

121.257

教育部臺灣省中等學校教師研習會九十三年度研究報告

中庸形上大學格物致知義理
及其在公民科教學上的應用

翁志宗著

教育部臺灣省中等學校教師研習會 出版

中華民國九十三年十二月

F0039405

摘要

本研究旨在探討中庸的道德形上義理、大學的格物致知之義，期望在理論體系的闡發詮釋後，並將兩者的思想置於現代宗教、道德、政治學思潮的座標上，冀期抉發其新時代的意義與價值；最後，以當代新儒家牟宗三、唐君毅、徐復觀、自由主義、社群主義的論述為主軸，作一比較歸納，希能為中國儒家道德、宗教、政治思想另闢蹊徑，並能與世界各大宗教對話交流。當然，中庸、大學的思想精義，博大精深，筆者也嘗試結合到高、國中的公民科教學應用上。

研究方法，採文獻分析、比較研究等途徑。研究內容結構分為七章，茲略述如下：

第一章：敘述研究問題緣起，並兼及相涉重要研究旨意，來呈顯研究內容的輪廓。

第二章：介紹中庸的道德形上義理內涵，主要的有天道的性質、誠體的顯用，但核心在闡揚宇宙論的道德形上學所散發的宗教意義。

第三章：描繪中庸的心性之學。心性之學是儒家的主流思想，中庸是其中流砥柱。中庸的慎獨與誠體的體用契合，開啓了天人合一的新猷；盡性與致曲，一心開二門，也為接筭民主與科學的現代性大業，提供創造性轉化的資糧。

第四章：剖析中庸的內聖外王政治思想。內聖外王思想以人性本

善為基底，再襯以聖王的作為構建道德政治的烏托邦。邇來，迭受政治工具主義的批判；但政治工具主義所暴露的異化原子式之個人主義，卻又需求政治道德主義的支援補充。因此，中庸的誠體政治仍然有其新義。

第五章：大學格物致知義理的探索。朱熹道德認知、由智見德方法論的歧出分化，使得性理心二分，理成為只存有而不活動，道德動力銳減，遭受當代新儒家他律道德指責。但外在客觀的道德理則，卻也提供了道德心性體悟另一視窗。

第六章：將中庸的誠體之超越逆覺體證，所豁顯的宗教終極關懷；大學格物致知的道德認知方法，所貫通的天道太極，應用於高、國中的公民科教學上。

第七章：總結前六章之繹析所得，作一個人淺陋的評論。

筆者才疏學淺，謬悠之說，尚祈先進之士不吝指正。

目 錄

第一章	緒論	1
第二章	中庸形上義理的探討	5
一、	天道—道德創生實體	5
二、	天道—道德形上根源	9
三、	天道—皈依解脫呼召的依據	11
四、	性體的宇宙論	15
五、	誠體的顯用	20
六、	形上學與宗教學	22
第三章	中庸心性之學的探討	25
一、	天道性命相通	25
二、	性體與性能	29
三、	縱貫橫攝	30
四、	誠體無息	32
五、	盡性致曲	34
六、	一心開二門	37
第四章	中庸內聖外王思想的探討	41
一、	德性政治	41
二、	誠體政治	44
三、	政治道德主義	50
四、	人性、聖人、制度	53

五、自由主義立憲政制.....	57
六、有限人性、有限政府.....	58
七、坎陷與致曲.....	60
第五章 大學格物致知義理的探討.....	65
一、從仁心與心性到格物致知.....	65
二、歧出與分化.....	69
三、心性論到本體論.....	72
四、認知攝取.....	75
五、由智成德.....	78
六、良知—是非之心.....	81
第六章 中庸形上及大學格物致知義理在公民科教學上的應用.....	85
一、亦宗教亦道德.....	85
二、性體與慎獨.....	87
三、道德實體—誠體.....	89
四、道體的客觀化存有.....	93
五、逆覺體證.....	95
六、理體中心.....	99
七、道德認知.....	101
第七章 結論.....	105
一、中庸宇宙論的現代意義.....	105
二、中庸的政治困結.....	107
三、朱熹理體中心主義發展.....	108
附錄 參考文獻.....	111

第一章 緒論

本論文旨在研究中庸與大學的義理思想內涵，並思冀應用於高、國中的公民與道德教學應用上；重心置於中庸的「道德形上學」及大學之「格物致知」格義的討論上。

中庸的道德形上學，蘄露著「內在超越，超越內在」的「天道性命相貫」之綱維骨架，堪稱是儒家義理代表的典範之作。尤其是其宇宙論的「天命謂性」之性格，撐開存有界的價值根源，令現象界有了終極的依據及價值的興味，具陳出儒家的宗教圖騰，展現豁顯出當代西方世界「超越」的宗教理型之意義，是值得探索的一部儒家經典。

大學一書，其「格物致知」的多元註腳闡釋，代表了天道誠體至仁義心性迄格物致知發展的軌跡脈絡。其中歧出的朱熹之道德認知主義與王陽明的心即理之致良知途徑，高峰迭起，豐富了道體性體體證的工夫途徑，開啓了道德心性的雙元軌轍，對於高、國中的公民科道德教學，裨益甚多。

研究方法，筆者採取文獻分析及比較研究法。首先就中庸、大學的文本作字義的爬梳，但重心置於中庸的道德形上學、大學的格物致知義理之格義，開採其真正的意蘊。然後，筆者蒐羅當代的文史哲主流思想，尤其是當代新儒家、自由主義、社群主義為核心，作不斷的理解與詮釋，期望中庸、大學的精義能重新展現於現今的生活世界，

並為高、國中公民科宗教、道德教學的借鑑。

本論文分為七章，首為緒論，介紹緣起、研究方法、各章重點及心得。

次為中庸形上義理的探討。儒家義理的典範，在於抉發「內在超越，超越內在」、「天道性命相貫」，亦道德亦宗教的精諦。因此，就有了並行不悖、相輔相成的宇宙與心性論的雙元來往圓圈圈的圓教模型。中庸恰好為圓教模型的典範，但他更豁顯突出「天命謂性」的宗教性格，為儒家的宗教內涵作了詮釋。

當世界淪為「歐洲中心主義」的泥淖中，所謂的一神教之天人緊張超越的關係，成為文明宗教的標準，儒教因而橫受許多的攻擊。中庸的天道宇宙論特色，令萬有萬物的存有有了終極的依據，凸出超越而內在的性格。配合著世界軸心文明反思的轉移，超越而內在已浮出為另一進步宗教的典範，更彰顯出中庸宇宙心性論雙元合一的現代性之特色。

第三章為中庸心性之學的研索。心性之學，盡心知性知天，立人極以達天極，此為儒家思想的主流，中庸亦是主流中的砥柱之作。環繞在心性之學的氛圍中，中庸的慎獨呼應著天道的誠體，天人交流相貫，創造了儒家心性之學的新猷。慎獨勾勒著道德主體意義的屹立，誠體則昭顯感應潤物的天道妙契之運，豐富了天人之間具體的內涵。

惟儒家的終極關懷置於道德主體性的證立、良知的呈現，中庸仍然是參與心性的大流之中。不過，中庸誠體的開闢，更大部份是源乎天道天命，建立了天命體認的宗教性基礎，非僅限於人倫道德的層面，更開啓了與各大宗教對話溝通的契機。

第四章則轉向政治層面，探討中庸的政治思想。中庸的政治義理呈現內聖外王的格局，但內聖的定義，則是由聖者來肩負君的角色功能，聖君合而為一，政治展現出道德良善的目的。緣此，政治的道德目的，雖然遭逢政治工具主義型的自由主義、功利主義等契約論的批評。當政治工具主義沒落，異化疏離剝削等弊病百出時，政治道德主義卻綻放出絢麗的光采，經由理解詮釋反思過程，中庸的政治義理有了新的時代菁華。

第五章開展大學格物致知義理的探討。儒家義理的發展，循著天道性命至格物致知而起伏呈顯。大學因為內蘊孟學與荀學的性格，所以在詮釋理解的過程中，便發生朱熹的歧出與王陽明的回歸。朱子的道德認知，開闢了道德心性體悟的另一條路；朱子的理體中心主義，又為脆弱孤子的心靈，塑建外在客觀理則遵循的皈依。而王陽明心即理致良知的回歸，斬除了道德心性體悟的荊棘葛藤，開拓了一條明心見性的便捷法門。

第六章點出中庸的誠體，由依循超越逆覺體證的工夫感悟存有的終極依據，並應用於高、國中的公民科宗教教學上。而大學的格物致知之說，可以配合道德認知發展的學說，開發高、國中公民科的道德教學。

第七章結論。再次檢證中庸、大學的思想義理及其在當代所煥發出的意義，作為結論。

經過筆者的整理澄清，詳細的內容將逐次在各章開展。筆者要強調的是，經過理解詮釋與批判；中庸、大學的思想在現代依然散發出令人反思的重要資糧。

第二章 中庸形上義理的探討

一、天道—道德創生實體

中國儒學博大精深、高明中庸，但流派依然繁複眾多、美不勝收。

依先賢之研究，中國儒學大抵可以分爲三大系統，即心性合一的心性論及宇宙論系統；另則爲心性二分的荀子、伊川、朱子系。牟宗三對宋明儒學三系的表述，恰可闡釋中國儒學三大系統的特色。

(一)五峰蕺山系：此系由濂溪、橫渠，而至明道之圓教模型，（一本義）而開出。此系客觀地講性體，以《中庸》《易傳》爲主，主觀地講心體，以《論》《孟》爲主。特提出「以心著性」義以明心性所以爲一之實，以及一本圓教所以爲圓之實。於工夫則重「逆覺體證」。

(二)象山陽明系：此系不順「由《中庸》《易傳》回歸於《論》《孟》」之路走，而是以《論》《孟》攝《易》《庸》而以《論》《孟》爲主者。此系只是一心之朗現，一心之申展，一心之遍潤，於工夫，亦是以「逆覺體證」爲主者。

(三)伊川朱子系：此系是以《中庸》《易傳》與《大學》合，而以《大學》爲主。於《中庸》《易傳》所講之道體性體只收縮提煉而爲一本體論的存有，即「只存有而不活動」之理，於孔子之仁亦只視爲理，於孟子之本心則轉爲實然的心氣之心，因

此，於工夫特重後天之涵養（「涵養須用敬」）以及格物致知的橫攝（「進學則在致知」），總之是「心靜理明」，工夫落實處全在格物致知，此大體是「順取之路」。¹

中庸、易傳是五峰戢山系的主要經典，由宇宙的道體生成發展，往下流貫而凸顯人性的性體。首先，肯定宇宙的發展流行，是良善的生機揚溢，而良善是天下之大本，造化之根基，這是從天往下縱貫的講，因此是宇宙論的系統。

最早對於宇宙、天提出詮釋的可舉詩、書中天帝與人有各種關係，茲分為五點來論述。

1. 天生烝民

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（詩大雅烝民）

2. 天帝愛民

皇矣上帝，臨下有赫；監視四方，求民之莫。（詩大雅皇矣）

3. 天帝與人感格

維此王季，帝度其心。（詩大雅皇矣）

4. 天帝歆享人的祭祀

至治馨香，感於神明。黍稷非馨，明德是馨。（書君陳篇）

5. 天帝刑罰人

天降喪亂。（詩大雅桑柔）²

上述五種天人的關係，其中以天生烝民一則成為後來儒家人性說

¹ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，臺北，正中書局，民五十七年，頁四十九。

² 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北，聯經出版社，民國七十四年，頁二一～二六。

主要根據。而天的觀念也從人格神意味的天，而轉化為道德形上的實體。

詩周頌維天之命：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的。³天道既有超越又內在的特性。

天道既超越又內在，天的生化之良善真幾便流貫於芸芸眾生、萬有萬物之中。天人由分離進而合一，天的位格神意涵自然泯失，人只需反身而誠即可弘道於天，天從此脫落掉人格神的味道。此時，反觀天道、天命本身，它的人格神意味轉化為「創生不已之真幾。」⁴

蔡仁厚先生指出儒家天道的重點內涵，允為最佳註腳。

1. 天道是一個創生實體，它生生不息，生化萬物。
2. 天道以「生」為德。故《易·繫》曰：「天地之大德曰生。」儒家看天道生化，不取自然生化的觀點，而認為天道之大生廣生，乃是價值的創造，是善的完成。所以講生生之德，生生之道，生生之理。
3. 天道生德流行下貫於萬物而為萬物之性，而萬物之中只有人類能率性、盡性；通過盡性的工夫，就可以贊天地之化育，而與天地合德。⁵

中庸是偏向宇宙論的系統，由道德意識、憂患意識的天命、天道向下貫注到人的生命之性中，成為儒家天道性命相貫的典範，既是超

³ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，台灣學生書局，民國八十七年，頁三〇。

⁴ 同前註，頁三一。

⁵ 蔡仁厚，《儒學的常與變》，臺北，東大圖書公司，民國七十九年，頁二五～二六。

越又是內在。在超越一層顯出生化不已的真幾而流失了宗教人格神的意味，這是中庸天道哲學的特色。

當然，宇宙論與心性論兩大系統並不是對峙而是互補的，只不過其重點核心途徑不同而已，但也各顯豁其特色。從宇宙論的系統觀之，首顯泯除差別相，次之達致各正性命的圓滿。唐君毅先生於此有深入的體悟。

今通天地萬物之相感以觀，天地萬物皆在合同而化之歷程中，則吾人可泯除萬物之差別相，而視整個天地萬物之相感而相繼以生，唯是一太極陰陽之道之表現之相繼而成「易」。就太極陰陽之相繼所新生之萬物以觀，則萬物皆如受太極陰陽之道之命以生；而所生萬物互有不同，而各成其自己，是謂各正其性命。故推萬物之所自生之原而言，可說唯有一太極，一陰陽之道。⁶

天是創造真幾，於穆不已純之又純。由天命流行所創造之萬有萬物莫不有天命之性，又顯各自生命的特性，乃同中有異、異中有同。由此可知，中庸對天的認識，乃是通過吾人的道德修養與實踐而可能。吾人由道德要求之不能已，乃見人性之真實即在價值之無限要求上，而性命之所從出的天道，亦即為一切價值之根源。這是天道性命的一種道德上的規定。天道性命即是一切價值之根源，則現實生命的一切價值皆是天道之內容，而吾人也就在生命的純亦不已中與天道之於穆

⁶ 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，臺北，台灣學生書局，民國八十二年，頁五五九。

不已相遙契。⁷

二、天道－道德形上根源

天道性命既是一切所值之根源，則現實生命的一切價值皆是天道之內容，全幅的烘託出天道的真諦。接著要探索的是宇宙論的中庸系統天道是如何的發用呢？牟宗三曾言：西方哲學通過「實體」(Entity)的觀念來瞭解「人格神」，中國則是通透「作用」(Function)的觀念來瞭解天道。⁸對此，唐君毅先生則有系統性的陳述。

唐先生的思想體系以道德自我為中心，層層推拓出去涵蓋著家國天下。在其「生命存在與心靈境界」的晚期成熟著作中，他認為人的超越主體含蘊著生命的靈覺，可以透過它所表現的活動而為人所體察與肯定。如果再追問此心靈主體為什麼能夠源源不斷表現出持續的活動，則不得不接受此生命靈覺必有其形上的根源；那即是儒教的「天」、基督宗教的「上帝」、佛教的「如來藏心」或「法界性起心」來指稱這形上的根源。⁹

生命靈覺與其形上根源有一「超忘隔離」、「破空而出」的創生關係。隔離是由超越而忘卻其根源，而使生命靈覺表現出先天的空寂性與純潔性。生命靈覺破空而出雖創生於形上根源，但與其形上根源卻因超忘隔離，所以也可說是生命靈覺是自成其生命靈覺。¹⁰

⁷ 高柏園，《中庸形上思想》，臺北，東大圖書公司，民國八十年，頁九六。

⁸ 同註3，頁三一。

⁹ 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，臺北，台灣學生書局，民國六十五年，頁一九〇。

¹⁰ 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，輔大哲學所博士論文，民國八十七年，

生命靈覺有其形上根源，卻又因超忘隔離與破空而出的超越性外，也有一「相依相即」的內在關係，形成了天道性命相貫的天人合德境界。孟子所謂「盡心知性以知天」，中庸所謂「天命之謂性」，唐先生則以「即人性即天命」加以詮釋。

形上的根源是萬物的終極依據，而其崇高性，亦惟有肯定天的形上根源，才能奠定萬物的存在，豁顯出儒家宗教性的一面，牟宗三並以此肯定儒家一超越、終極的宗教性存在方面，儒家與西方宗教並無差別。

天命的觀念表示在超越方面，冥冥之中有一標準在，這標準萬古不滅、萬古不變，使我們感到在它的制裁之下，在行為方面，一點不應差忒或越軌。如果有天命的感覺，首先要有超越感 (Sence of Transcendence)，承認一超越之存在，然後可說。¹¹

論及宗教性的超越存有，中國儒家的天命類似於西方宗教的人格神上帝的觀念。但把有意志、神性的天轉化為形上實體意義的天道，便消解了儒家思想發展為某種制度化的宗教之可能性，卻沒有消解儒家的天（天道）作為終極性存有的宗教性內涵。¹²儒家發展出天人相通的道德宗教系統，但人不即是天，又略略的保存天（天道）超越的崇高性。牟宗三提出：

孔子的生命與超越者的遙契關係比較近乎宗教意識。孔子在他與天遙契的精神境界中，不但沒有把天拉下來，而且把天推遠

頁一九四。

¹¹ 同註3，頁一六。

¹² 鄭家棟，《當代新儒家論衡》，臺北，桂冠圖書公司，民國八十四年，頁一九八。

一點。雖在其自己生命中可與天遙契，但是天仍然保持它的超越性，高高在上爲人敬畏。因此，孔子所說的天比較含有宗教上人格神的意味。因而宗教意識屬於超越意識，我們可以稱這種遙契爲超越的遙契。¹³

他又以孔子的之畏來闡發天道的宗教崇高性：

畏是敬畏之畏，非畏懼之畏，敬畏與虔敬或虔誠，都是宗教意識，表示對超越者的歸依。所謂超越者在西方是 God，在中國儒家則規定是天命與天道。孔子的三畏思想，便是認爲一個健康的人格，首先必要敬畏天命。換句話說，如果缺乏超越感，對超越者沒有衷誠的虔敬與信念，那麼一個人不可能成就偉大的人格。¹⁴

由此可見，不管是牟宗三、唐君毅先生，他們都強調中國儒家天道性命相貫通的典範。但當代新儒家的成員咸有一種共識，儒家是即道德即宗教，具備一套完整的道德形上學系統。因此，在道德意識豁顯的成聖成賢之途，天道的超越宗教性格絕不可疏忽，中庸的天道觀念就是最佳的註腳，呈顯出其時代的新意義。

三、天道－皈依解脫呼召的依據

崇拜皈依意識，是宗教存在的重要因素。儒家的天道創生不已性格，雖不似人格神的具體，但一樣可以成爲有限生命個體崇拜皈依寄寓之所在，而由有限展向無限的開展，唐先生稱這種意志爲無限的意

¹³ 同註 3，頁三四～三五。

¹⁴ 同註 3，頁二七。

志。人們超越個人欲望的意志（即解脫意識）發揮到最盡頭，便成為支持超越全宇宙的意志。如果把這無限的我客觀化其真實性，就是為神的存在。

當崇拜皈依意識發展到極端，自我頓感渺小到虛無的境地，另外又使人對神的生命超化我的生命有了信心。且產生我的超化之生命全體為神所創造，甚至連滋養我自然生命的整個世界都為神所創造。¹⁵個人對於無限存在之神的接觸與體驗，必然同時要求我們自覺把這個無限存在之神看成是超越個人主觀的存在，而有其客觀的真實性與超越的無限性。¹⁶

中國儒家哲學，自先秦高峰跌落之後以迄宋明再度復興，至民國初年諸大儒如梁漱溟先生，則言儒家只有道德而沒有宗教的意涵，幾乎已成為學界共識。惟當代新儒家唐、牟兩先生，高倡天道性命相貫之說，提撕儒家的宗教意識，始為世人所重視。唐先生析天德流行為坤、乾兩道之展開發用，更確立了儒家即宗教即道德的豐富宗教內涵。天命可含超越的天命與內在的性命兩義。超越的天命，有如一個活的超越上帝從外呼召我的生命靈覺。唐先生說：

對前一義之天命說，此靈覺的生或生的靈覺，若見此天命自外境而來，自氣質體質而出。此中之外境與氣質體質，即若皆能發命令、發聲音，以對我有所呼召者，與我交談，而此時吾人即可真感一活的上帝，活的水，而我於此靈覺的生、或生的靈

¹⁵ 唐君毅，《文化意識與道德理性》，臺北，台灣學生書局，民國四十七年，頁四八三～四八四。

¹⁶ 同前註，頁四八五。

覺，只是奉承之。此奉承之爲知命、俟命、安命，爲坤道。¹⁷

內在的性命，則以人之順承天命，奉承天命之呼召，有如人性之順此天人不二之自性，受自己的仁心本性的呼召，而自己立命、凝己命、正己命。¹⁸唐先生說：

自後一義之天命說，則其呈現既內在於性命，人之順其自命而行，即順此天命而行，人與天之交談，奉天之呼召，皆只是與自己之深心交談，受自己之深心所呼召，以自順此天人不二之命，而自立此命、凝此命、正此命，是爲乾道。¹⁹

