

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

三 編

林 慶 彰 主編

第2冊

先秦儒家「天人合德」哲學之探究

吳 建 明 著

國家圖書館出版品預行編目資料

先秦儒家「天人合德」哲學之探究／吳建明 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2009〔民98〕

目 6+342 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 三編：第2冊）

ISBN：978-986-6528-72-9（精裝）

1. 儒家 2. 先秦哲學 3. 天人關係

121.2

98001653

ISBN - 978-986-6528-72-9



中國學術思想研究輯刊

三 編 第 二 冊

ISBN：978-986-6528-72-9

先秦儒家「天人合德」哲學之探究

作 者 吳建明

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 3 月

定 價 三編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

先秦儒家「天人合德」哲學之探究

吳建明 著

作者簡介

吳建明，台灣宜蘭人，東海大學哲學系博士。曾任弘光科技大學、台中空中大學、中華醫事學院兼任講師、靜宜大學通識中心兼任助理教授，現任樹德科技大學通識教育學院專任助理教授。

提 要

「天人合德」為儒家「內聖」之學的極致，有別於宗教上所言的「神人合一」，在本質上與實踐上都有根本的差異。「天人合德」特別是由道德的實踐獲得證成，是由人而發、由內而外的實踐；因此，是以工夫實踐為關鍵，並由道德的實踐以證知天道本體之無邊義蘊。

「天人合德」一詞由字面上看，為境界義之用語；由「天人合德」之可能性論析，則透顯由人而發之工夫義；就「天」所指之內涵，則顯發本體宇宙論之意涵；就「人」而理解則不離心性論與工夫論之範疇。故「天人合德」哲學包含本體宇宙論、工夫境界論之多層面內涵，代表先秦儒家《論語》《孟子》《中庸》《易傳》心性論、天道論、工夫論與境界論完整的義理體系。

本書藉由先秦儒家「天人合德」哲學之探究，指出「天人合德」所顯發者即「生命的學問」之內涵，亦即中國文化之重要核心價值。因此，「天人合德」所揭示之儒家慧命，也是中國「生命的學問」之精神展現所在。筆者本著孺慕中國哲學之初衷，以先秦儒家「天人合德」哲學之探究為論述主題，期能揭示「天人合德」哲學之義理底蘊，進則一窺先秦儒家豐富的傳統智慧之一二。

謝 誌

本書之完成而得以呈現，特別要感謝蔡仁厚先生於退休後，仍願破格收留學生跟隨研究、給予指導。東海大學哲學系教授魏元珪先生、陳榮波先生、謝仲明先生與系上所有老師的敦促與勉勵，令後學能在學識上有所開啓。而恩師陳德和先生、曾春海先生、楊祖漢先生的指正，都使得學生在本書的撰寫上有所憑依與靈感，令筆者五內誌感、隻字片語無以銘謝。

2009 年 1 月 1 日宜蘭



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
壹、「生命的學問」之意涵	1
貳、「天人合德」哲學之研究旨趣	5
第二節 研究範圍與方法	8
壹、研究範圍	8
貳、研究方法	9
一、基本哲學範疇之釐清	9
二、詮釋學方法之應用	13
第三節 內容梗概與篇章安排	17
第二章 孔孟天人思想之演進	21
第一節 殷周天人思想之內涵	25
壹、殷商之天人思想	27
貳、周代之天人思想	32
第二節 孔子天人思想之探究	41
壹、孔子天論之釐析	46
一、《論語》「天」之意涵	47
二、孔子對「命」的點示	50
貳、孔子人性論之釐析	57
一、孔子「性相近」一詞解義	57
二、孔子「以仁定性」之意涵	62
(一) 由「欲仁得仁」說「仁」之內在義	64
(二) 由「爲仁由己」說「仁」之實踐義	64
(三) 由「己立立人、己達達人」說「仁」之推擴義	65
第三節 孟子天人思想之探究	67
壹、孟子心性論之釐析	70
一、《孟子》之「心」論	70
(一)「心」之內在普遍超越義	71
(二)「心」爲自律主體義	73
(三) 由「人心之不忍」處說「仁義之心」	76
二、《孟子》之「性」論	77

