

南 華 大 學

哲學系碩士論文

《中庸》「天人合一」理論之研究



研究生：曾興邦撰

指導教授：陳政揚博士

中華民國一〇〇年六月十三日

南 華 大 學

(哲學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

《中庸》「天人合一」理論之研究

研究生：潘興野

經考試合格特此證明

口試委員：戴東洋

謝君直

陳政揚

指導教授：陳政揚

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 6 月 13 日

《中庸》「天人合一」理論之研究

摘 要

本論文的題目為「《中庸》『天人合一』理論之研究」，旨在探討《中庸》「天人合一」思想的哲學義涵。中國哲學的源流是以「六經」及其諸子百家為「源」，孔子以後為「流」。而中國哲學的特質則是以「生命為中心」，中國文化是以「人」為本，重實踐。因此儒家的思想成為了中國傳統主流價值思想之所在，而《中庸》的思想，便是繼承孔孟之學的一個主要發展。儒家學問有其超越性，是肯定一個「天道」的存在，是萬物價值存在的根據，儒學言「天」「人」無論進路如何皆從道德性言之，而儒學所言之「道德」，並不只是人倫生活之事，亦復是宇宙間事，因此儒學是一即內在而又超越的學問。而《中庸》便是承繼此一傳統價值思想，並以超越的道德意識來呈現出天人之關係，讓天人能合而為一，以提昇吾人最高的生命境界。故本文既是對《中庸》做此研究以探索出「天人合一」的義涵，與能成的理由。

《中庸》論「天」與「誠」，《中庸》的「天」有一個統攝的概念，其內容是極其豐富，是將天地萬物及「人」均納入其中，成為其價值的根源與存在的根據，因此《中庸》將「天」形容成為一個存在的實體，儒學講道德、講實踐，因此《中庸》的「天」即從道德性，在天道實體的不已流行下，成就了物之「性」，而最後可以生化萬物。

《中庸》的「性」是得於「天」，而不雜於人欲，所以喜怒哀樂未發的「中」就是指天命之「性」，發而皆中節即是「和」，「和」是率性的一種境界。「中」是體，「和」是用，這是《中庸》「體用不二」、「承體起用」、「體用合一」的概念，而要保住這個「天命」便是要「慎獨」，這是超越的性理。故此，「人」若充分實現其「性」，則他便是一雖然「有限」，而亦復「無限」的具體存有。

《中庸》在理解「天」與「性」的同時提出了「誠」的概念，「誠」在《中庸》的思想裡是可以同視為「天」，因為《中庸》將「誠」提昇到可以與物的生、成、形、滅相始終的地位。這是《中庸》的獨到發明。《中庸》「誠」字是可以貫通整個《中庸》的思想和觀念。因此《中庸》無論在倫理與政治及宗教，都可以用「誠」字一以貫之。

《中庸》的「天人關係」是基於對道德優先的要求，是以「天命成性」、「於穆不已」、「純亦不已」的天道顯下，成為人的道德實現要求，而創造了並決定了宇宙真實的存在價值。因此《中庸》的「天人關係」的思想，終必是走向「天人合一」的境界。

關鍵字：天、人、性、道、誠

《中庸》「天人合一」理論之研究

目 錄

第一章 緒論	01
第一節 研究動機與目的	01
第二節 文獻回顧	04
第三節 研究方法與步驟	06
第二章 《中庸》論「天」的觀念	09
第一節 天的意義	09
第二節 天的內容	16
第三節 天的地位與超越意義	20
第三章 《中庸》論「人」的觀念	25
第一節 何謂「人」	26
第二節 人的實踐意義	31
第三節 人的修持工夫	36
第四節 人的理想典型—聖人	44
第四章 《中庸》「天人合一」觀念之理論	53
第一節 天人關係之理論	53
第二節 天人關係中之道德實踐	56
第三節 「天人合德」與「天人合一」之道	63
第五章 結論	82
參考書目	89

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

儒家的哲學是以生命為其中心的學問，並是以關懷吾人的生命及安頓生命為其首要，因此儒家的哲學思想便是所謂的「生命的學問」。¹ 此一「生命的學問」其內容，不只是在知識上要獲得吾人的理解和滿足而已，更重要的是要能安頓吾人的生命，使吾人的生命，不受到自然生命的限制及環境困頓和個人的私欲所影響，而還要能提升吾人生命至最高價值的境界，並讓生活能充滿無限的意義。因此，此一理想的生命便必須能通過，並落於吾人的努力上方可真實的實現，而不能只是一個虛幻的夢境理想而已。所以這一生命必是一個可以通過實踐²的過程，才能到達的理想生命，更是一個人人皆可成就的價值真生命。

因此本文研究的動機³，即是以此一生命必然成就的價值因素來設定。這個「動機」的設定，就是相信人人皆可以經過「道德的實踐」，而提升自己的生命價值，此一「動機」亦是對於儒家哲學重「實踐」的肯定。由「實踐」⁴的「動機」來成為筆者研究「目的」的基礎，以證成流行之天命，可以經由吾人之「實踐」來完成「天人合一」之境界。

二、研究目的

儒家的哲學是以「實踐」為優先，⁵儒家哲學中的生命指的是一價值的生命，此一生命亦是「天命流行」下貫之命，⁶此價值之生命是須要成就與完成才具有意義。因此，便是要以價值意義的要求始能達成，價值的意義是無法以一種知識性的研究和宗教冥契式的信仰就可以實現，而是要真實的、實際的去體認。因此這個具有價值意義的生命，就必須在現實的生活中來完成，也就是要在現實生活中去實踐，才能去體認那流行之天命，讓自己的生命達成無限完滿的境界。此理想

¹ 王邦雄先生說：「中國哲學的特色，首先是以生命為中心，是對生命的關懷以及要求生命的安頓，由是而有所謂的『生命的學問』。」王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995年，頁4。

² 生命的關懷與安頓不是一套知識而已，它更要求我們在實際的生活中加以實踐、體會，唯有通過實踐才能真正安頓生命。生命的學問也必然是一套實踐的學問。同上註。

³ 所謂的「動機」有二義；就廣義言：動機是影響意願之產生及其所採方向的一切，諸如感受、衝動、想像力(但不影響自由意志本身)。狹義的動機，只意念中的價值，它屬於目的因(原因)的範疇，是希求及意願的基礎，並使他們成為有意義。本文的研究「動機」是以狹義方面為主。布魯格(Bolkovac)等著、項退結譯，《西洋哲辭典》，台北：華香園出版社，1999年，頁351。

⁴ 在此筆者可視「實踐」為一個「動力因」是往進「目的」的動力，牟宗三先生言：「它(動力因)是個發動的力量，這個發動的力量使一物往前發展。往前發展總有一個發展的目的，這就是「目的因」。這是動態的分解。」牟宗三，《四因說演講錄》，台北：鵝湖出版社，1997年，頁14。

⁵ 同註1，頁9。

⁶ 牟宗三先生言：「『天命流行』之命，並不是天拿一個東西給你，而是『生物不測』的天以創造的真幾流到你那裡，命到你那裡就是你之性。此是宇宙論式的命法」牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁74。

生命的境界，指的是人在「人格」上能擁有圓滿的道德價值體認，除了能獲得精神生活上的絕對滿足外，還能在日用生活之間呈現出天命的價值，而讓他人也能感受體認。這樣就是到了「成己成物」「內聖外王」的理想境界，而這種理想而又圓滿的人格價值實現者，便是所謂的「聖人」或是「至誠者」。

「成聖」境界的完成，必具普遍性是人人皆可實現的，而非個人所特有，此一創造性的根據是一絕對性的「天」，經由天體的流行而在每個人的本性中作用，如果吾人因私欲而遮蔽本性就無法體認「天道」，便無法「成聖」「合天」。此一天命下貫之「性」就是「天道」，亦是人皆有的天性良知，這是「天」所賦予的，亦是人所本有的。因此「人」要達到聖人的境界，就須要在此「天」所賦予的本性上，去做道德實踐的工夫，以此工夫將「人」之本性予以開展，來體認天命，吾人的生命才能獲得提升，「成聖」才有可能。因此「成聖」的根據也就必須落在實踐的工夫上。

「工夫」或「修養」乃是來自於對生命的價值要求，⁷吾人在此要求下便能讓天命不斷的發用存養，擴充溢滿而充塞於宇宙之間。如此不只是可以提升自己的人生價值，更可以與無限之價值「天」合而為一，這就是「天人合一」的境界。因此筆者的「研究目的」就是在證成流行之天命，可經由吾人之「實踐」來完成「天人合一」之境界。也就是「從天以立人」的「天人合一」之道是應為可行的。

先秦儒學是統貫天人之學，依《中庸》⁸的內容便可知道，是「從天以立人」的天人之學⁹，筆者即以此一進路來證成「天人合一」之道。然而筆者亦不放棄另一代表進路，就是《孟子》所代表之一路，此一路的中心思想為「仁義內在」，即心說性的道德進路，¹⁰而筆者將以此一進路來與《中庸》之觀念相互助證「天人合一」之道。先就《中庸》的進路而言，《中庸》的首章便開宗明義的言天、命、性、道、教的一貫性，而從天命以立人性而普萬物，並言「慎獨」即為保守這天命之性，而這個「獨」亦是指天命之性而言，而不是指內心的意念。¹¹這天命之性，亦言天命下貫為人之性，君子「慎獨」之，而道體發用，即合天地、化育萬物。可見《中庸》的立場是「從天以立人」。再就「《詩》云，『維天之命，於穆不已。』蓋曰，『天』之所以為『天』也。『於乎不顯，文王之德之純。』蓋曰，文王之所以為文也。純亦不已。」（〈第二十六章〉）亦顯天道性命相貫通之義就在於那「於穆不已」，也因此可證「天」與「性」必合。

筆者的研究目的是以《中庸》「從天以立人者」的立場，即是以「宇宙論的進路」來言證成「天命謂性」「天人合一」之道。然而《中庸》所代表「天命之為謂性」的進路，理論上是「從天以立人者」，其中的「天」雖然是被賦與了道德的涵義，但

⁷ 王邦雄先生說：「工夫或修養的要求，乃是來自吾人內在生命本有的要求，只有完成此內在的要求，吾人生命才能避免良心不安的困境，此所謂。」同註1，頁10。

⁸ 凡本文出現《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》皆參考[宋]·朱子，《四書章句集註》，之後出現只表示篇名，不再註書名。

⁹ 陳德和先生說：「天道性命相貫通乃儒學之殊勝義。天道者，生生不息之創造實體也；性命者，純亦不已之道德主體也。天人必相通而連續，乃孔子所啟示後儒者，後儒對此課題之繼述，或從人以證天言，或從天以立人，《中庸》之立場乃是從天以立人者。」陳德和，《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001年，頁157。

¹⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁73。

¹¹ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁115。

是究竟不能說就是「道德的善」本身，這是因為道德的善不能從上帝或天命、天道處講。¹²中國原始的宗教信仰的「天」皆具超越性，此「天」或「人格的神」是古人崇祖敬天的道德保證。但是這個在客觀上所言的道德認識，是間接性的言道德，並非出自於直接性的，也就是直接由道德而言道德，道德必須出自於道德實踐的主體，由自己本身處建立道德，而不是間接的從外面講道德。而從外面建立道德本身是不能自足的，因而本身不能有清楚的意義。所以必須轉到重視主體內在的講法，因此要建立「道德的善本身」之善以及「道德的本身」之性。而牟宗三先生說：

「道德的善本身」之善必先通過內在的「道德意識」才可顯露道德上的善與不善，換句話說：道德的善本身必由道德意識出發亦即是說：道德的善不能離開主觀方面的道德意識。道德的善是針對罪惡意識而顯。通過主觀方面的道德意識，對罪惡才有可能的感受，由清楚的感受，才可有清楚的概念。「道德的本身」之性亦只能直接從人的道德意識建立，不能從上帝或天道處建立。人皆有不安於下墮而致淪落的本性，不安於下墮於罪的本性便是道德性。¹³

此一重視主體的進路，就必須強調主體意識的親身感受及本有的道德性，也因此由本體而從出的「道德意識」與「不安之心」，則必創造出人本有的道德的「心」，即就是孟子所提出的四端之心；「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」。而此四心皆是在證明做一個主體的「人」，本來所具有的道德心性，這心性是自主體而發用的，是從人而起，是「從人以證天」。

然而此一進路如何和本文研究目的的《中庸》之進路相合？此兩路已有合的理由。《中庸》的首句「天命謂之性」，「天命」與「性」均須從「道德性」去體認，因此有了必然的默契與連繫，再有《孟子》「心性論」中的「盡其心者，知其性；知其性，則知其天」（〈盡心上〉），此「心」者是人的生命活動的主宰，「性」是心之理，而「天」是絕對的道體。¹⁴由「知心」而「知性」而「知天」，是「心」向上發展，由主體到客觀至絕對的進路。只要「盡己之心」便可以體證「天」，此是從道德心去說「性」。而《中庸》「天命謂之性」的「性」，是做為一切存在的所以存在的「創造性真幾」，此「性」是天道下貫為性之「性」，它本身便是「天道」，故此性是「性天」之性，雖然有所不同但是亦有相契之處，故牟宗三先生言：

在《孟子》中有「苟能充之，足以保四海」（〈公孫丑上·第六〉）「上下與天地同流」（〈盡心上·第十三〉）「萬物皆備於我矣。」（〈盡心上·第四〉）此即足以知天，證實天命於穆不已，證實天道為一創造之真幾。盡心知性雖未能把握天命、天道的全幅奧秘，但是至少可以證實並定住其道德涵

¹² 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁84。

¹³ 同上註，頁83、87。

¹⁴ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁7。

義，證實並定住創造真幾。¹⁵

《中庸》以天命言「性」，是以一切成為存在的創造之真幾為其「性」，但亦是孟子之「心性論」之必然的發展。再就《中庸》與《孟子》的兩者的進路，雖有不同但是其內容上皆是從於道德性的，所以是屬同一的，而楊祖漢先生亦有同感。¹⁶

再就「誠」而言，《中庸》與《孟子》在實際的內容上亦無所差別，《中庸》的「誠之者，人之道也」（〈第二十章〉）、「是故君子誠之為貴。」（〈第二十五章〉）與《孟子》的「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」（〈離婁上·十二〉），中兩者之間的「誠之」和「思誠」的皆為相同。

總之，《中庸》與《孟子》對「性」的進路雖有不同，但是它們終結還是可以相會合的。而筆者的是以《中庸》的進路，來證成「天人合一」之道，並以此來做為研究的目的。但是筆者以為《孟子》一路的「仁義內在」「道德心性」，亦有助於研究《中庸》的「天人合一」之道，因此筆者亦將以《孟子》一路的觀念，來助《中庸》證成「天人合一」之道。

第二節 文獻回顧

本文的研究主題為「《中庸》『天人合一』理論之研究」，是以《中庸》為其研究之主要，而當代以《中庸》為題的有關文獻繁多，而研究的學者亦眾，但是經慎詢細審的結果，在思想上是以牟宗三先生為主，而近代對《中庸》有專題著作，或與《中庸》觀念另撰為題的知名儒學作者就有蔡仁厚、王邦雄、楊祖漢、陳德和、高柏園、吳怡等學者，這些學者皆拓展及深化了《中庸》的觀念。本文將選出近代研究《中庸》的四本專書及一本期刊來做為系統的整理，以成為本論文的研究參考。

牟宗三《中國哲學的特質》¹⁷此書的建成是依牟宗三先生的口述所立，牟先生在此將代表中國哲學儒家思想主要的兩個「性」的進路，即易傳、中庸一路與孟子一路的觀念做一疏解及統合。牟先生先就中國傳統思想中有無哲學的問題，來論述中國確有哲學，此一哲學是以生命為中心所開展出來的哲學。並論述此一哲學的重點何以是落在主體性和道德性之上，中國文化是以人為本，並重視道德人格的生命，而此一道德性是根源於憂患的意識。由此開展出無限道德境界。因此牟先生以此再論述憂患意識中的敬、敬德、明德與天命的問題，以講述孔孟之學能夠發展出天人合一的儒學。牟先生在論述了儒學的思想之後便對「性」的規定做了必要詮釋，以釐清《中庸》與《孟子》進路的同異與終將必合的原因，之後在論及復性的工夫。牟先生將此內聖工夫的內涵，以自覺的求實現與是以成聖為終極做為其內容。最後牟先生以中國哲學的未來，理出中國哲學未來的方向，即是

¹⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，91頁。

¹⁶ 楊祖漢先生有言：「《孟子》與《中庸》之言，雖在立言的分際上有不同，但是二者所說的性的內容意義，則是同一的。」楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁103。

¹⁷ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年。

根據傳統文化與西方文化相交融，重新復活「生命的學問。」及吸收西方「智性」的特質，以融於中國哲學並提昇吾人具體之生命。

楊祖漢《中庸義理疏解》¹⁸全書共區分為兩部；其一是對《中庸》義理的研究，另一是對於《中庸》原文的陳述及疏解。在《中庸》義理的研究的部分，作者除了先論述《中庸》成書的歷史問題並做思想上的衡定；《中庸》的形而上思想是以道德來說明存在，並認為「人」的道德活動與宇宙生化的意義是相同的，因此《中庸》形而上思想中道德實踐的本身便是本體，也就是宇宙能生化不已的本體，創造性的真幾。此以道德為主的形上學，即是成為一套「道德的形上學」。作者以此確立了《中庸》的思想，是承繼孔孟內聖之學的一個必然發展。衡定了《中庸》的形而上思想後，作者便接著以「忠恕之道」與孟子的「心性論」中的「盡心」與「盡性」來證成，《中庸》的思想必然是承繼孔孟內聖之學的一個發展。也回應了孔子所說的「仁」，「仁」是可以使「人」經由實踐而契悟天道，並可以下學而上達成為一貫之道的形而上觀念。作者證成了《中庸》的承繼問題之後再討論到「至誠」與「盡性」的極限問題，也由此探討出「人」雖有限而可無限的存在性特質。最後作者在完成《中庸》義理的研究之後，便以此成果逐條的疏解《中庸》經典中的三十三章節，以論述其一貫的道德形而上思想。

高柏園《中庸形上思想》¹⁹本書作者成書主要的目標，是在探討《中庸》形而上的思想，並以此來提供給讀者了解《中庸》成書的年代，與釐清當代學者對《中庸》義理性格之詮釋。對此作者是以牟宗三先生對《中庸》的詮釋觀念為主，並以此詮釋觀念來消解和回應當代學者，對於《中庸》形而上思想一些不同的詮釋角度與看法，而以此觀念來展開對《中庸》形上思想的重建。其次便是努力的證成《中庸》「實踐」的形而上思想中，對於「道德實踐」是成為超越根據，並以此來探討「心性論」與「工夫論」的問題。然後是確立所有形而上學的真实意義與自身之價值，是必須透過道德形上學，才能獲得終極地安立。書中部分還參與了對於西方哲學及宗教的回應，以顯示出東西方哲學的異同處，並提出中國實踐形態的形上學，是一獨立完整的形上學，且在價值上是優於西方觀解形態的形上學。最後在未來的發展上則期待以《中庸》的形而上學的思想，能做為與其他文化相會通的資具。

吳怡《中庸誠的哲學》²⁰本書專論《中庸》的「誠」；作者在《中庸》的經典中的「誠」做一研究，除了對於「誠」的源頭與背景論述外，並針對「誠」在《中庸》裡所代表的意義做一有系統的整體。吳怡先生提出了「誠」是天人合一之道、「誠」是內聖外王之道，藉以表示《中庸》的「誠」是形而上之道德本體，是承繼孔孟以道德為重的哲學思想，並以強調「誠」在《中庸》的重要地位。《中庸》以「誠」做為人我溝通與天人合一和一切的道德實踐的動力。作者並以《中庸》的「誠」來做為彌補道家思想的缺陷，與針砭佛學思想的空疏。作者認為莊子的「誠」只為「內誠」未開出「成物」的「外王」境界，因此道學有其缺陷，並對於佛學「一切皆空」的

¹⁸ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年。

¹⁹ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年。

²⁰ 吳怡，《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書，1993年。

觀念認為是一種虛寂，而《中庸》的「誠」是夾著一個「德」，所以能挺立自我生命而能達「天人合一」的境界。最後作者認為若要發揚《中庸》思想，更應以「誠」字介紹給西方世界，以化西方在哲學中道德與知識間的缺憾。吳怡先生以「誠」來貫通《中庸》全部的義理，兼論儒學天人合一與內聖外王的生命體認，以道出實踐的重要性。

余治平〈以《中庸》之「誠」為中心〉²¹此論文獨特之處是作者以「物自身」來解「誠」道，作者認為「誠」，指涉「物自身」的生生、存在，是物自己的純粹的天。並言「誠」的天道，是以它的方式而存在，是其所是。而「誠」的人道則意味人試圖主動地感通、應合於物，而這構成了人生存於世界之中的價值。作者再介紹「誠」是物自身始終專注於自己並且成為自己的執著，所揭示的是物的生生過程與存在經過，而物因為「誠」而獲得自身的存在。作者認為成聖之道就是物的生生之道，就是物的存在之道、運動之道。而人、物、天、地之性都只是「誠」或「誠性」，只是它們各自的自身而已。最後余先生把「盡人之性」、「盡物之性」應該被理解為回歸、返終於自生、自在、自明、自綻出的人性與物性。而追求人之為人的天性，必須依賴於致誠、持誠的方法。

第三節 研究方法與步驟

一、研究方法

人文科學所面對的不是經驗因果關係，尤其是在理解本文所研究的主要課題即「生命的問題」時，更是如此。而應是以意義的理解、創造和傳達來研究問題。在研究「有關生命問題」的人文科學裡，就有涉及到對意義的把握，並且在把握之後一定得以個人的方式去規定意義。因此，意義的傳達與詮釋，必然有主體性之參與。對於「生命的問題」在此研究的活動中，我們面對道德的問題時，必須對其中的意義有所理解，此時我們的對象是一種屬靈的整體，此一整體要求我們以特別的方式去把握它，這其中便涉及到理解的問題、個人參與和主體之規定的問題²²，這便是「詮釋」。筆者研究的題目是「《中庸》「天人合一」理論之研究」這是屬於人文科學「生命問題」的範疇，所以要在進入研究主題時，便必須把握住其中的意義，這個意義便是對生命「道德性」的開展，此一「道德性」的理解是屬靈層面，故要以「關懷的態度」去體認理解此一道德生命的開展，這是在「研究態度」上所必須要準備的。

實際的方法上；傅偉勳先生提出的「創造性詮釋學」，²³其中是以「層面分析法」來分辨「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」及「創謂」這五大辨證層次。而此五大

²¹ 余治平〈以《中庸》之「誠」為中心〉，台北：《哲學與文化月刊》第426期，第36卷第11期，2009年11月。

²² 沈清松，《現代哲學論衡》，台北：黎明書局，1994年，292頁。

²³ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999，頁9。

層次中又以「創調」的層次²⁴為最重要，這是「創造性詮釋學」的關鍵所在。除了傅偉勳先生的「創造性詮釋學」，同時為更進一步要讓文本能一致性，而採取了袁保新先生的「創造性的詮釋研究方法」，²⁵其中提到合理的詮釋應包含有以下六點：

1. 合理的詮釋，其詮釋本身在邏輯上為一致。
2. 合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋越成功。
3. 合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 合理的詮釋必須一方面將詮釋置於他們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統相比，調整修正其他方法與原則。²⁶

此六點方法，其首要即在強調的是詮釋本身，必須在內容上要取得邏輯的一致，不可前後接續不一而無法連貫，並且要能忠實的呈現出經典的義理，以此取得文獻的印證與支持，以求對於經典本身有更清楚的說明。詮釋應該要注意到經典內容文獻的一貫連結以要求其整體性，並循其文獻義理和諧的呈現出經典本身整體的立場與系統的觀點，而不要妄下斷語或有輕率偏狹的詮釋行為出現。詮釋者對其詮釋的方法與假定的設立，應該要先仔細的考慮及尊重學術史上，對此詮釋的對象既有的見解與客觀性資料和研究成果，以擴大及深化詮釋的對象。而詮釋者在研究的內容上，要能符合經典文獻整體的脈絡，並能與其他詮釋系統做同與異、配合與分歧，交互運作的對比，以必要的調整修正其方法與原則。另外詮釋者也必須關注文獻的時代背景與繼承傳統，以為詮釋做歷史演進的理解。

《中庸》是生命的學問，對於人生的哲理皆有深刻的探討與體認，因此在研究此一學問必以其關懷的態度來探討，《中庸》義涵博大精深，所涉及的層面廣，亦對創造與宇宙的有獨特的見解。然而對於此一價值與存有的研究理解，本文所使用的方法，將不採用自然科學式的，即以強調自然現象彼此因果關係的解釋方式，來作為研究的內容。而是以對於文獻中生命問題的體認，來做為研究的詮釋與關懷。《中庸》的義涵博大精深，後人對它的研究皆有不同的詮釋角度，並因而理解出不同的義理系統，因此在研究方法上對於詮釋角度與義理系統的選擇上

²⁴ 「創調」的層次意義在於「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想」，傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1998，頁 237。

²⁵ 袁保新先生認為：所謂的創造性的詮釋必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年，頁 62。

²⁶ 同上註，頁 77。

更有先行之必要，以釐訂出之後整體文本的研究脈絡與方向。然而研究方法畢竟只是工具，不應成為研究成果的侷限，因此對於本文的研究課題上會稍作轉換與變通，以避免可能有的斷章取義，然而不因此而失去其整體性及邏輯的一致性。在研究的過程中，有特殊的論述時必以文獻來印證以取得理論上的支持，而在推論的過程中亦循文獻的脈動而不偏離，以求回歸並忠實呈現《中庸》作者所繼承的傳統與時代背景。雖然「詮釋」是極其重視個人的參與，與主體性的問題，²⁷然而在還原呈現《中庸》真實的義理時，亦要重視其客觀性的問題，以避免落如個人主觀的臆測，以呈現出《中庸》的「天人合一」傳統思想。

二、研究步驟

本文的研究的步驟是以《中庸》為依據來論述「天人合一」的問題，論文共分為五章。第一章陳述本文的研究動機與研究的價值，並整理出主要《中庸》思想的重要文獻，以此文獻資料來提出本文的研究方法。第二章主要在探討儒學中對於「天」的觀念認識，主要的論述是在於「天」的觀念在價值上，對吾人的生命存在於何種意義，並研究「天」成為存在根據的條件內容與地位問題。此章重點是在於論述「天」的形而上超越的意義。第三章是在論述「人」的問題，「人」所代表的價值意義，而重點則放在實踐的工夫與修持的問題。最後是在研究做一個理想的人，也就是能讓生命提昇至最高境界的人，所成就的因素和體認。第四章將「天」與「人」可能契合的歷史淵源與可「合」的原因，做一探討與研究。第五章為「結論」是對本文的回顧，簡述各章的要點並對本文作一系統的簡略整理，最後再以「生命的問題」來討論吾人在實踐人生的過程中，勢必會要求自己努力達到「成己成物」的「天人合一」境界。

²⁷ 沈清松先生認為：「人文科學涉及對意義的把握，並且之後一定得以個人的方式去規定意義。」，在此處所指陳的「人文科學」是為詮釋學所詮釋的範疇。又言在「人文活動中我們面對道德行為……此一整體要求我們的心靈以特別的方式去把握它，這其中便涉及到理解的問題，個人的參與和主體之規定問題。……將此譯為詮釋學」，因此「詮釋」在個人的參與和主體性的問題上是甚為重要。沈清松，《現代哲學論衡》，台北：黎明書局，1994年，292頁。

第二章 《中庸》論「天」的觀念

第一節 天的意義

「天」的認識因為主張的不同而有多重的意義，而「天」為中國哲學最古老、最重要的範疇之一，¹根據謝君直先生的研究，中國古代的「天」與「人」恆處一與一種融攝的狀態，謝君直先生說：

一切意義都是從「天」衍生出來的。無論好的壞的、善的、惡的，一切存在的與人的各種遭遇等，都可在天災、天遣、天祐、天命、天性、天倫、天時、天理、天機、天職、天聽種種無所不在之「天」中展現出來，甚至人都可以自命為「天」的後代了。²

因此「天」在傳統上是與人們的生活有密切的結合，而人們亦把「天」視為一個行事與生命的根據。然而「天」也依據文化的延續而有不同的主張及發展，綜合其歸類有三種「天」的主張；分別為「自然的天」、「人格的天」和「價值的天」等。

就「自然的天」而言，這個「天」是從形體上去說的「天」，此「天」是最先透過我們的感官和知覺所認識到的穹蒼的「天」³，這種認識是不須要領悟便可以感觸到的。如同我們仰頭上望蔚藍的天空，和在夜裡看見浩瀚的宇宙星辰時是一樣的，這種對「自然天」的感覺便即已形成了。在中國古代對於此一「自然天」便有敘述：

宛彼鳴鳩，翰飛戾天。（《詩經·小宛》）⁴

上天同雲、雨雪雰雰。（《詩經·信南山》）⁵

天大雷電以風（《尚書·金縢》）⁶

天乃雨，反風（《尚書·金縢》）⁷

此皆指遍覆在我們之上的穹蒼，與厚載我們大地相對，因此故為「自然義的天」⁸。這種「天」的概念形成，是對於物質的直接感覺的認識，這種認識在初期的感觸中，它是不須要有充份的理解和領悟，而可以直接憑藉著感官知覺，便可以認識

¹ 張立文先生認為：「中國哲學範疇的發展，由天道而天。天是天道篇的邏輯起點，或謂之端緒。」又說：「天是通貫中國哲學始終，並構成中國哲學特點的範圍。」因此可見「天」的範疇對中國哲學的影響之深遠。參閱張立文著《中國哲學範疇發展史(天道篇)》，台北：五南書局，1996，頁67，69。

² 謝君直，《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系博士班論文，2004，頁33。

³ 李杜先生言：「象辭中亦以天為遍覆在上的穹蒼。…如：雲上於天，霈。上天下澤，履。」皆表示自然義的天。李杜，《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化，1992年，頁30。

⁴ [宋]·朱熹，《詩集傳》，台北：台灣中華書局，1986年，頁138。

⁵ 同上註，頁155。

⁶ 《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年，頁130。

⁷ 同上註，頁130。

⁸ 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：藍燈文化，2000年，頁33。

到它的存在。在這種直接的感官認識中，我們會對此一「自然的天」有種強烈的「空間」和「時間」的關係感覺。正如《孟子》所述：

天時不如地利，地利不如人和。（〈公孫丑下〉）

因此「自然的天」是具有時空的因素，⁹亦由此可知此一「自然的天」是存在於經驗世界之中。在此「空間」和「時間」與「經驗」的關係中，「自然的天」的意義與內容便只能侷限在於物質的範圍之中，所以「自然的天」也可稱為「物質的天」，也因此「自然的天」是無法達到超越的意義，而只能存在於經驗的層面，這是在實然面來說。

就認識面來說：我們可以透過「感官知識」¹⁰的探索與學習，對此「自然的天」做一了解，因此這一「自然的天」亦可稱之為「知識的天」。然而此一認識是在表象¹¹上的認識，這是直觀的認識，亦是對物質的認識和在經驗層面的認識。此「認識」是無法把握到實物的存在與本質的，但是對於一個物質的對象「自然的天」便已經足夠。這個「天」是一個「實然的天」，它可以被感覺到的，也因為它被感官知識所觸及到，所以很容易便能讓人們能感覺到，此一「自然的天」的浩瀚廣大與自然現象的巨大無常，因此讓古人也就對此「自然的天」產生了驚訝、贊歎與崇拜的敬意之情，而對他們有限的生命也產生了無限的感觸。在此驚訝、贊歎、崇拜與感觸之後，便寄望能把握此一無垠、自然力無限的「自然的天」，進而讓自我的生命能受其庇護，並能提昇至與「天」同一的境界，這便是信仰與宗教的產生。