坤道，生命靈覺雖然超忘隔離、破空而出，卻又相依相即，矗立著天道崇高的形上根源，令生命靈覺有了存有論的根源。當人置於超主客境界內，天命便向人啓顯。當人超越了主客的二分，處於虛靜無執之中，那超凡的便藉著那塵世的向人彰顯。²⁰

除此之外，從直觀境界與其相之生滅，人能知曉天之神明：

此境相之恆生恆滅，化似過而不留，運而無積。由此以觀此天之神明之運，即亦不留於其所呈之境相或形相者。而此神明即無形相、超形相之一片清虛，亦爲不斷呈現無窮之形相，而神化無方者。²¹

這種狀況類似宗教經驗人與神聖會遇或密契主義的出神狀態。唐氏在《人生之體驗》時的狀態有以下描述：

¹⁷ 同註 9，頁二〇一～二〇二。

¹⁸ 同註 10，頁一九五。

¹⁹ 同註 9，頁二〇二。

²⁰ 鄭順佳著，郭偉聯譯，《唐君毅與巴特》，香港，三聯書店，民國九十一年，頁四三。

²¹ 同註 9，頁二三五。

此時，我心靈是平靜超脫的，我是站在我自己煩惱過失之外，來靜觀我自己。這居於靜觀地位的我，好似一上下無依，迥然獨在的幽靈。這幽靈，一方面上開天門，仗理境下降，一方俯瞰塵寰，對我自己與一切現實存在的人，時而不勝其同情惻憫，時又不勝其虔敬禮讚。²²

總結唐先生在他的最後著作《生命存在與心靈境界》，認為人的心靈有客觀的自覺、主觀的自覺形成萬物散殊境，依類成化境及功能序運境、感覺互攝境、觀照凌虛境及道德實踐境，最後心靈更能自覺這主客觀相對待，因而統攝而又超越這兩者，最後指向一絕對的境界。基督教判為歸向一神境、佛教判為我法二空境、儒家判為天德流行境。

儒家的天德流行境，針對那些能自我肯定，又自覺生命應有一絕對的形上根源，希望生命心靈能與此根源有一連繫生命而設。而儒家提供的方法，是要人建立道德生命，發展人與人之間的道德倫理生活，最後便會感到一絕對的道德精神存在。²³

從上述唐君毅、牟宗三繼承先秦儒學，發展宋明心性之學，並在面對現代化、基督教文明的沖擊下，返本開新，重新肯定儒家文化可以內蘊的開展出民主與科學。一般人目眩於民主科學的光輝外表，卻忘記了兩氏重新詮釋儒學的道德形上學進路中所肯定的儒學宗教之向度，超越而內在，即道德即宗教的脈絡系統。並以中庸、易傳作為宇宙本體論宗教向度的代表，開拓儒學一片宗教的園地。

²² 唐君毅，《人生之體驗》，臺北，台灣學生局書，民國六十六年，頁一三。

²³ 吳汝鈞，《儒家哲學》，臺北，台灣商務印書館，民國八十七年，頁二六四。

四、性體的宇宙論

因此，我們對中庸義理性格的衡定，便清晰的朗現了道德形上學的可能性，宇宙論與心性論不能打成二槓。中庸客觀地由天道建立性體，非但不違背孔孟的心性論。而且從孔孟由主觀面言心性攝客觀面言天，進展到中庸採取本體宇宙論進路，實是先秦道德形上學之充極發展。²⁴

道德的形上學則是以形上學為主，以道德為進路滲透至宇宙之本源，即由道德進入形上學。牟宗三先生認為先秦儒家自孔子始就涵此走向之趨勢，至宋明儒學道德的形上學也被充分完成。²⁵中庸即以「誠體」來表示本心良知，誠體既是道德的基礎，又是天地萬物的基礎，天地萬物的基礎就是本體宇宙論的。中庸通過「天」的觀念透射到存在，使得道德界通向存在界，自然秩序與道德秩序合而為一，現象存在界有了超越的道依據。由此可知，整個以道德實踐為優先的中庸，便不得不以道德實踐的超越根據為其首要的問題，進而決定其工夫論的型態。²⁶

超越的根據為何？中國的天亦即中庸的誠體是負責萬物的存在，所謂「天道生化」。依儒家立場來講，中庸、易傳，它可以向存在那個地方伸展。它雖然向存在方面伸展，它是道德的形上學(moral meta-

²⁴ 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，臺北，文津出版社，民國八十年，頁一二八。

²⁵ 顏炳罡，《整合與重鑄—當代大儒牟宗三先生思想研究》，臺北，台灣學生書局，民國八十四年，頁二九〇。

²⁶ 高柏園，《中庸形上思想》，頁一〇三。

physics)。²⁷表述了人與終極之間一天，有了密切的關係。牟宗三說：
維天之命，於穆不已是一個重要的觀念，它把人格的天轉化為形而上的實體(Metaphysical Reality)。只有這一轉化，才能下貫而為性，才能打通了性命與天道的隔閡。如此，才有民受天地之中以生，所謂命也的觀念，才有民之秉彝好是懿德的觀念。²⁸

存在界有了道德的超越依據，整個宇宙都是純善不已的大化之流。
中庸首句：天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。(第一章)

朱熹注為命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。

天命可有多重解釋：一、天命受於天定如此，表示性是定然，先天的，這不合中庸的意義。二、人格神意義的天，給人下命令，這種宗教式的命法，亦不符中庸的義理。三、天命流行之命，此是宇宙式的命法，較切合中庸義理。²⁹凸顯出中庸宇宙論的道德進路。

中庸後半部引詩經「維天之命，於穆不已」之句來說天，又以「誠」為天之道，可知中庸所說的天，是指使一切存在能成為存在的天道而言，亦即是存在的超越根據。天道生生不已，使一切存在能發育生成，使宇宙的生化能持續而不斷滅。故中庸所說的天，是指形而上的實體、創造原理及生化原理，而不是指自然之天，亦不是謂人格神的上帝。³⁰

熊十力先生亦對此句作出詮釋，云：

²⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，台灣學生書局，民國八十六年，頁七六。

²⁸ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁二三～二四。

²⁹ 同註 24，頁一三八。

³⁰ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，臺北，鵝湖出版社，民國九十一年，頁九八。

中庸曰，天命之謂性，率性之謂道。中庸為說易之書。清焦循亦言之。然循於天命性道，卒未之知也。若會陽明之意，則天、命、性、道，只是一事。但從言異路，故有多名耳。無聲無臭曰天，以其為萬物之統體而言之。流行曰命，從其賦物而言也。〔流行即是體顯為用。即起變化，而成萬物也。自其成物言之，則此體，便分賦一一物。但分字不可誤會。非謂物物各得道體之一分也，即是物物皆得道體之全。譬如一月，分印萬川。在萬川固各具月之全。〕民之秉彝曰性。〔天命流行，至善者也。至美者也。人皆秉此善美以成性。故曰秉彝。〕依其在人而言也。率性而無違失，其所固有。日月無非本原呈露，斯曰道。故道即性也，亦即命也，亦即天地。³¹

熊氏上解允為適允，點出存在界的超越依據，刻劃超越依據的內涵，並由宇宙形上本體下貫而為萬有萬物之性，性皆至善至美。若能反身而誠，循性而行，則人能弘道，矗立了人的道德意識主體性，天道性命相異為一。但更難能可貴的是，保持了天的崇高性，展現當代新儒家亦道德亦宗教的性格，開啓儒學的新猷。

牟宗三區分宋明儒學為三系，認為南宋的胡五峰及明末的劉蕺山為同一系，比較伊川、朱子及象山、陽明兩系，五峰、蕺山系是更具優越性。他說：

我相信胡五峰、劉蕺山底義理間架可有其優越性與凝斂性，因為它保持了性天底超越性—這是儒家底古義、老傳統，不容易

³¹ 熊十力，《讀經示要》，臺北，廣文書局，民國四十九年，頁一五～一六。

輕忽的。³²

而這優越性與凝斂性，正可由中庸天命之謂性中彰顯出來，道德心的存有有了客觀性的依據與保障。否則，道德心雖是如象山、陽明所說一心遍潤，一心中展，卻無客觀落實之處，顯示出虛歉，故人提不住，遂流于「虛玄而蕩」或「情識而肆」的流弊。³³因此，天字如不能拼除，而又不能吸納進來，即不能算有真實的飽滿與圓滿。是則《中庸》、《易傳》之圓滿發展當係必然者。³⁴

天之超越性意謂天與作為現實存在的人與自然之間有一段距離或張力。就現實存在個人而言，這種距離或張力可能盡其一生之奮鬥均無法消弭。但儒、道兩家至少均承認人在現實生命中完全消弭這種距離或張力的可能性始終存在，而不必求諸彼岸或天國，天之內在性即涵此義。³⁵西哲馬克斯·韋伯(Max Weber)即以中國儒學缺乏天人張力而批評之，實是一項誤解。

中庸宇宙論的道德形上學，彰顯出天人之間的張力，這是儒家之為宗教性格常為人忽略的一點。在西方天人是不能相貫通，神可以為人，但人不可以為神，神人互相睽隔。西哲康德亦言人所知的只是經驗界的事象（現象），對於智思界（物自身）是不可知的，故現象與物自身的區分是超越的。³⁶

³² 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，臺北，台灣學生書局，民國六十八年，頁三五八。

³³ 牟宗三，《心體與性體，第一冊》，頁四七～四八。

³⁴ 同上註，頁四八。

³⁵ 李明輝，《當代儒學之自我轉化》，臺北，中央研究院，民國八十三年，頁一三二。

³⁶ 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》，臺北，文津出版社，民國七十六年，頁五

現象與物自身世界的鴻溝不可跨越，則道德與存在界被打成兩橛，人只能設準一上帝的存在、靈魂之不滅、意志之自由，來完成德福一致的圓教。如此，人的道德主體性不能挺立，自由、自發的自律意志無法呈顯。因此，人只能虛己以信仰上帝，人乃成爲有限的存在。

牟宗三援引康德系統後加以批判。人的道德意識可顯自由無限心一智的自覺；它包括了儒家的性理、性智，佛教講的空理、空智，道家講的玄理、玄智，都可有智的直覺。³⁷智的直覺又是自由的無限心，儒家的良知明覺等皆是無執的無限心，智的直覺可以一心開二門，一是真如門，一是生滅門。在西方生滅門相當於康德所說的感觸界(phenomena)，真如門相當於他所說的智思界(noumena)，彷彿現象與物自身。智的直覺可以涵攝感觸界與智思界，爲執的存有與無執的有論。因此，智的直覺可以依道德的進路對於萬物之存在有所說明，³⁸亦可由道德良知的坎陷而下開現象界。

直接從道德意識所呈露的道德實體有孔子的仁體、孟子的心體、性體、中庸的誠體。依其客觀方面言的天道合一而爲一形而上的實體言，亦可曰道體、神體。依王陽明，則曰知體明覺，依劉蕺山，則曰獨體。

六。

³⁷ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，臺北，台灣學生書局，民國六十四年，頁七。

³⁸ 牟宗三，《現象與物自身》，臺北，台灣學生書局，民國六十四年，頁三九。

五、誠體的顯用

中庸的宇宙論系統進路，由天向下貫而為性，其核心內涵即是誠體的顯用。「誠者，天之道」，把形上的境界道德化，一方面使實踐的道德有形上的基礎。³⁹究其實，誠有兩大特質，一是由下而上，為天人合一之道，一是由內而外，為內聖外王之道。

誠代表了天道神而不秘的本體，生生不已的動能。⁴⁰天命者，天之道。於是中庸所謂道中，本身即包含有價值。故名道曰誠。誠者，以繼續為性，中庸以誠為本體，即以繼續本身為本體。⁴¹繼續即是生生不已的表徵。

茲舉中庸之內文來闡揚天道（誠）的生生不已內涵。

誠者，天之道也；（二十章）

誠者，自成也；而道，自道也。誠者，物之終始；不誠，無物。
（二十五章）

自誠明，謂之性，自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。（二十一章）

故至誠無息；不息則久。久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見者章，不動而變，無為而成。（二十六章）

天地之道，可一言而盡也：「其為物不貳，則其生物不測。」

³⁹ 吳怡，《中庸誠的哲學》，台北，東大圖書公司，民國八二年，頁五八。

⁴⁰ 同前註，頁五三～五四。

⁴¹ 唐君毅，《中西哲學思想之比較論文集》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁三八六。

(二十六章)

天道即是誠的開顯，由誠創造了宇宙的萬有萬物。天乃是一超越存在，是一切存有的根據。人的道德實踐，盡心知性知天，同樣可以彰顯創造的真諦，但缺乏了天的超越性，如此無法安頓萬物之存在問題。因此，孔子的仁和孟子的性是一定和天相通，一定通而為一，這個仁和性是封不住的。依儒家立場來看，儒家有中庸、易傳，它可以向存在那個地方伸展，它是道德的形上學(moral metaphysics)。這個形上學還是基於道德。⁴²中庸的天道與誠完成了先秦以來的道德形上學發展，以為存在世界的基礎給與道德的安立與貞定。

中庸奠定了天道的崇高性、超越性的依據，煥發出儒家亦道德亦宗教的神采，並為當代新儒家返本開新所肯定的新義之所在。但是以人為中心的人文教、良心教，是否必然是圓融無罅，人的道德主體性，天道性命相貫，是否真能堅毅的挺立人的道德意識，喪失了人格神的天道，並能對人產生壓力與張力嗎？

杜維明先生以宋明儒家為例，闡明宋明諸儒不相信有一位超越的人格化上帝，但他們相信人性最終是善的，而且有包容萬物的神性，這種人性是天命所賜，必需通過心的有意識的、致良知的活動才能充分實現。⁴³此種說法又印證了中庸的道德形上學宇宙的進路。

⁴² 牟宗三，《心體與性體，第一冊》，頁五一。

⁴³ 杜維明，《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，台北，東大圖書公司，民國八十六年，頁一四九。

六、形上學與宗教學

儒家道德即宗教、超越又內在的思想義理，呈顯出天命與自命並存的天道觀。中庸當然包含天命、自命的雙重進路、合內外的精神；但是，它更突出天命的超越依據形上學之性格。不過，天命其實是第二義的天道觀，自命義的天道觀才是第一義的。唐先生於此對中庸有極中肯的評價。他說：

儒家之思想發展到中庸，即不只為一人生之道德、倫理、政治與人性之哲學，亦為一形上學與宗教哲學、歷史哲學。此即通過聖人之至德中之至道而見得天地萬物之所以生之天道，以至尊天崇聖，而讚嘆此道之悠久不息之形上學、宗教哲學與歷史哲學。⁴⁴

上述對於中庸已有衡定，也闡揚其形上的宗教性格，作為儒教道德即宗教的象徵，並由道德形上學，肯定了人的道德主體性。這是當代新儒學繼承宋明心性之學的血脈所在。

天命的崇高超越，是經由人的道德主體意識所顯。人的道德主體意識是有限的存在，雖然透過無限智心的發用，可顯無限性，達致天人合德的境界，但其主宰的核心還是人的良知知體明覺。人的良知明覺，不可能保證永遠純潔清明，如若淪為王學末流的情識玄蕩，又沒有外在客觀天道規範，則道德主體恐會淪為情欲的附庸，幾近於狂禪的境地。

天道如果言之是理，依朱熹之見，這種客觀的理絕不能從個體的

⁴⁴ 唐君毅，《中國哲學原論—原道篇(二)》，台北，台灣學生書局，民國六十二年，頁九四。

道德自覺、個體的精神超越出發，絕不能與個體的心完全等同，而需要有一個具有外在於個體而又主宰個體的絕對權威一天理在。個體必需無條件服從它。從而朱熹就突出天與人、理與欲的二元對峙以及二元的矛盾和衝突，要求在這衝突中建立起實踐理性的主體，亦即建立起支配、控制感性的個體理性的意志結構。⁴⁵李澤厚的見解迥異於唐君毅、牟宗三心即理的主流之見，他強調天人之間的衝突辯證，才是高級的宗教，賦於天道更高的崇高性，而且天人之間是不能以情感的心為基礎的。中庸是先秦之後的道德形上學之完成，自然是消失了天道的外在崇峻權威性，及天人分裂的二元對峙。

唐、牟雖然都肯定生命靈覺的形上根源為儒教的天、基督教的上帝、佛教的如來藏心或法界性起心，但都只是精神價值的客觀化與外在化。人的道德主體性，才是唐、牟關懷肯定關鍵所在。基此可見，天雖然還是形上的根源，不過僅是「仁心至，而客觀化此仁心之所感，則天心至」罷了。⁴⁶唐、牟的道德形上學路徑，發揮了立人極的人文理想，卻未能真正開顯天道超越的豐沛動力。⁴⁷

中庸是先秦道德形上學之充極發展，其所顯的天道、天命，雖是孔孟下學上達體系的繼承與發展，完成了天道性命相貫的宇宙論進路，但也暴露出天道動力不足的弊病。不過，天道的宗教性終極關懷，雖然有梁漱溟以倫理代替宗教及馮友蘭以哲學代替宗教之說，直到

⁴⁵ 李澤厚，《中國古代思想史》，台北，風雲時代出版社，民國七十九年，頁三〇一。

⁴⁶ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，台北，台灣學生書局，民國四十年，頁五三三。

⁴⁷ 同註 10，頁二四五～二四六。

唐、牟二氏的超越內在力圖扭轉，確定了儒家的宗教終極性關懷意涵。

儒家的終極關懷與安身立命之道，焦點萃聚於孟子一系心學所倡導主體性的挺立，即是良知的呈現或本心本性的覺醒。但中庸所開啓的良知呈現，道德主體性的挺立，並非基於本心本性的存在理據，而是源乎天命。也就是說儒家的安身立命論是立在天命體認的宗教性基礎上面，而不是只限制在世俗間的人倫道德層面。⁴⁸中庸的天道思想，突破了儒家人倫道德的侷限，而能邁向存在的終極關懷之超越根據，開啓了與基督教文明融會貫通交流的一條道路。

⁴⁸ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中書局，民國八十七年，頁一九六。

第三章 中庸心性之學的探討

一、天道性命相通

中國儒學可分為宇宙論與心性論兩大系統，這兩大系統並不是對峙割裂，而是相輔相成、圓滿圓善。宇宙論系統，令現象世界有了道德的超越依據，不至成為無根的飄萍，整個六方四合瀰漫著價值意義，彰顯生生不已的形上實體。如果僅有宇宙論的系統，極可能發展成為他力的基督宗教，充滿濃厚的位格神意涵，而喪失了人的道德主體性。人不再是自由意志的主宰，而是他律道德的奴僕。中庸指出了道德的「內在而超越」的性格，因而確立了道德的基礎。¹ 內在與超越是當代新儒家闡發儒學的新諦，揉合了宇宙論與心性論兩大系統。

內在與超越性，內蘊天道性命通而為一之儒家本旨。² 由之而亦可說「宇宙秩序即是道德秩序」、「道德秩序即是宇宙秩序」；也可說「道體即是性體」、「性體即是心體」之義³，道體、性體、心體合而為一。心性論系統，不從天命下貫為性的路徑析之，他反身而誠萬物皆備於我。由內在的良知本體之感通潤物，而渾然與天地一體，下學而上達完成了性命天道相貫的儒學本旨。中庸的思想義理，亦含有心性論的內涵，成為儒家傳承之正宗。

¹ 徐復觀，《中國思想史論集》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁七八。

² 牟宗三，《心體與性體，第一冊》，頁一三。

³ 馮耀明，《超越內在的迷思》，香港，中文大學，民國九十二年，頁七七。

對於中庸的心性論與形上學融合的內在超越性，為當代新儒家之共識，但勞思光卻獨持異見。他認為中庸思想乃屬儒道混合階段，亦即是心性論與形上學混合，而為一「宇宙論中心之哲學」。此即與孔孟心性論精神相違，同時也認為中庸之謂道，顯然混淆了「存在規律」與「德性規範」二義，以至於將中庸視為神秘主義。⁴ 筆者並不認同勞思光先生的詮釋。筆者認為中庸最突出的特色是宇宙論系統，但也圓滿了心性論的系統；就是曾子、子思到孟子這一派，其特點是天命下降，內收於人的本心處，由心所驗證的善端以言性善。再由盡心、擴充心的善端，而在向上升的極限處重新肯定天命，在向外發展的過程中統攝天下國家。⁵

心性論的傳統，經過當代新儒家的闡揚，都以某種「主體」、「心靈」或「自我」的概念做為基礎。當然此種概念又指涉「經驗主體」的形而下、現象界的元目(entity)；另一種則指謂那既超越又內在於個人的無限心體，是形而上、本體界的元目。形而下不足作為個人的真實本質，更不足作為安身立命之所依。相反的，超越主體則是絕對，恆常的、無限的、自律的，因而也是真實的，不僅可以作為個人的內在真性、道德的潛在動力，甚或可以作為天地萬物背後或其中的精神實體、宇宙創生的根基。⁶

為了貫通存在界與道德界，不使之打成兩橛，才能挺立超越主體

⁴ 勞思光，《中國哲學史，第二卷》，台北，三民書局，民國七十五年，頁四六～五〇。

⁵ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北，台灣商務印書館，民國七十九年，頁一九九～二〇〇。

⁶ 同註3，頁四五。

的創生根基。因此，牟宗三借用德哲康德的學說，指出其物自體不可知是說，物自體雖存在，但屬於超經驗的彼岸，為我們的認識所不能達到。因此，它的存在意味著認識的一種界限，是認識不可逾越的標記，也就是所謂本體。⁷現象與本體成二元斷裂，本體只有上帝才能認知，標示了人的認識侷限，也道出超越主體作為萬物根基的不可能性。如此，超越內在，內在超越之說便整個土崩瓦解。

