

牟宗三〈文殊問疾〉章義的 現代生死學新詮

尤惠貞* 陳彥伯**

摘要

本文選擇牟宗三學思自傳《五十自述》內的〈文殊問疾〉，進行現代生死學的反省議題，是緣於一個思索：按國內生死學的發展，在傅偉勳提出結合東方心性論傳統以來，透過科際整合的對話交流，借用各科學門的長處，以提出不同角度的具體解決方案，實已奠定了重要的理論基礎。然而像傅氏能兼顧學問的生命與生命的學問，進而深化生死學成為理論的資糧者，在當前人文學科嚴重邊緣化的風氣下，似乎已有消逝殆盡的傾向。事實上，當我們審視近代學術史的發展，不難發現當前所謂學術論述的特質，是以工具化的研究目的與理性價值作為知識的判準。這種物化對立的傾向，正如近代哲學家提出精神科學以為對治方案時所批評的，雖有其專業性的特殊貢獻，但在全面取代人文世界的同時，卻也暴露出無法啟蒙思維的瓶頸。當初傅氏提出生死學建構的雛形時，就曾表明開創方向，是以中國哲學心性體認的辯證性作為批判地超克生死文化課題之動力。此與牟氏強調知

* 南華大學哲學研究所副教授

** 南華大學宗教學研究所研究生

識、思辨、感觸三者詳備而開實智，作為探究真理途徑以消解時代、民族、生命的魔難及虛耗，可說有其高度的相似性。傅氏生前嘗論，中國哲學生命智慧的未來契機，就是對於牟氏著作與方法的繼往開來。是以就生死學的探索而言，牟氏從西方文化的學問平台，進至融通東西方的生命學問進路，重要性自是不容忽視。特別在個體生死學意義上的探索，牟氏自專研西方學術歷程與自我存在困境轉折所記載的《五十自述》裡，蘊含著全面觀照生命的精彩論述；該書又以〈文殊問疾〉一章所揭櫫的存在感受，表現出兼具時代問題的省思以及生命困境的覺察之睿智，相信在此思考如何灌溉現代生死學成為精神沃土之際，能予我人豐富養分。是故本文嘗試藉此章義的理路，析論蘊含其中的自覺可能。

關鍵詞：牟宗三、五十自述、文殊問疾、傅偉勳、生死學

The New Interpretive Significances of Mou Tzong-San's 'Mañjuśrī Inquires after the Disease' Chapter on Contemporary Life-and-Death Studies

You, Huei Jean* Chen, Yen Po**

Abstract

The authors examine the development of the Life and Death Studies in Taiwan promoted by Charles W. H. Fu (Fu Weixun) who combined traditional hsin/hsing theory and modern philosophy by interdisciplinary theoretical discussions and various methodological arguments among different scholars has already provided the important basic technique for this newly founded discipline. However because of the marginalization of humanities studies nowadays, we could hardly find the scholar like Fu Weixun who concern “Life of Learning” and “Studies of Life” at the same time. Modern philosophers advocate spiritual approach to replace the materialistic one. However the atmosphere of the contemporary academic research is still superficial and instrumental that could hardly generate original enlightened thought instead of so-called “professional”

* Associate Professor, Institute of Philosophy, Nanhua University

** Graduate student, Institute of Religious Studies, Nanhua University

researches. Fu Weixun advocated the hsin/hsing theory as a motor and dialectic method to transcend critically and creatively the cultural problem of life and death. According to Mou Tzong-San, knowledge, contemplation and sensual contacts are three basis of opening wisdom. The truth is base on the fulfillment of entire three bases and can also eradicate the problems of time, humans, life. Fu Weixun and Mou Tzong-San's idea is in a similar way at this very point. Fu Weixun had ever admired Mou Tzong-San's writing and method as the basis and future hope of Chinese Philosophy. We, therefore, re-evaluate the significances of Mou Tzong-San's theory for the Life and Death Studies in his "*The Narration of Fifty*" through his efforts on integration of both Western and Eastern attitudes toward Life of Learning which is important enough and has been neglected for a long time. In the last chapter 'Mañjuśrī inquires after the disease,' Mou Tzong-San deals with the feeling of self existing, express the returns contemporary problems and awaking the limitations of life. We hope that, through re-evalute the Mou Tzong-San's idea on the Life and Death Studies could enrich this very discipline in the near future.

Keywords: *Mou Tzong-San, The Narration of Fifty, Mañjuśrī inquires after the disease, Charles W. H. Fu (Fu Weixun), Life and Death Studies*

引辭

文殊師利言：「居士！有疾菩薩云何調伏其心？」維摩詰言：「有疾菩薩應作是念：今我此病，皆從前世妄想顛倒諸煩惱生，無有實法，誰受病者！所以者何？四大合故，假名為身；四大無主，身亦無我。又此病起，皆由著我，是故於我，不應生著。」

——《維摩詰所說經：文殊師利問疾品》¹

壹、前言

一、生命的學問與現代生死學心性體認原則之關係

現代生死學在國內的發展，自傅偉動的創發以迄於今至少已歷二十餘載²！從傅氏最初提倡的理念原型看來，儒釋道

¹ 見《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）卷一四，東京：大藏出版株式會社，1924~1934年，頁545上。

² 傅偉動最早開始提倡生死學的創舉，可見於上個世紀八零年代在國內與論界提出的幾篇文章，例如：1983年三月發表的〈從人造心臟談到現代人的死亡問題〉、五月發表的〈生死智慧與宗教解脫〉、1984年六月發表的〈關於「安易死」的道德問題〉、七月發表的〈死亡文學的極致——托爾斯泰「伊凡·伊里奇之死」的現代意義〉、1985年九月發表的〈日本人的生死觀——從三島由紀夫的自殺談起〉。這一系列的討論，雖屬通俗化的知識性介紹，而且那時他主要還僅是處在呼籲重視生死問題的提議階段，但所憑藉的資源則是自身在美國校園裡，累積教授死亡學的長久經驗與感想；況且從此激起的許多豐富迴響，連帶著他與許多學人的討論對話，可說更是奠定了他積極嘗試開創現代生死學理念的決心。因此，我們可以將八零年代視作傅偉動帶動現代生死學討論熱潮的起點。由此再至1993年他根據自身深刻的生死體驗與豐富學養，所寫出堪稱國內生死學聖經的《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書，帶動臺灣社會對於此一議題的持續關注風潮，更是

生命學問的根源性養分，實是支持現代人灌溉文化沃土的精神瑰寶³。若據傅氏本意⁴，現代生死學的發展自是多元並蓄，而且在科際整合的學術交流中，也必將出現思想鳴放、蘭菊競美的大開大合場景。但從個體生死學反省自我生死課題的角度切入，自也會發現體認本我心性的中國儒釋道生死智慧，正是由於重視每一生命實體的存在感受，因此才會出現現代生死學領域如傅氏所言，擁有「高度精神的普遍性意義」⁵之實踐優位性特質。

當然，傅氏提倡以「心性體認本位的生死智慧」作為開

正式揭開了以心性體認本位作為原則的現代生死學理論建構運動之序曲。甚至在他親手擘畫南華大學生死學研究所的創立方向之後，其副業學生釋慧開則是百尺竿頭地進以召開「現代生死學理論建構學術研討會」，每年固定召開廣集學界菁英的研究對話，嘗試累積足以架構時代需求的現代生死學內容。到了2007年假南華大學生死學系所召開的「第七屆現代生死學理論建構學術研討會」為止，傅偉勳提出的理念影響，如果從奠定其學術突破的八零年代教學與讀寫基礎算起，至少也已有二十餘年的長久累積。

³ 參見傅偉勳〈儒道佛三教合一的生死智慧〉一文，收於氏著：《生命的學問》（台北：生智文化，1998），頁187-210。

⁴ 關於此點，傅偉勳就提到：「具有現代生死學訓練的人，必須兼有純一簡易的生死信念與多元開放的現代胸襟。……一方面要憑藉科學知性的求實態度與哲學理性的批判功夫，指摘任何宗教教條的自我閉鎖性或獨斷宰制性；另一方面也得指出科學與哲學的分別限制，藉以重新打開真實宗教的生死問題探索之門，站在現代社會的多元開放性立場，旁助各別真實本然性宗教的理論深化與實踐純化。」參見氏著：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁327。另可參見其〈論科際整合的探索理念及其具體實現〉、〈論多元開放的生活態度及其價值取向〉二文詳盡的理念說明，收於《從創造的詮釋學到大乘佛學》一書（台北：東大圖書公司，1990），頁45-62；63-71。

⁵ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1993），頁232。

創現代生死學思維泉源與實踐動能的不二法門，主要的立基點，其實便是站在宏觀透視人類精神思維的立場，容納入西方死亡學傳統發展線索所缺乏的東方心靈資源。不可忽略的，這與傅氏專攻哲學與宗教的專業背景，以及爾後由之內化其親身體驗並突破生死關卡挑戰的心路歷程，實有不可分離的密切關聯⁶。如從其決心投入「克治自幼以來極端怕死的神經質症」⁷而專攻於牟宗三所云「生命的學問」之哲學寶庫，並進而根據前輩學者的學術成就，深化思考相關問題的指引金箴之實例上，我們便不得不正視牟氏提出中國文化的智慧方向在於「生命的學問」之相關論述，對於傅氏思考現代生死問題的影響。傅氏嘗提到：

當我決定報考臺大哲學系為第一志願之後不久（即民國四十一年六月），在臺灣新生報專欄讀到牟宗三教授的一篇短文「哲學智慧的開發」（此篇後來收在三民文庫「生命的學問」一書），讀後整個心靈大大受震撼，也因此徹底堅固了終身以哲學探求為己任的決心。……牟先生那篇文章對我日後治學的方向確有決定性的影響。……總之，牟先生與西田幾多郎這兩位分別代表中日兩國哲學水準的哲學界老前輩，對我個人哲學探求的方向影響至深。如何徹底地消化這兩位的哲學著作，又如何批判地超越他們獨創性的哲學理路，一直成為我哲學探求歷程上的一大課題。⁸

⁶ 參見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》〈結語—我與淋巴腺癌搏鬥的生死體驗〉一文（台北：正中書局，1996），頁239-268。

⁷ 同上註，頁240。

⁸ 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》（台北：東大圖書公司，1986），頁2-3。

這一早年的思想啟迪，對於傅氏治學心得形成的影響，在此可見一斑。事實上，牟氏倡言與研究的「生命的學問」思想，對傅氏強調現代生死學心性體認原則的助成，實也佔了相當重要的比例⁹。如傅氏晚年學思自傳就援引了牟氏論生命學問的內容¹⁰，加以延伸出他探索牟氏等前人開疆闢土的東方思想所具有「心性體認本位的生死智慧」之豐富內涵¹¹。

在關懷傳統文化以建構現代慧命¹²的牟宗三身上，我們可從他揭櫫時代精神盲點為「生命之離其自己」的偏曲¹³所

⁹ 傅偉勳就曾運用「生命的學問」概念比對「學問的生命」而言：「我認為（儒道佛等三家的）中國哲學基本上是「學問的生命」，具有宗教性或高度精神性本源意味的天命論（儒）、天道論（道）或不可思議的中道論（中國大乘），才是「生命的學問」。……這也部分說明了，近年來我為甚麼要在自己的一些論著中，並提牟先生所倡「生命的學問」與我所加上的「學問的生命」，藉以象徵性地表達我個人的學思歷程。」參見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁53-54。

¹⁰ 牟氏言：「生命總是縱貫的，立體的。專注意于科技之平面橫剖的意識，總是走向腐蝕生命而成為人之自我否定。中國文化的核心是生命的學問。由真實生命之覺醒，向外開出建立事業與追求知識之理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成其為理想，此是生命的學問之全體大用。」參見牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局，2002），頁2。

¹¹ 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁50。

¹² 此形容是對應牟宗三晚年對自己一生治學的評價而來。牟氏嘗言：「從大學讀書以來，六十年中只做一件事，即：『反省中國之文化生命，以重開中國哲學之途徑。』」又氏之研究意識核心，實如其弟子蔡仁厚記言：「依據文獻作客觀之疏解，而不是宣揚各自的學說主張。不問思想異同，只論學術是非。」他的方法縱括則有三點：「1. 依據文獻以闢誤解、正曲說；2. 講明義理以立正見、顯正解；3. 暢通慧命以正方向、開坦途。」參見蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁75-76。

¹³ 其言曰：「時代的浮薄，知識份子妄逞聰明，全不濟事。沒有一個是

在，以及正視自身陷入生命耗散的苦痛存在歷程，窺見出他從心性體認的反省功夫，發現了精神超克與安身立命之道的逐一開通。就牟氏提倡中國文化為真實覺醒的生命學問之線索，進而考察牟氏倡言生命的學問之旨意，更可發現其核心意識：

