

結 論

一· 儒、道在中道思維展現上之同工——「君子不器」與「上善若水」

以人間秩序為思考核心的儒家，其對「和諧」之社群關係之掌握，是一個極為重要的生命課題；這個核心以群體之間共同認知為其建立基礎，以日常生活中所面對的事物為其涵養對象；在這當中，思維必須不斷去接觸並調整在每種關係發展與進程上的平衡；換言之，這樣的「和諧」，正是一場透過與各種不同事物的學習進而從中去體驗進程裡的變化，並且同時去自省與這些生活事態保持平衡的精神訓練。

對於這種共同認知的探尋與獲得，必須是不斷的；從孔子所謂「君子不器」的自我期望中得知，一個君子所獲得之最大認同（社群之間的認同，以及自我的認同），理當不是一個「靜止」的狀態，而且更不是一個可以用所謂「已經完成了」來表達完整的狀態，君子必須不斷提升自己；在生活的領域當中，你的內省全然是一個活絡的機制，你必須推出你與各種事物之間的平衡位置與其應對。一個具有「克己復禮」的思維個體，其展現出來的生命情態，是一個向內自省，往外推出的「器」；生命依據於這樣平衡機制（中），以施展其作用來對應事物的變化（庸）。

這一個「器」，沒有思維滯留的現象；當課題出現時，它必須與課題進行對話，此「對話」正意味著內省，也同時包含推出；深入而思，這一個「器」，沒有將所謂的思考導向一種自我為是的封閉狀態，並且也沒有將所謂的行為應對停

留在只是表象化的一種單一形式的作用而已；一個君子正不斷地在呈現這可以持續涵養並且能藉此而有所創造力量的「中性品質」。

正是出自於是一種互動的心境，君子的視野不能只是侷限於一方之隅（叩其兩端而竭焉），就某個意義來說，儒家的「人間秩序」將捨棄單一旦桎梏的法則，作為一個內外兼融的生命體，他所朝向的理當是，在不斷實踐的人生歷程中，以「調整」自我及「參照」群眾的自許進程。誠如孟子所謂的「養不中」，其真切的義理應當是，能藉此進而反觀於自身的缺乏與不足，而得以再度「培養」、「滋長」這可以是能源源不絕的活絡品質。

「君子不器」，實意味著一個深具「中道精神」的生命體；它使之自我能進入、調整、轉化，並融合在可以不斷循序叩問自我且具開創意義的進程當中。就儒家來說，所謂的「和諧」，即是回歸至深具「啟示性」的語境中，即是一個不斷在「成己」，而又是可以同時「成物」的語境中（止於至善）。

參照道家而言；「上善若水」的寓意，也是一個充滿活力的生命情態。在章節的論述中我們得知：「水」象徵著一個相當重要的思維意涵，即是「水」能適度地展現出它可能給予的作用（善利—它具體地展現「實」的一面，事物有其發展與作用），但是卻沒有針對任何一種作用做出對自我在這個作用過程中的任何獨斷性的評價（不爭—它保有「虛」的謙卑，它回頭再度叩問自我，已推出另一個新局）；水能夠利益萬物，但卻不與相爭，這將顯現出一個虛實統合的平衡狀態；這實際呈現一個事實，即生命是活絡的一生命如同一個「橐籥」；它虛而不屈，動而愈出。

聖人恰恰站立在具有高度「中性品質」的空間裡，一個「靈活空間」裡；聖人必然是有其思考的，但卻不會執意於一己之見，他的所見將回歸到各種聲響的回應上。

將此「虛而不屈」之精神發揮淋漓盡致的，便是莊子；佇立在「中軸」的莊子，更能洞視並展演出這其中的堂奧。在論述中我們得知，任何事物都有其立足之點，事物的定名就在關係上的「相因」，然而這層「相因」之意義，事實上是在告訴我們有其「成」，必有其「毀」的本質；得知這層意義，我們必須重新看待事物之間的這層關係。一旦我們停留在自我的自是狀態中，那一偏之見就足以造成失衡，「對耦」便會產生；所以，我們必須察覺到，因彼此之自我自是所造成之「相耦」，從中讓這種對立性中的假象的「中」破除，進而走向能超越彼此之因其自我自是所產生的對立。

