

「自訟」與星雲大師人間佛教的 「佛教仁學」形態學分析

吳忠偉

蘇州大學哲學系教授

中文摘要

從佛教形態學角度言，星雲大師人間佛教的實質乃是當代佛教仁學，即在應對全球化與現代性的時代語境下，人間佛教行者基於佛教之悲智二德，將「仁學」之「自訟」原則最徹底地貫徹落實。為此，本文基於「仁學解釋學」的理論方法，結合星雲大師新著《佛法真義》，特別圍繞大師對「持戒」與「給人因緣」的詮解，對此「佛教仁學」進行形態學的分析與思想史的溯源。

關鍵字：人間佛教 佛教仁學 自訟



“Self-indictment” and the Morphological Analysis of “Buddhist-benevolence” in Venerable Master Hsing Yun’s Humanistic Buddhism

Wu Zhongwei

Professor, Department of Philosophy, Soochow University

Abstract

From a Buddhist morphological perspective, the essence of Venerable Master Hsing Yun’s Humanistic Buddhism is based on the modern concept of Buddhist-benevolence. In this era’s globalization and modernity, Humanistic Buddhists, anchored on compassion and wisdom, fully practice self-indictment and benevolence. This study combines the hermeneutical analysis of benevolence and the ideology presented in *Buddha-Dharma: Pure and Simple*—a new publication by Venerable Master Hsing Yun. With a focus on Venerable Master’s ideas of upholding precepts and good affinities with others, the morphology and genealogy of Buddhist-benevolence are examined.

Keywords: Humanistic Buddhism, Buddhist-benevolence, self-indictment

前言

人間佛教乃是當代漢語佛教的主導形態，其中由星雲大師領導的台灣佛光山系統，則是世人公認最為成功的典範。筆者曾撰文指出，星雲大師人間佛教思想不是星雲大師一人之思想，而可視為是在全球化時代漢語佛教對現代性的一個「集體性」思想應對，故有其新的佛教形態學的意義。

從規範性的角度說，此一新的佛教形態學即是「佛教仁學」，乃是人間佛教行者基於佛教的般若智慧與慈悲精神，將中華「仁學」原則自覺接納，進而從理論與實踐兩個層面最徹底地貫徹落實之形態表現。對於「佛教仁學」形態的有效性、權限以及未來發展，自然仍有討論的空間，在此，筆者擬基於「仁學解釋學」的理論方法，以星雲大師的新作《佛法真義》為中心，並結合其他相關的人間佛教理論構型完成期之著作，特別圍繞大師對「持戒」與「給人因緣」的詮解，對星雲大師的「佛教仁學」再作申論，以此說明「佛教仁學」的根本即是佛教「自訟」之學。在此基礎上，筆者還上溯近代乃至宋代，試圖對星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態作一思想史脈絡的梳理，以期說明此一「佛教仁學」形態乃是淵源有自，實是有本有源。

一、持戒與「自訟」

仁學乃是基於己／人關係的倫理經驗而給出的一個人本主義倫理原則之學，作為基本倫理學，仁學「不是純粹理智性或理論性思考」，¹而是關涉主體之運作與選擇，故是一立志學與實踐學。仁學最初是以孔子原始儒學的形式呈現，其核心乃是對「仁」原則的重視，此在處理己／人關係時具體表現為：對「己」的態度乃是自訟而責己，對「人」的態度則是恕人而立他。簡

1. 李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》，北京：中國人民大學出版社，2004年，頁25。



言之，孔子仁學要求「責己而厚人」。雖然仁學早期附麗於儒學，但其乃是一個普遍之倫理原則，非是儒學的專利，故會隨著時空因緣條件的變化而與不同思想學派結合，呈現出不同的演化形態。佛教仁學即是漢語佛教與仁學原則之結合，而星雲大師的「佛教仁學」則是當代全球化時代漢語佛教與仁學原則相結合的最為自覺、最為成熟的形態表現。自然，作為一佛教新形態，星雲大師的「佛教仁學」自身也有一演化的過程；從《佛法真義》一書不難看出，星雲大師通過對佛教名相與相關事項的「真義」詮釋，有一明顯的理論自覺性的訴求，此典型體現在其對「持戒」與「給人因緣」的解說。如果說「持戒」乃是相應於孔子仁學的「自訟」的話，那麼「給人因緣」則對應於孔子仁學的「立人」。我們首先看第一點：持戒與「自訟」。

