

充盡的踐履，可以說是道德生命與仁智慧命的體用一如，是中國傳統文化的菁華，也是型塑二十一世紀人生價值與人性光輝的時代典範，值得細細品味、切實奉行。

「孔學與二十一世紀」
國際學術研討會論文集
2001年9月28~29日

《中庸》哲學體系探究

杜保瑞

華梵大學哲學系教授兼系主任

【論文提要】

本文探究《中庸》哲學體系，並藉以作中國哲學方法論的反省。首先對《中庸》文本進行各章義旨說明，然後將《中庸》之作重新歸類為六項主題，包括：「中庸修養德目及自評」、「鬼神觀念」、「文武周公讚辭」、「社會禮制及具體政策」、「本體功夫」、「聖人境界」。其中「本體功夫」與「聖人境界」則是《中庸》哲學問題中之主軸，前四項主題實可將其知識成立根據置於後兩項中。就「本體功夫」而言實為《中庸》繼《論、孟》之後為儒學所建立的本體論哲學體系，由本體論下貫功夫論而為儒學形上思想的創作。然而此一創作卻是主觀意志的確斷，故而是一特定的價值立場的思考方式，但是它仍在現實經驗上有效，故而仍為一普遍永恆的真理系統，只其不得即排黜道佛而宣稱為唯一真理系統。至於「聖人境界」中的大德者必得其位、及名、祿、壽等命題的提出，應為儒學理想的追求目標，也就應該在理

論與現實上再予加強，理論上的加強即是強化掌握經驗世界實況的客觀知識，現實上的加強即是要求儒者應更加努力於自我鍛鍊的功夫，如此才可達致儒者成聖而世界太平的內聖外王的最高社會理想境界。

【關鍵詞】

中庸·哲學體系·本體功夫·聖人境界·

壹、前言

《中庸》是儒學在秦漢之際的代表性理論作品，後經宋明儒學的創造性詮釋而成爲儒家學派對抗道佛形上思想的義理根據。以《中庸》義涵結合《論》《孟》及《易傳》而建構諸多宋明儒學體系，此事正意味著《中庸》作品中有著豐富的形上思想。迨至當代新儒學的興起，《中庸》的義理詮釋持續推進，《中庸》作品中的形上意味之確實義涵亦有所爭辯¹。本文之作，即爲針對《中庸》作品中的形上義涵進行探究，企圖爲《中庸》形上思想的詮釋方式再作研討，以提出《中庸》當代詮釋觀的若干新角度，同時亦藉《中庸》形上義涵之探究而推進中國哲學方法論的研究進程。

貳、工作方式

本文將首先對於「哲學體系探究」此一研究意旨進行方法論說明，用以說明本文之研究意圖及界定追求的目標。其次將對《中庸》

¹ 參見高柏園教授著《中庸形上思想》台北東大圖書公司，一九八八年三月初版。書中對於中庸形上思想的當代詮釋成果探究甚詳，討論對象包括錢穆、徐復觀、勞思光、唐君毅、牟宗三等當代哲學家。

文本進行適度的義理疏解及義旨說明，在疏解中將不同文本所呈現的思想義涵及研究主題予以個別揭露，以作爲《中庸》哲學體系探究的材料基礎。隨後將進行《中庸》討論主題之檢討，及重要形上命題建構之方法論評析，企圖爲儒學理論建構進程中的《中庸》哲學重新定位，藉以找出儒學自《中庸》而後是否可能有不同的義理發展線索已然蘊含在《中庸》哲學之內而未爲傳統儒學史所重視的，找出這一個《中庸》形上思想的詮釋方向，從而可以重新檢視儒學在中國儒釋道三學義理辯證中的角色定位。

參、「哲學體系探究」研究法的方法論說明

本文將對《中庸》進行「哲學體系探究」，「哲學體系探究」事實上是作者對於中國哲學研究所提出的一個工作方法，它是以「功夫理論與境界哲學爲中心的基本哲學問題詮釋法」爲中國哲學理論的解釋體系，藉由「宇宙論、本體論、功夫論、境界論」的四方架構而將各個中國哲學作品的內部義理予以呈顯以爲體系。此一四方架構基本上是兩組哲學問題，其一爲傳統形上學所討論的普遍原理的部分，即其宇宙論和本體論兩部分，其二爲中國哲學特有的關於實踐活動的理論，即其功夫論與境界論部分。其普遍原理中的宇宙論與本體論知識部分固然顯現爲客觀知識的樣態，但是就其理論成立的途徑來看，它們其實都是功夫活動之後的結果，方法論上說它們是在功夫實踐後的主體境界之展現而被言說爲客觀的普遍原理，理論體系上說它們是作爲功夫活動的知識根據，以及境界成就的理論可能，所以在理論體系內部的架構中它們是緊緊地與工夫境界哲學結合在一起。若從方法論上談其證成可能的考量時，則它們可以說根本就是一套功夫境界哲學的世界觀演譯，這個意思就是說如果沒有這一套功夫實踐活動的要求，則這一套宇宙本體論是根本沒有存在的需要的，並且，如果沒有這一套功夫境界哲學的真實實踐，則這一套宇宙本體論也是無法被證

成的。

所以我們可以說中國哲學的宇宙本體論，是為著功夫實踐活動的目的而有的知識建構，同時也因此自身展現為功夫境界哲學的義涵，亦即其宇宙本體論是預設著功夫境界活動的一套「世界觀」亦或「思考方式」，是在主體的意志抉擇下的觀解系統，以此系統說明世界，從而使世界被如此認識，從而進行人在世界中的實踐活動，更進而再回來證實此一觀解知識的經驗確實性。所以它是一套訴諸於主觀意志的價值追求活動的合理化知識說明系統，這一套知識系統基於意志實踐的經驗而有其真實，當其有此真實的時候，學派中人會將其認知為整體存在界的客觀現象的真實知識，並且以此一定位層次來進行宇宙本體論哲學的知識建構，然後再轉回作為功夫境界活動的定然要求的知識根據。

接下來將說明本文所要討論的哲學主題為何，《中庸》的內容有論於社會教化的社會政治哲學部分，此即儒家的政治理想，這一套政治理想自然是落實在社會政治建設上的，觀念的來源是儒者於周文化政治經驗中由儒者自作的理想化觀念構作而來，是落實在家國天下的政治經驗的理想化構作，如果進行政治哲學研究的話，《中庸》的政治哲學觀念是極為豐富的，《中庸》政治哲學的觀念建構實亦即儒家政治哲學的觀念建構進程中的一個重要部分。如果政治哲學指得是落實在社會政治建設上的理想體制的觀念系統，那麼在政治哲學的觀念建構之外便還有另一更根本的哲學問題，此即此一理想的合法性問題，此一問題即涉及人性論問題、宇宙論問題、本體論問題、及功夫境界哲學問題等等。

本文乃為《中庸》哲學體系探究，自然可以將《中庸》政治哲學的內涵作為《中庸》哲學內涵的一部分而予以體系化地匯合，然而本文以下的探究，仍將針對此一政治理想的哲學可能性部分作討論。政治理想之學自可在社會政治事務面向上具體落實，但其理想的理論可能性就需要進行形上思想的理論建構來予以證成，至於這個證成的形

上建構本身的合法性問題，那就又是一個方法論哲學的問題。

不同的社會政治理想有不同的哲學體系以為理論上的支持，不同的哲學體系又需要進行方法論的反省以思考其理論構作的成立與否，哲學活動的可能性應該有共同的標準，因此方法論的考量應該是各家相同的，思考方法論的問題因此成為理解中國哲學問題的最終問題，此時也逼近了作者本人所欲處理的中國哲學詮釋問題的最後層面，即是就儒釋道三學之哲學體系構作的理論檢證之學之研究，此即中國哲學方法論之研究，此亦即作者本人之哲學活動的理論目標及所將研究之哲學問題，亦即建立一個可以同時詮釋三教知識的詮釋體系，以使三教知識義涵及彼此異同更易了解。當然，在作者的理論工作目標之外或之上亦仍不妨礙另立不同層次之哲學問題以為作者研究成果之檢視及評議，然而這已經不是作者目前的工作任務了，本文之探究亦即止於此一意義的理論工作即可。

肆、《中庸》文本的義旨分析

本節進行《中庸》全文的義旨分析，企圖將《中庸》全書各章節之討論主題及重要命題予以揭露²，並特重《中庸》形上思想的疏理。所謂形上思想即前文所述之四方架構之「觀解系統」或「思考方式」，其實質內涵即為展現為宇宙本體論哲學的普遍原理之知識部分，及功夫境界哲學的實踐知識部分，就義理的明晰化而言，兩者實互為依藉因而需互用而明。至於傳統西方形上學概念與當代中國哲學研究的宇宙本體論概念之義涵確定性問題則暫不申明於本文之中³。

² 本文所依據之章節即以朱熹《中庸章句》為分章，此一工作只是一個階段性之工作，最後作者將整理出若干《中庸》文本之討論主題，因此此處所借用之章節系統實無甚影響本文主要工作之進行，《中庸》原無章節，亦朱熹「妄以己意」之所為。

