

論文題目：

「配之儒德 各得其仁」 ～儒學之於廿字真言之闡析

發表人：施靜嚼（本名：施美枝）

正宗靜坐春節特訓班第二期

摘要

本文擬自儒學，以孟子四端之學—仁義禮智，以對應乎廿字真言之各段精義。其根本之旨—以正心為政，以為大公；以仁心行禮，以臻太和。我們試以孟子四端之學於真言以架構性的理解，繼以各段諸字之解析。暨言「爾誥之禮」，其本質乃「行天地之大義」〈等同於帝教「天命」的內涵〉，其體現型式即「盡天地之至禮」，其目的：「致天地萬化之太和」；為人法天地之「大仁、大德」而「致孝乎 上帝」，以「救劫醫世、重返太和」之禮。此明廿字真言之為祈（懺）之內蘊。

「配之儒德 各得其仁」

～ 儒學之於廿字真言之闡析

前 言

「廿字真言」為昔時蕭師公深心融匯五教之精蘊，緒續先聖而蔚為德教之精微。蕭師公・《人生指南》敘言：「煌煌乎五教並立，各秉天然之正氣。初無彼此邪正之分。不過時地不同，種族各別，因而各宗其教，各實其傳耳。夫儒家之忠恕，釋家之慈悲，道家之感應，耶教之博愛，回教之清真，不外成人成己而已。惟五教經傳所載，皆倫常日用之大端。而於身心性命之真諦，則皆隱而不發，待人體會而得。...。」廿字真言係集匯五教之精華。筆者認為：其除係以「逐字集釋」與「分列其妙用」等方式理解與說明外，其上下、前後之義理間亦有緊密連貫與相互呼應處。是故，筆者竭以微薄之心力與學力，嘗試自儒學—主要即《論語》、《孟子》等章句，探析廿字真言的內涵，並試以架構其間之微言大義。筆者希冀援引中國古代業已流傳的「共同經典」，而為「廿字真言」(特定經典)探義。經典咸以「化覺為本，普渡為旨。」¹ 其中之精微，自有待後學予以集釋，以傳其深義。惟願筆者個體性之闡析，能顯發真言之豐郁於萬一；並希冀依此拋磚引玉，共同匯集眾人對經文體悟之真詮，暨落實德行於日用之間。

以下係本文之綱領：

- (一) 由孟子「四端之學」言起
- (二) 廿字真言之綱領
- (三) 分段釋義
- (四) 廿字真言與祈懺

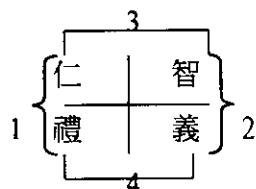
第一章 由《孟子》「四端之學」言起

《詩經》〈大雅〉〈蒸民〉云：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」「孔

¹ 《天人日誦廿字真經》(道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝詔序)。

子曰：為此詩者，其知道乎。故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」（《孟子》〈告子〉）。古代中國認為：天之創造萬物、生化萬類，必有其一定的常理與法則。於人身而言，人秉天地而生者，即人懿美之德性。中國文明之制創、先聖先賢所繼以傳佈之道，即此一脈「效法自然 行于上下」²之生生之德。因此，不論是人類文明之薪傳，抑或天地萬物之理之研幾，咸以「德」為要。德教之興佈，不惟是集五教精蘊之一次文明總整理，其內在精神更是人法天地之靈德。此天生內具且普遍於人身之靈德，依儒學—溯自孔子至孟子此一脈絡言，即「仁義禮智」四端。孟子順承了孔子之「仁」而言「心」，「即心言性」，以人之心善言性善³，並謂此四端乃人固有之；係天地生人之初，即賦蘊於人身而無待外求者。當我們探研德教此二十個字，並擬取各段精粹時，其中一「明、義、仁、禮」所貫串的義理底蘊，恰符應儒學之「仁、義、禮、智」四端⁴。

孟子「四端之學」為成己、成人之學，德教之廿字亦然。古代中國對於德性的思考，惟從「人」與「事」兩種層面進行；其間並無西方之以「物」之角度，抑或視「物」之絕對超越「人」之用心，以明白德性。若依循「人」與「事」這兩個軸向來思考，此四種「德性自體」⁵有以下之分類與屬性：



² 《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉

³ 《孟子》〈告子〉篇：「惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。...。」

又：〈公孫丑〉篇：「由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有四端也，猶其有四體也。...。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。...。」

⁴ 其間之差異，惟德教以「明」取代儒學四端之「智」；亦即：德教以「自知、知人」，以對善惡深遠之明白，與日常細微處之明察覺醒（即「明」），來對應於「是非之心」（即「智」）。我們以為：「明」字內涵實已包括「智」之層面，並在是非、價值之思維判斷之外、之上，更富涵體察與力行之勝義。

⁵ 根據東海大學哲學研究所譚家哲教授・《論語研究》（三）手稿指出：「若我們以《論語》中所提及的一切正面德性歸納起來，可作一總表如下：

第一類：人倫及為事之道與義【行】。

第二類：處人處事之態度或外表【身】。

第三類：德性自體【可好可學的道與德】。

德性自體故非人倫及為事之道義，非處人處事之態度或外表，而純乎可好可學之道與德。

- (1)：仁與禮是對應於「人」的德性。
- (2)：智與義是對應於「事」的德性。
- (3)：仁與智是指「主體」的德性，是人人所應共行之道。
- (4)：禮與義是指「共體」的德性，係共體存在之道。

四端（四種德性自體）俱是人人可好可學、必習必學之道與德。我們採取實有層(非境界型態)之分析，係為幫助我們更確切地掌握諸德性之內容。其中：

- (1)：所謂「對應於人的德性」，係指德目的對象是「人」，其範疇是「人」本身。
仁與禮是純粹對應「人」—即人自身（「仁」），以及人與人、或眾人（「禮」），其所應深刻要求之德性。
- (2)：智與義係處理「事」；德性對象是事情本身，是人用於治事、為事之德性。
所謂「義」，即「事之宜」也⁶；而「智」則是「是非之心」（依孟子解），是成物格物的智慧（《中庸》謂：「成物知也。」）「智」，故是人認知外在客體事物，並賦予價值判斷的學習與能力。然而，廿字真言—「明」，指「自知與知人」；係為反求諸己且自觀自返之智慧。是故，我們以為：「明」實兼及(1)與(2)之德性而勝於「智」。（請參考註4）
- (3)：指德目之建立始乎「人自己」，德性在其自己。
仁與明(智)，係人始乎自省自覺而建立之德性，其「主体」是人自己；人是自己德性之主。其自身德性之建立與完成，如「我欲仁，斯仁至矣。」「求仁而得仁，又何怨乎。」（《論語》〈述而〉）般，始乎主体心志於仁、求仁，以仁為人生命之要任，盡仁而無怨尤……。主体之德性始乎成己之學，其必擴充至共體存在之美善，如此始圓滿；即「己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語》），成己且成人之善，始為圓善。此即由(3)以至於(4)，(3)(4)並提之意義。
- (4)：指共體存在之道，即共體之德性。(3)以成己，(4)以成人。
主体之德，必擴充至共體之德始完滿；共體之道與德，又以主体之德為其形成之根本，即「君子務本，本立而道生。」（《論語》〈學而〉）。其中，(3)(4)之關係在於：「仁」，乃「禮」之本。仁是禮的本質，是禮之體現背後之本、其義理之根本。至於(4)：「禮」與「義」，係仁與智之客體化實現，是共體存在之道，亦古代中國對人類文明創制的看法，與世界理想境況體現之道。

我們依據後天、有為（甚或繁冗雕砌）之想法，而予廿字真言以「四端之學」之類比，暨上述(1)~(4)四種屬性之論述等，其目的乃冀望透過後天學術文字之功，以明白：德性之實踐，非散漫無序或模糊任意的。以「四端之學」予德行德性之簡化與歸類，可協助我們

⁶ 朱熹，《四書集註》〈論語集注〉〈卷一〉

⁷ 《論語》〈八佾〉：「人而不仁，如禮何。人而不仁，如樂何。」

凝聚自身之心力於此基本的方向上；而「仁義禮智」之為真言探義，亦教導人德行努力之真實，以明「經力無虛偽」。此係筆者反覆冗言之意⁸。

於微言大義的淺析後，我們繼以「分段釋義」，以究其竟。進而引伸其義，以明「誦誥之禮」的精神意涵。其中：其本質即「義」、大義，其體現型式是「禮」（「禘禮」）。誦誥之禮，即「行天地之大義，盡天地之至禮」；「禘禮」之本，即人效法天地生生之大仁與大德。是故，祈禱此功課是廿字真言德性之體現與擴充，亦《孟子》四端之學之實踐，暨「存心養性」、「盡心知性」以至於「知天、事天、立命」此性命之學之延續⁹。

第二章 廿字真言之綱領

第一節 全體大義

(IV)	(III)	(II)	(I)
節	博	正	忠
儉	孝	義	恕
真	仁	信	廉
禮	慈	忍	明
和	覺	公	德

全文：

- (1) 我們依右至左分段，分成(I)~(IV)段，悉以義理、德性內容為主。各段並可與孟子四端之學互相對應，以衍其義。
- (2) 「廿字之真言」與「天地正氣」係理氣之關係，暫不置於本文討論。
- (3) 全文始乎「忠」，終於「和」。始乎個體忠於自己之善、主体盡己之善，而終乎共體整合之善與和樂、宇宙萬物之和與合。
- (4) 各段首字——「忠、正、博、節」，適足可以指點心之四個簡化的面向。其中：
- (i) 忠——心志；指心志之堅毅與心力努力矢向之凝聚與深刻。
- 我們援引朱熹《四書集註》〈論語集注〉：「盡己之謂忠。」，以及蕭師公《人生

⁸ 不過，「真言」絕非吾人以一己淺薄之力與鑿斧之文字之功，可盡究其義。其豐富之經義，諸多次元空間語言義涵之高明、博大與精微，亦正待後學（同奮）們予以之分詠與疏義……。

⁹ 《孟子》〈盡心〉篇：「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。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

指南》：「中心為忠。忠者，盡其中正之心之謂也。」詮釋「忠」之底蘊。它對應於人心的內容，即「心志」。

(ii) 正一 心性；指心思之正、指人心靈活動性質之純正。

《人生指南》謂：「正字從一從止，即止於一之謂也。」

《尚書》「十六字心傳」：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」是故，「正」指心性之正；指心性之精微純一，心思之無二念、無邪念與無妄念。

(iii) 博一 心量；指人器識之恢弘與心量之博大。

《論語》〈子張〉篇：「子謂子夏曰：汝為君子儒，母為小人儒。」此處君子與小人之殊，即其心量之別。心量與器識之博大，使人能泯一己或一時代之私與限，而無分人我。

(iv) 節一 指低心、克己；心之自返內守與謙後。

「節」承接了前三者之積養，進而反身所作之更高、更上之自我努力。

老子提出：「功遂身退」為天道之體性¹⁰，並由此推衍—「不自見、不自是、不自伐、不自矜」等「不爭」之德¹¹，以為聖人之至德。乃至《論語》〈顏淵〉篇：「克己、復禮、為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。……。」言「克己、復禮」為君王首要之德性，亦即：先人後己、節己要約，乃一切之至德。總言之，人在體現其心志、心性與心量之美與善之後，更有待令這一切德性得以體現之更形上之德；亦即作為「忠、正、博」等德性之形上之本，即謙卑、安靜、退後之德，即「節」。

第二節 各段義理之要

一、

各段首字分別指涉「心體」(如前文(4)所述)，而末字—「德、公、覺、和」，則分別指涉性體。心體、心的面向，是為各段德目義理之本與體現之始。至於性體，係各段德目之宗旨與力行之終歸。倘若，我們對應於帝教經典—《天人日誦平等真經》：「教主曰 究曰平等 復曰無色無相 曰比倫 繼曰和相」，以及「無色亦無相 比倫與等倫 大公無黨陂佛性盡平等。……。」可知：

(i) 第Ⅰ段主旨：「德」—「直心為德」(《人生指南》)。德是眾善之稱，亦道之本¹²。凡事

¹⁰ 《老子》第九章：「功遂身退，天之道。」

¹¹ 《老子》第二十二章：「是以聖人抱一為天下式。不自見，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉。誠全而歸之。」

¹² 蕭師公、《人生指南》〈德〉：「夫德者眾善之稱也。……。嘗聞德乃道之本。苟不至道。至道不凝。……。」

據於德而行，以德凝聚道心、道性，是為首段之本義。

(ii) 第 II 段之宗旨—「公」、「大公」，此即儒學典籍—《尚書》所指「無黨無私」之王道精神¹³。

(iii) 第 III 段宗旨：「覺性」，即眾生皆平等之佛性。

(iv) 第 IV 段宗旨：「和」、「和相」，乃全文之總結；諸朝禮之迴向，人心之嚮往¹⁴ 與世界理想之境況，即人人以和、天人以和，神人以和與萬化冥合。

此四段之指涉與宗趣，雖各繫乎五宗，「或道或釋 曰聖曰賢」¹⁵；然其皆本乎天命而下貫為人之懿德，是為「五洲共仰 十方同瞻」(同註 15)。心體與性體之對應，儒釋等名相之比附，與孟子四端之學中一主/客體、人/事之德性範疇之理解，諸後天知識之綜合與引用，是為幫助我們明白：經文的意義在於「己欲立而立人，己欲達而達人」(《論語》)，在教導人「自度度人 自善善人」。其目的咸為「化覺為本 普渡為旨」。「五教淵源本一性 無形分化是前因」¹⁶，惟其隨方應化，因所指涉之對象、軫域等客觀境況之不同，致令「性體」之樣態有異，故有佛性、大公、和相等性名之殊。然而，其本義盡指人之初心，指人本自具足、本無生滅之自性。真言教人「己立立人，己達達人」，教人依循「大學之道」—「明明德，親民，止於至善。」(《大學》章句)。真言之知與行，是可引領我們體悟人生之究竟—「無人無我 無色無相 惟等惟平 惟性惟常」(《天人日誦平等真經》)！

二、

我們援引前述孟子四端之學的說明，以主/客(共)體作為道德範疇。其中：

第 I、III 段為主體之德性。

第 II、IV 段是立基於 I、III 段，而擴充之共體之道。

中國古代認為：德性係由自我建立而無待外求，由反身而誠始。由人之單純面對自己的樣態始，由一己之情意志知等心靈美善的努力與學習做起。見諸

第 I 段：

- 「忠」言立志、志定不滅。
- 「恕」言對人本身的真情與善意。
- 「廉」言力行之不屈不移、無怨無尤。
- 「明」言自知與知人……如此適足整全地形成了「德性」(德) 於單純之人自身(主

¹³ 《尚書》(洪範)：「五、皇極。……無有無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。……」

¹⁴ 《天人日誦大同真經》(迴向文)：「冥心存念太虛空 靈覺網羅彌大羅 迴向應元列聖眾 願清宇宙靜樂涯 龍飛天漢開太和……」

¹⁵ 《天人日誦廿字真經》(垂禪文)。

¹⁶ 《清虛集》(五教歸宗)一詩。

體)的基本內容，亦即「慎獨」之義。至於第 III 段—「博孝仁慈覺」則為人倫，人與人以及人與物等之愛與情感，及其博厚大公之體現。其中，「孝仁慈」是內在於人心、人性而遍及乎眾人之德性自體，亦人本能之誠與宇宙創生萬物之原動力。

第 II、IV 段的關係：第 II 段—「正義信忍公」延伸個體慎獨之精微，而以「正」作為客體之道之本；即本乎一己慎獨之情意志知之正，而於外體現之身口意之正。即：

- 「正」：心之正
- 「義」：事之正。
- 「信」：言之正。
- 「忍」：行(身)之正。
- 「公」：大公、客體共體之正。

《中庸》：「苟無至德，至道不凝。」謂人首須致力於一己德性之存養，始能成就（凝聚）至道；德為道之本，人之正心始可應乎道心。真言以第 I、III 段言「德」，指點主體德性之根本性與至要性；而以第 II、IV 段「道」一即客體之德性。此四段義理之緊密處若此。

第三節 由《論語》首四篇篇旨引伸其義

我們擬由《論語》首四篇篇旨暨其編者之用心處，以衍義真言各段之旨義與本末。

儒學典籍以《論語》為最。編者分別以〈學而〉、〈為政〉篇為首次，繼以〈八佾〉與〈里仁〉篇。其題旨如下：

- (i) 〈學而〉篇：論人民百姓之德行，提出「君子主體人格」/對應真言第 I 段。
- (ii) 〈為政〉篇：言「為政以德」，所謂「政者，正也」。即為政、為事之德性在於「正己」，以天下為公。為政之道在「以德正己」、「以德正人」。/對應真言第 II 段。
- (iii) 〈八佾〉篇：論共體存在之道，即禮與樂。/對應真言第 III 段。
- (iv) 〈里仁〉篇：論人所應共行之德與行，即「仁」與「君子」。「仁」是儒學最高之德性自體；而「君子」主體人格是為最美善之生命型態。/對應真言第 IV 段。

說明：

(i) 〈學而〉篇指出：儒學以人(人民百姓)之德行為道之總綱，以「人道」為道之本。一切作為或價值之成立，始乎人之接受、肯定自己為一平凡尋常之人民百姓。至道亦本乎人民百姓平凡生活之常，人性情之常與正……。我們察乎廿字真言首段—「忠恕廉明德」，

其教人對一己情意志知等內在心靈之存養省察，即人之爲平凡百姓之德。其旨意是「爲己」，非爲人；是爲

成就自己爲有德性之人，與人之安於平民百姓之德與常。其精蘊適符應〈學而〉之篇旨。

再者，〈學而〉篇首句：「子曰：學而時習之，不亦說之。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知、而不慍，不亦君子乎。」與末句：「子曰：不患人之不已知，患不知人也。」。德之自得自證與自樂自足之美善，與以「德」而行，非以力(能力)、利(利益)或勢力(權位)而行，是〈學而〉篇的篇旨，亦真言首段以「德」爲總結之意。

(ii) 〈爲政〉篇緊次於〈學而〉篇之後，其義即：「學而爲政」、「學而爲正」，即「爲政以德」¹⁷。倘若，〈學而〉篇是以人人所應力行之君子主體人格爲旨，以廣義之人民百姓之德與行(即「民德」)作爲正道之根本。那麼，〈爲政〉篇即是論一切客觀作爲之應然，論一切爲人作爲之真實。「政者，正也。」一人心之正，是〈爲政〉篇一切作爲之根本。心之正，是客體作爲之本，亦一切身、口、意、行(身)等外在體現之正(實然)。

人心之誠正—不偏不倚、允執厥中，人之正心誠意，始可推己及人、成己成物，始可無黨無私而成就天下一切行爲、作爲之正與治。此篇沿自〈學而〉篇「重德」之精神，而論客體世界美善建立之道—即「大公」，即「無偏無黨」、「無反無側」之王道精神。其理亦即真言第II段：「正義信忍公」之全幅大義。是故，我們合讀真言之第I、II段意旨，即〈學而〉與〈爲政〉篇所共同匯指—「以德正己」、「以德正人」；其精神即以君子主體德行，擴充積養大公之道！《天人日誦大同真經》經文云：「教主曰 三代堯舜 范躬芸生 心意念慾 募簡清潔 日暮作息 哺鼓是足 疏博人地 其治亦易 是為愚眾 而智惠施 ···· 」不論就道德主體人格，抑或職責份位關係中之上位者言，「心之正」—即經文所謂：「心意念慾 募簡清潔」，使治世、處事以易。三代堯舜之能「譬如北辰，居其所而眾星拱之。」(〈論語〉〈爲政〉)，爰因其以德蒞躬芸生，故能作民父母而天下王！

(iii) 〈里仁〉篇提出：「仁」與「君子」是人人所應共行的德與行。「事天」與「事君、事師、事親」等，故是基於人之孝仁慈之心，進而擴充至人與人、人與天之相互對待之道；此即〈八佾〉與〈里仁〉兩篇所共同揭示之義旨。《荀子》〈禮論〉篇：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。...。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師 是禮之三本也。...。」人因思致大孝、博孝於天地，報本思源，故能盡「事天之禮」(即「禘禮」)。人能順孝於其先祖，服敬事親，故能盡禮於父母昆弟、忠君敬師；人能仁及於人(民)、慈心愛物，始能成

¹⁷ 〈爲政〉篇首句：「子曰：爲政以德。譬如北辰，居其所而眾星拱之。」以及〈顏淵〉篇：「季康子問政於孔子。孔子對曰：政者、正也。子帥以正，孰敢不正。」

就人與人之友好與和樂。「仁」，故是行禮之本。「里仁為美。」(〈里仁〉)；「仁」故是孔子教導人之最根本最至高之道理，即是於日用處行仁、為仁，以仁之心成就一切美善之道。