為了打通本體與現象界的存有論之徑，牟宗三提出智的直覺之說。按我們認識對象或經驗現象，是在時空形式與知性的範疇之下，依感性與知性的混合作用而致。智的直覺則不是這種認識方式，它不依時空與範疇，卻能直下證取對象的本性。這不是作為經驗現象來證取，而是證取對象的自身，那是本體義的。⁸

智的直覺又為何可能呢？首先需了解道德，道德是依無條件的定然命令而行之謂。⁹發此無條件命令者，康德稱為自由意志，而中國儒者稱之為本心、仁體或良知，即吾人之性體。牟宗三云：

性是道德行為底超越根據，而其本身又是絕對而無限地普遍的，因此它不是個類名，所以名曰性體一性即是體。性體即是絕對而無限地普遍，所以它雖特顯於人類，而卻不為人類所限，不只限於人類而為一類概念，它雖特彰顯於成吾人之道德行爲，而卻不為道德界所限，只封於道德界而無涉於存在界。它

⁷ 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，台北，三民書局，民國八十五年，頁二六五。

⁸ 吳汝鈞，《儒家哲學》，頁二一三。

⁹ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北，台灣商務印書館，民國七十六年，頁一九〇。

是涵蓋乾坤，為一切存在之源的。¹⁰

道德可以發無條件的命令，自我立法。道德又為萬有萬物存在的根基，打通了道德與存在兩界。道德即本心仁體的展現內容。智的直覺依牟宗三先生析之有三層意義：

- (1) 本心仁體之明覺活動反而自知自證其自己，如其為一“在其自己”者而知之證之，此在中國以前即名曰逆覺體證。
- (2) 有力者即有力發為道德行為是。此即本心仁體連同其定然命令之不斷地表現為德行。
- (3) 本心仁體本是無限的，有其絕對普遍性。它不但特顯于道德行為之成就，它亦遍潤一切存在而為其體。¹¹

人的道德意識顯露一自由無限心，由此而說智的直覺。因此，人不應只有感觸直覺，亦可以有智的直覺。對無限心（智的直覺）而言，為物自身；對認知心（有限心）而言，為現象。物自身這個概念，並不是一個事實概念，而是一個有價值意味的概念，它是在智的直覺面前一個朗現。用王陽明的詞語說，意之所在為物的物，是現象的身分，從明覺之感應而說之物，則正是康德所說的物自身身分。在良知明覺之感應中呈現之物，是物的本來面目，亦即佛教所說的「實相、如相」。

12

¹⁰ 同前註，頁一九〇～一九一。

¹¹ 同註9，頁一九六～一九八。

¹² 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁七。

二、性體與性能

道德意識彰顯自由無限心、明體知覺，它們又將感通潤物，渾然與天地為一。尤其是明體知覺具有性能，即是性體具有性能。因此，天命之謂性的宇宙論系統，因為性體具有性能，亦即是發無條件的命令，名之曰自由的意志，完成了盡心知性知天，由道德主體上達天道的心性論途徑，形成了上下往來的圓圈圈。中庸、易傳即是圓圈圈代表的著作。

因此，中庸的天命之謂性，若缺乏了孟子的盡心知性知天的心性論講法，則天命成為宿命的命定主義，道德主體意識的自由意志黯然，無法彰顯人能弘道的性體性能。也可以說唐、牟的重心還是置於心性論的說法，以孟子的盡心知性知天來統攝中庸的天命之謂性。¹³ 唐君毅說：

孟子言盡心知性知天，存心養性即事天，乃直下於吾人之自己之心性上知天。由自己心性，所以可知天者，則以人為天之所生，心性即天之所與我。今盡天之所以與我，而為所我固有之心性，以知天，則其知天正為直接者。天以此心性與我，我即有之養之以事天，則其事天正為最直接者。¹⁴

牟宗三也言：先秦儒家中庸、易傳之境本是由孔子之仁與孟子心性而發展至者。宋儒自濂溪、橫渠開始，雖直接承先秦儒家發展之最高峰，由中庸、易傳說起，然其講天道性命實無不自覺或不自覺以論，

¹³ 鄭家棟，《牟宗三》，台北，東大圖書公司，民國八十九年，頁一一三。

¹⁴ 唐君毅，《中國哲學原論，導論篇》，頁五二四。

孟子之道德心性爲其所共許或所默認之底據也。¹⁵天之超越性只能透過人之道道德主體性來理解，人之道道德主體亦因而取得超越的意義。

孔子之仁、孟子之心性即是自由無限心的知體明覺，使人的有限物質生命可以展伸爲無限的道德生命。天道性命下貫而爲性的趨勢，是孔子以前的老傳統，孔子並未積極從宇宙論開發探索，而是別開生面從主觀面開闢了仁智聖的生命領域，¹⁶並成爲儒家心性論的主流。

人之性涵蘊著宇宙天地生化之幾，孔子以仁來點豁性的內涵生機，用仁來連結性與天道，使得下學而上達，五十而知天命的天人合一路途成爲可能。孔子說：

仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。一述而

爲仁由己，而由人乎哉？一顏淵

天生德於予。一述而

天何言哉。一陽貨

畏天命一季氏

三、縱貫橫攝

孔子的性與天命連結，即是在血氣心知的具體地性質裡面，體認出它有超越血氣心知的性質。這是在具體生命中所開闢出的內在地人格世界無限性的顯現。孔子對於天、天命的敬畏，乃是由極道德之量所引發的道德感情；而最高的道德感情，常是與最高地宗教情感，成

¹⁵ 牟宗三，《心體與性體，第一冊》，頁四七二。

¹⁶ 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北，台灣學生書局，民七十七年，頁一五。

爲同質的精神狀態。¹⁷ 心性道德意識的實踐提昇，上而達與天地同流，奠定了爾後正統地人性論方向。

孟子紹繼孔子，將仁的人性論方向給與根據與基礎。他的進路則不從形而上統體言之，他從內在的道德性而說性。性成爲潛隱自存的本體，它必須通過心的覺用活動而呈現。

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者；今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內（納）交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。（公孫丑上）

不過，孟子內心言性抉發出善的根由，並沒有斬斷天人之間的關係，天人還是感通合一的。天道性命相貫的初機，本是由外而內收，由上向下斂；至孟子「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」¹⁸ 他由內向外開，由下向上昇，縱貫橫攝，十字打開。

孟子順孔子之仁而開爲「仁義禮智」，又講「仁民愛物」，謂「仁政王道」，進而更講「盡心知性知天」，講「萬物皆備於我，反身而誠」，講「過化存神，上下與天地同流」。此中既有縱的上達提昇，又有橫的感通推廣，縱橫撐開即成爲架構，而儒家心性之學之義理弘規，亦由孟子而開立。¹⁹

¹⁷ 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，頁八八。

¹⁸ 《陸象山全集，卷三十四，語錄》，台北，世界書局，頁二五三。

¹⁹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁四三。

由思想義理的脈絡繹析，中庸應為先秦儒者所作，又從論孟中庸易傳一脈相承，調適上遂發展的理路，中庸應是成書在孟子之後，秦漢之前之說，較為可取。中庸紹承孔孟的心性之學，挺立人的真實主體性(Real subjectivity)。孟子一路何以可與中庸、易傳一路合在一起呢？兩路原來已有默契：「根源於天命之性，而天命之性亦須從道德性了解、印證和貞定。兩路一定可以合在一起，因為孟子主張盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」充分實現道德的心，才可了解天的創造性，證實天之為創造真幾義。孟子亦說：「誠者，天之道也。思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」這已和中庸說誠完全相同。²⁰

四、誠體無息

至誠無息，不誠無物，由誠之修持臻而為聖賢，然後才能真知性與天道，是中庸心性論的義理真諦。人類唯有道德一智的直覺，它能與物相對成就知識，與物無對成就聖德。牟宗三云：「遍潤一切而無遺，即圓照一切而無外，一體遍潤而無外之。」²¹ 所以，中庸的誠體不但是天道性命相貫，通幽明陰陽之隔，它還因誠體的不忍人之心，親親而仁民，仁民而愛物，懷抱民胞物與的胸懷。

唐君毅先生將誠體視為道德自我，此道德自我成為唐氏思想系統的核心。宇宙是由心所生，生生者不生。生德無窮盡，宇宙毀復成；

²⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁九〇。

²¹ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁一八七。

乾坤不得裂，賴我此靈根，²² 這是唐氏對道德自我的讚嘆。仁心道德自我是宇宙乾坤萬有根基，是本體界的存有，下開現象界的存有。徐復觀也說：「惟有一念之覺之間，在人的具體生命的心、性中，發掘出道德的根源，才可在現實世界中穩根。」²³ 中庸的心性論義理，同於孔孟下學上達，並兼及仁民愛物的成己成物之涵蓋乾坤的實踐路徑。

中庸在踐仁中體證而且體現性與天道者，茲略述如下：

率性之謂道，修道之謂教。（第一章）

此句朱子注曰：「率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」依朱子之意，循性是自然而然便可依道而行，不用絲毫人力之意，若是如此，便成自然主義說法，以為人的任性使氣，放縱恣肆而行，都是道，這樣道德便無從建立。²⁴ 因此，天命之謂性、率性之謂道，據朱子解釋，是形上意義的語句，是涉及一切存在而說的。如孔子的下學上達、知天命、敬畏天命，孟子的盡心知性以知天，都顯示儒家的超越感。這種超越企向與超越精神所開啓的無限向上之機，是要突破生命的有限性以取得無限的意義和價值；而其終的目標，則是與天合德、身與道一。而且，儒家所企向的生命之提升，並不採取向上攀依，一往不返的單向度的方式。儒者講天人合一是雙向度的。一方面本天道以立人道，一方面立人德以合天德。在此，有來有往，上下回應（人德與天

²² 唐君毅，《人生之體驗》，頁二一七。

²³ 徐復觀，《中國藝術精神》，台北，台灣學生書局，民國七十三年，自敘第二頁。

²⁴ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁一〇六～一〇七。

道相回應)，所以是超越與內在通而為一。²⁵

雙向度的上下回應，立人德以合天德，則由修道之謂教此句展現出來。修道即存天理去人欲，一掃私欲習氣、氣質的偏蔽，達致維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純（詩周頌維天之命）的境界。

（誠者，天之道也），誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也！誠之者，擇善而固執之者也。

（第二十章）

中庸自第二十章以後，便都用誠字去發揮天人合一之道。中庸的天命不是外在的一種天的命令，而是宇宙的生機，這種生機是和人性相連的。²⁶ 誠既然是天人合一和內聖外王之道，那其實踐之道究竟如何呢？中庸裡提到兩點，就是盡性和致曲。

唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，則可以天地參矣。（第二十一章）

五、盡性致曲

此與孟子「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（盡心上）一脈相承，相互輝映。

²⁵ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北，台灣學生書局，民國七十九年，頁一三九～一四〇。

²⁶ 吳怡，《中庸誠的哲學》，頁五一。

人之盡心作道德實踐的活動，即是天道的呈現，既是天道呈現，便應是神用無方，成就一切人所需成就的，而不會受到任何阻礙。但在事實上，人常被現實的氣化流行種種境況所限制。當然人此時對世界之種種無可奈何之事仍會有感於懷，但這已是無我之悲情。這悲情雖云是情，但已不是感性之情，而是祛除了一切關乎世俗的利害得失之純然惻怛之情。而此悲憫之情，使自己的生命頓時超越了有限的時空，而與超越的天道相融相泯，進入恆常的絕對精神領域。人於此時便可使其生命有一大安頓，此是超自覺，一切放平的安命。²⁷

純然惻怛之情，即是誠體的發用，便能感通萬有萬物，潤澤萬有萬物，立人極達天道。中庸因此會云至誠盡性的道德主體工夫實踐路徑。

由仁、智、聖、誠來遙契性天之雙重意義，一為超越的遙契，²⁸孔子的五十而知天命、畏天命，不怨天、不尤人、下學而上達、知我者其天乎，允為最佳的詮釋。一旦體悟到天命後，整個自我德性發展有其宗教（天命論）基礎。儒家的終極關懷是在天命或正命的貫徹，而天命的貫徹因不忍人的惻怛之情，又實踐仁道或內聖外王之道（個體人格與政治社會的雙層圓善化）。²⁹

另一為內在的遙契，把天道天命收進來作為自己的性，一方面又把它轉化為形上的實體。除了上述至誠盡性章句外，中庸又云：

²⁷ 王邦雄等，《孟子義理疏解》，台北，鵝湖出版社，民國九十一年，頁一五～一六。

²⁸ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁四五。

²⁹ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北，正中書局，民國八十二年，頁一六二。

天地之道，可一言而盡也。其爲物不貳，則其生物不測。（第二十六章）

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？（第三十二章）

由此可知，孔子對天的超越遙契是比較有宗教意味的；而發展至中庸，講內在的遙契，消除了宗教意味，而透顯了濃烈哲學學意味，³⁰但也使得儒家的宗教味淡泊，消褪了天道天命的終極關懷根據。怪不得韋伯(Max Weber)把儒家的精神傾向說成是「對世界的適應」，框固在人際關係的模式上，嚴重的貶抑了儒家心理整合和宗教超越的能力。³¹內在超越是中庸心性論的特質，紹承孔孟的傳統，但中庸也散發出濃郁的終極關懷宗教意味，貫通了人極與天道的隔闕。

道德主體的實踐成德之教，若能苟日新又日新，則仁體挺立，天道亦隨之而挺立，主觀地說是仁體，客觀地說是道體，結果只是一個無限的智心，無限的理性（此不能有二），即一個使「一切存在爲真實的存在，爲有價值意義的存在」之奧體一存有論的原理。這完全是由踐仁以挺立者。踐仁而至此即是大人之性命，聖哲之生命。³²中庸云：

誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也！誠之者，擇善而固執之者也。（第二十章）

不勉而中，不思而得，那是聖人極高的境界，渾然天成，不假雕

³⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁五〇。

³¹ 杜維明，《儒家思想—以創造轉化爲自我認同》，頁五七。

³² 牟宗三，《圓善論》，台北，台灣學生書局，民國七十四年，頁三〇九。

琢。而一般人則必需透過致曲的方法途徑，才能挺立道德主體，感通潤澤六方四合。中庸云：

其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化。（第二十三章）

誠體廣大悉備，周化流行，渾然與天地同體。但是，誠體的與物無對，彰顯心外無物的物自身之目的王國世界。一則淪喪了有執現象世界的客觀開發索析，二則罔視了氣質先天的清濁之別及個體特殊性的殊勝之處。因此，致曲的工夫，便成了道德主體的重要實踐成德之路，現象有執世界科學、民主制度的建立。

六、一心開二門

因此，牟宗三一再提倡一心開二門之說，真如門、生滅門，以突破道德界及現象界隔閡之礙。他認為良知可以自我坎陷曲通，讓認知心開出智之獨立系統，建立民主格局，開展科學的宏規，完成儒家第三期的現代化使命，凸顯中庸致曲的精擅之諦。但內聖涵攝外王的泛道德、政治性格所致的流弊。牟氏思忖以道德理性作用表現轉為觀解理性架構表現，在架構中見出政治的獨立意義，自成一獨立境域，而暫時脫離道德，³³以曲通並令科學生根發展。

曲是不完全之意。致曲，即是就當下的所有之一部份而推致之。至誠者兼備一切德，故無偏。而大賢以下，則或偏於仁，或偏於智，或偏於勇，而不能體現全德。即以中國傳統論心，也有「以仁識心」

³³ 牟宗三，《政道與治道》，台北，台灣學生書局，民國八十年，頁五九。

及「以智識心」兩大系統，³⁴從超越層次中(transcendental order)及自然層次中(natural order)來區分。對於識心，我們依循辯解的、邏輯的、或經驗的進路，都有妥當。至於仁心，則需透過道德實踐的進路。³⁵所以，中國儒學的進路，道德實踐是主流，但識心呈顯的荀子、朱子的道問學性格，亦有其精諦的內藏。中庸的致曲之說，當可配合時代環境闡發新的義理。

當代另一大儒徐復觀先生，則採取迥異於唐、牟的途徑—以仁攝智。他認為仁心與識心的認知活動，可先擺放在平行地位，是人性兩面功能，而不發生上下隸屬的關係。徐氏言：仁性與知性，只是人性之兩面，只須此一覺，即可相得益彰。³⁶

德性涵攝論，瀰天蓋地，擠壓了識心與習心伸展的空間。以超越的德性，來護持多元的社會文化活動，自有其提撕滋潤之功；但如果全面性的籠罩而成爲專制獨裁，則又窒息了識心的成長，素爲反儒家人士所批判的焦點所在。吾師林安梧亦言：德性的主智論，在這個原則指導下重人格更甚於重事物，重道德更甚於重知識，故一直無法從性情的主觀範疇跨出去建立一個知性的客觀範疇。於是這些理想便只能由人的主觀去把握，而缺乏一客觀的護持。因此，它便可能從德性的主智論的主體性一變而爲超越性，再由超越性一變而爲權威性，終墮入歷史無明之中。³⁷中庸的致曲，打開了儒學心性的封閉之局，使

³⁴ 牟宗三，《名學與荀子》，台北，台灣學生書局，民國六十八年，頁二二五。

³⁵ 謝仲明，《儒學與現代世界》，台北，台灣學生書局，民國七十五年，頁四一。

³⁶ 徐復觀，《儒家精神之基本性格及其限定與新生》，《民主評論》，第三卷第十期，一九五三年四月。

³⁷ 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，台北，台灣學生書局，民國

之迎向多元活潑的生活世界。

在致曲勉行時，本心之誠便會呈現，故曰曲則有誠。鄭玄注：曲、猶小小之事也。個體面對紛紜複雜的事物，不染而染，染而不染，會有聖潔與染淨的神人交侵。個體同個體一樣在發展的過程，都會雜染著私欲。唐君毅言：人有團體組織，乃由個人之同欲達其私之目的，因私欲需他人互助方能達成，遂在團體中的各個分子形成一公共目的。組織團體要能永續存在與經營，必本於相互信任、分工合作，為共同目的而努力。³⁸ 單獨的團體組織，便轉化為道德理性所涵攝，人與人互為良知主體的交光網路。團體存在基礎，轉為人內在理性的活動，³⁹ 謂之曲能有誠。

人本具仁心誠體，互相感通涵攝，並從中顯出人格的平等智慧。但是人要面臨特殊情境中的人物，他如何來感，吾即有如何之應，感應渾成爲一體，吾之應之差別，當隨來感者之差別而差別。此以不同等之應，對差別之感，正見吾人之能不滯於一特定之應之方式，而心恆能自超越涵蓋於應之之方式，以過而不留，乃常能以新新之應，付新新之感也。⁴⁰ 此即是中國儒家道德思想中之差別慧與平等慧之根源。

由致曲勉行，個體之私或才質精華之處，可能由社會的實存場域，達致誠心仁體；或乃由本心已具之誠體顯用實踐，仁智雙彰，曲成萬物而不遺。此爲致曲在心性生命中的精微奧義。

中庸合上下之道，天道性命相貫，立人極以達天德流行之境，透

九十二年，頁三二四。

³⁸ 唐君毅，《文化意識與道德理性》，頁二〇七。

³⁹ 同前註，頁一九二。

⁴⁰ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，頁二一〇。

顯了儒家思想本根是在天與天命的宗教源頭，確定儒家在生命存在十大層面中的終極關懷層面及終極真實層面，⁴¹開展出中庸誠的宗教面向。下學而上達，經由盡性和致曲的方法，屹立人極道德主體意識，去貫通天人之道。誠在上下貫通，天人會一流行之境，繼續昭顯發用後，而且由內而外，達到內聖外王的境界。這我們會在下一章論述。

⁴¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，頁二六一。傅氏分身體活動、心理活動、政治社會、歷史社會、知性探索、美感經驗、人倫道德、實體主體、終極關懷、終極真實等層面。

第四章 中庸內聖外王思想的探討

一、德性政治

天道性命相貫，天人合一，人極天極，開啓了中國儒家歷史文化獨特的動力之原與方向，這是在「終極關心」的常道層面上，彰顯了心性之學的內蘊。但在「現實關心」層面，亦即是外王的方向，中國文化的確產生了問題癥結。因此，牟宗三說：

我們要了解中國文化問題，必須從兩方面著眼：一是從政治經濟的現實面看，一是從基本的理想看。後者，即近代所謂「終極關心」的問題。對應於此，前者，我們也姑稱之為「現實關心」的問題，或現實性的問題。¹

現實性問題即是新外王—民主與科學的引進、生根與發芽。民初影響當代中國四大思潮的馬克斯主義、科學主義、新中山主義、儒家的人文主義。其中爭執的焦點之一即是傳統與民主科學相容性的脈絡問題。

當時的當代新儒家，面對著西方的宗教、科學主義以及形上迷失凝聚而成的意義危機年代。一致強調繼承、發揚孔孟程朱陸王，以成為中國哲學或中國思想的根本精神，並以它為主體來吸收、接受和改造西方近代思想（如民主、科學）和西方哲學（如柏格森、羅素、康

¹ 牟宗三，《時代與感受》，台北，鵝湖出版社，民國七十五年，頁三七一。

德、懷特海等人)以尋求當代中國社會、政治、文化等方面的現實出路。²

身處困局，面向未來，重新檢視中庸內聖外王的合內外之道，或許可以從沈澱中挖掘出新義。

中庸順著孔孟系統一脈相承，孔子心性與天命相貫，由仁來搏造內聖外王之志業。仁者先培養其主觀之仁心，復按其能力所逮由近而遠，以推廣其客觀之仁。始之於家之孝道，終於博施濟眾，天下歸仁。論語云：

