



《白陽聖訓中庸》之思想探討 —以心性論及工夫論為中心

撰文／唐經欽 聖母醫護管理專科學校通識教育中心 副教授

摘要

《白陽聖訓中庸》為一貫道道場扶鸞所批之系列訓文，本書依訓中訓集合而為《中庸》首章。換言之，以首章來表彰全書義理，亦符應民間儒教強調首章為全書要旨之義。而本書臨壇批訓者包括三教之聖賢仙佛，且所闡義理散置於各篇聖訓中，不依章節循序漸進之論述方式，改採「動態語意的表現法」，然各篇聖訓實依一貫之主軸思想深論，只是展現形式，或依因緣隨機說法，或就道場主要義理思想作申述，故衍生出相當豐富、值得探討的議題，倘能釐清其宗教背景思想及依此背景思想而建構之義理綱維，則能掌握此書之思想要旨。

職是之故，本文擬先探討《白陽聖訓中庸》之宗教背景思想，並依此背景思想再針對心性論及工夫論做闡述，藉以省察其義理思想之特點與發展性。

關鍵字：白陽聖訓中庸、中庸、三教合一、心性、工夫、一貫道

- 壹、前言
- 貳、宗教背景思想架構
- 參、心性本體之三教合一思想
- 肆、工夫論之思想
- 伍、結論

壹、前言：

《禮記·中庸》¹之成書年代向來有所爭議²，然郭店楚簡之出土，其《性自命出》可視為《中庸》心性論之先聲，並對後來孟子與荀子人性論頗有影響，³且據考古學家判定該墓入葬年代當為戰國中期偏晚⁴，對《中庸》之成書年代有釐清作用，而民間儒教承襲儒家之傳統思想，卻有創發性詮釋，透過教派特殊之體驗工夫，加以教義之推展模式，形成自有之思想體系，影響普羅大眾之立身行道甚巨，實非僅止於思辨論證。《白陽聖訓中庸》⁵為一貫道道場扶鸞所批之系列訓文，此書依本訓（底訓）中找出訓中訓之形式，再集合訓中訓而為《中庸》首章。換言之，以首章來表彰全書義理，此亦符應民間儒教強調首章為全書要旨之義⁶，而本書在六個不同國家，分五十次法會，由三教之聖賢仙佛臨壇批訓而成，如下表所整理：

-
1. 原為《禮記》〈中庸〉篇，後獨立成書之《中庸》。
 2. 相關之意見可參楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁1-7。
 3. 參廖名春：〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第二十輯（遼寧教育出版社，1999年1月），頁58-60。
 4. 參龐朴：〈古墓新知—漫談郭店楚簡〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第二十輯，頁7。
 5. 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓中庸》（南投：天元佛院管理委員會，2011年）。本文引自該書者將直接標出頁數。
 6. 朱熹（1130-1200）亦強調此意，如其註首章末言：「子思述所傳之意以立言：首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善，楊氏所謂一篇之體要是也。」（《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1996年），頁18）首章可說是全書之整體章要，此相關意涵參鍾雲鸞：《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（臺北：玄同文化，2001年），頁169、203。當然《白陽聖訓中庸》非依文序闡述，重點交錯呈現情形是不可避免。又王陽明（1472-1529）亦強調《中庸》首章之重要性，如其云：「子思括大學一書之義為中庸首章。」（王守仁：〈陸澄錄〉，《傳習錄》，陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁78）便以《中庸》首章足以含攝《大學》之義。



日期	日期 (農曆)	訓中訓	地點	批示仙佛
20080209	九十七年正月初三日	天命	臺灣 毓佛宮	孔伋
20080323	九十七年二月十六日	之謂性	紐西蘭元道佛堂	濟公活佛
20080210	九十七年正月初四日	率性	臺灣 普圓宮	三天主考
20080322	九十七年二月十五日	之謂道	紐西蘭元道佛堂	韓湘子
20080412	九十七年三月初七日	修道	臺灣 同義宮	南海古佛
20080520	九十七年四月十六日	之謂教	印尼春輝儒院	濟公活佛
20080518	九十七年四月十四日	道也者	印尼春輝儒院	呂洞賓
20080531	九十七年四月二十七日	不可	美國彌勒寶堂	藍采和
20080531	九十七年四月二十七日	須	美國彌勒寶堂	濟公活佛
20080524	九十七年四月二十日	史	美國彌勒寶堂	濟公活佛
20080525	九十七年四月二十一日		美國彌勒寶堂	濟公活佛
20080531	九十七年四月二十七日	離也	美國彌勒寶堂	濟公活佛
20080524	九十七年四月二十日	可離	印尼盛德佛堂	藍采和
20080524	九十七年四月二十日	非	印尼盛德佛堂	藍采和
20080525	九十七年四月二十一日		印尼盛德佛堂	濟公活佛
20080525	九十七年四月二十一日	道也	印尼 盛德佛堂	濟公活佛
20080517	九十七年四月十三日	是故	美國彌勒寶堂	三太子哪吒
20080518	九十七年四月十四日	君子	美國彌勒寶堂	濟公活佛
20080518	九十七年四月十四日	戒慎	美國慈音壇	龍女師姐
20080525	九十七年四月二十一日	乎其	美國慈音壇	龍女師姐
20080526	九十七年四月二十二日	所不賭	美國慈音壇	濟公活佛
20080527	九十七年四月二十三日			
20080614	九十七年五月十一日	恐懼乎	臺灣 毓佛宮	白水聖帝
20080713	九十七年六月十一日	其所	馬來西亞耀慧佛堂	報事靈童
20080719	九十七年六月十七日	不	馬來西亞耀慧佛堂	孟軻
20080720	九十七年六月十八日		馬來西亞耀慧佛堂	濟公活佛
20080720	九十七年六月十八日	聞	馬來西亞耀慧佛堂	濟公活佛
20080621	九十七年五月十八日	莫見	印尼 嫻德壇	岳飛
20080622	九十七年五月十九日	乎隱	印尼 嫻德壇	天然古佛
20080627	九十七年五月二十四日	莫顯	印尼 智德壇	南極仙翁
20080628	九十七年五月二十五日	乎微	印尼 智德壇	張果老
20080802	九十七年七月初二日	故君子	臺灣 慧音堂	濟公活佛
20080803	九十七年七月初三日	慎其	臺灣 慧音堂	目犍連

20080823	九十七年七月二十三日	獨也	臺灣 同義宮	韓湘子
20080824	九十七年七月二十四日	喜怒	臺灣 同義宮	濟公活佛
20081003	九十七年九月初五日	哀樂	印尼 真心壇	藍采和
20081005	九十七年九月初七日	之未發	印尼 真心壇	濟公活佛
20081011	九十七年九月十三日	謂之中	臺灣 毓佛宮	濟公活佛
20081111	九十七年十月十四日	發	中國大智佛堂	三太子哪吒
20081111	九十七年十月十四日	而	中國大智佛堂	三太子哪吒
20081112	九十七年十月十五日		中國大智佛堂	靈妙天尊
20081112	九十七年十月十五日	皆中節	中國大智佛堂	靈妙天尊
20081122	九十七年十月二十五日	謂之	臺灣 慧音壇	藍采和
20081123	九十七年十月二十六日	和	臺灣 慧音壇	濟公活佛
20081219	九十七年十一月二十二日	中	印尼 臨時壇	關聖帝君
20081219	九十七年十一月二十二日	也	印尼 臨時壇	關聖帝君
20081220	九十七年十一月二十三日		印尼 臨時壇	濟公活佛
20081220	九十七年十一月二十三日	者	印尼 臨時壇	濟公活佛
20081225	九十七年十一月二十八日	天下	印尼 嫻德壇	南極仙翁
20081227	九十七年十二月初一日	之大	馬來西亞耀慧佛堂	長生大帝
20081227	九十七年十二月初一日	本	馬來西亞耀慧佛堂	長生大帝
20081228	九十七年十二月初二日		馬來西亞耀慧佛堂	濟公活佛
20081228	九十七年十二月初二日	也	馬來西亞耀慧佛堂	濟公活佛
20090129	九十八年正月初四日	和也者	臺灣 毓佛宮	濟公活佛
20090130	九十八年正月初五日	天下之	臺灣 普圓宮	濟公活佛
20090221	九十八年正月二十七日	達	臺灣 宗苑壇	漢鍾離
20090221	九十八年正月二十七日	道	臺灣 宗苑壇	漢鍾離
20090222	九十八年正月二十八日		臺灣 宗苑壇	濟公活佛
20090222	九十八年正月二十八日	也	臺灣 宗苑壇	濟公活佛
20090309	九十八年二月十三日	致	中國 臨時佛堂	南極仙翁
20090309	九十八年二月十三日	中	中國 臨時佛堂	南極仙翁
20090310	九十八年二月十四日		中國 臨時佛堂	濟公活佛
20090310	九十八年二月十四日	和	中國 臨時佛堂	濟公活佛
20090410	九十八年三月十五日	天地	紐西蘭聖慈佛堂	李鐵拐
20090411	九十八年三月十六日	位焉	紐西蘭聖慈佛堂	何仙姑
20090425	九十八年四月初一日	萬物	臺灣 同義宮	曾參
20090426	九十八年四月初二日	育焉	臺灣 同義宮	濟公活佛



