

《易經》研習對全人教育及生命教育的意義

呂 雄

景文科技大學應用英語系專任新制副教授

摘 要

子以四教：「文、行、忠、信。」（《論語·述而》），可知孔子的教育是「全人教育」。《史記》說孔子「晚而喜易」，又說他「讀易，韋編三絕」。孔子提到自己學《易經》的感言：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（《論語·述而》）可見孔子對《易經》推崇備極。《易經》所談論者乃宇內萬象之道、吉凶消長之理、人倫處世進退之據，藉由「執簡御繁」手段，吾人得以批宇宙之大郤、導自然之大窾。

我們藉由對「易理」的探討，認識「實在」（reality）的本質，進而了解宇宙生命的本體（substratum）。「易學」就是本著「氣化宇宙觀」，而歸納、演繹出來的宇宙、人生、精神、物質的最高真理，吾人若能悟其「內聖外王」（佛家稱「明心見性」，西方哲學家稱「本體」）之理，即能善導人類至幸福、安全的境地。因此，吾人以《易經》作為統合並條理生命教育的思想經緯，而它所提供的基本原理乃是生命教育不可或缺的通識門徑。

關鍵詞：全人教育、生命教育、生命學、《易經》、易學、實在、本體、本體論、心性、明心見性、內聖外王。

通訊作者：呂雄，景文科技大學應用英語系專任新制副教授 23154台北縣新店市安忠路99號
法國巴黎第二大學國家文憑法律博士，外交領事特考及格，曾任外交官。
聯絡電話：(02) 8212-2000轉6916 E-mail: xiong@just.edu.tw

The Implication of the Study of I-Ching on “Holistic Education” and “Life Education”

Shyong LU

Associate Professor

Department of Applied English, Jinwen University of Science & Technology

Abstract

Learning, modesty, kindness and honesty are the four principal teachings of Confucius (Chapter “Su-Er,” The Analects). From these, we know that “holistic education” serves as the cornerstone of the great master’s teaching. According to “Sher-Chi” (The Chronicle Book of History), Confucius liked to study *I-Ching* to the degree that the binding of the book loosened because of countless turning of pages. Expressing his views on this work, Confucius said: “If I could live longer, I would start to study *I-Ching* when I am 50 years old, and would not commit big mistakes after that” (Chapter “Su-Er,” The Analects). It is in evidence that the great master had high esteem for *I-Ching*. The nature of the universe, the shift from misfortune to fortune, and the proper ways to get along with others, all of these are discussed in *I-Ching* and we are able to handle all challenges easily if we manage to turn difficult things into simple ones.

Through the study of *I-Ching*, we will know the nature of reality, and

also the substratum of the universe and life. Based upon the separation and combination of Yin and Yang, the study of *I-Ching* evolves to be the supreme truth of the universe, life, spirit and also all substance. If we can further realize the meaning of “Benevolent leadership led by inner conviction” asserted by *I-Ching* (“Realization of Nature of Spirit” called by Buddhists, or Substratum mentioned by western philosophers), we can well guide mankind into a happy and secure paradise. Therefore, *I-Ching* could be seen as the guidebook for life education, and the rudiments of the great classics serve as the gateway to general education.

Keywords: Holistic education, Life education, Life studies, *I-Ching*, *I-Ching* studies, reality, substratum, ontology, nature of spirit, realization of nature of spirit, benevolent leadership led by inner conviction

壹、全人教育與生命教育的概念

一、全人教育的概念

由於過去有相當長的一段時間，人類的歷史文化及社會的演變，把人帶入了只觀照「肉體」、「經驗實驗」的層面中，所以現代人對物質經驗世界雖然有相當實證的了解，但是對於其他部分卻愈來愈冷漠且沒有反應，結果是讓人迅速被物化（reification）、落入商品拜物教（commodity fetishism）的原始愚昧之中，形成了所謂的「單面人」（one dimensional man）；只對物質現世、經驗實證有反應。¹

同樣地，教育環境也受到相當的影響。莘莘學子進入的「學校」，彷彿只是一個精密訓練的「生產單位」，「人」被視為「原料」一般對待。只要進入這一部「機器」，都變成一模一樣技術純良的「沒受過教育的專家」（uneducated expert），然後成為就業市場中的「貨」了。²

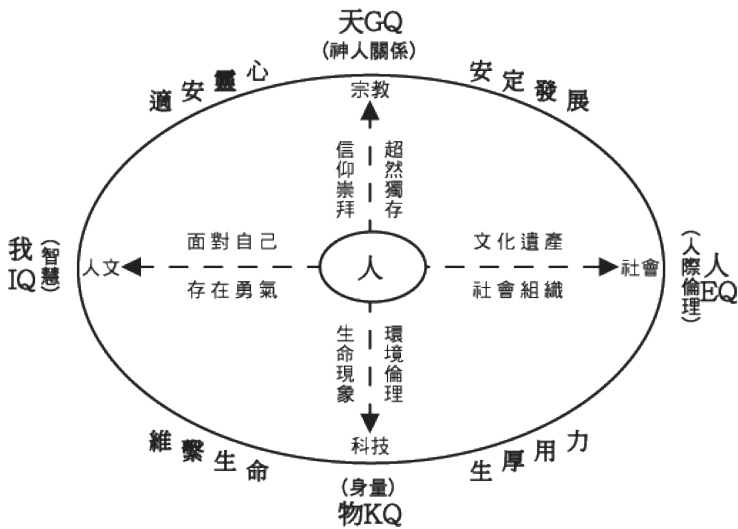
明顯的，現代的「人」失去了自己的獨特性（uniqueness）、主體性（subjectivity），人不知道自己為什麼活著；也不知道努力工作、奮發勤勞所為何來，成了一架工作的機器。「他」可以操作高科技的器材，但不曉得如何在家中當一個稱職的丈夫；「他」可以估算市場的趨勢，但不知道如何進行人我之間面對面的互動。總之，「他」可以滿足社會發展的需求，但無法善盡一個「人」的職責，這是由於「偏頗的教育」所造就的「失落的人」。今天，我們要把「人」重新找回來！³

1 景文科技大學，《生命關懷與全人教育，課程種籽師資培訓研習手冊》（台北縣：景文科技大學人文藝術學院暨通識教育中心，2008年7月8、9、15日），頁42。

2 同上註。

3 同上註。

「全人 (holistic) 教育」就是將「人」重新找回來的內部建造工程。將教育的「成人化 (Humanization)」功能加以落實發揮，告訴我們「人是什麼？」、「我是誰？」，將「我」與自己、與社會、與上帝⁴、與其他人的相對位置找出來 (參閱：圖一)，追求一個圓融美滿的人生。這就是「全人教育」。⁵



圖一 全人教育基本概念圖解 (資料來源：景文科技大學，《生命關懷與全人教育，課程種籽師資培訓研習手冊》，頁41。)

4 在這裏筆者尊重原著，還是保留原文，採用「上帝」字樣，但若用此字樣，卻嫌狹隘，其他宗教的佛、菩薩、阿拉、中國道教的「神仙」都未涵括在內，筆者認為採用「超越者」(transcendent)字樣比較好，其理由：(1)涵蓋面廣，各宗教的「神」都包括進去；(2)比較符合學術性語言，語意更為嚴謹、精準。transcendent作「形容詞」用，我們可譯為「超越的」或「超驗的」，超越於經驗的。這個詞常被神學家用來描述上帝存在的方式。這個上帝被假定是超越於、獨立於那個由祂所創造的世界而存在的。transcendent作「名詞」用，我們可譯為「超越者」或「超驗者」，即西方文化中所稱的「神」(God)，在中國文化中所稱的「天」。

5 景文科技大學，《生命關懷與全人教育，課程種籽師資培訓研習手冊》，頁42。

二、生命學與生命教育的概念體系

(一) 生命學與生命教育的定義

「生命學」(Life Studies)是「生命的學問」之簡稱，對於整體人生而言，生命的存有、生滅和總括一切生命的內容及現象，都屬於生命的學問。而「生命教育」(Life Education)則是針對人的哲學思辯、宗教信仰、生涯發展、生命管理、健康營衛、價值釐清、生命倫理、生態環境、命運軌則、風險管理、死亡命題等生命型態，作觀念之確認、問題之解答、障礙之紓困、言之規範與價值之選擇。⁶

生命教育既是指引人之所以為人的規範性的教育，也藉此教育的涵化和學習之過程，讓自詡為萬物之靈的現代文明人，得以認識「生命的學問」是如此的浩瀚，瞭解人在宇宙萬物中是如此的渺小而又尊貴無比，體會人的自然屬性與社會位格是均衡互動而又因果相循，進而發現人生無常的本質與可能超越的實踐進路。直言之，生命學是生命教育所涵蓋範疇的統稱；生命教育是生命學的具體脈絡及實踐法則。⁷

(二) 生命教育的內容與向度

就實際運作之發展狀態而言，我國各級學校及民間團體、文教機構等實施生命教育的內容與向度，概略可分為下列幾種：

1. 宗教取向的生命教育

以探討人的生老病死等生命現象與價值為課題，對自然與超自然現象加以解釋。讓教友或學生相信有神的存在，並且感受神的恩澤。⁸

2. 生理健康的生命教育

6 劉易齋，《生命學概論——生命教育上游理論與思想簡綱》(台北縣：普林斯頓國際有限公司，2006年，初版)，頁1。

7 同上註。

8 同上註，頁2。

此係重視瞭解人體生理結構、健康增進、疾病預防與環境保護的相關教育。此種取向的生命教育強調生理、心理與心靈的反毒、反污染、反濫交的重要性。⁹

3.志業（生涯）取向的生命教育

此一向度除了生涯教育與輔導之外，亦重視生活技巧（life skills）的教育，包括：生理與性、心理與社會、道德、情感、自我、認知、職業等七大領域的全人發展。¹⁰

4.生活教育取向的生命教育

此一向度強調尊重生命，也重視人際相處、社會能力培養、自我生活的料理、生活習慣的培養，以及生活的調適等。而含括尊重（respect）與責任（responsibility）的品格教育（character education）也成為新興的教育重點。¹¹

5.死亡教育或生死取向的生命教育

此種死亡教育（death education）的主要目的在於讓學生體認死亡的意義、本質以及學習如何充實的生活與有尊嚴的死亡。其教育內容所包括的「臨終關懷與諮商」（dying care and counseling），「哀傷諮商（grief counseling）」持續受到學習者與實務工作者關注。¹²

6.整合取向的生命教育

所謂「整合取向的生命教育」思想，並不以知識範疇的思辯為限度，它在相當的程度上，是以跳脫物慾和感官知覺的界限，向精神領域來探索生命內在訊息，同時，是以哲學家的辯護思維、宗教家的信仰實踐和教育家的典範臨摩，來矻矻研機、微危體察。具體而言，「整合取向的生命教育」觀，是統整了生命之「知」（知識理論的

9 同上註。

10 同上註。

11 同上註。

12 同上註，頁2-3。

「知」)與性靈的「覺」(超越知識範疇的「覺」),所鋪陳而出的生命的全象。¹³

要體會生命學的內核,除了必須擁有廣博的知識理論,以及理解世俗現有知識無法企及的領域——屬於心智、心靈覺受的非知識、超科學的——「超越界」(transcendence)¹⁴,可能才是研究生命學,與探討生命教育源頭與人生終極目的之重要領地。¹⁵

鄭源國金剛上師(鄭上師是佛教「心中心門派」(又稱為「禪密」)第三代祖師元音老人之嗣法弟子,經元音老人認證為傳法阿闍黎)在其北京大學演講文中提及:¹⁶

「哲學的根本問題是思維和存在,精神和物質的關係問題,根據對這個問題的不同回答而形成唯心主義哲學和唯物主義哲學兩大對立派別。」

上面兩大體系對立的哲學派別,是相對的二面的論述(即精神現

13 同上註,頁5。

14 劉易齋在《生命學概論——生命教育上游理論與思想簡綱》中,採用「界外」字樣,筆者雖知其所指之內涵,但「界外」一詞是劉易齋自創的名詞,也未做任何界定。因此,筆者改用「超越界」(transcendence)一詞,其理由:(1)這名詞在西方哲學界及神學界已經約定俗成的名詞,不會造成混淆;(2)使用既定的學術術語,合乎學術上的嚴謹性及明確性。

transcendence中譯為「超越性」或「超越界」。存有秩序中,「超越性」指超出有形世界之特性,超出有形世界之物,則稱「超越者」(transcendent)。人的精神靈魂已有某種超越性,因為它雖然和肉體相結合,其精神性卻超越可見世界。純粹的精神尤其超越此可見世界,它根本不屬於這一世界。神之超越性尤其高於一切,其無限性不僅超越世界,而且超越一切有限事物;但正由於這無限性,神又有無可比擬的內在性。第四、第五意義的超越性與第二、第三意義的超越性有關,因為超出有形世界亦即超越感覺及超越普通經驗。請參閱:項退結,《西洋哲學辭典》(台北市:華香園出版社,1999年,增訂二版二刷),頁544。

15 劉易齋,前揭書,頁6。

16 鄭源國,《生命科學研究——特別是深入意識心理效應的心理機能研究,亦即自身潛能之啓發即大自然智慧之功用》,中國北京,2002年12月29日,頁1~2。這是2004年1月,鄭源國金剛上師寄給筆者的單行本小冊。經筆者查詢與會的師兄弟,該小冊內容是鄭源國先生在2000年3月左右,由「人類進步基金會」(La Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme)(北京大學的教授與法國的大學教授所組成的學術基金會)主辦,在北京大學「國際會議中心」舉行的研討會中,所發表的演講內容。

象和物質現象)。倘若兩大哲學體系處於對立派別的尚未相互融通一體不二之認識，那麼就會偏向二邊而不能窮盡事物的圓通緣起。而事物的緣起即『心』和『物』的關係。

這裡先談一下『心』是怎麼一回事？『心』就是人們對事物緣起的一念分別、感受、認識及思維等精神現象。在當今社會的心理學派中，對於心理研究者來說，往往對於『心』的來龍去脈的認識、辨析尚無法深入窮其『心』之底蘊之緣起，故而存之未論。其包括唯心哲學派別的，亦尚無法深入窮其『心』之底蘊之緣起，故而未得完善之總結。

『物』又是怎麼一回事？『物』從宏觀現象來看，亦即質變、量變中所形成的事物（物質現象）。但從微觀現象來看，其質變、量變中，倘若物質分解至極微之盡微而無可微時，則又會產生怎麼樣的一種狀態呢？即如當今社會科學的發展中，人體基因的發現，其基因也存在著『緣起遷向』的因素，其『緣起遷向』的因素和精神現象（心）並非沒有關係，所以說在這世界上又有何物質可以無有變遷而亙古不變異的呢？然而人體基因在未生（未形成）前的光景又是怎麼一回事呢？當今社會已經處在高科技發展的階段，對於人類基因的探究能夠發現目前『一端段』的過程也算不易了。至於人體基因的起源及起源前的『前端段』與及未來終極及未來終極後的『後端段』的一一未知數尚且不得而知，故惟待將來的人體基因探究者繼續努力前進而破解。其亦包括唯物哲學派別的，亦尚無法深入窮其『物』之底蘊之緣起。

所以說以上哲學的兩大對立派別，倘若能相互融通而入不二，則可謂『心不自心，因物故心；物不自物，因心故物。』亦即一體二面而融通，圓臻不二之歸也。所以說精神現象和物質現象的關係是相對、相應而存，亦即相對、相應而變遷，亦即相對、相應的不二共同體。(1)相對、相應而存者，則事物定與不定的存在，是認識（心）一種性質的向另種性質的突變的存在，亦即相對、相應的心和物。(2)相