孟子所謂「得其大者為大人，得其小者為小人」，此語宜善為體會。理學家李延平重涵養溫潤氣象，規行矩步，寬袍大袖；佛家亦主行正路、走方步；古代儒家如孔、孟、荀都以水與玉來比德君子。宋儒所謂聖賢氣象，即生活之「潤」。「富潤屋，德潤身。」凡有潤者，則有福。溫潤之象是含蓄的，如顏淵。孟子的生命，則是奮鬥的，有鋒芒。至於我個人，於功夫說不上，於潤澤更說不上，其生命也是奮鬥的。凡奮鬥的，皆是破裂的。不過，我注重一點，即「開朗」，我在此有很多體驗。我們這一代是破裂的，所以個人的生命都是破裂的，凡奮鬥皆破裂，因為生命上已先有對立。我們這一代人都受苦無福。但能保持開朗，事無不可對人言，已是一層功夫。¹⁴

概而言之，此一面對自我的生命責任與使命之奮勉，實足以為我人進一步思考時代人生與生死課題時，做一方向重

有根的，沒有一個能對他自己的生命負責，對民族生命負責，對國家負責，對文化負責，來說幾具有本有根的話。他們全是無根的，亦全是無堅定的生根的義理信念的，只是浮薄的投機取巧，互相耍著玩，來踐踏斲喪民族的生命。」參見牟宗三：《五十自述》〈第二章 生命之離其自己的發展〉，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁33。

¹⁴ 牟宗三：《人文講習錄》，收於《牟宗三先生全集28》（台北：聯經出版社，2003），頁20-21。

整的參引良方。自此追探牟氏研究與發揚的生命學問，我們也可發現他的論著大抵自此發出：一、提高人的歷史文化意識；二、點醒人的真實生命；三、開啟人的真實理想（此可自《生命的學問》序言裡見其端倪）。就此而論，我們可在牟氏所言，觀察到蘊含與傅氏希望建立現代生死學心性原則的絕佳示範。無怪乎傅氏生前要說未來中國哲學在以心性論導向為基礎的開創上，若欲謀求進一步的思想突破與提升，當自牟宗三深廣的治學領域開始；而「中國哲學的未來發展課題也就關涉到如何消化牟先生的論著」¹⁵。

當然，牟氏盡其一生從事文化關懷的學思成果，自然不是本文所能盡探的；但站在生死學的心性體驗與深化之要求而言，則吾人又怎能忽略生命學問之驪珠？又其如何看待生命的學問與現實人生之辯證關係？此與現代生死學的理論建構，到底有何啟發？若以牟宗三的學思自傳《五十自述》之〈文殊問疾〉一章為例，探討牟氏解決生命痛苦根源（心倦）問題的論述內容所具有現代生死學意義的啟蒙養分，更是本文立論的主軸。

二、牟宗三的生命轉化歷程與生死超克精神之關涉

古人的生命典範，乃是在困厄苦難之中磨練成就的；即使學術文化的卓著貢獻，往往也是歷經許多波折創傷所形具。就連後世尊為至聖的孔子，不也是於「諸侯害之、丈夫壅之」的逆難中，察覺「言之不用，道之不行也」的艱困處

¹⁵ 他說：「我個人覺得，牟（宗三）先生是王陽明以後繼承熊十力理路而足以代表近代到現代的中國哲學真正水平的第一人。中國哲學的未來發展課題也就關涉到如何消化牟先生的論著，如何超越牟先生理路的艱鉅任務。」傅偉動：《從西方哲學到禪佛教》（台北：東大圖書公司，1986），頁24。

境，故而轉化生命型態獻身教育學術的長久大業，「深切著明」真正的道德理想之所在¹⁶？尤其如史公親身陷入「遭李陵之禍，幽於縲紲」¹⁷的巨難與恥辱時，他不正是親身感悟「昔西伯拘羑里演周易，孔子居陳蔡作春秋，屈原放逐著離騷，左丘失明厥有國語，孫子膾腳而論兵法，不韋遷蜀世傳呂覽，韓非囚秦說難孤憤，詩三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也」¹⁸的示範，因而發憤成就可歌可泣的生命巨著嗎？縱然如傅偉勳提倡生死學的學理探討有其學術專業與科際整合的現代性特質，然其如果不是親身在晚年「面臨大難」，又怎能慎重地「珍惜餘生」，「踐行自己做為教授學者的人生使命」¹⁹，進而寫出影響深遠的生死學巨作來呢？

正因如此，所以當我們將視野窺向牟宗三身上時，更可以發現：時代禍亂的無情摧殘，在牟氏一生的剝離、刺激與苦痛之實例，尤可謂向上一著的逆增上緣。試想，愛己以蒙正的父親，在抗戰時遭到日軍不人道的無情荼毒，死時自己不能克盡人子之倫²⁰；啟發思想慧命的導師，無法繫其出險城以解危厄，終在文化大革命時「身心俱受摧殘地」²¹死在紅衛兵兇蠻的毒手；家族親人，更是無法倖免於整個動亂時

¹⁶ 參見瀧川龜太郎：《史記會注考證》〈孔子世家第十七〉，（台北：萬卷樓圖書有限公司，1997），頁742-765。此引用司馬遷的綜合敘述，語出該書〈太史公自序〉，頁1370b。

¹⁷ 同上註，頁1371d。

¹⁸ 同上註，頁1372a-b。

¹⁹ 語見傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局，1996），頁20。

²⁰ 參見牟宗三：《五十自述》〈文殊問疾〉，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁134。

²¹ 參見牟宗三：《時代與感受續編》〈熊十力先生的智慧方向〉，收於《牟宗三先生全集24》（台北：聯經出版公司，2002），頁294。

代的災難，反要因其逃到臺灣的背景而吃上更多苦頭。這在牟氏作為一個有血有淚的人而言，如何能不痛心疾首？尤其，當自己年輕時因學術意見與胡適之有所干格時，埋下日後在學術安居環境資源處處遭受打擊的命運，甚至被逼迫至於「生活且不得飽」²²而將近走投無路的絕處之中²³。牟氏縱然猶能俯身在狹小的空間與全面逼迫的時節裡，層層打破籠罩自身的陰影，但還是不免「由七七事變時（廿七歲）起開始流亡，一直流亡到現在，流亡到這裡。三十年來一直都是在流亡，在逃難，而且不單是轉換空間那麼簡單，而是在動亂中，在恐怖中，直到現在，我內心裡總是沒有安全感」²⁴的感概。當然，也正是這種「在自己生命之可歌可泣的痛苦感受中，俯身下來而表現為慈悲的接引、莊嚴的開示」²⁵，處處展現昔賢講道的風範，又以真誠生命著述立言，即使在時代生死交關之際，仍然不改生命學問的風骨。無怪乎其晚年面臨重病摧殘，猶然得以回顧一生而肯定地寫道：

我一生無少年運，無青年運，無中年運，只有一點老年運。

無中年運，不能飛黃騰達，事業成功。教一輩子書，不能買一安身地。只寫了一些書，卻是有成，古今無兩。

現在又得了這種老病，無辦法。人總是要老的，一點

²² 語出牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁82。

²³ 前揭書，頁80-93。

²⁴ 語出牟宗三編：《存在主義與人生問題》（Existentialism and the Problems of Human Life）（香港：大學生活社，1971），頁5。

²⁵ 參見蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁134。

力氣也無有。

你們必須努力，把中外學術主流講明，融和起來。我作的融和，康德尚作不到。²⁶

此雖感慨語，但遭逢如此病苦交煎的折磨，猶能清醒地指點學生為文化的慧命努力以赴之方向，其生命之豁達，具體彰顯於「把中外學術主流講明，融和起來」的關懷上，確實帶給後學無限的省思。誠如牟氏在《五十自述》的序言裡提到：「此書為吾五十時之自述。當時意趣消沈，感觸良多，並以此感印證許多真理」²⁷，是以我人從此線索切入，較能自作者心境及其投射的生命軌跡，發現他論述、印證的過程與目的；對我們借以思考、豐富現代生死學的理论建構，或有更具啟發之實效。

當然，如就牟氏意欲點出的生命存在問題而言，雖然和上一世紀最能與時代人心思潮引起共鳴的存在主義（existentialism）有著思想上的深密關聯²⁸，且〈文殊問疾〉一章亦收入在牟氏自編《存在主義與人生問題》一書之中，改以〈我的存在的感受〉之名來現身說法自己的實存危機與

²⁶ 前揭書，頁92。

²⁷ 前揭書，頁3。

²⁸ 陳鼓應提到：「廿世紀最盛行的哲學思潮，無疑是存在主義。其他學派的哲學，或對現時人生不相聞問，或與時代精神不相關涉，而緊緊成為學院式的或學究式的專業。唯有存在主義，由於它充分地反映著當前時代的精神境況，所以它能普遍而迅速地傳播開來，成為一種世界性的哲學。我們面臨著古老價值急速崩潰的世界，時代的危機緊逼著我們，使我們感到焦慮，感到不安。存在主義思想家便在這種情景下，揭露問題，並努力於尋找一些可供解答的方案，雖然，到目前為止他們的成效沒有得到定論，然而他們的用心以贏得無數人的關注。」參見陳鼓應編：《存在主義》（台北：臺灣商務印書館，1999），頁1。

克服歷程²⁹，本就偏重哲學性的抽象思維。但也正因其呼應的問題是深刻的，並有點醒自我生命與人生實相覺照的可能，因此在生死學研究中關於實存的本然性與非本然性（真實存在及現實存在）之存在抉擇方向³⁰上，還是有其參考的價值。

三、「文殊問疾」的佛教原意與牟宗三借喻新解之析辨

在切入牟宗三自傳的最終章〈文殊問疾〉之前，必須先行釐清其與佛教著名的「文殊問疾」不同之處。按鳩摩羅什翻譯的《維摩詰所說經》第五品〈文殊師利問疾品〉³¹（玄奘的新譯則為《說無垢稱經》〈問疾品第五〉³²）所示，法身大士維摩詰緣眾生病、生大悲心所以方便示疾，佛陀特令代表智慧上首的文殊師利前往問疾，兩人相互激盪宣說饒益有

²⁹ 參見牟宗三編：《存在主義與人生問題》（Existentialism and the Problems of Human Life）〈我的存在的感受〉（香港：大學生活社，1971），頁152-210。

³⁰ 此為傅偉動所積極倡言，如其提出生命十大層面與價值取向之模型中的第八層「實存主體」面向，便與存在主義的存在探索與意義抉擇，有著密切關聯。如其言：「我對『實存主體』層面的思維靈感，源於西方實存主義哲學，尤其是沙特的思想，但不採取他那過度強調個人『絕對自由』的論點，卻取『實存的抉擇』、『實存的承擔』等等概念，蘊涵獨立自由的健全精神與全面性的自我責任感。實存主體性概念的特別標出，實有助於提醒我們，生命意義的探索，真善美價值的創造，有關政治、社會、生活、道德、宗教等等的人生抉擇，處處涉及個別實存的獨特主體性有否能否挺起或呈現的問題。」參見傅偉動：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁267。

³¹ 收於《大正藏》卷十四，頁544上至546上。

³² 收於《大正藏》卷十四，頁567中至570上。

情眾生的妙法。其中蘊含著大乘菩薩道的解脫觀念與生死態度，乃是「在於生死，不為污行；住於涅槃，不永滅度」³³的空慧方便不二之旨。就〈文殊師利問疾品〉一品末後導出許多強調菩薩行的特質所在，以及由於二者宣說的妙語最終使得「所將大眾其中八千天子皆發阿耨多羅三藐三菩提心」³⁴而言，我們可以明白維摩、文殊藉由疾病示問的往來，呈顯的其實是不捨離一切眾生、不偏悟沈空滯寂的菩薩精神。

「文殊問疾」所揭示的生死之病與解脫之愈，不僅從來不曾障礙菩薩行者在眾生群中成就菩薩行，也助眾生發起菩提心的「智慧無闕」³⁵，反而是借境練心、悟後起修，徹底落實種種饒益眾生苦難的方便場景。出三界、了生死的終極解脫，只是不受煩惱所染的清涼智慧，即使圓滿了菩薩大行，依然未曾捨離幫助眾生的實際行為，還是遍灑甘露在火宅之中。問疾的文殊師利，不也是圓成最高佛道的過去古佛³⁶？〈文殊師利問疾品〉言菩薩行的最後定義，不也說「雖得佛道，轉於法輪，入於涅槃，而不捨於菩薩之道，是菩薩行」³⁷嗎？

因此，若論「文殊問疾」的佛教意義，我們應當自其「或示老病死，成就諸群生」³⁸的密意，首先理解蘊含在其

³³ 語見《維摩詰所說經》〈文殊師利問疾品〉，《大正藏》卷十四，頁545中。

³⁴ 同上註，頁545下。

³⁵ 同上註，頁544上。

³⁶ 僧肇的《注維摩詰經》就說：「文殊師利，秦言妙德。經曰：『已曾成佛，名曰龍種尊也。』」語見《大正藏》卷三八，頁370下。

³⁷ 《維摩詰所說經》〈文殊師利問疾品〉，《大正藏》卷十四，頁545下。

³⁸ 《大正藏》卷十四，頁555上。

中的菩薩大行³⁹，而不當倒果為因地從集滅解脫空談不可思議境界，否則談玄說妙的抽象危險，就是背離了文殊、維摩共談妙法的原初旨意。即如告示文殊前往問疾的佛陀，縱然在強調集滅解脫的《阿含經》裡，依然明顯地是由於「解脫眾生苦，處生老病死，以慈悲心故，為說四真諦」⁴⁰的用心，所以方得成就「為世除憂惱」⁴¹的人天師範。不論從漸修四諦十六行相而得解脫，抑或廣修六度萬行而得成就，若借用《大般若波羅密多經》裡的語句，則知「發應一切智智心，大悲為上首，以無所得為方便」⁴²修行六度等大乘相的特質，實為〈文殊師利問疾品〉裡遍談二法、二見、三界、四大、六波羅蜜、十力、三十七道品、六十二見、一切眾生心行……的一貫宗旨。這種隨心自在、遍行諸處的實踐方式，側重於當下以空慧出三界、度眾生的大悲正見，而非追求出離反墮生死的愛見之悲。

