

願承經內意 長侍永清涼 ～對春劫時代哲學發展之見

發表人：施美枝(靜嚼)

天帝教埔里天南堂同奮/東海大學哲研所博士班

摘 要

就「宗教」層次言，帝教之復興，是為「搶救三期末劫」，為消弭「茲天滿、人滿、地滿的歷劫共業」。就哲學層面言，如是幽暗與昏亂，乃「生命之學」的喪失，人之不能「見性」、「盡性」所致。

本文之意旨，乃嘗試從帝教「天人親和」所傳侍之經典經義中，擷引其對人類思惟的指導。如是淺薄之努力，其目的：其一，身為同奮，既已皈依帝們，自應多治學於經典文獻等，以為自身力學、精進暨充實之用。再者，後天人文之哲學認識與訓練，可為帝教現有之文字與經典等加以治經，並予以疏解，以濬通天

人，厚植一己之積學。此外，亦期許帝教之「天言」能為目前人間經典，其經力之疲弊以及目今哲思的困境與難處，導引至一處更高、更廣大的「天人視界」。

本文以「抒理」方式進行，其間：

以「願承經內意」為哲學真實的本懷與信念；

以「長侍永清涼」作為對哲學思惟發展方式之指引，即：天人親和；繼而言「帝教典籍」與人間中西方哲學之輔益，並列以筆者具體之「研究專題」，以為說明。

其中，「研究專題」置乎「附錄」，以俾完整閱讀。

就天言與人文相互演繹的整理中，吾人得知：教法之更迭，義理之演進，常是為了「應化」人間當時的境狀，「配合」時空等而形成的。哲理內部思惟的轉承與衍義，實際是因應「天命」的內容而更迭的。如是，吾人對一切人間哲學史之研讀，便不應再平面地視為是人間人文發展中，各個偶然性、階段性成果的陳列與累積而已；其內在更繫乎無形道緣，以及道源道嗣的決定。因此，哲學思惟的歷史（即「哲學史」），實際亦是

天命之更迭歷程。如是對於經典之研讀，更見意義；「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。」莊生此理，愈見精微。

總言之，本文旨在說明兼解證：「**道化天人**」。

願承經內意 長侍永清涼 ～對春劫時代哲學發展之淺見

施靜囀

前 言

中國之學問，一言以蔽之，乃生命的學問、性命之學、本體之學。

在西方哲學史中，本體即「道」、即 Logos。哲學即是論證「本體」究竟是何物，並討論「存有」(Being) 的議題。以及，形成這些形上學本體概念的認識方法與模式。簡而言之，西方哲學即以「形上學」(即前者) 與「認識論」(即後者) 為其梗概。

時至今日，西方哲學長期以來以「主客二分」、「主客對立」、「心物二分」之認識模式所形成的龐大哲思，固然在對事物的認識、對人類知性(Understanding)、理性(Reason) 的拓展上，有著卓越的成就。然而，「心物二分」「主客分離」的認知模式所創造出的價值，已愈益遠離「人本」——其或傾于「神本」而不可超越；或傾向「物本」而日益卑下。西方哲學長久以來之不肯定人有「道德理性」，不貞定人有「自律道德」的信念，以及不斷發展「知性」、壯大「物性」的哲學發展，愈來愈遠離「人」、遠離「真實的人倫」，亦遠離了「人可以單純地過人的生活，並從真實的人倫和穆中，感受生命之美好與良善……」，如是「思無邪」的單純樸素生命！

至於中國哲學，儒釋道三家之言，皆以「性命之學」為本，以「心性之學」為體。中國哲學經過長久發展與演變，自先秦諸子之百花齊放，以至漢代之經學、隋唐之佛學，以迄宋明理學，清代之樸學、考據之學等，如是浩瀚的國學長流，其間俱是先哲聖賢之智思與神思之精華。然而，舊式以科舉考試為俸祿之習，其注重考據、訓詁、排比等文字之治功，頗多肢離與繁複。之間，文字之堆砌、思惟之隱避，工於詞章文藻之學風，遂致浩然之性命義理逐漸稀薄。是故，縱有巨浩書帙，然而對生命究竟之通透、道德之自我建立，以及，生命慧命之承傳等人生重要而必要的關懷上，則呈疲弊。

就「宗教」層次言，帝教之復興，是為「搶救三期末劫」，為消弭「茲天滿、人滿、地滿的歷劫共業」¹。就哲學層面言，如是的幽暗與昏亂，乃「生命之學」的喪失，人之不能「見性」、「盡性」，遂致一切的生存與生活皆肢離破碎，不知生命之凝聚何在！

本文之意旨，乃嘗試從帝教「天人親和」所傳侍之經典經義中，擷引其對人類思惟的指導。如是淺薄之努力，其目的：其一，身為同奮，既已皈依帝們，自應多治學於經典文獻等，以為自身力學、精進暨充實之用。再者，後天人文之哲學認識與訓練，可為

¹ 《天人日誦廿字真經》〈天德教主獻言〉。台北：帝教出版社，1999 年版。

帝教現有之文字與經典等加以治經，並予以疏解，以濬通天人，厚植一己之積學²。此外，亦期許帝教之「天言」能為目前人間經典，其經力之疲弊以及目今哲思的困境與難處，導引至一處更高、更廣大的「天人視界」，且重新在人的生命中，貫注正氣與正信。

本文擬以「抒理」³方式進行，其間之思惟脈絡如下：

一）願承經內意

～說明哲學真實的本懷與信念。

二）長侍永清涼

～對哲學思惟發展方式之指引：天人親和。

對帝教典籍與人間中西方哲學之輔益，以筆者具體之「研究專題」作參考與說明。

其中，「研究專題」置乎「附錄」，以俾完整閱讀。

三）結論

～道化天人

第一章 願承經內意

～ 哲學真實的本懷與信念

「願承經內意 長侍永清涼」出自《天人日誦廿字真經》「天德讚」。

「讚」原是對美好事物或偉大德行歌頌、嚮往之辭。從「虔誦廿字經……法雨普陰陽」均是禮讚天德教主之法相、道情、普度幽冥慈心與悲願。而末句「願承經內意 長侍永清涼」則是勉勵後人深入經意、精進力行，善繼教主之志，始是對天德最大的禮讚。如是，也才能臻入清涼常樂的化境。

² 在文明的等待、在下一個哲學高峰醞釀前的準備與預備中，吾人樸素的想法與信念，是以「五教」為哲學之土壤，以「帝教天言」為哲學之「種籽」，靜默地在「自性」此心地上，勤耕植作。

³ 「論文」大抵是「針對某一家一言而提出議題、分析或比較之『論理之文』」。本文以「抒理」為主；「抒理」意謂直抒內心對某議題的想法、看法，而不涉及批判。因此，其須與嚴格意義的「論文」區隔清楚。於此言明。

