

· 中国哲学 ·

# 牟宗三哲学中的两种圆教形态及其内在张力\*

徐 波

〔摘 要〕牟宗三在《圆善论》中首先肯定王龙溪“四无句”为究竟圆教，继而又按照天台圆教的判教方式，认为胡五峰之学才是真正的圆教。这种前后的不一致，是牟宗三在立足儒学的同时尝试融合天台圆教过程的必然阵痛。要解释其中潜在的矛盾，除了回到圆教义理本身，以及从思想史的发展上做分析外，亦须重视牟宗三晚年借用天台术语所提出的“纵贯纵讲”。通过“纵贯纵讲”的理论模型，牟宗三哲学体系中由于融合异质思想而带来的张力，最终转化为其纵贯系统内部可以解答的具体问题。

〔关键词〕牟宗三 圆教 纵贯纵讲 [中图分类号] B261

## 一、牟宗三圆教概念的思想背景

“圆教”，是佛教传入之后在中国文化土壤中出现的一个新概念，融合了汉字“圆”所具有的圆满含义与早期佛教的判教思想。天台宗被认为是第一个在中国成长起来的佛教宗派，其具有决定性意义的因素正是“圆教”这一概念的提出。由于佛经浩瀚众多，且因时间、地点、机缘、对象不同，所以在内容、形式、方法等方面都有所区分，甚至在一些看似完全相同的问题上也会有迥然不同的说法，因此就有必要对佛经进行系统整理和解释，以回应来自佛教内外的质疑，说明全部佛经之间没有自相矛盾之处，而是相辅相成、依次递进的关系。这样一种判定、解释教义的判教工作，自然会产生高低、上下和深浅之分，而以“圆满”作为终极标准则是中国本土佛教思想家的独创。圆教这一概念由天台宗肇始，之后华严宗等宗派又加以继承与发展，进而成为整个中国佛教义理中的重要特质。

牟宗三所使用的圆教概念，在佛教原有含义的基础上融入了一些自己的认识，而不仅限于佛教原有的架构。在牟氏看来，圆教所谓的圆满并不是一般意义上笼统的圆满，它至少包含两层意思：一层是以佛性为主线而阐发的“圆满无尽”，另一层则是般若系统所彰显的“圆通无碍”，两者缺一不可。圆教的价值意义在牟宗三的理解中更在于它所蕴含的是一种现实的无限性，并着力于在实践层面来实现这种圆满。它不是一种假定，也不是仅具有逻辑意义的前提。这样一种特殊的思维模式在西方哲学的理路中是相对陌生的（参见牟宗三，1997年，第301页），但在中国却普遍地为儒释道三家所共有，是中国哲学思想的特质所在。道家通过道心玄智入手，儒家则以良知本心作为基点，二者都初具圆教的理论规模，而天台宗则从中国佛教所认同的般若与佛性思想出发，在其实际创始人智顗匠心独具的判教体系下，最终将圆教这一观念真正彰显出来。在此意义上，牟宗三认为天台宗因其圆教概念

\* 本文系中国博士后科学基金一等资助项目（编号2015M580520）以及浙江省教育厅人文社科类一般科研项目（编号Y201533982）的阶段性成果。文中若干问题曾有幸得到刘述先先生的指点，在此谨表追思。

的提出而在理论完备性上甚至要胜过儒家。(参见牟宗三, 2003年a, 序言, 第14页)

牟宗三在他的中后期著作中十分重视圆教这一概念, 在他看来, 只有在圆教的义理模型下, 德福一致(圆善)这个哲学终极问题才能够得到圆满而真实的解决。圆善须以圆教为基础, 二者紧密相连。在其佛学巨著《佛性与般若》中, 牟宗三围绕“圆教何以成立”这一问题意识, 根据“佛性”与“般若”这两条主线对中国佛教的哲学思想发展进行了梳理和阐释。而在其后的《中国哲学十九讲》以及《圆善论》等总结性著作中, 牟宗三更进一步发挥了圆教的思想, 将其定义从佛教本身的义理体系拓展到整个中国哲学乃至普遍哲学问题上。即使在主要围绕康德哲学的《现象与物自身》中, 都有专门的章节讨论天台圆教何以有一种存有论意义下的圆具。(参见牟宗三, 1990年, 第428-430页)

