

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

戒律到愿力：一貫道求道立愿之研究

From Precept to Vows: The Study on Yiguan Dao's Initiation

Ritual and Vow-making

梁蕙真

Hui-Chen Liang

指導教授：羅涼萍 博士

Advisor: Liang-Ping Lo, Ph.D.

中華民國 109 年 7 月

July 2020

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

戒律到愿力：一貫道求道立愿之研究

From Precept to Vows: The Study on Yiguan Dao's

Initiation Ritual and Vow-making

研究生：梁 蕙 真

經考試合格特此證明

口試委員：羅 涼 萍

林 榮 澤

蔡 翔 鑫

指導教授：羅 涼 萍

所長：程 德 明

口試日期：中華民國 109 年 07 月 02 日

## 謝辭

首先要感謝天恩師德的庇佑，畢竟十條大愿是祖師制定的，實在不敢褻瀆或臆測，只能懷著誠惶誠恐的心來研究。其次，要感謝崇正基金會的黃世妍董事長的苦心栽培，和翁嵩慶執行長的獨到遠見和果敢諫言，讓我有難得機會可以繼續深造，得以完成學業。在求學這一路走來，遇到很多的貴人相助，和諸多老師、學者的不吝指教，口試期間，承蒙輔仁大學宗教學系林榮澤教授以及玄奘大學宗教與文化學系蔡翊鑫教授，提供寶貴的意見和指正。此外，王見川、林萬傳、鍾雲鶯等教授，雖然只是透過書信指導、他人傳話，但我卻是受益良多。以及李豐楙、陳幼慧、陳進國、黃運喜等教授的演講，讓我得到很大的啟發，對於論文寫作有極大的幫助。還有求學期間受到黃國清、李芝瑩、謝金汎等老師的課業指導，讓我獲得論文寫作的方法與技巧。以及親愛的姐姐—沈擘澄博士，雖遠在新加坡，卻時常線上指導，有問必答，精神鼓勵，給予非常多的幫助。還有最親愛的指導教授—羅涼萍老師，每當我遇到困難、猶疑的時候，總是會義不容辭，拔刀相助，給予寶貴的意見；還有最親愛的崇正家人們，知道我有交通上的不便，總是會挺身而出，載我到圖書館、到學校，時常來回奔波，因為以上這些點點滴滴的「神助力」，才能使我順利地完成論文寫作。

人生難得一知己，千古知音最難覓，能懂我又能成為人生中的「神隊友」有幾人？因此，我想要感謝我的父母、我的兄長，謝謝您們一直默默地支持著我、關愛著我，讓我無後顧之憂，放心地一直向前邁進，也因為您們的修辦精神，成為我人生的楷模：「凡事講求盡心與堅持，不求回報」。最後，我更要感謝栽培我的點傳師們，和陪我一起打拼修辦的好姐妹們，若是沒有妳們，就沒有今天的我。

## 摘要

本文旨在研究一貫道「求道立愿」的戒律觀到愿力觀的演變。宗教的身分歸屬，必須經過「儀式」的門檻與認證，才能確立宗教的身分認同；一貫道的「求道」，即是成為一貫道道親身分認同的儀式。在跨越道親與非道親的界線時，須有「求道立愿」的契約，這份契約的內容，不僅關係著進入一貫道之後所該遵守的原則與條件，同時也關係到一貫道的教義思想和宗教實踐。

本文要釐清的問題是，當「十條大愿」進入求道儀式的框架時，它被稱為「求道者當愿文」，具有求道儀式的宗教認同之意涵；然而在脫離求道儀式的框架後，就成為了一貫道的修行原則。這兩者之間最大不同的點是，「十條大愿」的項目當中並沒有「天譴雷誅」。因此，「十條大愿」本身具備的宗教意義，才是我們真正要探討的主題。

由於「求道立愿」是一貫道「求道儀式」的一部分，免不了須從「求道儀式」的演變中，去了解「求道立愿」的脈絡。一貫道承襲先天道而來，於是筆者將兩者的「求道儀式」進行比較，並且從不同時代的「求道立愿」之三皈五戒和十條大愿，了解兩者間的教義思想、宗教實踐有何不同。其次，由先天道演變到一貫道，中間歷經祖師的承襲、改革與轉向，從中可以了解十五祖王覺一是轉向的重要關鍵人物，成為思想脈絡的線索之一。最後，以「三皈五戒」的戒律觀和「十條大愿」的愿力觀，分別了解兩者的發展和宗教意義、宗教實踐之目的；再由一貫道愿力觀的意涵，了解一貫道可以發展的現代實踐。

關鍵字：一貫道、求道立愿、十條大愿、戒律觀、愿力觀

## ABSTRACT

This thesis aims at the transformation from view of disciplines to view of dedication in Yiguan Dao's Initiation Ritual and vow-making. In order to establish religious identity, it is necessary to go through ceremonies to build it. The Initiation Ritual is rightly the ceremony to attain Yiguan Dao's religious identity. When crossing the boundary between follower and non-follower, "vow-making", which is like a contract in the Initiation Ritual, is important. The contents of "vow-making" are not only related to the principles and conditions that should be followed after entering Yiguan Dao, but also connect to Yiguan Dao's doctrines and religious practices.

The question to be clarified here is that when the "vow-making", namely the "Ten Great Vows" (*shitiao dayuan* 十條大愿), is framed within the Initiation Ritual, it is called the "the receivers' vow". Yet, when it is not within the ceremony, it is simply the principles of Yiguan Dao practices. The biggest difference between the two is that, there is no "to stand condemned by ourselves and heaven" (*tian qian lei zhu* 天譴雷誅) in the "Ten Great Vows". Therefore, the religious meanings of the "Ten Great Vows" itself is what to be explored.

Since "vow-making" is part of the Initiation Ritual, it is necessary to understand the context of "vow-making" from the evolution of the Initiation Ritual. As Yiguan Dao adopted traditions from Xiantian Dao (先天道), therefore I compare the disciplines and the Ten Great Vows in the Initiation Ritual between the two religions, to see the differences of philosophies and practices under distinct ages. Moreover, from Xiantian Dao to Yiguan Dao, they experienced several patriarchs, and obviously the reform could be traced back to the 15<sup>th</sup> patriarch, Wang Jueyi. From the developments of Xiantian Dao and Yiguan Dao respectively, we could also grasp Yiguan Dao's view of dedication and way of modern practices.

Keywords: Yiguan Dao, Initiation Ritual and Vow-making, Ten Great Vows, Precept, Vow

# 目次

謝辭 .....	I
摘要 .....	II
ABSTRACT .....	III
目次 .....	IV
圖目次 .....	VII
表目次 .....	VIII
<b>第一章 緒論 .....</b>	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的 .....	1
第二節 文獻回顧與探討 .....	5
一、一貫道歷代的求道儀式 .....	6
二、一貫道歷代的人道條件與規定 .....	8
三、戒律和愿力的宗教思想與實踐 .....	10
第三節 研究方法與限制 .....	20
一、研究方法 .....	20
二、研究限制 .....	22
第四節 研究架構與範圍 .....	23
一、研究架構 .....	23
二、研究範圍 .....	24
<b>第二章 一貫道的求道儀式之演變 .....</b>	<b>25</b>
第一節 九祖到十二祖時期的《開示經》 .....	31
一、請神降壇 .....	33
二、叩討超生及開示立願的意義 .....	36
三、皈依立願 .....	39
四、懺悔討准 .....	41

五、 點道前的祀神與開示皈戒的意義 .....	43
六、 點道儀式與開示三心四相的意義 .....	47
七、 送神謝恩 .....	51
第二節 十八祖以後的「請壇辦道禮」 .....	53
一、 請壇禮 .....	54
二、 跪讀申請書及求道表文 .....	56
三、 引保師當愿文 .....	61
四、 求道者當愿文與點道禮 .....	65
五、 謝恩禮 .....	67
<b>第三章 一貫道的人道條件與規定之發展 .....</b>	<b>71</b>
第一節 九祖到十二祖的入道條件與規定 .....	72
一、 品行端正，根基祖德 .....	74
二、 吃齋誦經，積功懺悔 .....	76
三、 立志皈依，遵守戒律 .....	78
四、 拈准入道，三師保舉 .....	79
第二節 十五祖到十七祖的入道條件與規定 .....	85
一、 十五祖王覺一時期 .....	86
二、 十七祖路中一時期 .....	96
第三節 十八祖之後的入道條件與規定 .....	104
一、 基本的入道條件與規定 .....	106
二、 求道者本身具備的條件 .....	110
<b>第四章 一貫道愿力觀之發展與特色 .....</b>	<b>115</b>
第一節 先天道的三皈五戒之戒律觀 .....	115
一、 戒律的源流與發展 .....	115
二、 先天道的三皈五戒的內容與目的 .....	132
第二節 一貫道的十條大愿之愿力觀 .....	137

一、 愿力的源流與發展 .....	137
二、 十條大愿的內涵與特色 .....	147
第三節 一貫道愿力觀的現代實踐 .....	169
一、 道化生活 .....	170
二、 社會教化與關懷 .....	175
<b>第五章 結論 .....</b>	<b>183</b>
參考書目 .....	189
一、 古籍與經典 .....	189
二、 專書 .....	190
三、 學位論文 .....	193
四、 期刊論文 .....	194
五、 論文集論文 .....	197
六、 會議論文 .....	198
七、 報紙 .....	198
八、 電子工具與網路資料 .....	198
附錄一：《開示經》與《普靜如來鑰匙通天寶卷》的版本比較 .....	202
附錄二：《開示經》與「請壇辦道禮」的思想比較 .....	203
附錄三：《開示經》與「請壇辦道禮」的求道儀式之比較 .....	204
附錄四：歷代入道條件與規定的同異之比較 .....	210
附錄五：《還鄉覺路》之「十條大愿」節錄 .....	211



## 圖目次

圖 1-1 「求道者當愿文」和「十條大愿」的不同.....	3
圖 2-1 「皈依立愿」和「三皈五戒」的不同.....	40
圖 3-1 九祖到十七祖的人道規定之演變關係圖.....	103
圖 4-1 一貫道的他力與自力關係圖.....	148
圖 5-1 戒律觀到愿力觀的演變關係圖.....	185



## 表目次

表 1-1 各類愿文的相關內容.....	3
表 5-1 先天道與一貫道的轉向之比較.....	186
附表 1-1 《開示經》與《普靜如來鑰匙通天寶卷》的版本之比較.....	202
附表 2-1 《開示經》與「請壇辦道禮」的宗教思想之比較.....	203
附表 3-1 《開示經》與「請壇辦道禮」的求道儀式之比較.....	204
附表 3-2 先天道求領先天玄關大道表文和一貫道的求道表文之比較.....	208
附表 4-1 九祖到十七祖入道條件與規定的同異之比較.....	210
附表 4-2 先天道和一貫道的入道條件和規定之同異比較.....	210



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

清·省庵大師(1686-1734)《勸發菩提心文》：「嘗聞入道要門，發心為首；修行急務，立願居先。願立，則眾生可度；心發，則佛道堪成。苟不發廣大心，立堅固願，則縱經塵劫，依然還在輪迴，雖有修行，總是徒勞辛苦。」<sup>1</sup>意謂著進入修道之首要條件是發心，但是有發心卻沒有方向，容易如《永嘉證道歌》：「猶如仰箭射虛空。勢力盡箭還墜。」<sup>2</sup>最終沒有結果，因此，成就佛道，須樹立一個堅定不移的志願，引導走向最終目的。<sup>3</sup>可見「入道立願」可能是一種啟發菩提心的方法，或是一種指引成佛的方針，或是修行的動力，驅使修行者走向最終的目標。

然而，佛陀涅槃前卻囑咐弟子，未來佛教徒須「以戒為師」，所以「戒律」在後來佛教的發展中，佔了很重要的地位，認為戒、定、慧是修行的重要課題，但是我們看諸佛菩薩的成就，例如阿彌陀佛的四十八願、觀世音的十二大願、地藏古佛的七十二願，祂們是因「願（愿）」而成就，先看地藏古佛雖立愿「地獄不空，誓不成佛」，最終卻成就了「佛」，阿彌陀佛雖立四十八宏願卻成就了西方淨土，我們從這裡看到一個很重要的課題，就是關於「修行如何成就」，不是只有「戒」的問題，可能最後的成就是因為「愿」，也就是說，在一貫道「求道立愿」的發展與演變當中，由戒律觀轉換為愿力觀，是融合還是捨棄，是簡化還是取代？這是值得探討的課題。

隨著時代的變遷，宗教話題逐漸明朗化，尤其在臺灣，雖然土地並不大，但是各個宗教卻能得到多元化的發展與並存，由此反映出台灣的民主社會之高度包容力，<sup>4</sup>除了大家所熟悉的宗教之外，許多新興宗教也受到注意，大眾逐漸能瞭解該宗派的教義、教規、

<sup>1</sup> 《省庵法師語錄》，CBETA, X62, no. 1179, p. 234b19-22 // Z 2:14, p. 296c13-16 // R109, p. 592a13-16。

<sup>2</sup> 《永嘉證道歌》，CBETA, T48, no. 2014, p. 396a17-18。

<sup>3</sup> 省庵大師，林立仁整編，《勸發菩提心文註釋》（臺北：正一善書，1998年），頁53。

<sup>4</sup> 林翠鳳，《宗教皈依科儀彙編·主編序》（臺北市：宇河文化，2013年），頁2-3。

儀式等，在這種互相瞭解與認識的情況下，讓外界更能瞭解一貫道。因為，過去一貫道受到秘傳性的原故，外界對一貫道有諸多的誤解，包括其他宗教以及政府等，這些誤解大都是因為在不瞭解的情況下所產生的問題，因此在 1987 年解禁之前，一貫道尚未得到政府肯定的時候，宋光宇就大膽地在《天道鈎沉》<sup>5</sup>中為一貫道平反，無畏外界的批評，只想還原一貫道的真實情況，這種無畏的精神，除了敬佩之外，更反思他的行為是否也是一種愿力觀的表現？同時也反思一貫道求道儀式之研究逐漸成熟之下，是否還可以再進一步探討「求道立愿」的內涵？

幾乎每個宗教入教前都會有「儀式」進行宗教的身分認同，如「皈依」、「入門」、「傳度」等，同時也會有宣誓儀式（Swearing-in ceremony），以示真心願意入教，並且會遵守該宗教的一切教條，如基督教的「決志禱文」、佛教的「皈依詞」、道教的「皈道誓願文」等，透過宗教儀式的認證，才能得到宗教身分的認同。一貫道則是必須經過「求道儀式」才能進入一貫道的門檻，「求道立愿」則是宗教身分確立的表現。<sup>6</sup>講到這裡可以發現，因為「儀式」所帶來的宗教認同之身分歸屬感，所以研究「求道儀式」是不可避免的趨勢，然而「求道儀式」雖有其神聖性的宗教意義，它所代表的是身分的轉換，那麼「求道立愿」所代表的意義是什麼？誓愿？契約？還是修行原則？以及由「求道立愿」轉換為「十條大愿」之後，十條大愿所代表的宗教意義又是什麼？是否這兩者被混為一談，還是可以分開說明？

因此，首先必須意識到，我們要探討是「儀式」還是「思想」？既然要探討的是「戒律觀」到「愿力觀」的不同，那麼最終目的是要從求道儀式和教規之中，找出戒律觀和愿力觀的思想與目的，而不是將重心放在「求道儀式」的研究之上。況且，研究求道儀式會有利弊的問題，優點是「同中求異」，可以了解一貫道各單位的不同文化發展與應用；缺點是「大同小異」，尤其研究同一單位的時候，極有可能會造成取材相同卻沒發覺，因此筆者認為可以跳脫「儀式」的框架，從中探討其宗教思想與目的，以及「愿力」

<sup>5</sup> 宋光宇，《天道鈎沉》（臺北：萬卷樓，2010年）。

<sup>6</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第2期（南投縣：一貫道崇德學院，2013年4月），頁46。

所帶來的宗教實踐力。如圖 1-1：

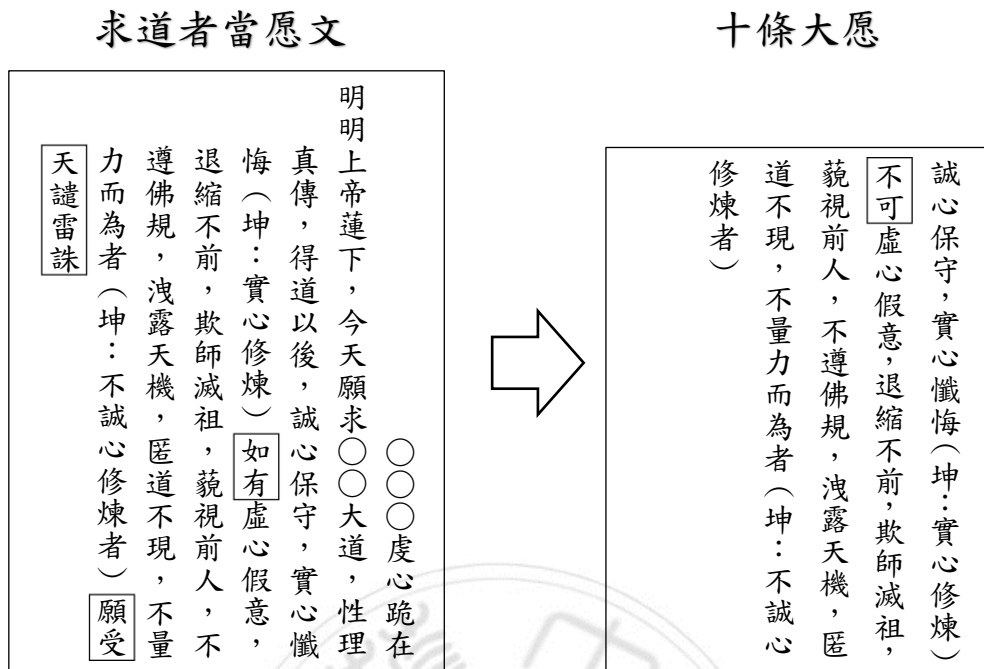


圖 1-1 「求道者當愿文」和「十條大愿」的不同

\*表示當「十條大愿」進入求道儀式的框架時，被稱為「求道者當愿文」。資料來源：《萬法歸宗》，臺中：崇正基金會，2008年，頁48。

可以發現當「十條大愿」進入「求道儀式」的框架時，必須有「誓」的行為，才能啟動「愿力」的效力，所以十條大愿會被看作是「誓愿」，這是情有可原的，也是不可否認的。但是，我們要釐清的是，當十條大愿在求道儀式當中時，它被稱為「求道者當愿文」，而不是「十條大愿」，況且「誓愿」的格式有其定律，「如有……願受天譴雷誅」，在其他的愿文也會出現，如表 1-1 引保師當愿文、普通愿、同時同德愿、清口愿等。也就是說，當我們去除「儀式」的框架之後，便是我們所要探討的是「三皈五戒」和「十條大愿」之意涵，而不是「儀式」所帶來的意涵。

表 1-1 各類愿文的相關內容

愿文名稱	內容
引保師當愿	如若引入保人，左道旁門，誑哄人之錢財者，願受天譴雷誅
普通愿	倘有虛心假意立愿不了陽奉陰違心口不一不照愿實行者願受天譴雷誅
同心同德愿	如有虛心假意貌合神離陽奉陰違不照愿實行者願受天譴雷誅
清口愿	如若口是心非陽奉陰違私自開齋破戒不照愿實行者願受天譴雷誅

(資料來源：《萬法歸宗》，臺中：崇正基金會，2008年，頁47、122-127)

早期一貫道從大陸傳來台灣後，「十條大愿」便一直延用到至今，已有一百多年的歷史，甚至傳播到海外各地，也是恪遵奉行與流傳，絲毫不敢改制，顯然，十條大愿對一貫道而言，如同十五條佛規、暫定佛規、三清四正等規定，來自十八祖張天然重訂佛規後，流傳至今，並且認為這是祖師所訂定的教規，非有天命者，不能輕易更動，因此在一貫道對於天命觀的重視之下，鮮少有人對十條大愿產生疑問，尤其因為求道禮囑「愿不能了，難把鄉還」的宗教意義，使一貫道以「了愿還鄉」的終極目標，衍生出一套屬於一貫道的愿力觀之義理，並且以此向一貫道修行者宣導「立愿了愿」的重要性。

觀察一貫道的祖師系統，可以發現一貫道與先天道<sup>7</sup>系統有淵源關係，因此有學者認為一貫道的「求道儀式」是承襲先天道的「進道科儀」，<sup>8</sup>但是「進道科儀」等於「求道儀式」嗎？以及倘若一貫道的「求道立愿」是承襲先天道的「皈依入愿」，但這兩個是不同的宗教意義與目的，是否代表在這中間，經歷了改革、轉向、創新的演變與發展？這是值得挑戰研究的一項課題。

再來，對於一貫道新求道者而言，「求道立愿」是否被視為一個模糊的誓言存在？大多數的人會隨著下執禮而宣讀，未曾注意求道立愿的內容，而能得以繼續進行一貫道求道儀式，但也有人針對「天譴雷誅」，感到排斥與反感，便要求中止求道儀式，因此一貫道總會因應時代需求更改為「天人共鑑」，但仍有些組線繼續採用，也不見得有太大影響，那麼必須先釐清「立愿」與「發愿」的不同。筆者認為，雖然求道立愿是一貫道的入道規定之一，隨著執禮而宣讀的「隨聲附和」之心理狀態，似乎求道立愿並沒有真正發揮「發愿」的功效，而是透過後續的解釋與引導，逐漸產生「發愿」的宗教心理，因此是否有接受「教化功能」，可以影響新求道者是否會正視求道立愿的意義，甚至繼續發展「愿力」的實踐力量。正因如此，雖然一貫道的傳播速度與範圍極廣，很多人求過道，

<sup>7</sup> 林萬傳認為，黃德輝先天道的開創者，但是有些學者認為當時應該是金丹道，到了十二祖袁志謙時，馬西沙與李豐楙認為是青蓮教，至於先天道可能是十二祖之後的稱謂，也就是說，一貫道與先天道是青蓮教系統所發展出來的改革教派。參林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》(臺北：明德出版，2007年)，頁114。但由於本文參考資料偏多於林萬傳、王見川、危丁明等學者的看法，在引用的文獻皆尊重原作者的本意與原創，故本文多以「先天道」概稱黃德輝之後所發展的教派系統。

<sup>8</sup> 胡學丞，《近代台灣漢人社會立誓研究》(臺北市：國立政治大學歷史學系博士論文，2018年)，頁113。

但未必有持續在一貫道的宗教團體中修行學習。既然求道立愿可以決定是否繼續進行求道儀式的條件之一，一貫道也將求道立愿的十條大愿視為首要的愿力，但普遍民眾求道之後卻沒有持續進入一貫道的行列修行，到底求道立愿中的十條大愿，是否能夠發揮它的愿力觀？是值得深入研究的一項課題。

本文研究旨在一貫道「求道立愿」的戒律觀到愿力觀的發展與演變。因此，本文將從三個大方向進行討論：

一、探討一貫道的求道儀式之演變：藉由先天道的禮本《開示經》，與一貫道的「請壇辦道禮」，互相比較求道過程之宗教意義，試圖了解《開示經》的「經本」模式簡化為「請壇經」、「表文」、「當愿文」、「禮囑詞」等，簡化之後的教義思想、宗教目的是否會產生差異性？

二、探討一貫道入道的條件與規定之演變：藉由歷代祖師制定入道的條件與規定，以及時代背景與宗教背景，試圖了解改革一貫道的求道儀式之原因，同時也了解中間的轉折點在哪裡？改革的關鍵人物是誰？促使三皈五戒轉為十條大愿的動機與目的是什麼？

三、探討戒律觀和愿力觀的不同：藉由戒律觀的源流與發展，從中國禮法思想、佛教戒律傳入、道教戒律融合，試圖了解先天道的三皈五戒之宗教目的；其次，探討愿力觀的源流與發展，從佛教本願思想、勸善運動、實學思潮的影響，試圖了解王覺一的宗教思想的傳承與轉向，這個轉向對「十條大愿」的影響是什麼？由以上的觀察，比較出三皈五戒和十條大愿的差異性，再以一貫道的愿力觀，觀察一貫道的宗教實踐項目。

## 第二節 文獻回顧與探討

本文是以「求道立愿」為主軸研究方向，從中再分別探討「三皈五戒」與「十條大愿」的不同，試圖了解一貫道從戒律觀到愿力觀的演變與發展。由於一個宗教思想的演變脈絡，不外乎涉及儀式、教規、教義、祖師等，若從「求道立愿」的角度來思考，則會牽涉到求道儀式、入道規定、愿文的核心思想等。因此，筆者分別三個大方向進行研

究：一貫道歷代的求道儀式之演變、一貫道歷代的人道條件與規定之發展、戒律與愿力的影響與發展之研究。

## 一、一貫道歷代的求道儀式

宗教的人道儀式，幾乎都有文本可依循，一來是讓信徒有規制可以遵循，二來是讓宗教的教規可以有一致性，儘管宗教領袖因傳承而有所不同，卻能讓教規、教義世代相傳；即便宗教領袖的宗教思想有些轉變，促使改革儀式內容與形式，但還是會保留基本教規或教義的精華。因此，以先天道與一貫道的求道儀式之文本作為研究對象：

### （一）先天道的《開示經》

目前掌握到的求道儀式之文獻，可追溯至一貫道九祖到十二祖的求道儀式，收錄在林萬傳的《先天道研究》<sup>9</sup>中的禮本《開示經》<sup>10</sup>，此《開示經》是先天道的求道儀式所遵從的一本「經書」，先天道的開示師必須將此禮本背熟，才能為求道者進行求道儀式，除了針對《開示經》的內容進行逐一的研究之外，依內文的探討，王見川曾提到《開示經》有部分經文是經參考寶卷的內容著作而成；<sup>11</sup>以及林萬傳〈台灣齋教：先天道源流考〉<sup>12</sup>提到的點道過程，證實《開示經》深受明清新興宗教傳流的寶卷之影響，並且了解《開示經》的經文，其實涵蓋了三皈五戒、四生六道、開恩赦罪、先天本性等宗教思想。

### （二）一貫道的請壇辦道禮

現代一貫道的「請壇辦道禮」在各單位當中，大抵上的內容會是一致，只有部分內容會因應單位文化而有些調整，因此目前筆者收集到的文本，有宋光宇《天道鈎沉》<sup>13</sup>記錄的是寶光組的禮節文本，其內容只有禮節文本的部分，比較沒有特別講述禮節的意

<sup>9</sup> 林萬傳，《先天道研究》（台南：龍巨書局，1986年）。

<sup>10</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁二-1-26。

<sup>11</sup> 王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天，1996年），頁75-111。

<sup>12</sup> 林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，收錄於江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望》（臺北：新文豐出版，1994年），頁135-138。

<sup>13</sup> 宋光宇，《天道鈎沉》，頁61-69。



涵；李紀勳《宇宙觀、儀式與宗教變遷—兼論一貫道與毅南興「道務整合」》<sup>14</sup>代表興毅組的單位，其內容只有引保師當愿文、點道禮節的部分；楊弘任〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉<sup>15</sup>則是綜合各單位的禮節文本，除了整個請壇辦道禮之外，同時也講述一貫道「內盡其誠、外盡其禮」的意涵以及「真儒復興」的意義；蔡中駿《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》<sup>16</sup>和賴美君〈一貫道各式表文之研究〉<sup>17</sup>則是代表發一組的單位，蔡中駿是講述整個辦道禮儀的過程與意涵，他的方式是將儀式與立愿分開說明，而賴美君則是解釋「求道表文」的意涵；鍾雲鶯〈儀式與實踐：一貫道的求道儀式及其意義〉<sup>18</sup>代表的是基礎組的單位，除了解釋求道儀式的流程和意涵之外，還有解釋「十條大愿」是一貫道的修行原則，以及「了愿還鄉」的回歸本源之意義。除此之外，還有《一貫道儀式解說》<sup>19</sup>、《道場操辦專輯》<sup>20</sup>、《萬法歸宗》<sup>21</sup>等道場專書，記錄一貫道的「請壇辦道禮」的禮節流程。經由以上，綜合收集一貫道部分單位的求道儀式之版本，可以發現，一貫道的「請壇辦道禮」之流程，大抵上是請壇經、跪讀申請書及求道表文、引保師當愿文、求道者當愿文與點道禮、謝恩禮，歸納各版本之後，再逐一分析，其中所涵蓋一貫道的教義。

另外，在一貫道的求道表文裡，發現有「欽加頂恩」的祖師署名，針對此問題，林萬傳在〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉<sup>22</sup>中解釋它的來源與脈絡，認為因應時代的不同，由欽加引恩、欽加保恩、欽加頂恩之嬗變，代表祖師的傳承在責任上有不同的意涵。

<sup>14</sup> 李紀勳，《宇宙觀、儀式與宗教變遷—兼論一貫道與毅南興「道務整合」》（新北市：真理大學宗教學系研究所碩士論文，2006年），頁91-95。

<sup>15</sup> 楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》（福建武夷山：廈門大學國學院，2010年10月23-24日），頁9-12。

<sup>16</sup> 蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》（新竹市：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，2000年），頁44-55。

<sup>17</sup> 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第6期（南投縣：一貫道崇德學院，2017年8月），頁84-110。

<sup>18</sup> 鍾雲鶯，〈儀式與實踐：一貫道的求道儀式及其意義〉，《中華道統文化的傳承與創新—第三屆一貫道研究學術研討會會議手冊》（臺北：崇德文教紀念館，2012年7月28日），頁30-36。

<sup>19</sup> 智音，《一貫儀式解說》（臺北：明德出版，1997年），頁30-64。

<sup>20</sup> 前賢著，《道場操辦專輯》（臺北：正一善書，未標出版日期），頁42-43。

<sup>21</sup> 崇正基金會，《萬法歸宗》（臺中：崇正基金會，2008年），頁110-112。

<sup>22</sup> 林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，收錄於陳秋平主編，《宗源與賡續：宗教與文化國際學術研討會論文集》（馬來西亞：南方大學，2014年2月），頁52-55。

## 二、一貫道歷代的入道條件與規定

除了一貫道的求道儀式有所改革之外，在教義、教規、入道規程等，也會因應時代背景、宗教內部而有所改革。自古國有國法，家有家規，一個宗教團體能得以妥善經營，宗教信徒有所依循的法則，祖師必定會制定相關規定，因此，祖師訂定的入道的條件與規定，一是謹慎來歷，二是防範未來，三是整飭佛規。

### (一) 九祖到十四祖

九祖到十四祖的傳播群族層面，參考 Jordan & Overmyer<sup>23</sup>、丁仁傑<sup>24</sup>、危丁明<sup>25</sup>、秦寶琦<sup>26</sup>、馬西沙<sup>27</sup>、喻松青<sup>28</sup>等學者研究，可以了解民間教派流行於下層社會的貧苦民眾，因生活上的困苦，試圖藉由民間教派可以得到精神上的寄託與生活上的救濟，以有意識、自覺性的綜攝主義之舉動，欲超越儒、釋、道三教融攝的新的宗教傳統。<sup>29</sup>透過民間教派的教義、教規、儀式等，具有合理性、神聖性、規範性的宗教意義、來滿足精神層面的需求。

先天道的調賢引眾<sup>30</sup>之規定，再細分四個階段：「品行端正，根基祖德」、「吃齋誦經，積功懺悔」、「立志皈依，遵守戒律」、「拈准入道，三師保舉」。以水祖彭超凡<sup>31</sup>、金祖林依秘<sup>32</sup>、渾渾子<sup>33</sup>所著作的先天道經典，從中尋找相關入道規定的文獻資料，彙整歸納之後，進行文獻分析。

要求「吃齋」是先天道的入道規定之一，這種「齋戒」的文化，並非專屬先天道的

<sup>23</sup> Jordan & Overmyer，周育民譯，《飛鸞－中國民間教派面面觀》（香港：中文大學，2005年），頁4-9。

<sup>24</sup> 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷－當代台灣新興宗教現象的社會學考察》（臺北：聯經，2004年），頁86-87。

<sup>25</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》（臺北：博揚文化，2015年），頁9。

<sup>26</sup> 秦寶琦，〈明清時期秘密教門信仰體系與基本教義的形成與發展〉，《邵陽學院學報(社會科學)》第1卷第1期（湖南：邵陽學院，2002年），頁66。

<sup>27</sup> 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁1-9。

<sup>28</sup> 喻松青，〈明清時期的民間秘密宗教〉，《文史知識》第7期（北京市：中華書局，1986年），頁26。

<sup>29</sup> 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷－當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁86-87。

<sup>30</sup> 調賢引眾：先天道的宗教術語，與「暗釣」相似互用，即暗中選拔賢良，引度使其皈依先天道之義，也就是說，暗中選拔賢良，並且引度這些有緣眾生皈依先天道。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-64。

<sup>31</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-406。彭超凡，〈十六條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-411。

<sup>32</sup> 林依秘，〈喫緊銘箴〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-486。

<sup>33</sup> 佚人著，〈闡道要言·解三皈五戒之真詮〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-217-220。

宗教文化，林榮澤在〈持齋戒殺：清代民間宗教的齋戒信仰研究〉<sup>34</sup>及〈入教吃齋—論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉<sup>35</sup>中，皆有提到吃齋在當時的民間宗教廣泛流行，並非只有某一教派才要求吃齋，只是利用吃齋可以行功消業的民俗觀念，吸引民眾入教，因此官方才會從吃齋來分辨信徒的身分進行取締。也就說是，吃齋是為了「行功消業」，那麼就符合先天道所重視「懺悔」以「消業」的宗教意義。

## （二）十五祖到十七祖

十五祖到十七祖之間的改革項目，大抵上由十五祖王覺一極力試圖融合心學、理學、神學，建構一套「理氣象」的儒家思想之教義，代替先天道偏重於全真道的修行法，因此，林萬傳《先天道研究》<sup>36</sup>與慕禹《一貫道概要》<sup>37</sup>都有談到王覺一廢除入道時必須「絕慾」的規定，又廢除九節玄功，不再修煉內丹術，只保存拈准的手續，只教人修心養性，盤腿靜坐，由全真的內丹修煉轉換成儒家「理天法」的修行。因此，由王覺一的相關著作《理數合解》<sup>38</sup>、《歷年易理》<sup>39</sup>、《祖師四十八訓》<sup>40</sup>，以及相關論文鍾雲鶯《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》<sup>41</sup>，了解王覺一的傳道模式，歸納彙整之後，再予以條序分析相關的入道條件與規定。

十七祖路中一的改革項目，在林萬傳《先天道研究》提到路中一廢除「拈准」的程序，改用「掛號註冊」的方式，<sup>42</sup>使入道者能更快速求道，以及林萬傳認為郝寶山《一貫佈道大綱》、《領袖指南》<sup>43</sup>等是路中一當時的佛規禮節，故而將相關規制擇錄要項，收錄於《先天道研究》，從中大概能了解十七祖的入道相關條件與規定，同時與王覺一的

<sup>34</sup> 林榮澤，《持齋戒殺：清代民間宗教的齋戒信仰研究》（臺北市：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2004年），頁5。

<sup>35</sup> 林榮澤，〈入教吃齋—論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉，《中國歷史學會史學集刊》第36期（臺北市：中國歷史學會，2004年），頁188。

<sup>36</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-190-193。

<sup>37</sup> 慕禹，《一貫道概要》（臺南：龍巨書局，2002年），頁38。

<sup>38</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》（臺北：正一善書，2008年）。

<sup>39</sup> 北海老人，《歷年易理》（崇華堂版，1881年），收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》（臺北：正一善書，1994年）。

<sup>40</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》（臺北：正一善書，1991年）。

<sup>41</sup> 鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》（新北市：花木蘭文化，2011年）。

<sup>42</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-197。

<sup>43</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》、《領袖指南》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-195-206。

入道規定互相比較，能了解一貫道的入道規定之演變脈絡。除此之外，在《無極聖中娘親演血書》<sup>44</sup>的鸞書，曾提到在路中一時期，出現黨派紛爭的問題，可能同為一貫道的教派系統，有著同樣的教義、儀式，卻是不同的領袖黨派，認為該領袖是假借名義引度眾生，鸞書說明因失去天命正統的保障，將無法真正得到超生了死，由此可知，當時教派內部已經開始有分裂的情形產生，這可能會影響十八祖張天然在進行全面性改革時，為了確保天命正統的保障，道場秩序的穩定性，廢除「道階果位」，與先天道是全然不同的面貌，獨樹一幟，也是有可能的。

### （三）十八祖之後

關於張天然重新制定佛規的相關資料，主要參考張天然從 1930 年接掌道盤至 1947 年歸空前，在這段期間的相關文獻，彙整歸納後再予以分析探討，因此，筆者分兩個方向：基本的入道條件與規定、求道者本身具備的條件。於 1937 年頒定的《一貫道疑問解答》<sup>45</sup>，曾提到入道手續須查清求道者是否身家清白、品行端正，以及須繳交功德費，並且有引保師的引介，求道前須立鴻誓大愿，求道者具備根基、祖德、佛緣等各項規定；1939 年則頒定《暫定佛規》<sup>46</sup>，規定壇主須遵守考查求道者是否身家清白、是否良善等規定；還有 1941 年《率真進修錄》<sup>47</sup>記錄當時爐會栽培人才的上課內容，在〈天道的寶貴是什麼〉<sup>48</sup>也是強調求道者須身家清白、品行端正的重要性。

## 三、戒律和愿力的宗教思想與實踐

危丁明《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》<sup>49</sup>，提到先天道禮本《開示經》的皈依立願詞，願與誓兩者的關係密切，前面是「願」，願意遵守三皈五

<sup>44</sup> 佚人著，《無極聖中娘親演血書》（湖北省：不著出處，1924 年），收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》聖典之部第 1 冊（臺北：一貫義理編輯苑，2009 年），頁 1-9。

<sup>45</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上（濟南：崇華堂版，1937 年），收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第 1 冊（臺北：一貫義理編輯苑，2010 年），頁 8-9。

<sup>46</sup> 張天然，《暫訂佛規》（濟南：崇華堂版，1939 年），收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 160-173。

<sup>47</sup> 林榮澤，〈一貫道研究文獻概述〉，《一貫道研究》第 3 期（南投縣：一貫道崇德學院，2014 年），頁 45。

<sup>48</sup> 佚人著，《率真進修錄》（濟南：崇華堂版，1941 年），收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 181-182。

<sup>49</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 109-110。

戒……等；後面是「誓」，倘若三皈不真，五戒不全，洩漏真空大道，謬行違悖，欺師滅祖……等，將會雙眼落地，身化濃血，天譴雷誅，而這些誓文在信徒心中起了作用。在一貫道的求道者當愿文中，若是單純以「格式」來看，似乎有相似的屬性，然而，自張天然重訂佛規後，於訓練人才的爐會記錄《率真進修錄》<sup>50</sup>及早期道場專書《明德新民進修錄》<sup>51</sup>，皆概以十條大愿來說明求道者立愿，尤其求道禮囑：「你若愿不能了，難把鄉還」，使十條大愿的意涵，更偏向強調回歸本心的愿力觀。至於十條大愿是否具有戒律觀，在《回天的五個條件－戒律》<sup>52</sup>中，談到佛家的戒律，其實就是儒家的禮節。顯然，原先在《開示經》皈依立愿中所重視三皈五戒的戒律觀，演變到一貫道時轉換重心，強調「禮者理也」的思想，利用遵守佛規禮節的方法，作為回歸本心的愿力觀之實踐與發展。

因此，依三皈五戒與十條大愿的宗教思想與實踐，分別三個方向進行研究：三皈五戒的戒律觀、十條大愿的愿力觀、一貫道愿力觀的現代實踐。

#### （一）三皈五戒的戒律觀

先了解中國禮法文化的演變，從禮法到三綱五常的制定，因為儒家、道家、法家、陰陽家的融合，影響在封建的中國社會，有強烈的倫理制度的概念，甚至影響佛教、道教在戒律上的制定，利用三綱五常的倫理觀來解釋宗教戒律的意涵。因此，參考魯丹《儒教與法律》<sup>53</sup>了解中國的「禮法」文化之演變，還有參考司馬云杰<sup>54</sup>、普慧<sup>55</sup>、唐俐<sup>56</sup>、于東新<sup>57</sup>等期刊論文，了解中國的「禮教」思想影響宗教甚深，至漢武帝時董仲舒提出「罷黜百家，獨尊儒術」的政策，結合儒家、陰陽家的思想，制定出三綱五常。

<sup>50</sup> 佚名著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁181-182。

<sup>51</sup> 佚名著，《明德新民進修錄》（高雄市：寸心印經處，1981年），頁95-102。

<sup>52</sup> 明德出版社，《回天的五個條件－戒律》（新北市：明德出版，2012年），頁34。

<sup>53</sup> 魯丹選編、標點，《儒教與法律》（北京：國家圖書館，2010年），頁8。

<sup>54</sup> 司馬云杰，〈禮教與宗教〉，《文化學刊》第5期（遼寧：遼寧社會科學院，2012年9月），頁144。

<sup>55</sup> 普慧，〈漢武帝時期的禮教：國家宗教神學之意識形態－董仲舒的禮教神學思想〉，《嶺南學報》復刊號（第一、二輯合刊），上海：上海古籍出版社，2015年3月，頁230。

<sup>56</sup> 唐俐，〈論董仲舒儒學理論框架的道家色彩〉，《船山學刊》2007卷第4期（長沙市：船山學刊雜誌社，2007年），頁59。

<sup>57</sup> 于東新，〈儒學的神學化與系統化－論董仲舒對儒學的改造與發展〉，《社會科學論壇》2008卷10B期（河北省：社會科學論壇編輯部，2008年），頁32。

其次，佛教戒律傳入中國後的演變與發展，弘一大師《戒律學要略》<sup>58</sup>解釋，佛陀為了保護佛法可以在世間永久傳流，因此制定戒律。由三藏教典之一的律(vinaya)，律學的起源在於釋尊因為弟子隨犯隨制而集結為條文。<sup>59</sup>也就是說，戒律在佛教裡是規範僧人的經典，僧人經由遵守律典戒法，以止惡行善，調伏煩惱。釋聖嚴《戒律學綱要》<sup>60</sup>，了解中國之所以有戒律，是佛教戒律傳入中國後，隨著經文的翻譯，才逐漸將「律部」完善制定，以及他認為中國佛教與僧團的穩定發展、統一制度，是在「律制」上積極推行與教育。勞政武《佛律與國法—戒律學原理》<sup>61</sup>，則是指出三皈五戒是屬於「在家戒」的其中一種，不同出家戒的「菩薩戒」之規範；另外也指出佛教的戒律與儒家的道德規範，「自我規範」的義理是相通的，但在基本宗旨與意涵卻有很大的差異。佐藤達玄《戒律在中國佛教的發展》<sup>62</sup>說明，佛教戒律從小乘戒的戒體論之防非止惡，大乘菩薩戒之自誓懺悔，到禪宗教團的清規，由佛陀所制的戒，藉由菩薩戒與僧制，以在地化的方式轉成中國人的佛教。王月清《中國佛教倫理思想》<sup>63</sup>，則是指出中國佛教戒律觀的源流與發展，王月清〈禪宗戒律思想初探，以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉<sup>64</sup>談到禪宗的「無相戒」是重視心性的持守，以及說明無相戒律的典據來源和思想根源，此無相戒是慧能禪宗對大乘菩薩戒法的創造性的繼承與發展，和獨特性的宗教道德理念。也就是說，佛教戒律經由中國文化的滲透，不僅佛教的教義、制度有所改革之外，同時影響在中國本土宗教也開始制定戒條。

道教的戒律制度之產生，其實並非來自佛教，而是參考佛教的戒律條文形式，開始制定戒條。李養正《道教概說》<sup>65</sup>表示道教的戒律觀，在東漢時的道教就已經有戒律了，謂之道誡，以及道教非常重視戒律，後來魏晉南北朝時，可能受到佛教影響，參考佛教

<sup>58</sup> 弘一大師等著，《戒律學要略》（臺北：世界佛教，1995年），頁67。

<sup>59</sup> 弘一大師等著，《戒律學要略》，頁77。

<sup>60</sup> 釋聖嚴，《戒律學綱要》（臺北市：法鼓文化，1999年），頁45-46、56。

<sup>61</sup> 勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》（臺北市：老古文化，2001年），頁249-274、478-487。

<sup>62</sup> 佐藤達玄著，釋見愨等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義市：香光書鄉，1997年），頁674。

<sup>63</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》（臺北市：雲龍，2001年），頁96-132。

<sup>64</sup> 王月清，〈禪宗戒律思想初探，以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，《臺大佛學研究》第4期（臺北市：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，1999年），頁149、153。

<sup>65</sup> 李養正，《道教概說》（北京市：中華書局，1989年）。

的律藏，道教才有正式的戒條出現。另外，謝路軍《道教》<sup>66</sup>也談到，道教起初創立時的戒律較為簡單，只是規定道教徒的基本言行，隨著道教的宗教團體之發展，藉由佛教的戒律觀和中國禮教社會的影響，制定更加完善且詳細具體的戒律制度。蔡翊鑫〈道教倫理學—以《太上洞玄靈寶法身製論》為例〉<sup>67</sup>，宗教上的戒律其實就是一種倫理規範。以及樂愛國《中國道教倫理思想史稿》<sup>68</sup>說明道教的戒律之意涵，以戒分辨善惡，以律用來論罪。也就是說，雖然儒家禮制有強大的倫理觀，在中國傳統社會的個體產生控制作用，但應用在道教的戒律時，這種倫理規範，其實是訴求得道成仙的一種修持門徑。

道教戒律之演變與發展到全真道時，更是將戒律視為入門首要條件，劉高清〈行持戒律，檢束身心〉<sup>69</sup>，提到戒是全真的第一關，傳戒、受戒對全真道教徒非常重要，戒律主要是為了規範道教徒的言行舉止，而能安身立命，也是修行解脫的基礎。《金丹大道入門》<sup>70</sup>，則是了解齋戒為道之根本，唯有齋戒才能消除邪妄雜念，專心修煉。由此可知，全真道的清規與齋戒，與修煉內丹是有關聯的，既然先天道承襲全真道，那麼先天道會要求茹素、絕慾為入道規定，其實與修煉內丹有關聯性。

以先天道《開示經》記載的三皈五戒之內容，其實是參考《普靜如來鑰匙通天寶卷》<sup>71</sup>的部分經文，濮文起〈明代黃天道及其教義思想簡論〉<sup>72</sup>說明此寶卷來自於黃天道的另一支傳人鄭光祖所著，任繼愈主編《中國道教史》<sup>73</sup>，則說明黃天道有「外佛內道」的宗教形態，從黃天道的修行方式和戒律，能了解黃天道其實是承襲全真道的修行法，只是黃天道提倡夫婦雙修，但不代表戒律寬鬆，反而更加嚴格要求。

<sup>66</sup> 謝路軍、陳勝，《道教》（北京：中國民主法制出版，2015年），頁65-69。

<sup>67</sup> 蔡翊鑫，〈道教倫理學—以《太上洞玄靈寶法身製論》為例〉，《藝見學刊》第14期（臺中市：紅樓西廂創藝學會，2017年），頁47。

<sup>68</sup> 樂愛國，《中國道教倫理思想史稿》（濟南：齊魯書社，2010年），頁213

<sup>69</sup> 劉高清，〈行持戒律，檢束身心〉，《中國道教》第6期（北京市：中國道教協會，2018年），頁63。

<sup>70</sup> 【明】伍冲虛，【清】柳華陽撰；陶秉福增撰要旨，《金丹大道入門：伍柳仙蹤及其要旨》（北京：中央編譯，2013年），頁333-338。

<sup>71</sup> 《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊（臺北：新文豐出版，1999年）。

<sup>72</sup> 濮文起，〈明代黃天道及其教義思想簡論〉，《貴州大學學報(社會科學版)》第27卷第5期（貴陽市：貴州大學學報編輯部，2009年9月），頁136-137。

<sup>73</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》（臺北市：桂冠，1991年），頁752-761。

再從《闡道要言·解三皈五戒之真詮》<sup>74</sup>、《道德淺說·遵皈守戒說》<sup>75</sup>了解先天道的三皈五戒之意涵，其實是幫助九節玄功的次第提升，最後臻至「功圓果滿」；另外再從《三三歸一》<sup>76</sup>、《換骨仙丹·投魔信邪違背祖訓》<sup>77</sup>、《大道指迷直辨·執教門辨》<sup>78</sup>，發現先天道的戒律，除了三皈五戒之外，同時也重視「尊師重道」的倫理觀。

## （二）十條大愿的愿力觀

雖然從胡學丞《近代台灣漢人社會立誓研究》<sup>79</sup>中，可以發現他所認知的十條大愿，「誓」的意味大過於「愿」，因此特別強調「天譴雷誅」的恐怖感所帶來的約束力之作用，這是以「誓愿」的角度來思考這個問題。但是仔細觀察「十條大愿」的十個項目，並沒有「天譴雷誅」的項目，也就是說，十條大愿一旦脫離「求道儀式」的框架時，十條大愿本身就具有道德規範的意涵，若是十條大愿進入「求道儀式」的框架時，「天譴雷誅」是加強十條大愿的約束力，況且「天譴雷誅」在先天道的「皈依立愿」中也同樣出現，換句話說，「天譴雷誅」是對應於「儀式」，而我們所要探討的是，脫離「儀式」框架之後，所呈現出來的「求道立愿」本身的意涵。

因此，在探討一貫道的愿力觀之前，先了解愿力觀的源流與發展。以林樂飛〈民間信仰與“愿”文化〉<sup>80</sup>提到，愿是人們對未知的、不可預測的人生與生活的一種期盼和嚮往，一是避禍，二是求福，表示中國自古以來就有「愿」的思想，並非宗教的專屬，從簡單的自然膜拜、天體膜拜、鬼神膜拜，對「形而上」的祈求，希望能安撫內心的恐懼和害怕，直到有宗教之後，逐漸將「愿」建立儀式，成為發愿、立愿等形式。先從先天道的愿力觀當中，發現到彌勒信仰的本愿觀，故而由業露華《佛說彌勒上生下生經》<sup>81</sup>、王月清《中國佛教倫理思想》<sup>82</sup>，兩書的內容了解彌勒信仰的源流，以及彌勒本愿和

<sup>74</sup> 渾渾子，《闡道要言·解三皈五戒之真詮》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-217-220。

<sup>75</sup> 佚人著，《道德淺說·遵皈求戒說》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-613-614。

<sup>76</sup> 佚人著，《三三歸一》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-499。

<sup>77</sup> 福海帆，《換骨仙丹·投魔信邪違背祖訓》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-527。

<sup>78</sup> 洗心子，《大道指迷直辨·執教門辨》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-715。

<sup>79</sup> 胡學丞，《近代台灣漢人社會立誓研究》，頁 113-139。

<sup>80</sup> 林樂飛，〈民間信仰與“愿”文化〉，《延安職業技術學院學報》第 26 卷第 2 期（延安市：延安職業技術學院學報編輯部，2012 年 4 月），頁 69。

<sup>81</sup> 業露華釋譯，《佛說彌勒上生下生經》（高雄縣：佛光，1996 年），頁 163-170。

<sup>82</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 175-176。



彌陀本願的思想不同，並且發現菩薩本願是因位發起誓願，涉及到「過去世」立下的誓願之概念，與鍾雲鶯〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉<sup>83</sup>認為一貫道的「愿」是未降生於紅塵前與天的盟約，不謀而合，也就是說，一貫道的愿力觀含有本願思想。方立天〈自力與他力之融合〉<sup>84</sup>，說明禪宗與淨土宗的修行宗趣的不同，禪宗講自力的解脫，淨土宗講他力的救度，但宋代以來中國佛教修持實踐的歷史來看，禪淨融合是未來中國佛教的修持實踐模式。顯然，在宗教的修行方面，自律與他律同時共存是必然的現象。以李映瑾《佛教願文的發展及東傳日本研究》<sup>85</sup>，了解淨土宗的「信願行」是連續三關係，只要發起誓願皈依，心中一旦起願，便得入佛境，得著智慧，發願即大乘佛教信仰的第一道手續。因此，透過「自性自度」的修為與戒律，實現「本願」所追求的淨土世界和靈性解脫之終極理想，由此可知，與其說是愿力觀的心性論，不如說是修行觀之實踐力。

再者，唐宋以後佛教、道教逐漸意識「入世」弘法的重要性，便開始有「勸善」運動的趨向，以推廣孝道、勸善書的形態，融入中國倫理的道德規範，以吳震《明末清初勸善運動思想研究》<sup>86</sup>認為是為了重建理想的社會秩序。以流傳勸善書的形式來看，一方面是宗教文化的交流，佛教和道教皆有類似「功過格」的勸善書；一方面是通俗文化的教育，使下層社會的民眾有機會得到適當地善惡教育。雖然，這其中有利有弊，但可以從勸善書的內涵思想，了解該宗教的教義思想之演變。

誠然，一貫道到十五祖王覺一時，是個重大轉變之一，王覺一將心學、理學、儒家思想、內丹思想、三教合一思想等，融合為末後一著教的教義思想，並且著作相關書籍廣佈流傳，以吳震〈從“宋明”轉向“明清”——就儒學與宗教的關係看明清思想的連續性〉<sup>87</sup>的說法反思王覺一的宗教轉向，可以在王覺一身上看到宗教思想的轉向，這種轉

<sup>83</sup> 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》第1期（臺北：新文豐出版，2012年），頁43。

<sup>84</sup> 方立天，〈自力與他力之融合〉，《佛藏》第16、17期，《一九九九年兩岸禪學研討會論文集》（臺中市：佛藏雜誌社，2002年），頁21-27。取自 [https://www.fozang.org.tw/mag\\_article.php?id=334.htm](https://www.fozang.org.tw/mag_article.php?id=334.htm)。

<sup>85</sup> 李映瑾，《佛教願文的發展及其東傳日本研究》（嘉義縣：國立中正大學中國文學所博士論文，2009年）。

<sup>86</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北市：國立臺灣大學，2009年），頁41。

<sup>87</sup> 吳震，〈從“宋明”轉向“明清”——就儒學與宗教的關係看明清思想的連續性〉，《復旦學報（社會科學版）》第1期（上海市：復旦大學，2010年），頁75。

向並不是斷裂，而是一種文化的延續性。也就是說，由先天道的丹道思想，開始轉向為儒家思想，這種「以儒為宗」的宗教思想，成為未來一貫道以「真儒復興」的口號，宣傳中國傳統文化的道德規範，顯然，一貫道的愿力觀，偏向於儒家思想的詮釋。

根據張天然時期《率真進修錄·立愿了愿》<sup>88</sup>中解釋「愿者原心」的思想，認為愿是一種良心發現，誠懇進取的一種心態，透過對真理的認知度，了解宗教意義，以實行實功來踐履儒家思想「己立立人、己達達人」的愿力，共同成就大同世界為要旨。因此「十條大愿」的核心思想，大抵可分三類：愿者原心、誠之本體、實行實功。

鍾雲鶯〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉<sup>89</sup>和〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉<sup>90</sup>解釋「原心」的意涵，是從「先天的願力」的本願思想，解釋以最接近本體之心的「先天之我」與天進行承諾，當契入「宗教認同」儀式時，便會產生「期待」寄託在「愿」之上，以「原心」表達對今生之「愿」的堅持與責任。再以《明德新民進修錄》<sup>91</sup>、楊起元《太史楊復所先生證學編》<sup>92</sup>和葉守桓〈論楊起元之三教觀〉<sup>93</sup>，了解「愿力」之意涵，認為愿力的大小，一是隨著心愿的大小，增強追求目標的力量；二是隨著認知真理的深淺與實在，堅定追求目標的力量。由此可知，「愿力」隨著認知真理的深度，契入於「原心」時，便會「轉化」成信仰力量和實踐力量。

其次，談到「十條大愿」的核心思想，以十條大愿的首要項目「誠心保守」來看，若說「原心」是「愿」的本體之心，那麼「誠」應該就是「十條大愿」的本體之心。在《一貫道疑問解答》<sup>94</sup>中，張天然屢次提到「誠」的重要性，求道、修道、辦道等過程，皆離不開「誠」。既然要探討「誠」的意義，吳怡《中庸誠的哲學》<sup>95</sup>說明在先秦時期，論「誠」較完備且有深度的便是《中庸》<sup>96</sup>一書，以及「誠」所代表的是天人合一之道。

<sup>88</sup> 佚名著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁204。

<sup>89</sup> 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》第1期，頁43。

<sup>90</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第2期，頁46。

<sup>91</sup> 佚名著，《明德新民進修錄》，頁151-152。

<sup>92</sup> 【明】楊起元，《太史楊復所先生證學編》卷2，收錄於《續修四庫全書》子部雜家類第1129冊（上海市：上海古籍，據南京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本影印，2002年），頁408。

<sup>93</sup> 葉守桓，〈論楊起元之三教觀〉，《東海中文學報》第33期（臺中：東海大學中國文學系，2017年6月），頁84。

<sup>94</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁49-52。

<sup>95</sup> 吳怡，《中庸誠的哲學》（臺北市：三民書局，1976年），頁34、50。

<sup>96</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·中庸》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊

即便「誠」並非中庸所專有，但以「誠」貫通天人之道，作為整個思想支柱的，只有《中庸》。也就是說，可以由《中庸》的天人合一之思想，來探討「誠心保守」的意涵。因此，在盧雪崑《儒家的心性學與道德形上學》<sup>97</sup>所提到「誠體」的概念，由「誠」之本體基礎，發展為道德意識、宗教意識、善惡意識等，轉化成「行為」時，便成為道德規範、道德規律。換句話說，「誠」是實踐的形上學、道德的形上學。由「誠」的概念，延伸至「明善復初」的實踐與目標之探討，從《一貫道疑問解答》<sup>98</sup>收集「明善復初」的相關資料，發現「明善復初」是一貫道另一種大同世界的理想，或是「回歸本位」的特色。總之，要達成人人皆「明善復初」的理想目標，必須由自身先表現「誠」的具體行為，如禮貌謙卑、誠敬信用、真實不虛等道德實踐，進行道德勸說，以「己立立人、己達達人」、「體用兼該」的概念，由心性論的誠之本體，發展道德實踐的堅持與明善。

