

一貫道崇德學院一貫道研究所

碩士學位論文

一貫道「孔子明傳詩書暗傳道」之研究

A Study on I-Kuan Tao's Common Belief of Confucius' Public
Teachings of Classic Literature and Secret Transmission of Tao

指導教授：謝居憲 博士

研究生：鄭清榮 撰

中華民國一〇八年七月

一貫道崇德學院一貫道研究所

論文口試委員會審定書

鄭清榮撰之碩士學位論文

一貫道「孔子明傳詩書暗傳道」之研究

A Study on I-Kuan Tao's Common Belief of Confucius' Public
Teachings of Classic Literature and Secret Transmission of Tao

業經本委員會審議通過

論文口試委員會委員

陸隆吉

吳伯耀

謝居憲

唐經欽

指導教授

所長

中華民國一〇八年七月三日

謝辭

下筆寫謝辭的同時，也代表三年的學生生涯終將結束，無限的感恩之情，油然而生。感謝天恩的浩大，降下救世寶筏——一貫大道；感謝師德無邊，承擔普渡三曹「來去千萬年，一切失常」的迷昧眾生；感謝白水聖帝創辦大學的遺願，感謝不休息菩薩積極開辦的指示；感謝發一組各單位對創校的支持，感謝陸隆吉校長十年堅毅不拔的精神，積極擘劃校務、招攬人才、規劃課程，無不親力親為，一貫道最高學府「一貫道崇德學院」終能順利招生，也讓年近古稀的後學，有重溫學生生活的機會。

再感謝校長對培育道場人才所作的奉獻；為了培養同學的正知正見，每天利用晨讀時間，講述老前人及各位前人輩的修辦精神或解析聖訓，以強化正確的修辦理念。陸校長對論文水準的要求極高，層層把關甚嚴，期待凡「崇德學院」所通過推出之論文，必屬佳作，方無愧於各位前賢大德的支持與付出。感謝廖玉琬教授提供幾篇「顏回得一善」的仙佛聖訓，使顏回得受真傳的理據更為充實。感謝唐經欽教授，對如何掌握聖訓重點之指導，頗析得極為詳盡；引文之後應有所論述，又如何論述，亦不厭其煩的詳加解說。感謝施春兆教授，提供多篇《論語聖訓》訓文，及求道後能行功了愿者，可超生了死之明證。感謝洪淑芬教授提供寶貴的意見和資料，尤其對禮學領域及摘要有諸多的指導，使論文內容更加豐富。感謝評審委員吳伯曜教授的寶貴意見，獲益良多。

本論文能如期完成，特別要感謝謝居憲教授的悉心指導。謝教授思維縝密，邏輯推理能力強，加上嚴謹的治學態度，精益求精的精神，且能循循善誘地引導寫作方向，不致茫無頭緒。在學三年中，在謝教授春風化雨的薰陶下，得到潛移默化的收穫；不僅學得治學的嚴謹態度，於每一論點必詳究其義理及來源出處，對一貫法門之修持亦惠我良多。尤其本論文題目，遲遲未能定案，在指導上增加諸多困擾，皆仰賴謝教授耐心的指導而完成。特在此向謝教授表示最誠摯的謝意。

感謝各位同學一點一滴，一招一式，毫無保留的教後學電腦，這是三年來除了論文之外，最大的收穫。最後感謝內人呂寶琴講師的包容與支持，在學三年期間，無論是道務或家務，皆有賴她的擔待。再一次感謝道場的栽培，無限的感恩再感恩！

摘要

孔子「明傳詩書暗傳道」是一貫道道內對於孔子「傳道」模式的普遍認知，甚且在一貫道「天人共辦」的神聖傳道歷程中，聖佛菩薩臨壇開沙飛鸞顯化，乃應時應機應運的天啟式教化。是以，仙佛臨壇飛鸞指示是一貫道教化道親的重要依憑。民國九十九年，歲次庚寅六月十三日，在一貫道道場埔里天元佛院，至聖先師孔子透過三才臨壇飛鸞一篇聖訓，訓中垂示：「吾之一生實為明傳詩書暗傳道，意欲化人心歸於良善，端正社會風俗而力挽狂瀾兮。」聖訓中孔子明確提出其自身「明傳詩書暗傳道」之命題，和流傳於一貫道道內的普遍說法完全一致。就此而言，至聖先師的傳道方式似乎即是「明傳詩書暗傳道」，然而在儒家思想史卻找不到這個命題。是以，這是一個值得探討的議題。

孔子繼往開來，刪《詩》、《書》，訂《禮》、《樂》，作《春秋》，贊《周易》，此歷史昭著之聖德成就，乃眾所周知。至於「暗傳道」則鮮有聽聞，甚至《論語》一書亦未見「傳道」一詞。然而，孔子為一代聖人是眾所推崇之至聖先師，果真無傳道之事實乎？苟有之，則其傳道模式是為何？其「明傳詩書」之教學內容及目標又為何呢？

研究這個議題最大的挑戰是在儒學思想史找不到明確的文獻根據，不過一貫道透過孔子臨壇開沙所飛鸞的訓文中，提供我們一些重要線索，依據這些線索，再回頭重新解讀分析《論語》的文本時，確實有進一步深入探討此議題的必要性。子貢曾感慨地說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」是否孔子所暗傳之道，正與子貢不得而聞之「性與天道」有關呢？又孔子之「一以貫之」及「朝聞道夕死可矣」等關鍵性歷史公案，是否可以進行更周延的解釋，從而證成孔子「明傳詩書暗傳道」之議題呢？

然而，「明傳詩書暗傳道」之命題，到底要如何理解呢？據筆者之研究發現：有人認為孔子沒有傳道這件事，故此命題根本不存在。此外，也有學者認為孔子的所有教化都在公開場合說，無有隱藏，因此有明傳《詩》、《書》，但無暗傳道一事。一貫道是如何理解這個概念呢？

筆者研究發現，「明傳詩書暗傳道」可以有兩層概念。其一，「明」著無隱地傳詩書，「背後（暗）」隱藏著更重要的目的是要「傳道」這件事情。換言之，不僅僅只是一個

詩書禮樂的教化或人道而已，隱藏著更重要的「正法眼藏」之「教外別傳」。其二，這裡的「暗傳道」有登堂進一步「入室」的密授，授「朝聞道夕死可矣」的「道」。子貢感嘆「性與天道」不可得而聞之同時，事實上也是在感嘆要「入室」密授「性與天道」之不易。以上「明傳詩書暗傳道」之解釋也許不見儒家思想史，但是禪宗五祖弘忍印可六祖惠能後，三更不令人見入室授法（暗傳道）是不諱的事實。故至聖先師在傳道授法的教學之中，無不隨時隨地在啟發弟子，盼弟子能悟入不可說，說即不是之「聖聖相傳的一貫之道」，但弟子未必人人可得而聞悟。顏、曾契合聖意，得以「入室」密授宗風，是謂「暗傳道」。

然而孔子「暗傳道」的時空背景與當今一貫道已然不同。前者，乃經過一番修德契仁方能「登堂入室」，屬「先修後得」；而後者適值大開普渡，種種因緣成熟，得以先「登堂入室」而後起修，乃屬「先得後修」。顯然得道之背景是不同的。儘管如此，先聖後聖其揆一也，筆者研究發現，先聖孔子之心傳與一貫道真傳之義理是可以相會通的。一貫道明師一指所傳授之道，正是此三教真傳的「一貫之道」，得受者可出三界，了六道輪迴生死，故「朝聞道者夕可矣！」得受明師一指真傳，即知生死出入之門戶；「性與天道」雖說不可得而聞，然而求道之後，再觀「夫子之文章」，無不了然於心，得知明師乃「正命正傳」，故「入室得道」儀式不可公開，三寶天機不可洩漏。更知夫子「無隱乎爾」、「天何言哉」，明師一指乃知「道」在無言之中。

足知孔子除了公開傳授《詩》、《書》以教導弟子盡孝合禮契仁之外，尚有「入室」得此不可得而聞（即聞詩書教化之外）之「性與天道」。《論語》可說是孔子「明傳詩書暗傳道」之語錄，極其平實，貼近生活，但須知《論語》不止談人道，更談「性與天道」。故一貫道濟公活佛說：「《論語》篇章指心性」，實無異於佛之大乘經典。準此，一貫道言孔子「明傳詩書暗傳道」實乃有跡可循、真實不虛。如是，孔子的歷史定位也將有所調整，孔子不僅是史學家、思想家、教育家、哲學家，更是奉天承運傳道的天命明師。

關鍵字：論語、明傳詩書暗傳道、孔子、性與天道、一貫道、三寶

Abstract

In the I-kuan Tao Society, it's a common notion that Confucius had publicly delivered classical teachings while discreetly transmitting Tao to his disciples. Additionally, in the divine propagation of Tao, which takes the concerted efforts of heaven and humanity, words of deities are often revealed through the mediums in writing. This kind of heavenly teachings has emerged in response to the needs of the time and to the spiritual capacities of all human beings. The teachings are hence important guidelines for self-cultivation for I-Kuan Tao members. On the 24th of July, 1999, revelations from Confucius were received by the "Three Talents," mediums who conduct séances during which revelations from the gods are received either in writing or orally, in I-Kuan Tao's Tian Yuan Temple, located in Puli Township in Nantou City. His utterance included the following: "I had in fact devoted my life to the public teachings of classic literature and the secret transmission of Tao. My ultimate intention was to cultivate moral individuals, bring order to society and turn the tide of moral decline in our society." In the revelations, Confucius clearly pointed out that he had devoted to "public teachings of classic literature and the secret transmission of Tao," which is consistent with the common belief among members of the Tao society. In this case, "public teachings of classic literature and the secret transmission of Tao," seemed to be the way the quintessential sage handed down his doctrine. Yet this has never been seen in the intellectual history of Confucianism. This contradiction certainly deserves further investigation.

Confucius, the great Chinese philosopher, is an inheritor of the past and an inspiration for the future. He's renowned worldwide for his literary achievements—including compiling *the Book of Odes* and *the Book of Documents*, editing *the Book of Rites* and *the Classic of Music*, writing *the Spring and Autumn Annals*, and composing commentaries on *the Book of Changes*. Nevertheless, his discreet transmission of Tao (also known as the Way) is rarely acknowledged in the historical documents, and is not even mentioned in *the Analects*. However, is it possible

that Confucius, considered the greatest sage of the time, had never transmitted Tao, the true essence of Dharma? If he had, in fact, done so, what was his approach and what were the content and purposes of his teachings?

The greatest challenge for such investigation is that no definitive evidence can be found in the canon of intellectual history of Confucianism. Nevertheless, the above revelations received in I-Kuan Tao's temple shed some important light on the matter. When we re-read and re-analyze the text of *the Analects* based on the clues discovered in the revelations, we found that further investigation and clarification on the matter is required. Tsze-kung once lamented that "The Master's discourses about man's nature, and the Way of Heaven(天道 tien Tao), cannot be heard." Is the "man's nature, and the Way of Heaven" here related to the Tao secretly transmitted by Confucius? In addition, is there a more comprehensive interpretation for the unsettled historical cases of Confucius' remarks—"an all-pervading unity,"(一以貫之)and "a man in the morning hears the right way, he may die in the evening without regret"(朝聞道夕死可矣)—and so they can in turn support the notion that Confucius had publicly taught classic literature while secretly transmitting Tao?

How should such argument be perceived? The research shows that some people do not believe that Confucius had transmitted Tao and therefore the argument is invalid for them. Other people argue that all of Confucius' teachings took place in open spaces, with no concealment, and therefore it is true that Confucius had publicly taught classic literature but he had never transmitted Tao. What's I-Kuan Tao's interpretation of this case?

The study found that Confucius' "public teachings of classic literature and the secret transmission of Tao" has two layers of meaning. The first one is that there is a hidden purpose behind the public teachings without concealment—to transmit Tao. In other words, Confucius did not only nurture moral values and ethics among disciples, he also sought to deliver "the treasury of the true eye of the dharma" that is "transmitted outside the teaching tradition." Secondly, the "secret transmission of Tao" implies the act of ascending to the hall, passing into

the inner apartment and delievering Tao, as mentioned in *the Analects*: a man in the morning hears the right way(Tao), he may die in the evening without regret. When Tsze-kung lamented how “The Master’s discourses about man’s nature, and the way of Heaven, cannot be heard,” he was actually expressing how difficult it was to “pass into the inner apartment” and receive Tao. This intepretation may have been nowhere to be seen in the literature of Confucianism's intellectual history, it is an undisputable historical account that the fifth Patriarch of Chan Buddhism, Daman Hongren, had secretly passed the Dharma to the Sixth Patriarch, Huineng, in a closed room during midnight. We can therefore infer that by Confucius’ teachings, he was actually constantly seeking to inspire his disciples to understand the indescribable and unspeakable Tao, the doctrine of an all-pervading unity, passing on from sages to sages. However, not all of Confucius’ disciples can attain such enlightenment. Only Yan-Hui and Tzen-Tze could “pass into the inner apartment” and receive Tao from the Master. The process is what we refer to as “secret transmission of Tao.”

Nonothless, times have changed dramatically since ancient times, when Confucius was seeking to secretly transmitting Tao. During Confucius’ time, successful self-cultivation was a precondition to initiation(先修後得: first cultivate the self in order to receive Tao later). One has to exemplify virtues and benevolence in order to “ascend to the hall and pass into the inner apartment.” Today, it’s time for universal propagation of Tao, and anyone desiring to “seek Tao” can do so and subsequently pursue cultivation(先得後修: first obtain Tao, then cultivate the self). Mencius had said that when we examine the sages, both the earlier and the later, their principles are found to be the same. Similarly, the study observes that Confucius’ mind to mind transmission is essentially the same with I-Kuan Tao’s Tao transmission, which takes place in a ritual and the path of return is pointed out to the receivers by Holy teachers. That is the Tao of oneness, commonly pursued by Buddhists, Taoists, and Confucianism followers. Receivers of such supreme Dharma can transcend the three realms of existence and six paths of suffering. This is why Confucius said in *the Analects* that “If a man in the morning hears the right way,

he may die in the evening without regret.” Upon receiving Tao, one knows where the gate of life and death is. While “the Master’s discourses about man’s nature, and the way of Heaven, cannot be heard,” one would find the Master’s discourses to be crystal clear after receiving Tao. He would also learn that the Holy Teachers are truly authorized by Heavenly decree, and understand why the Tao transmitting ceremony should be conducted behind closed door, and why the Three Treasures should not be disclosed outside of the temple. Additionally, he would learn the reason why Confucius said “I have concealed nothing from you,” and “I would prefer not speaking. Does Heaven speak?”, knowing that Tao is unspeakable and indescribable.

Based on the above considerations, one may conclude that, apart from publicly teaching *the Book of Odes* and *the Book of Documents* to help his disciples practice filial piety and comply with the rites and humanity, Confucius also transmitted Tao, “man’s nature, and the way of Heaven,” in a discreet manner. As a collection of sayings and ideas attributed to Confucius, *the Analects* demonstrates how he had “publicly delivered classical teachings while discreetly transmitting Tao to his disciples.” The ideals and principles advocated by Confucius are close to our day-to-day life. More importantly, *the Analects* does not only instruct us on how to tune in to our inner humanity, it also discusses human nature and the Way of Heaven. Therefore, Ji-Gong Living Buddha once remarked, “*the Analects* explores the nature of human mind” and thus can be regarded as a Mahayana sutra. Hence, one can understand that the common notion in I-kuan Tao Society that Confucius had publicly delivered classical teachings while discreetly transmitting Tao to his disciples, has a solid basis in fact. In this case, Confucius’ place in history would change accordingly: not only a distinguished historian, thinker, teacher, and philosopher but also a holy teacher with Heavenly decree who transmits Tao by the Mandate of Heaven.

Keywords: the Analects, public teachings of classic literature and the secret transmission of Tao, Confucius, man’s nature, and the Way of Heaven, I-Kuan Tao, Three Treasures

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	4
第二節 主題意識與問題的提出.....	5
一、主題意識探討.....	5
二、問題提出.....	19
第三節 研究方法與步驟.....	19
一、研究方法.....	19
二、研究步驟.....	28
第二章 孔子傳道之目標與成德之主要教學內容.....	33
第一節 孔子所處之時代背景及《論語》之誕生.....	33
第二節 傳道目標—「學」之究極義：希聖希賢、天人合一.....	36
第三節 成德之主要教學內容：八德.....	43
一、孝悌.....	44
二、忠信.....	45
三、禮.....	48
四、義.....	49
五、廉.....	49
六、恥.....	50

七、仁愛.....	51
八、和平.....	52
第四節 成德之要點.....	53
一、孝悌與為仁之本.....	53
二、學習態度與明道行道.....	54
三、處事態度與君子德風：溫、良、恭、儉、讓.....	56
第五節 小結.....	57
第三章 盡孝合禮以契乎仁.....	58
第一節 化人心以歸於善之基石：孝.....	58
一、孝之始：愛身全性，不敢毀傷.....	59
二、孝之實：敬親養親，以全其道.....	59
三、孝之義：合禮入理，無違為要.....	61
四、孝之樂：兄弟和翁，父母無憂.....	61
五、孝之終：立身行道，以顯父母.....	62
第二節 禮之化成與道德秩序.....	65
一、孔子傷禮崩樂壞.....	65
二、進退以禮.....	68
三、以禮相待.....	69
四、禮貴得中.....	70
五、攝禮歸仁.....	71
第三節 以「仁」為主—接引天命之性.....	73

一、何謂仁？.....	73
二、存心以仁.....	76
三、造次顛沛不改於仁.....	79
四、勉人行仁.....	80
五、知天命.....	82
第四節 小結：盡孝合禮契仁.....	83
第四章 契仁入道：登堂入室暗傳道.....	86
第一節 顏回體仁樂道.....	86
一、顏淵問仁一克己復禮.....	87
二、得一善而拳拳服膺.....	89
三、其心三月不違仁.....	90
四、顏回安貧樂道.....	91
第二節 曾子一聲「唯」而登堂入室.....	93
一、子貢歎「性與天道」不可得.....	93
二、曾子契悟孔子「一貫」心傳.....	96
三、登堂入室暗傳道.....	99
第三節 小結.....	100
第五章 一貫道真傳之殊勝與孔門心傳之會通.....	103
第一節 天命明師大開三曹普度.....	104
第二節 一貫道明師一指之真義及殊勝.....	107
一、明師一指之真義.....	107

二、明師一指之殊勝	109
第三節 一貫道三寶之真義及殊勝	116
一、玄關竅之真義與殊勝.....	116
二、口訣之真義及殊勝.....	123
三、合同之真義及殊勝.....	126
第四節 一貫道三寶與孔門「一與忠恕」之會通	128
一、第一寶「玄關竅」與「一」之會通.....	129
二、第二寶「口訣」與「忠」之會通.....	131
三、第三寶「合同」與「恕」之會通.....	133
第五節 小結.....	135
第六章 結論.....	136
參考書目.....	141

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

有關孔子（公元前 551 年—公元前 479 年）思想之研究，兩千多年來，可謂該研究的議題大體都研究過了。不過這百年多來，創造「天道傳奇」¹的一貫道，卻提出一個新的命題：「孔子明傳詩書暗傳道」。一貫道認為其傳道模式是天人共辦，強調仙佛聖神透過「三才」²「飛鸞」³宣化以宣揚一貫真道，醒迷覺世；其仙佛聖神包含過去的五教聖人。換言之，五教聖人可以透過三才臨壇開沙宣化，彷彿聖人再現世間。雖然這種說法很難讓學術界，乃至宗教界認同。不過一貫道認為，這種天人合一的鸞文（一貫道稱為訓文，以下便以此稱之），是一貫道義理建構的主要來源之一，也是使一貫道能夠在短時間，將道傳到全世界八十幾個國家的重要理由之一。孔子於中華民國九十九年，歲次庚寅六月十三日，在一貫道道場埔里天元佛院，透過三才臨壇開沙一篇訓文，節錄部分內容如下：

吾之一生「以仁為中心思想」，以淑世為懷，以撥亂反正為責，更以大同世界為理想。故而刪詩書、訂禮樂、作春秋，乃欲挽世之頹風；奈因生於春秋亂世，禮崩樂壞，人心不古，道德淪喪，以致君不君、臣不臣、父不父、子不子，人人失其道、忘其禮、淫其樂、貪其利，早將固有之倫理道德，孝悌仁慈忠信仁義忘失，捨本而逐末，實可嘆矣！吾之一生實為「明傳《詩》《書》暗傳道」，意欲化人心

¹ 楊流昌：《天道傳奇》（香港：中國評論學術出版社，2011 年）。

² 三才，即天才人才地才是也。扶乩稱為天才；抄字者稱為地才；報字者稱為人才。借木筆沙盤，宣先天大道，一貫真傳。參見南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》（臺中：國聖出版社，1997 年），頁 48。

³ 由仙佛之性靈，借人之色身，神人合一。以木筆沙盤，垂示訓章，宣揚一貫真道，以期醒迷覺世，謂之飛鸞宣化。參南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 46。飛鸞宣化在一貫道道場習慣上稱「開沙」。

歸於良善，端正社會風俗而力挽狂瀾兮，雖受陳蔡絕糧之患，削跡伐檀之辱，亦不改吾之初衷矣！

今逢白陽末期之世，亦屬亂世之際，諸位賢士有幸躬逢盛會，得授性理真傳，是為賢士之大幸也。當能存心養性，執中貫一，如顏淵得一善拳拳服膺而弗失之矣。念及斯世，凡事講求效率，速食文化，蔚然成風，又多將古之詩書等書籍視為八股落後，不合潮流之說。殊不知古典古籍蘊含之智慧哲理，歷千古而不敗，經百世而不衰，鞭辟入裡，言簡意賅，皆為顛撲不破之真理也，非今世之白話文得以明矣。

《論語》共二十篇，今因順應時勢所趨，僅擇摘〈學而篇〉中之精要為訓，以期眾能以其中的一句一言一字，作為立身處世或修行之要，漸而行之，以達聖賢之境。倘若如此，吾亦深感慰之矣！值此《論語》之訓完成之際，特為作序。願眾賢士能以「仁」為己任，「忠恕」抱之；己立立人，己達達人。常體濟佛之用心良苦，行道人間，濟世扶匡，重現堯舜大同世界，此為濟佛之所盼，亦為吾之厚望矣！

時在庚寅季夏孔丘於天元佛院

吾

至聖先師文宣王孔 今奉

中旨 來到東塵 進門躬叩

維皇老中 復問壇前諸位賢士大家好

道降庶民白陽天 緣深之者天恩沾

欲求大道乃不易 眾等皆要惜此緣

朝聞道者夕可矣 論語早將妙道宣

誰能出不由斯戶 幾人此義來細參

吾之文章得而聞 性與天道來究研

天何言哉藏妙諦 忠恕抱之一貫傳
賢士皆為上等才 君子不器朝賢關
用行舍藏知退守 名正言順無有偏
生於斯世好修道 罕言名利將功添
文質並重君子做 不患人不知己賢
孝悌忠信人之本 尊而行之無差偏⁴

訓文中明白指出：「吾之一生實為明傳詩書暗傳道」。孔子一生刪《詩》、《書》、訂《禮》、《樂》、作《春秋》、贊《周易》，眾所周知，但從未聽聞孔子有「暗傳道」這件事情，甚至《論語》一書亦未見「傳道」一詞。孔子當初在弟子之中果真有「傳道」甚至「暗傳道」一事？一貫道當如何來證成這個命題？從目前學術的研究成果來看，確實是一難題。不過從〈論語聖訓序〉這篇訓文提出的一些線索，再回頭來看看《論語》文本，確實有進一步深入探討的必要性。例如子貢說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」⁵孔子所暗傳之道，是否與子貢不可得而聞之「性與天道」有關呢？又孔子之「一以貫之」⁶古來即有不同之見解；「一」是否有更深奧，更合乎孔子原意之說法？孔子回答季路「敢問死？」之問，說：「未知生，焉知死？」⁷孔子對「生之理」未清楚之前，不談死的問題；這一回竟然說「朝聞道者夕（死）可矣」。此道是何道也？與宗教所謂的生死問題是否有關聯？「朝聞道，夕死可矣！」⁸目前在學術界也沒有確解。一貫道稱求道後能行功了愿，參與修辦者，皆可「超生了死」，是否正是孔子所說「朝聞道，夕死可矣！」之意思？這當中所謂的「聞道」是否就是本文主題「傳道」的內涵？韓愈師者「傳道」之嘆，是否可以追溯到孔子這裡呢？

⁴ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20100724000001。

⁵ 宋·朱熹（1130 - 1200）：《四書章句集注·論語集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁 106。

⁶ 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已。」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 96。

⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 172。

⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 95。

訓文中亦提及「忠恕抱之一貫傳」；值此白陽末世，一貫道第十八代祖師，師尊張光壁祖師⁹、師母孫素真祖師¹⁰，領受天命，大開「三曹普渡」¹¹，傳授三教心法「性理真傳」；若然，一貫道一代明師所傳，確為儒釋道三教真傳，則明師所傳之「性理真傳」，與《論語》之「孔門心傳」，是否應該可以相互會通呢？頗值得深入研究。

二、研究目的

韓愈「不得其傳」¹²之具體內容，是否就是其所謂的「傳道」¹³呢？韓愈「不得其傳」之嘆與子貢「夫子之言性與天道，不可得而聞也」¹⁴之歎？是否有異曲同工之妙呢？孔子「明傳詩書暗傳道」這一議題，目前只有一貫道在討論。是以，筆者首先要探討一貫道如何詮解孔子「明傳詩書暗傳道」這一命題；再則，一貫道這種說法能否在《論語》或《四書》中找到根據或線索。孔子飛鸞宣化〈論語聖訓序〉這篇訓文，似乎是這個命題最重要的敲門磚。訓文中提到：

欲求大道乃不易 眾等皆要惜此緣 朝聞道者夕可矣 論語早將妙道宣
誰能出不由斯戶 幾人此義來細參 吾之文章得而聞 性與天道來究研
天何言哉藏妙諦 忠恕抱之一貫傳

〈訓文〉這段話，似乎隱藏著「明傳詩書暗傳道」這個命題的重要線索。果真如是，我們似乎可以如此推論。

⁹ 師尊，張祖上奎下生，字光壁，道號天然，又稱「弓長祖」。山東省濟寧人，乃濟公活佛倒裝降世，聖號「天然古佛」。生於清光緒十五年，乙丑七月十九日，民國三十六年八月十五日中秋夜仙逝，享年五十九歲。參光慧文化編著：《天命明師的印證》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2010年），頁40-41。

¹⁰ 師母，孫祖上素下真，字明善，道號慧明，又稱「子系祖師」。山東單縣人，乃月慧菩薩倒裝降世，聖號「中華聖母」。生於光緒二十一年八月二十八日。民國六十四年二月廿三日歸空，享年八十一歲。老中敕封為「中華聖母」。參光慧文化編著：《天命明師的印證》，頁41-42。

¹¹ 一貫道普渡性靈之範圍極廣，上可以渡河漢星斗，氣天諸仙，中可以渡人間芸芸眾生，下可以渡地府幽冥鬼魂此之謂三曹齊渡。參南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁50。

¹² 高政一註譯，韓愈：〈原道〉，《新選古文觀止》。（臺南：新世紀出版社，1981年），頁280。

¹³ 高政一註譯，韓愈：〈師說〉，《新選古文觀止》，頁288。

¹⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁106。

- 1.「朝聞道者夕（死）可矣」，隱含著孔子的「妙道」；
- 2.「誰能出不由斯戶」關聯「聞此妙道」之底蘊，然細參之人似乎很少；
- 3.孔子平日詩書文章之教學中，即隱含著「性與天道」之妙道；孔子「無言之教」
是否是針對子貢習慣於詩書文章之探究，而不細參不可言說之「性與天道」之
妙諦而發？
- 4.曾子「忠恕」之道，已契入孔子「一以貫之」之妙諦。

如果以上的推論成立，則《論語》中「朝聞道，夕死可矣」、「誰能出不由戶」、「性與天道不可得而聞也」、「天何言哉」、「吾道一以貫之」極可能與〈論語聖訓序〉中「吾之一生實為明傳詩書暗傳道」息息相關；而「暗傳道」似乎又扣緊著「欲求大道乃不易」（一貫道謂之為求道）而言。

準此，向來備受爭議之「吾道一以貫之」章、「朝聞道，夕死可矣」章、「誰能出不由戶」章、「性與天道不可得而聞也」章與一貫道認為孔子「暗傳道」當有密不可分之關係，是本文研究的重要理據。

第二節 主題意識與問題的提出

一、主題意識探討

「明傳詩書暗傳道」在一貫道中，聽起來並不是陌生，但在學術界似乎聞所未聞。〈論語聖訓序〉中，孔子明確地表示「吾之一生實為『明傳詩書暗傳道』」。孔子當時究竟有無「暗傳道」？所傳之道為何？是需要研究的。以下將依據上文所歸結出來的重要文獻線索來探討。

（一）學術界可能的說法

1、孔子所傳之「道」，是何為也？

子曰：「人能弘道，非道弘人。」¹⁵又曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」¹⁶不難發現，孔子無時無刻無不以道為憂，更竭盡心力以弘道，期待「大道之行也，天下為公。」¹⁷然其所傳究為何道？筆者大致歸類以下幾種。

(1) 人倫常道

《中庸》第二十章，子曰：「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大。」¹⁸由孔子這段話，重點在講人道；孔子說：「修身以道，修道以仁。」又說：「仁者，人也，親親為大」是說「仁」是人之所以為人的道理，而親其親是為仁之首要；《論語》首篇，子曰：「孝弟也者，其為仁之本與。」¹⁹又曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁；行有餘力，則以學文。」²⁰此章所說亦全是人道。就此而言，孔子之「道」，可以說是「人道」。馮耀明於〈勞思光與新儒家〉一文中，說：

勞先生認為儒學中最不封閉而具有現代意義的部分，乃是其中具有導引功能的部分。儒學中仍然具有導引現代人的道德、文化生活之作用的，主要是心性工夫論的部分，亦即道德心性理論和道德實踐思考的內容。勞思光先生認宋明以後的儒家思想中最能遙接孔孟精神的，恰恰是這一部分。²¹

勞思光與唐君毅、牟宗三等先生皆為充滿人文關懷的知識分子，然而，勞先生不同於新儒家認為有「天人合一」的說法，對「本體宇宙論」、「天道論」或「道德形上學」他也

¹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 233。

¹⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 234。

¹⁷ 《禮記·禮運》〈大同〉章：昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出游於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。言偃在側曰：「君子何嘆？」孔子曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。」大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

¹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 37。

¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 62。

²⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

²¹ 馮耀明：〈勞思光與新儒家〉，《哲學與文化》第二十六卷第八期（1999年8月），頁 714。

<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.199908.0712>

抱着質疑的態度。可見勞先生認為，儒家講道德是人間的道德，是純屬人道。「如何使現實生活合理化」是勞先生致力探究的。然而孔子之道，果真僅為人道上之倫常道否？

（2）「天人合一」的一貫之道

劉述先（1934—2016）於〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉²²一文中，說到：

過去的說法是，《論語》講人事，《易傳》講天道，二者的傾向無疑是不同的。然而通過我對《論語》中材料的解析，就知道這樣的分別並不是絕對的，《論語》本身就隱涵了一條「天人合一」一貫之道，兼顧超越與內在「兩行之理」的思路。明乎此，乃可以了解，為什麼在《論語》之中，「道」這一個字有那麼多不同的用法，原因在其廣涉天人。²³

劉文中將《論語》一書，從一般人所認為僅講「人道」，提升為「天人合一」的一貫之道，大大提升了《論語》的高度。事實上，這個說法可以說是宋明理學的共法，他們基本上主張天道和人的性命是相貫通的。劉述先更將《論語》整理一番，提出有系統的說法：

這篇文章寫到這裏可以告一段落。我用的方法是由《論語》本身，以類聚的方式選出八十條左右的材料，組織成為一條融貫的思路，來凸現出孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道。這樣的進路兼顧考據與義理，希望能夠驅除一般常見對於《論語》的誤解，好像無法由之講出一套天人貫通的道理。由我訴諸文獻的內證所建構的那條思路，可以清楚地看得出來，它與《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》都是血脈貫通的。再進一步說，還可以看出，宋明儒學乃至當代新儒學對孔子之學的繼承與改造，也都有一定的根據。套一句現在流行的術語來說，它

²² 劉述先（1934 - 2016）：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》，第十期（1997年3月），頁1-24。

²³ 劉述先（1934 - 2016）：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，頁15。

們乃是通過創造的詮釋所得到的結果。²⁴

劉文僅以《論語》本身，證成與《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》血脈貫通，說明《論語》一書，不僅談綱常倫理之人道，更是談「天人合一」一貫之道。然而劉文偏重哲學論述，對於「天人合一」之可能樣貌，未能全面深入論述，是為可惜！

(3) 「性與天道」之一貫之道

「性與天道不可得而聞」²⁵一章，是《論語》一書中，提到「天道」一詞，唯一的章句。朱熹說：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」²⁶此「性」乃天所賦予，故《中庸》曰：「天命之謂性」²⁷。孔子自謂「五十知天命」，可見孔子年至五十上下，體證天命之性。而天命之性與天理之本體，皆是一理；此即王守仁所謂「心即理」。王守仁說：「此心無私無欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便是信與仁。」²⁸是以，依天命之性之所發，依循此無私無欲之天理自然而行，無絲毫之人為造作，即是《中庸》「率性」之道。

「性與天道」章，初看以為子貢感嘆中有讚歎：感嘆雖得聞「夫子之文章」，於「性與天道」卻不可得而聞；讚歎夫子之「性與天道」之玄妙。然而，再細加思索，子貢似乎已領悟孔子於詩書教學中，重點在於傳授「只可意會不可言傳」之妙道。又於「天何言哉」²⁹章，四時之行，百物之生，純然天理之流行，無須言語。然而，子曰：「人能弘道，非道弘人。」³⁰孔子所講的「道」，是人生最高真理，這真理有賴人去實踐並且發揚

²⁴ 劉述先(1934-2016)：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，頁20-21。

²⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁106。

²⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁106。

²⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁22。

²⁸ 明·王守仁(1472-1529)：《傳習錄》(臺南：龍巨書局，1981年)，頁23。

²⁹ 子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁252。

³⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁233。

光大，因此孔子勉人立身行道。唯有透過人的力行，方能使大道傳揚。否則，天不言地不語，人不極力弘揚，如何能使大道昌明於世。吳伯曜指出：

以《論語》為例，「道」字在《論語》當中共出現 90 次，除了〈鄉黨〉與〈堯曰〉兩篇之外，《論語》二十篇之中共有十八篇論及「道」，從其中孔子所謂「朝聞道，夕死可矣！」、「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」、「志於道」、「人能弘道，非道弘人。」以及「君子謀道不謀食」、「君子憂道不憂貧。」等語，可以看出孔子對「道」的高度重視。孔子的一生，實際上正是他追求「道」、實踐「道」，並且弘揚「道」的歷程。³¹

吳伯曜所整理、提出《論語》中有關「道」之章句，確實值得吾人深入探究。孔子之道，涵括天道與人道，而天道是人道的根源，行人道當依循天理。孔子於《孝經》云：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」³²孔子所行之道，乃先王之「至德要道」；是古代堯、舜、禹、湯、文、武等聖明帝王，所行最美最重要的德行和道理，此德行與道理無非是中和之道。孔子於〈禮運大同篇〉有謂「大道之行也，天下為公。」若非體天命之性者，難行此道，亦不足以揚名天下。吳文中「朝聞道，夕死可矣！」、「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」、「志於道」、「人能弘道，非道弘人」等句中之「道」，當屬天道。若非天道，何足以朝聞夕死？若非天道，孔子又何來「何莫由斯道也？」之感嘆呢？孔子所志於學又極力弘揚者，應是天道。而要弘揚這個天道，必須透過人的「性」來體現（人能弘道）。如是，孔子傳的道，應該扣緊著道德主體的「性」與客觀的「天道」。不過，若詮釋的視角僅侷限在哲學義理的面向，恐無法有新的突破。是以，仍需進一步探究。

（4）「道統」說

接著是孔子傳的道，可能涉及道統。在孔子的文獻中，雖然沒有明言「道統」，然

³¹ 吳伯曜：〈『論語』之「道」義蘊探索〉，《崇仁學報》第六期（2012年12月），頁21-42。

³² 明德編輯室：《孝經—白話譯註》，頁12。

而「道統」義卻隱含其中。羅義俊在〈中國道統：孔子的傳統—儒家道統觀發微〉一文，說：

孔子未有道統之言，但他謂天之曆數堯、舜、禹遞相傳授，亦實啟發了孟子的道統思想。上古三代聖聖相傳之道，因孔子而點醒而顯彰，而守而不失，綿綿常存。所以朱子說：「此道更前紹聖賢，其說始備。自堯、舜以下，若不生孔子，後人去何處討分曉？」「天不生仲尼，萬古長如夜。」其門人黃幹承乃師之意說：「堯、舜、禹、湯、文、武、周公生，而道始行。孔子、孟子生，而道始明，此統之傳，歷萬世而可靠也。」而孔子亦以至聖先師、永為萬世垂範、垂教、垂法。儀封人曰：「天將以夫子為木鐸。」太史公曰：此下「中國言《六藝》者，折中於孔子，可謂至聖矣！」中國歷史文化的生存狀態，從此由自在進入自覺。³³

羅文表明，孔子之前並無道統之說，而《論語》〈堯曰篇〉，的確明白記載堯、舜、禹、湯、武王傳位之事，後繼之以孔子之言。錢穆說：「自『謹權量審法度』（《論語·堯曰篇》）以下，漢儒即以為是孔子之言，陳後王之法。」³⁴因有此段記載，而啟發了孟子道統之說；³⁵錢穆也認為：「孟子之書亦以歷敘堯舜湯文孔子之相承作全書之後序也。」³⁶。

綜觀以上所論，若以孔子之道，純談人道，高度顯然不夠；否則子貢又何來「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」之嘆？而顏淵「仰之彌高，鑽之彌堅」豈止人道乎？劉述先視透《論語》乃「天人合一的一貫之道」，他所謂「訴諸文獻的內證所建構的那條思路，可以清楚地看得出來，它與《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》都是血脈貫通

³³ 羅義俊：〈中國道統：孔子的傳統—儒家道統觀發微〉，《鵝湖月刊》，第三〇卷第七期總號第三五五，（2005年1月），頁20-27。

³⁴ 錢穆：《論語新解》（臺北：東大圖書公司，2015年），頁546。

³⁵ 孟子曰：「由堯、舜至於湯，五百有餘歲；若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲；若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲；若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也。然而無有乎爾！則亦無有乎爾！」參宋·朱熹，《四書章句集注·孟子集注》頁529。

³⁶ 錢穆：《論語新解》，頁546。

的。」證明《論語》不離「性與天道」之學。吳伯曜之「論語之道」，所提皆《論語》精要，非契人心傳者，難言其妙。劉、吳二氏「性與天道論」亦可統括在聖聖相傳的「道統」思想中。然而，需要進一步追問的是，「道統」意義下的「道」之內涵為何？除了上文的倫理義或哲學義之外，是否有宗教面向的內涵？錢穆晚年遺稿〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉一文中提出「西方文化顯然需要另有天命的宗教信仰³⁷」，大陸學者趙法生〈論孔子信仰〉一文亦肯定孔子天命的宗教信仰³⁸。如是，孔子所傳的道，可能同時含有倫理、哲學以及宗教等不同面向。

2、孔子「暗傳道」嗎

按一般孔學而言，孔子「暗傳道」這個命題確實是讓人匪夷所思，問題出在「暗」。孔子志於道，一生有教無類，何以需要「暗傳道」？是以目前學界未有人對此議題作專題研究。一般認為孔子並無暗傳道一事，因聖人之學無不傳之祕，如果必求聖人的祕傳，那就是「學詩學禮」。一般而論，孔子一生從事教育工作，與弟子、時人之對話，皆公開之行為，「無隱乎爾」。³⁹如是，孔子正大光明的學問不應該有所隱藏。一貫道同意這種說法，然而這當中當有更深層的意思，一貫道如何詮釋呢？

(二) 一貫道的說法

「明傳詩書暗傳道」這句話，源自一貫道，一直流傳在道親之間，口耳相傳。如今至聖先師孔子，卻在〈論語聖訓序〉中正式提出，肯定一貫道所講，的確有事實根據，並非憑空捏造。一貫道究為何道？值得深入研究。

1、一貫道所傳何道

民國七十七年，成立「中華民國一貫道總會」之前，「中視九十分鐘」這個電視節目，特別製作「揭開一貫道的神祕面紗」單元。製作單位走訪一貫道各道場，深入報導

³⁷ 錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，原載《聯合報》，1990年9月26日。

³⁸ 趙法生：〈論孔子信仰〉，《世界宗教研究》第四期（2010年4月），頁154-163。

³⁹ 孔子在《論語》中說：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。無行而不與二三子者，是丘也。」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁132。

一貫道傳道情形及分佈狀況。然其所報導，尚屬一貫道之表象，未能深入一貫道內涵。

(1) 一貫道之沿革概說

欲深入了解一貫道，首當認識其基本道義；欲認識其基本道義，必讀其道內有關基本道義之書籍，《一貫道疑問解答》一書，提供了這方面的道學常識。本書上卷〈三、一貫道何時發現？〉云：

道祖老子云：「大道無形，生育天地」。足徵天地之源，出於道。未有天地，已有此道。伏羲氏出，仰觀俯察，究天地之生理，而畫先天八卦，以顯天地之奧妙，此為大道降世之始。繼由軒轅氏，遇廣成子指點，大道始得闡明。嗣後堯、舜、禹、湯、文、武、周公，接緒道統，心法相授，一貫相傳。周初道祖老子降世，發揚道宗，東渡孔子，復由孔子傳之曾子。一貫名稱已載在經傳。以後輾轉遞傳，忽隱忽顯，迨至宋朝，希夷首出，濂、洛、關、閩，如周敦頤、程顥、程頤、張載、朱熹等，相繼而起，真宗賴以復昌，然而運不相逢，究未得繼續道統，因為孟子以前，業已盤轉西域，釋教接行，所以，宋儒雖然輩出，不過應運闡發道旨而已，西域自釋迦佛渡大弟子迦葉，單傳至二十八代為達摩，梁武帝時，達摩初祖西來，真道又得一脈相傳。至十五代王祖覺一歸空時，瑤池金母降壇批示：東震堂始改為一貫，稱曰一貫道。再傳至十六代劉祖，遂轉東魯，三教合一。十七代路祖應運普傳，現在弓長師奉承道統，繼續辦理末後一著，此一貫道發現時期之沿革也。⁴⁰

