

# 從三教會通論儒學的判教智慧\*

曾昭旭\*\*

## 引言

很榮幸我有機會先為臺北大學「中國文哲國際研討會」之主題——「三教思想與生命關懷」進行破題。「三教」，實為一體之三面，這是「三教」之所以並稱的核心意義；也因為如此，必須通過「會通」讓「三教」由三而一。何謂「會通」？何以「三教」必須會通，而非各自表述？其實，既言「三教」，則「會通」已涵藏於其中，此乃中國文化情境中一個特殊、特有的課題。

## 一、導論：三教會通之歷史溯源與當代中西文化會通之課題

### (一) 孔老之辨與儒佛之辨

中國文化的基本性格乃在「主合」，而非「主分」。張光直教授〈連續與破裂——一個文明起源新說的草稿〉一文中，將人類的文化分為兩種類型：一是「延續型」；另一則為「斷裂型」。張教授認為「延續型」的例子唯有中國文化符合，舉世獨一；其餘都皆為「斷裂型」，多是後者取代、推翻了前者。黃帝時代迄今四千六百年，孔子以降、至今兩千五百年，皆是同一民族承載同一文化，即便在過程中經歷了曲折，但一如黃河九曲最後畢竟東流，文化發展的總體方向始終一致。從地域來看，中國相當於歐洲，但歐洲有幾十個國家，中國的文化卻僅有一源。「中國」，嚴格來說並非是政治概念，而是文化概念，是一

\* 國立臺北大學中文系第八屆中國文哲國際學術研討會專題演講

\*\* 淡江大學榮譽教授曾昭旭先生主講；臺北大學中文系副教授陳靜容整理

個統整的文化體，因此異文化進入皆會融合進中華文化大家庭，相異之思想或宗教來到中國都會自然會通合一。舉例言之，初始有先秦孔、老之辨，道家強調絕聖棄智、絕仁棄義，方得以「民利百倍」、「民復孝慈」；然至魏晉時，儒、道則已融為一體。第二度，宋明時期有儒、佛之辨。相較於先秦時期，宋明的儒、佛之辨乃是中華本土文化與印度佛學的會通。中華本土文化先以和佛家較相近的道家思想與佛學進行會通，通過「格義」，用吾人熟悉之道家義理嘗試消化、理解佛學，直至將佛家思想徹底消化，可以進一步本土開宗。至此，佛家與道家乃融為一體，並稱「佛老」；再以佛、老為主軸與儒家進行會通，歷經宋明六百年的思想激盪，儒、釋、道三家思想成為圓融之一體。

儒、釋、道三家思想的會通過程，歷經了諸多磨合。宋明大儒如程、朱、陸、王等皆曾被質疑淫於佛老，其實肇因於會通之前必須先明辨彼此的分位，因此儒者在辨析之時也容易混漫了各家思想。有趣的是，程、朱之徒多質疑陸、王淫於佛老；陸、王之徒也同樣以此批評程、朱，整個宋明儒學都有這樣類似的問題。這其實是緣於會通之前，儒者必須先明辨儒、佛，儒、佛之會通方不致駁雜，成全三教思想之圓融一體。三教思想之會通，仍以「儒」為會通主體；「佛」則在不失其本體意義下作為「客人」，讓佛、老融進中華文化之中，而不改中華文化的本質，此可謂佛教的「中國化」。佛教之「中國化」，仍在強調符合中華文化的根本精神，亦即「人皆可以為堯舜」，人人皆可以為聖人。一如孟子所謂：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」佛家即此意義延伸發展為「人皆可以成佛」、即心是佛。人人皆可以通過內心的頓悟，「明心」以至「見性」，乃至「成佛」。這樣的佛教思想內涵，僅在中國有，而不見於印度，此即佛教之完全「中國化」的展現，是佛教思想臻至最高明而成熟的狀態；而這極致高明之狀態即稱為「圓教」。因此，儒、佛之辨的擔綱者，即是所謂的宋明新儒學。

