

讀書會內容: (成果報告書)

壹、 讀書會主題:

思想的探索(一)中國哲學的特質

貳、 學習動機:

由於「中國思想史」課堂時間有限，無法對相關議題進行更深入的延伸與充分討論，因此特別規劃舉辦「思想的探索（一）：中國哲學的特質」讀書會，希望在既有課程基礎上，進一步拓展學習視野，增廣見聞，並強化對中國哲學核心概念與思想脈絡的理解。透過讀書會的進行，不僅補充課堂中未能詳述的重要議題，也期望藉由文本閱讀、導讀討論與同儕交流，深化對儒、道、佛等不同思想傳統之間關係的理解，並培養對經典文本的詮釋能力。同時，也希望藉此建立更完整的思想架構，使學習不僅停留於知識層面，而能進一步轉化為思考與反省的能力，作為後續相關課程學習的基礎與延伸。

本次讀書會以牟宗三先生《中國哲學的特質》為主要文本。該書為牟宗三先生於香港大學校外課程之演講記錄，全書篇幅精簡、語言平實，適合初次接觸中國哲學或有興趣進一步了解者閱讀。然而，其內容雖看似淺顯，實則蘊含深厚的哲學思辨與生命關懷，仍需透過系統性的導讀與討論，並結合個人生命經驗加以體會與反思，方能真正進入其思想核心。

本讀書會期望透過導讀與討論，使參與者理解中國哲學乃是一種以生命為中心、以道德實踐為內核的哲學型態。此一取向有別於西方哲學偏重認知分析與邏輯建構的思維方式，中國哲學更強調生命自身的安頓與成全，關注如何透過內在心性的覺悟與道德實踐來實現人格的完成。因此，中國哲學並非單純的理論體系，而是一種具有高度實踐指向的人生哲學。在此基礎上，本次讀書會亦將進一步探討中國哲學所強調的「主體性」與「內在道德性」兩大核心概念，思考人如何透過內在自覺與主動實踐來體認道德根源，而非僅依賴外在規範。同時，亦將回溯孟子「仁義內在」與「反求諸己」的思想，反思道德實踐如何由內心發生並落實於日常生活之中。

最後，透過梳理中國哲學，特別是儒家思想中「客觀性路線」與「主觀性路線」的發展脈絡，進一步深化對中國哲學生命取向的掌握。並藉由交流與思辨，使參與者能將哲學觀念與自身生命經驗相互對照，培養更具反思性與實踐性的思考能力。

參、 學習內容:

本次讀書會將以牟宗三先生的《中國哲學的特質》為主要文本，透過導讀與討論，帶領參與者理解中國哲學的核心特質與思想脈絡。主要學習內容包括：

1. 中國哲學的生命取向

- 探討中國哲學以生命為中心、以道德為內核的「實踐哲學」特質。
- 比較中西哲學思維差異，理解中國哲學非以建構外在知識體系為目的，而是關注個人生命的覺悟與道德實踐。

2. 文本閱讀與資料輔助

- 本書以儒家思想為主要論述核心，然其內容亦涉及宗教精神、文化發展及中國思想史等相關議題。全書雖僅分為十二講，篇幅不長，但其論述內涵豐富，仍需搭配相關文獻加以輔助理解，例如徐復觀先生的〈周初宗教中人文精神之躍動〉等重要研究，以深化對中國哲學思想脈絡與文化背景之掌握。

3. 結合理論與生命實踐

- 透過導讀與討論，將哲學觀念與個人生命經驗相互對照。
- 培養反思性與實踐性思考能力，且理解中國哲學如何引導個人的生命與行動。

肆、 時間規劃:

| 預定時間: | 讀書會地點: | 主題: | 主講人: |
|--------------------------|-------------------|--|------------|
| 3/30(一) | 嘉義大學人文館 J209-2 | 相見歡 | 蔡忠道 教授 |
| 4/13(一) | 嘉義大學人文館 J209-2 | 第一講(引論:中國有沒有哲學?) 第二講(中國哲學的重點何以在主體性與道德性?) 第三講(憂患意識中之敬、敬德、明德與天命) | 賴玕臻 |
| 5/4(一) | 嘉義大學人文館 J209-2 | 第四講(天命下貫而為「性」) 第五講(孔子的仁與「性與天道」) 第六講(由仁、智、聖遙契性、添之雙重意義) | 唐禎延 謝昱宸 |
| 5/11(一) | 嘉義大學人文館 J209-2 | 第七講(主觀性原則與客觀性原則) | 賴如琪 趙雅妍 |
| 5/25(一) | 嘉義大學人文館 J209-2 | 第八講(對於「性」之規定(一)易傳、中庸一路) 第九講(對於「性」之規定(二)孟子一路) | 方品婕 |
| 6/1(一) *時間改至 6/3 | 嘉義大學人文館 J209-2 | 第十講(復性的功夫) | 洪宇泉 詹益賢 |
| 6/15(一) ※時間改至 5/18 | 嘉義大學人文館 J209-2 | 第十一講(中國哲學的未來) 第十二講(作為宗教的儒教) | 蔡忠道 教授 |

附表一

伍、 學習方式:

與會人員:讀書會成員

時間:12:20~13:20

地點:嘉義大學人文館 J209-2

1. 主題探析:每次讀書會由該主講者擔任導讀，須事先熟讀指定篇章範圍並完成簡報製作，並於讀書會時間進行導讀與內容說明。
2. 共同討論:針對導讀內容進行討論，提出問題進行探討。

| | |
|--|-------------------|
| 3/30(一) 第一次讀書會 | 主題:相見歡 |
| | 主講人:蔡忠道教授 |
| | 地點:嘉義大學人文館 J209-2 |
| | 與會人員:請參照附表二 |
| 會議內容: | |
| <ol style="list-style-type: none"> 1. 確認讀書會書籍(牟宗三:《中國哲學的特質》，臺北市:臺灣學生，再版，1994年) 2. 將書籍(共十二講)內容分配給各參與者(如附表一) 3. 確定讀書會時間(如附表一) | |

| | |
|---|-------------------|
| 4/13(一) 第二次讀書會 | 主題:第一講至第三講 |
| | 主講人:賴玓臻 |
| | 地點:嘉義大學人文館 J209-2 |
| | 與會人員:請參照附表三 |
| <p>會議內容:</p> <p>本次讀書會主要針對《中國哲學特質》第一至第三講進行討論與分析，核心目的在於探討「中國是否有哲學」這一關鍵問題，並進一步理解中西哲學之間的差異，以及中國哲學本身的核心特質。</p> <p>在小序中，牟宗三先生說明本講座並非採取輕鬆、概論式的介紹，而是直接從「中國學問內部」出發，雖然理解上較為困難，但能有助於掌握中國哲學的本質。此外，作者明確指出以儒家作為討論主體，顯示其立場在於回歸中國思想的主流脈絡，而非表層比較。</p> <p>第一講的核心問題在於「中國有沒有哲學」。這個問題的產生，源自近代以來以西方哲學為標準來衡量世界思想的趨勢，使部分學者認為中國缺乏科學、民主以及西方式宗教與哲學，進而否定中國哲學的存在。然而，作者對此提出批判，認為哲學的本質在於對人類生命與存在進行理性反省，只要一個文化具有長期發展，就必然會有哲學。因此，中國不可能沒有哲學，而是在於「哲學的形態不同」，非有無之別。</p> <p>在此部分中，牟宗三先生批評近代學界的研究偏誤，特別是五四時期學者過度重視墨家思想，因其具有類似科學與邏輯的特徵，看起來比較接近西方哲學，卻忽略了儒家作為中國思想主流的重要性。牟宗三先生認為這種作法屬於「捨本逐末」，僅停留於表面相似，未能深入理解中國哲學的核心精神。同時，牟宗三先生也批評馮友蘭先生以西方哲學架構詮釋中國哲學，例如模仿西方的歷史分期方式。此外，馮友蘭先生過度強調邏輯與名學，卻忽略儒家和佛學的核心問題。此一觀點，說明如果用錯方法，就會誤解中國哲學的本質。</p> <p>在中西哲學比較中，牟宗三先生指出西方哲學以「客體性」為主，重視知識建構與邏輯分析；而中國哲學則以「主體性」為核心，強調人的道德實踐與人生境界。簡單來說，西方哲學偏向「認識世界」，而中國哲學則偏向「成就人生」。因此，中國哲學具有三個主要特質：第一是從人的內在出發的主體性；第二是以道德為核心的內在道德性；第三是哲學與人生不可分離的生命性。簡言之，中國哲學並非抽象理論，而是一種實踐性的「做人之學」。對此，牟宗三先生以一句話總結這個特點，即「成聖成佛的實踐與學問是合一的」。</p> <p>第二講進一步探討中國哲學為何以主體性與道德性為核心，並透過中西哲學的比較，分析其不同的發展方向與思想本質。至於，中國哲學為何不像西方哲學重視邏輯性與知識，而是特別強調主體性與道德性？牟宗三先生認為，這並非中國哲學的不足，而是源於其不同的文化關懷與思想進路，因此必須從中西哲學的差異來理解。</p> <p>西方哲學起源於對自然的探究，從一開始便走向「客觀性」與「知識性」的方向，並逐漸發展出完整的知識體系；相對而言，中國哲學則是從人生實踐與社會問</p> | |