承上述，有「體」便有「用」，有「知」便有「行」，因此《中庸證釋》<sup>99</sup>的解釋，是由「誠」之本體發展的「實行實功」的概念。因為空有「概念」、「認知」，卻沒有「實踐」、「實用」，最後還是「空」。也就是說，想要追求大同世界之理想，或生命終極關懷的解脫，都須由「實行實功」的道德實踐、功德實踐來完成。另外，可以發現十條大愿中，「實心」的德目有分男女之區別，這裡找到一些論點，由郭明義《修道百問》<sup>100</sup>，解釋因傳統社會的時代背景，張天然是根據「因材施教」的概念，將十條大愿進行人性化的調整。其次，由無學《十條大愿的實踐》<sup>101</sup>，是以易理解釋互相與平衡的修行觀。最後，由《暫定佛規》<sup>102</sup>，了解張天然制定「乾坤分班」的規定，是為了整飭佛規綱紀秩序。綜合以上，理出「男尊女卑」的傳統社會觀念、「乾剛坤柔」的互補與平衡、「乾坤分班」的佛規綱紀等論點。儘管「實心」之德目有男女之分，但實際修行觀上是平等的，沈擘滢〈坤道應運：一貫道的女性觀〉<sup>103</sup>，認為兩性本體同源於理天的思想，代表男女在先

---

(臺北：藝文印書館，1993年)，頁879-907。

<sup>97</sup> 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》(臺北市：文津，1991年)，頁148-150。

<sup>98</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁7、22、27、95-96。

<sup>99</sup> 列聖齊釋，《中庸證釋》(臺北：圖晟出版，1993年)，頁122。

<sup>100</sup> 郭明義，《修道百問》(臺北：慈鼎出版，1997年)，頁191-192。

<sup>101</sup> 無學，《十條大愿的實踐》(臺北：正一善書，1999年)，頁152-153。

<sup>102</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁172。

<sup>103</sup> 沈擘滢，〈坤道應運：一貫道的女性觀〉，《華人宗教研究》第7期(臺北：新文豐出版，2016年6

天靈魂條件是平等的，只是受到父權社會的影響，使女性的自主權受到限制；或佛教有「五漏」、「五障」等說法，認為女身受到生、心理與社會角色的限制所致。或許一貫道也受到傳統觀念的影響，故對女性的看法有些偏見，但以客觀角度來看，現代社會講究兩性平等，在修行觀上和道德實踐，人人皆平等，也就是說，無論是實心懺悔或是實心修煉，兩者都具有「修行」的宗教意義。

「實行實功」應用於十條大愿其他八條，可提出兩個一貫道的重要思想：「尊師重道」和「佛規禮節」。由陳進國〈宗教救渡團體的本土運動與全球擴展：宗教人類學視野中的一貫道〉<sup>104</sup>，可以了解一貫道特殊的宗教組織結構和領導風格，以「集體領導，分組負責」的典型特徵，除了使內部組織具有向心力之外，同時各單位互相產生凝聚力，再由這股力量分化至各個角落，使一貫道可以推廣至全球化。從鍾雲鶯，〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉<sup>105</sup>，可以了解一貫道之所以容易接近社會民眾，在於借助「禮教文化」的推廣，使「禮」的精神平民化、普世化、生活化。

此外，十條大愿有別於其他一貫道表、愿文書寫的形式，就是「口說為愿」，雖無書寫形式，卻同樣具有「立愿」的效力。由李亦園《說文化，談宗教：人類學的觀點》<sup>106</sup>，了解當人與神明進行溝通的時候，即便是小小舉動，都能達到溝通的功效；而美國哲學家詹姆斯（William James）《宗教經驗之種種：人性的探究》<sup>107</sup>，可以知道宗教的密契經驗，儘管沒有具體的形相來呈現，但在某瞬間便契入在人的靈魂本質，以及因受到環境氛圍的影響，導致引入神聖的狀態中，激發某種神聖的情感，自然配合宗教儀式，但日後卻忘記當時立愿的詳細內容。既然是一種模糊的狀態，那麼一貫道是如何引導新求道者進入一貫道修道行列？因此，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉<sup>108</sup>解釋，在點道儀式結束後的「講解三寶」，透過講解者與新求道者，相互給予宗教認同的合理性，

---

月)，頁 180-183。

<sup>104</sup> 陳進國，〈宗教救渡團體的本土運動與全球擴展—宗教人類學視野中的一貫道（上集）〉，《一貫道研究》第 1 期（南投縣：一貫道崇德學院，2011 年 11 月），頁 30。

<sup>105</sup> 鍾雲鶯，〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》（廈門：廈門大學，2011 年 3 月），頁 131。

<sup>106</sup> 李亦園，《說文化，談宗教：人類學的觀點》（臺北：Airiti Press，2010 年），頁 109。

<sup>107</sup> 威廉·詹姆斯（William James），蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種：人性的探究》（臺北縣新店市：立緒文化，2001 年），頁 457-460。

<sup>108</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 47。

使新求道者產生認同與歸屬。雖然這很有可能是宗教傳播的一種方式，但因為認同歸屬所發展的宗教實踐，才能確立「道親」的宗教身分認同，而不是「掛名」而已。

### （三）一貫道愿力觀的現代實踐

修行實踐，其實並非只是為了信仰而實踐，從十條大愿的條目中，反思一貫道的愿力觀在現代的道德實踐，可以達到何種成效？筆者以十條大愿「誠心實了」、「了愿還鄉」的核心信念與終極目標，對照〈道之宗旨〉<sup>109</sup>的「己立立人，己達達人」的實踐原則，和「化人心為良善，冀世界為大同」的理想目標，可以發現，一貫道愿力觀應用在現代實踐，大抵可分兩個層面探討：一是道化生活，二是社會教化與關懷。

鍾雲鶯〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉<sup>110</sup>，認為民間宗教的傳播與發展離不開本土傳統文化的基礎。也就是說，一貫道以儒家思想為核心主流，再因應社會文化的動向，進行禮教宣導、推廣讀經等。換言之，一貫道著重在「禮」的教化功能與道德實踐。再參《一貫道通識講義》<sup>111</sup>，說明立愿了愿的意義與心態，以及如何實踐十條大愿，求道之後如何將運用「誠心實了」的概念，落實在生活、家庭、待人處事等。從這裡可以發現，一貫道的愿力觀多以自利利人的修行實踐，自然會涉及社會教化和社會關懷的道德實踐，因此，從《林榮澤，《臺灣民間宗教研究論集》<sup>112</sup>了解一貫道的社會教化功能，從一貫道內部的教育體系到社會教化活動，都是實踐社會教化功能之一。楊流昌《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》<sup>113</sup>，可以了解一貫道的社會關懷功能，以慈善機構、急難救助等，發揮一貫道的愿力觀、慈悲觀。由此可知，一貫道的愿力觀，並非只著重在宗教傳播而已，轉化在日常生活可以自利利他的道德實踐，轉化在社會關懷可以達到教化功能與公益慈善的宏愿實踐。

<sup>109</sup> 佚名著，《性理題釋》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁486。

<sup>110</sup> 鍾雲鶯，〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，頁117-144。

<sup>111</sup> 中華民國一貫道總會，《一貫道通識講義》第一冊（新北市：中華民國一貫道總會，2013年），頁310-407。

<sup>112</sup> 林榮澤，《臺灣民間宗教研究論集》（臺北：一貫義理編輯苑，2007年），頁246-274。

<sup>113</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》（香港：中國評論學術，2011年），頁112-128。

### 第三節 研究方法與限制

#### 一、研究方法

##### (一) 倫理學

其次，從「倫理學」(Ethics)來探討「求道立愿」的意涵。倫理學一詞，以西方來說，在希臘時代，亞里斯多德(Aristotle)便已認為是一種專門實用的學科；<sup>114</sup>以東方來說，在殷商時代、先秦時代，便開始探討人倫、道德之理論。所以倫理學對於東、西方的學術研究，基本上是探究道德之本質，以及由道德衍生出來的實踐。因此，倫理學的基本定義，如龔寶善：「倫理學是探討人類道德的本質，確立人生至善的理想，判斷行為的是非和價值，指示人生應有的修養，以求其實現的規範科學。」<sup>115</sup>透過倫理學與宇宙論、本體論等人生哲學，試圖探討人類學的道德觀，由「人與自己」的獨立性和個別性，以及「人與他人」的群體性或社會性，<sup>116</sup>反思「出世」與「入世」之間的關係。雖然，「出世」的倫理個別性，可能是追求人性完善，但人總是要生活，會有家庭關係、人際關係，那麼「入世」的倫理群體性，可能不只是追求個別性的完美，還要進一步發展積極性的德行，完成群體性、社會性的整合與完美。

從這裡再繼續探討倫理學的兩大類：規範倫理學(normative ethics)、後設倫理學(metaethics)。所謂「規範倫理學」，是指對道德觀念和道德判斷進行系統性的了解，並對道德原則的合理性加以探討，最終目的主要是建構有關行為規範的基本原則。<sup>117</sup>所謂「後設倫理學」，是指在形上學的倫理規範，進行道德語言的邏輯問題和探討道德語言的語意問題。<sup>118</sup>也就是說，以「規範倫理學」來說，「愿」可能是行善規範的基礎思想，由善愿發展出善行的倫理實踐，所以，「立愿」關係到個人規範和群體社會的人際規範，成就「愛」、「善」、「慈悲」、「關懷」等完善的幸福。以「後設倫理學」來說，則是分析

<sup>114</sup> 龔寶善，《現代倫理學》(臺北市：臺灣中華，1991年)，頁4。

<sup>115</sup> 龔寶善，《現代倫理學》，頁8。

<sup>116</sup> 鄔昆如，《倫理學》(臺北市：五南圖書，1993年)，頁287-288。

<sup>117</sup> 林火旺，《倫理學》(臺北市：五南圖書，2004年)，頁17-18。

<sup>118</sup> 鄔昆如，《倫理學》，頁302-303。

「行善」的意義，界定「善」的概念，分析是否有「義務」進行道德實踐的意義。鄔昆如：「在合約的理解下，人的良知一方面是自律的，因為它完全認同合約；另一方面則是他律的，因為它不但與自己訂約，還和上帝訂約，而「約」的束縛本身就是他律和自律共融的。」<sup>119</sup>因此，當求道者本身認同與認知「求道立愿」的意義，那麼很可能產生他律和自律的倫理規範，再衍生個人倫理、社會倫理、群體倫理的良性關係。簡言之，無論三皈五戒或十條大愿，都不是「理所當然」的道德規範，而是經過「認同」它的個別性、群體性的完善，產生的幸福論、義務論。可以發現，倫理學的人性論、本體論，範圍極其廣大，並非三言兩語可以解決，因此，筆者儘可能從三皈五戒和十條大愿的宗教意義，來探討「求道立愿」的倫理規範。

## （二）文獻分析

何春蕤認為：「歷史研究必須追溯到宗教史，以觀察法來分析宗教制度的演變、教義的更改等等，因為宗教思想不是突然之間就產生的，宗教制度可能反映當代人們的生活物質條件，宗教義理的演變可能出於當代歷史環境變遷的作用。」<sup>120</sup>也就是說，原本在先天道注重「三皈五戒」所帶來的戒律觀，但隨著時代背景、傳道阻礙、教義轉變等原因，促使張天然將「三皈五戒」改為「十條大愿」，不僅是考量因應時局的問題，還必須保留歷代祖師傳承的核心思想，那麼十條大愿就不只是單純求道者當愿文而已，也可能包含了張天然所認為一貫道的教義之核心思想，或是對於一貫道的未來發展之方向、一貫道的佛規綱紀之規範，甚至是對於一貫道的信徒之期望。

因此，本文主要以「求道立愿」為主要研究方向，並且以「時間軸」的概念，試圖以構成宗教的三大類：儀式的演變、制度的發展、教義思想的轉換，分別進行研究演變的過程。再從每一大類當中以三皈五戒和十條大愿為研究目標，試圖了解戒律觀到愿力觀的規範目的與實踐發展有何不同；最後，以「十條大愿」結合一貫道的宗旨〈道之宗旨〉，反思一貫道的愿力觀，應用在現代的宗教生活實踐，是否可以達到自利利他的功

<sup>119</sup> 鄔昆如，《倫理學》，頁 326。

<sup>120</sup> 何春蕤，〈談宗教研究〉（原文刊登中國時報海外版 1983 年 11 月 24-25 日），資料檢索日期：2020 年 2 月 25 日，取自 <https://reurl.cc/e5aWvM>。

效、尊師重道的倫理觀與道德觀、禮節綱紀的社會教化功能？以及探討一貫道愿力觀的發展與特色。

本文主要是採取文獻分析法，其中以歷史研究、比較法、歸納法、演繹法、理論闡述等交叉檢證綜合運用，以達到宗教結構的研究模式。董芳苑表示：「宗教結構有三個基本入門：理論的（the theoretical—探討宗教思想）、實際的（the practical—探討宗教行為）、及制度的（the institutional—探討宗教社團），來作為宗教研究模式。」<sup>121</sup>因此，針對一貫道的求道儀式之文本、求道的規程與制度之相關資料，以及戒律觀的源流與發展、一貫道的愿力觀之探討等，收集相關的文獻資料、專書論著、學位論文、期刊論文、論文集論文、會議論文、電子網站資訊與工具，進行不同層面的探討與分析。

此外，試圖用宗教心理學來探討求道者的決志信教、密契經驗等，以致於闡述十條大愿的愿力觀時，對於求道者而言，十條大愿是否可以成為未來的寄望、心靈的寄託，和修行的動力與方針；再藉由宗教詮釋學來探討戒律和愿力的相關經典，同時反思宗教倫理學的理論，探討宗教思想與修行實踐的規範意涵；藉由宗教社會學來探討宗教組織的特徵與結構，宗教組織形成與制度化的發展，以宗教領袖和社會條件等因素，了解採用「十條大愿」，是否可以適應於時代趨向；此外，以社會教化功能的角度，來探討一貫道所提倡「以儒為宗」的主流思想，在推廣「禮教文化」的社會秩序時，是否可以幫助一貫道的傳播與發展。

## 二、研究限制

### （一）相關文獻

首先，史料文獻的不足，是本文最大的限制，由於明清新興宗教在清朝政府打壓的情況下，許多史料文獻早已遺失闕乏，因此難以考證九祖黃德輝、十五祖王覺一和十七祖路中一，當時求道儀式的完整過程。此外，一貫道的早期史料也面臨到同樣問題，楊流昌表示：「在 1949 年 1 月全國解放的前夕，由共產黨所領導的華北人民政府來宣佈一

---

<sup>121</sup> 董芳苑，《宗教學暨神話學入門：The history of religions and mythology》（臺北：前衛出版，2012 年），頁 283。



貫道是非法組織，並且明確指令加強取締，以及 1949 年 10 月成立新中國之後，有不少的一貫道之領導人紛紛向外逃離，1950 年底中共中央下令全面查禁反動會道門。」<sup>122</sup>許多一貫道早期的相關文獻幾乎被燒毀或遺失，如今保存下來的一貫道鸞書及專書，對於十條大愿的相關資料之考證，具有限制性與困難，只能憑靠僅有的文獻與相關資料，用推論的方法進行研究。

## （二）研究方法

由於研究方向以「求道立愿」的文獻分析為目的，收集大量的文獻之後，必須彙整與歸納、分析與比較，若要論及十條大愿的宗教經驗，其實是大同小異，因此，求道時的個人訪談與田野調查，對本文的研究是沒有太大的助益。

以及一貫道的資深前輩，如前人、點傳師、老壇主等，對於十條大愿的印象，已經是 1945 年之後的版本，且鮮少有人了解十條大愿的來源，以及當時前輩從大陸來台傳道時，幾乎是口耳相傳，並沒有太多的文獻可考證，因此，深入訪談的研究方法，對此研究的助益並不大。

## 第四節 研究架構與範圍

### 一、研究架構

本文的研究順序分別為求道儀式的演變、入道條件與規定的演變、戒律觀與愿力觀的意涵，一共分為五個章節，章節的安排如下：

第一章為緒論，說明筆者的研究動機與目的、文獻回顧與探討、研究方法與限制，以及研究架構與研究範圍。

第二章為一貫道的求道儀式之演變，以先天道禮本《開示經》，與現代一貫道「請壇辦道禮」，進行文獻分析，探討從經書簡化成請壇經、表文、點道禮囑等。

第三章為一貫道的入道條件與規定之演變，以十八祖張天然重訂新規為分水嶺，並

<sup>122</sup> 楊流昌，《天道傳奇——貫道在台灣的傳播與影響》，頁 37-38。

且以三皈五戒和十條大愿為界定目標，分三個時期進行討論：九祖到十二祖、十五祖到十七祖、十八祖之後，探討從三皈五戒的入道立愿，到十條大愿的求道立愿之演變。

第四章探討一貫道的愿力觀之發展與特色，從中國禮制文化、佛教戒律的傳入，到道教的戒律源流，影響明清新興宗教等的戒律觀，了解當時為何先天道以三皈五戒作為入道立愿。其次，從明末清初的勸善運動和儒學的發展中，試圖了解王覺一的理學、儒學之思想，探討一貫道的愿力觀與實踐面；最後，以目前一貫道的發展情況，觀察一貫道的教化功能和公益慈善事業，分析一貫道的愿力觀，是否可以達到道化生活與社會教化與關懷的道德實踐。

第五章為結論，綜合以上的研究，從戒律觀到愿力觀的源流與發展，發現在宗教演變過程中，「禪宗」是重要的轉向關鍵；在一貫道的祖師系統，則是歷經兩次的轉向，促使三皈五戒與十條大愿是不同的規範與修行方針。

## 二、研究範圍

以「求道立愿」為中心主軸，以觸類旁通的方式，探討一貫道的「求道儀式」、「入道的條件與規定」等相關文獻，並且從一貫道的祖師系統中，界定九祖到十八祖之間為研究範圍，進行文獻分析、歷史分析之後，再從中觀察「三皈五戒」與「十條大愿」兩者之間的不同。

其次，以「三皈五戒」的戒律觀為中心，研究範圍界定在儒、釋、道三者的戒律思想，因此，以中國的禮制文化、佛教的戒律制度、道教的戒律目的，三者之間的演變與發展，以探討先天道的三皈五戒之規範與目的。

最後，以「十條大愿」的愿力觀為中心，研究範圍界定在本願思想、勸善運動、實學思潮，到一貫道十五祖王覺一的宗教思想之間的轉換與演變。並且以儒家「誠體」、「實學」的思想，到現代一貫道的宗教實踐項目，觀察一貫道如何展現「回歸本位」的修行觀，以探討一貫道的愿力觀之發展。

## 第二章 一貫道的求道儀式之演變

構成某一宗教都有其基本要素，因此，孫尚揚認為：「宗教的四個構成要素：宗教信仰、宗教儀式、宗教經驗、宗教群體與組織。」<sup>1</sup>黃文博：「宗教之所以成為宗教，至少有四個條件：教祖、教義、教規和入教儀式。」<sup>2</sup>萬繩楠說：「一種宗教的創立，必須具備三個條件：創始人、經書、傳教活動。」<sup>3</sup>由此可知，宗教是有組織性、系統性，其中包含了祖師的傳承、教義的傳播、教規的系統、入教的儀式等，在進入某一宗教，願意接受其系統性的教義與教規，必須先經過入教儀式，透過入教儀式才能確認其決心與身分。

林翠鳳表示，人們選擇在某個宗教之中求得身心安頓，須有一份決心、誓約，來彰顯了靈性與個體宗教參與的結合。即便各宗教的入教儀式有不同的名詞，佛教為「皈依」、道教為「傳度」、天主教為「入門」，……不同宗派各有不同名詞，在儀式上雖然有差異，但內在精神卻是相同，都是將入教儀式視為人生中的大事。<sup>4</sup>洪錦淳同樣表示，皈依儀式之於信徒，既是進入此一宗教修行的入門卷，也是身分認同的證明。<sup>5</sup>鍾雲鶯對於十條大愿的意義表示，立十條大愿乃是轉換成修道人的身分。<sup>6</sup>此身分的證明，可作為救贖的保障性，如一貫道認為求道可以「地府抽丁，天榜掛號」，透過一貫道的求道儀式，便可得到進入天堂的准許證，那麼求道儀式就不只是轉換為修道人的身分證明，也可作為進入天堂資格的身分證明。

承如上述可知，各宗教皆有人教儀式，其意義重大，主要是講究得到「身分認同」的期望，但是除了得到「身分認同」的意義之外，也有可能包含其他的意義存在，如崔默（William Calloley Tremmel）認為儀式的聖禮功能，是透過儀式將神聖的力量引入人的靈魂，如基督教的洗禮，藉由神聖力量引入人們的內在生命，人們也因此得到一種類

<sup>1</sup> 孫尚揚，《宗教社會學》（北京：北京大學出版社，2003年），頁75-83。

<sup>2</sup> 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》（臺北：常民文化，1997年），頁7。

<sup>3</sup> 萬繩楠，《魏晉南北朝文化史》（臺北：雲龍出版，1995年），頁353。

<sup>4</sup> 林翠鳳主編，《宗教皈依科儀彙編·主編序》，頁2。

<sup>5</sup> 洪錦淳，〈佛教皈依儀軌探微〉，收錄於林翠鳳主編，《宗教皈依科儀彙編》，頁106。

<sup>6</sup> 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》第1期，頁59。

似基督所擁有的力量，即死後復活。<sup>7</sup>藉由宗教儀式，進行靈性的提升或救贖，希望可以「超凡入聖」、「超生了死」，祈求達到圓滿人生為目的，那麼入教儀式的意義，是有不同的層面之意涵與看法。因此，一貫道的求道儀式，除了是「身分認同」的證明之外，更重要的是能得到「超凡入聖」、「超生了死」的救贖，而一貫道之道親，在了解一貫道的教義之後，則祈求將來可以「了愿還鄉」，回到老中<sup>8</sup>身邊。

關於「無生老母」一詞，大概可追溯於明朝嘉靖二十年間的金丹道南宗《葫蘆歌》，其文云：「修行人要識貨，赤縣神州選九個，離山老母整壇禪，無生老母登寶座。」<sup>9</sup>林榮澤的說法是，此文可能是「金丹道」的扶乩之作，藉由扶乩的方式來傳達無生老母的訊息。<sup>10</sup>總之，「無生老母」信仰早在嘉靖年間的金丹道南宗派便開始流行，其名稱是從道教的創世女神演變而來，並非當時新興宗教所創，因各宗派互相滲透會通，以致演變「無生老母」的信仰出現。

至於「真空家鄉，無生父母」的信仰，可追溯到萬曆年間的羅教。林萬傳表示，羅祖未悟道前，一直使用「無生父母」的名詞，其意作為吾人靈性之父母，且與阿彌陀佛混而為一；悟道後，即修正此觀念，認為阿彌陀佛與無生父母不同，則改稱「無極聖祖」，其意為宇宙萬物之主宰，也就是造物主。<sup>11</sup>蕭登福則表示，當時羅祖所使用的五部六冊中的「無生父母」，只是一個含糊的概念，其中雜合佛教彌陀淨土、彌勒下生度民及道家道教宇宙生成的道體論的說法，用以作為傳教的理論與基礎。是後來的《龍華寶經》，或

<sup>7</sup> 崔默(William Calloley Tremmel)，《宗教學導論》(臺北：桂冠出版，2000年)，頁344-345。

<sup>8</sup> 在《說文解字注》的「母」字為「𠂔」：「牧也。以疊韻為訓。牧者、養牛人也。以譬人之乳子。引伸之、凡能生之以啓後者皆曰母。从女。象裹子形。裹、裹也。象兩手裹子也。一曰象乳子也。廣韻引倉頡篇云。其中有兩點者、象人乳形。豎通者即音無。按此就隸書釋之也。莫后切。古音在一部。」參【東漢】許慎、【清】段玉裁注，《說文解字注》(臺北：天工，1992年)，頁612。可以看出，古時甲骨文的「母」，原本是豎立的樣貌，後來演變為橫向的「母」字，而一貫道「中」字同樣採用豎立貌，似乎意味著回歸古聖創字的意義。一貫道內部的說法，「中」是由古「中」字而來，古之「中」字由「太極」圖而來，先由道家之無極思想，演變為儒家的「中道」，所以「中」字蘊藏了道儒的奧妙。參李輔人，《三易·三真》(臺南：龍巨書局，1989年)，頁174-175。以及全球宗教資訊網〈宗教符號〉解釋，「中」是一貫道及天道所信仰的最高主神「明明上帝」的象徵符號，全名為「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰」，又稱「無極老中」，代表宇宙萬有的靈性之母，其讀音如「母」，乃將「母」字九十度旋轉，圖象化後即成為「中」。引自全球宗教資訊網，〈宗教符號·一貫道〉，資料檢索日期：2020年5月21日，取自 <https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=582>。

<sup>9</sup> 【明】孫汝忠撰，《金丹真傳》(臺中市：自由出版，1957年)，頁50。

<sup>10</sup> 林榮澤，《一貫道藏》祖師之部第1冊(臺北：一貫義理編輯苑，2010年)，頁11。

<sup>11</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-21-22。

稱《古佛天真考證龍華寶經》，則是「真空家鄉，無生父母」之理論的集大成者。<sup>12</sup>林榮澤也表示，《龍華寶經》是目前發現較早也較完整記載「無生老母」信仰的一部經典。<sup>13</sup>也就是說，《龍華寶經》才是記載「無生老母」信仰的主要經典，並非羅教的五部六冊，羅教的五部六冊只是提到「無極聖祖」及「無生父母」的概念，而此「無生老母」的信仰更影響後來的民間教派，如金幢教、青蓮教、先天道、同善社、一貫道等，只是「無生老母」的稱謂有些不同。

再談到「玄關」的思想，應該追溯至道教的「玄牝」<sup>14</sup>思想，如《道德經·谷神章》云：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根，綿綿若存，用之不勤。」<sup>15</sup>大意是說，玄牝就是道，這個「道」可以生育天地萬物，是天地的根源，這個「道」時時存在每個人的左右，從不歇息，有如天地日月歷久不衰。藉由「玄牝」的「谷神不死」之常恆不變，轉換為「玄關一竅」存在人身中的成仙秘寶，如《道法會元》：「古先聖賢窮造化之源。探鴻濛之奧。參玄牝之門。是謂天地根。故曰玄關一竅。」<sup>16</sup>並且演變成「玄關」為道教煉丹的機要竅穴，如《玄牝之門賦》：「一竅玄牝大丹本根是乃虛無之谷，互為出入之門，設鼎器之尊卑，截然對立，渾機關之闔闢，妙以難言。」<sup>17</sup>以及李道純(1219-1296)《清庵瑩蟾子語錄卷之六·黃中解惑》：「夫玄關者，至玄至妙之機關也。」<sup>18</sup>及《悟玄篇·玄關一竅》云：「玄關一竅者，乃一身總要之關也，此竅者即心中之心是也，其心非肉心，乃心中之主宰，一身萬事之神也，其神者無形無相非有非無也，人能無私之時，便是玄關一竅，纔有一毫私欲不是也。程子曰，不偏不倚之謂中，纔有偏倚便不中也。」

<sup>12</sup> 蕭登福，〈論一貫道《龍華寶經》中所見的道教思想〉，《宗教哲學》第 47 期（新北市：中華民國宗教哲學研究社，2009 年 3 月），頁 165。

<sup>13</sup> 林榮澤，《一貫道藏》祖師之部第 1 冊，頁 13。

<sup>14</sup> 玄牝是道的別名。玄的本意是形而上、抽象不可見者，牝的本意是雌性動物，老子用玄牝來指稱能生養萬物的形而上之道。老子以母性比擬形上之道，是萬物之始。似乎與瑞士心理學家容格(C. Jung)所說「母性原型」(archetype of mother)相合。容格根據心理分析的方法，探究人類意識的深層結構是集體潛意識(collective unconsciousness)，當其浮現於人類意識之中時，則普遍地呈顯為「原型」。希臘神話中的「大地之母」(Demeter)，周易中「為天地作元后，元后作民父母」，都似乎有類似之處。引自俞懿嫻，〈玄牝〉，《國家教育研究院》，資料檢索日期：2020 年 5 月 21 日，取自 <http://terms.naer.edu.tw/detail/1304115/?index=2>。

<sup>15</sup> 佚人著，《太上道德真經講義》（臺中：聖賢雜誌社，2000 年），頁 7。

<sup>16</sup> 《道法會元》六十七卷，收錄於《正統道藏》第 49 冊，正乙部（臺北市：新文豐，1985 年），頁 237。

<sup>17</sup> 《玄牝之門賦》，收錄於《正統道藏》第 34 冊，太玄部，頁 550。

<sup>18</sup> 【元】李道純，《清庵瑩蟾子語錄卷之六》，收錄於《正統道藏》第 40 冊，太玄部，頁 89。

杏林石真人曰，身裏有玄機，心中無垢塵斯言盡矣。」<sup>19</sup>由此可知，「玄關一竅」是人身的主宰，更是修煉金丹的主要關竅。

林榮澤對於「玄牝之門」之看法，認為玄牝之門不是往外追求，而是在人人自身中，故謂之「玄關一竅」，但因玄關一竅的位置卻說法紛紜，難以臆測，卻又與道家內丹息息相關，因此，將玄關一竅的開啟，視為修行上的關鍵。<sup>20</sup>也就是說，「玄關一竅」是成就生命仙學的重要關鍵，它可能不僅是竅穴，也有可能是「內觀」修行的某個關鍵，需要透過丹道修煉過程，得以保精養氣存神，成就生命仙學。因此，李豐楙：「所以從專守其『一』的修法加以理解，可說從內視到『內觀』法，實為內向性超越修法的進展；其關鍵就是轉化了游觀洞天，內向身體洞房而循序游觀，就可以意引氣使之流動，成為氣之流動的身體觀，而後就可專一注想於某一部位。」<sup>21</sup>這種內視修法，不是只有知道竅穴的位置，而是透過意識引氣，使身體模仿宇宙造化的情狀，進行存思內觀導氣流動，使精、氣、神凝結匯歸於終極處。

此「玄關」思想本是道教「煉丹」思想，後來在明末清初之時，金丹道與新興宗教互相影響與合流，則演變成新興宗教的入道儀式之「點道」部分。先看明朝的羅教創始者羅祖，他是以五部六冊是整個羅教的教義之核心，其經書為「苦功悟道卷」、「正信除疑無修證自在卷」、「巍巍不動太山深根結果卷」、「嘆世無為卷」、「破邪顯證鑰匙卷」，雜合儒釋道三家思想，以「無極聖祖」為最高主神的無生老母信仰，以「先天大道」為本性的心傳。因此林萬傳認為「玄關」一詞，是從羅祖的五部六冊的內文而來。<sup>22</sup>鄭志明也指出，羅祖強調不修不證的「無為」悟道方式，但「無為法」要如何自證自成？因此，羅祖建立一套獨特的修證儀式，即為「通天眼」、「透玄關」的宗教儀式。<sup>23</sup>由此可知，點開「玄關一竅」的概念可能源自於羅教，只是在五部六冊中並沒有完整敘述點開「玄關」的過程與內容，反而是後來《龍華寶經》才有完整記載「蘆伯點杖」的十個步驟。

<sup>19</sup> 【宋】余洞真，《悟玄篇》，收錄於《正統道藏》第39冊，太玄部，頁714。

<sup>20</sup> 林榮澤，〈“玄關一竅”：道教生命仙學向民間宗教的轉化〉，《新世紀宗教研究》第6卷第4期（新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2008年6月），頁76-81。

<sup>21</sup> 李豐楙，〈洞天與內景：西元二至四世紀江南道教的內向游觀〉，《東華漢學》第9期（花蓮縣：國立東華大學中國語文學系，2009年6月），頁184。

<sup>22</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-3-5。

<sup>23</sup> 鄭志明，《無生老母信仰溯源》（臺北：文史哲出版社，1985年），頁136-137。

《古佛天真考證龍華寶經·卷三·蘆伯點杖品第十五》：

頭一步，點都斗，開關展竅。第二步，點六門，放大光明。

第三步，點八卦，陰陽知覺。第四步，點九宮，妙理無窮。

第五步，點佛門，睜開慧眼。第六步，點三身，顯現圓明。

第七步，點四智，分身變化。第八步，點五眼，凡聖觀通。

第九步，點六通，家鄉聖景。第十步，點蘊空，劈破分身。

這便是，祖家留，十步大點。各門頭，善知識，幾箇知聞。<sup>24</sup>

林榮澤表示，此「蘆伯點杖」的十個步驟，可視為修行的次第，謂之「十步修行度眾生」。

<sup>25</sup>同樣是「十步修行」，蕭登福另有看法，他認為《龍華寶經》的十步修行是指道教內丹的修煉法門，借由十步修行達到脫凡入聖，返回真空家鄉無生老母身旁為目的，同時引用《龍華寶經·弓長領法品》的一段經文，說明十件修行法門，是人類各個部位，用來和內丹修煉相結合。<sup>26</sup>可見，「十步修行」的修行次第的宗教意義，是透過「蘆伯點杖」循序指出。

《古佛天真考證龍華寶經·卷一·弓長領法品第五》：

母傳你十件修行，救度眾生。頭一步修行，恰定玉訣，開閉存守；第二步修行，先天一炁，穿透中宮；第三步修行，捲起竹簾，迴光返照；第四步修行，西牛望月，海底撈明；第五步修行，泥牛翻海，直上崑崙；第六步修行，圓明殿內，性命交宮；第七步修行，嚮曉一聲，開關展竅；第八步修行，都斗宮中，顯現緣神；第九步修行，空王殿裡，轉大法輪；第十步修行，放去收來，親到家中。母再傳你真言口訣，牢記心中。蘆伯點杖，鑰匙開通。這分點仗，自從海底點上崑崙，共記三十二處，三關九竅，各有步位。<sup>27</sup>

兩者的看法角度不同：一是針對「蘆伯點杖」的點玄關有十個步驟，二是針對道教的內丹修煉有十步修行。因此，筆者從〈蘆伯點杖品〉再仔細觀察，發現經文中還有記載十

<sup>24</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊（臺北：新文豐出版，1999年），頁720。

<sup>25</sup> 林榮澤，《一貫道藏》祖師之部第1冊，頁17。

<sup>26</sup> 蕭登福，〈論一貫道《龍華寶經》中所見的道教思想〉，《宗教哲學》第47期，頁178-180。

<sup>27</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁661。

把鑰匙。

《古佛天真考證龍華寶經·卷三·蘆伯點杖品第十五》：

頭一把混元鑰匙，點開都斗玄關，出身門路。第二把通天鑰匙，點開聖六門，放大光明。第三把靈芽鑰匙，點開八卦，陰陽知覺。第四把法輪鑰匙，透開九鎖，九宮安身。第五把圓明鑰匙，點開佛門，睜開慧眼。第六把先天鑰匙，點出三身，現顯圓明。第七把白雲鑰匙，點開四相，分身變化，第八把金光鑰匙，點開五眼，獨透蘊空。第九把天元鑰匙，點開六通，家鄉聖景。第十把金剛鑰匙，點透五蘊，空身出現。<sup>28</sup>

在〈蘆伯點杖品〉中無生老母向弓長祖說：「母與你十分點杖，十把鑰匙，十樣真言，十分口訣，十步修行，各有箇步位，各有箇方寸，各有箇點手，各有箇用度。」<sup>29</sup>表示上天傳授點杖、鑰匙、真言、口訣、修行功夫，以作為修行的次第與功夫。以及後面的偈語：「傳修行，西來意，蘆伯點杖。領鑰匙，傳諸點，纔得明心。」<sup>30</sup>與「十把鑰匙十步功，十樣點杖祖留行，十分真言十樣用，十步修行點空身。」<sup>31</sup>表示上天傳達十步修行的功夫，依此十把鑰匙，開通十個點竅。因此，綜合以上三點：十步修行、十分點杖、十把鑰匙，有著前呼後應的相連性，其目的是希望「開關展竅」、「脫凡入聖」，藉由十步修行的功夫，以返回真空家鄉。

承上述，《龍華寶經》是完整記載「無生老母」的信仰與點開「玄關一竅」步驟的一部經典，可以窺見這部經典影響後來民間教派的人道儀式之思想與概念。可惜的是，《龍華寶經》雖有詳細「點玄關」的步驟，又是一貫道的祖師系統—八祖羅蔚群當時的傳道經典，<sup>32</sup>但由於內文並沒有詳細記載完整的人道儀軌，因此，筆者只好再往下探究一貫

<sup>28</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 5 冊，頁 700-701。

<sup>29</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 5 冊，頁 700。

<sup>30</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 5 冊，頁 702。

<sup>31</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 5 冊，頁 703。

<sup>32</sup> 據林榮澤的研究，《龍華寶經》一書，也許是八祖整編而成，但至少是八祖時期很重要的傳道用書之一。參林榮澤，《一貫道之部·祖師之部（第 1 冊）》，頁 17。基於《龍華寶經》的作者，眾說紛紜，各執己見，以《龍華寶經》內證的作者應是圓頓教的弓長祖，馬西沙表示，此弓長祖是明末清初時從東大乘教分化出的圓頓教教主，由直隸大乘教徒羅維行南傳至江西、湖北、四川一帶，與南傳羅教融合，此羅維行在江西傳播大乘教的時間、地點、三傳弟子的姓名、行跡等，來推斷羅維行就是一貫道的八祖羅蔚群。參馬西沙，《中國民間宗教史》，頁 818-819。只能確認的是當時圓頓大乘教的傳道經典，包含



道的九祖黃德輝當時的入道儀式。

目前一貫道的求道儀式，大概追溯至黃九祖時期的禮本《開示經》，此《開示經》是當時求道儀式的《禮本》經書，傳道師或點傳師皆必須遵照《禮本》來進行，由此可知，《禮本》是一貫道的求道儀式之重要規範，也是一貫道視為崇高的寶典。經由歷代祖師所延用，甚至增補內容，因此目前看到的《開示經》可能是十二祖所留下來的版本。另外，從《禮本》的名稱之演變來看，《禮本》在歷代祖師時期，內容上可能會有所不同，然而歷代祖師所使用的《禮本》史料闕如，只好以十八祖張天然重訂新規之後，也就是目前一貫道所採用的「請壇辦道禮」，與《開示經》來比較點道過程的不同。

承如上述，本來應該要探討歷代祖師的入道儀式或《禮本》之相關內容，可惜的是，十五祖到十七祖之間的入道儀式之史料闕如，又年代已久不可考，難以確認每一代祖師的完整入道儀式與《禮本》內容，目前從專家的研究成果以及相關的經典中，只能大概知曉歷代祖師在入道程序上，有改革哪些項目而已。

因此，筆者認為分析目前僅有的文獻，以一貫道的九祖到十二祖時期所使用的禮本《開示經》之內容，試圖了解當時點道儀式的經文之意涵與思想，再以十八祖之後的「請壇辦道禮」之內容，與《開示經》進行比較，以試圖了解九祖到十二祖原有的「三皈五戒」之戒律觀，是否有轉化成一貫道的「十條大愿」之愿力觀的可能性。

## 第一節 九祖到十二祖時期的《開示經》

一貫道經典《道統寶鑑》記載的九祖黃德輝，<sup>33</sup>於順治年間，宣稱奉天授命為第九祖，並且建立一套系統性的組織管理與禮儀規範。從「茹素」、「絕慾」的教規來看，筆者認為可能是將金丹道（全真教）原有的教義、教規與儀式作為基礎，又吸收當時民間新興宗教的教義思想與信仰，如羅教、圓頓大乘教……等，並且融合儒、釋（禪宗）、道

---

有《龍華寶經》，而一貫道八祖的年代剛好符合圓頓大乘教南傳的時期，因此，推測《龍華寶經》應該是八祖時期的傳道用書，至於羅維行是否為羅蔚群，則須專家再做進一步的考證。

<sup>33</sup> 佚人著，《奉天承運道統寶鑑》（臺南：大千世界，1980年），頁24。

（金丹道）及宋明理學，形成一套宗教哲學，<sup>34</sup>以及訂定佛堂的儀節與職級。因此，黃九祖所創立的組織建構與禮儀規範，不僅影響了許多民間結社教團的禮儀規範，如青蓮教、圓明聖道、同善社、齋教等，同時也奠定了一貫道禮儀規範的雛形。

在黃九祖時期的《開示經》，亦稱《禮本》，即領有天恩級的傳道師<sup>35</sup>，或稱開示師，必須遵照此《開示經》進行入道儀式，也就是一貫道經典《道統寶鑑》所記載的《禮本》，<sup>36</sup>是九祖到十二祖主要傳道經典之一。根據林萬傳及王見川的研究，這部《開示經》是參考《慈悲懸華寶懺》<sup>37</sup>、《皇極金丹寶卷》<sup>38</sup>、《普靜如來鑰匙寶卷》<sup>39</sup>等編輯而成，<sup>40</sup>以及此禮本《開示經》，後來演變成一貫道的《禮本》，分化為〈請壇經〉、〈點道詞〉兩個部分，<sup>41</sup>那麼《開示經》可能是當時記載「請壇」、「點道」等儀式的經書，相當於現代一貫道的「請壇辦道禮」之過程。

林萬傳表示，先天道的進道程序，可分為四個階段，即皈依、拈准、採取、火候。這四個階段，是循序而授，尤其至領採取、火候階段，往往視其功夫修鍊之熟練與否，定其傳授。<sup>42</sup>雖然林萬傳將進道程序分做四個階段，但是在拈准的「點道」過後才傳授第一步「築基」的功夫，也就是進行「九節玄功」<sup>43</sup>的內丹修煉，順序漸進以達到符合「採取」與「火候」的資格。因此，筆者認為經「拈准」過後，是著手辦理「點道」儀式，也就是入道的程序，後面的「採取」與「火候」，則是修煉的次第。此外，林萬傳也

<sup>34</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-45。

<sup>35</sup> 據林萬傳表示，天恩就是傳道師，辦理眾生皈依、進道事宜，是最基層的頭領，在選拔上十分嚴謹。眾生領天恩後，尚須學習表文、開道規則並須精研道義，方可開示傳道。依先天道習慣，凡領天恩者均稱為老師，但女性亦有以姑太相稱。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-127。

<sup>36</sup> 佚人著，《奉天承運道統寶鑑》，頁 24。

<sup>37</sup> 佚人著，《慈悲懸華寶懺註解》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 7 冊（臺北：新文豐出版，1999 年），頁 741-818。

<sup>38</sup> 佚人著，《佛說皇極金丹九蓮證信性真寶卷》明刊本，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 5 冊，頁 35-200。

<sup>39</sup> 佚人著，《鑰匙佛寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 4 冊，頁 831-872。

<sup>40</sup> 林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，收錄於江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，頁 135-138。王見川，〈先天道前期史初探—兼論其與一貫道的關係〉，《臺灣齋教與鸞堂》，頁 84-89。

<sup>41</sup> 林萬傳，〈禮本〉（臺灣大百科全書，文化部，2009 年），資料檢索日期：2020 年 2 月 25 日，取自 <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1753>。

<sup>42</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-92-93。

<sup>43</sup> 九節玄功，分別是指築基、煉己、採藥、得藥、進火、內烹、溫養、沐浴、退符。源自金丹道的內丹修煉術之九節工夫，而後演變成先天道的九節玄功。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-55-56。

表示，皈依人在拈「准」之後，即辦理進道，進道時須由開示師禮本請壇傳道。<sup>44</sup>由此可知，進道程序並非入道儀式，而是「進階過程」，因此，真正的人道儀式是在「拈准」之後的「點道」儀式。

經「拈准」之後，皈依人在進道時，須先點佛燈、排班、擺供五菓、五齋，而後再由天恩級的傳道師唸《禮本》請壇，祈求瑤池金母及仙佛、聖真降壇，再申表傳道。<sup>45</sup>也就是說，獻供禮並不在《開示經》的內文裡，而是有另外的禮節，因此，《開示經》可以排除包含「獻供禮」的可能性。

承如上述，傳道師必須遵照《開示經》進行「點道」儀式，目前所知道的《開示經》之版本，是林萬傳收藏的版本，上面有「嘉慶」的年代，但經文內中卻有「虛無十三祖」<sup>46</sup>的名號，因此，林萬傳認為此版本應該是在嘉慶年間十二祖時期所重刻的版本，直到道光八年(1828)徐、楊十三祖執掌道盤時仍繼續延用，而且經文幾乎一字未改。<sup>47</sup>也就是說，《開示經》是不容輕易更改的，那麼有可能「嘉慶」版本是從九祖所創定的，且延用到十三祖，只是部分經文稍加修改而已，至於十四祖到十七祖時期的《禮本》之史料闕如，是否延用此《開示經》或是內容有改，則有待專家再做進一步的考證。

林萬傳根據《開示經》的經文，推測「點道」儀式有七個步驟：上香祀神、叩討超昇、天恩開示、皈依立願、叩求赦罪、點道儀式、送神謝恩。<sup>48</sup>這有可能只是概括說明，因此，筆者依照《開示經》的經文再逐一分析，試圖了解點道儀式的過程和經文的意涵。其內容如下：

## 一、請神降壇

<sup>44</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-97。

<sup>45</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-92-93。

<sup>46</sup> 虛無十三祖，是指十三代祖楊守一，諱還虛，及十三代祖徐吉南，諱還無。楊祖是南海古佛的化身，嘉慶元年七月二十三日，誕生於四川成都府，於道光三年承接袁祖的心傳，道光六年正月二十七日，與徐吉南同時受命為十三代祖，執掌外盤；徐祖是四川成都府新繁縣人，乾隆末年八月七日降生，謂之彌勒古佛的化身，於道光三年受記於袁祖，道光六年正月二十七日，與楊守一受命為十三代祖共掌道盤，執掌內盤。參佚人著，《奉天承運道統寶鑑》，頁 28-30。或參林萬傳，《先天道研究》，頁一-131。

<sup>47</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-70。

<sup>48</sup> 林萬傳，〈禮本〉，《臺灣大百科全書》，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1753>。

瑤池金母 生天生地 大慈大悲<sup>四叩</sup> 今有<sup>男</sup>兒<sup>某</sup>

申請上祝登哀 天地家鄉 太虛住世

瑤池金母<sup>四叩</sup> 住世

老爺彌勒古佛<sup>四叩</sup>

龍天八部 文武眾聖 護法諸神 諸佛諸祖 諸大菩薩<sup>四叩</sup>

靈山會上 諸真諸帝 眾聖眾賢 千佛萬祖 執掌天地乾坤 森羅萬象 五湖四海  
三界十方 眾位諸佛 各路神祇 在世圍繞 搗

瑤池金母大道<sup>四叩起</sup><sup>49</sup>

發現其中，瑤池金母提高置頂，以表示崇奉「瑤池金母」為至上神，其他神明則降一格，主要內文又再降一格，可見當時對瑤池金母的至上崇奉。林萬傳表示，此瑤池金母最早是仿金幢教為「天地老爺」，後再改「天地老母」，而後再更改為「無生老母」，至道光年間改為道教的稱呼「瑤池金母無極天尊」，可能是從圓頓大乘教的無生老母信仰所演變而來。<sup>50</sup>但是，在瑤池金母之後的「老爺」是指彌勒古佛，在經文後亦稱「天地老爺」，那麼林萬傳說瑤池金母是仿金幢教的「天地老爺」，有可能只是推測而已，筆者反而認為經文的「彌勒古佛」，應該是由明清新興宗教寶卷的「龍華三會」之思想演變而來的。

以及，此經文的鋪陳，是參考《慈悲懸華寶懺》：「申請上祝登哀，摩訶無上祖師，家鄉太元真人，太虛祖師祖師母，住世祖師祖師母，龍天八部，眾位神聖，護法諸神，靈山會上，一切波羅揭諦、僧伽諦、三千神煞、三千掌教，諸佛諸祖，執掌天地乾坤，森羅萬象，五湖四海，眾位諸佛，各路神煞，在空圍遶，搗祖師大道。」<sup>51</sup>其中的「靈山會」，似乎引用禪宗的「教外別傳」之典故，然而禪宗「教外別傳」的意義：「不立文字、不設語言，也不記載在佛教經典，不通過宗教家的宣說，而是透過直指人心，以心印心

<sup>49</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-1-2。

<sup>50</sup> 林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，收錄於江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，頁127。

<sup>51</sup> 佚人著，《慈悲懸華寶懺法卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第7冊，頁768-771。

的特殊方式。」<sup>52</sup>是不具任何的形相與儀式，《開示經》卻引用禪宗的名詞，有可能受到明清新興宗教的一些思想所影響，如《龍華寶經》：「金爐寶鼎，焚起真香。祥煙瑞氣，灌滿諸天斗府，普請靈山會上諸佛、諸祖、諸大菩薩、羅漢、聖僧、天龍八部、一切神主，齊來赴會。」<sup>53</sup>此「靈山會」則是指佛祖、菩薩、羅漢、護法神等聚集處，其「龍華三會」的烏托邦思想極為濃厚。因此，《開示經》內文在參照多種寶卷的情況下，引用禪宗的名詞是在所難免，但《開示經》的請神詞主要是恭請眾仙菩薩與護法神護持法會，阻斷不必要的干擾，因此可能是借用禪宗的「教外別傳」之密傳性的意涵，隱喻護法神等降壇來保護「秘寶」不外洩。

再來，「龍天八部」一詞，筆者對照《龍華寶經》的〈開經偈〉：「龍華寶卷纔展開，諸佛菩薩降臨來。天龍八部來擁護，保佑大眾永無災。」<sup>54</sup>或是《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》的〈開經偈〉：「皇極寶卷初展開，三世諸佛滿空排，天龍八部來擁護，保佑大眾永無災。」<sup>55</sup>發現請諸佛菩薩降壇時，會先請「天龍八部」來護法，保佑大眾平安，只是在《龍華寶經》與《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》的〈開經偈〉中是「天龍八部」，是後來《開示經》演變成「龍天八部」，其意義皆相同為「護法神」之意。

「天龍八部」，梵語 अष्टसेना (aṣṭasenā)，原意為「八個部眾」，是佛教護法神的概念，在護法神的隊伍中，以天、龍為首的八種神話種族，包含天眾、龍眾、夜叉、阿修羅、迦樓羅、乾闥婆、緊那羅、摩睺羅迦，因為以「天部」和「龍部」為首，所以簡稱「天龍八部」。此天龍八部是在佛經中很常出現的名詞，主要以佛陀說法時「聽眾」和「護法」的形象出現，隨著佛教在東漢時的傳入，天龍八部的說法也跟著傳入並漸漸在民間流行起來。<sup>56</sup>其實，在佛教的「天龍八部」除了護法的角色之外，更包含了六道輪迴的思想，因為這些護法神有來自天道，但也有來自鬼道、畜生道等，也就是說，修行者若是精進修持必得天神護佑，如若反道敗德則受到阿修羅等考驗真心，此「天龍八部」的護法思

<sup>52</sup> 教育百科，〈教外別傳〉，資料檢索日期：2020年2月29日，取自 <https://reurl.cc/5g7mxn>。

<sup>53</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁653。

<sup>54</sup> 佚人著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁647。

<sup>55</sup> 佚人著，《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁876。

<sup>56</sup> 維基百科，〈天龍八部〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/W4jALk>。

想，影響了明清新興宗教在儒、釋、道三教合融的思想中，也被拿來引用為「護法神」的角色，因此，原本在佛教是佛法的護法神之角色，《開示經》則沿用作為護駕、護持大道的護法神，表示慎重接下來與天溝通的宗教儀式之開幕式。

綜合以上，可以發現《開示經》的開頭，主要是請瑤池金母及彌勒古佛降壇，而其他諸佛菩薩是以護駕的角色，隨之降壇，以護持整場法會圓滿順利，由此可知，這段經文是「上香祀神」或「請神降壇」，類似一貫道宗教儀式的「請壇禮」，只是這段經文相當簡略，而一貫道的請壇經的內容比較豐富，兩者代表的意義也不同，下文再述。

## 二、叩討超生及開示立願的意義

緊接著便開始有「日期、時辰、地點」的格式出現，也就是專家所推測是「嘉慶」年間重刻版的根據之一，其內容如下：

今據

皇清嘉慶 年 月 日 時分前後現在

省 府 縣 地 氏門中<sup>男</sup>兒<sup>某</sup>等跪在

瑤池金母

天地老爺蓮臺之下討超生<sup>四叩上香領叩各舉真心報名答願願畢四叩眾起皈依人就位四叩拈香跪聽下文</sup>

十二老母下南閻	中央末劫鈞先賢
娑婆世上成普度	菩提彼岸攬慈船
有緣有分隨吾進	無緣墮落在汪洋
吾今將來明說破	莫怨吾私不漏言
金丹九轉下東林	暗鈞良賢貼骨親
單傳秘密還鄉道	直指當來出世因
西乾東震周流轉	外教旁門認不真
末後龍華逢末劫	斗牛宮內訪根源

自從無量曠劫以來 失迷東土 沉埋苦海 脫骨如山 人身難得 中國難生 道

場難遇 佛法難聞 今得人身 中華幸遇 古佛道場 見道方修道 聞法早超生  
地藏王 發下七十二願 要撒空地府 度盡鬼使 出苦還源 方成正果  
古彌陀 親發下四十八願 要度盡凡間眾生成佛 娑婆改換做蓮花國 方歸極樂  
西方淨土古家鄉  
古觀音 立下十二大願 要度盡天下善男信女 方證菩提 無願不成 無願不立  
佛以願為憑 無願不能成正果<sup>57</sup>

從經文中的「日期、時辰、地點」之格式，對照一貫道的求道表文，發現到同樣有「年、月、日、時分前後」以及「地址」、「佛堂」的形式，只是一貫道在佛堂名稱後，有「欽加頂恩」的聖號之稱謂，雖說「頂恩」的名詞是承襲黃九祖當時的道階<sup>58</sup>演變而來，但是在《開示經》裡並沒有出現「道階」的稱謂，而是以「男女兒某等」來呈現，因此，筆者推測《開示經》在這裡的「男女兒某等」，可能是指天恩級以上的傳道師。

其實，求領玄關大道的表文是〈新進拈鬮式〉，內容的意義主要是懺悔赦愆，願意誠心發願遵守三皈五戒，以求開智慧，<sup>59</sup>所以，像這樣有「日期、時辰、地點、佛堂、內容」的形式內容，早在黃九祖時代的表文就已經存在了，只是當時的表文是依照修行的次第而呈現不同的內容，如〈新進求懺式〉、〈新進拈鬮式〉、〈採取表式〉、〈領火候式〉。<sup>60</sup>因此，筆者認為一貫道的求道表文之形式，應該是承襲黃九祖的表文所演變而來，只是內容的意涵與目的有很大的差異。

接著皈依者拈香「跪聽下文」後，便有一段類似「開示道義」的內容，開頭以偈語的格式來呈現，內容之概論，主要闡述無生老母來到凡間暗中渡化賢良，是因為現在是「普渡」時期，雖說是普渡，但必須要有緣分者才能進入，所以今天能明講回天秘寶，是因為緣分俱足，若是無緣分者是無法求道和入道。再者，傳授回返理天的超生了死之道，又「直指」開啟玄關竅，了脫生死輪迴，是因為大道應運所致，這可能是其他教派

<sup>57</sup> 佚名著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-2-5。

<sup>58</sup> 先天道的道階分為祖師、五行、十地、頂航、保恩、引恩、證恩、天恩、眾生。天恩以上者為傳道師，可為人點道。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-125-127。

<sup>59</sup> 林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》，頁 305。

<sup>60</sup> 廣野老人，〈新進求懺式〉、〈新進拈鬮式〉、〈採取表式〉、〈領火候式〉，《科儀雜表》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 9 冊（臺北：新文豐出版，1999 年），頁 241-247。

不了解的地方，此外，又說逢遇「龍華三會」的末世時期，生靈塗炭、眾生受苦，惟有明白靈性根源，才能超生了死，離苦得樂。可以發現，當時有「排他性」的宗教形態，但這並非先天道才有的現象，當各宗教在維護教派、教義時，為了顯現宗教的優越性，也會出現類似的情況。

王見川則以《開示經》的經文：「金丹九轉下東林，暗釣良賢貼骨親。單傳秘密還鄉道，直指當來出世因。西乾東震周流轉，外教旁門認不真。末後龍華逢末劫，斗牛宮內訪根源。」<sup>61</sup>來推測《開示經》是參考《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》的〈玄元顯道品第十七〉：「金丹九轉下東臨，暗釣賢良貼骨親。單傳秘密還鄉道，直指當來出世因。西乾東震周流轉，外教傍門認不真。末後龍華歸一理，斗牛宮內找原根。」<sup>62</sup>而非《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》的〈無量天真顯道品第十三〉：「金丹九轉下雲宮，暗釣賢良貼骨親。親傳秘密還鄉道，直指當來出世因。西天東土輪流轉，大地傍門認不真。末後一著龍華會，收源結果證無生。」<sup>63</sup>因此，王見川懷疑先天道的傳道經典之一《九蓮經》，是指金幢教的四卷三十二品之《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》，而非二卷二十四品的《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷》。<sup>64</sup>專家的研究，的確幫助一貫道的文獻有更明確地認知，但筆者認為，先天道與金幢教的關係，還須進一步的考證。

偈文之後，則有一段講述求道之難得：「人身難得，中國難生，道場難遇，佛法難聞」，表示求道的不容易，必須加以重視與珍惜，以及表示三生有幸之說法，如《道德淺說·第十三條·三生有幸說》：「佛經云。人身難得。中華難生。道場佛法難得遇聞。曉此三難。即曉三幸咯。……夫人身難得。今已得。中華難生。今已生。道場佛法難得難聞。今已遇聞。三難化為三幸。前世根基。非為小。」<sup>65</sup>，認為求道有「三難得」，因求道後而成為「三幸」之說，類似一貫道的教義中的四大難得：「中華難生，人身難得，大

<sup>61</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-3。

<sup>62</sup> 佚人著，《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁137。

<sup>63</sup> 佚人著，《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁897。

<sup>64</sup> 王見川，〈民間宗教經卷的年代及真偽問題—以《九蓮經》、《三煞截鬼經》為例〉，《清史研究》第1期（北京市：中國人民大學書報資料中心，2015年），頁113。