³ 關於這個問題，作者曾撰文探究，相關觀點請參見拙作《當代宋明儒學研究與中國形上學問題意識》台北輔仁大學《哲學論集》第三十四期，近期出版中。

以下對於《中庸》及其它中國哲學作品的哲學體系分析，是要分析作品中的「觀點主張」背後的「思維脈絡」以及「問題意識」，「觀點主張」部分即為《中庸》文本中之一切所述之觀點，此一作品中之「觀點主張」在進行理解活動之時實亦有錯解之可能，此一錯解之發生原因很多，就專業哲學工作者之錯解問題而言，主要仍是背後的詮釋架構所造成的，但各專業哲學工作者實有其個人的解釋架構，或其特別願意接受的某位當代哲學家的解釋架構⁴，架構有別，則對文本的理解亦異，架構有誤，則文本理解亦誤，然此事乃決定於個別哲學工作者的個人洞見，此事之追究，則已是一純粹方法論問題之追究了。此不多論。

本文之進行亦實已預設作者自己的詮釋架構，而此一詮釋架構則又預設了作者的工作意圖，亦即作者所欲追問之根本問題，作者之根本問題即為中國哲學的儒釋道三學究竟實說了什麼，以及三學之說的異同辨正問題，因此此一詮釋架構實為一得以評議三學「觀點主張」的詮釋架構。即在作者的工作中，一方面作者並未將之使用於評議中外哲學之異同優劣上，另一方面作者亦未專以三學中之某一家哲學之特殊工作方式來作為評議它學的共同工作方式，當然作者所認為的可以評議三學的這一套詮釋架構是作者自己的理解結果，此一架構自然可以再度被批評甚而揚棄，但這就又是另外的問題了。

就「觀點主張」的理解說明部份實亦非本文以下之疏理重點，以下之疏理重點實落於「思維脈絡」及「問題意識」的研議上，透過「思維脈絡」的掘撥，發現「問題意識」的關鍵，從而掌握《中庸》思考方式的方法論特質，這樣的工作意圖才可能在《中庸》經過後儒多次再詮釋的浩瀚義海中發現新線索，從而為《中庸》的哲學體系獲得新

⁴ 對於中國哲學作品的解釋架構，例如馮友蘭先生有一主客觀唯心唯物之解釋架構，牟宗三先生有一道德的形上學的解釋架構，勞思光先生有一心性論中心的解釋架構，這些都是可以為哲學工作者效習使用的解釋架構。

理解及提出新問題及新建議。

《中庸》作為儒學的新學，自有其繼承與創造的兩面，其繼承的面向應即為在孔子《論語》中之政治理想、及君子修養、及聖人境界之諸種觀點之中，亦應在《孟子》中之修養哲學及人性理論及社會理想之學中⁵。就其有所創新的部份即為形構《中庸》哲學體系的寶貴材料，此一部份將為以下討論所強調，其中主要即是《中庸》所提出的「本體功夫」及關於「聖人境界」的若干新義者。

對於《中庸》作品之材料真偽及成書年代及作者問題，本文採取以下態度：《中庸》全書之材料在兩漢以後即已沿用迄今，後雖經朱熹重新編排章次，但至少兩漢以後《中庸》即以如今之材料作為儒學義理的一部分⁶，本文研究此一作品中之儒學思想的義理形態及成立可能，不論作者是誰、形成於何時、及材料之先後，《中庸》義理系統始終都是儒家思想陣營裏的重要環節，《中庸》是提出了一套「思考方式」，後人將之詮釋為各種型態的形上體系，作者的工作亦是要對於此一「思考方式」所可能展現的形上體系重新詮釋，這是「哲學

⁵ 作者主張《中庸》與《論、孟》思想具有一致性又有新發展，此觀點亦見於傅佩榮教授之論述：「《中庸》的主旨在於闡明人性的本質，亦即人性與天道相通的理論根據。因此，它在古代儒家典籍中可以算是最具哲學性的作品。就其主張天人合一的可能性而言，《中庸》並未偏離傳統儒家的立場，亦即強調人的道德修行。人必須透過道德修行才能在自己的本性中，見出天人合一的潛能。換句話說，此書的主要關懷是入之道，而這種入之道又預設了天人互通性。」《儒道天論發微》傅佩榮著，台灣學生書局，一九八五年初版，頁一九三。

⁶ 參見高柏園教授之觀點：「吾人若更由思想史之發展而言，亦可看出《中庸》思想實與孔孟思想一脈相承，而與道家重形上學之傾向相應，此顯有繼承孔孟以回應老莊思想挑戰之傾向。即據此義，本文認為《中庸》極可能是子思及其門人的共同作品，其書不必成於一人，而最早應在孟子之後，漢初之前即已成書。吾人今日所見之《中庸》，即漢儒根據《中庸》資料所整編而成。」《中庸形上思想》高柏園著，台灣東大圖書出版，一九八八年三月初版，頁三一至三二。

觀念研究法」的工作態度，這不是「思想史研究」的問題意識。⁷

以下即將進行之。

第一章

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。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。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。致中和，天地位焉，萬物育焉。

以下分三部分作分析，第一部分：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者不可須臾離也，可離非道也。」「天命之謂性」的命題，發表了天與人間的關係理論，以天命為人性，建立了一個有天道觀的人性理論。以天道為人性的內涵，這本來可以是一個中性的客觀的命題，可以為各家學派所共同使用的說法，然而在儒學的理論脈絡中而言，天命的內容義已定，這就使得此說完全收攝在儒學的領域中了，儒學的天命觀始終仍是以道德意識為內涵。這種以德性意義與目的來界說天地之本體真實的學說，在孟子時已表述出現，不論《中庸》、《孟子》熟前熟後，這是一個合理的儒學義理推演之結果，由孔子所言之內在感通義的仁，推到《中庸》《孟子》所言之普遍理序義的天道之仁，因此此說之要義乃在於：加強聯繫孔子言仁之在人與在

⁷ 「哲學觀念研究法」及「思想史研究法」的概念都是作者討論中國哲學方法論所使用的名詞，前者指涉重視哲學體系之建構及重視哲學命題之真理性證立的理論推演的研究方法，實即作者所提出之「以功夫理論與境界哲學為中心的宇宙本體功夫境界四方架構的基本哲學問題研究法」，後者即重視哲學觀念的歷史背景及其影響的研究方法，兩者問題意識不同，工作方式即不同。「哲學觀念研究法」參見拙著《反者道之動》臺北鴻泰出版社1995年07月初版，（北京華文出版社1997年4月初版）；「思想史研究法」參見拙著《中國禪宗通史的方法論評析》該文收錄於《功夫理論與境界哲學》專書中，北京華文出版社1999年08月出版。

天的關係。

人有性，孟云善，性有天之合義以為支柱，故此性必然在人之仁心的感通中先在心中已有，故可言此性在天，性是來自那天之所予我者，率此性而行才是生命的主旨，是居仁由義的坦坦大道，「修道之謂教」的道為性義之道本體之道，此道以性善之義早在人心之中，居之行之皆應準此，豈可有絲毫之懈怠。故「不可須臾離也，可離非道也。」。

第二部分：「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。」本文是對道德性落實在道德心之活動時之形式要求，主張此一活動形式必須是持續不已的剛健形態，因此不論隱微，皆應行之，故應慎獨。雖然性為天予，然所予之內容為應然，既為應然就應使之為實然，應然之內容即展現為強大的道德目的之動力，故秉此天道者，應時時為道，知此天命者，應時時為命，使其為社會教化的實在。其性其命其道其教，都是應然的道德要求，因此，儒家理論之言天以為道德心之助證者，與其說是加強理論的效力，不如說是加強要求的強力。

第三部分：「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。致中和，天地位焉，萬物育焉。」中的內容早已規定，是道德秩序為標準的中，故以情言之喜怒哀樂之未發者可言中，此時之情亦早已管束在道德秩序心靈的要求下了，故未發仍中，否則以荀子言，其性為惡，發則為亂。今未發之中可為大本，已發之和可為達道，可知此中和之致之功夫早在道德性的心志中遭受約制，否則，豈有此一效用。至於位育天地萬物的效用，是由儒家的道德性心靈看出的，如果是一位道家的學者，針對儒家治理之後的天下，仍有不同的感受的，意即，儒學的社會秩序之判準必由儒學的功夫眼光及天道理論以為支柱，即以為方法論的基礎，才能得出同樣的觀察結論出來。