一貫道對「道脈傳承」的說法，從伏羲一劃開天，首傳大道。其中三代（夏商周）以前，道在君相⁴¹；孔子之後，道在師儒⁴²，傳至孟子，「軻之死，不得其傳焉。」⁴³因在孟子

⁴⁰ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 26 - 27。

⁴¹ 前東方十八代祖師：1.伏羲氏 2.神農氏 3.軒轅氏 5.顓頊 6.帝嚳 7.帝堯 8.帝舜 9.帝禹 10.商湯 11.伊尹 12.姜太公望 13.文王、武王 14.老子 15.孔子 16.顏回、曾參 17.子思 18.孟子。參見光慧文化編著：《天明明師之印證》。（南投：光慧文化事業股份有限公司，2010 年），頁 34 - 35。從上所述歷代祖師，周朝以前道在君相；孔子之後，道在師儒。

⁴² 同前註。

⁴³ 韓愈：〈原道〉，收入《新選古文觀止》，（臺南：新世紀出版社，1981 年），頁 280。

之前已盤轉西域。釋迦牟尼佛證悟之後，宏揚佛法於印度，在靈山會上，拈金色鉢羅花示眾，迦葉尊者破顏微笑。佛曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。」傳弟子迦葉，往後單傳至二十八代達摩。達摩於梁武帝時，東來中國，成為禪宗第一代祖師，亦為道脈傳承東方後十八代之初祖。往後一脈相傳至第十六代清虛祖，改稱「一貫道」。第十七代路祖應運普傳，待一九三〇年，第十八代「弓長師奉承道統，繼續辦理末後一著」。以上沿革，一貫道認為非人事安排，乃奉天命以「神道設教」⁴⁴；時隱時顯，乃遵天命行事。楊流昌在其《天道傳奇》云：

據統計，臺灣一貫道現有組線 100 多個，信徒 200 多萬人，是人數僅次於道教、佛教的臺灣第三大宗教。同時，一貫道向全世界發展，目前已在 80 多個國家和地區傳教，特別是在華人聚居的東南亞、北美地區，已成為最為國際化的中國本土型信仰實體。⁴⁵

楊氏這份資料是轉引十年前宋光宇的研究，現今則是更加的宏展，不僅臺灣本島宏展，世界各國之道務亦迅速開展。之所以如此迅速，固然須要人的傳播，一貫道強調實乃天命使然。大開三曹普渡，⁴⁶乃「蒙上帝恩准，方降此道」⁴⁷故有仙佛「各處飛鸞宣化，神人相接，共闡大道。」⁴⁸

由「一貫道之沿革」可知，道脈之傳承，祖師隸屬在不同之宗教，蓋因主權在天，非人事團體所能左右。道亦非時不降，非人不傳，有隱有顯。當隱之時，單傳獨授；而今天命明師大開三曹普渡，是為道顯之時，是天意使然。

(2) 一貫道「傳道」義

⁴⁴ 利用神聖的道德而設立教化。參南懷瑾、徐芹庭：《周易今註今譯》，（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1977年），頁138。

⁴⁵ 楊流昌：《天道傳奇》，頁4。

⁴⁶ 一貫道普渡性靈之範圍極廣，上可以渡河漢星斗，氣天諸仙，中可以渡人間芸芸眾生，下可以渡地府幽冥鬼魂此之謂三曹齊渡。參南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁50。

⁴⁷ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁66。

⁴⁸ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁66-67。

一貫道自稱不是新興宗教。「道」溯其根源，無始；追其去向無終。「道脈」之傳承者，涵蓋三教聖人，繼承者由「天命」之。⁴⁹猶如《孟子·萬章上》萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否，天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」⁵⁰「天者明明上帝也」⁵¹可知歷代祖師，都是奉明明上帝之命，來接續道統，替天傳道。「道脈」傳承至後東方十八代⁵²之十五代祖王覺一歸空時，上天敕令「東震堂始改為一貫，稱曰一貫道。」⁵³一貫道強調天命明師乃「傳道」⁵⁴，傳授性理心法，而非教化而已。一切行事係奉上帝之命，「大道之行」乃維皇上帝之本意，非人可左右。關於一貫道為何降道於此際，一貫道《一貫道疑問解答》作以下解釋：

道之降也，久矣！未有世界先有道，故老子曰：「大道無形，生育天地。」足徵天之
之大源，出於道也。夫道有隱有顯，因昔年時機未至，正在隱時，故知之者少。
此時適值三期末會，故而大開普渡，現在之所以大開普渡者，皆因近年以來，世
風衰微，人心不古，三教泯滅，道德墜落，競爭愈烈，惡化愈深，因而造成空前
未有之浩劫。以故近年來，水火刀兵，瘟疫雜災，層見迭出，遍地皆是，此固劫
數使然，實由惡人所造。然而人不能盡惡，其有善根不昧者，決不能「玉石俱焚」，
故諸天仙佛神聖，慈悲為懷，哀懇 上帝垂慈降道，以渡善良，幸蒙上帝恩准，
方才降下此道，大開普渡。⁵⁵

⁴⁹ 謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》第七期（2018年8月），頁70。

⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁430。

⁵¹ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁41。

⁵² 東方後十八代之金線傳遞，第一代祖師達摩尊者，第二代祖師神光大師，第三代祖師僧璨大師，第四代祖師道信禪師，第五代祖師弘忍大師，第六代祖師惠能禪師，第七代祖師白馬二祖，第八代祖師羅祖，第九代祖師黃祖，第十代祖師吳靜林，第十一代祖師何了苦，第十二代祖師袁退安，第十三代祖師楊還虛、徐還無，第十四代祖師姚鶴天，第十五代祖師王覺一，第十六代祖師劉清虛，第十七代祖師路中一，弓長、子系同領天命為第十八代祖。參見聖賢仙佛齊著，一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄教材》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2018年5月），頁59。

⁵³ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁26-27。

⁵⁴ 代表一代明師之傳道師（點傳師），透過傳道儀式，傳授自古不輕傳之秘寶一道，給符合條件之求道人。「一貫道傳道之範圍極廣：上可以渡天上河漢星斗，氣天諸仙；中可以渡人間芸芸眾生，下可以渡地府幽冥鬼魂。此之謂：『三曹普渡』」。參南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁33。

⁵⁵ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁66。

追溯道之本源，在未有天地之前，道已然存在。既有天地之後，道在天地之間。上古時代之人，心地善良，社會風調雨順。時至今日，「世風衰微，人心不古」，道德倫常之價值觀日益薄弱，以致造成空前浩劫。上天不忍「玉石俱焚」故「降道救劫」。因而派遣明師大開普渡，以拯救善良免於劫難。「不忍」可概括為一貫道降道之因由；孟子所謂不忍「天下溺」，故「援之以道。」⁵⁶猶如今之所謂「降道」也。

據一貫道表示，「降道」之主權在天，非人事所能決定。一貫道之所以能傳道，乃奉天承運：

天者明明上帝也，運者天機之運也，奉天承運者，即係奉上天之明命，辦理本期之天機大事也。吾道天然老師，既承三期末劫之天機運會，而辦收圓普渡三曹之大事也。⁵⁷

一貫道這裡提出的「降道」思維，並非哲學思維，偏重在宗教義。一貫道認為「道」非時不降，非人不傳，此時正逢「三期末劫」⁵⁸，上天降道拯救善良；而引文所謂奉天承運辦理收圓普渡三曹者，一貫道稱為「明師」。一貫道之當代明師，由弓長⁵⁹、子系⁶⁰接續第十八代祖，辦理末後一着，承擔普渡三曹之重責大任。人間善男信女，只要有引保師引進與擔保，皆可得受明師傳授「聖聖詩相傳之真道」。

⁵⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 397。

⁵⁷ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 41。

⁵⁸ 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，一會有一萬八百年，每會因氣象之變遷，而有數期之劫運，現在午會告終，未會初起，自開天以來，共有六萬餘年，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，以便善良之人，進入道中，惡孽之輩，打在劫內。溯自寅會生人，以至於今，眾原子生生死死，貪戀紅塵假景，迷失本來性靈，既不知從何而來，復不知尋路而歸，愈生愈迷，愈迷愈壞，世風衰微，人心顯詐，已達極點，因之釀成空前未有之大劫，故曰：『三期末劫』。參南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 52 - 53。

⁵⁹ 師尊，張祖上奎下生，字光璧，道號天然，又稱「弓長祖」。山東省濟寧人，乃濟公活佛倒裝降世，聖號「天然古佛」。生於清光緒十五年，乙丑七月十九日，民國三十六年八月十五日中秋夜仙逝，享年五十九歲。參光慧文化編著：《天命明師的印證》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2010 年），頁 40 - 41。

⁶⁰ 師母，孫祖上素下真，字明善，道號慧明，又稱「子系祖師」。山東單縣人，乃月慧菩薩倒裝降世，聖號「中華聖母」。生於光緒二十一年八月二十八日。民國六十四年二月廿三日歸空，享年八十一歲。老敕封為「中華聖母」。參光慧文化編著：《天命明師的印證》，頁 41 - 42。

一貫道這種宗教義的「降道」思維亦見於佛教。在未大開普渡之前，過去之修行人，須修至證悟，再訪求明師印證、指點，印可所證是否即「祖師西來意」或「如來知見」。如六祖惠能「一聞經云：『應無所住，而生其心。』心即開悟。」⁶¹雖開悟，仍須千里訪明師，至湖北東禪寺，請弘忍大師為其印證、指點。《六祖壇經》亦言自悟之外仍須他力之師，其謂：「威音王以前即得，威音王以後，無師自悟，盡是天然外道。」⁶²可見，各教聖人，悟道之後，仍須訪求當代明師，為其印可所證所悟，與「祖師西意」或「如來真實義」同否？宋朝道家南宗道人，張紫陽真人所著丹經《悟真篇》中卷第五十九篇云：「饒君聰慧過顏閔，不遇真師莫強猜；只為丹經無口訣，教君何處結靈胎。」⁶³此詩是否亦暗示，道須經真明師傳授呢？

以上佛教或道教似乎提出明師於修道之必要性，甚至有威音王以後都需要明師傳道才能成聖成佛之說法，一貫道《天道真理講義》云：

古聖、仙、佛之傳法，簡言之：皆須求得天命明師指點，與心法秘傳。如：孔子受點於老君；釋迦受記於燃燈；老子受道於太乙；耶穌遇約翰，接受洗禮於約旦河；穆聖受天神之指點；此皆註明於道經：「必受點，始能成真」也。⁶⁴

可見三教聖人，無不受明師指點而成就者；尤其佛教各宗派，特別重視師承，如永嘉玄覺禪師回答玄策禪師問「仁者得法師誰？」說：「我聽方等經論，各有師承；後於維摩經悟佛心宗，未有證明者。」⁶⁵於是隨同玄策禪師來到曹溪，求六祖惠能為其印可而證道。

過去修行人必先有所證悟，方尋求明師印可所證是否符合如來真實義；如今，誠如孔子臨壇飛鸞所說：「今逢白陽末期之世，亦屬亂世之際，諸位賢士有幸躬逢盛會，得

⁶¹ 唐·惠能：〈悟法傳衣第一〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 11。

⁶² 唐·惠能：〈參請機緣第六〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 91。

⁶³ 林富士：《中國史新論》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2010 年），頁 306。

⁶⁴ 三天主考院長：《天道真理講義》（新北市：明德出版社，2014 年），頁 235。本書作者是一貫道道親之師兄茂田，因過去與一貫道明師有父子之緣，故稱之為師兄。於一貫道師尊住世時「賜為三天主考，以當考試院長之職。」

⁶⁵ 唐·惠能：〈參請機緣第六〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 91。

受性理真傳，是為賢士之大幸也。」生於亂世，本是不幸之事，然而，躬逢白陽大開普度之盛會，只要符合身家清白，品性端正，有人擔任引保之條件，並發心行善，皆可得受性理真傳，實乃不幸中之大幸。

(3) 何謂「暗傳道」

「暗傳道」這個概念是一貫道提出的，這裡必須先給予定義才好討論。按一貫道的解釋，這裡的「暗」傳是相對於「明」傳而言。事實上，孔子志於道，說孔子在傳道，應該也沒有問題，何以這裡要說「暗傳」呢？可見得這裡的「傳道」應該不是指傳授一般為人處世的道理，這當中應該有朱熹對道統指涉的「心傳、密旨」。也就是孔子表面上在傳詩書，事實上，孔子只是藉由詩書之義理來指涉更深入的道義。

其次，這裡的「暗」同時含有「登堂入室」之意。意即弟子能否從詩書之義理契入更深層的道義，這也可以從孔子教學的特色看出端緒。孔子平日教授詩書禮樂，然背後卻時時留心學生的學習狀態，也因此孔子可以做到因材施教，循循善誘，因其材而篤焉。其中符合孔子傳道的條件，便可「登堂入室」，將道傳給他。是以，孔子「施教」的背後隱含著將「道」傳給賢良之弟子。一貫道這裡似乎預設著孔子之於「登堂入室得道」有一個評量的機制，這種說法似乎也在孔子因材施教中看出一些端倪。吾人皆知，孔子施教的內容有高有低，高可以到子路未能入室，子貢難窺其堂奧，只有顏回能夠契入。⁶⁶客觀而言，孔子的學問有高低之別，是以其有六十耳順、七十從心所欲不踰矩的境界之別；其弟子之成就亦有十哲七十二賢三千弟子之差異。

準此，最善明狀孔子「明傳詩書暗傳道」的事例，莫如孔子嘗用「吾道一以貫之」來檢視弟子是否悟得性與天道之密旨。⁶⁷是以，「一以貫之」可以說是孔子最重要的心傳、

⁶⁶ 《皇疏》：「言孔子聖量之深如數仞之高牆也。牆既高峻，不可闚闕，唯從門入，乃得見內；若不入門則不見其所內之美也。」又說：「孔子聖人，器量之門非凡鄙可至，至者唯顏子耳，故云得門或寡；寡少也。子貢呼武叔為夫子也。賤者不得入富貴之門，愚人不得入聖人之奧室，武叔凡愚，云賜賢於孔子，是其不入聖門而有此言是其宜也」。參見程樹德著：《論語集釋》（臺北：藝文印書館，2013年元月），頁1160。

⁶⁷ 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已。」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁96。子曰：「賜也，女以予為多學而識之者與？」

密旨，學術界過去雖有一些研究，但是大多以「忠恕」來詮解這個心傳密旨，恐怕也只是接近道，無法全然地相應孔子的密旨。⁶⁸是以，「一以貫之」不易言詮，與孔子用「天何言哉」之天道生化來點化子貢要默契道妙，可謂異曲同調。從思想史的視角來思維孔子之「暗傳道」，似即暗中挑選其天命的傳人。這種說法，在儒家文獻中似乎沒有清晰的記載。相對於佛教而言，因為強調祖師之間法脈的傳承，是比較清楚的。其中最能表達「暗傳道」的事例，當屬五祖弘忍請弟子作偈呈上以釐定其是否開悟，最終六祖惠能作偈得法。其中五祖半夜袈裟遮圍不令人見的「暗傳」方式，⁶⁹就不僅僅是「暗釣賢良」的概念，更重要的意義在於單傳獨授，不令人見之「法不傳六耳」⁷⁰的秘密過程將法脈傳給六祖惠能。是以，一貫道所謂的「暗傳道」有「法不傳六耳」的暗傳過程。

2、為何須要暗傳道

就一貫道而言，「暗傳道」之理由如下：一貫道強調，古代修行人，「先修後得」；如今上天派明師降世，接續道統，大開三曹普渡，傳授自古不輕傳之秘寶，並宣稱「道真、理真、天命真」，確有明證可考，是謂「先得後修」。誠如南屏道濟所言：

道統古今承一脈 受師一指脫閻羅
濟困扶危功德立 功圓果滿返天國。⁷¹

又說：

三生有幸真道遇 遇此白陽普渡年 亙古大道單傳授 非時不將大道傳
而今應運收圓辦 方有大道普傳天 賢徒皆是根基厚 逢得大道明真顏

對曰：「然，非與？」子曰：「非也，予一以貫之！」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 225 - 226。

⁶⁸ 謝居憲：〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉，《鵝湖學誌》第 53 期（2014 年 12 月），頁 58-88。

⁶⁹ 唐·惠能：〈悟法傳衣第一〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》（臺北：佛陀教育基金會，2002 年），頁 20 - 21。

⁷⁰ 古代修行人，必悟道之後，方尋訪明師為其印證，所悟是否為祖師西來意。印證時大都在方丈室進行且「不令人見」，無有第三者在場。參：《黃龍慧南禪師語錄》CBETA 電子佛典 2016, T47, no.1993, p0638, b03。馬祖因僧問如何是祖師西來意。祖云。近前來。向汝道。僧近前。祖攔腮一掌云。六耳不同謀。師云。古人尚乃不同謀。如今無端聚集一百五六十人。欲漏洩其大事。

⁷¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19850526040402。

受師指點開妙竅 頓見本來真性顏 人生四難今得俱 積聚累世好因緣。⁷²

雖說「大道普傳」，仍須有引保師之引進與擔保，更不可洩露天機；再加上他教之排擠，政府以邪教之名取締、打壓；因此，一貫道傳道並不公開，令外界有「秘密傳教」之觀感，帶有幾分神秘感。是以，在一貫道內有「教」可公開，「道」須暗傳之說法。實則一貫道除「三寶」之外，無不可告人之事。

二、問題提出

一貫道提出孔子「暗傳道」這個命題，必然會面臨孔子傳的是什麼道？為何要暗傳道這個問題。目前學術界沒有任何相關的討論，很顯然，要在目前的學術界找到理據是有困難的。這個命題起於一貫道，一貫道是如何立論這個問題？若果真孔子一生明傳詩書暗傳道，是否理應當在孔子的語錄《論語》中能夠找到相關線索呢？孔子又如何能在詩書教化中鋪陳傳道之路呢？《論語》似乎成為解開這個謎底的一把鑰匙之一。如何在《論語聖訓》的重要線索下，以一貫道不同的視域重新閱讀《論語》，或重新理解《論語》，希冀能夠別開生面，將孔學未竟之底蘊全然托出。另外，一貫道提出這個命題，除了強調孔子「暗傳道」有其殊勝意義之外，一貫道自身之道義，是否能夠提出有力的論述，來佐證這個命題，也是本文要研究的課題。

第三節 研究方法與步驟

一、研究方法

本文的研究方法基本上以文獻研究法為主。而文獻的選擇，以一貫道飛鸞宣化之聖訓，一貫道相關著作，以及四書為主要的研究文獻根據。另外，「孔子之一生實為明傳詩書暗傳道」之命題是一貫道提出，若依從於當今學術之研究視角而立論，基本上是無解的。因此僅能暫且依從於一貫道的詮釋視角為主，再佐之孔學。再則，一貫道主張三

⁷² 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20060422030504。

教一理，因此孔子少言及的性與天道之義理，會佐佛道二家思想。由於一貫道聖訓在學術界是陌生的，以下概述一貫道聖訓的源由與對一貫道的重要性，以及〈論語聖訓序〉之由來及重點。

（一）一貫道聖訓之產生

一貫道聖訓之產生，主要有「借竅」和「扶鸞」；「借竅」是過去修道證悟的仙佛菩薩之性靈，為警醒愚迷，破除人無靈性的想法，借人之色身，神人合一，來批示聖訓。被仙佛借竅之竅手，通常會用教育程度以及年齡較低且心清靜的人，仙佛往往批示出非人之智能所能完成的妙訓，令人嘆為觀止。

「扶鸞」則需要三人才能進行，此三人分別稱為「天才」、「人才」、「地才」等三才。其中扶乩者稱為「天才」，仙佛的靈性與天才合靈，在事先準備好的沙盤上寫字，一貫道信徒（道親）稱為批示聖訓，簡稱批訓；仙佛在沙盤上批訓，文字內容則由「人才」報出，並將沙盤上的沙抹平，以利繼續批訓；「地才」則根據人才所報內容，迅速抄寫，紀錄在紙上。

一貫道常藉木筆沙盤，恭請仙佛批訓，宣傳先天大道，一貫真傳。⁷³自古真道，天借人力，人賴天成，故名代天宣化。願人人改惡向善，立志成仁，盡皆明善復初，使億萬性靈，得超理天。此一貫道所宣化之不二法門也。⁷⁴唐經欽說：

一貫道主張神道設教、天人共辨，仙佛藉由乩竅批示聖訓之神人溝通形式，係由老中天命主導，仙佛領旨批訓，對修士有最直接的提點與教導，以釐清修辦道義理思想之盲點，進而掌握天時、天運，做貫通、創發性之闡釋，此天人一貫之學。

75

「天人共辨、神道設教」是一貫道有別於一般宗教最具特色之處，強調主權在天；臨壇批訓者，皆為奉天命而來之聖賢仙佛，其所批聖訓內容，涵蓋三教經典義理，甚至耶、

⁷³ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 46-48。

⁷⁴ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 47。

⁷⁵ 唐經欽：〈一貫道聖訓之揀別〉，《一貫道研究》第七期（2018 年 8 月），頁 98。

回之教義亦融貫其中。仙佛臨壇不只闡揚義理，亦適時傳達上天之旨意，讓一貫道道親能精準掌握天時、天運，並遵天意行事。尤須一提者，以往一貫道所用之三才，大多未受中高等教育，而仙佛臨壇所批示之聖訓，皆高深玄妙之道理，甚至受高等教育者，亦難明其義。一貫道認為，稍有智慧者，一見而知為神佛所寫，不待吾人置辯，而可證明者也。⁷⁶

（二）聖訓對一貫道的重要

承上述，一貫道聖訓之產生嚴謹有則，能充分傳達上天之旨意與正知正見；訓文內涵融攝五教經典，義理通貫。唐經欽在〈三教合一與五教同源思想之探討〉一文說：

在一貫道中，透過啟示將經典的生命力及與時代的貼合性再激發出來，重建社會實踐之依據，尤其聖訓為仙佛之聖言量，有其因緣說法及圓滿教化之用，故是否為宗教之聖典或經典，當以聖訓之啟示影響力為判準，尤其對該宗教信仰者而言，如〈摩西十誡〉為基督宗教神聖之啟示及圭臬，但不必即為他教者所信服，然卻不減其神聖殊勝性。⁷⁷

在一貫道中，聖訓極為重要，與三教經典義理不相悖，合乎性相一如、體用合一之如來真實義，⁷⁸契合佛佛惟傳之「本體」，師師密付之「本心」；且符合現代社會，貼近現代人的生活。唐經欽在〈《白陽聖訓中庸》之思想探討-以心性論及工夫論為中心〉一文中指出：

從仙佛創發性之詮釋，應機應運及應眾生緣分之啟發，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，

⁷⁶ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 47。

⁷⁷ 唐經欽：〈三教合一與五教同源思想之探討〉，《一貫道研究》第四期（2015 年 8 月），頁 153。

⁷⁸ 開經偈云：「願解如來真實義。」何謂如來真實義？六祖惠能說：「佛法是不二之法。」見性之人，見「一切法，皆是佛法」因「是法平等，無有高下」。古大德用「以金作器，器器皆金」作比喻，金是性體，作成的器是相用；相用表面上雖千差萬別，其本質無一不是金。如以金作成花及項鍊，花與項鍊相狀不一，其質料皆是金；花是金花，項鍊是金項鍊，花是金，項鍊也是金。見性之人，見一切相平等一如，此為性相一如、體用合一，是如來之究竟了義法。

幡然悔悟，發心修道辦道。⁷⁹

仙佛批訓文，不違三教義理，且有創造性之詮釋，三教圓通無有高下。學道者深研訓文，可明三教聖人說法，皆因人施教，期使受教者悟解心開；更能體會聖賢仙佛悲憫眾生之慈心悲願。每次仙佛臨壇批訓，訓文內容皆適合現場聽眾之根性及程度，親臨現場接受仙佛教化者，無不心領神會法喜充滿，且明白「道賴人而宏展；人賴天助」之真義。《皇中訓子十誠》⁸⁰第二誠，明明上帝明示：

今時下真機展普遍大地 諸天神眾仙佛共下東林
各處裡施顯化驚惶迷子 或飛鸞或借竅親渡原真
苦海中駕法船渡挽九二 三天事人間辦天借人云
各應當加慇勤孜孜精進 替天傳代天化助爾師尊
道賴人而宏展人賴天助 天人接活潑潑建立功勳
現如今北方道開化已久 難選這大棟樑真中之真
故此的為母我今垂十誠 催促我好兒女一齊知音
修天道離不了開闢渡化 發婆心用苦口不倦誨人⁸¹

《皇中訓子十誠》第一誠中提到：「中言答三期末大開普渡，親捎書親寄信親渡佛原。」可見在一貫道，仙佛透過三才批示之聖訓，是上天最直接的垂示，內容不外天時之傳遞、真理之教導，並鼓勵真修，早明心性達本還源。《一貫道疑問解答》也指出一貫道飛鸞宣化之時代意義：

道因劫降，劫由惡造，時至三期，浩劫將至，上帝不忍九二原子，同罹浩劫，於是普降一貫大道，挽救善良。差下彌勒古佛、觀音古佛、濟公活佛共辦收圓。同

⁷⁹ 唐經欽：〈《白陽聖訓中庸》之思想探討－以心性論及工夫論為中心〉，《一貫道研究》第三期（2014年6月），頁12。

⁸⁰ 皇中率諸天仙佛合著：《皇中訓子十誠》，本書於民國三十年(辛巳)閏六月十五日，夏季大典，皇中率諸天仙佛降臨崇華堂所批。

⁸¹ 皇中率諸天仙佛合著，蘇俊源編著：〈第二誠〉，《皇母訓子十誠白話註解》，(新北：多識界圖書文化有限公司，2013年)，頁26-27。

時復派諸天神佛助道，設立鸞壇。由仙佛之性靈，借人之色身，神人合一。以木筆沙盤，垂示訓章，宣揚一貫真道，以期醒迷覺世，謂之飛鸞宣化。

一貫道發一組老前人韓雨霖（1901—1995）⁸²說：「師尊說過：『末後大開普傳，神道設教。』」⁸³發一崇德領導前人陳鴻珍（1923—2008）⁸⁴也說：「我們這個道是神人共辦。」⁸⁵既是神道設教，又是神人共辦，因此，大開普渡之大事，雖由人操辦，除合天理之外，尚須遵天意。在一貫道，尤其是發一崇德，對批聖訓之三才要求甚嚴，必須保持身心清淨，仙佛批訓時，方不至於摻雜個人的意思，使得天意能完全表達。故目前為止，在發一崇德仙佛所批示之聖訓，皆正知正見，無有異端邪說。仙佛有所指示，能遵聖訓而行，無不圓滿。本論文嘗試以〈論語聖訓序〉這篇訓文為研究基源，從中細繹出重要的線索，再從這個線索探蹟索隱，闡發前所未發之底蘊。

（三）〈論語聖訓序〉訓文之由來及重點

1、〈論語聖訓序〉訓文之由來

飛鸞宣化之聖訓是一貫道重要義理之來源，近年來陸陸續續批示有關三教經典義理

⁸² 韓恩榮（1901—1995），字潔清，號雨霖，自稱白水老人。光緒 27 年（1901 年）生於中國大陸河北省寧河縣，年輕時曾任出外商，十年來在大德隆染織廠工作，能力備受器重升任為經理。但在三十七歲時，因身染肺癆病，肺臟大量出血，經孫蘭芳引保師渡化，進入一貫道，拜師張天然，屬天津同興壇，求道後肺癆病竟不藥而癒，爾後便發願四處辦道，在 40 歲時領命成為點傳師。在民國 37 年來台傳道。成為一代宗師，在民國 84 年成道歸天，享壽九十有五。老前人宏願，無始無終，追隨老祖師、師尊、師母建立人間淨土，欲化娑婆世界為彌勒家園。參見財團法人崇德文化教育基金會，發一崇德青少年界小天使進修班 90 學年度教學手冊。

⁸³ 白水老人：《白水老人道義輯要》（埔里：天元佛院，1996 年），頁 11。

⁸⁴ 〈不休息菩薩陳鴻珍前人德範〉，發一崇德道場道務中心文書組撰寫：不休息菩薩，大德前人老大慈大悲大喜大捨的渡人濟世精神，可說是集宗教家、教育家、慈善家於一身的現代化人間菩薩，祂老是永恆的舵手——為我們領航。參一貫道崇德學院 www.iktcds.edu.tw/Chong-De-School/FaYi-ChongDe.htm

⁸⁵ 語出一貫道發一崇德，領導前人陳鴻珍：〈法會因由〉，「率性進修班」講稿。

的訓文。⁸⁶於民國九十六年，老中命諸天仙佛臨壇飛鸞批示《論語》聖訓一書，⁸⁷本書傳遞了上天之訊息，對一貫弟子作諸多勉勵之慈語，字字珠璣，可奉為修道圭臬。書中明白點出，道之寶貴奧妙，解開了《論語》中千古難解之奧秘。最難能可貴者，《論語》聖訓完成之後，至聖先師在埔里天元佛院，飛鸞宣化一篇訓文，並指示「鎮壇之訓乃《論語》訓之序」⁸⁸。濟公活佛亦於新竹崇慧佛院臨壇為《論語》聖訓作序，勉勵弟子能「明了於心，再力求悟通、心通、行通，以己立立人，己達達人。」更強調：

《論語》是救世的寶筏、重整綱倫的經緯、自性真善美的範本、惡世橫流的不倒翁、宣化大道的代言者。欲要挽化頹風拯救世間，必以此來抵制邪門異端，導正人心之敗壞，使逆倫風氣不長，悖禮作亂之事不生，以期人人皆可成聖成賢；若未可成聖成賢亦可近聖近賢也。聖哲賢者所留下之教範，宛如顆顆璀璨的明珠照亮黑夜，是智慧的泉源，是稀世罕見的寶典，是觸手可及的舍利子，是舉足即到的捷徑。問徒你是否有汲得這泉源，看過這寶典，摸到這舍利，正走在這捷徑上？是否有真正的「學而時習之」？讓自己「苟日新，日日新，又日新。」⁸⁹

從這篇序文，不難看出濟公活佛對《論語》推崇備至，並「問徒你是否有汲得這泉源」「是否有真正的『學而時習之』？」、「讓自己『苟日新，日日新，又日新。』」還「盼

⁸⁶ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓－大學》（高雄：天元佛院管理委員會，2011年12月），頁4。此冊聖訓，從民國97年（2008年）初至99年（2010年）底，歷時三年，於發一慈法廣濟道場，臺灣、印尼、泰國、印度等地，所設之44個法會班程中，諸天仙佛臨壇示教，應機說法所批示之聖訓集結而成。

聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓－中庸》（高雄：天元佛院管理委員會，2011年8月），頁8。「中庸」聖訓批示前後共歷時一年餘，聖賢仙佛在發一組國內外道場批示訓文並加以連貫，由不同之三才，於相異之时空，藉以開沙或借竅之方式，完成此一妙訓。

《白陽聖訓－心經》於2004年11月28日開始批示。《白陽聖訓－清靜經》於2012年1月26日開始批示。

⁸⁷ 至聖先師於〈論語序文〉說：「《論語》共二十篇，今因順應時勢所趨，僅擇摘〈學而篇〉中之精要為訓，以期眾能以其中的一句一言一字，作為立身處世或修行之要，漸而行之以達聖賢之境，倘若如此，吾亦深感慰之矣！」由上可知，《論語聖訓》一書之訓中訓，主要以〈學而篇〉中之精要字句為訓。

⁸⁸ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號20100724000001。

⁸⁹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉，（南投：發一崇德道務中心），編號20100821030900。

望徒兒們做天人的橋樑，攀抓住一條金線」，⁹⁰「在大時代中，不懼山搖地動，河川怒吼依然屹立高聳於天地間。」⁹¹汲得泉源與否，當與是否能學而時習有密切之關係；真能體悟聖賢仙佛批示的真理，方能於此變動之時代中，依然屹立不搖。

2、孔子〈論語聖訓序〉訓文隱含之重要線索

筆者從〈序文〉中歸結有三大重點。

(1) 孔子說：

吾之一生「以仁為中心思想」，以淑世為懷，以撥亂反正為責，更以大同世界為理想。故而刪詩書、訂禮樂、作春秋，乃欲挽世之頹風；奈因生於春秋亂世，禮崩樂壞，人心不古，道德淪喪，以致君不君、臣不臣、父不父、子不子，人人失其道、忘其禮、淫其樂、貪其利，早將固有之倫理道德，孝悌仁慈忠信仁義忘失，捨本而逐末，實可嘆矣！吾之一生實為「明傳詩書暗傳道」，意欲化人心歸於良善，端正社會風俗而力挽狂瀾兮，雖受陳蔡絕糧之患，削跡伐檀之辱，亦不改吾之初衷矣！

孔子「生於春秋亂世」，綱常倫理破壞殆盡，「人人失其道，忘其禮，淫其樂，貪其利」之時，仍不忘救濟世人，以撥亂反正為責，更「以仁為中心思想」，「以大同世界為理想」；又明言「吾之一生實為『明傳詩書暗傳道』」。孔子既「以仁為中心思想」，必處處指歸弟子成為「仁者」。這個說法與孔子《論語》之思想是一致的。南懷瑾先生說：「這個『仁』，就是孔子做學問的最高目的。」⁹²更說：「全部論語的中心談『仁』」⁹³。牟宗三先生進一步說：「孔子的『仁』，實為天命、天道。」⁹⁴如是，《論語》之核心思想是否就是牟先生所謂的「天命、天道」。此「天命、天道」是否即孔子所言：「吾之一生實為明傳詩書『暗傳道』」之『道』呢？孔子「意欲化人心歸於良善，端正社會風俗而力挽狂瀾兮，雖受

⁹⁰ 發一崇德聖訓資料庫，〈仙佛聖訓〉，（南投：發一崇德道務中心），編號 20100821030900。

⁹¹ 發一崇德聖訓資料庫，〈仙佛聖訓〉，（南投：發一崇德道務中心），編號 20100821030900。

⁹² 南懷瑾（1918－2012）：《論語別裁》（臺北：老古文化事業股份有限公司，1981年），頁34。

⁹³ 南懷瑾：《論語別裁》，頁261。

⁹⁴ 牟宗三（1909－1995）：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，2015年），頁44。

陳蔡絕糧之患，削跡伐檀之辱，亦不改吾之初衷矣！」⁹⁵孔子行道之意志如此堅定，可見「道」是何等尊貴，但孔子為何「暗傳」而令子貢「不可得而聞」呢？又若欲成就「仁者」，該從何處入手呢？孔子應有其善巧方便。俗云：「百善孝為先」，孝最感人，最容易啟發人之良知。故欲成就「仁者」，當首推「孝弟」；因「孝弟也者，其為仁之本與。」其次，「禮」以和為貴，最能規範人之言行舉止，「樂」可調和性情，故周公制禮作樂，蓋因禮樂可端正人心，契入仁體。

(2) 孔子臨壇復言：

今逢白陽末期之世，亦屬亂世之際，諸位賢士有幸躬逢盛會，得受「性理真傳」，是為賢士之大幸也，當能「存心養性，執中貫一」，如顏淵得一善拳拳服膺而弗失之矣！⁹⁶

孔子所提「性理真傳」之性，是否即子貢謂夫子「不可得而聞」之「性與天道」？按一貫道的說法，天命之性，是謂天性，而天性源於無極之真理，故稱「性理」。所謂的「真傳」，即《論語》堯曰篇堯傳舜，舜傳禹之聖聖相承，朱熹謂之聖聖相承之心傳、密旨。⁹⁷此聖聖相傳的「性理真傳」，朱熹謂之「密旨」；此「密旨」何其深遠，中人以下何能參透其中奧妙？然而此「性理」，乃人人所本具，個個自有，孟子謂之「良知」⁹⁸；良知本有，不待外求。無奈世人久為塵染，有而不知其有，雖迷而不失，卻長時隱晦，終不自現。誠如孔子所言，「諸位賢士有幸躬逢盛會」。對於一貫道之「性理真傳」，濟公活佛亦嘗云：

亙古大道單傳授 非時不將大道傳 而今應運收圓辦 方有大道普傳天
賢徒皆是根基厚 逢得大道明真顏 受師指點開妙竅 頓見本來真性顏⁹⁹

⁹⁵ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（南投：天元佛院），編號 20100724000001。

⁹⁶ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（南投：天元佛院），編號 20100724000001。

⁹⁷ 朱熹說：今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳之心法，湯武反之之 …… 「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字心傳為聖人相傳之密旨。（宋）朱熹著，陳俊民校訂：〈答陳同甫（八）〉《朱子文集》卷 36（臺北：德富文教基金會，2000 年），頁 1461-1462。

⁹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 495。

⁹⁹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20060422030504。

一貫道信徒受「明師一指」即得受「性理真傳」；佛謂「明心見性」，證悟無上妙法，見性成佛矣。然而應知，此乃天命加被，雖「先得」卻非親自證得，仍須「後修」起悟體證，故孔子勉勵一貫道弟子應「存心養性，執中貫一」，保守一顆純淨靈明的本心，不使染污；涵養天賦的本性，執守中道不違天理。以一理貫穿應用於萬事萬理，而時時不離道。

(3) 孔子對白陽弟子的期許：

願眾賢士能「以仁為己任，忠恕抱之」；己立立人，己達達人，常體濟佛之用心良苦，行道人間，濟世扶匡，重現堯舜大同世界。此為濟佛之所盼，亦為吾之厚望矣。

蓋「先聖後聖其揆一也」¹⁰⁰，其心同，其理亦同。孔子周遊列國講道德說仁義，「刪詩書、訂禮樂」，其目的在於傳授「一貫之道」¹⁰¹以實現「大同世界」；一貫道認為，適逢三期，上天派明師大開三曹普渡，傳授亙古不輕傳之大道，目標同為「重現堯舜大同世界」。明師所傳授三寶，與「一」及「忠恕」理無二致，是否可相互會通？可契「本體」、「性與天道」？以下這一段〈訓文〉隱含著孔子自謂「吾之一生實為明傳詩書暗傳道」之底蘊，需進一步闡釋出來。孔子臨壇云：

道降庶民白陽天 緣深之者天恩沾 欲求大道乃不易 眾等皆要惜此緣
朝聞道者夕可矣 論語早將妙道宣 誰能出不由斯戶 幾人此義來細參
吾之文章得而聞 性與天道來究研 天何言哉藏妙諦 忠恕抱之一貫傳

觀先儒對孔子「吾道一以貫之」之「一」，即文字背後不可言說之「道」，極少言之。蓋因「心法真傳」無法言說，非得受真傳，難以言其真詮。今嘗試以論語聖訓為最高指導原則，以一貫道所謂的「心法真傳」之視角，重新來探究《論語》，一覽《論語》之奧

¹⁰⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁405。

¹⁰¹ 一貫道所謂的「性理真傳」事實上就是「一貫之道」，也是孔子「一貫之道」、「性與天道」之密。參見謝居憲，〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉，《鵝湖學誌》第53期（2014.12），頁58-88。謝居憲，〈孔子「一以貫之」工夫之現代詮釋〉，《揭諦學刊》第29期（2015年8月），頁67-97。謝居憲，〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》第1卷第七期（2018年8月），頁70-96。

秘，及孔子如何「明傳詩書暗傳道」；否則，「不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。」

¹⁰²誤以為《論語》僅言人道。殊不知《論語》誠如南懷瑾及牟宗三先生所言，所談無非「性與天道」？若不摒除成見，怎能是視透孔子如何循循善誘弟子，登入「性與天道」之堂奧呢？

濟公活佛在其所作序文中，對一貫道弟子提了幾個問題中，如「有汲得這泉源」、「是否有真正的『學而時習之』？」和孔子有暗傳道否？所傳為何道？應有密切之關係。對徒兒之盼望，更與孔子「願眾賢士能以『仁』為己任，『忠恕』抱之」相呼應。

二、研究步驟

孔子以仁為中心思想，以「仁」統攝各種道德思想，把「仁」作為最高的道德標準。並建立以「仁」為核心的倫理結構，一切道德的實踐，最終都歸結到「仁」。孔子「刪詩書、訂禮樂」《史記·孔子世家》：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契、后稷、中述殷周之盛，至幽厲之缺。……三百五篇，孔子皆弦歌之。」¹⁰³雖唐代孔穎達認為不可，但「去其重，取可施於禮義。」是可能的。如子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」¹⁰⁴，又如「如切如磋、如琢如磨」¹⁰⁵及「禮後乎？」¹⁰⁶皆有助於禮樂及道德之教化。《尚書》是中國第一部古典散文集和最早的歷史文獻；「滿招損，謙受益」¹⁰⁷、「玩人喪德，玩物喪志」¹⁰⁸、「為山九仞，功虧一簣」¹⁰⁹、「克勤於邦，克儉於家」¹¹⁰皆出自《尚書》經典名句。由此可見「明傳詩書」乃孔子以詩書傳授禮義，待機緣成熟，即授以「道」。孔子在〈論語聖訓序〉中，感嘆：

¹⁰² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 269。

¹⁰³ 司馬遷：《史記·孔子世家》（臺北：鼎文書局，1980 年），頁 1936 - 1937。

¹⁰⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70。

¹⁰⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 68。

¹⁰⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 84。

¹⁰⁷ 《書經·大禹謨》：「惟德動天，無遠弗届。滿招損，謙受益，時乃天道。」參見徐芹庭、徐耀環著：《細說書經下：《書經》解譯》（新北市：聖環圖書股份有限公司，2018 年 4 月），頁 65。

¹⁰⁸ 參見徐芹庭、徐耀環著：《細說書經下：《書經》解譯》，頁 294 - 295。

¹⁰⁹ 參見徐芹庭、徐耀環著：《細說書經下：《書經》解譯》，頁 294 - 295。

¹¹⁰ 參見徐芹庭、徐耀環著：《細說書經下：《書經》解譯》，頁 61。

生於春秋亂世，禮崩樂壞，人心不古，道德淪喪，以致君不君、臣不臣、父不父、子不子，人人失其道、忘其禮、淫其樂、貪其利，早將固有之倫理道德，孝悌仁慈忠信仁義忘失，捨本而逐末，實可嘆矣。

從引文中，可得知因時人不遵禮樂制度，致使「禮崩樂壞」世亂無綱；又因「道德淪喪」致使「君不君、臣不臣、父不父、子不子」。人人既「失道忘禮」，欲重整使其復原，當對症下藥：提倡孝道以重振道德，訂禮樂以重整綱常。以此，「孝道」與「禮樂」實為導正人心之方劑。