<sup>65</sup> 佚人著，《道德淺說》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-625-626。



道難逢，明師難遇」，<sup>66</sup>只是《開示經》的經文中，並沒有提到「明師」來說明傳道師點玄關一事，而是以「佛法」來說明「超生」一事，也就是說以上的經文，其實是在講述「叩討超生」，懇求借助神明的力量，可以了脫塵緣，超登天堂的意思。

最後再引用彌勒下生與彌陀淨土思想的「菩薩本願」，以地藏菩薩的七十二願、阿彌陀佛的四十八願、觀音的十二大願，來說明仙佛菩薩因為發慈悲心想要救渡眾生，離苦得樂，而立下宏誓大願，以願力為憑藉，作為修行的動力，最終成就仙佛菩薩。因此，《開示經》是藉著仙佛菩薩的慈悲本願的願力觀向皈依者說明立願的重要性，危丁明認為此立願是度己度人之願：「修道者必須以眾生普度為己任，積累善功，才能具有自度的條件，而眾生則以具有慈悲心的修道者得救為條件，同享極樂。」<sup>67</sup>由此可知，在黃九祖時期就有願力觀，當時所講的是菩薩本願的「願力觀」，一貫道則是解釋回歸本性的「愿力觀」。

### 三、皈依立願

接著是皈依者的立願詞，內容如下：

今有<sup>眾生某</sup>投進

瑤池金母 古佛大門 皈依學好 受持三皈五戒 求末後大道真經 明心見性 超生了死 出苦還源 成其正果 三皈真 五戒全 救得養身 拖得生身 見得無身 三皈不真 五戒不全 洩漏真空大道 謬行違背 欺師滅祖 宏誓大願 自身承

當<sup>眾生某</sup>若有二心 雙眼落地 身化膿血 天譴雷誅 望

老爺討慈悲 討超生 討吉祥 哀快開恩討准<sup>四叩起引進保</sup>人同前答願<sup>68</sup>

其意是講述皈依者必須受持「三皈五戒」，才能求領「末後大道真經」，以期超生了死，離苦得樂，以及「三皈五戒」是皈依者主要的戒律，除此之外，它強調不能「洩漏真空

<sup>66</sup> 佚人著，《晨鐘·簡單淺說》（臺北：正一出版，2009年），頁21。

<sup>67</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁108。

<sup>68</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-5-6。

大道」、「謬行違背」、「欺師滅祖」此三點，對照一貫道的求道者當愿文，發現與「欺師滅祖」、「洩露天機」不謀而合，表示「尊師重道」的中國傳統倫理觀與「教外別傳」的保密性，從黃九祖的時期到現代一貫道都很重視。

皈依者立願詞的最後以「若有二心，雙眼落地，身化膿血，天譴雷誅」，是以較為偏激的言詞，來表示皈依者入道的決心，這句是參考《慈悲懸華寶懺》：「眾生靠定天地祖師。信受住世祖師法語。若有二心。雙眼落地。身化膿血。天譴雷誅。望祖師討超生。」<sup>69</sup>可見「天譴雷誅」一詞，在明清的新興宗教時期就已經非常流行了，甚至還用更強烈的言詞以示入道之決心，演變到一貫道的時期改只用「天譴雷誅」以示決心，以及到了近代一貫道有些單位則改用「天人共鑑」，<sup>70</sup>從強烈的言詞到比較和緩的表達，可能是因應當時的社會環境，以及群眾的接受度，在皈依詞的內容上做個調整。

同樣以脫離「儀式」的方式，嘗試從「皈依立願」中，取出「三皈五戒」，如圖 2-1：

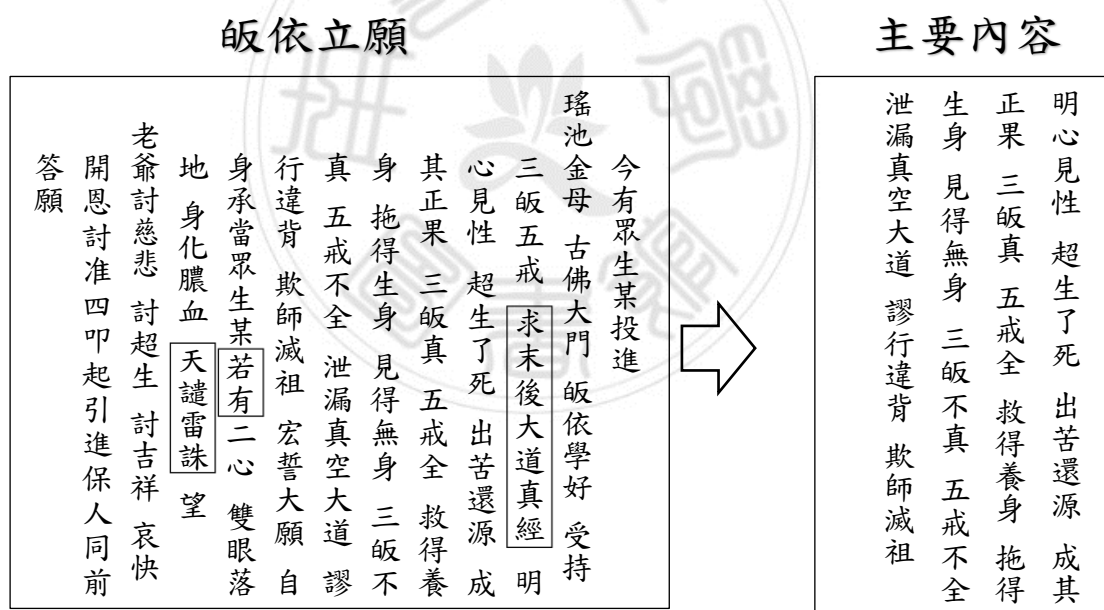


圖 2-1 「皈依立願」和「三皈五戒」的不同

可以發現，先天道對於「三皈五戒」之用意，是求得「超生了死、出苦還源、成其正果」的生命終極關懷之目標，須藉由「三皈五戒」的戒律提昇修煉次第，由「養身」、「生身」、「無身」循序漸進，以達到生命仙學的理想目標與境界，同時也強調，「三皈五戒」關係

<sup>69</sup> 佚名著，《慈悲懸華寶懺法卷》，王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第7冊，頁780-784。

<sup>70</sup> 經2000年，一貫道總會開會之後，為了提高社會大眾的接受度，便決定更改為「天人共鑑」，但仍有些組線繼續使用「天譴雷誅」。參鍾雲鶯，〈儀式與實踐：一貫道的求道儀式及其意義〉，《中華道統文化的傳承與創新—第三屆一貫道研究學術研討會會議手冊》，頁34。

到是否可以遵守教規的基本規範。

顯然，皈依立願詞類似於一貫道的求道者當愿文，但其內容更強調「三皈五戒」的戒律觀，以及「尊師重道」的倫理觀與「教外別傳」的保密性，作為皈依者必須遵從的教義與教規。

#### 四、懺悔討准

皈依者立願後，則是一段接著一段不同「懺悔赦罪」的文辭之表述：

老爺天恩慈悲<sup>男某</sup>兒<sup>女</sup> 乃是先歸

十一祖委十二祖手委○○師父命<sup>男某</sup>兒<sup>女</sup> 領受

瑤池金母後天○○堂天恩<sup>男某</sup>兒<sup>女</sup> 俱是初進後學 肉眼凡夫 知頭不知尾 知凡不知

聖 一切謬行違背 大胆粗心血心 輓上輓下 世事紅塵 都有不是 日有三千  
散亂 夜有八百退息 或有調賢不周 引眾不明 謬行錯亂 都是有的

老爺看眾 莫看一求

老爺發一部天恩天赦 天郊一大赦 救與<sup>男某</sup>兒<sup>女</sup> 無罪無過 正理身心 當來助道望

老爺開恩討准<sup>四叩起上香<sup>71</sup></sup>

這段「懺悔赦罪」的經文可能是領有「天恩」職級的老師，或是「引進師」、「保舉師」的立願詞，先向上天行懺悔，大意講述自己是個初進的後學，也只是個凡夫俗子，容易重凡輕聖，粗心大意，血心用事，或有散亂退息，或有引度眾生的不妥當，因此，懇求上天能開恩赦罪，以搭幫助道。

接著，叩求上天赦除「皈依者」的罪業，使皈依者可以順利得到入道的「恩准」，每一段的懺悔文之內容如下：

老爺天恩慈悲 今有<sup>眾生某</sup> 跪在

<sup>71</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-6-7。

老爺蓮臺之下 哀求他 自從無量曠劫以來 失迷東土 沉埋苦海 眼耳鼻舌 招  
將造下一切冤愆業苦之罪 求

老爺天恩慈悲 發一部天恩天赦 天郊一大赦 一大赦除 赦與他無量曠劫以來  
眼耳鼻舌 招將之罪 一併赦除 求

諸神爺 運行拔濟 與他地府抽釘 拔黃天榜標名 上下裏外傳之果位<sup>一叩</sup> 求  
老爺開恩 理中恩典 把理性散將下來 與他明心見性 嬰兒見娘 飄舟到岸 孤  
客還鄉 一處相逢 永不投東 再不下生 望

老爺討准<sup>四叩起上香</sup><sup>72</sup>

大意是講述，傳道師懇求仙佛慈悲開恩，諒解皈依者因累世中受到眼耳鼻舌引發造下的罪業，以求赦免皈依者之罪業，再進一步求仙佛能為皈依者「地府抽釘，拔黃天榜標名」，類似於一貫道的「地府抽丁，天榜掛號」，其意是說在三官大帝註冊的憑藉，皈依者將來有進入天堂的資格，不受閻君的管轄，並且希望仙佛給予皈依者「理性」，頓悟明理，明心見心，將來可以「永不投東，再不下生」，顯然受到「彌勒下生」、「彌陀淨土」與「龍華三會」等思想的影響，有著欲求脫離苦海、靈性昇華的救贖觀。

老爺天恩慈悲<sup>眾生某</sup>進

瑤池金母 古佛大門以後 求

老爺大開天恩 與他三災不染 八難不侵 逢凶化吉 遇難成祥 好人相逢 惡人  
迴避 諸魔遠退 神力扶持 求

老爺金鞭指路 借假修真 普運隨提 當來助道<sup>四叩起上香</sup><sup>73</sup>

接著祈求仙佛保佑皈依者在求道的過程可以順利，大事化小，小事化無，遇到貴人相助，並且希望仙佛可以指點迷津，讓皈依者可以懂得如何「借假修真」，此處筆者認為可能是配合當時的內丹術之「九節玄功」，「性命雙修」的功夫，其練功的過程，主要以靜坐冥

<sup>72</sup> 佚名著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-7-9。

<sup>73</sup> 佚名著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-9-10。

想，息念調氣，以超越境界的自我訓練的形式，<sup>74</sup>經由修至一個階段，可得內果九十，等至九節玄功修煉完成，也就修滿八百果。

當然，從經文中可以發現，皈依者尚未被仙佛「恩准」入道，也就是說皈依者可能處於「皈依」的階層而已，在此處祈求仙佛可以「金鞭指路」，應該是傳道師為皈依者提前祈禱，希望皈依者開竅智慧，當真正開始進入九節玄功的第一步「築基」的時候，能夠快速晉級。

因此，在最後則由傳道師帶領皈依者，再次叩求仙佛慈悲開恩，賜予皈依者智慧、覺悟，除了讓皈依者可以明心見性之外，更能全心全意投入於修行以及護持此宗教團體。

老爺天恩慈悲<sup>男某</sup>兒<sup>女</sup>領帶眾信人等跪在

老爺蓮臺之下哀求 求

老爺開恩 求

母慈悲 求能言 求智慧 求惺悟 求

老爺把理性散將下來 與眾信人等 明心見性 正理身心 當來護道<sup>四叩起上香</sup><sup>75</sup>

綜合以上，可以得知這段「懺悔討准」的經文，其實是傳道師向上天稟報某皈依者，欲求入道，叩求仙佛開恩准許入道，以及賜予智慧，得以開竅，因此，筆者認為傳道師透過「懺悔討准」，推助皈依者順利進行點道儀式，也就是說，在此經文之前，此皈依者尚未點道的狀態，在此經文後，才是真正辦理點道程序。

## 五、點道前的祀神與開示皈依戒的意義

在辦理點道之前，又出現類似「表文」格式的祀神過程，筆者認為前面的表文格式可能是「皈依後」的開示，這裡是準備「點道前」的開示，開示之後都有一段類似「懺悔發願」的經文，其內容如下：

<sup>74</sup> 謝世維，〈當代西方對宋元以後內丹研究之回顧〉，《清華中文學報》第 10 期（新竹市：國立清華大學中國文學系，2013 年 12 月），頁 450。

<sup>75</sup> 佚名著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-10-11。

皇清嘉慶 年 月 日 時分前後今有<sup>眾生某</sup>

皈依  
求恩得理 無恩可報 一點真心實意 花費銀錢 請供玉菓饌菜獻上

瑤池金母 大慈大悲

天地老爺天恩慈悲啟請本處

三官老爺上一文簿

王靈官老爺作證 諸

神爺登報

龍天八部標名報到

老爺家鄉面前

無生寶地 安名立號 依功定奪 依因結果 高增菩提 永續長生 嬰兒見娘 飄舟到  
岸 孤客還鄉 一處相逢 永不投東 再不下生 望

老爺開恩討准<sup>四叩起上香</sup>

老爺天恩慈悲<sup>男某</sup>兒 領帶眾信 俱是凡身肉體 不知好歹 不怨貧不求富 只求身安

老爺住世 眾生等 無恩可報 先去一日為忤逆之子 望

老爺討壽 借壽 積壽 處世求安 不中甚用 撮遼等候

老爺諸佛諸祖大菩薩 功圓果滿 稍帶革命靈魂

出苦還鄉 人口平安 百事大吉大利<sup>四叩上香起</sup>

老爺天恩慈悲 金容所轉 隨光所照 普照十方 普覆十方 普運十方 四維上下  
一體同觀 大地男女 眾信賢良 一方一所 遵守規誡 正理身心 在家在外 誠  
意撮遼 檢密隨行

老爺伸手遮攔 三災不染 八難不侵 逢凶化吉 遇難成祥 諸魔遠退

神力扶持 普天匝地 大道通行 求

老爺開恩 求

母慈悲 理中究竟 顯化壓地 不動不搖 四叩起懺懺畢眾起皈依<sup>76</sup>  
人叩首拈香跪聽下文

這段經文主要內容有三，一是呈奏三官大帝能得以「天榜掛號，地府抽丁」；二是向仙佛懺悔自己的愚昧，祈求「佛佑平安，圓滿還鄉」；三是祈求神力扶持，保佑皈依者「守規嚴密，修行平順」，比較上一個「開示道義」的內容，此內容更有可能是點道前的表文呈奏，相當於一貫道的求道表文。

接著，便是開示「玄關一竅」與「三皈五戒」的意義與方法，內容如下：

金丹大道至極元	萬法流通在世間
收圓普度開羣品	天真顯道化先賢
暗造金船誰得惺	秘留奧旨那能叅
急早回頭歸戊己	方保靈機入九元
高賢過度要哀腸	九闕掛號見當陽
長生大道金丹理	不得精通莫放狂
若是根薄緣分淺	難入龍華古道場
但得豁開天地眼	玄關一竅見親娘

要五戒精嚴 三皈清淨 三皈者 皈依佛 皈依法 皈依僧 皈依佛 不墮地獄  
皈依法 不墮餓鬼 皈依僧 不墮旁生 五戒者 一不殺生 二不偷盜 三不邪淫  
四不酒肉 五不妄語 此乃是 三皈五戒 佛法僧者 皈依佛 不是泥胎 不是彩  
畫 不是泥塑木雕 不是銅打鐵鑄 要皈依活潑潑 轉轆轤 有靜有動 常放五  
色毫光 圓陀陀 赤灑灑 無新無舊 為救眾生 乃為一尊真佛 自性為佛  
皈依法 不是王法 不是家法 不是邪魔外道法 不是呼風喚雨法 不是邪神魔  
鎮法 要皈依明晃晃 亮堂堂 晶轆轤 金輪常轉 悟道之人 蘊空妙法 取經發  
卷 乃為真法 自性為法  
皈依僧 不是人僧 不是尼僧 不是眾生 不是看經念佛僧 不是走方雲遊僧  
不是一切人中僧 要皈依光崑崑 轉巍巍 妙元元 無塵無垢 無身無體 半虛

<sup>76</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-11-15。

空 放一段光明 乃為真僧 自性為僧<sup>77</sup>

經文中「金丹大道至極元，萬法流通在世間。……但得豁開天地眼，玄關一竅見親娘。」王見川說明，這段經文是參考《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》的〈開經偈〉兩段詞句：「金丹大道至極玄，萬法通流在世間。牛人立教開群品，天真顯道化仙賢。暗造金船誰得惺，秘留奧旨那能參。急早回頭皈戊己，方保靈機入九玄。」<sup>78</sup>以及「高賢過度要哀常，九闕掛號見當陽。皇極大道金丹理，不得精通莫放狂。若是根泊緣分淺，難入龍華古道場。」<sup>79</sup>主要意涵是必須佛緣深厚者，且謙虛修煉，才能開啟「玄關一竅」，認為惟有開通天眼，才能進入「龍華三會」的西方極樂淨土，來說明「玄關一竅」的神聖性。

以及王見川再說明，經文中「五戒精嚴，三皈清淨，……」的三皈五戒之說法，是參考《普靜如來鑰匙通天寶卷》的某些詞句。<sup>80</sup>然而，王見川在解釋上是採用《鑰匙佛寶卷》的版本，並非咸豐抄本或日據抄本的版本：

五戒精嚴。五皈清淨。三皈者。皈依佛。皈依法。皈依僧。皈依佛。不皈地獄。皈依法。不墜餓鬼。皈依僧。不墜傍生。五戒者。一不殺生。二不偷盜。三不邪淫。四不妄語。五不飲酒吃肉。乃是五者。佛法僧者。皈依佛。不是泥胎。不是採花。不是銅鑄木雕。要皈活潑潑。轉轆轤。有行有動。常放五色毫光。圓陀陀。赤灑灑。無新無舊。為教眾生。乃是一尊真佛。皈依法。不是王法。不是家法。不是邪門外道法。不是呼風喚雨法。不是邪鬼壓鎮法。要皈晃晃。亮堂精麗法。法輪常轉。悟道之人。蘊空妙法。取經發卷。乃是正法。皈依僧。不是人僧。不是家僧。不是看經念佛僧。不是走方雲遊僧。不是人中一切僧。要皈依昂昂。轉巍巍。妙玄玄。無塵無垢。無身無體。半虛空。放一段光明。乃是真僧。<sup>81</sup>

雖然咸豐抄本與日據抄本的兩種版本，其內容差異不大，然而還是有些不同之處。<sup>82</sup>總

<sup>77</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-15-18。

<sup>78</sup> 佚人著，《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁39。

<sup>79</sup> 佚人著，《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁44。

<sup>80</sup> 王見川，〈先天道前期史初探〉，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁87。

<sup>81</sup> 佚人著，《鑰匙佛寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁842。

<sup>82</sup> 《開示經》、《鑰匙佛寶卷》、《普靜如來鑰匙通天寶卷》的咸豐抄本、日據抄本之內容比較表格，請參閱附錄一的附表 1-1，頁202。



之，可以看出《開示經》的經文，主要講述皈依佛、法、僧，並是皈依外在的形相，而是由內在的修行來進行皈依，惟有皈依佛、法、僧之三寶，方不會墜入六道輪迴，同時認為「三皈依清淨」、「五戒精嚴」，以自我修行的方式，得到靈性上的救贖。

然《開示經》不同於《普靜如來鑰匙通天寶卷》的記載，在於《開示經》強調「自性自度」的思想，因此，筆者認為可能是受到禪宗的戒律觀影響，在南宗慧能的「無相戒法」中，融攝「三皈依」、「四弘誓願」、「懺悔」為一體的無相戒法，其意義是要求人們以「自悟佛道」、「自性自度」的獨特自我規範的原則去實行願力。<sup>83</sup>《壇經·懺悔品第六》說：「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，能離財色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪見，以無邪見故，即無人我貢高貪愛執著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞愛欲境界，自性皆不染著，名眾中尊。若修此行，是自歸依。」<sup>84</sup>認為皈依佛、法、僧須由「自心」，才能自覺、自正、自淨，以「自性」來歸依。因此《壇經·頓漸品第八》又說：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧。」<sup>85</sup>認為戒定慧皆由自心「無非」、「無癡」、「無亂」，可見禪宗所提倡「明心見性」的修持法影響甚遠，強調以心性論的「自律」之戒律觀，而不是用外力的「他律」之規範，顯然，這裡融合了儒家「良心論」之思想，當「明心見性」的心性論，應用在「三皈依五戒」時，那麼是「自律」的修行觀，也就是禪宗強調以「自力」的自度解脫。

總之，「玄關一竅」的意義，是傳道師向皈依者開示「點道」的殊勝與原由；「三皈依五戒」的修行法，是告知皈依者在修行上必須遵守的戒律。

## 六、點道儀式與開示三心四相的意義

筆者參照林萬傳在〈台灣齋教：先天道源流考〉中的說法：「先天道的點玄關，是以香三枝在中燈點燃後，分別指向皈依者的額門（腦門）、丹田（肚臍）及玄關（眼前）的

<sup>83</sup> 王月清，〈禪宗戒律思想初探，以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，《臺大佛學研究》第4期，頁152。

<sup>84</sup> 孟穎集註，《先天解六祖壇經》（臺南，龍巨書局，1993年），頁174。

<sup>85</sup> 孟穎集註，《先天解六祖壇經》，頁256。

位置，謂之點性、點命、點道。」<sup>86</sup>來推測以下這段經文應該是「點道」儀式，以及點道開示的內容：

父母未生前 與母共相連 十月胎在腹  
能動不能言 晝夜母呼吸 往來透我元  
剪斷臍帶子 一點落根源

天花母送性 往顛門而進 此處為安身立命 乍落連聲叫 陰陽顛倒顛

地花母送命 往地戶而進 性為陽 命為陰 性在前頭 走命在後頭 跟性命一交 陰陽則顛倒矣 而陰則在上 陽則在下 陽內有真陰 陰內有真陽 陰陽兩個字 能有幾人知 這點真性 散在內 五臟六腑知飢知飽 散在外 皮毛筋骨識痛識癢 皆是先天佛性

性命歸淨土 此處覓真元 迷失當來路  
輪迴苦萬千 若遇明師指 徹透妙中元  
時時拴意馬 刻刻鎖心猿 都來二十句  
端坐上青天

皈依十方一切 法 佛 法 輪 常 轉 度 眾 生 十 叩  
僧  
此為蘊空正法 超凡入聖 性走雷音 而登菩提道岸 躲三災 不遭惡趣 避八難 不落頑空 果正成佛之妙意 了道還源而成正果 又道三心不掃 焉能成聖 四相不飛 焉能闖劫 眼為色心 口為凡心 心為血心 掃去色心 迴光返照 得見清淨 法身清淨 法身

燃燈古佛 撤了凡心 迴光返照 得見完滿報身 完滿報身

釋迦古佛 了了血心 迴光返照 得見千百億化身 千百億化身

彌勒古佛 了了三心 纔得見三佛 眼為人相 鼻為我相 口為眾生相 耳為壽者相

眼貪色 而不絕久矣 後這點靈光 隨此門而出

<sup>86</sup> 林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，收錄於江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，頁129-130。

墮在卵生地獄 飛禽鳥雀 此門造罪飛去 人相迴光返照 出了卵生地獄 得見  
觀音菩薩 此處為南瞻部洲

觀音菩薩 在此洲說法度人

鼻貪香 而不絕久矣 後這點靈光 隨此門而出 墮在濕生地獄 魚鱉蝦蟇 此  
門造罪飛去 我相迴光返照 出了濕生地獄 得見

普賢菩薩 此處為西牛賀洲

普賢菩薩 在此洲說法度人

口貪味 而不絕久矣 後這點靈光 隨此門而出 墮在化生地獄 蚊蠓蛆虫 此  
門造罪飛去 眾生相迴光返照 出了化生地獄 得見

地藏王菩薩 此處為北衢蘆洲

地藏王菩薩 在此洲說法度人

耳貪聲 而不絕久矣 後這點靈光 隨此門而出 墮在胎生地獄 驢駝象馬 此  
門造罪飛去 壽者相迴光返照 出了胎生地獄 得見

文殊菩薩 此處為東勝神洲

文殊菩薩 在此洲說法度人

掃三心 飛四相 識一字 早得還源 生來之路 人人知道 歸家路 不指點 一  
竅不通

點開智慧通天眼 漏出金剛不壞身

剎那超出三期劫 不在閻浮受熬煎<sup>87</sup>

內容之概述，是以「嬰兒」作為比喻，講述如何從後天的父精母血，十月懷胎，出生落地時，經由先天的天花母從腦門處送「性」，由地花母從肚臍處送「命」，此「性命」將來要歸西方極樂淨土，須遇到明師指點，才能明白內中玄妙。如今得到明師指點後，接下來須靠自己修行，掃三心，去四相，才能了道還鄉。顯然，以前的「點玄」過程，並非只有「玄關一竅」，還有其他部位，相較於《龍華寶經》的十個步驟是有簡化，但相較

<sup>87</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-18-24。

於現代一貫道的點玄則比較複雜。

掃三心，是以色心、凡心、血心搭配「龍華三會」及「三身佛」來表述，去「色心」能得見燃燈古佛之清淨法身佛，撤「凡心」能得見釋迦古佛之圓滿報身佛，了「血心」能得見彌勒古佛之千百億化身佛。很顯然，受到禪宗的「一體三身自性佛」<sup>88</sup>及明清新興宗教的「龍華三會」之思想影響甚深，認為掃除三心得以皈依自性佛，最終可達至龍華三會的西方極樂淨土。

去四相，則是以「眼、鼻、口、耳」搭配「四相」與「四生」，表述若是沒有去除四相，則會落入「四大部洲」的輪迴之苦，在那裡有「四大菩薩」將與之說法。然「四大部洲」在佛教中認為是南瞻部洲、北俱盧洲、東勝神洲和西牛賀洲，在這四大洲之中，分別住著四大天王。<sup>89</sup>此四大天王分別是指廣目天王、增長天王、持國天王、多聞天王，<sup>90</sup>而「四大菩薩」所形成的四大名山大道場，應該是指五臺山、峨眉山、普陀山、九華山，<sup>91</sup>為何會與四大部洲來結合說明？筆者認為，可能是受明清新興宗教的思想影響，在《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷·無為開示名山品第九》中：

東神洲，有名山，二十四處。十二處，仙賢洞，內影高真。有五塊，伏陽地，賢人修煉。三千佛，臨流轉，幾箇知因。北蘆洲，煉金山，二十二處。水連洞，通八古，妙用無窮。有七塊，水火連，佛留聖地。地祇星，修真道，久等元人。西賀洲，有名山，六十四處。三十六，彌陀洞，寶貝無窮。有二十，零四處，玄金古地。阿羅漢，修煉就，單等佛身。南瞻洲，聖寶山，三十六處。三十六，通玄洞，地轉天官。有四九，仙賢地，誰人知道。一處處，埋名姓，久等天真。<sup>92</sup>

或《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷·開示明山品九》：

東神洲，有名山，二十四處。十二處，仙賢洞，裡外玲瓏。有五塊，伏陽地，賢人修理。三千佛，輪流轉，幾箇精通。北蘆洲，鍊金山，二十二處。水蓮洞，通

<sup>88</sup> 《壇經》：「於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依圓滿報身佛。」參孟穎集註，《先天解六祖壇經》，頁 178。

<sup>89</sup> 維基百科，〈四大部洲〉，資料檢索日期：2020 年 2 月 25 日，取自 <https://reurl.cc/4gE6RR>。

<sup>90</sup> 維基百科，〈四大天王〉，資料檢索日期：2020 年 2 月 25 日，取自 <https://reurl.cc/EKkg7n>。

<sup>91</sup> 全國宗教資料網，〈四大菩薩〉，資料檢索日期：2020 年 2 月 25 日，取自 <https://reurl.cc/e5qGxm>。

<sup>92</sup> 佚人著，《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第 4 冊，頁 889-890。

八古，妙用無窮。有七塊，水火蓮，佛留勝境。地祇星，修大道，苦煉真功。西賀洲，有名山，六十四處。三十六，彌陀洞，極樂天宮。有二十，零四處，真金古地。阿羅漢，修煉就，寶相圓明。南部洲，聖寶山，三十六處。三十六，通玄洞，地轉天更。有四九，仙賢地，誰人知曉。一處處，埋名姓，改換家風。<sup>93</sup>

兩部寶卷都有提到「四部洲」的說法，只是在寶卷中的四部洲是指「金丹」的修煉地，而《開示經》的四部洲的意涵是指「輪迴」的修煉地。

總之，點道儀式中，除了講述靈性來自「先天」的概念之外，更提出「掃三心，去四相」的修行方法以及輪迴思想，認為「點道」是指點迷津，知曉何處是極樂家鄉及如何回歸家鄉，以免在人世間繼續受苦受難，可以對應「天榜掛號，地府抽丁」的超凡入聖，超生了死之救贖觀。

## 七、送神謝恩

最後，再以「送神謝恩」的模式來表述感恩之意：

靈山會上 諸佛祖諸 大菩薩 <sup>男</sup> <sup>某</sup>  
<sub>女</sub> 兒 跪在

瑤池金母

天地老爺蓮臺前回話 或有回得是 回得不是 回得到 回得不到 一切不到之  
處 求諸神爺運行拔濟 好簿呈奏 <sup>一叩</sup> 求

老爺開恩 求

母慈悲 救 <sup>男</sup> <sup>某</sup>  
<sub>女</sub> 兒 無罪無過 正理身心 當來助道 <sup>四叩起上香</sup>

裏八部 外八部 循環八部 護法鑿壇 四值功曹 家宅神聖 各路神祇 一方一

所 扶持大道 <sup>某</sup> 等俱是凡夫 多有不到之處 看起

瑤池金母

<sup>93</sup> 佚人著，《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁100-101。

四叩起上香  
天地老爺 無為金面 好簿呈奏 總報恩情

過去 現在 眾位

師尊先歸 十一祖 十二祖 虛無十三祖

空中保佑 暗裏扶持 拔濟弟子等 一二現成 得好

龍華會上 總報恩情四叩眾念十懺十報并十字佛十遍一念一拜眾起皈依人謝<sup>94</sup>  
恩百叩起眾跪圓滿四叩四位撤供禮畢送神十叩三揖退班

內容概要，是指傳道師向瑤池金母、天地老爺叩求「運行拔濟」，做最後「求道超昇」的確認，在整個求道儀式的尾聲，再以十懺<sup>95</sup>、十報<sup>96</sup>、十字佛<sup>97</sup>做結尾。另外，值得注意的是，在祖師署名的地方，是「十一祖、十二祖、虛無十三祖，空中保佑暗裏扶持」，所以這本《開示經》可能是十三祖之後的版本。

總而言之，從《開示經》的經文中，可以了解當時的入道儀式相當繁複且冗長，每一段的儀式進行末尾，就會有叩首禮拜的模式，以示真心求道，除了繁複的叩首禮拜的程序之外，更可以看出當時皈依的立願旨要，是以「三皈五戒」為修行戒律，雖然在立願前開示求道的意義、立願的意義，但是在皈依立願詞中強調是「尊師重道」的倫理觀與「教外別傳」的保密性，不像是一貫道所強調的回歸本心之「愿力觀」，反而是在開示三皈五戒的意義時才表述「自性自度」的修行思想，以及「脫離輪迴」的救贖觀。也就是說，在九祖到十二祖的禮本《開示經》中，其實有回歸本心的宗教思想以及菩薩的本願思想，只是當時強調的是用「三皈五戒」之「戒律觀」，來幫助自性自度的修煉方式，以達到解脫超生之目的；而現代一貫道是用「十條大愿」的「愿力觀」，來引導自利利他的君子之道，以達到了愿還鄉之目的。

<sup>94</sup> 佚名著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-24-26。

<sup>95</sup> 十懺是指：一懺懺了千年罪、二懺懺了萬年愆、三懺孽山如粉碎、四懺閻王地獄空、五懺殺生超升去、六懺罪孽早離身、七懺七寶池中罪、八懺金剛不壞身、九懺九玄並七祖、十懺淫殺即刻消。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-102。

<sup>96</sup> 十報是指：一報瑤池金母恩、二報天地老爺恩、三報日月星光恩、四報皇王水土恩、五報父母養育恩、六報師傅傳道恩、七報諸佛菩薩恩、八報八方道友恩、九報九玄升淨土、十報孤魂早超昇。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-103。

<sup>97</sup> 十字佛，簡稱十佛，語出古佛真天考證龍華寶經，是三期普度彌勒佛掌天盤所唸的佛號，先天道襲之，其佛號為「南無天元太保阿彌陀佛」。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-66。

## 第二節 十八祖以後的「請壇辦道禮」

雖然有十三祖時期的《禮本》之寶貴文獻，但自十二祖袁志謙，教派內部就有分裂的情形，十三祖徐、楊二祖，及五行祖師<sup>98</sup>之間的教派分裂，互爭正統，改革派應時產生，而後衍生出一貫道的教派系統，學者已提出專業研究，<sup>99</sup>筆者遂以不再贅述。只是因為教派分裂、官方取締的問題，導致許多寶貴的文獻不幸遺失，包括最重要的點道儀式《禮本》。儘管沒有當時「求道儀式」的相關文獻，但可以從僅存的經典，探討十二祖到十五祖之間的演變與發展，如五行祖師的水法祖—彭超凡，著作相當多的經典，著有破迷宗旨、歷年書帖、三元條規、四大條規、十六條規、天恩調規、證恩調規、慶祝表文、科儀雜表……等，<sup>100</sup>尤其是三元條規和科儀雜表，可以看出當時的入道規定和表文內容；以及金秘祖—林依秘，著有太和堂書帖、荐恩八則、喫緊銘箴，以作闡道準繩，<sup>101</sup>可以發現當時的宗教傳播之謹慎；十五祖王覺一，著有大學解、中庸解、三易探原、一貫探原、理性釋疑，在光緒年間，由竹坡居士合併為《理數合解》，另外還有三教圓通、談真錄、歷年易理、祖師四十八訓，<sup>102</sup>可以發現十五祖的入道規定和修行方式，與水祖、金祖有些不同。從中找出一些蛛絲馬跡，了解「入道規定」的發展軌跡，下一章節再繼續探討。

從前文可以發現《開示經》的點道儀式相當複雜，有可能會影響宗教傳播的層面與範圍，因此根據林萬傳《先天道研究》中表示，每一代的祖師之求道儀式皆有改革項目，如十五祖的廢除「絕慾」，又不授九節工夫，只保留拈准手續及三皈五戒的戒律觀；十七祖廢除拈准程序，改用掛號註冊，以「理本」為佈道之張本等等。<sup>103</sup>從這裡可以發現，

<sup>98</sup> 五行祖師，分別為火精祖陳玉賢，道號依精；木成祖安依成；土道祖宋土道，道號依道；水法祖彭德源，字超凡，道依依法，又號浩然、滄州子、儒童老人、素一老人等；金秘祖林芳華，道號依秘。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-132-133。

<sup>99</sup> 請參閱王見川，〈先天道前期史初探〉，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 107。危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 11。林萬傳，《先天道研究》，頁一-186。林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》，頁 115。馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 858。鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁 20-22。

<sup>100</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-132-133。

<sup>101</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-133。

<sup>102</sup> 林立仁整編，《十五代祖北海老人全書·序》，頁 4-5。

<sup>103</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-192-194。

歷代祖師在求道儀式方面有逐漸改革的痕跡，可惜的是過去求道儀式的資料已失傳，難以確認當代的求道儀式之過程。

目前一貫道所採用的求道儀式，是由十八祖張天然所制定流傳下來的，至今並無太大的更易，<sup>104</sup>根據鍾雲鶯解釋「求道儀式」的程序分為三階段，前階段為掛號填表與道義開示，中階段為獻供禮、請壇禮、點道禮，後階段為講述三寶。<sup>105</sup>基於和前文《開示經》進行比較，故本文將採取重點式論述，以請壇禮、跪讀申請與求道表文、引師保當愿文、求道者當愿文與點道禮、謝恩禮為主要研究對象。

### 一、請壇禮

「請壇禮」在一貫道中，須由領「天命」的點傳師階級以上的人來進行與宣讀，主要是恭請無生老中、諸天神聖、萬仙菩薩降臨的密碼，一般稱為真言。<sup>106</sup>其意義是「遮斷天人耳目」，有諸天仙佛的保護之下，不使靈界之靈任意進入，以保護參與這場盛會的參與者為目的。<sup>107</sup>因此，請壇禮不僅莊嚴道場、保護參與者，更保護點傳師所傳授的「回天秘寶」不會洩漏。請壇經文如下：

大眾肅靜，各列其班，俱整衣冠，誠敬聽宣。八卦爐中起祥煙，育化聖中降臨壇。關帝居左純陽右，二十八宿護法壇。老中至壇，諸神儼然。右指呼叱，左指呼鞭。雷部風部，虎部龍部，各顯威嚴。爾等恭立，細聽吾言。今逢三天大道顯然，諸部神真護庇靈壇。鬼神聽旨，且莫冥頑。遇難救難，遇災除焉。遇善相助，遇事相辦。大劫遠退，星曜靈官。領帝勅令，速辦天盤，三曹之事，一一詳參，不准退意，時時皆然。各盡爾職，鎮壓三天。中命諸真，代吾傳宣。見道成道，運轉坤乾。十二元辰，各據其天，時勢將至，毋違，特宣。<sup>108</sup>

內容之概述，是恭請至上神明明上帝臨壇，同時也恭請諸天仙佛、萬仙菩薩，以及法律主等護法神降壇來護持佛堂，不讓他界之靈進入佛堂，以庇佑接下來的點道禮節可以順

<sup>104</sup> 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第 6 期，頁 96。

<sup>105</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 32。

<sup>106</sup> 智音，〈一貫儀式解說〉，頁 38。

<sup>107</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 43。

<sup>108</sup> 宋光宇，《天道鈞沉》，頁 62。



遂圓滿，除此之外，領受明明上帝的敕令之下，天曹的諸天仙佛，人曹的芸芸大眾，地曹的幽冥鬼魂，都要聽令急速搭幫助道，共辦普渡收圓之大事，因為時運已到末劫，善惡分班的時候，必須各盡職責，素位而行。<sup>109</sup>也就是說，一貫道的「請壇經」除了是請神護法壇之外，更透過「請壇禮」的儀式，使求道者的冤愆債主暫緩討報，在「天人合一」的宗教儀式之下，完成「天榜掛號、地府抽丁」的宗教身分認同的手續。

與《開示經》請神降壇的內容比較之下，提出幾個看法：

### （一）「護法神」的作用

《開示經》的護法神，其實是融攝明清新興宗教的「無生老母」及「龍華三會」中的思想，承襲了丹道的「道外別傳」與禪宗的「教外別傳」之密傳性，<sup>110</sup>隱喻護法神降壇來保護「秘寶」此天機不外洩，利用六祖慧能「袈裟遮圍」傳授心法的密傳性，認為「點開玄關」的神聖性不外傳，尤其李豐楙與林萬傳皆曾提到先天道是不外傳口訣、手印等，非道內之人是不會知道。因此，在《開示經》中的護法神之角色與責任，是屬於保護「道場」、「秘寶」等。

因此，一貫道內部的解釋，認為請壇禮是一種「遮斷」或「隔開」天人耳目的意義，如同丹道的「道外別傳」及禪宗「教外別傳」的屬性，認為求道儀式是屬密傳性，然而，一貫道的請壇禮除了求道儀式之外，初一十五、四季大典<sup>111</sup>、安堂、法會開班等也有請壇禮，以上會依一貫道各單位有些調整，因此，請壇禮並不是求道儀式所專屬，其意旨在「恭請明明上帝、諸天仙佛」或「護守法壇」。

### （二）「請壇經」隱藏的「菩薩本願」思想

《開示經》一開始請神降壇的規格模式，只是簡述上香祭祀恭請護法神到壇，到後面才有「地藏王發七十二願、古彌陀發四十八願、古觀音立十二大願」的「菩薩本願」思想，認為菩薩因為有「願力」渡化眾生，終能成佛，並且祈求仙佛神聖發慈悲心可以

<sup>109</sup> 智音，《一貫儀式解說》，頁 36。

<sup>110</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-13。

<sup>111</sup> 四季大典又稱為老中大典，在一貫道宣稱是明明上帝的聖誕，分別為春季大典在農曆 3 月 15 日，夏季大典在農曆 6 月 15 日，秋季大典在農曆 9 月 15 日，冬季大典在農曆 12 月 15 日。

「遇難成祥、諸魔遠退、神力扶持」。因此，一貫道的請壇經，有可能是《開示經》的綜合濃縮版，其內容除了恭請明明上帝及護法神之外，更強調「三界」之眾生，無論是天界、人界，或是地府幽冥鬼魂，都有使命共辦「三曹普渡」<sup>112</sup>之大事，因此，必須「遇難救難，遇災除焉。遇善相助，遇事相辦」、「見道成道」等救劫行為。由此可知，請壇經含有「菩薩本願」的思想，秉持救渡眾生離苦得樂的「使命感」，以追求「同註天盤」的終極理想世界。

## 二、跪讀申請書及求道表文

請壇完畢之後，接著隨即「跪讀申請」或「跪讀末後一著」的禮囑詞，向上天申請辦理入道程序，申請書即是「求道表文」，求道表文在一貫道中又稱之為「龍天表」或「陽表」，是一貫道的求道者所專屬的表文，「龍天表」代表的意義，簡單來說就是「天榜掛號，地府抽丁」的證明書，以及「身分認同」的申請書，而龍天表的內容大致上一貫道各單位是一致的，彙整各版本之後，基本內容如下：

跪讀申請（跪讀末後一著）（依單位應用而異）

末後一著昔未言，……（因尊重一貫道的隱私，在此節略，下文同理）。

今有<sup>欽</sup>加頂恩○○○率眾等，虔心跪在

明明上帝蓮下<sup>一叩首</sup>，又申請三期應運，

彌勒古佛<sup>一叩首</sup>，三千弟子，……，通報中情<sup>三叩首</sup>

請新求道人代表就拜位……（禮節部分節略不提）

跪聽讀表（靜聽讀表、敬聽讀表）

表文呈奏

據

<sup>112</sup> 〈何謂三曹齊渡〉：「一貫道普渡性靈之範圍極廣，上可以渡天上河漢星斗，氣天諸仙；中可以渡人間芸芸眾生，下可以渡地府幽冥鬼魂，此之謂三曹普渡。」參張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁31。

民國（西元）○○年歲次○○○○月○日○時（分）前後在  
臺灣省○○縣市（佛堂地址）（壇名）

佛堂之中今有

欽 引○○○  
加○恩○○○率保○○○

虔心跪在

明明上帝蓮下曰竊自開天以來已經

三佛之運生民而後未得天（聖）道普傳理義不明道統已墜至今三  
千餘年矣今蒙

皇天開恩正宗鍾毓於東土

祖師鴻慈正派再振於地郡今時眾生塗炭未得救拯水火劫煞

已到眼前所以立下此會廣救無數眾生整起此着普收有緣

種子不啻

湯武鴻恩

堯舜大德壇前

上帝哂納案下 神祈俱庇今有○○○（三人以上眾生等  
二人以內寫姓名）

突破塵緣醒悟迷津懇祈

上帝大賜明路<sup>兒（等）</sup>別無可陳惟獻清供素蔬以達

上聞

（求道者姓名）願捐功德洋（費）新臺幣○○圓整

（愚）兒（等）○○○率眾等伏俯百叩<sup>113</sup>

一貫道強調「末後一着」的末世觀，此「末後一著」是源自明清新興宗教的「龍華三會」之末世思想，如《古佛天真考證龍華寶經·卷一》開經偈：「末後一着龍華會，諸佛萬祖

<sup>113</sup> 以上的版本，是參考相關專書、學位論文、期刊論文等，收集而成。宋光宇，《天道鉤沉》，頁 62-63。前賢著，《道場操辦專輯》，頁 42-43。崇正基金會，《萬法歸宗》，頁 110-112。智音，《一貫儀式解說》，頁 47-48。楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》，頁 10-11。賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第 6 期，頁 86。鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 44。

總歸根。」<sup>114</sup>及《古佛天真考證龍華寶經·卷二》：「末後一着赴龍華，皈家認祖憑查號，家鄉領來蘆伯點，通行天下傳大道。」<sup>115</sup>，及《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》開經偈：「末後一著龍華會，諸佛諸祖見當來。」<sup>116</sup>《開示經》也提到：「末後龍華逢末劫，斗牛宮內訪根源。」由此可知，末後一著意調著末世與末劫的思想，透過「點道」進入「龍華會」的理想世界，到了十五祖王覺一時，末後一著則演變為最後的拯救，<sup>117</sup>認為末後一著即是先得後修，藉由求道儀式，「申請」傳授超生了死之還鄉道，而能天榜掛號，地府抽丁，直登聖域。

接著即是「表文呈奏」，一貫道的求道表文是扮演對上天表白與承諾，而表文與疏文不同的地方，在於疏文乃人為，是凡人祈求於神仙的文函信件，將所求之事，通過叩拜，寫於紙上入焚化爐，以求實現願望。<sup>118</sup>表文非人為，是具有上天的旨意、天命的威信，因此，在龍天表須有「欽加頂恩」天命明師的署名，向明明上帝稟報申請，否則任何人都不能輕易傳授這「秘寶」給求道者。

總之，「龍天表」必須由領天命的代理明師（點傳師），率領引保師跪在佛堂前，將新求道人的姓名及求道時間、地點向明明上帝呈奏，同時也向彌勒祖師、三官大帝呈報掛號註冊，最後懇祈上帝賜予超生了死之明路。由此可知，龍天表有如保險單，保護求道者只要不反道敗德，認真修行，立愿了愿，將來定能回返歸極樂家鄉；龍天表又如申請書，申請求道者地府除名，天榜掛號，在三官大帝註冊。

表文的意義，學者已提出專業的看法，其象徵上天救渡眾生的苦心，<sup>119</sup>以及透過表文而達本還源、超生了死，重新回歸「天命」之本然與自然，<sup>120</sup>因此，筆者不再贅述。從《開示經》的相關經文，與「末後一著」的禮囑詞及「求道表文」的內容相較之下，提出幾個看法：

<sup>114</sup> 佚名著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁647。

<sup>115</sup> 佚名著，《古佛天真考證龍華寶經》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁686。

<sup>116</sup> 佚名著，《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁876。

<sup>117</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第2期，頁45。

<sup>118</sup> 華人百科，〈文疏〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/6gWjg6>。

<sup>119</sup> 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》第1期，頁35。

<sup>120</sup> 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第6期，頁82。

### (一)「普渡收圓」的救劫觀

在《開示經》提到「娑婆世上成普度，菩提彼岸攬慈船」及「收圓普度開羣品，天真顯道化先賢」，表示因應「普渡收圓」的時機，天降大道渡化眾生上岸；在一貫道的求道表文中也有「普渡收圓」的救劫觀，求道表文的內容提到：「立下此會，廣救無數眾生，整起此着，普收有緣」，認為「末後一著」是末世時期，在末世時期中充滿災難，上天不忍眾生受苦，是以廣渡有緣眾生。

「末後一著」與「三期末劫」的救劫觀，其意義是相通的，而一貫道的信徒，因為秉持「三期末劫」的救劫觀，展開一系列的救災救劫的行動，首先必定積極引渡眾生求道，認為「求道」是救人救劫的行為，後期一貫道為了適應社會環境，由「濟人利物」的概念，轉化為社會教化、社會關懷的救人救災行為。

### (二)「理義不明」的懺悔觀

在《開示經》的經文時常提到「失迷東土，沉埋苦海」、「造下一切冤愆業苦之罪」、「俱是凡身肉體，不知好歹」等詞句，認為自己累世以來是罪人，向上天以示懺悔，並祈求上天開恩，賜予智慧；一貫道的求道表文也提到：「自開天以來……三佛之運，生民而後，未得天道普傳，理義不明。」認為宇宙天地自生人之後，因天道還沒有應運普傳，所以不明道義真理，不知求道、修道的好處，以示懺悔。

筆者認為，「懺悔觀」是宗教勸善行為之一，由「懲惡勸善」、「因果輪迴」的觀念，建立「懺悔」的思想與行為，試圖藉由「懺悔」行功得以消業，並且獲得「神」的力量，促使人生命運轉為美好，或是追求理想的彼岸世界，總之，由「天人感應」的神學觀，進行懺悔、反省，以示「求道」的真切心意。

### (三)「祖師署名」的宗教認同

在《開示經》中，兩次出現「祖師署名」，一是懺悔討准時，領天恩級的傳道師，說明歸依於「十一祖、十二祖、某某師父」之門下，進行懺悔以求開恩討准，而後皈依者懺悔討准；二是送神謝恩時，由傳道師率領皈依者求「十一祖、十二祖、十三祖」暗中保佑扶持。一貫道的求道表文則是以「欽加頂恩」天命明師的署名，向明明上帝稟報申

請，最後也是有天命明師的署名，率領大眾謝恩。顯然，無論是《開示經》或是「求道表文」的文本，都是需要「祖師署名」，只有「天命」明師的身分，才能執行儀式，以達到宗教認同為目的。

關於「欽加頂恩」一詞，林萬傳解釋「欽加」是無極老中降下的恩典，特賜給某人擔任一代祖師，辦理普化眾生大任之意；<sup>121</sup>「保恩」源自先天道的道階職級，演變至十七代祖時，採用職位與果位合一制，由職位薦舉果位，<sup>122</sup>到十八祖張天然時，則不再使用道階恩職。因此，林萬傳表示，從十七祖路中一就有此「申表」的方式，後來歷經十八祖張光璧及孫慧明，道階是一代比一代高，宗教傳播的範圍越來越大，<sup>123</sup>以此說明一貫道「天命」的傳承。另外，此聖號的遞嬗是隨著祖師是否在世而有所更動，分別為「欽加保恩張光璧」、「欽加頂恩孫慧明」、「欽加頂恩張光璧孫慧明」。<sup>124</sup>除此之外，因為聖號遞嬗的爭執，引發不同派系的發展，如師母系大部分的道場，由台灣一貫道總會開會通過，從 1988 年起統一使用「欽加頂恩張光璧孫慧明」，<sup>125</sup>但還是有些師母系的道場仍然繼續使用「欽加頂恩孫慧明」，<sup>126</sup>而師兄系則會使用「欽加保恩張光璧」。<sup>127</sup>由此可知，可以由「聖號名諱」來分辨是師兄系、師母系等各系派。

綜合以上，可以看出《開示經》的經文本具有「普渡收圓」的末世救劫觀、「理義不明」的懺悔觀以及「祖師署名」的宗教認同，只是從《開示經》有「日期、時期、地點」

<sup>121</sup> 林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，收錄於陳秋平主編，《宗源與賡續：宗教與文化國際學術研討會論文集》，頁 65。

<sup>122</sup> 林萬傳表示，十七代祖時，在職級方面採職位與果位合一制。職級分為總領、領袖、代傳人、堂主、承辦、協辦、幫辦、宣講員、乩生、道子，主要區別個人對道場的貢獻和勞績。再由職位薦舉果位，果位是由先天道的職級演化而來，共分九級，分為童恩、贈恩、天恩、證恩、引恩、保恩、頂航、十地、管理。也就是說，十七代祖時，果位與職級並非等號，但有「領袖」的職級，大多是資深的代傳人，且領有天恩以上果位者，相當於現代一貫道所謂的「前人」。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-198-199。

<sup>123</sup> 林萬傳認為，「引恩」為引導有緣眾生入道，共辦彌勒祖師掌天盤的白陽普渡；「保恩」為保證道真、理真、天命真，脫離輪迴，享受天爵；「頂恩」為孫師母替眾生頂劫，使眾生能減輕累世業障，以利修行。參林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，收錄於陳秋平主編，《宗源與賡續：宗教與文化國際學術研討會論文集》，頁 65。

<sup>124</sup> 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第 6 期，頁 96。

<sup>125</sup> 林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，收錄於陳秋平主編，《宗源與賡續：宗教與文化國際學術研討會論文集》，頁 52-55。及賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第 6 期，頁 96。

<sup>126</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 44。

<sup>127</sup> 林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，收錄於陳秋平主編，《宗源與賡續：宗教與文化國際學術研討會論文集》，頁 53。

的格式來看，在一貫道的表文中也有相同的格式，顯然一貫道的表文很可能是承襲先天道的格式，只是《開示經》分別有兩段經文，是有「日期、時期、地點」的格式，其中代表的意義是不同面向，一是叩討超生，二是討准點道；但一貫道卻以一段「禮囑詞」與一張「求道表文」概括所有意涵。由此可知，《開示經》是以一部「經書」形式，講述各種不同層面的宗教意涵；一貫道是以一段「禮囑詞」或一張「龍天表」的表文形式概括簡述，有明顯地不斷在簡化的痕跡。

### 三、引保師當愿文

一貫道的「引師、保師」名詞，主要由先天道的「三師」演變而來，分別為開示師、引進師、保舉師。<sup>128</sup>然而「三師」的概念，其實源自道教的「三師」，本意謂之太上老君的化身，即靈寶經、籍、度三師，<sup>129</sup>在葛洪（283-343）《洞元靈寶五嶽真形圖》的傳度科儀中則是提到：「保舉師、監度師、度師具位。」<sup>130</sup>也就是說，漢末魏晉之際就有「三師」的概念與制度，「度師」指引度傳法的老師，「保舉師」是傳度過程中擔任「擔保」的職責，因道教重視師承關係，接受師承時，必須立誓守戒，不二法門，亦禮拜三師，才能得傳度世之法。<sup>131</sup>隨著南北朝至唐朝、宋金元時期的發展與演變，如正一道，凡正一弟子受籙傳度時，須拜三師，分別是傳度師，監度師，與保舉師，然後成為正一教士。<sup>132</sup>到明代以後的部分丹道派系，將「度師」改為「引進師」，<sup>133</sup>不僅影響後來道教的派系所沿用，同時也影響一些明清新興宗教所襲用，所以先天道可能受其影響，在入道時須有「開示師」點道，以及由「引進師、保舉師」擔保，演變至現代一貫道時，則改為「引

<sup>128</sup> 林萬傳解釋「三師皈魔更換師名」：是指道徒之開示、引進、保舉三師投魔，此時則需上更換師名式表文，更換三師；而投魔的意思，是指背離師門，投效叛道之假祖師，或誤投假祖師，在其門下開示者。誠如上述，三師是指開示師、引進師、保舉師，也就是一貫道的點傳師、引師、保師。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-112。

<sup>129</sup> 道教辭典，〈三師〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/oDlnRM>。

<sup>130</sup> 【漢】東方朔，《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》，收錄於《正統道藏》第11冊，洞玄部，頁542。

<sup>131</sup> 張鵬飛，〈淺談道教（正一派）的傳度與授籙〉，發表日期：2014年7月10日，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/72Oglb>。

<sup>132</sup> 道教辭典，〈三師〉。資料檢索日期：2020年2月25日。取自 <https://reurl.cc/oDlnRM>。

<sup>133</sup> 凡未得師者。以此書考尋正門為引進。即此以為引進師也。已得師傳者。以此書印證是否。而為信受奉行。此即是印證師也。參【明】伍冲虛，【清】柳華陽撰；陶秉福增撰要旨，《金丹大道入門：伍柳仙蹤及其要旨》，頁136。

師、保師」，<sup>134</sup>意義旨在為新求道者做「保證人」。彙整各種版本之後，其內容大致上如下：

（弟子）○○○虔心跪在

明明上帝蓮下，今天願引願保（二人以下念姓名  
三人以上念大眾）求○○大道（真理天道、原一大道、發一大道、孔孟聖道、先天大道……）<sup>135</sup>，性理真傳，如若引入保入，左道旁門，（邪教白蓮）<sup>136</sup>，誣哄（哄騙、誣騙）人之錢財者（誣哄求道人錢財，以及所引所保求道人如係身家不清白、品行不端正者）<sup>137</sup>（如若引入、保入身家不清白、品行不端正、左道旁門、誣哄人之錢財）<sup>138</sup>，願受天譴雷誅（天人共鑑）（乾：天打五雷轟身、坤：天譴雷誅）<sup>139</sup>

引保師在一貫道的求道儀式當中，被視為「求道的條件」之一，<sup>140</sup>因此，引保師是連接求道人與上天的橋樑，但除了擔任「一般求道人」的引保師之外，也會因前世緣分而擔任「氣天仙」<sup>141</sup>的引保師。

<sup>134</sup> 劉怡君，〈引、保師〉，全國宗教資訊網，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/6gW1VO>。

<sup>135</sup> 宋光宇認為，由於為了擺脫「漢奸」之謔稱，於民國三十六年前後，有分區改名之舉，天津地區為「發一大道」、北平及東北地區為「孔孟大道」、上海地區為「真理大道」，參宋光宇，《天道鉤沉》，頁131。楊弘任則認為，關於此名詞在一貫道各組線中略有不同，寶光組稱「真理天道」，興毅組與發一組稱「孔孟聖道」或「發一大道」，基礎組稱「原一大道」，慧光組則稱「先天大道」。參楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》，頁11。

<sup>136</sup> 有些組線認為這是師尊制定的佛規禮節，因此繼續使用。鍾雲鶯表示，經2000年，一貫道總會召集各組線領導開會之後，決議因現代已無白蓮教，故將「邪教白蓮」四字刪除。參鍾雲鶯，〈儀式與實踐：一貫道的求道儀式及其意義〉，《中華道統文化的傳承與創新—第三屆一貫道研究學術研討會會議手冊》，頁34。

<sup>137</sup> 李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷—兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁91。

<sup>138</sup> 楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》，頁11。

<sup>139</sup> 以上的版本，參考相關專書、學位論文、期刊論文等，收集而成。參宋光宇，《天道鉤沉》，頁65-66。崇正基金會，《萬法歸宗》，頁47-48。智音，《一貫儀式解說》，頁57。蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》，頁44。鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第2期，頁45。