本章之主題是修道的功夫哲學。第一個重點是本體論下貫功夫論

的哲學思維，修道之道是從天命到人性的本體，本體即是天地萬物共同的終極存在意義，或稱為實相，這是《中庸》言說天道性命相貫通的本體論哲學，也可以說是《中庸》建立了人性與天道是一致貫通的思考方式，因此在《中庸》中所主張的功夫活動被認為是從人性的本性上通天道的本體的天人合一之道，所以這個在人類生活世界中實踐的理想就不只是個人性的目的而是一個天道的目標，我們說《中庸》建立了儒家哲學的本體論思考者即是此義。第二個重點是對於這種功夫哲學活動特質的理論建構，認為它必須是一個不間斷不止息的獨立的進程，這是一個有目的性的本體論哲學，對於存有者必須彰顯其目的下的定然要求，要求其必須於日常生活踐履中時刻實踐，而呈顯於社會教化的現實理想中。第三個重點是談論這種不間斷的功夫實踐活動如何從主體的管理到社會天下的管理的推進方式。《中庸》在這裡主張的是從人情的管理到社會理想的達致其實就是同一件事情，因此個人的修養即在社會教化的推進，個人修養的完成，就是社會理想的完成，此說中已預視了儒家聖人境界的內涵，此義於後文中即將開展。

就上述三段重點而言，其實就是說從事個人修養的活動，就是促進社會理想的實踐，也正是符合天道目的的事件。這種理論建構的形態就是從本體論、到功夫論、到社會政治哲學的同構的工作方式，這樣的工作方式是哲學體系建構的逐步完成之事，這樣的建構也正是整套思考方式的建構，這一套思考方式的建構本身當然有方法論上的問題，方法論的問題是體系內部各部分哲學問題如何可以貫串一氣的問題，這個問題可以訴諸人類思維就是這樣思維的實況來回答，或者只說是中國哲學家特有的思考方式，人們可以不接受這一套思維所主張的理想，但是對於這一套思維方式的架構卻是無需推卻，如要推卻，那就要另建架構，亦或根本不承認價值目的可以如此建構，而這就會

展開激烈的價值哲學是否需有形上體系的辯論問題⁸，而這就是中國哲學方法論的核心問題之一，此暫不多論。

對於以這個思考方式作為價值理想的理論建構而言，還有一個更重要的問題，就是這整套理想的終極性目的的確立問題。理想的終極性問題就更難處理了，《中庸》在繼承了儒家理想的前提下進行了理論的建構，這一套理論的建構的實況是把原來的理想的現世意義擴充至天道意義及人道意義。然而，理論的建構並不是現實經驗的增加，而是對於現實經驗的解釋面向的擴充，擴充至於人性論及天道本體論及功夫論哲學等等面向，亦即對於原來的社會政治理想予以合理化說明，合理化說明的工作方式即是將之拓展至天道與人事的共同理想上。將一個本來是社會行為的理想言說成整體天地萬物的共同理想是一個思想力的擴充，但是卻仍然不是這個理想本身的事實性的擴充，所以如何確定此一理想即是天道之理想仍是關鍵問題，對於這個確定性的問題而言，解決之道就是再度訴諸經驗，亦即是在實踐中證成其言說於天道的目的者是確實可以在人身的實踐中被確定，以及其社會理想的內涵是確實可以在個人的實踐中被達成，此一天道義涵與社會理想的確定與達成如果獲得，即是對於此一「思考方式」之內涵的實證，於是儒者儘可再度構作在理論的關照面上更為強大的哲學體系，從而使得其實踐經驗與理論世界共構發展，形成一套無法從內部破壞的觀念實踐系統。

但是這樣就解決了儒者的社會理想就是人類社會的普遍永恆的真理的問題了嗎？此事留待後文「中庸重要形上命題之方法論評析」中再予處理。

⁸ 關於這個問題，勞思光教授即主張形上思想的建構反而是儒學的退步。參見拙文〈對勞思光先生宋明儒學詮釋體系的方法論探究〉〔第20次中國學國際學術大會〕〔主題：東亞細亞的價值學與中國學〕〔韓國中國學會主辦〕2000年8月25至26日。

第二章

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；
小人之中庸也，小人而無忌憚也。

本章談「功夫修養哲學」，對於儒家實踐功夫是「個人生活與社會生活的和諧一致之道」的強調，至於何謂和諧「時中」，這自然是回復到儒家家國天下的理想內涵中去認定了。

第三章

子曰：中庸其至矣乎，民鮮能久矣。

本章僅是「嘆辭」。「中庸」的奧義為何？二、三兩章皆未明說⁹，然《中庸》之義當仍在孔孟之間，庸者用也，庸者平常也，儒家所要求的那個德性的生活原則，當其貫注在君子人格的生活中時，必然是在日用常行中展現的，故隱微之間皆需行之，所以「中庸」之名，是取其德性生活必以德性心為主，而在日用常行中實踐的意義而定的，中字之義當仍為以德性心為義。一如致中和義下之中者。

第四章

子曰：道之不行也，我知之矣；知者過之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣；賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。

⁹ 關於「中庸」之名義在本文中之使用有區分為專用概念的「中庸」及著作書名意義的《中庸》，談作為修養德目的概念意義時即以「中庸」稱之，談著作本身及哲學體系時即以《中庸》稱之。

本章感嘆「中庸」理想之難以達致，皆在過與不及，過與不及即非「中庸」，如果儒者也無人能及，那麼「中庸」理想本身就是錯誤的，如果有儒家聖人可以達致，那麼這個理想就已被實證，接下來的問題就只是其他的士君子自己應該加強努力的現實問題了。

第五章

子曰：道其不行矣夫！

本章也是「嘆辭」，並非要建立普遍命題。第三、四、五這三章是談實踐的困難，強調儒家社會理想的不易實現，但是不易實現並非不能實現，只對其不易實現的現象提出感嘆，感嘆而後勉勵，務由君子之戮力而使之實現。

第六章

子曰：舜其大知也與！舜好問而好察爾言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！

本章談大舜確可實現「中庸」的理想及其實踐方式，舜的智慧在其能夠用「中」，以「好察爾言，隱惡揚善」為用「中」之實例。兩端之中並不是鄉愿之中，否則必非儒家本意，故此「中」仍為以德性心為判準之後，所下的行動方針，因其合德，合德者中，中為此義也。

第七章

子曰：人皆曰予知；驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸，而不能期月守也。

本章依然是對「中庸」境界的難以達致的感嘆之語，真正的智慧是要能堅守道德理性，永恆地居仁由義，道不可離者才是。

第八章

子曰：回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。

本章讚嘆顏回能夠擇乎「中庸」的德行，具體例證是「得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」。擇於德性理智，知所當行之方向，而沛然浩然無可遏止地作去，這是標準的儒家君子型態。

第九章

子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。

本章依然是慨嘆「中庸」境界的難以達致。只有完整的智仁勇合一之人才能完成「中庸」的志業，不是一時衝動可以做到的，那些人間耀眼難能之事，從第一義的人性標的看來，都不足為道。

第十章

子路問強。子曰：南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之；衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯；中立而不倚，強哉矯；國有道，不變塞焉，強哉矯；國無道，至死不變，強哉矯。

本章以兩種強者的型態共同稱說「中庸」境界的修養方式，具體內容是「君子和而不流；中立而不倚；國有道，不變塞焉；國無道，至死不變。」。

第十一章

子曰：索隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見，知而不悔，唯聖者能之。

本章述說「中庸」的修養德目，「君子依乎中庸，遯世不見，知而不悔。」德性的光輝遠大，但德性的行為卻不以光彩奪人，人或不知者乃常有之事，惟務光彩者曰「索隱行怪」，斥其未以德性為宗也。「中庸」之道本應為君子之本務，有人半途而廢，其心不堅也，非道不行也，行道者，「遯世不見，知而不悔。」此為聖者。

第十二章

君子之道廢而隱。夫婦之愚，可以與知焉；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，魚躍于淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。

本章對於「中庸」境界之偉大與難成進行讚嘆，並無特別具體的操作方式的知識提供。最重要的就是對於「中庸」的社會理想的範域的說明，是從家庭夫婦之間以至整個社會甚至是自然世界的建立。

第十三章

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。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。君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾。

本章重述「中庸」之道在君子的日常行為中之不可須臾離之要求，也重述「中庸」之道是一合內外之道，所以是要實踐於父子君臣兄弟朋友之間的。德性的活動是在人與人間執行的，以為離群索居的修行是違道的。君子之道四，皆指向人際關係，德性的活動表現在人際之間，也完成在人文化成之間，最終的境界是天地萬物的位育之滿足。

第十四章

君子素其位而行，不願乎其外：素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難，君子無入而不自得焉。在上位，不陵下；在下位，不援上。正己而不求於人，則無怨：上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。子曰：「射有似乎君子，失者正鵠，反求諸其身。」

本章述說達致「中庸」境界的君子的生活是一個自由自在的生活，「素其位而行」「無入而不自得」「居易以俟命」。這是任何價值哲

學在實踐已達致最高境界時的必然現象。因為主體的修養已與外在世界的終極意義達成一致和諧的關係，外在世界是宇宙論知識的客觀顯現，主體即滿足在主體自己所認知的外在世界的合於目的性的秩序中，儒者以德性為世界存在的目的，因此富貴、貧賤、夷夏諸事並非其所關切之事件，亦非決定其實踐的條件，只要合於道德理性，富貴、貧賤、夷夏都是可以展現道德理想的環境狀態，都可以「無入而不自得」。

第十五章

君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。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：「父母其順已乎！」