透過這層思維轉折，並不是只停留在某種假設性的「中」的狀態裡，因為真實的「中」，就是能再次回到那原先的問題上；所以，能「行」於「兩者」而不「限」於兩者，「入」於「兩者」而不「介」於「兩者」，「含」於「兩者」而不「受」於兩者（正如狙公之「兩行」）；先將思維回歸「中軸」，在由「中軸」推出應對的方式，有了這樣的思維向度，才能真正面對並處理問題。這亦能呼應所謂：「多言數窮，不如守中」之道理；實據謙沖的反思，以及活絡的創造。

二· 儒、道在中道思維展現上之異曲——「宥器」與「卮器」

我們可以發現，在「宥器」與「卮器」的譬喻當中，它們（儒家與道家）的思維內部同樣隱含著一個不變的特質與事實，即「平衡」；對於這一個「平衡」點的關注都同時指向一種思維核心——「中」，也就是它們都在關懷著生命中的「和諧」。然而，值得注意的是，在思維核心一致的基礎之下，「宥器」與「卮器」卻有其不同的展現方式。

以「宥器」而言，是藉此「平衡」的譬喻，來展現人間秩序的「穩定性」，實際上是藉由「穩定」來加以肯定並展現「穩定」的意義與重要性——「宥器」的

穩定，就在於保持，保持它自身的「中正」的狀態。回到儒家關注社群關係的性格來看（倫理思考），這一個「器」必須讓自身保持在一個平穩的狀態以面對各種不同的定位與角色的轉換，它必定是要注意調整的問題，然它更重視調整所帶來的價值與意義；「穩定性」所帶來的社群認同與其認同感，是「宥器」在儒家思維中的一個重要寓意。這與孔子所謂：「必也正名」的思維相呼應；孔子言：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。」¹虛則欹（不及），滿則覆（太過）都不能展現生命的和諧與穩定，只有維護它平衡的狀態，才能表述一切事物的價值與意義（中則正）。這樣的一個「器」，一個寓意底下，讓我們觀察到儒家在展現「中道思維」的歷程裡，對價值表述有一種「正名」的關注，更以此來解讀生命「和諧」的意義；一個以「持穩」為面向的生命思索。

就「卮器」來說，也是緊扣「平衡」的譬喻來呈現生命的和諧，然「卮器」卻是以「不定」來重構「穩定」的另一層意義；因為，「卮器」另一個值得被注意的寓意形象是：流動與變化。所謂：卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。²我們可以仔細端詳其中的意象—「日出」：日新月異；「天倪」：與自然的分際同步；「曼衍」：大化流行，與事物之變動為一；「窮年」：與時間的長河同步，而沒有止盡。整體意象群引領出一種「不定」與「變動」的意識；無論時間或是空間，都在進行轉移。對比之下，這個「卮器」讓我聯想到「正名」的相對觀點—「無名」。以莊子所謂：「得其環中」的思維來說，「彼」與「此」，當然有其定名，事物因其名所以能界說；然其定名卻往往使生命走向各自的侷限，其在於一旦各自有「我」，則對立便形成，有「我」則有「耦」，有「耦」則生命之整體就會受到牽制；所以，我們必須要培養「彼是莫得其偶」³的精神，消解各自的執意，讓生命回歸「中軸」（以無名），以便再度重新看待這些事物（重新詮釋名）。

據此，「流動」不但呈現出它沒有被停止在某種狀態上，並且也同時能看出

¹ 《論語·子路》。

² 《莊子·寓言》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 949。

³ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

它是活動在一種「穩定」的狀態上（流動就是最為穩定的狀態—流動本身就是平衡），這是一個以「不定」來展現「定」的姿態，一個重新檢閱自我的姿態；誠如老子所言：「無為而無不為」⁴；也正如莊子所言：「依乎天理，因其固然」⁵。「依」與「因」強化了「應」的意義，正是以我去認真的面對事物，而不是讓事物來遷就於我；「無為」不是「不為」，而是不讓自我走向無限膨脹的困局當中。我們可以這麼說，「流動」實際上是與時空同步，「流動」其實是「變」而「化」之的狀態，讓生命持續處於有所開創的狀態中。這種關注「變」與「化」的向度，讓我們看到在道家生命情態中所詮釋的「中道」。

