

## 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。<sup>1</sup>

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

---

<sup>1</sup> 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。<sup>2</sup> 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

---

<sup>2</sup> 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」。<sup>3</sup>

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

<sup>3</sup> 同前註，頁二五七～二五八。

且成了「宰制性政治連結」的階下囚。<sup>4</sup> 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，

---

<sup>4</sup> 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。