(iv) 《論語》第三篇〈八佾〉篇，論共體客體存在之道，即禮與樂。

禮的意義是「節」¹⁸，是克己守約、反自我之突顯與人之爭鬥。樂的本質是「和」與「樂」，即和合而和樂。孔子以禮樂作為天下共體存在之道，並謂君子主体人格境界是「貧而樂道，富而好禮」(〈學而〉)。即以禮與樂所能分別引領人臻至的性靈(精神)高度，作為人存在與整體社會生存所應朝往的方向。世界之理想，亦在體現好禮與樂道此人主体之美善，以及共體社會之和與樂！

《論語》〈季氏〉篇：「孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出。……」指出：禮樂與征伐(兵事)，是為君主(人倫關係之至者，權位之至者)為政最主要的內容。禮樂之正道，故是天特以「寄」予君子或聖人，用以「定千秋名分、立萬世之防閑」¹⁹(註2)之政道，亦是君主治理天下之治道。前文提及：孟子四端之學中言「禮」與「義」，係體現在客體上的德性。因之，禮(樂)與義是儒學共體成立之道，亦客體應然的作為與德性。真言第II與IV段之主旨，即對應於禮與義。因故，〈八佾〉篇論「禮」的題旨，適足豐富且疏通了真言第IV段的意義。

惟客體作為一「禮」與「義」，其本質、範疇、對象有明顯之別。「禮」之意義是「節」，以「和」為用(《論語》〈學而〉篇：「有子曰：禮之用，和為貴。」)

。「義」之本質，「宜也」，「事之宜也。」(朱熹・《四書集註》)。此二者之分別，根據譚家哲先生・《論語研究》指出²⁰：「人類存在客體方面的道義，主要有兩方面：一者來自人生存的現實需要、食、養或一切由生存需要與困難所產生的問題。無論是以個人自己之生存困境言，抑或從人類整體之生存困境言，都屬此一方面。另一者則來自人與人相處的關係。前者即『義』之問題，後者『禮』之問題。義之問題，是本於人客體生存需要及其種種與物質世界有關而導至之困境所產生的。這一生養食用之問題，連一切禽獸都具有。固然，這一現實生存問題在人類中是複雜多了。但始終，這仍是來源於一切生物所共同具有的同一生存問題的。但另一方面，禮或人與人之間單純作為人時相處之問題，則唯獨人類才有，是單獨本於人類這一種具有靈性的存在事實的。換言之，是本於人性而有的，本於人的，非只是本於其生物存在之所需。故這問題是其他生物所無須有的，因亦只是人性所獨有之問題。這兩問題，在人類中固然是交錯著、相關連著。但其問題之本源與性質，仍可清楚地劃分開。在生存需要上人所努力的德性即『行義』、『好義』、『從義』等。而在

¹⁸ 《論語》〈學而〉篇：「有子曰：禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」以及《天人日誦廿字真經》正文：「克己待人 是廣是博」，即釋「節」之義。

¹⁹ 《人生指南》釋〈禮〉，頁75。

²⁰ 譚家哲先生・《論語研究》(三)手稿，頁159。一九九三年三月～一九九四年一月。

人性相處時之德性或正道，此即禮。禮因而是人類相處之德性與正道，也因其為人類存在之事，故為客體的，非人自己主體的德性。…。禮仍主要在人作為人或人性這單純範圍內，而無涉及其外在生存物性上的需要或困難。其必須性或困難，都純然來自人自身的，非物有關的。禮因而是：人作人性主體，面對另一人性主體(另一『人』時)之正道。…。

上述說明，除了指出儒學(主要是《論語》、《孟子》等)對應客體存在之建立，係以禮(樂)與義為正道；亦言禮之教人反自我之突顯與人之爭鬥，以得其和。人之所以得與萬物並育而不害；人類之能跨越權利、義務等表面公約之約束，而與他人「真實」、「真誠」地和平共處；人之能不循由「理」、「理性」(如法律、制度等)之外在客體利益之平等或和諧；人能不止於物與物之間「交引、交換」之關係，不僅於表相、表面之平和與和合…；易言之，人能真實誠懇且自主自覺地與人以善、以誠相待，而無各種依憑能力(強弱)、或權位(高下)之角力馳騁，即在人能行禮、盡禮。其根本係人之「仁心」、人之「孝與慈」之心，即人能「推愛己之心以愛人，推愛人之心以愛物」²¹。禮之本質，即「仁」！即人性內具內存的孝仁慈之心，人對人真實的愛與情感。禮之道，故是本乎人性人倫之真實情感，並尊重自己與他人之為獨立的德性主體，而能平等平和地相互對待。「禮」，故是人心之「仁」之客觀化體現。因此，《論語》編者在〈八佾〉篇一論「禮樂之道」之後，緊接〈里仁〉篇一言「里仁為美」，其旨意即為闡提禮與仁(孝、慈)義理間之本末關係。

於此，當我們再參照廿字真言第III、IV段，可知其精髓恰符應〈八佾〉與〈里仁〉之篇旨，即以仁心行禮，即「里仁」「盡禮」；即由人一己內在具足、具存之孝仁慈之心，而擴充致禮於他人、於天地、於萬物，使人倫和樂、人人友樂，以臻至天地萬化之中和、太和，即「和相」之境界。《禮記》〈樂記〉篇：「是故情深而文明，氣盛而化神，和須積中，而英華發外。…。」此段言音樂的道理，係由內而外，由人內心之情深而至發外英華和順之境界，適足可以引喻由「仁」以至於「禮」之昇發。

我們援引《孟子》四端之學，與《論語》首四篇題旨之要，適可證成：廿字真言各段義涵間乃前後呼應，互為本末。其間體用兼備，架構井然。主體與客體之道亦縝密貫串，故為吾人兼善內外之箴規。

第四節 就五教精蘊之會通言之

今就其理路之匯通言之：

一、從個體與共體的角度觀之，第一段明顯以一己「慎獨」之義為主。

此又衍自日用平常生活之用心慎謹處，亦即中庸之德與行。首段首字從人之立志、定

²¹ 《人生指南》釋〈仁〉，頁 55。

志、持志等心之「志於道」(即「忠」)始。「忠」言人之能自覺為善，並自主其善(即「忠」之至)，進而推己之善以至於人(即「恕」之至)；並能學不厭、誨不倦，無怨無尤地安仁樂道(即「廉」之至)。暨以自知知人、涵養省察(即「明」之至)，以至乎窮理盡性以至於命(即「德」之至)²²……是故，我們明白：廿字真言以「忠恕廉明德」始，一則指出中庸之德行為入道之基²³；日用細微處之慎言慎行，是為進德之本，此亦五教對道與德之共識。「忠恕廉明德」之精神內涵，即中庸之德與行，亦五教之所宗與道之本。

其次，《尚書》云：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」古代中國教導人一心志之「惟精惟一」、心性之「允執厥中」，是一切立德修道之根本。之間，無待乎「客體」先天存在之事實(例如：人倫之道義)，或者客觀存在之境況(即人與人之間，基於「為事」之需要而形成的要求)。於德性與覺性之努力與學習上，咸是「平等齊律。未有天植天賦之謂也。」²⁴；係「我欲仁，斯仁至矣。」般，自立自主的。「忠恕廉明德」，故是直接教人於正道與正面價值上，予以更自覺之學習與力行，以令自身內在之情意知志等心靈層面，臻至更高更大之美善。主体之德行，是純乎「為己」之美善而興發的，非為他人，亦無關乎外在境況之得與失；其更不受制(甚至超越)乎人之「力」(能力之強弱)與「位」(貧賤富貴之差異)，而純乎一己向善之心志。以反身而誠，求其內在美善靈性與人性之昇發……如此，始為真正之盡忠、行恕、立廉、與明志。「忠恕廉明德」之本質是中庸的；其原初是自覺自誠，其矢向係自返自約，而其證成亦自得自足，無待乎客體之肯定的，即「人不知而不愠」的！是故，廿字真言以「忠恕廉明德」為首，以應乎儒學之視「中庸之德與行為道之本，反身而誠之慎獨工夫乃入道之始」之體認，亦五教對道與德之共識。

二、第Ⅱ段本乎第Ⅰ段一己純然正面、無待之主体德行，擴而充之²⁵，由正己而格物化人。

「忠恕廉明德」，說明真實之德與行建立的方向與內容。而「正義信忍公」則指出主体德行之更廣大的對象，以及更高遠體現之層次。經文咸以「化覺為本 普渡為旨」(同註 24)；其中，「化覺」即謂主体德性之昇進，以此正人，而「普渡」則係客體德性之體現，以為至公。五教所共同朝往者盡為「替襄鈞天 普道施德」²⁶，即天德、天地之大公，即成己成人成物。首段「忠恕廉明德」，指點「人德」；「正義信忍公」，言「天德」，即天地之大德。其對象乃無軒無域、無乾無坤；其體性乃廣大而高明，即「公」，亦五教宗旨

²² 劉太夫人，《明心哲學精華》一書以「立志」、「涵養」、「省察」、「致知」、「力行」、「性命」、「論道」等為篇旨。此經典諸篇次序之安排，係由人之進德修身工夫始，以至彰顯盡性立命之本體。

²³ 《中庸》第一章：「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。」

²⁴ 《天人日誦廿字真經》〈道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝詔序〉。

²⁵ 《孟子》〈公孫丑〉：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。……。」

²⁶ 《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉。

之所同²⁷。

三、第Ⅲ段與第Ⅳ段，乃更內在地指點出五教精蘊之核心，與其體現的型式及目的一即德之體、德之相與德之用。

其中，儒學以「仁」啓教，視「仁」為最高的德性自體，以仁人君子為人格完成之極至²⁸。道家以「慈」為德之體，其性質即「大仁不仁」之「仁」²⁹；其以「真」為本性，其至極之人格型態即「真人」、「至人」³⁰。釋家以「慈悲」為懷，以「見性」為本；其最高之主體型態即「佛」，即「覺者」。至於耶教以「博愛」為眾德之源，而以「三位一本」為至善之表徵；以及回教之「清真」……，以上即五教之德性自體。

至於德性體現之型式一即「德之相」，咸以「簡」、以「儉約」，即以樸素簡省之型式，以符應人內在寡簡心念之傳達。亦以型式之簡約，避免人之繕性於俗；勿使心流於外在之鋪陳，而忘卻性情之本初與本真。孔子勉人「居敬而行簡」（《論語》〈雍也〉）；於言語的表達，教人「辭達而已矣。」（《衛靈公》），及至共體存在之道一禮與樂之表達，亦以「簡易」為要³¹。教人於「物」上節用，於身口意上「謹言」「慎行」，「寡言」「慎獨」。老子更視「儉」為三寶之一，示人「持而保之」（同註 29），以「儉」為成德達用之工夫，亦即「治人事莫若儉」。其謂「見素抱朴，少私寡慾」（《老子》第十九章），是為對一切型式、表達，乃至人類文明創制內容之本質性規定。由儉以至於希、無，如「大音希聲，大象無形」（《老子》第四十一章），如「大巧若拙，大辯若訥」（第四十五章），以及「信言不美，美言不信。」（第八十一章）……，更提昇儉德為高度美學之境界。

帝教《師語》〈靜參語絲〉言：「各家修煉心法：儒家『正心誠意』、佛家『明心見性』、道家『煉心』。天帝教直修昊天虛無大道自然無為心法。」，以及「自然無為心法」：「一切

²⁷ 《清虛集》〈五教歸宗〉：「隨方演教皆稱聖 濟世為懷並體仁……。」此即：人效法天地大公之精神，故能隨方演教，濟世為懷。

²⁸ 依據蔡仁厚先生・《中國哲學史綱》：「《論語》之『仁』是全德之名，其超越一切德目且綜攝一切德目。『仁』既是德目，亦為真實生命，亦人格發展之最高境界。……。」

²⁹ 王淮先生・《老子探義》，頁 259：「我有三寶，持而保之，一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。」作者之「案」釋「慈」：「慈是德之體，其性質即『大仁不仁』之『仁』。」

³⁰ 清・陳壽昌輯・《南華真經正義》（大宗師第六）：「何謂真人？真人，不逆寡，不雄成，不謨士。……古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訴，其入不距，翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。……。」陳壽昌於篇末跋曰：「夫真人者，其生也天行，其死也物化。哀樂不入，靈覺乃出。渙然大通，以視達觀待盡者流。跡若同，中實異也。老子曰：人法地，地法天，天法道，道法自然。順其自者而求之，庶乎不離其宗，能自得師者與。」即以「真人」承天地之宗而為人間之師，亦莊子（道家）人格型態之寫照。

³¹ 《禮記》〈樂論篇〉：「大樂必易，大禮必簡。」此處「簡」與「易」乃就表達型式言。又如《論語》〈八佾〉篇：「林放問禮之本。子曰：大哉問。禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」以「儉」代「奢」；「儉」是為型式之德性，亦儒學言：物（型式）之儉省為禮之本，與禮之型式之規定。

放下，放下一切，心無所住；一切不想，不想一切，心無所注。」諸心法咸以儉、以簡為要，以「自然無為」為尚。查諸帝教課程與教程之修證，不論是「省懺」、「祈誦」與「執禮」等，抑或「靜參」之心法與修行，咸是居敬行簡、節緣省事；俱是「基塵了塵」³²—不違人性人情之自然與平凡百姓生活之常，而直求「心」之精一與誠正。乃至執禮行儀、文獻之徵引與禮器樂器之執儀等，亦盡為簡約易行……。

「儉德」，儉約簡要，乃五教對道與德體現型式之共識。

再者，言德性之用。德性所能體現之美善，即「和」、「和現」。廿字真言體現之終極，就主體言，即「化覺為本」，即「覺本能之誠。悟本性之真。」³³。即人身心靈之和與合，其喜怒哀樂之發而皆中節之和；亦即天地「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常」之常靜常樂，亦「澈悟大乘 不滅不生」之究竟涅槃。就共體存在之道言，即「普渡為旨」，即天清地寧、生生不已之和相。《論語》共體存在之道，以「和」為貴，即人人之和樂與友樂。以「禮」泯除人之爭鬥，以「禮」教導人超越外在境況之優劣，進而「老老慈慈」，「為國以禮」。本乎主體之克己復禮，擴而言天地之道—「致中和，天地位焉，萬物育焉。」（《中庸》）。至於道家莊子以「一死生」（渾化生化）（註2）、「齊物我」（渾化物我）（註3）、「泯是非」（息言止辯）（註4）等，道心顯發觀照的智慧，來除去人為之造作，與一切言詮之相對與相待，泯諸現象界之有待與紛亂，而隱與萬化冥合……。

帝教教義以「世界大同」、「聖凡平等」為宗旨，言：「萬流歸源，宇宙天理之真象，在一『和』字。」「故天地之基，聖凡之道，立國之本在一『和』字……。」不論宇宙旋和系之運行，或人生、社會、國際狀態，乃至一切文明創制之目的，咸為致天地之和、天人之和與人人之和。教義〈新生論〉又云：「是故道者，和也，和力也，即銜接媒介聯繫親和之真理也。……。」宇宙萬象之本體，即「和」。「隆隆道世 以和為宗」（《天人日誦大同真經》）

道統之流衍與佈化，即在「歸根復命 普化帝德」，使萬化和合。廿字真言之為教則、教約，其全體大用即教人正己化人，以心神定氣神。以心氣相合之方式，調和天地之氣化，參贊天地之化育，使萬化和合，以進乎「聖凡平等」與「天人大同」之境界！

以上係德之整体大用，亦廿字真言之宗歸。

茲為第二章全文。

第三章 分段釋義

第一節 忠恕廉明德

³² 《天人日誦奮鬥真經》經文。

³³ 《天人日誦廿字真經》（天德教主獻言）。

以下係諸字之試析。

一、忠—「盡己之善」。

《人生指南》釋「忠」：「中心為忠。忠者。盡其中正之心之謂也。」《清虛集》以「盡己為忠無貳心」作為「忠」之本義。朱熹·《四書章句集註》：「盡己之謂忠。」「忠」意味人真誠地相信人性可能之美與善，並自主其善、立志以行善。此亦前述「主體德性」之精神底蘊。「忠」字教人一切美善之建立始乎人反身之「誠」，求一己之中心(忠乎其本心、初心)，並能矢志以「敬」修己。

「忠」字作為廿字全文之首與「德」之始，其根本為：中國古代相信人可以「自主」其善，且「應該」立志為善。道德乃自我建立；人只要反身內求一己之本初且一以貫之，即是「德」。此自主、自立與自信(自信人性之善)，是為德性之屬性。古代中國相信「人之本善」是一切德性建立的基礎；諸政事、木鐸教化之功，亦旨在教人懂得反身「忠」於己、盡己，一種自己對自己單純、正面的要求，與正面價值暨正道之學與習。此即「忠」。

二、恕—「盡人之善」。

忠謂盡己之善，恕乃盡人之善。「忠恕」並提的意義是：德性的真實性，除係成就一己主體之善，亦要推及客體使其亦自主其善，使其能自覺自立為一主體人格。二者合之，即孔子「一以貫之」之道³⁴。「忠」字底蘊，是人之自主與自信，故立志以善，而「恕」則是對人的真情與善意。倘若，「忠」字本乎對人心性具足之美善之信，而教人「自主」其善；那麼，「恕」字則教人對「惡」與「不善」之對應之道一即不以惡為人所自主，即「躬自厚而薄責於人」³⁵。易言之，中國古代認為人之善為本具，故待自覺自立；至於「惡」與「不善」，則非人所自主，係各種外在境況或生存價值之扭曲，與整體時代之無道所致。「忠恕」之道，故可謂中國古代對人類所致之最大善意與誠意。其亦教導人對於道理、學識之學習或傳承，以及一切客體制度法則之建立，均應本乎「忠恕之心」、本乎對人真誠的善意與情感。不論道理或制度，均應教人真實地返回自己的內心以敬己、修己，並能憐他人之不能致善行善；亦非徒以外在固定、絕對，或者超絕於「人」自身、視人如「物」般的思考強諸於人。如此始是正道，始為真心為己、為人之道。

孔子在《論語》中多次提及「恕」義，其中：〈顏淵〉篇：「子曰：己所不欲，勿施於人。」，〈子張〉篇：「孟氏使陽膚為士師，問於曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」，以及〈顏淵〉篇：「子曰：聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎。」...。 「己所不欲，勿施於人」是恕的本義、始義，言將心比心、心同此理，非僅止乎同情而更以「同理」之心相待，其故為人我互待之道之始。至於曾子之言與孔子之願，則益昇進地接續：恕道係隱惡揚善，是本乎人之自信信人而待人之寬大（即「德之寬大性」）。「己所

³⁴ 《論語》〈里仁〉篇：「子曰：參乎。吾道一以貫之。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。」

³⁵ 《論語》〈衛靈公〉篇：「子曰：躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」

不欲，勿施於人」，係單純就主體自身，言不以其厭惡或痛苦之事施諸於人，與對他人過失之寬恕。亦主體面對負面事物的作法。至於德之寬大，則是以「恕」更深入且深刻地教導人，面對他人之不善之及於己時的對應之道—即對他人之不善，予以深刻之諒解與憐恤（即「哀矜而勿喜」）；並且不以己之有能力洞見他人之不善（惡），而自誇自喜。

「恕」字並教人於對方之不善處，返本溯源，使之「就有道而正焉」，如此始是真正待人之寬大。人之惡，常非其所自主自生；其間除了個人心性之蒙塵逸放之外，更有來自整體時代之私與無明，與人類長久以來對生命「真實」的漠視，以及諸人為的造作。因此，人之惡（為惡），常是內外主客錯綜形成的。恕道，故於一己之不善（厭惡）之不及於人，與對他人之不善或過失之寬大之外；其尚有另一意旨一係對整體生命之道，予以深刻之反省與辨偽。亦即：一通體、大體、貫串乎整個時代生命內在，與其運作之精神（內涵），更是人應致力去理解的！此亦恕道所應論及的內容，即「德之寬大性」。

恕道的另一深義是「道之寬大性」。從前面《論語》文句之內容知：「恕」之寬大，亦必包括「道」之寬大。恕道教人³⁶：「真正的道理是不會專制獨裁的，不會不顧人之具體情況而單純以所謂道理箝制人的行為的。更不會以道理漠視人之心志或真對人有所不諒解地厭惡的。不能寬大而恕的道理，必不是本於仁的。換言之，必為不真實的道理的。人因而不應再執著任何意念式的或規範式的道理，以對反人行為之具體情況之真實，不應執著道理以對反人及對反人對人的人性……。」恕之寬大，道之寬大，故在此，亦見道之坦蕩與不遠人。孔子以「忠恕」二者作為一切道理之始，除了體現「盡己與盡人之善」外，亦是人於道理與價值建立之前，其所須有之心懷及器識³⁷。

三、廉—志節與力行。

「廉」指人之氣節、操守。言人心之安足，安止於道，故能無怨無尤。

我們仍援引《論語》章句釋義，〈里仁〉篇：「子曰：富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（〈衛靈公〉）。其中，「廉」即是指人內心不受外在境況、寵辱尊卑之左右，而仍能固守其志；人能「守約」且於須臾困頓間不違仁、不去仁，即是「廉」。人能「棄知去己」（〈莊子〉），能超越外在得失與禍福吉凶，而反求內心之安與自得；如「仁者安仁。」（〈里仁〉）般，因對生命方向清楚明白、且力行不怠，其心故能安於仁，其志故能不滛、不移、不屈。

