

# 科技部人文社會科學研究中心

## 補助國內學術研討會成果報告

### 一、 議程（須含研討會名稱、會議主協辦單位等資訊）

【研討會名稱】第五屆【東西方哲學之宗教向度】圓桌學術研討會——神觀，倫理，實踐

【舉辦日期、舉辦時間】109年11月20日09:00至18:00

【舉辦地點】國立中央大學文學一館3樓國際會議廳

【主辦單位】國立中央大學哲學研究所、國立中央大學詮釋學與文化際哲學研究室

【協辦單位】國立中央大學人文研究中心、科技部人文社會科學研究中心

時間	場次	時程內容				
08:00-09:00	報到					
09:00-09:50		主持人	主講人	講題		
		國立中央大學哲學研究所陸敬忠特聘教授兼所長	國立政治大學哲學系汪文聖兼任教授	以技藝為中介來看倫理與宗教的連結：從亞里斯多德出發反思中國哲學		
圓桌論壇學者群：主持人，評論人和與談人。 註：此以下「圓桌論壇」將邀請「圓桌論壇學者群」共同參與會談						
09:50-10:00	休息時間					
10:00-10:50	第一場	主持人	發表人	主題	評論人	與談人
		國立政治大學哲學系林遠澤特聘教授兼系主任	國立中央大學哲學研究所陸敬忠特聘教授兼所長	從柏拉圖至黑格爾：西方哲學上帝理念之典範轉移	愛丁堡大學神學院魏連嶽哲學博士	國立政治大學哲學系汪文聖兼任教授
10:50-11:00	休息時間					

11:00-11:50	第二場	主持人	發言人	主題	評論人	與談人
		慈濟大學宗教與文化研究所林建德教授兼所長	中研院文哲所林維杰研究員	辯證感通論：牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋	國立中央大學哲學研究所李彥儀助理教授	國立臺灣師範大學國文學系黃瑩暖副教授
11:50-14:10	午餐					
14:10-15:00	第三場	主持人	發言人	主題	評論人	與談人
		國立清華大學哲學研究所黃文宏教授	中國文化大學哲學系陳佩君副教授	試析嵇康理想人格內涵的兩重性	中研院文哲所周大興研究員兼副所長	中國文化大學哲學系/銘傳大學通識中心周貞余兼任助理教授
15:00-15:10	休息時間					
15:10-16:00	第四場	主持人	發言人	主題	評論人	與談人
		佛光大學佛教學院/佛教學系郭朝順教授	東海大學哲學系嚴璋泓副教授	A Possible Interpretation in Early Chinese Madhyamaka Ethic: Revisiting Ji-zang's Arguments about "grasses and trees possess Buddha-nature"	慈濟大學宗教與文化研究所林建德教授兼所長	佛光大學佛教學院/佛教學系郭朝順教授
16:00-16:10	休息時間					
16:10-17:00	第五	主持人	發表	主題	評論人	與談人

	場	人			
	佛光大學佛教學院/佛教學系 郭朝順教授	東吳大學哲學系 黃筱慧副教授	宗教場域內之 詮釋學的實踐 --Brian Gregor 之呂格爾之宗教 詮釋學	國立臺灣師範大學 歐洲文化與觀光 研究所陳學毅 副教授	國立政治大學哲學系 汪文聖兼任教授
17:00-17:10	休息時間				
17:10-18:00	圓桌綜合座談與總結： 主持人：國立中央大學哲學研究所陸敬忠特聘教授兼所長				
18:00	閉幕、學者晚宴				

## 二、經費執行率

請填妥以下欄位，如經費執行率未達百分之九十，請另以文字詳述原因

核定金額【42000】元

會議實際使用金額【36778】元

經費執行率【87.5】% (會議實際使用金額 ÷ 核定金額 = 經費執行率)

出席會剩餘的原因有二：

第一、時間的調動，因為當時排定的時間是 6/12(五)，然而因為新冠肺炎疫情的影響，所以只能延後到 11/20 號，而這狀況讓之前排定會讓參與的老師因在會議時間學期中，其課程與行政忙碌的情形下，產生了不穩定的因素。

第二，正因為參與人數的不穩定因素，加上我們配合政府防疫，所以決定不再勞煩其他老師，而是主要請已經確認會參與的學者幫忙兼任職務，例如請汪文聖老師兼任陸敬忠老師與黃筱慧老師的與談人，林建德老師兼任林維杰老師的主持人與嚴瑋泓老師的評論人等，這便造成此次研討會出席費剩餘的原因。

交通費剩餘的原因有二：

第一、當初我們幫老師們申請搭乘高鐵與台鐵的經費，然而也是因為防疫期間，所以老師們也會視情況改為自行開車參與會議，如陳佩君老師、黃筱慧老師等。

第二，同時為了避免接觸眾多人群，老師們如果有人接送，也會取消原本的搭車行程，改為由順路的學者接送回家，如林維杰老師和周大興老師便與郭朝順老師一同回程。

印刷費則是因為配合廠商印刷論文與海報方便，故剩下了一些金額。

### 三、 預期效益達成狀況

請勾選以下欄位，並另以文字詳述達成狀況及其原因

全部達成 部分達成 全部未達成

※預期效益請依原送審之申請件所述內容進行評估

繼先前在科技部整合型專題計畫案下關於東西方哲學之宗教向度研究所組成的團隊成果發表會，而且也承續以往相關主題與團隊的圓桌研討會而具有學術研究之延續性，故本次為國內第五次東西方哲學之宗教向度圓桌會議，應可促成國內關於此嶄新的文化際、對比哲學、科際整合以及詮釋學領域之發展，專業學者間透過論文發表與討論密集的交流、辯證與對話，乃至促使對下一代研究新血（碩博士生）之學思啟蒙與刺激，以及其與當下國內其他教師級學者以及其他同輩間的認識與溝通。

秉持促進文化際溝通、宗教際對話的精神，跨校型的研究團隊「東西方哲學之宗教向度」已舉辦四屆的圓桌論壇研討會，本次為第五屆。開場演講談亞里斯多德的技藝、同時不忽略運氣於其中的影響的事實。反思如此作為中介的技藝與中國哲學是否有相似之處，給予倫理實踐進路更深刻的描繪；陸敬忠論文對西方上帝理念之爬梳，在典範不斷轉移中，也走出一條詮釋學的、注重上帝與人、與世界關係的上帝理念。中間場次，不乏學者們在中國哲學、佛學思想學術上嚴謹的探究，讓批判有紮實的基底；黃筱慧以呂格爾和其學生自身的實踐，作為本團隊在學術活動的進程中，一個思考與學習的方向。上述全部呼應本團隊的基本旨趣——對於東（中）西哲學中的宗教關懷、省思乃至批判、創新的哲思進行研究，也確實達至東西文化對話之目的。

總結而言，本次研討會除了在學術上增添貢獻，也和到場與會者一同回顧梳理、開展對話。言談中不斷開創新的可能，是永遠不停歇的啟蒙。

### 四、 辦理情形及參與狀況（須含參與人數）

主題演講(汪文聖教授):

本次演講主題為「以技藝為中介來看倫理與宗教的連結：從亞里斯多德出發反思中國哲學」，汪文聖老師在前言的部分，帶大家從人的靈魂、萬物的生成看連結。逐一看個別內容，可發現「生成」是人為與自然的連結，而「技藝」可以作為一中介，成為人為與自然的連結。