題出發，關注如何實現道德、建立理想政治以及如何成為聖人，因此，中國哲學的起點為「敬天愛民道德實踐」與「是踐仁成聖的道德實踐」，而非抽象思辨。

中國哲學的一大特色在於「聖與哲的合一」。如堯、舜、禹等傳統聖王，兼具哲人智慧與政治實踐，體現了哲學由理論走向人生與政治實踐的合一。進一步而言，中國哲學認為一切外在秩序的建立，必須以內在道德修養為基礎，因此主體性的建立來自「修德」，強調先成為具有德性的主體，才能影響外在社會。

在生命觀方面，中國哲學所關注的並非自然生命，而是具有道德意義的生命。此外，牟宗三先生指出中國哲學的根源在於「憂患意識」，這種意識並非對個人利益的焦慮，而是對德行不足的反省與對萬物不得其所的關懷，進而發展出「悲天憫人」的精神，成為推動道德實踐的重要動力。

另外，牟宗三先生將基督教、佛教與儒家進行比較，指出三者分別源於不同的精神根源：基督教源於恐怖意識(罪與救贖)；佛教源於苦業意識(無常與輪迴)；儒家則源於憂患意識。其中，儒家是從人生的正面出發，強調主體的道德責任。中國哲學以憂患意識為起點，透過道德實踐建立主體性，最終形成以生命為核心的哲學體系。

第三講則延續前述內容，進一步說明憂患意識如何發展為「敬」、「敬德」、「明德」與「天命」等觀念，並建立一種不同於宗教的主體性與天人的關係。其中，「敬」使人不敢放縱自己，是道德修養的基礎；進一步發展為「敬德」，強調實踐德性；最終達到「明德」，即德性的完全顯明並具體實現。這一過程顯示道德由外在規範轉化為內在德行。

在天命觀方面，中國哲學認為天命並非絕對支配，而是與人的德行相互關聯。透過「敬」，使天命逐漸內在化，成為人的主體，形成一種「自我肯定」的型態。這與宗教中透過自我否定而依附上帝的模式形成對比，也進一步發展出「天人合一」的思想。

綜上所述，中國哲學可被理解為一種以生命為核心、以道德實踐為途徑、以主體完成為目標的思想體系。其特色在於不將哲學視為純粹知識，而是與人生實踐密切結合。最後，本次讀書會的反思指出，中西哲學並非對立關係，而是各有側重、可以互補。

| | |
|---|-------------------|
| 5/4(一) 第三次讀書會 | 主題:第四講至第六講 |
| | 主講人:唐禎延、謝昱宸 |
| | 地點:嘉義大學人文館 J209-2 |
| | 與會人員:請參照附表四 |
| 會議內容: | |
| 第四講：天命下貫而為「性」 | |
| 本講分為三部分進行說明: | |
| <p>首先，解讀《詩經·周頌·維天之命》。天命等同於「天道」，其特點是無限無窮、純粹無雜質、無聲無形（不顯）且運行不息。文中特別推崇周文王的德行，認為其德行之純粹與天道一樣無瑕，將文王的德行比擬為天道，並推崇其內在德性的純粹，顯示出人可以與天道相連結，從而彰顯人的主體性，即人本身便能體現天道，而非西方宗教中將上天歸結為人格神的觀念。「文王之德之純」指出德性的本質即為天，當德性達到精純時，便具有永恆且不墮落的特質。儒家以「立德」為三不朽之一，強調德行可使生命不朽；道家則以「道生之，德蓄之」說明德是承載天道的方式。進一步而言，天道下貫於人後，需透過「敬」來維持此連結；「敬」是帶有憂患意識的。同時，道家所謂「絕仁棄義」，則是保持內心清明。</p> <p>接著，討論《詩經·大雅》中「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」的意涵。天生萬物，而人類因為擁有感官，得以與他人及外物交流，在這種交流互動中便衍生出了規範與禮儀，即所謂的「則」。「民之秉彝，好是懿德」因受天道影響而具備的普遍性與平等性的天性，甚至可被視為一種「善性」。這種「好是懿德」的特質，就是一種好善惡惡的內在自律道德，與後來孟子所說的「四端」相呼應。當規範（則）流於形式、五倫關係混亂時，老子提出「絕仁棄義」以達到「民復孝慈」的主張，其本意以內在功夫改正外在秩序。</p> <p>最後，探討《左傳》中的內容，「吾聞之曰，民受天地之中以生，所謂命也。是以有禮義動作威儀之則，以定命也。」這裡的「中」指的是「中中之氣」，亦即天道與天命。「禮義動作威儀之則」則是在說人們為了維持天命，制定禮義與行為規範，作為修養的工夫，從而將原本抽象的「命」落實於具體人生之中。</p> <p>第四講總結指出，「天道下貫到人」重點在人如何連結天道，而非糾結天道本身。與「主動權在己」，強調人的主體性與自發性。說明人須透過「自覺」與天道連結，並進一步透過「修養功夫」，來體現天道。</p> | |
| 第五講：孔子的「仁」與「性與天道」 | |
| <p>本講先是探討仁與智與聖。說明聖人須由後人推崇與認定，而非自我標榜，其成就在於同時具備「仁」與「智」，故曰「仁且智，聖也」。在孔子思想中，「仁」與「智」相互並行：「仁」體現在克己復禮與推己及人的道德實踐；「智」則表現為心境的清明通透，使心境清明。而所謂「智者動、仁者靜」，亦可與老子「相反相成」的觀點相通，兩者彼此產生互相含攝。</p> <p>接著探討「性與天道」，此為《易經》的核心思想之一。《論語》言「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」意指此一議題或因過於玄妙，或因難以體悟，故孔子較</p> | |

少提及，甚至是不討論。對此，孔子「另闢領域」，不拘泥於解釋天道，而是強調透過「踐仁成聖」來連結天道。《論語·季氏》言「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，意在對天道敬畏如同尊敬聖賢、德高望重之人，但不拘泥想要解釋天道、理解天道，而是務實的實踐仁、智，甚至達成聖，來「接近」天道。

再來，透過跨文化比較，突顯儒家成聖觀的獨特性。不同於基督教教導人們成為基督的「跟隨者」，而非成就另一個基督（因為基督是神而非人）；儒家與佛教則主張人是可以「希聖希賢」甚至「成佛」的。在儒家看來，成聖的標準不在於工作的才幹或聰明才智，而在於生命是否能透過「仁」的作用，與天地之德相契合。這種「大人」的境界，要求生命必須「不物化」，轉化為與宇宙創生不息本質相符的精神生命。

