

南 華 大 學

哲學系碩士論文

《中庸》哲學思想研究



研究生：陳郁梅 撰

指導教授：高瑋謙 博士

中 華 民 國 100 年 7 月 14 日

南 華 大 學

( 哲學系碩士班 )

碩 士 學 位 論 文

( 論文題目 )

研究生：( 陳郁梅 )

經考試合格特此證明

口試委員： 鄧香梅  
高瑋謙  
廖俊銘

指導教授： 高瑋謙

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 6 月 22 日

# 《中庸》哲學思想研究

## 摘 要

本論文研究的旨趣在於全盤架構出《中庸》哲學的思想體系，並探討《中庸》哲學對於吾人生命意義與價值有何啓示。

因此，本論文首先探討《中庸》哲學的思想背景，從殷周時期的天道性命觀，談到孔孟哲學的天道性命觀，用以說明《中庸》哲學的義理根源。接著談《中庸》哲學的本體論，包涵「天命之謂性」的具體內涵，以及「誠」如何貫通人道與天道之理。再來談《中庸》哲學的工夫論，「誠」道既如此重要，如何保持誠體於不墜，就需有「慎獨」的工夫、有「誠」的工夫。最終再論《中庸》哲學的境界論，人能依「慎獨」與「誠」的工夫回復「至誠」的本性，也就能達到「致中和，天地位焉，萬物育焉」以及「天人合一」的境界。

在明白《中庸》整體的思想理路之後，回歸到現代生活中，究竟《中庸》哲學對於吾人生命意義與價值有何啓示呢？《中庸》言「誠者自成也，而道自道也。」誠體道體內在於吾人生命之中，吾人若能將它充分實現出來，便能消彌人與人、人與物之間的對立，達到物我一體的境界。換言之，吾人若真能實踐《中庸》「誠」道之教，便能進一步參贊天地之化育，使吾人生長的世界更臻和諧美好。

**關鍵字：**中庸、天命之謂性、誠、慎獨、中和、成己成物

# 目 錄

<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究的動機與目的.....	1
第二節 文獻的回顧與檢討.....	4
第三節 研究的方法與進程.....	16
<b>第二章《中庸》哲學的思想背景.....</b>	<b>18</b>
第一節 殷周時代的天道性命觀.....	18
一、殷商的天道性命觀.....	18
二、周朝的天道性命觀.....	19
第二節 孔孟哲學的天道性命觀.....	22
一、孔子的天道性命觀.....	22
二、孟子的天道性命觀.....	24
第三節、小結.....	27
<b>第三章《中庸》哲學的本體論.....</b>	<b>30</b>
第一節 論天命下貫而為性.....	30
一、《中庸》對殷周天道性命觀的承繼.....	30
二、《中庸》對孔孟天道性命觀的闡揚.....	32
第二節 論誠體貫通天人.....	36
一、《中庸》以「誠」統攝孔孟之學.....	36
二、《中庸》以「誠」貫通天人之道.....	40

第三節、小結：兼論《中庸》哲學本體論對生命意義的點化.....	45
<b>第四章 《中庸》哲學的工夫論.....</b>	<b>49</b>
第一節、「慎獨」的工夫.....	49
一、「慎獨」工夫的不同詮釋.....	49
二、「慎獨」工夫與誠道的關係.....	56
第二節、「誠」的工夫.....	60
一、「自誠明，謂之性」.....	60
二、「自明誠，謂之教」.....	63
第三節、小結：兼論《中庸》哲學工夫論對生命價值之開拓.....	65
<b>第五章 《中庸》哲學的境界論.....</b>	<b>68</b>
第一節、「成己成物」的境界.....	68
一、「誠者，非自成己而已也，所以成物也」.....	68
二、「致中和，天地位焉，萬物育焉」.....	70
第二節、「天人合一」的境界.....	78
一、至誠無息，高明配天.....	78
二、聖人之道，竣極於天.....	80
第三節、小結：兼論《中庸》哲學境界論對生命圓成之啓示.....	83
<b>第六章 結論.....</b>	<b>86</b>
<b>參考書目.....</b>	<b>91</b>

## 第一章 緒論

### 第一節、研究的動機與目的

《中庸》在儒學經典的地位是無庸置疑的，它承繼了先秦孔、孟思想的精華，更開啓了宋明新儒學的發展。尤其周敦頤採《中庸》誠的形上哲學思想，建構宋明儒學更完備的形上學理論，到了朱晦菴更將《中庸》提昇出來，將它的地位與孔孟並列，《中庸》雖只有三千五百四十五字，但其中內容的精要，思想論點的價值，卻是讓千古哲人讚嘆，愈鑽研愈奧妙，難怪朱晦菴於《四書章句集注》中言道「其味無窮，皆實學也。善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」

《中庸》對宋明新儒學的影響不在話下。但本文論述的內容首在《中庸》思想的脈絡，及《中庸》內容的體系，有關《中庸》對宋明儒學的影響暫且不論。

《中庸》在儒學的地位之所以能與孔孟並列，重要的論點關鍵在於：《中庸》融合孔孟儒學的精要處，建立起完備的道德形上學。孔子論學以「仁」為中心，以實踐的進路來完成「仁」；孟子論學以仁、義、禮、智四端之心為中心，教人顯揚本心，發揚善性，去除個人私慾。孔孟皆主張以道德實踐來體證仁心，發揚善性，但我們不禁要探問，我的「仁」心、「善性」是來自於何處呢？我該如何確立它的存在性與真實性呢？孔子曰：「天生德於予。」（《論語·述而》）又曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》）孔子體會出讓這世界運作的力量，這力量亦同時內在於我個人，當我以實踐的進路行仁道時，便能體驗到超越者的力量，牟宗三先生稱孔子所呈現的精神為「超越的遙契」，這超越的遙契對天道體貼為「人格神」，是具有嚴肅的、渾沌的、神聖的宗教意味。<sup>1</sup>孟子對於本心的來源則曰「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心》）由我個人確實的道德實踐而存養本心發揚本

---

<sup>1</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1994），p49—56。

心，體現人的善性，由我個人的道德實踐進路去體驗天道存在於我之中。在孔孟論學中，個人與天道之間的精要關係，皆由人的道德實踐來體證天，其中詳細論述待後面文字再加以說明。

《中庸》首句則道出「天命之謂性」，明明白白告訴世人，萬物的本性即是直承自上天的賦予，而在天地萬物之中，人才能真正挺立道德主體於天地之間，肯定了人人存在的價值，牟宗三先生稱《中庸》所呈現的精神為「內在的遙契」，這內在的遙契把天道體貼為「形而上的實體」，是具有親切的、明朗的哲學意味。<sup>2</sup>朱晦菴云「蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。」<sup>3</sup>在人與天的關係中，《中庸》明確地定下人性尊貴處的來源，明確地道出人與天是同一源，個人存在的價值性就此挺立，個人生命的價值完成不須另寄託於另一個世界（如西方的天堂，佛教的極樂世界），個人的生命價值就在於內在的天性，在現實生活中即能實踐體驗天道，而且人人都能體現此天道，不分職業貴賤聰明愚笨。這在人類文明史上，對人文主義的確定，對人存在價值的肯認，是多麼有智慧的論見。所以，《中庸》雖只有短短三千多字，卻字字珠璣，在儒學經典中，與《論語》、《孟子》價值並列。

現代生活裡，真正有價值的知識幾乎都指向可以驗證、有客觀標準的知識，所以科學的客觀性、可驗證性，幾乎成為檢驗知識是否為真知識的門檻，若不合這兩項標準的知識，就常令人質疑這門知識的真實性與客觀性。所以哲學在建構天道的本體論時就會出現這難題，遭人質疑以天道為架構的本體論，不免流於主觀。

其實人們面對每天實際的生活難題，科學方法也許可以幫我們解決物質客觀面的問題，但面對個人對自己對話時，我們還是會感到疑惑，煩躁不安。古人因物質科技的缺乏，生活壓力主要來自於大自然的不確定性，但現代人物質科技的進步，生活壓力卻不因衣食住行富足而減少，生活反而因物質供應的過度，迷失

---

<sup>2</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1994），p49—56。

<sup>3</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p17。

了個人生活的方向，往往流於對外在物質盲目的追求，產生了種種個人、社會的問題，例如：很多已開發國家人民生活不虞匱乏，但生活卻沉醉於吸毒、酗酒。雖然科學方法的確精準客觀，但不能提供人們全部的生活答案；一套足以令人們安身立命的形上學，反而是在今日物欲氾濫、知識爆炸的時代所更需要的。李杜先生觀察現代生活明白地提出：

但是在今日科學限度已有明顯的表現的時期，若有人要將原屬於宗教或形而上學的問題歸咎於科學，由科學去解釋，或由科學觀點去否認它的意義，則不是因為現代學術較過去更為進步的結果，而是由於他們對科學的偏好或迷信，正如過去有些人偏好或迷信宗教或形而上學一樣，科學既不可以代替宗教或形而上學，我們即不可因近代中國學術重心的轉變，而以古代的天、帝、道、天帝與天道等屬於中國人的宗教或形而上學的觀念為完全是失掉了它們本身所涵有的意義。<sup>4</sup>

李杜先生的看法，正好切合現代人的生活狀況，同時我們也了解到形上學，並非只存在於古籍的死知識，先民在幾千年前，人力物力匱乏的生活，卻仍努力保留下大量天道觀於古籍中，並非只出於迷信無知，乃因這些智慧遺產對人們的生活，有著實在的價值。《中庸》所傳達出來的道德形上思想，正是歷代先民從生活體驗中累積而成的真實智慧。

本論文寫作的動機是希望從《中庸》追尋出生命存在的方向與意義。牟宗三先生說「中國哲學，從它那個通孔所發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」<sup>5</sup>中國哲學是生命的學問，筆者在這世間渾渾噩噩近四十年，冀望從儒學經典之作《中庸》梳理出人之為人的存在價值與

---

<sup>4</sup> 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經出版社，1987），p4。

<sup>5</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2002），p15。



意義。並希望從《中庸》哲學的智慧中，尋獲安身立命的中心力量，讓個人在面對波動不定的外在世界，有一個內在的方向準則。

本論文的研究目的，是希望能親自進入《中庸》的智慧之門，將《中庸》哲學的慧見給予整理，並親身實踐於個人生命之中，應用於個人生活上。由《中庸》的本體論述，我們更能確立人類社會道德價值的永恆，確立人道德價值的根源——「天命之謂性」；由《中庸》對生命工夫的提醒，讓我們自己能時時檢視生命的真實性，不因自我的惰性或外在的物質，而失去對生命真實的檢視，避免讓生命流於虛妄、逃避。由《中庸》對生命圓成的啟發，來鼓勵自己，鼓勵世人，每一步對生命真實的落實，就是一份生命圓成的真實喜悅。

## 第二節、文獻的回顧與檢討

本篇文獻探討主要以錢穆、徐復觀、唐君毅、牟宗三、勞思光等當代重要的文哲大家對《中庸》思想的詮釋為主，並提出個人的反省意見。至於現代其他學者對《中庸》研究的專書，比較有代表性者如：陳滿銘先生《中庸思想研究》<sup>6</sup>，譚宇權先生《中庸哲學研究》<sup>7</sup>，高柏園先生《中庸形上思想》<sup>8</sup>，吳怡先生《中庸誠的哲學》<sup>9</sup>。另外，與《中庸》有關的碩士論文有：李銀淑《中庸實踐哲學研究》（輔仁大學哲學系碩士論文，2003年），史幼屏《中庸義理型態之定位問題研究》（東海大學哲學研究所碩士論文，1995年），楊植博《中庸天道與人道思想研究》（南華大學哲學研究所碩士論文，2008年），這些均可提供吾人研究參考之助。

以下即針對當代重要文哲大家對《中庸》思想的詮釋進行回顧，並一一提出個人的反省意見：

### 1、錢穆

---

<sup>6</sup> 陳滿銘：《中庸思想研究》（台北：文津出版社，1980），此外，陳滿銘先生對《中庸》的研究專文，在《孔孟月刊》第42卷有完整的連載。

<sup>7</sup> 譚宇權：《中庸哲學研究》（台北：文津出版社，1995）。

<sup>8</sup> 高柏園：《中庸形上思想》（台北：東大圖書公司，1991）。

<sup>9</sup> 吳怡：《中庸誠的哲學》（台北：東大圖書公司，1990）。

錢穆先生對《中庸》哲學的研究作品，主要見於《中國思想史》<sup>10</sup>及《中國學術思想史論叢（二）》<sup>11</sup>，錢先生對於《中庸》在儒學的地位是肯定的，錢先生認為《中庸》天人合一的思想，是以孔孟思想，來通會老莊，也就是把自然扣緊在人性上，把道扣緊在人文教化上<sup>12</sup>，所以錢穆先生對於《中庸》的補足儒學不足之處（天道論）是加以肯定，錢穆先生云：

孔子思想，雖說承接春秋，但在其思想之內在深處，實有一個極深邃的天人合一觀之傾向，然只是引而不發。孟子的性善論，可說已在天人交界處明顯地安上一接筭，但亦還只是從天過渡到人，依然偏重在人的一邊。莊子要把人重回歸到天，然又用力過重，故荀子說其知有天而不知有人。但荀子又把天與人斬截劃分得太分明了。這一態度，並不與孔子一致。老子始提出人法地，地法天，天法道，道法自然之明確口號，而在修身齊家治國平天下一切人生界實際事為上，都有一套精密的想法，較之孟子是恢宏了，較之莊子是落實了，但較之孔子則仍嫌其精明有餘，厚德不足。而且又偏重在自然，而放輕了人文之比重。易傳與中庸，則要彌補此缺憾。

13

錢穆先生提出《中庸》特別著重於天人合一之道，如何與天合一，孟子言盡心以知性，知性以知天；即孔子所謂下學而上達，道家觀念著重於虛，虛而後合天，但儒家則反身內求，天即在人之中，不須捨人去求天。天人合一之道首造端於夫婦道，即是仁義愛敬之道，亦即是陰陽之道，來證說人道即天道，人身界即是宇宙界，天人合一於夫婦和合之中，即可認取。《中庸》是具有形上學論述的儒學經典，由宇宙界推及到人生界（天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。），錢先生提出：老莊的宇宙論，不信有一套創造此宇宙的上帝，也不認為人的智慧可以主宰此宇宙，他們對物的觀念，注重在其流動的變化，但《中庸》思想中認為萬物之流動變化中，有其內在固有之一種性格與特徵，故說是德性一元論，用此德性一元論的觀點來求人生界與宇宙界之合一，錢先生說此為中庸不失為孔孟傳統，

<sup>10</sup> 錢穆：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1988）。

<sup>11</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（台北：東大書局，1980）。

<sup>12</sup> 錢穆：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1988），p87。

<sup>13</sup> 錢穆：《中國思想史》（台北：台灣學生書局，1988），p86。

而終與老莊相異之重要分界。中庸追求之最終之境是致中和，擇乎中庸；但擇乎中庸不是教人在兩極端上同樣打一折扣，而是要我們同時把握到此兩極端而認識其一以貫之的整全體。我們自知在此整全體上由此達彼，卻又不是要我們站在這一頭來打倒那一頭，錢先生認為天地間不能有陽無陰，但我們卻要設法助陽長，使陰消，這即是中庸之道，不認為天地有截然兩端之對立，看似對立，而其間實有相通相和之中性存在，但此中性並非反自然，而是成就人道之至善，只要一點一點從小處上著手，步步向善的一邊，一般愚夫愚婦皆能做到；但要走到大聖大賢亦有所不足。錢穆先生雖肯定中庸承繼儒學從內在德性發揚形上學之功，但認為其中滲有老莊思想及陰陽學之論。

錢穆對《中庸》的釋義在〈中庸新義〉<sup>14</sup>中又有一番不同的說法。錢先生論《中庸》天人合一之道，是匯通老莊孔孟之學，其中要義主要是：一曰誠與明，二曰中與和。錢先生依朱熹注誠者是真實無妄，此真實無妄是意取宇宙萬事真實之存在，而事事物物真實存在即是一切事物最大之意義，所以錢先生說「若論價值，則屬真實無妄即一切事象最高之價值。換言之，凡屬存在皆是天，即是誠，即是真實無妄。既屬真實無妄，則莫不有其各自之意義與價值」<sup>15</sup>錢先生解「明」為「表現」，宇宙間一切物，一切事，苟有其真實無妄之存在，將必有所表現，人若實見其有所表現，就能真知其有所存在，而誠道其意就在於真實無妄，在人道之明知中，再度真實表現而存在者，此即人之教。而一切物，一切事象，既各具有此真實無妄之性，即有此真實無妄之存在與表現，此屬天之事，而人心之知，在於明知明現此物之存在與表現之真實無妄，而明知明見此事物存在與表現所內涵之意義與價值，此屬於人之事，人當奉此為教。<sup>16</sup>錢先生以此解「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。」顯然錢先生是以事物的存在性解「誠」，依事物存在則必有所展現解「明」，錢先生著重於從外在的客觀存在來解誠體的真實無妄，依外在存在必有所表現解明。人依博學審問慎思明辨篤行之功夫，才能明善擇善固執，錢先生言「其所學問思辯，即學問思辨於此宇宙間之一切存在與表現，即學問思辨於此宇宙間之真實無妄，即學問思辨於此宇宙間之一切存在與表現之性與誠。」<sup>17</sup>顯然錢先生設立客觀誠體的存在，人再依其學問思辨之道知此天道，天與人之間先分

<sup>14</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（台北：東大書局，1980），p283~306。

<sup>15</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（台北：東大書局，1980），p284。

<sup>16</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（台北：東大書局，1980），p286。

<sup>17</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（台北：東大書局，1980），p289。

開談論，再依人之明善擇善，而言天人合一，採朱子論學的進路。

錢先生言「中和者，即萬物各盡其性之所達之一種恰好的境界或狀態也。」<sup>18</sup>但此中和，仍是從外在客觀存在而言，所以宇宙一切變動，則永遠為某一中和狀態趨向於另一中和狀態而變動。而存在與表現於相互間一恰好的狀態，即是宇宙至誠之所在，即是宇宙至善之所在，此言天道。而人道之中和，以家庭為例：父母不偏勝，子女不偏勝，必執父母子女之兩端而用其中，而後雙方之和乃見。中庸之道即是中和之道，即是天人兩端合一之所在，所謂知天者，亦惟知有此中和之道，所謂明善者，亦惟明有此中和而已。錢先生的中和之道，是從認知外在天道與自我的修德來取得其中和之道，是採由外而內的修德方式。

錢先生認為《中庸》是儒家「匯通」老莊之學，錢先生將自然主義帶入《中庸》思想之中，《中庸》形上學的價值論混淆成自然主義，儒家之學最根基的道德價值論被模糊了！錢先生依歷史演進的脈絡來詮釋《中庸》，認為各學派之間的思想是會相互「匯通」的。各學派因應時代問題相互激盪，回應是當然的歷史現象，但錢先生卻忽略了各學派的中心思想絕不會因外在的激盪而改變，錢先生因認為《中庸》匯通老莊之學，迷失了《中庸》儒學的根本精神，造成《中庸》價值論成為外在的自然主義。

## 2、徐復觀

徐復觀先生對《中庸》哲學的論述作品主要見於《中國思想史論集》、《中國人性論史》；其中〈中庸的地位問題〉<sup>19</sup>是回應錢穆先生〈中庸新義〉一文，對於錢穆先生判定《中庸》係「匯通老莊孔孟」之作品，深覺不當，徐先生認為《中庸》實直承孔學的儒家正統，不應由《莊子》之〈齊物論〉「惟達者知通為一，為是不用不寓諸『庸』。庸也者用也。用也者通也。通也者得也。適得而幾矣。」錢先生按此曰「中庸之書本此」，徐先生認為實屬不妥，因為《論語·雍也》載「子曰，中庸之為德也，其至矣乎。民鮮久矣」徐先生認為「若不能證明論語此文之晚於莊子；又不能證明論語之「中庸」一詞，與莊子之『庸』字涵義相同，則僅從文獻上之關連上說，中庸一書之出於論語，實已昭然若揭。」<sup>20</sup>徐先生認為中庸是承繼孔門之學，不應與道家之學混同而論。錢先生以現實真實存在而曰誠，因

<sup>18</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（台北：東大書局，1980），p294。

<sup>19</sup> 徐復觀：《中國思想史論集》（台北：台灣學生書局，1988），p72~88。

<sup>20</sup> 徐復觀：《中國思想史論集》（台北：台灣學生書局，1988），p73。

現實存在而有所表現曰明，即以現實存在而即承認其都是合理的，都是符合於天命之性。徐先生認為更為不妥，中庸的「誠」道，是要求在現實生活中修道，使現實生活符合於天命之性，這才是真正的「誠」，所以「誠」是人經過修與反的工夫之後，即經過「擇善而固執」的工夫以後，才能真正實現其內在而超越之性，而不雜後起的人欲之私的狀態，也可說誠即是性。就儒家之學而言，誠，皆就人之內心而言，而錢先生言「誠皆屬天」是將「誠」道往外推矣。錢穆先生依萬物真實無妄的存在論誠，即是把人自身的問題，附屬於外在自然萬物中去解釋，所以論中和，也只能從外在關係上來達到中和之境，但喜怒哀樂未發之中，當有一內在之性理存在，才能內在自我調節喜怒哀樂之中於節，合乎理，才是中和之道，不是靠外在調節，昨天多怒三分，今日喜當多三分，中和之道不當如此解析。

徐復觀先生在《中國人性論史》中，對《中庸》的考據、篇章、內容有十分詳細的論述。徐先生對《中庸》作者與成書的時間認為《中庸》出於子思，且成書於《孟子》之前。徐先生將《中庸》分成上下兩篇，上篇（第一章至二十章前段「道前定，則不窮」止）出於子思，其中也雜有他的門人的話。下篇（第二十章「在下位，不獲平上，民不可得而治矣」起，至二十三章）則是發展上篇的思想，係出於子思之門人，但成書仍早於《孟子》。<sup>21</sup>徐先生認為上篇的出現，主要是解決孔子的實踐性地倫常之教，和性與天道關係。子貢言「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」性與天道的問題《中庸》的解答即是「天命之謂性」。而性與天道又如何實踐連貫起來呢？《論語·里仁》「子曰：『參乎，吾道一以貫之』，曾子曰『唯』，子出，門人問曰：『何謂也』」曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣』」。中庸「率性之謂道」即是解答此實踐問題。所以中庸上篇，徐先生認為是直承《論語》下來的孔門文獻。<sup>22</sup>上篇所闡述的中庸之道，即是不偏、不易，所以中庸意即是善，孔子說「回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣」即可證之，此善必由不偏不易之行爲可見，亦即由中庸而見，可見孔子是在人人可以實踐，應當實踐的行爲生活中，來顯示人之所以爲人的「人道」。所以說，人人可以實踐，人人應當實踐的行爲生活，亦即是中庸之道，即是孔子所要建立的人道。<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p103~106。

<sup>22</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p110，p111。

<sup>23</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p113~114。

《中庸》的下篇是以誠的觀念為中心而展開。徐先生認為《中庸》的下篇與《孟子》有密切的關係。徐先生認為「性的觀念，本是在孔子以後，才日益顯著的，孟子之言性善，乃是吸收了《中庸》下篇以誠言性的思想而更進一步透出，「性善」一詞，經孟子鄭重提出，且將性善落實於心善之上，說得那麼明白順暢，如果中庸下篇是出孟子之後，對內容上已說是性善，為什麼對於孟子以心善言性善的中心思想，一點回應都沒有，這實在難以解釋。」<sup>24</sup>下篇以「誠」展開，朱子以「真實無妄」釋誠，徐先生認為依孟子言「誠」去解，「誠」乃是仁心之全體呈現，而無一毫私念雜入之意，此段話之來源即是「孟子曰，萬物皆備於我矣；反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」「萬物皆備於我」即是「天下歸仁」，即是「人物一體」，即是仁所達到的境界；誠道即是「強恕而行，求仁莫近焉」，孟子謂誠道，即是以「仁」為內容，「成己，仁也」「肫肫其仁」，下篇言「誠」，實皆說是「仁」。<sup>25</sup>所以「誠」是仁的全體呈現，人在其仁的全體呈現時，始能完成天命之性，而與天合德，成就「誠」道。徐復觀先生十分肯定《中庸》承繼孔子儒學的正統性，而且認為《中庸》先於孟子。

徐復觀先生認肯《中庸》是《論語》之後的重要著作，而且《中庸》將孔子之教通貫於《中庸》，並將孔子思想中重實踐之精神，在《中庸》有所承繼和發揚。至於徐先生認為《中庸》成書早於孟子的理由，筆者並不為然。孟子思想著重於人心性善的實踐層面的討論，面對當時楊朱「功利主義」，以及墨家「兼愛」之論，孟子的論學在於重合理的人心善性，重建適於人性的社會秩序，著眼於實際的道德實踐層面，而《中庸》正承繼孟子「誠」的概念，發展「誠」完整的道德形上實體，「誠」是天之道，同時也是人之道，儒學天人合一的思想更為完備。對於人性善惡的問題，《中庸》首句提出「天命之謂性」，由天命說性，便不再是「生之謂性」的傳統，正是對孟子「盡心知性以知天」的認同。所以《中庸》非一定早於《孟子》。

### 3、唐君毅

唐君毅先生對於《中庸》哲學的詮釋主要見於《中國哲學原論—原性篇》、《中國哲學原論—原道篇》、《中國哲學原論—導論篇》及《哲學概論》。唐先生基本上十分認肯《中庸》在儒學的正統性，唐先生認為《中庸》以誠作為成己成物之性

<sup>24</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p139~140。

<sup>25</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p149。

德，貫通人之自然生命與天地萬物之生命、與心知之明，是相互貫通的，同時《中庸》對性體的闡釋解除莊荀之學對於性善的疑難，並更而重申孟子性善的宗旨。<sup>26</sup>