## （二）當代新儒學的核心關懷與中西文化會通

在宋明新儒學之後，還有當代新儒學承擔起日新又新的責任，這就不是因為佛學的衝擊；而是思考處在當代的我們，如何能夠消化西方文化如科學、民主的衝擊，再一次進行中、西的文化會通。

自民國初年始，就有一次又一次的文化論戰。文化論戰的核心關懷，皆是在嘗試尋求中、西文化的會通之道；然近年來已少有中、西文化論戰，不知是已尋得適宜的會通之道，抑或者正標誌了當代的退步，未能持續前進。吾人必須清楚認知，中、西文化之會通如何可能，方是儒學當今最嚴肅之核心課題。若就理、就事以觀，中華文化本身即為生命的學問、道德的學問；而「道德」，非是客觀的行為規範、道德教條，其所標誌的意義是一個動態歷程。在儒家的認知中，修養、修行的路叫做「道」；依循著「道」而行，人性之終極關懷與道德理想始得以充分實現，這即是「德」。「德者，得也。」道德之「德」，即意味著得到之「得」，此意義可於《孟子》中探見端倪。所謂「得」，不在追求一個標的而獲得，而是指內在人性理想的實現，一如《孟子》曰：「人人有貴於己者，弗思耳。」因此思則得之，不思則不得也；又或者是「求則得之，舍則失之」、「行有不得者，皆反求諸己。」「德」，即是人性理想的實現。因此，「道德」就是通過動態的生命、心性修養，充分實現人性中的終極理想。依此，則可知中華文化與儒學之本質就是日新又新，苟日新、日日新、又日新。從思想史的分期以觀，可以分為先秦儒家、宋明新儒家、當代新儒家；然更核心的思維是：凡是儒家皆可稱之為「新儒家」。如若一個儒者處於當代，卻無有對生命之關懷，不關心當代生命的痛苦、不關懷攸關當代的新難題，就不能算是真正的儒家，只能視之為是儒學歷史資料的研究者。可惜，當代許多的儒學學者皆未能認真關懷當代問題，而淪於儒學歷史資料的研究。

當代所面對的問題有兩方面，牟宗三先生首先關懷的是儒學的現代化問題。面對西方的民主、科學衝擊，我們如何也能夠由自己的內在或是心靈自覺的創造，開展出民主、科學？如若可以這樣發展，就是有中國特色的民主和科學。因此，牟先生才會由理論處提出「道德新良知」，要自覺地自我坎陷，而開出價值中立又不涉及主觀感情的

民主、科學。但是，他的「良知坎陷」說卻是最被當代學界質疑的，會如此質疑者，其實正顯示未能真正理解儒家從孔子以來的本懷，也未能理解牟先生的苦心。另外，除了理性的面向，還有表現當代人生苦惱之感性面向。如前面所述，理性的一面落在道德價值之重新肯認上，雖說科學是價值中立的，但並不因為科學不處理價值，人就不會有價值肯認的問題，此適可通過儒學重新面對。在感性上，科學也是不涉及主觀感情，但是人不會因為科學不處理感情問題，人就無須面對感情的衝擊和考驗。當代人的感情問題非常嚴重，如果儒者對於當代人的感情苦惱漠不關心、毫無關懷，嚴格說起來就不是真正的儒者。從這裡看來，所有儒家都是「新儒家」，都要面對當下生命的實存問題。因此從儒家的義理來說，勢必要面對西方文化的衝擊去思考中、西文化的會通意義和目的。