但是，我們的思考必須再次翻轉。當我們試圖找出「卮器」與「宥器」的差異時，其內部的思維核心—「和諧的生命觀」，是相同的，是不能被去除的；因為，儒、道都是認真地在關注著生命的課題；生命必須是活絡的，和諧才有可能進行。

所以，「正名」就不是一種刻版、制式，食古不化的狀態；誠如章節中所論述的，持以「中正」的背後是針對「太過」與「不及」的調整，儒家何嘗不也是在關注這變化中的事物與事態；這意味著，「名」不但需要「正」，更需要思考如何去「正」，以及為何要「正」等問題；思維必須是動態的，所謂「持中」就是行走不斷需要調整自我的社群關係當中。極為顯然地，「正名」之「正」，是一個活絡的狀態，「正」隨時都是一個「進行式」而不是一個「完成式」，一種呆板的形式；這實質地也能同時呼應「君子不器」的精神——一個具備完全人格修養的君子，他必須去思索在其不同社群關係中的位置，以及這關係中的自我認同與群體認同。

同樣的，「無名」就絕非是一味地排斥定義、醜化形式，乃至走向某種孤立不知而馳騁的虛無狀態；誠如章節中所觀察的，「中軸」的回歸，實際上是為了

⁴ 《老子·三十七章》。

⁵ 《莊子·養生主》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁119。

應對「門開」、「門關」而準備，透過思維的一次沉澱，來看清「彼」與「此」背後的共通原理；思維是如此的靈活，但其由衷所冀望的也是一種穩定的生命。極為顯然地，「無名」之「無」，也是一個活絡的狀態，讓生命行進在「沒有形式」的「形式」中；這實質亦能呼應「上善若水」的真實意義，也與「聖人用心若鏡」的思維核心緊扣；當關則關，當開則開，以應「無窮」，庖丁必然有所其「解」。道家對於「名」採取了另一種肯定的向度，即是讓事物的聲音回到事物自己身上，正所謂：「為是不用而寓諸庸」⁶；思維的向度，讓「用」在流動的事物中重新詮釋「用」。

深入而言，儒家「顯中有隱」，道家「隱中有顯」；我們更可以這麼說：儒家因顯而隱（智慧是如此地在生活當中呈現，但我們卻往往輕忽這些生活中的轉折與其中所能給予我們的啟示。所謂：「道費而隱」。⁷儒家思維亦有其精微之處。）；而道家因隱而顯（智慧沒有滯留在想像的空間裡，它必須行走在不斷叩問自我的歷程中去證實自我。所謂：「無用而大用」。⁸道家思維是關懷人間的。）；在兩種不同生命情態的展現中，其思維的維度卻是一致的廣闊，在其各自對「中道」的體驗與省悟中，將提供我們一條源源不絕的思維泉源。

儒家以「反求諸己」為其工夫，道家以「心齋」、「坐忘」、「損之又損」為其工夫；兩家異曲而同工地展現出生命中的「中性品質」，他們同時都能察覺自身的「不足」，以此而洞悉生命「開展」之必要。

站在歷史轉變的舞台上，儒家面對「禮崩樂壞」的「失序」情狀，並沒有走向放棄的進路，更為深刻地，他們從中思索「禮樂」的精神，他們重新建立「禮樂」的價值，重要的是，他們更以身體去實踐「禮樂」，而豐富「禮樂」的意涵；相同地，道家的省思亦不是全然的反對與否定，更為提升地，他們從中思索「禮樂」之存在是否有其必要性，他們亦重新地在思索「禮樂」的意義，更重要的是，

