

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。