

## 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。<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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。<sup>2</sup>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；<sup>3</sup>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。<sup>4</sup>

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

<sup>2</sup> 牟宗三，《現象與物自身》，頁三八。

<sup>3</sup> 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁一二三。

<sup>4</sup> 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。<sup>5</sup>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。<sup>6</sup>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。<sup>7</sup>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

<sup>5</sup> 牟宗三，《圓善論》，頁二五五。

<sup>6</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁二六。

<sup>7</sup> 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。<sup>8</sup>

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）。<sup>9</sup>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。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 唐君毅，《中國文化之情神價值》，頁五三五。

<sup>9</sup> 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。

<sup>10</sup> 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。<sup>11</sup>

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

<sup>11</sup> 同前註，頁五三〇～五三一。

是道德，同時又是本體宇宙的。<sup>12</sup>

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。<sup>13</sup>

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，<sup>14</sup>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。

<sup>12</sup> 牟宗三，《宋明明儒學的問題與發展》，頁一五六。

<sup>13</sup> 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，頁一〇八。

<sup>14</sup> 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。<sup>15</sup>

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。<sup>16</sup>

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。<sup>17</sup>

沈清松更從中西方傳統中分辨「超越而內在」或「內在而超越」

<sup>15</sup> 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，頁三五二。

<sup>16</sup> 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。

<sup>17</sup> 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。<sup>18</sup>

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，<sup>19</sup> 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。<sup>20</sup>

神律的超主體性，恰如「天命之性粹然至善，神感神應，其機自

<sup>18</sup> 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。

<sup>19</sup> 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，頁一〇三。

<sup>20</sup> 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。<sup>21</sup> 本體現象非對立起來，體與用雖分，而仍不二；<sup>22</sup> 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。<sup>23</sup>

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

<sup>21</sup> 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁八十六。

<sup>22</sup> 熊十力，《十力語要》，台北，廣文書局，民國六十年，頁三一。

<sup>23</sup> 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。」<sup>24</sup>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。<sup>25</sup>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，<sup>26</sup>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

<sup>24</sup> 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。

<sup>25</sup> 牟宗三，《四因說演講錄》，頁三七。

<sup>26</sup> 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。」<sup>27</sup> 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。<sup>28</sup> 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

<sup>27</sup> 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。

<sup>28</sup> 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，<sup>29</sup> 透入萬物，體驗存有界的整體。<sup>30</sup> 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；<sup>31</sup> 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。<sup>32</sup> 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。<sup>33</sup> 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。<sup>34</sup> 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。

<sup>29</sup> 牟宗三，《現象與物自身》，頁一〇一。

<sup>30</sup> 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。

<sup>31</sup> 沈清松，《傳統的再生》，頁二九～三十。

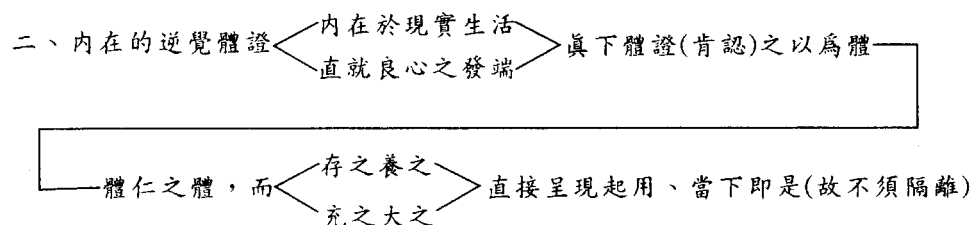
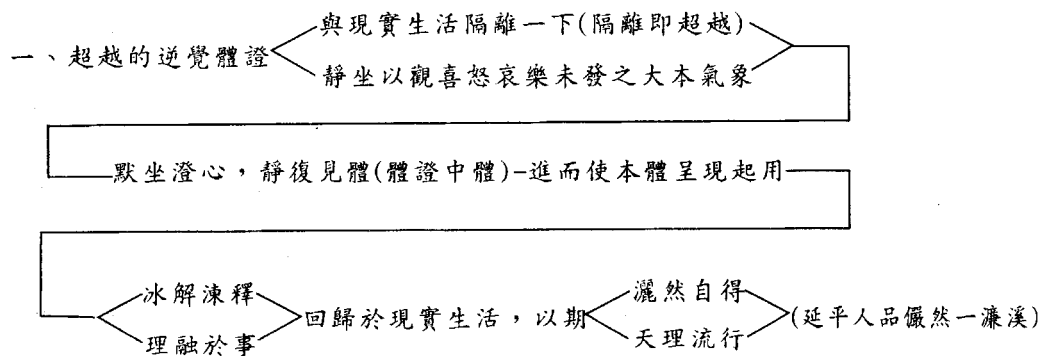
<sup>32</sup> 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁七七～八三。

<sup>33</sup> 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。

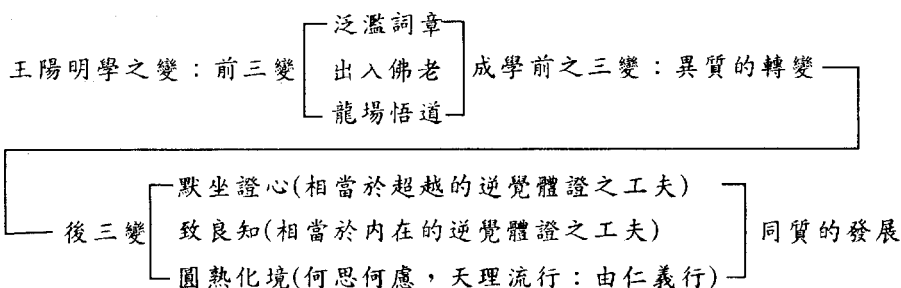
<sup>34</sup> 杜維明，《孔子學中的道學政》，載於周陽山主編，《當代研究與趨向》，台北，時報出版社，民國七十五年，頁二三。

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，

<sup>35</sup> 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁二九二。

<sup>36</sup> 同前註，頁二九八。

<sup>37</sup> 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。<sup>38</sup> 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

---

<sup>37</sup> 徐復觀，《中國思想史論集》，頁一五四。

<sup>38</sup> 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。<sup>39</sup> 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

<sup>39</sup> 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」。<sup>40</sup>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，又深懼此原則成為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，<sup>41</sup>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，不失為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。<sup>42</sup>

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。

<sup>40</sup> 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。

<sup>41</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，頁一九七。

<sup>42</sup> 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。<sup>43</sup>

## 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，<sup>44</sup>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

<sup>43</sup> 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。

<sup>44</sup> 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，<sup>45</sup>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

---

<sup>45</sup> 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。<sup>46</sup> 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」。<sup>47</sup> 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，<sup>48</sup> 則朱子的理體中心便能與生活世界接軌了。

---

<sup>46</sup> 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。

<sup>47</sup> 同前註，頁八。

<sup>48</sup> 同前註，頁一二。