

論法藏本體論對唐君毅思想的影響

西南大學美學系 碩士生
吳海明

摘 要

勞思光認為唐君毅的哲學乃是“華嚴哲學”。的確，華嚴哲學在唐君毅思想體系的形成中發揮了關鍵作用。本文通過研究分析法藏本體論對唐君毅思想的影響以證明，無論是在理論思想進路上，還是在理論特徵上，唐氏思想都對華嚴哲學進行了借鑒和發揮。

在理論思想進路上，唐君毅構建心之本體的思想進路明顯同華嚴“性起”論相契合。法藏從“性起”論出發，先證“自性清靜之法界性起心”，然後在觀行工夫上“直接契入佛所自證之唯一之真心”。即先證心性之本體的存在，後證此“心”乃是“唯一之真心”。唐君毅關於“道德自我”的建構，即是借鑒此種思想進路，他先通過層層思辨建立起超越性的道德本體，後經由思辨而對超自然的道德心體進行肯定。

在理論特徵上，華嚴特有的綜攝融通性多方面的滲透於唐氏的理論體系中。首先，唐君毅創造性地運用華嚴思想中的圓融旨趣與融合方法，完成了自己“心通九境”哲學體系的構建；其次，唐氏心之本體亦含有深刻的融通性。他構建的心之本體乃是我共同之心之本體，是涵蓋一切的現實宇宙的本體；最後，唐君毅人文精神也具有圓融會通精神。唐氏一生致力於解決中西文化之矛盾，尋找彼此融通的接合點，探討兩者融合之道。最終構建“為以德性為中心而人文全幅開展的世界”。

唐君毅肯定華嚴哲學的價值，並進行了創造性的吸收和借鑒，從而使華嚴哲學成為其思想體系一個重要的組成部分。事實上，唐君毅思想的根基依然是儒家哲學，這直觀的體證於其“心通九境”判教系統中，唐君毅將佛家“我法二空境”列為

心靈的第八種境界，而以儒家的“天德流行境”為最高的境界，這足以證明唐君毅依然是把儒家哲學看作是思想的根基和心靈歸宿，‘以儒攝佛’的文化理念也體現了唐君毅思想的重要特徵。

關鍵字：心之本體、圓融、唐君毅、華嚴宗

勞思光認為唐君毅的哲學乃是“華嚴哲學”。的確，華嚴哲學在唐君毅思想體系的形成中發揮了關鍵作用。本文通過研究分析法藏本體論對唐君毅思想的影響以證明，無論是在理論思想進路上，還是在理論特徵上，唐氏思想都對華嚴哲學進行了借鑒和發揮。

一、思想進路：心性本體

法藏本體論的一大特徵在於其心性本體論構建的思想進路上，唐君毅構建心之本體的思想進路明顯同華嚴“性起”論相契合。唐君毅認為華嚴“性起”思路在於“華嚴宗之精神，即在扣緊佛在自證境界中，只證此自性清靜之法界性起心，為第一義，以立教。由此而其在觀行工夫上，即必然為由觀諸法之相攝相入之法界緣起，以求直接契入佛所自證之唯一之真心。”¹即先自證心性的本體存在，然後在觀行工夫上“直接契入佛所自證之唯一之真心”。