因此「自然的天」是啟發了人類對外界自然的感觸與尊敬，和對自我內心的反省與警惕。也因此產生了不只是在對自然環境上做「知識」的理解與探索外，更讓人們能追求一個，能把握自我生命動向的要求，以企求能重新賦予，更高的價值生命，而不被有限生命的時空因素所限制。

「自然的天」除了是具有絕對的知識性之外，它還是一個開端，一個對「天」有更多認識的開端。古人透過了對這種「自然的天」認識與體認之後，便會對自我的生命，所處的自然環境中，對現實的無法把握感受，而做反省與思考，最後便會開拓出另一種生命的發展，使生命更能體認出，物質之外還有更廣更深的無限世界，而不再只侷限於一經驗層面的世界，也因此就有了更多「天」的意義出現。

就「人格的天」而言，「天」是有一個意志的活動，這個意志可能是來自於「人格的神」，萬物蒼生即由這個意志或神來創造、負責及承擔，我們亦可以稱這意志為「上帝」。就此人格的神「上帝」而言，祂是創造一切而不被創造，它是一切的「因」是「第一原理」。因此，此種「天」已不只是「自然的天」所能及的範圍，而有其

⁹ 李杜先生亦認為（〈公孫丑〉）篇以「天時」與「地利」對舉，亦是以天地為自然，地與天相對的舊觀念。「天」字連著時說，則表示此「自然義的天」，不僅是就它的空間性上說，亦是就它的時間性上說。李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：藍燈文化，2000年，頁77。

¹⁰ 「感官知識」以其本身而言，感官知識是由肉體機能（外界感官及大腦）所直接參與而產生的知識；以所認識的對象而言，感官知識所把握的只是表象，而無法把握到實物的存在與本質。布魯格(Bolkovac)等著、項退結譯，《西洋哲學辭典》，台北：華香園出版社，1999年，頁497。

¹¹ 直觀所呈現的對象稱為表象。同上，頁62。

形而上的意義，並且更具有「人格的天」的觀念。¹²在中國古代這個「人格的天」是具有「主宰義」與「天堂義」的「天」。

悠悠蒼天（《詩經·黍離》）¹³

昊天上帝（《詩經·雲漢》）¹⁴

昊天有成命（《詩經·昊天有成命》）¹⁵

皇天上帝（《尚書·召誥》）¹⁶

即說這個「天」是深遠而廣大的上帝，這些對「天」的形容都具有形而上的意義，它們所要表達的都不是要表現一個「自然義的天」，而是要在自然義下，狀述具有神性「主宰義的天」。¹⁷

文王在上、於昭于天。（《詩經·文王》）¹⁸

濟濟多士、秉文之德。對越在天、駿奔走在廟。（《詩經·清廟》）¹⁹

《詩經》在此說出文王的神靈在天上光明常存，與周臣能秉行文王的德旨，以對越其在天上神靈。這都在說明這個「天」是具「天堂義的天」。因此也證明了中國古人所認識的「天」、「人格的天」已具備了神性與宗教的內容。

就認識面而言，這種宗教式「天」的認識，是源自於人們對於大自然的驚嘆，與對自身生命無可避免的遭遇，所做的體認與認識之後所形成的「天」。這種認識是表現於人們的內心，對於大自然的敬畏和人事不確定的無奈，所表現出來的一種精神上的依靠與行為上的崇拜。人們盼望被這種「人格的天」—上帝，所接納、揀選而避開所有的一切災難，並獲得來自於「天」或「上帝」的特殊照顧與關懷，而保障自身的安全與撫慰內心的無奈的恐懼。這種「人格的天」是建立於人對於現實的無法掌握與恐懼和不滿足之中，此種「天」是具有宗教信仰意義的「天」，因此亦可稱之為「宗教式的天」。而這種「天」對於「命」的處理方式與「情緒」的源由，牟先生有言：

此種人格神意義的「天」，命給人以如此這般之性。這好像皇帝下一道命令給你，你就有了這命令所定的職分了。這種命是宗教式的命法。²⁰

¹² 勞思光先生曾表示：《詩經》中雖有「形上天」的觀念，但是大半的資料仍表現「人格天」觀念。此種「人格天」，即原始信仰中之「神」，作為人間之最高主宰。書經中亦常有此種「人格天」觀念，作為政權興廢之主宰。就所用詞語而論，書經中說及「人格天」時，仍用「天」字；《詩經》中則常用「帝」字以稱此種主宰意義的「天」。參閱勞思光，《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1999年，頁91~94。

¹³ [宋]·朱熹，《詩集傳》，台北：台灣中華書局，1986年，頁42。

¹⁴ 同上註，頁11。

¹⁵ 同上註，頁225。

¹⁶ 《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年，頁152。

¹⁷ 李杜，《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：藍燈文化，2000年，頁32。

¹⁸ 同註13，頁175。

¹⁹ 同上註，頁223。

又言：

宗教的情緒並非源於「憂患意識」而是源於「恐怖意識」。恐怖和怖慄恆為宗教的起源。²¹

雖然人們對於此「人格的天」的認識，是源自於人們對於環境無奈的感覺與恐懼。但是對於這種想藉由人格神來處理無奈的感觸問題的人而言，是必須要建立起一種讓自己信以為真的理論架構，來解釋這個「神」這個「天」何以必然有力？因此就須以豐富的想像與情感，來塑造這個代表「天」的意志和神及上帝，並利用現有的生活「知識」的學習，來體悟認識這個「神」、這個「天」，才能讓人感受到真實的存在及獲得理解。也因此在這體悟學習的過程之中雖然能獲得關懷，但是就理論上確是有其缺憾。而其缺憾克就以「人格」的限制而言：

日常用法上的上帝是具有人格意義的人，因為具備了人格，所以祂能思考，能感覺有意願，這些意識狀態同時具足，統一在「單一」的心靈概念之下。這些意識狀態前後繼起，所以它們當歸屬於某種的人格同一性。……祂是「一」，是「無限」，但是一種個別獨立的人格卻必然「有限」。²²

這是說上帝的人格被形容成某種人格，但是此獨立的人格是有限的，又因為祂是一，所以是矛盾的。「天」的意義應該是自然而又無限的，如果以「人格」的形式來界定「天」的全義則必發生限制，因為「人」的本身即有存在的命限限制，而「天」如果亦是一個有限的「天」則有縱使有諸多的能力，仍然無法展現出絕對的可能。再就「梵我」²³的經驗而言，史泰司(Stace, Walter Terence)曾言：

此一經驗是徹底的「空」之統體，它是種沒有意識到任何對象、沒有任何內容的純粹意識，這樣的經驗是絕對矛盾。……它是正極的肯定，也是負極的否定這樣的矛盾是種「真空實有的悖論」²⁴

因此以此經驗亦不能呈現「天」的全義，除此理論上的缺憾外，就認識的進路而言，牟宗三先生指出這是此宗教的情緒是「由人生的負面進入」²⁵，因此這個「天」就顯得不較明朗。

²⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁74。

²¹ 同上註，頁18。

²² 史泰司(Stace, Walter Terence)著、楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，台北：正中書局，1998年，頁232。

²³ 《奧義書》最重要的思想是「梵我合一」的理論。其中「梵」是指創生宇宙萬物的神靈；而「(自)我」，則指每一生命體中的靈魂。依照《奧義書》的說法，「梵」與「我」是本質相同的兩個存在體。楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書，2003年，頁3。

²⁴ 「真空實有的悖論」見史泰司(Stace, Walter Terence)著、楊儒賓譯《冥契主義與哲學》，台北：正中書局，1998年，頁208。

相對於「自然的天」而言，這個「天」(人格的天)在認識的過程當中，會與「自然天」的認識有所衝突，因為有涉及到「人格神」實然創造的問題，所以要與「自然天」的自然現象有所妥協，然而在妥協的過程中，便會與經驗的知識而有所衝突，因而淡化了它的真實性。尤其是當自然知識的認識有更進一步發現的時候，這種「人格天」的認識便會受到考驗，而會一再受到懷疑與剝離。

《中庸》的「天」指的是一「價值的天」、「道德的天」，「形上的天」它提供了一切萬物之所以存在，而為存在的價值依據和理由。這是以「體認」而不是以「知識」為對象來認識這個「天」的，它是以「應然的層面」為主要考量，但是亦影響到「實然的層面」的問題，這是以「應然」而影響到「實然」的哲學要求，因此與「自然的天」是完全沒有衝突可言。而此一「價值的天」完全是以「道德的價值」為其價值，因此，此一「價值的天」亦是一個「道德的天」。

相對於「自然的天」而言，《中庸》的「天」並沒有否定「自然天」的存在意義，只是將「自然的天」納入了此一「價值的天」裡面，而成為它的一個部份，讓「天」不只是具有物質上的意義，而亦具有形而上的意義。

再就形而上的意義而言，此以應然的層面為出發來看待的「天」，是具有其超越的意義；《中庸》的「天」不只是讓存有物具有價值的意義，亦能讓所有的存有物因「天」的內在化，而超越了本身的限制並與「天」同。因此，《中庸》的「天」它不只是具有「自然天」的外在性質，亦具有內在化作用的超越意義。就此意義而言，《中庸》的「天」是相較於「自然的天」涵攝更廣更深。此一涵攝能讓生命超越了「自然天」的冰冷，和不具有價值意義的物質形式之中，而進入了一個純然無限創生意義的關懷境界裡。因此《中庸》的「天」相對於「自然的天」而言，它的意義是更廣更大而且更具深遠的。

相對於「宗教的天」而言，《中庸》的「天」，其內在化意義能化除「人格的天」外在的被動限制，並將此一限制收納而轉為成氣命的觀念之中。《中庸》的「天」與「人格的天」兩者雖然似乎均具有道德義，但是不同的是在於「人格的天」，並沒有讓生命有一個必然的超越根據，而讓「天」的意義能貫通所有。「人格的天」它限制了所有存有物只能在失去現有的生命之後，才能進入到一個另外建構的懲獎世界裏，而不能在現有的生命之中，能超越自然的限制與「天」合一，而達到無限的境界，此「人格的天」僅能在脫離了自然的現有生命之後，一切才有可能達到至福的境界。這樣的「天」讓道德不必然的在有限的生命中，能夠獲得更積極的拓展。而《中庸》的「天」卻能將此轉化為形而上的意義，讓「天」能確實的落於在有限的生命之中，而讓有限的生命成為無限。《中庸》的「天」保留了「人格的天」和「自然的天」的限制義，但是亦從中更賦予了有限生命的超越意義。再則此一「人格的天」的神秘性玄想，極易讓理智淪為依附的工具，或完全的讓理智被排除之外，而被信仰的感情所取代，因此這亦限制了「人格的天」的真正價值意義。

就認識而言，對於《中庸》「天」的認識並不一定要如同對「自然的天」及「人格的天」的認識一樣，是要透過知識或者是苦業意識和恐怖意識的過程，才可以

²⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年，頁19。

真實的認識。《中庸》的「天」是可經由對「憂患意識」²⁶的「自覺」體認，便可以體認，亦即是依據自身對生命的不安，來體認這個「天」，讓「天」的價值意義能直接的流於生命之中，讓生命能起作用而與天合，這樣的對「天」的認識，是從對「天」的真實體認所認識的，就如《中庸》所言：「誠者，天之道也」（〈第二十章〉），這是「人」對這個「價值天」的親身體認，能體認到「天」所展現的價值，而直接影響並提昇生命至「天」的同一價值義，《中庸》是以堯舜聖人的生命來做比喻。

《中庸》「價值的天」主要的意義，高柏園先生說：

乃在於對一切存在提供一存有之根據，亦即由天來說明萬物之何以存在而非不存在。²⁷

就此存有之根據言，《中庸》「價值的天」創造出了萬物的價值生命，萬物因為此一「價值的天」生命能獲得存在，此一意義決定了《中庸》「價值的天」地位。

《中庸》「價值的天」確實能創生所有生命，既然是「價值的天」便一定要講價值，而價值的來源必是從「道德」，因此《中庸》「價值的天」是必須從道德形上學來講，²⁸也只有如此「天」才可能創造出存在的價值。因此《中庸》「價值的天」是極具有道德義的，所以《中庸》的「天」亦是一超越的道德法則。²⁹此就是《中庸》「價值的天」的超越性與創造性和道德性而言。

《中庸》「價值的天」指的是一個「實體」，《中庸》的首章即對「天」有明白的記載：「天命之謂性」（〈第一章〉），這個「天」就是一個形而上的「實體」，因此《中庸》的「天」能不斷的起作用而發用流行，這個發用流行即是「命」³⁰，而「實體」的發用流行至萬物便成為「性」，至此萬物才得以存在。《中庸》「價值的天」能與「命」和「性」有著相當緊密的關係。

由上述可知，《中庸》「價值的天」是不同於「人格神意義的天」，就在於對「天命」的解釋，《中庸》「價值的天」是「生物不測」的「天」，是以其創造之真幾，流到那裡命就到那裡，就便成為性，此是《中庸》「價值的天」的宇宙論式的命法。³¹這相較於「人格的天」命令式的宗教式的命法，更具有親和力與說服力。而《中庸》「價值的天」相對於「自然義的天」，對生命的看法與態度是有所出入的。「自然義的天」是自然科學所論述的「天」及「生命」，是從自然生命所表現的特徵，描述簡括而成的。而《中庸》「價值的天」所創造之「生命」、「性」，全非科學知識上「類不同」之性，亦非定義之性。只是從生命看出創造的真幾，從創造的真幾了解

²⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年，頁19。

²⁷ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁98。

²⁸ 楊祖漢，《當代儒學思辨錄》，台北：鵝湖出版社，1998年，頁44。

²⁹ 同註21，頁99。

³⁰ 楊祖漢先生認為：《中庸》首章的「命」應是發用流行之意。楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁99。

³¹ 同註26，頁74。

人的性，了解人的真實生命。³²這是從價值而經由價值來影響到實然的生命，就這方面的意義而言，《中庸》「價值的天」是涵攝「自然義的天」。

在其他章節中亦了解到，《中庸》「價值的天」這個「天」並不只是單向的指陳在某種意義，而是這個「天」所代表的就是一切。《中庸》「價值的天」就是以「德」來攝全，而《中庸》的「誠」則代表了一切德性，亦代表了「天」。在《中庸》的「誠者，天之道也」（〈第二十章〉）中，《中庸》用「誠」來釋「天」，認為「天」是極具道德義的，而由此亦釋出了此「天」的道德的形而上意義，此一形而上的「道德天」淡化了那種「宗教的天」強制性的宗教式命令，反而給予了「天」一種自由的創造活力與無限的關懷。在《中庸》「天地之化育」（〈第二十章〉）中的「天」，能生成萬物並化除不純的虛假。這顯示出「天」的無限創造義，它能藉著永無止盡不停的創造，將道德性的價值意義為萬物所收納為萬物所有，使萬物成為真實的存在。這種不息的道德創造即是《中庸》中所言的：「至誠無息」（〈第二十六章〉）的「天」。在此義之下又言：

天地之道，可一言而盡也：「其為物不貳，則其生物不測。」（〈第二十六章〉）

「天」是絕對的一，是純而至純的道德，亦是形而上的道德實體，這乃是創生萬物價值的奧秘所在。「天」的無限意義亦由此而從出。

《詩》云：「維天之命，於穆不已」蓋曰天之所以為天也。（〈第二十六章〉）

即是藉著（《詩經·周頌》）之語感嘆對天命的流行，深遠而不已。有此覺悟到宇宙萬物背後有一個鼓舞創造的「天」在作用著。而「天」之所以為「天」，就是在於不停的在起作用而創生一切。

依上述所言，《中庸》的「天」是道德「形而上的天」（誠者，天之道也）、創生萬物的「天」（天地之化育）、永無止息作用的「天」（至誠無息）和純而至純的全一的「天」（其為物不貳）與深遠而不已的「天」（於穆不已）。由此可知，《中庸》的「天」它是一個形而上的道德實體，它是具有道德的動力義與創造義的「價值天」，因此它可以自動而動的流行於萬物之中，流行至何處就能創造出無限的道德價值意義。這就是《中庸》所言「天命之謂性」「天」的意義之所在。《中庸》的「天」是形而上的實體亦是創生與生化的原理。這個《中庸》的「天」是有別於「自然的天」和「人格的天」。楊祖漢先生亦有相同的說法。³³

³² 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年，頁76。

³³ 楊祖漢先生認為：「中庸所說的天，是指形而上的實體、創造的原理及生化原理，而不是指自然之天，亦不是意謂人格的上帝。」楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁98。

第二節 天的內容

《中庸》的「天」既然是一個「形而上的天」³⁴又是一個「道德的天」，那麼它的內容必是一個極具超越意義，又有無限價值意義的本體。此一本體必須能貫通天人之道，亦能盡萬物之性。而《中庸》是以「誠」來做為此一本體，並以此一「誠體」來做為《中庸》這個「形而上的天」與「道德的天」的全部內容。在《中庸》部份章節的內容中，亦驗證了「誠」是「天」的內容之所在。「誠」是具有「天」的全部義的內容。

一、就以「誠」而言《中庸》的「天」的道德義內容

反者身不誠，不順乎親矣。誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也。（〈第二十章〉）

這是《中庸》最先言「誠」之處，也是最先將道德涵攝於「誠」裡的開始之處，「誠」在此處所表現出來的，不只是「反者身不誠，不順乎親矣。」的反求諸身順乎親的道德行為，而是點出了「誠」的本身就是「善」，即是「不明乎善，不誠乎身矣」的「善」；也唯有明善方可以誠身，故此處所言的「善」是一全然的道德展現，而就是「誠」，反之「誠」也就是「善」，「善」是道德的全義，因此「誠」就是道德的本身。《中庸》的「天」既然是「道德的天」，而「誠」又具有道德的全義，故可以言「誠」即是天道，是以「誠者，天之道也」。朱熹說：「誠者真實無妄之謂也。」³⁵「誠」是一毫無虛偽、而純而至純的真實道體，我們可以把「誠」看成是形而上的真實³⁶。此一真實無偽的道體，亦是一純而至純的善，它代表了一切道德價值之所在，亦是「天」的內容全義，「天」即是以此一「誠體」的作用，賦予了萬物之「性」並提供萬物無限的價值意義。《中庸》再言：

至誠之道可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。（〈第二十四章〉）

此章乃是藉著占卜之道而神用以道出「誠」的道德義，此亦釋出了「誠」的德化作用，能無所不攝的展開道德義來規範宇宙間的氣化流行。這種展現亦是天命的流行，所到之處即呈現出「誠」的道德全貌。當人能做道德實踐之時，「誠」的德化作用便因此而起作用，並依此能知天下之興衰盛亡，而此一「知」即是誠體的作用，「誠」之所以能知，其奧密難測的「幾」，是因為誠體的神化作用和天道

³⁴ 牟宗三先生說：「《中庸》引以『天之所以為天』，就是拿『於穆不已』作為天的本質。」此是顯示「天」的形而上意義。牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年，頁36。

³⁵ 朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁31。

³⁶ 牟宗三，《四因說演講錄》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁25。

的作用所至。當誠道行，而道德善政遍及，自然忠臣良民倍出，國家之興盛必先見。反之則誠道阻，而惡政行，僭臣暴民出，國破家亡必可先知，故誠之道是可以前知國家事物的吉凶。亦由此可知「誠」的充溢滿出便是道德的遍行作用，「誠」是能預知道德的價值。

再就道德義而言，「誠」已轉化了「天」的「自然義」與「人格義」，而將「天」成為了一個充滿價值內容的「天」，使萬物因為生活在此一具有價值內容的天裡，讓生命能更具有存在的價值，而不會淪為機械式的物質生命，這就是「誠」之所以能成就一切的價值意義的所在。因此「誠」是善的全義、道德的至極、更是能與天通。而高柏園先生曾說：「再觀《中庸》以『誠者，天之道』為言，則此『天』明與『誠』相通，此天必為一道德天無礙。」³⁷

二、就以「誠」而言《中庸》的「天」的動力義內容

誠者自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物。（〈第二十五章〉）

此一「誠體」是自己決定自己，是自己所以能完成自己、成就自己。「誠」亦是「自成」是自我成就，也以成就萬物為原則，「誠」是自成之道。「誠」與「天」同是第一原理、最終原理、生生之德。它是自動而動非因外力而動者，「誠」是天地宇宙間成就一切的動源。「誠」貫穿了整個《中庸》是一切價值成為的必然，在此一過程中「誠」即是以無息不止的動力，讓萬物起作用並讓萬物建立起無限價值的意義。其實就「成物之始」處看「誠」，當「誠」在「成物之始」時「誠」便本有了動力義的存在，簡單的說：「誠本身就是動力的根源，亦是形成一切價值的根源。」就此一「誠」的特性，孟子亦言：

至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能者也。（〈離婁上〉）

此一「動」乃是「誠體」之自動是生生是創生之生，此一創生之「動」能促使受造物能否因而存在，此「動」能決定所有的價值意義，所以至誠者能受「誠」的自動而作用，成就他自己並進而能推動及物，故「誠」必動而未有不動者。而不誠者只能存在於死靜弊障之中，無法躍動超越生命，並存在於毫無價值義的器底裡，故不誠而不能動也。「誠」是自動、創生的，也只有「誠」才能賦予萬物的價值，不然只是一個僵化的德目，而不能行遍於天地之間創生萬物。《易經》有言：

天行健，君子以自強不息（〈乾·象傳〉）³⁸

³⁷ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁114。

³⁸ [宋]·蘇軾，《蘇式易傳》，台北：廣文書局，1974年，頁10。

其中的「健」即有動力義，而此一「天」亦是「誠道」的顯現。「天」這種健行不息的動力，流到君子之處讓君子覺悟到，要效法天道的健行不息，才能讓自己的生命能去偽存真，並讓自身能純而真實的、不斷的，展開出無限的價值生命才具意義。故此一「天」既是「誠」，而「健」即是「誠」之動，其本身亦是「誠」。在《中庸》亦言：

故至誠無息。不息則久，久則徵。徵則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明。博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。博厚，配地。高明，配天。悠久，無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。（〈第二十六章〉）

這裡所言的「誠」展現出了無息無間的動力義即「至誠無息」。並藉此無息的動力貫通萬物，並能不息不斷的成就萬物。故《中庸》在此章以「久」、「徵」來表示「誠」的動；「久」而不息是為形而上的動力義，「徵」而效驗於外，是具道德實踐的動力義，即「成己成物」之道德動力。而此章所言的：「不見而章，不動而變，無為而成。」的不見、不動、無為，則更是表示出「誠」動的奧妙，以此句可顯「誠」的動是自然不故意、非意志造作之動，此一極具形而上道德義的動，並不會落於氣化意力之動，這才是「誠」之動，亦是「天命流行」義之動。《中庸》又言：

誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化（〈第二十三章〉）

此「誠則形。」中的「形」是有自動義，這種自動來自於誠體的自動作用而形於外，這種誠體的作用呈現的表現必能彰顯，能夠彰顯便是「明」，「明」能通透無偽，便能起而動亦即是感而動，此「動」是覺發、發奮之動。動能起變，故能改其舊形弊障，但仍有痕跡，故進而能「化」，讓全部的氣質私欲障礙得以消化無留痕跡，而能至誠。這「形」、「明」、「動」、「變」、「化」是具動力義的，這亦正是「誠」的動力所產生的作用過程。有此可知「誠」亦必具有動力義，此亦是「天」的內容之所在。

三、就以「誠」而言《中庸》的「天」的創生義內容

誠者自成也，而道自道也。誠者，物之終始。不誠無物。（〈第二十五章〉）

朱熹對此「誠者」注曰：「誠是物之所以自成。」³⁹由此可知「誠」是可以自己創造自己的，它是「一」是「其物不貳」而不貳便是一。因此「誠」是不被創造的，它被自己創造、它本身就是創造。「誠」就是「天」是一切的創造之源，在《中

³⁹ 朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁33。

庸》裡「誠」將「天」的形而上的實體義，轉化而為生化原理或創造原理⁴⁰。在此章中「誠」能生成萬物是為萬物的始終，如果沒有「誠」那萬物便不可能存在、萬物便沒有存在的真正價值意義，故「不誠無物」。此一「無」是一價值上的否定，亦是一應然義的評判。雖然均是在價值上和應然方面的作用，但是亦能直接涵攝到存有與實然面的真實性化動，此亦即是價值能決定存有、應然能決定實然之必然義。只要存有物對價值的期盼存在，那此「誠」的創生義，便能永遠的作用，而影響創生所有的存有物。《中庸》又言：

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。((第二十六章))

此句中「天地之道」可以一言來道盡天的全部內容便是「誠」，由「誠」的通體一貫、純而至純、無偽真實，便可以知它是天道內容的唯一價值全義。而天地本身亦是至誠之所以然，「天」之創生萬物亦是「誠」作用於萬物之中成就萬物之奧妙之所在。就此我們可以言「誠」是形而上的創生實體，「誠」亦是做為天地萬物存在的保證與價值意義的唯一源頭，而「天」的全部內容，即是展開「誠」的創生價值意義，故「天地之道」即是「誠」之道。

唯天下至誠為能化。((第二十三章))

唯有至誠的作用，能夠化成萬物並成就萬物，使萬物皆具有存在的價值意義。其間經過不斷不息的形、著、明、動與變和化的創生作用，而德化萬物，讓天道落於萬物之中，由此可見「誠」在自身不斷的創生中，而使個體的生命得以展現。這不只是讓個體的生命呈現價值的意義，而更能將此一價值的意義通過具體的生命而感通於外，並逐次的成就於萬物。

再就以個體生命之體認而言「誠」的創造義：

天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。((第三十二章))

當至誠之時，便能將「誠」的道德義無限的展開，並建立起一切的倫理價值，而天道亦得以彰顯，由此知天地之化育。此「知」並非理智性、客觀性的知識之知、認知之知，而是「體知」之知、「體認」、「體證」之知，藉此「知」在個體生命至誠的過程之中，便能「體知」到以德性之生命的表現便是天地的化育，亦能讓個體的生命「體認」、「體證」出「誠」的創造全義。

「天」以「誠」來做為內容，讓「誠」的純而無偽的道德義，能賦予萬物的價值，並以「誠」的不息不斷的動力義遍及一切，再以此「誠」創生出一個真實存在的價值世界並成就一切。由此可知「天」的內容必為「誠」。

⁴⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁69。

第三節 天的地位與超越意義

一、「天」的地位

「天」提供了一切存有物存在的根據，這是「天」的地位來源。此一「天」是「形上的天」，一切的存有物因為有了此一「形上的天」的存在，才能成為真正的存在；「天」存在於宇宙，是不須要任何的存有物來加以證明的，「天」是自成的，它創生萬物、萬物因為有了「天」才具意義。因此「天」它能自己展現自己、成就自己，而不需要他物來證明它的存在價值，它的意義即是來自於它的本身，它能完成自己、創生萬物。而此一自成、創生便是「天」的地位來源之所在。反之，如果「天」不能自成，而要靠存有物來展現或證明它自己，那這個「天」便無法真正具有絕對的地位可言，而只能與存有物互存、同形而已，所以便不可能擁有任何的地位。而對於宇宙萬物而言，則必須能體認「天」，實踐「天」的意義與內涵，才能讓受造物能顯出它真實價值與意義的存在，不然受造物亦只是一個空虛的軀殼而已，根本毫無價值而不能算是真實的存在。

受造物因為「天體」的流行，而能遵從與遵行「天道」並證成之，始能真正的存在。萬物因為「天」而獲得生成並具其價值，亦是因為有了「天」而得以顯現、存在，因此「天」在萬物中具有最高的地位。宇宙中所有的受造物，是因為天體的流行而受到創生，萬物亦在實踐天道的經過中，而生成真正的價值，所有的受造物因為「天」才能得以存在，「天」是一切存在的根據。

亦言之，「天」的地位是能創生萬物、創生受造物的存在價值意義，而受造物因為有了「天」的創生才能真實的存在，「天」與「受造物」兩者之間的關係是創生與受造的關係，「天」的地位來自於它的自身，受造物因為「天」才能有真正具有存在的可能。「天」即由此一地位便提供了本身與「受造物」之間的緊密關係，而中國的儒家思想即便證成了此一「天」的地位。

（一）就「天」的歷史地位而言

此「天」即是所謂的「形而上的天」、「道德的天」與「價值的天」，它是一切宇宙萬物存在的根據，亦即是「天」決定了萬物存不存在的根據。此一根據即是「天」將它的真實道德價值，賦予了宇宙萬物成為萬物之「性」，並以此「性」之實踐使宇宙萬物各正性命，成為真實存在的根據。此一根據亦是一「生物」的根據。在《中庸》的首章首句中，「天命之謂性」便把「天」放在第一位，即表明「天」在《中庸》裡的地位是相當崇高重要的。然而「天」的觀念在中國的歷史文化中很早便已出現，不過這個「天」的觀念是充滿著「人格天」的觀念，但是到了孔子，他將此「人格天」的觀念，轉化成為一個具有形而上意義的「天」，並以此化除了「人格天」與「人」的神秘與分離的關係，而成為可以遙契而與之相應的「天」。到了孟子則以「心性論」來通「天」；以「盡心、知性、知天」的

道德實踐的道路來證「天」。然後《中庸》則把「天」轉成為了創生化育的作用來「體天」，在《中庸》裡

**唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。
（〈第三十二章〉）**

即言「天」之化育作用。這是對「天」的了解也證成了「天」在儒家中，亦在中國固有文化中的的地位。

（二）就「宇宙論」而言「天」的地位

《中庸》所言的這個「天」是負責萬物的存在，亦即是負有「創生」意義的「天」。「天」流行至何處即起創生的作用，而賦予萬物的價值，此「天」是具有極為純然而又無限的創生義，故「天」是萬物之所以存在、存有的唯一理由亦是最終的原理。在《中庸》裡即有此一原理的詮釋；

**天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。（〈第二十六章〉）
立天下之大本，知天地之化育。（〈第三十二章〉）
可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（〈第二十二章〉）**

這裡的「生物」、「化育」均是在言「天」的創生性，因此這個「天」亦是具有「宇宙論」的意義。然而這個「天」雖然能提供、負責了萬物的「存有」，但是這個「天」的「宇宙論」並不同於一般自然的「宇宙論」，即是以「宇宙論」為中心的「存有」，亦即是「價值的存有」是基於「宇宙論」而存在，也就是「價值」必須服務於「宇宙論」的「本體宇宙論」。而《中庸》所講的這個「天」雖然是有「宇宙論」的意義，但是這個「宇宙論」並不以「宇宙論」為中心，而是以「道德價值」為中心的形而上的「宇宙論」，這是以「價值」來創生一切並以此來建構出整個實然的宇宙，成為一價值的宇宙並以此來決定宇宙，就是把宇宙基於價值。因此這一個「宇宙論」是基於道德價值意義的「宇宙論」，天地之間萬物的價值因為「天」而能存在，「天」的地位也因為萬物的真實存在而具有。

（三）就道德法則而言「天」的地位

「天」的本身即是一超越的道德法則，⁴¹「天」是一純而至純的道德展現，亦是所有存有物，尤其是「人」所必須遵從，亦必須是無條件遵行的道德法則。此一法則不含有任何的私欲，亦不能夾雜有任何的動機與目的，它並不受受造物內在的性好（氣質）所影響，亦不為外在的客觀環境（時空因素）所限制，只依據絕對的價值而行，並遍行於宇宙萬物之間。當受造物遵從並遵行此一道德法則之時，則「天」便會在此受造物之中起作用，使受造物因此而能去偽存真，並能成為一個真正具有價值義的主體，而能成為真正的存在。這亦即是；

⁴¹ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁99。

《詩》云，維天之命，於穆不已。蓋曰，天之所以為天也。於乎不顯，文王之德之純。蓋曰，文王之所以為文也。純亦不已。（〈第二十六章〉）

此一「於穆不已」、「純亦不已」即是「天」的不息作用及「道德法則」的顯現，更是讓所有存有物能成為真正存在的根據，因此「天」在所有存有物之間的地位便是建立於此。

「天」的地位在於對宇宙間的存有物起了創生的作用，使存有物能具有真實的存在價值而更具有意義，因此「天」的地位除了是來於自成、更是來自於創生萬物，並以一種最高無限的地位，不斷不息的流行付出、賦予萬物無限的價值意義，使萬物能因此而具有存在的價值。就存有物而言，只要對於價值的要求存在，「天」的地位便不可能被動搖，「天」的地位是保證此一價值的要求最終的依據，亦是宇宙萬物存在的根據所在。