南懷瑾先生說：

研究《論語》，首先必須瞭解幾個前提：(一)《論語》是孔門弟子們所編記，先賢們幾經考據，認為它大多是出於曾子或有子門人的編纂，這個觀念比較信實而可靠。(二)當孔門弟子編輯此書的時候，對於它的編輯體系，已經經過詳密的研究，所以它的條理次序，都是井然不亂的。¹¹¹

南懷瑾先生再三強調《論語》的編排，很有「條理次序」，「井然不亂」。研究《論語》當有此認知，方不致於將《論語》弄得支離破碎、雜亂無章；更認為前「四篇是孔門學問之道的綱要」¹¹²。因此，筆者認為《論語》前四篇的先後排序，必有甚深之哲理。本文將深入探討，詳加剖析。再者「夫子之言是有主題的，它是在談論某件事情」¹¹³，筆者認為孔子的言說討論，主要是以「仁」為中心的思想。如同釋迦牟尼佛以「眾生皆有佛性」，「眾生畢竟成佛」為宗旨，教化眾生，雖分「五時說法」¹¹⁴，其弘法要旨，不離

¹¹¹ 南懷瑾：《論語別裁》，頁 1425。

¹¹² 南懷瑾：《論語別裁》，頁 313。

¹¹³ 浙江大學開放課，董平教授主講：〈孔子與《論語》〉第一講第一節。課程簡介作為全校性的「通識核心課程」之一。<https://www.youtube.com/watch?v=uvykhst6xjw>(2019.07.24)

¹¹⁴ 佛陀成道後，於最初三七日，說華嚴經，度大菩薩，是為華嚴時。繼在鹿野苑等處，於十二年中，說小乘阿含經，度聲聞緣覺乘人，是為阿含時。繼阿含時後，於八年中說維摩勝鬘金光明等諸大乘經，廣談四教，均被眾機，是為方等時。乃後，二十二年間，說諸部般若經，強調諸法皆空之義，是為般若時。再後八年，說妙法蓮華經，會三乘於一佛乘。法華之後，佛將入滅乃在拘尸那拉城娑羅雙樹間，於一日一夜，說大般涅槃經，顯常樂我淨義，昭示一切眾生，皆有佛性，乃至一闍提人，亦當成佛，是為法華涅槃時。參義孝居士編：《新編佛學常見詞彙》（臺北：佛陀教育基金會，2016年），頁 112。

「唯一佛乘，無有餘乘。」¹¹⁵因「諸佛世尊，惟以一大事因緣故出現於世。」¹¹⁶「一大事因緣者，佛之知見也。」¹¹⁷願眾生共成佛道。孔子體悟「天命之性」，成就「仁德」，亦期待弟子皆成「仁者」。

如上所言，釋迦與孔子之教化，有異曲同工之妙，闡揚之義理，可互為佐證。一貫道強調三教一理，故行文中，必要時，將以佛法作為佐證與闡揚，使儒學教化義理，更為深入，易明其中蘊奧。孔子一生教學之宗旨，以「仁」為中心，進而傳授「一貫之道」。整部《論語》即傳遞此一重要訊息。孔子「因材施教」乃其教學之善巧，循循善誘弟子體仁悟道，契入「性與天道」，果真體證孔子「一貫之道」，「夕死」又何所懼？《論語》一書，與契證「性與天道」，應有密不可分之關係。如何令後來儒者，證悟「性與天道」，當是編者用心之所在。

本文將依上述研究方法，導出孔子「以仁為中心思想」，並就教學中孔子如何善巧方便，教導弟子踐仁，以至「知天命」，以證成孔子「明傳詩書暗傳道」。之後再闡述一貫道三寶之真義，並與「孔門心傳」作會通。茲就本論文之撰寫大綱。略述如下：

第一章 緒論：

第一節 研究動機與目的。

第二節 主題意識與問題的提出。

第三節 研究方法與步驟。

第二章 「孔子傳道之目標與成德之主要教學內容」：〈學而第一〉，如同一篇文章之「引論」或「啟」，寫出文章之主旨；總論整部《論語》之內涵。

第一節 敘述孔子所處之時代背景及《論語》之誕生。

第二節 首篇第一章揭示孔子立身行道之崇高目標—「學」之究極義；希聖希賢、天人合一。

¹¹⁵ 唐·惠能：〈參請機緣第六〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 75。

¹¹⁶ 唐·惠能：〈參請機緣第六〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 75。

¹¹⁷ 唐·惠能：〈參請機緣第六〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 75。

第三節 略述成德之主要教學內容：八德。

第四節 成德之要點：孝悌與為仁之本，學習態度與明道、行道，處事態度與君子之德風：溫、良、恭、儉、讓。

第五節 小結。

第三章 「盡孝合禮以契乎仁」。八德之中，「孝」為百善之先，萬德之源，亦為孔子教學之重點。

第一節 化人心以歸於善之基石：孝。為人子女，對父母盡孝，乃天經地義之事，最足以引發、契入良知本心。

第二節 禮之化成與道德秩序：「禮」最能約束身心，以契入「仁體」，故孔子對弟子「約之以禮」，以期「攝禮」可「歸仁」。

第三節 以「仁」為主—天命之性：孔子門人結集「論語」時，於第一篇總論之後，於二、三篇，分別以「孝」與「禮」為重點；苟能在「盡孝合禮」下工夫，方能契入「仁體」。因而二、三篇之後，第四篇繼之以「仁」為主。「仁」雖為八德之一，卻亦總攝一切德目；牟宗三認為孔子之仁，實為「天命、天道」，故孔子「以仁為中心思想」。「盡孝合禮契仁」是孔子施教之邏輯。試觀第二篇、第三篇皆有引用詩經以闡揚孝與禮之章節；¹¹⁸孔子將道傳授曾子，則安排在第四篇。¹¹⁹

第四節 小結：盡孝合禮契仁。

第四章 「契仁入道：登堂入室暗傳道」。弟子一旦能夠契仁，便可登堂入室，得受孔子密授心法傳道。本章以顏回、曾子為例：

¹¹⁸ 或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 77。子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何為也？」子曰：「繪事後素。」曰：「禮后乎？」子曰：「起予者商也！始可與言詩矣。」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70。

¹¹⁹ 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。」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 96。

第一節 顏回體仁樂道。

第二節 曾子一聲「唯」而登堂入室。

第三節 小結。

第五章 「一貫道真傳與孔門心傳之會通」。本章分四節分別闡述四個主題：

第一節 天命明師大開三曹普渡。

第二節 一貫道明師一指之真義及殊勝。

第三節 一貫道三寶之真義及殊勝。

第四節 一貫道三寶與孔門「一與忠恕」之會通。一貫道道親，特別強調，一貫道是「道」非「教」，更是三教真傳，與五教聖人之奧旨，歷代祖師之心傳，同為本體本心。果真如此，則一貫道之三寶，應融攝三教義理，包含千經萬典。「三寶」之義涵，理應可與各教經典會通，否則，如何「闡發五教聖人之奧旨」？又如何稱得「三教真傳」呢？故本文嘗試以「一貫道三寶」與「孔門一與忠恕」作會通。

第五節 小結

第六章 結論。

第二章 孔子傳道之目標與成德之主要教學內容

第一節 孔子所處之時代背景及《論語》之誕生

孔子生於西元前五五一年，時值周朝春秋末年。當時周天子式微，禮崩樂壞，臣弑君，子弑父。誠如《史記·太史公自序》云：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。」¹²⁰〈論語聖訓序〉亦言及：「奈因生於春秋亂世，禮崩樂壞，人心不古，道德淪喪，以致君不君、臣不臣、父不父、子不子。」「人人失其道、忘其禮、淫其樂、貪其利，早將固有之倫理道德，孝悌仁慈忠信仁義忘失，捨本而逐末。」¹²¹導致各國相互爭伐，社會秩序大亂；更甚者禮樂征伐自諸侯或大夫出，甚至陪臣執國命¹²²。制禮作樂及出征作戰之事，本應由天子發號施令，竟由諸侯或大夫僭奪政權，甚至由大夫的家臣掌權。孔子即處在綱常極度敗壞，五倫不守的時代。

孔子十幾歲，已學得「六藝」¹²³，尤其對禮樂造詣精深，是當時的禮樂專家。目睹諸侯貴族，行驕奢、違禮背義之情事，深深慨嘆：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」¹²⁴因此，決定教授學生，傳授儒道，以培養繼往聖開來學之濟世人才。據統計，孔子弟子超過三千人，成就七十二賢，遍及諸侯各國，大都能一展長才。孔子亦曾仕魯，並升任魯國之大司寇，致使魯國大治。及至「齊人歸女樂，季桓子受之。三日不朝，孔子行。」

¹²⁰ 西漢·司馬遷原著，清·蔣善輯，黨藝峰整理：《史記匯纂·太史公自序》（北京：商務印書館出版，2017年4月），頁448。

¹²¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號20100724000001。

¹²² 子曰：「天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。」宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁239。《中庸》云：「非天子，不議禮，不制度，雖有其德，苟無其位，不敢作禮樂焉。」參宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁48。

¹²³ 我國古代教育青年的禮、樂、射、御、書、數等六種技能。《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》等六部經書。也叫做「六經」。參劉兆祐主編：《新超群國語辭典》（臺南：南一書局企業股份有限公司，2000年），頁78。

¹²⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁126。

¹²⁵齊國見魯國大治，恐懼魯國強盛而感到威脅，於是贈送一班善歌舞之美女給魯君。季桓子觀賞後勸魯君接受，君臣一同玩樂，竟然一連三天不上朝處理朝政。孔子見魯君臣如此好色亂德，於是毅然辭官，離開魯國開始周遊列國十四年，其間歷經三大難：

(1) 匡國遇難一

將適陳，過匡，顏刻為僕，以其策指之曰：「昔吾入此，由彼缺也。」匡人聞之，以為魯之陽虎。陽虎嘗暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子壯類陽虎，拘為五日。

¹²⁶

魯定公十三年（西元前四九七年），孔子離開衛國，前往陳國時，途經匡地。匡人誤認孔子為陽虎，而受困五天。因陽虎曾經入侵匡城，虐待匡人，匡人甚怨陽虎，孔子長相有點像陽虎，匡人誤以為是陽虎，就將其圍起來，受困五天才解圍。

(2) 削跡伐檀一「孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。孔子去。弟子曰：『可以速矣。』孔子曰：『天生德於予，桓魋其如予何！』」¹²⁷孔子在宋國之大樹下講道習禮，為宋權臣司馬桓魋所毀謗，並欲置之於死地。幸有弟子事先得知情報，得以脫險離宋國，致使司馬桓魋撲空，怒火三丈，命令拆了杏壇，砍倒了大樹，將孔子走過路面都掃過、挖掉，並毀謗聖者孔子。

(3) 陳蔡絕糧一

孔子遷於蔡三歲，吳伐陳。楚救陳，軍於城父。聞孔子在陳蔡之間，楚使人聘孔子。孔子將往拜禮，陳蔡大夫謀曰：『孔子賢者，所刺譏皆中諸侯之疾。今者久留陳蔡之間，諸大夫所設行皆非仲尼之意。今楚，大國也，來聘孔子。孔子用於楚，則陳蔡用事大夫危矣。』於是乃相與發徒役圍孔子於野。不得行，絕糧。從者病，莫能興。孔子講誦弦歌不衰。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」孔子曰：

¹²⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 257。

¹²⁶ 漢·司馬光遷撰，會合三家注：《新校史記三家注三·孔子世家第十七》（臺北：世界書局印行，1975 年 1 月），頁 1919。

¹²⁷ 漢·司馬光遷撰，會合三家注：《新校史記三家注三·孔子世家第十七》，頁 1921。

「君子固窮，小人窮斯濫矣。」¹²⁸

吳王夫差伐陳時，孔子與弟子途經陳、蔡兩國之間，適逢戰亂受困絕糧七天，跟隨的弟子都已精神萎靡不振，孔子依然精神抖擻地講學，弦歌不衰。子路帶著怒怨的臉色，來見孔子說：「君子也有窮困的時候嗎？」孔子說：「君子困窮時，依然固守正道不動搖，小人窮困時，就不依正道而胡作非為了。」孔子即便歷經此三大難，亦不變其「大同世界」之崇高理想，此豈無「天命」在身之所能？¹²⁹孔子六十八歲（西元前 484 年）返回魯國，七十三歲（西元前 479 年）病逝。

孔子之應世，無異是亂世之明燈，天之木鐸，應世教化之需要。故孟子稱孔子為「時聖」¹³⁰。古人更讚：「天不生仲尼，萬古如長夜。」孔子為天下樹立了師表，傳述古聖之道，亦光大文武周公之德，為後世立下不朽之典範。孔子去世後，弟子結集夫子語錄，如何方能將夫子「以仁為中心思想」之主旨，突顯出來，且讓後人了解、接受，進而踐仁以成就仁德並發揚光大，應是編纂孔子語錄（《論語》）之門人所思所慮，故內容之取舍應極為謹慎，尤以《論語》第一篇，應是全書之總綱領。

朱熹注：「此為書之首篇，故所記多務本之意，乃入道之門、積德之基、學者之先務也。」¹³¹筆者研究發現，全篇舉凡「傳道目標」、「成德入道之主要之教學內容」、「入道的重點」、「學習態度」、「處世態度」，無不包含殆盡，猶如《道德經》第一章，《金剛經》第一分，《大學》、《中庸》之首章，包含全經大要。第二至十九篇可謂一本散萬殊；詳加闡揚開展第一篇內容本義，第二十篇又萬殊歸一本，作一總結，且頭尾連貫相應，主旨躍然，畫下圓滿之句點。誠如南懷瑾所說：「二十篇論語，每篇都條理井然，脈絡

¹²⁸ 漢·司馬光遷撰，會合三家注：《新校史記三家注三·孔子世家第十七》，頁 1930。

¹²⁹ 〈子罕 5〉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？」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 148。

¹³⁰ 孟子曰：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也；金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也；始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也，聖，譬則力也。由射於百步之外也；其至，爾力也；其中，非爾力也。」參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 440。

¹³¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 61。

一貫，而且二十篇的編排，都是首尾呼應，等於一篇天衣無縫的好文章。」¹³²整部《論語》結構完備，不愧為中國之聖經。

第二節 傳道目標—「學」之究極義：希聖希賢、天人合一

《論語》第一篇之第一章，子曰：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」本章「學」字，實為關鍵；究竟所學何事？朱熹注：「學之為言效也。人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所為，乃可以明善而復其初也。」¹³³錢穆說：「學：誦，習義。凡誦讀練習皆是學。」¹³⁴其所謂「學」之內容不外「六經」，故又曰：「後覺習效先覺，不能不誦讀先覺之著述，則二義仍相通。」¹³⁵錢穆於《論語新解》一書，在本章研析中說：

學者讀《論語》，當知反求諸己之義。如讀此章，若不切實學而時習，寧知不亦悅乎之真義？孔子之學，皆由真修實踐來。無此真修實踐，即無由明其義蘊。本章學字，乃兼所學之事與為學之功言。孔門論學，範圍雖廣，然必兼心地修養與人格完成之兩義。學者誠能如此章所言，自始即可有逢源之妙，而終身率循，亦不能盡所蘊之深。此聖人之言所以為上下一致，終始一轍也。¹³⁶

然而，「先覺之所為」何事？「其義蘊」與「為學之功」為何？如何方為「人格完成」？以上諸問題皆攸關能「說」與否之關鍵所在。「學」：「本義作『覺悟』解，（見《說文》許著）覺悟在使受教者去其蒙蔽而自反自強，亦可助教者自我覺悟而收教學相長之益，故从教从一。」¹³⁷此「學」絕非止於文字之學。子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」¹³⁸可知

¹³² 南懷瑾述著：《論語別裁》，頁 1421。

¹³³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 61。

¹³⁴ 錢穆：《論語新解》，頁 3。

¹³⁵ 錢穆：《論語新解》，頁 4。

¹³⁶ 錢穆：《論語新解》，頁 5。

¹³⁷ 高樹藩編纂：《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中書局，1977 年），頁 334。

¹³⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 252

欲覺悟大道，必恭行實踐，「默而識之，學而不厭，誨人不倦」¹³⁹下學而上達，朱熹所謂「明善復初」，¹⁴⁰如此方能「說乎」，悅乃因「去其蒙蔽」而得以「明善復初」。此「初」即本有之「明德」；本有之「良知」。《朱子文集》（答張敬夫）：

夫學也者，以字義言之，則己之未知未能而效夫知之能之之謂也。以事理言之，則凡未至而求至者，皆謂之學。雖稼圃射御之微，亦曰學，配其事而名之也。而此獨專之，則所謂學者，果何學也？蓋始乎為士者，所以學而至乎聖人之事。伊川先生所謂「儒者之學」是也。蓋伊川先生之言曰：「今之學者有三：辭章之學也，訓詁之學也，儒者之學也。欲通道，則舍儒者之學不可。尹侍講所謂『學者，所以學為人』也。學而至於聖人，亦不過盡為入之道而已。」此皆切要之言也。夫子之所志，顏子之所學，子思、孟子之所傳，皆是學也。其精純盡在此書，而此篇所明又學之本，故學者不可以不盡心焉。¹⁴¹

蓋學有「知識之學」，有「技藝之學」，有「希聖希賢之學」。「知識之學」重記問，不足以成大事，《禮記·學記》云：「記問之學，不足以為人師。」；「辭章之學」、「訓詁之學」，皆屬記問之學。作此等學問，苦多樂少，可成就飽學之士，為某一領域之翹楚。此等學問必待「行有餘力，則以學文。」¹⁴²關於「技藝之學」，是指技巧性的表演藝術或手藝。作此技藝之學，可成為某一技藝之專家，「雖小道，必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子不為也。」¹⁴³子夏曰：「百工居肆以成其事，君子學以致其道。」¹⁴⁴故君子所學乃「希聖希賢之學」，此「學」重實踐工夫。試觀孔子所謂的：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」¹⁴⁵「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；

¹³⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 125。

¹⁴⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 61。

¹⁴¹ 程樹德：《論語集釋》，頁 3。

¹⁴² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

¹⁴³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 264。

¹⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 264。

¹⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」¹⁴⁶以及哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」¹⁴⁷子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」¹⁴⁸此四章皆明示，孔子之學乃希聖希賢之學，此學重覺悟，覺悟之道無他，唯在「格物」以「致其知」而已！即《大學》所謂「物格而后知至」。¹⁴⁹「悟後」一覺悟之後，尚須「起修」——時習之。此階段之修持，乃修而無修，稱之為不著相之修持，是為真修行，真即孔子所言：「不亦說乎？」。朱熹注：

習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。說，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜說，其進自不能已矣。程子曰：「習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則說也。」又曰：「學者，將以行之也。時習之，則所學者在我，故說。」

150

學習任何一門學問或技藝，絕不可能一蹴可成，必須一而再再而三，反覆練習。如鳥學飛一般，必經不間斷地練習，飛行技巧才能熟練、精巧。一般記問、技巧之學，尚且如此，君子希聖希賢，怎可不更加勤奮呢？既希聖希賢，必「嚴以律己」時時反躬自省，察覺已過，「過則勿憚改」¹⁵¹，加以「如切如磋，如琢如磨。」¹⁵²之功，如湯之〈盤銘〉曰：「苟日新，日日新，又日新。」¹⁵³以達「明明德」而「復初」之功竟，豈不悅乎？¹⁵⁴

關於「有朋自遠方來，不亦樂乎？」朱熹注：「朋，同類也。自遠方來，則近者可知。程子曰：『以善及人，而信從者眾，故可樂。』又曰：『說在心，樂主發散在外。』」

¹⁴⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 234。

¹⁴⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 113。

¹⁴⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

¹⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學集注》，頁 4。

¹⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 61

¹⁵¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 65。

¹⁵² 宋·朱熹：《四書章句集注·大學集注》，頁 7。

¹⁵³ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學集注》，頁 6。

¹⁵⁴ 「良知」人人本有，「明德」人人本具，因習染而不明；如今「學而時習之」，得以致良知，還復本明之明德，喜悅之情，油然而生。

¹⁵⁵同類不外「同志」、「同門」或「同學」、「同好」及「同道」。鄭康成（127–200）於此注云：「同門曰朋，同志曰友。」¹⁵⁶錢穆謂：「志同道合者，知慕於我，自遠來也。」又說：「悅在心，樂則見於外。孟子曰：『樂得天下英才而教育之。』慕我者自遠方來，教學相長，我道日廣，故可樂也。」¹⁵⁷程樹德《論語集釋》綜合的說：

〈學記〉言學至大成，「足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之，此大學之道。」然則朋來正是學成之驗。「不亦樂乎？」者，〈倉頡篇〉：「樂，喜也。」與「說」義同。〈易象傳〉：「麗澤兌，君子以朋友講習。」兌者，說也。《禮記·中庸》云：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。」此文「時習」是成己，「朋來」是成物。但成物亦由成己，既以驗己之功修，又以得教學相長之益，人才造就之多，所以樂也。孟子以「得天下英才而教育之」為樂，亦此意。¹⁵⁸

子曰：「德不孤，必有鄰。」¹⁵⁹誠哉是言。古人以修身為學重實踐，以「復初」為終極目標。「時習」是成就自己，一旦修己之功夫完成，德性足以為人楷模，教化百姓，改善社會風俗，鄰近之人，心悅誠服，自有「朋」自遠方來學；「朋來」意即成物，成物當由成己入手，得以檢驗自己修持之功，收教學相長之益，並教育天下之英才。

《中庸》之「誠」；不僅完成自己，而且要成就萬事萬物。完成自己的人格，是仁；而成就萬事萬物，是德性的發揮屬「智」。「仁」和「智」都是天生的性德；天生之性德，能充分展現，是大樂也。皇侃《論語義疏》引江熙云：「『君子以朋友講習』，出其言善，則千里之外應之。遠人且至，況其近者乎？道同齊味，歡然適願，所以樂也。」¹⁶⁰志同道合之善友，同聚一堂共論道義，乃一大樂事。

《易·繫辭傳》亦如是說：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者

¹⁵⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 61。

¹⁵⁶ 程樹德：《論語集釋》，頁 4。

¹⁵⁷ 錢穆：《論語新解》，頁 6。

¹⁵⁸ 程樹德：《論語集釋》，頁 5。

¹⁵⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 99。

¹⁶⁰ 程樹德：《論語集釋》，頁 6。

乎？」¹⁶¹、「方以類聚，物以群分。」¹⁶²亦即一般所謂「物以類聚」。《易經·乾卦·文言》也說「同聲相應，同氣相求。」¹⁶³孔子既「志於道」且「五十而知天命」，「七十而從心所欲，不踰矩」。¹⁶⁴可知孔子所覺悟，無論年至幾許，必具相當之悟境，且「學之不講」，是孔子所憂之一，近悅遠來求教於孔子，乃必然的結果。宋翔鳳《樸學齋札記》云：

《史記·孔子世家》云：「定公五年，魯自大夫以下皆僭離於正道，故孔子不仕，退而修《詩》、《書》、《禮樂》。弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉。」弟子至自遠方，即「有朋自遠方來」也。「朋」即指弟子。¹⁶⁵

孔子十有五即志於學，三十便立定志向。此時期之孔子雖未覺悟至最高境界，志同道合之好友，歡樂講習，「以友輔仁」¹⁶⁶，增進道業。《周易·兌卦》：「象曰：麗澤，兌；君子以朋友講習。」¹⁶⁷此時之「朋」釋為朋友，理所當然。迨孔子稍長，且辭去仕職，專事《詩》、《書》、《禮樂》之修訂。自遠方而來請求受教者眾，只要「束脩以上」¹⁶⁸，孔子「未嘗無誨焉」¹⁶⁹。此時「有朋自遠方來」之「朋」字，作弟子解，於實際情況，應無不可。孟子所謂：「得天下英才而教育之」¹⁷⁰；能培養傳承人才，後繼有人，真是人生一大樂事。

上述之「樂」，絕非一般之世樂而已；乃就《周易》「窮理盡性，以至於命。」¹⁷¹而「知天命」¹⁷²言，已達孟子所謂：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」之悟境。

¹⁶¹ 王財貴編訂：〈繫辭傳〉，《易經》，頁 161。

¹⁶² 王財貴編訂：〈繫辭傳〉，《易經》，頁 155。

¹⁶³ 南懷瑾、徐芹庭：《周易今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1977年），頁 21。

¹⁶⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70 - 71。

¹⁶⁵ 程樹德：《論語集釋》，頁 5。

¹⁶⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 193。

¹⁶⁷ 王財貴編訂：《易經》，頁 140。

¹⁶⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 127。

¹⁶⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 127。

¹⁷⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 497。

¹⁷¹ 王財貴編訂：《周易·說卦傳》，頁 186。

¹⁷² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70。

¹⁷³若以創造性詮釋，誠如張載《西銘》一文所說「民吾同胞，物吾與也」。¹⁷⁴此心量大無邊際，同於本體；「宇宙即我，我即宇宙」。王陽有謂「仁者以萬物為一體」¹⁷⁵，即覺悟「天地同根，萬物同源」¹⁷⁶之樂，是出世間之真樂，真人生一大樂也。

對於「人不知而不愠，不亦君子乎？」之內涵，朱熹注：「愠，含怒意。尹氏曰：『學在己，知不知在人，何愠之有？』」¹⁷⁷錢穆注：「怨義。學以為己為道，人不知，義無可愠。心能樂道，始躋此境也。」¹⁷⁸學之目的，本為充實自己，不求人知；他人知不知，與我何干。稍有愠意，表心未能樂道，德業尚未成就，是為未成德之君子。《論語集釋》有二釋：

一云「古之學者為己。已得先王之道，含章內映，他人不見知而我不怒也。」一云：「君子易事，不求備於一人。故為教誨之道，若人有鈍根不能知解者，君子怒之而不愠怒也。」又引李充云：「愠，怒也。君子忠恕，誨人不倦，何怒之有乎？明夫學者，始於時習，中於講肄，終於教授者也。」¹⁷⁹

「愠」雖含怨、怒義，實則代表「動心」之意。「不知」有二意：一、不知我修為之境界。二、不能知解實相真理之鈍根人，佛稱為可憐愍者。廣言之，「人不知」此三字代表外在任何情境之意；意即已達「樂道」境界之人，不因外在之任何情境而動心。倘若動心，尚不足以為成德之君子。蓋證悟之人，必契人性體，性體本不動搖，孟子曰：「我

¹⁷³ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 491。

¹⁷⁴ 張載：〈西銘〉，〈古今文選〉第二五二期，《國語日報》（臺北：國語日報出版社，1974 年 5 月）。

¹⁷⁵ 明·王守仁：《傳習錄》（臺南：龍巨書局，1986 年），頁 59。

¹⁷⁶ 就三教一理的範疇而言，六祖惠能也悟到「一切萬法不離自性」。見唐·惠能：〈悟法傳衣第一〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 21。老子謂：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」參吳怡著：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2016 年。），頁 1-2。在「同謂之玄」註引「憨山大師道德經解中說得好：『同謂之玄，斯則天地同根，萬物一體。』這樣的境界，才是『有』、『無』所同出的本體。」參吳怡著：《新譯老子解義》，頁 9。

¹⁷⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 61。

¹⁷⁸ 錢穆：《論語新解》，頁 4

¹⁷⁹ 程樹德：《論語集釋》，頁 7。

四十不動心。」¹⁸⁰此不動之心，「即人人所具有之先天常性也。此即是聖性，亦即道德實踐之先天根據也。道德實踐之最高目標在成聖，故此常性即成聖之性也。」¹⁸¹

關於儒家「君子」，可以簡單分為成德之君子及未成德之君子，「踐仁而成『仁者』即是聖人。」¹⁸²是為「成德」之君子；若雖「踐仁」，尚未達「明善復初」，未「體現性體無外」¹⁸³，「與天地萬物為一體」¹⁸⁴者，為「未成德」之君子。孔子所謂「君子而不仁者有矣夫」¹⁸⁵者即是。《論語集釋》結合孔子天命觀綜合地說：

「人不知」者，世之天子諸侯皆不知孔子，而道不行也。「不愠」者，不患無位也。學在孔子，位在天命。天命既無位，則世人必不知矣，此何愠之有乎？孔子曰：「五十而知天命」者，此也。此章三節皆孔子一生事實，故弟子論撰之時，以此冠二十篇之首也。二十篇之終曰：「不知命，無以為君子」，與此始終相應也。

186

以上所說，僅針對孔子而言。其實，於一切人何嘗不如是。應「不患莫己知，求為可知也。」¹⁸⁷而「天命」之說，不僅拘限在有位無位的概念，應有更尊崇之意涵。此章三節何止是孔子一生事實寫照，應是整部《論語》精要之所在。《論語》之精微奧妙，值得學儒者深入探究。引文所謂「始終相應」似乎道出《論語》之編排有其義理性。

前引伊川先生之言曰：「……欲通道，則舍儒者之學不可。尹侍講所謂『學者，所以為人也』。學而至於聖人，亦不過盡為人之道而已。」¹⁸⁸《論語集釋》說：「此皆切要之言也。夫子之所志，顏子之所學，子思、孟子之所傳，皆是學也。其精純盡在此書，

¹⁸⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 318。

¹⁸¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 105。

¹⁸² 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 106。

¹⁸³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 106。

¹⁸⁴ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 106。

¹⁸⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 208。

¹⁸⁶ 程樹德：《論語集釋》，頁 8。

¹⁸⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 96。

¹⁸⁸ 程樹德：《論語集釋》，頁 3。

而此篇所明又學之本，故學者不可以不盡心焉。」¹⁸⁹凡人是人，聖人亦人，所不同者，存心不同，作為不同。君子是人，小人亦人；同是人，為何會有君子、小人之區別，蓋因喻義與利之不同。「所謂學者，所以學為人也。學而至於聖人，亦不過盡為人之道而已。」¹⁹⁰是以「盡為人之道」，乃入聖人之要道。而為人之道，可以簡要地歸為「八德」，此「八德」其實就是孔子成德入道之主要教學內容。換言之，八德絕非只是人道的概念而已矣，八德同時包含性德之內涵，為性中所本有。準此，每一德目，皆可盡人道而達天道。依此標準解讀，方能提升《論語》之高度，亦符合「仁者萬物一體」¹⁹¹之說，不愧「聖人之學，心學也」¹⁹²之論說。

第三節 成德之主要教學內容：八德

孔子重視綱常倫理，故其教學內容不外「八德」。八德有二說：其一是「孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥」，其二為「忠、孝、仁、愛、信、義、和、平」。去其交集部分，則為「孝、悌、忠、信、禮、義、廉、恥、仁、愛、和、平」十二字，這十二個性德，恰恰涵蓋於《論語·學而》。如上節所言，孔子講道德說仁義，所弘揚之內容，全在本篇。

第一章，揭示孔子入道之目標，立身行道之宗旨之後，如何進一步達成目標、完成宗旨，當為首要任務；十二性德即為達成目標之進路。如是，可以說孔子立身行道之終極目標為「天道」，「人道」則為其進路；明示儒家「下學上達」¹⁹³「盡心知性以知天」¹⁹⁴之履徑；在在指向綱常倫理及性德之圓滿乃為成就天道之基石。

¹⁸⁹ 程樹德：《論語集釋》，頁 3。

¹⁹⁰ 程樹德：《論語集釋》，頁 3。

¹⁹¹ 明·王守仁：《傳習錄》（台南，龍巨書局 1986 年），頁 59。

¹⁹² 明·王守仁撰，吳光等編校：《象山文集序》，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 245。

¹⁹³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 219。〈憲問〉：「子曰：不怨天，不尤人，下學而上達。」

¹⁹⁴ 孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 489。

一、孝悌

《論語·學而》第一章確立宗旨之後，緊接着第二章即提出倫常之大根大本，在「孝弟」二字。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！」¹⁹⁵

第一章雖為有子所言，然而確是儒家很重要的思想義理。確立孔子以「仁」為本，以「仁」為中心思想；且直言「孝弟」是為仁之本，更以「孝弟」為教學重點。錢穆說：

孔子教人學為人，即學為仁。《論語》常言仁，欲識仁字意義，當通讀《論語》全書而細參之。今試粗舉其要。仁即人群相處之大道，故孟子曰：「仁也者，人也。合而言之，道也。」然人道必本於人心，故孟子又曰：「仁，人心也。」本於此心而有此道。此心修養成德，所指極深極廣。由其最先之心言，則是人與人間之一種溫情與善意。發於仁心，乃有仁道。而此心實為人性所固有。其先發而可見者為孝弟，故培養仁心當自孝弟始。孝弟之道，則貴能推廣而成為通行於人群之大道。有子此章，所指淺近，而實為孔門教學之要義。¹⁹⁶

人人本有仁心，故子曰：「我欲仁，斯仁至矣。」¹⁹⁷為人子，對父母盡孝，乃天經地義之事。欲引發本具之仁心，最為迅速者，當首推孝弟。故曰：「孝弟也者，其為仁之本與！」能恪盡孝道之人，不僅在家能孝順父母，出外亦能敬上愛下，不犯上、不作亂。知孝之人，必能謹言慎行，不犯威儀。

子曰：「弟子入則孝，『出則弟』」¹⁹⁸，在周代，「家」是卿大夫之家，兄弟姊妹全在家裡，為何「出則弟」？南懷瑾認為「在外面，對朋友、對社會、對一般人能夠友愛，擴而充之愛國家，愛天下都是這『弟』字的意義。」¹⁹⁹，可謂「四海之內皆兄弟也」。

¹⁹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

¹⁹⁶ 錢穆：《論語新解》，頁 7。

¹⁹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 134。

¹⁹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學集注》，頁 64。

¹⁹⁹ 南懷瑾：〈學而第一〉，《論語別裁》，頁 45。

²⁰⁰孟子謂「堯舜之道，孝弟而已矣」²⁰¹最能表達這層意義了。王陽明四傳弟子羅近溪（1515-1588）遙接這個思想，提出「孝弟慈通貫孔孟聖道」，亦闡發此底蘊要旨。²⁰²

二、忠信

曾子曰：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」朱熹注：

盡己之謂忠，以實之謂信。傳，謂受之於師。習，謂熟之於己。曾子以此三者日省其身，有則改之，無則加勉，其自治誠切如此，可謂得為學之本矣。而三者之序，則又以忠信為傳習之本也。尹氏曰：「曾子守約，故動必求諸身。」謝氏曰：「諸子之學，皆出於聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學，專用心於內，故傳之無弊，觀於子思孟子可見矣。惜乎！其嘉言善行，不盡傳於世也。其幸存而未泯者，學者其可不盡心乎！」²⁰³

謝良佐獨讚「曾子之學，專用心於內。」²⁰⁴曾子承襲孔子心傳，每日以三事自我反省，其中「傳不習乎？」不僅時習孔子所傳之文章，夫子之「性與天道」之心法傳承，更應「時習之」。心性涵養是深是淺，與忠、信有密不可分之關係，故「忠」與「信」是孔子教授學生所重視之性德；曾子亦作為反省之重點。蓋「忠」字，《說文解字》解釋為：「敬也。從心，中聲」。²⁰⁵「忠」後來成為儒家思想的核心之一，指為人誠懇厚道、盡心盡力，盡力做好本分的事。有忠誠無私、忠於他人、忠於國家君主等多種涵義。如「君使臣以禮，臣事君以忠」²⁰⁶。《忠經·天地神明章第一》說：「天下至德，莫大乎忠」、「忠也者，一其心之也」。所謂「忠心不二」，一其心也。其義有二：淺說，指對人忠心

²⁰⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁184。

²⁰¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁474。

²⁰² 謝居憲：《孝弟慈通貫孔孟聖道-羅近溪哲學之建構》（台北：花木蘭文化出版社，2014年）。

²⁰³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁63。

²⁰⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁63。

²⁰⁵ 高樹藩編纂，《正中形音義綜合大字典》，（臺北：正中書局，1977年），頁344。

²⁰⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁88。

耿耿，無二心；深解，指不變之真心，不落意識分別。如此闡述忠之真義，可謂將忠推至極致，與道相當。一心不二方為忠，二心即不忠。如此，無論對國家、社會、家庭、團體、乃至任何個人，不存二心，方為盡忠，不唯對國君、上屬長官。

「與朋友交，而不信乎？」，與朋友交往必「信」守承諾。無信之人，難以立足於社會。《論語》記載：

子貢問政。子曰：「足食。足兵。民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」²⁰⁷

朱熹注：「民無食必死，然死者人之所必不免。無信則雖生而無以自立，不若死之為安。故寧死而不失信於民，使民亦寧死而不失信於我也。」²⁰⁸「食」與「兵」相較，缺食之兵，必死無疑，故先去「兵」。食與信相較，去食必死，然無「信」而活命，難立足於社會，生不如死。一切德行皆建立在信德之基礎上，無信德一切法不能成就，故孔子曰：「謹而信」；言語要謹慎，且信守承諾。《易經》第廿七卦：「聖人養賢」，如何養賢？「節飲食，慎言語。」²⁰⁹；信守承諾之人，他人亦信任焉，亦必是自信之人，故信為萬德之根本。子曰：「君子不重則不威，學則不固，『主忠信』，無友不如己者，過則勿憚改。」²¹⁰無論做人、為學或處事，當以「忠信」為主。

子夏曰：「賢賢易色。事父母，能竭其力，事君，能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」（1-7）朱熹注：「賢人之賢，而易其好色之心，好善有誠也。」²¹¹此中「色」字若解為「男女」之色，而成「以敬重賢人之心，替換好色之心」，稍嫌狹隘。第一「賢」字，「敬重」之意。第二「賢」字，釋為「賢人」，不若「賢德」

²⁰⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 186。

²⁰⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 186。

²⁰⁹ 王財貴編訂：《周易經文·朱熹定本》，頁 60。

²¹⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 65。

²¹¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

圓滿，賢德乃指內在之性德。孟子曰：「人人皆可成堯舜」²¹²，又曰：「堯舜，性之也。」²¹³因「自性本自具足」²¹⁴。因此，莫忘「我有明珠一顆，久被塵勞關鎖」²¹⁵，此明珠與諸聖無二無別，故應敬重本有之內在賢德。

陸九淵、王守仁所謂：「聖人之學，心學也。」²¹⁶聖人之所以成聖，皆在內在的賢德之心下功夫。「色」當指外貌，世人對外貌過於重視，因此孔子說：「以敬愛、重視內在賢德之心，來替換重視外在相貌之心。」然而內在賢德卻被世人疏忽，難怪孔子感嘆說：「我未見好德如好色者也。」²¹⁷再把「色」擴大解釋，「凡所有相」皆為色，以往喜歡追求外在美好事物形象，現在以追求內在美德的心，替換對外在美好事物之追求。重內在心性之圓滿，而後流露於外，必然「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」²¹⁸故「事父母，能竭其力，事君，能致其身，與朋友交，言而有信」。

能盡孝且忠信之人，「雖曰未學，吾必謂之學矣。」朱熹注：「子夏言有能如是之人，苟非生質之美，必其務學之至。雖或以為未嘗為學，我必謂之已學也。」²¹⁹孔子特別重視內在之賢德，尤以「孝、忠、信」更顯重要，果能做到，尚謙虛表示未做到，或說少讀書沒學問，子夏必言其學矣。因「學貴能行」，彼既能行，是真學問。故子曰：「行有餘力，則以學文」²²⁰尹氏曰：「德行，本也。文藝，末也。窮其本末，知所先後，可以入德矣。」²²¹對性德能身體力行，尚有時間、心力，再學習詩書禮樂等文章，以使文質

²¹² 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 474。

²¹³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 302

²¹⁴ 六祖惠能聽五祖講金剛經至「應無所往，而生其心」言下大悟「一切萬法不離自性」。隨後講了五句話，其中一句「何期自性本自具足」。參唐·惠能：〈悟法傳衣第一〉，《六祖法寶壇經·曹溪原本》，頁 21。

²¹⁵ 宋·茶陵郁悟道詩：「我有明珠一顆，久被塵勞關鎖；今朝塵盡光生，照破山河萬朵」。出自《五燈會元·卷第十九》

²¹⁶ 明·王守仁撰，吳光等編校：〈象山文集序〉《王陽明全集》，頁 245。

²¹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 153。

²¹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 7。

²¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

²²⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64

²²¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

相符。

三、禮

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。」²²²（1—12）朱熹注：

禮者，天理之節文，人事之儀則也。和者，從容不迫之意。蓋禮之為體雖嚴，而皆出於自然之理，故其為用，必從容而不迫，乃為可貴。先王之道，此其所以為美，而小事大事無不由之也。²²³

無論內在之性情或外在之人事，皆以調和、和諧為可貴。「先王之道，斯為美」，古代君王治國、訂禮法，大小政事皆遵禮制，依禮而行，最為圓滿、美好。《中庸》云「禮儀三百，威儀三千」²²⁴，無不建立於和諧之基礎。人與人之間相互往來，依禮而行，皆「禮所當然」，毫不勉強造作，為難之行；彼此之間，因禮之潤飾，更加和諧融洽。錢穆研析本章大義說：

言禮必和順於人心，當使人由之而皆安，既非情所不堪，亦非力所難勉，斯為可貴。若強立一禮，終不能和，又何得行？故禮非嚴束以強人，必於禮得和。此最孔門言禮之精義，學者不可不深求。²²⁵

禮之可貴處，在於讓彼此之間，都能感到安心而和順；禮儀之進行，相對之間都覺得禮當如此而欣然接受，無有絲毫勉強、造作之事。家中有禮，必和樂融融；社會有禮，必呈現一片祥和；國家有禮，可協和萬邦，國泰民安。禮之用，其可貴處，全在一和字。不過「知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」若只知禮儀之貴在和，僅力求表面之和，不依天理自然流露之禮加以節制，亦不可行也。因禮乃「性德」也，不能只求表面之和，更要合乎天理。禮節之「禮」，與天理之「理」相呼應。

²²² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 67。

²²³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 67。

²²⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 47。

²²⁵ 錢穆：《論語新解》，頁 19。

禮是性德，本自具足，是自性之自然流露。聖人制禮亦是循性而行。故窮理盡性之人，足具禮儀、威儀。周公制禮作樂，皆性德之流露；孔子問禮於老子，可謂當時之禮學家，絕非習得表面之禮文、禮儀，乃悟明本性，故言行表現與禮法一致。一旦「人欲淨盡」，必然「天理流行」。故子曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉！」這也是當代儒者為何以「攝禮歸仁」來綜結禮與仁的關係之所在。²²⁶