⁶ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁70。

⁷ 《中庸·第十二章》。

⁸ 《莊子·逍遙遊》中之寓意。

他們進而從中轉化自我以面對這實際的人間課題。同為省思，同為再造；儒家從正向的角度並且以其「有所損益」的視野來面對這樣的「人間秩序」，而道家則由反向的角度並且以其「損之又損」的視野來重構這樣的「人間秩序」。從正向面對「禮樂」的儒家，引領我們對此「秩序」產生肯定的價值；而從反向面對「禮樂」的道家，則引領我們對此「秩序」保有省思的空間。他們認真思考「生命和諧」的意義；在提振「禮樂」精神的面向，儒家自反於「敬」，而產生「道德」修養的工夫，而在反省「禮樂」存在之意義的面向上，道家自反於「忘」，而產生返照「自然」的工夫。「中性品質」都在他們身上呈顯，然而，面對此「人間」的方式，卻有其不同的取向。

面對「禮崩樂壞」的課題，實際上是在重新思索「自我」之價值與存在之意義，其所涵蓋的，更指向於在思索著宇宙的意義；一場「秩序」的課題，啟發對「中」的思索；一種對「生命整體和諧」之探索，帶動了對「道」的追尋；甚麼才是生命中可以做為依據而且是最為理想（中）的運行狀態（道）之課題，接連了對天地之意義、自我之意義，以及天下人世之意義的總體反思。若做區分；以「自然」取向的道家，將「自我」推向於流動的狀態，如同一個「卮器」而「不將不迎」，人與宇宙實為同體，他們所呈現的生命情態是「人間宇宙化」；以「道德」取向的儒家，則將「自我」安置於穩定的狀態，如同一個「宥器」而「不偏不倚」，人與宇宙實為同步，他們所呈現的生命情態是「宇宙人間化」。在自省的歷程中，「道德取向」的儒家使之「秩序」產生「道德義」，在「宇宙人間化」的思維當中，他們闡發了生命中「誠」而「實」的一面；而「自然取向」的儒家則使之「秩序」產生「自然義」，在「人間宇宙化」的思維之中，他們闡發了生命中「純」而「真」的一面。「誠」而「實」的一面，使之「秩序」有了「正面」的推展動力；然而，「純」而「真」的一面，則使之「秩序」有了「反面」的省思作用；在中國思想發展與文化作用上，缺一不可。同步即為同體，兩者實有分別，但殊途而同歸；儒家與道家所展現的都是「生命的和諧」，一者以「推展」來呈顯平衡，一者以「歸零」來闡釋平衡。

三·異曲同工之妙—中道思維的特質與啟示

透過對儒家與道家之生命情態的觀察，「中道」思維的意義就不只是停留在一種表面陳述中的理想狀態而已，在這項思維的內部結構裡，實際上蘊藏著層層思考上的轉折過程。

研究中我們發現，首次出現在《論語》中之「中庸」一詞，已非只是一種概念的陳述，或者只是一種「尚古思維」底下對理想的崇敬而已；在孔子與其弟子的生活展演中，「中道思維」的體系已經在《論語》一書當中逐漸形成，並且具體地在孔門學派中形成一個討論與實證的課題，在其所謂：「叩其兩端」⁹、「聞一知十」¹⁰、「舉一反三」¹¹、「溫故知新」¹²、「學而不思則罔，思而不學則殆」¹³、「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」¹⁴、「過猶不及」¹⁵等思維觀點與模式當中，都深藏著豐富的「中道」意識值得我們去剖析，這些材料不勝枚舉；據此，我們便能透過這些材料的發聲，得以證實並統合儒家對「中道」所展現的思維結構，並且實可證明，後學《中庸》在其系統論述上的重要根源以及依據。

另外，在過去研究中所被忽略的道家部分，我們也具體地發現其對「中道精神」的另一種闡發方式；相當豐碩並且精彩的是，道家對「中」的觀察有了更多革命性的嘗試，並且完整地在其論述系統中提供我們對「中」有其另一處的思維方向；誠如「多言數窮，不如守中」¹⁶、「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗」¹⁷、「虛而不屈，動則愈出」¹⁸、「道常無為而無不為」¹⁹、「得其環中」²⁰、「休乎天

