

論科學心性和中道

超心理學研究雜誌 第 89 期 1994 年 5 月 何顯榮/中華民國超心理學研究會監事

科學研究與宗教文化

今日全世界人類的弊端，錯綜複雜，難以一一述及，歸納起來，離不開違背「自然」法則。為解決今日的弊端，應根據科學理論，引用實際經驗，應用哲學方法，研究發明，求出解決之道，以解除世界危機，拯救人間苦厄(拔苦)，促進人類幸福(與樂)，應是目前重要課題。這個艱鉅的任務，應由專責研究機構擔當，以統一事權。雖然全世界成千上萬的研究機構經常有其特定領域上的成果發表，提升人類的生活水平，但是在今日知識爆炸的時代，科學領域浩瀚，隔行如隔山，每一領域的研究題目，其分支已愈來愈細，非有頂尖的專精學者研究，不易獲得成就；甚至有跨越其他領域者，個人更難以勝任。為解決這種困難，有採用成立研究小組，由各個不同領域的研究人員組成，以達成超領域的科學研究。然而科學研究總歸科學研究，自古以來始終不得涉及宗教。若有引用宗教資訊，則必被摒棄於科學研究之外；這是無可厚非的，本來科學的研究，就是哲學的方法。但是從人類的歷史來看，自有人類以來就有宗教存在，而人類的整個文化史，總脫離不了宗教活動。以中國為例，五千年前聖人設神道立教以來，至今固有文化博大精深，若僅執著於工業革命二百年以來的人文和科技成就，而忽視無數古聖先賢心血撰寫的固有文化和宗教哲理，將是數典忘祖，埋沒寶貴的固有文化資產，甚為可惜。

科學研究的新方向

科學研究直接引用宗教經典是不可能的事，然而對於宇宙萬象，生命和精神問題的研究，經常遭遇難題，無法突破瓶頸。若是考慮以哲學理論，採用現代科學知識，參考固有文化和宗教哲理，尋找先人的實際經驗和歷代史料，運用類比方法，創新研究方向，或許可以突破科學研究的瓶頸。以人類智慧啟發和科學發展的速度，相信不久將可達到相當高的程度，科學自然可以銜接宗教的領域，如此一來可使科學和宗教相輔相成，增進人類的幸福。目前科學和宗教壁壘分明的時代，宗教的信仰部份，為勸化世人行善，部分敘述不合邏輯，仍難被大多數的現代人士所採用；然而宗教的哲理，值得應用現代的科學或其他哲學方法予以闡釋發揚，使宗教合乎科學，更容易為世人所接受，本人就是朝這個方向來嘗試。

宇宙的形成與生命

根據高能核子物理學理論——「霹靂說」，宇宙約於一三七億年前，是由一團小如基本粒子大小的超高溫能量，發生「大霹靂(big bang)」而暴脹，以指數級速度不斷膨脹擴散而降低溫度，能量漸凝成各種基本粒子，再結合成為原子，然後互相吸引聚合成為物質，形成星球及星系，演化成為今日物質宇宙，這個理論已由宇宙背景輻射證實。另由物理學和化學的

研究成果，可知物質宇宙的生成，是依據科學的各種定理衍生的，不涉及宗教的上帝創造論。約在二千五百多年前老子曾說過：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」《道德經第一章》，又說：「天下萬物生於有，有生於無。」《道德經第四十章》，以霹靂說而言，能量無形質故為無，物質有形質故為有，萬物包括生命均由物質所產生，故老子的哲學理論已說明物質與生命的淵源。然而這些物質總歸物質宇宙，絕不可能如章回小說《西遊記》所述，由無生命的石頭迸裂出一位具有生命的孫悟空來。宇宙未誕生前，沒有時間、空間和物質，即一無所有，但是今日胎卵濕化所生的動植飛潛，遍佈地球，總該有來源。為探求生命來源，科學家一直無法突破瓶頸，這一大問題，至今仍然一籌莫展，得不到合理的解答。

人類的演化歷史

地球約在四十六億年前形成，約在三十五億年前的太古代，由海洋中誕生原始細胞，此後繼續繁殖分化和生物的演化，形成各種動植物。約在二億年前地球上出現哺乳類，約在六千五百萬年前的新生代開始，出現靈長類。依免疫球蛋白(immunogloblin)推測，人類和類人猿有一共同祖先，約在三千萬年前最初出現；大猩猩約在六百萬年前、黑猩猩約在五百萬年前與人類分化。約在一百七十萬年前，人類以原人出現，經過四個反覆形成的冰河期結束後，開始施行集體生活。人類的現代智人約在十萬餘年前在非洲出現。地球上從一萬一千年前進入以人類為主的人類時代。人類進化到今天，佔整個生物演化的歷史，非常短促。

人類與猩猩的比較

人類屬於靈長類(Primates)，與黑猩猩、大猩猩同類，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，黑猩猩和大猩猩與人類間相似程度，超過人類和其他猿猴的相似情形。依據遺傳學上最近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」，其二類與人類之間的血緣也非常相近，可由染色體組型(karyotype)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(註一)。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 1.23% 的差異；可知黑猩猩與人類的基因有 99 % 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(註二)。如孟子所云：「人之所以異於禽獸者，幾希。」《離婁下》。

