

南華大學人文學院文學系

碩士論文

Department of Literature

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

朱熹《中庸章句》與《中庸證釋》比較研究

A Comparative Study between Zhu-Ci's "Explanations of the
Means" and "Justifications of the Means"

林萬結

Wan-Jie Lin

指導教授：陳章錫 博士

Advisor: Chang-Hsi Chen, Ph.D.

中華民國 112 年 6 月

June 2023

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

朱熹《中庸章句》與《中庸證釋》比較研究

A Comparative Study between Zhu-Ci's "Explanations of the

Means" and "Justifications of the Means"

研究生：林萬結

經考試合格特此證明

口試委員：陳章錫

蔡淵臺

廖俊龍

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：陳章錫

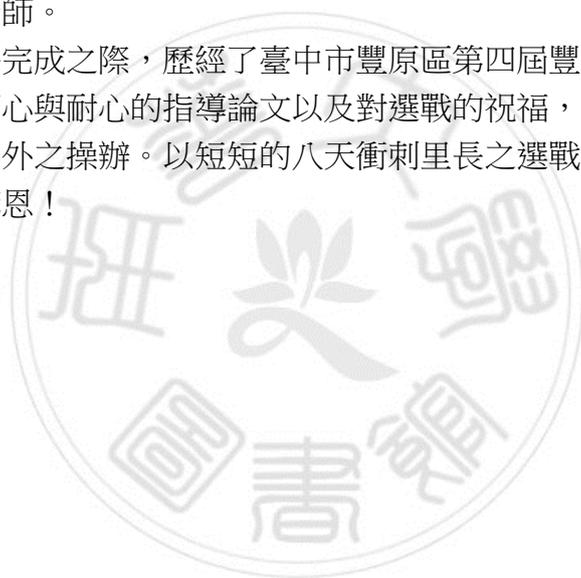
口試日期：中 華 民 國 1 1 1 年 1 2 月 2 2 日

謝 誌

感謝天恩師德，讓後學在上天開科選之際，身處落地重修、休班進修之同時，進入了南華大學人文學院文學系研究所學習與研究，與章錫主任學習的是各種書法的書寫技巧與篆刻、魏晉文學與哲學、經學與文學專題研究，向幸雅老師學習研究了明清小說、中國文學理論、宗教與文學，向江江明老師學習的是創傷與記憶書寫、易經與文化專題研究，向陳旻志老師學習研究的是旅行文學研究、報導文學研究、時尚文化書寫研究，向高知遠老師學習研究了文學符號學，向蔡昌雄老師學習研究的是佛教經典詮釋與生命教育，與謝君直老師學習研究的是道家生命教育專題研究。

而此篇論文之完成，特別感謝南華大學人文學院文學研究所陳章錫主任的耐心指導，感謝玄奘大學的蔡翊鑫老師以及南華大學生死學系所的廖俊裕老師擔任此次的口考老師。

在寫作論文快完成之際，歷經了臺中市豐原區第四屆豐田里里長的選舉，特別感謝主任的細心與耐心的指導論文以及對選戰的祝福，更感謝內人美足太后的勞心勞力、內外之操辦。以短短的八天衝刺里長之選戰，最後的結果是名利一起來。真是感恩！



摘要

本研究是：「朱熹《中庸章句》與《中庸證釋》比較研究」作為論題，前者是儒家思想傳承，朱熹的思想繼「北宋五子」而來，朱文公著《中庸章句》，將之分為三十三章。其評論曰：「子思述所傳之意以立言。其明道之本原出於天，其實體備於己而不可離。存養省察、聖神功化之極。」；後者則是在宗教視角下《中庸證釋》的詮釋，全書原始要終，以全生復性為主旨，純為明道之言，性本天命，率道立教以示於人、率教為修仍歸於天，章節次第經茲證正、章法顯明、細心求之自達原旨，這是列聖之《中庸證釋》。

本論文研究章節架構共分為六大章節，第一章為緒論，用以說明論題之概述及其研究意義，再將相關論題作回顧及研究，做出研究與論述。第二章為《中庸》與《中庸證釋》的研究考證，如《中庸》「作者」之探究、《中庸證釋》列聖作者的背景研究、一貫道的道統以及一貫道十八組線組織發展。第三章為朱熹《中庸章句》思想內容。《中庸章句》分為三十三章，以六大節來做說明。其內容在討論作者、道統、擇善固執、君子時中的探究。第四章《中庸證釋》思想內容，列聖將《中庸證釋》共分為九章節。而在宗教視角下的一貫道性理真傳、三寶心法與佛規宗旨、如何成聖成賢、「白陽註冊」修行與實踐工夫，以及對修道方針的探討。第五章研究的是《中庸章句》與《中庸證釋》之比較：以「朱熹的哲學精神」與「朱子論天」做研究；《中庸證釋》融入宗教信仰，道與教的五教合一、實踐道場、成就聖賢的研究。第六章為結論，將上述章節做綜合性的總結。

關鍵字：《中庸章句》、《中庸證釋》、性理真傳、三寶心法、白陽註冊、道統

Abstract

The title of the study is “A Comparative Study of Zhu Xi’s *Commentaries on the Doctrine of the Mean* and *Clarification of the Doctrine of the Mean*. The former is the inheritance of Confucian philosophy. Zhu Xi’s thought follows the Five Scholars of the Northern Song Dynasty. Zhu writes *Commentaries on the Doctrine of the Mean* and divides it into thirty-three chapters. He comments: “Zisi records what he has revealed to establish words. The origin of Tao derives from Heaven, and its substance is complete in itself and cannot be divisible. It is the apotheosis in nourishing, introspecting, and transforming the sacred spirit.” The latter, on the other hand, offers a hermeneutics of *The Doctrine of the Mean* from a religious perspective in the book titled *Clarification of the Doctrine of the Mean*. The entire book revolves around the ultimate goal of restoring one’s innate nature, with the pure purpose of embodying the righteous path. Human nature is inherently guided by Heaven, and the teaching is aimed at demonstrating it to others while adhering to the Way. The cultivation of oneself ultimately returns to Heaven. The chapters and sections of this book meticulously seek to validate the true intent, with evident structure and careful exploration. It stands as a revered work of *Clarification of the Doctrine of the Mean*.

This thesis is divided into six chapters. Chapter One serves as an introduction, providing an overview of the topic and its research significance. It begins by outlining the research question and explaining the importance of the study. It then proceeds to review relevant literature and previous research related to the topic, setting the stage for the research and discussion.

Chapter Two focuses on the study and verification of *The Doctrine of the Mean* and *Clarification of the Doctrine of the Mean*. This chapter includes an exploration of the authorship of *The Doctrine of the Mean*, along with a background study of the alleged sage authors of *Clarification*. And there is a further examination of the lineage of Yiguandao, and an investigation into the development of its eighteen organizational lineages.

Chapter Three delves into the conceptual content of Zhu Xi’s *Commentaries on The Doctrine of the Mean*. It discusses various aspects such as the author, the lineage, the pursuit of the good and steadfastness, and the exploration of practicing the mean for the noble person.

Chapter Four explores the discourse of *Clarification of the Doctrine of the Mean*. The saints divide this work into nine sections. From a religious perspective, this chapter investigates topics such as the authentic transmission of the principle of self-nature, the Sanbao Heart Methods and the objectives of Yiguandao disciplines, the process of attaining sanctity and wisdom, the practice of “Baiyang Registration,” and the

exploration of cultivation principles.

Chapter Five conducts a comparative study between *Commentaries on the Doctrine of the Mean* and *Clarification of the Doctrine of the Mean*. It specifically focuses on the philosophical spirit of Zhu Xi and his discourse on Heaven. Additionally, we examine how *Clarification of the Doctrine of the Mean* incorporates religious beliefs, the convergence of the five religions (Taoism, Buddhism, Confucianism, Christianity and Islam), the study of practical Taoist sites, and the pursuit of saintliness.

Chapter Six concludes the thesis by providing a comprehensive summary of the preceding chapters.

Keywords: *Commentaries on the Doctrine of the Mean*, *Clarification of the Doctrine of the Mean*, authentic transmission of the principle of self-nature, Heart Methods of Sanbao, Baiyang Registration, orthodoxy



目 錄

謝誌	I
摘要	II
Abstract	III
目錄	V
第一章緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	2
第二節 文獻探討	3
一、專書	4
二、期刊論文	5
三、學位論文	6
第三節 研究方法與章節結構	8
一、研究方法	8
二、章節結構	9
第二章 《中庸》與《中庸證釋》考證研究	11
第一節 關於《中庸》作者問題	11
一、傳統主張認為是子思所寫	11
二、異於傳統之主張	14
第二節 《中庸證釋》作者	18
一、宗主：孚聖	18
二、宣聖：孔子	22
三、復聖：顏子	23
四、宗聖：曾子	25
五、述聖：子思	28
六、亞聖：孟子	30
七、文中子：王通	32
第三節 一貫道脈之緣由	34
一、一貫道之道統	34
二、一貫道脈—興毅組	39
第三章 朱熹《中庸章句》思想內容	43
第一節 朱熹《中庸章句·序》思想要旨	43

第二節 朱熹《中庸章句》分章及義理·····	54
一、《中庸章句》篇章的編排·····	54
二、《中庸章句》之義理·····	56
第四章《中庸證釋》思想內容·····	81
第一節 《中庸證釋》分章研究·····	81
一、天命·····	81
二、自誠明·····	89
三、鬼神之神·····	95
四、君子時中·····	102
五、君子之道·····	108
六、大德受命·····	113
七、聖人之道·····	117
八、哀公問政·····	120
九、至聖至誠·····	124
第二節 《中庸證釋》之性理真傳·····	128
一、一貫道三寶心法·····	128
二、一貫道—佛規宗旨·····	135
第五章 《中庸》之「章句本」與「證釋本」之差異·····	141
第一節 朱子道德哲學·····	141
一、朱熹的哲學精神·····	142
二、朱子論天·····	143
第二節 《中庸證釋》融入宗教信仰·····	144
一、道與教·····	145
二、實踐道場·····	153
三、成就聖賢·····	154
第六章 結論·····	157
參考文獻·····	163

第一章 緒論

本論文旨在比較朱熹《中庸章句》¹與一貫道《中庸證釋》²二書之思想內容及特色，據朱子的理解，〈中庸〉的作者是曾子的弟子子思。而《中庸證釋》一書根據一貫道之傳承體系是呂祖純陽帝君（宗主孚聖）³、至聖孔子、復聖顏回、宗聖曾子、述聖子思、亞聖孟子、文中子王通所共同證釋的。前者是儒家思想傳承；後者則是在一貫道宗教視角下的詮釋⁴。

本章是緒論，分為研究動機與目的、文獻探討、研究方法與章節結構三方面加以探討。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

《中庸》⁵一書，原是《禮記》⁶中的第三十一篇。東漢鄭玄、唐朝孔穎達、北宋程顥、程頤、南宋朱熹都推崇中庸。《禮記》中的〈中庸〉，原只是一篇論文，並無分章節。孔穎達為〈中庸〉作疏時，才將之分為三十三章，且綜分成上下二卷。朱子作《中庸章句》亦分三十三章，只是兩者並不完全相同。

《中庸證釋》對〈中庸〉的版本、流傳，基本上與朱熹看法相同，但在分章及順序上則有差異，例如：《中庸證釋》指出，「〈中庸〉一書，係孔門弟子所記……迨秦亡，漢諸生出諸藏板，或遺失，或蝕毀……而成今日流傳之本。欲講明書中精義，必先校正其章節，使原來立言之旨，一目了然，方不負證釋也。」⁷而一貫道的十八組線⁸的同修皆以此《中庸證釋》作為列聖親自聖教一般的準則。

朱熹的《中庸章句》為學術界的通行本，但經一貫道列聖《中庸證釋》後之《中庸》，章節的重整、承天之命、率天之道、修聖人之教，更能了解人人各自有一部〈中庸〉藏身久矣，探討兩版本的差異何在，正是本論文之研究目的。

《禮記》為古代孔子授諸門人，口頭講述，弟子加以筆錄著為文章者。但秦火、楚漢之兵以前的這本《禮記》，已經沒人知道了。⁹（稱之原本）。小戴禮記中《中庸》即是第三十一篇。¹⁰稱之為古本，早在西漢時代就有專門解釋〈中庸〉

¹ [宋]朱熹，《四書集注》，臺北，世界書局，1997年。

² 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年。

³ 林立仁，《新編呂祖全書》，新北，正一善書出版社，1991年，頁5（呂祖名喆字洞賓）。

⁴ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年。

⁵ 謝本達，《十三經注疏5》，臺北，博愛出版社，1991年，頁879。

⁶ 謝本達，《時三經注疏5》，臺北，博愛出版社，1991年。

⁷ 若意編輯室，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁13。

⁸ 宋光宇，《天道鈎沉》，臺北，一鼎圖書，1983年，附錄九：一貫道發展系統表。

⁹ 列聖齊解，李輔人，《中庸證釋新解》，臺南，龍巨書局，2016年，頁5。

¹⁰ 列聖齊解，李輔人，《中庸證釋新解》，臺南，2016年，頁5。

的著作，如《漢書·藝文志·六藝略·禮類》即載錄有《中庸說》二篇，清代學者王鳴盛以為此《中庸說》二篇是〈中庸〉最早的解詁¹¹，據《隋書·經籍志》所載南朝宋戴顓有《禮記中庸傳》二卷，南朝梁武帝時有《中庸講疏》一卷、《私記制旨中庸義》五卷；唐代則有顏師古所注《禮記中庸》一篇，李翱一有《中庸說》一卷，此書雖不傳，然引響後世甚大。宋代有胡瑗《中庸義》一卷、陳襄《中庸講義》一卷、喬執中《中庸義》一卷、司馬光《中庸廣義》一卷等，然一直到程顥、程頤的提倡與朱熹《中庸章句》的集大成，才算是達到了研究的巔峰，而朱子《中庸章句》更為〈中庸〉奠定了中國文化史上不朽的地位。

筆者在民國七十一年（1982年），因祖父歸空圓寂，我從軍旅之中放喪假回家鄉奔喪，因為祖父有求得一貫大道的三寶心法，在圓寂後的屍體是非常柔軟的純陽體，不像一般的死屍是僵硬的，這是先祖得道升天的印證。所以筆者也在民國七十一年求得一貫道的先天大道，很快地筆者去參加了興毅道場仙佛臨壇的開沙班法會（天、地、人三才，天才主乩、地才書寫紀錄，人才唱出由天才閉目橫書之字、執平沙盤之職），濟公活佛賜給了筆者「**萬心大發清淨悟，結識良朋辦天事，進學中庸不倚偏，道德兼立證如來**」，萬的古字卍，萬心即是佛心，佛心大發清淨無為而悟道，結識良朋益友辦理上天所賦予之天道事務，更進一步學習中庸不偏不倚之道，尊前有道，提後有德，尊前提後道德兼備，而來證明人人具足如來本性的中庸之道，致中和，止於至善，**進學《中庸》**就是筆者主要的研究動機。

而一貫道的學習講師群在筆者之公共佛堂內共同學習呂仙祖所聖解的《學庸淺言新註》¹²，也是使用朱熹的《中庸章句》版本，分章節的解釋皆講得通，但連貫性是不足的。所以學術界定位大傳統的朱子《中庸章句》要與一貫道宗教信仰小傳統《中庸證釋》作客觀理性的比較研究，才符合筆者進學《中庸》的研究動機。

二、研究目的

在學術研究上：朱熹《中庸章句》的分章法問題，長短與《十三經注疏》中《禮記注疏》¹³不同，以補孔穎達〈中庸〉古本的完整性，但楊祖漢在《中庸義理疏解》¹⁴也提到〈中庸〉分章的問題。

因朱熹的《中庸章句》分為三十三章，讓初學的讀者比較容易了解，有其學術上之參考價值。由列聖所開演的《中庸證釋》係分為九章，在一貫道的宗教系統之內，認為《中庸證釋》有研究的必要性、完整性。二書是值得作比較研究的題材。

¹¹ 參看〔清〕王鳴盛，《蛾術篇·說錄六》，收入氏著，陳文和主編《嘉定王鳴盛全集·第七冊》，（北京：中華書局，2010年，頁144。

¹² 呂祖註解，《學庸淺言新註》，臺南，龍巨書局，2008年。

¹³ 謝本達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年。

¹⁴ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖月刊社，2017年，頁10~12。

《中庸證釋》列聖作者：在排序上是以列聖們在無極理天¹⁵的果位排序作為介紹：宗主孚聖呂岳，字洞賓，是無極老母¹⁶（註：明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰）萬靈真宰的右護法純陽帝君。（關聖帝君為左護法）。宣聖孔子（首章至第八章之主述）。復聖顏子（孔門心傳的繼承人，不幸短命早死，逝於西元前四八二年）。宗聖曾子。述聖子思（中庸證釋第九章主述者），亞聖孟子，文中子王通。

一貫道脈之緣由，從盤古開天（註：又稱盤古氏，混沌氏記載最早鑑於三國時期吳國徐整著《三五曆紀》：天地混沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地……後乃有三皇。）以來直到十八祖張天然（活佛師尊）¹⁷，與同領天命的孫慧明（月慧菩薩）¹⁸的天命金線道統。接下來研究一貫道脈—興毅組，從何宗浩老前人、羅調水前人、旗山張少華理事的道統研究。因在台灣有十八組線，所以將十八組線的老前人輩，分別做道統研究敘述。

探討三寶心法：古人云：天有三寶：日月星¹⁹；地有三寶：水火風²⁰；人有三寶精氣神²¹；《老子·第六十七章》「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。²²」；佛教的皈依三寶：佛、法、僧；一貫道的三寶：玄關、口訣、合同(密寶，要請壇辦道才可傳授)。我們的自性來自於天，自性因為累世以來被無明蒙蔽，幾經生死輪迴，在氣拘物蔽之下而迷失了本顏，所以要來挽回這個道根自性，《中庸證釋》筆者研究天命之謂性，天命就是等於性、率性之謂道，率性就是等於道、修道之謂教，修道就是等於教，「之謂」等同於「就是」。

總之，本論文研究目的為：一、在學術研究上：朱熹《中庸章句》、《中庸證釋》二書的比較研究。二、《中庸證釋》列聖作者、一貫道脈之緣由。三、探討三寶心法。將朱熹《中庸章句》之「道統」、「陰陽二氣」與《中庸證釋》之「天命真傳」、「道統真傳」、「性理真傳」與「中氣」做兩書之比較是為研究目的。

第二節 文獻探討

文獻探討最主要是朱熹的《中庸章句》與《中庸證釋》比較研究，列聖將《中庸》再做證釋一番，因列聖在民國十八年刊行了《中庸證釋》本，都是列聖倒裝下凡²³再來世間做證釋的。配合了四書五經，以及一貫道的基本教義的書作為研究的範圍與方法，研究《中庸證釋》與一貫道的性理真傳，以達到與列聖同為聖

¹⁵ 張有池，《老子》新北，智揚出版社，1997年，頁86(亦可參《新譯帛書老子》三民書局，頁421)(陳德揚，《道德經白話淺譯》，新北，育德書局，頁350)。

¹⁶ 萬明，《皇母廿字聖號等妙訓》，臺中，文學街出版社，2000年，頁6~7。

¹⁷ 林榮澤，《師尊張天然傳》，新北，一貫義理編輯苑，2009年，頁13。

¹⁸ 林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2016年，頁21。

¹⁹ 張登本，《全注全譯黃帝內經》上，北京，新世界出版社，2012年，頁27。

²⁰ 祖行，《圖解易經》，新北，華威國際，2019年，頁88。

²¹ 謝本達，《十三經注疏》1，臺北，博愛出版社，1991年，頁147。

²² 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁180。

²³ 楊木子，《宗教人所言倒裝下凡的真相》，中一真道總教會，ingyi0429.pixnet.net，2013年。

賢境界。

期刊論文與學位論文可回顧學者們研究之成果，可作為《中庸》之思想研究，因《中庸》在中國儒家思想上其地位與思想是相當重要的。

一、專書

(一) 朱熹《中庸章句》

關於《中庸》之作者問題，古今學者有各種不同的看法，在學術界傳統的主張是子思所寫，但也有異於傳統之主張。以成書年代、《禮記》第三十一篇《中庸》鄭玄《三禮目錄》、程頤、朱熹等的主張做研究。

《中庸章句》是《四書章句集注》的一部分，是一部儒家理學名著，為南宋朱熹所著，是四書重要的注本。其內容為《大學章句》(1卷)、《中庸章句》(1卷)、《論語集注》(10卷)以及《孟子集注》(14卷)。因中國儒家經典浩瀚繁多，該如何入門，一直是歷代讀書人關切的課題。對此，南宋大儒朱熹認為：「讀書，但從易曉易解處去讀。如大學中庸語孟四書，道理粲然。」「先讀大學，以定其規模；次讀論語，以立其根本；次讀孟子，以觀其發越；次讀中庸，以求古人之微妙處。」朱熹《四書章句集注》乃是一生思索建構的成果，不僅影響深遠，關乎學術流變，更是辨析精微，然而歷來有關四書次第，卻是眾說紛紜，觀點分歧。

(二) 束景南《朱熹年譜長編》²⁴

據《張南軒先生文集》中答朱熹書信考云：「按書十三言及魏掞之疾危，魏卒於乾道九年閏正月。……可見朱熹先約在十月寄《中庸章句》首章，然後約在十二月寄去全本《中庸章句》。朱熹之草成《中庸章句》約在十一二月間。」頁 480。按：《朱子文集》卷三十一〈答張敬夫十〉標為「壬辰冬」，內容討論「在中之義」而，〈答張敬夫十一〉則已舉出《中庸章句》。頁 1186~1188。可以據此佐證朱熹確實在乾道八年壬辰年冬完成《中庸章句》。而依朱熹〈答林擇之十三〉所載，《大學章句》則似乎更在之前完成。

(三) 余英時《朱熹的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究》²⁵

考據「道統」一詞，始於李元剛《聖門事業圖》，而終成朱熹弟子黃幹《聖賢道統傳授總敘說》，頁 43。李元剛原文其實是做「傳道正統」，而黃幹乃是推衍朱熹之說，余氏認為朱熹〈中庸章句序〉中聖王相傳乃是「道統」，而孔子以下乃屬「道學」，概念並不相同，直到黃幹推衍其說，才縮合兩者。余氏推究精微，令人佩服，不過朱熹〈中庸章句序〉既已經明白揭示「道統之傳」，而後文「自是而又再傳以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統」，則此「統」遙契上文「道統」，文意語脈相續，似乎並沒有必要勉強區分「道統」與「道學」有別，事實

²⁴ 束景南，《朱熹年譜長編》，中國，華東師範大學出版社，2001年，頁 480。

²⁵ 余英時，《朱熹的歷史世界—宋代士大夫政治文化的研究》上冊，臺北，允晨文化公司，2003年，頁 43。

上，「道統」是形塑「道學」的核心，朱熹不僅是以「道統」來呼應韓愈以來傳承孟子的訴求，建構其中「德」高於「位」的內涵，更由於二程得其不傳之緒，宋儒道學主體價值的歷史意涵，也得以成立。

（四）楊祖漢《中庸義理疏解》²⁶

中庸之言聖人德化之功效，與天地同其無疆悠久，及於一切，乃是由盡性之義所引申出者，因必及於一切，使一切皆得以呈現無限之價值，方式盡性。如此言聖人，乃是將無限之天道之意義凝結在一具體的生命以言之。此是孔子的生命活動所表現出之仁心聖智之至乎其極。此一方面彰明了聖人之圓而神，而與天地合德之義，一方面亦表示儒學所言之天道，並非虛言，而是有具體之生命以作印證的。

（五）列聖，《中庸證釋》

民國十一年天津救世新教的「道院」成立。列聖於民國十五年降乩扶鸞《大學證釋》，而《中庸證釋》（1929）於歲次己巳年九月，民國十八年，救世新教會刊行。²⁷民國二十七年刊行《易經證釋》。以《中庸證釋》為例，由孚聖呂祖當研討會的主持人，首先恭請宣聖孔子主講章節要義，繼而子思、顏回、孟子、王通等聖賢發表心得，全由列聖等所慈示疏解，以此專書與朱熹《中庸章句》做比較研究之專書。

二、期刊論文

（一）伍振勳：〈先秦《中庸》文本的形成及解讀問題－「述者」文本的觀點〉²⁸

28

此文挑起「先秦《中庸》文本」的提問，意在凸顯當代讀者所理解的《中庸》基本上仍是透過經學傳統的視野所照見的文本，或是《禮記》中之一篇的「五經」正典文本，或是經朱子整編章句而為「四書」正典文本，因而在解讀《中庸》時難以擺脫經學傳統所賦予它的文本意義。文本的論述重點一方面回顧從經學傳統到當代學界解讀《中庸》所歷經的「作者」化過程，以見《中庸》曾被視為「子思簡冊」、「孔子簡冊」，「孔子—子思心法相傳之書」、「思孟學派儒學觀念文章」的文本流傳史跡；另一方面也嘗試了另立新解，透過以「述者」為主體的視角，解讀《中庸》當中的「子曰」文獻、「哀公問政」、「仲尼祖述堯舜」的文本意義，進而掌握《中庸》的論述脈絡。

（二）郭寶文：〈由戴震論《中庸》之道看其思想歷程〉²⁹

在戴振各期著作中，皆有論述《中庸》之道的思想文字，且各有異同；《中

²⁶ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖月刊社，2017年，頁62。

²⁷ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁5。

²⁸ 伍振勳，《先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題－「述者」文本的觀點》，臺北，臺大中文學報第五十二期，2016年，頁1~42。

²⁹ 郭寶文，《由戴震論〈中庸〉之道看其思想歷程》，臺南，成大中文學報第五十八期，2017年，頁101~130。

庸補注》重視心知以修道，使心知得以清明，再透過問學使人道等同天道，一之於善。《原善》則兼重心知及人欲之修養，達到不私之仁及不蔽之智的境界，使自然情欲得以發展為必然之道。《孟子字義疏證》則延續《原善》已初步提到之傾向，並更強調人性自身已有喜愛道德的傾向，實是心知的自然本能，故心知便是人欲得以發展為仁義道德之道的根源所在，是情欲向善的關鍵。人僅需擴充、增加心知之智，便能達情遂欲，臻於至道。也因此學者不須依賴事務之上的道體，戴震以此反對理學以理為道的思想。和《原善》和《中庸補注》二書相較，《孟子字義疏證》論《中庸》之道既延續戴震一貫重智之思想，並進一步明確提出反理學之道論及工夫論，確為戴震思想之晚年定論無疑。

（三）鍾雲鶯：〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉³⁰

本文乃透過《學庸淺言新註》對《大學》、《中庸》的注解，檢視一貫道的信仰行為，並且探討這本書所新呈現的宗教意義。

經由本文分析，經典詮釋本是儒家的傳統，只是一貫道以宗教修行的角度將《大學》、《中庸》宗教化了，這樣的注解角度，實值得研究者注意。

為了說明詮釋《大學》、《中庸》所呈現的意義，《學庸淺言新註》以提振儒教信仰的地位為主，宣揚救劫訊息與回歸情懷，並且賦予性理心法新的意義，藉以著書立說，傳道救世。

「本」與「非本」、「神聖」與「世俗」的比較與對照，則是《學庸淺言新註》主要的經典詮釋面向，透過道/教、先天/後天、覺/迷的對照，闡述尋本溯源的重要性。

最後本文舉出三則以宗教解經的範例，說明《學庸淺言新註》對於經典的詮釋，與一般認知大不相同，在「性即理」的核心教義下，發展屬於宗教解經的另一面向，而此一面向卻開創了儒學經典詮釋的另類視野。

三、學位論文

（一）黃勇中：〈《中庸》思想研究〉³¹

朱熹主張〈中庸〉皆「實學」，然近代學者多有轉以形而上之「離實」路向詮釋〈中庸〉之思想脈絡，並嘗試尋得關於《中庸》思想禮路的適切論述。

關於〈中庸〉的作者，雖然歷代學者多有嘗試從不同角度想要反證〈中庸〉非子思所作，但本文認為個家說法仍不足以成立，〈中庸〉作者應歸於子思；而「中庸」之名義，本文認為「中」即是「性」，「庸」即是「和」，「中庸」與『中和』的意涵本是相通；至於〈中庸〉的篇章，本文認為〈中庸〉本是完整的「一篇」，而依據〈中庸〉的思想內涵，則可以區分為「三大節」。

³⁰ 鍾雲鶯，論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義，台灣東亞文明研究學刊；3卷1期，2006/06/01，p163~187。

³¹ 黃勇中，《中庸思想研究》，高雄，國立中山大學文學系博士論文，2012年5月。

〈中庸〉首章至十一章為第一大節，內涵是為子思所「述」者；十二章至二十章為第二大節，內涵是為子思索「申」者；二十一章至三十三章為第三大節，內涵是為子思所「立」者。

〈中庸〉的思想架構可分作「教」、「道」、「性」三字，〈中庸〉的思想理路實是始於設「教」而修之以達「道」，中於達「道」而守之於體「性」，故〈中庸〉全篇所論即是自「教」而「道」而「性」之實際修養步驟。

（二）吳宗德：〈論《中庸》「道德的形上學」〉³²

《中庸》在中國儒學思想上具有相當重要的地位與影響。其不僅上接先秦儒學之道統，同時下開宋、明理學的端緒，故在儒學的發展史上兼具承先啟後的地位。在孔子之後的儒者心目中，「性與天道」關係著道德實踐的根據與成就，即『本體論』與『工夫論』肢體用問題；於是，「性與天道」之關聯性成為儒學思想發展中備受矚目的課題。對於先秦儒學之「天、性、命、道、誠」等哲學問題，又以《中庸》一書繼承與開展得最為全面，故在儒學的發展上，引響了唐以至宋明儒學中「人性論」與「心性論」等問題。因此，本論文先探究《中庸》之思想淵源及其與儒學發展的內在關係，已呈顯其在儒學思想發展上的關鍵地位。

於此，本論文採用牟宗三先生提出的「道德形上學」即「實踐的哲學」，作為研究之進路；在此思想系統範圍之下做分析論述，望能貫穿「天道論」與「心性論」而兼論之，如此在論《中庸》有限的「人道」如何契接無限「天道」之問題，便能以「道德實踐」（盡性）之進路，體證「道德化的天道實體」（至誠）。故此形上思想之體系，乃是以儒家『內聖之學』與『成德之覺』為基礎，而開展出「道德形上學」之實踐哲學。

在論及儒學之「道德形上學」，必定要有一最高的價值根源——「天道（實體）」；因此，需先釐清「天」在儒家形上思想中的意義與作用。而《易傳》基本觀點是由體察「天之道」以安排「人之道」，其義理乃傳承自孔學，並進一步在「天道論」上作發展，故成為發展儒家天道論的代表作。「誠」不僅是內在於「人道」的實踐工夫，同時亦是超越價值根源——「天道實體」。《中庸》是藉「至誠無息」來貫通「天道」、「天命」、「中和」等觀念；很明顯地，《中庸》即「誠」言「性」，以說明人之「性」有其超越的根源，此即「天道論」與「心性論」的結合，進而能開展出一套形而上的義理架構。

（三）李芯薇：〈民間信仰中的儒學生命關懷-以《中庸證釋》文本研究〉³³

儒家從先秦時代起，在大環境動盪不安之下，人類的心靈也欲求有所寄託，儒家自然演化成有其「宗教性」的實踐工夫取向，並對於形而上的「天」「道」「天命」有超越境界的思維思想。《中庸》之所以成為民間信仰中儒家經典的神

³² 吳宗德，〈論《中庸》「道德的形上學」〉，嘉義，南華大學文學系碩士論文，2008年6月。

³³ 李芯薇，〈民間信仰中的儒學生命關懷-以《中庸證釋》文本研究〉，嘉義，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士論文，2021年。

聖化詮釋，與歷史文明的連續性及宗教融入禮教人文化有其連續相關性，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」透過天命、心性、修道、教化等相互關係之確立，體悟中道之本源，就能展現「和」之體用於天下大道，「誠」是《中庸》的結穴，也是中庸思想的終極關懷之所在，儒家思想的宇宙觀、形上思想、道統傳承、天命信仰、儒教教化等儒家本具的宗教性即宗教感在《中庸》表露無遺。

本文研究動機在於，因官方版教化主導力量的儒家倫理的強勢，小傳統庶民文化的儒家倫理便很少被重視及記載，傳統儒學與民間信仰儒學都只是現代社會眾多價值系統的一脈，如能與各種價值系統進行理性對話，相互會通，進而進而為本世紀找出一種互惠及終極生命關懷的實踐力量。

一、《中庸》在儒家思想教化的意義如何？從《中庸》義理的天人同心同德，至誠工夫的實踐，可發現一宗教性的安身立命之所，儒家將此立為一教化基礎，建立一個蘊涵宗教性而又超一宗教的生命終極關懷之實踐途徑。

二、儒家思想宗教性下的民間信仰精神如何？《中庸》義理轉用於民間信仰，與其天命觀、宇宙觀、道統觀、聖人觀皆有相關聯，天道與天命之義理轉用，使人有了修道內在核心與其動力來源，「誠明」與「明誠」之聖人觀，讓修道能與三系統和諧有更深的連結，道統所示，讓人有一根源性的理解及效法古人追求天道成聖之遙契，此種種皆是民間信仰將《中庸》神聖化轉用，滿足個體生命終極關懷信仰的心理層面動力來源。

三、民間信仰鸞書《中庸證釋》宗教性詮釋的天道人道思想如何？扶鸞解經是列聖著述的特殊成書背景，呂祖的神話信仰開展出民間教派的勸善修道教化工作，天道鬼神的表述有其民間信仰獨有三教合流的創造性詮釋，人道的開展是著重救世救民的使命感，天道的修道對鬼神之德的認識是其主要的教化內涵，使用道家呼吸工法來體證天道的至誠無息，悠遠博厚高明境界是其獨特的工夫實踐，儒教在民間信仰世俗話宗教性轉用現象是論文重點。

第三節 研究方法與章節結構

一、研究方法

本論文研究方法為：

(一) 文獻分析法：

將區分為朱熹《中庸章句》，道統傳承、擇善固執、君子時中的探究，宋代是《中庸》學的興盛時期，正式在這樣的背景之下，朱熹繼承和發揮二程的《中庸》學思想，辨析和修正各家對於《中庸》的解說，重新詮釋《中庸》大義，成就《中庸章句》。

《中庸證釋》文獻的分析法研究，此《中庸證釋》夫子明性命天人之道，而

輔《易經》者也。《中庸證釋》一貫道明道之本體，是 夫子受教之玄本，亦即儒家列聖成聖成行之城規也。

(二) 比較研究法：

朱熹《中庸章句》的道統之說，是在遭逢原始子思版本的遺失或蝕毀之下所整理的《中庸章句》，比較一貫道以《中庸證釋》為主，天命之謂性的天命真傳；率性之謂道的道統真傳；修道之謂教的性理真傳之比較研究法。

(三) 思想內容分析法：

將在儒家的《中庸》思想教育作為分析，探討朱熹思想要旨，說中庸、說費隱、說誠、說大德小德的思想內容分析。與在一貫道體系下的宗教思想對列聖《中庸證釋》的明理達變，合天地之道，鬼神之德；而常抱其真，而時致其中和的思想內容分析法做比較。

(四) 對比、外推法：

以沈清松先生《對比、外推語交談》³⁴的第三篇以「文本、詮釋與重構」之研究方法對儒家、道家的詮釋與重構，主要涉及孔子、老子、莊子、朱熹、佛經、聖經等的詮釋與思考。

二、章節結構

本論文研究章節架構分為六大章節。

在緒論的架構部分，說明為何要研究本主題，研究之動機與目的。文獻探討、研究方法與章節結構。

在第二章《中庸》與《中庸證釋》研究考證架構部分：是研究關於《中庸》作者問題、《中庸證釋》列聖作者、一貫道脈之緣由、一貫道之道統。

在第三章朱熹《中庸章句》思想探究架構部分：《中庸章句·序》、朱熹《中庸章句》分章及義理、《中庸章句》篇章的編排、《中庸章句》之義理。

第四章列聖《中庸證釋》思想內容架構的部分：分為《中庸證釋》分章研究：天命、自誠明、鬼神之德、君子時中、君子之道、大德受命、聖人之道、哀公問政、至聖至誠。在《中庸證釋》性理真傳研究部分：在一貫道三寶心法方面的架構為：玄關竅、口訣、合同。在一貫道佛規宗旨研究架構上：是佛規、宗旨、白陽註冊等做研究。

在第五章是《中庸》之「章句本」與「證釋本」之比較的架構：是朱子道德哲學、朱熹的哲學精神、朱子論天。《中庸證釋》融入宗教信仰：道與教、耶穌「十字架之路」、老子之道、佛教、回教清真、實踐道場、成就聖賢。

最後是第六章結論：是將列聖《中庸證釋》一至九章的原始性理真傳，作為總結。

³⁴ 沈清松，《對比、外推與交談》，臺北，五南圖書，2002年，頁3。

第二章 《中庸》與《中庸證釋》考證研究

本章節主要是在於《中庸》與《中庸證釋》的研究，關於《中庸》之作者與《中庸證釋》之列聖作者之研究與考證，如《中庸》「篇章」之探究，作者為子思亦或《中庸》非子思所作？以及成書年代。而目前學術界所通行的版本是朱熹《中庸章句》的版本較多。《中庸證釋》之列聖作者名稱宗主：孚聖呂嵒，宣聖：孔子，復聖：顏子，宗聖：曾子，述聖：子思，亞聖：孟子，文中子：王通。《中庸證釋》是由列聖所慈悲疏解而來，第一章至第八章由宣聖孔子講述，第九章由述聖子思講述。其宗旨在於「明白著註其意義，來顯示儒教之根本，進而能明白如此的事宜。讓後來之學者有所依歸與遵行表率，不會有任何的疑惑，直指人心，了解修辦道的旨意，讓他作為成道之功，才能讓儒教能夠復興，大中至正之至道能夠恢復其昌盛。一貫道的道統，以及興毅道場組織的發展。

第一節 關於《中庸》之作者問題

關於中庸一書的作者，古今學者曾經有各種不同的看法，朱熹《中庸章句·序》就有提到：

《中庸》是什麼人所著作的呢？是子思夫子的憂慮，他憂慮道學的失傳而著作的。所以人人心中各都有一部的中庸，在人身中藏的時間已太久了。在邵子創立《皇極經世》¹記載：打從一元（有十二會共十二萬九千六百年）中的（子會開天、丑會闢地）到如今，寅會生人，凡是做為萬物之靈長的人類，皆有自性之中庸大道。

這《中庸》即人人之身中所蘊藏的《中庸》之道，而聖人卻能將自己本身的密藏於內心深處之《中庸》之道開啟於人呢？而來教育萬世之民，妙化人人且將身中微妙之密藏的《中庸》之道來開啟他的封印，廣行於世間。

每個人都具有自然賦予我們內藏的中庸「天性」，此「天性」為生、老、病、死的自然規律，其「天性」亦包括人類擁有自己的精神與意志、思考與判斷。

一、傳統主張是子思所寫

司馬遷《史記會注考證·卷四十七孔子世家第十七》中記載：「子思作中庸」²。《十三經注疏·禮記》，鄭玄注云：「……孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德

¹ 王植，《皇極經世數解》，臺北，集文出版社，2000年。

² 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北，鳴宇出版社，1979年，頁747。

也。」³後來沈約、孔穎達等人都主張這種說法，直到朱熹《中庸章句》子程子曰：「……此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。」⁴

認為中庸是子思所寫，司馬遷等人絕不會無的放矢。問題是子思所寫的中庸，是否即禮記的中庸。但今天除了禮記的中庸外，別無第二本中庸流傳下來，所以這個問題也無從著手。如王鳴盛在（《漢書卷三十·藝文志第十》1722~1797）蛾篇說錄：

漢志「中庸說二篇」⁵，與上記百三十一篇，各為一條，則今之中庸，乃百三十一篇之一。而中庸說二篇，其解詁也，不知何人所作。惜其書不傳。師古云：「今禮記有中庸一篇，亦非本禮經，蓋此之流。」⁶，反以中庸為說之流，師古虛浮無當，往往如此。⁷

清代崔述東壁洙泗《考信錄解題》（1902年）：「而孔夫子，子思之名言非常之多，孟子為何單獨序述此話語？而孟子緒述孔子的語言，皆稱之為『孔子曰』，又不掠奪為己語啊！……。而子思之後，子思著之為其書，故託之、或傳之久而誤以為是子思也……！況且中庸的文章，採於孟子，家語的文章，採之於中庸，很少研究內心的文章義理，非常容易明見之。」⁸《考信錄》這是從文體上論定中庸在孟子之後。錢穆博士更就思想的異采上去推論中庸與老莊及孔孟的學生作之，他在「中庸」之新義一文裏說：「從人文發揮天人合一之孔孟，更進一步的深闡述這天人合一」。（孟子研究集三一七頁）

認為是秦漢儒者所加：馮友蘭《中國哲學史》有云：

細觀《中庸》所說義理，首段自「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」，

末段自「在下位不獲乎上」至「無聲無臭至矣」，多言人與宇宙之關係，似

³ 謝本達，《十三經注疏5·禮記》，臺北，博愛出版社，1991年，卷第五十二，頁879。

⁴ 朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁17。

⁵ 楊家駱，《漢書》，臺北，鼎文書局，1979年，頁1710。

⁶ 楊家駱，《漢書》，臺北，鼎文書局，1979年，頁1710。

⁷ 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北，東大圖書，1976年，頁11（第一章中庸一書的懸案註三）。

⁸ 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北，東大圖書，1976年，頁2~3。

就《孟子》哲學中之神秘主義之傾向，加以發揮，其文體亦大概是為論著體裁。中段自「仲尼曰：君子中庸」。至「道前定則不窮」多言人事，似就孔子之學說加以發揮，其文體亦大概為紀言體裁。由此異點推測，則中段似為子思所作之《中庸》，即《漢書·藝文志》儒家中之《子思》二十三篇之類。首末兩段，乃後來儒者所加，即《漢書·藝文志》「凡禮十三家，五百五十五篇。」中之《中庸說》二篇之類也。⁹

認為《中庸》是孟子以前的作品，這也是客觀的看法，因為荀子便把子思孟子連在一起說：有著非常切密切的關係。而荀子和孟子思想最不相容的就是有關於人性的問題，《中庸》「天命之謂性」，又正好可作孟子性善論的根據。

認為中庸在孟子之後，甚至莊子之後，固然也能提出某些論據，但卻值得商榷。譬如崔東壁¹⁰認為《中庸》在《孟子》之後，其實《中庸》之文何以見得繁而晦，又何以見得一定在《孟子》之後？文體的繁簡，多半由於作者的表達方式，及描寫對象的不同而異，豈能憑此以論斷成書的時代？崔氏又說《孟子·離婁篇》中有一章和《中庸》二十章的一段文字極為相似，如果是《孟子》抄《中庸》的話，那麼為何要把《孟子》的話抄去當作孔子的話，這豈不是和「掠之為己語」一樣的費解嗎？至於錢穆博士從天人合一的思想上去證明，也是有德之見。不過期間夾有一個《中庸》成書的問題。也許子思寫的《中庸》初稿，到孟莊的時候才通行成書，而加入了後學者的修飾和整編，因此自然有匯通的色彩，所以這方面仍然值得推敲，很難遽下斷語。

另類把《中庸》加以肢解，削去頭尾，這種作法如無確實根據，便等於戲論。試觀馮氏的分析，僅就「多言人與宇宙之關係」一點，推論《中庸》首末兩章為後出。其實孔子孫子談談天道，也不過份。《荀子》曾批評他：「甚僻違……無解」。按這幾句話所指，子思的作品中充滿了「僻違」、「幽隱」、「閉約」。而這些特色，都是產生在形而上方面的，所以就《荀子》的批評做見證，我們實在沒有必要剝奪了他暢談天人關係的權利。以上僅就各種說法加以檢討。

有關《中庸》之著作，《中庸》一書，按原為《禮記》中第三十一篇文章，並無分章節。降至漢代後儒，如孔穎達將此篇做獨立研究，而做疏上下二卷，並分章節共三十三章。降至北宋之儒學者，如程顥、程頤等，則極力推崇《中庸》，

⁹ 馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書，1956年，頁447-448。

¹⁰ 姚紹華，《崔東壁先生（述）年譜》，文海書局，1973年。

實為儒學之根本、孔門之心法；其影響後之儒學甚巨。子程子說：「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。¹¹」而朱熹夫子將《中庸》、《大學》獨立成書，與《論語》、《孟子》合稱為《四書》，作有《四書章句集註》¹²。且言：《中庸》為何而做也？子思憂道學之失其傳而做也。」

鄭玄注：「名曰《中庸》者，以其記中和之為用也。庸，用也。孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德。¹³」，而中的解釋，無過與不及之名。民所受天地以生，是性之體也。其用之在人，謂之庸；庸，常也，用也。其字從庚，從用，用中為常道，天下所不變易也。唐朝陸德明、孔穎達，及宋代二程、朱熹也都有此說。

新近出土《馬王堆漢墓研究》¹⁴、《郭店楚簡》¹⁵等文獻，經學者辨證，亦多同意《中庸》是出自子思之作。蓋從孔子後，降至孟子，所傳述儒家「人生哲學」的發展，是應該有其一段的過渡階段，此過程乃從封建制度極端的「倫常主義、重君權、極端實際的人生哲學」，轉變到「尊崇個人、鼓吹民權」和「人生哲學」的過渡。而《大學》和《中庸》便是反映出這個過程。

二、異於傳統之主張

其實《中庸》作者的問題，並不是《中庸》一書，這幾乎是先秦典籍的通病，而造成這種通病的因素有二：

第一個原因是非成於一人之手；馮友蘭在《中國哲學史》上說：「蓋古人之歷史觀念及「著作者」之觀念不明，……」。¹⁶（《中國哲學史》第一篇第二章四十三頁）

的確，先秦的子書都有這一共同的特色，因為先秦時期的作者寫書，並不像後代的作者一樣，寫好了一部，便可以立刻出版，到處流通。他們都是把心得刻在竹簡上，並沒有版權問題。自己固然可以刻多少，算多少，而後人抄刻時，也可以刪略和增添，直到它真正通行成書，而很少更動時，期間已是過了很長的時間。先秦的子書，可以說沒有一部是成於一人之手，既使寫作嚴肅的荀子，以及最為晚出的韓非子，也都有後人再加進去的材料。不過儘管如此，全書的真精神還是作者所賦予的，後人只是加以修飾、補充，和整理成書而已。

¹¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁17。

¹² [宋]朱熹，《四書章句集註》同上注。

¹³ 謝本達，《十三經注疏》六，臺北，博愛出版社，1991年，頁879。

¹⁴ 于明昭，《馬王堆漢墓研究》，湖南，人民出版社，1979年。

¹⁵ 龐樸等著，《郭店楚簡與早期儒學》，臺北，台灣古籍，2002年。

¹⁶ 馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書，1956年，頁43。

李斯曰：「……臣請史官非秦紀，皆燒之，非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之，有敢偶語詩書，棄市；以古非今者，族；吏見知不舉者，與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦，所不去者，醫藥卜筮種樹之書，若欲有學法令，以吏為師。」¹⁷

吳怡在《中庸誠的哲學》¹⁸第一章提到這是焚燒民間諸子百家的典籍，而項羽在後來攻入咸陽時，又火燒了宮室長達三個月之久，並讓那秦朝博士所職，宮廷內所藏的圖書，幾乎也都變為灰燼。接著又在漢高祖登位之時，又不懂詩書，一直到了惠帝除挾書律，才逐漸地去搜求遺書，也從廢墟裡，宿儒的口授裡，希圖再尋回那古代的典籍，可是那竹簡是容易朽腐散失的，而口授也容易傳聞失實，就拿《論語》來說，有〈魯論〉、〈齊論〉、〈古論〉三種¹⁹，而今天的通行本，也還是漢儒根據〈魯論〉所整編的。而漢武帝獨尊儒學，而且儒學最重要的這幾部經典都已是如此。所以至今流傳下來的先秦典籍，也都是經過漢代學者的整編，與原來的面貌有或多或少的不盡相同，但儘管如此，我們卻也不能因為是漢代學者的整編，便認為它完全是漢人的偽託。²⁰

《中庸》子程子曰：「不偏之謂中……不能盡者矣。」²¹

不偏不倚稱之謂中，永遠不變移稱謂庸；中字這個涵意與義理，乃是全天下的正法大道路，「庸」字這個義涵，卻是全天下中一定道理。此篇，是孔子門下師承傳授的心得性理心法，孔夫子的孫輩子思，深恐這至中至庸的道理，會因為年代的久遠而有所差錯，因之將它記在竹簡上，將之傳承授於孟子。

《中庸》，因為他是儒家的精華義理所在，會特別被提出作為單行之本；到了宋朝朱熹，更把他列入四子書（簡稱四書）之一。是孔子的孫兒作的，而曾參學生是儒家之嫡傳弟子。雖然也有人懷疑不是子思所作，但無論怎樣，終不失為