最後，在具體修養上，「仁」具有兩大特質：一為「覺」，即道德心靈的排側之感與自覺；二為「健」，即純粹精神上的創生不已。一個真正的仁者，能透過這種「覺」與「健」，讓生命形成層層擴大的「感通」，最終達到「與天地合德、與日月合明、與四時合序，與鬼神合其吉凶」的境界，此即所謂「仁以感通為性」，意指生命在精神層面的無限擴展，終至與宇宙萬物為一體；而「以潤物為用」，則說明其外在作用能溫潤他人、引發他人生命的活力與善性。由此可見，「仁」不僅是道德實踐的原則，更是人的真實生命、本體與主體性所在，即所謂的「真我」。

第六講：由仁、智、聖遙契性、天之雙重意義

本講重點在於說明孔子對天命的態度及其修養進路。孔子曾感嘆「莫我知也夫」，並提出「下學而上達」，意指從日常經驗與學習出發，經由不斷累積與內化，轉化為生命中的德性，進而達到與天道相通的境界。此種與天道的連結，帶有濃厚的宗教意識，表現為對天命的「知」與「畏」，同時也顯示出與天「成為知己」的理想。然而，孔子強調此境界並非一蹴可幾，而是須經長期的踐仁工夫，因此，孔子直到五十歲時，才說「知天命」，顯示生命需歷經不斷淬鍊，方能使德性精純、思想精微，並提升整體人格與人生境界。

接續，轉向討論《中庸》中如何透過「至誠」與天道契合。與孔子的超越遙契不同，《中庸》將天道「內在化」，認為「誠」就是天之道，而人則應透過「誠之」的功夫恢復本性。當人達到「至誠」時，便能「贊天地之化育」，與天地並列為「三極」，形成天地人三位一體的結構。這種方式消除了宗教的距離感，透顯出強烈的哲學意味，強調主體性**的發揮，將天道轉化為內在的形而上實體。

最後於總結之處，提出了一個《中庸》以前貫穿儒家思想的恆等式：天命/天道 = 仁 = 誠 = 創造性自己 = 生化原理。這說明了從詩書古籍到孔子再到《中庸》，中國哲學將原本具備超越性的天道，逐步轉化為人內在的形而上實體。「超越的遙契」與「內在的遙契」並不衝突，而是一個自然的發展進程，從早期偏重客體的敬畏，演進到後期強調主體的契接，最終在人的生命中取得「真實的統一」。

| | |
|---|--------------------------|
| <p>5/11(一) 第四次讀書會</p> | <p>主題:第七講</p> |
| | <p>主講人:賴如琪、趙雅妍</p> |
| | <p>地點:嘉義大學人文館 J209-2</p> |
| | <p>與會人員:請參照附表五</p> |
| <p>會議內容:</p> <p>第七講旨在於透過與宗教的比較，深入理解儒家思想中遙契「性與天道」的兩種原則。首先，主觀性（通主體性之意）原則是指從生命的主體出發立言，如「仁」、「智」、「誠」等從內心發出、不麻木且能不斷感通的道德感。相對地，客觀性原則則指「道」處於一種自存狀態，如同大自然的運行規律（天行有常）不因人的行為而改變。在「弘道」的辯證上，儒家強調「人能弘道」，認為道需要依賴人的踐仁功夫去充顯，否則只會停滯於「淺存」狀態。因此，依賴人「弘」的「道」，即體現主觀性的意義。如:堯的出現，率領天下人去「弘道」，道不表現於人間，而且其本身的具體內容亦得彰顯而有所明朗；桀的出現，率領天下人背道，不但不弘道，甚至使人間無道，壞的不可理喻，而道亦大隱晦。而耶教則傾向「道可弘人」，以上帝為中心，透過耶穌這個偉大的人格、超凡的生命去作為媒介，代表道的主觀性來彰顯上帝的全幅意義。假如沒有透過耶穌這一偉大人格與生命去彰顯上帝，那麼上帝便可能只停留於抽象概念，甚至處於混沌而難以理解的狀態。其具體而真實的內容，也將難以真正契接於人心。</p> <p>接續，進一步說明耶教與儒家思想的差異。基督教中的「博愛」來自上帝，而儒家的「仁」則根源於人的生命自身。孟子提出「親親而仁民，仁民而愛物」，是仁的差別性。他反對墨子兼愛，導致「無君」、「無父」的混亂，是為了順人之常情，而去保留愛的差別性。而在基督教方面，耶穌表現的博愛，不從自己的生命處立根，也不管人類實際生活中不可避免的差別分際。耶穌表現博愛的過程是向後返的。表現博愛就是「犧牲」，思想主張愛仇敵。對此，牟宗三先生認為耶教雖有向上逆返回歸神性的高度，卻缺乏回到人間現實的「向下順成」，因此被稱為「不圓之教」；而儒家則完成了天道下貫於人心，並在具體社會行動中實踐的「天人回環」。儘管兩者存在排他性，但理論上若能合作，耶教的超越性精神與儒家的人間實踐與現實倫理問題可達成互補。</p> <p>最後，則談論三位一體與中國思想。先是引用黑格爾的三位一體觀點，說明聖父、聖子、聖靈三者關係。聖父(上帝自身)，是自存的，為荀子言「天行有常」的「天」，黑格爾名其為神之在其自己，而在其自己為客觀性存在；聖子即為耶穌，是上帝透過具體生命（耶穌）來展現自身。此時，上帝開始以自己作為對象，黑格爾稱之為「神之對其自己」。其中，上帝是被對待的對象，而能夠對應並彰顯上帝者，則是作為上帝化身的耶穌，因此耶穌便代表了主觀性原則；聖靈是聖父與聖子的統一，黑格爾稱其為「神之在而且對其己」，展現出主觀性與客觀性的真正統一。聖靈綜合了聖父與聖子的階段，進而形成絕對的統一性，以印證上帝乃是純靈與博愛的存在。此，耶穌死後復活並升天至上帝身旁，象徵上帝的精神透過耶穌所展現出的外在現象，最終重新返回自身，並超越上帝與耶穌之間原有的對偶關係，從而產生</p> | |

三位一體中的第三格(靈格)。

在儒家思想中，「天命」與「天道」可視為「在其自己」，代表天道的客觀性；而仁、智、誠則屬於「對其自己」，代表天道的主觀性。孔子在實踐仁德時，不僅能證成天道的意義，也同時涵蓋了主體性與客體性，因此可以說是「天道之在而且對其自己」。在此情況下，仁、智、誠與天道達成統一，而天道中的人格神意涵也因此被取消，這正是儒家思想最終未發展成宗教的重要原因。

而後來的中國哲學逐漸發展出兩條不同的思想路向：一條為客觀性，例如《中庸》、《易傳》以及後來的程朱理學，重視天道、理、氣與宇宙論等問題的探討；另一條則為主觀性，從孟子一路發展至陸王心學，重視心、良知、實踐與主體。由於孔孟真正開啟了主觀性原則，所以陸王心學比程朱理學更貼近孔孟精神。