⁹ 《論語·子罕》。

¹⁰ 《論語·公冶長》。

¹¹ 《論語·述而》。

¹² 《論語·為政》。

¹³ 《論語·為政》。

¹⁴ 《論語·泰伯》。

¹⁵ 《論語·先進》。

¹⁶ 《老子·第五章》。

¹⁷ 《老子·第四章》。

鈞」²¹、「兩行」²²、「用心若鏡，不將不迎」²³等觀點，都能讓我們可以重新進行一番新的詮釋；經由這些材料的觀察，實際能填上、補充「中道思維」在中國思想發展上的一個空位。

相當具實的，儒、道兩家正以生命的歷練來推展「中道思維」的實質意義；「中道」思維實質上是可以操作並實證的思維方式，無論是「君子不器」或是「上善若水」，「叩其兩端」還是「得其環中」，其對生命平衡的掌握，儼然都是一場深具高度的自我生命訓練；在這一個體證的歷程中，正訴說著對「生命秩序」的檢閱與重構。儒、道對「中」的思索歷程，與「中道思維」的建立，不只影響往後中國在思想上的思維方式，也展現出一種生命態度。這種生命整體情態可以彙整出底下幾點：

（一）多元的學習與參照

「中道」思維首先提醒我們一項事實，思考必須是多元的，視野必然是廣角的；在事物與事物當中，彼此之間將提供相互參照的價值；所以，學習與充實自我，是一個重要的基本態度。不管是「每事問」的孔子，或是「知不知」的老子，都展現出這種品質。誠如感悟到「吾生也有涯，而知也無涯」的莊子，生命的種種思考與認定必須重新進行審視，尤其是回向到對自身的叩問上；在廣漠無邊的宇宙裡，這樣的感悟正是要我們與此「秩序」同步，是要我們與此「秩序」學習。

（二）思維的喚醒與自覺

其次，自省與反思啟動了自覺。當觀點與觀點相互激盪時，反觀自身便成為

¹⁸ 《老子·第五章》。

¹⁹ 《老子·第三十七章》。

²⁰ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 66。

²¹ 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 70。

²² 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 70。

²³ 《莊子·應帝王》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 307。

一個重要的效應，在思維的質地中便引導出一條自我覺醒的進程；於是，「中性品質」的思維動力被喚醒。所謂的「叩其兩端」，正是要重新檢閱自我，而「彼是莫得其偶」的省思，亦是一場需經由自我消解而重新認識自我的狀態。從此點延伸，儒、道兩家的生命情態，同樣都是在突顯對生命，與對生命之意義的叩問，他們皆從自我心性出發，在感知到自我之不足時，實際是在重新思索著「人」在「宇宙」之中的定位，以及「人」與「宇宙」之間關係；乃至引發出一個更為重要的課題，即是身為一個「人」，將如何重新解釋這個「宇宙」，這個自我之「個體」，以及這個「人間」。

（三）生命深具創造力

由於自我不斷在進行思維之調整，所以自我與事物之間的關係就必須重建；更深入來說，生命的整體是一場不斷需要吸取而推出的重整歷程；換言之，思維品質能活化，生命深具創造力。誠如「聞一知十」的顏回（我的心得是自身經由反思以後從內在心境所類推而出的，我當必須能從中再次「聞」得另外「一種」更為完善的方法，以面對更多的挑戰）。或是「休乎天均」的狙公（「兩行」的狀態不只是掌握兩種相對狀態而已，「兩行」之說只是藉由相對思維所開出的方便界說而已，確實掌握「兩行」的真義，是要隨時保有接應任何條件之轉換所產生的種種可能），皆能提升、轉化生命的品質，以面對流動中的事物。

（四）平衡的運作與穩定之流程

所謂「創造」之意義，不是無限上綱的恣意狀態，它絕非是無端生事活標新立異；理由在於，這樣的一種動力是源自於自身自省的基本態度，儒家是「三省吾身」，道家則是「心齋」、「坐忘」；也因此，所謂的「調整」，就絕非是一種屈就，或是妥協的狀態，面對事物的流動以及局勢的轉變，互動的意義是在於對新局之穩定所作的努力；其兩者實為互通，相輔相成，吸取與推出將不斷地相互以良性循環的狀態使生命前進。思維在不斷翻新，但不是一場馳騁的盲目追求（為