在人類的身體、生理、行為和血統上來探討來源，以人類與黑猩猩相似的程度，可以發現人類的演化和其他物種並無差別。西班牙學者阿蘇威加說，人種的變化之大之多的特性，顯示出人類的演化情形，其實和其他生物差不多，幾乎可以認定人類是演化來的。

人類天生有的一種本性 — 動物本性

人類天生具有與動物如黑猩猩相同的身體，直接由大腦、小腦或其他部位所司的功能，可以達成一種在腦中進行訊息連續傳遞和處理的本能，和黑猩猩或一般動物所共有相同的本

性，這是動物天生自有的本性，即「動物本性」，也就是所謂「獸性」。人們所謂：「飲食男女，人之大欲。」《禮運》及「食色性也。」《論語告子》，以及現代人所追逐的「食色名利」，就是這種性。這是人類天生所必須具有的一種本性，表現出來的就是「食色本能」，其實就是禽獸本能。由「欲性」的需要，所發出的意念，稱為「欲心」，又稱「人欲」。

欲性是人類天生所必須具有的一種「本性」，譬如：饑而欲飽，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，稱之為「欲性」。欲性非惡，譬如自私本身非惡，自私過當乃惡；而任欲心氾濫，產生欲心，縱慾荒謬，貪得無饜，詐取豪奪，鬥爭暴亂，造起惡端，才是為惡，故有人直以「欲性」為惡性。老子的《道德經》云：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患！」其含意就是我們都有動物之身，所以有獸性的欲心，造成自己的煩惱；倘若沒有獸性之身，那會有煩惱！

動物本性為惡性本源

欲性過當的為害，由研究生物相互間仇恨傾軋和好戰殺戮的天性可看出端倪。在三〇年代佛洛依德說：「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。」主張「生物好戰說」。一九七三年獲得諾貝爾獎的奧地利人，康拉得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。總之科學家研究的結論，動物天生是壞胚子，這些動物天性就是所謂的「欲性」。

人類的心智遠超乎其他動物

近年來，達爾文的「演化論」受到質疑，從低等一類演化到高等的另一類，考古學家發現有些「失落的環節」，沒有介於兩類之間的生物被發現，因此演化論並不能應用於所有的生物。尤其人類，不管從那一個角度來看，最不適合於自然演化論，因為進化得太快了。演化論發表之際，達爾文自己還指出：「只有人類，怎麼都不可能用我的演化論來說明。」和達爾文同時的另一位科學家衛理斯更清楚地斷言：「只有人類不知為什麼不適合於物競天擇的原理，只有人類跳脫了演化體系的秩序。」那麼，人類是如何跳脫演化體系的呢？

科學家已知人類是從猴子的共同祖先分歧進化而來的。人類和其他靈長類具體的不同，學者們已經從解剖學、生理學、人類學、醫學等各個分野上詳細調查而有顯著的結果，其中最大的不同在人腦。人腦的進化似乎在短期內爆發般突變，而獲得超乎其他生物的高級心智(mind)，產生人類特有精神層面的生活。

心智是生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，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。黑猩猩的腦較人腦略小，在物理上和人腦非常類似，我們可以從腦部的構造和功

能分析了解黑猩猩和人類之間心智的真正界限。人類大腦皮質 (cerebral cortex) 具有精神性的功能，即學習、記憶、情緒、思維、創造、計劃、判斷、計算和語言等精神才智現象，其中學習、記憶和情緒等功能，黑猩猩和許多其他高級動物也有；而思維、創造、計劃、判斷、計算和語言等其他高級心理過程，唯有人類才具有。

人類和猿類有完全相同的思維機能，但是人類的心智能思考想像一些假設狀況，和適應各種不同的環境，及處理心裡觀念的能力，而猿類的思維，僅是對真實世界的直接思想。尤其語言是人類擁有心智的最佳證明，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，能討論過去從中學習，做有意義的計畫，把傳統和文化傳給子孫，一直延續於後代。然而在猿類中，最類似人類的黑猩猩和人類相比，其最大的缺點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，因此黑猩猩不能使用像人類的語言。由此可知人類的能力，除了黑猩猩所有的能力外，另有人類特有的心智所表現出來的語言和思維等高級能力，以別於其他動物。

由大腦額葉的本能認知人類的心智根源於本性

在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。若大腦額葉受傷(例如中風)經治療或經切除術的患者，雖然仍保有原來的一切知識，但是已經喪失了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。人類額葉的運動語言區(Broca's motor speech area)若受損，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)(註三)。

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(註四)。由此得到的結論：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。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本能，聰明的人不會有所增加，愚鈍的人不會有所減少；並非人出生後向外求得，不會自然消失。這種人的天賦本能，就是「本性」，如荀子所說：「生之所以然者、不事而然，謂之性」、「性者天之就也」《荀子正名》，「不可學，不可事，而在人者謂之性」《性惡》，「性，生而然者也」