总体而言, 圆教一词贯穿了牟宗三成熟时期论著的始终, 是我们今天了解牟宗三思想过程不可或缺的一个关键环节。牟宗三所使用的圆教, 虽然明显受到佛教内部天台圆教的影响, 但他通过自己的理解和诠释, 将这个源自佛教的概念融入对于中西哲学的整体认识当中, 最终内化为其自身哲学体系的一套独特理论模型。而在这一互动融合的过程中, 天台宗等中国佛教宗派的思想也浸润到牟宗三哲学的核心, 在其思想内部扮演了重要角色。

## 二、两种圆教形态的潜在矛盾

牟宗三在《圆善论》中具体阐释了中国哲学内部儒释道三家各自不同的圆教形态, 并认为三者殊途同归。然而, 之后在对儒家圆教进行梳理的论述中, 却有一个非常明显的前后不一致: 他认为王龙溪(王畿)和胡五峰(胡宏)之学分别代表了儒家内部两种不同形态的圆教, 但两者谁为更圆却未详细展开。关于王龙溪之学为儒家内部的圆教, 牟宗三是将其“四无句”(心是无善无恶之心, 意亦是无善无恶之意, 知亦是无善无恶之知, 物亦是无善无恶之物)与王阳明“四有句”(无善无恶心之体, 有善有恶意之动, 知善知恶是良知, 为善去恶是格物)进行对比研究中提出来的。牟氏在高度评价王阳明对孟子思想的继承和发扬并明确提出阳明学得孟子学真传的同时, 亦指出: “王阳明之四句教尚不是究竟圆教, 但只是究竟圆教之事前预备规模。究竟圆教乃在王龙溪所提出之‘四无’。”(牟宗三, 2003年a, 第307页)根据牟宗三的理解, 这两者除了在学界一般认为的根器上下、顿渐不同的分别以外, 更在于圆教实现方式与层次的差别。四有句中“意”之所以可能的超越根据在无善无恶的良知, 但意之具体发动却是后天的, 从此处开始, 就已有善恶的参与和对立。因此四有句在牟宗三看来是一个两层结构: 一方面超越地对心体有所肯定, 另一方面又在经验层上从具体事物入手。在这样一种有所“对治”的两层结构中, 四有句中的心、意、知、物四者都有其不可或缺的角色所在, 其整体结构是一种以正面的、层层分解的方式(分别说)来说明圆满境界的方法。

若以圆教的尺度视之, 四有句虽然肯定了良知圆满无尽而能实现顿悟的超越依据, 但因其始终有两层之区分、有所“对治”, 其实践工夫最终是以“渐”的方式展开而为一无限的过程, 经验层对物之肯定也未在圆满的境界中与超越的心体化归为一。牟宗三认为在龙溪四无句中, 心、意、知、物四者并没有两层的区分, 也没有心与物的“对治”, 而是“一齐皆在浑化神圣之境中为无相之呈现”(同上), 从而使得在“有”上立足的四有句转变为从无处立根基、一体而化的四无句。牟宗三判定四无句的相对圆融之处在于, 如果依四有句的教法, 则我们的心境必须落在“有”之中, 不能浑然而化到达究竟圆满的境界。而通过四无句的转化, 龙溪“知是无知之知”在浑然而化的圆满境界中能够表达出良知没有一种在经验层上的意与物相对, 因此能够达成王龙溪所谓“体用显微只是一机, 心意知物只是一事”。四有句中后天工夫尤为重要, 而且为其教法所必须。而四无句则是彻头彻尾的圆顿之教。不过, 牟宗三亦指出, 两者的差别也并不是根本上的差别, 阳明之四有句毕竟得孟子学之

真传,虽然强调后天的工夫,但亦从一开始就肯定了顿悟化境的可能性。如果后天工夫做得纯熟,即可到达四无句之浑然化境。所以从这个意义上讲,阳明四有句为四无句之根本,龙溪四无句是顺阳明学之本来思路而“调适上遂者”。(参见牟宗三,2001年,第199页、第221页)

在《圆善论》论及儒家圆教的部分,这一问题稍加叙述之后本来已经可以划上句号,其思路即是王阳明四有句初显圆教规模,至王龙溪四无句则臻于完善,而儒家形态的究竟圆教亦就此定型。但是,牟宗三在讨论四无句的末尾,却相当“突兀”地引入了佛教天台学,继而对儒家圆教进行了重新定位:

(龙溪之圆教义)至此可谓极矣。然若依天台圆教之方式而判,此种从“无”处立根之说法犹是于四有之外立四无,乃对四有而显者……若真依天台“一念三千,不断断,三道即三德”之方式而判,则四有句为别教,四无句为别教一乘圆教,而真正圆教(所谓同教一乘圆教)则似当依胡五峰“天理人欲同体而异用,同行而异情”之模式而立。(牟宗三,2003年a,第314页)

上述文字中龙溪圆教与五峰圆教的形态特色差别已经相当明显,我们也不难发现此处有一个亟待解答的潜在矛盾:牟宗三在《圆善论》这部可谓其晚年定论之作中,最为推崇的儒家圆教形态究竟是王龙溪四无句,还是胡五峰的“天理人欲同体而异用,同行而异情”模式?为何牟宗三在同一章节先认为四无句是“究竟圆教”、“可谓极矣”,而紧接之后却称其仅为“别教一乘圆教”而“非真正圆教”?结合整个上下文来看,这一段引入天台学的文字并不是牟宗三在行文中常见的借题发挥,而是在论述儒家圆教形态过程中承前启后的阶段汇总。再者,根据在《圆善论》末尾牟宗三做总结的颂词中提到的“四有四无方圆备,圆教有待龙溪扬。从一本同体是真圆,明道五峰不寻常”(同上,第325页)来看,这一方面固然是在表述儒家内部思想发展演进的递进关系,另一方面也正是在总结时重复了龙溪圆教和所谓“真圆”的五峰圆教这两者的潜在矛盾。而更耐人寻味的是,若牟宗三确实认为胡五峰模式为最圆,其在行文中又为何用“似当”这一不甚确定之语?《圆善论》全书其他地方又为何几乎没有提及胡五峰?

这一系列问题牵涉甚广,首当其冲的是儒家内部,尤其是宋明理学内部不同思想流派的定位问题,这与牟宗三引起诸多争议的“三系说”直接相关。而对于圆教形态的最终认定,更涉及牟宗三哲学体系内部终极圆善问题的解决。牟宗三在已经判定儒家究竟圆教之后,又以天台圆教为模型来重新判定的表述方式,也会引起一个自然而然的疑惑:作为现代新儒家代表人物的牟宗三,难道是以佛教圆教形态来以佛释儒?在笔者看来,这一系列疑问和看似矛盾之处,究其根源正是来自儒家思想和佛教义理在思想内核上的巨大鸿沟所致,而这一问题的最终聚焦,正体现在以佛教形态的圆教模型来衡量儒家时,究竟何者为最圆,而此最圆之形态又是如何与儒家思想本身的发展理路相洽等问题上。

### 三、矛盾的展开与可能的解答

在目前的相关研究中,包括谢大宁、杨泽波等学者都曾在不同程度上对这一问题有所讨论。谢大宁先生较早注意到了牟宗三在《圆善论》中论及龙溪“儒家究竟圆教”和在天台圆教视域下认为胡五峰之学方为“真正圆教”这两种圆教形态的矛盾之处。在他看来,这段引入天台学的论述“奇特而突兀”,不仅是牟宗三所“不曾正视”、“随口说说而已”(谢大宁,第106-107页),更是牟宗三哲学体系中一个无法克服的难题:“天台圆教的义理模型,和牟先生所说的圆教基型,其实根本是不相容的”,“圆教之所以为圆的哲学模型必须依本于天台的思路,而牟先生从未依天台思路说儒家圆教”。(同上,第146页、327页)而杨泽波先生则认为不能将两种形态的圆教简单对立起来,而应视为一个问题的两个方面:“牟宗三解决圆善问题最基本的路数就是‘诡谲的即’和‘纵贯纵讲’。龙溪代表后者,五峰代表前者。只有将这两个方面结合起来,才能达成圆善,才能进至圆教”。(杨泽

波,第39页)以上两位学者从不同角度将牟宗三在《圆善论》中所涉及的这一潜在矛盾彰显了出来,也为我们深入分析奠定了基础。而对这一问题的进一步回答,则要建立在牟宗三对儒、佛两种圆教形态的整体认识上,尤其需要回到牟氏在《佛性与般若》中所阐明的圆教何以成立的立论基点。