再者，本書所闡義理散置於各篇聖訓中，不似依章節循序漸進之論述方式，如林榮澤所言為「動態語意的表現法」⁷。換言之，不似一般人依前後順序之讀書方式，而是要整篇讀完，融會貫通，才能從中理解仙佛所批聖訓之先後順序及其奧義。

然各篇聖訓實依一貫之主軸思想深論，只是展現形式，或依因緣隨機說法，或就道場主要義理思想作申述，故衍生出相當豐富且值得探討的議題，倘能釐清其宗教背景思想及依此背景思想而建構之義理綱維，則能掌握此書之思想要旨。又該書皆由多位聖賢仙佛扶鸞批訓而成，同一書中所言層面或不盡相同，但意旨得以相通，故本文預設同書中義理可相印證，在引文處則不再特舉批訓者之聖號。

而對於鸞書聖訓之研究，就整體扶乩現象的關注而言，許地山之《扶箕迷信的研究》⁸認為扶乩始自紫姑信仰，並以現代科學角度將扶乩視為心靈的作用，並非真正神靈降示，其舉很多事例說明，將扶乩定位為迷信。其言雖不無根據，然扶乩飛鸞形式並非該書皆能涵蓋，尤其鸞書內容之殊異性及內在合理性，皆為該書有所不及；又趙衛邦（Chao, Wei-pang）、許煥光（Francis L.K. Hsu）、康德謨（Kaltenmark）、林永根及鍾雲鸞也針對扶乩起源分從不同面向切入；⁹焦大衛（David K. Jordan）與歐大年（Daniel L. Overmyer）合著之《飛鸞——中國民間教派面面觀》¹⁰，針對扶乩之歷史及神聖性皆有深入討論，輔以三個個案之探討，更能彰顯其關注影響臺灣社會之宗教文化內涵；Philip Clart 及志賀市子針對一貫道扶鸞儀式之天、地、人三才角色有所關注；¹¹鄭志明之《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》¹²則就宗教文化之視角論扶乩活動，且從多方面關注鸞書或善書在民間社會之重要性，肯定鸞書為本土精神文化之復興運動。亦有學者以社會學視角對鸞書聖訓之產生方法做觀察，如宋文里，〈負顯化：觀看借竅

7. 林榮澤：《明心培德：《大學三綱領》聖訓淺釋》（新北：一貫義理編輯苑，2012年），頁68-69。

8. 許地山：《扶箕迷信的研究》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）。

9. 參林榮澤：《天書訓文研究》（臺北：蘭臺出版社，2009年），頁109-110。

10. 此書原為英文書 *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*，本文所採版本為周育民譯，宋光宇校讀（香港：中文大學出版社，2005年）。

11. 參張家麟：《臺灣宗教融合與在地化—以民間宗教儀式為焦點》（臺北：蘭臺出版社，2010年），頁186。

12. 鄭志明：《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》（嘉義：南華管理學院，1998年）。

儀式的一種方法》¹³。其相關觀察似乎客觀，但也流於外圍觀察之弊，故其論斷也帶有主觀或誤解，應可再加以討論。然以上所舉相關論述並非以義理思想為主¹⁴，而與本文關聯性較高之專書論文，林榮澤透過聖訓之保存及爬梳，編輯及發表許多有關聖訓研究之專書或論文，如《一貫道藏》¹⁵之整理、編輯，蒐集匪易，工程浩繁，可見其史家情懷；而對於聖訓之研究，如其講述《天人合力》¹⁶訓文，對聖訓之由來、底訓、訓中訓、冠頂訓之義理內涵做重點之闡論，使讀者從淺白論述中易於體會聖神仙佛飛鸞闡道之苦心懿旨及至理要道，當然其文兼攝三教義理，而三教間之殊同分辨，仍可再深論。另林榮澤近作〈一貫道對《中庸聖訓》首章三綱領的詮釋〉¹⁷，從天人關係及用「中」工夫推闡修道目的，可見其理解之特點。

又黃意靜之碩士論文《一貫道回文訓文研究—以〈行契天道為合人性〉為例》¹⁸，對於聖訓之形成及殊勝性有多層面之論述，如神聖交感經驗、藉由多重語言形式闡述三教合一之主要意旨、回文訓之多種形式、仙佛因緣說法等，使吾人對聖訓之形式及價值皆能更深入體認，然此論文仍以文學及語言切入角度為主。

綜前所言，前人對鸞書聖訓義理之研究仍屬萌芽階段，此或源自於宗教界以宗教體驗為立教之大本，而學術界則以宗教體驗、宗教歷史、宗教現象與社會關係之觀察視角為主。相形之下，義理體系則不易受青睞，然宗教思想若非建構在義理之基礎上，恐非宗教傳承久遠之道。是故，有關鸞書聖訓之義理研究是值得重視的，尤其新批出之鸞書聖訓仍是未開發之處女地，猶待耕耘。此為本文擬研究《白陽聖訓中庸》之用意，而一貫道場聖訓有其宗教背景思想，並依此背景思

13. 宋文里：〈負顯化：觀看借竅儀式的一種方法〉。《台灣社會研究季刊》，第35期（1999年9月），頁163-201。

14. 林榮澤曾舉出有關善書、鸞書、天書的研究，含括範圍更寬廣，而本文僅舉例說明。林榮澤之見參氏著：〈「扶乩飛鸞」的研究與展望〉，《天書訓文研究》，頁123-131。

15. 全套書分為四部份，分別為：聖典之部、祖師之部、史傳之部及一貫道義理之部，預計共編100冊，目前亦正在編印及陸續出版中。

16. 林榮澤：《天人合力》（新北：一貫道義理編輯苑，2012年）。

17. 林榮澤：〈一貫道對《中庸聖訓》首章三綱領的詮釋〉。《2013「台灣宗教及其研究的典範與挑戰」學術會議論文（下）》（2013年7月6-7日），頁83-100。

18. 黃意靜：《一貫道回文訓文研究—以〈行契天道為合人性〉為例》（靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2002年）。



想而有心性論及工夫論，故本文意在探討此書宗教背景思想，再針對心性論及工夫論做闡述，藉以省察其義理思想之特點與發展性。

貳、宗教背景思想架構

聖訓作為宗教之天啓書，實存殊勝義涵。從形式而言，除符合傳統文體之外，聖訓韻文亦有其獨特性，舉《白陽聖訓中庸》之押韻為例，「天命」「之謂性」之本訓中，最後一個字皆押「ㄇ」韻；「率性」「之謂道」之本訓中，最後一個字皆押「ㄥ」韻，其中許多兼顧整體義涵之艱深字使用，並非常人所能為之；類似傳統文體之賦體及樂府，轉換為聖訓中之勵志賦及善歌，易引人入修行要義；多重多層次語意、語法之批訓，諸如冠頂訓（藏頭詩）、回文訓、訓中有訓，藉以凸顯天啓之奧義。¹⁹ 凡此皆顯《白陽聖訓中庸》之殊勝性。

又從仙佛創發性之詮釋，應機應運及應眾生緣分之啓發，以圓通之法闡真理之教，導眾生入修道根本義，雖法無定法，卻常在當下之醍醐灌頂，使眾生契入本體，幡然悔悟，發心修道辦道。舉例而言，如「天命」「之謂性」之義，《白陽聖訓中庸》闡釋之重點為人的來源及來到世間應盡的義務，²⁰ 此顯然有別於傳統解經之義，卻能自成系統及提撕道德意識，而《白陽聖訓中庸》為系列聖訓集結成冊之聯合妙訓，亦見其前後呼應、貫通之旨如暮鼓晨鐘般，震開眾生固著之習性，沁入其心房，撥雲以見日，當眾生洞明根源，便得立愿了愿。然而天啓書皆存特殊之宗教背景，聖訓亦然，林榮澤曾指出：

一貫道學的特色在於「天啟」與「人理」，故也可以稱之為「天人之學」，主要研究的是「天書訓文」，探討的是聖聖相傳之道統心法，闡發的是天人一貫之學。……這些透過「天啟」所傳達出來的「人理」，是要解決人類長久以來存在的五個問題：人生從那裡來、

19. 黃意靜曾提及聖訓之創作有回文層層環扣產生之連環妙訓，以及由本訓一層轉寫組成之聯合妙訓。其見參氏著：《一貫道回文訓文研究—以〈行契天道為合人性〉為例》，頁6及10。而《白陽聖訓中庸》即屬聯合妙訓。

20. 參林榮澤：〈一貫道對《中庸聖訓》首章三綱領的詮釋〉。《2013「台灣宗教及其研究的典範與挑戰」學術會議論文（下）》，頁92。

人死從那裡去、人來世間到底所為為何、人的價值與意義何在？
及人類的終極歸宿是什麼？等。²¹

林榮澤此段話除強調天啓書之重要外，更指明天啓書或宗教所要解決的人類問題及天人一貫之道，此特點於《白陽聖訓中庸》亦然。換言之，天啓可透過人理來印證，且惟能洞澈生來死去之根源義與究極義，方能彰顯生命真實的價值意涵，故本節擬先分述《白陽聖訓中庸》之宗教背景思想，以做研究之基礎。