| | |
|---|--------------------------|
| <p>5/25(一) 第五次讀書會</p> | <p>主題:第八講至第九講</p> |
| | <p>主講人:方品婕</p> |
| | <p>地點:嘉義大學人文館 J209-2</p> |
| | <p>與會人員:請參照附表六</p> |
| <p>會議內容:</p> <p>本次讀書會主要探討儒家如何從「宇宙論」與「道德進路」兩條不同路徑理解「性」的意義。其中，一條是以《中庸》與《易傳》為核心所展開的宇宙論進路，其核心命題為「天命之謂性」。此一路徑並非直接由人內在的道德心出發，而是從天命、天道的「下貫」開始立論，旨在探尋宇宙生命創造不息的形上根源；另一條則是孟子的道德進路，主張「即心見性」，其核心思想為「仁義內在」，直接由仁、義、禮、智四端之心出發，不繞向宇宙論的大外，而是透過道德主體自身來體證「性」。雖然《中庸》與《易傳》並非從「仁義內在」的道德心立論，而是由天命、天道下貫講起，因此其思路起點與孟子有所不同，但最終仍可與孟子之路相互會通。</p> <p>接著，進一步探討「天命之謂性」中的「天命」概念。表面上看來，「天命」可有兩種不同的理解方式。第一種認為「天命」即是「天定如此」，因此「天命之謂性」中的「性」，便具有定然、無條件、先天且固有的意義。</p> <p>然而，在說明第二種講法之前，必須先處理一個問題：所謂「天命」，其中的「天」究竟是以何種方式來「命」？對此，可分為兩點說明。第一，是人格神意義下的「天命」。例如皇帝下一道命令，人便因這道命令而取得某種職位，此屬一種類似宗教性的命法。第二，則是「天命流行」之「命」，亦即「生物不測」之天，以其創造之真機流注於個體之中；當此創造性流注到你之處時，便形成你的命，而命之於你，也就成為你的性。這是一種宇宙論式的命法。在儒家思想中，這兩種命法往往彼此相通，但最終仍歸結於第二種。</p> <p>然而，形上的實體究竟如何落於不同個體，並形成各自不同的性，便成為一個必然產生且必須回應的問題。也正因如此，可以發現第一種「天定如此」的說法其實並不透徹。若要更徹底地理解「天命」，便必須上通天的創化原理或生化原理。天命本身乃是一條不斷流行的生化之流，此點可由「維天之命，於穆不已」看出。流行不息的天命，流到 X 時便形成 X 之性，流到 Y 時便形成 Y 之性；「於穆不已」所強調的，正是天命永遠處於生化創造之中。當真實的創造之機流注到我的生命之處時，便形成了我的生命本質。由此可見，「性」具有其宇宙論上的根源，因此，人性的根源並非枯槁僵化的物理結構，而是來自生生不息的宇宙創造性。</p> <p>接續則討論普遍性之「性」與科學「類不同」的差異。藉由佛教「月印萬川」的比喻，說明「性」具有形上的普遍性。雖然個體之間千差萬別，但所有個體的「性」皆同源於天的生命真機，猶如同一輪明月映照於萬川之上，因此具有共同而普遍的根源。另一方面，課程也說明自然科學中的「類不同」。自然科學主要依據自然生命的特徵，例如本能、生理結構、心理情緒等，進行客觀描述與分類，進而區分人與犬馬等不同的「類別性」。此外，課程也提及非自然生命的「脾氣」。《中庸》</p> | |

所說的「性」，全然不同於科學上對孳生子亦各不相同之「個性」與「脾氣」的定義，而是一種能使人透視自身生命，並直接領悟其背後不可磨滅之形上創造根源的存在。

在「自由意志與人禽之辨」部分，則探討人應該從何了解生命的創造性？以及人和萬物雖本體同一，但在攝取創造性上，何以產生決定性的分野？

首先，在「自由意志與創造性」部分，講義指出，人不僅能掌握自身生命，同時也能否定自身生命。相較之下，動物通常受自然本能支配，因此較難主動放棄生命。然而，人既能努力追求成為聖賢豪傑，也能做出主動撤銷生命（如自殺）等超越自然本能的決定。這顯示人能駕臨於形而下的自然生命之上，進而操縱並自決自身生命。西方道德哲學所說的「自由意志」，在中國哲學中，其核心的具體特徵便是這種不受物質侷限的「創造性」。因此，人能掌握生命，某種程度上即等同於西方所說的自由；然而，中國文化對此又更進一步，不僅談自由，更強調人能從自身生命中體會「天命流行」之體，因此得以提出「天命之謂性」，並由此體見天命與天道。

此外，在討論此問題時，導讀者也提出一個值得思考的問題。近年研究發現，部分動物同樣可能出現憂鬱狀態，甚至會以近似自殺的方式結束生命。如此一來，我們是否仍能單純地主張「動物無法主動放棄生命」？

而在「人禽之辨」部分，特別強調其中所蘊含的重要價值判斷，即「與禽獸無異」。儒家所謂的人禽之辨，關鍵並不在於生理結構上的差異，而在於是否能吸收並承接天命流行之體。人雖與萬物同源，但人能將天命流行之體內在於己，並直貫於自身生命之中；相較之下，動物則無法吸收此體，只剩由物理結構與本能所構成的「結構之性」。因此，儒家所說的「性」，乃是從象徵創造與實現之理的「矢頭」而立論，而非指生理事實上的「類別結構之性」。若人自甘墮落，喪失其主體性的道德價值，則在儒家看來，其生命意義便會墮落為單純物質結構的存在，因而被視為「與禽獸無異」。

接著，則是區分了「天命之性」與「氣命之性」的不同。在對照的維度上，分為超越之「天命之性」與實然之「氣命之性」。

前者的哲學理境為「道之一」與「神之一」，偏向超越的價值理境，其思想代表為孔孟、《中庸》與《易傳》之「天命流行」。其概念屬性屬於價值概念，主要在顯露人能自決的道德主體本質；後者的哲學理境則為「氣之多」與「材質之結聚」，偏向實然的物理自然生命，其思想代表包括告子的「生之謂性」、莊子的「天地之委順」、王充的「用氣為性」等觀點。此一概念屬性屬於事實命題，主要描述物質結構、生理與本能的事實特徵。宋儒則進一步對兩者作出總結：前者被定為「義理之性」或「天地之性」；後者則歸結為由陰陽五行所決定的「氣質之性」。

而在「儒家道德理想主義與客觀性」部分，藉由經典文本的貞定脈絡，來說明貞定此超越一體之天命性，強調其絕不可混同於自然生命之委順。如：《易·乾·彖》的「各正性命」、《易·繫辭》的「成之者性也」、《說卦》的「窮理盡興以致命」等。同時也指出，若我們將「天命之性」抹殺，淪為自然主義的「氣命之性」，則儒家的道德理想主義將蕩然無存。而儒家思想之所以具有崇高的精神價值與尊嚴，正

是仰賴此種客觀天道下貫的傳統作為提挈與綱維。此外，孔孟開出「主觀性原則」，如：仁智、性善等思想，正是以主觀之善提挈客觀之綱，使「天命」不致墮落為物質性命。

第九講主要是在說明孟子的「性善論」與道德心性之學的確立，從「主觀道德意識」去印證並貞定天命之性。

首先探討的是從「抽象創造」到「道德實存」的轉變，簡言之，即是將「性」由抽象的宇宙原理進一步具體化。《中庸》「天命之謂性」的立論方式，是由外向內展開的。其雖將「性」視為宇宙的「創造真機」，但若僅從天命、天道的角度來談，則其中的「道德涵義」仍只是一種類比性的默許，尚無法直接且確定地說明「性」本身即是「道德之善本身」。換言之，《中庸》的論述雖揭示了宇宙具有創造性，但此種創造性與人的道德善之間，仍存在一定程度的抽象性。接著，課程透過「天命之性」的道德轉化，進一步將「性」具體化。孟子則直接從人內在的「道德意識」立論，不再僅停留於抽象的宇宙創化原理，而是透過人的良知與道德感受，將原本屬於天道層面的「創造性」，進一步點化並證實為具體且可實踐的「道德創造性」。因此，人之所以能行善、能反省自身、能超越私欲，正是因為人內在本具道德根源。如此一來，「性」不再只是抽象的宇宙創造原理，而成為能夠真實落實於人心與道德實踐中的生命根基。舉例來說，在「道德意識」上，說明道德的善是針對罪惡感而顯的。在客觀的自然界本身其實並不存在所謂的「罪惡」。例如，從純粹物理層面來看，說謊不過是嘴唇、舌頭與喉嚨的活動，偷竊也僅是物體在空間中的移動而已。然而，正是因為人心內在具有「道德的善本身」，惡才會被映照出其具體而可恥的「罪惡性質」。也就是說，若沒有內在道德意識的存在，人便無法真正感受到何謂罪惡。同時提及「原罪教義」的抽象性問題。若只是抽象地宣傳「原罪」概念，其實難以真正引發人內心深刻的罪惡感。真正的罪惡感，以及對「善」之清澈而真切的理解，往往必須透過個人親身的生命經驗、內在掙扎與實際感受，才能真正顯現。最後則引用王陽明「知善知惡」的思想，進一步說明良知的重要性。陽明認為，絕對至善的心體(無善無惡)，正是藉著良知的「知善知惡」主動證實。

