

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。