<sup>140</sup> 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第6期，頁101。

<sup>141</sup> 《一貫道疑問解答》：「過去修行之客，煉氣之士，而未遇上天開恩，渡回超入理天者，以及忠臣孝子，烈女節婦，死後豈能煙沒？雖可升為氣天之仙，或為鬼中之神，然如不得天道，仍是難脫輪迴之苦，不能達本還原。」在一貫道內部認為，「氣天仙」是指在世時曾是個修行之客、煉氣之士、忠臣孝子、烈女節婦，具有「善」、「德」，可能死後會成為「神仙」，又因一貫道強調「理氣象」之神學論，認為這些未得道的神仙，屬於「氣天」的階段32302。參張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁31。



楊流昌表示，一貫道有「三期末劫」<sup>142</sup>的末世劫變觀及「三曹普渡」的救贖觀，<sup>143</sup>因此，在特殊的緣分下，會有超渡「氣天仙」的情形，只是氣天仙的求道規定比一般人求道更加繁難。在《一貫道疑問解答》解釋說：「現逢三期末劫，天道普渡，故氣天諸仙，常有緣神佛到壇，或有到處顯化，找尋前世有緣之人，擔任引保，代繳功德費，由師尊再請南極祖師檢定。並核准應繳功德費數目，始可借用人竅點玄。以期求得天道，返回理天，永脫輪迴。」<sup>144</sup>氣天仙必須尋找前世有緣者，願意擔任引保師，並代為繳功德費；還須由當代執掌道盤的祖師張天然、孫慧明，或是一貫道的領袖前人、資深點傳師等的認同和准許，並且代替向南極仙翁請求允許，以及功德須俱足。<sup>145</sup>由此可知，擔任氣天仙的引保師，比擔任一般人的引保師，更顯得不容易，卻能從渡化氣天仙的儀式活動中，示現一貫道的神聖性，只是目前一貫道有些單位已經沒有辦道渡化氣天仙的儀式。

引保師的角色在一貫道的宗教傳播中是重要關鍵，在《率真進修錄》：

求道時。須有兩個介紹人。作引保師。並在申前立下宏誓大愿。證明不是左道旁門。邪教白蓮。更不是誑哄你們的錢財。及末尾兩句。「引入身家不清白。品行不端正者。愿受天譴。五雷轟身。」<sup>146</sup>

因此，引保師具有「承上啟下」的特質，其作用有三：一是與求道者交識之下，可以就近考查其求道者的家庭、事業、個人品行等。二是引度入道時，須立愿向上天保證求道者有符合入道的規定，以及向求道者保證沒有誑騙錢財，保證引入是好的宗教團體等。三是求道者入道之後，若是新道親有疑問之處，可以幫助引導他們，讓熟諳一貫道義理的点傳師或壇主等來解答疑惑。

<sup>142</sup> 《一貫道疑問解答·何為三期末劫》：「自開天闢地，以至天窮地盡，其間謂之一元。一元共有子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二會，一會有一萬八百年，每會因氣象之變遷，而有數期之劫運。現在午會告終，未會初起。自開天以來，共有六萬餘年，已有三期之分：第一期曰：『青陽劫』，應於伏羲時代。第二期曰：『紅陽劫』，應於文王時代。第三期曰：『白陽劫』，應於午未交替之際。每期道劫並降，以便善良之人，進入道中，惡孽之輩，打在劫內。溯自寅會生人，以至於今，眾原子生生死死，貪戀紅塵假景，迷失本來性靈，既不知從何而來？復不知尋路而歸。愈生愈迷，愈迷愈壞，世風衰微，人心險詐，已達極點。因之釀成空前未有之大劫，故曰：『三期末劫』。」參張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁34。

<sup>143</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁96。

<sup>144</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁31-32。

<sup>145</sup> 賴美君，《一貫道各式表文之研究》，《一貫道研究》第6期，頁101-102。

<sup>146</sup> 佚名著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁181-182。

從《開示經》找出可能是引保師立願的經文，與一貫道引保師當愿文比較之下，提出幾個看法：

### （一）引度眾生的「謹慎」

在《開示經》中在皈依者立願後，有一段類似「引保師立願」的經文，如「俱是初進後學，肉眼凡夫」、「調賢不周，引眾不明」等，其意主要向上天懺悔「調賢引眾」的不謹慎，叩懇上天能開恩赦罪，以搭幫助道。且在《天恩調規》中提到：「遇有賢士欲進佛門。察其人之來歷。辨其人之是非可否。」<sup>147</sup>及〈三元條規〉亦有提到：「調賢引眾……談敘之時聽言觀行。察人素來心性所為。即可明其是非。」<sup>148</sup>彭超凡在「調賢引眾」方面，除了審察其來歷之外，還須審察其言行及心性，由此可知，引度眾生的「謹慎」，可能是防範眾生不是真心想要求道。

一貫道也有相關規定，在《一貫道疑問解答》：「所度之人，總以忠厚篤實，良善者為宜。至於『心術不正，品行不端』之輩，雖屬至親厚友，亦不可渡。」<sup>149</sup>表示就算是自己的親人好友，倘若「心術不正，品行不端」有人品上的問題，也不可以引度，因此，一貫道的標準在於「身家清白，品行端正」，更進一步的解釋，是殺業者不渡、賤業者不渡，即便有此規定，仍有轉圜的方法，下章節再述。

綜上所述，歷代祖師在引度眾生方面，是非常謹慎小心的，即便是十八祖張天然簡化了佛規禮節，仍堅守「謹慎」的態度，審視求道者是否符合「品行端正」為原則。

### （二）引保師立願的意涵不同

《開示經》中的引保師答願詞，其意旨在「懺悔」及「開恩赦罪」，有著濃厚的「懺悔」思想，即便是已經進道之者，還須不斷地懺悔、修煉，以期臻至「功圓果滿」的境界；一貫道的引保師當愿文則是向上天「保證」求道者的品行端正，以及向求道者「保證」一貫道不是「左道旁門」。由此可知，《開示經》的「懺悔」思想，和一貫道的「擔當」思想，兩者的意涵不同。

<sup>147</sup> 彭超凡，《天恩調規》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-401。

<sup>148</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-406。

<sup>149</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁24。

#### 四、求道者當愿文與點道禮

一貫道相當重視入道者是否有立愿，若是沒有立愿，點傳師是不能繼續辦理點道程序，以及《一貫道疑問解答》中解釋「求道立愿」也是入道手續之一：「並立一心為善之鴻誓大愿，以表誠心，而誌不忘。」<sup>150</sup>因此，在辦理點道之前，求道者須有一段「立愿詞」，其內容如下：

請新求道人就拜位，請點傳師慈悲（請傳道師講幾句話）

請點傳師傳合全（同）「傳你古合同，抱在胸中……」

平心靜氣，（眼）看佛燈，靜（跪）聽禮囑（敬聽立囑）

乾：「大千收束二八年，……，一切諸神護庇靈壇」（坤道無此句）<sup>三叩首</sup>

乾：「此時正在重陽天，……，傳你本來玄妙關（天堂掛號，地府抽丁）」

坤：「今時已至末劫年，……，慈悲傳你真玄關（天堂掛號，地府抽丁）」

請新求道人當愿各報各名（求道人當愿各報自己姓名）

虔心跪在，明明上帝蓮下（坤：皇母蓮下），今天愿求○○大道（真理天道、原一大道、發一大道、孔孟聖道、先天大道），性理真傳，得道以後，誠心保（抱）守，實心懺悔（坤：實心修煉），如有虛心假意，退縮不前，欺師滅祖，藐視前人，不遵佛規，洩露天機，匿道不現，不量力而為者（坤：不誠（實）心修煉者），愿受天譴雷誅（天人共鑑）（乾：天打五雷轟身、坤：天譴雷誅）

乾：「你若愿不能了，難把鄉還，……，洪誓大愿永不能完」

坤：「你若不照愿行，……，無有別囑，誠聽點玄」

平心靜氣，（眼）看佛燈，敬待點玄（靜候點玄）

乾：「當前即是真陽關，……，萬八得超然」

坤：「二目要迴光，……，知主保無恙」

請點傳師（傳道師）傳口訣<sup>151</sup>

<sup>150</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁8。

<sup>151</sup> 以上的版本，是參考相關專書、學位論文、期刊論文等，收集而成。宋光宇，《天道鉤沉》，頁66。李

點道儀式的程序，大致上分別為傳合全（同）、求道者立愿、點玄關、傳口訣，且傳授三寶的過程中會配合一段「禮囑詞」。內容大意，表示在十六祖劉清虛時，已是大千世界開始混沌天地亂，因此，上天慈悲展開此普渡收圓之大事，且一切諸天仙佛菩薩都會來搭幫助道，保護佛堂，使辦道順遂，目的是為了救渡芸芸眾生，離苦得樂。<sup>152</sup>接著，即是「求道者當愿文」，當新求道者立愿後，點傳師會囑咐「你若愿不能了，難把鄉還」，告知「立愿了愿」的重要性，以及將來修行的方針，必須遵循「十條大愿」而修行。此後，便開始「點玄」儀式，點傳師再囑求道者，經申燈引下一條金線明路，開啟生死門戶，即可得到超生了死之道，只要依循金線大道，認真修行，必能直往理天，歸根認中，<sup>153</sup>最後，傳授第三寶「口訣」無字真經。

綜合以上，可以得知現代一貫道的點道「禮囑詞」，看似傳授三寶的「密語」，但其意涵是一種「囑咐」，諄諄以告新求道者降道的原由、立愿了愿的意義、直指見性的宣說，說明求道、修道是以「回歸本位」為最終目的。

針對「求道者當愿文」及「點玄儀式」的內容與形式，從《開示經》中尋找的相關經文，互相比較之後，提出以下幾個看法：

#### （一）「皈依立愿詞」的內容格式

《開示經》的皈依立愿詞是：「今有眾生某投進，瑤池金母古佛大門，皈依學好，受持三皈五戒，求末後大道真經，……，宏誓大願，自身承當，眾生某若有二心，雙眼落地，身化膿血，天譴雷誅。」<sup>154</sup>可以發現，《開示經》的立愿格式順序，先是皈依者姓名、最高神明、求末後大道真經、立愿內文、若有二心則雙眼落地，身化膿血，天譴雷誅。再看一貫道的「求道者當愿文」之格式順序，先是求道者姓名、一貫道最高神明、求○○大道、立愿內文、如有……願受天譴雷誅。單純只從格式來看，一貫道的「求道者當

紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷—兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁 92-93。崇正基金會，《萬法歸宗》，頁 43-45。蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》，頁 44-55。楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》，頁 11。鍾雲鶯，〈儀式與實踐：一貫道的求道儀式及其意義〉，《中華道統文化的傳承與創新—第三屆一貫道研究學術研討會會議手冊》，頁 34-35。

<sup>152</sup> 智音，《一貫儀式解說》，頁 74。

<sup>153</sup> 智音，《一貫儀式解說》，頁 96-97。

<sup>154</sup> 佚名著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-5-6。

愿文」是有可能承襲《開示經》的「皈依立願詞」，只是立愿的意涵與目的不同，但可以看出《開示經》的皈依立願與一貫道「求道者當愿文」，兩者有明顯地差異，前者是「三皈五戒」，強調「皈依精嚴」；後者是「十條大愿」，強調「了愿還鄉」。

## (二)「點玄」儀式的內容與形式

《開示經》的點道過程，會隨著儀式以香枝接引中間的佛燈後，分別指向「點性」即腦門、「點命」即肚臍、「點道」即玄關處，<sup>155</sup>因此，筆者根據林萬傳的說法，認為在香枝點玄關的動作同時，可能搭配一段「天花母送性，往頤門而進」、「地花母送命，往地戶而進」、「點開智慧通天眼，漏出金剛不壞身」等經文，表示點玄儀式是向皈依者明確指出，由先天之「性」、後天之「命」，再回歸本源的「道」。再看一貫道的「點玄」儀式，在點道的過程中，除了用香枝引中燈之火「指出」求道者的玄關處之外，還有用手指「點開」玄關與收圓的動作，楊弘任認為：「這是天人共辦、點開玄關的殊勝因緣。」<sup>156</sup>每一項動作會配合一段「禮囑」，而禮囑的內容是反映該動作的意涵。然而，黃九祖的「點玄」模式和一貫道的「點玄」儀式，其實是完全不同，差別在於黃九祖是用「香指」出玄關，而一貫道是用「手指」點開玄關。一貫道這種點玄關的形式，是承襲十五祖王覺一的「一指禪」，認為「天時已至，故傳授一指，點開玄關」，<sup>157</sup>因此，十八祖張天然雖然簡化佛規儀節，但仍保留用手指「點開玄關」的模式，表示「點玄關」的模式經過歷代祖師有改革與演變的痕跡。

## 五、謝恩禮

最後的「謝恩禮」，主要是感謝與「求道」儀式相關的神明與人物，其內容如下：

謝(感)謝老申開(降)道之恩(三叩首)、諸天神聖(一叩)、彌勒祖師(一叩)、  
南海古佛(一叩)、活佛師尊(一叩)、月慧菩薩(一叩)、師尊(一叩)、師母(一

<sup>155</sup> 林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，收錄於江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望》，頁129-130。

<sup>156</sup> 楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》，頁12。

<sup>157</sup> 慕禹，《一貫道概要》，頁29。

叩)、點傳師(一叩)、引保師(一叩)、前人大眾(一叩首)<sup>158</sup>

現代一貫道的求道儀式中的「謝恩禮」，其實是完全依照《暫定佛規》的「(三)行禮類別」中之「甲、謝恩禮」，就有規定在「點傳授後及其他」時進行「謝恩禮」，原文如下：

明明上帝<sup>三叩</sup>，諸天神聖<sup>一叩</sup>，彌勒祖師<sup>一叩</sup>，南海聖母<sup>一叩</sup>，活佛師尊<sup>一叩</sup>，月慧菩薩<sup>一叩</sup>，師尊<sup>一叩</sup>，師母<sup>一叩</sup>，點傳師<sup>一叩</sup>，引保師<sup>一叩</sup>，大眾<sup>一叩</sup>（師尊以下各位，如不在場，免禮亦可，下倣此）<sup>159</sup>

可以發現，一貫道除了感謝明明上帝及諸天仙佛之外，更感謝應運白陽時期的「相關」神明。《一貫道疑問解答》解釋其原由：「時屆三期末劫，明明上帝特命彌勒古佛、觀音菩薩與濟公活佛，應運救世，共辦收圓大事。……，對於師尊，尤須誠敬供奉，以本飲水思源之意。蓋尊師始可以重道，感恩自應知圖報，此必然之理也。」<sup>160</sup>一貫道宣稱現在是「白陽期」的末劫時期，為了救劫渡人，明明上帝特派彌勒祖師掌天盤，濟公活佛與月慧菩薩掌道盤，南海古佛因聞聲救苦，也是協助普渡收圓的功臣之一，因此加以供奉。

與《開示經》送神謝恩的經文相較之下，一貫道「謝恩禮」的形式則較為簡易，雖然《開示經》的形式與經文較為複雜，但所要表達的意涵與一貫道是無獨有偶，在《開示經》最後感謝的相關神明，主要有瑤池金母、天地老爺、靈山會諸神佛、護法神、歷代祖師等，以感謝「運行拔濟」、「赦罪」、「扶持大道」、「暗中保佑」，目的是懇求相關神明及歷代祖師等，可以彌補傳道師及皈依者的不足，最後再以十懺、十報、十字佛進行送神謝恩做結尾。由此可知，《開示經》除了有「飲水思源」的感恩圖報之心及「尊師重道」的倫理觀之外，反而更重視「懺悔」的悔過思想；而一貫道則是強調「尊師重道」的倫理觀，透過知恩報恩的思想，促進修行實踐的動力。

本章對於一貫道求道儀式的兩個文本探討之後，發現《開示經》在進行皈依與傳法的程序前，都會有一段類似「開示道義」的經文，講明入道的因由、意義、誓願、規則

<sup>158</sup> 參宋光宇，《天道鉤沉》，頁 65-66。崇正基金會，《萬法歸宗》，頁 47-48。智音，《一貫儀式解說》，頁 57。蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》，頁 44。鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 45。

<sup>159</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 162-163。

<sup>160</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 14。

等。<sup>161</sup>此《開示經》在《道統寶鑑》<sup>162</sup>中記載稱為《禮本》，傳至十祖吳子祥時演變為《恩本經》，至十一祖何若在嘉慶年間修改為《開示經》，<sup>163</sup>自此就流傳至十三祖以後。但是，以「經名」來看，其意應該是傳道師為皈依者「開示」<sup>164</sup>玄關一竅的神聖性，也就是說，《開示經》其實是一本「開示」點道的經書，其意義是指傳道師「點開」且「指示」玄關竅與修行法，使求道者知曉為何要求道，到了張天然時期也有同樣說明，如《一貫道疑問解答》：「凡能遵照入道手續求修者，一概由老師點傳，開示入道。」<sup>165</sup>、「入道之後，復經神佛指點，老師開示成全。」<sup>166</sup>；但演變到現代一貫道的「開示道義」，則是在求道前向新求道人「講解」一貫道的神聖性。<sup>167</sup>以及從《開示經》所記載的請神降壇、叩討超生、皈依立願、懺悔討准、點道開示等經文來看，於現代一貫道的「請壇辦道禮」來說，則演變成請壇禮、跪讀申請、點道禮囑、謝恩禮，也就是說，從整本的「經書」，簡化細分為「請壇經」、「表文」、「禮囑詞」等的求道儀式與申請書，這樣的「簡化」，並非保有原先《禮本》的內容與儀式，而是進行「捨棄」或是「取代」。

此外，在《開示經》本有「三皈五戒」的戒律觀、「開恩赦罪」的懺悔觀及「四生六道」的輪迴思想，卻在一貫道的「請壇辦道禮」中並沒有提及相關內容，有可能將三皈五戒簡化到以「吃齋」為「戒律」，自然就沒有戒律的問題，或是轉化成其他儀式或教義，如《暫定佛規》：「查愿懺文。乃修道人日常功課。極為重要。每次燒香叩頭畢。務須誦讀懺文。懺悔已過。以期遷善日新。」<sup>168</sup>一貫道之道親在三餐禮佛時須念誦「愿懺文」作為懺悔的行為；以及由《一貫道疑問解答》的〈經言眼耳鼻舌，為四相，又為四賊，又有無我相，無人相，無眾生相，無壽者相，不知如何解說〉<sup>169</sup>、〈經云：六門常常閉，

<sup>161</sup> 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》第6期，頁96。

<sup>162</sup> 佚名著，《奉天承運道統寶鑑》，頁24。

<sup>163</sup> 王見川，〈先天道前期史初探〉，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁90-94。

<sup>164</sup> 開示：尊稱高僧大德的教诲。在佛門中，高僧大德為弟子及信眾說法。開，點化，為對方開悟；示，指出，並展現給你。參漢典，〈開示〉，資料檢索日期：2020年2月29日。取自 <https://reurl.cc/4RLKNV>。

<sup>165</sup> 張天然《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁20。

<sup>166</sup> 張天然《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁23。

<sup>167</sup> 蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》，頁41。

<sup>168</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁165。

<sup>169</sup> 眼耳鼻舌為四相，是輔佐性王辦事者。若是視聽聞說，用之有偏，則為四賊。傷害本性矣！故孔子以四勿戒顏回，即此理也。所謂無我相，無人相等義，亦與四相相連，眼主施為人相，若能靜觀眾生，皆如赤子，不擇冤親，平等濟渡，名為無人相。耳主靜為我相，若能知身是幻，悟世無常，不惜身命，但惜依大乘佛之教法，名為無我相。鼻主聞為壽者相，若能明悟自己無生實性，不隨心境意識流動，

休走本來人，是何意義〉<sup>170</sup>來解釋「四生六道」的輪迴思想之義理，也就是說，原先在《開示經》的戒律觀、懺悔觀和輪迴思想等宗教思想與儀式，到了現代一貫道時，則被簡化細分，不再侷限以一部「經書」來呈現宗教思想與儀式，而是以「清口茹素」的方式進行「齋戒」的戒律，以「愿懺文」的方式進行每日懺悔，或以「懺悔班」的方式進行大規模的懺悔，以「善書經典」的模式進行教義傳播，或以「研究班」的方式進行教化功能，「簡化」成用各個不同層面的方式，來完成一貫道的儀式和教義。

總而言之，當入教儀式被簡化的情況下，同時代表著歷代祖師在教規、教義也會進行改革，不僅影響入道的條件與規定有所變動，也影響一貫道的宗教發展空間，或是教義上的解釋與實踐，會有不同的看法與方法，因此，求道者立愿會從「三皈五戒」的戒律，轉換成為「十條大愿」的愿力，也是有可能的。



---

但依方便愿力行持，名為無壽者相。口主宣為眾生相，若能於世間心，一了永了，更不相續，名為無眾相。總之欲得佛果，謹防四相，四相不淨，則造孽無邊，難見本來面目矣！參張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁84。

<sup>170</sup> 六門者，即眼耳鼻舌身意也。若此門不閉，任意出入，不惟不能成道，將來臨終，恐歸六道也。何以故？若六門不閉，眼貪花色過甚，臨終性由眼出，來生定轉飛禽，供人玩賞。耳聽邪人過甚，臨終性由耳出，來生定轉胎生，牛馬羊騾之類，耳通人言，供人使喚。鼻聞異香之味太甚，臨終性由鼻出，來生定轉蚊蠅蛆蚋，以嘗一切惡臭污穢，因吸咬喪命。口好損人名節，談人是非，臨終性由口出，來生定轉鱗蟲之類，因口在八卦屬坎，坎屬水，鱗之象也。人生身若邪僻，忤逆不孝，有等等不法行為，來生定遭惡報。此循環之理，一定不移，間有品行端正，行為善良，惟與佛無緣，而未得道者，來生公侯將相，受一世勞碌，享數年之榮耀，臨終仍歸地府。此即六道輪迴。參張天然《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁85。



### 第三章 一貫道的入道條件與規定之發展

明清新興宗教的民間教派，隨著信仰體系和社會生態演變之趨勢下紛紛崛起，有別於佛教、道教的宗教系統，形成獨立且有組織的宗教團體，大多以融攝儒、釋、道三教合一為教義，流行於下層社會，然而在三教合融的情況下，不免疑惑新興宗教的組織與教規是何種形態？Jordan & Overmyer 提出綜攝主義的想法：

文化是會讓人們去實踐某些行為，而在同時，社會結構卻限制他們無法實踐這些行為。綜攝的教派正好提供一條途徑，把這些行為變得相似，是一個大的制度或機制下的各個部分。在神學理論上，這種比較優秀的宗教會有自己的一套規則來說明誰可以參加，使得這些行為更具有合法、合理性。甚至，教派還會透過它的社會組織來灌輸這些主張，以贏取在感情上的滿足。<sup>1</sup>

也就是說，新興宗教有自己的組織系統與規矩，來顯示自己的獨特性、優越感，雖然流行於下層社會族群，卻因為提供相似於上層社會的「文化」，使下層社會族群得到滿足。丁仁傑：「明清以來各種新興教派的出現，起先雖然可能只是起自於獨特宗教經驗的延伸與制度化，但它後來逐漸成為社會上下分層分化的過程中，反映下層社會精神與物質需求的一種宗教活動。」<sup>2</sup>簡言之，新興宗教的組織系統，可能會因應當時的社會形態，透過下層社會的心理需求，制定出一套教規可以符合當時民眾的能力、環境等，那麼新興宗教的教規、制度，與當時的社會因素、民眾因素等，有著相當密切的關係。

當時九祖黃德輝建立一套組織管理與禮儀規範，這些教義、教規、禮儀等，在三教融攝的時代背景，以及黃九祖原本是全真道士之身分背景的情況下，多少會涵蓋「丹道修煉」、「三教合一」、「龍華三會」、「無生老母」等思想，然而，黃九祖在入道的規定卻比較偏向「全真道」的風格，如危丁明說：「先天道以金丹大道，匯聚三教精粹，解脫法門。在內丹心法，融南北丹法，以九節玄功為修煉次第，……，又標榜禪宗心法，羅教

<sup>1</sup> Jordan & Overmyer，周育民譯，《飛鸞－中國民間教派面面觀》，頁 8。

<sup>2</sup> 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷－當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁 86。

苦功悟道法門，強調在家修行，力行三皈五戒，以達到悟性明心作為修道之始。」<sup>3</sup>因此，筆者認為九祖到十二祖是以「茹素」、「絕慾」、「三皈五戒」等為入道規定之一。

前文已提到，一貫道的祖師系統，在十二祖袁志謙時，便有教派內分裂的情形，不僅影響「儀式」的改革，同時也影響「教規」的發展。因此，經九祖到十二祖之間歷代祖師的傳承下，雖然在儀節上本有儒教化的痕跡，但修煉方式卻以「內丹」的九節玄功為原則，隨著歷代祖師當時的社會環境，「茹素」、「絕慾」的戒律及「內丹」的修煉有逐漸不被民眾接受的可能性，及祖師宣稱應運儒教之理由而改革教規，因此，到道光末年水法祖掌道，先天道的修持由全真化轉趨儒教化，但到了十五祖王覺一，則大力地倡導儒教化。<sup>4</sup>由此可知，王覺一時期還是有「三皈五戒」的戒律，但已經明顯地開始轉化以儒家的內在修行法，代替道家的內丹修煉法，顯然，從原本重視全真道的內丹修煉法，開始偏於儒教化的傾向，也就是九祖到十二祖的禮本《開示經》與十八祖以後的「請壇辦道禮」，兩者之間的演變與發展的轉折點。

現代一貫道的求道儀式是隨著十八祖張天然掌道後，重新制定佛規的其中一項改革，也就是現在看到的「請壇辦道禮」，並且一直沿用到現在，與《開示經》的內容與形式相較之下，有著很大的差異，化繁為簡，由難到易，不僅影響教規、教義的不同，同時也影響了一貫道的宗教傳播跟著迅速發展，因此，筆者是以十八祖張天然重訂新規作為分水嶺，以「三皈五戒」和「十條大愿」為界定目標，將一貫道歷代的入道規定之嬗變，分三個時期：「九祖到十二祖」、「十五祖到十七祖」和「十八祖之後」。

## 第一節 九祖到十二祖的入道條件與規定

九祖黃德輝的時代背景，正是明清新興宗教盛行時期，雖然當時民間宗教流行於下層社會，卻不被官方政府所認同，認為這些民間宗教是反抗封建秩序的族群，馬西沙：「民間宗教僅僅是不符合封建統治秩序的宗教，但在封建統治者看來，它荒誕、粗鄙、

<sup>3</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 96。

<sup>4</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-186。

悖亂不經。」<sup>5</sup>以及危丁明：「先天道雖然重視皈依，力行修真，但因為強調道在火宅，得救全在個人一念，對於統治者來說，這種有個性解放內容的觀念，無異是洪水猛獸，必須防微杜漸，盡數翦除。」<sup>6</sup>秦寶琦：「在明清時代，秘密教門作為封建社會下層群眾的結社組織，他們所崇拜無生老母、天盤三副、彌勒救世之說，……在客觀上是反映了下層群眾對於封建統治的不滿和對未來美好生活的嚮往。」<sup>7</sup>因為民間宗教有自己的組織系統，以及在「寶卷」等經書裡預言末後收圓的劃時代、彼岸世界的救贖論、造神運動等思想解放的行為，這些無異是向封建秩序的一種衝擊，而民間宗教為了不被政府發現，以及保護自己的宗教團體，必定轉為秘密式的宗教傳播。丁仁傑：「民間宗教組織在平時是民眾互相自保的組織形式，在社會動蕩時期，則常常成為武裝起事的團體，因此一般常為統治者所禁止和鎮壓，活動大部分處在非法和秘密的狀態。」<sup>8</sup>在秘密傳播的情況下，九祖到十二祖的宗教傳播的層面，對於求道者的入道條件之審視，則是嚴格篩選求道者的來歷與可信度。

其次，九祖到十二祖在教義上有「普度收圓」、「三期末劫」的劫變思想，且明清時代的下層社會，面對封建秩序的不公和生命的無常，總是帶來心靈上的痛苦，當他們遇到某一信仰可以得到心靈與靈性上的救贖，往往能普遍性的追求與渴望。危丁明：「民間宗教的許多經典中，『劫』是經常被提到的概念，先天道亦不例外。中國傳統視信仰不離生活，無法理解超於生活的神，至於世界由來，眾生何去，更非太關心的事。不過，生活艱難，榮枯咫尺，對於匍匐於生活底層的草民百姓來說，卻是司空見慣的事實。百姓由實際體驗出來的命運無常，與宗教家們所宣傳的劫，在生活中相遇了，所有的淚水和無奈，一切苦難與不公，彷彿都得到了恰當的解釋，於是冥冥中的一道靈光，照亮了庶民們的萬古長夜。」<sup>9</sup>認為「善良」、「有緣」之者，才能進入烏托邦的彼岸世界，一來審察是否真心想要入道，二來防備混亂道場秩序，並非來者不拒，因此在「調賢引眾」的

<sup>5</sup> 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教》，頁 7。

<sup>6</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 99。

<sup>7</sup> 秦寶琦，〈明清時期秘密教門信仰體系與基本教義的形成與發展〉，《邵陽學院學報(社會科學)》第 1 卷第 1 期，頁 66。

<sup>8</sup> 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁 87。

<sup>9</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 31。

規定與審察，要求非常嚴格且謹慎。

在時代背景與宗教背景的種種因素下，九祖到十二祖期間，對於「調賢引眾」的規定由淺入深，大抵上可分四個階段：「品行端正，根基祖德」、「吃齋誦經，積功懺悔」、「立志皈依，改過行善」、「拈准程序，三師引度」。

### 一、品行端正，根基祖德

在了解「品行端正」的規定之前，先了解當時宗教傳播的範圍族群，從 Jordan & Overmyer<sup>10</sup>、丁仁傑<sup>11</sup>、危丁明<sup>12</sup>、馬西沙<sup>13</sup>等學者的研究中，可以知道明清新興宗教的傳播範圍，大多在下層社會廣泛流行。丁仁傑具體指出：「民間教派的主要組成分子是下層群眾、農民、手工業者、水手、城市貧民、流民等，大部分是因生活貧困孤立無靠，而加入民間宗教，以求得精神上的慰藉和生活上的救濟。」<sup>14</sup>喻松青也同樣說法：「多數是農民、城市貧民、水手、礦工、小手工業者、小商販、無業遊民等，此外有一些鄉約、客頭、衙役、書辦之類的人加入，並且大都成為首領人物。」<sup>15</sup>可以發現有受過文化教育的人，可能會提拔成為「天恩」以上的職級，因為要熟讀《禮本》為皈依者進行「開示」，其餘則是下層社會的勞動者居多。由此可知，傳播對象範圍極廣，涉及各行各業的人，甚至可能是沒有受過文化教育的平民百姓，在教育程度混雜的情況下，該如何審察？因此，在〈三元條規〉提出相關的方法：

一凡調賢引眾。乃代天行化。替佛接引原人。是為奇緣奇功之事。奈乎時下龍蛇混雜。雞鳳同群。人乃凡夫肉眼。何能辨別真偽。噯可曉察審之法麼。談敘之時聽言觀行。察人素來心性所為。即可明其是非。果是原人。聞善言而相親。見善書而不捨。若是異類。聽善言而遠。觀經典而棄。真偽自現原象。至此當知進退之言。如此度人不虛。功成有望也。否則開道不審察。而言一概而論。或者不以

<sup>10</sup> Jordan & Overmyer，周育民譯，《飛鸞—中國民間教派面面觀》，頁 4-9。

<sup>11</sup> 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁 86-87。

<sup>12</sup> 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 9。

<sup>13</sup> 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 1-9。

<sup>14</sup> 丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，頁 87。

<sup>15</sup> 喻松青，〈明清時期的民間秘密宗教〉，《文史知識》第 7 期，頁 26。

古理道德而敘。一味天機勸人。皆是不明大道貴重。縱然嚇進一切男女。若不急薦高明。調度性理辯明。何能過得三天考選。所以廣種無收。一日龍華會上。考校功果。問爾度的人緣。那時兩眼望誰。察爾苦行。一件未立。三乘憑何而定。九蓮依何而登。只好嗚咽自嘆。莫大奇緣有失矣。<sup>16</sup>

主要是從「言談」之間，觀察對方的言行舉止，經「多次」接觸之後，了解對方的品行，可能是指正直善良、孝順謙遜、忠厚老實、誠實可靠、樂於助人等善良行為，確認對方可以引度之後，再進一步以道德、義理講述，或是分享閱讀相關善書，來審察對方是否能欣然接受，以及是否有意願求道，才開始引度辦理皈依程序；不能用「天機」<sup>17</sup>勸人，使其因為「惶恐」而入道，不是真心想要修行，將來在龍華會上論功定果時，則一無所成。由此可知，由言談來往為審察品行<sup>18</sup>，確認對方的來歷以及人品是否誠實可靠；用教義善書為審察根基<sup>19</sup>，確認對方的想法以及理念是否相投契合，因此，用交際往來及善書義理的方法進行引度。

承如上述，用「交際往來」及「善書義理」的方法進行引度，大抵上是依個人的行為與意願，進行初步的分辨是否可以引度入教，但在相關經卷中，卻常以「緣分」與「祖德」來說明是「眾生」的是否有得道的因緣，反將「求道」一事神聖化。如《開示經》：「有緣有分隨吾進，無緣墮落在汪洋。」<sup>20</sup>、「若是根薄緣分淺，難入龍華古道場。」<sup>21</sup>以及《喫緊銘箴》：「三天諸佛慈悲。頒旨普度。救濟原人免脫劫苦。關係非小。凡領受天命者，各宜謹遵規條。不可妄開匪人。誠以先天大道。古聖秘傳。薄福眾生。焉可輕授。必先審察伊心之虛實。祖德陰功之厚薄。非理明之士不開。非賢德之人不度。」<sup>22</sup>緣分與祖德，一個是前世因緣，一個是祖上積德，顯然與「因果論」有些關聯，但筆者

<sup>16</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-406。

<sup>17</sup> 在明清新興宗教的經卷中，時常提到「三期末劫」以及「普度收圓」末世劫變論，先天道認為提前告知眾生劫煞來臨是一種洩露天機的行為。

<sup>18</sup> 人的品格和德行。參教育部重編國語辭典修訂本，〈品行〉，資料檢索日期：2020年3月12日，取自 <http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gsweb.cgi?ccd=06Ky1W&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1>。

<sup>19</sup> 佛教稱道根為根基。參教育部重編國語辭典修訂本，〈根基〉，資料檢索日期：2020年3月12日，取自 <http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gsweb.cgi?ccd=lvNO1X&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1>。

<sup>20</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-3。

<sup>21</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-15。

<sup>22</sup> 林依秘，〈喫緊銘箴〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-486。

認為緣分與祖德，並非憑空促成，中間要有個「引介」才能牽線，往往是透過實際的接觸，如前面所說交際往來及閱讀善書、聆聽道理等，有互相呼應與契合，才會欣然接受並且有進一步的皈依等宗教儀式，也就是說，若是沒有透過人的「引介」牽線，就算有「緣」，不一定有「分」，需要有引進師與保舉師的引度，才能知道此人的緣分深或淺，因此成就眾生求道的緣分。

再者，眾生的「祖德」，不一定「福報」在求道，或許眾生的福報是平安健康，子孫賢孝，就覺得很滿足了，只是當時封建統治的社會環境，平民百姓的生活可能較為貧困，當有人提供救贖「靈性」的方案，可以了脫輪迴，不再投生於貧困家庭，就像一道曙光劃破黑夜，自然求之若渴，但也有者不認為自己的生活辛苦，對於「求道」之事並不好奇與渴望，自然不會「想要」再進一步「求道」，因此，可能宗教家將這種「不想要」的態度歸咎於無形的因果，解釋為根基祖德淺薄，無緣可以求道。

總之，先天道在「調賢引眾」方面非常謹慎，採取「深入」認識的方法，來了解眾生的品行與接受度，才會再進一步引度入道，往往不會「一次」的交際往來就會即刻引度入門，而是經過多次的交談與認識，逐漸「滲入性」引導進入皈依程序。

## 二、吃齋誦經，積功懺悔

吃齋在清代的民間宗教中普遍流行，大多是勸導「吃齋就是行善」的意義而引入教派，如林榮澤：「吃齋是民間宗教信眾普遍存在的現象，大部份的教派皆以是否吃齋，作為入教的第一步，從飲食上的改變，來達到吸收信徒的目的。」<sup>23</sup>以用吃齋修來世福、吃齋報恩、吃齋念經可治病、吃齋可延年益壽、吃齋可驅時疫等世俗對吃齋的觀念勸人吃齋，<sup>24</sup>然而，當民眾起初接觸該宗教，尚未了解「吃齋」與入教有何意義之前，又是如何引導？

在《十六條規》解釋：

<sup>23</sup> 林榮澤，〈入教吃齋－論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉，《中國歷史學會史學集刊》第 36 期，頁 188。

<sup>24</sup> 林榮澤，〈入教吃齋－論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉，《中國歷史學會史學集刊》第 36 期，頁 225-239。

輩人求領大道。先教齋戒誦經。道欲德培孽消清。不然考魔嚴緊。劫運從何而起。  
怎麼解此災星。其中至理須敘明。令眾各有章本。<sup>25</sup>

表示先從學習「吃齋」，減少食葷的慾望，時常「誦經」，增加對道的認識，以此積功培德，化解諸多的內考及外考，以順利進行皈依。考驗是因「吃齋」在當時的社會裡，很容易被歸類為邪教的一員，或是被官方取締的對象基準，所以奉道吃素的飲食習慣，往往會在信眾的人際關係上產生間隔化。<sup>26</sup>在區隔化的情況下，若是信徒自己本身信心不夠堅定，往往會輕易地退卻而開齋，因此，教首者會組成吃齋「作會」的形式，透過團體吃齋念經的氛圍，以加強信徒對於吃齋的信心，例如十三祖楊守一會在地方上舉辦一個吃齋念經，禮拜無生老母的「報恩會」，<sup>27</sup>但凡立愿吃齋者，通常已經信念堅定，不會半途而廢，引度者才會開始著手辦理進道<sup>28</sup>事宜。

一般眾生在進道之前，首先須經過「皈依」的程序，成為皈依眾生，<sup>29</sup>林萬傳：「善男信女願皈依者，須習茹素，先吃花齋，繼而進至全齋後，再於仙佛聖誕或成道之日或其他特定日期，至佛堂由老師率領辦理皈依，誓願改過遷善，茹素終身，並捐貲、放生、印書，其儀式用新進求懺式表文。」<sup>30</sup>在〈新進求懺式〉表文內提到：「竊幸遭逢黃道存心改過，願茹素以終身立志皈依，思聞道於一旦時緣之未至，恐孽魔之多牽，爰捐貲放生，求得解夫冤障，並印書訓世，冀稍立乎功勳。」<sup>31</sup>雖說是「皈依」的程序，但表文的名稱卻是「新進求懺式」，顧名思義，在進道前須先行懺悔，用終身茹素、捐貲放生、誦經印書等功德事來祈求赦罪寬宥，表示願意「學好」、「遷善」等改過行為，以示懺悔。

<sup>25</sup> 彭超凡，《十六條規》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-411。

<sup>26</sup> 林榮澤，〈入教吃齋－論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉，《中國歷史學會史學集刊》第36期，頁217-219。劉怡君，〈清代先天道《金不換》的丹道思想與實踐〉，2018年11月16日由道宗平台發表，資料檢索日期：2020年3月14日，取自 <https://kknews.cc/news/p9pv0z2.html>。

<sup>27</sup> 林榮澤，〈入教吃齋－論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉，《中國歷史學會史學集刊》第36期，頁218。

<sup>28</sup> 進道，又稱求道或領道，係指經皈依、拈准階段，而獲准進入先天道門之義。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-64。

<sup>29</sup> 林萬傳表示，尚未進行「皈依」程序之前，只是處於適應學習茹素的狀態，稱之為未進眾生或一般信徒，等至「全齋」已辦理皈依的程序，但還未達至「拈准」的程序，則稱之為皈依眾生。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-127。

<sup>30</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-94。

<sup>31</sup> 廣野老人，〈新進求懺式〉，《科儀雜表》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第9冊，頁241-247。

由此可知，「持齋茹素」可以說是入道的基本規定，確認再三是否真心皈依入門，才會再進行下一步的入道程序。

### 三、立志皈依，遵守戒律

從「皈依」到「拈准」的過程中，可以看出在入道之前，一直不斷地向求道者灌輸立志的理念，透過此理念，再次加強持齋絕慾和三皈五戒的理由，可見，當時對於宗教傳播，不敢掉以輕心，認為求道者明白義理後，以「自發性」立愿，才能堅持長久。《道德淺說·修行總論說》：

夫修行者。慈善之普通稱謂也。大抵厥要有四端焉。四端維何。曰立志。曰依法。曰辨功。曰修果是也。修行若不立志。則看不破。認不真。遇魔考而變心。遭患難而移志。得緣仍為失緣。必也。立冲天之志。奮超海之心。把紅塵看穿。將大道守篤。捨恩割愛。棄利拋名。造次于是。顛沛于是。常以道德為尊崇。以性命為重要。此則為立志也。然能立志。而不依法。則憤高執傲。妄作胡行。私心偏見。利己損人。違規犯條。墜落深淵。必也。不愆不忘。率由舊章。遵祖祖相傳之規。依師師相授之法。先以天命為重。佛法為尊。更以普度為心。善言為寶。敬師重道。遵皈守戒。此即依法也。<sup>32</sup>

認為修行之首，必先立志，若是沒有立下修道的志向，就會不明白為什麼要持齋茹素，為什麼要遵守皈戒，在不明白的情況下，一旦有人煽動誘惑，就很容易破戒，或是半途而廢，就失去可以得道成仙的緣分，所以立志，是明白善惡，尊道貴德，重視性命雙修以保其身。既然立志，則能遵守一切的規矩法則，依照教義而修行，這些規矩法則，是防止惡念惡行，並且強調「尊師重道」，崇奉祖師的天命與教義，以及普度眾生，用善言善語為法寶，還有「遵守皈戒」的戒律，齋戒與絕慾須堅持，以上這些都是修行的法則，顯然，在立志的範疇裡有「天命觀」、「師道觀」、「救劫觀」、「戒律觀」等，範圍雖廣，但終極目標，以超生了死、得道成仙為目的。

<sup>32</sup> 佚人著，《道德淺說·修行總論說》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-608。



以及《道德淺說·立志皈依說》：

大凡人生在五濁世內。不論居在何等社會。入在何等宗教。幹何等職務。先要立志向。方能建功立業。若不立志。則萬事皆不能成。譬如為士者。若不立志讀書。則學業不成。為農者。若不立志耕田。則農業不豐。為工者。若不立志藝術。則工業不精。為商者。若不立志貿易。則商業不興。況我們學超生了死。修性煉命之大道。若不立冲天大志。怎能修得成功結果。列位投進佛門。果識立佛門之志否。這修行之事。非一日二日。能修得成功。亦非一月二月。能修得成功。必要用盡了一世之苦心苦志。方能成功。古云。安閒難修。自在難成。又云。受得苦中苦。方能為人上人。可知必向勤中修。苦中煉。煉到苦盡。而甘乃能來。倘有畏難怕苦。貪懶好閒之意見。並有喜吃好穿。貪色慕名之心腸。切不可投進此佛門。不但無益。恐作到半途而廢。有始無終。反犯洪爐大願。五雷擊身。並累九玄七祖墜落地獄。此時方怨先生。言之不早。<sup>33</sup>

認為人在世上，任何行業、任何職業、任何宗教，都會有個目標，修道也是一樣，目標是超生了死、得道成仙，但強調的是修行過程並不容易，大多是苦行修煉的過程，不是一、兩月的時間就能成就，而用一生的歲月來修煉，一旦入道立愿後，若是半途而廢或是見異思遷，反而是違背當初的誓愿，不僅自己會受到上天的懲罰，甚至會連累到祖先，所以必須先明白修行的目標，並且立下志向，才能克服困難，持之以恆。

由此可知，立志向是一種強心劑，想要追求得道成仙，靈性解脫的目標，所以願意遵守一切法則與戒律；立志向也是一種啟發菩提心，明白世間苦海，效法菩薩的慈悲心腸，捨己救人，普度眾生，追求高尚的情操。

#### 四、拈准入道，三師保舉

在明確志向之後，即是立愿遵守「三皈五戒」之戒律，因三皈五戒是最基本，也是最重要的戒律。<sup>34</sup>經過立愿皈依之後，傳道師才能進行開示，點道儀式，所以立愿皈依

<sup>33</sup> 佚名著，《道德淺說·立志皈依說》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-612。

<sup>34</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-57。

對於「傳道三師」<sup>35</sup>來說，是一種向上天的保證與確認；對求道者來說，是一種目標與方針，更是一種保護。

但是三皈五戒主要是幫助修煉過程的基本戒律，而真正立愿遵守三皈五戒的程序，是在拈准程序的申表與《開示經》禮本的點道儀式，因此，會提到「三皈五戒」的誓愿，代表已經到了拈准程序的階段，即將辦理點道儀式。如〈皇極金丹寶卷玄皇闡道品第五〉中提到：

吾即開示指點。生門死戶。秘密修行。受三皈之道。持五戒之功。立誓伏寫投詞。  
交下骨格。放上命脈。付了贖錢。討了保舉。吾纔授與你開示香一枝。通明本性。  
點破玄關。指清一竅。知來踪。曉去路。方入玄爐。透三玄。分子午丹。歸玉鼎。  
得成妙果。永絕輪迴。<sup>36</sup>

表示點玄關之前，必須受持三皈五戒，申表〈新進拈鬮式〉<sup>37</sup>立誓，繳交功德費，並且有引進師、保舉師做保證人，開示師才能進行點道儀式。

捐貲放生的功德費，誦經消罪的功德事，其實在學習茹素持齋的時候，就已經有不斷地行持了，〈三元條規〉說明：「一凡未食齋。初發心學道眾生。先命伊誦經放生刷書。消解孽冤。用心體會闡道丹經。齋戒數月。如果信道甚篤。與佛有益無害。方可選擇吉日。令伊備請上供。必須與原引人商議。始定三師。」<sup>38</sup>也就是說，齋戒及捐貲誦經有一段時日，確定了眾生願意終身茹素、堅心信道時，便告知眾生準備供佛請神與入道程序的事宜，以及與原本引度者開始商議，擬定由誰來擔任引進師、保舉師、開示師。

拈准程序，主要是申表〈新進拈鬮式〉，供佛請神定奪是否可進道，並且立愿遵守三皈五戒的戒律，以及遵規誦經放生等功德事：

敬為求領先天玄關大道憑鬮定奪事……爰發誠心。願遵守三皈五戒。不改初念。  
用懲窒六欲七情。前次放生愛物。曾求懺於 三天。今特發愿求玄。復祈點開乎

<sup>35</sup> 林萬傳對「三師」的解釋：「先天道進道時需三師，即引進師、保舉師及開示師。引進、保舉可由眾生級擔任，開示則非天恩以上莫屬。」參林萬傳，《先天道研究》，頁一-64。

<sup>36</sup> 佚名著，《佛說皇極金丹九蓮證性皈真寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，頁76。

<sup>37</sup> 廣野老人，〈新進拈鬮式〉，《科儀雜表》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第9冊，頁245。

<sup>38</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-407。

一竅。冤猶來阻。眾生○○願捐放生錢○○文誦○○經○卷。祈消累劫之宿冤。  
求除今生之魔障。……謹備空准二字。奏稟諸佛鴻慈。洞鑒如伊可開。蒙賜准字。  
如未可示。請給空闔。男兒不敢自專。憑闔定奪。<sup>39</sup>

拈准的方法是準備了「空、准」二張紙條，如果神明准許可以點玄關，皈依者便會拈到「准」字；若未能入道，皈依者則會拈到「空」字，完全依憑「拈准」<sup>40</sup>來決定是否可以入道。林萬傳說明拈「空」者，表示其人祖上德薄，修持不足，無福沾恩，神不允入道，須再修持，等待下回再拈，而拈「准」者，即可辦理進道。<sup>41</sup> 另外，有免拈准之者，如年邁的老人、生病的人求道甚急，或是護道有功的人，則申表請求上天免拈准，允許直接辦理進道，其表文如下：

如有年邁之人。求道甚急。或護道有功。須從權開示。前用  
免拈指示事。中用為此備設供儀。奏懇

諸佛鴻慈同鑒。念<sup>伊</sup>年邁力衰。慕道甚篤。或捐貲接緣。護道有

功。此宜隨時隨人斟酌。准免拈闔。從權開示。伏望<sup>云云</sup><sup>42</sup>

在特殊情況下，可用捐貲、護道立功……等功德事，向神明稟報申請，免去拈准的程序。

此外，在拈准前先由老師請壇，繼昇〈新進拈闔式〉表文，而後進道時須由傳道師唸求道禮本《開示經》來請壇傳道。<sup>43</sup>在此處發現有兩次的請壇，表示拈准與傳道，可能是分別不同的時間進行，也就是說，拈准和傳道是兩件事情，除了特殊免拈者之外，皆必須通過拈准，才能辦理點玄關儀式，因此，「拈准」的程序，便是進行禮本《開示經》的重要關鍵。

最後，擬定三師以進行禮本《開示經》的點道儀式，在前文就有提到「三師」是源自於道教，這裡要補充說明的是，引進師、保舉師可由眾生級來擔任，但開示師須由天

<sup>39</sup> 廣野老人，〈新進拈闔式〉，《科儀雜表》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第9冊，頁245。

<sup>40</sup> 林萬傳說明拈准的方法是由老師在佛堂，用紙兩方，分寫「空」、「准」二字，搓成丸，置器中，老師執器搖之，使入道者依意拈取。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-96。闔的原意是用來抓取以決勝負的器具，或抽取以下占可占的紙條。因此拈准，亦有稱為捉闔或拈闔。

<sup>41</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-97。

<sup>42</sup> 廣野老人，〈新進拈闔式〉，《科儀雜表》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第9冊，頁245。

<sup>43</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-96-97。

恩級以上者。<sup>44</sup>此三師的重要性，就如向上天保證眾生的品行與真心修行，一來調賢引眾，二來開示點玄，三來講明道義，然而三師在引度眾生的過程，是有一定的規矩法則，因此，在《三元調規》提出對於此三師的相關規定，由於其他規定已在前文提及，如察人素來品行，引導齋戒誦經放生等，以下則略舉其他注意事項：

第一、開示師須熟讀禮本。如《廣野歸原寶筏·其八》：「恩準禮本讀熟。不可拿本請神。禮本如若不熟。不許頂代開人。天恩何等之事。乃載九六權衡。掌超輪迴之執。切勿視為常行。」<sup>45</sup>《三元調規·序文》也同樣說法：「恩准禮本讀熟。不可拿本請神。天恩何等之事。乃載九六權衡。掌超輪迴之事。切莫視為常行。」<sup>46</sup>因拈准之後，即開示師持禮本《開示經》以辦理點道儀式，但在進行儀式的過程中，很多有叩拜、點道等宗教儀式的動作，《開示經》的經文必須熟讀，不能拿著經本來請神，以免褻瀆神聖。

第二、三師必須道理講清，使後學篤實修行。〈三元條規〉：

於開示之後。將口訣講清。道理辨明。或自己理發不透。急請道德精明之士。將性命工夫。道的實落。一一剖出。使後學得道無疑。成己成人。證真有望矣。否則只圖開示。不察來人信道虛實。叫他出錢一二百文。辦些不堪供菓。有何虔誠。噯將此先天得聞成真之道。今被你輕洩。自己發理不清。又不舉薦高賢調度。使學人不知大道奇味。何能勇猛精進。當個有若無。實若虛。一遇顛連考懲。必定退出。得易失易。口訣洩露。乃三師之過矣。<sup>47</sup>

在開示之後，便將九節玄功的第一節築基的口訣講清楚，如果開示師自己不知如何講，須另請高明，主要強調入道者必須清楚且實在，謹篤自守認真修行，不會半途而廢，則否容易洩露口訣的內容，在《開示經》的皈依立願提到不能「洩漏真空大道」，顯然相當重視口訣的秘傳性。

第三、三師須有忠恕之義，不能混亂師門系統。〈三元條規〉：

一凡別人調有後學。恐其日後有事。未敢開示。爾即遇之。只可將理發透。若彼

<sup>44</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-64。

<sup>45</sup> 彭超凡，《廣野歸原寶筏》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-350。

<sup>46</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-406。

<sup>47</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-407。

一時信道心切。急求爾開示。爾必要推薦原引人而開。取其一堂和氣。大道尊貴耳。否則逢人就開。不慮後患。自存私見。搶人之功。有失忠恕之義。反觸上天之怒。功還歸於原引之人。冊記爾搶功之過。倘若新進之人。生出敗路。有礙佛門。善道阻隔。其過莫大焉。<sup>48</sup>

當時秘密傳教的情況下，開示師不太可能輕易為人進行點玄儀式，總是謹慎與確認，甚至必須清楚知道求道者的來歷，是否有原先引度者，不能粗心大意，不慮後果，一來要維護道場秩序，二來要保護求道的秘傳性，隱喻必須「不亂系統」以及不可「欺師滅祖」。

第四、三師必須彼此商議，團結護道。〈三元條規〉：

一凡一方一所。各有支頭凡事。俱要商議而行。何以故。嚟時逢三期末劫。萬類趕此佛會。又況六萬餘年。冤緣在此給消。不可不審察而為也。但於那個引有賢良。就等他去調度。如或道講不明。性理發之不透。求道人正在進退。兩難之間。原引人當知權變。急請薦高明賢士。將理闡發。玄妙講清。待候求道之人。心信無疑。十分真誠。方擇吉日。令伊備請上供。原引人或開或保或引。開示之後。將玄關一竅。生死情由。一一敘明。否則行事不商議而作。後患不防。見有信道眾生。你去一搶。他去一奪。言語雜亂。於理不合。必令後學心起疑惑。同類搶功。因貪師承。生出嫉妒。有壞佛家榜樣。阻塞大道。其過不淺矣。<sup>49</sup>

其意是說，每間佛堂的開示師，彼此商議與調度，團結合作，共同護道，這裡發現當時的組織系統是非常清楚條理，但在資訊不發達的時代中，又不同的新興宗教紛紛崛起，卻能夠組織系統的聯繫網可以做到非常清楚，很可能宗教傳播的地方區域不大，其次教派的區隔性非常清楚，如以吃齋、佛堂等來劃分。

總之，通過拈准立願及三師保舉，才能進行禮本《開示經》的點玄儀式，可見「三師」在點玄儀式中具有相當的重要性，一是引介者，二是保舉者，三是開啟生死門戶者，最後求道者憑著自己的誓願以及誠心向道，認真修行，因此九玄七祖共沾光。如〈六字催文一段〉：

<sup>48</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-407。

<sup>49</sup> 彭超凡，〈三元條規〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-408。

誓願工夫。道憑一願須行。奉勸列位賢契。須當緊記吾言。一誓一願開示。切須莫當等閒。引你受持大道。門竈家神護持。爾有誠心向道。九玄七祖歡欣。三官空中簿記。驚動三教聖賢。臨期請供進道。上帝佛榜標名。千佛萬祖作證。天地三曹轉名。朱衣奉命寫榜。只憑一願施行。大道休當容易。千萬億劫難逢。萬緣澄澈奉道。千真萬聖護尊。三年兩載精進。宅場霞彩毫光。一切冤精疫鬼。合掌退去別行。道德重防魔考。佛祖考選真人。寧可全仁就死。上界迎接高真。倘若忘皈破戒。三天諸佛駭驚。護法眾神惱怒。依你誓願施行。九祖依原地獄。罪及父母宗親。此是至精定理。永劫無有出期。<sup>50</sup>

三師的角色，分別為引度、保舉、開示玄關一竅，可以說是宗教「身分轉換」、「身分認同」的重要人物，但重要的還是求道者自己必須「誠心」修道，在修行過程中不可「忘皈破戒」，必須遵行誓願，藉由「他力」實踐「皈依」，最終才能功圓果滿，脫離輪迴。也就是說，三皈五戒的戒律觀，以善惡因果、善與人同、玄祖同體等觀念，告誡求道者須切實遵守誓願，若能遵守則是天堂，不能遵守便是地獄，雖有「恐嚇」的意味，但往往人因為明曉與認同有善惡因果的道理，又相信「形而上」有神的存在，所以在「寧可信其有，不可信其無」的心理之下，促使遵守戒律。

綜合以上，九祖到十二祖之間的人道規定，從品行端正由「人」來審察與判斷，到拈准程序由「神」來審察與決定，以及必須持齋誦經、消冤解孽，並且立願遵守三皈五戒的戒律，層層的審察與規定，顯然，過去想要求道並不容易，不同於現代一貫道有「先得後修」的理念，可能當時有涉及到官方政府打壓的情況下秘密傳教、三期末劫中龍蛇混雜的末法思想，及承襲金丹道的修煉次第等因素。

彙整歸納「求道立願」的部分，以《開示經》點玄儀式為界線，在點玄之前的立願，分別有〈新進求懺式〉、〈新進拈鬮式〉的表文立願，以及《開示經》的皈依立願，此三項當中，除了「皈依程序」的〈新進求懺式〉沒有談到「三皈五戒」，只要求「終身茹素」之外，「拈准程序」的〈新進拈鬮式〉和《開示經》的皈依立願皆有要求須遵守三皈五戒，

<sup>50</sup> 彭超凡，〈六字催文一段〉，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-399-400。

表示欲求得大道，須先立願遵守三皈五戒，為入道的首要條件。至於遵守三皈五戒的意義，其實是修煉「九節玄功」內丹術的必要條件，<sup>51</sup>藉由皈依戒的制服念慮以達到清心寡欲，因此，才要求信徒須先「茹素」，再進一步「絕慾」以修煉。