(一) 即心言性	80
1. 關於「杞柳之喻」的評論	83
2. 關於「湍水之喻」的評論	84
3. 關於「生之謂性」的評論	85
(二) 仁義內在	86
貳、孟子天論之釐析	89
一、《孟子》「天」之意涵	90
二、孟子對「命」的思考	93
(一) 性命對揚	93
(二) 正命、俟命與立命	96
小 結	100
第三章 《中庸》、《易傳》天人思想之探究	103
第一節 《中庸》、《易傳》文獻定位之說明	103
壹、《中庸》文獻相關問題之釐清	104
一、《中庸》之作者與成書年代	104
(一) 歷代學者對《中庸》作者與成書年代之看法	106
1. 漢迄唐學者的看法	106
2. 宋代學者的看法	107
3. 清代學者的看法	108
(二) 當代學者對《中庸》作者與成書年代之看法	110
1. 《中庸》成於孟、莊前后	110
2. 《中庸》成於周秦之際或漢初	111
3. 《中庸》成於孟子後至周秦之際	111
二、《中庸》義理性格之衡定	112
(一) 《中庸》乃匯通孔孟老莊之學	112
(二) 《中庸》乃秦漢以後屬混雜思想	113
(三) 《中庸》為孔孟之學的圓滿發展	115
貳、《易傳》文獻相關問題之釐清	119
一、《易傳》之作者與成書年代	119
(一) 《周易》文獻相關問題說明	120
(二) 《易傳》文獻相關問題說明	125

1. 《易傳》的成書與年代問題	125
2. 《易傳》與孔子的關係	131
二、《易傳》義理性格之衡定	135
(一)《易傳》思想性格定位之詮釋 評估	136
(二)《易傳》義理與孔學之關聯性	140
第二節 《中庸》天人思想之探究	143
壹、《中庸》天論之釐析	145
一、義理之「天」	147
二、義理之「命」	150
三、義理之「性」	152
貳、《中庸》「誠」之意涵	153
一、「誠」之本體論意涵	155
二、「誠」之工夫論意涵	157
第三節 《易傳》天人思想之探究	160
壹、《易傳》天道論之形上系統解析	161
一、《易傳》「易」之意涵釐析	161
(一)易之三義	161
(二)易道之形上意涵	164
二、《易傳》乾坤之形上原理	170
(一)乾 元	171
(二)坤 元	174
三、《易傳》「神」之意涵	177
(一)「神」之本體義	178
(二)「神」之妙運義	181
貳、《易傳》之性命論	183
一、《易傳》「仁」之意涵	183
二、《易傳》「性」之意涵	185
三、《易傳》「命」之意涵	187
(一)「乾道變化，各正性命」	189
(二)「昔者聖人之作《易》也，將 以順性命之理」	190
(三)「窮理盡性以至於命」	190
小 結	194
第四章 「天人合德」工夫論之探究	197

第一節 孔子「天人合德」工夫之探究	198
壹、下學上達	199
貳、踐仁知天	201
一、「忠恕」之道的推擴義	203
二、盡義知命	205
第二節 孟子「天人合德」工夫之探究	206
壹、孟子之心性工夫	206
一、尚 志	209
二、存養與擴充之工夫	210
(一) 求放心	211
(二) 養其大體	212
(三) 擴充四端	214
(四) 反求諸己	215
(五) 養 氣	215
(六) 明善誠身踐形成聖	217
貳、孟子「心——性——天」之工夫進路	217
一、「盡心知性以知天」	218
二、「存心養性以事天」	219
三、「修身不貳以立命」	222
第三節 《中庸》「天人合德」工夫之探究	224
壹、「率性」之工夫	225
貳、至誠盡性	226
一、慎 獨	227
二、致中和	229
三、「博學、審問、慎思、明辨、篤行」	230
第四節 《易傳》「天人合德」工夫之探究	233
壹、《易傳》工夫論之解析	233
一、《易傳》之成性工夫	233
二、窮理盡性	235
三、窮神知化	238
貳、《易傳》卦理之修養工夫	239
一、乾元之自強不息	239
二、坤元之順成能受	246
參、《易傳》「天人合德」之聖人觀	248
小 結	250

