RUJIA ZHONGYONGZHIDAO YANJIU

儒家中庸之道研究

陈科华 著

广西师范大学出版社
·桂林·

需要全本请访问 www.ertongboo

目　录

序

前言

第一章　中庸考

——道德哲学的“突破”之路

一、“哲学的突破” …… (1)

二、弓箭文化与“中”观念的诞生 …… (4)

三、“中”观念的价值形态演进 …… (9)

(一)“力中”——“知中” …… (9)

(二)“知中”——“德中” …… (14)

(三)“德中”——“中行” …… (22)

(四)“中行”——“中庸” …… (27)

第二章　时中论

——作为处世哲学的中庸(一)

一、“时中”的内涵及意义 …… (44)

(一)“时中”概念的内涵 …… (44)

(二)权变的意蕴阐释 …… (48)

二、“时中”的标准类型 …… (57)

(一)“中”的含义及标准的多元化 …… (57)

(二)仁义与礼义 …… (62)

三、乡原与狂狷:次中 …… (78)

(一)“乡原,德之贼也” …… (78)

(二)“次中”:狂狷 …… (82)

第三章　和中论

——作为处世哲学的中庸(二)

一、“和”观念的源起与演进 …… (96)
(一)农耕之和 …… (96)
(二)人伦之和 …… (100)
(三)身心之和 …… (105)
二、和同之辨 …… (109)
(一)和平论 …… (110)
(二)和中论 …… (114)
(三)和一论 …… (119)
三、和中的价值观 …… (121)
(一)重人不轻天 …… (122)
(二)重群不轻己 …… (126)
(三)重义不轻利 …… (129)
(四)和中论的意义 …… (132)
第四章 性中论
——中庸之人性论
一、中庸之性与道 …… (143)
(一)中庸性道之学的肇端及初步完成 …… (143)
(二)中庸性道之说的完善 …… (151)
二、“未发之中”:儒者第一难透底关 …… (156)
(一)“心”之界说 …… (156)
(二)“中”与心、性之辨 …… (161)
(三)“中和”新旧说 …… (163)
(四)良知与“未发之中” …… (168)
(五)夫之“透关” …… (170)
三、内在超越与“人人能中” …… (178)
(一)“人人能中” …… (178)
(二)“内在超越”与中庸 …… (180)
(三)性中论的局限 …… (182)

第五章　致中论
——中庸之工夫论
一、本体与工夫 …… (196)
二、两路工夫论 …… (197)
(一)两路工夫的提出 …… (197)
(二)形上承诺与形下落实的工夫论意义 …… (205)
(三)“尊德性”与“道问学” …… (209)
(四)良知与工夫 …… (211)
三、诚之工夫 …… (215)
(一)诚学的产生 …… (215)
(二)诚之体用之辨 …… (220)
(三)诚之意义 …… (223)
(四)诚之修养路线 …… (226)
(五)诚之方法 …… (232)
四、致知工夫 …… (236)
(一)“致知”的双重含义 …… (236)
(二)“致知”的方法 …… (242)
第六章　至德论
——中庸之境界论
一、“至德”的含义 …… (255)
(一)“内得”与“道” …… (255)
(二)“高明”与“中庸” …… (257)
二、“兼德”之“中庸” …… (260)
三、内圣之境 …… (262)
(一)“圣”与“内圣” …… (263)
(二)“觉解”与自由 …… (266)
(三)天地境界 …… (269)
四、君子之境 …… (273)

第七章　中庸之比较
——儒家中庸之道的特征
一、道德之自由与自由之道德 …… (280)
(一)“上德”与“至德” …… (280)
(二)“守中”与“致中” …… (284)
二、德性的智慧与智慧的德性 …… (288)
(一)佛性与善性 …… (288)
(二)“中观”与“时中” …… (292)
三、德性的觉习与学习的德性 …… (297)
(一)学习与觉习 …… (297)
(二)“相对中道”与“时中” …… (304)
结语…… (315)
主要参考书目…… (318)
后记 ……(323)