四、義

「信」字之重要性，如前所說，但亦有例外之情況。有子曰：「信近於義，言可復也。」（1-13）朱熹注：「信，約信也。義者，事之宜也。踐言也……。言約信而合其宜，則言必可踐矣。」²²⁷ 南懷瑾云：「儒家孔門的解釋講：『義者宜也』。恰到好處謂之宜，就是禮的中和作用，如『時宜』即這個意思」。²²⁸可見，無論是何行為，須合情理法，不違背道理就是義。「義」是理所當為，不求回報，無為而為。現代所謂「義工」即秉此精神，為一切眾生服務。國父孫中山先生說：「人生以服務為目的。」即秉持此精神。故無論身分、地位，在任何工作崗位，皆應秉「為人民服務」之精神，盡最大之努力，照天理良心，完成工作，是為「義」。信守承諾固然重要，但「信」須近於義。若因守信而背離道義，則不可履約。「復」者，履約也。雖有承諾，若不合義理，可不履約。故承諾前應仔細思量是否合乎道義？有違義理或悖天理良心之事否？若有，絕不應許，免得「一失足成千古恨」。

五、廉

第一篇未出現「廉」字，卻有含「廉」義理之章句。子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉；可謂好學也已。」²²⁹（1-14）「君子食無求飽，

²²⁶ 「攝禮歸仁」一語是由勞思光先生所提出。參勞思光：《新編中國哲學史(一)》(台北：三民書局，1999年)，頁121-122。

²²⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁67

²²⁸ 南懷瑾述著：〈學而第一〉，《論語別裁上冊》，頁50。

²²⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁67。

居無求安」是儉的表現，「儉以養廉」；儉不只養廉，亦可養身。《易經》第廿七卦，山雷頤；象辭：「君子以慎言語，節飲食」²³⁰。「食無求飽」指對飲食不求十分飽足、肥美。

〈朱子治家格言〉云：

一粥一飯，當思來處不易；半絲半縷，恆念物力維艱。……自奉必須儉約，宴客切勿流連。器具質而潔，瓦缶勝金玉；飲食約而精，園蔬愈珍饈。勿營華屋，勿謀良田。……莫貪意外之財，莫飲過量之酒。²³¹

能儉約過活，雖粗茶淡飯，亦有無邊之樂趣。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。」²³²能節儉成性，生活所須愈少，自亦不必貪求不義之財；若生活奢華，揮霍無度，不住豪宅心不安，將如何養廉？

六、恥

有子曰：「恭近於禮，遠恥辱也。」²³³（1-13）孟子曰：「人不可以無恥。無恥之恥，無恥矣。」²³⁴又曰：「恥之於人大矣。為機變之巧者，無所用恥焉。不恥不若人，何若人有？」²³⁵人一旦無羞恥之心，感亦無所慚愧。悖理喪義之事，皆亦不以為恥，蓋良心泯滅之故也。孔子於《禮記·中庸》說：「知恥近乎勇」。有羞恥心之人，方能如《禮記·曲禮》所言：「臨財毋苟得，臨難毋苟免。」²³⁶因恥亦是性德，處事情，不違背良知。朱熹注：「致恭而中其節，則能遠恥辱矣。」²³⁷有羞恥心之人，面對錯誤能反省改過，能勇猛精進、發憤圖強，戰勝自己。《道德經》云：「勝人者有力，自勝者強。」²³⁸正是「勇」的表現；戰勝自己的欲望、缺點、懦弱，奮勇直上，發揮承擔起聖賢志業

²³⁰ 王財貴編訂：〈頤卦第二十七〉，《易經》，頁 74。

²³¹ 諸賢合著：〈朱子治家格言〉，《三字經等十種合刊》（臺南：能仁出版社，2004 年），頁 35 - 36。

²³² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 130。

²³³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 67。

²³⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 491。

²³⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 491。

²³⁶ 賈娟娟編譯：《禮記全書·曲禮》，頁 99 - 100。

²³⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 67。

²³⁸ 朱謙之、任繼愈：〈第三十三章〉，《道德經釋譯》（臺北：里仁書局，1985 年），頁 194。

的道德勇氣。

由上可見，知恥之人，絕不致於墮落，能時刻反省故。絕無越禮之行舉，於「恭敬」一事亦如是。故曰：「恭近於禮，遠恥辱也。」待人恭敬，「禮」所當然，若恭敬過度，不合禮節，則顯得卑屈，反易招人譏笑而受辱，有所求故。錢穆云：「恭敬亦須合禮，否則易近於恥辱。」²³⁹

七、仁愛

「仁者無敵」²⁴⁰因有愛，故孟子曰：「仁者愛人」²⁴¹。儒家謂良知；良知者，「不慮而知」²⁴²人人皆有。因心外放，被外境所牽引，以致有而不知其有。孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」²⁴³ 有良知之人，必有愛心；若無愛心，如何稱得上有良知？故仁者必有愛心。孟子云：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」²⁴⁴

不忍人之心，即仁心，且具無量無邊之大愛，可知：仁者必有愛。果能自覺，且愛眾覺他，即可成就「仁者」，故孔子曰：「汎愛眾，而親仁。」²⁴⁵。前言「入則孝，出則弟，謹而信」偏重自覺之工夫，「汎愛眾」則重覺他、利他之工夫，重點在「愛」。日本江本勝博士「水的結晶」之實驗，「愛與感謝」的結晶最漂亮。²⁴⁶《弟子規》曰：「凡是人，

²³⁹ 錢穆：《論語新解》，頁 21

²⁴⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 285。

²⁴¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 417。

²⁴² 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 495。

²⁴³ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 467。

²⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 341。

²⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 64。

²⁴⁶ 江本勝著、長安靜美譯：《生命的答案，水知道》（臺北：如何出版社有限公司，2004 年），頁 23。

皆須愛」，小而家庭、團隊、社會、國家，大至全世界，乃至宇宙萬物，無一不須愛，孟子謂：「親親而仁民，仁民而愛物。」²⁴⁷。世界要和平，唯「愛」可成，能自利利他，近仁矣！²⁴⁸

八、和平

《易經》之智慧在「和諧」，其重點在於「時」與「位」；人在何時，處於何位，該做何事，皆能「素位而行」²⁴⁹，恰如其分。在職場有職場之身分及職責，在家庭有家庭倫理之輩分，及應負的責任。各盡各的職責，遵守共同之規矩，共為團隊之理想而努力付出；彼此關愛互相體諒，家庭、團隊才能幸福美滿，主要建立在「和」之基礎。故有子曰：「和為貴」(1-12)

「和諧」有人與人間之和諧，人與社會之和諧，人與自然之和諧；整個宇宙之存在，「和」字是為關鍵。古代之「理」與「禮」相通，「禮」為天理之流行，故「禮之用，和為貴」。常言「風調雨順」是和，「國泰民安」是和，「社會祥和」是和；「家和萬事興」，萬事興因家和。不和即有戾氣，戾氣必招災禍。古人有言：「人不照天理，天不照甲子」²⁵⁰古代帝王，遇乾旱等天災，即向上天禱告、懺悔：「萬方有罪，罪在朕躬」²⁵¹。依此理，遇不如意事，亦應懺悔業障，「行有不得者，皆反求諸己。」²⁵²平下心氣，心平氣和，必招祥瑞。

除此之外，孔子教導弟子：「不患人之不己知，患不知人也。」²⁵³亦是和平之道。莫患他人不知己之學問、道德修養，因學為己非為他人。²⁵⁴反之，生憂慮者，乃為不知

²⁴⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 509 - 510。

²⁴⁸ 「而親仁」有二解，一是親近仁德的人；二是離「仁者」不遠矣。

²⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 31。

²⁵⁰ 臺灣諺語：意即人若不依照仁義道德行事，天則不依氣節運轉，以致風不調，雨不順。

²⁵¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 270。

²⁵² 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 389。

²⁵³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 69。

²⁵⁴ 孔子曰：「古之學者為己，今之學者為人」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 216。

人之優缺點，無法「見賢思齊，見不賢而內自省也」²⁵⁵。果能「不患人之不己知，患不知人也」，則心「平」矣！有趣的是，〈學而篇〉「人不知而不慍，不亦君子乎？」與「不患人之不己知，患不知人也。」前後章剛剛好相互呼應。

以上「教學內容」，兩種八德，計十二性德，全在首篇表露無遺。

第四節 成德之要點

一、孝悌與為仁之本

孔子之教學重點有二：一為天道，願人人皆為「仁者」；二為人道，為實踐「仁者」之基本工夫。有子曰：「君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與！」（1-2）

何謂本？如樹之根是為本；本固方能枝榮。錢穆說：「有仁心，始可有仁道。本立而道生，雖若自然當有之事，亦貴於人之能誘發而促進之，又貴於人之能護養而成全之。」²⁵⁶錢穆在此所說之「仁道」是「德用」，而非道體；「仁心」方為本。仁心之根本建立之後，孝悌忠信禮義廉恥之德用，自然流露。正如《永嘉大師證道歌》所言：「但得本，莫愁末」²⁵⁷。未見性前，所作所為不盡合道；一旦見性，「率性」為必然之能事，所為皆符合道德規範，一切性德自然流露。誠如《中庸》云：「天命之謂性，率性之謂道。」²⁵⁸天命之性乃「仁體」，率性所出為「德用」。

「孝弟也者，其為仁之本」，「仁」乃天道，「孝悌」屬人道，未「窮理盡性以至於命」之前，「修天道須從人道做起」，人道未盡則天道難達，故須盡人道方能達天道。何者為成「仁者」之根本？「孝悌」而已。鄧林曰：「若吾所謂孝弟也者，本一念之和順，推之仁民愛物，皆是心也。『其』即行仁之本與！學者務孝弟，則仁道自此而生矣，豈

²⁵⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁97。

²⁵⁶ 錢穆：《論語新解》，頁7。

²⁵⁷ 唐·玄覺禪師：《永嘉真覺禪師證道歌》（新北：多識界圖書文化有限公司，2009年），頁99。

²⁵⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁22。

但犯亂不作而已哉！」²⁵⁹是以，孝悌為「成仁」之本，「孝悌」為聖人教學之重點，亦為堯舜之道。

二、學習態度與明道行道

（一）切磋琢磨與精益求精

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」子曰：「賜也，始可與言詩已矣，告諸往而知來者。」（1—15）

「貧而無諂，富而無驕」之問，就子貢而言，他做到「富而無驕」之修持境界。孔子基本上肯定其心境，不過可以更好，故曰：「未若貧而樂，富而好禮者也。」「雖貧窮，卻快樂」。此乃顏回之修持境界，他能安貧樂道知足淡泊。「富而好禮者也」，是孔子對子貢之期待。不止富有不驕傲，且能好禮不逾越規矩。子貢聽後，引用《詩經》曰：「詩云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」朱熹注：

詩衛風淇澳之篇，言治骨角者，既切之而復磋之；治玉石者，既琢之而復磨之；治之已精，而益求其精也。子貢自以無諂無驕為至矣，聞夫子之言，又知義理之無窮，雖有得焉，而未可遽自足也故引是詩以明之。²⁶⁰

「如切如磋」、「如琢如磨」表示「精益求精」，不以現況為滿足；應「日新又新」²⁶¹力求美好；好，還要更好。人之所以能不斷地進步，首當立定高遠之目標；其次，躬身實踐，精進力行，有不達目標絕不終止的毅力。子貢領會孔子之意，引用《詩經》「如切如磋，如琢如磨」這句話，用得極為恰當，獲得孔子的讚許。子貢也確實精進好學，日後方有「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」²⁶²之歎。

²⁵⁹ 明·鄧林：〈論語卷一〉，《四書補註備旨新編（二）》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2016年），頁31。

²⁶⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁69。

²⁶¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁6。

²⁶² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁106。

（二）樂道勤學與遷善改過

1、虛心求教—無友不如己者。（1—8）

「無友不如己者」，以往之注釋，譯為「不結交不如自己的朋友」。朱注：「友所以輔仁，不如己，則無益而有損。」²⁶³如此解釋，任誰也交不成朋友。錢穆雖贊同此說，然而又說：「苟我心常能見人之勝己而友之，即易得友，又能獲友道之益。」²⁶⁴故本句若解為：「沒有任何朋友不如自己」，則較為圓滿。試觀世上之人，各有其專才，無十全十美者，李白云：「天生我材必有用。」²⁶⁵朋友應相互學習彼此之專長。孔子亦無常師，甚至拜七歲之項橐為師，故人人皆可為吾師；如大海能納百川，雖涓涓細流亦不排斥，故能成其大。

2、勇於改過—過則勿憚改。（1—8）

《中庸》云：「知恥近乎勇。」²⁶⁶恥過去之不善，勇於改過，「過而能改，善莫大焉」。²⁶⁷孟子曰：「子路，人告之以有過則喜。」²⁶⁸朱熹注：

喜其得聞而改之，其勇於自修如此。周子曰：「仲由喜聞過，令名無窮焉。今人有過，不喜人規，如諱疾而忌醫，寧滅其身而無悟也。噫！」程子曰：「子路，人告之以有過則喜，亦可謂百世之師矣。」²⁶⁹

無有天生之聖人，亦無不曾犯過之人，故有過並不可恥，可怕的是不認錯改過，以致一錯再錯，終於無法回頭。子路聞過則喜，為後世留下「過則勿憚改」的優良典範。子曰：「三人行，必有我師焉，擇其善者而從之，其不善者而改之」²⁷⁰（7—21），又曰：

²⁶³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 65。

²⁶⁴ 錢穆：《論語新解》，頁 14。

²⁶⁵ 唐·李白（701—762）：〈將進酒〉，《唐詩三百首》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2010 年），頁 87—88。

²⁶⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 37。

²⁶⁷ 周·左丘明，郭丹譯注：《左傳》（北京：中華書局，2016 年 6 月），148。

²⁶⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 331。

²⁶⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 331。

²⁷⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 132。

「見賢思齊焉，見不賢而內自省也」²⁷¹（4-17）壇經更云：「改過必生智慧」²⁷²；智慧不生，肇因於掩惡文過。今既知過能改，如去明鏡之污垢，使其復明。賢哲亦曾言：「聖人多過，賢人少過，小人多過。」聖人多過，非其過多，乃因其嚴以律己，又常省察。如曾子一日三省己身，²⁷³故容易察覺過錯，有過即改，絕不似「小人之過也必文。」²⁷⁴。於此，聖人、小人之辨，其理甚明。

三、處事態度與君子德風：溫、良、恭、儉、讓

子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之，夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」²⁷⁵（1-10）

孔子如何獲得各國國君之信任，得以聽取各邦國政治之情況？子貢為子禽分析：孔子有五項美德：性情、容態溫和，令人易於接近；心地良善、真誠，讓人有安全感；態度恭敬，令人倍受尊敬；生活儉約，言語節制；待人謙讓，令人倍感尊嚴。孔子有上述五美德，故子貢語子禽曰：「夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。」錢穆說：「五者就其表露在外之態度，可以想見其蘊蓄在心之德養。孔子因此德養、光輝接人，能不言而飲人以和，故所至獲人敬信，自以其政就而問之。」²⁷⁶孔子此五項美德，表面上雖是顯露在外之態度表現，實則必蘊蓄很深的仁德心性涵養，才能有這五種美德自然流露於外。仰慕孔子之德風者，當從自心下工夫；欲立身行道者，更應涵養仁心，方能令人安心，深得他人信任，主動告以自身處境，樂於就教。

²⁷¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 97。

²⁷² 唐·惠能：〈釋功德淨土第二〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 50。

²⁷³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 63。

²⁷⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 265。

²⁷⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 15。

²⁷⁶ 錢穆：《論語新解》，頁 19。

第五節 小結

首篇引論所談皆「性德」，皆天性之自然流露，亦是復性之工夫。〈學而篇〉可謂《論語》之總論概要；孔子以「仁」為中心思想，立身行道之崇高理想，期盼人人成為「仁者」之高遠目標，其「孔顏樂處」之所在，躍然而出。如何達成萬物一體，孟子所謂「萬物皆備於我」理想目標之方法：二種「八德」，十二個德目，及「孝悌」、「學習態度」、「處事態度」等成德要點，由不同的章節呈現，無不完備。有志效聖法賢者，當精研本篇，謹遵孔子之教誨；學者果能於此篇痛下「切磋琢磨」之功，何愁性德不顯；推己及人而「親民」，必能「風行草偃」²⁷⁷，「至善」境界，指日可待。由此可見，第一篇可謂整部《論語》之精要，無怪乎孔子《論語聖訓》「僅擇摘〈學而篇〉中之精要為訓。」

²⁷⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁190。

第三章 盡孝合禮以契乎仁

《論語》首篇，內容含蓋全經義理。〈學而篇〉之後，繼之以〈為政篇〉，「為政」重「孝」；再繼之以〈八佾篇〉，〈八佾〉專談「禮」；孝與禮之後，〈里仁篇〉言「仁」。

南懷瑾先生認為《論語》前四篇是「孔門學問之道的綱要」²⁷⁸。往後篇章皆依此加以闡揚、分析、註解，或舉例說明、引伸而前後相呼應。第一篇所談皆「性德」，第二篇以「為政以德」承之，文理順暢，條理井然。《桃園明聖經》云：「孝悌忠信人之本，禮義廉恥人之根。」²⁷⁹故性德之中，孝悌忠信以「孝」居先；「禮義廉恥」四維，以「禮」為首。可知，八德之中，以孝與禮為要，弘揚中華文化的目的，即在於「人人有禮，家家有孝」。²⁸⁰《論語》云：「孝悌也者，其為仁之本與！」勞思光說：「攝禮歸仁」可見「孝」和「禮」與「仁」有密不可分之關係。

第一節 化人心以歸於善之基石：孝

一切德目中，以「孝」為首要。《孝經》說：「夫孝，德之本也。」²⁸¹《論語》亦曰：「孝弟也者，其為仁之本與！」²⁸²《孝經》又曰：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」²⁸³又曰：「人之行，莫大於孝。」²⁸⁴可見孔子認為，子女孝順父母，是天經地義的道理。果真能孝順父母，家運必然昌隆，事事順暢。在家能行孝悌之人，出仕必能忠君愛國，所謂「忠臣出於孝子之門」。可見孝與為政有其必然關連性。²⁸⁵如是，

²⁷⁸ 南懷瑾：《論語別裁》，頁 313。

²⁷⁹ 關聖帝君：《桃園明聖經》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2012 年），頁 39。

²⁸⁰ 「人人有禮，家家有孝」這句話，是一貫道團體與中國相關部門交流時，一貫道馬家駒點傳師，回答大陸代表提問「來大陸辦道的目的何在？」馬點傳師回答：「我們的目的是希望『人人有禮，家家有孝』」。

²⁸¹ 〈孝經〉，《學庸·孝經》（草屯：光慧文化事業股份有限公司，2016 年），頁 118。

²⁸² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 62。

²⁸³ 〈孝經〉，《學庸·孝經》，頁 123。

²⁸⁴ 〈孝經〉，《學庸·孝經》，頁 126。

²⁸⁵ 或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」參宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 77。

孔子所說的「為政以德」之「德」，當以孝為其根源，而孝親首須愛護自己的身體。

一、孝之始：愛身全性，不敢毀傷

《孝經》云：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」²⁸⁶孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」²⁸⁷朱熹注：

言父母愛子之心，無所不至，惟恐其有疾病，常以為憂也。人子體此，而以父母之心為心，則凡所以守其身者，自不容於不謹矣，豈不可以為孝乎？舊說，人子能使父母不以其陷於不義為憂，而獨以其疾為憂，乃可謂孝。²⁸⁸

本節有二解：一是「父母唯獨子女有疾病，最讓他們擔憂。」既然父母最擔憂的是子女身患疾病，為人子女，當照顧好身體，莫讓父母擔憂。二是「要讓父母只為子女的疾病憂愁，其他都不用他們擔心。」以此，為人子女者，當體父母心，舉凡事業、交友及在外之種種行為，都不應讓父母憂心，更不可陷父母於不義。進一步，當報父母親育之恩，供養父母生活所需，且須心存恭敬無難色。

二、孝之實：敬親養親，以全其道

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？」

²⁸⁹（2—7）朱熹注：「養，謂飲食供奉也。犬馬待人而食，亦若養然。言人畜犬馬，皆能有以養之，若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異？甚言不敬之罪，所以深警之也。」

²⁹⁰若奉養父母親，僅提供父母親物質生活資糧者，即稱是孝子；對於狗、馬，人亦能養活牠們。故孔子特別強調：奉養父母親，若無恭敬心，不存敬意，那與養狗、養馬有何不同呢？可見奉養父母親，與養狗馬的態度絕對不同，其差別在於對父母親應誠心敬意，

²⁸⁶ 〈孝經〉，《學庸·孝經》，頁 123。

²⁸⁷ 宋，朱熹：《四書章句集注》，頁 72。

²⁸⁸ 宋，朱熹：《四書章句集注》，頁 72。

²⁸⁹ 錢穆：《論語新解》，頁 34。

²⁹⁰ 宋，朱熹：《四書章句集注》，頁 73。

以恭敬心請父母親用餐。《禮記·曲禮》曰：「毋不敬，禮主於敬。」²⁹¹又曰：「在貌為恭，在心為敬。」²⁹²內存誠敬之心，其言行舉止，一切表現無有不敬時。故敬字存心，不唯令人倍感尊嚴，亦是成就自己之妙方。待人尚且恭敬，何況是對自己有養育之恩的父母，怎可不心存恭敬呢？

子夏問孝。子曰：「色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」

²⁹³ (2-8) 何謂「色難」？錢穆說：

此有兩解。一，難在承望父母之顏色。《小戴記曲禮》有云：「視於無形，聽於無聲。」能在無形無聲中體會得父母之意，始是孝。一，孝子奉事父母，以能和顏悅色為難。《小戴記祭法》有云：「孝子之有深愛者，必有和氣。有和氣者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。」人之面色，即其內心之真情流露，色難仍是心難。前說指父母之色，後說指孝子之色。既是問孝，當直就子言。且前解必增字說之始可通，今從後解。²⁹⁴

子女對父母之態度，能表現得和顏悅色最為難得。態度上表現得和顏悅色，內心一定是誠心敬意的，即《大學》所謂「誠於中，形於外。」²⁹⁵故和顏悅色之態度最難能可貴，因是心中之真誠自然流露出來的。如果只是有事時，做兒女的代服勞務，有酒有飯，請父母親先吃，倘若面有難色，即表示內心並無敬意，哪裡稱得上是孝呢？子夏與子游問孝，孔子的回答，重點都在恭敬心；表現在態度上要柔順、和顏悅色，而不只是物質生活的滿足而已。再其次，孝親亦須合於禮，絕不可因順親之心，而有悖禮之事；苟有悖禮之情事，仍不得稱之為孝。

²⁹¹ 李學勤主編，漢鄭康成注，唐孔穎達疏：《禮記正義·曲禮》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2001年），頁7。

²⁹² 李學勤主編，漢鄭康成注，唐孔穎達疏：《禮記正義·曲禮》，頁7。

²⁹³ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁73。

²⁹⁴ 錢穆：《論語新解》，頁35。

²⁹⁵ 宋，朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁10。

三、孝之義：合禮入理，無違為要

孟懿子問孝。子曰：「無違」。樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰：『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」²⁹⁶（2-5）孔子回答孟懿子問「孝」的道理，說：「無違」。言畢，孟懿子未再追問，孔子亦未詳解。一日，樊遲為孔子駕車，孔子對他說：「孟懿子向我問孝順的道理，我回答說：『無違』。」樊遲疑惑問說：「如何說呢？」孔子說：「父母在世之時，侍奉父母親要依禮。父母去世，亦依禮數之精神辦喪事，依禮法誠心敬意的祭祀他們。」錢穆說：

樊遲果不達而問。孔子乃言無違者，無違於禮，能以禮事親，斯為孝。父母有不合禮，子女不當順其非，必自以合禮者事父母，斯對父母為至敬，此即是孝。若順親非禮，是謂其親不足與為善，又自陷非禮，此乃違逆其親之甚。²⁹⁷

本章「無違」之說，與先前所謂對父母應心存恭敬，絲毫不牴觸。對父母心存恭敬，乃為人子女者，事親之基本態度。若遇父母有違禮之事，應如子曰：「事父母，幾諫；見志不從，又敬不違；勞而不怨。」²⁹⁸此章之不違，乃指事奉父母應不違禮法；不違對父母恭敬奉養之心，非不違父母所作不合理之事。侍奉父母應合乎禮，父母有不合理之作為亦不可順從，方符合孝道。若順從父母所作之非理事，是謂陷親於不義。

四、孝之樂：兄弟和翁，父母無憂

或謂孔子曰：「子奚不為政？」曰：「《書》云：『孝乎，惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」（2-21）孔子回答有人問其為何不從政時，引用《書經》說：「《尚書》裡講過：『孝的意義是這樣的：惟有孝順父母之人，能使兄弟之間相互友愛，能把這孝道與友愛的精神，施行得有條理。一家人能幸福美滿，然後由家推到社會。』這也算是從政，何必一定要當官，才算從政呢？」錢穆說：

²⁹⁶ 宋，朱熹，《四書章句集注·論語集注》，頁 72。

²⁹⁷ 錢穆：《論語新解》，頁 33。

²⁹⁸ 錢穆：《論語新解》，頁 98。

孔子論政，常以政治為人道中一端，故處家亦可謂有家政。孔門雖重政治，然更重人道。苟失為入之道，又何為政可言？此乃孔子在時不願從政之微意，而言之和婉，亦極斬截，此所以為聖人之言。²⁹⁹

家有家政，能把家經營好。父慈子孝，兄友弟恭，夫妻和順，全家和樂融融，幸福美滿。能做出成績來，一家一家影響，家家皆和諧，人人幸福美滿，如此家齊之後，方能國治，以至於平天下。《大學》所謂：「一家仁，一國興仁，一家讓，一國興讓」³⁰⁰；若能把孝道推展開，何嘗不是從政呢？試觀現今之從政者，律人以聖人之仁義道德為標準，待己則寬至違反倫常，違法亂紀，亦情有可原。

試問：心不正，身不修，治家無道之人，如何治國平天下呢？因此，從政人員，首須嚴以律己，重整綱常倫理；從自己重孝道做起，樹立典範。正己而後方可成人，家齊而後國治。否則如孔子在〈序文〉所嘆：「君不君、臣不臣、父不父、子不子，人人失其道、忘其禮、淫其樂、貪其利，早將固有之倫理道德，孝悌仁慈忠信仁義忘失，捨本而逐末。」如此，又如何從政呢？

五、孝之終：立身行道，以顯父母

孟子曰：「堯舜之道，孝悌而已矣。」³⁰¹「堯舜」乃聖人也。以孝道而言，必立身行道，以躬行「大大孝」，而揚名於後世，方符聖人之道。若只行小、中孝，以養親之身、順親之心，尚不足以揚名後世，名留千古。子曰：「仕而優則學，學而優則仕。」³⁰²出仕之目的，在於為國家社會百姓服務，更難能可貴者，為「立身行道」以行大大孝。季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。」³⁰³（2-20）「行道」最切要者，在於身體力行，樹立典範，令人有所

²⁹⁹ 錢穆：《論語新解》，頁 98。

³⁰⁰ 宋，朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 12。

³⁰¹ 宋，朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 474。

³⁰² 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 266。

³⁰³ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 77。

依循。錢穆說：

上能以恭莊嚴肅臨下，其下自知敬其上，此乃人心美德相互間之感應。在上「莊」，斯在下者感以「敬」，此乃一禮之兩面，亦即一德之所化。孔子論政，主德化，主禮治。要而言之，政治即是人道之一端，古今未有外於人道而別有所謂政治者。又說：在上者能導民於孝慈，使各得孝其老，慈其幼，則其民自能忠於其上。在上者若能培養扶掖社會之美德，則社會自能以此一分美德報其上。蓋美德在心，無往而不見此美德之流露。又說：善者舉之，不能者教之，在上者能同情其下，而加以扶掖獎進，則在下者自能勸勉努力，以奉其上。³⁰⁴

在上居領導地位者，欲下位者，能敬、忠其上，並彼此互相勸勉者，須領導者「先盡其在我，而在彼者自至。」³⁰⁵正所謂以身示道，為民表率。子曰：「君子之德，風；小人之德，草。草上之風，必偃。」³⁰⁶《大學》亦云：「堯舜帥天下以仁，而民從之。」³⁰⁷故季康子求教於孔子：「如何使民眾敬忠其上，並相互勸勉？」孔子之回答，着重在上位者之行舉。上位者之態度能莊重，則百姓自會尊敬其上；上位者能孝親、慈幼，百姓自會盡忠；能推舉善德之人，而對不能者勤加教導，則百姓彼此之間，自會相互勸勉。尤其孝是天性，最能感動人，欲化民成俗，當首推孝道。

根據許慎《說文解字》的解釋，「孝」乃善事父母者。从老省，从子，子承老也。上面是個「老」，代表上一代，上一代復有上一代，往上推「無始」；下面是個「子」字，代表下一代，下一代復有下一代，往下推「無終」。就這個「無始無終」的意義而言，可以有「豎窮三際，橫遍十方」的意思。整個宇宙法界虛空界，一切萬物跟我是一體，是我的自體，讓人看到這個符號就能體會孝是這個意思。若果如是，孝以宇宙萬有為一個共同生命體為本，不是以個人為本，個人只是本體裡的小分子而已。老子說：「天地

³⁰⁴ 錢穆：《論語新解》，頁 47 - 48。

³⁰⁵ 錢穆：《論語新解》，頁 48。

³⁰⁶ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 190。

³⁰⁷ 宋，朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 12。

與我同根，萬物與我一體」，就是以孝為根本的理念。所以中國傳統文化是孝的文化，以孝為本體。³⁰⁸

一貫道發一崇德領導前人陳鴻珍純性至孝，在世推動孝道不遺餘力，闡述「孝道」有四種：小孝養親之身，中孝順親之心，大孝喻親於道，大大孝「立身行道」。顯然此「孝」字，貫穿人道，乃至天道；「孝道」從入世至出世，無不圓滿。論盡孝，得窮理盡性，回歸無極之性體，方盡大大孝。即《孝經》所說：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」³⁰⁹

《易經·乾卦文言》曰：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」³¹⁰能立身行道，回歸無極，與天地萬物為一體，方可謂盡大大孝。王守仁曰：

大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。

311

若依本體而言，「大人者，以天地萬物為一體者也。」小人何嘗不是呢？誠如張載在其〈西銘〉一文所說：「民吾同胞，物吾與也。」³¹²人與萬物並存於宇宙中，皆同源共體，《道德經》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」³¹³可知，天地萬物皆源於道，

³⁰⁸ 淨空法師專輯網站：〈十二德目與我們的生活〉

www.amtb.org.tw/jkfs/jkfs.asp?web_amtb_index=58&web_choice=7

³⁰⁹ 明德編輯室：《孝經一白話譯註》，頁 12。

³¹⁰ 王財貴編訂：〈乾卦文言〉·《易經》，頁 19。

³¹¹ 明·王陽明：〈大學問〉，《傳習錄》，頁 233。

³¹² 張載：〈西銘〉，〈古今文選〉第 252 期，《國語日報》，（臺北：國語日報出版社，1974 年 5 月）。

³¹³ 劉明媛編：〈老子第 42 章〉，《老子·莊子選》，（南投：光慧文化事業股份有限公司），頁 34。

道「可以為天下母」。³¹⁴「孝」字無量無邊大，所有一切眾生，無論何種族群，皆是上帝之兒女，皆是兄弟姊妹。「悌」為孝道精神之再發揚。是以孟子曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」³¹⁵

第二節 禮之化成與道德秩序

管子說：「國有四維。一維絕則傾，二維絕則危，三維絕則覆，四維絕則滅。」³¹⁶四維等同四條繩索，是維繫國家安危的四條繩索。繩索斷一條，就會傾斜；斷兩條就危險了；斷掉三條，就會翻覆；四條全斷，國家就滅亡了。何謂「四維」？「一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥」³¹⁷。歐陽脩曰：「禮、義、廉、恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。」³¹⁸「禮」列四維之首，有其必然之理。孔子生於禮崩樂壞之春秋亂世，以撥亂反正為責，欲挽世之頹風，故而刪詩書、訂禮樂、作春秋。他曾嘆說：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」³¹⁹又問禮於老子，可見其對周公制禮作樂，使周朝之社會秩序井然，極為嚮往。《論語》中與禮有關之章節，約七十章，可見其對禮的重視。《論語·八佾篇》第二十六章全跟禮樂有關，從中不難窺見當時社會之亂象，及孔子如何力挽狂瀾，亦可見其對禮之重視。

一、孔子傷禮崩樂壞

《論語·八佾篇》第三篇，其中有三章，論及諸侯僭越禮樂之事。其一是首章，文中提到，孔子謂季氏：「八佾武於庭。是可忍也，孰不可忍也？」³²⁰（3-1）何等身分該

³¹⁴ 劉明媛編：〈老子第 25 章〉，《老子·莊子選》，頁 23。

³¹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 474。

³¹⁶ 管子：〈牧民（二）四維〉，《古今文選第 33 期》，《國語日報》（臺北：國語日報社，1952 年）。

³¹⁷ 管子：〈牧民（二）四維〉，《古今文選第 33 期》，《國語日報》（臺北：國語日報社，1952 年）。

³¹⁸ 宋·歐陽修：《五代史》的〈馮道傳論〉曰：「禮義廉恥，國之四維。四維不張，國乃滅亡。」禮義，治人之大法；廉恥，立人之大節。況為大臣而無廉恥，天下其有不亂、國家其有不亡者乎！參宋·司馬光：《資治通鑒》（臺北：榮文出版社發行，新象書店印，1979 年）。見《資治通鑒》卷第二百九十一，頁 9510。

³¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 126。

³²⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 81。

行何種禮儀。如八行八列之八佾舞，屬天子之舞，諸侯當舞六行六列之六佾舞。若行禮得宜，恰如其分，所表現必然一片祥和。否則「君不君，臣不臣，父不父，子不子」³²¹成何體統？季氏於家廟庭中，用天子之八佾舞，孔子說：「這種事，都忍心做，尚有何事不忍心做？」³²²謝良佐曰：「君子於其所不當為不敢須臾處，不忍故也。而季氏忍此矣，則雖弑父與君，亦何所憚而不為乎？」³²³朱熹注：「季氏以大夫而僭用天子之樂，孔子言其此事尚忍為之，則何事不可忍為。或曰：『忍，容忍也。』蓋深疾之之辭。」³²⁴在季氏言，忍心做僭越的事，還有何事不忍心做？對他人而言，對季氏此種僭越之事，都能容忍，還有何事不能容忍？

其二是：三家者以雍徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆。』奚取於三家之堂？」³²⁵（3-2）魯國三家—孟孫、叔孫、季孫—在家廟祭祀，徹除祭品時，以雍詩歌頌。孔子說：「雍詩說：『天子行祭禮時，諸侯皆來助祭，天子的儀容，那樣恭敬美好。』」這歌頌天子的詩，為何出現在三家的廟堂呢？」朱注：「此雍詩之辭，孔子引之，言三家之堂非有此事，亦何取於此義而歌之乎？譏其無知妄作，以取僭竊之罪。」³²⁶錢穆說：「此兩章皆孔子深斥當時魯三家僭禮不當。三家出魯桓公後，於季氏家立桓公廟，遇祭，三家同此一廟。前章言季氏之庭，此章言三家之堂，皆指此一廟也。」³²⁷從這兩章不難理解，春秋末年周天子式微，諸侯僭越天子之禮，可見當時禮壞樂崩之情況，嚴重至極。俗言：「上有所好，下必從之。」諸侯不遵禮，還能期待大夫、士人遵守禮制嗎？庶民百姓呢？在上位者「君不君，臣不臣」³²⁸之帶動下，「父不父，子不子。」³²⁹之情況，

³²¹ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 188。

³²² 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 81。

³²³ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 81。

³²⁴ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 81。

³²⁵ 宋，朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 81。

³²⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 82。

³²⁷ 錢穆：《論語新解》，頁 57。

³²⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 188。

³²⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 188。

勢所難免。

其三，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？」³³⁰魯國大夫季孫氏僭越周天子，於泰山祭祀。孔子問冉有：「你不能阻止這事嗎？」冉有回答：「不能！」孔子嘆息說：「唉！難道泰山之神，會不如問『禮之本』的林放嗎？」范祖禹曰：

冉有從季氏，夫子豈不知其不可告也，然而聖人不輕絕人。盡己之心，安知冉有之不能救，季氏之不可諫也。既不能正，則美林放以明泰山之不可誣，是亦教誨之道也。³³¹

俗語說：「心正即是神。」季氏是諸侯屬下的大夫，竟然僭越以天子之禮祭祀泰山。心正的泰山之神，豈能容忍此等人臣，又豈願接受此不合禮法之禮？孔子極為感嘆：難道泰山之神會不懂禮，竟然不如林放，而來接受祭祀？為何孔子提林放作比較呢？因林放可謂知禮之人，曾向孔子問「禮之本」。

由以上各章，不難理解當時諸侯大夫，僭越天子之禮，已是非常普遍的現象，周公所立之禮法，蕩然無存，難怪孔子感嘆「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」³³²（3-5）如前所述「八佾舞於庭」、「三家以雍徹」、「季氏旅於泰山」，諸侯、大夫心中已無天子，僭越了天子的禮節。程頤曰：「夷狄且有君長，不如諸夏之僭亂，反而無上下之分也。」尹焞曰：「孔子傷時之亂而歎之也。亡，非實亡也，雖有之，不能盡其道爾。」³³³此章乃孔子感嘆之語，夷狄之邦是指未開化之民族，他們尚且知道有君長，為何一向有「禮儀之邦」美譽之華夏，諸侯僭亂，無視天子之存在，反而無君臣之義。

由上可知，春秋末年，禮樂制度遭受嚴重的破壞，諸侯僭越天子之禮，屢見不鮮。依禮而行者，反遭譏諷，故子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」³³⁴（3-18）臣下依禮事

³³⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 83。

³³¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 83。

³³² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 83。

³³³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 83。

³³⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 88。

君，本是應盡的禮數，然而在當時，卻被曲解成諂媚君王。禮崩樂壞至此，豈不令人痛心！孔子因而悉心致力於恢復各國對禮制之遵守，栖栖惶惶，周遊列國，講道德說仁義，刪詩書、訂禮樂，以期「禮運大同」。為後世留下言教樹立典範，呈顯禮治思想與人格教育之常規常道。

二、進退以禮

子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」³³⁵君子沒什麼好競爭的，只是在射箭比賽時，大家相互拱手作禮，彼此謙讓後再上射台。比賽後下了台，輸的一方要喝罰酒，這樣的競爭具有君子風度，是禮的表現。朱熹注：

揖讓而升者，大射之禮，耦進三揖而後升堂也。下而飲，謂射畢揖降，以俟眾耦皆降，勝者乃揖不勝者升，取觶立飲也。言君子恭遜不與人爭，惟於射而後有爭。

然其爭也，雍容揖遜乃如此，則其爭也君子，而非若小人之爭矣。³³⁶

比賽之目的，在於互相切磋技藝，彼此交流。雖比賽有勝負名次之爭，然須遵守比賽規則，依禮而行。若為名次而不擇手段，雖勝亦不光彩；能遵禮而行，依規則進行比賽事宜，志在參與並增進彼此感情，雖敗亦無損顏面，可謂君子之爭。

一日，子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄒人之子知禮乎？入太廟，每事問。」子聞之曰：「是禮也。」³³⁷（3—15）「入」是「初入」。孔子初入太廟。朱熹注：「此蓋孔子始仕之時，入而助祭也。」³³⁸每件事都請問長者。有人說：「誰說鄒邑叔梁紇的兒子知禮呢？他進入周公旦的廟，每件事情都要問。」孔子聽後說：「這是禮啊！」朱熹注：「孔子自少以知禮聞，故或人因此而譏之。子言是禮者，敬謹之至，乃所以為禮也。」

³³⁹入大廟每事問，是謹慎遵禮的精神。即使讓人覺得你不懂，有何關係呢？「以能問於

³³⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 83。

³³⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 83—84。

³³⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 87。

³³⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 87。

³³⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 87。

不能，以多問於寡。」³⁴⁰日後，當更令人恭敬。到任何地方，不懂不要裝懂，懂也要多問，尤其是「初入」，對既有之規定要尊重，如此必可相安無事。

三、以禮相待

前面提過「禮之用，和為貴。」致於能「和」與否，在於彼此之態度。定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」³⁴¹（3-19）魯定公向孔子請問：「君上使喚臣子，臣子事奉君上，雙方各應懷著什麼態度才合理？」孔子回答說：「君上使喚臣子要以禮相待，臣下事奉君上要盡忠職守。」呂大臨曰：「使臣不患其不忠，患禮之不至；事君不患其無禮，患忠之不足。」尹氏曰：「君臣以義合者也。故君使臣以禮，則臣事君以忠。」³⁴²人與人相處，關係是相對的，不只是君臣；父子、夫婦、兄弟，何嘗不是？既是相對，則貴能率先盡己本分之能事，必能感召對方。³⁴³人人均能本於仁心發用，從自己做起，必能創建和諧社會，尤其身教重於言教，居上位者，更應以身作則。

孔子又說：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」³⁴⁴（3-26）上位者，對下應寬容大量，行禮必誠心敬意，祭弔能表達哀戚之情，否則如何觀其行之利害得失？朱熹注：「居上主於愛人，故以寬為本。為禮以敬為本，臨喪以哀為本。既無其本，則以何者而觀其所行之得失哉？」這章主要是說態度問題。如何觀察人呢？居上位者，寬待下屬否？為禮時，心存敬意否？臨喪致意，有哀戚之情否？以上三項若做不到，此人「乏愛心、少寬容，缺恭敬心，無哀憐心」錢穆說：「居上不寬，則其教令施為不足觀。為禮不敬，則其威儀進退之節不足觀。臨喪不哀，則其擗踊哭泣之數不足觀。」

³⁴⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 140。

³⁴¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 88。

³⁴² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 88。

³⁴³ 孟子曰：「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己」。參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 389。

³⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 92。

³⁴⁵「寬」才能得眾人之擁護；內存「誠敬」之心，形於外必謙恭有禮；無「哀戚」之心，怎會捶胸頓足呢？外在的態度表現，皆源於內在的心態問題；故觀其行，可知其存心，君子當善存養心性。

