

實施覺性教育以實踐中道

何顯榮/1995年12月

教育目的在培養完整品格

美國進步主義教育大師克伯屈博士（W. H. Kilpatrick）主張教育之主要目的在完整品格的培養。（註一）知識雖然是完成有效品格的重要部份，但是絕非唯一的部份；倘僅持知識，尚不能充分瞭解產生正確行為的方法。完整品格必須經過多方考慮，並運用智慧來決定的，合乎社會要求、道德標準以及具有實效。因此我們所冀望的品格必須具備的特質，乃在於具有豐富而有效的知識，和能夠適當的運用智慧思考事物，為人處世達成真善美。

當前教育發生的問題

目前台灣教育所培育出來的人才，在世界上的各項優異表現已獲得肯定，可說台灣的教育水準已相當先進。但是今日國內的教育水準漸高，反而釀成政治動蕩、社會暴亂、治安惡化，日趨嚴重，人民的犯罪率不降低，智慧型犯罪反而日增。因此以目前教育模式繼續實行，國家社會的動亂將更嚴重，前途堪憂。我們不禁要問：當前教育的毛病到底出在何處？是否教育當局監督不良、或師長教學不力、或教育體系、或教育方法有重大缺陷，使教育功能退步？

倘若詳加分析，可以發現並非前兩項的問題，而教育體系已由教育改革審議委員會完成教改總諮議報告書正在推動中，將有顯著改善，但是教改會的教改措施對改革心靈的作用並不大。教育功能退步主要在教育方法上還是有重大缺陷，因為教育水準愈高，人人經過培育出來的成果愈佳，也就愈聰明，其思考、創造和計劃等能力愈強。從好的方面來看，人人對國家社會可以發揮更輝煌的貢獻；從壞的方面來看，愈多人利用其聰明作奸犯科，手法更高明，手段更毒辣，發生社會邪惡暴亂案件自然會愈多，這是目前教育帶給社會不安的癥結所在。誠如老子所云：「智慧出，有大偽。」（《道德經》十八章）這種現象已偏離教育之主要目的——完整品格的培養。

西方教育未臻完善

對於目前的教育制度及方法，在提高教育水準有成外，同時有製造社會犯罪事件增加的趨勢。教育乃百年大計，若要大刀闊斧改造，除了消除升學主義的弊病，和保持德智體群美五育均衡發展外，需要詳加分析問題癥結所在，周詳計劃尋求對策。目前教育制度及方法大部份是從世界教育先進國家引進；環視世界較先進國家，發現也同樣有這種犯罪事件增加的趨勢。因此目前要改革台灣教育，若再墨守已往教育制度的架構，驟然再引進世界較先進國家不同文化背景的新制度及方法，恐難奏效。

目前教育幾乎僅傳授知識之知

當今教育是獲得一切事物正確知識的必要方法，若要發覺目前教育弊病之所在，首當瞭解學校教導學生獲得知識的方式。學生有三種獲得「知識之知」的方式，第一種知：感覺之知，是由感官知覺認知所得的各種知識，即是機械式的記憶學習方法所得；第二種知：推論之知，是由邏輯推理結果所得的知識，即是出於智慧思考的數理學習方法所得。第三種知：實行之知，由實踐力行而獲得內心體驗的知識，即根據學校書本或自己本能的知識，應用於實際行動，手腦併用，知行合一，其經驗累積所得，如實驗室做試驗、工場做實習。（註二）這三種求知方式可以包括「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」（《中庸》第二十章）。今日教育已達相當高的水準，可以獲得

正確的知識，以開發相當高的智能。

知識之知產生社會亂象

一般人士受教育，均由上述三種方式獲得知識，智能高的人在學業上佔優勢，但在離開學校踏入社會後，為人處世的技巧並不見得會優於他人，有時受到許多挫折而失敗，因而利用其智能挺而走險，做些危害他人的壞事。智能低的人在工作上如有不如意，未受到應有的待遇和照顧，也有時會以魯莽的暴力對付或傷害他人。為政的高官或高名位者，易於執著自己的主觀，不虛心探求真相及接受反面的意見，處理事務常自以為是，獨斷獨行，造成決策錯誤，政策難行，浪費公帑。以上所發生的政策偏差、社會動盪、民心不寧、詐取豪奪、鬥爭暴亂等種種現象，可說是當今提高教育水準所產生的一些不良後果，令人憂心。對於德育的灌輸，雖有專門功課，例如「公民與道德」、「中國文化基本教材」等道德知識的傳授，屬於第三種實行之知，但在今日道德觀念日益微薄之情形下，不易深植，因此僅由學校傳授的道德知識，尚難在社會上發揮，因此屢發生不道德的亂象。

宗教與文化力量維持綱常不墜

在種種亂象之中，仍有一股清流，促使國家安定，社會祥和，維持綱常於不墜。這股清流就是足堪世界各國讚揚的台灣宗教力量和我國固有優良的文化力量。這二者表面上雖然在不同的領域，但是能發出相同的一股清流，其中有相似的精湛內涵，可以擷取採行，給與教育改革的一個方針。然而宗教的信仰部份，雖有頗大的力量，足以促使國家安定，社會祥和，但在教育的觀點是不便涉及的。至於我國固有優越的中華文化，普受世界各國愛好者所讚賞，尤其至聖先師孔子的教育精神及方法最受世人讚揚。自孔子以降，中華民族的師徒傳承教育，在歷史上造就無數的英雄、豪傑、名人、雅士、鴻儒、高僧等歷史偉人。由此可知我國固有文化中，先於世界各先進國家的教育，有許多非常優秀的方法，可採納作為今後改革我國教育的借鏡。

內觀之知釀造社會清流

近代學者吳康先生提出除了三種求知的方式獲得「知識之知」外，另提第四種求知的方式，稱為「德性之知」、或稱「內觀之知」。這是內心反觀自證真理所得的智慧，為生而即有，不假思索而自然靈敏易感，可以察知善惡和開悟真理之知。如《大學》之明明德，佛家所謂明心見性，道家所云：「致虛極，守靜篤；萬物並作，吾以觀其復。」（《道德經》十六章）其觀察所得的知。一般人士很少運用這種方式獲得智慧。這個正是推動國內一股清流的內在力量，也是台灣教育目前所欠缺的部份。「德性之知」是我國數千年來固有文化中的精髓，也是最奧秘的部份。雖然固有文化離不了宗教，但是有關「德性之知」為宗教哲理部份，並不直接涉及信仰。若要明瞭「德性之知」的淵源，需先認識人類的「本性」。

與生俱生為天性

中華文化思想的主流是儒家哲學思想體系，然而在人的本性方面，誠如子貢所說：「夫子之言性與天道，不可得而聞。」（《論語》公冶長）故一般人以為孔子罕言性，孔子曾說：「性相近也，習相遠也。」（《論語》陽貨）並未對此「性」有更多之敘述。早期儒家思想以「中庸」述及心性之學；中庸所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」是為儒家心法的基本中心觀念，此性就是「本性」。荀子所說：「生之所以然者、不事而然，謂之性。」、「性者天之就也。」（〈正名篇〉）「不可學，不可事，而在人者謂之性。」（〈性惡篇〉）「性，生而然者也。」（《論衡》初稟）韓愈所云：「性也者，與生俱生也。」（〈原性〉）可謂「本性」為天然所生就。