³⁹ 關於此點，筆者最同意的理解，是如同釋印順所言的：「大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集滅的解脫，卻在這菩薩的大行。菩薩學一切法，有崇高的智慧。度一切眾生，有深徹的慈悲。他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！……他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難）……這像『淨名經』，『華嚴』的「入法界品」，表顯得特別明顯。」參見釋印順：《以佛法研究佛法》，收於《妙雲集下編之三》（台北：正聞出版社，1992），頁197-198。

⁴⁰ 語見《長阿含經》卷第一，收於《大正藏》卷一，頁5下。

⁴¹ 該處云：「大智光除冥，如以鏡自照，為世除憂惱，盡生老死苦。」同上註，頁8中。

⁴² 《大般若波羅密多經》〈初分辯大乘品〉，《大正藏》卷五，頁290中一下。

從此「文殊問疾」的佛教原意而論，自可言其更多大悲心與空正見的菩薩大行；但據此與牟氏學思自傳的〈文殊問疾〉對比，實可見出兩者在立足點上的不同。就《五十自述》的〈文殊問疾〉而言，牟氏其實僅是借「文殊問疾」的公案來表露自己陷入於存在困境的「病至於死」之苦。就該章開宗明義的立論，率先標引《荀子·大略篇》裡子貢的心倦與孔子之指點，其次才據孔子「於穆不已」之仁體，反照《說無垢稱經》文脈所敘述出「有情既病，我即隨病」的菩薩願力；重點不在方便自如的菩薩境界，反而是眾生有病且在存在狀態陷於迷茫、兩難的精神層面之苦。牟氏要強調的其實是根據「吉凶與民同患」的仁者心腸，進而立願尋覓開通存在問題的途徑，本非他懷疑可能「落於虛無之深淵」⁴³的轉依事行。牟氏的立論，乃其親身共感的實在狀態，亦是其具體見地的真實情境；他選擇繞道借喻「文殊問疾」的公案，目的在於凸顯自身陷入「病至於死」的「疾」苦，文殊之問其實是他方便借以自問的一道轉語。我們從此理解，自不難發現他在文中強調的時代問題，以及自己判攝諸家進而逐漸解消的自我焦慮與沈淪，終於突破存在困境而親證覺情。

雖然牟氏對於「文殊問疾」公案的借喻，未必全然同於法身大士的微言大義，但在自成一家之言的意義上，他還是確立了文本論述的創造理解與闡發。對於生死學的探索意義而言，若能通過此存在感受的挑戰與現實考驗，特別是借用心性體認原則的開放精神來充實可能蘊含的限制，或者再深一層地重新開啟指點生命正道的走向，則縱然面對任何存在

⁴³ 此語出自牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁130。

情境的激盪，我人之成長與轉化的基礎將更形穩固不移，其助益自是不容小覷。

牟氏就「文殊問疾」的菩薩願力，點出側重於道德實體的仁者精神，從菩薩大行的悲心實踐，進而借以正視文化創生意義的自覺悲情。二者之異同與優劣，吾人不易在此輕下價值判斷，但必須指出的是，牟氏認為：從人的生命奮鬥歷程而言，無法捨離但卻容易為人所忘失的存在感受，其實正是對於時代人生、人類命運，甚至整個歷史文化有著鄭重嚴肅意義的真實呼應⁴⁴。易言之，牟氏借「文殊問疾」所點出的「存在之疾」，正是「真實的人生逐步真實其自己的前進的一個轉關」，是我人解決生命存在課題與挑激的「悟道之機」⁴⁵。正視於此，方能克服存在的憂懼與生命的荒蕪，肯定出不可捨離而得貞定的向上一著，並棄絕於名利誘惑的外在物質之紛擾，還原出一個堂堂正正的人格典型。他嘗言：

近時中國人忘掉自己的文化傳統，完全不知我們的前聖往賢，都是在生命上講學問，他們是首先把握生命。但是他們的把握，一方固不是詩人文人口中的讚嘆，一方也不是西方人所表現的生命只是生命，與理性為對立。他們首先把握生命，同時也首先把握理性。但是他們的理性，一方固不是外在的純智的理性，一方也不是與生命為對立。這種用心，與這裡面的觀念，近時知識份子大概全無所知，全忘記了。所以我們的生命理性都是向西方人那種破裂對立的方式走。把數千年來古人所給我們講的和諧調護生命之

⁴⁴ 牟宗三編：《存在主義與人生問題》（Existentialism and the Problems of Human Life）（香港：大學生活社，1971），頁2。

⁴⁵ 前揭書，頁3-4。

學，因而給我們的「和諧的生命」，全部遺忘而毀棄了。⁴⁶

牟氏所說的「和諧調護之學」未必與菩薩大行有所衝突，但他強烈要表露中國傳統的「和諧的生命」，明顯可見出其終極之歸趣。吾人若能從之定位出深層慧觀所形成的高度精神性內涵，加以開放涵容諸家言，則能予迷茫生死群生之助益，未嘗不可說是一大導引。從此契入，則牟氏詳論自身存在感的點滴表露，亦有其深刻的洞見足資參考，相信我人更能體會其立言運筆的背後深意，進而引起每一生死探索者的共鳴與啟發。

貳、〈文殊問疾〉所揭顯的存在問題

一、「病至於死」的存在感受：病態生命的存在本質

就牟宗三強調的存在與其感受而言，很難不讓人聯想西方哲學所強調實存主體的存在特性，例如海德格的一段名言就說道：「哲學就是普遍的現象學存有學，以對人存在之詮釋做為起點，此一詮釋，作為一種對存在（Ex-istenz）的解析而言，已經成為一切哲學探究的導引線，把哲學建立在此一存在上，一切探究皆由存在湧出，並對此存在有迴響。」⁴⁷然而，西方形上學所強調的存在，並不完全等同於牟氏所欲暢言的存在感受（或是〈文殊問疾〉一章所說：「確實見到是

⁴⁶ 牟宗三：《人文講習錄》，收於《牟宗三先生全集28》（台北：聯經出版社，2003），頁31。

⁴⁷ 轉引自沈清松：《物理之後：形上學的發展》（台北：牛頓出版社，1994），頁360-361。

如此」的「存在的實感」⁴⁸)，牟氏所指出的存在，並非他批評西方近代錯誤走向「科技之平面的，橫剖的意識」⁴⁹，而是在具體親切的回憶與反省中，有血有肉的實情、實感處在現實痛苦的回應與理想。這與傅偉勳從生死學強調中國的「生命的學問」所言有其一致性：

實體主體性雖是西方實存主義哲學所特別標榜，但在中國著重「生命的學問」的儒道佛三家思想皆早就蘊涵，且賦與了涉及整個人格涵養修為（而非僅僅強調單獨實存的行動抉擇）的高度精神深意。我們……可以處處發現到比西方實存主義哲學所說還更深更強的實存主體性意義。中國心性體認本位的實存主體性、本然性理路，很值得我們現代學者繼續充實與發展。……此一理路極有助於我們建立心性體認本位的現代生死學與生死智慧。⁵⁰

傅氏提到「比西方實存主義哲學所說還更深更強的實存主體性意義」，固然是中國哲學獨有的「生命的學問」；但此一實體感受在牟宗三而言，則是如前所言「病至於死」的「存在感受」之深意。牟氏借喻文殊問疾的主要含意就在透過此一文本描繪的場景，表露自身存在的病態時代之事實。如其所言：

48 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁176。

49 牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局，2002），頁1。

50 傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁267-268。

維摩詰現身有疾，並非真疾，欲藉此機宣說法教。故云：「今二菩薩，皆具甚深廣大勝解。若相抗論，決定宣說微妙法教」。此中微妙法教，決定即在「遠從前際、生死以來，有情既病，我即隨病」一語。此在佛道，名曰「不舍眾生」；在儒者，名曰「吉凶與民同患」。與民同患是仁者心腸，以仁為本；不舍眾生是菩薩願力，以悲為本。⁵¹

牟氏借維摩詰因為「有情既病，我即隨病」而示疾的實例，襯托出迷茫人生的凡聖同居，背後蘊藏著人類因為「虛妄顛倒，分別煩惱，所起業生」⁵²，故而導致「遠從前際，生死以來，有情既病，我即隨病」⁵³的存在病態問題，實為牟氏對其時代的親身寫照。他的這種存在感受，乃是「病至於死」而至極端蒼茫煎熬的臨界，含著生命倦怠至極的病態本質。雖不能說是代為眾生受無量苦的菩薩悲願，但至少在其自許儒者「雖千萬人吾往矣」的道德理想主義而言，如此「病至於死」的存在感受即是風雨雞鳴的砥礪與錘鍊，逼迫著自己突破過往的熏習積累，朝向安世濟民的理想前行。

牟氏藉助維摩詰之示疾，表明了存在於時代的魔難與眾疾；同時就自己的身心考驗而言，亦深具長久辛勞治學揣摩突破的機緣。在他認知到維摩詰示疾的深意前，他自身的存在問題是停留於治學處世的「非存在性」；但經此反省卻也明白了生命問題不是邏輯知識所能解決的事實。牟氏說道：

⁵¹ 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁129。

⁵² 參見《大正藏》卷十四，頁568中。並見牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁127。

⁵³ 《大正藏》卷十四，頁267下。並見前揭書，頁126。

當我讀邏輯，為我的「認識心的批判」而奮鬥的時候，我的心思一直是投注於「非存在」的領域中。這一個長途旅程，我似乎走到了盡頭。經過存在主義的指點，我發覺這一到盡頭所凸現的全部領域乃全部是「非存在的」：全部是抽象的、普遍的本質之領域。……面對共產主義之征服大陸，我是真實感到時代之困難，感到中國歷史文化的癥結，於是我以客觀的悲情來疏通中國的歷史文化，來揭發時代的墮落，於是遂有「歷史哲學」與「道德的理想主義」之寫成。但這還是講客觀的問題，我還有生命熱情之餘勇來發那客觀的悲情，講歷史文化的問題、政治的問題，我不是學究研究的態度講，我確是以生命頂上去身當其衝地講。這也可說是存在地講。⁵⁴

他投入講學的教育事業，乃是用「生命熱情之餘勇來發那客觀的悲情」，其氣勢磅礴的雄壯威猛，自是沛然莫之能禦的生命原初風采；但卻深陷於「非存在的」、「抽象的、普遍的本質之領域」，投注心思在頭頭救拔的外緣方向，雖同屬相似的熱誠，亦多少能以之對抗魔難存在的病態生命，但要能真正對治存在之病，則猶然缺乏德性潤澤的徹底消融。因為若不從存在的根本正視虛妄之病的假象，僅從外緣的知識資源支持生命不致渙散，畢竟不是還原事實、解決問題的根本作法。事實上，維摩詰的示疾就是由於能「不捨眾生」，所以能成就「除病不除法」⁵⁵的生命證悟，而非停留

⁵⁴ 牟宗三編：《存在主義與人生問題》（Existentialism and the Problems of Human Life）（香港：大學生活社，1971），頁8。

⁵⁵ 這一層功夫，是如《維摩詰經》所云：「有疾菩薩以無所受而受諸受，未具佛法亦不滅受而取證也。設身有苦，念惡趣眾生起大悲心；

在牟氏所言「非存在的」「全不濟事」⁵⁶的知識解悟。牟氏借喻「文殊問疾」，就是要表明自覺正視存在的病態問題：

我忽然感覺到我主觀的個人生命完全癱瘓了，一切都成了外在的、不相干的。不但是邏輯領域是非存在的，與我不相干。就是我以客觀的悲情所講的歷史文化問題、政治問題，也都成了不相干的。自己最中心的生命成了問題，不是研究的問題，乃是它自身癱瘓了的存在問題。這是個嚴重的病，契爾凱高所謂「病至於死」的病，墮於虛無深淵中的病。上帝、良知、性命天道，都成了外在的、不相干的，我發覺我以前所講的都掛搭不上，沒有一個能返到我的生命內，來潤澤我的生命。我的生命不但是癱瘓，而且是龜裂，根本整合不起來。這一癱瘓龜裂，全部的魔都進來了。我一直在靜靜地觀照中痛苦中和這魔奮鬥了十年：這是存在的虛無、存在的痛苦、存在的觀照。⁵⁷