需要全本请访问 www.ertongboo

序

在儒家伦理思想体系中，中庸之道享有“至德”或核心的地位。但是，与这种地位不相称的是，有关中庸之道的学术研究十分贫乏，对它的思想价值与意义认识很是不足。为什么会产生这种状况呢？本文（“前言”部分）认为：这与近代以来中国社会文化的历史转型这一现实是紧密相连的。从某种程度上讲，中庸之道之被冷落或其价值之被否定，是近代中国只能以“革命”的方式来完成社会文化转型这一历史必然性在文化思想领域的反映。当然，这其中也包含了我们对马克思主义辩证法认识的历史性偏差。所幸的是，随着冷战结束而来的今日世界，和平与发展已成为世界主题，无论是中国抑或西方，都感受到了中庸之道所提供的智慧在处理当今世界关系中的意义与价值。这为我们对儒家中庸之道的学术研究提供了良好的客观环境。本文的基本结构及内容是：

第一章是关于中庸之产生的研究。中庸作为“轴心时代”哲学的“突破”的结晶，是同“前轴心时代”丰富的中庸思想资源紧密相连的。其中，“中”观念作为原始弓箭文明的产物，其在“前轴心时代”的演绎及发展总是同中国早期的军事民主政治及奴隶制相联系；可以说，正是在弓箭文明由一种生产技术变为军事武器最后又变为体育技艺（射艺）的过程中，“中”观念的内涵得到相应的丰富与发展。就其所蕴含的价值形态而言，经历了一个由“力中”—“知中”—“德中”—“中行”—“中庸”的演进过程。在这一过程中，“中”观念由最初一只涉指人与自然关系的观念，演变为一涉指人与社会关系的观念；然后又由一只涉指“人的外面”的观念，发展为一关注“人的里面”的观念。或者简言之为：由一政治哲学的观念变为了一道德哲学的观念。但是，也正是在“中”观念由政治哲学范畴向道德哲学范畴的转换提升中，弓箭文明的发展走到了它资源枯竭的

尽头。处此危机之际，幸赖以《周易》为代表的卜筮文化所提出的“有孚”“中行”观念为“中”观念的继续发展提供了新的资源要素。但是，“中”观念发展的真正转机是孔子这位哲人以“庸”观念的契入而开始的。因为，“庸”的观念来源是与农业文明相联的古代历法文化，它是中国古代劳动人民在农业生产活动中体验到的一种“时间哲学”，它的基本含义是“时中”，与弓箭文明的“中”观念相比，它是一种动态的“中”观念。孔子将“庸”与“中”相契合并贯通，其意义不仅在于使传统的“中”观念获得了新的发展形式，而且主要是实现了中庸之道作为一种实践理性的哲学突破。

第二章是关于时中论的研究。时中论是儒家中庸之道作为一种处世哲学或实践哲学的主要内涵之一，自孟子称孔子为“圣之时者”，一直至近代梁启超称中庸为“流动哲学”，都反映了中庸之道的“时中”特征。“中”与“时”作为概念都经历了伦理化过程。“中”最初是一与射箭“中的”有关的方位词性质概念，后逐渐地政治化、情感化，最后它具有了“正确”“公正”“适度”之含义，成为一具价值意味的概念。而“时”亦如“中”一样，最初只是与农时相关的客观性概念，但在后来的演变中，它由“按时”“守时”逐渐地具有了“美”“善”等主观意味。而且，从很早开始，“中”与“时”之间就有互相含摄的迹象。当然孔子以前，“时中”概念的客观性质是主要的。从孔子开始，“时中”概念才发展为一反映主客体价值关系的范畴。这一点主要表现在《易传》及宋儒的阐释之中。程子说：“时中者，当其可而已。”“时中”就是指不同的时候总有不同的中，一时一中，而非有一不变的中来处不同的时，“时中”的这一含义对行为主体提出的要求便是“行权”，即灵活处世，儒家之所以特别强调“行权”，这与社会转型时期中国早期知识分子的“仕”与“隐”的二重心态有关。从孔子开始，一直至宋明儒，关于“行权”，存在着“权经”之辨，其中孔孟程朱之意见是强调“经”与“权”的统一（孔孟与程朱也有区别），而汉儒则主张“反经为权”之说。比较言之，有两点值得注意：