我們以孔子之生命歷程為例。其屢次以「志於道」示人，並自述：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。」（〈述而〉）；其一生之行誼盡在脩德、講學與行義中。並謂「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴。於我如浮雲。」（〈述

³⁶ 摘錄自譚家哲先生・《論語研究》手稿(三)－「道非強制性的」與「一貫之道：恕」，頁350~351。

³⁷ 《後漢書》：「士之致遠者，必先器識而後能文藝。」

而〉……，是此般道德氣節—「廉」，使其無求於外在富貴毀譽，而獨與天地精神相往來。廉之正氣，使人內心自得豐實，故能安貧樂道、安時處樂！陶潛詩作—「詠貧士」更復以安貧守賤、不好厚饋榮爵之「貧士」，為一可歌可泣之人格型態，立「貧士」於古品高趣之列。其立論即因其人能「朝與仁義生，夕死復何求。」，其「所懼非飢寒。貧富常交戰，道勝無戚顏。」之千古清明之節……。「廉」之至盡矣。

四、明—「視遠曰明」（《尚書》）。

「明」字指自知與知人，指人之知行之應然。《尚書》〈洪範〉曰：「視曰明，聽曰聰，思曰睿，……。明作哲，聰作謀，睿作聖。」人以五官(貌言視聽思)之運作，配合「思」(心官)，為諸官能之總籌與綜合，茲為「五事」。明、聰、睿等，故是五種耳目之官與心官，諸一切心智或知性理解能力等之德與行；及其終極之成就—哲、謀、聖等。

「視思明」、「視遠曰明」。「明」，依《尚書》之釋為：人之綜合諸視聽言行等之判斷，而對善惡深遠的明白，與其心懷識見之深遠、廣大。「明作哲」；人之能「明」—明明德，有「明」之洞察與識見，即為哲人、智者。因故，「明」之初義，係人返身內求一己心思之清明、深刻。視聽等官能活動與心思(心官)之間，實有一種外於言行之事的內在關係。其中，心官是對官能活動之綜合與判斷，其作用是：於一己之視聽中學習使令心思明白乎道、努力令心智凝致於道。「明」，故是主體對各種人、事、物深入內在的體會；由一己或他人之行習與經驗中反省，以及自典籍之閱讀中，學習本質性的道理與根源性的明白。

其次，「明」德之養成，始自一己日用細微處之覺醒，本乎日常生活之慎獨與慎謹。「明」，一者是人自身對視聽官目所得之精微判斷；再者，指「明理」，謂對道與德真實深刻的學與思、知與行。《論語》〈顏淵〉篇提及「明德」的養成，與「以明致遠」。文句：「子張問明。子曰：漫潤之譖，膚受之憩，不行焉，可謂明也已矣。漫潤之譖，膚受之憩，不行焉。可謂遠也已矣。」「漫潤」，言如水之浸灌滋潤、不知不覺逐漸累積形成者。「膚受」，謂肌膚所受，利害切身³⁸；即其雖似只觸及表層而不至內里，然其利害仍致傷於其身者。孔子意云：「日漸平常、不知不覺，微細間所累積形成，似僅於膚表而不觸及內心之虛言假言(或者，空言巧言)，人倘均能自知自覺且自制地不言、不行，即是『明』、即是『遠』了！」此處，「明」含兩層深義：

1.「明」不是指對事物客觀真偽對錯之分辨，而是指人反身而誠、自我反省其行止真偽之分辨。易言之，「明」不是人「認知」外在事物，人依憑知性能力所成就之外在知識系統；其係人面對「自己」之深微、切實、澈底之意識底層之淨化與改過，即「無相懺悔」³⁹。

2.「譖憩」之言，指惡言、讒言、佞言等巧言偽言，非善意之言，非本乎道與理之正

³⁸ 朱熹・《四書章句集註》〈論語集註〉卷六。

³⁹ 《靜參修持聖訓錄》〈六祖惠能〉聖訓。

言與真言。此在人間社會常是充斥不絕，且足以覆邦亂國者。我們深思可知：人間具體顯著之大善大惡，是如日月般為人所易見、易知的。然而，此日常隱微處之巧言偽言，所謂「**日以罔聞 報轉幽昏**」（《天人日誦大同真經》）等，卻常為人所疏於分判而不自覺的。是故，「明」之另一深義，非僅對真偽之分辨，非止於一己表面言行之格正……；「明」更是對「難於分辨」、「疏於分辨」之是非真偽之深察，以及日省月惕，對一己積習歲垢之澄淨。人能於此難辨、難覺之微言微行間，明察慎思，不行不犯，即是「明」、即是「遠」！如此之明，始是精微深思的；如此之行道見道，始是長遠、久遠。亦始能真正發掘內在「意、必、固、我」等私我、假我之根源，而去生命之「無明」與陰私，以還其本真。《大學》之道⁴⁰，首在教人「**明明德**」，謂由一己之日用細微處做起，由微致遠，由日用而博大，由明德而明道。

最後，我們略提《老子》一書對「明」的教誨。老子(道家)以智立教，示人「**致虛極，守靜篤**」（《老子》第十六章），以為人明道之要。對生命內在「無明」、「虛妄」之澄汰，對人為造作、意念紛擾，對一切是非有無、相待相成之虛言虛相之泯除與破執等，是老莊對人生之一深刻的箴砭。其以天道宏觀之視野，關照人世之一切，曰：「**歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常、妄作凶。**」（《老子》第十六章）……，即言：人世一切是非成敗、善惡功果，悉皆有待相對。人唯一任自然、無庸泥著，善循自然之達觀與從容虛靜之心，始為「明」、明智、亦「遠」。此即老莊自天道自然的角度，言詮「明」之觀照智慧。「廉」與「明」字合讀，亦即諸葛孔明謂：「淡泊以明志，寧靜以致遠」之深義。

五、德—「直心為德」。

德，古字作「**德**」，指「直心」。「直心為德」，說明了古代中國之於德性的思考，係以「心」為德，以心的誠正清靜為德。德之本質，即「直心」；之間無庸過渡到到任何「得」或「用」(功用)等倫理性、後設性之條件。《人生指南》云：「**德者，眾善之稱也。**」德的內容，是「善」；其範疇是「眾善」。「德」，總攝言之，是人秉天地之中以生的「理」與人身之「善」，亦即眾善、心之善與一切學習努力之善。散殊言之，即人心之正一人之盡己與盡人之善(即「忠恕」)，人情感性情之雅正，人之志於仁、安於仁之氣節(「廉」)，以及日用省察之慎謹(「明」)等。

再者，「德」之性質是「德性」與「德行」，乃對反於「力」、力量或能力等。古代中國肯定人之為五行之秀、萬物之靈，中國文明之精神性，儒學之精神特質，即「德」，即以德性立己立人。《論語》〈憲問〉篇：「子曰：驥不稱其力，稱其德也。」《孟子》亦云：「**以德服人者王，以力服人者霸。**」對反於力量、能力，超越於人知性智力之高低，或者先天體力強弱之差異……，「德性」始是人身平等之所在，「德性」始是天下之主與正。

⁴⁰ 《大學》章句：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

「君子務本，本立而道生。」（「學而」）；道之本，是德；德是天下正道之本。人必先務其本、立其德，而後道始行焉。又：德性之養成（建立）係為己（非為人）。其模式是下學而上達，由反求諸己之「誠正」功夫做起。其故是圍繞著一己身心意與言行等，使之朝往正面價值之單純努力。非對外在客體對象知性之理解，亦非人理性、知性能力向外膨脹之展現。「德」，故與人之識（識見）無必然關係，非以為「多學而識之者」為德⁴¹。

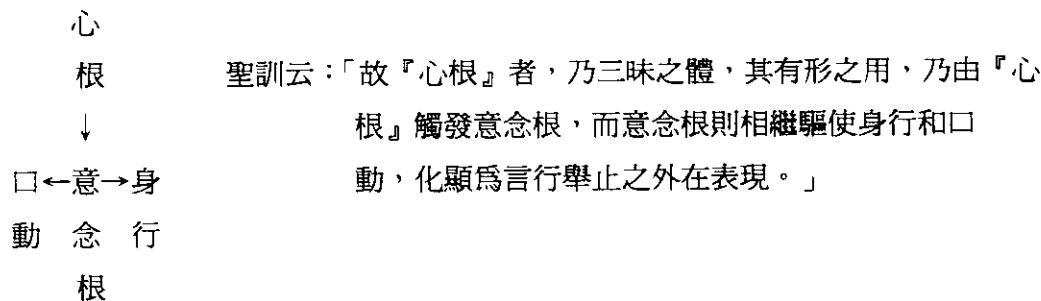
我們總結「德」之義涵：

1. 直心為德。人之本心、初心，人之四端為德。
2. 「德」為眾善之稱，指人之善心與一切努力之向善、止於至善。
3. 「德」對反於力量、能力，而為天下正道之主與正，並為道之本。《中庸》云：「苟無至德，至道不凝。」天人合之以「德」。
4. 「德」以「學」與「習」為建立之模式，以「忠恕」一以貫之。其內容純乎主體之「心」之誠正，而與人之才幹、識見或謀事之能力，無必然關係。「仁者安仁，知者利仁。」（《里仁》）。人之才幹、謀事能力等，固可輔助「行仁」、「盡仁」，然其本身非可謂「仁」。
5. 「德」之學與習，是一己之明與廉。善心之存養，係「為己」；由為己之美與善，進而成人之美與善。故總結「忠恕廉明德」之宗歸。

第二節 正義信忍公

倘若，第一段言「德」；言其本質是「直心」，是對反（無待乎）人之力與能；而為己與為人之美善。那麼，第二段以「正」為首，以「公」為旨之宗趣，即是對反於人之私與利、對反於人之欲與慾，乃至對反於人實際食貨之心，與人為己之得與失……，而言為人、為公之真實。即論人之心、意、言、行之如何始正、始真實。

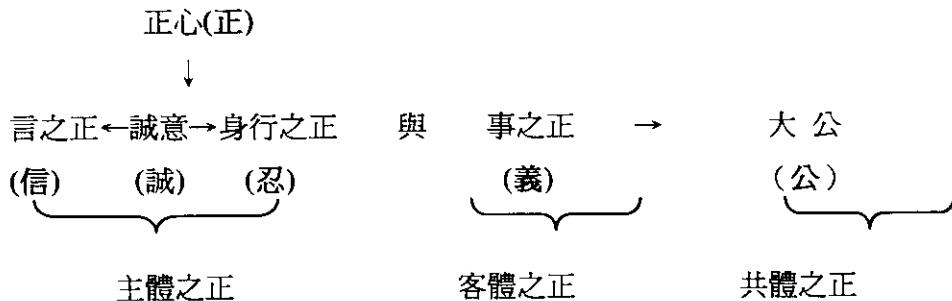
《皇誥真詮》一書中提及「皇誥三昧」，言心根與身、口、意之關係⁴²：



⁴¹ 《論語》〈衛靈公〉篇：「子曰：賜也。女以予為多學而識之者與。對曰：然。非與？曰：非也，予一以貫之。」

⁴² 《皇誥真詮》「先天一 啓玄子」聖訓

我們試以「正義信忍公」與「三昧」之架構相互對應，可以略示為：



心為萬源之本。本乎「正心」之三昧樣態底下，人之身、口、意之正與事之正，是為主、客體之整合，與共體德性之完成。其次，復以「事」此議題之正，「正義信忍公」亦指點人「為事」的德性；亦即人對應人(人於人)、人對應於事(處事)，以至於「為士」、「為政」之德性。

一、首先，「正者，止於一是也。」（《人生指南》）。

何為「正心」？「金闕文昌特上相」聖訓⁴³：「正也者，止於一是也。心也者，念之轉，意之換也。所謂『正心』乃正本清源，即是心不起細微之私意，不起毫末之曲心，無偏無黨，正大而光明。...。正心即正念，若能人人以『正』為心，以正為念，培養正氣，則三期可挽，末劫可化。」又言「誠心」：「誠乃不自欺，內心真實而無虛妄。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，擇善而固執。推其廣，至誠無息，成己成物。至誠如神在，真誠能化人。」...，以上即「正心誠意」之義。

正是全段之首，指心之正。「正」的意義，一言以蔽之：「止於一是也。」「正」的本質與內容，沿承前述「德」—德性、德行的精神特質，而指心之志於道與據於德。亦即，「正」指人之為君子主體人格，其心志於道並以道為依歸，其心之不偏不倚、無邪無私。其內涵如下：

1. 「精一」與「執中」。《清虛集》詠「正」：「精一執中是聖傳 不偏不倚即先天」，以及尚書：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」「正，止於一是也。」首先指心志心念之精微精純與專一，與人心靈之依中道（中庸之道）而行，不偏不倚。
2. 正對反於「邪」，指「思無邪」。言人心意心志之純然向善，心思之正大光明與人主動自覺之反省；亦即《教義》言「和子」的特性，謂「和子即是代表宇宙一切現象中屬於陽性的、主動的、自由的、自覺的元素。」（第二章：和子論）。「思無邪」原出於《詩經》〈魯頌駒〉篇。程子註：「思無邪，誠也」。苞氏釋：「無邪者，歸於正也。」「思無邪」即是誠、即是正。詩是人心之文。「思無邪」是為《詩經》之本質，其謂：人心思

⁴³ 第四期師資暨高教班聖訓。

之無邪與誠正，人之初心、本心乃人之爲天地萬物之靈之由。「正」故是：心思心念之止於善、止於初、止於一，而不邪、不詭、不佞與不二等。以德正己、正人，而不非力、能、陰私、權術等之爭逐。

3.「正」對反於「私」，偏私與陰私，指「毋意、毋必、毋固、毋我」之意。所謂「意、必、固、我」，咸源自私我之執而向外，向客體所形成之矜忤與壓制。正對反於此，而指人「和子」靈覺、和善、自由、清明之本質。

人之私、陰私之表現與內容，即「意、必、固、我」。此則原出於《論語》〈子罕〉篇，孔子自謂：「子絕四。毋意、毋必、毋固、毋我。」《論語》的全部教誨，從種種個體(人民之個體、士之個體以至於君主之個體)，以至乎人倫關係之建立與社會共體之建構等，無一不是基於君子主體，基於人反求諸己美善之努力。是故，其全部的道理背後，盡爲人之自反自約與無我無私，無怨無求之精神，亦見其教人心之坦蕩光明。是故，在孔子罕言一己之德的篇目—〈子罕〉篇中，編者以孔子所努力不爲不犯(即「絕」之意)之諸不善，以反面言說的內容，來說明人心之正大光明、無所忮求。此「意、必、固、我」即私我，即人自我慾望之或顯或隱，亦私欲之昇發；即不正、即人之私念、二念與妄念之使。「子絕四」，乃孔子努力以不犯不爲，以至於根絕者。「毋意、毋必、毋固、毋我」即去此私我之弊，即去「私我」、「妄心」，以正己、正人。是故，此四者之不爲不犯與不行，即「正」。

依據朱熹《論語集注》註解，此四者之個義⁴⁴：

一毋意：不任意放縱一己之私意。

一毋必：不堅持事(事物、事情)之必然、必要如此之強行之意。

一毋固：不固執、不停滯於己是己見，亦不固泥於事(事物、事情)之表象，暨不放棄任何致力使事(人、事、物)更爲美善之努力之可能性。是故，其隱含「知其不可而爲之」與「就有道而正焉」等好學、力行之特質，亦帝教教義所指點「自我創造與奮鬥」之人生自奮之精神⁴⁵。

一毋我：指無求乎外在之肯定與私慾之滿足，即無誣、無驕、無暴、無逸，無矜無忤與不忮不求。此四者中又可歸類爲：前二者一「毋意」與「毋必」，指人面對事情、事物的態度，亦心之使作；一者不任意，二者不強行。後二者一「毋固」與「毋我」，係指人心不執著之樣態⁴⁶；一者謂不執著於物、不執著於既定之表象或既有

⁴⁴ 參考譚家哲先生，《論語研究》(二)手稿，頁 257。

⁴⁵ 教義「第四章」：「第二節 人生之究竟」。

⁴⁶ 筆者以爲此四者，尤其是後二者一「毋固」與「毋我」，可與佛學「二執觀念相互輝映。依據《中國佛教教理詮釋》，文津出版社，姚長壽先生釋「二執」曰：「二執，即我執和法執，又稱人法二執，或生法二執。這是兩種錯誤的執見。執有常一自我的實體，叫做我執。執諸法皆有實體，叫做法執。...。又《成唯識論》〈掌中樞要〉：『有法不帶人，人用必帶體，人執定有法。』即法執執於諸法之體，我執迷於諸法之用。...。」

之理之必然。二者謂不執著於「我」、「自我」，不執著於「我自身」之要求與滿足。此四者合之，即「無我」；「毋意、毋必、毋固、毋我」，即契合聖訓—「心念之轉於正、心意之換於誠，無私無我」之義。

毋固、毋我(乃至毋意、毋必)，係因人心有所執著。此四者教人去除「法執」與「我執」，亦即不執著因蘊、識等聚合所形成之象，並去除人之執於「人我」、「自我」與「法我」等之虛妄。

4、「正」是主体無私無我之努力，擴言之，即為政之本質。

「正」，謂主体之精一執中於無私無我德性之努力；亦儒學視為每個人倫份位，乃至天地以正位，萬物以化育之基石。「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」(《大學》)，即以「正己」為「化人」之本。本乎此無我無私之努力，故有天地之大公無私、生生不已；故有父母之愛子女，其心懷之無我；乃至有三代君主之盛赫穆沕，如「子曰：泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」(《泰伯》)、「子曰：大哉堯之為君也。巍巍乎唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也。煥乎其有文章。」(《泰伯》)、如「子曰：禹，吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」(《泰伯》)等，乃至孔子之德—「達巷黨人曰：大哉孔子。博學而無所成名。子聞之，謂門弟子曰：吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」(《子罕》)般謙卑無我，與「子曰：莫我知也夫。子貢曰：何為其莫知子也。子曰：不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎。」(《憲問》)般學不厭不倦…。因之，「正」為主体人格之正，「政」是本乎「正」之共體之道。所謂「政者，正也。」(《顏淵》)，「子曰：苟正其身矣，於從政乎何有。不能正其身，如正人何。」(《子路》)，以及「為政以德。譬如北辰，居其所而眾星拱之。」(《為政》)等，均是說明：「正」是為人、為事與為政之本。依著「正心」「正己」而成就之共體社會，即「大公」、即「王道」。「正」故為天下大公、至公之本。

以上即「正」之義涵。

二、義—「事之宜也」。

《人生指南》釋〈義〉：「朱子云：義者心之制。事之宜。...。孟子云：夫義路也。惟君子能由是路。石子云：義者宜也。為所當為。謂之義。」義的本質即「宜」，即人之所當為。在本文第一章言及：「義」乃對應於「事」之德性自體，亦共體存在之道。「義」，如同其他德性自體(如仁、智、禮等)，係人人所應為之善。孟子以「人路」形容「義」，意指「義」係人人所應遵行的道理。那麼，「義」的內容究竟為何呢？我們試由《論語》《孟子》等言及「義」處，以明其義：

1、「義者，事之宜也。」《孟子》《公孫丑》篇云：「羞惡之心，義之端也。...。』「義」，故是人性的，是如四體般為人所本具的；係人靈覺靈性所本有的。不過，「義」與「仁」相異，係在其指涉「事」、「事情」或「事物」。義是「事之宜」、「事之正」；「義」的對

象是「事情本身」，非如「仁」般以「人本身」為對象。「義」是指人為他人生存之困難，抑或共體生存之困境而自覺自發之投入與關注。其範疇故非人與人之互待互應，而係人基本生存層面、以及共體生存境況之滿足與安定。猶如孔子教導冉有為政的道理⁴⁷一以「庶之、富之」此人民百姓實際食貨民生之改善，作為首要之政務，「義」之內容(範疇)即為此。

2、「義」非本乎與自己相關之人倫道義—例如孝、悌、恭、信等；亦非基於人倫位份之需要，或者共體職責、權利、義務等相互對待之要求。「義」，純然是為與一己無干之「他人」或「社會」之存在，而自覺自立之善。其對象純乎「他人之事」，亦與一己之份位權責與人倫之道義無關。「義」，純本乎人性，亦人內在的良知良能、人本具之德性自體。《論語》〈里仁〉篇：「君子之於天下也，無適也，無莫也。義之與比。」般比義而行，見義而為，聞義從義…，即君子立乎天地間一純然為他人、為天下蒼生之心懷，亦「集義所生養浩然」(《清虛集》)之正氣！