從此病態生命的觀照機緣，促使牟氏覺察到時代精神的匱乏，進而得以從「病至於死」的體驗，重探中國文化蘊含的「生命的學問」，喚醒學者反躬自省的治學與為人要義。若不是有此一層精神危機，對於存在的病態有所感受與奮鬥，因而有所轉折與向上一著，實難給予病態生命一具體的

我既調伏，亦當調伏一切眾生。但除其病而不除法，為斷病本而教導之。」參見《大正藏》卷十四，頁545上。又，牟宗三倡言圓教不斷斷精神時，也特別重視其理對於圓滿修證的積極幫助。關於此之討論，可見牟宗三：《佛性與般若》下冊，收於《牟宗三先生全集4》（台北：聯經出版公司，2002），頁599-621處的論述。

⁵⁶ 牟宗三編：《存在主義與人生問題》（Existentialism and the Problems of Human Life）（香港：大學生活社，1971），頁10。

⁵⁷ 同上註，頁9。

救贖，並由之而超拔出深陷泥沼的限制。然而，這種「病至於死」的存在感受，在主觀傾向與生命特質的表現又是如何形成？以下，試就兩方面加以說明，逐一還原其存在問題的曲折自覺過程。

二、「生命離其自己」的外在化偏向：生命的兩極化

從牟氏所引玄奘譯的《說無垢稱經》線索，我們可以發現文義背後蘊含的主觀生命之存在病態。權且從牟氏引文再加以濃縮呈現：

無垢稱言：如諸有情，無明有愛，生來既久，我今此病，生亦復爾。遠從前際，生死以來，有情既病，我即隨病。有情若愈，我亦隨愈。……妙吉祥言，有疾菩薩云何調伏其心？無垢稱言，有疾菩薩應作是念：今我此病，皆從前際，虛妄顛倒，分別煩惱，所起業生。身中都無一法真實，是誰可得而受此病？……有疾菩薩，應自觀察，如我此病，乃非真非有。一切有情所有諸病，亦非真非有。如是觀時，……若以愛見纏心，於諸有情，發起大悲，即於生死而有疲厭。若為斷除客塵煩惱，於諸有情，發起大悲，即於生死無有疲厭。……處在生死，能無疲厭，不為愛見纏繞其心。以無愛見纏繞心故，即於生死無有繫縛。已於生死無繫縛故，即得解脫。以於生死得解脫故，即便有力宣說妙法，令諸有情，遠離繫縛，證得解脫。⁵⁸

⁵⁸ 錄自牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁124-129。又可詳見《大正藏》卷十四，頁560中-562下；567中-569下處的記載。

透過這一大段的記載，可以發現文殊問疾的緣由是來自維摩詰的示疾；而維摩詰之示疾化現，則又是因為「遠從前際，生死以來，有情既病，我即隨病」的大悲心之不捨離。當其指點出「應自觀察，如我此病，乃非真非有。一切有情所有諸病，亦非真非有」之治療病根的智慧方向時，直據存在的病態而言突破契機的核心要素，乃是「不為愛見纏繞其心」而發之大悲願心。「生死無有繫縛」的解脫是由於無愛見纏繞於心；「有力宣說妙法」、饒益有情則是由於大悲心的生起。此菩薩大行的實踐挑戰自然甚艱，要能直探驪珠亦不容易，但牟氏借喻的背後意圖，卻在凸顯生命企求向上提昇的內在張力，無時無刻不在現實與理想的拉扯中展開。據此存在之病的探問，點明了若不能正視生命則我人的存在之病勢必無法得到根源的歇息與療愈；是故牟氏在此病中感受生命兩極化拉扯的「離其自己」之紛擾，自然是對於現實人生的支離破裂，有其虛無處境的共鳴之感。因此，對於類似牟氏般存在情感與理念架構雙面飄蕩的實踐者而言，維摩詰示疾表露的有情之病，就是「病至於死」反映出的病態存在。透過牟氏的追問與親身體驗，他立足於仁者精神的基礎同時轉化了文殊問疾所開顯的象徵意義。

如依牟氏敘述：「經過向外耗散、抽象、吊掛」的長期經歷，遂使得「生命寄託於『非存在的』抽象普遍性中」；又由於這種理論的普遍性並不能呼應真實生命所以無法作為生命之寄託⁵⁹，故而導致「愛見纏繞」的籠罩繫縛，無時無刻不在自己心頭縈繞不已。當然，就是因為生命遭受抽象思

⁵⁹ 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁132。

維的剝離，使得安身立命的立足點懸空⁶⁰，所以自然無法出離「即於生死而有疲厭」的存在病態之感受。因此，當牟氏「反照自己之現實生命」，發覺無法使「自己生命中真實的普遍性」呈現，而「愈向外投注而趨於彼外在的普遍性之一極」，他的「現實生命即愈下墮」「而趨於純為特殊零件之特殊性之一極」。⁶¹由著如此趨於兩極對立的激盪，不斷傾斜於向外投射的追求，勢必造成「兩極化所顯之普遍性與特殊性之外在的破裂」，形成存在生命的膠著，甚至進入「自己現實生命一無所有」的處境。⁶²如是，兩極化對立出懸空抽掛的生命情懷，自也不得不發為「生命之離其自己」的悲嘆了！他便就此遙望「文殊問疾」而說：

吾一身漂流海外，家破、國亡，一切崩解。社會的、禮俗的、精神的、物質的，一切崩解。吾之生命亦因「離其自己」而破裂。此世界是一大病，我之一身即是此大病之反映。此世界是破裂的，我亦是破裂的；此世界是虛無的，我亦是虛無的。此世界人人失所受苦，我亦失所受苦。此亦是「有情既病，我即隨病」。但在我只是被動的反映，不是菩薩之「現身有疾」。世界病了，我亦病了。這客觀地說，我之「被動的反映」之真病，亦可以把這共劫之大病暴露給世人看，暴露給後世子孫看，讓今人、後人以及我自己，從速歸於順適條暢。⁶³

此處說明其生命之「離其自己」，一方面固是外在世界

⁶⁰ 前揭書，頁132。

⁶¹ 前揭書，頁132。

⁶² 前揭書，頁133。

⁶³ 前揭書，頁134-135。

的崩解所致，但也蘊含了有情世界的病根所在；一方面則是自己「被動的反映」出此「真病」之劫難，代表了將此「共劫之大病暴露給世人」、「後世子孫」、「今人、後人」，及其「自己」的企圖。牟氏強調的兩者具是從外而內的思維線索，表露出個體生命與存在的時代及世界之關連，進而得以據其逐步沈淪的過程，予以一一對治之功效。然其生命在這兩極化的變化中又是如何而沈淪？則當請言下文以明之。

三、時代的喪亡與個體生命之病疾：生命淪落之途

當牟宗三感嘆「時代的浮薄」，領袖人物的無德，缺乏了對自我負責、能本諸良知捍衛黎民的根本信念之際⁶⁴，其所透顯的深意，其實就是他「家破、國亡，一切崩解」的蒼涼處境，使其逐漸淪入於生命「離其自己」之「被動反映」的實存感受。他位處的時代，苦難辛酸之種種，自不是處於太平盛世的我輩所能盡知；唯其可以同感，故得借其言以喻之：

我自離家之後，父親所預感的受苦與崩解很快地到來。父親在苦難的老運中去世了。翌年，我那聾啞的叔弟又在廿歲左右亡故了。共黨的邪惡使我的兄弟姊妹子侄個個皆散離失所而受苦。我自念：父親在時，這些脆弱的生命，由父親的維繫、撫育、涵蓋，而得團聚與滋長。我雖在外過其耗散生命的抽象生活，然而在隔地不隔神的情形下，我亦得到依止的憑藉與維繫。父親不在，這些脆弱生命都成為孤苦星散的靈魂，不得享受其天地之位育、人間之位育、家庭之位

⁶⁴ 前揭書，頁32-33。

育，成為顛連而無告。這是大崩解、大虛無、大憾恨、大可悲而無可挽轉彌補的痛苦。我亦失掉了依止的憑藉與維繫，而只剩下了橫陳於曠野的七尺之軀。我一直在感受著這痛苦而發深深無端之悲嘆。⁶⁵

這種「感受著這痛苦而發深深無端之悲嘆」，代表著不僅是歷史上亂世共有的「散離失所而受苦」的奔喪，更也是「失掉了依止的憑藉與維繫」之心靈寄託所引起的強烈感觸。在其孝心尊親的由衷之情而言，代表著血源根頭的父親不但賦予深恩，也啟示著後人「親身在承當艱苦中磨練」的長者（慈父）風範，其實正是作為「典型的中國文化陶養者」，代表「中國文化中那些義理與教訓」的法源依據⁶⁶。牟氏本來安頓的依止，除了現實父親的無限關懷外，就是來自於傳統文化的法源支持；然而，卻正是因為時代動亂的不幸，父親生命亡於老病與日軍羞辱的摧殘之中，傳統慧命又斷送在「浮薄的投機取巧，互相耍著玩，來踐踏斲喪民族的生命」⁶⁷之不肖當政者手裡，是以「失掉了依止的憑藉與維繫，而只剩下了橫陳於曠野的七尺之軀」，終也不得不陷入「生命淪落之途」！

牟氏存在生命的淪落之途，其實就是時代與生命的雙重悲劇，交響出自己陷溺墮落的不幸雷鳴：

精神痛苦已極，……吾即著手醞釀《認識心之批判》。撰寫之餘，不免藉酒色已自娛。生命極蕭瑟。幸賴有此工作以凝聚內心之靈臺，否則全散矣。靈臺

⁶⁵ 前揭書，頁137-138。

⁶⁶ 前揭書，頁32。

⁶⁷ 前揭書，頁33。

孤運，無陪襯，無滋潤，無外在之修飾，無禮法之整飾。現實自然生命一任其氾濫。人不理我，我不理人。心靈投於抽象之思考，自然生命則下墜而投於醇酒婦人。個體破裂之象由此開其端。普遍性與特殊性趨於兩極化，此之謂個體性之破裂。此是生命離其自己而以種種因緣促成之結果，亦是最痛苦之境地。整個時代在破裂，吾之個體生命亦破裂。此是時代之悲劇，亦是吾之悲劇。⁶⁸

悲劇的事實畢竟是存在上的結局，伴隨而來身心的失衡與逾矩之行，便不脫生命淪入時代與生命之病的趨勢，表現為一不安心靈的「個體破裂之象」。在其自我反省的歷程而言，絲毫不夾以動輒言及道德心性的縉紳語氣，反而真實呈顯淪墮「醇酒婦人」的物性本能行為，所有的舉止毫不遮掩，「氣性高狂」的特質，可說一覽無遺。唯此一「整個時代在破裂」與「個體生命亦破裂」的重複壓迫，生命自然在此淪落之途，陷入極端拉扯的困苦：心靈生命陷入抽象思考，自然生命卻「投於醇酒婦人」無法自拔，二者於此分隔對立，成為「普遍性與特殊性趨於兩極化」的「最痛苦之境地」。

與此面對存在的無可奈何之心境，表現在現實人間世的觀照上，則此淪落之途，反而逆勢逼迫其深思苦難的生命之出路，由其深入於悲劇的如實演照，開啟重返歸根復命的契機，一切由離其自己而隱含邁向盡其在我之精神。如此經歷生命淪落之途，逐漸體悟為生存而掙扎的外在物化之傾向，乃與具備超脫心靈的本質無二：

⁶⁸ 前揭書，頁90。

我在恐怖中，在哀憐中，亦在恐怖、哀憐的氣氛下靜靜地觀照著。……嗣後，我在工作之餘，要鬆弛我的緊張的心力時，我總是喜歡獨自跑那荒村野店、茶肆酒肆、戲場鬧市、幽僻小巷。現在我的現實生命之陷於「沈淪之途」又恰是順著那原有的氣質而往這些地方落，以求物質的接引，得到那「平沉的呈現」。那裡是污濁，亦是神秘；是腥臭，亦是馨香；是疲癆殘疾，顛連而無告，亦是奇形怪狀，誨淫以誨盜。那裡有暴風雨，有纏綿雨，龍蛇混雜，神魔交現。那裡沒有生活，只有悽慘的生存，為生存而掙扎，為生存而犧牲一切。……是宇宙罪怨缺憾的大蒼萃，是修羅場，亦是道場。⁶⁹

正因這種「是修羅場，亦是道場」的存在特質，所以「在恐怖、哀憐的氣氛下靜靜地觀照著」「人生最嚴肅的悲劇性」，便由然而生開拓變化心靈、重新歸其自己的途徑，實不可謂不是萌發探索「慧根覺情」的奮鬥意志，使其重新得到面對與超克內蘊的存在問題之機緣。然其思索此一問題線索之展開，則又可見諸繞道審視釋迦、耶穌與孔子的生命途徑，透過自我窺探，進而找到在「宇宙罪怨缺憾的大蒼萃」中能夠扮演究竟歸趣的指引。