(1)孔子谈“权”是以“道”或“仁”为根据,因此,以“道”作支撑的“行权”,便不是被动地守“经”,而是能动地循“经”,这就是说,在孔子,“道”与“经”是有别的。但到程朱,“经”作为人间的“纲常”已等同于“天道”,这样“经”“道”之别已经消失,所以,朱子虽强调“行权”,但又把“行权”看作是“不得已而用之”,即被动的、应急的、暂时的变“经”,缺乏了早期儒家那种锐意创新的勇气。(2)孟子的“行权”理论是儒家对道德两难抉择的思考。这种两难处境主要表现为社会规范(礼)与人性原理(食色之性与仁性)或者家庭伦理(孝)与社会伦理(恕)之间的冲突。孟子较恰当地运用了仁义原理来消解这种冲突,通过“亲迎”之辨和“嫂溺”之辨,孟子把上述冲突展示为在“做人”与“做动物”之间作出的选择,从而使“行权”与仁道之间的矛盾得以消解。但是,孟子在家庭伦理与社会伦理发生冲突时所作出的道德抉择却不那么成功,究其原因,主要是孟子混淆了道德情感与自然情感的区别。同时,在儒家,选择孝道以牺牲恕道乃是在家国同构的社会历史条件下的一种必然选择。

时中论是讲处世的灵活性,但这种灵活性并非是对原则性的放弃。相反,时中论着重对“中”为标准的探讨。关于“中”的标准含义,常有的错误理解有二:一是将“中”理解为静态的“中间”。其实,“中”是一度的概念,“两端”是哲学上的“临界点”。所以,“中”并不是静止不动的,甚至朱子说“两端末是不中”,“中”与“两端”有可能叠合,这一点十分重要。因为,它把“中”与折中、调和等明确区分开来。另一是把儒家的“中”理解为单纯的道德价值标准。其实,从孔子对管仲的评价,以及《易传》说“中重于正”、朱子说“正只是分别个善恶,中则是恰好处”等事实来看,儒家关于“时中”的标准是多层次的,它既有道德标准,又有社会历史标准,且两相比较,儒家更看重后者。至于道德标准,儒家既强调礼义标准,又强调仁义标准。礼义标准是外在的可操作的标准,而仁义标准则是内在的主体性的标准。所以,通过两层标准的确立,“中”之为标准的含义是:一为

“中礼”，二为“中心”。当然。儒家更注重后者。

儒家“时中”论对处世原则性的强调还反映在它反对“乡原”而赞许“狂狷”等“次中”形态上。其意义在于防止中庸之道作为一种道德理想在践履过程中滑落为折中主义的危险，同时它也显示了时中论所具有的道德标准的宽容性。

第三章和中论是中庸之道作为处世哲学的另一主要内涵。和中论主要是讲处世的周延性，追求和谐是它的主要目标。“和”是一与中国早期农耕文明相联系的观念，它的发展经历了一个由农耕之和——人伦之和——身心之和的历程。其中，人伦之和的发展又经历了一个由“混元和谐”向“有序和谐”的转变过程。在这一过程中，我们看到礼在“父极化有序”与“君极化有序”中的不同指向与作用；且正是在这一区分上，我们又可看到在传统的宗法一体化结构中，君权对父权的延伸并不是一种血缘的自然延伸，而是一种基于利益的法律延伸。因此，为了弥合君权与父权相通之间的裂隙，发展出了一种“身心之和”的观念。“身心之和”的核心问题是我如何能够爱他人如亲人，或君如何能够爱民如子，即“我”如何实现与“他”之间的血缘跨越的问题。在这一问题的解决过程中，周公提出“自作不和，尔惟和哉”的思想，奠定了“修身”作为齐家、治国、平天下的基础这一政治模式。从而使“和”观念的发展实现了由自然、政治性概念向伦理、哲学概念的转变。