對、相應而變遷，則事物定與不定的變遷同樣是認識（心）一種性質的向另種性質的突變，亦即相對、相應而變遷的心和物。(3)相對、相應的不二共同體：在這宇宙的空間裡，則事物定、不定的存在或者定、不定的變遷（就像世間有成住壞空 成住壞空、人有生老病死 生老病死、念頭有生住異滅 生住異滅）等，其過程且始終尚未離開相對、相應的認識，即心和物的相對、相應過程中本具相互關係的作用，它們的不二共同體須得通過窮通宇宙人生之終極意義（本源），故古德云：歸元無二途（別），則屆時說心、說物皆成自然之妙諦也。」

從整體生命的結構觀之，器官不能與人的靈性（靈明覺照的智慧）劃上等號；器官的全缺、生滅，也不能等同於人類靈魂（業識）的生滅；在跨越知識符號與現實世界的精神領域中，唯有佛教的「緣起論」、「因果」、「自性本體」、「覺照」、「菩提」與耶穌基督的「救贖」、「皈依上帝」、「愛的誠命」，才有可能為全人類闢出超越生死的出路，也唯有透過周全而完善的生命教育，方足以成就全人，尋得「長生不死」的生命曙光。¹⁷

以上是「整合取向的生命教育」思想概述，它對前述五項「傳統取向生命教育」挹注了嶄新的概念。劉易齋、鄭源國先生已經作了言簡意賅的圓滿論述，但由於此概念牽涉到哲學與宗教思維，讀者可能不易理解，筆者再以深入淺出的方式，具體說明之（若用此種方式說明，可能會掛一漏萬）。

美國後現代理論家伊哈布·哈山（Ihab Hassan）（文學家，亦是哲學家）認為 後現代主義的核心範疇，即後現代社會轉向的關鍵

17 劉易齋，前揭書，頁7-8。

點——「不確定內在性」(indetermanence)。¹⁸這個哈山自造的新詞，目的在於標示後現代主義是由兩個核心原則所構成，即「不確定性」(indeterminacy)和「內在性」(immanency)。在一般的意義上，哈山的後現代特徵，大部分與「分解主義」(decomposition)的「無中心世界」的概念相關，換言之，後現代的諸多特徵受制於一種激進的認識論(radical epistemology)和本體論懷疑觀(ontology skepticism)。因此，對中心終將消失的這種認識，導向一個以「不確定性」和「內在性」兩個重要傾向為特徵的後現代世界。在這兩個傾向中，「不確定性」主要代表中心消失和本體消失的結果；「內在性」則代表使人類心靈適應所有現實(actuality)本身的傾向。後現代社會由於傳統中心價值的崩解，而形成多元價值的社會。人們要面對這種不確定的社會現象(包括所有物質的、精神的現象在內)，「內在性」則是人們對主體的內縮，是對環境、對現實、對創造的內在適應。

我們生存的世界既然已成這個樣子了，人類應如何自處？馬克思認為哲學不在於解釋世界，而在於改造世界的命題。¹⁹《易經》的「氣化宇宙觀」〔在本論文，參、一、(二)項，有詳細說明〕與佛法的「萬法惟心」論，對變動不居、生滅瞬變的外在環境，提供人心清淨的泉源，這似乎與「不確定內在性」有異曲同工之妙。

1. 「整合取向的生命教育」對「宗教取向的生命教育」及「死亡教育或生死取向的生命教育」的關聯性

《易經·繫辭上傳》第四章：「仰以觀於天文，俯以察於地理，

18 這是哈山模仿「解構理論」(Deconstruction)大師德希達(Jacques Derrida)從“différance”(差異)，自創新字「延異」(différance)，含有“defer”(延擱)和“differ”(區分)的意思。哈山將「不確定性」(indeterminacy)和「內在性」(immanency)合成一個新詞：「不確定內在性」(indetermanence)。請參閱：劉象愚(譯)，《後現代的轉向——後現代理論與文化論文集》(台北市：時報文化出版企業股份有限公司，初版3刷，1996年)，頁10，17。Ihab Hassan (1987), *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern, Theory and Culture*.

19 王岳川，《後現代主義文化研究》，(台北市：淑馨出版社，1998年，初版二刷)，頁258。

是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。」由此經文可知，《易經》強調，人之生命初則為天地所生，後又塵歸於天地，悲歡離合乃人之常情。世人若透悟此理，死只不過是回到歸屬的地方，實在不必太過悲傷。

我們肉體的生命與外在的有形世界一樣，有「成住壞空」的生滅現象，但對一個有宗教信仰的人而言，生命是不滅的，正如基督徒常說：「信主得永生」；以佛教徒「十二因緣觀」²⁰而言，生命是隨著心念的「生住異滅」之業識流轉，而生生不息。佛教裡有兩種生死，前述所說的是凡夫的「分段生死」，由於每一世所招感的果報不同，而有形貌、壽命等區別。一期生命結束後，又再起另外一期的輪迴。而菩薩、阿羅漢是「變異生死」，他們在道德、見解、悟性上和凡人不同，已經沒有身形上的輪迴，只有心念的生生滅滅，是精神上的生死。

一個具有宗教信仰的人，對於生、老、病、死，富、貴、窮、通等生命現象，自然會心無罣礙、淡然處之。

《易經》最初源自於占卜，是因為人類對於不確定的未來，企圖以求得神諭來解決心中的疑惑與不安。後經我國先聖先賢演繹、歸納，並輔之以人生哲理，從原先「數術」小道，而成為有系統的生命究極之學。中國的占卜、風水、紫微斗數、八字等命理玄學，其理論基礎都源自《易經》。《易經》的占卜，可示人凶吉，教人趨吉避凶，可說是另類的「心理諮商」。但它終究流於小道，是以古之聖人都以「善為《易》者不占」以示人，而強調「制於一心」的「治心」之術，才是追求幸福的究竟圓滿之法。（這部分在本論後段，有詳細的說理）

上述思想對「宗教取向的生命教育」及「死亡教育或生死取向的

20 十二因緣：即「十二有支」，又名「十二緣起」、「十二緣生」。因篇幅關係，「十二有支」筆者不在此說明，請參閱：正果法師，《佛教基本知識》第一章教理、第五節「十二有支」，（台北市：佛陀教育基金會，2006年，初版），頁239~276，內有詳細說明。

生命教育」具有正面意義。

2. 「整合取向的生命教育」對「生活教育取向的生命教育」的關聯性

《易經》把宇宙萬象「御繁為簡」成為六十四個卦，由具體的卦象喻意抽象的人生處世、待人接物之理。譬如《易經·繫辭下傳》第一章：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁。」這句話是強調尊重生命，是仁愛精神的表現。

《易經·繫辭下傳》第五章：「君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。」《易經·繫辭下傳》第五章，子曰：「小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲，小懲而大戒，此小人之福也。」在《易經上》「乾卦」第三爻，〈文言〉：「九三曰：『君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。』何謂也？」子曰：『君子進德修業，忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾，因其時而惕，雖危无咎矣。』」《易經》的「坎卦」曰：「習坎，有孚，維心亨，行有尚。」這些經文所言，都是做人處世、服務社會、治理國家的基本原則。

《易經》的「頤卦」〈象〉曰：「山下有雷，頤。君子以慎言語，節飲食。」這裏就提到自我生活的料理、生活習慣的培養，以及生活的調適的原則。

《易經》的「乾卦」〈象〉曰：「天行健，君子以自強不息。」此段經文強調天象運行，是最強健的象徵，君子效法天道的運行，以進德修業，念念自強，不稍間息。在「家人卦」〈彖辭〉提到：「父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正，正家而天下定矣。」正是強調尊重與責任的品格教育。上述經文正反映了《易經》對「生活教育取向的生命教育」能發揮正面的、積極的意義。

3. 「整合取向的生命教育」對「生理健康的生命教育」的關聯性

現代醫學研究已經證實心理衛生對生理健康有極大的影響。我國

很早就有「醫易相通」的說法，換言之，研究易學的人，都要把中醫學的《黃帝內經》作為最主要的參考書，該書就提到許多心理的喜怒哀樂，會影響到生理上的健康；而學習中醫之人，亦要將《易經》作為理論基礎，諸如陰陽、五行生剋之理，早就運用在中醫學的各個領域中。《易經》的醫理與佛法的「治心」之理，開拓了「生理健康的生命教育」新的視野。

4. 「整合取向的生命教育」對「志業（生涯）取向的生命教育」的關聯性

譬如《易經·繫辭上傳》第五章：「繼之者善也，成之者性也。」這句話是說一個有思想、有理性的人，光是飽腹，尚不能滿足，必須要以天地之道，做為自己人生奮鬥的志業。同時，正身養德、發揚仁性，抱著在世一日，即當盡力服務社會，以終其善。它強調我們要培養高尚的品德，努力學習各種技藝，以服務社會、國家及全人類，為個人自我萃礪的目標。

鄭源國金剛上師於前述演講中提及：「人有生老病死 生老病死、念頭有生住異滅 生住異滅等，其過程且始終尚未離開相對、相應的認識，即心和物的相對、相應過程中本具相互關係的作用，它們的不二共同體須得通過窮通宇宙人生之終極意義（本源），故古德云：歸元無二途（別），則屆時說心、說物皆成自然之妙諦也。」

筆者再將上述之言，做如下詮釋：心靈（心）與肉體（物）是在同一（不二）的共同體上。佛家提到人生有「八苦」即生、老、病、死諸苦，求不得苦、愛別離苦、怨憎會苦、五蘊熾盛苦。前四苦是生理上的苦，它會牽動心理的傷慟；後四苦是心理上的苦，它會影響生理健康。依佛家的說法，眾苦的根本在心中的積習，心被外境誘惑、纏縛，才會覺得苦。但心為何會養成這些習慣？是由於心的分別、比較而起。有了分別好壞、美醜、善惡、順逆、是非的心，主要是來自「知見不明」。一般人在「起心動念」之際，就會起「分別心」，而造成偏執及自我的意念，這就是眾苦的根源。佛教徒從「除念」著

手，以求心靈的清淨與解脫。但「除念」並非「斷念」、「滅念」，而是「轉念」。佛教徒藉由心靈修行的手段，遇到外境的誘惑、纏縛，只要以心念一轉，即可獲得解脫。這與現代心理諮商、輔導有異曲同工之妙。

《易經》不但提供人們做人處世的原則，並強調身、心、靈的全人化的陶冶，可以與「志業（生涯）取向的生命教育」，發揮相輔相成的效果。雖然《易經》的「治心」工夫，不像佛家禪宗那樣深刻、徹底，但它可作為「修心」課程的入門基礎。

以上筆者具體說明「整合取向的生命教育」與前五項「傳統取向生命教育」的關聯性，可知「整合取向的生命教育」是統整了生命之「知」（知識理論的「知」）與性靈的「覺」（超越知識範疇的「覺」），所鋪陳出來的生命全象之知識體系。我們已理解生命教育是一種身、心、靈的全人教育，但前五項「傳統取向生命教育」在「屬靈」的方面似乎比較薄弱，筆者嘗試以《易經》的「氣化宇宙觀」與佛法的「萬法惟心」論，來強化「傳統取向的生命教育」，以達到人們所企盼的美滿、平衡、圓融的人生。²¹

（三）建構生命教育上游理論之思想體系

1. 宏觀的思想體系

要統整、完善生命教育的結構和流程，必須在生命教育的上游理論中，奠定其指導性的思想綱領，才能在生命發展與教育實踐的過程中，依循典範與脈絡，來成就生命、關懷生命、完善生命。²²

生命教育上游理論之思想綱領，概分三個層次：第一個層次是在思想尋根（經典智慧）的立足點上，建構生命教育的「尋根」理論，其論點如樹之根，河之源頭，是生命教育的根源。第二個層次是在生

21 美滿、平衡、圓融的人生，請參閱：本論文，圖一、全人教育基本概念圖解。

22 劉易齋，前揭書，頁101~102。

命脈絡（歷史基因）的研究取向上，確認生命教育的「脈絡」理論，其論點如樹之幹，河之主流，是生命教育的主體。第三個層次是在生活實踐（典範人物）的臨摩薰陶中，發展生命教育的「實踐」理論，其論點如樹之器，河之灌溉，是生命教育的目標。在人文活化、自然活化、科技活化與活在當下的文明更化過程中，統整民族文化生命的原創力，其內涵如植樹之壤，河之元質，是生命教育的本體。²³

人的身心上游是胎教、是父母的基因遺傳、是前世之業力質素，人的整全生命上游是靈識的啓蒙、人格之陶養與覺察反省能力之精粗。生命教育之成功，奠基於上游生命的清澈無染、正直無偏。若能善於經營管理生命之上游，則此個人縱無奇才偉業，也能成就一個善人；而此社會、國家雖無雄厚資財，也能安定祥和、民無奸頑、官無貪墨。²⁴

2. 微觀的具體作為

「整合取向的生命教育」並非否定前五項「傳統取向生命教育」，而是在「傳統取向生命教育」既有基礎上，加上一些「屬靈」的課程。在方法上我們可以取材《易經》的「氣化宇宙觀」與佛法的「萬法惟心」論，施以受教者，使他們可以探觸到屬於心智、心靈覺受的非知識、超科學的——「超越界」（transcendence）的訊息。這些訊息的傳授，在我國現有教育體制的限制下，很難在學校的正常課程中實施，譬如師資取得不易，宗教多元化平衡理念的要求（會有人質疑，為何在生命教育課程中只強調佛學？）。

既然生命教育是全人的、終生的教育，同時該課程的取向是取決於授課教師的認知。授課教師可在生命教育課程教導之初，總體介紹生命教育課程的六個「內容與向度」時，用少量的時間說明「整合取向的生命教育」，並提示《易經》的「氣化宇宙觀」與佛法的「萬

23 同上註，頁102。

24 同上註，頁103。

法惟心」論的概念即可。若學生有心，自然會去研習；若學生無心研習此等理念，至少也讓他們知道「傳統取向生命教育」的內容。畢竟這種「超越界」(transcendence)的訊息，是需要時間與人生閱歷去體驗，不必急於一時半載。授課教師可在講授「傳統取向生命教育」時，隨機、相機提示即可，不必強求學生馬上有所體悟。

若學生有心研習《易經》做為「整合取向的生命教育」的入門之學，教師可在正課之外，輔導學生如何將《易經》的事理，運用在日常生活行為中，並要求學生時時觀照自我，久而久之自然會體悟宇宙天理的奧妙。再以此為基礎，去研習佛法的「萬法惟心」之理，在日常生活中，對境治心（心勿隨外境奔馳競逐），工夫日久，自然會靈明覺照，接機待物自然處事圓融。以上所言，以目前的制式教育課程，極不可能實施，只有古代的師徒制才有可能一對一的教導。

（四）《易經》誠為內聖外王全人之學

先儒曰：「易經一本雙幹」，蓋謂宇宙一元，陰陽相運，以化育萬物。也可以說宇宙即陰陽之運行，散而為萬殊，合而為一體。「易學」致用之精義，不外執簡御繁，約繁歸簡。²⁵這套理則，循環往復，千頭萬緒，卻有條不紊，脈絡貫通，約而不遺，紛而不亂。「易學」為我國數千年來道家、儒家道統之泉源，即使是科學昌明之現代，一切學術之原理、原則，亦無出其右。

《易經》所提到的一切關於宇宙、人生、精神、物質的問題，其中所使用的探求真理法則及演繹方法，可說是「表裏精粗無不到」，可以繩之以古，亦可準之於今。小至一事一物的措置之方，大至國家、天下的治理之道，皆可從中找到最高指導原則。²⁶