不過，筆者以為：在教義經典的對應中，文句、文義的翻譯是「解釋」；而主體內心與經文交感之對應，是「解證」。「天人實學」文章的意義，或為「解釋」，或為「解證」，盡為抒發一己真實治學與修持之心得。「抒理」或「論理」僅為文之形式而已。

吾人以爲：此句實亦指引一種新的人文視野，以及哲學思維的本懷——即：「人應是真理的侍者、真理的僕人。」哲學思維的演變應朝往以「傳侍天言」爲趣向，而非人類「自我的創造」；哲思新生的方式是「侍經」、「侍言」，人文的本懷亦應是「承義」與「承願」。

德國哲學家黑格爾曾說：「哲學的對象與宗教的對象大體是相同的。此二者的對象都是真理。就真理的最高意義來說，上帝、而且惟有上帝才是真理。此外，二者均是研究自然與人類心靈的有限世界，以及它們彼此間的關係，暨它們（自然界、人的精神世界）與上帝的關係。」⁴ 簡要地說，宗教以「上帝」爲無限者，以「無限者」爲其依歸。哲學以「無限性」，以人類世界中的「無限性」及其本體爲哲學的關懷⁵。

「願承經內意 長侍永清涼」教導我們：人類憑其有限之官能所創造之「無限者」、「無限性」，以主客對立二分之分解方式所建立的知識體系，相對於其所面對的浩瀚天界而言，乃是「有限」、「侷限」的。有形人間的知識傳承固然不可荒廢或忽視；然而，哲學思維更切要的任務，應不再是「創造」更多的價值或理論，而是在「傳述天言」—傳承一個更高更大的靈性世界的真理。個體是「載道」、「載德」，是「侍經」、「侍言」與「侍讀」的道具，意義即在繼起天界美好的深義，並將其轉化、疏解至人間，以爲教化與宣化。如是哲學研究的信念，正如同孔子⁶ 在《論語》〈述而〉篇所言：「子曰：

⁴ 意譯自英譯本 J·N·FINDLAY, F·B·A: *Hegel's Logic · BEING PART ONE OF THE ENCYCLOPAEDIA OF THE PHILOSOPHICAL SCIENCES (1830)*, <I>< INTRODUCTION > §1, p.1, TRANSLATED BY WILLIAM WALLACE · U.K.: Oxford university Press, 1975。並參考〔德〕黑格爾著/〔中〕賀麟譯·《小邏輯》，頁 1~2。香港：商務印書館，2002 年 7 月。

⁵ 哲學的任務，即是在人文世界中確定此「無限性」，並找出「無限者」，以此爲此世界形成背後之依據。在西方哲學史中，此「無限者」，從柏拉圖之「理型」(*Idea*)、亞里士多德「四因說與載體」(*substratum*)之說，以至笛卡爾之「我思」，康德之超驗統覺之「*Transdental I*」，以迄佛洛伊德(*Sigmund Freud*)之「潛意識」(*Subconsciousness*)、馬克思(*Karl Marx*)之「資本」，黑格爾之「絕對精神」等。此「無限者」即表象世界背後，用以形構此世界的根本與根源。至於中國哲學，儒釋道三者，咸以「性命之學」爲其本懷，以「性體」與「心體」爲依歸。

⁶ 孔聖於中國（人間）歷史上，乃一至聖先師，儒宗之先驅。在帝教現有的經藏記載中，孔聖乃天帝立教第五十二代天源教之道嗣—「文宣教主」，其並且是昊天金闕凌霄寶殿組織「五輔院」中，「弘化院」「北清淨流殿」之主持。不論自人間或天界的視野觀之，孔聖對人文、對哲思之理念與作爲，均是典範。因此，「述而不作」（即「承接先前文明之美好與光明」），同乎「願承經內意」般，應是哲學工作的方向。

上述有關孔聖於天界位證之果位與無形之天職，分別記載於《天帝教教綱》「（貳）、教綱附件」「（一）、教源 ~ 道統衍流」，頁 90-91。以及，天帝教文獻《無形宇宙組織總成》「（五）、昊天金闕凌霄寶殿組織圖示（表三）」，頁 10。民國第二戊辰九月。

述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」⁷以「述」代「作」，以「傳述」其所承繼之三代文明爲人文之責任⁸，而非憑己才智所進行的創作或制作。之所以「刪詩書，訂禮樂，贊周易，作春秋」⁹，乃是深信並喜好先古文明的美好（「信而好古」）。其對文明形構、對哲思發展的基本信念是：人應當去承繼那具有理想、正氣，那些導引人開拓人性內在之美好與真誠，與諸道世興盛、德化天地之年代所遺留下來的作品¹⁰……。以此有道之文、有德之言來正己化己、正人化人。

易言之，「發現」人類一切負面行爲背後的原由，並且以一種系統的方式去統攝人類一切行爲、表象，以爲人類世界中一切表象與行爲背後有一個更大、更高的「絕對」超越主體¹¹；人類惟受此所宰制與控制，而無人類「德性自身」……。此種「天人對立」、「主客二分」的思維方式，如是無法「肯定」人自身之美善、不能帶引人昇化、朝往一個更正面的價值而生存的文明或理念，不論此種學說或創見如何有力、嚴謹，其在使人明乎究竟義、明乎宇宙之實相上，終是不足，終非「真諦義」的¹²！

而一個哲學工作者，其信念亦應是「信而好古」；其一生研究的本懷，應如孔聖之自述—「默而識之、學而不厭、誨人不倦」，不慕名利、不冀求掌聲，靜默地日學其所無而不感疲厭，將所學誠懇教人而不覺倦怠。視一切智慧均是天賦、天資與天賜，一切之努力咸非己之所有（「何有於我哉」）般謙卑而雍和。正如「願承經內意」經義所教導

⁷ 《論語》〈述而〉篇

首則：「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」

第二則：「子曰：默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有與我哉？」

《論語》全書文句之次第，是以「依乎義理、以類相從」的原則來安排的。因此，我們將〈述而〉篇首、次兩則並讀，可以看出：對先人文明「信而好古」的本懷，正是「述而不作」此作爲的內因。至於「默而識之，學而不厭，誨人不倦」——「默守這些美善的道理，謹記於心，以此學習不息，教人誨人而不生倦怠。除是以外，則一切皆非吾之本有、所有。」……，此乃是其具體的作爲，是孔聖在天德之涵泳此隱潛狀態（即：「述而不作」）已圓融、飽滿之後，自然顯發於外的行誼。〈述而〉篇此二句正是孔聖自述其承揖周文之文德，而自奮自學的具體行事。