进入春秋社会转型之际，随着“子极化有序”力量的兴起，传统的“君极”或“父极”的寡头有序被多极化有序所代替。这样，如何使社会系统内各极因素和谐地相处以维持系统的稳固平衡的发展，成为时代的主题，肇端于史伯，一直延至孔子后学的“和同”之辨，即充分反映了当时思想家们对这一问题的关注与努力。其中，史伯的“以他平他”谓之“和”的思想，注重的是系统内部的平衡性问题，可称之为“和平论”。而孔子的“和而不同”思想，注重的是系统内部各要素根据什么原则或标准——即“中”来进行组合的问题，故称

之为“和中论”。儒家之“和中论”既包括“礼之用,和为贵”的一方面,又包括了“和之用,礼为贵”的另一方面。前者注重的是系统的平衡性原则,后者注重的是系统的等级性原则。无论是“和平论”,抑或“和中论”,对“和”与“同”的区分是它们的共同特点。但是,为儒家所强调的这种“和同之辨”到荀子以后则有逐渐混同的趋势。荀子提出“和一”之道,即“和一”论,是儒家“和中”学说在政治哲学领域的终结。此后“和中”理论的发展主要是由宋明儒在身心之和这一层面上展开的。

“和中”论充分体现了儒家的价值观,因而它也是一种价值哲学。这主要可从三方面来看:一是,在处理人与自然关系上,“和中”论提出了“重人不轻天”的价值原则。尽管“立人极”“贵人”是儒家人文主义的主要特点,但由于儒家所贵之人乃是一性善之人,而非一单纯的欲望物,因此,在处理同自然的关系上,不是把自然看成欲望或征服掠夺的对象,而是把它看成是“爱”的对象,这样,儒家的“重人”,并未导致一种人类中心主义,有利于自然环境的客观成长。二是,在处理个人与社会的关系上,“和中”论倡导一种“重群不轻己”的价值原则。这一方面表现于他们在处理“五伦”关系时坚持主元与辅元统一的观点,反对以君元、父元来遮蔽臣元、子元的意义;另一方面也反映在他们的“成己论”中。儒家的“成己论”是一种自我价值实现论,但由于它是以性善论为基础,故其成就之“己”,乃是一道德自我,而非一血肉自我。正因为如此,儒家的自我价值实现中包含了社会价值的实现。三是,在处理义与利的关系问题上,“和中”论坚持了“重义不轻利”的价值原则。义与利在儒家是一对举的范畴,但二者之间具有可容性。这主要表现在:一方面追求群团或国家、民族的“利”即属于“义”的范畴,另一方面以正当的方式或手段追求个人的“利”也符合“义”的要求,再者“利”作为对人的生命存在的肯定性追求,与“义”是相通的。我认为,儒家中,董仲舒对义利对立的强调,只是把孔子的极端状况下的“舍利取义”

方式当作日常的道德观念而要求于人，这是不符合“和中”的价值观的。儒家的和中论对于中国古代大一统格局的造就、对宽容的民族心态的养成、对处理当今世界的各种关系都有着十分重要的积极意义。

第四章是关于中庸之道的人性学说。“时中”和“和中”作为中庸之道的实践哲学表现，体现了一种理想的生活艺术形式。但是，它是否具有现实的可能性和实践的普遍性？对这一问题，儒家的共识是：中庸作为“至德”，即使圣人也有不能者，但另一方面又认为它是“固众人之所以能知能行者”。之所以说中庸是众人能知能行者，一方面是因为人性中固有中庸之德，另一方面是因为有后天的修养之功。而性中论就是从人性论的角度来讨论中庸之道的内在可能性的一种理论。

有关中庸人性学说明确的理论描述是从《中庸》开始的。但它对人性的阐述又总是与天道联系在一起。“中”同“性”的联系，无疑是想说明中庸作为“至德”的具有普遍性的内在根据；而“中”与“天道”的关联，则是想加强“至德”的哲理强制性，为“至德”的普化提供外在的压力机制。对“中”与“性及天道”之间的这种联系，在孔子那里尚是一个敞开的问题，而在孟子则有了较为明确的意识，但只有在《中庸》，这种明确的意识才获得了较为明确的理论形态。至于“中”与“性及道”之间联系的完全贯通，则是通过宋明理学的努力才彻底实现的。