星雲大師對持戒的解說主要見於《佛法真義》第一冊。「戒」自然是佛教之基礎，無論是原始佛教之三學，還是菩薩乘之「六度」，佛子之修行離不開「持戒」。不過略加分析，不難看出，在傳統佛教修行體系中，「戒」雖然重要，但似乎不是「根本」或「核心」，似乎更多扮演了一個前提條件或配合的角色，如三學之「由戒生定，由定生慧」、六度之以「布施」為首而貫徹「般若」原則。對比之下，星雲大師予「戒」以一別出心裁之解釋，藉而更為突出「戒」的核心地位。

首先，星雲大師以為「戒」乃是「自律」，非是「他律」。如其云：「佛教徒受持戒法，就好比學生遵守校規，人民恪守法律一般。不同的是，校規、法律是來自外在的約束，屬於他律；而佛教的戒律是發自內心的自我要求，屬於自律。」² 在世人眼中，「戒」乃是約束人的規範教條，故為外在之律法，而星雲大師則特別掘發了「戒」的「自律」義。在此，我們需要對星雲大師所說的「自律」義作一說明。

2. 星雲大師：〈受持五戒〉，《佛法真義 1》，高雄：佛光文化，2018 年，頁 40。

一般來說，作為與「他律」對立之「自律」，乃是在道德哲學意義上給出的，強調的是主體之施行「客觀」（普遍）道德法則（絕對命令）的內在意志自由，對此康德有一嚴格之解說。如康德所說：「意志自律是一切道德法則和與之相符合的義務的唯一原則：反之，任意的一切他律不僅根本不建立任何責任，而且反倒與責任的原則和意志的德性相對立。因為德性的唯一原則就在於對法則的一切質料（也就是對一個欲求的客體）有獨立性，同時卻又通過一個準則必須能勝任的單純普遍立法形式來規定任意。」³

作為一「主體先驗原則」，「道德法則」與感性領域內主體的行為動機、欲求對象完全隔開，故其對主體乃是一個「絕對命令」；但因此「命令」非是出於上帝意志，乃是主體之「自由意志」的自我立法，故此「命令」非是「他律」意義上的「義務」。在此意義上，主體乃是「自由」的，因為「一個人由道德規律所統率，不受他的衝動、自私的欲望和嗜欲所支配，他是自由的」。⁴故由對「自律」的界說，康德建立了主體之「自律」與「自由」之關係。

對比之下，我們看到，同康德一樣，星雲大師之談「持戒」，也是將「自律」與「自由」連繫起來，但其講法和著眼點則不同。當星雲大師以「發自內心的自我要求」來界說「自律」時，顯然沒有預設康德無質料情感之「先驗道德主體」的概念，而是設定了一個「心」之「待發」的情感主體；因為「發自內心」之根本在於行者有「心」，由「心」之「待發」到「發」，不是「情」之無中生有，而是對「心」之「開發」：「心好像田地、沙灘、

3. 【德】康德著，楊祖陶、鄧曉芒編譯：〈實踐理性批判〉，《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社，2001年，頁306。

4. 【美】梯利著，葛力譯：《西方哲學史》（增補修訂版），北京：商務印書館，1999年，頁464。



海埔新生地，開發後，就能發揮它的作用。」⁵

至於「自由」，康德特別將其與「自由意志」連繫起來，而無視主體的現實境遇；星雲大師則將「自由」作為行人「持戒」所產生的生存效應，如其云：「五戒分開來講有五條，但從根本上來看，只有一條戒，即『不侵犯』；不侵犯而尊重他人，自己更能自由。持守五戒，其實就是體現自由民主的真義。」⁶此說明，星雲大師所說之「自律」乃是律已行為，而非康德意義上的道德原則。連繫起來講的話，「持戒」既是「發自內心的自我要求」的「自律」，而根本原則意在「不侵犯他人」的話，則「持戒」就可界說為：自我發自內心的不侵犯他人。這一表述不期然就與孔子「仁學」連繫起來。

