

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。⁵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。⁶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。⁷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

⁵ 牟宗三，《圓善論》，頁二五五。

⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，頁二六。

⁷ 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。⁸

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）。⁹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。¹⁰

⁸ 唐君毅，《中國文化之精神價值》，頁五三五。

⁹ 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。

¹⁰ 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。¹¹

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

¹¹ 同前註，頁五三〇～五三一。