本章述說「中庸」之實踐的篤實之道。一步一步從家庭日常生活中實踐開來，不必好高騖遠，家不治未有國之可治，此人心不誠之所示。故而先言於父母之孝、夫妻之合、兄弟之和，如此才有成為治國之君子之可能。

第十六章

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！」視之而弗見，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！

本章談論「鬼神」的特質，這是宇宙論哲學中的問題，鬼神作為宇宙中的存有者，當然會與人類的的生活世界發生關係，儒學自孔子始

即未否定鬼神之存在，只是也沒有明確界定鬼神的特質為何，更重要的是鬼神的存在與人類的價值生活的關係的界定，此一關係在孔子的思想裏是很淡泊的，《中庸》此處僅為一提，實亦未有過度之強調，至於對於鬼神存有者的知識界定，實仍為一般常識性界定。這樣一來就對於哲學體系的建構問題未能有重大的作用效果。其他相關的討論留待後文「中庸討論主題之檢討」時再進行。

第十七章

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。詩曰：「嘉樂君子，憲憲令德，宜民宜人，受祿于天。保佑命之，自天申之。」故大德者，必受命。

本章言「境界哲學」，對於實踐了儒家理想的聖人的生命世界建立了一個「德福一致」的強勢命題。這一個命題的成立，必須要有宇宙論知識的清晰以及本體論觀念的確定以為基礎，因為這是一個關於人類生命世界的知識性問題，其位、其祿、其名、其壽、其受命都是真實確實的經驗世界中的事件，所以能夠如此，則背後支撐的知識性命題必須十分確實，此即作者認為《中庸》形上思想中得有突破於前儒詮釋的重要內涵。

此說含著極強烈的「德福一致」的觀點，如果德性行為是「夭壽不貳、修身以俟之」的話，那麼「德福一致」的理論似乎並不需要，不過如果把此說轉成因「天」的要求而給予者，即以「天」為有意志之保民者，則「德福一致」其實仍為道德性行為的目的所含者，是「天」的要求，而非人的要求，然而此時就需面對這樣的一個有意志表示及行動能力的「天」之存有者，從《中庸》的「至誠無息」之形上學命

題，及「致中和」之功夫論命題，都不能引申及證立有此「意志天」之說¹⁰，因此理論的可能就必須訴諸「天道」的理性秩序本身，是「天道」的理性秩序在宇宙現實中的必然落實，也就是說，在聖人追求社會理想的完成的時候，「位、祿、名、壽、命」都是此一理想實現之時的同時併現的作用效果，此一效果作為儒學理論的蘊涵命題必須是合理的，否則「天道」的理性秩序就會被命限的現實經驗給破壞了，這個破壞的力量則又是一個「宇宙力量」的作用，於是便形成了天道秩序之外的「宇宙力量」，如此即有理論不一致的效果。此事將在後文「中庸重要形上命題建構之方法論評析」文中再作討論。

第十八章

子曰：「無憂者，其惟文王乎！以王季為父，以武王為子。父作之，子述之。」武王纘大王、王季、文王之緒，壹戎衣，而有天下，身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季、文王，上祀先公，以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯大夫，及士、庶人。父為大夫，子為士；喪以大夫、祭以士。父為士、子為大夫；喪以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫；三年之喪，達乎天子；父母之喪，無貴賤一也。

本章談文、武、周公的「大德受命」事業以及「喪葬」的社會禮制問題，文、武、周公的「大德受命」問題同於前章，即是「聖人境界」的問題。「喪葬」的社會禮制問題則引申於儒學整體，是藉一個

¹⁰ 參見傅佩榮教授言：「《中庸》中的「天」究竟何所指？這是我們所要探討的。「中庸」是否接受古代的信念，以「天」為具有意志，關懷人世、並主宰人間事務的終極上帝？答案並不明確。事實上，在《易傳》與《中庸》二書中，「天」的主宰性與人格性都不是受到強調的要點。」（《儒道天論發微》傅佩榮著，台灣學生書局出版，一九八五年十月初版，頁一九三至一九四。）

禮制的建立以彰顯仁德的感通，讓仁德感通的作用落實在喪祭之禮中。

第十九章

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎！」夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也；序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬址為上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！

本章前一段言於武王、周公之文應為前章之文義之延續，言於武王、周公之能繼承先人治國事業實真大孝者也。本章後段言《春秋》以降乃對禮制意義的申明，即對儒家社會理想事業進行深入人性修養及天道目的的理論貫串。

第二十章

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。故君子不可以不修身；斯修身，不可以不事親；斯事親，不可以不知人；斯知人，不可以不知天。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，及其成功，一也。子曰：「好學近乎知，利行近乎仁，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。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。修身則道立；尊賢則不惑；親親，則諸父昆弟不怨；近大臣，則不眩；體群臣，則士之報禮重；子庶民，則百姓勸；來百工，則財用足；柔遠人，則四方歸之；懷諸侯，則天下畏之。齊明盛服，非禮不動，所以修身也。去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。官盛任使，所以勸大臣也。忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也。日省月試，既稟稱事，所以勸百工也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也。繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。」凡為天下國家有九經，所以行之者一也。凡事豫則立，不豫則廢。言前定，則不跲；事前定，則不困；行前定，則不疚；道前定，則不窮。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，不誠乎身矣。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。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。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。

本章分兩部分討論，第一部分言為政之道，為政之事實為君臣相待及政府對待民眾之事，所以是回到了以修養處事的問題上，修養乃以仁義為行。文中提到「在下位需獲乎上」，這是傳統政治體制下的修養德目，是一個有上下位階觀念的社會體制的政治理想之實現時的德目，因而功夫亦是做在修身上，而修身則又與事親、知人、知天之事結合在一起了。至於治國則有九事，此九事亦皆實為社會關係的正確對待方式原理，所以行之者一也。

第二部分對「在下位獲乎上」之事再度提出由內而外的誠身之道，自此轉出《中庸》言誠的整套思考，這即是天道、人道相貫通的一套修養論哲學，也可以是說以誠的義涵為終極意義的本體功夫之學。

第二一章

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

本章即以誠為終極實相的「本體功夫」。文中建立道德實踐的知德一致之原理，德即知，知即德，兩個面向的活動必須有一致性的意義與地位，一為由德性心以展現通達的智慧，一為由理知的教化以蘄向德性心，德與智為一，故誠明一。

第二二章

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。

本章亦「本體功夫」之學，將人性以誠為極篤則可與天地參，此即天地萬物與人皆以誠為終極實相之本體論哲學，加上以誠為功夫蘄向的功夫哲學之一貫思路。誠是天道是地道，也是人道之所應循者，因此，整個天地間本已以此誠之為道者在進行其日月遞炤，因而能四時行、百物生、且人文化成者，是以惟其至誠能盡其性，此至誠，是天地人之整個存在界皆至誠，故而盡其性之可能性亦遍在。順此以下，層層規定盡人之性、與盡物之性、與參贊天地化育之根本性意義。

第二三章

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。

本章亦同前。致此至誠才能盡性，這是從活動的方向上作本質的意義規定，然而活動的進行，即此至誠之致，是在有情境的行動中發生與開展的，故而從當下這個有曲的情境中作開來，有曲的情境可以是孝、是愛、是一切日常生活中的當下事件，而且仍以誠之原理進行，一為道德性為本，一為持續性為用，則形、著、明、動、變、化之諸事即逐一展開達致而已。

第二四章

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。

本章為「境界哲學」，由至誠之修養至於極致之後之聖人境界是

一個可以「前知」的超能者。「前知」能力乃是在一個存在範圍內之經驗能力，本來在這個範圍內之所有事件存有者不必定能夠知曉的，但是這個存在範圍是以誠為其終極實相的，因此當存有者自身的誠的意志貫徹至極之後，則存在世界的各種事項即皆收攝進入他的身心知能範疇之內，這樣的知識能力的要求實為功夫境界哲學中的追求目標，故而是一個已經實際在生活中使用著的思考方式，但是這一部分的知能在儒學形上思想的建構中卻未予特別強調，這需是一個基於形上知識而賦予功夫鍛鍊的可能性建構，這一個形上知識的重點是宇宙論的知識，是對於宇宙論的經驗知識的清晰而得到的對現象世界事務變化的準確掌握，是一套從個人身心到國家大事到占筮活動皆能一貫感通的宇宙論知識體系的建構，此一知識體系的建構當亦涉及在身心鍛鍊功夫上的操作性知識，儒學的社會理想如能在此多用心力必能有更大的理論效力及社會能力。至於這樣的知識的成立的可能性為何，此待後文「中庸重要形上命題建構之方法論評析」討論時再一併處理。

第二十五章

誠者，自成也，而道自道也。誠者，物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以誠物也。成己仁也，成物知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。

本章亦是以誠為實相的「本體功夫」之學，由存有者之誠身功夫而達致社會事務合於理想地運作的目標。誠之為道，是由道德性內涵來說此天地人間之律動運作原理，由於此一內涵以誠之德性義為本，故而必是由內而發由己而成，故誠者自成、道者自道。此外，這個誠的秩序性內涵，對於天地萬物而言，也有範式作用，意即指出天地萬物也是在這個原理中的規定項，故而天地萬物本身也以此一誠的原理在作著生發運行的活動，是故不誠無物，此時之誠，乃以持續不間斷