而在「作為道德性的性」部分，則分為三點說明。首先說明「不甘下墜之本性」。人對於自身的墮落，往往會產生痛苦、羞愧與罪惡感，而這種「不安於罪」的內在感受，正是人類道德性的具體顯現。也因如此，人有從罪中躍起的心願與能力，而這種能力正體現了創造性與理想性。接著，則討論「真正的創造性」。一般生物或自然生命的創造，往往只是本能與潛能的機械性展現；然而，人之所以不同，正在於其具有「不安於罪而躍起」的能力。唯有這種能夠自我主導、超拔形軀、超越自然本能的精神力量，才可稱為真正的精神道德創造性。最後，在「理想與私慾之辨」部分，指出真正的理想必須發自人內在的道德根源。若一個人所追求的，只是未來的升官發財或物質滿足，則那僅僅是私慾的投射，而非真正的理想。

接續，在「四端之心」部分，則說明孟子所提出的道德心性。首先是「惻隱之心」，孟子以「乍見孺子將入於井」為例，指出人在看見幼童即將墜井時，內心會自然生起驚惕與憐憫之情。這種「不忍人之心」乃是由人的主體內在自然發出，而非

為了博取外在名聲或他人稱讚，因此顯示人本具道德情感；其次是「辭讓或恭敬之心」指出辭讓與恭敬並非外在社交中的虛偽禮儀，而是真誠內發的真實情感。孔子所說「人而不仁，如禮何？」即點出禮必以仁心為本；再者是「羞惡之心」。羞惡之心乃是由對罪惡的憎惡，以及對自身墮落的不安所生起，此即孟子所說「義之端」；最後則是「是非之心」，是道德層面上明辨善惡的實踐判斷力，引發是非之心，便是在日常生活與具體實踐中，高揚人性的道德性。

最後，孟子藉由「盡其心者，知其性也；知其性則知天」一語，將宇宙論與道德進路兩路思想加以融貫。在道德生命的融貫方面，主體之道德心量具有無限開展的可能性。當主體充分充實並實現其道德之心時，便能在實踐中體證並理解天命流行之本體，進而領會其並非枯槁僵死的物質結構，而是一種具有創造性的生命根源。此外，「知天」所呈現的是一種遙遙默契（玄合），而非對未來的預測。所謂「知天」，並非科學意義下對客觀對象的知識掌握，而是在敬畏天命之中，與天道形成深層的默契與感通。在儒家看來，對於天命與天道應懷有敬畏之心，而不應任意測度，因此其反對透過術數、占卜等方式偷窺天機。嚴格而言，術數之學並不能真正把握天道；若認為天機可以被洩漏與掌握，便等同於將天道對象化，進而降低人的道德意識。

| | |
|---|-------------------|
| 6/1(一) 第六次讀書會 ※時間改至 6/3(三) | 主題:第十講 |
| | 主講人:洪宇泉、詹益賢 |
| | 地點:嘉義大學人文館 J209-2 |
| | 與會人員:請參照附表七 |
| <p>會議內容:</p> <p>上兩講主要係自正宗儒家的兩路說。分別為自老傳統的天命、天道觀念，至中庸「天命之謂性」一路與自孟子本孔子仁智的觀念以言「即心見性」之性善說一路。此外，還提到從自然生命言性，即「生之謂性」一路言性，此路始自告子，經過荀子、董仲舒、王充等人，而發展至劉劭「人物志」之言才性，這可說是第三路。</p> <p>本次讀書會為探討「復性的工夫」。主要圍繞「性」、「復性」、「本體性」與「工夫」四個核心概念展開，說明儒家如何透過道德實踐恢復人本有的道德本性，並以成聖作為人格完成的最終目標。</p> <p>在中國學術史上，對於「性」的討論，至宋儒始將《中庸》和孟子所言之性，綜言之為「天地之性」與「義理之性」；而告子、荀子等人從自然生命層面論性之說，則經過融攝與轉化而為「氣質之性」。</p> <p>「氣質之性」在道德實踐上，可分為積極與消極兩個面向。從積極面來看，是在實現「天地之性」或「義理之性」；從消極面來說，則在變化人之氣質。而在變化氣質中，必須以「天地之性」為標準而言變化，若無此標準，則變化的氣質意義與價值便不可說。</p> <p>所謂的「氣質之性」，依朱熹的解析，即是「天地之性」之落於氣質之中。「天地之性」是性之本然，是就性之自身而言。而「氣質之性」則是就有生以後，性之落於氣質中說。因此，所謂的「氣質之性」就是氣質裡邊的性。</p> <p>接著，更進一步的說明所謂的「一性兩面說」，並將其區分為抽象與具體兩個層次。就性之自身而言，是抽象地說；就性之落於氣質之中而言，則是具體地說。如此一來，「天地之性」與「氣質之性」中的「之」字，其意義便有所不同。若相同，則是在說明兩種性，而不是這邊所說的「一性兩面說」。當然，將其理解為兩種性亦未嘗不可。若從兩種性的角度來看，「氣質之性」是就人所稟受之氣質之或剛柔、清濁、厚薄、上智下愚等等，此即一般所說的「脾性」。董仲舒與王充所論的「氣性」，以及「人物志」所論的「才性」，皆屬於此種性。</p> <p>然而，朱熹所講的「氣質之性」，並非就此氣質的本身而說一種性(氣性或才性)，清濁厚薄只是氣質，而「氣質之性」是在說這清濁厚薄之氣質中的性，所以性只是一而兩面說。</p> <p>事實上，「兩種性」與「一性兩面說」本可相互融通，而不必然產生衝突，但是朱熹卻並未就氣質本身建立一種性，他只正視這氣質對於「義理之性」的限制。「天地之性」或「義理之性」是同而一，但因氣質之限制的因素而有所差別。換言之，性雖然在氣質中有一點表現，但同時也受限制，此即朱熹所講的「氣質之性」，為漢儒所說的「氣性」與「才性」，但可說是從那轉化而來。天地之性既是同而一，因為氣質的限制而有所差別，可見其差別是在氣質處。而氣質各式各樣，有剛柔、清濁、</p> | |

上智不愚等等，然此一面亦不是完全不合道德的。期間有合道德的，也有不合的，而道德實踐所欲變化或克服之氣質，即是使合道德性者更順勢調暢而得其正；使不合道德性者逐漸轉化之使之合。

在「復性」、「本體性」、「工夫」部分。首先討論的是「復性」之意。所謂的「復性」即為恢復人的本體性。若要恢復作為本體之性，其方法為克服或轉化我們之氣質不善不正者。性乃真正的主體或本體，而此一本體普遍存在於每一個人身上。正如孟子所言：「非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。」此主體為人之真正的我。

若廣義地說明「我」的概念，則可分為三個層面：第一是「生理的我」；第二是「心理的我」；第三是「思考的我」。此第三層面的我屬於抽象的我，所謂抽象，即排除具體的心理情態後所保留下來的純粹理智思維。例如笛卡兒所說的「我思故我在」，其中的「我」便是指此種抽象而邏輯性的我。然而，上述三種層面的我都還不是真正具體而真實的我。真正的我並非停留在生理、心理或理智思考的層面，而是在道德實踐中逐漸顯現出來的「道德自我」。此一道德自我乃透過人格的完成而得以彰顯，是人生命最深層的主體，也是儒家所說的本體之性。因此，唯有透過復性的工夫，使此道德自我充分呈現，人才得以真正回復其本體性，並成就真正的自我。

依儒家之義，每人皆有此主體。然而，雖此主體人人皆具，卻不一定皆能全然地表現在自己身上。如：孔子贊顏淵，稱其「三月不違仁」。由此可見，此主體是有時表現，而有時不表現，或有時表現的不夠，所以只有些許表現，之所以有不表現或些許表現，乃是個人之私慾(壞的氣質)冒升，致使主體隱伏。

根據前述對氣質之性的說明可知，氣質具有剛柔、清濁、厚薄等種種不同的形態，而這些都是氣質之偏的表現。如「清」可表現為清貴、清明好的一面，但同時也可表現為清淺、浮薄不好的一面。在此，不問其清好或濁好，其之所以為「好」，也只是表現一個「偏」，尚未足以與於表現本體之全。