之所以要回到《佛性与般若》这部学界讨论并不算多的百万字巨著,其原因在于首先需要厘清牟宗三的圆教概念虽然经过他的重新诠释,但具体的衡量尺度和理论架构依然在于天台学,而非儒家。谢大宁先生对于牟宗三两种不同圆教形态间矛盾的批评相当直接而犀利,但其采取的进路却是从宋明理学入手,先阐明儒家圆教的特点,再以儒家圆教为基点去比较、衡量天台圆教在理论形态上的差别,其结果自然南辕北辙。事实上,在专门讨论宋明理学发展进路的论述中,牟宗三谈及王阳明四有句与作为圆教的龙溪四无句之间的差别与联系时,已经多次强调了判定“四有”与“四无”之间一个主要的差别在于:四无句是最终以一种“非分别说”的方式来体现儒家究竟的圆实之教,而四有句则是通过“分别说”的方式来实现。(参见牟宗三,2001年,第191页;2003年a,第313页)

“分别说”与“非分别说”是牟宗三在《佛性与般若》中通过对中国佛教的理解而提炼出来的一对重要命题。在他看来,真正的圆教必须以“非分别说”这样一种特殊的方式才得以成立,这也是牟宗三判定圆教得以成立最为基础的一个步骤。《从陆象山到刘蕺山》一书涉及圆教的部分并不明显,但牟宗三在论述中已经使用了“非分别说”这一架构对心学一路的各个思想流派进行梳理、评判。如果我们将此与《圆善论》中牟氏用“非分别说”来阐释儒家圆教部分的论述联系起来,就不难发现,他是一以贯之地在使用天台圆教模型中的“非分别说”架构,并以此为尺度来重新审视儒学的发展。所谓有所“对治”、立足根基处是“有”或“无”,其实都是“非分别说”这一架构在分析四有句与四无句中的具体应用。实际上,在《圆善论》里阐述“非分别说”之后紧接着的,正是牟宗三“奇特而突兀”地以天台圆教系统重新判定儒家那段引起争议的文字。而《圆善论》序言一开始其实就已经明言,该书的构思开始于其讲天台圆教时。研究者若是对“非分别说”架构的天台学背景以及《圆善论》直接来源于天台圆教的问题意识有所认识,就会理解《圆善论》在讨论儒家思想时引入天台圆教不但早有先例和伏笔,更是一以贯之,丝毫不显得“奇特而突兀”。

而对于两种圆教形态所可能引起的矛盾,杨泽波先生具有洞见地指出龙溪圆教代表了“纵贯纵讲”,而五峰圆教代表了“诡谲的即”,两者须结合在一起方能成就真正圆教。此是从两种圆教所显示出来的不同哲学倾向入手,就圆教与圆善的整体问题而言是一个较为妥当的解答。然进一步地讲,具体就牟宗三对于二者圆教不同形态的分判来看,其根本差别似并不在此。牟宗三在判定圆教的过程当中,“非分别说”是一个关键要素,“诡谲的即”是“非分别说”的具体表现,龙溪之学作为儒家形态的究竟圆教,虽然仅是“别教一乘圆教”,但毕竟已是圆教,所以必然满足“诡谲的即”这一必要条件。而两种圆教的差别也并不在于“纵贯纵讲”,因为二者都是在肯定道德主体创生意义的前提下继承先秦儒家“生生不息、於穆不已”的基本精神,所以五峰圆教亦莫能外乎“纵贯纵讲”。

实际上,龙溪圆教与五峰圆教二者的真正差别在于实现圆教过程中对于现实日用人伦的态度,这也正是那段“突兀”引入天台学来重新判定儒家圆教的文字用意所在。在牟宗三看来,龙溪四无句是直接针对王阳明四有句而发,但其在解决四有句有所“对治”等问题时,主要关注“无”的浑然一体理想境界。牟宗三认为这恰恰类似于他所理解的华严圆教所谓“高山顶上之别教一乘圆教”的理论架构,此只针对根器极高的菩萨乘讲法,而声闻、缘觉二乘则无缘得闻,如聋如哑。真正究竟的圆教,必须按照天台宗“一念三千、不断断、三道即三德”之方式而来,即对现实生活的种种首先予以一种“非分别说”式的肯定,并最终将其纳入到圆教最终的圆满境界之中。天理与人欲、圆满境界与日常生活的差别并不是本质上的,而是同一事在不同情况下的具体区分。诸如饮食、男女这类世间万象,顺天理则是天地之化,不

