

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，便成爲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，就是爲神的存在。

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爲神所創造，甚至連滋養我自然生命的整個世界都爲神所創造。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，幾乎已成爲學界共識。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，始爲世人所重視。唐先生析天德流行爲坤、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。