四、禮貴得中

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。」

³⁴⁶（3—4）在禮崩樂壞的時代，側重禮文之外表形式，於禮則盡其奢華，於喪則盡其易。至於禮的本質為何已不被重視？孔子特別讚許林放問「禮之本」；然而孔子並未直接回答林放的問題，只因如范祖禹所說：「禮奢而備，不若儉而不備之愈也；喪易而文，不若戚而不文之愈也。儉者物之質，戚者心之誠，故為禮之本。」³⁴⁷朱熹注：

在喪禮，則節文習熟，而無哀痛慘怛之實者也。戚則一於哀，而文不足耳。禮貴得中，奢易則過於文，儉戚則不及而質，二者皆未合禮。然凡物之理，必先有質而後有文，則質乃禮之本也。³⁴⁸

朱熹一語道破，「二者皆未合禮」，因「奢易則過於文，儉戚則不及而質」，二者皆非「禮之本」。只是與其重禮文，寧願重質而已。至於禮之本為何？子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」³⁴⁹（3—3）「仁」方為禮之根本。程頤曰：「仁者天下之正理。失正理，則無序而不和。」³⁵⁰存仁心之人，必求「禮貴得中」；文與質必符合時代的規範，亦須合乎當事人之身分地位。《中庸》云：「父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫；三年之喪，達乎天子；父母之喪，無貴賤，一也。」³⁵¹於外在之形式，可能因時代而有所變遷或增減，不變者唯本

³⁴⁵ 錢穆：《論語新解》，頁 351。

³⁴⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 58—59。

³⁴⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 82。

³⁴⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 82。

³⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 82。

³⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 82。

³⁵¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 35。

質。王邦雄說：「禮之本的仁心義質，是千古不易的人性真實。禮的鋪排奢侈或儉約，是可變的形式，而所要表現的內涵，是『俟之百世而不惑』的真實情意。」³⁵²而且禮亦須權衡事之輕重緩急。如《孟子》淳於髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」³⁵³嫂溺乃性命大事，若執「男女授受不親」之禮，而不援溺嫂，是不知權衡輕重，乃不合「中」道，看似守禮而實非守禮之人；更是缺乏仁心之人，是豺狼也。

五、攝禮歸仁

以上從幾個不同面向談禮的內涵，然而施行禮教之終極目的，乃在於讓每個人都能找回本有之仁。子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」³⁵⁴「仁」與「禮樂」互為表裡。若無仁之內涵，即不符真正的人，正如孟子所謂：「仁也者，人也。」³⁵⁵孟子對人的標準，要求是嚴格的。他認為有仁德的人，方為真正之人。孔子何嘗不是這樣認為呢？故孔子說：「一個人如果不仁，禮對他有何作用呢？一個人如果不仁，樂對他又有何作用呢？」錢穆說：

仁乃人與人間之真情厚意。由此而求表達，於是有禮樂。若人心中無此一番真情厚意，則禮樂無可用。如之何，猶今云拿它怎辦，言禮樂將不為之用也。孔子言禮必兼言樂，禮主敬，樂主和。禮不兼樂，偏近於拘。樂不兼禮，偏近於流放。二者兼融，乃可表達人心到一恰好處。³⁵⁶

禮與樂是仁的表現，一位有仁德之人，從本性自然流露出來，是合宜的禮跟中和之樂。一位不仁之人，禮樂對他而言，只是虛有其表。仁者於禮必文質兼顧，若文質不可得兼，

³⁵² 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著：《論語義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1985年），頁281。

³⁵³ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁397。

³⁵⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁83。

³⁵⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁516。

³⁵⁶ 錢穆：《論語新解》，頁57-58。

應重質而輕文。然而當時社會，於禮則極盡奢華；於喪禮中禮文盡備，而哀戚之情稍嫌不足。故孔子為倡導禮樂之教以導正禮制之情況，一一提出切中時弊以針砭之，回答林放所問：「禮，寧儉勿奢；喪，寧戚勿易」。彭繼中說：

孔子曾說：「古也有志：『克己復禮，仁也。』信善哉！」（《左傳·昭十二年》）這是說能使自己依禮制精神行事，便是仁。這句話基本上便把仁、禮結合起來，也告訴人們如果要修仁，當從禮下手。而大家都知道孔子是當時的禮學大家，則毫無疑問地，孔子透過對禮的篤行成就了仁。³⁵⁷

可見禮與仁間，息息相關；若以內外言，仁為內在之質，禮為外在之文。雖仁心為人人所本有，然而《尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微。」³⁵⁸程子謂：「人心即人欲，道心即天理」³⁵⁹能透過禮的實踐，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」³⁶⁰「減得一分人欲，便是復得一分天理」³⁶¹無論動靜，念念皆在「去人欲，存天理」³⁶²下工夫，以致言行舉止，復合天理，契合仁體。孔子「攝禮歸仁」之思想背景，誠如謝居憲所言，固然「仁」是儒家的核心價值，然在孔子的時代已經是周文疲弊，禮壞樂崩，「仁」的理想更是遙遙無期。孔子看到這種現象，知道只能從「禮」來恢復「仁」。即從聖人依人之心性所制訂的禮節規範，來降服、克制我們的妄心，讓我們皆能依理來待人行事。依禮而行，可以讓我們行於外而誠於中。克己復禮，慢慢地回復合情合理的本心。如是，恢復周禮是孔子建立儒家核心價值「仁」的唯一途徑。雖然當時的「禮」已然徒留形式而少有實質精神，然而孔子堅持保持禮的文貌（形式），期待從文貌能昇華到禮的精神。再從禮的執行，慢慢使自己的行為合於「理」，由外而內，由他律到自律，進而回歸到仁心的自覺發用。³⁶³

³⁵⁷ 彭繼中：〈論語仁概念的研究——以文質論觀點的探討〉，（臺灣大學政治學研究所博論，2004年）。

³⁵⁸ 徐芹庭、徐耀環著：《細說書經下：《書經》解譯》，頁61。

³⁵⁹ 明·王守仁：《傳習錄上》，頁29。

³⁶⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁182。

³⁶¹ 明·王守仁：《傳習錄上》，頁64。

³⁶² 明·王守仁：《傳習錄上》，頁39。

³⁶³ 謝居憲：〈認識儒學·攝禮歸仁：禮是仁的客觀表現〉攝禮歸仁：禮是仁的客觀表現 - 臺北市孔廟儒學

另外，從《道德經》「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」³⁶⁴也可以看出孔子之所以「以仁為中心思想」，只因當時已失道失德。既失道德，仁心亦難能可貴，故孔子「以仁為中心思想」。然仁的實踐在「周文疲弊，禮壞樂崩」的時代，不失為崇高且遙不可及之理想。「孔子看到這種現象，知道只能從『禮』來恢復『仁』。」有禮的節度，社會才会有秩序；禮在家庭，所呈現的是長幼有序，尊卑和睦；有禮，個人才能立足於人群之中，故子曰：「不知禮，無以立也。」³⁶⁵在孔子的教化中，禮占極重的地位。〈禮記〉子曰：「禮也者，理也。樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。不能詩，於禮繆；不能樂，於禮素；薄於德，於禮虛。」³⁶⁶一切言行舉止，必須合理，亦無不合乎天理良心，「進而回歸到仁心的自覺發用」，故攝禮可歸於仁。

第三節 以「仁」為主—接引天命之性

一、何謂仁？

「仁」字在《論語》中，出現的頻率最高，可見「仁」在《論語》中為其重要大宗。孔子之講學，無不以引導弟子成為「仁者」為目的。牟宗三先生亦言：「要了解『天命之謂性』必先了解孔子的仁。」³⁶⁷歷來研究《論語》者，對「仁」之討論甚多，亦因各人之理解，各自對仁下了不同的定義。孟子曰：「仁也者，人也；合而言之，道也。」³⁶⁸朱注：「仁者，人之所以為人之理也。然仁，理也；人，物也。以仁之理，合於人之身而言之，乃所謂道者也。」³⁶⁹可知人依理而行，乃理所當然；能依理而行，可謂道也，故曰：「道在自身。」韓愈謂：「博愛之謂仁。」³⁷⁰孔令宜說：「人與物的關係，仁者渾

文化網：<https://www.tctcc.taipei/zh-tw/C/Ideology/Ideology/1/1%7C9/34.htm>。

³⁶⁴ 朱謙之、任繼愈：《道德經釋譯》（臺北：里仁書局，1985年），頁152。

³⁶⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁273。

³⁶⁶ 姜義華注譯：〈仲尼燕居第二十八〉，《禮記讀本》（臺北：三民書局，2001年2月），頁705。

³⁶⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁37。

³⁶⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁516。

³⁶⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁516。

³⁷⁰ 唐·韓愈：〈原道〉，《新選古文觀止》，頁277。

然與物同體的一體之仁，發展生態倫理。」³⁷¹又說：「儒家的本體論即為仁學的本體論。」³⁷²南懷瑾先生說：「這個『仁』，就是孔子做學問的最高目的。」³⁷³更說：「全部論語的中心談『仁』」³⁷⁴。」牟宗三先生說：「孔子以仁為主，以『仁者』為最高境界。此時仁的意義最廣大，『智』當然亦藏於仁之中，一切德亦藏於其中。」³⁷⁵牟宗三先生在《中國哲學的特質》一書中，對「仁」下了一個有創造性詮釋的結論：

「仁以感通為性，以潤物為用」。感通是生命（精神方面的）的層層擴大，而且擴大的過程沒有止境，所以感通必以與宇宙萬物為一體為終極，也就是說，以「與天地合德、與日月合明、與四時合序、與鬼神合吉凶」為終點。潤物是在感通的過程中予人以溫暖，並且甚至能夠引發他人的生命。這樣的潤澤作用，正好比甘霖對於草木的潤澤。仁的作用既然如此深遠廣大，我們不妨說仁代表真實的生命（Real life）；既是真實的生命，必是我們真實的本體（Real substance）；真實的本體當然又是真正的主體（Real subject），而真正的主體就是真我（Real self）。至此，仁的意義與價值已是昭然若揭。孔子建立「仁」這個內在的根以遙契天道，從此性與天道不致掛空或懸空地講論了。如果掛空地講，沒有內在的根，天道只有高高在上，永遠不可親切近人。因此，孔子的「仁」，實為天命、天道的一個「印證」（Verification）。³⁷⁶

牟先生以上這段話，以「感通」而言，是契入「仁體」。其終極目標「必與宇宙萬物為一體」，亦即唐君毅先生所言「自覺地求將心性本體實現之於個人自己生命者」³⁷⁷此即「內聖之工夫」；以「潤物」而言，則是仁之用，「能夠引發他人的生命」，在《大學》

³⁷¹ 孔令宜：〈孔子「生生之仁」的詮釋及其開展〉（新北：淡江大學中國文學系博士論文，2018年），頁144。

³⁷² 孔令宜：〈孔子「生生之仁」的詮釋及其開展〉，頁58。

³⁷³ 南懷瑾：《論語別裁》，頁20。

³⁷⁴ 南懷瑾：《論語別裁》，頁166。

³⁷⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁38。

³⁷⁶ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁44。

³⁷⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁101。

稱之為「明明德於天下」。牟先生亦云：「仁的主要表現是愛」³⁷⁸。這可從兩方面來說：一是，仁者必能愛人，所謂「仁者愛人」³⁷⁹；一是，能愛人方可成就仁者。此愛非情愛之愛，是「神愛世人」之愛，可謂「外王工夫」。

謝居憲《孝弟慈通貫孔孟聖學—羅近溪哲學之建構》一文中，對羅近溪之「仁」的論述值得參考：

至聖孔子終其一生，不厭不倦的講學佈道，任重道遠的周遊列國。其每一份用心、每一件行事亦只是稟持著一份「生生之仁」，希望天下之人皆能為仁由己，且不是這一世的人而已，而是世世代代之人皆能為仁由己。充分地展現出「以仁天下萬世為心、以仁天下萬世為事」。要之「苟一人不孝，即不得謂之孝也，苟一人不弟，即不得謂之弟也」。同理而言，苟天下有一人不仁，即不得謂之仁也。是以，孔子求仁之旨並非只是獨善其身，而是要兼善天下、明明德於天下。³⁸⁰

準此，「仁者」必是內聖外王之圓滿成就者；而諸儒學大家，對「仁」所下之定義雖不一，無法一一羅列，卻可歸納於「明體」與「達用」二者，亦即大學所謂「明明德」及「明明德於天下」。果真「明明德於天下」，即是「止於至善」之「仁者」。當知「仁者」眼中，無有不仁者；如佛眼觀人，何人非佛？

牟宗三先生認為「仁」有深淺兩方面的意義：

1. 淺講，此即視仁為德目的意義，即仁義禮智信中之仁。孟子亦仁義禮智四德並舉。仁即仁愛、愛人。「親親而仁民，仁民而愛物」都是仁的表現。但德目的意義實不能盡孔子心目中的仁之根本意義，亦即不能使我們了解仁之深遠、豐富的意義。

2. 深一層講，孔子的仁，就是「創造性的本身」。孔子在《論語》中講來講去，

³⁷⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 38

³⁷⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 417。

³⁸⁰ 謝居憲：《孝弟慈通貫孔孟聖學 — 羅近溪哲學之建構》，頁 60。

對於仁有種種表示。……孔子看仁為宇宙萬物最後之本體。³⁸¹

依淺解而言，「仁」為四端³⁸²、五常³⁸³、八德……種種德目之一。德目只能視為本體之發端，為德之偏，非德之全。德之偏可為契入本體之進路，可為復性之「踐仁」工夫。依深解「『仁』為宇宙萬物最後之本體」，賦於人曰性，發為德之全稱仁，能以仁心發用者，稱「仁人」或「仁者」。契仁之仁者，以仁心觀人，人人皆是仁人，無有一人不仁。故子曰：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」³⁸⁴學儒者，當存心以仁，以期契入仁體。

二、存心以仁

一般而言，一部經典之首章，往往是全經之綱領，極其重要。同理，各篇之第一章，對該篇而言，亦為首要。《論語》第四篇—〈里仁篇〉亦不例外。子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」³⁸⁵（4-1）何謂「里仁為美」？一般釋為「居住在一個有仁德的地方（鄉里），最為美好。」如此向外尋覓，很難尋得有仁德之處所。因必先有仁德之人居住，方能形成「有仁德之鄉里」。「里仁」之「里」是鄉里、居住之處所。鄭玄解釋為「民之所居」³⁸⁶。此處「民之所居」之鄉里，宜指「此身」；吾人之「身軀」為民「所居之鄉里」。居此身之「良民」即「仁」；「仁」即本心。錢穆說：「里仁為美，一說：里，邑也。謂居於仁為美。又一說：里，即居義。居仁為美，猶孟子云：『仁，人之安宅。』今依後說。」³⁸⁷

王守仁在「心即理」說：「所謂汝心，卻是那能視、聽、言、動的，這個便是性，便是天理。有這個性，才能生；這性之生理便謂之仁。」³⁸⁸孔子稱「仁」。意即「若能以

³⁸¹ 牟宗三：〈論「仁」——以《論語》為核心（下）〉（人間好時節部落格，2009年9月）。

³⁸² 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。參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁328-329。

³⁸³ 五常指：仁、義、禮、智、信。參發一崇德雲林道場六和區道務組：《法會傳題綱要參考資料》，頁192。

³⁸⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁181。

³⁸⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁92。

³⁸⁶ 程樹德：《論語集釋》，頁198。

³⁸⁷ 錢穆：《論語新解》，頁89。

³⁸⁸ 明·王守仁：《傳習錄》，頁76-77。佛經也有類似的說法。如《楞嚴經》十番顯見之第一見：「顯見是心」。見圓瑛法彙：《大佛頂首楞嚴經講義》，頁170-178。見的是心非眼；是心能見，是真如本性能見。

本心、仁心作為此身之主宰，最為美好」，此為「里仁為美」；用「良知」來當家作主，最為美好。「擇不處仁」，「擇」是選擇，「處」是居心、存心；做事總有個居心。「居心何在？」，「存何心？」選擇什麼作為居心呢？錢穆說：「人貴能擇仁道而處。」³⁸⁹「擇不處仁」，若不選擇以本心、仁心做為居心，為存心的話，「焉得知？」怎稱得上有智慧呢？如孟子所講的，「君子所以異於人者，以其存心也。」³⁹⁰要「存心以仁」，才稱得上有智慧。

所以說：「存好心，說好話，做好事，好好行功立德」，即明示要以本心、良知為此身之主宰。佛曰：「隨其心淨，則佛土淨。」³⁹¹，心若不淨，淨土何在？同樣之理，身中無仁心，何處可尋得仁德風氣之居住地？故莫向外覓，但向身中求；喚醒良知，選擇以「仁心」作一身之主宰，方稱得上是有智慧之人。

第一章作此解釋，往後各章方能一以貫之；用「以仁存心」貫穿各章，前後一氣呵成，順理成章。若往外尋覓有仁德之鄉里，往後各章將與第一章完全無關，亦尋覓不着仁德風氣之鄉里。本章可謂孔子立身行道之終極目標，願人人皆安於仁宅之中。故說「孔子的中心思想是『仁』」。子曰：「不仁者，不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁；知者利仁。」³⁹²（4-2）第一章說「存心以仁」。反之，「不仁者」，是不以仁存心，不以仁當家作主，則「不可以久處約，不可以長處樂。」義理上與第一章緊密連結。「約」是窮困的意思。「君子固窮，小人窮斯濫矣」³⁹³，小人不存仁心，無法長久處於窮困中；亦不可長久處於安樂中，因太安逸，容易貪得無厭，終至樂極生悲。「仁者可以安仁；智者可以利仁」，錢穆說：

否則死人的眼睛為何不能見？故知「仁」是本心，能主宰視聽言動的。又如《六祖壇經》定慧品云：「六根雖有見聞覺知，而真性常自在。」參見唐·惠能：〈定慧一體第三〉，《六祖法寶壇經·曹溪原本》，頁55。

³⁸⁹ 錢穆：《論語新解》，頁89。

³⁹⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁417。

³⁹¹ 演培法師釋註：《維摩詰所說經講記》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1978年），頁169。

³⁹² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁92。

³⁹³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁225。

仁乃一種心境，亦人心所同有，人心所同欲。桃杏之核亦稱仁，桃杏皆從此核生長，一切人事可久可大者，皆從此心生長，故此心亦稱仁。若失去此心，將如失去生命之根核。淺言之，亦如失去其可長居久安之家。故無論外境之約與樂，苟其心不仁，終不可以久安。安仁者，此心自安於仁，如腰之忘帶，足之忘履，自然安適也。利仁者，心知仁之為利，思欲有之。³⁹⁴

何止「桃杏之核稱仁」，花生亦稱仁，一切可為種子之堅果，皆可稱之為「仁」；「此心亦稱仁」之「心」，是指不變之本心。可知，真正契入仁體之仁者，無論環境如何，一定會安於行仁；真正有智慧之人，知行仁於己有利，並善於成就仁德。仁者必然有智慧；有智慧的人必定行仁，兩者相輔相成。子曰：「惟仁者，能好人，能惡人。」³⁹⁵（4-3）惟有契入仁體，具備仁德之人，才能正確無誤的喜愛所當喜愛之好人，才能正確無誤的厭惡所當厭惡之惡人。錢穆對此章研析：

此章語更淺而意更深。好人惡人，人孰不能？但不仁之人，心多私欲，因多謀求顧慮，遂使心之所好，不能真好。心之所惡，亦不能真惡。又說：若人人能安仁利仁，使仁道明行於人群間，則善人盡得人好，而善道光昌，惡人盡得人惡，而惡行匿跡。³⁹⁶

人皆有好惡之心，但是否能如《中庸》所謂「發而皆中節」³⁹⁷，則與存心有關。能以仁存心之人，因超越好惡之對待，而無私心偏見，無所偏好。因此，所愛好者，必心地善良之人；所厭惡者，必也心術不正之人。反之，不仁之人，因多私欲，好惡由己心之偏好，故所厭惡之人未必是惡；所愛好之人未必好。如此難免招致埋怨，以致失了和氣。

³⁹⁴ 錢穆：《論語新解》，頁 90。

³⁹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 93。

³⁹⁶ 錢穆：《論語新解》，頁 91。

³⁹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

三、造次顛沛不改於仁

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」³⁹⁸（4—4）朱熹注：「苟，誠也。志者，心之所之也。其心誠在於仁，則必無為惡之事矣。」³⁹⁹孔安國注：「苟，誠也。言誠能志於仁，則其餘終無惡。」⁴⁰⁰真能立志於成就仁者，是「好仁者」，凡事皆以仁為依歸，其心中無一物可勝過仁德。如此之人，惡心尚且不存，何來惡行？立志成就仁者，即是立志「窮理盡性」的人。立志盡性之人，精進於心地清淨，精進於斷惡修善；行善尚且不及，如何會存惡念、做惡事呢？

子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，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。」⁴⁰¹（4—5）

絕大多數的人，終生勞碌，無非為名為利，追求富貴，脫離貧賤。君子何嘗不願富貴？何嘗不厭貧賤？但「君子愛財，取之有道」若「不義而富且貴，於我如浮雲。」⁴⁰²，故朱熹注：「不以其道得之，謂不當得而得之。然於富貴則不處，於貧賤則不去，君子之審富貴而安貧賤也如此。」⁴⁰³蓋「君子所以為君子，以其仁也。若貪富貴而厭貧賤，則是自離其仁，而無君子之實矣，何所成其名乎？」⁴⁰⁴同是「不以其道得之」，富貴不處與貧賤不去，二者皆不易。然若相較，富貴不處唯不貪，尚且易守；貧賤不去，須安貧賤且無怨尤，確實不易。錢穆說：「惟君子能處一切境而不去仁，在一切時而無不安於仁，故謂之君子。此章仍是『里仁為美』之意，而去仁之說，學者尤當深玩。」⁴⁰⁵錢穆之觀點，掌握了第四篇之精要，「里仁」當以「存仁心」作註解。《中庸》云：「道也者，

³⁹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁93。

³⁹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁93。

⁴⁰⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁93。

⁴⁰¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁93。

⁴⁰² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁130。

⁴⁰³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁93。

⁴⁰⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁93。

⁴⁰⁵ 錢穆：《論語新解》，頁94。

不可須臾離也，可離非道也。」⁴⁰⁶故君子無論於何時、何處、何境，絕不違仁背道。

錢穆說：「終食之間，謂一頓飯時。違，離去義。無終食之間違仁，是無時無刻不違仁。」⁴⁰⁷終食之間，比喻時間短暫。真正之君子，不可有短暫時間違背仁德之事，而且「造次必於是」倉促匆忙之時如此；「顛沛必於是」流離失所之時亦如是。無論環境如何惡劣，其心依然好仁。應知，外在環境與一切人事物無有善惡、好壞；其善惡、好壞決定在自己。修道要能轉境，而非期待好環境。可以確信的是：「心好命就好，心好環境就好。」可見存仁心，最為美好；故曰：「里仁為美」。

四、勉人行仁

子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者！蓋有之矣，我未之見也。」⁴⁰⁸（4—6）

孔子說：「我未見過愛好仁德之人，亦未見過厭惡不仁之人。真正愛好仁德之人，認為世上無比仁德更高尚者；厭惡不仁之人，對於仁德，絕對不許不仁之事，在其身上發生，他絕不做不仁之事。有人能在一日之內，用全力來行仁道的嗎？」孔子感嘆的說：「我未見過力量不足之人，若有的話，我未曾見過。」錢穆說：

此章孔子深歎世人不知所以為仁之方。為仁之方，主要在己心之好惡。己心真能好仁惡不仁，則當其好惡之一頃，而此心已達於仁矣，焉有力不足之患？常人雖知重仁道，而多自諉為力不足，此乃誤為仁道在外，不知即在己心之好惡。⁴⁰⁹

仁心者，孟子所謂「良知、良能」。孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁

⁴⁰⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

⁴⁰⁷ 錢穆：《論語新解》，頁 94。

⁴⁰⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 95。

⁴⁰⁹ 錢穆：《論語新解》，頁 96。

也；敬長，義也。無他，達之天下也。」⁴¹⁰（盡心上十五）可見行仁乃是「良能」所為，不加思索，不勉而中；若考量太多，摻雜意識分別，難免裹足不前，當為而不為，或為利所趨，不當為而為。誠如冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」⁴¹¹（6-12）力不足者，皆是自我設限而「不為」，非「不能」⁴¹²也。若有心為之，子曰：「我欲仁，斯仁至矣！」⁴¹³（7-30）本章是孔子感嘆之語，一方面鼓勵我們要選擇「以仁居心」，能好仁，且厭惡不仁；如此，必然積極行仁，絕不做不仁之事。行文至此，更清楚看出，第一章「居心以仁」，而後各章有關仁之章節，皆圍繞此章旨加以闡揚。

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」⁴¹⁴（4-7）孔子說：「人的過錯，各有不同之類別。看他的過錯，就知道這個人是仁或不仁」。錢穆說：「《論語》言仁，或指心，或指德。本章觀過知仁，謂觀於其人之過，可以知其心之有仁，非謂成德之仁。」⁴¹⁵有成德之仁，即可稱為「仁者」，欲成就仁者，首當戒慎存心。存仁心，方有寬厚之仁行義舉，以至於成就仁者。

往後幾篇談仁的章數不少，尤其是第十二篇，以顏淵為首，多位弟子問仁，孔子皆能按照弟子之性向、德性，施以適當之教化，期許弟子成為仁者。孔子之學說既以「仁」為中心思想，其它「德性」的修養，皆以成就「仁者」為目標。「仁者」即是「覺者」，指窮理盡性之人。《論語》一書中弟子問仁，如同《六祖壇經》中之禪師，向六祖求問

⁴¹⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 495。

⁴¹¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 117。

⁴¹² 齊宣王問曰：「不為者與不能者之形，何以異？」孟子曰：「挾太山以超北海，語人曰：『我不能。』是誠不能也。為長者折枝，語人曰：『我不能。』是不為也，非不能也。故王之不王，非挾太山以超北海之類也；王之不王，是折枝之類也。老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼；天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心，加諸彼而已。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。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心為甚；王請度之！抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與？」參宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 288 - 289。

⁴¹³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 134。

⁴¹⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 94。

⁴¹⁵ 錢穆：《論語新解》，頁 97。

見性之道。如何成就「仁者」與如何明心見性，同一義理。「仁」是本心，是身中之良知，如何成就仁者，亦即如何見性。「仁」既為孔子之中心思想，「里仁」篇當為《論語》之精要。果真成就「仁者」，是謂「成德之君子」

五、知天命

孔子「五十而知天命」⁴¹⁶《論語》有多處談及天命，較重要者有三處：其一，「君子三畏」，語出〈季氏篇〉。孔子曰：「君子有三畏。畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」⁴¹⁷其二，〈堯曰篇〉子曰：「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」⁴¹⁸其三，〈為政篇〉子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」⁴¹⁹。本章所謂「知天命」，即《周易·說卦傳》言：「窮理盡性以至於命」⁴²⁰。

何謂天命？此處之天命乃人人本具之天命，《中庸》云：「天命之謂性」。《四書補註備旨》云：「性，即仁義禮智所受於天之理。」⁴²¹。故性即天之理，於人曰「性」，孔子稱「仁」，行出來叫做「義」，所謂「居仁由義」⁴²²即此。朱熹說：「天命者，天所賦之正理也。」⁴²³，天命即天理。故天命是受於天之正理，即是人人本有的良知，孔子稱仁。周伯達說：

《中庸》一書，是講孔子之性與天道。子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」⁴²⁴性與天道，在論語中，不及在中庸那樣講得

⁴¹⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70 - 71。

⁴¹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 241。

⁴¹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 273。

⁴¹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70 - 71。

⁴²⁰ 王財貴編訂：〈說卦傳〉，《易經》，頁 186。

⁴²¹ 明·退庵：《四書補註備旨新編（一）》，頁 171。

⁴²² 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 503。

⁴²³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 241。

⁴²⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 106。

很明白。中庸講中，講喜怒哀樂之未發。未發即是人之本性，已發而無任何虧欠即是仁，所以中庸也講孔子所講之仁；仁，實即天道。⁴²⁵

又說：「仁是中，是生命之根，是道心之全體大用。佛之成道，即是成就此全體大用。」⁴²⁶「知天命」即知仁體，開悟見性之人，儒家稱「仁者」，佛家稱「覺者」。孟子也說：「所不慮而知者，其良知也。」⁴²⁷故格物方能致知，格何物？王陽明先生講「去私欲」。私欲盡淨，天理流行，良知自然顯現。王守仁說：「良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體。」⁴²⁸又說：「良知即是未發之中，即是廓然大公、寂然不動之本體，人人之所同具者也。」⁴²⁹故知，陽明先生之「良知」即《中庸》「天命之『性』」；《論語》之「知『天命』」。故《大學》云：「〈大甲〉曰：『顧諟天之明命』。」

430

第四節 小結：盡孝合禮契仁

孔子說：「為仁由己，而由人乎哉？」⁴³¹又說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」⁴³²我欲仁則仁至，正說明仁是內在本有的，所以我欲仁，仁當下就呈現了。人之不善，乃為私欲所障蔽，如太陽為烏雲所蔽；一旦撥雲，即刻見日。王守仁云：

苟無私欲之蔽，則雖小人之心中，而其一體之仁猶大人也。一有私欲之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣！故夫為大人之學者，亦惟去其私欲之蔽以自明其明德，復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外而有所增益之也。⁴³³

⁴²⁵ 周伯達：《孔孟仁學原論》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁161。

⁴²⁶ 周伯達：《孔孟仁學原論》，頁158。

⁴²⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁495。

⁴²⁸ 明·王陽明：《傳習錄》，頁150。

⁴²⁹ 明·王陽明：《傳習錄》，頁126。

⁴³⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁6。

⁴³¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁181。

⁴³² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁134。

⁴³³ 明·王守仁：《傳習錄》，頁234。

根據王陽明的這一段話，可知，「明德」之所以稱「明」乃「本體之靈明」；本體原本就明，並非外在因素有所增益，即孟子所說的：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」⁴³⁴然而，因私欲致使本明之「明德」，暗而不明；而今，欲復其明，即「明明德」之工夫。

在孔子教導弟子「復性」之諸多工夫中，以「孝弟」最為直接有效。錢穆說：「發於仁心，乃有仁道。而此心實為人性所固有。其先發而可見者為孝弟，故培養仁心當自孝弟始。」⁴³⁵因人子盡孝是天性，今欲明「明德」，首推「孝道」。故子曰：「孝弟也者，其為仁之本與！」⁴³⁶孟子曰：「堯舜之道，孝弟而已矣。」⁴³⁷其次，老子曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」⁴³⁸又曰：「夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」⁴³⁹於此可知，周公制禮之背景，是處於人心澆薄之時代；然雖如此，在周朝立國之初，全國上下尚能遵守禮範，周朝亦因而長治久安。但「禮」畢竟是屬外在的，錢穆說：「失於仁而為禮，則不僅薄而已，為偽為僭，無所不至，宜為亂之首。」⁴⁴⁰故孔子提出內在的仁，作為依據，執禮當不失仁心。錢穆說：「孔子言禮，重在禮之本，禮之本即仁。孔子之學承自周公。周公制禮，孔子明仁。禮必隨時而變，仁則亙古今而一貫更無可變。」⁴⁴¹孔子是禮學家，知禮明禮行禮，教導弟子亦「約之以禮」乃至「克己復禮」以達「理明」，終於契入仁體。

由上可知，行孝道遵禮義，最能普遍的為大眾所接受，亦為復性之最佳途徑。欲「窮理盡性」當行大大孝，立身行道；依禮行事，「攝禮歸仁」。《論語》第二篇引用《書經》，第三篇引用《詩經》以申明「盡孝合禮以契仁」之妙意，《論語》第四篇接著闡發孔子

⁴³⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 495。

⁴³⁵ 錢穆：《論語新解》，頁 7。

⁴³⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 184。

⁴³⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 474。

⁴³⁸ 《道德經》第 38 章。

⁴³⁹ 《道德經》第 38 章。

⁴⁴⁰ 錢穆：《論語新解》，頁 58。

⁴⁴¹ 錢穆：《論語新解》，頁 58。

傳授曾子心傳之章節，這當中是否也隱藏著「明傳《詩經》《書經》暗傳道」之義理。
如是，《詩經》《書經》盡孝合禮契仁之思想進程，便是要進而「人道」。

第四章 契仁入道：登堂入室暗傳道

孔子弟子三千，能夠「盡孝合禮」不可謂不多，然而能夠「盡孝合禮」而又能真正契悟孔子之核心思想「仁」，獲得孔子認可，「登堂入室」得密授以「超脫生死之道」者，可謂寡矣！孔子弟子當中能夠「登堂入室」而「入道」的代表人物，當屬顏回與曾子二人。

第一節 顏回體仁樂道

「仁」為心性本體，復性之後，與宇宙本體相契合，則一切萬物皆在本體之中；故孟子曰：「萬物皆備於我」⁴⁴²，而「與宇宙萬物為一體」⁴⁴³，此時之心境，即陸九淵所說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」⁴⁴⁴悟此天命之性，乃「孔顏樂處」之所在，人生一大樂事。此隱微玄妙之理，難以言喻。無怪乎子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁴⁴⁵〈序文〉曰：「天何言哉藏妙諦」此難言之「妙諦」，應該與孔子臨壇所言「暗傳」之道息息相關。吾人皆知，「天何言哉」⁴⁴⁶章是孔子與子貢非常重要的一段對話，這當中隱含著「密旨、心傳」（朱熹語）的內涵。子貢當下未必能心領神會、默契道妙。⁴⁴⁷這段公案，放在〈序文〉的系統來參研，孔子臨壇說他一生都在做「明傳詩書暗傳道」這件事情，「天何言哉藏妙諦」是很能表達這個底蘊的，也很能呼應「天何言哉」章隱含著「非關文字」的妙諦，確實有禪宗「教外別傳」的甚深微妙禪意。而顏回聞一知十，得孔子心

⁴⁴² 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁491。

⁴⁴³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁44。

⁴⁴⁴ 宋·陸九淵：〈卷三十六·年譜〉，《陸九淵全集》（臺北：世界書局股份有限公司，2016年），頁351。

⁴⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁252。

⁴⁴⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁252。子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

⁴⁴⁷ 子貢在子曰：「予欲無言！」時，與孔子之對話，依理推，應在其嘆：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」未契悟之前。

傳也是眾所皆知。這充分體現在顏回「體仁樂道」。

一、顏淵問仁—克己復禮

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，請事斯語矣！」(12.1)⁴⁴⁸
(12-1)

孔門弟子向孔子問「仁」，孔子皆因材施教，就弟子根性之差異，施以不同之教化。在孔子的答話中，以回答顏淵：「克己復禮為仁。」最直接了當。朱熹說：

仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文。為仁者，所以全其心之德也。蓋心之全德，莫非天理，而亦不能不壞於人欲。

故為仁者，必有以勝私欲，而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。⁴⁴⁹

朱熹解釋「仁者，本心之全德」。然而，全德之本心，亦有其發端之體，《中庸》稱天命之性，在《論語》即不可說之仁體。「為仁者，所以全其心之德也。」意即達乎「窮理盡性」之人，已恢復本心之全體性德。又說「心之全德，莫非天理」。如是，仁即天理，天理是心之全體性德。「而亦不能不壞於人欲」，要恢復天理，必壞人欲。王陽明也認為「為仁者，必有以勝私欲，而復於禮。」⁴⁵⁰意即必勝私欲，方能恢復「禮」；禮與道理的「理」是相通的。復於禮之後，「則事皆天理，而本心之德復全於我矣」。

接著顏回進一步請教孔子克己復禮的具體工夫為何？孔子說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」對此，程子解釋道：「非禮處便是私意；既然是私意，如何得仁？」有私意就不能窮理盡性。以真如本性如同太陽為例，私意是烏雲，烏雲密布，如何見得太陽？故必先去私欲以顯真如本性。誠如撥雲方能見日；去私欲才能復禮。要

⁴⁴⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁181-182。

⁴⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁182。

⁴⁵⁰ 明·王守仁：《王陽明大學問》，《傳習錄》，頁233。

「克盡己私，皆歸於禮，方始是仁」。⁴⁵¹程子又說：「克己復禮，則事事皆仁，故曰天下歸仁。」⁴⁵²

「天下歸仁」如同大海中之小水泡，一旦破了，而與大海融合成一體；原以小水泡為「我」時，海中的動植礦物皆為身外物，一旦小水泡與大海融為一體，以大海為「我」，則一切萬物皆在「大我」之海中；意即盡性之後，一切萬法皆在自心中。東海岸之小水泡，和西海岸相距雖遙遠，當水泡一破與大海融成一體時，東西海岸同在大海邊，沒有距離。這就是陸象山所謂的「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。……。東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也」。⁴⁵³一切萬物皆在「性體」之中，同《清靜經》說：「人能常清靜，天地悉皆歸。」⁴⁵⁴亦如孟子所說：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」⁴⁵⁵如是，去人欲天理流行，體悟萬物一體之理，真乃人生一大樂事。此樂可說是周敦頤所言：「孔顏樂處」。⁴⁵⁶王陽明如是詮之：「昔周茂叔每令伯淳尋仲尼、顏子之樂處」。其謂：

樂是心之本體，雖不同於七情之樂，而亦不外於七情之樂；雖則聖賢別有真樂，而亦常人之所同有，但常人有之而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄。雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存，但一念開明，反身而誠，則即此而在矣。⁴⁵⁷

此樂不是世間情愛之樂，是內在本有之真樂。此樂人人所本有，然常人有之而不自知。

⁴⁵¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 182。

⁴⁵² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 182。

⁴⁵³ 宋·陸九淵：〈卷三十六·年譜〉，《陸九淵全集》，頁 351。

⁴⁵⁴ 蘇俊源：《清靜經白話解說》（新北：多識界圖書文化有限公司，2006 年），頁 67。

⁴⁵⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 491。

⁴⁵⁶ 「孔顏樂處」是宋儒周敦頤(1017-1073)概括孔子和顏回所追求何等快樂之專詞。吾人皆知，孔子曾這樣自白：「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。」又孔子曾經如此稱讚顏回，說「賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。」一般人無法忍受在如此貧窮困苦的情況下生活，而顏回卻能「不改其樂」，孔顏這種超越物質享樂的境界確實非常人所能為，這是一種何等的精神境界！周敦頤還常常教導學生去體悟「孔顏樂處」所樂何事，而這個命題隨後也成為宋明儒者相繼討論的一個重議題。

⁴⁵⁷ 明·王守仁：《傳習錄》，頁 134。

即便常人在憂苦之中，此樂也不曾喪失；迷人不識，終日於慾海中尋樂，不只難獲真樂，身心反而更加憂苦。若能將心思回到自身，一旦「反身而誠」，真樂就自然呈現。吾人皆知，「反身而誠」是孟子語，「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近。」⁴⁵⁸按陽明的詮釋，「孔顏樂處」事實上就是「仁者」境界下之真樂，而仁心為人人所本有，故子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」⁴⁵⁹足以說明人人皆可成為「仁者」，而與萬物同體，同享孔顏之樂。

孔子教導弟子，以仁為中心思想，因材施教，依受教學生的性向、根性，施以善巧方便之教化，引導其達成目標，成為「仁者」。顏淵屬上等根器之人，他「問仁」如同《六祖壇經》〈參請機緣品〉裡，所例舉的禪師，大都是利根之人；向六祖求問見性之道，六祖所指授皆直截根源，令參訪者當下開悟見性。顏淵問仁，孔子直截根源：「克己復禮為仁」，「克己」是降妄，「復禮」是顯真；降妄當下，即刻顯真。真性顯現即是道的體現矣！

二、得一善而拳拳服膺

《中庸》云：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」⁴⁶⁰此「一善」即中庸至誠之道。中庸云：「唯天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」⁴⁶¹牟宗三說：「『天下至誠』的人可盡己、盡人、盡物的性，因而可參贊天地的化育。由於天地的本質就是生長化育，當人參天地而為三的時候，便已等於參與並且贊助天地的化育了。」⁴⁶²能參贊天地化育之人，必是契仁入道之聖人。故牟宗三又說：

⁴⁵⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 491。

⁴⁵⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 134。

⁴⁶⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 26。

⁴⁶¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 43。

⁴⁶² 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 51。

《中庸》的「誠」實與孔子的「仁」相合。「誠」可被視為天道。「仁」有「肫肫」、「淵淵」、「浩浩」的特性，它的感通與擴充當然無窮無盡，故此孔子的「仁」亦可被視為天道。人可從誠或仁去了解天道。至此，傳統思想中高高在上的天道，經過中庸的發展，而致完全可被人通過仁與誠去體會、去領悟⁴⁶³

由此可知，「誠」在《中庸》被視為孔門心法，在《論語》之孔門心傳則為「仁」。契入仁體而與天地萬物為一體者，孔子在《論語》說是「知天命」；在《中庸》則說是「得一善」。靈妙天尊云：「昔日顏回得一善，拳拳服膺不違仁。」⁴⁶⁴濟公活佛亦言：「顏回得一善而能拳拳服膺，所以得以配為聖人。」⁴⁶⁵「得一善」者，亦可謂得受真傳而「登堂入室」得以成就聖人之德行，濟公活佛云：「登堂入室知本意，顏回得一善而服膺拳。」⁴⁶⁶顏回雖得一善，仍然戰兢自持，「拳拳服膺」絲毫不敢鬆懈，故曰：「回雖不敏，請事斯語矣！」（12.1）真可謂「學而時習之」，由是之故，顏回之德行，在孔門弟子中首屈一指，位列四配（顏回、曾參、孔伋、孟子）之一。

三、其心三月不違仁

吾人皆知，孔子不隨便以仁許人。顏回「其心三月不違仁」，⁴⁶⁷為孔子稱讚其內聖功夫達到不違仁的高遠境界。何謂仁的理境呢？牟宗三言：

孔子提出「仁」為道德人格發展的最高境界。⁴⁶⁸又說：仁的作用內在地講是成聖，外在地講的時候，必定要遙契超越方面的性與天道。仁和智的本體不是限制於個人，而是同時上通天命和天道的。⁴⁶⁹

按牟先生的說法，孔子之「仁」，即天命之性，是內在的聖性。成就「仁者」是人格發

⁴⁶³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 53。

⁴⁶⁴ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺北：崇慧佛院，2016 年 9 月）。編號 20160903030300。

⁴⁶⁵ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（斗六：崇修堂，1992 年 3 月）。編號 19920328010101。

⁴⁶⁶ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（吉隆坡：崇慧佛院，1992 年 3 月）。編號 20010915100001。