《白陽聖訓中庸》之宗教背景架構實為一貫道思想之脈絡，故整個宇宙運行，搭配元會運世概念，概分如下四階段：

(一) 原胎佛子奉 中命治理東土：

天地生成至寅會時已萬類齊備，然東土仍需人煙治理，故 中差原胎佛子降生東土，²² 而乘愿而來之原胎佛子其本性純善無染，如書云：「乘著愿力到世間，毋忘當初之誓言……自然無偽的本面，蘊含妙智似湧泉，這份美質不改變，曖曖之內有光源。」（頁 16-17），依此可知原胎佛子乘愿力降生世間，此不同於基督宗教原罪及佛教無明緣起之業力觀，愿力才是最根源，原罪與業力則是迷昧後之本，此為第二序，乘愿力而來之本性則為純真無偽。

(二) 迷昧東土，輪迴轉世六萬年²³：

人由於執著、無明，迷失東郊，流連異地，生死不已。如書云：「未歸的人莫要迷失東郊；……未歸的人怎能流連異地。」（頁 82）、「我的故鄉在天堂，為什麼流浪、流浪紅塵異鄉。」（頁 106）依此可知人落入後天之習性及六道輪迴不已之理，藉著人間故鄉的意象，強調人皆由理天而來，當回返故家園與 中團聚。

21. 林榮澤：《天人合力》，頁 3。

22. 此義可參《皇中訓子十誡》第一誡：「天既成地既立萬物齊備，東土裡無人煙缺少女男；那時節為 我無奈之處，方捨我九六子齊降凡間。」（臺中：光慧文化，2003。頁 84）。

23. 所謂「六萬年」為一貫道依元會觀念，認為自寅會降人，歷經卯、辰、巳、午會，至今為未會初始，每會有一萬零八百年，故共近六萬年。



(三) 老中降大道，明師應運，普渡三曹，芸芸眾生求道以躲劫：

依元會觀念，今值三期末劫年，²⁴ 老中降道，明師應運，求道以躲劫，如書云：「三期末劫在眼前，災難頻頻降世間……師指點睜慧眼，紅塵一切看穿焉；有始有終隨金線，步步踏實返理天。」（頁335）、「歡喜信受聖賢希，一貫握道慶三期；見道之者尋真諦，得求一指會菩提；不落紅塵困名利，直超生死苦海離。」（頁157）承上段，原胎佛子當如何返回故家園呢？青陽期道降君王，紅陽期道降師儒，君王及五教聖人同承 中旨，各有使命，化導一方。今至白陽期，明師領天命應運普渡，承受明師一指便可躲閻羅²⁵，此即得以超生了死及躲劫避難之殊勝，亦是救贖性宗教常具備之要義。

(四) 得道修道返理天，並發愿助師渡化九六原胎佛子歸根認 中：

明師一指傳授聖聖相傳之心法，此真道難逢之殊勝，故當握機而行，即使遇考磨歷練，亦當渡己渡人返理天，如書云：「求道修道好幸福，用心學習莫馬虎，把握佳光不耽誤，行功立德要充足；進而發愿來服務，歡喜甘願勤付出；助師搖槳共普渡，九六攜手朝 皇中。」（頁60）天時運轉，一機一運不同，青陽期及紅陽期為先修道後得道，故成之者寡，而白陽期則先得道再修道，先明根源，再依之起修，相形之下，則易成易至，而既知道之尊貴，則應立愿助師渡化眾生返理天面 中，此正己成人渡化眾生之悲愿，經由立愿了愿，藉事以煉心，亦是修道體證之要，人人皆然，便得證無上佛道，並攜手同返理天。

26

總之，依此宗教背景思想，本文擬再就心性論及工夫論探討《白陽聖訓中庸》之思想。

24. 一貫道所指之「三期末劫」為「自開天闢地，以至天窮地盡，其間謂之一元。一元共有子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二會，一會有一萬零八百年，每會因氣象之變遷，而有數期之 運。現在午會告終，未會始起。自開天以來，約有六萬餘年，已有三期之分：第一期曰「青陽期」，應於伏羲時代。第二期曰「紅陽期」，應於文王時代。第三期曰「白陽期」，應於午未交替之際。每期道劫並降，以渡善良之人，進入道中，惡孽之輩，打在劫內。」（濟公活佛著，夢湖編述：《性理釋疑選讀小註》（南投：玉珍書局，1988年），頁107）而此時正是午未交替之三期末劫年。另此處提及「自開天以來，約有六萬餘年」，正確估算應如前註所言，為自寅會降人至今，方較符六萬年之數。

25. 《白陽聖訓中庸》所含之基本道義理認為明師一指得道便能「天榜掛號，地府抽丁」，換言之，從原本受閻羅王掌管的生命冊中除名，故名「躲閻羅」。此參《暫定佛規禮節簿》（南投：發一崇德道務中心，2011年），頁19之求道禮節。

26. 此四階段之相關義涵可參考《皇中訓子十誡》。其中，（一）可參第一誡；（二）可參第三誡；（三）可參第二至第七誡；（四）可參第二、八至十誡，換言之，《皇中訓子十誡》可視為《白陽聖訓中庸》背景思想之根源依據，此在其他白陽聖訓亦然。而林榮澤論天人關係時，分成九項重要內涵，其扣緊「用中」作闡論，而本文僅就一貫道之宗教背景做論述，不特舉工夫義。其意參著者：一貫道對《中庸聖訓》首章三綱領的詮釋，《2013「台灣宗教及其研究的典範與挑戰」學術會議論文（下）》，頁93。

參、心性本體之三教合一思想

三教相同之本體，不論宇宙或心性本體，最根源為上帝或老中。就宇宙論言，佛之因緣觀，以理性思惟可推至無始之始；儒以天道表萬物運化之常理常道；道則以「道」先天地生或生天地萬物之本，而老中綜理萬事萬物而為第一因，雖就理性思惟或論證，似可辨駁，正如基督宗教以三大論證證明上帝存在般²⁷，然在宗教系統中，上帝具現在真實體驗中，本書中之老中亦然，祂為「生天生地生萬物之萬靈真主宰」，正如其全名為「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰」所舍括之義。

而就三教相同之心性本體，本文用「原初本體」(Original Substance)²⁸一詞來表示。「原初本體」源自老中，為父母未生前及三教未分前之本體，此在西方知識論論證認為不可知，然於中華文化傳統中卻得透過實踐工夫證知，此原始本質是三教或萬教同源，而三教心性之分，則是第二序之論，事實上，體證「原初本體」是圓通之澈悟，正如牟宗三先生所言之無限心通貫三教²⁹，既儒既釋既道，亦無儒無釋無道，依此，喚做實踐哲學或宗教境界皆可，此非純乎名相之演繹，而成聖成佛成真人之主體觀亦據此而成，準此，聖訓中所言本體不論就第二義偏於何教，卻可融通三教或萬教。

又目前學者之論點，概就理性或道德意識來會通三教或中西宗教，³⁰如牟宗三先生從康德 phenomena 與 noumena 之分別，認為可與儒釋道三家做會通，此就中西文化理性無異言會通之可能。³¹又其強調「在

27. 如傳統上三種重要論證為（一）設計論證 (the design argument)：此為英國神學家 William Paley (1743-1805) 提出來的。（二）宇宙論證 (cosmological argument) 或第一因論證 (the first cause argument)：此為理性神學家 St. Thomas Aquinas (1225-1274) 提出來的。（三）本體論證 (ontological argument)：此為 St. Anselm (1033-1109) 提出來的，皆被後人提出意見批判。

28. 此亦為五教同源之本體，如〈中·垂五教〉聖訓中之訓中訓，其分別指出五教之性體、性熙、性怡、性禮、性理，皆就「原初本體」立論。參〈中·垂五教〉聖訓，署名南屏道濟於民國七十七年，歲次戊辰，七月初五日於臺南育正壇所批之聖訓，頁4。發一崇德聖訓中心編號：19880815070201。

29. 參牟宗三：《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁449-450。

30. 鄭志明從跨越宗教外在形式，追求本質性會通論本土宗教之「至上神」信仰體系，使三教或萬教的至上神得以互相交織為「合一型」，此從「至上神」言三教或萬教合一之理，強調超越者本質性之會通，值得參看，然因本文此處就心性本體立言，故不作詳論。其見參氏著：《宗教思潮與對話》（臺北：元大書局，2006年），頁322-323。

31. 參牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁111。



理性之下萬物各當其位」³²，其云：「宗教信仰也是自然地發自人的生活，聖人也不反對信仰。你可以信仰佛教，信仰基督教，或是其他的宗教，但不管你信仰那種宗教，總要肯定普遍的人道。」³³換言之，理性亦必肯定道德實踐做為各宗教之共同點。再者，唐君毅先生亦曾云：「吾人之謂宗教意識表現道德價值，並依於吾人之道德意識者，則根據于宗教意識之原出自吾人之感苦罪之不能自拔。」³⁴唐先生以為各宗教之核心意識為對慾望我之超越解脫，然吾人卻常罪苦難以自拔，從自罪便存道德意識，其續云：「佛家所謂無始以來無明之縛，基督教所謂原始罪惡是也。此種對自己罪惡之深厚之認識，乃由吾人對自己所下之道德判斷……吾人之能作如是之判斷，乃依於吾人之道德意識。」³⁵其舉佛家與基督教說明道德意識實為宗教意識所不可或缺，換言之，亦就道德意識言宗教會通。而簡瑞良先生更就《壇經》之自性（佛性）為道德實體，而得以通他教，但非創化實體，³⁶於此安立三教論本體之異，然其論三教終歸分殊，故從聖訓中「老中」及「原初本體」之概念，方有最終相合之道。不過，簡瑞良先生在論述「佛性」、「人性」、「頓悟」、「漸修」時，有段話是值得深思的，其云：