二、「天」的超越意義

「天」必須具有超越意義，此一超越意義來自於「天」的純然無限的創生義，此一「創生」是由道德的價值來決定存有的價值，是以應然的問題來決定實然的問題，而最後是以道德的秩序來成為宇宙的秩序。「天」的超越意義不只是在它本身具有無限的價值意義，而更為重要的是「天」能讓存有物亦能達到無限的意義與價值，這是在於存有物能夠體認與受造。如果不能讓存有物體認、受造，則此「天」的真實價值只能潛存而無法展現。因此就須要存有物來實踐「天」的無限價值，真正的存在始有可能實現，因此「天」的超越性是必須要由受造物來實踐，如此對受造物而言才能具有意義。而「人」便是宇宙萬物間唯一可以體天、受造的存有物，也是能證成「天」的超越意義唯一具體的主體。

（一）就「天」的創生原理與有限物命限義而言

「天」創生一切萬物，不只是創生萬物之理，同時也是創生萬物之氣，而天道的氣亦限制了一切存在之行程，此即有氣命之說⁴²。

「天」是具有其創生義而亦同時具有限制義，這也就是說「天」有它的賦予存在的價值意義亦有其限制的意義。就此意義的「天」而言孔子曾說：

天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？（〈陽貨篇〉）

孔子在此所言的「天」，是以有限制的意義來言「天」。此一限制的意義的「天」是就命限來說，存有物被創生而存在於一應然的世界，然而在此創生的同時氣命、命限亦在一實然的世界中得以生成，故萬物同時具有價值的創生義與氣命的

⁴² 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁142。

限制義。而就唯一能體「天」的存有物「人」而言，「人」應如何的面對此二義？先就「天」的創生義來說：「天」在創生之時，即是以道德的價值來決定存在，在此應然的層面中，如果「人」能夠遵從「天」的道德創生，而努力的做實踐道德的工夫並受造之，讓道德的生命能予以展開，則「內聖」便能始成。

再就「天」的限制義，亦即「自然的天」而言，在實然的層面裡「人」因為氣命而受限於實然的世界而無法長存，使「人」為此有限的生命而感到遺憾！並無奈於不可改變的事實。但是若「人」能在有生之年，盡己之努力的做道德的實踐，以體知「天道」並要求安頓吾人有限的生命，便能創造出無限的價值意義，使「外王」而行，人便可因此由「內聖外王」的過程中而與「天」相契合，並進而超越了有限的生命達到無限的境界，這就是所謂的「天人合一」。這也就說明了「天」的創生作用，能讓受造物被賦予了價值的存在意義，與氣命的限制意義，但仍能經由「人」的努力實踐，依然可以成就一切，衝破所有的限制，而呈現出「天」的全然超越意義。

（二）「天」超越意義觀念的形成

早期中國的「天」是具有宗教意義的「天」，由以商、周初期時為代表，到了先秦時期即有許多「天」的觀念而由生。其中就以孔孟為要，孔孟將此一傳統「人格天」的觀念，轉化而成為了一個「形而上的天」，並以氣命涵融了以往「人格天」與「自然天」的限制意義。到了《中庸》除了將先秦儒家思想中「天」的觀念統攝於其中，更將傳統「天」的意義拓展到更廣，讓「天」具有了超越的意義，而此一「天」的意義是以「形而上的天」，來展開出它的價值意義，以此「形而上的天」來創生宇宙萬物，讓「天」成為一切存在的根據，並以此一「形而上的天」來建構出道德的超越性根據，故此一歷程便形成了「天」超越意義觀念。

（三）「天」超越意義的展現

宇宙萬物之間唯有「人」能夠體會「天」的超越意義，也唯有「人」能展現出「天」的全然道德價值。然而「天」的創生義與限制義，均普遍的流行於「人」之間，「人」必應遵從而行，以成就「真我」之生命，這就是「知命」、「安命」。如果「人」不能在實然的世界之中行仁義，而僅生活在一應然的世界裡而與現實脫節，這就不能知命；反之，一個「人」如果只偏於一實然世界的命限，而悔恨於無常的遭遇，進而對於應然的價值世界不具信心，亦不能對道德做出努力的實踐，更無法改善這個實然的世界，而這就是無法安頓自我的生命。此不知命、不安命的生命，是無法展現出「天」的超然意義的。

儒家「天」的觀念到了《中庸》，即不只是在呈現「天」的道德價值意義，亦不只限於建構出一個保證形而上天的存在，而是完全可以的超越一個價值意義的「天」，因此更含有能改造實然世界的作用要求。高柏園先生說：

蓋「天」亦以生物為性，是吾人若果就應然與實然二義而將天之義予以極成，則吾人之率性、修道，便不僅限於應然世界之創造，而更含有實然世界的改造義。此即吾人謂「成己，仁也；成物，知也」之所以可有二個層

次可說之理由。⁴³

《中庸》的「天」不只限於對於價值的要求，「人」在順承天道之時，在對自我的實踐要求下，亦能改造這個實然的世界，使實然的世界能依「人」對價值的要求，而做實質上的改造。因此《中庸》的重點就落於道德的實踐之上，「人」只要能率性、修道而踐德，便可以體會出價值的全然意義，並進而因此創造出一個應然的世界。然而價值的滿溢蹦出，並不止限於在一個純然的應然的世界裡，所做的展現，亦能將其擴充於一個實然的世界之上，並能將此一實然的世界，轉化而成為一個應然的世界、價值的世界。因此「天」的超越意義，亦能讓「人」因實踐而至無限，此一實踐亦顯出「人」是具有無限的價值義，亦具有有限的氣命義。因此人不能畫地自限，只有在道德的實踐工夫中，才能展現出「天道」，並讓自身得以超越創造出無限的價值意義，而與「天」合。

⁴³ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁144。

第三章 《中庸》論「人」的觀念

就價值的意義言，在中國人的傳統思想裏，並不把「人」只視為一個實然的生命，亦即如同禽獸般以食色為主的自然生命，而是以一個可以超越出經驗現象與事實之上的生命，此一生命是以其價值為內容為取向的生命，此價值意義的生命是道德意義的價值，是以道德為標準來辨別價值的生命，這樣的生命才是有別於禽獸之生命，亦是「人」的真實生命。因此，對於此一具有道德價值意義的生命和真實生命的圓滿完成，才是「人」之所以為「人」所要追求的目標。

然而對於人們此一渴望實現，價值意義與真實生命的來源，是源自於「人」對於現實生命的不安所至，故對於「人」的生命安頓，就成為「人」對自身生命所應有的關懷態度之要求，在此態度要求之下，「人」真實的生命始可以展開。

「人」不只是徒具於無形的價值意義而已，亦是與其他的生命同樣的，而為一具體、有形的現實存在之形體，因此「人」是不能脫離現實而獨立，完全存在於經驗世界之外，亦必需在此經驗世界與雜多的現實環境中活動與生活。並以此展現出自身真實的生命，使其自身的生命更具有價值意義。因而現實之經驗世界與生活的環境，就成為「人」生命活動與開展真實價值生命的經歷場所。對於此一歷練與經驗場所，是「人」在追求實踐一個真實無偽的生命要求下，所必須要通過的，並以此來體會與感通自然與經驗的世界，此具有自然意義的體驗與實現的意義，亦是吾人生命意義及內容中的一部份，並以此來呈現「人」具有超越與經驗的雙重意義。

「人」為求其完成具有道德價值意義的真實生命的圓滿，讓自身的生命能達到完美圓滿的境界亦即「聖人」的境界，此一過程（成聖的過程）勢必在現實生活中才能有實踐的可能。故在此一實現的過程中必須以「實踐」為其首要。因為沒有具體的實踐過程，就不可能見到真實生命的呈現，亦無法體驗真實與完成圓滿人格的價值，只是徒具有幻想、美境如同空中樓閣一般，而永遠無法處理真正生命的問題與實現生命的價值，並且更可能淪為虛無、虛偽而無根的茫然之中。

故此實踐成聖的過程並非一抽象的幻想美景，亦非是一客觀知識的追取與研究、討論的過程，更不是一理智活動的遊戲，而是一種極具有道德意義的「實踐哲學」。是一以生命的實踐為中心的道德實踐哲學，是處理「人」的生命問題所必須通過的過程，亦是讓吾人之生命能獲得應有的安頓之過程。

就其「實踐」而言，就必須要有一個能完成實現圓滿的人格典範為根據，而此一根據應是「人」所本有的，亦是經由實踐後才能實現的根據，此一根據即是「成聖的根據」。此一根據是具有普遍義與平等義的內容存在，這樣的實踐才具有真實的意義，才不會落於特殊與專屬的偏執裡，而不致讓實踐成為永遠不可能達到成聖境界的遺憾與缺陷。

此一成聖的根據亦是為孟子在其「心性論」中努力所證成的，因此讓實踐成為可能的基礎，就必須是根據於「人人皆可成聖」的道理。雖然此一成聖的根據有普遍義、平等義的存在，但是並不一定代表每一個人都必然能夠成聖，此一「根

據」(人人皆可成聖)只是一個實現結論的前題與行動的基礎，如無實際的實踐過程，亦還是只能成為知識上的理論根據，而不會成為任何實際的可能。因此由根據到人的自覺所做的努力，而圓滿的達到成聖的境界過程中，最重要的實現內容，就是在於所謂的「修持的工夫」。然而此一圓滿成聖工夫的表現並非是出自於外在強迫，亦不是決定於任何外在的力量與形式而要人必須服從，而是出自於人真實的內在本性使然，是源之於人自身的不安之心，而產生於一個對自我生命的一種真誠要求，並以此一要求的關懷態度來安頓自身的生命。因此「人」的修持工夫，便是使成聖的根據，成為可能的實踐必要的條件與內容。

由「人」的自覺實踐，讓人能努力落實於修持的工夫，所期望達到的是何種人格的理想典型？此一人格的理想典型即是「聖人」所有的內容之所在，亦是人的本然之性的展現之所以然。而要如何能讓人恢復本然之性以明善呢？則須在於個人努力不懈的修持工夫上，而其內容亦如《中庸》所明示的慎獨，博學，審問，慎思，明辨，篤行等修持的工夫上。為了瞭解《中庸》對於「人」的哲學意義，就以何謂「人」與人的實踐意義、人的修持的工夫和人的理想典型等四節來論述：

第一節 何謂「人」

何謂「人」？就我們所認識的「人」他的存在及其活動實有很多種不同的層面與主張。就依「全然物質性的人」與「價值義的人」來做研究：

一、全然物質義的「人」

就唯物論的生物學來說「人」，「人」是由自然界中的物質碳水化合物所組成的，此一化合物所組成的有機體的「人」，和自然界環境中的其他生物所組合的成份完全相同，因此把「人」與「禽獸」混為一同，甚至於把人類所特有的心靈活動，亦視為一種單純的分子結構，能量的運動而已，把唯一的差異亦給抹去。這些人主張生物（或者是人）和無生命的物質並沒有什麼區別，因而被稱為機械論者或是唯物論者。雖然這些人在「沒有抽象的生命物質存在」以及「生命在分子層面是可用物理化學解釋」上的堅持，是正確的¹。但這只是以一個物質的層面或是以一個實然的事實來看待「人」。並不能真正的詮釋「人」的全部涵義，亦無法區分「人」和其他動物，在物質形體之外還有哪些不同之處。「人之所以為人」而不同於其他的動物，乃是因為他能超越大自然及一般物質世界的局限，並活動於精神的價值生活之中。因此我們還必須要在價值的層面上去了解「人」的意義，才能真正的呈現出「人」意義的全貌。如果僅想以物質來解釋「人」，那就是完全的錯誤，這會因而墮入了人類學「唯物論」的謬誤之中。

¹ 麥爾著(Ernst Mayr)著、涂可欣譯，《看這就是生物學》，台北：天下遠見出版，1999年，頁03。

二、價值義的「人」

對於「人」的認識與詮釋，早在中國先秦時期孟子及後繼的儒者所著之《中庸》之中，既有一貫深入的描述；孟子與《中庸》均以「性」來釋「人」，用「性」來統攝「人」的全部意義，而不只是以外在的物質形體與自然之性來解釋「人」。這是以價值義的「性」來認識「人」、辨別「人」和詮釋「人」，並讓此一價值義的「性」，來成為「人之所以為人」的根據基礎。

(一)就孟子言「人」之「性」

孟子把「性」視為「道德的善」本身、視「性」為「道德性」之「性」，即直接從「人」的內在道德性說「性」²。此一內在之「善性」是充滿著道德意識的「本心」，這「心」是「人」之本有的「四端之心」，孟子以此來建立起他的「性善論」，從而區別「人」與「動物」之不同，與「人」獨立於萬物的特殊價值性。在孟子與告子間對於「人」不同的主張中，即可看出孟子以價值做為辨別「人」、認識「人」的最終標準。而孟子與告子的「人禽之辨」的論證中，雖然兩者皆以「性」來說明「人」，但是告子只以一種生物性的，物質經驗立場來解釋「人」，並以此來反對孟子的「性善說」；告子的「人性論」的主張；

生之謂性、食色性也。性無善無不善。人性無分于善不善也，猶水之無分於東西也。性猶杞柳也，義猶柎椽也。以人性為仁義，猶以杞柳為柎椽。
(〈告子篇〉)

依告子言，人性不是別的，就是我們生命的內容³，此一人性之內容是以食色為主，而將仁義完全推至於外在。因此告子的「人性論」只能稱做是一個經驗事實的陳述，而無任何價值的判斷，這種只有經驗事實的人性，其實是與一般的動物之性是無異的，是無法用來真正區分「人」與「禽獸」之別。這只顯現出告子只是說出了人性的部分內容，如同唯物論者，而並沒有完全的窮盡人性中，所有的內容與涵義。

就孟子的「心性論」而言，對於「人禽之辨」的論證中，既已明確的指出人與動物的不同之處為何？將「人」特有的部分給獨立出來，並由一「價值之心性」來說「人」，以劃分出「人」與「動物」的真正區別。「人」雖然是歸類於動物界之中，但是「人」所獨有的心性，才是「人之所以為人」的根本所在，此一心性之「心」即是「道德心」。而孟子特以此一「心性」，來說明人之本有的道德心性，是具有實踐道德、擴充道德性可能的超越根據，是有別於禽獸的。因此孟子說：

人之異於禽獸者幾希；庶民去之，君子去之，君子存之，舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。(〈離婁篇〉)

² 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁84。

³ 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1992年，頁86。

這裡所說的「幾希」⁴是道德實踐心靈而言，亦既是所謂的「仁義」，這是最重要的區分「人」與「禽獸」不同之處。此一「仁義」善性，是每一個「人」均與生所俱有的，而且是天生內在於「人」的本性之中、是「人」所固有的。因此孟子說：

人皆有惻隱之心、羞惡之心、恭敬辭讓之心、是非之心。(《告子篇》)
人皆有不慮而知的良知、不學而能的良能。(《盡心篇》)

這四端之心是；

不慮而知，不學而能。(《盡心篇》)

四端之心是先天本然的道德心，而不是外在的，是內在於「人」的本性之中，是不須經由後天的學習，便已存在的心性，它的發用是起於那不安之「心」，由此才同時有道德的行為。因此當代學者陳政揚先生便有言：

孟子從「心」之不安不忍而欲化成，具體行動，說明人為何會選擇有價值的行動；同時，這樣一種對「價值意義」的明察、領會，正是「人之所以異於禽獸者」。⁵

然而這種與生俱有的真性、仁義之性，雖然是「人」天生所俱有的，但是確是需要「人」去「存養」與「擴充」之，才具有價值的真實意義。不然就會隱沒而無法呈現，久而久之便會淪落於禽獸之性而與禽獸無異。

對於「人之所以為人」、「道德內在」而言，「人」的意義並不只僅限於「人」的外在形貌和自然之感官，亦就是所謂的「自然之性」，而更重要的是在於其內在的道德，就是所謂的「仁義內在：內在的道德心性」⁶。禽獸所呈現的只是自然物質世界中之「自然之性」，亦為「物之性」，此「性」是以感覺器官自然所作用而生成的，如耳、鼻、口、目、觸、意等器官的作用，所產生的聽覺、嗅覺、味覺、視覺與觸覺、意識等，這些器官依其作用各有所好，而均依其生理欲望行之，是以機械的方式呈現，而不是經由反省而可以自得的，亦即是天生的，是與生俱來的。然而這「自然之性」，亦有所不全，此表示均需求於外，這是因為此種生理欲望是由自然結構所始然，而此一呈現並不能完全的代表「人」所有的一切，只是部份的必要條件，而非絕對的因素，如果沒有道德的支撐，縱使光有人的自

⁴ 牟宗三先生言：「孟子說：『人之異於禽獸者幾希』，這幾希一點完全指的這道德實踐心靈言。從這裏言人之『心性』當然不同于邏輯定義處所表示之『人性』。這幾希一點固然是異于禽獸處之『差別點』，然此『差別』不同于邏輯定義中綱差之差。」牟宗三，《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，2000年，頁125。

⁵ 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士班論文，2003年，頁45。

⁶ 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1992年，頁211。

然特徵亦不能稱為「人」。因此惟有內在於人的「道德之性」，才是「人」的真實本性，亦是「人」之所以異於禽獸之處。故孟子言：

仁也者，人也。合而言之，道也。（《盡心篇》）

此「仁」是道德心的擴充，亦是一切道德之源。也唯有「人」，「為仁所據」、「為仁而踐」、「為仁而行」、始可稱為「人」。故蔡仁厚先生對此孟子之言解釋說：

「仁」是「人」的本性，是人之所以為人最內在的本，故曰「仁也者，人也」。反之，人而「不仁」，則「非人也」。所以必須仁心於誠中，仁行顯於外，方能成其為真正的人。「合而言之，道也。」，合、是合人與仁；人是名，仁是實，人而不仁，則有人之名而無人之實。故必合人與仁，乃能成就人道。仁心於誠中，是存養其本所固有的人性；仁行顯於外，則是盡其理當踐仁的人道。可見人能實現仁，即是以身與道合一。就此而說「肉身成道」，亦便有了真實的意義。⁷

（二）就《中庸》言「人」之「性」

《中庸》言「性」是以「天命之謂性」（〈第一章〉）而出。這裡的「天」，是構成一切存在，之所以存在的形而上實體和道體，「天」是「目的因」它有創造意，而終其目的即為「道德」，「天」的本身即具有道德意義，它能影響、成就一切。此「天」亦是「動力因」它能自動而動，並且活動於天地之間，這種能成就一切的活動、即是「命」，「命」是發用流行之意⁸。亦當「天」流行於何處、落於何處，便能因此而創造出一切道德價值的存在，使一切成為有意義。而「天」落於「人」這個存有物中就成為「性」，「人」一切價值就是從此一「性」中所從出，此「性」便是使「人」成為「人」的依據與基礎。在這裡由天命流於萬物的「性」，而為「人」所作用實踐，讓「人」成為「人」的過程，就是《中庸》「唯天下至誠」的過程。而《中庸》說明「成為過程」就是貫通「動力因」、「目的因」而說明那個「成為過程」⁹。所以《中庸》言「人」，就是要從「天道」落於「性」這個過程說起來說「人」。「人」的存在是源自於，那個形而上的道體「天」，落於「性」的同時並為「人」所用，「人」才能真正的可以稱為「人」，要不然就和其他的禽獸一樣，雖然擁有和「人」相同的「性」，但是不能發用亦不能被創造，因此沒有價值可言。

再就「人」與「禽獸」分別而言，「人」有他的特殊性與獨立性。故牟宗三先生曾說：

人是可以吸收創造本體到自己的生命中作為自己的性，但是禽獸卻不能攝

⁷ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999年，頁211、212。

⁸ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁99。

⁹ 牟宗三，《四因說演講錄》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁22、23。

取天地的創造本體而為自己之性。¹⁰，

無論禽獸能不能做此一吸收，仍無法與「人」相同，因為它們的生命結構上，便已經有永遠不可改變的區別，因此就算萬物的創造者是「天道」，但是限於生命結構亦無法成為「人」。「人」的特殊性是在於他能吸收發用「天道」，獨立性就在於「人」與「萬物」的生命結構無法變更之別。由此牟宗三先生認為：

人性是具有雙重意義的。上層的人性指創造之真幾，下層的人性指「類不同」的性。¹¹

此一「類不同」之「性」是「人」與「萬物」所共有的，這種「性」是一種自然的、本能的性，它亦是盲目的、是機械的，無創造義的「性」，此一「性」是不能主宰亦不能掌握。因此無法提升起自己的生命，只能依自己本身的生存之需而活，並只為生存而存在、只為存在而存在，所以毫無價值的意義可言。而「人」除了擁有萬物所共有之「類不同」的「性」之外，還具有一個極具價值意義的「性」。此「性」不是個體所具有的個別的性，而是同源於「天」的創造之流行的創造真幾、生命真幾之「性」¹²。就此這個能體天道、又通萬物之人性來說，它是相當的難能可貴，因此孟子說：

人皆有天爵、良貴（〈告子篇〉）

此一「仁義忠信，樂善不倦」的「天爵」，亦是人人所本有的仁義於己的「良貴」，故「天地萬物以人為貴」。

（三）《中庸》與孟子言「人」同義，亦真為「人」之義

《中庸》以此雙重的意義來定義「人」，是先客觀的保住「人」與「萬物」自然生命之存有，讓「萬物」與「人」之「性」（實然之性）同，以防止「人」脫離現實環境，而淪為虛幻無根的知識性「唯心觀」的生命，再獨立出「人」之特有的「創造之性」，讓「人」不只是有別於萬物，更賦予了「人」的無限創造性的價值生命，以此來安頓人心，讓「人」能坦然的面對現實生活中的各種遭遇，未知的將來及「人」有限生命的遺憾，是極具關懷的意義。

而孟子則先建立起人固有的、先天的、無外的道德心性，然後由此一道德心的「自覺」，從而展開出全然的道德生命而與天合。這就是孟子所言：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。（〈告子篇〉）

¹⁰ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁77。

¹¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁77。

¹² 同上註，頁75。

這種由內在道德本心主觀的盡而知性體天的過程，雖然是由本心自覺的主觀開始發展，但是最後還是能達到知天體萬物之境界。

而《中庸》與孟子言「人」、言「性」，均脫離不了一個道德價值的存在，亦都重視「天」與「性」和「人」之間的相連關係，因此牟宗三先生就以《中庸》與孟子可以合而言：

兩路原來已有默契：根源於「天命之性」，而「天命之性」亦須從「道德性」了解、印證和貞定。¹³

《中庸》以「客觀天」的發用言「性」、孟子以「主觀心」的盡至言「性」來定義「人」、來規範「人」，是有相似的理路與默契，最後仍歸於一。此一「合」，即已定出「人」的真義。

何謂「人」？「人」之所以為「人」的條件、基礎又在哪裡？其實都必須落實於價值層面，才能真正的定出人義的全貌。因此對於「人」的認識，就應該依據道德的價值觀判斷，來定義是否為「人」？或是一般的禽獸？而不是只見於外表的形體與自然之性，來做粗略的分類，來決定「人」的定義。(如同告子及唯物論者所主張的即是)，應該要深入於「人」內部的核心，亦即是「性」的部分去理解，以此理解到，做為一個「人」，真正存有的最後基礎是什麼？「人」能創造自己、轉變自己、成就自己、超越自己，讓自己達到生命最高的境界，這是「人」所獨有的「天爵」、「良貴」，然而要讓自己達到生命最高的境界，就需要靠「實踐」來達成。

第二節 人的實踐意義

「人」的真實價值不在於他所擁有的知識高低，亦不在於他外在可見的貢獻，而在於他的道德生活的實踐；此一道德之生活的實行、實踐，是成就我們自身價值生命所必然，生命是因為在實際生活的道德實踐中，讓它更為豐富、更具意義，而不至落空。孔子之「踐仁以知天」、孟子的「盡心知性知天」、《中庸》的「率性之謂道」中的「踐」、「盡」與「率」，均具有實踐之義亦皆是實踐之事，天地之間也唯有人能行道德實踐之事，是擁有道德實踐的主體，「人」的生命是以實踐為中心，然而實踐的動力根據及實踐的內容和實踐有無極限？就是下文所要研究的，也以此來詮釋「人」的實踐意義為何？

一、「人」的實踐動力根源

¹³ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁90。

實踐的基礎在於道德，道德是構成「人」一切的價值基礎，有道德的「人」才有他真實的意義，因此「人」的實踐實為一道德的實踐。「道德」是「人之所以為人」的必要條件，而此一道德實踐的動力之根源是從「覺」而開始，孟子說：

人之所以異於禽獸者幾希（〈離婁下〉）

這「幾希」之差就在於「覺」與「不覺」¹⁴。就是因為有「覺」人的本心德性才能被開啟，《中庸》「率性之為道」之「率」即有「覺」的涵義，雖然「率」是循的意思，但是它必須要有「覺」才能有所動、有所向、有所循，如果沒有「覺」，「率」就根本無法依道而行而離道，「人」即因為離道忘性而淪為禽獸，就便無法生發有實踐的可能。「率」的產生能讓「人」意志到，必須自由自律¹⁵的循「道」而行，並開展出「人」無限價值的生命。牟宗三先生言：

這個「覺」並不是感官知覺的覺、亦非感覺的「覺」，是論語所言的「不安」之感，有「覺」才能使人本有的道德心性之不安之感的產生，亦就是孟子之「四端之心」之所生。¹⁶

又言：

有覺，才有四端之心，否則便可說麻木…「覺」是指點道德心靈的，有此覺才可感到四端之心。¹⁷

《中庸》首章有言：

喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和（〈第一章〉）

此發而皆中節的「發」與喜怒哀樂之未發的「發」不同，後者的發指的是情緒感情之「發」，是屬於感官知覺的「發」，而與發而皆中節的「發」是有所別，發而皆中節的「發」是體認的發、是「自覺」的發，是具有動力義的。「中」是道體、本體、天道，它的發用是起於「覺」的不安之心，由此「覺」始而鋪陳出合於節度的情緒表現，即當下的本心呈現，使生命活動合理的狀態便是「和」¹⁸。經由「覺」的生發，「人」的自由意志即不停的要求自己實踐道德，以至遍及萬物。「人」的道德心性因「自覺」而成為實踐的可能，在這裏由「天道」的流行，到「覺」的指點，至實踐的創造到生化萬物的過程（此一過程是同時而顯的）中，就如兩

¹⁴ 牟宗三，《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，2000年，頁24。

¹⁵ 自由自律的意志就是道德覺情的本質作用。牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，2000年，頁76。

¹⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁43。

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁117。

水般的潤及一切，使一切存在成為真實的存在。而這個「潤」就是所謂的「覺潤」，以不安不忍悱惻之感這種“覺”去潤生一切，如時雨之潤。¹⁹因此這「覺」有了「潤」亦具有了創造義，它（覺）除了有點發道德心靈的動力義外，還有「潤」的創造義，「人」一旦自覺到他本有的道德心（四端之心）時，便會因此而有道德的種種活動，在活動的過程中便潤遍了一切、成就了一切所涉及的對象，而這成就，就是道德意義的成就。「覺」它給自己發悅，它的自身就是生發道德行為的力量，這就是它的創造性²⁰。如果沒有「覺」的生發「道德心」即無法湧出，實踐亦不可能，「道」縱使能流行天地之間，亦只能隱沒在「人」之中，而永遠無法喚醒「人」的良知，讓生命如禽獸般在食色之中。由此可證，「覺」是生發「人」道德實踐動力的根源。

二、人的實踐內容：

「人」的實踐，必須完全落實在現實環境的生活倫常之中，使「人」的本性經由不斷的實踐過程而落於現實的世界，讓「人」的本性能通於外並潤遍萬物，外在的世界是成為「人」完成道德生活的場所。因此現實生活中的日用倫常，必是「人」實踐的主要內容，如果沒有外在的現實生活，來讓「人」做道德的操練，則「人」的道德心性與天道，就永遠是一懸空幻象，而無法創造出一個真實的價值世界，因此實踐必須在現實世界的倫常生活日用中得以完成。道德的實踐是在現實世界中，極為普遍的人與人關係的倫常之中獲得實現。《中庸》有言：

君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與之焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉，語小，天下莫能破焉。《詩》云，「鳶飛戾天；魚躍於淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。（〈第十二章〉）

此處言「道」之大而廣又極精微隱奧，但是都不離開日常生活之中；如男女居室、飲食、倫常之事。就是未受教育的販夫走卒、夫婦、百姓亦能知曉也能實行。「道」雖然可以知曉亦能實行，但是因為「人」的氣質習性有所不同，在現實的環境中所遭遇的事物又有其無限雜多的因素，因此就是聖人也無法進盡全的把它給全然的實現出來。這就是顯現出在一現實的世界之中，確實有一個無限的價值空間可供「人」來創造，「人」雖然受形體之限而有所憾，但是在現實的世界之中，實踐道德就能超越己身的有形形體的限制，而達到無限的境界。所以（〈第十二章〉）文中《詩經》即言之意：「道能光照天地。」便必從現實的倫常關係夫婦之

¹⁹ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，2006年，頁193。

²⁰ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，2006年，頁195。

倫開始，天地之事即能昭著。「道」是不離「人」的，離遠於「人」的便不是道，「道」就在於我們現實生活的日用之中。再言《中庸》：

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。《詩》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。」子曰：「父母其順矣乎！」（〈第十五章〉）

君子之道，雖然廣大高明，但是還是必須在目下日用的倫常中表現。即是最基本夫婦、兄弟、父母之倫常中實現。「人」的真實生命至極便在於此，而「人」的實踐就是要從此開始。而《中庸》之「庸」亦有平常與用之義。《中庸》書中「庸德之行，庸言之謹」（〈第十三章〉），「極高明而道中庸」（〈第二十七章〉）中的「庸」字均有平常之義。然而「平常」之義除了言「中」之道的普遍、普通之外，定要落於現實的世界、環境與關係之中，才能將「道」化為平常之義，不然「道」只能是一種玄奧深隱的知識學問而已。因此「道」是不能離現實生活的日用而獨存的。「人」的實踐也就必須在現實的環境生活中，來成就他真實的生命。所以在現實生活的倫常之中踐德，就是「人」的實踐道德的內容。

雖然「人」在現實的環境中能過著一種完全道德的精神生活，但是「人」有私欲，在現實的環境中因為「人」的氣質、習氣的偏障異濁，而讓「人」不能持續的為德而行，因此無法彰顯真正的「道體」，所以要有所「修」，「修」是要「修人」。修治人「人」的私欲習性及氣質的偏障，而使人之「性」與「天道」能實現。《中庸》之「修道謂之教」中的「修道」，即是指在「修人」中能體道悟道，因而能行道。此一過程即是「修治人」之道，便是為「教」，此「教」即是「教化」的教，亦是修治的工夫。《中庸》之「自明誠，謂之教」（〈第二十一章〉），朱子註曰：「先明乎善而後能實其善者，賢人之學，由教而入者也」²¹，此「教」即是「學而之知」。「聖人」並非人人能所為，即便為「聖」亦須要經過一個成聖實踐的過程才能成「聖」，此一實踐的過程即是由學問的思辨使心能知理明理，這就是「教化」²²。若要一切人明善行道，便須要禮樂刑政等制度。禮樂刑政等制度，是要啟發人之善心，要人實現本性而設的，有了禮樂刑政等制度，則「道」便可逐漸實踐²³。藉由「教」的立，而讓「人」逐步的實踐「天道」之義，並化除人們的私欲習氣讓天地生成萬物，故「人」的實踐內如必包含教化之義。