⁴⁶⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 115。

⁴⁶⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 38。

⁴⁶⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 41 - 42。

展的最高境界；不只是個人生命之主體，更是上通天命與天道，與宇宙合為一體。孔子教導學生，因材施教，循循善誘，其終極目標即冀弟子窮理盡性，成就「仁者」。佛家所稱「見性」，即成佛。一貫道師尊濟公活佛臨壇曾問弟子：「你們父母望子成龍，望女成鳳，為師望徒成什麼呢？」師尊是佛，必然亦望弟子成佛。⁴⁷⁰孔子五十知天命，已契悟「仁」體。可想而知，一定也期望弟子能成為仁者。孔子稱讚顏回「其心三月不違仁」。朱熹註：「三月，言其久。」⁴⁷¹「違」者，離也，離則違背。朱熹註：「仁者，心之德。心不違仁者，無私欲而有其德也。」⁴⁷²顏回其心與本體融為一體，達「心體不二」，故長時間不違仁；此即恰似佛家所謂一證永證而不退轉之境。佛家有善譬，佛於《圓覺經》答金剛藏菩薩所問：「十方異生本成佛道，後起無明，一切如來何時復生一切煩惱？」⁴⁷³時，回答說：「如銷金礦，金非銷有，既已成金，不重為礦，經無窮時，金性不壞。」⁴⁷⁴金礦冶煉成金，金永遠是金，不再回復成礦；同理，眾生修煉成佛，永遠是佛，不再復原為煩惱之眾生。顏回能長時間不違仁，按《中庸》首章的概念來說，就是顏回「不離道」，達到「率性之謂道」之境界，故可說顏回體仁入道、樂道。

四、顏回安貧樂道

孔子稱讚顏回說：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回不改其樂，賢哉回也！」⁴⁷⁵一簞食有何可樂？一瓢飲何樂之有？在陋巷怎樂得？依世俗常理而言，此三項皆不足為樂；顏回應另有其樂處。顏回何所樂？曰：「樂道」；以「道」為樂。顏回深契道體，與天地萬物融為一體，悠遊於天地萬物之中，心不為形累，形不為物役，怡然自得其樂，與諸聖同享一樂。可知，孔顏同一樂處，所謂「孔顏樂處」者

⁴⁷⁰ 發一崇德臺北道場三重區明誠佛堂，「率性進修班」，一貫道師尊臨壇勉勵。

⁴⁷¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 115。

⁴⁷² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 115。

⁴⁷³ 南懷瑾講述：《圓覺經略說》，（臺化：老古文化事業股份有限公司，1993 年），頁 142。

⁴⁷⁴ 南懷瑾講述：《圓覺經略說》，頁 162。

⁴⁷⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 117。

何？樂道也。這種「樂道」，頗似永嘉大師「證道」之樂，即樂「恆沙諸佛體皆同」⁴⁷⁶且「同共證」⁴⁷⁷。如是，體證「道」的本源，所樂皆同；蓋「此心同，此理同」⁴⁷⁸，皆樂在其「中」。朱熹注：

程子曰：「顏子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂也，故夫子稱其賢。」又曰：「簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。其字當玩味，自有深意。」

又曰：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼顏子樂處，所樂何事？」愚按：……學者但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能而竭其才，則庶乎有以得之矣。⁴⁷⁹

程頤認為，顏子絕非樂簞瓢陋巷，必定另有其樂。《論語集釋》云：「不改其樂，孔云樂道是也。〈史記弟子列傳〉引此經，裴注引衛瓘曰：『非大賢樂道，不能如此。』」⁴⁸⁰由此可知，程頤指「其字當玩味」之「其」，蓋指顏子所樂，無非「中道」。「不改其樂」，雖貧困至極，亦不改其契道之樂。故顏回乃「樂道」，而後方得以「安貧」；能樂在道中，因而不在于物質環境之惡劣。「賢哉回也」，錢穆研析曰：

本章孔子再言賢哉回也，以深美其雖簞食瓢飲居陋室而能不改其樂。孔子亦自言：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中。」宋儒有尋孔顏樂處所樂何事之教，其意深長。學者其善體之。⁴⁸¹

「孔顏樂處」，所樂者何？錢穆說：「孔門論學，範圍雖廣，然必兼心地修養與人格完成之兩義。」⁴⁸²成就者，孔門稱「仁者」，契入性海，「性體無外，則此成聖之性必涵蓋一切」⁴⁸³ 體現萬物一體，達「天人合一」，豈不樂哉？《論語》記載，孔子對顏回之早

⁴⁷⁶ 唐·永嘉玄覺禪師：《永嘉真覺禪師證道》，頁 62。

⁴⁷⁷ 唐·永嘉玄覺禪師：《永嘉真覺禪師證道》，頁 194。

⁴⁷⁸ 陸九淵說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」東海有聖人出焉，此心同也，此理同也。西海有聖人出焉，此心同也，此理同也。千百世之上至千百世之下，有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。參見宋·陸九淵：〈卷三十六·年譜〉，《陸九淵全集》，頁 351。

⁴⁷⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 117。

⁴⁸⁰ 程樹德：《論語集釋》，頁 337。

⁴⁸¹ 錢穆：《論語新解》，頁 117。

⁴⁸² 錢穆：《論語新解》，頁 117。

⁴⁸³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 106

死，有無限之感嘆。從孔子對顏回「得一善」、「三月不違仁」之稱讚與感嘆中，不難理解顏回已契入孔子之「密旨、心傳」，承繼孔子之道脈真傳。

第二節 曾子一聲「唯」而登堂入室

孔子有教無類，「明傳詩書」除了闡明詩書理義教化之外，更是在挑選能夠登堂入室密受心傳之賢良弟子。最典型的例子是孔子用「吾道一以貫之」測試弟子是否悟道，而子貢與曾子的回應也成為學者探究孔門心法最重要的文獻根據。

一、子貢歎「性與天道」不可得

（一）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。」⁴⁸⁴由此章觀之，孔子有意道傳子貢，子貢確實聰明多智。子貢經商「億則屢中」⁴⁸⁵，應是精明能幹。對此「多學識之」與「一以貫之」對揚章，《皇疏》有道：

時人見孔子多識，並謂孔子多學世事而識之，故孔子問子貢而釋之也。然如此也，子貢答曰。賜亦謂孔子多學，故如此多識之也。子貢又嫌孔子非多學而識，故更問定云非與，與不定之辭也。孔子又答曰非也，言我定非多學而識之也。貫猶穿也；既答云非也，故此更答所以不多學而識之由也。言我所以多識者，我以一善之理貫穿萬事，而萬事自然可識，故得知之，故云子一以貫之也。⁴⁸⁶

《禮記·學記》嘗云：「記問之學，不足以為人師。」若孔子僅是「多學而識之者」，何足以為人師，更不足以為「聖之時者也」。⁴⁸⁷孔子的確多學，是位飽學之士，然而時人及弟子所提問題之解答，非盡為書中所有，且答皆圓滿。若非「以一善之理貫穿萬事，而萬事自然可識。」，又如何能辦得到？蓋「學者真悟，多即一，一即多也，斯庶幾孔

⁴⁸⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 225 - 226。

⁴⁸⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 175。

⁴⁸⁶ 程樹德：《論語集釋》，頁 918。

⁴⁸⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 440。

子之一貫者已。」⁴⁸⁸顯然當時子貢並未契悟孔門「一貫」心傳。

(二)子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

⁴⁸⁹ (5-12)孔子之教，有人道，屬綱常倫理之實踐，淺顯易懂；亦有深奧微妙之性與天道。子貢歎夫子所傳之知識、典籍、文章（或有人以為是指夫子之言行、舉止、容貌，表現於外之文采風範），皆可聞可見；而夫子所傳授之天命之性，與宇宙最高之真理，非具慧根之人，不得反聞而證得。朱熹注：

文章，德之見於外者，威儀文辭皆是也。性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞。至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不蠟等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。⁴⁹⁰

或問曰：「孔門弟子，只顏回與曾子領悟心法嗎？」非也！子貢若未得性理真傳，絕發不出如此精湛之讚歎！不解「性與天道」，如何感嘆「夫子之言『性與天道』，不可得而聞也。」？可知子貢亦契悟孔門心傳，窮理盡性「知天命」矣！子貢若未悟道，亦無法讚歎顏回「聞一知十」⁴⁹¹；證「道」，方知「道」之全體大用。可見本章是子貢「知天命」後所發之語。此嘆乃讚歎夫子之道高遠，非感嘆不得夫子之道。「蓋聖門教不蠟等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。」朱熹所言極是。李炳南說：

孔子之學有本性，有天道，有人道。文章，即是六藝與脩齊治平之學，此屬人道，所謂人道敏政，諸弟子所共脩，經常講習，故可得而聞。至於性與天道，則深微難知，能知之者，顏子、曾子、子貢數人而已。且孔子教育注重人道，故罕言之，是以不可得而聞也。《中庸》、《周易》皆講性與天道，然不得其人，則不能傳。後儒必得佛學啟發，又須不存成見，方知孔子之道無異於佛。⁴⁹²

⁴⁸⁸ 程樹德：《論語集釋》，頁 920。

⁴⁸⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 106。

⁴⁹⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 106。

⁴⁹¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 104。

⁴⁹² 李炳南：《論語講要》，頁 189。

李炳南先學儒再學佛，學佛後再閱儒典，方觀出儒學中之精要。儒家「有天道，有人道」猶如佛法「有大乘，有小乘」。小乘佛法重五戒十善之修持，是人道；大乘佛法則重視體參不可說之「性相一如、體用合一」之如來真實義，則屬天道。原來孔子之道，與佛家法要，完全一致。故李炳南說：「孔子之道，無異於佛。」⁴⁹³正如禪宗五祖弘忍所言：「自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。」⁴⁹⁴孟子亦云：「先聖後聖，其揆一也。」⁴⁹⁵惜乎儒家之傳承，不如佛家代代皆有高僧大德弘揚法要。李炳南引明代主張三教會通的焦竑(1540~1620)之言說：

「孔孟之學，盡性至命之學也。顧其言簡指微，未盡闡晰，釋氏諸經所發明，皆其理也。苟能發明此理，為吾性命之指南，則釋氏諸經即孔孟之義疏也，又何病焉。夫釋氏之所疏，孔孟之精也。漢、宋諸儒之所疏，其糟粕也。今疏其糟粕則俎豆之，疏其精其斥之，其亦不通於理矣。」焦氏此言可為此章一大發明。⁴⁹⁶

孔孟之學，皆「窮理盡性以至於命」之天道。詳閱孔孟所說雖簡要，然而所指皆微言大義，但未能詳細闡揚解析明白。佛家之大乘經典，所闡揚發明的，正是儒家性命之理；由此可見，佛典正是孔孟義理之注疏。漢、宋諸儒學家，皆以為孔孟所談無非人道與文章，焦竑則認為漢、宋諸儒的註疏，是孔孟之糟粕；而如今卻把糟粕當作圭臬供奉，反而排斥孔孟「性與天道」之精要，漢、宋諸儒部分學者，認為孔子不談天道，其實是不通窮理盡性之理的。李炳南看法迥然，認為焦竑說的這段話，正好發明本章的精義。

如是，「性與天道」可以說是孔子「明傳詩書」(夫子文章可得而聞)要闡發的底蘊，此底蘊非關文字或義理思想，是一種不可用文字或語言乃至思想傳達的意境，一貫道這

⁴⁹³ 李炳南：《論語講要》，頁 189。

⁴⁹⁴ 唐·惠能：〈悟法傳衣第一〉，《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 22。

⁴⁹⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 405。

⁴⁹⁶ 李炳南：《論語講要》，頁 190。

裡用「傳道」的概念來表義。事實上，這個概念在孔子當代所言甚少，所以留在《論語》的記載亦微乎其微。然而不爭的事實是，孔子少言之「性與天道」，或其「一以貫之」之道，正是其《詩》《書》教學之核心目標。

二、曾子契悟孔子「一貫」心傳

既然「性與天道」，或其「一以貫之」之道，是孔子教學之核心目標，這個概念就不會只出現一次。前者「性與天道」雖然在《論語》記載甚少，但卻是《中庸》、《孟子》的核心思想，宋明儒學就更不用說了。而後者「一貫之道」，也出現在孔子與弟子的對話。以下引幾段相關文獻來討論之。

（一）契悟一貫心傳

一日，孔子亦對曾子說：「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！」⁴⁹⁷同一句「吾道一以貫之」子貢默不作聲，而曾子回答「唯」，顯然曾子對夫子之道，有所悟入。朱熹注：

「參乎」者呼曾子之名而告之；「貫」通也；「唯」者應之速而無疑者也。聖人之心渾然天理，而泛應曲當，用各不同。曾子於其用處蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾；夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。⁴⁹⁸

「吾道」即宇宙最高之天道，無極之真理。「一以貫之」朱熹註：「貫，通也。」是以一理貫通萬事萬物，萬事萬物皆具一理。萬事萬物皆源於道，皆道所生化，則道在一切事物之中，事事有道，物物有道。若悟透此理，則如先哲所言：「一理通，萬理通徹。」孔子之意，是「我的道是以天理，貫穿一切萬事萬物」。曾子當下一聲「唯」，顯示其已悟道矣！孔子之「一以貫之」與佛陀的「拈花示眾」有異曲同工之妙。曾子之「唯」，與迦葉之「微笑」，皆應機而悟入；所悟之心同、理同，皆悟自性之真理，天命之性。

⁴⁹⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁96。

⁴⁹⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁96-97。

曾子一聲「唯」與孔子心心相印，曾子同顏回亦「聞一知十」。「聞一以知十」之「一」與「吾道一以貫之」之「一」，同為一理。此理即天道、天命之性。如此，則「十」即是一理之全體大用，與仁體（天命之性），貫穿於萬事萬物之理一致。故「聞一知十」，即是證得一理，發揮「道」之全體大用，與「一以貫之」之一理，貫穿萬事萬物之意同。

曾子曰：「唯。」待孔子離開之後，同學問：「何謂也？」雖然道不可說，同學既問，不可不答，故曾子答：「夫子之道，忠恕而已矣！」對於曾子以忠恕回應夫子一貫之道，朱熹如此詮解：

「盡己」之謂忠，「推己」之謂恕；「而已矣」者，竭盡而無餘之辭也。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。或曰「中心為忠，如心為恕。」於義亦通。⁴⁹⁹

朱熹從體用觀來詮解這個問題。依道之體而言，萬殊所以一本；依道之用而言，一本所以萬殊。至誠無息者，不二之體；發於用使萬物各得其所。程頤說：「『忠恕違道不遠』，非一以貫之之忠恕也。」⁵⁰⁰程顥也說：「忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」⁵⁰¹程顥說：「忠者無妄」，「無妄」則真；「恕者所以行乎忠也」，則一真一切真。忠恕乃體用圓明之意；曾子言「忠恕」，足證其已契入孔子「一貫之道」。洪淑芬說：

二程認為《論語》中的「忠恕」，已是渾然天理，一體一用，大本達道；但《中庸》「忠恕違道不遠」，則是下學上達的漸習工夫，是「降一等」之言，故兩者的境界不同，故程頤說「忠恕違道不遠」並非「一以貫之之忠恕」。二程之所以會

⁴⁹⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 97。

⁵⁰⁰ 《二程集·河南程氏遺書》卷 21 下，頁 274，〈伊川先生語〉七上。

⁵⁰¹ 《二程集·河南程氏遺書》卷 21 下，頁 274，〈伊川先生語〉七上。

有這樣的詮釋，在於他們肯定《論語》這段原文是曾子的悟道語，故曾子告訴門人的「忠恕」和孔子所傳授的「一以貫之」具有相同的境界，故對於「一以貫之」之「忠恕」，二程也賦予了「體用兼具」的內涵及與「一以貫之」的等同地位。⁵⁰²如是，曾子之忠恕，與《中庸》之忠恕，應有些許之不同；「《中庸》所謂『忠恕違道不遠』，斯乃下學而上達之義。」⁵⁰³是踐仁之工夫，於佛法而言，屬觀照般若；而曾子之忠恕，則是「一以貫之」，已契入體用合一之如來真實義，是屬實相般若。曾子一聲「唯」，深契孔子一貫心傳，「知天命」矣，故靈妙天尊云：「孔云吾道一以貫之，曾子曰唯忠恕云。」⁵⁰⁴「可見『吾道一以貫之』和『允執厥中』一樣，都是聖聖相傳之妙旨。」⁵⁰⁵

（二）仁以為己任

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」⁵⁰⁶（8-7）「士」，是指肯承擔傳承文化使命之人。無傳承之使命感，或過人之道德勇氣，雖受高等知識教育，亦不能稱之為「士」⁵⁰⁷；若更以知識求官位、求財富之人，更不配稱為「士」。故「士」有修道之意思，負有匡世濟人志向之人。曾子說：「有文化傳承使命感之人，不可以不寬大心量，且不能無堅定之毅力；因所負責任重大，且路途遙遠。其以弘揚『仁』道為己任，不是很重大嗎？至死使命方止，不是很長遠嗎？」朱熹注：「『弘』寬廣也，『毅』強忍也；非弘不能勝其重，非毅無以致其遠。仁者人心之全德，而必欲以身體而力行之，可謂重矣；一息尚存，此志不容少懈，可謂遠矣。」⁵⁰⁸孔子以仁為中心思想，繼承道統，傳之曾子；曾子亦以開啟眾生天命之性——「仁」

⁵⁰² 洪淑芬：《儒佛交涉與宋代儒學復興—以智圓、契嵩、宗杲為例》（臺北：大安出版社，2008年11月），頁336。

⁵⁰³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁97。

⁵⁰⁴ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺北：崇慧佛院，2016年9月）。編號20160903030300。

⁵⁰⁵ 洪淑芬：《儒佛交涉與宋代儒學復興—以智圓、契嵩、宗杲為例》，頁336-337。

⁵⁰⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁140。

⁵⁰⁷ 士應該能負擔道，代表道，亦即他是負擔、代表此傳統文化理想與傳統文化精神者，本章曾子所論的士，即具這種性格。參載朝福著：《論語闡義·貳》（新北：正中書局股份有限公司，2010年2月），頁653。

⁵⁰⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁140。

為使命，以弘揚「仁」道為己任；此重任「死而後已」。而仁道之弘揚，非憑空口宣揚，重點在於實踐力行，方顯任重。曾子曾言：「君子以文會友，以友輔仁。」⁵⁰⁹其結交朋友之目的，主要在於彼此相輔相成，培養仁德，進而成就「仁者」。可見其使命承擔，常存胸中，亦如顏回之「拳拳服膺而弗失之矣」⁵¹⁰。

三、登堂入室暗傳道

孔子弟子三千，同受夫子《詩》、《書》之教化，然而能契仁入道者卻寥若晨星。朱子〈大學章句序〉曰：「三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗。」⁵¹¹可見過去大道未普傳之時，欲得受明師指點，難如登天。子曰：「由之瑟，奚為於丘之門？」門人不敬子路。子曰：「由也升堂矣，未入於室也！」⁵¹²本章雖然是孔子對子路彈奏樂器造詣的評價，然而用於心性之涵養亦無不可；一個人心性涵養深淺，會從樂器的彈奏表現出來，故子曰：「人而不仁如樂何？」⁵¹³知音之人，一聞彈奏音聲，即知彈奏者心性涵養之高低。「升堂」雖未至顛峰，亦達相當水準，非一無可取；「入室」則已得到師承之精髓，得受孔子密旨心傳。若以修道來說，入道之人方可稱為入室弟子；顏回、曾子二人，皆得孔門心傳。故南屏濟公言：「聖人抱一天下式，一者名為不二門；孔子言道一以貫，曾子唯之忠恕云；自古顏回得一善，拳拳服膺不違仁。」⁵¹⁴顏、曾二人，皆契證道體，可謂「登堂入室」矣。

若依一貫道之說法，現今白陽時期，得授明師一指，即是「登堂入室」。換言之，「入室」即是受天命明師密授能夠超生了死的天道。濟公活佛說：「白陽應運儒家收圓，一貫性理心法薪傳。中華難生、明師難遇、真道難逢，如今三難皆易，而緣者登堂入室，

⁵⁰⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 193。

⁵¹⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 27。

⁵¹¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 2。

⁵¹² 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 173

⁵¹³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 81。

⁵¹⁴ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（和美：天佑佛院，2016 年 5 月）。編號 20160508040501。

求得一指玄牝靈光，指開覺路會見真佛。」⁵¹⁵教化菩薩臨壇亦云：「禮門義路切邁進，勿再隨波墜汪洋；登堂入室齊探究，真道真命在白陽。」⁵¹⁶自古以來，修行者眾，能入道者寥寥無幾。蓋因古代修行，是先修而後得；必須證悟之後，方訪求明師為其證明，所證是否符合如來真實義，與祖師西來意合否。時至今日，上天派明師傳授亙古不輕傳之秘寶，有善緣者，皆可得受明師指點，是謂「先得後修」。

第三節 小結

本章為孔門之傳心法要。孔子以「仁」為中心思想，弟子經孔子循循善誘之引導，興起效法君子之所為，亦能以「仁者」作為修持之目標，而提問「契仁」之方。然而，「道有隱有顯，因昔年時機未至，正在隱時，故知之者少。」⁵¹⁷教化菩薩臨壇批訓云：

大道亙古不輕傳 得道之者皆非凡
三千八百功圓滿 方求真道明本然
以心印心單傳授 凡夫豈能俗眼觀
曾子唯之曰忠恕 惠能三鼓袈裟掩
世尊拈花以示眾 破顏微笑迦葉傳
明傳詩書暗傳道 孔子造就七二賢⁵¹⁸

教化菩薩這段文獻說明了道統祖師，不管是儒或佛，都是公開暗釣賢良，而且都必須累積三千八百功圓滿，方能求得真道，非常不容易。除這些條件之外，我們也發現，傳道過程，弟子們必須契悟祖師心法，祖師才會將道密傳給他，也許經典未必記載清楚，但是惠能在三鼓人盡不知之時，以袈裟遮圍不令人見暗傳「亙古不輕傳之大道」，卻是不爭的事實。同理而言，「曾子唯之」、「迦葉破顏」⁵¹⁹皆顯示契悟心法，隨後方能得受「互

⁵¹⁵ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺南：濟德佛院，2011年7月）。編號 20110723070001。

⁵¹⁶ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺中：正茂佛院，2015年2月）。編號 20150328040205。

⁵¹⁷ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁66。

⁵¹⁸ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺中：正承佛院，2015年10月）。編號 20151024040602。

⁵¹⁹ 佛在靈山會上，拈花示眾，迦葉悟道而破顏微笑，世尊方為迦葉印可曰：「『吾有正法眼藏，涅槃妙心，

古不輕傳之大道」。白水聖帝云：

覺悟明根達本源 頓教薪傳靈通玄
自古佛佛傳本體 師師密付本心田
正法眼藏十字守 回回之地明真顏
拈花示眾迦葉悟 真經非在紙筆間⁵²⁰

由白水聖帝所言，不難理解自古以來，諸佛聖所明悟之本源，無非本體本心；無論是「正法眼藏」或是「十字」及「回回之地」皆明示明本真之所在。釋迦牟尼佛拈花示眾，迦葉尊者所契悟者，皆非關文字之諸佛妙理，故說「真經非在紙筆間」。

「明傳詩書暗傳道，孔子造就七二賢」亦顯示「暗傳大道」是成就聖賢的不二法門。以大陸都市交通作比喻，若市中心是目的地，於市中心外設有一環（內環）、二環、三環，甚至四環、五環交通網；顏淵、曾子在孔子之調教下，已達內環，再一經指授，即刻進入市中心；正如《永嘉大師證道歌》所謂「直截根源佛所印」。五祖云：「佛佛唯傳本體，師師密付本心。」可知「本體本心」乃聖賢仙佛所共證。顏淵「克己復禮」而歸「仁之本心」；曾子一聲「唯」，「忠恕」而已！程子曰：「忠者體，恕者用，大本達道也。」⁵²¹可見忠恕之道，即「中和」；何嘗不是契入本體本心？既契入本體，故顏回可「三月不違仁」，曾子肯承擔「任重而道遠」⁵²²。顏回、曾子二人暗受孔子之心傳，共證本體本心，同登聖域，並列「四配」⁵²³，配享聖廟，歷代所共仰。亦可見「道隱」之時，欲

實相無相。」分付摩訶大迦葉。」參見《人天眼目卷之五，宗門雜錄》CBETA 電子佛典 2016，T48，no.2006，0325，b06，23。

⁵²⁰ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（高雄：崇慧佛院，2014年4月）。編號 20141004060001。

⁵²¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁97。

⁵²² 曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」參宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁140。

⁵²³ 指顏淵、子思、曾參、孟軻。舊時以此四人配祀孔子廟。顏淵、子思居東，曾參、孟軻居西，通稱四配。其始配之年：顏淵為三國·魏·齊王·正始二年（見《三國志·魏志·三少帝紀》），曾參為唐睿宗太極元年（見《新唐書·禮樂志五》），孟軻為宋神宗·元豐七年（見《宋史·神宗紀三》），子思為宋度宗咸淳三年（見《宋史·度宗紀》）。參 <https://cidian.wenku1.com/%E5%9B%9B%E9%85%8D/>「四配」在《漢語大詞典》第3992頁第3卷586。

聞大道是何等的艱難！

然「此時適值三期末會，故而大開普渡，……使善良同登覺路，早達彼岸」⁵²⁴現今正是「道顯」之時，故教化菩薩云：「何等殊勝道尊貴，感謝天恩報湧泉；傳道之者奉天命，；若非奉天承運者，妄自尊大遭天譴。」⁵²⁵雖說大開三曹普渡，有緣者皆可得授明師指點，然亦須領有天命之明師，方可「開啟皇原妙玄關」，傳授性理真傳。不休息菩薩云：「師者，明傳詩書暗傳道。」⁵²⁶「明傳詩書暗傳道」古今皆然，然因三期之天時道運不同而內涵也不一。孔子周遊列國講道德說仁義，是「明傳詩書」，待學生如顏回、曾子「契仁」，方能進一步「入室」「暗傳道」。

然而如今白陽時期，屬於先得後修之型態，「明傳詩書暗傳道」的內涵不全然等同於紅陽時期孔子先修後得之型態。當今白陽時期，不休息菩薩所謂的「師者，明傳詩書暗傳道。」此中之「明傳詩書」強調的是渡化眾生，「傳道」之條件則無待眾生是否「契仁」，只要符合求道之條件，即可得受暗傳道，接受「明師一指」。不休息菩薩云：「師者，明傳詩書暗傳道」，這裡的「暗傳道」，可以說除了表示儀式不可公開，三寶不可洩漏之外，尚有教化之外更重要的「教外別傳」之「正法眼藏」。

⁵²⁴ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 66 - 67。

⁵²⁵ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺中：正承佛院，2015 年 10 月）。編號 20151024040602。

⁵²⁶ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺中：正鴻佛院，2018 年 12 月）。編號 20180127040204。

第五章 一貫道真傳之殊勝與孔門心傳之會通

顏回、曾子二人暗受孔子之心傳，⁵²⁷即本文所謂孔子「暗傳道」之實義。一貫道認為，孔子當時道降師儒，屬紅陽時期。其心法授受乃單傳獨授，非人人有機會得道；如今大道普傳，道降庶民，屬白陽時期，人人都有機會求道。⁵²⁸此中紅陽期、白陽期，是一貫道道統說之概念，有道統春夏秋冬轉化之過程；如今道統轉到秋季，時值一貫道應運。⁵²⁹一貫道認為「三期」⁵³⁰一脈，先後聖聖心法相傳。一貫道明師所傳之道與孔子暗傳之道，同是「本體、本心」，義理可相互會通。孔子於〈論語聖訓序〉說：

今逢白陽末期之世，亦屬亂世之際，諸位賢士有幸躬逢盛會，得授性理真傳，是為賢士之大幸也。當能存心養性，執中貫一，如顏淵得一善拳拳服膺而弗失之矣。……願眾賢士能以仁為己任，忠恕抱之；己立立人，己達達人。

現今白陽末期之環境，與孔子在世之處境雷同。生於亂世是人生之大不幸，孔子卻對白陽弟子說：「諸位賢士有幸躬逢盛會，得授性理真傳。」是不幸中之大幸；更「願眾賢士能以仁為己任，忠恕抱之；己立立人，己達達人。」這話如何說呢？值得再進一步探究。南屏道濟臨壇云：

一指通天玄關竅 非是虛言非言教
找著來時之明路 光明之道非遙迢
眼前觀是即玄妙 善用本源之三寶

⁵²⁷ 參唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 22。「法則以心傳心，皆令自悟自解；自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。」此「心傳」乃是祖師「以心傳心」，致使師徒「心心相印」之本體本心。恒沙諸佛皆共證此心體。教化菩薩於雲林道場云：「顏曾兩位得傳授，孟子子思後失傳。」顏曾得受此「心傳」；子思、孟子之後，失此「心傳」。見發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心）。編號 19701218019999。

⁵²⁸ 參見活佛師尊：《性理題釋》（台南：龍巨出版，1995 年），頁 16-20。

⁵²⁹ 謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》第 1 卷第七期（2018 年 8 月），頁 70-96。

⁵³⁰ 參見參見南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁 53。自開天以來，共有六萬餘年，已有三期之分：第一期曰：「青陽劫」，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。

善良慈心餘蔭繞 感格神明二六調
但望賢契率性進 入門得寶真心掬
真心以對至誠抱 至誠如神培靈苗⁵³¹

一貫道認為，明師一指指明來時路，必可通天，絕非虛言；能善用三寶，反觀內照，眼前即是真玄妙。〈道之宗旨〉亦云：「闡發五教聖人之奧旨」。如是，一貫道之三寶，包含千經萬典，含攝五教聖人、歷代祖師之心傳義理。一貫道三寶之內涵，足以闡發五教聖人之微妙旨義。因此，一貫道三寶之義理，應可與孔門心傳之義理相會通。以下概分四節論之。

第一節 天命明師大開三曹普度

子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」(16-8) 此處之「天命」有二含義：一是「本具之天命」，一是指「上天之命」。就前者而言，即《中庸》所謂：「天命之謂性。」朱熹注：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。

532

按朱熹的解釋，「天命」者，「天所賦之正理也」⁵³³「畏」，是「戒謹恐懼，自有不能已者」。⁵³⁴「畏」，又有禮敬、戒慎的意思。「畏天命」即恭敬真性，依真性之引導去做，不違背天理。合乎「天命之性」；合乎「良知」；合乎「天賦之正理」。就後者「上天之命」而言，「畏天命」者乃敬畏上天之明命。〈堯曰〉：

「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。

⁵³¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20080927040602。

⁵³² 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 23。

⁵³³ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 241。

⁵³⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 241。

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，在予一人。」

一般的說法，是堯傳位給舜，然而堯於傳位時，不說：「予傳位於汝。」而是說：「天與之。」（《孟子·萬章》）「天之曆數在爾躬」則表示「天命在爾身」。商湯伐桀，亦上告于「皇皇后帝」。周亦受天之「大賚」。由此可見，堯舜及三代有道明君，皆遵奉「天命」行事，而「天命」就在他身上。一貫道自稱是道統真傳，亦是遵奉上天明命行事。⁵³⁵《皇中訓子十誠·第二誠》為之證：

天道闡發聖脈傳 敕令三佛辦收圓
若還不求天然渡 歷劫千生身難翻
再誠告原佛子洗耳聽真 今本是三期劫苦不堪云
天該老地該殘氣數已盡 為中我豈忍得傷損兒身
開文運垂覺路撒下金線 闡天道稱一貫貫滿乾坤
差彌勤掌天盤萬旁歸正 命天然掌道盤靈妙化身
賜大權掌敕令萬神助道 代天宣飛鸞化諸佛諸真
先天裏中不留仙佛神聖 眾菩薩眾仙真俱投凡塵
論天大論地大惟中命大 順者昌逆者亡天淵之分
此一次開普渡亙古無有 萬古的真奇緣巧遇此春
上渡仙下渡鬼中渡善信 收千門並萬教同歸正根
傳末後一著鮮天機玄妙 得一指開金鎖現出金身
先傳這古合同靈山原證 次點這玄關竅正陽法門
再傳這無字經通天神咒 念動了仙佛聖來護兒身⁵³⁶

⁵³⁵ 謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》第1卷第七期（2018年8月），頁70-96。

⁵³⁶ 蘇俊源編著：《皇中訓子十誠白話註解》（新北：多識界圖書文化有限公司，2013年），頁114-118。

「皇中」者宇宙之真宰，即「上帝」、「真主阿拉」、「道」；雖各教稱呼不一，實則同為宇宙唯一之真神；真神亦稱「上天」。上天「差彌勤掌天盤」，「命天然掌道盤」，大開三曹普度⁵³⁷，上渡天上河漢星斗，氣天諸仙；中渡人間芸芸眾生，下渡地府幽冥鬼魂。仙佛云：「三曹大事人間辦。」三曹之中，亦以人間眾生求道最為簡單、殊勝。人間求道只須引保師引進、擔保，皆可求得自古不輕傳，至尊至貴之先天大道，一貫真傳，領受當代明師「一指開金鎖」，點開「玄關竅正陽法門」，並得授「無字經通天神咒」及「古合同靈山原證」。上天若不降道，無天命之明師，任何仙真菩薩，亦不敢違天意妄洩天機。教化菩薩說：

大道互古不輕傳 得道之者皆非凡 三千八百功圓滿 方求真道明本然
 以心印心單傳授 凡夫豈能俗眼觀 曾子唯之曰忠恕 惠能三鼓袈裟掩
 世尊拈花以示眾 破顏微笑迦葉傳 明傳詩書暗傳道 孔子造就七二賢
 何等殊勝道尊貴 感謝天恩報湧泉 傳道之者奉天命 開啟皇原妙玄關
 若非奉天承運者 妄自尊大遭天遣 根基深淺早已定 累世修積孰悟穿
 佛性非善非不善 佛緣總有分早晚 得道之者當悟透 得此一善服膺拳
 雙林樹下觀自在 不違仁道終食間 勤加修持惡向善 敦品崇禮為標杆
 認理實修中不輟 不偏不倚行正端 得道以後天機守 不可亂云紙上談
 眾妙之門須悟透 豈可敷衍隨意傳 若遇有緣佛堂引 明了真義拜天然⁵³⁸

自古以來，大道即不輕易傳授，必修至功圓果滿見性後，祖師才為其印可，所證為如來真實義。因此自古以來，修道者眾，得道者寡，俗語有云：「修道如牛毛，成道如牛角。」凡能得道者，絕非泛泛之輩，只因「以心印心單傳授」；行者必窮理盡性，方有仙真為作證明。一貫道認為「曾子唯之曰忠恕，惠能三鼓袈裟掩，世尊拈花以示眾，破顏微笑

⁵³⁷ 一貫道普渡性靈之範圍極廣：上可以渡天上河漢星斗，氣天諸仙；中可以渡人間芸芸眾生，下可以渡地府幽冥鬼魂。此之謂：『三曹普渡』。參南屏道濟著述：《一貫道疑問解答·卷上》，頁 50。

⁵³⁸ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺中：雅潭，2015 年 10 月 24 日）。收錄於《南屏家風》（南投：發一崇德道務中心，2016 年 2 月），頁 112 - 113。

迦葉傳」等，都是在「暗傳道」。孔子「明傳詩書暗傳道」造就了「四配」、「十哲」、「七十二賢」。如是，能夠得明師傳道是成聖成賢之重要條件。是以得道在一貫道而言是非常殊勝的事情。有謂如今上天開恩降道，道真理真天命真，「開啟皇原妙玄關，若非奉天承運者，妄自尊大遭天譴。」「豈可敷衍隨意傳？」有緣得授明師指點者，當「認理實修中不輟」。

第二節 一貫道明師一指之真義及殊勝

一、明師一指之真義

「明師一指」是一貫道之專有名詞。為何「明師一指」調為「得道」？一貫道主張三教一理說，三教皆可印證得道之尊貴。以下權且引幾段佛經來說明之。從《六祖壇經》、《金剛經》、《楞嚴經》可得知開悟見性之條件，在於「降妄顯真」、「根塵不偶」⁵³⁹。《楞嚴經》曰：「一切眾生從無始劫來，生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」⁵⁴⁰可知，「識」是輪迴生死之根本。《楞嚴經》二十五圓通法門，記載二十五位菩薩開悟見性之情形，他們各依不同之法門，包括六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六塵（色、聲、香、味、觸、法）、六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）、七大（地、水、火、風、空、根、識），契入真性。雖契入實相之法門不同，其開悟見性之條件，同是「根塵不偶」。何謂「偶」？偶即雙；成對之意。「不偶」即不成對、不合。六根接觸六塵，識生其中。此根、塵、識三者，無始劫來，緊緊結合不相捨離，故眾生常在輪迴中。了生死、見性成佛之妙法，即令「根塵相離」，則「識」無從發生。所謂「離」即「無住」之意，非是隔離，《楞嚴經》所謂「離一切相，即一切

⁵³⁹ 圓瑛法彙：《大佛頂首楞嚴經講義》（臺北：佛教出版社，1988年），頁680。「阿難！汝今欲逆生死欲流，返窮流根，至不生滅。」逆生死流，即旋根脫塵，「根塵不偶」，惑、業、苦三，無自而生，乃不循塵，自然不流轉，合之能逆欲流，生死流自然不順矣。

⁵⁴⁰ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒人\弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016，19，.0945，p0106，c27。

法」⁵⁴¹之意。

一貫道求道儀式，正是「降妄顯真」之過程；明師一指當下，「根塵頓斷」，當下「離相無住」，契入無生—空性，生死了。故曰：「你今得一指，飄飄在天堂，無有生和死。」⁵⁴²又明師一指當下，離一切相，《金剛經》云：「離一切相，則名諸佛。」⁵⁴³與諸佛如來徹悟之理一致。依儒家而言，「降妄」即格物、去私欲；「顯真」即致知、開顯本心。「一指中央會」當下，契入中道第一義諦，正如孔子之「知天命」。一貫道明師一指，如孔子之「吾道一以貫之」⁵⁴⁴，釋迦牟尼佛之「拈花示眾」。

進一步說，在一貫道求道儀式中，至「眼看佛燈，靜待點玄」⁵⁴⁵，點傳師代表一代明師，「一指中央會」或「林中受一點」，指點那一剎那，求道人的心，從佛燈處迅速收攝回來，當下「離相無住」，契入無生—空性。明師一指當下，雖是短暫之「一念清淨」，卻是《楞嚴經》所指之「如來密因」：

如來密因即是十方如來，得以成就果覺，所依之因心；亦即一切眾生，所具之根性，為菩提涅槃，本元清淨之體；可為修證果覺之因地心。十方如來，皆依此不生不滅為本修因，然後圓成果地修證；眾生人人本具，迷而不覺，未能依之修證，故謂之密。⁵⁴⁶

十方如來圓成究竟果覺，皆依此眾生本自具足之不生不滅之清淨心為本修因，然後得以圓成果地之修證。禪宗所謂「悟後起修」，即悟此本不生本不滅之根性，以為因地心，稱性起修；此不生滅性，為成佛之真因；因真方能證得真實之果覺。倘若不依此不生滅

⁵⁴¹ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》 CBETA 電子佛典 2016，19，.0945，p0112，c18。

⁵⁴² 一貫道求道儀式中之「點道詞」；點道詞，即一貫道傳道儀式進中，傳道師配合儀式進行，所頌唸之詞句，內容包含降道之因緣、立愿應了愿、明師一指是無上妙法。

⁵⁴³ 姚秦，天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》 CBETA 電子佛典 2016，T08，No 235，p0750，a21。

⁵⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 96。

⁵⁴⁵ 一貫道求道儀式之「點道詞」。

⁵⁴⁶ 圓瑛法彙：《大佛頂首楞嚴經講義》，頁 4。

性為本修因，是謂「錯亂修習」，⁵⁴⁷欲成就無上菩提，終不能得。一貫道強調「先得後修」。所謂「先得」，即明師一指，當下一念清淨，是為「如來密因」，為成佛之正因。一指當下，契入空性，有其經典根據。當傳道師唸〈點道詞〉至：「眼看佛燈，靜待點玄」之時，求道人兩眼專注佛燈，是為萬念歸於一念；於一指點當下，專注於佛燈之心念，「離相無住」，即《金剛經》第十四分所謂：「離一切諸相，則名諸佛。」⁵⁴⁸明師一指完全符合開悟見性之原理，此乃天命加被，佛力加持，非自己親證。因此，求道之後，須「終日煉神光」⁵⁴⁹。

二、明師一指之殊勝

本文研究發現，一貫道「明師一指」就是本文主題孔子暗「傳道」之內涵，關於此在《論語》中可管窺其奧，以下概論之。

（一）解開《論語》中千古難解之疑團

1、子曰：「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」（6—15）

有誰出入房子，能不由門戶呢？朱熹注：「言人不能出不由戶，何故乃不由此道邪？怪而歎之之詞。洪氏曰：『人知出必由戶，而不知行必由道。非道遠人，人自遠爾。』」⁵⁵⁰門戶乃出入房子必經之路，人必由門出入房子，喻人當由道而行。孔子感嘆，為何世人不行正道呢？另有隱含之意，身體如房舍，靈魂（孔子於〈繫辭傳〉稱游魂）出入身體，是否亦有一正門可出入？孔子感嘆，為何不從正門出入身體呢？至聖先師於〈序文〉說：「誰能出不由斯戶，幾人此義來細參？」施春兆等六人，〈一貫道信徒超生了死之神聖瑞相初步探討〉一文，對一貫道信徒求道可「超生了死」有醫學之印證，其謂：

⁵⁴⁷ 「諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺，及成外道，諸天魔王，及魔眷屬。皆由不知二種根本，錯亂修習。猶如煮沙，欲成嘉饌，縱經塵劫，終不能得。云何二種？阿難：一者無始生死根本。則汝今者，與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者無始菩提涅槃，元清淨體。則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者。由諸眾生，遺此本明，雖終日行，而不自覺，枉入諸趣。」參圓瑛法彙：《大佛頂首楞嚴經講義》，頁 137 - 143。

⁵⁴⁸ 姚秦 天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》CBETA 電子佛典 2016，T08，No. 235，p0750，a21。

⁵⁴⁹ 一貫道求道儀式之「點道詞」。

⁵⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 119。

凡夫只要經過「求道」之後，經由道場的儀軌真心付出，不反道敗德、學習持齋茹素、注重德性涵養、闡揚孔孟聖道、淨化社會人心、啟發人們內在的愛、關懷與慈悲，進而豐富生命，發揮人生價值，才能真正解脫。……足彰顯「成道善終」與印證「求道」的殊勝。⁵⁵¹