放諸於今世，吾輩亦應承揖天德而爲文，默識力學於人間，並誨人而不倦，這也始是對天德教主最高之禮讚！是故，吾人以爲：「願承經內意 長侍永清涼」與《論語》〈述而〉篇此二句精神相通，義理相近似，咸是對當今哲學本懷的指導。

⁸ 《論語》〈子罕〉第五則：「子畏於匡，曰：『文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？』」文不在茲乎，意味孔子以承擔「周文化」之傳述爲己任，此亦是他的天命與天職。

⁹ 參見：漢 司馬遷·《史記》「孔子世家第十七」，以及宋 朱熹·《四書集註》〈論語〉〈述而〉篇。

¹⁰ 以孔聖所認肯的典籍，即詩經、書經，禮樂典章、周易與春秋等。

¹¹ 例如：理型、潛意識、資本等，亦即西方哲學史中對「無限者」之演繹。

¹² 此處權假「俗諦」與「真諦」二義，以明義理深度之殊。

的：「人」是「侍道」、「載道」，「侍天」、「事天」之「侍者」——不自居其創述之功，不自是人類有限官能創見之長，更要自覺自知地避免「意識型態」黨同伐異的深害，以及，它所可能帶給人們的痛苦……。

以上係由「願承經內意」經義，演繹其對哲學思惟發展的指引，與哲學本懷的導正。

第二章 長侍永清涼

～對哲學思惟發展方式之指引：天人親和

其次，吾人討論若干具體的作法，以供參考。

(一)

簡略地說，哲學就是哲學史。

任何一位哲學思想者或哲學工作者，他的思想生命都是在整個前人所累積的思想長河中浸進、涵泳而逐漸形成的。觀乎人類中西哲學史，一家哲學思維之形成，其或是「承接」前人思維之遺緒而繼以開拓¹³；或是「批判性」地截斷眾流，將精神回歸至先前的某個時代、某一學說（學派），以之為定點與落點，而後加以引伸、賦義¹⁴。因此，哲學思想的「研究」，實際是對人間各個時代之思想者或學派的研究；哲學思想的「發展」，實際是通透過哲學史的認識，而繼起的創見、補充與演繹。

筆者今以自修自學之治學心得，拙見以為：人間哲學與帝教典籍應相互銜接，「人

¹³ 在西方哲學史中，例如：亞里士多德師承其師柏拉圖，並對後者「理型論」加以補充。其以「*FORM*」與「*MATTER*」（理型與質料）合稱，彌補柏氏之不足。迄至中世紀哲學，在「認識論」此議題上有「名實論」與「經驗論」二派，實際仍是柏拉圖與亞里士多德二家說法精神的延伸。惟其對知識的分化愈加縝密，系統愈見清晰，而文字亦由「對話體」衍成「論說體」，愈見綱紀。

¹⁴ 此種例式頗常見。

例如：西方當代德國哲學家海德洛的哲學，即是對「古希臘哲學」的回歸。

又如：中國哲學史中，「宋明理學」乃承繼「先秦儒學」，並對攸關「性理」、「性命之學」部份予以述作、疏解。例如：陸象山先生自謂其學盡是「孟子學」。《象山語錄》一書，即是先生以其生命通透於孟子之義理血脈，並出入其間；以之而蔚為真實之德性人格，而後俯仰於天地之間的真性情流露之語。其中，象山先生所面對的哲學課題是：「德性自體如何成立？」「如何證成？」其以一生的體證，證悟「心即理」，認為：本心即是道德心，本心即有道德性。如是「性理」的證知，力挽該時天下盡奉朱熹之「性即理，而心是氣」的他律道德思想。象山先生以書院集匯，傳習門人弟子於「性體」之真實自覺，與道德之自我建立。此種「哲學擔當」，實相契於孟子之以「王道」、以「行仁政於天下」的理想與期許。

文」與「天言」應可互相顯發¹⁵。

察乎帝教經典，首先，《天人日誦廿字真經》顯然是對「廿字真言」之更完整的演繹。就「經義」言之，「真經」（簡稱）是對「真言」之來源與意義作更全幅性、系統性的解說。就「經力」言之，「真經」顯然是更高、更廣大經效之佈達。此外，依筆者之哲學認識，以為：《天人日誦廿字真經》本質上係天德教主之「遺訓」；本經之傳侍，更是為其行將繼起的下一個道世或道運，而作之人文上的準備。「真經」之為「集五教而揖天德」的智慧結晶，其內在意涵是：如是五教之總結與匯整，既為上一個「五教分殊」之文明劃下「終結」，亦為下一個文明之「楔子」。此經典的頒佈與傳佈，亦意謂五教哲學思惟，必須凝聚至一個更高、更大的本體¹⁶。同時，觀乎人間哲學史，一龐大的哲學系統，當其間各體系完全匯集、聚合時，實際也正意味此一龐大的哲學系統行將完結，其哲學任務已告完成。同時，在天曆更迭，天命自道統第五十四代移轉至第五十五代時，廿字真經本身所具有的形式、內涵，以及其特有之蒙「道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝」昭敕的恩典與殊性¹⁷，亦是下一個道世經典的特性與特質。而「經典」內容之豐實與鑠燦，亦是為了「等待」暨「運化」另一個更複雜、更龐雜時代與天命的到來。

因此，《天人日誦廿字真經》之為五教哲學思惟之匯集，意味另一個新的文明行將產生；本經恰是對上一個文明中所有哲學思惟的總結，而為下一個哲學思惟形成前的等待與準備。經典的頒演，不僅配合著「天命」的更迭，亦意謂著人間哲學思惟的演變。綜而言之，天人教時期所傳侍的經典，非但是下一個天曆道世（天帝教）之弘道資糧；諸經典之意涵，亦是下一個人類文明體系的模本與略圖(schema)。

基於上述之推演，對帝教諸經典之深入與研讀，其意義便不只是對某一教派或教義的探究而已，其背後實裨益於所有哲學工作者，能先覺性地將個體或某一時代的研究，與下一個文明相互銜接，以「人文」作為理解「天言」的階梯。再者，在有形無形、直接間接的「天人親和」情狀中，經典之侍讀與解讀，便不再只是人間有形文字之研讀、記憶、考據與整理而已；其間，經力之對治、清淨業行之升準與微細感應之運化，甚是微妙玄通而不可思議……。更重要者，諸研讀、侍讀之體證或解證，非僅是人間的作品或著述，其本質實是「天人親和」的心語。如是之學術研究，亦是天人共同合力的述作。