3、義謂「事之宜」、「事之正也」。

在《論語》中常見義與利、富貴、得、取等對反相反之文句。如「子曰：君子喻於義，小人喻於利。」(〈里仁〉)、「子曰：飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」(〈述而〉)，「子路問成人。…，今之成人者，何必然。見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」(〈憲問〉)，以及「義然後取，人不厭其取。」(〈憲問〉)、「孔子曰：君子有九思。…。見得思義。」「義然後取，人不厭其取。」(〈憲問〉)…。

「義」乃純然為事、應事之理，與為人處事之正。義對反於人之私益、利與得，對反於人汲汲營求一己之優越富裕，而能坦蕩為公，能為他人之困難或困境以無待無求之努力，亦即「不為自己設想，不求個人福報」之精神底蘊。我們以為：帝教朝晚虔誦兩誥以挽救三期毀滅浩劫，長期為天下蒼生、為保台護國而祈禱之精神；即「行天地之大義」，即行義以達其道，行義以致天下於正道、和相，亦即天地之「大仁」之體現！義氣之至大至剛，義氣之廓然大公，是如「蒸發志之浩氣 繩環旋宇之配几」(《天人日誦大同真徑》)般，亦正因此正義之心乃繫乎天下，凜然以天下蒼生為己任，故能如日月般長照寰宇。

以上即「義」之內涵。

三、信—「言之正也」。

信是言之正。《人生指南》云：「信為立國之基。立人之本。…。夫信字從人從言。

⁴⁷ 《論語》〈衛靈公〉篇：「子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉。冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。」

為人之出言。必須真實。不可稍有虛偽……。《易》曰：誠信存在。道義之門。……。」

倘若，我們提萃《論語》對「信」的教誨，可補充其義如下：

1、「信近乎義，言可復也。」（《論語》〈學而〉）。信雖然是從人從口，指人之言語說話。然而，「信近乎義」，信如「義」般，隸屬於客體之作爲。「信」乃人之與他人間言語的承諾；此言語之承諾一如「義」之不爲自己之利益或私得而改變其志般，「信」亦教人勿因一己一時之利、得之滿足，而變更原本之應允。二者故純然爲他人存在之境況，而自發自覺之努力。「信」一言之正，故如「義」般係純然大公，是對反於利、得、慾與私的。

2、「信」係人與他人之間言語之誠的要求，即言語之真實、真誠，可信、可靠與不虛偽，不自欺欺人。即「言而有信。」（《論語》〈學而〉）、即「言必信。」（《子路》）與「言忠信」（〈學而〉、〈子罕〉、〈顏淵〉）等。

再者，「信」亦不止於人與他人之言語往來之要求而已。孔子教人視言語亦爲一獨立之事；亦人必須予以自覺自省，且努力令其雅正之德性。易言之，「信」亦爲一獨立、完整之德性，非僅人與人之間言語之任意運用或往來而已。〈述而〉篇：「**子以四教。文、行、忠、信。**」可知：在孔子教導弟子教程中，「信」一教人言語之誠正真實，亦如「文」之教人端整雅正般，亦待人之「就有道而正焉」的！孔子對「言語」之慎謹看待，將「信」同列爲教化之事，亦見「信」乃超越一般庸言庸行之使用，而爲其心誠正不欺之外在體現。。

3、〈爲政〉篇：「**子曰：人而無信，不知其可也。大車無輓，小車無軖，其何以行之哉。**」以及《清虛集》〈信〉：「**天賦五常信為基 大綱小紀賴維持 試看大學言平治 緊要工夫在勿欺。**」這兩句對「信」之提要爲：「信」是自天子以至於庶人，係諸份位之主體（如君子主體，士之主體、君主主體等），對一己之「言」之至要要求；亦每個主體面對事與爲事等客體作爲之正，其言語之美善。「信」，故是個體自身、個體之間、乃至共體相互維持，以令其事得以運作之樞要。言語雖僅是個體彼此間的媒介與聯繫，然其必以真實，必以不欺妄，彼此之心始得互信而令共體之事可行。此即「信」之至要性。

四、「忍」一身(行)之正。

忍字承接上述心口意之正，而指行爲之守約持忍，即「行爲之正」。其雖是體現的樣態，直關涉事、關涉行爲本身，然而「忍字從刃從心」（《人生指南》），其根基仍是「心」。人能正心、明心、煉心，不動其凡心、凡念，始能克制其欲、導正其心氣之使作而受外界之拂逆，即是「忍」之德。是故，儒學教人「**行有不得，反求諸己**」，謂凡事之反身而誠，以對一己心性之要求爲先，此亦「忍」之內在，即「誠」。又言「**小不忍則亂大謀**」，即以負面之辭氣說明：人不能心氣相忘，心意淫煩，徒令氣之任意使作，好勇作亂，即足以擾亂大謀重任。「忍」雖是就個體（主体）一己心性存養言，然而儒學認爲：忍是關切人之行仁、爲仁，亦即關切人之志於道此道性生命的長久與深遠的。易言之，「忍」之德是關切人之是否真能以「仁爲己任」而任重行遠的。《論語》〈里仁〉篇：「**君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。**」君子之所以能安時處樂，不以顛沛造次等困境而阻頓其

心志，亦能堅持行仁、爲仁，除係其心之正與能堅守氣節之外，亦是其能「忍人所不能忍」、能忍辱虛心而不妄作。

《孟子》〈告子〉篇更示「動心忍性」，以爲人之繼任天地重責大任之要求，曰：「故天將降大任於是人，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能…。」「忍」故是始乎一己整心之正，以至乎身行等視聽言動之守約，以及「克、伐、怨、欲」等之不行。在《論語》〈憲問〉篇中，孔子教人「克、伐、怨、欲」等諸不善之不爲不犯，即「爲仁」、即「行仁」。以此四者作爲不仁、害於仁之致因，而教人須「忍」之以勿行。其中，

- 「克」指對他人任意之批評。
- 「伐」指對自己之善(或功、德等)之稱譽，即伐善。
- 「怨」指怨憎、怨懾己之所無。
- 「欲」指欲求他人之所有所是。

這四個面向適足可爲「忍」的內容。綜言之，就人之生存需要、身行之應然言「忍」，乃是「勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身，行拂亂其所爲」；就「苦其心志、動心忍性」言，即堅忍不使氣於述克、伐、怨、欲之作或爲…。「忍」之大用是爲「增益其所不能」，使人虛心爲仁、相忍爲公。

再者，「忍」的本質義即「虛心」、「不動凡心」以養其性；就其原理、模態言之、「忍」是「以柔勝剛」、「以弱勝強」、「以靜制動」、亦即老子謂「道之用」。《老子》云：「反者道之動，弱者道之用。」，與「柔勝剛、弱強強。」「反者」、「弱者」皆是自然之道與用一道之動，以退爲進；其之用，以柔勝剛。是故，老子主張損己示弱、助人好強之所爲，其終則能翕之、弱之、廢之、奪之，而以柔弱勝剛強。「忍義涵即「柔弱」、「克己」，即「柔弱勝剛強」，亦天道運行之理與治理萬物之則，暨謙讓不自居其功之至德。人能「忍」，能忍辱負重而內心不怨不懼、無任何壓抑或委屈、亦無任何強行與爲難；人能相忍爲公而其心坦蕩光明…，始能證知天道之創生萬物、視萬物如己出，繼以「功成身遂」、任萬物並育並作而不相害之謙沖至德。此退忍守歛之德，即天地並一之「慈心」之體現，即天地本乎「慈心」(大仁)，而以「隱忍」之方式體現。《天人日誦廿字真經》經文：「忍慈二者 不惜離分」，以「忍慈」並謂，其深義盡矣至矣。

佛學以「布施、忍辱、持戒、精進、禪定、智慧」等，作爲進德修道層次之說明。之中，「忍辱」—虛其心，即佛示人去「人相我相、眾生相、壽者相」等眾相之迷，泯我法之執，以去人我之見、免乎榮辱貪瞋等勞心之苦…。「忍」，故是得證智慧般若之首要功夫。「忍」之德，故爲儒釋道三家對「行爲」之共法！

五、「公」—「無人我之分也」

公即「王道」；即《天人日誦平等真經》經文：「儒曰大公 復曰無陂無黨無私…」，亦即《尚書》〈洪範〉謂：「天子作民父母 以爲天下王」之王道精神。第二段「正義信忍

公」，以「正」為中心串全段，而蔚為為人、為事(為士)與為政時心與行之正；而其終歸、宗旨即「大公」，即是如天無私覆般至公至廣，即以王道的精神王天下，歸天下於公。之如正之對反於「邪」，義之對反於「利」般，公乃對反於「私」、私曲、陰私。公的本義即無人我之分、無物我之間。就人道言，即「王道」精神；就天道言，公即「天地之道」，即天無私覆地無私載之大公。

我們試分別就「王道」與「天道」的意涵說明：

1、公即王道之精神。

《尚書》〈洪範〉：「五、皇極。…。無有無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路；無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。…。」此段可謂對「王道精神」，對「公」之充份註解。其中，「有陂」、「好惡」、「黨偏」與「反側」等均是針對「君德」、實際位格之「君主」言，然而其本義仍是本乎前述君子之德而形成。易言之，君德、君子之德實際仍是本乎人之為君子主体而向外：向客體的展現與體現，暨實際情事之作為與治理他人的內容。所謂「政者，正也。」（《論語》〈顏淵〉），「孝乎惟孝，友于兄弟。施於有政，是亦為政。」（《尚書》）…，即為政(治理眾人之事)的本質，亦旨在正己、正人，格物化人。是故，真正的君德亦與民德之本質無異，咸為君子主体人格。其中，「有陂」，「好惡」、「黨偏」與「反側」等，亦可對比於前述「正」之「毋意、毋必、毋固、毋我」，王道之精神即君主(在位者)之不行不犯此四者；亦即，無私己之好惡(「無有作好」「無有作惡」)，其心之不偏私阿黨、允執而厥中(「無偏無黨」「無黨無偏」)與無違反人性之常、不枉曲人情之需(「無反無側」)…，以此正心行道，即正直坦蕩、自然庸常，即「公」。

此處，《尚書》之王道精神雖大抵就政教、政道之意涵言。然而，儒學之精神係以「德」入「教」、以「德」入「政」，所謂「為政以德。」（《論語》〈為政〉）。德—德性與德行，是為政事與教化之本；「德」是「政」之本。「公」的意涵，故係「德」一民德、以至乎君德之更廣大具體之體現而已。王道之公，亦盡為君主、君子之「正義信忍」等諸心意身行之正，以及盡事之正（「義」）之更充份力行且無間…。是故，廿字真言以「德」一君子主体人格、一己之德、(民德)，作為首段之旨，依次啓續人間佈化。繼而進入次段一「為政、為事」之主題，且以「正義信忍公」並提，以蔚為君主之德(君德)與為事之要。「公」的本質，故是「德」，係更廣大之君德、士之德、為事之德…。在盧禹鼎先生編・《蕭昌明大宗師傳》〈十七、建議五教合一〉一章中，言及「德、政、教」的關係：「教者為萬類之皈依，可由簡入易，自古以來，以德教為尊，德為教之本源，政教偕行，可以治天下於小康。…。」故，「德」為教之本；政、教與德並行，「德」亦為政事與教化之本。「公」即是本乎「德」，而體現於政教之道。

2、「公」之具體體現。

〈洪範〉視皇極、王道之具体体现，或謂最高極至之君德即「天子作民父母，以為天下王」。亦云：王道、「公」之体現在於君主(天子)以「為天下父母之心」而治理天下，而人民亦以「敬父母之心」視君主。此種如父母之愛般的無私，以及孝養父母般的誠敬與無怨尤，即「公」之本懷。那麼，具体「大公」精神之體現，其內容如何呢？我們試引《論語》〈堯曰〉篇云：「堯曰：咨爾舜。天之曆數在爾躬，允執厥中。四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹，曰：予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦，帝臣不蔽。簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方。萬方有罪，罪在朕躬。周有大賚，善人是富。雖有周親，不如仁人。百姓有過，在于一人。謹權量，審法度，脩廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民食喪祭。寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。……。」

之中：

- a)「**簡在帝心**」，即居敬行簡，即以正心臨天下、以簡行事。
- b)「**朕躬有罪，無以萬方。萬方有罪，罪在朕躬。**」即反求諸己、即「躬自厚而薄責於人」之「忠恕」心懷。
- c)「**百姓有過，在予一人**」，即「正己正人」之心與「慈悲謙卑」之懷。
- d)「**善人是富**」謂「明明德」；明乎德性與一切努力惟朝善、止乎善，始是正道，亦始為價值之依歸。
- e)「**謹權量，審法度，脩廢官，四方之政行焉**」即治國對內之道一本乎「義」以治事。
- f)「**興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。**」言對外平天下之道。
- g)「**所重民食喪祭。**」即政治之終極有四，即人民、食貨(生存)、喪與祭；亦即「人民百姓」與「禮義」之客體德性。
- h)「**寬則得眾。信則民任焉。敏則有功。公則說。**」言君子修身之道亦四一寬、信、敏、公；亦即心量寬廣博大，心性之公—「無眾寡、無小大、無敢慢」(〈堯曰〉)，以及言語之誠信(「信」)，與為事之敏與勞而不怨(即「忍」)，以至視天下為己任，「**因民之所利而利之**」之純然大公…。

以上即「公」在政道上的體現模態與具體內容。如此明「公」之義至矣、盡矣。

3、自「天道」言「公」。

《老子》：「功成身遂，天之道。」天地之道之大，即在其視萬物為己出，「**不棄其性、不塞其源**」(王弼·《老子》注解)。其生養萬物，任其並作而不害、並行而不悖，使其自由自主之無私之德。天地之公，亦其無私覆、無私載般任四時行、百物生之生生之德……。天道之「公」，故是天地之大愛於萬物而無私己、無私有。此即天道之公，亦「**正義信忍公**」之總結。

第三節 博孝仁慈寬

一、博—「博者廣也。大也。」

《人生指南》釋「博」：「博者廣也。大也。廣大慈悲。廣大靈感。皆博之義也。……。《孟子》曰：『故推恩足以保四海。不推恩無以保妻子。』古之人所以大過人者。無他焉。善推其所為而已矣。博之一字，不外於推。……。」因之，「博」之義即：廣大，廣博。其就體現型態言，即「推而及之」、「擴而大之」。

其次，「博」就人自身言，指博大人的心量、胸襟與氣度，以去私己之意必固我，使人通達而不執於窄我。《論語》多次言及：「博學於文」，其意義即是以「文」來博大人的力量，教導人從文中學習、「正己」。相關文句與理解如下⁴⁸：

「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭」(<述而>)。孔子自己不但努力學習先王典籍，與古聖賢（如堯舜）之道。他更教導弟子在入孝出悌、謹信愛眾之餘，努力學文⁴⁹。孔子學問之篤，一方面固因其對古聖先王的教誨，深信不疑⁵⁰；其深好古之道，勤敏求之⁵¹。此外，透過學文令其心懷博大，器量宏遠。「子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也」(<述而>)。孔子認為：「人非生而知之者」。人只有不斷學習古人之道，以及先王典籍的道理，始可使人的心懷不侷限於私己或眼前；使人的視見不止於一己的富貴得失，或短暫的榮辱困達。學文使人能夠超越私己與眼前這種狹窄的觀點，而以時代、社會的整全的視野，去衡量個體與整體的關係。博之意即指人應該學習成為心量宏大的「君子儒」，勿為「小人儒」⁵²。

其次，「博學於文」指以文的學習來教化人心。「學文」的目的在誠正人心，而非知識之量的增加或累積，非博覽、博知或博識等。當時人之稱譽孔子，咸視其為「多能」⁵³。甚至生性聰穎，與孔子感情甚篤的弟子—子貢，亦以「博學多識」為孔子之所以為聖之因。孔子固然贊成人多聞、多識⁵⁴，甚至嘉許人具有這種通達人情事理的能力。但是孔子之所

⁴⁸ 參考施靜嶠論文—「論《論語》之文」「第三章 文章與典籍之文」，頁29~32。

⁴⁹ 「子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁。行有餘力，則以學文。」<學而>

⁵⁰ 「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」<述而>

⁵¹ 「子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。」<述而>

⁵² 「子謂子夏曰：女為君子儒，無為小人儒。」<雍也>

⁵³ 「大宰問於子貢曰：夫子聖者與，何其多能也。子貢曰：固天縱之將聖，又多能也。子聞之，曰：大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。」<子罕>。又：「子曰：賜也，女以予為多學而識之者與。對曰：然。非與？曰：非也。予一以貫之。」<衛靈公>。在<子罕>篇孔子一則說明自己所努力成就的，係「君子」而已，非世人所謂的「聖人」；再者澄清自己的學問乃自少時學習積養而成，非上天縱賜。最後，孔子向大宰與子貢指正其對君子理解上的錯誤。即：所謂的「君子之道」，「君子的人格」，是以「德性」為內容，以「德」一以貫之的。此道要求人的心志，能夠真實恆遠地努力於自我德性的提昇，而不是以「多能」、「多識」為務。君子人格所訴諸的，是人心的精微專一；它的核心是人心的純正，非識聞等認知的內容。「君子多乎哉，不多也」，其義在此。

⁵⁴ 在<陽貨>篇中，孔子鼓勵弟子學詩，指出詩除了可以「興觀群怨」，「事父事君」之外，尚可以使「多識鳥獸草木之名」。讀詩可以增益人的識聞，增加人對自然界生物的認識。「多識」，故亦是孔子鼓勵人培養的能力。

教所學，盡以「德行」為本；孔要而已⁵⁵。孔子不以博聞強知等要求弟子或他人；他之對弟子言「博學以文，約之以禮」，乃是希望以此來開發弟子們的心量氣度，導正他們內心的錯誤。當顏淵讚歎孔子學問之高深，暨言孔子對其「博我以文，約我以禮」時，其必真實地領受到孔子對「心」的教養與開導。《第三期師資暨高教班聖訓》〈無始古佛聖訓〉亦有同理曰：「《論語》〈子罕〉篇：『太宰問於子貢曰：夫子聖者與？何其多能也？子貢曰：固天縱之將聖，又多能也。子聞之曰：太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』自古孤臣孽子，出身低微者，常能成大器。...修道人之所以能夠比常人智慧而聰明，並不是他個人的出身優良，遺傳質特別好，或是得到某種傳授，得了一部獨門經典，而是他能夠很坦然去面對失敗的過去與內心污染的弱點，他做反省懺悔是赤裸裸的，不刻意掩蓋，做事情無私心，虛謙下就，一點也不覺得委屈。...」

最後，「博學於文」的客觀意義乃在「人對時代的反省」此層面。

有關人對社會與人對時代的反省，譚家哲先生曾經寫道⁵⁶：「我們並非絕對地認定一切當世之道必為無道之道，而是有關一時代之有道無道之識別，是不能只從一時代本身之道而得。必也從過去歷史之學習中，始能教以我們視野及是非價值之不狹窄，不固執於一時代之限制與錯誤。遠自己時代之私，人始能進於無私之道。除非人是生而知之者，否則人是不能單靠對其所處之時代之錯誤之反省中，藉反思其非而能知正道所在。對錯誤的反省是未足為正道之依據的。若透過學始能知正之為正之人，是必須透過正確之典範與道理而學，不能單靠自己對錯誤之反思而知正道之所在。」

人文本身，即蘊涵「判斷」的性質。放諸於整體社會或歷史時，文這種「判斷」的性質，可蔚為「反省」的活動。沒有「文」的背景，人便無法對他所處的時代或社會，進行真正深刻的反省。不論對個體自身或對所處的時代，孔子無時不對其進行真實、用心且善意的反省。例如：《論語》〈公冶長〉篇，即是編者針對孔子為世俗錯誤之價值觀，所作的悉微辨正彙編而成。又〈陽貨〉篇二十四則文句即指出世俗極不易察覺的虛假，徹底窮盡了人類社會中所有的偽...。即孔子對於世俗的價值觀，或約定俗成的想法，必定審慎地辨正思索，不人云亦云。他並且參考古人之道，從中汲取更正確的道理，努力使自己與他人實現此更懿美之道。倘若無法實現，亦要使人「知曉」前人業已完成的美好成就，與其曾用心經營過的精細制作。此亦〈泰伯〉篇：「子曰：民可，使由之；不可，使知之」之意。學習正確之道，己立立人，己達達人。這是最高層次的反省。

此處，我們雖非獨立討論「博」之義。然而，攝「博」於文之學習、言學文乃為博大人之心量與見識。「博」的內容，即人之心量，即人對自身、對時代，乃至於整體宇宙關係之反省的深度與能力。「博」之精神，故旨在成就心量之廣大，令所有的學習均能歸

⁵⁵ 竹添光鴻，《論語會箋》（卷六）（台北：廣文書局，1993），頁397：「君子博學於文，約之以禮。此章所謂文者，詩書禮樂其要也。」

⁵⁶ 引述自譚家哲，〈論《論語》之「學」〉，《東海哲學研究集刊》第二輯（1995），頁211。

攝於「德」，而非人之博聞多識。其故不在乎「多」，非多聞、多識、多能（才能）或多藝，而係乎人博大之心懷，與深刻自省自覺之能力。亦即《六祖壇經》〈般若品〉：「摩訶是大，心量廣大，猶如虛空……。」