¹⁷ 瀧川龜太郎，《史記會注考證·秦始皇本紀第六》，臺北，鳴宇出版社，1979年，頁117。

¹⁸ 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北，東大圖書，1976年，頁7。

¹⁹ 吳怡，《中庸誠的哲學》，同上，頁13。註七：魯論為魯人所傳，其編目章次分二十篇，計五百有八章，即今之論語。齊論為齊人所傳，較魯論多問玉，知道二篇，故為二十二篇。古論語出孔氏壁中，篇次與魯論多異，而分堯曰下章子張問別為一篇，故為二十一篇，齊古二論，在隋唐間已亡佚。

²⁰ 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北，東大圖書，同上，頁7。

²¹ 朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁17。

儒家談人生哲學的寶典，所以宋、明理學家都把他們歸類為先儒之性理真傳；它是我國幾千年來的道的傳統思想。

《禮記》第三十一章《中庸》²²

鄭玄《三禮目錄》譯篇名時說：「以其……昭明聖祖的德性。」程頤釋篇

名時說：「不偏之謂中……中者……天下之定理。」朱熹引《史記·孔子世

家》已說子思做《中庸》。本篇為孔門子思一派的著作當無疑義。因文中

有「今天下車同軌……行同倫」之文，學者或以為該篇成書於秦統一以後。

亦有學者將《中庸》各章細分，以為首章是《樂經》片段；以下「仲尼曰」、

「子曰」各章，當是《中庸》原文；「自誠明」以下各章當取自《漢書·

藝文志》所著錄的《中庸說》，較為可信。²³

朱熹將《中庸》及《大學》從《禮記》中抽出，與《論語》、《孟子》合編為「四書」，做了《四書集注》，成為宋以來學子必讀之書。

《史記會注考證》²⁴卷四十七，孔子世家第四十七之九十頁：「孔子生鯉字伯魚……作中庸。」按家與、孔子年十九、娶於宋之兀官氏之女……魯昭公使人遣之鯉魚、……伯魚先孔子卒、見於論語先進篇、但曰年五十者、未審其所據。孔伋子思年六十二、著作《中庸》。

孔伋（前 483 年……前 402 年），字子思，戰國初期魯國……有「述聖」之稱，……受業於曾子。維基百科之論點已在《史記會注考證》孔子世家作考證之疑案平議。

南宋朱熹（1130~1200）：是以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，合稱四子書。以《中庸》闡揚道統的真傳，是為民族命脈之所繫；程顥明道先生（1032~1085）不及為書，程頤伊川先生（1033~1107）雖為作註，然以心不嘆意而焚之。其門人雖錄平日問答之辭，亦有成書問世。然或過於高，或鄰於低；或語言差失，或意轉支離；……朱熹……；著為章句一篇。……，析為三十三章，旨在便於研讀。……先求章句解釋……，義理自然融會貫通。……《中庸章句》，俗稱改本《中庸》。

²² 姜義華，黃俊郎，《新譯禮記讀本》，臺北，三民書局，2012年，頁767。

²³ 姜義華，黃俊郎，《新譯禮記讀本》，同上注，頁767。

²⁴ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北，鳴宇出版社，1979年，頁747。

第二節 《中庸證釋》作者

《中庸證釋》一書的問世，是於民國十五年至二十四年時，在天津有一「救世新教」的（醒世教會），其宗主為孚聖「呂純陽」，這個新教是類似在台灣的「鸞堂」，降筆揮示的證釋本。²⁶

在一貫道的佛堂裡，明明上帝蓮下的兩位護法，關聖帝君為左護法（武部法律主），純陽帝君為右護法（文部法律主），其聖位比五教聖人的儒教教主孔夫子聖位高，所以列為第一的序位介紹作者，復聖顏回因得到孔老夫子的性理真傳後早孔老夫子先亡故，所以孔老夫子再將性理真傳授予宗聖曾子，因復聖顏回比宗聖曾子先得道，所以先做介紹，因述聖子思是道統繼承者，所以比文中子王通先介紹。《中庸證釋》第一章至第八章由宣聖孔子講義講述，第九章由述聖子思講義講述，其中的章節會有宗主孚聖、復聖顏回、宗聖曾子、亞聖孟子、文中子王通，在各章節中共同的講述。以下是《中庸證釋》列聖作者之考證：

一、宗主：孚聖

呂洞賓，原名呂岳，字洞賓，以字行，道號純陽子，西元七九六年，中國運城市永樂鎮，父母：呂讓，號純陽子。著作：《易說》、《太乙金華真經》、《呂祖秘注道德經心傳》、《呂洞賓詩歌輯註》、《呂洞賓全集》、《醫道還元注疏》、《呂洞賓詩注》、《新刻醒心寶卷》、《呂祖編年詩集》。而在《呂祖心法·五篇註真經篇第三》有提到如下：

真經歌真經歌，不識真經盡著魔。人人紙上尋文義，喃喃不住誦者多。

持經咒念法科，排定紙上望超脫。若是這般超生死，遍地釋子成佛羅。

得真經出洪波，不得真經沒奈何。若問真經端的處，先天造化別無多。

順去死逆來活，往往教君尋不著。真經原來無一字，能度眾生出大羅。

要真經度自己，除非同類兩相和。生天生地與生人，豈離陰陽造化窩。

²⁵ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁1~2。

²⁶ 列聖齊解、李輔人注，《中庸證釋新解》，臺南，龍巨書局，2016年，頁8。

說真經不脫空，西川澗底產黃金。五千四十歸黃道，正合一卷大藏經。

日滿足氣候通，地應潮兮天應星。初祖達摩親日授，真玄妙法蓮花經。

27

《呂祖心法傳道集》的真經篇與中庸的「率性之謂道」、一貫道中的「三寶心法」二寶「口訣」是一致認同的。呂洞賓²⁸本名嶠，唐蒲州永樂縣人，他的祖父呂渭曾任禮部侍郎，父親呂讓也當過海州刺史。貞元十三年四月十四日巳時呂洞賓生，因此號為純陽子。他母親在生他以前，某夜就寢時忽然滿室異香，天樂浮空，一隻白鶴從天而降，飛入帳中就不見了。呂洞賓天生仙風道骨，鶴頂象背，虎體龍腮，鳳眼朝天，雙眉入鬢。他的頸子比較修長，兩頰略高，天庭飽滿，鼻梁高挺。左眉角有一顆星痣，腳底下有紋如龜。自幼聰慧過人，每天能背誦萬言，出口成章，身長八尺二寸，喜歡戴一頂華陽巾，穿黃藍衫，腰間繫一條長帶子，樣子很像漢代的張良。

他年過二十還不婚娶。還在強裸的時候，馬祖曾經見過他，說他骨相不凡，定是世外高人，又對他說：「將來遇盧就居，見鍾則扣，不要忘記！」後來呂洞賓遊廬山，遇見火龍真人，傳授給他天遁劍法。唐會昌年間，他兩次考進士都落第了。時年六十四歲，他在長安酒樓中，看見一位道士穿著青巾白袍，並且在壁上題了三首詩。呂洞賓驚於他的狀貌其古，詩意飄逸，因而作揖請問姓氏，道士說：「你何不題一首詩，來表示你的志向呢？」呂洞賓拿起筆就寫了一首七言絕句，意思是說，他不願在世上爭名奪利，只希望能得道成仙。道士，一看很高興，就說：「我是雲房先生²⁹，住在終南山鶴嶺，你願跟隨我嗎？」呂洞賓一時不能決定，雲房就和他同在茶樓上休息。雲房親自做飯，呂洞賓忽然倒在枕上昏睡過去。他夢見赴京趕考，中了狀元，從郎署直升到翰院秘閣，歷任各項要職，娶了富貴千金，生子若干，也都男婚女嫁，兒孫繞膝，一家顯貴。這樣經過四十年，也做了十年宰相，權勢盛極一時，偶然因事問罪，慘遭抄家，妻子分散，流貶嶺南，孑然一身，窮苦憔悴。他正立馬在風雪中，嘆息感慨，忽然就醒了過來，而雲房先生的米還沒有熟呢。雲房對他笑笑說：「米還沒煮熟，你一夢已經到了華胥國了！」呂洞賓吃驚地說：「先生竟然知道我的夢呀！」雲房笑道：「你剛才那一夢，升沈萬變，榮枯千端，五十年間不過才一轉瞬眼而已，不值得高興，更何足感傷！世間有大覺悟的人，然後才能看穿人世的大夢啊！」呂因而覺悟，就拜

²⁷ 呂祖純陽真人，《呂祖心法傳道集》，新北，自由出版社，2018年，頁55~61。

²⁸ 高大鵬，《造化的鑰匙—神仙傳·呂洞賓》，臺北，時報文化出版事業，1984年，頁406。

²⁹ 濟一子，《呂祖心法傳道集》，新北，自由出版社，2018年，頁3（鐘祖離權，漢咸陽人。號和谷子，一號真陽子，一號雲房先生。）。

了雲房為師父，向他學道。雲房故意試探他說：「你的骨節還沒有長好，想求出世，還得好幾世才可能！」說完翩然離去。呂洞賓從此丟棄儒冠，隱居起來。雲房趁機對他做了十次試探：

第一試：呂洞賓從遠地回家，忽見家人都病死了，但是他心裡毫無悔恨，只管買回棺材，準備治喪。須臾間死者都又復活了。

第二試：呂洞賓在城裡賣貨，有個顧客只付給他半數的錢財，呂氏也不與之爭執，那個顧客把東西放在原處就走了。

第三試：呂氏春節出門，遇見乞丐在門邊倚著門乞討，呂氏給他不少錢，但那乞丐貪求無厭，並且還惡言相向，洞賓笑笑，毫不以為杵。

第四試：呂氏在山上牧著羊群，遇見一頭凶惡之餓虎，追逐著他的群羊，他為了保護小羊，以身體當屏風，老虎掉頭就走了。

第五試：呂氏住在山裡，正在茅屋裡唸書，一位十七八歲的美女，自稱迷路想來借住，接著又百般調戲，夜裡還逼他同睡，洞賓不為所動，這樣接連三天，女郎知難而退。

第六試：呂氏有一天到了近郊，回家後發現被偷盜一空，連每天的生活都發生問題了，洞賓毫不生氣，親自下田耕地，忽然鋤出十片金牌，他立刻用土將之掩埋而未敢所取。

第七試：呂氏遇見賣銅器的販子，買了一件，回家之後，發現竟是金子做的，他立即找到賣主歸還於商販。

第八試：瘋顛之道士於城裡賣藥，自稱吃了就死，再世就會得道，十天之久都賣不出去，洞賓買了他的藥，倒是就叫他趕快準備辦理後事。但他吃

了以後，一點沒事。

第九試：春天的時候大水氾濫，呂洞賓跟眾人一起涉水而過，船走到一半，

風浪大作，眾人各個大驚失色，唯有洞賓端坐不動。

第十試：呂氏獨坐在一個房屋裡，忽見無數奇之鬼魅，張牙舞爪要來殺害

他，他絲毫無畏無懼。又有幾十個夜叉，抓著一死囚，血肉斑斑，哭著說，

還我命來，你前世殺我。呂氏說「殺人是要償命的，理當如此」，即舉刀

自盡，忽然聽見空中一聲喊叫，鬼神都不見了。雲房先生拍手大笑跳了下來，

對著他說：「俺連續試了你共十次，你也皆毫無動了心，自此看來，

你絕對可以得了大道了！然而你之功德尚不足，還要再立三千的功、八百

的德後，才可圓滿之，到時候我自然會來接你出世！」³⁰

說完他就教呂洞賓點金術，要他用這個法術來濟世救人，以盡快使功德圓滿。呂氏想了一下就請問他說：「由點金術變成的金子，會不會再恢復原來瓦石的本質呢？」雲房先生回答說：「會的，不過那是三千年後的事。」呂洞賓不禁面帶憂色說：「這豈不是誤了三千年後的人了嗎？我不願用這種方法來圓滿功德！」雲房先生笑道：「就憑你一點仁心，三千八百功德都在這裡面了！」於是他帶洞賓到了鶴嶺，把所有的道術都教給了他。呂洞賓專心一意，苦修十年，有一天從天上來了兩位仙人，他們對雲房先生說：「上帝詔你為九天的金仙果位，即刻上任！」雲房先生就對呂洞賓說：「我今欲去拜謁維皇上帝了，你在人世間，要修功立德，他日也會和我依樣蒙帝寵召，上天成仙！」

呂洞賓對雲房先深深一拜，然後才能放心回天繳旨。他站在雲端一邊還向洞賓頻頻點頭表示嘉許。呂洞賓既學會了雲房的道術，以及火龍真人的劍法，他開始漫遊江淮，除妖顯化四百多年，蹤跡時常出沒在兩湖兩浙之間，但是始終沒有人認出他是何人，他自稱只有「道人」二字。

宋徽宗政和二年，宮中有鬼怪白日現形，盜取金寶和妃嬪。徽宗虔誠祈禱了六十天，有一日午睡間夢見有位道士，頭戴碧蓮冠，身披子鶴氅，對皇帝作揖說：「我奉上帝之命來捉拿這個妖怪！」道士舉手招來一名金甲丈夫，頃刻間把妖

³⁰ 林立人，《新編呂祖全書》，新北，正一善書出版社，1991年，頁15~18。

怪抓住並且一口吞了下去。皇帝問那位丈夫是什麼人，道士說：「他是陛下所封崇寧真軍關羽。」皇帝非常高興，又問張飛而今何在。關羽說：「張飛如今已經降生在相州岳家了！」皇帝再問道士姓名，他只說自己姓呂，生於四月十四日。皇帝夢醒之後一一記錄下來，終於想到他就是呂洞賓。從此宮中平安無事，徽宗為了感激，下詔全國有呂洞賓香火的地方，都一律改稱妙通真人。呂祖受人天所尊崇的封號，中國歷史朝廷敕封如下：

1. 妙道真人 (北宋太祖趙匡胤皇帝封)
 2. 純陽演政警化真君 (元世祖忽必烈封)
 3. 純陽演政警化孚佑帝君 (元武宗海山封)
 4. 大羅天仙 (玉皇大帝敕封)
 5. 昊天金闕內相孚佑帝君文尼真佛 (玉皇大帝敕封)
- 當今，是俗或信徒們，對呂祖的尊稱以「孚佑帝君」最為普遍。³¹

呂洞賓神通廣大，潛行人間，時時顯靈，所行的功德遍於各地，因此民間關於他的傳說也特別多。他也時常在經過的地方留下詩詞碑文之類的文字流傳於世。後來岳飛的父親果然夢見張飛來託生，所以就以飛字為他命名。

在一貫道之道場內，關帝居左純陽右，「關聖帝君」是無極老母的左護法，「純陽帝君」(孚聖)是無極老母的右護法。

二、宣聖：孔子³²

《史記·孔子世家》第十七，儒學是中國古代文化的核心。更加親切，貼近人心。少年孔子：出生在魯國昌平鄉。宋國人孔防叔的後裔。防叔生伯夏，伯夏生下叔梁紇。叔梁紇年老時娶顏姓少女，生下孔子。魯襄公二十二年（前五五一年），孔子誕生。出生時的頭頂是凹下貌，所以取名叫丘，字仲尼，姓孔氏。孔子出生不久，叔梁紇便過世，埋葬在防山。³³

君子有過錯，就要用實際行動來向人家道歉認錯。您如果痛心，也那樣做吧！齊景公就退還從前所侵奪土地，以此向魯國懺悔。

孔子又回到衛國。衛靈公聽說孔子來，高興地親自到郊外迎接。但衛靈公年紀大，懶得處理政務，也不啟用孔子。孔子長嘆一聲說：如果有人起用我，一年時間我就能發揮，三年就會大見成效。在《史記·孔子世家》記載孔子的著作如下：

³¹ 林立仁，《新編呂祖全書》，新北，正一善書出版社，1991年，頁40~41。

³² 王正剛，《史記的故事》，臺北，新文創文化事業有限公司，2016年，頁140。

³³ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，大安出版社，2005年，頁725~727。

古者詩三千餘篇。及至孔子，去其重，取可施於禮義上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺，始於衽席。故曰：關雎之亂，以為風始。鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合韶武、雅、頌之音。禮樂自此可得而述。以備王道成六藝。孔子晚而喜易。序、彖、繫、象、說卦、文言。³⁴

孔子教育弟子有四個方面：學問、言行、忠恕、信義；為弟子訂四條禁律：不揣測、不武斷、不固執、無自以為是。他認為需要特別謹慎處理的是：齋戒、戰爭、疾病。他教育弟子，不到人家真正遇到困難，煩悶發急的時候，不去啟發、開導他。子曰：「三人行，必有我師焉。³⁵」善惡兩人皆是我的老師。

孔子是中國第一位哲學家，是中國的至聖先師，也是中國文化精神的開創者。孔子在中國文化中之地位乃是生命最高之典範，是聖人，是完美與理想的化身，是中國文化永恆的象徵。³⁶

當我們以忠恕之道做為修養的內容時，理想誠然是被突顯的，但是，相對於理想的現實限制之無奈，也在吾人的理想前悄悄升起，此即是命的存在。《論語·堯曰》：「不知命，無以為君子也。³⁷」孔子要我們正視現實的命限，只有了解了限制，我們才有真正的自由與實踐。做為一個仁者，他不但要求自身生命的合理，也期盼與所有人分享之，此所謂成己成物、內聖外王。這種「與天地萬物一體」的胸懷。

三、復聖：顏子

顏回（公元前五二一年～公元前四八二年），字子淵，亦稱顏淵、顏子，春秋魯國人。魯昭公二十一年（公元前五二一年），誕生於山東曲阜，小孔子三十歲，父親顏路，名無繇，亦稱顏由，小孔子六歲。居闕里，與孔子相鄰，祖先世代為官清廉；母親姜氏，妻戴氏，宋國人。³⁸

父親顏路，素仰孔子才德睿智，先禮拜孔子為師。顏回於十三歲，終於與父親同拜為孔子的早期門生。顏回正處於青少年時期，是人生最佳的求學階段，在

³⁴ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，同上註，頁 742~743。

³⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》〈論語·述而〉，新北，鵝湖出版社，2003 年，頁 98。

³⁶ 王邦雄等，《中國哲學史》，新北，國立空大，2003 年，頁 62。

³⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》〈論語·堯曰〉，同上註，頁 195。

³⁸ 《孔門真儒－復聖顏回》明德出版社，新北，2012 年，頁 18。

約經歷六年的學習，學業之基礎已奠定。《論語·為政篇》子曰：「吾與回言終日，不違如愚。……³⁹」孔子讚嘆地說道。

顏回於魯定公八年（西元前五〇二年）十九歲，娶宋國女子戴氏為妻，次年生子顏歆。此時的顏回，雖說與學有所得，但生命未經歷練，則所學亦未臻篤厚矣。

孔子自知為順應天命，而欲將先聖大道之仁政，廣宣推行於天下，故而不捨的離開魯國，踏上長達十三年餘的周遊列國。顏回亦隨侍在側，形影不離，朝夕相處，情同父子。

這個階段是顏回得以學行並用，追隨一代聖哲明師學修道辦道的最精彩人生歷練，意是顏回開創光明聖業，立不朽生命之機。諸如鄭國的匡邑之難、司馬桓魋的削跡伐檀、陳蔡絕糧七日等，種種情境之經歷，使顏回德智昇華輝煌。

周靜王二十三年，魯定公十三年（西元前四九七年）春，孔子不捨得離開自己的祖國，從魯國到衛國；十月離去，再由衛往陳。因孔子的長相酷似陽虎（魯季氏家臣，曾凌暴匡人太甚而結怨），匡人誤認孔子為陽虎，執意要置他於死地，於是受困於匡邑（即鄭國的匡邑，今之河南長垣境內）。

此時孔子與諸弟子被匡人的發難所衝散，孔子未見顏回，甚感不安。經由子路與顏回的巧安排，在奔波數日後，方得脫困。孔子見顏回安然歸隊，便激動的說：「我以為你受害了，終日不安啊！」顏回答說：「恩師在，回怎敢不服侍在側，隨便就死呢？」師徒舐犢情深，以昭然若揭。

《論語·子罕篇》子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？……不得與於斯文也！天之未喪斯文也，匡人其如予何？」⁴⁰當時孔子已是知天命之年，既悟道真、理真、天命真，而慨嘆說：「如果上天不滅我道，則匡人又奈我何？」經此難，顏回更是領悟了老師的天命。

周敬王二十八年，魯哀公三年（西元前四九二年），孔子因衛靈公的執迷於「好德不如好色」，而離衛至宋。但巧言令色的宋國寵臣司馬桓魋；原來就忌惡孔子的來宋；又因孔子對「宋人治棺槨」之事，有所慨嘆，而得罪主事者司馬桓魋；司馬桓魋便從中作梗，向宋軍進讒言，故宋軍未重用孔子，且派人監視。

孔子在宋所住的行館，距門第子「子罕家」不遠；平常都在行館附近的一棵大檀樹下，與弟子講學論道，以待時機。當司馬桓魋知道孔子的落腳處後，便想要殺他。幸好孔子先得知消息，被迫先行離去；司馬桓魋撲空，在盛怒下派人砍掉檀樹，又把孔子所行經的足跡掃除，這便是孔子的「消跡伐檀」之辱。《論語·述而篇》子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」⁴¹足見孔子知天命既賦於我，濟世救人，代天宣化重任在身，故能不亢不卑而泰然不懼。

顏回之學行，既深且篤；其隨侍孔子以隨行，默然識之，不違如愚；其不恥

³⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》〈論語·為政第二〉，新北，鵝湖出版社，2003年，頁56。

⁴⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁110。

⁴¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》〈論語·述而篇〉，同上註，頁98。

下問於同修，以切磋琢磨；其聞一善，則拳拳服膺；其安貧樂道，而為道忘軀。自謙言其志，願無伐善，無施勞；其德行涵養之醇厚，屢受孔子讚賞。

顏子的勤勉好學、力行師教，從日常師生間的問答、同修間的敬佩與親近和諧，已全然表露「學行並重」的成就。顏回一生的價值與成就，東漢·王符（西元八三～一七零）：「顏回雖然一生困窮，簞食瓢飲，但能安貧樂道。」從漢高祖劉邦（西元前二五六～前一九五）以來，就以顏回配享孔子，祀以太牢，成為孔廟大成殿四配之首。以下是復聖的追封如下：

四配，「復聖」顏回、「宗聖」曾子、「述聖」子思、（西元前四八三～前四〇二）及「亞聖」孟子。顏回追封太子少保，唐玄宗李隆基（西元六八五～七六二）尊之為「兗公」，北宋真宗趙極（西元九六八～一〇二二）加封「兗國公」，元文宗卻特圖帖睦爾（西元一三〇四～一三三二）又尊為「兗國復聖公」。明世宗朱厚愾（西元一五〇七～一五六六）嘉靖九年（西元一五三〇），改稱為「復聖」，從此顏回就尊稱為「復聖」。其世代綿延，至今已傳到七十九代世孫，名為顏秉剛（西元一九六五～）。⁴²

自漢代以後，顏子以德行著稱，被列為七十二賢之首；經常在祭孔時，獨以顏子配享聖廟，而有「孔顏」並稱之謂。

歷代統治者，亦不斷追加諡好：如唐太宗尊稱為「先師」，唐玄宗尊稱為「兗公」，宋真宗加封為「兗國公」，元文宗又尊為「兗國復聖公」。明嘉靖九年，改稱「復聖」，以至於今。現今中國山東省曲阜城北門內，還有建於元朝的「復聖廟」，即「顏子廟」。

一代儒學宗師顏回，雖然僅有四十一年的人生，留下短暫的人生。有道是：「生命的價值，不再長度，而在寬度與高度」。克己復禮，求仁行仁，則長留世間，成為典範。

四、宗聖：曾子

現今人心不古，世道人倫頹廢，萬教齊發，道德敗壞紊亂，正邪莫衷一是，乃自古迄今未有如此之甚者。《孟子·離婁章句上》曰：「天下溺，援之以道。⁴³」

⁴² 趙中偉等作，《孔子弟子言行傳》，臺北，萬卷樓圖書，2010年，頁46~47。

⁴³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁284。

上天慈憫降道，以挽世道人心與狂瀾。所以白陽末法修行，儒家應運，乃是以儒家的人倫綱常入手，尤其當要注重孝道，所以修天道要從人道做起，修人道而達於天道。

1.宗聖曾子生平⁴⁴

宗聖曾子（西元前五〇五～西元前四三五），姓曾，名參，字子輿。春秋魯國南武城人（山東省費縣，是子游為武羊城宰之處所）少孔子四十六歲。

曾子二、三歲時，父親即教他識字，自幼多半有母親持家教子。父親敬慕孔子，而師侍夫子於山東曲阜。十二歲時，隨父親學詩書，即能勤勉而伏案苦讀。十四歲；因思念父母，而作《梁山吟》。十六歲，奉父命至楚，與父親同拜孔子為師；是年孔子六十二歲，曾參乃孔子的晚年弟子。十八歲，隨孔子離楚去衛，直到二十二歲，才隨孔子自衛返魯。是年孔子六十八歲，率其弟子結束近十四年的週遊列國。

至此，曾子學於夫子之道，已奠定基礎，人格品德亦有所成。曾子說：吾聞受人施者，就得敬畏於他人，猶恐得罪人；與人者，卻常驕傲於他人。縱君有賜，亦不對我有驕態，吾豈能不時時謹慎而敬畏於他人？孔子聞之，說：「參之言，足以全其志節也。」此亦顯示曾子之孝行，已然誠篤實踐，故能事親為重，而輕於為官仕途。年僅二十二歲與，於學更加勤敏精進；曾問「明主之道」於夫子，夫子受其誠篤實行的好學精神所感動，乃詳告之。是年，娶羊氏為妻。

曾子二十四歲，即設堂講學，且躬耕農事。二十五歲，是年顏淵過世；孔子以曾參能通孝道，而授以《孝經》。⁴⁵

曾子二十六歲，孔子呼而告之，《論語·里仁篇》子曰：「參乎！吾道一以貫之。⁴⁶」曾子曰：「唯。」。夫子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。⁴⁷」孔子知其已參透孔門心法，乃親授曾參以《大學》，曾子得受孔心法，成為儒家繼承人。曾子二十七歲，是年孔子卒，孔子臨終將其孫孔汲（即子思子，孔鯉之遺孤）託付於曾參；曾子若父喪而無服，與孔門眾弟子廬墓三年，曾子卒，年七十一歲。

在學習上，曾子注重「篤行」。孔子說：「參也魯。」魯者，一般解釋為「魯鈍、遲鈍」，實有「默默篤行」之意。曾子的性情「質魯而敦樸」，如孔子所言「仁者其言也訥」、「剛毅木訥近仁」。訥者，說話謹慎，難以啟口的樣子；蓋仁者其心常存仁慈，故其言有所忍，而不易發，給人有木訥之意。木訥者，為人質樸，言詞上不能留流利暢快地把內心感受想法表達出來。剛毅者，意志剛強堅毅。可見其為人性格，是內向木訥、忠厚老實，而處事謹慎。

在生活言行與思想上，曾子皆能宗述「夫子之道」，誠篤而實踐之。此乃曾

⁴⁴ 《孔門真儒：宗聖曾子》，明德出版社，頁 15。

⁴⁵ 《十三經注疏》《孝經》，臺北，博愛出版社，1991 年

⁴⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003 年，頁 72。

⁴⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁 72。

子之所以年僅二十七歲，就成為孔門高徒，得授儒家心法，而繼承孔門宗風，世稱「宗聖」，為孔門「四配」之一，亦稱「四聖」。曾子以之傳授給子思子，子思子又傳給孟子。

「齧指痛心」，⁴⁸就是曾子。在孝德上，獨發師有風義，易顯君子故窮之志節。在思想主張上，曾子提倡孝道，並以修齊治平為政治觀，及實踐吾日三省吾身，慎獨的功夫，以修養心性。在中國固有的傳統文化上，弘揚倫理道德，對社會的意義和價值觀，影響甚巨，至今歷久不衰。更是末法撥亂反正，拯救世道人心，樹立社會和諧的鉅砭。現今在山東省濟寧市嘉祥縣滿硯鄉的南武山下，仍建有曾子廟，曾林（曾子墓）。

2. 參名的由來⁴⁹

曾子的父親曾點，是孔子早期的學生，雖是貴族的後裔，然家族沒落後，乃以務農為生。曾點雖早婚，卻到過不惑之年才得子，即曾參。此時曾點尚在曲阜師學於孔子，忽聞得子，幾近欣喜若狂。孔子以其近誇張行為，本想加以訓斥，但得知曾點乃中年得子，便轉而喜悅說：「大喜！大喜！」便將家中珍藏的人參贈與曾點。一則為師之賀禮，一則為曾點之妻以補身。曾點便給兒子取名為「參」，以感謝恩師之德，這便是曾子之所以取名為「參」的由來。⁵⁰

曾子問「七校」內容，孔子則更進一步的闡述，以顯明主「治理內政」之道。《論語·為政篇》孔子曾說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。⁵¹」即此之意。禮者，制度品節，格者，至也。居上位能躬行以率之，則民固有所觀感而興起。民之不齊，能以禮一之，則民恥於不善，而又以至於善。蓋德之化民深遠，且出於民心遷善而不自知；故德、禮之效，兩者本不可偏廢。

孔子進一步闡述明主「治國平天下」、「孝悌」之道，而要移風易俗。故說孝悌為「人之本」，不知禮無以立，樂教則使人溫柔敦厚。

3. 曾子傳道⁵²

朱注：「貫、通也」。按、貫有貫串之義，貫串亦猶貫通。孔子之道，參天地，贊化育，建體立極，經緯萬端，自一身以至於家國天下，要皆歸於此心之仁。孔子說：道二，仁與不仁而已。⁵³（見孟子離婁上）但不仁之道，乃斷滅、死亡之道，這當然不足以為道。所以孟子又說：「夫道、一而已矣。⁵⁴」（滕文公上）道一之道，便是仁道。道之周流，即此仁心之通貫，這就是所謂「吾道一貫之」。《論語·衛靈公》孔子告子貢曰：「予一以貫之⁵⁵」，《論語·里仁》告曾子曰：「吾

⁴⁸ 《孔門真儒·宗聖曾子》，新北，明德出版社，2012年，頁64。

⁴⁹ 《孔門真儒·宗聖曾子》，新北，明德出版社，2012年，頁22。

⁵⁰ 《孔門真儒·宗聖曾子》，同上註，頁22。

⁵¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁54。

⁵² 蔡仁厚，《孔門弟子志行考述》，臺北，臺灣商務印書館（股）公司，1992年，頁25。

⁵³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁277。

⁵⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁251。

⁵⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》〈論語·衛靈公〉，同上註，頁161。

道一以貫之⁵⁶」，其一以貫之之義，不應有異，但其所指則微有分別。告子貢者，順「多學而識」而來，是就「學」而言之。告曾子者，則就「道」而言之。道、所以成己成物也。成己成物，皆本於吾心之仁。而忠以盡己，恕以及人，盡擠乃所以成己，及人乃所以成物，是忠恕為行仁之方也。《論語·里仁》所以曾子說：「夫子之道，忠恕而已矣⁵⁷」。忠恕一以貫之，亦即吾心之仁一以貫之。離開仁心仁道，無有足以一貫之者。以忠恕說一貫，即是以仁道說一貫也。曾子經孔子一言點醒，遂對一貫之道，豁然曉悟，所以應聲答道：「唯」。朱注云：「唯者，應之速而無疑者也。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果然默契其指，故應之速而無疑也。⁵⁸」按孔子嘗言：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。⁵⁹」(為政)孔子亦說過：「參也魯。」

宗聖曾子繼承了孔門的心法，是以孝來著稱的，並且是提倡孝道的人；孝道乃是百善之首，也是一切教化德行的根本。而儒家講的是人倫道德，也是以人道作為中心思想，而更以孝道為它的根本。

五、述聖：子思⁶⁰

1. 子思生平

述聖子思，及空寂（公元前四八四年～公元前四〇二年），名伋，字子思，春秋魯國人，享年八十二歲：為至聖孔子的孫子，後世尊稱為「述聖」。

子思之父孔鯉，字伯魚，自幼隨孔子學詩習禮，恪守庭訓；魯哀公召他為子思之母改嫁於衛。在聖祖孔子臨終時（公元前年五五一～公元前四七九年），將年幼的孫子孔伋，託孤寄命於曾子並拜師。

子思幼年，曾受聖祖孔子的直接教授，親睹至聖之行誼，在耳濡目染下，深受孔子德澤啟蒙。鄭玄為《中庸》做註時說：「子思述聖祖之德，殆有口說相傳。」子思又拜曾子為師，以成其剛毅、勤敏、好學的人格；而能志道據德，居仁由義，篤行中道；終能成其德行聖業，而得到宗聖曾子傳授孔門心法，故能以其賢德而聞名於當時。《史記·孔子世家》載：「孔子生鯉，字伯魚。伯魚生伋，字子思。⁶¹」伯魚之子『子思』，壯年仕衛，後歸國，為人繆公所敬重，受賓師之禮遇。年六十二歲，嘗困於宋，子思作《中庸》，闡述家學。」家學者，孔門儒學也。子思亦曾遊歷各諸侯國，以弘揚孔門儒學思想，挽拯世道人心，推行仁政治國。晚年回到魯國，設堂講學收徒，子思當卒於年八十二以上，葬於祖墓之南。

⁵⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註·論語·里仁》，同上註，頁72。

⁵⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註·論語·里仁》，頁72。

⁵⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註·論語·里仁》，頁72。

⁵⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁56。

⁶⁰ 《孔門真儒：述聖子思》，新北，明德出版社，2013年，頁14。

⁶¹ 瀧川龜太郎，《史記·孔子世家》，臺北，大安出版社，2005年，頁90。

子思子之著述，有《子思子》一書，共有二十三篇，《中庸》三十三篇傳世。在漢代《漢志著錄》還存有《子思子》一書，但在南宋之後雖已亡佚，然內容卻散見於各古籍史冊，故於明、清有儒者，考辨論證而重刊。述子思子的思想。目前學者，按辨證文獻顯示，〈中庸〉、〈五行〉為出自孔伋之作，其他則仍待辨證。

至於子思子的主張與思想，要言之，有「中庸之道、天人合一」之說，以及「五行」之論，即「仁、義、禮、智、聖」五種德行。子思子認為，良好的行為必須是發自內心，才合乎真正的「德行」。子思主張注重內在道德的思維，亦是子思子的思想中心，而提出「致中和、至誠、慎獨、參天地」等，修養內德的方法。在為政方面，則堅持儒家「以道事君、民為本」的思想。

總言之，子思之學，上承孔子、曾子及上溯古聖先王之道統心法真傳，下啟孟子等後世真儒之宗風，可謂永續中華固有文化道統之聖脈者；此道統聖脈，即孔子傳顏回，顏回早卒又傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子。故就道統聖脈言，子思乃為「前東方第十七代祖師」。後世並推崇子思為「述聖」，與復聖顏回、宗聖曾子、亞聖孟子，共尊為孔門儒家「四聖」，亦稱「四配」，以配享聖廟。

2.子思生卒年考述⁶²

在學術界之所以重視子思生卒年考，一則攸關子思資料現有文獻與史籍有限，二則子思生卒年足以辨證是否直接學於孔子的關鍵；再者，對於確認先秦儒學文獻的價值，與影響後世儒學的思想傳衍，有其重要的啟示作用。

子思子的生卒年至今仍未詳。據《孔子家語》載，孔伋的出生，小孔子三十六歲。按此推估，孔子卒，孔伋已三十七歲，未足信。或謂小孔子二十六歲，推算之，則孔子與孔鯉皆當於十三歲結婚生子，此亦難採信。

故根據《孟子》、《漢書·藝文志》載：「子思曾為魯穆公師。⁶³」，《史記·孔子世家》第十七中也正義：「中庸一卷在禮記中，又作子思子八卷，為魯穆公師。⁶⁴」。郭店楚墓竹簡內記載如下：

魯穆公問於子思曰：「如何而可謂忠臣？」子思曰：「恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。」公不悅，搢而退之。成孫戈見，公曰：「鄉者吾問忠臣於子思，子思曰：『恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。』寡人惑焉，而未之得也。」

成孫戈曰：「噫，善哉，言乎！夫為其君之故殺其身者，嘗有之矣。恆稱

⁶² 《孔門真儒—述聖子思》，新北，明德出版社，2013年，頁20。

⁶³ 楊家駱，《漢書·藝文志第十》，臺北，鼎文書局，1979年，頁1710。

⁶⁴ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北，大安出版社，2005年，頁747。

其君之惡，未之有也。夫為其 [君] 之故殺其身者，效祿爵者也。恆稱其

君之惡者，遠祿爵者 [也]。為義而遠祿爵，非子思，吾惡聞之矣。」⁶⁵

經查考史籍，魯穆公元年，為周威列王十一年（公元前四一五年），錢穆先生考證為公元前四〇七年，有誤不可信。因此，子思子之卒年，當為八十二歲以上，較為符合史實。總言之，按目前新出土文獻及古籍的考辨後，其結果亦只是暫定的推估，攸關子思子的正確生卒年仍未詳。

3. 子思成就主張與著述⁶⁶

子思承施於曾子，啟蒙於聖祖孔子，故子思亦效法聖祖孔子遊歷諸國，志在闡述儒門思想。根據文獻資料，子思曾經到過宋國，且曾出仕於衛國。子思以其賢德，在當時亦相當受到敬重。《孟子》載，魯繆公相當禮遇子思，經常向子思請益；此外，費惠公（季孫氏之後）也將子思視為自己的老師。

至於子思講學、傳學的實際情況未詳，目前且無資料可考；但從現有的文獻資料、史籍的推測，其門下學生亦為數不少，如孟子就是子思的再傳弟子之一。其遺著中，除《中庸》外，其他如《禮記》中的〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉等篇，以及近來出土的文獻如《郭店楚簡》中，亦被證實是出自子思之作品。

4. 子思「五行、率性、慎獨」工夫⁶⁷

《荀子·非十二子》⁶⁸載，子思提創「五行」之說，此「五行」並非陰陽五行，而是指「仁、義、禮、智、聖」五種德行。《郭店楚簡》〈五行〉⁶⁹篇中載，子思認為一個人發自內心真誠無為的善言善行，方是真正的「德行」，否則就跟平常的言行舉止無異。就如佛經所言「無住相布施」，其功德甚大；若有所住相布施，即為有為福德福報。此即子思論修持首重「培修內德」的功夫亦是子思思想之要。

所當行者，而品節之以為法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬便是。而人知己之有性，而不知其出於天；知事之有道，我不知其由於性；知聖人之有教，而不知其因吾之所固有者裁之。

因此，子思又提出「慎獨」的功夫，以明如何借由修道，而達到止於至善之

⁶⁵ 《孔門真儒—述聖子思》，新北，明德出版社，2013年，頁165。（《郭店楚簡》文獻，1993年在中國湖北省荊門郭店出土的《郭店楚簡》文獻。

⁶⁶ 《孔門真儒—述聖子思》，新北，明德出版社，2013年，頁74。

⁶⁷ 《孔門真儒—述聖子思》，新北，明德書局，2013年，頁95。

⁶⁸ 北京大學哲學系，《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983年，頁80。

⁶⁹ 《孔門真儒—述聖子思》，新北，同上註，頁161。

境，即復初本性之自然。「慎獨」者，既知吾人性理是與生俱存，是不可須臾離，唯當至誠修心煉性以厚其內德；並「率性」於二六時中，克己復禮，做到「慎心物於隱微，遏意惡於動機」的功夫。亦即行持「如臨深淵、如履薄冰」的戒慎恐懼之心，故誠意必自毋欺，戒慎必先慎獨；冀念念自淨其心，使起心動念不離「中庸之道」。

六、亞聖：孟子

1. 孟子生平

孟子一生力行王道仁政，尊王道，黜霸道，重仁義，輕功利，民為貴，君為輕；闡述性善、浩然之氣之學說，後世推尊孟子為「亞聖」。孟子，姓孟，名軻，字子軻，戰國時鄒國人，即今山東省鄒縣。漢書注云：「字子車」。一說：「字子輿」。騶人也，騶亦作鄒，本邾國人也。《史記·孟子列傳》曰：「孟軻，鄒人也。」趙氏曰：「孟子，魯公族孟孫之後。」即孟孫氏的後代，為魯國三桓家族之一；溯其源祖，為魯國首任國君伯禽，周公即是魯公伯禽的父親。據《孟氏宗譜》載，孟子生於周烈王四年（西元前三七二年），卒於周赧王二十六年（西元前二八九年）。卒後安葬於今山東省鄒縣城東北的西基山西麓。

父名激，早卒，是年孟子三歲。由母仉氏撫養；孟母賢淑，據史籍數有「孟母三遷」，「孟母斷機杼」等的紀錄。孟子仰慕孔子學說，乃私淑於子思為師，受業於子思門弟子，勵志勤學，終得子思儒門心法；乃志道、說仁義、闢邪說，仁以為己任，遊說個諸侯君王行仁政，以弘揚儒學思想。《史記·孟子列傳》⁷⁰云：「孟軻，騶人也，授業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用，適梁。梁惠王不果所言，則見以為迂遠而闕於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵。……天下方務於合縱連橫，以供伐為賢；而孟軻乃述唐虞三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒，序詩書，述仲尼之意，做《孟子》七篇。」

2. 孟子的中心思想

孟子生逢戰國之亂世幼學啟蒙於儒學；年十五、六慕孔子之道，而遊學於魯國，拜師於子思之門人弟子。⁷¹

孟子的中心思想，第一就是「性善論」的主張，孟子在他的四端說裡面提出人皆有惻隱之心、羞惡之心、是非之心、恭敬之心，乃是天生具有的仁義禮智的品德，這是孟子對人性的樂觀態度。

第二就是主張「仁義精神」，仁義是一個人立足社會的根本，是君子必須具

⁷⁰ 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北，大安出版社，2005年，頁919。

⁷¹ 明德出版，《孔門真儒亞聖孟子》，新北，明德出版社，2013年，頁236。

備的優良品德，「捨身取義」是孟子非常欣賞的人生態度。在政治上，主張「仁政」，也就是用對個人的修養來當做治理國家的手段，主張「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，對於緩和社會階級矛盾有一定的作用。

第三是「養浩然之氣」，孟子用「揠苗助長」的寓言故事來教育自己的學生，不要想著不勞而獲、動歪門邪道的心思。養浩然之氣是養陽剛之氣、壯闊之氣，而後天培養之氣的「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。⁷²」，對個人而言，要經歷了許多的磨難，才能體會到人生的真諦。

孟子與群弟子著有《孟子》一書，內容包括政治思想、人倫道德、教育、文化、經濟政策、人生哲學、修心養性等，甚為廣泛；無非在闡述先王聖道、孔子之道，子思之學。諸如堯舜的王道思想、周公之禮及《尚書》、《易經》、《詩經》等古籍，皆有諸多的旁徵博引；把中華固有文化道統、儒學思想，實踐篤行於為學、政事、教育及道化生活中，可為發揮得淋漓盡致、輝煌璀璨；故後人將其思想學說與孔子並稱，而有「孔孟聖道」，「孔孟學說」之稱。因此，孔孟思想學說實為儒家的代表，亦是中華固有道統文化的主流，深深的引響幾千年來的中華歷史文化思想，也引響古今中外的世人甚大。⁷³

孟子「道性善，言必稱堯舜」、「堯舜之道，孝悌而已」。所以孔孟之道，乃是承繼著古聖先王、堯舜之道，來加以推行實踐的。而孔子的最終理想是要實現「大同世界」，使天下為太平的盛世，人民過著安和樂利的生活。而孟子是承繼孔子〈禮運大同篇〉之所述，繼之、推廣之、實踐之而已。

七、文中子：王通

1.王通生平

王通（584年～617年），字仲淹，號文中子，隋朝河東郡龍門縣通化鎮（今山西省萬榮，一說山西河津）人，著名教育家、思想家。15歲時便開始從事教學活動，18歲時有（四方之志，遊歷訪學，刻苦讀書）不解衣者六歲，其精志如此。學問大有長進。隋文帝仁壽三年（603）考中秀才後西遊長安，見隋文帝，奏上《太平十二策》，主張尊王道，推霸略，稽古驗今，運天下於指掌。深得文帝讚賞，但下議公卿時卻被冷落排擠縣通化，遂作《東征之歌》，抒發了懷才不遇的心情。此後，雖被任命為蜀部司戶書佐、蜀王侍讀，但不久便因對朝廷失去信心而辭官歸鄉，隻將興王道之志付諸于續述《六經》和聚徒講學的文教事業上去。回鄉後，王通首先確立了續述《六經》的計畫，決定以古代隱逸賢才為榜樣，

⁷² [宋]朱熹，《孟子集註·告子下》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁348。

⁷³ 明德出版，《孔門真儒亞聖孟子》，新北，明德出版社，2013年，頁237。

(退而求諸野)，以著述和教學來弘揚儒學做貢獻。就這樣，王通用了九年的時間著成《續六經》(亦稱《王氏六經》)，包括《續詩》、《續書》、《禮論》、《樂經》、《易贊》、《元經》等，共 80 卷。⁷⁴

2. 人物思想

《中說》(又稱《文中子中說》)雖在形式上仿效《論語》，但在內容上卻有所創新，並有明顯的時代特點。首先，王通以昌明王道、振興儒學為教育的根本目的。在卷首《王道篇》中記有：「文中子曰：吾視遷、固而下，述作何其紛乎！帝王之道其暗而不明乎！」⁷⁵〔宋〕阮逸注曰：「史記漢書而下文體相模無經制，紛紛多且亂。」⁷⁶

為了扭轉這種狀況必須注重教育和人才。他認為一個國家的興衰要依靠各種人才，而人才的養成必經學校的培養，有合格的人才王道才能倡明，儒學才能振興。

其次，王通認為人性都是善的，都具有本然的仁、義、禮，智、信「五常」。這在人身上體現為人的本性，在宇宙及廣大的社會中則稱作天理。隻有通過教育才能幫助人們養成完全的人格，達到「樂天知命，窮理盡性」的境界，最終被造就成「君子」、「聖賢」。

第三，王通十分注重教材、教法等方面的改造與發展。他一生著述頗豐，在隱居教授之餘『續孔氏《六經》近百餘類』(王績《遊北山賦》自註)，為學生提供了大量的經學輔助毒物。至於他為什麼著《續六經》，在《中說》裏他自己說：『吾續《書》以存漢晉之實，續《詩》以辨六代之俗，修《元經》以斷南北之疑，贊《易》道以申先師之旨，正《禮》、《樂》以旌後王之失，如此而已矣。』非常明確地說明他是依據儒學發展的歷史線索，主要結合朗和以後社會、習俗、學術、思想以及歷代的統治得失等具體情況，對儒家傳統進行闡發的。

所論雖然在大的架構上不出孔子思想的範圍，但在思想內容上卻有不少新的見解，特別是注意了歷史變遷給社會各方面帶來的變化，讀後可以開闊思路，從多角度深入的鑽研問題。比如作《續詩》，王通認為是表明『化俗推移之理』，其基本精神是與傳統儒學的主旨一致的，他說：『吾欲續《詩》，考諸集記，不足征也，吾得《時變論》焉』。他在吸收前人《時變論》思想的基礎上，看到晉、宋、北魏、西魏、北周、隋六朝的文學作品已不象《詩經》那麼古樸純美，已經變成王道不明，風俗不正的『俗品』。因此，他改變了《詩經》風，雅、頌的結構排列方法，而細分為化、政、頌、嘆等四大部分，借以體現美、勉、傷、惡、誠五種情感意識，突出強調了詩的政治傾向和說教特點。⁷⁷

⁷⁴ 陳宗敏，《金門日報全球資訊網—讀文中子》，2003年3月15日，頁1~4。

⁷⁵ 〔宋〕阮逸注，《文中子中說·王道篇》，臺北，世界書局，1970年，頁2。

⁷⁶ 〔宋〕阮逸注，《文中子中說·王道篇》，臺北，世界書局，1970年，頁2。

⁷⁷ 陳宗敏，《金門日報全球資訊網—讀文中子》，2003年3月15日，頁1~4。

其四，王通處于儒佛道三教爭衡碰撞的思想動盪時期，傳統儒學教育的正統地位受到嚴重威脅，而且儒家思想本身也出現陳舊和僵化的現象。為了振興和發展儒學，王通認為一味排斥佛道並非良策，而應探索一條融匯三教的合理途徑。為此，他明確地提出了「三教可一」的主張，以積極的態度吸收佛道思想及方法之長，為儒學改造和發展提供有益的養料。在《中說·問易篇》中就記載了王通的這一思想：「子讀洪範讜議，曰：三教於是乎可一矣。程元、魏徵進曰：何謂也。子曰：使民不倦。」⁷⁸〔宋〕阮逸注曰：「安康獻公撰皇極讜議，洪範五皇極者，義貫中道爾，致中和天地位焉，萬物育焉，人者天地萬物中和之物也教雖三而人則一矣。易曰：通其變使民不倦。」⁷⁹