唐君毅關於“道德自我”的建構，即是借鑒此種思想進路。先確認心之本體的存在，進而對心之本體進行追尋、體證。

唐氏確認心之本體的存在是先從懷疑世界的真實性出發的。首先認定世界的不真實性，“這當前現實宇宙之不真實，其最顯著的理由，便是它之呈觀於時間。時間中之一切事物皆是流轉，是無常，這可能就是否定當前現實世界的真實之最先一句話與最後一句話。當前現實世界中無一事物是真實的，因為他們都要由現在的化為過去的。生的必須滅，有的必成無。曾生即成非真生，曾有即成非真有，曾實即成非真實。有人說，一切事物曾生、曾有、曾實，便說它們至少有‘生實有’之屬性，所以是實。這是忘了有、生、實乃與滅、無、虛之相伴，同時為事物之形容詞。生實有為正，滅虛無為負，五乘以負，結果可只是負。一切事物必須消滅。如夢如幻，是就其必需消滅上說；不是指作夢作幻時之景象說。作夢作幻之景象本無妨說是生，是有是實。只他們之必需消滅才構成他們之非真實性。”²大化流行，處於時間流轉中的一切事物都是虛妄的，最終都會走向滅亡，沒有什麼現實事物是永垂不朽的，一切現實中的事物都將發展成為自己的對立面，生的走向滅、有的走向無、實的走向虛。這樣看來，現實世界就是一個殘酷無情的悲涼世界。顯然，這種心境與佛學相類似。但唐君毅卻沒有選擇佛教的遁世出世的道路，而是“棄佛歸儒”，走向儒家的遁世出世的道路。由對現實世界虛幻性的認識，唐君毅推論出人性深處必有追尋真善美的要求。“現實世界中之一切事物，均既生而又

¹ 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，《唐君毅全集》，卷十三，臺北，臺灣學生書局，1990年，第282-283頁

² 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005年，第72頁

滅，有意義價值之事物不得保存，使我難過，更是確確實實的事。這即證明我要求一真實的宇宙，善的宇宙完滿的宇宙。我之有此要求，是千真萬確的事。此宇宙不能滿足我的要求，所以使我痛苦。我痛苦，即證明此要求之確實存在。現實宇宙是虛幻的，但我這要求真實的善的完滿的宇宙之要求，是真實的……我在發此要求時，明覺到整個的現實世界，只是我之不滿之對象。我之要求，是超過了現實世界所能滿足之外的。我之要求中所求之完滿、真實、善，都是現實宇宙之所無，如何可以說，我之此要求是一單純的現實世界中之心理事實？我於是瞭解了：我之此要求，必有超越所謂現實世界以上的根源，以構成其超越性。……那根源，無論如何是恒常的真實的。”³人之所以為人，在於人意識思維的超越性和無限性，這種無限的思維必然會追求一切事物的根源，追求“真實的宇宙”、“善的宇宙”、“完滿的宇宙”。人既然有追求真善美的要求，那麼這種要求根源於何處？是偉大的人性？還是道德的心靈呢？唐君毅認為是我們的心之本體。“在我思想之向前向下望著現實世界之生滅與虛幻時，在我們思想之上面，必有一恒常真實的根源與之對照。但是此恒常真實的根源，既與我們所謂現實世界之具生滅性與虛幻性相反，它便不屬於我們所謂現實世界，而亦應超越我們所謂現實世界之外。但它是誰？它超越在我所謂現實世界之外，它可真在我自己之外？我想它不能在我自己之外。……我於是瞭解了，此恒常真實的根源，即我自認為與之同一者，當即我內部之自己。此內部之自己，我想，即是我心之本體，即是我們不滿現實世界之生滅、虛幻、殘忍不仁、不完滿，而要求其恒常、真實、善與完滿的根源。”⁴至此，唐君毅為整個宇宙世界找到了真實、恒常、完滿的根源，為人的生命存在找到了依據，即心之本體。

在確認心之本體的存在之後，唐君毅開始了對心之本體的體證和追尋。唐氏依然是走的傳統儒家哲學的思路，從道德的進路去把握本體的存在。如何達到形而上的心之本體呢？唐君毅認為，於道德實踐中的“一念自反”可以肯定“道德自我”。“人生之本在心”，人作為當下本然的存在，既可在現實生活中成為具體真實的實在，同時又可成為在時間流轉過程中一種非我的存在，即所謂人生虛幻飄渺、沒有任何意義的狀態。這是一種超驗的存在。“本心”在這種狀態下，可以超越時空詮釋整個世界，實現人生中各種活動中的自覺。相應地，人就成為了有著生命的自覺，道德的自覺，創造的自覺的存在。在這裏，人成為自覺的存在就是生命的最高使命。因此，他說：“人生之目的，不外由自己瞭解自己，而實現真實的自己。所以人首先應使自己心靈光輝，在自己生命之流本身映照，以求發現人生的真理。其次便當有內心的寧靜，與現實世界，宛若有一距離，由是而自日常的苦痛煩惱中超拔，而感一種內在的幸福。再進一層，便是由此確立自我之重要，知如何建

