

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。