「佛性」、「頓悟」從相對於人性的角度言之，又是超越現象、超越時空之空性，即超越思惟、超越理性，但現實上人又處在時間狀態當中，所以「漸修成佛」或「頓悟成佛」的說法，都是從理性而產生的思惟結果，任何肯定、或否定的態度，來回答理性自身製造的問題，對超越時間的空性而言都不週延，因此不應從理性的認知來回答「人是什麼」……「佛性」、「人性」的答案，在直觀與實踐中呈現……「頓悟成佛」、「漸修成佛」，字義上的矛盾，卻在當下的實踐意義上融通。³⁷

32. 牟宗三：《時代與感受》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁92。

33. 牟宗三：《時代與感受》，頁93。

34. 唐君毅：《文化意識與道德理性》下冊（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁206。

35. 唐君毅：《文化意識與道德理性》下冊，頁207。

36. 參簡瑞良：《聖境與佛境》（臺北：文津，2008年），頁110。

37. 簡瑞良：《聖境與佛境》，頁116。

換言之，理性思惟之限制，就超越者或實踐意義上，當可有融通無礙之道，譬如以出世法為根本義之佛教，常年來推闡「人間佛教」³⁸理念，重入世、濟世之道德實踐，在實踐中，當已跨越儒、佛之分，是故，聖訓從超越者老中之立場，或就修道實踐言三教之合一，當有可論之理³⁹。

《白陽聖訓中庸》之義理架構實為一貫道思想脈絡，故其云根源心性（「原初本體」）貫通三教，融而為一。倘依名相分，偏儒者，如良知良能、天賦本性、天之明命、天爵等⁴⁰；偏釋者，如佛性、覺性、全剛、菩提、無盡寶藏；偏道者，如朝徹之心、葆光、元神、真宗，尚有不能截然劃歸於任一教者，如靈性、自性、天性、真性、本我、一本、性王等，而諸多名相中，似可劃歸於各教，然聖訓中所言是否有別，擬從幾個面向來省察。

（一）三教本體名相在同一篇聖訓中常互相呼應，如書云：

佛子本心甚愉悅，處人無心理在斯，……純善之性無對待，
神明茂盛安危釋；朝徹之心無好惡，沖和應物不離此。（頁 377）

此兩行所表分別為佛、儒、道之本體名相。「佛子本心」在聖訓中，亦常稱「佛性」，而「佛性」雖有解為「佛之體段」⁴¹之義，然在主三教合一思想家之論點，則為實存的清靜本體，可視為真常心系如來藏清淨心之轉化；「純善之性」可視為孟子所主超越之善性，

38. 有關「人間佛教」之產生原因可參維基百科之解說如下：「人間佛教是近代佛教運動的一種。民國初年開始因應儒家倫理、基督教慈善、科學思潮的一種佛教運動，有其時代性的階段功能。『人間佛教』是從太虛大師在民初倡導的『人生佛教』中思考現狀而做出的思想推進，後來由印順法師、證嚴法師、星雲法師等近代法師推廣。」（<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BA%BA%E9%96%93%E4%BD%9B%E6%95%99>，2013年5月7日 pm9:00 上網）又如財團法人佛光淨土文教基金會、人間佛教讀書會主辦「2013年『人間佛教經證』人間佛教閱讀研討會」之計劃書中第3頁，即強調針對「經典所給予的多元現實依據，與眾共同開展生活倫理與道德規範的深度體解。」（<http://academic.nhu.edu.tw/ezcatfiles/academic/img/img/795/2013-ContinuingEducationCenter-data.pdf>，2013年5月10日 pm2:00 上網）換言之，佛、儒交融已存在「人間佛教」之信念中。

39. 簡瑞良舉出禪儒互為表裏的例子，為會通現象作一註腳，然其偏重名相之會通，參氏著：《聖境與佛境》，頁 98-102。

40. 有些相近字詞意義相同，則不一一臚列，如天賦良善、靈明天賦的光燭、天賦的光源等皆屬天賦本性。

41. 如牟宗三先生云：「以中道第一義為佛性既是就涅槃法身說，則是以佛果為佛性。此佛性是佛之體段義。就眾生說，眾生亦可具此佛之體段。但雖具而未顯，則即將佛果轉為因地而曰佛性，此即『正因佛性』一詞之所以立。」（《佛性與般若》（上冊）（臺北，台灣學生書局，1993年），頁 202。）



在聖訓所言先天純善無惡之性；「朝徹之心」則為莊子順應自然而化之心⁴²，故聖訓中所言三教本體互相印證而無差異⁴³，此實非從名相分殊，而是就先天本具立言，尤其就一貫道道義，「原初本體」同於中，是分靈，故看待三教所言之名相非為爭端，只是引導方式之別，透過實踐、修道工夫皆可同證本體或回返理天故家園。

(二) 聖訓中之本體雖舉某教名相，但其前後義理論述卻是融通三教，如書云：

悖道失真賦性沈，寂靜顛覆非本質；原來本性甚覺明，境受接踵昧天資；無明的確稱是恥，靈感觸發顯真知；……因緣聚合始生情，反應適當意莫恣；以禮節之方合情，不被欲望來驅使；……清淨之道不乖離，慾怎能將我吞噬；正順之義不違悖，當仁不讓不推離。（頁 359-361）

「賦性」為天賦本性，即「天命之謂性」義，此《中庸》所言；而寂靜、清淨⁴⁴則屬道家或道教之《清靜經》，緊接言正順之義，則為清淨後之再承擔，此為道、儒之合；無明、因緣為佛理，但其緊接「以禮節之」則是儒義，此為佛、儒之合。所以此篇聖訓所言本體雖歸儒，義理仍融通三教。是故，仙佛信手拈來之三教義理，實為證「道」所用。在此，「道」在人則為心性本體。

(三) 聖訓中之本體強調真主人當家作主，方得修道成聖，如書云：

主人當家將本務，務實行道樂何如；
如如不動無所往，住進清靜愁歸無。（頁 12）

42. 如郭象注「朝徹」云：「遺生則不惡死，不惡死故所遇即安，豁然無滯，見機而作，斯朝徹也。」（郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上（臺北：萬卷樓圖書，1993年），頁 254）

43. 此在三一教主林兆恩之思想亦可見一斑，如其云：「人之性本善也，本是孔、老、釋迦本自時中、本自清靜、本自寂定，而非有待於孔、老、釋迦，而後能時中，而後能清靜，而後能寂定，而後能孔、老、釋迦也。」（〈三教合一主旨〉，《林子三教正宗統論》，第 1 冊，收入《四庫禁燬叢刊》，明萬曆刻本，子部第 17 冊（北京：北京出版社，1997 年），頁 660。）此段話表達三教心體無別。

44. 清淨與清靜原有分別，然於一貫道相關思想，亦可轉化，參拙著，《北海老人「三教合一」思想之探討》（《一貫道研究》第一卷第二期，2013 年 4 月），頁 76。

修道之人群倫超，天性做主災劫躲；
 克服後天自能守，先天靈妙且把握。（頁 128）
 原來此岸即彼岸，真性做主無須船；
 下學上達能一貫，篤恭前往勿盤桓。（頁 542）

第一段首兩句為「君子務本，本立而道生」之理，此「本」不離本體之正己成人、化娑婆為蓮邦理想；而後兩句中，「如如不動」及「清靜」皆為務本所達臻之境界。

第二段則以天性做主自能躲災劫，而災劫觀念易淪為後天之「消災解厄」，然心平路即平，災劫無非源自後天染者心之雜慾妄念，故能「克己復禮」，由後天習染心返先天靈妙心，自能無災無難，超群倫成聖道。第三段更直示真性作主，何來此岸彼岸之分！何有物我之別！此已是真妄無二、人我相去之圓教理境，而下學亦須上達於真性本體，方能一以貫之，此為契體之真修道。

另外，在聖訓中亦有白話訓直接闡明真主人做主，正如陽光顯露，不懼七情六慾，遇事便能善解決，身心亦得健康之理。⁴⁵

總之，從文中，亦得窺見三教融合之矩矱，如段一所言之「本」，無非是成聖、成佛、成真（人）之「本」，方得推出佛之「如如不動」及道之「清靜」，而此二境亦可與儒之「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，強調不因富貴窮通而易志之理相輝映。又此岸彼岸之不二及下學上達之貫通，亦闡佛、儒依本性作主所明之真諦。

（四）萬物一體

聖訓中之本體亦強調「萬物一體」之理，然「物」究為含識之屬或涵攝草木植物等無生物？前者為狹義，為輪迴、證佛之本體；後者為廣義，含有情、無情眾生，聖訓中兼而有之，或分開或不分開論述，則依文義而有別。就廣義言，如書云：

45. 參《白陽聖訓中庸》，頁 546、145、405 及 496。



自然無為生萬有，萬有平等自悠悠；順之於道中正立，照之於天聖人由；萬物合一體無異，偏頗去除不生尤；……道樞始得其環中，不沾是非不逐流；……放眼浩瀚的宇宙，道通為一細探究；不增不減之性體，近方葆光堪長久；勿受我執之限制，沒有緣道與喜求；違害就利念無生，體證妙道無妄憂；先天大道動機變，變中有常無困囚；人間世界諸引誘，中庸慎獨將德留；參贊天地之化育，端賴至誠做樞紐；……當下作用無隱蔽，真性做主則無說；本乎天道貫物我，中和掌握自悠游；生生不息活潑應，三界廣被十方週。（頁 398-399）