「工夫」一詞，一般人都容易以為始自宋儒。其實孔子要人做仁者，要人實踐仁，此種「踐仁」的實踐活動，本身就是一種工夫。如：孟子道性善，言存養擴充，盡心知性，養浩然之氣；皆屬於道德實踐的工夫。《大學》所說的「明明德」、「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」等，也都是個人修養的重要工夫；至於「修身、齊家、治國、平天下」，更是將道德實踐由個人推展至家庭、社會與國家的具體工夫。《中庸》則提出「慎獨」與「致中和」的修養工夫，從喜、怒、哀、樂等情感活動著眼，強調透過適當的涵養與調節，進而能達成中和。如此可見，凡涉及道德實踐與人格修養之處，皆離不開工夫；換言之，有實踐之處，便有工夫存在。

接著，進一步的探討到「內聖工夫」的若干義，共分為三點說明。第一，所謂「內聖工夫」，並非一般所理解的認真做事、熱心社會服務，或單純地向上帝祈禱等活動。這些行為固然具有其價值，但未必能真正開顯生命之源、價值之源與理想之源，也未必能使生命回歸清澈透明的狀態。依唐君毅先生之說，內聖工夫乃是「從根上消化那非理性、反理性者」，亦即「自覺地求將心性本體實現於個人生命之中」。唐君毅先生曾比較中西文化精神的不同。他認為西方文化精神偏向於「自覺地

求表現者」，即理性中產生某些理想或觀念之後，再努力去表現這些理想或觀念於客觀事業者。此種精神雖然積極進取，並能產生顯著的外在成果，外表上雖很積極，在成果上雖有外效，然而在這根源處卻常是不回頭的，不清澈的，糊塗而混沌的，他們並不了解這種本準上的工夫，尚不足以語於「內聖工夫」。相較之下，中國文化精神則傾向於「自覺地求實現者」，為求將本有之心性本體實現之於個人自己身上，從根上徹底消化生命中之非理性反理性之成分。

所謂「自覺地求實現」的工夫，乃是「內聖工夫」。孟子說：「君子所性，雖大行不加，雖窮居不損，分定故也。」又說：「君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」這幾句話為「自覺地求表現」之工夫最好的表示。又如《大學》所說的「德潤身」，此「潤」字亦表示「自覺地求表現」的最美之詞，是最內在最根本的一種德性工夫。

第二，「內聖工夫」以「成聖」為終極目標。此處所說的「性」即聖性，人人皆具備成聖的可能性。導讀者以說話能力作比喻，說明人人皆有成為演說家的潛能，但仍需透過練習才能充分發揮。同樣地，聖性雖然普遍存在於每個人心中，但仍需透過修養工夫才能彰顯出來。

然而，若人人皆具有聖性，我們又該如何證明其存在呢？對此，孟子乃從人心的內在傾向加以說明。孟子說：「至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」其意說明人人皆有可理義之心。其中，「心之所同然」的「然」字具有「可」之意，即肯定的意思。所謂「可理義」，即是「悅理義」。因此孟子進一步說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」理義悅心，故心必可之好之，即人人皆有好善惡惡之心。所以王陽明即由知善知惡言良知。此即是聖性，亦即道德實踐之先天根據。道德實踐之最高目標在成聖，所以此常性即成聖之性。

此外，根據《易傳》「乾道變化，各正性命」說明人與萬物的差異。萬物只能依其物理結構被動展現自身特性，而人則能主動將天道內化為道德本性，並透過自覺實踐仁義來創造價值。因此，人之所以獨特，正因其具有道德創造與自我完成的能力。

然而，若人人皆具聖性，則聖人與一般人的差別究竟何在？導讀者指出，聖人之所以為聖人，並非因其擁有一般人所沒有的聖性，而在於其能夠徹底實現「性體無外」的境界。所謂「性體無外」，即是沒有「外面」。人我之分。一般人的心量往往存在著「我」與「非我」、「內」與「外」的界限，因此對他人的關懷與責任常受到自身利益與情感範圍的限制。然而，聖人透過不斷實踐仁德，逐漸打破這種隔閡，使其道德心不再受限於狹隘的自我中心。儒家所說的「仁」，具有感通的特性。所謂感通，是指人的仁心能夠不斷向外擴充。最初或許只是對家人、朋友的關懷，但隨著道德修養的深化，這份善意能夠進一步推及陌生人，乃至於動物與天地萬物。當仁心的感通不再受到任何界限的拘束時，便達到了聖人的境界，因此儒家常說聖人能夠「與天地萬物為一體」。

而孟子所說的「萬物皆備於我」，正是對此境界的說明。此處並非指個人擁有世間

的一切事物，而是指人的本心與宇宙萬物之理原本相通無礙。宇宙所具有的道理與價值根源，本來便具足於人的本心之中。因此，只要能夠反躬自省，真誠地面對並體認自己的本心，即孟子所說的「反身而誠」，便能獲得人生最大的喜悅與滿足。

接續，則以佛教的觀點來看儒家，可借用「心、佛、眾生，三無差別」的說法加以理解。其中，「心」相當於儒家所說人人本具的聖性；「聖」則是已將此聖性充分發揚與體現的聖人，如同佛教所說的佛；而「塗人」則是尚未將聖性完全發揚出來的一般人，如同佛教所說的眾生。三者在本質上並無差別，所不同者僅在於對聖性的覺悟與實現程度有所不同而已。

第三，性體無外，心德無盡。因賅果海，果上是大海，因地也是大海，此謂「性海」。復性即是盡心，復要在盡中復。盡性即是盡心，盡心要在盡心中盡。性海無盡，所以盡性是一無限過程。依此而言，當無現實的聖人，蓋心德性體並不是一抽象的光板，只待一悟便算復，便算是盡。導讀者以大海作為比喻來說明聖人與一般人的差別。聖人如同已完全展現的大海，而一般人雖然尚未達到聖人的境界，但其本性之中同樣具備這片大海。換言之，聖人與常人在本體上並無差異，差別只在於聖人已將本有的聖性充分發揚並實現於生命之中，而一般人的聖性仍處於隱而未顯的狀態。

理論上，聖人固然是完美無缺、與天地合德的存在，但若就現實生命而言，聖人亦難免有所遺憾。《中庸》云：「君子之道，費而隱。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！」此段文字說明，即使是聖人，也仍有其所不知、所不能之處，因此遺憾乃是現實人生中不可避免的存在。假如實際的聖人毫無遺憾之感，那便不能稱之為聖，這實際的生命便不可以聖去指目。