古聖先賢仰視俯察宇宙萬象，近截遠取陰陽相運、化育萬物之

25 謝大荒編著，《易經語解》（台北：大中國圖書公司，1998年，再版），頁2。

26 同上註，頁1。

理，「約繁歸簡」，使吾人透悉天地之常軌。藉由「執簡御繁」手段，吾人得以批宇宙之大卻、導自然之大竅。

綜理形而上的抽象理念與形而下的具象系統而言，《易》乃以陰陽、八卦之符號與數理之邏輯，表達「內聖外王」之道也。「內聖」者，內在之修養，使學問（智慧）道德兼修，而達到聖人之境界；「外王」即以此德智兼修之才學貢獻國家、社會，服務人群，以成就治國、平天下之業。《易經》實乃我國儒、道群經之首也。因此，欲整全生命教育的經緯，欲統合並條理生命教育的學說思想，《易經》之概念及其基本原理乃是不可或缺的通識門徑。²⁷

貳、《易經》的科學觀

人類知識最普通的分類，可分成五類：²⁸

- (1)物理科學（Physical Sciences），即以物理現象為研究對象；
- (2)生物科學（Biological Sciences），即以生物和生命現象為研究對象；
- (3)社會科學（Social Sciences），即以人和人類社會為研究對象；
- (4)人文學（Humanities），就是以人類的信仰、情感、道德和美德為研究的對象。
- (5)數學與邏輯學是抽象的和形式的學問。它們實可獨自成為一門學科，成為人類知識中的第五大類。

在以上四類知識中，「人文學」通常都只當作一種學科（field of studies），而不當作一種科學（science）。因為「人文學科」中的宗教、哲學、藝術、音樂、戲劇、文學等學問，都包含了很濃厚的主觀性（subjective）成份，著重於評價性（evaluative）的敘述和特殊的表

27 劉易齋，前揭書，頁110~112。

28 魏鏞，〈社會科學的性質及發展趨勢〉，王雲五主編，《人人文庫》（台北：台灣商務印書館，民國60年，初版），頁65~67。

現。這和物理、生物及社會科學屏棄主觀，追求客觀知識的態度，是截然不同的。因此，「人文學」不能當作一種科學。²⁹

一、《易經》的性質與作用

在《易經·繫辭上傳》第十一章，子曰：「夫易何為者也？夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」這段話是說明人們將「理解客觀世界的規律」與「應用客觀世界的規律」兩者結合起來論述，道盡《周易》的性質與作用。以《繫辭》的這種觀點，說明《周易》所揭示的「客觀世界的規律」，目的是為了開通天下人的思想，成就天下人的事業，決斷天下人的疑惑。

人類的精神，自古即飽受不安的蹂躪，雖然這不安的內容，會因時代的變遷而有所不同，但是人類追求安逸、幸福的願望卻始終如一。古聖先賢仰視俯察宇宙萬象，近截遠取陰陽相運、化育萬物之理，「約繁歸簡」，使吾人透悉天地之常軌。藉由「執簡御繁」手段，吾人得以批宇宙之大卻、導自然之大竅。

是以研究「易學」，首先要得知其「常軌」（natural law）³⁰、「本體」（substratum）³¹和其「為用」³²，譬如像乾坤大中至正之理，允執厥中之則，人心道心之制，化民成務之用。「易學」致用之精義，不外是以「人」為中心，運用「約繁歸簡」的「常軌」，掌握「本體」陰陽、動靜的理則，「執簡御繁」，以管領萬事萬物「為用」，進而達到「厚生」的目的。最後以調和人與人之間，以及人與環境之間的和諧，為終極目標。

29 同上註，頁66。

30 即「自然律」。

二、《易經》的科學性

所謂「科學」是「從已決定研究對象的性質和原則為目的，而進行的觀察、研究與試驗而得來的有系統的知識。」依據這個定義，我們可以知道科學主要是一種有系統的研究方法及由這種方法所獲得的知識。

-
- 31 本體：在西方的「形而上學」(Metaphysics)是以研究物性以外，本質上不能經驗到的、不變的或精神的東西為研究對象的哲學。是哲學的核心，故又稱為「首要哲學」(Prote Philosophia)。依其樣態可分為兩種。其中第一種是將研究寓於可經驗事物內的不可經驗到的核心，以普遍存有的觀點觀察一切事物，研究普遍存有的本質、特徵和規律，故通常稱為「存有學」(或稱「本體論」)。法國當代著名的「後現代」(Postmodern)思想家德希達(Jacques Derrida)在他早期著名的《人文科學話語中的結構、符號、與嬉戲》中指出：「所有與本質、原則、或與中心有關的命名，總是標明了一種永恆的存在(an invariable presence)——理念、元始、終極、勢能、實在(本質、存在、實質、主體)、真實、超驗性、知覺、或良知、上帝、人等等。」這些名稱或術語內容不同，卻分別代表著各自體系中，那個「形而上」的「所指」(points of reference)或「中心」，具有衡量一切的權威性。每一種「形而上學」都圍繞著這樣一個「中心」建立，一切從這裡出發，最後又回歸到這裡。德希達從德國哲學家海德格(Martin Heidegger)那裡借來「在場」(presence)這名詞，代表一切「形而上學」所謂的本源或本體。請參閱：王治河主編，《後現代主義辭典》(北京，中央編譯出版社，2004年，初版)，頁708~709。儒家「本體」意義的「天」，是「天人不二」、「體用無二」。請參閱：盧國慶，〈儒家與易經「內聖外王」思想的繼承關係〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會(台北：中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日)，頁(I)-4。
- 32 「為用」：即「利用」，如「制物以為用」，「利用」以「厚生」。在儒家與《周易》人生論中，「體用無二」又被表述為「天人不二」，天蘊藏於人的內部，是含有無限可能性的乾元性海和創造根源。天以自性顯發為仁心一點靈明，隨在明察、監督、升進和創發從而成為人生乃至整個宇宙的現實主體。本體(恆轉)內部的辟勢是最原始的宇宙精神，它從一開始就潛驅於陰帥於翕勢和物質中，隨緣作主，唯變所適，從而推動物質世界不斷向前進化，而它自己則隨著物質的進化而逐漸顯發，最終在人類身上大放光焰。人類隨順仁心主體的指引而前進，一方面日損私欲、返己盡性，敦仁以立其大本；一方面在科學研究和社會實踐中開發智慧，愛智格物以行其達道。德與慧雙運，智與情相資，人類樂受於天的性德，日益開發弘實，智慧之光照耀全宇，天地萬物無不開發利用，則本體含藏的無限可能性逐漸現實化，這就是以人能成就天道，以「內聖」開出「外王」。「天」是抽象的形而上者，而「人」卻是活生生的具體現實，這樣，儒家與《周易》便很自然地將理論的重點轉移到現實人生實踐「內聖」與「外王」上來了。請參閱：盧國慶，前揭文，頁(I)-4~(I)-5。

科學方法的重點在於觀察與試驗，其目的在於了解研究對象的性質和原則。³³科學方法與科學知識有下列四種特性：(1)規則性 (regularity)；(2)經驗性 (empirical character)；(3)解釋性 (explanatory)；(4)推測性 (predictive)。³⁴

前述「古聖先賢仰視俯察宇宙萬象，近截遠取陰陽相運、化育萬物之理，『約繁歸簡』，使吾人透悉天地之常軌。」這就說明了《易經》已具備科學上的「規則性」與「經驗性」。「藉由『執簡御繁』手段，吾人得以批宇宙之大郤、導自然之大竅。」這就揭示《易經》已含「解釋性」及「推測性」的科學特質。

三、《易經》與社會科學的關係

(一) 社會科學的定義與內涵

社會科學是研究人類行為、人際關係以及人類與其生存環境之間的關係的科學。關於社會科學的內涵，有許多不同的定義。涂爾幹 (Emile Durkheim) 認為是研究「社會事實」(social facts) 或「社會現象」(social phenomena) 的科學。杜維耶 (Maurice Duverger) 認為是「研究生活在社會中之人 (men living in society)」的科學。何曼史 (George C. Homans) 則簡稱為一切以「人類行為」(the behavior of men) 為研究對象的學問。³⁵從上述內涵可知，社會科學研究的對象有三：(1)人本身的行為；(2)人與人之間的關係；(3)人與其生存環境之關係。³⁶

33 魏鏞，前揭書，頁11。

34 同上註，頁12~13。

35 同上註，頁5。

36 社會科學研究對象，有關「人與其生存環境之關係」方面，包括兩個層面：(1)人類與「自然環境」(natural environment)的關係；(2)人類與「人造環境」(manmade environment)的關係，此處所謂的人造環境，是指一切經人工改造以後的環境。參閱：魏鏞，前揭書，頁8。

綜合以上對於社會科學研究對象的討論，我們可以得到一項基本的結論：社會科學是以「人」為中心的科學。無論是研究個人行為、群體行為，或人與自然環境的關係，或人與人造環境的關係，其重心或中心都是在「人」身上。³⁷對社會科學家而言，觀察社會行為與瞭解社會行為並不是其從事社會研究的最終目的。社會科學家對社會研究的最終目的是要經由這些所觀察到的、瞭解到的社會行為，企圖能預測社會行為，以便人類規劃更理想的未來，或是從事更有效率的管理。³⁸

社會科學中的各個學門，依其知識的性質，又可分為：(1)理論的社會科學，諸如人類學、社會學、心理學、經濟學、政治學、歷史學、地理學、社會統計學等；(2)應用的社會科學，諸如法律、教育、企業管理、外交、公共行政、大眾傳播、社會工作、精神治療等。³⁹

根據多數學者的意見，社會科學的科學性是比物理科學、生物科學為低的科學。即使在社會科學中的各學門，它們的科學性也不在同一水平上；一般而言，經濟學的科學性最高，而歷史學的科學性最低。⁴⁰

但是說社會科學的科學性較低，並不等於說社會科學是「不科學的」科學；更不等於說社會科學沒有變成更為科學的可能性。說社會科學是「不科學的」科學，是物理科學家最常做的事。他們對於社會科學的主要批評是不精確（not exact），缺乏預測性。殊不知高度預測性，雖然是所有科學家從事研究工作時所極力追求的目標，預測性

37 魏鏞，前揭書，頁9。

38 周陽山、陳思賢等編著，《社會科學概論》（台北：三民書局，2007年，修訂二版8刷），頁5-6。

39 魏鏞，前揭書，頁67。

40 魏鏞，前揭書，頁14。

(尤其是非常精細明確的預測)並非科學知識的必要條件。⁴¹

(二) 《易經》的研究內涵

中國古昔聖人，探蹟索隱，究宇宙之全；鉤深致遠，研萬物之理。畫八卦，作《易經》，以說明宇宙人生之演進，囊括萬象群品之繁雜而無遺。《易經》所綜統的學理，由「易學」演繹而出的八卦通則與元素，得以通神明，類萬物。換言之，《易經》是究天之學，是解析自然現象與人情思維的邏輯。⁴²

概言之，「易學」致用之精義：《易經》不外是以「人」為中心，運用「約繁歸簡」的「常軌」，掌握「本體」陰陽、動靜的理則，「執簡御繁」，以管領萬事萬物「為用」，進而達到「厚生」的目的。最後以調和人與人之間，以及人與環境之間的和諧，為終極目標。這些研究對象、範圍與目的與社會科學所研究者有部分合致，惟營造「人與環境之間的和諧」方面，社會科學只探討到人類與「自然環境」的和諧關係，以及人類與「人造環境」的和諧關係，而《周易》還探討到人與「超越者」(transcendent)⁴³及人與「超越界」(transcendence)⁴⁴的和諧關係，這部分是屬於「人文學」的範疇。

就「人文學」的範疇而言，《易經》綜理形而上的抽象理念與形而下的具象系統，《易》乃以陰陽、八卦之符號與數理之邏輯，表達「內聖外王」之道，「天人合一」之境。「內聖」者，內在之修養，

41 同上註。社會科學不易達到精確的解釋和預測的主要原因：(1)研究對象本身有意志與學習力；(2)各種社會科學研究中，牽涉眾多與複雜的變數；(3)研究者對研究對象缺乏控制(control)及操縱(manipulate)的能力；(4)研究者本身與研究對象同屬一類(參閱：魏鏞，前揭書，頁16~17。)

42 劉易齋，《生命學概論——生命教育上游理論與思想簡綱》，頁110。

43 transcendent作「形容詞」用，我們可譯為「超越的」或「超驗的」，超越於經驗的。這個詞常被神學家用來描述上帝存在的方式。這個上帝被假定是超越於、獨立於那個由祂所創造的世界而存在的。transcendent作「名詞」用，我們可譯為「超越者」或「超驗者」，即西方文化中所稱的「神」(God)，在中國文化中所稱的「天」。

使學問（智慧）道德兼修，而達到聖人之境界；「外王」即以此德智兼修之才學貢獻國家、社會，服務人群，以成就治國、平天下之業。但是，純就科學知識範疇而言，《易經》中的知識，有很大的部分是屬於社會科學的範圍，即探討人類與「自然環境」的和諧關係，以及人類與「人造環境」的和諧關係。

《易經》包含兩大部分，即「道」（學理）與「術」（技術操作）兩大區塊。在學理部分，我們已做過嚴格的論述，《易經》的「科學性」是無庸致疑的，是屬社會科學的範疇。但在「技術操作」部分，即「易占」部分，我們常說：「筮無定法」、「靈在人而不在卦」。也就是說，「易占」的效果常依賴占卜者的感覺和本能來決定未來，占卜者以這種感覺，想在六十四卦中選出的一卦，來判定未來，豈不否定了卦的「客觀價值」？⁴⁵

四、「易占」的科學性

（一）「易」與「占」的關係

為何《周易》後來會被歸入占卜術中？為何「易學」會發展為占卜術？日本「至婦連」副會長野鶴子在《易·人生的智慧》一書中說：「一般我們談到占卜，大都以預測未來為主，因此判斷未知世界

44 transcendence 中譯為「超越性」或「超越界」。存有秩序中，「超越性」指超出有形世界之特性，超出有形世界之物，則稱「超越者」（transcendent）。人的精神靈魂已有某種超越性，因為它雖然和肉體相結合，其精神性卻超越可見世界。純粹的精神尤其超越此可見世界，它根本不屬於這一世界。神之超越性尤其高於一切，其無限性不僅超越世界，而且超越一切有限事物；但正由於這無限性，神又有無可比擬的內在性。第四、第五意義的超越性與第二、第三意義的超越性有關，因為超出有形世界亦即超越感覺及超越普通經驗。請參閱：項退結，《西洋哲學辭典》（台北市：華香園出版社，1999年，增訂二版二刷），頁544。

45 孫外主，前揭書，頁149；程義（譯），《易·人生的智慧》，（日）野鶴子原著，《易·人生的智慧》（台北：星光出版社，1980年，再版），頁10。

中所不可解的事，好像就是占卜的使命。」⁴⁶占卦這個「行當」的出現，是由於人們需要決疑解惑、自我糾正心理失衡、適應人類的需要而產生的。⁴⁷如果我們能了解「易理」與「易占」的關聯之處，應該就可以知道「易占」究竟是否為可信的占卜術或根本就是迷信。

日本「東京工業大學」數學教授矢野健太郎說：「所謂占卜，大多是依賴感覺，而以預知的本能為主，有百分之九十都是靠常識來判斷，因此，判斷未知世界中所不能解決的事，就成了占卜的本來使命，但是讓我想不通之處，是究竟卜筮、籤卦中蘊含了什麼特殊的道理？……」⁴⁸「東京工業大學」心理學醫學博士宮城音彌教授說：「我從不認為只有現代科學肯定的事物，才是可信而有價值的。比方說催眠術，過去大家都認為它是邪術，但現在已被編入科學心理學之中。因此，用以預知未來的占卜，也不見得絕對進入不了科學領域，但得經過科學方法研究後，才能進入正統學問中，這倒是可以肯定的。以前對於心靈術或占卜、手相，即使不被視為迷信，也被認為是下里巴人的專利，與科學連一點邊都沾不上。究竟占卜有沒有意義？依我看來，是沒多少價值，假定占卜真可預知禍福，可是，該來的總會來，我們想避都避不開；假若我們最後化險為夷，把災禍避開了，那占卜的結果也就不可信了。」⁴⁹這兩位教授所提出的觀點，可說是人們對占卜、算命最普遍的觀念。還有人認為《易經》占卜術非但不科學，而且是純粹的迷信。歸納以上幾種看法，野鶴子女士認為這兩位教授沒把握住正確的「易理」及「易占」的要領，才會發出此論。⁵⁰