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（公治長）

修己以敬……修己以安人……修己以安百姓。（衛靈公）

仁在孟子客觀化為每個人的性善四端之心，由不忍人之心擴大施行於政治生活，那即是不忍人之仁政。孟子走的路徑同於孔子，由不忍人之心行不忍人之政，皆以仁為基礎擴充為政治作為的德性政治。

老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼。（梁惠王）

推恩，足於保四海；不推恩，無以保妻子。（梁惠王）

人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。

（公孫丑）

孔孟仁心及性善的四端之心，既存有又活動，不但是修己成德，還因仁心之不容己，親親而仁民，仁民而愛物，修身、齊家、治國、平天下層層推拓出去，成己成物。因此，論孟的人性思想，非僅是個

² 李澤厚，《中國現代思想史論》，台北，風雲出版社，民國七十九年，頁三三六。

人成德之道，還期冀所寄寓的團體、社會彼此信任切磋，共謀德性生活的精進，追求群體的共同善(common good)，展現了「縱貫橫攝」的儒家義理特色。

(一)儒家的縱貫縱生—儒家的天具有道德創生的意義，天不僅是宇宙論、存有論的根據，而且是人內在仁心道德的超越依據，所謂「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」、「上下與天地同流」等諸義。因此儒家的義理有「既超越又內在，既內在又超越」的說法。

(二)儒家的縱貫橫攝—縱貫創生，詮釋了道德本體的創生真幾，由無執的無限心來創生萬有萬物，但是對於有執的現象世界，又如何加以執取呢？否則現象界將漂流無依，無所掛搭，又現象界亦不可脫離道德創生的本體，要不然根本無法圓滿的證成縱生的關係。

儒家內聖外王之路，涵蓋家國天下，但以道德心量去涵攝，發展的結果恐遺漏了現象世界的執取與證成。牟宗三用大乘起信論的一心開二門的詮釋來解決本體與現象界的問題。但牟氏一說，仍是「體用渾淪，豎說橫說」的「一本之論」，而非「縱貫橫攝」的本體釋學。³

林安梧認為「縱貫創生的關係必已包含了一橫攝認知的關係」、「體用是一縱貫、創生的關係而不是一橫攝、認知的關係。當然，體用之為體用，它不只是這縱貫創生的關係而已，而且這縱貫的、創生的關

³ 賴賢宗，《體用心性：當代新儒家哲學新論》，台北，台灣學生書局，民國九十年，頁二三五。

係必已包含了一橫攝認知的關係。」⁴

縱貫橫攝，則從性命天道走向家國天下，由成己擴展到成物，從無執到有執，由本體到現象界。仁心發用，來自宇宙創生本體及仁義內在之不容己，必然會由縱貫邁入橫攝的生活世界。但是，內聖外王，道德涵攝乾坤的惟道德主智主義，卻也滋生了泛道德的流弊，導致無法矗立民主政治，開創邏輯科學，僅是縱貫縱生的天道性命相通，而匱乏認知的縱貫橫攝的執取關係。

二、誠體政治

中庸也以誠為核心，展開成已成物、內聖外王、縱貫橫攝的生活世界場域，茲先摘錄相關條文，再作解析討論。

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不脩身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」（第二十章）

此節說為政在於得人，而得入之道，在於國君之修身。人能修身，便能虛己，能虛己便能以己心推人心。若能如此，則民眾便會興發，所謂文武興，則民好善，君子之德風，小人之德草。充分流露出德治

⁴ 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北，東大圖書公司，民國八十二年，頁一五二。

的思想，首重存在在位者修德正己。⁵

凡爲天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。脩身，則道立；尊賢，則不惑；親親，則諸父昆弟不怨；敬大臣，則不眩；體群臣，則士之報禮重；子庶民，則百姓勸；來百工，則財用足；柔遠人，則四方歸之；懷諸侯，則天下畏之。……

凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。（第二十章）

這九經中，修身是屬於內聖的事，尊賢親親是內聖通向外王的起點，敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯是屬於外王的事。「所以行之者一也」。這個「一」，按照朱子的解釋是「一者，誠也，一有不誠，則是九者皆爲虛文矣，此九經之實也。」⁶

如上所述，治理天下國家的根本在誠之發用，屬於內聖的範疇，並透過封建親親血緣倫理關係，來建立外王的政制，這是大學所說格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的內聖外王之模式。林安梧言：

儒家所謂的內聖外王，原只是此「血緣性的自然總體」與「人格性的道德總體」通極爲一的理想境界而已，如此一來，卻忽略了「血緣性的自然總體」及「人格性的道德總體」之外，應該還有一獨立的社會總體之可能。長久以來，「社會」只是「血緣性的自然總體」的衍伸及人格性道德總體滋潤、澆灌於其上

⁵ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁一八八。

⁶ 吳怡，《中庸誠的哲學》，頁七五。

的附屬存在而已。⁷

政教合一，政治與道德交纏糾葛，直迄近代政教分離原則的確定，政治取得了獨立的範圍地位，民主政治於焉燦爛的開展。政治的歸政治，道德的歸道德。此即是林安梧所謂的「獨立社會總體」之可能性。中庸云：

齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。凡為天下國家有九經，所以行之者，一也。（第二十章）

中庸是以誠一修身為本來建立一套政治哲學，這是受到孔子、大學的德性政治之影響。

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下，車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。（第二十八章）

儒家的政治思想由仁而發，進而制禮作樂；因此，禮樂是誠體之外顯而用。中庸此章亦循孔孟思想的遺緒，理想地言之，說禮樂之道大，只有聖王方可做，而不是說只有現實上的天子才可作禮樂定制度。

由中庸此章的合內外之道脈絡尋析，乃是以道德價值觀念作領

⁷ 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，頁七四。

導，而湧現出盡性盡倫盡制之綜合的盡理精神。⁸ 蔡仁厚先生對此則歸納為九點：

- 一、盡心、盡性到盡倫、盡制。
- 二、聖君賢相。
- 三、內聖外王之學。
- 四、仁政王道。
- 五、道德理性直接全面表現。
- 六、推己及人、推己及物。
- 七、親親而仁民、仁民而愛物。
- 八、橫一家國天下而為一體，天地萬物為一體。
- 九、縱一下學上達，天人合德。⁹

即是以道德誠體作為核心，然後層層向外推拓出去，理一分殊，開展出多元燦爛的人文活動與禮樂體制，作為人類人文活動生活世界的憑依，具體的蘄露內聖外王的儒家政制之典範。

王天下有三重焉，其寡過矣乎？上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也，百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則；遠之則有望，

⁸ 牟宗三，《歷史哲學》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁一八五。

⁹ 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，台北，文津出版社，民國七十六年，頁一〇五～一〇六。

近之則不厭。詩曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽。」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。（第二十九章）

君子之道本諸身，便是道之本，道德心之活潑呈現。徵諸庶民，即是由修身事親而治人，以不忍人之心行不忍人之政。考諸三王而不繆，是說此道是貫穿於歷史文化之中，所謂因革損益，百世可知，此道雖因時不同而有不同表現，而其義則一。¹⁰ 外王的議禮、制度、考文，仍然需要德者在位方可制作，不脫內聖外王的傳統儒家模式。

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內；宗廟饗之，子孫保之。故大德，必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。詩曰：『嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之』故大德者必受命。」（第十七章）

宇宙秩序即是道德秩序，這是儒家生化道德本體宇宙觀本體論的理想。孟子所謂修其天爵則人爵從之，但本諸事實，有德者未必有福，在上位未必是賢能之士。歷史的荒涼蒼莽，亦只有期待聖君賢相的出現。

道德秩序中的國家一向是被看成人倫關係的一個環節。價值之源內在於人心，然後向外投射，由近及遠，這是人倫秩序的中心點。因此，任何政治方面的改善都必須從這個中心點的價值自覺開始，這便是內聖外王的理論基礎。¹¹ 因此，遭致政治神性論及一元的方法論，

¹⁰ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，頁二三八。

¹¹ 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北，時報出版社，民國八十一年，頁九四～九五。

藉思想文化以解決問題的途徑之迷思。¹²

中庸的政治哲學奠基於形而上的誠道，朱元晦以「真實無妄」釋誠。形而上的誠道下貫而為人之性，天道性命相通合一。中庸云：能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育。（二十二章）人與我、我與物，皆共此一性。因此，「誠者自成也」（二十五章）又說「誠者非自（僅）成己而已也，所以成物也」（二十五章）又說「合內外之道也」內是己，而外是物。把成就人與物，包含於個人的人格完成之中，個體的生命，與群體的生命，永遠是連結在一起。¹³充分表現內聖直通外王的儒教聖君賢相之模式，由純潔無瑕的聖君賢相盡性盡倫盡制，以仁（誠）攝知，建構一套適合德治的禮樂刑政制度。

修道之謂教，這是儒家對政治的一種根本規定，實現中庸之道的即是政治之教，亦即是政治。¹⁴中庸提倡以人治人，是要以人性中的誠體之開發作為統治的理據，進而每個個體以中庸之道來自治，完成德性人治的烏托邦理想。至於君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五達道；及知、仁、勇的三達德，則是中庸誠體庸德之行、庸言之謹，君子糙糙爾的具體工夫實踐途徑。有論者以為，中庸與孟子同樣論述五倫，但後者，祇在現實層次中談論道理。但中庸顯然是將五倫的抽象性與本體哲學碰了頭，這是其特色，¹⁵自也有幾分道理。

¹² 林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北，聯經出版社，民國七十八年，頁三五。

¹³ 徐復觀，《中國人性論史》，頁一五二。

¹⁴ 同上，頁一二〇。

¹⁵ 譚宇權，《中庸哲學研究》，台北，文津出版社，民國八十四年，頁二〇〇。

三、政治道德主義

中庸的政治思想，頗雷同於政治的道德主義(Political Moralism)。蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德等都在考量人類應如何生活，或者什麼是人最好的生活。政治被理解為一種以追求正義和自制人類能力來取代尋求自私的人。中庸言誠體談五倫達德，即普遍意義的德性，¹⁶亦循政治道德主義的途徑，由人性的發揚反映投射於政治的建構上。而且，誠體仁心有境界及動力義，分別相應於「已實現」及「求實現」而言，誠者與誠之者之對舉，即表示此一分別。¹⁷中庸云：

自誠明謂之性，自明誠謂之教；誠則明矣，明則誠矣。（二十一章）

政治乃至整個存有領域，因為動力因的存在，整個存有領域，皆成為一目的性的歷程，¹⁸政治領域凸顯出道德意義的目的。牟宗三亦云中國儒家是從「天命不已」處講動力因（非被動的動者）與目的因（純形式）。¹⁹

誠體既是每個人天賦俱有的，而且誠體潛存天命不已的動力因；因此，每個個體都自覺邁向目的的存在，也因此是社會群體和諧的目的性存在。循此繼續發展，社會皆是良善存在個體，則政治建構必然完善，甚且毋需政治結構的建置，而為無政府主義的形式。

誠體的境界及動力義，本應是個體所具備的。勞思光言若本性之實現不只是應然，而且亦是必然，則一切不好何能產生，又此中是否

¹⁶ 勞思光，《中庸譯注》，台北，河洛圖書公司，民國六十九年，頁五一。

¹⁷ 勞思光，《中國哲學史，第二卷》，頁五七。

¹⁸ 同上，頁五八。

¹⁹ 牟宗三，《四因說演講錄》，台北，鵝湖出版社，民國八十六年，頁四八。

尚有對自覺努力之需要？²⁰ 中庸的人性思想產生了矛盾。而由人性思想所顯發的政治社會建構，內聖直通外王造成困躓，所以必需浮出聖人發育萬物、敦厚以崇禮之功，化成一般的生民百姓。

大哉！聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。（第二十七章）

從上段論述，苟無至德之人（即聖人），則道亦不能落實。而一切本性實現須待至德之人，則誠只是一境界、一實有，而不能是動力，道亦不能實現其自身。²¹ 至德之人最好能居其統治之地位，君子之德風、小人之德草，達致春風化雨，作之君作之師的德化境界。所以中庸云：

故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大，義者，宜也，尊賢為大。（第二十章）

非天子不議禮，不制度，不考文。今天下，車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。（第二十八章）

最好的境界是聖王合一的體制。

關於勞思光誠體應然必然的質疑，在此先做回應；至於中庸整體性內聖外王聖君賢相儒教模式，則容後再敘。

儒家的心性之學將心分成仁心、智心、習心，見出對人性的掌握

²⁰ 同註 17，頁五八。

²¹ 同註 17，頁五九。

是全幅的，只不過儒家將重心擺在人性的光明面而不侷限於陰暗處。中庸亦云「道也者不可須臾離也，可離非道也。」然而人會受氣稟所限及外在環境的誘惑，離道而成爲虛妄的存在。

中庸針對人的虛妄存在，提出二條解決的路徑。其一是慎獨的工夫，照朱子註解，吾人須「過人欲於將萌」，人要使意念真實無妄，才能循道而行，進而體證冥會天命之謂性的誠體。這是一崎嶇難走的道德實踐之路，雖然長路漫漫，但他肯定了人是有限但可無限的道德自我之存在。由此誠體爲基，一柱挺立，乃爲造化之精靈，雖未能至心嚮往之。歷史的黑暗陰霾，終有一日重見光明，緣於對人性誠體的宗教信仰，中庸政治理想堅定內聖外王的德性政治，紹承了孔孟的餘緒。

中庸之言慎獨則是在不睹不聞之中自覺地要面對森然之性體而體證之，²² 天道性命相貫，融合了宇宙論與心性論。正因爲真實無妄的境界並不是每個人都能臻至的，不過芸芸眾生中之聖人，「誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也！誠之者，擇善而固執之者也。」（二十章）就人道而言，無形之中分別了聖人與眾人，聖人具有與天齊一的品質和成就，開啓人道通天道、人道合天道的津樑，同時也把率性的任務，放在聖人身上。至於眾人，得到聖人的啓發指引，才能擇善固執，努力致誠而不懈。²³ 中庸又云：

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明知達天德者，其孰能知之？（第三十二章）

²² 牟宗三，《心性與性體第三冊》，頁一八三。

²³ 賈馥茗等，《中庸釋詮》，台北，五南圖書公司，民國八十八年，頁三〇。

四、人性、聖人、制度

人性、聖人、制度，三者的糾葛，本是千古政治思想發展的困局。一般而論，西方的自由、人權、制度，除了社會結構發生的歷程外，亦有原自人性幽暗論之主張所致；因此民主政治主要源自於人性幽暗的自由主義立憲制度。²⁴ 由制度來對治人性的沈淪墮落，用制度來剋扼聖人權力量腐化的恣意妄為。

中庸的人性誠體論，肯定了人性本具的光明面，雖然氣質與環境的清濁，會使人性蒙受短暫的迷惘與遮蔽，但終究能止於至善。性善論所建構的制度，就不再是制衡分立的防堵機制，而是鳶飛魚躍、靜觀自得，人人各得解放回歸人性純樸的聖域；制度成為促進昇華人性的工具。為了瓦解人性的沈淪，聖王就成為盡心盡性盡倫盡制的肇建者，他成為哲君的角色，挽下沈人性的狂瀾，扶倫理道德政治的制度，一幅內聖外王的圖畫於焉誕生。制度，僅成為禮樂教化的存在，而聖王則是制度的制訂者，也是人文化成的推動者。聖王為中庸政治哲學中人性脆弱，必然要逼出的政治設計，或許從中稍可回應勞思光先生對應然、必然的些微回應。

內聖外王的倫理道德政治論述，認為政治非僅是權力的現象，而是群體共善的實踐。現代自由主義政治思想家多爾金(Ronald Dworkin)將政治倫理學分為三類。一為以目的(goal based)為本—法西斯主義、效益主義、亞里士多德完美論屬之。二、為以權利為本(right based)—潘恩(Tom Paine)革命理論、洛爾斯正義理論。三、為以義務為本(duty

²⁴ 參閱余英時，《歷史與思想》，台北，聯經出版社，民國六十五年。

based)－康德的斷言命令。²⁵

如果再加以整理歸納，又可以分為以權利為本的右翼民主理論。個人有諸種權利，有些事情是沒有其他的人或群體可以對他們做的（而不侵犯過他們的權利）。²⁶ 權利為本的理論，當代以羅爾斯的權利優先於善，政治理念不追求全面絕對的善為其代表。²⁷ 又如海耶克基於每個人的權利－自由優先，要去限制政府與多數決的權力範圍。²⁸

另一派民主政治以目的、義務為本，名之曰政治以善為目的。此派批評權利優先論的基礎為個人主義，卻下墜為政治的原子主義，自戀主義的文化、道德主觀的相對主義，並演變成意義的失落。²⁹ 善化須繫於互動的相互主體性，並由相互主體擴散結合而成的社群、民族、國家等。

道德良善派判定市民社會，不過是自擇意志而成的理性來肯認，因此是抽象的法律人格。社群主義則迥異其趣，它是依本本質意志而直接的相互肯認。由貶人化之社會化偏向中，回返向於由血緣、近鄰、朋友及精神認同而形成的社群。社群先於個體而存在，人性已潛藏善的本質，但必須在血緣性的連結中才能實踐；進一步擴充在文化、風俗、習慣認同的社群中對話、溝通、互動，止於至善，上綱至民族國家天下，呈顯了道德一善的民主政治論述。

²⁵ 參閱 Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Massa Chusetts, 1978。

²⁶ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, p.ix.

²⁷ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University press, 1993, pp.174~175.

²⁸ F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago: The University of Chicago press, 1960, p403.

²⁹ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University press, 1991, p.4.

政治的論述，並非是性惡論所發展出來的制衡權力制獨霸的天下，亦非是權利優先於善，建構民主憲政正義結構專擅的局勢。密諾格(Kenneth Minoque)所稱的政治道德主義，政治不被理解為任何契約或義務所構成，而是被理解為一種以追求正義和自制的人類能力來取代尋求自私的人。³⁰ 政治關注的就是道德，也有自成一格的論述空間。因此，中庸的內聖外王之德性政治模式，隨著時代環境變遷遞嬗，仍不褪其光彩，而有一定的精諦意義。

中庸用誠體、聖王來奠基光大德性政治，匱乏了近代立憲民主憲政的制衡制度，以致開不出民主政治的花朵，長期為有識之士所詬病批評。但立憲的民主政制，眾多主體並立境域的合理自由精神亦可能向下沈淪，喪失了道德、主體自由的理性自覺價值。立憲民主架構若僅停佇於合理自由之境地，道德理性便無法安頓眾多主體並立境域的政治權力生活。心性儒家的中庸內聖外王之道，創生剛健，生生不息之道德自由，繼繼蠅蠅的提昇貞定主體，並與時俱進，調適改革政治結構眾多主體的合理自由，闡發了中庸政治思想的現代精神。

雖然政治的道德主義，能安立眾多主體並立的權力爭奪生活，但長期內聖直通外王的成德之教，所造成的「有道統而無學統」、「有治道而無政道」的積弊，亦是有目共睹。道統、治道是由孔孟所開闢，為歷代學者傳承的內聖成德之教和儒家德化治道是中國文化之所長，而民主不建，獨立的科學之統不出則為中國文化的兩大不足，亦是中國文化的根本癥結之所在。中庸德化之治亦有此弊，當代新儒者對此

³⁰ Kenneth Minoque, *Politics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University press, 1995, p.110.