唐先生認為「《中庸》的成書，應在莊荀之後，而《中庸》談誠之語，多與孟荀言誠的意思意義相同，但孟荀都沒有以誠來統攝人的一切德行的論證」。<sup>27</sup>唐先生指出《中庸》談論誠的重要性並專論以立教，是因為人修養各項德行後，見到其中不免有夾雜，並且有非德性的行為混雜其中，導致修德之業受阻礙而中斷，而造成徒勞無功，所以深覺立誠的重要性。誠與不誠是一切德性續存的關鍵，不可不為之立教。誠意指統一切德性，行一切德行，除掉其中的間雜，所以誠為德性上的純一，而且是承繼不絕；而追求德性的純一無間雜，求其繼續不已，即是人所努力的誠之道。人能有內在誠之性德，即能成為普遍用於一切德性完成的根本，也就是一切道德能行，一切德能成之超越的保證與根據；唐先生提出誠德是內在於人心，而人因有誠德內在的力量，便有能力能將此誠德擴展出來。誠不但統攝所有性德，誠之為德還確保使一切德性純一而無間雜，《中庸》以戒慎恐懼，來對制於德性之間雜者，並且求去此間雜者。唐先生說「此間雜就是德的反面之不德，而誠面對此反面者，而『欲反此反面者以歸於純一之正』之道之德。誠之為德，在使一切德性繼續不已，也包涵著對『德行之或不得相繼不已』的戒慎恐懼。」<sup>28</sup>唐先生認為誠不僅是一切德行之結構，誠的力量還有去除德行之間雜者，使德行能相繼不已的根據力量，所以德行由始生而至完成，唯賴誠之之工夫。

唐先生認為《中庸》以誠為根據，行善德，去除德行之間雜者，使德性相續不已。而能完成德行的純一與相續不已，就能見到絕對的真實，行絕對的善，此不但是率性，更進而言盡性。所以唐先生歸結說「以中庸之言率性之歸在盡性，與孟莊荀的言論相較，則孟子言盡心知性，存心養性，莊子言復性，荀子言化性，皆未嘗言盡性。言盡心知性，是說人當由惻隱羞惡之心的呈現，而知此心的呈現，即有自向於擴充之性，用集義之工夫，即所以養氣而養性。此義乃指合義之行事，合義之行事者，人之善心之表現，集義者，集此善心之表現，以使此心自向於擴充之性，日益表現。所以盡心即所以知性，此中儘可無消極的對付不善者之間雜

<sup>26</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p58。

<sup>27</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p58。

<sup>28</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p60。

之戒慎恐懼」<sup>29</sup>，唐先生提出《中庸》的盡性較諸孟子「盡心知性」之意再加以深入，以戒慎恐懼之工夫去除德性間雜者，使德行能純一而相續。唐先生提出莊子、荀子對性思慮不足之處，檢討說「莊子言復性，則意謂當人既徇其心知，而往外馳求，即離其性之本，足致人之憂患，以喪德失性；故必還引心知，以返歸於性之所直感直通之當下所遇，使知與恬交相養，乃為復性。」<sup>30</sup>莊子之性，有待於復，當然談不上盡性。「荀子言化性，而能化性者，為知道行為之心；養此心以誠，即所以化性。此中，心與性相對，乃一能治與被治之相對，而於此心能自誠之性之善，荀子未能識之。」<sup>31</sup>荀子對人之性趨惡的看法，當然更不言盡性。《中庸》將性善之論，發揮到最為圓滿稱為盡性，盡心是人道德行為的開始，盡性才是道德行為的最終的純一與相續。所以唐先生說「盡心可只須當下已呈現之德性而擴充之，盡性則必須去除心中一切之間雜，以歸於純一而不已。所以盡心可說是始教，但不包括常存敬畏之戒慎恐懼。而盡性或此盡性義之盡心，則必須包括此一切於其內，使人之道德生活能成始而成終，而為終教也。」<sup>32</sup>此為《中庸》重申孟子心善之宗旨，並加以深入延續，確保道德行為的純一與相續，不為間雜而中斷歧出。

唐先生最後對《中庸》哲學體系做歸結言「中庸此義，正為先秦孟墨莊荀言心性之學之結穴處，此乃一方面發揮孟子一路心性之學至極精微之境，一方面亦銷融他家對心性之善的疑難處。由中庸所言之德性心或性德，能自保自持，以自成自道，故可為儒家內聖之學，奠立不拔之基。由此性德之充於內而形於外，故可以行天下達道、成天下之達德，以施教為政，由盡己之性，以盡人之性，物之性，贊天地之化育，斯人之性德，乃貫通上天之再無聲無臭之天而無二。」<sup>33</sup>唐先生對《中庸》以誠之道，為性德之根源，統攝世間的善，此誠體力量亦內在於人心，是人普遍自動行善的根據，誠之力量亦能自我覺察德行之間雜者，是戒慎恐懼自我省察的來源，以此確保性德的純一及不中斷，人依此性德之相續純一，自能證悟天地間不已之誠體，達到個人與萬物合一之境，而能贊天地之化育，體證無聲無臭之天道。

唐先生論學，著重於體貼融通各家之學，所以《中庸》之學在唐先生的看法

<sup>29</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p61。

<sup>30</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p61。

<sup>31</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p61。

<sup>32</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p62。

<sup>33</sup> 唐君毅：《中國哲學原論－導論篇》（台北：學生書局），p154。



中，是回應當時莊荀對人性的疑難，同時更是儒學的終教之學，《中庸》不只承繼孟子「盡心知性以知天」，更進一步言「盡性」、「至誠」，成就儒學理想的聖人境界，直接與天地參的「天人合一」之境。筆者對唐先生的看法相當認同，故本文中多處採用唐先生的觀點進行論述。

#### 4、牟宗三

牟宗三對《中庸》哲學的詮釋見於《中國哲學十九講》、《心體與性體（一）》、《圓善論》、《中國哲學的特質》。

牟先生於《中國哲學十九講》中，提到儒學傳統不僅是孔孟的道德學，孔孟亦承認天道論的思想，所以不該將儒學中的《中庸》、《易傳》視為歧出，視為儒學的旁支。牟先生認為《中庸》、《易傳》雖將天視為存在的首出，但並非是以宇宙論為中心，而是以人內在自發的道德心來契合天道，儒家孔孟不僅講心性、講道德，其心性道德根源是有天來作為最高保障。所以牟先生說「儒家有個天來負責存在，孔子的仁和孟子的性是一定和天相通的，一定通而為一，這個仁和性封不住的。」<sup>34</sup>「依儒家的立場來講，儒家有《中庸》、《易傳》，它可以向存在的那個地方伸展。它雖然向存在方向伸展，它是道德形上學。他這個形上學還是基于道德。……所以有人把《中庸》、《易傳》看成宇宙論中心而把它們排出去是不行的。儒家這個系統的性格雖然每部書只顯出一個觀念，但他並不就停在這個觀念。因為以前人講話，他沒注意到要成個系統，儒家從孔子到孟子，再從孟子發展到《中庸》、《易傳》，他們的生命是相呼應的。你把《中庸》、《易傳》排出去這是不行的。」<sup>34</sup>所以牟先生認為孔孟中庸易傳是一貫的相承關係，儒學不應只承認孔孟的道德學，而視《中庸》、《易傳》為宇宙論中心哲學，事實上《中庸》、《易傳》是從個人內在道德來講存在，亦是屬於儒家的道德形上學。相反地，有些人不喜歡孔孟的道德學，也討厭理學，只喜歡講《中庸》、《易傳》，牟先生認為這也是同樣不行的，因為若不從孔孟以人為主體，以人的自覺道德來講存在，那只講天道存在，只是流於虛渺不實。

牟先生說：儒家哲學是重視主體的，就是重視人自動自發的向上能力，外在普遍存在的客體是通過主體而收攝進來的，主體透射到客體，而且攝客歸主。此道理就是孔子以踐仁知天最終能知我者其天乎，孟子言「盡心知性以知天」，《中

<sup>34</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2002），p76。

庸》更直言「天命之謂性」，天德即內在於我性德者，人能發揚此性德即是契合天道。牟先生認為《中庸》講本體的工夫就是「慎獨」，「慎獨」的精神來源就是曾子「守約」「吾日三省吾身」，所以慎獨這個觀念是傳承孔門而來的。《中庸》的慎獨是通過「天命之謂性」這性體，性體是個主體，但這個內在的主體必須通過慎獨的工夫來呈現。而這個慎獨的獨、獨體的獨都是從性體這個主體來說的。<sup>35</sup>牟先生在《中國哲學十九講》中，認為《中庸》同孔孟為儒學相承體系，是儒家的道德形上學，孔孟中庸易傳有相同的精神相承，是以主體收攝客體，而最終能攝客為主，即是主觀與客觀的合一，所以，不當將孔孟，《中庸》、《易傳》分別看待。

牟宗三先生對《中庸》哲學的詮釋在《中國哲學的特質》中，有更清楚的整理。首先，牟先生認為《中庸》言「天命之謂性」，是將天命、天道收進來作為自己的性，天從人格天轉化而為形而上的實體，牟先生稱為「內在的遙契」，也就是人與天道的關係是親切的、明朗的哲學意味。<sup>36</sup>牟先生認為，《中庸》的「誠」和孔子的「仁」是相合的，「誠」與「仁」都有「肫肫」、「淵淵」、「浩浩」的特性，它的感通與擴充當然無窮無盡，它的參贊化育的作用亦無窮無盡，「誠」被視為天道，孔子的「仁」亦可被視為天道。所以傳統思想中高高在上的天道，經過《中庸》的發展，天道可以被人通過仁與誠去完全體會、完全領悟。所以天道、天命的內容意義可完全由仁與誠的意義去實證它。<sup>37</sup>

牟先生提出：中國哲學史上，並存著重視主觀性原則與客觀性原則的兩條思路。主觀性原則源於孟子，下至宋明儒的陸王一派。《中庸》、《易傳》，程朱一路則著重客觀性原則。宋明理學程朱與陸王的異同關鍵即在此，並不在於「空疏」「支離」的表面差異。《中庸》首句「天命之謂性」代表從天命、天道下貫為性的傳統，孟子則承孔子「仁道」講道德的心性，主觀性原則正式自此開始。<sup>38</sup>那麼孟子主觀性原則一路，如何和《中庸》客觀性原則一路合在一起呢？牟先生認為：這兩路原來已有默契：根源於「天命之性」。而「天命之性」亦須從「道德性」去了解、印證和貞定。這兩條理路非合不可，這個根據是什麼呢？即是《孟子·盡心》篇所云「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」其意旨為：充分實現道德之心，才可了解天的創造性，證實天之為創造真幾的意理。孟子亦說「誠者，天之

<sup>35</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，2002），p79~p80。

<sup>36</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1998），p49~50。

<sup>37</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1998），p53。

<sup>38</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1998），p70~71。

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。」這和《中庸》說誠完全相同。<sup>39</sup>《中庸》以「天命下貫為性」的客觀性原則來提契、綱維儒家的道德形上學，是儒學的尊嚴及其所以為正宗處。孟子則以性善開出主觀性原則，以個人真實的道德生命來定住天命的於穆不已，使天道的綱維不墜落成外在之物。<sup>40</sup>牟先生認為就儒學而言《中庸》是繼承傳統的天道觀，有此天道的保證，人性道德的尊嚴，得以有不朽的根源與歸屬。

牟先生論說，擅長於理論的分析判別。牟先生將《中庸》在儒家道德的形上學的地位明白指出，並分別出《中庸》客觀原則與孔、孟主觀原則的差別，但這兩方面的進路實可合而為一。

## 5、勞思光

勞思光先生對《中庸》哲學的見解主要見於其《新編中國哲學史》。勞先生就《中庸》成書的年代，認定為漢朝初年，而勞先生所憑藉的論證有三點：一就文體而論之，《中庸》的文體頗為混亂，有論說體、有記言體，而論說部分，其用語亦多與漢初習慣相符。其二，就文中詞語論之，勞先生認為其用字造語，沒有一處可證其早於戰國末期者，另一方面可以證其為晚出者則甚多。其三，就思想特色論之。勞先生以《中庸》將儒家心性論與形上學混合言之，可見並非儒道嚴格對峙之時代，而為兩家學說混合之時代，此即是漢朝初年。<sup>41</sup>勞先生總結云，就文體、用語、思想三方觀之，《中庸》之內容雖頗為雜亂，但其大致成書時代，必在由秦至漢初一段時期。

勞先生認為《中庸》成書雖在漢朝，但《中庸》之理論仍較其他漢儒的作品精嚴。勞先生詮釋「誠」的用法，其一是個人之「不欺」說，即「反諸身不誠」，「誠身有道」等語中之「誠」，此是日常用語。其二則泛指「充足實現」說，這是《中庸》的特殊用語，「誠」即「盡性」之意。這是「誠」在《中庸》思想脈絡中，常出現的分別用法。《中庸·二十章》「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。」此中「誠者」是指「已實現之境界」，「誠之者」是指「求實現之努力」；「誠者」是取普遍意義，是形上學語句，「誠之者」是取個別意義，是描述德性的語句，但

<sup>39</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1998），p90。

<sup>40</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1998），p82。

<sup>41</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1991），p46~50。

在《中庸》思想體系中，此二層是連為一體的，所以「聖人」的抽象化即是天道，「擇善而固執之者」的抽象化即是人道。相反來說，聖人即是天道的具體表現，而擇善者是人道的具體表現。<sup>42</sup>勞先生認為《中庸》基本理論立場常以形上詞意與一般倫理詞義相混相聯著使用，而且將價值問題收歸於形上問題之下，也就是將人的道德行為歸於天道。<sup>43</sup>

勞思光先生說「《中庸》認為，一切存在皆有本性，本性之實現（盡性）即是價值。就存有意義說，一切『本性』縱不在一群具體事物中實現，本身亦是實有，故於此可說『天道』與『人道』之別。但此是靜態地講。就動態意義講，則『本性之實現』不僅是一境界或標準，而且亦是一動力。於是，此一『本性之充足實現』之原則，即推動一切具體存在『實現其本性』。」<sup>44</sup>此即言「至誠」者能盡其性，不但能盡人之性，盡物之性，而且能與天地參矣。

所以就「誠」作為道體而言，雖本身推動「本性之實現」但此種「推動」，又必須靠人的自覺而顯現或落實，如果沒有至聖之人（即聖人），則「道」亦不能落實，所謂「苟不至德，至道不凝」，於是，人的地位還是很重要。<sup>45</sup>勞先生認為，《中庸》作者雖談形上學，但最終仍回到儒家以人自覺力量為中心的論學核心。勞思光先生對《中庸》評論道：

總之，中庸思想，就內容而言，乃漢儒型之理論—即以「天」與「人」為基本觀念，又以「天」為價值根源之混合學說。其中混有形上學，宇宙觀及心性問題種種成分。……然其說既不能建立「主體性」，則不能視為孟子一支之學說。且以「人」配「天」，將價值根源悉歸於「天」亦大悖於孔子立說之本旨。<sup>46</sup>

勞思光批評《中庸》天道論的觀點，非抵制儒學，相反地是出於捍衛儒學，勞先

<sup>42</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1991），p54。

<sup>43</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1991），p56。

<sup>44</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1991），p58。

<sup>45</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1991），p59。

<sup>46</sup> 勞思光：《新編中國哲學史二》（台北：三民書局，1991），p61。

生認為中庸混合形上學、宇宙論及心性論成分，構成儒學史上一大迷亂，不能視之為孔孟學說的一種進步或發展。勞先生對中庸思想的評論採否定態度。勞先生認為孔孟的心性論不必也不能涉及本體存有的問題，因為在勞先生的理論體系中，價值問題與本體形上學分成二路，所以勞先生認為道德的形上學是不可能成立的。<sup>47</sup>

勞思光先生認為，依正統儒學，孔子立說，首重人的地位，人的自覺，而孟子立心性論之系統，更直以心善為立論中心，而《中庸》混有形上學、宇宙論及心性問題等，其立論方向是以「天人之說」來解釋「心性」與「價值」，勞先生以為實與孔孟之學有異，而將《中庸》視為儒學心性論之一旁支，不能做為主流之一部。<sup>48</sup>

勞思光先生依理性客觀的思路，認為儒家的道德心性學，不該滲雜天道論，恐混淆了儒學純粹的心性道德論，讓儒家思想染上神祕天道的色彩，無法保有儒家道德思想的純粹性。事實上，勞先生是多慮了！因為《中庸》思想著重的體系，仍是首重在個人內在的道德實踐，所謂「誠者自成也；而道自道也。」個人道德實踐的力量來自於個人內在自發的力量，非被動地仰仗外在力量。「天性之謂性」正是給予個人開啓內在力量的來源保障，避免生命價值流於飄蕩，無根源可尋。

### 第三節 研究的方法與進程

在研究方法方面，本文偏向於勞思光先生所提出的「基源問題研究法」<sup>49</sup>，勞思光先生認為「我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部份理論的總脈絡，反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣我們就稱這個問題為基源問題。」中國哲學思想的重點大抵偏重於人的現世存在，尤其儒家孔孟之學，更著重人性的仁德與人本有的人心善性，偏重於人文界的開展，但是面對道家形上學的完備，以及荀學對人性論

<sup>47</sup> 盧雪崑：《儒家的心性學與道德形上學》（台北：鵝湖出版社，1991），p117。

<sup>48</sup> 勞思光：《新編中國哲學史二》（台北：三民書局，1991），p61。

<sup>49</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（台北：三民出版社，1991），p15。

的不確定性，儒學該採什麼樣的態度，來回應莊荀之學，以確保儒學的純粹，《中庸》作者一方面確立儒家的形上學，一方面針對人性的問題作確立。這即是我們研究《中庸》之學的重要根源處，所以唐君毅先生亦認為《中庸》是先秦儒學在面對莊荀對人性之不同看法之挑戰下的回應，是儒學進一步的發展。同時《中庸》所呈顯的形上學，也必須由孟子心性論的實踐進路中，予以證成。<sup>50</sup>

本文對《中庸》的研究，著重於內容義理的貫通與顯發，企望能確立人存在的價值與方向；在這部人類文化瑰寶中，窺見到人與自己、人與他人、人與天地之間亙古以來微妙而不變的存在真理。

本文主要論述的步驟是（一）先探究《中庸》哲學的思想背景，探討殷周時期天道性命觀，再探討孔孟哲學的天道性命觀，以說明《中庸》「天命之謂性」的思想根源。（二）接著談《中庸》哲學的本體論，包括《中庸》所謂「天命之謂性」的具體內涵，以及「誠」如何通貫人道與天道。（三）再來談《中庸》哲學的工夫論，「誠」道既如此重要，如何保持誠體的不墜，就需有慎獨的工夫，有「誠」的工夫，所以接著細論慎獨與「誠」的工夫。（四）最終，人能依慎獨與「誠」的工夫成就至誠，也就能達到最終「中和」之境界，「中和」之境界不僅成就個人與人世間的最終價值，《中庸》的理想境界更推及世間萬物，讓天地萬物都能各得其所，各安其位，獲得適性的發展，是謂「成己成物」的理想境地。《中庸》哲學對人性價值的認肯，及人向上力量的指引，認定人的價值在於內在自發的向上力量，而人能推擴此力量，便能消彌人與人、人與物的對立，達到萬物與我合一的境界。由此印證經典真理的不朽，真理隨時隨地都能指引人心，不是只埋藏於書本、圖書館中。

---

<sup>50</sup>唐君毅：《中國哲學原論－導論篇》（台北：台灣學生書局，2008），p124~125。

## 第二章《中庸》哲學的思想背景

### 第一節 殷周時代的天道性命觀

#### 一、 殷商的天道性命觀

論中國思想的開展，從有文字記載的殷商時代開始。殷商甲骨文中「帝」字頻繁的出現，「帝」意指上天的主宰之神，是天神系統及人間萬事萬物的主宰，更是一切權力的根源及災異的終極原因；在殷人的認知之中，天帝的權力如此大，對天崇拜、依賴、畏懼之心油然而生。<sup>1</sup>

在殷人的觀念中，人和天帝之間並沒有直接的溝通，如果對天帝有所希求，須以祖先為中介，所以殷人特別注重祖先的崇拜。祖先雖過世了，殷人對待祖先的態度仍和生前一樣，同樣享有生前的地位、權威和享受，殷人對待祖先，真正作到「事死如事生，事亡如事存」的地步。因為殷人深信先祖死後升天在天帝的左右，扮演上傳下達的角色，所以殷人對天帝的崇拜態度採「賓于帝」，<sup>2</sup>也就是祖先成為殷王與天帝之間的中介，也就是所謂「以祖配天」。<sup>3</sup>

殷人特別注重祖先的特性，一方面顯示出祖先神靈與子孫之間有較為親合的關係，但另一方面卻也使得祖先和神靈無法成為普遍性的上帝，只能是氏族的宗神地位。時代轉移到周代，周人的天帝與殷人的天帝是否為同一神呢？還是不同的神呢？李杜先生認為「或帝初為殷人的氏族神，天為周人氏族神，殷、周二氏族相接觸之後，二氏族不斷交往，始而互相崇拜原來只為一氏族所崇拜的神靈，

<sup>1</sup> 李新霖：〈「以德配天」思想的演進－以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化·先秦天人關係專題》（台北：五南出版社，2009），p34。

<sup>2</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p17。

<sup>3</sup> 李新霖：〈「以德配天」思想的演進－以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化·先秦天人關係專題》（台北：五南出版社，2009），p36。

繼而轉化此初爲二氏族各別所崇拜的天與帝，而有天帝至高神的觀念出現。」<sup>4</sup>對此論點，徐復觀先生則認爲「周初的天、帝、天命等觀念，都是屬於殷文化的系統」，<sup>5</sup>究竟哪一個論點較符合史實呢？楊慧傑女士比較認同徐復觀先生的論點，楊女士論述「因周的崛起，爲政局的變動和新的需要，它可以對至上神有新的詮釋，但不能任意創造一個新的至上神，何況周本來就是殷的屬國。」<sup>6</sup>在整個中國歷史的傳承上，徐復觀先生的論點的確較合理，因爲祖先是不能轉變成上帝，那是令其他氏族無法接受的，而且在傳說記載中，殷商的始祖「契」，同周人的始祖「棄」，二人皆在帝舜手下建功，舜封契於商地，另封棄於邰地，要說兩國完全沒有相同的文化根源，實說不通。

周與殷雖是同一個天帝，但二者之間仍有不同，殷人的天帝與人關係較遠，須依賴祖先神爲中介；周人的天帝與人關係較親近，周人的天帝，雖還保留了降禍賜福的人格神特性，但《詩》、《書》中都強調天帝愛民的特性，如《詩·大雅·皇矣》「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫（疾苦）。」天帝是會觀照到基層人民的疾苦，並非只是漠然的掌權者。《書·召誥》「天亦哀于四方民，其眷命用懋。」天不僅愛民，而且是愛天下四方之民。周人與天帝的關係，已去除了和祖先神的仲介關係，而且藉天帝愛民之心，「照出了人民存在的價值，因而使人民在政治中得到生存的最低限度的保障。」<sup>7</sup>而周人天帝的另一個轉變是—將殷人的「以祖配天」，發展成周人的「以德配天」，也就是將外在天帝崇拜，逐漸加以內在道德化，也就是周人發展出「天命靡常」的觀念。

## 二、 周朝的天道性命觀

「天命靡常」的觀念，還原其發生的歷史場景在於，武王伐紂取得政權後，以小國周滅掉大國殷，但不久，武王病逝，成王以幼年即位，周公在旁攝政，管叔等三位宗親，因不滿周公獨攬政權，而勾結殷遺民叛亂，周公雖彌平了叛亂，

<sup>4</sup> 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北：聯經出版社，1987），p14。

<sup>5</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p19。

<sup>6</sup> 楊慧傑：《天人關係論》（台北：水牛出版社，1994），p26。

<sup>7</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務書局，2007），p30。



但卻面臨政權不穩的政局，該如何取信於周人，還有為數眾多的殷遺民，周政權的合理性，需要提出一個理性的天命觀，為何天既受命於商，卻又轉而受命於周？周公提出：其一，紂王因倒行逆施，強調伐紂是替天行道，絕非大逆不道。其二，王朝的興替，往往是有德者興，失德者亡，如湯伐桀，殷代夏興，而今周代殷取得天下，亦是順天命所歸。其三，綜結以上論述，可見天命無常，昔受命於殷，而今受命於周，但天命並非反覆無常，而是有德者承之，無德者則失之。周人這觀點的提出固然是為了鞏固政權的合法性，亦同時適用於周人，若周王不修德，也有面臨天命轉移的危機，周人以這憂患意識不斷告誡子孫，如《詩·大雅·文王》「宜鑑於殷，駿命不易」「命之不易，無遏爾躬」，《書·周書》「天不可信，我道惟寧王德正」，可見周人不再自信滿滿，認為天命一定在己，天命有可能失去。在原先的畏懼意識下，人是被天所治的，人對個人的存在是感到無力與無奈。但周人的憂患意識則是超越原本的畏懼意識，而使人立於與天同等之地位。人的存在固然有其命定無力感，但人反而從這人世之憂患之中挺立起來，去承擔天所加於吾人之重責大任，當人主動去承擔天所命定的責任，人以內在的敬德去承受天命，則天不再只是高高在上的人格天，天轉化成富創造性的道德天，人在天之前，不再是被擺佈的角色，人能自動以內在敬德侍天，天人的關係從原本的畏懼關係，因憂患意識而產生人之內在敬天的觀念，發展出人以內在敬德的意識來配天。<sup>8</sup>「殷商仗著先祖『賓于帝』，只知擁有權力，而不思何以能保有權力；周已能思考天命難以永保，與其靠天福佑，不如靠己努力。這樣天命觀也因而打通了人與天之間的內在關係。」<sup>9</sup>天帝與人的關係，在周人的理性思考轉化後，天帝與人的關係又更拉近一大步，人自我修德以配天，不須假借祖先的力量，來揣摩天意，德之有無才是天命的轉移關鍵。

