教是眞能把圓教之所依以為圓教的獨特模式表達出來者。」甚至明白指出：「圓教之所以為圓教之獨特模式必須首先見之于佛家天臺宗之判別、圓。……天臺判教雖屬佛教內者，若無學知與思辨，焉能判之以八教而罄無不盡者乎？若無眞感，眞明，與眞智，又焉能『位居五品』（圓教五品不是小事易事），得『東土小釋迦』之稱號乎？」參看《圓善論·序言》：i, xxvii。

註25：林鎮國亦曾表示：「五十歲之後，牟氏致力於哲學體系的建構和傳統哲學的疏通，此時佛教哲學成爲關鍵性的哲學資源。」見《空性與現代性》，九〇——。

註26：牟先生于八十整壽之宴席上曾表示：從大學讀書以來，六十年中只做一件事，是即「反省中華民族之文化生命，以重開中國哲學之途徑。」（見蔡仁厚《牟宗三先生學思年譜》，頁七三）。順此，我們確實可看出牟先生實是在在持續的反省中，試圖彰顯中華民族之文化生命並安頓其自家之生命，更切確地說是安頓其自身之道德生命。參看尤惠貞，《牟宗三先生對於儒家道德實踐與宗教關懷的詮釋》。

註27：牟先生詮釋天台圓教爲「佛教式的存有論」，並加以特殊的界定，即表明與西方之存有論有別，而要能分判牟先生如此的界定是否有其理據，則必須回到中國大乘佛教的客觀文獻脈絡中求證，諸如唯識乃至天台、華嚴、禪，是否呈現獨特的存有論思想？而歷代的佛教各宗派祖師是否也意識到對於一切法之存在問題的詮釋向度並作如此的理解與詮釋？如果是，則顯見牟先生之詮釋有

其客觀依據，因此，此種詮釋即非任意之詮釋，亦合於佛教之義理與精神。

註28：《金剛般若波羅蜜多經·究竟無我分第十七》有云：

「爾時，須菩提白佛言：世尊，善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？佛告須菩提：善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相則非菩薩。……佛言：須菩提，彼非眾生、非不眾生，何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。須菩提白佛：世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶。」（CBETA, T08, no. 235, p. 751, a8-141, c17-21）

註29：關於牟先生對於儒、釋、道三教乃至中西哲學的判釋與歸趣，筆者于《牟宗三先生對於佛教義理的詮釋與建構——從天臺宗判教理論到圓教模型的提出與開展》一文的結論曾表示：「觀乎其臨終心念之所繫，確實可對顯出牟先生雖肯定儒、釋、道甚至西方耶教與哲學各自的意義與重要，然其生命之真正歸極處仍是重視人間倫常道德的儒家思想，無怪乎其于《圓善論》必以儒家之圓教與圓善為最終之至善，並頌曰：「中西有聖哲，人極賴以立，圓教種種說，尼父得其實」參見尤惠貞著，

《天臺哲學與佛教實踐》，二一八—一九，嘉義：南華大學，一九九九。

註30：見《牟宗三先生全集三二》，一七六。

註31：見《牟宗三先生全集八》，序頁五。

註32：參照上文註六。

* RH00851

東方人文學術研究基金會·臺中分會

二〇〇七年五月活動規劃表

1、「人文講會」第三場

時間：五月十二日（下午二時至四時）

講題：詩教的溝通理論

講者：邱黃海 老師

（德國圖賓根大學及中央大學哲研所博士

候選人，任教於玄奘大學中文系）

地點：東海大學人文大樓H二二一或溪底遙遙學習農場

（依多數會友反應意見決定）

2、本學期台中分會之「學術專題演講」

時間：五月二十五日（下午一時至三時）

講題：中國哲學研究的三個方法論自覺

講者：彭國翔 教授

（中國大陸清華大學哲學系，現台北東吳大學

哲學研究所客座）

地點：東海大學人文大樓H二二八

聯絡人：台中分會負責人 何淑靜

ho4012@ms27.hinet.net 0926-575153

(04)23590121#3198