孟子倡性善

亞聖孟子曾提倡「人性本善」之說，他說：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求則得之，舍則失之。」（〈告子上〉）又說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（〈離婁下〉）其求則得之、君子存之，皆為人類本性所流露出的良知良能之心。孟子學說可視為此種根本思想之擴大詮釋者，繼承孔子弘揚儒學，因而使儒學成為中國文化思想的主流。

荀子倡性惡

儒家於孟子之後，有荀子繼孔子之學，弘揚仁義之道，提倡「人性本惡」之說，他說：「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡。生而有耳目之欲，好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合于犯分亂理，而歸于暴。」（〈性惡篇〉）荀子所見於人之性惡，若順之而無節制，則惡亂必生；因此他主張以智心之明辨化性起偽，以禮義法度治性惡，解人之所蔽，以恢復其清明之智心，闢邪說以正人心，使百家相形失色，而丕振儒術以傳於世，故司馬遷以孟、荀並列，作傳於史記（註三）。荀子與西方哲學家亞里士多德的哲學思想相近，近代受重視而地位提升，與孔子和孟子並稱為儒家三大師。

程子言善惡均為天性

孟子性善和荀子性惡之說，均為人所重視。告子曰：「生之謂性。」（《孟子》告子）宋儒程子（明道）解釋云：「性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣稟，理有善惡。然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。『善固性也，然惡亦不可不謂之性也』。蓋『生之謂性』，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說『繼之者善也』。」（《近思錄》卷一）程子言生之「性」處於靜時，「性」無善惡，而繼之者氣稟有善惡，然而「氣即性」，稟「性」而為即有善惡。善惡是指性的表現言，不是指性之自體言。言其因氣稟之善而成為善的表現，固是屬於性之事，意即性之善的表現，即因氣稟惡而成為惡的表現，此亦是屬於性之事，意即性之惡的表現（註四），故程子云：「善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」由此可知人類「本性」之表現有性善與性惡之分，然而善與惡完全是對立的，可知人類思想體系的天賦本質之表現不是單一「性善」或「性惡」，故每人與生具來的「本性」之表現，均含有「性善」與「性惡」兩種。這兩種「本性」之表現的說法，可以引用科學資料分析，深入詳加解釋。

人類具有與動物相同的動物本性

由科學家的研究發現，人類與同屬靈長類的黑猩猩及大猩猩較為相似，後二者幾乎每一骨骼、肌肉、內臟和血管皆可在人體發現。以身體各部的構造和比例而言，黑猩猩及大猩猩與人類很相近。最近遺傳學依據靈長類人科的分類法，大猩猩、黑猩猩和人類已併入同一「人科」，此二種猩猩與人類之間的血緣也非常相近，可由染色體組型得到證明；人類的組型有染色體數四十六條，與黑猩猩和大猩猩的四十八條非常類似。從抗原—抗體試驗的結果顯示黑猩猩和大猩猩與人類的血清蛋白非常接近，尤其黑猩猩血紅素胺基酸的排列與人類的排列相同，DNA（去氧核糖核酸）僅有百分之一·二三差異；可知黑猩猩與人類的基因有百分之九十九相同，兩者的差異，就好比馬與斑馬，仍保持著分化後不久的狀態（註五）。誠如孟子所云：「人之所以異於禽獸者，幾希。」（〈離婁下〉）

因此人類和黑猩猩及大猩猩有相似的軀體，當然也含有動物天生自有的本性，稱為「動物本性」。

動物本性是無知的惡性

由科學家研究生物相互間仇恨傾軋和好戰殺戮的天性，可看出動物本性的端倪。在三〇年代佛洛依德主張「生物好戰說」，他說：「所有生物都擁有破壞慾，牠們渴望將生命還原為無生命的物質，至死方休。」一九七三年獲得諾貝爾獎的奧地利人，康拉德勞倫斯是動物行為學的創始者，他認為動物相互攻擊的目的在維護地盤，及確保繁殖優勢。七〇年代末期科學家發現有二十幾種猿猴和獅子，都攻擊年幼的同類，或以殘酷的手段對付敵對的成年同類，證明動物常對不構成威脅的同類也發動攻擊。八〇年代以後的生物社會學家從基因遺傳的觀點看動物本質，認為基因擁有「唯我獨尊」的性格，牠希望大量複製自己，以占領所有的空間和時間。可知動物本性是無知的惡性；總之科學家研究的結論：動物天生是壞胚子。

人類具有欲性的動物本性

對人類而言，所謂「飲食男女，人之大欲」（《禮運》）及「食色性也」（《論語》告子），這種天性就是人類每位必須具有的「動物本性」。其所表現的就是「食色本能」，譬如飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休等；進而目欲美色，耳欲妙音，鼻欲芳香，口欲甘味，體欲輕煖等，這種天生的「動物本性」稱為「獸性」，又稱「欲性」。欲性非惡，譬如自私之本身並非惡，自私過當乃惡；而任欲性氾濫，產生欲心，縱慾荒謬，貪得無厭，詐取豪奪，鬥爭暴亂，造起惡端，才是為惡，老子云：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」（《道德經》四十六章）因此有人直以「欲性」為惡性。

人類心智遠超乎其他動物

另外科學家的研究發現人類與其他動物最大的不同是在於「心智(mind)」。心智是動物生命中最重要的一部份，包含思維、感情、經驗、夢想、痛苦、喜悅和渴望等心理過程，就是一種在腦中進行訊息連續傳遞和處理的本能，即腦的所作所為，而腦是宇宙中最複雜的器官。就以最類似人類的黑猩猩和人類的腦作一比較，黑猩猩的腦略小，但在物理上和人腦非常類似，我們可以從腦部的構造和功能作分析，以瞭解黑猩猩和人類之間心智的真正界限。人類大腦皮質(cerebral cortex)具有精神性功能，即學習、記憶、情緒、思維、創造、計劃、判斷、計算和語言等精神心智現象，其中學習、記憶和情緒等精神性功能，黑猩猩也有；而思維、創造、計劃、判斷、計算和語言等高級心智功能，唯有人類才有。換言之，人類和其他猿類有部份相同精神性的功能，但是人類的心智能夠思考想像一些假設狀況、適應各種不同的環境及處理心裡觀念的能力，而其他猿類的大腦功能，僅對真實世界的直接反應。

其中語言是人類特有高級心智的最佳證明，可以開啟人類思維的關鍵，結合感覺和知覺表達內心的情感，在社會關係中達成溝通，使人類不受限於現在，而能討論過去，並從中學習做有意義的計畫，把傳統和文化傳給子孫，一直延續於後代。然而黑猩猩的語言，最大的缺陷在於牠沒有組織文法的能力；文法包括主詞、名詞片語和動詞片語等，如果沒有這些，人類語言也無法形成。人類語言的複雜文法遠超乎牠們的能力之外，並且人類有圓舌、聲帶以及氣道的特殊構造，對說話有相當的助益，因此黑猩猩不能使用像人類的語言。由此可知人類的功能，除了具有黑猩猩的精神性功能外，另擁有可以表現思維、計劃和語言等高級心智的特殊功能。