在尼各馬可倫理學中，提到要選擇適度，避免過與不及，而適度正由正確的理性所規定，隨後談論正確理性和理智德性的關係。

在亞里斯多德靈魂說中，有分為知識的邏各斯、推理的邏各斯。五種靈魂中的努斯 (nous)、智慧 (sophia)、科學 (episteme) 屬於知識的邏各斯；而技藝 (techne)、實踐智 (phronesis) 屬於推理的邏各斯，感覺在其中作用。亞里斯多德稱技藝和實踐智的知識不精確，然此幾種靈魂的彼此呈現不斷裂，表現了宗教與倫理的連結。尼各馬可倫理學第七卷論到節制與放縱的德性問題，汪老師說一個有節制的人表示某種人格成熟。

亞里斯多德是如何看技藝的呢？他存有論的形上學中，開展了道德形上學。首先道德德性問題是依據實踐邏各斯，是很粗略、不精確的，就如健康，似乎沒有依據精確的標準。以航海、健康需要的平衡比喻，講述德性也訴諸達到靈魂的自然狀態，即德性求取適度/中庸為目的。在這裡，那些關於獲得恢復到平衡狀態的活動，如航海、醫療、健康，可稱為「準技藝」。技藝在這裡是人為和自然間的中介。在這裡，亞里斯多德以健康為自然的平衡狀態，顯示他將原本不被視為具技藝法則的具體個別事物，提升到具有自然層次的精確性。那麼，鑑於這較一般的技藝所達到的更精確性，所以被稱為「準技藝」？

後一部分汪老師用了當代哲學家娜絲寶 (Martha Nussbaum) 對亞里斯多德倫理學的解讀。亞里斯多德與重視抽象事物的柏拉圖不同，著力於實踐邏各斯，以德性為準技藝，重視的是具體事物，尤其個別具體的「情境」。這也是為何會談到悲劇中的「運氣」問題。他認為運氣和種種外在不被人所預期的環境，以及和我們的慾望、感覺、情感息息相關。但我們不宜訴諸對理性的迴避，而是承認自身的脆弱性。當人在考察如何在悲劇情感中去學習成長、致力於善的生活，即成為經過淬煉過之理性所建立的倫理。所以可說「經驗可形成技藝，但非經驗則造成運氣」。在涉及到一些事物的技藝中，運氣大量地進入到譬如軍事戰略與航海之中。運氣和技藝的辯證就在技藝不再於抵抗與消除運氣，更經由外在環境造成的慾望、感覺、情感去學習，以至於化運氣為時機 (kairos)，這與實踐治的培養有關。正是因為重視生活，娜絲寶認為原理 (arche) 以柏拉圖那種觀念的方式呈現事沒有意義的，它應該顯現於生活中來直接應對。相對於柏拉圖重科學的倫理學，亞里斯多德事重技藝的。

除了娜絲寶，麥金泰爾就批評了當代哲學只顧知識論的第一倫理，忽略了亞里斯多德以及聖多馬斯重視形上學的 arche 和 aitia。娜絲寶認為康德以理性斬斷了非理性的部分，不讓感覺、情感等為促使人行動的因，更遑論他們可以讓道德的善具有豐富的內涵價值。而講者認為，康德的《判斷力批判》曾恢復非理性在實踐中的地位，也賦予技藝在其中扮演的角色，指的是美術與審美判斷。前者是天才的產品，後者則與道德判斷共同隸屬於智性 (das Intelligibele) 能力之下。智性使理論與實踐的機能結合在一起，成為自然與自由兩概念獲得實在性的發源地。鄂蘭在《人的境況》承續了亞里斯多德-康德對知識領域的三分：自然、製作與實踐。她標誌人的境況為勞動、製作與行動，並發揮了康德所重視的實踐一面。

她之所以重視技藝，第一，技藝的製作可讓人類生活仰賴的物質條件具持久性，第二，技藝的藝術性可讓形成的產品保持人的思維能力。在實踐領域所需的言說與行動也成為能被保存的藝術品，成為人們彼此以道德與政治判斷所依據的歷史、故事或敘事。敘事一種藝術品，人們彼此敘事、彼此判斷。故在鄂蘭的思想裡，我們也能看到技藝在道德與政治實踐所扮演的角色，以及某種神學思想做為統領的指標。

海德格則是直接將技藝連接到他所理解的第一原理：存有，這是包含運氣部分的行程。並且，這第一原理是具有神性的。對於關於這些觀點的神學背景有所了解，才能體會技藝與具有神學意涵的 *arche* 或第一原理的連結關係。

在最後的部分，轉到中國哲學以重視現實生活與生命一為核心、技藝作為修養，以及作為人之「應物」、再「合天」的方式。學者 Pirre Hadot 的《哲學作為一種生活方式》和 Christoph Horn:《古典的生活技藝》都展示了一種重精神修煉勝於理論基礎的觀點。希臘羅馬續將生活技藝具體化為七藝。

楊儒賓在《儒門內莊子》區分兩種技藝：1. 機械、機事或機心的層次，進於道的技藝層次。「遊的主體」建立在第2種技藝上。「遊」顯示「形—氣—神」一體。「氣化主體」或「形氣主體」以遊的方式「應物」，與天地不可分。「遊」的心態讓主體以「技進於道」的技藝方式來應對於物。楊儒賓說：「依莊子的規定，凡非自覺所及的功能即謂之『天』」，並進而表示出「以合天。」這是以（準）技藝的「天」將人為連結到另外個「天」：自然、理論的邏各斯、*arche* 等等。若這第二個「天」有宗教性，第一個天是否有倫理義涵？其實莊子的倫理性正可呼應海德格的原初倫理學。

楊儒賓在「濠梁之辯」提到了海德格的「共在」概念，其實彼此共在的「置身所在」(situatedness) 即是倫理的出發點，這但點未為楊儒賓所強調。

總結來說，前面學者重視技藝之為修養工夫，楊儒賓提出另一種技藝：人本著修養工夫，藉著對於身外之物之操作——所謂「主體應物」——將主體與物融合起來，讓人遊於物，乃至遊於天地大自然之間。不只是修養的心境，更是一種應物之生活表現。所以可得知，單純的心性甚至僅有修養功夫，若無技藝作為中介，人如何能上達天道？鑒於「天命之謂性，率性之謂道、修道之謂教」，教化更該重視硬物的技藝，同時要本著於以人為本的修養功夫，才能真正且具體的自得天命的授予。

本演講的技藝作為中介連結倫理與宗教，這個倫理應指以主體為自律為尚的道德。以致於當道德主體企圖上達天道或神學領域時，就必須藉著我們對於人物的應對。但是呢，倫理與宗教的連結以技藝作為中介，在於倫理的建立要顧及非理性的部分，技藝要在慾望、情感、悲劇、運氣中與人物應對。借用余德慧先生在臨床倫理上的討論，痛苦是讓你理性在一種臨界點上，就是面臨一種非理性然後去超克。這也表示，技藝之以人為而符合的自然，固然有著自然平衡的律則，但

更包括運氣本身。技藝在實踐的領域成為實踐智，讓也包含化解（揚棄）運氣的 arche 成為指標。應對於物的人為活動原本依循著人方面的 aitia，而在符合著自然的 aitia 之下而上達。所上達的是亞里斯多德的神、基督教的上帝、中國哲學的天道。故倫理之所以與宗教連結，是藉著人為但彷彿自然生成的技藝。