《易經》是一種用數理來推定一個數目，再根據陰陽兩氣作用所導出的推算方式，此方法極為機械化。以筮竹為工具所進行的推算方

46 程義（譯），（日）野鶴子原著，前揭書，頁10。

47 孫外主，前揭書，頁149。

48 程義（譯），（日）野鶴子原著，前揭書，頁9。

49 同上註，頁9-10。

50 同上註，頁10。

法，是可比擬在數學上以方程式來求得解答的方式相同，都是在尋求一個數字。這個數字中蘊藏天地陰陽的數理，根據這個數理，就可在六十四卦中尋得一卦，從這個卦象，便可以對你所問的事項，提供一個解決之道。當我們解析卦象的意義及所面對的事物之因應之道時，必須配合你所問的事，這才能真正理解卦象的含意，並且使它在生活中，產生影響。⁵¹

王船山說：「易之垂訓於萬世，占其一道爾。故曰：『易有君子之道四焉。』惟制器者尚其象，在上世器未備而民用不利，為所必尚，至後世而非所急耳。以言尚辭，以動尚變，學易之事也。故占易學易，聖人之用易，二道並行，不可偏廢也。」⁵²「易占」在「易學」發展初期是極為盛行的，隨著歷史的發展與科技的進步，「易占」的熱潮正在退卻、萎縮，在諸多領域逐漸消逝。試想今天還會有人為他的疾病之未來狀況，捨醫院就診檢查，而去請教對醫療知識一無所知的占卜者？大多數的人應該相信醫療科學的診治，除非他是得了現代醫學無法治療的絕症。

在此筆者強調籤卦、占卜術絕非《易經》的精髓。研究《易經》最重要的是如何「聿脩厥德，廣求善因」，而不是斤斤計較占卜的結果是否準確，因為它不是一種廉價的算命方術。《易經》所說的命理（即「易理」），是綜理天地萬物的脈絡，是指導我們人類生命依止的方向。

學習命理的人，必須建立正確的觀念，那就是「命運」可以用數術來推「算」出一個生涯的輪廓，卻很難算盡每一個必然的過程與結

51 同上註，頁11。算命之所以有意義，一方面是認識我們的客觀處境，另一方面是生發我們主體關懷（對自我生命的覺察力和承擔力），自覺透顯主體的生命創發力。在客觀處境的認識掌握，和主體的關懷開發之下，人一定會走上生命的坦途，我們的生命開始改觀。因此，我們要以主體的關懷生命來運命，而不要流於權術，被命所運。請參閱：劉易齋，〈「達摩一掌經」的修行綱領〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會（台北：中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日），頁(IV)-21。

52 王船山，《周易內傳》，〈發例〉。

果。因為「算」是方法，「命」是主觀的目的，而「運」是客觀現象，是過程。如果以「算」作為唯一的資訊與路徑，那麼，命運就被限定死了，人生不再有願景、希望。這樣的人生，但憑「算」術為依據，缺乏「做」的創造力，就會陷入宿命的圈套裡，喪失生命的原創性。⁵³

（二）卦象解釋方法

《易經》由「經」與「傳」二部分所構成，「經」（卦辭）為六十四卦形象的直接說明，「傳」為其輔助說明。在六十四卦符號下撰「繫文辭」，分別表明各卦各爻的寓意，即為「卦爻辭」。「卦辭」每卦一則，喻示全卦總義，「爻辭」每爻一則，喻示該爻含義。《周易》共有六十四卦，三百八十四爻，故相應地繫有六十四則「卦辭」，三百八十四則「爻辭」（因「乾」、「坤」兩卦分別多出「用九」、「用六」文辭，故或謂）「爻辭」三百八十六則。⁵⁴

「卦爻辭」敘說哲理，多用「假象寓意」的譬喻方式，使隱含在「卦形」背後的《周易》義理較為具體、生動地顯示出來。如果說六十四卦卦形的暗示，是《周易》的符號象徵，那麼「卦爻辭」的描述，則是《周易》的語言文字象徵，兩者相互依存，融會貫通，共同表達《周易》的內在意義。於是，當「卦爻辭」撰成之後，一部兼具卦形和文辭兩大要素的《周易》，以完整的面貌、嚴密的體系出現於世。⁵⁵

以「易學」為主的易卦占卜方法而言，其流派、種類之多，可謂繁星密佈。各種方法諸如納支、納甲、納音、九宮、爻辰、遁甲、易林、易數等……，確如古人所謂「筮無定法」。這麼多的占卜方法，

53 劉易齋，〈「達摩一掌經」的修行綱領〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會（台北：中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日），頁(IV)-21。

54 黃壽其、張善文，《周易譯註》（上海：上海古籍出版社，1996年，初版6刷），頁39-40。

55 同上註，頁40。

豈僅說明它的「廣泛性」與「多樣性」？從客觀的角度來說，任何筮法都不是完善的，都並不是完全「靈驗」的。否則，古人為何要窮經皓首、別出心裁、標新立異、開宗立派？⁵⁶

很多占例都提到用同一方法「立卦」，對同一卦符解說，會有不同的、甚至是截然相反的結論。人們不得不把占卜靈驗的指針，指向占卦人。「靈在人而不在卦」，這豈不否定了卦的「客觀價值」？⁵⁷《尚書·洪範》曾記載占卦結論的產生，是「三人占，則從二人之言」。當有三位占卦者同時「立卦」解析，作出結論時，取得對某一事情的決定性意見的方法，是選擇三分之二多數。⁵⁸

在《易經》的大傳裡，有「究義究理」之言。若用現代的語言來解釋，可以說：「《易經》當用科學的解釋」；亦說：「《易經》當用合理的解釋」；或說：「《易經》當用論理的解釋」。總而言之，《易經》所說的究理，是要以科學的合理方法為基礎，解釋《易經》的道理。解釋《易經》的科學性的趣味，卻是從科學的方法發生的。⁵⁹

當我們占得一卦，要理解其義理時，就要還原到《易經》解釋的各因素當中；也就是把全卦分解成各種元素，再綜合各種元素，作為《易經》的判斷材料，最後才決定此卦的科學判斷。如何「把全卦分解成各種元素」，其原則就是要根據「卦爻辭」中所敘說的義理。

秦、漢以後，研究《易經》的大家輩出，他們撰寫《注》、《疏》來解釋卦象，其所採用的方法，有點類似社會科學的「法律

56 孫外主，前揭書，頁149。

57 同上註，頁149。





58 同上註，頁151。

59 蔣問天，前揭書，頁69。

學門」中的解釋法律方法，⁶⁰可分為三種方法：(1)文理解釋（字義解釋）；(2)論理解釋（象數解釋）；(3)折衷解釋(4)推論解釋；其中「論理解釋」包括：A. 全體解釋；B. 分解解釋；C. 裏面解釋；D. 變化解釋；E. 反對解釋；F. 對照解釋。依次說明於下：⁶¹

1. 文理解釋（字義解釋）

文理解釋就是字義解釋，《易經》既是「六經」之首，其文字自當奉為「金科玉律」。《易經》的文理解釋，自然是作為「易理」之判斷。

例如，《易經》中的「易」字，是「日」字下面，加上一個「月」字，依照「六書原則」之「會意」的解釋，「易」就是說明宇宙的大義。《易經》中的「益」卦 ，「益」字是水下一個「皿」字，按照「會意」的解釋，就是水為《易》「坎」 之象，把這個「坎」 寫成 ，又在它的下面，寫一個「皿」字，便成了「益」字。「益」字解釋起來，就是皿上有水充溢之象，又有物體增加利益的意味。

一部《易經》雖然全部都可用這種解釋方法，但是專用這種解釋方法，便成了訓詁註解之書，而形成一門學派。中國古代的王弼、朱子、程子等，註解《易經》，全是屬於這種學派。

60 法律解釋的方法，有關「學理解釋」方面，可分為：（一）文理解釋；（二）論理解釋；其中「論理解釋」又可分為：1.擴張解釋；2.限制解釋；3.當然解釋；4.反對解釋；5.補正解釋；6.歷史解釋；7.類推解釋。參閱：陳麗娟，《法學概論》（台北：五南圖書出版公司，1999年，初版2刷），頁118。中國古代道學先生註釋《易經》所用的解釋方法，畢竟還是缺乏論理學的「方法論」（method）。中國的經子百家之書，雖然都是以論理學或哲學為根據，但是缺乏科學方面的「方法論」。道學先生解釋《易經》的文字，有專重形式之弊，並非科學解釋。中國古代的學問，只注重「目的論」（teleology），用散文或詩詞形式來描述表象上的結果，並未從實質上分析發生的原因。西方的「詮釋學」最初是使用在「神學」上的解釋，後來運用在哲學與科學上，它的方法論是具有嚴格的邏輯性。

61 蔣問天，前揭書，頁99~105。

2. 論理解釋（象數解釋）

這個學派的特徵，是對於《易經》的文章，不重文理；而用論理的方法，解釋得卦之象。例如，解釋火雷「噬嗑」卦 ䷔ ，可以說：「此卦為在山雷『頤』 ䷚ 口中，有不能咀嚼的物體之象，所以要噬嗑。」「『頤』 ䷚ 的上九可以作為上顎，初九可以作為下顎；春雷有解開冰水的作用。」用此等言語，解釋火雷「噬嗑」卦，就是論理解釋法。對於六十四卦全用這種解釋方法，以供《易經》判斷的材料，就是這種學派的特徵。中國古時的虞翻、黃宗義、惠棟、張惠言等，全是屬於這種學派。

3. 折衷解釋

把《易經》的「字義」和「象」的解釋，作為根據，而建立適宜的解釋，叫作「折衷解釋」；即對於前述的「字義」和「象數」兩種學派，截長補短，而成為折衷解釋的學派。

(1) 全體解釋

對於所得的卦，解釋一卦全體的意義。「全卦」、「似卦」的解釋方法，就是這種解釋法。

(2) 分解解釋

把所得一卦的全體，分作幾份，各為解釋，叫作分解解釋。例如：把一個卦分為兩份，作為「上卦」、「下卦」，或是作為「內卦」、「外卦」；或是考察二爻、五爻的對象；或是考察相鄰二爻之比，或是比較二爻的象乘；或是決定該卦的主爻；或是決定該卦的「世爻」、「應爻」，或是比較內、外兩卦的體用；或是研究該卦的「包卦」及「互卦」，分解該卦的六爻，解釋各爻的意義；或是把各爻分配五行；或是附著「九星」、「十干」、「十二支」；或是決定「六親」，然後加以判斷；此等方法，就是屬於「分解解釋」法。

(3) 裏面解釋

這種方法，就是解釋「本卦」（即「遇卦」）、「之卦」（即「變卦」）的伏卦之法。

(4) 變化解釋

使所得的卦，發生交代、來往、運移變為、易位、顛倒、消長等變化，以為判斷的資料。

(5) 反對解釋

對於「主卦」之「賓卦」，對於「本卦」之裏面解釋、對於「本卦」之顛倒解釋等，全是反對解釋之例。

(6) 對照解釋

對於「主卦」的「之卦」，對於「內卦」的「外卦」，對於「上卦」的「下卦」，全有解釋二五之對應、體用、世應等之必要。解釋此等事項，就是對照解釋。

前面所說的各種解釋法，全可以在「本卦」、「之卦」上自由應用。應用這些解釋法，就可以作為得卦後的判斷資料。此等解釋法的巧拙，運用在得卦後之判斷上，有很大的差異。所以，在得卦後對卦象的判斷，需要很精密地應用此等解釋方法，以期獲得正確的判斷。

4. 推論解釋

在法律上使用「類推解釋」是因為法律對於某種事項，在現行法律上，倘沒有規定，在處理該種事項時，得適用或援引類似規定事項的法規來解決。但刑法採「罪刑法定主義」，應從嚴解釋法文，不得「類推解釋」。

同時，法律文字在探究其真義時，何種情況採取「擴張解釋」抑或「限制解釋」，都有嚴格的原則規定。

研究《易經》之各門各派的推論範圍，是各不相同的。究竟推論的範圍在哪種程度之內，是屬合理的推論？在哪種程度之外，屬

於詭辯 (sophism) ?⁶² 中國古代治《易》學者，缺乏西方的「方法論」的訓練，徒在文字及表象上打轉，或興之所至、神來一筆地解釋、詭辯一番，這些都會造成後世研究者的困擾。是故，當代研究《易經》的學者，應將西方符合科學精神的「方法論」及「詮釋學」(Hermeneutics)⁶³ 運用在《易經》的解釋上，更能豐富《易經》科學性的內涵。

占卜者在「立卦」後，須依個人的經驗、學問、人格等對卦象加以判斷。因此，即使是同一卦象，因個人的經驗、學問、人格等各不相同，對求占人的解釋便大有差異。所以，求占人必須請經驗、學

62 詭辯 (sophism)：指一種熟練的行為、一種詭辯、一種謬誤 (fallacy)、一種特別的和精巧的論證，通常指一種意在欺騙和誤導的形式論證。詭辯術 (sophistry)：(1)故弄玄虛和蓄意謬誤的推理，為的是欺騙、誤導、勸說或為一個觀點辯護，不管它的價值和真實性如何。(2)為了爭論而爭論。請參閱：段德智、尹大貽、金常政(譯)，《哲學辭典》(台北：貓頭鷹出版社，2004年，二版二刷)頁415~416。Peter A. Angeles (1992), The HarperCollins Dictionary of Philosophy.