義說者。《中庸》之誠兼此二義，故而君子以兼此二義之誠對己對物，故而內外之道皆以之為主，以德性義的誠與持續義的誠對待天地萬物，故而永遠有其真實效用，也永為正道。

第二十六章

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，所以誠物也。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，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。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！」

本章仍是「誠」為實相的「本體功夫」。本章專論天地之道，天地之道也以一種持續不間斷的原理在運行著，名曰：「至誠無息」，此義有二，一為道德性的至誠原理，一為運動性的不間斷原理，前者是本體論的真實本體，後者是宇宙論的動力原理，兩者配合，成就了這個世界的如此真實之一切事項。此外，本文又將聖人之德與此天地之道合一，言其「純亦不已」，一為言其以德為真實品格之純粹至德，毫不假欺，二為言其德之實踐力亦持繼不斷，一從本質言，一從動力言，都將天地之道與聖人之道縮合在此一至誠無息的原理中。

第二十七章

大哉聖人之道！洋洋乎，發育萬物，峻極于天。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。」故君子尊德行而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，為下不倍。國有道，其言足以興，國無道，其默足以容。詩曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂與！

本章談「聖人的境界」，對於聖人之真可以實現儒家社會理想賦予必然性，然而聖人當亦需在己身之修養中確實達致，「苟不至德，至道不凝焉」。

第二十八章

子曰：「愚而好自用、賤而好自專、生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也。」非天子，不議禮，不制度，不考文。今天下，車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉，吾學周禮。今用之，吾從周。」

本章談「社會禮制」，然亦論及聖人「德位一致」之要求，有此一致方可行其禮制，然此一要求必可達成，否則禮制即無從實現，就此一要求之必可達成而言，亦即顯示中庸對「聖人境界」的強勢主張了。

第二十九章

王天下有三重焉，其寡過矣乎！上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。遠之則有望，近之則不厭。詩曰：「在彼無惡，在此無射，庶幾夙夜，以永終譽。」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。

本章談「聖人境界」，聖人本諸身、徵諸民、考三王、建天地、質鬼神、俟百世聖人，知天亦知人。此章將聖人必可治世、必為天下法的境界充分展示，對於聖人境界的要求已臻致完美之境，然此亦一儒學理論建構的理想型態之達成。

第三十章

仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，辟如天地之無不持載，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。

本章亦「境界哲學」，言聖人廣知因而有大德，此亦效習於天道而得者。

第三十一章

惟天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。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。溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，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！」

本章亦「境界哲學」，由境界的達致而完成社會的理想，並強調此即「配天」之事業，即意味其正為天道之展現。

第三二章

唯天下至聖，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。

本章言「聖人境界」。亦強調聖人境界正是天德的展現，此皆為以天道為人事的目的，人道的成就就是天道的落實。三一、三二兩章則是將天道的目的交由聖人的境界來彰顯，彰顯之而落實於社會理想之中，是故《中庸》言天人一貫之思考方式，即是將個人修養與天道目的與社會理想貫通一致於本體功夫之中，從而展現於聖人境界之上¹¹，故《中庸》之「本體功夫」與「聖人境界」實亦同構於一「哲學體系」之中。

第三三章

¹¹ 此義另參見傅佩榮教授言：「天對人的種種啓示，也要透過聖人的合作才能大白於世。」（《儒道天論發微》傅佩榮著，台灣學生書局出版，一九八五年十月初版，頁一九四。）

詩曰：「衣錦尚絅，惡其文之著也。」故君子之道，闇然而日章，小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。詩云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎！詩云：「相在爾室，尚不愧於屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。詩曰：「奏假無言，時靡有爭。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於跌鉞。詩曰：「不顯惟德，百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。詩曰：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」詩云：「德輶如毛，毛猶有倫。上天之載，無聲無臭。」至矣。

本章亦全是「境界哲學」。

伍、中庸討論主題之檢討

經由前文之《中庸》文本疏理，我們對於《中庸》各章義旨將提出若干重點主題的建議。對於《中庸》篇章從其「問題意識」的本身歸納出若干「主題」，如此則可使《中庸》文義更加顯明，而其中重要的哲學命題創作亦將更易於了解。

在討論《中庸》全書重要主題之前，我們還要先處理兩個問題，首先是「中庸」之名義以及儒學之理想的概念結合問題，「中庸」之概念固然在《中庸》之作品中出現多次，可以說「中庸」之為一德目是《中庸》作品為儒家哲學強調的修養德目，但是《中庸》作品中亦仍有其它德目之強調，所以《中庸》作品中的所有修養德目實在是《中庸》作品中之共同德目，而非僅「中庸」概念所指之此一德目而已。所以不论文本中是否皆以「中庸」概念談論，所有談論到的德目皆應為「中庸」之德目，或說是通於「中庸」德目之德目，或說是可總收

於《中庸》德目下之德目，既然《中庸》作品以「中庸」概念說儒家理想，則《中庸》作品中之所有德目則應皆為儒家之德目。

其次是《中庸》「聖人境界」觀念的經驗知識來源的問題，《中庸》作品中談及聖人君子境界者多矣，我們都可以說這些觀念都是《中庸》作品站在儒學基本立場而作的理論的創作，文本中的境界展現實在是預設著儒學自周孔以降的周文理想的再發展，是基於理想周文化的政治建設的結果而作的聖人境界的觀念展演，展演之使之明確化且擴大意義以致即聖人境界即天道目的，這便是哲學理論的創作，但是它的經驗知識的基礎卻仍是周文化的政治理想，也是由孔子以降的儒學知識建構發展中的系列，並非憑空而降，言無所據的。此一觀點的提出，即是為著《中庸》文本中諸多境界哲學主題的思路確立其知識繼承的根據，以為其作為《中庸》重要知識創作項目作歸納。

以下我們將《中庸》作品中的重要主題歸納整理為以下數項：「中庸修養德目及自評」、「鬼神觀念」、「文武周公讚辭」、「社會禮制及具體政策」、「本體功夫」、「聖人境界」。此處之分類固以「問題意識」為主，如第五、六項，但仍保留以「材料之相近」者作分類之方式，如第一、二、三、四諸項，以下分說之。

- 1、「中庸修養德目及自評」即為文本中第二章至第十五章之所言。
- 2、「鬼神觀念」即十六章之文。
- 3、「文武周公讚辭」即十八章前段及十九章前段。
- 4、「社會禮制及具體政策」即十八章後段、十九章之後段、二十章之前段、及二十八章。
- 5、「本體功夫」即第一章、及二十章之後段部分、和二十一章至二十六章。
- 6、「聖人境界」即十七章及二十七章及二十九章至三十三章。

在以上的主題重定中，第一部分的「中庸修養德目」實為第五部

分的「本體功夫」的具體落實，其理論根據處仍在「本體功夫」部分。至於第一部分的「中庸德目之自評」部份實只為《中庸》作者之個人嘆辭，或有勉人力行之用意，其理論上的知識意義卻不甚重要。

第二部份「鬼神觀念」的討論篇幅不多，而在「聖人境界」的知識內涵中實已有聖人之「質諸鬼神」之項目，鬼神之存在或為一宇宙論知識中之現實，但是聖人的修養境界仍是天道價值的落實點，因此鬼神之存在與活動的價值意義仍應收攝於聖人活動中討論之定位之。亦即鬼神並不比聖人的境界對現實社會有更大的影響力量，在儒家世界觀中，它們不過是聖人事業裏的一個部分，一個印證聖人位育天地的被動角色。關於《中庸》對鬼神的談論，楊祖漢教授曾謂：

孔子說敬鬼神而遠之，又不語怪力亂神，對於鬼神，是存而不論的，這樣，可使人的精神回向自己，肯定主體性，擺脫古代的迷信鬼神的觀念，這是中國人文精神的進一步的顯現。但孔子並沒有直接否定鬼神之存在。而且說：「祭如在，祭神如神在」，認為在人祭祀時，是要把鬼神當作真正存在那樣的態度來面對，在祭祀者的誠摯之心中，當然希望所祭的對象是存在的。在這種情況底下，吾人亦不必反對鬼神之為實在。當然在祭祀者以至誠祭其先祖時，心中所願鬼神之為有，與承認鬼神之為客觀地實在的，意義並不一樣。可以說，祭祀時所肯定為有之鬼神，是與祭者的誠心一體呈現的，其實那只是人的誠心的不已求感格一切的肯定。離開了人的誠心，便無有所謂鬼神。即這是祭祀者希望被祭者仍然存在的一種誠心的肯定，而不是一般的迷信鬼神存在的想法，這是中庸後文所說「事死如事生，事亡如事存」之義。現在中庸言鬼神，盛言鬼神之德，亦是在上述的誠敬的心情的要求下說的，並不是肯定鬼神為客觀的實在（當然亦不是說鬼神一定不存在），這是就仁心體之不已，遍及一切，對幽冥亦要求能有所通而說的。