三、「人」的實踐之極限

就「人」的實踐的限制言，「人」的自然生命是受著經驗及時間的限制，「人」不能完全決定自己的禍福生死，亦不能改變自身的命限，這是「人」無法逃避的

²¹ 朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁32。

²² 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁203。

²³ 同上註，頁110。

事實，此即「莫非命也，…」(〈盡心上〉)人之吉凶禍福，無一非命中所定也²⁴。就此言「人」，在此一無法逃避的非命、命限中做道德的實踐時，是永遠無法盡全成己成物的，而只能在有限的生命時間經驗裡，盡自己最大努力的可能來實踐道德，「人」的實踐是無法超越此一自然之生命，讓人能獨立在現實的世界之外而恆常存有。換言之，不但在「成己」之仁中，人無法窮盡地，同時在「成物」之知中，吾人亦無法圓滿地完成。就此義而言，道德的圓滿似乎是不可能的，此亦即構成了實踐哲學的極限。²⁵

就「人」的實踐價值言，道德的實踐之義，是完全以道德的價值來衡量、賦予及肯定一切存有物的存在，「人」在此一不斷的實踐過程中，便能體悟到一個真實無限價值的擴充。雖然在道德實踐的過程中，價值被無限的給出，但是這一無限，並不會獨斷的否定自然有限之生命的存在，亦非在踐德之後就能讓自然之生命、氣命獲得永存。就此連「聖人」亦知己命有限，只是他們並不著重於此一自然的生命而已。明道先生嘗有言：

聖人樂天，則不須知命。知命者知有命而信之者爾。『不知命無以君子』是矣。命者所以輔義。一循于義，則何庸斷之命哉？若夫聖人之知天命則異于此。(《遺書·十一》)²⁶

體通無物，順天之化的聖人亦須言知命。此命為氣命之命，「樂天」必然函「知命」²⁷。道德的實踐成就氣命，雖然實踐的是價值的生命(天之命)，但是亦不必、也無從、更不能否定這一自然之氣命，惟聖人在此能「義重命輕」，不可一委于命而信託之也²⁸。「義重命輕」才是聖人所著重之處，而此處之「義」亦需實踐的證成。孟子言：

命也，有性焉，君子不謂命也(〈盡心下〉)

自然習性之氣命，君子並不把這種氣命，當成真實純然的價值生命來看待。故孟子又言：

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命(〈盡心上〉)

²⁴ 謝冰瑩、李滄、劉正浩、邱燮友、賴炎元、陳滿銘，《四書讀本》，台北：三民書局，2003年，頁602。

²⁵ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁146。

²⁶ [宋]·程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化實業有限公司，1983年，125頁。

²⁷ 牟宗三，《心體與性體》第二冊，頁75，台北：台灣學生書局，2002年，頁75。

²⁸ 同上註，頁75。

無論生命的長短皆不懷貳，只盡其所當守其常以「德」潤身，以待殀壽之自然來臨，這便是所依以確立「命限」觀念之唯一途徑²⁹。這是人面對此一殀壽之生命之應有的態度。

上述「聖人樂天，則不須知命」的「命」，與「命也，有性焉」中的「命」，均是自然有限的「氣命」，「人」只能無可奈何的等候、接受。然而經由「人」的實踐確能超出此一命限，而能成就出一無限的價值生命。「人」的「道德心」即是「人」內在本有的善性，此一善性是構成天地間價值之所在，因此它具有無限義。「人」的道德心因「覺」而生發，並在當下實踐時即觸及性體成為無限，這是在一有限的時空中而進入了無限之境，在無限中時間與空間均是無任何意義的，因此雖然在有限時空中，縱使只有片刻短暫之時，但是「當下」進入了無限之境時，剎那間一切便成為「永恆」。而人在實踐的過程中因不斷的體道，即不斷的進入了無限，每一次的進入即帶入了一切現有的存在於無限之中。即便是有限的生命結束，但是已創造出的無限價值生命卻永存不滅，而也只有接續的實踐者，才能繼續的體悟此一無限的價值生命。此一具有存有論義的實踐創造，能化除人對有限生命的無奈，亦能證成人的實踐是無所極限的。

第三節 人的修持工夫

修持的工夫在《中庸》一書的內容裡是佔有相當重要的部份，而其書名《中庸》之「中」及「庸」亦存有修持的工夫在其內，就「中」字言，朱子有云：「中者，不偏不倚無過無不及之名。」³⁰又云：「中者天下之正道」³¹，此代表「中」有不偏及正道之義，而鄭玄則云：「名曰中庸者，以其記中和之為用也，庸，用也。」³²，以「中」視為「中和」，在《中庸》的首章「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」及「誠者，不勉而中不思而得：從容中道，聖人也。」（〈第二十章〉），均在敘述「中」者乃道德也亦是人內心的道德，就此而言，「中和」不只是具有了道德的意義在形上的方面中亦有實體、本體的意思。在《中庸》的第一章言：「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」，此一「大本」便是構成宇宙萬物的價值本體，此一本體對於「工夫」而言，在王邦雄的〈中庸思想體系〉一文中有言：

什麼叫「中和」？「中」就是本體說，「和」就是工夫說。修養的工夫所成的是「和」，而其發動的本體是「中」。³³

因此《中庸》一書的「中」確實是與「人」的修養工夫有直接關係。

²⁹ 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1996年，頁145。

³⁰ [宋]·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年，頁17。

³¹ 同上註。

³² [漢]·鄭玄注、[唐]·孔穎達疏《禮記正義》，台北：廣文書局，1972年，頁388。

³³ 王邦雄，〈中庸思想體系〉，台北：《鵝湖月刊》第106期，1984年4月，頁13、23。

再言「庸」，「庸」有用與常及平常的解釋，就是有恆常不變及平常的行為。就此義言，「庸」有普遍義及實踐義，這是有形而上的道德意義，此一恆常不變與平常的行為，其實在內涵上是相通的，天體流行不變之大道，是不會離開日用平常的，此道並且是遍及萬物的。因此就形而上的意義言它亦是「本體」，雖然在字面上有「用」的意思，但是不能只以作用的層面來看待，應以「大用」與「常用」來詮釋。此一「大用」與「常用」是道德的實踐，是人人在日用平常的生活中所必須實踐的道德行動，因此非一般之「用」。

職是之故，「中」者乃性之大本，乃重在超越面之展示；而「庸」乃是由日用之常以論和，而特顯天理內在人心之內在性。合此二義，乃見「道體」之全，亦是「天道」既超越而又內在之義。就本體而言，亦與「中」相融相同更是有工夫的全義，故就中庸二字與修養、工夫均是在形容道德的本體的，而它們也都是本體，是同是一的。如此再詮釋修持的工夫便能盡其全義。然而在談修持的工夫之前應先言工夫，工夫的內容。

一、工夫的內容

「工夫既是本體」，「本體」與「工夫」是相應的是合一的，在先秦孔孟的時代便將「工夫」視為「本體」，孔子要人做仁者，要「人」踐仁，此「踐仁」即是「工夫」。而「踐仁」即是道德的實踐，道德實踐的本身便是「本體」，因此「工夫」亦是「本體」。此二者(本體與工夫)是同一是不可分的，「工夫」此一本體無內外之分，亦無先後之分，它是體是人人可不經知識的學習過程，即可以實踐的根據。故王陽明說：

工夫不離本體。本體原無內外，只為後來作工夫的分了內外，失其本體了。如今正要講明工夫不要有內外，乃是本體工夫。(《傳習錄·卷下》)³⁴

合着本體的，是工夫；做得功夫，方識本體。(《傳習錄·拾遺》)³⁵

學者用功，雖千思萬慮，只是要復他本來的本體而已。(《傳習錄·卷中》)

³⁶

此皆言「工夫」即是「本體」。「工夫」與「本體」雖然有字形的不同但它們是一體的，是一體兩面的，所謂的「本體」，意謂道德實踐之所以可能的根據；而所謂的「工夫」，則是指道德實踐的入路與次第。³⁷兩者其實是相通、相攝、相融和相互影響的，並非相互對立亦非有任何矛盾存在。

³⁴ [明]·王陽明，《王陽明傳習錄》，台北：正中書局，1976年，頁77。

³⁵ [明]·王陽明，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1991年，頁1167。

³⁶ 同註34，頁48。

³⁷ 林月惠，《詮釋與工夫》，台北：中央研究院中國文哲所，2008年，頁161、162。

「本體」與「工夫」是相應一致的，也因此「工夫」的道德進路是受著「本體」的體認所影響，「工夫」必須與本體合一，此「工夫」才是成為踐仁踐德的真「工夫」，如果只把「工夫」視為體認「本體」之後的實踐方法，即是把「本體」的存有貶為只存有而不活動之理，而將「工夫」只著重在後天的認知與涵養之路上，便會失去了「本體與工夫」的真意。「工夫」應重在其「逆覺體證」³⁸上，經由自覺的復性中而同時體認證成了道德實踐的無限價值，此「工夫」即是與本體合一的本質的「工夫」，亦是道德實踐無限價值的全現，而非「他律」道德，亦非就以作用層或方法論來講「工夫」的「緣助工夫」。「工夫」有形而上的超越價值意義，它是「自覺」的要求實現者，而並非借外在的力量與他律來推動自己進而做道德的實踐，此一自由自動的展現，即是「道體」亦是「本體」發用。所以「工夫」必須是「合於本體的工夫」才可以稱為是「工夫」。

再就「本體即是工夫」的形而上的意義而言，「本體」是具有形而上的超越性及普遍性，因此它無內外之分、亦無前後之分和靜養動察之分，此既超越的意義，而「工夫」亦然，「工夫」是沒有分已發未發、無分於動靜、無分於寂感、無分於省察存養、才能真正的體認本體，此即是陽明先生所謂的「做得功夫，方識本體」之意。³⁹

再論「本體」與「工夫」的關係；《中庸》首章言「中和」皆是在言道體、本體，「中」就是本體說，「和」就是「工夫」說，亦言「中」是本體、「庸」是大用，兩者有一體兩面的表述，「中」是體「庸」是用，此「體」與「用」的關係亦是「本體」與「工夫」的關係，「工夫」有「用」的涵蘊，因為「工夫」除了擁有「體」的特質外，還必須要落實在經驗的層面，才能真正的具體的實踐道德。而這並不表示「工夫」與「本體」在不同的層面上展現，或是有形而上與形而下之分。

「工夫」與「本體」本來便是一體的；如果「工夫」不是「本體」無超越的意義便無法顯「和」顯「用」，更無法讓人在經驗層面具體的踐德。一個無「本體」的「工夫」，只是一個形而下的感覺經驗，與被情欲所操縱的，意志與作為和方法而已，根本無法將「人」提昇到形而上無限價值的層面，而只存在於氣化生命之中，因為「人」有私欲，此一欲念也唯有靠無限的道德本體和超越的「工夫」來化除。具有超越本體的「工夫」能統攝經驗層，「人」在做實踐道德的同時，除了在經驗層能踐德，更能同時在踐德的過層中來到無限的價值境界，這是由「人」在經驗層的「實踐工夫」中，體認到「工夫」的本體。也就是道體、天，而能真正的進入無限的價值境界裏，這就是因為在實踐的「工夫」中有道德的本體存在。所以說「工夫」與「本體」是一體的、是不可分的，「工夫」與「本體」是具有同一性的，它們的關係是同一的亦是「體」與「用」的關係。

就此而言，「本體與工夫合一」也意謂著「體用一源」⁴⁰，要在「本體」上去做工夫才是「真工夫」，人在「本體」上去做「工夫」去踐德才能體「天」、才可創生，「工夫」必須以「人」的自身為道德的實踐主體，才具意義。「人」在此做實踐的「工夫」時，

³⁸ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，台北：正中書局，1999年，頁49。

³⁹ 林月惠，《詮釋與工夫》，台北：中央研究院，2008年，頁162。

⁴⁰ 同上註，頁163。

即是在當下行「工夫」之道，不究過既往亦不盼將來，只有在當下即是「自覺」的體認到道體的無限價值意義並同時在道體之上行「工夫」之實。

因此就「工夫」的實踐而言，是沒有時空的限制的，所謂的「當下」即是隨時、立即之意，它亦有超越的意義。而人在當下即可隨時隨地便行「工夫」之道，這正是因為「工夫」是「本體」之故「工夫即本體」，所以「人」在從事工夫實踐之時才不會被時空因素所的限制，但是如果「工夫」沒有「本體」的涵蘊和沒有與「本體」同融的話，那便無法超越此一有限之時空的限制，人在當下能行「工夫」踐德之道，便能超越有限的生命，而體認到無限的價值意義。此一無限的價值意義，是因人能從事具有道德價值意義的「工夫」，而才讓「人」有了本體、道體的體認，也才進入了無限的境界之中。因此，「工夫必須是本體」此一切才有可能才可證成。

二、修持的內容

「修持」就字意而先言「持」，有「掌握」、「固守」、「協助」、「管理」與「挾制」的意思，這些對「持」的意義解釋均有內在實踐活動意義存在。就經驗層而言，它是在表達一個維護的行為，在這個行為之下是沒有任何的道德意義可言，它只是一個動作，一個毫無任何價值意義的行為活動而已，因此它必須超脫出經驗的層面來言自身，它(持)的內容才具有真實的意義，它(持)必須要與道體、本體相結合，也就是要與「人」的本性及道德的實踐本體相融、相攝才能顯現出「持」的真實涵義，亦即是指「持」的本身必須也是道德、是實踐、是工夫、是本體，它才有超越的意義與真實的內涵。

再言「修」，「修」字有「涵養」、「研習」、「美化」、「編纂」、「準備」和「善好」的意思。在《中庸》一書裡「修」字的出現共有：第一章的「修道之謂教。」與第十九章的「春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。」和第二十章的「修」字共有十一個字，這些「修」字雖然在《中庸》一書中所佔的比例不多，但是它所代表的真實意義確是顯現在各篇幅之中。

「修」就本體而言，其實和前面所敘述的「持」的內容詮釋是一樣的，而「修」也必須在本體上來言「修」才具有意義，「修」和「持」一樣都是本體，是本體的一種的展現，是自律道德的展現，此「修」的內容絕非他律的道德行為，而亦非只是在經驗界的作用層面上，去做涵養、窮理、認識和居敬的助緣工夫。而牟宗三先生對此亦言：

「逆覺」為當下呈現本心仁體之本質的關鍵，亦是自覺地作道德之本質的正因工夫，⁴¹

所以說「修」是道德本體的呈現及工夫，因此亦是屬於本體的，這是道德實踐的必然。在《中庸》的第一章中的「修道之謂教。」的「修」便是在說明「人」能依其本性

⁴¹ 牟宗三，《心體與性體(第二冊)》，台北：台灣學生書局，2002年，頁505。

而行，使道體能不斷的實現。⁴²這是在本體上來說，但是它落於經驗層上便有修明整治的作用，亦如朱熹所註：「脩，品節之也。」⁴³把「修」在作用層上來看來做解釋，但是它必須要在本體上來說，才能盡其全義要不然只能落於隱蔽。原因在於「修」如果與本體分開，則它必須借著外在的力量。例如：知識和意志力的行為來推動、來作用，因此便會脫離本性而淪於偏歧與遮隱了，偏歧了道德、遮隱了道體，「人」的本性因而不能立道德的本體亦無法彰顯。

因此所謂的「修」與「道」本是一體的，「修」本身即是「道」的本體，是「道」的本體展現，「修」才具有真正的價值與意義。故在《中庸》第一章中的「修道之謂教」的「修道」不能以「品節」與「治」來詮釋，「天道」已完善是不須要去修去治的，「天道」是第一原理是一切存在之所以存在的根本，所以不須要「修」。「修」是對「人」來說，是要修人的私欲氣質，始顯天道的全義。所以楊祖漢先生說：

故修道，是治人的私欲習氣，氣質的偏蔽，而使道能實現之義。《中庸》第二十一章云：「自明誠，謂之教。」因為氣質的障蔽，人不能循道而行，故須先明道，才能行道，而使人能明道的，便是教化的做用。⁴⁴

「人能弘道，非道弘人。」（《衛靈公》）這個「弘」字亦是有修持的工夫在裏面，就「人」而言，是必須有修治，「道」才能顯之，如不能修道，則「道」會被人的私欲氣習所遮蔽，所以不能展宏，亦不能彰顯「人」的本性，因此人要修道。

「修持」的內容又可以以「忠恕」的「忠」來體現；「忠恕」是人在真正作道德實踐時自覺地要求自己的態度，「忠」是對己而言，「恕」是對外而言。⁴⁵「忠」是我心在自覺反省的當下要求自我實踐，此一對自我實踐的要求，亦是吾心修身持守的求仁工夫，萬物道理皆在吾心修持工夫中得以實現。這種當下反己盡性持守修己之「忠」，必能體證天下之大本而與「天」同。

忠與修持的工夫皆為本體，其在「用」中則同為「自求盡其心」，而吾人在自求盡其心、修其身時便能體認「仁」。故此盡己之「忠」必與修持的工夫同體同義，不然「忠」只是一個空懸而有義無實，必不能達到盡己與推己而恕之境界。而「推己」之能亦在修持工夫的實現，在推己的同時，修己的工夫便早已開始。而此一修持的工夫是不能有所間斷和限制的，是不斷的在反求諸己，修持自我的內在以德化自己的生命，使自己之行為精神皆能合理。其實人在反求諸己而思盡心的同時，修持的工夫便已出現，此一精神的真實無妄的呈現，就是「忠」，亦是修持工夫的結果，「忠」亦可說是修持的工夫。

修持的工夫就內容而言，它必須是自為本體並在此一本體，上去做工夫才有真正的意義，才能讓人的私欲被退除，讓人的生命更為清澈真實而無偽，如只見

⁴² 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁96。

⁴³ [宋]·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁17。

⁴⁴ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁110。

⁴⁵ 同上註，頁263。

於經驗層而作用，修持的行為易歧出將無法淨化生命，讓吾人之生命在有限的時空裡不安而不立。

三、修持的方法

修持的方法必須在本體上說，亦就是說修持的方法不能離開道德的本體，即是此方法不能以技巧、捷徑與偏邪的知識行為來取得，而必須是以道德的自覺萌發而產生的行為結果，此一修持的方法是一踐德的行為，在落於經驗層面而作用時，是以道德的德目來逐條的修持、推己至朗天成物的境界。

就經驗的層面而言方法，它有先後的時間限制關係存在，就此而言它不脫本體，因為每一德目的實踐便是超越，因此亦不只限於經驗界，依此而言修持的方法，才有它真實的價值意義。

修持的工夫及方法是一種實踐的哲學，因此修持的工夫即是實踐的工夫，而在孟子的主張裡，此一實踐修持的工夫是要通過心性的修養，才能做到復性顯善的工夫，在孟子的主張中即以三種方法來做為修持的方法。來完成孟子主張通過存養擴充的心性修養，作為「人」復顯善性的實踐工夫。這又可由三方面著手，即：1、求其放失之本心。2、擴充四端之心。3、由外在環境的抵礪激發，使心志專一不懈。⁴⁶而就《中庸》而言其修持的方法是在於「修身」、「思事親」與「三達德」的實踐；

(一)「修身」的實踐

《中庸》言修持的方法最首要的便是「修身」；「修身」就是「修己」、「正己」。此一「修身」是因人在做道德自覺的同時所產生的結果，此一過程亦是人修道的必然經過，因此就「人」的修道而言，「修」是修身、修己、修持求仁的工夫，亦即是己身修持的實踐工夫。因此所謂的「修持」不只是做為本體，它亦是在做自身道德實踐的作用。

就「修持」對人的道德實踐而言，「修持」必須要起於自身，要行「修身」、「修己」的修持，「本體」才能自然的呈現。此一「修身」、「修己」的修持工夫在《中庸》的章節中就有明確的說明：

取人以身，修身以道，修道以仁。(〈第二十章〉)

此句雖然是在說明為政者，要得民心首先要從自身開始做起，先要虛己踐德，能虛己踐德便能仁德盡出，自然能收上行下效之成果，而民眾便會興發。此乃國君的為政之道。對個人而言亦是如此，每個人如果能踐德正己，德行便出，定能影響周遭世人，進而能遍及萬物而與天同。因此「修持」要從「修己」開始，才能具有意義。所謂的

⁴⁶ 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，台北：鵝湖出版社，2007，頁 125。

修身，則道立。(〈第二十章〉)

人能修持自身而自我實踐便能盡人之道，能盡人之道同時便能知天之道，此即是以修身立人道而來知天道，立人道即立天道。此修身乃是人的修持的工夫，亦是立道所必須的實踐方法，這是修持方法之首要的內容所在。

(二)「思事親」的實踐

吾人在修身正己踐德的同時，便必能事親盡孝，這是道德在修持實踐的過程中必然的展現，由主體的實踐推己到客體的實踐過程。而思事親便是此一展開過程之首要，百善以「孝」為先，亦是在這一展開中將「孝」推為中國的傳統道德之首。故《中庸》有言：

故君子，不可以不修身。思修身，不可以不事親。(〈第二十章〉)

楊祖漢先生對此說明：

由思修身而至思事親，是道德主體的由豁醒呈現而實踐。實踐之最切近處即是事親。由思事親而思知人，是本心從主觀面的實踐進到客觀面之實踐，由思知人至思知天，是由客觀面進至絕對面。⁴⁷

這是經由人的道德實踐而契合收納天體的流行。道德仁心是不能僅容於己，它必會因修持實踐的過程中，而盈滿溢出遍及於外。所以孟子有言：

親親而仁民，仁民而愛物。(〈盡心上〉)

在對自己之親人，在盡思親、事親、孝親之踐德之時，便能擴及對所有的人，施善行德，最後更能潤遍萬物。這雖然是道德實踐後的結果，亦是在當下便能成就。

這種成就原是人之本性實體，絕對超然的顯現。然而還是有實踐次第的差別，父子親情與朋友雖然同為出於仁心，但是父子兄弟的親情，是所謂的天倫，是天生一體而不可分離的，故「孝弟」是行仁的根本。⁴⁸此一天倫關係的本身亦是有所別，父子的關係是直系的關係，而兄弟的關係則是旁系的關係。再就對於毫無天倫關係朋友和君臣而言，此兩相關係均是在後天相識相合所形成的關係，這種關係是可以經由人為因素，而有條件式的分開和聚合。因此這些人倫的關係均是有所次第的差別。所以孟子才以父子兄弟為親，其他的人際關係一概劃歸為民，對親當親，此之謂親親，對民當仁，此之謂仁民，親與民在人際上有遠近之別，故對待的態度上有親疏之分。⁴⁹

⁴⁷ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁198。

⁴⁸ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁263。

⁴⁹ 同上註，頁263。

雖然同出於仁心之實踐展現，但是在親親與仁民之間，還是有先天的天倫和後天之成就之差別。而此一差別即成為了由主觀的實踐關係，進入了客觀的實踐關係境界，因仁心的遍及所至能仁民而愛物，然而仁民之仁與愛物之仁亦有所差別，人與人之間可以交感相知，而人與物之間確無法相知交感，獲得彼此的生命共鳴！

故仁民愛物雖是同出於仁心(這是共同的根源所在)，但是在本體的發用上來說，是有親親、仁民和愛物之實踐次第。所以要成己成物必要辨此實踐次第，而落於思親、事親、親親之發用，而仁民而愛物的次第之上，始能成就價值上的實踐完成。此一成就，就是客觀的仁民之仁的關係，進入了愛物的絕對境界裡。「思事親」為道體發用所必須，故亦為修持所必存之工夫與方法。

(三)「三達德」的實踐

人的修持的方法在於「三達德」的實踐，在《中庸》一書裏便對修持的方法，即「三達德」的實踐有所說明：

天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者一也。或生而知之；或學而知之；或困而知之；及其知之，一也。或安而行之；或利而行之；或勉強而行之；及其成功，一也。子曰：「好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。」(〈第二十章〉)

人與人的倫理關係共有五；父子、夫婦、兄弟、朋友、君臣，此五種倫理關係稱為「五倫」，此五倫的人際關係要達到合理合情並具有價值的意義，就必須要能盡到父子有親、夫婦有別、長幼有序、夫婦有別、朋友有信、君臣有義，的道德具體表現。五倫之實踐是盡心知人知天的絕對價值道體實現，是天下之大道之體證，故此五倫的實踐是為天下之達道。這五倫均具有其道體的意義，因此又稱之為五達道。

行此五達道，要以仁、智、勇三者德目而行之，以盡道體之呈現。然而此二者(五達道、三達德)皆為道體，是同一，故行之者亦是同一。此一即是道德實踐的根本，亦是天道之朗現。然而因為人的氣稟不同，氣質各異原因，故有所不同，像堯舜的聖人，天生就己能體知道體，而不須要逆覺反省，自然便能與「天」合，故說：「或生而知之」，然而這是不可多得的只有聖人始可為之。然次之如湯武周公，能通過自覺反省，然後能體知本性而克己復禮，進而合道體天。此是之為「或學而知之」。然而一般的人既無聖人天生體道之性，亦無賢人自覺即克己復禮之本性，因此只能經由努力困勉的學習，才能知禮覺理而踐德行道，此即為「或困而知之」。然而此三者雖然表現不同，但是在行修持的工夫其結果都是一樣的。

就本體而言，「好學」、「力行」、「知恥」本是修持的工夫是在做道德的實踐故己是本體，因此是同「知」合「仁」是「勇」，無可區分，但是就作用層面上是有其基

本的差別。這個差別是在於「近」此一相近、相似的差異，就在於修持的工夫與之連繫融合而為一。故「知」、「仁」、「勇」三達德，亦是修持的工夫與行德體天的方法。

凡為天下國家有九經，曰：修身也、尊賢也、親親也、敬大臣也、體群臣也、子庶民也、來百工也、柔遠人也、懷諸侯也。齊明盛服，非體不動：所以修身也。（〈第二十章〉）

是接續前節一切以修身為本，修持者行之為一，即是道體的呈現。而智、仁、勇天下之達德，修持而行之亦為一。修身、三達德皆為道體，是修持的工夫所顯現。

第四節 人的理想典型

《中庸》一書對人的理想典型有所詳盡的描述，此一理想典型的人，是中國傳統儒家思想中，所最為推崇和最為渴望所達成的人生目標，並在歷代各經典古籍中所撰述和詮釋，讓所有的中國人能有所本而學習與實踐之依據。此一理想典型的人是能不經後天的學習便可以做道德的實踐即是「生而知之」、「安而行之」此一具有天生的道德人格的「人」儒者稱之為「聖人」。而這一理想的人格典型不是每一人所能擁有的，因為「人」受到生命的氣質、稟氣及後天的環境所影響所對道體的體認會有不同，所以才會有所參差不齊的發展，但是只要「人」能依自身的人格特質去「學而知之」或「困而知之」，並經過「利而行之」或「勉強而行之」，便一樣有可能成為「聖」，並能將自己的生命提昇到最理想的境界而與天同。就此理想的形成而分別敘述如下：

一、人的理想典型—聖人

在儒家的經典《論語》一書中對「聖人」的形容多有論述，就針對具有「聖人」二字的段落，分別述說「聖人」為儒者共同推崇的理想典型的人：

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（〈季氏第十六〉）

君子在心中時時刻刻的在實踐道德，在這個求道的過程中傾其自我策勵不敢稍有懈怠，為讓自己能有所效法除了在形而上的道體之外，更在心中建立起一個有形身軀的對象，及理想的人格來做為學習的標準，此即為當代有德的君子和具最高道德理想人格的聖人。君子在效尤的過程中對此三者(天命、有德的君子及聖人)必有所敬畏尊重，此一敬畏是指在求道過程中對自我的驅策而不敢懈怠之意，反

之而小人則不知天命並不敬畏君子及聖人。因此《論語》在此段中將「聖人」界定為君子所效法的最高有形對象，亦是人的理想典型。

君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！（《子張第十九》）

此段乃論及傳道授業與道德實踐的體認；是以君子傳德授業如如實踐，怎麼可以不分先後、深淺、間斷、懈怠來傳道，這是自欺欺人的？而要有始有終有本有末，恆常踐德行仁，也唯有效法聖人傳道授業才可以做到。聖人不只是在做自己本身的道德實踐，亦在傳道授業上亦為儒者所推崇，就此為師者表率及效法的對象，而聖人之不懈傳道精神亦可做為人的理想典型。

聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。（《述而第七》）

理想人格的聖人，是我等不能見到的；而只要能見到有德的君子，也就可以了。有此可見聖人在儒者的心目之中是高於有德的君子，而為一切道德的實踐的有形主體，儒者之所以會那麼的推崇，那是要建立起一個終極的踐德同天的標準，做為可能達到的理想人格生命。《中庸》一書中對理想典型的「聖人」亦有所描述，分別提出部份章節說明：

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。」（《第十七章》）

舜有至德！至德者是為聖人，其德位如同宇宙之主宰，並可潤遍於四海獲得民眾的尊敬。依此可知聖人是儒者所稱的至德者，是踐德行德至極的人，此一理想人格亦就是聖人。

大哉！聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極於天。（《第二十七章》）

此段在感嘆聖人的道德實踐之行，便是天地之道的具體化。⁵⁰聖人真實無偽的生命具體呈現，能無限的充盈而感通萬物，掘發人性、鼓舞人心、興發生命，使天道創生萬物得以具體呈現。故在此處可看出儒者對聖人，可以創生的價值形容，是個人主體最終極的理想目標之所在。

誠者，不勉而中不思而得：從容中道，聖人也。（《第二十章》）

真實無偽，道體仁心為一的誠者，是不須困勉學習，亦不須窮思究理便可以自然而從容的得道，這就是聖人。因此聖人也就是誠者。而「誠」在《中庸》裡貫通全

⁵⁰ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002，頁230。

書，是代表著純而無雜的道體，而聖人也正是此一道體所能無偽呈現的人，故在此句中，亦可證明儒者心中理想典型的人就是「聖人」。

由《論語》與《中庸》的部份章節對「聖人」的描述可印證，人的理想典型必為「聖人」是矣。

二、成聖的因素－慎獨

「慎獨」就字面的解釋「慎」，形聲；从心，真聲真是誠實，故內心真誠則謹慎。是有作為小心戒慎之意，並具有誠與真的內在義函；「獨」，則為一個人單處的時候，並具「僅有」、「唯有」及「只有」之意。故朱子即有註：

獨者，人所不知而已知獨知地也。言欲自修者，知為善以去惡，則當實用其力，而禁其自欺。（〈第一章〉）

「獨」之意為旁人所不能獲知，而只有自己能有所體認者，是謂「獨」。對於道德實踐的修持者而言，能體知道體存善去偽，而能誠而真實的做道德的實踐，並且完全的杜絕虛偽自欺離道的行為。由朱熹對「獨」字的解釋不只是自己對道的體認，而更具有道德的實踐意義。

再就「獨」而言，獨；獨知也。⁵¹此一「知」是他人所不知道而唯獨自己能知道的，如孔子所言的：「莫我知也夫！」（〈憲問篇〉）其中的「知」不是在經驗層面做知道和了解意思的「知」，而是只有我獨知而旁人不知的「知」；就是「慎獨」的「知」。而這個「知」不能只從經驗知識上去做認識的「知」，亦非只在學問上去作表面上解釋和了解的「知」，它不是只建構在經驗層面上的知識，因此它不能透過經驗的學習，便可以獲得的「知」。這個「知」是一種超越經驗層面的體認，是對於道體呈現體認的「知」，亦就是張橫渠所言的：

天之不禦莫大于太虛，故心知廓之，莫究其極也。（《正蒙·大心篇》）⁵²

中的「心知廓之」之「知」，此一「知」是有別於感觸直覺的「知」，依牟宗三先生所釋：

“心知廓之”是智的直覺，……，“心知廓之”之智的直覺不但為認知的呈現原則，且同時亦即創造的實現原則。⁵³

所以此「知」是對道體呈現的直覺，是具有價值創造的「知」，亦是德性之知⁵⁴，此一德性所發之「知」，是出於「天」是出於「道」，即是「體」的呈現。由此可知此一屬

⁵¹ 獨者，人所不知而已所獨知之地也。[宋]·朱熹撰，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年，頁18。