腦神經醫學可以說明人類心智

從腦神經醫學上的研究分析，心智的高級心理過程主要在大腦額葉(frontal lobe)中進行，特別是在左額葉(慣用右手者)特有的功能，使人類優於其他動物。這一部位不管視覺、聽覺和觸覺，而且也不專司記憶及不直接涉及單獨的認知、知覺或所謂的運動機能；換言之，缺少這部份功能仍能有其他高級動物的一般能力。然而大腦額葉在決定如何利用大腦其他部份機能，適當處理所決定的資料方面，扮演著關鍵性的角色。

倘若大腦額葉受傷(例如中風)經治療或切除術的患者，雖然仍保有原來的一切知識，但是已經喪失瞭解問題和利用知識的能力，更無創造和計劃的能力，對於需要應用這種心智的工作無法勝任，僅能應用以前存在的知識，做些簡易或勞力的工作。倘若人類額葉的運動語言區(Broca's motor speech area)受損，雖然仍可說話，卻無語言組織能力，因而辭不達意，稱為運動失語症(motor aphasia)(註六)。

美國有一位優秀的律師——比爾馬薩，大腦額葉因中風而受傷，經手術治療後，仍擁有原來的一切知識，但已無利用智慧的能力，喪失當律師的資格，僅能當一位做固定工作的送貨員。若取人類以外的靈長類如猿猴，做兩側額葉的新皮質部份切除術，則該動物先是精神恍惚片刻，然後極為活躍，來回走動，永不歇息，但是一般的智力幾乎不受影響，對外界刺激亦能立生反應(註七)。可知若大腦額葉受傷，主宰著其他腦部機能做適當處理的作用因而喪失，則人類也就喪失高級心智，其本性與動物相近，即僅具有「動物本性」。

人類心智是天賦本性的表現

人類特有高級心理過程的心智，主要是在大腦額葉主宰著其他腦部機能做適當處理的作用，是與生俱生的本能，也就是人類特有天性所表現的功能。世界上的人類，除了大腦額葉受傷者外，不論任何種族，每一個人都擁有這種優於其他動物的高級心智，即是人人皆有與生具來的高級心智的本性，並非人出生後向外求得。因此人類除了具有和動物相同的「動物本性」外，另擁有超越其他動物的本性，這種本性稱為「天賦本性」。

人類的天賦本性就是理性

綜觀我國固有文化，在諸子百家中，對於人類「天賦本性」的闡釋，佛家最為詳盡。當釋迦牟尼佛初成道時曾說：「眾生皆有如來智慧覺性。」(《華嚴經》)「天賦本性」就是這種「如來智慧覺性」。這種本性和佛法依緣起性空的「自性」不同；佛家所云：一切事物依因緣和合而生，緣散而滅，即諸法無「自性」而為空性。然而「天賦本性」是人類生而具有內在真實不變的本質。禪宗六祖惠能大師說：「本性是佛，離性別無佛。」(《六祖壇經》)，這種「天賦本性」被稱為「佛性」，或稱「理性」。此處的「佛性」與一般人所云：「萬物皆有佛性」的「佛性」有別，因為「萬物」和「佛性」二句的定義，與中文的實際意義有所不同。此處的「萬物」，顯然不包括無生命的物質，若以所有的生物為範圍，則此處的「佛性」絕非本文所謂人類特有的「天賦本性」。

心為性體之用

根據以上說明，可以明瞭人類的二種本性。人之本性為性善之說，是根源於人類特有的天賦本性——理性，而性惡之說則根源於人類具有的動物本性——欲性。本性是與生俱生，即先天帶來，心則自發或來自周遭環境的影響而所生之念頭，是後天所生，故心與性依其生之順序有差別。為便於瞭解，引用佛理解說：性為天賦本體，由本體接到色、受、行、想和識五蘊的作用，而產生在內或向外的意念就是「心」，也就是吾人所謂的「心念」，故心為性體之用。禪宗六祖惠能禪師說：

「菩提自性，本自清淨；但用此心，直了成佛。」、「各自觀心，自見本性。」、「識自本心，見自本性。」（《六祖壇經》）可知「性」是從本體上說的，「心」是從應用上說的。

人類出生既然具有理性和欲性，二性相互影響一個人的觀念，人心因而有善有惡，使品性有優劣之差異。由純理性所發出的心，就是「道心」；純欲性所發出的心，就是「欲心」。一般所謂「人心」，就是智慧或聰明結合欲性所生之心，介於「道心」和「欲心」之間，又稱「人欲」。宋儒朱子所謂：「去人欲，存天理。」即在淡薄欲性，去除人欲，發揮理性，使人心轉成道心。老子云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」（《道德經》四十八章）。王陽明先生云：「吾輩用功，只求日減，不求日增。減一分人欲，便得一分天理。」（《傳習錄》）就是這個道理。

理性與欲性可以說明性理的全義與偏義

宋儒朱子教導百姓「去人欲、存天理」。明儒王陽明先生云：「心能盡乎天理之極，而無一毫人欲之私，斯時正天命之性。」兩大儒者所言略同；綜合言之，儒家心法的思想，可說是去除「欲性」的污染，保持「理性」的純真，以天理之心，修己待人，成為上品之人。然而二位大儒對心與性的看法有所不同。

儒家經常將「心」與「性」相提並論，如孟子說：「盡其心者知其理也，知其性則知其天矣。」（《孟子》盡心上）孔孟學說以性為仁義道德之本心，故本心即性，心與性一也，天為天理，故儒家大致認為心、性、天是一。王陽明以為性即心之體，心即理，故性亦即理。他所謂良知即心，吾人以固有良知為本，達到致良知；若以「性」（理性）所發出之「心」（道心），具有良知良能，不涉「欲性」，可以主宰一切事物，當然合於「理」（天理）解釋，則可以說明「心即性，性即理」，心、性、理，三者常視為同義，是為「性理的全義」。這個思想系統和孟子之本心是實體道德心義同，即聖人站在本心就是道心的「人性本善」之立場來詮釋的。

朱子云：「蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣。而以為有人心（含有欲性）、道心（出於理性）之異者，則以其或生於形氣（肉體）之私，或原於性命（理性）之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。然人莫不有是形（肉體），故雖上知不能無人心；亦莫不有是性（理性），故雖下愚不能無道心。」（《中庸》章句）朱子認為心為氣之靈，能知覺，有動靜，而其知覺動靜之理，則是性。他說心有人心和道心之分；所謂人的「人欲」，即人心之所生，除來自「理性」外，另含有「欲性」成分在內，故人心不是道心，自然不可能完全合於天理；所謂心不是性，性者心之理，性即理，心與性、理為二分，是為「性理的偏義」。這種心性思想系統是凡人的表現，因此朱子心學自成另一系統，形成性理的全義和偏義二種思想系統的分化。

以上孟子的性善和荀子的性惡之說以及宋明理學的二種思想系統之詮釋，均可證明儒家的思想系統可以和人類具有天賦本性與動物本性兩種本性的理論相符合。

人類兩種本性符合現代哲學家說法

根據以上分析，可知每個人均擁合理性（天賦本性）和欲性（動物本性）二種不同的本性。這種人類本性的說法，並不和現代的哲學思想體系相衝突。就以現代哲學大師牟宗三先生對「性」字的通義來看，兩者可以相容（註八）。他提出依「性」的應用層面有三：