若就「事」而言，我們已可見西方文化的主導者——美國正逐步衰敗，此一衰敗現象確有指標可探見。首先是 911 恐怖攻擊，造成美國人在心理層面的巨大打擊；其次是 2008 年開始的金融風暴，造成在經濟層面的衝擊。再者，是川普當選，代表在民主政治的運作上出現問題，於是從心理層面到經濟、政治層面，都出現困局。再觀世界之大勢，最近的事件莫過於牽涉到爭霸問題的中美貿易戰，我們對於此事件的判斷，能不能避免掉進「修昔底德陷阱」呢？修昔底德是一位希臘學者，他以希臘和羅馬之爭作為例子，建構理論來說明新起的爭霸者跟原霸主之間的緊張關係，論定兩方終有一仗，而且是兩敗俱傷。若真如此，又要如何才能避開呢？依我的看法，應當避免用西方過去的歷史經驗來檢視這次的中、西方文化問題。其實，修昔底德的理論前提就建立在「爭霸」上面，若不欲爭霸就自然不會落入這個陷阱。中國道家早將「不爭」顯題，既不爭，當然也就沒有爭霸的問題。儒家則強調王道，而不以霸道相爭，這是當代中國唯一的出路。此即如朱元璋所謂：「高築牆，廣積糧，緩稱王」，毛澤東則將之改成：「深挖洞，廣積糧，不稱霸」，由此回溯至中國傳統的王道精神，也是中、西文化如何會通的可能。

本次研討會的主軸雖然鎖定在「三教」，但必涉及三教內容之會

通；而本次會議的目的亦應當是為當代真正重要的課題：「中、西文化如何會通」進行溫故知新的程序。「溫故知新」，不僅只是認知的「知」。在中國古代典籍中，「知」，原就有「參與」之意，且是主導性的參與、創造性的主導。「知」總括了前列幾項意義，於是就具有「實踐」的意思。「溫故」，我們才能更清楚如何能夠參與主導、創造新文化。以上通過簡要的引言，先點出本次研討會議的主題。接下來，談中、西文化會通，必須要藉由過去幾次的會通經驗，此處當然要參考最具代表性的「三教會通」，重新啟動「會通」的智慧。

## 二、會通之可能：談儒學之判教智慧

### (一)「判教」之內涵與意義

「會通」，如何可能？不是力量的增大，而是用智慧去會通，運用三教的思想與智慧。「會通」的智慧，亦即「判教」的智慧，因此本次的演講講題就訂為：「從三教會通論儒學的判教智慧」。此處所謂「儒學」，乃是廣義的儒學，也正泛指中華文化。過去有儒、道對話，後有佛學的加入，儒、道、佛的圓融一體，其意義即展現為總體的「中華文化」，也不妨以廣義的儒學視之，簡要稱之為「儒學的判教智慧」。

「判教」之事實，最早可溯至孟子；「判教」之名，則來自佛學。天臺宗有所謂的「五時八教」，「八教」的內容包含「化儀四教」與「化法四教」。「化法四教」中，有「藏」、「通」、「別」、「圓」之分別，從根器利不利之程度，逐漸由小乘往大乘發展。「藏教」，停留在小乘，可以從人生煩惱虛妄的分析來看待，通過此分析而逼近「空」義，即是「析法入空」。簡言之，即是對這些因虛妄而生的人生煩惱進行分析，然後得知這些虛妄煩惱之所生乃是無自性的、是因緣和合的結果而已，它的本質是「空」；而後至「通教」之境，就得以下通小乘、上通大乘。「通教」已超脫繁瑣的分析，進入生命的直接體證，當下即可「體法入空」、體證「空」理。從虛妄煩惱之分析進展到「空」理之體證，被肯定的唯有「空」理。進入「別教」之際，乃首度出現

對於積極生命之肯認，肯定人的真心，此即隨緣不變、不變隨緣之「真如心」。臻至「圓教」，又較肯認真心更進一步，此是在真心的體證下，回到人的生命、回到人的生活，可以得一種自由無礙的生活型態，故而得以「一心三觀」、「一念三千」，無論處於哪一種現實客觀的結構中、情境中，都自由無礙。「圓教」，則是通過「詭譎的相即」而成立的，意味著我們無限的心靈，其本質自是無限性的心，作用於有限性的身體乃至整個有限性的世界結構。這一「無限性」跟「有限性」不相矛盾，但也不是一回事；而是詭譎的相即為一體，構成了「天臺圓教」的具體規模。