因此，吾人以為：哲學工作者（或思想者）倘能為帝教經典之研究而傾力，實別具意義與深義。

（二）

¹⁵ 因此，於此須特別釐清：自嚴格意義言之，本文乃「抒理文」，而非「論說文」；本文係抒發筆者之想法與看法，而非議論或辨正某一專題或議題。

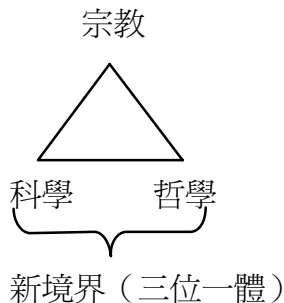
¹⁶ 即「道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝」。

¹⁷ 請見：《天人日誦廿字真經》「道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝」之詔序與敕文。

天帝教復興第一代首任首席使者曾寫道：「於敬謹拜命之頃，即奉詔（一）以『新境界』為教義；（二）以手訂建教憲章二十八條及附件十四宗為教綱；（三）並以原天人教『天人日誦大同、平等、奮鬥真經』、『天人親和北斗徵祥真經』及「天人親和真經」為基本經典，兼以天帝道統之第五十一代天極教至第五十四代天德教歷代各教經典為共同經典，……，朝晚虔誠祈誦『皇誥』、『三期匯宗應元寶誥』等之特定經典。……。」以及，「際茲我天帝教復興第一代開創伊始，遵奉 聖詔，重印上述三經，為我教之基本經典，結合特定經典，與夫共同經典，願我同奮配合時代使命，加強內心修養，發揮精誠力量，以求感格天心，乃略誌原委，以告後世。」¹⁸

其中意涵：

- 1) 天人教時期經由天人親和方式所傳示之經典，於今乃為帝教之「基本經典」。
- 2) 自人間立文以降，諸道世之文獻典籍，以及，諸道宗輔宗所遺留之典籍（即儒釋道耶回等教之教義、經藏等），乃為帝教之「共同經典」。
- 3) 「皇誥」與「寶誥」等係帝教因應特殊之天命與時代使命，而獨有之「特定經典」。
- 4) 「心物一元二用論」係本教教義的哲學基礎¹⁹，亦教義（《新境界》）之整體理論核心。帝教之終極關懷，實係以「心物一元二用論」為形上學之基礎而架構起之體系。



5) 《天帝教教綱》乃建教、立教、傳教所依據之憲章與綱紀。正如一國之「憲法」，之為人間「政統」「治統」之依準，《教綱》是為帝教傳道、傳教之依據。

因此，熟諳或曾研習中國哲學史者，可參考帝教《無形宇宙組織總成》、《三期匯宗應元寶誥》等經典，而將人文與天言加以銜接，以人和天，以天助人。嘗試將「共同經典」與「特定經典」或「基本經典」相互匯通。以現有五教之經典作為通往、理解天界法語之階梯。如是，一者可愈益明白帝教的內涵，以及天人相應而成的宇宙組織，溝通天人文化。再者，亦可為當今五教之經典予以拉拔、昇躍，使研究視野能措置在「天人關係」的脈絡中，令研究之作品有更廣大的價值，而非限於一家一言之比附、考據或訓

¹⁸ 請見：《天人日誦大同真經》「重印緣起」，天帝教始院敬誌。民國七十一年十二月二十一日。

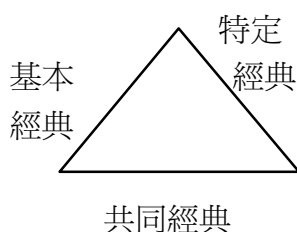
¹⁹ 《天帝教教綱》「第三條 教義」，頁30。台北：帝教出版社，一九九一年七月修訂版。

詰而已。

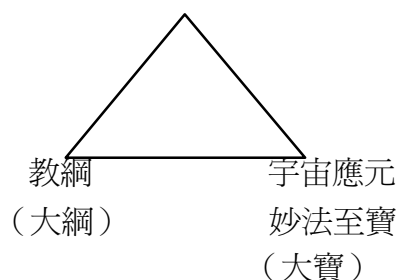
就修持治學言，將天人親和之「經脈」與人間人文之「學脈」（學統）相互會通，可厚植教基、道基。從帝教的無形組織，以及《三期匯宗應元寶誥》所傳示²⁰，現今「天人親和」之經典，僅是浩瀚「天人藏」中之一小部份而已。以之觀乎人間典籍，適益顯出人間文化之渺小與短絀。同時，天界天言之義理，更可對治人間黨同伐異學閥之蔽，指點出人間有限語言之非究竟性。

茲以圖解呈其中道糧如下²¹：

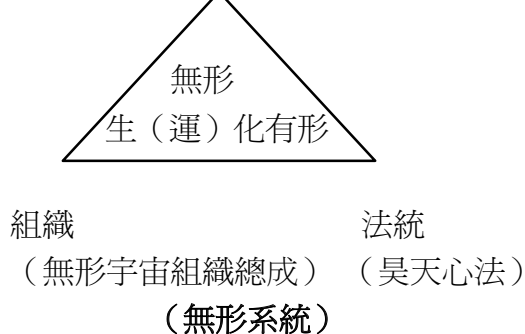
1. （經典系列）



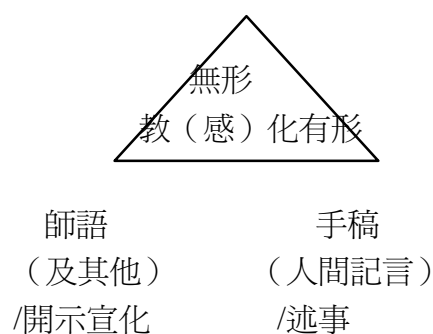
2. 教義（大法）



3. 道統（道統衍流）



4.. 聖訓（侍言）



是故，不論在教化或研究的內涵上，吾人皆可在前述四個範疇（綱目）中互相擷引，

²⁰ 謹依據《三期匯宗應元寶誥》，頁 10-13，「涵靜老人之引序」得知：天人之書佚浩繁，依「玄穹上帝親降御定，暫計十類，五十八目……」（此處若有訛誤，懇請指正。）

²¹ 除經典系列之外，其餘圖示係參考《第四期師資暨高教班聖訓》「首席正法文略導師聖訓」，主題：「天帝教獨有的宇宙法寶」。

以豐其實²²。

第三章 結論 ～ 道化天人

基於前二章之理論論述，以及「附錄」中具體專題計畫之初想，筆者淺見以為援用哲學辭語，則現今春劫時代之哲學，其根本面向應是：

- 就宇宙論言：即「無形創造有形。」
- 就本體論言：即「無形生化有形。」
- 就認識論言：即「無形教化有形。」
- 就美學言：即「無形感化有形。」
- 就倫理學言：即「無形應化有形。」

哲學者之基本信念是「承義」、「承願」；其作法是「侍經」、「侍讀」，並以之與人間典籍相互濬通，以為神媒。就其終極關懷言，乃為自我道德之建立，建立道德神學、自律道德，以見道體、性體、誠體之自具自足。於治學屬面上，除係「為己之學」之外，更應藉由「天言」與「人文」之匯通而遙契古聖先賢之本心、初心，以道化天人，以明「天人大同」、「聖凡平等」。