《論衡初稟》，中庸所謂：「天命之謂性」。韓愈所說：「性也者，與生俱生也」《原性》。可謂性為天然所生就，故有「天性」之稱，佛家稱為「真如本性」。

人類的本性不同於其他動物

人類的高級心智自性，有別於其他高級動物，就以「進化論」而言，若人類從靈長類進化而來，依照理論，應有類似人類心智的其他靈長類動物存在，但是實際上並沒有；就以和人類同一人科的黑猩猩為例，其心智和人類相比，有如天壤之別，而和其他猩猩類的動物相似。人類以原人出現的歷史約三百六十萬年，而人類的智慧發展期僅約十萬年而已。若是人類的心智由進化而來，則黑猩猩可能在三百六十萬年內進化至有人類的心智，可以步上如同現在人類的文明；事實上，黑猩猩心智所能發展的條件，就無法達成。根據科學家的研究，心智所發展的最重要關鍵，在於語言的能力，而人類有語言能力的關鍵性發展，在於「圓舌」的進化和聲帶位置的高低適中，以及氣道的特殊構造，對說話有相當的幫助。從化石的研究，人類約自十萬年前開始有這項改變，然而黑猩猩並無這些構造的跡象。因此除人類外，其他動物始終無人類這種特有的高級心智，即無人類特有的「本性」。

人類天生有的另一種本性 — 天賦本性

當釋迦牟尼佛初成道時曾說：「大地眾生皆有如來智慧覺性。」《華嚴經》；人類的「天賦本性」就是這個「如來智慧覺性」。六祖惠能大師說：「本性是佛，離性別無佛。」、「見性成佛。」《六祖壇經》。因此這種「天賦本性」就是「佛性」。人類生而具有的另一天性，指事物內在真實不變的本質，也就是禪宗所言人人皆有與生具來的一種本性。這種本性，不因人而異，不增不減，不生不滅，本自清淨，本無動搖，無善無惡，能生萬法，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小。這些敘述，說明人類的本性，就和大腦額葉發揮的特性相符。這個特性有超越其他動物能力的優越心智，可以主宰人類的精神活動；其在決定如何利用大腦其他部份機能，適當處理事件時，本來就具有正確的反應，若不受到外來的迷惑，即有所「執著」，或「有所住而生其心」，如貪欲、瞋恚、愚痴，則不會有所偏差。這個「天賦本性」的表現，本來就沒有分別是善或惡，在處理所有事件時無所不包，可以自然圓滿達成任務。

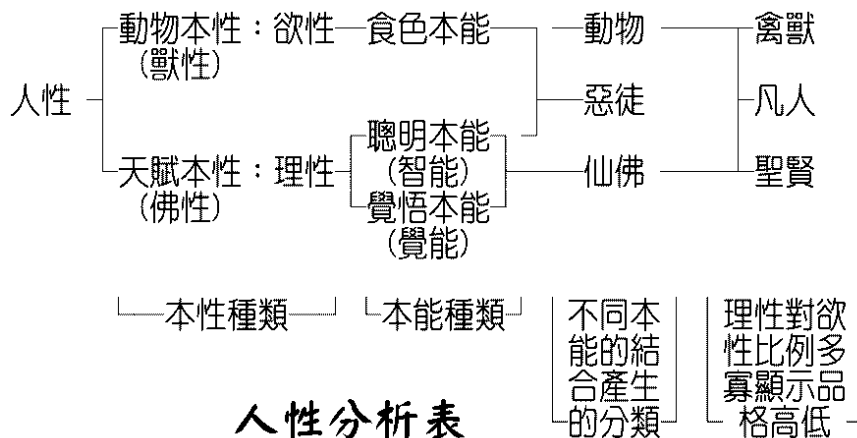
「天賦本性」與依緣起性空的「自性」不同。緣起性空的「自性」是中觀所言諸法（一切事物）依因緣和合而生，緣散而滅的空性，即諸法無自性。就以人的身體而言，是地水火風四大假合而生，總要經生老病死而空。緣起無自性而即空，這是佛法的根本思想，佛教哲學的特徵和核心所在。人類的「天賦本性」和依緣起性空的自性完全不同，天賦本性就是「如來智慧覺性」，即「佛性」；故人類之有別於其他生物，就是有這一「佛性」。

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」的中文定義，與實際的意義有所出入。此處的「萬物」，顯然不能包括無生命的物體，如沙土、岩石等，倘若除人類以外的所有生物為範圍，如草木、禽獸等，則此處「萬物」的「佛

性」絕非「天賦本性」。因此以比較嚴謹的說法應以所有生物共有的特性「靈性」表示較妥，因此「萬物皆有靈性」，惟「人人皆有佛性」，即人人皆有「如來智慧覺性」，而其他生物則有「靈性」。

佛性具有如來智慧和如來覺性二種本能

「佛性」就是「如來智慧覺性」，其內涵有二要素：一為「如來智慧」，對人類而言就是「智能」，採平常用語為「聰明本能」，即可以明見一切事物及道理之高深智能，含有思維、判斷、假設、創造、計劃、計算與語言等智能。另一為「如來覺性」，對人類而言就是「覺能」，採平常用語為「覺悟本能」，即有如實知見一切法之性相的能力，可以察知善惡事和開悟真理的天性。為容易辨別人類這種特有的本性，根據宋明儒家將儒學融入佛理的「理學」，將「佛性」以「天理」之「理」表達，因此本文將這種人類特有的「天賦本性」稱為「理性」。茲將人類天性分析如下表：