他在回顧了儒佛道興衰和古代學術發展的歷史之後，認為這三教可以在相互吸收、取長補短的基礎上朝著「使民不倦」的目標努力，共為加強對民眾的思想控制出力。在此，王通並沒有明確提出援佛道入儒的思想，隻是在這三者之間尋求可被利用的共同點，為當時的統治者提供治世良方。當然王通的立足點還是在振興儒學上，認為佛道的某些內容應該適應儒學的傳統。

《中說》，是中國隋朝的學者王通的語錄，是他的兒子王福郊、王福峙模擬《論語》的體裁而寫成的。它的目次有王道篇、天地篇、事君篇、周公篇、問易篇、禮樂篇、述史篇、魏相篇、立命篇、關郎篇共有十卷。為振興儒學、教育、培養人才，達到樂天知命、窮理盡性的境界。

第三節 一貫道脈之緣由

從盤古開天以來的道統，先天大道始自於劉祖清虛，於民國前二十六年普傳點玄劉祖有心大開普化，惟因時運未至，難展慈航，到民國十九年九九重陽節，弓長子系同領天命，一貫大道才大開普渡收圓之大事。

一、一貫道之道統

一貫道有一個道統，說明「道」的傳遞過程。宋光宇在《天道鈞沉》中提及如下：

- 1.盤古氏 - 年代久遠，無有記載。其時人心存善念，獸面佛心，性與天道，實即活佛世界。
- 2.……
- 10.周公 - 名旦，文王之子。
- 11.老子 - 發

⁷⁸ 〔宋〕阮逸注，《文中子中說·問易篇》，臺北，世界書局，1970年，頁4。

⁷⁹ 〔宋〕阮逸注，《文中子中說·問易篇》，同上注。

揚道中，東渡孔子，「道德經」。12.孔子 - 姓孔，名丘，字仲尼，「水精子」化身。為士儒接續道統之始，問禮於老子。13 曾子 - 名參，字子輿。孔子授「一貫心傳」令之接續道統，『參乎！吾道一以貫之』。14. 子思 - 曾受業於曾子，遂接衍道宗。15.孟子 - 名軻，之後，心法失傳，儒脈泯滅。歷秦漢晉隋唐，議論紛紛。16.釋迦牟尼 - 佛教開山祖師。……。43.菩提達摩 - 南天竺國人，二十八祖。自達摩到中國為第一祖，真道仍是一脈相傳。……65.王覺一十五祖 - 號「北海老人」。66.劉清虛十六祖 - 將東震堂改稱一貫道，時在光緒十二年。67.路中一十七祖 - 山東濟寧人，號通理子，道中稱「白陽初祖」。民國十四年歸空。68. 張天然十八祖 - 山東濟寧人。民國元年求道，民國十九年接掌道務道統，民國三十六年中秋夜逝世於四川成都。由「孫慧明」續掌道統，道中尊稱為「師母」或「子系祖」。⁸⁰

以上是宋光宇先生在《天道鈎沉》民國 72 年 8 月出版之書內所研究所研究資料，讓一貫道終於洗刷清白。也讓國家了解一貫道乃為救世救民，正宗道統文化之傳承者。」⁸¹

在《中庸章句序》：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。⁸²」朱熹的道統說，是從上古聖神開始、繼天立極而來的，而陳榮捷先生在《朱熹》本第十七章道統與後繼中提到：「道統之說，上溯孟子。韓愈（768~824）重申其緒。……增加荀子、董仲舒（約前 176~前 104）、楊雄（前 53~18）、王通（584~617）韓愈諸人。⁸³」

朱熹的「道統說」與民間信仰一貫道之「道統真傳」不同。以下是民間信仰開砂揮鸞之訓文，在比較之下，「中庸章句」確與「中庸證釋」之道統略有不同。

⁸⁰ 宋光宇，《天道鈎沉》，臺北，宋光宇發行，1983年，頁97~101。

⁸¹ 宋光宇，《天道鈎沉》，臺北，宋光宇發行，1983年，頁97~101。

⁸² 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁14。

⁸³ 陳榮捷，《朱熹》，臺北，東大圖書，2022年，頁232。

如下：

三天主考院長大人慈訓⁸⁴：〈道統歌〉是民國 32 年（1943）在上海開仙佛班鸞訓，至民國 50 年（1961）11 月 3 日在台灣潮州院長大人批示：

（一）開天開天 至今六萬年 七佛治世 三佛來收圓

後有廣成子 道統傳軒轅 堯舜禹湯 文武周公 心印脈脈傳

（二）心傳心傳 載於陰符篇 詩書贅述 老君降世凡

東渡於闕里 紫氣滿涵關 當作道德 孔氏仲尼 問禮於老聃

（三）春秋春秋 青盡紅陽收 游說列國 四書選賢儔

一世之師表 英名貫千秋 三千弟子 七十二賢 四配一脈流

（四）儒家儒家 孟軻失精華 傳於西域 流傳二十八

秦漢隋唐晉 紛紛亂如麻 濂洛關閩 鵝湖麓洞 千門萬戶家

（五）文佛文佛 道掌三千多 摩訶迦葉 阿難性情活

商那和修尊 至優波鞠多 提多迦尊 彌遮迦尊 兼波須密多

（六）續傳續傳 佛馱伏馱連 脇尊十祖 富那夜舍先

馬鳴心傳授 迦毗摩羅擔 龍樹大士 迦那提婆 十六羅睺傳

（七）瞻儼瞻儼 僧迦迦耶擔 十八完畢 鳩摩闍耶前

婆修摩拏羅 後有鶴勒那 師子婆舍 不如般若 代代往下傳

（八）榮耀榮耀 老水又還潮 二八達摩 中原初祖高

⁸⁴ <https://mypaper.m.pchome.com.tw>，2016 年（三天主考院長乃於唐朝時倒裝下世為李淵皇帝之第八公子李元霸，字茂田）。

真機還中國 脈脈又相續 神光二祖 三祖僧璨 天命道信交

(九) 道統道統 宏忍五祖承 慧能六祖 衣鉢又無踪

其實真道統 又歸於俗家 白馬二人 道傳火宅 繼續往後行

(十) 至尊至尊 道脈久遠深 羅公八祖 其名是蔚群

黃公其後身 即是元始尊 後至十祖 名乃靜林 其德穆穆深

(十一) 相繼相繼 何公續十一 十二袁公 十三即楊徐

鶴天十四代 十五王覺一 清虛十六 後繼十七 金光路祖遞

(十二) 臨今臨今 天命付師尊 月慧扶助 鴻恩賜庶民

三六四八助 重整末三春 飛鸞開化 同心同德 神人闡聖音⁸⁵

《道統歌》聖訓中說：「以往道中之歌集，不仿唱唱意味全。有關道中最適合，道統之歌醒世言。茂田師兄（三天主考院長）略批始與終，希即翻案抄錄全。可以書寫佛壇掛，日日頌歌堅志連。」⁸⁶這兩次批示的時間相隔十八年，其意義非常深遠。

民間信仰的道統觀，因儒家思想在文獻史料尚可卻認為中國社會的主流，以孔子為創始的代表，其學說是有其淵源傳承的。「道統」是由聖人所傳承的，在儒家宗教化信仰的道統中，有其高不可破的重要性。儒家思想中的德性之學就是聖人之學、君子之學，受天澤被認肯的聖人，就是承續天命的道統者。

道統意識在唐朝《韓愈·原道》：「斯道也，……。堯以是傳之舜，……。文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」⁸⁷此道並不同於佛道二家之道，儒教自有其一貫之傳承，是透過聖人來延續此道統。

但民間傳統的一貫道由茂田師兄所言，是儒道佛皆在道統傳承內的道統真傳裡面。孔子對於堯舜相傳的「允執厥中」已經是道統傳承的心法，君子聖賢之道也成為他一生的志業。在小傳統的《中庸證釋》中對於道統的傳承是認同茂田三

⁸⁵ 悟見天道網 pc 站，<http://mypaper.m.pchome.com.tw/345mp3/post/1367761155>。

⁸⁶ 悟見天道網 pc 站，同上

⁸⁷ [唐]韓愈，〈原道〉，馬其昶校注，《韓昌黎文集校注》臺北，世界書局，1960年，第一卷，頁10

天主教院長的五教同源的道統真傳。

二、一貫道脈—興毅組

在民間信仰小傳統一貫道《中庸證釋》的天命真傳、道統真傳、性理真傳中，先天大道（一貫道）始自於十六代祖劉祖清虛，於民國前二十六年普傳點玄，劉祖有心大開普化，因為時運尚未到，很難展開慈航，要等到弓長祖師的應運時，才可辦理末後一著的大事、普渡收圓。

清虛有心大普開 難駛慈航收圓台 盛會於此方開展 老少沾光上岸來⁸⁸

因為大開普渡的時機未到，雖然劉祖清虛有心想要大開普渡，但未到收圓期，是很難去駕慈航普渡收圓的，清虛大化盛會從此開展一貫大道，老老少少沾光得到天命真傳、道統真傳、性理真傳而上彼岸。

十七代祖師路中一，清道光二十九年夏曆四月二十四日生（1849年），生於山東省濟寧。是一貫道的第十七代祖師，他在教內被認為是彌勒菩薩的轉世，道好為通理子，道內尊稱為金公祖師以及彌勒祖師。他是一位文盲，早年喪父，與妹妹路中節過活。（1849.5.18~1925.2.26）

「弓長祖師尊的救世思想，根源於自幼喜讀十五代祖王覺一《理數合解》一書⁸⁹，所奠下的道學的基礎。因此，在闡述師尊救世思想之前，應先就師尊對一貫道脈的闡述做探討。師尊在濟南崇華堂正式成立後，為了闡述大道真理之玄妙，特繪製了《一貫道脈圖解》八章，懸掛於崇華總壇，內容包括有『先天無極理圖』、『太即炁天圖』、『兩儀乾坤圖』、『皇極圖』、『氤氳四象圖』、『渾天圖』、『五星緯天圖』、『五形圖』、『伏羲八卦圖』、『八八圖』、『文王八卦圖』、『節炁圖』、『白陽八卦圖』、『返本圖』等十四幅。民國二十六年仲夏之季，一位自稱為『東海野人』的道親，到濟南總壇拜見師尊時，描述了他的所見：「『丁丑仲夏，余赴濟進謁弓長師尊，見其客室懸有一貫道脈圖解。舉凡無極太極之禮，陰陽八卦之義，以及河圖洛書之五行生剋，無不繪圖精詳，解釋簡明，洵吾道名著也。宜發願刊印，以資流傳，而宏大道，請於師尊，當蒙嘉許，曰此功德事也，可速付梓，以公同好。』」⁹⁰，幸好有此為東海野人發心付印，於民國二十六年出版，今日才得以留存。當出版之際，活佛老師特為此『一貫道脈圖解』一書作詩讚曰：「『統觀八幅道脈圖解，要言不繁，一目了然，說理透闢，印證齊全，既無可求，亦無隙可添，

⁸⁸ 林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年，頁28。

⁸⁹ 林立仁整編，《理數合解》，收錄於《北海老人全書》，臺北，正一善書出版社，1994年，頁1~331。

⁹⁰ 活佛師尊張天然，《一貫道脈圖解》，1937年，跋。

且作俚研四首，略為贊語云耳。』。⁹¹先天無極理如下：

至理渾圖太極先，徹終徹始徹中邊，大包覆載無形外，細入鳶魚有象前，
二五合時周性命，一三判處貫人天，羲皇畫復真宗顯，聖賢淵淵賴此傳。

92

「無極的真理，是無形、無象、無名、無量，卻又能化育萬物，故以一圈形之。四方的仁、義、禮、智，代表此一無極真理所蘊含的內容。至於為何無極理圖的四方要有仁、義、禮、智四個字？無極者，無形也、無名也、無量無邊，至虛至靈，極靜不動之理天也。此理雖神妙以渾然，實條理之分明。至無能生至有，至虛能御至實，為宇宙內萬有之本源。視之無形，而能形形；聽之無聲，而能聲聲。超乎九天之上，貫乎大地之下，雖不離乎炁，亦不雜乎炁。貫乎太極之中，包乎太極之外，寂兮寥兮，獨立而不改。杳兮冥兮，萬劫而不壞。為生天生地之炁，萬物之始祖也。故天、地、日、月、風、雲、雷、澤，無不由斯而生。古今中外人物之性，無不由斯而降。仁、義、禮、智，寓乎其中，靜也。惻隱、辭讓、羞惡、是非，應乎其外，動也。靜極而動，萬物漸生。元、會、運、世，以賴轉。動極而靜，萬物漸滅，天地人物之歸宿。」⁹³

「民國十九年（1930），師尊、師母在濟南市原有些道務的基礎，所以就準備回來濟南，當時願意跟隨的只剩胡桂金、閻步隆、馬玉華、王學尊等四人。師尊、師母由濟寧回來濟南的一路上，內心無比的感傷，就像走在紅塵裡苦苦尋覓徒兒一般。師尊、師母回來濟南市後，先是將原本設在東門里的總壇，正式改名為“崇華堂”，作為開展道務的中樞，就由師尊自己主持，所以也稱為“中樞壇”。後遷新東門內東城根街西首，最後又遷經五路緯一路興雲里5號。代表師尊、師母正式以十八代祖的名義，開啟天道大開普渡的因緣。當時，上天的助化力量很大，透過開沙與借竅方式，仙佛一再的垂訓慈示，師尊、師母同領天命大開普渡是為『辦理末後一著急收圓』，又說：『渡萬國九州，渡盡九六方罷休，三期末劫一貫傳，領命祖師張天然，九六佛子哈哈笑，攜手同登返理天。』，此後一直到民國二十四年（1935）的五年間，師尊、師母在濟南打下初期道務的基礎。除中樞總壇的“崇華堂”外，又建立起四大壇：禮化壇、敦仁壇、金鋼壇、天一壇。這四大壇皆是師尊按東西南北方向，以八卦來命名：東壇，東方甲乙木，屬仁，為敦仁壇；南壇，南方丙丁火，屬禮，為禮化壇；悉曇，西方庚辛金，屬金，為金剛壇；北壇，北方壬癸水，天一生水，為天一壇。『落在中原三星地』，當師尊、師

⁹¹ 林榮澤，《一貫道藏·使轉之部》，新北，一貫道義理編輯苑，2009年，頁146。

⁹² 林榮澤，《一貫道藏·史傳之部》，新北，一貫道義理編輯苑，2009年，頁147。

⁹³ 林榮澤，《一貫道藏·史傳之部》，新北，一貫道義理編輯苑，2009年，頁147~148。

母一行人到了天津市，即由劉向前接待，落腳於大經路的三星客棧。師尊一身的威儀，不凡的外貌，流露著慈悲與智慧，令客棧的老闆李允中及伙計任希舜兩人，相當的敬服，於是就在客棧內辦道，渡化他們兩人求道。在天津，師尊又渡化了于鴻洲、梁耀先、薛洪等三人，然後再渡化了潘金生等數十人。道務很快就發展起來，師尊立刻在福興里成立第一支公共佛堂，作為初期天津道務開展的據點。成立佛堂就視為上天立下一座『法船』，師尊對此事很看重，期勉每位法船的掌舵者，要扮演起一位大時代的天使，一位散佈真理、散佈愛的白陽天使。翌年（1935）又渡化張文運等大眾，並引渡到德武學社社長孫錫堃及全體社員，成立『道德壇』，自此道物逐漸開展。當時有道德武學社之學員張武城前人的發心，渡人無數，其中主要還有邱鴻儒、安書亭、劉福和、安澍等人，經張武城的苦心成全，邱鴻儒等三人隨即在天津河北大街成立佛堂。安座當天，恭請師尊、師母親臨主持，仙佛賜壇名為『興毅壇』。壇主即為安書亭、劉福和、安澍等三人，此即為台灣興毅道場的源頭。」⁹⁴。

「民國三十六年台灣興毅組何宗浩老前人在台南成立「純陽壇」開始發展台灣的道務。何老前人又名耀庭，清光緒三十二年（1906）生，河北省遷西縣人，來臺申報籍貫為吉林省長春市人。少家貧，有兩弟一妹，老前人居長目睹家境困窘，遂有闖關東之志。乃於民國十九年拜別父母，赴東北牡丹江謀生，時二十五歲。何老前人在牡丹江初習洗染，刻苦耐勞數年之後，自開祥榮大染廠。民國三十年（1941），何老前人由張炳君引渡，來到盛鴻斌前人的佛堂求道，由盛前人親自點傳。時年三十六歲的何老前人得蒙盛前人慈悲開導很多，讓他如夢初醒，立刻發心跟隨盛前人發願捨身修辦道。民國三十六年十一月，何老前人來到嘉義開展道務並親自點傳羅調水、林國松等人，後來尚有鄭漢忠、鄭西川等人求道。民國六十四年（1975年）師母老人賓天以後（與總統蔣中正同日賓天，全國人民皆戴孝），道場起了很大的變化，但何老前人身負重任，並且更加的莊敬自強。所以在民國六十五年（1976年）何老前人在興毅道場，開演了很多的法會。例如：白陽聖會、道德知行、性理時習、懺悔清性、再覺金鐘、道德新知、修道方策、遵守體系……等，民國七十七年何老前人成道了，上天封為『養明聖君』的果位」⁹⁵。

「羅調水前人（以下稱德慧前人）誕生在寶島南部善化小鎮，這小鎮祥和安泰，雖然不是很熱鬧，但也山明水秀。祂出生在一個溫馨的家庭，母親禮佛慈祥。德慧前人很聰明、好學，讀書認真，常在空閒時間就帶著書找一個清靜的地方，一看就是一整天。畢業後只有祂和北一單位林理事兩位臺灣人考上電信局，之後被分發到嘉義電信局工作，成為同事。當時是日本人統治臺灣，許多公家機構和重要職務都是日本人才有資格擔任，給臺灣人的名額很有限。有一晚，德慧前人做了一個夢，夢見彌勒佛對祂微笑，且一連好幾天都做同樣的夢，德慧前人覺

⁹⁴ 林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2011年，頁36~45。

⁹⁵ 敬雅，《何老前人筆路藍縷（續集）》，桃園，允聖行出版社，2014年。

得很奇怪。有一天與北一林理事兩人都輪到小夜班（下午三點到晚上十點），早上有空，就相約一起到郊區的八掌溪吊橋散步。將要踏上吊橋的時後，林理事看到不遠的地方，有一間寺廟，就對德慧前人說：『羅桑！這裡有一間寺廟，我們先進去拜拜吧！』德慧前人就答應了。（寺廟為彌陀寺，位於臺灣嘉義市南郊，乾隆十七年即公元一八五二年，有僧苑藏者，開山募建，歷經震害水患而數次整修。一九七三年全部拆除新建，一九七八年竣工，被評為『彌陀曉鐘』，為嘉義八景之一。），兩人靠近寺廟前殿的時候，德慧前人就說：『奇怪！我昨晚夢見騎腳踏車經過一間屋子，看到屋子裡面好像就是寺廟前殿的那尊佛在笑。』過去臺灣人拜的都是釋迦佛、觀音菩薩或媽祖，而不認識彌勒佛。林理事靈機一動，莫非彌勒佛對德慧前人有什麼指點？經燒香拜拜後抽到籤頭第一號的甲子籤如下：

日出便見風雲散，光明清淨照世間，

一向前途通大道，萬事清吉保平安。⁹⁶

內容點出：『得遇大道，清吉平安。』因為他們兩人是受日本教育，看不懂華文，就去找廟內的工作人員，是一位菜姑解籤。德慧前人就將昨晚夢到彌勒佛的情況一一告訴她，並請她解籤。而這位菜姑原來是王壇主的表姐，她有求道，而且是誠心的道親，其籤意乃是彌勒佛指點要德慧前人求道。於是德慧前人與林理事兩人就一起到王壇主的佛壇求道，當時是由何老前人點道的，求道日期是民國三十六年農曆十月十五日，（1947年11月27日）。德慧前人於民國104年（公元2015年）農曆七月二十五日成道於御史山！」⁹⁷

「民國七十五年（1986年）農曆正月初五日，師尊老人在高雄大化佛壇現身班中指示『忠孝節義』是德慧前人的修養精神，後來還指示以此為興毅精神：

忠：負起責任，善守本分，推己及人，和而不流，顛沛造次，不違仁。

孝：知恩報本，盡心為道，先後盡孝，世代流芳，無上養。

節：進退有序，原則中肯，綱常從德，臨節不奪，正氣展。

義：濟困扶危，行義達天，去私充善，妙行無住，造福德。⁹⁸

⁹⁶ 師夔，《荷擔成聖之路》，台中，德夏企業社，2020年，頁2。

⁹⁷ 師夔，《荷擔成聖之路》，台中，德夏企業社，2020年，頁2。

⁹⁸ 師夔，《荷擔成聖之路》，台中，德夏企業社，2020年，頁72。

忠孝節義很深，但仙佛曾用很生活化的方式教育：『忠—勞而不敢先息，孝—饑而不敢先食，節—難而不敢先退，義—命而不敢先辭。』德慧前人繼承何老前人的衣鉢，領導整個興毅道場，這一段過程，以忠孝節義來闡述，實在是德慧前人一生的寫照。他老人家說：『修道要有大根大器的人方可承受。要能忍人所不能忍，行人所不能行，化人所不能化。』前人為發揚光大何老前人之精神，乃在師尊老大人慈悲所賜的訓文中加一字成『孔孟聖道“院”萬國遍，儒教復興大同年』，於一九九四年鼓勵各理事往國外開荒，設立孔孟聖道院，而有後來道開四海之壯舉。」⁹⁹但院長大人特別指示『仙佛墨寶不可亂更改』。但為了有一股力量去推動，是可以做為自己想法與做法去推動的。

而後學是興毅組三十一個理事中旗山單位的後學，「旗山單位在尚未成立時，是隸屬鳳翔單位，民國六十八年（1979年），何老前人召開理事會會議，會議在決議之後，准予張理事成立旗山單位，理事戰兢銜命，感謝何老前人慈悲鼓勵，並叩謝老理事及許理事的栽培舉薦之恩，勇敢承擔起一方之道務，遂帶著葉、楊兩位點傳師擇地緣—旗山，創立單位。單位成立伊始，千頭萬緒，困境考驗如浪波般重重來襲；理事特質中，有股超乎常人的堅韌毅力，從不畏艱困，縱然有志難伸，亦不失對道的忠貞，在智慧耐心的整頓排解，終究破繭而出。民國七十三年（1984年）提拔鄭、呂、柯三位人才領受天命；民國七十六年（1987年）又提拔黃、潘兩位人才領受天命，共同加入負責國內外道務行列。旗山中心佛堂于民國七十四年（1985年）九月十五日竣工落成，提供了一處優質的道場。

張理事于民國九十一年（2002年）六月六日子時四十五分，蒙上天寵召，回天繳旨，得年六十有三。蒙普賢菩薩慈悲，帶領理事臨壇結緣批訊，理事成就了首善仙苑的苑主，果位是：孝華仙姑。」¹⁰⁰德慧前人慈悲恩賜輓聯：

年少清修愿長大聖職擔 開華證果定丹書還佛鄉¹⁰¹

德慧前人一時頓失了左右手，談心的對象，深感痛心，因理事在年少時即帶髮出家，求道後立了清修愿，擔當旗山單位的聖職，功圓果滿繳旨回無極理天。」而活佛師尊老大人慈悲有賜給弟子一首冠頭詩作為勉勵，如下：

旗山旗幟正飄揚 豐沛原人齊進道 萬靈齊登無極殿 結果圓滿朝母娘

⁹⁹ 師夔《荷擔成聖之路》，台中，德夏企業社，2020年，頁73。

¹⁰⁰ 《首善餘暉》，2011年，高雄，恆心齋，頁43~72。

¹⁰¹ 同上註《首善餘暉》，2011年，頁72。

感恩活佛師尊的慈悲，以旗山、豐原、萬結，作冠頭詩來慈悲弟子，因旗山單位是在白陽期應運三曹普渡掌白陽旗幟的先鋒，豐沛的原胎佛子都一齊修辦進道，眾多萬靈都一齊進道、一齊登上無極聖殿，開花結果功圓果滿拜謁 無生老母。

以上是民間信仰小傳統《中庸證釋》的一貫道道統、道脈的系統緣由。



¹⁰² 濟公活佛，《仙佛班現身法會》，高雄，恆心齋。

第三章 朱熹《中庸章句》思想內容

本章第一節所要研究探討的是朱熹《中庸章句·序》思想要旨：其內容在討論作者的問題，以及道統的問題，子思憂道學失傳、道統之傳承、精一執中、「天命」「率性」、擇善固執、君子時中的探究。

第二節為朱熹《中庸章句》分章及義理：《中庸章句》分為三十三章；中庸之義理「性與天道」；中庸之言，聖人德化之功效，乃由盡性之義所引申而出，以呈現無限的價值，才是盡性。朱子曰：「中庸當作六大節看，首章是一節說中和，自君子中庸以下十章是一節說中庸，君子之道費而隱以下八章是一節說費隱，哀公問政以下七章是一節說誠，大哉聖人之道以下六章是一節說大德小德，末章是一節復申首章之義。¹」，所以此節就分六大段來做說明。以下就先來探究《中庸章句·序》的思想要旨。

第一節 《中庸章句·序》

本節是研究《中庸章句·序》，中庸何為而作？作者為何？道統為何？人心是空虛靈動？道心是微妙難以顯現？天命率性是道心？擇善固執是精一？君子時中是中庸之道？朱熹在《中庸章句·序》的思想要旨中提到如下：

中庸何為而作也？子思憂道學之失其傳而作也。²

道德哲學，是要導人入德的，本來是以人傳人，以心傳心的。而曾子從孔夫子那裡得到性理真傳。子思子，孔子之嫡孫，又學於孔子的弟子曾子，也得到孔子道的真傳。朱子根據古代所傳，子思子作中庸之說，而認為子思恐怕孔子所傳的真道，因為日子的久遠而失去了它的真傳，所以才作中庸。

蓋自上古聖神，繼天立極³，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執

厥中」者，堯之所以受舜也。「人心惟危、道心惟微，惟精惟一、允執厥

¹ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年，頁16。

² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁14。

³ 繼承天子之位。《大學章句序》：「則天命……所以繼天立極……官所由設也。」。[宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁1。

中」⁴者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣盡矣；而舜復益以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。⁵

所以古代的聖王，具有神聖的德行和高位的人，繼天道、承繼天命，而來立人道，建立了至極之理，而道統便流傳下來，傳襲也都是有它來由。聖王們都是以「中」為言。《論語》〈堯曰第二十〉「堯曰。咨，爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。⁶」，上天所定帝王相繼的天命次第，就要落在你身上，（曆數，是帝王相繼的次第）你要存心誠信，奉行天命，守住中立的道理，執行中道，才能保得長久。假如四海的人民都困頓窮苦，那上天給你的祿位，也要永遠終結了。所謂的允執厥中，就是謹守正道。由此可見，中道觀念的來源是非常久遠的。

而「人心惟危、道心惟微，惟精惟一、允執厥中」⁷四句，見十三經注疏尚書大禹謨。舜帝告誡大禹說：「人心是危險難測的，道心是幽微難明的，只有自己一心一意，精誠懇切地去奉行中立的道理，才能治理好國家。⁸」。而尚書一般都認定是偽書。這四句可能是論語引的句子所推衍而來的。

荀子的解蔽篇引《道經》曰：「人心之危，道心之微。⁹」之語，所以《道經》上說：「遵循專一於道的原則，並能時時警懼，這是人心的境界；自覺培養專一於道，並注意每一個細微之處，這是道心的境界。」，由古時所傳的道經，教化世人的常道、常法，藉此來修德而成聖成賢也。

根據朱子的意思，是說雜於私欲的人心是危險而不安的，而純乎天理的道心，則是深微而且很難明瞭的，只有那精察正道，而且又專一持守的人，才能夠執其中道。

而「執中」一詞，孟子離婁下：孟子曰：「禹惡旨酒，而好善言。湯執中，立賢無方。¹⁰」，禹王厭惡味美的酒，是後世一定會有人因為「酒」，而來將國家滅亡的，而專好聽又有道理的好話。成湯執守著中道，啟用賢能是不拘於哪一方面的。

明·胡廣提到：「雲峯胡氏曰六經言道統之傳……堯曰允執其中則後世孰知舜之三言，……堯之一言哉，……堯授舜曰允執厥中，如夫子語曾子以一貫，舜受禹必由精一而後執中……¹¹」。孔夫子與曾參討論什麼是「道」的問題，告訴曾參

⁴ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》二，臺北，博愛出版社，1991年，頁55。

⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁14。

⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，頁193。

⁷ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》二，臺北，博愛出版社，1991年，頁55。

⁸ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》二，同上注，頁55。

⁹ 北大哲學系，《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983年，頁425。

¹⁰ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社2003年，頁294。

¹¹ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年，頁2。

說：「參乎吾道一以貫之。曾子曰唯。¹²」，「這是什麼意思？」曾子回答同門弟子說：「夫子之道，忠恕而已矣。¹³」夫子之道，可用忠恕兩個字來解說；忠者是一念不欺，是天道的根本，恕是一體皆愛，是人道的根本，所以達到天人合一、渾然貫通的境界。朱子解釋：「盡己之謂忠，推己之謂恕。¹⁴」，「忠」是忠人之心，對他人要盡心竭力，對自己要嚴格要求；「恕」是人的心，要推己及人，對他人要寬宏大量。

「忠」和「恕」是達到夫子以「仁」為中心的思想。孔子學說就是以「仁道」為核心，「忠恕」是仁道的基本要求，其基本原則是處理人與人之間的關係。朱子說：堯訓勉舜，只用了「允執厥中」一語，而舜則推衍為四句，是詳細的再加以說明之，才能夠盡其意。

道心—道心是能夠明善，且道心生於義理。四端—惻隱、辭讓、羞惡、是非，也就是道心。

而「庶幾」：1.有希望之詞，譬如言或可以。如梁惠王：「王庶幾無疾病與。¹⁵」；2.有將近的意思。如梁惠王：「則齊國其庶幾乎！¹⁶」；3.賢者之稱。《周易·繫辭下》：「顏氏之子，其殆庶幾乎！¹⁷」是說與聖哲相去不遠，可以相提並論的人。朱子在這裡是作希望之詞。然後才有希望掌握不偏不倚，無過與不及的中道啊！而中庸章句序有說：

蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形，故雖上知不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者越危、微者越微，而天理之公、卒無以勝夫人欲之私矣。精，則察夫二者之間而不雜也；一，則守其本心之正而不離也。從事於斯，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉；則危者安、微者著、而

¹² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，同上，頁72。

¹³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁72。

¹⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁72。

¹⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁214。

¹⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁213。

¹⁷ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》八，臺北，博愛出版社，1911年，頁170。

動靜云為、自無過不及之差矣。¹⁸

按照朱子的想法，所以曾經談論到虛靈，「語錄曰：虛靈自是心之本體。¹⁹」（中庸纂疏引）知覺心之用；朱子曰：「心之體，與天地同其大。²⁰」心是中性的，具備著虛靈知覺，人心道心的差異，徇人欲的心便是人心，不能明善的形驅生理並非惡，但會使人迷失正理，會受外物的引響而追逐，所以人心危而不安。因人心受形氣的耳目鼻口四肢私慾的引響而危險。人心是空虛靈動且能知能覺的，人心只有一個與道心不同，這是生成有別。道心是所謂的性，是指仁義禮智之理，理在於人為人之性，人能覺是理，此心便是道心。道心是性命中的正理，但人的覺悟與知見能力有所不同，人心不能夠識別，則會有危險而不安；「人心」和「道心」都處於人心的這塊方寸之間，假如不去治理它，自然「人心」就會越來越危險，「道心」的微妙就更難以顯現。

朱子又曰：「心之用，與天地相流通。²¹」所以心的用，就是所謂的春夏秋冬的氣，生發而成為惻隱、羞惡、辭讓、是非的情。情雖然發於方寸之間；而因為他之所以為用，是因為它與天地是相流通的。

「形氣猶船也，道心猶柁也，船無柁，縱之行有時入於波濤，有時入於安流，不可一定，惟有一柁以運之，則雖入波濤無害，故曰天生烝民有物有則²²，物乃形氣則乃理也。²³」。人心好像那船，而道心就像那置於傳後的舵，控制其方向，縱然有時在驚濤駭浪之中，也無害其方向。所以說天地間所有事物都有它的法則、規律，這就是理。

在朱子的理論系統中，並沒有「心即理」的「本心」之義，心只是一個虛靈，必須要通過格物的工夫，才能夠知理，所以道心惟微，朱子解作道心是微妙而難見的，因為理不是心，須要格物致知而後才能達到明的緣故。

朱子曰道心是義理上發出來，人心是人身上發出來，雖聖人不能無人心，雖小人不能無道心。

人心與道心二者不知所以治之，不知要以精一之理來治理之。精是精察，使心明白人欲天理之分別，而不溺於人欲。專一於道心即是守其本心之正而不離也。

雲峰胡氏曰：「人心本危能收斂人來則危者安道心本為能充拓出去則微者著中如何直只精一便是執之工夫……²⁴」道心能做生命之主宰，則人的生命活動便會完全合理而無差矣。長期堅持如此，沒有片刻間斷，讓天理的道心成為一身

¹⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁14。

¹⁹ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁41。

²⁰ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁41。

²¹ 王孺松，《中庸章句補釋》，同上注，頁41。

²² 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》（三），臺北，博愛出版社，1991年，頁674。

²³ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年，頁3。

²⁴ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年，頁7。

之主，讓自私自利的人心服從於道心，如此，道心的顯現，人心就不會有過頭和不及的差錯了。

如同語錄曰：「知覺便是心之德。²⁵」（中庸纂疏引）心是理與氣的合而成的，所以知覺為心的主要功能。（德指的是功能而言）。

而形氣之私—像饑餓、飽食、寒冷、燠暑之類，都是生於我們的血氣形體，而他人是無法了解的，這就是所謂的私。

性命之正—天命之性，是仁義禮智都要具備。而至公至正的從天理中流出。人心是就軀殼上來說的，但這個心是最動搖不安的，容易流於不好的方向，所以稱它是危險的。就像飢餓時的思索食物，口渴時的思索飲水；這個是由形體上的生發，這就是人心。以如此之因而飲食，是無害的；假若是因為口腹之慾的話，那就會處在快要墜落而未墜落的最危急處境。

微妙而難見耳—由此可知，微妙是具有隱密、神奇的意義。道心蘊藏在人的內心深處，要如何能夠因時制宜，而用在於立身處世方面；那就一定要看每個人平時的修養工夫。所以隱幽的道心，具備了眾多的理性，是足以應萬事的。然而道心卻是隱微且難見的，一定要具備涵養與明察識別的功力，才能夠有奏效的。

精則察夫二者之間，而不雜也—精是精察、分明，識別人心與道心。所以精是為警覺、窺察，在理天與人欲之間，將它劃清界線而不雜亂。

一則守其本心之正，而不離也—一是要守住本心且不離道心，守住道心的正道，不讓人心來雜亂道心。

自無過不及之差矣—如此就能夠在日用之間，自然順利合宜而且不會偏差。身的所作所為就會合乎節度。凡是由人心所生發的，莫不是道心的流行。

因為堯舜一生，以真理正道治理天下國家，所以中庸章句序有提到：

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此，則天下之理，豈有加於此哉？²⁶

提起唐堯虞舜夏禹王等，都是天下所有的人，一致推崇的大聖人。當他們在以最高權位聖聖相傳天下之道的時候，叮嚀告誡所訓勉的不過是「精一執中」四句話，然則天下間的理，又有那一樣比這個更為重要的呢？這精一執中，便是天下間最重要的事情，主宰人的生命活動，使心能合於理，還有比這個更重

²⁵ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁42。

²⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁14。

要的吗？朱熹在中庸章句序中，再以道統之傳做說明之：

自是以來，聖聖相承，若成湯、文、武之為君，皋陶，伊、傅、周、召知為臣，既皆以此而接夫道統之傳，若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖，開來學，其功效反有賢於堯、舜者，然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。²⁷

成湯能夠以身作則，建立了綱紀。文王篤行仁政、敬愛父老、愛憐慈少、禮遇賢能。

聖人與聖人相傳，其中有像成湯、文王、武王這樣的君王，有像皋陶、伊尹、傅說、周公、召公這樣的大臣，都是接續了道統的真傳。

武王的克盡孝道，虞舜大臣皋陶是當時的典獄長兼立法任務，商的賢相伊尹因太甲的無道放他在桐宮三年，伊尹攝政當國，經太甲在桐宮三年的悔過、自責、反省後，伊尹又復迎太甲授之以政。孟子稱伊尹為聖之任也。

傅說殷高宗的賢相，是高宗夢得的聖人。周公是文王之子，武王之弟，成王之叔。武王崩，成王幼，周公攝政。周公改定官制、創制禮法。

召公是周文王的庶子，名奭，武王滅紂，封於北燕，成王時為三公，召公治理陝之西，甚得民心。他們都接續了道統真傳。

像我們所尊敬的孔老夫子，雖然是素王沒有權位，然而，由於繼承了以往聖人開創的道統，為後來的學者開闢了道路，功德方面甚至還遠勝於堯、舜這樣的君王。

然而在當時能夠感知到微妙顯現的，只有顏回（克己復禮之修為工夫，及不遷怒、不貳過之德行成就，足以代表孔門德育精神及典範）、曾子（倡導「吾日三省吾身」之修養方法；以「忠恕」為孔子一貫之道。）體悟到了道統的宗旨。而後曾氏再傳孔子之孫——子思，但學術界與孔子的聖學相去甚遠，而異端之說開始興起。註（諸子百家：諸子是指中國先秦時期老子、莊子、孔子、孟子、荀子、墨子、列子、孫子、申子、韓非子、鬼谷子、告子等學術代表人物。春秋後期的道家、儒家、名家、法家、兵家、陰陽家等。）

異端—凡是違背正道的就稱之為異端。論語為政篇：「政乎異端，斯害也已！」

²⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁14。

²⁸」異端，非聖人之道，如楊墨是也。他們率天下至於無父無君。程子曰：「佛氏之言，比之楊墨，尤為近理，所以其害為尤甚。……²⁹」這些與正統文化不同來源的思想，在有形與無形之中以違害到聖道了。

雲峰胡氏曰：「未論六經之功有賢於堯舜，……其功賢於堯舜可知矣！³⁰」。胡氏說：「古代聖王之道，代代都有傳承者，而都得其位。到孔子時，因為是素王，雖有德而無位，不能王天下，但是孔子修明聖道，開出以道德為主體的價值之源，那麼他的貢獻反而大於堯舜。

雲峰胡氏曰：「夫子以前傳道統者，……，夫子六經之功而明夫子之道者，曾子大學、子思中庸之功也。³¹」胡氏所說：「而當時能夠傳孔子之道的，只有顏回、曾子，因顏回早逝，孔子再將到傳給曾子，曾子則有孔子之孫子思為其弟子，然後子思傳孟子。朱熹在中庸章句序提到子思深怕道的失真而做《中庸》：

子思懼夫愈久而愈失真也，於是推本堯、舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書，以詔後之學者，蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其說之也詳。其曰「天命」「率性」，則道心之謂也；其曰「擇善固執」，則精一之謂也；其曰「君子時中」，則執中之謂也。世之相後千有餘年，而其言之不異，如合符節。歷選前聖之書，所以提挈綱維，開示蘊奧，未有若是其明且盡者也。³²

因有異端的起因，子思惟恐道因為傳久而失去真諦與內涵，所以本著堯舜相傳的真義、又根據平日所聽到的父師之言，推演而成中庸之書，告誡後世的學者。正因為子思的憂思非常的深刻，考慮極為深遠，所以他的論述也非常的詳盡。子思所說：「天命」「率性」，就是道心的說法，意謂著上天賦予人，仁義禮智之性；人都應該遵循而行之，這就是人立身處世之道，也就是為人之道。

「擇善固執」就是那純粹專一，絕不動搖；子思所說：「君子時中」就是持中庸之道。而《中庸》相傳至今已經一千多年，文章當中所說的話依然精準，如同合符節絲般絲毫沒有偏差。綜觀歷代聖人的書籍，謀篇佈局、深入淺出、

²⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁57。

²⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁57。

³⁰ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，2013年，廣文書局，頁8。

³¹ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，2013年，同上，頁8。

³² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁15。

把握宏觀的遠見、揭示底蘊，兩方面都做到詳盡明白的極為少有。

雲峯胡氏曰：「性是心未發時此理具於心，道心是心已發時此心合乎理。³³」胡氏所說：「本性是人心思維尚未生發的時後，這個天理就在本性良心裡面，而這個道心是人心已生發的時候，合於理性，就是道心主宰。³⁴」。

朱子曰：「擇善即惟精，固執即惟一。時中是無過不及的中，執中亦然。³⁵」朱子說：「選擇好的就是用功精深，用心專一去做正確的事、且堅持不變。合乎時宜而沒有過與不及的中，不偏不倚的中也是一樣。」而子思於中庸所說，不外乎堯舜禹相傳的「人心惟危，……，允執其中」十六字的意思。

精一—精以察之，一以守之。精察是所謂的仔細精密省察來達到明善。一於真理，而持守實踐。

「時中」³⁶一語，原本是出自於周易蒙卦彖傳。隨時隨事以處中。中是不偏不倚，無過與不及的中道。

世之相後一是從堯舜禹到子思子，以時間來算，一在前，一居於後，相差了一千多年。時則將近兩千年。

符節—就像現在的護照。古代是以金玉銅竹木等為之，上面刻文字，剖為左右兩半，作為朝廷與外官兩方的信物，主帥與守將亦用的符節。朱熹再說明了孟子的性善，以及那與正統儒家思想不同的學說如下：

自是而又再傳，以得孟氏，為能推明是書，以承先聖之統。及其沒，而遂失其傳焉。則吾道之所寄，不越乎言語文字之間，而異端之說，日新月盛，以至於老，佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功，於是為大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。惜乎其所以為說者不傳，而凡石氏之所輯錄，僅出於其門人之所記；是以大義難明，而微言未析。至其門人所自為說，則

³³ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年，頁9。

³⁴ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，同上注，頁9。

³⁵ 明·胡廣，《中庸章句大全》，同上，頁9。

³⁶ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏一》，臺北，博愛出版社，1991年，頁23。

雖頗詳盡。而多所發明，然倍其師說而淫於老、佛者，亦有之矣。³⁷

子思到後來再傳到孟子，孟氏進一步推崇闡明儒家之道，繼承先賢聖人的道統，但孟子過世之後，儒家便逐漸失傳，失去了他的真，而在千餘年之間，孔孟的真精神，就鮮少有人知。我們所說的道統內涵，在言語之中隱喻著，而異端的學說卻層出不窮，而且日新月異，以至於老子和佛家之說趁機擴張，實在是欲蓋彌彰搞亂了真理。但是幸虧有這部書的存在，所以為人師表的程氏兄弟出來，以此書作為研究的對象，才把一千多年來斷絕的道統，延續下去；以這部書作根據，駁斥佛道二家，在表面上看來，似乎是對的，而實際講究起來，卻有不合人道的地方。子思子流傳這部書的功勞也更顯得偉大。

但假如沒有程氏兄弟，也不能將子思的文字和思想轉化為感悟。但二程關於中庸的議題，都只是他們在平常時的的答問之辭，可以見其大略之意，但並不那麼詳細。程氏所著中庸義一書沒能流傳下來，然而石氏輯錄的也僅限於程氏門人的紀錄，雖然其基本理念很明晰，但卻少了深入的分析。程氏門人雖頗為詳盡的各自為說，還是有人違背了老師的學說而去附和於老子和佛家。

《原道》³⁸是韓愈（西元 768~824 年）的一組散文「五原」中的一篇。「五原」除了《原道》以外，還有《原性》、《原毀》、《原人》、《原鬼》。而《原道》分別對佛、老予以攻擊，尤以佛家是攻擊的重點。其主要批判為：一、駁斥佛教拋棄君臣、父子，禁止生養之道，所謂的「潔淨寂滅者」，指出它的荒謬性。二、指出佛家的「治心」，只管自己，而不管天下國家，「外天下國家」、「滅其天常」，造成兒子不拜父母、臣子不拜帝王，百姓不做應該做的事。

對道德的批判主要是：

一、指出老子所說的道是去仁與義的道，與儒家的「聖人之道」不合。「老子的小仁義」，將仁義的內容縮小了，把道德和仁義分開，把仁義放在道德之下，他們的愛是脫離人民與現實。

二、道家的絕聖棄智主張的荒謬。莊子說：「聖人不死，大盜不止」³⁹（《南華經·胠篋篇》）有聖人就有大盜，事物皆有正反兩面，莊子提醒我們在追求聖人的同時，也不忘有盜賊。莊子說：「掊斗折衡，而民不爭」（《南華經·胠篋篇》）！⁴⁰毀盡天下聖人的法度，人民才有資格議論。老子《道德經》也有類似說法：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」⁴¹聖和智破壞自然，導致社會秩序的混亂，不崇尚聖智，人民百姓才可得到百倍的好處，聖智、仁義、巧利三者，只是表面的虛無文飾，不能夠治理天下。韓愈認為，

³⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁15。

³⁸ 許鐘榮，《散文欣賞》，新北，錦繡出版社，1992年，頁12~22。

³⁹ 孟穎心得，《南華經義疏註（下）》，臺南，龍巨書局，2018年，頁525。

⁴⁰ 孟穎心得，《南華經義疏註（下）》，臺南，龍巨書局，2018年，頁528。

⁴¹ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁61。

這些觀點極其錯誤，「其亦不思而已矣。」

三、指出道德所謂返回「太古之無事」的原始狀態，是違背時代與現實的。道家說：「曷不為太古之無事？」指責儒家：為什麼不回到遠古，無所事事，無為而治呢？韓愈批評佛老的目的，是要摧毀它們。

韓愈的《原性》也是篇排佛辟老之作。從哲學的觀點、人性論的角度立論，以儒家的立場排佛，對人性問題作深沈思考。

而北宋張載（1020~1077）的著作中，對於佛教倫理學說所批評的話很多，現在抄錄其中的一段：

自其（佛）說熾傳中國，儒者未容窺聖學門牆，已為引取，淪胥期間，指為大道。……因謂聖人可不修而至，大道可不學而知。……自古詖、淫、邪、遁之詞，翕然並興，一出佛氏之門千百五年，……，記得失。⁴²

張載這段話用非常尖銳地評擊佛教的重點是：第一，自從佛教火熱般的傳入中國以來，儒學學者再不應許自己進入儒學門牆，反而被吸引把佛教的教義，視為大道。第二，佛教的影響傳遍全國，不單是大批的平民群眾成為信徒，甚至有一些知識份子及英雄豪傑，也因為受了當時普遍的風氣所影響。而皈依佛教的人，並認為不用經過修養工夫便可以成為聖人，也不必學習聖人的思想便能夠明瞭大道。第三，個人的道德與社會的人倫因而混亂。第四，在過去的一千多年的長時間之中，一偏、荒謬、異端、欺騙等學說，都跟著佛教而興起。第五，必須本著獨立、自信、不懼的精神，才有希望能夠把是非、善惡加以辨別。

張載對於東漢末期以後盛行的道教人生觀，既以尋求長生不老為人的主要目標，加以嚴厲的批評。他說：

萬物不能不散……循是出入，是皆不得已而然也……彼語集滅者往而不反，循生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎道則均焉。⁴³

道教信徒追求長生不死，他們認為有形的物體可以永存不壞，因為不懂得萬物是不能不散而成為太虛、天地氣化的道理。這裡所提的道教是天師張道陵的道教，而不是先秦的老莊道學。道教的代表人葛洪（西元約 250~330），在他的巨著《抱朴子》，幾乎是一部成仙的百科全書。

⁴² 黃秀璣，《張載》，臺北，東大圖書，1988年，頁81。

⁴³ 黃秀璣，《張載》，臺北，東大圖書，1988年，頁84。

朱子曰：「明道不及為書，伊川雖言中庸已成書自以不滿其意而火之矣。」⁴⁴伊川先生的中庸之說，自覺尚不夠成為書，自覺不滿而燒之。

石慙山有中庸集解，集自周濂溪以下，有十多家的關於中庸的論說，又程氏的門人（如呂氏、游氏、楊氏、侯氏）也各有講說。但是朱子認為，他們的立論雖然詳盡，但頗有佛老之說的中，這也點出了自己之所以要做中庸章句的原因。

推明是書—孟子的性善，是源自於天命之謂性。而所謂的存心、收放心，都是致中。而擴充到仁義禮智的心，就是致和。

石氏之所輯錄—文獻通考云：「中庸集解二卷。會稽石墩子重，集錄周敦頤、程頤、程顥、張載、呂大臨、謝良佐、游酢、楊時、侯仲良、尹焞；凡十家之說。」⁴⁵我們僅就石墩先生門人的輯解作為參考。

黃震日抄：「謂會稽石墩，集濂溪以下十人之說，晦菴先生因其集解，刪成輯略，別為章句，以總其歸，……，已無餘蘊矣。」⁴⁶可見石墩集解與朱子所著《中庸章句》、《中庸輯略》、《中庸或問》之關係極為密切。