省思，冀圖提出解決之道。

首先，儒家以仁攝智的人性，最大的特色是政治與道德的合一論述，如果異化為泛道德與泛政治的結合可能形成極權政治，所以各家學說都提出批判。

傅偉勳批評「新儒家混淆道德主體性與客觀性原則，而把儒家形上學當作又主觀又客觀的絕對真理，優越於其他思想文化系統，是閉鎖的偏狹心態」³¹可能滋生道德主宰政治，政治絕對道德化的極權之弊。

林毓生認為「民主政治源自政治物性的識見，由契約論到權力腐化觀到法治制度制衡，並非西方道德主體性的理念所涵蓋」³²所以責斥儒家政治神性論及一元的方法論，藉思想文化以解決問題途徑的迷思。³³

余英時判定「儒家的第一義是內聖之學—本體界，第二義是學人之學—現象界。並稱良知自我坎陷說，僅能說明人的一切創造活動都受良知主宰，但卻無法證立政統與學統都必須從道統來開出。」³⁴

張灝也提出「儒家不了解幽暗意識，理應向印度文化的無明，基督文化的原罪學習，否則開不出民主政治。」³⁵何信全認為「性善論的傳統，很難透過客觀法制政治權力的機制。」³⁶

³¹ 傅偉勳，《文化中國與中國文化》，台北，東大圖書公司，民國七十七年，頁一一〇～一一一。

³² 林毓生，《政治秩序與多元社會》，頁三四六。

³³ 同前註，頁三四五。

³⁴ 余英時，《猶記風吹水上鱗》，台北，三民書局，民國八十年，頁九一、八六。

³⁵ 牟宗三等，《文化傳統的重建》，台北，時報出版社，民國七十七年，頁三八六。

³⁶ 李明輝主編，《當代新儒家人物論》，台北，文津出版社，民國八十三年，頁二

上述之針砭，焦點萃聚於人性與制度之間的葛藤，並沒有觸及到社會結構的歷史發生過程，難免會有疏漏偏狹之地。因為，民主政治的源起，除了人性的爭論外與社會結構脫離不了干係。

五、自由主義立憲政制

當代新儒家在面對歐風美雨民主科學的沖擊時，採取返本開新的途徑方法。認為中國儒家開不出民主政治來，一是歷史結構發生歷程的關係，中國缺乏階級的社會結構，無法因為階級的傾軋而肇建民主政治。二是儒家內聖直通外王的成德之教模式，缺乏一個轉折與坎陷，以致認知對列之心施展不開，權利義務立憲之治不彰；這不是本質的不能，僅要本質的曲折轉變，即可完成儒家第三期民主建國的現代化任務。

民國初年的中國，激起科學自由主義、馬克斯主義、新儒家主義等三大浪潮，彼此對壘互峙，遑不相讓。不過，當代新儒家的牟宗三、唐君毅、徐復觀等諸先生，經過一番成全沈思後，認為要吸納科學及自由主義作為制度的間架，再浸潤於德性心靈的涵養，來提昇貞定制度的僵固異化扭曲，才能徹底解決自由主義的弊病，建立真正的道德理性主義。

自由主義的菁華經典在於人權的保障與權力的分立。張佛泉先生云：憲法、邦國、政府、法律等均為保障基本權利而設，而非為限制

或妨害基本權利而設。³⁷ 又言：基本權利，是一個絕對的憲法原則，不容以普通法律或政令加以限制。³⁸ 足證基本人權是自由主義的基石。

張氏認為可由基本人權的憲章規定來規範政府的權力；另外一方面，「人民用政治權利一選舉為方法，對政府作極有效的控制」。³⁹ 基本人權與選舉，構成了張氏「人權民主之內涵。除了人權與選舉外，水平的三權分立及垂直的中央地方政府分權，都是自由主義的經典內涵。」

當代新儒家非但沒有排斥自由主義的主張，反而吸納作為改良內聖外王成德之教的架構，以此架構一曲通坎陷，再以德性護持滋潤，光大民主政治自由主義，成為所謂的道德理想主義。亦即是在人性論的源泉上，毅然堅持人性本善的論述，但開啓政治權利保障的獨立場域空間，再回歸至德性之治母懷，完成內聖曲通外王的方法論述。此種人性論述，已經是跳脫社會結構發生歷程的描繪，而直接由人性的開闢辯證完成返本開新的宏局。中庸是人性、聖人、制度三者合而為一的典範，新儒家的改良，當然亦是適用於中庸，尤其是中庸的致曲之道，曲中之形著明動變化，正是彰顯著當代新儒家的民主論述。

六、有限人性、有限政府

當代新儒家的性善義理傳統，牟宗三言人具有智的直覺，人性是自我圓足，人的生發自由、自我創設及善惡的標準規矩，一切以人為

³⁷ 張佛泉，《自由與人權》，台北，台灣商務印書館，民國八十二年，頁八八。

³⁸ 同前註。

³⁹ 同前註，頁一九〇。

中心而沒有了限制，這就容易跳過立憲民主的結構走入唯理主義型的民主。國內學者蔡英文嘗言：西方的亞里士多德及西塞羅所建立的公民社會及憲政秩序，若非經歷奧古斯汀的上帝之城論述，承認了人的有限，才有當今政府、社會二元論的有限政府說。⁴⁰ 儒家過於承認人的無限性，轉變為德性全能論，違反了立憲民主的有限理性論及物性，恐會陷於唯理主義民主之極權之治。

牟宗三已經體察到智的直覺之無限擴張，仁智合一、倫理與政治合一，恐不利於開發出民主政治的架構。何信全指出：儒學的仁心是人人先驗主體具備的，可以孕育引申出個人為自由平等主體，而能與自由主義的人觀相通，此為新儒家返本開新，利於通向憲政民主之道。但是自由主義還視人有工具理性的欲求，卻遭致儒學道德仁心的貶抑，此又是新儒家以道德仁心為核心的人觀，不利於開發憲政民主的癥結之處。⁴¹ 中庸的致曲之說，恰作為道德仁心及幽暗意識的中介津樑，牟宗三的一心開二門及良知的坎陷說，暗合了中庸的致曲之說。

致曲乃非性德之全，而是一曲之偏，智仁勇等多元面向各顯其彩；尤其是非僅佇留於智思界而能下開現象世界，構設現象世界的政制。牟宗三也循此路徑，讓良知暫時坎陷，曲通為架構的民主政治。曲通轉折後，萬流歸宗，最後萬殊還是反哺於尊德行的一源，民主為良知所攝。因此，於牟氏的良知坎陷中，認知心執取西方立憲主義的政制，倫理政治暫時分離，政治取得獨立的空間，在現象世界中發展個體政

⁴⁰ 蔡英文，〈古典共和公民社會的理性與奧古斯汀政治神學之解釋〉，收於，台灣哲學學會主編：《台灣哲學研究②法政哲學》，台北，台灣哲學學會，民國八十八年，頁一七一。

⁴¹ 同前註，何信全，〈儒學與自由主義的對比—以孟子羅爾斯為例〉，頁一四一。

治自覺、抽象憲法、自由與人權、有限政府、定期改選制度、國家主體等民主論述。中庸自然沒有言及現代的民主論述，但中庸的致曲之道，於儒家的經典論述之中，空谷足音，獨樹一幟，恰可發展執取現象世界，另闢蹊徑。

七、坎陷與致曲

牟氏並沒有標舉西方民主政治根源於原罪的主體意識層次，此又與中庸相同。牟氏用坎陷曲通的認知心來建立立憲主義的架構，並用道德仁心來護持潤滋立憲民主政治架構的異化，名之為道德的理想主義。此又與其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠為能化（二十三章），有異曲同工之妙。

當然，我們可以質疑道德良知是否可以坎陷為邏輯的認知心，以執現象。道德良知的仁心與認知心，可以互相轉化嗎？這些疑點，牟氏都沒有提出詮釋。

黃光國先生認為儒家概念中的心之模式，基本上是一種「雙層次的存在」，既有仁心，又有識心缺一不可。儒家諸子中主張「以仁識心」者，並未完全忽略人的自然生理層次；主張「以智識心」者，也未曾否定儒家主流所主張的道德倫理。⁴²黃光國的論述大致無誤，但以仁識心卻成為中國儒家思想的主流，甚至大有默視識心存在的趨勢。

當代新儒家在面對自由主義政治物性的主張時，為了建立立憲的民主政制，亦不得不重拾識心的議論，來拓展政治架構，唐君毅可說

⁴² 黃光國，《儒家思想與東亞現代代》，台北，巨流圖書公司，民國七十七年，頁六九。

是以識心建立民主政制的代表人物。

唐君毅認為「人生的正面認識—使自己的心靈對於真理，永遠都有新發現的歡悅。」⁴³但「人生也充滿了顛倒相，顛倒於貨利、美色、名位、權勢」⁴⁴使人生是悲涼、孤獨和惆悵。人性其實是仁心與識心、習心交纏的辯證發展過程。

政治意識中，求權力之意識，為顯明而凸出⁴⁵「原始的權力欲則表現為征服的意志」⁴⁶「展現著權勢的人生顛倒相，人皆有權力欲而互不相讓，就不能形成客觀上之權力隸屬關係，是平等的無限相抗者」⁴⁷可能造成無政府的狀態，所以必需有秩序的中心組織出現。因此，政府的權力組織可能是人性陷溺所逼出來的；但一旦成立了政府的組織，則道德仁心且又能超克衝動的權力意志，形成客觀善的公共組織。唐氏云：

表現了客觀上共同肯定的價值，建立了客觀權位的人類社會組織架構。解決了政治組織後，唐氏認為主觀的權力意志，亦必將超化，而漸漸明顯統率於人的道德意識之下。⁴⁸

唐氏由人性的陷溺及昇華，來探討民主政治權力範圍限制的制度架構；最後，理想的民主政治下之政治意識，仍必須會通禮治人治德治之菁華精神。所以，唐氏與牟氏雖然說法相異；但實質上，都是吸納自由主義的立憲政制，再融合匯歸於道德的理想主義。

⁴³ 唐君毅，《人生之體驗》，頁三六。

⁴⁴ 唐君毅，《人生之體驗續編》，台北，台灣學生書局，民國六十七年，頁一五一。

⁴⁵ 唐君毅，《文化意識與道德理性》，頁一八二。

⁴⁶ 同前註，頁一八八。

⁴⁷ 同前註，頁一九一。

⁴⁸ 同前註，頁一九一～一九二。

中庸雖然是內聖外王盡性盡倫成德之教的政治典範，人性、制度、聖王三者治為一爐而治之，當然會呈顯泛道德與泛政治結合的弊病。但在吸納抉發自由主義的立憲政制時，中庸並不是僵固封閉的體系。「誠者，天之道；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，誠之者，擇善而固之者也」。(二十一章)同樣肯定一般人性的脆弱陷溺之一面，亦可開發出自由主義的立憲政制，符合唐君毅的政治論述。

另一位當代新儒家的代表人物是徐復觀，他的政治論述融合了唯理主義與經驗主義的民主觀。他認為兩者並非冰炭不能相容。

在唯理主義方面一從人類共有理性出發，經覺醒為平等人格的政治存在。而在民主政治的機制中，緣於人性本善、相互信任，人民主權，人人平等，理性高度發展，實現了自我的理想。

於經驗主義方面一重視人類的情欲生命。情欲生命猖狂，會造成相互的權力限制，而發展出代議政治，權力分離的有限政府，流露出自由主義立憲政制的色彩。

從當代新儒家的現代化政治論述，並比較中庸的政治義理可以發現，在道德人心的天命相貫下學上達生命場域中，嵌入自由主義的立憲政制，而造成政治神性與物性的論述之矛盾與糾葛。當然我們可以說這是人性異化回歸的辯證旅程，最後會朝向歷史至善的曙光。但其中人性的轉化過程，是否是正反合的辯證揚昇途徑，則陷入信者恆信而疑者恆疑的泥淖之中。

另則新儒家與自由主義最大不同是，新儒家以仁統智，自由主義者則倫理道德不涉入政治場域。倫理與道德之間的分合，且成為當代

自由主義與新儒家劍拔弩張的焦點。自由主義者堅持倫理與道德的分離，可以保障基本的人權，亦即是權利優先於善的政治論述。但是，自由主義的立憲政制且因個人主義的過度強調而形成原子化疏離的社會，滋生的異化孤離，是否能因新儒家的以仁統智加以整合呢？這又是一項很大的爭論問題。

當代新儒家侷促於時空的限制，政治現代化的視野囿拘於自由主義的立憲政制，無法擴張至參與式、發展式、協商式較為激進的民主。後之來者的新儒家，理應秉持更寬廣的視域，從人性善惡的多元不同角度，來吸收更多的民主理論，為中國開出民主的坦途。當然，中庸的政治義理，仍是值得參考的典冊。

第五章 大學格物致知義理的探討

一、從仁心與心性到格物致知

中庸天道性命相貫、宇宙心性論合而為一的特質，是儒家心性學與道德形上學完成的典範。如果追溯其思想脈絡的源頭，必由儒家孟子之傳之心性之學中求誠之工夫，向上透入始得諦解。唐君毅言：

中庸之標出天命之謂性一語，直接溯人性之原於天命，人性乃上承天命而來，此正是墨莊荀以來天與命之分離，及天命之自然化之思想潮流之一扭轉；而上契劉康公所謂「民受天地之中所謂命」之義，以承孟子於人性即見天所命之教者。而中庸直下點醒天命之謂性，正為補足孟子言所未及。其與孟子之不同，則孟子思想之時代意義，在收攝墨子與傳統宗教之見中，所謂原於天命天志之典常，而指歸其本於人性；而中庸思想之時代意則在：再溯此人性原於天命，以見人性之宇宙之意義與形而上之意義，乃謂「思知人不可不知天」。而其以能進至由人性原於天命，更由知心以知人者，則當在其中人心之能繼續的自命自令，而自求明善誠身處，透視出人性自有一超越而在上之根源，即無聲無臭之上天之載之根源，足以成其道德生活中求

自誠之事相續而無息者。¹

論孟中庸皆有一客觀地超越地言之「天」，孟子認為性雖可在心中呈顯，但並不封限於人心之中，而是可以上通於「天」，而彰顯普遍而無限的意義。此所以由盡心可以知性，由知性可以知天。孔孟採取由主觀面攝客觀面之進路；中庸易傳客觀地由天道建立性體一義，是採取本體宇宙論之進路。牟宗三言：

中庸易傳實於「維天之命於穆不已」之最根源的智慧，並本之於積極的展示天道為生物不測之創生實體，並由此實體以言性體，而與孔子之仁、孟子之心性打成一片，積極地呈現出主觀面的孔子之仁、孟子之心性與客觀面的中庸易傳之天道性體之內容意義之合一；此在表面上雖似有進路上之差異，然其實是一種通契不隔之圓滿發展。²

中庸、易傳所體悟的道體乃創生性實體，自客觀面進入，牟宗三認為此種主客觀合一的發展，正好形成一圓圈，從此圓圈以明心性天命是一。因此，可以說中庸是先秦道德形上學的圓滿完成。

先秦以迄宋明，儒學賡續不斷的發展，偶或細水涓滴，有時亦澎湃洶湧。先秦儒家的學問是以心性之學為中心的成德之學，稱之為「生命的學問」。先秦儒家留下的教言，編纂成為論語、孟子、中庸、易傳、大學等書。而宋明儒者之主要就是順承這五部書的智慧方向，而開創出另一階段之儒學。

北宋的儒學，上承先秦的本旨原義，以開展他們的義理思想，其

¹ 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，頁一三。

² 牟宗三，《心性與性體（二）》，頁五〇七～五〇八。

步步的開展理路，是由中庸、易傳之講天道誠體，而回歸到論語、孟子之講仁與心性，最後才落於大學講格物致知。³

宋明儒學上承先秦之本旨原義，除了紹承必然有因革損益的創新。創新殊途有二，一為順孔孟傳統而引申發展，這是調適上遂之新；二為對孔孟傳統的基本義理有相當之轉向（不是徹底轉向），這是「歧出轉向」之新。

調適上遂之新為下列四項：

1. 孔子踐仁以知天，但未明白表示仁與天合一或為一；宋明儒則認為仁與天的內容意義，到最後完全合一，或根本是一。
2. 孟子說盡心知性知天，心性是一，但未明白表示心性與天是一；宋明儒則認為心性天是一。（伊川、朱子亦有不同。）
3. 中庸說天命之謂性，但沒有明白表示天所命於人之性的內容意義，同於那天命不已實體，宋明儒則表示天道性命通而為一。
4. 易乾象說「乾道變化，各正性命」，未明白表示道體性體合一，由天命說性命，宋明儒則肯定之。
5. 大學明明德，沒有表示明德就是人的心性，只指說光明之德，宋明儒則從因地上的心性說，不就果地上的德行說。止於至善及格物致知等，都出現伊川朱子與陽明戡山不同的見解。⁴

因此，上述 1 至 4 項為調適上遂之新，第 5 項為歧出轉向的新。中庸在調適上遂新的發展過程中，得到更新的闡揚；而大學卻在歧出

³ 蔡仁厚，《儒學的常與變》，頁一二五。

⁴ 蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》，台北，台灣學生書局，民國八十年，頁一三～一五。

轉向的新方面，因伊川朱子系與象山陽明系的不同解釋，而有了不同角度引伸。

宋明諸儒思想發展的脈絡，一般認為是中庸易傳之講天道誠體；而回歸到論語孟子之講仁與心性，最後才落於大學講格物窮理。所以他們的義理系統之開發，主要是繫屬於對道體性體的體悟。⁵緣此線索，首先要探索道體性體的內涵沿變沿革，最後止於大學格物窮理的解析。

中庸、易傳所體悟的道體乃創生性實體。中庸曰：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下之至誠為能化。」形、著、明、動、變、化，展示一個生化的過程，這個生化過程由誠體而來，具體妙運，生生不息。⁶在本體宇宙乃為道德創生的實體，從此成為宋明儒學宇宙觀的定調。蔡仁厚先生以道體性體為(1)靜態的為本體論實有(2)動態地為宇宙論的生化之理(3)同時亦是道德創造的「創造實體」。所以，它既是理，同時亦是心，亦是神，因而是「即存有即活動」的，允為最好的註腳詮釋。⁷內聖圓教之模型，北宋周濂溪、張橫渠、程明道皆已相繼的展開完成，茲簡述如下：

周濂溪—默契道妙，豁醒儒家形上之智慧。

張橫渠—思參造化，天道性命貫通而為一。

程明道—盛言一本，完成儒家圓教之模型。

⁵ 蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》，台北，台灣學生書局，民國八十二年，頁二。

⁶ 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，頁一五九。

⁷ 同註5，頁三。

二、歧出與分化

三子有義理之開展，而無義理之分系，至程伊川，乃有義理之轉向，而開啓宋明理學思想系統分化之機。⁸ 迨至南宋的學統，程明道開胡五峰、程伊川開朱子，而陸象山則是孟子學，茲簡述如下：

五峰系—承北宋前三家開出「以心著性」的義理間架。

朱子系—只繼承程伊川，其大宗之地位，乃是繼別爲宗。

象山系—直承孟子，挺顯「即心即性即理」的心學系統。

(伊川)朱子系—爲橫攝系統(對先秦儒家而言，有轉向與歧出)。

象山(陽明)系、五峰(戢山)系—同爲縱貫系統(對先秦儒家而言，乃調適而上遂)⁹

由北宋至南宋理學的發展，朱子此系被當代新儒家牟宗三先生判爲歧出，乃是繼別爲宗。因爲朱子對於道體心體有了不同的詮釋，關於大學的格物致知，亦有獨立的思維系統；此並非表示朱子系統的不重要，僅在表示朱子離開主流另立一個門戶。蔡仁厚先生提出朱子理學系統的圖表，充分的顯示出其思想義理的內涵。

⁸ 同註 5，頁三三八。

⁹ 同註 5，頁三五四。

(1) 「性即理」，
亦只是理

性理是靜態的形上實有——只是心氣活動所遵依的標準
性理既不能妙運氣之生生，故道德實踐之活動中心

轉為

對心氣的涵養
(而非涵養本心仁體)
對心氣之發的察識
(而非識仁之體)

性體成為「只存有而不活動」

此謂道德之滅殺

工夫落於涵養敬心、察識已發——是為後天工夫
道德實踐動力不由本心性體發——故為他律道德

(2) 「心」是氣之靈

有知覺
有動靜

而所以知覺動靜之理，則是性

心性不性
亦不是理

所謂

心具眾理
心具眾德

乃後天當具，非先天本具（故不心即理）

(3) 「情」乃

心氣之發
心氣之變

故須察識——心性情對言，而心統性情

性統性——認知地關聯地統攝性而彰顯之
心統情——行動地統攝情而不敷施發用（情是心上發動出來）

10

性——理（形上） 1.性即理，亦只是理，屬形而上，超超而普遍。

2.心不是性，亦不是理，而是氣之靈，屬形而下。

心——氣（形下） 3.心性二分，心與理亦析而為二。¹¹

關於朱子的歧出義理及對大學詮釋的影響，可從理與氣談起。朱氏云：

¹⁰ 同註 5，頁三五四。

¹¹ 同註 5，頁三六四。

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。¹²

理是指超時空決定之形式及規律，故為形而上；所謂氣，則指時空中之存在所具之質料，故為形而下者。¹³ 但是每一具體存在或事物其所以「有」，即由其「理」決定，每一事物，背必有一「理」決定其存在。理先氣而存在，物與氣則必依理而有，理氣因此又不能分。

理氣的問題又可以通過太極、陰陽的方式來解析，太極是理，陰陽則是氣。朱子云：

問：太極不是未有天地之先，有個渾成之物，是天地萬物之理之總名否？曰：太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極。在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。動而生陽，亦只是理，靜而生陰，亦只是理。（朱子語類卷一）

理不是現實具體的存有，它乃是現實存有的所以然之超越的形上的根據。以此，理只是個潔淨空闊的世界，無情意、無計度、無造作、無作用。只有這樣的理是純善。但理要具體實現，就不能不憑藉氣。有了氣，就不能不有駁雜與壞滅，故也可說氣是惡之根源。¹⁴ 理氣形成二元之論，但理又是寄寓於氣中，理的實踐需要氣的發用，不離不雜；整個宇宙又有一個統合之理，謂之太極。

¹² 朱子文集，卷五八，答黃道夫書。

¹³ 勞思光，《新編中國哲學史—第三卷上》，頁二七二。

¹⁴ 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，台北，台灣學生書局，民國七一年，頁二七〇。

朱子認為一切事物與宇宙本體內容相同，又認為人類道德的規律與宇宙自然律則一致，由此可以推知，作為宇宙本體內容之理，自是人類道行為的最高準則。¹⁵ 朱子云：

太極只是個極好至善底道理，人人有一太極，物物有一太極，周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。（語類卷九十四）

三、心性論到本體論

朱子通過宇宙論的本根學說，引出其道德哲學。以宇宙本體之理作為道德的最高準則，顯然是將孔孟的道德哲學由心性論推至本體論，期冀借著宇宙本至高無上律令，樹立道德價值的權威。¹⁶ 朱子所肯定的存在為氣，但存在之所以為理，理氣雖是渾然一體，但理又是氣的主宰與權威。天理並不是一如孔孟從心之安不安、忍不忍上說，而是必須遵循為君須仁，為臣須敬，為父須慈，為子須孝等客觀原則，才能稱為仁義道德，才稱之為天理。將孔孟的道德判準從德慧生命的呈現轉移到條理秩序的維護。¹⁷ 自宇宙論而言，理與氣成為橫列的相對之二。¹⁸ 因此，朱熹外在形式秩序規律的體認，反應了宋朝綱紀道德外在規範的維持。李澤厚先生言：程朱哲學把天理（道德神令）與封建主義的綱常秩序等同起來，封建制度的社會秩序和標準便構成了天理的善的具體內容。¹⁹