63 詮釋學 (Hermeneutics)：詮釋學 (ars interpretandi) 在古希臘時代就已存在，到了十七世紀的新教神學運動全面展開，希臘的詮釋學 (ars interpretandi) 被「詮釋學」(Hermeneutics) 所取代。「詮釋學」(Hermeneutics) 原本是《聖經》研究的一個方法論分支，也就是解釋《聖經》的技巧。我們可以從它的希臘文字源 “hermeneutikos” 來看，它包括三種彼此並聯的意思：表達、解釋和翻譯。這個字是從希臘神話中的天使何米斯 (Hermes) 的名字而來。希臘人相信祂發明語言和文字，人類才有了溝通和理解的工具。在古希臘時代，做為一個使者必須具備年輕健壯的體魄、冒險犯難的精神、機敏智慧的才能、堅忍不拔的意志。天帝宙斯 (Zeus) 基於這些考量，任命何米斯為天使，傳達隱諱難懂的神意變為人類可以理解的語言。何米斯在希臘神話中是七絃琴的發明者，所以被尊為琴神。祂又被人類尊為語言神、文字神、翻譯神、學問神。何米斯具有一項希臘諸神無法企及的能力：把人類無法理解的事物，轉換成可以讓人類理解的事物。詮釋學的初衷就是旨在理解《聖經》中所蘊含的上帝的真理。詮釋學方法由此產生，包括文字考證、句法分析、揭示背景 (或語境)，其探討的對象便是隱藏在語言文字深處的「真實原意」。我們可以從下列幾個層面，為詮釋學做一簡單的界定：

1. 意義優先於技術：意義理論是詮釋學的重要內容，對文本的理解實際上就是對文本意義的理解。傳統的詮釋學認為意義是文本所固有的，不能隨解釋者的理解來移轉的客觀事物。因此，此派學者認為詮釋學的任務就是解釋者摒棄自己各種偏見，置身在作者原有的意境中，客觀地理解和把握文本的意義。當代詮釋學者伽達默爾 (H. Gadmer) 認為，理解是解釋者對生活經驗的未來可能性的籌劃，文本所表達的意義並不是完全客觀地、僵化地、靜態地拘泥於文本的字句中，它與人的理解是不可分的。也就是說，文本與讀者之間的關係不是「獨白」，而是「對話」，只有在「對話」中的文本才能產生意義。因而任何一個文本只有當它和人的理解相

問、人格、見識高明的人，代為占卜，才能得到真實的判斷。以上說明，又指涉到人的因素，但這並非表示「易占」本身「不科學」。須知，即使是最現代的醫療檢查儀器，所做出的同一的醫療數據報告，讓幾個醫師作診斷，仍有其各自不同的觀點。

參、《易經》的人文觀

一、《易經》與人文學的關係

(一) 人文學的定義

前面我們已提及人文學（Humanities），即以人類的信仰、情感、道德和美德為研究對象。「人文學」通常都只當作一種學科（field of studies），而不當作一種科學（science）。因為「人文學科」中的宗教、哲學、藝術、音樂、戲劇、文學等學問，都包含了很濃厚的主觀性（subjective）成份，著重於評價性（evaluative）的敘述和特殊的表

結合時，才具有鮮活的意義，離開了人的理解就沒有真正的意義。因此，解釋也就是在解釋者和文本之間的互動中產生意義的理解過程，它不同於利用、整理資料得出結論的技術性過程。

2. 實踐優先於理論：解釋現象的意義體系不僅包括解釋工具、文本和思想，而且是從文化和歷史層面與世界發生作用的過程，它先於主客體之間的分離。海格德（Martin Heidegger）曾表示：「詮釋學關係也就是對『相似性』的理解，這種『相似性』產生於和世界中的其他某物發生的物理作用。

3. 情境優先於抽象的形式化：詮釋學的真理就是在具體的文化與歷史背景中向某人揭示某種存在。詮釋學的理解無法擺脫詮釋學的循環。理解一個語詞、語句的意義與理解整個文本的意義密切相關，任何理解都必須以先見和偏見為前提。人總是生活在運動中的歷史環境中，歷史文化賦予人各種偏見或先見，人不能自由地選擇它們，也無法輕易地擺脫它們。因此，理解就是在新舊視域的不斷更替中產生的。詮釋學產生意義的過程，並非對具體情境的超越或抽象化，而是對此情境加以深化及擴張。請參閱：呂雄，〈儒釋道文化之影響與互補〉，2004年6月5日，論文發表於現代佛教學會「佛學論文研討雙月會」，主辦單位：現代佛教學會及法光佛教文化研究所。嗣後刊載於《現代佛教學會通訊》2004年10-12月第十七期。

現。這和物理、生物及社會科學摒棄主觀，追求客觀知識的態度，是截然不同的。因此，「人文學」不能當作一種科學。雖然目前有少數人文學者也主張用客觀的、科學的方法來從事「人文學科」的研究，但基本上「人文學」是一種評價性的學問，是不能歸入科學的範疇。⁶⁴

「人文學」又可分為：(1)理論的人文學，包括哲學、文學、藝術、音樂、宗教、倫理學等；(2)應用的人文學，包括新聞、建築、電影、戲劇、廣告設計、演說、舞蹈等等。⁶⁵

「人文學」中與「易學」相關的學科應屬「宗教學」與「哲學」。關於「宗教」(religion)的定義，長久以來就眾說紛紜，這主要是由於觀察者的角度不同和研究者的領域有別。從理論角度或宗教哲學角度看，「宗教」是由對終極者的信仰所激發，以之為核心又與之相適應的情感體驗、思想概念、行為活動和組織制度的人間體系。這是側重人類文化精神的、屬於「人文學科」定義的範疇中。⁶⁶

何謂「宗教學」(The Study of Religion)?即通過宗教現象研究宗教的起源、演化、性質、規律、作用等的社會科學與人文學。按其研究方法可分為描述性的研究和規範性的研究兩大類。前者用描述方法進行研究，對宗教採取價值中立態度，側重於宗教的歷史性和結構性；後者用規範方法進行研究，不迴避宗教的價值判斷，側重於宗教的體驗、命題和信念的真實性和可接受性。⁶⁷

哲學(Philosophy)一詞源自希臘文Philein(愛)與Sophia(智慧)，原意指「愛智」。到蘇格拉底(Socrates)乃正式以「愛智」指為哲學方法與內容。最初哲學乃指對於任何事物所作的合理解釋，以及解釋所依循的一般性原則。亞里士多德(Aristotle)以後，哲學乃成

64 魏鏞，前揭書，頁66。

65 同上註，頁67。

66 何光瀘主編，《宗教學小辭典》(上海：上海辭書出版社，2002年，初版)，頁4-5。

67 同上註，頁1。

為探討存有之第一原則，以及終極實在之預設的科學。範圍包括形上學、存有學、認識論、邏輯、倫理學、美學等，只要是關於「實在」(reality)界整體之最後原因的知識，以及關於人的存有與其應然的問題，皆為哲學的領域。⁶⁸ 哲學普遍被認為是研究宇宙萬有最根本的原理的學科。⁶⁹ 哲學被確認為探求最高原則或最後真相的學問（具有根本性、思辯性、統合性，甚至批判性等特徵）。⁷⁰

《易經》中涵蓋了一些追求真善美信念之規範性的價值判斷，以及從綜理天地萬物脈絡中，探索宇宙最高原則或最後真理。它的價值和目的與宗教學、哲學所追求者相似。《易經》及其大〈傳〉對它本身就有如下的描述：

「易之為書也，廣大悉備，有天道焉、有人道焉、有地道焉，兼三才而兩之，故六，六者非他也，三才之道也。」

（《易經·繫辭下傳》第十章）

「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑……」

（《易經·繫辭上傳》第十一章）

「是故形而上者謂之道。形而下者謂之器。化而裁之謂之變。推而行之謂之通。舉而錯之天下之民，謂之事業。」

（《易經·繫辭上傳》第十二章）

「知幾其神乎？……」

（《易經·繫辭下傳》第五章）

「顯道，神德行，是故可以酬酢，可與佑神矣。」子曰：「知變

68 《世界辭典百科全書》（台北：中視文化公司、中國百科出版社，1997年），頁967。

69 周慶華，《語言文化學》（台北：生智文化事業有限公司，1999年，初版2刷），頁89。

70 同上註，頁91。

化之道者，其知神之所為乎？」

（《易經·繫辭上傳》第九章）

「善不積，不足以成名。惡不積，不足以滅身。」

（《易經·繫辭下傳》第五章）

「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。」

（《易經》坤卦：〈文言〉，初六，爻辭）

在《易經》裏，最重要者就是這些「理」，這些「理」經代代相傳至今，仍一字不可變更。萬物滋長繁衍，能合乎宇宙精神方為「美」；人生進德修業，能順應天地大道者，始為「道」。任何人行事，將自己的私慾建立在「道」上，即使是貴為王公貴族，也會淪為犬馬；反之，人若心存王道（仁），則雖為賤民，亦終有成功之日。⁷¹

（二）《易經》與儒、釋、道觀念的合致

漢民族的宇宙觀較西方民族的宇宙觀單純，它可以用一個「氣化宇宙觀」來概括，所謂「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以前和」（《老子》第四十二章）、「夫混然未判，則天地一氣，萬物一形。分而為天地，散而為萬物。此蓋離合之殊異，形氣之虛實」（《列子》〈天瑞〉注）、「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉」（周敦頤，《太極圖說》），都在說明宇宙萬有是陰陽二氣「自然」化合下產生的（這陰陽二氣又預設著自然義的「道」——魏、晉人也稱為「無」——或「無極」的先在，本

71 程義（譯），（日）野鶴子原著，前揭書，頁14。

來合稱為「道宇宙觀」或「無極宇宙觀」，但世上一切可見的形質都要在氣化下才發生，所以這裡就逕稱它為「氣化宇宙觀」）。⁷²

漢民族這種宇宙觀既然以宇宙萬有為陰陽二氣所化，宇宙萬有的起源演變就在「自然」中進行，這不無暗示了人也該體會此一「自然」價值，不必作出違反自然之理的行爲。道家向來就是這樣主張的，而儒家所強調的道德形上學（《孟子》〈盡心〉說：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」、「盡其心者，知其性也；知其性則知天矣」及《禮記》〈中庸〉說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」可為代表），也不無合轍。⁷³

甚至連中古時期，漢民族接納由印度傳來的佛教的「緣起宇宙觀」——宇宙萬有因緣和合而「生」、「住」，因緣不和合而「異」、「滅」——所顯現的自然因緣生化向度，也是有感於它與「氣化宇宙觀」同出一源。⁷⁴

漢民族信守這樣的宇宙觀，所表現出來的多半是為使自然和人性、個人和社會，以及人與人之間達成和諧融通、相互依存境界的行爲方式和道德工夫。⁷⁵「易學」就是本著這「氣化宇宙觀」，而規納、演繹出來的宇宙、人生、精神、物質的最高真理，吾人若能悟其「內聖外王」之理，即能善導人類至幸福、安全的境地。⁷⁶

儒、道、佛三教都在中國傳統農業社會、集權專制的宗法封建王朝下屹立不搖。在這樣的社會歷史條件下，以不同的角度、不同的方法，通過不同的途徑，表達他們自己對現實人生問題的關注和處世的態度。他們不同的人生哲學，實現著一種互補：儒家具有強烈的入世精神，主張積極參加社會生活，並協調各種關係來實現「內聖外王」

72 周慶華，前揭書，頁95。

73 同上註，頁95~96。

74 同上註。

75 同上註。

76 程義（譯），（日）野鶴子原著，前揭書，頁13。

的理想；道家/道教則以退為進，採取「避世」和「法自然」的態度，以求實現長生成仙或精神自由的人生理想；若避世不成，則有佛教的「萬法虛幻」、「唯心淨土」、「即心即佛」，和天堂地獄的「輪迴報應」說（Le Samsâra）等，予人有「賞善罰惡」的感覺及超越「生老病死」等的現實苦難，而證「大涅槃樂」境界。⁷⁷

誠如「稟儒、道以理身、理人，奉釋氏以修心、修性」，⁷⁸儒、道、佛「三教」分別在經國、修身和治心方面分工合作，所謂「不知《春秋》，不能涉世；不精《老莊》，不能忘世；不參禪，不能出世。此三者，經世、出世之學備矣」，⁷⁹此即古人對「三教」人生哲學互補的概括敘述。⁸⁰《易經》的理論，普遍為「三教」所接受，⁸¹在會通「三教」核心理論上，它扮演著穿針引線的效果。

二、善為《易》者，不占

誠如前述宮城音彌教授說：「即使占卜真能預知不詳，但若無論如何小心都無法避免災禍，那占卜不就沒有意義了嗎？若能預先避開災禍，則占卜又不準了。」從上述論點我們可知，宮城音彌教授對「易學」的研究，並不深入。

雖然預知凶兆，並給予趨吉避凶之忠告，是《易經》可貴之處，

77 洪修平，〈儒道佛人生哲學的互補〉，何光瀘、許志偉主編，《對話二：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻出版社，2001年，初版），頁138。

78 張彥遠，《三祖大師碑陰記》。

79 《慈山大師夢遊全集》，卷三十九。

80 洪修平，前揭文，2001年，頁138。

81 《易經》本來就是儒、道共同尊崇的經典，佛教思想傳入中國後，佛教經典及佛學內容的翻譯，有許多名辭、術語，以及註釋與疏述，很多地方都是借重道家學術思想的名辭和義理。這種借用中國道家經典中的概念，來解釋佛教義理，使佛教思想易於為國人所理解，後人稱這種比附解釋的方式為「格義」。

但畢竟還是流於「權教」⁸²；對於身處徬徨不安的人類，另闢蹊徑，瞭解「制於『一心』⁸³」之法，才是「實教」⁸⁴，豈不更為究竟？

《易經》本身有其科學及哲學的特性，它是倫理之學，非說明人之吉凶禍福之書。有人解釋《易經》說：「《易經》可分為『教』和『占』兩部分；『教』是『常道』⁸⁵，『占』是『權道』⁸⁶。」其實《易經》乃是處世方面倫理哲學之書，絕對不是一般的占筮書籍。教人出入進退之正道，固然是《易經》的本來宗旨；然而論人的吉凶禍福之事，卻不是《易經》的宗旨。若是把《易經》當作說吉凶禍福的書，那麼這種議論，便超過《易經》方面，科學的說明範圍。根據象數和《易經》的文字，而說明占筮的事情，到底是賣卜人的言語，並非科學方面的說明；這種超過科學的論理範圍的議論，只可當作一種「論理的遊戲」；這種遊戲之談，卻不可作為《易經》方面的學問。⁸⁷

（一）趨吉避凶——權宜之法

《尚書·洪範》曾記載占卦結論的產生，是「三人占，則從二人之言」。該書又言，國君在決定大事前，要「謀及乃⁸⁸心，謀及卿士，

82 權教：「權」乃方便的別名，即暫時用之而最終廢之的教法；適宜於一時的教法叫做「權教」。

83 「一心」：真如之體唯一。何謂「制於一心」：①即「心外有法為外道」（修行要以「明心見性」為依歸，在此法門之外的其他「心法」就是外道。「法」：指一切事物。一切事物，不論大、小，有形、無形的，都叫作「法」，不過有形的是叫做「色法」，無形的是叫做「心法」。）；②「萬法惟心為正宗」（修行各種法門以「明心見性」為正宗；除「明心見性」外，諸法皆不是佛之正法。佛是「覺」義，以不明心地，不見心性相貌者，不名正覺，故不是正法。）。

84 實教：究竟不變的教法叫做「實教」，即修行要以「明心見性」為依歸，在此法門之外的其他「心法」就是外道。

85 常道：永恆不變的道理，即真理。

86 權道：方便、權宜的道理。

87 蔣問天，前揭書，頁107。

88 乃：就是「你」的意思，此處是指國君。

謀及庶人，謀及卜⁸⁹、筮⁹⁰」。也就是說，要根據國君自己的見解，與官員、民眾的意見，以及上天的意志；即君、臣、民、神（含「卜」與「筮」）的意志來決定。這五方面的意見會出現以下六種情況：⁹¹

- (1)大同：君、臣、民、卜、筮相同。結論：大吉。
- (2)吉：君與卜、筮相同，臣、民與卜、筮相悖。
- (3)吉：臣與卜、筮相同，君、民與卜、筮相悖。
- (4)吉：民與卜、筮相同，君、臣與卜、筮相悖。
- (5)作「內」⁹²吉，作「外」⁹³凶；
- (6)凶：卜、筮共違與人（卜、筮的見解與君、臣、民的意思相悖）。
結論：用「靜」⁹⁴，吉；用「作」⁹⁵，凶。

這是三千多年前，人們乞求神靈啓示的作法。可見當時是十分重視卜、筮的結論。這種判斷方法說明：⁹⁶

- (1)重視神意（卜、筮）；
- (2)神意只要與某一人意（君、臣、民）相合，便是吉。
- (3)神意與人意相違時，便是凶。但只要改變環境條件（用靜），就可以化凶為吉。

在古代卜、筮是作為「神的意志」，它極被人們尊重。後來神的概念淡化了，它又被奉為「天地之道」——一種超驗的（transcendent）自然法則。因此，卜、筮的結論又被人們視為「客觀的必然規律」，

89 卜：灼剝龜也。一曰，象龜兆之縱橫也。見《說文》。按古人預知後事之吉凶，多灼龜以取兆故謂其事曰「卜」。

90 筮：以著草占卦曰「筮」。卜與筮所出現的貞兆有不同時，應如何取決？古人有「筮短龜長」之說。

91 孫外主，前揭書，頁151~152。

92 內：指「家事」。

93 外：指「國事」。

94 靜：安守，別妄動。

95 作：繼續進行。

96 孫外主，前揭書，152。

亦頗受重視。不管是「神」還是「天地之道」，這種意志一旦被人接受，就產生強烈的「趨同性」(convergence)。占得「吉」者，更加向上努力；占得「不利」，愈加小心努力。在這種心態下，「靈驗率」肯定是較高的。⁹⁷