二、孝仁慈並提—其本質即「愛」

1. 首先，我們先將「孝、仁、慈」此三者並提，言其共同之本質：「愛」。

「孝」係子女對父母之敬愛，「仁」係人對他人之仁心仁愛，「慈」係人之於萬物萬類之慈愛。此三者適足為人類作為一君子主體，其最高之情感樣態。亦即：

—「孝」是子女對父母之敬愛與事養，亦人倫關係中「下對上」⁵⁷之最高德性。

—「仁」乃人與他人相互「平行」、「平等」對待之道。

—「慈」是人之於天地萬物（以能力、力量言，較人為遜者）之關懷之情。

倘若，我們再予此三者以「博」之意義，即將「孝、仁、慈」擴而充之，推而廣之。其中：

—「孝之博」，孝之極至即是「事天」，即對昊天上帝、對天地生生之德之敬與愛。

—「仁之博」，即由彌近切近之人倫道義，擴及共體社會、乃至整體人類。

—「慈之博」、「慈之至」即如父母對子女無私之愛與關照之擴充，與天地覆載、生養萬物之愛，亦上帝之於萬性萬靈之博愛，亦宇宙之運行循環、生生不已之源……。

《孟子》〈萬章〉篇：「孝子之至，莫大乎尊親。尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也。以天下養，養之至也。詩曰：『永言孝思，孝思維則，此之謂也。……』」

「至」，即「博」之意；亦即予德性以擴充，以臻於盡矣、至矣，亦該德至高遠博大之體現境界。其中，「尊親之至，莫大乎以天下養。」即「孝之至」，即盡大孝於上帝、於天地。「為天子父」即「慈」；「以天下養，養之至也」即言天地之無私覆、無私載般生養萬物。其生生之德，亦「仁」與「慈」之至也。是故，「博」與「孝、仁、慈」合讀，即人秉天地之中以生、居三才之中而應乎三界十方之全體德性。如《天人日誦廿字真經》經文云：「效敬玄黃 是為大孝 服敬事親 是為順孝 當知天地 覆載廣博 生我養我 慈恩無邊 是以當曰 事天為大 一子得道 九祖拔渡 至孝盡焉 忍辱成聖……。」因之，事親（順孝）之至，即事天、即大孝。人之陰超陽薦、事（侍）物愛物等，即「慈」。仁慈之至，即如天地之生養化育萬物之至德……。「孝、仁、慈」三者，不僅在其自己，不止乎人倫關係之道義，亦非限於共體社會；其必待擴而充之、推而廣之（即「博」），以成己、成人、成物，以贊天地之化育而與日月參矣。

⁵⁷ 此處所謂「下對上」（或「上對下」）相待關係，乃就自然先天所形成之人倫份位，如父母與子女，兄弟長幼等，與後天社會分工樣態之安排，如君與臣、君主與人民百姓等；非以職責權利義務言。亦將一切因人先天能力（智力）、力量（體力）之異從屬於「德性」之秩序，例如：人之於鬼、人之於神靈等。

2.「孝」之初義，是子女對父母之敬愛；「仁」即惻隱之心〔《孟子》〈公孫丑〉：「惻隱之心，仁也。」〕。仁故是人本乎內心之誠，而予他人之一自然本具之情，一種無待客體〈對象〉、亦無人我二分之同體大愛。「慈」則為「同體大悲」之情，亦老子所云：「大仁不仁」之「仁」。此三者是人性的、人先天本具，亦人之異於其他生物，而為靈性靈覺所內蘊者，即人之良知與良能。此三者之共同本質即「愛」，即「情感」，即人先天「本能」之誠⁵⁸亦和子所放射之陽電質。在教義《新境界》〈第四章 生命之究竟〉「人生之性質」中提及：「在和子之電質中所射出者為陽電，代表和善與慈悲之情緒；在電子中放射者為陰電，即代表貪瞋痴等情緒，而愛則為折中的情緒，亦即為『熟準』也。基督教以愛為最高情緒之表現，蓋基於此。至於佛教則逕以陽電為正念矣。……」佐以《教義》之說明，我們以為：「孝、仁、慈」三者是人類社會人倫關係底下三種至高之情緒，其中敬愛、仁愛與慈愛，係和子體所發射之慈悲與和善，其性質是陽電質，亦先天靈性靈覺之向真與向善。

三、我們分析「孝」之個義：

1. 孝的對象是子女之於父母，其內容有：

一盡心之正：敬，敬父母。《論語》〈爲政〉篇：「子游問孝。子曰：今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬、何以別乎。」以及〈里仁〉篇：「子曰：事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」……。因之，孝之本首要是為人子女之誠心敬心，與「無違」、「勞而不怨」之寬恕之心。

一盡情之正：即「愛」、即對父母真摯之情感，與對哺育之恩之返思報本。如〈里仁〉篇：「子曰：父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以憂。」般真實關愛父母之身，以父母身體之安康病痛為人子憂心之所在。

一事身之正：即養、養父母，及關照奉養父母實際食貨生存、生活需要之滿足，以及民生之安足，亦即「養父母之身」。例如飲食、起居、衣物、疾病等之調理與安養。

一盡禮以正：〈爲政〉篇子謂樊遲曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」孔子教人「事死如事生，事亡如事存」，以「禮」事(侍)人之生死，以「禮」面對人之生與死。是故，子女之於父母之孝與事，除了生養之以敬以禮之外，亦應以「禮」事父母之亡與無，如此始是孝思孝心之延續。不論「死葬之以禮，祭之以禮」，抑或三年父母之喪，盡為心喪(心傷)。其「禮」，故是人對其父母之思念與憶念，是人對襁褓之情之深心護念，亦人心最真實高貴情感之體現。

2.「孝」為德行之本、人道之本。

從上述說明知：「孝」本身包括了人類德性所應關照的面向—其情感之誠敬與真實，

⁵⁸ 《天人曰誦廿字真經》〈天德教主獻言〉：「吾曰：廿字光明，大道常在，覺本能之誠，悟本能之真，歸根復命，普化帝德，眾生是幸！」

人之感恩報本之心，人對人之生養(事親)之安足，死葬之哀戚與祭禮之遙憶，乃至忍辱容受、勞而不怨之力行與心量等。是故：「孝」為天地之理，亦無所遁逃於天地間之人子之道！「孝」此德性之體現，要求人之孝心、孝思且力行之不懈不怠，無怨無違，要求其心之誠敬自然—「**以孝相感** **兩親相得**」，要求人與人之以親以和、無矜無忤。「孝」雖是人倫之道義，然此德性之困難、深刻、任重而道遠，暨人之真誠善體他人之困境之恕……，適見人性之尊貴與偉大，以及道之不遠人、不須臾之間可達可離之真諦！

《論語》〈學而〉篇：「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與。」孝(悌)因富涵上述諸多德性(德行)體現之條件，亦見其行之不易，且為人性本具本有，暨為人生於天地間不易不改之義命。「孝」，故是仁之本，是「仁慈」之本，亦人類一切德性之本。以孝心孝思、以人子奉養父母之心事天、事人、事物，此德行始真實、其體現始無私無求！因之，廿字真言於第三段言「本能之誠」，以「孝仁慈」並提且立「孝」為首，以明其為「仁與慈」之本，亦道與德之首。今明其原義。

3. 再者，我們討論「博」與「孝」的關係。

《中庸》言：「不偏之謂中，不倚之謂庸。」不偏不倚即中庸之道，即常道；此「不偏、不倚」之庸常屬性即道性。而博與孝並提，「博、孝」合讀，亦即闡示不偏不倚之中庸德性—即以博「擴大」孝仁慈之範疇；而以孝「貞定」博之行入。此二者互輔互益之關係，亦符應「不偏不倚」此特質。

前述：「孝悌也者，其為仁之本與。」孝(悌)為仁之本、人道之本，仁之進德修道，始由「孝」一人子之道始。不過，「孝」係本乎人倫特定對象(即父母)而蔚為的道義；其固為人之所應所行，人亦可由孝行與孝思中，悟人良知良能之美善。然而，「德性」、人之仁義禮智四端是涵括「一切人」的德性；是立基於人倫對象，而向外作更高更遠之推廣與涵括，其故是立己、立人，成己、成人的。四端之學所教導的，乃超越人倫道義之範疇，而及人及物之德性自體。其故是不止乎固定之對象，不侷限於特定之人物與既定之職責型態，而純粹出乎「本心」，以之於他人之無待無求之努力，如此始是德性之至極。因之，孝(仁、慈)必及於他人、及乎萬物，一如天地之無私覆、無私載般，始見其偉大。亦即：孝〈仁、慈〉必待「博」之擴充，必至「孝之博」、「仁之博」、「慈之博」，始完整。

再者，「博」一不論其內容是心靈或器識勢之遠大與廣大，不論其係由學或思或行而形成，「博」均應立基於「孝」此平易、庸常且真實自然之德行，始為真實。「博」擴大、宏大了「孝」的視界，令孝由人對父母之「順孝」，推至事〈侍〉天地之「大孝」；令人不止於人倫一己一事之道義，亦知德性之廣大博厚與不狹窄固泥。而另一方面，孝「貞定」、「安定」了博的範圍，使所學習之道不遠人、不須臾之間離人。亦使「博」此德性之用，非為外在事物之認知、非工具性或器物性之掌握，而係對庸常人民百姓之德之力行與學習。其心量、器識與視界之博，亦為助益對「人」、「人性」真正深刻之理解與寬大。

《論語》〈雍也〉篇：「子貢曰：如有博施於民、而能濟眾，何如。可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」其中，「聖」即「孝仁慈之博」，故是德性體現之寬大。孔子以此言德性之「無限性」與無止境。至於「能近取譬，可謂仁之方也已」，即守約使博；即由一己切近之人事作為行仁、進德之方。自真實自然之孝（悌），與對他人之仁做起，使德性不流於虛妄空泛。此二者合讀，即「己立立人、己達達人」、即「登高必自卑，行遠必自邇」此不偏不倚之庸常之德與行，亦立乎人性與性情之常，以及道之常！此即師尊教導人：「先盡人道，再進天道」之內在精神底蘊。

「博」與「孝仁慈」之間本末先後的理解，亦可演繹：「愛的秩序優先於認知的秩序」；即德國 M 倭勒（Max scheler）言⁵⁹：「人作為愛之在，優先於人作為認識之在，意願之在。摯愛的德性高於「思的」德性，是基督教宗教意識的本質，教會的理念，倫理的基礎……。」當人心靈充滿「孝、仁、慈」諸「博愛」時，我們愈能令心靈從諸多規約、桎梏、被動、盲目於壓抑中清醒，愈能自動且自願地在每個與「愛」、與「靈性靈覺」對反的意念中，「當下懺悔」；亦愈能在每個人倫對象，以及一切人身上，無壓抑、無阻隔、無好惡起作地依良知良能而行，以至無不愛。（《人生指南》釋〈仁〉：「孟子曰：仁者無不愛也。」）……。「博愛」，故為孝、仁、慈之共義，亦統領人之理性知性而純乎靈覺性靈之所在。仁與慈，即本乎「孝」一人子之愛，而廣而遠之「博愛」！真言之所以安排「博孝仁慈」四字並列並讀，其意即闡提：「本能之誠」乃「博愛」與「人子之愛」之互輔互益，互為本末，亦人先天和子靈能之特質。不論人道或天道之體證與了悟，均是本乎「博愛之心」，即「孝仁慈」之心。

四、仁—「有諸己且有諸人」

本文標題—「配之儒德 各得其仁」，中心義旨即：廿字真言諸德性之體現與妙用，即「仁」—即生生之德、及無人無我之博愛、即 上帝「生天生地亦生人」之大德與大能，亦人秉天地之中以生、而參贊化育之愛人愛物之情。真言通體之實踐，孟子四端之學的存養與擴充，乃至帝教長期朝夕之虔祈善禱等，無一不是「行仁」、「為仁」、「體仁」；無一不是人以其「仁心」，善體「天心」，以之「以臨下土 以合上天」（《天人日誦大同真經》之體證與顯發。因故，「仁」是為儒學整體德性之核心。仁、義、禮、智四端之存養，本乎「仁」、本乎「惻隱之心」而廓然大公的，故「仁」是為儒德之總目；以一言總攝儒德，即「仁」。茲試析「仁」之義涵如下：

1. 《人生指南》釋「仁」：

「蓋仁為性之所出。義為理之所生。性駁乎理而義即統於仁也。」「天地之大德曰生，

⁵⁹ 見德國 M 倭勒（Max scheler）著《愛的秩序》。

聖人之大德曰仁」。天地之大德即創生與化生(即「生」)，亦宇宙至高靈性靈覺之體現。「仁」乃人秉天地之至性至能，而生具於性者。是故，「仁」的本質是「生生」、是「博愛」，是人先天本具之體物惻隱之心。其是「性之所出」，是人「反求諸己」可得而無待外求者。

2 · 就形象義言，仁指「核仁」、「種子」，係植物生發之機與化育之能，亦可演繹為人之「靈芽」。

種子內在於植物之生命，繼以統御、主導生物生長之方向與模態（即「生物之理」），並生化而成枝葉花果與眾類（即生化之能與用），亦即兼具「生物之性理」與「成物之妙用」。「仁」即如「核仁」、「種子」般之生機與生能，為人之良知與良能，故能成其性命具足、體用兼備。

我們以為：廿字真言第三段以「博孝仁覺慈」並提（並列），其共同本質為：人之良知良能；係內蘊於人身之「能」（靈能、良能），與生生不已、自覺自由之生機。而由形象義而曉諭之「本能、良能」義，亦即《清虛集》〈分詠廿字真言〉〈仁〉：「太極圈中一粒仁生天生地亦生人」般，言「仁」之義乃由人德以近乎天道、自然與體用兼備。

3 · 接著，我們仍回復到「人德」，自「人本」、「人/事」的角度理解仁。

《論語》首篇首句指出⁶⁰：「學與習」是人民百姓之道；而「人不之而不懼」的君子主體人格，則是人人應致力的人格型態。緊接第二句⁶¹則言：「仁」是人人所應共行的德性（德行）。我們從編者之以此二句為全書之首之用心推知：儒學對整體人類德性之教導，係以「學習」為始，以「學而為君子」作為人一生最首要之課程。

仁是為人本乎君子主體人格，而予他人之平等對待之道；是人對他人盡以一己之善，與為他人予德性廣大深刻之努力。前述孟子四端之學言及：「仁」是人之於他人之德性自體。那麼，儒學中的「仁」究竟何指呢？仁為眾德之本；一言以蔽之，即「仁者，人也，接人之道也。」（旦，竹添光鴻《論語會箋》註解）。《說文》謂：「親也，從人從二」，即視他人如己親般待人之道；更精細言之，即人從其個體自身，對德性與他人之善之自覺與努力。其中：

- a. 仁是出乎、始乎「個人自己的」；非如孝或悌般視為人倫關係之要求。其純然出乎一己自覺之心志，暨超越人倫關係之對象，而以「一切人」、「所有人」為範圍。
- b. 仁所致力「他人之善」是始乎自己的、係人一己之事，故「我欲仁，斯仁至矣。」（〈述而〉）；係人心志自覺自省與力行之深淺，非關乎人力量或能力之多寡高下，亦非為

⁶⁰ 〈學而〉第一：「子曰：學而時習之，不亦說乎。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知，而不懼，不亦君子乎。」

⁶¹ 〈學而〉第二：「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」

客觀之成就。是故，如「有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。蓋有之矣，我未見之也。」(〈里仁〉)與「爲仁由己，而由人乎。」(〈顏淵〉)般人人可行可得。且是「求仁而得仁，又何怨。」(〈述而〉)與「仁者安仁。」(〈里仁〉)般體現之自足自樂、無私無我，無庸乎外在之肯定。

c. 廣義的「他人之善」，係指一切「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」等自覺之努力。其中「修己」、「安人」、「安百姓」諸仁的對象，係隨著各種狀態、份位、關係與事(事情、事物)等而有所不同。是故，我們無法明白地界說「仁」的內容。不過，其共同所指係人爲「他人之善」而做的努力；其心志俱應是爲人之善或成人之善，而非一己之利或慾；其心之好惡，故是「好仁者，惡不仁者。」(〈里仁〉)。而諸一切「以仁爲己任」(〈泰伯〉)、以「己欲立而立人，己欲達而達人」之成人成己之善，故道出「仁」之內容、矢向是無窮無盡之努力，是「任重而道遠」的。

d. 又：行仁、爲仁亦常存在著艱困而爲人所難以體現的，是「先難而後獲的。」言「仁」之體現必是「行而後言」，必是有所謹慎而不輕易妄言的，如「子曰：爲之難，言之得無訥乎。」(〈顏淵〉)般，以示仁者之慎言慎行。至於仁之堅持，仁之力行不懈，亦非常人之所能而待人自覺地困知勉行，使得長久。是故始有孔子之讚賞顏回曰：「回也，其心三月不違仁。其餘、則日月至焉而已矣。」(〈雍也〉)...，以示人行仁之恆毅不易得。

簡言之，「仁」故是「眾德之本」，是人自主自覺爲他人之善之努力。其純乎惻隱之心，無關乎回報或肯定，亦須臾不離開人自身暨以「人」爲本爲常。其故是成己成人之善，亦是成己成人之美，成就人心之美麗與良善；「里仁爲美」，仁是爲人心最美麗的歸處。

以上釋「仁」。

五、慈與覺

《天人日誦廿字真經》經文：「忍慈二者 不惜離分 若得如是 即覺大道...」。「慈」與「覺」之間顯然存有先後、本末間的關係，故置「慈」與「覺」一併論述。

《老子》(第六十七章)：「我有三寶、一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。」「慈」是德之體，其性質是「大仁不仁」之「仁」。「慈」指慈愛；以狀態言，即上之於下、言人之憐憫哀恤他人之深衷與摯情。「慈」故非如「仁」般乃一己與他人之平等互待之道。然而，「仁」與「慈」(與孝等)盡爲人出自一己之良知良能；「仁」係惻隱之心，而「慈」則爲「悲憫之情」。《人生指南》言「慈」曰：「慈悲爲佛家之正性。即儒家悲憫之深衷。利物濟人。凡人皆抱此心。匹夫宜宜任此責。...。」「慈」的範圍指「博施濟眾。利物濟人。」《雍也》篇言：「子貢曰：如有博施於民、而能濟眾，何如？可謂仁乎？。子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。....。」「慈」故是儒學所謂之聖心；慈所成就之範疇係更廣大之「博施」與「濟眾」，更兼及一切人之生存與生命之關照，其故是三代堯舜等君主之德，即聖。因之，「慈」之境界與終極，等同儒學之「聖」！其本質，亦是同於「仁」之善念與哀恤之心。倘使「孝、仁、慈」三者言人「本能之誠」；那麼，「覺」字與之並讀，

即言「覺本能之誠 悟本性之真」。「覺」指人之本能本性、靈能靈性之覺醒與明悟。

《人生指南》釋「覺」：「覺悟之謂也。事至而悟之曰悟。覺者未至而先知曰覺。」覺(悟)故是指人對事、對諸現象界之變化之預知與明白。覺是明心之所見，其所顯發者是「智慧」(亦即佛學之「般若」)。由人本心本性之使作所觀照者，即明、即覺，此心之所以不覺、不悟，不知深自悔懺、妄自塵勞，即因心之迷失其本性本真、心執於五蘊六塵之干擾、心執於我、法(即二執)、執於種種之分別與計量等。茲引〈六祖金剛經口訣〉言：「凡夫之人、生緣念有。識在業變。習氣薰染、因生愈甚。故既生之後、心著諸妄。妄認四大、以為我身。妄認六親、以為我有。妄認聲色、以為快樂。妄認塵勞、以為富貴。心目知見、無所不妄。諸妄既起、煩惱萬差。妄念奪真、真性遂隱。人我為主。真識為客。三業前引。百業後隨。流浪生死、無有涯執。生盡則滅、滅盡復生。生滅相尋、至墮諸趣。輾轉不知。愈惑愈明。造諸業苦。遂至塵沙劫盡、不復人身。」……。覺即謂對生死、性命之通透，亦更內在且深層地反求內心、觀心念之起作與意識之流轉，至見人之迷障而破妄存真。

「覺」的內容，即證悟「自具一切福德壽 長智慧等」(《天人親和北斗徵祥真經》)，即證悟人之自性乃「本自清靜。本不生滅。本自具足。本無動搖。能生萬法」(《六祖惠能壇經》)；亦即覺之用，乃照見本心本性之全體大用！「覺」之本，即「慈」；即身行之忍辱負重、持戒精進以及本心之慈悲哀憫、體恤眾生。以此「慈」之心與「忍」之行，身口意之合一，始見人我之無二，始無一己貪瞋癡之執著。「忍慈」二者，即佛學「戒、定」之本，其大成即「慧」、即「覺」。覺之觀照智慧深矣；並由此以明人之佛性平等、本性具足……。