陸敬忠教授

佩服汪老師對技藝的概念有通透的理解。從亞里斯多德的技藝開展，像是當代哲學家娜絲寶又回到中國哲學，把他們全部聯繫起來。讓我們看見東西方哲學在這件事上對話的可能性，中國哲學從較重視的實際面方式出發，而中國哲學過度強調主體性及心性。但忽略了實踐生活當中，從人為到自然生成的過程、從非理性到理性(logos)的過程，讓中國哲學對主體性的偏重有個互補的作用。汪老師讓華人學界對技藝的討論，有了豐富的開展。

第一場論文發表(陸敬忠教授):

從柏拉圖至黑格爾:西方哲學上帝理念之典範轉移。

對傳統宗教及西方哲學、神學的批判。一直以傳統有一個努力一對上帝存在的努力，然而這樣可偏離了信仰真正的關懷，像是上帝存在的意義是甚麼？

我比較從詮釋學的角度去看西方哲學脈絡下上帝觀念的問題。真正貼近基督教的概念，反而是近代，那些被士林哲學視為異端的德意志、神祕主義的上帝觀念。西方哲學脈絡下，主要有兩個典範轉移：一是古希臘形上學，轉到新世代的主體的、精神的上帝論。二是古希臘的系統式思維的哲學，像是第一因等等所看到的上帝，轉移到體系性的上帝概念，也就是上帝作為人在生活世界中的上帝、在關係中的上帝，而非那種超越的、傳統的形上學那個上帝。

發表人認為，上帝作為體系性上帝，比較接近基督教，且較能跟中國哲學中的天道作對話。

從柏拉圖開始。事實上，柏拉圖的善，不是作為邏輯推理第一原理的，而是比較浸內在於、又超越於所有理念，接近體系性的概念。亞里斯多德則是認為，上帝作為宇宙整體的目的，所以他不只是作為第一因、並且目的不是單向的。雖然發表人從體系性的角度去詮釋柏拉圖和亞里斯多德的上帝概念，但他也知道在宗教哲學中並非如此。安瑟倫企圖從 arche philosophy 出發，但 arche philosophy 有其困境。那困境就是上帝本身就是 arche，但又要另一格 arche 來證明它，就此陷入循環論證中。如果要解決此問題，就要進入現代。

現代哲學的反對共相論的唯名論，和反對亞里斯多德式神哲學的德意志密契主義。共相論主張，上帝是以理性為主的。唯名論認為上帝的本質不是理性，而是意志。世界有它的高度偶然性，所以不從理性出發，而是從經驗。從英美哲學脈絡可以看到這個傾向。唯名論認為是上帝的意志讓人得救，從這點可看出匿名的

人文主義在其中。這也是為何新世紀不是從上帝出發，而是從人。而密契主義的艾克哈特(Meister Eckhart)則以精神而非存有談論上帝，主張上帝會誕生於人心中。

笛卡爾直接受唯名論、密契主義影響，導致他從人的精神出發，強調人的精神實體。他企圖從我思去證明上帝存在，卻無法把上帝理解成我思。雖然失敗卻也開拓一條道路。他的上帝論證，並不是以上帝媒合心物二元，而是把擴延的東西結合在一起，他要有上帝保存數學。至康德，強調精神性概念、作為所有人規約的上帝。我們需要上帝的精神概念，保證一個實行自律道德的人，以及自律道德的結果，在永恆上面的實現。這一精神實體的上帝，要使自然世界的設定與人自主行動的關係為和諧的。

最後談一下黑格爾。黑格爾把奧古斯丁跟康德的上帝概念做充分的開展。新約聖經的三個上帝概念:上帝是愛、是道(logos)、是精神。言說在此是重點，即上帝作為 logos，如何從上帝他自己思想自己中，發展出各種不同的上帝概念。

評論人魏連嶽老師:

陸教授的論文所處理的問題，可以說是個不可能的任務。關於上帝概念的議題，在西方思想史中，不僅涉及哲學界的辯證、還有神學界的解釋。而陸老師的文章，是個處理西哲史的典範。未來有人想處理上帝理念的相關問題時，也不可繞過陸老師的論文。

上帝理念，是我認為最重要、且被廣而論述的問題。在西方神學或宗教論述上，上帝論是很重要的基礎，從中在開展出其他理念。而在哲學形上學的範疇上，也無法避免上帝這重要議題。

從詮釋史的進路去辯證此轉移，路老師自己也提出了對上帝的詮釋。

引發的問題如下:

一個是奧古斯丁的 *persona*(位格)。位格是奧古斯丁在陳述上帝十一重要概念。而陸教授在本文中對三一上帝闡述不少，但沒有對位格特別說明。此外，陸老師的論文也多次引用懺悔錄。其中懺悔錄的敘事，使之成為一個突出文本的原因是，他是在與一個「位格的上帝」對話。位格佔據和核心形象及觀點，讓上帝從古希臘的上帝解放出來。我認為陸教授覺得奧古斯丁的企圖沒有成功，而且他的上帝論還與希臘哲學糾纏的更深。

第二個問題。基督教在西方強勢崛起後，哲學和神學所談論的上帝理念已全然地盤根錯節。西方哲學他們真的有開展出與神學不同意圖的新脈絡嗎?

第三個問題: 黑格爾和宗教人所談論的上帝的差異與相同在哪裡?

第四個問題: 如果我們不能區分黑格爾的論述屬於神學或哲學，那這樣的事實，對我們當代哲學家有甚麼提醒或啟發?

哲學論述上的限制與界限在哪? 假如沒有界線，那哲學在暢談上帝時，所謂穩固的基礎及有效的意義，使得他所論述的上帝可以符合哲學所論述的上帝到底在哪?



與談人汪文聖教授:

陸教授一直在區分系統性、體系性，而認為體系性比較得到充分發展的，可能是康德之後。我的理解是都有體系性的影子。精神，事實上是在談論 person，位格。事實上精神有宗教的那個背景。那此處它是哪一個？狄爾泰、胡賽爾都承接黑格爾的傳統，用 person 談精神。上帝跟人中間會不會是聖靈？你有說從奧古斯丁得到愛、從康德得到道、從黑格爾得到精神。關於哲學神學分野，到底關鍵是甚麼，是愛？是智？還是甚麼。我是有從本文得到一些啟發。

陸教授回應:

謝謝兩位老師的評論。我綜合回答一些問題。我刻意不處理位格問題，我從哲學的脈絡進行處理。奧古斯丁用愛處理位格；另一個是內在 logos 和外在 logos 處理三一，這很像三一裡面的第一與第二位格的關係。

關於哲學深學區分，是信仰跟理性的辯證關係。

近代哲學目標於擺脫存有論走向精神；但是把精神限縮於我思也就是理性，導致了哲學與神學的分家。因為神學不只是理性，還有信仰，情感、慾望等等。

最後回答體系性的問題，就是上跟下、下跟上的辯證關係。從近代開始，我們必須從人去看體系。上帝、世界、人是一個體系。體系性的概念有機的，強調他們的個別和互動關係。

提問人:

體系性這個概念，會不會和海德格有關？像是談一個存有、有被遺忘的存有？傳統西方哲學的上帝，是個 arche，似乎是一個系統哲學的起點。而真正的上帝，應該是在存有中的存有者，而那個存有才是一個體系性的上帝。

第二場論文發表(林維杰研究員):