「圓教」，除了天臺圓教，還有華嚴圓教。華嚴圓教較偏就「理」上說，強調理事圓融、事事圓融，但也只是一個理。它的分析性較強，辯證性稍弱，依然是從「有宗」發展出來的，因此這個理論的罣礙尚未完全滌盡。天臺宗是從「空宗」發展過來的，強調在實際體驗當中體證生命在實存中的流行。天臺圓教在不否定種種「有限」的基礎上，超越了種種的有限，即有限而體證人心靈生命的「無限」，此即「詭譎的相即」，達致圓教之境。相較於華嚴宗，天臺宗其實具備更成熟、更終極的圓教意義。

「判教」之名雖始於佛教，吾人亦可在此意涵上有所引申，依藉佛教的圓教意義為進路，進一步詮釋儒家之判教，同時理解判教之後所建立的儒家「圓教」。牟宗三先生是首先做出嘗試與努力者，其撰作《圓善論》，通過天臺圓教的引發及其對於康德哲學之批判，建立了儒家型的圓教，稱之為「大成圓教」。「大成」，出自《孟子·萬章下》：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。」鋪陳了「聖之清者」、「聖之任者」、「聖之和者」之後，孟子肯定、嚮往的是孔子的「聖之時者」。何謂「集大成」？即是金聲而玉振之也。「金聲」所指向的是「始條理」、「玉振之」所對顯的是「終條理」；「始條理」與「終條理」的內涵意義又當如何呈現？孟子以射箭進行比喻。射箭要正中靶心需具備兩個要素，一是方向正確，此稱之為「中」；另一則是孟子所謂：

「其至，爾力也。」力量要足夠，才能將箭射至靶心，這是力量問題。不過孟子也強調：「其中，非爾力也。」由此可知，要射中靶心不是力量問題，是方向問題，也就是「始條理」的講究。

——我們要釐清人生路向，要朝著正確的方向前進，還必須鍛鍊我們的力量。從《易經》的說法來講，乾陽是指方向的確定，坤陰則是指力量的累積。嚴格說來，孟、荀承繼孔子思想，開展出儒學的兩個路向：孟子重在強調「方向」；荀子則更重在肯定「力量的累積」。方向和力量相合，才是一個完整的道德實踐工夫，才真的是「集大成」。是故，「集大成」是一個動態的道德實踐，連通道德生活的兩個要素——「方向」和「力量」，使之成為一體，由此便可引申至儒家型判教問題的探討。儒家型判教與佛家的判教，自然有同有異。兩者相異之處，可以從判教目的和判教的途徑來進行分別。如若宋明時期是第一度區辨儒、佛，現下也許該對儒、佛再次分判。

## （二）佛教判教與生命主體的核心本質

佛教的判教目的，完全是在心性層面，為了解脫煩惱、救渡眾生而釐定其工夫次第；亦即在心性層次上直接面對負面的煩惱病痛，進行病痛療癒的努力。病痛的療癒、煩惱的解除如何可能？如何證得一個清淨心或者清淨生命？為了釐定此課題的工夫程序，因此有了「藏」、「通」、「別」、「圓」的分殊，由小乘到大乘一步一步完成，此是為佛教的判教目的。前面所提到宋明儒第一度的分判儒、佛，其實就是緣因於佛學的刺激，因而開展出儒家專屬的心性學；這樣的心性學內容，也被懷疑「淫於佛老」。為何有「淫於佛老」之嫌呢？主要原因在於儒、佛的大方向皆是在證「真心」、證「真我」，均是落在心性學的闡釋。換句話說，因為二者都強調內在的心性修養，屬於「內聖」的層次，未能涉及「外王」之學，因此儒、佛就容易模糊混淆；不過，就算是同樣在心性學的修養層次，儒跟佛已經是截然不同。雖然他們都是證「真心」，但是「真心」也有不同的型態，佛家證的是「真如心」、道家證的是「虛靜心」、儒家證的是「道德心」；然則，「道德心」跟