以上淺釋「慈」與「覺」。

第四節 節儉真禮和

一·

此段釋義我們擬環繞「禮」此一中心議題而開展。《三期匯宗天曹應元寶誥》〈金闕應元禮部尚書周公寶誥〉云：「魯達妙境。拳拳正宮。執康同禮樂之治。為孔儒仰慕之聖。司凌霄隆典之贊。執龍華元封之儀。巍巍乎雲城峨峨。浩浩哉蒼穹蕩蕩。天帝禮制。古教明聖。大德大仁。至玄至明。三三重精帝君。春源禮明天尊。」從誥文中我們得知：

- 1.「天帝禮制」；禮係 天帝制作，以供人間緒續佈化之用。
- 2.周公為孔儒仰慕之聖，亦儒學精神之遙契者。史載周公制禮作樂，以禮樂治國。是故，禮制由 天帝所作，而周公則承之、佈之。「禮制」是為儒學之於整體社會建立之由，禮〈樂〉即共體客體存在之道。一如西方文明之以「法」、「法律」作為其共體之道般，中國

古代係以「禮」、以「禮制」作為對應整體社會問題之處理。是故，我們試置「節儉真禮和」諸義於「禮學」此架構底下，以「禮學」之精蘊闡述是中諸字。又：第三段一「孝仁慈」適為禮學「情感」之本；而「德性」自主、「覺性」具足所啓蒙之「平等」之精蘊，亦為禮制建立之基礎。

其間關係如下：

1. 禮的意義：即「節」、節制、克己守約，亦反自我之突顯與人類彼此之鬥爭。亦等同於《老子》：「知足不辱」— 謂心理層面之自足自得與自我要約；並更進一步而與天地萬化冥合，「歸根復命」。
2. 禮的本質（就「人」言）：即性情之「真」與人心之「仁」，即人之初心、本心。禮的本質，係沿承人類主體最高之三種情感與德性—「孝、仁、慈」（如第三節所述），而於共體客體之體現。
3. 禮的本質（就「物」言；就「禮之體現形式」言）：即簡與儉，即體現型式之儉省與客體作為之簡要省約（內斂）；亦即《老子》：「知止不殆」— 謂言行層面之節制。
4. 禮之用：禮的目的，即「和」（《論語》〈學而〉篇：「禮之用，和為貴。」）。由一己心身口意之和合，以致人人以和，天人以和，神人以和。此亦廿字真言之宗歸，「普化帝德」之旨趣。

「禮學」義涵，一言以蔽之，即《天人日誦廿字真經》〈天德教主獻言〉所云：「吾曰：廿字光明，大道常在，覺本能之誠，悟本性之真，歸根復命，普化帝德，眾生是幸！」

二．

我們再就儒學內容一主要是《論語》，補充「禮學」（即禮之理論部份）⁶²。

1. 首先，談禮的源起。

人類社會是由「人與他人」（無數個「他人」）所共同組成的集合體。人因為「他人」（the Other）的出現，而產生「爭」與「不和」的現象。中國古代以禮的制作來處理人類社會中「爭」的問題；以禮來達成人與人之間，乃至整體社會的和諧。因此，禮的初起即：禮源於共體社會「爭」的問題。其意義在使每個個體都能自我約束、自我節制，即「以禮節之」（〈學而〉），即「約之以禮」（〈雍也〉、〈顏淵〉）；使社會中的個體都能各安其份，各適其位。禮的目的在使整個共體社會「和諧」，即「有子曰：禮之用，和為貴。」（〈學而〉）。《荀子》〈禮論〉篇亦有相同的看法：「禮起於何也？曰：人生而有欲。欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而

⁶² 參考施靜嶺論文—「論《論語》之文」，頁60～69。1999年6月。

長，是禮之所起也。」因此，荀子視禮之源起乃為節制人之慾望，使人不爭。

禮的制作，直是中國古代對於整個社會問題的處理之道。禮的範圍涵括了一切「人與他人」的問題。對應於今日西方以政治、法律、社會學、倫理學等作為其社會存在之道，中國古代以「禮」來統籌所有的社會問題。易言之，禮的範疇涵蓋西方一切有關「社會共體」的學問。《左傳》言：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」（〈昭公二十五年〉），又「夫禮，政之輿也。」（〈襄公二十一年〉），以及「夫禮，國之幹也。」（〈襄公三十年〉）……可見，禮在古代社會中，其範圍與影響是全面而無所不至的。再者，禮之於人與人之互動關係中，乃自然而然，其亦當下且具體地存在於人與他人之間。人人皆會本然地要求他人有禮，人不喜他人以「無禮」的行為或方式相待，此亦固然。人之要求他人「有禮」，人之能「執禮」，乃人性固有也。因此，禮的形成是人性內在「恭敬之心」⁶³ 的客觀要求與實現。

在《論語》〈八佾〉篇首，編者以「季氏八佾舞於庭」（「孔子謂季氏，八佾舞於庭。是可忍也，孰不可忍也。」），「三家者，以雍徹。」（「三家者，以雍徹。子曰：相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂。」）等亂禮僭禮的行為，作為對整體禮樂問題討論之始。可知禮樂在孔子當時已處於負面的狀態。其次，我們從編者刻意將季氏、三家等亂禮的現象置於篇首得知：禮樂的崩解自「上位者」始。禮樂的創制，完全存乎「人」；其之存或喪、有或無，盡繫於「人」。禮隨著「人」，隨著執禮者之心（仁或不仁）而決定其真偽。禮樂的破壞，非因禮樂之闕如或太少；反之，係因其「太多」、「虛假」所致。〈八佾〉篇指出諸侯私僭天子之禮，諸侯透過亂禮的行為，公然挑撥天子的權威。乃至第六句：「季氏旅於泰山。子謂冉有曰：女弗能救與。對曰：不能。子曰：嗚呼！曾謂泰山不如林放乎。」其更說明季氏僭禮的行為已至極至，彰顯了季氏在一切行為背後，實是一強大之自我與好爭善鬥之心。編者舉禮之亂於篇首，乃為反諷上位者這種突顯自我、好爭善鬥的心。緊接著第七句：「子曰：君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」說明君子之心態恆是不爭的；即便「有爭」一事（如「射」），亦是依禮而行。其心態是揖讓自謙的，其行為舉止亦合乎禮。君子是儒學之人格典型，亦為德性的主體。編者提出「君子」一德性的主體，對比於上位者（如季氏）一君臣關係之主體、人倫關係之主體，其禮之有或無，其有道或無道，係其心態上有我或無我之差別；君子之知禮有禮，在於其「無所爭」、「其爭也君子」。易言之，禮的根本意義，直為君子這種「無所爭」的心態。它同時亦反對人以一種「君」的心態去面對他人。就道之有無，就價值的判斷言，君子以其「不爭」所完成的人格，縱然無任何外在的成就，其價值恆高於以突顯自我之心去執禮行禮的君主。此外，人以「君」的心態臨人時，不論其執禮儀節型式多麼完美，禮器禮文等如何完備，其禮仍是虛假的，仍是「亡」的；以此所建立的共體，縱有「君」的存在，其仍不若

⁶³ 《孟子》〈告子〉篇：「恭敬之心，人皆有之。……恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智非由外燁我也，我固有之也。弗思耳矣。」

無君但知禮的社會……此亦「子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」之意。諸夏之為有禮的邦國，其容或無君（君臣關係之至者）；然其共體存在的穩定性，其文明制作的成熟度與德性的高度，仍優於有君（君王）但無「禮」以繫之的夷狄之邦……。

<泰伯>篇有兩句話：

「子曰：好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」

「子曰：如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」

又：《天人日誦廿字真經》云：「以覺與節 而治療吝 以儉與真 而治謬偽 以禮與和 而治侮慢……。」

此共同說明：人（下位者）之「亂」與人（上位者）之「驕」與「吝」，為破壞共體社會和諧之根源。「亂」與「驕吝」，係形成人與人之間互爭與不和的來源。禮的意義，故在使下位者「不犯上作亂」，使上位者不「驕以凌下」，使各份位之人（即君主與人民百姓）均能盡其至德，使上下以和，人人以和。因此，人民百姓之「不亂」與上位者之「不驕」，分別為其至德，亦社會和諧之所在。禮的意義，即在去除驕吝與亂之心。其模式乃在各自份位上，使下位者不好勇疾貧，不犯上作亂；使上位者不驕以凌下，不吝其所有。

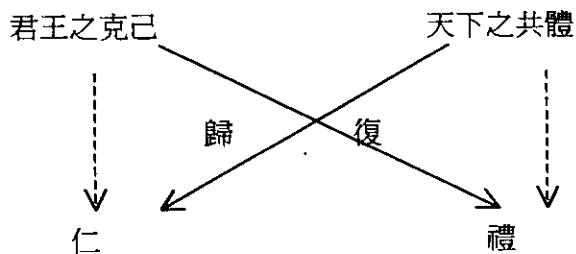
禮的根本意義總結：

- i. 不爭、無所爭的心態；對反人之自我突顯與爭強好鬥；即「節」。
- ii. 禮之意義之真偽，繫乎人心之「仁」與性情之「真」。
- iii. 禮的目的，在使下位者不「犯上作亂」，使上位者「不驕不吝」，人人以和；即「和」。

2. 禮（樂）建立的模式。

孔子認為禮樂的崩解，自上位者始；始於上位者之自我約束，懂得以禮克制自己的慾望，以禮節制自己的視聽言動，即「以禮節之」(<學而>)，即「約之以禮」(<雍也><顏淵>)。<顏淵>篇：「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。」顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。」顏淵是孔門弟子德行的代表。從孔子對顏回諸多稱許可知：顏淵是君子人格的代表，是孔子心中「仁」之至者。因此，當顏淵提出「仁」的問題時，孔子不止視之為個體之仁之實現而已；孔子是以德性之如何行於天下，即仁之如何行於天下，仁之如何客觀化等層面，來回答顏淵的問題。其中「一日克己復禮，天下歸仁焉」，故不是針對平常個體，而是指君王的德行如何蔚為共體（即平民百姓）的德性，即如何能「天下歸仁焉」。這兩者的機轉，筆者引用譚家哲先生的說明⁴，以明白「禮」之建立模式：

⁴ 引述譚家哲，<西方倫理之根源：古希臘與希臘>，《哲學雜誌》第21期（1997），頁64~65。



文字說明（同註 127）：「在古代中國中，個體性反而往往是從君王之自己言，而人民始是那共體者。且兩者各自之獨立性，使其關係為雙向的：天下人民之歸仁，是由於君主自己之克己復禮，即此是最最高之個體之放棄其個體之優位性而從屬於共體之禮，是人民百姓歸於仁德德行之本。」

孔子認為禮的建立始自上位者，始自上位者以「風行草偃」的方式下化於百姓。只要「上好禮，則民莫敢不敬。」（〈子路〉），只要「上好禮，則民易使也。」（〈憲問〉），只要君王能「一日克己復禮，則天下歸仁焉。」（〈顏淵〉）。孔子肯定君主（人倫關係之至者）好禮，與社會共體（即人民百姓）之有禮、知禮間有必然的因果關係。不論禮的養成或為政的模式，都是自上位者做起的；由上而下以行教化，上行下效暨風行草偃。這種視君主（即最高個體）與人民百姓共體是平行的關係（甚至視後者居於前者之上），視其份位平等的思考，是古代中國對共體德性養成模式的共識。《老子》亦有類似的看法，如：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（〈五十七章〉）等。同時，上位者之知禮好禮，係要求其心態之謙下，其態度之恭敬與行為之真實，非必求外在的成就。所謂「君子之道」，即〈公冶長〉篇：「子謂子產：有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」換言之，禮之養成係針對人心之正，即自上位者之「心態」與「行為」之合乎禮做起。

以上即禮，亦共體存在之道建立的模式，

3. 禮之本與用。

從〈八佾〉篇記載諸侯僭禮亂禮之史實可知⁶⁵：禮從單純之禮儀、型式、器物，或從「執禮」行為本身觀察時，其可能極盡完備，但卻脫離人內在的真實。或者說，禮本身包涵了兩種層面：其一是禮的型式，其二是禮的本質；後者才是構成禮之真實性的條件。徒有儀節、禮器或禮制，而無本質之禮是可能存在的；亦即，禮之型式與本質是可能分離的。故當我們論禮之真實性時，首重本質之存喪，而非型式之有無。在孔子對季氏等人僭禮的指謫（〈八佾〉篇第一～二句）後，編者續以「人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何」

⁶⁵ 《論語》〈八佾〉篇首句：「子謂季氏。八佾舞於，庭是可忍也，孰不可忍也。」及次句：「三家者，以雍徹。子曰：相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂。」其均為僭禮亂禮之史例。

(第三句)，其乃對比說明禮樂本質之有無，是禮存喪的依據；禮之有或無（亡），是以「本質」（即仁）為分判之所在。禮之本質或一切人文創制的本質，是決定此人文之真實暨所建立之世界是否真實的因素。

〈八佾〉篇第三句：「子曰：人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何。」

〈八佾〉篇第四句「林放問禮之本。禮，與其奢也、寧儉；喪，與其易也、寧戚。」

禮之本，即「仁與儉」。就人之心志與人內在的情感言，是「仁」；就物的層面言，是「儉」。禮之要求物之儉省與儀節儀式等之簡要，仍是衍自禮對人的意義與人心志之仁。禮之意義在使人能自我節制、自我收束，不突顯自我。這種內在思維落置於物性內容時，其亦同質性地要求物之儉省守約—即不藉著物的鋪張奢華來突顯自己；亦不使型式流於繁文褥節，而遠離了人真實生活的需要，失去人內在質朴的情感。在〈季氏〉篇提及：「孔子曰：益者三樂，損者三樂。樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友。益也。樂驕樂，樂宴遊，樂宴樂。損矣。」其中「樂節禮樂」，是指以禮樂節制自我之行為而來的悅樂。至於驕樂、宴遊與佚樂，則是人驕佚的心態，經由物之奢華所得之慾望的滿足。此三種不益人之樂與「樂節禮樂」對照，可令我們明白：禮樂之節制人，亦指其教人對物之不縱恣與不浪費。故禮之本，於物性內容言，即「儉」，即「行簡」；儉言、儉行與儉事等。

仁是禮內在的本質，而禮是客觀化的仁；仁是禮於道理上的根本。禮之道本乎仁，本乎人倫人性真實的關係；本乎人之為自己德性之主體，而與他人相互對待的關係；本乎如事親、從兄般自然真實的人倫樣態，如《孟子》〈離婁〉：「仁之實也，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯是也。……。」仁與君子是孔子主張人人所應共行的德行。「仁」，除了個體之志於仁、不違仁與安於仁（〈里仁〉）等層面之外，孔子言「里仁為美」（〈里仁〉），言「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」（〈雍也〉〈顏淵〉）等，即意指仁之客觀化的意義，暨仁應及於他人始為美善。孔子認為仁是人的本質。其提出人為自己德性的主體，並強調人在德性意義上的覺醒，與對人倫美善的努力。「人是德性之主；仁是人類世界道理之本，亦是價值之依歸」—這是對人一重大的發現，亦是對人真摯誠懇的肯定！然而，仁的意義不只在立己成己，更在立人成人。「里仁為美」意謂人之「仁」及於他人，及於真實的人倫範疇時始為美。仁不止於個體，更應擴充及共體與社會。其中涉及共體的部份，即「禮」與「義」（有關此部份的解釋，請見前述）。「禮」，故是指人與他人之間德性的建立，人為成就他人之德性而為的人文制作；「義」，是指人為他人之實際生活，與生存之需要之滿足。不論禮或義，文或質，其均是本於仁，是為仁客觀化之道。

「仁」作為《論語》的中心思想，亦真言第三段義理之核心，其指主體自我要求的德性。其除係盡己之仁，盡己德性之美以外，更要成就他人德性之美。因此，「仁」基本上有成己與成人兩面，即主體性與客體性兩個層面。仁是人內在主動的道德要求，是人道德

之自我建立。這種內在的要求不僅要成己立己，更要成人立人。在〈雍也〉篇：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾。何如，可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」其中「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，除了是消極地「己所不欲，勿施於人」外，更積極言以立人達人作為立己達己之先。仁者的心懷是以立達他人做起，以先立人達人為行仁之尚，以立人達人為仁的本義，即所謂「仁者，己欲立身進達，而先立達他人」（皇侃疏）。其所謂「立」，如「三十而立」（〈為政〉），如「立於禮」（〈泰伯〉）的「立」（立人），是指建立他人之人格與德性；亦即以禮來建立他人之德性，以禮成就人與他人之間的美好與和諧。此亦即儒德之大義，即「配之儒德 各得其仁」之旨。禮，故是「本乎仁」而求立人與立己的，亦為成己與成人之美善，即成就一切人之美善。禮之終極目的與全體大用，即人一己之身口意之和，人與人之和，共體之和與宇宙之和。

三・

中國古代的「禮」乃為對整體社會問題的處理。在理解「禮的理論部份」之後，我們想簡略比較西方與古代中國文明，之於整體社會問題處理之差異一即共體之道之異。圖示如下⁶⁶，亦可見「節儉真禮和」之關係。

	西方文明	古代中國文明
1. 社會共體之道	法、制度	禮
2. 源起	私有制的產生 (不平等)	人的心態（即驕與亂） (不和／爭鬥) (節)
3. 本質	客體的正義	主體(人)：仁慈與真 事(物)：節與儉
4. 性質	力量(國家的力量) 權力	德行(德)

⁶⁶ 「禮」乃中國古代對整體社會問題之處理之道。於此，我們以圖示總結禮學之全幅大義，並與西方文明之道並列，以明其易。唯有關於西方文明之道，僅供參考之用，非正文所需，故置諸於「附註一」中論之。

5. 建立模式 ⁶⁷		
6. 教化方式	制約 (如：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥。」<為政>。)	主動 如：「導之以德，齊之以禮，有恆且格。」<為政>
7. 功用	幸福（國家的幸福）	在一切外在之不平等上，追求和諧。即「和」(和)。

對應於中國古代的禮，西方是以法律與制度作為共體生存之道。有關其源起，乃為處理人類的不平等。實際而言，人類社會瓦古以來即存在著種種不同（或如西方所言：「不平等」）—貧賤富貴，體力、才智，暨性別、種族、地域等之不同。孔子承認並接受人類社會諸差異。然而，其並不視「不同」為人類社會不平等之起源。社會之求和諧、整個共體之和平生存之道，亦非在「去」此諸先天或後天之異；孔子教人努力的，乃在諸表面之不平等與差異中求和諧。人之「去」諸表面之不平等，亦不意味人真能獲致真正的平等，與社會真實的和諧。

人能接受諸表面之異（不平等），而返向自己內心開發更高之道德價值，始是真正的平等與和諧之道一如「貧而樂道，富而好禮」(<學而>)，如陶潛所言：「不戚戚於貧賤，不汲汲於富貴」(<五柳先生傳>)般，不以外在之所有所是而累其心，不以表面之名與利為欲求之所在，直以「德性」為人真正價值的依歸。人能超越這些外在的境況，直肯定自己為德性之主體；人能居貧賤而無怨尤，並樂其所有所是；人能安於所處，居易以俟命，能「飯疏食，飲水，曲肱而枕之。樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」(<述而>)；人能居富貴而虛其心，懂得「以禮讓為國」(<里仁>)……，如此始為真平等，社會亦始能因人心之「正」而有真實的和諧。

總言之，孔子以「德性」，以人之「好禮」與「樂道」作為社會之「和」之來源。人類

⁶⁷ 同（註 127），頁 64。

真正的平等，唯繫乎人對德性有真實的自覺—自覺「人是自己德性之主」，自覺「道德係由自我建立」。人類社會亦唯立基於「道德」，始有真正之平等與如「我欲仁，斯仁至矣。」（<述而>）般自主。社會生存之道，立乎共體的德性，立乎每個個體都能充份自覺並做到樂道好禮。一切去「德性」之努力而務求的平等，唯表面之平等而已，其和諧亦假象之穩定罷了。共體之德性方為人類社會存在之道！古代中國以「禮」求社會共體之「和」；以禮教人能貧而安其所有、樂其所在（即經云：「勿云人貴 勿慕他富 節儉自強 國富人富」），能富而不驕不吝。即《天人日誦廿字真經》經云：「克己待人 是廣是博」「以與節 而治療吝 以儉與真 而治濫偽 以禮與和 而治侮慢」）。禮，始為真正教人以善，既致民於「和相」之社會共體之道。此明西方與古代中國共體之道之異。