¹⁵ 周天令，《朱子道德哲學研究》，台北，文津出版社，民國八十八年，頁二〇。

¹⁶ 同前註，頁二一。

¹⁷ 同前註，頁二四。

¹⁸ 蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》，頁二二〇。

¹⁹ 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，頁三三二。

朱子以本體的宇宙論來樹立道德的權威律令，但理又需與氣不離不雜，渾然一體，自不能不與心性論產生關係。心性情是朱子心性論的核心，由本體宇宙論接筭心性論的橋樑是性，所以謂性即理，性亦只是理。理散在於人方為性。蔡仁厚先生言：性即是理，是純善的；性亦只是理，是靜的實有。因此，朱子所說的性，雖亦是先天的，超越的，但卻是觀解的、存有論的。性理本身不能活動，只是擺在那裡作為心氣活動遵依的標準。²⁰

朱子的性理之見是只存有而不活動，屬於性理的偏義。性理的全義—性即是理（理與心、神、寂感通而為一）：理是創生原理，能妙運氣化之生生，所以是即存有即活動。性理的偏義—性即是理（心、神、寂感），從性體脫落下來而屬於氣，自宇宙論而言，理與氣相對而為二，神與氣亦有二。因此，理只是本體論的靜態的實有，卻不能妙運生生以起創造作用，所以是只存有而不活動的。²¹

朱子順承伊川的思路，正是將道體與性體皆體會為只存有而不活動，他貫徹伊川的轉向，而變成另一個新的義理系統：

1. 從客觀面說，是本體論的存有系統—而本體宇宙論地說，太極或理是本體論的存有，氣化萬殊是宇宙論的生化。
2. 從主觀方面來說，是靜涵靜攝系統—靜涵、是心氣之靜態的涵養，靜攝、是心知之知的攝取（攝理歸心）。總結起來說，可曰橫攝系統。²²

²⁰ 同註5。

²¹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁九六～九七。

²² 同前註，頁九七。

理散殊爲萬物而有性，理性又是與氣不離不捨，渾然一體。氣之中最爲核心的是心，所以心屬於氣。錢穆先生認爲「朱子分說理氣，性屬理，心屬氣」。²³朱子云：心者，氣之精爽。所覺者，心之理也；能覺者，氣之靈也。²⁴

性是理，心是氣之靈，情則是心氣之發（或心氣之變），此之謂「心性情三分」。朱子云：性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則爲情，所謂心統性情也。剛亦提到朱子所講的是偏義的性理，只是靜態的實有，形式標準，性理本身不能有所作爲，因爲它只存有而不活動。在這種情形之下，道德實踐活動中心自然就落在心氣（心與情）一邊，而且必須憑藉心氣來顯現。

心統性情，心與理的關係又是如何呢？朱子云：

一心具萬理。能存心而後可以窮理。

心包萬理，萬理具於一心。不能存得心，不能窮得理，不能盡得心。

窮理，以虛靜心靜慮爲本。（大學章句）

蔡仁厚先生將心與理的關係，分爲四點加以說明：

- (1) 心能認知事物之理，認知之後依理而發爲實事實行（存在之然）以成善成德，此便是性理之顯現。
- (2) 心之認知可以
 - (a) 認知事物的曲折之相。
 - (b) 認知事物的所以然之理。

²³ 錢穆，《朱子新學案，第二冊》，台北，三民書局，頁一。

²⁴ 《朱子語類》，卷五。

(c) 認知事物曲折之相中的是非善惡。

(3) 事物之是的、善的有性理為根，在此可以說是性理顯現。而事物之非的、惡的則只是一時之假象，實無理性為根，在此不能說性理顯現。

(4) 心知之明的認知活動，必須層層推進、層層規定，一直定到事物之是的、善的而窮知（推證）其所以然，即可使性理顯現。再依性理而發為行為，便是道德的實踐活動。²⁵

四、認知攝取

朱子的心性情三分之義理脈絡系統，便在大學一書中善加發揮。按依牟宗三先生於「心體與性體」書中之用語。伊川、朱子同屬橫攝系統，其格物窮理，是以心知之明之認知（攝取）事物之理，因而形成主客相對，此乃平面的（橫的），故謂之「橫攝」。而心理為二的格物順取之路，則為他律道德；以其心不即是理。而理又只存有而不活動故也。

朱熹的理一氣一物哲學的邏輯結構及其基本範疇的內在聯繫。當理借助於氣在派生物以後，重要的問題在於返回到理，即物一理，這是朱熹哲學邏輯結構的重要環節。那麼，如何從千差萬別之物返回到理呢？為此他提出了格物致知、窮理為主旨的認識方法，以便使本體理自己跟自己相結合。²⁶這是順取橫攝的路，不是逆覺體證的徑。

朱子認為大學的精義非僅在正心誠意，而應包括致知格物，他這

²⁵ 同註(21)，頁一〇八～一〇九。

²⁶ 《朱熹思想研究下冊》，台北，谷風出版社，民國七十五年，頁四六七。

樣的陳述：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。（大學章句第五章）

朱子是以「心知之明」窮究「事物之理」，不同於縱貫系統。在縱貫系統中，則客觀地說宇宙生化、主觀地說道德創造，皆是這「即存有即活動」的形上實體（道體性體通而為一的天理本體）之立體地直貫。皆是天理本體這個創造的動源，本末通貫地妙運之、創造之、成就之。在此，沒有平面的主客相對，而是立體地直貫創生（凡創生、創造，必是直貫的、縱貫的），故謂之「縱貫」。凡縱貫系統，其工夫是「逆覺的路」。逆者，反也，反求諸已而覺識之、體證之，是謂逆覺體證。凡逆覺體證，必從先天心體（與性為一的道德心）開工夫。道德心性「自主自律、自發命令、自定方向」，故為自律道德。²⁷明白的點出心理為二與一的涇渭不同方向的發展。

朱熹的格物致知工夫途徑，主要是在闡發大學的明明德綱領。發展了孔子特別重視知識的遺教，補充了孟子的不足。而格物之物，由自己一身之所關涉，推及於大則天地陰陽，小則一草一木，由「人理」以推及「物理」，不知不覺的由道德的理，伸向自然法則之理。朱子緊

²⁷ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁一一三～一一四。

五、由智成德

朱子在於他能獨立開出一個義理系統，使儒家在縱貫系統外，又有了橫攝系統，在自律道德之外，也建立他律道德的模型，凸顯出朱子由智成德的內聖成德之教的義理；²⁹亦將大學的荀學系統再度挖掘出來。

大學之說為孟學、荀學的綜合，向來為多數學者所肯首。勞思光在《中國哲學史》裏認為：

學記與大學均是以揉和先秦二說為宗旨者；但若細分之，則學記為初步揉和，大學則為進一步之工作；蓋學記基本上取荀子立場，大學則分取孟荀兩家之說，其揉和較為成功也。³⁰

所以朱子及王陽明皆可以在大學浩瀚的文本中，各挾其發，建構自己以智識德及以仁識德兩大格物致知的系統。

對於大學的詮解，朱熹走的是格物致知平取橫攝的路，而成他律道德，為儒家另立一內聖成德之路。王陽明則循逆覺體證縱貫創生的途轍，重點置於誠意之教，格物致知恰僅成為誠意的工夫而已。

大學首章云：古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

這是大學的八條目工夫次第，既已陳述主觀與客觀之實踐規模，又能兼及內聖工夫與外王事功，義旨甚為周備。王陽明在「大學問」中對此有詳細的疏解。

²⁹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁一三四。

³⁰ 勞思光，《新編中國哲學史（二）》，頁三四。

(1) 修身在正心

何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也。何謂修身，為善而去惡之謂也。吾身自能為善而去惡乎？必其靈明主宰者欲為善而去惡，然後其形體運用者始能為善而去惡也。故修其身者，必在於先正其心也。

(2) 正心在誠意

然心之本體即性也。性無不善，則心之本體本無不正也，何從而用其正之功乎？蓋心之本體本無不正，自其意念發動而後有不正；故欲正其心者，必就其意念所發而正之。凡其發一念而善也，好之真如好好色；發一念而惡也，惡之真如惡惡臭；則意無不誠，而心可正矣。

(3) 誠意在致知

「然意之所發有善有惡，不有以明期善惡之分，亦將真妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。致者，至也。如云「致乎哀」之致。易言「知至至之」。知至者，知也；至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。

「良知」者，孟子所謂「是非之心，人皆有之」者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈照明覺者也。凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之；其不善歟，亦惟吾心之良知自知之；是皆無於他人者也。故雖小人之為不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善而著其善者，

是亦可以見其良知之有不容自昧者也。

「今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。何則？意念之發，吾心之良知既知其為善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善為惡，而自昧其知善之良知矣。意念之所發，吾心之良知既知其為不善矣，使其不能誠有以惡之，而復蹈而為之，則是以惡為善，而自昧其知惡之良知矣。若是，則雖曰知之，猶不知也，意其可得而誠乎？今於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則不自欺其良知而意可誠也已。」

致知，朱子解為「推極吾之知識，欲其所知無不盡也。」（朱子大學章句），陽明解「知」為「良知」，解「致」為「至」，如論語「喪致乎哀」之致。陽明又取周易「知至至之」之言為證，謂「知至者，知也；至之者，致也」。意謂「知至」者，知「良知必須至於物」；「至之」者，則良知通「致」的工夫已至於物矣。故陽明以為「大學」講「致知」，並非推極知識、充廣知識，而是「致吾心之良知（於事事物物）為耳。」³¹

良知是天地造化的精靈，人類行為的主宰。良知為何內涵呢？王陽明云：

良知只是箇是非之心。是非只是箇好惡。只好惡就盡了是非。

只是非，就盡了萬事萬變。

是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，

無間於聖愚，天下古今之所同也。

³¹ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁二二〇～二二一。

六、良知一是非之心

陽明把良知說成是非之心，也是涵其他四端之心，僅是特別凸顯道德判斷的重要性。陽明既是結合孟子之良知與大學來建立致良知說。孟子之良知只是不慮而知的仁義善性，並未獨立成一主要宗旨。³²但是陽明卻從大學系統中另行體認出「知」的意義，且將之包含在「良知」一詞中。³³因此，是非之心的提出，豁顯心之道德判斷的主宰地位，是良知之說的特色。

良知又是至善的天理。陽明說良知是天理，是天理之照明靈覺。王陽明云：

蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛。（傳習錄）

心者，身之主也；而心之虛靈明覺即所謂本然之良知也。（傳習錄）

良知又是道德實踐的真幾。陽明無論是倡誠意或知行合一都是在指點道德實踐，希望在心念發動之處，能實地存天理去人欲，將天理貫徹於行爲中。良知的作用並不只是使我人產生善的意念，更是我人意念分別善惡的內在最高判斷，是道德行爲的最高保證。故存天理去人欲道德行爲的關鍵，就是在意念發動時，即能知其善惡真相，然後去之或去過之，此爲是非之心。³⁴

³² 詹秀惠，《孟子與王陽明的良知說》，載於《孔孟學報》，第三十四期》，頁六三～八〇。

³³ 鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》，台北，文史哲出版社，民國七十二年，頁八〇～八一。

³⁴ 談遠平，《論陽明哲學之圓融統觀》，台北，文史哲出版社，民國八十二年，頁

(4) 致知在格物

良知之用於事事物物，知善知惡是良知，一方面保住並彰著心體之絕對至善性，且是了解心之所以為心的訣竅；一方超越而駕臨乎經驗的善惡念以上，對治而轉化之，因而亦是開先天的工夫之訣竅。前者是良知之形上說明，後者是良知之超越的說明。³⁵ 良知之致，乃是自致，不假外求，純由自主；保障了形上的純潔，彷彿是西方的上帝，讓存有界賦與價值的與味。另則，超越的凌駕於誠意之上，一股不安不忍之精神油然而生，知與誠渾然一體，合而為一。陽明的孟子學講法，可見一斑。

根於天命之性，自然靈昭不昧者也，人有不忍之心。見孺子入井、鳥獸哀鳴、瓦石毀壞必有怵惕隱之心；所以謂大人者，以天地萬物為一體者也。陽明的大學中之明明明德之詮解，知之所致，必然不是玄虛而蕩，浮華飄萍，皆是實有其事，謂之致知在格物。王陽明云：

然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣，故致知必在格物。物者，事也。凡意之所發，必有其事。意之所在之事謂之物。格者，正也；正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。書言「格于上下」、「格于文祖」、「格其非心」；格物之格，實兼其義也。（大學問）

陽明以良知為形上及超越的說明，作為誠意的主宰，並以惻隱是

一五二～一五三。

³⁵ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，台北，聯經出版社，民國九十二年，頁二六七。

非之心，感通於萬有萬物以求得天地一體之氣象。將大學的身心意知物說為一物，格致誠正修講為一事；最後以「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」作為陽明對大學思想的最後修正定案。

第六章 中庸形上及大學格物致知義理在 公民科教學上的應用

一、亦宗教亦道德

超越與內在的詮解，成為當代新儒家學派的共識，也為儒學的終極依據及道德主體的證立，作了理論與實踐的保證。儒家的亦道德亦宗教的新洞見，雖然在道德與宗教的內涵仍有爭議，但中庸完成了亦道德亦宗教的心性道德形上學的地位，確是屹立不搖的經典代表著作。

神律、自律、他律，代表著宗教，心性之學的不同內涵面向。希臘哲學史的柏拉圖及亞里士多德發展成為完全思辨的上帝觀。柏氏依於理型而建立形而上的知識，亞氏以為所有的潛能皆趨向於實現之所期望的最完美形式，展現了思辨型的上帝存在。後來中古世紀則從希伯來宗教信仰所肯定的上帝觀與希臘哲學思想中的上帝觀交匯結合發展而出。¹ 這是神律發展的一條主軸線索。最後，科學啓蒙時代的來臨，上帝死亡及隱退的聲浪，更迭出現，人乃與上帝異化而漸行漸遠。

直迄近代康德，對上帝與人的關係重新探索。依康德的講法，形上學兩層，就是超絕形上學(transcendent metaphysics)和內在形上學(immanent metaphysics)。人單靠思辨的理性，是無法理解超絕的形上

¹ 參閱李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，第三章。

世界，亦即是言思辨理性和形而上之間，橫梗一道鴻溝，無法跨越；因此稱之為超絕形上學。但若是轉由實踐理性，則可以跨越鴻溝，故稱之為內在形上學。

人是否具備實踐的能力，能認知了悟契合形上的世界呢？康德認為，人的所知僅是經驗界的事象（現象），對於智思界（物自身）是不可知的，這是人的有限侷圍。為了突破這種困境，必需設準人的意志自由，肯定上帝及靈魂不滅。上帝如何存在呢？實踐理性有一個必然的對象，就是最高善，從最高善追溯到上帝的存在；而意志自由為道德的範疇，道德是先驗而純粹的，最後也必然是過渡到上帝的存在。但意志自由，靈魂不滅與上帝的存在，只是設準，所以超絕的形上學，仍未充分被證成。²這是康德哲學顯現不足之處。

中國新儒家代表人物牟宗三，解釐康德理論的不足之處，在於不承認人的智之直覺，因而只能承認物自身一詞的消極意義。牟先生則以為人有智的直覺，因而物自身一詞有了積極的意義；³智的直覺，接筭了經驗界與智思界的距離，完成了天人合一的道德實踐理性進路。牟宗三並沒有否定康德的自由意志和無上命令的自我立法邏輯律，他是經由深入的理解和批判，開拓出以人為主體中心的本體世界。他把宋明心學接上去，突破康德的侷限，也為儒家的仁學和宋明心學奠定了現代哲學知識論和邏輯論證的基礎。⁴

智的直覺即是無限智心，儒釋道皆有之。依儒家言，是本心或良

² 牟宗三，《現象與物自身》，頁三八。

³ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁一二三。

⁴ 成中英，《現代新儒學建立的基礎—仁學與人學合一之道》，載於《鵝湖學術叢刊》①《當代新儒學論文集》，台北市，文津出版社，民國八十五年，頁一三二。

知；依道家言，是道心或玄智；依佛家言，是般若智或如來藏自性清淨心。這都未對像化爲人格神。凡此皆自實踐理性言，毫不涉及思辨理性之虛構。⁵它打通了存在界與道德界。智的直覺是道德創生的心，不落於經驗主義的感觸之知，不溺於邏輯實徵論的概念之知。心知，契合於穆不已的維天之命（詩經·周雅篇）；天道因而轉化爲本體論的實在(Ontological Reality)，導致人格神的宗教型態化掉。⁶此一轉化，天的觀念透射到存在，孔子的踐仁知天，孟子的盡性知天，都能與天相通。⁷天道因而下貫爲人之性，打通了性命與天道的隔閡，填平了現象與智思界的鴻溝。

二、性體與慎獨

中庸從性體言慎獨，並以誠發明斯道，而言「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩在天」。性體與慎獨之間相互契合，天道性命相貫；雖然是由天而下貫的宇宙論式說法，但如果沒有道德主體的慎獨冥契，天人仍無法合一的。性體與慎獨的契合，標舉了神律與自律匯通與融合。可是中庸的義理性格之衡定，仍置於生生不已天之客觀化存有之價值興味，這是當代新儒家返本開新並與世界接軌應強調的重點。唐君毅先生，較具宗教教意涵，則已見出端倪動向。唐先生云：

吾人所謂中國未來文化，則將由宋明儒所重之「道德之實現」、
「整全心性之實現」以再轉出心性之分殊的表現，以成就分殊

⁵ 牟宗三，《圓善論》，頁二五五。

⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁二六。

⁷ 盧雪崑，《儒學心性學與道德形上學》，頁七三。

之「客觀文化精神之表現」，而將重新表現初一客觀天心與神。此即宋明儒精神之一推開，孔孟精神之一倒轉，單由中國古代原始之宗教之不自覺的表現神，轉而自覺的表現神者。⁸

天之神律是由自律所分殊展現於現象世界之中，而體會冥契神律與自律皆是生化不已的道德實體。並由自律的道體主體推出，客觀化天的道德存有，成為自律的終極依據；但因神律、自律的合一，神律並不會成為情識思辨的他律壓迫奴役化之存在。而且在神律與人律的相互交貫之下，更加的挺立道德主體的感應潤物之生命存在力量。如此天命於穆不已的客觀超越不致泯失，散發儒家終極關懷的宗教意義。

傅偉勳所提出的「生命十大層面及其價值取向」中的第八向度—實存主體（人格尊嚴平等、實存自由抉擇、道德主體的挺立、慎獨、良知等），還須向第九向度生死解脫（終極關懷、宗教救濟、安身立命、涅槃解脫等）提昇；最後，第十向度是終極存在（生命存在終極根據、儒家天命天道、耶教創造主）。⁹也將中庸的慎獨接連天命天道而言，只不過他細分為不同的層次，是否妥適非本文所議，但見出天命天道的終極存在的向度依據。唐君毅先生則持人心天心互相感通之見，又想為宗教另立獨立社會文化領域。他說：

我心與自然與他心之貫通，乃仁心之所感也。客觀化此仁心之所感，即見一天心。孔子曰：我欲仁而仁至。人至即仁心至。仁心至，而客觀化此「仁心之所感」，則天心至。¹⁰

⁸ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，頁五三五。

⁹ 傅偉勳，《哲學與宗教二集》，台北，三民書局，民國七十五年，頁二八～二九。

¹⁰ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，頁五三三。

今日，吾人既當由吾人之精神之四面撐開，以客觀化為各種之社會文化之客觀精神；則同時亦即當將吾人精神自我之統一體，即天理天心之在吾人內者，亦推舉而上以客觀化為：統攝「分別發展之社會文化之各種客觀精神」之一客觀「絕對精神實在」。是乃於天人合一中，再分開此天與人，亦即再分開道德與宗教，使宗教重成為社會文化之一領域。¹¹

不過另一大儒牟宗三先生，雖然強調儒學宗教性的一面，但他的理論核心仍然立於道德主體的逆覺體證過程，然後見天人合德的宏大氣象，由內在冥契超越的外在。

三、道德實體—誠體

在牟宗三的理論體系中，中庸的誠、明。中庸曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教」，誠是合內外之道，就是把論語、孟子主觀面講的心性與客觀面講的道體合一，這個總一體就是「誠體」。所以，中庸才能說「誠者，天之道；誠之者，人之道也」，「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化」。這時候的誠既是道德的又是宇宙論的。誠本來是道德的，但因著「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化」這時候，誠這個道德實體(moral reality)就變成一個本體宇宙論(onto-cosmological reality)。道德的實體與本體宇宙論的實體是同一的東西。所以，誠體既

¹¹ 同前註，頁五三〇～五三一。

是道德，同時又是本體宇宙的。¹²

牟氏給予中庸道德實體及本體宇宙論的雙重合一內涵，圓滿了超越又內在的儒家圓教典範，祛除了情識思辨的幻化人格神之存在。不過，道德意識與宗教意識的呈現，還是有歧異的區別。因為內在於我又超越於我的仁心仁性之自覺，如果沒有了超越道德意識的主體性，而進昇於宗教意識的超主體性，則它只能是根源於道德意識之內在超越。但在宗教意識中並不是以內在的自覺作為信心的最後依據，而另則有其超越啓示性之根據。¹³