⁵² [宋]·張載撰、明·王夫之注《張子正蒙注》，上海：世界書局，1967年，頁106。

⁵³ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，2006年，頁184。

於理智性與客觀性的「知」亦是具有印證性⁵⁵，即是在我之體認的同時便印證了天道的流行。故此「知」便是證實了一個道德的價值意義的世界必然存在，亦能證明「人」可與「天」合，成為創造宇宙萬物的實體存在，也就是「聖人」。而人是可能成為與天合一的聖人。再由「幾」之微顯，而獨為己所覺發並為己所獨知，言「真幾」：

言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾已動。人雖不知而已獨知之。此一「獨知」是個人在獨處中。(〈第一章〉)

在不為人查覺之處而又極其細微之事中，不見有任何之跡象但「幾」已呈現，只有自己體知而他人不能得知，此一「獨知」是個人在獨處時所顯發之德性。由對「知」的內容可知「知」是極具道德義，而「知」也必是在「幾」的幽微中有所體認，因此「幾」也必具道德義。明·丘濬云：

是則所謂獨也。是人心念慮初萌之端，善惡誠偽之所由分之始，甚細微而幽隱也。(《大學衍義補》)⁵⁶

此一「人心念慮初萌之端」、「善惡誠偽之所由分之始」即是在述說「幾」之特質，而此萌芽之端即是「幾」之微。而「善惡誠偽之所由分之始」即顯「幾」之德性義。故吾人在獨處時，因道體之流行而萌生「幾」之動，並為吾所獨知、獨享，並體證天道之運行而創生萬物之德性，必存之在我，同時亦顯道德亦已實踐。

而就「慎獨」對道德的實踐意義而言，鄭玄有云：

慎獨者，慎其閒居之所為。(《禮記·中庸篇注》)⁵⁷

鄭玄先生認為，慎獨者即是個人在平日的生活起居中，亦對於自身的行為能做到謹慎不苟的要求，此謹慎不苟的要求就是人的修持工夫，亦是做道德實踐的必要過程。而明道先生則云：

灑掃應對，便是形而上者，理無大小故也。故君子只慎獨。(遺書·十三))⁵⁸

⁵⁴ 是此主體的活動，即表示說它不是被動的，接受的，此顯而是從體而發，不從見聞而發之意，也就是說，它不是感觸的直覺。因不是感觸的，所以是純智的，在中國即名曰“德性之知”，言其純然是發于誠明之德性，而不是發于見聞之感性也。同上註，頁 184。

⁵⁵ 知是實踐的印證之知。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁 29。

⁵⁶ [明]·丘濬，《大學衍義補》，京都：中文出版社，1979年，頁 49。

⁵⁷ [漢]·鄭玄，《禮記鄭注》，台北：新興書局，1971年，頁 47。

⁵⁸ [宋]·程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化實業有限公司，1983年，頁 139。

在平日的處事態度及行為上，因為在做道德的實踐即已在做「道」的體認，而道體流行於四處能創造出萬物的價值，只要受造物能體認此一道體，便為己所擁有，因此沒有任何的分別可言，所以自己只要戰戰兢兢的去體知「天道」，做道德實踐的工夫便可。又云：

純亦不已，此乃天德也。有天德便可語王道。其要在慎獨。(《遺書·十四》)

59

此一戒慎敬畏、不睹不聞而獨知的體認，即是「真幾」的顯露，亦是純而又純創生不已的誠體的顯現，此一誠體的呈現是具有道德的價值意義，而這一誠體的體認，便可通行於宇宙萬物，而成為不變的道理。此一對道體的體認，就在於「人」的「慎獨」。《中庸》有云：

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。(《第一章》)

此即在說明吾人在日常生活中便要做好修持的工夫，即便是獨自一人處在幽暗，而不為旁人所能見顯之處，亦能以戒慎恐懼敬畏之心來踐德行仁，而無悖理忘德之念，就算是在最隱暗獨在之處，亦不會懈怠放鬆。此一「慎獨」也是「靜復以見禮」的工夫。⁶⁰在靜獨之中來體證天命與道體而會中和。「慎獨」就道德的實踐意義而言，即是成德，即「慎獨以成德」，蔡仁厚先生有云：

儒家言工夫，無論孔子之「吾無隱乎爾」或孟子之「反身而誠」，皆可引歸「慎獨」。《大學》從誠意講慎獨，《中庸》從「莫見、莫隱」之性體指點慎獨，皆已握住成德工夫之關鍵。⁶¹

「慎獨」是道德實踐成德的過程中，所最緊要的關頭。「德」在「幾」動靜中便已自顯，而吾人即在此處獨知幾的體證中，而同時即已踐德成德。而「慎獨」亦是致中和的工夫，「慎獨」能體知「中之大本」，而「中」是超越的道體，當人在戒慎恐懼而「慎獨」時，人便能體證道體的不斷朗現，此一道體即是「中」亦是天下之大本。「中」者是為情緒尚未發生之時，能掌握此一情緒的主體及標準，然而因為人的「慎獨」，便能呈現此主體，而讓自身到達超越的成德境界，故「慎獨」是成聖的必然工夫。亦由此可證，「慎獨」是體中亦是知立大本，故「慎獨」是道體的呈現，亦是人體知道體踐德行仁最緊要之處。

由上可知「慎獨」決非是在經驗層面中，用思辨的抽象概念所能認識的，它是完全存在於價值的領域裡，是屬於道德的。此一「慎獨」是成聖必然之學，亦是每

⁵⁹ [宋]·程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化實業有限公司，1983年，頁141。

⁶⁰ 蔡仁厚，《儒學的常與變》，台北：東大圖書，1990年，頁131~132。

⁶¹ 蔡仁厚，《中國哲學史》上冊，台北：學生書局，2009年，頁244。

個人均可獨知之學，就道德的進路而言，唯「慎獨」所不能，因此「慎獨」是「入門之學」亦是「實踐之學」。故林月惠先生有云：

「慎獨」是「聖人之學」也是「為己之學」，是人人皆可親自參與和分享的意義世界。因而，「慎獨」也是「學者的入門之學」，具有實踐上的普遍性與必然性。人們可藉此「入門處」，當下承當，殫精力踐，下學上達而優入聖城。

62

由此可知人要成聖，必要在「慎獨」中做好體證的工夫，並「存養」「充擴」以修持自身的道德涵養，始可能體道行道而進入聖人的境界。

三、成聖的實踐工夫—博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之

聖人不須困勉苦思學習便可以自然的體證合道，然而此一理想的誠者在人世間中究竟難尋，因此言「生而知之」者究竟只是一個理想，是不可多得的，所以孔子自己也說：

我非生而知之者，好古敏以求之者也。（〈陽貨篇〉）

他(孔子)說：「自己不是生下來就能體證天道的人，只是喜好古代的禮儀制度，而能從中敏捷的勤奮學習體認踐德而已。」在此處孔子並不承認自己是生而知之的聖人，更何況是對一般人來說。故在成聖的過程中的重點就必須落在修持的工夫上，「人」是須要通過修持踐德的工夫，才能讓人能夠在「盡心」「盡性」的實踐過程之中，將自己的私欲雜質能盡其的消融與剔除，並在如如的實踐過程中，讓自己的本心性體，能無限的呈現，而達到知天與天合一的聖人境界。而此一實踐的工夫，是因本體的作用而生出，在「人」萌幾逆覺的同時，而慎獨道體的呈現，並因此而做除欲去偽的修己實踐工夫，亦就是「擇善而固執之」，即是恆常的不懈不怠做修持的實踐工夫，最後進而能成就入聖之道。故《中庸》有

誠之者，擇善而固執之者也。（〈第二十章〉）

此擇善之「善」，亦是即在心中之判斷，⁶³ 此「善」是具有選擇、判斷及謹守之義涵，但是均屬於道德的範圍而且只為道德，善的本身也就是「性」，是人的本性是道體流行於人心所呈現的本性，因此它是具有絕對的道德義。然而因為人因為氣質稟賦的不同，因此讓純透的本性，常為私欲所蒙蔽，故「人」常會有違道之行為出現，而不能真實的踐德行善。所以「人」就必須在私欲的蔽障夾雜之中，做修持的工夫

⁶² 林月惠，〈劉蕺山「慎獨」之學的建構—以《中庸》首章的詮釋為中心〉，89頁《台灣哲學研究》第四期，2004年3月。

⁶³ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁197。

以恢復人的本性，使人能繼續的做道德的實踐。人能擇善固執便能明善，能明善便能克己復禮，謹守勿失，而這都是須要持續而不間斷的實踐工夫，此一修己的工夫是因善因性之故，所以是不須要求於外。因為此一善性已為自己所具有，故在盡心盡性中即可以成就自己。雖然如此但是就作用層上，亦是須要考慮到涉及至經驗層上的問題。故孔子有云：

好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂
（《陽貨篇》）

孔子在此處對「學的本質」及「學的作用」，亦就是在「道德的實踐」與「知識的學習」上做一闡述；「學的本質」是道德的踐履，而「知識的學習」是思辨的經驗。雖然有此分別但是就本質作用在經驗層面上來說，「知識的學習」必是融於本質的，兩者並不是絕對的相對關係，而是主觀層面作用在客觀層面上的關係。所以儒者並不會排斥知識的學習，而亦把它視為修持的進路。因為此一經驗層的學習目的，還是必須通於道德，還是向道德往進。而不能只在知識上做知識的研究，也就是只為學習而學習，如此便無道德可言。縱使學習的知識，亦為道德。但是如果只重視在後天的知識上去做學習，而不是以自本自根地開出知識之學，而只外求於他的學習勢，必讓知識之位優於道德，道德便因知識存無而落空。就如同荀子對「知識的學習」歧出的認識一般；荀子雖然亦認同知識是為道德，但是確強調知識在成德成聖的過程中的優先地位。荀子云：

君子博學而參省乎己，則知明而行無過矣。（《荀子·勸學篇》）⁶⁴

君子勤勉而廣博地學習，每日必三省反思自己平日的行為，因此智慧就會清明純正，行為就會沒有過失了。而此「博學」與「無過」，雖然已印證了荀子的「學」也是極具道德義，但是在此荀子只專注強調於，在經驗層面對「知識」的作用(博學)，反而忽略了人的本性良知的，而句中之「則」便點出，荀子對後天知識的優先性。荀子又云：

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：「其唯學乎」？（《荀子·儒效篇》）⁶⁵

他道出了「人」的貴賤、貧富和愚智，決定於對後天的知識學習而已。雖然荀子亦將後天經驗學習，做為可以成聖的進路，⁶⁶但是此一成聖的因素，是在於外求，

⁶⁴ [唐]·楊倞注、[清]·王先謙集解，《荀子集解》，台北：世界書局，1972年，頁1。

⁶⁵ 同上註，頁79。

⁶⁶ 學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。（《荀子·勸學篇》）同上註，頁7。

而不是由自己的良知本性所從發，而尋求於外者必受制於外。故所謂的「人」所擁有的自覺反省的特質，便不必然存在。然而荀子卻為了強調後天的知識學習重要性，而否定了人有契天成德的可能，亦否定了知識的本質，而將人的知識與德性，均推向於後天的學習，這是有倒置因果與偏離本性之嫌。而《論語》對「學」有明白的說明：

子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」（《憲問篇》）

其中的「下學而上達」的「下學」，是指講習詩書禮樂等人文涵養之事，是在經驗層面講「學」的作用，而最終還是要指向「天」，亦就是「上達」。「下學」的「學」是在經驗上做知識的累積，但是在本質上還是有所不同，這個不同的差別是在於，專就知識追求的「學」，只是為求在知識學習上，成為一特定知識的專家，而無道德上的修養及實踐的意義。然而在「下學而上達」中的「學」，則把成德成聖與「天」合為最終目標⁶⁷。因此這個「學」是指在本質上的「道」作用，而涉及在經驗層上來說，它的作用是把知識消化於生命，轉化為生命所具有的德性。⁶⁸因此「下學」與「上達」本是一回事只是在作用上有所差別；所以這是不同於荀子強調經驗的、主智的知識學習，但是荀子在知識的追求上可提供給我們學習經驗之處，便是在重智的方面能給予我們參考與補強。而牟宗三先生對「知識的學習」特言甚明：

不離經驗之學而必消化經驗之學以轉化為自己的智慧，決非只「多學而之」，停于荀子所謂「雜而無統」者。此為「一貫」之接意義，乃與「雜而無統」相對揚。亦是「學而不思則罔，思而不學則怠」之意。⁶⁹

而這「一貫之」即是貫通萬事萬物的道體，亦就是知識學習的本質，而此一本質的實現，就在於學的本質上做實踐的工夫。而「思」與「學」即是主體在經驗層上的作用。

故《中庸》所陳，博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之，不只限於在經驗知識上的學習，而是要在此知識學習的過程中做道德實踐的工夫，而吾人可在此一博學、審問、慎思、明辨、篤行的作用中便可見其德性，其實本身即是在踐德，故朱子注「此誠之之目也」⁷⁰，而它並非只是靜止的德目，而是將日常生活所學習的的經驗知識，轉化成為我們的自身的內在德性，這種過程是一種毫不懈怠，而努力以赴的「致曲」工夫。

人在踐德之時因為各自的氣稟不同、慧點不齊，故在踐德之時而有所偏，所以要「致曲」，亦即是以推致其氣質所容易表現的德⁷¹而便可以體道，這就是（《第

⁶⁷ 牟宗三先生表示：「『下學而上達』中的『學』，當然亦須從日常生活的實際經驗著手，可是它以上達天德為最終目標。」牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁46。

⁶⁸ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁46。

⁶⁹ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁121。

⁷⁰ [宋]·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年，頁31。

⁷¹ 同註69，頁211。

二十三章》)⁷²「其次致曲」的致曲工夫，此一工夫便是要勉行而致曲，如此本心才可能呈現。而致曲勉行在經驗層上的作用，便是學必博、問必審、思必謹，辨必明，而加以篤行。⁷³以上均是持續恆常不懈的實踐工夫，而此一不懈的實踐工夫的原則便是：

有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己百之。人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。(《第二十三章》)

「人」因為受制於命限，並受限於自身的氣質，而有稟賦與愚智的不齊與不同，雖然受限於此外在因素，但是只要能下定決心不怠不懈的修持行道，努力做好實踐的工夫，常人盡力一分我以百倍之力行之，別人以十分之力行之而我更以千倍之力盡之，決不放棄永遠行道，遵此原則縱使劣賦愚者亦能踐履行德而終能成聖。依此實踐的原則而言，只要人能遵德力勉，是可以變化自身的氣質而通聖人之道。

⁷² 其次致曲，曲能友誠，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。(《第二十三章》)

⁷³ [宋]·朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，1986年，頁7。

第四章 《中庸》「天人合一」觀念之理論

第一節 天人關係之理論

《中庸》對於「天」的認識，不僅是限於對「天」做形而上的認識，還必須經過「人」做實際的道德實踐，才有可能對「天」有所體認。而在這個實踐的過程中，「人」只要能以一個純然的道德心來踐仁盡性，亦即是在日常生活中，能持恆的做出合理的事，就能契悟「天道」，此一契悟便是「天人關係」最真誠的展現。在此展現中天人之間有一種互依互存，共感相知的親和感存在，讓人能在此一境界中，真正的體悟出「天」與「人」確實能合一。

在天人關係中「天」與「人」的關係有兩個面向；一是超越的關係，二是內在的關係可以討論；

一、「天」與「人」的超越關係

此是由「天」而「人」，由超越而內在的進路，而論天人的關係。「人」不論是有無修養或是否做過道德的實踐，此一天人的關係都不會因此而改變。因為「人」的「性」是出於「天」，而天下所有的「人」都具有此一「性」，此一「性」是一普遍而又客觀的存在，不受其他的因素而被取消，這是「天」對「人」及萬物存在的必然保障，亦是對「人」提供出存有的絕對根據。此一超越的關係讓「人」自感在有限的生命裡，永遠無法盡天地之奧，更無法將有限實然的生命，延長至無限。在此「人」對於「天」只有默契而無法認知，此一遺憾展開了「人」對「天」的無限敬畏與尊敬之情。

就此「天」與「人」的關係，便不只是具有應然的價值上關係，而更含有實然的存有關係。此實然的關係，意味著不僅是現象義的存有，亦是「物自身」的萬有。而以此超越性而來言「天」與「人」的關係，似乎有一種不可抹滅的距離，這種距離是表現在「天」的超越性的尊嚴與無限的意義之上，因為唯有「天」才能保障萬有的存在。在《中庸》的首句「天命之謂性」中，即已概括了此一義涵，在此義涵中「天」對於「人」，是普遍的流行賦予其「性」，讓「人」能夠因此而存有。此一流行賦予的過程，是「天」與「人」創生關係的過程，亦是「天」的妙運創生過程。「人」面對於「天」即是一個被創生的對象。

因此就《中庸》的「性」，基本上是經由天命下貫之性，而將具有實踐的超越根據的「性」，視為天之所命，而「人」便因此一性的被賦予，而被創生及存在。就此而言，「天」是超越一切的存在而為存在，此一存在的超越性不只是為「人」，同時亦為「萬物」之所以存在的根據，並為內在於萬物之性。此顯示出「天」即是超越而又能內在於萬物的性格，這是由「天」而「人」（萬物）的直下關係。此一性格讓「人」能有所根據，「天」賦予「人」內在之性，讓人能有所可能來契

天與知天，「人」依據此一「性」的被盡知，便能與「天」相貫通，亦同時讓「人」能與「天」合，在此「人」與「天」的關係，便更為親近而密切了。

《中庸》這種從天道建立性體的宇宙論敘述，亦顯示出「天道下貫而為人之性」，這其中的「人」，亦是具有一種與「天」相同的客觀普遍的價值意義存在。此一價值的意義，在本質上「天」與「人」在是完全相同的。

再就「宇宙論」來述天人的關係而言，此一關係讓人產生兩種意義，即普遍性的意義和差異性的意義；「天」在它不息的流行中下貫為人之性，並讓所有的人之性，都同源於「天」。就此而言，人人都能同受命於「天」而為其「性」，這即是有普遍的意義。另一義則是在每個人承受天命之後，而各成其「性」而言其不同，此不同的「性」是個性、才氣、類不同之性是為差異義，故此二義亦為天人關係的活動中，所賦予人之性的雙重義涵。天人的關係因「天」的超越性，而確實與人有所距離，但是又因它（天）下貫於「人」的內在，而成為人之性，讓「人」能有根據消除此一個距離的可能。

二、「天」與「人」的內在關係

此是由「人」而「天」由內在而超越的進路，而論天人的關係。在「天」與「人」的內在關係中，「人」必須以道德的實踐來體天知天，並不斷的創造出價值的意義，讓「人」能與「天」合。高柏園先生亦曾說過相似的話。¹

就天人內在關係而言，天下所有的人的性皆出自於「天」，再就人的價值創造意義而言，「天」保障了人的道德實踐和成聖之可能，此一可能必須在於人不斷的做出道德的實踐並努力的修養，才能有所成就而能體天知天。如果人不能踐德而行義並努力的修養，則「天」雖然落於人內在成為人之性，但也只是潛藏而不能彰顯，亦如同虛設而不被視為真正的價值存在。

由此可知，「天」的內在性是要人來充現才能與之相合，亦就是說，天與人雖是同質，但是亦要人做出價值的實踐始可真實的相同，不然也只是潛存而虛偽的存在而已。因此天人之間的關係，是要透過人做道德實踐的努力，才能成為真實的合一。孟子亦有所言：

盡其心者，知其性也，則知天矣。存其心，養其性，所以能事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（〈盡心上〉）

人的性皆源自於「天」這是天所賦予人的，人是可以通過充盡四端之心的自覺實踐過程，即可證知仁義禮智之性，並進而可以證知、體認，深遂而又玄奧難測的「天」，這亦表示出「知天」必須要通過一段道德實踐的工夫，否則便不能契知「天」。孔子亦以踐仁來知「天」，此一「踐仁」即是道德價值的實踐。

¹ 高柏園先生說：「人與天又有一內在的關係，此中，人必須以主體之修養，而不斷地創造、深化天人關係」高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1987年，頁97。

再依孟子所言之義，操持本心之良知，順其天性之善性，即存心養性來事天。這即是以一積極的道德實踐的態度，來面對此一不測的命限與無常的環境遭遇，便能得其正命而與「天」合。此就在說明人內在性的意義是與「天」相同的，只在於「人」是否有努力而踐德。因此，吾人可以以道德的實踐，來展開出「天」的無限意義，來達到「天」的無執境界。就此而言，人的道德實踐便成為了知天的必然進路，人必須在此一進路的過程中，不斷的創造出無限的道德價值意義，由個人的修養到成己成物，將價值的意義，如「天」的賦予一般的創造，並擴充於所有的萬物，使萬物均能成為有價值。

我們由此亦可以知道，道德是具有無限義的，而此一道德的無限義，必與「天」的無限義相同，因為無限不能有二，所以一個無限義的「天」，是必與道德的自由無限心為「一」，人內在性便是與天是「一」，這便是證成「人」與「天」是同為「一」的關係。

《中庸》的「天」是負責一切的存有，這是「天」的超越意義，而「人」在他的即有限又無限性格中，不斷的展開出道德自由的無限心，並向著「天」的無限義伸展，則必與「天」合而為「一」。就此義而言，只要「人」能在當下自覺地，行踐仁盡性的活動，同時天道便會呈現。亦就是當「人」的道德主體建立起來之時，則「人」的有限便與「天」的無限結合起來了成為了無限，依此「人」是可以與「天」溝通的，並且可以與「天」相融為一。因此，「人」對「天」的關係，便是由心性的道德實踐，去參贊天地化育，而與天地合一。²

綜合上述所論，可知天人的關係是可由超越而內在的關係，即由「天」而「人」的關係和由內在而超越的關係，即由「人」而「天」的關係來予以詮釋。此一天人關係的內涵是天道性命相貫通，是讓存有界與道德界得以相通，亦能證成出宇宙的秩序即是道德的秩序。在這天人相通的關係中，能讓「人」可以通於無限的道德實踐而與天同，使「人」與「天」合而為「一」。此「一」即是無分、無別亦就是無二，在無限的價值境界裡即不可能有二。這「同」與「一」在程明道先生的體認中更能顯出，他曾暢言一本之論便直謂：

天人本無二。(《遺書·第六》)³

天人無間、只此便是天地之化、只心便是天。(《遺書·第二上》)⁴

程明道先生對於天人的關係，即以「一」、「不可離」、「這即便是」和「不外求」來言「天人是一」的關係。就此，在天道生生，人道生生，直是一本而現，一棍而發中更深化了與融合了天人的關係。因此我們可知天人的關係是何等的密切。在《易傳》中亦云：

昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰與陽。曰柔與

² 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年，頁100。

³ [宋]·程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化實業有限公司，1983年，頁81。

⁴ 同上註，頁33、18、15。

剛。立人之道，曰仁與義。（《易傳·說卦傳》）⁵

「天道」藉陰陽變化流行不已來顯萬物的生生不息、「地道」以剛柔做為物性分類、「人道」則以仁、義，主客觀原則做為行為實踐的準據以通天地。在此即涵攝著天命流行、「性」的被賦予與「人」的道德實踐超越性，而回歸於「天」的義涵。就此「順其性命之裡」言，既已透顯出由三極之道而「合天人」之義，此亦說明了天人關係之通達與超越的關係。

總之，在天人關係中就「天」的超越性而言，「人」與「天」是有所距離的，「天」是有超越的無限意義，而同時亦是一切存在的根據，就此「人」是有限的，「人」是受限於實然的生命與無奈的環境遭遇。但是就「天」的內在性而言，「人」與「天」是沒有距離的而且根本是同一的，因為在這個價值的宇宙中道德是無限的，而「人」是道德實踐的主體，在「人」做道德實踐的同時即具超越性，「人」因為根據此一道德超越性的實踐，而能遍及一切存有創造一切價值，而達到與「天」同一的無限境界，因此「人」又是無限的。再就「天」與「人」的同質性而言，「人」能夠實踐「天」的價值無限意義，「人」因實踐道德的意義，而讓「人」能獲得超越的意義。

就「天」與「人」的特殊性而言，「天」的無限超越性能，保住了宇宙萬物的存有，使萬物能因此而生生不息，也讓唯一能體天的「人」，能有一實踐無限價值的可能性，讓「人」的生命能長遠無終，德福無邊。就此而言，天人必合而為一，故此，天人的關係便是一超越與同一的關係。

第二節 天人關係中之道德實踐

《中庸》是以道德為優先來決定這一實然的世界，使這個實然的世界因為道德價值的被要求，而成為一個應然的價值世界。然而這個真實的世界，是經過「天」的不息流行創生萬物始能成立，而「人」即由「天」的下貫於內在，並在對自身做價值要求時而與天合。此一下貫與要求之道，即是至純無息之「誠」，因之「誠」乃是讓天與人相貫通相合之道，故天人之道乃「誠」之道。先就價值決定存有來言道德與宇宙；

一、道德秩序即宇宙秩序

《中庸》的思想是以道德來說明存在，是以價值來決定存有。「人」不論是有無修養或做過道德的實踐，此一關係都不會因此而改變，因為「人」的「性」是出於「天」，而天下所有的「人」都具有此一「性」。此一「性」是一普遍而客觀的存在，不受其他的因素而被取消，這是「天」對「人」存在的必然保障，亦是對「人」提供存有的絕對根據。此一超越的關係，讓「人」自感在有限的生命裏，永遠無法盡天地之奧，更無法將有限的生命延長至無限。在此「人」對於「天」

⁵ [宋]·蘇軾，《蘇軾易傳》，台北：廣文書局，1974年，頁531、532。

只有默契而無法認知，此一遺憾展開了「人」對「天」的無限敬畏與尊敬之情。就此「天」與「人」的關係，便不只是具有應然的價值上關係，而更含有實然的存有關係。此實然意味的關係，不僅是現象義的存有，亦是「物自身」的萬有。以此超越性而來言「天」與「人」的關係，似乎有一種不可抹滅的距離，這種距離是表現在「天」的超越之尊嚴與無限的意義之上，因為唯有「天」才能保障萬有的存在。在《中庸》的首句「天命之謂性」中即已含括了此一義涵，在此義涵中「天」對於「人」是普遍的流行賦予其「性」，讓「人」能夠存有此一過程是「天」與「人」的創生關係的過程，這是「天」的妙運創生過程。人面對於天即是一個被創生的對象，因此就《中庸》的「天」基本上是經由天命下貫之性，而將實踐的超越根據性，視為天之所命，而人便因此被創生與賦予。

就此而言，「天」是超越一切存在，此超越性不只是為人，更為萬物所以存在的根據，並內在於萬物之性。此顯示出「天」即超越而又內在的性格，是由天而人的直下關係。此一性格能讓體天的人，能就天的內在於萬物之性中，而與天相貫通，讓人能與天的關係更為密切。《中庸》這種從天道建立性體的宇宙論，敘述亦顯示出「天道下貫而為人之性」中，人亦具有一與天相同的，客觀普遍的價值意義存在，此一意義讓人能與天同。

再就宇宙論來述天人的關係而言，此一關係讓人產生兩種意義，即普遍性的意義和差異性的意義；「天」在它不息的流行中下貫為人之性，讓所有人的性都同源於天。就此而言，人人同受天之命為性是為普遍義，另一義則是由個體承受天命以各成其性而言其不同，此不同的性是個性、才氣、類不同之性是為差異義。故此二義，亦為天人關係的活動中，所賦予人的性的雙重義涵。天的關係因天的超越性而確實有所距離，但是又因它下貫人的內在，而為人之性而消除了這一距離。

二、天之道

中國傳統對「天」的認識，是指宇宙天體運行的歷程，古人利用此天體運行的歷程來推測預判禍福吉凶，以迎福避凶或為農政所用，以固政權及耕種之便。因而此「天」，即存有人格的意義。而至周時更逐漸轉化為一切價值之源，此即「維天之命，於穆不已」，即是將天命天道人格神之意味，轉化為創生不已的真幾。⁶「天」在儒家思想當中，是一個極具豐富及深遂的觀念，不只是具有古代傳統的人格神的觀念，亦有道德的觀念。⁷就天之道之「道」而言，是具有雙重性，⁸「道」⁹

⁶ 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999年，頁102。

⁷ 蔡仁厚先生說：「天道的外在化，是『人格神』；天道的內在化，則是『自由無限心』」蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999年，頁112。

⁸ 陳德和先生言：「道是有體有用，老子是以『無』為體，體非死體，必有其無限之妙用，『有』即是表徵道用，此道之『有』非定有，故能隨時隨『無』，『無』與『有』乃形成了道之雙重性」。陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年，頁10。

⁹ 陳德和先生說：「《易經·繫辭上傳》曾曰：『形而上者謂之道。』『道』之做為形而上的真實，從存有論說它是超越的所以然之理亦即天地萬物之實現的根源和存在的根據。」陳德和，《臺灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年，頁15。

是一個形而上的真實本體而此一本體，亦是不停的在作用，而「天」是一切價值之源。因此本體是「體」，「天」與「道」均具有活動義，當它流行至萬物時，能讓萬物永遠起推動變化作用，而成為有價值，故又是「用」。所以「天」即是「道」，而「道」也是「天」，「天之道」就是「天道」。因此天道既然是價值之源，亦是創造萬物的本體。

就對天道的體認而言：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」
（〈公長治〉）

在此處子貢便把「天道」難以認識習得的問題提出，其實這正是指出了「天道」的特質；它並非只是憑著一般的感官知覺，或者是只在經驗知識的範疇中學習，便可以體認到的，這也表示出「天道」有它的超越意義，¹⁰反之，因為「天道」流行於萬物之中，在任何地方都能起推動的變化作用，故在任何地方亦可體認天道的存在。

誠者，天之道也。（〈第二十章〉）

天之道，必是以德性呈現為首要。而「誠」在《中庸》裏的地位，既是貫通整個思想精神所代表的德性。《中庸》以「誠」來代表天道，即可知天道除了是具有宇宙的意義外，更代表了它是一切道德價值的根源，天道有了道德的意義，因此才能對萬物創生價值。這一切價值之來源，就是來自於這個「天」這個「道體」，亦是來自於這個「德體」，所以「天道」必是萬物價值的根源。故程顥云：

言天之自然者謂之天道，言天之付與萬物者，謂之天命。（《遺書》）¹¹

明道先生對天道的體認，他認為天道是一個超越的實體，亦是一個形而上的實體。這裡所言的自然者，並非泛指著是它自然界的自然，亦不是物質世界的自然，而是指的是一個無意志意向的創生實體，它流通萬物而生生不息，並能生化萬物，萬物因為它而具價值意義。這種賦予萬物價值意義的「天道」，落於萬物而為萬物所向、所有、所宏，即為「天命」，亦就是天之所命，天之所賦予。這是說明了天道無意志意向的自然性格，亦呈現出了天道的普遍義。

「生生之謂易」，是天之所以為道也。天只是以生為道。繼此生理者即是善也。善便有一箇元底意思。「元者之長」。萬物皆有春意，便是「繼之者善也」。（《遺書》）¹²

¹⁰ 牟宗三先生說：「天道既超越又內在」，牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁30。

¹¹ [宋]·程顥、程頤，《二程集》，台北：漢京文化實業有限公司，1983年，頁125。

¹² 同上註，頁29。

「生生之謂易」一語是出自於《易·繫辭》。其意為「易」是以生為德，更精確的說：是以使生得以生起作為它的本質。¹³此亦就是「生生不息」之義，而「生生不息」的根據就是道德。¹⁴「生生」是萬物所有價值的依歸，是所有價值的源頭，而「生」是什麼？就是那個創生萬物的創造本體。明道先生是以此一「生生」創造的本體來說天道，因此有「天只是以生為道。」，宇宙萬物即是以此生生不息，繼續而毫不間斷的天道，來做為創生萬物的本質，而此一生生不息的創造本質，其溯源既是「善」。