第五章 「天人合德」之演進與發展	253
第一節 先秦儒家「天人合德」哲學之圓成	255
壹、孔孟心性之學的建立	255
貳、《中庸》、《易傳》「道德的形上學」之建立	265
一、《中庸》、《易傳》為先秦儒學之發展	268
二、《中庸》、《易傳》為先秦儒家調適上 遂之圓滿發展	272
三、《中庸》、《易傳》為「道德的形上學」 之建立	275
參、「道德的形上學」之內涵	277
一、「道德的形上學」乃「實踐的形上學」	277
二、「道德的形上學」承認人有「智的直 覺」	278
三、「道德的形上學」與海德格基本存有 論之差異	285
第二節 先秦儒家道德宗教意涵之探析	290
壹、儒家思想對當代宗教的反思	292
貳、「禮」之宗教意義	296
參、「天人合德」道德宗教之證成	302
小 結	307
第六章 結 論	309
壹、「天人合德」哲學之價值與意義	309
貳、「天人合德」之發展歷程與架構	311
參、「天人合德」之道德宗教意義	314
參引書目	319
壹、引用書目	319
一、原典典籍	319
二、當代專著	321
三、期刊論文	327
貳、參考書目	329
一、當代專著	329
二、期刊論文	334

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

壹、「生命的學問」之意涵

當今世界物質文明自西方工業革命後，隨著科技的日新月異而一日千里；雖然人們的生活環境已大有改善，然而精神文明卻日漸流於空疏與膚淺，人之精神層面較之千百年前並無所長進。況且經由資本主義全球化的影響，與消費時代的來臨，也使得人的日常生活被大量的物品所包圍，個體生命因之日趨「物化」、「商品化」，並由商品所象徵的意義來重新定位與詮釋自己，此由物品、商品所形成的社會內在宰制系統，進一步徹底的剝奪了人存在的自然狀態，一如尚·布希亞（Jean Baudillard，1929～2007）在他的〈消費社會與消費欲望〉一文裡所言：「就像狼童因生活在狼群之間而變成狼，我們也變成功能性的（functional）。」（註1）因此，在當今西方物質文明強勢主宰人日常生活之下，人的生命情境竟有淪為無生命氣息的商品、物品之虞。再者，科技只知追求發展與進步，忘了省察此種發展對生命的真實意義，使得人的心靈反而日益空虛淺薄。亦即科技理性並未解決生命的根本問題。如今，科

〔註1〕 尚·布希亞說：「我們生活在物的時期，亦即我們靠著物的韻律、依照物的不斷循環而生活。今天，是我們在觀看物的誕生、完成與死亡；反之在以前的文明，是物、器具及紀念碑在世代的人們之間苟延殘喘。雖然物既非植物也非動物，但物給人一種癌細胞增殖的印象……這些人類所生產的動植物，反過來包抄與圍攻人。」請見尚·布希亞（Jean Baudrillard），蔡崇隆譯：〈消費社會與消費欲望〉，《當代》第65期，1991年1月，頁49。

技理性已經全面的滲透到人日常生活的各個層面裡；表面上，人們日常生活機能更加便利與輕鬆；實際上，則由於這種便利也使得生活趨於機械與呆板，進而喪失生命本然的天性與真性。如同《莊子·天地》篇所云：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」莊子認為機械雖然帶來便利，但隨之而來的「機心」，則容易使人背離生命的自然之「道」，失去原本潔淨靈敏的心靈。海德格（Martin Heidegger, 1889～1976）也認為人在科技時代已然異化，技術帶來的環境污染尚可克服，但人純然本性的喪失卻不易挽回。所以，新的科技模態提供了增進生活便利之可能，卻也可能由此而蠱化心靈成為毀滅生活的工具。對「與物相刃相靡」〔註2〕的當代人而言，生命處境是亡宅失所的，其所表徵的是精神心靈的無處安頓、生命意義的無處掛搭，僅徒具行屍走肉的空殼軀體而喪失了理性靈魂，因此，是生命意義上的無殼蝸牛與流浪漢，此是生命意義的喪失與迷失。唐君毅在檢討西方存在主義興起之原委時，指出當代文明「上不在天，下不在地，外不在人，內不在己」的存在危機。〔註3〕對於這個存在的危機，袁保新認為是在科技理性獨大之後，所形成的一個「存在意義」的危機。〔註4〕此「存在意義」的危機，表現為人茫然不知其生命意義之原鄉為何，而無從由此安身立命，劉述先認為：