一、生物本能、生理欲望、心理情緒等屬於自然生命之自然特徵所構成的性，為最低層。此即本文所謂動物本性 — 欲性。

二、氣質之清濁、厚薄、剛柔、偏正、純駁、智愚、賢不肖等所構成之性，為較高層。此即本文所

謂一般人的本性，含有理性和欲性兩種本性。

三、超越的義理當然之性，純屬於道德、精神生命者，所謂天命之性、義理之性，為最高層。此即本文所謂天賦本性 — 理性。

天賦本性有聰明和覺悟兩種本能

「天賦本性」就是「如來智慧覺性」，經審慎研究，發覺其內涵有二種本能（註九）：一為「智能」、即「聰明本能」，即可以明見一切事物及道理之高深本能，含有思維、判斷、假設、創造、計劃、計算與語言等能力，能思慮用事、見聞覺知的本能，佛家稱為「習種性」或「後得智」，道家稱為「識神」（「神」即人的「本性」之謂）。當前教育三種求得「知識之知」的方式：感覺之知、推論之知及實行之知，均在開發天賦「聰明本能」的範疇內。另一為「覺能」、即「覺悟本能」，或稱為「覺性」，有如實知見一切事物之性相，可以察知善惡和開悟真理的本能，佛家稱為「性種性」或「根本智」，道家稱為「元神」。這種天賦「覺悟本能」是目前台灣教育缺乏教導啟發的部分。

天賦聰明和覺悟本能因人而異

人類每位均有「天賦本性」，即聰明和覺悟兩種本能，兩種本能發揮極致就是有如來的智慧覺性。但因人人自從出生後，受各種因素的影響，使「天賦本性」的聰明和覺悟兩種本能因人而產生差異。

每一個人從小時六歲開始，腦就保持約一百四十億個神經細胞一直到老，人的心智就是由這些神經細胞所主宰。人的腦神經細胞的大小和腦神經細胞間連線的樹狀突、軸突和軸突末端數目多寡，影響腦神經細胞間的資訊儲存與傳遞，因此人人的聰明就有高低；影響這些腦神經細胞的三大因素就是遺傳基因、生長環境和學習態度。因為人人的三大因素各有不同，所以人類的聰明也就有高低之分。

每一個人都擁有大腦額葉腦神經細胞，可以主宰著其他腦部機能做適當的處理作用，即有迅速適當的反應處理功能。這種功能就是覺悟本能，即覺性，也就是自覺之性，聰明的人不會有所增加，愚鈍的人不會有所減少，不因人而異，不增不減，不生不滅，可以主宰人的精神活動。若不受到「欲性」的牽制，不接受外來的迷惑而產生貪欲、瞋恚或愚痴，則覺性不被蒙蔽，則思想不會有所偏差，在處理所有事件時，可以自然圓滿達成。然而人類受到「欲性」的干擾，覺性有時被蒙蔽，因此人人的覺性也就有顯隱之別。

社會亂象在於缺乏覺性教育

根據科學家的研究得到的結論，認為動物天生是壞胚子。若以人類的壞性格與其他動物相比，則有過之而無不及。因為人類除了具有天生的動物本性之外，另有超越其他動物的天賦本性，可以擁有如來智慧覺性。人類經常為滿足「欲性」，而蒙蔽其「覺性」，應用「聰明」的能力為惡，作奸犯科，弊端滋生，造成綱紀敗壞，道德淪喪，社會動亂，甚至研究戰術，製造武器，挑起戰爭，殘殺生靈，毀滅一切，其為惡之鉅，遠超過其他動物。因此人類天賦的「聰明本能」，若能結合「覺悟本能」善用，則稱為「般若智慧」；若不能善用，「覺性」被蒙蔽，則「聰明」能力變成為非作歹的推動力。這種能力應用愈多，對社會的安寧為害愈大，這就是目前台灣社會亂象的主因。佛家對這種濫用的「聰明本能」稱為「小聰明」，或僅稱「聰明」，以別於「般若智慧」。換言之，「聰明」就是沒有「覺性」的「智慧」。老子云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」

（《道德經》十三章）其意在患有此動物之身，若無此身，則無動物本性的「欲性」，「覺性」不被蒙蔽，天賦本性可以主宰一切事物，不受人欲之害，何患之有？

因為台灣接受教育的「聰明」人愈來愈多，以致社會亂象愈來愈大。然而教育的目的在培養完整的品格，其要素應在「覺性」的啟發。在目前的教育方法上，尚未有具體而有系統的「覺性教育」計畫，這是當前台灣教育最大的缺憾。為建立「覺性」教育，必須先認識固有文化的「覺性」之用語及涵意，其在歷代諸子百家中各有不同，若不予提出說明，則不易明瞭在固有文化早已受到重視。啟發「覺性」的訓練或苦修之方式各門各派差異頗大，不能以一概全。茲將固有文化中儒家、道家、佛家和「覺性」有關的部份概略摘錄之。

論儒家覺性思想

《大學》八條目中，「格物致知」是思想的起點。因原簡編散脫，其釋義失傳，於是解說者揣摩，眾說紛紜，莫衷一是。朱子承程子之意以補之，並將「格物」注為「在即物而窮其理」，「致知」注為「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」。其補傳是否恰當，亦引起歷代儒者爭論。《大學》是內聖外王之一貫思想系統，其思想起點在「格物」，應由心性出發，使「致知」效果得到最大。儒家因孔子罕言性，雖有孟子性善和荀子性惡之說，然而始終未發展出一套完善之理論，因之儒家心性之學不若佛家般若之學。為補其不足，宋明儒者上承儒家經典本有之義，融入佛老心性理論，成為近代儒學，稱為「理學」，闡揚儒家聖學，其心性思想實與佛家相近。

「格物」之義，歷代儒家各有不同解釋，若以本文論點，由思想的起點「心性」來看，採用宋儒司馬光釋義：「格」訓為扞格之「格」，如「發然後禁，則扞格而不勝」（《禮記》學記篇）。「格物」謂扞禦物欲，即扞禦一切事物引誘的欲心。如此則可淡化「欲性」，「覺性」不受蒙蔽，自然顯現。「致知」之「知」，根據近代學者（註十）認為應包涵「知識之知」與「德性之知」。「知識之知」如「博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之」所得者，亦即學校傳授學生的三種方式所獲得之知：「感覺之知、推論之知及實行之知」，這是發揮「智慧」本能所得之知。「德性之知」為生而即有，內心反觀自證真理所得者，不假思索而自然靈敏反應，可察知善惡和開悟真理的智慧，這是發揮「覺性」本能所得之知。近代學者唐君毅先生根據古本對《大學》章句作新訂正，其「格物致知」之釋文如下：

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有始終，知所先後，則近道矣。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而未治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。

唐先生之訂正與闡釋，不但原文本義可以得現，而且可以對朱子《大學章句》之貢獻及缺失有一正確的判別（註十一）。其「知止」為知其所止，即「止於至善」。朱子注：「止於至善，必其有以盡夫天理之極，而無人欲之私也。」（《大學章句》）故「格物致知」由扞格物欲，合於天理，無人欲之私，自可顯現「覺性」，發揮「覺性」本能，將「德性之知」結合「知識之知」，經「定、靜、安、慮、得」一貫思維過程，所得之知，可知一切事物之完美極則。其必竟超乎學校一般教育的學習所得者，這種「知」就是「內觀之知」。惟儒家「德性之知」實際修習方法，今已不傳，甚為可惜。