「虛靜心」、「真如心」有何不同呢？

佛教發展到禪宗，其實已與道家的莊子渾然無別，僅有的差別只在於言說的型態和發展的歷史背景。禪宗，是從小乘佛教的原始課題——「解除人生煩惱」開始，慢慢發展到證自家本來面目、證自性。禪宗，就像是從負無限大的地獄深處、苦海的海底，往上提升、往上泅泳，終於到了海平面伸出頭來，可以呼吸新鮮空氣，得證生命主體的自由，向上提升、歸零。道家莊子卻由批判儒家入手，不過莊子所批判的並非是儒家的真道德，而是已經異化的假道德，諸如已經異化變質的外在行為規範、道德教條；或者說是提醒所有強調人文化成的儒者們勿忘初衷，要時時回到生命的源頭。因此，莊子就是從正無限大，也就是儒家所謂終極的人生理想，自覺地從正無限大回歸到零。「回歸到零」的最終目的都一樣，那麼道家與禪宗又有何差別？若姑且視莊子為「正零」，禪宗是「負零」，「正零」和「負零」最終亦是無有差別的。就像同一個面有上面和下面的分別，但面本來就沒有厚度，所以上面和下面均屬同一個面。這樣說其實也已經是一種「判教」的表現。

佛教原始的心應該叫「寂滅心」，因為心湧現的作用是寂滅一切人為造作的功能。後來發展到禪宗，已經稱為「真如心」、稱為「自性」。當佛、老成為一體，真如心和莊子的虛靜心沒有兩樣，所以它們可以作為一造，然後再和儒家進行分判。佛、老都是肯認主體性的核心本質，這個本質就是「自由」。這樣的心，也就是自由無限心，莊子稱之為「逍遙」。因此我們可以說，道家的莊子跟佛家的禪宗，皆是扣緊生命主體的核心本質——「自由」，而立論、而立教。這樣的主體性不妨稱為「純粹主體性」或者「純粹自我」。這個主體性，指的不是近代西方文化中主客對立的主體性，而是經過一個辯證的發展，即孟子所說的：「盡心、知性、知天」，有它的成長、開放性和不間斷地日新又新。由個別的主體性又會發展為相互主體性，這個主體便是「以天地萬物為一體」的主體。（此時稱「真我」或許更為恰當，可以避免被認定為是主客對立之主體性的誤解；不過暫且借用亦無妨，用以理解像「自由」這樣一個扣緊主體的核心本質，而立論設教的「純

粹主體性」，或者說是「純粹自我」。）

### （三）儒家「道德心」與純粹主體之會通

儒家的心是「道德心」，跟這個「純粹的自我」有什麼不一樣呢？這個純粹的自我、純粹的主體會由「自由」延伸，延伸為兩種路向，一是扣緊「自我」來說，由「自由」延伸到自主、自尊、自信。「自由」延伸到自主，就進入到生活。生活並不只是真如心生發的「緣」，而是有意義的生活。因此，所謂「自主」，正代表了我是我生活的主人，我可以百分之百地創造我的人生意義、價值、尊嚴，然後往「自尊」開展。這就是孟子所說：「人人有貴於己者，弗思耳矣。」只要「思」，即可得之。從這個意義價值的實現而言，人握有百分之百的權力，一如：「我欲仁斯仁至矣。」「求則得之，舍則失之。」此中之「求」，就是「得」的充要條件，「求則得之」是充分條件；「舍則失之」則是個必要條件。我是我自己的主人，此處所謂之「主」是何義？就是創造性的賦予人生以意義價值的自我作主，亦即「自尊」。《孟子·告子上》有曰：「人之所貴，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。」別人給的尊嚴終究不是真正的尊嚴。最後，會發展到自信，此是無條件的自信、根本的自信，心靈內在無條件的自信。用陸象山的話來講就是：「某雖不識得一個字，也還我堂堂正正做個人。」說得通俗點，就是：「我雖一無所有，依然頂天立地。」至此階段，儒家的道德主體乃由建立根本自信來表示，這是從「自由」的第一種引申。