林維杰老師的發表題目為〈辯證感通論：牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋〉。牟先生解析宋明儒者的感通論，大致上可以用這樣的語彙來掌握：「神應自內、神感無方、仁感無隔」。主體與道體的感通若能真實無妄，即是神感神應之無形迹、無方所的妙運型態；這種德性本體的神感神應乃自內而起（德性主動），不同於氣化感應是來自外部的刺激而起反應（氣化被動）；神感神應與物無隔，則是由仁言本體的惻隱不麻木表現。由於牟先生對感通的討論遍及所有儒學文獻，為了討論上的經濟性與集中性，對相關儒者的觀點與論述必須有所取捨。就宋明儒學的完整性而言，理應至少討論三組宋明儒學的人選：周濂溪與張橫渠、程明道與程伊川、陽明及其後學。但由於明道伊川（以及作為批評對象的朱熹）與陽明及其後學的分析都需要大篇幅處理，故本文只論濂溪與橫渠二人。宋明理學討論道德和材質間、自我和他者間的問題。這個他者的範圍很廣，可能

是一物質存在、道德存在、超越存在。如果他們之間有個特殊的倫理關係。牟先生對感通論有一些有創意的想法。他從非限定的東西，去規定一有限性的存在。然而他不只處理這些，

20分鐘大概只能談前言。我的思路大概如下：第一節先不論。我從第二節開始。第二節談牟先生談周濂溪、第四節是牟先生談張載，中間那一節(第三節)呢，呈現一承接關係，問牟先生是不是從道家那邊獲得想像？

「道體的動靜，就是道德感通的動靜」。牟先生認為，有和無的辯證關係裡，都是道體與物體的動靜。

牟宗三以本體與(事)物相區別，並且指出：「本體之感」能夠虛靈地受納動與靜且進而超越單純的動與靜，所以是「動不與靜對」、「靜不與動對」的即動即靜、動靜一如，並能表現出「動無動相」與「靜無靜相」。

牟先生引出關鍵的「限定」與「非限定」概念。按非限定(無限)對限定(有限)的統治與規定，可以追溯到古希臘先蘇期的哲人阿那克西曼德 Anaximander)。他以「非限定者 無限定者」( ἄπειρον, Apeiron, Non-Limited, Infinite)來定義「基原」Arché「非限定者是諸存在物的始基物質，依據必然性而言，甚至諸存在物由此源頭而獲得其存在，也在消解後復歸它。」即無限的基原可產生與消亡存在物，「無限者才能包含與控制一切」。非限定者是一種機緣性的，有限的則是現實的。而非限定對限定的倫理軌約是如何進行，是我們關切的。

「無限」是對「有限」的否定(「無限」由否定「有限」來定義)「否定有限的無限」才能涵攝「一切有限」，所以「無限者」比單純而肯定的一，更具有存有論的包容能力，即對於有限者的否定(Negation des Endlichen 更具有存有論與形上學的意義空間與發展潛力，其涵義潛力上可以延伸至所有關於「有限」與「無限」相對峙的哲學議題。這種「否定有限」以成就「無限」的型態，牟宗三稱之為「辯證的詭詞(paradox)」。牟先生以《道德經》的一章「道可道，非常道。名可名，非常名」的例子來解說，道不是個「有限物」，必須通過「辯證的遮撥」來顯示。

牟先生站在本體論去否定掉，即「不是不是A」。他以迂迴的方式去抓恆渠理論的精神，連結道周濂溪。

結論是，牟宗三掘發的「否定辯證」思維有三點可說：其一、「否定性」對「肯定性」的存有規定與活動擴充；其二、否定性之所以能夠對肯定性有前述(第一點)作用，乃是否定性有其無限性效能(否定而無限)，而肯定性則常隸屬於有限性(肯定而有限)；其三、「否定的無限性」必須立基於本體界，才可能對「肯定的有限性」之現象界進行規定。具有以上三點性質，濂溪與橫渠的感通論才可能具有本體的高度。

宋儒本體論述以及由本體言其感通，在牟先生看來，具有很強的辯證性格。動與靜、寂與感、有與無、形上與形下，以及顯示相攝而化的「一如」，都是這類的典型語彙。如此的辯證思維表述，富有探討價值的是，究竟這些只是出於「形上學的興趣」，抑或也具有「道德實踐」上的需求？從牟先生的立場，這不單是興趣

問題。否定辯證與相即一如不僅是感通形上學的徹境，也是「倫理實踐」的最高表現。盡性功夫有其不固滯、不著相的神話表現，此顯示道德實踐有其境界之分。功夫形態不能只有苦練與鍛造，還必須重是實踐化境的啟示與興發作用，純然的心性主體並不是牟先生所肯定的唯一形態。

評論人李彥儀教授:

讀老師的文章讓我回想起來十幾年前我讀《心體與性體》的經驗。讀濂溪或張載。會讓我想，他到底是在討論濂溪?張載?或孟子學?

我的一些觀察: 首先我從題目《辯證感通論: 牟宗三對周濂溪、張橫渠感通論的解釋》來看，剛開始的好奇是，是不是首先指周張有他的感通論?然後牟先生進一部並指出其辯證性格，而概括兩者成為辯證的感通論?第二，或者說辯證感通論是牟宗三先生的感通論，還是說是周張二人的感通論?或是第三個，是林老師理解周張的感通論，再來用牟先生的感通論去理解周張的感通論?

另一問題，論文的 46 頁提到:「牟宗三的雙重否定說，可以精進此處對濂溪「動而無動」、「靜而無靜」的感通論理解。」會不會只是周、張藉由這樣的語詞在表達他的感受?牟先生是否反而是從《易傳》得到對周張的理解與詮釋?

在論文即第 50 頁，有一個特別有趣的，老師說在討論祭鬼、跟祭神的不同問。牟先生認為這是儒家精深最精特的地方。我自己又再想到，感通論其實很具啟發性。我想到感通論是否能去談密契主義?神祕主義?神祕經驗、宗教經驗的東西。若擱置感通論不看，又能怎麼看周、張的思想?我自己是很好奇。

與談人黃瑩暖教授:

與談人的位置比較是拋磚引玉引發大家的討論。我簡單分享拜讀維杰老師大作的感想。維杰老師已在他的結語列了三點。根據維杰老師的論述，想請教老師濂溪和衡渠是否真的具有這三點呢?

林老師您同意牟先生是用解濂溪的方式來解張載嗎?而您也同意是張載解釋不清，而牟先生幫他講清楚嗎?

在這個辯證的思維下，我看到林老師講濂溪和衡渠講天道的感通，我認為比較像是道體的特質及活動。而感通的向偶特質談的比較少。

發表人回應:

李老師的問題:誰的感通論，非常的詮釋學。而我不太擅長處理心性論的問題，若從本體的樣的 general 來講，就可以含道體、心體。

問題我是否同意牟先生這樣講張衡渠?應該是說張衡渠沒講那麼深，牟先生把他講得更廣更深。妳後面提的問題就很關鍵喔!我既然敢斗膽提到向偶論對心性論之間的一個張力，又自己有是沒事去連結感通論中的位格性，結果我卻沒提到心性論。這個確實在當初寫的時候沒想到這點，但這在我潛意識已經解決了。我最早出發點想透過形上學去解決。我最早的想法不是感通論，而是理一分疏。理一

分書，能否替倫理學向偶論奠基，但發現不行，才轉向牟宗三。

提問者 1:

兩個問題: 第一點，談道體時是離不開對心性論的討論。第二點和上午汪老師提到海德格，存有論形上學開展道德的形上學，現在是道德的形上學去開展出存有的形上學。牟宗三先生抓很緊，是不能顛倒的。

最後一點，論文結尾提到功夫形態不能只有苦練與鍛鍊，還必須重視化境的啟發作用。如果回應早上陸老師說的，心性主體是個道德主體、一個開放敢通的主體，那為何對此一主體的強調是不可能的?或這當中有甚麼缺失?