《易經》對於將要出現、或終究出現的未來後果的預卜，它的結論不是「具體的」，亦非「全面的」，而是「評價性的」。並且此種結論，嚴格地限制在「吉、凶」兩個落點上。《易經》雖然把「貞兆辭」分為七類，但也未偏離這個準則。⁹⁸

按《易經》的「貞兆辭」各種詞語之出現的統計次數，表列如下：⁹⁹

《易經》「貞兆辭」分類統計表

貞兆辭	大吉、元吉	有利	吉	無悔、無吝	悔、吝、咎、不利	凶	厲
出現次數	21	103	125	124	65	56	27
比率(%)	4	19	24	24	12	11	6
吉凶比率(%)		71			29		

這種吉凶比率的出現，大可告慰於求占者的心理。宋人鄭樵在《奧論·無咎悔亡篇》中說：「自《易》之既作而觀之，則六十四卦未有一卦不得為也。三百八十四爻，未有一爻不吉也，……是謂事雖非吉，能從聖人之訓則反為吉矣。」占卜之後，結論吉、利，有助於求占人的作為。結論凶、厲，告之以避凶棄厲，趨吉轉利的方法，都可使求占人獲得滿意。¹⁰⁰

97 同上註，頁159。

98 同上註，頁160。

99 同上註，頁161。

100 同上註。

(二) 制於一心——究竟之法

子曰：「加我數年，五十以學易，¹⁰¹ 可以無大過矣。」（《論語·述而》）可以說明孔子對《周易》的推崇。孔子鑽研「卦辭」、「爻辭」，「韋編三絕」已傳為美談。孔子講授《易經》的記錄，後人加以補充而成為《易傳》。《易傳》已成為學《易》的必修書，與《易經》融為一體了。孔子研究《易經》抱持何種態度？他說：「不占而已矣。」他治《易》、讀《易》、學《易》而不占，強調《易》理研究。

在《易經》坤卦，〈文言〉，初六的「爻辭」中記載：「積善之家，必有餘慶。積不善之家，必有餘殃。……」孔子在《易傳》中，力倡吉凶禍福不在鬼神，而在於人。「善不積，不足以成名。惡不積，不足以滅身。小人以小善為無益而弗為也，以小惡為無傷而弗去也。故惡積而不可掩，罪大而不可解。」（《易經·繫辭下傳》第五章）這種吉凶在人為，善惡由人取的思想，使鬼神意志大大減弱，從而減少了「易學」的神秘性。孔子改這種「與神謀」的思想，變為「與人謀」的觀念。《易傳》的誕生，是「易學」發展史上的一大轉折、一大進步。¹⁰²

荀子亦曰：「善為《易》者，不占。」雖說聖人古德大多不占，勸人正其心、誠其意，自有百般神通妙用；或說：「自淨其心是道場，何占之有？」但凡夫行人學易、卜易，一來自化化他，可為君子謀，濟小人燃眉急難，也不失其心之方正也¹⁰³。

101 臺灣大學哲學系傅佩榮教授認為，孔子十五歲志於學，並且終身學而不倦，因此我們沒有理由說他五十歲以前不曾學過《易經》。所以這裡所謂「學」，是謙詞，意思是專心研究，並且把心得應用在生活中，然後成效自明。請參閱：傅佩榮，《解讀論語》（台北：土緒文化事業有限公司，民國92年10月，初版15刷），頁168。

102 孫外主，前揭書，頁153~154。

103 賴建成，〈易經姓名學與易占的理論與實務〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會（台北，中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日），頁(II)-14。

袁了凡在《了凡四訓》中敘述，早年被孔先生將一生命運算定，後遇雲谷禪師為其開示「命自我立」之學後，了凡先生從「根本修」¹⁰⁴著手，盡其一生實踐改過積善之法，成為世人行善修德、改造命運的傑出典範。

雲谷禪師對了凡居士說（摘錄其要者）：¹⁰⁵

「人未能無心。終為陰陽所縛。安得無數。但惟凡人有數。極善之人。數固拘他不定。極惡之人。數亦拘他不定。汝二十年來。被他算定。不曾轉動一毫。豈非是凡夫。」

「命由我作。福自己求。詩書所稱。的為明訓。我教典中說。求富貴得富貴。求男女得男女。求長壽得長壽。夫妄語乃釋迦大戒。諸佛菩薩。豈誑語欺人。」

「孔先生算汝不登科第。不生子者。此天作之孽。猶可得而違也。汝今擴充德性。力行善事。多積陰德。此自己所作之福也。安得而不受享乎。」

「至修身以俟之。乃積德祈天之事。曰修。則身有過惡。皆當治而去之。曰俟。則一毫覬覦。一毫將迎。皆當斬絕之矣。到此地位。直造先天之境。即此便是實學。」

「汝未能無心。但能持準提咒。無記無數。不令間斷。持得純熟。於持中不持。於不持中持。到得念頭不動。則靈驗矣。」

綜觀上述言論，我們瞭解：凡人只要起心動念，就會被「定數」拘縛；換言之，只要起心動念就有命運。什麼人能超越命運？沒有妄

104 我們迷得太久，無量劫來迷失了真心本性，一直都是用妄心行事。妄心，最基本的就是以為有一個「我」。《金剛經》云：「若菩薩有我相人相眾生相壽者相，即非菩薩。」「有」就是執著、分別，如果我們還分別有個我，執著有個我，就不是菩薩。祖師大德教我們從「根本修」，根本就是執著「我」，把執著「我」這個錯誤的觀念修正過來，就是從根本修。從根本上修正，就得要放下自私自利、名聞利養、五欲六塵、貪瞋癡慢，菩提道上，一帆風順。參閱：淨空法師，《改造命運心想事成》〈前言〉，<http://book.bfn.org/books2/1732.htm>。

105 參閱：淨空法師，《改造命運心想事成》〈一、立命之學〉，<http://book.bfn.org/books2/1732.htm>。

念的人，沒有妄念的人是英雄豪傑，不為命數所拘。極善的人，天天行善，其福天天增長，所以他的命算不出來；極惡的人，多半是過去生中修大富大貴，因為造惡把福折損了，雖折損還有餘福。¹⁰⁶

如果說命運是一定的，不能改變，《易經》教人「趨吉避凶」就講不通了；換言之，命運是可以改變的。我們起心動念，若是善念便增一分福，惡念便減一分福。因此，我們每天的言語造作，就會影響命運的增減。世間人的命運會被人算定，就是他增減的幅度不大，離開中線不太遠，所以算得很準。如果增減的幅度很大，命運就算不準。前面說過，大善之人命運拘他不住，大惡之人命運也拘不住他，就是增減變化的幅度太大。因此，有大善，禍會變成福；有大惡，福會變成禍，道理在此地。¹⁰⁷

我們凡夫無法做到無心（無念），因此如何將念頭控制住，就要用方法。雲谷禪師教了凡先生用持咒的方法。「畫符、參禪、念咒、念佛」，在方法、手段上雖然不同，其目的與原理完全相同。所以，了凡先生念「準提咒」，我們念「阿彌陀佛」，本質上是一樣的。¹⁰⁸

念佛的功夫貴在「不懷疑、不夾雜、不間斷」。功夫純熟到「持中不持，不持中持」，念與不念合一，就入不二法門，功夫到家了。念佛、念咒都一樣，功夫有很多層次。「記數」是最低的功夫，從記數提升到「無記無數」，再提升到「持而不持，不持而持」，這是第三層境界。明白此理，自然得到「靈驗」。靈驗的原理是「誠則靈」，靈是感應；「誠則明」，「明」是智慧現前。¹⁰⁹「明」就是明白「心性」，即明白「真心」、「本性」，也就是禪宗所謂的「明心見性，見性成佛」。

了凡居士明白「立命之道」後，就開始力行漸修，誠如印光大師

106 同上註。

107 同上註。

108 同上註。

109 同上註。

在《了凡四訓》〈印光大師序文講記〉中言：「袁了凡諸惡莫作，眾善奉行；命自我立，福自我求，俾造物不能獨擅其權。」徹底改變自我的命運。¹¹⁰

三、有關「心性」之三教會通

(一) 明心見性

近代許多科學家、哲學家乃至宗教家都以「本體論」(ontology)¹¹¹來探討宇宙的根源。在佛家的理論，「心性」是宇宙萬法的本體(substratum)¹¹²，生命的起源。¹¹³明白「心性」，即明白

110 淨空法師，《修福積德造命法——了凡四訓講記》(台北：佛陀教育基金會，2005年)，頁47。

111 「本體論」(ontology)：(1)對存有本身的本質特徵的研究，不同於對個別存在事物的研究。在研究存有的最抽象的形式時，本體論詢問「什麼是存有本身？」「什麼是作為存有的本性？」這樣一類的問題。(2)哲學的一個分支，用來論述作為最廣泛意義上的實在的秩序和結構，使用諸如存有與生成、現實與潛能、真實的與表象的、變化、時間、存在與非存在、本質、必然性、作為存有之為存有、自我依存性、自足性、終極的和根據這樣一類範疇。(3)哲學的這個分支，試圖：①描述終極存有(太一、絕對、完滿永恆的形式)的本性；②說明萬物的存在依賴於它；③表明這種依賴性如何在實在中顯現出來，以及④在一種個體的和歷史的基礎上把人的思想和行為與這種實在關聯起來。(4)這一哲學分支：①詢問「存在意味著什麼？」〔對在(2)中所運用的其他範疇或概念，也問到同樣的問題〕；②分析事物能夠被說成是存在的各種各樣的意義(方式)。(5)這一哲學分支：①研究一件事物的實在狀況(例如，「我們的感覺或知覺對象是真實的還是虛幻的？」「數是真實的嗎？」「思想是真實的嗎？」)；②研究事物具有什麼種類的實在？(例如，「數具有什麼種類的實在？知覺呢？思想呢？」)；③研究我們稱作實在性和(或者)幻想的東西所依賴的別的實在(例如，「思想或對象的實在性或虛幻性依賴於我們的心靈，依賴於一個獨立永恆的源泉嗎？」)。請參閱：段德智、尹大貽、金常政(譯)，《哲學辭典》，(台北：貓頭鷹出版社，2004年，二版二刷)，頁308。Peter A. Angeles (1992), The HarperCollins Dictionary of Philosophy.

112 「本體」有許多別名，「實在」(reality)為其別名之一，其義有三：(1)存在的東西。相對於appearance 表象。(2)存在的一切事物；所有存在物的總和；宇宙(universe)。(3)所有離開意識(consciousness)而存在的東西。請參閱：段德智、尹大貽、金常政(譯)，前揭書，頁371。

113 淨空法師，《無住生心集》(台北：佛陀教育基金會，2008年)，頁138。

「真心」、「本性」，也就是禪宗所謂的「明心見性¹¹⁴，見性成佛」。

何謂「心性」？要明白「心性」，就要先瞭解「我」。「我」者，人之自謂也。要明白「我」為何物？應先明白「三身」，一曰「色身」，乃皮毛骨肉有相有色之軀體也。是因緣假合之「我」，故為「假我」；二曰「法身」，乃人之性靈也，不動者曰「性」，動者曰「心」。「性」之湛寂不動，喻之如水，因境而動，此念為「心」，喻如波浪，因風而起。水有起波的可能性，非水之實有波也。故法身實為「真我」也。儒釋道三家說「性」皆同，以「○」（零）為代表。在儒名之曰：「仁、大道、至善、天命、明德、浩然之氣、帝則、天理、常存、心性、元。」在釋名之曰：「如來藏、真如、大圓鏡智、法界體性智、圓覺、菩提、毗如遮那、法性、法身、佛道、妙心、涅槃、金剛般若識心、阿賴耶、五智、九識、無邊身、歸元。」在道名之曰：「玄、金丹、穀神（谷神）、上清、無極、不死、大道等。」三家都立假名，不可勝數，為物則一，亦表此「空性」而已；三曰「化身」，以「色身」與「法身」相合，起種種妙用，變化不測。¹¹⁵這裡所提到的「法身」、「真我」就是佛理上所謂的「勝諦」。

道家/道教雖有談及精、氣、神之修煉，但更著重闡釋正統上乘心法之修持，使我們能夠至臻究竟圓滿之極位。筆者在此強調精、氣、神之修煉，只是一個過程。它是讓修道行者達到「萬法歸一」（即「純陽清明之神」）的一個手段，至於「萬法歸一」後，「一歸何處」的問題，就有待見性成佛，才能夠至臻究竟圓滿之極位。此經本已觸及此問題的探討，同時將儒、釋、道三家之精髓融於一體，可謂是「稱性之極談」。

115 王驥陸，《王驥陸居士全集下冊》（台北：國際菩提學會，1999年），頁15~16，39。王驥陸先生是「禪密」（即「心中心法門」）第二代祖師。

「禪密」（心中心門派）二祖王驥陸上師言：「道宗久已失傳，今之道者，已失道之宗旨，但取於術，去道亦遠，即養身之術，亦未得其全，真正道宗，亦在練心，惟僅做到萬法歸一，惜未『見性』，故不能空法。再進一步，與佛不二矣。」¹¹⁶

「心中心法門」鄭源國上師在《南山密映》一書中言：「道家所行，依神用而為重，其修煉者，倘若未明修煉道家正統上乘心法則，便即不免會與道家之萬法歸一之本意而相違，隨著枝幹而墮去了，故不明為清明之神也。道家其修煉進功之心法者，須得依道家上乘心法即萬法歸一而進功。其各層次至臻之境界，始終俱都基於在萬法歸一之心法上而臻至，亦即全過程之功用，始終尚未離於萬法歸一之心法也。其修煉萬法歸一之心法者，進功至初善之境界時，其所生之形象，猶如氤氳之氣也。此時其修煉者續進，則其所生之形象，猶如霧氣蒸騰而散發也；此際已臻道家之中善之境了。（此際其修煉者，必須以善養充神為資糧而續臻。）此時其修煉者再續進，便即極臻道家上善『純陽』之極位了，即『純陽清明之神』，亦即『陽神』脫軀之意境，其所生之形象猶如白雲高飛也。此際雖臻至道家極功處，即『純陽清明之神』也，倘若『純陽清明之神垢』¹¹⁷ 尚未潛化徹了，則非究竟也。此際雖臻道家萬法歸一之極位，即『純陽清明之神』用；倘若此時不知一歸何處為究竟之至臻，即神用化生無盡之垢卻無法盡化潛徹。故所謂究竟則，卻非道家權立心法所修範圍之可及。亦所謂洞賓上士臻至道家純陽之極位時，卻住著於『雲水道人』即『純陽清明之神』上，此即所謂『純陽清明神用』之餘垢，尚未盡化潛徹，故尚未至臻究竟之圓滿矣！」¹¹⁸

116 同上註，頁260。

117 垢：煩惱的別名。染污：即煩惱，因煩惱能污染人們的真性。彌勒菩薩曾為慈山大師說「唯識」：「分別是識；無分別是智；依識染；依智淨；染有生死；淨無諸佛。」

118 南山閑人，《南山密映》（中國溫州：自印本，1996年），頁66~68。

宋朝承相張商英曾致書隨州大洪山報恩禪師，問三教大要。報恩禪師回答：¹¹⁹「……沒有『諸法是心』¹²⁰的觀念，則『法隨見異』¹²¹，這就叫『邪見』¹²²。……以前的儒者或有說到，妙通萬物的變化而感知萬物不可以用有形體外貌之物來說明其本質，而以『神』¹²³字來形容。那麼這個『神』就不是物（就是無形的法），既不是物也就是『無』（無形的法，也就是「心法」）。所以西天（即天竺）諸大論師，皆以『心外有法爲外道』¹²⁴，『萬法惟心爲正宗』¹²⁵。『蓋以心爲宗，則諸見自亡』¹²⁶；『言雖或異，未足以爲異也』¹²⁷。雖然儒家、道家的聖人並非不知『明心見性』的道理，只是暫存而不做特別的論述，實在是未即時明白地指出這『一心』¹²⁸爲各種修行法門的依歸。有時雖然提到，也不做深入的討論。如天竺的外道，都是大『權