末了，我們恭錄《天人日誦大同真經》經文，作為全幅禮學、禮制體現於人間盛境之說明，並結束第三章全文。經文云：

「云復帝師 人慶三代之治 盛赫穆沕 而純修與 教主曰 三代堯舜 菲躬芸生 心意念欲
寡簡清潔 日暮作息 哺鼓是足 疏博人地 其治亦易 是惟眾眾 而智惠施•••」

第四章 廿字真言與誦誥之禮

第一節 廿字真言與誦誥之禮

由廿字真言來定位「誦誥之禮」（即教程；為同奮日常修証之功課），其是為「禮學精神」之體現，其形式、對象乃古代之「禘禮」。就其之為「禘禮」之樣態言，其本質是「行天地之大義」（亦等同於帝教「天命」的內涵）；其體現型式即「盡天地之至禮」，其目的：「致天地萬化之太和」。我們再試與「帝教獨有之宇宙法寶」一系統相互徵引，其故為人法天地之「大仁、大德」而「致孝乎 上帝」，以「救劫醫世、重返太和」之禮。其運作之原理為：「以心御物」、「以心志氣」，並以「天人親和」之互感互應方式接引天地正氣，以化除人間戾氣，臻至太和。因此，我們循由廿字真言「禮學精神」之思考，擬有下列兩個議題：

1、誦誥之禮在古代人文創制上的價值，即「經學的意義」。此部分因非正文所須，故置於附註（二）中討論。

2、對應于廿字真言之儒學意涵，誦誥之禮—即客體作為之德性，即四端之學之「禮與義」。其所要求之主體德性，即孝與仁，亦大仁與大德。禮的對象乃「道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝」，亦即古代《周禮》〈春官〉所載：「大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地祇之禮，以佐王建邦國。以吉禮事邦國之鬼神祇，以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星

辰……」之中的「昊天上帝」。是故，誦誥之禮即古之禘禮。其固具特定之儀節，且以純粹形上體（宇宙最高之形上體）、德性體（即帝教謂：「無形之最高能量體」）作為其對象。禘禮之意義與執行，在《論語》〈八佾〉篇中有詳文論述，亦儒學對人間之禮之精神本質的闡發。因此，我們參考《論語》〈八佾〉篇對「禘禮」之說明，以助益吾人明瞭「誦誥之禮」（祀禮禘禮）的禮學內涵。此一議題依次專題如下⁶⁸：

- 1、具體之禮—由《八佾》文句第十～十三句論之。
- 2、禮之具體落實（其落實的條件）—由《八佾》篇第九句論之。
- 3、禮之美—由《八佾》篇第八句論之。

《八佾》篇文句徵引如下：

第八句：「子夏問曰：巧笑倩兮，美目盼兮，素以為綰兮。何謂也。子曰：繪事後素。曰：禮後乎。子曰：起予者商也，始可與言詩已矣。」

第九句：「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足、則吾能徵之矣。」

第十句：「子曰：禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」

第十一句：「或問禘之說。子曰：不知也，知其說者之於天下也。其如示諸斯乎。指其掌。」

第十二句：「祭如在。祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」

第十三句：「王孫賈問曰：與其媚於奧、寧媚於灶。何謂也。子曰：不然。獲罪於天，無所禱也。」

第二節 具體之禮

誦誥之禮又名祀禮、禘禮；其係有固定之儀節型式，與特定對象之具體之禮。此禮是為「天帝禮制」。有關祀禮禘禮之源與本，依《教綱》〈禮制〉〈禮制知儀〉云：「立度為禮，立法為制，天人尊祀 上帝，祭齋天地，昭昭在上，如在昭穆，誠格思之，敬而威之，正虔身心，滌靜意念，明跡遜邪，誠中形外，是為禮也。」此段文字首揭誦誥禘禮之源起、對象、本質與對執禮者的要求。至於禮事之原理，即「天人親和」、即「常住親和感神知」（《天人親和真經》），亦即《教綱》〈禮制〉〈祀天禮制〉云：「友和神媒，尊祀正氣，誠禮道統，永昭大同……。訂禮以祀，凡為典司，參儀以行，是為天人禮制。」禮制係沿襲古禮之精神而創制。於此，我們再參考孔子對具體之禮—即討論「禮之真實性」之文字，以佐益我們明乎《教綱》〈禮制〉之深義，以助行禮之真實。

具體之禮之真實性繫乎：一、人心（執禮者）之真實；二、對象之真實，執行之真實。因此，不論禘禮或祭禮，其真實性係在人心之真實，以及對象與執行之真實。此二者

⁶⁸ 引錄施靜喧。「論《論語》之文」，第四章：「禮樂之文」，頁 70～76。1999 年 6 月。

是禮存亡之依據，亦我們必須明白的前提。今就〈八佾〉篇第十～十三句提萃其義：

一、就禮的意義言：

- 禘禮 {
- 第十句：「子曰：禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」
 - 主旨：說明禮的客觀意義，在對象之真實、執行之真實。
 - 第十一句：「或問禘之說。子曰：不知也。知其說者之於天下也。其如示斯掌乎，指其掌。」
 - 主旨：說明禮的客觀意義是普遍，為天下人所共知的。

- 郊禮 {
- 第十二句：「祭如在。祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」
 - 主旨：說明禮的主觀意義，在人心之真實。
 - 第十三句：「王孫賈問曰：與其媚於奧、寧媚於灶。何謂也。子曰：不然。獲罪於天，無所禱。」
 - 主旨：說明禮的主觀意義在去心態之虛假。

二、就其負面性言，此四句說明了禮之負面性之各種可能性：

- { 第十句：指利用禮的人，即執禮虛假者；
即利用禮作權力崇拜、權力擴張者。 } 執禮者之「心」
之虛假或真實。
- { 第十二句：指執禮者的「心」，決定禮的真實性。 }
- { 第十一句：懷疑禮的意義，反對禮本身。
第十三句：以現實功利之心視禮；否定禮的本義。 } 對禮的「心態」
不正確。

諸句之釋析如下：

1、禮之客觀意義，在求「對象之真實」。

第十句言禘禮。按孔安國注：「禘祫之禮，為序昭穆也。……既灌之後，別尊卑、序昭穆。而魯為逆祀，躋僖公、亂昭穆，故不欲觀之矣。」故知魯國宗人於禘禮祭典上，不遵循昭穆長幼親疏之倫次。升僖公牌位於閔公之上，是為魯祭失禮。其因係執禮者乃依僖閔公二人在世時，其權勢之高低來安排其位，非按禘禮「序昭穆」之規定。其背後突顯出執禮者權力崇拜的心態—其藉刻意錯置牌位的行為以擴張權勢。此禮之虛假性，故在於客觀對象之不真實，與執行之不實；亦即執禮者心態之虛偽。同時，「禘禮」的對象係先

王先祖。其中「序昭穆」之義，在使人明白長幼遠近之序，使人倫依次而不亂⁶⁹，此即禘禮的本義，亦所祭對象在人倫意義上的真實性。今「躋僖公於閔公牌位之上」，意味執禮者欲以權勢之高低，來取代人倫意義上的次序，此實已扭曲禘禮之本義。禮的對象唯本乎人性人倫關係時始真實。任何試圖以權力或財富的意義，取代人倫意義的作法；任何以權勢崇拜為目的所進行的禮，皆是虛假之禮。

2、禮的客觀意義是普遍的：為天下所共知，不證自明的。

禘禮本乎人自然思親念祖之本性，即人「仁孝」之心。先王報本追遠之意，即在禘禮。人之祭祀祖先與人之感恩思遠，乃出乎人性之真實。禘禮的意義，故是普遍真實且自明的，亦天下人所共知的。第十一句中：「或問禘之說」，即是對禮之根本意義以根本懷疑者；亦懷疑禮、反對禮本身。這種心態對禮之自證自明之理，對禮之於人間自然真實之美善等，亦盡持懷疑否定之看法；其故為對禮不實之心態。

3、執禮首重心之誠敬—「以心行禮」。

孔子認為神是主觀意義上的存在。祭禮的真實性，不在客觀對象存有之有無（即「神」之有無）；而在人主觀內心之誠敬，人形上生命體驗的深度。在《禮記》〈祭統〉言及：「夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也，心忧而奉之以禮。是故唯賢者能盡祭之義。」人內心對形上對象自然真實的感情（如前述《詩經》〈頌〉對形上對象的情感般）一相信神的存在，相信其「洋洋如在其上，如在其左右」（〈中庸〉）；人本乎孝子思親之實報本返始，反思人之所來，並因之而生莊嚴禮敬之心，即「祭如在，祭神如神在」之義。因之，「祭神」的意義不在於神之是否真實存在，而係人內心對一切所來自之虔敬與感恩。祭神之義是人本的，是本乎人性真實性情的流露，以及人倫追養繼孝的延續。一神之真實性在此；祭神（祭禮）的真實性亦在此。〈祭統〉又云：「敬盡，然後可以事鬼神，此祭之道心。」以及〈祭義〉云：「進退必敬，如親聽命，則或使也。」「人心之敬」，是祭禮之道；亦「祭如在」、「如神在」、「如不祭」等樣態真實性之所在。祭禮的執行，要求人心之誠敬；祭義本乎「孝」，而求人倫之和樂。其乃為使人善，使人倫美善，亦即「慎終追遠，民德歸厚矣。」（〈學而〉）。人對形上生命深刻的體驗，人之形上情感自心生出；以心憂感而動，以心行禮，方是盡禮。故曰：「吾不與祭，如不祭。」（第十二句）。

4、不以禍福立說，不以現實功利之心視禮。

在第十三句：王孫賈謂「與其媚於奧，寧媚於灶」— 其是以目的性與實用性的角度來否定禮。禮是對反於功利、禍福的。「寧媚於灶」顯示人主觀情感之所愛，是現實之生

⁶⁹ 《禮記》〈祭統〉：「大祭有昭穆。昭穆者所以別父子、遠近、長近、親疏之序而無亂也。是故有事於大廟，則群昭群穆。咸在而不失其倫，此之謂親疏之殺也。」

存與福祿惠利等。王孫賈者流以功利之心反對禮、反對文，亦心態上的虛假。又，禮的目的是自我約束，使自善善人；禮之用乃內蘊於行為之中，是當下為主體所得—毋庸外求，亦與禍福功利無關，亦即：「不為自己設想，不求個人福報」。在〈祭統〉篇中亦提及「祭」與「福」的關係，言：「賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也。備者，百順之名也。無所不順者之謂備，言內盡於己而外順於道也。」祭者之福備，祭禮所為人們帶來之良益，乃在其教人「內盡於己而外順於道也」。「內盡於己」即「修己以敬」（〈憲問〉）；「外順於道」即「修己以安人」（〈憲問〉）。祭禮之福備盡內在於行為之中，是高貴自得的；其意義亦超越任何現實之實用與目的。

故知：誦誥之禮（禘禮、祀禮），「事天之禮」應備上述之深義，始現其真實性與深刻性，亦始有救劫醫世之作用！

第三節 禮之具體落實—其落實的條件

禮是人行為本身。「約之以禮」或「執禮」，係指以禮收約自己的行為。不過，禮非一概念物而已；禮必須具體落實於人的生命之中，其亦真實地存在於人與人之關係往來中。因故，我們必須關照其具體落實的問題。禮的具體落實條件有二：其一是禮具體體現的「原則」，即「以心行禮」。其二是禮的「文獻」部份。前者即上述「第二節 具體之禮」；至於「文獻」乃禮具體落實的物性內容。

〈八佾〉篇第九句：

「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」

依舊典解釋，「文獻」：「文；典籍也。獻，賢也。」（鄭玄注），即文章賢才也（皇侃疏）。又，《孟子》一書對「徵」的用法，〈告子〉篇提及：「徵於色，發於聲而後喻。」「徵」指「驗」（朱熹注），意指徵驗、表露，表現或象徵；「徵於色」故指人內在的心意，透過顏色面容而間接表露表徵出來。以此，「夏禮吾能言之，杞不足徵也。」即可釋為：孔子能以「言」直接說明夏禮；至於夏後裔一杞，因文獻不足，故無法表現、表徵出來。

「言」是直接的說明；「徵」是以象徵或托物表現等方式，使人間接明白，使人曉喻。因此，文獻之充足與真實是為表現、呈現禮的條件。禮之具體執行，必有待於物性內容（或言「質素」）之完備；亦即執禮者本乎敬慎之心，以要求禮儀、禮制與禮器等之真實不苟。孔子對文獻的要求，其對禮容、禮文、禮制與禮器等之嚴謹求證，非為突顯物性。反之，其乃為使人能在真實的文獻中，真正領略禮的精神與本質。從物性的內容中，傳遞人高度凝聚之精神性，使人能涵泳其間，並對禮樂之治產生內在深刻的體驗。孔子對文獻的要求，

其言「文獻不足故。足，則吾能徵矣」實源於對禮慎重莊敬之心—要求人不妄作禮，不濫作禮。禮之具體落實，本非困難之事；人之行禮、執禮亦為本然。然而，禮之失，非在禮之無；係執禮者心態之輕薄，與人對文獻內容之敷衍苟且。

文獻之涵義，即諸禮節、禮儀、設儀、器制等人與物之應然，亦即〈教綱附件〉第八：「教儀一天人禮儀」之規定。文獻的內容，其間包括教壇設儀之疏潔簡樸，「擇地以宜，擇時以別」；行禮威儀之莊嚴肅穆，司禮執儀神色聲氣之怡和端整，與諸修儀之「止靜莊敬」；乃至對各種禮器、樂器之求簡儉雅淨，……文獻之內容，乃用以凝聚人內在的精神性，以正修身心。當人內在缺乏正心與誠意時，其必怠忽對文獻真實細節的關照，是為「文獻不足」，亦禮之亡無。

王夫之曾對《禮記》〈禮器〉篇撰曰⁷⁰：「形而上者道也，禮之本也；形而下者器也，道之撰也。禮所為即事物，而著其典則以各適其用也。」至於〈禮器〉本文則開宗明義曰：「禮器是故大備。大備盛德也。」因此，我們得知：禮器之所備，文獻之具足乃本乎德，即原乎禮之「真」（節儉真禮和）的要求。禮器或文獻等皆用以承載禮的精神，其令禮之德得以具體體現。文獻之本是「德」，其係盛備禮學精神之物具（即王夫之所言：「道之撰也」）。是故，文獻之充足與真實性，本乎人內在誠敬之心的要求。《禮記》〈禮器〉篇又言：「是故君子之行禮也，不可不慎也；聚之紀也，紀散而眾亂。」以及「禮也者，物之致也。是故昔先王之制禮也，因其財物而致其義焉。」前句是對執禮者內在敬意與誠意的要求。而後者則總言：物性的意義，在其能傳達禮內在的精神，與人精神之神聖性（「致其義」）。文獻之本義，故在化無形為有形，以有形應無形！

上述孔子對文獻的看法，與對文獻真實性與完整性之要求，即本乎「真」之德。而諸論人之威儀執儀修儀等禮儀，咸以「必誠必敬」（誠中形外），以「莊嚴潔淨、口誦心惟為上」（《天人日誦廿字真經》〈誦經須知〉）。至於物性內容一如教壇設儀以「疏潔簡樸」為尚；器制（祀器、禮器、樂器等）亦求「惟格惟格，在於簡樸」（《教綱》〈禮制〉〈祀器樂器〉）……不論執禮之人或致禮之物，咸以「誠正簡樸」為德，亦即符合「節儉真禮和」之禮學精神。

第四節 禮之美

「禮之美」係本乎禮學精神，繼以具體禮儀、禮事之體現之際，其所傳達之美。關於誦誥之禮，其美係本乎人心之仁與德、人心之誠格感天，繼而化延時代末劫、挽救世運劫運之無我謙讓之美。此「禮之美」，故是人謙讓—不自伐其善不自居其功之無我之美；其執禮禮器儀節之簡儉，與其心之仁與慈。對應於《老子》即其之三寶，謂：「我有三寶、持而保之，一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。」

⁷⁰ 見王夫之撰《禮記章句》卷十。

有關此謙後之美，〈八佾〉篇第八句討論如下：

「子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何謂也。子曰：繪事後素。曰：禮後乎。子曰：起予者商也。始可言詩矣。」

其中，「倩指巧笑貌；盼指動目貌」（馬融注）。「巧笑倩兮」是指人在美好的笑容背後，須有善良之心，其笑始為「巧笑」（即「倩」）。「美目盼兮」，亦指人之美目背後須有盼望等待之情。美目之美，不在目之黑白分明，而在其眼神之美（即「盼」），在其眼神內在心思之美。美作為天地萬物之屬性；在一切美的對象中，最美者唯「人」。作為人之美最顯著者，即人之眼神之美與人笑容之美。更深入地說，即人心之美。人心內在的善意使笑容為倩；人內在心志之期待與等待，使其眼神有盼，故為美目。因此，人心之美係人一切美之根本，亦美之最內在者。同時，「巧笑倩兮、美目盼兮」亦呈現了古代中國對美的看法，即人之美，不在眼睛或笑容等器官性之美，物性之美；而在氣韻之美，如眼神之美與微笑之美，即「人心靈之美」，「人心之善之美」。其美故不是物性，而是精神性的。美非如西方之求結構之和諧平衡，不在其比例或造型之美；亦不在其線條之多樣統一，或色彩之參差主次之美；更不是指物性內容上的豐富變化，技巧上的流暢，乃至各種空間、質量上的舒適感受，以及節奏等規則之運動形式等……美，盡是人心之善的表現，是人心靈之美。

接著，「素以為絢兮，何謂也。子曰：繪事後素。」

其中，「素，白也」；「絢，文貌。」（馬融注）素不論意指白采（〈考工記〉）或生帛（〈禮記〉），「繪事後素」不論意謂：「凡畫先布眾采，然後以素分其間，以成其文。」⁷¹，或如〈考工記〉所謂：「繪畫之事，後素功。」「謂先以粉地為質而後施五采」⁷²等，素皆是絢之美。「素以為絢兮」，即素是絢之美。「素」就繪事而言，其為顏色美之本，其實現了繪畫之美。素色，即白色，使一切顏色的表現有其文雅之美。古代中國從「素」中看出文雅之美，更進一步引申：中國古代認為一切人文本身應具備文雅之美。素，即素朴簡約，即謙後保留，即含蓄與蘊藉；亦為「雅言」之「雅」。雅或素是中國古代所視之文之美。一切人文之創制，均要做到雅素、文雅。至於「禮後乎」一句，正如「繪事後素」般——「畫者先布眾采蔭映，然後必用白色以分間之，則畫文分明。」（皇侃疏），亦即教導人一切的行為必須透過禮的約束，始為文雅，始為美。

當子夏「以素喻禮」，因「素後」而悟「禮後」時，即悟出禮是一種文，亦是一種美。其美是指人一直在行為本身之自我節制，自我收束；其美是指文以一種藏於後、謙後與守約的樣態呈現（即「禮後」之意）；文之美與禮之美，故是這種謙後、內蘊且沈潛之美，如此要約素朴之美。此樣態源於內在「謙後」的思維與心懷——如「禮後乎」，如「繪事後素」

⁷¹ 梁·皇侃，《論語集解義疏》卷二。

⁷² 同（註71）卷二。

般地不突顯自己，不誇逞自己。人的一切，不論係才幹、財富或權勢，或人之行為言語舉止，乃至其他人文的創作等，其唯之中各個質素（或成份）均能以「謙後」的樣態呈現，以「自我收約」的方式體現時，始為美。這種謙後守約之美，是禮之美，亦一切人文之美。它同時也是儒學對美一根本的看法，以及對所有人文制作之內在要求。

以上說明「禮後乎」與「禮之美」的關係。

從「子夏問禮」一則我們歸結：

1. 美是天地萬物之屬物。其中，以「人心之美」為最；「人心之善之美」，是一切美的根本。同時，中國古代視人心之美是精神性之美，非物性之美；人心靈之美乃高於其他物性之美。

2. 「禮之美」是「素」，是「雅」；是「禮後」般謙後守約、自身節制之美，亦樸素文雅與含蓄之美。此亦古代中國對美的認定，與一切人文制作之美的要求。

本乎上述「禮後乎」之美之深意，「皇誥之美」乃更有勝義。

《皇誥真詮》〈先天一 啓亥子〉聖訓：「虔誦皇誥，祝禱於天，精進體行，親和上帝，心物一元，體用執中，以人心遍貫三昧，以三昧交匯靈台，無法無性，無為無識，無心無念，無相無住，祖 降運，坎離感應，急頓三世，剝現真身，至虛至靈，至玄至妙，此謂之『皇誥三昧』。」此處言人從心之謙後守約，以至「身口意」與誥文之融合；亦即，由人之反身謙後而至無固無我，以至無心無念。其禮之美，故是「存無守有」；由謙後而無人無我，更至天人之和合一即和合之美！觀乎兩誥之迴向文與祈禱詞，均本乎「不為自己設想，不求個人福報」之大公心懷，將誦誥禮經之經力與功德坦蕩地「禮讓」於眾生，「佈施」予蒼生，以期應化無形、消除暴戾，還以宇宙靜樂涯……此大公心懷之美，此迴向禮讓之德，是為和合之美與善，亦誦誥之禮（祀禮）之美與善！