得授明師一指，打開金鎖玄關通天竅；「玄關竅」是靈魂出入身體的「正門」，靈魂從此門離開身體，可出離「六道輪迴」，⁵⁵²了脫輪迴之苦。命終之後是否出離輪迴，可從身相得知；身相僵硬驚恐難看者，難出離六道輪迴，甚至可能墮入三惡道；⁵⁵³反之，呈現柔軟如棉者，大多了脫生死輪迴。求得一貫大道後，能了愿修辦者，命終後身體呈現柔軟如棉之現象。⁵⁵⁴施春兆、謝居憲、陸隆吉更進一步研究指出：

一貫道道親生死解脫乃起因於「有求道」，當下仰仗佛力一指超越生死之密契經驗，面對臨終一刻，能夠不帶有任何執著與罣礙地安然迎接死亡。根據蒐集到的案例分析，也確實證明一貫道道親往生時呈現身軟如棉的瑞相機率很高，不會因為年齡、道齡、天職、性別等差異而有所限制，甚至已知有很多未納入本研究之案例，擁有「朝聞道，夕死可矣」之可貴，這一點是一貫道這個宗教具吸引力、讓人想一窺究竟並進一步深入研究之處。⁵⁵⁵

求道即「明師一指」點開「玄關」正門，指引如何「把心帶回家」，回歸自性無量的本覺，開啟自性無盡的寶藏。故濟公活佛臨云：

身外無道回心省 菩提性顏雙目觀

⁵⁵¹ 施春兆等六人：〈一貫道信徒超生了死之神聖瑞相初步探討〉，《一貫道研究第六期》，(2017年8月)，頁212-259。

⁵⁵² 六道是天、人、阿修羅、畜生、餓鬼和地獄。這六道的眾生都是屬於迷的境界，不能脫離生死，這一世生在這一道，下一世又生在那一道，總之在六道裡頭轉來轉去，像車輪一樣的轉，永遠轉不出去，所以叫做六道輪迴。參陳孝義孝居士編：《新編佛學常見詞彙(增修版)》(臺北：佛陀教育基金會，2016年)，頁195。

⁵⁵³ 六道中之天、人、阿修羅是三善道；畜生、餓鬼和地獄屬三惡道。

⁵⁵⁴ 施春兆等六人：〈一貫道信徒超生了死之神聖瑞相初步探討〉，頁212-259。

⁵⁵⁵ 施春兆、謝居憲、陸隆吉，〈明師一指超生了死：一貫道生死解脫觀研究〉，《生命教育研究》第十卷第一期，2018年6月，頁102-103。

誰能出不由斯戶 妙理秘宣訴完全⁵⁵⁶

一貫道道親求了道，便知孟子所謂「放心」⁵⁵⁷之竅門，由此降伏外放之心，使心「寡欲」⁵⁵⁸得以養浩然之正氣。⁵⁵⁹故一貫道道親求道後，能從「存好心、說好話、做好事」，使得三業清淨開始，再立愿了愿，行功立德，不斷地累積善根福德。如能一生持續「量力而為」，臨命終大多能含笑歸天，證明「朝聞道，夕死可矣。」孔子之言真實不虛。

2、子曰：「朝聞道，夕死可矣」（4-8）

這裡的「聞」，若只是停留在知識的吸收來解釋，是令人費解的。蓋生死絕非知識性價值可以取代的。這裡的「聞道」應該有其宗教信仰上的價值。⁵⁶⁰是以，筆者試著以佛義來詮解「聞」的可能內涵。《楞嚴經》謂：「反聞聞自性，性成無上道」⁵⁶¹，「聞」是反聞義。「聞自性」乃「證道」義。早上若證道，晚上死去亦無憾，如禪宗所說：「大事已畢，生死已了」。什麼大事？生死大事。因已證得「本不生，本不滅」之涅槃境界，《心經》稱「不生不滅」。為何「夕死可矣」？因本無生滅，無有生死。求得先天大道，最殊勝的地方就是超生了死。此即《皇母訓子十誡》〈第二誡〉所謂的：「得天道天榜上英名高掛，地府中勾了賬脫出苦輪；朝聞道夕死可憑此一指，指出來無價寶直返瑤林；上上乘一步超至簡至近，脫凡體成聖體極樂長春；並非是空口說真憑真證，而且這假色身可證明分；冬不挺夏不臭容顏端正，此本是脫皮囊得證金身；如不信命真靈來壇可證，事事真件件實豈有虛云」。⁵⁶²

生死，本是人生大事，自古皆然，尤顯於修道者。《六祖壇經》云：「永嘉玄覺禪師

⁵⁵⁶ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺北：迎德壇，2004年10月16日）。編號 20041016030501。

⁵⁵⁷ 孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 467。

⁵⁵⁸ 孟子曰：「養心莫善於寡欲。其為人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其為人也多欲，雖有存焉者寡矣。」宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 525。

⁵⁵⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 318。

⁵⁶⁰ 趙法生：〈論孔子信仰〉《世界宗教研究》第四期（2010年），頁 154-163。

⁵⁶¹ 圓瑛法彙：《大佛頂首楞嚴經講義·下冊》，頁 579。

⁵⁶² 蘇俊源編著：《皇母訓子十誡白話註解》，頁 25 - 26。

曰：『生死事大，無常迅速』。⁵⁶³又「祖（五祖弘忍）一日喚諸門人總來：『吾向汝說，世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷福何可救？』⁵⁶⁴」眾生久遠劫以來，輪迴六道，常沉苦海，難以出離。古大德歷經千辛萬苦，跋山涉水，拜訪明師，無非是為了生脫死之大事。《孟子·離婁下》亦云：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」⁵⁶⁵「送死」之所以為大事，不僅僅是「必誠必信」⁵⁶⁶以致哀，尤其重要的，是「送死」往何處去？濟公活佛云：

天鼎地爐為基 天榜掛號為奇
竅門傳打開通 合同抱入苦離
快於今同志天 金雞唱普渡齊
樂玄靈關關濟 朝聞道知可以
根尋古化眾啟 薪火續百代取
源承一指神力 點開悟觀雲霓⁵⁶⁷

現今大開三曹普渡，濟公活佛領天命，倒駕慈航，「引眾佛子悟真顏」，能「受得明師一指點」，點開玄關一竅，可「直超三界樂無邊」這是千古難得的奇緣。子曰：「朝聞道，夕死可矣。」於此可得明證，亦足以證明大道之寶貴實不可思議。南屏狂僧說：「一指超生非虛語，朝聞夕死證其真。」⁵⁶⁸大陸泉州永春是個山城，物質生活並不富裕。有一貫道點傳到此地傳道，起初告訴他們，求道可超生了死，他們總回一句話：「生活過得好較重要，死到哪裡去誰知道。」現在不再這麼說了，因有道親歸空，確實身軟如棉，並經證明上了天堂了脫生死，《皇中訓子十誠》所言不虛。⁵⁶⁹故一貫道師尊南屏濟顛云：

⁵⁶³ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 91 - 92。

⁵⁶⁴ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 13。

⁵⁶⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 409。事生固當愛敬，然亦人道之常耳；至於送死，則人道之大變。孝子之事親，舍是無以用其力矣。故尤以為大事，而「必誠必信」，不使少有後日之悔也。

⁵⁶⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 409。

⁵⁶⁷ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心）。編號 20121124070501。

⁵⁶⁸ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心）。編號 20110521020201。

⁵⁶⁹ 《皇母訓子十誠》：得天道天榜上英名高掛，地府中勾了賬脫出苦輪。朝聞道夕死可憑此一指，指出來無

「超生了死實殊勝，凡夫豈能俗眼觀。」⁵⁷⁰南屏狂僧⁵⁷¹亦云：「不再輪轉四生裡，不再六道味迷糊；點開通天無縫鎖，參研聖會德不孤。找著明路定志向，莫費疑猜速行持；持之一貫真明路，非是邪教來觀矚；明眼之人看得透，知此承天來普渡。」⁵⁷²超越生死輪迴，對未經明師指點的人來說，是何等的不容易！然而對生逢白陽期的現代人來說，確實是超生了死之良機。

（二）明師一指是「直截根源」

一貫道認為，三教聖人所傳，無非本體本心，一貫道明師所傳亦本體本心。⁵⁷³一貫道真傳即三教真傳。《皇母訓子十誡》〈第三誡〉云：

三教理無有二皆申欽命 來傳道本傳這虛無妙靈
道金丹釋舍利儒曰天性 皆本是此靈光名異理同
千古來無二法道無二道 仙佛聖傳心印一本同宗
明一法知萬法法法盡曉 千佛經萬聖書一理貫通
自三聖歸天後涅槃止渡 斷線路不傳道教存於東
至今時三千載無人明曉 歧途出萬教展真理未明
今時下開普渡奉天承運 龍華會天開選大展宗風
上繼續無極秘三聖奧旨 下開啟眾生等同把舟登
上上乘真妙訣誰能明曉 想覓真求弓長大道得成
得天道速行功修真藉偽 道雖空空不了萬有成空⁵⁷⁴

價寶直返瑤琳。上上乘一步超至簡至近，脫凡體成聖體極樂長春。並非是空口說真憑真證，而且這假色身可證明分，冬不挺夏不臭容顏端正，此本是脫皮囊得證金身，如不信命真靈來壇可證，事事真件件實豈有虛云。參見蘇俊源編著：〈第二誡〉，《皇母訓子十誡白話註解》，頁 25 - 26。

⁵⁷⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20151121030401。

⁵⁷¹ 南屏狂僧亦一貫道師尊不同之聖號。

⁵⁷² 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉，（南投：發一崇德道務中心），編號 20081116310099。

⁵⁷³ 一貫道強調三教一理，所傳的都是直指本心。如五祖云：「佛佛唯傳本體，師師密付本心。」參唐·惠能：〈悟法傳衣第一〉，《六祖大師法寶壇經》，頁 22。

⁵⁷⁴ 蘇俊源編：《皇母訓子十誡白話註解》，頁 31 - 32。

所謂三教合一，所合者一理也。佛佛唯傳之本體、本心，即聖聖相傳之真道。這「本體」道稱「金丹」；佛稱「舍利」；儒說是「天性」。名相雖異，實則理皆同。若能一門深入，通達一理，則萬法盡通。三教聖人回天繳旨之後，雖一切教法留傳後世，然而悟入真理實相者，寥若晨星。一貫道師尊弓長祖奉天承運，為當代明師，所傳授確為三教聖人之奧旨。《皇母訓子十誡》〈第九誡〉云：

這三教歸一理一歸何處 由一本散萬殊一從何起
要修道必明曉根本來路 不明曉真來路怎返瑤熙
收圓法傳的是上乘秘語 萬古的稀奇事現於三期
如不信我還有一理再證 將三教大綱領提上一提
此真一原本是先天之理 儒貫一釋歸一道本守一
明心性觀自在佛家所講 存心性克復功儒之修基
修心性以復命道家所煉 此心性原本是至靈至虛
道德修常清靜三品一理 儒士煉知定靜天理不虛
佛講得空與淨一合理相 皆本是由靜修性合無極⁵⁷⁵

「此心性原本是至靈至虛」，且無量無邊，無有邊畔，佛稱「空性」或「一合理相」。自古以來之修道人，皆「由靜修性合無極」，「合無極」即「歸一」，不可誤以為「一」有一處所可尋。「一」乃至靈至虛之先天理。⁵⁷⁶一貫道明師一指點當下，契入「空性」、「無生」；「無生」、「空性」是道，是本不生滅之性海。明師一指當下，如海中之小水泡一破，即與大海融合為一體；又如空杯，杯蓋一掀開，杯中之空，與無量無邊之虛空，當下合為一體。由此可知，「吾道一以貫之」之真義；「性與天道」可得而聞也。濟公活佛曰：

今值聖道開普渡 引眾佛子悟真顏
受得明師一指點 直超三界樂無邊

⁵⁷⁵ 蘇俊源編：《皇申訓子十誡白話註解》，頁 57 - 58。

⁵⁷⁶ 謝居憲：〈一貫道玄關修持管窺〉，《一貫道研究》第 1 卷第三期（2014.6），頁 65-88。

朝聞道者夕可死 足證大道寶貴全

回回之地有真主 清靜無為淨心田

不二法門抱至善 煉性修身法聖賢

先聖後聖揆一理 悟者當速握機先⁵⁷⁷

又曰：「明悟本來一指究，一指根源苦海脫；拈花示眾悟本我，否有啟開性光佛。」⁵⁷⁸如今，正值白陽時期，上天派明師大開三曹普渡，直截了當傳授自古不輕傳之祕寶。發一組領導老前人韓雨霖在世時常說：「明師一指是道」。然切莫誤以為玄關是道，手指頭更非是道。〈點道詞〉云：「一指中央會」意即一指當下契入中道第一義諦。又云：「你今得一指，飄飄在天堂，無有生和死，終日煉神光」⁵⁷⁹，前三句表示「先得」；禪宗所謂大事已畢，生死已了。可見「一指點」猶如永嘉大師所謂「直截根源佛所印」。⁵⁸⁰「終日煉神光」是「後修」；求道之後，當依三寶心法修持。「一指點」是目標，當下契入無生、空性；「三寶」是方法，是達成目標之法寶。一貫道師尊在屏東慈法宮，將求道儀式作簡明的描述說：「靜氣平心田，一點指妙玄，當前真陽關，混含不老仙；觸意即邪偏，落入第二見，生死轉，枉費明師心法傳。」⁵⁸¹一指當下，雖契入無生，但隨即「落入第二見」；既落入二，即有分別對待，以致「生死轉，枉費明師心法傳。」故須依三寶心法修持，「終日煉神光」。白陽修士當知：「先聖後聖揆一理」，⁵⁸²故雖「先得」仍須「後修」。

⁵⁷⁷ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（臺北：博德新城，2016年3月19日）。編號 20160319030204。

⁵⁷⁸ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（彰化：開化佛院，2017年12月23日）。編號 20171223020301。

⁵⁷⁹ 一貫道求道儀式之點道詞

⁵⁸⁰ 蘇俊源註：《永嘉真覺禪師證道歌》（新北：多識界圖書文化有限公司，2009年5月。），頁11。

⁵⁸¹ 發一慈法聖訓：〈仙佛聖訓〉（屏東：慈法宮，1989年歲次己巳10月初2日）。

⁵⁸² 孟子曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條；東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢；西夷之人也。地之相去也，千有餘里；世之相後也，千有餘歲；得志行乎中國，若合符節。先聖後聖，其揆一也。」宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁405。

第三節 一貫道三寶之真義及殊勝

任何教派之修學，皆須解行二門：「解」為「明目標」，屬義理之探討，「行」為「力實踐」，屬修持之工夫。解、行二者相輔相成，不可偏廢。然須以解為前導，解須深解，以達究竟了義。否則目標不够高遠，甚或錯解，雖精進行持，終難達最高境界。如前言，一貫道明師一指當下，契入無生、空性，與諸佛聖仙真所證，同一本體。然而，須知一貫道是「先得後修」。雖所得之道真，仍須精勤修持，否則終難成就。故明師於求道儀式進行中，傳授三寶，為一貫道行門修持之法寶。因此，三寶之真義為何？是一貫道應深入探討之課題，以下以三教義理來論證其要義。

一、玄關竅之真義與殊勝

玄關竅是眾妙之門，一貫道師尊說：「眾妙門開」。「眾妙」涵蓋以下五項妙意。

(一) 玄關竅是了生死之門戶

《四十二品因果錄》中有一則「軒轅皇帝拜廣成子」的故事。雖故事之真實性有可議之處，然其中情節，確有參考價值。故事中敘述捲簾將軍，跨於小林寺門檻上，問廣成子說：「這一步是要向前呢？還是退後？」廣成子說：「向前一步是天堂，退後一步是地獄。」此之門檻喻如「玄關」。一貫道師尊說：「玄關是個門，是下手處，開了正門往裡走，方能找到真主人。」⁵⁸³意即應藉由玄關竅收攝妄心；「退後一步及往內一步」之說，譬如北海老人⁵⁸⁴《談真錄》所謂：「一動便是輪迴種，一靜即是金剛身」⁵⁸⁵。故玄關竅是生死門戶。達摩祖師曰：

三界唯心識，要輪迴，由此心所作；要脫輪迴，亦由此心作主，故明師指你生死竅，原來此關竅無形無相，乃是吾人之心竅也。若能無私慾，則無隱蔽茅塞，自

⁵⁸³ 濟公活佛慈訓：《德慧雜誌》78期，收錄於仙佛合著：《仙佛聖訓》（新北市，佳洲製版印刷股份有限公司），頁83。

⁵⁸⁴ 即十五代祖王覺一自稱。

⁵⁸⁵ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書》（臺北：正一善書出版社，2008年6月），頁12。

然開通順利，率性而行之，三界內外，隨「心」所欲，逍遙自在也。⁵⁸⁶

三界唯心識所變現，六道輪迴中，往生何道，概由心作主。存好心、說好話、做好事，可往生三善道；反之，必墮三惡道。若能覺悟六道輪迴苦，願出離三界，亦由心作主。濟公活佛云：「佛性並無差別，你被為師打開那一竅，那就是你生死門戶，流浪生死六萬年，今天找到了，不要再忘記啊」⁵⁸⁷能得授明師一指，更加精勤修持，改毛病去脾氣，物欲逐漸格除，障礙日減，良知必然日益顯露。王守仁說：「吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫灑，何等簡易！」⁵⁸⁸待妄盡情空，必然如達摩祖師所說：「無隱蔽茅塞，自然開通順利，率性而行之，三界內外，隨『心』所欲，逍遙自在也。」若心無主，常被外境所牽引，外放於六塵妄境之追求，如此則常沉生死苦海。

（二）玄關竅是傳中、證性之妙竅

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中！四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。⁵⁸⁹舜傳禹時，又加十二字，成千古傳誦之十六字心法：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」明師一指當下即契入「允執其中」之中道。六祖云：「佛向性中作，莫向身外求。」⁵⁹⁰又云：「我於忍和尚處一聞，言下便悟，頓見真如本性。」⁵⁹¹六祖之言，正是明師一指之最佳註解。可見玄關竅正是「反聞自性」⁵⁹²之妙竅。「玄關」是入道之要門。明師一指，點在玄關竅，當下「離相無住」頓契自性，回歸中道第一義

⁵⁸⁶ 仙佛合著：《仙佛聖訓》（新北市，佳洲製版印刷股份有限公司，2015年，6月），頁96。

⁵⁸⁷ 發一靈隱聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（霧峰：武聖宮，1992年歲次壬申九月初一日）。

⁵⁸⁸ 明·王守仁：《傳習錄》，頁64。

⁵⁸⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁270。

⁵⁹⁰ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0352，b04。

⁵⁹¹ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0351，a03。

⁵⁹² 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0130a14。

諦。⁵⁹³真如本性，廣大無邊，盡虛空遍法界，儒道稱之為「無極」。無極雖無所不在，然欲回歸無極，須覓其關鍵所在，此關鍵即「玄關竅」。

（三）玄關竅是識自本心、見自本性之妙法門

六祖三更受法，悟到「一切萬法不離自性」⁵⁹⁴，隨即道出「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」⁵⁹⁵五句。五祖知惠能已悟本性，向惠能曰：「不識本心學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛」⁵⁹⁶。玄關竅正是「識自本心，見自本性」之妙法門。明師一指，點在玄關竅，目的在於收攝妄心，回歸到清淨之本性。應知明師一指，當下一念清淨，契入本心和本自清淨之自性相契合，此即禪家所謂「直指人心，見性成佛」。「自古佛佛惟傳本體，師師密付本心。」⁵⁹⁷所傳與三教心法無二無別，與歷代祖師所傳完全一致，均是本體、本心。一貫道道長韓雨霖說：「我們得的是上乘大法，直指人心，見性成佛。」⁵⁹⁸王陽明先生在龍場悟道，所悟「心即理」之「心」是本心，「理」即宇宙最高之天道。明師一指即契入此心體，孔子稱「知天命」。

（四）玄關竅是超凡入聖之樞紐

「心動」被境界所轉即凡，《楞嚴經》云：「若能轉物則同如來」⁵⁹⁹。要轉境，首須離相。《金剛經·第十四分》云：「離一切相，則名諸佛。」⁶⁰⁰「能離一切虛妄諸相，心

⁵⁹³ 第一義諦：二諦之一，又名真諦、聖諦、勝義諦涅槃、真如、實相、中道、法界、真空等，是深妙的真理的意思。參陳義孝編：《新編佛學常見詞彙（增修版）》，頁407。

⁵⁹⁴ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0349，a12。

⁵⁹⁵ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·悟法傳衣第一》，頁21。

⁵⁹⁶ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0351，a03。

⁵⁹⁷ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T4，no. 2008，p0349，a28。

⁵⁹⁸ 光明集刊編委：《白水老人道義輯要》（南投：埔里天元佛院，1996年），頁68。

⁵⁹⁹ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016，19，0945，p0111，c15。

⁶⁰⁰ 鄭清榮：《金剛經解義》（新北：光慧文化事業股份有限公司，2016年2月），頁249。

必然清淨，因為離妄就是覺，覺就叫做佛。」⁶⁰¹故須外離六塵境界相，內離心、意、識，亦即「內外不住」⁶⁰²。玄關竅正是「離相」之妙竅，應時時藉由玄關竅，收攝妄心，降伏妄念。《六祖壇經》所謂：「若起正真般若觀照，一剎那間妄念俱滅，若識自性，一悟即佛地。」⁶⁰³故說玄關竅是「超凡入聖」之樞紐。

「離相」非與相隔離，「空」亦非「沒有」。凡夫之所以成為凡夫，是心動了，妄心用事，執著妄境，以為五蘊色身及外塵相皆為真實。二乘人（阿羅漢、辟支佛）知色身及外塵相皆是虛妄，卻執守「空」，而「內守幽閒，猶為法塵，分別影事。」⁶⁰⁴仍是微細之分別作用。

凡夫「著有」難見性；二乘人「著空」，雖定功達二萬大劫以上，若不「迴小向大」⁶⁰⁵，依然不能見性。可見執著「空、有」二邊，皆難契中道。應「不著空」，亦「不著有」，空有二邊不著，方能契入中道。當「五蘊皆空」⁶⁰⁶時，五蘊即真如本性。「相」是「性」之顯現，「性」是「相」之本體。「性相一如、體用合一」。六根、六塵、六識無非佛性，「本如來藏，妙真如性」⁶⁰⁷皆是佛之妙用，方為「如來真實義」。達摩祖師臨壇云：

現今修道者對「玄關」一竅甚為重視。明師一指，當要頓悟。這一點乃要你放下

⁶⁰¹ 鄭清榮：《金剛經解義》，頁 250。

⁶⁰² 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0349，a28。

⁶⁰³ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008。P0351a03

⁶⁰⁴ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016，x12，274，p0165，a15。

⁶⁰⁵ 即二乘人，把本來的小乘心回轉過來，發大心以趣向於大乘的佛道。

⁶⁰⁶ 〈五蘊皆空〉條注：五蘊是色受想行識，色從四大假合而有，受想行識由妄念所生，故此五蘊諸法，如幻如化，從因緣生，本無實性，當體即空，故謂「五蘊皆空」。《大莊嚴經》說：「色如聚沫，受水泡，想如陽焰，行如芭蕉，識如幻事」。以上是虛妄義解，若以大乘實相義解：五蘊皆是真如本性。如《永嘉大師證道歌》所謂「幻化空身即法身，無明實性即佛性。」參義孝居士：《新編佛學常見詞彙》（臺北：佛陀教育基金會，2016 年 10 月），頁 176。

⁶⁰⁷ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016，T19，0945，p0114，a26。

一切、迴光反照、反聞自性、認識自己、看清生死「關頭」、不再依旁門左道，不再心性外放、不再左右不定。狂性一歇，菩提自顯，了悟即此，我是佛、佛是我；直指人心，不離此法。⁶⁰⁸

可知，迷悟在一念間，聖凡何嘗不在一念之間。眾生不了「凡所有相皆是虛妄」⁶⁰⁹，故於虛妄相中妄加執取，貪著五蘊六塵而不知回頭。明師一指之真義，在於「回頭是岸」、「反聞自性」。孟子說：「學問之道無他，求其放心而已。」⁶¹⁰心外放則迷，是為凡夫；若一念迴光，背塵合覺，身心俱空，則離迷合覺而成聖。玄關是轉凡成聖之樞紐，當提起觀照，「終日煉神光」，⁶¹¹入聖域指日可待。

（五）玄關竅是契入本體之門徑

一貫道十五代祖王覺一〈論心〉說：「『心』者，萬物之主宰也。儒曰：存心，道曰：修心，釋曰：明心；皆不離『心』以為道。第（但）『心』有人心、道心之分；即有惟危、惟微之別。」⁶¹²王祖覺一云：

道心理也，上應至靜不動天，此生天生地，常而不變之天也。造此者，謂之「聖域」。儒曰：「大成至聖」。釋曰：「大覺法王」。道曰：「大羅金仙」。三教歸一，歸於理也。故儒曰：「天理流行」，道曰：「三品一理」，釋曰：「一合理相」；言雖不同，而理則一也。⁶¹³

由此亦可理解王守仁所謂「心即理」的涵義；心是本心，本心與宇宙最高的天道、天理不二。此「心」無量無邊，能生育天地，運行日月，亦能長養萬物；依此「道心」而修，達天理流行，契證一合理相，即可成就聖神仙佛。若能「『克己復禮』，存道心去人心」

⁶⁰⁸ 仙佛合著：《仙佛聖訓》，頁 97。

⁶⁰⁹ 孔服農發行：《金剛般若波羅蜜經》（臺北：佛陀教育基金會，1998 年），頁 7。

⁶¹⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 467。

⁶¹¹ 一貫道求道儀式〈點道詞〉。

⁶¹² 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·三教圓通·》，頁 1。

⁶¹³ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·三教圓通》，頁 7-8。

⁶¹⁴即是「孔顏樂處」，蓋「聖人之樂，全道心也。」⁶¹⁵可見三教本圓通；道家言「抱元守一」，儒家講「執中貫一」，佛家主「萬法歸一」。「抱元守一」之「元」與「執中貫一」之「中」，皆指本體。「一」是本心；能證悟「本體」，即能常住真心、本心。因本體即是本心，二者是一非二。「本心」在一切處，正所謂「一即一切，一切即一」⁶¹⁶。求道所立十條大愿之第一條愿—誠心抱守，「誠」者真實不虛，指實相現前，凡所有相皆是實相。「抱守」者，在在處處，永無二心，常保本自清淨之心。

道在一切處，非抱守一處，若作「抱守一處」解，即是法縛。《玉皇心印妙經》曰：「存無守有」。⁶¹⁷「存無」者，存無所存；「守有」者，依體起用，於一切萬有之中不離體。能如此體認，「抱元守一」與「存無守有」無二無別。能證得此境界，必然自在無礙，得大解脫。古人云：「聖人用心如鏡」又云：「事來則應，事去則靜」。如《楞嚴經》云：「離一切相，即一切法」⁶¹⁸；在一切境相之中，應一切事，又不染著一切相。如此「離、即」同時，方為「抱元守一」、「執中貫一」，「存無守有」之真諦。

萬法歸一之「一」，是指全體，「一」即是自性，「萬法在諸人性中」⁶¹⁹。六祖聽聞「應無所住，而生其心」⁶²⁰，言下大悟「一切萬法不離自性」。《清靜經》云：「人能常清靜，天地悉皆歸」，⁶²¹孟子曰：「萬物皆備於我。」⁶²²，皆是「萬法歸一」之意。明師一指，點在玄關竅，當下契入本體，契證「萬法歸一」，無有一法不在心中。此即五代祖王覺一所謂：「末後一著，乃千真之嫡派，萬聖之命脈也。得者成仙，見者成佛，

⁶¹⁴ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·三教圓通》，頁 10。

⁶¹⁵ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·三教圓通》，頁 8。

⁶¹⁶ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·悟法傳衣第一》，頁 31。

⁶¹⁷ 蘇俊源：《玉皇心印妙經》（新北：多識界文化圖書有限公司，2008 年 6 月），頁 45。

⁶¹⁸ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016，T19，0945，112，c18。

⁶¹⁹ 見風旛報恩光孝禪寺住持嗣祖比丘宗寶編：《六祖大師法寶壇經·行由第一》CBETA 電子佛典 2016，T48，no. 2008，p0350，a10。

⁶²⁰ 姚秦 天竺三藏鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》CBETA 電子佛典 2016，T08，No. 235，p0749，a20。

⁶²¹ 蘇俊編註：《清靜經白話解說》（新北：多識界圖書文化有限公司，2006 年），頁 67。

⁶²² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 491。

修者成聖。」⁶²³又說：「末後大道，乃發萬聖之未發，補萬賢之未備；道合三教，理貫人天。」⁶²⁴「一」包含「應無所住，而生其心」。「應無所住」與「而生其心」不可分。故《金剛經》第十四分云：「生無所住心」。可見，「生心」與「無住」同時並進；生一切心又不著一切相，即相又離相，為「萬法歸一」，亦即「隨緣不變，不變隨緣」之真義。

（六）玄關竅是「知止」處

《大學》云：「知止而後有定；定而後能靜；靜而後能安；安而後能慮；慮而後能得。」可見「知止」是孔門修養的初步工夫，能知止而后方可得定靜安慮得。《一貫道疑問解答》說：

此是聖門修養的工夫，求明師指開玄關，即為知止地。內而知止，為守性；外而知止，不妄為。后者，自然之意，由知止而定，定而靜，靜而心神安，心神安而慮。此慮非他，猶之悟也，慮其何為天理？何為私慾？慮我所行之是非曲直，與理合否？合於理者即守之，違乎理者即去之。此謂之得，即得到心法傳授，以心印心，無入而不自得焉。⁶²⁵

欲達「得到心法傳授，以心印心，無入而不自得焉。」之究竟義，非一蹴可成，必須循序漸進，精進不已，日新又新，始能達成。然而知所當止最為緊要，若不知止於何處，定靜尚且不成，何能「以心印心，無入而不自得焉。」此明師指點之玄關，正是「知止」處。能知所當止，內守性，外不妄為，如此內外並進，何愁工夫不成就？王祖覺一《大學解》亦謂：「止之，則狂可作聖，不止則聖可作狂。止之一字，不綦重歟，是故易曰：『艮者止也，兼山艮，君子以思不出其位』，此仁者之所以樂山也」。⁶²⁶而止之之所在即《大學》所謂的「明德」、「至善」，即一貫道所謂的「玄關竅」。若能得受授明師指點「明

⁶²³ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·祖師四十八訓》，頁7。

⁶²⁴ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·祖師四十八訓》，頁11。

⁶²⁵ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》，頁97。

⁶²⁶ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·理數合解》，頁34。

德」、「至善」之所在，則知心之所當止而不妄為，自然寡慾，此為養心之妙方。待工夫純熟，「得止者，復禮也。復禮，則明善復初；明善復初，則天下歸心。」⁶²⁷明善復初即克己復禮矣，既克己復禮，天下萬物則在此仁心之中，達萬物一體之境。

二、口訣之真義及殊勝

「一指中央會」，點在玄關竅，當下「無所住」而契入本體；「口訣」五字真言，表「依體起用」，即「而生其心」。如同孔子「知天命」即契入本體；「隨心所欲，不踰矩。」即率性、生無所住心。

（一）五字真言之涵義

第一字，代表無極理天。十五代祖王覺一說：

無極理天，包乎太極氣天之外，貫乎太極氣天之中；包乎太極氣天之外，為天外天，不動天，大羅天，三十三天；貫乎太極氣天之中，為天中之天，天地之心。

628

《中庸》所謂：「天命之謂性。」此性源自無極理天，賦人曰性，為「本然之性」，「發為道心」。無極「無形、無情又無名」，⁶²⁹是為宇宙本體；能生一切萬物，運行日月。未有天地之前，祂已存在；既有天地之後，祂在天地萬物之間，為天下萬物之母，故《道德經》曰：「無名天地之始。」又曰：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」⁶³⁰無極之真理，無所不在，「體物而不可遺」⁶³¹；在天稱天理，在地稱地理，在人稱性理。故《中庸》云「天命之謂性。」此「天命之性」即心性本體，故第一字又有「性」義。

第二個字，代表太極氣天。王祖覺一說：「太極之天，貫乎大地之中，包乎大地之

⁶²⁷ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·理數合解》，頁 35。

⁶²⁸ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·理數合解》，頁 131。

⁶²⁹ 蘇俊源編註：《清靜經白話解說》，頁 10。老君曰：「大道無形，生育天地；大道無情，運行日月；大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道。」

⁶³⁰ 劉明燠編輯：《老子·莊子選》，頁 23。

⁶³¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 33。

外，至星斗天而止。」⁶³²又說：「『太極』已落陰陽，非氣而何？若以是為『性』，非氣質之性而何？」⁶³³「人心即氣質之性之見端。」又說：「人心何以危？因其源出於氣天，動而難靜，甘食悅色，交物而引，縱情役志，遮蔽本來，其歸流於污下。」⁶³⁴以上王祖第二字之解釋，是就「性迷」而言；若自性圓明，依體起用，率性而為，此心即自性清淨心、本心，是自性之妙用。

第三個字，代表皇極象天。「日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中；世人性空，亦復如是。」⁶³⁵一切森羅萬象屬象天，「總在空中」；《六祖壇經》所謂「自性能含萬法」，「萬法在諸人性中。」⁶³⁶於此，可知「身」代表體用合一之意。當轉識成智，體用合一、性相一如之時，「幻化空身即法身，無明實性即佛性」⁶³⁷，「色身」即是佛之真身，佛性與色身無二無別。五字真言之前三字，分別代表性、心、身。呂祖純陽於《學庸淺言新註》，補述之「格物致知」一章說：「性、心、身三者一貫」；孔子說：「吾道一以貫之」。「一」是體，「貫」是用，「一貫」即是體用合一，「一貫道」即體用合一之道，率性之意。一貫道道親，求道之後，所參加之法會，在「發一」單位，班名為「率性進修班」，為期許道親因參加此班之研習而明理，皆能率性而為。

第四、五個字，有二義：一是「體用合一」；二是「慈」。「慈」義，容後再說。明師所傳，無非「體用合一」之道，亦是「彌勒」之真義。「彌」者，隨緣—不變隨緣。雖隨一切緣而應現，而其本體不變；於人而言，雖隨一切造作而應現六道輪迴，而佛性不因墮落惡道有所改變。「勒」者，不變—隨緣不變。雖本體永不變，卻能隨千差萬別之機緣而應現，如金質不變，能隨變現各種相狀；亦如人之佛性不變，能隨各種不同之因緣

⁶³² 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·理數合解》，頁 132。

⁶³³ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·理數合解》，頁 135。

⁶³⁴ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書·理數合解》，頁 137。

⁶³⁵ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 30。

⁶³⁶ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》，頁 31。

⁶³⁷ 唐·永嘉玄覺禪師：《永嘉玄真禪師證道歌》，頁 28。

業力，變現為六道眾生。可見六道眾生雖迷，佛性不變，只是無法隨緣且自在又能主宰。若修持達「性相一如」、「五蘊皆空」之時，則「隨緣不變，不變隨緣」，即是體用合一，亦是「萬法歸一」之意。五字真言之後二字，是指「照見五蘊皆空」之妙用。

（二）口訣是降伏妄心、修慈心三昧之妙法門

當知，輪迴六道生死苦海，為最大之劫難，而墮落輪迴的主因是妄想。釋迦牟尼佛在《楞嚴經》說：「汝等當知：一切眾生，從無始來，生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」⁶³⁸若欲了脫輪迴之苦，當以口訣降伏妄心。可見五字真言，可視同淨土宗之持名佛念；藉由一句佛號之持念，降伏妄想執着，是易簡又有效之修持法門。既然人之所以輪迴六道，皆因妄想執着，妄造業因，故常沉苦海。若能以念佛名號之修持，降伏妄念，不造惡業，待念至一心不亂，臨命終時心不顛倒，必蒙佛加持、接引，可了脫輪迴生死。又前三字包含理氣象三天，如前所述，代表佛性大無不包，遍滿理氣象三天；「彌勒」即慈。五字真言，表佛性之大愛無限，欲回天當修「慈心觀」以還復本性之大愛。此觀想之修持法，重點在發願，首先須「願自己健康、快樂、安祥」。自己心態不健康、快樂、安祥，如何能幫助人健康、快樂、安祥呢？故修持「慈心觀」，第一步是「願自己健康、快樂、安祥」。然而貪、瞋、癡、慢、疑不除，如何能快樂呢？

應知，這五大根本煩惱，是思想上的迷惑，若不除去，將產生錯誤的知見，招惹更多的煩惱、顛倒想。因此應逐漸丟棄不用；多讀大乘經典，不失為降伏妄想的好方法。「慈心觀」之愿力強，更能化煩惱於無形。其次「願家人健康、快樂、安祥」，再其次「願本鄉鎮的人健康、快樂、安祥」，如此逐漸擴大心願，擴展心量，以至無量無邊，終能成就「慈心三昧」。⁶³⁹

（三）口訣是通天之密語

⁶³⁸ 圓瑛法彙：《大佛頂首楞嚴經》，頁 24。

⁶³⁹ 〈慈心三昧〉：興發慈悲心的禪定。參陳義孝編：《新編佛學常見詞彙（增修版）》，頁 453。

口訣包含理氣象三天，三極之真理蘊含其中。王祖覺一說：

無形之理，貫乎慾界，色界，無色界之中；上理河漢星斗，五行得之而順布；下理十殿諸司，九幽得之而秩序；中理山河大地，萬性億兆，飛潛動植；世間有情、無情、品類得之，而各得其所。此理又超乎欲界、色界、無色界而外，為無極理天，最上之理，無為真靈，人得之而終古逍遙，萬劫常存。⁶⁴⁰

道者，理也。在天稱天理，在地稱地理，在物為物理，在人為性理。此理充塞宇宙之間，三界之中。故上而河漢星斗之運行，五行之生剋；下而十殿、九幽之秩序；中而有情、無情之世間，莫不依此理而運作。此理雖在三界之中，又超乎三界，稱為無極理天，為宇宙無上之真理。口訣之第一字，即代表無極理天，至高之真理；無極理天超三界，又不離三界，是真理之世界。第二字，代表太極氣天，涵蓋河漢星斗。第三字，代表皇極象天，山河大地，一切有情、無情眾生。唸動真言，通天徹地，三界十方，無遠弗屆，為通天之密語。人雖本有此真理，然而卻被物欲所障蔽，有而不知其有。若遇明師指點，復明本有之真性，可終古逍遙，萬劫常存。

三、合同之真義及殊勝

(一) 手抱合同乃「拳拳服膺」之意。

使用合同的時機，主要於行其叩拜禮時。其意義在提醒白陽修士，為使一言一行與道合同，應「拳拳服膺」。點道詞云：「先傳你古合同抱在當胸，十指都相親莫要漏縫。」如《中庸》第八章，子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」⁶⁴¹此「一善」即中道。合同子亥相招，啟示修道須「終日煉神光」，⁶⁴²二六時中念念莫離，以至合乎「中道」而後已。修道之所以難成就，在於無堅定的毅力「半途而廢」《中庸》云：「君子遵道，半途而廢，吾弗能已矣。」⁶⁴³若「人一能之己百之，人十

⁶⁴⁰ 林立仁整編：《十五代祖北海老人全書》，頁 127。

⁶⁴¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 27。

⁶⁴² 一貫道求道儀式〈點道詞〉。

⁶⁴³ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 28。

能之已千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。」⁶⁴⁴合同自子至亥，即提醒修道者，應有始有終，不可半途而廢。

（二）合同乃啟示修道應還復赤子之心，包容一切

《中庸》云：「天命之謂性」⁶⁴⁵可見：天命之性，人人本具；性具五常之德，落後天染著氣質之性。雖本性本明，卻明而不明，因而有待個人「明明德」之工夫，以期復明本性。合同之抱法，「子亥相招」，旨在提醒白陽修士，須還復本來，如孟子所言：「大人者，不失其赤子之心者也。」⁶⁴⁶又抱合同時，左手在外屬大，右手在內屬小，表修道人必須心量廣大，方能包容一切，能行寬以待人之恕道。若未能還復本性，回復赤子之心，執著、分別心重，恕道難行。

（三）合同之終極目標在於「萬物一體」

一言一行符合自性之真理，方稱之為合同。言行能與自性之真理相契合，方能與上帝合，與上帝同；與仙佛菩薩合，與仙佛菩薩同；更能與眾生合，與眾生同。正如《證道歌》所說：「恆沙諸佛體皆同」與「恆沙如來同共證」得一法身之真義所在。《楞嚴經》說：「上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」⁶⁴⁷可說把合同的真義表露無遺。而眾生之所以成為眾生，在於「癡」；對於「真我」茫然無知，執著此身以為是我。又因此身而起種種之貪愛，因而造業受報，故常在輪迴。《道德經》云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」⁶⁴⁸

《清靜經》亦云：

眾生所以不得真道者，為有妄心；既有妄心，即驚其神；既驚其神，即著萬物；

既著萬物，即生貪求；既生貪求，即是煩惱；煩惱妄想，憂苦身心，便遭濁辱，

⁶⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 38。

⁶⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

⁶⁴⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 409。

⁶⁴⁷ 大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜[3]帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子[5]前正[6]諫大夫同中書門下平章事[7]清河房融筆[8]授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016，T19，no.0945，p0128，b15。

⁶⁴⁸ 余培林：《新譯老子讀本》（臺北：三民書局，1984 年），頁 13。

流浪生死，常沉苦海，永失真道。⁶⁴⁹

妄心的特質在「動」，無有一時之靜止；真如本性則是「常清常靜」。煩惱的根源，在於妄心；輪迴的根本，也是妄心。故妄心未能降伏，常在煩惱中，生死輪迴永無止息。若想斷煩惱了生死，唯有降伏妄心，否則一切願想都是「妄想」，無法實現。若能透過合同，行叩首之修持，千叩萬叩，叩至忘我之境，不只煩惱無由產生，更恢復本性之「常清常靜」則如《清靜經》所言：「人能常清靜，天地悉皆歸。」⁶⁵⁰即可體證「仁者以天地萬物為一體」⁶⁵¹之妙境，達「萬物皆備於我」⁶⁵²，即佛家所謂「心、佛、眾生」三無差別，如此則回歸性天矣，故合同亦稱「通天印」。