另外一路是從「人我關係」中去延伸，就是從愛去引申。子曰：「仁者愛人。」孔子所謂之「仁」，本來就有兩重涵義：第一重是「仁心」義，是指主體性，這是用牟宗三先生的話來說。還有就是「仁愛」義，指的是道德性，牟先生特別強調是內在道德性。也就是說，由我們的道德主體發用、創造出人生純粹的意義價值；而這個創造最普遍的途徑，就是通過「愛」在人我關係中呈現意義、價值和尊嚴。比如魯賓遜一個人身在荒島，所以沒有道德本體，因為他可以完全自由；可是如果多了一個人，人跟萬物不同，這人也有個心，也是自由

無限心，你必須尊重他、愛他。孟子說：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」「愛」、「敬」是人性的本質，所以才可以说「愛人者人恆愛之」、「敬人者人恆敬之」，因為「愛」、「敬」和人性本質有內在的關聯。

此外，人與天地萬物為一體，就是因為有內在的關聯；只是這個內在關聯，必須通過道德實踐、道德創造來使之實現，這個實踐就是秉仁心去愛。如何秉仁心去愛？依然從「自由」開始，引申到「主動」，再引申到「無私」。因此，「自由」不是空蕩蕩、個體的自由；而是在人際關係中的自由。通過愛來消除人我的隔閡，等到互動成為一體後，所感受到的那種自由。如何通過愛來獲得自由呢？主動付出。為什麼是主動付出？因為完全與我個人利益無涉，全然是關懷對方的生命幸福，這個叫無私，此所以證的是「道德心」。

### 三、當代新儒學之課題以及判教理論之建立

#### (一) 證真我與證真愛

我們可以說，儒家的主體是一個道德主體。從這裡檢視宋明儒，儘管還是在主體層面、心性層面用工夫；然其所謂之「心」，是廓然大公的心，與萬物為一體的心。就這一點，已經和佛、老的純粹主體性、扣緊自由而體證的真如心和虛靜心之說不同。話說回來，宋明儒只是證了一個屬於儒家的道德主體，也就是證了一個儒家意義的「真我」。這個「真我」，除了自由，還蘊含著無私的愛。但是愛，並不只是動機的無私，愛還要落實於真正的愛到。因此，「證真我」之後，儒學的進一步課題就是「證真愛」。

「真愛」有兩個元素，其一就是動機純良，也就是「方向正確」。用孟子的話來說，就是「始條理」之「中」，也就是正中靶心；然孟子所說的「集大成」並非僅是「始條理」的講究，還有個「終條理」。「終條理」，就是你要能有力量將箭送到靶心，愛要能夠「愛到」，不

能只留存在自己的心中，要能夠及物而且能夠潤物。因此，愛不愛對方不是由你說了算，是由被你愛的他來認定。對方能夠感受到你的愛，愛才算數，否則只是一個主觀的心境而已。愛，除了是一種方向、一種純良的動機；愛，還得是一種能力。經過宋明儒學的洗禮，我們對於道德性的認知大概較集中在動機的無私、廓然大公的存心上。孟子認為，君子之所以為君子，是因為其以仁存心，以禮存心；不過，這只是孟子思想架構中的「始條理」。除此之外，孟子思想內容還有一個很重要的部分——「養氣」。「養氣」是透過力量的累積以「集義」，每一次起心動念，落實從這個方向去擇義；還要一次一次的「居仁由義」、累積成果，才能夠慢慢養成浩然之氣，這是力量的概念。當然，力量必須預設動機與方向的純正；但只有動機的純正，不足以稱為愛。