附錄：

具體計畫之言微：

筆者擬若干「專題」計畫，以為深入道義之用。
雖言「研究」，實際乃「為己之學」而已矣²³。

專題計畫（一）：《天帝教教綱》之禮學思想探微

1、文獻：《天帝教教綱》〈禮制〉篇。

²² 具體之作法，敝人擬有若干專題，正待逐步完成，僅供參考。
詳見〔附錄〕。

²³ 《論語》〈憲問〉第二十四則：「子曰：古之學者為己，今之學者為人。」

《論語》〈八佾〉篇。

《周禮正義》卷三：「祀禮」，以及《儀禮》等書。

2、思考脈絡：

《論語》〈八佾〉篇討論「禮」的本質、禮之產生等理論性思惟(即「禮學」)。

《周禮》、《儀禮》則是古代周朝之文物典章制度，即「禮學」之具體落實。

此三者之並讀，即「禮之本」與「禮之用」的相互顯發。此係徵引自後天人文經典。

又，依帝教文獻之啓示：

i) 《天帝教教綱》係帝教宏教之依據。

〈禮制〉篇明列「禮制知儀」，此係禮制之精神本質。至於「祀天」「尊師」「同奮」「服制」「侍師」等章節，則是禮之具體儀節。

ii) 《周禮正義》係周公所制作²⁴。《周禮》與《周禮正義》即禮制等典章文物制度之記載。

iii) 《論語》〈八佾〉篇係孔聖探討「禮樂」問題的專文²⁵。

3、意義：

筆者依照帝教「無形應化有形之組織」²⁶，擇此二位至聖與先師，研讀其書，並依據特定之議題：「禮制」，援引「共同經典」與「基本經典」相互顯發，以充實禮學之積養。

專題計劃(二)：《天帝教教綱》之樂學思想探微

1、文獻：《論語》〈八佾〉篇。

《呂氏春秋》〈古樂〉篇。

《禮記》與《樂記》等專書。

《天帝教教綱》〈樂制〉等。

2、思考脈絡：

「共同經典」與「基本經典」之結合研究，其意義如前。

²⁴ 依據《三期匯宗天曹應元寶誥》之啓示：周公之天職，乃金闕應元禮部尚書。

²⁵ 《論語》一書係孔聖在人間之一切行誼、思想、學說之總集，亦儒學之要典。

依帝教《道統衍流》之記載，孔聖係「道統第五十二代天源教」「天源道世第十二代嗣」——「文宣教主」。又：依據《無形宇宙組織總成》「(五)昊天金闕凌霄寶殿組織」所述，儒宗孔聖係金闕凌霄寶殿組織之一——「五輔院」分支：「弘化院」，其中「北清淨流殿」之主持。「弘化院」係負責弘化與創教之機構。因此，《論語》一書實頗裨益於「天人之禮」之弘化與傳習。

²⁶ 見：《第四期師資暨高教班聖訓》「首席正法文略導師聖訓」，主題「天帝教獨有的宇宙法寶」。

惟其中，《天帝教教綱》，頁一八二，首任首席使者補充曰：「最後關於事天祀典祀器樂器，悉係中國古代禮制規定，均由天人親和而來，在目前雖然不合時代，但有保存價值，容待將來復古之用。」

師尊的說明指出：帝教「禮制」與「樂制」係經天人親和，並緒纘先聖古禮而來。這些明列記載之祀器祀典，雖有不合時代之虞，然而，其尙待保存者，乃是這些具體器物內在所傳達的「禮樂本質」，以及，「禮樂精神」所教予人的樂德與謙德。

中國古籍《禮記》與《樂記》二書，專論形上的「禮樂精神」、「禮樂美學」。

《呂氏春秋》〈古樂〉篇敘述中國古樂之所來自；言自昔葛天氏、陶唐氏，以至黃帝、帝堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公等先王，其命樂師作樂之始末。如是以明「樂之所由來者尚矣，非獨為一世之所造也！」（古樂篇）。簡要地說，

《呂氏春秋》〈古樂〉篇記載古樂的「歷史」。

3、意義：

這三部人間論樂理、樂史的專書專文，俱共同闡化「樂德」；亦即，先王體悟到音樂與悅樂同源，俱是人心之所發。先王嘗試從「樂器」的形象思惟，教導人轉化、明白抽象的德性思惟（即「樂德」）。從「制禮」「禮制」中區分人倫、天人之殊別，以明其份位。又從「作樂」「樂作」中，求天人之同、神人之和與人人之和，以之而臻至人倫天倫之和穆²⁷。

是故，當我們通過人間人文之積養，重新閱讀《教綱》之「器制」「樂制」等祀器樂器的規範時，當更能深入樂器之本質，而領略「樂德」。從「樂學」而返乎「心學」。同時，亦可自古聖先王所擇取的祀器、樂器等有形器物上，反思先聖德行的高度，以及，他們如何「以樂成德」²⁸。

專題計劃（三）：感官認識模式—「觸覺」與「視覺」之比較。

1、文獻：同上。

2、思考脈絡：

沿續上述的論述，吾人進一步理：中國古代典籍對「德性」的形繪中，常見與「觸覺」相關的字眼，例如：溫、清、涼、「質」（木質、銅質等）、「抱」道、「守」道等。不論就「認識論」，就用字以引喻「德性」的思維，或是就「人的感官層面」而言，中國古代哲學皆突顯了「觸覺」的重要性。如是非但異乎傳統西方哲學以「視覺」為認識論、方法論為基礎的思想主流²⁹，亦對反西方哲學「視思」此「主客二分」的認識方式。

²⁷ 《禮記》：「禮以別異，樂以和同」。

²⁸ 《論語》〈泰伯〉第八則：「子曰：興於詩，立於禮，成於樂。」

²⁹ 在西方哲學史上，首先有柏拉圖提出「洞穴」之喻，以「視覺之明否」，來比喻「真理」與「意見」

3、意義：

因此，倘若我們從形成「樂制」的意涵—即「樂德」的教誨中，明乎中國古代先哲對人類五官之看法；從「觸覺」官能之與對象「合而為一」之認識行為、認識模式觀之，此非但異乎西方以視覺（即「形式」）所建立的認識活動與思考，更可在比較之餘，重新「演繹」或「實證」中國古代「主客合一」的內容與價值。如是的討論，不僅有益於中西方哲學思惟的比較，亦能藉以明乎中國古代之知識的建立，是依如「觸覺」般「主客合一」模式而形成的。推而言之，放諸於德性層次，即「知行合一」；放諸於天人關係，即「天人合一」。