提問者 2:

我也得到一些啟發。動靜的問題，我想到存有論回到知識論的問題。動與靜，有前景和背景之關係的相似意味。是不是在我們的動靜之中、甚至進到我們的德性之中，有這樣的詮釋?

發表人回答:

沒說裡面沒心性論。只是我沒處理，而我收回到本體界去處理。

我用辯證感通論，是從否定性出發，因為只有否定性才有無限性，無限性才有可能包容有性性。

第三場論文發表(陳佩君教授):

原本題目為試析嵇康的神仙觀，但後來找資料到有點虛，就改了題目的方向。題目改為《試析嵇康理想人格內涵的兩重性》。

先秦的理想人格為大家熟悉的聖人的概念。聖人由治身言內聖，由治國言外王。隨著理想人格的發展，雖然很多家派講聖人，但每一家的內容是不一樣的。到了兩漢儒家以聖人為主，至魏晉玄學，從人物治以降，魏晉玄學試教多元型態的人格之呈顯。經過兩漢儒學的異化與崩解，魏晉玄學對之全面反省，並嘗試引入以道家為主的其他家派觀點，提出新的理想人格論述。在劉劭《人物志》的才性論，目的主要為選拔人才，所以也重視到人的個別性。在《人物志》講到每個人的才性會不一樣，但同樣會面對到:到底有沒有一個理想人格呢?而這不只牽涉到個人理想，也關乎社會價值的標竿。

由「成聖」變成「擬聖」

在《人物志》中，擁有較完整的才性的只有聖人而已，意味著，除非你天生就擁有那樣的性質，不然不可能成為聖人的。能做到的只有靠近那個理想人格，所以稱之為擬聖。由於先天才性上的限制，理想人格的境界不再是人皆可致、力學可成，但可以透過修養工夫接近理想境界。

再來回到嵇康來看，可看出他兼有道家 and 道教的特徵。嵇康在〈明膽論〉中說：「夫元氣陶鑠，眾生稟焉。賦受有多少，故才性有昏明。唯至人特鍾純美，兼周

內外，無不畢備。降此以往，蓋闕如也。」可看出由稟氣各異至稟性各異。至人的名號可以看出來自莊子。《莊子》書中，理想人格有多種稱謂與多重性徵，如：至人、神人、聖人、真人、德人、大人、天人、全人等。這些名號之間的關係為何呢？學界有不同看法，有同一說，有點理一分殊的概念；也有不同說，就是聖人不是最高境界。而嵇康似乎也有此取向，不採取聖人而使用至人一稱呼。接下來看嵇康理想人格的道教性徵。他有用到神仙的概念，我就對神仙的起源做一些說明。在嵇康〈養生論〉中，「夫『神仙』……似特受異氣，稟之自然。」富有道教色彩。「仙」一字，由「僊」字而。來最早見於《詩經·小雅，賓之初筵》：「醉止前：溫溫其恭、威儀反反；既醉止：不知其秩、屢舞僊僊」。「僊僊」一詞表現出拋開禮教束縛的自由感。目前的尚未具有神仙的概念。

西漢許慎《說文解字》言：「僊，長生僊去。」東漢劉熙《釋名》曰：「老而不死曰仙。仙，遷也，遷入山也，故其制字，人傍作山也。」改「僊」為「仙」，強調「不死」與「入山」之義。由「僊」而「仙」的發展，逐漸發展出由擺脫禮教束縛到飛昇帝鄉或入山修行以至長生不死的意涵。

在漢初人的長生成仙仰賴神仙和不死之藥等外力。至東漢有突破的發展。道教經典《太平經》：「夫人愚學而成賢，賢學不止成聖，聖學不止成道，道學不止成仙，仙學不止成真，真學不止成神，皆積學不止所致也。」至此，長生不死的關鍵，不再只掌握在仙人與不死藥上，而能透過上述的積學不止這樣主體的修煉來達成。

關於嵇康對「神仙」的看法，學界多為哲學面向的詮釋，有無可能用宗教向度去理解呢？許多學者主張嵇康「神仙」形象只是一種象徵性的意涵，並非實際追求的對象，而是對莊子大鵬鳥之心靈境界的隱喻。嵇康的「仙人」，所欲追求的是一種超離塵世的精神境界與凌空視域，這樣的精神境界或許具有崇高、超越世俗的宗教性，但本質上仍是哲學的、心靈境界的。大部分人對嵇康的神仙有這方面的詮釋，忽略道教向度對嵇康影響的實質意義。

嵇康在《養生論》認為神仙一定是存在的。再來，拜師孫登、與王烈多次入山採藥的經驗，對嵇康的影響是深刻的。嵇康生長在道教流行之地。嵇康在《聖賢高士傳》中所錄的某些人物，實難以區分其為隱士或是神仙，具有「既隱且仙」的特質，兩者相須相涵於理想人格的特徵中，除反映出名士與道士交遊的社會現象外，也體現了道家與道教視域交融對嵇康實際的影響。

其實剛才才提到，道教的仙人在那個時期的形象，其實可以和「越名教而任自然」相互貫通。關於「越名教而任自然」，從哲學角度來看：道家隱士（僊）。超越異化儒家名教、順任自然本性。從宗教向度：道教仙人（仙）。慕求超越精神與超越世界的宗教性嚮往。在「越名教而任自然」的前提下，「理想人格」內涵不再要求治身、治國的統一，而專注於個體生命形神雙養的超越與長生。

第一，從〈養生論〉的實踐工夫來看，有老莊養神說、道教養形法；道家主體精神境界的為道工夫，與道教追求長生不死的修仙方術，兩者並行不悖，呈現出道家與道教的兩重性徵。〈明瞻論〉的「至人」及〈養生論〉的「神仙」之理想人

格境界，皆「非積學所能致」，未必人人可「成聖」，但「擬聖」仍是值得人努力的方向。就〈養生論〉的角度來說，透過主體的修煉，即便不能成仙，至少可達延年益壽的養生之效。

看嵇康在才性論上的突破，從昏明有別到發展出是否有仙性。綜合論之，「神仙」的境界對嵇康而言應不僅僅只是一種隱喻而已，他對超越境界的追求不純粹只是精神上的嚮往，已然成為宗教信仰與虔敬實踐的具體方向。

從生死觀看，嵇康似乎不如莊子超越生死的灑脫。嵇康的追求延年益壽，被學者認為可能是貪生怕死。但是若看嵇康本身的生命經驗，我們知道他被誣陷入獄，在他臨刑東市，神氣不變，並不是貪生怕死。從生死觀上來看，莊子的高度超越生死，道教則追求長生不死。嵇康的生命氣象超越生死，但實際上慕求長生不死，一為至人一為神仙，展現出兼融道家與道教的雙重性徵。

最後簡單的結語，我們可以看到嵇康的理想人格的兩重性。如果要看嵇康，要以和道家、道教視域交融的角度去看，可能會比較適切。

主持人：

謝謝講者的報告。

評論人周大興教授：

二重性有待更清晰的表述。

養生論中有哲學、宗教向度的兩重性。陳老師的結論是能夠挽合道家與道教。我看到的是哲學與宗教、道家與道教的衝突，但講起來很複雜。

嵇康認為神仙雖存在，但並非人人能達。陳老師有說，神仙非積學而至。

若養生論是可以接受，養生是可以延年，但它究竟不是神仙啊。雖然養生也來自莊子，是養形與養神。在道家，如果是莊子，它的養神是以境界型態、理想性為優先沒錯。但道家中的莊子有批評養形不足以長生，表示肉體、形體的保存，仍不足以說明養生、生命的價值。