性為體心為用

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。禪宗惠能大師說：「菩提自性，本自清淨；但用此心，直了成佛。」又說：「各自觀心，自見本性」、「識自本心，見自本性。」《六祖壇經》。可知「本性」是從本體上說的，「心念」是從外用上說的。佛性是真如本體，本來清淨；純佛性所發出的心，是含有真實明淨的智慧，不是分別執著的妄想，即如金剛經所云：「無所住而生其心」的心，稱為「菩提心」，即「道心」，菩提心的用是淨用。若勤斷無明，人心淨盡，佛性本體自顯，即是「見性」，或稱「即見如來」。佛家經常將性體和心用合併，稱為「心性」，如華嚴經所云：「心性是一，如來所悟，惟是一法。」此種心性是不受欲性所染，完全排除食色本能；這是佛教哲理的中心所在，也是禪宗參禪的中心所在。

人性本善根源於佛性

若純以如來智慧覺性所發出的心，則具有「良知良能」，即存有慈悲、仁義、道德或博愛

之心。此種心，歷代各家所用名義雖有不同，而其天賦本體之性則同一佛性。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，皆為人類有此如來智慧覺性流露出的良知良能。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。

人性本惡根源於欲性

人本身就是一種動物，自然也有和動物相同的欲性，其受到五蘊的影響，所發出的心念，就非如佛性所發出的純良知良能，含有父母所遺傳血統的肉體，具有七情六慾的生理和心理慾念。一般人由於欲性的需要，產生無明，蒙蔽佛性，故對事物易執著。儒家於孟子之後，有荀子繼孔子之學，弘仁義之道，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。」《荀子性惡》。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（註五）。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。

人類天性含有佛性和欲性不相勃

孟子性善和荀子性惡之說，均為人所重視，程子謂：「善固性也，惡亦不可不謂之性。」由此可知人類性善與性惡之說均可同時成立，然而善與惡完全是對立的，這二種思想本體均可同時存在，可知人類思想體系的天賦本體不是單一性，而是二種本性同時存在，故每人與生具來的天性均含有「真如本性」的「理性」和「動物本性」的「欲性」兩種。性善之說是根源於人類特有的理性，而性惡之說則根源於人類為動物之身的欲性。人既然天生賦有理性和欲性，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。一般人的「人性」，均含有理性和欲性二性的同時存在。由純理性所發出的心，即是道心；純欲性所發出的心，即是欲心，又稱獸心。一般所謂「人心」，則含有理性所發出的道心和有欲性所發出的欲心，即聰明結合欲性所生心，介於道心和欲心之間，故又稱「人欲」。在人生哲學思想體系中，應由修心養性起始，以求明心見性。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，如老子所云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」《道德經》王陽明所云：「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》就是此理。

仁義和忠恕同源於一佛性

中華道統自堯、舜、禹、湯、文、武、周公而後，由孔、孟所繼承。漢武帝以後，儒家學說就成為中華文化的主流。孔孟學說的中心，就是「仁義」；仁者，心之德，愛之理；義者，心之制，事之宜。又論語里仁篇，子曰：「吾道一以貫之。」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」孔子「一貫」之道，即用一理以統天下萬事之理，曾子解為忠恕之用；盡己之心為忠，推己之心為恕。孔孟學說的中心「仁義」和孔子一貫之道「忠恕」，兩者均為內在的良知，此良知乃是道心所屬，道心出於理性；換言之，仁義和忠恕均出於理性。故孔孟學說的中心和孔子一貫之道，文義雖有不同，但是其本體之源，同為一理性，故仁義和忠恕兩者所闡述之理，不相衝突。

禪宗南北派二偈用佛欲二性說明

在各家哲理學說中，最重視本性者就是佛家禪宗，乃是釋迦牟尼逝世後，由菩提達摩於南北朝傳至中國而發揚光大。禪宗北派神秀大師在佛教史上有輝煌的成就，主張以漸修而達到明心見性，他所作的偈：「身是菩提樹，心如明鏡臺；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」這首偈是以明心的立場來闡說。因人心含有由欲性所發出的欲心和由佛性所發出的菩提心，即儒家說的「良知良能」；人具有動物之身如同菩提樹，其含有欲性，能生出欲心，真如本性所生的清淨心如同明鏡，當然要時時勤拂拭此心鏡，不使如同塵埃的欲心沾染，保持清淨心的良知良能，達到所謂明心的境界，自然可以見得佛性；這種漸悟的明心見性是佛教徒的一般修法。南派六祖惠能大師在禪宗史上是一位成就最輝煌的祖師，主張以頓悟而達到見性，他所作的偈：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」這首偈是以見性的境界來闡說。六祖具有慧根，早已斷滅欲心，欲性不染，獨見本自具有的佛性；這個如來智慧覺性，並不是人類動物之身本有的欲性，也不是經由五蘊所生如同明鏡的心；佛性本自清淨，非心非物，當然不染塵埃。禪宗的修法，經由頓悟而入見性，與漸修明心而入見性，都是在自己的心性上用功夫，如六祖所言：「一切般若智，皆從自性而生，不從外入」。