³ 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005年，第78-79頁

⁴ 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005年，第79-90頁

立信仰與工作之方向，自強不息地開闢自己之理想，豐富生活之內容。再進一層，便是人與人之生活中，人類文化中，體驗各種之價值。最後歸於對最平凡之日常生活，都能使之實現一種價值，如是而後有對生活之真正肯定。”⁵不難看出，唐君毅的自我實現是在人生中的追求中來感受自我的價值與意義，進而實現靈魂精神上的超越。“人生的追求”必然要進入現實世界中才能得以實現，但是現實世界又是虛妄不真的、不完滿的。這種外在客觀條件即成事實已是我們無法去改變的，針對這種外在條件的缺陷，需要我們自身的主觀意識活動來實現價值的體驗以及精神的超越。這種內在的意識活動就是“當下一念自反”。所謂“一念自反”，就是“我們的心，感著要瞭解它自己究竟是怎麼一回事，要開始反觀它自己的內部了。我們的心，離開了外界的形色世界，而回到它自己，認識它自己了。”⁶超脫於客觀現實的限制，超脫於自我觀念的限制，我們最終找到了自己的“本心”，找到所謂真實的自我。這樣心之本體的存在就在一念自反中被把握和體證了。

二、理論特徵：綜攝會通

法藏本體論的另一大特徵在於其思想中深刻的圓融精神，這一圓融精神對其後的中國哲學思想影響深遠。所謂華嚴宗的圓融精神，“是指華嚴宗在觀照一切緣起之法時，能於種種差別相中看到同一相，而在統一性中又不失差別相的存在，在承認矛盾(相奪)的同時也看到其相即相成之處，並由其相奪之處顯出緣起的空性。而其融合的方法，關鍵在於構建出其中存在的關係範疇，來觀照事物的差別萬象，則能夠在同一中見到差別，而在差別中成就此同一。”⁷概要言之，即是從同一中見出差別，又從差別中見出同一。消除對立，使差別相入相攝、圓融無礙。這種華嚴特有的圓融精神對唐君毅思想的影響尤為廣泛，它多方面的滲透於唐氏的理論體系中。

首先，唐君毅創造性地吸收了華嚴哲學中的圓融精神，使得“心通九境”的判教系統具有深刻的融通性和包容性。唐君毅的現代判教系統構建於一個全新的時代，中西文化不斷的交融，促使他要將中西方不同的精神資源融會在一個統一的大系統之內。所以就其判別的內容上來看，與之前任何佛教派系所要判別的內容都不相同，不僅具有儒佛道各種思想，還有外來西方哲思。各種意識流派複雜並立，只有發揮圓融會通的精神才能完成這一艱巨任務。唐君毅正是吸收借鑒了華嚴哲學的圓融精神，建立起現代判教系統，並形成了自己的特色。