| | |
|--|-------------------|
| 6/15(一) 第七次讀書會 ※時間改至 5/18 | 主題:第十一講至第十二講 |
| | 主講人:蔡忠道教授 |
| | 地點:嘉義大學人文館 J209-2 |
| | 與會人員:請參照附表八 |
| <p>會議內容:</p> <p>本次讀書會主要探討「中國哲學的未來」與「作為宗教的儒教」兩大主題。首先，在「中國哲學的未來」部分，內容先從西方對東方文化的誤解談起。西方學者認為中國哲學在漢代已經停頓不前，甚至認為中國沒有哲學。如黑格爾《歷史哲學》一書，認為東方文化仍停留在文化的兒童期。對此，牟宗三先生回應此問題，他認為中國哲學並未停止發展，而是持續以不同形式回應時代問題。例如：先秦時期，儒家與道家面對周代禮崩樂壞的局勢，開始回到生命根本問題進行思考；漢代，希望能夠恢復被焚書破壞掉的經典面貌。對於儒家經典的整理，其實是要回應整個大一統帝國的一個新的政治情勢；魏晉則是道家的復興，如：王弼、郭象等人。漢代以降，佛教其實具有非常強大的影響力，因為它特別重視對心性的觀察，以及內在心靈的調適與安頓。尤其到了東漢、魏晉之後，由於社會長期動盪不安，人們更需要精神上的寄託，因此佛教逐漸成為知識分子最重要的心靈依靠。到了隋唐時期，佛學更發展至鼎盛。可以說，從魏晉到隋唐的這段時間，讀書人的心靈世界大多寄託於佛教之中。這種情況在今天其實很難想像，因為長達七、八百年的時間裡，人們生命的安頓並不主要依靠儒家，也不完全依賴道家，而是以佛教作為核心的精神支柱。因此，宋明理學之所以會出現「排佛」的現象，正是因為佛教長期主導了中國士人的精神世界。至於隋唐佛學，則是在佛教中國化的過程中，逐漸發展出具有中國特色的三大宗派，即天台宗、華嚴宗與禪宗。</p> <p>接著，在中國哲學的未來談及三點。第一個重點，若民主與科學已成為時代的趨勢，而我們也生活於其中，那麼中國傳統文化是否能與民主、科學相互相容？對此，牟宗三先生的答案是相當肯定的。牟宗三先生在《中國哲學十九講》中曾提及，民主是相對於極權而存在的，儒家與道家跟極權是相違的，儒家跟道家一方面重倫理，另一方面很重視個人生命主體性。第二個重點，如果生命的學問是心性之學，那應該將「心性之學」再加以深化。第三個重點，則是文明的吸收與轉化。中國過去花費將近八百至一千年的時間，逐漸消化外來的印度佛教。那麼，西方的基督教文明是否也要花一段時間把它消化進來？牟宗三先生對此事的看法並不樂觀。</p> <p>在「作為宗教的儒教」部分(西方或是中國以外的研究者，有時稱之為儒教而不稱為儒家)。文化的基本動力往往來自宗教，因此若要真正理解西方文化，除了民主與科學之外，也要通過宗教；同樣地，若要理解中國文化，則需要透過儒教。同時，牟宗三先生指出文化的基本動力有一個非常重要的推動力，即為「宗教」。舉例來說，人們在做事情時，通常會計算自己投入的體力、心力與利益，並期待相應的回報，因此這種投入往往是有「限度」的。但在宗教中，這種計算與回報的想法並不是主要核心。</p> <p>宗教主要具有兩種責任，其一是建立日常生活的規範與秩序。例如：基督教的禮</p> | |

拜、佛教的戒律，以及儒教的五倫與禮樂制度。如《莊子·人間世》：「子之愛親，命也，不可解於心。」與《中庸》：「君子之道，造端乎夫婦。」說明五倫所體現的是倫理、道德，非僅是生物、社會，與倫常是不變的真理；其二則是能啟發人的精神向上之機，指導精神生活的途徑。如：約翰福音 14:1-14 說「耶穌就是道路、真理、生命。」而孔子所開啟的精神生活途徑，並未脫離五倫與禮樂，透過日常倫理實踐來完成個人人格的創造，終而達到成賢成聖。如〈明道先生行狀〉：「盡興知命，必本乎孝悌。窮神知化，由通乎禮樂。」

儒家的基本觀念包括「仁」、「性與天道」。仁具有兩層意義。其一，德行之一；其二創造性本身、生命之真幾。可通過覺(惻隱)、健(自強不息)來體會；而所謂「性與天道」之性，即從仁之為「創造性本身」來理解其本義。人即以此「創造性本身」為他的性。為人之性即為人之本體。它為你的本體，我的本體，亦為宇宙萬物的本體。創造性本身落在人處，為人之性。若從宇宙大化流行來看，就是天道。性是主觀的講法，天道則是客觀的說法，此由仁的觀念確定。至於，我們應該如何恢復性呢？可分為兩點，一為孔子的「踐仁成仁」；二為孟子的「盡心知天」。

接續則探討儒教何以未成為普通宗教的形式。儒家的創造性本身，從人講為仁、為性，從天地萬物處講為天道。人格人意義的上帝或天，在中國並非沒有。如詩書中所寫「皇皇上帝，獲罪乎天。」表示一個具有意志的天。若從情方面講是上帝，從理方面則為天道。既然從情方面講是上帝，則主觀方面呼求之情(類乎祈禱)亦並非沒有。如司馬遷言「人窮則反本。」在主觀方面有呼求之情，在客觀方面天道就轉為人格神。然而，儒家並沒有專注在客觀的天道轉為上帝這個課題，使其形式的站起來，由之而展開其教義。那麼，儒教的重點與中心點落在哪裡？其重點有三。一為人如何體現天道；二為如何體現天道，則重人的主觀性；三為目標在成聖成賢。如：《孟子·盡心》：「盡其心者，知其性也；知其性者，則知天矣。」

而宗教其實在事情與道理上，可以從兩個角度去理解。其一為事：儒家不具備普通宗教儀式，而是將宗教儀式轉化為日常生活軌則中的禮樂；其二為理：儒家具有高度的宗教性，而且是極圓成的宗教精神。儒家以道德意識、道德實踐貫注其中的宗教意識、宗教精神，因為其重點落在體現天道。

最後，來說明儒教如何使「啟示」的觀念變得輕鬆。首先，基督教是以上帝啟示為核心的宗教，一切以上帝為中心展開。同樣地，中國也有天啟的觀念，例如孔子言：「天生德於予。」但回到人自身，上天的旨意就不再那麼重要，重點在於個人的體現與實踐。如此一來，天啟的觀念便似乎被鬆動了。牟宗三先生很喜歡使用「下貫」一詞——天不再高高在上，而是在我們日常生活當中即可覺察。因此，天啟之意較為輕鬆，人與上帝之間的緊張感也隨之削減。否則，我們將無法知道自己所作所為是否合乎上帝的心意，上帝是高興還是生氣，變得模糊難測。

嘉義大學中國文學系讀書會簽到表

日期 2026/03/30

時間 12:20-13:30

地點 人文館 J209-2

| | 姓名 | 系級 | 備註 |
|-----|-----|------|----|
| 1. | 洪宇泉 | 中文三甲 | |
| 2. | 賴玗臻 | 碩一 | |
| 3. | 賴如瑛 | 中文三甲 | |
| 4. | 方品捷 | 中文三甲 | |
| 5. | 趙雅忻 | 中文三甲 | |
| 6. | 謝昱宸 | 中文三甲 | |
| 7. | 唐復延 | 中文三甲 | |
| 8. | 吳鎮宇 | 碩四 | |
| 9. | 蔡忠道 | 中文系 | |
| 10. | | | |
| 11. | | | |
| 12. | | | |
| 13. | | | |
| 14. | | | |
| 15. | | | |

嘉義大學中國文學系讀書會簽到表

日期:2026/04/13(一)

時間:12:10~13:20

地點:嘉義大學人文館 J209-2

| | 系級 | 學號 | 姓名 | 備註 |
|-----|------|---------|-----|----|
| 1. | 中文三 | 1124251 | 唐楨延 | |
| 2. | 中文三 | 1124278 | 謝曼宸 | |
| 3. | 中文碩四 | 1110823 | 吳鎮宇 | |
| 4. | 中文碩一 | 1140823 | 賴利臻 | |
| 5. | 中文三 | 1124253 | 廖益賢 | |
| 6. | 中文三 | 1124250 | 方品謙 | |
| 7. | 中文三 | 1124292 | 洪宇眾 | |
| 8. | | | | |
| 9. | | | | |
| 10. | | | | |
| 11. | | | | |
| 12. | | | | |
| 13. | | | | |
| 14. | | | | |
| 15. | | | | |

嘉義大學中國文學系讀書會簽到表

日期:2026/05/04(一)

時間:12:20~13:20

地點:嘉義大學人文館 J209-2

| | 系級 | 學號 | 姓名 | 備註 |
|-----|-------|---------|-----|----|
| 1. | 中文碩四甲 | 1110823 | 吳鎮宇 | |
| 2. | 中三 | 1124118 | 謝世宏 | |
| 3. | 中文三甲 | 1124251 | 唐植廷 | |
| 4. | 中文三甲 | 1124253 | 詹金賢 | |
| 5. | 中文碩一甲 | 1140823 | 賴珮臻 | |
| 6. | 中文 | | 蔡忠信 | |
| 7. | 中文三甲 | 1124876 | 趙雅珩 | |
| 8. | 中三甲 | 1124274 | 賴如琪 | |
| 9. | | | | |
| 10. | | | | |
| 11. | | | | |
| 12. | | | | |
| 13. | | | | |
| 14. | | | | |
| 15. | | | | |