周人的天帝觀中，天帝雖仍有降禍賜福的神力，但天帝大體上仍是愛民的，會傾聽人民的疾苦。為政者是否得天命，在於是否修德，修德才能配天，修德成為確保天命的要素，而非靠隆重祭祀來保天命；人在天帝之前的地位，大大進昇了一步，這是人文精神的一大發展。但此時人與天帝的直接相關，仍是限於為政者與天之間，並未下貫於一般人。

<sup>8</sup> 林安梧：《現代儒學論衡》（台北：業強出版社，1987），p235。

<sup>9</sup> 李新霖：〈「以德配天」思想的演進—以《書》、《詩》、《左傳》、《論語》經典為例〉，《哲學與文化月刊》，p40。

循前文所言，在《詩》、《書》中天帝是周人宗教信仰最高神，天命是降於有德者為王，王者代表天帝來統治萬民，也代表萬民來祭祀天帝，其他的諸侯與卿大夫皆是王者的屬臣，沒有資格與天帝有直接的關係。<sup>10</sup>但到了春秋時代，周王室權勢崩潰，各方諸侯霸主興起，原本天帝與王者一對一的天命權勢關係發生了變化，在周初一對一的修德配天，以符天命的政治理想，已經難以維持，霸主們只知以力服人，天命也成為他們作為奪權的工具，《國語·晉語》「晉公子敏而有文，約而不諂，三材侍之，天祚之一。」又曰「天祚有德，晉之守祀，必公子也。」天命與德相符的觀念，是周初以來的政治理想，但天命所賦予的對象應指統治四方的王者，文中所載「天祚有德」者卻是指晉國的公子，但晉國的公子，頂多只是一方的霸主，非統治四方的王者；相對而言，若晉國公子能承天命，那麼其他諸侯國的統治者也可能承受天命，但天命如何能分別承受給不同的統治者呢？顯然，周初以來天帝與王者一對一的承受關係，已有明顯動搖，天帝與人的關係，由王者演變成諸侯，甚至是由諸侯演變成卿大夫。<sup>11</sup>天命也似乎淪為權勢爭奪的工具。

春秋以來，面臨周室衰微，各諸侯國爭權奪勢，周初原先所建立的天道價值觀，瀕臨崩潰，天命成為爭權奪勢的工具，當時的有識之士，不得不重新思索天道的價值秩序，人與天的關係為何？難道天只與在位者有關聯嗎？當然天與人的關係，並不只限於統治者，早在《詩·大雅·烝民》「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」說明人由天而生，並被賦予道德生命，不過這道德、生命還是只遵循外在的天道法則，非由人自己內在而發。

春秋中期後，《左傳》成公十三年，載曰「劉子曰：民受天地之中以生，所謂命也；是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」人是受生於何處，《詩經》只說「天生烝民」，沒有天地生人的觀念，原來的《詩經》中具有神性義的天，發展到「民受天地之中以生」所說人的生命與法則，不是受之於神性天，而是「天地之中」，《左傳》、《國語》所說的「天地」是指氣化流行的自然，是自然義的天地而非神性的天地，「中」即是內在於自然的法則，宋程顥即以「道」或「理」來解「中」，<sup>12</sup>「民受」這「天地之中」的道理，「天地之中」是人生命的根源，人的生命需要

<sup>10</sup> 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，p37。

<sup>11</sup> 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，p37。

<sup>12</sup> 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，p37。

外在的禮儀來規範，才能擁有道德生命。去除天外在神性義的束縛，天與人之間的距離又進一步接近。

我們整理孔子之前，人與天的關係大致演變為：殷商將天帝敬畏為降禍賜福的最高人格神，人與天之間須透過祖靈為中介溝通，所以殷人特別注重祖先的祭祀，形成「以祖靈配天」的崇拜模式；周人以小國取代大國殷之後，重新思索人與天的關係，為何特別重視祭祀的殷國天命仍不保，以及為了安撫為數眾多的殷遺民，來接受天命轉移於周的事實，發展出天命靡常的觀念，要確保天命，王者惟有修德來保住天命，形成「以德配天」的思考模式，但天的關係仍只限於天與統治者一對一的關係。時代演變到春秋時，周室力量衰微，對諸侯已沒有實質的控制力量，天下諸侯群雄並起，有野心能力的諸侯國，紛紛想取代周王室，此時天的人的關係，已不受限於周天子，有能力的諸侯、卿大夫都自認能承受天命，天命成為權力追逐的藉口，面對政局的亂象，「民受天地之中以生」觀念的提出，代表士人重新整理天與人的概念，天有一超然的理則存在，人則可以承受這天地法則，顯見，人與天之間不再拘限於天與統治者，一般人也能承受到天的法則，但此時人所承受「天地之中」仍須靠外在的禮儀規範，也就是依外鑠的力量來完成人的道德行爲。至於，天道如何內化於人心之中，這正是孔子所開啓的新人生境界。

## 第二節 孔孟哲學的天道性命觀

### 一、 孔子的天道性命觀

孔子承繼周代以來的人文精神，並進而加以發揚人文精神的精要之處，將天道與人文精神相互融合，天道不再只限於天與執政者之間的關係，天道是可以落實到每個人的生命理，人在天之前不單只是被動者，人是可以主動經由道德實踐的歷程，親證天道實存，這正是孔子為人類文明發啓的康莊大道。

孔子對天道、天命的闡述在《論語》中，最重要的紀錄資料為：

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語·為政》）

其中「五十而知天命」是孔子論學的關鍵所在，孔子所言的「天命」並非指人世的禍福吉凶，孔子認為人生在世的際遇不測是「命」，「命」是不可求的，也不必枉費心思去追尋，所以說「死生有命，富貴在天。」（《論語·顏淵》）那麼「天命」與「命」有什麼分別呢？徐復觀先生認為，孔子所謂的天命、天道或天，「實際是指道德的超越地性格而言；因為是超越的，所以才有其普遍性、永恆性。」<sup>13</sup>顯然孔子已將天命、天道的精神，從天與統治者的有限關係，發揚到天與個人的普遍關係。我們進一步追問，我是如何「知」天命呢？孔子「知」天命的「知」是「證知」的知，是從經驗的累積而來，是從實踐中而「知」，所以《論語·憲問》中記載：

子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達。知我者其天乎！」

孔子經由不斷的經驗累積，從實踐中而上達天道，「不怨天，不尤人」表達出，孔子對天的態度不是被動的冀求，對人事的際遇無常也不是抱怨不滿，而是藉由自我主動的道德實踐中，去證知「天命」，這是每個人都能自主去證知的天命。

牟宗三先生將孔子下學上達，使自己的生命與天的生命相契接的哲學觀，稱為「超越的遙契」，牟先生認為「這種與超越者的相知，絕不是經驗知識，或是科學知識的知，這樣的知識愈豐富，人便愈自豪，愈缺乏對超越者的敬畏。但是知天的知，必然引生敬畏的意識，敬畏是宗教意識。天道高高在上，人只能遙遙地與它相契接，又怎能沒有敬畏呢？故此敬畏的意識是從遙契而來的。」<sup>14</sup>孔子雖已發揚人自主的德性去知天，但在孔子的哲學觀中，天仍是高高在上的實存主體，我雖能去證知天道、天命，但天道、天命還是高遠的，令人崇敬的超越者。

孔子畢生努力的方向是，我們該如何去證知天命，孔子提出「仁」的觀念，「仁」不僅是一德目，而且是超越一切的德目，何謂「仁」呢？《論語》明言「克己復禮為仁」，所謂「克己」，是指克制個人的私人慾求，人要依自我意志作主，不為外在的物慾控制，這是人能自我做主的修養工夫；人的墮落往往是出於受物慾控制，而難以自拔。所謂「復禮」，是指回復禮本有的本質，不是指著重外在行禮的

<sup>13</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p84~86。

<sup>14</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，p48。

儀式、器具。而禮本有的本質，就是人內心真實的情感，也就是「仁」，就是人本有不安不忍的道德心，所以子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）如果禮、樂失去了真實的人心之感通，徒留外在僵化的儀節，那也只是無意義的教條存在。

孔子以「仁」為哲學觀，提出「克己復禮」的實踐證知，建立一套道德修養的工夫論，能自我控制物慾，而不為外慾所制，能以自主意識為主宰，並以「仁」為感發處，由內心真情去實踐禮，由「仁」真心踐禮，融洽社會人情秩序，這就是行仁之道。而行仁之道乃由個人內心自覺自發去行仁，非由外鑠而成也，所以孔子說「我欲仁，斯仁至矣。」<sup>15</sup>

孔子以「仁」的感發去證知天道，人生的「命」雖際遇難測，但當我以「仁」心去實踐證知天命，去行所當行之事時，雖然知其不可為之，但我個人是知命而盡義，這也就是人可貴的精神所在。孔子以「克己復禮」為工夫來恢復人內在的「仁」心，一旦仁心被喚醒，個人就會不容已地求向上，求超越，生命不斷地求精進，希望與天同德，此時天命天道不再渺不可及，而是人人可以上達的目標。在天人關係上，孔子為人們開展出，不僅天可知人，人亦可知天，個人可由仁心挺立於天地間，人能直貫天道，「仁」即有內在性與超越性。

## 二、 孟子的天道性命觀

孔子以仁貫通天人之間的隔閡，我們依仁心的實踐活動可以證知天命，正所謂「下學而上達。知我者其天乎！」孔子對人的期待是以個人自我仁心的實踐歷程中，去完成理想的人格典型，並步步去證知天道，但孔子並未明確立論人性為何？天命何以能直貫人的生命之中，孔子只言「性相近也，習相遠也。」《論語·公冶長》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。」在字義中「性者，生也」是從「生」而言「性」，但孔子突破傳統的從外在天命言性，而採主觀個人的「仁」心進路，來討論人存在活動的價值面，所以蔡仁厚先生認為「孔子雖然沒有對性作詳確的論定，但我們仍然可以從孔子對『仁』的直下肯定（我欲仁斯仁至矣），而認為孔子對於『性』這個觀念的體悟，是指向仁義

<sup>15</sup> 同註 1，李新霖：《哲學與文化月刊·427》，p52~53。

內在的『內在道德性』，是指向『義理之性』而言」<sup>16</sup>蔡老師這番疏理，十分合宜，點出孔子之意。後儒將「性相近」，爭論為後天氣質之性或天命之性，只是徒增困擾，氣質之性是後世宋明理學提出的論點，孔子認定的天命之性，並未如此加以分別，天道性命是一貫而下的，所以並不需加以如此分隔。子貢言「夫子之言性與天道，不可得而聞」，既然子貢已說出「夫子之言性與天道」表示孔子已談及「性與天道」，若孔子從未言及「性與天道」，何來有這段記載，因為若從來沒有談論到，就不會有資料記載，這段重點應該放在「不可得而聞」，子貢雖是孔門高徒，但對孔子「性與天道」之理仍「不可得而聞」也，「不可得而聞也」應是子貢不解孔子言「性與天道」之理，因孔子以仁心的道德實踐來體證天道性命之理。這實需要相當的人生經驗與對自我生存意義的深刻認肯，孔子尚且「五十而知天命」，子貢依年輕聰穎的心智，無法契知孔子「性與天道」之理，也不足為奇！

蔡仁厚先生認為「由於孔子以仁為宗，對於『性』很少談論，所以才有子貢不可得而聞的感嘆。」「如果不通過孔子之『仁』，如果沒有這一個德性生命的挺立，積極面的人性論亦將不能出現。到了孟子，便直說『仁，人心也』。他是以心善言性善，而本心即是性，因此我們可以說：『仁』即是『性』。」<sup>17</sup>蔡老師這段話，正點出孔孟哲學中的關鍵論點。孟子將孔子由實踐體證來契知天道性命之理，以心善證性善的概念發展，將孔子實踐體證的理路，加以概念客觀化，讓我們對天道性命的相貫，除了在實踐進路去體證外，更可以由概念上清楚地去把握。<sup>18</sup>所以，孔孟相提並論，並非虛言，難怪陸象山如此言一：

夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。

（《陸象山全集·卷三十四·語錄》）

孟子以「本心」解「仁」，並以「心善」證「性善」，確立心性良善。孟子講心，主要從道德的善著眼，是「本心」也是「善心」，此是「天之所與我者」（《孟子·告子》）。在孟子的論理中，心是一切的基本根據，所謂「仁、義、禮、智根於心。」（《孟子·盡心》）仁的意義亦是透過心來了解，故孟子言「仁，人心也。」（《孟子·告子》）孟子承繼孔子「仁」的思想，以惻隱之心來解仁心，孟子論：

<sup>16</sup> 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：臺灣學生書局，1995），p106。

<sup>17</sup> 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：臺灣學生書局，1995），p108~109。

<sup>18</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p162。

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體（肢）也。

人有此四端之心，就猶如人有四體，此四端之心是與生俱來的。這是孟子以惻隱之心解孔子「仁」之意，並加以客觀概念化，將仁與惻隱之心相互呼應，如如俱體呈現。

心是良善的，而此四端之心是「天之所與我者」，天之所生是謂性，既然心是良善的，則心的根據處亦是良善的，孟子正是以心善上推性善，確立人性的善良的根源。人性之價值，在於人能自身做主的道德力量，而不在於耳目口鼻等生理，這正是孟子對「性」的意義獨具慧見之處，所以孟子不以當時一般世俗觀念中以「生而即有」為性。他認為性是內在於個人的生命之中，人有能力為自己的行為做主，<sup>19</sup>《孟子·盡心篇》曰：

口之于味也，目之于色也，耳之于聲也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之于父子也，義之于君臣也，禮之于賓主也，智之于賢者也，聖人之于天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。

孟子認為外在的耳目口鼻之享受，得與不得是「命」，是須依賴於外在的條件，並不能自己做主，並非每個人都能享有同樣的際遇對待，所以孟子不謂之「性」；而人生於世，道德基業的完成，是由人的善性主體可以自主完成，並不是由外在的命運條件所左右，是以孟子稱之為「性」，「性」是個人內在自主的道德力量，可以不受外力命運的牽制，所以個人的善心善性是「求則得之，捨則失之，是求有益於得也，求在我者也」（《孟子·盡心篇》）。

孟子認為人若能發揚善心，存養天生善性，就可達到理想的人格境界，《孟子·盡心》曰：

可欲之為善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。

<sup>19</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p165。

當人順從內在的善心出發，不斷將此善心善性加以擴充，推及於周遭一切，生命的精神層面就能得到最飽滿的充實，此時所提升的人格境界「大、聖、神」，是意指道德的意義，並非指人格神的意涵，人依著道德的進程，步步自我提升，人自能體證天地涵養萬物之道，能參證天地之妙，謂之神。楊慧傑女士認為「儒家在擺脫神的主宰的努力中，始終沒有發展出無神論的思想，他用的是步步轉化的方式，春秋時人已將神性義的天轉變為道德法則，孔子進一步將這個法則化入個體中，孟子又將這個體道德充量無極的表現復稱為神。」<sup>20</sup>楊女士這番整理結論，十分合乎先秦儒家對天道性命的闡揚與轉化。

孟子依其思想理路，由心善而證知性善，因性本是「天之所與我者」，性既然是天所與我，則性與天為同質，所以由心能證知性，由性也能證知天，心、性、天乃同一也。故孟子言「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。」實乃孟子對天道性命思想的歸結。人的修養工夫在於「存其心，養其性，所以事天也。」對天命的概念，完全轉化成自身德性的擴充。而孟子云「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心》）人如何能與天地萬物為一體，沒有物我、內外之分呢？個人何以能參贊萬物呢？在於人心的無私，這無私就是反身而誠，「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。」（《孟子·離婁》）「誠」是天之道，反身而「誠」，由人內省即能知天道之義，所以人道天道萬物皆備於我，不在其心之外。

### 第三節 小結

中國自傳統以來天與人的關係，殷商的天是人格神的型態，有主宰著降禍賜福的絕對神權，殷人認為祖先往生後，隨侍在天神旁側，能夠影響天的主宰決定，所以特別重視對天、對祖先的祭祀。不過商人雖然對神明祖先祭祀如此隆重，但殷商仍為周人所取代，周人為了安撫殷商遺民，為了說明周政權的正統性，對天道提出了新的詮釋，認為天欲將政權賦予何人，並非定然不變，就是所謂「天命靡常」，周人認為：天是將政權給予有德者，有德者可保政權，失德者則失天下，周人「以德配天」的態度，來看待天道，並從商湯取代夏桀，商紂無道，所以周武王替天行道討伐殷，取得歷史的證明。周人「天命靡常」的觀念，不僅適用於

<sup>20</sup> 楊慧傑：《天人關係論》，p72。



前朝的君主，也適用於周王朝子孫，告誡在位者要謹慎修德，才能享有政權，天道與人關係，從絕對權威的人格神，轉化成道德法則的義理天，但天道與人直接的影響關係，仍只限於天與統治者之間，尚未發展成天與普遍大眾的直接相關。人只為天所生，「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德。」（《詩經·大雅》）人是被動受天而生，人依從外在的天道法則生活，天道是善的，所以人也喜好善的事物。春秋時代，《左傳》劉康公曰「民受天地之中以生，所謂命也；是以有動作禮義威儀之則，以定命」。進一步說明一般人民都是承受天地之理而生，並依外在的天道法則為生活的依歸，在這種思想觀念中，「命」不再限定於天與統治者之間，一般人也承受這天地之命，但「命」的法則依然還是外在的。若說發展至《中庸》「天命之謂性」的內在法則意涵，還須先經孔孟的義理轉化。

孔子首將「天命」的意涵，轉為道德的證知，所謂「下學而上達，知我者其天乎」「五十而知天命」，徐復觀先生說「孔子的五十而知天命，實際是對於在人的生命之內，所蘊藏的道德性的全般呈露。此蘊藏之道德性，一經全般呈露，即會對於人之生命，給予最基本的規定，而成為人之所以為人之性。這即是命與性的合一。」<sup>21</sup>對應於徐先生所言，子貢所感嘆「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）可見孔子已將新的人生境界開展出來，但這畢竟是新的人生境界，就算是聰慧的子貢，也感嘆不得其解。

孔子將天與人的隔閡打開，以個人的道德實踐去證知天道，但還是個人驗證，尚未客觀理論化，孟子將孔子之言系統地展開，明言人心人性即是善，人本有「惻隱、羞惡、辭讓、是非」的善心，由此可以推知人有「仁、義、禮、智」的善性。由人性之善，可以推知，賦予性善的源頭「天」，必也是「善」的，所謂「盡心知性知天」。孟子由人的自主行善，擴充人之善性，推證「性」是善心是天道，並非動物本能的口腹之慾。性是天命賦予人的內在意義，所謂「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也；有性焉，君子不謂命也」（《孟子·盡心》）善性是內在於個人的內心中，由個人可以自主行善，並非依循於外在法則才可得知。既然善性是內在於我，天道即可在個人道德行為中呈現，孟子曰「萬物皆備於我矣；反身而誠，樂莫大焉。」（《孟子·盡心》）萬物為何能皆備於我呢？孟子認為人能主動自主行善，實踐道德善性，即是呈現了

---

<sup>21</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p116。

天道，天道的奧妙就在人真心的行善，擴充善心中，將天道具體的展現。天道雖渺遠難言，但在人主動的擴充善心善性中即可呈現，依個人的誠心善性去做道德實踐，內心就能得到最大的愉悅，世間的私利矛盾、衝突也將消解其中，人與外物不再有相隔，世間萬事萬物之理，能在誠心中得一明白處，自能達到「萬物皆備於我；反身而誠，樂莫大焉」的境界。

孔子依下學而上達的實踐體證去證知天道，人可主動親證天道，孟子則進一步客觀論證孔子的思想，從人的心善而知性善，由推擴心善性善而知天，進而「萬物皆備於我」，牟宗三先生認為由個人的「心」為實踐的進路，稱作「主觀性原則」。牟先生說「我們前說孔子暫時撇開那老傳統，不直接地從客觀方面說那性命與天道，而卻別開生面，從主體方面，講仁、智、聖，開啓了遙契性與天道的那道生命之門。主觀性原則正是自此開始、孟子繼仁智而講道德的心性，主觀性原則益見豁朗而確立。孟子論人皆有四端之心。『萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉』。『心』顯然代表主觀性原則。」<sup>22</sup>牟先生對孟子心學的評論，著實指出了孟學的中心理論，但當我們回頭思考心善的觀點，追根究底地探問：何以心是善的？確立心善的根源為何？《中庸》「天命之謂性」的論點正是儒學承繼傳統天道的客觀性原則，《詩經》「維天之命，於穆不已」以及《左傳》「民受天地之中以生，所謂命也」，都表示「天、天命、天道下貫而為性」這一老傳統，儒學從傳統天道承繼下來的正是道德理想主義。儒學的尊嚴及其所以正宗之處，正是承繼這傳統中的「客觀性原則」，<sup>23</sup>以道德理想主義綱維住天道，由天來確保人性善的根源，「天命之謂性」的客觀性原則正好填補心善的根源問題。若無法回答心善的根源問題，則由心善而發的道德實踐論將成為虛論，孔孟的道德形上學不免有缺憾之處。孔孟由個人道德實踐而證知天道，「天命之謂性」則由天道來說明人性的價值根源，孔孟由人來印證天道，《中庸》則由天道來保證人性的價值，雙方一往一來，將彼此的論述相互包涵，形成儒家完整的道德形上學。

---

<sup>22</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，p.71

<sup>23</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，p.81~82

### 第三章《中庸》哲學的本體論

#### 第一節 論天命下貫而為性

##### 一、《中庸》對殷周天道性命觀的承繼

當人面對自己存在感到空虛與不安時，人是如何面對自己在天地宇宙間生存的定位，先民生活在千年之前的蠻荒時代，對自然變幻的畏懼，對個人存在的不確性，其真實生活的困難度，實千百倍於現代人。先民雖面對現實生活的艱辛，仍努力以人的內在智慧去探索人存在天地之間的價值，人不斷努力去追求人與天地之間並存的價值，先哲從個人內在不斷追求人的存在價值，使人與天地之間，人與人之間的存在，得到相互的肯定與提昇，實讓後人內心感佩不已。

先民面對天地自然的變幻莫測，早期都將「天」視為「人格神」，人在「人格神」的天之前，只是畏懼恭敬，順從天意，人與天之間是相距遙遠而且是截然分開的，殷商即視天為「人格神」，人只能透過祖先的神靈，來與「天」相通，人與天是截然分開的，天命是不可測的。到周朝，西周以小邦取代大國殷商，讓哲人不禁思考「天命」的意義何在？如果勤於事奉鬼神的殷人也無法保有「天命」，那麼「天命」轉移的關鍵是什麼？周人對「天命」的憂患意識，引發哲人對人與天的關係深入的思考，所以「憂患意識表現於周初的文化精神中首先是『敬』的觀念之出現，此『敬』的觀念與宗教的虔敬近似而實不同。宗教的虔敬是人把自己的主體解消而徹底歸服於神的心理狀態，可是周初的敬卻是消解自己的官能欲望於自己所負的責任前面以凸顯出自己主體的積極性與理性作用。放上古時代中已有的『天』、『天命』等觀念，乃通過憂患意識所生的『敬』，步步下貫而投注到吾人行為的合理與否上來。」<sup>1</sup>周人是以「敬」的意識來面對「天道」，而「敬」的意識是從人的道德行為展現出來。在《詩經·周頌·維天之命》云「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德」說明天命是深奧而且深透的，同時永遠起著推動變化的作用，而文王真正能夠表現自己光明的德性生命，他的生命之光永恆不滅，

<sup>1</sup> 高瑋謙師：《王龍溪哲學本體之建構》（台北：台灣學生書局印行，2009），p29～30。

他的德性精純不雜，所以他永遠不會墮落。<sup>2</sup>文王之所以能同天道並存不墮，正在於文王以人內在的德行，昭顯天道之理，所以天道是可以由人的道德實踐而具體化，人也可由道德行為昭顯天道，並且得以和天道取得永恆的價值。《中庸章句·二十六章》承繼贊揚《詩經·周頌》這段文句曰「『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。」《中庸》作者承繼周人天道性命的思想，對天之德與文王之德均加以贊揚，其中所承繼的精神就如牟宗三先生所說「天之德和文王之德有什麼關係呢？顯然，天命、天道貫注到個體的身上時，只要這個體以敬的作用來保住天命，那末天命下貫所成的個體的性可以永遠呈現光明，文王便是一個典型的例子。」<sup>3</sup>，對於浩浩的天道，人如何去接契？文王以純然不已之德的生命表現，最能呈顯出天道落實在人道的具體呈現，天道因世間的純德而得以具體呈顯，人由內在「敬」的意識而發的道德行為，可以契近天道，但天與人仍是相隔的。

《中庸》承繼傳統的天道思想，對於傳統中的鬼神，當然不能視而不見，存而不論，《中庸》對鬼神的看法，《中庸章句·第十六章》說「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗現，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。《詩》曰『神之格思，不可度思！矧可射思！』夫微之顯，誠之不可揜如此夫。」《中庸》所傳達的鬼神涵義，一方面仍保有傳統天神的意義，受天下之人崇敬祭祀，另一方面傳達出人對鬼神的崇敬贊美，是在於其「為德」，而不是恐懼於鬼神賜福降禍的超越能力，鬼神是「視之而弗視，聽之而弗聞，體物而不可遺」的形上道體，鬼神不再視為具體的「人格神」意識，接著說「《詩》曰：『神之格思，不可度思！矧可射思！』夫微之顯，誠之不可揜如此夫。」神的概念已脫離「人格神」的形象，而轉向於哲理思考的概念，「神」是真實無妄的概念，但卻又無法以具體物質概念去建立，《中庸》以「神」喻「誠」，「誠」即有形上道體的意義。<sup>4</sup>《中庸》承繼傳統的鬼神觀念，依然對鬼神的存在心存恭敬，但對鬼神的解釋已轉向於形上道體，取消了賜福降禍的「人格神」形象，以哲理「誠」的概念，來詮釋神作用的顯微之妙。