以往對於儒學的認知，多將重心放在方向、動機上，但也因此忽略了「愛能」的培養，例如《大學》裏談到：格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下。又有：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身脩，身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」這樣的理序似乎是理所當然，其實每一步都非常艱難。由仁心到仁愛，不是個分析命題。如果就動機的純良以觀，是個分析命題；但是就實際的道德實踐而言，它是個綜合命題，不是一個分析命題。每前進一步都要加進許多與動機無關的其他元素、其他的條件，一步比一步龐大，一步比一步艱難。因此，如何兼顧「愛心」與「愛能」，進而體證一個更完整的真愛，是我們借鑒於宋明儒學的當代儒學課題。在這個課題下，有了新的儒家型判教的必要。

佛家型的判教，緊緊扣著「真如心」而發論，依隨著「真如心」之呈現，一切相關的、外在的環境，統稱為「外境」。佛家的判教，只是一個「圓」的概念而已；儘管天臺宗已經將這個籠統的「圓」做了細膩的分析，分化出「三千世界」、「百界千如」，然核心本質依然是圓。或者說，天臺宗雖已經有進於其他的說法，發展出悲心，不但證「如」的真心義，還證「悲」。「悲」雖然也是一種愛，卻是消極意義的愛，這個愛僅僅侷限在救渡眾生的煩惱，讓眾生都成佛，所以地藏王菩薩才說：「地獄不空，我不成佛。」眾生不悉成佛，我不成佛。

當然地獄永遠不會空，有煩惱的眾生一代接一代，所以菩薩也就永遠留在世間。不過就理論而言，如果有一天眾生皆成佛，地獄都空了，菩薩就沒有住世的必要，也失去住世的合理性，所以這個愛只是消極的一面，不足以稱為充分的真愛。

儒家所謂之「愛」，是要進一步及物、潤物，立人、達人，建構一個客觀的文明、禮樂，總稱為「人文化成」。換句話說，這是一個「外王」領域的課題。當我們說「判教」的時候，其實是文化層次的課題，而不是心性層次的課題；然不管是佛家天臺宗，抑或者是宋明儒的心性學，其實都還停留在心性層面。儘管宋明儒所指之「心」是廓然大公的道德心，不過由此引生的愛的動機，依然可以蘊涵在道德心、仁心之中，是一個分析命題，所以才會很難跟佛、老、禪宗做出區分，因為心性學實在是太微妙，想要明顯的區分必須要由「外王」著手；但佛、老沒有處理「外王」學。佛家認為所有的外境只是緣，不論是阿賴耶緣起，或是如來藏緣起，畢竟只是「緣」；可是在儒學，這個外境不是一個沒有積極意義的「緣」，而是有其積極意義，且是我們意義價值的客觀化，所以此時就有建立儒家型之判教的必要。

## （二）儒學的判教智慧與意義

儒家型的判教，可以追溯到孟子。孔子以其真誠的道德生命、以一生的實踐，呈現了一個理想的道德人格；孟子卻是自覺地把這樣的一個道德生命、道德人格，予以理論的建構，這是孟子之所以了不起之處。孟子的分析性其實很強，雖然都點到為止，沒有充分展開，但是他為儒學建立的理論規模是充分且完整的。到了當代，大家才可以分就不同的面向去進行逐步的展開；然就理論內容的整體規模而言，都無法溢出孟子的規模之外。甚至儒學的判教，我個人亦認為是孟子首先提出——雖然當時不用「判教」之名——就是從「聖之清者」、「任者」、「和者」以至「聖之時者」、「集大成」的歷程。「集大成」，即為金聲而玉振之，由「始條理」發展到「終條理」。我們透過孟子的這一章，就可以嘗試建立儒家型的判教理論。