參、〈文殊問疾〉對於存在的省思與歸趣

一、對於佛陀的存在證悟之評賞

如前所述，始自牟宗三正視了人生最真實而又「最嚴肅

⁶⁹ 前揭書，頁140。

的悲劇性」之際，他便將屬於已往的客觀悲情轉向面對重新認識存在的問題，開始了生命學問的自覺旅程。這趟他所謂艱辛而實感的行旅，表現在〈文殊問疾〉一章裡，便是透過對於時代人生的體察與覺識，以及比對佛耶二家之說，最後匯歸於理想抉擇的儒家道德實踐之進路，取得消解生命瓶頸並且使之歸返自己的終極歸宿。以下，擇要言其對於儒釋耶三家傳統的理解詮釋，表明此中思考存在問題的趨向之所在。

對於「釋迦佛之存在的證悟」⁷⁰，牟氏判釋其特質為：「證如不證悲，悲如判為二。」其判釋的理據，是由於：

釋迦觀生老病死無常苦，遂認生命只是流轉，緣起幻化，根由無明，體性本空，遂認萬法無自性，以空為性，即以「明」證空，空即真如，即寂滅，即涅槃，「明」證「真如」，即得解脫。而「悲」成緣起法、對待法、權法、作用法。意向在證「如」，以「所」之「空無」為宗極，不即就悲而證悲……故云「證如不證悲，悲如判為二」。⁷¹

他認為佛教所謂的悲心之生起，也僅是在對「緣起法、對待法、權法、作用法」的關係上出現，歸其目的，則「意向在證『如』」之「空」、「寂滅」、「涅槃」、「解脫」的究竟理想，實與有情淪於生死的存在諸病有隔；畢竟所證之空存在於轉依境界，所悲之對象猶屬待轉之惑苦，分屬兩層的差異還是「欲轉未轉，而有虛脫之苦」⁷²，與他追求立

⁷⁰ 前揭書，頁156-170。

⁷¹ 前揭書，頁156。

⁷² 前揭書，頁130。

足於「無限的有」之「就悲而證悲」⁷³，根本還是有著異質性的不同。牟氏由此差異，進而判釋「證如不證悲，悲如判為二」的特質，與往上一層的「悲智為一」有所隔別，故評斷佛陀的存在證悟屬於「外延的、事的心靈」⁷⁴。縱然如此，但他還是評賞佛陀心靈雖屬於「氣質決定」的「非究竟了義」⁷⁵，惟在「觀生老病死無常苦」⁷⁶所彰顯其「存在的感受」與「存在的悲情」⁷⁷之上，則仍然是「天地間亦容許有此姿態」⁷⁸的「真感受」之性情。

針對牟氏的論斷，內在佛教教義可能之回應，如同上文提及「文殊問疾」的佛教原意與牟氏新喻之關連所指出：《維摩詰所說經》〈文殊師利問疾品〉強調的菩薩行本就顯示了證如亦不捨悲的事實，否則如大乘經的文殊早已圓成佛道，又何以重入生死，親身示現「雖得佛道，轉于法輪，入於涅槃，而不捨於菩薩之道，是菩薩行」呢？且其分判佛教證空如、得解脫是與有情淪於生死有隔的斷語，未免選擇性地忽略了：「諸佛解脫當於何求？答曰：『當於一切眾生心行中求』」⁷⁹的經句。如僅片面推論解脫境界與生死輪迴屬於二元對立，豈不忽略了一切諸佛皆是親身在人間饒益苦難眾生，「發應一切智智心，大悲為上首，以無所得為方便」廣行六度萬行而得成就的事實⁸⁰？因此，牟氏論斷《維摩詰

⁷³ 前揭書，頁156。

⁷⁴ 前揭書，頁170。

⁷⁵ 前揭書，頁156-157。

⁷⁶ 前揭書，頁170。

⁷⁷ 前揭書，頁157。

⁷⁸ 前揭書，頁170。

⁷⁹ 語見《維摩詰所說經》〈文殊師利問疾品〉，《大正藏》卷十四，頁544中。

⁸⁰ 智顛在《維摩經玄疏》裡就說道佛陀廣行六度萬行的經證：「菩薩一

經》處處彈訶偏斥的二乘寂滅，就是佛陀「外延的、事的心靈」親證之境界，的確易令人感到如此判攝難以信服。

此外，按修學佛道的特質而言，智顛《維摩經略疏》指出「具學佛法，本為化他，若大悲心少，則精進心羸」⁸¹的要點，乃是解脫的基礎；換言之，不可能有缺乏大悲心而證悟成佛的事實。未成佛前的悉達多，不正是一位「路傍見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土塗其身。耕牛亦疲困，吐舌而急喘。太子性慈悲，極生憐愍心」⁸²的大悲行者？當他精進不已終於證得「無上正覺」的究竟果位時，縱然曾有感嘆「我法甚深妙，無信云何解」的處境，並也自知「辛勤我所證，顯說為徒勞」，甚至有「我寧不說法，疾入於涅槃」⁸³的感嘆，但佛陀不也親身示現著堅持達五十年之久，從「初轉法輪」度五比丘到「最後說法度須跋陀羅」⁸⁴的人間弘

切能施，乃至不惜身命，如尸毘王以身施鴿心不悔恨，是為檀滿。尸波羅蜜滿者，持戒不惜身命，如須摩提王，精進持戒常依實語，赴鹿足王就死，是為尸羅滿。羸提波羅蜜滿者，菩薩忍辱不惜身命，如羸提比丘為歌利王割截，心生慈忍，發誓身復名羸提滿。毘梨耶波羅蜜滿者，精進不惜身命，如大施太子，為國民入海採寶，得如意珠，海神因其寢臥盜珠還海，太子發誓杼海水為眾生求珠，困苦垂命，心無懈退，名精進滿。禪波羅蜜滿者，菩薩具足禪定，於外道禪定出入自在，如尚闍梨仙人，坐禪時無出入息，鳥於髻上生子，慈悲不動乃至鳥子飛出，是名禪滿。般若波羅蜜滿者，菩薩大心分別，如幼頻婆羅門大臣，分闍浮大地為七分，若干大城小城聚落分作七分，般若波羅蜜亦如是。此為菩薩六波羅蜜滿。」語見《大正藏》卷三八，頁536中一下。

⁸¹ 語出智顛所說的《維摩經略疏》，收於《大正藏》卷三八，頁664中。

⁸² 語出《佛所行讚》，收於《大正藏》卷四，頁8下。

⁸³ 以上列出的諸偈，主要轉引自釋印順：《印度之佛教》（台北：正聞出版社，1992年），頁24-25。

⁸⁴ 語出《佛垂般涅槃略說教誡經》，收於《大正藏》卷一二，頁1110

化？他對於成就聖道弟子們的囑咐，不也是為了眾生的幸福、安樂與利益而努力⁸⁵嗎？真能說他的生命是屬於「悲如判為二」的分立處境？真可說其證悟不能「就悲而證悲」嗎？何況大乘經典裡又有處處強調發菩提心、利他為上的經證，由此可見，牟氏的理解顯然是經過轉換後的思維產物。

然而，牟氏從自身的現實存在感透視他所見及的佛陀之教，卻也表示了對於存在現實佛教與追隨者可能產生的盲點之提醒。借釋印順之言，我人可以明白此中緣由：「佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為『三生取辦』，『一生圓證』，『即身成佛』之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！」⁸⁶蓋理論高談慈悲、奢求空如，然行不能正視現實人、事、物之需求，空耗光陰而無以解時世之苦難，無異於牟氏批評「悲如判為二」的外沿事行。在大聖本無此疑慮，但諷刺的是，本當代佛行利生事業的後世行者，不也偶有選擇逃避，對於國族之急幾乎視若無睹的事跡嗎？就此而言，牟氏之論可做諍言藥引之用，據以提醒佛子避免陷入聖教之危的缺失；同時亦可督促我人「就悲而證悲」而成為實踐之動能。

下。

⁸⁵ 根據《毗奈耶·小品》的形容，佛與佛弟子的使命乃是：「著手於建設正義的王國，將光明給予被黑暗所覆的人們，為人們開啟不死之門」，是以當佛陀度化成就了第一批弟子而成立了教團之際，為了弘揚正法的教義，他便向所有的弟子們宣說邁向勇敢的傳道之旅的教誡：「弟子們！及時啟程吧！為了大多數人的利益和幸福，抱著對世界的憐憫，為了諸天和人們的利益、幸福和安樂去做吧！但是單獨地走，不可兩人同行！」轉引自中村元：《從比較觀點看佛教》（嘉義：香光書鄉，2003），頁31。

⁸⁶ 釋印順：《印度之佛教》（台北：正聞出版社，1992），頁1。

因此當我們見到牟氏批評佛教的存在證悟，是「氣質決定而非天理決定」⁸⁷的論述時，就較能理解他的用心所在。當他以鮮明的立場，深思佛教並非以有的觀點說明存在問題之特質⁸⁸，迴向於自身所肯定的「證悲以為體」之「實事實理」，他對佛教的意義與價值進行之轉化，實是其境地所見：

原釋迦說法所以不能正視個體，證如不證悲，……因此，其個體性遂成虛脫，轉而為個體性之否定。他保不住他的真實個體性，所以亦不能認識成就真實個體性之普遍性與特殊性之意義、作用與價值。因此，他只能歧出而證空的如，不能反之於已證悲以為主。成就真實個體性之特殊性是個體所生之事，由悲以發之實理成此事，此事為實事，反之，此事表現此實理，此事有意義與價值。詩曰：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎？」……在現實人生中，誠能正視個體性以及普遍性（則、秉彝）與特殊性（物、事）而一之也。⁸⁹

⁸⁷ 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁168。

⁸⁸ 此如尤惠貞所言：「佛教並非立於『有』的觀點以追求存有之最終根源或第一因；而是依於緣起性空，一切法皆無自性，皆空無所住（無住本）之觀點來如實觀照一切法之存在。」詳見尤惠貞：〈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〉，收於《揭諦學刊·第五期》（嘉義：南華大學哲學系，2004），頁23；另可參看尤惠貞：〈牟宗三先生對於儒佛之辨析——從《佛家體用義之衡定》談起〉，收於《鵝湖382期》（台北：鵝湖月刊，2007），頁7。

⁸⁹ 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁168-169。

從牟氏的理解可知他獨然歸趣純在儒宗的理想所在，至於那些躍然紙上的無言之教，讀者自然也不難理解了！

二、對於耶穌的慧根覺情之析論

就牟宗三的理解而言，對於生命之存在感悟，含藏於前人的智慧之中，自有其無限的心靈慧根與覺情足為後人借鑑。除了針對佛教緣起幻化之空性而言「證如不證悲，悲如判為二」的屬性外，特就生命的安住論之，則主客二邊的和諧存在，自當在道德理想的保證方得完整的肯認；然一旦為了追求肯定的理想依據，轉向離開存在自覺而皈依宗教的信念，卻往往是信徒據之安頓的價值根源。例如牟氏所謂「耶教自上帝而言普遍的愛」⁹⁰，雖然在生命的自身有所服侍皈依之確定對象，但同時卻也陷入了他所判釋的「證所不證能，泯能而歸所」之傾向裡頭：

基督教「證所不證能」的個體性，乃至整個西洋人的個體性，是在激情激盪中的個體性，懸空吊著的個體性，時而向上昂揚時而向下沈淪的個體性，這個體性總在過程中而始終停不下的。這就表示個體性總無交代，生命總無交代也。他們是想交代給那外在的個體的父，但是這父若不能內在於生命中而為主，總是攀緣不上的。因為這父根本就是那慧根覺情之自身，你偏把他推出去，此之謂騎驢找驢，乃是永遠打旋轉而找不著的，除非迴機向己，直下見得這驢原來是在自家身邊，不在外邊。⁹¹

⁹⁰ 前揭書，頁156。

⁹¹ 前揭書，頁172。

牟氏認為：天父唯有「內在於生命中」，處處彰顯「迴機向己」的無限契機，以安定轉化「始終停不下的」的躁動，方是能所一如的理性抉擇智慧。但是既已分出創生威權與受造物的服從，是則除了虔敬信奉的畏懼之外，存在於信仰的矛盾情懷，便在自主的能證上與所能證成的信仰有了分立傾向，甚至不免在激盪中亡羊岐路！

綜攝言之，牟氏對於「基督教『證所不證能』的個體性」問題之批評，理據主要在就此教的原初心靈型態所展現的定向而言。比之於釋迦的平和理性，隨順時節因緣而契機說法、處處關懷之意旨，在於導人正見實相以得解脫；則耶穌反呈顯出另外一種熱情燃燒的殉道昂揚，處處「燒毀俗世的一切」，「依托上帝而向上昂揚」，以「展現其自己」⁹²。這兩種存在心靈的差別，迥然有別的歧異自然明顯，但於「存在的虛無感」生起之際，不管是他所謂「證所不證能」，抑或「證如不證悲」的實踐，對於牟氏現實感受的存在問題之解決，都不能有所證覺與安頓。

特以他指出耶穌「激情激盪中的個體性」特質而言，雖然能夠支撐流離失主的孤苦之人，通過其「溫暖」、「安慰」與「教導」而得其「甦醒」，但生命的證覺與安頓畢竟是「生命中慧根覺情之自身」⁹³所相應的點明，而非定然一躍，光憑縱跳於神聖國度即可得到救贖的。如其所評：