道德經內涵覺性思想

《道德經》一書自古以來有五百六十餘家的注疏本，對於「道」、「德」二字的注解，見仁見

智，各言各殊，無從肯定瞭解其真義。就以本文的論點來探討瞭解老子的智慧：「道」為宇宙本體，「德」為「道」之用；「道」包涵宇宙萬象，就以「道」對人之本性而言，就表現「性」為體，「心」為用。這個「性」就是「覺性」，「心」就是「道心」。如老子所云：「絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利」（《道德經》十九章）、「絕學無憂」（《道德經》二十章）、「民之難治，以其智多」（《道德經》六十五章）等均在人道上排斥人的智慧。但是老子並非主張愚民政策，將人人當做無知的老百姓，反而主張「知人者智，自知者明」（《道德經》三十三章）、「知和曰常，知常曰明」（《道德經》五十五章），仍在講求知的重要性。可知老子的思想中，雖然主張排除人道的天賦「智慧」本能，但是需要保持「見素抱樸，少私寡欲」（《道德經》十九章），以顯現「道」的內涵，這個內涵就是人性本體的「覺悟本能」。因此可謂「道」在人道上表現的就是天賦的「覺悟本能」。雖然老子未直接言及「覺悟」的字眼，然而所謂「孔德之容，惟道是從」（《道德經》二十一章），其義就是人的大德內容，必以其「道(覺性)」為依歸。

其所呈現的徵象：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古至今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」（《道德經》二十一章）這些對「道」的敘述，就是「覺性」的徵象。因此可知老子強調「覺性」的啟發，比「智慧」的獲得更重要，如此來解讀《道德經》有關人性的部份，就更容易瞭解其真義。

道家丹鼎道派的覺性之啟發

雖然有人認為《道德經》是一部丹經，但未詳提修煉的方法。道家注重清心煉性，以求長生，在許多派門當中，首推丹鼎道派北宗所傳的性命雙修之術，以修行悟養性之法，以修煉得長生之道。所謂「元神」就是本文最重視的「覺性」本能，「識神」就是人人出生即有的「智慧」本能，即能思慮用事、見聞覺知的本能。性命雙修之過程分為煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛及煉虛合道。這些一貫修煉之道，需由清心煉性開始，即從還虛煉己。還虛就是復歸本來之性體，這個性體就是「元神」，又稱「真我」。由對境無心起始，使已念伏降，見天地無天地之形，見山川無山川之跡，見人我無人我之相，見昆蟲草木無昆蟲草木之影，萬象空空，一念不起，六根大定，一塵不染，斯時過去心不可得，現在心不可得，將來心不可得，致虛極，守靜篤，達到無一毫念慮，而性真純靜，這就是還虛之功（註十二）。至此境界，即有真性始覺，這個真性就是「覺性」。道家以修行過程中達到的境界清晰的領悟出來，在進行修煉的過程中，始終均需以「覺性(元神)」為主導，由百日築基的煉精、十月懷胎的煉炁、三年哺乳的煉神、九年面壁的煉虛，才能達到合道，修成性命雙修的最高境界。倘若修煉當中任一階段，其「覺性」被蒙蔽，均將半途而廢，可知「覺性」的重要性。

佛教禪宗的覺性之啟發

佛教徒修持佛法之一大重要的課題，是達到「明心見性」。「見性」就是顯現「覺性」，所謂「悟者為佛，迷者為眾生」，其所悟或所迷就是指「覺性」的顯現或蒙蔽而言。佛門各宗均有其不同的途徑達成「明心見性」，其中禪宗有特殊的參禪方式。本來禪宗標榜：「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」，其達到「明心見性」的體驗，如人飲水，冷暖自知，不能以文字敘述。主要是避免執著文字敘述，而落入文字障。為明瞭「明心見性」的過程，使人有些概念，今將禪門所設的三關四界，概略說明之。

凡界為第一現象界，凡夫所看到及認識的一切事物，總是止於感官認知的看法，流於心隨境轉，

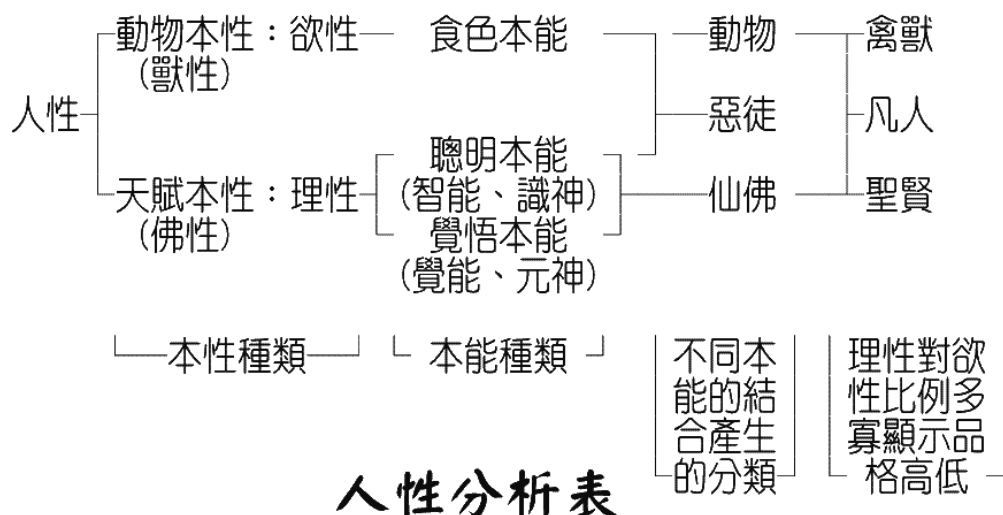
是「看山是山，看水是水」的心境。其實僅看到因緣和合所生的虛相，尚未明瞭宇宙的實相。若能看出緣起性空，諸行無常，諸法無我，而發心修道，依據各宗修心途徑方法，堅守戒律，實踐六度萬行，不攀外緣，念佛淨心，或參禪打坐，體驗禪機，努力用功，廢寢忘食，或修觀斷惑，承受磨練，苦行淡欲，除盡慾念；如同大死一番，使欲性不染淨心，由迷轉悟，一念超脫，澈悟佛性，即破初關，進入第二主體界。

進入第二主體界後，有如與俗世隔絕的清朗心境，一切假有，無所遁形，看透世間的真相，對境不致起心動念，此時「看山不是山，看水不是水」，觀照到諸法虛妄畢竟空，此時已在「明心」階段，又稱入聖界。但是這僅是一個過程，不可入聖執聖而被聖縛，必須由聖界回凡界，即破二關，進入第三主體現象界。

進入第三主體現象界後，需要回到錯綜複雜的凡界，處世應物，時時調心不受慾染，仍能保持由理性思考用事，沒有佛、眾生之別，洞悉諸法實相，入色界不為眼感，入聲界不為耳感，入香界不為鼻感，入味界不為舌感，入觸界不為身感，入法界不為意感，即掃三心，飛四相，無所住而生其心，理事達到純熟圓融時，「看山還是山，看水還是水」，即破三關，進入第四主體現象無礙界（註十三），達到「見性」的境界。此時一心湛然寂靜，般若智慧自然主導諸法，處世應物，常應常靜，安閒自在，寂靜涅槃，所謂「日日是好日，年年是好年」的日子。