第四節 一貫道三寶與孔門「一與忠恕」之會通

一貫道〈道之宗旨〉云：「闡發五教聖人之奧旨」，如何闡發五教聖人之奧旨？一貫道之「三寶」包含千經萬典，義理上可圓融一切法門。一貫道三寶若從因地修行來講，是修持的法寶，等同禪、淨、密三宗之行門；若就果地上來說，第一寶如濟公活佛所說：「受師一指開妙竅，頓見本來之容顏。」⁶⁵³明師一指玄關，當下空有二邊不著，契入中道第一義諦，回歸性體。第二寶乃依體起用，率本自清淨之真如本性，無為而為。第三寶表回歸無極則心包太虛，量周沙界，萬物一體。可見雖言三寶，實則三而一，一而三，三寶同歸一理，乃究竟了義，圓通無礙。

易曰：「神道設教」⁶⁵⁴，五教聖人皆奉上帝之命，於各地域依當地之風俗民情，教化眾生，雖方法或有不同，然所依之理，必然一致。因此，教雖有五，理無二致。一貫

⁶⁴⁹ 蘇俊源：《清靜經白話解說》，頁 11。

⁶⁵⁰ 蘇俊源：《清靜經白話解說》，頁 10。

⁶⁵¹ 問：「程子云：『仁者以天地萬物為一體。』何墨氏兼愛，反不得謂之仁？」參明·王守仁：《傳習錄》，頁 60。

⁶⁵² 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁 491。

⁶⁵³ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20050625030504。

⁶⁵⁴ 觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。參王財貴編訂：〈觀卦·彖辭〉·《易經》，頁 59。

法門奉天承運，明師降世，辦理普度三曹之使命，洩盡天機，傳授「盡含歷代祖師真傳妙意，全貫古今千經萬典的實相奧機」之三寶。一貫道三寶義理融貫各教，按一貫道三教一理、五教圓通的思想來看，其三寶可融通三教心法。以下僅以「一貫道三寶」與《論語》孔門心傳之「一」與「忠恕」相會通。不過在論述中會借用佛道義理來闡釋三寶本身之內涵，以彰三寶心法之底蘊。

一、第一寶「玄關竅」與「一」之會通

一貫道三寶之第一寶「玄關竅」，是通天竅，「天」是無極理天，宇宙最高之真理。一指當下，直契無極之真理；無極之真理，在人曰「性」，「玄關」是入道要門，藉由此門回歸性體。如孔子之「吾道一以貫之」；曾子一聲「唯」而契入「一」理；此「一」亦是顏回得「一善」而拳拳服膺之「一」。孔子之「一」是承繼堯舜的「中」。《尚書·虞書·大禹謨》云：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」為舜傳禹之十六字心法，亦是聖聖相傳之道統心傳。牟宗三先生說：

《左傳》成公十三年所引劉康公「民受天地之中以生，所謂命也。」，是述中國思想史所必引的名句。首先要說明的是，「中」即天地之道。「命」，不是命運之命，而是天命之命。天既然降命而成為人的性，形成人的光明本體，……。劉康公所說的「中」，後來即轉而為中庸首句「天命之謂性」了。⁶⁵⁵

「一」、「中」、「性」一天命之性，雖異名實則理同。然而，一貫道稱其師尊、師母，乃當代之天命明師，明師所傳之道，真實不虛，與「佛佛唯傳之本體，師師密付之本心」，無二無別。《一貫道疑問解答》記載：「『允執厥中』的中字，便是一貫之「一」，這個一字，是聖聖相傳的心法。要知道這個一字的根源，非誠心求道不可。求道後，才能說明這個本身一字的真來歷。……一者自性也。在天為理；在人為性。」⁶⁵⁶可見一貫道明師

⁶⁵⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 35。

⁶⁵⁶ 南屏道濟著述：《一貫道疑問解答·卷下》，頁 6。

所傳授之道，即中華文化之精髓，可謂「真傳統」。道濟天尊⁶⁵⁷臨壇云：

大道應運傳塵間 渡諸有緣登慈船 此乃上天之慈憫 方有普渡現人間
亙古大道單傳授 應機應運道普傳 皆因天時未後至 將有清算時至焉
吾徒今入聖門內 受師之指開妙玄 明白生死來去路 十字街頭見真顏
回回之地真主藏 牟尼寶珠藏心田 三寶秘法心中記 莫要忘全方賢男⁶⁵⁸

一貫道主張三教一理、五教同源之論，與這些正信宗教在心法上是可以會通的。⁶⁵⁹禪宗有所謂「法不傳六耳」⁶⁶⁰，大道都是單傳獨授。按一貫道的說法，如今大道大開普度，道降庶民，明師奉上天之命，普傳有緣之人，這是天時應運應機使然。求得一貫真傳之後，不探討則已，一旦能參與修辦，一貫道認為，求得道統真傳，參與修道辦道之行列，即能相契聖聖相傳的道義，如是則不難理解五教聖人之奧義；生死來去之正門何在？如何背起自己的十字架？自然能了然於心。濟公活佛臨壇又云：

亙古大道單傳授 非時不將大道傳 而今應運收圓辦 方有大道普傳天
賢徒皆是根基厚 逢得大道明真顏 受師指點開妙竅 頓見本來真性顏
人生四難今得俱 積聚累世好因緣 唯盼徒等能明曉 好好珍惜握拳拳⁶⁶¹

一貫道謂明師降世，應運辦理收圓大事，有緣者皆受明師指開玄關妙竅，當下「頓見本來真性顏」，即所謂之契入「性體」。能得授明師指點，絕非偶然，必也過去生中，勤修善根福德，累積宿世的善因緣，方能遇明師點開妙竅。一貫道認為，過去一向被認為的「人生四難」：一、人身難得；二、中華難生；三、明師難遇；四、真道難逢。如今皆圓滿俱足，確實難得。得授明師指點者，怎可不「珍惜握拳拳」。

⁶⁵⁷ 道濟天尊即濟公活佛之另一聖號。

⁶⁵⁸ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（台北：樹林瑩德壇，2004年4月24日）。

⁶⁵⁹ 謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》第1卷第七期（2018.8），頁70-96。

⁶⁶⁰ 古代修行人，必悟道之後，方尋訪明師為其印證，所悟是否為祖師西來意。印證時大都在方丈室進行，且單傳獨授「不令人見」。參：《黃龍慧南禪師語錄》CBETA 電子佛典 2016，T47，no.1993，p0638，b03。馬祖因僧問如何是祖師西來意。祖云。近前來。向汝道。僧近前。祖攔腮一掌云。六耳不同謀。師云。古人尚乃不同謀。如今無端聚集一百五六十人。欲漏洩其大事。如今忽有明眼人。覩見。是一場禍事。

⁶⁶¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20060422030504。

二、第二寶「口訣」與「忠」之會通

吾人皆知，「忠恕」是曾子契入孔子一貫心法之要道。換言之，「忠恕」與「一」的心法息息相關。本文研究發現，「一」與一貫道得道之一指玄關相契，如上文所述；「忠恕」與第二、三寶相契。以下先針對第二寶「口訣」與「忠」的會通做討論。臺大哲學系教授佐籐將之在其《中國古代的「忠」論研究》一書中，明白表示：

首先看高田真治的〈先秦思想的「忠」〉的觀點。高田與佐藤文四郎同時，提出「忠」概念的原意並非「對君上的忠誠」，而是更廣闊的「真心無妄」之意；並且試圖闡析為何此原義變成主要涵蓋「臣道」的概念。

高田的主張可歸納為以下五點：

- (1)「忠」字的原意是「真心」。尤其他認為「盡真心」就是《論語》中的「忠」字之本意。
- (2)《左傳》裡有些「忠」字反而是「君對人民盡誠」之意。
- (3)「忠」概念從「君對民」轉為「臣對君」意涵的變化與當時國家觀念的形成息息相關。
- (4)作為「臣道」的「忠」，在《荀子》思想中可以看到其完成的論述。
- (5)在《中庸》裡，「忠」概念似乎與「誠」「禮」「樂」「孝」等其他概念同樣都歸於天道。⁶⁶²

由上可知高田與佐藤文四郎⁶⁶³皆認為「忠」應是「真心無妄」之意；高田更歸納「忠」有五點涵義，其中第一點：「忠」字的原意是「真心」。尤其他認為「盡真心」就是《論語》中的「忠」字之本意。此點見解，極其高明，可謂把「忠」與「率性」等齊量觀。

《說文解字》上說：「忠，敬也，盡心曰忠。」《忠經》中的解釋是：「忠也者，一其心之謂也。」朱熹在《四書集注》也說：「盡己之謂忠。」曾國藩先生解釋「誠」說：「一

⁶⁶² 佐籐將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁8。

⁶⁶³ 日本中國古代哲學研究家。

念不生謂之誠」。一念不生是不生妄念，妄念不生即真心；真心即是「忠」。曾昭旭說：「在生心動念時，念念如實，發自真誠，無絲毫虛妄造作，謂之忠。」⁶⁶⁴

一貫道三寶之第二寶—「五字真言」，就「果地」而言，「性心身者，一貫也，三者之不可離，猶植根本之不可分矣！」⁶⁶⁵，正是「率性」之意；既是率性，必然「真心無妄」。一貫道師尊說：「修道修心，辦道盡心」，何謂「盡心」？孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天也。存其心，養其性，所以事天也。」⁶⁶⁶可知孟子所謂「盡心」，應是「盡真心」。然而，一貫道道親，雖言「得道」，卻未「親證」真心，以其「先得後修」故。

「五字真言」，就「因地」修持言，目的在降伏妄心，是復性之工夫。此時，「辦道盡心」可理解為「藉由辦道，了盡人心」。故辦道、行道，當用愛心；渡人求道，是因道可超生了死，道是三教真傳、祖師心法，道是人人本具之良知，道可令人轉凡成聖，道可完成真善美之人格修養，道可使家庭幸福美滿。道如此之殊勝，因而發出「與樂」之愛心，「請您來求道」。老祖師聖號之含義是「慈」，慈即是愛。以慈愛之心，行濟世化人之事，愛心不斷擴大，大至無量無邊，以至「大愛無限，博愛無邊」。佛家所謂「心包太虛，量周三界」，與虛空法界融為一體而契入道體，此即「藉由辦道了盡人心」。人心盡，天心現，方可謂「盡心」。

樊遲問仁。子曰：「愛人。」⁶⁶⁷非只愛一人，是愛一切人，如此方能契合天心，契入仁體。五字真言表「理、氣、象」一體，欲契入此心體，須用無限大愛，無邊博愛之心。此宇宙心體，唯無私之愛能契入，唯有契入此心，方得稱盡己之心一忠。樊遲問仁。孔子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」⁶⁶⁸同是樊遲問仁，前曰：「愛人」此曰：「與人忠」。可見「愛」與「忠」密不可分。曾子曰：「吾日三省吾身，為

⁶⁶⁴ 曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關聯—從本體論到工夫論〉，《鵝湖月刊》356期（2005/02/01），頁24。

⁶⁶⁵ 呂純陽註解：《學庸淺言新註》（新北：正一出版社，1997年），頁25。

⁶⁶⁶ 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，頁489。

⁶⁶⁷ 宋·朱熹：《書章句集注·論語集注》，頁192。

⁶⁶⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁202。

人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳不習乎？」⁶⁶⁹曾子以「忠、信、傳」三事自省。「忠」者，盡己之心，「盡心」是真誠心；心真，一切事、一切處皆真；應用於事，則忠於事，對人則忠於人，在團隊則忠於團隊。

三、第三寶「合同」與「恕」之會通

接下來要討論一貫道第三寶「合同」與「恕」之會通。「恕」這個字在《論語》中扮演非常重要的義理內涵，與孔子核心思想「仁」有最直接的關聯性。有一天子貢問孔子說：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」⁶⁷⁰子貢問有哪一字，可終身奉行？孔子回答：「就『恕』這個字了！自己所不喜歡的，不要加在別人身上。」尹焞曰：「學貴於知要；子貢之問，可謂知要矣！孔子告以求仁之方也。推而極之，雖聖人之無我，不出乎此，終身行之，不亦宜乎？」⁶⁷¹「恕」之精神表現，在於「己所不欲，勿施於人」。曾昭旭說「在面對他人或他心時，念念無私，發自坦誠，無絲毫欺瞞利用，謂之恕。」⁶⁷²錢穆說：「己所不欲，勿施於人，驟看若消極，但當下便是，推此心而仁道在其中。故可終身行之。」⁶⁷³將心比心，以擴展心量。「恕」是寬恕。心量愈大愈能寬恕人。忠與恕，愛與寬恕其實是一件事。「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」⁶⁷⁴，非寬恕耶？能愛仇敵，顯示心中無仇恨。化解仇恨，最有效之方法即是寬恕。

或有人問說：「手抱合同，不是在提醒修行應恢復赤子之心嗎？」確實，當要恢復赤子之心，若不恢復赤子之心，何能包容人？又能寬恕誰呢？可見「寬恕」之前提，在於恢復赤子之心。湯之盤銘曰：「苟日新，又日新，日日新。」⁶⁷⁵修道人提昇心境之不

⁶⁶⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 63。

⁶⁷⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 232。

⁶⁷¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 232。

⁶⁷² 曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關連—從本體論到工夫論〉，《鵝湖月刊》356 期（2005 / 02 / 01），頁 24。

⁶⁷³ 錢穆：《論語新解》，頁 443。

⁶⁷⁴ 〈聖經馬太福音第五章第 44 節〉，《新約聖經》（臺中：國際基甸會中華民國總會，2016 年），頁 7。

⁶⁷⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 6。

二法門，唯放下一途，放下恩怨、放下仇恨。唯放下！方能得自在。如耶穌被釘在十字架上還說：「父啊，赦免他們！因為他們不知道自己在做什麼。」⁶⁷⁶耶穌被釘在十字架上，其含意即在表現包容、寬恕之精神。

合同亦有謙下不爭之意。子曰：「君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」⁶⁷⁷君子不作無謂之爭，除非與人比射箭。雖結果必有勝負，始末皆須依禮而行，可謂君子之爭。孔子之教不愧為聖教。與人爭強鬥勝最傷和氣，能行恕道之人，絕不與人爭長短、較高下。子貢曰：「……夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」⁶⁷⁸致力於仁道之人，不唯力圖本身己立己達，亦盡全力助人以立人達人，此皆展現合同之大用。吳伯曜說：

儒家以仁為本，將心比心、推己及人，乃至汎愛萬物的「恕道」思想正符合現代人的需求。……儒家的「恕道」有體有用，不僅指出人與人、人與萬物的相處之道——設身處地、同感互愛，同時也強調道德本體（仁心）的體認和自覺。如果人人都能反觀自省，自覺體認到此一愛的本體，發揮「恕道」的精神，將有助於世界公民建立互愛、愛物的觀念和行為表現。如此人與人之間、人與自然萬物之間才能和平共處，各遂其生、各安其居。這就是儒家「恕道」的現代價值。⁶⁷⁹

由上文可知，「恕」之含義極為深廣，如「引文」所說「儒家的『恕道』有體有用」。以體而言，是指「仁心」本體，本體是本自圓明的「明德」。體明之後，發用於外，行為舉止，皆率性而為，至真至善無不圓滿，蓋「本立而道生」。發用於家，則「孝、弟、慈」可「宜其家人」、「宜兄宜弟」；⁶⁸⁰發用於國，則有將心比心之「絜矩之道」⁶⁸¹，並能

⁶⁷⁶ 〈路加福音第 23 章第 34 節〉，《新約聖經》，134 頁。

⁶⁷⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 82。

⁶⁷⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 123。

⁶⁷⁹ 吳伯曜：《儒家“恕道”的現代意義與價值》，香港：《孔教學院「弘揚孔教百周年-紀念陳煥章博士創立孔教總會(1912-2012 年)國際儒學研討會」論文集》，2012 年 9 月。

⁶⁸⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 12。

⁶⁸¹ 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 13。

「推己及人」、「己立立人」，以「能保我子孫黎民，尚亦有利哉。」⁶⁸²《周禮·大司徒疏》以「如心曰恕」來解釋「恕」字之義。如心者，如如不動之本心。可知，恕道之究竟義，乃孟子所謂「萬物皆備於我」，已達「仁者萬物一體」之圓滿境界。

第五節 小結

一貫道師尊張天然奉天命大開三曹普渡，傳授自古不輕傳之秘寶，有緣者皆可得授明師指點。孔子特別在〈論語聖訓序〉對白陽弟子說：「諸位賢士有幸躬逢盛會，得授性理真傳，是為賢士之大幸也。」南屏道濟云：「當年孔子師七位，後遇老子明真玄；論語注解朝聞道，夕死可矣人難參；吾道一貫曾子悟，三千弟子難明全；釋迦拈花以示眾，正法眼藏示真傳。」⁶⁸³可見古今聞道難易極為懸殊，「是為賢士之大幸也」當是孔子有感而發。

道本同一，理無二致，一貫道師尊所傳授之一貫道真傳，一指當下契入無生、空性。與孔子所傳一貫之道，同為堯舜相傳之心傳；與三教聖人及歷代祖師所傳之道，同是「本體、本心」。

一貫道師尊所傳之三寶真傳博大精深，包含千經萬典，可圓融一切法門。一貫道三寶與孔門心傳之「一與忠恕」，同一義理。孔子云：「願眾賢士能以仁為己任，忠恕抱之；己立立人，己達達人。常體濟佛之用心良苦，行道人間，濟世扶匡，重現堯舜大同世界，此為濟佛之所盼，亦為吾之厚望矣！」由此可見，孔子對天命明師及所傳心法之肯定，對白陽弟子更寄以「重現堯舜大同世界」之厚望。

⁶⁸² 宋·朱熹：《四書章句集注·大學章句》，頁 14。

⁶⁸³ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19850526040402。

第六章 結論

孔子「明傳詩書暗傳道」是一貫道道內對於孔子「傳道」模式的普遍認知。在一貫道「天人共辦」的神聖傳道歷程中，聖佛菩薩臨壇開沙飛鸞顯化，乃應時應運應機的天啟式教化。中華民國九十九年歲次庚寅六月十三日，在一貫道道場埔里天元佛院，至聖先師孔子透過三才臨壇，飛鸞批訓，訓中垂示：「吾之一生『以仁為中心思想』，以淑世為懷，以撥亂反正為責，更以大同世界為理想。」更進一步說：「吾之一生實為明傳詩書暗傳道，意欲化人心歸於良善，端正社會風俗而力挽狂瀾兮。」聖訓中孔子明確提出其自身「明傳詩書暗傳道」之命題，與流傳於一貫道道內的普遍說法完全一致。

孔子臨壇開沙所批示的全篇訓文中，提供我們一些重要線索，於是再回頭重新解讀分析《論語》文本。深入探討此議題後，研究發現：子貢曾感慨地說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」子貢不可得而聞之「性與天道」正是孔子所暗傳之道。又孔子「一以貫之」及「朝聞道夕死可矣」等關鍵性歷史公案，在一貫道真傳可以得到比較恰當、合理的解釋。然而，「明傳詩書暗傳道」之命題，到底要如何理解呢？就本文觀點，「明傳」與「暗傳」是相對的概念，就孔子的思想而言，「明傳詩書」是指「明著、公開」無隱地「教授詩書」，然而「詩書」當中卻隱含者聖聖相傳之心法。朱熹所謂的「心傳、密旨」，孔子希望有弟子能夠「默契」之。至於「暗傳」是否有密授的內涵呢？筆者認為是有的。關於這個議題，本文嘗試歸結為以下三種說法：

一、就學者觀點而言：

並無「暗傳道」之問題。因孔子曾說：「二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」⁶⁸⁴這觀點又可分兩方面來說，其一，是認為孔子所弘揚乃人道，根本否定孔子有傳天道；其二，是孔子對弟子施以平等之教化，弟子同受孔子之

⁶⁸⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁132。

教誨。然而，因弟子之資質各異，領悟力自有等差，故各個弟子之專長、成就不盡相同。其實，孔子何嘗不期待眾弟子都能悟道？皆成為「仁者」？因孔子對曾子言：「吾道一以貫之」乃在公開場合所說，非暗中傳授，不然同學何來「何謂也？」之提問呢？

二、依孔門施教之觀點：

可從「孔子本人之立場」，及「弟子之立場」二方面分別說明。就「孔子本人之立場」而言，孔子對弟子不只「因材施教」⁶⁸⁵，更是「有教無類」⁶⁸⁶。無論《詩》、《書》之傳授或禮樂之教化，無不公開講學，傾囊相授。孔子在「明傳詩書」文章之教化外，更希望弟子能夠「證悟」詩書當中隱含的「道」。從《論語》一書前四篇之編排，不難看出這層意思，其中最經典的是「天何言哉」章透露出「四時行焉，百物生焉」背後有一股不可思議的力量在主導的消息。誠如《清靜經》所說：「大道無形。生育天地。大道無情。運行日月。大道無名。長養萬物。吾不知其名。強名曰道。」「生育天地」、「運行日月」、「長養萬物」三者，可謂自然現象。而自然現象之所以能顯現，且循環往復運行不輟，其背後有一「無形」、「無情」、「無名」之大道在支撐。

就「弟子之立場」而言，如顏回「聞一以知十」、曾子一聲「唯」而悟入聖聖相傳之真道；對未悟道之弟子而言，根本不知孔子傳道一事；至於何時傳？所傳何道？更無所悉；若說群弟子知道孔子有傳道一事，所悉亦不過是人道而已，未必人人可得而聞悟「性與天道」。是以，「明傳詩書暗傳道」在某種程度上，體現了孔子平等性的傳道授業解惑，同時也是學生不同層次的領悟結果。這個情況猶如《維摩詰所說經》所言：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」⁶⁸⁷。佛的施法是平等的，但眾生因其根器利鈍差異，而有深淺不同之領悟。故至聖先師在《詩》、《書》的教學之中，無不隨時隨地在啟發弟

⁶⁸⁵ 子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」參見宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁120。

⁶⁸⁶ 「互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：『與其進也，不與其退也，唯何甚！人潔己以進，與其潔也，不保其往也。』」參見宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁134。

⁶⁸⁷ 《維摩詰所說經》一名不可思議解脫·上卷，姚秦三藏鳩摩羅什譯，CBETA 電子佛典2016，佛國品第一[0537b25]

子一。如子曰：「小子何莫學夫《詩》」《詩》，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。」⁶⁸⁸而弟子亦能在詩書教中有所啓發，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，始可與言詩已矣。」⁶⁸⁹然而，孔子最期盼的是弟子能悟入「不可說」，「說即不是」之「聖聖相傳的一貫之道」，但弟子未必人人可得而聞悟。因此，若未能契入孔子詩書文章中所隱含之真道者，譬如子路，只能登堂但是無法進一步「入室」。因孔子傳道給契道弟子乃是「暗傳道」，而非明授之。

三、就一貫道觀點來說：

就一貫道的立場而言，「明傳詩書暗傳道」可以有兩層概念。其一，「明」著公開無隱地教授詩書義理，「背後(暗)」隱藏著更重要的目的是要「傳道」這件事情。換言之，不僅僅只是一個詩書禮樂的教化或人道教育之範疇而已。其二，這裡的「暗傳道」有登堂進一步「入室」的密授，授「朝聞道夕死可矣」的「道」。子貢感嘆「性與天道」不可得而聞之同時，事實上也是在感嘆要「入室」密授「性與天道」之不易。

由以上分析可知：孔子在誨人不倦之「明傳詩書」中，是否能如願地「道傳弟子」，則有待弟子能否「契入」聖聖相傳之真道；契入方能入室傳承宗風。而現今上天派明師大開三曹普渡，「明傳詩書」是一貫道渡人的善巧方便；「暗傳道」則指傳道儀式，對未求道者不公開而言；「傳道」是指明師一指。如今「普渡收圓」得道雖容易，然而一貫道明師所傳之道，與聖聖相傳之「心傳」無二無別，與佛祖所傳同是「本體、本心」，故明師所傳之「道真」。若得道後且能真修實辦，最殊勝的意義，是「超生了死」；這可說是道教與佛教修行之首要目標，是否亦應為儒家之終極關懷呢？這在傳統的儒學當中，似乎很難如此論定，不過本文嘗試從一貫道孔子臨壇的〈論語聖訓序〉這篇訓文，——尤其是「道降庶民白陽天，緣深之者天恩沾；欲求大道乃不易，眾等皆要惜此緣；朝聞

⁶⁸⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 249。

⁶⁸⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 84。

道者夕可矣，論語早將妙道宣；誰能出不由斯戶，幾人此義來細參；吾之文章得而聞，性與天道來究研；天何言哉藏妙諦，忠恕抱之一貫傳。」這段內容來重新審視《論語》，不能說沒有了脫生死的宗教義。當然，站在一貫道的立場，孔子臨壇飛鸞宣化《論語聖訓序》，就是要印證一貫道得道超脫生死，進而了悟「性與天道」，以及「忠恕」、「一以貫之」之妙諦。孔子終其一生，明處教導著詩書禮樂，暗中更期待弟子能夠從盡孝合禮中，進而「契仁」而傳授「夕死可矣」的大道。一貫道這種說法，也可以從一貫道明師濟公活佛這段話看出端倪：

當年孔子師七位 後遇老子明真玄 論語註解朝聞道 夕死可矣人難參

吾道一貫曾子悟 三千弟子難明全 釋迦拈花以示眾 正法眼藏示真傳⁶⁹⁰

一貫道認為孔子傳授的「夕死可矣」的了脫大道，就是佛陀傳授迦葉的「正法眼藏」。可見，三教聖人傳法絕對公開、公平、公正，無絲毫私心偏見。雖說「吾道一貫曾子悟」，因是公然傳授，故有「三千弟子難明全。」孔子三千弟子雖得聞夫子之文章，然對一貫心傳「難參、難明全」，孔子終無法「傳道」與之；佛弟子不明拈花之真義，亦難解「如來真實義」。

一貫道嘗謂天命明師所傳授乃三教真傳，得授且實修者可出三界⁶⁹¹，了六道⁶⁹²輪迴生死，故「朝聞道者夕可矣！」；得授明師一指真傳，即知生死出入之門戶，可超越六道輪迴之生死；「性與天道」雖說不可得而聞，然而求道之後，再觀「夫子之文章」，無不了然於心，得知夫子無隱；「天何言哉」故明師一指乃知「道」在無言中。濟公活佛說：

道可道來非常道 名可名也豈名焉 雙林樹下真我坐 靈山塔下悟機禪

⁶⁹⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉，（南投：發一崇德道務中心），編號 19850526040402。

⁶⁹¹ 〈三界〉：欲界、色界、無色界。欲界是有淫食二欲的眾生所住的世界，上自六欲天，中自人畜所居的四大洲，下至無間地獄皆屬之；色界是無淫食二欲但還有色相的眾生所住的世界，四禪十八天皆屬之；無色界是色相俱無但住心識於深妙禪定的眾生所住的世界，四空天屬之。此三界都是凡夫生死往來的境界，所以佛教行者是以跳出三界為目的。參義孝居士編：《佛學常見詞彙》，頁 71。

⁶⁹² 六道又名「六趣」：地獄趣、餓鬼趣、畜生趣、阿修羅趣、人趣、天趣。趣是趣向之義，眾生受報，皆由因趣果。參義孝居士編：《新編佛學常見詞彙（增修版）》，頁 193。

背起自身十字架 不二法門更行前 復歸自然嬰兒復 抱樸葆真甚怡安
論語篇章指心性 道德經中無為談 佛教經典我相拋 終見本來當明詮
道大理微言難盡 但須徒眾加體參 借著今能理研究 探索大道之根源⁶⁹³

一貫道「求道」乃求得三教真傳；得授明師一指，當下復歸自然，契悟靈山塔下之禪機，真我乃在雙林樹下坐，始知自身十字架乃契入「不二」之法門；故知孔子所公開傳授的《詩》、《書》等文章，即寓含不可得而聞之『性與天道』；然而，學生對於『性與天道』的得聞，不在於知識層面的「多學而識之」，乃在於心性層次的「一以貫之」，師生彼此默識心通。

《論語》可說是孔子之傳道語錄，極其平實，貼近生活，但須知《論語》不止談人道，更談「性與天道」；濟公活佛說：「《論語》篇章指心性」，實無異於佛之大乘經典，故一貫道言孔子「明傳詩書暗傳道」真實不虛。足見孔子不僅是史學家、思想家、教育家、哲學家，更是奉天承運傳道的天命明師。

值得注意的是，當今白陽時期，屬於先得後修之型態，「明傳詩書暗傳道」的內涵，不全然等同於紅陽時期孔子先修後得之型態。當今白陽時期，不休息菩薩所謂「師者，明傳詩書暗傳道。」其「明傳詩書」強調的是渡化眾生的方法，「傳道」之條件則無待眾生是否「契仁」。只要符合求道之條件，即可得授祕傳，接受「明師一指」。這裡所謂「暗傳道」，除表示儀式不可公開，三寶不可洩漏之外，也表示了教化之外另隱藏著更重要的「教外別傳」之「正法眼藏」。

⁶⁹³ 發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉（和美：天佑佛院，2015年4月6日）。

參考書目

一、古籍文獻（依成書之朝代序排列）

- 1、(周)《老子·莊子選》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2008年1月。
- 2、(周)管子：〈牧民(二)四維〉，《古今文選》。臺北：國語日報社，1952年。
- 3、(周)左丘明(西元前722~西元前468)原典，郭丹譯注：《左傳》，北京：中華書局，2016年6月。
- 4、維摩詰：《維摩詰所說經》一名不可思議解脫·上卷，姚秦三藏鳩摩羅什譯，CBETA 電子佛典 2016，佛國品第一〔0537b25〕
- 5、釋迦牟尼佛：《大佛頂首楞嚴經》。臺北：宏願出版社，1992年3月。
- 6、《新約聖經》。臺中：國際基甸會中華民國總會，2016年。
- 7、(漢)關聖帝君：《桃園明聖經》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2012年4月。
- 8、(漢)羊春秋注譯：《孔子家語》。臺北：三民書局，2010年。
- 9、(漢)司馬遷：《史記·孔子世家》。臺北：鼎文書局，1980年。
- 10、(漢)司馬遷原著，清·蔣善輯，黨藝峰整理：《史記滙纂·太史公自序》，北京：商務印書館出版，2017年4月。
- 11、漢·司馬光遷撰，會合三家注：《新校史記三家注三·孔子世家第十七》，臺北：世界書局印行，1975年
- 12、(晉)鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》。CBETA 電子佛典 2016年。
- 13、(晉)鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》。臺北：財團法人佛陀教育基金會，1998年。
- 14、(唐)大唐神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑中天竺沙門般刺蜜〔3〕帝於廣州制止道場譯出菩薩戒弟子〔5〕前正〔6〕諫大夫同中書門下平章事〔7〕清河房融筆〔8〕授，烏長國沙門彌伽釋迦譯語《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞

嚴經卷第一》CBETA 電子佛典 2016。

- 15、(唐)唐朝詩人合著：《唐詩三百首》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2010年3月。
- 16、(唐)惠能：《六祖大師法寶壇經·曹溪原本》。臺北：佛陀教育基金會，2002年1月。
- 17、(唐)惠能：《六祖大師法寶壇經》。CBETA 電子佛典 2016年。
- 18、(唐)永嘉大師，玄覺禪師編：《永嘉真覺禪師證道歌》。新北多識界圖書文化有限公司，2009年。
- 19、(唐)孔穎達疏，漢鄭康成注，李學勤主編：《禮記正義·曲禮》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2001年。
- 20、(宋)《黃龍慧南禪師語錄》。CBETA 電子佛典 2016年。
- 21、(宋)陸九淵：《陸象山全集》。臺北：世界書局股份有限公司，2016年3月。
- 22、(宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
- 23、(宋)朱熹：《朱子文集·卷36》。臺北：德富文教基金會，2000年。
- 24、(宋)司馬光：《資治通鑒》。臺北：榮文出版社發行，新象書店印，1979年。
- 25、(明)王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》。上海：上海古籍出版社，1992年。
- 26、(明)王守仁：《傳習錄》。臺南：龍巨書局，1986年。
- 27、《人天眼目卷之五，宗門雜錄》。CBETA 電子佛典 2016年。
- 28、正一出版社編：《三教經典合編》。新北市：正一出版社，2018年元月。

二、近人著作（按筆劃順序排列）

- 1、王邦雄、曾昭旭、楊祖漢合著：《論語義理疏解》。臺北：鵝湖出版社，1985年。
- 2、王財貴編訂：《易經》。臺北：讀經出版社，1996年。
- 3、孔服農發行：《金剛般若波羅蜜經》。臺北：佛陀教育基金會，1998年。
- 4、正一善書出版社編：《三教經典合編》。新北：正一善書出版社，2018年元月。

- 5、白水老人：《箴言集成》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2010年。
- 6、白水老人：《白水老人道義輯要》。埔里：天元佛院，1996年。
- 7、光慧文化編著：《天命明師之印證》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2010年。
- 8、江本勝著、長安靜美譯：《生命的答案，水知道》。臺北：如何出版社有限公司，2004年。
- 9、光慧文化編著：《學庸·孝經》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2016年。
- 10、光明集刊編委：《白水老人道義輯要》。南投：埔里天元佛院，1996年。
- 11、牟宗三：《中國哲學的特質》。臺北：臺灣學生書局有限公司，2015年。
- 12、朱謙之、任繼愈：《道德經釋譯》。臺北：里仁書局，1985年。
- 13、李學勤主編，漢鄭康成注，唐孔穎達疏：《禮記正義·曲禮》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2001年。
- 14、呂純陽注解：《學庸淺言新註》。新北：正一出版社，1997年。
- 15、李炳南：《論語講要》。臺北：財團法人佛陀教育基金會，2011年。
- 16、余培林：《新譯老子讀本》。臺北：三民書局，1984年。
- 17、佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年。
- 18、吳怡著：《新譯老子解義》。臺北：三民書局，2016年。
- 19、林富士：《中國史新論》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2010年。
- 20、林立仁整編：《十五代祖北海老人全書》。臺北：正一善書出版社，2008年。
- 21、明德編輯室：《孝經白話譯註》。新北：明德出版社，2006年。
- 22、周伯達：《孔孟仁學原論》。臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 23、南屏道濟：《一貫道疑問解答》。臺中：國聖出版社，1997年。
- 24、南懷瑾：《論語別裁》。臺北：老古文化事業股份有限公司，1981年。
- 25、南懷瑾、徐芹庭：《周易今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1977年。
- 26、南懷瑾講述：《圓覺經略說》。臺化：老古文化事業股份有限公司，1993年。

- 27、洪淑芬：《儒佛交涉與宋代儒學復興—以智圓、契嵩、宗杲為例》。臺北：大安出版社，2008年。
- 28、姜義華注譯：《禮記讀本》。臺北：三民書局，2001年2月。
- 29、徐芹庭、徐耀環著：《細說書經下：《書經》解譯》。新北市：聖環圖書股份有限公司，2018年4月。
- 30、高樹藩編纂：《正中形音義綜合大字典》。臺北：正中書局，1977年。
- 31、高政一註譯，韓愈：〈原道〉，《新選古文觀止》。臺南：新世紀出版社，1981年4月。
- 32、徐醒民：〈恕道淺述〉，《儒學簡說》。
專輯網 <http://www.xuxingmin.com/archives/13804>。
- 33、國語日報發行：〈古今文選第二五二期〉。臺北：國語日報出版社，1974年。
- 34、國語日報發行：〈古今文選第33期〉。臺北：國語日報社，1952年。
- 35、程樹德：《論語集釋》。臺北：藝文印書館，2013年。
- 36、張岱年：《孔子大辭典》。上海：上海辭書出版社，1992年。
- 37、張清源著：《道之尊貴》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2014年。
- 38、馮友蘭：《中國哲學史》下冊。香港：三聯書店（香港）有限公司，1992年。
- 39、勞思光：《新編中國哲學史（一）》。臺北：三民書局，1999年。
- 40、載朝福著：《論語闡義·貳》。新北：正中書局股份有限公司，2010年。
- 41、《道脈傳承錄教材》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2018年。
- 42、賈娟娟編譯：《禮記全書》。臺北：華志文化事業有限公司，2018年7月。
- 43、楊流昌：《天道傳奇》。香港：中國評論學術出版社，2011年。
- 44、發一崇德雲林道場六和區道務組：《法會傳題綱要參考資料》。雲林：佳洲製版印刷股份有限公司，2010年。
- 45、義孝居士：《新編佛學常見詞彙》。臺北市：佛陀教育基金會，2016年。

- 46、演培法師釋註：《維摩詰所說經講記》。臺北：天華出版事業股份有限公司，1978年。
- 47、劉兆祐主編：《新超群國語辭典》。臺南：南一書局企業股份有限公司，2000年。
- 48、諸賢合著：〈朱子治家格言〉，《三字經等十種合刊》。臺南：能仁出版社，2004年。
- 49、鄧林：《四書補註備旨新編》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2016年4月。
- 50、錢穆：《論語新解》。臺北：東大圖書公司，2015年。
- 51、《醒世恆言》卷二十九「盧太學詩酒傲王侯」。
- 52、謝居憲：《孝弟慈通貫孔孟聖道-羅近溪哲學之建構》。台北：花木蘭文化出版社，2014年。
- 53、蘇俊源註：《清靜經白話解說》。新北：多識界圖書文化有限公司，2006年。
- 54、蘇俊源註：《皇母訓子十誠釋譯》。新北：多識界圖書文化有限公司，2013年。
- 55、蘇俊源註：《永嘉真覺禪師證道歌》。新北：多識界圖書文化有限公司，2009年。
- 56、蘇俊源：《玉皇心印妙經》。新北：多識界文化圖書有限公司，2008年。
- 57、鄭清榮：《從論語談孔門心傳講記》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2016年。

三、期刊論文（按筆劃順序排列）

- 1、中央研究院中國文哲研究所：〈中國文哲研究集刊第十期〉。1997年。
- 2、孔令宜：〈孔子「生生之仁」的詮釋及其開展〉。新北：淡江大學，中國文學系博士論文，2018年1月。
- 3、牟宗三：〈論「仁」——以《論語》為核心（下）〉。人間好時節部落格，2009年。
- 4、吳伯曜：〈「論語」之『道』義蘊探索〉，《崇仁學報》第六期，2012年。
- 5、吳伯曜：《儒家“恕道”的現代意義與價值》，香港：《孔教學院「弘揚孔教百周年-紀念陳煥章博士創立孔教總會(1912-2012年)國際儒學研討會」論文集》，2012年9月。
- 6、唐經欽：〈一貫道聖訓之揀別〉，《一貫道研究》。第七期，2018年8月。
- 7、唐經欽：〈《白陽聖訓中庸》之思想探討-以心性論及工夫論為中心〉，《一貫道研究》第三期。2014年6月。

- 8、施春兆等六人：〈一貫道信徒超生了死之神聖瑞相初步探討〉，《一貫道研究第六期》。2017年。
- 9、馮耀明：〈勞思光與新儒家〉，《哲學與文化》。第二十六卷第八期，1999年8月，頁714。<http://dx.doi.org/10.7065/MRPC.199908.0712>
- 10、淨空法師專輯網站：〈十二德目與我們的生活〉
www.amtb.org.tw/jkfs/jkfs.asp?web_amtb_index=58&web_choice=7
- 11、曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關連—從本體論到工夫論〉，《鵝湖月刊》356期，2005年。
- 12、彭繼中：〈論語仁概念的研究——以文質論觀點的探討〉。臺灣大學政治學研究所，博論，2004年。<https://hdl.handle.net/11296/32dyce>
- 13、董平教授主講：〈孔子與《論語》〉第一講第一節。浙江：浙江大學開放課，發佈日期：2012年9月19日。
- 14、趙法生：〈論孔子信仰〉，《世界宗教研究》。第四期，2010年。
- 15、錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《聯合報》。1990年9月26日。
- 16、謝居憲：〈認識儒學·攝禮歸仁：禮是仁的客觀表現〉。臺北：臺北市孔廟儒學文化網。
- 17、謝居憲：《孝弟慈通貫孔孟聖學—羅近溪哲學之建構》。新北：花木蘭文化事業有限公司，2014年。
- 18、謝居憲：〈一貫道玄關修持管窺〉，《一貫道研究》第1卷第三期，2014.6。
- 19、謝居憲：〈孔子「一以貫之」之工夫探微〉，《鵝湖學誌》第53期。2014年12月。
- 20、謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》第1卷第七期，2018.8。
- 21、羅義俊：《鵝湖月刊》，〈第三〇卷第七期總號第三五五〉

四、仙佛聖訓（按筆劃順序排列）

- 1、三天主考院長著：《天道真理講義》，新北：明德出版社，2014年。

- 2、仙佛合著：《道之宗旨聖訓》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2001年元月。
- 3、〈仙佛聖訓〉。發一靈隱霧峰武聖宮三天法會。1992年
- 4、仙佛合著：《仙佛聖訓》。新北市，佳洲製版印刷股份有限公司，2015年，6月。
- 5、南屏道濟著述：《一貫道疑問解答》。臺中：國聖出版社，1997年。
- 6、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺中：雅潭，2015年10月24日。
- 7、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。南投：天元佛院，2010年7月24日。
- 8、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺北：行德壇，2004年4月24日。
- 9、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺中：正承佛院，2015年10月24日。
- 10、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺北：瑩德壇，2004年4月24日。
- 11、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺中：雅潭，2015年10月24日。
- 12、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。二林：觀音堂，2015年2月初9日。
- 13、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。和美：天佑佛院，2015年4月6日。
- 14、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺北：諧德壇，2006年4月22日。
- 15、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。和美：天佑佛院，2016年5月8日。
- 16、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。高雄：崇慧佛院，2014年4月6日。
- 17、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。臺北：崇慧佛院，2016年9月3日。
- 18、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。編號 19850526040402。南投：發一崇德道務中心。
- 19、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。編號 20080927040602。南投：發一崇德道務中心。
- 20、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。編號 20151121030401。南投：發一崇德道務中心。
- 21、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。編號 20081116310099。南投：發一崇德道務中心。
- 22、發一慈法聖訓：〈仙佛聖訓〉。屏東：慈法宮，1989年歲次己巳10月初2日。
- 23、發一靈隱聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。霧峰：武聖宮，1992年歲次壬申九月初一日。
- 24、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。編號 19900804050101。南投：發一崇德道務中心。

- 25、發一崇德編輯室：〈仙佛聖訓〉。編號 19900804050101。南投：發一崇德道務中心。
- 26、聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓—大學》。高雄：天元佛院管理委員會，2011 年 12 月。
- 27、聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓—中庸》。高雄：天元佛院管理委員會，2011 年 8 月。