⁵ 唐君毅《人生之體驗》，廣西師範大學出版社，2005年，第23頁

⁶ 唐君毅《人生之體驗》，廣西師範大學出版社，2005年，第78頁

⁷ 李玉芳《唐君毅鍾情於華嚴宗哲學之原因初探》，《宜賓學院學報》2006年第11期

一方面，“心通九境”判教系統擁有廣泛的融通性。融通性指唐君毅在判教內容上的廣泛的涵蓋性。“以‘三向九境’的龐大系統，不僅對中西印各文化精神作了判教式的總結，而且對人生活動的各價值層面、各精神境界作了‘弘大而辟’的發揮。”⁸九境分別代表著不同的文化精神。在“萬物散殊境”中，重在觀照個體事物的特徵，萬事萬物都有自己存在的特性，都是唯一的、與眾不同的。關於個體事物的歷史地理知識等等，都判在此境內。在“依類成化境”中，重在觀個體事物的種類，及其變化之相，所以一切以種類為本的知識論、類的形而上學，以及人類自延其類的生殖活動、求生存的職業活動及其相應人生哲學觀點，皆判在此境中。在“功能序運境”中，重在觀因果關係、目的手段的聯繫，像自然科學、社會科學、應用科學之類，都判歸此境。而“感覺互攝境”、“觀照凌虛境”、“道德實踐境”三境，重在觀照人的心靈主體。人的心靈通過感官觸覺感知萬物，並統攝一切類事物之性相、關係等意義，最後達到道德實踐的心靈統攝一切關於道德實踐及其相關聯的事物的狀態。在“歸向一神境”中，唐君毅縱論萊布尼茨、康德、斯賓諾薩、費希特等人走向上帝的道路，指出上帝的觀念乃由互相含攝而結成的統一精神實體構成。⁹而其後的“我法二空境”與“天德流行境”分別對應著佛家和儒家的思想。可以看出，唐君毅的視域不僅僅局限於中西古今各種文化精神的梳理和總結，而且還推擴至人的整個生命存在和心靈活動。

另一方面，“心通九境”判教系統擁有深刻的包容性。包容性指唐君毅以儒家思想為根基，沒有對系統中其他各家的偏見和誤解。此種包容性也是源於華嚴宗，“而澄觀、宗密，皆研儒道之學；故其書對周易老莊，以及魏晉玄言，皆時加引用評涉，如澄觀疏鈔卷一，以易之天道，喻智正覺，人道喻有情，地道喻器世間。宗密《圓覺經疏抄序》以‘元亨利貞，幹之德也’與‘常樂我淨，佛之德也’對言，此則較吉藏、智者之藐視中土玄言者，胸度為廣闊。然大體言之，則皆不出法藏所定之義理規模耳。”¹⁰唐君毅簡單的對法藏及宗密的判教同吉藏、智者等人的判教進行了比較，認為宗密並沒有像吉藏、智者等人一般心胸狹隘地藐視中國本土儒、道思想，而是以一種寬廣的胸懷理解了儒家思想，並對其長處予以肯定。此種判教，是以一種客觀而尊重的態度進行兩種文化體系之間的會通，體現的是一種雍容大度的包容性，這種包容性為唐君毅所贊成並吸收，將其植入於自己的判教系統之中。以這種胸懷大度的包容性為基調，唐君毅才能涵蓋中西古今各種卓越的哲學思想，建構起一個龐大而條理有致的判教體系。

其次，唐氏心之本體亦含有深刻的融通性。他構建的心之本體乃是我人我

⁸ 單波《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》北京大學出版社 2011 年，第 54 頁

⁹ 唐君毅：《生命存在與心靈九境》下冊，臺灣學生書局 1986 年，第 62-69 頁

¹⁰ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇（三）》，臺灣學生書局，1984 年，第 273 頁

共同之心之本體，是涵蓋一切的現實宇宙的本體。

“我的心之本體，它既是至善的，它表現為我之道德心理，命令現實的我，超越他自己，而視人如己，即表示它原是現實的人與我之共同之心之本體。”¹¹一方面，心之本體的存在對主體自身會有一種道德要求，即超越現實的自己，實現道德的提升，進而“視人如己”，有道德修養的人，自然會平等的對待他人。我視他人如己，他人也視我如己，從道德體驗的進路上證明了心之本體是“現實的人與我之共同之心之本體”。另一方面，心之本體是普遍而客觀存在的，從現實上來看，我的心之本體是存在的，他人的心之本體亦是存在的，我和他人始終是平等的存在，因而我和他人的心之本體亦是平等的存在，我與他人在超越的心之本體處相合。