如果中庸的誠體，不是情識與思辨的幻化存在，它是生生不已的創生實體，這是經由實存的自我醒悟(existential self-awakening)、本體論洞見(ontological insight)至解脫論生死智慧(soteriological enlightenment)的過程，¹⁴它正如田立克所言是終極的存在，存在以上的存在、神以上的神，則唐、牟由內在而超越為主軸的逆覺體證本體工夫，亦可因中庸的心性宇宙雙重內涵，而再肯定由超越而內在的超驗體證工夫路徑。為新儒學再啓一扇門扉，並可與基督教對話，賦與中庸誠體新的時代意義與價值。

依據具宗教意識的唐君毅先生之說法，以儒教的本心融攝佛教的佛性與基督宗教的神性，並終以儒教天人一本的心性論最為圓融。他說：

人之能為聖之心性，即其能化同於神，而不見其有二之心性。

¹² 牟宗三，《宋明明儒學的問題與發展》，頁一五六。

¹³ 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，頁一〇八。

¹⁴ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教（哲學與宗教一集）》，台北，東大圖書公司，民國八十年，頁二五〇。

此即佛教之謂佛力即神力，佛智即神智，佛之生命存在之無限永恆，皆依於其原據一無限永恆之成佛之心性，而更不說其外有神性神心之故。……依儒家之義，則於人未至聖人之德處，亦許人說有人德以上之天德、上帝之德之超越於人德之上。然必兼說此天德即性德，天心神心即本心。故人盡性盡心而立命，以成聖，則聖即同於天，同於上帝，而亦視聖如天如帝。故能兼綜上述一神教與佛教之二義，其說最爲圓融。¹⁵

唐、牟二氏的判教，以儒教之圓教圓善爲最高，並以中庸爲圓教的典模型。迄今當代新儒學要返本開新，接軌民主、科學，融和對話西方的基督教文明，則超越又內在之一路，是有必要加以強調與重視。

依牟宗三的見解，西方的基督文明，人不能爲神，人神睽隔，超越而不內在，乃爲離教。李震卻認爲：

全部希臘哲學時期和中世紀哲學時期，具有一個悠久的重視形上學與存有論的傳統。在存有論基礎上，內在與超越性二觀念並不互相衝突，而內在原理成立也是以超越原理爲基礎的。¹⁶

超越與內在並不是衝突，更是內在原理的基礎，此中庸所謂天命之謂性。「無限的超越者」與「有限的存有者」藉著分享的觀念結合在一起，兩者存在者既超越又內在的關係，因此而實現了超越性與內在性。¹⁷

沈清松更從中西方傳統中分辨「超越而內在」或「內在而超越」

¹⁵ 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，頁三五二。

¹⁶ 李震，《人與上帝—中西無神主義探討》（卷五），台北，輔仁大學出版社，民國八十四年，頁一〇五。

¹⁷ 同前註，頁一〇七。

的不同向度。儒家傳統中孟子「盡心知性知天」或中庸由「盡己之性、盡人之性、盡物心性、到贊天地之化育」之精神歷程是一種「由內在而超越」的向度。而基督宗教如果就其強調人所承受於上帝創造大能，救贖的恩寵與上帝國度以實現而言，則是一種「由超越而內在」的向度。如果強調人應該加強靈修，體現人性，如耶穌所囑咐：「你們應像天父一樣完美」而言，則是「由內在而超越」的向度。¹⁸

由超越而內在的向度，中庸的思想義理全幅展現，不應加以埋沒。神律（天命、天逆）與自律（良知）之際實性的溶合，不至於造成(1)用至大無外的「我」來吞沒無垠時空中的宇宙與其他存在者(2)讓「我」把自身有限性被吞沒於無垠的宇宙之中，而得以超越自我，¹⁹ 這兩種都是自律與他律性的極端發展之表現。

天人之際的真正關係，正如田立克所言：「自我理性之創造性的善與無限根基（上帝）之間真實的溶合上。」田立克以神律克服了自律與他律之理論的衝突：

神律把理性的結構與奧秘緊密連結著，一方面神性根基是呈現在理性之結構中，賦予理性之創造性與靈性的本質，使得自律理性具有奧秘的向度，不至淪為空洞；另一方面神律賦予了自由，使理性在自覺其有限性的同時，能充分實現自律的法則結構，以防止他律權威的介入。²⁰

神律的超主體性，恰如「天命之性粹然至善，神感神應，其機自

¹⁸ 沈清松，《傳統的再生》，台北，業強出版社，民國八十一年，頁一三四。

¹⁹ 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，頁一〇三。

²⁰ 轉引自陳振崑，《保羅，田立克論「現實理性之有限性之研究」》，台北，輔仁大學哲學研究所碩士論文，民國八十九年，頁一一八。

不容已，無善可名一惡固本無，善亦不可得而有也；是謂無善無惡」（天泉證道記）天命是存在中的存在，神中的神，寂感真幾，賦於萬有萬物之中；在渾化之境中，「無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神」是為終極存在。天道天命的終極存在，分殊展現為無限智心作用之經驗層，此即旁涉道德意識的自律活動；王陽明所云：無善無惡心之體。有善有惡意之動。知善知惡是良知。為善去惡是格物。便是道德主體在自由意志中，所行存天理去人欲的本體工夫。最後，神律自律融合為一，但保證了天命終極存在的客觀化，凸顯了中庸宇宙論的性格，矯正當代新儒學過度依賴道德主體心性的弊病。

四、道體的客觀化存有

儒教從仁心誠體講天道性命相貫通，這是道德的又是宗教的。至於天理的深邃化，表示它已不單指仁義禮智一類的德目了。它是要通極於天道性之源的，即仁養禮智也要通極於這天道性命之源的。²¹ 本體現象非對立起來，體與用雖分，而仍不二；²² 其體物不遺之謂神，言其遍存萬物實體，而無有一物得遺之以成其為物者。此即深窮宇宙本體，而嘆為神。²³

形上智慧與實踐智慧融通無礙而達至極境，即示對「法之必然性」或天道生化的存在之究極意義可以原則地規定，此即示：宋儒「默契

²¹ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁八十六。

²² 熊十力，《十力語要》，台北，廣文書局，民國六十年，頁三一。

²³ 熊十力，《推感顯宗記》，台北，學生書局，民國七十七年，頁二〇。

道妙」之意義，正推極至基本存有論，所以，證明系統是一無限的動力系統，同時，即是天心天道之妙運系統。易言之，由直接肯斷「基本存在」是天心，易道的無限動力所終成或原始要終地完成之「陰陽合德而剛柔有體」的「天地之撰、神明之德」，即「默契道紗。」²⁴亦即是中庸的其生物不測，為物不貳的真諦義解。

易傳的「元、亨、利、貞」，中庸「誠者物之終始，不誠無物」以及「誠則形、著、明、動、變、化」這個過程是在顯「動力因」與「目的因」，這是在理方面不是在氣方面。乾元、誠體就是動力因與目的因。²⁵因此，性體與道體合一本是儒學的圓教模型，但道體的存有、動力、目的等客觀化之存在的凸顯，儒學中強烈的宗教意涵，絕不能因心性之學的過度強調而淪喪，中庸恰可表徵神律天命的終極存有之歸依。

成中英指出，今日儒學必然會涉及道德主體性自身如何以及進一步超越的問題；一端指向道德主體根源的本體領域，一端則指向具體分殊的價值領域，²⁶恰為天道性命的二個範疇；但當代新儒學似乎過度的膨漲了具體分殊的價值心性領域。

吾師林安梧於此亦提出「非主體主義的立場」。宇宙論、本體論、心性論、實踐論是通而為一的。不是由人之心性去潤化一個形而上之理境，因之人之道德實踐論而開啓一道德形上學，而是「天、地、人交與參贊。」一主客交融，俱歸於寂，即寂即感，感之成「執」，又

²⁴ 范良光，《儒家基本存有論》，台北，樂學書局，民國九十一年，頁三九。

²⁵ 牟宗三，《四因說演講錄》，頁三七。

²⁶ 成中英，《合內外之道—儒家哲學論》，北京，中國社會科學出版社，民國九十年，頁三六五。

能迴返於「無執。」²⁷ 隱約之中，都透顯出道德主體根源的本體領域，其客觀化、存有化的重要向度。

中庸對於存有終極的客觀化、存有化之向度。甦活了中國的宗教意識，超越的逆覺體證實踐，可溶入公民與道德的宗教學教材，應用於公民科的教學上。

五、逆覺體證

西洋形上學的研究探索可分為幾個路向。有以有或存有為研究的對象，或由有的內容來研究，另則由在的意義來研究。有或存有指著實體，凡是實體都是有，因此說萬有；但有為最根本的觀念。

儒家形上學所研究的對象也是有或物，即萬有、萬物的最根本觀念。但儒家研究的有，不從有的內容去研究，而是從在去研究。每個有都是在，有的內容空虛且抽象，在則是實際的有，可以作研究的對象。凡是在，都是動的在。因此，儒家的形上學的研究對象為變易，不是抽象的變易觀念，而是具體變易的在，易經稱這種變易為生生，繫辭上第五章說：生生之謂易。²⁸ 變易的在，是儒家形上學主要的研究對象。

「在」，如何去認知或體悟呢？中國儒家的天人合一之學，常遭致西方學界評為神秘主義的傾向。時儒牟宗三則提出「逆覺體證」之路，來說明智的覺的可能。逆覺體證，不走掛理路線，常在本心一動而驚

²⁷ 林安梧，《我、無我、生活世界與意義詮釋》，載於《第一屆中國文哲之當代詮釋研討會論文集—台北大學中文系》，台北，台北大學中文系，民國九十三年，頁二三。

²⁸ 羅光，《儒家形上學》，台北，台灣學生書局，民國八十年，頁一四～一五。

醒自己，故即以其自身之光而逆覺其自己，此謂本心之自肯，而吾人遂即隨之當體肯認此心為吾人之本心。在逆覺體證中，即含有智的直覺，²⁹ 透入萬物，體驗存有界的整體。³⁰ 而本心一動驚醒不已，乃是與物無對，看到雲行雨施、品物流行，就想到各正性命，保合太和；³¹ 不思向靈魂的超昇和永恆的天國。

逆覺體證的過程，油然而生惻隱不安的自覺之心，感通萬物、潤物為用。感通是生命的層層擴大，潤物是在感通的過程中予人溫暖，並引發他人的生命變進到仁的境界。³² 感通潤物的過程，不是一曝十寒、暴虎馮河，還需日日三省吾身、行健不息。因此，唐君毅說：中國傳統儒家思想之世界觀，要在一切物之感通中看出仁，一切物之並存中看出互為賓主之禮。³³ 從上所述，儒學所規定的道德理性雖有保羅·田立克(Paul Tillich)指稱的終極關切，但其宗教性非走向靈魂的超昇和理想的天國，而是依循天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教的中庸路線，落實到廣大社會的日常生活中。從批判的眼光來衡斷，孔子的仁學因不向超越的神學致思而有墮入庸俗的危險，因不究心於抽象的推理而可能阻礙了認識論的發展。³⁴ 也正由於泯除了神學與抽象的致思推理，直指本心的覺、感通與剛健不息，從「在」的實踐過程中，立人極達天極，挺立出人的道德主體性，顯露人的尊嚴與價值。

²⁹ 牟宗三，《現象與物自身》，頁一〇一。

³⁰ 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁一〇六。

³¹ 沈清松，《傳統的再生》，頁二九～三十。

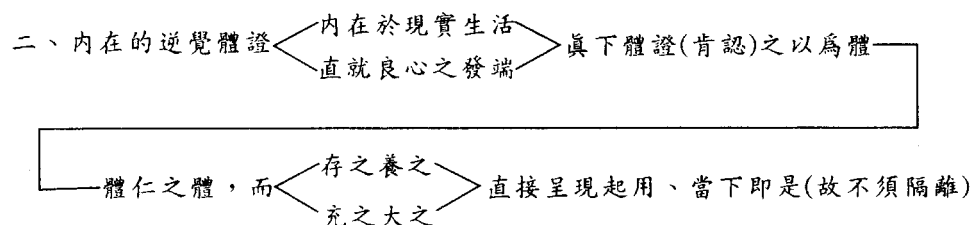
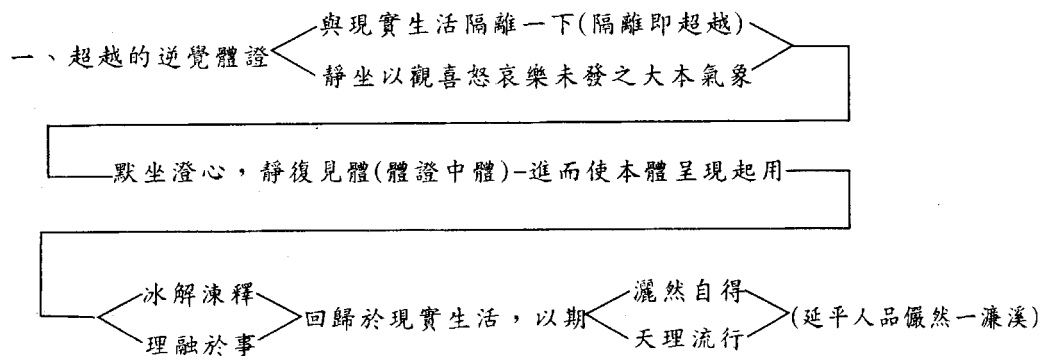
³² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁七七～八三。

³³ 唐君毅，《人文精神之重建》，台北市，台灣學生書局，民國七十七年，頁二四八。

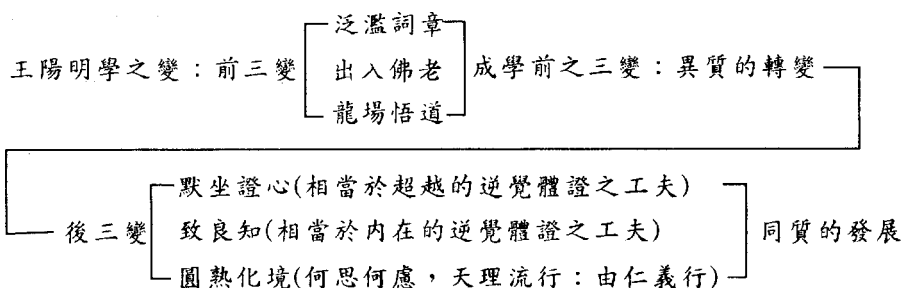
³⁴ 杜維明，《孔子學中的道學政》，載於周陽山主編，《當代研究與趨向》，台北，時報出版社，民國七十五年，頁二三。

逆覺體證有超越的逆覺體證與內在逆覺體證二種，此工夫進路見於李延平、胡五峰、王陽明的理學精諦。

李延平、胡五峰：(逆覺證之二形態)



35



36

中國儒家中庸的道德義理，則貶黜認知的優勢地位，而標舉德性之知的重要性。儒家的義理認為，停頓在觀念上的東西與生命不相干，

³⁵ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁二九二。

³⁶ 同前註，頁二九八。

³⁷ 德性之知的生命，以集義通向生命、成就生命；也以集義通向社會、成就社會。³⁸ 因此，道德良知的生命，透過逆覺體證的過程，經由惻悌憫恕之情的感應，可以宇宙的善體感通，形成個體內在生命的道德形上之依據，最終建立道德底宗教，貞定流蕩放失的情識生命。逆覺惻悌，仁義內在，不需認知主客體的對立與層面的展延，在至微到渺特殊孤離之境物，只要誠摯相感，皆能通向普遍無限。通向普遍的過程是由渺孤的特殊情境所逆覺發展的，因此在德性之知的孕育下之認知智慧，絕不否認特殊是普遍的根源全部，而普遍亦能依至公至仁的形上義理，對應多元的特殊人物。這即是既超越又內在，普遍與特殊相攝的道德義理。

中庸、易傳一系，建構一套道德秩序即是宇宙秩序的道德形上學，客觀性的原則依附於逆覺體證工夫的主觀性原則而透顯出來；中庸的天命、誠體就包容了自然宇宙（天地之體）—生生、內在性命（個體）—內聖、政治社會（群體）—外王的立體三維向度，並凸顯生生的天地之體之終極客觀依據，誠為公民科道德教學的方法途徑之一。

中國儒學發展走向由天道誠體至仁與心性再迄格物致知，心性論發展至巔峰成熟階段，但也在格物致知的階段，有了朱熹的歧出。

朱子認為宇宙本體之理即為道德最高的準則，但心理二分，因此這最高的準則成為他律的道德。朱子並沒有放棄道德實踐這條路徑，不過他是由智成德，採心知認知攝取，亦即是順取橫攝的走向。格物致知是知識的活動，正心誠意是道德活動，勢成一道裂隙鴻溝，如何

³⁷ 徐復觀，《中國思想史論集》，頁一五四。

³⁸ 同前註。

融合這是朱子「大學」格物致知的特色。

朱子的心性情三分，心雖具萬物之理，但心非孔孟陸王一系的良知心性，一柱擎天，天道性命相貫，純而不染。牟宗三說大乘起信論的一心開二門是共法，由朱子的理氣二分，依傅偉勳先生之見，可以包含佛洛伊德的潛意識、馬克斯的異化論，一心開多門，寬闊了人性的多元視野，並能迎接西方思潮的沖激挑戰。

中庸、易傳的本義，心理是合一的，仁通道體，主觀的講是仁，客觀的講是道體，二者是一樣的。明道說：「仁者以天地萬物為一體」、「仁以感通為性」，仁心的感通沒有具限，仁是個生化原理。因為感通之故，道體是即存有即活動。但朱子把中庸的道體簡化為一個理，太極就是理，理又分殊為萬有萬物背後的理。道體成為一個理，活動性沒有了，活動性脫落到氣上，活動變成形而下。³⁹ 這個活動就成為大學中的格物致知之工夫實踐了，是心氣的層次，再躍昇為道德心性的境界，融合知識與道德活動為一。理成了泛存有理的理，性也成了泛存有論的性，道德意義沒有了。

六、理體中心

林安梧先生則稱呼朱熹的思想體系為「理體中心主義」。在存有論上說為「理先氣後」、在心性論上說為「性即理」、在實踐論上說為「格物窮理」。「理體中心主義」所著重的是「超越的形式性原則」，而不是內在的道德實踐動力。也因此，他著重的是道德的規範，而不是生命

³⁹ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁一九九。

的動力，工夫論端在「存天理，去人欲」。⁴⁰都與牟宗三持相同的見解，認為朱子的道德實踐動力乏善可陳，只不過突出道德的超越形式性原則，又深懼此原則成爲異化宰制的咒術符碼。

不過，儒家的宗教基礎根源一天命，到了宋明理學家，尤其是陸王一系，宗教的超越性基礎幾乎消失，代之以天理、理氣、「心即理」、「性即理」等純粹哲學概念，⁴¹亦即是由道德意識的主體性挺立，蓋過了天命的宗教根源。朱子的理體中心主體，道德形式的超越性原則，雖然滑落了氣的主動性、道德內涵；但他保留了超越性原則，如果能免異化僵固的趨向，不失爲豁顯儒家超越的宗教性之面向。因此，朱子的格物致知，「存天理，去人欲」的工夫實踐，便有了立體宗教仰望救贖的深厚宗教意涵，朱子說：

要在明善，明善在格物窮理。(遺書十五)

格物包括了經驗事實之理、存有論之理。前者是說事物的然，後者是指事物的「所以然」，目的是倫理性的，透過觀察、研究與踐履，以把握道德準則及一般理則。⁴²

理體的契合透過倫理性的認知關係，在每一物每一事探尋其所以然的道理，雖然忽略了情意、人格、想像等層次，比較流露出柏拉圖至亞里士多德、黑格爾等理性主義的理路。道德發展學者郭爾保(Lawrence Kohlberg)的道德認知判斷發展學說，卻可結合朱子的格物致知之說應用於公民科的教學上。

⁴⁰ 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，頁三四一～三四二。

⁴¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，頁一九七。

⁴² 吳汝鈞，《儒家哲學》，頁一六四～一六五。

郭爾保的道德發展序階為成規前期（懲罰與服從，個人的工具性目的和交易）、成規期（相互性人際期望、關係及順應、社會體系與良心維持序階），成規後和原則期（權利、價值觀念）、普遍性倫理原則序階（正義、角色認取、尊重人權），自然法的觀點（宗教、聖哲）。每個人的認知都會產生矛盾困惑，經過一段掙扎的過程，達致天人合一的自然法的宗教、聖哲境界。而這一系列道德發展過程，是認為道德認知與道德行為是調和的，且形成發展的序階。⁴³

七、道德認知

朱熹的格物致知，知其然經驗的層次，也必然會發生認知的失衡；所以必需存天理、去人欲，涵養用教，進學致知，其理路仿同郭爾保的道德認知矛盾。朱子的理路雖然重心置於道德實踐的去欲途徑，但也溶入了道德認知的知識取向，開闢了道德認知的知識主義理路，豐富了儒家道德心性之學履踐的多元內涵。

朱熹格物致知的終驛是要知其所以然，豁然大通，掌握宇宙人生道德的法則，作為生活實踐的南針規範。朱熹的理體中心主義，受到當代新儒家道德他律性格的批判，將導致封閉性、威權性、父權主義等流弊。理體中心主義於後現代的眼光來看，是啓蒙現代性的「大敘述」，嘗試用一套理論來解釋世界所有的一切，⁴⁴忽略了差異與多元，將造成專制與霸權。但是過度的差異與多元，並認為一切的價值鬥爭