當代基督教大神學家田立克宣稱，今日對人類最大的威脅即是人生意義失落的感受。他認為這個世界以內的一切都是曖昧模糊的。只有人通過信仰的飛躍，才能在基督和上帝那裏找到安身立命之所。人在科技分析之中找不到意義，但神學家卻又不能不訴之於信仰和神話的象徵，二元分裂，莫知所從。在這樣的情形下，我們重新發現中國哲學的傳統……既不必為客傾的科技、物質機械世界所吞噬，也不必仰仗他世福音與救贖。〔註5〕

依劉述先引田立克（Paul Tillich, 1886～1965）之言，則知西方在當今科技昌明

〔註2〕語出《莊子·齊物論》：「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」。

〔註3〕請參考唐君毅：《中華人文與當今世界》下冊，台北：臺灣學生，1975年，頁540～565。

〔註4〕請參考袁保新：《孟子三辯之學的歷史省察與現代詮釋》，台北：文津，1992年，頁166。

〔註5〕劉述先：《中國哲學與現代化》，台北：時報文化，1970年，頁55。

的時代中，面對生命中之不解與難題時，最後仍僅能訴求于上帝，以重新定位其生命的意義與價質。而以「生命」為中心特質的中國儒釋道哲學，則可以解消西方所面臨的困境。誠如牟宗三所說：「中國哲學以『生命』為中心。」〔註6〕意即：「中國這種哲學就是生命的學問。它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。」〔註7〕因此，生命的學問並不是以知識為中心，也不是以理智遊戲為特質的哲學，更不是以神為中心的啓示宗教。而是以「生命」為中心，來展開其教訓、智慧、學問、與修行。〔註8〕因此，牟宗三又說：

由中國古代的經典，就可看出都是環繞生命這個中心問題而開展。重點在生命，並不是說中國人對自然沒有觀念，不了解自然。而西方的重點在自然，這也並不是說，西方人不知道生命。由歷史開端時重點有些小差異，就造成後來整個傳統發展的不同。〔註9〕

可見，面對「存在意義」之危機與「生命意義」之再建構，中國哲學儒釋道三家顯然是以「生命」問題為關懷起始。此以「生命」問題作為關懷起始的學問特性，正可以對治當代西方哲學所面臨的困境與缺失。「生命的學問」是中國哲學最重要的特質，也是儒釋道三家學問的特質；就儒家而言，即是「內聖」的成德之學，蔡仁厚指出「內聖」之學的意義，本質上是「生命的學問」：

「內聖」是內而在於自己，自覺地完成如同聖人一樣的德性人格，所以這是「生命的學問」。所謂生命的學問，是表示它不同於「知識性」的學問。內聖之學當然含有知識，而且也不排斥知識，但是這套學問的性質，卻不同於我們今天所熟悉的西方那種以知識為中心的學問。內聖之學的問題不是要成就知識，而是要完成生命的價值。〔註10〕

又說：

儒家的學問不著重於知識性的論證和概念性的思辯，而是著重於滿足人生實踐的要求。重實踐，就必然要正視這個實踐的主體——生命。儒家以人的生命作為學問的對象，因而形成了以生命為中心的，

〔註6〕 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生，1994年再版，頁8。

〔註7〕 牟宗三：《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生，1993年，頁15。

〔註8〕 請參見牟宗三：《中國哲學的特質》，頁7。

〔註9〕 牟宗三主講，林清臣記錄：《中西哲學之會通十四講》，台北：臺灣學生，1996年，頁18。

〔註10〕 蔡仁厚：《儒家思想的現代意義》，台北：文津，1999年，頁2。

所謂「生命的學問」。(註11)