顺乎天理则是人欲横流。世界上本无一法可废，圆教应致力于除病而非除法，而其最终的圆满境界也不能孤悬在高山之上，而要包涵现实世界在内。简言之，牟宗三的“突兀”，事实上正是以天台圆教的立场，对理论形态上更接近于华严圆教的龙溪圆教进行了重新判定，进而肯定了五峰圆教的“真正圆满”。

我们回到之前的问题，若牟宗三确实认为五峰圆教模式为最圆，那么他在行文中为何又用“似当”这一不甚确定之语？且在《圆善论》中几乎没有就提到胡五峰呢？笔者从牟宗三的相关论述出发，结合具体的思想史背景，提出一种可能的解答。牟宗三对于儒家圆教形态的认定是以其理解的天台圆教为尺度，五峰之学本最为符合。但南宋以后其说长期不为人所熟知，著作也多有散失，其“天理人欲同体而异用，同行而异情”之语虽然牟宗三认为极为圆满，但就儒学内部的实际发展而言，其影响并不算大。加之朱熹在《〈知言〉疑义》中曾对这句话进行了严厉地批评，认为此语实际上等同于“性无善恶”说，将天理和人欲进行了混淆。所以五峰之学的真正意义实际上一直隐而未显。而反观龙溪之四无句，则在经历有明一代的思想涤荡之后，通过继承阳明学之精华，进而调适上遂以至于大成。虽然其思想在牟宗三看来亦不免“闪烁模棱”而“多有荡越处”，但在思想传承和体系建构等方面都要远远胜过五峰之学。因此，就现实实现的成就而言，龙溪之学虽有欠缺，但已达“别教一乘圆教”的极高境界，而成为思想史上得到充分彰显的儒家圆教形态的究竟圆教。但这并不意味着儒家意义上的究竟圆教就必须止步于“别教一乘”的境界，五峰之学从其立意大旨上讲已经完全具备牟宗三所理解的天台圆教系统中“同教一乘圆教”的理论架构，虽长期隐而未显，没有像天台圆教系统或是龙溪圆教那样彻底地彰显出来，但毕竟已经从义理上确认了这样一种真正究竟圆教在儒家内部的可能性。也正是在这个意义上，牟宗三指出儒家在圆教方面本来是“不全备”的（牟宗三，2003年a，序言，第14页），有着进一步开拓的空间，而他在《圆善论》中的具体梳理和评判，实际也意在于此。

#### 四、圆教的最终定位与纵贯系统的提出

如果将牟宗三对圆教的解释与运用放在儒佛交涉的背景下，提出儒家与佛家孰优孰劣、哪家为更圆则是一个相当自然的疑问。尤其在面对儒家内部两种圆教形态的可能矛盾时，牟宗三以佛教天台圆教为尺度来衡量儒家思想，这岂不就是“以佛释儒”？对这些相当正常却似是而非的问题和推论，需要加以回应以免产生不必要的误会。

在已有研究中比较常见的，是根据牟宗三被标签为“儒家”的刻板印象（stereotyped image）以及其较早的著作如《佛家体用义之衡定》等文中对佛教缺乏创生体用义的批评，来认定牟宗三哲学系统中儒家的定位要绝对优胜于佛教，而对其百万字佛学巨著《佛性与般若》以及之后如《中国哲学十九讲》、《圆善论》等总结性的著作中大量关于佛教的正面论述则重视不足。牟宗三对于佛教的认识其实有很大的转变，在晚年他认为，不宜就佛教而说创生体用义，也不能以此为标准来认为佛教是异端，或者反过来从佛教的立场说其他各家是执着。<sup>①</sup>（参见牟宗三，1997年，第404页）

在这样一种相对开放融合的立场上，牟宗三利用天台圆教为尺度对儒家思想进行评判并不意外。牟宗三对于佛教思想的借鉴，实际上更多地集中在概念和方法的使用上，而对此可能带来的误解，他明确指出，真正决定儒释之分的并不是天台圆教的判教方式这种方法上的差别。（参见牟宗三，2001年，第193页）虽然他以天台圆教为尺度对儒家思想的演进进行了判定，但这一点并不能决定二者