119 朱鏡宙，《五乘佛法與中國文化》（台北：世界書局，民國50年，初版），頁234~234，轉引《續指月錄·卷二六》原文。筆者修譯爲白話文，方便讀者閱讀。

120 諸法是心：「諸法」：指森羅萬象的一切事物；「諸法是心」：指森羅萬象的一切事物，皆是由心識變現出來的。

121 法隨見異：「法見」：執著一法，是此非他。「法隨見異」：所執著的法，隨著法見的改變而變動。

122 邪見：不明因果，違反正理的一切見解。

123 《易經》〈繫辭上傳〉所謂的「一陰一陽之謂道，陰陽不測謂之神」。「一陰一陽之謂道」是因爲視陰陽交替爲宇宙根本規律也。「陰陽不測謂之神」：「不測」即不可預料。「神」：王弼注：「神也者變化之極，妙萬物而爲言，不可以形詰者也。」宋承相張英商曰：「神也者，妙萬物而爲言，寂然不動，感而遂通天下之故。」陰陽運行的變化不可測度，只有以一個「神」字形容它，因爲神無任何形體可言。

124 「心外有法爲外道」：修行要以「明心見性」爲依歸，在此法門之外的其他「心法」就是外道。「法」：指一切事物。一切事物，不論大、小，有形、無形的，都叫作「法」，不過有形的是叫做「色法」，無形的是叫做「心法」。

125 「萬法惟心爲正宗」：修行各種法門以「明心見性」爲正宗。

126 「蓋以心爲宗，則諸見自亡」：因爲修行以明心見性爲依歸，則各種邪見自然趨於幻滅。

127 「言雖或異，未足以爲異也」：言詞雖然不同，但其所表達的真意卻不能說不同。

128 「一心」：真如之體唯一。

乘菩薩』¹²⁹ 來示現教化眾生，為濟度眾生一時權巧方便，其所做所為可能會『橫生諸見，曲盡異端』。若其出發點是讓眾生清楚明白佛法的真義，而此種『權教』¹³⁰ 這就是正道。這就是為什麼聖人傳教的方式，無論是用正面或負面的教材，都是圍繞在明心見性、¹³¹ 見性成佛的宗旨上，他們的用心非一般常人所能思考到的。但最重要的是要知道：權巧方便的教化眾生，是爲了『權教』，這就未必知道『權教』的真諦；如果知道權巧方便的教化眾生，是爲了『實教』，這才是知道『權教』的真諦。」

-
- 129 「權乘菩薩」：「權」：方便的別名，即暫時用之而最終廢之的教法。「權乘菩薩」：指「藏」、「通」、「別」三教的菩薩，因他們功行尚淺，實在還沒到達真實菩薩的地位。1.三藏教、2.通教、3.別教稱「天台三教」，是於「化法四教」中，除「圓教」為其中之一者，其餘謂之「權門之三教」，《法華經·科注一下》曰：「執所入之一理，疑三教之能門。」「權化」：佛、菩薩以「通力」權現種種之身，種種之物。「權方便」：佛、菩薩一時濟度眾生之權謀為「權」；其方法能適於便宜，為「方便」。「藏」：蘊積的意思，經典能蘊積教義，所以叫做「藏」。「藏教」：「三藏教」之略，天台宗所立四教之一。指一切之小乘教，佛入滅之年，大迦葉等結集經、律、論之「三藏」，而為該收小乘一切之教理者，故呼小乘為「三藏教」。大乘亦有「三藏」之別，然非如小乘之「三藏」，部帙整然而分之者，因以之為一「摩訶衍藏」，與彼小乘之「三藏」二者對峙。此《智度論》之意也。「通教」：共通的教法，為天台宗所立化法四教之第二。三乘人的根器雖然人人不同，但是卻有許多共通的特性，諸如通觀無生，同證無學，同出分段（三界）生死，同入涅槃（不生死）的化城等等，故稱為通教。「別教」：華嚴宗之判，開「一乘」為「別教」、「同教」之二門。與「三乘」之機共同之「一乘法」為「同教」，《法華》等是也。永與「三乘」之機別異，而獨被於圓頓大機之「一乘法」為「別教」，《華嚴經》之所說是也。其別異有十門。「三乘」：即「聲聞乘」、「緣覺乘」、「菩薩乘」。「聲聞乘」又名「小乘」，其行人速則三生，遲則六十劫間，修空法，終於聞如來聲教，悟四諦之理，斷見思惑，可證阿羅漢果；「緣覺乘」又名「中乘」，其行人速則四生，遲則百劫間，破無明，終於悟十二因緣之理，可證辟支佛果；「菩薩乘」又名「大乘」，其行人於無數劫間，修六度行，更於百劫間，值三十二相福因，可證無上佛果。「一乘」：唯一能令人成佛的教法。乘是車乘，以喻佛的教法，能乘載人至涅槃的彼岸，故謂之乘。
- 130 「權教」：華嚴、天台等一乘家所判，以法相三論之「三乘教」為「權教」，以自宗之「一乘教」為「實教」。又就天台之所立之四教而判之，則以「藏」、「通」、「別」之三教為「權教」，以「圓教」為「實教」。「權」：適宜於一時的教法叫做「權」；「實」：究竟不變的教法叫做「實」。
- 131 禪密「心中心法門」二祖王驥陸上師在《王驥陸居士全集下冊》，頁128，「除『明心見性』外，諸法皆不是佛之正法。佛是覺義，以不明心地，不見心性相貌者，不名正覺，故不是正法。」

明朝憨山大師在《觀老莊影響論》（又名《三教源流異同論》）中認為孔子的教化是：「……以欲界凡夫，不知六塵五欲境界，唯識所變，乃因六識¹³²分別，起貪愛心，固執不捨，造種種業，受種種苦，所謂人欲橫流，故孔子設仁義理智教化為隄防，使思無邪，姑捨惡從善，至於定名分，正上下。然其道未離分別，……」¹³³「……古德嘗言：『孔助於戒，』以其嚴於治身……」。¹³⁴

儒家以「仁」為中心思想，也就是「忠恕」之道。朱熹將其解釋為：「盡己之謂忠」；「推己及人之謂恕」。「仁」必以孝悌為「誠、正、修、齊」之修身基礎。成道、成佛乃大丈夫之事，在此之前先做好人應該做的事，即「當有所為，有所不為」，此乃真丈夫也。孔曰「成仁」，孟曰「取義」，此乃人類至真、至善、至美的道德情操，只有在「大清明之神境」時，方能極臻儒家之至道。孟子所謂其善養「浩然之氣」，此氣即「清明之神」。若此時「清明之神之法垢」尚未徹泯，則仍未圓成「究竟之極位」。¹³⁵

明朝憨山大師在《觀老莊影響論》（又名《三教源流異同論》）中認為老子的思想已斷前六識分別邪妄之思，去六識造業之本；以七識¹³⁶為其指歸之地，伏前七識生滅之機；認八識¹³⁷精明¹³⁸之體，但以其

132 六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。言「六根」對「六塵」而生見、聞、嗅、味、覺、思的了別作用。

133 朱鏡宙，前揭書，頁236。

134 同上註，頁239。

135 六祖曰：「若於轉處不留情，繁興永處那伽定。」憨山大師釋云：「所言轉『識』成『智』者，別無妙術。但於日用念念流轉處，若留情念繫著，即『智』成『識』；若念念轉處，心無繫著，不結情根，即『識』成『智』。則一切時中常居那伽大定矣！」所以不論道家/道教之「純陽清明之神」或儒家之「清明之神」，仍要念念轉處，心無繫著，不結情根，轉『識』成『智』，才能圓成「究竟之極位」。

136 第七識：又名「末那識」，華譯為「意」，因恐與「意識」相混，故不名為「意」，而保留「末那識」之譯音，「意」就是思量，它堅固執住第八識「為我」，常恆思量，為煩惱的根本。

137 第八識「阿賴耶識」：華譯為「藏識」；能藏，能含藏一切法的種子；所藏，受前七識所薰習；執藏，受第七識所執取。無覆無記，在種子現行時，善惡分明，業報相續。

138 精明：精良明白也，謂心意之清潔。

此識乃全體無明¹³⁹，觀之不透，故曰：「杳杳冥冥，其中有精」。¹⁴⁰老氏生人世間，出無佛世，而能窮造化之原，深觀至此，即其精進工夫，誠不易易！但未打破生死窠窟耳。¹⁴¹「古德嘗言：『老助於定』以其精於忘我」。¹⁴²

有關儒、道二教理論均需佛理補強之，明朝憨山大師在《觀老莊影響論》（又名《三教源流異同論》）中提示：「……二聖之學，與佛相須而為用，豈徒然哉？據實而論，據孔者，涉因緣；執老者，墮自然；要皆未離識性，不能究竟一心故也。佛則離心意識，故曰：『本非因緣，非自然性，』方徹一心之源耳。此其世出世法之分也。故佛所破，正不止此，即出世三乘，而亦皆在其中矣。」¹⁴³憨山大師用「唯識」之理論，說明孔子、老子所證之境界，並以佛理濟其缺失，真可謂鞭辟入裡。

（二）悟後保任

當我們「明心見性」後，就不能荒唐放逸，以為到家無事。須嚴加保護，妥善長養，使其內不隨妄念流浪，外不為物境牽流，日就月將，漸臻圓滿，才得真實受用。否則，狂妄無羈任其走著，則一無是處。非但生死依舊，而且未得為得，也將沉淪惡趣，可不慎哉！¹⁴⁴

講到「保任」，原非難事。只是平日動蕩慣了，易被妄念和物境牽流而忘卻「保任」，往往隨妄念流浪了好多轉，跟物境牽流了許多時，才猛然省悟，所以功夫不能成片。這「保任」功夫的難，就難在

139 無明：謂闇鈍之心，無照了諸法事理之明；即痴之異名也。

140 精：「神」有人身血氣相因之「神」，藏之於內者曰「精」，發於外者曰「神」，「心」為主，精、氣、神為奴。請參閱：王驥陸，《王驥陸居士全集下冊》，頁98。道家所謂的「神」，相近於佛家所謂的「性」；道家所謂的「精」，相近於佛家所謂的「心」；道家所謂的「氣」，相近於佛家所謂的「息」（呼吸）。請參閱：南懷瑾，《禪與道概論》，頁211，225，226。

141 朱鏡宙，前揭書，頁236~239。

142 朱鏡宙，前揭書，頁239。

143 同上註，頁239。

時時不忘記。古德云：「不怕念起，只怕覺遲。」絕非虛語。我們倘能提高警惕，集中心力觀牢心念起處，不隨之流轉；任何事物當前皆不黏染，不消三、五年，即能打成一片。¹⁴⁵

復次，「保任」功夫是由淺入深的兩部功夫，不是一回事。「保」者，保護也；「任」者，放任也。做功夫先從保護下手，如嬰兒降生後，須妥善保養，以免夭折一樣。等有為的保護功夫做到圓滿，在日常動用中毫無走著時，才進入「任」字功夫。任其自由行動，要坐便坐，要行便行，毫無拘束，方能進入無為正位。更向上，渾化其無為之跡，無所謂無為不無為，鎮日如癡如呆，饑來吃飯、困來打眠，方得真實受用。但如因做「保」字功夫時，用功過切，看得過緊，時間長了，呆如木雞，死而不化，則又是非。故做功夫有三難：一是，認識本來，立穩腳跟，無所狐疑——難；二是，認識本來

144 元音老人，〈禪海微瀾〉，《佛法修證心要》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2001年），頁265。明心見性後，仍有少數「悟後迷」之公案，因礙於篇幅，請參閱：元音老人，《略論明心見性》，頁48~50。元音老人在《心經抉隱》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2000年），頁127中又說：「我們修行用功，就要時時處處提高警惕，鍛鍊自己對境不生心、不動念。也就是說，要時時刻刻觀照。要明白境界都不可得，都是虛幻不實的，而不要執著它。一切隨緣，有粥吃粥，有飯吃飯。今天安排我做什麼工作，我就做什麼工作，只管坦蕩無事地去做，而不要自己去增加煩惱。這便是直對現實，只見當下。一旦功夫成熟了，時節因緣到了，則桶底脫落，見到自己的本來面目。那麼，無漏種子在八識田裡種好了，就再也不會下降墮落了。就是習氣頂重頂重，最最差的情況，也不過七次升天上，七次生人間，經七次升降就大事了畢了。因此，我們修行總以明心見性為第一重要。見性之後，就不著相了。因為性是個空性，是根本沒有什麼可得的嘛。在見性的基礎上，勤除習氣，最終必能證成正果，而不會入邪道了。反之，如果沒見性而先求發神通，這樣盲修瞎練下去，非但沒有用處，而且還有入魔的危險。一旦入魔，就不堪設想了。真修道人，情願不成道，也不願入魔。所以，學佛修道，明心見性是第一，是根本，這是非常重要的。」

145 元音老人，〈禪海微瀾〉，《佛法修證心要》，頁265。

146 同上註，頁265~266。這裡所說的「過此三難」即禪宗所謂的「直透三關」。學者若能凡情頓盡，真境現前，悟得無生無滅的本地風光，即名「破初關」，或「破本參」。一切思想，不管是非善惡，世間、出世間，皆名妄心，皆不應有，若離一切想，以無想為想，即是佛心。學者見性之後，若能脫離根塵能所，保持佛心，久而不失，即名「過重關」。「重關」雖過，倘若怕有走作，但是呆若木雞，不敢任運應事接物，這還不是理想的境界；一定要做到：縱使五欲當前時，千軍交殺頃，還能運用自如，剎那不離，才算是「透末後牢關」。請參閱：方倫居士，《高級佛學教本》（台北：菩提樹雜誌社，1961年12月，初版），頁124。

後，綿密「保任」不忘一難；三是，不死保護、活潑放任一難。過此三者，則天上天下唯爾獨尊矣！¹⁴⁶

四、孔子治《易》而悟「性」

儒家僅以「四教」（文、行、忠、信）教人，而不談其他學問，這是它缺失之處。這裡的「四教」即佛學中所談的「世諦」的範圍。¹⁴⁷在佛教教義中以「勝諦」來教導博學多聞之士，使他們能體悟到更高層次的修行次第。

《史記》說孔子「晚而喜易」，又說他「讀易，韋編三絕」。¹⁴⁸孔子提到自己學《易經》的感言：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（《論語·述而》），孔子又自述進學的次序：「吾十有五而志於學；三十而立¹⁴⁹；四十而不惑¹⁵⁰；五十而知天命¹⁵¹；六十而耳順¹⁵²；七十而從心所欲，不踰矩¹⁵³。」（《論語·為政》）。孔子說「加我數年，五十以學易，……」，時年已近七十歲，¹⁵⁴知其晚年為數不多，更加奮勉治《易》。何晏為此註解：「易、窮理盡性，以至於命，年五十而知天命，以知天命之年，讀至命之書，可以無大過

147 《論語》是記載孔子一生的言論，「子以四教」或許是孔子早年的教學項目。隨著他修行層次的提升，晚年研究《易經》所體悟的「天人合一」的思想，也有可能成為他的教學項目。這種「天人合一」的思想，也與佛教教義中的「勝諦」相類似。

148 韋政通，《中國思想史》（台北：大林出版社，1981年，三版），頁70。

149 而立：自立能守。

150 不惑：信從事理之所當然而不疑。

151 知天命：「天命」，朱熹曰：「天命、即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。」；「知天命」謂探知命理之精微。