## 第二節 十五祖到十七祖的入道條件與規定

同治十二年，金祖林依秘去世後，教派再次分裂，改革派遂以產生，以圓明聖道、同善社及一貫道的勢力較為龐大，影響力也較強的宗教團體，只是圓明聖道曾子評宣稱續水法祖道脈，故稱圓明十五祖；同稱為十四祖者，一是同善社的十四祖黎國光，另一則是一貫道的十四祖姚鶴天。<sup>52</sup>據林萬傳研究，改革派具有二大特徵，一是掌教者稱西乾堂道脈移轉，二是修持由全真化轉趨儒教化。<sup>53</sup>然而，看不出姚鶴天有何明顯的改革項目，有可能他是承襲前面的教派系統。再據林榮澤研究，只說明姚鶴天將瑤池金母改回無生老母，<sup>54</sup>並沒有提到其他相關的改革項目。因此，一貫道真正的改革派應該是由十五祖王覺一的末後一著教開始。

王覺一是根據《九蓮經》與《龍華經》寶卷中的「末後一著」之末劫思想，認為當時太平天國與捻軍起義的事件所引發的社會問題，正是末劫來臨的徵兆，試圖用「末後一著」之教義來救劫救世。<sup>55</sup>以及針對「末後一著」的教義，如〈末後一著真空大道〉：「末後一著者，末後方傳這一著也。……先生所傳一著，神通廣大，證之，點開智慧通天眼，露出金剛不壞身。……末後收圓；有相歸無相，有為歸無為。」<sup>56</sup>表示末後一著是因應時代所演變的一種宗教教義與儀式，傳授末後一著的證明就是點開玄關，且衍生出一套「一指禪」的宗教儀式，用「手指」開啟玄關的頓教法門。<sup>57</sup>也就是說，十五祖

<sup>51</sup> 胡學丞，《近代台灣漢人社會立誓研究》，頁 117。

<sup>52</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-157-159。

<sup>53</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-157。

<sup>54</sup> 林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》，頁 115。

<sup>55</sup> 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 860。

<sup>56</sup> 北海老人，〈末後一著（真空大道）〉，《三教圓通》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 244-245。

<sup>57</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-191。

在點玄儀式上，是針對教義上有不同的看法與解釋，再進一步的改革，顯然，經十五祖的傳承與改革，在教義上已有明顯的轉變，並且影響教規、入道儀式等，逐漸和過去有所不同。

其次，十五祖的主要改革，在於他鑽研易理與儒學，試圖用儒家的修行法代替金丹的修煉法，故而廢除了入道時「絕慾」的規定，以較高層次的理天法取代氣天法，<sup>58</sup>在不禁嫁娶，不戒葷食，又不授九節工夫的情況下，只保存拈准的手續，<sup>59</sup>簡化儀節，修改規戒，使教派系統更為大眾化和通俗化。<sup>60</sup>顯然，入道規定、教規、教義、儀節等皆有所改革，可惜的是，當時完整的入道儀式文獻闕如，若從拈准、點道、三皈五戒的規戒等，可以看出大部分還是保留舊制的樣貌較多，但已有開始簡化的痕跡。

到了十七祖的入道規定則廢除拈准程序，改用掛號註冊，若從規章制度、職級劃分、禮儀規範、祭祀神明等繁縟禮節，與現代一貫道的簡易禮節比較之下，還是有很大的差距，更多的是保留舊制，只是廢除拈准改用掛號，以加快求道儀式的過程，也是有追求簡化的意圖。

## 一、十五祖王覺一時期

十五祖王覺一在〈一貫探原〉自述與十四祖姚鶴天的習道過程，他說：

余也生長蓬華，竊不自揣，自童子之時，即深慕聖人之道，以為可學而至，奈家貧親老，無力從師，不得已取往聖之遺編，吟咏揣摩，十餘年來，汜濫涉獵，未獲適歸。至二十七歲，蒙洱東萬春劉師之引進，得山西鶴天姚師之指示，入室靜坐，涵養本源，由定靜而悟大化，始知心源性海，三教合轍，登峰造極，萬聖同歸。<sup>61</sup>

王覺一在未入道之前，就已經先廣泛閱覽聖賢的經典，然而，並沒有解開心中的疑惑，直到二十七歲時，經劉萬春的引進，得到姚鶴天所傳授的大道，與引導如何靜坐修煉，

<sup>58</sup> 慕禹，《一貫道概要》，頁 38。

<sup>59</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-192。

<sup>60</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-159。

<sup>61</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 229。



修養本性源頭，由靜坐修煉中而領悟三教一理的性理心法，使求道之前所接觸的各類經典，得到融會貫通。以及王覺一又談到起初學道的修煉法，他在〈一貫探原〉說：「愚初立志學道之時。亦自象天入手。用至水升水降。法輪常轉而後。」<sup>62</sup>顯然，姚鶴天所教授的修煉法，仍採用之前教派的丹道修煉法之九節玄功，並沒有其他明顯的改革項目，也就是說，王覺一在入道時，曾經歷修煉九節玄功的過程，了解九節玄功的內容與意涵，使王覺一在相關著作《理數合解》中，利用個人的理解來詮釋九節玄功，將此全真道轉向為儒家所依據的基礎。

據鍾雲鶯的研究，王覺一在姚鶴天歸空前，一直跟隨姚鶴天修煉與佈教傳道，並沒有獨立門戶的想法與舉動，直至姚鶴天歸空後回到山東，也就是四十歲時，在姚鶴天的教派系統的基礎下另立教派，以個人的宗教體驗及信仰的顯化與仙佛的感應啟示，開展屬於自己的人格特質的傳道活動。<sup>63</sup> 也就是說，王覺一在改革教派之前，隨著姚鶴天的道場體系下修辦，吸收姚鶴天本有的教義、教規、儀節等，筆者認為王覺一在深刻體驗與長期舊制的狀況下，若要全面改革，應該不是一件容易的事，而是透過宗教體驗與傳道過程中，發覺弊端與不足處，促成改革的動機之一，針對弊端與不足加以改革。再加上王覺一本身具有古佛掌紋的天賦異相，又精通易理數術，透過個人的悟性，融會三教義理等，這使得王覺一的宗教傳播有不同的途徑可發展。

#### （一）茹素、絕慾的入道規定之改革

有關茹素、絕慾的入道規定，在王覺一時期，其實仍然重視茹素吃齋、守持皈依，如相關史料記載：「見興末後一著教，勸人吃齋，伊係王覺一徒弟，凡人入教吃齋之人，斷不生病等語。……告知王覺一傳教之事，勸令吃齋免災。」<sup>64</sup>，表示吃齋可躲災避難；《歷年易理》：「財要明來色要遠」<sup>65</sup>，屢次提到「財」與「色」的戒慎；郝寶山《道友問答宣講本》也提到：「各立門戶，各起堂名，先誦經卷，後斷色慾，神前抓准，然後點傳」

<sup>62</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 194。

<sup>63</sup> 鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁 23。

<sup>64</sup> 左宗棠，光緒九年十一月十一日〈續獲教匪訊明分別定擬摺〉，收錄於《左文襄公全集》（三），卷六十一（臺北：文海，據光緒十六年本影印，1964 年），頁 2451。

<sup>65</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 26、35、71。

<sup>66</sup>，以上都是強調吃齋與絕慾的相關規定。

此外，王覺一的教義中，也是教人要吃齋，教人守持戒要精嚴，在〈三易探原〉：

君子齋戒，以神明其德，非但制齋三日，散齋七日，實無時不齋也。蓋食腥則殺生害理，違仁養陰；食葷則蔽性昏智，清陽不升，神明不至；不戒則心志散亂，情慾雜投，精神失守，流於污下。<sup>67</sup>

王覺一用易經繫辭的相關詞句，表示齋戒的最終目的是神明其德，認為不只是吃齋改變飲食而已，藉由持齋養德以莊重自我，以效法達到神明之德行，才能智慧通達，明辨是非，德高望重，並且希望戒腥、戒葷、戒慎，不被慾望所奴役，使自己違仁害理，又昏昧愚蒙。

此外，《歷年易理》也提到：

第一教人斷殺孽，三皈五戒要真全。一不殺生真仁愛，二不偷盜義當先。三不邪淫守節禮，四不酒肉智之端。五不妄語方為信，仁義禮智一心含。持身涉世應萬變，五德體行在眼前。只為世人殺孽重，釀成劫運苦凶殘。大道教人斷殺孽，才能救弊與補偏。……財要明來色要遠，三皈五戒體真詮。孝親敬長尊師友，道中書籍要勤觀。<sup>68</sup>

王覺一認為三皈五戒中的五戒，是行持儒家的道德倫常之意義，而戒殺是一種仁愛的表現，並且透過戒殺以斷殺孽之業報，可以挽救當時的災劫。也就是說，王覺一對於三皈五戒的看法，既是屬於行為的道德規範，又屬於可以救劫救世的功德規範。

然而，即便王覺一套用五戒與五常之關係，因此重視茹素戒殺，守持戒皈，但他卻認為茹素、絕慾有其弊病存在，在《祖師四十八訓》他提到說：

數十年來，使辦道之士，奔走天涯；傾家者、不知凡幾？廢命者、不知凡幾，徒流者、不知凡幾？遭毀受謗，吃齋熬口；捨恩割愛，不知流了多少眼淚？不知發了許多嗟嘆！盼明不明，已成不成，想收不收。九轉金丹，分明說的好聽，只是

<sup>66</sup> 郝寶山，《道友問答宣講本》，引自李學忠、林秀英，《欽加保恩》（新竹：張天然出版，1992年），頁44。

<sup>67</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁146。

<sup>68</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁68-71。

男子斬白虎，而白虎愈見狂猖；女子降赤龍，而赤龍仍然妖嬌；男不婚，女不嫁，功不成，名不就。前不歸村，後不歸店。<sup>69</sup>

王覺一發現在舊制的體系下，修煉的成效並不大，認真的修行者，捨身取義，拋家棄子，不一定能成就；敷衍的修行者，不僅愈煉愈糟，還有失綱常倫理，使茹素、絕慾的規定早已淪落為形式化，並不是踏實真心在修道。

其次，據林萬傳的說法：「因絕慾、茹素之規定，其所引度固多慧根夙具之賢良，但亦使許多佛性不昧慕道之士，因環境之限制，被棄之於門牆之外，導致先天道徒中老弱、婦女佔極大之比率，素質無法提高。許多歷經多年艱辛締造之道場，往往後繼無人，坐視其荒廢、湮滅，尤屬憾事！」<sup>70</sup>可見茹素、絕慾的規定，逐漸不被大眾所接受，導致宗教傳播受到侷限，不僅影響教派的傳播之層面，也影響願意堅持修煉者成為大多老弱、婦女的族群，筆者認為，身為一位宗教家應該不會樂見於「陰盛陽衰」的局面，改革教規是在所難免的。

其三，林萬傳：「儀節的繁雜，無法大眾化，也是改革派興起之要因。……經歷代祖師之增補，……各式各樣的科儀都有，……。浩瀚如海的科儀，使道徒耗費眾多的時間和精力去學習，始能通曉應用，而領恩者更需經長時間之習儀，才能為人開示，道場為此更要投入大量的時間、人力和財力。……然過於繁冗反成負擔，道徒亦視習儀為畏途，特別是在清代那種教育不普及的社會，不識字的道徒，往往佔相當的比率。」<sup>71</sup>從《開示經》中，可以得知舊制的點道經文相當冗長，且傳道師必須熟背禮本的情況下，除了識字之外，還需要花費時間背記，可想而知領恩者的揀擇會受到限制，一來須識字，二來須願意茹素、絕慾等規定，然而，像這種有失儒家倫常的絕慾，對於受過儒家教育的知識份子往往不太能被接受。因此，王覺一若想要提倡研究經典，又精通易理數術，以識字的範圍來看，應該會往中層社會的群眾著手，似乎想要突破民間宗教只是流行於下層社會的障礙，既然想要擴展宗教族群，讓普遍民眾能認同入道，那麼放寬進道規則，

<sup>69</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 95。

<sup>70</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-158。

<sup>71</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-158-159。

也是有可能的。

以整體來看，雖然王覺一茹素、絕慾認為有其弊病，但不代表王覺一並不重視茹素吃齋、守持畝戒，反而不斷地用理學的方式解釋儒家之五常，強調「齋戒守禮」的重要性。如〈大學解〉：「天地之間，萬事萬物，得理則善，失理則惡。無極理天，五常具備；無極理性，五德兼該。」<sup>72</sup>以及〈三易探原〉：「物欲之物格，則己克禮復，足以達天德之大本；事物之物格，則禮明樂備，足以致王道之大用。」<sup>73</sup>還有〈三易探原〉：「不避陷阱者，智非真智；不知食味者，愚乃實愚也。此道之所以不易明，不易行。」<sup>74</sup>利用宇宙本體論，來論述五常之人倫道德是不變且恆常的人性本有之德，不需要借他律外鑠來強求，反而是以自律的方式修養自己，以及作為待人處事的基本原則。

鍾雲鶯說：「王覺一對於理的觀念雖有承傳與轉化，但最重要的必須落實宇宙本體的道德內具本質，直契人性天生之德，如此才能正視他談『理』的核心意義。」<sup>75</sup>因此，三畝五戒在王覺一的認知裡，不是單純的一種戒律，而是人本來就應該要行持的道德行為，即便是放寬入道規矩，也不會改變修道須以仁愛持齋的宗教理念，只是王覺一所發現的這些弊病，可以成為後來改革上的借鑑。

## （二）入道的相關規定之改革

關於放寬入道之相關規則，在《歷年易理》談到：

此時老申開放，規矩一概從寬。刷書放生可免，一堂功夫緒傳。能者速速外辦，否則捐資助盤。上天功德不昧，功到老申傳玄。十地頂保引證，天恩此時取全。凡我辦道諸友，規戒必須精嚴。四時香煙誠敬，人品潔白精鮮。整理人心純粹，可作老申良賢。<sup>76</sup>

可以發現，原先舊制會要求作為刷書放生的功德費，轉換成幫助贊助闡道的開荒基金；道階的部分仍保留舊制，五行、十地、頂航、保恩、引恩、證恩、天恩、眾生等；規戒

<sup>72</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 24。

<sup>73</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 136。

<sup>74</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 156。

<sup>75</sup> 鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁 57。

<sup>76</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 13。

則是指三皈五戒，與舊制相同為三皈清淨，五戒精嚴；四時燒香禮拜，也是與舊制相同為每日子、午、卯、酉四時拜佛；引度眾生的條件，與舊制相同須審察是否人品端正。

其二，林萬傳：「在進道程序上，不禁嫁娶，又不授九節工夫，只保存拈准這道手續。」<sup>77</sup>既不授九節工夫，又只要通過拈准即可入道，表示點道後的傳授口訣，就沒有如舊制有不同的鍊丹口訣，雖然王覺一仍存有舊制的雷唵經，如《歷年易理》：「雷唵訣萬法令老申親傳。」<sup>78</sup>、「四時香煙莫間斷，雷唵訣令是真詮。」<sup>79</sup>然而，林萬傳卻認為光緒年間的一貫道之口訣為五字真經，似乎口訣有簡化的可能；<sup>80</sup>以及合全（同）的部分，轉為十字手印之手勢，是一種身分的證明，一是回天之證明，二是教派系統的證明。

在《祖師四十八訓·第十八條》提到：

十字手印憑據，他人未有全者；必吾親到方可服眾之心，釋眾之疑。<sup>81</sup>

〈第二十三條〉：

太極、皇極之事，已有數家憑據；實不敢交給，恐生貪妄，致起爭端。故先交於五行、十地之位，待後事業做出，再候上天定度，吾不敢妄加批評。<sup>82</sup>

〈第二十六條〉：

手印合全，乃龍華三會之憑據，漢上雲城之路引，必歸吾道者，方可與交。道不同不相為謀，吾來度他，他欲自外吾，奈何矣！<sup>83</sup>

〈第二十八條〉：

所謂手印憑據者，為同門師友相認之識別也。現今千門萬戶，賢愚不等，淑慝各異；雖同名曰：「道」，而「道」實有天淵之別。如無憑據合同，何能辨別真偽？……現今吾道，遠近皆有；有此憑據，不但當時可以同道相親，彼此關照；即至日久年遠，師生道友之後人，亦執此相認。此吾之所以不避嫌疑，立此之相認憑據也。

<sup>77</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-192。

<sup>78</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 22。

<sup>79</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 36。

<sup>80</sup> 林萬傳認為光緒年間的一貫道，其口訣為五字真經。參林萬傳，《先天道研究》，頁一-59。

<sup>81</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 38-39。

<sup>82</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 51。

<sup>83</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 55。

凡有此憑據者，即係同道；無此憑據，又當別論。<sup>84</sup>

此十字手印，是將來能進入龍華三會的依憑之證明，更是回天堂的通行證，但必須進入王覺一的教派才會傳授，因為此十字手印是王覺一的特殊手印，只有進入其教派才能得到，如《左文襄公全集》：「王覺一係古佛降生，掌紋有古佛二字，用紅硃印在紙上送人，可免災患。」<sup>85</sup>即便當時千門萬教可能有自己的手印，但與王覺一的十字手印是不相同，所以王覺一將此十字手印作為自己教派的證明，其教徒可透過此手印，辨別是否同門師友，互相聯繫照顧，鞏固教派組織系統，除了在辦道上彼此有照應之外，甚至可以防備官方的取締。因此，王覺一也講明，他之所以不顧忌他人的猜疑，立下此手印以作為同道門的憑據，其因是他個人所擁有的古佛字紋之宗教異相是具有天命，便有躲災避難的能力。不僅使教徒因他的特殊宗教異相而入教，更因他有卜筮預知未來的超能力，深信此手印具有末劫救世的能力。

其三，關於入道的立願，不但較少提及，更沒有講得很清楚，在《歷年易理》稍微提到：

千萬門戶齊歸本，了卻前天緒後天。那時儒家大道顯，上下一體悟心傳。此刻前天未了願，三教認定都斗天。各各要了洪誓願，佛來接枝道脈玄。<sup>86</sup>

主要說明在新興宗教不斷崛起的時代，各門各派，各自為主，王覺一強調他所傳的道，是隨著儒家應運之說，而用儒家思想詮釋三教合轍之性理心法，並且認為無論儒、釋、道都肯定良心本源之宇宙本體論，但王覺一卻強調具有天命者，才能辦理收圓進入龍華三會，如《歷年易理》：「求真道辦真事投拜無皇，發與你真硃號古文手字，古雲城合全印自有主張。」<sup>87</sup>因此，若要將來進入龍華會，就必須先立洪誓大願，接枝續脈，投入王覺一的道門，才能得到他的合全（同）之手勢指訣。

雖然在王覺一的經典中沒有提到「皈依立願」的完整內容，但從「皈依必須精嚴」

<sup>84</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 58-59。

<sup>85</sup> 左宗棠，光緒九年十一月十一日〈續獲教匪訊明分別定擬摺〉，收錄於《左文襄公全集》（三），卷六十一，頁 2451。

<sup>86</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 94。

<sup>87</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 65。

88、「皈清戒淨精神滿」<sup>89</sup>，以及前文提到三皈五戒在王覺一的教義中，其實是修行的道德規範，因此筆者認為王覺一有可能保留舊制的皈依立願，必須遵守三皈五戒的規定。只是王覺一更重視儒家「克己復禮」的守禮精神，用三教合一思想來詮釋佛教三皈五戒的戒律與道教修性了命的功夫，雖然其義皆同，但王覺一認為守禮更勝於持戒，可以看出，王覺一試圖以儒家克己復禮的自律精神，驅使修行者達成窮理盡性、希聖希賢的目標，為一貫道開啟愿力觀的回歸本性思想之啟蒙。

### （三）入道後須遵守的相關規定

相較於入道前的規定，王覺一在入道後對於學道、傳道的相關規定，反而顯得更加重視，皆是研究易經理學、窮理盡性之學問，讓後人知道須研究什麼書籍以及相關的注意事項，因此，針對他在《祖師四十八訓》提到入道後須遵守的相關方向與規定，歸納出幾個重點。

第一，忠孝為先，禮義以為干櫓，戴仁而行抱義，以四維八德，作為個人修養的規範，待人處事之準則。

〈第二十一條〉：

學道之人，必須仁義為本，忠信為先。在官者、忠於其職，靖恭爾位。在野者、奉公守法。不許做宰殺、酒家、煙館、賭局、花柳敗類之絮，致玷清規。<sup>90</sup>

〈第三十九條〉：

吾等學人，總以禮義為干櫓。勤可補拙，儉可養廉，學可破愚，忠可教人，誠可通天，道可濟世；凡聖王所禁亦上天之禁。<sup>91</sup>

在這裡可以看到王覺一的道徒裡有職當官的人，也有退位已不在朝廷擔任官職的人，如《一貫道概要》：「光緒七年（1881）在北京三清宮鑄造洪鐘，因獲宰相李鴻章之賞識，而名聞一時。彼時曾度化許多文武官員入道。」<sup>92</sup>也就是說，王覺一的傳教範圍不再只

<sup>88</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 13。

<sup>89</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 36。

<sup>90</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 44。

<sup>91</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 84。

<sup>92</sup> 慕禹，《一貫道概要》，頁 51。

是侷限在下層社會，有往更上一層級的官員族群之可能，並且規定他們必須盡忠職守，素行其位。而下層社會的道徒，則規定他們不能做宰殺的工作，或是開設酒家、煙館、賭場等的場所，如此便是犯了三皈五戒之清規。

第二，必須尊師重道，感恩圖報，以盡忠盡孝，不可有欺師滅祖之行為。

〈第二條〉：

凡傳「窮理盡性」之道者，必須尊師重道；謹嚴授受。<sup>93</sup>

〈第二十九條〉：

凡學道者，當明師徒之大義；天、地、君、親、師，五恩並重。……，焉有不忠所事，而能成仙、成佛、成聖、成賢者，眾各勉之！<sup>94</sup>

在王覺一的經典、教義中，時常提到「轉盤換象」的天命正統之轉換，主要是由金祖林依秘歸空後，教派開始分裂，遂有西乾堂與東震堂之不同系統組織，但王覺一稱他是奉無皇聖中之旨令，續接道脈，此天命正統的紛爭，必然是教派之間的問題，王覺一為使鞏固道場的系統組織，「尊師重道、忠心護道」，便是入道後必須遵守的規定與原則。

第三，必須研讀易經、皇極經等聖賢經典，並且精通卜筮醫術。

〈第三十二條〉：

凡吾門學人，不准讀非聖之書，不准學無用之學。明體者，當以金剛經、清靜經、大學、中庸，讀熟講通，自能於性命心源有益。達用者，當熟讀易經、河、洛；明卦爻之吉凶，知陰陽之消長，識五行之生剋，達奇正之變化，曉休咎之趨避，然後方有經濟。至於禮樂、政刑，諸子百家；十三經，二十一史，天文、地理之浩繁，各隨其材學，不求其多，當求其精；不怕千著會，只怕一著熟。<sup>95</sup>

〈第四十一條〉：

學人必先讀易經，及皇極經世；於天地之始終，物類之變化；胸有成竹，方不為異說旁門所惑。<sup>96</sup>

<sup>93</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 5。

<sup>94</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 59-60。

<sup>95</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 65-66。

<sup>96</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 87。



〈第十九條〉：

學者必須各精一業，不必貪多，方可致用。然又必須誠實安分者，傳之方不致有遺害流毒，妄洩天秘之譴。<sup>97</sup>

〈第四十二條〉：

學者必先將理天、氣天，講熟參透，方知理性、氣性之來由。天人一貫，洞會交連之的歸；成己成人，步步腳踏實地；方可作砥柱於中流，迴狂瀾於既倒。<sup>98</sup>

王覺一對易理數術相當有研究，並且有個人的宗教體驗，求道後受姚鶴天之指導，遂將三教一理之奧趣融會貫通，再以個人學習的經驗中，他認為學道必須研讀易經及皇極經入手，先了解理天的最上乘之性理心法，洞徹事理之後，再進一步學習卜筮吉凶，以便引度眾生入門。因此，鍾雲鶯認為王覺一的傳道特色有二：「初以古佛字紋勸人入教修道，復以認識修道的目標與理解人的根本意義。因此認識修道的本意才是他教導信徒的最終目標。」<sup>99</sup>除了使教徒認清修道的核心意義之外，更教他們如何卜筮算命，除了可以營利謀生之外，更藉此引度眾生入教。

綜合以上，王覺一在入道的基本條件與規定，和舊制的規定相較之下，相同的是須審察眾生是否人品端正，進道也須有三師引進開示，亦須遵守三皈五戒，除此之外，的確放寬了許多入道的規矩，尤其少了皈依〈新進入懺式〉的程序，既不用刷書放生，又不用必須茹素、絕慾才能入道，只保留拈准〈新進拈鬮式〉的申表程序，求道者只要通過拈准便可求道，這種先得道，後修行的體制，為一貫道開啟「先得後修」的先河。

反而是入道後的習易、研理、學卜等，筆者認為這對下層社會不識字的群眾來說，或許會有對中華文化的一種嚮往，但會不會是一種負擔？雖然可由識字者研究道理後再向不識字者講解，但可以看出，易理數術與古佛字紋是王覺一傳道的特色與重點，即便是卜筮可以吸引民眾入道，以及用理天法代替氣天法，來與十二祖的青蓮教做區分，然而卜筮與古佛字紋的傳道模式，是否會成為宗教傳播上的隱憂？讓官方更確信是邪教在

<sup>97</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 40-41。

<sup>98</sup> 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，頁 87-88。

<sup>99</sup> 鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁 32。

煽動人心，或卜筮失靈以考退教徒等，而這些隱憂是否會成為現代一貫道在改革上的借鑑之一？這是值得思考的方向。

## 二、十七祖路中一時期

十六祖劉清虛的家境與掌道、傳道之過程，在《道統寶鑑》：「十六祖姓劉號清虛，益都城裏西街歷代富翁，乃姜太公化身，王祖由山西將道統帶到山東，將道統傳與劉祖掌管，光緒十二年承運奉命三教合一，改稱一貫道。」<sup>100</sup>以及《一貫道概要》的描述：「其父曾在朝為官，家境富饒，……早年曾追隨王祖開辦，王祖歸隱後，於光緒十二年掌盤，並將先天道門改稱『一貫道』。由於光緒初期道場官考頻繁，劉祖接事之初幾處於隱道狀態，在益都城內設堂兼營茶館，以暗度良賢。」<sup>101</sup>還有《一貫道歷史—大陸之部》：「劉清虛雖以一貫道取代末後一著教，但在教義內涵上，主要還是本著王覺一所定下的傳統，於山東一帶傳教，且遠不及王祖時代的規模。」<sup>102</sup>可以得知，劉清虛的家庭背景是官宦人家，又家境富裕，王覺一想要透過劉清虛的家庭背景以保護天道得以延續，故將道統交付與劉清虛掌管，在劉清虛掌管期間，可能因官考頻繁，故將末後一著教改名為一貫道，以混淆視聽，但在教義、教規、儀式等仍延用王覺一的制度。

十七祖路中一的求道、傳道之過程，在《道統寶鑑》記載：

老中托夢云：「速往青州找道，不可貪戀紅塵之事。」……這日打聽劉祖大門外出入皆是豪富之人，恰巧劉祖正在大門散步，見一黑臉大漢，頭戴大圈毡帽，身穿破小襖，身背一行李，劉祖見疑此人在此作何事情，就問道：「你在門前久站所找何人？因何不走路？」祖答曰：「我久聞此處有道，特來求之。」劉祖大笑曰：「是求道的嗎？請進裏面談話。」於是一同進大門往西場棚下細問，劉祖大笑曰：「你是個軍人，為何要求道？」路祖答曰：「有一切顯化非求道不可。」祖曰：「既是一心要求道，你可打聽吾道規矩，非有一百兩文銀，方可求道。」路祖答：「拿秤

<sup>100</sup> 佚人著，《奉天承運道統寶鑑》，頁 32。

<sup>101</sup> 慕禹，《一貫道概要》，頁 52。

<sup>102</sup> 林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》，頁 126。

來。」速將行李打開，取出文銀二百四十兩，奉上一百兩，剩一百四十兩求劉祖收存。祖此時無法再辭，云：「廚房東面有一間草房，你可安居，每天前後院落皆歸你打掃，所用之水不可乾缸，佛壇不用你管。」路祖領受一切，在府受三年苦工，這年正在三十歲。……老中又云：「天命該交手中左合右全之人，不可猶疑，切記切記，千萬莫要錯誤。」……明是三月十五日聖典，叫眾徒洗手燒香，余在佛堂門口當坐驗手，每人將手呈給劉祖驗看可潔淨否。劉祖看了百餘眾，並無有合全二字，正在呆想之際，有路祖在廚房中將一雙黑手洗了數遍，飛跑到佛堂門口，將一雙黑手呈奉劉祖驗看，云：「請師尊看我的手可潔淨否？」劉祖本不願觀他的手，猛抬頭一看，他手中很清楚左合右全，清清亮亮的兩個字。劉祖心中更加猶疑，暗說老中天命難道交這樣粗人領受，真叫人不明瞭矣。……當夜老中又托夢劉祖云：「清虛不必猶疑，天命該交中一承受，回原籍闡道不可再誤也。」次夜三更將路祖找至佛堂訓話後，遣交天命。路祖跪下曰：「徒不願回家，因徒貧困之極，無有安身之地。」劉祖云：「觀音堂中把身安。」速將原銀二百四十兩交還，云：「速速開道，余不叫你來青州不可來前，不等天明就要回里。」劉祖送三里路程應辦三天大事矣。不日抵寧，打聽姑太太給陳府做親，此庄上正是觀音堂，兄妹見面，敘離別之情，就在濟寧地闡揚天道。<sup>103</sup>

從以上的敘述中可以知道，與劉清虛來往之人屬富豪者居多，應該是受劉清虛的家庭背景所影響，卻不代表他的教徒全面性以富豪者為主，如路中一來求道時，雖劉清虛問其因由始末，但因路中一符合入道規定交付功德費，亦能順利求道，以及老中托夢給劉清虛命他交付天命予路中一時，雖有猶疑之心態，但因路中一有「合全」之手紋為憑證，故而交予天命，並且托老中之命要他速往濟寧開荒闡道，皆是聽從老中的指示，並沒有分別對待心，亦不敢妄自尊斷，看來歷代祖師對於天命觀相當重視。因此，從路中一的求道、傳道之過程來看，皆與老中有關，表示一代祖師須由上天揀擇決定，非人為所致，再加上路中一本身認真修辦，才有可能成為一代祖師，但這只不過是筆者的臆測而已。

<sup>103</sup> 佚人著，《奉天承運道統寶鑑》，頁 32-34。

值得思考的是，原本在王覺一與劉清虛的傳道之族群，就已經有引度官、商者的趨勢，到了路中一時，似乎又回歸到下層社會，表示從王覺一到路中一已有全面性的傳道途徑，如《歷年易理》所言：「先度貧來後度富，再度文武眾百官。」<sup>104</sup>也就是說，從王覺一的末後一著教，到劉清虛、路中一的一貫道之傳道族群，並沒有像前文提到明清新興宗教是以下層社會為主流，反而有涉及廣泛層面的族群，卻能奇妙地融和在一起，筆者認為這和入道規則之演變是有關聯性的。

根據林萬傳的彙整，是將路中一的門下領袖之一的郝寶山於民國三十二年（1943）所著的《領袖指南》與《一貫佈道大綱》，從中擇錄其要項，再加以列述。<sup>105</sup>因此，透過這些寶貴的文獻，從中找出入道條件與規定的相關資料之後，再予以條序分析。

#### （一）廢除拈准，改用註冊

《一貫道概要》：「王覺一廢除了入道時『絕慾』規定」<sup>106</sup>，以及林萬傳：「拈准在一貫道初期是規定手續，但日久竟淪為形式化，故至十七代祖則廢除之。」<sup>107</sup>可以發現，從王覺一廢除絕慾的入道規定，只留拈准程序，換言之，王覺一時期就沒有皈依的程序，到了路中一又廢除拈准的程序。先天道的四個進道程序，就廢除了前面兩項最主要的入道程序：皈依和拈准，那麼後面的修煉次第：採取與火候，便隨之消失隱沒，也是有可能的。因為，循著王覺一的改革舉措，雖有吃齋、練氣功的足跡，但他用易理來論述九節玄功之方法，不再只是靜坐練功以追求九節玄功之內丹術，更多的是研究易理，透過通徹道理後，將氣功的境界臻至更高的理天法之境界。

承如上述，可以發現，九節玄功本隨著採取、火候的程序而遞進，既然不再練九節玄功之內丹術，很可能從王覺一開始就已經沒有採取、火候的程序了，也沒有皈依的程序，只留拈准程序，憑藉仙佛之准許而得以入道，直至路中一，再廢除拈准程序，如此先天道的四個進道程序就完全沒有使用，既然沒有皈依、拈准的入道程序，又沒有採取、火候的修煉次第，將改用什麼樣的方式進行入道？

<sup>104</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 35。

<sup>105</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-194-206。

<sup>106</sup> 慕禹，《一貫道概要》，頁 38。

<sup>107</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-193。

在郝寶山《領袖指南·領袖章第一·總領特囑十一條》中提到相關規定：

按山東老堂舊規。凡真心求道者。在未入道之前。先來佛堂。申前掛號註冊。呈交功德費。佛堂發給中位及愿懺。令入道者立起香燈。早晚跪拜後。而為領袖者。方擇日傳點。<sup>108</sup>

將拈准改用先掛號註冊，呈交功德費，並且早晚誠敬香煙禮拜與持誦愿懺，<sup>109</sup>再擇期進行點道儀式，此處有如先天道的入道規定之皈依與拈准，先行懺悔、誦經，等消冤解孽後，再擇期辦理入道儀式。<sup>110</sup>顯然，到路中一時期，雖已沒有皈依、拈准等入道程序，但仍保留懺悔、誦經、繳交功德費、擇日入道等相關規定，只是改用「掛號註冊」的方式，先向上天稟告求道者的相關資料，有如現代一貫道的「掛號填表」<sup>111</sup>之形式，且林萬傳曾表示，在路中一時期就有使用「欽加引恩路中一」之聖號，<sup>112</sup>那麼筆者猜測此處的掛號註冊，很可能是將過去〈新進拈鬮式〉表文的形式，改為「掛號註冊」的申表形式，也就是現代一貫道的「求道表文」之前身。

其二，擇日入道的相關內容：

凡入道者。須有引保之引度。及先期之掛號。均已專條規定。但各堂點道。應按事務之繁簡。入道之多寡。每月或三次或五次。規定以一定之日期。一定之時間。

113

辦理點道的日期規定，基於每月三至五次的一定日期、時間，再視佛堂的事務與求道者

<sup>108</sup> 郝寶山，《領袖指南》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-197。

<sup>109</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》的〈一貫禮制〉中記載，丙、眾道子日常晨昏禮拜懺悔叩參之禮儀：一、每日晨、昏須叩參無皇聖申兼拜諸仙佛。二、總堂由總領。各堂由領袖。指定每日晨昏荐香之人。以專責成。其餘道子即毋庸再行荐香。三、每日晨昏荐香時。用左手。先立中、次右、次左，共焚三柱。如焚香五柱時。先立中、次右、次上、次左、次下。如梅花式。以取五氣朝元之義。四、申前供儀如主燈、茶水、供飯、香爐、二燭各項法度。五、荐香後作揖。先行連三叩首禮。再依法持誦愿懺。或領受經咒等文畢。興。作揖。退。六、遵照上條辦理後。拜金公祖師、太乙木母。均以連十叩首行參。如供有觀音菩薩、地藏古佛。及其他仙佛時。每尊前均以連五叩首參拜。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-203-205。

<sup>110</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-94、96。

<sup>111</sup> 掛號填表是一貫道求道儀式前的第一道程序，所謂「掛號」顧名思義乃帶領新求道人填寫名字，並確定新道人的名字無誤。而「填表」則是將時間、地點（佛堂所在地）、求道人姓名等基本資料填入一貫道的求道表文。參鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道的求道儀式及其意義〉，《一貫道研究》第2期，頁24。

<sup>112</sup> 林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，收錄於陳秋平主編，《宗源與廣續：宗教與文化國際學術研討會論文集》，頁52。

<sup>113</sup> 郝寶山，《領袖指南》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-197。

多寡而彈性調整，可以看出，「擇期辦道」的方式，似乎承襲先天道於仙佛聖誕或成道之日，或其他特定日期，辦理入道儀式，<sup>114</sup>只是調整為每月三至五次來辦理點道，很可能最少每週一次都有辦道，卻不是每天都可以辦道。從這裡來推測路中一的傳道格局，比十五祖王覺一入道規矩放寬更多，但為了確保求道者是否真心入道，故在求道者入道之前會有一定的時間讓求道者先禮佛、持誦愿懺等，因此，在入道規定中會有擇日辦道，而非當日辦道，這種利用時間上的拉長，雖然可能會有流失求道者的風險，卻能謹慎與確保求道者是否真心入道。

## （二）入道的相關條件與規定

針對引度求道者的範圍與條件如下：

本道不論士、農、工、商、僧、尼、道、俗。凡能孝能弟。品性端方。行為有德者。皆得入門。惟須經已入門者。一人引進。一人作保。始得歸道受點。入門後修習一切。精研道義。獨善兼善，共施度化。<sup>115</sup>

所有行為不端。及染有嗜好者。不得引渡入門。<sup>116</sup>

求道者的條件，與先天道相同，還是以「品行端正」為主，只是比較特別的地方，除了基本士、農、工、商普通一般人之外，竟然還有僧人、尼姑、道士等，原本是其他宗教者也能入道，看似並不排斥其他宗教，只要願意入道修習道義，認真修行，那麼原本其他宗教亦無妨，換句話說，無論是一般人或是出家者，只要是品行端正，且有引、保師引進與作保，便可入道受點，惟有行為不正，習染煙、酒、嫖、賭、毒等不良嗜好者，列為禁度入門之規定。

其二，關於入道時的功德費：

本道無勒捐、佈施等事。惟初入道時。量身家之有無。施一宗功德錢。呈繳堂中。以作通年種種費用。此外一文不准妄取。堂中尤不得妄費。<sup>117</sup>

<sup>114</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-94。

<sup>115</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-196。

<sup>116</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-195-196。

<sup>117</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-196。

求道功德費從九祖黃德輝時期就有這項規定，到了水祖彭超凡的先天道之入道規定中，除了求道功德費之外，還另有刷書放生捐貲等功德費。但這裡強調的是，除了求道功德費之外，並無其他佈施、捐款等慈善事業，若有施藥、印書、救濟等慈善之舉，皆由道徒自己甘願捐貲，並且此捐款的帳目必須清楚，作為佛規之一，<sup>118</sup>顯然，求道功德費是承襲歷代祖師所流傳下來的規定，而其他刷書放生捐貲等慈善之行為並不勉強。

其三，關於入道後的宗旨與修行法門：

本道原係祖述三教真傳。行儒門之五常八德為修持。煉道祖之修性了命為工夫。守佛教之三皈五戒為皈戒。俾人內明性理。外立至德。本末兼該。體用俱備。以期救正人心。挽回世道為宗旨。<sup>119</sup>

以三教歸一為修道的宗旨，自九祖黃德輝到十五祖王覺一皆代代相傳，如《道德淺說·第十二條·三天來歷說》：「守儒家之禮。受釋氏之戒。修老君之道。謂之三教歸一焉。」<sup>120</sup>秉持著以儒教的儀節，佛家的皈戒，道家的修煉，作為修道的宗旨與原則，這裡的三教歸一是基本宗旨，反而是王覺一衍生出「五教歸一」、「萬法歸一」的說法，如《歷年易理》：「自一教分三教回教耶教入中原，五教後分萬法千門萬戶起爭端」<sup>121</sup>、「會三教合萬法總歸理天」<sup>122</sup>等，雖然在郝寶山的著作中，並沒有提到萬法歸一的說法，然而，從內明性理、外立至德、本末兼該、體用具備等儒家思想，相似於王覺一〈大學解〉的「明體達用」、「體用兼該」、「本末不紊」的明德至善之思想，如：「本體常明者，至善之地也。此地論象，則五行具備；論氣，則五氣朝元；論理，則五德兼該。」<sup>123</sup>、「至善之理，乃明體達用之主宰也。」<sup>124</sup>、「本末不紊，先後有序，方能代天理物、經營萬事」<sup>125</sup>、「知行並到，體用兼該，執其兩端，用其中於民，學庸之能事畢矣。」<sup>126</sup>強調的是「理」的修行實踐，在行住坐臥中透過守禮持戒，克己復禮，以止於至善，不僅能達到窮理盡性

<sup>118</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-196。

<sup>119</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-195。

<sup>120</sup> 佚人著，《道德淺說》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-624。

<sup>121</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 42。

<sup>122</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 43。

<sup>123</sup> 北海老人，慈無量編校，《理數合解淺註》，頁 33。

<sup>124</sup> 北海老人，慈無量編校，《理數合解淺註》，頁 36。

<sup>125</sup> 北海老人，慈無量編校，《理數合解淺註》，頁 43。

<sup>126</sup> 北海老人，慈無量編校，《理數合解淺註》，頁 62。

之境界，更影響周遭人事物，期求世界太平為宗旨。

更具體的修行法門，如下：

本道所傳之參禪坐養之工。即儒門收視返聽。存心養性之工。道門常應常靜。修心煉性之法。亦即釋門掃心飛相。明心見性之道。小用可延年益壽。大用可成仙作佛。<sup>127</sup>

凡對於入道之乾坤道子傳授及學習。上智者。為儒門之學庸及易經。道門之清靜及道德經。佛門之心經及金剛經。暨乩文聖訓等書。坐悟並進。以期明入世出世之法。內聖外王之道。次焉者。為參禪坐養之工夫。及修身立德之要旨。以期學知、困知、利行、勉行。及其知之、成功與生知、安行。並無二致。不得妄談天機。造謠生事。以失一貫正宗。<sup>128</sup>

參禪打坐和研究經典，是入道後所要學習的功課，以期「坐悟並進」，兩者相輔相成，學思並重，筆者認為可能基於識字的問題，則退而求其次，先從參禪打坐為基本功課，無關乎是否有接受過教育文化，若能再進一步研讀儒、釋、道的相關經書，了解修心養性的意涵，同時透過打坐修煉，融會貫通「窮理盡性」的義理，才是最終目的。也就是說，王覺一認為最好的修行者，是能夠將「入世」和「出世」取得平衡，並不是偏重於「參禪打坐」就能明心見性，同時是需要「深明大義」，內化心靈，外顯行為。

承如上述，在修行過程中，人人皆平等，惟一必須要遵守的規範，是「不得妄談天機，造謠生事」，以維護道場之秩序，於內沒有黨派紛爭，於外防範官方打壓，便得以鞏固天命之正統，看來，歷代祖師為了維護天命之正統，在入道規則中，皆有一定的規範，例如「尊師重道」、「不可欺師滅祖」等，而這種規範也有可能會影響後來張天然在重訂新規時，會納入考量的問題之一。

維護天命之正統，一直是歷代祖師所重視的一項課題，因此，路中一，如《無極聖中娘親演血書》的驚訓曾提到：

<sup>127</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-195。

<sup>128</sup> 郝寶山，《一貫佈道大綱》。引自林萬傳，《先天道研究》，頁一-196。



倘若是暗入他皈戒盡犯，眾男女切不可上他魔船。……假老申假玉皇各顯能幹，假文昌假關聖來損兒男。假觀音十二個盡是景幻，假彌陀四十八真假看穿。假普度假祖師收圓不歎，排家長合十地引誘女男。發假恩發假執一言難論，這就是借假體而考真人。<sup>129</sup>

內文提到「假」的老申、玉皇大帝、文昌帝君、關聖帝君等仙佛，可能是利用仙佛種種「顯化」的形相事蹟來引度眾生入其教派，也同樣相似於《開示經》內文中的觀音十二願、彌陀四十八願，道階也是用「十地」，還有假借「天恩」之名義為人開示點玄關，由此可知，當時可能同樣是一貫道的教派，有著同樣的教義、教規、儀式等，卻是由不同的領袖所帶領之黨派，但在鸞訓裡卻說明，這些非持有正統的天命之教派系統，若被引度入其道場，是無法得到真正的超生了死。顯然，當時教派的內部其實是有分裂的情形產生，筆者認為天命之爭，可能是影響後來張天然在進行改革重訂佛規時，將此「十地」之果位道階給廢除的原因之一。

綜合以上，歷代的人道條規之演變，是循著先天道的四個進道程序為基礎，進行改革、廢除、轉換，因此從九祖到十七祖的演變過程，做個簡略的演變關係，如圖 3-1：

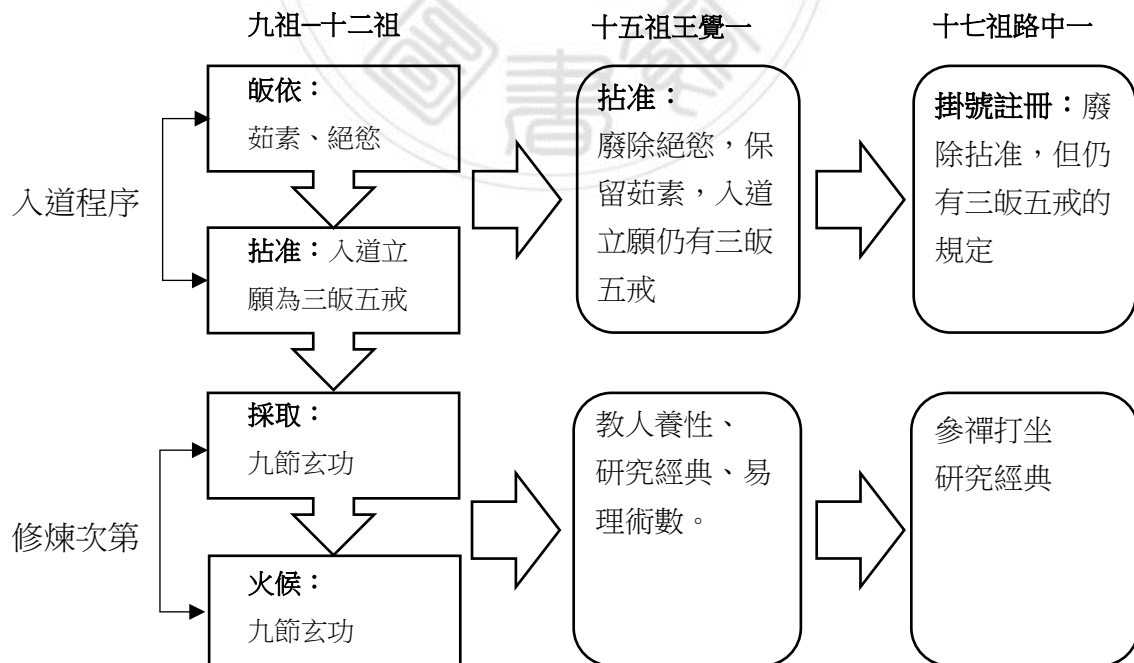


圖 3-1 九祖到十七祖的人道規定之演變關係圖

<sup>129</sup> 佚名著，《無極聖中娘親演血書》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》聖典之部第 1 冊，頁 7。

由圖表中可以知道，九祖黃德輝的四個進道程序，雖名為進道程序，實則可分為「入道程序」和「修煉次第」，每個程序隨著不同的規定與條件在遞進，也就是說，我們應該是要了解「入道程序」的演變與發展。因此，到王覺一時期，雖然他極力地推向儒教化，因此廢除了絕慾的入道規定，但入道規程仍採用舊制中的「拈准」程序，須入道立願遵守三皈五戒的戒律；路中一時，因拈准早已淪落為形式化，故而廢除拈准，改用掛號註冊，但在入道規則的宗旨，仍有守佛教之三皈五戒為皈戒的規定。顯然可見，王覺一與路中一兩位祖師，雖然將入道程序不斷地改革，但其實並未全然脫離以「三皈五戒」為入道的規定，而是利用三教合一的理論方法，試圖用儒家思想的理論來解釋佛教的皈戒。

總而言之，王覺一到路中一的入道規程之演變，可以看出歷代祖師追求「簡化」求道儀式和修行方法，從相關文獻中知道祖師之所以改革是遵循上天之意，如《歷年易理》：「此時老中開放，規矩一概從寬。」<sup>130</sup>顯然，不只是祖師個人的宗教體驗，認為因應時局而進行改革，也有可能受到「扶乩」的天啟而進行改革。可惜的是，雖然王覺一和路中一追求簡化求道儀式，仍以「三皈五戒」為入道立願，以及從相關文獻中，並沒有發現使用如十條大愿的「愿力觀」來解釋了愿還鄉的意義，由此可知，「三皈五戒」與「十條大愿」，其實是兩個不同的思想，只是從王覺一極力闡揚「明德至善」以回歸良心本性的儒家思想來看，王覺一有可能是推向形成「十條大愿」的愿力觀之重要的影響人物。

### 第三節 十八祖之後的入道條件與規定

從王覺一和路中一的改革舉措中，可以發現，因早期先天道之儀節太過繁瑣，針對儀節與入道規定，早已有放寬規矩和簡化的趨向，一是時勢所趨，針對士農工商各行各業不同層面的人，能提高他們會想要入道的意願；二是教義轉變，王覺一宣稱奉老中之命重整道統與天盤，故將個人的宗教體驗，由全真化推向為儒教化。因此，藉由兩位祖師的改革為借鑑，到了張天然開展道務的時期，會重訂新規、統一佛規，也是在所難免，林榮澤《師尊張天然傳》：「師尊有感於求道日眾，道務紛紜，所以亟需整飭佛規禮節。

<sup>130</sup> 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，頁 13。

一方面是將傳統『先天道』以來，較為繁瑣的禮節作了改革，去蕪存菁，取其精華而又不失其精神內涵。另一方面，是希望以此作為整頓道場的依據，俾效法聖人制禮作樂的精神，立下道場可長可久的綱紀。」<sup>131</sup>由此可知，張天然應該是以路中一的規制作為基礎，再重新制定佛規禮節，整頓道場秩序，也就是今日我們所看到的一貫道之佛規禮節，其基本模式在各單位的應用會一致。

張天然在《一貫道疑問解答》說明一貫道的人道規程：

天降一貫大道，既為普渡眾生，挽救劫運，是以本道之規程，亦極簡而易行。約而言之，可分四端。(一) 入道必須遵守佛堂儀規。(二) 勤修內外功課，內功為修己向善，外功為渡人行善。(三) 入道必須繳納功德費，以充道內費用。(四) 入道必須遵守師訓，抱道奉行。<sup>132</sup>

可以看出，一貫道的人道規程之基本要求並不複雜，大抵上分四個方向：求道儀式須遵照佛規而進行；內在修持與外在實踐是以「善」為終極目標；求道須繳納功德費；入道後須講究「尊師重道」的宗教倫理與實踐，秉持著「承上啟下」的觀念，闡揚一貫道的宗教教義。總之，張天然之所以簡化儀規，不僅是以「普渡眾生、挽救劫運」為救劫救世之目的，更是要讓一貫道的修行者可以更容易實踐宗教行為，方便入道，簡易修道，最後能順利圓滿成道。

承如上述，儘管「簡化」過去的人道規儀，但還是有保留過去的人道規定之基本要素，因此，除了須考查求道者是否「身家清白」，並且有「引保師」的引介，繳納「求道功德費」，求道時須立「鴻誓大愿」的基本條件與規定之外；也包含了求道者本身須具備「根基、祖德、佛緣」，以及懷抱「誠敬之心」向上天領求無價之秘寶，作為求道無形的條件，表示求道並非輕而易舉便容易得到，會有無形的因緣給阻礙牽絆住，所以應該重視與珍惜。

因此，筆者分兩個方向：「基本的人道條件與規定」和「求道者本身具備的條件」，以下稍做簡單的介紹：

<sup>131</sup> 林榮澤，《一貫道藏》史傳之部第1冊（臺北：一貫義理編輯苑，2009年），頁193-194。

<sup>132</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁8。

## 一、基本的入道條件與規定

張天然在整頓道場的時候，先頒定了《暫定佛規》和《一貫道疑問解答》，作為一貫道的綱紀和修行辦道的準繩，因此，這兩本經典是一貫道最基本的教規和教義，從中可以知道張天然最初訂定佛規禮節時，對於入道的條件與規定，是以哪些基本的要素來界定。在《一貫道疑問解答·入一貫道有什麼手續》中，就完整說明入道的基本條件與規定：

一貫道既為普渡眾生，是以凡有心向善，身家清白，品行端正者；不論男女老幼，皆可由引師保師二人介紹入道。繳納數元或念元之功德費，遵照入道儀規，受師點傳。並立一心為善之鴻誓大愿，以表誠心，而誌不忘。<sup>133</sup>

內文說明，求道者的基本條件為「身家清白、品行端正」，無染不良嗜好的善良百姓；入道的規定，大抵上分別必須要有引保師的引介、求道功德費、求道儀式、點道儀式、求道立愿。從這裡可以發現，既沒有要求必須「茹素」、「絕慾」等規定，也沒有「拈准」的入道程序，更沒有擇日再點道，表示張天然將過去先天道繁複的求道儀式，取其精華，簡化到入道最基本的要素，並且只要符合條件與規定，就能立即求道。

一貫道的引保師之意義和一貫道的求道儀式之過程，在前文已說明，故不再贅述，這裡要提出的說明是求道者的條件和求道功德費，張天然對於求道者須具備的品行，有何看法與說明；以及求道須繳納功德費，它是有何意涵。

### （一）求道者須有「身家清白、品行端正」的條件

求道者須具備良好品行的條件，是承襲歷代祖師所流傳下來的規定，在先天道時「談敘之時聽言觀行，察人素來心性所為」，王覺一審查「人品潔白精鮮，整理人心純粹」，路中一則是審查「能孝能弟，品性端方，行為有德者」，從這裡可以發現，過去祖師對於求道者本身須具備的條件，先是「言談舉止」，再來是「人品本心」，而後「孝悌品德」，都是講述為人的品格、德行、性情，須屬善良敦厚，端正純潔。

<sup>133</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁8。

然而，張天然對於求道者的條件之要求，除了必須「品行端正」之外，還要「身家清白」，以及《暫定佛規》就要提到：

各道親所渡之人。壇主應預先加以考查。是否身家清白。是否良善。勿得草草不察。賢思莫辨。有碍道務。而引保師。接引求道人。亦應首先報告點傳師或壇主。是何等人。具何理想求道。以使用何法成全。<sup>134</sup>

若以字面上的解釋，是指家庭出身須清楚明白，不操汙賤的職業，因此，宋光宇表示，凡屬「下九流」者不許入道。<sup>135</sup>但所謂「下九流」，是指娼、盜、巫醫、媒、剃、跟、唱、耍、吹手，<sup>136</sup>若指的是行業，「九流行業」則是成衣、鑼、剃頭、修足、六婆、吹、打、煙火、割狗乎。<sup>137</sup>與宋光宇提到的屠宰、賤業、乞丐、流氓的說法，<sup>138</sup>似乎有些不太一樣，反而王效峰說從事說書、唱戲、剃頭、修腳、娼妓等，<sup>139</sup>更接近下九流的行業。因此，胡學丞認為恐其因此業重而求道阻礙較多，故以行業來判斷求道者的身心是否純淨，<sup>140</sup>即便如此，筆者卻認為以前所謂的「下九流」說書、唱戲、剃頭、修腳、媒婆等行業，經過一貫道的發展與演變，以及社會現代多元化、開放性的發展，已沒有像以前保守性的傳統觀念，所以，現代一貫道的入道規定，針對「想要求道」卻受「行業」的阻礙之問題，一直不斷地在改革調整。

《一貫道弟子應有的認識》：

引保師首先要對求道者，調查其身世，其祖父、父親和本人是否做過傷天害理或害人性命的事情？或以殺生為業？或從事不正當行業？或有身體……？若有牽涉以上的問題，就不符合求道的條件。除非是菩薩乘願而來，否則有上述問題的人，其業障比較深重，冤欠較易纏身討債，容易做出毀道敗德之事情，如此反而是害了他。<sup>141</sup>

<sup>134</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁170-171。

<sup>135</sup> 宋光宇，《天道鈞沉》，頁94、96。

<sup>136</sup> 佚人著，《晨鐘·簡易淺說》，頁62。

<sup>137</sup> 佚人著，《晨鐘·簡易淺說》，頁62。

<sup>138</sup> 宋光宇，《天道鈞沉》，頁94、96。

<sup>139</sup> 王效峰，〈一貫道內幕〉，《湖北文史資料》第2期（武漢：湖北人民出版社，1994年），頁39。

<sup>140</sup> 胡學丞，《近代台灣漢人社會立誓研究》，頁124。

<sup>141</sup> 慈聲橋，《一貫道弟子應有的認識》（臺北：善書緣，2006年），頁75。

應該是基於家庭背景和前世今生、因果罪業的概念，凡從事於屠宰業、流氓、娼妓等，擔心會牽涉到因果業障的問題，比較不會去引度他們求道，因此，一貫道遂有「殺生業不渡」的規定。<sup>142</sup>雖言之如此，但並非絕對性、排他性不可渡，殺生業者若真心想要求道，其實是有轉圜的餘地。

《一貫道疑問解答》：

苦海無邊，回頭是岸。世人若能回心，發願修行，捨非從是，改惡向善，謹守齋戒，投拜明師。得正見者，不拘老少，皆可成道。所謂「放下屠刀，立地成佛」是也。<sup>143</sup>

張天然認為只要願意改變，感悟悔改為善，都是屬於心地善良的人，在《一貫道疑問解答》也說：「常人果屬善之原子，一聞此道，定必踴躍求修，盡力提倡。」<sup>144</sup>既然會想要求道，代表認同一貫道的宗教思想，那麼就會願意不再從事屠宰、販肉等事業，意謂著「放下屠刀，立地成佛」，只要改行，並且吃齋一段時日，便可求道。惟獨「賤業不渡」的規定，一貫道比較不能接受，<sup>145</sup>可能因「傷風敗俗」的原故，有失一貫道注重「禮」的宗教旨趣。

鄭邦卿〈台灣省一貫天道表解〉也同樣表示：

信徒均屬安分善良人士，對象以一般平民為主，化善不化惡，渡貧不渡賤，所有忤逆叛國、下流犯法，及惡劣嗜好等不正當份子，均在禁渡之列，然放下屠刀立地成佛，故亦不究既往，凡有悔悟向善之心，仍為渡化。<sup>146</sup>