此篇聖訓扣緊宇宙萬事萬物化育之道闡合一之理，內容融攝三教義理如下：歸「道」者有「無為」、「照之於天聖人由」、「道樞環中」、「道通為一」、「葆光」；歸「佛」者有「不增不減之性體」、「我執」、「三界」；歸「儒」者有「中正」、「中庸」、「慎獨」、「參贊天地之化育」、「至誠」、「涵養」、「本乎天道貫物我」、「中和」、「生生不息」；不歸何教者有「萬物合一體無異」、「先天大道」、「真性」。

文中就「自然無為」、「本乎天道」言萬物之生成；就「不增不減之性體」言自性本體，「葆光」言本體之光明無礙⁴⁶；就「照之於天聖人由」⁴⁷、「道樞環中」⁴⁸、「道通為一」、「參贊天地之化育」、「本乎天道貫物我」、「體證妙道」言境界；就「勿受我執之限制」、「至誠」、「涵養」言工夫。

總之，其就宇宙本體自然無為孕育萬物，人承天賦性體，順天道而真性做主，故得贊化育、貫物我、通天人、證妙道，體萬物合一之理，此亦兼取三教義理相互印證。

46. 如郭象注「葆光」云：「任其光明，故其光不弊也。」（郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上，頁 89。）

47. 此引自《莊子·齊物論》：「是以聖人不由，而照之於天。」（郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上，頁 66。）強調聖人依天道不落是非。

48. 此引自《莊子·齊物論》：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」（郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上，頁 66。）強調超是非對待之道。

又就狹義言，則以九六原胎佛子源自同一 中 立言，如書云：

物我一體合而密，靈性同源同一 中。（頁 289）

人性物性同一本，天性做主則不紛；……天人一貫莫割裂，人道圓滿則不差；明瞭由一生千萬，物與我同實非謬；心靈覺悟的程度，外在自然跟著走；德充符世配天地，何其偉大非凡儔。（頁 413）

此兩段中之「物」指有情眾生，第一段直接指人物根源之同，故廣渡有情當遍及於六道；第二段中，可透過白話聖訓中其所指「人性物性同一本」為靈性之同（參頁 416），而文中亦交織三教名相，如儒之綱常倫理、「下學上達」、「天人一貫」；佛之「憂悲苦惱一浮漚」、「覺性」；道之「德充符」。從三教義理中，強調盡本分，行綱常倫理，深耕心田，美善心靈則能覺悟，而臻物我同、天人貫、德充符之境。

綜言之，聖訓中之心性本體，常由三教義理交錯印證，其印證之理據在三教中本體之同，此從宇宙萬物同源於一 中，「原初本體」則何能有殊，三教名相之異，在聖訓中則透過真主人當家作主以去慾去執，達清境無為、如如不動、克己復禮妙靜而會通，又藉由三教義理證萬物一體之理。換言之，透過三教工夫所達境界皆可融通萬物為一，此亦表達三教之心性本體無異，方得貫通天人之旨。

肆、工夫論之思想

《白陽聖訓中庸》之工夫論，依其宗教義理，實為原胎佛子賴以回（理）天面 中所需之淬鍊。換言之，原胎佛子遵 中命，乘愿來治理東土，卻忘本愿留戀沉淪紅塵，輪迴不已，故今得道明根源，則需用工夫，方得達本還源，恢復本性之自然。是故，工夫論之根本在歸根復初之終極回歸，據此，再展現為誠及慎獨等工夫，依序分論如下：



(一) 歸根復初：

歸根復初之終極回歸為人性圓滿至境之達成，此為去後天返先天之工夫。換言之，人由理天來，如何回歸理天實為工夫要義，然理天有形上實體義（道）、人格主宰義（老中）及神聖空間（理天）之義。⁴⁹而天若為形上實體義，則歸根復初為天人貫通合一之理，如書云：

知而深切有體認，付諸實踐是為禱；貫通天人契入道，誠之為貴不清邈；天然具足體用備，道性存存且天天；如此吾心之全體，精純不已即是堯。（頁 339）

吾心之全體大用精純不已，如堯舜聖德，此本然皆具足，然真誠真行方有真知，依此強調實踐方有道性、真實自我之呈顯，「性體契入大道」（頁 340），天人得貫通，亦即聖訓中言參贊天地化育之道，如書云：

品庶類萬皆合一，感天賦性無低高；
參贊天地甚融洽，此德合道最逍遙。（頁 319）
就此率性性德彰，參贊天地正氣搏。（頁 542）
自然中蘊育那無盡無量，化育萬物得生長，各得其所而徜徉，
吾人率性性德彰，參贊天地聖道揚。（頁 504）

首段強調萬物之本性皆由天賦，依此言並無高低，然聖人踐德合道以參贊天地之化育，方得真正自在逍遙；第二、三段則扣緊「率性」言參贊化育之道。換言之，依「原初本體」自然而為，即得契入天地萬物位育、各得其所之道，故參贊天地化育之道便是天人貫通之理，此歸根復初之第一義。

49. 一貫道義理承傳自王覺一思想，其中，有關「理天」義涵之分析，可參鍾雲鸞：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》（政治大學中文研究所碩士論文，1995年5月）。

至於天若為人格主宰義之老中，如書云：「每一個人雖然都長得不一樣，但是我們的靈性是一樣的，跟理天的老中、諸位的仙佛菩薩的靈性是相通、是一體的，本來就是不分開的。」（頁369）、「物我一體合而密，靈性同源同一中。」（頁289）、「天地萬物和我們人都是一體的，雖然很多動物，牠展現貓狗豬羊的形象，但是牠的靈性跟我們一樣喔！」（頁383）此皆表達「人性物性同一本」（頁413），此「性」指靈性，即有情眾生之根源本心，而老中是根本，人物靈性皆為老中分靈，故靈性之回歸、融入老中為歸根復初之第二義。此義類同於基督宗教表彰人與上帝為一體之義，如《宗教經驗之種種》書中云：「在本質上，上帝的生命和人的生命是一樣的，因此也是一體的……人類生命中最偉大、最核心的事實，也就是自覺地、活潑地感悟我們與這個永恆生命的一體性。」⁵⁰於是，人的成長事實上是「實際地有效地實現神的內在性，以及人內在自我真實的神聖性。」⁵¹換言之，上帝的內在性與自我真實的神聖性是互相輝映一體的，真實自我可融入上帝的神聖性裡。當然，基督宗教以人為重，《白陽聖訓中庸》則及於動物靈性之同，亦有殊別之處。

又天為神聖空間之理天義，歸根復初之第三義則為返回理天聖域故家園，如書云：「從何而來我細思量，我的故鄉在天堂，為什麼流浪，流浪紅塵異鄉」（頁106）、「如今皇中降金線，明師指引歸故家」（頁257）、「靈山悄悄法雨飄飄，未歸的人莫要迷失東郊……，靈山寂寂法語瀾瀾，未歸的人怎能流連異地」（頁82）。換言之，原胎佛子之本愿為治理東土，卻流連異地，迷而不知返，故中降道垂金線欲拯原皇回理天，而行此工夫之關鍵要義便在明師一指知根源，如書云：

50. 威廉·詹姆斯 (William James, 1842-1910) 著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》（桂林：廣西師範大學，2008年），頁74-75。

51. 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》，頁93。



累劫修來續道脈，一指明了悟真靈台，赤子本心無依賴，就從自性菩提栽，善用天賦之能耐，發揮妙智做賢才，明善復初大步邁，展現生命之光采。（頁 373）

皇皇大道遍九州，處處天使駕金舟；師師密付今得受，心心相印因緣熟；茫茫苦海循循誘，芸芸眾生識根由；僕僕風塵勤奔走，人人復初樂悠悠；憲憲令德仍依舊，浩浩天地任遨遊；誠誠無偽能長久，飄飄仙境度春秋。（頁 267）

明師指點自性根源方能知止至善處而真正明善復初，此自古師師密付心法傳承之旨，終極回歸、超脫生死之義，而其中又存在末法時期降道救劫之宗教意涵，其云：「天理流行氣象新，天開文運啓迷津，吾們腳步速邁進，勿負大好之光陰，二六時中且謹慎，君子立志又立品，歸根復初能明本，至真善美合天心。」（頁 274）因上天（老中）降道救劫，方有此機緣能得明師指點，故歸根復初亦含合中心、返理天故家園之義，當然惟在復天（中）賦之自性，方得合中心、返理天，此終極回歸之旨。如其云：「無縫鎖打開了見性王，我不再憂愁心慌……我渴望我渴望，快快見到你夢中的故鄉……我渴望我渴望，快快見到妳慈祥的老中娘。」（頁 486-487）、「回歸到老中的身旁身旁。」（頁 363）故其言孝，已從人間綱常倫理，延伸至對生靈性母親之孝，如其云：「我們也有生靈性的媽媽，對靈性的媽媽也要盡孝。把自己修養得很好，就是對老中娘盡孝。」（頁 528）又返回故家園歸根認中在人間之積極義為化娑婆世界為蓮花邦，如書云：「我的故鄉在天堂，為什麼流浪，流浪紅塵異鄉。為了苦海沉浮的原郎，為了駕起普渡的慈航，為了世界化蓮邦，為了實現理想，還有還有，為了愛我的老中娘老中娘。」（頁 106）當娑婆世界化為蓮花邦，原胎佛子皆已返本復初，理天便具現在人間。換言之，理天與人間已無此岸彼岸之分，原胎佛子亦如初治東土來去無礙之境，故彌勒祖師便以「化娑婆世界為蓮花邦」為宏願，活佛師尊秉彌勒祖師意旨主「實現世界大同」之宏願⁵²，亦是相同意涵。