理學用理欲二性說明

儒家哲學思想體系淵博宏大，為中華文化思想的主流，然而在見性方面，誠如子貢所說：「夫子之言性與天道，不可得而聞」《公冶長》，故孔子罕言性，墨子、老子、莊子內篇皆言不及性，甚至耶穌、穆罕默德及蘇格拉底亦罕言性（註六）。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。儒家思想傳至宋代以後，宋明諸儒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，與佛家的心性思想相近。宋儒朱子教導百姓「去人欲、存天理」。王陽明云：「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，可謂為去除「欲性」的污染，保持「天命之性」

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不同。明儒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」。然而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；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」，如此論心，和孟子之本心是實體道德心義不同，故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。若根據本文所謂人人具有「理性」和「欲性」兩種天性的說法，以人心含有欲性，以道心出於理性，天理即是理性，則許多理學上心性問題的議論，可以很容易解決，貫通理學伊川朱子一系和其他宋明大儒對於心與性、理的鴻溝。

朱子性學亦可用理欲二性說明

朱子所言心有人心和道心之分；所謂人心，即是因人稟天地之氣，不能無偏、無濁，故人心是如水之流而至於濫的「人欲」（註七）。所謂道即性，性即道，道與性是一物。若依據本文人類心性的剖析，心出於性，道心出於理性，亦即出於天理。若心為人心，則人心即是人欲。主宰一切事物的人心，非出於純理性，而含有欲性，故朱子主張「去人欲，存天理」。就以「中庸章句序」心學部分說明之，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。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝夫人欲之私矣。精，則察夫二者之間而不雜也；一，則守其本心之正而不離也。從事於斯，必使道心常為一身之主，而人心每聽命焉；則危者安，微者著，而動靜云為，自無過不及之差矣」。由此可知朱子解釋「中庸」心學，仍契合本文人類天賦本性含有理性和欲性的說法。故心、性是同義或二分，均可說明之。

佛法以明心見性為大事

佛教是最講求見性的宗教，佛陀的根本思想，是以空為根據的緣起論，以中道為原理的正見實踐論。這種思想的具體表現，就是以三法印來衡量，印證佛法。以此根本思想用發生論的方式表達，即是十二緣起說；以組成教綱，即是四諦說，就是佛教最基本原理。三法印的「諸行無常」，是從時間的縱觀看一切現象，都是遷流變化剎那生滅的，沒有長存不壞之物，以破常執；「諸法無我」是從空間的橫觀看一切法，都是依緣起而生的，緣散而滅，沒有我的實體存在，以破我執；「寂靜涅槃」，是從無常、無我的徹悟，離一切惑業，瞭解法性寂靜，本性空寂，即得無累自在而解脫（註八）。這三法印可以統一於「無我」，即性「空」的思想，故三法印即是一法印。佛法以「空」為根本思想，故佛門又稱空門。一般人以為出家是遁入

空門，就是看空一切塵事，拋棄世俗情緣，遠離污濁塵囂，心若槁木死灰，終日禮佛，以修來世；這般想法，執著於未來心之有得，即違背佛法空無我的根本思想。空無我的思想在破執，即不執著一切法，看諸法無常性、無我性和無生性，才是空的真義；換言之，不著迷於世間的假相。人人生而具有的真如本性就是如來智慧覺性，可以看到諸法實相，然而會著迷於世間的假相，主要在於人有動物之身，其由佛性所發出的清淨心，經常受到欲性的污染，而蒙蔽其覺性。若能觀諸法空性，於起心動念之初，觀本性清淨心，摒除欲性污染，達到明心，自然佛性顯露，即是見性，然後由如來智慧覺性發出良知良能，始能實踐正見的中道。佛門有八萬四千種法門，雖然法門有別，但是最終的目標，莫不希望能夠證悟自家清淨本性，即證得見性。故見性是每一個人在一生中，應該努力修習的大事。

禪宗的明心見性

佛教徒的修道，各宗有其不同的途徑以達見性，就以各門中最重視見性的禪宗為例，其所標榜「教外別傳，不立文字；直指人心，見性成佛」，到達見性的體驗，如人飲水，冷暖自知，故不可執著文字敘述，以免落入文字障。然而為明瞭見性的過程，使人有些概念，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，歸依佛門，依據各宗修心途徑方法，堅守戒律，實踐六度萬行，見素抱樸，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，有如與俗世隔絕的清朗心境，一切假有，無所遁形，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，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。此時回到錯綜複雜的凡界，調心不受欲染，仍能保持由佛性思考處世用事，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(註九)。此時全由如來智慧覺性，處世應物，常應常靜，安閒自在，寂靜涅槃，所謂「日日是好日，年年過好年」。雖然已得到見性開慧，但是實無所得，不過還是一個平常的無事人而已。若以此自修達到滿足，即成為小乘果位。若以此如來智慧覺性實踐濟世度人之大事業，即是大乘佛教徒的大願。