人類品格的差異由人性因素的不同而分類

因為本性是與生俱生，人有肉體就具有動物本性，難以利用各種方法，使本性中的欲性消失，而成為僅具天賦本性的仙佛。因此具有肉體的人類，若能淡薄欲性，覺性本能不為欲性的食色本能所左右，保持完全的理性，則可以成為人間的聖賢。由於欲性的干擾，一般人擁有天賦本性中的覺性本能，時而顯現，時而蒙蔽，其運用智慧或聰明以處理事物，呈現凡人的複雜性格。一般人為人處世均由二種本性共同主宰，其理性對欲性所佔比例的多寡，可以顯示其品格的高低。若人性由欲性做主宰，則五蘊熾盛而蒙蔽其覺性，為滿足慾望如食色之欲，僅應用聰明的能力為惡，作奸犯科，則成為大奸大惡的惡徒。若天賦本性完全被蒙蔽，連聰明都捨棄，不用大腦思考，僅呈其食色本能的獸性，則這種人等於是禽獸。茲將人類天性的分析列表如下：



人性分析表

發揮覺性才能獲得內觀之知

天賦本性的「覺悟本能」，影響人的品格極大。人之可以為聖賢，主要的內在因素就是在於「覺性」的顯現及發揮。「德性之知」是維持人類品格高尚所需的一種智慧，理論上，這種智慧就是發

揮「覺性」，與三種求知方式所得的「知識之知」結合，依照佛家所謂「轉識成智」而得到的智慧。換言之，人類在教育上所得的「知識之知」，必須經過「覺性」的催化，才能轉識成智，得到「內觀之知」，故又稱為「內證智慧」。當前教育水準已相當高，人類所求的「知識之知」相對地很豐富。今後迫切需要的教育改革工作，就是在啟發人類天賦「覺性」的本能，使人人均能求得第四種「知」—「內觀之知」。

德性之知是西方哲學所缺

西方哲學的知識論所論及知識之學，是前三種求知方式教育所得的「知識之知」，僅在天賦「聰明本能」的範疇內，未涉及「覺悟本能」。雖然笛卡兒的理性主義有「天賦觀念(innate ideas)」，即生而知之的觀念，和康德的批評主義有「先驗概念(transcendental ideas)」，即理解一切事物的方式不由經驗知識而自知的概念，二者均屬「聰明本能」，而與本文天賦「覺悟本能」的內涵不同，因此西方哲學的知識論並未涉及層次更高的「德性之知」。可知本文論點超越知識論，並且「德性之知」是西方哲學思想欠缺的一部份。因此若要以西方的教育新制度或方法來改革台灣教育，效果可能不大。

以內觀之知實踐中道掃除社會亂象

人人經過啟發「覺性」，結合「知識之知」，轉識成智，獲得「德性之知」。此後如何破除陋習和弊病，達到完整品格的境界，掃除社會的亂象呢？因為有「德性之知」，即得到「內證智慧」，運用這種智慧，凡事均能實踐「中道」，破除陋習和弊病，達到完整品格的境界，自然可以掃除社會的亂象。這個「中道」就是中華文化道統傳承一貫之道，也是中華文化的精髓所在。

中華文化道統傳承一貫之道就是中道

古代帝王以「中道」治理天下，在堯舜之前，有黃帝得道之中，以制法度（《白虎通》），帝嚳灑執中而天下（《史記五帝本紀》），在舜禹之後，有湯之執中（《孟子》離婁下），盤庚之設中（《尚書》盤庚），而洪範之建用皇極（《尚書》洪範），皇極即是大中。孔子祖述堯舜，憲章文武者，即為執中之道。易之彖傳與象傳，言中者各有三十餘處，意在「用其中於民」。論語直接間接言及中之處甚多，如子曰：「中庸之為德也，其至矣乎，民鮮久矣。」（〈雍也〉）子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」（〈子路〉）孟子雖少言中道，而述及「權」、「時」及「義」，即權衡及時宜，乃隨時行權變通以歸至中至善者，是「中」的概念。荀子所言，道應合於中，中即禮義，而無畸慝。隋朝王通（文中子）作《中說》，其序云：「大哉中之為義，在易為二五，在春秋為權衡，在書為皇極，在禮為中庸。謂乎無形非中也，謂乎有象非中也，上不蕩於虛無，下不局於器用；惟變所適，惟義所在；此中之大略也。」其歷言治中、守中、執中之理，引用道傳十六字為證，以明心法之要。宋朝周子通書，以誠為本體，以思為功夫，以大中為極則。二程均善言中道（註十四）。朱子作中庸章句，以理學闡揚儒家心學。明代王陽明，融入佛老，弘揚心學，以良知為未發之中，已發之和；所謂致良知，即順著良知上自然的道理做去，無所著則輕重厚薄，隨感隨應，變動不居，而亦莫不有天然之「中」。由此可知，自古以來道統傳承一貫之道，就是「中道」。這個「中道」可放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑，循此以行天下事，無一不圓滿，是造福人類之至聖大道。

聖人所傳心學為中道哲理

自古以來明文記載，聖人所傳心學者，首推《論語》堯曰篇所載：「咨爾舜，天之曆在爾躬，

允執厥中。四海困窮，天祿永終」，其中「允執厥中」一言，乃堯傳於舜之心法。舜擴充為「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字，傳於禹，流傳於後世，稱為中華道傳心法。朱子云：「堯之一言，至矣盡矣；而舜復益以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。」（《中庸》章句）可知十六字道傳心法，乃是明堯之一言「允執厥中」而已。「允執厥中」一言，直譯其義為「信守其中道」；由此可知「中道」即為聖人所傳心學所在之要義。

此外，子思將孔門心法筆之於書曰《中庸》，傳於後世。「中庸」的名義，程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸；中者、天下正道，庸者、天下之定理」（《二程全書》明道語）。朱子註：「中者，不偏不倚，無過無不及之名；庸，平常也」。孔穎達疏引鄭玄目錄云：「名曰中庸者，以其記中和之用也；庸，用也。」「中」字的意義，則自古至今，不分宗派，取義均略同，謂不偏不倚，無過與不及，恰到好處之義。「庸」字，卻有「用」、「不易」和「平常」三種可能解釋，先秦典籍最被採用的是「用」，故以「用」訓「庸」。中庸之道，就是中和之道，以「喜怒哀樂之未發，發而皆中節」之至當至中為道，習慣上稱為「中道」。《中庸》一書，主要在敘述「中道」哲理。

中道為佛法第一義諦之理

就佛家而言，中道是佛法第一義諦之理。佛法的根本思想是諸法（即一切事物）因緣而起，故無自性，即是空。「空」的對立是「有」；凡夫看諸法為有，自性實是空。空為真空，不虛假，無妄相，即在有相中所見空之真理，故真空是不空而空，真空是諸法的實性，是為「真諦」。凡夫由妄心所現諸法有之妄相為假有，實非真有；有為假有，是諸法的假相，即在空理上所現有之假相，又稱「妙有」，故妙有是非有而有，妙有是諸法的虛相，是為「俗諦」。