所以到虛無怖慄來臨時，你只說縱跳是無用的。你只有回過頭來證苦證悲證覺自己！不能迴機證苦證悲證覺以為主，則生命仍陷於情識之激情，……向那外在

⁹² 前揭書，頁173。

⁹³ 前揭書，頁172-173。

的上帝流，停不下，而真實的主體是虛位，因此亦無真實貞定的個體性。普遍性（主體）是虛位，個體性是流逝，那上帝也無用。你跳上去，覺得獲得了一切，一會便又摔下來，喪失了一切。此即耶穌「證所不證能，泯能而歸所」所開的宗教之所以終為「激情祈求之故」。⁹⁴

牟氏評斷耶穌「所以終為『激情祈求之故』」，乃是就現實人生的內在生命上說其「不能迴機證苦證悲證覺以為主」。因此，信仰的生命主要是流逝在激情之中，一直向外奔逐而難以停歇，根本是「騎驢找驢」、頭上安頭的外緣進路。此一論斷，顯然是就東方心性論的傳統以對顯；若自基督宗教強調因信成義⁹⁵、由愛而永存不朽的理念反視，必然無法苟同如此論據的合理性。從《聖經》裡強調的「愛超越一切」之實踐，反而是真正的安頓與證覺；而愛的德行作為信仰生命的最大公約數，所謂外在投射的信仰則並不隔絕於內在生命，更是呼喚心靈開啟自由聖域的契機⁹⁶。真正信徒

⁹⁴ 前揭書，頁175-176。

⁹⁵ 基督新教向來強調因信「稱」義，側重解放外在組織對人類心靈的限制，回歸到「惟義人因信得生」而得救贖與自由。但在天主教解經的脈絡裡，因信「成」義則是凸顯義人獲得屬靈的恩賜，人並且也唯有在上帝的監督之下，才能享有平等與徹底的成就。如果對照聖經相關的文脈，自可搜尋到相關的對應內容，但列出因信「成」義以作為實踐要點，似乎可以說是聖經裡較明顯的部分。此可參見理查·哈里斯等著：《牛津版：基督宗教簡明史》（台北：啟示出版社，2006），頁175-178；220-222的相關說明。

⁹⁶ 《新約》裡的〈格林多前書〉第十三章提示的要點指出：「愛是諸德的靈魂」，並說：「我若能說人間的語言，和能說天使的語言；但我若沒有愛，我就成了個發聲的鐸，或發響的鈸。我若有先知之恩，又明白一切奧秘和各種知識；我若有全備的信心，甚至能移山；但我若

的生命並非僅是「激情祈求」，而是如聖伯弗（Sainte-Beuve）所言：「只有真正、基本的虔誠（piety）和慈悲（charity）的精神，為所有領受神恩的人所共有」⁹⁷。是以從信徒的角度看來，牟氏的批評不免顯得見樹不見林。但審視牟氏言說旨意：天父的權威終究不可能為信徒的愛所取代，耶穌的犧牲救贖的雖是世人，然也唯有全幅相信者才有可能領受聖恩；在此此信仰的特質底下，只有對神恩救贖得到所證的開闢，不容有主體能選擇的徹底自由。牟氏欲指出的，其實正是如此進路的差異。不可諱言的是，他的觀點也頗有欣賞耶穌生命的「慧根覺情」之處：

耶穌的「發展至高度的覺情生活」……實只是一慧根覺情在燃燒，燃燒到不能忍受的境地，燒毀了俗世的一切（自事而言，把事中的理全提升而融於那慧根覺情的自身中），其內心燒灼到成了一個「憂鬱的巨人」。他的生命無任何分殊與散佈，他只內斂於這燃燒著的慧根覺情之自身，他只以「證這慧根覺情之自身」為目的。但是，他在燃燒著不能自安的生命中證這「慧根覺情之自身」。他在這樣的生命中證，他的心靈是眩惑的，是混沌的，是迷離的。他的生命自然全幅就是那慧根覺情之自身，但是他的心靈卻全融於這慧根覺情之自身而至於迷醉。因此，他的全幅是慧

沒有愛，我什麼也不算。我若把我所有的財產全施捨了，我若捨身投火被焚；但我若沒有愛，為我毫無益處。」語見《聖經》（台北：思高聖經學會出版社，2003），頁1783-1784。

⁹⁷ 威廉·詹姆士：《宗教經驗之種種》（台北：立緒文化，2001），頁318。

根覺情的生命只弄成是「在其自己」而不是「對其自己」。⁹⁸

就此看來，縱然耶穌的覺情生命傾向於燃燒世俗價值的束縛，開出超越聖域的理想，從思考的價值而言，依然不失為克服不安的一道方便途徑。牟氏雖然批評耶穌心靈是「迷離的」，且亦語帶不滿，很難完全說服我們相信耶穌的生命確然如此。但就耶穌作為殉道者的意義看來，牟氏所強調的份際，不正是抉擇理解的轉化，使生命得以開啟一道無限明亮的曙光，直趨他的理想而行。

三、終極貞定於孔子的生命指點

從上面的思索進路，可以發現牟宗三對於佛陀與耶穌生命的理解，不乏自身創造的想像。但自牟氏欲透過確立實踐方向而安頓存在的目的看來，他認同真實主體具有悲如一致與能所一如的和諧力用，故回歸自己心目中的「真主體」與「真生命」⁹⁹之形像，勢必成為思維與行履上不得不然的趨勢。如是，我們更可以說他思考此一現實生命化約於存在限制的束縛，乃確立於儒家傳承的中國文化慧命之理路。在此他才感到安頓，得以徹底打開慧根覺情的本真，融貫慈悲如理為一致，並在無限的有中收攝能所在歸其自己的天心仁體¹⁰⁰之價值。就他解決存在困境的謀求出路而言，其意義就在確立反省信念的純粹性，避免不必要的思想干擾阻礙自我困境的

⁹⁸ 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁170-171。

⁹⁹ 前揭書，頁175。

¹⁰⁰ 參見牟氏從自身「存在的感受」之證悟，悟出此「慧根覺情」所以亦慈亦悲，亦仁亦愛的理據之說明，前揭書，頁155-156處。

突破。或有學者認為完全定於一宗的尊崇，似難免顯得缺乏充沛資源的窘境；且排除宗教關懷欲談完整的生命指點，可能的限制就是囿於人倫的盡善而無助於解開生死流轉的糾結，此雖非安於世間的儒者所志之事¹⁰¹，但全面關懷黎庶生命的利益，不正是聖人設教的初衷？就此而論，如欲開闊存在限制的視野，依然必須正視從宗教立論的真意才是。

當然，在牟氏自身強度的生命勁力而論，他之所以服膺孔子中庸之道的指點，主要的原因即是藉子貢「倦於學」的心倦之病，於其存在實感所顯露出自己同體感受之問題，挖掘出孔子對此「因材施教」之指點。透過孔子示現的智慧，牟氏於此豁然得一安頓的根本進路。就子貢的問題開始，由於倦學而一一願息於「事君」、「事親」、「息於妻子」、「息於朋友」、「息耕」的理想，卻不斷地遭到孔子本諸德業之鄭重，處處指點其事之難的勉勵，終而深思感嘆「大哉死乎！君子息焉，小人休焉」的覺悟之理¹⁰²。從此問答的回

¹⁰¹ 權且借引智顛在《維摩經玄疏》對於孔子的觀點，他從佛教的世界悉檀，通明儒宗位在世間而行種種教化事業的志行，頗能照顯入世的儒家理念與出世的宗教關懷之異，他說：「仲尼……文行誠信定禮刪詩，垂裕後昆，種種諸教此即世界悉檀也。官人以德，賞延于世，即為人悉檀也。叛而伐之，刑故無小，即是對治悉檀。政在清靜，道合天心，人王無上，即是世間第一義悉檀。問曰：世間何得有第一義？答曰：此皆約世界悉檀通明四悉檀，非出世第一義也。問曰：若佛菩薩、老子、周孔皆是聖人，人教有何差別？答曰：本地不可思議，何可分別？但迹教殊別，高下深淺不可一槩也！」語見《大正藏》卷三八，523上。

¹⁰² 其對答如是：「子貢問於孔子曰：『賜倦於學矣。願息事君。』孔子曰：『《詩》云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君難，事君焉可息哉？』然則賜願息事親。」孔子曰：『《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉？』然則賜願息於妻子。」孔子曰：『《詩》云：『刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。』妻子難，

應之中，我們也可發現，牟氏對於此問答的詮釋，有著循序
 皈依的線索存在：

子貢之倦，其背後「存在之感受」不可得而詳。願息
 事君，願息事親，願息妻子，願息朋友，願息乎耕：
 此即示任何精神價值的事業皆掛搭不上，生命倦弛而
 脫節。孔子指點以事君難，事親難，妻子難，朋友
 難，耕難，皆不可息。此所謂「難」，是德業之鄭
 重，須有「仁者其言也訥」、「仁者先難而後獲」、
 「剛毅木訥近仁」的「肫肫其仁」之精神以赴之，焉
 可息而已哉？孔子說難是鄭重以勉之，不是沮喪以畏
 之。此是順德業之價值性而為一箭雙雕之表證：既肯
 定了德業之鄭重，復指點了其「於穆不已」之仁體。
 仁體呈露自無難而自能不息。故孔子不厭不倦是仁者
 精神，是「肫肫其仁」之表示。其生命純是一「於穆
 不已」之仁體。故吾人即由此不厭不倦契悟仁體，契
 悟孔子所說之「仁」。孔子之生命純是一「於穆不
 已」之仁體，故能淵淵其淵，浩浩其天，取得無限而

妻子焉可息哉？」「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「《詩》云：
 『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉？」「然則賜願息
 耕。」孔子曰：「《詩》云：『晝爾於茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其
 始播百穀。』耕難，耕焉可息哉？」「然則賜無息者乎？」孔子曰：
 「望其墉，臬如也，填如也，鬲如也。此則知所息矣。」子貢曰：
 「大哉死乎！君子息焉，小人休焉。」語見《荀子》〈大略篇〉，收
 於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002）932冊，頁六八
 五。又可見於牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》
 （台北：聯經出版公司，2002），頁121。

永恆之意義，轉而為一有無限性之存在，而為大聖也。¹⁰³

就此而觀牟氏所以拜服於孔子的生命指點之原因，可以略知其投歸在「仁者精神」之中，就是由於實體的保障而得到安頓。正是在此「不厭不倦契悟仁體」的背景支持底下，原來之心倦所以「病至於死」的「存在的感受」，才得有一向上契機，「取得無限而永恆之意義」，「轉而為一有無限性之存在」。據此以觀蘊含在子貢背後代表的「生命倦弛而脫節」，以及「任何精神價值的事業皆掛搭不上」的存在危機，其實不正是神似牟氏「落於『感性沈淪』而痛苦」¹⁰⁴的兩極化追逐之疲憊？他自我要「求慰藉、求潤澤、求所親」與「求呈現、求實現」的存在呼應，在此一「被封閉住的現實生命」，因為「找不到精神上的依止與潤澤」，故縱然得以消融在「良知本體之朗照」的冰霜消解¹⁰⁵，但還是不免於親身存在的沈淪之途所起之大恐怖¹⁰⁶；唯也就在此存在上的逼迫，所以能進以孔子的生命指點，作為自身在逆覺體證功夫上的對治要義。此所以牟氏回歸於夫子教誨的根源，並由之倡言：

子貢之倦是心倦，非身倦。……倦之極則病而死矣。病之可治亦不是永遠的。此所謂治好病，治不好命。及至力盡命歇，連病亦無。終歸虛空。此無可轉也。但……逆想而於另一根源上求解脫，便是所謂「逆之則成聖成賢也」。此另一根源，便是心靈的活動。此

¹⁰³ 前揭書，頁123-124。

¹⁰⁴ 前揭書，頁138。

¹⁰⁵ 前揭書，頁139。

¹⁰⁶ 前揭書，頁140。

心靈活動之方向，有各種型態。就已有者大體言之，耶穌是一型態，釋迦是一型態，老莊是一型態，孔孟是一型態。皆逆之而於心靈上得解脫，使吾人取得一無限而永恆之意義，使吾人有限之存在轉而為之無限性之存在。人必然會逆，亦必然會轉而為一有無限性之存在。因此人必會成聖成賢。人之成聖成賢即以其能取得一無限而永恆之意義，轉而為一有無限性之存在，來規定。只有人會在生命中起如此之波濤而轉化其自己。上帝不會，動植物不會。此人之所以波瀾壯闊，可歌可泣也。¹⁰⁷

就在這樣精神的支持下，他嘗試邁向超克生命存在問題的「離其自己」之困境，因此便有了重返價值根源的突破契機。由此轉折依據，比對人類精神文明的學問系統得以層層開出，亦更加深據於孔子的生命指點，創發一條符合牟氏深刻體驗宇宙人生的理想途徑，並以之預期自我生命存在問題的徹底消解。此表現於下列他提出對存在困境的對治之道，我們即可理解文脈背後的深意所在。