中道為佛法第一義諦之理

在凡界，隨著時間的流轉，空間的位移，六塵的污染和人心的欲望，使凡夫起惑造業，流轉不息，煩惱不斷，在濁世中打滾，主要是受到欲性所主宰，其佛性中的覺能被蒙蔽，如來智慧變成小聰明，勾心鬥角，爭權奪利，成為芸芸眾生，感覺人生是苦，因此有佛法可以

解救眾生的苦。佛法由空（無我）的思想作為基礎，而實踐於一切事物（諸法）的法則是用「中道」原理圓滿達成。佛教所揭櫫的「福慧雙修」，在見性以開慧，由中道以修福，此才是修佛法的真義。佛法的根本思想是諸法因緣而起，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——中諦，經常以「真空妙有」表示不落於空，亦不落於有。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否定二極端，離諸法的空有二邊，以智慧化情，以智慧導行，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」。佛家中觀論謂：中是正確真實，離顛倒戲論，而不落於空有的二邊。中觀是以智慧法觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，即觀察八正道的正見。中道依空而開顯，空依緣起而成立，無自性即因緣起，故緣起、空、中道三者同一性，都是用以顯明事物的本性（註十）。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，發揮由修道見性而來的如來智慧覺性，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。

佛法中道實踐之不足

緣起是側重於現象的，而性空是側重於實相的；從緣起明性空，依性空明緣起，如處理諸法不能於空有之間取適中的恰到好處，即有過或不及。以中道觀看佛門各宗派所瞭解的正道，仍或多或少有過與不及之處；若佛學完全合乎中道，早已成為全世界爭相學習的一門學問，即達到佛法普澤天下眾生，其實不然。此點乃因中道的要素有三：

- 一、為「不偏執知」；即不可以執著（心有所住）於某些知見；佛家以緣起性空的思想，自然可以不偏執已知。但是所學的知識僅囿於佛經的範圍，難涵蓋各層面及領域，在今日知識爆炸的科學時代，無法提供正確的資訊以行中道；故應拋棄「不攀外緣」、「保持清淨心」等排斥知見的觀念，求得廣博和正確的知識，才能與時代相配合。
- 二、為「妙運智慧」；即運用如來智慧覺性處理一切事物；佛家修為達到見性開慧的純熟境界，自然就有如來智慧的妙用。但是佛教許多宗派依據其所屬經典，有其個別修道的方法，例如淨土宗一心念佛，可以達到涅槃寂靜，往生西方，不一定需要達到這種開慧的境界；故並非佛門各宗派均能有效運用如來智慧覺性，以實踐中道。佛教的經典浩瀚，依據不同經典所分出宗派亦多，歷代各宗派亦屢有興盛之期，但表現於歷史上顯赫成就的盛事並不多，尤其屬於大乘的我國佛教，被稱為空門，一般認為是遁世或祈福之所。探究其

因，佛法以萬法為心造，為去偏執，不攀外緣，保持清淨心，以達到明心見性；若開慧之後，僅濟度有緣眾生，沒有一套完善的為學處世之道，可具體推行造福社會國家，增進人類全體的幸福，這是佛法不能普澤天下眾生的主因。這個為學處世之道，即為現代教育之宗旨，各家的思想體系中，儒家的「大學」即為古代教育的綱領，大學之道就是這個為學處世之道。故佛家應吸取儒家思想，和接受現代高等教育，然後根據所得知識，運用般若智慧，實踐中道。

三、為「止於至善」；即心離諸法的空有二邊，由正見取實踐的正道，無過與不及，達到一切恰到好處，究竟圓滿，就是佛法中道的要旨。因佛法濟世度人的範圍有限，所謂佛度有緣人；若將範圍擴大，層次提高，非僅於為人處世之道，度人成物之德而已，更應擴及服務社會，報效國家，促進世界大同，止於至善的成果愈大。

教育在培養品格另需尋求見性開慧

就以教育的觀點來看，教育之主要目的在培養完整的品格，其必須具備的特質，乃在於豐富而有效知識的獲得，和適當的運用智慧思考。當今教育是獲得一切事物正確知識的必要方法，其所求得的知識有三種方式：

- 一·感覺之知，是由感官知覺認知所得的各種知識，即是機械的記憶學習方法；
- 二·推論之知，是由邏輯推理結果所得的知識，即是運用智慧思考的方法。
- 三·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，其經驗累積所得的知識，如實驗室作試驗、工場作實習。

今日教育已達相當高的水準，這三種求知方式人人都能容易的使用，以獲得一切事物的正確知識。每一個人從小開始，腦就一直保持約一百四十億個神經細胞，而智能是受父母遺傳基因、環境和學習的影響。在生長過程中，神經細胞的大小、從神經細胞伸出的樹突及先端突觸數目增加多寡而決定智能的高低。智能高的人在學業上佔優勢，但在為人處世方面並不見得會高人一等，經常在離開學校踏入社會後，受到許多挫折而失敗。因為一般人士受教育，均由上述三種方式獲得的知識，應用於一切事物，尤其擁有高學位者，更易於執著自己的主觀，不虛心探求事物真相，不接受反面的意見，自以為處理得非常高明，但是有時於事後發現漏洞百出，常無法補救，懊惱不已。