是不用而寓諸庸)；思維不斷在協同調整，但不是全然無知的同流合污(君子周而不比，小人比而不周²⁴)。因為，這是一場生命的「永續經營」。在「中性品質」被開啟的生命歷程中，將引領出謙卑的氣質、協同的機制、合作的精神、因應的智慧，以及創造的能力。據此，儒家能因其「反身」而「誠」，道家則能因其「返」而「大」，因其「忘」而「逍遙」；這種生命體，採取平衡的運行，和諧的節奏前進，而不是膨脹自我且激進無方之矢。「中」的思維儼然成為生命的中心，是生命得以運行的底蘊，在生命發展與其流程當中，無不緊扣環繞這項思維核心；儒、道的生命情態何嘗不是對此思維核心之體與用。

(五) 超越性的生命情態

儒、道兩家的「中道思維」，並非只是所謂「正反合」的論證方式，在尋求「中」的歷程中，「中」的實質確立，正是同時保有朝向另一個「中」的狀態前進時才能呈顯其完整；這意味著，生命的真實平穩與融洽，正是再度回歸到這繁雜且據實的人間才能展現其完滿。

以儒家而言：一個「不器」的「君子」，他必須是在多樣人間課題的碰觸上而開始重新思考自我，進而增進與拓展自我的思維向度，當然，思維也就同時起了轉化的作用；進一步，在多項參照與思維轉化之下，因應事理的方式也就可以推展而出；然而，事理的推展並非只是一套制式化的公式，真切體悟「中道」之真義乃是回歸到因時以變的生命狀態裡；從課題的碰觸到思維的轉化，從思維的轉化再到事理的推出，這只是思維上的推演，能真實符應思維之運作的，乃是活生生的人間舞台，因時以變是最終的層次，它具有一種超越意義，超越在重新面對人間的種種課題上。經由碰觸、進入、調整，到最終的超越，無不在此一狀態之中，這正是所謂的：「聖之時者」。

相同的，以道家來說：所謂「得其環中」的思考，必先由洞悉到有「彼」便

²⁴ 《論語·為政》。

有「此」的第一階段開始，進而思索「彼此」之間所以相互成立的各種條件，思維、觀點、立場，乃至設想都能因此而進行調整重組；透過相互之間的條件探索，道家所要消融的正是自我之「成心」，理解此點，才能進一步到達「彼此」雙遣的第三階段，「中軸」推演的理路成一系統。然而，「樞始得其環中」的實際意義將有待「以應無窮」來呈顯其完整性，第一階段的「立」，第二階段的「破」，乃至第三階段的「破立」相容與雙遣，終將需要回到實際層面之應對才能展現生命之價值與意義；而此階段正是第四階段，是一種「超越性」的階段，是在「正反和」之思維後，能使「和」還須朝向另一個「和」前進的「超越」階段。以此延伸，道家的中道思維並無選擇抽離人生舞台，所謂「以應無窮」的意義，正是再次重新面對那些繁雜的「彼」與「此」，彼此者，人間之真實狀態也。

不管儒家或是道家，這樣四種層次的思維推演，實顯現出一種特殊的思維模式，站在對「中道思維」的詮釋角度上更顯其生命意義，特別是第四層次的「超越性」。這樣的「超越性」，是對自我生命的一種再造，亦是對人間課題的一種承擔。所謂的「中道思維」，正是「進入其中」，而「思索其中」，再而「調整其中」，以及最終保有「持續培養其中」的精神。

四·對論述的檢討與展望

本論文嘗試從思維模式的角度以進行對「中道思維」的研究，鎖定的探討課題與其基礎對象，正由儒、道兩家的生命情態中來進行；在中國思想的兩大系統中，我們發現儒、道對「中道」的詮釋與其豐富之運用。其中研究成果發現，有其相通，當然也有其別異；然值得注意的是，在其別異當中，卻有其共同的思維基礎，而在相通之處，又有其不同的展演方式；這讓我們思考到，儒、道兩家的思維底層並不衝突，他們將同時指向對生命的關懷與其責任，就「中道」而言，正是和諧的生命總體。