一貫道之所以禁渡不良嗜好、不正當行為的人，是為了嚴防不良份子，藉道名義，招搖騙財，或有其他企圖，其他組織，以致危害到一貫道，<sup>147</sup>旨意在於維護道場秩序與安危，但只要願意悔改，還是可以求道，這種「以身示道」能改惡向善的表現，反而更能達到

<sup>142</sup> 蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》，頁 41-42。林育慶，《一貫道人(求)道程序儀式之研究—以發一組崇德道場為中心》，頁 108-109。

<sup>143</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 93。

<sup>144</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 44。

<sup>145</sup> 蔡中駿，《一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例》，頁 42。林育慶，《一貫道人(求)道程序儀式之研究—以發一組崇德道場為中心》，頁 108-109。

<sup>146</sup> 鄭邦卿，〈台灣省一貫天道表解〉，收錄於宋光宇，《天道鈞沉》，頁 253。

<sup>147</sup> 佚人著，《道學新介紹》(不著出處，1946 年)，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 446。鄭邦卿，《台灣省一貫天道實錄·一貫天道行道實況》，收錄於宋光宇，《天道鈞沉》，頁 249。

一貫道追求改良社會之風氣的宗旨。

## (二) 求道功德費

「錢財」對於宗教團體來說，一直以來都是比較敏感的話題，一不小心就會被外界視為「斂財」的嫌疑，但張天然認為，求道功德費是歷代祖師流傳下來的規定，必定有其意義存在，因此，他特別解釋求道時繳納功德費的意涵，在《一貫道疑問解答》：

入道時所繳納之費用，就叫功德費。此是佛規，並非妄取，何以故？天地間惟道獨尊，自古道不輕傳。所以孔子說：「自行束修以上，吾未嘗勿誨焉。」又說：「朝聞道，夕死可矣！」子貢說：「性與天道不可得聞」。古人慕道，念經持齋，先立功德，三千功滿。感動蒼天，暗暗明人指示，係先修後點。今時普渡大開，天願人人明道，家家種福。但無寸功，也難見其心之真假？知人情中，善財難捨，是以量人之行為，家資之貧富，出一宗錢，表示真心，又可以養成其「好善樂施」之道心。換言之：就是「自行束修」之贄禮，而為入道不可缺少之手續。為師者遵守壇規，不准妄取；求道者，不准刻薄，若索值妄取，則盜矣！非道也。<sup>148</sup>

張天然用「自行束修」的意涵，認為功德費是表達求道的誠意，因古禮規定初見其師，禮最薄者為奉束脩以為贄，用此功德費來向上天老中、點傳師表示感謝之心意；再者，以「善財難捨」的心理作用，認為繳納功德費，可查驗是否真心想要求道，從這裡可以初步審視求道者的「誠心」、「真心」的心意，如是真心認同一貫道，並且願意進行一貫道的宗教團體，自然就有接下來的宗教實踐，履行十條大愿的修行方針與原則。

其次，張天然也說明功德費有何用途，在《一貫道疑問解答》：

凡入道者，概係自願，並無勉強。而功德費之收受，亦非個人之私意。況引人入道者，必須立下誓愿，倘有誑哄錢財之行為，天譴雷誅。而辦道者，非慧根深厚之人，即是善男信女之輩。詐財固寧死不為，即亂用公款，亦有所不敢！且明有表文誓愿，暗有神佛監察，疑心既無，怕從何來？所謂「五蘊既空」，而「好貨之嫌」，又何從而起耶？<sup>149</sup>

<sup>148</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁9。

<sup>149</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁10。

以及《一貫道疑問解答》：

功德費的用途，是印刷經卷訓篇，分赴各處佈道用項，以及周濟貧乞，等等一切善舉。若無收入，則從何開支？是則功德費之收納，雖取之於道親，仍用之於道中。<sup>150</sup>

還有《暫定佛規·引言》：

自古道不輕傳。故恪遵關聖帝君壇諭。求道手續。稍取人本功德。以驗信道真偽。乃藉微資。刷書印訓。抑或接待來往。周濟貧困。並無任何捐募規例。<sup>151</sup>

都是在講述求道時所繳納的功德費，一來是遵守「手續必清」的佛規，功德費的手續必須要清楚明白，以及一貫道戒律「三清四正」<sup>152</sup>之「錢財清」，凡經手的錢財需登記清楚；二來此功德費能達到最大的善用，以慈善事業回饋於社會，或助印善書經典以供人閱讀，或作為佛堂的基本經費。

## 二、求道者本身具備的條件

除了入道手續的基本條件與規定之外，其實，還有個人本身所具備的求道因緣，在《明德新民進修要言》有提到「修道有四難」：

今生幸得人身，……若無此身，此性何以超之？……

若不得時運，猶如冬天播種，那能收成？……

真道降始之地，生於中華，實非易事。……

得真道者非佛緣深厚，祖德蔭澤之人，實難遇之。……

如今四難變為四易，此原非小事，吾人切勿輕視之，務宜勤修精進，以期上報天恩師德，下了自己宏愿，庶幾無忝今生得此良緣也。<sup>153</sup>

意謂著能求道的緣分並不容易，是依個人在過去世當中是否具備求道的因緣，然而，此

<sup>150</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁10。

<sup>151</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁158。

<sup>152</sup> 三清四正：三清是聖凡清、錢財清、男女清；四正是身正、心正、言正、行正。是一貫道在辦道過程中，絕對要遵守之戒條。參佚名著，《明德新民進修要言》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁290-293。

<sup>153</sup> 佚名著，《明德新民進修要言》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁297。



求道因緣除了與一貫道有緣分之外，還須個人因祖上積德而能求道，個人有智慧善根而能信道，具足了根基、祖德、佛緣才能順利求道。因過去是由仙佛來審查求道者是否具備能求道的條件，用通過「拈准」的程序來說明，但自從路中一廢除拈准，改用掛號註冊之後，又該如何知道求道者是否具備求道的緣分？一貫道認為求道者須具備「根基、祖德、佛緣」<sup>154</sup>三要素才能求道，以此來說明求道的緣分。

再者，前文提到「求道功德費」可驗求道之真心，表示求道必須要有「誠心」的條件，很可能過去要求道前必須茹素、絕慾以示真心，即便張天然重訂佛規，為了方便眾生能快速求道，簡化了求道儀式，但真誠心意仍是求道的基本態度，而此「誠心」同時也是實踐十條大愿的基本條件。

#### （一）根基、祖德、佛緣

鍾雲鶯認為宗教認同除了儀式之外，還有許多宗教神聖符號，也可以創造「相互給予合理性」的宗教認同結果。<sup>155</sup>因此，「根基、祖德、佛緣」是向求道者說明「求道」是一件非常殊勝的因緣，須具備多重的因緣之情況下，才能合理性的得以進行求道儀式的宗教認同之結果。

張天然在《一貫道疑問解答》解釋他的看法：

凡能得入一貫大道者，皆是夙有善根，與佛有緣。……其善良心性，自有過之而無不及也。<sup>156</sup>

以及〈先說明了，再求道不好嗎〉：

今世人心不古，邪正並立，必須驗人之佛緣，看人之智慧，能否認真識假然後傳授。若先說明，何以分辨？且神佛相傳之心法，古聖尚不敢輕洩於人，何況平庸凡夫乎？<sup>157</sup>

以及〈何為緣分〉：

<sup>154</sup> 大部分一貫道皆說，根基、祖德、佛緣是求道者的三個基本條件。參《仙佛慈語》，資料檢索日期：2020年4月25日，取自 <http://www.taolibrary.com/category/category55/c55001/17.htm>。但有者的用詞是善根、祖德、佛緣，其意皆同。參郭明義，《修道百問》，頁156。

<sup>155</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第2期，頁47。

<sup>156</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁23。

<sup>157</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁51。

緣分一事，當在夙根上講。如若此人是原人佛子，生性不昧，聽人一說性道，信心即起。聽則信，信則修，此為與佛有緣者。所謂分者，換句話說：就是爵位。有緣之人，得了道，時時在心，只怕墜落人後，積功累德，不敢少懈，此人終能成道。成道後，按功果而定爵位，這是有緣有分。但是有一件，知而不學為無緣，學而不實為無分。<sup>158</sup>

還有〈道是真道，然而人多不信，是為什麼〉：

此事一在祖德，一在自己根基。有緣者聞之不捨，無緣者強之不行。若非佛根之人，勢難得入佛道。總之有德之家，始生修道之弟子。……所以說：「有緣遇着佛出世，無緣遇着佛涅槃。」<sup>159</sup>

強調會進入一貫道的宗教團體，並且進行一貫道的求道儀式，皆屬與一貫道有緣分的善良之輩，雖然講的是根基、祖德、佛緣，但卻是以「善」、「德」為基準，《菩薩瓔珞經》：「善有善報，惡有惡報。」<sup>160</sup>《易經·坤卦·文言曰》：「積善之家，必有餘慶。」<sup>161</sup>再次加強求道者的信心，肯定自己累世的善根佛緣，肯定求道是一件神聖殊榮的事，不僅自己認同其宗教，同以也能得到宗教的認同，則會成為相互性的宗教認同。

## （二）誠敬之心

「誠」是中華傳統文化當中，待人處事最基本的態度；在儒家思想中，它是天人心性的主體意義。紀志昌表示：「『誠』是〈中庸〉的中心思想，是儒家思想自孔、孟以『仁』為核心的哲學思想的進一步發展，它揭示了一種結合天人之心性主體意義。」<sup>162</sup>透過「誠」的道德自覺，可以達到天人感通的境界，而這種對天、神明自然產生誠敬的內在本質，就如孔子所說：「祭神如神在。」<sup>163</sup>尤其當人進到寺廟看到神明，會不由自主地以誠敬的

<sup>158</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁52。

<sup>159</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁54。

<sup>160</sup> 《菩薩瓔珞經》卷8〈24有行無行品（八）〉，CBETA, T16, no. 656, p. 78c6-7。

<sup>161</sup> 【曹魏】王弼、【東晉】韓康伯注，《周易正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁20。

<sup>162</sup> 紀志昌，〈「誠」與「齋戒」—從祭禮到哲學的轉化〉，《哲學與文化》第27卷第11期（臺北市：哲學與文化月刊雜誌社，2000年11月），頁1084。

<sup>163</sup> 【曹魏】何晏注，【宋】邢昺疏，《論語注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁28。

心來禮拜，這是漢人社會普遍相信有鬼神存在的現象。因此，劉怡君認為：「藉由禮拜的過程，可以獲得生命的醫治、扶持、引導、與復合，……藉由禮儀恢復自身性靈中的光明，便能完成身自生命的拯救，以達到超生了死的境界。」<sup>164</sup>求道儀式是屬天人合一的儀式，求道者必須要有誠敬的心，才能進入與老中之間的密契，得到靈性的昇華。

張天然在《一貫道疑問解答》解釋求道為何要有「誠心」的重要：

敬者誠也，凡人之益於我者，莫不敬而禮之。……

所以敬神者，正是報答救我傳渡之恩，藉以表示誠心耳！<sup>165</sup>

要想知道這個一字的根源，非誠心求道不可。求道後，才能說明這個本身一字的真來歷。<sup>166</sup>

雖說現在是大開普渡，亦必須先有求道之誠心，考驗真實，方能傳授。否則，誰敢輕於洩漏！自找天譴乎？<sup>167</sup>

這裡有兩個層面來表述：誠心敬神是一種感恩，求道誠心是一種敬慎。在一貫道教義中有「三期末劫」的末劫思想，而「求道」是一種得到靈性昇華的解脫法門，為此用誠心來敬神，是在表達感恩上天救贖的心意；其次，一貫道認為「三寶心法」不可洩漏，必須謹慎考查是否「真誠」求道，若是真誠求道，就能夠遵守「誠心保守」，不會將三寶心法外洩。顯然可見，「誠」是張天然在改革規制，統一佛規的核心思想，以「誠」為出發點，可以達到「內敬其誠，外盡其禮」的宗教實踐。

綜觀本章之探究，三個時期的人道條件與規定，從先天道時期必須「絕慾」、「茹素」以及立愿遵守「三皈五戒」，遵守一切教規才能入道；到了十五祖王覺一的末後一著教時，開始偏向儒學和理學的學說，以及改革教規，放寬很多規矩，尤其是廢除「絕慾」的規定，不禁嫁娶，又不授九節工夫，除了改教人氣功強健身體之外，更重要的是結合理學以融會貫通「理氣象」之意涵，並且提倡研究易經以卜卦算命，更提倡「讀經」的風氣，提升文化素質；到了十七祖路中一時，則是廢除「拈准」程序，改用「掛號註冊」，

<sup>164</sup> 劉怡君，〈內敬其誠，外盡其禮——一貫道禮儀的信仰意義〉，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》（高雄縣：一貫道神威天台山道場，2006年9月23日），頁A1-21。

<sup>165</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁49。

<sup>166</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁51。

<sup>167</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁52。

這為一貫道改革教規帶來良好的第一步；到了十八祖張天然，將佛規禮儀完全改革呈現全新面貌，求道者只要「身家清白、品行端正」，並且繳納求道功德費，以及立下「十條大愿」，即可求道、入道。

可以發現，因應時代需求，為了符合當代宗教傳播的趨勢，以及宗教的普世化，種種層面的考量，再加上祖師個人的宗教體驗與見解，改革教規是不可避免的，只是值得注意的地方是，從王覺一時期開始，便提倡「儒教」思想，由全真修煉轉為儒家修行，至張天然時期，宣說「真儒復興」的使命，以「儒學」為一貫道的文化主流，相對的，在教規與修行方式，就會有所改變。也就是說，戒律是內丹修煉的基本條件，既然不再修煉內丹，改用儒家來修行實踐，就有可能從戒律轉化成愿力。

概括而論，從王覺一到張天然，在「簡化」的過程中，可以發現歷代祖師的入道規儀，在基礎上做推陳出新的改革，成為現在一貫道所採用的佛規禮節和求道立愿，比較特別的地方，是張天然強調以「誠」作為求道初衷和防範未來變化的重要思想，因為《一貫道疑問解答》：「吾人在凡作事，尚須貴有誠心，若心存二意，自然不能成功。」<sup>168</sup>因此，筆者認為，張天然很可能是以「誠」的核心思想為出發點，制定出「十條大愿」，作為一貫道的求道立愿，其意是說「誠心」是求道的基礎，後續的修行須以「誠心」來實踐，所以「十條大愿」可作為一貫道最精簡、最直接的修行方向與原則。

---

<sup>168</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁29。

## 第四章 一貫道愿力觀之發展與特色

求道立愿不僅是一個人道儀式或是入道的基本條件，它更是代表該宗教的入門之核心思想，可能具備的規範、原則、實踐方針等不同的意義，隨著宗教領袖的個人見解，制定相關內容，其中也會因為背景環境、社會文化、修行終極目的等影響，使得求道立愿的內容有所不同。

因此，孫尚揚表示新興宗教具有三個特徵：「第一是它迎合現代人更為迫切的現實需要，開具各種妙方，滿足現代人在身心方面的要求；第二是它們往往與主流社會文化之間存在著不同程度的張力；第三是在理性化與世界的重新著迷（re enchantment）之間猶疑徘徊。」<sup>1</sup>在中國傳統禮教文化的基礎上，無論是佛教的傳入或是本土道教的发展，甚至明清新興宗教的崛起，因應宗教團體的需要，又能滿足當代人心的趨向，且不失宗教最終目的之本質，制定出戒律或規範，使得宗教禮儀規範可以推行於當代社會，所以先天道與一貫道的求道立愿，雖然同樣有一定的規範性，但因為修行目的有些不同，自然產生的實踐方法也會不同。

### 第一節 先天道的三皈五戒之戒律觀

在中國禮教社會的文化下，因道德倫理觀，使得禮教、禮制、禮法具有強大的控制作用，透過「內在思維」約束「外在行為」，故有「三綱五常」的道德倫理觀；後來佛教戒律傳入中國，因律典的譯出，又融合中國文化，漸傳「三皈五戒」的戒律規範；道教雖有道誡，但因受佛教的影響，也逐漸開始使用「三皈五戒」的形式，這之間有何關聯？先天道的三皈五戒，是哪一種的戒律觀？以下將進行探討。

#### 一、戒律的源流與發展

戒律，雖然是宗教的一種制度或規範，但嚴格來說，它是一種「律學」。在佛教戒律

<sup>1</sup> 孫尚揚，《宗教社會學》，頁 195-198。

尚未傳入中國之前，中國儒教早已有禮法思想。以儒經《尚書·皋陶謨》：

天敘有典，勅我五典五惇哉；天秩有禮，自我五禮有庸哉，同寅協恭，和衷哉。

天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。<sup>2</sup>

表示上天所規定的倫次君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友等，是有一定的常理，才能隨時匡正我們的五常之性。上天所定的爵秩：天子、諸侯、大夫、士、庶人等，是有一定的禮制，遵行五禮要有常信，同事們要能協調配合以盡責，才能和善地相處。上天命令有德之人在位，以五種不同文采的服裝來展現他不同的爵位。同樣，上天要整治有罪的人，會用五種刑法墨、劓、剕、宮、大辟來懲治。顯然，中國對於禮與刑的看法，認為這是依照上天的意志所規定的，無論是立法者、執法者、守法者，都要遵照上天的旨意，否則將會遭受到上天的懲罰。<sup>3</sup>這是中國對於「天」的神學思想，也因為這種以「天」為信仰的神學觀，制定相關的「禮」與「法」。

如《禮記·禮運》：

夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。……

是故夫禮，必本於天，殽於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。……

是故夫政：必本於天，殽以降命。命降于社之謂殽地；降于祖廟之謂仁義，降於山川之謂興作，降於五祀之謂制度。<sup>4</sup>

因此，禮法的基礎源於以天為本的信仰，因為自古以來，中華民族以天為信仰，以天道為法則，以天道義理為最高信仰。<sup>5</sup>由此可知，儒教的禮法思想，以信仰上天的神學觀，使禮法獲得尊崇而實踐。

然而，最初的禮儀，源於飲食的祭祀活動，如《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。」<sup>6</sup>以前的人，用

<sup>2</sup> 【西漢】孔安國傳，【唐】孔穎達疏，《尚書正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁62。

<sup>3</sup> 魯丹選編、標點，《儒教與法律》，頁8。

<sup>4</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·禮運》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁414-422。

<sup>5</sup> 司馬云杰，〈禮教與宗教〉，《文化學刊》第5期，頁144。

<sup>6</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·禮運》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，

簡單的方式，向鬼神表示致敬，因為他們的生活方式就是如此，所以最原始的「祭禮」也就這樣實行了，所以事神致福的禮儀，是原始宗教崇拜活動的產物。<sup>7</sup>後來殷人尊神，周人敬天法祖，禮儀活動不斷地世俗化，把宗教意識和儀式滲透在日常生活中，潛移默化地形成強大的社會意識形態，一方面禮在世俗規範起了相當效果，另一方面禮在宗教規範也起了作用。<sup>8</sup>那麼禮法與禮教，是有相互作用，因為禮教的道德觀作為基礎，使得禮法的實踐規範得到莫大的效益，由此可知，中國禮教基礎影響非常大，讓各個宗教的禮儀規範能夠自然形成，也能順利推行。

### （一）中國禮教的基礎

中國禮經素有「三禮」之稱，西漢之初「禮經」原是對於《儀禮》之專稱，至東漢時鄭玄(127-200)將《儀禮》、《周禮》、《禮記》列為三禮，並且進行註解。<sup>9</sup>《禮》本是殷商、周朝所編列的禮儀規範，但因為春秋時期的禮崩樂壞，許多《禮》未能妥善保存，加上秦朝的焚書政策，《禮》就更加失傳，當時只有高堂生<sup>10</sup>可以背誦出《士禮》十七篇，才能留下僅存的部分文獻，可見在當時封建社會的政治下，使得上古時代的禮儀規範之文獻已缺失很多，儘管如此，中國的禮教思想並不會因此失去，反而後人更加努力保留先人的精神與文化，使得中國歷經政治、文化、戰爭、宗教、民間信仰等不同事件，卻仍有禮教思想，讓得中國有「禮儀之邦」的美名。

從孔子的理想來看，他繼承西周的禮法思想，並且以仁為核心思想，引領出以禮儀教化結合刑罰的理想，認為德政與禮教，才能喚起人的自覺自律之行為規範意識，用禮教的約制來消除犯罪的念頭與行為，<sup>11</sup>如《論語·為政》：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>12</sup>因此，在孔子時代，已充分發揮禮教的

---

頁 416。

<sup>7</sup> 普慧，〈漢武帝時期的禮教：國家宗教神學之意識形態—董仲舒的禮教神學思想〉，《嶺南學報》復刊號（第一、二輯合刊），頁 230。

<sup>8</sup> 魯丹選編、標點，《儒教與法律》，頁 8-9。

<sup>9</sup> 維基百科，〈三禮〉，資料檢索日期：2020 年 5 月 13 日，取自 <https://reurl.cc/R4Y7KG>。

<sup>10</sup> 高堂生是西漢初期重要的禮學家，在秦始皇焚書坑儒的政策後，惟一能背出《儀禮》十七篇，將古文經典勉強能保留下來的人，因此對於「禮經」有相當大的貢獻。參臺北市孔廟儒學文化網，〈高堂生〉，資料檢索日期：2020 年 5 月 13 日。取自 <https://www.tctcc.taipei/zh-tw/C/about/confucian/6/68.htm?1>。

<sup>11</sup> 魯丹選編、標點，《儒教與法律》，頁 10。

<sup>12</sup> 【曹魏】何晏注，【宋】邢昺疏，《論語注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，頁 16。

功效，用禮儀綱紀教化人民，以整合社會秩序。

「禮義」之本質在於倫理觀，通過理智的認識與意志的活動，使其行為有一定的規範性，<sup>13</sup>有規範的社群交流和社會秩序，才能減少民眾的紛爭與犯罪。因此《禮記·禮運》說：

何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲七者，弗學而能。何謂人義？父慈、子孝、兄良、弟弟、夫義、婦聽、長惠、幼順、君仁、臣忠十者，謂之人義。講信修睦，謂之人利。爭奪相殺，謂之人患。故聖人所以治人七情，修十義，講信修睦，尚辭讓，去爭奪，舍禮何以治之？<sup>14</sup>

《禮記》中認為，人雖然有情緒慾望，但因明曉十義的倫次之禮，在理性的情況下，控制意志，講求信用，彼此合作，才是對大家有幫助的，如果因為情緒慾望，而彼此爭奪相殺，則會造成社會的禍亂。以及《禮記·禮運》：「故禮義也者，人之大端也，所以講信脩睦而固人之肌膚之會，筋骸之束也。」<sup>15</sup>、「故禮也者，義之實。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也。」<sup>16</sup>由此可知，倫理之禮義，是人的基本行為，透過理性的規範，可以達到社會行為規範的意識形態。

承如上述，中國之禮教思想，可能隨著思想家、哲學家而產生的理論，但核心思想是基於「以天為信仰」的宇宙觀和自然法則，如《禮記·禮運》：

故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。以天地為本，故物可舉也；以陰陽為端，故情可睹也；以四時為柄，故事可勸也；以日星為紀，故事可列也；月以為量，故功有藝也；鬼神以為徒，故事有守也；五行以為質，故事可復也；禮義以為器，故事行有考也；人情以為田，故人以為奧也；四靈以

<sup>13</sup> 蔡翊鑫，〈道教倫理學—以《太上洞玄靈寶法身製論》為例〉，《藝見學刊》第14期，頁48。

<sup>14</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·禮運》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁431。

<sup>15</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·禮運》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁439。

<sup>16</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·禮運》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁439。



為畜，故飲食有由也。<sup>17</sup>

表示人本於自然而生，所以聖人制作律法，必以天地的自然法則為根據。這種「禮本於天」的神學觀，影響甚深，雖然漢朝有鑑於秦亡以法家之法的經驗，改用法家之法治國，但是到了漢武帝時，思想上卻有很大的改變，以「罷黜百家，獨尊儒術」的政策，讓儒學影響中國文化之始由。<sup>18</sup>所以「禮」的思想，雖起於儒家，但是到了西漢時，因儒家、道家、法家之相互影響下，開始有融合的新儒學產生，三綱五常之理論應時而出。

三綱之觀念，源於法家韓非子《韓非子·忠孝》：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。」<sup>19</sup>但是三綱五常之說，則是起於董仲舒天人關係之神學思想，以「天人感應」、「天尊地卑」、「陰陽五行」的角度，論述「三綱五常」之關係，<sup>20</sup>《春秋繁露·基義》：

凡物必有合。合，必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有後，必有表，必有裏。有美必有惡，有順必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有晝必有夜，此皆其合也。陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合，而合各有陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽，夫兼於妻，妻兼於夫，父兼於子，子兼於父，君兼於臣，臣兼於君。君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行。其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。<sup>21</sup>

董仲舒的核心思想是以先秦儒學的仁義論，再以道家的宇宙法則之陰陽五行、天人感應的論述，以陰陽來配合「三綱」，以五行來比擬「五常」，以道家的方式論證儒家的仁義制度，他所建構的新儒學體系，在於證明宇宙真理與儒家經典義理是有一致性的。<sup>22</sup>由此可知，雖然當時儒學因漢武帝與董仲舒的君權神授之思想，不僅使儒學文化受到尊崇，

<sup>17</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·禮運》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁435-436。

<sup>18</sup> 維基百科，〈西漢·哲學〉，資料檢索日期：2020年5月13日，取自 <https://reurl.cc/xZNbz4>。

<sup>19</sup> 邵增樺註譯，《韓非子今註今譯下冊》（臺北市：臺灣商務，1987年），頁1033。

<sup>20</sup> 維基百科，〈三綱五常〉，資料檢索日期：2020年5月13日，取自 <https://reurl.cc/R4Y7a9>。

<sup>21</sup> 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》（臺北市：臺灣商務，1984年），頁320。

<sup>22</sup> 唐俐，〈論董仲舒儒學理論框架的道家色彩〉，《船山學刊》2007卷第4期，頁59。

更推崇「君權天命」的權威制度，利用陰陽災異之說，將君權制度天命化，讓賢臣來輔佐。<sup>23</sup>同時，因為受到陰陽學家的影響，使得當時雖以儒家為主流，卻開始出現有宗教的色彩，<sup>24</sup>顯然，在漢代時期就開始有文化相互融合與辨證的現象，以致於後來佛教的傳入，不僅融合中國文化，形成中國佛教，董仲舒的儒家神學思想，同時也影響其他宗教，所以後來的宗教演變，會產生文化相互融合的現象，也就是三教合一的情形，也是有可能的。

## （二）佛教戒律的影響

佛教戒律，源於印度，傳入中國，經由翻譯，命名為「戒律」，但以原文來說，戒律似乎並不是狹義地說明不能做什麼，反而有更廣泛的意涵。

### 1、 佛教戒律的名稱

戒律，其實是由梵語翻譯而來的，釋聖嚴指出：「戒、律本來是兩個不同意義的中國字，因此，以梵文來說，戒為尸羅（śīla），律為毘奈耶（vinaya），但有時可以將戒律二字的意義來通用，所以不必將戒律二字分開。」<sup>25</sup>但是《大乘義章》卷 1 的解釋是：

言毘尼者。名別有四。一曰毘尼。二名木叉。三曰尸羅。四名為律。

言毘尼者。是外國語。此翻名滅。……何故戒行名曰毘尼。有其兩義。一者戒行能滅業非。故稱為滅。二能得彼究竟滅果。故說名滅。何故律教得名毘尼。亦有兩義。一能詮於毘尼之行。從其所詮故號毘尼。二能生於毘尼行德。從其所生故稱毘尼。

言木叉者。此名解脫。解脫有二。一者無為二者有為。無為解脫直名木叉。有為解脫名毘木叉。是故相續解脫經言。涅槃解脫名為木叉。五分法身有為解脫。名毘木叉。何故戒行名為解脫。有其兩義。一者戒行。能免業非。故名解脫。二能得彼解脫之果。故名解脫。是以經言。戒是正順解脫之本。故名波羅提木叉也。

<sup>23</sup> 于東新，〈儒學的神學化與系統化－論董仲舒對儒學的改造與發展〉，《社會科學論壇》2008 卷 10B 期，頁 32。

<sup>24</sup> 維基百科，〈漢朝·文化〉，資料檢索日期：2020 年 5 月 13 日，取自 <https://reurl.cc/b5Wb1E>。

<sup>25</sup> 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁 90。

何故律教名為解脫。釋有兩義。一能詮於解脫行德。故名解脫。二能生於解脫行德。故名解脫。

言尸羅者。此名清涼。亦名為戒。三業炎非焚燒行人。事等如熱。戒能防息。故名清涼。清涼之名。正翻彼也。以能防禁故。名為戒。何故律教名之為戒。亦有兩義。一詮戒行。故說為戒。二能生戒。故說為戒。

所言律者。是外國名優婆羅叉。此翻名律。解釋有二。一就教論。二就行辨。若當就教詮量名律。若當就行調伏名律。毘尼之教。詮此律行。故稱為律。又生律行。故復名律。<sup>26</sup>

律學的名稱，其實用處不同，意涵也不同，釋弘一再加以補充解釋，他說：

毘奈耶 (Vinaya)，或譯為律、滅、調伏、善治等，而以律為正翻；但有說毘奈耶正翻為滅或調伏，義翻為律，而優婆羅叉 (Uparaksa) 才是律的正翻；但因經論，多用毘奈耶以名律，不名優婆羅叉，故多以毘奈耶為律。……

波羅提木叉 (Pratimoksa)，此云別解脫，從因得名，七眾所受戒，通名別解脫戒。……

尸羅 (sila)，此云清涼，旁譯為戒，以人能止惡行善，則必心安理得，故心無熱惱，譯云清涼；遠離穢惡，故又云性善。……

以上三名共稱一律。然大乘戒律，常以尸羅為名，小乘戒法，多以前二 (毘奈耶、波羅提木叉) 受稱，實則三名互通，唯義有廣狹，致援用有異。<sup>27</sup>

由此可知，佛教戒律在印度，原本的意涵很廣泛，有滅、調伏、解脫、清涼等意義，儘管傳入中國，但只能取其相近意思的中國文字進行翻譯，故強名曰「戒律」，因此釋聖嚴表示：「戒律並不是佛教所專用或專有的，其他宗教也有戒規或誡命，只是其他宗教的戒律之意涵並不適用於佛教，但又不能否認其他宗教也有戒律的作用。」<sup>28</sup>顯然，佛教戒律有多重意涵，若以狹義來說，戒律為入道的基礎。

<sup>26</sup> 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, pp. 467c14-468b8。

<sup>27</sup> 弘一大師等著，《戒律學要略》，頁 81-84。

<sup>28</sup> 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁 90。

## 2、 佛教戒律的由來

戒律，可以說是因應宗教團體制度的產物。據釋弘一說：「佛陀為保護佛法使能久住世間，所以制定戒律。然而，戒律的制度，是針對僧團中有惡行為發現而設立的，若是僧團中沒有惡行為，就沒有制戒的必要。」<sup>29</sup>因此，佛教戒律是由釋迦牟尼三十歲成道後，開始宏法傳教的活動之初始，原本只有五位門徒皆是潔身自愛之人，自然就沒有制定規範的必要，但是隨著傳教活動的擴大，便開始有僧團出現，既然有了宗教組織，自然就有內部規範的迫切需要，因為這份制度的需要，便開始有了「隨犯隨制」，有人犯了什麼事，才制定一條戒條（學處）。<sup>30</sup>這些戒條與時俱進，逐漸形成各部派律藏的結集，如廣律<sup>31</sup>、戒經、戒本、律論等，這些律藏在佛法的義理上，其實貫徹了佛陀的基本精神與原則，雖然因大小乘之分，而有自度與度人的差異，但在戒律的應用上，都是一種「規範」。

尤其，佛陀臨終前，曾囑咐以後佛教徒須「以戒為師」，《善見律毘婆沙》卷1：「佛在世時語阿難：『我涅槃後，所說法戒，即汝大師。』是故我今當演此法。」<sup>32</sup>佛教對於戒律相當重視，更以「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」<sup>33</sup>，作為佛教的「通戒」，無論是世俗的「有漏善」或超俗的「無漏善」之追求，都是一種對於選擇善惡的倫理規範。因此，王月清認為：「佛教戒律一經始創，就作為一種宗教道德手段，助益於佛教解脫目標的實現，也助益於佛教向善歷程的進展。」<sup>34</sup>儘管佛教戒律隨著佛陀滅寂後的分化演變，發展為大、小乘戒的不同，卻不離「持戒以慎善惡」的本意。

## 3、 佛教戒律傳入中國的發展

釋弘一認為是曹魏嘉平年中，佛教戒律始傳入中國，他是依據《高僧傳》的說法：

曇柯迦羅此云法時。本中天竺人。……以魏嘉平中來至洛陽。于時魏境雖有佛法

<sup>29</sup> 弘一大師等著，《戒律學要略》，頁 67。

<sup>30</sup> 勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，頁 44。

<sup>31</sup> 勞政武表示：「廣律，包括南傳銅鑠律、漢譯的十誦律、四分律、摩訶僧祇律、五分律、根本說一切有部毘奈耶，及西藏律。」參勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，頁 59。

<sup>32</sup> 《善見律毘婆沙》，CBETA, T24, no. 1462, p. 673c7-8

<sup>33</sup> 《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, p. 695c27

<sup>34</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 100。

而道風訛替。亦有眾僧未稟歸戒。正以剪落殊俗耳。設復齋懺事法祠祀。迦羅既至大行佛法。時有諸僧共請迦羅譯出戒律。迦羅以律部曲制文言繁廣。佛教未昌必不承用。乃譯出《僧祇戒心》。止備朝夕。更請梵僧立羯磨法受戒。中夏戒律始自于此。迦羅後不知所終。<sup>35</sup>

經文表示，曇柯迦羅在魏嘉平年間(249-253)，來到了洛陽白馬寺，當時在中國雖然有佛教，但僧人卻沒有歸戒的儀式與觀念，只有剃髮而已，所以開始設立「齋懺」的儀式，立羯磨受法，並且譯出《僧祇戒心》及《四分羯磨》，<sup>36</sup>使佛教在中國開始有戒律和受戒的發展。

雖然曇柯迦羅將戒律傳入中國，但是將佛教戒律開始發揚光大，逐漸建立「戒規」，是由東晉的釋道安(312-385)，先制定寺內規範，在《高僧傳》卷5記載：

安既德為物宗學兼三藏。所制僧尼軌範佛法憲章。條為三例。一曰行香定座上講經上講之法。二曰常日六時行道飲食唱時法。三曰布薩差使悔過等法。天下寺舍遂則而從之。<sup>37</sup>

因受到釋道安翻譯戒經、戒論的影響下，後來鳩摩羅什等人也紛紛來到長安，律藏逐漸翻譯出來，使得小乘戒律陸續得以譯介，《十誦律》、《四分律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》、《善見律毘婆沙》等。適應世俗倫理的戒律的大乘戒律也相繼譯出，如《菩薩戒本》、《優婆塞戒經戒本》、《菩薩瓔珞本業經》、《梵網經菩薩戒本》、《瑜伽師地論·菩薩戒本》、《菩薩地持經戒本》、《菩薩善戒經戒本》等，<sup>38</sup>從東晉到南北朝後期，因為律藏的譯出，使佛教戒律在中國得到初步的發展。

曇無讖翻譯大乘菩薩戒的《菩薩戒本》，在中國佛教帶來新氣象，打開方便之門，以「四波羅夷」<sup>39</sup>統攝，著重在「戒心」，限制僧徒的思想動機，又建立「信仰」的態度，

<sup>35</sup> 《高僧傳·曇柯迦羅》，CBETA, T50, no. 2059, pp. 324c15-325a12。

<sup>36</sup> 勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，頁82。

<sup>37</sup> 《高僧傳·釋道安》，CBETA, T50, no. 2059, p. 353b23-27。

<sup>38</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁100-103。

<sup>39</sup> 波羅夷，梵文 *parajika*，漢譯為重罪，是指極嚴重的戒法，僧人犯了它將被逐出教團，與小乘戒律關於淫、殺、盜、妄四波羅夷罪不同。《菩薩戒本》的「四波羅夷」是：一、為貪利故，自歎己德，毀訾他人；二、自有財物，性慳惜故，不起悲心，不施於人，或吝於說法；三、瞋恚出粗惡言，或手打杖擊等瞋恨增上，或犯者求悔，不受其懺，結恨不捨；四、謗菩薩戒，說相似法，或自心解，或從他受。參王月清，《中國佛教倫理思想》，頁111。

完全適應中國所注重的「心性論」，而後梁武帝提出禁酒肉戒，不僅結合佛教善惡果報，更結合儒家仁恕之道，使佛教戒律更進一步的中國化。<sup>40</sup>由此可知，佛教在中國的適應，其實和儒家的倫理思想有關，既要結合中國的儒家文化，又要保留佛教的善惡果報，那麼改革戒律的體制是有可能的。

隨著佛教戒律在中國的發展，有「均以心為戒體」的「戒心為本」之主導傾向，<sup>41</sup>「戒體者，所謂納聖法於心胸。」<sup>42</sup>、「戒體者，是善法之聚聖道之基。」<sup>43</sup>南山律宗的道宣(596-667)，在《四分律》戒律的基礎上，會通大、小乘，建立一套哲學理念，以四個戒體觀<sup>44</sup>：「據樞要略標四種。一者戒法。二者戒體。三者戒行。四者戒相。」<sup>45</sup>作為佛教戒律的基本要素，並且主張「心法戒體說」。因此，佐藤達玄表示：「道宣主張，研究戒體的本旨，是在究明藉由受戒所體得『防非止惡』的戒力，如何充實我們的生活。」<sup>46</sup>讓後人更能了解戒律的宗旨與本意。以及勞政武認為：「律宗的本質，是想要在戒律的基礎上或範圍中，建立一種兼攝大小乘思想的哲學。而道宣的用意，其實是在建立佛教法理學。」<sup>47</sup>由此可知，佛教戒律在律宗的傳承與創新，建立一套戒體的哲學理念。顯然，佛教戒律傳入中國，雖然律藏的譯出，但可能因為理解上的程度問題，制度上的不足，難以將戒律的精神真正實踐出來，經由後人以中國方式不斷地改革，才將佛陀的原始精神呈現出來，戒律制度與義理逐漸完善。

承如前言，佛教東傳的困難，並不是只有譯典的問題而已，中國是以儒學為宗，以孝道為基礎的社會，若要被中國社會接納，就必須融合中國文化，不僅要將佛教與儒學結合起來，又要突破孝道思想的人倫關係，強調大乘菩薩利他的一面，<sup>48</sup>那麼就有可能因應中國的在地化，而演變成中國化的佛教。如《高僧傳·釋僧祐》：「夫慧資於定。定

<sup>40</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 110-113。

<sup>41</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 114。

<sup>42</sup> 《四分律行事鈔資持記》，CBETA, T40, no. 1805, p. 180b24。

<sup>43</sup> 《四分律行事鈔資持記》，CBETA, T40, no. 1805, p. 253b5-6。

<sup>44</sup> 佐藤達玄：「以戒學的思想作為教法稱為『戒法』；遵照戒法生活的實體稱為『戒體』；身口的威儀，即生活本身稱為『戒行』；戒行的呈現稱為『戒相』，這四種是相互結合的。」參佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，頁 292-293。

<sup>45</sup> 《四分律刪繁補闕行事鈔》，CBETA, T40, no. 1804, p. 4b23-24。

<sup>46</sup> 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，頁 293。

<sup>47</sup> 勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，頁 84-89。

<sup>48</sup> 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展·序論》，頁 8-9。

資於戒。故戒定慧品義次第。故當知入道即以戒律為本。居俗則以禮義為先。禮記云。道德仁義非禮不成。教訓正俗非禮不備。」<sup>49</sup>可以看出佛教尊重中國禮教的社會秩序，在嚴守戒律的基礎上，又能符合中國的禮教文化，結合中國人的生活規範，讓佛與儒的規範有一致性。顯然，這時的佛教戒律，不是只有強調出家戒而已，更走入中國民眾的生活，成為在家戒的規範，以三皈五戒<sup>50</sup>作為入門戒律，三皈為信佛教之入門，五戒為佛教一切戒的基本，所以經過三皈依之後，再受五戒，就是一位真正的優婆塞（夷）一虔誠的在家佛了，顯然，佛教之三皈五戒，是可以在家修行的一種戒律。

由此可知，佛教逐漸融通中國文化，因此，當律宗在元宋以後衰微時，「中國化」的佛教—禪宗叢林清規的出現，既有佛教的規範，同時又有中國化的規範，與民間融合在一起。禪宗是從達摩在梁武帝時傳入中國，主張「頓教」，先後傳給慧可、僧璨、道信、弘忍，再由弘忍分裂為南、北兩宗，北宗為神秀，南宗由慧能，建立真正的叢林生活模式，使禪修與農業生產結合可以自給自足，又能將禪修落實到日常生活中，<sup>51</sup>還有隨著叢林與世俗頻繁來往，民眾布施意願提升，依存檀信的傾向越來越濃厚，<sup>52</sup>因此《禪苑清規》不僅規範僧人，也規範在家菩薩的生活。《(重雕補註)禪苑清規》卷 10：

在家菩薩先當事佛。務極嚴謹。永斷葷酒。堅守齋法。於諸慾染誓不擬犯。親近知識發明己見。隨其悟入如理修行。若初心之士。未能頓除葷酒。且食早素。一月之間已能減半。久習淳熟自能永斷長齋。及欲障厚者。先且奉行五戒。然後進登菩薩清淨大戒。若未能親近知識者。但應讀誦大乘助發正見。若未悟摩訶般若者。但依佛語修行。時中亦不虛棄學般若。<sup>53</sup>

這時已看出佛教有很大的轉變，不再是遙不可及，教育在家菩薩，透過禁欲生活、持長齋、奉行五戒，可以達無上正遍知覺，而這種轉變很可能會影響民間信仰的宗教思想與

<sup>49</sup> 《高僧傳·釋僧祐》，CBETA, T50, no. 2059, p. 403b28-c3。

<sup>50</sup> 勞政武：「受戒類別非常多，但涵攝是否通用『出家』及『在家』。照一般通說，『在家戒』有四種：三歸、五戒、八戒、菩薩戒。『出家戒』有五種：沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒。」參勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，頁 249-250。

<sup>51</sup> 勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，頁 97-102。

<sup>52</sup> 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，頁 720。

<sup>53</sup> 《(重雕補註)禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, pp. 549c20-550a2 // Z 2:16, p. 465c3-10 // R111, p. 930a3-10。

規範。

再者，大乘菩薩戒法的懺悔與自誓，使戒律的精神提高信仰與實踐，所以，慧能提出的「無相戒法」，讓戒律規範有更大的通融性，取《金剛經》的「離相無住」之思想，融合於頓教的方法與義理，破除了原始佛教的戒律條文的約束，以大乘菩薩之自利利他的宏願本質，先發「四弘誓願」攝入於「無相戒」的大乘倫理精神，再以「自性懺」行「無相懺悔」的自覺反思，而後才傳授「無相三歸依戒」，「無相戒」主旨須以「自性」來實踐宗教信仰與規範，認為人們須靠自覺的道德意志去實現其自利利他的道德理想，<sup>54</sup>這種「無相戒」融合儒家心性與佛教戒律的獨到創見，無非是融入中國文化的一種創舉。勞政武分析出三個看法：「無相戒是一種思想，無相戒是一種頓教的方法或義理，無相戒可以說是戒的會通論。」<sup>55</sup>隨後《百丈清規》，建立中國佛教戒律的獨特性，不僅攝入儒家思想，如「持戒而背五常何取為戒」<sup>56</sup>，從形式到內容都中國在地化，以入世法實現道德理想與解脫目標。<sup>57</sup>總之，「無相戒」的戒律觀，強調「自性自度」、「自悟佛道」，這種宗教覺悟與道德自覺的會通與融合，也影響民間信仰的修行實踐的層面。

總而言之，佛教戒律傳入中國，因為受到中國禮教社會文化的影響，從小乘戒的四分律宗到大乘菩薩戒的戒律思想，再滲透中國社會文化的過程，原本是僧團的戒律制度，逐漸融合中國的道德規範，用中國方式孟子的「良知論」，提出「自性自度」的宗教思想，認為自我規範才是真正的戒律，透過戒律，才能得到解脫。勞政武說：「佛教戒律的最重要特色，就是建立在「業論」—因果報應理論的基礎上。這是任何其他宗教的規範也好、世俗的法律或道德規範也好，都是沒有的。」<sup>58</sup>也就是說，儘管佛教的自我規範之德目與義理，可以與儒教、道教相互會通，但基礎規範、最終目標、實踐形式、戒律重點<sup>59</sup>等各方面，與其他宗教會有差異性，自然結果也會不同；另一方面，因佛教戒律擁有完整的律藏，當佛教戒律滲透中國時，同時也影響其他宗教，開始制定戒條。

<sup>54</sup> 王月清，〈禪宗戒律思想初探，以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，頁 152。

<sup>55</sup> 勞政武，《佛律與國法》，頁 459-465。

<sup>56</sup> 《憨山老人夢遊全集》，CBETA, J22, no. B116, p. 751b22-23。

<sup>57</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 149。

<sup>58</sup> 勞政武，《佛律與國法》，頁 470-471。

<sup>59</sup> 勞政武，《佛律與國法》，頁 484-487。



### （三）道教戒律之目的

道教的戒律，雖然同樣也是「規範」，但是目的卻有些不同。因此，蔡翊鑫說：「宗教上的戒律其實就是一種倫理規範，只是此種戒律嚴苛於一般的道德倫理規範，能遵守更嚴苛戒律之奉道者，其道德涵養當高於他人，對於修煉的宗教家而言，此為接近神聖的必要法門，道教也是如此，想修成仙真，唯有遵守更多的戒律，嚴以律己，寬以待人，直至七情六慾去除，心境圓滿，方能位列仙班。」<sup>60</sup>道教的道德倫理思想，看似來自道家的「道德」思想，其實是受到中國儒家文化的影響。雖然道家有「道德」的思想，卻強調的是「自然無為」之自覺修行，並非來自倫理的規範，或是戒律的牽制。

#### 1、 宗教神學與儒家倫理的融合

自從董仲舒確立「三綱五常」的儒家倫理思想，《春秋繁露·深察名號》：「循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。」<sup>61</sup>同時也融合天道觀、神仙方術、宗教神學、陰陽五行等，將倫理教化建立在天道的基礎上，以及利用「災異」、「讖緯」之神學倫理思想，強調「道德倫理」的重要，如《春秋繁露·必仁且智》：

凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。<sup>62</sup>

認為政治有失誤，上天就會顯示災害以示譴責、告誡。一方面說明，天災是反映人的過錯而降臨，另一方面說明，上天的仁心，是要讓人們懂得自我反省，挽救過錯，而這種鬼神懲罰的神學思想，在道教的戒條和道德倫理規範起了作用。

#### 2、 道誡的作用

道誡，是藉由神的名義與權威，向道徒告誡行為的準則，規勸行善積德，防止惡念、

<sup>60</sup> 蔡翊鑫，〈道教倫理學—以《太上洞玄靈寶法身製論》為例〉，《藝見學刊》第14期，頁47。

<sup>61</sup> 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》，頁268。

<sup>62</sup> 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》，頁236。

惡行，以此作為修道成道的方法。以《老子想爾注》為例來說，道誡包括清靜無為、守一不爭、去惡行善、結精自守、禁淫祀、知知足等規範，<sup>63</sup>透過尊道貴德的宗教思想，以善為師的道德觀，執行道誡的規範，止惡法善，以至誠之心朝向修道成仙的目標前進。

《說文解字》：「誡，敕也。」<sup>64</sup>道誡，其實是一種勸勉與警告，是來自上天的仁心，來自上天的諄諄教誨，告知善惡的標準，警告行惡的後果，當道徒以天道為信仰，以成仙為目標，那麼會以「自發性」控制個人意志執行道誡的一切規範，以「至誠之心」追求得道成仙之方向，和防止犯罪、乖戾行惡。由此可知，戒律是得道成仙的基本條件，如佛教將三皈五戒作為入門之基礎。

### 3、戒條的產生

雖然道教初創時期已有道誡之戒律，但並不完善，直到南北朝時，因佛教戒律的興起，多少都會受到影響，開始正視宗教戒律的著作，如謝路軍：「道教逐漸由民間宗教向官方宗教發展，道教徒有一部分人是社會上層人士，如東晉的葛洪、南北朝的寇謙之和陸修靜。他們有較高的理論基礎和分析、綜合問題的能力，在制定戒律時，則有意識地汲取儒家的倫理綱常，使之更加生活化和普世化，與道教徒的日常生活緊密聯繫在一起，增強道教的普世性。」<sup>65</sup>顯然，當時道教的文化素質逐漸提升，或許參考佛教的律藏規模，道教開始有正式的戒條，戒條可達一千二百條之多。但就內容而論，道教吸收儒家思想談論規範，以維護封建社會的倫理道德，特別是三綱五常觀念為圭旨。<sup>66</sup>若以形式來看，似乎參考佛教的「三皈五戒」、「八戒齋」，如道教的三戒<sup>67</sup>、五戒<sup>68</sup>、八戒<sup>69</sup>等，顯

<sup>63</sup> 顧寶田、張忠利注譯，《新譯老子想爾注》（臺北市：三民書局，1997年），頁10。

<sup>64</sup> 【東漢】許慎、【清】段玉裁注，《說文解字注》（臺北：天工，1992年），頁92。

<sup>65</sup> 謝路軍、陳勝，《道教》，頁66。

<sup>66</sup> 李養正，《道教概說》，頁273。

<sup>67</sup> 所謂三戒，即皈依戒，就是道教的皈依道、經、師三寶：一為皈身戒，皈身於太上無極大道；二為皈神戒，信奉三十六部尊經。三為皈命戒，聽從玄中大法師。參李養正，《道教概說》，頁273。

<sup>68</sup> 所謂五戒，道教稱這五條是「積功歸根」五戒：一者不得殺生、二者不得茹葷酒、三者不得口是心非、四者不得偷盜、五者不得邪淫。參李養正，《道教概說》，頁273-274。

<sup>69</sup> 所謂八戒，是陸修靜《受持八戒齋文》中所說「用以檢御身心，滅諸三業罪惱」的八條：一者不得殺生以自活、二者不得淫欲以為悅、三者不得盜他物以自供給、四者不得妄語以為能、五者不得醉酒以恣意、六者不得雜臥高廣大床、七者不得普習香油以為華飾、八者不得耽著歌舞以作倡伎。參李養正，《道教概說》，頁274。

然，道教部分吸收了儒家的禮教倫理和佛教的戒律觀，再加強善惡報應的闡述。如《洞玄靈寶玄門大義·釋戒律》：

戒法者，即止惡也；止者，止惡心口，為誓不作惡也。戒之為義，又有詳略。詳者，《太清》道本，無量法門百二十九條，《老君》及《三元品戒》百八十條，《觀身大戒》三百條，《太一》六十戒之例是也。略者，道人三戒、錄生五戒、祭酒八戒、《想爾》九戒、《智慧上品》十戒、《明真科》二十四戒之例是也。律者，終出戒中，無更別目，多論罪報憲法之科，如天師老君《玄都律》、《女青等律》是也。斯則戒主於因，律主於果；戒論防惡，律論與罪故也。<sup>70</sup>

雖然戒律條目繁複，但總體來論，道教戒律並不是對某一行為完全禁止，而是提醒修行者時刻心存善念，避免非分或不如法的行為。<sup>71</sup>所以，戒是用來分辨善惡，防止諸惡莫作；律是用來論罪，以因果論來懲罰罪惡。<sup>72</sup>換句話說，戒為防止，律為論罪。

#### 4、道教的三歸戒與佛教三皈依戒之不同

可以發現道教的三皈五戒，在形式上與佛教有些相似，不同的地方是，道教是皈依道、經、師三寶，而佛教是皈依佛、法、僧三寶，兩者在意涵上、目的論都有很大的差異。《三洞眾戒文·始起心入三歸戒文》曰：

第一戒者歸身太上無極大道，第二戒者歸神三十六部尊經，第三戒者歸命玄中大法師。天尊曰：「三歸戒者，天地之樞紐，神仙之根柢，發行之初門，建心之元兆。」<sup>73</sup>

認為將身心皈依道教三寶，是入道的初階，成仙的基礎，所以將三歸戒列為眾戒之首。

《太上老君戒經》則是說明三歸戒的意義：

此三歸者，謂身有善惡，神有恐怖，命有壽夭，蓋一切眾生之必有也。今以此三悉歸於道者，謂受行法戒，一則生死常善，不墮惡緣；二則神明強正，不畏邪魔；

<sup>70</sup> 《洞玄靈寶玄門大義》，收錄於《正統道藏》第41冊，太平部，頁738。

<sup>71</sup> 謝路軍、陳勝，《道教》，頁69。

<sup>72</sup> 樂愛國，《中國道教倫理思想史稿》，頁213。

<sup>73</sup> 【唐】張萬福編，《三洞眾戒文》，收錄於《正統道藏》第5冊，洞真部，頁397。

三則見世長壽，不遭橫夭。歸雖有三，其實一也。向言歸身三寶是法，此言大道是常，即前頌云玄虛之道。<sup>74</sup>

此三歸戒，是洞悉自然生滅，並且可保住生命的精氣神，以達到成仙之道。這與佛教的三皈依，在旨趣上的些不同，如《大乘義章》卷 10：

言三歸者。歸投依伏。故曰歸依。歸投之相如子歸父。依伏之義如民依王如。性依勇。歸依不同隨境說三。所謂歸佛歸法歸僧。依佛為師。故曰歸佛。憑法為藥。故稱歸法。依僧為友。故名歸僧。問曰。何故偏歸此三。以此三種畢竟歸處能令眾生出離生死稱涅槃故。名義如是。<sup>75</sup>

道教追求得道成仙，佛教是為了增長功德；<sup>76</sup>道教戒律是防惡論罪，佛教戒律是解脫煩惱。顯然，道教與佛教的三皈五戒，以「自我規範」的角度來看或許相似，但因為最終目標與戒律的本質有很大的差異性，自然在宗教實踐的方向也會有所不同。

## 5、 道教戒律的發展

隨著道教的發展，內部的分化是在所難免的，各教派再依照符合自己的發展方向，制定相關戒律，但戒律的基本核心思想，應用在各教派會是一致的，不外乎實踐道教的修持，追求長生不老，羽化成仙，只是因為不同的教派，具體的戒律和儀式也會有所不同，<sup>77</sup>如全真道創立之初，並無繁複的戒條，<sup>78</sup>後來邱處機創立全真龍門派時，不僅恢復公開傳戒，並且開創傳戒儀範與制度，至清初時的王常月，在北京白雲觀傳戒，他承繼了全真龍門派的傳戒內容與程序，分別為初真戒、中極戒、天仙戒之三壇大戒，過程需要一百天，<sup>79</sup>也因為「十方叢林」的建立，廣收門徒，<sup>80</sup>內部的戒律制度則倍受重視，所

<sup>74</sup> 《太上老君戒經》，收錄於《正統道藏》第 30 冊，洞神部，頁 207。

<sup>75</sup> 《大乘義章》，CBETA, T44, no. 1851, p. 654a8-14。

<sup>76</sup> 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁 95-96。

<sup>77</sup> 謝路軍、陳勝，《道教》，頁 68。

<sup>78</sup> 卿希泰主編，〈三堂大戒〉，《中國道教（第二卷）》，資料檢索日期：2020 年 5 月 17 日，取自 <http://www.saohua.com/shuku/zongjiao/cndaojiao2/112.htm>。

<sup>79</sup> 李養正，《道教概說》，頁 275。

<sup>80</sup> 李養正：「早期道教傳戒是公開的，因黃巾起義事件，牽連了道教，所以魏晉之後轉入祕密傳戒。自全真道教興起後，丘處機創立全真龍門派，恢復了公開傳戒，開創傳戒制度。」參李養正，《道教概說》，頁 275。

以，制定「清規」是防止道士犯罪的警戒條文。

全真道發展至清朝的王常月時，更是擴大傳戒儀式，以「戒是全真第一關」為核心思想，劉高清認為：「歷代祖師先賢莫不以戒攝心，戒律是修行的保障，是入道的提綱，祖師設定戒律是為了規範道教徒的言行舉止，幫助信徒樹立正確的人生觀念，這既是入道的門戶，也是修道的起點。」<sup>81</sup>由此可知，全真道相當重視戒律，以教派的類別來看，全真道是屬於內丹派，強調識心見性、養氣煉丹的修煉；以組織的形態來看，以絕斷色欲為先決條件，模仿佛教提倡出家與苦行，<sup>82</sup>甚至他們有屬於自己一套的戒律清規，在修煉過程中，必須遵守一切戒律與規定，才能達到理想境界。

總之，道教戒律是約束信徒堅持宗教信念和信條的一種強制性原則，<sup>83</sup>是追求得道成仙的目標之前，必須遵守一切戒律規範與原則：一是個人的行為規範，二是社會秩序的規範，三是生活作息的規範。此外，南北朝時期的宗教融合，佛教戒律吸收儒家思想，道教戒律又吸收了儒家、佛教的思想與概念，有明顯的儒、釋、道三教融合的初步現象，<sup>84</sup>這種三教合一的現象，到了全真道時更是明顯地發揮，雖說如此，但全真教還是偏向道教的本質，無疑的是全真道的三教合一之教義、教制，影響後來明清新興宗教的崛起時，在戒律的義理與應用上，可能也會融合各宗教的精華，再制定出適用於自己的修行理念之戒律。

因此，道教與民間宗教是「合流共生」<sup>85</sup>的關係，即便民間宗教是因應時代所產生的宗教形態，但必須清楚知道，宗教之所以存在於人類社會有三種基本功能：生存功能、整合功能和認知功能。<sup>86</sup>以宗教本質、宗教意義、宗教目的等性格，加上追求超自然信

<sup>81</sup> 劉高清，〈行持戒律，檢束身心〉，《中國道教》第 6 期，頁 63。

<sup>82</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》，頁 591。

<sup>83</sup> 劉玲娣，〈《老子想爾注》中的“道誡”〉，《湖北師範學院學報(哲學社會科學版)》第 27 卷第 2 期(湖北：湖北師範學院，2007 年)，頁 45。