而朱熹定著的章句一篇，說明如下：

熹自蚤歲，即嘗受讀而竊疑之。沈潛反復，蓋亦有年，一旦恍然，似有以得其要領者，然後乃敢會眾說而折其中，既為定著章句一篇，以俟後之君子；而一二同志，復取石氏書，刪其繁亂，名以輯略，且記所嘗論辯取舍之意，別為或問，以附其後。然後此書之旨，支分節解，脈絡貫通，詳略相因，巨細畢舉，而凡諸說之同異得失，亦得以曲暢旁通，而各極其趣。雖道統之傳，不敢妄議；然初學之士，或有取焉，則亦庶乎升高行遠之一助云爾。⁴⁷

朱熹敘述之所以做《中庸章句》的理由。《中庸章句》本來附有〈中庸輯略〉及〈或問〉，後來就剔出輯略以及或問兩篇而獨立《中庸章句》。

《中庸輯略》是據石氏《中庸集解》刪訂，而《中庸或問》則是各家記朱子

⁴⁴ 明·胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年，頁11。

⁴⁵ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁61。

⁴⁶ 王孺松，《中庸章句補釋》，同上注，頁61。

⁴⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁15~16。

對各家說法的批評以及所取捨的理由。

邵熙四年（1193年），在《答許生》中討論了《中庸章句》有關道的體用：

「夫道之體用，盈于天地之間，……于是立言垂訓，自本至末……《中庸》之言，正調道體流行。⁴⁸」

朱子的《中庸章句》，是將《中庸》重新分章、注釋。而《中庸或問》，則是集結宋儒關於《中庸》的講說，而加以討論，而對於中庸的研究，都有極大的貢獻。所以行遠自邇，登高自卑，引中庸語以結中庸序，朱子於序言性，詳細說明中庸中不出一個心字。

第二節 朱熹《中庸章句》分章及義理

朱熹是非常推崇《中庸》，而作《中庸章句》。而他的《中庸章句》是把《中庸》與前人們的篇章做了不同的編排，並且進一步地將它劃分為若干的段落，對於後世的引響是非常之大。《中庸》最主要的宗旨，是在傳「孔子的心法要道」，是在肯定「性」就是「道」的「本」，而「教」就是「道」的「修」。假如講「道」而不去徹悟這個「性」的話，那麼這個「道」就是無所「本」了；若講「道」而不去實行「教」的話，那麼這個「道」是修不成的。

一、《中庸章句》篇章的編排

首先來研究篇章的編排部分：朱熹著作《中庸章句》，是將《中庸》一篇，分為三十三章。他的第一章評論曰：子思子敘述所傳的意思而來立言。首先說明了道的本源是出自於天，而不可以改變；而他的實體是離不開本體的。再次說明了存養省察的要義，最終在說明了聖神功化的極至；所以首章的「中和」著實是一書的體要。

然而第二章到第十一章共十章是在說「中庸」。而中庸就是不偏不倚，沒有超越一般的倫常、君臣父子、夫婦昆弟之間。一定要效法且遵循孔老夫子的道，才可以進入聖域的。朱子在說中庸這段的編排是以「能」字作為貫穿。以第四

⁴⁸ 樂愛國，《朱熹·中庸學闡釋》，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁35。

章的「鮮能知味」，來起第六章的「舜之大知」。以第七章的「不能期月守」，來起第八章的「回之為人」。再以第九章「中庸不可能也」，以起第十章「子路問強」。直到第十一章，才又回到「能於聖」。

再則從第十二章到第十九章共八章是在說「費隱」。在第十二章的「費隱章」：道是無所不在的，它那廣大而精為之體，其大而無外，到細小而無內。第十三章的「不遠章」：明示了道的實體，假若能以率性來行到，身體力行之，獨善又兼善，那怎麼還會有什麼困難呢？第十四章的「素位章」：是要人隨處盡道，素其位而行，無入而不自得。第十五章的「辟如章」：比喻人循序漸進，行遠必自邇、登高必自卑，都是道的所在，人們都必須逐步的行之。第十六章「鬼神章」：鬼者陰之靈，神者陽之靈，啟示人們對宗教意識的真精神，應要以上帝降臨在自身中，對上帝的虔誠是沒有貳心的；且要齋明盛服，以事上帝。第十七章「大孝章」：舜是以大孝而得到堯帝授予之天命。以庸德之行，而推行到極點。那些福祿名壽，富貴尊榮，都不是中庸所要窮究的。第十八章「無憂章」：說明遵循了歷代周室父子的修述、積德累仁的義行，才得有天下。所以道的實行是何等的廣大呀！第十九章「達孝章」：說明了以武王周公的德行來追崇他們的先祖。首先由宗廟的禮儀大祭，以至於奉事過世的祖先，都要像事奉上帝般的心，來事上帝。而推行親親的心，就像自己同胞一樣地來培育著人民，要視萬物都是人類的的朋友。而以孝、以仁，以敬、以誠，都要由至德來凝結到至道。

第二十章到第二十六章是在說「誠」。第二十章「哀公章」：是在引孔老夫子的論政是以明道。表揚為政是在人，而取人（選擇人）是以身，修身（涵養德性）是以道，而修道（學率性之道）是以仁為最重要的。在「文武」兩節：是在說明人存政舉的事。「故為政在人」七節：說明了修身是為天下古今所共由的五達道（君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友），而三達德（知、仁、勇）是天下古今所共同得的理也。在「凡為」四節中：闡揚治人要達道、達德，都是在舉列這九經（修身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯）的誠，這個一也就是誠，最後都要歸在於修身。而「凡事」以下，是由兩個豫字點出了凡事都應該先立這個誠。合於仁義禮智而來涵養德性，將五達道來身體力行。第二十一章「自誠章」：發現天道與人道的意義，要人從教的領域而恢復到本性的道領域，盡人道來合乎天道。第二十二章「盡性章」：盡性就是道德沒有不實在，而且很重視至誠，而一系列盡性功效的推演，最終都能達到參贊化育境界。第二十三章「致曲章」：是在說從顯明又有光輝而達到誠的實踐。勉勵人致曲（致力於某一方面）之功。而形、著、明，是為盡己的性。動、變、化，是盡人之性。最終要達到至誠，就與聖人沒有差異了。第二十四章「至誠章」：是在說明至誠的功效。所謂的至誠可以前知，僅僅就禍與福的部分來言談它。第二十五章「自成章」：是在說明誠為自成的天性，是與生俱來的，然而須要以誠之者的工夫，來成己、成物。第二十六章「無息章」：既沒有虛假，自然沒有間斷。是在說明天道是以至誠化育萬物，所以維天之命（上天的天命所歸），於穆不已（奮勉前進，行健不息）。聖人以至誠之心來參贊化育，

所以能夠不思而得、不勉而中。

第二十七章到三十二章是談大德小德。第二十七章「大哉章」：此章明示以至德凝聚至道，重在君子尊崇道德修養，而追求知識學問。第二十八章「愚而章」：所謂的當要識時務，明哲來保身。第二十九章「三重章」：此章說明居上不驕。不驕者，是說以實求是，以身作則，勤奮戒懼、兢兢業業，不敢稍有懈怠。第三十章「仲尼章」：首先是在說明孔老夫子祖述著諸聖的大成。再來以天道來闡述人道，以說明聖人的德配天地。天地之所以為大，聖人之所以為聖人，是因為聖人是上合於天德、至誠盡性的德行。第三十一章「至聖章」：以無以倫比的至聖來顯露小德川流。至聖與至誠的分別。第三十二章「至誠章」：至誠以顯露大德敦化。

第三十三章「衣錦章」：從首章的天說到人，末章是由人說到天；其間的功夫效驗，首尾互相呼應。

二、《中庸章句》之義理

（一）說中和（第一章）

1. 「中」：兼中和之義

鄭玄、孔穎達把「中庸」的「中」把它解說為「中和」，而朱熹則是對「中和」做進一步的的解說。早在宋孝宗乾道五年（1169年），朱熹作《與湖南諸公論中和第一書》就指出：

思慮未萌、事務未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故為之「中」。及其感而遂通天下之故。則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見。以其無不中節，無所乖戾，故謂之「和」。⁴⁹

在此可以看得出來，這時的朱熹已經將「無過與不及」與「不偏不倚」並列，以此來界定「中和」的「中」。喜怒哀樂是屬於情，而情是由性所生發的。而在靜止狀態時是為內在之中。未發之中，雖然是處於靜止狀態，然而在靜中必須要有物才能有得。什麼叫做有物？是所謂的具有眾多的理，才足以應變萬事。萬事雖然未發生，而那應萬事的理卻還在。所以在未發之前，只需要涵養即可。使這個心能夠清澈坦蕩，就像鏡子一樣的明亮，心如止水一般的平靜；

⁴⁹ 樂愛國，《朱熹〈中庸〉學闡釋》，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁78~79。

所以能夠在已經生發之時，如要處於中節那就不難了。

在宋孝宗乾道八年（1172年），朱熹《答張敬夫》（十九）指出：

程子所云：「只一個中字，但用不同」，此語更可玩味。夫所謂「只有一個中字」者，「中」字之義未嘗不同，亦曰不偏不倚、無過不及而已矣；然「用不同」者，則有所謂「在中之義」者，有所謂「中之道」者是也。蓋所謂「在中之義」者，言喜怒哀樂之未發，渾然在中，亭亭當當，未有個偏倚過不及處；其謂之中者，蓋所以狀性之體段也。有所謂「中之道」者，乃即事即物自有個恰好底道理，不偏不倚，無過不及；其謂之中者，則所以形道之實也。⁵⁰

（宋）朱熹：《晦庵先生朱文公全集》卷三十一《答張敬夫·十九》從刊初編本。參見陳來，《朱子書信編年考證》，上海人民出版社，1989年，頁89。程頤先生明確的講「喜怒哀樂未發是說明在中的義理」，並認為「喜怒哀樂之未發謂之中」是不等同於「中之道」的。顯然，在朱熹看來，無論是那喜怒哀樂的未發是「在中的義」或者是即事、即物的「中之道」，而其中的「中」都是指明『不偏不倚，無過不及』的意思。

宋代金石學家呂大臨（1040～1092年）講「不倚之謂中」，程頤認為呂大臨「語猶未瑩」，而講「不偏之謂中」，對於這點，朱熹說：「不偏者，明道體之自然，……。不倚，……，乃見其不倚於物耳。⁵¹」

中是道的體，和是道的用；假如中和沒有失去的話，那麼體用就可以充分的俱足了。所以能夠恆久不息，且悠然自得，那麼就可以與道同體，與天同德，所以終究是為天下的大本。

講到本就是體，就是大道的本體；講到天下，就是講廣大無邊。而「和」就是天下無所不通的德行，而德也就是功用，是講大道的功用，是可以遍行天下的。所以修養到達中和的境界，這就是聖人、神人的圓滿功德了。而聖人講修道的圓滿，完全都是在中和這兩個字。

⁵⁰ 樂愛國，《朱熹〈中庸〉學闡釋》，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁79。

⁵¹ 樂愛國，《朱熹〈中庸〉學闡釋》，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁79。

2. 「中和」問題的脈路

蔡仁厚先生在《宋明理學·南宋篇，心體與性體義指述引》(1999年，頁78)提及：「中庸的『致中和』，是由『天命之謂性』、『道也者不可須臾離也』、『莫見乎隱，莫顯乎微，故君子必慎其獨』一路說下來。他明白指出這個『中』體，(1)他就是『維天之命於穆不以』的本體宇宙論。(2)吾人之性體。(3)本體論的存有。(4)性體即心體、心即是理。(5)『天下之大本』的中體，誠體、性體。所以中庸繼『中也者，天下之大本也』之後，就說『和也者，天下之達道也』。⁵²」

筆者認為，慎獨與致中和雖然同樣為修身的工夫，一個是要涵養察識在前。一要為約束檢點於已經發生的時刻。喜怒哀樂要發而皆中節，一定要在已經生發了的當下時刻，都沒有人欲的私來加以亂之。所以先賢們以戒慎恐懼統體的工夫致中，致中則無所偏倚，致和則無沒有所差失。再下來是研究說中庸。

(二) 說中庸(第二章至第十一章)

在朱熹看來，第二章至第十一章是對第一章所謂「中和」闡釋的意義，之所以變為「和」而且是在講「庸」，不僅僅是因為「中庸」的「中」而已，且時際上更是兼備了「中和」的意義，而「中和」就性情方面來說，「中庸」是在講德性的問題。而朱熹認為，「中庸」的德性，不僅與人的品性、品行有關聯而且與「中庸」的知行有關，更與智、仁、勇三達德有關。

中庸之道，關係著人品；以君子與小人的分別，作為論點基準。而人們所共同尊敬的君子，才能身體力行中庸之道。而人們所厭惡的小人，是因為不能夠體悟到中庸所致。〔宋〕朱熹在《四書或問·中庸或問》朱杰人(2002年)等所主編中提及：

中庸者，無過不及而平常之理，蓋天命人心之正也。惟君子為能知其在我，而戒慎恐懼以無失其當然，故能隨時而得中。小人則不知有此，而無所忌憚，故其心每反乎此，而不中不常也。⁵³

《中庸》第二章講「君子中庸，小人反中庸」，在認知問題上，中庸並沒有論及，朱熹《中庸章句》講君子的品性、品行，而且還進一步講「君子知其在我」、「小人不知有此」，顯然表明了朱熹重視對中庸的認知。

在《中庸章句補釋》中有提到程頤伊川先生(1033~1107)云：「脫一反

⁵² 蔡仁厚，《宋明理學·南宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1999年，頁78。

⁵³ 樂愛國，《朱熹〈中庸〉學闡釋》，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁149。

字。小人不主於義理，則無忌憚；無忌憚，所以反中庸也。⁵⁴」（引自典據考）小人之所以不主軸在義理方面，是因為小人的心，是絕不能讓宅厚的心知道而受到訓誡，小人也不遵循道心所指示的原則，且不遵循天理、不去人欲，所以小人心目中無天理，也不知自我約束管制，又毫無畏懼，所以敢放肆妄行。

《中庸》第三章的章旨是：中庸是為道的極致工夫，人類進修的無二法門。誠可以說是亙古至今無能可及的聖德心法，可惜是道的薪傳、至高無上，所以達道的也是非常的稀少。

孔夫子在《論語》篇章感歎地說：中庸這一種德性，可惜世人已經很少有這種德性已經很久了。而在《中庸》孔夫子則稱讚中庸的美善，同時嘆息已經很少有人知道了。而朱熹在《中庸章句》注曰如下：

《論語·雍也》記載孔子說：「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣⁵⁵」鄭玄注曰：「庸常也，中和可常行之德，世亂先王之道廢，民鮮能行此道，久矣非適今。⁵⁶」與《中庸》第三章子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」⁵⁷朱熹《論語集註》中有注曰如下：

中者，無過無不及之名也。庸，平常也。至，極也。鮮，少也。言民少

此德，今已久矣。程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正

道，庸者天下之定理。自世教衰，民不興於行，少有此德久矣。」⁵⁸

孔穎達注疏曰：「正義曰：此章言世亂人不能行中庸之德也，中謂中和庸常也，鮮罕也，言中和可常行之，德也，其至極矣乎，以世亂先王之道廢，故民罕能行，此道久多時矣！非適而今也。⁵⁹」

世衰道微，人心散亂，聰明的人就矜奇好異，而那至平至常中道的人，就昏昧委弱，又不能行夫子所提倡的中道。

朱熹在《中庸章句》注曰如下：

過則失中，不及則未至，故惟中庸之德為至。然亦人所同得，初無難事

⁵⁴ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁123。

⁵⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁91。

⁵⁶ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》十，臺北，博愛出版社，1991年，頁55。

⁵⁷ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁19。

⁵⁸ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁91。

⁵⁹ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》十，臺北，博愛書局，1991年，頁55。

，但世教衰，民不興行，故鮮能之，今已久矣。⁶⁰

中庸之為德，中道之所以難行，是因為沒有活在當下，在過去、未來的妄念太多，所以無法像小孩一樣「常應常靜」。事事要平安、就要讓每一件事、每個人，每個心都當下收場，不管好壞成敗，試過了，心也要過，這才叫中道。

中庸的德行，乍看之下是非常的平常，但細細地品味的話，實在是天底下都無法在它之上，從古到今也沒有能夠比得上中庸德行入聖的方法。中庸之德，之所以那麼卓越，乃是因為他掌握了聖德生命的核心。以這個生命核心的真理，來貫注在於思想與言行的行為上，適合於各個層級、各個年齡、各種地位、職責不同的人，使他合乎於中道。

《中庸》第四章引孔子所說：「道之不行也，我知之矣；……，賢者過之，不肖者不及也。⁶¹」在孔穎達看來：「中庸之道之所以鮮能久行，是因為人們或知而不行，或行而不知；……，或至者過知，或於者不及；……或賢者過之，或不肖者不及。⁶²」筆者認為，要修中庸的德性，一定要用率性來行道；而這個道，是不可以暫時片刻而離開的。所謂的常道常法，假如沒有持之以恆、歷久彌新與真行，而且更要有雖千萬人吾往矣的精神，這個真知才能夠與行來合而為一，要重在即知也要即行，再由行來悟知，來體驗中庸的實效；所以求得那真知與真行的合而為一，才能夠長期的實踐中庸之道。

與孔穎達相同，朱熹《中庸章句》注曰：

道者，天理之當然，中而已矣。知愚賢不肖之過不及，則生稟之異而失其中也。知者知之過，既以道為不足行；愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。賢者行之過，既以道為不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。⁶³

在朱熹看來，中庸之道的常不行與常不明，都是由於智者、愚者、賢者、還有那不肖者的氣稟差異所造成的知與行的過與不及。而那超越中道而且有智慧的人與那賢能的人。知賢之過，所謂的人為因素是指知識的高低、環境的優劣、時代思潮的影響，與邪說誘惑的威力。

愚者與不肖者的不及，是因為天資比較差，而不知道可以去實行，所以不

⁶⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁19。

⁶¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁19。

⁶² 樂愛國，《朱熹〈中庸〉學闡釋》，北京，同上注，頁150。

⁶³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁19。

去行；另一方面也是因為自暴自棄，明明了解道的可行而偏偏不去實行。接下來研究的是說費隱如下：

（三）說費隱（第十二章至第十九章）

在第十二章到第十九章，子思是在申明道不可離的意思。假若能夠率性行道，修道立教，修身齊家治國平天下，在困厄不顯達時就獨善其身，而在豁達顯貴之時就可以兼善天下了。朱熹《中庸章句》第十二章：「君子之道費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，……故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。⁶⁴」朱熹在此注如下：

費，用之廣也。隱，體之微也。……君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡，其大無外，其小無內，可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。⁶⁵

費而隱的大道，是在指道體而言。而道體就是道的本體、道的源頭。在這裡朱熹將中庸的「君子之道費而隱」很明確的解說為「道之用廣、道之體微」。更把道的「其大無外，其小無內」論證了大道的用是廣大的，他認為道的大，是「道的大是在天地間的聖人之所以不能盡到的，但是這個道是無所不包的、天下間也沒有祂所不能承載的」。

《中庸》第十二章引自《詩經·大雅·旱麓》，《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍於淵。」言其上下察也。⁶⁶

朱熹《中庸章句》是從道的體用觀點上對《詩經》上所說：「鳶飛戾天，……上下察也。」進行解說「察，著也。」如下：

道之流行發見于天地之間，無所不在，在上則鳶之飛而戾于天者此也，在下則魚之躍而出于淵者此也，其在人則日用之間，人倫之際，夫婦之所知所能，而聖人之所不知不能者，亦此也。此其流行發見于上下

⁶⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁22。

⁶⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁22。

⁶⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁22。

之間者，可謂著也。⁶⁷〔宋〕朱熹，《四書或問·中庸或問》，朱杰人等主編，
《朱子全書》，上海，上海古籍出版社，2002年，頁571。）

朱熹把詩經上所說的「鳶飛戾天，……言其上下察也」的「其」解說為道體，「察」解說為「著」，即「道體的流行發現昭著」，與鄭玄、孔穎達有很大的差異。鄭玄注曰：「察，猶著也。言聖人之德至於天，則鳶飛戾天，至於地，則魚躍于淵，是其著明於天地也。⁶⁸」又孔穎達〔疏〕曰：「素隱行怪，後世有述焉者素鄉也，謂無道之世身。⁶⁹」朱熹說：「費而隱，只費之中理便是隱。⁷⁰」

君子之道，隱者，是主宰著宇宙的萬有，豈止是鳶飛魚躍足以證明他而已嗎？就像是思想的來源、生命的潛力、動物的本能，以及體內官能的奇妙等等，都是只有上帝才能有此的能量。

《中庸章句》第十三章引子曰：「道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。⁷¹」鄭玄注曰：「言道，即不遠於人，人不能行也。⁷²」而孔穎達〔疏〕曰：「中庸之道，去人不遠，但行於己則外能及物。道不遠人者，言中庸知道不遠離於人身，但人能行之於己，則是中庸也。人之為道而遠人，不可以為道，……。⁷³」朱熹注曰如下：

道者，率性而已，固眾人之所能知能行者也，故常不遠於人。若為道者

厭其卑近以為不足為，而反務為高遠難行之事，則非所以為道矣。⁷⁴

面對著天地的偉大，它自然的規律，生物的本能，萬有的美善，我們不禁的讚嘆，道實在是至高而且至美啊！天道的慈悲，天地生物的仁心。而所謂的道不遠人，道在人心；道是率性而已，也是上天賜給人們上達的資糧。藉這個上達而上升，來和於天德。人具備了天的仁義禮智的性，就是道在人身上。人心的太極，人具備了天的理，而這個理就是道的本源出于天的天心。

因此，朱熹推崇《中庸章句》第十四章所謂的：「君子素其位而行，不願乎其外。⁷⁵」及「君子居易以俟命，小人行險以徼倖。⁷⁶」

⁶⁷ 樂愛國，朱熹《中庸》學闡釋，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁167。

⁶⁸ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》六，臺北，博愛出版社，1991年，頁882。

⁶⁹ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》六，同上註，頁882。

⁷⁰ 〔宋〕黎靖德，《朱子語類》（四）卷六十三，北京，中華書局，1986年，頁1533。

⁷¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁23。

⁷² 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》六，同上註，頁883。

⁷³ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》六，同上註，頁883。

⁷⁴ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁23。

⁷⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁24。

⁷⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁24。

所謂的人生境遇，各有所不同。無論是何種環境，都要實踐中庸之道，而且中庸是適合於各個階級，各種行業、以及所有不同地位的人。

看那唐虞的興盛、殷周的盛大、孔老夫子的聖業，都成為千古不可磨滅的聖業，其真理乃為道統心法之學。

居易是居於常道，即人性情的正。因無求於外而居易，所以這個盼望並不是出於私心，而是從德從理而生發的德性生命。居易俟命的精神，並不是消極安命、等待環境的改變，而是以無所等待的精神作為依據與主宰。

孔子講「忠恕之道」，在《論語·里仁》記載子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」⁷⁷而《中庸》第十三章則引孔子曰：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」⁷⁸鄭玄注曰：「違、猶去也。」，孔穎達疏曰：「忠者內盡於心，恕者外不欺物。……身行忠恕則去道不遠也。……己所不願，亦勿施於人，人亦不願故也。」⁷⁹與鄭玄、孔穎達的注疏大致上相同。朱熹注如下曰：

盡己之心為忠，推己及人為恕。違，去也，如春秋傳「齊師違穀七里」

之違。言自此至彼，相去不遠，……。道，即其不遠人者是也。施諸己而不願亦勿施於人，忠恕之事也。以己之心度人之心，未嘗不同，則道之不遠於人者可見。故己之所不欲，則勿以施之於人，亦不遠人以為道之事。張子所謂「以愛己之心愛人則盡仁」是也。⁸⁰

對於《中庸》講「忠恕違道不遠」，孔穎達說：「身行忠恕，則去道不遠也。」，朱熹也說：「人能忠恕，則去道不遠。」朱熹對於「忠恕違道不遠」的解說，不只是認為「人能忠恕，則去道不遠」更在於強調忠恕之道本身是「不遠人以為道」，「忠恕違道不遠」，「人能忠恕，則去道不遠。」

因此，朱熹推崇《中庸》第十四章：「君子素其位而行，不願乎其外。」⁸¹注曰：「言君子但因見在所居之位而為其所當為，無慕乎其外之心也。」此謂實踐中庸的君子，將他日常所處的分為，而為所當為。不願望嚮往其分位以外的事。又注：「君子居易以俟命，小人行險以徼幸。」⁸²曰：「居易，素位而行也。」

⁷⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁72。

⁷⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，同上註，頁23。

⁷⁹ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》六，臺北，博愛出版社，1991年，頁883。

⁸⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁23。

⁸¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁24。

⁸² [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁24。

俟命，不願乎其外也。⁸³」反對小人行險以徼幸，認為這是不當得而得者；孔子曰：「失諸正鵠，反求諸其身。⁸⁴」認為射箭不中目標，應當要反過來感到自責。

我們學《中庸》講究修養，不管外在的人事、一切的環境，怎麼樣的好也是好，不好也是好，完全要自己就是鄭玄所講的「不失其道」，自己隨時都要保持自己這個道不要失掉，無論處在哪個環境，都要自己保持這個道。

朱熹把《中庸》的「君子之道費而隱」解說為道的體微、道的用廣，其大至於天地聖人之所不能盡，其小至於愚夫愚婦之所能知能行。朱熹在《中庸》第十五章曰：「君子之道，辟如行遠必自邇，譬如登高必自卑。詩曰：『妻子好和，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家；樂爾妻帑。』子曰：『服母其順矣乎！⁸⁵』。」鄭玄曰：「行之以近者、卑者始，以漸致之高遠。⁸⁶」而孔穎達疏曰：「行之以遠者，近之始；升之以高者，卑之始；言以漸至高遠，不云近者遠始，卑者高始，但勤行其道於身，然後能被於物，而可謂之高遠耳。⁸⁷」鄭玄注曰：「和室家之道，自近者始。⁸⁸」而孔穎達疏曰：「正義曰因尚和於遠人，先和室家，……言中庸之道先使室家和順乃能和順於外，即上云道不遠施諸己。⁸⁹」

學君子之道，明世要實踐中庸，應當要行遠必自邇，登高必自卑，而且進道要有序。人的一生，跟自己最密切的，莫過於家人。所以自身若不循著大道，就不刑罰於妻子。「所以曾文正公於省克日記中謂：『晝課妻子，夜課夢寐：』誠為切己之談。亦為行遠自邇，登高自卑之意也。⁹⁰」

照《詩經》裡面所講的那幾句話，夫妻、兄弟，這個家庭裡面是一團和氣，而我們一般人也都在講：「家和萬事興」，不但萬事興而已，還講：「樂爾妻帑」，全家大大小小都得到這種和樂，這比什麼都好。

朱熹對於《中庸》第十五章的解說，有三層意義：其一：為道應當從「能知能行」做起，不可因平凡小事而不為，而去追逐那所謂的高遠、難行之事；其二是「和於妻子，宜於兄弟。」；其三，從「能知能行者」做起，循序漸進，達到「天地聖人所不能及」。這就是所謂的「行遠自邇，登高自卑」。

《中庸》第十六章，子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！」⁹¹費隱章是在說道體是至大無外、至小無內，無所不在。道在於日用，非常廣博；而祂的本體則是奧秘而深不可測。這章是引夫子論鬼神，強調陰陽造化的功用。

朱文公將鬼神區分為三類：一、在天的鬼神：鬼神之為德，在天之神；陰陽造化。宋儒以有形的宇宙、森羅萬象、品物繁豐，都屬於具體的。而宇宙本身為一個發動機，他是屬於形而上的發動之性。這個陰陽造化則為天之神。心

⁸³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁24。

⁸⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁24。

⁸⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁24。

⁸⁶ 鄭玄，孔穎達，《十三經註疏》六，臺北，博愛出版社，1991年，頁884。

⁸⁷ 鄭玄，孔穎達，《十三經註疏》六，同上注，頁884。

⁸⁸ 鄭玄，孔穎達，《十三經註疏》六，同上注，頁884。

⁸⁹ 鄭玄，孔穎達，《十三經註疏》六，同上注，頁884。

⁹⁰ 國立編譯館，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年，頁222。

⁹¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁25。

的本體，虛靈不昧，祂具有的理事足以應萬事的，所以稱為神，他的來源為本性，是屬於形而上的。二、為人世間的鬼神：人死為鬼。人是為心物合一的氣叫魂、體為魄。魂就是陽的神，魄就是陰的神。三、祭祀之鬼神，神祇祖考是也。朱熹引注程子之說如下：

程子曰：「鬼神，天地之功用，而造化之迹也。」張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也。神者，陽之靈也。以一氣言，則至而伸者為神，反而歸者為鬼；其實一物而已。為德，猶言性情功效。⁹²

漢儒的鄭玄（127~200年），字康成，他講的是：「萬物無不以鬼神之氣生也」，他說萬物的來源都離不開鬼神，宋儒張載（1020~1077年）說：「二氣之良能也。」，陰陽兩種本有的能力，這叫做鬼神。南宋儒朱子（1130~1200年）說的鬼神是一種性情的功效，而性是什麼呢？性就是「天命之謂性」的那個性，情就是人情世故的那個情。因為宋儒他是避諱講鬼神的，所以他有這種的講法。

《中庸》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。……詩曰：『嘉樂君子，憲憲令德！……自天申之！』故大得者必受命。⁹³」

道費之大者，帝舜的大孝是居於被讚賞之首位，帝舜以孝格天，以中庸發身。徐復觀認為：「《中庸》第十七章子曰：『舜其大孝也與！』，第十八章子曰：『無憂者其文王乎！⁹⁴』，第十九章子曰：『武王、周公，其達孝矣乎！⁹⁵』，都與《中庸》本文無關，這是由禮家所染雜人到裡面去的。⁹⁶」

呂大臨（1040~1092年）注《中庸》第十七章曰：「中庸之行，孝弟而已。如舜之德為皆極，流澤之遠，始可盡於孝。故祿位名壽之皆得，非大德其孰能致之？故『夫婦之不肖，可以能焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉』。⁹⁷」舜能成就大業，是因為他始於盡孝，而這與《中庸》第十二章所言：「夫婦不肖，可以能行焉，……有所不能焉。⁹⁸」是一致的。

君子之道，就講這個「費而隱」，雖然那麼的難懂，而普通的人就是夫婦之

⁹² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁25。

⁹³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，同上注，頁25。

⁹⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁26。

⁹⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁27。

⁹⁶ 徐復觀，《中國人性論史》，上海，華東師範大學出版社，2005年，頁66。

⁹⁷ [宋]呂大臨，《中庸解》，陳俊民輯校，《藍田呂氏遺著輯校》，北京，中華書局，1993年，頁484。

⁹⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁22。

愚，鄭玄注解的叫「匹夫匹婦」，就是現在普通一個做丈夫的、普通做一個婦人的，就是一個普通人。以他們的知識，因為學問也不多，就是夫婦之愚。雖然普通的夫婦，他的知識程度很低，但是他「可以與之」，可以參與知道這個君子之道。

朱熹《中庸章句》第十七章指出：此三章「由庸行之常，推之以極其至，見道之用廣、道之體為相一致。第十五章講：「行遠自邇，登高自卑」相吻合。朱熹還說：「《中庸》只謹獨、謹言、謹行；大處是武王、周公達孝，經綸天下，無不載。小的地方是大處需要謹行、謹言，從細處做起，方能克得如此大。」⁹⁹

朱熹既要求尊重他人之「道」，「以其人之道，還治其人之身」，又主張為道應當從「眾人之所能知能行做起，已達到天地聖人所不能及。這實際上就是《中庸》第二十章所謂的「誠之道」。所以再下來討論研究“說誠”。

（四） 說誠（第二十章至第二十六章）

在《中庸》中「誠」的最初出現是在於第十六章。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。……夫微之顯，誠之不可揜如此夫。¹⁰⁰」鄭玄注曰：「言神無形而著，不可言誠。¹⁰¹」而孔穎達疏曰：「誠之不可揜者言鬼神，誠信不可揜。蔽善者，必降之以福。惡者，必降之以禍。……此鬼神即與易繫辭云是故，知鬼神之情狀與天地相似。……故此云齊明盛服以承祭祀是兼人鬼神也。¹⁰²」這裡把鬼神的無形跟人的吉凶作相互關聯，以說明鬼神的「誠」，而「誠」被解說為「誠信」。

朱熹《中庸或問》還說：「誠之不可揜如此，則是以為鬼神之德所以盛者，蓋以其誠耳。¹⁰³」

《中庸》第二十章曰：「凡事豫則立，不豫則廢。……；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。¹⁰⁴」《十三經注疏》鄭玄注曰：「一謂當豫也踳也、疾病也。人不能病之。¹⁰⁵」孔穎達疏曰：「此明為臣為人，皆須誠信於身，然後可得之事。¹⁰⁶」事實上，孔穎達疏《禮記·中庸》大都把「誠」解說為「誠信」。孔穎達疏《中庸》：「天性至誠，聖人之道也。唯天下至誠者，謂一天下之內，至極誠信為聖人也。為能盡其性者，以其至極誠信與天地合，故能盡其性。¹⁰⁷」

⁹⁹ [宋]黎靖德，《朱子語類》（一）卷八，北京，中華書局，1986年，頁131。

¹⁰⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁25。

¹⁰¹ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年，頁884。

¹⁰² 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，同上注，頁885。

¹⁰³ [宋]朱熹，《四書或問·中庸或問》，朱杰人等主編，《朱子全書》（第六冊），上海，上海股輯出版社，合肥，安徽教育出版社，2002年，頁579。

¹⁰⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁31。

¹⁰⁵ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社1991年，頁889。

¹⁰⁶ 《禮記正義》卷五十三《中庸》，（清）阮原校刻，《十三經注疏》（下冊），北京，中華書局，1980年，頁1632。

¹⁰⁷ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》，同上注，頁895。

《中庸》第二十二章：「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。¹⁰⁸」朱熹注曰如下：

天下至誠，謂聖人之德之寶，天下莫能加也。盡其性者德無不實，故無人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無毫髮之不盡也。人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者，謂知之無不明而處之無不當也。贊，猶助也。與天地參，謂與天地並立為三也。此自誠而明者之事也。¹⁰⁹

我們在天地之間，聖人所修成功的這個本性，他就是至誠。天地誠到極處了叫至誠，這個誠一絲一毫的虛假都沒有，叫至誠無偽—沒有虛偽；唯有天下天地至誠，能盡其性，開發本性本能，這叫能盡其性。聖人自己的性能夠完全開發出來到極處，他就能夠盡人之性、瞭解他人之性。《中庸》裡面講天道，人類與聖人同有一個天性，人類以外的畜牲、所有動物、鬼神、天人，也跟聖人一樣有一個天性，因此，這裡所說聖人既然能夠盡自己的性，就能夠盡人的性，能夠盡人的性，就能夠盡萬物的性，幫助天地來化育萬物。我們人為萬物之靈長，與天地同參，成為三才。

朱熹把「誠」界定為「真實無妄」，而王陽明（1472~1528年）說：「夫誠者，無妄之謂。誠身之誠，則欲其無妄之謂；夫誠，實理也。其在天地，則其麗焉者，則其明焉者，則其引類而言之不可窮焉者，皆誠也；其在人、物，則其蕃焉者，則其群焉者，則其分焉者，則其引類而言之不可盡焉者，皆誠也。¹¹⁰」顯然王陽明這裡把「誠」界定為「無妄」、「實理」，與朱熹把「誠」界定為「真實無妄」是一致的。

王夫之（王船山先生 1619~1692年）也非常推崇朱熹所謂的「誠者，真實無妄之謂。」對於朱熹在《中庸章句》第十六章注：「夫微之顯，誠之不可揜如此夫。¹¹¹」朱熹注曰：「誠者，真實無妄之謂。陰陽合散，無非實者。故其發見

¹⁰⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁32。

¹⁰⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁32~33。

¹¹⁰ [明]王守仁，《王陽明全集》（上冊卷七）《贈林典卿歸省序》，上海，上海古籍出版社，1992年，頁235。

¹¹¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁25。

之不可揜如此。¹¹²」，王船山先生說：「蓋陽明合散，實有其氣，則必實有其機；實有其機，則必實有其理。實有其理者，誠也；而氣機之發不容已也者，誠之不可揜也。¹¹³」對於朱熹《中庸章句》第二十章：「誠者，天之道也」（第三十一頁）。朱熹注曰：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然。¹¹⁴」，而王船山先生說：「『妄』者，無本而動之謂，天理不實，人欲間之以洞也；天下之事，其本然無非天理，不隨妄動，無非誠也。¹¹⁵」可以看出，王船山先生是接受朱熹把「誠」界定為「真實無妄」的。

朱熹《中庸章句》第二十章注：「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。¹¹⁶」朱熹在《中庸章句》註解如下：

誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其為德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事。固執，利行以下之事也。

117

然而鄭玄在禮記中注曰：「誠者，天性也。誠之者，學而誠之者也。因誠身說有大至誠。¹¹⁸」，而孔穎達疏曰：「誠者至者也。正義曰：前經欲明事君者，須身有至誠。……至誠之性，是上天之道。不為而誠不思而得，……四時是天之道。誠之者，人之道也者，言人能勉力學此至誠，是人之道也。不學則不得，故云

¹¹² [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 25。

¹¹³ [明]王夫之，《四書訓義》（上卷三《中庸》），《船山全書》（第七冊），長沙，岳麓書社，1990年，頁 148。

¹¹⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁 31。

¹¹⁵ [明]王夫之，《禮記章句》卷三十一《中庸》，《船山全書》（第四冊），長沙，岳麓書社，1991年，頁 1288。

¹¹⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 31。

¹¹⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁 31。

¹¹⁸ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年，頁 894。

人之道。¹¹⁹」孔穎達又疏曰：「誠者……聖人能然謂不勉勵而自中，當於善不思慮而自得於善，從容間，暇而自中乎到，以聖人性合於天道自然，故云聖人也。……誠之者人之道也，謂由學而致此至誠，謂賢人也。¹²⁰」所以「誠」為聖人所故有，這與朱熹《中庸章句》講「誠」是「天理本然」。朱熹在《孟子集註·離婁章句上》注曰：「誠者，天之道也；思誠者，人之道也。¹²¹」朱熹注曰如下：

誠者，理之在我者皆實而無偽，天道之本然也；思誠者，欲此理之在我者皆實而無偽，人道之當然也。¹²²

說明聖人的德行沒有不實在，人的所賦在於天的誠實純善的本性，是天道的本然。後實其善是賢人，也就是人道也。所以說：「誠者物之終始，不誠無物。」既是天理的本然，為人性所固有，又是聖人之德，既是天道又是人道。

由於從天道與人道合一的層面來界定「誠」，朱熹對天道的「誠」做了進一步的闡述。在《中庸》第二十六章講「至誠無息」，又講「天地之道，可一言而盡也；其為不貳，則其生物不測。¹²³」朱熹注曰如下：

復以天地明至誠無息之功用。天地之道，可一言而盡，不過曰誠而已。

不貳，所以誠也。誠故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。¹²⁴

以朱熹的認為，天道的「誠」，是在於「不貳」，就是專一。而專一就是「誠」；因為「誠」天能夠生生不息而化育萬物。「天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。¹²⁵」朱熹注曰：「天地之道，誠一不貳，故能各極所盛，而有下文生物之功。¹²⁶」因為天地之道是誠一不貳，所以能夠「博也」、「高也」、「明也」、「悠也」，「久也」，「博厚」，所以載物；「高明」，所以覆物也；「悠久」，所以誠物也，因而能夠生化萬物。

天道為物不貳，在朱熹看來，即純而不染，就是「誠」；天道誠而不息，所以能化生萬物。而朱熹的門人陳淳（1159~1223年）如下說：

¹¹⁹ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，同上注，頁 894。

¹²⁰ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，同上注，頁 894。

¹²¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 282。

¹²² 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁 282。

¹²³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 34。

¹²⁴ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 34。

¹²⁵ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁 34。

¹²⁶ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 34~35。

「誠」字本就天道論，……只是一個誠。天道流行，自古及今，無一毫之妄。暑往則寒來，日往則月來，春生了便夏長，秋殺了便冬藏，元亨利貞，終始循環，萬古常如此，皆是真實道理為之主宰。如天行一日一夜，一周而又過一度，與日月星辰之運行纏度，萬古不差，皆是真實道理如此。又就果木觀之，甜者萬古甜，苦者萬古苦，青者萬古常青，白者萬古常白，紅者萬古常紅，紫者萬古常紫，圓者萬古常圓，缺者萬古常缺，一花一葉，文縷相等對，萬古常然，無一毫差錯，便待人力十分安排撰造來，終不相似，都是真實道理，自然而然。此《中庸》所以謂「其為物不貳，則其生物不測」。¹²⁷

朱熹講天道之誠，講聖人之德與天道的統一，都是從天道與人道的層面來講的，講擇善固執，在《中庸》第二十章曰：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。¹²⁸」這是誠之的目也。「學、問、思、辨，所以擇善而為知，學而知也。篤行，所以固執而為仁，利而行也。程子曰『五者廢其一，非學也。』¹²⁹」。

《中庸》第二十章「哀公問政」，子曰：「故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。……故君子不可以不修身，思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。¹³⁰」朱熹注曰如下：

言人君為政在於得人，而取人之則又在修身。能修其身，則有君有臣，而政無不舉矣。……為政在人，取人以身，故不可以不修身。修身以道，修道以仁，故思修身不可以不事親。欲盡親親之仁，必由尊賢之義，故

¹²⁷ [宋] 陳淳，《北溪字義》卷上《誠》，北京，中華書局，1983年，頁33。

¹²⁸ [宋] 朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁31。

¹²⁹ [宋] 朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁31。

¹³⁰ [宋] 朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁28。

又當知人。親親之殺，尊賢之等，皆天理也，故又當知天。¹³¹

所以，君子在古時候是有兩種，一種是讀書學聖賢，可以成為君子，另一種是指政治上在位之人，在這裡是講在位的君子，你要把政治辦好，那你怎麼辦呢？「不可以不修身。」在《大學》經一章云：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。¹³²」，修身要以道，修道要以仁。楊祖漢先生在《中庸義理疏解》中提到說如下：

儒家所謂之德治，首重在要在位者修德正己，而不是以德治人、教人。

「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁」是要人君先修身，能以仁道修身，便可得人。荀子「聞修身，未聞為國也」「君者儀也，民者影也，儀正則影正」「君者槃也，民者水也，槃圓則水圓」¹³³（君道篇）孟子「聞以善養人」，而不是「以善服人」，都是此意。能修己，虛己以容人，自然不願干涉人，矯治人，更不用說專制壓迫了。¹³⁴

修身是培養自己的品德。荀子在這裡強調修身是要君主按照道德來要求自己以身作則。君子如果不修身就無法去成就天地之道，而行仁是要從孝悌開始，因為孝悌乃是本性王中的事；仁民愛物，亦是性中之事也。所以一定要先尊親、敬愛自己的兄長，而後仁民愛物。所以孝悌為行仁之本。

朱子以仁為天地生物之心。仁為天地陽春之氣，以竣其生長之宮。然而人的生理貫通，自根部而到枝葉，以仁德的發動而萌芽，以充實本然之善。

接著，《中庸》第二十章講「三達德」、「五達道」，在朱熹看來，要行「五達道」，必須有「三達德」，沒有此「三達德」，將無法行「五達道」。朱熹在《中庸章句》注曰：

達道者，天下古今所共由之路，即書所謂五典，孟子所謂「父子有親、

¹³¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁 28。

¹³² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003 年，頁 4。

¹³³ 北大哲學系，《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983 年，頁 236。

¹³⁴ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖出版社，2017 年，頁 188。

君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」是也。知，所以知此也；仁，所以體此也；勇，所以強此也；謂之達德者，天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。達道雖人所共由，然無是三德，則無以行之；達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。程子曰：「所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外，更別無誠。」¹³⁵

修道必須要由人道開始修道起而達到天道，人道是五倫的開始，是徹古通今，天下皆所通行的。五倫雖然是為日常應用的平庸之道，然而都具備此德行的人是很少的。而只知道五倫而不去實踐的，也是很難成道的。而道為德母，德為道子，五達道未具備，而要行三達德者，則是捨本而逐末的。

朱熹還說：「智、仁、勇是做的事，誠是行此三者都要實。¹³⁶」顯然，在朱熹看來，如果要行「五達道」、「三達德」，必須是要有「誠」的。

而《中庸章句》第二十章還講到：「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。……凡為天下國家有九經，所以行之者一也。¹³⁷」呂大臨（1040~1092年）在《中庸解》中有如下所說：

經者，百世所不變也。九經之用，皆本於德懷，無一物不在所撫，而刑有不與焉。修身，九經之本。必親師友，然後修身之道進，故次之以尊賢。道之所進。莫先其家。故次之以親親。由親親以及朝廷，故敬大臣，體群臣。由朝廷以及其國，故子庶民，來百工。由其國以及天下，故柔遠人，懷諸侯。此九經之序。¹³⁸

而重要的是，在朱熹看來，治理國家行「九經」知法，也必須要先有「誠」；如果不「誠」的話，則「九者皆為虛文」；也只有「誠」，才能夠切切實實的行

¹³⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁29。

¹³⁶ [宋]黎靖德，《朱子語類》（四）卷六十二，北京，中華書局，1986年，頁1483。

¹³⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁29~30。

¹³⁸ 陳俊民輯校，《藍田呂氏遺著輯校》，北京，中華書局，1993年，頁486。

「九經」之法。

《中庸》第二十章還說：「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。」¹³⁹朱熹注曰如下：

凡事，指達道達德九經之屬。欲，素定也。跲，躓也。疚，病也。言

凡事皆欲先立乎誠。¹⁴⁰

鄭玄在《十三經注疏》曰：「一謂當豫也。跲躓也，疾病也，人不能病之。跲其劫反皇音給行下……」¹⁴¹孔穎達疏曰如下：

正義曰：「此一節明前九經之法，唯在豫前謀之。故云：所以行之者一也，一謂豫也。言前定則不跲者，案字林云跲躓也。躓謂行倒蹶也，欲發言能豫前思定，然後出口則言德流行不有蹶蹶也。事前定則不困者，疚病也，言欲為行之時，豫前思定則行不疚病。道前定則不窮者，言欲行道之時，豫前謀定則到無窮也。」¹⁴²

說話是先要先有準備，就不會詞窮理屈；做事要是先有準備，事後就不至於愧疚追悔了。修道能夠預先堅定決心，就不會半途阻礙而不敢行，也不會行不通了。

二程門人游酢（1053~1123 年）說：「豫者，前定之謂也。惟至誠為能定；惟前定為能應。故繼九經言之。」¹⁴³另根據《朱子語類》記載如下：

問：「『凡事豫則立』，以下四句，只是泛舉四事，或是包『達道、達德、

九經』之屬？曰：『上文言，天下之達道五，所以行之者三；天下之達

¹³⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁31。

¹⁴⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁31。

¹⁴¹ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年，頁889。

¹⁴² 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，同上注，頁889~890。

¹⁴³ [宋]游酢，《游廬山集》卷一《中庸義》，文淵閣四庫全書本。

德三，所以行之者一。凡為天下國家有九經，所以行之者一』。遂言，

『凡事豫則立』，則此，凡事，『正指』，『達道、達德、九經』，可知。

『素定』，是指先立乎誠可知。¹⁴⁴」

二程門人呂大臨（1040~1092年）注《中庸》：「『天下之達道五，所以行之者三。……所以行之者一也』曰：『所謂達道者，天下古今所共行；所謂達德者，天下古今所共有。雖有共行之道，必知之體之勉之，然後可行；雖知之體之勉之，不一於誠，則有時而息。¹⁴⁵』

朱熹《中庸章句》認為「誠」比「五達道」、「三達德」更為根本，它的經學依據是在於將《中庸》「所以行之者一也」『中的』『一』解釋為『誠』。這樣的詮釋明顯不同於先前的《禮記正義》，而且在後世，隨著朱熹的《四書章句集註》被大家推崇而廣為流傳。

《中庸》第二十五章曰：「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。……性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。¹⁴⁶」鄭玄注曰如下：

言人能至誠，所以自成也。有道藝所以自道達。物萬物也，亦事也。大人無誠萬物不生，小人無誠則事不成。以至誠成己，則仁道立。以至誠成物，則知彌薄此。五性之所以為德也，外內所須而合也，外內猶上下。

147

孔穎達注疏曰：「此經明已有至誠能成就物也。誠者非自成己而已也，所以成物也，言人有至誠，非但自成就己身而已，又能成就外物。……言誠者是人五性之德，則仁、義、禮、智、信皆猶至誠而為德，故云性之德也。¹⁴⁸」與鄭玄、孔穎達的注疏大致相同，而朱熹的《中庸章句》注曰如下：

