

今日，吾人既當由吾人之精神之四面撐開，以客觀化爲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爲：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，使宗教重成爲社會文化之一領域。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，唯天下至誠爲能化」。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，唯天下至誠爲能化」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。

是道德，同時又是本體宇宙的。¹²

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。¹³

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，¹⁴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。

¹² 牟宗三，《宋明明儒學的問題與發展》，頁一五六。

¹³ 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，頁一〇八。

¹⁴ 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。¹⁵

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。¹⁶

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。¹⁷

沈清松更從中西方傳統中分辨「超越而內在」或「內在而超越」

¹⁵ 唐君毅，《生命存在與心靈境界（下）》，頁三五二。

¹⁶ 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。

¹⁷ 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。¹⁸

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，¹⁹ 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。²⁰

神律的超主體性，恰如「天命之性粹然至善，神感神應，其機自

¹⁸ 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。

¹⁹ 陳振崑，《唐君毅的儒教理論之研究》，頁一〇三。

²⁰ 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。²¹ 本體現象非對立起來，體與用雖分，而仍不二；²² 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。²³

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

²¹ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁八十六。

²² 熊十力，《十力語要》，台北，廣文書局，民國六十年，頁三一。

²³ 熊十力，《推感顯宗記》，台北，學生書局，民國七十七年，頁二〇。