在證明心之本體是人我共同之心之本體後，唐君毅將視野轉向說明心之本體乃是涵蓋一切的現實宇宙的本體。“心之本體即人我共同之心之本體，即現實宇宙之本體，因現實宇宙都為他所涵蓋。心之本體，即宇宙之主宰，即神。‘有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時凋’。我現在瞭解心之本體之偉大，純粹能覺之偉大。我印證了陳白沙所說‘人只爭個覺，才一覺便我大而物小，物有盡而我無窮’。然而純粹能覺是我所固有，我只要一覺，他便在。從今我對於現實宇宙之一切當不復重視，因為我瞭解我心之本體確確實實是現實宇宙的主宰，我即是神的化身。”¹²心之本體涵蓋現實宇宙的原因在於，人的“純粹能覺”（思維能力）的超越性和無限性。思維是無限的，是不被客觀世界束縛的。所以思維背後的心之本體也是無限的，永恆不滅的。也就是說，心之本體就是宇宙萬物的本源，其具有深刻的涵蓋性和統攝性。

總的來說，心之本體不單是我之心之本體，也是他人之心之本體，更是宇宙之心之本體。它融攝了萬事萬物，具有強烈的圓融精神。它不局陷於單個的生命之中，而是將視野擴張開來，將整個人類、整個世界都涵蓋進來，融合差別萬象歸於心之本體之上。

最後，華嚴宗“融攝一切，不舍萬差分別”的圓融精神也對唐君毅的人文精神的建構產生了影響。他力圖重建的人文精神，其內容涵蓋了整個人類的精神領域，其方式在於解決各方文化之矛盾，尋找彼此融通的接合點，探討融合之道，其目的在於構建“為以德性為中心而人文全幅開展的世界”。

在內容上，其人文精神是“全部人類文化精神價值追求的總和”。“人文思想之發展，一方由人對於人文本身，逐漸加深加廣的思想，同時亦即由人文思想與非人文、超人文、反人文等思想，互相發生關係，而相依相涵或相反相成以發展，

¹¹ 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005年，第87頁

¹² 唐君毅《道德自我之建立》，廣西師範大學出版社，2005年，第87-88頁

在此發展歷程中，我們可以看見非人文的思想之擴大人文思想的領域，超人文的思想之提升人文的思想，次人文的思想之融會於人文的思想，及人文的思想之不斷以新型態出現，以反反人文之思想。此相續不斷的人文思想發展歷程中，便顯出一種人類之精神的嚮往。這種精神，我們稱之為人文精神。”¹³人文精神顯現於人文思想的發展歷程之中，非人文思想擴大了人文思想的領域，超人文思想提升了認為思想，次人文思想融匯於人文思想，為了反反人文思想，人文思想又不斷以新的形態出現。唐氏人文思想囊括了超人文、次人文、反人文、非人文等思想的內涵，內容足為寬廣。從他的整個論述來看，人文精神的內容綜攝了追求主體心性人格完善的倫理精神、追求主體自由民主的政治精神、追求精神無限超越的宗教精神、追求真理的科學精神、追求審美情趣的藝術精神。他的人文精神不同於普遍理解的人文精神，其內容涵蓋了整個人類的精神領域。

在方式上，唐氏創造性的借鑒了華嚴宗綜攝融通的精神，以一種融通的思維方式來尋求各方文化的融合之道。“我們理想的世界，不是無異之人與人同之世界，而是有異而相容，相感，相通，以見至一之世界。異而相感相通之調和。所以我們不名我們之理想世界為大同之世界，而名之為大和之世界。”¹⁴唐君毅認為，一直處於衝突中的人文世界並不是理想的人文世界，而絕對同一、毫無差別的人文世界也不是理想的人文世界。真正理想的人文世界是在差異中尋求統一，正視差異又追求和諧。“矛盾的化解方式不是以一種文化取代另一種文化，也不是通過差異性的簡單相加去達到文化的同一，而是強調在文化生命的相互感通的過程中、在文化的動態而有機的發展中去調和矛盾。”¹⁵只有通過融合貫通不同文化之間的差異性，實現各文化間的相感相通，才能構建出理想的人文世界。