肆、〈文殊問疾〉對於存在問題的對治之道

一、內容真理的消極涵養工夫

牟宗三提出對於存在的「病至於死」困境的對治之道，乃是本諸生命自覺的反省歷程而展開。他主要就生命的存在缺憾而有兩面的消融進展，一者是順適調暢於消極面的道德

¹⁰⁷ 前揭書，頁122-123。

實體，進以涵養功夫提升至逐漸彌合的理念境界；至於另一積極面向，則屬自覺者戰戰兢兢於仁者事業的奮鬥不息。牟氏的理想雖致力於聖賢境界，盼望為消解存有迷茫找出新路；但此過程不免要面對時代的難題，即真正仲尼亦不免臨終時之嘆氣，其艱辛不惟可想而知，是否克服了挑戰亦未可知。但對牟氏自身而言，他自覺地感到存在於心中課題的莊嚴，必須持之以恆，使之體現在生命綿延不絕的覺察中。不論是消極的涵養抑或積極的體證，兩者都是對於內容真理與存在生命的呼喚歷程；雖將之強分為二，但亦皆收攝在他認為實存的天理決定之道德意志下。

僅就牟氏所謂客觀面的審視而言，理性的體察，雖似靜態地觀看存在問題的真正面目，但對於內容真理的深入理解，反而能把握無常的生命之「飄忽」、「無把柄」，乃是由「非理性的」、「不可思議」之「業力作用」發揮影響。從這種警覺，進而挖掘出「遠從前際，久流生死」的生命相續洪流，與「祖宗生命」、「民族生命」甚至「宇宙生命」，皆有其相通相貫的具體接觸以潤澤其自我存在，所以呈現而熏發相連之生命，因而得以綿延不絕其續延的進程。¹⁰⁸這種涵養的存在，乍看僅為一種不甚奇特的現象，但正是因為有其存在的持續，所以存在的生命即使病態叢生，也能於密合的修補作用中，開顯他認為的獨特生滅與實現：

每一「存在的生命」是有限亦無限，而無限是緣起的、連綿的無限，總歸它本身是有限定的：由它的連綿性與感通性，旁的存在的東西雖熏發它，亦限制它；祖宗的生命助成它，亦限制它；民族的生命熏發

¹⁰⁸ 前揭書，頁143。

它，亦限制它；宇宙的生命涵育它，亦限制它，這是存在主義者所說的存在之歷史性與限制境況性。它助成心覺亦限制心覺。心覺要在這樣的生命底子中翻上來表現它的作用，以順適生命，條暢生命，潤澤而成全生命。¹⁰⁹

存在竟有如許「連綿性與感通性」的「熏發」與「限制」；更遑論牽涉多重層次的生命型態之相連，也會有彼此間相生相剋的翻轉機制。如此一來，在自然、混沌的原初生命，離不開歸於生命自身的具體生成，也抽不出「順生命內在之法則而歸於星散」的消逝關係，純然只是一種本然姿態。無怪乎牟氏緊接著要言：

「天生蒸民，有物有則，民之秉夷（同彝），好是懿德。」這是不錯的，這是點出「心覺」。孔子說「為此詩者，其知道乎？」蒸民即眾民。物，事也。有此事必有成此事之則。朱子注云：「如有耳目，則有聰明之德，有父子，則有慈孝之心。」夷，常也。言常性。秉夷言所稟受之「常性」。民所稟受之常性即好此善德，言民有好此善德之常性。有此事即有此「則」，此則亦由常性發，故順其常性而好之。此孟子所謂「理義之悅心」。故此「常性」即心之「慧根覺情」也。點出此常性，則「有物有則」以成此物，事事物物不歸於生命獨立自身一套之發作，而攝物歸心矣。（攝物歸心即攝生命歸心覺。）有此生命，即

¹⁰⁹ 前揭書，頁143-144。

有此生命牽連之事物，而心之慧根覺情則潤澤而成全之。此所以貞定生命者。¹¹⁰

牟氏強調的「貞定生命」，即是確立於「心之慧根覺情」，所以方有「攝物歸心」的原理，在生命相關連的事物中，「有物有則」的「善德常性」，亦復得以發為「攝生命歸心覺」的「理義之悅心」。援是之故，所以當生命確立信念時，存在的虛無感便能透過道德存有的預設，而為「實有」生命的星散零件之統一與復位¹¹¹。雖然如此，但此一道自我生命實踐上的「順適」、「條暢」與「潤澤」的展現，卻依然有著無可奈何的缺憾存在；因此，「心覺之成全生命為存有亦是有限的、有憾的，亦有不可克服之悲劇在」¹¹²。無論如何，此一顯示的限定之特質，展示於倫理生命的連結關係¹¹³、師友慧命的承續相連¹¹⁴、國家與事業的不思議之緣會¹¹⁵，甚或國與國間之諧和¹¹⁶，所繫全人類能否盡其性而致太和的終極意義¹¹⁷，在內容真理上總不免有所限定；此所以消極涵養得以透過天理保證和諧生命的到來，但缺乏的則是動態的自主。是以唯有透過心覺的積極奮鬥之根本消融，才是開展全面性對治存在之道的契機。

¹¹⁰ 前揭書，頁144-145。

¹¹¹ 前揭書，頁145。

¹¹² 前揭書，頁145。

¹¹³ 前揭書，頁145-146。

¹¹⁴ 前揭書，頁146。

¹¹⁵ 前揭書，頁146。

¹¹⁶ 前揭書，頁146-147。

¹¹⁷ 前揭書，頁147。

二、存在體證的積極奮鬥歷程

承續上言，是知既然存在上的限制為「罪惡常現」與「悲劇常存」¹¹⁸之相續，那麼於觀照此一心覺的生命本質之際，唯有珍惜把握其中「生生不息」以「肯定一切人文價值」的悲心常運，才能同時涵攝於生命向上的德育潤澤。牟宗三強調的此一歷程，既是仁體內在的貞定與體現，又可謂自覺而動態地奮勉通往生命存在問題的體證之道，實不能抽離對自心的照顧與關懷，方能通向包含於此實踐過程的「不可克服之悲劇」，以及永遠在「悲心之觀照」¹¹⁹的全幅生命。

自然此一進程的艱辛，乃言語不足道之辛酸，而且在「心覺之限定性」與「生命之神秘性」¹²⁰上，縱然全幅身心投入在此實踐之中，也不免有其本然性的限制，促使在限定中不得不各安本位。牟氏對前人所謂的此一命限便有極深的感觸：

所謂個體生命之蘊也。父子處之仁，君臣處之義，賓主處之禮，賢者處之智，聖人處之天道，皆發於心之慧根覺情也。而有氣稟以助成之，亦以違限之，所謂「命」也。此言命顯自助違心覺之「氣化之生命」之溢出吾心覺之外而言之。仁在父子處表現為慈孝，不能盡亦有生命之蘊以限之，命也。君臣處之義不能盡，亦有氣化之生命以限之，亦命也。賢者之顯其智亦有及有不及，亦生命底子限之也，亦命也。此皆

¹¹⁸ 前揭書，頁150。

¹¹⁹ 前揭書，頁150。

¹²⁰ 前揭書，頁146。

如吾上文所列舉以說者。即慧根覺情之上上而為聖人，其冥契天道也，雖「無不脗合，而純亦不已」，然通過個體生命之冥契，雖彰著之，亦限定之。天道不通過個體人格不能彰顯，然一通過個體人格，則又受限定。¹²¹

此所以「冥契」天道之聖人，猶然不得受本然存在的「生命底子之限制」¹²²。是以各種型態之生命，在此得以各種理想面貌而呈現，即如耶穌、釋迦、孔子之特質，雖貞定於可相通之最高真理的一致方向，然落於存在之現象亦不免轉為牟氏所理解的各種姿態。據此可知，即使為聖人仍有特定規範，我人又怎能不詳察存在生命的辯證意涵？聖人雖然「道成肉身」而顯現受限於命數之軌跡，但也正是在此實踐過程，一切方得以雖局於限定而「又知所以破除限定」，終究契入於圓滿之中。

就此看來，牟氏所謂的限定亦有不限定之蘊義；特別是當我們從存在性發覺面對真實世界的進路，面對自己內心真實的責任感，真實承擔存在的實踐進路，終至於開發「甚深之智慧」與「無言之大悲」。當然，牟氏親身之印證，是否臻之於此理境，吾人殊不敢言；唯此卻正道盡他「為實有而奮鬪」¹²³之精神，是在期使生命通契於天理流行的潤澤，並帶領「吾人心性充盡之無止境」的無限提升。在此牟氏所謂存在病態的生命，進而得一消解昇華的轉機：

¹²¹ 前揭書，頁147。

¹²² 前揭書，頁147。

¹²³ 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：臺灣學生書局，2002），頁255。

就吾人分上說，心要翻上來而潤澤生命，但生命亦總限制著心。此似乎生命比心更廣大。但心性之充盡是無止境的，依此而漸客觀化其自己，並絕對化其自己，是則心性亦全涵蓋乎生命：生命業力不可思議，而心覺法力亦不可思議，總可朗潤生命而順適之，此則原則上悲劇總可克服。即使心性充盡無有止境，而總為個體生命所限，總有超乎個體生命之宇宙生命，宇宙氣化，但吾人依心性之客觀化與絕對化，吾人亦肯定與宇宙生命合一之宇宙心覺，與宇宙氣化合一之宇宙性理，此即不是寡頭生命、赤裸之氣化。此雖為無窮之神秘，非吾人知測所能及，然依吾人心性充盡之無止境，可以冥契而通之。聖人之於天道雖命也，然知此命而不執，則無限而不限。吾人依心性充盡無止境之心願，終信而肯定宇宙心覺、宇宙性理之順適而潤澤其生命。¹²⁴

牟氏經此積極地「肯定與宇宙生命合一之宇宙心覺」，以及消融「與宇宙氣化合一之宇宙性理」的觀照功夫，終得以上達理想境界、下化悲憐之心，成就他所謂德澤潤化的生命。故我們實可以透過牟氏的理解，細細品嚐他如何在面對現實可悲可嘆的困境中，找出豁達開朗的自覺出路。

三、自證悲情三昧的理想型態

牟宗三自內容真理與存在體證提出對治存在問題的理念，乃是在面臨人生不得不然之缺憾問題時，從其所謂：天命、人運、業力與法力之不可思議，以及根源性所不可克

¹²⁴ 牟宗三：《五十自述》，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁149。

服之結構困境，詳加體會人生過程的內在規律，進而從此普遍必然的事實中得其安頓。唯此雖是牟氏根據「天心仁體」的德化理想，但深刻體會到虛無痛苦的感受，亦是親身面臨家庭、國家、社會處在歷史悲劇的恐懼哀憐，促使他不得不面對現實與理想進行戰鬥。當他終於歷經萬難，處在「靜靜地觀照、默會與體驗」此「悲覺寂照之自身」，進而證悟名之為：「無可奈何三昧」、「悲思三昧」、「悲感三昧」、「悲覺寂照三昧」，並且綜合總名「悲情三昧」¹²⁵時，我們可以推想其歷程而理解他何以會說：

我在這將近十年的長時期裡，因為時代是瓦解，是虛無，我不斷的感受，不斷的默視，亦不斷地在這悲情三昧的痛苦哀憐中。我讓我的心思、生命，乃至生命中的一塵一介一毛一髮，徹底暴露，徹底翻騰，徹底虛無，而浮露清澄出這「悲情三昧」。一夕，我住在旅店裡，三更半夜，忽梵音起自鄰舍。那樣的寂靜，那樣的抑揚低徊，那樣的低徊而搖蕩，直將遍宇宙徹裡徹外最深最深的抑鬱哀怨一起搖曳而出，全宇宙的形形色色一切表面「自持其有」的存在，全渾化而為低徊哀嘆無端無著是以無言之大悲。這勾起我全幅的悲情三昧。……我直定在這聲音、這哀怨中而直證「悲情三昧」。¹²⁶

據此而觀「悲情三昧」之證覺歷程，牟氏時代背景的「崩解撤離」與現實存在的種種痛苦，就是促使他追求德澤潤化作為價值根源的原因。如牟氏所示：

¹²⁵ 前揭書，頁152。

¹²⁶ 前揭書，頁152-153。

我之體證「悲情三昧」本是由一切崩解撤離而起，由虛無之痛苦感受而證。這原我們的「清淨本心」，也就是這本心的「慧根覺情」。慧根言其徹視無間，通體透明；覺情言其悱惻傷痛，亦慈亦悲，亦仁亦愛。慧根朗現其覺情，覺情微潤其慧根。……「仁」者通內外而言其所蘊之理與表現之相。「慈」者外向而欲其樂，「悲」者外向而憐其苦。「愛」者（耶教普遍的愛）慧根覺情所發的「普遍的光熱」。這「慧根覺情」即是「最初」一步，……在這慧根覺情中消化一切，成就一切，一切從此覺情流（不要說法界），一切還歸此覺情。¹²⁷

當然，就他所言「消化一切」與「成就一切」的證悟特質看來，從其「覺情流」出的「慈」「悲」「仁」「愛」，其特質顯然即在消融苦痛煩悶的「悲中證」覺之功夫，帶出「是存有」「亦是活動」的「消融一切」與「成就一切」之「順適調暢」的生命¹²⁸。正因如此，故他認為的：「生命不只是生死、緣起、幻化、無明觀，而是成德過程之『終始觀』」，就得以收攝在「證能不證所，彰能而貞所」或是「證悲不證如，悲如而為一」之方向裡頭。牟氏在思考面對存在生命離其自己與歧出淪陷的反省意識中，強調了這種道德生命的絕對性；不管他如何統整鋪排，我們率皆得以在其指點自家生命重新收拾荒蕪的意義上，見到這種創造手法的特質：