「善」是以本體宇宙論而言，《易傳》的「善」，是代表了那個天道的價值創造的本體。此一本體的天道是一切存在的理由，是一切價值之起始，一切價值的標準，而在此處，明道先生是以道德的創生義，來言此天道和善，認為此一天道，亦是具有道德的創生及道德的成全之義。牟宗三先生也認為，此一本體亦與道德是相通的。¹⁵「元者之長」《易傳》；「元」表示本源和標準之意，而天道的本身就是一切「善」的本源，「善」的標準，天道本身就是「元」，它是體；它的本身就是一切價值創造的本體。「萬物皆有春意」，天道遍及四處，即價值生而道德行，萬物因天道的創生潤遍而充滿生機，萬物便欣欣向榮而能德福一致。萬物能真實的存在便是因為萬物能體認天道，呈現天道的價值，萬物因為能繼續不斷的踐道行道而體天，讓自己能具價值及意義。因此，便是「繼之者善也」。

對於《易傳》所描述的「天道」，牟宗三先生亦有云：

易繫描述上天之道「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂」。這是說天道在萬物的創生化育中、仁中、顯露。（「天地之大德曰生」。仁、生德也。故曰「顯諸仁」）在能創生化育的大用中潛藏。它鼓舞著萬物的化育，然而它不與聖人同憂。（「鼓之舞之以盡神」。神化即天道，自無所謂憂患。）程明道常說的「天地無心而化成」，便是這個道理。¹⁶

「天道」本是宇宙生化的道體，它流行於宇宙萬物之間，讓萬物具有價值而真實的存在。但是確不迫於萬物所強用，萬物用則合不用則離，對於天道毫無損益可言，亦即天道無所謂的憂患意識，天道亦不憂慮萬物之存廢與否，而宇宙萬物是否與天道合，而真實的存在或離道而不存在，均不會影想到天道的存在價值。故《易傳》有，「鼓萬物而不與聖人同憂」之語。天道所賦予萬物的價值是與德性相通，天道將一切存在都收攝進來，而在天道中的萬物惟能與天道而契合者，便是朗天體天而踐德行德，如此萬物始因天道而有價值而真實存在。由此可言天道是以一

¹³ 吳汝鈞，《儒家哲學》台北：台灣商務印書館，1995年，頁123。

¹⁴ 牟宗三先生說：「儒家說這個宇宙能繼續下去，靠仁，仁是個生道。生而又生永遠不停止，生生不息的後面的根據就是仁。這是最高的道德。」牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版社，2003年，頁97。

¹⁵ 牟宗三言：「繼之者善也，成之者性也」這是《易傳》從本體宇宙論的立場說的。所謂本體宇宙論的講法就是表示跟孟子言性、言善不是同一個入路。但是，兩是相通的。牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年，頁93。

¹⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁17。

體用的存在，它本身是體不靠外界既已存在，但是它又可作用於萬物使萬物能真實的存在，它是天下之大本，一切價值所由出，是萬物一切價值之源由，即是絕對的普遍的形而上的道體，這就是天道的本身亦是天道之全義。

三、人之道

做為「人」之主體，是萬物所獨有，因為人能夠體天行道，能自顯「人」之真實的價值存在，就「人之道」的道而言，道是自道，不是外求一個標準、準繩而依從說之。此道是「人」所自行之道，是人所自行的路，此一人所自行之路，亦是一切存有物所共行之路，此一自行之路是自身之所行，而非外在的要求。故「道」¹⁷是「人」所以當然，而必須由自己而行之路，亦是「人」之生活之道。此「道」是能讓自己成為真實的自己之道。「道」雖然是「人」自行的路，是成為「人」真正自己之路，但是「道」不為「人」而專設，而是萬物所共有，只要萬物能體道、行道，便能成為真實的自己。在《易傳》中解釋「人之道」為：

一陰一陽謂之道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。《易·繫辭》¹⁸

「一陰一陽謂之道」此陰陽不是「道」而是氣，「道」顯在「一」之中，一陰一陽又陰又陽互動之間而永遠不間斷，這一陰一陽永不間斷的行程，既為「道」在起作用，¹⁹ 這個不間斷的「道」，不只是指存在的本體而已，更重要的是它具有起作用的活動義。故只是持續不斷的陰陽互動，或陰陽本身只是氣化或為氣並不是「道」，而是要在此一氣化之中不斷的起作用「道」才能呈現。由此可知「道」除了具有動態義外，更是要帶著一個不息不間的永遠行程。²⁰此一不斷的起作用的行程便是「道」的呈現。

「道」是指導著、作用著那個不停不息的活動本體。而能把這個不停不息，永不間斷的行程連續下去就是「繼之也善」，此「善」就是讓此一作用不息的行程，能持續下去之原因。然而此「善」，是以本體宇宙論的入路來言「道」的持續作用不息，而能體認它、呈現它、完成它者就必須落在我們的「性」，「性」能成道、行道，故有「成之者性也」，這個「成」有成就，成全之義。吾人能順著本性並在此一不息

¹⁷ 杜維明先生說：「儒家經典《論語》中的基本隱喻就是『道』。儒家的道暗示著作為群體行為的，無止境的自我轉化過程。它被界定人道、生活之道。」杜維明，《儒家思想》，台北：東大圖書公司，1997年，頁69。

¹⁸ [宋]·蘇軾，《蘇軾易傳》，台北：廣文書局，1974年，頁452、457。

¹⁹ 牟宗三說：「《易傳》說『一陰一陽之謂道』，道一直在起作用」牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年，頁100。

²⁰ 牟宗三說：「道是動態的，一定要帶一個行程，浩浩大道。當我們說動態意的道，是綜和的講法，統統容攝在內。」又說：「道是動態字，從動態字想到它是個綜和的總攝的詞語。總攝的就涵著它裡面不只是一面，它活動不是從虛的地方表示，是從氣的地方表示。虛是太虛，是指導運用那個氣，這個運用就是《易傳》所謂妙。」牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年，頁94、95。

的行成之中生活便能成道，亦是在行人之道，此既《中庸》之「率性之謂道」。本性趨於仁者，則所見之事均為「仁」，本性趨於智者，便會以「智」的眼光來見事。此「道」藏於日用之間，雖然一般的百姓無法查覺，但是此「道」確極其的重要，無道則萬物不存，所以君子不能不重視此入之道。此入之道是使人能在一個順著本性的生活軌道中過生活，而這就是成道、行道，亦就是行人之道。因此大家能依著本性來生活，便是行人之道，此一行道亦即是成道。然而就具體的意義而言，行人之道，便必顯「道」之仁義，故有「顯諸仁，藏諸用」，這個「仁」必須要由「人」來顯，故牟宗三先生說：

照著儒家，「一陰一陽之謂道」這個客觀地說道，只是有形式意義的道，要從我們生命中的仁來顯，所以說「顯諸仁」。²¹

又言：

「一陰一陽之謂道」這些是形式的空話，它的具體而真實的意義靠仁，仁是個主觀性原則²²

「仁」是一切價值的具體實現，就孔子而言，「仁」不只是一個德目，「仁」亦是一切道德之從出，它統攝了所有的德目，是一切德之德，總合成最高的。所以孔子說：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？
（〈顏淵〉）

孔子由平日的自我修養工夫，將本性仁心，於踐禮行德中展現，讓自己能主宰自己，使自己成為真實的自己，這就是仁體的展現。如果有一天我們能做到克己的修養的工夫而能實踐禮，天下萬物便在我仁心的潤澤徧照中了。此仁心由己身通透出去，而毫無私欲的阻礙和障隔，而能與「人」和萬物感通。因此，踐仁行德的工夫是要靠自己，難道還須靠別人嗎？此即是孔子在體道時便能知「道顯諸仁」，道具體的呈現便是「仁」，「仁」是一切道德之從出、一切德之德，總合成最高的，在這裡孔子將「仁」當做全德來看，而「道」具體的真實展現便是「德」。就其中的「天下歸仁焉。」，王邦雄先生說：

人我之間的障隔，就在人人囿於一己之私，若能消解形軀的固蔽 而走在禮的軌道中，天下人都能真誠相會，感通和諧，這就是天下歸仁的境界了。也就是說，人能克己而仁心突顯，就可以在禮的通路中，實現了生命莊嚴。

²³

²¹ 牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年，頁118。

²² 同上註。

²³ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁25、26。

「人之道」即是「人」能在行道踐德中，便能夠真實的體道，而「人」能行人之道，完全是因為人能將「道」的本體宇宙論的形式存在，而具體的呈現在踐德行仁的工夫之中，使「道」能因為「人」的具體實踐而能「弘」。故孔子曰：「人能弘道，非道弘人」(〈衛靈公〉)。「道」的客觀面，要由人的主觀面具體的形式去打開，讓人能真實的呈現道體，更讓人因為能體「道」行「道」，進而同時能體「天」進入絕對面。

再就「藏諸用」來言「道」，牟宗三言：

「藏諸用」就是大用，不是抽象的掛在那裡，客觀地講抽象的道通過仁與用去具體表現，通過一個生命來彰顯它。這個生命就叫做主觀性原則。沒有主觀性原則不成。²⁴

在此便顯示「人」的重要性，「道」本身既是不息不間的在作用。然而如沒有一個具體的生命去展現「道」，「道」也只能客觀的懸掛在那裡，這個具體的主觀生命便是「人」，「人」能將「道」²⁵轉化為自己具體的生命，並在此之中將此一生命的價值落實在平日的生活裡，最後便能具體而又普遍的潤澤萬物。而這一「人」的實踐過程、行程，正是「人之道」，亦是「人」彰顯「道」的客觀面而至絕對面的必然過程。

在(《中庸·第一章》)中有：「率性之為道」。「道」就客觀面來說，楊祖漢先生有言：

道是形而上的規律，是一切存在物所依循而活動的法則，而這法則規律本身亦是一活動的實體。這形而上的規律，即是各物的性，各物循其性而行，便是道。²⁶

此一形而上的規律、法則及作用的實體，都是以本體宇宙論在講「道」，而此一不息的活動作用，亦是「道」的客體化的表現。在此「道」雖然普遍的流行於萬物間，如萬物不循性而行，那「道」也只是客觀的存在，所以要有存有物能主觀的實踐而彰顯「道體」。此一彰顯的行程，便是「各物循其性而行」如此才是「道」，也是「人之道」。而這個「性」是「道」流至存有物之存在說的，也就是說萬物之性，是道流行所賦予的。有此認識再言，「率性」的「率」，「率」是循的意思，但是這個「循」不是自然的，而隨意的可停可斷或放縱恣肆而行。就客觀而言，它必須是作為一個「實踐的法則」²⁷，必須是依「道德」而行。這就是說「循」在客觀的普遍義及必然性上，都必須是在做道德的實踐工夫，而不能有任何的偏斜虛偽及間息之可能。這亦說出道德的規律不為人所獨有，而普遍為所有萬物所共有。然而人能反省自

²⁴ 牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年，頁119。

²⁵ 同註9。

²⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁106。

²⁷ 如果那個條件被認識到是客觀的、即作為對每個有理性的存在者的意志都有效的，這些原理就是客觀的或者是一些實踐的法則。康德(Immanuel Kant)著、鄧曉芒譯，《實踐理性批判》，台北：聯經出版，2004年，頁7。

覺，而能依法則而行，一切價值便即呈現，這就顯人的貴與爵並與萬物不同之處。再以人來說：人能將道體的客觀內容具體實踐，故就此而言，「人」是「道」實然面的具體呈現，讓萬物能如如真實而確實存在。

而「誠之者，人之道也」(《中庸·第二十章》)「誠」在《中庸》裡除了「誠」的本身便是「德」外，更代表的是所有德目的統攝。而「之」是做動詞講，有往進與就的意思，就客觀的來說，「之」是極具活動義。雖然說「之」不能設為「道」與「人」的惟一聯繫，但這是將「人」與「道」兩個主客觀存在與之分別，然而這亦讓「之」必然為實踐的法則而融攝。因此，當「人」在做道德實踐之時，「人」即能與「道」合，能合即能融，而「之」即可以「化」，故「誠者，人道也」，在實踐的過程中人已超越至無限，所以本身即是「道」。因此，「人之道」既是「人道」，而「人道」就是「道」亦是「天道」。

第三節 「天人合德」與「天人合一」之道

一、天人合德思想的演進

儒家所謂的「天人合一」，也正是在「德」上合。所以必須說「天人合德」，才算說出了「天人合一」的精確意義。「天人合德」是從道德實踐上說，這裡的主動權是在「人」而不在「天」。「天」之繼續降命以眷顧「人」，乃取決於「人」是否「盡性修德」。人「盡性修德」，「天」就一定降命，²⁸而「天人合一」才有可能。

因此，就「天人合德」思想的形成歷程及「天人合德」在實踐上如何成為可能？與「道德」和「價值觀念」的提出，對中國的傳統思想產生了何種不同的影響來說，牟宗三先生即對傳統的「道德」與「價值觀念」提出了自己的看法：

價值觀念(道德的，人格的)是中國歷史的一個首出觀念，領導觀念，吾人必須由此悟入中國歷史之發展而了解其形態。中國民族所首先握住者為「人」為「生命」。超越乎人與生命以上之虛幻不經固定呆板反而足以膠結成階級集團者，自始即未形成。其超越乎人與生命以上之「普遍者」(如天，帝，天道等)，則由調護生命安頓生命之「理性」而透悟。此「普遍者」自始即為一較純淨之概念。²⁹

牟先生所言的「普遍者」，既就是「天人合德」者具體化來講就是誠者、聖人。中國歷史上對「人」來說是將具體的存在者「人」，與價值的道德結合來談生命，即就是「天人合德」所表現的生命形式。只有一個人的生命能全幅的展開，呈現道德之真實時，才能真正讓生命達到無限的境界。而這以道德與無限生命必然結合的「天人合德」思想，其先導便是「以德配天」的思想的產生。就「天人合德」思想的形成

²⁸ 蔡仁厚，《儒學的常與變》，台北：東大圖書，1990年，頁26。

²⁹ 牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，2000年，頁28。

歷程而言，「天人合德」思想的形成，是「以德配天」概念的延伸與發展的必然結果。以此方向去了解「天人合德」思想，是應能掌握其思想的形成歷程。

為溯古探究便要先了解古人對自然環境的異變，所產生的心理恐懼與期盼來做考量，因此就應由宗教信仰的方向為入路。就信仰方面；尤其是在殷商時代便極為重視祭祀與敬鬼神。商人的宗教色彩在中國歷代中是最為濃厚的，不論是自然界中的各種現象，均被予以人格神化。而自然環境中的山川動物及幻想的鬼神，也均被納入商人的崇拜對象。然而到了殷商祖甲時代，在宗教思想上做了一些重大的改革後³⁰讓商人在宗教信仰上就不再那麼的盲從，也讓宗教漸重於理性的思考。

縱觀商人的信仰中，既是以對「帝」³¹的信仰和對祖先的信仰為最主要，而此兩者間信仰的聯繫，是以「配祭制度」³²來做相應，亦既是「以祖配帝」。「以祖配帝」的配祭制度，是指祭祀帝的時候，以主祭者祖先配享，這種模式成為定制，即肇始於殷商。在此一制度影響下商人相信，祖先在離世之後，便會歸於在上帝的左右聽上帝的遣派，而商人認為上帝有降災賜福的超然能力。但是又詭譎難測無法把握，因此祖先就成為了商人與上帝聯繫與中介的溝通橋樑。而這種以祖配帝的配祭制度，將「人」與「帝」的關係距離也就拉的更近也更為親暱。但是宗教迷信的色彩仍然濃厚，這種關係的建成到了周代的時候就更加延伸及變化。

周代也與殷商有「帝」與「祖先」的信仰崇拜，但是周代除了有「帝」的觀念之外還有「天」的觀念，在周人的思想中「天」的觀念是比商人「帝」的觀念更廣更擴，並將商人「帝」的觀念融攝於周人「天」的觀念之中。³³然而在周人祭典時這二種觀念是混用而不會加以區分的³⁴，因此祭天與祀帝對周人來說都是一樣的。所以周人將「帝」的觀念，全融攝於概念更廣的「天」的觀念之中，再加上原有的配祭制度，故周人便以祖來配天，以表現對「天」與「祖先」的企望與敬重。這種「以祖配天」的配祭制度便是「敬天祭祖」的思想，亦是日後逐漸成為我中國文化傳統的根源。³⁵這種思想也讓「天」與「祖先」，「天」與「人」的觀念因此聯結而不可分，並成為而後「以德配天」思想發展的基礎。

³⁰ 殷商從祖甲以後，商朝在制度上做了若干改革，祖甲是這些改革的創始者。至祖甲時代，商人的宗教思想發生劃時代的變化，祖甲廢除若干遠祖及山川社稷的祀典，卜事亦減少到最低程度，顯示此時期的商人對宗教的神秘性開始採取懷疑的態度，不再盲目信從。林瑞翰，《中國通史》，台北：三民書局，1988年，頁22、23。

³¹ 此「帝」其義有：(一)上天主宰之神(二)殷人先祖之尊稱(三)禘祭之名。周何，《春秋吉禮考辨》，台北：嘉新水泥印製，1970年，頁15。

³² 「配」有匹配義，又引申「配享」義，用指祭祀之次要對象，或曰從祭；也就是祭祀時有一主要對象和次要對象，二者間有主從之分，從屬者必須具備一定條件才可從祭。李新霖，〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，34頁，台北：《哲學與文化月刊》第426期，第427期，36卷第12期，2009年12月。

³³ 「帝」與「天」所以不同與所以異，進而主張「周代的『天』既不是至上神，也不是諸神之一；「周代思想中的『天』是對以至上神上帝為首、包括祖先神和其他神靈組成的天國世界的蓋稱」張榮明，《殷周政治與宗教》，台北：五南書局，1997年，頁44。

³⁴ 帝、天分別是商、周之至上神，所以混而為一，原因有二：一是殷周文化自然同化之結果。二是周用承認殷人崇拜之上帝，消除其敵意，使之臣服。韋政通，《中國哲學思想批判》，台北：水牛出版社，1971年，頁9。

³⁵ 祭天以為報反，敬畏生命之本源；配祖以為崇先，感念創業之艱難，遂成為日後傳統文化「敬天祭祖」的思想根源。李新霖，〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，38頁，台北：《哲學與文化月刊》第427期，36卷第12期，2009年12月。

周人「以祖配天」的制度已不同於商人那種對物的崇拜³⁶及獻祭、乞福含有功利色彩的宗教思想，而以敬畏上天、敬仰祖先、不敢忘本來祭以求報，此乃由「以祖配天」的配祭制度，進入到「以德配天」的思想，正如李新霖先生所言：

由於殷周之際政權更替，周人同時將「以祖配天」發展成周天子「以德配天」，是將外在的天帝崇拜，逐漸內在化、道德化，而開啟了思想上走出「神本」的契機。³⁷

周人將「德」的觀念於以擴大，不只是在於敬天祭祀上，更在政權的交替的保證下維持它能夠理解的合理態度，因此讓敬天祭祀與政權的鞏固上，均能夠經過人為的實踐努力而可以獲得掌握。至此周人的思想開出了以道德為入路，來契合「天」的途徑。我們在《詩經》中既有許多篇章可以證之：

不顯惟德，百辟其刑之。（《詩經·周頌》）³⁸
予懷明德，不大聲以色。（《詩經·大雅》）³⁹
上天之載，無聲無臭。（《詩經·大雅》）⁴⁰

德性的納入祭祀與政權的體系之後，就必然的會延伸出個人的道德實踐問題。此一道德實踐的擴展，亦必由「人」的內心深處開始。也就是說要建立起一個自我肯定和極具價值的德行，並且不完全只以避凶祈福而為，而是能讓自己為自己的一切行為負責。這便走向了「修己敬德」的道路，而此一「修己進德」在《左傳》中便有所描述：

心能制義曰度，德正應和曰莫，照臨四方曰明，勤施無私曰類，教誨不倦曰長，賞慶刑威曰君，慈和遍服曰順，擇善而從之曰比，經緯天地曰文，九德不愆，作事無悔，故襲天祿，子孫賴之。（《左傳·昭公二十八》）⁴¹

此語乃頌揚文王的德行，就此綜觀而言文王能常存仁心，以義定制並以理行之，以此施政能以民為先，而行事無悔愧對於心。然而在《周書》中亦盡是「修己敬德」之言，如「人不易物，惟德其物！德盛不狎侮。」（《周書·旅獒》）⁴²「爾惟踐修厥猷，舊有令聞，恪慎克孝，肅恭神人。予嘉乃德，曰篤不忘。」（《周書·微

³⁶ 「天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒，古帝命武湯，正域彼四域。」[宋]·朱熹，《詩集傳》，台北：台灣中華書局，1986年，頁224。

³⁷ 李新霖〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，38頁，台北：《哲學與文化月刊》第427期，第36卷第12期，2009年12月。

³⁸ [宋]·朱熹，《詩集傳》，台北：台灣中華書局，1986年，頁224。

³⁹ 同上註，頁185。

⁴⁰ 同上註，頁176。

⁴¹ 《左傳春秋會注》，高雄：復文圖書出版社，1986年，頁1495。

⁴² 《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年，頁126。

子之命》)⁴³「不剛不柔，厥德允修。」(《周書·畢命》)⁴⁴，而「修己敬德」的工夫，便成為了「以德配天」思想的必要內涵。「德」的觀念也因此能超越一切，成為通「天」的唯一之路，而此一路程是必先以「修己」為開始，至此「以德配天」的思想得以展開。此「以德配天」思想的價值觀的產生，不只是影響了整個周代的宗法制度，也開出了人們對於自己生命的價值和中國傳統的政治措施，讓人的生命不會因為現實的因素及氣質，而影響到對於真實價值的追求，亦讓政治有一個理想性的發展。⁴⁵這都是周人所努力的結果，這也為爾後孔子的「天人合德」的思想鋪路。故牟宗三先生有言：

生命本身即為有夾雜者(氣質)。現實發展中之種種不合理，俱由此生命中之夾雜而流出。然而此夾雜則只在向下之方向表現，而不在向上透悟一方向表現。故由之而流出之不合理，無一有堅強之根據，或契約之保障，故隨時可動轉也。理想貫通于政治，政治運用刮磨不合理者，此所以秉周禮而行制約經濟，乃成為中國之傳統的政治措施。⁴⁶

此一道德的價值觀和人對生命的態度及掌握，是中國人傳統生命價值建立之源。雖則如此，但是周人「以德配天」的思想及宗法制度和周公奠定的禮樂文明，皆以面對貴族精英階層為主，而未下遍庶務，且在整個時代中又囿於神本的框架裏，雖然些許跳脫但仍有掙扎，尤其是在春秋時周文疲王權衰，諸侯道德隱沒，而未能致力於將「以德配天」的思想，繼續延伸擴張，成為直接貫通天人的思想，並落實於人本的精神，然而最後則待孔子來興此一重任。

二、孔子「天人合德」的思想開展

周代所生成的「以德配天」的思想，其原創意是在政權的維護，然而也因此在此求天命以保政權的過程中，建立了起「天」「德」的特殊關係。在此一關係中「德」是與「天」相通相合的，在對於「德」的重視中又啟發了「修己」「修德」的觀念。更讓「人本思想」能透過個人對德性的修養而發揚。孔子將修己成德的實踐過程，轉化成為自我對道德價值的無限要求，這種對於自我要求的成德的實踐過程，其實即是源自於孔子天道性命上下貫通，亦就是「天人合德」的思想。

(一)「仁」的觀念與「天人合德」的思想建立

「仁」的觀念是孔子天人思想的內在依據，也是天仁所以能合德的重要根據。然而「仁」的概念並非是孔子所創，在孔子之前的「仁」只是一個德目，而其綜合的

⁴³ 《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年，頁136。

⁴⁴ 同上註，頁268。

⁴⁵ 此處「中國有一個政治的理想性的發展」指的是民主的治權而言。民主有從治權而言，有自政權而言。從治權言，則中國已甚民主矣。自政權言，則不足也。牟宗三，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，2000年，頁48。

⁴⁶ 同上註，頁29。

意思有親善及寬和之意⁴⁷，但是「仁」的概念到了孔子才有更豐富的涵義，並且成為了他的學問最重要觀念。但是孔子並沒有給「仁」下過明確的定義，這是因為孔子「仁」觀念它並不是一個知識對象。因此，我們不透過客觀的認知和分解去定義了解「仁」的觀念，而必須要自身的體認，所以孔子在與子貢的問答中便可以顯出孔子「仁」的觀念。

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（《雍也第六》）

孔子在回覆子貢對「仁」的體認時，便提出了「仁」的超越意義，「仁」不光只是做事功便可以盡全，就如子貢所言「能濟眾」一樣，而還必須能讓「仁體」在吾人心中不斷的發用，進而使吾人能在不容己的自我要求下，向天下通透並承擔與實現最高的理想。這種最高理想的實現，就是對「天」的認知與體認。孔子把這種踐德體天的實現過程與聖人並論，所以才會回覆子貢說這「何事於仁，必也聖乎！」，要如何讓「仁」行至最高境界？惟有經由聖王之道，這才是吾人進入人生的生命的最高境界。在這一過程中不論是仁體的作用或是在人心的自覺，只要是自我能當下的行仁踐德，便有開通往進至無限境界之可能，這種不息不怠的踐德體天過程，就是對「仁」的體認，也是「成聖」的根源。因此「仁」是「聖」的根源動力，而「聖」是「仁」所追求的最高境界。一位行「仁」的人想要讓自己的生命達到最高的境界，就必須在讓自己的生命挺立的同時亦能尊重他人，讓他人生命亦能夠自己挺立；我們自己想要通過自己通達人間，也要尊重他人，讓他自己去通達人間。⁴⁸能夠就自己的處境來同理他人並為他人設想，而這就是同理心與是推己及人之意。

由此可知，在踐德行仁的途中，我們不只是在做「濟眾」外功之事，另一方面還要能讓自我的生命挺立，並喚起每一個人的自立自達，如此才是「仁」的最高成就。這種生命實為踐德行仁的過程，亦是吾人通往最高境界「天」之途徑。依此可以看出孔子的「仁」實則是「人」與「天」的必然聯繫，更真實的說「仁」便是「天」而「人心」便是「仁」，因為「仁」可通於無限「天」，「人心」在行「仁」時亦是通往「天」的無限境界。所以「天」「人」「仁」必合，而「仁」為「德」之綜極，故「天人合德」的思想，即因孔子「仁」的德性通透而因此成型。

再就「克己復禮為仁」言「天人合德」，「禮」的觀念在孔子之前便被周人相當重視，在《左傳》中既有多處「禮」字的出現，⁴⁹其意均以論述人、事的道德標準與

⁴⁷ 在中國經典文獻及史書中裡即有「仁」的出現《商書》「克寬克仁，彰信兆民。」〈仲虺之誥〉「民罔常懷，懷於有仁。」〈太甲下〉《周書》「雖有周親，不如仁人。」〈泰誓中〉、「予小子既獲仁人」〈武成〉《左傳》裡即有「仁」的現出，如「親仁善鄰」〈隱公六年〉、「弗納於淫，仁也」〈莊公二十二年〉、「目夷長且仁」〈僖公八年〉《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年，頁40、80、108、113~114。《左傳春秋會注》，高雄：復文圖書出版社，1986年，頁50、221、323。

⁴⁸ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁30。

⁴⁹ 《左傳》中有許多「禮」字的出現。如「非禮也」〈隱公八年〉「德之則也，禮之經也」、「禮經國家」〈隱公十一年〉「義以出禮，禮以體政」〈桓公二年〉等。《左傳春秋會注》，高雄：復文圖書出版社，1986年，頁59、77、76、92。

做為祭祀祈福⁵⁰的意思。然而到了周公制定禮樂，更將「禮」的觀念予以擴充，其範圍除了在宗教方面的意義之外，更將「禮」的道德與約制觀念，延伸到政治制度與人們的行為規範上。而此一以「禮」為核心的周文化將由孔子所興，而孔子更讓周禮完全擴充，成為一個以「德性」為導向的生命哲學。孔子釋「禮」見於《論語》

林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」（〈八佾第三〉）

孔子在回應林放問「禮」，孔子以「禮」的根本基礎(質)與形式(文)⁵¹，來回應林放的問題，是以「質」重而「文」輕為主要的辨識標準，其中的「節儉」與「哀戚」是質；而「奢侈」與「周備」則為「文」。孔子對於「禮」的態度是，「禮」的根本與形式均需要予以保存，但是他特重於質的根本部份的展開。故又再曰：

子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」（《衛靈公第十五》）

孔子在此指出「禮」的根本意義與精神，是在於它的合理與節制，孔子認為麻帽改絲帽是從儉故為「禮」，這是可以跟從大眾的做法。然而在君臣之禮上，孔子有自己的堅持，而不隨大眾的態度而悖禮。這種以重視「禮」的根本意義與精神⁵²的態度，正是孔子以「禮」為行事的依據，也由他對「禮」的堅持態度，而不從混合流進，此即是確立了自身對克己修養工夫的體認。

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（〈顏淵第十二〉）

在與顏回的對話之中，孔子指點顏回：能克制自己，去實踐禮，我們的仁心便能潤遍天下的人，「仁」由自身通透出去，人我之間的隔閡及障礙便不存在，而能以誠相待，如此天下即歸仁。在這裡孔子特別強調自己的因素，就在於「克己」，而所謂的「克己」，是指克制自己的私欲，也是「人」要能自主，不為物役的重要修養工夫。⁵³而「私欲」卻是人之所以無法掌握自己生命的重要原因，亦是周人貴族生命墮落的因素。然而「復禮」乃是實踐禮之根本義，就春秋時代言，是讓貴族階層

⁵⁰ 禮：履也。所以事神致福也。漢·許慎撰、清·段玉裁注《說文解字注》，台北：天工書局，1996年，頁2。

⁵¹ 文者，物象之本。漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》，台北：天工書局，1996年，頁25。

⁵² 「禮」的根本意義在於合理。「禮」的根本精神在於義。王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995年，頁67。

⁵³ 李新霖，〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，31、52頁，台北：《哲學與文化月刊》第427期，第36卷第12期，2009年12月。

在禮的規範中，能跳脫生命之盲動與妄動。⁵⁴亦是讓吾人生命達到最高價值境界，即與「天」合的境界，此一「合」的過程即是「克己復禮」「天人合德」的過程。

(二)性與天道

周人因祭祀制度的演進與人本精神的提升，將原本具有神本色彩敬「天」的祭祀制度，逐漸的轉化為可以由人掌握的德性實踐，故「以德配天」之思想始可成形，這個轉化是重新重視「人」這個主體的道德實踐，而不再是這個客體的「天」的神本作用，這就是天道下貫的思想根本趨勢。此一「天道下貫」的思想，孔子則能承習，並能發展成為人生命的無限價值。故就「天道下貫」而言：

子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」（《論語·述而第七》）

在此孔子藉著自己的生命受到宋司馬桓魋威脅時，提出自我生命的價值，讓生命能超出自我有限生命的限制，而以無限的價值生命為最終依歸，並且讓「天」的觀念成為了一個德性的根據，將「德」成為自我的生命，讓「天」能因「德」而永遠的存在自我的生命之中。而「天生德於予」，正是天命下貫在吾人的性命之中，此是孔子將天人關係由外在發生的關係，轉為內在本質的關係。⁵⁵因此「天」的意義經過孔子的轉化之後，就已經不再只是一個神本的天，人的生命也不再是一個為了避凶和福報的生命，而是一個具有天命的無限生命，此一生命可以超越命限的生命，並能與無限價值的「天」合一，成為一個全德的生命。依此，就人性「上達天道」而言：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《公冶長第五》）

子貢在此即無法藉著孔子的言論、典籍和文章去瞭解孔子所謂的「性」與「天道」，這是因為「性」與「天道」是無法憑藉著經驗知識能去具體驗證的，它不是一個經驗知識，而是要靠著我們做道德的實踐，才有可能真正的體認到「性」與「天道」的真實價值存在。因此「性」與「天道」的道理，只有用懇切的自省、真誠的實踐，去和自我的生命相呼應，才能使人真實的體認。也只有憑藉著踐德的行為，始可認識自己而體認上達天道。所以做道德的實踐，就成為了知性而上達天道的唯一途徑。