<sup>84</sup> 樂愛國，《中國道教倫理思想史稿》，頁 226。

<sup>85</sup> 鄭志明：「合流共生是各種文化意識的自然重疊現象。」參鄭志明，〈民間信仰「合緣共振」與「含混多義」的思維模式〉，《鵝湖月刊》第 316 期(新北市：財團法人東方人文學術研究基金會&鵝湖月刊社，2001 年 10 月)，頁 17。

<sup>86</sup> 史拜洛教授(Melford Spiro)曾說宗教信仰有三項重要功能：「生存功能是幫助人類克服種種生活上與心理的挫折困難、恐懼不安，藉信仰力量獲得安定、安心與安全；整合功能是藉共同信仰以鞏固團體的凝聚力、整合社會的組織力，發揮人類社群關係的至高境界；認知功能是滿足人類對於終極意義的困惑，提供對人生、宇宙、存在與道德等根本問題的解答。」引自李亦園，《宗教與神話論集》(臺北縣新店市：立緒文化，1998 年)，頁 115。

仰的趨向，各種層次因素的整合，使民間宗教以「合緣共振」<sup>87</sup>的形態得以生存。也就是說，從道教發展至先天道時，由於道教修煉成仙的因素佔較重要的地位，因此戒律的功能就比較明顯，但同時因佛教戒律觀的滲入，又使先天道採用佛教的「三皈五戒」為戒律，換言之，道教之修煉和佛教之戒律，其實是「同生共長」、「相輔相成」的宗教形態，以追求「解脫」的終極生命關懷之目的。

## 二、先天道的三皈五戒的內容與目的

先天道《開示經》的三皈五戒之內容，主要是參考《普靜如來鑰匙通天寶卷》的部分經文。根據濮文起的研究，《普靜如來鑰匙寶卷》是黃天教的另一支傳人鄭光祖所著，鄭光祖在明朝嘉靖後期，拜李賓夫婦為師，法號普靜。於萬曆六年(1578)開始傳教，至萬曆十四年(1586)去世。此《普靜如來鑰匙寶卷》，又稱《普靜如來鑰匙佛通天寶卷》，簡稱《普靜寶卷》或《鑰匙佛寶卷》，因時代變遷、官方取締的情況下，在所難免部分寶卷的內容有些刪減，在保留的部分經卷中，仍然保存鄭光祖的宗教思想。<sup>88</sup>儘管民間教派在官方取締打壓的情況下，寶卷在底層社會仍然流行，以致於先天道崛起時，有可能參考《鑰匙佛寶卷》的內容，作為《開示經》裡三皈五戒的解釋。

黃天教是外佛內道、以道為尊的民間教派，<sup>89</sup>其教義與修煉方法承襲全真道的內丹派，以修煉內丹為教義宗旨，修煉過程注重「先天之氣」，最終目的可煉就不壞之身，與日月同存，天地比壽，黃天教不同於全真道的是把兼修性命作為「結丹出神」的條件，全真道則是以性命雙修為宗旨。<sup>90</sup>以戒律來看，參考佛教的三皈五戒，須「授三歸，合五戒，身心清淨。捨凡情，休掛礙，持誦真經。」<sup>91</sup>不殺生、不偷盜、不淫邪、不妄語、不飲酒，嚴守戒律的目的，是服務於修煉內丹的最終目的。<sup>92</sup>顯然，黃天教雖然有佛教

<sup>87</sup> 鄭志明：「合緣共振是人們有意識的文化整合與創造，進行各種異文化的融凝作用。」參鄭志明，〈民間信仰「合緣共振」與「含混多義」的思維模式〉，《鵝湖月刊》第316期，頁17。

<sup>88</sup> 濮文起，〈明代黃天道及其教義思想簡論〉，《貴州大學學報(社會科學版)》第27卷第5期，頁136-137。

<sup>89</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》，頁752。

<sup>90</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》，頁761。

<sup>91</sup> 佚人著，《普明如來無為義寶卷·水天如來分第十七》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第6冊(臺北：新文豐出版，1999年)，頁164。

<sup>92</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》，頁762。

的外貌，卻內在本質以全真道為主幹，不同的是，全真道必須出家修行，黃天教則是主張夫妻雙修，不離人倫，所以教徒與平民無異，雖然黃天教採用儒家的倫理觀，但不會因此持戒就鬆懈，反而更加嚴格於戒律。可以發現的是，黃天教的「外佛內道」之形態，似乎影響了先天道，只是先天道採取「外佛儒、內全真」的模式，所以先天道的三皈五戒，有融攝「無相戒」的禪宗思想和「心性論」的儒家思想在裡面。

### （一）三皈五戒的意涵

先天道的主要戒律是「三皈五戒」，要求「三皈清淨，五戒精嚴」，此三皈五戒是求道時立愿遵行的戒律，也是最基本、最重要的教義。<sup>93</sup>以及林萬傳：「三皈是用來養性的，係內在之修鍊；五戒則在持身，為外在之實踐，內外兼修道功方成。」<sup>94</sup>三皈五戒其實是內外修行的規範與戒律，透過三皈五戒的修煉與實踐，幫助九節玄功的次第提升，最後臻至「功圓果滿」。

因此，《闡道要言·解三皈五戒之真詮》解釋為何守持三皈五戒，可以達至「超生了死」之原因：

人之生也。一性而發為精氣神三寶。猶之一箇無極。而生天地人三才也。……在先天為元精元炁元神。元神無思無慮。元炁隨呼隨吸。元精不動不搖。故有生無死。……自人溺於酒色。迷於財氣。貪於富貴功名。由幼而壯。壯而老。百憂感其心。萬事勞其形。將此三寶耗散。……故必煉精化氣。煉氣化神。煉神還虛。而後生死可了。則欲了生死者。可不保精養氣存神乎。而保精養氣存神。則必守三皈五戒。……惟太極圖書。皆含此三五。則三與五。固造化自然之理也。故由三而推。則有天地人三曹。上中下三元。儒釋道三教。天有三寶日月星。地有三寶水火風。人有三寶精氣神。故道有三清。儒有三綱。而釋則有三皈。由五而推。則有五方五臟。天有五行之氣。地有五行之質。人有五行之體。又有五倫五事。故道有五行。儒有五常。而佛則有五戒。此三皈五戒。皆所以保養吾身之精氣神也。而保精養氣存神。總而言之。則曰守身。……非禮不動。乃所以修身。則修

<sup>93</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-57。

<sup>94</sup> 林萬傳，《先天道研究》，頁一-61-62。

身豈可不守身。守身豈可不保精養氣存神。而守三皈五戒乎。蓋必守三皈。而後三家歸一。三華聚頂。纔能超乎三界之外。必守五戒。而後五行歸中。五炁朝元。纔能不囿五行之中。如此方可了生死。倘三皈不真。五戒不全。尚流轉於三途五苦之內也。如何了生死。故汝等今日求了生死。能守三皈五戒則可。不然。怎麼修得道。<sup>95</sup>

利用融攝儒、釋、道三教合一的教義，解釋透過修身以守持皈戒，再藉由守持皈戒以保精養氣存神，最後達至「三華聚頂」、「五氣朝元」的超生了死之境界。因此，三皈五戒的戒律觀，其實與九節玄功的內丹修煉息息相關。

其次，三皈五戒是修煉心性、改過從善的道德規範與法則，其詳細的修行方法又是如何？在《道德淺說·遵皈守戒說》：

三皈五戒。修行之要着。……皈依佛者。乃息息參真。修我這點元神。即一皈依也。皈依法者。乃時時見性。養我這點元氣。即二皈依也。皈依僧者。乃刻刻悟道。煉我這點元精。即三皈依也。……戒殺生者。即禁止殺害生命也。修行人雖無宰割碎剮之事。但螻蟻昆蟲不可傷。兇心毒意不可存。常體天地好生之德。為守一戒也。戒偷盜者。即禁止偷物奪財也。修行人雖無鼠竊狗偷之行。但男子不可私取人一草一木。女子不可私取人一線一針。常存聖人廉潔之操。為守二戒也。戒邪淫者。即禁止邪事淫行也。修行人雖無踰牆苟合之舉。然亦不可穿華美之衣。不可談淫污之言。不可眼觀邪色。不可意追邪情。常學仙佛。清靜之身。為守三戒也。戒酒肉者。即禁止飲酒食肉也。修行人雖無腥葷肥瘦之食。然亦不可貪濃厚之滋味。不可嫌淡薄之菜蔬。常存萬物一體之意。護道謹守齋期。不食牛犬鯉肉。為守四戒也。戒妄語者。即禁止妄言亂語也。修行人。雖無讒口囂囂之說。然許人一物。邀人一往。皆要言行相顧。內外無欺。常法陰陽一定之序。為守五戒也。我等同人。總要認真皈戒。依法行持。以三皈養性。苦悟勤參。以五戒持身。謹小慎微。<sup>96</sup>

<sup>95</sup> 渾渾子，《闡道要言·解三皈五戒之真詮》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-217-220。

<sup>96</sup> 佚名著，《道德淺說·遵皈求戒說》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-613-614。



三皈依是指時時刻刻參悟良心本性，並且念茲在茲省察自心，用意念守玄關，克制胡思亂想，以期能達到「心死神活」之功，<sup>97</sup>如禪宗的「無相三歸依」，以自性自度，法輪自轉，達至道教的保精、養氣、存神，所以五戒是有助於九節玄功之修煉，雖然五戒是模仿佛教之教義與戒律，實則為人的道德規範、行為準繩，就像國家法律，以規範人民的行為，人人循規蹈矩，奉公守法，就不會受到懲戒。尤其，以五戒持身，才能專心致志，而不會胡思亂為，意志時刻守清淨，行為時刻守規矩，自然達至得道成仙、超生了死的目標。

由此可知，先天道的三皈五戒，在戒律觀的本質是為了修煉內丹，結丹出神，但是以內容而言，是參考佛教的「三皈五戒」；修行則是參考禪宗的「無相戒」和全真道的「性命雙修」，目的則是超生了死、脫離輪迴。雖說是融合三教合一的修行法，又說是守佛教之皈依，但本質與目的還是偏向全真道的內丹修煉。

## （二）三皈五戒之其他目的

在先天道的教義中，多次強調「謹守三皈五戒」，除了以三教合一的說法，解釋三皈五戒在於修煉內丹的重要性之外，其實此皈依戒可以影響其他層面。《三三歸一》：

源曰。既是儒教開普度。則一切宜從儒教。何以持齋守戒。又是佛法。答曰。不持齋則孽脈不清。何以脫輪迴。不守戒則命根不固。何以了生死。故倫敦飭紀。一切盡從儒教。而持齋守戒。則必遵佛法。蓋聖賢仙佛。惟佛法最深。佛律最嚴。佛願最洪。佛量最大。必成佛而後能超生西天。永往極樂也。故末後一着。乃成佛之秘訣。前此未敢輕洩者。人逢三期時至。普度雖開於儒教。而三教人之。皆以成佛為要歸。所謂娑婆變為佛國也。<sup>98</sup>

儒家之禮教是中國主流社會的文化，不僅知識份子推崇禮教，一般民眾也會嚮往上層社會的禮教文化，所以遵行儒家的倫理綱常、道德仁義，以顯現個人的文化素質，儘管儒家禮教文化是中國的主幹，但民間宗教卻在底層社會流行，宗教思想影響甚深，認為持

<sup>97</sup> 劉怡君，〈清代先天道《金不換》的丹道思想與實踐（二）〉，2018年11月7日由道宗平台發表，資料檢索日期：2020年3月14日，取自 <http://www.wudangdao.org/m/view.php?aid=486>。

<sup>98</sup> 佚名著，《三三歸一》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-499。

齋茹素，才能脫離輪迴；遵守五戒保守性命，才能超生了死。況且，在儒家的三綱五常中，並沒有「戒酒」這一項，以持齋守戒作為修煉內丹第一條件的情況下，認為飲酒會亂性，便失去修行之目的。《金丹大道》：「齋戒具同。而更嚴密。天德清淨純素。人不齋戒清淨。不合天之德矣。安能證居帝聖仙真之位乎。」<sup>99</sup>因此，採用佛教的三皈五戒，以佛教戒律之嚴格，加強修煉的工夫。

其次，目的是防止見異思遷，背師棄道之考驗，如《換骨仙丹》：

祖祖相傳以來。原有訓誡。但凡進門得道之侶。總宜認定自性彌陀。謹守清靜戒律。抱穩船頭。毋許輕信妄投。一心勤修苦煉。自有成功之時。不意得道之侶。每每罪孽深厚。因孽生魔。因魔生邪。以邪亂正。迷悞後學。茲特為之剖明者焉。夫魔之為害。一以分辨好歹。一以湊人成功。即如身外之魔。風波考懲正以戒人之狂妄。<sup>100</sup>

以及，《大道指迷直辨·執教門辨》：

若求明師指示你自己的身中。降龍伏虎之法度。日月會合之天機。窮理盡性之秘語。謹守三皈五戒。多立外功。培德成仙。又有執着祖師教門而修。以為就是正門正教。不肯轉拜別門別師者有之。殊不知祖師成道之前。個個皆是正道。教教皆是正門。可以成仙作佛。自祖師成道之後。亦有秘道不傳者。亦有弟子智慧小者。不能明白道中之精微。經中之至理。將口訣以訛傳訛。<sup>101</sup>

因為，在入道時皆有立愿，立愿詞當中，除了「三皈五戒」之外，更叮嚀不可「欺師滅祖」，其意是說，不能棄道投旁門，這裡有強烈的天命正統之宗教意識，一來擔憂口訣外傳，二來擔憂另投他門，造成道場秩序的混亂，三來擔憂不敬師長、自尊自大。因此，此戒律含有「尊師重道」的倫理意識，約束個人意志與行為，自發性地維護天命正統。

總之，可以看出，先天道的戒律觀，主旨在於修煉內丹，但因為融合儒、釋、道的思想，讓先天道之三皈五戒，富有不同宗教思想的層面，由此可知，三皈五戒是煉丹的

<sup>99</sup> 【明】伍冲虛，【清】柳華陽撰；陶秉福增撰要旨，《金丹大道入門：伍柳仙蹤及其要旨》，頁334。

<sup>100</sup> 福海帆，《換骨仙丹·投魔信邪違背祖訓》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-527。

<sup>101</sup> 洗心子，《大道指迷直辨·執教門辨》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-715。

基本戒律，如《闡道要言》：「若不守戒，有何藥可採，有何丹可結乎。」<sup>102</sup>透過「茹素」與「絕慾」，達到煉丹的效果，以推進九節玄功的次第；另一方面，防惡止念，提醒行善積德，堅守志向，不可背師棄道，才能達到最終目的。顯然，三皈五戒之最終目的，是為了追求終極目標的解脫，因此願意「皈依學好」、「修煉內丹」、「捐貲誦經」、「懺悔改過」、「皈依精嚴」、「調眾引賢」等，透過「內果外功」進行宗教實踐與社會關懷，效法菩薩本願思想，以期最終能回歸極樂世界，即便是三皈五戒的本質與目的，是為了「內果」之煉丹過程，卻因實踐「外功」所產生的自利利他之行為，便具有如願力般的性質。

## 第二節 一貫道的十條大愿之愿力觀

當明末清初有許多變動，一則宗教的勸善運動興起，蔚成一股道德實踐的風氣，宗教從信仰、個人修為、經典研究，漸入社會關懷的實踐面；一則在學術上的「實學」興起，儒家反思「經世致用」的社會實踐，從理學形上到實踐，不離人民生活的基礎，又能強化社會教化的功能。無論宗教或學術，由「體」到「用」，只是一個實踐過程，但是沒有心性主體、道德主體、信仰主體，只是著重在道德實踐、宗教實踐，有可能會適得其反。

### 一、愿力的源流與發展

愿（願），並非宗教專有行為或心理，而是人嚮往美好事物的一種心理方式，對於未來的憧憬，會有一種「心願」；遇到不好的事情時，內心會「祈願」平安順遂。林樂飛認為：「這是人們對未知的、不可預測的人生與生活的一種期盼和嚮往，一是避禍，二是求福。」<sup>103</sup>所以後人將這種心理作用建構成宗教儀式，便有「發願」、「誓願」等，利用宗教實踐行為，向神明請求協助達成心願。

回顧原始宗教就有自然崇拜、圖騰崇拜、天體崇拜、鬼神崇拜等，這些對「形而上」

<sup>102</sup> 渾渾子，《闡道要言·講持齋戒殺之至理》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-227。

<sup>103</sup> 林樂飛，〈民間信仰與“願”文化〉，《延安職業技術學院學報》第26卷第2期，頁69。

的崇拜之心理現象，是為了安撫內心的不安、恐懼，透過某種形式的膜拜，得到安定的心理作用。至殷、周兩代漸有禮儀活動與形式，以天為信仰的神學觀，齋戒沐浴以祀上帝，祈願國泰民安；以及民間巫術的祈禳、禁咒等，是為了祈福免禍，求福消災，所以有崇拜神靈，鬼神祭祀的活動，以上這些是人們想要借助鬼神、上天的靈界力量，得到內心的願望。

### （一）彌勒信仰的願力觀

當佛教傳入中國，對於後來民間信仰有些影響的有二個方面：一方面是大乘菩薩戒，第二方面是彌勒信仰。大乘菩薩戒法的自利利他與懺悔的觀念，不僅影響中國其他的宗教，加上佛教努力「中國化」的過程，既要保留佛教解脫的精神，又要結合中國的道德思想，佛教戒律因「隨方毘尼」的中國在地化，使佛教的發起誓願起了扶世助化、勸善化俗的作用。所以，佛教認為在受戒發誓時以及受戒後，產生的「力量」以決定止惡修善的行動，這種依受戒而得的精神力量之戒體觀，是根據戒法的信念和奉持戒法的意志。<sup>104</sup>由此可知，誓願的意義，是因為信念得到力量，再由此力量止惡修善的宗教實踐，顯然，由「出世」遠離世俗的修行，逐漸轉化為「入世」的社會關懷。

其次，彌勒信仰的傳入，使漢末至兩晉時期生活在戰亂的百姓們，內心得到安定與渴望，因為嚮往於未來佛降生普度眾生，以及彌勒降生時世界的光明和幸福景象，所以彌勒信仰在兩晉之際得以迅速發展。南北朝以後，因彌勒經典大量譯出，演變《上生經》和《下生經》的彌勒形象之不同，也使得淨土信仰，從彌勒菩薩的兜率淨土到阿彌陀佛的西方極樂淨土之轉變，成為中國佛教淨土信仰的主流。尤其宋明以後，民間的彌勒信仰，逐漸走向彌勒下生的形象，《佛說彌勒下生成佛經》：「時有菩提樹，號名曰龍花；高四踰繕那，蓊鬱而榮茂。枝條覆四面，蔭六俱盧舍；慈氏大悲尊，於下成正覺。」<sup>105</sup>藉由彌勒在龍華樹下得道的典故，以及對於未來世界的嚮往，衍生寶卷的「龍華三會」之思想，並且模仿淨土宗建立結社念佛的組織形式，<sup>106</sup>由此可知，先天道的彌勒信仰，其

<sup>104</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁 114、128。

<sup>105</sup> 《佛說彌勒下生成佛經》，CBETA, T14, no. 455, p. 427b9-13。

<sup>106</sup> 業露華釋譯，《佛說彌勒上生下生經》，頁 163-170。

實有涵蓋彌勒下生的未來世界、阿彌陀佛的西方極樂淨土之思想。

## 1、本願思想

除了彌勒信仰之外，同時也包括「彌勒本願」、「彌陀本願」的菩薩本願之願力觀，佛教的「本願」<sup>107</sup>（梵語：pūrva-prañidhāna），有兩種意思：一是因本的誓願，二是根本的誓願。信願法師：「於因位發願至今日得其果，故對果位而稱本願。」<sup>108</sup>也就是說，菩薩在往昔未成佛道前，在因位<sup>109</sup>時發下宏願，建立虛擬世界，以菩提心行菩薩道，以自覺、覺他、覺行而得正覺，最終成就為佛。而菩薩發願，又分兩種：一是總願，二是別願。《阿彌陀經句解》：「夫願，有總、有別，菩薩多發四弘，乃總願也；今求生淨土，乃別願也，以此土塵境麤，強聖果難成，願生淨土，速證菩提。」<sup>110</sup>筆者嘗試標註語句，從經文可以得知，四弘誓願是佛教的「總願」，是所有菩薩都一樣的、總體的、共通的誓願；因彌勒與彌陀求生淨土的志趣心願不同，故有「別願」之區分，如《彌勒菩薩所問本願經》的彌勒菩薩之十善願、《佛說無量壽經》的阿彌陀佛之四十八願等。也就是說，菩薩發願建構極樂淨土世界，不是為了自己受用，而是為了眾生皆受用，所以為救度一切眾生而發願，起行成願而方得成佛。

另外，王月清：「本願思想從印度教的 Bhakti（誠信）發展而來，是指對特定神的絕對皈依，以及神對誠信者的福樂善報。……本願思想與中國的『皇天無親，唯德是輔』之神學倫理思想有共通處，在於人的誠信和德行與至上神的本願有密切的因緣。」<sup>111</sup>也就是說，當人發願的同時，會有一股力量或信仰，支撐這個「願」而實踐菩薩道，這個信仰是對神、上天的信賴，並且相信行善，可以得到善報，不僅保留佛教精神，同時也

<sup>107</sup> 本願（術語）：本為因之義，源於因地立此願，今日得其果，故對於果而曰本願。又本於根之義，根本之誓願也。菩薩之心廣大，誓願亦無量也。唯以此願為根本，故曰本願。如阿彌陀如來之四十八願、藥師如來之十二願是也。參《實用佛學辭典》（臺北市：萬有善書，1982年），頁595。本願是菩薩在因位，也就是在往昔修菩薩行未得成就時，立下的誓願，而佛與菩薩有多種形式的本願。參維基百科，〈本願〉，資料檢索日期：2020年5月21日，取<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%AC%E6%84%BF>。

<sup>108</sup> 台灣學佛網，〈信願法師：何謂彌陀本願、何為別願？〉，資料檢索日期：2020年5月21日，取自<http://big5.xuefo.net/nr/article36/357717.html>。

<sup>109</sup> 因位（術語）：修行佛因之位。自發心至成佛之間也。玄義六上曰：「果地圓極，非復因位。」參《實用佛學辭典》，頁649。

<sup>110</sup> 《阿彌陀經句解》，CBETA, X22, no. 421, p. 544c4-6 // Z 1:33, p. 149c16-18 // R33, p. 298a16-18。

<sup>111</sup> 王月清，《中國佛教倫理思想》，頁175-176。

結合中國的神學倫理思想。

## 2、自力與他力的融合

禪宗講究「自力」的禪修，淨土宗講究「他力」<sup>112</sup>的念佛，兩者的修行方式並不同，所以，北魏名僧曇鸞提出成佛有難行道和易行道的不同，他在《無量壽經優婆塞舍願生偈註》說：

謹案龍樹菩薩十住毘婆沙云。菩薩求阿毘跋致有二種道。一者難行道。二者易行道。難行道者。謂於五濁之世於無佛時求阿毘跋致為難。此難乃有多途。粗言五三以示義意。一者外道相善。亂菩薩法。二者聲聞自利障大慈悲。三者無願惡人破他勝德。四者顛倒善果能壞梵行。五者唯是自力無他力持。如斯等事觸目皆是。譬如陸路步行則苦。易行道者。謂但以信佛因緣願生淨土。乘佛願力便得往生彼清淨土。<sup>113</sup>

只靠「自力」的禪修，心性清淨，智慧悟證，歷程是很辛苦的，而「他力」的扶持，是憑藉念佛的內因，以阿彌陀佛的願力為增上緣，用持名念佛、行善的功德之宗教實踐，追求往生西方淨土。顯然，淨土宗的念佛行善之宗教實踐，更吸引在家眾可以容易修行，也就是說，民間信仰有可能會參考這樣的模式，以追求西方極樂淨土世界的終極目標。

總之，無論禪宗追求「自力」解脫，或是淨土宗依信「他力」救度，都需要「誠信」的倫理思想進行修習實踐，而兩者的融合，無疑是提升佛教的修持實踐。方立天：「禪淨雙修成為佛教界僧侶與居士，上層文化精英與下層平民百姓共同的修持方式。這就是宋代以來中國佛教修持實踐的歷史，看來也是未來中國佛教的修持實踐模式。」<sup>114</sup>由此可知，宗教並非只有「自性自度」的修為與戒律，「實踐」對於宗教意義來說，一則實現淨

<sup>112</sup> 自力與他力（術語）：佛道有二力，自己所修之善根為自力，佛之本願力加被力為他力，此中一切諸佛為眾生雖有自力，而特以他力之一法，便眾生成佛道者，為彌陀如來一佛，以是為彼佛之本願故也。彌陀之本願曰，唯願信我者往生我土，使成佛道，故捨力而信彌陀者，與此本願相應，自成往生成佛之願果也。而此信心，亦為依佛之本願而發者，即他力也，以他力之信心，為他力所攝取也。參《實用佛學辭典》，頁 499。

<sup>113</sup> 《無量壽經優婆塞舍願生偈註》，CBETA, T40, no. 1819, p. 826a28-b8。

<sup>114</sup> 方立天，〈自力與他力之融合〉，《佛藏第 16、17 期》，頁 21-27。取自 [https://www.fozang.org.tw/mag\\_article.php-id=334.htm](https://www.fozang.org.tw/mag_article.php-id=334.htm)。

土世界的理想，二則實現靈性解脫的理想。

### 3、「信、願、行」的修行觀

承如上述，可以發現淨土宗的宗教實踐力，也就是淨土宗以「信、願、行」為宗旨和趣向，成為三個連續關係的遞進，以達至最終理想目標。

《淨土生無生論》：

無量壽佛因中所發四十八願，誓取極樂攝受有情，今道果久成，僧那久滿！故凡百眾生弗憂佛不來應，但當深信、憶念、發願願生西方，如磁石與針任運吸取。然磁能吸鐵，不能吸銅，針能合磁，不能合玉，譬猶佛能度有緣，不能度無緣。眾生易感彌陀，不易感諸佛，豈非生佛誓願相關者乎？是以求生淨土者，信、願、行缺一不可。<sup>115</sup>

由此可知，因為深信淨土的實有和念佛的必定往生，所以發願接引有緣眾生往生淨土，以念佛、行善之修行實踐，共同實現淨土理想。所以，李映瑾：「佛教中『信、願、行』，是佛教徒對己身所承擔或肩負的宗教責任的認知情緒，也是銜合信仰意念與功德實踐的媒介。只要發起誓願皈依、修行或斷根的當下，心中一旦起『願』，便得入佛境，得著智慧，發願即大乘佛教信仰的第一道手續。」<sup>116</sup>雖然彌陀本願是願往生西方極樂淨土而起誓願，但須行一切功德實踐，才能實現宗教解脫理想，也就是說，因為發起誓願，所以宗教實踐起了作用，那麼，與其說是願力觀的心性論，不如說是修行觀之實踐力。

由於淨土宗的發展，間接影響民間信仰，紛紛也效仿淨土理想的宗教意義，卻與佛教的菩薩本願思想，其宗趣相距是越來越遠，<sup>117</sup>雖說如此，筆者卻認為，即便是時代遞轉，宗教演變、改革，或宗教彼此互相效仿，但菩薩本願的慈悲心、菩提心的精神，仍然存在；依菩薩本願而修成正覺、正果的理想，繼續流傳。從先天道《開示經》：「無願不成，無願不立，佛以願為憑，無願不能成正果。」<sup>118</sup>可以看出，先天道是依菩薩本願

<sup>115</sup> 《淨土生無生論》，CBETA, T47, no. 1975, p. 383b21-29。

<sup>116</sup> 李映瑾，《佛教願文的發展及其東傳日本研究》，頁 13-14。

<sup>117</sup> 業露華釋譯，《佛說彌勒上生下生經》，頁 170。

<sup>118</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-2-5。

思想，實踐戒律和宗教行為，所以「憑願得正果」，其目標有其一致性。只不過先天道的宗教實踐，著重在煉丹和齋戒誦經、捐貲刷書等功德實踐，和淨土宗的持名念佛，是完全不一樣的形式；相同的是，因為誓願，所以認知肩負宗教實踐的責任，或是有必要性的改過遷善和道德實踐。

回顧先天道的入道立愿之戒律，因為發起誓願，所以願意遵守三皈五戒之戒律；再看佛教的戒體論，因為受戒發誓，所以產生防非止惡的信仰與力量。可以發現，兩者的宗教實踐之旨趣或許相同，但是受戒與發願，卻是不同的宗教行為，只是先天道將這兩者作為入道立愿的重要角色與條件。總之，可以清楚知道，願力，其實是由發願之後，啟發宗教行為的實踐力量。

## （二）勸善、實學的影響與轉向

從前文可以得知，宗教在倫理實踐、道德實踐、功德實踐，一直是努力的課題，不是只有形而上之道、理、心性之類的探討，或是虛妄修煉，隱循山林的自度行為，而是由「出世」的終極目標，轉為「入世」的社會關懷，表現宗教實踐的一面。然而，當道德轉入宗教，或宗教涉入儒學的轉向之延續性，<sup>119</sup>必須探討宗教的勸善傳播，以及清代實學思潮契入心學、理學的融合，逐一觀察王覺一〈大學解〉的終極實體關懷，<sup>120</sup>是否會影響一貫道的愿力觀。

### 1、勸善運動的影響

唐宋以後佛教、道教逐漸意識「入世」弘法的重要性，其因在於唐宋時的儒者對於佛、道二教的批判，如傅奕、韓愈、李翱等闢佛弘儒，斥責佛、道的「出世」行為，是違背綱常倫理和逃避社會責任和義務，因此佛、道兩家逐漸融合儒家的綱常倫理思想，如佛教以廣仁弘濟的大乘精神推廣孝道和勸善；<sup>121</sup>道教則是主張三教合一，以勸善書、淨明忠孝、內丹戒律等，結合儒家的道德規範，不僅保留道教的生命倫理之終極目標，

<sup>119</sup> 吳震，〈從“宋明”轉向“明清”——就儒學與宗教的關係看明清思想的連續性〉，《復旦學報（社會科學版）》第1期，頁82。

<sup>120</sup> 鍾雲鶯，〈王覺一生平及其《理數合解》理天之研究〉，頁111。

<sup>121</sup> 王月清，〈中國佛教倫理思想〉，頁248。



更使道教的善惡思想以通俗文化的方式廣傳民間，<sup>122</sup>而勸善書的形式，影響後來形成「寶卷」的方式，在民間廣泛流傳；三教合融的形態，則影響明清新興宗教的崛起。

這股勸善運動，不是宗教的專屬，儒家、心學家、理學家等也積極推動，吳震：「其目標是通過行善積德以求得最大限度的福祉，為了重建理想的社會秩序。」<sup>123</sup>可以看出，無論宗教團體，或是儒家學者，或是民間的鄉約紳士，皆強調「懲惡勸善」的道德規範，以追求整合社會秩序的理想，從自覺意識的道德教化，到倫理規範的「實踐」行為。宗教只是透過「神道設教」的信仰體系，以及勸善書的流傳，強化道德教化的實踐，和道德倫理的內涵；儒者則以「致良知」的道德說教，向世人宣導勸善的意義。

誠然，勸善書的流傳，不僅是宗教傳播的一種方式，也是學術思潮的轉型，如佛教的《自知錄》、《了凡四訓》，道教的《感應篇》、《功過格》、《陰騭文》，到雜揉三教合一思想的「寶卷」等，是一種學術文化的延續性。在王覺一傳播末後一著教時，更融合心學、理學、儒家思想、內丹思想、三教合一思想等，著作《理數合解》、《三教圓通》、《談真錄》、《歷年易理》等，在民間廣佈流傳，作為末後一著教的善書傳播。

從王覺一身上可以發現，由「先天道」轉入「儒家」或由「儒家」折回「丹道」，同時由「心學」轉入「理學」或由「理學」涉入「宗教」的轉向，在轉向過程中，其實是宗教文化的延續性，<sup>124</sup>總之，從善書的內容與思想，可以看出宗教教義的轉變之趨向，以及宗教傳播的方式。

## 2、實學思想的契入和王覺一的「理天本體」思想

清初實學思潮的興起，並非「突然」之間，而是來自「時代的危機感」，從傳統文化的繼承與間接引起的反思。余英時：「儒學發展的歸趨，即義理的是非取決於經典，不僅儒家的智識主義得到實踐的機會，因而從伏流轉變為主流。」<sup>125</sup>由體到用的轉型，使「實用」意識提高，論其實學思潮的遠源有：王學流弊的修正、明末頹廢士風的整飭、東林

<sup>122</sup> 李剛，《勸善成仙：道教生命倫理》（臺北市：大展，2000年），頁145-223。

<sup>123</sup> 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，頁41。

<sup>124</sup> 吳震，〈從“宋明”轉向“明清”——就儒學與宗教的關係看明清思想的連續性〉，《復旦學報（社會科學版）》第1期，頁75。

<sup>125</sup> 余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經，1976年），頁106。

講學的啟發、復社治學的影響、新興考證學的刺激、劉戡山思想體系的啟示、自然科學發展的衝擊。<sup>126</sup>其中隱含著「實用主義」(Pragmatism)的導向，比較不注重「體」而注重在「用」，講究「實效」的經濟效益(Economic Benefit)，<sup>127</sup>這股實學思想遍及當時社會各個層面，以充分發揮「經世致用」的思想，其內容有：革新政治、挽救經濟、改造教育、破除迷信、提倡經史、反省理學。<sup>128</sup>宗教在清初思想家批判的環境下，又是如何應對？是否改變教義理論，或是修行方式？

以一貫道最具有思想影響的十五祖王覺一，他將理學與心學的吸收與轉化，建構「理天」的信仰體系，使《大學》、《中庸》成為修行的「宗教經典」，儘管明末清初程朱、陽明之學受到實學思想家的批判，但理學思想的影響仍然存在，所以，王覺一將「理」的概念世俗化與宗教化，建立神聖的境界，再加上心性論與工夫實踐，成為「末後一著教」的教義思想。<sup>129</sup>由此可知，王覺一的儒家思想，有別於先天道的內丹修煉理論，而是受主流儒學的影響，再結合理學的基礎，開創新的教義思想。

王覺一對《大學》的詮釋，分別為本體論、心性論、工夫論三者。如〈大學解〉：

理天者，乃理性、道心，之所自出。理者，無極之真也。未有天地，先有此理；天地窮盡，此理復生天地。未有此身，先有此性；此身既逝，而此性仍在。<sup>130</sup>

天理者，萬物統體之性；人性者，物物各具之天也。此性中寓於一身之中，謂之隱；超乎有形之外，謂之費。<sup>131</sup>

論象則五行具備，論氣則五氣朝元，論理則五德兼該。……五常之性，明德也，至善也。明明德者，止於至善也；止於至善者，明明德也。<sup>132</sup>

始於明德，則繼天立極；終於新民，乃代天宣化。至善止於一人，則德無不明；

<sup>126</sup> 詹海雲，《清初學術論文集》(臺北市：文津，1992年)，頁11-19。

<sup>127</sup> 李紀祥，《明末清初儒學之發展》(臺北市：文津，1992年)，頁73。

<sup>128</sup> 詹海雲，《清初學術論文集》，頁19-51。

<sup>129</sup> 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》(臺北市：國立臺灣大學，2008年)，頁97-98。

<sup>130</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁16。

<sup>131</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁18。

<sup>132</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁27。

至善止於人人，則民無不新。<sup>133</sup>

物格、知至、意識、心正、身修，此明明德成己之事也。……

由親及疏，自近及遠，風行草偃，化行俗美，一國之人，皆能格除物慾，復還天理，知至、意識、心正、身修，則國治。……家齊、國治、天下平，此成物之學，新民之事也。<sup>134</sup>

在本體論上，是將朱熹的理氣思想為基礎，發展理、氣、象三界的空間結構；應用在人性論上，認為「道心是性」、「心性同一」的說法；實踐工夫論上，則須突破性格與氣數的限制，直接修煉無思無為的本性為要，並且以明明德、止於至善為目標，通達理天之道為人生的第一目標。<sup>135</sup>所以，王覺一的宗教實踐，是追求「格物致知」的終極目標，進行救劫、渡世的宗教宣傳與宗教行為，<sup>136</sup>並且在「以儒為宗」的價值核心中，提倡「聖凡兼修」的入世修行觀。<sup>137</sup>綜合以上概論，可以得知王覺一以「理天」的信仰體系，展開救命、救性的終極理想，從聖凡雙修的宗教實踐，以具體的勸善、救濟之外功表現，安頓個人生命的終極關懷。

筆者認為，〈大學解〉是解釋「知行合一」的意涵，〈中庸解〉則是解釋「體用兼該」的意涵。〈中庸解〉：

知其體則謂中，達此用則謂庸。蓋喜怒哀樂之未發，體之中也，內聖之學也。執其兩端，用其中於民，用之中也，庸之實也，外王之學也。兩端，即「德性」、「問學」之分也。<sup>138</sup>

簡而言之，以內聖外王區分，格物致知為本體、為內聖；體用兼該為工夫、為外王。所以，從王覺一的教義思想來看，除了個人心性的修煉，須「格物致知」之外，同時也重視「知行合一」、「體用兼該」、「內聖外王」、「尊德性」、「道問學」的宗教實踐，以回歸「理天本體」的終極目標。〈大學解〉：

<sup>133</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 28。

<sup>134</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 53。

<sup>135</sup> 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁 116-126。

<sup>136</sup> 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁 135-139。

<sup>137</sup> 鍾雲鶯，〈救性、救命與聖凡雙修：一貫道的入世修行觀〉，《華人宗教研究》第 6 期，頁 29。

<sup>138</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 100-101。

無極之理，即佛之真空，道之妙有也。復理則還於無極理天。反本復始，而超出劫外矣。蓋劫火之災，災於有象之物，而不災無形之理之神。開天收天，主之者，無生真宰也；而為之者、三極聖賢也。原來正性，不待衰殘之會，而同歸極樂之鄉矣。<sup>139</sup>

承如上述，由無極理天的「道心」與「誠敬」為出發，從「明明德」的成己，「新民」的代天宣化、慈善救濟，到「止於至善」的成人救劫等實踐，是為了最終回歸「理天正性」的極樂境界，強調的是「不待衰殘之會」，便可「同歸極樂之鄉」。這裡意味著大同理想世界，《禮記·禮運》：

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。<sup>140</sup>

大同世界的理想，可以說是人間的極樂世界，因此，以入世之修行觀，善化人間的作用，並非成人，而是成己。鍾雲鶯說：

洞悉「先天之我」與「後天之我」的不同，成為一貫道回歸「本性」信仰的核心。回歸先天之我，絕非只圓滿自我之先天，若此，則違反「以儒為宗」的修行本質，因之，需以入世之事上磨練的工夫，透過身體力行，救人脫離，救其命、安其生，彌補己身累世之業力，故雖曰成人，實乃成己。<sup>141</sup>

顯然，王覺一是藉由「知行合一」、「體用兼該」的躬行實踐，透過內功的「救性」和外功的「救命」，實現「反本復始」的理天本體之理想，而這回歸本性的核心思想，則是直接影響一貫道的愿力觀，也是一貫道的愿力觀之由來。

從王覺一身上，可以看到兩個轉向：一是全真轉儒家，二是理學轉實學。吳震：「所謂明清思想的『轉向』並不單純地意味著『斷裂』，而是在『轉向』過程中存在著文化傳

<sup>139</sup> 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，頁 73-74。

<sup>140</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第 5 冊，頁 413。

<sup>141</sup> 鍾雲鶯，〈救性、救命與聖凡雙修：一貫道的入世修行觀〉，《華人宗教研究》第 6 期，頁 36。

統的延續性。關於明清思想之『延續』的總體特徵應如何描述和把握。除了『經世』、『實學』等學術史角度以外，更有必要從宗教文化的精神史角度出發。或能見到更為真實全面的歷史圖景。」<sup>142</sup>王覺一的轉向，並非完全斷除先天道的三教合一之思想，可能是延續三教合一的思想，再結合心學、理學，轉向儒家的倫理實踐，因此，王覺一的思想對一貫道教義的影響，在於他以救世主身分闡述回歸本體之道，闡揚儒家五常為宗旨，承續中國傳統的倫理觀念，在家修行，聖凡雙修，符合中國傳統社會的倫理綱常。<sup>143</sup>朱建民認為：「實用主義應用在宗教，是透過努力的統合歷程，積極追求世界得救的可能性，使淑世主義將得救的可能性成為事實。」<sup>144</sup>所以從「實用」的觀點來看，身體力行、慈善救濟等的「入世」之修行觀，透過移民易俗，注重禮儀規範，禮教文化，可以實現回歸本體之道的理想。

## 二、十條大愿的內涵與特色

關於宗教修行如何成就，並非簡單用「戒律」或「愿力」就可以涵蓋，從佛教、道教、明清新興宗教等的戒律觀，可以發現「戒律」與「修行」有著密不可分的關係，然而談到菩薩本願、彌勒本願的本願力，認為佛、菩薩是因「願（愿）」而成就。我們再回顧一貫道的儀式、教規之演變與發展，其實緊扣著時代背景而嬗變，由「出世」轉為「入世」，由繁化簡，在簡化的結果之下，一貫道有可能結合他力與自力的修持實踐模式。因此，筆者藉由禪宗、淨土宗的「本願」思想，來與一貫道的求道立愿的相關資料，簡單做個圖表比對，如圖 4-1：

<sup>142</sup> 吳震，〈從“宋明”轉向“明清”——就儒學與宗教的關係看明清思想的連續性〉，《復旦學報（社會科學版）》第1期，頁82。

<sup>143</sup> 鍾雲鶯，〈王覺一生平及其《理數合解》理天之研究〉，頁119-120。

<sup>144</sup> 朱建民，〈《實用主義》：科學與宗教的融會〉（臺北市：臺灣書店，1997年），頁255-259。

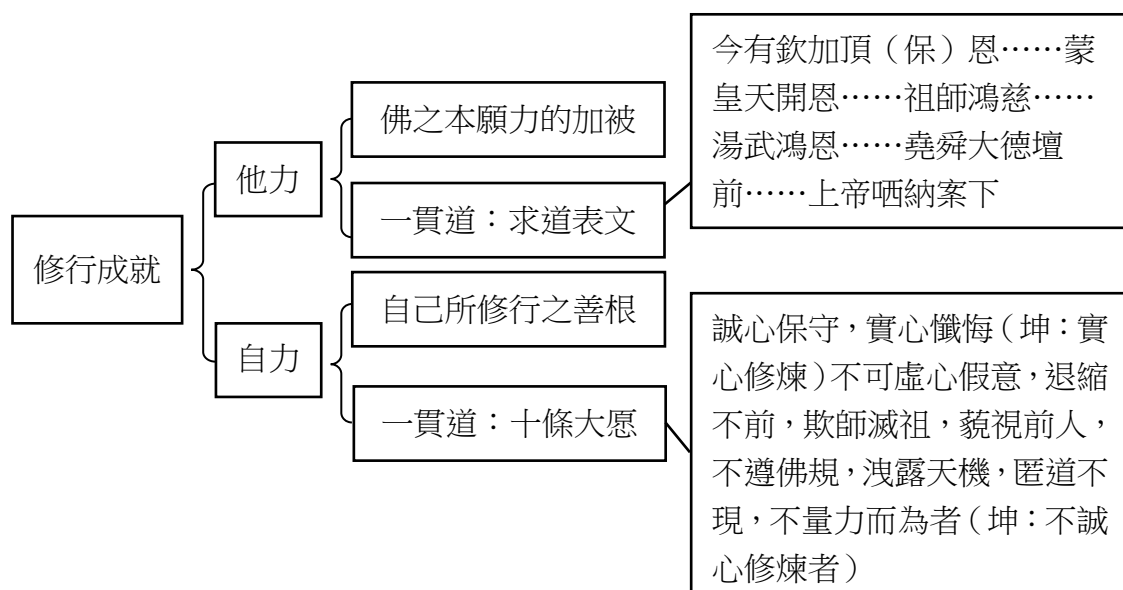


圖 4-1 一貫道的他力與自力關係圖

從圖表中可以發現，一貫道在「求道立愿」的時候，會進行兩項「愿力」的表現，一是求道表文，<sup>145</sup>二是十條大愿。在求道表文的內容中，並沒有求道者立愿的內容，而是由「佛」、「菩薩」、「聖賢」、「祖師」等本願力的加被，申請求道之俞允，表示借助仙佛、祖師的「他力」，減少修行的阻礙，圓滿「度人救世」的宏愿；此外，還需要「自己」修行的善愿，所以須立求道者當愿文，在十條大愿內容中，有「誠體本善」、「實行實功」的善根與善行之意涵，表示藉由「自力」的修行，圓滿「了愿還鄉」的宏愿。

十條大愿，是自張天然接掌一貫道的道盤，重新制定教規、儀節等之後，才開始出現的求道立愿詞，核心思想是以「誠心實了」<sup>146</sup>貫穿十條大愿的內涵。尤其，在前章節的入道條件中，張天然屢次提到「誠敬」的重要，不僅是入道的條件，也是修行應有的態度。顯然，十條大愿對一貫道來說，不是普通立愿詞而已，可能具備祖師傳承「誠體本善」的精神。因此，針對十條大愿的內容，除了提出「愿者原心」、「誠之本體」、「實行實功」三個基本意涵之外，再提出「尊師重道和禮節綱紀的規範」的應用，簡略說明。

此外，十條大愿在一貫道的求道儀式中，並無任何「紙本」、「表文」的書寫形式，而是一種「口說」的方式立愿，有別於一貫道所注重的「表、愿文」的形式；以及在求

<sup>145</sup> 一貫道的求道表文，詳文請參閱本文第二章，頁 56-57。

<sup>146</sup> 方嚴，《白陽一貫儀規》（臺南市：玉山寶光聖堂，2017 年），頁 44。

道儀式過程中，必須經過十條大愿的契約，才能得以繼續進行點道儀式。因此，由以上這些特色中，提出「口說為愿」、「先得後修」兩者意義。

### （一）十條大愿的內涵

一貫道常見的特色，是在「字面」上解釋義理，所以一貫道喜用「愿」字，可能與習慣在「字面」上論述義理有關，以顯現宗教符號的神聖性。如《一貫道疑問解答》：「性字左看是心生，右看是生直心，居玄關內，不出不入，理一身事務。世俗謂為心者，指象而言之也。故道字先寫首，首件大事，即在首上行功。」<sup>147</sup>表示人之本性是理天之性，修道則是「首」要必須行「走」之路，以及至上神「中」字的解釋，<sup>148</sup>還有由「一」衍生的義理，如陳文祥老前人手稿：「故要訪師求指點。得一為止謂之正。得到止於至善之竅為正門。可免輪迴。為之止也。大學之道。人得一為大。大加一理為天。人在地中可上可下。大頂一為天。上為佛聖仙。下為鬼魔妖。有志沖天出頭天為夫。故夫子之偉大聖人也。」<sup>149</sup>，或是「坐」<sup>150</sup>、「迷」<sup>151</sup>等文字的解釋，雖然這不是一定，也不是絕對的原因，只是從慣性來看，一貫道確實有「文字釋義」的特色。

若以漢字的演變與發展，「愿」原本是表達謹善的意思，從先秦兩漢以來與「顛」、「顛」、「願」等字都會嚴格區分，都是獨立使用的漢字，無論是字義到字形，一直有著明確的區分和界限，直到明清時期的通俗文獻中，「願」與「愿」偶有混淆，但在經典文獻以及官方用字中卻是有分別的，直到五十年代後期才將「愿」作為「願」的簡化字使用，<sup>152</sup>也就是我們現在所看到的簡體字，大部分都是「愿」。然而，「十條大愿」大約是在 1941-1942 年間，開始活躍出現的名詞，儘管 1935 年就開始有漢字簡化方案，卻沒有將「愿」和「願」列入方案中，直到 1986 年《簡化字總表》才納入「愿（願）」字，這

<sup>147</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 76。

<sup>148</sup> 請參閱本文第二章註 8，頁 26。

<sup>149</sup> 林榮澤編著，《陳文祥老前人傳》（新北市：一貫義理編輯苑，2015 年），頁 224。

<sup>150</sup> 所謂：「一二三四五，二人守一土，解開其中意，便是西來祖。」一二三即理氣象，明師一點，借象超氣入理。參佚人著，《大道入門》（高雄市：至善書局，未標出版日期），頁 79。

<sup>151</sup> 世間就像一個迷魂陣，「迷字」有一個字是「十」本靈本性，被這四點：酒色財氣「迷」了拖著走，要真正知道利害關係，才能去除這些毛病。參佚人著，《大道入門》，頁 90。

<sup>152</sup> 蘇芃，〈“顛”、“願”、“愿”的歷時演變研究—兼談在文獻考訂中的應用價值〉，《文史》第 3 期（北京市：中華書局，2017 年），頁 66。

兩者的時間點相距甚遠，不太可能是受到漢字簡化的影響，應該是由古文字的「愿」之謹善本意，較符合「明善復初」的意涵，故而採用之。

總之，無論是採用古文字的「愿」字表達謹善義，而衍生「明善復初」的意涵；抑或是以「文字釋義」的角度，解釋「愿者原心」的意涵，這兩者皆含有本體論的意涵，再由本體論發展的實踐精神，因此，筆者以十條大愿的內容來反思，並且提出四個觀點：

### 1、愿者原心

一貫道普遍解釋「愿」的意涵，會先從字義上來解釋為「原心」，如《率真進修錄·立愿了愿》所記載：

愿者原心也。凡是良心發現。天性中自然生成的誠懇進取心。就是愿。我們修道對於立愿之事。都很明瞭。大愿一立。馬上先天註冊。使吾們玄祖高昇。冤欠遠遁。……既然上天對吾們如此慈悲。我們就該立愿了愿。實地進行。否則。天時一到。上天考真驗實。不但不能達到極樂。定累玄祖。同墜苦海。為什麼呢。只因上天雖慈。決不佑庇陽奉陰違。似是而非之人。所以求道時立囑詞上。早就明白告訴我們說。「立愿不了。難把鄉還。」由此觀之。我們修道對立愿了愿一題。切要看重。不可輕視。<sup>153</sup>

文中有幾個重點：「良心發現」、「誠懇進取」、「立愿了愿」、「考真驗實」。認為「愿」是以良心為本體之心，從「良心」發覺求道之最終目的，由衷認知到開啟玄關的神聖性，以及立愿了愿的重要性，因此以誠懇進取心，實地行功積德，避免中途會遇到「考驗」，期望最後能回歸極樂世界。

此外，十條大愿意涵的鸞書《還鄉覺路》序文中，也談到「立愿了愿」的意義：

上帝因好生之德。悲憫原人。特垂真理真傳。人神合一。飛鸞宣化。以警愚迷。惟得求天道。能了脫生死。本屬定理。但須了愿。方可還鄉。愿者何。乃吾輩求道時。對天所表白之心願也。鄉者何。理域也。乃我性靈由斯境之所自來。及將來之歸宿也。倘未了愿，何能還鄉。若不還鄉，豈能脫出輪迴。由此推想。了愿

<sup>153</sup> 佚人著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁204。



誠為修道者。首應明瞭之事。<sup>154</sup>

指出「求道」雖具有「了脫生死」之神聖性，卻沒有一定可以「還鄉」的保證性，必須有後續行功積德之「了愿」，才能順利「還鄉」，由此可知，一貫道強調「了愿還鄉」的重要性，除了追求回歸理天的終極理想目標之外，同時也具有追求脫離輪迴之目的，此外，「了愿行功」之意義，相似於先天道的「內果外功」，也就是說，十條大愿，除了是「了愿行功」的實踐方法之外，同時也是「了愿行功」的內在修為。

鍾雲鶯同樣根據「原心」的說法，進行解釋「愿」的意涵。如鍾雲鶯〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉：

一貫道解釋「愿」乃先天的願力，意在人降生塵世之前與天的許諾，故乃一本先天純真的天性，協助上天宏德揚道，救渡眾生，故其與「愿」相關的語詞，皆源於自發力，而非他力，故「愿」乃發自內心與天的承諾之約，而且，此一盟約乃降生之前就已訂下，故以「原心」表達對今生之「愿」的堅持與責任。<sup>155</sup>

還有，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉：

一貫道認為「愿」是「原心」的意思，以最接近本體的心，回饋於自己的信仰。用「原心」表示，主要在於這是個人對於自己在修行之路的期待，在修己渡人的過程中，成全自己，充分表現出宗教認同後的作為。<sup>156</sup>

經彙整「原心」的意涵之後，歸類出大抵上的方向：以「本願思想」來解釋「愿」是降生之前已訂下的盟約，因此，用「原心」來表示以最接近「本體之心」與天進行承諾，當本體之心契入「宗教認同」的儀式時，便會對修行之路產生「期待」；將期待寄託在「愿」之上時，便會堅持宗教信仰與進行修己渡人的宗教責任，最後達成回歸終極目標。

承如上述，可以得知，由「愿心」發出的力量，便會堅持、進取、誠懇等正面良好的精神，這種力量便是「愿力」，愿力是隨著心愿的大小，增強追求目標的力量。在《明德新民進修錄》解釋：

<sup>154</sup> 濟公活佛，《還鄉覺路》（臺南：大千世界，1983年），頁2。

<sup>155</sup> 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》第1期，頁43。

<sup>156</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第2期，頁46。

當吾人立愿之際，承蒙無生老申救三官大帝，給予佛盤註冊，在實行了愿之時，仙佛暗中幫助，由是行道之力量，因之而增強，立愿之目的，亦較容易而達成，所謂「愿力」兩字，即含此意也。有愿才有力，愿立的大，而所產生的力量，也因之而大，乃仙佛暗助之效也。<sup>157</sup>

文中以「有愿才有力」為核心思想，解釋立愿時因為有「天人感應」，這是中國自古就有「以天為信仰」的特色，只是一貫道更相信「天道無親，常與善人」的觀念，因為行善修德，故有仙佛菩薩的保佑，就如前文所言，佛教的本愿思想是對神明的絕對皈依與信賴。藉由相信神佛力量，獲得內在潛能的助力，並且契入於宗教實踐的力量，一是真理的認知，二是信仰的寄託，這是以宗教角度來看信仰的力量，所展現出來的實踐力量。

此外，一貫道強調「以儒為宗」的宗趣，但是，晚明儒者楊起元（1551-1610）是如何詮釋愿力？楊起元《太史楊復所先生證學編》先說明「大愿」、「大本」之緊密關係：

夫學當先發大愿。次明大本。大愿不發。則求其大本也不切。大本不明。則其持大愿也不堅。愿何大。愿明明德於天下是也。本何大。先明其明德是也。……此吾儒大學之道也。即佛文殊智普賢行亦不出此。高明必有得於此矣。不佞請因而實之可乎。若來教所以為遠世。學人憂者。皆由其智愿之不實。夫既無實愿。又無實智。則其學必出好名。而流於自欺。<sup>158</sup>

首先強調立下遠大目標的重要，有了目標之後，須有實在的學問與行為作為基礎，有了實在的基礎、實在的踐行，才能堅持先前所立下的目標志向，並且以「大學之道」詮釋「本之大」在於「明明德」，「愿之大」在於「天下止於至善」；同時也強調，「愿」和「智」，必須實在，如果不實在的目標和心智，最後只是落得自欺而已。因此，葉守桓認為：「儒釋之學在『目標關懷』與『推動愿力』有一致性，這是兩者在精神內涵與社會實踐同質性的一面。」<sup>159</sup>也就是說，無論是宗教或是儒家，在「社會關懷」、「淑世之學」都相當重視，透過「愿力」的推動，進行社會關懷、道德實踐等。

<sup>157</sup> 佚名著，《明德新民進修錄》，頁 151-152。

<sup>158</sup> 【明】楊起元，《太史楊復所先生證學編》卷 2，頁 408。

<sup>159</sup> 葉守桓，〈論楊起元之三教觀〉，《東海中文學報》第 33 期，頁 84。

其次，楊起元《太史楊復所先生證學編》又解釋「願力」大小的重要：

學者不可不發弘大志願，願之一字，自虞廷敬脩其可願始，至佛教猶重願力，後儒闢佛，遂并虞廷開心學之原者亦不究竟，於是學者不知願力之重，雖學有所得，卻被願力不大，成就亦不大。豈知萬物萬事。無非願力之所成。如兒童讀書便以登科為願。長娶妻便以生子為願。耕田者便以得穀為願。經商者便以殖利為願。其究也。卒如所願而成。今講聖賢之學。而不以度盡眾生為願。何以為哉。<sup>160</sup>

當儒者發現宗教的實踐力量之強大，了解宗教愿力確實有其意義與能量，藉由宗教愿力的信仰力量，進行「補救功能」，<sup>161</sup>認為聖賢之學，最終目的是為了社會大眾，並非為了個人私利，若不明聖賢之心願，即便是學有所得，卻因為學問之目標只是為個人的小私小利，推動後續的實踐力就不會大，最後的成就自然也不會大。

經由上述可以得知，儒家或宗教所謂的「愿力」，可能是一種力量的「轉化」，由信仰力量推動道德實踐，或由道德修養推動社會關懷，而且此「愿力」會隨著真理認知的深淺、目標的大小，實踐力量也隨之增減。顯然，「愿力」的基礎在於真理的認知，透過道德與真理的基礎，契入人的「原心」本體和「善惡」思想，則會導入宗教的實踐力量。

## 2、誠之本體

十條大愿的首要條件，就是「誠心保守」，若說「原心」是「愿」的本體之心，那麼「誠」就是「十條大愿」的本體之心。談到「誠」的本體論時，自然會想到《中庸》以「誠」為核心思想，從《中庸》的「誠體」之論述來看，當「誠」涉入宗教本體的「道」之時，只要「反求諸己」，自我修養的提昇，道德實踐的進取，便可達到天道的終極目標。

<sup>162</sup>如《孟子》：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」<sup>163</sup>認為人倫事物之理，皆具在個人的意志與行為，當人克己復禮，真實無欺，萬事萬物便會呈現融洽的氛圍，也就是「仁」天下的境界，所以，本來「反身而誠」就已經是仁心