此亦是從《天帝教教綱》（帝教基本經典）與「共同經典」的並讀中，所帶領出中西方哲學思惟比較—主要是「認識論」，之另一種視見。

專題計劃四：宋明理學與帝教弘化的關係，及其義理之發微。

1、文獻：

此專題計劃思惟之啓發，首先來自：

帝教《無形宇宙組織之總成》「（七）清虛上宮及下院組織圖示（表四）」，頁十二。以及，《清虛宮弘法院教師聖訓》第一～四集。

又研讀之典籍：宋明理學諸子著書，主要是陸象山、程頤、程顥等。

2、思考脈絡：

首先，就中國儒學之發展來看，「宋明理學」與「先秦儒學」呈現不同之義理風格，亦處理略異之專題。在宋明理學諸子中，陸象山與二程（程頤、程顥），此一學脈乃直承「孟子學」³⁰，主張「心即理」，而直教人盡心、知性以知命之性命之學。依據帝教

之對差。同時，其「理型論」係基於「理型」與「現象」分離為二（*separate*）的思考，亦可謂偏重在五官中的「視覺」官能，而形成對真理的認識。自此以降，諸如柏克萊之名言：「*To be is to be perceived.*」（存在即被知覺）。以及，康德之「現象」與「物自身」二分的理論等，其內在理路實仍是偏倚「視覺」為基礎，而形成對真理的認識與德性的看法。

³⁰ 王陽明·陸象山先生全集敘：「故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。」

又：《象山語錄》卷三十四：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」象山先生引述孟子之語，甚多於孔子。其承繼、遙應孟子之「盡心知性以知天」之學，主張仁義內在，認為：仁義禮智之性理乃在內在於心，心即理！

其又承孟子（「梁惠王」篇）之「義利之辨」，曰：「公私，實即義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並。人有五官，官有其事，於是是有是非得失，於是有教有學，……，故曰義，曰公……。」（卷二）象山先生認為：儒宗教人「經世」「治世」乃「義」之所在；其視「釋」之教人「出世」「離世」，純為「了生死」，此乃「利」的想法。以之教學子們秉持大公之精神，入世經世，去釋

的文獻之記載，象山與二程先生，乃位列「三期主宰」所主持之「清虛上宮」之「弘法院」主持。是故，《清虛宮弘法院教師聖訓》³¹想必與此三人之思想或行誼有關。

3、意義：

於今，帝教經天人親和所傳侍之「無形宇宙組織」中，此三人俱位登清虛宮弘法院之主持，襄佐三期主宰弘法、教化人間性靈。

此二者之互應，實有多重意義：

i) 宋明理學對性命之學之顯發，象山與二程先生對「心即理」「本心即是道德心」之聖賢心學之體證，乃為天上（無形界）所肯定。

ii) 是故，此基於真性情、真生命而闡發的心性之學，或許無浩大巨幅之書佚傳世，然其書札、語錄的價值，實足以凌駕諸以「我註六經」為生命型態之肢離與異己。此三位哲人為學、為文與講學之典型，足為哲學研究者之典範。

iii) 再者，宋明諸子以其生命之自覺，去體證禹舜以降「十六心傳」之心學；其為了回復人正大浩然之道德理性，而自覺地去承擔三代以降，儒宗湮沒之心學；其安於淡泊、講學闢邪，以匡正宋明時期政治社會敗壞，德性淪喪之黑暗與幽晦……。如是道德勇氣與智慧，亦是士人文人所缺乏的³²。

是故，如是之學問，不應僅視為中國哲學史中之一環；非徒僅為學子們記誦答問，或為文立說之學科而已——，其義理、其德性生命之真實，甚超越於「理論系統之建立」，而為後世所崇仰！如是之心懷，更是當今學子、學者所應積養的。

iv) 其位登天榜，位列清虛宮弘法院教師。此天界之訊息亦啟示吾人：讀古人書，必可與其「氣相通」、「息息相關」。讀聖賢書，其人肉軀雖已歿，然其「真我」常存；只要虛心研讀、涵養且力行，必可得其精神之血脈，於生活之動容周旋間中道、合道。

宋明三子之位證靈界教席，亦證：「聖凡平等」。此三人可謂「神媒」是也。

《教義》〈第六章 奮鬥之道〉：「神者人也。人為靈之基，聖乃人修成。神聖無足畏懼，仙佛原非尊高，盡憑凡軀自我培養磨煉奮鬥超創而成，故曰：『聖凡平等！』參乎宋明三子，可謂《教義》這一段話的具體佐證。

者「斷滅之病」也。

象山先生又謂：「學苟知本，六經皆我註腳。」（卷三十四）。先生治學、為學之宗趣，遂不在「道問學」，不在學究論辯窮理之演繹。其志、其旨咸在「尊德性」，在貫注德性予人真實具體的視聽言動之中。其講學，是為了將讀書人（士）的生命，從當時科學學風的桎梏中昇拔上來。以「十六字心傳」古聖先王之心學，破斥當時世俗缺乏真實道德性的虛說與浮辭，予人以聖賢正大光明之義理擔當。因此，作為宋明儒學之一員，其哲學故不在有系統的著書或論述；其生命之志向欣趣、其內在生命之真精神，俱在體證聖賢之道、學習聖賢之學。

³¹ 已出版，為供道眾廣佈流傳之刊物。

³² 依據後人之記載——「門人多慕其德性之高風亮骨」，請益與從學于象山先生者多矣。

v)《清虛宮弘法院教師聖訓》係帝教弘化、佈教與佈道之書籍。其文字淺顯易懂，文義亦深入淺出，切於實踐。係為教內同奮自修，亦神職、教職與專職人員等弘教佈道之佐輔。

因此，研究宋明三子之著述與書札，深入其聖賢人格之內在精神，不僅裨益於「聖訓」的解析，並使「聖訓」有其在中國哲學史中的「對位」；同時，亦使「聖訓」與共同經典（人間典籍）之間互通本末，互相對應。其間凡解讀者、研讀者亦必可得「教師」之「神臨巍使」，「以媒明清、介人以人」，體悟「慧超斯運 凡基進聖」之理！之間，必有不可思議之功德感應存焉。

象山先生嘗謂：「古聖相傳惟本心」，又謂：「宇宙不曾隔人，人自隔宇宙。」（〈卷三十四〉）；並指點門人「學者須先立志。志既立，卻要遇明師。」（〈卷三十四〉），「千虛不博一實。吾平生學問無他，只是一實。」（同上）以及，「或問先生之學，當來自處？入曰：不過切己自反，改過遷善。」……。如是平實切己、克己的修養功夫，浩然以「宇宙為己事」的襟懷，適與《清虛宮弘法院教師聖訓》中的文氣相契合。讀其書、研其訓，遙想其人，先哲聖賢彷彿眼前。

vi) 可以蠡測哲學義理之演進，與天命更迭間的內在關係。

宋明理學，又名性理學。其之形成，本是因應當時人文世界，或將心與理判析為二，造成世儒只知不斷地向外索求刑名器物，格物以理的盲荒；再者，對反佛老之空虛，教人遺棄人倫事物之常，循出世、離世之隱的消極風尚。