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！」（《憲問第十四》）

孔子感嘆無人能了解他！這是因為此時孔子的生命已通透自身，能體天至超越的境界，旁人如果未能有此共通的心懷，是無法能有所相應的，所以孔子才有此一

⁵⁴ 李新霖，〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，31、53頁，台北：《哲學與文化月刊》第427期，第36卷第12期，2009年12月。

⁵⁵ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁18。

感嘆！這也能表達出「人」在上達天道時，那種體天的境界是常人無法體認到的，也就是說這種上達天道的體認，必須由自己做道德實踐之後，才能體知此一真實的境界。而此一體知的內容，是必先了解到人的生命是有一定的「命限」；「命限」是無法改變的，這有限的生命是一客觀的事實存在，亦是為萬物所普遍具有，而非自己所特有。因此就沒有埋怨「天道」的理由，既然萬物均有共同的「命限」又非人力可以為，所以也不會責怪任何人了，這也就是孔子了解到自我生命的有限是一客觀的必然，亦就是肯定自我的生命是無法逃脫這一客觀命的事實。雖然不怨天、不尤人，然而仍不能安穩的面對此一客觀生命的必然結果。因此在肯定承認此一客觀生命的同時，能自覺到天道超越的無限價值，進而能體認此一絕對價值的美境。因此，除了能穩定此一客觀的有限生命的不安心理，而更能因此潤澤萬物讓價值之生命到達至無限，以克有限生命的不安與不定。人因自覺而德性能顯，能顯必望能往進天道，人便能下學於禮，而能上達於天道。這就是王邦雄先生所言：

天生德於予。天的美善已內在於我，是人生的修養，重在下學詩書禮樂，在人文教化中，去喚醒仁心的自覺，並由德行的實踐，開展人生的大道，這一理想的究極，是由下學而上達，由內在而超越，人可知天，天亦可知我，的圓滿之境。⁵⁶

總之，孔子的「天人合德」的思想，即便是天道下貫仁心，而本性自覺發用，並能踐履行德，而上達天道之體認，也就是「天人合一」的無限體認。亦即是人可知天，天亦可知人，上下呼應，有往有來超越與內在通而為一，⁵⁷的絕對體認。天人合德之所以能合，就在於誠體的展開，始能成為「一」亦即是「天人合一」。

三、「天人合一」與「誠」的開展

「誠」在《中庸》一書中有很重的地位，它不只是代表著一個道德上的德目，更是一個能往進宇宙與萬物的創生主體，此一主體是能通人達天，成為天人之道。此一誠道是一絕對的道德秩序與法則，它讓宇宙萬物依循道體而行，而不虛假紛亂，使萬物之所以成為萬物，人之所以成為自己，故「誠」乃是宇宙萬物之必然價值法則、宇宙的法則亦是「人」的法則，亦必是「誠」。《中庸》言：「誠者，天之道也。」（〈第二十章〉）「誠」是宇宙生成的道理，是一切萬物的根本，故「誠」是為宇宙的法則，「誠」是為萬物的法則和根本。萬物若無「誠」則萬物不能存在，所以《中庸》有「不誠無物」（〈第二十五章〉）之言。「誠」之所以能成物，乃是因為那純而又純，真實無偽的道德本體，此一道德本體為萬物成為存在的根本，亦是人之所以為人的根據，所以「誠」必為人的存在法則。因此，此一存在法則必應

⁵⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁46。

⁵⁷ 李新霖〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，頁58，台北：《哲學與文化月刊》第427期，第36卷第12期，2009年12月。

為道德，而人也惟有依循道德而行，才可能獲得真實的存在，也因此為人開出了修養實踐的工夫。此一工夫的實踐，是讓人能成就自己及完成自己的必然之徑。至此可知「誠」是不息不怠的，它不受時空的影響而不停的在起作用，使宇宙萬物成為價值的存在，故《中庸》有言「故至誠無息」(〈第二十六章〉)「誠者，物之終始」(〈第二十五章〉)此即是「誠」的無息無怠，為萬物本末的永恆過程。此「誠體」展現之內容，即為天道下貫而為人之性，人因自覺而行德，使人能上達至天，成就其無限之價值生命。天人關係也因為「誠體」的不息不怠的作用，而能相應相合。因此，《中庸》論「誠」必言貫通天人與成為始終，故為天人合一之道。

(一) 論《中庸》的「誠體」

「誠」在《中庸》一書中是討論的重心，也是《中庸》一書中所陳述之「天」、「道」、「性」、「中」等皆為「誠體」的顯現。故牟宗三先生言「誠體」：

說誠尤克實，無論帝、天、天道、天命、乃至理、神、性、皆由「誠」以形著也。故亦曰「誠體」，而由「誠體」以總代表矣。⁵⁸

「誠」確實是一實體，「誠體」是超越的，「誠無為，幾善惡」(《通書·誠幾德第三》)⁵⁹「誠體」是一切存在與價值的根源，因此「誠體」的本身無所謂善惡，它是一切道德之實體，是一切價值之根本，它是超越經驗界的，如果沒有了「誠體」則道德便無從而立。因此，「誠體」它是絕對的道德。而善惡皆由「幾」而出，故有「幾者，動之微，吉之見者也。」(《周易·繫詞》)⁶⁰；「誠體」在不息的作用時即在有無、動靜之間而道德盡出，此一有無、動靜之間的分際即為「幾」。因此，「幾」之前道德不顯，「幾」之後道德盡出，這就是「誠體」的超越性。所以無論對形而上的價值或經驗上的德性有各種不同的稱呼，皆須由「誠」的真實本體才能建立及顯現它們的價值義，因此「誠」是具有超越性的「誠體」，而此一「誠體」是所有道德之所以能立的原因，故能代表之。然而這個超越性的「誠體」不是靜止不動的，是在動靜之間永不間息的在起作用，⁶¹在作道德的釋出及價值的賦予。再就「誠體」的體用而言：

寂然不動者，誠也。感而遂通者，神也。動而未形，有無之間者，幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽。誠神幾曰聖人。(《通書·聖第四》)⁶²

「誠體」的內容，即是在於它的「寂然不動，感而遂通」之中，這是「誠體」玄妙之處，「寂」，是就「誠體」之「體」來說。而「感」，是就「誠體」之「用」來說。「誠體」由寂而感，其幾甚微，動而未動，若有若無，有無之間，發微不可見，故曰「幾」。因此總的來說「誠體」只是一個寂感的真幾。再則「誠體」是至精而又純一不雜的，所以

⁵⁸ 牟宗三，《心體與性體》，台北：台灣學生書局，2002年，頁23。

⁵⁹ [宋]·周敦頤，《周子通書》，台北：台灣中華書局，1971年，頁1。

⁶⁰ [宋]·蘇軾，《蘇軾易傳》，台北：廣文書局，1974年，頁508。

⁶¹ 牟宗三言：「『本體』是『即存有即活動』，這是先秦儒家的古義，先秦儒家的中庸、易傳都是這樣去體會。牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年，頁400。

⁶² 同註60，頁1之2。

是「明」，神感神應，感而遂通天下之故，所以是「妙」，動而未形，發微不可見，所以是「幽」。濂溪先生再以「明」、「妙」、「幽」來形容「誠體」之「誠」、「神」、「幾」，更能讓「誠體」顯出它的特質，而能體現此一幽幾者就是聖人，所以曰「誠神幾，曰聖人」（《通書·聖第四》）。⁶³

誠者，物之終始。不誠無物。（〈第二十五章〉）

「誠」能成就一切創生一切，一切的事物皆由「誠」而成始成終。因此，「誠」是萬物的本源、根本。在這個創生的過程萬物得以成為萬物，萬物得以成為自己，成為一個真實的存在，「誠」就在此創生中顯出它確實是一個真實的實體，而不只是一個德目，如果此一「誠體」被撤消，那萬物便不再是真實的，而將淪為虛無。因此，能創生便是「誠體」之為「誠體」的最大特質，如無此一創生的「誠體」，「誠」也只是個懸空的道德德目而已，這全是因為「誠體」在起作用。

再就「誠體」的「即活動即存有」特質言，「誠體」的體用不二及道德創生義；「誠」為萬物價值的存在之本，故是「體」；「誠」為不息的賦予萬物價值而有絕對的活動義，此活動義為「誠」的流行之體所顯出，故是「用」（起作用），這一絕對的存在與活動，即為「誠體」的「即活動即存有」特質，因為「誠體」為存在之本，又不斷的起作用故為「體用一源」，然而又作價值之創造，所以是「道德創生」。故牟三宗先生說：

此「實體」，再具體言之，只是一寂感真幾，故得曰「誠體」。只是這「於穆不已」、「純亦不已」之實體。……「維天之命、於穆不已」、「文王之德之純、純亦不已」這本體宇宙論的實體，這道德創生的實體。……就指體而言，是只「誠體」「神體」寂感真幾之神用而言，故曰「流行之體」，此是指目此體為「即活動即存有」之體。是「動而無動靜而無靜」之神體。⁶⁴

依此言「誠體」特質之真義與原由言「誠體」之體用；「誠體」的活動、存有與流行的特質真義並非物質氣化之形，而知覺運動，氣化之動，乃物質性之動，如四季之更替，是自然現象的變化，是經驗知覺上的認識，其「動」亦只是建立於經驗感官之中，縱使因其變化也只具有自然性質，而不具有超越之特性，無超越性即無成「體」之實。「誠體」之流行是不已的起作用，「流行」者只是假託氣化之動靜，而真義就是顯其不已地起作用，亦顯其無所不在。「誠體」之「體用不二」，為創造實體；「誠體」之「存有」與「活動」正是天道自身的「體」、「用」，二者不可離析為二，斷為兩厥。所謂「體用一源」、「體用不二」、「即體即用」。⁶⁵故此一「誠體」，即是「即存有即活動」的創造實體。而「誠體」存在之體，是由於「於穆不已」來定，而吾人即

⁶³ [宋]·周敦頤，《周子通書》，台北：台灣中華書局，1971年，頁1之2。

⁶⁴ 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北：台灣學生書局，2002年，頁107、114。

⁶⁵ 林月惠，《詮釋與工夫》，台北：中央研究院，2008年，頁374。

透過「純亦不已」無間地道德實踐⁶⁶而做道德的創生。此「於穆不已」與「純亦不已」即是為「誠體」「即活動即存有」之原由，亦即是體用創生之真幾。

總之「誠體」是一切道德價值所以能立之根本，「誠」本是真實無妄之意，因此「誠」的本身便是「真」也便是「實」，就分解來說，在應然而而言「誠」的「真」，即是在顯現一切價值的基礎，若無「真」便無任何的價值可言。就實然而而言「誠」的「實」，是讓存在能確實的存在，若無「實」則只是虛幻與空無。而「誠體」即是在不息不斷的起作用並在做價值上的賦予，而道德始能盡出，便能成就萬物。故「誠體」是「即活動即存有」又流行不已，及一切價值存在的原因。

(二)「誠」是「天之道」亦是「人之道」

1.「誠」是「天之道」

「誠體」是「天道」的實體；「誠」就是「天道」，在《中庸》裡便有言：

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。((第二十六章))

《中庸》在此處言：「天地之道，因為只是一個『誠』所以可用一句話來道盡。」這話便是「不貳」；所謂的不二就是「一」就是真實純一的「一」，這「一」指的就是「誠」。「誠」本是一具道德義的德目，即是真實無偽、精純不雜的德目。而此一真實無偽的德目即已指向同為「天道」，並形容「誠」就是「天道」，然而「天道」是一形而上的實體，不能為一德目的形容詞所共通、所同一，所以要進一步的展現「誠」的實體義。而《中庸》便是以「生物不測」來證成「誠體」；「生物不測」中的「生物」指的是創生萬物。「生物不測」就是說天道之創生萬物，因為「天道」創生是精誠深奧，妙不可測。所以「誠」始由一個德目的形容詞，轉化成為具實體義的「誠體」，再因為實體只有一不能有貳，「天道」是一實體，「誠」亦是一實體，所以「誠體」必為「天道」實體，「誠」便是「天道」。

「誠」不只是一個真實無妄的「誠體」是一切的根本，是一切道德之總出。《中庸》言「誠」：「誠者，天之道也。」以「誠」為天體流行之道，以「誠」為天體運行的秩序法則；《中庸》以「誠」來做為萬物的根本、萬物的本源。「誠者，物之終始」。由此兩義推知《中庸》之「誠」即是「天之道」亦是「物之終始」，「天道」與「始終」的概念本是一個形而上的概念，此一形而上的概念，是通過「誠」來定住，是以道德來做掌握而不致虛懸。「誠體」是具有超越的意義，它超越了時空的限制因素，《中庸》的「誠者，物之終始」意即從「誠」的超越時間性質來論，它是萬事事萬物的根源。《中庸》視「誠」為天道，所以有「誠者，天之道也。」(〈第二十章〉)。「天道」即是自然而然之道，自然是誠體流行。⁶⁷此「流行之體」是根源自於「於穆不已」的「天命流行之體」而來。⁶⁸「流行之體」是專指「天命於穆不已」言。⁶⁹所以「誠

⁶⁶ 林月惠，《詮釋與工夫》，台北：中央研究院，2008年，頁372。

⁶⁷ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁52。

⁶⁸ 林月惠，《詮釋與工夫》，台北：中央研究院，2008年，頁360。

⁶⁹ 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北：台灣學生書局，2002年。頁131。

「誠體」必為「天」、「天命」、「天道」。「誠體」流行不已而價值生，就「誠體」、「天道」，流行之體言道德。牟宗三先生有言：

「道體之順適平常與渾然一體而現」而說。⁷⁰

此本是就「良之流行之體」之隨事著見而言，是體(良知本體)之具體地呈現。⁷¹

「良之流行之體」「良知本體」亦即是「誠體」，是一切價值所從出之實體之源本，「誠體」之起作用故道德良知顯而價值出，「天道」流行不已創生再造，皆為「誠體」之作用創造，同時亦即是道德創造之創造實體。⁷²就「天之所以為天」說，是本體宇宙論的實體。⁷³而「誠」亦為實體，實體無二只能惟一，故「誠」是「天之道」。

2.「誠」是「人之道」

聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之原也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行非誠，非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。至易而行難。果而確，無難焉。故曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」(《通書·誠下第二》)⁷⁴

「聖，誠而已矣。」是就「人」之體現上說，是人在體現「誠體」的創生大用說，能體現這創生大用者便是為「聖」，聖人能盡「誠」，而能體現出「誠體」道德的創造之源，所以說「誠」是「五常之本，百行之原也」，而「五常」即是仁、義、禮、智、信五德，「百行」即總括所有倫理道德行為而言。這是只以「誠」來詮釋所有的倫理德行。以做為聖人之所以體現的根據，這是表示道德的根據必是在於本體論。而「誠體」便是此一本體。「靜無而動有，至正而明達也。」是對「誠體」的體認，即是「即活動即存有」、「於穆不已」、「純亦不已」、寂感真幾之神用的體認。只要能「誠」，則邪暗阻塞的私欲雜念就不會出現。故孔子說：「那一天我們能克制自己，而實踐禮，天下人就在我們的潤澤遍照中了。⁷⁵」，這就是「誠體」的起作用，人能自覺實踐便能創生，生命便能無限，便能進入「誠」的無限境界。《中庸》有云：「誠之者，人之道」(〈第二十章〉)「人」是道德實踐的主體，人在盡「誠之」的修養工夫，則是「人之道」，即由「誠之」之工夫，以恢復天所賦予自己「誠」的本體或本性。⁷⁶由此可見：《中庸》的「誠」便是「人之道」。

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。
(〈第二十三章〉)

⁷⁰ 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》第二冊，台北：台灣學生書局，1984年，頁297。

⁷¹ 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北：台灣學生書局，2002年，頁126。

⁷² 同上註，頁18。

⁷³ 同上註，頁114。

⁷⁴ [宋]·周敦頤，《周子通書》，台北：台灣中華書局，1971年，頁2。

⁷⁵ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁25。

⁷⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁52。

「誠」能起創生、變化、成就萬物的功能與作用，所以能表現、顯著、影響、改變和化成萬物成為真實的存在，這「形、著、明、動、變、化」，正是「誠體」流行不已的創造性，就在與表現在「人」的生命之中，「人」的個體生命便復為「誠」。在個人的生命呈顯出「誠」的價值的同時，因「誠體」不已的起作用所以不為個體所限，故能通透個體之生命於外，而逐步的「成物」，所以天下能體現「誠體」的人，便能化成外物。因此，「誠之」為「人之道」。

唯天下至誠，為能盡其性。(〈第二十二章〉)

聖人能夠體認「誠體」而能化育萬物，是因為聖人能盡其本性，一般人無法如聖人般能生而知之、不勉而中。因此，要能通過「誠之」的工夫，等到恢復「誠」的本體、本性，亦同樣的可以盡性，而能讓自己的生命達到創造化育的無限境界。體認「誠體」，是讓人的生命成為自己、成為真實存在，並進入無限境界的惟一之道。這就是「人之道」，而此「人之道」必為「誠」，所以「誠」是「人之道」。

《中庸》的「誠」是離不開「物」的，「物之始終」就在成為物之根本本源時，便已經與「物」的關係不可分，而「物」也必與「誠」聯繫在一起，「誠」是一形而上的實體，它不息的起作用，能成就萬物成為自己，並起作用賦予萬物的價值，這就是所謂的「流行」。而其流行之體便是「天」，因此「誠」便是天道。「人」為道德的主體，「人」雖然是受造物，然而「人」能體天、能復「誠」為本性。故誠者、誠之者能與「天」同，天人合一即成為可能。

(三)「誠」是天人合一之道

「誠」在《中庸》裏的地位相當的高，其原因是《中庸》將「誠」提升到與物的生、成、形、滅相始終的地位，這是《中庸》的獨到發明。⁷⁷《中庸》的「誠」是極具形而上的特質，並有超越性的意義。因此，《中庸》的「誠」能成為萬物存在的根據與創生之源頭。也因此它(誠)的存在狀態就是與「天道」同，「誠」它以它自己的方式存在，它本身即是它自己，它成就它自己，而不為他物所成就，它本身就是「天道」。而「誠之」則表示出「人」能自覺的感通「誠」，並因而能恢復「誠」的本性，最後能與天地萬物合，而正是人的生命存在於宇宙之中，最高的價值所在。人可以認識「物」、體認「物」並賦予「物」價值化，在此一「誠」的體認境界裡，「誠」便與天、人合一，更與自己本身合一。故陳福彬先生有言：

人們能通過「思誠」、「至誠」的克己自律達到「天道」的「誠」的境界；「天之道」的「誠」是「真實無妄」的善道，而「人之道」則在於瞭解天所賦與人之本心的善，並真實無妄地面對自己，通過道德修養，排除人欲之私，以藉由「誠」來貫通天人之道。⁷⁸

⁷⁷ 余治平，〈以《中庸》之「誠」為中心〉，7頁，台北：《哲學與文化月刊》第426期，第36卷第11期，2009年11月。

⁷⁸ 陳福濱，〈《孟子》的「誠」—從「善」、「動」與「覺」之義理論起〉，2頁，台北：《哲學與文化月刊》第426期，第36卷第11期，2009年11月。

由此可以知道「誠」必是貫通天人道的必然因素，亦是天人之道。

1.「誠」的源起與意義：

「誠」最早出現在《詩經》裏，《詩經》中有「謝于誠歸」(〈大雅·崧高〉)⁷⁹，其義為「確實」之意。在《說文解字》亦以「誠」、「信」互訓，「誠，信也」，「信，誠也」。⁸⁰ 然而「誠」之概念與內涵，可源自於原始的宗教祭祀及禮儀的虔誠態度，並在卜筮時占卜者亦需要有誠心，使能祭祖敬天，在《尚書》中有「鬼神無常享，享於克誠。」(〈尚書·太甲下〉)⁸¹ 這顯示商人對「誠」的認識，仍只存在宗教上的虔誠和誠心為其主要。在《周易·蒙》中亦有「初筮告。再三瀆，瀆則不告。」⁸² 這就是在言心誠與否是卜筮能否靈驗的關鍵，但是已開展出了「人」對「天」的溝通之路。這就在祭祀禮儀的「齋戒」中表現較明。

「齋戒」是古時祭祀較為重要的禮儀，《禮記·祭義》中有言「致齋於內，散齋於外」⁸³，即是要人在「齋戒」時，能集中思慮而能誠心信仰，而不為外在的聲色所惑。因此「齋戒」乃是祭祀之禮的精神所在，「齋戒」主要是在強調祭祀的真誠性，而不淪為形式，所以「齋戒」的主要內涵，成為了天人溝通的最重要祭祀禮儀，⁸⁴也顯示出「誠」，成為「人」與「天」溝通的重要依據。

至此「誠」雖然在祭祀禮儀已具虔誠和心誠的涵義，但是「誠」的哲學概念，仍未發展到一個形而上的絕對概念，然而在《周易》有出現過兩次的「誠」字「閑邪存其誠」⁸⁵、「脩辭立其誠」⁸⁶(〈乾·文〉)其中的涵義實，已超脫出了宗教上的卜筮中的虔誠態度，代之而起的是一種道德的自覺與精神修養的出現。其中「九二曰：『見龍在田，利見大人』，何謂也？子曰：『龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：見龍在田，利見大人，君德也。』」(〈文言〉)⁸⁷的內容，可視為孔子將「誠」、「德」、「化」聯繫起來了，肯定了「誠」在處理天下之問題時，能促使價值化成，此過程亦是涉及一實然情狀向一價值重構主體的歸趨。⁸⁸

《論語》中的亦有「誠」字的出現，「誠不以富，亦祇以異。」(〈顏淵〉)、「誠哉是言也！」(〈子路〉)，也接續此「誠」的德性義。而至《孟子》「誠」的概念更是顯出，如「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人

⁷⁹ [宋]·朱熹，《詩集傳》，台北：台灣中華書局，1986年，頁213。

⁸⁰ [漢]·許慎，《說文解字》，北京：中華書局，2005年，頁25。

⁸¹ 《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年，頁80。

⁸² [宋]·蘇軾，《蘇軾易傳》，台北：廣文書局，1974年，頁36。

⁸³ [漢]·鄭玄，《禮記鄭注》，台北：新興書局，1971年，頁160。

⁸⁴ 紀志昌先生認為，齋戒的儀節功能，在培養專一凝鍊的敬神意識；齋戒的主要內涵，在天人溝通時的「齊」「定」狀態：通過變食、沐浴、防欲等儀節，求其敬慎，並修身致思。紀志昌，〈「誠」與「齋戒」—從祭祀到哲學的轉化〉1084頁，台北：《哲學與文化月刊》第318期，第27卷第11期，2000年11月。

⁸⁵ [宋]·蘇軾，《蘇軾易傳》，台北：廣文書局，1974年，頁13。

⁸⁶ 同上註，頁14。

⁸⁷ 同上註，頁13。

⁸⁸ 陳福濱，〈《孟子》的「誠」—從「善」、「動」與「覺」之義理論起〉，27頁，台北：《哲學與文化月刊》第426期，第36卷第11期，2009年11月。

之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」(〈離婁上〉)與「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉」(〈盡心上〉)皆已將「誠」的義涵提升至價值的根源上，並成為了人的道德實踐的依據，直到《中庸》「誠」的哲學概念才成為最主要的概念。

《中庸》最為獨特的是在論證「天道」及「人道」相貫通上，是以「誠」的觀念來做為天人合一之道。如「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中不思而得：從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」(〈第二十章〉)，尤其是到了北宋時期的周濂溪先生更是將《中庸》《易傳》「誠」的概念，貫通「天」與「人」，並彰顯「由天道以立人極」，讓「誠」成為天人一之道。

總之，「誠」的概念實源自於古時的宗教信仰的虔誠態度，尤其表現在宗教禮儀上如(《禮記·祭統》)「是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬。」⁸⁹均強調「誠」在祭祀禮儀中的重要，並將「誠」融入在「禮」的基本精神和要求之中，成為而後對人生命開展最重要根據。因此，也可以說「誠」是經由「禮」所轉化和提升而來的。而就孔子對「誠」而言，孔子在重「仁」言「禮」的同時，實則「誠」的內容精神已注入其中，並能落於生活之中，而《孟子》與《中庸》則更確立了「誠」的哲學形而上的意義，使「誠」能成為「人」與「天」合的唯一之道。而對於天人之間關係的探索，《中庸》是以「誠」來對「天道」與「性命」的展開，這也就是「誠」能收攝及提升自古以來的宗教及禮儀的精神與道德，而最後能表現在《中庸》裏，並能成就人們的生命，將吾人的生命帶入最高的人生境界，這就是「誠」的起源與意義。

2.「誠」如何能成為「天人合一」之道的理由

「儒學」的特徵，是德性優先。⁹⁰並以此價值基礎上發展和創立出一套價值體系或思想的命題，倡議其普遍真理性和必要性，進而發展出「合內外之道」的「自我超越」取向，這個「超越」是表示脫離一處境而凌越其上。⁹¹而這就是《中庸》以「誠」是做為一個超越性的實體，來讓天道能下貫至人性，讓人的生命能到達理想的境界。

《中庸》的「誠」字是有兩大特質，一是由下而上，為天人合一之道，一是由內而外，為外王之道。⁹²《中庸》的「誠」字是極具其超越的意義，也因為有其超越的意義，所以它能貫通天人之道，並成為《中庸》整個價值體系或思想的最重要支撐。這是具有「自我超越意義」的「誠」。此「誠」又極具德化義，其純而無妄的德體成為道德之總稱。「誠」即在此「超越性」及「德化義」開展出了「天人合一」之道。此亦是「誠」何以能成為「天人合一」之道的理由。「誠」本身便是道德之統，是「德性之體」，故具「德化義」，「誠」既是「實體」故亦必具「超越性」。然就此「超越性」與「德化義」，所呈現的「如神」、「無息」、「盡性」的至誠特質而言：

(1)至誠如神

⁸⁹ [漢]·鄭玄，《禮記鄭注》，台北：新興書局，1971年，頁167。

⁹⁰ 陳德和，《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997年，頁17。

⁹¹ 陳德和，《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997年，頁366、368。

⁹² 吳怡，《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司，1993年，頁50。

至誠之道可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。
(《第二十四章》)

朱子注解：

惟誠之至極，而無一毫私偽留於心目之間者，乃能有以察其幾焉。⁹³

朱子在注解中，並不把「至誠之道可以前知」的「前知」與「禎祥」、「妖孽」、「蓍龜」與「禍福」看成是卜筮的結果，只把它看成是一個道德化的過程，反而以「察其幾」的「幾」，也就是「知幾」，來做為「前知」的必要因素。因此，至誠者如能「知幾」，便能踐德而能得天道。「幾」是要在事物將要成形而為能成形，心念要動而又尚未動，靜而未靜之中才能顯，⁹⁴因此「幾」是很幽測難知的。而至誠的人怎則可以微知者，這便是神化的作用。而這至誠者之「知」，它不是感觸之知，是屬純智的知，如張橫渠所言：

見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。(《正蒙·大心篇》)⁹⁵

此區分「見聞之知」與「德性所知」之別，「見聞之知」是感觸、感性經驗之知，而「德性所知」是只德性所發之知或德性之知、天德良知之知，而不是指德性所知道的知或德性所知道的東西，這是從「誠體」而發的知，這個「知」是體知的「知」，是具德性的「知」，誠者能「知」就是「知幾」，他可以體知，知其天下之興衰，亦可通過此「知」而德化自己的本性，使自己的生命能達到至善的境界。所以知幾，便是神化的作用，也是「誠體」在起作用。至誠者能「知幾」體誠神用便能體認天道，感通萬物，呈現出生命的無限價值，便能達到天人合一的境界，此「知幾」神用(神化作用)即為「誠體」的起作用，能讓「人」能體「天」進而合一，故「誠」為天人合一之道。

(2)至誠無息

故至誠無息。不息則久，久則徵。徵則悠遠。悠遠，則博厚。博厚，則高明。博厚，所以載物也。高明，所以覆物也。悠久，所以成物也。博厚，配地。高明，配天。悠久，無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮

⁹³ [宋]·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年，頁33。

⁹⁴ 周濂溪說：「動而未形，有無之間者，幾也。」[宋]·周敦頤，《周子通書》，台北：台灣中華書局，1971年，頁1之2。

⁹⁵ [宋]·張載撰、[明]·王夫之注，《張子正蒙注》，上海：世界書局，1967年，頁104。

也，日月星辰系焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華岳而不重，振河海而不泄，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。《詩》云，「維天之命，於穆不已。」蓋曰，天之所以為天也。「於乎不顯，文王之德之純。」蓋曰，文王之所以為文也。純亦不已。（〈第二十六章〉）

至誠者的本性能真實無妄及純而無雜，所以其德行自然不會止息。然而至誠者何以能無息？這是因為至誠者能「自覺」；此一自覺即是「不安」之心即《論語》所言「不患貧而患不安」（〈陽貨第十七〉）、「居處不安」（〈季氏第十六〉）的「不安」之感，亦就是孟子的四端之心，「人」不安之心起，道德必出，道德出便不止不息，同時亦能感通四端之心，而此一自覺便是自由自律⁹⁶，因此均指向道德之心。「天行健君子以自強不息」，至誠者能體認天道的健行不息，而覺悟到要效法天道而不息的踐仁行德。這是至誠者的生命的必然表現，也是「天道」的流行不息的創造結果。

因此，「人」如果真純的德性，被雜亂的私欲所遮蔽，便不可能不息不斷的行天道，而至誠者便保有這一真實無妄的「誠」，所以才能健行不息的踐履天道。能不息不怠的健行體天，則能徵驗於外，德及四方而悠遠無窮。而博厚和高明則是在顯德性實踐的效果，至此「至誠者」，因不斷不怠的做道德的實踐，和天道不息不止的流行創造，便可以體認到「至誠者」的德與天道創生之價值是相同的。這也更拉近了人與天的關係，而全因為是至誠的工夫，這也搭建了天人之道。

「至誠者」能載物、覆物、成物也，正是表現出「至誠者」與天道相配相合的必然過程，「不見而章，不動而變，無為而成」則指「至誠者」能因不息不怠的做道德實踐的結果，便能和天一樣的創造出價值而賦予萬物。這更將至誠者的境界化為天，其「至誠者」的本身亦具體化了天，而在內容上是與天同的。因此，能如天一般的生物成物。這也證成了天人本是合一，而合一的因素便是重在至誠。也因此「天地之道，可一言而盡也。」而這個「一」便是「誠」，「誠」是一，不貳為「誠」而「其為物不貳」正是表「誠」，⁹⁷這是由前面的所說的「至誠者」能體天行德，而最後能將生命提升到「天」的無限境界裡，這全是因為「至誠者」的能恢復純粹無雜，真實無偽「誠」的本性之故，這亦指出「誠」即是「天命」或「天道」。牟宗三先生就此有言：

「其為物不貳，則其生物不測」之形而上的創生實體，以做為天地萬物的存在保證和價值意義之豐富源頭，並稱此創造性實體，亦即天命或天道曰：

⁹⁶ 牟宗三先生說：「自由自律的意志是當下即明覺即法則的；而自由就是實體性的覺情之自發與自律，獨立不依於任何外在的對象而即可給吾人決定一方向…。自由自律的意志固是理性，然而亦必然地函『心』義，孔子由不安指點仁，這表示仁亦是心得(不安之心)。」牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，2000年，頁71。

⁹⁷ 朱子注曰：「不貳，所以誠也；誠故不息，而生物之多，有莫之其所以然者。」[宋]·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984年，頁34。

「誠」。⁹⁸

「人」純而真實的誠性生命，是與其生物不測純一不貳的「天道」是相同的，這是道德價值之故，所以「至誠者」因「誠」而能與天道同一。博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。今夫天、今夫地、今夫山、今夫水。等均在言體會此一流行不息的天道，這也說明了「天道」是個超越時空的形而上的實體，因此亦顯「天道」創生內容。