有人認為這章說鬼神之靈無所不在，是不可遮掩的，這種思想顯然有漢儒思想。但若了解，中庸之言鬼神之德是以內心之誠作底據的，便不會有這種誤會。中庸對鬼神的說法，只是孔子的「祭神如神在」的說法的進一步表示而已。

又有人以為這章及十七、十八、十九各章，和中庸的本文無關，是由禮家所雜入的。但若據前述，中庸是由內心之誠以言鬼神之功用，藉鬼神之功用以顯誠之不可掩，則可知此章思想亦不是與中庸本文無關的。至誠者之心無有不及，是遍於天地日月四時鬼神的，若一定不讓人說通於鬼神，則仁心為有限，便不是體物不遺的本體宇宙論意義的本體了。¹²

由前文見出，楊教授對於鬼神的角色定位之所言實極為曲折，鬼神非真實存在，只是人心的想願，但是又不能說一定不存在，並且也必須在道德實踐中通於鬼神。作者的觀點則是，鬼神是一個在《論語》、《孟子》、《中庸》三部著作中都沒有給以清楚界定的概念，但是並未將之排除在存在界的實有此物的認知上，只其未有對於人存有者的道德實踐活動的決定性力量，但是它作為宇宙世界中的一個存有者類別，就必須在聖人的施政實踐中被收攝，聖人必須有所感通於鬼神，無論是質諸鬼神亦或是為鬼神所鑑證，鬼神都只是聖人道德活動下的存有者對象，只是一個天地萬物之一而已。

但是這樣的理解是僅就儒家哲學體系在《論語》、《孟子》、《中庸》三書中的鬼神定位，當然這也就是宋明諸儒的基本定位，但這就不是漢儒的鬼神觀，也不是道、佛兩教的鬼神觀，至於從科學知識的角度上來看鬼神究竟是怎麼一回事，此則非本論文所關切之事，本文所關切的是儒家的思考方式中的鬼神觀念為何，則如上述，至於就中國哲

¹² 參見《中庸義理疏解》楊祖漢著，台北鵝湖叢書之六，一九八三年初版，頁八三至八四。

學史而言，道、佛兩教則有明確的對於鬼神的知識上的說明，並且鬼神在其理論體系中的角色扮演實更為重要。儒者未見有明確否定鬼神存在的言說，但是卻使用各種曲折的方式轉化鬼神概念的義涵亦或弱化鬼神概念在體系中的作用力量，至於鬼神之是否真為存在世界中的實存的存有者，此事則已為儒者所忽略，因此儒學體系實亦得由其面對鬼神的態度，而理解其確實為一認定道德意識的主觀意志所構作的思考方式，以主體的價值來對待經驗，對於客觀世界的真相為何的問題未有足夠的研究。

第三部分「文武周公讚辭」是對具體呈現於人世間的聖人形象的描寫以及規範，藉描寫以為規範而定出要求性標準，描寫實以規範為重點，實亦為儒家聖人境界觀的知識建構之項目，其義理的根據仍在「聖人境界」哲學之中。

第四部份的「社會禮制及具體政策」實為儒家社會理想的討論，觀念的重點都在將社會理想的實現付託於個人修養的功夫，可謂個人修養功夫的完成方有社會理想的完成，而所謂個人修養功夫亦實需在社會理想的實踐上落實。所以社會理想的實踐方式仍在個人修養，而個人修養的方向貞定又是在「本體功夫」的理論建構中，因此「本體功夫」仍是「社會禮制及具體政策」的觀念成立根據。

第五部分討論「本體功夫」諸文實為《中庸》最主要的理論創作，亦為向來在儒學史研究中最有繼承發展的理論部分，所謂「中庸形上思想」的文本依據即在此處，對於《中庸》形上思想的內涵在當代研究中討論甚多，然而對於這種思想方式的方法論意義卻仍有爭議，高柏園教授曾言：

《中庸》如何由道德實踐的規範，涵攝此天地萬物之存在，進而具有不誠無物的形上學意義？關此，吾人先得確定《中庸》形上思想實乃以實踐為其動力，因此，一切的存在乃是就其為吾人道德實踐之可能，而付予其存在之意義，亦即，一切存有

皆由價值意義決定其存在意義。果此，則吾人的道德規範即成為世界真實存在之判準，也因此將存在意義收攝在道德世界中。換言之，在道德實踐中，根本是直接由道德價值的角度來決定對象的存在意義，此中初無實然與應然之分。因此，根本就沒有是否混淆實然與應然世界的問題，也沒有如何溝通兩者的困難。事實上，實然世界的提出實為後起的，是吾人自覺地以某種客觀態度面對世界而後有者，並非是最根本的。

這裏似乎逼顯出《中庸》的學問性格，即：它是實踐的學問，也是生命的學問，它並不是嚴格的外延真理所形構的知識，而毋寧是一種對世界及生命的終極態度之表明，尤其是一種道德理想主義的態度。¹³

作者提出「思考方式」這個概念就是站在與前文相同的立場上，並不是說《中庸》所建立的形上系統並非真理系統，而是說這一套真理系統是一套主觀的「思考方式」，如此即無需進行三教辯論，而可以各自保留自己作為一套「世界觀思考方式」的知識意義。而中國哲學中的儒釋道三學實皆擁有此一相同之理論性格，各家有各家的本體，因此有各家的本體功夫，本體功夫之間必然自成一系統，此一本體功夫之理論模式即為三教之共同思考模式，唯本體實相之觀解各有不同而已。此時理論上的重點當在本體實相的必然如此的論證建構，此一論證之進行方式則多為由宇宙論的知識系統以為推演，然而此一推演能否成功則又是另一方法論論證的問題，但是由宇宙論推論本體論固然是一困難，更困難的是宇宙論的客觀知識系統本身的如何被確知的問題，因為此處必須是一客觀的知識，在儒家系統而言，儒家的宇宙觀即是經驗現象世界，因此一切科學知識皆得應用於此，而

¹³ 參見高柏園教授著《中庸形上思想》台北東大圖書公司，一九八八年初版，頁九七、九八。

道、佛則不然，其中涉及鬼神知識及它在世界知識及它生它世知識等在經驗之外的宇宙論知識，此些知識的被認識就另需開發人存有者的主體知能方能成效，主體知能的被開發的方式也仍是基於這一套本體宇宙論的知識介面，此處必然是要形成一套本體宇宙功夫境界的循環互推的知識體系的，但是整套知識體系的在經驗中的被確知卻通常只能發生在極少數確實實踐了功夫修鍊活動的求道者的經驗中，因為此一經驗的如此不易獲得，因此各家對自家本體宇宙論的信念堅持也就難以改變，並非沒有真正的客觀的真理可以獲得，而是各家的主觀經驗感知能力阻絕了這種可能，自我的感知能力當然可以突破，但是就無法強求他人為之，因此各家所自我認定的永恆真理系統的本體宇宙論哲學，我們就以之為一套主觀的「思考方式」的意義來定位之即可。

第六部份的「境界哲學」的文本實為作者所最重視的義理部分，此處也是在《中庸》義理詮釋上將出現重要歧義之關鍵，相關的討論將置於下節一併為之。

由上述之分析中，我們將認定《中庸》哲學體系的重要命題，實即「本體功夫」與「聖人境界」兩項，並得由「本體功夫」及「聖人境界」兩路入手收攝《中庸》其它理論主題，亦即以此形上思想的架構作為《中庸》其它哲學思想的理論根據地。

接下來將要討論的問題即是對「本體功夫」及「聖人境界」作為《中庸》形上義理的主軸時，它們本身的方法論證立問題，此一討論亦實為藉《中庸》以說「中國哲學方法論」的問題。

陸、中庸重要形上命題建構之方法論評析

《中庸》重要之形上命題實即二義，其一為以「誠」為本體的「本體功夫」之哲學體系的建構，其二為「聖人境界」中的「大德必得其位、必可治世、必可前知」等強勢命題的建構兩項。以下的討論即將以此二議題為對象，對於這種型態的理論建構進行方法論評析，企圖

藉由《中庸》形上思想的特質，進行「中國哲學方法論」的理論反省。

就以「誠」為本體之「本體功夫」之理論建構而言，我們可以說這即是孔孟儒學作為一套社會理想哲學的後設理論的建構，社會理想的之所以要如此追求必須有其知識上的根據，此一理論根據之尋求則走上建立普遍命題之途，此即建立一個整體存在界的涵攝天地萬物之共同普遍原理，此一原理即一意義的終極實相，以此終極實相為天地萬物的存在目的及存在的完美性目標。因此以此一意義為存有者實踐的價值方向，此一意義以「誠」概念說之，實貫通「仁義」概念為一，故而天道以「誠」為實相，則人道以「誠」為價值目標，「誠」成為本體論哲學中的本體者實相者，「誠」也成為人性論哲學中的普遍人性之本質以及功夫論哲學中的價值實踐之蘄向。也就在這個意義上我們說《中庸》明確地建立了儒家本體論哲學的普遍命題¹⁴，亦即以「誠」結合「仁義」諸概念而將之用作為哲學問題中的天地萬物共同的終極實相本體之學，此一本體論哲學實已預設蘊含於孔子的仁德境界之中，也預設蘊含於孟子的仁義禮知四端心的性善論的人性論中，更其實已經初出現於孟子言「盡心知性知天」的功夫論哲學之中，只其更加明確化地由上往下說，而由「誠者」之為「天道」說到「誠之者」之為「人道」的本體功夫之學中。實際上言說功夫論哲學者必言說本體論，功夫論探究終極功夫，終極功夫即以本質性的普遍人性以及終極實相為蘄向，蘄向不明，功夫即不明，蘄向即以本體為蘄向，故而言說功夫必言說本體，不以本體為功夫難道以表面為功夫嗎？