152 耳順：鄭玄曰：「聞其言而知其微旨也。」；即「聲入心通，不思而得」。

153 從心所欲，不踰矩：隨其心之所欲，而自不過於法度；換言之，安行而無為，不勉而合度。

154 王天恨編譯，《論語新解》（台北：大夏出版社，民國86年，三版），頁72~73。

矣。」¹⁵⁵《易經》所談論者乃宇內萬象之道、吉凶消長之理、人倫處世進退之據；因此，學《易》並非易事，必博學年高者方可盡悟其理。

孔子生於無佛之世，無從聽聞佛法，但以其宿世修學，加上現世博學敏慧力故，於習《易》中，明陰陽相運、化育萬物之理，體宇宙因緣生滅之幻，悟世間諸法之無常，以「至善之道」¹⁵⁶（仁）斷無明忘念，而臻「明心見性」之境。因而在其自述中有「五十而知天命，六十而耳順」之語。¹⁵⁷ 又因悟後，其「保任」工夫綿密成片，才有他所謂的「七十而從心所欲，不踰矩」、「可以無大過矣」之語。

綜觀孔子之「心性」（仁）修為境界，在儒家稱之為「聖人」；在佛家而言，就其實，已到達「辟支佛」¹⁵⁸ 境，即將與「佛」¹⁵⁹ 境等同。到此境界，不受「陰陽定數」所拘，自然可以「了生死，出三界」，這才是大解脫、真幸福。是以，孔子治《易》、讀《易》、學《易》而不占《易》，只強調對《易》理的研究。

155 謝冰瑩、李縈、劉正浩、邱變友，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，民國67年，修訂7版），頁113。

156 傳統的儒家思想多認為自然秩序與人文秩序的形成，是和諧關係而非對抗關係，自然與人文之間，可以透過人的道德自覺而加以會通，此即所謂的「天人合一」。

157 （耳）順：臺灣大學哲學系傅佩榮教授認為，「耳」為衍文。理由是：(1)孔子自述的六個階段，都是直接以「動詞」描寫修行的進境，不宜有例外；(2)「『順』天命」與孔子生平事蹟完全相應，「耳順」則無合理解釋；(3)敦煌石經的版本是「六十如順」，無「耳」字；(4)孟子私淑孔子，談到「順天命」，並且在宣稱「舍我其誰」時，正是想要順天命；除此之外，孟子也未曾提起「耳順」。所以「耳順」之意，其實就只有一個「順」字之意。「順」：由知天命而畏天命，然後對於天命的具體要求，必須順從與實踐。孔子從五十五歲至六十八歲周遊列國，備極艱辛，在別人看來是天之「木鐸」，是「知其不可而為之」；並且在兩度遇到生命危險時，都立即訴求於天，表示他「順天命」而行。參閱：傅佩榮，《解讀論語》（台北：土緒文化事業有限公司，2003年10月，初版15刷），頁23。

158 辟支佛：「辟支迦佛陀」之簡稱，舊譯曰「緣覺」，新譯曰「獨覺」。依天台宗教義，「緣覺」與「獨覺」不同：有一類行者，聞佛說十二因緣之理，因而覺悟者，名為「緣覺」；另一類是生於無佛之世，無從聞法，但以宿世修學力故，能於諸法生滅的演變中，悟世間無常，而斷無明心想。或在山間林下，見飛花落葉外景，以一念相應慧，豁破無明者，皆名「獨覺」。

結 論

中華文化傳統中，儒、釋、道號稱「三教」，是中華文化的主要支柱。強調「氣化宇宙觀」的《易經》是儒、道共同推崇的經典，是純粹出自中國本土的文化。它與佛教的「緣起宇宙觀」、「因果論」趨同（convergence）後，匯為中華文化的主流。

人類的精神，自古即飽受不安的蹂躪，雖然這不安的內容，會因時代的變遷而有所不同，但是人類追求安逸、幸福的願望卻始終如一。占卜就是因應這種心理，孕育而生。「易占」的出世遠早於「易理」的發展。雖說聖人古德大多不占，勸人正其心、誠其意，自有百般神通妙用；或說：「自淨其心是道場，何占之有？」但凡夫行人學易、卜易，一來自化化他，可為君子謀，濟小人燃眉急難，也不失其心之方正也。

《易經》不外是以「人」為中心，運用「約繁歸簡」的「常軌」，掌握「本體」陰陽、動靜的理則，「執簡御繁」，以管領萬事萬物「為用」，進而達到「厚生」的目的。最後以調和人與人之間，以及人與環境之間的和諧，為終極目標。這屬於社會科學的研究範

159 佛：「佛」是「佛陀」的簡稱，或作「佛圖」、「浮屠」、「浮圖」等，凡此皆為印度語的音譯，原是如來十號之一，於義為「覺者」。「覺」復具有「覺察」和「覺悟」二義：在「事障」上，一切煩惱伺隙侵入，惟至聖能隨緣省察，不為所困，是「覺察」義。在「理障」上，凡夫癡迷，顛倒執著，惟至聖能朗然徹悟，燭照無遺，是「覺悟」義。一切聖者，於此二義，雖皆能行，但是，行得最徹底者，惟有佛。

「覺」有三種：一者，於界內「見思惑」，及界外「塵沙」、「無明」惑，悉皆斷除，此名「自覺」。二者，復能以自己所覺悟的真理，轉而使他人覺悟，此名「覺他」。三者，其覺悟程度，能達到究竟圓滿的境界，此名「覺滿」。

每一位的修行人，當他破盡三界「見思惑」，於界內的事、理二障，不復貪戀迷惘，是即達到小乘「自覺」的地位。聲聞乘的阿羅漢，和緣覺乘的辟支佛，都是這一類的人物。由「自覺」更邁進一步，內懷修道成佛之願，外行佈施利他之事，於三界內外的「見思」和「塵沙」二惑，皆能逐漸勘破，是即達到「自覺」、「覺他」的地位。菩薩乘的一切聖者，都是這一類的人物。當菩薩位滿，再破盡「根本無明惑」，此時大覺已圓。所以佛是具有「自覺」、「覺他」、「覺滿」，這三種「覺」的聖人。

疇。此外，《易經》還探討到人與「超越者」(transcendent)及人與「超越界」(transcendence)的和諧關係，這部分是屬於「人文學」的範疇。

《易經》所談論者乃宇內萬象之道、吉凶消長之理、人倫處世進退之據，藉由「執簡御繁」手段，吾人得以批宇宙之大卻、導自然之大窾。若是把《易經》當作說卜筮吉凶禍福的書，這是捨本逐末之道，無法極臻其堂奧。只有從事「易理」研究，方能明陰陽相運、化育萬物之理，體宇宙因緣生滅之幻（融合佛學中的「緣起宇宙觀」及「因果論」），悟世間諸法之無常，以「至善之道」（仁）斷無明忘念，而臻「明心見性」之境。到此境界，不受「陰陽定數」所拘，自然可以「了生死，出三界」，這才是大解脫、真幸福。

所謂「生命教育」就是以尊重生命為前提，在連繫歷史時空與現實環境的縱橫交叉點上，尋求天、人、物、我的對話，以開啓人性自覺的「全人教育」。基於「向生命的主體內觀」，和「向生命的客體外衍」的主客相融、內外會通之教育目的，乃可確認「生命教育」的主體是施教者與受教者本身，而「生命教育」的客體即是施、受兩者共同辨認的生命結構、學習領域與體驗內涵。¹⁶⁰

秉此認知，擔任「生命教育」的教師，必須是一個能夠帶領學生在生命成長過程中，向內心省察；同時，在學習、研究的領域中，又是肩負拓展新知的領航人。「生命教育」的教師應該先具備身、心、靈統合的自省、自覺能力，以及擁有和自然、社會、人倫相諧互動的成熟人格之後，才有可能為學生傳道、授業、解惑。¹⁶¹

《易經》實乃我國儒、道群經之首也，亦為會通「三教」理論之觸媒。因此，欲整全「生命教育」的經緯，欲統合並條理「生命教育」的學說思想，《易經》之概念及其基本原理乃是不可或缺的通識門徑。

160 劉易齋，前揭書，頁434。

161 同上註。

參考文獻

一、書 籍

(一) 中文書籍

- 王天恨編譯，《論語新解》（台北：大夏出版社，1997年，三版）。
- 王岳川，《後現代主義文化研究》（台北：淑馨出版社，1998年，初版二刷）。
- 元音老人，《略論明心見性》（河北：河北佛協「禪」編輯部，1992年）。
- 元音老人，《心經抉隱》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2000年，初版）。
- 元音老人，《佛法修證心要》（台北：財團法人佛陀教育基金會，2001年，初版）。
- 方倫居士，《高級佛學教本》（台北：菩提樹雜誌社，民國50年12月，初版）。
- 正果法師，《佛教基本知識》（台北：佛陀教育基金會，2006年，初版）。
- 王驥陸，《王驥陸居士全集下冊》（台北：國際菩提學會，民國88年，初版）。
- 朱鏡宙，《五乘佛法與中國文化》（台北，世界書局，民國50年，初版）。
- 李一匡，《易經解譯》（台北：世界書局，民國69年，初版）。
- 何光瀘、許志偉主編，《對話二：儒釋道與基督教》，洪修平，〈儒道佛人生哲學的互補〉（北京：社會科學文獻出版社，2001年，初版）。
- 吳明修，《易經卜筮全書》（台北：武陵出版有限公司，1992年，四版）。
- 邵偉華，《周易與預測學》（香港：明報出版社，1993年，6版，修訂本）。
- 周陽山、陳思賢等編著，《社會科學概論》（台北：三民書局，2007年，修訂二版8刷）。
- 周慶華，《語言文化學》（台北：生智文化事業有限公司，1999年，初版2刷）。
- 南山閑人，《南山密映》，（中國溫州：自印本，1996年，初版）。
- 南懷瑾，《道家密宗與東方神秘學》（台北：老古文化事業公司，民國74年11

- 月，台2版）。
- 南懷謹，《禪與道概論》（台北：老古文化事業公司，民國75年，台9版）。
- 孫外主，〈易學與占卦〉，劉心武主編，《中華文化風情探秘叢書》（台北：幼獅文化事業公司，民國84年，初版）。
- 韋政通，《中國思想史》（台北，大林出版社，民國70年，三版）。
- 根瑟·馬庫斯（譯），《宗教學入門》（台北：東大圖書股份有限公司，2003年，初版一刷）。Waardenburg, Jacques (1986), *Religionen und Religion—Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*.
- 陳光天，《曹源一滴水——介紹禪宗》（北京：商務印書館國際有限公司，1995年，初版二刷）。
- 淨空法師，《修福積德造命法——了凡四訓講記》（台北：佛陀教育基金會，2005年，初版）。
- 淨空法師，《無住生心集》（台北：佛陀教育基金會，2008年，初版）。
- 陳昭良，《易經占卜百科全書》（台北：武陵出版社，2000年，三版4刷）。
- 陳麗娟，《法學概論》（台北：五南圖書出版公司，民國88年，初版2刷）。
- 張玄子，《筮竹占卜奧秘》（台北：武陵出版社，民國71年，初版）。
- 傅佩榮，《解讀論語》（台北：土緒文化事業有限公司，民國92年10月，初版15刷）。
- 黃壽其、張善文，《周易譯註》（上海：上海古籍出版社，1996年，初版6刷）。
- 無學，《卜卦初步》上冊（台北：宏文出版社，1999年3月，初版）。
- 程義（譯），《易·人生的智慧》，（日）野鶴子原著，《易·人生的智慧》（台北：星光出版社，民國69年，再版）。
- 遊南子，《易隱》（台北：集文書局，民國81年，初版）。
- 劉仲宇，《中國民間信仰與道教》（台北：東大圖書股份有限公司，2003年，初版一刷）。
- 劉易齋，《生命學概論——生命教育上游理論與思想簡綱》（台北：普林斯頓

國際有限公司，民國95年，初版）。

劉象愚（譯），《後現代的轉向——後現代理論與文化論文集》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，初版3刷，1996年），Hassan, Ihab（1987），The Postmodern Turn: Essays in Postmodern, Theory and Culture.

蔣問天，《神機妙算、先知先覺——易理鑰》（台北：集文書局，民國69年，初版）。

謝大荒編著，《易經語解》（台北：大中國圖書公司，民國87年，再版）。

謝冰瑩、李鑿、劉正浩、邱燮友，《新譯四書讀本》（台北：三民書局，民國67年，修訂7版）。

魏鏞，〈社會科學的性質及發展趨勢〉，王雲五主編，《人人文庫》（台北：台灣商務印書館，民國60年，初版）。

羅偉編著，《現代易占入門》（台北：益群書店，版四，民國77年，4版）。

（二）法文書籍

Arvon, Henri(2001), 〈Le Bouddhisme〉 《Que sais-je?》, 20e éd., Paris: Presses Universitaires de France.

Traduction française de la Fuente, Marguerite(1998), Editée par le Dr. Evans-Wentz, Y., W., 《Le Livre des morts tibétain》, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient.

二、期刊文章及研討會論文

呂雄，〈瑤池金母普度收圓定慧解脫真經佛道觀〉，《「宗教、人文、管理」學術研討會論文集》（台北：景文技術學院「通識中心」，民國93年5月26日）。

呂雄，〈心中心密法的特質〉《2004年台灣密宗學術研討會論文集》（台灣省南投縣：真佛宗出版社，2005年，初版一刷），頁41-89。

呂雄，〈儒釋道文化之影響與互補〉，《現代佛教學會通訊》（台北：現代佛教學會及法光佛教文化研究所）第十七期，2004年10-12月。

呂雄，《漢文化史中儒、道之競合》（台北：景文技術學院產學研專題研究結案報告，民國94年2月28日）。

景文科技大學，《生命關懷與全人教育，課程種籽師資培訓研習手冊》（台北縣：景文科技大學人文藝術學院暨通識教育中心，2008年7月8、9、15日）

劉易齋，〈「達摩一掌經」的修行綱領〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會（台北：中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日）。

鄭源國，〈生命科學研究—特別是深入意識心理效應的心理機能研究，亦即自身潛能之啓發即大自然智慧之功用〉〔北京：「人類進步基金會」（La Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l' Homme）（北京大學的教授與法國的大學教授所組成的學術基金會）主辦，在北京大學「國際會議中心」舉行的研討會，2000年3月〕。

賴建成，〈易經姓名學與易占的理論與實務〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會（台北：中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日）。

盧國慶，〈儒家與易經「內聖外王」思想的繼承關係〉，《宗教與易經詮釋學論文集》，宗教與易經詮釋學學術研討會（台北：中華民國宗教弘法協會，2007年11月10日）。

三、其 他

王治河主編，《後現代主義辭典》（北京：中央編譯出版社，2004年，初版）。

《世界辭典百科全書》（台北：中視文化公司、中國百科出版社，民國86年，

初版)。

何光瀘主編，《宗教學小辭典》（上海：上海辭書出版社，2002年，初版）。

段德智、尹大貽、金常政（譯），《哲學辭典》（台北：貓頭鷹出版社，2004年，二版二刷），Angeles, Peter, A. (1992), The HarperCollins Dictionary of Philosophy.

項退結，《西洋哲學辭典》（台北市：華香園出版社，1999年，增訂二版二刷）。

〈全人教育論述〉（97年10月29日），<http://hec.sju.edu.tw/TKS-A-new/%A5%FE%A4H%B1%D0%A8%BD%D7%ADz.htm>

〈全人教育的核心內涵是什麼？〉（97年10月29日），<http://www.cycu.edu.tw:8080/cycu/html/01-3a%B1.htmx>

《易經六十四卦》，<http://www.kaifook.com.hk/iching/002.htm>

淨空法師，《改造命運心想事成》，<http://book.bfn.org/books2/1732.htm>