¹⁴⁴ [宋]黎靖德，《朱子語類》（四）卷六十四，北京，中華書局，1986年，頁1562。1993年，頁291。

¹⁴⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁33~34。

¹⁴⁷ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年，頁896。

¹⁴⁸ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年，頁896。

誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也。誠以心言，本也；道以理言，用也。天下之物，皆實理之所為，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦盡而無有以。故人心一有不實，則雖有所為亦如無有，而君子必以誠為貴也。蓋人心能無不實，乃為有以自成，而道之在我者亦無不行矣。誠雖所以成己；然既有以自成，則自然及物，而道亦行於彼矣。仁者體之存，知者用之發，是皆吾性之固有，而無內外之殊。既得於己，則見於事者，而皆得其宜也。¹⁴⁹

誠，是人的本性善得功能，乃是天生具足的，而道乃是自然理則，本性自然流露出來就是道，祂的所行都是擴充性德的大用。聖人盡此性、率性而行，己立立人，己達達人。

天地以至誠不息，行於四時，而百物生長，而仁義禮智信五常，信居中而統萬善。信者，誠也、真實也。假若仁義禮智，其中缺乏了誠的信的話，就會變成假仁、假義、假禮、假智。所以君子以誠為最高貴，而拳拳服膺而弗失。

再來說大德與小德的研究，如下：

（五）說大德小德（第二十七章至第三十二章）

黃宗羲（1610~1695 年）為「中國思想啟蒙之父」，曾在《宋元學案·象山學案》中說：「先生（陸九淵）之學，以尊德性為宗，謂『先立乎其大，而後之所以與我者，不為小者所奪。夫苟本體不明，而徒致功于外索，是無源之水也』。同時紫陽（朱熹）之學，則以道問學為主，為『格物窮理，乃吾人人聖之階梯。夫苟信心自是，而惟從事于覃思，是師心之用也』。¹⁵⁰」於是，有些學者以為朱熹與陸九淵之異是在於陸九淵「以尊德性為宗」，而朱熹是「以道問學為主」。其實，朱熹的「尊德性」與「道問學」是相互關聯、密不可分的。

而《中庸》第二十七章曰：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。¹⁵¹」

¹⁴⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁33~34。

¹⁵⁰ [清]黃宗羲、全祖望，《宋元學案》（第三冊）卷五十八《象山學案》，北京，中華書局，1986年，頁1885。

¹⁵¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁35。

尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，涵泳乎其所已知。敦篤乎其所己能，此皆存心之屬也。析理則不使有毫釐之差，處事則不使有過不及之謬，理義則日知其所未知，節文則日謹其所未謹，此皆致知之屬也。蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。¹⁵²

孔夫子講「仁」，同時還講「禮」。據《論與·顏淵》記載：「言淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』……子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』¹⁵³。」孔夫子講『禮』因而要求『知禮』，所以在《論與·堯曰》有記載，子曰：「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。¹⁵⁴」

克己復禮要從六根清淨開始，而視、聽，言、動皆要合於禮。不合於禮的不要說、不要聽、不要動、不要看；而六根的清淨與否，是在於明理的深淺，真正明理的人，就有自覺與自制的功夫，在私欲將要起的剎那，隨之戒除。

知命則知性，知性則知天。當人心合於天心，則一切禮儀、言行無不合到；知禮而明理且合於理，知言而知人、辨是非，知真偽，如此，明理見性就不遠了。

朱陸「鵝湖之會」，討論朱熹對於「尊德性」與「道問學」二者關係的看法，不能不回顧淳熙二年（1175年），朱熹與呂祖謙（1137~1181）共同編訂《近思錄》。

在《朱子語類》（四）卷六十四有說到，如下：

聖賢之學，事無大小，道無精粗，莫不窮究無余。至如事之切身者，故未嘗不加意；而事之未為緊要，亦莫不致意焉。所以《中庸》曰：「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，

¹⁵² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁35~36。

¹⁵³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁131~132。

¹⁵⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁195。

敦厚以崇禮。」這五句十件事，無些子空闕處。¹⁵⁵

楊祖漢先生在《中庸義理疏解》中有提到他的見解如下：「故君子尊德性而道問學」五句，是對君子聖人之道做描述，亦即是對中庸之道做描述。「尊德性而道問學」，人之德即天之德，故須尊。……尊得性者人之是，道問學者智之事。致廣大，如德之悠遠博厚，而又能巨細不遺，體一切事，故盡精微。上達天德，故極高明，但即在日常生活中篤實以行，故曰道中庸。¹⁵⁶」

道的代表者為聖人，聖人之道是多麼的偉大啊！充滿整個宇宙，化育萬物，聖人的德性之高與天齊矣！

《禮記·禮運篇》，「大道之行也天下為公。¹⁵⁷」禮運行於天下就是道行於天下。能把儒家禮儀大行於天下？

《中庸》第三十章曰：「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。¹⁵⁸」朱熹注曰如下：

天覆地載，萬物並育於其間而不相害；四時日月，錯行代明而不相悖。

所以不害不悖者，小德之川流；所以並育並行者，大德之敦化。小德者，

全體之分；大德者，萬殊之本。川流者，如川之流，脈絡分明而往不息

也。敦化者，敦厚其化，根本盛大而出無窮也。¹⁵⁹

《十三經注疏》孔穎達疏曰：「此明孔子之德與天地日月相似與天子諸侯德化無異。小德川流大德敦化者，言孔子所作春秋，若以諸侯小德言之，如川水之流浸潤萌芽。若以天子大德言之，則仁愛敦厚華生萬物也。此天地之所以為大也言夫子之德比並天地，所以為大不可測也。¹⁶⁰」

《中庸》第三十二章曰：「唯天下至誠，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？」¹⁶¹」朱熹在《中庸章句》有注曰如下：

¹⁵⁵ [宋]黎靖德，《朱子語錄》（四）卷六十四，北京，中華書局，1986年，頁1589。

¹⁵⁶ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖月刊社，2017年，頁230~231。

¹⁵⁷ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，臺北，博愛出版社，1991年，頁412。

¹⁵⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁37。

¹⁵⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁37~38。

¹⁶⁰ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，同上注，頁901。

¹⁶¹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁38~39。

惟聖人之德極誠無妄，故於人倫各盡其當然之實，而皆可以為天下後世法，所謂經綸之也。其於所性之全體，無一毫人欲之偽以雜之，而天下之道千變萬化皆由此出，所謂立之也。其於天地之化育，則亦其極誠，無妄者有默契焉，非但聞見之知而已。此皆至誠無妄，自然之功用，夫豈有所倚著於物而後能哉。¹⁶²

人如果能夠明性初，祂乃是真實無妄，而到至極之點無以再復加，這就是所謂的至誠。也只有天下具至誠的聖人，才能治理天下五種倫常：「君敬臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫唱婦隨、朋友有信。」確立天下人道、人性之本源，各盡其道，各辨其分而不相亂。

聖人知道天地化育萬物之原理而不相悖，是至誠自然功用，默契而之，哪是有什麼外物可倚靠？再來研究入德之門如下：

（六） 說入德之門（第三十三章）

朱熹對《中庸》第三十三章的解說，還與《中庸》首章對應起來。《中庸》第三十三章的第一句引詩曰：「衣錦尚絅¹⁶³」，推崇「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。¹⁶⁴」朱熹《中庸章句》認為，「有為己之心」並且又能夠「知遠之近，知風之自，知微之顯」，知可以入德。朱熹注曰如下：

詩國風衛碩人、鄭之丰，皆作「衣錦褻衣」。……古之學者為己，故其立心如此。尚絅故黯然而無文，衣錦故有日章之實。淡、簡、溫，絅之襲於外也；不厭而文且理焉，錦之美在中也。小人反是，則暴於外而無實以繼之，

¹⁶² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁38~39。

¹⁶³ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁39。

¹⁶⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁39。

是以的然而日亡也。遠之近，見於彼者由於此也。風之自，著乎外者本乎內野。微之顯，有諸內者形諸外也。有為者之心，而又知此三者，則知所謹而可入德矣。¹⁶⁵

君子懷德而不外露，仁心就是本性的流露，對於親人、父母，同修，都能夠去培養君子的德性。

楊祖漢在《中庸義理疏解》上說：「從君子惡其文之著，以言為己之實學。反躬自省，為要求澄清自己的生命，而所以要澄清自己的生命，並無別的目的，只為自己，希望能使自己的生命合理，實踐道德。……「故君子之道淡而不厭，簡而文，溫而理」，……即德業盛大的聖人，是從人不可見之至微處用心而致的。¹⁶⁶」

世人注重外表的華麗好看，但君子之道，其內心是潔白、清淨無染，是不表現在外面的好看。君子之道太寶貴了，豈是一般小智小慧的人能夠了解。

朱熹還認為，《中庸》第三十三章的「收斂」，闡述『不顯之德』就是要求「反身以謹獨」，如下他說：

詩曰：「不顯惟德！百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。¹⁶⁷

詩云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」

¹⁶⁸」

詩曰「德輶如毛」，毛猶有倫。「上天之載，無聲無臭」至矣！¹⁶⁹

朱熹引之「以明上文所為不顯之德者，正以其不大聲與色。……烝民之詩所言『德輶如毛』，則庶乎可以形容矣，而又自以為謂之毛，則猶有可比者，是亦未盡其妙。……『上天之事，無聲無臭』然後乃為不顯之至耳。蓋聲臭有氣無形，……故……可以形容不顯篤恭妙。¹⁷⁰」

如何無聲無息涵養德性？要在日常生活中，淡而不厭，簡而文，溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯，一念慈厚，一念公直，一念坦然，以達神鬼

¹⁶⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁39。

¹⁶⁶ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖出版社，2017年，頁253~254。

¹⁶⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁40。

¹⁶⁸ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁40。

¹⁶⁹ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁40。

¹⁷⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上註，頁40。

之源。

以上是朱熹《中庸章句》思想內容之研究。再下來要研究的是列聖所註之《中庸證釋》思想內容。



第四章 《中庸證釋》思想內容

本章論文旨在說《中庸證釋¹》一書係由一貫道傳承體系中的宗主孚聖、宣聖孔子、復聖顏回、宗聖曾子述聖子思、亞聖孟子以及文中子王通等列聖，在宗教視角下思想內容的詮釋。此《中庸證釋》一書的形成乃由上述之列聖所扶鸞降駕書寫成書的。

而《中庸證釋》一書排序之章節結構與儒家思想傳承之朱熹《中庸章句》²分章不同之處作為「附記」之比較。

本章是《中庸證釋》思想內容，分為《中庸證釋》分章研究與《中庸證釋》之性理真傳兩方面加以研究。

第一節 《中庸證釋》分章研究

本節是《中庸證釋》的分章研究，列聖將《中庸證釋》共分為九章：天命章第一、自誠明章第二、鬼神之為德章第三、君子時中章第四、君子之道章第五、大德受命章第六、聖人之道章第七、哀公問政章第八、至聖至誠章第九。

而第二章的自誠明是誠明為性，與第九章是證至誠至聖，都是在說誠，但層次境界有別；而第七章是在贊聖人之道，與第九章證至聖至誠皆是夫子之道、之大。另第四章君子時中是以智、仁、勇之君子與第五章孝親敬天之君子，列聖們將之分章出來闡述。

列聖在各分章節文章後，附註了朱熹《中庸章句》原本章節，作為與《中庸證釋》之比較研究。

一、天命

天命章第一，文義有三小節，第一是三綱領，指明人身的這一點天性，來顯示人道的根本。第二是在講修道的工夫。第三是講修道的境界，講明人生是要端正天性與人情、守中用和的境界。

《中庸證釋》第一章「天命章」如下：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年。

² [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年。

《中庸證釋》第一章第一節「開宗明義」。係《中庸章句》第一章第一節，今仍舊。《中庸》一書，而首言「天命之謂性」等三語，是指明人生之本源、原來的天性、性不外乎天，使學者以「修道」追溯其本源。

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。³

《中庸證釋》第一章第二節「君子慎獨」，謹按此節，係《中庸章句》第一章第二三兩節。道的作用是廣而大，道含蓋天天地間的事物，以道所生的氣來講，氣充滿於天地之間，氣也是生物之生長所不能缺少的。道對人來說，也與此氣相同，所以人是不能夠離道而生的。而君子「慎獨」，不管在暗室、閒居的時候，像是有十方眼睛在看、十方手指在指責，要戰戰兢兢，不敢稍有怠慢。所以「戒慎恐懼」以「存心養性」為主。

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。⁴

《中庸證釋》第一章第三節「致中和焉」。此節係《中庸章句》第一章第四、五兩節。「致中」就是發展良心、發揚天性。「致和」就是絜矩，發而皆中節。能致中自能致和，由中出發，能夠以己之心、同情人之心、以恕道待人，自能天下通行。

樂愛國在朱熹《中庸》學闡釋中提及：「儒家《中庸》學興盛于宋代。宋初大儒范仲淹、胡瑗、陳襄、歐陽修等，都對《中庸》有研究。此後，王安石、司馬光、蘇軾解說《中庸》，並對《中庸》的思想做了深入的闡發。尤其是『北宋五子』，即周敦頤、邵雍、張載、二程（程顥程頤），從理學的角度詮釋《中庸》，對《中庸》的思想作了富有創新的發揮。二程門人呂大臨、蘇季明、游酢、楊時、侯仲良、謝良佐、尹焞等，共同切磋，相互砥礪，也對《中庸》做了各自的解說。」⁵

³ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁85。

⁴ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁93。

⁵ 樂愛國，朱熹《中庸》學闡釋，北京，北京師範大學出版社，2016年，頁2。

諸如以上學術界之研究，「中庸之難行」⁶，「《中庸》之書難看」⁷，朱熹《中庸章句》亦難讀，但是，朱熹《中庸章句》思想，鄭玄、孔穎達《禮記正義·中庸》以及「北宋五子」（周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤）及其門人《中庸》學的比較，朱熹《中庸》的理氣論、心性論、格致論，理欲論等與《中庸證釋》經文的比較，更能參悟心通，更了解法由心生之道理。

以下是宗主孚聖在《中庸證釋》中，對於「天命之謂性」的解釋如下：

「天命之謂性」一語，……人生之性受於天命；天道與人，實不可離，因性為生之本，返本復始，而後盡性全天之道尚焉。⁸

《中庸》的第一句話提示天命之謂性，人的這一點天性，是來自於上天的天命。而天道與人生是實不可分的一體，因為這一點天性是生命的根本，而「返本復始」就是能夠回到根本的話，就可以明白源頭。然後才會看重發揮天性，保全天命的寶貴。

而宗主孚聖對於「盡性全天」之解釋在《孝經》開宗明義章第一：「身體髮膚，受之父母不敢毀傷，孝之始也。」⁹人的身軀、四肢、皮膚、毛髮都是父母給予的，應當謹慎愛護，不敢毀損傷害這是實行孝道的開始。自身有所建樹，實行正道。把名聲顯揚於後世，使父母獲得榮耀，則是實行孝道最終的目標。所以實行孝道，開始於事奉雙親，推廣於事奉君王，而立身行道則是最終的目的。

張載在《誠明篇》中，張載說：「善其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。¹⁰」天地之本性，本來是不偏於任何的方面，任何人都能夠將天生具有的氣質培養，使其保持或回到不偏不倚的本來狀態，便是知天、盡性了。

據《中庸證釋》中記載，亞聖孟子引一段話說明返本復始：「吳子曰：『道者所以返本復始也。』返本復始，修之功也；故……以教人修之而返於本、復其始，……修道為教之義也。¹¹」道體是無形的，而天是效法於道、性是承受於天，返本復始就是所謂的修道。不違背它的本性良知，就是返本復始。

⁶ [宋]黎靖德，《朱子語類》（四）卷六十三，北京，中華書局，1986年，頁1528。

⁷ [宋]黎靖德，《朱子語類》（四）卷六十二，同上注，頁1479。

⁸ 宗主孚聖，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁75。

⁹ 《孝經》，新北，明德出版社，2019年，頁12。

¹⁰ 黃秀璣，《張載集·正蒙·誠明篇》，臺北，東大圖書，1988年，頁99。

¹¹ 孟子，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁82~83。

而「報本反始」的解釋，在《禮記·郊特牲》：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。」¹²報答於根本根源要回到開始之處，受恩思報，不忘所自。祖之所以配上帝，因為是物的本源、也為人的本源。郊、社皆有報本反始的意義，而郊的報本反始尤其為大。

然而「本」的研究，在《荀子·禮論篇》中有提到：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖也，類之本也；君師者，治之本也。」¹³生命的根本乃為天地，族類的根本是先祖，而君師是治道的根本。沒有天地，哪有生命？沒有先祖，哪有我這一族？沒有君師，哪有安治？三者缺一則沒有安人。所以禮，上以事天，下以事地，尊敬先祖而隆崇君師，這就是禮的三本。

「復始」的意思在《史記·封禪書第六》：「天增授皇帝太元神策，周而復始。¹⁴」是天授古昔上皇創曆秦元神策之數為首，故周而復始。贊享的祝詞是：「上天加授皇帝太元神策，得到此一吉日良辰，是天授的神數，才能夠如此巧遇的，令漢家昌隆、周而復始。

而在《漢書·律曆志上第一》：「周旋無端，終而復始，無窮已也。¹⁵」比喻像時鐘一樣、形如環狀，始終一直周而復始的，回復到天命之謂性，無窮無盡。

復聖顏回在《中庸證釋》中，對於「天命」的解釋如下：

「天命」者有二義焉：一、天地先生，天先人生，人之所受，猶天之所授也。二、天生有名，道則不測，天道一體，天命猶道命也。¹⁶

天地先人而生，天地既然形成，道隨著氣，而氣隨著形，而形又不可以離開氣而生，氣也不可以離道來成。所以人生有性，是由道的所授予。而氣的所含，是由形的所受來的。所以天命者，道也；性者，也是道也。

天命為性：據《中庸證釋》記載中，復聖顏子引《詩經·烝民》曰：「天生烝民」。¹⁷天所生的眾民，人性皆是向善的。孔穎達〔疏〕曰：「天之生眾民其性有物象謂五行，仁義禮智信也，其情有所法，為喜怒哀樂好惡也，

¹² 謝本達，《十三經注疏·禮記·郊特牲》，臺北，博愛出版社，1991年，頁500。

¹³ 王忠林，《新譯荀子讀本》，臺北，三民書局，1979年，頁285。

¹⁴ 司馬遷，《史記》，臺北，大安出版社，2005年，頁502。

¹⁵ 班固，《漢書·律曆志第一上》，臺北，鼎文書局，1979年，頁969。

¹⁶ 復聖顏回，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁77。

¹⁷ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》《詩經》，臺北，博愛出版社，1991年，頁674。

然而民所執持有常道，莫不好有美德之人。¹⁸」孔子最早提出了仁、義、禮，而孟子更擴充提出仁、義、禮、智，董仲舒再次擴充為仁、義、禮、智、信，後稱為五常。而人生就是一場修行，仁、義、禮、智、信的五常之德，是我們在修行中最基本的品格與德行，也和世間萬事萬物的五行相對應。

復聖顏子又引《尚書·泰誓上第一》之文章，《書》曰：「天佑下民」¹⁹，以見人之生也，實天命之，所以上天佑助於下民。

道乃是形而上之體，是真實的存在，而且是具備了有生成萬物的真實作用。天命之謂性，實現物體存在的性。所以復聖顏回指出的天命之謂性，一則是性出於天，另一則是天道流行。所以天命的正確觀念，是要從原始的民間小傳統宗教來作承傳的觀念。天命之內容，其主要是以論吉與凶、以歷年為其主軸。

再下來研究的是「率性之謂道」，亞聖孟子在《中庸證釋》中，說明「率性」如下：

率性者，率天也，而靜也，仁也，明慧也，不息也，致其位育之功也；皆率天順性之道也。斯則聖人則於天道，以立人道之謂也。²⁰

亞聖孟子的「率性之謂道」，順天性、明天道有六步道功：第一、「率天」：人的這一點真性來自上天，那麼能夠法則上天，就可以充分發揮本性。第二、「靜」：天是清淨的，人能常清常靜，就可以涵養本性。第三、「仁」：上天是仁慈的，人能涵養仁德，就可以完善本性。第四、「明慧」：上天是高明的，人能啟發聰明智慧，也就可以完全暢通本性。第五、「不息」：上天是悠遠長久的，人能自強不息，也就可以和諧本性。第六、「位育」：上天的覆蓋養育是無窮無盡的，人能幫助天地定位，幫助萬物長育的功德，也就可以成就天性。

「率天」，《孟子·滕文公上》孟子與陳相對曰：「百工之事，……然則治天下……如必自為而後用之，是率天下而路也。²¹」孟子說：各種的工作，本來不是能一面耕種，一面兼做的啊！如果必須自己造了然後能用，那簡直是率領天下人在路上奔走，一刻而也不得休息了！所以古語說：有的人勞心，有的人勞力。順從自己從天而來之本性，即是所謂的率性。不是任性也不是耍脾氣，而是完美無缺的圓滿自性，這個性是來自於天。

¹⁸ 孔穎達〔疏〕，《十三經注疏》，《詩經》，同上注，頁 674。

¹⁹ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》，《尚書·泰誓上》，臺北，博愛出版社，頁 153。

²⁰ 亞聖孟子，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994 年，頁 82。

²¹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2003 年，頁 258。

關於「靜」的解釋，在《禮記·樂記第十九》有云：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。²²」人之所生而有的靜乃是天性、性情之妙，性即有是形、有是形即有是心；性之欲就是所謂的情，他是感於物而動的；物至而知知，是心之感，好之、惡之乃是情也。人生而靜，即是「在天曰命」的性，所以說靜就是天性。

孔穎達〔疏〕曰：「人生而靜天之性也。正義曰：言人初生未有情欲是其靜，稟於自然是天性也。感於物而動性之欲也者，其心本雖靜，感於外物而心遂動，是性之所貪欲也。自然謂之性，貪欲謂之情，是情別矣。²³」

人生之本，本一而體靜，靜則以養其性，合道而承天，非情識之為本，形體之為生也。聖人建立教化，一以貫之，天是清淨的，人能夠常清常靜，執中貫一，而能完善本性，達到至善之地，才能達於自然之性。

就「慧」字的解釋，根據《楞嚴經》：「攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。²⁴」佛教三學：增上戒學、增上易學或增上心學、增上慧學，簡稱為戒、定、慧。八正道中的正語、正業、正命為戒學，正精進、正念、正定為定學，正見、正思惟為慧學。所以用正見、正思惟的慧學功夫才能率性。

所以亞聖孟子的「明慧」是融入佛教思想，比較傾向是與正見、正思惟的慧學、慧命在做解釋，明慧以達其性乃率性也。

而「不息」的解釋為不停止。在《易經·乾卦·象辭》：「天行健，君子以自強不息。²⁵」天體的運行，是晝夜不息、周而復始，剛健有力；所以君子應當效法天的剛健、自強不息。

孔穎達〔疏〕曰：「象曰天行健至自強不息。……天行健者謂天體之行，晝夜不息，周而復始無時虧退。此謂天之自然之象，君子以自強不息，此以人事法天所行。²⁶」天行健三字是明示天道的大本達德，再其次是繼以君子自強不息。中庸所以溯天命人道而定此大則，乃是溯源人生之本。君子本其道而行，而自強不息也。君子本天之健，由天及人由人返天，天人之道。所以必先自強而後能不息也。此所謂天之德，純自然之現象也。

所以亞聖孟子說率性就是率天、仁、明慧、不息等位育之功。性是承受於天，而天是受之於道的，天是不能違背於道的，本性也不違背天的，正是我們所謂的遵循我們的性理天道也。

²² 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》《禮記》，博愛出版社，1991年，頁666。

²³ 孔穎達，《十三經注疏》《禮記》，同上注，頁666。

²⁴ 海仁法師，《大佛頂首楞嚴經講記》，臺南，和裕出版社，1993。

²⁵ 魏王弼注、孔穎達疏，《十三經注疏》《周易》，臺北，博愛出版社，1991年，頁11。

²⁶ 孔穎達疏，《十三經注疏》《周易》，同上注，頁12。

修道，戒之慎，修養的品格與節操是也，天道與天性雖然相同，而他的氣稟或多或少都有不同，所以不能夠說是超過了或不足的差別而已。而品德高超的聖人，乃因為作為世人典範行之於天下，所以稱之為聖人之教化，而他等於是禮、樂、刑、政的依循的準則。教化的作用，乃使人能明白道之所在，才能有基礎而去行大道。

而在《中庸證釋》記載中，宣聖孔子對於「修道之謂教」如下：

聖人知之，為民智不齊，賢愚不類；不得循道以達其生，成德以盡其性，乃為教以教之。教也者，因人道而立其則，使民共覺而習之也。教立於聖人，而以修道為旨，故曰：「修道之謂教。」²⁷

人是以明誠作為宗旨，教化人要學聖人，而聖人是固守著至誠的道，達於至道，這就是所謂的教化。因為每個人的氣質被障礙掩蔽了，人無法遵循這個道理去實行於普化而行之，所以需要先明白道的體用、天人的來源，明白生死的根本，明白物慾的害處為何？要去辨別咱們的耳目是容易被掩蔽的，要去知道修與戒的道理，而要去省察的方法，這都是「明」啦！所以要「明道」才能夠「行道」，而要讓每個人都能夠明白這個道理而去行的這個方法，這便是這個教化的功能與作用。而能夠建德抱道的修道者，是有很高的智慧；道是體，德是用，要抱道德而融入自己的自性中；修身養性，修身鍊性，性心身一貫也。而宗主孚聖在《中庸證釋》中，對「修養敬畏」的探討如下：

宗主孚聖曰：

修養敬畏，不離性命天道。慎獨不欺，哪怕因果報應。²⁸

在《論語·季氏篇第十六》孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」²⁹

要敬畏天之明命，敬畏大人，敬畏聖人所說的每一句話語，這種尊敬心與畏懼的這種修養之人，他已沒有離開上天大寶的性理真傳大道了。

慎獨的工夫，乃是暗室不欺天，如楊震的，天也知、地也知、你也知、我也知也。而誠其意，不欺自心，所以要使自性靈炁圓明（靈炁是一種冥冥之中的能量），如厭慾如臭：喜五常之德如喜好美好之物。所以君子之人，之所以不知道自己所處的處境，真是祭神如神在，這就是所謂的慎其獨、誠其意也。

²⁷ 宣聖孔子，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁74。

²⁸ 宗主孚聖，《中和位育·天命章第一》，新北，明德出版社，2021年，頁163。

²⁹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2003年，頁172。

而因果報應雖然是佛家的理論，在《因果經》：「欲知前世因，今生受者是，欲知後世果，今生受者是。」³⁰前世因、今世果，但我們時常敬畏自己且不迷昧因果，就不怕那因果的報應了。

在《中觀論頌講記》：「緣起法是世間的一切。緣起的因果事相，眾生已經霧裡看花，不能完全了達。³¹」緣起法內在的法性，緣起的因果事相，一般的人是無法認識的，它是有情為本的。

以上的因果報應，就如同是佛祖畏因，眾生怕果。佛祖深怕種下了罪惡的因，而戰戰兢兢；眾生是害怕得到那個不好的果報。前世因今世果，今世因後世果，所以因果報應是通三世的。

總之，修道的君子，必須要謹慎於莫顯莫見的慎獨工夫，這個心是不愧於房屋之有漏，也沒有慚愧於自己的衾影。慎獨不欺，就不怕有因果報應了。

宗主孚聖在《中庸證釋》中，對於「和」的解釋如下：

宗主孚聖曰：

陰陽不及和，和不及道，是天地的和。知和則能常，物不能傷，是人生的和。³²

中道的義理，如何守中、和的義理，怎麼調和陰陽來立命？人往往容易疏忽涵養「中氣」的重要。講到和的義理有兩層，一是天地的和氣，二為人生的和氣。朱熹的陰陽二氣的力量，比不上和的力量，和的力量，比不上道的力量。也就是天地的和氣。

造化者加諸於精氣上的形式而成為人。人的精神是來自於天，形骸來自地。喜怒哀樂人人本有，未發之前謂之中，發後之「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲），修道者須克情復性，自己調節。調和陰陽來立命，天地與人生之「和氣」。

《老子·赤子章第五十五》：「終日號而不嗶，和之至也。知和曰常，知常曰明。³³」嬰兒整天號哭，聲音不會沙啞聲破，就是保守太和之氣，已經達到極致的表現。因此，能保持赤子天真無邪、本然之德的太和正氣，就能返回先天真常的道。而「和」就是和諧，不分不爭的意思。能夠知道先天真常大道的人，可以算是明白誰是真我的人了。

³⁰ 楊秀鶴，《佛教聖經》，新北，長春樹書坊，1993年，頁316。

³¹ 龍樹菩薩，《中觀論頌講記》，新竹，正聞出版社，2003年，頁10。

³² 宗主孚聖，《中和位育·天命章第一》，新北，明德出版社，2021年，頁192。

³³ 校譯者樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁145~146。

所以和者，雖然會有一些情欲的產生，一定要中節矣。所以中為道體，和為道用，二者不可失也，所以修道的教化等等，都是要以「中和」為它的根基也。

「物不能傷」的解釋在《莊子·內篇·應帝王第七》：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。³⁴」〔晉〕郭象注曰：「鑒物而無情，來即應，去即止，物來乃鑒，鑒不以心，故雖天下之廣，而無勞神之累。³⁵」物有去來而鏡無迎送，鏡子來者即照，必不隱藏。一切本乎無心，所以能勝物而無勞神之累。聖人之心如鏡之照物，來即照，去即無，不著相，不將影像留存在鏡中，所以物不能傷。

物不能傷，是人生的和，以中和為根基，就不會腐蝕自己的心靈、傷害周邊的人，更不會困於外物的善惡，這就是人生的和。

二、自誠明

第二章自誠明章，誠在明的前面是見性的道功，明在誠的前面是明理受教的教功。真誠不二、自然無為是天道，如何到達真誠不二，是人道的修養，而真誠不二與修道功夫是人生最迫切最首要的事務。

《中庸證釋》第二章「自誠明章」第一節如下：

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠者明矣，明則誠矣。³⁶

《中庸證釋》本僅按此節，係《中庸章句》第二十一章，兩版本之差異。至誠的境就是性，是靈明之境，乃是本來之智，天授之慧。眾人尊聖人之教而修道，明誠也與聖人的誠相同。以下是第二節如下：

誠者，自誠也；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，所以成物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。³⁷

《中庸證釋》第二章第二節是《中庸章句》第二十五章。主宰物的是理，天以實理賦之天地人物，而人應該以真實無妄的心，去推行成人成己的

³⁴ 〔晉〕郭象注，《南華真經注疏》，北京，中華書局，1998年，頁178。

³⁵ 〔晉〕郭象注，《南華真經注疏》，北京，中華書局，1998年，頁178。

³⁶ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁126。

³⁷ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁130。

是。成己是所以成人，成人也是所以成己。成己是充實在內的仁德，成物是普照一切的大智慧，也是充實我的仁德。以下是第二章第三節，如下：

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。³⁸

《中庸證釋》第二章第三節是《中庸章句》第二十章第十八節。要去欲為誠的工夫，主敬是去欲的工夫，敬於齊心、事、言語、動靜。無時不敬、無地不敬。所以聖人言誠，宋儒就能悟到了主敬之功。以下是第二章第四節。如下：

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。³⁹

《中庸證釋》第二章第四節，係《中庸章句》第二十二章。道是生天地、生人、生萬物、同源一體的，人的性和動物的性都有連帶關係。所以至誠無妄，不昧本性的人，看著宇宙的事，都是性份內的事。盡人物的性，合天地為一體、合於天地一樣的功用，與天地參之天地人，形氣中物，至誠之行與天地同功用。以下是第二章第五節，如下：

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。⁴⁰

《中庸證釋》第二章第五節，係《中庸章句》第二十三章。此節說曲折用功，擇善固執，只要有真誠心，就能專一精誠。天地萬物，莫不由道而生而育以全已成。至誠之能化者，以不化也，化則不誠。以下是《中庸證釋》第二章第六節，如下：

³⁸ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁137。

³⁹ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁142。

⁴⁰ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁144。

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。故至誠如神。⁴¹

《中庸證釋》第二章第六節，係《中庸章句》第二十四章。誠就是自己心地上的根本工夫，本自俱足，真實無妄，不假外求。道是自己當行的法則，求明師指點本性之處，在率性而行，不斷地實踐，以邁向光明的大道。天地唯有至誠不息，所以四時（春夏秋冬）行焉，而萬物生之長之、收之、藏之。如果沒有誠心的話，一切都是虛無的。所以進德修業的君子，要做到了真誠才是最可貴的。

成己是所以成人，成己是充實在內的仁德、性光覺照的智慧，成人也是所以成己。成物是普照一切的大智慧，也是充實我的仁德。

《中庸》所說的「成己」「成物」，便是《大學》所說的「明明德」「親民」；《論語》孔夫子所說的「己欲立而立人，己欲達而達人⁴²」；由此可知，《中庸》「誠」的工夫，不但要能獨善其身，更要能使人人自心，以兼善天下。

誠為天道，而效法誠的是為人道，在人生的重要階段之中，若要修道成功而且圓滿，則一定要由人道而達於天道。人道要能夠盡到了，然後才能夠達於天道，而人道是在於人的立功與立德。

以下是宣聖孔子在《中庸證釋》之講義內容如下：

誠者天之道也，人非盡聖，生非皆誠，則天之道，立人之行，是教之效；教成而人以誠，則因修而成行者，天不待修，自然而誠；人則因修，勉企於誠；故誠之者，人之道也；人之誠者，以人合天，天道至遠，而性見於身；天行至高，而道及於眾。故人之誠者，盡性合道而已。⁴³

之所以能夠誠的話，那麼天地都能從之，而一切也都能化；而道德，是不足以去比擬的，也唯有這個誠是如此的。所以他的行為誠，上天也是會順應他的，所以誠者天之道也。天道不二，所以天的清靜無為、光明自在，是悠久不息的；天的誠，誠之者也是如此。人盡人道是以誠之者，他知道未發的不思而得，一定是學而知之及困而知之，所以盡人道而合天道，是人之道也。

⁴¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁148。

⁴² 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁92。

⁴³ 宣聖孔子，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁137。

聖人的修道教化，「誠者天之道」，聖人是沒有等待他的思慮而勉而非常自然而且從容中道也，即孟子「堯舜性之也」之意。

「誠之者人之道」所以為求於實現他的本性的「誠之」的實踐工夫，並且是一切人所須的，所以說「誠之者」「人之道」也。故「誠之者」，即是天命之性，成體之呈現。

所以人性本來就是至誠而且是無妄的，是精一而且無二的，如此即是所謂的天性的本性天德，所以說天的道也。奈因昏睡迷妄太久了，又習染了且日日加深，所以沒有克己復禮的功效，又如何去加以恢復它本來的初衷呢？所以本來是真誠的，但是如今已經不誠了，一定要努力誠之，這都是人為的工夫，所以說「誠之者，是人的道。」

「以人合天」：對於人來說就必須要透過修道，才能提升自己進入真誠。所以順著真誠的天道做人，順著真誠的天理來做事，這是人道的行事態度。人的誠，是以人去合於天；天道至高至遠，所以「盡性合道」就是人的誠而已。

能夠至誠的話，那麼天地都會遵從，而一切也都能夠化解的，誠之所以為道的最終極，也是為用的最神聖，任何的道德也不足以去比擬它，也只有誠是如此的。而「勉」字，《中庸·哀公問政》：「……或勉強而行之……」⁴⁴。困知勉行為勇，非勇則不足以進道。

宣聖孔子在《中庸證釋》中，有關於至誠說明如下：

至誠在盡性，全生保真，化成天下。

性德即天德，視人如己，視物如人。⁴⁵

至誠就是要一心向道，且要信心堅定，要讓本性清淨無染，在二六時中（十二個時辰，一天的二十四小時），要執中貫一，由本性中流露出至真、至善、至美。

而盡性合道，就是格物致知，克己復禮，去讒遠色，賤貨而貴德，且要履行五步工夫（定靜安慮得），這都是盡性的道。教人盡性，首先要盡自己的性，自己的性盡了，就不難教他人盡性了。盡性的君子，能夠行天地的好生之德，善利萬物而不害，與天地並列三才，永生不滅。

誠之所以為道，是因為天地的自然，以及人物本來天性的至誠之心，君子由這個誠，來成於性的體，就是誠的根本，而性的德，是誠的功用所致。所以誠要視人如己，視物為如人；所以真誠如一的君子，不落入階級的分別，要把別人當作自己來看，把萬物當做人來看；如果不了解堯舜的先天大道，就是生命尚未有真誠的付出。

⁴⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，同上注，頁29。

⁴⁵ 宣聖孔子，《中和位育·自誠明章第二》，新北，明德出版社，2021年，頁87~88。

至於「全生」之解釋，在《南華真經注疏·養生主第三》：「吾生也有涯，而知也有涯。……！緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。⁴⁶」我們的生命是有限的，其宗旨在強調養生命的真我，養生即養神之道。全生即是全性，是全其有生之理，順著自然的理路以為常法，就可以保全生命、可以養護身體、可以享盡壽命。

而「保真」的解釋為保持天然本真。《淮南子·卷第十三汜論訓》：「全性保真，不以物累形，楊子之所立也，而孟子非之。⁴⁷」人要按造自己的本性活著，一個人悟性與修養的高低決定了成就的大小。在生活中不斷加強自我認識，不要被物質所累，這是古代思想家楊子的思想。要保護好自己完整、真實的生命狀態，不用物質去損壞它，才能真正快樂。

而在尚未達到聖賢的境界時，雖然沒有至高無上的德業，但是只要漸次的擴充他的德性，使自性能夠發出無線的光輝，久了以後，一定能夠明理而誠心的，由於內心的誠懇，行之於外的德業就會日日的彰顯，本性也就能光明，也就能感動那周遭的人，而周遭的人受到了感動，他們就能夠改變那不良的習慣，之後就有善良的風俗，因此唯有天下最至誠的人，才能夠做到感化人民、化育萬物的境界。

大道之行，就是天的德性，人之所以生、物之所以育，人之所以化、物之所以成，皆是本性之用、大道之行的德性，所以「視物如人」。

所以宣聖孔子在《中庸證釋》中，以致曲先擇善來指示弟子如下：

致曲先擇善，得善才能把定此心。一欲止眾欲，轉欲為善可入誠。⁴⁸

「致曲」的意思，就是針對事務的細微、幽深之處，竭盡全力探明他的真相。一但真正明白了，就一切都明白了，這只有天下極端的真誠才能做到。

所以心中的隱微概念裡存有誠的話，就是「曲能有誠」。天地之至誠出於自然無為，四時之行，萬物之生，歷千古而不變，至誠而不息也，自性而圓明矣！明白做人之道理，生從何來，修道可以「歸根認母」，《老子·第十六章》「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰『靜』，是為『復命』。⁴⁹」天下萬物各皆有根、各循其根而生作，歸根就是要回到一切存在的根源。根源之處，便是呈虛靜的狀態，回到虛靜的本性，就是『復命』的思想。

⁴⁶ [晉]郭象注、[唐]成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，中華書局，2021年，頁66~67。

⁴⁷ [漢]劉安撰，《淮南子二十四卷》，台北，中華書局，1974年，卷十三汜論訓。

⁴⁸ 宣聖孔子，《中和位育·自誠明章第二》，新北，明德出版社，2021年，頁104。

⁴⁹ 張有池，《老子》，新北，智陽出版社，1997年，頁53。

《老子·第五十二章》「天下有始，以為天下母。⁵⁰」天地萬物都有本始，作為天地萬物的根源。誠者之明者，都由明德的本體部分，再向外去推親民的所用。古之聖佛接報悲天憫人之宏願，不屈不撓發自性至誠，以先覺而去覺那後覺的人，那麼生而明瞭之，就是「聖人」了。

「把定此心」的解釋為：修道要從修心入手，所以對心念的紛擾、多心、多情、多欲，一定要有功夫使這個心能夠歸零、歸一；人的情感慾望喜歡衝動，一定要有修心的功夫使他回復安靜，這樣才可以合同於天性的本體。一定要有忠孝節義的善心來克制轉念，這樣才能合同天性的本德。

「一欲止眾欲」的解釋為：修道修心，所以對於心念的紛擾，多心多情又多欲，所以一定要有功夫使心能夠歸零歸一；必須要從專心一心再進一步真正的歸零而無心，回到天心天性；人的情感慾望喜歡衝動，一定要有修心的功夫使它能回復安靜，這樣才可以合同於天性的本體。

「轉欲為善」的解釋為：老子特別提出有欲觀竅守意馬，講的就是境界現前的時候，必須要從專心一心再進一步真正歸零而無心，轉回到天心天性，止於至善。

真誠了就明白了，明白了就誠，有誠就有明。以那圓明的光明自性本體，就是聖人了。自誠不是自己成功就算了，而是要獨善其身而已！兼善天下，以成萬物才是至誠也。誠者出自於本心之良心、安而行。做善事，做聖事，順乎天應乎人，順乎中庸之道也。自己覺悟自性的就是明，本來的良知良能。所以古時候的得道和尚可以預知未來就是如此。所以曲能有誠、達於至善之地。

宗主孚聖在《中庸證釋》附注如下：

儒教立教精義，……自《尚書》十六字，及《易經》全書，所含甚深微妙之義，皆可由此證之；而《論語》《孟子》中，所錄存養省察仁智諸行，皆為修道之教，不可或背者；要須「一以貫之」，……性命理數之微，俾知誠為物之終始，不誠無物之義也。⁵¹

《尚書·大禹謨第三》的十六字：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。⁵²」是儒教立教的精義。是大舜傳禹王的修心之法，稱之為十六字心法。

易經的法則，要先明白宇宙間都有陰陽、善惡、正負、上下、左右、黑白、你我、君臣、父子、好惡、分別與對待。是為人類生存甚深微妙之法。

⁵⁰ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁143。

⁵¹ 宗主孚聖，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁150。

⁵² 鄭玄、孔穎達注疏，《十三經注疏》《尚書》，臺北，博愛出版社，1991年，頁55。

《法華經·方便品第二》：「……甚深微妙法，難見難可了，……，我已悉知見。⁵³」而此道法，甚深難見，微妙難了。我怎麼知道的呢？我曾於無量億劫之久，行此道已，坐道場得成佛果，所以我於此甚深微妙之法，盡知盡見。

「存養省察」在《孟子·盡心章句上》孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。⁵⁴」《論語》、《孟子》所記錄的存養省察工夫，自性智仁勇三達德的修養，以及仁義禮智信的五常的行事，都是修道的教化。充分發展本心的人，就知道本性了、知本性就可知天道！存其本心勿失、養其本性勿害，即是行天道矣！唯有修養自己的身心以等待天命，就是生存之道。

真誠光明的心，是止於至善的工夫，乃是為至高之境界。「誠」，是儒家修道非常深的工夫，誠是為道的本體，而至誠就是性的本體，所以如果要成道而見到自性的本體，必須要由至誠的心去行之，然而性道的真實本體，沒有不是至誠的人。

《論語·里仁》：子曰：「參乎！吾道一以貫之。⁵⁵」孔夫子的一以貫之，就是一種悟境。當大家用心到悟境的境界時，過去的不懂、不通、不足，便會一一浮現出來，最後達到天人之道一以貫通。

三、鬼神之神

第三章是講到鬼神之神、天地之道，以及人應當要有合同上天又通達神明的行為，是為了要成就道德人格與道德事業。天地與鬼神都是天道的範疇，人透過修道戰勝七情六慾，從不誠回到真誠不欺，再從真誠上達至誠如神，這是人道的真修實煉而能合同天道的不息不二。⁵⁶

「至誠」是可以「前知」、「如神」，人與神靈的感通之大道，天與地，鬼與神的感應的理，可以明白至誠的德性，來通達神靈和天。

以下是《中庸證釋》第三章「鬼神之神章」，如下：

子曰：「鬼神之神為德，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，

⁵³ 普行法師，《法華經易解》，新北，世樺國際，2001年，頁63。

⁵⁴ [宋]朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2003年，頁349。

⁵⁵ [宋]朱熹，《四書章句集註》《論語·里仁第四》，同上注，頁72。

⁵⁶ 列聖齊著，《中和位育·鬼神之神章第三》，新北，明德書局，2021年，頁30~31。

誠之不可揜，如此夫！」⁵⁷

《中庸證釋》第三章第一節「誠不可揜」，係《中庸章句》第十六章。鬼神之德章，祖宗以上有陰陽主宰的鬼神，鬼神以上還有獨一無二的上帝，萬物的生化都是陰陽的功用，陰陽的主宰就是鬼神，人的齋明盛服祭祀鬼神，不是迷信，是至誠、可以氣感通。鬼神之德是接前章「至誠前知」而來，以見天道、人道，有本末始終之所關，而修養與鬼神，有福禍善惡之所繫。以下是《中庸證釋》第三章第二節，如下：

天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。(二十六章第八節)
博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。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；(四一二三節)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。(五六節)⁵⁸

《中庸證釋》第三章第二節「博厚高明」，係《中庸章句》第二十六章第八四一二三五六等節。由鬼神之德、通神之道，推及於合天地之德，以見至誠之行。而博厚、高明、悠久，皆自誠誠之，無誠則無此德。地能寬博厚重，所以種之即能生之，以載物也。所以博厚是地道也，而以成其載物之德。所以博厚是以誠成其博厚，非地有為為之。道能運行無窮不息也；天之高明白在不息也；所以人修道而至於誠，一定是以不息為本。高明博厚乃是天地的本體。以下是《中庸證釋》第三章第三節，如下：

天地之道，可一言而盡也：「其為物不貳，則其生物不測。(第七節)」
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，黿龜蛟龍，魚鱉生焉，貨財殖焉。(第八節)⁵⁹。

《中庸證釋》第三章第三節「為物不貳」，係《中庸章句》第二十六章，第七第八兩節。此節仍然在言至誠，天地之道、天地之覆載，始終不外乎於

⁵⁷ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁199。

⁵⁸ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁203。

⁵⁹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁210。

誠。至誠的功效能合天地平等，能贊助天地的化育。天地的生成萬物，不過是博厚高明悠久，卻也不著在形跡上，如此，就能與天地合德。天地自然生化萬物，不用作為，自然成全一切。天地山水、人以復自性，自覓心源，心能生物，亦能收物，乃「自地」也。以下是《中庸證釋》第三章第四節「至德至道」如下：

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。」（第二十六章第十節）故曰：「苟不至德，至道不凝焉。」故君子尊德性，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。⁶⁰

《中庸證釋》第三章第四節「至德至道」是《中庸章句》二十六章第十節，二十七章五六兩節。文王不顯純德者，乃是隱藏其德，不因為有名有位而顯出德，所以誠其潛德。

至誠可以前知，至誠所以能參贊化育，有靈妙而不可以測得真實也，亦可發現在蒼草部分與龜殼身上。人往往表現在四肢動作威儀上，究竟是由誠敬出或虛偽而出，所以是吉祥或不吉祥，應該自己很清楚才對。假如存心不吉祥的，將來或端必來。

以感恩犧牲奉獻的心做，是吉祥，將來必招福。這些自己事先便能夠知道的，所以禍福休咎，不需要問卦問神，問自己的良心就好了。我們以智慧都可以推測得很準，更何況是達到至誠圓滿的聖人。

宣聖孔子在《中庸證釋》中，解釋鬼神之神如下：

夫鬼神之德，視之弗見，聽之弗聞；宜若無徵不信者也；而其德之見也，則愈微愈顯，愈隱愈昭；禍福相應，捷於影響者，則以其體物不遺也；欲明此理，須反求諸生；人生於天地也，秉中氣以為生，是為性命；中氣者，萬物之源，二氣之精；天地所同具，人物所同本；故生而有身，必賴是氣以為之宰；鬼神者，二氣之良能，陰陽之大原。

《禮》所謂本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，別而為四時，變而為鬼神；其降曰命，其官於天，斯語也至明；可見人生之原，即天地

⁶⁰ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁214。

之本，陰陽之根，鬼神之源；皆自太一出。太一者，太極之始，為萬有之先；人物之祖，鬼神所合，天地所同，莫非此也；是即中氣。⁶¹

陳賡在《中庸的思想》提到說：「……，鬼神以不睹不聞的方式展示了其『體物而不可遺』的盛德；『鬼神之為德，……，體物而不可遺。』所謂的『鬼神之德』，不是『鬼神之體』，而是『猶言』鬼神的『性情功效』。⁶²」

鬼神就是陰陽，它的二氣已經具備了良能，它那太極的開始，是具備了萬有的光芒，而太極一動而生陽，太極靜即生陰，它的一炁流行互為循環，神乃是陽之靈，鬼為陰的神靈也。為德是為一屈一伸的陰陽二氣的靈，是不受人為的安排的，它是自己具備了那本然的天理，像那人的良知、良能，而那陰陽和合鬼神之氣，它的德是合乎於天的，是學天的德性。

而「鬼神」在《周易上經·謙卦》彖曰：「謙亨，天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。⁶³」因為天的法則，是陽氣下降，救濟萬物，而且光明，普照天下；地的法則，是陰氣上昇，使陰陽溝通；所以亨通。鬼神的法則，加害滿盈，降福謙虛；人的法則，厭惡滿盈，洗好謙虛。謙虛受到尊敬，發出光輝，在卑賤時也不違背原則；所以，君子能夠有始有終。