嵇康跟道家，確實是形體是必要條件。然而對道教而言達成境界是必要條件，而保存形體是充分條件。嵇康是道家到道教的中介。最後想問神仙在《養生論》裡究竟有甚麼意義？

與談人周貞余教授：

一般對嵇康的神仙思想的探討是比較少的。佩君老師特別提出來的從嵇康的由新詩跟《養生論》，試圖去證明神仙的實有跟成為神仙的方法，但剛剛周老師有提到，基本上在嵇康裡面，對於能否成仙，雖然他說神仙必有，但修煉方法在《養生論》裡並無特別提出。

我特別有興趣葛洪的《養生論》。葛洪將他的養生方法陳現在《抱朴子》裡面。他堅信神仙存在，且神仙是接近永恆理想的一種追求境界。若看葛洪的一生，他在世是不如意的，於是他將精神都寄託在養生上面。也許我們研究神仙論的學

說，可以在葛洪《抱朴子》裡面找到一些具體的論述。

發表人回應:

感謝兩位老師的意見。周老師有提到道家與道教，有些衝突。在養形方面，道教跟老莊是有些不一樣的，我也承認。嵇康的養生論確實是有待發展。道家跟道教的關聯在嵇康身上究竟是衝突的呢？還是能夠去媒合？我認為嵇康身上兩個面向都有。向是他幫朋友作證的例子，他在精神上有莊子的那種超越生死的氣度，也有養生，這兩個性徵都具有。意思是按照道教，他應該要追求長生，但當他知道要為朋友作證時，他卻選擇不是好惡生死，他並沒有遠離死亡。

提問者:

在這裡比較沒看到老師對於嵇康在音樂上的論述說明。

第四場論文發表(嚴瑋泓教授):

我的題目有些更動，改為「中國早期中觀倫理的可能解釋:重探吉藏「草木有佛性」的論證」。當前國際佛教倫理的研究概況相較於早期佛教、藏傳佛教而言，當前國際學界對以漢傳佛教作為依據的倫理學論述在質與量上都沒有那麼顯著。當前以漢傳佛教為依據的佛教倫理學，幾乎不見以三論宗理論所建構的佛教倫理視角。

吉藏是第一個談到草木有佛性的人，他比天臺談到的更早。學者們對吉藏「草木有佛性」說的研究中，廖明活以聖人的中道觀取消無情與有情的分別；釋恆清以「中道佛性」解釋之，並認為吉藏的說法是消極且靜態的；曾稚棉的博士論文以知識論與存有論的兩種視角來分析之；德國漢堡大學的 Lambert Schmithausen 用環境倫理研究進路來討論。我認為這些進路都蠻有趣，但有沒有可能從倫理學上給予一種可能的解釋？

若從哲學史的脈絡來看，北涼曇無讖譯出《大般涅槃經》道生倡一闡提有佛性。一般認為闡提是無佛性的。在吉藏之前，佛性的討論僅限於「有情」的眾生，並未包含「無情」。

到了吉藏，他特別提出這樣的論證，有兩個命題:「理內有佛性、理外無佛性」；「理外有佛性、理內無佛性」。首先，要了解他的「理」是甚麼？甚麼是理呢？理內是不生不滅的一切法空，理外是有生有滅的一切諸法。接下來可以看他的命題怎麼去討論。第一，他主張理外無佛性的論證，結論是那些理外的一切眾生，並不需要佛性；理內就空性而言包含的一切眾生，是有佛性的。

他的推演有趣之處，對吉藏而言，一切法包含一切眾生。理外是「越過一切法之外」，故無佛性；理內是因為他在有為的生滅理面，有為的生滅就是有佛性。此處有個跳躍的推論。

關於「理外」有佛性的論證:「既言一切眾生入，當知是理外眾生入。而實無所入者，此人理內無復眾生，故言實無所入。」吉藏此處定義「理外」與「理內」

的判別標準為是否證入空性。據吉藏的論證，「理內」的意義為已證入者，依照空性之內涵，應表現為「入無所入」。而已趣入但實無所入者，則是已斷除煩惱的聖者，非屬眾生之類，因此無佛性。「理外」的眾生並未斷除煩惱，仍具有趣入空性的可能性。因此理外眾生，仍有佛性。這個理和上述的理外是不同的。

「理內有佛性跟理外無佛性」的命題，是從一切法空、平等、無二的理論內涵來界說「理」。「理外」並無眾生，因此亦無佛性，藉此推知草木無佛性。「理內」眾生具有佛性，依著空性、不二、平等的內涵，推論草木亦有佛性。草木有佛性之「有」，是「理」的平等無二之「有」，並非具體事實的「有」。

論文的第三部分討論倫理的層次，我將它分為理論和實踐的層次。我希望給予不同於知識論的討論跟想法。道德習慣作為一種可能的倫理解釋，

吉藏在相當程度上也承認草木無佛性，但「草木有佛性」說的提出與論證，卻是一個建構應然倫理的途徑，亦即：平等的視角不僅設定人或有情為道德物件，也應平等的對待一切法，當然也包含無情。

結論是，我們可從理論和實踐兩個層面來分析吉藏「草木有佛性」說的理由，前者是從一切法平等宣稱「草木有佛性」，後者則是從實踐的層面而主張「草木無佛性」。本文說明平等之所以可能的理由，在於緣起的世界觀上觀一切法無常、無自性、空所養成的視野，進而能以平等、不二的視角或態度對待自我、他者與環境，養成自然的道德習慣，此即是人們藉之以返回清淨佛性所憑藉的途徑。

評論人：

印度的中觀「空」到底，而中國的中觀則是重視中道，和文化有關。吉藏佛學中，空有間的調和，其中有本體的預設。回到直覺，草木究竟有無佛性呢？先看有情、無情。要留意到的是，佛教的關懷在超越痛苦。像是草木這樣的無情眾生有無佛性呢？這和印度佛學大不同。有生命這一點是沒問題的。但有無苦樂存在？有痛的感覺嗎？這個討論在當代倫理議題很有意義。除了文中講到的平等、甚至可以推進，談到公平、正義的問題。

與談人：

第一個問題，兩組命題，兩組提到的「理」的定義也不太相同。再來，是否有留意「佛性」一詞的多義性？還有佛的界線在哪裡？草關於木無佛性，有無可能吉藏是別種講法？Buddha-nature 要界定一下。

發表人回應：

我未來會想延伸到一些當代的議題。關於 Buddha-nature，在梵文有佛的性質之意。而渡有情或渡草木的問題，我想不是說要渡草木，而是要以平等的眼光看與對待。

提問人 1：



借助海德格，有無一種原初的倫理呢？匱乏跟需求的關係。草木「有佛性」表達一種潛在的東西，若你體悟到草木有佛性，就一定有匱乏感。個別草木則有共在的意味。

提問人 2:

之前看到一個實驗，結論是草木是有反應的。從整體論的角度來看，如果不是看個別的草木會不會痛，它們的生命就是被人吃，它是個付出的生物。

評論人郭昭順教授:

四諦中的第一諦就是苦諦。有受苦，才有佛性，即面對受苦而朝向佛性。所以可能其實是泛佛論，「佛遍在一切」！

第五場論文發表(黃筱慧教授):