若非引用另一種方式——內觀之知（註十一），無法發現其中蔽病。這種內觀之知，是內心反觀自證真理所得的知，又稱內證智慧，為自行發覺生而知之的良知，即佛家所謂如來智慧所發出者，一般人士很少應用這種方式獲得智慧。所謂旁觀者清，深思熟慮，所表現的功能，就是概略的內觀之知。儒家的內觀之知，可由「毋意、毋必、毋固、毋我」的修心成熟後，經「定、靜、安、慮、得」的過程獲得，然而佛家的內觀之知，是已見性開慧後，應用如來智慧覺性，無所住而生其心，內觀所得到之知。兩家都可同樣得到內觀之知，但是對處理事物，佛家的內觀之知，是經過參禪或修觀階段，達到明心見性而開慧後，所顯現之知，

如照心鏡，一照即見，較有實用和時效。在今日錯綜複雜和講求效率的社會中，修佛法有成者，經常比一般人士較易出眾，因而近年來佛法普受歡迎。尚待發展的內觀之知，除學習儒家心法外，實有待修習佛法的方式來進行推廣。

儒家學說可補佛法中道之不足

中華文化思想的主流 — 儒家哲學思想體系，致博大而盡精微，極高明而道中庸，因世為用，與時偕行，放之四海而皆準，萬世以伺聖人而不惑。綜觀往史，朝政安定之時，必有儒者發揚儒學，經世致用，而導盛世，霑膏澤於庶民，史冊留芳；例如漢初董仲舒倡議，獨崇儒學，興學設科，成就文治武功，邁越千古。儒家內聖外王的思想，即為學處世之道。「大學」的八條目中，由格、致、誠、正、修、齊、治、平止，此一程序，循序漸進，由內向外，由近而遠，因果相生，可以達成天下一家，世界大同的精湛德治理論。其思想起點，格物 — 即窮理以致知，即為學的方法，如中庸所云：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」。由此達到治國、平天下的處世境域，是儒家內聖外王的思想，正是佛家欠缺的部份。「大學」全部過程均須配合儒門心法 — 「中庸」之道，始克達成。

道傳心法 — 允執厥中

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」。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，主要在敘述一「中」字哲理。此「中」之哲理，為聖人所傳心學，自古以來，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，稱為中華道統心法。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。」可知十六字道統心法，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。

語言文字使人類遠離了愚昧無知，但也使人遠離了淳樸自然；教育學習使人類變得聰明能幹，同時也使人變得奸詐叛逆；文學藝術使人更加細膩高雅，同時也使人更加矯揉造作。這些都是一體兩面的表現，其中運作的差異在於合不合於「道」的結果。倘若合於「道」，表現的就是令人激賞的「善」；倘若不合於「道」，表現的就是令人厭棄的「惡」。

中華道統傳承一貫之道 — 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》，帝嚳溉執中而嚳天下《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」，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（註十二）。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」。近年政府提倡恢復優越的中華文化。

聖賢所謂中道涵義

歷代聖賢所謂中道之涵義，視「中」字組成的用語及語義，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》。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·含有時中之意。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》。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。」〈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（註十三）。
- 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·含有止於至善之義。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。」

建中之道

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，所揭櫫之中道，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，可以遵循以執行實踐中道之道。當今為民主時代，建中之責應為全民共負；人人凡事執中，天下必太平。達成建中之道，必要經歷之過程，能廣為人人所接受者，綜合本文所述，歸納其要點，簡述如下：

- 一·認知本性。認知天命之性；由人類大腦額葉特有優越的本能和動物之軀的本性，認人之本性有佛性和欲性二種；道心出於佛性，人心含有欲性，天理即佛性，所謂「識自本心，見自本性」、「去人欲，存天理」，認知人人皆有的佛性，淡薄欲性，去除人欲，發揮佛性，揚顯天理，使人心轉成道心。性為體，心為用，使佛性、道心、天理三者為一，實踐性理的全義。
- 二·見性開慧。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；並由定靜安慮而得，內證智慧。或受持戒定慧、修觀參禪，應用如來

- 覺性，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，即達到明心見性，一心湛然寂靜，大智慧自然顯現，證得內觀之知。
- 三·博學多聞。實行修道之教；提高教育水平，使人人皆能接受高等教育，以我國固有淵博的優越文化為基礎，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，達到博古通今，學貫中西，擁有即時的充足資訊，作為處理事物的根據。
- 四·不偏執知。即不可偏執於某些知見，簡言之為「破執」。譬如心存成見，先入為主；或主觀太重，知見受限；或見利忘義，私心作遂；或欲性太強，心意偏頗；或五蘊太深，心有所住；或涉及情緣，心有所執，以致對事物的看法未能執中。應以客觀的清淨心、無所住而生其心，「毋意、毋必、毋固、毋我」，反偏反蔽，用正見明瞭事件的來龍去脈，以破執著，參考各種有關資訊，廣納各種時宜可行的處理方法。
- 五·妙運智慧。運用如來智慧抉擇處事之道，簡言之為「權衡」。根本擬訂的各種處理方法，應用內觀之知慎思明辨，依照事物相應變化之理，以中和為用，取其權衡時宜的適中之道，合乎禮義之制，利害衝突取其輕，抉擇處理事物的最恰當方法，採用最恰當的正途，籌畫處理事物的最適當的時機和步驟。
- 六·止於至善。達到最完美的成果，簡言之為「圓滿」。依照處理事物的步驟，謹慎執行，遇到阻礙，應用如來智慧化解，使各方面可能受到的損失趨於最小，獲得的利益達到範圍最大和層次最高，使中道效果發揮極至。若能恰到好處，無過與不及，即是達到最圓滿的成果。