「維天之命，於穆不已。」這是本體宇宙論的實體，也是「天之所以為天」的存在的根據。「文王之德之純、純亦不已。」這是道德創生的實體，亦是萬物的價值依據。此二者皆為「實體」。牟宗三先生言：

總之其一義也，是立體直貫的實體。此實體在以前名為「天命流行之體」。「流行」一詞須善會，是就天之不已其命言。命是命令之命⁹⁹

「天命不已」是「天」不已的時時在降命，此一不已的降命，便是「流行之體」創造的「真幾」不息的起作用，不息的生物成物，使得萬物得以存在。而「文王之所以為文」，是因為德性之純，亦是因為「誠體」的精純無雜。而「純亦不已」即是天德，¹⁰⁰「純亦不已」之心即是「誠體」，「天命」之不已亦即是誠體的不容於己，所以「文王之所以為文」之處，是在於德性的不容於己，德性的不容於己，必溢滿而能潤遍萬物，進而能成就萬物。這均在於「誠體」不已起作用，故朱子引程子之言：

天道不已，文王純於天道，亦不已。純則無二無雜，不已則無間斷先後。¹⁰¹

「天命不已」和「純亦不已」均是實體，而這「不已」便是實體不息的起作用，而天地間不能有兩個實體。因為只有一個實體，而這個實體便是一個「誠體」而已。就此「天」與「天道的具體化」至誠者而合一，因此「誠」為天人合一之道。

(3)至誠盡性

《中庸》之所以能以「誠」而言天道，實是因為人對天道的體認而言，《中庸》是要指導吾人能體認這個純而不已、真實無妄的天道，並藉修養的工夫以恢復人「誠」的本性，而達到天道的境界。此一境界是一聖人之境界，是自身天命之性的流行發用，而至生物成物之無限「天」的境界。此即「誠之者，人之道也」之旨意，這亦就是以「誠」來為天道開展，讓人因此有所體認而能上達於天道者。而「天道」、「人道」的相融貫通，即為吾人所追求的生命最高的境界。無論是「明誠者」或「誠之者」，雖然他們體認天道的進路有所不同，但是其達到「誠」的理想境界確是相同的，在此《中庸》認為「性命」為萬物共同之源出，所以天、人、萬物實有相

⁹⁸ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁225。

⁹⁹ 牟宗三，《心體與性體》第二冊，台北：台灣學生書局，2002年，頁114。

¹⁰⁰ 同上註，頁108。

¹⁰¹ [宋]·朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2003年，頁35。

通之處，因此只要能盡¹⁰²「己」之性，便能盡「人」之性，能盡「人」之性，進而能盡「物」之性，如此便能體天道，便能依循天道，而贊天地之化育。故《中庸》有云：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（〈第二十二章〉）

只有至誠者能盡其本性，也只有至誠者能實現本性，至誠者能實現本性，必要求一切的人、一切的物皆能實現其本性。即至誠者之盡性，是以一切人一切物之能盡其性為內容，為條件。對於「性」楊祖漢先生有言：

「性」是天道天命，是萬物之源，是一切存在之本體，若要盡此性，便即是要將性的絕對普遍性完全加以實現，這便非要實現一切人與物之性不可。《中庸》之「性」就是絕對普遍的「性」，即是宇宙意義的生化本體形而上的「天道」。此「性」是作為一切存在的所以能存在的「創造性的真幾」，是「天道」¹⁰³

因此這個「性」是萬物同一的「性」，我之「性」與人之「性」和物之「性」，其實是同一的。此「性」亦可稱之為「性天」之性或就是「天道」。是「天道」下貫成「性」，人是以「天道」為「性」，「天道」是與「性」合的，「盡人之性」是人能充份的實現自己的「本性」而能與萬物一體，「盡物之性」是使萬物皆能實現其應有之的價值。此一「盡性成物」的境界是吾人可以實現的，只要人以「天道」為「性」，「天道」便在人的努力求盡的踐履中呈現，而「至誠盡性」的活動本身，便是「天地之化育」，這便是所謂的「天人合一」。故至誠者能盡「誠」恢復「誠」的本性，因此便能體認天道，也因此「誠」便成為「天人合一」之道。

總之，「天人合一」是道德價值的合一，這個道德的價值即是「誠體」不已的起作用，讓「天人合一」成為可能，而「唯天下至誠唯能化」則把天命、天道的意義轉化為形而上的實體¹⁰⁴就是「人」。人能與天、地並列的尊貴價值，且指出人之所以尊貴的原因，在於體認天道而能成己成物，¹⁰⁵《中庸》所謂的「誠者，非自成己而已也，所以成物也。」、「誠者，物之終始，不誠無物。」皆承自於「至誠如神」的體認「天道」而「天道」「至誠無息」與「人道」的「至誠盡性」而能至「成己成物」的境界，這就是「誠」能成為天人之道的重要原因。

¹⁰² 「盡」是「往盡」的盡，而不是「窮盡」的盡。楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁207。

¹⁰³ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年，頁206。

¹⁰⁴ 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁57。

¹⁰⁵ 傅玲玲，〈《中庸》及《易傳》之融通的探討—以「誠」概念為中心〉62頁，台北：《哲學與文化月刊》第426期，第36卷第11期，2009年11月。

第五章 結論

一、論文的回顧

儒家的學問較不偏重於知識性的思辨與論證，而是較著重於滿足人生的道德實踐要求，在此一重視人生的實踐要求裏，就必然要對吾人的生命，也就是這個道德實踐的主體，產生絕對的關係，以讓吾人的生命能提升並到達超越的境界，以面對此一現實生命的無奈與限制。而此一關係的建立，是以一個生命為主體為中心的學問，這個學問就是所謂的「生命的學問」。此一學問除了建構出一個形而上的生命境界之外，並鋪陳了一條通往理想人生的實踐入路，讓吾人的生命更為有意義。而此一吾人生活生命的開展，在《中庸》的「至誠盡性」「成己成物」中則表露無疑，此就是「天人合一」的觀念。

在儒家的學問中，以《中庸》一書對此一觀念著墨最多也討論最深，因此本文便以研究《中庸》「天人合一」為其目的，來探討「天」與「人」之間的關係與必合的原因。因此，以《中庸》「天人合一」之研究，為本論文的題目。筆者將先以分解的方式，逐一的探討天與人之間的個別問題，再探討出能「合」的原因，最後整理出能「合」的根據，以做為研究的結果。本文共分為五章，回顧如下：

第一章緒論，本文的題目為「《中庸》『天人合一』理論之研究」，就其研究的動機，是基於儒家哲學中重主體性與重實踐而設立，就是相信人人皆能經過「道德的實踐」，而提升自己的生命價值。此一動機的開展，便會探討到人的價值生命之最高境界的問題，這便是本文研究的目的。是以證成流行之天命，可經由吾人之「實踐」，來完成「天人合一」之境界。

在文獻回顧上，筆者以牟宗三先生研究中國哲學的系統，來做為本文研究的義理基礎，並整理幾篇當代學者的研究成果，以做為研究的依據。

而在研究的方法上，是參考袁保新先生所提出來的「創造性的詮釋研究方法」，來做為依循與提示，務求在研究的內容上能取得文獻的支持，而避免主觀而獨斷式的臆測。

第二章《中庸》「天」的觀念，本章主要是在研究「天」，是如何能成為一個具有價值意義的實體？及它的內容與超越的意義為何？筆者首先論述「天」的意義，然而自古以來對於「天」觀念的認識與主張就有多重的意義，而歷代的儒家學者，均是以「價值的天」和「道德的天」，來做為這個「天」的意義。因此，這個「天」便對吾人的生命內涵起了作用，也因此就有了絕對的意義。尤其是吾人在對自我生命做出最高的要求時，「天」便成為了必然的連繫。

在研究「天」的內容時，筆者即以「誠」來做為這個「天」的主要核心，以此來做討論與研究。並以「誠」的「道德義」、「動力義」和「創生義」，來分述「誠」是與「天」具有共通的內容。「誠」的本身是具有多重的意義，最早的意義為「道德義」，這是自古以來所賦予它的意思。然而《中庸》裏的「誠」它所代表的既然是一個「實體」，是「天」的內容，所以便不能只是一個名詞上的德目意義而已，而是要有形而上的

超越意義。因此本文在此是以一個做為實體的「誠」，也就是「誠體」來做為一切道德的依據及代表，以成為主要的研究方向。「誠」是為道德之本體，它便不再侷限於原本的德目裡，而能自給成為一個超越一切價值的根據。如此「誠」就可以轉化為「天」的自然義和人格義，而讓「天」成為了一個充滿價值內容的「天」，萬物便因為天的內容而能夠真正的存在。

「誠」除了有此超越性質的「道德義」之外，它還具有「動力義」；這是做為「誠體」「實體」所必具的特性，這個活動的特性，並非是氣化的活動亦非感官經驗的活動，而是形而上實體的作用，是實體的起作用，而且是不息不已的起作用。這就是「誠體」所謂「體用不二」的特質，因此「誠體」這個「實體」，不只是一個靜寂的「體」，而是的一個充滿著「動力義」的實體。

「誠」它還具有「創生義」；「誠」本身是一個實體，因此它能自成並能成就自己。然而因為它不息不已的起作用，便不能藏於己而必溢滿、潤遍萬物，所謂的「不誠無物」，就是因為「誠體」不息的起作用，而在做價值的賦予。本文依此三義即「道德義」、「動力義」及「創生義」三義，來論證「誠」與「天」的內容是具相同義。「天」的內容皆可攝於「誠」，而「誠」又為一實體，「天」亦是實體，實體只能是一，而不能有貳，故「誠」便是「天」。

「天的內容」確立了之後，筆者再強調「天」應有的地位，這個地位是建立在「存在的根據」上。「天」是一切存有物的存在根據，「天」這個存在根據的來源，是來自於「天」本身便是一個形而上的實體，此一實體是具有超越的意義，如此才能讓萬物得以存在。雖然如此仍要確立「天」的地位與超越意義，才能突顯「天」的絕對價值意義。故要確立「天」的地位，就須要在「歷史地位」與「宇宙論的地位」和在「道德法則上的地位」來做研究。首先如果沒有「天」的淵源，則「天」的地位即沒有可循的依據，雖然「天」的本身是不受時空的限制，它本身是無限義，是超脫歷史的規範，但是依其理論上的了解，就須以知識性的認知來討論歷史淵源的問題。

「天」的歷史地位的問題；「天」的歷史地位，源自於遠古時期，人們對宇宙天地的驚嘆與對自然災福的恐懼，所產生的一種敬畏的信仰，所以古人以祭祀宗教來面對此一無限可能而又不確定的「天」。然而此一「自然的天」與「人格的天」卻因為無法掌握，最後才轉化為具有德性義的「價值的天」和「道德的天」。但是，此一轉化仍未取消，原本人們對「天」的崇高地位的敬畏，這是「人」對「天」的歷史情感與緊密關係的延續。

由「宇宙論」來言「天」的地位時，即是發現「天」乃是負責萬物的存在的根據，「天」的創生化育，讓宇宙成為了一個真實的價值宇宙，這個宇宙是以道德價值為中心的形而上的宇宙，也是以價值來創生一切，並以此一價值來建構出整個實然的宇宙。因此，價值決定了宇宙，宇宙則基於價值。「天」的地位也因為萬物的真實存在而確立。而「天」的地位既然是來自於存在的價值創生，那自己本身也必須是一個超越的道德法則。

就此「道德法則」來言「天」的地位，「天」本身就是一超越的道德法則，「天」是一純而至純的道德展現，亦是人所必須遵行的的法則，而此一法則之來源，克

在「於穆不已」與「純而不已」上，這不息不斷的純德流行，正是賦予萬物價值存在的根據。此法則的純而無雜，也正是德性之至，亦是所有萬物存在之源頭。由此亦知，「天」本身亦是一道德之實體。至此，「天」的地位得以確立。

「天」的超越意義，「天」不只是它本身具有無限的價值意義，更重要的是「天」能讓所有物達到無限的價值意義。然而「天」是具有「創生義」，而亦同時具有「限制義」，此一「限制義」是對存有物而言，存有物受氣命的限制，雖然存有物被創生在此應然的世界裡，然而在此創生的同時亦在一實然的世界中生成，因此同時具有「創生義」與「命限義」，而惟有「人」能如實的面對。因為「人」能從實踐的過程中，成就自己也就是實踐「內聖」之道，再因為「德不容己」而開創了「外王」之行，在此「內聖」「外王」的實踐的過程中，便能與「天」契合，而呈現出無限的生命意義，也就是超越了有限的現實生命，這就是「人」的尊貴之處，也就是「人」能與天合一必然原因。

而「天」的超越觀念形成與「天」的超越意義展現，是建構出「天」之所以為「天」的絕對意義，儒家「天」的觀念到了《中庸》，即已不只是在呈現「天」的道德價值意義，亦不只是限於建構出一個能保證此一形而上的「天」的存在，而是在對一個實然的世界在做要求改造。而「人」能順成天道，對自我做實踐的要求，亦能對這個實然的世界做要求改造，因此《中庸》的重點便落於道德的實踐上，而也讓「人」能開創出與「天」合一的境界。

第三章《中庸》論「人」的觀念，此章研究的主題是，做為一個道德實踐主體的「人」，所提出的問題是「人」能否經過修持的實踐工夫，而可以與「天」合一，到達無限的境界而成為「聖人」。此章先就「人的定義」開始做研究，然後再探討「實踐的真實意義」及修持的工夫，最後再以一個「人」如何能成為「聖人」而做最後的探討與研究。

就「人」的定義而言，因為對於「人」的認識有態度和看法的角度不同，所以應與之分析。本文對於「人」的認識與定義區分為，「自然義」的認定和以「價值義」做為人之所以為人的認定標準。「自然義的人」也就是「全然物質義的人」本文將不取，而以做為一個具有「價值義的人」來做為研究的重點。

「人」的價值義；「人」的價值是出於人之「性」，然而儒學對於人之「性」有兩條進路；即《孟子》與《中庸》之進路，所以筆者先就分析兩者進路之異同處，再論述終必合的原因。孟子把「性」視為道德「善」的本身、視「性」為「道德性」之「性」，即直接從人的內在道德性說性。而《中庸》言「性」，是以「天命之謂性」為「性」，「命」是發用流行之意，這個「性」是「天」流行至存在物上所說的「性」，這是兩個進路不同上說「性」。然而《孟子》與《中庸》之進路雖有不同，但是內容上皆是從於道德性的，所以是屬同一的。因此，終結還是可以相合的。

「人」的實踐意義，以研究「人」的「實踐動力根源」與「實踐的內容」，來分析何以「人」能夠做道德的實踐？「人」的「實踐動力根源」在於「覺」，也就是「不安」之感，有「覺」便能生發「道德心」，實踐便成為可能。在「實踐的內容」上；人的實踐

必須完全落實在現實的生活倫常之中，如無此落實則「道德心」、「天道」就永遠只是一懸空的幻象，而無法創造出一個真實的價值世界。

根源與內容確立後再研究「人的實踐極限」，這是對於生命的終極目標探討；「人」的生命是有其自然的限制，然而人在不斷的做道德實現的同時，便能體悟到一個真實無限價值的擴充，而能讓人的生命能到達無限，就此而言「人」的實踐是沒有極限的，而可以至無限。實踐意義確定之後，便是須要研究在「修持工夫」上的作用，在「工夫的內容」中「工夫即是本體」。因此，雖言「作」用，但亦是在本體上作用，這是「體用一源」，只有「人」在當下行工夫踐德之道時，生命才能超越有限而體認到無限的價值意義。這也就是「修持的內容」上所要呈現的義涵，便是要在本體上作工夫才能除去私欲，而能讓人獲得更為真實清澈的生命，而不會只見於在經驗層上作用，使生命只存在於有限的時空中，而無法獲得真實的安頓。

「修持的方法」；本文將「修持的方法」以「修身」、「思事親」與「三達德」來言，此皆為道體的呈現，亦是修持工夫的顯現。最後再研究「人的理想典型」；《中庸》「人」的理想典型指的便是「聖人」，或者是「誠者」及「誠之者」。此一「人」的生命最高境界，雖然因為有氣質的因素的不同而有不同的作用進路，但是只要不息的做實踐的工夫就可能成聖，這也顯現出「教育」的重要性。

第四章《中庸》「天人合一」觀念之理論，此章言「天人合一」也是本文的重點所在，首先言「天」與「人」的超越關係；「天」的超越性確實是與人是具有距離的，但是它下貫為「性」，讓「人」消除了此一距離，使得「天人合一」成為可能。在「天人的內在關係」上，「天」只是不息的在起作用而流行於萬物，而「人」則必須要以做道德的實踐來體天知天，並不斷的創造出價值才能讓「人」與「天」合。

《中庸》的思想是以道德來說明存在，是以價值來決定存有。因此，《中庸》在此建構出了一個道德的宇宙論，也因此道德秩序即為宇宙秩序。

再就「天之道」言，「天」的概念來自於古人對宇宙的驚嘆與禍福的趨避，自周時以後才轉化為一切價值之源，而在儒家的思想之中，「天」不只是具有古代傳統的人格神的觀念，更有極為強調道德的觀念，在此轉化之後「天」即成為了價值之源，亦成為了創造萬物的本體。

在「人之道」方面，做為人之主體，萬物所獨有，因為人能夠體天行道，能自顯「人」之真實的價值存在，而此之道即是「人」所自行之道。因此當人在行道的時候人便與道合，故「誠者，人道也」。在實踐的過程中「人」已超越至無限，所以本身即是「道」，因此「人之道」即是「人道」，而「人道」就是「道」亦就是「天道」。

「天人之道」既然是以價值來決定宇宙，也就是「道德秩序」即是「宇宙秩序」，而「天之道」與「人之道」又皆從道德，「誠」又為道德之代表，所以天人之道必為「誠」，此不只是就推論而言，其實「誠」本身就是天人之道。

再就以「天人合德」而言「天人合一」，「天人合一」的「合」是在「德」上的合，所以先言「天人合德」。在「天人合德」的思想形成的歷程中，是經由上古時期人們對自然的崇拜而有「配祭制度」的演進，最後形成了「以德配天」的概念，周人將「德」的觀念予以擴大，讓道德成為契合「天」的必要途徑，並將德性納入祭祀與政權的

體系之中，之後更延伸出了個人的道德實踐問題，這都成了爾後孔子思想來鋪路，此一思想便是孔子的「天人合德」的思想。孔子對此一思想的開展是以「仁」的觀念建立，來成為「天」「人」所以能「合」的重要根據。而「天人合德」的思想也因為孔子「仁」的德性通透而因此成形。至此孔子讓「天」的觀念成為了一個道德的根據，讓「天」能因為「德」，而永遠存在我的生命之中。因此「天」的意義經孔子的轉化而成為一個具有無限價值意義的「人」之生命。此一生命即是「性」的展開，而「性」與「天道」之關係，即在此「性」的自覺發用中踐履行德，而體認「天道」並與「天」合。

《中庸》以「誠」即「仁」來開展「天人合一」之道，「誠」乃是一「實體」「誠體」，此一「誠體」即活動即存有又流行不已，因此它是一切價值存在的原因，而「誠」是「天之道」亦是「人之道」。

再言「誠」是天人合一之道，「誠」的起源與意義。「誠」是將傳統宗教與禮儀的精神和所有道德皆予統攝其中，並在《中庸》裡表現出來，而將人們的生命帶入最高的價值境界。「誠」能成為「天人合一」之道的理由，即是在於「誠」具有「超越性」及「德化義」，故能開展出了「天人合一」之道。「誠」本身便是道德之統，是德性之體，故具「德化義」。而「誠」的「超越性」則顯現在「至誠如神」、「至誠無息」、「至誠盡性」之中，有此理由「天人合一」之道必為「誠」。

二、《中庸》「天人合一」思想對於生命學問的啟發

生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面的，一是客觀的集團方面的。¹ 雖然此一學問有兩個方面，但是這兩個方面是完全可以溝通的。在個人主觀方面講，就是在講個人修養的問題，也就是在言踐仁成德之事。然而《中庸》之「天人合一」的觀念，便是在言這修身成德的工夫。《中庸》首章便將此修身成德工夫的依據提出，即「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。」，此處的「天命」與「性」和「道」皆有極高的道德義，而人如果能循性做好修養的工夫，便可起教化的作用，而能影響萬物，並提升自己的生命至最高的價值與境界。所以《中庸》有「修身以道。」這就是告訴我們「修身」乃是成己之事，是讓自己成為真正的自己，而不是生活在一個虛偽的軀殼裡，「修道」其實就是在循己之道，能讓自己顯出「誠」的本性。

《中庸》開出了個人修養的根據，然而不只於此，還更將此修養的實踐內容皆如如呈現。《中庸》言「故君子，不可以不修身。思修身，不可以不事親。思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天。」（〈第二十章〉）這已道出了修身實踐要由最切近處，即是由「事親」做起，亦即是實踐始於「事親」，然後能才能「知人」、「知天」，這是中國儒家倫理思想的精要處。一切由自我本身做起，然後

¹ 牟宗三先生說：「生命的學問，可以從兩方面講：一是個人主觀方面的，一是客觀的集團方面的。前者是個人修養之事，個人精神生活升進之事，如一切宗教之所講。後者是一切人文世界的事，如國家、政治、法律、經濟等方面的事，此也是生命上的事，生命之客觀表現方面的事。」牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，2004年，頁43。

能開出無限的可能，即「親親而仁民」² 的開展。這也明確的點出了吾人實踐的人生途徑，使吾人不至於在黑暗中摸索而入歧離道，這亦啟發了吾人生命的開展方向。

《中庸》更以「好學近乎知。力行近乎仁。知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身。知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（〈第二十章〉）來鼓勵吾人循性而行，而如如踐履，便能開展出理想的人生生命。這就是「修身，則道立。」，只要能下達修身實踐的決心，人生的理想大道便能開出。生命開展的方向與理想既然已定，但是在實踐的過程中又要如何為之？

《中庸》便針對「人」的氣質不同，而提出了適合「人」不同的實踐入路，然而這一路徑雖然相異，但是在實踐的理想與目的上皆相同。因此便提出了「誠之者，人之道也。誠者，不勉而中不思而得：從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之明辨之，篤行之。」（〈第二十章〉），讓吾人能依自己不同的氣稟，從而做道德實踐的努力。也因此能更加肯定了「教育」的功効，使吾人在生命的開展之中，而不至孤行寂想。

雖然有其實踐的方向及實踐的方法，然而在現實的環境之中仍是有許多、是是而非的虛妄和誘惑存在，讓人在此雜亂無章的環境之中受其影響而動搖其心志，故《中庸》在此便提出了「素其位而行」（〈第十四章〉）的克己觀念。「行」是行之所當行，依德而行，無論外在的環境，都有其應行之道。而當自己能在實踐之中，獲得了人生的無限的價值時便無求於外了，因為自己的生命已飽滿充實所以不求於外。如果一個人的生命被私欲所蔽、為環境所惑，才會去尋求於外，來填補他那虛妄空乏的枯萎生命，這樣反而越會讓自己的生命為物欲所操縱，永遠不能成為自己。這就是《中庸》所言的「正己而不求於人。」（〈第十四章〉），因此就個人主觀方面的生命來說《中庸》確實能為吾人的生命問題有所啟發的作用，讓吾人的生命能活的真實而又有價值，只要能不已的實踐，就可能開出最高的生命意義。

然而個人之實踐成德是離不開家國天下的，依據儒家的教義，沒有孤離的成德。因為仁義的德性是不能單獨封在個人身上的，「仁體」是一定要向外感通的。³這才是一個人全德的生命，才是人的最理想的生命境界。

《中庸》則以「誠者」來表之，而《中庸》之「誠」與孔子的「仁」是為相通，就是在道體上亦是屬於同一實體，故在《中庸》裡的「仁」可以視為「誠」，⁴一個至誠者，在踐履之中，必「德不容己」在《中庸》裡有「純亦不已」，這是因為「誠體」的不息的起作用，所以「德不容己」。因此在《中庸》的篇章中，有許多討論到「至誠者」或「誠之者」的「德不容己」的過程，如「至誠盡性」、「至誠如神」、「至誠無息」皆指點著「誠體」在不已的起作用。而讓吾人不能容己的將誠性開展，通透自

² 「親親而仁民」（《孟子·盡心上》）此一觀念王邦雄先生有言：「孟子以父子兄弟為親，其他的人際關係一概劃歸為民，對親當親，此之謂親親，而對民當仁，此之謂仁民，親與民在人際關係上有遠近之別，故對待的態度上有親疏之分。」楊祖漢等，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年，頁263。

³ 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，2004年，頁43。

⁴ 牟宗三先生說：「《中庸》的『誠』實與孔子的『仁』相合。『誠』可被視為『天道』。」牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年，頁53。

身而感通萬物，並將自我的生命，提升至無限的境界能與「天」合一。其實在實踐道德的同時「人」、「物」和「天」便已合一了，這就是人能「成己成物」，「贊天地之化育」，「與天地參」的生命歷程。而吾人在探討自我生命價值的時候，所體認的最高境界的內容，便是到達了天人合一的境界，這也是《中庸》給予我們生命最好的啟示。

綜觀，現世國家社會中，有許多人因對自己的生命產生價值上的懷疑，並對此一實然生命的命定、命現，而感到無常和不安時，就會去尋求一個外在的因素或力量，來安頓自己內在空虛而又無奈的生命時，便已經忘記了在自己本有的心性之中，其實還有著無限價值生命的存在，而只要吾人能依循著做道德的實踐工夫，便可喚起此一自我的本性而不可已的作用，最終必可達到自我生命最高的價值境界。而就在吾人的生命獲得了充實滿足的時候，吾人便對自我生命便會更加的肯定，並在此一肯定自我生命的要求下，便能肩負起應有的道德責任，然而此道德責任一出便能行教化之效，進而讓所有的人皆能貢獻一己之能與家國社會，而開創出所有人的最理想生命境界。而這種盡性、盡人、盡物而與天合的生命歷程，正是《中庸》能提供給我們的「天人合一」思想，也是啟發我們生命的至誠學問。

參考書目

壹、古典文獻

- 《書經》，台北：台灣商務印書館，1983年。
- 《左傳春秋會注》，高雄：復文圖書出版社，1986年。
- 漢·許慎撰《說文解字》，北京：中華書局，2005年。
- 漢·鄭玄，《禮記鄭注》，台北：新興書局，1971年。
- 漢·鄭玄注、唐·孔穎達疏《禮記正義》，台北：廣文書局，1972年。
- 宋·周敦頤撰《周子通書》，台北：台灣中華書局，1971年。
- 宋·張載撰、明·王夫之注《張子正蒙注》，上海：世界書局，1967年。
- 宋·程顥、程頤撰《二程集》，台北：漢京文化實業有限公司，1983年。
- 宋·蘇軾撰《蘇軾易傳》，台北：廣文書局，1974年。
- 宋·朱熹撰《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，2003年。
- 宋·朱熹撰《詩集傳》，台北：台灣中華書局，1986年。
- 宋·朱熹撰《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 明·丘濬撰《大學衍義補》，京都：中文出版社，1979年。
- 明·王陽明撰《王陽明傳習錄》，台北：正中書局，1976年。
- 明·王陽明撰《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 漢·許慎撰、清·段玉裁注《說文解字注》，台北：天工書局，1996年。
- 唐·楊倞注、清·王先謙集解《荀子集解》，台北：世界書局，1972年。

貳、當代專書

- 牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，1984年。
- 牟宗三《圓善論》，台北：台灣學生書局，1996年。
- 牟宗三《中西哲學之會通》，台北：台灣學生書局，1996年。
- 牟宗三《四因說演講錄》，台北：鵝湖出版社，1997年。

牟宗三《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998年。

牟宗三《道德的理想主義》，台北：台灣學生書局，2000年。

牟宗三《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，2000年。

牟宗三《歷史哲學》，台北：台灣學生書局，2000年。

牟宗三《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年。

牟宗三《心體與性體》，台北：台灣學生書局，2002年。

牟宗三《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版，2003年。

牟宗三《生命的學問》，台北：三民書局，2004年。

牟宗三《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務，2006年。

蔡仁厚《儒學的常與變》，台北：東大圖書，1990年。

蔡仁厚《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999年。

蔡仁厚《中國哲學史》，台北：台灣學生書局，2009年。

王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1995年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《論語義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年。

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2007年。

楊祖漢《儒家的心學傳統》，台北：鵝湖出版社，1992年。

楊祖漢《當代儒學思辨錄》，台北：鵝湖出版社，1998年。

楊祖漢《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002年。

陳德和《當代新儒學的關懷與超越》，台北：文津出版社，1997年。

陳德和《臺灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年。

陳德和《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001年。

陳德和《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。

陳政揚《張載思想的哲學詮釋》，台北：鵝湖出版社，2007年。

高柏園《中庸形上思想》，台北：東大圖書，1991年。

勞思光《新編中國哲學史(一)》，台北：三民書局，1999年。

李杜《中國古代天道思想論》，台北：藍燈文化，1992年。

- 李杜《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：藍燈文化，2000年。
- 杜維明《儒家思想》，台北：東大圖書公司，1997年。
- 吳怡《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司，1993年。
- 林月惠《詮釋與工夫》，台北：中央研究院，2008年。
- 張榮明《殷周政治與宗教》，台北：五南書局，1997年。
- 譚子權《中庸哲學研究》，台北：文津出版，1995年。
- 周何《春秋吉禮考辨》，台北：嘉新水泥印製，1970年。
- 謝冰瑩、李銜、劉正浩、邱燮友、賴炎元、陳滿銘《新譯四書讀本》，台北：三民書局，2003年。
- 吳汝鈞《儒家哲學》，台北：台灣商務，1995年。
- 韋政通《中國哲學思想批判》，台北：水牛出版社，1971年。
- 韋政通《中國哲學辭典大全》，台北：水牛出版社，1997年。
- 沈清松《現代哲學論衡》，台北：黎明書局，1994年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991年。
- 林瑞翰《中國通史》，台北：三民書局，1988年。
- 傅偉勳《學問的生命與生命的學問》，台北：正中書局，1998年。
- 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1999年。
- 楊惠南《佛教思想發展史論》，台北：東大圖書，2003年。
- 康德(Immanuel Kant)著、鄧曉芒譯《實踐理性批判》，台北：聯經出版，2004年。
- 史泰司(Stace, Walter Terence)著、楊儒賓譯《冥契主義與哲學》，台北：正中書局，1998年。
- 布魯格(Bolkovac)等著、項退結譯《西洋哲學辭典》，台北：華香園出版社，1999年。
- 麥爾(Ernst Mayr)著、涂可欣譯《看這就是生物學》台北：天下遠見出版，1999年。

參、期刊論文

- 王邦雄〈中庸思想體系〉，台北：《鵝湖月刊》第106期，1984年。

紀志昌〈「誠」與「齋戒」—從祭祀到哲學的轉化〉，台北：《哲學與文化月刊》，第 317 期，第 27 卷第 11 期，2000 年 11 月。

傅玲玲〈周廉溪《中庸》及《易傳》之融通的探討—以「誠」概念為中心〉，台北：《哲學與文化月刊》第 426 期，第 36 卷第 11 期，2009 年 11 月。

陳福濱〈《孟子》的「誠」—從「善」、「動」與「覺」之義理論起〉，台北：《哲學與文化月刊》第 426 期，第 36 卷第 11 期，2009 年 11 月。

余治平〈以《中庸》之「誠」為中心〉，台北：《哲學與文化月刊》第 426 期，第 36 卷第 11 期，2009 年 11 月。

李新霖〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉台北：《哲學與文化月刊》第 427 期，第 36 卷第 12 期，2009 年 12 月。

林月惠〈劉戡山「慎獨」之學的建構—以《中庸》首章的詮釋為中心〉，《台灣哲學研究》第四期，2004 年 3 月。

肆、學位論文

謝君直《郭店楚簡的天道思想》，中國文化大學哲學系博士班論文，2004 年。

陳政揚《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學研究所博士班論文，2003 年。