「禍福」的解釋，《春秋左傳·襄公二十三年》：「曰：子無然，禍福無門唯人所召，為人子者患不孝，不患無所，敬共父命何常之有，若能孝敬，富倍季氏可也。⁶⁴」常言道；禍福無門，人自攀。為人子女的是憂慮擔心他不孝順，而不是憂患擔心他無所得，假若能孝敬父母，一定能富甲一方的。所以禍福是相應的。

「體物不遺」的解釋，王觀濤曰：「體物之始終，謂自始至終具體也。又始終不可專作生死看，凡物之呼吸喘息，晦明變化，晝夜代御，日月往來皆是。⁶⁵」天體的運行、日月、星辰、寒暑、山川、草木、都是陰陽之氣的運行，所以體物而不可遺也。

語錄曰：「有是實理而後有是物。鬼神之德，所以為物之體，而不可遺者也。⁶⁶」體物不遺是這個德是在愈微細的地方愈顯，禍福相應，在於影響者。

⁶¹ 宣聖孔子，《中庸證釋》，同上注，頁 199~200。

⁶² 陳賡，《中庸的思想》，北京，生活、讀書、新知三聯書店，2007 年，頁 182~183。

⁶³ 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏，《十三經注疏》《周易》，臺北，博愛書局，1991 年，頁 48。

⁶⁴ 〔周〕左丘明傳，〔唐〕孔穎達疏，《十三經注疏》《左傳·襄公二十三年》，臺北，博愛書局，1991 年，頁 605。

⁶⁵ 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990 年，頁 235。

⁶⁶ 王孺松，《中庸章句補釋》，同上注，頁 236。

說到「氣」自，張載強調「太虛即氣」和「虛空即氣」。「虛」在《老子》第五章經中說：「虛而不屈」，而《莊子·外篇·知北遊》也說：「若是……，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。⁶⁷」崑崙市高遠芝山、太虛是深玄之理。佛教名詞不叫「虛」而用「空」這個名詞。

而《莊子·外篇·知北遊》說：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！
故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下一氣耳。』聖人故貴一。⁶⁸

「氣」的解釋，〔唐〕西華法師成玄英疏曰：「夫氣聚為生，氣散為死，聚散雖異，為氣則同。斯則死生聚散可為徒伴，既無其別，有何憂色！生死既其不二，萬物裡當歸一。⁶⁹」，人的出生，乃是氣的聚積而成生命，消散便死亡。美被視為神奇、厭惡被視為腐臭，腐臭又化為神奇、神奇又化為腐臭，所以說通於天下的就是一氣罷了。所以聖人聖人珍貴此本性。

而「中氣」的解釋，與朱熹的陰陽二氣有所不同。而《中庸證釋》的解釋為：什麼是「中氣」？什麼是「太一」真神主宰？說起鬼神主宰禍福的功德，看不見也聽不到。其實鬼神德行的表現驗證，是在越細微處越明顯、在最隱密處越顯著；降禍或降福的感應比形象顯影、音聲相和還快，因為無形的鬼神體察萬物，一點一滴都不會遺漏。想要明白有形與無形互相感應的道理，必須向生命的最深層反求。人為何能出生在天地間？是因為抱持中氣，也就是有這一點天性才出生為人，叫做完整的天性與生命。

而什麼是「中氣」？祂是生成萬物與天地的「源頭」，也是後天陰陽二氣的「母親」。天與地都是具足中氣的能量才生生不息，人與物也都含藏中氣才生息不盡；所以人出生後有這個身體，一定是靠這個中氣來主宰運化。鬼神的義理是什麼？第一是陰陽二氣最殊勝的能量。第二是調和陰陽的根本原動力。在禮經描述的很清楚：太一真宰是萬有的根本，分化就能生天生地，轉動就有陰有陽，分別來看就成為春夏秋冬四季，變化就成為無形的鬼神。隨時而降的是萬物的生命，這一切的主宰就是上帝。由此可以知道人生的源頭也就是生天生地的基礎，而陰陽二氣的根本與鬼神的造化，都從太一真宰出來。

⁶⁷ 〔晉〕郭象注、〔唐〕成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，中華書局，2021年，頁433。

⁶⁸ 〔晉〕郭象注、〔唐〕成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，中華書局，2021年，頁421。

⁶⁹ 莊周，〔唐〕成玄英疏，《南華真經注疏·外篇知北遊第二十二》，北京，中華書局，1998年，頁421~422。

「太一」是什麼？是太極的開始，是萬有的母親，是人與物的祖先，鬼神所以能合同，天地所以能和諧，都是靠造物主的力量，這個造化一切的力量叫做中氣。

在《郭店楚簡校釋》中之《太一生水》釋文：「大一生水，水反輔大一，是以成天。天反輔大一，是以成地。⁷⁰」而《太一生水》中『太一』是指宇宙萬物生成的本源，太一先生成水，水反過來反輔太一，而後生成天地、神明（神靈）、陰陽、四時，太一和水先於天地而存在，強調了水在萬物中的重要作用。⁷¹《太一生水》是 1993 年秋，荊門市博物館考古工作人員在湖北省荊門市沙洋縣郭店村搶救性清理發掘了『郭店一號楚墓』M1 發掘出的竹簡。

維持天性與情感生命的這一點元素在我們身體裡面，而主宰一切的太一真神住在理天。鬼神是陰陽的精氣所成就，陽氣成為神；陰氣成為鬼；人既然誕生也沒離開陰陽二氣，會隨著心念的善惡、正邪而感通陰陽二氣。所以靈性是陽，自性光明上達於天就成為神，情識（感覺、知識、才情、識見、情慾）是陰，污染靈性會降到地府就成為鬼；陽氣上升天界，陰氣沉降幽冥，完全決定在人自身的感應合同。既然已經生而為人，在最後的審判以後不是升天就是入地獄，一個人沒有理性智慧來探求生來死去的根由，就懷疑甚至否定一切看不見聽不到的事物與我倆不相干，是不了解生命有個源頭，人的一生有開始就有結果。

所以，不難理解關於「神」的如下表述：

陰陽不測之謂神。（《周易·繫辭》）

神也者，妙萬物而為言者也。（《周易·說卦》）

聖而不可知之謂神。（《孟子》）

神靈者，天地之本，而萬物之始也。（《說苑·修文》）

神無方而易無體。（《周易·繫辭》）⁷²

對於神的理解、本意為何從申，是電的初文，春則發電，而物生於春。神為陽氣之靈，陽氣上升於天，為眾陽之所歸，所以為萬物之陽氣。神明神聖，能為變化，陽氣之靈，始終處在生成變化的構成性之中。而神無方而易無體，鬼神的聖德展示了宇宙變動不居的本性。

「誠」即是率性，而率性二字就是天理的運行。要以誠、鬼神、物合為一體，有如至誠如神也。是理之用也。

⁷⁰ 劉釗，《郭店楚簡校釋》，福州，福建人民出版社，2005 年，頁 43。

⁷¹ 郭店楚簡，《老子》，湖北，baike.baidu.hk

⁷² 陳寶，《中庸的思想》，北京，生活、讀書、新知三聯書店，2007，頁 188。

鬼神之別是在覺性與迷性而已矣，聖人言鬼神之為德者，神具五德，鬼亦具五德，但真如本性是天真無邪，純真神與真理合一，人心合天心，大道盛行於世也。

天地之能長養萬物，為其能寬博而厚重，以載萬物也。故天能高大光明，之所以長之育之，以覆萬物矣。乃聖人有高明的德性，使人人覺性。故所以至誠無息者，雖說不死不休，夫至誠知道，以昭昭天地之間，仍以至誠與無極真理相合，同垂萬古不朽也。始終不變，能耐久就有徵驗，悠久遠博無窮。其博厚可以配合地也，就是教人效法地之博厚，德育萬物，效法天之高明覆物，所以聖王效法天，教化萬民，不分貧賤，有教無類。故佛曰：世間有為法如夢幻……應作如是觀。所以無為才能成功也。徵驗有兩種：一者自身中正。二者自性圓明。

天地的道理，如果說只用一個字可以說完的話，那就是「誠」字。而這誠是守一個中，天地是不止息的，而其負載是無窮盡的，永遠的存在，其功用具體而明顯，萬物長育之變化，無刻意之作為，一切都自然成就。天地之生生不息與人生至誠如神，是相同的，所以道化心靈，成就自己，成就萬物，都是沒有窮盡的。

以下是宣聖孔子在《中庸證釋》中，解釋天地間之誠，如下：

天地的誠，表現在守中抱一。天地的生，在常不息常自在。⁷³

天道地道始終都不能夠離開真誠不二，真誠才能夠專一，專一才能夠生成萬物。所以說天地的道理，假如用一個字可以說完的話，那就是「誠」字。是守中而不遷移、抱一而不失去、天地恆久而不止息的存在。所以覆載的能量是沒有窮盡的，沒看到有所作為，但功用卻已經是非常的明顯，其萬物長育變化，是自然而且無刻意的作為，是一切自然的成就。萬物之所以能夠生生不息，乃是陰陽之道也，萬物生生不息的自然本性，是有志於道、守道不二，才能夠復歸於道的。

「守中」的解釋，《老子》第五章：「多言數窮，不如守中。⁷⁴」政令繁苛，致使政治加速敗亡，因此，不如固守虛靜無為，一如風箱一般，無為無事地順乎自然。

「抱一」的解釋，在《老子》第二十二章：「是以『聖人』抱一為天下式。⁷⁵」抱一的一是指道體而言，一本散萬殊，萬殊仍歸於一本，所以只舉其根本，則萬事便無所不包了。

⁷³ 宣聖孔子，《中和位育·鬼神之德章第三》，新北，明德出版社，2021年，頁57。

⁷⁴ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁24。

⁷⁵ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁70。

「常」的解釋，《老子》第十六章：「復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。」⁷⁶「常」指的是萬物運動與變化中的恆定之律則。變化是不易之則，即所謂的常。

四、君子時中

《中庸證釋》第四章講的是中庸的寶貴，看見君子的守中抱一，在於二六時中（十二時辰，二十四小時）。其道理是平實的、簡單、而且容易，人人都做得來，明白了道的尊貴是在篤行，而自性德的成就是必需靠這中庸之道，用仁來守道，用智來明道，用勇來行道，以至於成道。一定要像那顏子的仁德與大舜的智慧還有子路的勇敢，他們的不失於中道，才可以成就圓滿而沒有副作用的美德。

《中庸證釋》第四章「君子時中章」如下：

子曰：「君子中庸，小人反中庸；君子之中庸也，君子而時中；小人之反中庸也，小人而無忌憚也。」子曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣！」⁷⁷

《中庸證釋》第四章第一節「君子時中」，是今本《中庸章句》第二、第三兩章，章首「仲尼曰」改「子曰」，「小人之中庸也」句，加「反」字。修道者為致其德，德至而後道成，以天道立其及高處，不會失去依恃，而以道為依恃，如志於道，而以天性建其中樞，時時守其天性，而不背離之。推其誠、推其德，育化萬物，無所不通，自古聖人心心相印、性理相傳，必先中庸，知中庸行中庸。以下是《中庸證釋》第四章第二節，如下：

子曰：「素隱行怪，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，遯世不見之而不悔，唯聖者能之。」⁷⁸

《中庸證釋》第四章第二節「素隱行怪」，此節係今本《中庸章句》第十一章。盡人道達天道，人性本常，倫常之道，天道形上，人道形下，所以人道的顯著就顯在日用尋常之綱常倫理上，而是人所容易知小的，並非隱秘也。素隱行怪之過，半途而廢失之不及，而成德之君子道體不息，和中庸之

⁷⁶ 張有池，《老子》，同上注，頁 53。

⁷⁷ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994 年，頁 261。

⁷⁸ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994 年，頁 270。

道是命於天、率於性，而通天道定靜之誠，也非隱僻不明，而綱常倫理是依乎中庸的。以下是《中庸證釋》第四章第三節。如下：

子曰：「回之為仁也，擇乎中庸；得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」⁷⁹

《中庸證釋》第四章第三節「拳拳服膺」，此節係今本《中庸章句》第八章，「人」字，改「仁」。天性之見，以仁為德，《中庸章句》寫成「人」，人而能仁，則能全其天。所以顏回的仁德，持以守中庸之行，更兼具了智、仁、勇三達德。復聖擇乎中庸得一善，得受至聖的心法，以一貫之至理明徹萬事萬物。

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。子曰：舜其大知也與？舜好問而好察邇言，隱惡而揚善；執其兩端，用其中於民；其斯以為舜乎！」⁸⁰

《中庸證釋》第四章第四節「執兩用中」。係今本《中庸章句》第六、七兩章。何為「真知」，如舜帝的問察，隱揚、用中，中庸之行必由中庸而後才能知、能明。隱惡揚善，舜之所以好問，與至虛至靈的天同。人抱謙虛之德，則受益無窮。隱惡揚善，天道似乎順人情，所以人都喜歡美言而厭惡逆言。好察邇言，是淺近之言，亦有理在，否則怎在社會上流傳，只是一般自以為是之人，悟不出來而已。以下是《中庸證釋》第四章第五節。如下：

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。」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！」⁸¹

⁷⁹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁273。

⁸⁰ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁278。

⁸¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁282。

《中庸證釋》第四章第五節「中庸不能」，此節係今本《中庸章句》第九第十兩章。均天下，辭爵祿，蹈白刃，本來是至難的事，人本著環境而養成了習氣，或激於意氣、憑著權勢也可以做得到，但是卻不是中庸之行，而是偏於一隅。聖人的自性圓明，守著中庸之道，如智仁勇三達德，聖人所行，乃是大智、大仁、大勇。聖人行事平常，因為出於理，有中庸之行，而一般人來說，都難免基於情情面，沿於習氣。以下是《中庸證釋》第四章第六節，如下：

子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」⁸²

《中庸證釋》第四章第六節「近三達德」，係今本《中庸章句》第二十章第十節。中庸之行，以成德為本，實求其功而成德，一定從自力開始，無論何德都是一樣，智仁勇，必定要求其方法，並不是一蹴而就而成的，一定要求漸進。三達德是由近而至的。以下是《中庸證釋》第四章第七節。如下：

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。

83

《中庸證釋》第四章第七節「愚明柔強」。此節係今本《中庸章句》第二十章十九、二十、二十一等節。學而時習之，學問，沒有不學而能的，也沒有一學就能的，必須學了再學，熟能生巧時時研究，精益求精，才能有心得，切磋琢磨、互相輔助、互相印證才能日新又新，精進不止，這些都是離不開那五種功夫：博學、審問、慎思、明辨、篤行。往往有一些憤高自是有一點之長、有一點之明之人，不以學說相辯，相持不下，即以門戶相爭。以下是《中庸證釋》第四章第八節，如下：

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。⁸⁴

⁸² 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁287。

⁸³ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁290。

⁸⁴ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁295。

《中庸證釋》第四章第八節「事豫則立」。此節係今本《中庸章句》第二十章第十六節。中庸之教，一定得先檢驗他的學行，言學行之功，一定得用事物來進行驗證。必因所在而為之思，用以試煉他的學行。所謂的「學行」之豫者，在於初學之時，首先要求自持其心，時時試以事物，不待事物來的時候，在為之周章，這就是學行的開始。博也、審也、慎也、明也、篤也五者，為豫之用。博為豫所學，博在「道問學」的範圍內，是以誠得而達道，否則學在無用的地方，博不能歸於理的地方。以下是《中庸證釋》第四章第九節。如下：

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，或勉強而行之；及其成功，一也。⁸⁵

《中庸證釋》第四章第九節「生之安行」。此節係今本《中庸章句》第二十章第九節。專心致志，力求真知，世人的理想當中，都說聖人乃是天生的，凡夫怎能期望作聖人呢？聖人在此節的意思，乃是要破除天底下萬世之民的疑案，而來做立言之道。

而通常太過平常的事，是要再去深入的去探求它一端隱蔽的地方。而人性的倫常之道，是人們最容易去做的，但是人們卻以為是不容易行的，所以要行人家最不要行的事，但因為素隱形怪，盡做出一些欺世盜名的事情出來，真是不合乎於中庸的大道。

那些異端的人，不以光明正大來示現於人，只喜好去談論玄妙長篇的大論，論述那空的詭異與潛行，他們不能夠去做反躬自省的工夫，反而求助於外力的力量。所以君子要遠離那小人。唯獨聖人才有這個智仁勇，來得到至中的大道。天道是形而上的，而人道是形而下的，所以人道的顯著，就是要在日常生活中的綱常倫理上去顯著的。

宗主孚聖在《中庸證釋》中，說明「隱怪自鳴」如下：

故以隱怪自鳴，不遵正道者有之；初聞道行，不能堅守，半途而廢者有之；為其時尚移人，賢者不免；若夫子信道之篤，守道之堅；不求苟合，不為枉取；寧遯世而不悔，以存中庸之教；……為千古所獨傳也。⁸⁶

⁸⁵ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁299。

⁸⁶ 宗主孚聖，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁272~273。

有一種人是專門在談論玄妙怪異又倡導隱居遁世淺修而自命清高的人，他將堯舜禮樂天下的中正大道給徹底地拋棄了。另一種人是相信天命天性天道的人，但信心不堅定修到半路就不修了。

為什麼會有隱密怪異與半路退轉？因為天時因緣加上人心的追求，形成難以抵擋的潮流。

所以至聖在行天道的時後，遭遇到千魔萬考，道的不能夠推行，是因為有智慧的人太過頭了，而那愚蠢的不及也。所以繼而教學不倦，也只有至聖才能做得到。所以不做索隱形怪，那麼就依乎中庸，只有聖人而已。

「遯世而不悔」：在周易下經「遯」卦⁸⁷，是逃亡、退避的意思，與遁通用。說明既不能進，又不能退，就應當要及時覺悟，雖然艱難已經到來，應該要力求自保，以等待時機。堅守正道就不會悔恨。

復聖顏子在《中庸證釋》中，有講述「君子時中」，如下：

儒門傳中，溯始堯舜。人人自性，有部中庸。⁸⁸

從《尚書》裡面記載了堯把天命傳給了舜，舜把天命道統傳給了禹，沒有不是說：「允執厥中」（誠心的抱守自性中道）。而人人自性中的中庸之道即是自性中的我是源頭、我是天地的心、可以轉動三曹眾生法輪、也請得動諸天仙佛、可以贊天地之化育。中庸的德性最可貴的是要明白自性中道的行持：

我是源頭，我是天地的心，我可以請得動諸天仙佛，我可以轉得動三曹眾生的法輪，我緊緊千萬眾生性命，我可以參贊天地化育。⁸⁹

自性本體的真貞我是可以贊天地化育的，可以請得動三界十方的諸天仙佛的，可以轉動天曹、地曹、人曹的三曹普渡的法輪，九十六億萬的眾生性命，皆可誠心抱守自性中道的。

《弗洛伊德人格理論》：「人格層次理論升級為五個：本我、自我、童我、超我、真我。⁹⁰」弗洛伊德本來的理論為本我、自我、超我。再增加童我和真我。「本我」是人格結構中最原始部分，從出生日起算即已存在。

「自我」是個體出生後，在現實環境中由「本我」中分化發展而產生，由「本我」而來的各種需求，如不能在現實中立即獲得滿足，他就必須遷就現實的限制，並學習「自我」的是現實原則。

⁸⁷ 《十三經注疏·周易正義》，臺北，博愛出版社，1991年，頁84。

⁸⁸ 復聖顏子，《中和位育·中庸證釋》（四），新北，明德出版社，2021年，頁212。

⁸⁹ 復聖顏子，《中和位育·中庸證釋》（四），同上注，頁217。

⁹⁰ 《弗洛伊德人格理論》，Kknews-cc.cdn.ampproject.org

「童我」是指每個人內心深處都有一個像頑皮的兒童那樣不太在乎功利、愛遊戲、充滿童心和好奇心的自己。

而〔明〕李贄在《童心說》中寫道：「夫童心者，真心也。若以童心為不可，是以真心為不可也。夫童心者，絕假純真，最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。⁹¹」「童心」就是初心、赤子之心，「一念本心」是表達個體的真實感受與真實願望的「私心」，是真心與真人得以成立的依據。支配「童我」的是真實原則。

「本我、自我和超我」與中國哲學家眼中的「真我與假我」並無任何的分別。從心理學的角度，我們需要不斷強大「自我」，以便有足夠的能力調整「本我」與「超我」的關係、自我和諧。在中國哲學層面，要時時提醒教化自己的「假我」、活出「真我」，讓自性良知成為人生的目標和方向、營造世間至真的和諧。

「三曹眾生」：救人的靈性超脫生死，才算是渡眾生。一、上渡天曹眾生（氣天大仙）。二、中渡人曹眾生（人間善男信女）。三、下渡地曹眾生（地府幽冥鬼魂）。

「千萬眾生性命」：《十法界》⁹²「四聖為佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢。六凡為天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄等六道。」也就是說「眾生是佛、佛也是眾生。」，有情或有情眾生，乃為佛教術語，音譯為薩埵、薩多波，舊譯為眾生，或稱為含識，及一切有心識、有感情、有見聞覺知之生命體。所以十法界千萬眾生是佛、也是眾生。

「法輪」是佛法的象徵，「轉法輪」⁹³譬喻宣說佛法，以車輪前行，碾摧無名、不善。

「參贊天地化育」，程頤說：「贊天地之化育，自人而言之，以盡其性至盡物之性，然後可以贊天地之化育，可以與天地參矣。⁹⁴」而朱熹說：贊天地之化育，是人『贊助』天地，與程頤說法不同。《荀子·天論》：「明於天人之分。⁹⁵」荀子反對放棄人力而順從天地，要求制天命而用之。

所以我是源頭，也是自性中道、中節的本體、我的本分、責任、我的生命，隨時都可以超越一切而直接面對上帝，也就是可以完成上帝託付的事。自性中道才有夠資格談修道、行道、辨道、了道、成道。

五、君子之道

⁹¹ 〔明〕李贄，《焚書/續焚書》，新北，漢京文化，1984年，頁98。

⁹² 鄭清榮，《一心十法界淺說》，光慧文化，2003年。

⁹³ 岫廬/譯，《轉法輪經》，中華電子佛典協會，2021年。

⁹⁴ 〔宋〕程頤、程頤，《二程集》，漢京出版社，1983年。

⁹⁵ 北大哲學系，《荀子新注》，臺北，里仁書局，1983年，頁323。

《中庸證釋》第五章是從家道、家教開始，可見中庸精神的實踐一定是以「孝悌」作為根本。孝道是人類所有行為當中最美善又最重要的，而孝養父母光明純淨，就是道德人格光明真誠的人。孝親敬天的心真誠不二，會使得光明的德性上達於天道。

天人合一、體用一如的力量啟動，再由仁愛的心到治理世界，由孝順的心到制禮作樂。當禮教完成了，仁德治理的成果就會更為顯著，而推展到全天下都可以整齊家道的話，就可以把國家治理得好。再往內來說天理良心當家，待人處事應對接物，就會沒有不恰當的了。

《中庸證釋》第五章「君子之道章」第一節「道其不行」如下：

子曰：「道其不行矣夫！」子曰：「道之不行也，我知之矣：智者過之，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。」⁹⁶

《中庸證釋》第五章第一節「道其不行」。僅按此節，係今本《中庸章句》第四、五兩章。中庸之道不明不行，乃是因為賢者過之，愚、不肖的又不及。致知與力行之功必須要合一。由日用之事，一言一動的微小之事，都要有「所知」於先、有「所守」於內、有「所行」於外而後才可以通三者為一貫，這就是所謂的成則道自在，而離德的話就無話可說了。以下是《中庸證釋》第五章第二節。如下：

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。」⁹⁷

《中庸證釋》第五章第二節「道不遠人」。此節係今本《中庸章句》第十三章第一、二、三節。道有費隱大小，而中庸之行盡其仁知，都是一身份內之事，身外有何道哉？如從身心中求之，道非遠，反諸己而有餘也。改而止，玄妙不可說之道，以理釋之，一本散萬殊，物物皆各有其理，人們率此性理，即所謂的道，所以說道不遠人，而人好奇驚遠，標新立異，所以失之千里，不可為正道也。以下是為《中庸證釋》第五章第三節。如下：

君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，

⁹⁶ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁328。

⁹⁷ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁331。

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。庸得之行，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！⁹⁸

《中庸證釋》第五章第三節「庸德庸言」。此節係今本《中庸章句》第十三章第四節。道不遠人，凡事責人的，都說是當然，那是庸得庸行，所以要反過來要自責自修。君子之道要具備的四件事，子、臣、弟、友之倫理，言行要相顧，且要篤實而行。五倫是為人處世不可或缺的「人際關係」，人人都可以從這個道裡做起，訓練自己。但平庸之事容易施行，但恆持久的，實在是非常之少，行之有餘，更要啟示於民，作新民之外功。以下是《中庸證釋》第五章第四節。如下：

君子之道，辟如行遠，必自邇；辟如登高，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，樂爾妻孥。」子曰：「父母其順以乎！」⁹⁹

《中庸證釋》第五章第四節「琴瑟好合」。此節係今《中庸章句》第十五章。君子之道，其來自有其序，宜從親者、近者之室家開始。天命之性，他的發端，仁即是愛人，愛者先於近之親，孝也，悌為救人敬於長。愛是本於天性，所以孝悌就是天性的流露。人的真生命、真摯，自然的表現，所以實踐仁道，要從孝悌做起。夫妻好合的常行、人間父慈子孝、兄友弟恭，都是真性流露。以下是《中庸證釋》第五章第五節。如下：

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。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，魚躍於淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。¹⁰⁰

《中庸證釋》第五章第五節「鳶飛魚躍」。僅按此節，係《中庸章句》第十二章。道中庸，道之費廣大，無所不在，此道之用，充塞於天地之間。

⁹⁸ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁334~335。

⁹⁹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁336。

¹⁰⁰ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁338~339。

道之隱，精微奧秘，道之體人所不能測。道之大用可見，如鳶飛至天，乃因用而顯，因道體無聲無臭，不可測度。而道中庸，說遠了就難知難行，若在日用倫常、男女居室之人道，可知可行，縱使迷昧天性，亦存有一絲，擴而充之，亦達光明。以下是《中庸證釋》第五章第六節，如下：

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，失諸正鵠，反求諸其身。」¹⁰¹

《中庸證釋》第五章第六節「素位而行」。今《中庸章句》第十四章。道之初切於人身，當要以現在所居的位置來求之，這個位置是沒有羨慕的心存在。處於富貴的位置，就當要行乎富貴的事。君子處於貧賤的位置，要不怨天、不尤人，處在夷狄之邦，其心虛膽怯，要以性中之五常，實踐於外。處患難者其氣畏怯，所以為外物所役，所以格物而後意誠心正。人的處境不一，以常情而論，處在逆境則會心有戚戚焉而自顧不暇，處順境，也會營求不厭，更無所自得。所以要素位所當行，安然自得其道樂。以下是《中庸證釋》第五章第七節。如下：

子曰：「愚而好自用，賤而好自專；生乎今之世，反古之道；如此者，裁（災）及其身者也。」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！¹⁰²

《中庸證釋》第五章第七節「明哲保身」。今《中庸章句》第二十八之一，暨第二十七之七節。君子行中庸之行，只有道才是所依，為德是憑，所以存養省察、克己復禮，以盡其性、安其命、明且哲，其他無所求也。道不遠人，當要以現在的位置來求之，所以君子素其位而行，有其位才有當然之理。

智愚賢肖的人在於生活環境當中，就已經是被物慾所薰心了，而良知受到了蒙蔽所致的人，是不知道去精進的，而那受那氣欲蒙蔽的人，還比較容易去革除，至於凡愚的人，他的氣慾已經是深固的蒙蔽，所以比較難去革除。

¹⁰¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁343。

¹⁰² 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁343。

孔子感嘆的說：「大道不能夠行諸於世間了罷！」，自以為聰敏的人，不能夠虛心，而其本性氣慾被濃染的人，又固蔽自性非常的深，又不知所以行。自以為賢達之人，又索隱求深，而失去了中道；不肖的人知見又卑淺，往往不能夠知人所當知。當人們將穀物下肚了以後，卻鮮少有人能夠知道飲食的禮儀，也鮮少有人能夠知道它的酸甜苦辣的感應。

孔聖人曰：天之道是不可以離開一下子的。可以離開就不是道了，人失五常之德，是自己遠離道，非道遠人矣！故修天道若離五常五倫八德者，則不可以為修天道矣！

《詩經》破斧三章：

伐柯如何，匪斧不克。娶妻如何，匪媒不得。¹⁰³

若想要伐那斧頭柄，一定要有斧頭才行，若想要娶美嬌娘當妻子，非得要媒人說親的，如果沒有是不可以的。譬喻：假若想要治理國家，假如沒有周公所訂下的禮而行於治理國家一定是不可以的。

拿那斧頭來取伐那斧頭柄的木頭，睜一眼閉一眼斜著看，手執斧頭去取新斧柄，將樹皮一一剖開，用眼斜視其木有直，若不夠直，修至直為止。如此之睨而視之的動作，離悟道還以為遠，但其大方向之原則已離道（自性善寶地）不遠。《中庸》：「忠恕違道不遠」¹⁰⁴忠者中心也，人中者玄關，性之所居，身之樞紐，乃良心道心也！恕者如心也，所以「忠恕」二個字確實是人人日常生活中應用不可以一下子離開的道也。

天有天的理，而地有地的理，而人有那性理，人順著性理而行，不偏不倚，才是秉公的君子。而性理乃是五常之德也，要有惻隱的心就是仁。知道那羞惡的心乃是為有義，有那辭讓的心才是有禮。有是非的心才是為有智，言行一致乃為有信，五常之德乃是人人性中所具有的，所以要戒慎恐懼，死守善道才是叫做君子。

道不遠人，人道不外乎是人倫日用的常態，君子盡倫理之道，曰四端（仁義禮智），而丘並未能有一項做到。朱子說孔老夫子是謙虛之辭，然而聖人雖然不敢自以為是顯能，皆反求諸己也。

「君子之道」，宗主孚聖在《中庸證釋》中，說明了「立身處世」之方如下：

¹⁰³ 孔子，《十三經注疏·〈詩經〉》，臺北，博愛出版社，1991年，頁301。

¹⁰⁴ [宋]朱熹，《四書章句集注》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁23。

內聖正己，止善無愧即是功。外王成人，時中無為便是德。¹⁰⁵

「內聖外王」的功夫為：第一、五倫：父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信；五常：仁、義，禮、智、信的事，每一件事都要實際做到。第二、守本真心、守中抱一，讓這一點自性常神遊於太虛，而太虛又名大虛，是道貌，道教術語。道家認為，世界的本源是道。與玄妙：幽深微妙的境界。第三、道化是闡明事物的變化。第四、道德生命光明無限，化身為家，化家為國，化國為天下，天時人事因緣成熟，就可以治國平天下。

「內聖」的工夫在《南華經·雜篇·天下第三十三章》：「聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。¹⁰⁶」人的智慧內聖由何而生？凡是「聖」的有生、「王」的成功，都是由純一的大道為其根源。而不離開道的宗旨為「天人」，不離道的真實為「至人」，以天、德、道為宗、為本、為門徑，就能預見不可推測的變化多端，這就稱為「聖人」。

而「外王」《南華經·雜篇·天下第三十三章》：「以衣食為主，蓄息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。¹⁰⁷」治理天下的外王，以耕種作為日常的事，以衣食為主要、以生產儲藏、財用充足為意，在《禮記·禮運第九》¹⁰⁸的大同篇有提及外王的工作：如關心衰老、扶幼弱、鰥、寡、孤、獨使他們都能生活，這是治理人民、為人民謀生計的道理。這就是外王的工作。

「成人」之語，在《禮記·冠義第四十三》：「成人之者，將責成人禮焉也。¹⁰⁹」所謂的成人，一定要知道人倫的親親、貴貴、長長，不失其序，所以一定要重視禮而後可以為人也。

真儒的「內聖外王」也就是時中的道理。《大學》講止於至善寶地，關鍵在於五倫大道的每一件事都能夠做到止至善；《中庸》講成就中和，關鍵在天道、天命、天性、天心，都能隨時不離中，這便是德行。

六、大德受命

¹⁰⁵ 宗主孚聖，《中和位育·君子之道第五》，新北，明德出版社，2021年，頁100。

¹⁰⁶ [晉]郭象注、[唐]西華法師成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，中華書局，1998年，頁604。《南華經·雜篇·天下第三十三章》。

¹⁰⁷ [晉]郭象注、[唐]西華法師成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，中華書局，1998年，頁605。

¹⁰⁸ 《十三經注疏·禮記·禮運第九》，臺北，博愛出版社，1991年，頁413。

¹⁰⁹ 《十三經注疏·禮記·冠義第四十三》，臺北，博愛出版社，1991年，頁999。

《中庸證釋》第六章講述孝道，用來證明立德的第一順位是孝行，更講明成道的最圓滿就是孝道。是在講禮制的根本精神。講聖人在君位能完成教化與政治，闡明聖人立定天德而接受天命，能夠代替上天治理萬民的義理。至誠至聖的聖人一定能夠成就萬民性命、成就萬民物命，也就是聖人能夠推展天德而弘大自性天道，使全天下都承受恩澤，千秋後世還遵行禮樂道德的教化。¹¹⁰

《中庸證釋》第六章「大德受命章」第一節如下：

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。」¹¹¹

《中庸證釋》第六章第一節「大德受命」。此節係今本《中庸章句》第十七章。舜之大孝即是大德，則為聖人，大德者必得其位、必得其祿名曰壽。所以大德者必受命。舜之大孝以先後二孝，順親心、養親身，舜之所以盡孝於後天父母，啟萬民之天性，使萬民盡孝悌之道。孝於先天，乃是立身行道也。所以先修大德，上天才始命給予大任，負責教民化民的責任，所以商湯武王為臣，而後居天子之位，是因為有天子之大德。夏桀商紂之為君，不過是個獨夫而已，以其有天子的位置，而無天子之德，是以天之所重，乃是重德不重位。「保佑命之」即是合於上天輔德的意思，上天以祿加之，受天之命，而天保護其身、佑助其行、命之為天子。

以下是《中庸證釋》第六章第二節。如下：

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。」¹¹²

《中庸證釋》第六章第二節「父作子述」。此為今本《中庸章句》第十八章之一。文王上承賢父，下有孝子，紹先傳後，都是屬於至德，終身無所憂。以下是《中庸證釋》第六章第三節。如下：

¹¹⁰ 《中和位有·大德受命章第六》，新北，明德出版社，2021年，頁39。

¹¹¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁383。

¹¹² 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁390。

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。」¹¹³

《中庸證釋》第六章第三節「繼志述事」。此節係今本《中庸章句》第十九章第一、二節。武王、周公，乃能以此志為志，此事為事，求達文王救民之念，而不得已犯戎衣之嫌；既無利天下之心，故天下歸之，不召自至。〔北宋〕張載（1020~1077）《西銘》：「知化則善述其事，窮神則善繼其志。」¹¹⁴ 比喻隱蔽無人之處，能了解萬物變化的法則，才能善於闡述那天地的事理；能夠窮究那宇宙奧妙的人，才能繼承那天地的心志。

以下是《中庸證釋》第六章第四節。如下：

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。¹¹⁵

《中庸證釋》第六章第四節「富有四海」。此節係今本《中庸章句》第十八章第二節。武王、周公成文王救民之仁，更以禮樂為孝，孝行成於天下。由是役後建立周朝，而尊為天子，化國為天下，而富有四海之內，上而宗饗其祀，下而享國祚八百年，子孫保其業。以下是《中庸證釋》第六章第五節。如下：

武王末，授命周公；成文、武之德，追王大王王季；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；葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫；葬以士，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。

116

《中庸證釋》第六章第五節「文武之德」。係今本《中庸章句》第十八章第二、三節。受字，改「授」。武王、周公成就文王拯民、化民之德，周

¹¹³ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁390。

¹¹⁴ 〔宋〕張載，《張子全書·西銘卷一》，臺北，中華書局，2016年，頁5。

¹¹⁵ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁391。

¹¹⁶ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁391。

禮備焉。所以言孝行，大舜而後，必推文武、周公焉；文王之德至矣，而其受天報施亦厚矣。雖身未為天子，其不欲也，而所得位祿名壽，亦不減於天子；且最難者，上承賢父，下有孝子；終生無所憂矣。武王、周公誠達孝也。不執於臣殷之小節，而成文王視民如傷之仁；不滯於不葬興戎之常論，而盡文王救民水火之業；此其所以為達孝，而克稱善繼志善述者也。以下為《中庸證釋》第六章第六節。如下：

春秋，修其祖廟，陳其宗器；設其裳衣，薦其時食。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。¹¹⁷

《中庸證釋》第六章第六節「踐位行禮」。此節係今本《中庸章句》第十九章第三、五兩節。) 聖王禮制，宗廟之禮以祀其祖先，為達其孝，祀上帝的郊社之禮，為明其道。人民皆循乎道，不悖其性，崇德返本。以下是《中庸證釋》第六章第七節。如下：

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；旅酬下為上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。郊社之禮，所以祀上帝也；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。¹¹⁸

《中庸證釋》第六章第七節「宗廟之禮」。此節係今本《中庸章句》第十九章第四、六節。) 武王、周公所制祭祀之禮，更無不備，有郊社之禮，冬至一陽生，祀天於圜丘，夏至一陰生，祀地於文澤。所以性源自於天，天地者，實人大父母也，人皆天地之子，其事維皇上帝，如子之事父母，所以制為郊社之禮，以答其賦性生成眷佑之恩。

至聖之所以讚賞舜帝的大孝者，順天性溫柔孝順，雖屢屢慘遭責打陷害，絲毫無有怨懟之心，仍是尊敬父母，關愛其弟。在歷山之下耕田，孝感於天，連禽獸都感動的來幫助其耕地。大舜他盡了極大的先天與後天的雙孝，所以孔聖人非常地讚美他的大孝焉。

舜以孝為人道之基礎，行孝道極致，以此而為聖。而大舜的孝順，是以內德順了他的親人，遂而經常安之樂之，此德之極為聖人也。而寶其宗廟，庇護其子孫，後世皆尊其道也。大舜以庶民而被尊為天子，富有四海，乃由庸德推之以至極，故曰：大德者必受命。

¹¹⁷ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁399。

¹¹⁸ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁399。

宗聖曾子在《中庸證釋》中，對於大德受命從孝道開始，如下：

孝行是天下大本，成己成人，明德止善。

孝德感天通神明，善事其親，受天大命。¹¹⁹

舜的大孝行為很特別，父親的頑固、母親的嘮叨、弟弟的傲慢，還能夠用愛敬的孝心感化全家，樹立了最偉大的孝悌倫常。

周公的孝順，是不比舜帝差，是同為孝順的，而他以孝來制定禮儀，影響到天下都能安康，而他知道治理人民的基本法則，奠定了給後代是人們的規矩，就是追溯到堯帝與舜帝的親族所得到的德性。功德非常之大，所以與武王並列而來稱之為帝王。他在那為相與為臣的位子上，施行了天子皇帝的政策；與他父親跟兄長的廣大基業，而開啟了子子孫孫的鴻大的規矩，假如不是至高無上的德性的話，有誰還能夠與他相比呢？

《孝經·紀孝行章第十》子曰：「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。¹²⁰」（孔子說：「孝子侍奉雙親應當做到以下五件事：一、日常居家，為人子女的應盡到恭敬的心，飲食起居，言語要溫順，事事稟命而行，領受父母訓示，出必告，反必面，事事合於禮法，才叫做敬。二、奉養的時候，要晨昏定省，盡到和悅的心，除了供應父母「飲、食、衣、物」，勿使父母寂寞、憂傷、煩惱。三、父母有病的時候，為人子女的應當感同身受，心急如焚，多方求醫診治，盡心侍奉湯藥，不敢懈怠。四、若不幸父母去世了，治喪期間，應盡哀痛的心去守父母靈堂、料理後事。五、祭祀的時候應以嚴肅的心去祭祀，且應先齋戒沐浴，事亡如事存般的思念父母來享用祭祀。）

宗聖曾子在《中庸證釋》中，對於「孝」的解析如下：

禮制定住本性，孝親祭神而立本立命。

禮教行出仁義，親親尊賢而倫理可風。¹²¹

禮制的開始都是由孝開始的，孝是事親之道，為人之本也是仁義之本，以「祭祀」為重。而禮教是以禮治國，以「教化」為先。

曾子對於禮制的遵循，他連病重將亡之時，都還堅持著。《禮記·檀弓上》：「曾子寢疾，病，樂正子春坐於床下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：『華而腕，大夫之簀與？』……曾子曰：然。斯季孫之賜也，

¹¹⁹ 宗聖曾子，《中和位育·大德受命章第六》，新北，明德出版社，2021年，頁132。

¹²⁰ 明德，《孝經白話譯註》，新北，明德出版社，2019年，頁138。

¹²¹ 宗聖曾子，《中和位育·大德受命章第六》，同上著，頁154。

我未之能易也。元，起易簣！¹²²」，按古時禮制，簣只用於大夫，曾參未曾為大夫，不當用，所以臨終時要曾元為之更換。後因以稱人病重將死為『易簣』。

「禮教」的功用有三層：第一安定民情民心，教化引導人進入『人道』綱常倫理秩序。第二是合同「天道」天尊地卑的地位。第三是和諧天地陰陽氣數的秩序。

再下來研究《中庸證釋》第七章「聖人之道章」。

七、聖人之道

《中庸證釋》第七章第明白周朝文化、禮樂制度與精神的完美完備，道德政治與禮樂教化的隆盛；由此可以想見當西周初年，典章禮樂制度的精良，經過三百年，流傳到東周的春秋時期還可以清楚的考察。

從君子本諸身起，有四大價值：第一、講聖人「樹立天德、光明性道」的開始。第二、講聖道與聖教能夠把人道的根本札好，然後完成天道治平的圓滿。第三、講聖人的天命、天德可以讓全民心悅誠服、近悅遠來，人人有到而家家有道而天下有道，於是感通鬼神而天下大同。第四、講聖人的道德人格與全人類的道德事業，能夠大明於當時又能夠流傳千秋百代。¹²³

《中庸證釋》第七章第一節如下：

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。非天子，不議禮，不制度，不考文。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。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。¹²⁴

《中庸證釋》第七章第一節「聖人之道」。此節係今本《中庸章句》第二十七章第一、二，三，四等節，第二十八章第二、四兩節，既第二十九章第二節。由孝制禮，以禮教民，聖人在位才可以作禮樂。禮樂需要合乎時宜。假若有德無位，教化傳於世。聖人做禮經，其常而不易之本，謂之禮儀。大綱有三百。聖人由禮經而作曲禮，謂之威儀，小目有三千條。禮為教政，必

¹²² 〔漢〕鄭元注、〔唐〕孔穎達疏，《十三經注疏》《禮記·檀弓上》，臺北，博愛出版社，1991年，頁117。

¹²³ 列聖齊著，《中和位育·大德受命章第六》，新北，明德書局，2021年，頁45~47。

¹²⁴ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁419。

因其人而行，教化人民而人民率循之。以下是《中庸證釋》第七章第二節。如下：

今天下，車同軌，書同文，行同倫。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。」¹²⁵

《中庸證釋》第七章第二節「學禮從周」。此節係今本《中庸章句》第二十八章第三、五兩節。車同軌乃是聖人老安少懷大同目的的天下。堯舜仁政之車，作為後世為君的典範，唐虞帝典，乃是仁政之跡，以中庸大道為後世君臣推政之車。而經書乃是聖賢之實學，故讀書始曰明理，書同文，真知真行才可相同。以下是《中庸證釋》第七章第三節。如下：

故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，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，之人也。故君子，不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。¹²⁶

《中庸證釋》第七章第三節「知天知人」。僅按此節係今本《中庸章句》第二十九章第三、四兩節，暨第二十章第七節。知天道以明性命，知人道以明孝悌仁義，全生育德以事親，修身以存養省察，聖人立德闡道，始於身而終於人，本於人而成於天。立身行道，則必自修身開始，以昭其德。身修而齊家、治平，成己而成物、盡其天性。所以孝弟親親，都是修齊之事；知人知天，都是成德之事。以下是《中庸證釋》第七章第四節。如下：

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。¹²⁷

《中庸證釋》第七章第四節「天下道法」。係今本《中庸章句》第二十九章第五，六兩節。聖人明德不會因為地位的不同而殊勝，他述而不作，繼

¹²⁵ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁419。

¹²⁶ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁427。

¹²⁷ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁430。

往開來，其教化之業足為後世天下之垂範。聖人有德性而有言，由言之中，則自知大德具足、為天下的準則。君子之動、行、言，假如人人皆躬行實踐，亦可達成有道德的君子。

聖人的大道，聖人效天地之無為，至誠不自高自大，故能成大。由孝制禮，以禮教民，而聖人在位，才敢做禮樂。禮經，婚喪喜慶之大禮，而那三百是個大綱。是曲之禮也，進退、升降、俯仰、揖讓，表現於儀容行止之小禮。三千是其節目之多。聖人出焉，人人皆有自性，惟有覺察那自性明理之人始能行之！在上者有位無德，不能招得以示天下，民則不信，百姓不信即不會遵從。在下位者，有德無位，不處尊位，百姓不信，其百姓即不會遵從也。

盡性之人是為聖人，人能夠體道盡性，廣博周遍，聖人之道，盡之致中和，人如果能夠參贊那天地的化育。道之用即是陰陽五行之理，是氣之流行，萬物茲生長育。道之大用，與那天地同齊矣，日月寒暑水流而川川不息，道率性而散殊於萬事之間，聖人作經禮，不易之文章有三百，作曲禮，小目有三千多條，此為道的人，乃於至小到而無間隙可言的地方。

而因為春秋之時，天下就好像是同軌、同文、同倫了。所以能夠沿襲了他的舊德，以維繫著天下人的心；可見禮教一定是因為有德才偉大；而治平之道，一定要明德才可以長久。所以禮樂是因因時制宜的，有德與位以後才可以去做它。

以下是宗主孚聖在《中庸證釋》中，對於「車同軌、書同文、行同倫」的解釋如下：

是以聖人之深心，欲以中庸大道，化當世後世君臣以推政之車，走上先王之轍，而不越軌，始曰車同軌也。書同文者，經書乃聖賢之實學，載諸於書，以為萬世法，故讀書始曰明理，簡言即求真知，有真知後，按照經書，逐步實施；所謂書同文者，即中外文化相同，而真知真行相同也。……重倫常而實踐倫常，始曰行同倫也。¹²⁸

中庸大道，後世的君臣用來推動政策之車，走上先王的轍跡而不越軌，才可以叫車同軌。經書乃是聖賢的實學，都記載於書上，以做為萬世的法則，所以讀了書才可以說是明理，亦即求真知，有了真知，才能逐步地去實習。所謂的書同文，也就是中外文化的相同，而真知真行也是相同。而行同倫乃是聖德的普及，重倫常禮制而實踐之。

知天道以明性命，知人道以明孝悌仁義。有德與位，察夫時宜，事其時宜，得其情服民心，天命所予也。

考據禹湯文武先聖，審其萬制，已臻完美。明德、親親，新民之孝悌，

¹²⁸ 宗主孚聖，《中庸證釋入門》，臺中，光慧文化，2005年，頁450。

以受天命。對證於鬼神而無疑慮。等待乎百世的聖人，無絲毫之疑惑。述聖子思，恐人疑鬼神，即占卜而無可疑之象。乃知天也，盡乎人道，則知人也。君子之道，始於修身，不可不修身存養與省察。親為深知本，所以思修身，

不可以不先去事親，人有仁之常德，仁者愛親，孝順也。思事親，必先求知人道，其乃孝悌之行也。仁義者，天性之常，人道也。天人，以他本性通通於神，性乃天之道，而見於吾身，明其性及知天道矣！故知人者，不可不知天道矣！

聖人的明德性，沒有因他的位而有任何特殊，繼往開來教化之業，足為天下後是垂範。為了這個緣故，那治理天下的王者，能夠一舉動，就可世世做天下的準則。聖人假若不在其位，是不可以作禮樂的。但他的德性既已明，一言足以為天下之準則。一行事，就可以世世代代做為天下的法度。成德在身，其行為昭於天下，為天下之法度。一開口，就可世世做天下之準則。再下來繼續研究《中庸證釋》第八章哀公問政章。

八、哀公問政

《中庸證釋》第八章哀公問政，論述治理國家天下的要領。講政治最高準則在道德，而一切的歸結在真誠不二、至誠不息。懷抱天下，成就萬民萬物，都是自性分內事。由此可以證明：吾人自性蘊得的廣大無邊，無人自性天道的作用無限。天人物我的神聖和諧，沒有不是從自性中庸開始，回歸中庸圓成。¹²⁹

《中庸證釋》第八章「哀公問政章」，以下是第一節，如下：

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，蒲蘆也。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。王天下有三重焉，其寡過矣乎！」¹³⁰

《中庸證釋》第八章第一節「文武之政」。為今本《中庸章句》二十章一至五節，暨二十九章第一節。人為政本，乃是取人以德，在位得人，而後才可得到賢才之人的輔助。修身以道，以仁義禮三者為重才能王天下。先王之道，時宜必因其情而時異。文武之政，至善至美，其時為善、美。所以夏禮至商而更易，商禮至周代而更新，並非好更易，乃是時宜也。