在目的上，唐君毅旨在構建“為以德性為中心而人文全幅開展的世界”。在理想的人文世界中，人本身才是一切的出發點和目的。人文世界的構建以發掘人類“道德自我”為目的，要實現人的全面發展。這個“人”不是指某一個單獨的個體，也不是指某一類人種，而是指的全人類。唐氏將視域放眼於整個人類族群，要實現整個人類道德理性的發展，整個人類人文精神的上揚。

以上論述表明，華嚴哲學對唐君毅思想的影響是多方面的，在整個哲學體系的思想進路之上，唐君毅關於“道德自我”的建構借鑒了法藏“性起”論的思想進路，先證心之本體的存在，然後通過層層思慮來肯定此心之本體乃是唯一之心之本體。此外華嚴哲學對唐君毅思想的影響還體現於理論特色的形成上，華嚴哲學特有的圓融特質多方面的滲透入唐君毅思想中，唐氏哲學體系最重要的三部分：心之本

¹³ 唐君毅《中國人文精神之發展》，廣西師範大學出版社，2005年，第19-20頁

¹⁴ 唐君毅《人文精神之重建》，廣西師範大學出版社，2005年，第66頁

¹⁵ 單波《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》北京大學出版社2011年，第161頁

體、“心通九境”判教體系、人文精神，都含有深刻的融通性。

三、思想根基：以儒攝佛

可以說，唐君毅積極肯定了華嚴哲學的價值，並對其進行了創造性的吸收和借鑒。但這並不意味著華嚴哲學在唐君毅思想體系中佔據核心地位。事實上，唐君毅思想的根基依然是儒家哲學。這一點直觀的體證於其“心通九境”判教系統中，唐君毅將佛家“我法二空境”列為心靈的第八種境界，而以儒家的“天德流行境”為最高的境界，顯然，在他那裏儒家思想仍然要高於佛家思想。“此所謂天德流行境，乃切於吾人當下之生命存在與當前世界而說。故依佛家如宗密等之判教，恒謂中國之儒道只是入天教，而尚在三界以內，而未能如視澈之出三界，而視為一較低層次之教。依西方一神教如利瑪竇之徒以判教，亦謂儒家只為自然神教，尚未達於受上帝之直接啟示之啟示宗教之境。然吾人今於前文已代西方一種教之歸向一神境，解紛釋滯，並代佛教說其所持之種種義之理由之後，當更說此儒者之天德流行境中之義，其更進於此二境者何在。此則非意在爭其高低，而在辨其主從，以興大教，立人極，以見太極；使此天人不二之道之本末終始，無所不貫，使人文之化成於天下，至於悠久無疆；而後一神教之高明配天，佛教之廣大配地，皆與前於道德實踐境中所論人間道德之尊嚴，合為三才之道，皆可並行不悖於此境。則不特中國為神州，整個世界皆可見其為一神州矣。”¹⁶以往的佛教判教認為儒教只是較低層次之教，未及佛教高明，基督教也以為儒教只是自然神教，不及基督教崇高。而唐君毅則認為，儒教高於二教，他申明這不是爭誰高誰低，而是辨誰主誰從。在他看來，儒家乃是“大教”，可以使人超凡入聖，最終人性完善。這是其他二教所不具有的東西，因而只有使儒家的人文之化成於天下，才能使“整個世界皆可見其為一神州”。

唐君毅認為儒家之所以高於佛教和基督教，其原因在於儒教蘊涵無限的涵攝精神。“以儒者言祭聖賢忠烈之義，觀耶穌、釋迦，亦是聖賢，則視人之拜耶穌、釋迦，亦視之為祭聖賢之一事耳。故其教，亦儒者之禮教之一端。然以基督教視孔子與釋迦，則猶是有罪之人；以佛教視孔子與耶穌，亦是未度眾生之一。故此二教必不能相容，與儒者之教，亦不能相容。然儒者則能並加以包涵，以成其道並行而不悖之大教，此則非二教之所能及者。”¹⁷在唐君毅看來，儒家文化有一種超然的包涵性，由儒家的視角來看耶穌、釋迦牟尼等人，他們均是聖賢。拜耶穌、釋迦牟尼等活動也被視為是同儒家祭拜聖賢一般。然而以基督教“原罪論”來看，儒家孔孟等聖人、佛家始祖釋迦牟尼卻是有罪之人，從佛教的視角來看儒家孔孟和