52. 活佛師尊強調「實現世界大同」之理想，如其三大宏願為：「在先天，渡化眾生，達本還源；在後天，移風易俗，實現世界大同；繼往開來，復興中華固有文化。」（崇德學院編著：《修辦津要》（臺中：光慧文化，2012年），頁 137。）

總之，天有三種義涵，故歸根復初可就「原初本體」言貫通天人之返本復初工夫，且「原初本體」為先身而具，即從先天言，天人原本一體，此返本復初之可能；而就天為人格主宰義，「本」為老中，故歸根復初即歸根認中，正如滴水入海而不分；又就天為理天聖域，歸根復初便是回故家園，此三義雖呈現有別，然卻又融貫一起成其特殊神道體系。

(二) 誠

《禮記·中庸》言「誠」可分疏為誠明、致曲之明誠及至誠工夫，誠明呼應首章「率性之謂道」；明誠則與「修道之謂教」對應；至誠得以前知則與「致中和，天地位焉，萬物育焉」相通，依此，「誠」當體用兼賅，而《白陽聖訓中庸》之訓中訓雖只是《禮記·中庸》之首章，然亦融攝「誠」工夫之三面向。首先，言「誠明」工夫。朱子詮「誠」為「真實無妄」⁵⁴；「誠明」為「德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。」⁵⁵，換言之，朱子主「誠明」為聖人之德，亦天道之本然也。《白陽聖訓中庸》之意為何？書云：「中庸本體一誠字而已矣，行之至極無過之與不及，誠則明矣必通達諸事理」（頁533），以「誠」詮中庸本體，此喜怒哀樂未發之「中」；「行之至極無過之與不及」則是發而皆中節之「和」；「誠則明矣」則由體貫用，而得通暢諸事理，所以此「誠」工夫既是君子之道之本（參頁182），亦是成己成物之源（參頁311），而由個人治身以臻治國、平天下皆不外乎此⁵⁶，故《白陽聖訓中庸》依聖人之德言「誠明」工夫，進而指出率性所講的也就是「誠」（參頁49），此已融貫《中庸》言「誠明」（第21章）、「誠者」（第25章）義闡論，並以「誠」為體，即喜怒哀樂未發之「中」體，亦「率性之謂道」工夫，此《白陽聖訓中庸》依「誠」本體作融通之詮釋。

54. 朱熹：《四書章句集註》，頁25。

55. 朱熹：《四書章句集註》，頁32。

56. 參《白陽聖訓中庸》書中云：「治身有道樂無比，成仁取義由誠躋」（頁72）、「達到治平的心意，終究以誠為根據」（頁468）。



其次，言「明誠」工夫。朱子詮「明誠」為「先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而入者也，人道也。」⁵⁷，其意為賢人難以直接契入誠體，故透過聖人教導而通達明善，再實其善為之。《白陽聖訓中庸》之意則如書云：

庸庸碌碌來又去，恍恍惚惚乃是愚；
仁義能把心駕馭，行乎道德不越矩；
用力之久以致曲，明則誠矣水成渠；
功夫極至怎小覷，與天合德三才居。（頁 452）

依仁義修己，真積力久，終可水到渠成，由明而誠，此雖由後天返先天之工夫，但只要反身以誠，便得成內聖、復初道，⁵⁸故「明誠」之道在於二六時中迴光返照天賦之本性，效天高明、地博厚，素位而行，存真心去虛偽以積德，方得「明誠」，此「明誠」工夫不只含攝致曲、修道之謂教的工夫，更闡明依本體而行「明誠」方為真工夫之要義。

再者，「至誠」工夫為誠之極至，朱子詮「至誠」為「聖人之德之實，天下莫能加也。」⁵⁹其意從果地指出德之至大無外。而《禮記·中庸》強調「至誠盡性」、「至誠無息」與「至誠前知」之理，《白陽聖訓中庸》亦闡此理，如書云：

至誠無息足明辨，天性使然勝強權；
心心相通並發光，心靈的路理相牽；
內省不疚即滿願，無惡於志心甘甜；
愚明柔強無界線，盡性而行乃真詮。（頁 23）

57. 朱熹：《四書章句集註》，頁 32。

58. 參《白陽聖訓中庸》，頁 452、386。

59. 朱熹：《四書章句集註》，頁 32-33。

此段將至誠無息與盡性融合而論，義同《禮記·中庸》第22章：「唯天下至誠，為能盡其性」之理，即至誠無息便是盡己天性，並能依理與眾人心靈相通、相牽，而「內省不疚」及「無惡於志」出自《禮記·中庸》第33章，強調君子省察己身之深刻，雖潛伏者，亦昭然若揭，此至誠君子盡性之展現；「愚明柔強」則出自《禮記·中庸》第20章，強調勤行「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」等為學之道，則「雖愚必明，雖柔必強」，此應為誠之者擇善固執之理，然倘能持恆實踐，則能至誠盡性，而《白陽聖訓中庸》更就至誠盡性言可達無上成就⁶⁰。又如書云：

和天地萬物融合為一，至誠無息，不受外在影響，損害己根本，
內亦不起伏，逐物而生欲，心心誠一，念念無二，不必勉強。
(頁320)

至誠無息者依天賦本性發用，心念純粹無染，故得與天地萬物合，此即聖人盡己、盡人、盡物之性，以至參贊天地化育之理，亦呼應首章致中和、天地位萬物育之道，而《白陽聖訓中庸》之「天地位焉，萬物育焉」訓中訓，便是闡明天地日月運行有序、萬物各得其所之理，此如《詩經·大雅·旱麓》所云：「鳶飛戾天；魚躍于淵」之義，表彰道在無為中長養萬物，猶如高山流水，不相行妨，聖訓中藉此進而明聖人率性行中庸之德，必能自然感化萬民，邁向大同理境。⁶¹是故，至誠無息者便是致中和者，而得與天地萬物合之理據便是「自性是通向理天」（頁55），如其云：

修道以理來潛移，啟發本我見菩提；
待人處世能誠懇，切合真性不偏離；
培養道德要真實，心正身修家可齊；
沽名釣譽理傾圮，踐踏光明之本體；

60. 如《白陽聖訓中庸》書中云：「無緣大慈的愿力，包含無限之可能；無上成就爾亦能，盡性窮理先至誠。」（頁83）

61. 參《白陽聖訓中庸》，頁512、544。



無著酒色與財氣，用功精進出塵泥；
 愛人惜命心慈念，物我從來是為一；
 妙智純真修道者，保持仁厚的自己；
 秉直敦素勿絕棄，篤初慎終方相宜。（頁 66）

本我自性通理天與宇宙萬類，此類於「大人者，以天地萬物為一體」⁶²之意，然理天依主宰義則為老中，與宋明儒者所言之義則不盡相同，而本書以切合真性則能體物我為一，當至誠體現本性時，主體已超越客觀對立，而有與天相契之絕對性，故得貫時空而無息，因此天地間之大化流行莫非是吾性之運化，於是至誠之道亦得明性前知，如其云：

不假不愛無纏繞，不畏不怒誠相交；
 而物自足甬施惠，已合大化聚斂消；
 至誠前知明過往，神凝德充必靈巧；
 沒有過之與不及，不偏不昧性皎皎。（頁 319）

換言之，行至誠工夫已摒除牽纏私慾，達中庸之地，此時，本性朗現，體用相貫為一而得前知，故至誠之道便是本性之彰顯，正如文王之德之純，純亦不已之理。

除以上從果地談「至誠」兩義外，《白陽聖訓中庸》亦從因地談至誠為體證中和之鑰，如書云：「打開至善的大門，就以至誠為鑰匙。」（頁 385）、「參贊天地之化育，端賴至誠作樞紐。」（頁 398），表明致中和達天地萬物之位育，此至善之境則有賴至誠做開啓之鑰匙、轉化之樞紐。⁶³

又至誠為誠心敬意之態度，故秉至誠方能真做克己省思工夫，如書云：「至誠無時不省己，格物致知才是真至誠。（頁 532）、「一

63. 林榮澤註《天人合力》時曾言：「發心就是誠。發心就有動力，就好像一部車要有鑰匙來開啟才會動。真人那部車要動起來，也是找到那把 key，也就是那個「誠」才能動起來。」此亦表達「以誠為鑰」之理念。此相關意見參其講述《天人合力》，頁 157。

片太和日常用，至誠可把心陶冶；穩定性情少起伏，中道中和勿欠缺。」（頁 489）即表此意，換言之，此表至誠為日常工夫之基礎。

總之，《白陽聖訓中庸》言誠，承續《禮記·中庸》之重點，直接從率性言「誠」、依仁義反求諸己言「明誠」及就本性言「至誠」盡性、無息、前知之理，而「至誠」保證性體契入道體，《白陽聖訓中庸》又從因地論此關鍵工夫，可視為義理之發展性，至於「至誠」亦就一般意思表為行事之基本態度。