王陽明曾言³³：「至宋周程二子，始復追尋孔孟宗而有無極而太極。定之以仁義中正，而主靜之說。動亦定，靜亦定。無內外，無將迎之論，庶幾精一之旨矣。自是而後，有象山陸氏…真有以接孟氏之傳……。故吾嘗斷以陸氏之學，孟氏之學也。」

此序說明了陸象山等人學問之意旨，乃為遙契堯舜禹以至孔孟之心學。其內在義理風格，以及著述方式或異乎先秦，然此「表現」上之差別，只是「教法」之殊，是為應化當時學子而成的。其義理之血脈、精神之綱領與道統之回歸，則咸是先秦儒學。

因此，就此人間人文現象演繹：教法之更迭，義理之演進，常是為了「應化」人間當時的境狀，「配合」時空等而形成的。哲理內部思惟的轉承與衍義，實際是因應「天命」的內容而更迭的。如是，吾人對一切人間哲學史之研讀，便不應再平面地視為是人間人文發展中，各個偶然性、階段性成果的陳列與累積而已；其內在更繫乎無形道緣，以及道源道嗣的決定。因此，哲學思惟的歷史（即「哲學史」），實際亦是天命之更迭歷程。如是對於經典之研讀，更見意義；「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。」

³³ 參見王陽明「陸象山先生全集敘」一文。

³⁴此理，愈見精微。

以上亦是「共同經典」與「帝教聖訓」共同研讀之一例。

專題研究（五）：誦誥法要探微

1. 前言：

嚴格地說，如何「一心誦誥，誦誥一心」是一種對「法」、「功法」的探討。「功法」，以哲學辭語言之，即「實踐理性」(*practical reason*)。「實踐理性」是根據「理性」(*theoretical reason*)而衍生的。「方法論」係根源於「本體論」，體為用之本。因此，類比地說，「法」是「道」的實踐；對道、對本體的認識與肯認，即關涉「法」（功法）的形成與建立。

此處，筆者不處理「法」與「道」在形上意義底下的先後問題，而只針對因道而衍生對「功法」內容的探討。因此，這個專題的前提是：置「道」於「實有層次」（而非「境界層次」），視道為可近、可進且可悟，而後討論功法的問題³⁵。

對「道體」的認識，「決定」法（功法）的內容。其中，尤甚者是對「人性本體」（即性體、自性）「決定」諸法的生成。

前述「重印序言」指出：「皇誥、寶誥乃帝教特定經典」，且是「妙顯救劫醫世之至寶」³⁶。易言之，「誦誥」是因「特定使命」（即救劫醫世），而妙顯妙生之法。因此，欲對「誦誥」此特殊法門作功法上的探微，筆者以為應該超越「整理」、「沿襲」昔五教教法的模式，而重新對其加以思考。

2. 思考脈絡：

³⁴ 《莊子》〈人間世〉。

³⁵ 吾人亦知：凡中國哲學中，對「法」的有效性與對人間悟道、進道工具之「有限性」，亦有大量的討論，進而更後設地保住了道的「無限性」。例如：唐·呂岳注·《道德經解》，以及明·憨山道者釋德漬·《老子道德經解》版本，首章：「道、可道、非常道。名、可名、非常名。」闡提名號與概念之「非究竟義」。此外，《莊子》〈外物〉篇：「得魚而忘荃，得意而忘言。」，以及〈大宗師〉篇：「夫道，有情有信，無為無形。可傳而不可受，可得而不可見……。」與《六祖壇經》：「法尚應捨，何況非法。」「說是一物即不中。」……，謂道不可說、不可傳；可說、已說或言說者，是方便權假、因緣假合的「法」，非究竟也。此俱後設地保住了「道」的無限性與整全性。

然而，筆者此處的前提及想法，與上述引文，乃是不同層次的明白與用心。是故，此二者互不悖離。

³⁶ 《第四期師資暨高教班聖訓》「首席正法文略導師」聖訓。

- i) 性體、本體之確定。
- ii) 劫運形成之溯源。
- iii) 對挽劫妙法（即誦誥），其機轉之探微。
- iv) 最後，始是「誦誥功法」（即實踐層次）的具體言微。

其間，對應之經典與摘要分別是：

i) 對性體、本體之闡示

論証 ～《天人日誦平等真經經文》：

「是以平等有名：上下智愚，聖凡天人，盡憶平等。備若是云。．．．。」
從經文中釋義「性體」。

ii) 劫運形成之文獻。

～《天帝教教綱》³⁷ 與《師語》等。

iii) 救劫妙法～誦誥

1. 誦誥於基本經典上的根據

論證：《天人日誦平等真經》

「啟云師發無上之真諦，得已聞矣，其運平等真義云何？」
「教主曰：發天之子，憐於祖下，載於形上。受日之化，得露之甘，以光王道之化。」
以及，《教義》「親和力之關係」。

2. 於無形授命之根據與其終極之關懷

論證：《天人日誦大同真經》

「教主曰：今我天人，乃命所膺，以王黃漢以佈興。殺伐盈籌，民命無生。今昔果腹，來焉得生。．．．。」

3. 誦誥之機轉，於經典上之依據

論證：《天人日誦奮鬥真經》

「教主曰：振自之謂，以納四中。愛治信奮，慎始慎終。．．．，以毅以決，是必平等。」
—就主體言：即愛心、虛心、低心、信心、奮進心、恆心、誠心、恭敬心、決心與毅力等。
—就效應言：即淨業、志定；業力與願力共旋。
—就客體言：「有形之善、利」與「無形之命定」，即造命與行善。

4. 實踐層次之具體言微

甲) 坤元輔教心法之指點。

³⁷ 其間，邵康節《皇極經世》之說可以參酌宋明理學（「北宋諸子」部份）。

乙)淨土宗之宗意。

丙)淨土宗之宗師們念佛之心法心傳。

丁)帝教「聖訓」中的指點。

以上乃就「誦誥法要」此一專題，依循哲學上「思辨理性」與「實踐理性」雙層論述的架構，援引「共同經典」與「基本經典」為論證，兼以坤元輔教（人師、經師）之真實心語為功法，以加強內心之修養，誠格感天。既明乎「誦誥」此法門的深義，亦明了本體之實相。