此一本體論哲學涵功夫論哲學之義理建構，是為儒家繼承發展於社會政治理想之學，及孔子境界哲學，及孟子人性論哲學及功夫論哲學的，發展之而形成這樣的一套思想架構，在這樣的思考方式中所謂

¹⁴ 作者曾提出一個「原始儒家」的基本哲學問題意識的發展線索，即是由孔子的境界哲學、至孟子的功夫哲學、至中庸的本體論哲學、至易傳的宇宙論哲學，此一基本哲學問題的發展系列是為一哲學問題意識的發展以及理論的建構及問題的解決，後一理論預設著前一理論的基本命題，參見拙作〈《易傳》中的基本哲學問題〉該文收錄於《基本哲學問題》專書，北京華文出版社2000年08月。

的理論上的建構則更形強化，但是理論上的強化僅只是就理論之必須如此建構上的強化，理論上的強化只是形成一套更為完備的解釋系統，對解釋系統的真實實證之事則仍有待經驗實踐來實證，然則當經驗實踐之確有此一實效之證出之後，則儒者對於儒學價值觀之為普遍永恆的真理的信念即更獲確立，但是這樣是否就可以說儒學哲學系統即是普遍永恆的真理了呢，或者說即是唯一的真理了呢，其實不然。

儒者以價值目標為實踐蘄向而得社會實效並建構理論以為解釋，這整個活動是一套理論與實踐共構的活動，它的理論是一套本體功夫的哲學理論，它的實踐是追求以這個本體的價值作為理想的功夫活動，這一套哲學理論和這一套功夫實踐是一回事，理論與實踐形成了一個認識上的循環，這一個認識上的循環當然既是實踐之所欲亦是理論之所需，但是就在這一個循環中其實已經遺漏了其它實踐哲學體系的經驗了，其它實踐哲學體系中另有實踐理想，其亦有實踐亦有理論亦成一可以實證的循環，亦因此成為普遍永恆的真理，但是可能就不再可以說是唯一的真理了。例如說打網球可以促進身體健康，這確是永恆的真理，但是打籃球也可以促進身體健康，這也又是一個永恆的真理，實踐哲學體系的真理性就是這樣的無法互相排斥的性格。

因此，真理因實踐驗證而形成永恆真理則只是就其知識之得以成立一義上說的，不同真理實皆可因實踐驗證而成為真理的知識系統，如此一來普遍永恆的實踐哲學體系自可擁有多種型態，而真理系統即因此不能有唯一獨占性。因此我們可以透過實踐而實證各個實踐哲學系統的真理性，但是卻不能藉以否證其它系統的真理性。因此這一套在經驗中已被實證為真的真理系統將與它的實踐活動共構為一「思考方式」，說它是「思考方式」是說假如它不如此思考即不必從事這套活動，同時假如它願意要如此思考它就能得所欲之結果，只要它願意照著實踐。但是假如別人使用另一套「思考方式」的時候那麼別人也可以獲得那種思考方式所指涉的實踐的效果。這就形成了中國價值哲學的哲學真理的相對性現象，因此《中庸》以「誠」說天道本體並由

之建立下貫人心修養實踐的功夫活動，此事固然為儒家建立了完備的本體論哲學解釋體系以解釋儒家社會理想的知識上的合理性，但也只能說是建立了一套自圓其說的內部循環的解釋系統，因為它的一切本體論命題上的斷言都是來自於原來就已經擁有的社會建設中的經驗而已，它並不具備更多的天道運作的經驗，它只是將社會活動的實踐經驗解釋為即是天道活動的經驗而已。

就第二個重要命題的方法論反省而言，即其「聖人境界」的若干必得、必治、必知之諸多觀點之建立而言，這實在是《中庸》哲學中最有創造力卻尚未在儒家哲學體系中被發展的面向，此中有二義需予疏解。其一為此一「聖人境界」的實現的知識性說明所需之架構建立；其二為此一「聖人境界」的達致的在功夫實踐方法上的知識強化。

首先就第一點而言，「境界」以「功夫之鍛鍊之結果」而呈現於主體的經驗現象中，「功夫鍛鍊」以心法的修養為內涵的主旨，但是就其實效的知識性說明則需宇宙論知識作為基礎，所以「聖人境界」呈現的知識意義即需要有明確的世界觀範域來作說明，因此聖人境界之言說除需本體論的終極實相之學之外，仍需宇宙論的世界觀知識之學兩者共構方得明析。儒家的世界觀即是以經驗世界為真實實在的世界，就此而言，《中庸》所言於儒家聖人境界的實效即是展現於經驗現象世界的社會政治理想之達成之上，一切社會政治事件本是此一現實世界中之事務，現實世界中之所有事務即應在終極意義的貞定下呈現其理想完美的狀態，此一理想完美的狀態的達致即需由人存有者之以本體實相為蘊向的功夫實踐活動而逐步達致，是故就經驗實效上說，儒家聖人自必須有能力實現儒家之社會理想，否則其聖人境界即不究竟，亦或其理想即不確實，不確實或為思想混亂所致，即其本體實相根本不蘊含此一經驗現實之可能，如此即是理論之缺失。今《中庸》聖人境界對於一切儒家社會理想的達致皆言其必可達致，不僅可以達致，聖人自身亦得「德福一致」，聖人亦以必可「前知」之能力使之達致，此一理論建構之方向實應為必走之方向，否則儒家作為一

追求社會理想的實現的實踐哲學學派即有所不足。然而徵諸歷史，以儒者自居之民族英雄少有功成名就、國強民富的結果，卻多有殺身成仁、捨生取義遺憾天地的失敗經驗，此為儒學義理的不足？亦或歷史條件的限制？亦或儒者的鍛鍊有失？此處我們無須先假定儒者的義理有所缺失，有所缺失即予以補足即是。而如為歷史條件的限制則實仍不妨礙此一理想的繼續堅持之終有可以實現之時，因此我們也不討論歷史條件的限制問題。我們應該討論的重點即在儒者的自我鍛鍊的問題。此即前述將要討論的第二項問題。

儒者的理想是以現實世界的家國天下之禮樂教化、民富國治為目標，儒者的聖人境界是以實現此一理想為完成，此亦《中庸》篇章中之重點言論。唯儒者如何達致之功夫鍛鍊問題實有知識建構上的缺失，此一缺失即在《中庸》之作中亦得明見，此即《中庸》之言於「本體功夫」之義理建構實為極高明而道中庸，對於心性主體的誠身以道、仁義為本之學之掌握亦可謂義旨明確、貫通天人，然而在具體實踐的經驗知識上卻未受重視，實可謂雖有著墨卻難以深入人心，故而《中庸》屢言其難也，此即前節所分類之第一部分「中庸修養德目及自評」部分文本中之重點也。具體實踐之經驗知識之建構在整個儒學史中都應繼續加強，例如《易傳》之作，《易傳》之《彖傳》及《小象傳》中言之諄諄，可謂用心至極，許多卦爻辭中迭經初二三四位之努力之後終於五爻君位中達至天下平治之理想，此即其於時位、尊卑、善惡、男女諸種關係之具體經驗知識之充足之所致。因此我們可以說，《中庸》中所言說的聖人境界之達致，實一方面需要本體功夫的鍛鍊以為境界的呈顯的可能，另一方面即需現實操作的實踐知識的完備提供以使其終能有成。有成即確保《中庸》所說聖人境界之必得其位、必能前知、必可治世之理想之確實可成，這就是要對於儒者所討論的家國天下的生活世界的現實知識之研議開發與掌握，如此方可彰顯《中庸》作品在儒學史上的真正意義。

關於「德福一致」的問題，楊祖漢教授亦有深論：

故大德必得其位，是理想上之「必」，即使在現實上不能證明，但是在人順著理性去思考時，仍是會肯定那是真實的，必然的。若從這個觀點來了解大德必受命，便不會認為中庸這樣說是等同於漢儒的天人相應之說。中庸這樣說是從仁心誠體之遍及一切而說宇宙的創造即是道德的創造，而不是先建立一套宇宙論的說法以作為道德實踐之根據。漢儒的天人相應說，是說天有陰陽，故人有仁與貪，天好生惡殺，故人君亦應行仁政，不可殘虐百姓。這是以宇宙論來說道德，與中庸是不同的。若是相信天人相應說，則人之為善可能是因為希得天之賞，不敢為惡是懼天之罰，這樣便不是道德的行為。後世以報應（果報）之說來勸人為善的，亦是犯了此毛病，這已經是從根本上毀壞德行。因為求福而行善，是私欲，為求私欲的滿足而行善，是沒有道德的意義的。