周人對天道與人之間的關係，以「天命靡常」的觀念看待天道，人須「以德

<sup>2</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，p32。

<sup>3</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，p33。

<sup>4</sup> 楊慧傑：《天人關係論》（台北：水牛出版社，1994），p160~161。

配天」的進路，以確保德命相符，所以周人認為天所要的不是物質的供奉，而是王者的修德，《中庸》再次提出德命相符的概念，《中庸章句·第十七章》說：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保子。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。……故大德者必受命。」在《中庸》這段文字中，舜是理想君王的典範，但舜之所以能夠享有世間權位名祿，是因舜俱備了大德，才能受其命，享其位。《中庸》作者著重於建立大德聖君的典範，首重聖君之德的建立，不著重於周人「天命靡常」的憂患意識，《中庸》對個人德命相符的觀念，轉化爲聖君「德」的重要，著重於修德層面的強調，而在周人德命相符的信仰中，德原不過是延續王命的一種手段而已。<sup>5</sup>

《中庸》承繼殷周天道性命思想，道出「天命之謂性」的觀念，是出自《左傳》成公十三年：「劉康公曰：吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」牟宗三先生解釋本段文句說「『中』即天地之道。『命』不是命運之命，而是天命之命。天既然降命而成爲人的性，形成人的光明本體，但是單有本體不足恃，仍需倚賴後天的修養功夫，否則天命不能定住，輕鬆一點說，天命是會溜走的。如要挽留它，那麼必要敬謹地實行後天的修養，須要有『動作禮義威儀之則』。換句話說，要有『威儀』，亦等於說要有莊敬嚴肅的氣象，如是才能真定住自己的命。」<sup>6</sup>天與人的關係從天與受位者（君王）的關係，直接拉到天與所有人的關係，人都是承受天地法則而生的，不再強調天的神性，但人仍要時時恪守天地之中的法則，才能確保此天命，但這「天地之中」的法則，還是屬於人生命的外在法則，還不是完全的自覺能力，與「天命之謂性，率性之謂道」的思想仍有差距，待孔孟將性命天道相貫通的方向由個人的自覺來體現，由個人的道德實踐進路，個人以自覺的實踐力量來貫通天道性命，以達到天人合一之理想境地，如此才能構成儒家完整的道德形上學。

## 二、《中庸》對孔孟天道性命觀的闡揚

在天道與人的相關命題上，孔子「一方面承繼《詩》《書》中言帝、天、天命

<sup>5</sup> 楊慧傑：《天人關係論》（台北：水牛出版社，1994），p162。

<sup>6</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，p35。

之超越意識的傳統，一方面反省周朝禮樂典章制度之本質，轉從主觀面挺立道德主體、開闢價值之源—仁，以契接傳統天命之思想並暢通周文禮樂之意義。故自孔子言『仁』，始建立吾人『真實的主體性』，而中國文化也才算真正進入自覺反省的階段。」<sup>7</sup>孔子以個人自覺的省察力為『仁』，依個人自覺的實踐行動來契知天道，確立人能自我完成的價值力量，所以孔子言：

不怨天、不尤人，下學而上達，知我者其天乎！《論語·憲問篇》

在「下學而上達」的實踐過程中，亦能隨時感應到天能知我，是謂「知我者其天乎！」，孔子採個人主體的道德實踐來契知天道，但個人存在與天道之間的最深究關係，仍還是會困擾著孔門弟子，尤其子貢對此議題最感興趣，《論語》記載有

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」《論語·陽貨篇》

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！」《論語·憲問》

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。」  
《論語·公冶長篇》

子貢對天道性命之間的關係，企望以知識認知去探求，但皆不得其門而入，而孔子言「五十而知天命」，對「天命」的「知」並不是指認知的「知」，而是「證知」的「知」，孔子的天命或天道或天是以道德的實踐進路契知，是超越日常生活認知知識，如果才能保持天道的普遍性和超越性。曾子以實踐進路「忠恕」之道，真正切合孔子之理念。《論語·里仁篇》云：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

<sup>7</sup> 高瑋謙師：《王龍溪哲學本體之建構》（台北：台灣學生書局印行，2009），p30。

忠是反省修養內心的性德，即是天命於人之本性，即是性德天道。恕道即是人道，恕道即是天道性德的發用，人能存養修養內在的性德，並將真正之德實踐於世間萬物，自能「知天命」之所在。《中庸》作者闡揚孔子之道，云：

子曰：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道，」《詩》云：「伐柯伐柯，其則不遠。」執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。敬君子以人治人，改而止，忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。《中庸章句·第十二章》

《中庸》雖以「天命之謂性，率性之謂道」明確指出天道與人性的直接相貫，但並不著重天道渺茫的論述，仍回歸孔子之道，從自身的道德實踐去契知天道，道不離人世生活之中，不應為追尋道，而脫離真實的人世生活。《中庸》前二十章，論述中庸之道皆從日常生活的德性：智、仁、勇三達德，到從家庭、朋友推拓到政治的五達道，均是踏實循「忠恕」之理而達道，不做虛論空談。

孔子採踐仁而知天，將天道內在個體，仁道的終極境地即是天道。孟子將天道與人間的關係，依循孔子所開拓的基礎前進，把孔子由個人實踐自驗的天道性命合一的境界，通過心性概念的發展，形成一套客觀的理路，使天道性命合一的理想，除了以實踐的工夫去體證外，同時也能以概念來把握。這其中的理路就是《孟子·盡心篇》所云：

盡其心者，知其性也，知其性也，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

孟子由心性天的概念，開出一條客觀化的天人合德理路。孟子與中庸對天人合一境界所表現的精神最為相近。《孟子·盡心篇》說：

萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。

人能與天地合德在於「反身而誠」，那「反身而誠」是什麼涵義呢？《孟子·離婁篇》云：

誠者，天之道也；思誠者，人之道也。

「反身」的工夫即是指「思誠者，人之道」，「反身而誠」的「誠」即等同於天之道之「誠」，因此人反身而誠，及人道與天道俱存於吾心，也就是從人道可達於天道，所以萬物能皆備於我。孟子已提出誠的概念，誠是人反省的踐德工夫，誠也是天之道，吾人由實踐工夫過程，即能達到自我實踐的終極境界，也就是「誠」。《中庸》則將誠做為主要的概念，誠既是人之道也是天之道，以誠貫通天人。孟子著重於心性的檢討確立，及實踐工夫的過程，對終極境界較少積極思考。而《中庸》環繞著誠的理論，擴展道德形上學，以誠扣緊天人合一的立論，人的工夫著手處即可以展現天的本體，對於人道德實踐終極境界，有較積極的思考，如「至誠如神」、「至誠無息」、以及「誠者，物之始終，不誠無物」等天人合德的深刻論述。<sup>8</sup>

在儒學天人關係的思考脈絡中，天與人之間的契合過程中，《中庸》既承繼殷周文化的傳統，重申天道意義的真實性與存在性，贊揚《詩經》「維天之命，於穆不已」深遠奧秘的天命，但《中庸》已將傳統的神、天轉化為哲理意味的天地作用力量，讓天道保有獨立運作能力與親切感；人道方面，人能「以德配天」來承接天命，是周文化中人文思想的一大進步。但是人對自己主體的自覺感悟能力的開發，需待孔子的仁心來點悟，孔子開啓以人自主自覺的能力來契知天道，是謂踐仁以知天，而將天道落實於人世間，落實於人人可行的道德實踐處，《中庸》作者亦深深了解孔子之道，《中庸》內容言「道」皆從日常生活談起，道的落實處，即在夫婦之道日常生活之中，不落於空虛，是謂「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。」而孟子更明言盡心知性以知天，將孔子由自驗而證知的天命之道，更加以客觀概念化，明白指出由人的心善則可證性善，可知天道。《中庸》承繼孟子天人合德的概念，以誠表天道，思誠者即人之道，對人終極道德境地的思考，有更完備的論述，人道方面，孟子以周全的道德修養工夫，完成儒學的心性論；《中庸》則補足儒學天道的思想體系，描述理想道德世界的境地，以「誠」通貫天人，「誠者，物之始終，不誠無物」，「至誠無息」、「可以贊天地之化育；可以與天地參矣。」

<sup>8</sup> 楊慧傑：《天人關係論》（台北：水牛出版社，1994），p 159～160。



## 第二節 論誠體貫通天人

### 一、《中庸》以「誠」統攝孔孟之學

《中庸》的內容共分爲三十三章，前半部份就如朱子所言「中散爲萬事」但散爲萬事並非指漫無章法，無條理可言，《中庸》第二章到第十一章，都是引證孔子的話，來說明中庸之道簡易之處，一般世人皆知，但其中精微之道，則惟聖者能之。《中庸》第十二章至第二十章前半部份，是以孔子思想爲中心，將修身和爲政的思想加以闡述。這部份的內容，作者談中庸之道、君子之道，爲政之道，看似龐雜，似乎各段落沒有多大的相關，但是在文本中，我們仍可尋找作者欲表達的脈絡思想；《中庸》言以知、仁、勇三達德入道，以三達德爲個人脩身基本，才能達於五達道，君臣、父子、昆弟、朋友，能行於五達道，才能行天下國家的九經，曰，脩身也，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。這些條目看似繁雜，作者一再強調其中的爲道的路徑或有差異，但其最初的根源及最終的境地是一致的，所以《中庸》云：

知、仁、勇三者，天下之達德也，所行之者一也。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。

凡為天下國家有九經，所以行之者一也。（《中庸·二十章》）

文本中的「一」意指何德呢？皆是誠也。朱子解三達德曰「謂之達德者，天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。達道雖人所共由，然雖是三德，則無以行之；達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲問之，而德非其德矣。」<sup>9</sup>

<sup>9</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p29。

程子解三達德曰：「所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外更別無誠。」<sup>10</sup>任何德行的本源必出自我們內心的真誠無私，所發出的道德行爲，與爲人待物之道，才能與人真實和樂相處，若德行本源處，受到個人的私心遮蔽，那麼我們所行之道就有了偏私，就不合於天道真實無妄之道，出於個人私慾的行動，行於天地世間當然不合，只會增加天地和世間的負擔，所以《中庸》作者，雖不厭其煩詳載中庸之道，君子之道及爲政之道，俱體而言德行之道有三達德，五達道及九經，但天地世間所有運行之道只有一個根源「誠」，而天道人道所成就的最終境地也就是「誠」。

然此段落既以孔子言論思想爲主軸，孔子的思想如何和誠合而爲一，也可說《中庸》作者如何發揚孔子思想，承繼成「誠」的思想理路，《中庸·十三章》

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。詩云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」

文本中孔子所言的道，不在從外尋求，而是從個人內在自覺，在個人內在發掘出天命於個人的最真實天性，此天性是真實無私而大公的存在，與天地運行之道是相契合的，孔子的道就實踐進路而言即是忠恕之道；忠是盡己之心，恕是推己及人。個人忠於自己秉天而來的天性行事，不爲個人習心私慾所左右，這就是忠，也是身爲人最大的意志自由，不爲本有的生物本能控制，人是可以依個人內在的真誠意志行事，這就是對自己的「忠」。「恕」道是當我忠於自己，了解自己最真實的內在天性後，明白而同情了解別人也和自己有相同的感受，所以真正讓自己愉快的事，也真心希望別人能快樂，如讚賞、鼓勵、支持；相反地，讓自己痛苦、不愉快的事，也不忍別人受到同樣的苦。「忠」是真誠無私地去面對存於自己內在

---

<sup>10</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p29。

的天性，也就是天理，也就是道；「恕」是能將自己證悟到的真實無執的天性推擴到天地世間各角落，能將天理、天道不但自我證悟，並將此天性、天道推及於宇宙世間萬物，忠恕之道不但能「以人治人」，境界推展開就如孟子所言「萬物皆備於我」，個人和天地萬物之間已沒有物我之別，我和萬物之間沒有隔閡，因為天地萬物、我皆在同一個天性、同一個道之中，儒家之學不僅求個人證悟此天道，更求能將此天道推展開來，生潤天地世間萬物，這正是儒家溫潤有情，健行不息的難得情操；孔子指點人以「忠恕」之道打開物人我之間的對立，而「忠恕」最真實的根源，還是在於自我內在真實無妄的真知—「誠」。所以，《中庸》的作者不但承繼孟子之學，更將孔子忠恕之道的根本精神涵蓋於誠道之中。所以楊祖漢先生認為：

故吾人可由忠恕來契會中庸之義，由盡心之忠而見天下之大本之中，由推己之恕而見恆常不易之庸德，合而言之，便見天道之全體，聖人化功之無限量。故忠恕之道，正是極高明而道中庸之教。<sup>11</sup>

《中庸》第二章到第二十章前半部份，有孔子談及中庸之道、君子之道及儒家的為政之道，其中涉及的德目有忠恕之道，三達德（知、仁、勇）、五達道（君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友）及九經（脩身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯），從個人自我的反思修養，到對週遭親人、朋友、上司、下屬的相處之道，甚至是國君處理政務，對待侍臣、百姓、遠方諸侯，不論是個人單純自我修道，到統治天下的繁複政務，在《中庸》之中「行之者一也」，就是「誠」之道，是自我內心最真實無妄的能動性，也就是天地無私運行之道，而誠道的根源不是憑空而來，是《中庸》作者收攝了孔子忠恕之道，《孟子》書中論誠，說到：

---

<sup>11</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》（台北：鵝湖出版社，2007），p25。

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，人之道也。至誠而不動者，未之有也；  
不誠，未有能動者也。（《孟子·離婁上》）

孟子極力彰顯人生而俱有的善心善性，孝親是所有善行的根源，真正的善行是出自於自我真正的自發根源，非由於外在的因素，出於自發根源的真正力量才是「誠」，而個人能有「明善」的能力，個人能有自覺「誠」的能力，同樣是來自於人人生而俱有的四端之心，不待外鑠而來，能誠心明善是人性實有的為善能力；凡事能以發自內心的誠心去做，自然能感動萬事萬物，這是孟子由心善而能明善，個人自覺到最真實無妄的內在力量就是「誠」。

孟子又云：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。（《孟子·盡心上》）

孟子論及「萬物皆備於我」，個人何以能達到與萬物合一的境界呢？孟子認為由「反身而誠」，「反身」就是指反回自身的善心善性，自能發覺到個人真實為善的能動性，此即是天地真實無妄的運作力量——就是「誠」，個人能由主觀的反思，體驗到天地客觀的運作之道，才能證知萬物皆備於我，所以「反身而誠，樂莫大焉。」

「誠」俱體作用於世間的道德行為就是「強恕」，就是將內心所欲的善推及於事事物物，由我個人的主動參與，將天道的善行推擴於萬事萬物，孟子認為孔子所追求「仁」的境界，離此道應不遠矣，所以說「強恕而行，求仁莫近焉」。

孟子言論中的「誠」，已有獨立的本體地位，「誠」是天之道，「誠」同時也是人之道，孟子言「盡心知性以知天」，「反身而誠」誠是反回、明善的自覺能力，「誠」即能「知性以知天」，「誠」接於人道與天道之間，不分彼此，沒有隔閡，

正是孟子所謂「萬物皆備於我」的相應。孟子既已開啓「誠」的天道與人道，待《中庸》更將「誠」的論說更加完整圓融，這正是中國學術薪火相傳，繼往開來的傳統。《中庸》將孔孟之學收攝於「誠」之中，所以言「誠者，天之道；思誠者，人之道。」《中庸》破天直論「天命之謂性」，我個人的價值由天所命，個人萬物與天同俱相等的價值，同樣難能可貴，在孔孟哲學系統中，人與天雖可相契，但天道仍是不可言意，和人道還是有別，但在《中庸》思想系統中，天道、人性能以「誠」來相感通，「誠體」就是天道就是天，「誠」同時也在個人生命中可顯發，天與人之間互為一體，相互感通，天與人可直言為一，這是人文精神，高度的發展，可謂人類文明史上難能的成就，個人存在最純粹的價值，凌駕於世間物質、地位、知識之上，甚至於宗教。

## 二、《中庸》以「誠」貫通天人之道

《中庸》首章言「天命之謂性，率性之謂道、修道之謂教」，三句話，徐復觀先生認為這三句話可說是全書的總綱領，也可說是儒學的總綱領。<sup>12</sup>這三句話的確是連貫《中庸》的整部內涵，《中庸》首章將天、性、道、教、中、和的重要哲學觀念呈顯出來，是研究儒家形上學者必讀的段落。《中庸》第二章至第十一章，主要是以引證孔子之言，來說明何為中庸之道。第十二章至第二十章前半段落主要是以孔子思想為引證，來說明《中庸》的修身、為政之道。第二十章到第二十六章可以見到作者真正為學的理念，以「誠」作為思想核心的闡揚，「誠」發用於天道與人道的理念鋪陳。第二十七章至第三十三章，主要是對至誠、至聖的理想境界的贊嘆。<sup>13</sup>全書內容的編排方式就如朱子所言「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理。」<sup>14</sup>本章就《中庸》鋪陳的方式，來探究各段落中，萬事之一理。

<sup>12</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p116。

<sup>13</sup> 吳怡：《中庸誠的哲學》（台北：東大出版社，1993），p34。

<sup>14</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p17。

《中庸》首章總綱而言「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」往上推教化、修道的根源就是「性」，「性」是天命於人的，也就是人之所以為人之性，「天命之謂性」是中國哲學上一句驚天動地之話，這句話使人感覺到，自己的性，是由天所命，人與天有內在的關連，人與天，萬物與天，是同質的，也是平等的，天的無限價值，就具備於自己的性之中，成為自己生命的根源。<sup>15</sup>在儒家本體思想中，孔子言「下學而上達，知我者其天乎？」孟子曰「盡心知性以知天」，在孔孟思想系統中，人道雖可以上貫於天道，但天道與人道仍是有所分別的，但到《中庸》思想體系裡，人道與天道不但是相貫通，而且是一，即是「性」，即是「天道」，朱子注曰：

蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。<sup>16</sup>

孔子以仁道、忠恕之道，來貫通於天人之道，孟子以存心盡心來養性知天道，《中庸》是如何來發揚「性」體，貫通天人之道呢？《中庸》作者承繼《孟子》「誠」的觀念，加以繼續延展，「誠」不僅是人之道，「誠」也是天道運行之理。《中庸》云：「在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠身矣、誠者，天之道也；誠之者，人之道也。（《中庸·二十章》）《中庸》這段落可說是直承《孟子·離婁上》「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，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動也。」

這兩段文字可說是相互呼應成一體，「誠」是天地運行的動力，天地之理是真實無妄，無私無偏頗；相應於人，當個人可以誠心明善，人則是無執著，無成見，

<sup>15</sup> 徐復觀：《中國人性史》，p 117~118。

<sup>16</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p17。

無偏私的，這才是最真實的自我，這就是「誠」之道，也就是「天命之謂性」的涵義。《中庸·二十一章》談到「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明則誠矣。」從誠而明善，這是天地之德，謂之性，從教化明善而體悟誠的重要，這是世間教化之功，謂之教。但無論是從先天誠而明善，或從後天明善而知誠，兩者最後的境界是相同。朱子注曰「德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而入者也，人道也。誠者無不明矣，明則可以矣於誠矣。」<sup>17</sup>誠而明善是性德，是天道，由明善的教化而誠者是是人道是賢人之教，但無論是從誠而明，或從明而誠，兩者是相貫通的，都可達於最終至誠之境，所以「誠」之道貫通全書綱領「天道之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的整體的中心思想。

《中庸》第二十章後段到三十三章，可說又復歸一理，重回「誠」的思想體系，人該如何從「誠之」下功夫，達到「誠」的終極本體境地，來成就「至誠」的境界。

《中庸·二十章》云：

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。

人依自我真誠之心而行道，雖能成就最終天道誠的境地，但最根本的工夫還是需要從生活實踐入門，聖人可達理想境界「不勉而中，不思而得，從容中道。」，但我們一般人還是「誠之道」，需要「擇善而固執」，為學修養之道還需「博學、審問、慎思、明辨、篤行。」，求誠道的精神是「有弗學，學之能弗措也；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，

<sup>17</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p32。

雖柔必強。」(《中庸·二十章》)，人若能以此努力不懈的精神自我奮勉，愚者必明，柔者必強，去掉外在習性的遮蔽，人人天生之性德必能呈顯。

《中庸·二十章》曰：

其次致曲，曲能有誠，誠者形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠為能化。

一般人的心性無法如聖人從容中道，性情或偏於好強，、或軟弱，但只要自我能從內心真誠無妄善端之處，自覺地發揚天生的善性，隱微的善性一樣可以由微而顯，日積月累，積而終至於化萬物，達到至誠的妙境，與聖人的境地無異，所以《中庸·二十五章》勉人「誠者，自成也，而道自道也。」誠的境地（天之道），是由個人內在存在的誠心來自我求其成的，非導源於外在的力量，天地運行之道也是由內在天理引導，行所當行之道，所以人順著本有的天賦善性而行道，奮勉不懈的下工夫，從「誠之者，人之道」必能達到「誠者，天之道」。

一般人由「誠之者」下工夫存養自己的善性，修養自己的善行，也能達到「誠者」的境界，是謂「自明之誠，謂之教」；而聖人「誠者」，秉性清明，能全然將善行推行於世間，是謂「自誠明，謂之性」，但無論是「自明誠」由工夫而本體，或「自誠明」由本體而工夫，一旦達到誠之境地，聖人與一般人所存有圓滿的天命之性都是一樣的，所以「誠者明矣，明則誠矣。」工夫和本體是合一的，即工夫即本體，無先後本末之別。

一般人由明而到誠，聖賢則由誠而自然能明，《中庸》最終的理想境地皆是達到「至誠」

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。（《中庸·二十二章》）

孟子言「盡心知性以知天」，強調充盡人的善心，自然能證知性天之道，但《中庸》最高理想進一步強調「盡其性」，也就是將天命於我之善性，全然推展開來，不僅將自己內在的善性天道發揚出來，還要窮盡此善性天道於萬事萬物，內在這份真誠無妄的力量即是「誠」，所以《中庸·二十五章》言「誠者，物之始終，不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者，非自成已而已矣，所以成物也。」而《中庸》談成已成物的境界，正和孔子的「忠恕」之道推己及人的理想不謀而合，這也正是儒家一貫的悲天憫人精神，《中庸》的思想系統中，我們見到了儒學傳統的繼承與發揚。

至誠能盡人性盡物性，贊天地之化育，人與天地並立，其背後無窮的力量是什麼呢？

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，無爲而成。天地之道，可一言而盡也；其爲物不貳，則其生物不測。……詩云「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以爲天也。「於乎不顯，文王之德之純。」蓋文王之所以爲文也，純亦不已。（《中庸·二十六章》）

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。天焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？（《中庸·三十二章》）

至誠的力量是無窮無息的，因爲無窮無息所以才能夠悠遠博厚，才能載物覆物，此言天理運行之道，而天地運行之理就是誠—即是天道，天命的運行是深遠不可

測，沒有止息的時候，相應於世間，最能行天命純然之性德者，以周文王為聖人表率，文王能有純然不息之善德，是來自於天命無息的善性，這善性純德源源不絕的來源為何？《中庸》言來自於純然的仁德，來自於深不可測的根源，來自於浩然廣大之天。儒家的道德形上學，在《中庸》的思想系統裡，完成了圓滿的論學。《中庸》以誠道取消了物我之間的對立（成己成物，不誠無物），以誠通打通了天人之間的隔閡（誠者天之道；誠之者，人之道），以至誠無息言天道生生不息運行之根源，就是個人內心純然無私天性的根源，程子注曰「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。」<sup>18</sup>誠統合了天道與人道為一，個人能以至誠證悟天道無妄不已的運行之道，此天德性德是深遠不止息的，不受時空、物質條件所限制，因為此道是最真實無妄之德，所以《中庸》作者雖與現代相隔二千多年，其思想卻依然能深入我們現代人的內心，因為生生不已的天道不是僵化、逝去的，天道是不已的造化，千年之前如此，千年之後，我們的心仍能感受天道運行之理，再千年之後，天道依舊不墜，千萬年之後天道仍是「維天之命，於穆不已」。

### 第三節 小結：兼論《中庸》哲學本體論對生命意義的點化

《中庸》「天命之謂性」承繼殷周以來的天道觀，將傳統天道哲理化，並闡揚孔孟之道，將天道步步下貫於人，形成了中庸本體論的中心概念。其中「天」之涵意，由傳統的「人格天」經孔孟由內在道德的轉化，已成為義理天，是形而上的實體，而「命」亦非由上而下的「命令」意，牟先生認為「天命」是「天命流行」之命，不是意指由上而下的命令給予，而是宇宙活動創造的真幾，「性」不是指個體所具有個別的性，而是同源於天的創造之流之創造真幾，生命真幾之性。<sup>19</sup>我們生活四周的生物，皆得生命創造的真幾，皆得展現盎然生意，而展現在人的生命上，人得以自我的自由意志，去轉化生命的難題，發揚人性的光輝面，不再