性為體，相為用，真俗二諦融通，就是體用相融，為中道第一義諦之理，稱為「中諦」，即「中道」，經常以「真空妙有」表示不落於空，亦不落於有。譬如在人生的歷程，取克己苦行或縱欲樂行二極端，二者都根源於情識的妄執，或對諸法執空或有二極端，心執著而落於二邊，均非正見；佛法就是以般若智慧，即與覺性結合的智慧，否定二極端，離諸法空有二邊，以智化情，以智導行，行八正道，由正見在苦樂或空有之間取實踐的正道，無過與不及，一切恰到好處，達到究竟圓滿，即是佛法的「中道」（註十五）。

佛教所揭櫫的「福慧雙修」，在「見性」以開慧，由「中道」以修福。可知佛法的中道義在明瞭諸法因緣起，自性為空，打破凡夫執著於世上一切事物的有而入於空，再從不執著於一切事物的空思想，把握現有的一切事物，發揮由修道見性而得的如來智慧覺性，不執著於空或有的任一端，圓滿處理一切事物。從古至今，許多佛門的高僧大德達成福慧雙修，就是由見性開慧，實踐中道，言行為人所欽慕。近年來學佛更是蔚為風潮，實有其優越之處。

聖賢所謂中道涵義

歷代聖賢所謂中道的涵義，視「中」字組成的用語及語義，經整理綜合如下：

- 一、即是執中之義。堯曰：「允執厥中。」舜復益之為「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，成為道傳心法。朱子云：「其曰天命、率性，則道心之謂也；其曰擇善固執，則精一之謂也；其曰君子時中，則執中之謂也。」（《中庸》章句序）。
- 二、含有中和之義。中庸云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」喜怒哀樂之未發，是天理至善之渾一境界，不偏不倚，心靈之本體，所謂大本；發而中節，合理有序，心靈所生之現象，

所謂達道。故中為體，和為用。中庸者，以中和之用。

- 三、含有用中之義。為事物常簸動於兩端之間而取其適中之道。如子曰：「舜其大知也與！…執其兩端，用其中於民。」（《中庸》第六章）。鄭玄註：「兩端，過與不及也。」朱子云：「於善之中，又執其兩端，而量度以取中，然後用之。」
- 四、含有時中之義。為事物因時宜而取其適中之道。如仲尼曰：「君子之中庸也，君子而時中。」（《中庸》第二章）。朱子註：「中不定體，隨時而在。」易經云：「與時偕行。」齊人有言曰：「雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。」（《孟子》公孫丑上）。湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新」（《大學》）。
- 五、含有權衡之義。由事物相應變化而取其均衡適中之道。如孟子曰：「子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」（〈盡心上〉）又曰：「權然後知輕重，度然後知長短；物皆然，心為甚。」（〈梁惠王上〉）。
- 六、含有禮義之旨。如《書經》商書仲虺之誥云：「王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心。」孟子曰：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」（〈離婁下〉）。朱子註：「義者，宜也。」荀子云：「道之所善，『中』則可從，畸則不可為，慝則大惑。」（〈天理〉）。又云：「先王之道，仁之隆也，比『中』而行之。曷謂中？曰：禮、義是也。」（〈儒效〉）。又稱：「禮可以修正長、短與有餘、不足等偏頗。」（〈禮論〉）。故禮義是「中道」之內涵。
- 七、含有反偏之義。如子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（〈為政〉）。荀子曰：「凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者。」（〈不苟〉）。又曰：「萬物為道一偏，一物為萬物一偏；而自以為知道者，無知也。慎子有見於後，無見於先。」（〈天論〉）。若僅見其一端，則為道為一偏；如能見其偏，當能不偏而中（註十六）。
- 八、含有反蔽之義。如子曰：「好剛不好學，其蔽也狂。」（〈陽貨〉）。荀子云：「凡人之患，蔽於一曲而闇於大理。欲為蔽，惡為蔽。……凡萬物異，則莫不相為蔽；此心術之公患也。」（〈解蔽〉）。又云：「宋子蔽於欲，而不知得。……孔子仁知且不蔽。故學治術足以為先王者也。……聖人知心術之患，見蔽塞之禍；故無欲無惡。……兼陳萬物而中懸衡焉；是故眾異不得相蔽，以亂其倫也。何謂衡？曰：道。」（〈解蔽〉）。若僅知其一端，則為蔽於一曲；如能知其曲，當能不蔽而中。
- 九、止於至善之義。如子曰：「中庸之為德也，其至矣乎！」（〈雍也〉）。此「至」，意即《大學》止於至善之「至」。朱子註：「止者，必至而不遷之意；至善，則事理當然之極也。」

建立實踐中道之方法

《書經》商書仲虺之誥云：「王懋昭大德，建中于民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。」前二句，宋儒朱子之徒蔡沈註：「王其勉明大德，立中道於天下。中者，天下之所同有也。然非君建之，則民無以自中。」建中之道即建立實踐中道的方法，三千六百多年前商湯已建立中道之準繩於天下，自古以來承傳道統之聖人，所揭橥之中道，其內涵如上述之涵義，雖包涵甚多要義，但始終未建立一套完整且可供遵循以執行實踐中道的方法。

為解除現代高知識水準時代所產生的亂象，建立一套完整且可供遵循實踐中道的方法，非但必要，而且刻不容緩。綜合本文所述，為達成建立實踐中道的方法，必要經歷之過程，歸納其要點，