故大德者必受命，必得其位、祿、名壽等，是由道德實踐而生出來的理想，而不是迷信天人相應。人於實踐道德時，其仁心呈現，必然希望世間上的人的遭遇，與人之德有一合比例的配合，即希望有德者有福，有至德者，有至大之福。而無德者，便不應有福有位。這是道德的理想，這理想是必須要實現的。這理想的實現，便是最圓滿的善。因實然的氣化的流行，已完全與道德配合之故。人必須努力以求此理想之實現。此章所說的「故天之生物，必因其材而篤焉」，即是認為氣化的活動，是與道德法則相應的。

故大德必受命，有德者必有福的想法，依儒學，是從道德理性所發出的理想，是以道德的實踐來保證其理論之真實性的。朱子在此第十七章之後注曰：「此由庸行之常推之以極其至，

見道之用廣也。而其所以然者，則為體微矣。後二章亦此意。」亦即從對庸德庸言之謹中所呈現出來的忠恕之心，若充其極而言之，便是宇宙生化的本體，而宇宙之氣化之活動流行，是與道德原則相一致的。即宇宙之秩序即道德之秩序。這是以道德的意義來規定宇宙的生化的意義。即是以道德來規定存在的意義。

肯定大德者必得其位，當然有其理論困難，即會面對現實上有德者不得其位的事實，這似乎是不能解決的困難。

如是大德者必受命，有德必有福的理想，是在現實上未能實現的，但人又一定要肯定其真實性，則在理論上，怎樣才能保證這理想一定能實現呢？這裡面還有許多比較深微的理論可說，非本書所能詳論。¹⁵

我們肯定楊教授所認為的「大德受命及名祿壽位」的要求是應該追求的儒學理想，既要在理論上建立也要在現實上實現，現實上必然能夠實現的理想當然是預設了理論上必然為真的效果因此儒學實需於哲學體系內部作更多的義理開發，接下一步即是將人間世的種種困境以知識的能力予以化解，從而形成更為完備的哲學體系。當我們說儒家形上思想是一主觀的思考方式之時，並不意味著這一套思考方式是一任意認取的思考方式，我們說的是它是意志力貫徹的認識結果，貫徹之而使所認識的事務在現實上實現。因此大德必得其位之要求固然為一想願，但是卻是必須使其達成的想願，現實上的未能達成必然是知識的限制所致，因此必須再度追求知識的深廣，一方面從聖人的現實能力上加強，即掌握更多的經驗知識及操作方法，而使主體知能

¹⁵參見《中庸義理疏解》楊祖漢著，台北鵝湖叢書之六，一九八三年初版，頁八八、八九、九零。

更爲強化，從而解決更多現實的困難。二方面從聖人稱謂的賦予上要求，未得其位之有德者即非聖人，不允許德位不一的俗儒自稱聖人，因爲他們沒有承擔的氣魄及能力，破壞了儒者修齊治平的理想人格形象，故絕非聖人，如此才可收理論一致之效，理論一致實是一切真理之爲真理的絕對要求。

掌握實現的知識是一宇宙論爲主的知識，此義並非謂由宇宙論決定本體論，而是由宇宙論提供知識，藉知識以完成功夫，因爲功夫與境界的達致並非只本體功夫一路而已，本體功夫提供價值方向及終極意義，但是宇宙論進路的功夫知識卻提供操作的具體步驟以及過程中各種進程實況的知識說明，例如《易經》哲學對於掌握現實的知識貢獻，此一知識需求事實上已經表現在傳統自然知識中的兵法學、氣象學、中醫學、天文學、曆法學、人相學、命相學、歷史哲學等等宇宙論性格的客觀知識之中，儒學對現實世界的人文化成之主張是如此明確、積極、入世，因此對於掌握現實的宇宙論進路的知識建構就應視爲體系中之應設項目，並勤於學習，而不是只求自我的修養，卻對人間秩序毫無能力，棄百姓福祉於不顧，最後遺留人間的悲難而仍自命聖人，此則絕非能與儒學價值目的相合的聖人境界。

至於由宇宙論獲得本體論的推理，徵諸當代中國哲學研究的成果，幾乎都是反對此一推理的成立可能，但是傳統中國哲學亦確有如此推理的形式，此一形式本文即謂之爲一形上思想的思考方式，亦謂一價值命題是爲一主觀意志的抉擇，抉擇之而貫徹實踐之過程中需要有合理化的知識根據，於是構作形上體系，藉宇宙論知識的實質作價值本體的依據，實際上是構作一套本體宇宙論的世界觀而作爲價值方向的根據，對於這個客觀的世界觀與實踐活動的關係而言，客觀知識是一回事，訴諸實踐時的主體功夫是另一回事，即便有賞善罰惡或因果報應主張的世界觀也不保證世人即可行善，行善始終是主體的意志決斷的活動，因此宇宙論之是否可以推論本體論或客觀世界觀是否真爲世界真相是一回事，但是宇宙本體論與功夫實踐則又是另一回事，

至於推理的形式中是否有合理的及迷信的區別呢？此事似不宜驟下斷言，以因果觀念而論，佛教的本體實相觀卻不是直指行善的，反而是一體空證空的價值蘄向，而主體知能的限制同時也限制了人類對客觀世界的認識，因此對於迷信之說作者將予保留，不見孔孟都不言無鬼嗎。

柒、小結

《中庸》哲學體系之探究經由前述全文之進行，我們實可暫作小結如後：《中庸》所建構之哲學體系實是與《論語》、《孟子》、《易傳》互爲預設推演的整套體系中之一部分，其中本體論下貫功夫論是《中庸》繼承於《論》、《孟》言道德心性的發展，是一滿足普遍命題的形上需求的理論建構，這也是通常哲學討論所強調的部分。但是其言於聖人境界的諸多強勢命題部分，卻較少被重視，學者們似乎都是對其視而不見，不論是宋明新儒家亦或當代新儒家，此一缺失實爲不該，儒者以拯救天下爲己任，卻願意在理論上遺留遺憾於人間，此恐是受到郭象注莊之思路影響所致，儒者已經喪失在宇宙論知識的研究動力，對於準確掌握現實問題的能力缺乏信心，這種態度卻正與道教、佛教哲學體系之探究天人、性命、生死諸問題的研究態度不類，而儒者卻務力於從本體論哲學的理論建構進路以與道、佛一較高下，如宋儒之張載、朱熹之所爲，如前所述，本體論的觀念建構沒有唯一性，各家自可自建價值命題，自己設想世界的實況，修養自己的知能以達致這個世界的最高理想，所以各家有各家的哲學體系，只要能實踐出來就是真理，不同系統之間是一個意志的決斷，難以說服彼此，儒者卻唯願務力於說服，但是對於儒者自己的理想的不能達致，卻不能在理論上堵住缺口，又不能在現實上全面掌握不再失控，如果儒者始終在現實上不能掌控，又不能在理論上爲《中庸》所強勢建立的「大德者必得其位」、「必能前知」等命題建構理論體系，則今儒不如古儒也。

其次，儒學理論作為儒學理想的實踐活動之觀念依據，固可有其理論與實踐的一致性，卻毋須強調儒學價值的絕對唯一性，因此在理論上儒者必須對於道、佛的知識理論系統保持認識的開放性，以有所汲取並補強儒者在實踐掌握能力上的欠缺。此外，在現實實踐的生活經驗中，儒者亦應基於道、佛價值的正確認識，而彼此合作，援引道、佛以為追求儒者社會理想的重要助力。

「孔學與二十一世紀」
國際學術研討會論文集
2001年9月28~29日

謝金鑾的儒學思想與實踐

林耀潏

成功大學中文系副教授

前言

謝金鑾，字退谷（一說字巨廷，一說字巨庭），福建侯官人。乾隆五十三年（西元一七八八年），舉於鄉。嘉慶六年，任邵武教諭，嗣調南靖、安溪，所至以興學為任，士論歸之。十年，任嘉義教諭。秩滿，十三年調南平教諭，嗣移彰化，復調安溪。欲引退，諸生籲留，未幾遭病歸里，卒年六十有四。《邵武府志·名宦傳》著錄其著作有《周易卦說》、《王制開方圖》、《句股算法》及《教諭語》，《臺灣通史·謝鄭列傳》言其又有《二勿齋文集》。道光五年（西元一八二五年）入祀福州鄉賢祠。謝金鑾之卒年不得晚於道光五年，其生年不得晚於乾隆五十三年，依其得年六十四推算，約生於乾隆二十五年（西元一七六〇年）左右。其一生擔任過六個縣學教諭，其中安溪縣回任一次，清朝官制，教諭屬正八品，連雅堂謂其為「冷署閒曹之官」。其部分著述及行誼可見於《邵武府志》、《侯官縣鄉土志》、《臺灣通史》、《續