（三）慎獨

「慎獨」工夫同為《大學》及《中庸》所強調，雖有心宗及性宗之分殊⁶⁴，然不可諱言是儒典之重要工夫。而「慎獨」之解釋，從朱子解「獨」為「人所不知而已所獨知之地也。」⁶⁵，實又可分一人獨處與起心動念為己所獨知之義。前者如朱子解《大學》「閒居」為「獨處」⁶⁶；後者如朱子所言：「幽暗之中，細微之事，跡雖未形，而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。」⁶⁷然即使是前者，亦是就「誠於中，形於外」言慎獨，是「誠意」工夫。就此內外兩義，《白陽聖訓中庸》亦兼及，如書云：

沒有機巧險惡，光明正大，縱無人鑑察，猶如十目所視十手指，深怕一不慎，人格受沾汙，品行有瑕疵，戒慎起心動念，小心行為舉止，要創造美好和諧的人生，合道理得心安，人前人後，一致慥慥，內外相應，仁熟義精，去外誘之私，充其本然之善，道之本，原來自上天，實體備於己，應慎獨慎篤，謹誌勿忘。（頁 168）

64. 牟宗三先生認為劉宗周之慎獨思想可區分為《中庸》之性宗與《大學》之心宗，此為從性體與心體言之不同。參牟宗三先生：《從陸象山到劉蕺山》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁 453。

65. 朱熹：《四書章句集註》，頁 7、18。

66. 朱熹：《四書章句集註》，頁 7。

67. 朱熹：《四書章句集註》，頁 18。



此段即《大學》「十目十手」言慎獨之內外義。換言之，不只應謹慎有形跡可循之行為舉止，更應戒慎隱微之起心動念，如此不虧屋漏，未睹未聞處皆得思無邪，而就人性源自天，萬物皆備於己，再強調慎獨方不悖天之德，這裡值得注意的是戒懼與慎獨義是否相同？宋明儒中，朱子分辨此兩義云：「惟君子自其不睹不聞之前，而所以戒謹恐懼者，愈嚴愈敬，以至於無一毫之偏倚，而守之常不失焉，則為有以致其中，而大本之立，日以益固矣；尤於隱微幽獨之際，而所以謹其善惡之幾者，愈精愈密，以至於無一毫之差謬，而行之每不違焉，則為有以致其和，而達道之行，日以益廣矣。」⁶⁸。然陽明則主兩義為一，其云：「格物即慎獨，即戒懼。」⁶⁹朱、王之別正符應其分疏與融貫之學問性格。而《白陽聖訓中庸》亦主戒懼與慎獨義相同，故其依宗教系統云：

一心向道不惆悵，堅心行道無悵悵；夜以繼日體篤慎，誌勿遺漏聖同行；萬全準備於己獨，謹飭忘失要勒韁；平日修持實審慎，可以避免心頭慌；事來則能以智應，事去何勞窮思量；覺性恢復至原來，自上而下共徜徉；如聖如佛之本面，而天使們共頡頏；君子行徑無不善，道之原味細品嚐；戒慎戒慎要戒慎，司察聖神其洋洋。（頁 176）

顧諟天之明命矣，無須求神又問卜；主宰生命的全部，吾當存誠且穆穆；不敢毀犯一戒律，君子自重毋褻瀆；一言一行皆宜慎，人心私慾盡降伏；絲毫偏差慎恐懼，天眼明鑑將我睹；由衷為仁無殆也，忽略良知則如瞽；吉凶禍福爾勿禱，一切自召莫恍惚；無遠弗屆德力量，仁人君子應慎獨。（頁 304）

換言之，人之本來面目如聖佛，復其本然，天人得相通，時時返照天賦明命之本性，則私慾皆得降服；反之，不睹不聞處，監察之聖神亦無時不在，人仍須存誠慎獨，因禍福皆由自召，故《白陽聖訓中

68. 朱熹：《中庸或問》，《朱子全書》第 6 冊（上海：上海古籍；合肥：安徽教育出版社，2002 年），頁 559。

69. 王守仁：〈黃以方錄〉，《傳習錄》下，陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 374。

庸》依本體強調慎獨工夫，且有天神鑒臨、如在其左右之說。⁷⁰依此，《白陽聖訓中庸》所言慎獨工夫，一方面就心性本體自覺言戒慎恐懼；另一方面則就司察善惡以儆效尤言天神鑒察，此結合自力與他力之宗教道德學，然是由敬畏賞罰而覺行，或由覺行而明賞罰？就修道之根本義，當繫乎覺行方為究竟，如引文所言：「覺性恢復至原來，自上而下共徜徉；如聖如佛之本面，而天使們共頡頏。」（頁176）換言之，覺而後行，方得逍遙、徜徉寰宇，而不至盲修瞎行。倘由敬畏賞罰而覺行，似以功利起念，然至覺行亦必放下功利，方為真正知覺行。此敬畏雖以他力起，終歸自力方真行慎獨工夫，此其言吉凶禍福自召勿禱之理，故雖是「天眼明鑑」，然良知正如天眼化身，良知之覺方為真工夫，此後文言「忽略良知則如瞽」之意。總之，仁人君子行慎獨工夫，當能體天心、順本性。

綜言之，聖訓中強調實踐優位之視角，此修道之尊貴⁷¹，而透過持恆踐履，方得證佛成聖，如書云：

智慧如泉靠實做，炬光何其之灼灼；我執我見都打破，若有任性即偏頗；長住極樂光明所，淨念相繼實不錯；這個醒醒之真我，將是確確之活佛。（頁129）

登高自卑不躁進，真做真行有收穫；佛乃是人所覺悟，赤子心地多樸拙。（頁130）

知見執著為修道之礙，惟真修實煉方得證體、開啓智慧，使真我朗現如溥博淵泉而時出，而眾生由迷返悟，從凡夫證聖諦，亦繫乎此。又證體工夫中，無非二六時中以「原初本體」為依歸，此天人一貫、中子合一之理。換言之，歸根復初是「原初本體」的恢復工夫，眾

70. 鍾雲鸞就毋自欺言誠意慎獨的基礎時，曾分疏民間宗教解讀毋自欺含外力的約束：不欺天，以及內在的省察工夫：不欺自性，故《白陽聖訓中庸》所論亦近於此傳統。鍾雲鸞之見參氏著：《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》，頁279-284。

71. 基督宗教亦強調實踐才是證明上帝恩寵之證據，以及「一個人只有將知識化為行動時才算真正擁有知識。」前者參《宗教經驗之種種》頁13，作者論述喬納森·愛德華茲（Jonathan Edwards, 1703-1758）之言；後者為聖方濟各（Francesco d'Assisi, 1182 - 1226）之言，引自威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》頁187。又就《中庸》義理言，高柏園曾云：「《中庸》是由孔孟之心性論而發展，因此，實踐之地位乃為優先。」（《中庸的形上思想》（臺北：東大書局，1991年），頁92。）此就儒家重道德實踐立言，在《白陽聖訓中庸》中亦常見。



生透過淬煉篩揀，轉化後天習性，讓如實真我當家作主，此一方面以性體貫通道體，參贊天地之化育；另一方面則是中子融合不分，此先天地生前之混沌之境⁷²。又理天聖域正是原胎佛子故家園，故「原初本體」之回歸亦即重返理天家鄉之憑證。又「誠」工夫中，不論由體而用言「誠明」或由用證體言「明誠」工夫，皆不離根源。老中賦予人之「原初本體」，方得摸著根成佛祖，非摸不著根盲修瞎行；至誠工夫達臻之圓滿理境更得健行無息、前知不惑。而「慎獨」工夫中，不論形或未形，皆應戒慎恐懼，此「慎心物於隱微，遏意惡於動機」⁷³之意，而是否有天神鑒察方需慎獨？究言之，以內在天理良心（「原初本體」）方為最主要、最終鑒察之神，外在天神非以陟罰臧否為專職，應以喚起內在主宰當家作主以成佛道為要務，故慎獨為遵天德、順本性之工夫。

伍、結論

《白陽聖訓中庸》做為宗教之天啓書，以闡揚三教合一、五教同源之思想為宗旨，強調天人貫通之殊勝義，這似皆存有儒家（教）或明末以降，以儒義為主體的民間宗教家思想之痕跡，然因其特殊之宗教義理架構，亦有思想之發展性。

就心性論言，三教本體名相互相印證，並歸結到各教未分，父母生前之「原初本體」，故此融通之本體，便是能當家作主之主宰，亦是成聖成佛成真人之本。依此，儒言可參贊天地之化育，與萬物合一；佛言可洞澈三千大世界，盡虛空遍法界皆我法身；道言自然無為，道通為一，此三教共通可達臻之境界，向為學術界認為是共法，然此義為就果地言究極之境可融通，而《白陽聖訓中庸》之心性論，提供吾人就因地、就根源處去談宗教融通進路之可能性。依此，亦可見一貫道「一本萬殊」之理。本體之同為「一本」；各教之相異展現則為「萬殊」，然「萬殊」又得歸於「一本」，方不致逐末捨本。而就「天命