如前所述，孔子「仁學」強調「責己恕人」，則其日常治身要求「吾日三省吾身」，能「見其過而內自省」，「改過遷善」。孔子的這一套「自訟」之法意在自我檢討，自我批評，而避免首先對「人」（他者）之批評、檢討，此一「反躬自問」的態度實已隱含了「不侵犯他人」之倫理意涵。當然，由於附麗於儒學，孔子仁學之「不侵犯他人」是有其限度範圍的，這根本體現在孔子之「仁」還是有「禮」之約束，突出對「社會身分」差異性的強調，所謂「克己復禮為仁」。

對比之下，基於般若智慧與菩薩慈悲精神，星雲大師之「持戒」將「不侵犯他人」原則最徹底地貫徹，進而予「持戒」以首要的地位，「受持五戒，是以止惡行善的戒行來達到自心的清淨，進而尊重他人，能帶給社會一股無形的內在穩定力量，每個人都能享受最大的自由，此不侵犯他人的功德，比布施還要來得更大，所以佛陀常讚歎五戒為『五大施』」。⁷

5. 星雲大師：〈發心〉，《佛法真義1》，頁149。

6. 同註5，頁41-42。

7. 同註5，頁42。

在星雲大師看來，「持戒」之「不侵犯他人」不是消極的，而是積極的；不是部分的，而是全體的。因為「持戒」是隨時隨地通過「行為」全方位地淨化身心，其「不侵犯他人」也就要求最徹底地對行者自身進行「自訟」檢討工作。故同樣是立足於「日常」生活，圍繞己／人關係展開自我檢討，孔子之「自訟」與星雲大師之「自訟」有指向上的不同與程度深淺上的差異：如果說孔子之「自訟」立足於「修己」，重在以「改過遷善」而成就君子人格的話；那麼星雲大師之「自訟」則可說是著眼於三世，關涉到十界眾生，指向了菩薩行者的解脫之道。緣於此，作為「自訟」，星雲大師之「持戒」就不是消極地改己「已犯」之「過」，而是常生「慚愧心」，主動、積極地改己「不淨」之「過」，凡配合、相應於此行為者均是「持戒」。故從日常之「三好」，到「四弘誓願」，都是「持戒」之表現，星雲大師「持戒」之「自訟改過」功德可謂大矣。

二、給人因緣與「立人」

「仁學」即廣義之「自訟」之學，具體而分，則有「狹義」的自訟與立人兩個維度。如果說「持戒」乃是星雲大師「佛教仁學」之「自訟」維度，那麼「給人因緣」就是其「立人」之維度。

所謂「給人因緣」，也就是「給人方便」，其關涉到在處理己／人關係時，是否有「立人」之心、「成人之美」之意。俗語常說「行個方便」，「能不能方便一下」，此「方便」其實就是星雲大師所說「給人方便」之「方便」，只是俗人通常不願他人方便，橫豎要讓人不方便，而菩薩行者則是主動、自覺、自願地給人方便。「方便」其實至微而至廣，可以現於人際關係的方方面面，即如星雲大師所說：

所謂「方便」，比方讚美人一句好話，就是給人的方便；在路上



設一個指路牌，不讓人走錯路，就是給人方便；施茶給人解渴，就是給人方便；為人解決疑惑，都是給人方便。過去佛教講慈悲，儒家講仁義，基督教講博愛，都是為了給人方便。只是方便上面要加上「善方便」，那才是真正的「方便」。⁸

可見星雲大師之「給人方便」雖在在處處，然不是無原則的給「方便」，而是有一善的價值指向，且其不惟是「善」，還要「善於」，故是「善巧方便」，「因此，『方便』其實就是一種智慧權巧，是菩薩度眾、成佛不可缺少的重要資糧；一個實踐菩薩道的行者，除了必須具備般若智慧以外，還要有度眾生的方便」。⁹

這裡，我們注意到星雲大師似有將佛教傳統之「善巧方便」與「仁學」之「立人」指向相結合之處理。就佛教傳統而言，「善巧方便」乃是指一「教化」策略，是指稱基於佛／生之聽說關係而給出種種言語譬喻文字，反映了佛菩薩之智慧能力；星雲大師此處給出「善巧方便」，不惟有教化策略之義，更突出了菩薩行者度眾之「仁學」維度。之所以要突出這一維度在於，菩薩行者之度眾乃是在「人際關係」中展開的，其不能脫離此一因緣。

