

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。

道妙」之意義，正推極至基本存有論，所以，證明系統是一無限的動力系統，同時，即是天心天道之妙運系統。易言之，由直接肯斷「基本存在」是天心，易道的無限動力所終成或原始要終地完成之「陰陽合德而剛柔有體」的「天地之撰、神明之德」，即「默契道紗。」²⁴亦即是中庸的其生物不測，為物不貳的真諦義解。

易傳的「元、亨、利、貞」，中庸「誠者物之終始，不誠無物」以及「誠則形、著、明、動、變、化」這個過程是在顯「動力因」與「目的因」，這是在理方面不是在氣方面。乾元、誠體就是動力因與目的因。²⁵因此，性體與道體合一本是儒學的圓教模型，但道體的存有、動力、目的等客觀化之存在的凸顯，儒學中強烈的宗教意涵，絕不能因心性之學的過度強調而淪喪，中庸恰可表徵神律天命的終極存有之歸依。

成中英指出，今日儒學必然會涉及道德主體性自身如何以及進一步超越的問題；一端指向道德主體根源的本體領域，一端則指向具體分殊的價值領域，²⁶恰為天道性命的二個範疇；但當代新儒學似乎過度的膨漲了具體分殊的價值心性領域。

吾師林安梧於此亦提出「非主體主義的立場」。宇宙論、本體論、心性論、實踐論是通而為一的。不是由人之心性去潤化一個形而上之理境，因之人之道德實踐論而開啓一道德形上學，而是「天、地、人交與參贊。」一主客交融，俱歸於寂，即寂即感，感之成「執」，又

²⁴ 范良光，《儒家基本存有論》，台北，樂學書局，民國九十一年，頁三九。

²⁵ 牟宗三，《四因說演講錄》，頁三七。

²⁶ 成中英，《合內外之道—儒家哲學論》，北京，中國社會科學出版社，民國九十年，頁三六五。

能迴返於「無執。」²⁷ 隱約之中，都透顯出道德主體根源的本體領域，其客觀化、存有化的重要向度。

中庸對於存有終極的客觀化、存有化之向度。甦活了中國的宗教意識，超越的逆覺體證實踐，可溶入公民與道德的宗教學教材，應用於公民科的教學上。

五、逆覺體證

西洋形上學的研究探索可分為幾個路向。有以有或存有為研究的對象，或由有的內容來研究，另則由在的意義來研究。有或存有指著實體，凡是實體都是有，因此說萬有；但有為最根本的觀念。

儒家形上學所研究的對象也是有或物，即萬有、萬物的最根本觀念。但儒家研究的有，不從有的內容去研究，而是從在去研究。每個有都是在，有的內容空虛且抽象，在則是實際的有，可以作研究的對象。凡是在，都是動的在。因此，儒家的形上學的研究對象為變易，不是抽象的變易觀念，而是具體變易的在，易經稱這種變易為生生，繫辭上第五章說：生生之謂易。²⁸ 變易的在，是儒家形上學主要的研究對象。

「在」，如何去認知或體悟呢？中國儒家的天人合一之學，常遭致西方學界評為神秘主義的傾向。時儒牟宗三則提出「逆覺體證」之路，來說明智的覺的可能。逆覺體證，不走掛理路線，常在本心一動而驚

²⁷ 林安梧，《我、無我、生活世界與意義詮釋》，載於《第一屆中國文哲之當代詮釋研討會論文集—台北大學中文系》，台北，台北大學中文系，民國九十三年，頁二三。

²⁸ 羅光，《儒家形上學》，台北，台灣學生書局，民國八十年，頁一四～一五。