<sup>18</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p35。

<sup>19</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，p75。

拘限於生物的本能。人有能力決定自己生命的價值，不一定受環境或本能所困，這也就是創造之真幾爲性，「天命之謂性」的真意也！

唐君毅先生解「天命之謂性」說：

吾人須知此心之生，可表現為主宰此身之行為，亦可只表現為心之自超越其已成之自己，而更有所自命之事。當此自命為一依普遍之道德理想，而有之自命時，由此理想之可伸展至無窮，即可見此自命之可開拓至無窮，亦可見得此自命有一無窮之原泉，如自此原泉的流出，以由隱而顯。為此自命之原泉者，即天命。而此自命，即為天命之所貫注。此自命為我心之生之表現，即我性之表現，而其中有天命貫注，則吾人可同時由吾人之性以見此天命之表現。則此『天命之謂性』一語，人皆可由其心之依道德上之普遍理想而自命，而有其心之生，心知性之表現時，當下得一親切之體證。便不同于先客觀說，亦獨斷地說一天命，使人先對之作一懸想，然後說其貫注為人性，于天人之際，先分而後合之說之支離矣。<sup>20</sup>

唐先生認為可由孟子的「盡心知性知天」，轉出「天命之謂性」的論述，天命是由人心的道德自命而來，此自命的超越原泉，即是天命，唐先生亦特別強調人心道德的自命自律，此不待外求，性即是善的呈現，人心對善自命自律的要求，原泉處是人心，不是有一個外在根源處，而人心為何有此力量呢？《中庸》曰「肫肫其仁，淵淵其淵」，當人以「誠」將人心全體呈現，毫無思念雜念的混雜，人心對善的行為便會不容已的表現出來，不須再追尋一個外在的法則。

徐復觀先生對「天命之謂性」的評論云：「天命之謂性，絕非僅只於是把已經失墜了的古代宗教的天人關係，在道德基礎上，與以重建；更重要的是：使人感覺到，自己的性，是由天所命，與天有內在的關連；因為人與天，乃至萬物與天，是同質的，因而也是平等的。天的無限價值，即具備於自己的性之中，而成爲自己生命的根源，所以在生命之自身，在生命活動所關涉到的現世，即可以實現人生崇高的價值；這便可以啓發人們對其現實生活的責任感，鼓勵並保證其在現實生活中的各種向上努力的意義。我們可以這樣說，只有在『天命之謂性』的這一觀念下，人的精神，才能在現實中生穩根，而不會成爲向上漂浮，或向下沉淪的

<sup>20</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇·卷二》（台北：台灣學生書局，2008），p76。

無常之物。」<sup>21</sup>徐先生的評論十分肯定「天命之謂性」的價值性，這句話的價值，不僅鼓勵人的自信平等，人生而為人的價值，同時也讓人相信此生的價值意義，在此生現世中即可得到圓滿的價值，在道德實踐中即可呈現天道，人心即可證知天道，不待另一世界去追求，天理即在此生之人生中呈現，確信人人都能達到此境界。「天命之謂性」確立了人與天有共同的價值根源，相信人生存的意義，人由善性的實踐，可知天道，個人價值在此生與天道意義並存，不需寄予另外一個世界。「天命之謂性」將天與人加以圓滿的相互融合，天道既是超越的，也可呈現於個人心中，個人的生命雖是有限的，但透過生命意義的追求，也能透過個人，取得和天同樣的意義價值。孔子由踐「仁」而知天，孟子由盡「心」知「性」而知天，《中庸》則以「誠」貫通孔孟之學，以誠說「天命之謂性」，誠即是天道，以誠之說「修道之謂教」，所以誠亦是人之道。

在蒼茫的天地之間，在不停息的時光之流裡，人的存在究竟有何意義？人隻身存在於天地宇宙之間的憑藉是什麼？儒家哲學對人存在的問題特別深入而廣泛的探討，孔子於二千多年前，首先提出以「仁」作為人生命存有的最根本依據，人以「仁」內在的感動，即能證知感應天地之道，孟子接著以心善解「仁」，<sup>22</sup>心善即是人內在「仁義禮智」四端之心，人能充盡四端之心，即能「盡心知性以知天」。天道在盡心過程中即可證知，所以孟子言「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」當我們回復本心本性，就能驗證到個人的存在與天地之道是在同一大道之中，個人自能與他人與天地萬物相融，不再感到惶恐孤寂。

《中庸》哲學承繼孔孟之學，將天之道與人之道以「誠」統貫之，所謂「誠者天之道，誠之者人之道。」「誠」就是天地萬物運行的根據，「誠者，真實無妄之謂，天理之本然。」<sup>23</sup>天地之運行是不偏私的，天地統涵萬物，生育萬物，天地循生命自然運作之道而行，生養萬物，不偏私於一物。而「誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。」<sup>24</sup>我們要去掉內在的遮蔽，讓內在誠體呈顯，「誠」讓我們依「真實無妄」之心驗證生命的本質，依「真實無妄」之心，來對生命中的種種問題。而我們內在為何能有「真實無妄」之誠心？《中庸》言「天命之謂性」，天地不但生萬物，天地還將運行之理賦予流行於萬物之中，人受

<sup>21</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p.118。

<sup>22</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p182~183。

<sup>23</sup> 朱熹：《四書章句集註—中庸章句》，p31。

<sup>24</sup> 朱熹：《四書章句集註—中庸章句》，p31。

天地所生，人內在亦被賦予天地運行之道，即是「誠體」，此「誠體」不只是形而上的實體，亦在內在於我。這就是熊十力先生所言「活生生的實存而有」的本體，<sup>25</sup>此本體不外在於我的生命之外，而是實存於我內在之中。就生命實存的意義而言，每個生命存在的尊貴都是獨一無二的，每個生命都具有內在完整的性德，每個生命都有開發自我，完成自我的潛力。《中庸》的「天命之謂性」、「誠」道揭示世人，每個生命的存在都是完備而珍貴的，每個生命都有圓滿自我的最終依據，此最終依據就是天命賦予我們「活生生的實存而有」的本體，它既是超越的天道，也是內在於我的心，所以當代新儒學稱此實體是「既超越又內在」。<sup>26</sup>

在現代民主政治的意涵中，對於尊重每個人的保障，已得到更有力的論證。但《中庸》哲學的本體論對每個生命的尊重在二千多年前就已論述出，可見其哲學的睿智與可貴性。《中庸》哲學的「誠」道，對於現代物質潮流瞬息萬變的生活，當我們生命迷失於物質之中時，當我們把人的價值依外在的數字物化時，我們更需以「誠」道來檢視我們生命，什麼在生命中是真實的，生命該有的真實是什麼？我們是不是沒有看見或忽略了真實面的生命，而去追求外在虛妄不實的假象，以妄逐妄，生命永遠在追求外在不實的形象，不僅造成生命時間的浪費，也造成生命歷程不斷的痛苦。尤其在現代知識爆炸、高消費、高生產的工業化社會，人的生命步調被推著去配合工商社會這龐大的人造怪獸，整日被傳播媒體催促著，去忙著生產，再去忙著消費、浪費，當我們為此耗盡生命能量、地球能源時，回首茫然不知生命存在的價值何在？

《中庸》的「誠」正是幫生命回到最「真實無妄之謂，天理之本然。」生命是自我真實的檢閱，由內在誠體而發，真真實實去踐履生命的歷程，由內在而發去實踐，生命自能得到最真實的存在與喜悅，《中庸》言「誠者物之終始，不誠無物」，孟子言「反身而誠，樂莫大焉。」現代人在追求快樂，在企望擁有，根本就存在於生命的「真實無妄」之實踐中而來。

---

<sup>25</sup> 林安梧：《存有・意識與實踐》（台北：東大圖書公司，1993）

<sup>26</sup> 高柏園：《中庸形上思想》，p96~101。

## 第四章《中庸》哲學的工夫論

### 第一節 「慎獨」的工夫

#### 一、「慎獨」工夫的不同詮釋

《中庸》以「誠」爲天之道，人能明善而「誠之」作爲人之道，「誠」就是通天之道的性德，人有「誠之」能力，因天命賦予人善的能力，孟子所謂「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」（《孟子·盡心篇》），《中庸》更言「盡性」，就是教人往盡天命之性德，不只是盡心，還要將性德往盡開來，發揮全然的善性。但現實的世界中，我們如何審視自己現在的動念、行爲是出自內在誠心，抑或一己的偏私？我們如何確保誠的存在，而不會流失了內在的性德，卻不自知呢？若我們心中生起一絲雜念、私蔽，我們自我該如何察覺，化除呢？此時我們內心需常存戒慎恐懼，此「戒慎恐懼」即是面對自我內在誠體小心翼翼存養它，就如《中庸》所言「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」

人若能順性德之發，則所思所行必能合於中庸之道，所謂「率性之謂道」，但一般人常容易依著私慾而生活，不是順著性德去行動，爲了檢視自己內在的動念，是否依於性德，還是出於私慾，《中庸》言「道也者，不可須臾離也，可離非道也。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。」意指日常生活之理，皆要合於性德之理，不可有所偏離；君子之心常存敬畏，雖在人不見不聞之處，亦不敢輕忽，心常存天理，不使天理有片刻偏離之時。其中「慎獨」的觀念，是《中庸》言工夫論的重要主題。

除《中庸》外，《大學》也論慎獨，《大學·第六章》云：

所謂誠其意者；毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。

「慎」是戒慎恐懼，這是深刻的省察，並時時加以保有的心理狀態；「獨」在《大

學》中依朱子的注解意指：「人所不知而已所獨知之地也。」朱子又云「蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。」<sup>1</sup>《大學》云：

小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。  
人知視己，如見其肺肝然，則其益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。

故《大學》言慎獨，是著重於審查自我的意念，當自己獨處時，行為是否合於性德，自我內在的意念發動時，是否合於性德，抑或出於私慾，通過慎獨的工夫，確保個人內在的行為意念合於性德。

而《中庸》言「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」朱子解此三句曰「獨者，人所不知而已獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒慎，而於此猶加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」<sup>2</sup>朱子認為《中庸》中對「慎獨」的解釋和《大學》中的解釋是同樣的。「不睹不聞」是指無所聞無所見的本發意念，也就是「幾」；而「獨」是指自己的內心意念，別人無所見也無所聞，雖然別人無所見也無所聞，但自我的內在卻能察覺這意念，知道自己在想什麼。所以「慎獨」是對自我意念的省察工夫。<sup>3</sup>朱子認為《慎獨》的工夫就是對於自我內在萌發的意念，要謹慎加以審視，是合乎天理之性，還是出於私人情慾，不可放肆自我的私慾，使其遮蔽道心。就如徐復觀先生釋「慎獨」：

「慎獨」，是在意念初動的時候，省察其是出於性？抑是出於生理的慾望？出於性的，並非即是否定生理的慾望，而只是使慾望從屬於性；從屬於性的慾望也是道。一個人的行為動機，到底是「率性」？不是率性？一定要通過慎獨的工夫，才可得到保證。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 朱熹：《四書章句集註·大學章句》，p7。

<sup>2</sup> 朱熹：《四書章句集註·中庸章句》，p18。

<sup>3</sup> 陳來：〈王船山的《中庸》首章詮釋及其思想〉（台北：鵝湖月刊第29卷第8期，總號第344），p12。

<sup>4</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p124。

徐復觀先生亦認為慎獨的「獨」是內在發動的意念，此意念外人尚不知，而只有自己才知者，稱之為「獨」。所以「慎獨」是對自我意念執其善，而去其不善的內在省察，「慎獨」正是對自我內在意念的省察工夫。

《中庸》言誠，以誠成就仁德，以誠通天人之道，誠是發於內在的真實無妄，但我們個人如何來自省自己的起意念頭是否真是大公無私，面對自己私心的一面如何去覺察？當人有過時，能即時改過，即使就算自認為無過時，亦能自謙，時時省察自己的意念，是否因自認為善，而自陷於自滿中，卻不知覺，所以常使誠存於我心的工夫就是時時戒慎恐懼的慎獨功夫。人天生承受天命之性，有無限的性德，但人的身軀卻是有限的，容易為個人短暫感官受左右，就孟子而言，順其性德者是行「大體」，任感官之慾橫行者是為順從「小體」，人應以大體為行事方向，不應任小體妄為。而人不同於其他生物之處在於，其他生命之行為，純依天生本能而行，這是一般生物的有限性，惟人有內在省察的自由意志，這就是人的無限性，也就是誠之明善力量，《中庸》的理想境地正是讓人持續保有「誠」，依「肫肫其仁」去實踐，正是人無限性的表現，而人性德的力量來源是「淵淵其天！浩浩其天！」的道心，道心的存養，私蔽的省覺，就須要時時戒慎恐懼的慎獨工夫來維持性德之純。

《中庸》以誠成就人之道，以誠通天人之道，如何保有誠體的真實無妄，讓發動於內在的動念，能真出於性德，不受人慾私念所蔽，保持內在性德的清明純一，使誠體不落於虛妄，此存養工夫正是慎獨。朱子解「慎獨」，「獨」意指「人所不知己所獨知之地也」，「慎獨」意指「遏人欲於將萌」也就是「謹獨」，《大學》以自謙解「慎獨」意指「他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾。」都是在於說明：我們面對自己內在發動的意念，在萌發起初，即加以自我審視，出於性德之源，當是應行之道；出於私慾，即當下加以消解，所謂「才動即覺，才覺即化。」這正是慎獨工夫的要義。

朱子註解《大學·第六章》道：「獨者，人所不知而已所獨知之地也，言欲自修者，知善以去惡，則當實用其力，而禁止其自欺」。本來只是「獨」字，朱子卻在其下添加一個動詞「知」字，從此有了「獨知」的概念。之後陽明更將「良知」用來指謂此「獨知」的知處，如曰：「然誠意之本又在於致知也。『所謂人雖不知而已所獨知』者，此正吾心良知處。然知得善卻不依這個良知便去做，知得不善



卻不依這個良知便不去做，則這個良知便遮蔽了，是不能致知也。」所以，陽明延續了朱子獨知的說法，改以良知指點之，仍以之為誠意的工夫。陽明又曰：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。」在陽明學說中，良知原是宇宙萬物存有的根據，而其實處正可由此無聲無臭獨知時來體會和把握，所以獨知之知實等同於良知也。<sup>5</sup>

循陽明之教，「良知」原是「無前後內外，而渾然一體者也，有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通。」所以，無分於有事無事，工夫都只從「獨知」處用。於此「獨知」之處，不論善念惡念，一是百是，一錯百錯。在此「獨知」處一立立定後，便是「端本澄源」，便是立誠；「獨知」即是「良知」，它隨時能知善知惡，它即是本源，亦即是「莫見莫顯」的。<sup>6</sup>

王龍溪闡明陽明之教，說明「獨知」即是「良知」，亦即是「天理」之意：

良知即是獨知，獨知即是天理。獨知之體，本是無聲無臭，本是徹上徹下。獨知便是本體，慎獨便是工夫，此是千古聖神斬關立腳真話頭便是吾人生身立命真靈竅。只此便是未發先天之學。《王龍溪全集·卷十》〈答洪覺山〉

陽明就「獨知」處指點出「良知」，龍溪的表達更直接將「獨知」等同於「良知」，所以，用來形容「良知」的話語，便可直接套用在「獨知」之上。「獨知」即是「天理」，「獨知」本是「無聲無臭」，「獨知」本是「徹上徹下」。龍溪循陽明之教並加以明確化，龍溪接著更說「獨知便是本體，慎獨便是工夫」，透過龍溪的詮釋，「慎獨」從陽明思想中的「誠意」工夫，轉化成龍溪思想中的「未發先天」之學。<sup>7</sup>

明末鴻儒劉戡山以「慎獨」通貫《中庸》之道。戡山以「獨體」言性體，戡山說：「夫天即吾心，而天之託命處即吾心之獨體也。」（《劉子全書》，第三冊下，〈宋儒五子合刻序〉頁 723），依戡山的理解，獨體雖然不可睹聞，但卻真實地內在我們的心中，且時時作主，故曰「獨知」，所以，我們若能反回內心的「獨知」

<sup>5</sup> 高瑋謙師，《王龍溪哲學系統之建構》，p172。

<sup>6</sup> 高瑋謙師，《王龍溪哲學系統之建構》，p175~p176。

<sup>7</sup> 高瑋謙師，《王龍溪哲學系統之建構》，p177。

即能全體俱知，而欲反回內心的「獨知」就須以「戒慎恐懼」作為反回的工夫，以「戒慎恐懼」的工夫識得本體之後，再以「誠敬存之」的保任法去存養本體，故戡山云：「君子烏得不戒慎恐懼、兢兢慎之，慎獨而見獨之妙焉。」<sup>8</sup>在戡山的哲學建構中，戡山是以「獨」為本體架構，此「獨體」不僅是個人的意念，更可上通天地之心，是性德，是天地運行之德，如此獨體讓人的意念有根源、有依靠，不致流於空疏、空妄之弊病。

《劉子全書》卷八，〈中庸首章說〉云：

君子求道於所性之中，直從耳目不交處，時致吾戒慎恐懼之功，而自此以往，有不待言者矣。其指此道而言道所不睹不聞處，正獨知之地也。戒慎恐懼四字，下得十分鄭重，而實未嘗妄參意見於其間。獨體惺惺本無須臾之間，吾亦與之為間而已。惟其本是惺惺也，故一念未起之中，耳目有所不及加，而天下之可睹可聞者即於此而在，沖漠無朕之中萬家森然已備也。故曰：「莫見莫顯」。君子烏得不戒慎恐懼，兢兢慎之？

慎獨而見獨之妙焉。「喜怒哀樂之未發謂之中」，此獨體也，亦隱且微矣。及夫發皆中節，而中即是和，所謂「莫見乎隱，末顯乎微也」。未發而常發，此獨之所以妙也。

中為天下之大本，非即所謂天命之謂性乎？和為天下之達道，非即所謂率性之道乎？君子由慎獨以致吾中和，而天地萬物無所不本，無所不達矣。達天地，天地有不位乎？達於萬物，萬物有不育乎？天地此中和，萬物此中和，吾心此中和。致則俱致，一體無間。極之至於光岳效靈，百昌遂性，亦道中自有徵應，得之所性固然，而非有待於外者。此修道所以為至也。合而觀之，溯道之所自來既已通於天命之微，而極致之所致又兼舉夫天地萬物之大，推之而不見其始，引之而不見其終，體之動靜顯微之交而不見有罅隙之可言，亦可謂奧衍神奇，極天下之至妙矣。而約其旨，不過曰慎獨。獨之外別無本體，慎獨之外別無工夫，此所以為中庸之道也。

戡山認為君子求道，不待從外而求，是從自我性體中求，道在於人耳目所不睹不聞之處，也就是自己獨知之地，「獨」體本存我心之中，與我們並沒有分別隔閡，

<sup>8</sup> 林月惠：〈劉戡山「慎獨」之學的建構〉（《儒家哲學》台北：桂冠出版社，2004），p101。

我們任何的動心起念，獨體都明瞭，所謂「莫見莫顯」就是說明我們內心的動念，內在獨體都能清清楚楚，明明白白的知曉，所以我們怎能不以戒慎恐懼，兢兢業業的謹慎態度來面對內在的獨體？

戡山認為，當我們以謹慎的態度，來存養獨體時，就能見到獨體的奧妙。戡山將喜怒哀樂未發之「中」與已發之「和」，都收攝到獨體之中。「未發之中」既隱且微，是獨體，也就是「天命之性」；「發而中節，已發之和」是獨體的妙用，莫見莫顯也就是「率性之謂道」；未發之「中」與已發之「和」正是獨體的本體與發用，但未發之「中」與已發之「和」都是根源於內在獨體，都是同一源，所以戡山言「中即是和」、「未發而常發，此獨之所以妙也。」

戡山以「慎獨」為釋「中和」之道，由慎獨來致吾中和，所以戡山認為「慎獨」就能「致中和」，這二者是同一工夫的兩面，《中庸》言「致中和，天地位焉，萬物育焉」，由戡山的詮釋，即是：慎獨，天地位焉，萬物育焉。<sup>9</sup>戡山認為，人道本植於天道，所以「修道之謂教」必通於「天命之謂性」；人道落實與推其致極，必能與天地萬物合一，所以人道實踐之理來自於天命之性，人與天道的創生之功是可以合一，沒有間隔分別，戡山言「獨之外，別無本體」，獨即是本體；就人道回復歸本天道而言，「獨之外，別無工夫」，慎獨即是工夫；所以，我們可以藉由「慎獨」的工夫，將天道與人道相貫為一，本體即工夫，顯微無間；因此，戡山以「慎獨」顯《中庸》之道的豐富意涵。<sup>10</sup>

戡山將「獨體」視為本體義，但「慎獨」工夫的下手處，不在遙不可及之處，卻是在我們日常生活之中，所謂「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」「慎獨」工夫的下手處就在日常喜怒哀樂之中。「喜怒哀樂之未發，謂之中」是人秉承「天命之謂性」的誠道性德，「發而皆中節，謂之和」正是「慎獨」工夫的發用，人人都承受這天地之中（獨體），人人都能從「慎獨」工夫的進路，使喜怒哀樂「發而中節，謂之和」，人人都能做到「致中和」的工夫，當我們將致中和的工夫推致生活萬物之間，便能達到「天地位焉，萬物育焉」的理想境界。《中庸》作者雖談及儒學的天道性命，但著重之處仍是人人日常下手的工夫義，<sup>11</sup>《中庸》之學仍是首重從日常道德實踐處為進路，非勞思光先生所認為的以天道論思想為中心。

<sup>9</sup> 林月惠：〈劉戡山「慎獨」之學的建構〉（《儒家哲學》台北：桂冠出版社，2004），p107。

<sup>10</sup> 林月惠：〈劉戡山「慎獨」之學的建構〉（《儒家哲學》台北：桂冠出版社，2004），p109。

<sup>11</sup> 高柏園：《中庸形上思想》，p132。

唐君毅先生言：

中庸特別言及戒慎恐懼之慎獨工夫，則特有深旨，此乃直契曾子所謂「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」之義。此義乃謂，人在自以為無過，或無不中理之心時，人仍不當無忌憚，知人仍可於一念之間陷於過惡；因而，人不僅在自覺有過時，當有一改過之工夫；即使在人自以為無過時，亦當有一恐懼戒慎其自陷過之工夫。人惟持有此工夫，才可澈入個人內心深處之病痛，而自防其工夫之間斷，自求其工夫之不息，希望達到「至誠無息」、「純亦不已」而「天德聖德不二」之聖境。<sup>12</sup>

唐先生對此戒慎恐懼之工夫的疏解，實細密深切，如何保有誠道之純一，誠道的持續不斷，誠不但成就人之道，誠也能驗證天之道，實需戒慎恐懼之慎獨工夫來存養、澄清內心的真實無妄處，如此誠才不易滑為空說、疏妄，才能確保誠道的真實無妄，始終純一。

唐君毅先生對慎獨的疏解，除此「遏人欲於將萌」之義外，還有更深入的看法：

《中庸》慎獨工夫 上承天命之性，而可上達天德，則有如此對越上帝上天。《大學》、《中庸》之個人慎獨，涵具一對於超越個人之他人、君子或上天上帝之無忤無愧於其內。《中庸》以戒慎恐懼之義言慎獨，由縝密於大學以自謙言慎獨者。則在《中庸》之戒慎恐懼乃一既知道、行道、合道之德性心（即中庸之性德）恆自懼其或將陷於非道之情。故戒慎恐懼乃一能合於道之德性心的自保自持。唯此心能自保自持，方見此心之自身為一真正之獨。<sup>13</sup>

「獨」不僅是內在的省察能力，「獨」亦是人面對自我內在的天道的所在，亦就是「天命之謂性」的省察，「獨」不僅是審視自我的動念，也是證悟性德的根源處，由此真性德處為根源作判準，即能馬上覺知此時的意念，是源於性德，抑或出於

<sup>12</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》（台北：台灣學生書局），p150。

<sup>13</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》（台北：台灣學生書局），p153。

私念，所以「獨」能通於性德的「肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！」根源處。「慎獨」的工夫，不僅對自我動念的省察，更是對本源性德的真實證悟。

《中庸》以誠道通貫「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，此天、性、道客觀論即是天道、性德，主觀論即存於我內在之心中，但我們心中的動念並不全部合乎天道性德，由內在誠心所發之意念，才是合乎天地運行之理，由內在誠心所建構的世界才是真實的道德世界，才能真與天地萬物合一。但人心易受私慾遮蔽，我們如何常保存誠的純一與永續，心中對自己內在意念常存戒慎恐懼的「慎獨」工夫，無異是常保誠、性德的不二法門，「慎獨」不僅是「遏於人欲將萌」的消極性工夫，「慎獨」更可以是自我內在對越自我、先賢、天道的積極性工夫，「慎獨」不僅能自我省察知過改過，「慎獨」更能作為個人意念發動的判準，何者為真實誠體之動念，何者為虛妄不實妄念，「獨體」可為我人內在自律道德的根源，檢視自我意念是否真能合乎「真實無妄」之誠道，外在顯著之惡，其來源就是我們內心之妄念，才會形成種種不合宜的妄行，而成為世間之惡，蕺山的「慎獨」不只去除私慾去蔽的工夫，「慎獨」更可辨明「真實」與「虛妄」，「獨」是萬物的本源，由發自內在的自律道德（獨體）來確保誠道的純一、發用，正所謂「擇善而固執」。「慎獨」是保任「誠體」的工夫，「慎獨」亦是誠體自發的覺察能力，是誠體自身，兩者可合而為一，不須分別視之。

## 二、「慎獨」工夫與「誠道」的關係

《中庸》以誠立教，誠是人之道，誠是天之道，誠同時也是貫通天人之道，消彌物我對立之道，所謂「不誠無物」。自我內在動念是否合乎誠的性德，如何確保誠道的純一、發用，是儒者努力的重要議題，因為若無法確保誠道的純一發用，那麼以誠立教的《中庸》之學就淪為空談，所以對誠體真實無妄的保任工夫實不可輕忽，《中庸》以戒慎恐懼之「慎獨」工夫，面對「莫見乎隱，莫隱乎微」的內心隱微之處，要時時檢視自己內在的動念，朱子言遏人欲於將萌之時，《大學》言「他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其給焉。」，朱子及《大學》解「獨」是指「人所不知而已所獨知之地也」。劉蕺山進一步擴展「獨」的深意，「獨體」是內心根源的「天命之性」，「慎獨」是檢視自己內在意念的發動是否合於「率性之道」，所以「慎獨」不單只是自我的省察工夫，「慎獨」，同時也是自我對越前