正是在中庸之形而上的过程中，中庸的人性理论得到了深入与发展。这主要表现在宋明儒对“儒者第一难透底关”——“未发之中”的论辩上。这一论辩主要是这样展开的：(1)关于心性的关系。孟子言心，是从官、情、性三方面言的。而荀子则是从“天官”“天情”及“性恶”三方面来言心的。这样，心与性、情之关系，乃儒者争论的焦点之一。宋儒张载提出“合性与知觉，有心之名”及“心统性情者也”的命题，这样，贞定了孟子心学的思路，即肯定了性和情都

需要全本请访问 www.ertongboo

在心内，但心非即性。张子的贞定，为“心”与“性”关系的厘定奠定了基础。(2)“中”与“性”的关系。喜怒哀乐是“情”，但当其“未发”时乃为“中”。那么，“情”之“未发”为“中”，是否意味着“性”即“中”呢？在这一问题上，首先是伊川与大临进行辩论。吕大临的基本观点是：因为“未发”是一种“赤子”之心态，或曰“未发”之时，“心”的原态得以显现为道德本心，此“本心”当然是“中”的。所以，“中即性也”。而伊川则认为“赤子”之心不是“未发”，乃是“已发”，“未发”只是心之“寂然不动”的状态。所以，于“未发”之时，我们只看到了“性之体段”，“中”只是以“性”为内容的一种外在形式，故不能说“中即性也”。伊川以后，朱子在“中和”新旧说中，对上述问题作了进一步的阐发。首先，他通过对“未发”的“气象”学理解，把“未发之心”贞定为道德本心。其次朱子提出“性因心而发”，肯定性在心内，但心又非即性。在此基础上，朱子认为“未发”之时，只可见“性之体段”，此“性之体段”便叫做“中”，但不能叫“性”。这样，我们看到朱子的“中和”之说实际上是在肯定心、性、中三者之间联系的同时，又未忽略三者之间的差异。(3)“中”与“良知”的关系。陆王反对朱子中、性、心三者有别之说，认为中、性、心三者只是一物，更无分别。此无分别者便是“良知”。阳明认为“未发之中，即良知也”。(4)我以为，关于“未发之中”的论辩，王夫之的观点最富有创见性。这主要表现在：夫之视“未发”为“方其未发”，而不是宋儒认为的那样“未尝有情”，正是“有情而未发”，使我们注意到什么使“情”如此的问题。夫之认为，“有情”之所以能“未发”，主要是因为有“性”在，是“性”使生发出来的情感在主体内部作了或长或短的“逗留”，或者说正是“有情而未发”，显示或证立了“性”的存在。

宋明儒关于“未发之中”的论辩，证立了人人做到中庸的人性根据。同时，由于这一论辩又是在中与性、道三者相贯通的前提下进行的，是一种“天人合一”观念的表现形式，因此，“人人能中”在儒家是一崇高而又切实的道德理想。而新儒家关于“内在超越”的

理念则是对传统中庸之道人性学说的一种新的阐释。但是,“性中”论在理论上的圆融却因其对“外在超越”的消解而具有道德乌托邦的色彩。换言之,“人人能中”在道理上的证立却难在事实上得到同样的证立,这是儒家“性中”论的缺陷。

第五章是关于中庸之道的修养或工夫论。王夫之曰:“盖君子之能与中庸合也,实有其修之功矣。”(《四书训议》卷二)欲做到中庸,仅有人性做根据是不行的,因为人之善性只是一种“端”或潜能形态,它在实际的道德生活中时常处于遮蔽状态,所以,还必须加强中庸之道的道德修养。儒家中庸之道的伦理构建在“性中”论后又提出“致中”论,便是顺承上述那种“人性论在先,伦理学在后”的思路。这一思路在传统的思想体系中即表现为本体与工夫之辨。