¹²⁹ 列聖齊著，《中和位育·哀公問政章第八》，新北，明德出版社，2021年，頁52~53。

¹³⁰ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁452。

仁義禮皆出於道，修身之道必先成其德，而德乃本於性、以仁智勇為用，三者為眾德之本、修身為重，所以達到必先重「仁、義、禮」。以下為《中庸證釋》第八章第二節。如下：

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。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！¹³¹

《中庸證釋》第八章第二節「天下達道」。此節係今本《中庸章句》第二十章第八暨第十一兩節。其第八節末句：「所以行之者一也」刪，因與本章末節末句重複。三達德以成五達道，而王天下者曰達道與達德。智者，窮理、格物致知。仁者，力行守之。勇者，貫徹始終。貧賤不移乃是立德達道之志、威武不屈其志、富貴不淫，以三達德來行五倫而達道。以下是《中庸證釋》第八章第三節。如下：

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；敬大臣，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。¹³²

《中庸證釋》第八章第三節「中庸九經」。今本《中庸章句》第二十章第十二、十三兩節。九經言其用，皆是治平的要道，為政之所先。五者，言其則，而九者，言其用，皆是治理天下國家的要道。所以必定有一定的準則，才能使它安定。九經之效用，即是古聖賢治平之所由，而成德達道，所以修身以明其德，道行於天下，則天下不待政而治平。以下是《中庸證釋》第八章第四節。如下：

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；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，

¹³¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁458。

¹³² 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁461。

朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。¹³³

《中庸證釋》第八章第四節「齋明盛服」。此係《中庸章句》第二十章第十四節。九經之目，以修身、尊賢、親親三者為綱，敬大臣、體群臣、懷諸侯從尊賢而出。子庶民、來百工、柔遠人自親親之殺而推出。三綱歸於一本修身也。人之生適於道而得安全，所以有一定的準則。上理其政、下服其令，上下相安，為政之所先也。以下是《中庸證釋》第八章第五節。如下：

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。¹³⁴

《中庸證釋。第八章第五節「誠身有道」。為今本《中庸章句》第二十章第十七節。)天下之人皆可自致於誠，所以必須格物致知，知性理、物理、事理、知善惡、知本末終始，由這個知而達到沒有疑惑，才可盡性，致取真知而達至誠之境。善者性之用、道之全，猶天之德。仁者，天人之德仁、性善，是以人的立於善，假如不善的話，就不是道了。以下是《中庸證釋》第八章第六節。如下：

凡為天下國家有九經，所以行之者，一也。¹³⁵

《中庸證釋》第八章第六節「九經行一」。今本《中庸章句》第二十章第十五節。九經之道，都是以誠來成之。治平之道無異是自成其道，而成道必先致誠，而立誠必先復禮。人之從政，治人必須先治己，是為成德也。為政以誠，以明至誠之道，而中庸之教，無所不包。可見明道之旨，以明至誠之道。

魯國的政教，本來一直就秉持著周公的禮樂教化，一直傳習著周文王、周武王的道德政治，到了春秋才由興盛轉向衰落。魯桓公後代的三個大夫：孟孫氏，叔孫氏、季孫氏，全民的心失去道德主軸的凝聚，又沒有禮樂的維繫，這一切不是制度與文化的過錯，是領導階層不能實踐道德禮樂，人事貪利爭權的過錯。

親親為大有兩層意義；(一)性之親的真理，覺於自性本體，是為先天

¹³³ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁462。

¹³⁴ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁465。

¹³⁵ 列聖齊著，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁467。

之親也。(二)身親父母，奉養父母順親心。

魯哀公，問治國之政於孔聖人，行政之覺謂後覺矣！願哀公……為文武之君。

三達德以成五達道，為修身之本。「君臣也……朋友之交也」。舉天下莫不成其道。達德有三，即智仁勇是也。道者由德而成，以德之善盡性也。知道怎樣去修好自身。乃要以成德之身，去成就於人，所以知到修身的人，一定知到怎麼去治理人們。推於治理人們之道理，及於天下國家，自己就能夠知道，所以要來治理天下國家百姓！

經就是徑，每個人都必需由此之路來行也。而天下國家就有九種經常不變之法則，乃人人必由的路徑。大學曰：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；……，國治而后天下平。¹³⁶

由人人之格物為開端，乃為格物……國治，最後才天下平。格物的究竟乃是要達到「道人而沒有自己，神人是無居功的，而聖人是無著於名相的」掃相的至高境界。尊聖者覺性於內，尊其聖德也，覺悟自己的天知本性，以效法賢明也！覺自性之本源，親近先天本家與後天父母的親，慎終追遠是來報答後天之親，代天宣化，替天行道，以報先天之親也。國家的大臣叫做相，是輔佐天之子來為政事與照理人民，施行仁政。所以要敬重大臣者，敬重且要敬賢相是也。而體群臣的賢者，就如同是一則朝廷綱要而自行整理矣。而那子庶民，乃是以這個道來看待人民。來百工者，非營利而以慕德而來也。實業振興，出產豐富，財源廣流，國之富強康樂。柔遠人而來百工，工足國富，諸侯受大德之感動而歸順也。

修身立命，本立而道生，治理國家要以身作則，道能確立，尊德性，守奉行那格物致知之功，而讓那自性本體不會受道物欲的困惑之。要以柔和且溫讓的德性，撫恤那天底下的旅客，則百姓們四方的心終將歸順的。如周朝的尹太師，其德孝純全威明赫赫，人民皆看齊他尊敬他。

九、至聖至誠

《中庸證釋》第九章「至聖至誠章」是子思子在講述孔子道德的文章。而那無為叫作道，那種自然叫作德，而知天就叫做作文，而知人就叫作章，這就是所謂聖人的道德文章。聖人所成就「自然、清淨、無為、知天、事天、順天、敬天、配天」的聖德，以及「真誠光明、至誠不二、至誠無息、至誠

¹³⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2003年，頁3~4。

如神」的生命，聖人道德生命的厚度、高度、深度、廣度的境界實實在在，可以驗證。¹³⁷

夫子之道德言行，以見修道之至，德行於天下，至誠之德功被於後世；堯舜之道如《大學》綱領與《中庸》要義，皆所祖述著。以下是《中庸證釋》第九章第一節。如下：

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。¹³⁸

《中庸證釋》第九章第一節「大德敦化」。此節係今本《中庸章句》第三十章。中庸之道，夫子祖述堯舜、憲章文武。道以堯舜文武而明、晦於其後，以明道之聖、求其道而已，道之未明、求其明而已。夫子以大同之道、定人倫之序、立人道之極，以措天下萬世。人明於道、物順於生都由至誠、至聖、時中之德而來。這就是孔子道德之大。以下是《中庸證釋》第九章第二節。如下：

唯天下至聖，為能聰明睿智，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，霜露所墜；凡有血氣者，莫不尊親；故曰配天。¹³⁹

《中庸證釋》第九章第二節「天下至聖」。僅按此節係今本《中庸章句》第三十一章。聖人之德乃是著於文章言行與天地一體，參贊化育垂教於永遠。中國乃道德之邦，自三皇五帝以來，道是神龍莫測、道費道隱，到孔聖時，乃集其大成，大德大化、應時施教、繼往開來，凡是有血氣者，莫不受聖人的教化，而孔子是盡性修道，先得萬國人心之同然，如此之偉大且德化感人。所以聖人之道，不因時而背焉、不因地而阻焉，所以聖人之聖名揚溢、德施

¹³⁷ 列聖齊著，《中和位育·至聖至誠章第九》，新北，2021年，頁53。

¹³⁸ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁476。

¹³⁹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁485。

四裔，教化行於天下，道行於千載、永無盡也。以下是《中庸證釋》第九章第三節。如下：

唯天下至誠，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；苟不固聰明聖智，達天德者，其孰能知之？¹⁴⁰

《中庸證釋》第九章第三節「天下至誠」。謹按此節係今本《中庸章句》第三十二章。至誠之道，非至聖不能知，道在自成，以誠為至，故聖人成道，莫不本於誠。至聖之德，非至誠不能為，君子成德達道，為自誠、盡己、反求諸身，重在內也。聖人之至誠，知中者天下之大本、和也者天下之達道。以下是《中庸證釋》第九章第四節。如下：

詩曰：「衣錦上綱」，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，可與人德矣！¹⁴¹

《中庸證釋》第九章第四節「知微之顯」。今本《中庸章句》第三十三章第一節。言至誠之道，君子之學為己，而小人之學為人，所以君子之道，不求人知。小人之道，專務人知，已經入了有為的名利之心，所以小人求其形貌而忘其中，無其誠而失其德。君子之道，行遠必先自近處，登高必由低處，由低近處做起，才能達到至高遠的目標。以下是《中庸證釋》第九章第五節。如下：

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，不怒而民威於鈇鉞。詩曰：「不顯惟德，百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。¹⁴²

¹⁴⁰ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁489。

¹⁴¹ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁490。

¹⁴² 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁492。

《中庸證釋》第九章第五節「民勸民威」。今之《中庸章句》第三十三章第二、三、四、五節。君子修德入德，凡是心為之私欲所蒙蔽的，不可以言德，而私欲的萌發，又多於那初起之念，若未與注意，會讓其擴延，所以不可以不加以省察。而論功夫的次第，則要先戒懼，而後慎獨，然論功夫之深淺，則要先慎獨，而後存養，正所謂的一節密一節是也。以下是《中庸證釋》第九章第六節。如下：

詩云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」

詩曰：「德猶如毛」，毛猶有倫：「上天之載，無聲無臭。」至矣！¹⁴³

《中庸證釋》第九章第六節「無聲無臭」。今本《中庸章句》第三十三章第六節。無聲無臭是性的本體，喜怒哀樂未發，這個景象謂之中。凡是一切有聲有臭有形有色，都是無聲無臭的妙用。上天是無聲無臭，人的本性也是無聲無臭，是至命盡性。而到了歸宿的地方，仍然是無聲無臭的至善之地。

堯舜之道，堯帝與舜帝的執中而貫一。而文王武王的禮樂，都顯那與那達道，而孔夫子的大道，就是堯帝舜帝、文王與武王的大道，孔老夫子的文章，就是那堯帝舜帝、文王武王的文章。

以下是述聖子思在《中庸證釋》中，對「夫子之道」的敘述，如下：

夫子之道，有所自；蓋即堯舜文武之遺也。祖述之者，堯舜之執中；憲章之者，文武之禮樂；皆明德達道之事也。堯舜之道，見於書，如《大學》綱領，與《中庸》要義；皆所祖述者。文武之德，見於《禮》，如序禮正樂，及《孝經》《論語》諸言，皆所憲章者；且六藝之訂定，《春秋》之發揮，雅言之傳，庸行之紀；夫子之道，即堯舜文武之道；夫子之文章，即堯舜文武之文章。¹⁴⁴

天下唯有至聖之聖人，才能謹慎那心之物在於隱密而細微的地方，（一）聽出說話之是非，看出真相虛實，以臨天下事之高度，觀是非曲直、忠奸聖愚。（二）寬宏充裕之度量，溫柔平和之性情，內修大德，足以大雅容物矣。（三）至大至剛，發而皆中節，勇往毅進，而順應上天的道、與執於天之腳步矣。（四）大中至正，不偏不倚，足以敬之，為後世之景仰之。（五）文者

¹⁴³ 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁496。

¹⁴⁴ 述聖子思，《中庸證釋》，臺北，同上注，頁478。

五常之德，理者無聲無臭之道，密乃精細無紊，察即無微不至。凡事皆能洞鑒無微。以上五種德性，只有達於至聖的人才能夠達到之，既然人人都具有如來的本性，本性具足，所以人人可以成為堯舜也！

夫子祖述堯舜的心法，聖人的德性如天地、四時、日月之澤被，聖人的教育亦如是，夫子之道，即是堯舜文武之道。

以下是述聖子思在《中庸證釋》中，對君子「內省不疚」的講述如下：

內省不疚，無惡於志；君子不可及，唯人所以不見；以明君子之成德達道，皆本於存省克復；自致其誠，其義一也。蓋君子修道，莫先於修身，為修身莫外於存誠，以心之安，為意之誠；以志之一，為氣之育；蓋為誠中第一，而不可見一語，至關緊要；即前慎獨尤為存養克復根本。¹⁴⁵

君子省察，內無虧心之疚，志不為妄念所惑，這個守真之本，是君子必定要重視的。君子之所以不可及，是在於人的不見之處，能夠慎獨而且不自欺。有些人在於人前而不動於惡，但獨處的地方就懈怠了，這人就是自欺的行為。所以君子處於獨室，是不愧於天、誠敬而自警惕，戒慎恐懼，實在是修道者的第一件事。所以君子之道，誠於中則外無不至，所以存省克復，自致其誠於慎獨的工夫，君子之道也。存心養性出於《孟子·盡心上》孟子曰：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。……」¹⁴⁶，所謂的存心養性，是人之所以事天，乃不外乎存心養性而已。也就是在日用尋常中，讓自己靈明的本心操之不舍，便是盡其心、格其物。讓自己率其自然之性理、不被人為所蔽害，便是知其性。所以人的稟賦於天，就是所謂的性理，性之盡者，以盡性而克全其生也。

內省不疚、無惡於志，以明君子的成德、達道，都是本於存省克復、慎獨的工夫，自然能夠達到誠的根本境界。顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」¹⁴⁷非禮、放縱、禮節和喜歡、應該、情感、規範、義理等屬性的尺度，也可以來體現一個人的成熟程度與心性修養。也就是要多去克制自己的私慾，言行要盡量符合禮節的規範。

¹⁴⁵ 述聖子思，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年，頁493。

¹⁴⁶ [宋]朱熹，《四書章句集註》〈孟子·盡心章句上〉，新北，鵝湖出版社，2003年，頁349。

¹⁴⁷ [宋]朱熹，《四書章句集註》〈論語·顏淵第十二〉，新北，鵝湖出版社，2003年，頁131。

儒家的慎獨，是衡量一個人是不是真修行。在眾目睽睽之下，要能夠用道德的標準來約束自己，讓自己的起心動念處於自覺自律的狀況。

以上是為列聖齊釋的《中庸證釋》之研究，列聖特將因為秦火所致的《中庸》，特別為了眾生倒裝下世人間，今蒙上帝恩准，列聖齊釋《中庸證釋》，才得以連貫聖意之所在，在此感謝天恩師德加靈加慧，讓眾生等得受天恩加被！以上。

第二節 《中庸證釋》性理真傳

此節旨在研究《中庸證釋》性理真傳是在宗教視角下的一貫道三寶心法與一貫道的佛規宗旨之詮釋。

在《中庸》的天命、率性、修道的三綱領中，《中庸證釋》性理真傳，融入一貫道三寶心法的玄關、口訣、合同。並將一貫道命脈之天命、金線、佛規、宗旨，以及攸關天命金線的白陽註冊作一番之詮釋。

一、一貫道三寶心法

朱熹《中庸章句》的道統說，與《中庸證釋》的天命真傳、道統真傳、性理真傳之比較，在一貫道道場中，所得的性理真傳三寶心法，是承襲了天道的道統，祖師的傳承。

而十八組線各領天命，率領各組各線的弟子修辦道，這就是所謂的金線。將三寶融入於生活之中，您會發現原來作自己的主人是如此的容易！不但如此，讓自己的身心清淨、遇難呈祥、開啟智慧、改變命運等等，都將在三寶的修持之中一一展現出來。

性理真傳三寶心法的修持，讓自己能夠時時刻刻保持明淨，而且不輕易的被外境所困擾。而學道者，常用三寶心法修持，學習長養正氣、道氣，而當氣量變大了，那計較的心就變小了。

歷代祖師都要求天命之謂性的性理真傳，前東方十八代祖師、西方二十八代祖師、後東方十八代祖師等等都要拜明師。以下是一貫道求道時所得道的三寶心法研究。第一寶：玄關竅，如下：

（一）玄關竅

傳道明師的印證靈性回天之路，在一貫道的傳道明師點道詞說：

二目要迴光，一點真太陽，這是真明路，了結返故鄉。又曰：你今得一指，飄飄在天堂，無有生和死，終日煉神光。¹⁴⁸

三寶心法的玄關竅就是我的原心我的本來真面目，修道不能回到根本，就是摸不著根瞎修行，而摸到根，成佛祖。

一貫道的第一寶叫做「玄關」是為「佛寶」，天命明師引導求道人眼看明明上帝的佛燈，眼看佛燈靜候點玄。直接點開玄關竅門。

儒家說：「生我門，死我戶」，這個玄關竅自從我們出生時「哇」的一聲，先天氣一入、後天氣一收，此竅就封鎖著，若非經由天命的明師經請壇後指開此竅門，此生死門戶是永遠不開的，若沒有天命金線明師的求道儀式所指授，將來人到了蓋棺認定之時，因為沒求道，正陽法門的玄關封鎖著，所以本性靈魂就會闖耳、眼、鼻、口四門，而轉生四生。靈性由耳朵出去，來世將轉生為胎生的動物，如虎、豹，獅，象、牛、馬、狗這類之動物。假如從眼睛出去的話，來世將轉世為卵生，就是雞、鴨，鳥之類的飛禽。假如靈性從鼻子出去，來世必轉世為化生，如：蒼蠅，螞蟻、蚊蟲之類。假如靈性從口出去的話，來世必轉為濕生，如魚、蝦、水族之類。以上是四生，而六道是：神道、人道、阿修羅道，這叫做三善道，畜生道、餓鬼道、地獄道這叫做三惡道。人道：人在世間上為人樸實、所做的罪過錯比較少，因為沒求道，臨終之時靈性無法從正陽法門出去，而是從肚臍出去，將來轉是在為人，憑他前世的功德、罪、過、錯多少而定其富、貴、貧、賤。佛說：「若知前世因，今生受者是，若知後世果，今生作者是。」以上是人道。神道：在世時，是一位忠臣、孝子、烈女、節婦，因未求得明師證道指引，靈性無法從正陽法門出去，而從泥丸宮出去，靈性就可到氣天玉皇大帝處領命，受人間的朝拜，最多受人間五百年的香火朝拜，期滿又得再繼續為人。以上就是四生六道的輪迴。

『得道』，尚要有立愿，愿立而不行愿了愿，明師指點你的路，給了你正確的修行之路，不照愿而行之，是難回無極理天的。有道是：「點開玄關竅，閻王嚇一跳，地府抽了名，天堂掛了號！」但愿不能了，乃要在天佛院再補修的。或乘愿再來了愿，而愿了才得以還故家鄉。要『知道』、『了道』、而『成道』。祖師所言之玄關，乃至善地也，『允執厥中』。求道的點道詞：

¹⁴⁸ 林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年，頁104。

乾道：一指中央會，萬八得超然。坤道：臨終受一點，知止保無恙。

149

「萬八得超然」，得到明師指開正陽法門，一萬零八百年回道理天上帝身邊。朱子謂邵子（邵雍）《皇極經世》說：「『天開於子，地闢於丑，人生於寅。』元以甲乙丙丁計，會以子丑寅卯計，辰仍以甲乙丙丁計。現姑以現在之一元為元甲，此元之第一會即月子，此會有三十運，三百六十世（每運十二世，三十乘十二得三百六十世）一萬零八百年。（每世三十年，三十乘三百六十得一萬零八百年）¹⁵⁰」

一指無生達本源，本來無說亦無傳，擎拳豎掌非為正，瞬目揚眉盡落偏，一粒粟中藏世界，半生鐺內煮山川，西來祖意拈花現，三千諸佛盡包全。¹⁵¹

「一指」的妙義，即是無上甚深的妙理，祂的體是湛寂的，祂的性是虛融的，祂是無名無相、無住無所，甚深的理是不可說的，也沒有文字語言，所以說是：「教外別傳」，假如不是大根大器的人，是不能夠證入的。如今幸運在此三期末劫中，明師降世，直指本來真面目，真是一指頓超三千界，悟入飛登天外天。一粒米之中為何能藏世界呢？因為它有「生機」有「道」。所以得到明師的一指，就能萬八得超然。知道紫竹林中觀自在，受了明師一指點以後，知道止於至善之地，就可安然無恙。夫子之道也這就是中庸的天命之謂性。

「無生」的解釋，「《詩·小雅·苕之華》：『知我如此，不如無生。』鄭玄箋：『我，我王也。知王之為政如此，則己之生，不如不生也。』」

〔唐〕王維《登辨覺寺》詩：「空居法雲外，觀世得無生。¹⁵²」辨覺寺的勝境，其小徑穿過竹林，安閒得居於雲空之外，觀三千世界世事百態，以得無生，體現出辨覺寺聖潔、寧靜、幽深之境，以得無生佛地。

「拈花」釋迦佛拈花、迦葉微笑，在那個剎那，心的傳承就完成了，然後一直傳到達摩祖師、傳到我們東土，這個傳承在整個東土開結果，找回自己的心。

¹⁴⁹ 林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年，頁98。

¹⁵⁰ 馮友蘭，《中國哲學史》，臺北，臺灣商務，1996年，頁847。

¹⁵¹ 林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年，頁98。

¹⁵² 《無生的意思》，<https://m.chinesewords.ora.dict>

收住意念即是守玄，在叩首時要守玄才能回歸本性，命的會意字：從口、從令，在事為令、在言為命。命是提醒這個天命是非常重要的！時時刻刻不要忘了自己玄關的天命、天性。這就是中庸的「天命之謂性」。以下來研究三寶心法第二寶口訣。

（二）口訣

菩提達摩在與梁武帝的對話中，提到「廓然無聖」這四個字，請師父為我們說明他的精義。梁武帝請教聖僧什麼是至高無上的聖諦和真理，達摩回說：「沒有這個東西。」梁武帝又問：「在我面前的又是誰呢？達摩再答：「不認識。」是叫他不要執著，沒有聖人這回事。超越一切的有無、好壞，達到平等不二、無分別、不執著，才是自在、寂滅、才叫不動。

古時候的道是不傳六耳的單傳獨授，口傳心印之法，自從民國初年起轉為大開普渡，上渡河漢星斗，中渡芸芸眾生，下渡地獄鬼魂的三曹普渡。

一貫道的第二寶「口訣」是為無字真經、「法寶」，天命明師在上帝的佛燈之下，傳授五字真經，「理、氣，象、慈、返」這是上不傳父母，下不傳朋友兄弟姊妹的口傳心印之口訣，是不可書寫於紙上的，所以叫做「無字真經」。乃是通天的密咒。彌勒真經言：「老母降下真天咒，用心持念有神通。¹⁵³」這是上天的主宰所降下的真天咒，是用心持心念而不是口誦，即會有神通。

這口訣就是無字真經，達摩偈曰：

達摩原來天外天。不講佛法也成仙。萬卷經書都不用。單提生死一

毫端。神光原來好講經。智慧聰明廣傳人。今朝不遇達摩度。難超

三界了死生。達摩西來一字無。全憑心意用功夫。若從紙上尋佛法。

筆尖蘸乾洞庭湖。¹⁵⁴

一貫道的求道口訣，又名無字真經，是明師口傳心授之法，以心印心，心心相印的秘言秘語，無為而為。是通天的密令。這口訣與達摩祖師從西印

¹⁵³ 前賢，《彌勒真經釋疑》，新北，正一善書出版社，頁 34～35。

¹⁵⁴ 莊陳美子印，《達摩寶傳》，同上注，頁 10。

度一葦渡江，把道傳來東土，一樣是無字真經，若要在紙經上尋找真經，好比用筆尖蘸乾洞庭湖的水那麼困難。而在天道真實意的聖訓中慈悲：

真經不與紙經同。紙上尋經枉用功。有人參透其中意。安在巍巍不動中。人人有卷无字經。不用紙筆墨寫成。展開原來无一字。晝夜四時放光明。¹⁵⁵」仙佛曰：「動念真經，神欽鬼經，三天口令，菩薩

降臨。¹⁵⁶

仙佛曰：動念真經是五字的真經，但是不可以洩漏的，可以寫在紙上的叫做紙經，寫出來叫洩漏天機，真經、紙經兩者是不同的。因為真經的音（頻率）要與上天等同頻率。

這「三天」（理天：此理又超乎欲界、色界、無色界，為無極理天。）（氣天：氣者，係屬太極，為無極理天所化。氣天上運星斗，下貫大地，十二萬九千六百年為一終始，流行不息，變而有常之天也。）（象天：係屬皇極，為太極氣天所化。）的口令就是無字真經。一定要在有辦道，請壇之時，由天命明師代理濟公活佛傳授之。

三皇五帝是單傳獨受，道統繼承，傳的是心法，聖人之道，中而已矣，堯、舜、禹三聖人為萬世法，一「允執厥中」也。道統傳承，要意守玄關，死守善道，但不可執著的用目守玄關也。天道以一以貫之來闡述著忠恕之道，而聖育賢關都是由此而達於天也，而自從二帝三王以十六字為心法，而傳天命真傳之一貫也，而始道統膺續不中輟。所以「知止慎獨之道」即是儒家

性命之真理也。而儒家修身齊家治國平天下者，都是在於「知其所止」，而在明明德、在新民在止於至善之功夫之全備也。誠者天道，誠之者人道，天人合一之道，天理良知乃由天所賦，若於莫顯莫現的隱微之中，而慎其所獨，知天性、之性命大本而其得宜庸，所以中道是儒家之本體，亦是參贊育化之至德也。

既然說「中庸的心法」那就知道這不是在文字上、語言上、智識上、理論上、猜想上、人為上、表面上的事了。孔門傳授之心法，既然說是「心法」，一定是正心上的事，誠意上的事。若是把道看假，把道看偏，或者不

¹⁵⁵ 莊陳美子印，《達摩寶傳》，頁 37。

¹⁵⁶ 前賢，《圓覺淺言》，高雄，正大印刷局，卷四。

真實，或者在道中耍賴，耍機巧、耍欺詐，暗有作用的話，終身不得其門而入，最後只是一個門外漢的修道客而已。第一期青陽期的口訣是「無量壽佛」四字真經。第二期紅陽期的口訣是：「南無阿彌陀佛」六字真經。第三期白陽期的口訣是「五字真經」。因天機不可洩漏，暫且以「理氣象慈返」代表其「無字真經」。確實的五字真經要

請壇經：「……率眾等虔心跪在明明上帝連下，又申請三〇應運彌勒

古佛，三千弟子，諸〇星宿，到此〇際，同助三佛，普收〇數，末後

大事，明白通報母情。」¹⁵⁷

跪在明明上帝連下跪懇後，才能傳授之。像在《論語·里仁篇》子曰：「參乎！吾道一以貫之。」¹⁵⁸曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」¹⁵⁹一樣不敢洩漏天命之天機也。這就是中庸的「率性之謂道」。再下來是研究三寶心法第三寶合同。

(三) 合同

一貫道的第三寶叫做「合同」是為「僧寶」，天命明師在傳授時說：「子亥相招懷中抱，能脫九九大劫關。¹⁶⁰」是抱著天地的總歲數，一個元會的時間為十二萬九千六百年，為一個元會。是十天干，十二地支的地支來算的，子會開天，丑會闢地，寅會生人，卯、辰、巳萬物生長，現在天時正走在午未交替之時，這個天時有一個劫數叫「小混沌」，有七七四十九天的天災，黑天暗地，伸手不見五指。申會人滅，酉會地滅，戌會天滅，亥會「大混沌」。每一個支會都是 10800 年，乘以十二支會，就等於十二萬九千六百年（《性理大全·卷八引》：「一元有十二會，猶一年有十二月也。一會有三十運，猶一月有三十日也。一運有十二世，猶一日有十二時也。以天地之終始為一元，以三十年為一世，則此一元之年數為三十乘四千三百二十，共為一十二萬九千六百年。¹⁶¹」），子亥相招，十個手指都相親，手指莫要漏縫。這個翻天大印是救劫之用。第一期青陽期的合同是「蓮葉已掌合同」。第二

¹⁵⁷ 林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年，頁13~15。

¹⁵⁸ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏》《論語》，臺北，博愛出版社，1991年，頁37。

¹⁵⁹ 鄭玄、孔穎達，《十三經注疏十》《論語》，臺北，博愛出版社，1991年，頁37。

¹⁶⁰ 林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年，頁13~15。

¹⁶¹ 馮友蘭，《中國哲學史》，臺北，台灣商務，1996年，頁846。

期紅陽期的合同是「蓮花合同」。第三期白陽期的合同是「蓮藕合同」。彌勒真經有云：

老母降下通天竅。無影山前對合同。¹⁶²

由於世道淪亡，人心不古，而造成了三期浩劫，上帝大慈大悲，降下了一條光明金線大道，通天返還家鄉，讓世人能夠真修實煉，以大道止於至善的玄關一竅復回青天仁壽，真是寶貴。性王所居的地方，無形靜處的良地，道在人身，中為天下之大本。無影山前對合同，人身中的玄關一竅，對應著古合同，就可以憑證而能歸故家鄉。而要得道一定會有考驗的，必驗其真心才能得道。如神光祖師的：「立雪少林為何事，只求一指避閻羅」去其左膀後，達摩祖師才受記給他。而三期的考驗如下：

青陽考酒天命降古洞 紅陽考色真機寺庵藏

白陽考財火宅點聖王 印訣雖異天命玄妙同¹⁶³

上古時代的青陽期，天命是降在古洞的，但是要得到天命之道，必須要戒酒才能得道成仙。而在商朝晚期帝乙皇帝時的紅陽時期，真機之天命是藏在茅庵寺廟，人要得道，必須離開形形色色而到茅庵寺廟修行，才能得道真機。民國初年進入的白陽期是考財，因為人為財死，鳥為食亡，現在的人非常重視錢財，視金錢如命，白陽期的天命已經傳入火宅，一般的世俗家庭，才能得道。所以求道要功德費二百元，才能得道，受天命明師傳授真傳，口傳心印之法。青陽期、紅陽期、白陽期雖然合同與口訣不一樣，但是天命所傳的所指受、所印證的天命玄妙之性是同一玄關之妙竅也。蓮葉、蓮花、蓮藕的合同是要經過九九紫陽關的通關秘寶，通過後才能直超無極理天。這就是中庸的「修道之謂教」。再下來研究的是一貫道的佛規宗旨。

二、一貫道佛規宗旨

¹⁶² 前賢，《彌勒真經釋義》，新北，正一書局出版社，頁 22~23。

¹⁶³ 聖哲，《仙佛聖訓》，一貫道三寶講解青陽期、紅陽期、白陽期之考驗。

在小傳統《中庸證釋》的天命真傳、道統真傳、性理真傳下修道道場之中，修道之謂教應守佛規的教化、宗旨。

一貫道的佛規宗旨等同於《中庸》「修道之謂教」，而離婁之明、公輸子之巧，不以規矩不能成方圓；師曠之聰，不以六律不能正五音；堯舜之道，不以仁政不能平治天下。各事各物，皆有一定之原則。修道之佛子要有規矩與方圓，以達到人心合天心、天心應人心。有宗旨才能展現光明清淨的良知。

（一）佛規

一貫道有十五條佛規，所謂的「佛規」就是成就佛道的規矩，沒有以規矩是不能夠成方圓的；所謂的「禮節」是指修行人的禮儀與規戒。禮記云：「禮儀三百，威儀三千¹⁶⁴」，全在我們日常生活中的一舉一動、一言一行當中「禮」的表現。天道的寶貴、明師一指的殊勝，只端賴白陽弟子在日常生活的落實中，才能夠具體而入微的展現出來，因此，道場的各種教育，包括禮儀的應對、倫常綱紀以及道務上的運作的經驗傳承，都關係到道言、道貌、道行之氣質以及內涵，甚至超生了死的大事，也是從這個地方著手的。

以下是十五條佛規：

- 第一條 尊敬仙佛 第二條 遵前提後 第三條 齊莊中正
第四條 循規蹈矩 第五條 責任負起 第六條 重聖輕凡
第七條 謙恭和藹 第八條 勿棄聖訓 第九條 莫著形象
第十條 手續必清 第十一條 出告反面 第十二條 不亂系統
第十三條 愛惜公物 第十四條 活潑應事 第十五條 謹言慎行¹⁶⁵

適逢三期末劫年，如果要發揚大道來扶持這危難的時局，一定要先明白這條修行之路，也一定要以佛規為最重要的依歸。假若明白了佛規，行道自然覺得容易；否則縱然是智勇之人，也無法成就聖賢大事的。

《中庸》的致中和天地位焉，但是起心動念、行住坐臥假如不契合中和，就是不遵佛規，不行十善八德為不遵佛規，衣冠不整、不懂禮儀為不遵佛規。

¹⁶⁴ 鄭玄，孔穎達，《十三經注疏》《禮記》，臺北，博愛書局，1991年，頁7。

¹⁶⁵ 侯榮芳，《佛規論錄教材本》，臺南，龍巨書局，2018年。

修道人在修行《中庸》致中和當中，聖凡日用倫常之間，都要遵守佛規禮節，提升自己的德性，才能超脫生死苦海與六道輪迴的束縛。

（二）宗旨

《中庸證釋》之天命真傳、道統真傳、性理真傳一貫道的道場與一般場合的不同之處，是在於道場是帶給眾生一種溫馨與感恩的氣息，在佛堂開班、開會檢討的各種活動班會，皆有向上天行禮之儀規，旨在感念上天降道之恩、天地化育之恩，在明師一指之當下，如一盞明燈，劃破千年的幽暗，展現光明清淨的良知。《中庸》修道之調教，教化要有宗旨的。

以下就是一貫道的「道之宗旨」如下：

敬天地 禮神明 愛國忠事 敦品崇禮 孝父母 重師尊 信朋友

和鄉鄰 改惡向善 講明五倫八德 闡發五教聖人之奧旨

恪遵四維綱常之古禮 洗心滌慮 借假修真 恢復本性之自然

啟發良知良能之至善 己立立人 己達達人 挽化世界為清平，

化人心為良善 冀世界為大同¹⁶⁶

一貫道的宗旨，不只是教人明白本性，推及未知的其他眾生，使人人都能在天恩師德的加被之下，領悟自有的法寶，所以，一貫道的修持，不是關起來自修，而是以福國淑世的胸襟，來渡人求道，成全修道，期望大家都能同沾天恩師德，共修大道，使個個的佛性都能顯現流露。而大道的傳播，最終的目標是追求人類生活品質的提昇，世界大同理想的實現。

（三）白陽註冊

在現今的道場，是打從在大陸時期來台開荒的十八位老前人所領導開創的十八組線，而白陽註冊的訓文，是在大陸漢口的第五班的大懺悔班，由師母親自主持，是由月慧菩薩臨壇批示的訓中妙訓〈白陽註冊〉訓文。這在大陸時期的二百多部訓文中，是非常少數而且僅有的二篇訓中妙訓之一。一篇是在民國三十四年（1945年），由明明上帝降壇所批示的〈努力宣化〉訓中

¹⁶⁶ 文雪太深，《道之宗旨義理講述》，雲林，春秋學會，2006年。

妙訓；另外一篇就是這篇〈白陽註冊〉的訓中訓。於民國三十七年（1948年）歲次戊子於漢口懺悔班賜訓。「白」字的訓中訓如下：

戊子斯年。運赦罪期。舊惡懺悔。從此立基。

明命認準。勿可途迷。錯時失足。萬八哭啼。¹⁶⁷

因民國三十六年中秋夜，師尊老人回天繳旨，民國三十七年師母老人召開全國大懺悔班，月慧菩薩的訓中訓，乃因民國三十八年大陸的山河變色前的重大訊息指示。因為時機之緊急，末後一著開科選拔菁英的一大關卡，以天地為爐的爐會，考真拔萃而設下了其中的圈套，淘汰一些劣徒。方針目標需要認準，要有恆心不變堅心的根基去修辦，反觀自照，視聽言動間，克己學聖賢，荷擔起如來的聖業。因為此時是最艱難的時刻，所以要明命認準，千萬不可迷了方向，因為錯過這次的機會，一萬零八百年的時間，將會痛哭號啼的。「陽」字的訓中訓如下：

黃牛奔茫。大地淒涼。乾坤宇宙。人作戰場。真人閉隱。痴瘋心狂。
摧毀世界。驚起左旁。搖旗振鼓。各動刀槍。¹⁶⁸

只有惶恐那在這世間上的人們，不回頭看看，天有好生之德，憐憫眾生。但看這世間又又起了變化，五魔群起擾亂世間，奉勸世人快快從夢中醒夢吧！戰鼓以聲聲的響起了，漫漫長夜，世界的戰事迷霧瀰漫，白陽期天運開科選，此時乃是隱著辦，而不是把道隱的時期，但願修道子不要痴狂瘋癲，耀武揚威，當各地被當成戰場之時，當要用上天的法寶來保護自身的性命安全。在這千變萬化神鬼猖狂，旁門左道膽大包天，要將此世間玉石俱焚，世態炎涼，要將樂園變成遍地烽火。所以開此「爐會」，是要將十八組線的老前人輩，往台灣開荒，播下道的種子，免於刀槍之劫。「註」字的訓中訓如下：

虎離高山。光明起顯。千門萬教。齊來爭權。法門一場。

屍骨如山。惡孽積汰。善信安然。彌勒展令。好收圓。¹⁶⁹

一天不如一天的日子，一波波的殘局，在此收圓的日子裡，一定得把孽障消除，立身行道，改過遷善，將心猿意馬確實安住，因為民國三十八年的

¹⁶⁷ 林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2016年，頁131。

¹⁶⁸ 林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2016年，頁131。

¹⁶⁹ 林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2016年，頁132。

牛年，假如戰爭一起，屍骨將積如山，唯有拜明明上帝，信彌勒佛，如此善信才能順天應人，九六原人如親骨肉，要立志且要有浩然正氣，要追隨著金線，才能有光明之路，世上如棋步步新，觀鬥法權好似棋盤之錯綜複雜，此奇彼異，各個自相殘殺，山妖水怪虎山群起，大考將要來臨，天地將要涅槃，也只有道真理真天命真，萬教諸賢要求道，千里訪明師，萬里求口訣，一萬八百年得超然。「冊」字的訓中訓如下：

兔走東城。日月光明。真幾明顯。考察合全。按功定果。

天榜標名。三曹同慶。天賀功成。苦樂兩般不同。¹⁷⁰

到時候修道才能有此榮幸同享安樂萬萬年矣！明明上帝老母娘打開了功德賬簿時，不立功德的人，是絕對無法得到九品蓮台果位，在此之際考驗三曹人鬼仙，要三曹同慶賀功豈是空談呢！天榜高高懸掛著姓名，圓明的般若智慧圓滿，按功定果列名天榜，成聖成賢玄祖同歡，九玄七祖盡霑光榮。一勞永逸真是快樂，共享清福與鴻福，真是無比的逍遙快樂。也只有在這時，真幾明顯，經過九九紫陽關三官大帝的考核，玄關即在隱隱顯顯明燈照射的二目要迴光，一點真太陽之處，普照三千，要認準目標，天命金線佛規宗旨緊抱守，才能同註天盤，作新民，開創新天新地新氣象，成聖成賢作新民。

以上是在大陸時期月慧菩薩的訓中訓，而在台灣的十八位老前人們，對「白陽註冊」之事，也做了一些貢獻。在內政部註冊了「一貫道總會」的名稱，目前更在台中市霧峰區設立了「天壇」總會。但也別忘了，在台灣光復後，仙佛也一直沒有再提起「白陽註冊」之事。所以現在分為兩個系統，一為合法化的「白陽註冊」，另一為隱著辦的「大中至正」的修行人，各領天命金線。這就是目前各組線各個領導個人的後學修辦道的現況。

一貫道如何實踐修行？一貫道的十五條佛規，是成聖成賢的規矩，而且努力修持十五條佛規中的其中一條終生不退轉，即可成聖成賢的。而宗旨抱定，大同世界指日可待。而「白陽註冊」是把道顯與隱著辦道的分叉線，只要是不違佛規宗旨，認真的修辦道，那麼皆能符合上天開科選的「三千六百聖，四萬八千賢」而成為聖賢的。

¹⁷⁰ 林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2016年，頁132。

第五章 《中庸》「章句本」與「證釋本」之差異

一貫道是五教合一的一個宗教團體，基於五教同源，所以在一貫道的道場內五教的經典都會一起研究，也因為道親上輩子都是五教聖人的門人轉世，皆是前世有修道，所以這輩子才會繼續的在道場內繼續修行。白陽期是以儒教為天命的傳承，所以道成天上的先儒們，又再次的倒裝下世，利用宮廟之乩身扶鸞，再將《中庸證釋》一番，才得以知道聖人的本意為何？以下就來分析朱熹《中庸章句》的道德哲學與《中庸證釋》五教同源的差異。如下之研究：

第一節 朱子道德哲學

「現在的《中庸》是戴聖《禮記》中的第三十一篇，但據漢哀帝時劉歆著的七略中所載：禮類有『記百三十一篇』，同時又有『中庸說二篇』。這裡所謂『記百三十一篇』，是包括了戴聖的《禮記》，而《中庸說二篇》卻已失佚了。」¹

朱熹將《中庸》重新編輯，分成三十三章，第一段是引例他的老師程子的話。指出《中庸》的定義。《中庸》是不落邊見、不思善、不思惡的當下。此三十三章說一貫的道理，再來辯論道治國、修身的要義，最後又回歸到原來的正道上，假若這個正道散發開來，就可以充滿整個宇宙的空間，假如卷藏起來的話，就可以退藏於極小的玄關正竅內。假如能夠明白這其中的奧妙與道理，道為奧妙無量無邊，這都是能夠成聖成賢的真實學問。假若善於讀書的人，如果能夠仔細的去細加研究的話，一定能了解《中庸》的道理，一但領悟並且貫通書中的道理，再進德修業修身養性上絕對是受益無窮的。

朱熹夫子將《中庸章句》，大致有三個重點：

1. 首言道出於天，而道的本體備於己而不可離。遵循此道而修是之為教。
2. 次言存養省察之要，重在戒慎恐懼以慎獨。
3. 終言天地育養萬物，聖神功化之極的至高境界－「無聲無臭」。

中庸於天言造化之道，於地言造化之德，於人言天賦之性，於萬物言天賦之理。

子思之後，有孟子能夠闡明儒家的道，但是從孟子之後，儒學就失去了它的真詮，在千餘年之間，孔孟的真髓精神，就很少有人知悉了。到了北宋的程顥（明道先生）及程頤（伊川先生）、宋明理學張載、周敦頤等，才重新體悟到儒道的真精神，二程對《中庸》十分推崇，知道那是儒家的傳心之作。然而在北宋以前，雖然也有重視《中庸》的，但是對於《中庸》的要旨，並沒有真正的掌握

¹ 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北，東大圖書，1986年，頁144。

到要點。但程氏就能夠有得於心，而根據《中庸》的理論來和佛老的兩個說法來相抗衡，使得儒學的義理重新顯露於世。北宋的儒者在言儒學的時候，都是先從易庸的形上學入路的，而程顥（明道先生）對於《中庸》的解說，有《中庸說傳世》，但是那是他的弟子呂氏（大臨）的作品，而程頤（伊川先生）對《中庸》的解說，也沒有成書，所以現在所看到的二程有關於《中庸》的議論，都只是他們的平居答問的詞句，可以看到他的大意而已，但是並不是很詳細。

石惲山有《中庸集解》，是集自周濂溪以下的十家關於《中庸》的論說（朱子有《中庸集解序》），又程氏門人（如呂氏游氏楊氏侯氏）也是各有所講說。但是朱子認為，他們的立論雖然詳盡，但是頗有陷入佛老的說法當中，這也點出了朱子本身所以要做《中庸章句》的原因。

一、朱熹的哲學精神

朱熹為二程的四傳弟子，朱熹的思想系統，在理學後期，融合了諸家精華，而發展為程朱學派的代表。朱熹的《四書集注》即《周易本義》整理了北宋五子以來對四書、《易經》的說明與解釋，成為後代知識分子必讀的書，也是科考的定本，可見其道問學之精神。而太極為理的極至，朱熹認為如下：

太極祇是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極，在萬物言，則萬物中各有太極。（《朱子語類》卷一）

「太極只是個極好至善的道理，人人有一太極，物物有一太極。」

「問：理性命注云：『自其本而之末，則一理之實而萬物分之以為體，故萬物各有一太極。』如此，則是太極有分裂乎？曰：本祇是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，祇一而已。及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。」（《朱子語類》卷 94）²

朱熹將太極看成理的極至，而太極創化了萬物，就成了理在萬物了。而

² 曾春海等合著，《中國哲學精神發展史》，新北，國立空中大學，2021年，頁326。

「理」字的運用，是始於程頤，而朱熹就是承傳了程頤的思想。

朱熹的思想中綜合了理、性，心，甚至用理、道、氣，器，事物來解釋形而上形而下，「形而上者，只理而言，形而下者，只是物而言。」（《朱子語類》卷 75）。朱子從伊川對理的說明，而肯定性即理的理論基礎。《中庸》說：「天命之謂性」。人性來自天命，朱熹以為天命是由自然的天理，人依天理，生而有此人姓。朱熹接納程頤與張載「理一而殊」的主張。從理方面去看人性，則稱為天地本然之性，從性方面去看性，則稱為氣質之性。

二、朱子論天

朱子思想系統中之天，其義有三。門人問經傳中「天」字，朱子答曰：「要人自看得分曉也。有說蒼蒼者也，有說主宰者也，有單訓理時。³」又問天即理之說，曰：「天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上而有主宰者亦是天。⁴」這個思想是上承伊川（程頤，1033~1107）。程子曰：「夫天專言之則道也。……分言之，則以形體未知天，以主宰謂之帝，以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，以性情為之乾。⁵」朱子《語類》云：

天地初開只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多查滓。裡面無處出，便結成個地在中央。氣之輕者便為天，為日月，為星辰。只在外常周還運轉。地便只在中央，不動。不是在下。⁶

朱子云：「天又理之，所從以出者也。⁷」好似再說天在理之先。又云：「宇宙之間，一理而已。天得之而為天，地得之而為地，而凡生於天地之間者，又各得之以為性。⁸」好像在說天在理的後面。學者們有的會以為這中間有一些矛盾。其實理是沒有先後的問題可言的。其實孔穎達（574~648）《毛詩正義》卷 16，頁 236，總頁 504。疏曰：尚未離開天帝，謂文王「常觀察天帝之意，隨其左右之宜，順其所為，從而行之。⁹」

主宰之原動，是來自於何處呢？就是天地之心也。朱子注〈仁說〉開始就說：「天地以生物為心者也。而人物之生，又各得乎天地之心以為心者也。¹⁰」

³ 陳榮捷，《朱熹》，臺北，東大圖書，2022年，頁 63。《語類》，卷 1，第二十二條，頁 8。

⁴ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 63。《語類》，卷 79，第六十七條，頁 3240。

⁵ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 63。《易傳》，卷 1，頁 1 上。

⁶ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 63。《語類》，卷 1，第二十三條，頁 8。

⁷ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 65。《四書章句集注》〈盡心〉，頁 349。

⁸ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 65。《文集》，卷 70，〈讀大紀〉，頁 5 上。

⁹ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 67。《毛詩正義》，卷 16，頁 236。

¹⁰ 陳榮捷，《朱熹》，同上注，頁 68。《文集》，卷 67，〈仁說〉，頁 20 上。

在天為生物之心，在人則為行人之心。人受天地之氣而生。朱熹又申論說如下：

天地以生物為心者也。而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也。故

語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。

11

在朱子的義理中，「心」並不能夠自持認為自己已經成為一個實體性的本心、天心。而是落在氣化上，以形氣來看心（因為心是氣之靈，事實然的心）。《語類》卷一理氣上，論天地之心處，朱子申明「無心」是化之自然之義，「有心」是理之定然的意義。「天地生物之心」乃被人們解為是理氣：從「有心」的意義來看，心只是理之定然之義，但並非心就是理；從「無心」去看，心只是成氣化的自然之意，並非本心呈現出用的自然，心被吞沒於氣。

所以「天地以生物為心」，人物之生，各得天地之心以為心。天，由氣化流行以生物，在此可見天地之心。

第二節：《中庸證釋》融入宗教信仰

因為天道經典的起源，在中國是以伏羲聖人的河圖、洛書而來制定八卦開始，而後來經歷了聖人又依據這個易裡不斷的再創造，而到了孔夫子集其大成，傳到子思，唯恐聖道失傳而做中庸傳於後世，所以中庸聖道是歷代聖人所創造的結晶，因為孔孟聖道應運的時尚為到達，所以隱天道而顯其哲理，所以就有很多人不明瞭孔孟聖道就是天道。佛家所說的成佛，也是一定要行這個中庸之道，才能夠成佛，但是儒家雖然不說成佛，但是只要修中庸之道就能夠成聖成賢。

今孔孟聖道應運，所以師尊、師母兩位老人家領了上天的天命，推行孔孟聖道，然而我們所求的道正也是孔孟聖道，如今《中庸證釋》再現於世間，我們有此榮幸才能看得到、閱讀它，所以應當要勤奮的學習，才能成聖成賢返回本始。