⁴³ 沈六，《道德發展與行為之研究》，台北，水牛出版社，民國七十七年，頁二二七～二三四。

⁴⁴ 楊洲松，《後現代知識論與教育》，台北，師大書苑，民國八十九年，頁九六。

不過是語言的遊戲而造成價值的去中心化，最後淪為價值的崩潰與瓦解。

然而另一位當代思想大將哈伯瑪斯(Habermas)，對於後現代的差異、多元論，恐淪為價值的虛無，惶恐不已。因此，重建啓蒙的現代性大業，用理想的言說情境的溝通理性達成共識，以解決紛歧多元的後現代差異社會，他重新豎立交互主體性的價值指標。為了達成溝通理性的情境，他處心積慮的要掃除扭曲的溝通情境，滌蕩扭曲的意識型態。

居於統治地位的意識型態，它並不是野蠻粗暴的橫加於人們。它會偽裝粉飾，以一組連貫的法則之形式出現，並為人們普遍接受，用以證明其現存權力關係的正當性，⁴⁵此為意識型態扭曲變型卻佯裝正當性的過程。

因此，朱子的理體中心主義可能走向維持封建網紀的教條規律。但凡一刀皆具二刃，經過道德認知的天理良知之所以然之規律，如果配合哈伯瑪斯的溝通理性，不斷的澄清溝通，讓理體中心不致僵化；他卻可以成為批判扭曲意識型態的標竿利器。所以，公民科教學亦可在尋繹出最高的標準規則後，不斷的澄清最高的理體，使其對生活世界開放，並達致批判扭曲價值體系的效果。

理體中心存有，指出從「超越的理想性」轉為「內在的實存性」，再從「內在的實存性」再推而為—「客觀的法則性」，並將此客觀的法

⁴⁵ David McLellan 著，施忠蓮譯，《意識型態》，台北，桂冠出版社，民國八十年，頁一〇四。

則性上遂於「總體的根源性」，則又是另一新的進境。⁴⁶ 中庸代表前一理路，朱子則傾向後一理路。超越是一向上契慕的精神狀態，而虛憍慢易則是把自己異化成那神聖狀態。從超越向上轉而為虛憍慢易，這裏隱含著「道的錯置」(Misplaced Tao)的狀態，這裏所說道的錯置的重點在於人將自己錯位成「道」。⁴⁷ 因此，需要哈伯瑪斯的批判理性，保持道的正位，祛除獨白式的狂妄囂語；並能將縱貫的契慕，易轉為隸屬之宰制，改正為平鋪的互動，當其如其本如之溝通，⁴⁸ 則朱子的理體中心便能與生活世界接軌了。

⁴⁶ 林安梧，《再論儒家型的意義治療學》，載於鄭志明主編，《生命關懷與心理治療》，嘉義，南華大學宗教文化中心，民國八十九年，頁一～二。

⁴⁷ 同前註，頁八。

⁴⁸ 同前註，頁一二。

第七章 結論

一、中庸宇宙論的現代意義

客觀的講性體，以中庸易傳為主，主觀地講心體，以論、孟為主。

性體源於道體，而道體的生成發展流行之動力是道德的創生不已；因此，宇宙的變化內涵是道德的真幾運用。道德真幾的發用，非僅存有而不活動，它下貫於萬有萬物而賦予其性。經由逆覺體證，反身而誠，從道德良知證成天道的純而不已，既超越又內在，天道性命相通。雖然天道性命上下交通遙契，但其價值根源依據則源自天道的內容，這才能挺立住一切價值的範疇領域。證成由道德良知的終極關懷依據是客觀的天道天命；既不分裂天人合一之契，又彰顯客觀的天道終極，顯豁出中庸宇宙論義理的現代性意義。

世界各大軸心文明，是以歐洲為中心主義的思維。因此，基督猶太回教的一神論，天人分裂、心物殊途、掙扎超越，成為現代性判別的依準。儒家於此天人合一、心物合諧，因此被判為適應世界的改革性格，淪為保守落伍封建的恥譏。超越的突破、一元上帝觀的出現，是軸心時代文明的特色。一九八三年軸心文明的特色改變了，第二序反思的出現，承認天人合一的儒家精神文明。¹

毋庸而論軸心文明的超越性思索，中庸的天道客觀存有，生生不

¹ 杜維明，《現代精神與儒家傳統》，台北，聯經出版社，民國八十四年，頁六二。

已的道德真幾，純而不已，成爲萬有萬物的價值根源，並貞定了萬有萬物的存有，打通了道德與存有兩界隔閡，所謂的「一心開二門」，隱約之中已透顯出天道客觀的超越性與內在性。因此，以一神的超越論來框框圍拘儒家的宗教超越性，是偏差訛誤的，中庸的宇宙論性格，恰可做爲超越遙契宗教維度詮釋的註腳。

中庸豁顯散發出宇宙論的性格，但他與心性論並不衝突；因爲中庸的道德形上學進路，是由道德心性的逆覺體證而進入，他並不否認天人的連續性，符合了軸心文明的第二序反思的內涵。現在許多哲學家、神學家，包括馬丁·布伯(Martin Buber)，保羅·狄利希(paul Tillich)、馬塞爾(Gabriel Marcel)，他們基本上理解的宗教，已經慢慢的柔化一神教的神人「斷裂」(discontinuity)，而再度強調「連續」(continuity)，再強調—「我與你」(I and Thou)這樣的一個思維方式，重新縫合了這個超絕的世界和經驗的世界。² 中庸卻也能肯認逆覺體證的道德心性之工夫進路，並暗合西方宗教神學的朝「連續」性的方向發展。

總的說來，中庸是天道性命相貫的典範，不是採取天人分隔的方式，他從「神人的形質同一論」一天命之謂性，一轉而成爲「神人的德性同一論」一率性之謂道，它指向一種「轉化的創造」(transformative creation)。經由此「轉化的創造」，人的「人文性」(humanity)始得盛發出來，人始能真正成爲一個人，而宗教亦因之轉爲—「人文性的宗

² 林安悟，《儒學與中國傳統社會的哲學省察》，台北，幼獅出版社，民國八十五年，頁二三〇。

教」(humanistic religion)或「道德的宗教」。³

中庸的工夫實踐途徑為盡性與致曲。盡性紹承孔孟之餘緒並加以弘揚光大之，讓整個存有充滿著濃郁的價值目的世界。致曲則豁顯中庸曲成萬物而不遺的特色，全德經過致曲的坎陷曲通，則可以開發現象世界的民主、科學大業。又因為曲能有誠，由誠來潤滋民主的結構，科學的偏頗，使民主、科學往正向發展。

曲則一偏之德，而其根源仍是宇宙總體的動力一道。一曲之偏必然的要邁入活潑的生活世界，對應、溝通、交流，這實存的生活世界場域，因為一曲之偏的碰觸，而擦出繽紛多元的火花。在繽紛多元的歧異之中，因誠體的動力又產生了共識的整合。一而多，多而一，展現了中庸致曲的生活世界實踐之道。

二、中庸的政治困結

吾師林安梧認為儒家的政治困結在於「道的錯置」。儒家由血緣性的自然總體與人格性的道德總體通極為一理想的境界，中庸的內聖外王之道也豁顯上述義諦。但社會總體卻淹沒在血緣及人格連結之流中，聖與父扭曲異化，由君宰制控制，造成中國專制的荼毒。因而使得「聖君」轉變成「君聖」。聖君要求的；讓那有德、有才者始能為君；君聖則異變成只要在現實上當上了國君者既是有德、又是有才。在這種情況下，「人格性的道德連結」不但未能成為主導性的優位地位，而

³ 同前註，頁二五七～二五八。

且成了「宰制性政治連結」的階下囚。⁴ 這是實際政治的異化疏離，也成爲中國政治的困結。

中庸解決中國專制政治的困結，仍落在內聖外王的聖君格局之中，並沒有提出「社會總體」的現代公民社會之概念，作爲制衡政治運作的扭曲；亦乏在社會總體的生活世界中，作權力分離及剋制的制度建構，而深陷於聖君及君聖的二重糾葛之中，不能自拔。

聖君的政治思維，在歐風美雨的摧殘中，被譏爲一文不值。究其實，聖君的思維在現時代仍有其深奧的意義。當然，我們要肯認以人性幽暗爲假設的自由主義立憲政制，作爲政治世界的綱維，有其精擅之處。但它所滋生的不平等、疏離冷漠、扭曲僵化、原子式的個人主義，亟需強調血緣、風俗、道德、團結等共同體的社群主義加以修正。共同體概念的提出，相互主體性的溝通，使共同體主觀善的意義目的，正符合了中庸的政治道德主義之主張。政治在追求共同體良善的社群主義主張中，重新闡釋了中庸的內聖外王的精諦。失落乖違的自由主義，或許可以從中庸的政治義理中找到活水源頭。

三、朱熹理體中心主義發展

中國儒學的發展，是從中庸、易傳的天道誠體，而回歸到論語、孟子之仁與心性，再落入大學的格物致知，由外而內斂，並深及萬有萬物；其義理的開展主要繫於道體性體的體悟。朱子於大學格物致知的詮解，從心性論走向本體論，以宇宙之本體之理作道德的最高準則，

⁴ 林安梧，《逆的錯置——中國政治思想的根本困結》，頁一二七～一二八。

理性及心二分，成爲外在形式的客觀規律。牟宗三針砭朱子之理爲僅存有而不活動，是他律的道德，不符合儒家自由意志的自律主軸。

他律的道德，不循逆覺體證的途徑，而是採格物致知、窮理的方法，順取橫攝，以求得宇宙的真理。主客二分的知識活動，開闢儒家接筭知識邏輯科學的一條路徑。於道德活動，朱子另啓由智成德的門扉，將大學系統中的荀子性格挖掘出來。當我們思忖在生活世界的存有，若沒有一客觀外在的標準權威以爲遵循，則脆弱孤孑的存有，是否有堅強剛毅的自律能力，仍待斟酌。因此，自律與他律的並存不悖，讓人性的道德空間開闊；朱子的由智成德的路徑，實有其存在的意義與價值。

神律、自律、他律，展現了宗教與道德的不同面向精諦。中庸的性體與慎獨相互契合，蘊露了神律與自律的契合，亦即是天道性命相貫的典範。不過，中庸的神律內涵是道德的生生不息之真幾，卻也爲一神教與儒教交流匯通的契機。中庸的圓教模型是內在又超越，除了內在超越的逆覺體證，但他更凸顯出由超越而內在的超驗體證工夫，無限的超越者與有限的存有者彼此分享，矯正當代新儒學過度依賴道德主體心性的弊病，發揮天心天道之妙運系統。

中庸義理內涵透顯出「非主體主義的立場」。宇宙論、本體論、心性論、實踐論是通而爲一的，由天、地、人交與參贊。中庸的存有終極之客觀化、存有化之向度，可爲公民科宗教的教學內涵之應用。

朱熹的理體中心主義，循格物窮理、由智見德的途徑，匱乏道德的實踐動力，而具陳道德的規範，恐異化爲宰制的符碼。如果理體能從「超越的理想性」轉爲「內在的實存性」，並將此客觀的法則性上遂

於「總體的根源性」，則朱子的理體中心便與生活世界接軌了。但朱子的道德認知主義的途徑，還是豐富了公民科的道德認知教學。

附錄 參考文獻

中文專書參考文獻

1. 王邦雄等，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，民國九十一年。
2. 牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，民國五十七年。
3. 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，民國六十四年。
4. 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北，台灣商務印書館，民國七十六年。
5. 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，民國六十八年。
6. 牟宗三，《名學與荀子》，台北：台灣學生書局，民國六十八年。
7. 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，民國七十四年。
8. 牟宗三，《政道與治道》。台北：台灣學生書局，民國八〇年
9. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，民國八十七年。
10. 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，民國八十六年。
11. 牟宗三，《時代與感受》，台北鵝湖出版社，民國七十五年。
12. 牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，民國七十七年。
13. 牟宗三等，《文化傳統的重建》，台北：時報出版社，民國七十七

- 年。
14. 牟宗三，《四因說演講錄》，台北：鵝湖出版社，民國八十六年。
 15. 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經出版社，民國九十二年。
 16. 成中英，《合內外之道—儒家哲學論》，北京：中國社會科學出版社，民國九十年。
 17. 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經出版社，民國七十四年。
 18. 李明輝，《當代儒學之自我轉化》，台北：中央研究院，民國八十三年。
 19. 杜維明，《儒家思想—以創造轉化為自我認同》，台北：東大圖書公司，民國八十六年。
 20. 李澤厚，《中國古代思想史》，台北：風雲時代出版社，民國七十九年。
 21. 李澤厚，《批判哲學的批判—康德述評》，台北：三民書局，民國八十五年。
 22. 李澤厚，《中國現代思想史論》，台北：風雲出版社，民國七十九年。
 23. 李明輝主編，《當代新儒家人物論》，台北：文津出版社，民國八十三年。
 24. 李震，《天與上帝—中西無神主義探討》，台北：輔仁大學出版社，民國八十四年。
 25. 吳汝鈞，《儒家哲學》，台北：台灣商務印書館，民國八十七年。

26. 吳怡，《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司，民國八十二年。
27. 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，台北：時報出版社，民國八十一年。
28. 余英時，《歷史與思想》，台北：聯經出版社，民國六十五年。
29. 余英時，《猶記風吹水上鱗》，台北：三民書局，民國八十年。
30. 沈清松，《傳統的再生》，台北：業強出版社，民國八十一年。
31. 杜維明，《現代精神與儒家傳統》，台北：聯經出版社，民國八十四年。
32. 林安梧，《道的錯置—中國政治思想的根本困結》，台北：台灣學生書局，民國九十二年。
33. 林安梧，《存有、意識與實踐》，台北：東大圖書公司，民國八十二年。
34. 林安梧，《儒學與中國傳統社會的哲學省察》，台北：幼獅出版社，民國八十五年。
35. 林毓生，《政治秩序與多元社會》，台北：聯經出版社，民國七十八年。
36. 周天令，《朱子道德哲學研究》，台北：文津出版社，民國八十八年。
37. 范良光，《儒家基本存有論》，台北：樂學書局，民國九十一年。
38. David Mclellan 著，施忠蓮譯，《意識型態》，台北：桂冠出版社，民國八十年。
39. 唐君毅，《人文精神之重建》，台北：台灣學生書局，民國七十七年。

40. 唐君毅，〈《人生之體驗續編》〉，台北：台灣學生書局，民國六十七年。
41. 唐君毅，〈《中國哲學原論導論篇》〉，台北：台灣學生書局，民國八十二年。
42. 唐君毅，〈《生命存在與心靈境界（下）》〉，台北：台灣學生書局，民國六十五年。
43. 唐君毅，〈《文化意識與道德理性》〉，台北：台灣學生書局，民國四十七年。
44. 唐君毅，〈《人生之體驗》〉，台北：台灣學生書局，民國六十六年。
45. 唐君毅，〈《中西哲學思想之比較論文集》〉，台北：台灣學生書局，民國八十年。
46. 唐君毅，〈《中國哲學原論—原道篇(二)》〉，台北：台灣學生書局，民國六十二年。
47. 唐君毅，〈《中國文化之精神價值》〉，台北：台灣學生書局，民國四十年。
48. 徐復觀，〈《中國思想史論集》〉，台北：台灣學生書局，民國七十七年。
49. 徐復觀，〈《中國人性論史（先秦篇）》〉，台北：台灣商務印書館，民國七十九年。
50. 徐復觀，〈《中國藝術精神》〉，台北：台灣學生書局，民國七十三年。
51. 徐復觀，〈《中國思想史論集續編》〉，台北：時報文化公司，民國七十四年。
52. 高柏園，〈《中庸形上思想》〉，台北：東大圖書公司，民國八十年。

53. 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，台北：輔仁大學哲學所博士論文，民國八十七年。
54. 陳振崑，《保羅·田立克論「現實性之有限性」之研究》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，民國八十九年。
55. 張佛泉，《自由與人權》，台北：台灣商務印書館，民國八十二年。
56. 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，民國八十七年。
57. 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命尊嚴》，台北：正中書局，民國八十二年。
58. 傅偉勳，《文化中國與中國文化》，台北：東大圖書公司，民國七十七年。
59. 傅偉勳，《哲學與宗教二集》，台北：三民書局，民國七十五年。
60. 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教（哲學與宗教一集）》，台北：東大圖書公司，民國八十年。
61. 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：台灣學生書局，民國七十七年。
62. 馮耀明，《超越內在的迷思》，香港：中文大學，民國九十二年。
63. 勞思光，《中國哲學史，第二卷》，台北：三民書局，民國七十五年。
64. 勞思光，《中庸譯注》，台北：河洛圖書公司，民國六十九年。
65. 黃光國，《儒家思想與東亞現代化》，台北：巨流圖書公司，民國七十七年。
66. 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，民國九十一年。
67. 楊祖漢，《儒學與康德的道德哲學》，台北：文津出版社，民國七

- 十六年。
68. 楊洲松，《後現代知識論與教育》，台北：五南圖書公司，民國八十八年。
69. 賈馥銘等，《中庸釋詮》，台北：五南圖書公司，民國八十八年。
70. 熊十力，《讀經示要》，台北：廣文書局，民國四十九年。
71. 熊十力，《十力語要》，台北：廣文書局，民國六十年。
72. 熊十力，《摧惑顯宗記》，台北：學生書局，民國七十七年。
73. 蔡仁厚，《宋明理學—北宋篇》，台北：台灣學生書局，民國八十年。
74. 蔡仁厚，《宋明理學—南宋篇》，台北：台灣學生書局，民國八十二年。
75. 蔡仁厚，《儒學的常與變》，台北：東大圖書公司，民國七十九年。
76. 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，台北：台灣學生書局，民國六十四年。
77. 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：台灣學生書局，民國七十七年。
78. 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，民國七十九年。
79. 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，台北：文津出版社，民國七十六年。
80. 談遠平，《論陽明哲學之圓融統觀》，台北：文史哲出版社，民國八十二年。
81. 鄭家棟，《當代新儒家論衡》，台北：桂冠圖書公司，民國八十四年。

82. 鄭順佳著，郭偉聯譯，《唐君毅與巴特》，香港：三聯書店，民國九十一年。
83. 鄭家棟，《牟宗三》，台北：東大圖書公司，民國八十九年。
84. 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，台北：文津出版社，民國八十年。
85. 賴賢宗，《體用心性：當代新儒家哲學新論》，台北：台灣學生書局，民國九十年。
86. 劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：台灣學生書局，民國七十一年。
87. 錢穆，《朱子新學案—第二冊》，台北：三民書局。
88. 鍾彩鈞，《王陽明思想之進展》，台北：文史出版社，民國七十二年。
89. 謝仲明，《儒學與現代世界》，台北：台灣學生書局，民國七十五年。
90. 顏炳罡，《整合與重鑄—當代大儒牟宗三先生思想研究》，台北：台灣學生書局，民國八十四年。
91. 譚宇權，《中庸哲學研究》，台北：文津出版社，民國八十四年。
92. 羅光，《儒家形上學》，台北：台灣學生書局，民國八十年。

中文參考期刊、論文

1. 林安梧，〈我、無我、生活世界與意義詮釋〉，收於《第一屆中國文哲之當代詮釋研討會論文集—台北大學中文系》，民國九十三年。
2. 林安梧，〈再論儒家型的意義治療學〉，收於鄭志明主編：《生命

- 關懷與心理治療》，嘉義：南華大學，民國八十九年。
3. 徐復觀，〈儒家精神之基本性格及其限定與新生〉，收於：《民主評論》，第三卷第十期，一九五三年四月。
 4. 蔡英文，〈古典共和公民社會的理性與奧古斯汀政治神學之解釋〉，收於：《台灣哲學研究②法政哲學》，台北，台灣哲學學會，民國八十八年。
 5. 何信全，〈儒學與自由主義的對比—以孟子羅爾斯為例〉，收於《台灣哲學研究②法政哲學》，台北，台灣哲學學會，民國八十八年。
 6. 詹秀惠，〈孟子與王陽明的良知說〉，收於：《孔孟學報》，第三十四期。
 7. 成中央，〈現代新儒學建立的基礎—仁學與人學合一之道〉，收於：《鵝湖學術叢刊①當代新儒學論文集》，台北市：文津出版社，民國八十五年。
 8. 杜維明，〈孔子仁學中的道學政〉，收於：周陽山主編《當代研究與趨向》，台北：時報出版社，民國七十五年。

英文參考書目

1. Dworkin, Ronald
1978 *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Massa Chusetts.
2. Hayek, F. A.
1960 *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
3. Rawls, John

1993 *Political Liberalism*. New York: Columbia University press.

4. Minoque, Kenneth

1995 *politics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University press.

5. Nozick, Robert

1974 *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.

6. Taylor, Charles

1991 *The Ethics of Authenticity*. Harvard University press.

國家圖書館出版品預行編目資料

中庸形上大學格物致知義理及其在公民科教學上的應用 / 翁志宗著. -- 臺中縣豐原市：教育部中教研習會，民93
面；公分
教育部臺灣省中等學校教師研習會九十三年度
研究報告
參考書目：面
ISBN 957-01-9207-0(平裝)

1. 中庸 - 研究與考訂 2. 大學(經書) - 研究與考訂 3. 公民教育

121.257

93022244

書名：中庸形上大學格物致知義理及其在公民科教學上的應用
發行人：黃新發
編著者：翁志宗著
出版者：教育部臺灣省中等學校教師研習會
電話：04-25227929
傳真：04-25255440
地址：台中縣豐原市師範街 67 號
網址：本書同時登載於本會網站 <http://www.isst.edu.tw>
印刷所：穎弘文具印刷有限公司
地址：台中市東區建成路 670 號
電話：04-22818934
傳真：04-22861605
出版年月：中華民國 93 年 12 月
定價：NT\$220

GPN: 1009304165

ISBN: 957-01-9207-0