如何才能“致中”呢?关于这一问题,在孔子,由于人性之为道德本体的贞定尚处于敞开状态,决定了孔子的中庸工夫论为“学思”性的,而“内省”工夫在孔子那里尚不是工夫的主流。到孟子,人性的道德本体承诺已基本落实,这样,在本体上作工夫就表现为一种以“内省”或涵养为主的修养论特征。至《中庸》,随着人性的道德本体承诺的进一步落实,中与性、道的联贯得以明确化,中庸之道的工夫论在“尊德性而道问学”的命题中得到了全面的表述,从而标志着“致中”的两路工夫即涵养工夫与致知工夫的正式形成。不过,《中庸》对“致中”的两路工夫之确立还略显粗糙,缺乏实践的可操作性,于是,在一方面,宋明儒通过对“性”之为道德本体在形下层面即心——情(之未发)层面的落实,进一步把“尊德性”的涵养存省工夫具体化为“居敬”“主一”工夫;而在另一方面,宋明儒通过“性”之为道德本体在形上层面即天——理——太极层面的贞定,进一步把“道问学”的致知工夫具体化为“格物”“穷理”工夫。

关于两路工夫的关系,儒家的基本观点是“尊德性”的存省工夫为主,但又不能偏废“道问学”的致知工夫。不过,在具体的论述中,值得一提的是朱子与张载的看法的区别,因为在张子“无成心

者，时中而已矣”，而在朱子，“只公心不为不善，此只做得个稍稍贤于人之人而已”。意思是“尊德性”的工夫固有其独立自足的修养论含义，但要成就中庸之境，仅“尊德性”是不行的，必须同时有“道问学”的致知工夫。一言以蔽之，中庸之修养论是“独脚工夫”做不得的。

阳明以良知为本体，又认为“未发之中”是良知，提出“功夫不离本体，本体原无内外”的原则。阳明的意思是：正如天地等本然自在的世界，只有进入“人”的视域时，即成为一“对象世界”之时，它才是一有意义的或“有言”的世界；良知作为本体具有的先天性也只有在功夫中即“致良知”中才是一真正的道德本体，即“真吾”。因此，阳明的工夫论更注重“尊德性”的涵养工夫，并将之进一步明确化为“诚意”的工夫。阳明的“诚意”的工夫论，最富理论深度的是：他看到了成就道德知识与成就德性、成就德性与成就德行之间的差距。不过，阳明并未因此而把中庸之工夫论变为“德性”独尊论。

中庸之道的涵养工夫集中地体现在《中庸》“诚之”论中。“诚”作为一种修养方法，其产生直接资源于《易》之“孚”的思想及《诗》之“思无邪”的思想。其后孔子的“内省”之道或“求诸己”的修养方法是“诚”学的重要理论来源，至孟子提出“思诚”之说，“诚”学正式确立。而“诚”学之完善是在《中庸》一书中得以实现的。因为，在此书中，作者对“诚”作了“体用论”的阐释与说明，使之具备了完整的理论形态，并通过对“诚”的意义之描述，奠定了“诚”学在中庸工夫论中的核心地位。关于“诚之”工夫，我们首先应注意的是《大学》与《中庸》关于修身路线设计的差异，通过比较，我以为《中庸》所设计的修养路线体现了一种“用中”或工夫即本体的思路，正是这一思路使我们不能以单独的“诚意”或“诚身”概念去指称中庸的涵养工夫，恰当的指称仍应是《中庸》之所谓“诚之”二字。因为，“诚之”工夫包括了“诚意”或“诚身”即“成就德性”与“成就德行”两个方面。至于“诚之”的具体方法，包括两类，一类是以“寡欲”“居敬”“主一”

“主理”等为内容的“存养”方法；另一类是以“慎独”为主的“省察”方法。其中，后者特别为儒家所注重。

中庸之道的致知工夫，是在“用中”的需要下得以确立的。关于这一工夫，首先必须弄清楚的是“致知”具有“获得知”与“推行知”的双重含义，同时又必须注意到两者互相包含的关系，即在“获得知”中有“推行知”，在“推行知”中又有“获得知”。其次，对于“致知”的具体方法，儒家提出的“学、问、思、辨、行”等五方面，其实可概括为“知”与“行”两节，作为方法又可分为分析法与直觉法两种。儒家特别强调直觉法，但儒家之直觉法既有基于理性或归纳逻辑的直觉法即“知的直觉法”，又有基于人性或道德良心的直觉法即“智的直觉法”。对于此两种直觉法，程朱推崇前者，而陆王则推崇后者。