本文〈宗教場域內之詮釋學的實踐—Brian Gregor 之呂格爾宗教詮釋學〉起於人生的困惑，宗教上的認同。我們知道有信仰宗教會有一些宗教活動要做、學術上也是。在規劃活動的過程中，枯竭感越來越多。作為哲學人，從詮釋學角度可以有甚麼反思？這就是我從 2014 年做詮釋學時想的問題。

宗教場域中，詮釋學活動。在儀式裡，有很重要的活動即閱讀經文。在單一句子或文章，我發現人的活動能在敘事中去設想神的形象。

呂格爾提攜學生、與他們互動的典範值得注意。很多研討活動，都會被呂格爾學術的豐沛性、還有更多的是回憶包圍。

我自己人生的困惑在每周日閱讀經文，都有掙扎。其實之前一直不認識 Gregor，直到去年參加研討會。他提出的方法比較接近近年來出現的難題。這場研討會集中在呂格爾的兩本書—《宗教詮釋學—可能的自身之重生》(Ricoeur' s Hermeneutics of Religion--Rebirth of the Capable Self)和《十字形的自身—十字架的哲學人類學》(Philosophical Anthropology of the Cross—The Cruciform Self)，也應該是他學術生涯的終點。

我強調宗教場域中的與日俱增的疑問情境。Gregor 有提到，他從旁觀者到有機會跟呂格爾學習，進而展開對宗教詮釋學的興趣。從此可看出在時空環境下，一個哲學研究者轉向的學習。我認為我們團隊東西方哲學之宗教向度研究所有的興趣、跟議題主軸仍在進行中。而這個進行是無權無盡的，並非不能檢討。而在東西方哲學世界裡對宗教詮釋學的研究，是本論文想提供的。

那我們的困境是甚麼呢？如果作為人，應該是甚麼？

因著 Gregor 自己信仰的關係，他利用在《十字形的自身—十字架的哲學人類學》裡宣稱自己的情況。若先把各自宗教信仰擱置下來，我們每個人共有的是甚麼？像是會面對到死亡的情況、或是犧牲。在宣稱自己的情況後，人之間的差異性拉開了。試問當我遇到困境時，究竟是甚麼問題呢？可能不再是宗教信仰的問題而已，而是「人的問題」，呼應哲學人類學的主軸。他當他的學術發展定型後，他

的研究開始有了一個重心。

Gregor 認為呂格爾的宗教概念，有一個新穎的特質。呂格爾問出的問題，對 Gregor 而言，與他在北美洲學術領域中的學習角度有所不同。例如，呂格爾問：「在我們現代世界之中，信仰如何可能？」呂格爾的閱讀帶給 Gregor 教授一個新的角度，呂格爾帶領著讀者進入聖經、文本閱讀，雖然他當時的課程內並沒有呂格爾，他自己給自己一個閱讀之旅。這也開啟了他對於呂格爾的深入的機會。Gregor 教授將閱讀神的話語，連結到詮釋學，認為這裡有一個重要的意義，他認為這甚或是一個恩寵而非僅僅來自一個悲劇般的必要性。Gregor 教授，將存在的生活模式，導引到他的哲學閱讀之中。道出，而肉身被顯現，被成就。這一個路程，他認為是神樂見到詮釋學的處境。在他之後的學習之路上，波士頓學院的學習，與同學的交流等，使他有了機會深化有關詮釋對於神的認識這一條路線。這也是他的第一本重要著作：《十字形的自身—十字架的哲學人類學》的階段。他的呂格爾閱讀與研究是自己啟動的。他對於語言字詞，我認為《十字形的自身—十字架的哲學人類學》是 Gregor 轉型極具標誌性的點。我特別使用十字形而非十字架一詞，它一個標記、是一個不是很大範圍的東西，其象徵像是新的生命，超出原先更多。

對於人被啟動的神人關係上，有一個非常清晰的自我領悟。神人關係，在閱讀跟解讀中。這是一個自我了解的過程，然而這過程也不絕對是朝向光明。在一系列他的書中所提到的學者的名字之後，Gregor 也加入了，透過學術成果，特別是對於我們對於哲學、神學、宗教的整體顯現，對於人的社會存在的挑戰上，Gregor 已經顯現出個人非常有助益的貢獻。

我在文中有提到: Gregor 的理念，不是追尋一般性的呂格爾研究的影響、芝加哥學派等，而是理解並進入呂格爾自己的計畫。這個理念再次振奮了本論文作者，對於近年來的一些心得與想法，也將繼續透過這個相關的路線進行。

Gregor 順著呂格爾的 discourse，一種宗教詮釋學的方法論。他特別用了詮釋學的迂迴，也就是一種來源。寫宗教活動的東西，他是將宗教活動落實在我的活動裡。他不是完全去肯定神聖性的現場，並且是會左顧右盼，意識到進行活動的人沒有懷疑的實況。

Gregor 教授寫出一個重要的成果。我們以：基督宗教的十字形所代表的意義，對於一個自身存在者，透過一個重生的敘事的可能性，我們是可以建立起宗教詮釋學的。我們可以特別區隔神學將以特定的神學家的見解理念，處理神的概念與議題。哲學家以哲學，說出與寫出哲學化之後，對於議題、難題的建議。

他看到了呂格爾作為一個成熟的學者的全貌。也看到呂格爾獨特地注意到作為人類：在脆弱面的表達與轉化。人，作為一個可能性的自身，重生的過程，將透過哲學的人類學模式，顯現、被語言解讀、被自身給與語言的意義顯現出詮釋、在具備一個心得後，原有的生命，被給予了機會，一個新版的自身的可能性，建構出一個重生。如果我們可以運用「再」、或強化「重」，而轉化出因為閱讀 Gregor 與 Ricoeur，建構屬於我們自己的成果：一個哲學的人類學。

當代的呂格爾研究開啟了很多的可能性。本論文的目的之一，是透過 Gregor 教授對於自身進入到這個研究，同時也透過其他當代已經非常具備學術成果的呂格爾的學者們。我們透過語言學、法學、哲學人類學、看來一再會接收到的是一個可能性：作為一個人類個體，與透過了學術的教育，思考與看待作為一個人，是一個很重要的教育意義與指標。這也將是學術社群需要急需努力的。本論文要提出的，是一場建構的局面。一個可以使人施展的閱讀、上課、追隨成熟的著作，連接到過去輝煌的歷史的成果與時代。然後傳遞光芒照亮未來。

評論人陳學毅教授:

我和發表人都是跟隨著呂格爾。Brian Gregor 我自己也認識，他是蠻有潛力的研究學者。經由剛才黃筱慧老師個人經驗的介紹，我們看來本論文題目〈宗教場域內之詮釋學的實踐—Brian Gregor 之呂格爾宗教詮釋學〉，一個是宗教場域內的哲學實踐、另一是在宗教場域內，人做為一個個體的哲學實踐為何?此處把個人問題牽扯進來。哲學實踐和宗教場域的關聯性也是討論的問題。其實宗教在個人人生的部分，像是一個導向。在教會裡做會長這樣的一個功能，其實也和對宗教的理解有關，並解決個人在宗教、信仰中的一些問題。

讓我重申 Gregor 的兩篇著作:第一篇是 2013 年的《十字形的自身—十字架的哲學人類學》(Philosophical Anthropology of the Cross—The Cruciform Self)，這裡我想強調的是「self」自我，在呂格爾的思想脈絡中，「self」是很重要的概念。在這裡，尚未有 religion 的出現，此時仍是比較抽象的部分。接著《宗教詮釋學—可能的自身之重生》(Ricoeur's Hermeneutics of Religion--Rebirth of the Capable Self)，較具體的東西出現了。這裡特別的是「rebirth」重生，透過「capable self」重生。老師翻譯「可能的自身」，但其實「capable」和「possible」不同，是要講「有能力的」。

黃老師論文中：「由哲學供養，宗教接收到來自思想意識的檢證。」 Sustained by philosophy, religion receives its justification from thinking consciousness。」這是完全從詮釋學和哲學的角度去看宗教，而這是否有必要，我認為說不也是不一定。Gregor 宗教的解說還是很依靠哲學跟詮釋學的角度。

黃老師在本文有提到幾個對於重要的觀點。在我們現在的世界說，(基督教)信仰如何可能?我有個疑問是，呂格爾當初提出這個問題，他的世界和後來 Gregor、我們的世界有所不同?