嘉義大學中國文學系讀書會名冊

日期:2026/05/11(一)

時間:12:20-13:20

地點:嘉義大學人文館 1209-2

| | 系級 | 學號 | 姓名 | 備註 |
|-----|-------|---------|-----|----|
| 1. | 中文碩四甲 | 1110823 | 吳鎮宇 | |
| 2. | 中文三甲 | 1124292 | 洪宇泉 | |
| 3. | 中文三甲 | 1124253 | 詹益賢 | |
| 4. | 中文碩一甲 | 1140823 | 賴鈞台 | |
| 5. | 中文三甲 | 1124251 | 廖維廷 | |
| 6. | 中文三甲 | 114278 | 謝星宏 | |
| 7. | 中文三甲 | 1124250 | 方品迪 | |
| 8. | 中文三甲 | 1124274 | 賴如琪 | |
| 9. | 中文三甲 | | 蔡忠浩 | |
| 10. | 中文三甲 | 1124876 | 趙雅軒 | |
| 11. | | | | |
| 12. | | | | |
| 13. | | | | |
| 14. | | | | |
| 15. | | | | |

附表五

嘉義大學中國文學系讀書會簽到表

日期:2026/05/25(一)

時間:12:20~13:20

地點:嘉義大學人文館 J209-2

| | 系級 | 學號 | 姓名 | 備註 |
|-----|-------|---------|-----|----|
| 1. | 中文碩四甲 | 1110823 | 吳鎮宇 | |
| 2. | 中文三甲 | 1122178 | 謝曼宸 | |
| 3. | 中文碩一甲 | 1140823 | 賴玗臻 | |
| 4. | 中文三甲 | 1124292 | 洪宇眾 | |
| 5. | 中文三甲 | 1124250 | 方名健 | |
| 6. | | | | |
| 7. | 中文系 | | 蔡忠遠 | |
| 8. | | | | |
| 9. | | | | |
| 10. | | | | |
| 11. | | | | |
| 12. | | | | |
| 13. | | | | |
| 14. | | | | |
| 15. | | | | |

嘉義大學中國文學系讀書會簽到表

日期:2026/06/03(三)

時間:12:20~13:20

地點:嘉義大學人文館 J209-2

| | 系級 | 學號 | 姓名 | 備註 |
|-----|-------|---------|-----|----|
| 1. | 中文甲 | 1124218 | 謝聖辰 | |
| 2. | 中文甲 | 1124253 | 詹益賢 | |
| 3. | 中文三 | 1124251 | 唐植延 | |
| 4. | 中文碩四甲 | 1110823 | 吳鎮宇 | |
| 5. | 中文碩一甲 | 1140823 | 賴明臻 | |
| 6. | 中文甲 | | 蔡忠浩 | |
| 7. | 中文甲 | 1124292 | 洪宇昆 | |
| 8. | | | | |
| 9. | | | | |
| 10. | | | | |
| 11. | | | | |
| 12. | | | | |
| 13. | | | | |
| 14. | | | | |
| 15. | | | | |

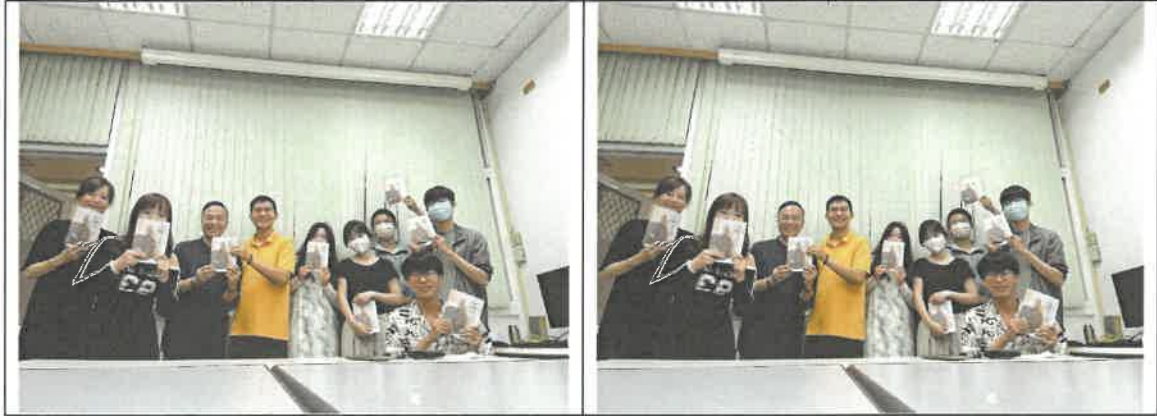
嘉義大學中國文學系讀書會簽到表

日期:2026/05/18(一)

時間:12:20~13:20

地點:嘉義大學人文館 J209-2

| | 系級 | 學號 | 姓名 | 備註 |
|-----|------|---------|-----|----|
| 1. | 中文三 | 1124251 | 唐維廷 | |
| 2. | 中文碩四 | 1110823 | 吳鎮宇 | |
| 3. | 中文碩一 | 1140823 | 賴玗存 | |
| 4. | 中文三甲 | 1124219 | 謝景宸 | |
| 5. | 中文三甲 | 1124292 | 洪宇泉 | |
| 6. | 中文 | | 蔡忠廷 | |
| 7. | 中文三甲 | 1124250 | 方品健 | |
| 8. | 中文三甲 | 1124274 | 賴如球 | |
| 9. | | | | |
| 10. | | | | |
| 11. | | | | |
| 12. | | | | |
| 13. | | | | |
| 14. | | | | |
| 15. | | | | |



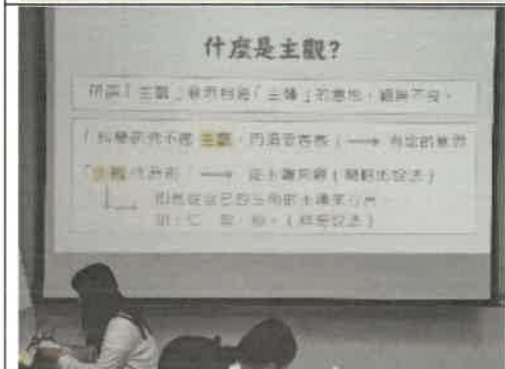
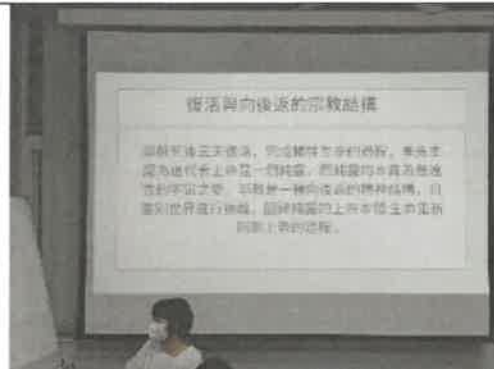
(03/30 讀書會)



(04/13 讀書會)



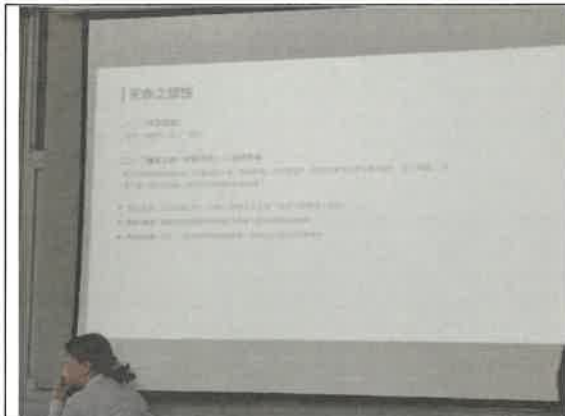
(05/04 讀書會)



(05/11 讀書會)



(05/18 讀書會)



(05/25 讀書會)



(06/03 讀書會)