上述三者整合，表面似彷彿「學術研究」之形式，實則為「判教」並加強修持。

專題研究(六)：經典之比較 — 《北斗真經》（道教經典）

與《天人親和北斗徵祥真經》（帝教經典）之比較

— 「訓詁」與「釋義」

1. 文獻：《北斗真經》（道教經典）

《天人親和北斗徵祥真經》（帝教經典）

2. 議題：

擬以人間中文典籍研究方法 — 即「訓詁」、「釋義」與「議論」的方式，析取其經文之異同處，以及，其間異同所帶給吾人的意義。如是「共同經典」與「基本經典」之就其版本、文句之考據與文義之釋義，而作的初探，旨為說明：從《天人親和北斗徵祥真經》與《北斗真經》之相似性，可明白帝教之道源，並非抽離人間五教而憑空另創。其次，可鑑照出：本乎人間經典，復蒙「天人親和」校侍而得之「帝教經典」，相較於人間原有之版本而言，其經力經性與經旨經根，俱更上乘。如是經典與經典間的銜接，既是承述，亦為更新³⁸。

專題研究（七）：經典之比較 — 同上

— 「釋義」

1. 文獻：同上

2. 議題：針對經典中諸「福」、「祿」、「壽」等倫理學概念作「釋義」，並說明「經根」—「敬德」與「福德」。

³⁸ 此專題亦是筆者深心以為：凡哲學研究者，可為帝教教化盡棉薄之力處；如是之研讀，非但為學術之治功，亦為修持之耕讀。

專題研究（八）：經典之比較 — 同上

— 「議論」：中西倫理學之比較

1. 文獻：帝教：《天人親和北斗徵祥真經》

中哲先秦儒學：《論語》與《孟子》

西哲亞里士多德：*Nicomachean Ethics*

2. 議題：比較先秦儒學經典《論語》《孟子》，西方「倫理學」專書：*Nicomachean Ethics*，以及帝教《天人親和北斗徵祥真經》，此三書之「福」、「祿」、「壽」等倫理學概念。

3. 思考脈絡：

i) 《論語》〈爲政〉篇：「子張學干祿」與《孟子》〈梁惠王〉篇：「義利之辨」。

ii) 亞里士多德 *Nicomachean Ethics* 一書對「福」的看法，以及亞氏之主張：「福是似神的（god-like），非神賜的（god-given）。」

iii) 帝教基本經典：《天人親和北斗徵祥真經》對「福、祿、壽」之闡釋。

iv) 何始能致福（祿）、得福（祿）？

此在上述三者中的方法論，各自爲何？

v) 比較與會通。

4. 意義：

本研究之目的，乃透過「福」（祿、壽）此倫理學概念，析論孔孟先哲與西哲亞里士多德，暨帝教基本經典之看法。此三者並讀，一者是人間「中西方哲學」的比較，一者是「天人看法」的比較。

參考書目

1. 《天人日誦廿字真經》。台北：帝教出版社，1999年六月初版。
2. 《天人日誦平等真經》天帝教始院頒行。1998年六月敬謹重印。
3. 《天人日誦奮鬥真經》。天帝教始院頒行。1998年六月敬謹重印。
4. 《天人親和北斗徵祥真經》。天帝教始院頒行。1998年六月敬謹重印。
5. 《三期匯宗天曹應元寶誥》。教內刊物。
6. 《天帝教教義：新境界》。台北：帝教出版社，1997年10月三版一刷。
7. 《天帝教教綱》。北台：帝教出版社（教內刊物），1991年七月修訂版。
8. 《宇宙應元妙法至寶》。台北：（教內刊物），1992年五月新版。

- 9 ·《無形宇宙組織總成》(影印本)，民國第二戊辰九月。教內刊物。
- 10 ·《靜參修持聖訓錄》。天帝教台灣省堂院編印。1995年十二月。
- 11 ·《第四期師資暨高教班聖訓》。教內刊物。
- 12 ·《清虛宮弘法院教師講集》第一～四集。台北：天帝教始院，1988年十月再版。
- 13 ·《坤元輔教回憶錄》(智水源流)，未刊稿。
- 14 ·《南斗北斗三官真經合本》。台中：瑞成書局，2001年五月一版四刷。
- 15 ·林世田/李德范編·《道教經典精華》。北京：宗教文化出版社，1999年3月第一版。
- 16 ·黃懺華撰·《佛教各宗大意》。台北：文津出版社，1991年五月初版。
- 17 ·《淨土五經》。台北：綠泉雜誌社，1993年四月恭印初版。
- 18 ·毛惕園編述·《念佛法要》。台中：台中蓮社，1992年二月再版。
- 19 ·印光法師鑑定·圓淨李榮祥述·《佛法導論》台中：台中蓮社，1982年二月參版。
- 20 ·唐·呂岳注·《道德經解》。台北：廣文書局，1990年九月再版。
- 21 ·明·憨山大師著·《老子道德經憨山解》。台北：新文豐出版社。1982年十二月再版。
- 23 ·唐·呂祖註解·《大學中庸淺言新註》。天帝教天人圖書館藏書。
- 24 ·宋·朱熹·《四書章句集註》。台北：鵝湖出版社，1984年九月初版。
- 25 ·引得編纂處《論語引得》附標校經文。北平：燕京大學貝公樓，1940年十一月。
- 26 ·引得編纂處《孟子引得》附標校經文。北平：燕京大學貝公樓，1940年十一月。
- 27 ·漢·鄭玄注／唐·賈公彥疏·《儀禮注疏·周禮正義》。台北：廣文書局，1972年元月初版。
- 28 ·清·王夫之撰·《禮記章句》。台北：廣文書局，1977年七月再版。
- 29 ·宋·陸九淵撰·《象山全集》。台灣：中華書局，1979年七月臺三版。
- 30 ·陳榮捷編著·《中國哲學文獻選編》。台北：远流圖書公司，1995年六月一版。
- 31 ·丁福保箋註·《六祖壇經箋註》。
- 32 ·吳汝綸評點·《史記集評》。台灣：中華書局，1970年五月臺一版。
- 33 ·清·郭慶藩·《莊子集釋》。台北：貫雅文化事業有限公司，1991年九月。
- 34 ·繆天綬選註·《宋元學案》。台北：商書印書館，1988年八月臺九版。
- 35 ·吉聯抗·《春秋戰國／秦漢音樂史料譯註》。台北：源流文化事業有限公司，1982年八月初版。
- 36 ·「德」黑格爾著／「中」賀麟譯·《小邏輯》(精選本)。香港：商務印書館，2002年七月第一版。
- 37 ·J·N·FINDLAY，F·B·A：Hegel's Logic · BEING PART ONE OF THE ENCYCLOPAEDIA OF THE PHILOSOPHICAL SCIENCES(1830)，TRANSLATED BY WILLIAM WALLACE. U.K.：Oxford university Press，1975。