人、先賢、天道之工夫，「獨體」是性德是天道，「慎獨」是自律道德的能力根源，在戢山先生的詮釋中，「慎獨」是《中庸》全書論理建構的根源，《中庸》中心理論是誠道，「慎獨」正是保任誠道之真實不妄的法門，戢山先生依此理路，對於世道真實與虛妄之辨，有其十分細膩清楚的見解。

劉戢山《人譜續篇·改過說》云：

天命流行，物與無妄。人得之以為心，是為本心，何過之有？唯是氣機乘除之際，有不能無過不及之差者。有過而後有不及。雖不及，亦過也。過也，而妄乘之，為厥心病矣。乃其造端甚微，去無過之地所爭不能毫釐，而其究甚大。譬之木，自本而根而幹而標，水自源而後及於流，盈科放海。故曰：涓涓不息，將成江河。綿綿不絕，將尋斧柯。是以君子慎防其微也。防微，則時時知過，時時改過。……凡此，皆卻妄還真之路，而工夫喫緊總在微處得力云。

戢山言天命之道賦予人心，但世間為何還有「過」呢？此病因來自於人行事的「過」與「不及」，「過」與「不及」皆是弊病，《中庸》之道言「不偏之謂中，不易之謂庸。」是不偏不倚，無過之與不及的日常之道，但孔子談中庸之道也不禁嘆道「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及」（《中庸·第四章》），但世人的弊病，在於不能隨時省察自己的「小過」與「不及」，就是「勿以善小而不為，勿以惡小而為之。」內心造端甚微的弊病，若不及時消解，任其奔流，終成江河，盈科放海，形成滔滔之過，《中庸》言「莫見乎隱，莫顯乎微」意指「細微小過」、「稍有不及」不加以改之，則終成大過，所以個人脩誠之道，要從細微處著手，這是誠道最要緊的工夫。要留意日常生活中「過」與「不及」之處，對於細微之過也不可以放過。

戢山又云：

人心自真而之妄，非有妄也，但自明而之暗耳。暗別成妄，如魑魅不能晝見，然人無有過而不自知者。其為本體之明固未嘗息也。一面明，一面暗。究也，明不勝暗，故真不勝妄，則過始有不及改者矣。非惟不改，又從而文之，是暗中加暗，妄中加妄也。故學在去蔽，不必除妄。孟子

言「君子之過如日月之食」，以喻人心明暗之機極為親切。蓋本心常明，而不能不受暗於過。明處是心，暗處是過。明中有暗，暗中有明。明中之暗即是過，暗中之明即是改。手勢如此親切。但常人之心雖明亦暗，故知過而歸之文過，病不再暗中，反在明中。君子之心雖暗亦明，故就明中用個提醒法，立地與之擴充去，得力仍在明中也。

蕺山提出人心本是自真自明，但常人本心明之中，仍容易受私欲所蔽，受私欲所蔽之心就會心生妄念，本體之明受私欲所蔽，終造成妄念遮蔽了本心，因此陷於惡而不自拔，但我們內在本體之明，並非被吞沒，而只是被遮蔽，本體之明仍存在，所以孟子言「君子之過如日月之食」，君子依本心之明，察覺私欲妄念之時，立刻消解它，本心之明依然朗朗呈現，但一般常人若察覺過失，只文過卻不願改，其問題是不能明其本心，而不是外在的虛妄，所以蕺山言「故學在去蔽，不必除妄。」世間的負面過失的產生，其來源是人心私欲所產生的妄念所為，要除去外在世間的罪惡是不能的，而追本探源，直接從人心點撥，去除習欲障蔽，才是根本之道，本心既明，妄念自然消散，從本心所發的所作所為就是誠體的真實無妄，儒者的理想世界是合乎道德理想者為真，不合乎道德的世界是虛妄不真實的。

劉蕺山《劉子全書·卷六·證學雜解》云：

妄者真之似者也，古人惡似而非。似者非之微者也。道心惟微，妄即依焉。依真而立，即托真而行。官骸性命之地，猶造人也，而生意有弗貫焉者。是人非人之間不可方物，強名之曰妄。有妄心，斯有妄形，因有妄解識，妄名理，妄言說，妄事功，以此造成妄世界，一切妄也，則亦謂之妄人而已矣。妄者亡也，故曰「罔之生也幸而免」。一生一死，真罔乃見。是故君子欲辨之早也。一念未起之先，生死關頭最為喫緊。於此合下清楚，則一真既立，群妄皆消。

蕺山在此段文章中還是告戒我們「莫見乎隱，莫隱乎微」，一切的妄心都起於心中微隱的動念之中，我們自認為是合乎真理，而自行讓妄念流出，一再縱容這似真的妄念，這妄念坐大，終就造成自我的毀滅，當我們能誠意慎獨此內心真實的動念，不受私慾遮蔽，不讓妄念滑轉出去，心中真實之道即立，所有外在妄念自然

消解無影無踪。對前三段本文，牟宗三先生說「依劉蕺山之《人譜》，可清楚地使吾人見到心體性體之真與過惡之妄皆在誠意慎獨之道德實踐中被意識到，抑且不只被意識到，而且心體性體之真可實踐地被呈現，過惡之妄可清楚地被照察到而且可實踐地被化除掉。」<sup>14</sup>《中庸》之誠道在出於內心的性德之中，由天命之性找到根源，擴充爲人之道，天之道，以誠道通於天地萬物，《中庸》以誠立教，但吾人如何能檢視內在起念是否合於真實無妄之誠體呢？「慎獨」的工夫教人對內心隱微之處戒慎恐懼，戒慎保存這隱微的天道性德，常小心戒懼內心隱微的私蔽的滑走，以免失真成妄，爲妄念所覆，要常保誠道於吾人心中，「慎獨」實先賢保存道心，復本心的傳教心法。

唐君毅先生就「誠」與「戒慎恐懼」之相關論述曰

誠之所以能統一切德行，行一切德行，除掉其中的間雜，誠為德行之上的統一，而且承繼不絕；追求德行的統一無間雜，求繼續不已，即是誠之道。人能有誠，即是有誠之之德者，此道此德，必定為普遍運用於一切德行之完成的根本，也就是一切道能行，一切德能成之超越的保證與根據；而且能攝涵一切道之行，德之成，可以說是一切道之道，一切德之德。

誠之為德，在使一切德行純一無間雜；而常存敬畏之戒慎恐懼之中，就包含對於德性之間雜者之克制，而且必求去此間雜者之義。此間雜就是德的反面之不德，而誠面對此反面者，而，「欲反此反面者，以歸於純一之正」之道之德。誠之為德，在使一切德行繼續不已，也包涵著對「德行之或不得相繼不已」的戒慎恐懼。<sup>15</sup>

唐先生於前文論及，誠是人性德的賦命，人因有誠的賦命，所以人有自主行善的能力，人雖有自主行善的能力，但也不能確定人能完全保有誠心善念，人還是難免會雜有私慾意志，人天賦的性德，除了道德行善的能力，也有道德意識自我省察的能力，所以誠的力量存在於爲善之中，誠的力量能讓人於戒慎恐懼之中，檢視自己的一動一念是否出於性德，《中庸》不僅論及「誠者天之道，誠之者人之道」、

<sup>14</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（台北：台灣學生書局，2005），p536。

<sup>15</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》（台北：台灣學生書局，2008），p60。



「至誠無息」天人之道的理想境界，誠還包涵對自我內在的省察能力，因人心還是容易被私慾蒙蔽，以私心為天理，而蒙蔽性德，久而久之便麻木不仁，不知復反本心性德，所以時時能對內心的動念「戒慎恐懼」亦是誠的性德之一，此道統之承繼其來有自，堯授道於舜曰：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」<sup>16</sup>人心是容易動搖受影響的，道心又是如此的精微，一不留心，就滑走，只有能留意內心精微處，擇善固執者，常能時中此道；而能「惟精惟一，允執厥中」的工夫，就是《中庸》論「戒慎恐懼」，也就是「慎獨」的工夫。

唐君毅先生指出「我們都是人。但我們大都皆非真實存在的人。人並非一經存在，即已為一真實的存在。人之存在中，實夾雜無數虛妄或虛幻的成分。人要成為一真實的存在，需經過一真實化之歷程。此真實化的歷程，有種種次第。一一經過去，是萬分艱難的，」<sup>17</sup>人的真實存在，不僅是自然性的存在，人稟受天命之性，讓我們由內在去追求價值性的存在，我們才能真感受到真實的存在，這真實的存在就是誠道「真實無妄，天理之本然也」，我們既知誠道的天理，更要使誠道常存吾心，對習心私慾的妄念，能「才動即覺，才覺即化」，使誠道真實無妄之理，常現於日常生活之中，才是個人真實的存在，是謂「成己」，唐君毅先生說「人真能處處使其行為活動，都能合理，以橫通人與我之心，而無障無礙，縱通我之過去現在與未來，而無慚無悔；則人之人格，已可以為貞定之典型，而卓立於天地之間。」<sup>18</sup>唐先生這番話，實是「成己」的最佳詮釋。但儒者的胸懷並不只「成己」而已，在成己之外，不只追求個人真實的存在外，更追求他人、萬物真實的存在，這正是儒者的仁心，不忍見眾人愚昧我獨知，人皆在憂患我獨安樂，我的本性本心，必將此天地真實本然之理，推擴於天地萬物，使世界萬物皆成真實的存有，是謂「成物」。《中庸》至誠盡性的最終價值，正是成就事事物物的真實存在，也就是讓誠道朗現於天地萬有。

## 第二節、「誠」的工夫

### 一、「自誠明，謂之性」

<sup>16</sup> 朱熹：《四書章句集注》（台北：鵝湖出版社），p14。

<sup>17</sup> 唐君毅：《人生之體驗續編》（台北：台灣學生書局，1996），p113。

<sup>18</sup> 唐君毅：《人生之體驗續編》（台北：台灣學生書局，1996），p122。

前文論及《中庸》依「慎獨」工夫來存養「誠體」的真實無妄，由內在的慎獨功夫，可以讓人摒除私慾，確保誠體於內在之中。而《中庸》言誠，也十分著意於「誠之者，人之道也。」的工夫論層面，高柏園先生論到：《中庸》首章雖以「天命之謂性」為言，但其後續緊接著強調「率性之謂道，修道之謂教。」而在言中和為天下之大本達道之前，也特別強調君子之慎獨功夫。由此可見《中庸》作者處處不忘以工夫論證成其本體論之洞見。此亦所以在《中庸》言及工夫義者，遠較天道性命者為多。而即使言天道性命者，亦實由工夫之境界加以說明、證成。此即可印證《中庸》道德形上學之以道德實踐為優先之說無誤也。<sup>19</sup>吳怡先生也提出相同的見解，論到「中庸雖以聖人之道為高，但所強調而重視的，卻是君子之道，那麼君子之道與聖人之道有什麼不同呢？談聖人之道只是揭出其最高理境而已，談君子之道卻重在其修養的工夫，所以由此可看出中庸是強調工夫的，這與孔子的思想也是一貫的。」<sup>20</sup>《中庸》哲學中，不但勾勒出聖人最終的道德理想境地，更重要的是《中庸》還提出人人可達此境的工夫，使聖人的道德理想境地，不致於落入空談虛境之中。

《中庸》依據天道之誠即為人道之誠言「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明者誠矣。」（《中庸·二十一章》）由天生之誠而至於明善，是天命之性的使然，人依本性之誠而順然明善，不須借後天的人為修養，是屬於「不勉而中、不思而得」的聖人境界，所以《中庸·二十章》提到「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」而能達到誠者境界的聖人必能「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也，性之德也，合內外之道也。」（《中庸·二十五章》）朱熹釋此章節云：

誠雖所以成己，然既有以自成，則自然及物，而道亦行於彼矣。仁者體之存，知者用之發，是皆吾性之固有，而無內外之殊。既得於己，則見於事者，以時措之，而皆得其宜也。<sup>21</sup>

在朱熹的疏解中，誠者之所以能成己成物在於內在固有的性德，誠者由內在性德

<sup>19</sup> 高柏園：《中庸形上思想》（台北：東大圖書公司，1991），p132。

<sup>20</sup> 吳怡：《中庸誠的哲學》（台北：東大圖書公司，1993），p4。

<sup>21</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p34。

之仁知，由己身往外推移到身旁事事物物，而終能成己成物，雖然朱熹將「仁」與「知」分爲體用之別，但「仁」與「知」具是「性德」的真實內容，是相互發用的。陳滿銘先生認爲：「性」顯然包含了兩種能互動、循環而提昇的精神潛能，一是屬於『仁』的，即仁性，乃人類與生俱來的一種成己（成德）力量；一是屬於『知』的，即知性，爲人類生生不已的一種成物（認知）動能。前者可說是『誠』的動力，後者可說是『明』的泉源；兩者非但爲人所共有，而且也是交互作用的，……正由於這種相互的作用，有先後偏全之差異，故使人在盡性上也就有了兩種內外、天人銜接的路徑：一是由誠（仁性）而明（知性），這是就先天潛能的提發來說的；一是由明（知性）而誠（仁性），這是後天修學的努力而言。<sup>22</sup>

陳滿銘先生顯然將人心分成二路，一是仁性（道德心），另一是知性（認知心），其實我們的心對事物有所感觸，才會有感性之心與理性之心的分別，但其來源還是同一個心，要如何分判現在的心是仁性之心，還是知性之心，實在難以切分，顯然陳先生的解說不夠圓滿。對於仁、知的問題，牟宗三先生提到「仁且智既是說生命，既能表現仁，又能裡外明澈，毫無幽暗。仁的主要表現是愛，但當然不是所謂『溺愛』。我國的老生常談『溺愛不明』表示出溺愛就是不明之愛，即是無智之愛。無智的愛當然不夠理想，因此道德生命的發展，一方面需要仁，另一方面需要智來輔助與支持。仁且智的生命，好比一個瑩明清澈的水晶體，從任何一個角度看去都可以窺其全豹，絕無隱曲於其中，絕無半點瑕疵。」<sup>23</sup>從牟先生的疏解中，我們可以說「仁」是「天命之性」，是天道，是誠體。而「知」是反省、覺察的工夫，也就是「誠之」的能力，人有天生的人心性德，但人也必須時時以「知」的覺察、反之的工夫，常保人心的清澈，去其遮蔽。天性清明之人，能順此性德，不爲私慾所蔽，是謂性之；而一般人，能時時以反之、省察的工夫，來回復常保性德的清明，是謂教化。順此思路，我們更能了解《中庸·二十一章》所言：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明者誠矣。

從這幾句話中，我們可以知曉，人出於人性天道之作用，人能由誠而明；而人成就於後天人爲的教育，是謂由明而誠。「自誠明」的理想代表人物，首推顏回，《中

<sup>22</sup> 陳滿銘：《中庸思想研究》（台北：文津出版社，1980），p108~p109。

<sup>23</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》，p38。

庸·第八章》曰：「子曰：『回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。』」所以顏回依「性之」的工夫，順其正心而行善，不落入於人慾障蔽之中。但我們仍不禁追問，人何以具有此天生「性之」的工夫呢？其來源根據於何處呢？徐復觀先生說：

即為一起越而普徧性的存在；天進入於個人生命之中，以成就各個體之特殊性。而各個體之特殊性，既由天而來，所以在特殊性之中，同時即具有普徧性。此普徧性不在各個體的特殊性之外，所以此普徧性即表現而為每一人的「庸言」、「庸行」。各個體之特殊性，內涵有普徧性之天，或可上通於有普徧性之天，所以每一人的「庸言」、「庸行」，即是天命的呈現、流行。<sup>24</sup>

徐復觀先生這番論見，正可印證「自誠明，謂之性」的「性之」工夫之根據，人實有天生自然明善行善的能力，如堯舜、孔子，近代的武訓，皆是順性而成就的聖人。

## 二、「自明誠，謂之教」

《中庸·二十章》提到「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」《中庸》作者認為聖人是生而即「誠」，從容行道，順性而成，不假後天人爲教育。但世間一般的君子則須通過修養的工夫，才能至於誠，而到達至誠的工夫，就在於「則善而固執」。

朱熹注此章節云：

誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，本能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，別亦天之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其為德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉

<sup>24</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，p119。

而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事。固執，利行以下之事也。

25

聖人是生而知之，不思而得；不勉而中，從容中道。世間的君子則是學而知之，必須下「擇善而固執」的修養工夫。擇善即是明善，也就是辨明真實無妄之天道，《中庸·二十章》云「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。」博學、審問、慎思、明辨即是擇善之事；篤行則是固執之事。擇善之事，必須博學以充實其材，審問以衡量其實，慎思以推究其微，明辨以考究其極，而後才能確定其善是否無疑。而篤行固執之事，確信善念而專心一意篤行之。是以擇善明善的具體工夫在於「博學、審問、慎思、明辨」，「擇善固執」的具體工夫則是「篤行」。但中庸之道是相當難得的，孔子不免嘆曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」（《中庸·第九章》）所以，《中庸》作者勉人努力不懈「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。」（《中庸·二十章》）若能以人一己百，人十己千的精神來執善固執，努力精進，必能雖愚必明，雖柔必強。所以《中庸·二十一章》接著言：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明者誠矣。

聖人是生而知之，安而行之，是率性而明善，自然合於天道，是「自誠明」。而世間君子必須經由明善工夫而「誠」身，而契合「誠」道，但一旦能達於誠的境地，君子也能和聖人一樣由「誠」自能到「明」的境界。<sup>26</sup>《中庸·二十三章》言道「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，為天下至誠為能化。」《中庸》作者鼓勵世間君子由自身一偏善端去推致之，一樣可以造就真實無妄之德，而成完形、著、動、變之功，最終而能化，而達到至誠之妙的境地，其功無異於聖人也。

<sup>25</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p31。

<sup>26</sup> 沈維華：〈試論《中庸》的誠〉（台北：孔孟月刊，第44卷，第79期，2006），p41。

### 第三節 小結：兼論《中庸》哲學工夫論對生命價值之開拓

《中庸》呈顯「誠」體的完整，以誠通貫天人之道，但如何涵養個人內在之「誠體」，也就是「天命之性」，有一番著重的工夫，所以《中庸》雖言道德形上學，但對於個人如何達到「盡性」、「至誠」都有詳細的工夫指引。

《中庸》首章以「慎獨」之工夫，來涵養內在的誠體性德，人能時時心存「戒慎恐懼」，面對真實內在的「獨」體，也就是天地之道的「誠體」，才能保握住隱微的誠道，時時刻刻謹慎存養內在誠體，不讓它溜走，內在不為私慾所遮蔽，由「誠體」所開展的世界，才是一番真實無忘的存在界，若一不留神隨私慾而行，自己所造就的乃是一虛幻世界，終究不得常存。

為了把握住「誠體」的真實性、存在性，《中庸》談「誠」的工夫，有「自誠明」聖人的「性之」工夫，世間君子則是「自明誠」的「反之」工夫，但兩者俱能「誠者明矣，明者誠矣」，一旦達到「至誠」的境地，無論採何種工夫進路，聖人與賢人的「至誠」之境皆是相同，無高低之分。《中庸》談道德形上學的天道，聖人，理想道德十分完備，但在工夫論上，仍是循儒學道德實踐的理路，只要個人努力不懈，依不已的工夫精神，雖然人的資質聰愚不同，雖然聖人、世人採的工夫進路不同，但只要能達於「誠」道，每個人所達的「至誠」境地是相同的。

儒家論學揭示出人的生命價值與天道之價值是同一的，但天道是如此的高妙，人如何達道呢？儒學揭示出的工夫之路是簡易而人人可行的，這正是儒學高妙而又近人之處。孔子言「克己復禮」以歸仁，孟子云「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心篇（上）》），孔孟之道的進路皆由內在修養而開始，孔子曰「我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而篇》）孟子云「心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也。」（《孟子·告子篇（上）》）只要人能回歸內在性德，依道德實踐做自我修養，自然能達人格的圓滿，驗證到天道萬物之理，《中庸》對「誠體」的工夫，首章即言「道也者，不可須臾離也，可離非道也。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，故君子慎乎其獨也。」《中庸》言道體乃是俱於內在，非有一另存的外在之本體，而此內在顯微之道體，君子須以戒慎恐懼之態度來涵養此「獨」體。此道統之傳承就如尚書云「人

心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」進德的工夫在於保任回復人本有之性德，涵養此內在之性德不為外在習氣遮蔽。此天生之「誠」體，聖人天生性德，能不勉而中，不思而得，從容中道；一般君子則從明善而誠身，從博學、審問、明辨、篤行切實著手，擇善而固執，以人一己百，人十己千的毅力行之，必能雖愚必明，雖柔必強，這是「誠之」的工夫，所以《中庸》云「誠者，天之道；誠之者，人之道也。」但無論是順從天生性德而能明辨善道，或從一般人的道德修養而知明善道，最後所驗證的天道均是同一的，所以《中庸》云「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明者誠矣。」

儒學所言的工夫論，所言的工夫下手處，均是回復到自我內在的性德，也是「活生生的實存而有」的本體，回到人生命的根源處，人的道德出發方向才是活潑而對生命有創造力，否則依於外在的道德規範，只是對生命力的禁錮。人如何回復到生命的「誠體」，保有「活生生的實存而有」的本體呢？當然不是從外在另找一物來當做自己的本體，但我如何尋回自己生命的「誠體」呢？當下的心即是天地之心嗎？當然不是。人因長時間受自己的惰性習氣所限，容易依自我偏習的怠惰習慣來行事，失去了對事物真實面的認清，而陷於自我偏執之中，卻不自知，所以孔子言「毋意，毋必，毋固，毋我。」（《論語·子罕篇》）孔子能察覺到內在的陷溺，時時檢視自己，才能達到「七十而從心所欲，不踰矩。」的人生理想境界。

生命如何回到清澈的源頭，不自我困住於偏執中呢？這就要使生命回到「覺」的能力，也就是對自我生命對其他生命有所感受，沒有感受的生命就是「麻木不仁」，蔽塞不通，近乎無生命。而「覺」就是「學」，所以「學」的重點不在外在知識的傳誦，而是在「覺」發人的內在之心，對內在的起心動念常保戒慎恐懼的慎獨工夫，人對內在真實的生命有所覺，才能真正感通於外在的知識，才能將知識真正應用於自我生命之中，將知識運用幫助於其他生命，若無自我內在的「覺」和「學」來感通內在真實的生命與外在知識，則外在的知識將對內在真實的生命毫無助益。

人的內在能保有「覺」與「學」的能力，也就是曾子所言「吾日三省吾身」，就是慎獨的工夫。自能覺察內在生命中的偏執、怠惰，當此妄念一起，能「才動即覺，才覺即化」，達此工夫的境界，生命就能得到真實的存在，內在保有「誠體」的清明，不再為妄念所困，生命得到真實的開展，驗證到天地誠道「真實無妄」

的運行之理。



## 第五章《中庸》哲學的境界論

### 第一節「成己成物」的境界

#### 一、「誠者，非自成己而已也，所以成物也」

人是所有生物中唯一會探求生存價值的動物，生存的意義不單探求自我內在的心靈活動，還包括人與人之間生活的相對意義，人在宇宙萬物之中存在的位置。面對個人對自己內在的探討，個人與個人關係的意義，還有個人在宇宙間存在的定位，各學派都有自成體系的哲學論點，儒學對此哲學系統最完整者莫屬《中庸》，《中庸》以「天命之謂性」直立個人生命的價值是與天相同，天道性德的價值就內據於個人心中；「率性之謂道，修道之謂教」，人依道德實踐修養內在的性德，以「忠恕」之道推擴性德，即三達德知仁勇施於親人、朋友、及工作場所的人們，就是達於五倫，將此道更施行於天下四方，即達九經。而最後儒者欲達成之最高價值就是「天地位焉，萬物育焉。」儒者所追求的不單是內在性德的自我成就，因為當獨自一人之時，並無所謂性德顯不顯發的問題，獨自一人之時性德顯發或不顯發並不影響獨自的生活，儒者意識到人是群體生活的，因為人是群居社會，而且是無所避免的，所以孔子曰「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。」（《中庸·十一章》）孔子也深知求隱避世特立獨行的作為並非中庸常道，儒者所追求的生命價值，是忠於個人內在性德，將此性德推及群眾，推及天地並化育萬物，是為「成己成物」。當個人的生命真正實踐誠道，得到真實的存在，不偏執於虛幻習蔽之中，人與人之間和諧相待，人與萬物相順相生，個人依道德實踐進路推擴「誠」道的力量，人與萬物俱完成真實的存在，所謂「誠者物之終始，不誠無物。」

《中庸》之道不但言「成己」，更進一步言「成物」，「成己，成物」正是儒者千古一貫的道德理想，儒家之學認為道德才性才是人真實之性，而道德之性圓滿呈現的理想世界，才是真實世界。所以，人若不能修德行道，將仁心推及於天地萬物，則天地萬物固然存在，但其道德價值無由呈現，而一切存在也就不能彰顯

其道德價值的存在，則天地就不能得其正位，萬物無法得其所育。儒家所言的「成己」「成物」真實的價值即在於此，儒家之學強調要從人自身的道德實踐開始，不斷地發用人心，使天地萬物都能呈現其合理的存在，就是為了呈現人的真實本性和真實世界，所以《中庸·二十五章》云：

誠者自誠也，而道者自道也。誠者物之始終，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成而已也，所以成物也。

