

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。

醒自己，故即以其自身之光而逆覺其自己，此謂本心之自肯，而吾人遂即隨之當體肯認此心為吾人之本心。在逆覺體證中，即含有智的直覺，²⁹ 透入萬物，體驗存有界的整體。³⁰ 而本心一動驚醒不已，乃是與物無對，看到雲行雨施、品物流行，就想到各正性命，保合太和；³¹ 不思向靈魂的超昇和永恆的天國。

逆覺體證的過程，油然而生惻隱不安的自覺之心，感通萬物、潤物為用。感通是生命的層層擴大，潤物是在感通的過程中予人溫暖，並引發他人的生命變進到仁的境界。³² 感通潤物的過程，不是一曝十寒、暴虎馮河，還需日日三省吾身、行健不息。因此，唐君毅說：中國傳統儒家思想之世界觀，要在一切物之感通中看出仁，一切物之並存中看出互為賓主之禮。³³ 從上所述，儒學所規定的道德理性雖有保羅·田立克(Paul Tillich)指稱的終極關切，但其宗教性非走向靈魂的超昇和理想的天國，而是依循天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教的中庸路線，落實到廣大社會的日常生活中。從批判的眼光來衡斷，孔子的仁學因不向超越的神學致思而有墮入庸俗的危險，因不究心於抽象的推理而可能阻礙了認識論的發展。³⁴ 也正由於泯除了神學與抽象的致思推理，直指本心的覺、感通與剛健不息，從「在」的實踐過程中，立人極達天極，挺立出人的道德主體性，顯露人的尊嚴與價值。

²⁹ 牟宗三，《現象與物自身》，頁一〇一。

³⁰ 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北，台灣學生書局，民國七十七年，頁一〇六。

³¹ 沈清松，《傳統的再生》，頁二九～三十。

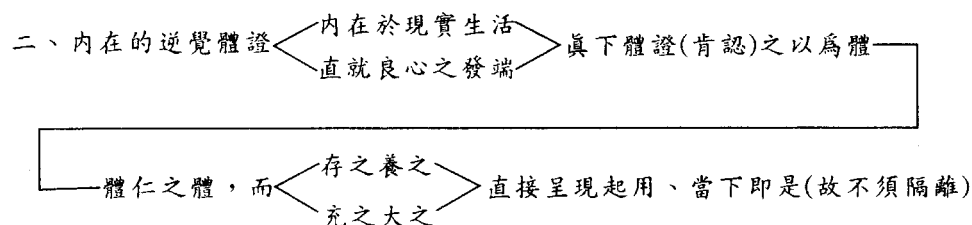
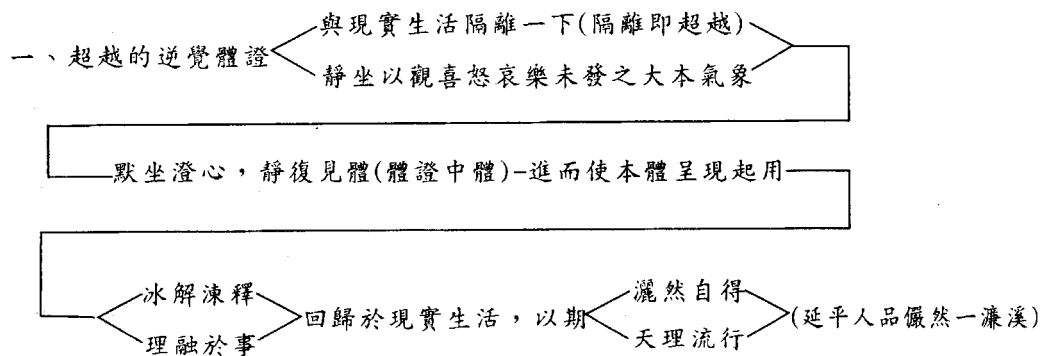
³² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，頁七七～八三。

³³ 唐君毅，《人文精神之重建》，台北市，台灣學生書局，民國七十七年，頁二四八。

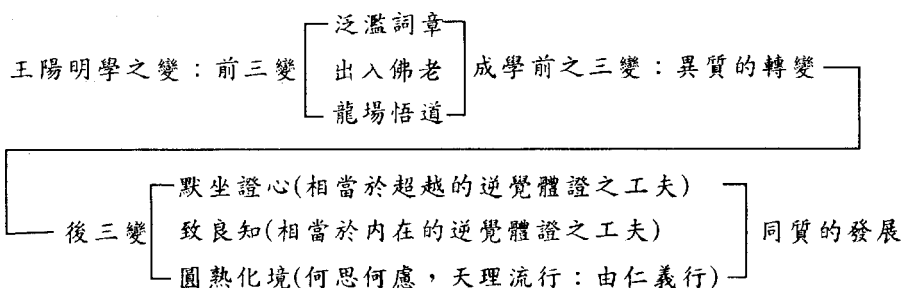
³⁴ 杜維明，《孔子學中的道學政》，載於周陽山主編，《當代研究與趨向》，台北，時報出版社，民國七十五年，頁二三。