是故，中國哲學在源頭的發端上，所關注的焦點，即是由「人」而發的；此種發展與希臘哲學由自然哲學之宇宙論發端有所不同，它不是源於對自然的驚奇(wonder)，故不特別著重於知識論上的探討與思辯，而是由「人」真實生命的存在本身著眼。因此，所有儒、釋、道三教，都脫離不了由「人」之存在事實本身作關注起點。儒家是透過道德實踐以內證天人合德、外成濟世潤物為本懷；(註12)道家體察人現實生命中的病痛與扭曲，示以滌清淨除的返樸歸真之道。佛家則垂示四聖諦、三法印、十二因緣等勝義，開示三界火宅、輪迴過患等等有情生命之實相，指陳生命之由來與目的，乃在明心見性以證悟本性，還其本來面目以「證菩提」而得自在解脫。可見中國儒釋道三教自始即由「人」之根本問題處下手，來各自展開其義理與教導。

因此，以「人」為本的中國哲學，即是能正視人生命本身而給予教示與指點；以「人」為本的學問特性，可以「人本」加以標示其特質，「人本」有別於希臘以「物本」為中心，也不同于希伯來以「神本」為中心；人本即是以「生命」為中心的學問，中國儒釋道三家皆是以「人本」為中心，西方哲學則以知識為中心，來發展其體系，在宗教方面，則是以上帝為中心形成救贖的宗教。在這種情形下，西方哲學無法「學」「教」並行（是學統與教統相分），也即是解行不相應。儒釋道三家則重學教合一、解行相應，以生命為中心來立言。(註13)中國哲學之基本特質是為「人本」，此即中國哲學與西方哲學間的根本差異。

中國哲學既以「人」為中心作為關懷起點，由此所開展出的思想特質與文化性格自然有別於西方。此乃是以「人」存在本身為問題起點，以「人」存在於天地間之優先性為思考核心，注重「人」內在價值理想的實現，所以對於人的看法自然與西方有別，唐君毅說：

中國先哲之人性論之原始，其基本觀點，首非將人或人性，視為一所對之客觀事物，來論述其普遍性、特殊性，或可能性，而主要是

〔註11〕 蔡仁厚：《儒學的常與變》，台北：東大，1990年，頁106～107。

〔註12〕 儒家從生命問題為關懷起點，揭示生命的理想乃道德生命的極成。此道德生命是相對於氣質生命而言；對儒家生命理想而言，人存在之真義是透過轉化有限之氣質生命，來完成道德生命的完滿與圓成。因此，對於正面的道德生命，要求涵養、充實、發揚、上升；對於負面的氣質生命與情欲生命，則須予以變化與節制，以提振生命求得最後的圓滿與完成。

〔註13〕 請參考蔡仁厚：《中國哲學的反省與新生》，台北：正中，1994年，頁2～3。

就人之面對天地萬物，並面對其內部所體驗之人生理想，而反省此

人性之何所是，以及天地萬物之性之何所是。〔註14〕

唐先生認為對「人」內在無限可能性之體認，乃中國哲學之可貴處，此可貴處在於不以客觀物的角度來看待人性，此即「人本」與「物本」的主要分別，以「人本」為重心故能進一步體認「人」有限存在之無限「可能」，此無限的「可能」是藉由「人」之實踐努力而獲得開顯。因而，中國哲學關於「人」的思考，也就賦予人更多的可能性與主動性，此即中國哲學「本體即工夫」、「工夫即本體」的特質所在，西方哲學雖長於形上之辨析與論述，然並無實際工夫以成圓滿的生命學問，故千年以來僅是一套形上體系取代另一套形上體系，生命的學問最終僅能交給基督教，在哲學裡未曾真正建立起生命的學問之傳統，若此即為中國哲學大別於西方思想之勝處。然而，中國哲學有別於西方思想之勝處固有多端，其間尤以「天人關係」者為最，「天人關係」之差異乃是中國哲學與西方哲學最涇渭分明之處，「天人關係」本為中國哲學之重要範疇，在中國哲學不同的思想領域中呈現其不同的樣貌；而「天人合德」是其中重要之類型，亦是最能彰顯以「人」為本位之「生命的學問」的本懷，本文的研究亦是藉由對先秦儒家「天人合德」哲學之考察，來呈現儒家「生命的學問」之精彩並呈顯中國生命智慧之神髓；由此，最終建構儒家哲學之「終極意義」；〔註15〕尤有進者，對治於現代人生命意義之失落，〔註16〕可以給予其精神生命之安頓，提供一個全面而究竟的意義治療。