《中庸證釋》指出，中庸一書，是該門弟子所記，……其初無章節可言，順其義而列前後，一直到秦亡，漢諸生出諸藏板，有的遺失，或有的蝕毀，……才成為今日的流傳板本。所以諸天神聖才將原文重修審定的《中庸證釋》為九章。宗旨在「明著其義，以示儒教之本，而明儒教之事。使後來的學者，有所遵率。」

因為朱子的中庸章句，在研讀之時，是比較容易了解。但是與《中庸證釋》本互相對應以後，才知道人的記憶是不足的。

¹¹ 蔡仁厚，《宋明理學·南宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1999，頁108。

在 2017 年 10 月 19 日專家分析《人的記憶有多久》¹²：記憶可分為三種：1.瞬間記憶，一般在 0.25~2 秒之間，2.短期記憶大約在一分鐘的記憶，18 秒後回憶的記憶力就下降到 10%左右，如不經覆述，大約在一分鐘之內就會消退或消失。3.長時記憶，凡是在頭腦中保留時間超過一分鐘的記憶都是長時記憶。因為人的記憶力不足，又因秦火之故，其段落無法接續，喪失原本之真義，還好有諸天神聖倒裝下世來將中庸再來證釋一番，才能夠了解夫子傳授中庸之道的原意。

一、道與教

《中庸證釋》在一貫道的宗教視野之下，是為五教融合的，所以就在五大宗教經典之中印證天命真傳、道統真傳、性理真傳。分析如下：

（一）耶穌「十字架之路」

人們雖然歷經了舊約聖經、新約聖經以及可蘭經的教誨，但仍然不知道上帝天主祂的無上恩典，而且完全背棄了「主」的命。只因為在末世的大審判即將快來到，人類將要面臨著空前的大浩劫，上帝天主實在是不忍心看著兒女們遭到如此大的劫災，所以在此三期末劫之年，劫中設班，上帝天主又再度親臨地球，揀選了天命明師，也揀選了白陽天使們，要重新再振興「上帝的新靈恩」，要再度的將上帝天主的戒命來傳告，以及宣揚白陽期的救贖福音，並使天下的眾生，同沾上帝天主的恩典。

耶穌在短短的三十三歲的生命中，沒有顯出那與日俱增的人生智慧、展現生命境界的寬廣、深厚與圓融。反之，只在三年的傳道生涯中，最後遵照上帝的旨意釘死在十字架上，走完一條極為特殊的生命道路。大衛·鮑森說：

我們所要傳講的是「基督」和「祂被釘十字架」，這兩件事情都同樣重要。

因此，對於福音的中心思想，我們不該只是強調十字架，而是，被釘十字

架後復活的基督，因為基督雖然死過，卻已經復活升天，並且透過上帝

叫基督從死裡復活，將祂兒子所遭到的判決整個翻案，為的是讓世人知道，

你們錯了，也藉此宣告他是我的愛子，我的兒子。¹³

¹² 《人的記憶有多久》，<https://kknews.cc>，2017 年 10 月 19 日。

¹³ 大衛·鮑森，《大衛鮑森－羅馬書》，blog.goodtv.tv。

對於大衛·鮑森所說：「基督」和「祂被釘十字架」這兩件事情都同樣重要，「基督」的犧牲，考驗著天理與人情、天心與人心，而「祂被釘十字架」又是服從與背叛的分野，假如背叛了上帝的旨意，那「祂」字將成「他」字。筆者認為「復活」並不是肉體的復活，而是靈性的復活升天。〈約翰福音 8:12〉耶穌又對眾人說：「我是世界的光。跟從我的，就不再黑暗裡走，必要得著生命的光」

“我”是世界的“光”，“我”是單數，“我”就是「上帝」，跟從上帝的光，就不再黑暗裡頭走，一定可以得到上帝賜予生命的光。“我的愛子，我的兒子”，因為“我”是單數，所以每一個個體的“我”都是上帝的“獨生子”，「祂被釘十字架」與（若十七 3）「認識唯一的真天主，和所派遣來的耶穌基督」。“耶穌被釘在十字架上”與“十字架上訪真人”的對應，在十字架上可以認識唯一的真天主，而耶穌基督被釘在十字架正中央，所以正中央處是真天主所在之處，以此示與天下之人“十字架”與“中庸之道”也。

“上帝是光”，佛、菩薩、羅漢的每一階層的光是不一樣的亮度的，比如羅漢與菩薩境界的差別，菩薩之高度有如台北 101 大樓之高度，而羅漢比擬為咱們人在下方一樓往上看頂樓的距離之差，菩薩光的亮度像那正中午時的大太陽亮度直射著你，使眼睛睜不開的強光，而佛與菩薩境界之差，是佛的境界光之亮度有如正中午的大太陽光度，菩薩看佛亦是如此無法正視其光的亮度，而「上帝之光」與佛的境界亦是如此之對比也。道與上帝同在，如下：

太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物是藉

著祂造的，凡被造的，沒有一樣不是藉著祂造的。（約翰福音第一章第 1~4 節）

上帝靈的恩典就是愛，上帝的愛充滿在人們的心中，彰顯生命無上的恩典與尊嚴，一切都是因為有愛、愛人、愛萬物。因人來世界上事奉「主」的命，來管理地球上的一切事務，並彰顯「上帝天主」的恩典與慈愛。

道成肉身的上帝，“上帝在我裡頭，我在上帝處”十字架就是在這個世界上的結局，這是基督教的信仰核心，使徒們在傳揚耶穌福音時，那希臘人所重視的智慧言語他們既不強調，也不注重猶太人所在意的奇事神蹟，只傳揚耶穌釘十字架。

孔子的“中庸之道”以「仁」為生命的原則，而來實行及操作「禮」的心法與修養工夫。以天道立其極高處，不會失去其所依恃；以道為依恃，以天性建其中樞，時時守其天性，不背離之。推其誠德育化之於萬物，無所不通，無所不化

而用於萬殊；就是所謂的中庸。自古聖人，心心相印，性理相傳，不外中之一字，常人又以中是高遠難行。中庸之不偏不倚的正中心，與耶穌釘十字架正中心的啟示是異曲同工之妙，明傳詩書暗傳道及以身殉道示真我的性命與真傳。

正如徐復觀所言：「《論語·里仁篇第四》『子曰，參乎，吾道一以貫之，曾子曰唯』；這裏的所謂一貫之道，……曾子……僅答矣『夫子之道，忠恕而已矣』即回答了“性與天命”、“性與天道”兩個問題。¹⁴」孔子自謂「吾道一以貫之」，意謂儒學是以一中心思想通貫整體的，在（衛靈公 3）曰：「非也，予一以貫之。」孔子對子貢說：賜啊！你以為我的學問是由博學多聞而強記起來的嗎？子貢回答說：「正是，難道不是嗎？」孔子說：不是的，我是把宇宙原理去貫通萬事萬物的道理。一者何？一是天心。用天的心看天下人、天下事，那麼，不管道務多繁重，不管人事多繁雜，都能放下自我，生發感恩、體諒的歡喜心，以冷靜、客觀的態度，去圓滿每個人事。同樣是得道，靈性的復活，所以是“得一萬事畢”。

（二）老子之道

大道的母親，愛養天地萬物而不辭，所以真常之道，就是道元的母親，老子說：「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居；夫唯弗居，是以不去。¹⁵」《道德經·觀微章第二》而道生這萬物，是無為之道，它的性命才開始周全的，所以老子說：「萬物恃之以生而不辭，功成而不有，衣養萬物而不為主。¹⁶」《道德經·成大章第三十四》。所以大道之母孕育了萬物，祂那無為的玄德，乃是彰顯了大道不名有，善利不爭的育養萬物，這就是天地萬物都是順應著自然而萬物都自然成矣。而大地的母親，也正是「天命之謂性」的中庸之道。老子在第二十五章有提到：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。無不知其名，字之曰「道」，……人法地，地法天，天法「道」，「道」法自然。¹⁷

天之生也，生於道，道渾元一炁，太初之始，道為天下之母，人與天地都是道生成的，生命的源頭就是道。而道就是我們的本性。

老子的形上思想類似文字的比對，《老子·第二十二章》：「是以聖人抱一為

¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，新北，臺灣商務印書館，2018年，頁110。

¹⁵ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁15。

¹⁶ 張有池，《老子》，同上注，頁101。

¹⁷ 張有持，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁78。

天下式」¹⁸，「一」指道體而言，其數目是最少的，但也是最多的。所以：一本散為萬殊，而萬殊歸為一本，所以只有舉它的根本，那麼萬事變無所不包了，若能常抱此「一」來處事接物，那麼非但罪惡與煩惱不再生，處事方法、人生行為也沒有瑕疵了。與《中庸·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。」¹⁹楊祖漢說：「中庸所要表示的，是一套形而上的理論」²⁰，大戴禮本命篇云：

分於道為之命，形於一謂之性，化於陰陽象形而分謂之生，化窮數盡謂之死。²¹

曾為惠解釋為：「人的生命是『道』分出來的，『道（一）』的性由人性顯形出來，故邵康節（1012~1077年）說：『道為太極，心為太極』那麼『天命之謂性』的天，就是本命篇所說的『道』，所以中庸所說的天，是『天道』的簡稱，人的德性就是『道』的『天性』，由此可知中庸與老子一樣，以『道』為形上本體。²²」，所以中庸的本體是『道』，與老子之『道』是通的。

老子的實踐「僕、慈」，與中庸的「誠、仁」，都是由「道」而來，「僕」，是老子的「道」形而下的代表，增韻曰：「慈，仁也」。「仁與僕」通過「愚與鈍」是相通的。老子第六十七章也有提到三寶：

我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。

慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。

今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！

夫慈，以戰則聖，以守則固。天將救之，以慈衛之。²³

我有三樣寶貝「慈」、「儉」、「不敢為天下先」為三寶，而又以「慈」為主，因言「慈」之後，自然就會包括了「儉」與「不敢先」。

道的偉大，老子思想中也有一宇宙架構：道、無、一是三位一體。老子的「中

¹⁸ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁70。

¹⁹ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁17。

²⁰ 楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖出版社，2008年，頁105。

²¹ 曾為惠，《老子中庸思想》，臺北，文史哲出版社，1990年，頁242。

²² 曾為惠，《老子中庸思想》，臺北，文史哲出版社，1990年，頁242。

²³ 張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年，頁180。

庸思想」，是來自於「道」，因為「道合有無」、「道合陰陽」，因為道的「中和陰陽」而形成的中和「萬有」兩極的對立，才產生了老子的中庸思想，而且老子他自認為他的道，是至中而且是至正的，與中庸所說的中和之道，可以說是一切教門談論修養的最高原理。譬如道德經中所講的「道」，就是中庸裡所說的「天」；道德經內的「妙」、「竅」，就是中庸所說的「中」、「和」。而道家所強調的清靜自然，立天道而成人道，本著無為而無所不為。與儒家強調的誠意慎獨的工夫，立人道而達天道，由有為而歸於無為是一致的。所以道家重道，崇尚虛無；儒家重德，且落實人倫。而道德是體用的關係，兩者是缺一不可的，道與德貫串其中而運行一切，這便是「中和」，也就是「真性真情的流露」。

（三） 佛教

佛的本體乃是一個真如法界的體性智慧，然而法界的智慧覺，就是三世諸佛的菩提本心；而明心見性的人，就可以見到自性本體，見性成佛的就是見到悟道而成佛的。這個性也是中庸之「天命之謂性」的「性」。

所謂正見、正思、正語、正業、正命、正方便、正念，正定，是謂中道。（《五分律》卷一五）。²⁴

原始佛學以捨離縱欲和苦行的「八正道」為中道，中道是一種揚棄「有我」、「無我」，「常見」、「斷見」，「續相」、「壞相」的實踐方法。

佛教的修行，尤其注重在破相去執，像金剛經、心經及六祖壇經所示：無我相、無人相、無眾生相、無壽者相、空五蘊、空六根六識、本來無一物等，這都是在彰顯著「不二法」、「無為法」的精義，以破除情識得分別，而達到佛性的最高證悟。這無違法、不二法門就是「中道」。佛曰：

吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，

付囑摩訶迦葉。²⁵

釋見見法師說：「爾時如來坐此寶座，受此蓮華，無說無言，但拈蓮滑入大

²⁴ 劉貴傑，李開濟，《佛學概論》，新北，空中大學，2021年，頁25。

²⁵ 釋見見法師，《大梵天王問佛決疑經》，<https://www.ctworld.org>。

會中，八萬四千人天時大眾，皆止默然。於時長老摩訶迦葉，見佛拈華示眾佛事，即今廓然，破顏微笑。佛即告言：『是也，我有正法眼藏涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，總持任持，凡夫成佛，第一義諦，今方付囑摩訶迦葉。』

涅槃妙心者，為佛心之本體，體寂滅，故曰涅槃。不可思量分別，故曰

妙。法華所謂妙法也。但法華對客觀而謂為妙法。今就主觀而謂為妙心。

對一顆頓悟之心，使離言句之假名；直爾會得此佛心，謂之以心傳心。

《法華經》(頁 259)

涅槃本即無生，一切寂滅空故；因為寂滅本不生，並不是死寂無物；因為它不生不滅，所以真如實相並不是「生有、滅空」，佛智不是生而有，不是死而無。
《大梵天王問佛決疑經》

大迦葉尊者，他活到現在還沒有死呢！在雲南雞足山那兒入定，等著當來下生彌勒尊佛成佛的時候，把金縷僧伽梨的衣，交給彌勒尊佛；「有一天，佛在靈鷲山，拿一枝金色的鉢羅花，出示給大家看。那時誰也不知道是怎麼一回事，都在那兒不知所以然，只有迦葉尊者很莊嚴、很鄭重其事地破顏微笑。經他這一微笑，佛就說：「我現在有正法眼藏，這是個涅槃的妙心、不生不滅的，說祂有相，又無相，說祂無相又有相，所以實相無相，無所不相。這個是不可思議的微妙法門，不可寫出來的密語心法，而且是教外特別傳授的，我已經把這種心法傳給大迦葉了！」

佛祖的「正法眼藏」教外別傳，所示的靈性居住處所，性在人在、性去人亡。與中庸之道的天命之謂性，不偏不倚之道，所指皆同矣。在《金剛經·第三十》有提到說：

如來說一合相，即非一合相，是名一合相。²⁶

如來佛恐怕須菩提的執見未泯，不了解般若智慧的真諦，未明白法身、應身、報身的道理。所以用三千大千世界碎的微塵，做比喻來破除。所以應身不離法身，好像微塵是不會離於世界的，世界比喻為法身，微塵比喻為應身。世界碎為微塵，就是法身分為應身，微塵聚為世界，既應身會歸於法身。

所以「洗碗時，能把碗洗好。掃地時，能把地掃好。」那就是習禪，就是修

²⁶ 中台禪寺，《金剛經講錄》，南投，財團法人中台山佛教基金會，2003年，頁358。

到，就是生活易，將能契合趙州禪師點出「洗碗掃地」之要。與佛教的周利槃特的名言：

掃地歌：

掃地掃地掃心地，心地不掃空掃地，人人若把心地掃，無明煩惱皆遠離，

掃地掃地掃心地，心地不掃空掃地，人人若把心地掃，人我高山變平地，

掃地掃地掃心地，心地不掃空掃地，人人若把心地掃，世間皆成清境地，

掃地掃地掃心地，心地不掃空掃地，人人若把心地掃，朵朵蓮花開心底。

所以如來說，一合相則非一合相，假名一合相而已。一合相就是真性，而真性的虛空，不可以用言語來形容，假如用言語來形容，就不是一合相，強名為一合相而已。就像道德經：「吾不知其名強之曰道」。付囑摩訶迦葉的「道」、一合相之「道」、強之曰「道」，皆是與中庸天命之謂性同矣。中庸天命之謂性同矣。

（四）伊斯蘭教

自從安拉（耶和華）向摩西啟事上西奈山，宣揚上帝十誡，而人們和真主之間就有了「約」，就是禮拜唯一的真主，再也沒有別的主了。這就是上帝要我們給信真主的聲音，從亞伯拉罕的舊約，到耶穌的新約，最後到穆罕默德的清真可蘭經，一切都是真主一致的訓誨。伊斯蘭教，是以《古蘭經》為基礎，聖訓為輔助的一神教宗教，世界五大宗教之一。穆斯林相信《古蘭經》為造物主命天使、天神給其最後使者穆罕默德的言行錄。

伊斯蘭教（回教）在華語也有人說「清真教」，所謂的「清」，是一塵不染也；而所謂的「真」是真一無偶的意思。而回教對真主安拉正是以「清真」來說祂，表徵真主是獨一無二的，且一塵不染的。

安拉一塵不染，唯安拉承受頌揚；萬物非主，唯有安拉；

吾人無能亦無力，唯有仰賴崇高偉大之安拉。²⁷《可蘭經》信德五則 p595

²⁷ 慈陽居士，《五教真理智慧》，新北，大道文化，1998年，頁192。

伊斯蘭教傳入中國，是以途經土耳其斯坦之陸為主流，因為要通過回紇族的領土，並將教義在經過的國家中推廣之，所以回紇族的人民就改信奉伊斯蘭教，再傳入中國，並成為中國西北邊疆民族的信仰，就給它取了一個華語名稱為「回教」。而伊斯蘭教認為人類來自安拉，仍將歸至安拉。所以在《天方典禮》「以歸根復命為究竟」說明之：

歸根，返我自始也；復命，完我政事也。是以聖教教人識主，以返其本體；教人敬事，以完其初命。初命完，本體返，聖道之極致也。²⁸（天方典禮 p594）

伊斯蘭教的歸根、復命，與儒教的歸根復命是講同樣的本體。聖教教人認識主人，與中庸之天命之性、率性之道，同為本體主人翁也。回教的「來處即歸處」，來自於何處，就要回到何處，也就是「返璞歸真」「歸根復命」。中庸也教人「修道之謂教」，從歸根之處修起，才能復命。雖文字不同，但所指之主人皆是「真主」，天命之性的「主人翁」。

從以上各教的探究後，「上帝」是道，是聖靈的真理，來證「上帝」的真實，我們從上帝來，將要回到上帝處，五教本是上帝真理的道性，人們終究要皈依於上帝裡面。「我從上帝來，上帝在我裡面」，而那個我就是真我，谷神不死的真神。

五教的真理智慧，如下：

清虛大化，無無亦無，自然感應歸清淨。

至誠中道，太極無極，天命至善達中和。

慈悲願智，眾生即佛，如來如去證無生。

神愛世人，慈愛廣博，聖靈真理父子親。

清真聖潔，回歸真主，獨一無形象虛空。²⁹

²⁸ 慈陽居士，《五教真理智慧》，新北，大道文化，1998年，頁193。

²⁹ 慈陽居士，《五教真理智慧》，新北，大道文化，1998年，頁1。

道即是上帝，老子宣揚上帝的自然道性、清靜常應，修行要回歸素樸返天道。至聖先師宣講上帝的倫理道性，明明德、格物致知，修行要回歸天理盡人道。釋迦文佛宣講上帝的智慧道性，慈悲喜捨，修行要回歸智慧成佛道。基督耶穌宣講上帝的真愛道性、博愛，修行要回歸真愛人主道。穆罕默德宣講上帝的聖潔道性、清真，修行要回歸聖潔守正道。

五教本於真理，真理是上帝的道，聖人悉由智慧，智慧是人的上帝，此天人合一的道，就是生命進入上帝，而上帝也進入你的裡面做主。拋開一切執著即得解脫，不執著意識，不泥於人情，無我障、無法障，內心空無一物，只等上帝的真理進入，做生命的救主。而大道的回歸就是你心中的上帝，同我心中的上帝是同一上帝，所以天心佛性的真如本性，是五教共通的性理真傳。

二、實踐道場

既然說：「實踐學問就離不開自身」，所以古人講了一句話：「修道不離身打鐵不離砧。」就是這個意思。修道不離開身，道不可須臾離也，可離非道也。永恆不變的真理，永生之常道，是終生不可離得真道。修道不能說修三日，休息三日，沒有這種修道方法的，是須臾不可離也。要時時以道來規範自身，而在不明理時，要用佛規來規範自身，因為遵守佛規就是一自性戒。因為人不知道自性戒，佛才定戒，人若知道自性戒，佛祖就不用定戒。自性戒就是對明理的修道人講，佛祖以規戒為師，就是對不明理的人講，所以在還未明理的時候，要以道來規範自身，而在明理的時候，自己就是要作為規範，自身做規範、模範給道親看。

致中和在人身，中庸所謂「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」當然喜怒哀樂指的是情，並不是惡。只是發而不中節才會變成惡。求其中節，使情得其正，而不是滅情。

「致中和」為道之本體，「致」是到了最高境界，「中」為自性之本體。「和」為自性之大用，達乎和諧，合道之境。要克除妄念，己念清淨，自性光明，就可以達於聖人之境地了。修道當要以靜心為宗旨。有礙靜心之喜怒哀樂諸情，能與天地合而為一，當明白自性之後，發揮勸人修真，慈悲無量，發憐憫心懷，憐憫眾生。孟子說：「要普化眾生，要把自己之天性完全發揮出來，使人人都能盡其本性，個個皆能率性而行。使本有天性，各得其性，各順其性，則可幫助生養萬物，至此，人即可與天地並列三才也。」「中」乃是萬物之本體，而『和』乃是神發的奧妙。之於人即天人合一之境界。中庸有說：「喜、怒、哀、樂之情感，沒發動之前叫做中，而發動以後稱為和。而中是天下之人事物自然之本性；和，是

天下人事物所共行之道路；假如能完全達乎中和地步，天地即可正位安居，萬物便可生生不息了。」，「中」在人曰靈性，而「和」即為靈性之用。而「致中和」即為修天道之最高境界。「天」即宇宙，是大自然之代名詞，而『天人合一』即事和宇宙融合為一體，超脫了生死，即可達到至高無上之境界。

「天人同體」，宇宙來自道，人也是來自道，天人同於道，同體即相通，也就可合而為一。而人的靈性，乃受天地之精華所孕育，具備了大自然之精華。而人乃為大宇宙中之小宇宙。

世間錯綜複雜之萬千氣象，觀其外表，萬象紛紜，但其實是相同的，只是一種錯覺，幻影而已。只是心之顯現與因果的衍生罷了。故要修到，要以「靜心」為宗旨。喜怒哀樂的情，可與天地同體。而人之本性具萬善、萬智、萬能。應該要從居仁由義，以及克盡人道做起，做到明明德以後，憐人憐物，慈心無量，更要勸人修道。

天人合一。《論語·陽貨篇》子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」³⁰高柏園先生說：天創生一切萬物……天道的氣意限制了……存在之行程……。」誠就是天人合一之道，尚書中提到的天命，指天有賞善罰惡之能力，可以左右政治的興衰。

總而言之，人若發現自身之本性位於人之至善地處，就是達到「致中和」之境界了。指明了「天地位焉」，「萬物育焉」，乃在人身上之用也，此乃「致中和」在人身也。講明白一點就是我們一出生時的靈性就是從明師一指點的至善之地而進入的，靈性的天進入人體而天人合一的。

中國人的智慧寶典告訴我們為人處世的不二法門，不讀《中庸》不懂天下之定理，不讀《中庸》不成人生之卓越，不讀《中庸》不明處世之智慧。

三、成就聖賢

君子、小人都是讀聖賢書，但是二者之成就卻是不同，就在於用心，心向中庸則是聖賢，心違中庸即是凡夫。

誠實的人乃是上帝最貴的造物，天地之所以不息，國之所以立，聖賢之德業可大且可久，都是誠也。誠者物之終始，不誠無物，誠者天之道，誠之者人之道也。一幅畫會如此引人注目，必是作者曾用心的下一番工夫。一個人會如此的使人懷念，必是此人曾真誠的真心付出過。所以誠則金石可穿，金石可開也。

回顧這幾年來後學修道的歷程，我用什麼眼光在看待道務？我又用什麼心態在付出？我用什麼執著來希望到場又用什麼行動建立道場？我用什麼情緒在對待道親？又用什麼方式在成全引導？我是隨著前輩前賢的安排、鋪排在走我修道的路、還是我認真用心在計畫、實踐我每個修道路程？做很多功德，我是因為無

³⁰ [宋]朱熹，《四書章句集註》，新北，鵝湖出版社，2003年，頁180。

心還是因為放縱？我聽道理為了得到法喜，三分鐘熱度能令我得到什麼？談基礎到場，我有真的為了建立基礎，實實在在在做渡人的工作嗎？我有歡歡喜喜、默默地學習人才的工作嗎？一切種種的問題，只要以中庸之道作為準繩，將會有所成就，人生過得才有意義。

而什麼叫做中庸？就是把你所聽到的真理拿來反射自己，當你融合這個理念時，你所看到的、所想的，就可以很自然的心去看它。以中庸之道去實踐，不執著於功德，才有功德；一切以天心為心，人生才會有價值。不管用什麼版本在修道，只要腳踏實地，認真誠心修辦，都同樣有意義與價值，將來也可以成聖成賢的。

杜維明先生的《中庸·論儒學的宗教性》³¹譯後記所言：

孔子講：畏天命。孟子講：夭壽不二，修身以俟。程頤講：涵養須用敬。

朱熹講：敬字功夫，乃聖門第一義。所體現的是儒學的宗教性；孔子講：

之天命。孟子講：盡心、知性、知天和事天。張載講：同胞物與。程顥講：

一體之仁。朱熹講：滅人欲，而存天理。王陽明講：致良知、無善無惡是

心之體。所體現的也是儒學的宗教性。

段德智先生譯杜維明《中庸·論儒學的宗教性》義後記所言：孔子說君子要畏天命，那什麼是天命呢？又為什麼要畏天命呢？君子要對上天的意志加以敬畏。因此敬畏天命就是要讓我們牢記使命，不忘初心。《孟子·盡心上》：不論壽命是長是短都不改變態度，只是修身養性等待天命，這就是確立正常命運的方法。程頤說涵養德性需要用敬禮，用敬將心存養在這裡，不使放肆。朱熹講敬的功夫乃是聖門的第一義。孔子「五十而知天命」就是我們講的因果報應，天命之謂性。孟子講盡心、知性、知天、事天。張載說身為一個政治家，就該懷有民胞物與的精神。王陽明講致良知，即是指通過自省以實現良知。無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是革物。所體現的也是儒學的宗教性。

綜觀以上，朱熹《中庸章句》是宋明理學的理論思想傳統，相較於《中庸證釋》的直指人心開示悟入，天命即玄關、率性即口訣、修道即合同的三寶心法；一為「漸修之法」，一為「頓悟之道」，此乃朱熹《中庸章句》與《中庸證釋》兩本書之差異，也是儒學的宗教性。以上。

³¹ 杜維明，《中庸·論儒學的宗教性》，北京，生活、讀書、新知三聯書店，2013年，頁149。



第六章 結 論

《中庸證釋》由先天至後天之性情，道體化乾坤或坎離，純粹為儒家傳授的義理，而是作聖之功、成王之治都必須具備的。一定要用明治的方法，才可以看出堯舜的道、文武的規。古時候的聖人，修了自身以後才去教民，而人民受到了他的教化以後無不隨從，所以立教一定要先立身，而修道之教，一定要先成道，立身有德才可以作為人的準則模範，有了道來明人情、盡人性，所以教沒有什麼不妥的地方。

因為秦火的原因，朱子於宋孝宗淳熙十六年（一一八九），三月寫「中庸章句·序」，第二年完成四書的今本。因蝕毀、遺失，章節顛倒無序，所以列聖等才齊解《中庸證釋》，經研究之後，發現了朱子的四書內的「中庸章句」前後次序與《中庸證釋》的原義不連貫，使得讀者不甚了解《中庸》的精髓所在何處。

《中庸》在第一章的首言提到：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的三句話，是指明了人生知本、天性之原、人道之所由成、中庸之教的所來由，而使得學者們推溯它原來以得的。所以聖人非常明白的指出人生的性命是承受於天命，天道和人，是切實不可分離的，因為性是人生的本來，所以能夠返本還原而復始，然後才可以盡性的全返於天的道，人假若不了解是天的本性所生，那就是忘了生生的本源，不知道養性而後全返於上天，那就是背了道，而失去了本，那就不足為人，背道的人不足為生。這是聖人所立的教，必定是明白的指出人生的由來，能夠率性的流露德性就稱為道，所以天是道所生，若不能夠直心而且率性，那麼修了聖人所立的道就叫做受教化。

天命之謂性，天道的清淨，人承受了它之即為天的性，而天性是不動的，不接於物，祂的用不因為是動物，也不涉及情欲，所以祂的知是為正知、為智慧，祂的用為神通，即《中庸》的誠明，佛教之定慧，都是自性之中自見自得的。所以天性受之於天道天地，沒有不是從自性中而自見自得的。所以天性是受於天道天地的，雖然是情境所害的，消磨的，牽累的，但是不能終就的減去祂的真，祂以不生不死，不隨變化，所以就叫做道體。也叫「天命真傳」。

率性之謂道，在性與情、知與識之中，人們的一動一靜、一淨一濁，一定要靜淨以後才可以體認得出來，假若稍為一動濁念，就是屬於情識；所以性情、知識不是二個物件，祇是在動靜清濁之間的差別。如果是心靜而且氣清，就是屬於性的本體了；而把持了祂而不亡失、堅守而永固；不讓那情識混雜在其間，也就是中道了；而聖賢仙佛就是由這樣而成的。所以《中庸》是以誠明為教的主軸，而且一定要一開始就要處於戒懼存養的心態。此乃「道統真傳」也。

修道之謂教，必先致誠；（誠意是由格物而來的，而物有七情五官、百體六識，明物、格物，明瞭化體與道體，而後才可以克己復禮）誠正的道，一定要先明善。而擇善固執，克己復禮，是內修的開始；而孝悌慈愛、忠恕仁義、智仁勇

三達德、五達道的行爲，都要達到至德的境界，那麼內外就都可以成就了。藉由修道之教傳授「性理真傳」。

道雖然是吾不知其名強名曰道，但德性是可以看得見的，神靈沒有顯出來，但形物是可以徵驗的，天性雖然是隱微的，但是可以從人情的地方顯著出來，然而造化是無形的，卻能顯象在萬事萬物上的。所以聖人教人，是求其易明的，要從自身開始；求其最近的地方，要從至心一處開始；假如要求到他沒有蒙蔽，那就要用心於日用；都是以可徵可信為原則的，再進一步才漸漸的要求來達成。從自己本身來達於心，從人而來達到於天；雖然得道是非常容易的，但是要舉出道是什麼也是非常難的，所以言教本於心身，而止於性情；本於人物，而止於倫理；本於學行，而止於聞見；都是從最近而且最容易的地方開始說起的，也是為了解釋平凡人的困惑。

如此這般見性的人，必須要知道什麼是叫做本然之性、氣質之性，而這個氣質之性，是取之於有生的初，是來自於太極的，就像那知覺運動，甘食悅色，假若要見這個本性，就得先將這個性放下，其他所剩餘下的，也只有虛靈而已。而這個虛靈的性，就是本然的天性，這個天性是秉承於未生之前，是來自於無極理天的，無思無慮，感而遂通，假若能將這個性來認清，進而時時刻刻的存養祂，這就是所謂的見性，而養性養久了，就是本然的天性，所以修道之教，不外乎明心見性；而成道之功，只在於存心養性。

第二章是以「誠明」繼續首章的「性、道、教」三義。誠明為性，而明誠為教；誠為天道，致誠為人道，以見教於人生是最為重要的。然而明誠和修道是最為重要的。

第三章是以義來申明至誠和天道的境界。而天地、鬼神都是天道。人是由修道以至於達到誠的境界，是以人道合於天道的，就可以見到至誠的境界也就是達到天道境界，而合於那鬼神的吉凶，同天地的覆載。如此由天人之間，進而確立人道的準則，一定是以德為先。知、仁、勇三達德也，是為性的所成，所以說是稱祂為「德性」。以德來修立，然後修以學成。學問思辨就是那道問學，而篤行就是那尊德性。

然而第四章的德顯現在外，一定有合乎於中；而誠於中而行於外，誠就是中，一定可以得道這個守。所以德的成就，一定是先中庸。仁也、知也、勇也、其他德也，莫不是用中庸來作為綱領的。所以第四章是用中庸三德（智仁勇）建立教之精義焉！

第五章第六章的智、仁、勇之外，像是親親、尊賢、仁民、愛物等等，那一個不是有它的德性呢！然而德的成就，就是性的所盡，亦即道所凝聚的。君子返本，是由近而遠，所以要先孝親，孝親敬天就是要以為德之首要。再由孝來明德，而生發天命，如大舜、文王、武王等。

第七章所講的是：聖人明孝敬的德性，本著孝行而來制禮，而制禮以後才容易治理，用禮來教人民，使人民莫不遵從於禮，所以禮教的成熟，用仁治就非常的順益了。

第八章：人道一定是本著仁義，而仁者是人之本，生的本原，而見於外的天性，祂的德是以親親為大作為基礎的，義者，是宜人宜物，而宜在於己身而及於眾，（適於人情，而中於道，更合乎於時宜，不違背於仁也）而他的德是以尊賢為大。親親來近於這個仁，則無所不親，而尊賢是以行其義，則沒有不服的，親近他服從他，都是天所給予的，人民所歸向的。惟其親親，必有其倫常之序，以定其厚薄，惟其尊貴，必有其先後之分，以勸其事功，而禮生焉。禮者，定序明分，使他所遵循而且歸於一也。明瞭仁義的德性，禮制之用，而為政的根本確立；本立道生，本之所以可以益固，那麼用了就非常的彌大；政本即然建立，那麼治功就可以宏大；所以王天下者，以此為重也。仁義及禮都是著重在此，而且都是由此行焉，百政可據舉矣。（人道以仁義為先，議禮天子之事，此因時宜，而德目多矣，如德、禮……。）

第九章：是子思子述 夫子之道德文章，以見中庸立教之義，而證至誠至聖之所成者也，此贊聖人之道之大，而明 夫子之德之至，即以述中庸之教之高具美，無不覆被，無不包舉。

人道之至，即天道自然，盡性之至，致中和，即上天之載。德至而道凝，其修已極，至無可明，其成已極，至無用聲色，是已超乎萬象，而造乎真境，乃聖乃神，以通乎天人，其所以命之曰成，猶言無不成。無不成，斯無可成。中庸之義，於是至矣！《中庸證釋》的原始是要以全生復性為主旨，純為明道的話。而道本來就是無名，所以終於無聲無臭；性本是天命，所以回返於上天之承載。雖率道立教來示意於人，而率教為修，仍歸於天。

中庸之道性理真傳，自堯舜以大明，而中庸之行責僅見，中庸之教，自孔子以大著，而中庸之行則僅見；中庸之教，自孔子已大著，而中庸之德更是無聞，豈不是教的徒立，實在是人的學行不夠足也，所以 夫子著中庸之教，而必定要學習力行知恥，示現那學行的方策，立德的根本。

學問的事，相須以成，並不是學了以後連一點增長的知識都沒有。而它是「道問學，致廣大，溫故知新的意義」學行是無窮無盡的，所造就的一定非常的大。學行並不是僅僅是為了知見而已，是要以這個為成德的階梯，赴道的徒徑。為了要將平時所持的這個道心，不能讓物欲夠有投隙以進的機會，也不可以讓心念有涉入那邪念，不會因意境而移動了心念。假如有的話，學行就要加以阻止它，團體學之，禮樂節制之（祈禱、禮拜、叩首，持經，天人相應清淨），每日學習於書冊，研究探索學習，心更要充實，不可以讓它孤陋寡聞，情不允許他放逸，所以做學問，就是修道的第一步、存養工夫的基礎。

《中庸》開始於道，而必定要終以致中和，在於致中和，所以一定要先致曲以及擇善固執。知止、致曲、擇善固執的方法，是勉其行而至善中和。

《中庸》，言其中不偏，庸不易，不偏不易，而後有宗有主也。言其修道，則當以致曲，擇善固執為開始，再以中和至誠為終極，首末一以貫之。都是以中立其極，所以仁孝的德性，一定要以用中為成行，知勇的德行，一定要以執中為成道。假如不是中的話德就會不成德，道就會不成道，這就是天地的樞機，萬物

的樞紐，所以說：中也天下之大本，能明白中為中樞，那麼就會知道各章，莫不是為了中庸而發，各節的文，莫不包有「中庸」二字，也是中庸的由來，修道分內外，內則存養，外則學行，而其成德達道，無內外一也。心明性，存養的功夫，就是寄託在於學行，假若捨去學行，也就無法用善來存養它，這就是聖人重學行的要旨。

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。¹

只有天下至誠的聖人，才能盡到自己的本性，完全明白並實踐自我的天真本性，從沒有一絲毫偏私摻雜在裡頭。能盡自己本性，就能盡眾人的本性。『盡其性』得無不實，所以沒有人欲的私心，然而天命在於我。（私欲淨盡，天理循環。）仔細去察覺，巨細精粗，沒有絲毫的不盡其性。仁者，物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有所差別。

能盡眾人的本性，將讓每一個人明白自己本性，依本性自然去做，如此則能盡物之性，讓萬物各復其本性。人同此心，心同此理，人性物性一處來。上古之時人類與鳥獸不相害，後來弱肉強食，導至鳥獸看到人就會迴避。然而將來的大同世界，那萬物又是如何處之呢？『豺狼必與羔羊同食，獅子必喫草與牛一樣，塵土必做蛇的食物。在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物，這是耶和華說的。』—聖經 以賽亞書 第六十五章 17-25 節（能使萬物個復其本性，則能幫助天地大自然完成其所未完成的事，幫助這世界萬物都能各安其位，各遂其生，這便是人之所以和天地並列為三才之一的原因也。

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。²

再次一等的賢人，雖沒有至高德性，但只要漸次從小的方面致力推盡，久而久之，積中而誠於中而形於外。再繼續精進，形於外而越顯著，由顯者而光明日現，由光明越發而感動人，能感動人而使人改變，內化氣質，外化氣數。人人學道，大道之行，天下為公矣。所以說，惟有天下最至誠的人才能積德化民。

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見忽

¹ 呂祖，《學庸淺言新註》，臺南市，龍巨書局，2008.01，頁 A121

² 呂祖，《學庸淺言新註》，臺南市，龍巨書局，A122

蓍龜，動乎四體。³

至誠所以能夠參贊天地的化育，有靈妙不可測的時運。易經上說：寂然不動，感而遂通。所以國家將興、將亡，一定有他的禎祥及妖孽的前兆，也可以發現在蓍草與龜殼上。人往往表現在四肢動作的威儀上，究竟是由誠敬生發出來的或是由虛偽而生發出來的呢？所以將會是吉祥的或者是不吉祥的，到最後絕對會是自己最清楚的才對。

中庸之道，只是至中至常之理，視聽言動間克己學聖賢，中是七情未發的現象，和是發而皆中節的現象。所以，前人說有道心，又說人身中有一太極；而所謂的道心、太極就是止於至善之地，認定這個道心，推之無盡，就是明明德了。所以守中、用極、抱一、都是「道」。堯舜的執中，就是中庸的所本，也就是用極止善。

一貫道中庸之道性理真傳的天命之謂性，是直接通於明明上帝的天命性理真傳，發而皆中節的率性之謂道，傳授三寶關訣印的修道之謂教，只要在天命體系之下修道，在上天開科選的當下，三千六百聖、四萬八千賢的果位，人人皆可成聖成賢，人人皆可成堯舜。

朱熹《中庸章句》經過列聖的《中庸證釋》的講義講述之後才得以完整的篇幅，以解筆者對於朱熹版本的《中庸章句》之不連貫性的疑惑。感謝天恩師德，讓筆者後學能有「**進學中庸不倚偏**」的動機來完成朱熹《中庸章句》與《中庸證釋》比較研究的論文。以上。

³ 呂祖，侯榮芳，《學庸淺言新註》，A123



參考文獻

一、古籍文獻

- 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏《十三經注疏》目錄六，《禮記·中庸》，臺北，博愛書局，1991年。
- 〔漢〕孔安國傳、〔唐〕孔穎達等正義，《十三經注疏》目錄二，《尚書正義》，臺北，博愛書局，1991年。
- 〔魏〕王弼注、〔晉〕韓康伯注、〔唐〕孔穎達疏《十三經注疏》目錄一，《周易正義》，臺北，博愛書局，1991年。
- 〔晉〕杜預注、〔唐〕孔穎達等正義，《十三經注疏》目錄七，《春秋左傳正義》，臺北，博愛書局，1991年。
- 〔晉〕郭象注、〔唐〕成玄英疏，《南華真經注疏》，北京，2021年。
- 呂純陽真人，《太乙金華宗旨·呂祖指玄篇秘註》，新北，2018年。
- 呂純陽真人，《呂祖心法傳道集·邱祖全書節輯》，新北，2018年。
- 〔宋〕朱熹，《近思錄》，臺北，台灣商務，1991年。
- 〔宋〕朱熹《四書集注》，臺北，世界書局，1997年。
- 〔宋〕朱熹《四書章句集註》，臺北，鵝湖出版社，2003年。
- 〔宋〕范曄、〔唐〕李賢等注，《後漢書》，臺北，宏業書局，1984年。
- 〔明〕胡廣，《中庸章句大全》，新北，廣文書局，2013年。
- 〔清〕郭松燾，《中庸章句質疑》，新北，廣文書局，1978年。
- 〔清〕黃以周輯解，《子思子》臺北，廣文書局，1975年，
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北，中央圖書館，1998年。
- 楊家駱，《漢書》，臺北，鼎文書局，1979年。
- 王明通，《漢書導論》，臺北，五南圖書出版，1997年。
- 呂凱，《淮南子》，臺北，時報文化，1987年。
- 李增，《淮南子》，臺北，東大圖書，1992年。

二、現代用書

- 王忠林，《新譯荀子讀本》，臺北，三民書局，1977年。
- 王邦雄等，《孟子義理疏解》，新北，鵝湖月刊社，2010年。
- 王孺松，《中庸章句補釋》，臺北，國立編譯館，1990年。
- 王讚源，《墨子》，臺北，東大圖書，2015年。
- 北大哲學系楊正翠等，《荀子新注》，里仁書局，1983年。
- 文雪太深，《道之宗旨義理講述》，春秋學會，雲林。
- 允聖行，《何老前人傳燈錄》，桃園，允聖行出版社，1991年。

世一編輯部，《孟子讀本》，臺南，世一文化事業，1994年。

印順，《中觀論頌講記》，新竹，正聞出版社，2003年。

列聖齊著，《易經證釋》，臺南，龍巨書局，1993年。

列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北，若意出版社，1994年。

列聖齊註。李輔人解，《中庸證釋新解》，臺南，龍巨書局，2016年。

列聖著述，《中庸證釋》，新北，明德出版社，2019年。

羊春秋，《新譯孔子家語》，臺北，三民書局，1996年。

李日章，《程顥·程頤》，臺北，東大圖書，1986年。

李賢中，《墨學－理論與方法》，臺北，揚智文化，2003年。

宋光宇，《天道鈎沈》，臺北，嵩華彩色印刷，1983年。

岑溢成，《大學義理疏解》，新北，鵝湖月刊社，2008年。

杜維明，《中庸·論儒學的宗教性》，北京，生活、讀書、新知三聯書店，2013年。

沈清松，《對比、外推與交談》，臺北，五南圖書出版，2002年。

吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北，東大圖書，1976年。

吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北，三民書局，2017年。

吳康，《學庸研究論集》，臺北，黎明文化，1982年。

吳光明，《莊子》，臺北，東大圖書，2015年。

明德編輯部，《一貫真傳之殊勝》，臺北，明德出版社，2000年。

明德出版社，《孔門真儒述聖子思》，明德出版社，2013年。

明德出版社，《孟子－白話譯註》，新北，2019年。

明德出版社，《論語－白話譯註》，新北，2019年。

明德編輯部，《孝經－白話譯註》，新北，明德出版社，2019年。

明德出版社，《中和位育－中庸證釋白話本》，新北，明德出版社，2021年。

林立仁，《新編呂祖全書》，新北，正一善書出版社，1991年。

林立仁，《理數合解新註》，新北，正一善書出版社，1994年。

林麗真，《王弼》，臺北，三民書局，1988年。

林榮澤，《一貫道藏·史傳之部（第一冊）》，新北，一貫義理編輯苑，2011年。

林榮澤，《師母孫慧明傳》，新北，一貫義理編輯苑，2016年。

林建良，《點道立囑詞闡釋》，臺中，國聖出版社，1992年。

協善心德堂，《玉律金篇》，新北，德惠雜誌社，1998年。

周天令，《朱子道德哲學研究》，臺北，文津出版社，1999年。

南懷瑾，《易經雜說》，臺北，老古文化，2014年。

南懷瑾，《易經繫辭別講》，臺北，南懷瑾文化，2018年。

韋政通，《孔子》，臺北，東大圖書，1996年。

姜義華，《新譯禮記讀本》，臺北，三民書局，2012年。

祖行，《圖解易經》，新北，華威國際，2019年。

徐醒民，《中庸筆記》，臺中，中市慈光圖書館，2009年。

徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，新北，台灣商務印書館，2018年。

唐君毅，《哲學概論》，臺北，臺灣學生書局，1978年。

秦家懿，《王陽明》，臺北，東大圖書，2013年。

孫振聲，《白話易經》，臺北，星光出版社，1991年。

陳榮捷，《朱熹》，臺北，東大圖書，2022年。

陳榮捷，《朱子新探索》，臺北，臺灣學生書局，1988年。

陳郁夫，《周敦頤》，臺北，東大圖書，1990年。

陳鼓應，《老子今註今譯》，新北，臺灣商務，2021年。

陳立夫，《四書道貫》，臺北，世界書局，1996年。

陳兆榮，《中庸探微》，臺北，正中書局，1975年。

陳章錫，《禮記道統觀與政教思想》，臺北，五南圖書出版，2020年。

黃俊傑，《孟子》，臺北，東大圖書，2010年。

黃秀環《張載》，臺北，東大圖書，1988年。

張有池，《老子》，新北，智揚出版社，1997年。

馮友蘭，《中國哲學史》臺北，臺灣商務印書館，1996年。

普行法師，《法華經易解》，新北，世樺國際，2001年。

曾春海等，《中國哲學精神發展史》，新北，國立空大，2021年。

敬雅，《何老前人之筆路藍縷》，桃園，允聖行出版社，1992年。

敬雅，《何老前人筆路藍縷（續集）》，桃園，允聖行出版社，2014年。

無學，《十條大愿的實踐》，新北，祥瑞文化，1999年。

楊秀鶴，《佛教經典》，新北，長春樹書坊，1993年。

楊祖漢，《中庸義理疏解》，新北，鵝湖月刊社，2017年。

趙中偉等，《孔子弟子言行傳》，臺北，萬卷樓，2010年。

趙鋒，《新譯帛書老子》，臺北，三民書局，2018年。

樂愛國，朱熹《中庸》學闡釋，北京，北京師範大學出版社，2016。

蔡仁厚，《宋明理學·南宋篇》，臺北，臺灣學生書局，1999年。

蔡仁厚，《宋明理學·北宋篇》，臺北，臺灣學生書局，2002年。

蔡仁厚，《中庸新詮與儒學反思》，臺中，晨星出版，2015年。

蔡仁厚，《王陽明哲學》，臺北，三民書局，2022年。

蕭登福，《道教與佛教》，臺北，東大圖書，1995年。

滕志賢，《詩經讀本》，臺北，三民書局，2020年。

樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2008年。

錢穆，《孔子傳》，北京，新華書店，2005年。

蔣義斌，《宋儒與佛教》，臺北，東大圖書，1997年。

韓兆琦，《新譯史記》，臺北，三民書局，2015年。

韓廷傑，《成唯識論》，臺北，佛光文化，2017年。

三、學位論文

李天豪，《一貫道寶光崇正媒體弘法之研究－以翁中和「打開心靈的鎖匙」為例》，南華大學人文學院文學系碩士論文，2020年。

李芯薇，《民間信仰中的儒學生命關懷-以《中庸證釋》文本研究》，南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士論文，2021年。

吳宗德，論《中庸》「道德的形上學」，南華大學文學系碩士論文，2008年。

邱君奎，「《中庸》與《周易》經傳思想融貫之研究」，國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2012年。

黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士班博士論文，2006年。

黃勇中，《中庸》思想研究，國立中山大學中國文學系博士論文，2012年。

四、期刊論文

王邦雄，〈中庸在中國思想史上的地位〉，《鵝湖》，地9卷9期，1984年。

王邦雄，〈中庸的思想體系〉，《鵝湖》，第106期，1984年。

伍振勳，《先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題－「述者」文本的觀點》，臺北，台大中文學報第五十二期，2016年，頁1~42。

悟見天道網pc站，<http://mvpaper.m.pchome.com.tw/345mp3/post/1367761155>。

郭寶文，《由戴震論〈中庸〉之道看其思想歷程》，臺南，成大中文學報第五十八期，2017年，頁101~130。

陳章錫，〈唐君毅《禮記》詮釋的特色及其價值意義〉，《揭諦》，第4期，2002年。

陳章錫，〈《禮記·禮運》的政教文化觀－以人情為核心的考察〉，《揭諦》，第9期，2005年7月。

鍾雲鶯，〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉，臺灣東亞文明研究學刊，第三卷第一期，2006年6月。