簡述如下：

- 一、認知本性：認知天命之性。由人類具有天賦本性和動物本性，認知人之本性有理性和欲性二種，天賦本性內涵覺性和智慧兩種本能。目前教育的作用僅在智慧本能方面的開發，缺乏覺性本能的啟發，覺性經常受欲性的干擾而被蒙蔽，無法發揮，以致培養不少缺德的聰明人，引起社會亂象。天生欲性，不能去除，僅能淡化，消除食色本能，即去除人欲，覺性顯現，可以發揮理性。理性合於天理，道心出於理性，人心含有欲性，發揮理性，可使人心轉成道心。所謂「識自本心，見自本性」、「去人欲，存天理」，在發揮理性，揚顯天理。
- 二、啟發覺性：涵養率性之道。儒家由自誠明，盡性知命，去人欲，存天理，達到致良知，明明德，謂率性。道家由致虛極，守靜篤，打掃心上地，坐出性中天，煉己還虛，了悟真機，元神復歸。佛家修持戒定慧或修觀參禪，以漸悟或頓悟，將欲心大死一番，斷盡慾念，欲性不染淨心，由迷轉悟，或一念超脫，澈悟佛性，一心湛然寂靜，般若智慧自然顯現，達到明心見性。經由天賦覺性本能之啟發後，結合學習所得「知識之知」，才能轉識成智而獲得「德性之知」。
- 三、博學多聞：實踐修道之教。提高教育水準，經由教育之傳授，求得感覺之知、推論之知及實行之知三種「知識之知」，使人人皆能接受高等教育，以我國固有淵博優越的文化為基礎，吸收近代中西迅速發展的各項文明，對於必要的學識領域，求得廣博和正確的知識，日新又新，達到學貫中西，博古通今，擁有即時的充足資訊，作為處理事物的根據。目前台灣的教育在栽培學生「博學多聞」，已有相當成果，在教改會的推動下，教育改革上仍需百尺竿頭更進一步。
- 四、不執偏知：不要執著於某些偏見，簡言之為「破執」。一般人對於所獲得的知識，常偏執已知，譬如先入為主，心存成見；或主觀太重，知見受限；或見利忘義，私心作遂；或欲性太強，覺性蒙蔽；或五蘊太深，心有所住；或涉及情緣，心有所執；或心猿意馬，心意偏頗；以致對事物的看法未能執中。尤其所受教育愈多、所獲學位愈高或所任官職愈大，其主觀愈強，執著性愈大，對於處世經常執著自己的偏知，不易執中，難免產生瑕疵，未臻圓滿。應「毋意、毋必、毋固、毋我」，以客觀的清淨心、無所住而生其心、反偏反蔽，用正見明瞭事件全盤的來龍去脈，以破執著。
- 五、妙運智慧：運用理性抉擇處事之道，簡言之為「權衡」。運用「德性之知」，依照事物相應變化之理，以中和為用，慎思明辨，取其權衡時宜適中之道，合乎禮義之制，抉擇處理事物的最恰當正途，利害衝突取其輕，根據擬訂的各種處理方法，籌劃處理事物的最恰當時機和步驟。如同超級電腦的作用，依據所設計的正确程式，處理所有資訊，不受人為情緒的干擾，輸出最佳的策略和方法。
- 六、止於至善：達到處事最完美的成果，簡言之為「圓滿」。依照處理事物的時機和步驟，謹慎執行，遇到阻礙，應用「德性之知」化解，使各方面的處境，恰到好處，無過與不及，可能受到的損失趨於最小，而獲利的範圍最大、層次最高及成果最圓滿，即達到真善美之極至，使中道發揮最大的效果。人人處世均可執行中道之運用，即採用最恰當的正途，達到最圓滿的成果，對於國家重大事件之處理，例如朝野對立，處理議案；勞資對立，尋求和諧；府會對立，達成共識；官民間隙，得到彌補等，均可應用中道圓滿解決，社會亂象自然不生。

建中之道重心在鞏固基礎

根據上述建中之道六要項，可分為二階段；前段三項：認知本性、啟發覺性、博學多聞，是為

學階段，就是開發「德性之知」的本能，也是在建立實踐中道的基礎；與《中庸》基本中心觀念三要項：「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」的實踐相符。後段三項：不偏執知、妙運智慧、止於至善，是處世階段，就是發揮「內觀之知」的運用，也是在實踐中道的運用。若能鞏固中道的基礎，則中道的運用，效果將可發揮極致，圓滿達成任務。今日人類的弊端叢生，主要是在治事或處世者，沒有鞏固建中之道的前段基礎，不能運用「德性之知」，無法實踐中道。雖然在位者教育程度很高，知識水準也很豐富，但是為人處世方法經常自以為是，以致偏執於某些知見，覺性受蒙蔽，無法有效利用天賦本性，處理方式常執一德（自認是德）而失中道。各人對一件事常有見仁見智之異議產生，造成分裂對立，凡事難以用中，不能止於至善，因而產生弊端。因此可知建中之道重心在鞏固建中之道的基礎。

實施建立實踐中道之基礎的教育

「認知本性」是建中之道的首要步驟。人的天賦本性擁有理性和欲性，應用此種架構以解說人性所顯示的現象，可以闡釋人生哲學，貫通中華文化的精髓，更能讓世人認識自己，培養正確的人生觀，提升精神層面，達到超凡入聖的領域。若不能認知人之本性具有理性和欲性兩種，而始終站在人性本善或人性本惡的單一立場，將不能徹底明瞭人性，對於為人處世沒有正確的觀念，無法提出最恰當的方法，達到最圓滿的成果，即不能執行「中道」。

對於人類本性的分析是本文首創的新論，已有初步的輪廓，可供參考。在「認知本性」後，明瞭「天賦本性」的本質，教育除在提高學生的「聰明本能」外，應予啟發「覺悟本能」，另需策劃一套完整的「覺性教育」課程，經教育養成洞察善惡與開悟真理的能力，瞭解產生正確行為的方法，才能完成教育的主要目的——培養完整的品格。「覺性」之啟發必須經歷相當的訓練或苦修才有可能達成，策劃一套完整的「覺性教育」課程，是目前改革臺灣教育最重要的工作。至於讓人人「博學多聞」，是國家的教育工作，也是目前我國教育改革的重重大目標。

註釋

註一、克伯屈著，雷國鼎譯，〈緒論〉/《教育學原理》，第二頁，華崗出版有限公司。

註二、吳康著，〈孔門學說—大學〉/《學庸研究論集》，第一頁至十八頁，黎明文化事業公司。

註三、周紹賢著，〈自序〉/《荀子要義》，第七頁，臺灣中華書局。

註四、牟宗三著，〈第三部分論二明道、伊川與胡五峰〉/《心體與性體（二）》，第一六五頁，正中書局。

註五、〈人類起源於非洲〉/《牛頓雜誌第一一〇期》，第六七頁，牛頓雜誌社。

註六、周德程著〈神經系統〉/《解剖生理學》，第二〇六頁，昭仁出版社。

註七、林文勳著，〈神經系統之較高級中樞條件反射、學習及相關的現象〉/《醫用生理學》。第二一六頁，杏林出版社。

註八、牟宗三著，〈第一部綜論〉/《心體與性體（一）》，第一九八頁，正中書局。

註九、何顯榮著，〈由孔子罕言性論儒家之性說〉/《孔子誕辰紀念特刊》，第一頁至第六頁，民國八十二年中國孔學會發行。

註十、楊一峰著，〈大學八條目淺釋〉/《學庸研究論集》，第四五頁至六〇頁，黎明文化公司。

註十一、蔡仁厚著，〈大學分章之研究〉/《學庸研究論集》，第一〇五頁至一三四頁，黎明文化

事業公司。

註十二、伍守陽著，〈天僊正理〉／《伍柳仙宗全集》，第二七頁至二四四頁，瑞成書局。

註十三、林明峪著，〈導言〉／《禪機》，第十八頁，聯亞出版社。

註十四、王甦著，〈退溪心學〉／《近世儒學與退溪學第四屆國際會議論文集》，第三八頁，學海出版社。

註十五、釋印順著，〈中觀今論〉／《妙雲集中編之二》，第二頁，正聞出版社。

註十六、胡志奎著，〈孔孟荀用中思想方法的研究〉／《學庸辨證》，第一八四頁，聯經出版公司。

中央研究院
ACADEMIA SINICA
TAIPEI 11529, TAIWAN
THE REPUBLIC OF CHINA

何先生惠鑒：

謝謝您的來信及論文『實施覺性教育以實踐中道』。您信中提到的用宗教與固有文化來改進現在教育的缺失，相信很多人會贊同的。由於教改會有關教育理念部份皆由小組先行研討後再提出委員會討論，故已將您的大作轉交教改會執行秘書，您的建議將會受到小組成員的重視。

肅此 敬頌

時 祺

李 遠 哲



敬啓

民國八十四年十二月十九日

副本：行政院教育改革審議委員會