逆覺體證有超越的逆覺體證與內在逆覺體證二種，此工夫進路見於李延平、胡五峰、王陽明的理學精諦。

李延平、胡五峰：(逆覺證之二形態)



35



36

中國儒家中庸的道德義理，則貶黜認知的優勢地位，而標舉德性之知的重要性。儒家的義理認為，停頓在觀念上的東西與生命不相干，

³⁵ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》，頁二九二。

³⁶ 同前註，頁二九八。

³⁷ 德性之知的生命，以集義通向生命、成就生命；也以集義通向社會、成就社會。³⁸ 因此，道德良知的生命，透過逆覺體證的過程，經由惻悌憫恕之情的感應，可以宇宙的善體感通，形成個體內在生命的道德形上之依據，最終建立道德底宗教，貞定流蕩放失的情識生命。逆覺惻悌，仁義內在，不需認知主客體的對立與層面的展延，在至微到渺特殊孤離之境物，只要誠摯相感，皆能通向普遍無限。通向普遍的過程是由渺孤的特殊情境所逆覺發展的，因此在德性之知的孕育下之認知智慧，絕不否認特殊是普遍的根源全部，而普遍亦能依至公至仁的形上義理，對應多元的特殊人物。這即是既超越又內在，普遍與特殊相攝的道德義理。

中庸、易傳一系，建構一套道德秩序即是宇宙秩序的道德形上學，客觀性的原則依附於逆覺體證工夫的主觀性原則而透顯出來；中庸的天命、誠體就包容了自然宇宙（天地之體）—生生、內在性命（個體）—內聖、政治社會（群體）—外王的立體三維向度，並凸顯生生的天地之體之終極客觀依據，誠為公民科道德教學的方法途徑之一。

中國儒學發展走向由天道誠體至仁與心性再迄格物致知，心性論發展至巔峰成熟階段，但也在格物致知的階段，有了朱熹的歧出。

朱子認為宇宙本體之理即為道德最高的準則，但心理二分，因此這最高的準則成為他律的道德。朱子並沒有放棄道德實踐這條路徑，不過他是由智成德，採心知認知攝取，亦即是順取橫攝的走向。格物致知是知識的活動，正心誠意是道德活動，勢成一道裂隙鴻溝，如何

³⁷ 徐復觀，《中國思想史論集》，頁一五四。

³⁸ 同前註。

融合這是朱子「大學」格物致知的特色。

朱子的心性情三分，心雖具萬物之理，但心非孔孟陸王一系的良知心性，一柱擎天，天道性命相貫，純而不染。牟宗三說大乘起信論的一心開二門是共法，由朱子的理氣二分，依傅偉勳先生之見，可以包含佛洛伊德的潛意識、馬克斯的異化論，一心開多門，寬闊了人性的多元視野，並能迎接西方思潮的沖激挑戰。

中庸、易傳的本義，心理是合一的，仁通道體，主觀的講是仁，客觀的講是道體，二者是一樣的。明道說：「仁者以天地萬物為一體」、「仁以感通為性」，仁心的感通沒有具限，仁是個生化原理。因為感通之故，道體是即存有即活動。但朱子把中庸的道體簡化為一個理，太極就是理，理又分殊為萬有萬物背後的理。道體成為一個理，活動性沒有了，活動性脫落到氣上，活動變成形而下。³⁹ 這個活動就成為大學中的格物致知之工夫實踐了，是心氣的層次，再躍昇為道德心性的境界，融合知識與道德活動為一。理成了泛存有理的理，性也成了泛存有論的性，道德意義沒有了。

六、理體中心

林安梧先生則稱呼朱熹的思想體系為「理體中心主義」。在存有論上說為「理先氣後」、在心性論上說為「性即理」、在實踐論上說為「格物窮理」。「理體中心主義」所著重的是「超越的形式性原則」，而不是內在的道德實踐動力。也因此，他著重的是道德的規範，而不是生命

³⁹ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》，頁一九九。