嚴肅的對待文本、注意其中的複雜性、見證虛弱與破碎之可能性黃筱慧老師在後面還講了一些東西，似乎有重大含意，但仍沒說完的樣子。

繼續閱讀此文文具，總而言之，呂格爾的宗教論述帶有新的可能性，因此可以說，宗教的詮釋學使我們重新產生有能力的自我，它關切有能力的自我的重生。閱讀呂格爾跟 Gregor 的時候，那些「re」、「再」、「重」是我們可以帶著的。

與談人汪文聖教授:

狄爾泰說:「生命是要自己揭發自己」。這裡關乎解釋。關於人的現象，可看到人不只是個我，還關乎他人。保羅和使徒如何共在?術語都是從生命出來的。呂格爾把時間以敘事(Narrative)的向度來說，而敘事是最好活化的。

現在黃老師的擔心，似乎是對這個關切東西方哲學的團隊有個企圖。是大家各做各的，還是甚麼東西?就是一個活化。有人做佛學的活化、有人做基督教或儒學的活化。我把黃老師的東西抓出來，不知道是不是這個意思?

主持人:

思想上的釐清是個不容易但珍貴的寶藏。

這個團隊究竟是知識性的活動，還是面對到人的自我的解釋?

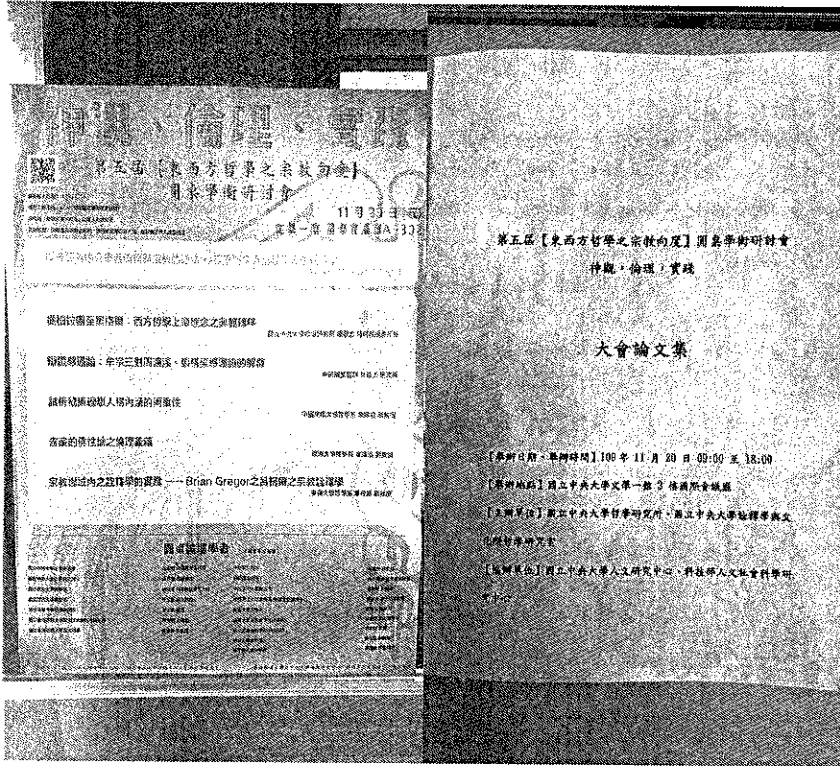
發表人回應:

謝謝剛剛談到的幾個點，像是 capable 的問題。還有學毅老師談到的問題。關於翻譯，「Self」我特意要讓它跟 ego 不同。也許可以說 self 是自我意識到自己，在觀視。Gregor 在研究上並非是最有名的學者，他本身是長老會出身。我個人並不是這樣出身，而是花了多年的時間，在宗教環境中懷疑。可以呼應為何會說，在恩寵中悲劇性的必要性。一個主角(Hero)在悲劇中，已經被宣稱了他的命運。這個角色如何在各個情境，去挑戰命運的必然性?這既是禮物也是考驗，在哲學活動中也是如此。我在各個哲學會議中時常回顧，我的信仰很堅定嗎?我不得不說出:「對不起，我是基督徒。」在這個不舒服且耗時的過程中，verbal 出現了。

圓桌會議結論(陸敬忠教授):

有任何意見可以用書面的方式回應。第一，有個哲學系統上的問題呈現出來，形上學和道德哲學的關係，成為問題一是被討論。或許未來還可以討論。此問題涉及到更大的問題是哲學與神學、宗教之關係。在佩君老師那場，有將大問題縮小至更小的問題一人。在宗教、哲學向度間穿插，那人的超越的與內在的雙重性與辯證是我聽到的。第二，人怎麼和上帝建立既反思又歸屬的關係?像是維傑老師的感通、和我的論文。最後呈示一種方法論: 作為研究者，究竟要以何種方法切入哲學與宗教向度的問題。

## 五、活動照片（須含各論文發表場次現場照片）



A Possible Interpretation in Early Chinese Madhyamaka Ethics:  
Revisiting Ji-zang's Arguments about "grasses and trees possess  
Buddha-nature"

(Draft Only)

會議論文草稿，僅作會議討論使用，敬請暫勿流傳引用

Wei-Hung Yen (袁輝宏)

Department of Philosophy, Tunghai University

Abstract

This article analyzes the reason and the ethical implications of Ji-zang's argumentation of "grasses and trees possess Buddha-nature". First of all, this discussion points out that Ji-zang (549-623) uses whether one can apprehend the emptiness of all phenomenon and contemplates on all phenomenon with equality as the reason of his argumentation. With this to illustrate that in the significance of the discrimination of Buddha-nature, the two propositions of "there is Buddha-nature within the principle (li) and none beyond the principle (li)" and "there is Buddha-nature beyond the principle (li) and none within the principle (li)" forward by Ji-zang are not in contradiction with each other but can be connected with emptiness and non-duality. However, we still can comprehend Ji-zang's argumentation of "grasses and trees possess Buddha-nature" from the "theoretical" and "practical" perspectives, the former asserts that "grasses and trees possess Buddha-nature" from the equality of all phenomenon, while the latter advocates "grasses and trees do not possess Buddha-nature" from the practical perspective.

\* This article is published in the "第五屆【東西方哲學之宗教向度】國學學術研討會——論說、論理、實踐" held at National Central University on November 20, 2020. The topic of the paper submitted during the preparatory stage of the conference was "佛教的倫理學之倫理學", and then revised to the topic of this article.