事實上，星雲大師「人間佛教」之為「人間」即在於，大師深刻體認到我們所處時代的「人際關係」性，故弘法利生絕不可脫離人世因緣，而當善用之。由此也就不難理解，星雲大師之「給人方便」也就是「給人因緣」，因為這只是從兩個不同方面談論同一個東西：「給人方便」乃是偏於「立人」、成全他者之角度，「給人因緣」則是著眼於維繫己／人關係，讓「己」成為「緣」，可以「為人利用」。兩相比較，「給人方便」之效應直接而明顯，「給人因緣」的意涵似更為耐人尋味，因為通過「給人因緣」，不僅「立

8. 星雲大師：〈方便〉，《佛法真義1》，頁229。

9. 同註8。

人」，且「立己」，進而將「因緣」擴大、擴展。

事實上，星雲大師對「給人因緣」以一最為獨特之定位：

「給人因緣」這句話，是佛法裡面佛陀開示我們，一句最美麗的語言。佛陀當初因為證悟「緣起」而成道，佛陀清楚明白的告訴我們，世間所有一切都是因緣所生法，有因緣才能成功，有因緣才能成事。所以一般學佛的人大都懂得：未成佛道，先結人緣。與人結緣最好的方法，則是給人因緣；你能給人好因好緣，人家就會回報給你好因好緣。¹⁰

「給人因緣」為佛陀開示給我們的一句最美麗的話，這一說法本身也是美麗的，星雲大師禪師式的提點揭示了，人之在世乃是賴「人緣」而在之事實。毋寧說，人即是「緣在」，雖然此「緣在」非海德格爾意義上的「緣在」（Dasein），¹¹但同後者一樣表明了「人」之非現成性、給定性。既然人乃是「緣在」，則己／人乃是通過「緣」相互成就，「給人因緣」也就是「給己因緣」。所以星雲大師再三指出「給人利用才有價值」，要做到「心中有入」，要唱〈十修歌〉，實深刻揭示了在「人際關係」中「給人因緣」的菩薩行意義。

三、人間佛教「佛教仁學」形態的思想史脈絡溯源

在圍繞「持戒」與「給人因緣」，對星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態進行詮解之後，筆者還要指出的是，星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態非是突然而至，乃是繼承了近現代人間佛教對「經懺佛教」、「鬼神佛

10. 星雲大師：〈給人因緣〉，《佛法真義2》，頁132。

11. 關於海德格爾之「緣在」（Dasein）概念，參閱張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年。



教」批判反思的理念，將近現代人間佛教隱含的「佛教仁學」思想予以系統化地展開。對此，我們可以透過星雲大師在 2013 年編輯出版的《人間佛教的發展》¹² 一書為例說明。《人間佛教的發展》可視為星雲大師人間佛教思想的理論構型完成之作，從此書所收的諸篇文章：〈怎樣建設人間佛教〉（太虛大師）、〈佛教與中國文化的關係〉（趙樸初先生）、〈建設人間淨土〉（慈航法師）、〈佛教對人生的看法〉（法舫法師）、〈佛學與人生〉（巨贊法師）、〈人間佛教寄語〉（正果法師）、〈佛教與人生的關係〉（竺摩法師）、〈從人到成佛之路〉（印順法師）看，雖然論述的內容或有差異，然普遍將「五戒」、「十善」提到一個相當的高度，予「戒」特別的解釋。

在傳統漢語佛教判釋體系中，「五戒」、「十善」雖然很重要，然僅屬「人天乘」之層次，未達解脫道，故只是進入解脫道的一個前奏，如隋代智者大師以「五戒」比配「五常」的典型做法。¹³ 然從上述高僧大德的諸文看，「五戒」、「十善」不等同於「人天乘」，而是直接關聯於「菩薩乘」；因為只能即「人」、即「世間」而談解脫、覺悟、成佛，故修「五戒」、「十善」乃是行菩薩道。其中很重要一點，即是不單是形式上比配格義五戒與五常，而更突出了「五戒」深刻的「仁學」意涵。為了說明此點，我們可以簡單概述一下上述諸文之主旨：