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，是為學階段，為中道的基礎；後段三項，是處世階段，為中道的應用。若能鞏固中道的基礎，則中道的應用，效果將可發揮極致。今日人類的蔽端叢生，主要是在處世或治事者，沒有鞏固建中之道的前段基礎，而採行自以為是之處理方式，以致偏執於某些知見，理智受蒙蔽，無法有效利用智慧，常執一德而失中道，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，因而產生蔽端。

中道的基礎，首在第一項「認知本性」，人心之惡出於欲性，而欲性乃是人類本身為動物之軀，所擁有的動物本性，故老子云：「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，而不受人欲之害，何患之有？因為欲性為天賦本性，欲性淡化，人欲淨盡，並非容易，需由內心自我約束，最恰當之法是依佛學緣起性空的中道觀，明瞭中道依一切事物自性本空而開顯，空性依緣起而成立，不執著於有無；在人生中以中道修福德，自能淡薄欲性，去除人欲，以佛性主宰一切，所發出的心為道心，所言所行自然合於天理，即相當於覺者（佛）的言行，以「無所住而生其心」應事，不致偏執於某些知見，「毋意、毋必、毋固、毋我」，自然可以執行第四項「不

偏執知」。

第二項「見性開慧」，儒家有「大學」之教育綱領，和「中庸」之心學，力學而得之，充廣而行之，即可率性而內證智慧；佛家經歷修證佛法，參禪修觀，達到明心見性，可顯現大智慧，行內觀之知，如同超級電腦的作用，可處理所有資訊，依據正確的程式，輸出最佳的策略和方法，籌畫處理事物的最恰當時機和步驟，即可實踐第五項「妙運智慧」。

第三項「博學多聞」，以儒家為主的淵博固有文化為基礎，接受高等教育，吸收近代文明；現在知識爆炸的時代，隔行如隔山，一己之知有限，對於處理事物，總難面面俱到，故有使用腦力激盪法，舉辦公聽會或溝通、協調會，聽取對方或反面意見等措施，藉以增加廣博和正確的知識，除作為權衡抉擇對策和擬定方法之資訊外，可用以謹慎執行既定處理事件的步驟，使各方面可能受到的損失趨於最小，達到最圓滿的成果，即可達成第六項「止於至善」。

應重視建中之道基礎的教育

建中之道重心在前階段中道的基礎：認知本性、見性開慧和博學多聞。基礎穩固，可使後階段中道的應用：不偏執知，妙運智慧和止於至善，發揮極致，圓滿達成建中之道。但是一般人士對於建中之道的基礎認識較少，「認知本性」和「明心見性」，除了研究我國固有心性哲學的儒家和參修佛法的佛家能略有所得外，少有參研者。「博學多聞」是每位有上進心者所追求的，然而多數人受教育愈多，得到學位愈高，或所任官職愈大，其主觀愈強，執著性愈大，對於處世常偏執知，不易執中，難免產生瑕疵，未臻圓滿。建中之道的基礎是在為學的階段，為使中道建立在全民之中，達到廣為應用，目前國家教育當局必須格外重視，應在提升教育水平之際，策畫有系統的推行建中之道。若能達成建中之道，凡事均可執中，對事物之處理，可執行中道之應用，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。故「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。

參考資料

註一：見《新生物學下冊》〈靈長類與人類的演化〉中國生物科學編譯社，中國書局，第 388 頁。

註二：見《牛頓雜誌第 110 期》〈人類起源於非洲〉第 67 頁。

註三：見周德程《解剖生理學》〈神經系統〉昭仁出版社，第 206 頁。

註四：見林文勳《醫用生理學》〈神經系統之較高級中樞條件反射、學習及相關的現象〉杏林出版社，第 216 頁。

註五：見周紹賢《荀子要義》〈自序〉臺灣中華書局，第 7 頁。

註六：見唐君毅《中國哲學原論原性篇》〈原性自序〉新亞研究所，第 2 頁。

註七：見蔣伯潛《理學纂要》〈第八章朱子〉正中書局，第 86 頁。

註八：見釋睿理《佛學概論》〈佛陀的根本思想〉普門文庫，第 19 頁。

註九：見林明峪《禪機》〈導言〉聯亞出版社，第 18 頁。

註十：見釋印順《妙雲集中編之二》〈中觀今論·引言〉正聞出版社，第 2 頁。

註十一：見吳康《學庸研究論集》〈孔門學說—大學〉黎明文化事業公司，第 8 頁。

註十二：見王甦《近世儒學與退溪學第四屆國際會議論文集》〈退溪心學〉學海出版社，第 36 頁。

註十三：見胡志奎《學庸辨證》〈孔孟荀用中思想方法的研究〉聯經出版事業公司，第 184 頁。