第六章“至德论”是关于中庸之境界论的描述与阐释。儒家中庸之道的工夫论，一方面是为了齐家、治国、平天下的社会理想即“外王”，另一方面更主要是为了实现主体自我精神境界的攀升即“内圣”。故对中庸之道作境界论说明，是儒家中庸之道伦理构建的不可或缺之环节。

“至德”是关于道德境界的终极描述性概念。这主要可从四个方面来看：(1)“至德”是在面对最大的“外得”诸如王权的诱惑中显示出的一种精神境界即“内得”。(2)“至德”与“道”相联系，是以对道德必然性的把握而获得一种主体，即道德自由之境界。(3)“至德”之中庸通于天地之“高明”。(4)“至德”之中庸是一种“兼德”，即它既兼具了其他各种德性之所长，又避免了其他德性之所短，是诸德之统一，又对诸德起调控作用。

“至德”所代表的道德终极境界即“内圣”之境。“内圣”观念的发展有一个“圣”的“内”化过程，它与“圣”既相联系，又相区别。它是“修己”工夫之极处，与“外王”相对峙。儒家之“内圣”观念主要关注的是主体内在自由之建设。它反映了道德主体对宇宙人生真际

的体认或“觉解”。儒家是以觉解程度来作为人生境界的坐标。其中,“天地境界”作为觉解之最高程度是以天地为参照系或精神视域来认识人生意义的。处此境界中的人,不仅要于社会间而且亦要于宇宙间堂堂地做一个人。之所以必须从宇宙天地的角度来觉解人生,是因为惟其如此,才能超出理智主义或功利主义的他律性质,亦才能超出德性主义的人类中心主义性质,这样,亦才能真正达到“无可无不可”的道德自由之境。

“至德”是以“内圣”为内涵,而其人格化的承当则是“圣人”。圣人是对中庸之为境界的人格描述。但是,儒家并不把中庸这一至境当作是圣人的道德专利,而是把它与君子人格建设相联系,换句话说“君子”是儒家中庸之境的现实人格符号。儒家的中庸人格理论把圣人与民纳入自己的视野,其实都是为中庸之为君子之学作衬托而已。

第七章是关于儒家中庸之道与道家之守中论、佛家之中观论、亚里士多德之中道论的比较研究。通过这种比较研究,我们可见儒家中庸之道的特征是:(1)道德的自由,以区别于道家之自由之道德。前者是指必须由道德这一进路而才有自由;后者则恰恰认为只有自由才是道德的,而道德却是不道德的。在道家,“中”只是“心”,故其“守中”,其实只是“守心”而已。而在儒家,“中”通于“理”——“性”——“心”——“礼”,故其“致中”,既在“心”内,又在“心”外,是“内圣”与“外王”的统一。(2)德性的智慧,以区别于佛家之智慧的德性。前者是指由“尊德性”而有的智慧,或由“内在超越”的进路而有的智慧。而后者由于是以佛性为基础,而佛性又是一种“性智”,故其佛性论是一种“智慧的德性”,而儒家则是一种“情感的德性”。就“中观”与“时中”的比较而言,前者是一种“出世的智慧”,而后者则是一种“入世的智慧”。(3)德性的觉习,以区别于亚里士多德之学习的德性。前者是指对人之善性其为潜能形态的一种觉悟与修习,即“尊德性而道问学”也。其中,“尊德性”即“觉”是主要的德性

成就途径。而后者，由于其“德性”观念是指一种“卓越”的功能，表现为一种“始有”而非“本有”的人性论特征，故其德性之成就主要是在后天的“学习”过程中培养的。关于相对中道与时中，应注意的是，亚里士多德关于“德性必定是一种中道”与儒家“正未必中”即“德性未必是中道”的区分，以及亚氏关于“德性却是极端”与儒家“两端未必不是中”的区分，因为，正是这些区分，显示了二者在文化背景上的差异。

需要全本请访问 www.ertongboo