茲即「誦誥之禮之美」，亦第四章之全文。

第五章 結語

「配之儒德 各得其仁」，中心義旨即：廿字真言諸德性之體現與妙用，即「仁」一即生生之德、及無人無我之博愛、即 上帝「生天生地亦生人」之大德與大能，亦人秉天地之中以生、而參贊化育之愛人愛物之情。真言通體之實踐，孟子四端之學的存養與擴充，乃至帝教長期朝夕之虔祈善禱等，無一不是「行仁」、「為仁」、「體仁」；無一不是人以其「仁心」，善體「天心」，以之「以臨下土 以合上天」（《天人日誦大同真經》之體證與顯發）。

因故，「仁」是為儒學整體德性之核心。仁、義、禮、智四端之存養，本乎「仁」、本乎「惻隱之心」而廓然大公的，故「仁」是為儒德之總目；以一言總攝儒德，即「仁」，亦以儒德闡釋真言義旨之樞要。其宗歸即「和」，即「太和」。本文以儒學—四端之學之架構，說明廿字真言之全幅大義，亦明五教之淵源實即廿字；「太和之初 乃為廿字」《天人日誦廿字真經》是也。

附註一：

盧梭（Jean-Jacques Rousseau）在其《論人間不平等的起源和基礎》一書中指出：私有制的產生是人間不平等的起源⁷³。「人類社會之對財富所有權（私有權）的發明與承認，是人間社會不平等之始。同時，為了對所有權分配之處理，遂產生諸多判決的文字規章，亦法律與制度的雛型。社會原初是由一些一般的約定而構成。這些約定乃所有個體（個人）都要遵守的。公社，公共的權威則向每個個體充當其保證者，此即法律與制度之源起」。至於法律與制度的本質，即“正義”。正義是自赫西俄德（Hesiod），柏拉圖以降西方所視之最高德性而建立的：正義是社會與國家法律制度成立的基礎。

正義從赫西俄德（Hesiod）長詩中言對神的敬意與敬畏⁷⁴，對神所帶來之災難的懼怕⁷⁵，以及對因諸神之憤怒而凌加於人之懲罰的恐懼等；隨後轉變成柏拉圖的《國家》篇中所謂「國家的正義」，所謂的公平與公道。其意義即《國家》篇所謂：「公道就是我們當初建立這個國家時所定下的那條原則：每個人應當只做一件適合他的本性的事情。」⁷⁶「公道就是享有屬於自己的東西，做自己份內的事情。」⁷⁷「國家的正義就在其中三個階層的人，各自做其份內應當做的事。」⁷⁸ 亦即，國家以立法者立法的程序，並通過教育的方式而使社

⁷³ 引自《西方哲學原著選讀》（下卷），北京大學哲學系・外國哲學史教研室編譯（北京：商務印書館，1997），頁 74～75：「可是，從一個人需要另一個幫助的那一刻起，從人們發覺一個人擁有兩個人的糧食是有利的那一刻起，平等就消失了，所有制就採用了……」「由於土地的耕種必然引起土地的分配；所有權一被承認，也就必然引起最初的裁判規章。……」「所有權的這種起源是最自然不過的，因為我們無法從勞動以外去設想新生的所有權觀念；因為我們看不出，人為了占有本非自己所造的東西，除了自己的勞動之外還能在這些東西上放什麼別的。……這樣，既然造成了一種連續的占有，也就很容易轉化為所有權。……」「這樣，天然的不平等就不知不覺地與分配的不平等一同展開了：由於環境不同而加劇人與人的差別，也就在效果上變得更加顯著、更加不可磨滅，並且開始以同樣的程度對各個個人的命運發生影響了。……」
【盧梭著作選錄，《論人間不平等的起源和基礎》（下篇）】。

⁷⁴ 赫西俄德（Hesiod），《工作與時日》，張竹明譯（北京：商務印書館，1996），頁 9：「但是，佩爾塞斯啊，你要記住這些事：傾聽正義，完全忘記暴力。……但是，宙斯已把正義這個最好的禮品送給了人類。因為任何人只要知道正義並且講正義，無所不見的宙斯會給他幸福。」

⁷⁵ 同（註 127），頁 40。

⁷⁶ 同（註 127），頁 115：「柏拉圖，《國家篇》，IV. 429D-434C。」

⁷⁷ 同上，頁 117。

⁷⁸ Plato, *The Republic* (The complete and unabridged Jowett translation, Vintage Classics, 1991, New York), p160：「We cannot but remember that the justice of the states consisted in each of the three

會或國家中的個體服從法律或制度的規定。正義即國家的正義。社會中每個個體須服從於國家的正義，並追求國家的利益與整體社會之幸福。法律或制度的本質是正義；就實質言，其是一種力量，一強者的力量，一種凌駕於個體並統御全部個體之國家的力量。這種力量係由上而下的權力運作。而法律或制度係透過教育的方式，教導人民百姓服從於社會共體的理性與國家的正義。或者，國家以各種規範，約制人民百姓的行爲與慾望；或以刑罰的方式懲治人民百姓之妨害行爲，以保全國家整體的利益與幸福。

這種模式乃要求人民百姓服從於國家的權力，並以國家之利益與幸福為一切人民百姓之利益與幸福。又因立法者係上位者，；法律亦由國家之立法者一即最高權位者所制定。因此，法律制度乃為上位者之要求下位者；其以「服從」為德性，以「制約」「懲罰」等方式約束下位者之行爲。反觀古代中國，「禮」乃是本乎人與人之間真實德性的努力。其主要用以約束上位者一君王以其「德性」，以自我約束、自我節制的方式教化百姓，並以人民百姓為至高的主體。此種教化的方式，首在喚醒人民百姓的自覺，以興發其「好善惡惡」之心。使人民能夠自我格正，主動向善，即「導之以德，齊之以禮，有恥且格。」(<為政>)。至於西方法律制度，係以「權力」為本，以「制約」或「懲罰」等方式建立其共體之道，是為「導之以政，齊之以刑，民免而無恥」(<為政>)。有關西方共體之道，其「權利」的概念與「制約」的模式，我們尚可引用其他西方學者的看法，以補充其義。其一是涂爾幹對「制約」模式的說明⁷⁹：

「(社會)事實的本質特徵之一，……，其證據是，一旦我試圖反抗它，它就將顯示出自身的力量。如果我試圖觸犯法律規則，它們會對我作出反應，從而在還來得及的情況下，預先遏制了我的行動；如果我已完成行動，但還有回旋餘地，那它們就會宣告我的行動無效，或使其符合規範；要不，如果行動已無法挽回，就會讓我接受懲罰。……。」

以及 Anthony Giddens 在《社會的構成》(The Constitution of Society)一書中提到「制約」的三種意涵⁸⁰：

「制約有三種意涵：1. 物質制約：源于物質世界特性及身體生理特性的制約。2.(負面)約束：源于某些行動者對他人懲罰性反應的制約。3. 結構性制約：源于行動的情境性。即相對於外于具體情境中的行動者來說，結構性特徵的“既定”性。」

同時其並對「權力」加以說明，以解釋制約的運作⁸¹：

「現在來看看能夠產生制約的權力，在此有必要強調：權力是使事情得以完成的方式，在發揮制約作用的同時，還非常確定地具有使動性。人們體驗到權力的制約性的一面，是通過各種各樣的約束，從直接採用強力或暴力，或以之相威助，到溫和地表達異議。約

classes doing the work of its own class.」(441)

⁷⁹ 《社會的構成》，(英)吉登斯著；李康，李猛譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），頁276。

⁸⁰ 同(註138)，頁280。

⁸¹ 同(註138)，頁278。

束只是在絕少的情況下才以強制（Compulsion）的面目出現，那些體驗到強制的人完全沒有抵抗能力。……」

從以上的補充說明可知：西方共體之道，即法律與制度，是以外來客觀之對象而對人之行動的限制，暨對人違法行爲的懲罰。其故是基於人性對懲罰的懼怕，是面對人之惡而作之因應，並以客觀對象（如國家）為一切判決的依據。至於其目的，乃為追求國家整體的利益，以國家的幸福為人民全體之幸福；以「幸福」為其一切追求之終極。

附註二：「頌」與「誦」的人文闡微

—「誦誦之禮」的人文探究：「經學的意義」

（一）前言

誦誦是帝教的主要活動之一。長久以來，其即為同奮用以凝聚念力感召祥和之氣，以臻濟世救劫並完成時代使命的法寶；其亦師尊自華山時代以降，道脈相承之法門。配合教義《新境界》之理論體系，我們亦可從「誦誦」與「靜坐」中開發諸多天人親和的奧祕與律則。除係以科學與醫學之進路之外，倘若我們回溯到中國古代典籍，並以帝教之道統衍流與文明啓張緒續之垂禪為依據，我們當可自三代所遺留之《詩經》與《尚書》等文獻中，發掘其歷史之淵源與內在義理。《詩經》與《書經》是三代之最重要之典籍。

《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉提及：「盤古制創 承天立極 開來繼往 帝德初佈……堯舜祖興 文明啟張 緒續先聖 仲尼憲章……」，以及「先天天帝教道統衍流第五十一代下迄第五十五代道統表」指出：「第五十二代天源教（教主軒轅氏）-道世興昌五世」，其中以分別為唐堯、堯舜、夏禹、周公與孔聖。因故，自帝教道統衍流之追溯，並與中國上古史之合閏來看，「誦誦之禮」必然與上古三代之典籍—《詩》《書》有密切的關係。《詩》與《書》可以豐富「誦誦」在人文上的意涵；「誦誦」活動本身亦再現了三代在人文發展上的豐郁，體現了《詩》《書》古奧質樸的文字背後，那股生生自覺的力量。更進一步說，「誦誦」雖是帝教特有、獨有的法門，是諸「時代之原人」因應天命的法寶；然而，當我們回歸到三代，回歸到《詩》《書》等典籍時，當可知：「頌」與「誦」已是當時高度的人文表現了；亦即：「誦誦」不是偶然產生於今的人文活動，它們是上古三代禮樂文明的具體內容。

同奮之所以謂之為「原人」，在道統的意義與歷史的對應上，亦即分別對應於天道之「元」，以及文明創制之「源（初）」（原初）。因此，我們嘗試從人文、從經典（中國上古典籍）的角度，來探討「誦誦」的意義。如此，一則可以初擬其在文明的定點；一則亦透過典籍，明白「誦誦之禮」在古代中國人生活中的份位，以及其對一個中國人生命之滋養，暨以反省在今日科技文明底下，我們的生命究竟流失了多少真實的意義。再者，《詩》《書》

的道理，它們之對孔子（《論語》）之思想、心懷及識見的影響，亦可輔益我們予「誦誥之禮」以更高的精神性一即：「誦誥之禮」體現了中國上古人文之美與善。二者之相互助益，其意義顯矣。

（二）經學的意義

「誦誥之禮」人文意義之探究，首先即：「經學的意義」。

首先，談「頌」。

「頌」是「誦」此一活動背後的形上意義，我們可自《詩經》言起。

《詩經》以「風、雅、頌、賦、比、興」為六義。前三者之別，在於其分別指涉不同的情感範疇。其中：

1、「風」（十五國風）是指日常、平民的情感；其以人民百姓日常生活之喜怒哀樂為內容，例如愛情。

2、「雅」指藝術性之情感；其離開平民百姓，而為文人或在位者之情感型態（範疇）。其或為文人反映民事之創作（如：〈小雅〉），或為周人歌頌其先民之史詩（如〈大雅〉諸篇之稱頌古公亶父與后稷等人）等。

3、「頌」乃純乎對形上對象的情感，是人對真正偉大崇高之人格德性的仰慕與讚歎。例如：〈周頌〉〈豐年〉是農事秋收後，酬神賽會時所奏的樂歌；其係人們對山川神明之誠心感念，以及感恩報本之情。又如：〈周頌〉〈嘻嘻〉一詩，描繪周成王以王者之尊、誠敬之心告予上帝。之中，「率時農夫，播厥百穀」，言既祀上帝，即率農夫播種百穀，祈穀於上帝……因此，「頌」之所及，必是崇高的人格型態，或山川神明等形上對象。「頌」的功用亦特定為「善禱」，或告乎神明、祭其先王之辭。〈周頌〉〈維天之命〉：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純！」，以及孟子用以證成「仁義內在」的詩句：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（〈大雅〉〈烝民〉）……都說明了周、魯、商三頌始乎〈清廟〉，其中要旨必以德性與天命為主。

從《詩經》周、魯、商三頌之全備，我們可以明白「頌」在上古政治與社會生活中的意義。唱頌，不論是祭祀善禱之歌，或告于神明之辭，它們俱為中國古代用以教導君王以及人民百姓，與天親和暨敬天、畏天，並虔誠謝天、謝神明的文明之道。我們私臆：《詩經》之「頌」，即古代中國人予「懷邈帝慈」、「常往親和感神知」（《天人親和真經》）等諸天人親和活動，率由眾人彙編而成的後天文字記錄。

至於「誥」，其始於《尚書》〈周書〉之誥文，是為大告或大令。《尚書》之「誥」原是先王（在上位者）對其後裔群臣的教誨，或君主對天下百姓要事之公告。「誥」的內容，因之必是整個共體生活中最重要的事。《尚書》〈洪範〉篇被視為中國最早的政治哲學，之中提及有關治理國家最首要之事；其中，「農用八政」—「一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。」視「祀」僅次乎「食」與「貨」的活動之後。中國古代認為君主治國，首要在使民足衣食（即「食」），使民生財貨順暢（即

「貨」)。其次，即要教導人民祭祀的原理—即慎始敬終、報本感恩的精神；使人民懂得「慎終追遠」，懂得對一切事物、生命的看法想法，對為事的作法等，審慎其終始並思及其久遠的影響。如此，始能使民德歸於樸厚純良……從「誥」之原義，我們看到：古代君主在理性實際的思考背後，係以神聖敬慎的精神、與天親和的活動，來維繫人民整體的生存(即「食」與「貨」)；以「祀」的精神性來頂立共體生存的物質性。「農用八政」，說明了祭祀、敬天謝天之禮，在上古中國人生活中的頻仍，與其對群體生命衍流的重要性。

在漫長的時代遞變，在上古文字書寫不易的客觀限制下，《詩》《書》得以被人們長久薪傳，即說明了其義理之真確與價值之恆久。之中的「頌」與「誥」，亦古代中國人重要、必要且頻仍的內在生命活動。

依據《論語》〈述而〉十八：「子所雅言。詩、書、執禮，皆雅言也。」孔子將《詩》《書》列為「雅言」，乃至後代以降視其為「六經」之一……，說明了《詩》《書》之為經學的地位。經學，不論其認定範圍如何更易，其俱為中國古代對整體人類文明創制的看法；是先民用以建構社會(共體)的綱要，亦其對世界的懷抱與理想。經書，不似子書般，之為個別之先知或哲人所完成的個體性思想體系；經書代表了整體人民的心懷與嚮往，亦古代中國全體所共同朝往，或曾體現過的生命境界。《詩經》與《書經》即蘊涵了上述這種整全性的意義。《詩》之「風、雅、頌」(六義)非僅為文體的形式，《書》之「誓、誥、典、謨、範、命、歌」等亦不單為記事的史料而已；它們實際是中國古代所嚮往或已體現的人道(《詩》)與王道(《書》)。「頌」與「誥」，因之是人道與王道的具體內容，是世界理想建立的途徑。三代的禮樂文明，教導人臻至「貧而樂道，富而好禮」的心靈境界，使人(主體)不受制於外在存在境況之優越性或卑劣性(即貧富尊卑等)，使人能自立自足、樂道好禮，並為人真實之美善。倘若，我們學習孔子對《詩》之「頌」與《書》之「誥」予以主體的轉化，使之由「君主」(有權位者)，質變、提粹為「君子」(有德性者)，而後與帝教的「誦誥之禮」作一種形上意義的會通，那麼我們得以圖示如下：

(1) 《詩》《書》之人道與王道之治：

樣態：

以「君主」(有權位者)為主體

► 禮「頌」的意義：善禱於天或山川神明、有功德之先王。
► 召「誥」的意義：普遍告予天下百姓或告勉王室後裔。

孔子對《詩》《書》之
「君子」(即君主)，作了形上意
義的轉化，即道德意義的轉化。

共體之參與：「禮樂之治」

(2) 《論語》

樣態：

以「君子」(有德性者)為主體

► 克己
► 復禮
► 為仁

以臻「貧而樂道，富而好禮」
以行「木鐸教化之功」

共體的參與

歸
回

(3) 帝教

樣態：

以同奮(時代之原人)為主體

► 誦誥之禮」，是為：(1)救劫之使命

就主體意義言，即是以「君子」之
人格型態，輔翼「君主」之事。

(2) 三代禮樂文明之

回歸

(3) 行木鐸教化之功

共體的參與

因故，從上述的會通中我們可以結論如下：

- (1)「頌」與「誥」是三代禮樂文明之所在。從「頌」與「誥」之出於經書、蔚為經學的思考得知：「頌」與「誥」是中國古代文明之精華，亦先民對世界之想法與看法。它們亦如經學般，之為人存在所應遵循的常經要道，亦人人應學習涵泳者。從先民之視「頌」與「誥」為天地之常道，可知：先民視人與天的親和、人人以和、神人以和，乃人立乎天地所應具有的心懷，亦人存在最美善之境界。「常住親和感神知 罩台寂滅靜中馳」(《天人親和真經》)在先民的生命中，是為常事。「人受天地之中以生」，「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」(《詩經》)……，更說明了古代中國的文明創制，是以順應天地自然之道為方向，非「人」之自我突顯或膨脹；文明之道，亦教人以謙卑自牧。
- (2) 同奮之禮誦皇誥、口誦心惟；就形上意義言，即是以「君子」之人格主體，輔行君主之禮。因此，我們當由《論語》等古籍之對「君子」人格之教誨與道理中，教化一己之心性。亦即，以君子之心性修養—「克己、復禮、為仁」，作為人道與王道完成的基礎；並且自《論語》之於「禮樂」內涵之論述，豐富我們對三代禮樂文明的了解。易言之，《詩》《書》與《論語》等古籍，足以為「誦誥之禮」提供更豐郁的人文內涵。
- (3)「誦誥之禮」，除係救劫之時代使命外，其本身即上古三代禮樂文明之回歸，亦具木鐸教化之功。是故，我們得以自「禮」與「樂」的觀點，探究此文明體系底下，其對諸「人」與「事」之合禮合情之規劃。繼以彰示「誦誥之禮」的精神性；明白古禮在執禮的人與事，以及其他文獻儀節等內容上業已成就的人文深度。
- (4) 三代禮樂文明的終極理想，在教導人超越外在存在境況之差異性，使人能真正做到「貧而樂道，富而好禮」；亦即，使人（主體）能樂道好禮，使人倫友樂和樂，以臻人人以和、神人以和……。故知：「誦誥之禮」之終極意義亦在此。

以上乃自「經學之意義」闡明「誦誥之禮」的人文意涵，亦本文之總結。

參考書目：

1. 天帝教教義。
2. 天帝教教綱。
3. 《天人日誦廿字真經》。
4. 《天人日誦大同真經》。
5. 《天人日誦平等真經》。
6. 《皇誥真詮》，天帝教台灣省掌院編印，1996。
7. 蕭昌明宗師著，《人生指南》。
8. 涵靜老人，《清虛集》。
9. 劉太夫人，《明心哲學精華》。
10. 《先秦文學史參考資料》，北京大學中國文學史教研室選注。台北：中華書局，1995。
11. 趙豐田等人編纂，《論語引得》。北平：燕京大學貝公樓，1940。
12. 謢家哲先生，《論語研究》手稿（三），1993～1994。
 《論語論綱》手稿，1993。,
13. 日・竹添光鴻，《論語會箋》。台北：廣文書局，1993。
14. 梁・皇侃疏，《論語集解義疏》。台北：廣文書局，1991。
15. 宋・朱熹，《四書集注》。台北：中華書局，1984。
16. 齊・吳懋清，《毛詩復古錄》。台北：廣文書局，1982。
17. 民・高步瀛集解，《孟子文法讀本》。台北：中華書局，1980。
18. 王夫之撰，《禮記章句》。台北：廣文書局，1977。.
19. 漢・鄭玄注，《儀禮注疏／周禮正義》。台北：廣文書局，1972。
20. 北京大學中國文學史教研室選注，《先秦文學史參考資料》。北平：中華書局，1962。
21. 《中國美學史資料選編》。台北：光美書局，1984。
22. 章・王弼注，《老子》。台北：中華書局，1992。
23. 惠能撰，丁福保箋註，《六祖壇經箋註》，1983。
24. 章 陶淵明，《靖節先生集》。台北：中華書局，1979。
25. 《西方哲學原著選讀》，北京大學哲學系・外國哲學史教研室編譯。北京：商務印書館，1997。
26. 赫西俄德（Hesiod），《工作與時日》，張竹明譯。北京：商務印書館，1996。
27. 德國 M 舍勒（Max scheler）著《愛的秩序》。
28. 盧禹鼎先生編・《蕭昌明大宗師傳》。
29. 王淮，《老子探義》。商務出版社，1980。