貳、「天人合德」哲學之研究旨趣

「天人關係」是中國哲學中一個基本且重要的思想範疇，具有豐富的體

〔註14〕唐君毅：《中國哲學原論——原性篇》，台北：台灣學生，1989年全集校訂版，頁21～22。

〔註15〕做為第三維也納精神治療學派開創者，傅朗克（Viktor E. Frankl）所提出的「意義治療學」，認為：人生命存在有自下往上的三層價值取向：1. 身體層面，2. 心理層面，3. 意義層面等三層面，並認為所謂的「終極意義」乃是具有宗教性或高度精神意味的一切生命意義的本源與根基。請參見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，台北：正中，1994年，頁260～262。另請參見傅偉勳：《死的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中，1996年五版，頁188～206。

〔註16〕沈清松在其《傳統的再生》一書中說：「儒家思想的優點可以用來協助我們度過現代化苦果所造成的難受階段。……使我們能創造出新的後現代中國文化的方向。」請參見沈清松：《傳統的再生》，台北：業強，1992年，頁65。

系與意涵，也是理解中國文化心靈之關鍵進路，天人關係雖有諸般類型模式；大致上，除了荀子的「天人之分」與「天生人成」，表現出較為殊異的天人關係模式外；總的而言，中國天人關係的主要類型；還是以「天人合一」為其最主要的特色，此亦是中國哲學的主要特性之一。「天人合一」的哲學包含了本體論、宇宙論、工夫論與境界論的種種內涵，故天人思想在中國哲學裡頭，並不是孤立的以個別的範疇加以研究，只求獲得一個定義式的結論為滿足，而是一個義理層面與實踐層面的完整結合，此即對根本且終極意義的探問。

近代學人最先以「天人合一」直接表述中國哲學之特點的，可能是張岱年〔註17〕與唐君毅在1937年所同時提出；唐君毅在其《中西哲學比較論文集》中對天人合一的問題作了更深入的論述，他從宗教、哲學、文學、藝術等方面分析，認為「天人合一」的思想可以顯示中國哲學乃至整個文化的特點，也顯示出中國文化與西方文化間的根本差異，因為西方文化的傳統基本上是「天人相分」的。他說：

天人合一是中國哲學上的中心觀念——這一觀念直接支配中國哲學之發展，間接支配中國之一切社會政治文化的理想——所以在中國哲學上一直流行著，天人合德，天人不二，天人無間，天人相與，天人一貫，天人合策，天人之際，天人不相勝，天人一氣的話。〔註18〕

相對而言，西方在探討天人關係時，大多採「天人兩分」與「天人對立」的態度。十九世紀法國哲學家孔德（Auguste Comte, 1789~1857）即提出人類知識發展經過三個階段說，一、是神學時期（Theological stage）此時人尚不明瞭宇宙間自然萬物之現象，以為皆是由神之動力所致，並經歷過「拜物教」、「多神教」、「一神教」等階段；二、是形上學時期（Metaphysical stage），此時人類知識逐漸發達，開始追尋事物的本體與發生之原因，把最高的觀念作為宇宙萬物的最高原理，並以此最高精神與本質（essence），代替前期的神靈。三、是實證階段（Positive stage），此時期人們不追問宇宙萬物的淵源，也不研究現象後的本體，而只注意現象外在關係，以實際的觀察求證自然的法則，做為萬物的原因與規律，由此而有科學之產生。孔德的三階段論說明西方知

〔註17〕張岱年認為天人合一為人生之最高理想，此是中國哲人之共識。請參考馮禹：〈中國的「天人合一」與印度的「梵我一如」〉，《宗教哲學》第4卷第2期，1984年，頁62。

〔註18〕唐君毅：《中西哲學思想之比較論文集》，台北：臺灣學生，1988年，頁128。