¹⁶ 唐君毅：《生命存在與心靈九境》下冊，臺灣學生書局 1986 年，第 156 頁

¹⁷ 唐君毅：《生命存在與心靈九境》下冊，臺灣學生書局 1986 年，第 214-215 頁

基督教耶穌，也是沒有度化的眾生之一。從這個角度來看，基督教與佛教是無法並立的，二者觀點衝突。而儒教卻能包涵基督教和佛教，與其並立，因而唐君毅認為儒家更勝基督教和佛教。

唐君毅的判教思想，體現了他以儒家正統思想為主，積極吸取融合佛家文化，“以儒攝佛”的文化理念。這足以證明唐君毅依然是把儒家哲學看作是思想的根基和心靈歸宿，而佛學只是作為中國文化有其價值的一部分被攝涵在其思想體系之內。與前一代新儒家的由佛入儒、以佛構儒的思維方式不同，唐君毅等第二代新儒家對於佛教的態度是以儒攝佛。“以唐君毅、牟宗三為代表的第二代現代新儒家，以學脈根基和價值取向而言，他們沒有在儒佛之間選擇、徘徊，最終由佛入儒的艱難思想經歷，而是在接受現代西方哲學的思維訓練之後，直接奠基於儒學之本。在重建儒學的過程中，將佛學作為中國文化有其價值的一部分攝涵在內。”¹⁸所謂以儒攝佛，是指唐君毅在堅持以儒家正統思想為基調的情況下，在其思想體系的構建過程中，充分地關注了佛教哲學的傳統文化價值與其現代價值，把其作為中國文化最高智慧的結晶，進行闡釋和吸收。一方面，唐君毅的《中國哲學原論·原性篇》等關於佛家哲學的著作，堪稱中國佛學現代詮釋的典範，具有全世界公認的不可磨滅的學術價值。另一方面，唐君毅在構建自己的哲學體系時，以佛教哲學的思維邏輯建立了其哲學體系，並多方面的吸收借鑒了佛學的有價值部分，無論是在理論思想進路上，還是在理論特徵上，唐氏思想都對佛學進行了借鑒和發揮。此外，在《生命存在與心靈境界》中，唐君毅建立的“心通九境”的判教系統，在相當程度上融合了佛學的宗教性，是真正現代意義上的判教理論。

當然，“以儒攝佛”的文化理念雖然是以儒家正統思想為主，積極吸取融合佛家文化，但是我們亦不能忽視佛教在現代新儒家重建儒家傳統的過程中發揮的重要作用。概要言之，佛學對於新儒家理論體系的建構、思想觀念的成熟都具有不可替代的作用，這種作用值得我們繼續進行深入的研究。

¹⁸ 辛涼，《現代新儒學的佛學詮釋》，《湖南科技大學學報（社會科學版）》，2009年第4期

參考文獻：

- 唐君毅（1990）。《中國哲學原論·原性篇》。《唐君毅全集，卷十三》。臺北：臺灣學生書局
- 唐君毅（1986）。《生命存在與心靈九境》下冊。臺北：臺灣學生書局
- 唐君毅（2005a）。《道德自我之建立》。桂林：廣西師範大學出版社
- 唐君毅（2005b）。《人生之體驗》。桂林：廣西師範大學出版社
- 唐君毅（2005c）。《中國人文精神之發展》。桂林：廣西師範大學出版社
- 單波（2011）。《心通九境——唐君毅哲學的精神空間》。北京：北京大學出版社
- 李玉芳（2006）。《唐君毅鍾情於華嚴宗哲學之原因初探》。《宜賓學院學報》第 11 期
- 辛涼（2009）。《現代新儒學的佛學詮釋》。《湖南科技大學學報（社會科學版）》。第 4 期