太虛大師〈怎樣建設人間佛教〉基於「人成佛即成」之理念，開篇提出「佛教教人的報恩倫理」，特別就第二條「報社會恩」點示了「仁愛」的美德。¹⁴

慈航法師於〈建設人間淨土〉中從「淨土」出於「人為」出發，對五戒

12. 星雲大師等著：《人間佛教的發展》，高雄：佛光文化，2013 年。

13. 參閱韓煥忠：《佛教四書學》，北京：人民出版社，2015 年。

14. 同註 12，頁 18-30。

予以了完全嶄新的解釋，以為「世界的不安，社會的紊亂，皆因亂殺、亂取所致，要想建設人間淨土，非要從五戒入手不可」，這一說法實將五戒之根本定位於「仁」字。¹⁵

法舫法師的〈佛教對人生的看法〉以佛教「利他」由「大悲心」啟發，而佛教慈悲心也就是「惻隱之心」，由此就將佛教落實為「仁學」。¹⁶

巨贊法師於〈佛學與人生〉中比較了儒佛二家，其以為「佛教的人生觀和儒家相彷彿」，但孟子之談「仁之端」尚在「倫理」層次，不及佛教在哲學層次上來得深刻，故要相合二家，以解決整個人生問題。¹⁷

正果法師於〈人間佛教寄語〉中指出，學佛，即是學習成就佛陀的「人格」，「學佛的人應在日常生活中勘驗自己的現前一念使之符合佛陀的教導，除此之外，沒有什麼神祕的方法可用，更沒有什麼神祕的東西可使你即身成佛」。¹⁸正果法師之說已最徹底將佛教定位為仁學維度的「修心」之學。

竺摩法師於〈佛教與人生的關係〉雖分別了人天乘、菩薩乘，但將此二者同視為利世、入世、救世，而不同聲聞、緣覺二乘，故而將「人間善法」內在關聯於佛法。¹⁹

印順法師〈從人到成佛之路〉以發大悲心為主的菩提心引導十善行，此為從人成佛的第一步。²⁰

由上述簡略概括，我們可以看到，近現代佛教思想家在處理佛教「五戒」

15. 星雲大師等著：《人間佛教的發展》，頁 52-57。

16. 同註 15，頁 16-79。

17. 同註 15，頁 82-90。

18. 同註 15，頁 94-111。

19. 同註 15，頁 116-127。

20. 同註 15，頁 130-145。



議題時已拋棄了傳統的格義「五常」之依傍性做法，而是突出了「五戒」深刻的「仁學」意涵，確切而言是以「佛教仁學」形態取代了明清以來的「佛教禮學」形態。可見《人間佛教的發展》一書的編輯有其深義，意在為星雲大師人間佛教思想的佛教史觀，作一思想譜系學的勾勒。

不寧唯是，為了在更大的思想史背景下把握、定位星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態，筆者以為，此一思想譜系的勾勒不應局限於近現代，而可向前探源，追溯到宋初近世佛教形態。事實上，基於筆者已有對宋初天台佛教思想的研究，²¹ 在此想將星雲大師人間佛教的「佛教仁學」形態，與宋初天台山外派名僧孤山智圓²² 以「治心」定位佛教職能的思考連繫起來。必須指出的是，這不是一狹義「譜系學」意義上的連接，而是就星雲大師與智圓大師對佛教「本旨」與「職能」定位同具有濃郁的「仁學」意識而言。

眾所周知，在唐宋轉折之際，宋初天台佛學內部有一激烈的「山家山外之爭」，此一義學之爭，一般雖被學界刻劃為對天台教義正統性解釋權之爭，而實非純粹的教義之爭，乃是近世佛教形態與職能定位之爭。雖然通過山家山外之爭，以知禮為代表的四明家的「行懺」定位最終獲得了合法性，從而在「制度」層面上否定了以智圓為代表的錢塘系的「治心」定位，但後者實有其價值意義，故而會在新的歷史條件下獲得重新發展的可能。

事實上，正如史家所言，宋初有一「人間社會秩序」的重構這一大的背景，²³ 此對佛教的合法性是一挑戰。作為釋子，智圓把佛教自拘為治心之學，

21. 參閱吳忠偉：《圖教的危機與譜系的再生——宋初天台宗山家山外之爭研究》，長春：吉林人民出版社，2007年；《智圓佛學思想研究》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。

22. 關於智圓思想最新的系統性研究可見韓劍英：《宋學先覺孤山智圓思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2016年。