72. 此可參《皇中訓子十誡》之第一誡：「億當初天未分混沌未判，杳冥冥無人我空空一團。」（頁73）可知。

73. 中華民國三十六年，歲次丁亥，孚佑帝君於西京乾元堂補註《大學》「格物致知」章所言。呂祖註釋：《學庸淺言新註》（臺北：經典出版社，2011年），頁48。

之謂性」中「性」之意涵，從傳統「性即是理」⁷⁴或「命即是性」⁷⁵、「性即是道」⁷⁶等義，轉而具體言明人從理天乘愿而來，原胎佛子之性為老中所賦予的分靈，更凸顯其特殊之宗教義涵。

又就工夫論言，原胎佛子皆從理天聖域而來，原為治理東土，然卻沉淪異鄉，故當醒悟迷津，回返故家園，而各教聖人化闡一方，便是要渡化原皇認中歸根，所以歸根復初便是透過得道明「原初本性」及故家園後，淬鍊己性以返鄉之工夫，此工夫可分內修實證工夫及渡人成人工夫。換言之，今逢上天慈悲降道救劫，歸根復初不只是個人的救渡，更應助師渡化九六原胎佛子，同證無上佛道，歸根認中，將娑婆世界化為蓮花邦，方為究竟之圓滿。又本書同《禮記·中庸》強調誠與慎獨工夫。「誠」體用兼賅，不論由體而用言「誠明」，或由用見體言「明誠」工夫，皆須體證「原初本體」，方得有發而中節之達用，而「至誠」更是「原初本體」時時呈顯之境；又慎獨工夫含己心覺察與天神鑒察兩層面。天神鑒察象徵天理之流行無所不在，功過報應絲毫不爽，然終須回歸己心覺察，二六不離中道，方符慎獨根本義。而做為宗教之實踐法門，工夫皆以證體歸根為要，否則流於外圍用心，終不見道，故《白陽聖訓中庸》雖不明確地就工夫次第做分殊，卻不離此主軸論工夫，方得修證之鑰及成聖佛之本。

總之，藉由本文之論述，吾人可據本書之宗教背景，就心性論可見三教合一、五教同源之「原初本體」；就工夫論可見歸根復初之要義，故吾人可知，本書所要展現之宗旨，便是提昇有限生活回歸永恆神性中。換言之，「原初本體」與老中本質無異，故得以內在於永恆神性中。⁷⁷而從空間之理解，原胎佛子從理天而來，所以本書亦含渡化九六佛子回歸理天故家園之宗教意涵。綜言之，本書著重以《中庸》相關意涵作宗教證道用，雖非致力於個別義理之發明與推闡，然卻能融通合而言之，並有義理之發展性，且強調實踐修證為其特點，常能寓《中庸》至理於淺顯白話或日用尋常中，故義理分殊之融通，須前後文互相補足印證方得以更加顯豁。

74. 朱熹：《四書章句集註》，頁17。

75. 王守仁：〈黃省曾錄〉，《傳習錄》下，陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁325。

76. 王守仁：〈黃省曾錄〉，《傳習錄》下，陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁325。

77. 此義正如約翰·凱爾特（John Caird, 1820-1898）言：「宗教生活的進步不是朝向無限，而是內在於永恆領域內。」（威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯：《宗教經驗之種種》頁307）。



參考文獻／

(一) 古籍文獻

- ◎ (宋) 朱熹,《中庸或問》,《朱子全書》第6冊。上海:上海古籍;合肥:安徽教育出版社,2002年。
- ◎ (宋) 朱熹,《四書章句集註》。臺北:鵝湖出版社,1996年。
- ◎ (明) 王守仁,《陽明全書》。臺北:臺灣中華書局,1985年。
- ◎ (明) 林兆恩,《林子三教正宗統論》,第1冊,收入《四庫禁燬叢刊》,明萬曆刻本,子部第17冊。北京:北京出版社,1997年。

(二) 近人著作

- ◎ 王見川,〈臺灣鸞堂研究的回顧與前瞻〉,《臺灣史料研究》,第6卷。1995年。
- ◎ 光慧文化事業公司出版,《皇中訓子十誡:白話譯註》。臺中:光慧文化事業公司,2003年。
- ◎ 牟宗三,《從陸象山到劉戡山》。臺北:臺灣學生書局,1993年。
- ◎ 牟宗三,《佛性與般若》(上冊),頁202。臺北,臺灣學生書局,1993年。
- ◎ 牟宗三,《中西哲學之會通十四講》。臺北:臺灣學生書局,1990年。
- ◎ 牟宗三,《時代與感受》。臺北:臺灣學生書局,1995年。
- ◎ 牟宗三,《現象與物自身》。臺北:臺灣學生書局,1990年。
- ◎ 呂祖註釋,《學庸淺言新註》。臺北:經典出版社,2011年。
- ◎ 志賀市子,《近代中國のシャ - マニズムと道教 - 香港道壇扶乩信仰》。東京:勉誠,1999年。
- ◎ 志賀市子,《中國のこっくりさん:扶鸞信仰と華人社會》。東京都:大修館書店,2003年。
- ◎ 宋文里,〈負顯化:觀看借穀儀式的一種方法〉。《台灣社會研究季刊》,第35期。1999年9月。
- ◎ 吳怡,《中庸誠的哲學》。臺北:臺灣學生書局,1976年。
- ◎ 林榮澤,《天人合力》。新北:一貫道義理編輯苑,2012年。
- ◎ 林榮澤,《天書訓文研究》。臺北:蘭臺出版社,2009年。
- ◎ 林榮澤,《明心培德:《大學三綱領》聖訓淺釋》。新北:一貫義理編輯苑,2012年。
- ◎ 林榮澤,〈一貫道對《中庸聖訓》首章三綱領的詮釋〉。《2013「台灣宗教及其研究的典範與挑戰」學術會議論文(下)》,2013年7月6-7日。
- ◎ 林永根編著,《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》。臺中:聖賢堂雜誌社,1982。
- ◎ 威廉·詹姆斯(William James,1842-1910)著,蔡怡佳、劉宏信譯,《宗教經驗之種種》。桂林:廣西師範大學,2008年。
- ◎ 高柏園,《中庸的形上思想》。臺北:東大書局,1991年。
- ◎ 唐君毅,《文化意識與道德理性》下冊。臺北:臺灣學生書局,1975年。
- ◎ 唐經欽,《北海老人「三教合一」思想之探討》。《一貫道研究》第一卷第二期。2013年4月。
- ◎ 郭慶藩編,王孝魚整理,《莊子集釋》上。臺北:萬卷樓圖書,1993年。
- ◎ 張家麟,《臺灣宗教融合與在地化—以民間宗教儀式為焦點》。臺北:蘭臺出版社,2010年。

- ◎陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》。臺北：臺灣學生書局，1998年。
- ◎許地山，《扶箕迷信的研究》。臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- ◎崇德學院編著，《修辦津要》。臺中：光慧文化，2012年。
- ◎發一崇德編輯室，〈中-垂五教〉，民國七十七年，歲次戊辰，七月初五日，臺南育正壇。發一崇德聖訓中心編號：19880815070201。
- ◎發一崇德道務中心編，《暫定佛規禮節簿》。南投：發一崇德道務中心，2011年。
- ◎焦大衛 (David K. Jordan) 與歐大年 (Daniel L. Overmyer) 合著，周育民譯，宋光宇校讀，《飛鸞》。香港：中文大學出版社，2005年。
- ◎黃意靜，《一貫道回文訓文研究—以〈行契天道為合人性〉為例》，靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2002年。
- ◎聖賢仙佛齊著，《白陽聖訓中庸》。南投：天元佛院管理委員會，2011年。
- ◎楊祖漢，《中庸義理疏解》。臺北：鵝湖出版社，1997年。
- ◎廖名春，〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第二十輯。遼寧教育出版社，1999.1。
- ◎鄭志明，《宗教思潮與對話》。臺北：元大書局，2006年。
- ◎鄭志明，《臺灣新興宗教現象·扶乩鸞篇》。嘉義：南華管理學院，1998年。
- ◎鍾雲鸞，《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》。臺北：玄同文化，2001年。
- ◎鍾雲鸞，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》。政治大學中文研究所碩士論文，1995年5月。
- ◎濟公活佛著，夢湖編述，《性理釋疑選讀小註》。南投：玉珍書局，1988年。
- ◎龐朴，〈古墓新知—漫談郭店楚簡〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第二十輯。遼寧教育出版社，1999年1月。
- ◎Chao, Wei-pang, 1942. "The Origin and Growth of the Fu Chi", Folklore Studies 1.
- ◎Clart, Philip, 1995. "The Role of the Eternal Mother in a Taiwanese Spirit-writing Cult", Paper for presentation at the AAS Annual Meeting, second draft.
- ◎Kaltenmark, Max, 1979. "The ideology of the T'ai-ping Ching" In David K. Jordan & Marc J. Swartz (ed.) Personality and the Cultural Construction of Society: Paper in honor of Melford E. Spiro. In Preparation.

(三) 網路資料

- ◎ <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%BA%BA%E9%96%93%E4%BD%9B%E6%95%99>，2013年5月7日 pm9:00 上網。
- ◎ <http://academic.nhu.edu.tw/ezcatfiles/academic/img/img/795/2013-ContinuingEducationCenter-data.pdf>，2013年5月10日 pm2:00 上網。