所以「誠」是指內心的真實無妄，而「自成」是說明萬物都能依內在之道而行，非外鑠也。所以天地之所以真誠無妄的存在，是因為我們對己對物都能真實不欺，所以說「誠」乃是物之始終。如果我們對自己對物不誠，那麼便失去自我存在的意義，所說「不誠無物」，「無物」不是指沒有，而是指價值義的「沒有存在的真實意義」。所以，誠者不僅要成就自我之價值意義，更應及於自然萬物，成就萬事萬物的價值意義。<sup>1</sup>「致中和」正是「成己」「成物」的最終目標。「致中和」是將性德推致極致，也就是將「誠」道的理想實現出來，《中庸·二十二章》言「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。」《中庸》言「盡其性」即是成己，可以贊天地之化育，可以與天地參，即是「成物」同於「致中和，天地位焉，萬物育焉。」，「成己」「成物」也就是「盡性」，「盡性」不只是成就內在自身的性德，更希望將其德，由個人推及事事物物，讓天地萬物都順性德發展，人物我在誠體中得其生，取得真實的存在，消彌人物我之間的障蔽、對立，此是《中庸》言天人之德的最高理想。孟子言「盡心知性以知天」，《中庸》更往前將人存在的價值盡一步言「盡性」，但「性德」是天道，是無法窮盡的，我們只能日日戒慎恐懼存養本心，以求日益精進，更往盡性德，唐君毅先生言：

盡心可只須順當下已呈現之德性心而擴充之，盡性則必須去除心中一切之間雜，以歸於統一而不已。所以盡心可說是始教，但不包括：如何去除一切不善者之工夫，也不包括常存敬畏之戒慎恐懼。而盡性或具此盡

<sup>1</sup> 郭慧娟：〈從孔孟至《中庸》《易傳》天人思想對當代環境教育的啟發〉（台北：孔孟月刊第45卷，第3、4期，2006），p17。

性義之盡心，則必須包括此一切於其內，使人之道德生活能成始而成終，而為終教者也。<sup>2</sup>

我們言「致中和」、「盡性」並非要在生命中多增加什麼，我們當以戒慎的工夫，去掉私慾的障蔽，呈顯內在完整的性德，就能日益完整體現。《中庸》所呈顯的價值，不單個人道德價值的呈顯，更求化育萬物終極的價值，使萬物與我俱得到真實存在，是謂儒學的終教。

## 二、「致中和，天地位焉，萬物育焉」

《中庸》首章曰：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

朱子對段落註解曰「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天地之性，天下之性皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。」<sup>3</sup>朱子解此段章句，以「喜怒哀樂未發謂之中」，此「中」是本體；「發而皆中節謂之和」，此中節之「中」是發用，「和」是指已發，就「中」與「和」而言，「中」是指未發之中，「和」則屬於已發，在朱子的詮釋裡，中與和的關係是體與用的關係。朱子是以內在之根據為體，以外發之表現為用<sup>4</sup>，朱子解喜怒哀樂為人間之情，人情的發用難免受私心情慾所左右，發用時需加以導引，才能使喜怒哀樂皆發而中節，才能達乎「中和」之道。

「致中和，天地位焉，萬物育焉。」

<sup>2</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》（台北：學生書局，1986），p62。

<sup>3</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p18。

<sup>4</sup> 陳來：〈王船山的《中庸》首章詮釋及其思想（上）〉（台北：鵝湖月刊，第29卷第7期總號343），p12。

朱子註解言「致，推而極之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體，吾心之正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。」<sup>5</sup>朱子言將「未發之中」是謂本體，「已發之和」是謂發用，時時以戒慎恐懼的慎獨工夫省察「中和」之道，由內在己身將「中和」之道推擴到外在事事物物，天地安其本位，萬物也依其所性而發展。

筆者認為本段論述從個人喜怒哀樂談起，因個人存於世間，其心必與四周人事有所交感，有所知覺，若無交感，無所知覺，則是「麻木不仁」稱不上是活生生的人，而人天生的性德具有普遍而客觀的「天道」善的意念，所以「未發謂之中」，中就是性體，就是「誠體」，具有天道性德的完整性；當一己發出的喜怒哀樂之情，是合於無私的性德，當喜則喜，當怒則怒，不是因為個人習氣的偏執，而讓喜怒哀樂的情緒掩蓋了原本的性德，個人不在情緒起伏中迷失了原本的性體；在現實生活中，我們也常見到個人因沉溺於喜樂，或在放肆的哀怒中，造成難以收拾的後果。但儒者並不把喜怒哀樂的情緒，視為不當的行為，因為人本是活生生的，日常生活裡有感有發，才是真實的生命，若對世人萬物麻木不仁，漠不關心，形同槁木，實在稱不上是個人，所以喜怒哀樂收發皆合於性德，不受個人偏執左右，可稱為「和」，所以「中節謂之和」；「中」是內在的性德，也是天地運作之德，「和」是天地之德發用之道，但為何談「中和」要從個人的喜怒哀樂說起，生命的真實與具體的活動是「情」的表達，所以喜怒哀樂之情，亦是生命的表達，是出於本心的性德，也是人性中純正情意真實的表現，所以落實於個人道德實踐處（不淪為玄虛空談，此為《中庸》道德形上學平實的特點。）從個人日常喜怒哀樂之已發未發，即可見天地之大本，即可行天地運行之道，將此大本（中）依天地之道（和）順其情，將本心順其情而推擴之，從個人推及親人、朋友、世間事物，所以「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。《詩》曰：『妻子好合，如鼓琴瑟；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家；樂爾妻帑。』子曰：『父母其順矣乎！』」（《中庸·十五章》）個人喜怒哀樂皆中節，既是《中庸》之道，是誠體的體現，也是誠之的成果。因此《中庸》論學之道，遵循孔孟重視個人自覺處

<sup>5</sup> 朱熹：《四書章句集註》（台北：鵝湖出版社，2008），p18。

出發，先從個人最日常細微處論起，再推至人倫天道之理。

蕺山之學在彰顯「獨體」與「慎獨」之本體、工夫相涵合一，蕺山對《中庸》首章「中和」與「致中和」之道，也以「獨體」和「慎獨」詮釋之。<sup>6</sup>

《劉子全書·卷七·原性》云：

至《中庸》，則直以喜怒哀樂逗出中和之名，言天命之性即此而在也。此非有異指也。惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也。是子思子又明以心氣言性也。子曰：性相近也。此其所本也。而後之人必曰理自理，氣自氣，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得無乃遁己乎？嗚乎！此性學之所以晦也。

在蕺山的詮釋裡，「喜怒哀樂未發之中」喜怒哀樂是孟子意下「四端之心」的轉意，喜怒哀樂正對映著仁義禮智的性德，是發於人心內在無私的感發德性，並不是如朱子所言「喜、怒、哀、樂，情也。」<sup>7</sup>朱子意下的喜怒哀樂是指人因一時感性而發之情，朱子將喜怒哀樂解為人外在感性之情，並非是內在性德的發用，所以朱子曰「發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。」<sup>8</sup>朱子認為喜怒哀樂是一時情緒之發，所以需要導正，所以「情之正也，無所乖戾」才能說「發而中節，謂之和」，蕺山先生顯然不同意「喜怒哀樂，情也。」的說法，蕺山先生將喜怒哀樂導入於性德，認同由內在性體所發即是性德，並且認為孔子言「性相近也。」子思言「以心之氣言性也。」天道唯一性德而已，不滿「後之人必曰理自理，氣之氣，一之不可，二之不得，又展轉和會之不得，無乃遁己乎？」，蕺山欲尋回儒學精純之本源，所以不禁感嘆「嗚乎！此性學之所以晦也。」牟宗三先生對這段文本註解曰「就性宗說，則說理與氣，即性體之理與喜怒哀樂之氣融即於一氣，一體呈現也。如此融即，亦不碍仍可以分合言。朱子之病不在其以分合言，而在其『性即理』之理只是理，為只存有而不活動者，為不就於轉不已之體而言者。在性宗處說喜怒哀樂，在心宗處則說四端之心。在心宗處，雖『以心言性』，甚至可說心即是性，而心性仍可以分合言。朱子之病不在其以分合言，而在其心性不能

<sup>6</sup> 林月惠：〈劉蕺山「慎獨」之學的建構〉，《儒家哲學》（台北：桂冠圖書，2004），p101。

<sup>7</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p18。

<sup>8</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p18。

是一也。」<sup>9</sup>所以性體之德不只是存在的天理，此理不但是內在於人心中，人心同時也具有行天理的自主力，天德之理是本體，人行天理是本體的發用，戴山認為體用是合一的，不必分開來說。

戴山將喜怒哀樂解為性理，不視為個人一時的感性情感，而是發源於天道同一的性體，並以「獨體」統攝「未發之中」「已發之和」，「未發之中」和「已發之和」皆來自同一獨體，不將「未發」「已發」一分為二，戴山將《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也」的詮釋是：

「喜怒哀樂之未發謂之中」，此獨體也，亦隱且微矣。及夫發皆中節，而中即是和，所謂「莫見乎隱，莫顯乎微」也。未發而常發，此獨之所妙也。中為天下之本，非即所謂「天命之性」乎？和為天下之達道，非即所謂「率性之道」乎？（《劉子全書·卷八·中庸首章說》）

在戴山的詮釋中，「獨體」是超越的天理，是性體，不單是朱子所言「獨者，人所不知而已所獨知之地也。」，在戴山詮釋中「獨體」是等同於「天命之性」，「慎獨」是獨體的發用，就相當於「率性之道」，所以「慎獨」不只是工夫，更是本體的發用。朱子解「慎獨」為「遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中」，戴山將「慎獨」「獨體」的內涵更加推進到存在的本體，是「天命之性」。戴山詮釋「喜怒哀樂之未發謂之中」是獨體，是天下之大本，是「既隱且微」的「天命之性」；「發而中節」是獨體之發用，而「中即是和」，是「莫見乎隱，莫顯乎微」，是天下之達道，也就是率性之道。在戴山的系統中，「未發之中」和「已發之和」就是「獨體」的本體與本體發用。但「本體」與「本體的發用」兩者是不可分開說的，所以言「中即是和」，意即天地性命之理是存於天命流行，也具存於人內心之中，當天理靜存是同一天理，當人將天理得以顯發時亦是同一天理，不可將此天理分別看待，所以戴山言中和（獨體）「未發而常發，此獨之所以妙也。」<sup>10</sup>意指即體即用，體用一源矣。

《劉子全書·卷八·中庸首說》云：

<sup>9</sup> 牟宗三：《從陸象山到劉戴山》（台北：學生書局，2005），p495~496。

<sup>10</sup> 林月惠：〈劉戴山「慎獨」之學的建構〉，《儒家哲學》（台北：桂冠圖書，2004），p102。

中為天下之大本，非即所謂天命之性乎？和為天下之達道，非即所謂率性之道乎？君子由慎獨以致吾中和，而天地萬物無所不本，無所不達矣。達於天地，天地有不位乎？達於萬物，萬物有不育乎？天地此中和，萬物此中和，吾心此中和。致則俱致，一體無間。極之至於光岳效靈，百昌遂性，亦道中自有徵應，得之性之固然，而非有待於外者。此修道之教所以為至也。

在戴山詮釋下：「中」是天下之大本，是「天命之性」，即是「獨體」；「和」是天下之達道，是「率性之道」是「獨體」的見用。戴山言「由慎獨以致吾中和」，即意指「慎獨」與「致中和」是同一工夫的不同表述，《中庸》言「致中和，天地位焉，萬物育焉」，在戴山的詮釋之下即是：慎獨，天地位焉，萬物育焉。<sup>11</sup>當我們將此天命之性以慎獨的工夫充分推擴出來時，必能體證天地萬物與吾心內在之中和是同一體，天地、萬物與吾心是「一體無間」，彼此的對立、隔閡俱消彌，所以致中和（慎獨）的工夫，「致則俱致」。即《中庸·二十五章》所云「誠者，物之始終，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。」戴山言「此修道之教所以為至」意即工夫的究竟就是達到「致中和，天地位焉，萬物育焉。」也就是人道境地的全面彰顯。

戴山以「獨體」統攝「天命之性」，凡誠體、性體、天道皆同於「獨體」的意涵，「天命之性」與「率性之道」分別表述「獨體」之本體與「獨體」之發用，所以獨體不只是天地萬物存有之理，獨體本身亦是萬物創生化育的根源動力；戴山將「喜怒哀樂」解為性理，對應於孟子仁義禮智四端之心，反對朱子將喜怒哀樂解為感性之情，喜怒哀樂「未發之中」即是性體亦是獨體，「已發之和」即是性體（獨體）的發用；「未發之中」即是「天命之性」，是天下之大本，是本體；「已發之和」意謂「率性之道」，是天下之達道，是本體的發用，所以「中」、「和」是來自於同一本體，亦可說是一體，即是性體、獨體，名稱雖異，但實質本體是相同。「致中和」的工夫即是「慎獨」的工夫，「天地位焉，萬物育焉」即是「慎獨」工夫的最高境界，「天地萬物與我合一」正是儒家最終的生命實踐價值，<sup>12</sup>戴山將此

<sup>11</sup> 林月惠：〈劉戴山「慎獨」之學的建構〉，《儒家哲學》（台北：桂冠圖書，2004），p107。

<sup>12</sup> 林月惠：〈劉戴山「慎獨」之學的建構〉，《儒家哲學》（台北：桂冠圖書，2004），p110~111。

實踐過程的本體工夫收歸爲一源，即是「獨體」與「慎獨」，是謂「體用一源」。戴山不滿朱子將中和之道分開而解，朱子云「自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育焉。」<sup>13</sup>朱子顯然將中和拆解二個方向，朱子先尋求「中道之理」，遵循約守此「中」理爲本體，再將此「中」理實踐於萬物爲發用，才是育萬物之達道，朱子是以本體與發用分別視之。朱子治學態度之嚴謹，是我們所望塵莫及，但用於生命道德實踐上，其從外在求理再回歸自身的治學方向，有時會讓生命失去生生不息的創發能力，詩云「鳶飛戾天，魚躍于淵。」天地創生化育之德，將不易爲人內在所體會，不易爲內在所參與。戴山以「獨體」「慎獨」之體用一源論點，疏導朱子論學偏失之處。

戴山《劉子全集·卷二·學言上》云：

《中庸》是有源頭學問，說本體先說個「天命之性」，識得天命之性，則率性之道，修道之教在其中；說工夫只說個「慎獨」，獨即中體，識得慎獨，則發皆中節，天地萬物在其中矣。

如此精要的論斷，將《中庸》首章性、道、中和俱收爲「獨體」，教「致中和」、皆是「慎獨」之工夫，「慎獨」即是「獨體」之發用，不須另立學說分別看待，將先賢「惟精惟一，允執厥中」之治學精神，明白而清楚的展開出來，世間運作的本體是一，此道生生不息，運作於萬物，此理亦內具於我們內在，治學之道在於存養此內在之德，使此道日益精純，不爲外在習氣所蔽，此工夫惟「慎獨」，在我們自我的道德實踐進程中，我們內在性德到何處，生命價值亦隨之開發到何處，所「中和」之道的價值，就在於我們在生命的歷程將道德性體實踐多遠，就可以驗證多深的「中和」境地，這是無限往盡的歷程，對個人而言沒有終點，對整個人類社會而言，亦沒有往盡之時，所以《詩》云「惟天之命，於穆不已」，《易》經言「天行健，君子以自強不息。」

「中和」之價值是《中庸》所追求是最終的境地，是謂「致中和，天地位焉，萬物育焉。」，當代學者論「中和」之道，錢穆先生論「中和」曰「故中和者，即

<sup>13</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p18。



萬物各盡其性之所到達之一種恰好的境界或狀態也。」<sup>14</sup>錢穆先生認為，天地一切生育，其本由於和合，不由於鬥爭。其功成於得中，不成於偏勝，這是宇宙萬物全體真實無妄之誠之所存在而表現，而與人可以明見者。故曰致中和，萬物育。錢穆先生以「中和」貫中庸之道，意即執其兩端而用其中，「惟能執其兩端而用其中，而中者，即此兩端之和」「中和者，乃惟天人兩端合一之所在」「上帝鬼神，在中和之此一端，鳶魚萬物，在中和之彼一端，人則處於此兩端之中而參焉。」<sup>15</sup>這是從外在力量的平衡，無過與不及來看中和之道，這也是一般人易於理解的部分，但我們也明白外在的環境，是變動不居，若中和之道是隨外在環境，隨時改變，隨時更動平衡，那這平衡的準星在何處，生命萬物的價值定於何方；所以錢穆先生這番論定，不當是中和最終的價值所在。

徐復觀先生解「中和」之道，「喜怒哀樂之未發，謂之中」，中也者，天下之大本，此「中」是精神狀態不偏於一邊，喜怒哀樂是人的情感所發，難免有所偏，若喜怒哀樂實由性德而發，即是率性之道，含有普遍性，能與外物之分位相適應，便可以「發而中節，謂之和」，徐先生認為「率性之謂道」的落實處即是「發而中節，謂之和」，「中節」即是「中庸」，「和」即是由中庸所得的實效。徐先生以為「和」即「中庸」之實效，即「中庸者，天下之達道也」，「中和」是來自於「中庸」提煉上去的觀念，是非常平實的道理，沒有絲毫神秘的意味。<sup>16</sup>徐復觀先生認為「中和」是中庸的發用，人人能推拓其中和之德，中庸之行，萬物便能各得其所，便能各安其位。

唐君毅先生指出儒家「中和」的價值乃是表現於萬物和諧關係中，但世間的和諧關係如何能達至呢？唐先生解《中庸》致中和談到「……此在《中庸》，即為反於喜怒哀樂之未發之「中」。故致中和一語之「中」，不只為兩面或兩端之事物之中間之中，而兼是指一切喜怒哀樂所自發之本原之內心之隱微處。吾人於發現喜怒哀樂過當而節制之，以使之不存在，亦即將其再收回去，以歸於其本原之內心隱微處。此即純是一超越否定現實之喜怒哀樂之反面工夫。然由吾人將此不當之喜怒哀樂收回去而超越之否定之之時，同時亦即使吾人之「過」不復為「過」，而使吾人求中和之目標，開始實現，使吾人本身之中和之性，開始實現。而此求

<sup>14</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢》（台北：東大出版社，1970），p294。

<sup>15</sup> 錢穆：《中國學術思想史論叢》（台北：東大出版社，1970），p305。

<sup>16</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：商務印書館，2007），p127~128。

中和之目標之進一步之實現，則為一無私蔽，而人我雙照之成己成物，以使人我內外相和，而喜怒哀樂皆有節度。」<sup>17</sup>唐先生指出人與人之間，人與物之間，之所以好而不知其惡，惡而不知其美，而產生衝突，其根源來自於內心的私蔽，喜怒哀樂因受私蔽的掩覆，而無所節度。若我們的行事，喜怒哀樂之發用，皆能返回於內心隱微處，自然能合於天地本然之理，合於誠體之道，世間的衝突自能由存在歸於不存在，天地中和之道，復歸於存在。

「致中和」、「盡性」是追求的最終價值，在落實生活上的「成己成物」「萬物育焉」，但世間常有不合於「中和」之道，不合於「誠道」之事實，那麼「中和」之價值是否就無法實現存在，「盡性」之努力是否只是徒盡力氣，唐先生又說道：

在此種致中和之工夫中，一切德性之成就，與價值之表現或實現，皆兼由吾人一般所謂事物之存在及事物之不存在而表。如人之喜怒哀樂過當，則人須節其喜怒哀樂，亦即使過當之喜怒哀樂，由存在以歸於不存在，而使正當之喜怒哀樂，由不存在以歸於存在。<sup>18</sup>

唐先生言致中和之工夫是由「事物之存在及不存在而表」是什麼含義呢？唐先生說：

如以此不合中和之事為陽，則其能合中和之性為陰。，如以此其不合中和，而有悖於中和之道為陰，則其能合中和之性為陽。於是此人所看出之不合中和之事，即一方能引起人之致中和之努力，一方亦未嘗不可與人之致中和之努力相和著。此表面之不和，仍無礙其裡面之相和。，由此而不和與和，亦相應以成和，而非絕對相反，絕對不表現價值者矣。然使此不和相應以成和之道，唯在人之由見不和，而求致中和之無盡之努力。人若無此無盡之努力，或不透過無盡之努力，以看世間，則世間種種衝突不和，仍只堪動人無盡之悲憫；而存在者之世界，與價值之世界，亦終不能全一致，而相對為二。然吾人真有此無盡之努力，則在此無盡之努力下，一切不一致者，即接逐漸歸向於一致，而亦見宇宙間之

<sup>17</sup> 唐君毅：《哲學概論（下）》（台北：台灣學生書局，2005），p430。

<sup>18</sup> 唐君毅：《哲學概論（下）》（台北：台灣學生書局，2005），p429。

自有使此二者能歸一致之理。於是存在之世界與價值之世界，亦終為「二合一」者。由此而吾人之結論，仍為一必透過人生之實踐，乃能知宇宙之所以為宇宙之論。而此人生之實踐之成為無盡之努力，則可以儒者所謂自強不息之一言盡之。<sup>19</sup>

所以儘管世間有不合中和之事，中和之價值似難以達到，但只要個人親自實踐性德，去其不合之行，唯有個人親身的實踐參與，才能證悟個人的存在與價值是合一，在努力實踐的過程中，難免有所缺憾，世間還是有無法完成之事，所以《中庸·十二章》云「天地之大也，人猶有所憾。故君子言大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」在人無盡的努力中，還是有未能圓滿的遺憾，但人對天道的傳承是無止息的，人對道德實踐的天命是不停歇的，對世間價值的追求也是不停息的，因為世人總能發現世間不合價值之處，而不斷努力求生命存在的理想境界，人不斷追求外在現實世界與內在價值世界合一的道德實踐，正是等同於「惟天之神，於穆不已」的生生之德。

## 第二節、「天人合一」的境界

### 一、至誠無息，高明配天

《中庸》天人思想的最高境界，乃是天人合一，就是與天地參，但是人如何才能與天地參而合一呢？就是「誠」道。《中庸·二十二章》言道：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地化育。可以贊天地化育，則可以與天地參矣。

---

<sup>19</sup> 唐君毅：《哲學概論（下）》（台北：台灣學生書局，2005），p434～435。

所謂「盡其性」之「其」指的就是自身（我）；而「盡人知性」之「人」，指的是他人，即家人、國人，以至於全天下的人；至於「物」，則指天地萬物，也就是由我個人完成之性德，推究於人世間，推極於天地萬物，終能成就天人合一之境。而誰能完成與天地參之境界呢？《中庸》云：「唯天下至誠」者，聖人天生性德，遂能順性達成至誠之境，而世間君子也能由偏於一端之善行，努力不懈完成至誠之境，所謂「其次致曲，曲能有誠，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。」（《中庸·二十三章》）所以無論是聖人或君子只要達到「至誠」，就能參與天地運作至善無私之道，自然能夠參與天地，自然化育萬物。而人能由凡入聖，由人而達於天，依據的通道即是「誠」，「中庸作者把『誠』這一個人間道德實踐中最真實無妄的情感帶入『天』，使之成為「天」化生萬物的基礎，最終目的仍是為了人間的道德修養提供價值本體的依據。」<sup>20</sup>

「至誠」之理想道德境界，《中庸·二十六章》言道：

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。

所以「至誠」就是創生天地萬物的一種純粹至善，真實無妄的動能，自然能參透「久」、「徵」、「悠遠」、「博厚」、「高明」等天地運行之道，而此運行之道，一言而盡即是「誠道」，誠一而不貳，所以能盡物之所極，所謂「不見而章，不動而變，無為而成」，自然能達於「生物不測」的境界。而「誠道」如何造就生物之功呢？《中庸·二十六章》後半段云：

<sup>20</sup> 沈維華：〈試論《中庸》的誠〉（台北：孔孟月刊，第44卷，第7、8期，2006），p40。

天地之道；博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，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、魚鼈生焉，貨財殖焉。

《中庸》以天地之道由一而至於無窮的作用，來說明天道不貳不息的運作，以致於盛大而能生物之無盡力量。人能依自己內在「性」德，也就是「天命之謂性」，「盡其性」而達到「至誠」之境，就可以參與天地運行「至誠無息」之道，此「至誠」之道不但顯現於天地運行之中，此「至誠」之德亦落實於人世之間，《中庸·二十六章》歸結曰：

《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋天之所以為天也。「於乎不顯！文王之德之純！」蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。

天道真實不已的呈現，就在於文王人道純德之中呈顯，此時天道與人道是純一而無雜，因其道純一而不雜，所以才能運行於天地不已而無間斷，是謂「維天之命，於穆不已！」在「人道」中「不已」即是「盡其性」「至誠」的工夫，人依「不已」不斷的道德實踐工夫，來要求「盡其性」的完成，由「不已」的「盡性」努力，終能達於「成己成物」，參透天人合德之境。

## 二、 聖人之道，峻極於天

《中庸》作者指出人達於「至誠」可以完成天道「參天地化育」之功，若落實於人道中，「至誠」之德的具體呈顯即為：

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，則可以贊天地化育；可以贊天地化育，則可以與天地參矣。《中庸·二十二章》

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，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？《中庸·二十二章》

作者傳達出「天下至誠」者是聖人，聖人的至誠是來自「明誠」或「誠之者」的實踐工夫。達到至誠的人，就是能把天賦的道德本性實現到極致的人；能充份實現自己道德本性的人，就能引導旁人達到同一目標。盡其性，是在於成己；盡人之性，是成人，盡物之性，則是成物；贊天地之化育，是使天地位，化育萬物。這是聖人道德誠道的無限擴充，所以能完成個人人格，成就個體生命，群體生命於一體，是謂「與天地參」也。<sup>21</sup>後段言「立天下之大本」即是盡己之性，「經綸天下之大經」即是盡人之性，「知天地之化育」即是盡物之性，「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」是對「天下至誠」的聖人呈顯天人合一的氣象。<sup>22</sup>