<sup>①</sup> 但与此同时也应该看到，在涉及有关儒家特质及其定位的总结性表述上，牟宗三现代新儒学的基本立场并未有太多改变。牟宗三对佛教态度的转变，虽然在其佛教研究的领域而言是一个根本性的转变，但若将这种改变放到他对中国哲学的整体认识中，则完全不是毫无保留的大转弯，而是在坚守儒家立场上所做的调整。

思想的高低,其差别只在于更深层次的价值依归等问题。对这些问题的处理以及对两种圆教形态的最终定位,在牟宗三哲学体系内部事实上是以“纵贯纵讲”与“纵贯横讲”的理论架构来解决的。

“纵横”的概念来自于天台宗实际创始人智顗在《摩诃止观》中的讲法:“若从一心生一切法者,此则是纵;若心一时含一切法者,此即是横。”由“心”而能扩展出“一切法”,这是牟宗三认为儒家所特有的生生不息的道德创生义的佛学式表达,也是他利用佛学术语来进行理论建构的又一例证。纵贯与横剖相对,意指人类生命智慧对于生命境界的升华以及存在意义的创造;而横剖则是指建立在主客观对立基础上对科学知识的认知。从大分类上讲,儒释道三家均可以是纵贯系统而并无层次上的高下之分。

儒释道三家的差别,尤其是儒家与佛道二家之间的差别在于儒家是“纵贯者纵讲”,而道家 and 佛教的圆教形态都是一“纵贯者横讲”的系统。纵讲与横讲的差别在于,儒家以天命不已、生生不息、创生万物的道体体现其道德实践的积极面,而道家以不生之生体现其境界形态,佛教则通过一种存有论上的圆满具足,将一切法之可能性与佛法本身一起呈现出来。就其最终的定位而言,牟氏从创生义上肯定儒家之纵贯纵讲为最圆,而佛道二家之圆教在纵贯系统下只是“团团转之圆教”。但他亦指出这样的区分并不是高下之判,而只是进路不同所显示的差别。牟氏对于“纵贯纵讲”与“纵贯横讲”的判定相当小心,他多次强调纵贯系统已经预设以儒家创生义为基础,“实际上是以儒家作标准”(同上),以此来评价佛道二家从一开始就并不适宜。纵贯系统的最终目的是以此为模型,将儒家之“生生不息,於穆不已”的道德创生义之积极面更好地展现出来。事实上,这是牟宗三“选择”了以纵贯系统为其理想的理论模型,这种选择并不意味着在理论高度上的判定,而是哲学家自己的一种理论倾向。

就其理论意义而言,“纵贯纵讲”这一模型的价值更在于,通过这样一种理论框架的建构,牟宗三思想内部因儒释二家思想异质而带来的巨大鸿沟,最终转化为其理论内部的一个具体问题。通过纵贯系统的理论建构,牟宗三给予了儒释道三家以分别的定位,在承认天台圆教圆融性的同时,更确保了儒家思想的相对正统地位。他特别指出他的立场和态度“并非往时三教合一之说,乃是异而知其通,睽而知其类,立一共同之模型,而见其不相碍耳”。(牟宗三,1990年,序言,第17页)通过“纵贯”系统的展开,牟宗三凸显了儒家“生生不息,於穆不已”的道德创生义,点明了其与佛教“存有论圆具”形态之间的根本差别,也彰显了儒家圆教系统在解决圆善问题上“十字打开”的恢宏气魄。而我们如果结合“圆教”这一词语本身由早期印度佛学与中国汉字融合而来的背景,也可以发现,在这种“我中有你,你中有我”的交融互动中,原本与儒学异质的佛教思想一步步内化为中华文化的固有传统,最终成为现代中国哲学内部共同的学术话题和思想资源。

#### 参考文献

古籍:《摩诃止观》《四教义》《胡子〈知言〉疑义》等。

牟宗三,1990年:《现象与物自身》,台湾学生书局。

1997年:《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社。

2001年:《从陆象山到刘蕺山》,上海古籍出版社。

2003年a:《圆善论》,《牟宗三先生全集》,台湾联经出版公司。

2003年b:《佛性与般若》,《牟宗三先生全集》,台湾联经出版公司。

谢大宁,1996年:《儒家圆教的再诠释——从“道德形上学”到“沟通伦理学的存有论转化”》,台湾学生书局。

杨泽波,2014年:《贡献与终结:牟宗三儒学思想研究》第四卷,上海人民出版社。

(作者单位:浙江大学人文学院)

责任编辑:罗传芳