¹²⁷ 前揭書，頁153-154。

¹²⁸ 前揭書，頁155。

這函著的對於有之要求真成無著處的絕境。內外全空，所以怖慄，但是不要緊。你就讓其「內外全空而痛苦怖慄」之感無牽絆地浮現著，你就讓他惶惑無著吧！你就讓他含淚深嘆吧！一無所有，只有此苦，只有此怖，只有此歎。此之謂苦、怖、嘆之解放，亦得曰苦怖嘆三昧。你讓這苦怖嘆浮現著蕩漾著，你在這裡，可慢慢滋生一種「悲情」：無所悲而自悲的悲情。此時一無所有，只有此悲，此謂悲情三昧。這悲情三昧是可貴的，它就是消除這情境的根芽。由這悲情三昧，你將慢慢轉生那滿腔子是悱惻惻隱的慧根覺情。到此方真是積極的，你所要求的「真有」即在這裡。這是你的真主體，也是你的真生命。¹²⁹

牟氏藉此完成了對治存在生命的沈淪之疾，在他而言，問題自是不再形成困擾，因為生命境界已經呈顯為轉化昇華的型態。但停留在「病至於死」的存在困境者是否皆能與之同登「悲情三昧」？因為缺乏了類似牟氏治學歷程的涵養、自覺之養分，要能孕育消解生命難題的果實，無疑是極難達成的目標。牟氏所以成就存在困境的對治之道，理應在其親身落實的資糧累積，實非超絕語言的本身；吾人若欲效法他超克存在困境的進路，除了創造的成分外，更應正視在其言語背後的真實態度。

¹²⁹ 前揭書，頁174-175。

伍、結語

一、感言

當我們試圖透過一位哲學家的生命途徑，找到終極的問題與解答，似乎難免伴隨著該哲人形像與思維的曲折有所迂迴；甚至對他曾經走過的思想探索旅程，也會因為相關著述的龐雜而陷入理解的分歧之中。對於牟宗三而言，許多問題往往都是自己生命真實激盪的場景，但內心探索的問題與文字記載的語言，以及讀者理解的內容，三者之間經過不同的背景傳達，已經多所波折；月映九江亦不免受限於湖海之廣而變動，何況是極度抽象的玄妙論辯？存在於詮釋學的解讀與對話關係，本來就很難宣稱有一種絕對固定的版本。這種特質，表現在本文處理牟氏關懷的存在問題亦然；就他面對與處理的許多思想產物而言，很多是自我生命曾經有過的共鳴甚或投射，其中迭經創造與昇華的深刻手法，或許已讓本來樸素艱辛的生命難題，增添不少激盪的風華。

愛因斯坦嘗說：「一個人真正的樣子與別人以為他是什麼樣子，之間的差距太大了！」¹³⁰ 蒙田也說：「我們的一生，一半是荒唐，一半是謹慎；不管是誰，如果只描寫高尚正經的一面，就等於漏了另一半沒寫。」¹³¹ 就本文解讀牟宗三及其表現於〈文殊問疾〉思索的存在問題而言，角度的預設本在追求學術細膩的正式思想產物，似乎難免忽略了言在句下的背後遊戲意味。雖然聖賢的莊嚴光彩，很難不令我們肅然起敬，但在聖人讚賞的涓狂之志，豈不有更多貼近平凡

¹³⁰ Denis Brian 《愛因斯坦（上冊）》（台北：天下文化，1998），頁3。

¹³¹ 轉引自上註書，頁2。

人性的真誠？單就〈文殊問疾〉的自傳寫作特性而論，我們能夠忽略作者藉著回顧一生學思歷程而反省故行、重整思緒的企圖嗎？究竟有多少成分的存在之病是他實際苦難的成分，我們已經隨著作者仙逝的日漸久遠，不得而知。但隨著牟氏追視自我困境的痛苦、拉扯與沈淪，以及藉助佛陀、耶穌、孔子等前人的理論判釋，進而揉合成自家寶藏的存在涵養、體證甚至言人所未言的大開圓解，我們已經見識到這種幾近天馬行空卻又對應生命存在問題的奧義言教。不論讀者是否同意牟氏思業創作的意見，我們都很難捨棄曾經推動當代思潮轉變的前人影響，更遑論處在東方故土的生死學與存在問題，事實上一直都需要透過中國文化的不斷反省取得向前邁進的動力。就此意義說來，本文主題所謂的新詮，其實正是在此階段的過渡產物。

二、總結

以上論述，大致環繞牟宗三談存在感受與通向生命的學問之關懷，言其發掘的問題與解決之進路。本文主要的任務在透過現代生死學的背景，窺探牟氏在〈文殊問疾〉一章之中，如何提出自己陷入病死之苦的存在困境，並且歸納出他的存在感受與生命轉化歷程之辯證演進。本文主要扣緊牟氏言存在問題中的「病至於死」之病態生命本質，言其深陷外在物化的兩極拉扯之苦，以及遭受大時代動亂悲劇的苦難與自我迷思之沈淪；就此問題深入超克此一限制的解決可能，迎向佛陀與耶穌的步履而推向儒聖以德潤身的覺悟之道。至於牟氏確立的心覺原理，便是個體存在意義的精神超克之道，所以不論消極涵養的內容真理，抑或積極奮鬥的存在體證，皆是他自悟悲情三昧的安頓。此一濃厚的現代儒者情

懷，對於牟氏自身而言，確是合理的安身立命與超脫存在病苦的終極理想；因此，他自陷於存在的沈淪之苦，便得轉化為生命的徹底昇華。對於牟氏〈文殊問疾〉蘊含的生死學意義而言，這種慧心覺情的生命情調，步步學思展開其參透存在的深刻感受，其實也是探訪存在困境以及迷茫生死的契機。

三、展望

一位思想家的責任就是回應時代精神的呼喚與需求，發掘問題並且親身透過思維實踐來印證真理。正如海德格的名言所示：「每一（開創性）思想家祇思維著一樣事體」¹³²；對於牟宗三來說：「人生是要歸宿到『備天地之美，稱神明之容』這個地方，才能真正有幸福，要不然人沒有幸福可言」¹³³；正是他企圖解開〈文殊問疾〉裡：「我幾時能融化那凍結，懸解那吊掛，而歸於貼體落實順適調適之貞定，達到具體、周匝、備天地之美、稱神明之容之境、並且達到歸於自己而自悲自潤的重新『在其自己』的悲情三昧」¹³⁴事體。

牟氏已經盡其一生心力做出回應，至於每一個體生命又該如何？則亦可說是前賢留待後人必須親身正視與解決的課題。誠如牟氏勉勵青年學子時所言：「我希望大家一方凝聚心思，一方提撕心思。不在給予知識，而在開啟生命，啟發智慧，大家須準備一個很恬靜的心境，不急不躁，以此使心

¹³² 轉引自傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（台北：正中書局，1994），頁94。

¹³³ 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：臺灣學生書局，2002），頁8。

¹³⁴ 牟宗三：《五十自述》〈文殊問疾〉，收於《牟宗三先生全集32》（台北：聯經出版公司，2002），頁132。

思凝聚，平時的緊張、放肆、恐怖、紛歧，以及翻新奇、出花樣，都是心思散亂的表現。現在到此，要將全體放下，感到很自然、極舒坦。如孔子所謂『君子坦蕩蕩』。這種凝聚，同時即是提撕。從凝聚裡講提撕，是內發的向上。孟子所謂『油然而生，沛然莫之能禦』。即指此種內發的向上而言。」¹³⁵因此，生命學問的繼往開來，實有待於關懷現代生死學承先啟後的實踐者，進以親身承擔的弘揚！

¹³⁵ 牟宗三：《人文講習錄》，收於《牟宗三先生全集28》（台北：聯經出版社，2002），頁19。

◆ 參考文獻 ◆

- 《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》）。東京：大藏出版株式會社，1924~1934。
- 《維摩詰所說經》。姚秦·鳩摩羅什譯。《大正藏》卷一四，經號：475。
- 《說無垢稱經》。唐·玄奘譯。《大正藏》卷一四，經號：476。
- 《注維摩詰經》。後秦·釋僧肇選。《大正藏》卷三八，經號：1775。
- 《維摩義記》。慧遠撰。《大正藏》卷三八，經號：1776。
- 《維摩經玄疏》。隋·天台智顛撰。《大正藏》卷三八，經號：1777。
- 《維摩經略疏》。隋·天台智顛講，唐·荆溪湛然略。《大正藏》卷三八，經號：1778。
- 《淨名玄論》。唐·吉藏造。《大正藏》卷三八，經號：1780。
- 《維摩經義疏》。唐·吉藏撰。《大正藏》卷三八，經號：1781。
- 《說無垢稱經疏》。唐·窺基撰。《大正藏》卷三八，經號：1782。
- 《長阿含經》。後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯。《大正藏》卷一，經號：1。
- 《大般若波羅蜜多經》。唐·玄奘奉詔譯。《大正藏》卷五~七，經號：220。
- 《佛垂般涅槃略說教誡經》。後秦·鳩摩羅什譯。《大正藏》卷十二，經號：389。
- 《彌沙塞部和醯五分律》。劉宋·佛陀什共竺道生等譯。《大正藏》卷二十二，經號：1421。
- 《佛所行讚》。馬鳴菩薩造，北涼·曇無讖譯。《大正藏》卷四，經號：192。
- 《荀子》。收於《續修四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002。
- 《聖經》。台北：思高聖經學會出版社，2003。
- 尤惠貞（2004）。〈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〉。收於《揭諦學刊·第五期》，嘉義：南華大學哲學系。
- 尤惠貞（2007）。〈牟宗三先生對於儒佛之辨析——從《佛家體用義之衡定》談起〉。《鵝湖》，382。台灣：台北。

- 李美燕（2006）。〈牟宗三的人生哲學思想——以《五十自述》為契入點〉。收於《湖南師範大學社會科學學報·第35卷·第一期》。湖南：湖南師範大學。
- 牟宗三編（1971）。〈我的存在的感受〉，見《存在主義與人生問題》（*Existentialism and the Problems of Human Life*）。香港：大學生活社。
- 牟宗三編（2002）。《生命的學問》。台北：三民。
- 牟宗三編（2002）。《牟宗三先生全集》。台北：聯經。
- 牟宗三編（2002）。《佛性與般若》，收於《牟宗三先生全集 3；4》，台北：聯經。
- 牟宗三編（2002）。《圓善論》，收於《牟宗三先生全集 22》。台北：聯經。
- 牟宗三編（2002）。《時代與感受續編》，收於《牟宗三先生全集 24》。台北：聯經。
- 牟宗三編（2002）。《人文講習錄》，收於《牟宗三先生全集 28》。台北：聯經。
- 牟宗三編（2002）。《中國哲學十九講》，收於《牟宗三先生全集 29》。台北：聯經。
- 牟宗三編（2002）。《五十自述》，收於《牟宗三先生全集 32》。台北：聯經。
- 杜維明（1997）。《現代精神與儒家傳統》。台北：聯經。
- 林鎮國（1999）。《空性與現代性》。台北：立緒。
- 林鎮國（2002）。《辯證的行旅》。台北：立緒。
- 沈清松（1994）。《物理之後：形上學的發展》。台北：牛頓。
- 陳鼓應編（1999）。《存在主義》。台北：臺灣商務。
- 蔡仁厚（2002）。《牟宗三先生學思年譜》，收於《牟宗三先生全集 32》。台北：聯經。
- 鄭家棟（2000）。《牟宗三》。台北：東大。
- 傅偉勳（1986）。《從西方哲學到禪佛教》。台北：東大。
- 傅偉勳（1990）。《從創造的詮釋學到大乘佛學》。台北：東大。
- 傅偉勳（1993）。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。台北：正中。
- 傅偉勳（1994）。《學問的生命與生命的學問》。台北：正中。
- 傅偉勳（1998）。《生命的學問》。台北：生智。
- 釋印順（1992）。《以佛法研究佛法》。台北：正聞。
- 傅偉勳（1992）。《印度之佛教》。台北：正聞。

- Denis Brian (1998)。《愛因斯坦》，台北：天下。
- 中村元 (2003)。《從比較觀點看佛教》，嘉義：香光書鄉。
- 考夫曼 (Walter Kaufmann) 編著 (1992)。《存在主義哲學》。台北：台灣商務。
- 理查·哈里斯等著 (2006)，《牛津版：基督宗教簡明史》。台北：啟示。
- 劉小楓主編 (1996)。《20 世紀西方宗教哲學文選》。上海：三聯。
- 韋伯 (1997)。《經濟·社會·宗教——馬克斯·韋伯文選》，上海：社會科學院。
- 威廉·詹姆斯 (2001)。《宗教經驗之種種》。台北：立緒。
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1997。
- William Barrett (1962). *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, New York: Anchor Books edition.