儒家型的判教理論有兩個面向，一是偏屬於靜態的理論體系建構。此理論體系之建構，是為了讓道德自我進行由內聖到外王的實踐時可以憑藉、參考，甚至也作為成果展現之用。另外一面，就是把這個龐大的理論體系落實，建立成人文禮樂制度，成為人文生活的胞胎。建立完成的人文禮樂，既作為一個道德創造的場域，也作為道德創造的對象，同時亦是道德創造的材料。最後，成為道德創造的成品，作為新一代的禮樂文明。這用王夫之的理論來講也許更細膩，即是由「物之天」、「人之天」、「天之天」之動態發展關係來說明。因此，所謂「集大成」有兩重涵義：第一重是靜態的，是全人類的歷史所留下來之道德實踐的業績總匯。此是靜態的，足資為新時代道德實踐的參考系統，亦可稱之為「參考座標」。一如孟子說要「擇義」，「擇義」不是憑空選擇，而是有參考依據的抉擇，表示不是依樣畫葫蘆的整體搬用，而是在眾多理論中選擇相關的內容，加以微調，直至完全能夠相應於當下生命所面對之獨一無二的處境，成為個人道德實踐之依據，「理」與「事」便可一致。這樣一個選取、創造的過程，就是我們「道德心」的應用。至此，已能夠呼應當下生命之實存，而進行一種新的選取、微調，可以完全跟我們所處的實存情境相契應，若有這樣的表現即是——「聖之時者」。所以，「聖之時者」是儒家型判教理論中最為特殊的部分，構成獨特的儒學理論，也就是孔子所謂「吾道一以貫之」的「貫」。牟先生說儒家是「大成圓教」，我尚且認為他的說法還是偏向於心性學。如果我們要舉一個更熨貼的例子，應該是唐君毅先生說的「心靈九境」。

歸納總結上述內容：「集大成」的第一重意義，就是全人類的歷史所留下來之道德實踐的業績總匯。「集大成」的第二重意義，就是經由「聖之時者」清明自覺的道德心，對理論進行有意義、有效的選擇，重整微調，作為當下道德實踐之幫助。這個時候從理論中所選取之「一」，其實就代表了理論的全部。它成為一個經歷動態實踐而形成的新文化體，這是動態意義的集大成。唐君毅先生的「心靈九境」，集中表現了「集大成」的第一層意義；可是唐先生並沒有忽略「聖之時者」這個要義。唐先生在理論中有時候僅是輕輕地提，閱讀者很可能忽略，但是他非常強調「心靈九境」的活用，講究每一個活生生的

道德實踐者都必須要有會通的能力。「會通」，就是從眼前、當下獨一無二的存在實境，和過去的歷史進行會通，就是「通古今之變」，最終極的就是「究天人之際」。如此，才能把當代和歷史連起來，而指向於永恆的未來，達到「天人合一」，也就是孟子所謂「盡心」、「知性」、「知天」。「盡心」的「心」，是就主體性而言；「知性」的「性」是就道德性而言。「盡心」、「知性」充分發揮道德心的創造功能，創造出人生存在的意義、價值、尊嚴；而後這些所有的存在都回歸於宇宙，也就是「天」，那是一個道德之「天」。所以，我願意舉唐君毅先生的理論來作為儒家型判教理論的代表，進一步呼應孟子的「聖之時者」。因此，「聖之清者」、「任者」、「和者」，是個靜態的模型，唐先生稱他們為「偏至」的聖賢；而孔子能夠活用這些並且活出當下，成全客觀道德業績，唐先生稱譽孔子是為圓滿的聖賢，這才是真正的「大成圓教」。

#### 四、結語

以上提出這些心得報告，希望能夠啟發我們如何面對西方文化的衝擊。未來人類的文化前途，恐怕已經無可避免要面對中、西文化的充分融合，所以應當要思考充分融合如何可能的問題。我們借用判教理論來進行說明，也為這一次的研討會主題進行定調，期待接下來的討論，都能夠呼應和補充我所提到的這個儒家型的判教理論。