然而，更為重要的意義是，基於各自對「中道思維」的體悟與運用，以及掌握到「中道思維」的基本意涵，儒、道兩家的生命情態才能在中國思想的洪流發展史上相互吸收與交融，因為，「中」的真切底蘊正是謙卑的氣質、協同的機制、合作的精神、因應的智慧，以及創造的能力；中國思想的豐富與其活力，就在這樣的底蘊中開出。藉由此底蘊的探尋，實際上能提供我們對生命的省思，我們必須好好重新檢閱我們自己，我們這一個民族。

透過層層的分析與探索，從思想家「實際上說了什麼？」開始，豐富的文本將提供我們研究的資糧；進而我們思索著思想家「表達了什麼？」、「可能要說什麼？」、「應當說些什麼？」，以及「現在必須說出什麼？」；思維層層開啟，我們一方欣喜有所獲，然一方也深感基薄植淺。

回到「中軸」，回到「溫故知新」，回到「君子不器」與「上善若水」的共通精神，我們的論述必須接受更多的檢閱與批判，透過更多的碰觸來莊嚴其論述的內容與意義。本論文從「中道思維」出發，也同時站在「中道思維」的角度上來重新解讀儒、道兩家的思想內容，然而這些研究的成果將有待重重的檢視。誠如思維的創新，並非只是一場馳騁，其最為重要的，乃是站在其轉化的意義與其精神層次之提升上而顯其可貴。誠如，創造的詮釋學堅決反對任何徹底破壞傳統的「暴力」方式，也不承認不經過這些課題的認真探討而兀自開創全新的思想傳統的可能性。創造的詮釋學站在傳統主義的保守立場與反傳統主義的冒進立場之間採取中道，主張思想文化傳統的繼往開來。創造的詮釋學當有助於現代學者培養正確處理「傳統」的治學態度。²⁵這樣的期盼與叮嚀正與「中道」的思維底蘊相符；擴展來看，這已經不只是治學範疇所要關懷而已，面對人間何嘗不是如此，生命的整體拓展也是一樣的；反觀本論文，仍需學習保有此份還需不斷吸取與推出的精神；斷章而論，難免有漏，取義且淺，必然有失，希冀日後能叩問十方有

²⁵ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》(台北：東大圖書公司，1999)，頁46。

所圓成。

本論文目前只採取「宏觀」的視野來探視儒、道兩家對「中道思維」的推演歷程與其詮釋之內容，而尚未進一步探究各自其中思維之轉變與差異。誠如在儒家文獻資料中，將有待從「時代流變」之角度來深入分析其中對「中道思維」的不同詮釋，以及從中看出其思維方式在時代更迭之中所呈現的差異性與其意義。例如可以進一步分析孔、孟、荀在「中道思維」詮釋上之不同，以及《中庸》一書在思想承繼與轉化歷程中的差異。如同以老、莊思想差異的角度切入，針對文本之內容而言，尚待從中進行細部之研究，特別是找出老、莊在「中道思維」上之差異性。另外，單就《莊子》文本之內容而言，亦可進一步探析其內、外、雜篇等在相關議題思維上之差異，以看出「中道思維」在時代演進中的思想發展意義。這是未來可進行研究的一部份。

除此之外，從整體中國思想史的角度出發，「中道思維」這項課題，可以成為一個主題性的研究核心。往上溯源，可以持續在前諸子時代中，對其「中道思維」的發想與其醞釀之基礎思維內容進行研究。往下拓展，可以針對漢魏兩晉南北朝時代，對「中道思維」之思想的發展與其討論進行研究。進而可以持續探討「中道思維」在經「佛學思想」傳入中國之後，於思維推想上之接觸、轉化、融通之種種現象與其意義進行研究。接連可以持續觀察「中道思維」，在經「宋明理學」之吸收、消化之後，所推出的思想內容與其思維意義，特別是看出此時代對「中道」議題的關注與全新的詮釋。最終，可以持續思考「中道思維」在經「清代思想」發展的歷程中，其全面性的總體檢討與創發；特別是站在中西文化接觸的時代意義上進行探索。由此可知，我們可以藉由「中道思維」的思想主軸來重新探討中國思想的流變，並以此研究範疇來書寫中國思想史上新的一頁。這是未來本論文可以持續進行研究的另一部分。