23. 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年。

其目的在於將佛教整個地轉化為心性層面上的「秩序之學」，此不同於以往一般性的對佛教「治心」之學的定位，也有別於智者大師以「圓教」形式將佛教落實為一意識型態的「普遍禮法」。為此，智圓對「治心」與「治身」關係作出新的說明，其給出的典型表述即是「修身以儒，治心以釋」，即要以釋子身分同時履行治心與修身之職能。

智圓之舉實被時人視為狂徒、異端之舉，因為以釋子身分是可「方便」地接納儒家「修身」，但如何可以儒學修身安頓自我呢？對此，智圓有一理論上的處理：「釋道儒宗，其旨本融。」這個「本融」之旨就是「遷善而遠惡」。為此，智圓對儒學作了新的解讀，將其定位於為仁向善之學，而非禮學。為仁者雖不必有現世之福，然必得後世令名之大福。這樣釋子之「修身以儒」就具有合法性，因為其並非是將自身置於現實禮法世界中，乃是為仁修身而指向超越的道德世界。

智圓以儒學本是仁學，其主旨是「遷善遠惡」，這就把「為仁」之學置換為「為善」之學。智圓既對儒家作了「仁學」定位，以其為「遷善遠惡」的「自訟」之學，其意不在於所謂的「儒學化」，而在於以此內在「一元化」地溝通儒佛；因為儒釋均是向善復性之學，唯佛教能通達心性本體，故其「好生惡殺」可達其極致。如此，我們就能理解智圓對佛教的新詮釋：「且吾釋氏之勉懺悔者，其實自訟之深者，改過之大者。何哉？夫能仁闡一乘寂滅之理，張三世報應之事。俾乎達其理者，則反其妄；信其事者，則遷其善。蚩蚩元元，既不能寡其過於是乎，使觀其心而知罪無相，不曰自訟之深者邪？對其像而誓不造新，不曰改過之大者邪？」²⁴

顯然，智圓以「勉懺悔者，其實自訟之深者」定位佛教，其實賦予了佛

24. 宋·智圓：〈湖州德清覺華淨土懺院記〉，《閑居編》卷23，《續藏經》第101冊，頁122下。



教以一更為究竟徹底的「仁學」身分。從某種意義上講，智圓的佛教「自訟」之學可視為佛教仁學形態的最早表現。對比智圓，星雲大師對「自訟」的理解自有其故，要對星雲大師人間佛教「佛教仁學」型態作一深刻的規範性闡說，必須要有一「佛教仁學」思想史的脈絡梳理。

四、結論

人之在世乃是與他者結緣而在，故己／人之人際關係至為日常而又至為微妙。儒家仁學雖曾於此際獨善其能，然亦有其思想與實踐上的局限；對此，星雲大師人間佛教創造性地將漢語佛教修行落實於此一日常領域，以佛教仁學形式最徹底地推進了仁學「責己厚人」之「自訟」原則，從而以「佛光宗」的形式，為當代漢語佛教全球弘化提供了嶄新的形態學上的進入。

參考書目

一、經典

1. 宋·智圓：〈湖州德清覺華淨土懺院記〉，《閑居編》卷23，《續藏經》第101冊。

二、專書

1. 星雲大師：《佛法真義》，高雄：佛光文化，2018年。
2. 星雲大師等著：《人間佛教的發展》，高雄：佛光文化，2013年。
3. 余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》上，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004年。
4. 吳忠偉：《圓教的危機與譜系的再生——宋初天台宗山家山外之爭研究》，長春：吉林人民出版社，2007年。
5. 吳忠偉：《智圓佛學思想研究》，高雄：佛光山文教基金會，2001年。
6. 李幼蒸：《仁學解釋學：孔孟倫理學結構分析》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
7. 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啟與交融》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年。
8. 韓煥忠：《佛教四書學》，北京：人民出版社，2015年。
9. 韓劍英：《宋學先覺孤山智圓思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2016年。
10. 【德】康德著，楊祖陶、鄧曉芒編譯：〈實踐理性批判〉，《康德三大批判精粹》，北京：人民出版社，2001年。
11. 【美】梯利著，葛力譯：《西方哲學史》（增補修訂版），北京：商務印書館，1999年。



物不在奇，缺之則珍。
才不在高，適用則優。
施不在多，即時則貴。
道不在深，應機則妙。

～《人間佛教語錄》