聖人依誠道所呈顯的氣度正是「大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極乎天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。故曰苟不至德，至道不凝焉。」（《中庸·二十七章》）聖人能有此威儀氣象，還是首重於聖人的至德，所以「苟不至德，至道不凝。」天地之德由聖人之行道而顯發，若沒有世人對天道的顯揚，則天道只是蘊藏於天地之間，無法俱體發揚於人世之間，是謂「人能弘道，非道弘人。」但人因秉受天命之性，天生至聖之人，自能由自身體證天道之善，更進而顯揚此天道之善。《中庸·三十一章》云：

<sup>21</sup> 楊慧傑：《天人關係論》，p170。

<sup>22</sup> 楊慧傑：《天人關係論》，p171。

唯天下至聖，為能聰明睿知，是以有臨；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。……天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊；凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。

朱子釋意言：「天下至聖」者具仁義禮知明辨之德，此天生之德充於其內，而時發見於外，廣及天地萬物之間，至聖其德之所及，廣大如天，所以言「配天」。<sup>23</sup>

「德以配天」的至聖楷模，在人世間可尋嗎？《中庸》借孔子之言傳達出：

仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之迄無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。

至聖者能體證天地運行之道，明瞭天地運行包容、有秩序之道，了解萬物並育而不相害之理，能包容天地萬物，而成就天道敦化盛大之德，至聖者能體察出天地之德的運作之道，所以其言其行，才足以為後人所樂於效法、崇敬。而聖人之道正是取法於天道，才能成就天地的大德。而此天道的作用是不顯之妙，不是依外在有形的聲色來作用，所以《中庸·三十三章》曰：

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」

《詩》曰：「德輶如毛」，毛猶有倫。「上天之載，無聲無臭」至矣！

朱子釋曰：此段引孔子之言，認為以聲色化育人民，乃是後段次等的方式，而詩經言「德輶如毛」，但仍有外在形體存在，未能盡言天道之妙，而上天之德正如詩

---

<sup>23</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p38。

經所言「上天之事，無聲無臭」，如聲臭有氣無形，化育萬物最為微妙，而猶曰無之，可以形容天道不顯篤恭之妙。<sup>24</sup>孔子對無聲無臭天道之嘖嘆正可和「子曰，天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉」（《論語·陽貨篇》）相呼應。

### 第三節 小結：兼論《中庸》哲學境界論對生命圓成之啟示

《中庸》所最終追求的境界，個人依道德實踐完成圓滿的自我修養，是謂「成己」，但個人不單滿足於「成己」；人依內在誠體性德不已地向外擴及自然萬物是謂「成物」，而成己成物，就是「盡其之性」、「盡人之性」、「盡物之性」，所以「盡性」乃是《中庸》所追求之價值境界，道德之實踐不僅成就自己，更要推及他人，推及自然萬物，儒家對自然萬物所存的是與天地並育的道德心，而非對天地萬物以功利心視之；所以內在的性德誠體如如的落實，才能確保人我天地萬物真實的並存，人能將內在誠體推擴出來，即能「致中和，天地位焉，萬物育焉。」所以「中和」之道，也是研究《中庸》議題的重要論點，各大家對「中和」之道，各有一番論證，但「致中和」之境既是理想是境界，也是生命道德實踐不已的工夫，當我們生命道德實踐落實於何境地，「中和」之境即開展於何境地，此是人道德生命「不已」的工夫進程。

儒學談境界論，個人可證驗天道，並與天地之道同等價值，但最終仍不離人世界，人生命最終的價值還是在人間即可完成，不寄託於另一個世界，這是儒學和佛教、基督教一項非常大的差別。

孔子言「仁」道的完成之境，雖未明言，但孔子談人與天之間的最終連繫，「下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問篇》）「五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」（《論語·為政篇》）人終可以由實踐道路去會通、證知天道。孟子言人由盡心知性以知天，對於人最終境界的完成，孟子又添加更完備的陳述說「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，

---

<sup>24</sup> 朱熹：《四書章句集註》，p40。



大而化之之謂聖，聖而不可知之神。」（《孟子·盡心篇》）在孟子的詮釋下，由道德的進路中，神是由道德意義轉化而來，人在道德的進程中，也可步步趨向「大、聖、神」的境界。《中庸》對儒學最終境界的陳述有更完備的論述。《中庸》三十二章云「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。」「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，夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」《中庸》哲學談至誠者，不僅能盡其性（成己），更進一步盡人之性，盡物之性（成物），最終人能與天地立，與天地參，所以至誠者不但能完成個人道德修養的圓滿，進一步還可以成就個體的生命，群體的生命，個人與世間萬物完成圓滿的相融，而人為什麼可以達到這個圓滿之境，這是因為天賦予人「超越而又內在」本體的根源，所以人終能在人世間完成生命圓滿的境界。唐君毅先生說《中庸》是儒學的終教，<sup>25</sup>實言不虛。

有人或許質疑，《中庸》所言人生境界之標準，是否有可能完成？還是只是理想、誇大之詞？對於儒學終極境地的追求，杜維明先生說到：

儒家要通過現實世界來體現它最高最遠的人文理想，因而任務特別艱鉅。你若像基督教那樣，離開這個現實的世界另外創造一個天國，那等於平地起高樓。而儒家則是內在於現實世界並企圖轉化它。<sup>26</sup>

杜維明先生對儒家「超越而內在」的終極境地說到：

人家的理想主義是要在一個完全不同的世界裡建構，而它（儒家）則要在最複雜、最凡俗的世界裡建構，即所謂「百姓日用而不知」。無論是一般人倫日用之間的交通也好，生活起居以及食色男女各方面也好，它都認為有很深刻的人倫價值。所以後來它的思想就變為「極高明而道中庸」，每個人都有這樣的感受，這樣的情操，但要讓它在實際上轉化到一個高峰。在這過程中我們不能離開這個世界去另做一套，我們一定要和現實世界的脈動

<sup>25</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—原性篇》，p58~59。

<sup>26</sup> 杜維明：《儒學第三期發展的前景問題》（台北：聯經出版社，1989，5），p173~174。

契合無間，在這樣的基礎上轉化它。它認為人是可以通過個人的，群體的工夫修養來轉化世界，對於人的自我塑造性、對於創造文化、轉變文化抱有很深的信念。<sup>27</sup>

回到我們從身旁各行各業的普羅大眾之中，我們不難發現盡其之性，盡人之性的儒家精神，人們雖然現實生活艱辛困難，但仍可以全力以赴，勇敢努力生活，甚至熱心幫助旁人；或是在自己小小而單調的工作中，努力做到最好，讓世人因他的努力服務中，而得到一份幸福，這就是「成己成物」、「百姓日用不知」，在我們生命圓成中的展現。在談論到世界級的偉人，他們能無私地奉獻自己的才智能力，努力造福人群，讓更多人解除痛苦，感到幸福，其人格之令人感佩，其風德之讓人敬仰，更是超越了種族、語言、宗教的層次，成為全人類仰慕的對象，這正是「成己成物」、「極高明而道中庸」在全人類生命中的呈顯。所以人生命圓成的境地，在何界線，事實上是不受限的，人能完成自我到多高的境地，人能將生命意義擴展深入到多大的範圍，生命的圓成就可以完成幾分的圓滿。但這份了不起的境地，還是需從個人內在無私實踐中起步。

---

<sup>27</sup> 杜維明：《儒學第三期發展的前景問題》（台北：聯經出版社，1989，5），p181。

## 第六章 結論

### 一、 論文回顧

本篇論文之所以選擇《中庸》哲學思想作為研究專題，因為覺得現代生活受物質氾濫，生活資訊爆炸的影響，日常生活雖不虞匱乏，但日常工作、生活卻惶惶不安，無法安定內在的生活方向，每天追逐外在資訊，追趕社會潮流的腳步，卻不知這樣做的意義何在？而儒家之學正是指引個人與社會和諧秩序的一盞明燈，《中庸》之學更是解答人與人、人與天地關係的最根本解答。本論文研究的目的，就在於以《中庸》思想為起點，思考個人與個人，個人與整個世界的存在關係，在面對變化不定的生存世界，企求為內在尋出一條明確的生命理路。

當代學者對《中庸》的詮釋，本文所討論的重要學者有：錢穆、徐復觀、唐君毅、牟宗三及勞思光先生等。錢穆先生認為《中庸》之學是孔孟之學融合了老莊之學，形成儒學完備的天人合一形上學。徐復觀先生視《中庸》為答覆孔子「性與天道」的問題而著述，以「天命之謂性」為「性與天道」的答覆，以「率性之謂道，修道之謂教」做為「忠恕」實踐工夫的方向。唐君毅先生亦十分認定《中庸》之學，認為《中庸》是承繼孔孟之學的純粹儒學，並且解消了先秦學者對性善的質疑。牟宗三先生則以儒家道德形上學的角度來看待《中庸》，視《中庸》為儒學道德實踐的當然方向。勞思光先生則認為《中庸》雜有漢代思想，為宇宙論中心哲學，與孔孟之純粹儒學不合。

本文研究以《中庸》哲學思想脈絡為主軸，其《中庸》文字的正確與否，作者是誰，牽涉到訓詁的部份，則非作者能力所及。本文的研究是將《中庸》哲學的思想內容，以本體、工夫、境界三個層面明白展現。面對物質、資訊充斥的現代生活，個人與現存世界的關係，個人存在最根本價值為何，在《中庸》哲學中都可以尋獲解答。

第二章論述《中庸》哲學的思想背景。在殷商時期，人面對的天是人格神天，天有絕對的主宰權，殷人憑藉著祖靈和天溝通，所以殷人特別注重祖先的祭祀，形成「以祖配天」的觀念，此時人文思想尚未發展。周人以小國取代殷商，思考著「天命靡常」的議題，對「天命靡常」有著憂患意識，以內在「敬」的意識形成「以德配天」的觀念。但此時個人存在與天的直接關係只存在於統治者，並非普及於一般人。到了春秋時代，《左傳》劉康公曰「民受天地之中以生，所謂命也」人與天之間才真正有直接的相連，但此時天的法則仍外在於人的。直到孔子提出「下學而上達，知我者其天呼！」人由道德實踐之路，由「仁」心步步實踐終可契知天道，人可知天，天亦可知人。孟子將孔子「仁」心契知天道的個人驗證加以明確論證，道出人有四端的善心，提出「盡心知性以知天」，人以心善即可證性善，知天道之善。

第三章論述《中庸》作者將殷周鬼神的觀念，轉化成哲理意味的形上意識；以孔子的「忠恕」之道為《中庸》道德實踐的出發處，強調「道不遠人」日常實踐的平易進路。《中庸》承繼孟子的「誠」道，將「誠」道成為《中庸》的中心哲學理路。「誠」是天之德，「誠」亦是人間之德，《中庸》以「誠」貫通天人之道。而天德何以俱在於人心呢？其根據何在呢？就在於《中庸》首句「天命之謂性」，此句正是對個人存在的切實認肯，同時也是天人合一的根源。《中庸》本體論的思想，確立人的價值能與天同等，正是對人生命價值莫大的肯定。

第四章論述的重點在於《中庸》的工夫論。《中庸》論「誠」重點仍著眼於如何保有「誠體」，如何達到「至誠」。朱熹論「慎獨」，以「獨」為內在隱微的意念而言，不採其本體義，劉戡山論「慎獨」，以「獨」體為天道，為性體，即為誠道，戡山以獨體為《中庸》全書貫通的思想，此「獨」體即是天道內在於我的本體。除以「慎獨」來存養個人內在的「誠體」，個人因不同的天生資質有二種工夫進路。天生聖人，心性清明者，是「自誠明，謂之性」，順此正心而行，即可達到「至誠」，一般世間君子，須經「博學、審問、慎思、明辨、篤行」的明善工夫，

是「自明誠，謂之教」，仍然可達於「至誠」，「誠者明矣，明者誠矣。」兩者工夫進路不同，但達到的境地「至誠」皆是一樣的。《中庸》工夫論對人心的提點，希望人能以「戒慎恐懼」的態度，來保持生命內在的清明，避免生命受到習氣的障蔽，流於虛妄與固著，人的生命能常保「誠體」並「擇善固執」，生命的意義在不斷的實踐裡確立答案。

第五章論述《中庸》哲學所追求的理想境界。《中庸》哲學不僅追求個人道德的圓滿，個人自我存在價值的肯定，更要將此性德推及於他人，推及於自然萬物，是謂「成己」、「成物」，將「誠」道擴拓出來即是「致中和」，「致中和」才能使「天地位焉，萬物育焉。」如此才是儒家所追求的圓滿道德世界，這世界才是真正有價值的存在世界，這正是儒學超越個人，「悲天憫人」的胸懷，所以西方人稱儒學為「儒教」。儒家以「聖人」為「天人合一」理境的理想人格，「聖人」內在純然不已的性德，即是天道的展現，而天道的展現不在以外的聲色來影響別人，而存在天地之間無聲無臭的作用流行，所以《中庸》以《詩經》「上天之載，無聲無臭」來說明天道運行之微妙，難以有形之物來名之。《中庸》境界論「中和」的呈顯，正在我們每天的道德實踐裡，當我與外在世界之間，依道德實踐真實投入，就能實踐「中和」之境，即是生命真實存在的意義。但此「中和」之境如「天道」般是無止境的，我們將生命意義推拓到多深遠的境界，「中和」之境也隨著開展到何境界。

## 二、《中庸》哲學的現代價值

《中庸》整體思想駭要，就如唐君毅先生所言「由天命說到人性，由人之自率性、修道以成聖德，以反證聖德，而上與天命同其於穆不已」<sup>1</sup>，這其中從人道而天道，從人德到聖德的貫通之道便是「誠」，所以唐先生歸結「《中庸》以『誠』

---

<sup>1</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇（二）》（台北：台灣學生書局，2008），p89。

一方橫通內外之成已成物之事，一方縱通人性與天命之旨，乃豁然可見。」<sup>2</sup>在明白《中庸》整體思想理路之後，我們歸結回到現代生活中，我們如何在現代裡印證《中庸》的時代價值呢？我們研究經典資料，整理經典思路體系，不只是還原經典作者的思想，更要讓經典的思想重現於現代生活中，這就是經典之所以是經典的不已價值。

在現代民主社會中，我們依「民主自由」之名，所追求的最高理想價值是什麼呢？其最高價值還是要回到個人，是能啓發個人內在價值為最高理想，所以最高理想的價值根源，不出於外在崇高的目的，還是回歸個人存在的內在價值，這也正是民主政治的價值根源；尊重並相信個人的存在價值。我們回頭思考《中庸》所傳達的個人生存價值是等同的，甚至可以與天齊，就如徐復觀先生所言「『天命之謂性』，絕非只於是把已經失墜了的古代宗教的天人關係，在道德基礎上，與以重建；更重要的是：使人感覺到，自己的性，是由天命，與天有內在的關連；因而人與天，乃至萬物與天，是同質的，因而也是平等的。天的無限價值，即具備於自己的性之中，而成為自己生命的根源，所以在生命之自身，在生命活動所關涉到的現世，即可以實現人生崇高的價值；這便可以啓發人們的現實生活的責任感，鼓勵並保證其在現實生活中的各種向上努力的意義。」<sup>3</sup>這正是對個人存在價值的最高肯定。

生命存在即以本身為目的，沒有任何一外在目的可以取代它，這生存價值內在的精神，《中庸》言「誠者自成也，而道自道也。」誠體性德是內俱於自己，能自發力量完成，不需待外力完成，所以最高的理想價值，首先當以完成個人內在的價值為依據，若理想價值是懸於個人存在價值之外，在道德生活中，就造成禮教吃人，在政治生活中，就造成專制政治。徐復觀先生言「從純超越的觀點去認定道，道便不能內在於每一個人生命之中，以成就個體的價值；順著此一路推演下去，常要求無限地犧牲個體以成就群體或某一較高的價值，結果，群體和某種較高的價值，皆成為脫離現實生活的抽象而空洞的名詞；再由少數人掌握住此類名詞以君臨恣堆於萬人之上。中世紀的宗教，固然是如此。而今日則將更為獨裁專制的政治的假借。」<sup>4</sup>可見著重個人價值內在的精神，不僅是《中庸》傳承儒家

<sup>2</sup> 唐君毅：《中國哲學原論—原道篇（二）》（台北：台灣學生書局，2008），p89。

<sup>3</sup> 徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，2007），p117～118。

<sup>4</sup> 徐復觀：《中國思想史論集》（台北：台灣學生書局，1988），p79～80。

孔孟的精華，放諸於現代民主政治中，《中庸》所傳承之道，正是民主政治依據的根源價值。<sup>5</sup>

而放眼於現今全球環境的破壞，造成人類家園的生活急速惡化，而人類貪婪地對地球資源的予取予求，也造成生態平衡的大災難，環境教育是現代全球人類生存的首要課題，而《中庸》思想中，個人對群體，對自然萬物生存的關係，早已提供我們最睿智的解答，人與物之間是要「成己」「成物」，生命的理想境界是「致中和，天地位焉，萬物育焉。」人與萬物地位是平等的，同是天命所生。《中庸》對萬物是採道德觀點，是協助並保護萬物的共同生長，共同生活。而西方觀念採「物競天擇」的看法，以功利主義的做法，不斷掠取萬物以為己用。《中庸》哲學所追求的天人合一境地，好似渺茫，但放眼在今日人類與環境生存的關係上，卻又如此真實而切要，而《中庸》作者千年前所孺慕「於穆不已的天道」，直到現代生活中，我們依然能證悟到「唯天之命，於穆不已」，天道創生運行「不已」的精神，千年前，和現代是一樣的，因為是同一個「不已」，由此可證《中庸》之所以為經典，歷久彌新的光輝。

---

<sup>5</sup> 徐復觀：《中國人性論史》，「我們可以這樣說，只有在「天命之謂性」的這一觀念之下，人的精神才能在現實中穩根，而不會成為向上漂浮，或向下沉淪的「無常」之物。這等於只有在近代「天賦人權」的觀念之下，人權才可以在政治中穩根一樣。假定人權不是由超經驗的天所賦予，則人權的原則，將會隨經驗界的變動而變動。」，p118。

## 參考書目

### 一、古典文獻

- 《詩經》，台北：台灣商務印書館，1983。  
《春秋左傳》，台北：台灣商務印書館，1993。  
漢·鄭玄，《禮記鄭注》，台北：中華書局，1970。  
漢·許慎，《說文解字》，香港：太平書局，1966。  
宋·趙順孫纂疏，《四書纂疏》，台北：文史哲出版社，1986。  
宋·周敦頤，《周子通書》，台北：台灣中華書局，1980。  
宋·張載，《張子全書》，台北：台灣中華書局，1976。  
宋·朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，1996。  
宋·朱熹，《四書章句集注》，台北：鵝湖出版社，2005。  
明·王陽明，《傳習錄》，台北：三民書局，2009。  
戴璉璋、吳光主編，《劉宗周全集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

### 二、當代專著（依姓名筆劃排列）

- 王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化事業公司，1989。  
王志耀，《先秦儒學史概論》，台北：文津出版社，1994。  
方東美，《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1987。  
牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985。  
牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：台灣學生書局，1998。  
牟宗三，《心體與性體（一）》，台北：正中書局，1990。  
牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1999。  
杜維明，《人性自我修養》，台北：聯經出版社，1992。  
杜維明，《儒學第三期發展的前景問題》，台北：聯經出版社，1989。  
吳怡，《中庸誠的哲學》，台北：東大圖書公司，1993。  
吳康等著，《學庸論文集》，台北：黎明文化事業公司，1982。  
李杜，《中西哲學思想中的天道與天帝》，台北：聯經出版社，1987。  
李明輝，《儒學與現代意識》，台北：文津出版社，1991。  
邱德修編著，《學庸釋義》，台北：合記書局，1996。  
林安梧，《存有·意識與實踐》，台北：東大圖書公司，1993。  
林安梧，《現代儒學論衡》，台北：業強出版社，1987。  
唐君毅，《哲學概論》，台北：台灣學生書局，1978。  
唐君毅，《中國哲學原論·原道篇卷二》，台北：台灣學生書局，1976。  
唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1986。  
唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，台北：台灣學生書局，1979。  
唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，台北：台灣學生書局，1984。  
唐君毅，《人生之體驗續篇》，台北：台灣學生書局，1993。  
高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1990。  
高瑋謙，《王龍溪哲學系統之建構》，台北：台灣學生書局，2009。  
徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1984。  
陳滿銘，《中庸思想研究》，台北：文津出版社，1980。



- 陳偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：中正書局，1994。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，台北：台灣學生書局，1986。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編（一）》，台北：藍燈文化事業公司，1991。
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1999。
- 勞思光，《新編中國哲學史（二）》，台北：三民書局，1999。
- 曾昭旭，《孔子和他的追隨者》，台北：漢光文化事業公司，1993。
- 曾昭旭等著，《中國文化新論—思想篇》，台北：聯經出版社，2005。
- 蒙培元，《中國心性論》，台北：台灣學生書局，1990。
- 楊祖漢，《中庸義理疏解》，台北：鵝湖出版社，2002。
- 楊慧傑，《天人關係論》，台北：水牛出版社，1994。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：台灣學生書局，1999。
- 錢穆，《中國思想史》，台北：台灣學生書局，1977。
- 錢穆，《中國學術思想史論叢（二）》，台北：東大圖書公司，1980。
- 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，台北：文津出版社，1991。
- 羅光，《中國哲學思想史（先秦篇）》，台北：台灣學生書局，1982。
- 羅光，《儒家形上學》，台北：台灣學生書局，1991。
- 羅光，《生命哲學續篇》，台北：台灣學生書局，1992。
- 羅光，《生命哲學再續篇》，台北：台灣學生書局，1994。
- 譚宇權，《中庸哲學研究》，台北：文津出版社，1995。

### 三、期刊論文（依姓名筆劃排列）

- 王大千，〈「中和」、「中道」與「中庸」辨〉，《孔孟月刊》第30卷第8期，1994。
- 杜勇，〈淺談周人的天命思想〉，《孔孟月刊》第36卷第5期，2000。
- 李景林，〈先秦儒學「中庸」說本義〉，《孔孟月刊》第32卷第11期，1994。
- 沈維華，〈試論《中庸》的誠〉，《孔孟月刊》第44卷第7、8期，2006。
- 林月惠，〈劉戡山「慎獨」之學的建構〉，《台灣哲學研究》第4期，2004。
- 徐克謙，〈從「中」字的三重含義看中庸思想〉，《孔孟月刊》第37卷第4期，2000。
- 陳滿銘，〈《中庸》性善思想與孔子〉，《孔孟月刊》第42卷第1期，2003。
- 陳滿銘，〈《中庸》性善思想的特色〉，《孔孟月刊》第42卷第2期，2003。
- 陳滿銘，〈《中庸》首章的邏輯結構（下）〉，《孔孟月刊》第42卷第11期，2004。
- 陳滿銘，〈《中庸》「天命之謂性」與《論語》「天生得於予」〉，《孔孟月刊》第40卷第9期，2004。
- 陳滿銘，〈《中庸》「至誠無息」章的邏輯結構〉，《孔孟月刊》第42卷第9期，2004。
- 陳滿銘，〈從天人互動看《中庸》的誠明思想〉，《孔孟月刊》第42卷第4期，2003。
- 陳滿銘，〈《中庸》「自明誠」思想的邏輯結構〉，《孔孟月刊》第42卷第8期，2004。
- 郭慧娟，〈談孔孟至《中庸》、《易傳》天人思想對當代環境教育的啟發（上）〉，《孔孟月刊》第45卷第1、2期，2006。
- 郭慧娟，〈談孔孟至《中庸》、《易傳》天人思想對當代環境教育的啟發（下）〉

- ，〈《孔孟月刊》第 45 卷第 3、4 期，2006。
- 張德文，〈《中庸》談人格設計及其理論基礎〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 12 期，1997。
- 陳美玲，〈劉戡山論《中庸》首章—戡山哲學的慎獨論〉，《哲學與文化》第 29 卷第 10 期，2002。
- 黃秋韻，〈《中庸》哲學中人之主體性地位之探討〉，《鵝湖月刊》第 32 卷第 4 期，2007。
- 詹世友，〈《中庸》之爲至德〉，《哲學與文化》第 26 卷第 2 期，1999。
- 葉蓬，〈儒家「誠」的觀念解析〉，《哲學與文化》第 24 卷第 12 期，1997。
- 趙建林，〈《中庸》中的「誠」觀念以及「誠」哲學〉，《孔孟月刊》第 43 卷第 1 期，2004。
- 鄭曉江，〈試析中國傳統倫理道德價值之源的「天」〉，《孔孟月刊》第 36 卷第 5 期，2000。
- 謝貴文，〈論儒家的中庸思維方法〉，《孔孟月刊》第 43 卷第 5、6 期，2006。

#### 四、學位論文

- 王聰明，《中庸形上思想研究》，國立師範大學國文學系博士班論文，1997。
- 史幼屏，《中庸義理型態之定位問題研究》，東海大學哲學研究所碩士班論文，1995。
- 李銀淑，《中庸實踐哲學研究》，輔仁大學哲學研究所碩士班論文，2004。
- 吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進發展》東海大學哲學研究所博士班論文，1995。
- 周芳如，《中庸「誠」的研究》，輔仁大學哲學研究所碩士班論文，2002。
- 黃秋韻，《中庸的道德形上學》，輔仁大學哲學研究所碩士班論文，1993。
- 劉家一，《中庸思想與「誠」的實踐》，國立中山大學中國文學系碩士論文，2006。
- 楊植博，《中庸天道與人道思想研究》，南華大學哲學研究所碩士班論文，2008。
- 李高梅，《中庸道德思維及其生命實踐之研究》，南華大學哲學研究所碩士班論文，2008。