<sup>160</sup> 【明】楊起元，《太史楊復所先生證學編》卷3，頁414。

<sup>161</sup> 葉守桓，〈論楊起元之三教觀〉，《東海中文學報》第33期，頁83。

<sup>162</sup> 孟穎編輯，《新編四書心德（學庸）》（臺南：龍巨書局，1995年），頁96。

<sup>163</sup> 【東漢】趙岐注，【宋】孫奭疏，《孟子注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1993年），頁229。

的表現，若再勉強實行，推己及人，便是違道不遠。故《中庸》：「忠恕違道不遠」<sup>164</sup>。

以及「反身而誠」的實踐工夫，在《孟子》和《中庸》都有提及。如《孟子·離婁篇》：

居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。<sup>165</sup>

《中庸·哀公問政》：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。<sup>166</sup>

這兩者雖然相近，但中庸更進一步建立「誠體」的本體論之意義，內容概論：道德實踐的原動力在於「誠」，要完成「誠體」的德性，在於力學與實踐。「誠」為天地萬物之本體與基礎，同時也是道德規範、道德規律等基礎，因此盧雪崑：「中庸言『誠』，視『誠體』為道德的基礎，又是天地萬物的基礎，經由誠體的心性論與道德合一，確立實踐的形上學、道德的形上學。」<sup>167</sup>由此可知，「誠體」具有本體論、心性論、道德論、實踐論等，發展多元化的宗教實踐。若十條大愿以「誠」為核心思想，又求道立愿可視為宗教入門的核心概念，那麼「誠」的本體論與實踐論，由「誠心保守」及「實心懺悔」、「實心修煉」為自發性的自律，防止「虛心假意」、「退縮不前」、「欺師滅祖」、「藐視前人」、「不遵佛規」、「洩露天機」、「匿道不現」、「不量力而為」、「不誠心修煉」等危害宗教實踐的因素，以自律與他律的內功修行和外功實踐，最終達至「明善復初」的修行目標。

「明善復初」是一貫道所追求的道德目標之一，在《一貫道疑問解答》屢次提到：

<sup>164</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·中庸》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁883。

<sup>165</sup> 【東漢】趙岐注，【宋】孫奭疏，《孟子注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第8冊，頁133。

<sup>166</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·中庸》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁894。

<sup>167</sup> 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，頁148。

本道之宗旨：就是敬天地，禮神明，孝父母，重師尊，信朋友，和鄉鄰，謹言慎行，改惡向善。除綱常倫理當行之事外，一概看破，而研究天人一貫之旨。洗心滌慮，借假修真，恢復本性，明善復初。尤貴善與人同，「己立立人，己達達人」，相導引，以正人心而挽頹風，化人人為善人，冀世界為大同。是本道唯一之宗旨。

168

時值三期末劫，降道原所以拯教善良，現在未經渡出苦海「九十二億原」，均須普施渡化，「明善復初」，使大道行於天下，完成大同世界。而一貫大道，即傳至此時為止。<sup>169</sup>

自古真道天借人力，人賴天成，故名代天宣化。願人人改惡向善，立志成仁，盡皆明善復初，使億萬性靈，得超理天。此一貫道所宣化之不二法門也。<sup>170</sup>

惟精惟一者：精者明之也；一者誠之也。惟精以治昏沉；惟一以治散亂。精而明之；一而誠之。惺惺寂寂，定慧相資，攝情歸性，轉識成智。危者自安，微者自著矣！所謂明則誠矣！誠則明矣！簡而言之，惟精惟一者，即返妄歸真，明善復初之功用也。<sup>171</sup>

綜觀以上，對於「明善復初」的定義，是期望人人皆能有善良的心性，透過宗教勸說、道德勸說等，發覺自身的至善寶地。所以，明善猶言「致知」，明善如明悟本性之善，或明善乃逆覺本心之善，以及最後提到「惟精惟一」，在儒學有十六字心傳「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，被視為聖學心法的綱要，一貫道以「惟精惟一」來解說「明善復初」的功用。也就是說，實踐「誠」的本體與工夫，自然就會「明」悟本性之善與真理，既然「明」悟真理，就不會違背天道，最後能達至「止至善」的終極目標。

<sup>168</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁7。

<sup>169</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁22。

<sup>170</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁27。

<sup>171</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁95-96。

其次，以闡述十條大愿的鸞書代表作《還鄉覺路》，文中提到「誠」之內涵：

誠意正心性自如      心主萬化有歸無  
抱定宗旨蘊靈啟      守道行功私慾除<sup>172</sup>

誠意正心，止於至善，便能合為中庸之道，這是誠體之自然表現，因為心是千變萬化，當人善護誠正之本心時，如保赤子之無私無邪，一切煩惱、挫折都能克服，因此抱守十條大愿的宗旨，行善積德，可以將不好的雜念去除，所謂「存天理，去人慾」。顯然，一貫道解釋「誠」的內涵，由心性論的誠之本體，發展道德實踐的堅持與明善。

明善方可誠身，所以誠便是善。<sup>173</sup>由此可知，「誠」是萬事萬物的道德本體，故《中庸》：「誠者，物之終始；不誠，無物」<sup>174</sup>。無論言本體、言實踐、言目標，皆由「誠」而實之，顯然，誠是修行的道德本體之一。盧雪崑：「誠的觀念，是將主觀面的心性與客觀面的道體統一，建立了在合內外之道的實踐下的形上學，亦即道德的形上學。」<sup>175</sup>以及吳怡：「凡舉儒家德目，皆不離誠。誠就像地基，地基愈穩，房子才建得牢。我們常常只看到房子的堅固，而忽略地基在支持，整個房子的筋骨裡，都活動著地基的力。所以，所有德行中，都流著誠的動力。」<sup>176</sup>由此可知，誠是實踐道德規範的原動力，因為有誠作為道德本體，所以可以堅持到最後，或是願意實踐德目。顯然，「內敬其誠，外盡其禮」，「誠」是實踐禮的原動力，「禮」是誠體的形下學，那麼張天然重訂教規，統一佛規，強調注重佛規禮節，應該是以「誠」為體、「禮」為用的概念，進行道德規範。

### 3、實行實功

承如上述，有「虛」便有「實」；既有「本體」，便有「實用」。以十條大愿的第二個核心思想：「實心懺悔」和「實心修煉」，由「誠」之本體發展的「實行實功」的觀念。以《中庸證釋》之釋義：

<sup>172</sup> 濟公活佛，《還鄉覺路》（臺南：大千世界，1983年），頁4。

<sup>173</sup> 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，頁149。

<sup>174</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·中庸》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁896。

<sup>175</sup> 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，頁150。

<sup>176</sup> 吳怡，《中庸誠的哲學》，頁95-96。

蓋中者體也。誠兼體用者也。故言性道之真。則中足矣。言脩道成性之事。則必言誠也。故誠之為成也。言其終也。誠之為實也。言其始也。實習於脩道之方。實踐乎戒慎之訓。實致其中和之功。而後謂之成矣。故誠者。始於實。終於成。體用皆具。本末一貫者也。知此。然後可以語乎誠。<sup>177</sup>

故位育之功。參天地之德。非空言其理。物之終始。不誠無物。非徒語其道。皆實行實功。惟至誠者得之。<sup>178</sup>

「中」是性道之本體論，但「誠」卻兼具「修道成性」的體用論，在修道成性的過程，以「實踐」為始端，最後「成人成己」為終點，而實踐項目有學習修道的方法，實踐戒律的規範，實在自我修養改過，若非「實踐」終難致「成人成己」，但因「實踐」終可達至大同世界，都是由「實行實功」之道德實踐，日趨走向理想的社會秩序。

以倫理實踐的概念來說，從《孟子·離婁篇》，便談到德目的具體表現：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。<sup>179</sup>

這裡是說明儒家是講究實學的，落實孝悌為仁義的具體表現；明白與堅持孝悌是智慧的具體表現；發之於情，止乎於禮是禮法的具體表現；樂於孝悌是樂的具體表現。因此，儒學的「不離倫常日用，而又能上達高明」的特色，<sup>180</sup>在於仁義禮智信等一切德行，涵攝在孝悌常行中，且能真正實行，便有內心的喜樂和平靜，故「反身而成，樂莫大焉」。顯然，孟子將仁義之道，以人與人之間最頻繁的相處：日常倫理之孝悌，切近本源處實際修行。誠然，「實行實功」並非自己、家人以外之者，就在我們日常生活的不經意當中，會時常過失、犯錯，因此，十條大愿談到「實心懺悔」。

就「懺悔」思想而言，從先天道的宗教思想就非常重視懺悔觀，除了每日早晚須唸

<sup>177</sup> 列聖齊釋，《中庸證釋》，頁 122。

<sup>178</sup> 列聖齊釋，《中庸證釋》，頁 141-142。

<sup>179</sup> 【東漢】趙岐注，【宋】孫奭疏，《孟子注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第 8 冊，頁 137。

<sup>180</sup> 孟穎集註，《新編四書心德（孟子全）》（臺南：龍巨書局，1992 年），頁 534。

愿懺文之外，還須經常懺悔，<sup>181</sup>經時代轉變，祖師傳承，此懺悔觀仍然存在，《率真進修錄》：「實心懺悔一語。更證明未求道前。都是罪人。求道以後。誠心保守。實心懺悔改過。在社會上可以做個完善好人。若能抱道奉行。孜孜不息。更能成佛作祖。」<sup>182</sup>表示懺悔須用「實際」行為與功德，如改惡向善、抱道奉行等，從這裡可以發現，一貫道除了內功的自我修持之外，更重視外功的道德實踐。

以《率真進修錄》解釋「何謂行功立德」：

行者實行。功者功用。立者樹立。德者美德。能實行功用。方能樹立美德。總之不惜勞苦。而為社會人群。求生。謀福利的。叫做行功。其效果。便是立德。<sup>183</sup>

以及，《還鄉覺路》批示「實心懺悔」的宗教意涵之解釋：

實行大德以服人      心當敬重聆聖音  
懺法修持天降福      悔過能除希賢真<sup>184</sup>

認為「行功立德」是一種「實行」的功用，實行目標是社會大眾，實行目的是重建理想社會秩序，因為實行道德，便能建立個人的高尚品格。因此「實行實功」踐履道德，便能使人心悅誠服，這是道德實踐的發展。然而，當未能明確了解道德項目，可以透過宗教的教化功能，引導道德實踐，並且從中改惡向善，善與人同，自然轉禍為福，一貫道以「勸善」的方式，講述「實行實功」的重要。

另外，可以發現十條大愿在「實心」的德目中，有男女之分別，乾（男）為「實心懺悔」，坤（女）為「實心修煉」，郭明義是以「傳統社會」的角度來解釋：

祖師訂十條大愿是很人性化的，由於時代背景的關係，確實在修行上有不同的缺陷。……乾道偏重思想理論，不重修身。坤道修身很好，但度量太小。……因此，師尊是希望乾道要重視懺悔改過，在身教上下功夫。而坤道要重視提昇智慧，修煉胸襟度量。<sup>185</sup>

<sup>181</sup> 林萬傳：「因人累劫以來造罪無邊，且日常行事難免有過錯，故要懺悔。懺悔類別有：年少懺悔、老年懺悔、婦女懺悔、生辰懺悔、父母生辰懺悔、總知識懺悔、知識年底懺悔。」參林萬傳，《先天道研究》，頁一-123-124。

<sup>182</sup> 佚人著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁182。

<sup>183</sup> 佚人著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁185。

<sup>184</sup> 濟公活佛，《還鄉覺路》，頁7。

<sup>185</sup> 郭明義，《修道百問》，頁191-192。



十條大愿可能是受到男尊女卑的傳統觀念之影響，認為因傳統父權社會的原故，使男性多數有大男人主義，女性多數有胸襟狹小的現象，故針對男女修行觀的不同，以儒家思想「因材施教」的概念，將修行觀進行人性化的區分。這種兩性不平等的差異性，沈曄滢認為：「一貫道的女性後天不平等觀，是以社會角色、心性問題為出發點，並非涉及生理性別特質。」<sup>186</sup>也就是說，有可能因應當代父權社會的現象，反映在十條大愿上。

另一種說法，《十條大愿的實踐》則是以易經的概念來詮釋：

乾坤之道同是起源於無極，經過太極的蘊育，才產生陰陽的變化，結合成為乾道和坤道。同來自於無極之性的乾坤二道，其源本是清淨無瑕，不用懺悔也不用修煉，……然到了人間，分別投胎於乾坤道的人身後，就會受到後天身體因素的束縛，產生心理上的影響，所以乾道有剛強勇猛的特性，坤道有柔弱沉靜的特性。……過與不及都是不完整的，……以合乎中庸之道，……乾道因剛強勇猛，常有過之的現象，所以要以懺悔悔過的方式，去除過多的部分。坤道因柔弱沉靜，常有不及的現象，所以要以修持煉性的方式，添補不足的部分。<sup>187</sup>

以「形之上」的本性和「形之下」的身體來看，即便兩性在「先天」靈性有平等觀念，但因「後天」投降於不同的身體，便產生不同的限制與差別，因此，以易經「乾卦」和「坤卦」的論點，對於兩性的修行觀進行調整，以取得平衡，這裡又回復到平等修行的觀念，沈曄滢：「無論社會環境帶給男性與女性的責任與限制如何，在修行的過程中都應該努力克服、不可懈怠，因此，看待男女修行的內在機會是一樣的，只要本身願意修行，就能找到方法。相同的內在修行機會，亦可視為另一種先天平等的概念。」<sup>188</sup>也就是說，以先天本體的修行觀是平等一致性的，但後天實體的修行觀卻有差異性。

若以「男女有別」的思想來看，在張天然《暫訂佛規》中，就強調「乾坤分班」的規定：「無論參辭、接送駕。以及大典紀念開壇行禮時。須分班。乾先坤後。站立時。男左女右。切勿紊亂秩序。即在外相遇。亦應存此敬畏之心。」<sup>189</sup>這裡是針對「禮節綱紀」

<sup>186</sup> 沈曄滢，〈坤道應運：一貫道的女性觀〉，《華人宗教研究》第7期，頁183。

<sup>187</sup> 無學，《十條大愿的實踐》，頁152-153。

<sup>188</sup> 沈曄滢，〈坤道應運：一貫道的女性觀〉，《華人宗教研究》第7期，頁180。

<sup>189</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁172。

所制定的「乾坤分班」，不同於「男女有別」的價值觀，況且，在《暫訂佛規》中，也是認為兩性在修行觀上須平等：「對於乾坤道親。應如同胞之相親相愛。隨時指導。並導促行功。以正己化人為前提。」<sup>190</sup>也就是說，「乾坤分班」是針對佛規禮節所制定，與十條大愿是針對兩性修行觀所制定，兩者是不同的觀點。

以上三個論點：「男尊女卑」的傳統社會觀念、「乾剛坤柔」的互補與平衡、「乾坤分班」的佛規綱紀。這三種論點，在論證十條大愿為何會有男女之分別，都有不足之處，可惜的是，因史料不足，張天然並沒有特別解釋原因，則難以繼續考證。又因十條大愿是祖師所訂，在一貫道注重天命觀的權威之下，不容許變更其中任何一項，儘管時代轉變，女權意識抬頭，十條大愿仍保留原有樣貌，但在修行觀上，兩性是平等的。

因此，筆者認為「懺悔」是不分男女，女性也需要懺悔，何況在現代一貫道的教育體制中的「懺悔班」，女性也能參與，甚至有時候參班者的女性會多過於男性。也就是說，即便是十條大愿將修行觀做兩性區分，但以內在修行機會是兩性平等的，只是從「懺悔」與「修煉」的字面上來看，當然是不同，釋義自然也會不同，但以「實行實功」的意涵來看，筆者認為這兩者應該可以相通解釋：人懂得懺悔，也是一種修煉；人若要修煉，也要懺悔反省。

#### 4、尊師重道和禮節綱紀的規範

當誠之本體和實行實功應用在其餘八條時，每一條都有其意義，在此，筆者無法逐一詳說，只能從一貫道較常提到的教義，來反思十條大愿的內容。可以發現「虛心假意」、「退縮不前」、「欺師滅祖」、「藐視前人」、「匿道不現」、「不量力為」等，可以反映「尊師重道」的倫理觀、愿力觀的實踐；而「不遵佛規」、「洩露天機」則可反映「禮節綱紀」的道德觀、戒律觀的規範。因此，提出「尊師重道」和「禮節綱紀」兩個項目，略為簡述：

##### (1) 尊師重道的力量

<sup>190</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁170。

在前文可以知道一貫道注重「天命」的權威，這是反映「卡理斯瑪」<sup>191</sup> (Charisma) 領導的特徵，由張天然和孫慧明之「卡理斯瑪」領導權威，發展至各單位「卡理斯瑪共同體」的天命系統，再由天命系統進行全球化的發展。因此，陳進國〈宗教救渡團體的本土運動與全球擴展：宗教人類學視野中的一貫道〉說明：

「卡理斯瑪的科層化」現象，使一貫道的領導方式帶有「集體領導，分組負責」的典型特徵，而不易再形成新興宗教常見的教主式的絕對權威，並造成日後組織轉型的困境。這種領導模式具有歷史的合理性，仍然是臺灣一貫道主流的權力生態，並將持續相當長的時間。道門內部這類主幹或核心卡理斯瑪模式，仍然對於各組線的凝聚力具有相當的助力，是一貫道得以直面所謂「官考」，走向區域化並拓展全球的「革命性力量」。<sup>192</sup>

「集體領導」所呈現出來的核心卡理斯瑪，是認知於「天命」的權威之下，發展「尊師重道」的意識形態，藉由「師道」的倫理觀、道德觀，進行宗教傳播的推動，甚至早期面對「官考」時，因肩負「救渡眾生」的救世宏願與使命感，而表現出捨生取義的情操，這種意識形態，源自於一貫道內部的教化，即便是隨著政局穩定，使宗教信仰獲得自由與開放，已沒有所謂「官考」的壓迫，但「救渡眾生」的使命感仍然繼續傳承與發展。

因此，以張天然時期的相關資料來探討「尊師重道」的基本教義，先以《率真進修錄》解釋「何謂尊師重道」：

尊師真義。並非只圖表面上之供養與尊敬。更要「體師之心。尊師之訓。效師之行。繼師之志。行師之道。了師之愿。遵師之意。」而成心心相印。不約而同之事蹟。方為真正之尊師。……

重道者何。即處處以道為前提。寧可屈己行人。見道成道。決不私心利己。困窮

<sup>191</sup> 根據宗教社會學家韋伯(Max Weber, 1864-1920)的定義：「卡理斯瑪(Charisma)，是用來表示某種人格特質；某些人因具有這個特質而被認為是超凡的，稟賦著超自然以及超人的，或至少是特殊的力量或品質。這是普通人所不能具有的。它們具有神聖性或至少表率的特性。某些人因具有這些特質而被視為領袖。」參見韋伯(Max Weber)著，康樂等譯，《支配的類型：韋伯選集 III》(臺北市：遠流出版，1996年)，頁61。

<sup>192</sup> 陳進國，〈宗教救渡團體的本土運動與全球擴展—宗教人類學視野中的一貫道(上集)〉，《一貫道研究》第1期，頁30。

敗節。所以。以道為重者。定然守死善道。不虧大節。<sup>193</sup>

以及，《覺路指南·尊師》：

惟有聖師傳我大道。指我明路。授我心印。救我性靈。消我孽愆。恩德之重。……

更要秉承師意。盡量宣化。助師辨道。熱誠猛進。……

時時心存至誠。遇事則赴湯蹈火。不避艱難。……

即遇風考。先要細心觀察。忍辱負重。……

為弟子者。只有尊師重道。一致到底。切不可因搶功奪果。私謀不遂。暗生怨望。

輕師悖師。均是惹過招愆。更有進者。師之當尊。不僅恩德重大。須知有真道。

即有真師。真師即真根。不尊師便不能歸根。不能歸根。修道何益。<sup>194</sup>

誠然，一貫道重視「尊師重道」的倫理道德觀，由「尊師重道」的信念，於內功修己以心悅誠服於「天命」，於外功是積極宗教傳播，其目的是為了「回歸」無極理天。但「尊師重道」並非一貫道所屬的道德觀，中國自古就有「師道」的倫理觀，與天、地、君、親同尊，使明師受到特殊的尊崇，要注意的是，《古文觀止·師說》韓愈：「道之所存，師之所存也。」<sup>195</sup>表示「明師」所代表的是「道統」的承繼者，師與道是不可分開的，因此，一貫道認為「點傳師」是代理張天然和孫慧明的「天命明師」之工作，不僅尊崇「卡理斯瑪」的領導模式，更藉由「尊師重道」的固有信念，將一貫道由本土化、區域化，拓展至全球化的「革命性」的推動力量。

## (2) 禮節綱紀的規範

張天然掌道後，重新整飭佛規綱紀秩序，一來提倡儒家之禮教文化，二來提倡「佛規禮節」可作為戒律規範。以《暫訂佛規》：

蓋聞先天之道。以正心修身為本。聖人之教。以禮門義路為先。故述聖有云。明

乎效社之禮。禘嘗之義。治國其如示諸掌乎。是知禮之為用。關係至為重大。故

古人冠諸四維之首。良有以也。……

<sup>193</sup> 佚人著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁187。

<sup>194</sup> 佚人著，《覺路指南》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁332-333。

<sup>195</sup> 佚人著，《新編古文觀止》（臺南：大佑出版，1994年），頁563。

內盡其誠。外盡其禮。藉以正心修身。成人成己。化挽劫運。咸登聖域。<sup>196</sup>

認為「禮」是一切修心、修行、修道的根本，如能明白「禮」之關係重大，便能以自覺性地將「禮」內化於心，外誠於行，作為生活一切秩序的根本，也能成為修行的道德規範之根本。因此勞思光說：「『禮』之本義為一生活秩序，故『禮』觀念即是『秩序性』觀念；一切秩序之具體內容，可依『理』而予以改變，故不必拘守傳統，亦不必順從流俗。而此『理』即孔子所說『義』。『禮』之基礎即在此。……『禮之基礎』歸於自覺，而『禮』成為『自覺秩序』—即『文化秩序』。」<sup>197</sup>禮的「自覺」之作用，可以達到「秩序性」的功效，而這種秩序性的規範，可應用在人的日常生活當中，也可應用在宗教的道德規範之中。也就是說，「禮」是自我規範，「戒律」也是自我規範，當一貫道以儒家思想為核心主流時，是否會將「佛規禮節」解釋為「戒律」的一種？

因此，《覺路指南》則是說明「守禮持戒」的互通性：

釋家所謂戒。以戒維禮。即儒家所謂禮。以禮持戒。釋家所謂慧。即儒家所謂得。

知止與止觀。守禮與持戒。均須強制。得與慧。則成自然矣。孔子所謂從心所欲。

不踰矩者。是也。<sup>198</sup>

認為佛教的戒律止觀，就是儒家的守禮知止，其道理是相通的，也就是說，遵守「佛規禮節」就是在實踐「戒律」，「戒律」之本質應用在「佛規禮節」的行為。從這裡可以看出，一貫道在推廣儒家思想時，並非只有單方面強調「儒家」的禮儀規範，同時，適當地與佛教思想進行比較並且補充說明，加強「佛規禮節」的宗教意涵。

誠如上文，張天然強調「佛規禮節」的重要性，除了希望可以整飭宗教團體的秩序之外，更希望能將宗教實踐推向「普世化」，讓人人都可以容易實踐並且遵守，而不是限制在「宗教」的框架之中，卻能深化於民眾生活裡，因此，鍾雲鶯：「我們觀察張天然之所以將儒家『禮』的精神普世化，就是欲將這種對維持社會秩序與安定的力量內化，並將這股力量深化於社會民心之中，透過宗教渡人化眾的信念，達到儒家禮教社會的理想。」

<sup>196</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁154、157。

<sup>197</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》（臺北市：三民書局，1984年），頁117-118。

<sup>198</sup> 佚名著，《覺路指南》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁327-328。

<sup>199</sup>顯然，推廣「禮」的實踐之最大用處，就是可以適應現代環境，一是不會受宗教框架所影響，二是不會被社會潮流所擊退，這也是一貫道之所以能推廣至全球化的其中原因之一。

概括以上之論述，可以得知「十條大愿」的基本核心思想離不開「誠」與「實」，再由「誠」、「實」的核心思想，推向於「尊師重道」、「禮節規範」等道德實踐，因此李玉柱認為：「由『誠』回應一貫道本懷，緊扣祖師鴻慈直契真實生命的古合同，立定永生不竭的活水源頭；由『實』回應自性圓樸懺悔清淨歷煉修行，體貼真實生命，開發無量妙行。」<sup>200</sup>因此，「誠」就是返本還源的主要動力，「實」就是返本還源的主要行動。

此外，可以發現十條大愿的核心思想，與《四書》之內涵有關，余英時：「《四書》之所以能適應新時代的需要，主要是因為《四書》是教人如何去做一個人，然後治國平天下。……因為個人最後必須與社會國家產生聯繫。」<sup>201</sup>由此可知，一貫道的求道立愿之演變與發展，是因應時代的趨向，一是儒家思想為主流，二是實用主義的融會。

## （二）十條大愿的特色

從鍾雲鶯〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉<sup>202</sup>中，發現到在一貫道眾多的表、愿文當中，只有引保師當愿文和十條大愿，並沒有「表文」書寫的形式，卻具有「立愿」的效力，也就是說，十條大愿有「口說為愿」的特色。

其次，一貫道有「先得後修」之說，認為漸進的方式已不符合時代，因此，只要經過「求道」儀式，便可以進行宗教實踐的修行過程，得到上天解救的意義。<sup>203</sup>從求道儀式過程中，可以發現，必須先立下「十條大愿」，才能得以進行求道儀式，也就是說，十條大愿具有「先得後修的契約」之特色。

因此，筆者以這兩個特色，試圖解釋十條大愿所具備的宗教體驗和宗教意義：

<sup>199</sup> 鍾雲鶯，〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，頁 131。

<sup>200</sup> 李玉柱，《認理歸真的重現與重建》（臺北：圓晟出版，1988 年），頁 220。

<sup>201</sup> 余英時，《中國文化與現代變遷》（臺北市：三民書局，1992 年），頁 177-178。

<sup>202</sup> 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》第 1 期，頁 49-60。

<sup>203</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 34。

## 1、口說為愿的意涵

在中國的民間信仰中，具有崇拜超自然力量的信仰，因此，即便是十條大愿並無表文書寫的形式，卻有密契的宗教體驗。李亦園：「儀式中所表現的行為經常是另有更深遠的目的或企圖的，這也就表明了其象徵性而非真正實用性的意義。」<sup>204</sup>，以及「所謂神聖的儀式就是與超自然界相關的儀式，超自然界不同於自然世界，也有別於日常生活的世俗世界，這種自然與世俗之外的存在，因為其獨特與神秘，所以經常被視為是『神聖的』(sacred)。」<sup>205</sup>也就是說，十條大愿透過求道儀式，與一貫道至上神進行「立契約」的溝通，不僅使求道儀式具有神聖意義，同時也使十條大愿具有「立愿」的效力。

美國哲學家威廉·詹姆斯 (William James) (1842-1910) 認為：

個人的宗教經驗是以密契的意識狀態為其根基與中心。因此宗教「契密經驗」具有四個特性：不可言說、知悟性、頃現性、被動性。而最簡單、基本的密契經驗，似乎是對某個偶然掃過心頭的格言或公式其意義的徹悟之感。<sup>206</sup>

William James 對「密契經驗」的觀點，在於當下的氛圍使人可以進入某種情境，自然配合宗教儀式，然而，對於進行的宗教儀式之內容，卻全然不知，甚至是模糊的，只因宗教環境的情境下，激發奇妙的情感。由此可知，十條大愿在一貫道的求道儀式進行中，因受到求道儀式的莊嚴肅穆之感染力，使十條大愿具有特殊的密契經驗，以最接近本體之心進行立愿，但求道者不一定能清楚十條大愿的內容，很可能只是隨聲附和。

既然有可能是隨聲附和，那麼，十條大愿是否可以啟發求道者進行接下來的宗教實踐？其實一貫道的求道儀式，除了開示道義、掛號填表、請壇辦道禮之外，還有講解三寶這一環節，在講解的部分，可以透過講解者的引導技巧，使新求道者導向願意投入一貫道的宗教行列。因此，鍾雲鶯：「講述者與聽講者共同創造『相互給予合理性』之產生宗教認同的結果。」<sup>207</sup>這種宗教身分認同，不只是求道儀式的宗教認同，當求道者認同一貫道的宗教儀式和信仰，並且認同歸屬與實踐，才能真正建立「道親」的宗教身分認

<sup>204</sup> 李亦園，《說文化，談宗教：人類學的觀點》，頁 98-99。

<sup>205</sup> 李亦園，《說文化，談宗教：人類學的觀點》，頁 109。

<sup>206</sup> 威廉·詹姆斯 (William James)，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種：人性的探究》，頁 457-460。

<sup>207</sup> 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》第 2 期，頁 47。

同。

其次，筆者以宗教內部信仰者（insider）的角度來看，有二種觀點：一是感應，二是誠信。在一貫道求道儀式過程中，會聽到「一分誠心，一分感應；萬分誠心，萬分感應；如果沒誠心，就沒感應」的說法，此天人感應、天人合一的概念，是受到中國古代神學觀的影響，如《易經》：「易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」<sup>208</sup>，以及《春秋繁露》的說法：「君人者，國之證也，不可先倡，感而後應。」<sup>209</sup>，還有《列子》：「夫至信之人，可以感物也。動天地，感鬼神。」<sup>210</sup>，甚至《近思錄》：「有感必有應。凡有動皆為感，感則必有應。所應復為感，所感復有應，所以不已也。感通之理，知道者默而觀之可也。」<sup>211</sup>認為誠信之人，可以感動天人鬼神，這種「感應」的神學觀，在宗教體驗是最常見的現象，一貫道藉由「天人感應」、「善惡因果」的概念，引導新求道者，須以「誠敬」之心進行求道儀式。

在前文已略提「誠」的概念，遂此不再贅述，要補充說明的是，以文字釋義的方式來看，誠者言成也。從《說文解字》的釋義：「信也。从言成聲。氏征切。」<sup>212</sup>簡而言之，誠是信的表現，則須真實地踐履與上天之間的約定，這不是普通的立愿，而是會受到上天的監察，因此，《悟復陽大仙結緣訓》：「佛堂出言便為愿，愿不能了遭天譴。」<sup>213</sup>由此可知，十條大愿雖無表文書寫的形式，卻具有形而上的宗教力量，而這種力量並不是指畏懼實體的「天譴」，更有可能是認同與上天之間的約定，所產生出來的約束力。

## 2、 先得後修的契約

「先得後修」是一貫道的特色之一，先是認為災劫雖是人之作為所招致，以董仲舒的天人感應於災異理論之解釋來看，《春秋繁露》：

世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起；世亂而民乖，志僻而

<sup>208</sup> 【曹魏】王弼、【東晉】韓康伯注，《周易正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第1冊，頁154。

<sup>209</sup> 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》，頁157。

<sup>210</sup> 莊萬壽註譯，《新譯列子讀本》（臺北市：三民書局，1979年），頁81。

<sup>211</sup> 【宋】朱熹編撰；江永集註，《近思錄》（臺北：廣文書局，1967年），頁8-9。

<sup>212</sup> 【東漢】許慎、【清】段玉裁注，《說文解字注》，頁92。

<sup>213</sup> 《悟復陽大仙結緣訓》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》聖典之部第1冊，頁417。



氣逆，則天地之化傷，氣生災害起。是故治世之德，潤草木，澤流四海，功過神明。亂世之所起亦博。若是，皆因天地之化，以成敗物，乘陰陽之資，以任其所為，故為惡愆人力而功傷，名自過也。<sup>214</sup>

時代的治亂，人心之正邪，可以與天地的變化相互感應，也就是說，三期末劫和大同世界，兩個相對的概念，是因人的作為所招致的兩極結果。

面對災劫的無奈和迫切勸人為善之情況下，則必須有應對的方案，因此，一貫道認為「先得後修」，是因應時代之所需，先救人，後教人，故而調整「求道」之條件。《一貫道疑問解答》：

現在之所以大開普渡者，皆因近年來，世風衰微，人心不古，三教泯滅，道德墜落，競爭愈烈，惡化愈深，因而造成空前未有之浩劫。……。然而人不能盡惡，其有善根不昧者，決不能「玉石俱焚」。故諸天仙佛神聖，慈悲為懷，哀懇上帝垂慈降道。以渡善良，幸蒙上帝恩准，方才降下此道，大開普渡。……。喚轉人心，消弭劫運，使善良同登覺路，早達彼岸。<sup>215</sup>

以及，《暫訂佛規》：

斯時也。正值三期末劫。人心不古。世風頹壞。又兼歐風東來。崇尚科學。先王之綱常掃地。聖人之禮教廢弛。故而戾氣瀰漫。陰陽乖舛。變亂相尋。災異叢生。遂釀成空前未有之浩劫。目下極大之厄運。前賢所謂劫由人造。理數使然。誠不誣也。竊思上天有好生之德。豈忍玉石俱焚。善惡混淆。於是特降天道。而大開普渡焉。<sup>216</sup>

一貫道的「以道救劫」之觀念，相似於董仲舒的災異理論，認為大同世界須由人遵照綱常倫理，行善積德，除此之外，一貫道宣稱是奉「至上神」老中之命，調整求道的條件與規定，不僅使宗教家借上天之名義改革教規，同時也使一貫道雖有「以儒為宗」、「真儒復興」之稱，卻有宗教色彩。

<sup>214</sup> 賴炎元註譯，《春秋繁露今註今譯》，頁 440。

<sup>215</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷下，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 45-46。

<sup>216</sup> 張天然，《暫訂佛規》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 154-155。

從「求道」的部分來探討十條大愿的角色是什麼？以一貫道內部的解釋，是與三寶之合全（同）有關，如方巖《白陽一貫儀規》：

合同的另一解義是契約，新求道人與三佛在訂契約，為何要訂契約呢？因為千古不輕洩之玄關秘竅就要傳付給你，訂定契約成為一種約束，依約履行，求道人才真正找到了一條超生了死之路，不履約，玄關秘竅對求道人將來也不具任何解脫意義。那麼，契約的內容是什麼呢？是十條大愿，唯有十條大愿的誠心實了，才能真正進入合同的實相，契約寫好了，接著是蓋印，合同又稱通天印，蓋了這個印，法界(法律界定)即日起生效。<sup>217</sup>

認為唯有立下十條大愿的「愿力」，先與上天訂下契約，才能啟動契約書的「效力」，真正契入合同的實相，使合同這個通天印於法界生效，賦予宗教符號的神聖性，換句話說，十條大愿是啟動「三寶」功能的契約書。

既然十條大愿是「求道」的契約書，求道之後的修德、行善，便是進行契約書的內容，由此可知，「先得後修」可以將「求道」作為分水嶺，《明德新民進修要言》：

現在吾們遇見大道降世，大開普渡，明師應運直指玄關，所謂先得而後修也。……把「求道」、「修道」、「辨道」之三項步驟，再加上一項成為歸宿的「成道」共為四項。<sup>218</sup>

求道之後的「修道」、「辨道」之內功與外功的累積，是為了最後「成道」的終極歸宿。然而，一貫道認為「得道容易修道難，修道容易了道難」，儘管上天放寬求道之規矩，讓有緣眾生皆能求道，但不一定可以堅持，尤其「知易行難」是一般人的弊病，又能「行之圓滿」更是不簡單，因此，一貫道在「教化」方面相當努力，一來鼓吹倫理道德，深入社會教化功能；二來引導新求道者認知「了愿還鄉」的意涵，鼓勵內功修己，外功渡人。

因此，李亦園對於一貫道的看法：

從諸家對一貫道的論述，我們可以看到這一宗派實是一個崇拜儀式非常形式化的

<sup>217</sup> 方巖，《白陽一貫儀規》，頁 43-44。

<sup>218</sup> 佚名著，《明德新民進修要言》，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第 1 冊，頁 240、242。

宗教，他們對倫理道德的鼓吹，其目的就以傳統中國忠孝節義的道統為目標，因此，其“回歸本位”的色彩是相當明顯的。<sup>219</sup>

無論一貫道內部所認知「三期末劫」、「大開普渡」的觀念，或是宗教傳播的一種計策，一貫道確實在推廣中國傳統文化，以及社會道德觀的導向，都是積極努力的項目，因此李亦園也說：「一貫道有回歸中國傳統倫理與社會價值觀的趨向」<sup>220</sup>由此可知，這種「回歸本位」的思想，並不是侷限在儒家思想的最接近本體之心，或是「誠」與「實」的本體論；也有可能是，重建社會秩序的回歸，道德價值觀的回歸；甚至是一貫道內部宣稱「了愿還鄉」的回歸形態之宗教意義。

概括而論，十條大愿的愿力觀，起源於「先天的願力」的「本願思想」，以「先天之我」的心性論，發展「格物致知」、「誠心實了」的道德實踐，最終以「回歸本位」為目的。而十條大愿的內容核心思想，則是「誠」與「實」，雖分兩類，實則一體，由「誠」之內在本體，發展「明善復初」、「天人感應」、「體用兼該」的道德思想；由「實」之外在實踐，發展「知行合一」、「實行實功」、「成己成人」的道德實踐。因真理的認知，產生道德的意識；因善惡的明辨，產生道德約束力，將意識轉化為行為時，便會導向宗教的實踐力量，由此可知，十條大愿的內容雖無「天譴雷誅」，卻因道德意識產生的約束力，便具有如戒律般的規範性質。

### 第三節 一貫道愿力觀的現代實踐

因應時代的趨向，卻能不失宗教本質意義，所表現出來的宗教形態、宗教傳播和宗教實踐，是值得探討的。從一貫道近百年來的發展軌跡來看，秉持著「三期末劫、普渡眾生」的救世宏愿和使命感為核心信念，早期在政治專制的困難環境中，除了能堅守傳道的理想之外，又能善用變通的傳道方法，以保持傳道的活力與精神。<sup>221</sup>這是以宗教意

<sup>219</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》，頁 99。

<sup>220</sup> 李亦園，《宗教與神話論集》，頁 101。

<sup>221</sup> 李玉柱，〈一貫道道場興革與全球化發展〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》（廈門：廈門大學，2011年3月），頁 39-52。

義的角度，解釋「三期末劫」的救劫救世之愿力觀，然而，一貫道宣稱「以儒為宗」、「真儒復興」的使命，若以儒家思想來解釋一貫道的愿力觀，可從《性理題釋》之〈道之宗旨〉來觀察：

道之宗旨，敬天地，禮神明，愛國忠事，敦品崇禮，孝父母，重師尊，信朋友，和鄉鄰，改惡向善。講明五倫八德，闡發五教聖人之奧旨，恪遵四維綱常之古禮，洗心滌慮，借假修真，恢復本性之自然，啟發良知良能之至善，己立立人，己達達人，挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同，是本道之唯一宗旨，本道無背景，無作用，無組織，無不良思想，於社會毫無抵觸，坦坦白白，如水晶石一般，光明大道，孔子云，「有教無類」，有云，「攻乎異端斯害也已」。<sup>222</sup>

可以發現，一貫道的修行觀，是由個別性的倫理達至群體性的倫理，是盡人道以達天道，盡人合天，透過一貫道秉持「己立立人，己達達人」之修道情懷與救渡眾生的使命，追求「挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同」之大同理想的願景，這是由一貫道愿力觀所發展的社會關懷。因此，謝金汎說：「一貫道〈道之宗旨〉所顯示的社會關懷可歸納為“一個原則、四種情操、四大志願”。一個原則是：己立立人，己達達人；四種情操是：愛國、忠事、敦品、崇禮；四大志願是：孝父母、重師尊、信朋友、和鄉鄰。」<sup>223</sup>簡言之，一貫道愿力觀的現代實踐，可內化於個人的言行舉止、生活飲食、家庭關係，延伸至人際關係、社會環境，是希望能達至「人心善良」、「大同世界」之理想。

因此，透過十條大愿的修行原則和〈道之宗旨〉的理想目標，反思一貫道愿力觀的現代實踐，筆者將它分為「道化生活」、「社會教化與關懷」兩個項目，概括說明：

## 一、道化生活

蔡仁厚：「現代化既不是單純的時間觀念，也不只是一個生活方式，它有真實的價值內容。」<sup>224</sup>當宗教信仰普世化、生活化時，具有各自的功效與意義，因此以「自利利他」

<sup>222</sup> 佚名著，《性理題釋》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁486。

<sup>223</sup> 謝金汎，〈從一貫道〈道之宗旨〉的哲學詮釋談社會關懷〉，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》（高雄縣：一貫道神威天台山道場，2006年9月24日），頁C4-19。

<sup>224</sup> 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》（臺北市：文津，1987年），頁6。

的概念為核心思想，既可以符合現代趨向，又與日常生活息息相關的，就是「禮」和「仁」的實踐，簡言之，就是禮化生活和推廣素食。

### （一）禮化生活

禮的內涵意義與功能效用，可以有極廣泛的範圍與題材，不只是有外在繁縟的「儀節」、「秩序」、「綱紀」等，禮也可以內化生命真誠意義的價值，改善一切人倫活動規範、生活規範等，但我們將範圍縮小至自身修為，到人與人之間的相處模式，並且與生活有關的層面，概括而論，可以將《大學》的八條目：「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」<sup>225</sup>作為修行順序和理想目標；再以《論語·顏淵》的「四勿」：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」<sup>226</sup>作為修身的基本工夫。使視、聽、言、動，透過目、耳、口、身，合乎禮之規範，不僅能達至意誠、心正的狀態，更能進一步達至修身的功效。

修身之後，要能將禮之功用，深化於家庭、朋友、生活環境，如同〈道之宗旨〉的「講明五倫八德，闡發五教聖人之奧旨，恪遵四維綱常之古禮。」用禮和人相處來往，以孝慈、友悌、和順、愛敬、誠信、禮讓、謙恭等人倫規範，不僅提昇人的生活品質，也能透過禮的實踐，創建禮尚往來的生活環境，這是超越宗教信仰的框架，而是為人基本的行為規範。因此，《大學》：

自天子，以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。<sup>227</sup>

修行的道德實踐，是不分宗教、不分階級、不分身分，透過心性的修持，改善個人的言行舉止，進而改善待人處事的態度，家庭和諧，敦親睦鄰，再進而改善社會環境，認為這是人人應盡的責任。因此，張壽安：「移風易俗，是明清儒者的共同使命。……對他們而言，風俗之厚薄關係著人心之正邪，治平之要件，不只在個人的內在道德，更迫切的

<sup>225</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·大學》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁983。

<sup>226</sup> 【曹魏】何晏注，【宋】邢昺疏，《論語注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第8冊，頁106。

<sup>227</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·大學》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁983。

是儒家生活禮儀的外在實踐。」<sup>228</sup>同樣，一貫道愿力觀所希望的目標，是由個人的修為，改善親子之道、夫妻之道、婆媳之道、交友之道、處事之道，讓生活中有道，讓人生觀、價值觀有道，讓內涵和處事態度有道。

鍾雲鶯：「張天然的宗教使命乃將儒家思想深化於體現之中，使得儒家思想平民化、普世化、生活化，甚至成為日常生活中的核心價值，達成所謂“百姓日用而不知”的狀況。」<sup>229</sup>當我們意識到人倫規範關係重大時，自然關切倫理教育的問題，並且積極學習與改進，使身教更勝於言教，這是因為有正確的觀念、合理的態度、明確的原則和良好的方法，所以，道化家庭是因為有修道的理念、道德的規範，才能齊家修道。<sup>230</sup>一貫道認為最好的道化家庭的方式，可以透過佛堂的神聖空間，學習修正自我意識與行為，並且可以透過佛堂的「禮節」之實踐，改善親子關係。

如每日燒香禮佛，可培養謙恭、反省的態度；參辭駕禮的「出告反面」，可培養孝道之觀念；進而在平日對父母、兄長的問候，展現孝悌的層面；燒香禮中的「愿懺文」，可培養明德親民的思想之內化。顯然，道化家庭，是一貫道努力的目標，藉由建立佛堂的神聖空間，促進道化家庭的理想生活，同時也將一貫道的宗教信仰推廣至世界各地。

總之，由推廣「禮」的重要性，使人人先內化生命真誠意義的價值，進而實踐「禮」的人倫規範、生活規範、道德規範，力求提昇個人的生活品質，促進社會的人文品質，達至社會的終極關懷，謝金汎：「社會關懷的內在根據之首要，以『誠敬』為首。」<sup>231</sup>換句話說，由十條大愿的「誠」與「實」之核心思想，可發展至「禮」的體現和「道化家庭」的理想生活。

## （二）推廣素食

一貫道強調「三期末劫」的劫變觀，認為齋戒吃素是「挽救災劫」、「明善復初」的

<sup>228</sup> 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力—禮教論爭與禮秩重省》（北京：北京大學出版，2005年），頁21。

<sup>229</sup> 鍾雲鶯，〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，頁130。

<sup>230</sup> 中華民國一貫道總會，《一貫道通識講義》第一冊，頁362。

<sup>231</sup> 謝金汎，〈從一貫道〈道之宗旨〉的哲學詮釋談社會關懷〉，《2006一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》，頁C4-2。

最好方法之一，因此視「齋戒」為一貫道應盡的愿力之一，如《一貫道疑問解答》：

吾人入道之後，齋戒為最為切要。蓋以先天之性，原本至清，決不容有濁氣相混合。遇有濁氣摻雜其間，自必亂失本真，故修道之人，必須留清去濁，始復明本性。凡屬五葷三厭，皆當盡量戒除，五葷氣味凶險，食之則五臟之元氣，易被冲散。三厭為禽獸水族之類，俱屬陰濁，食之易傷吾人純陽之體。吾道既以修煉純陽為旨，更須避陰保陽為妙。況且上天有好生之德，修道之人，應體上天之意。不可貪圖口腹，任意殺生，致造孽愆。對於葷腥食物，雖不能一時戒盡，亦當漸而行之。先持花齋月齋，久之漸成習慣，然後再持常齋。但如不願持齋，多行功德，能替六畜消冤，亦無不可。是以規矩雖立，辦法是活的，總之修道人，要以慈悲為主。<sup>232</sup>

認為吃素，可以進行「身體環保」，使身體回歸清淨之健康；「心靈環保」，使心靈回歸慈悲本善；「靈性環保」，使靈性回歸純陽之本體；因此，黃郁仁：「現在社會的風氣，素食也被廣為推廣，除了宗教原因之外，還有如健康營養原因、愛護動物原因及愛護地球原因等，相輔相成。」<sup>233</sup>認為「吃素」，並非「宗教因素」，有人是為了健康、祈福消災、功德等，但吃素更是可以節能減碳，促進地球環境的平衡，因此，社會也逐漸興起「新素食運動」，<sup>234</sup>提倡「一週一素」、「週一無肉日」，甚至教育部、學校紛紛也響應「素食運動」，<sup>235</sup>這都不是宗教因素所造成的現象，而是新時代趨勢的走向，順著這股趨向，反而促使一貫道在提倡素食時，得到更好的回應與助力，例如一貫道每年舉辦的「愛心園遊會」，在園遊會上展示許多素食小吃；或利用網路電視「素食好料理」<sup>236</sup>、「享饗幸福」

<sup>232</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁37。

<sup>233</sup> 黃郁仁，〈一貫道與環保—以寶光崇正組線為例〉，《一貫道「文化交流與世界共好」學術研討會論文集》（高雄縣：一貫道神威天台山道場，2016年10月1-2日），頁233。

<sup>234</sup> 「新素食運動」是相對於傳統「宗教素食」的概念，包括健康、環保與動物保護等多元價值的吃素行動，有人也提「蔬食」取代「素食」字眼，避免外界貼上宗教色彩，在關心飲食安全與樂活風潮下，加上全球重視地球暖化議題，新素食運動成為一種時尚流行主張。參高有智，〈新素食運動，健康減碳，醫生家庭歡喜素求〉，《中國時報》A08版（我的小革命），2009年12月19日。

<sup>235</sup> 教育部最近發文各縣市，鼓勵各國中小提供學生營養午餐時，每周擇一日為「無肉日」，讓學生吃「蔬食」，可增進身體健康，也是愛護地球。參林志成/台北報導，〈學生一周一蔬食，教部鼓勵〉，《中國時報》A08版（生活新聞），2010年3月12日。

<sup>236</sup> 一貫道總會，《素食好料理》，資料檢索日期：2020年6月2日，取自<https://www.youtube.com/channel/UChv01xZVJ5a3w-882ShK7dw>。

<sup>237</sup>、「崇德廚房」<sup>238</sup>等節目和社群，透過「網站媒介」、「電子資源」宣傳有關素食烹飪教學、創意蔬食料理、素食餐廳等資訊，再透過「道親」向外界宣傳與介紹。

除了推廣素食的餐廳、料理、環保意識之外，同時提倡素食可以「救劫」的意義，通過「災異」的啟示，反省人的生活習慣，認為「飲食習慣」是首當其衝。《率真進修錄》：

三期末劫的造成。還不是人畜迭食。累世積成的嗎。你看古詩云。「千百年來碗裡羹。冤深似海恨難平。欲知世上刀兵劫。但聽屠門夜半聲。」說的多麼明顯。且一切眾生。皆有佛性。因他前世癡迷。造下罪惡。今生轉畜受報。使其受苦了罪而已。如今吾們宰他殺他。剖腹開膛。切剝割割，烹炒煎燴。適我口而飽我腹。美我膚而肥我身。試問天理何在。良心何在。……

我們生生死死。代代的罪孽。如何挽救呢。主要便是清口茹素。因現在三期末劫。上天大開慈憫。只要立志清口之人。便將前積債業。俟他行功立德。以消還之。……

凡長久茹素者。身體清潔。仙佛易於護佑。不致遭入劫凶。<sup>239</sup>

一貫道藉由「因果輪迴」的觀念，傳達「齋戒」的重要性，認為世界各地會有許多天災人禍，最大的原因來自於人的飲食當中，與同源之生物結下「惡緣」，致使「惡氣沖天」，天降災劫，若要脫離劫凶，強調必須長期茹素，使身體保持「清潔」，容易受到保護，這是以宗教的角度，詮釋「素食」的用意可以「躲災避難」。因此，鍾雲鶯：「一貫道認為，『末劫』的形成乃因食眾生肉而引起的怨氣所形成，因此，若要挽救末劫降臨時的極體毀滅，唯有發揮人類的慈悲心，不食眾生肉，虔心修行向道。因此，一貫道認為，素食是末世救劫的最佳良方。」<sup>240</sup>此外，Shen Yeh-Ying 說：「推廣素食主義是一貫道的核心教義之一，透過素食主義的推動、募集資源的救助，以合理性的方法應對 COVID-19 大流行，這種方法不是只有應用在宗教信仰而已，更是應對未來不斷變化的世界，以及從

<sup>237</sup> 社群網站，《享饗幸福》，資料檢索日期：2020年6月2日，取自 <https://www.facebook.com/happy184179/>。

<sup>238</sup> 社群網站，《崇德廚房》，《發一崇德電子報》，資料檢索日期：2020年6月2日，取自 <https://www.facebook.com/fycdepaper>。

<sup>239</sup> 佚人著，《率真進修錄》，收錄於林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁191-192。

<sup>240</sup> 鍾雲鶯，〈一貫道的素食觀：從教義思想的角度談起〉，《臺灣宗教研究》第7期（臺北市：臺灣宗教學會，2008年6月），頁153。



疫情流行的過程中，明顯看到一貫道如何走進社會提供救助的積極層面。」<sup>241</sup>也就是說，一貫道以「仁為己任」、「慈悲為懷」的愿力觀，用合理性方式推廣素食的好處與意義，以達到救己救人的社會功能，同時追求改善人類環境的目標。

## 二、社會教化與關懷

宗教的整合功能，是為了可以適應不斷變化的社會，以傳統宗教信念作為基礎，進而以合理性的改革與創新，使宗教團體得以生存。因此，張澄基說：「當宗教家面臨著嚴重的考驗，都盡量想改進傳統中之不合理處，同時將其宗教之精華提煉出來，以適應今日之要求。」<sup>242</sup>可以看到，從王覺一到張天然之間的傳承與創新，再由張天然到現代一貫道的發展，都處於不斷改革與創新的現象，也就是說，一貫道的社會關懷並非現在才有的宗教現象，而是經由傳統「三期末劫」的救劫救世之信念為基礎，發展至「仁為己任」的社會關懷之趨勢。

因此，我們可以從張天然當初制定「外功」之內容來探討，一貫道的教義思想對於社會關懷的定義是什麼？《一貫道疑問解答》解釋說：

現值三期末劫，一貫天道，應運降世，凡係一貫道友，各負勸善成人之責任，行濟人利物之事。希人人向善，存拯災救世之心，廣化善信，依規求道，此種功德，即為外功。<sup>243</sup>

在張天然承接道統時，中國正面臨抗日戰爭的艱難局面，在內憂外患的情況下，民眾深受其害，因此，一貫道認為面對「三期末劫」的危機，必須積極「渡人求道」，一來救人脫離劫難，二來救世減少災難，這種「普渡眾生」的宗教形態，一直延續至今仍然不變。由此可知，所謂的「外功」，是認為一貫道的道親有肩負著「淑世濟民」、「濟人利物」、「善與人同」的使命，由這個「使命感」推動「愿力」，發展至社會關懷的層面。

承如上述，一貫道早期在大陸的整合功能，多以「渡人」為重，然而，當一貫道傳

<sup>241</sup> Shen Yeh-Ying, 〈Standing by the Faith and Reaching Out to the Community: Yiguandao's Response to the COVID-19 Pandemic〉, Asia Research Institute, by 31 May 2020, 資料檢索日期：2020年6月2日，取自 <https://ari.nus.edu.sg/20331-8/>。

<sup>242</sup> 張澄基，《佛教今詮》（臺北市：慧炬出版，1973年），頁13。

<sup>243</sup> 張天然，《一貫道疑問解答》卷上，收錄於林榮澤，《一貫道藏》義理之部第1冊，頁26。

至台灣的初期，尚未宗教合法化之前，又是何種社會關懷的情況？蘇鳴東說：

現階段之天道，偏重於傳道開荒、普渡眾生等提倡精神方面的工作。天道當然鼓勵道親三施並進，做饒益社會之慈善事業。天道本身，無庸諱言的，由於人力、財力之限制，對於社會福利事業缺乏表現，此乃情勢之不得已。未來之天道如能合法化，一旦入力與財力充足，將同現存的基督教，努力於推行社會慈善事業，如設學校、醫院、孤兒院、養老院等，或設立龐大之基金，主動發掘急需幫助的人，給予幫助，決不後人。<sup>244</sup>

顯然，早期一貫道在社會關懷的初步發展，還是比較偏重於傳統的「傳道開荒」、「普渡眾生」的宗教傳播形態，只因宗教規模尚未發展成熟，加上政府法律的牽制，種種限制的情況下，儘管有心想要從事於社會福利之慈善事業，卻無法明顯地表現與發展，但已經有目標想要朝向基督教的模式發展，甚至已有初步的建設，如孤兒院、養老院等，從這裡可以看出，一貫道對於社會關懷的規劃之雛形。

自 1987 年一貫道隨著解禁合法化後，一貫道各單位的發展便迅速成長，尤其道親的來源遍及社會各界，在配合當局的社會發展計劃，並且打著宣揚中華傳統文化的旗號，投入鉅資以發展各項慈善事業、文教事業、社區建設等。<sup>245</sup>雖然一貫道各單位各自獨立發展，各有屬於自己的發展空間與方向，但在互相聯繫、文化交流的情況下，大致上一貫道的社會功能會有相同性質的發展方向。

因此，筆者參考林榮澤<sup>246</sup>、翁士琇<sup>247</sup>、楊流昌<sup>248</sup>、葉永進<sup>249</sup>等介紹一貫道的社會功能，彙整歸納出大概有兩個方向：一是社會教化功能，二是社會關懷功能。

### （一）社會教化功能

林榮澤：「注重社會教化工作的推展，是一貫道的一項主要特徵。以及一貫道能快速

<sup>244</sup> 蘇鳴東，《天道概論》（高雄市：未標出版社，1978年），頁 208。

<sup>245</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁 134-135。

<sup>246</sup> 林榮澤，《臺灣民間宗教研究論集》，頁 248-274。

<sup>247</sup> 翁士琇，《一貫道寶光崇正黃世妍樞紐修辦道歷程之研究》（嘉義縣：南華大學文學系碩士論文，2018年），頁 129-138。

<sup>248</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁 112-128。

<sup>249</sup> 葉永進，〈一貫道的社會關懷〉，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》（高雄縣：一貫道神威天台山道場，2006年9月24日），頁 C5-6-9。

崛起，又能成功地發展，教育體系必然有其可觀之處。」<sup>250</sup>一貫道的教育體系之觀念，並非在台灣才有的，早期一貫道在大陸時期，就非常注重教育工作。林榮澤表示，張天然為了開展道務，因此開設大型法會，亦稱為「爐會」，以為期十多天的法會形式來進行，課程內容有經書講解、基礎道義、仙佛開沙借竅等，凡有受過訓練者，出班後均有大愿，各處開荒闡道，後因會期過長，容易引生問題，故到 1930 年停辦這類型的大法會，改為三天以內的短期法會。<sup>251</sup>由此可知，一貫道從張天然時期就非常重視內部的教育工作，隨著內部教育體系發展完健成熟，後與社會文化發展計劃互相配合下，將道場內部教育體系的一小部分，變相轉化與外界合作，成為社會教化活動。因此，可以知道，一貫道的社會教化功能有二個方向：一是內部教育體系，二是社會教化活動。

一貫道的內部教育體系，雖然在各單位道場的發展與應用，或許不會全然相同，但可以發現大致上會有兩種形態：一是研究班，二是法會。

所謂的研究班，是指傳授基本道義、經典研究、禮節學習等，可依年齡、道齡不同層級分成各種不同性質的研究班，對象有幼童、學童、青年、成年人到老人等；研究班的名稱則是依各單位的見解而命名，研究班的性質是為期時間較長，且有規律性、延續性的模式，可以說是一貫道的基本學制，就如學校制度一樣，但不同於學校的學制與內容是「終身學習」的觀念和「道義經典」的學習，以「活到老，學到老」的信念，不斷地學習道義、研究經典、佛規禮節，並且實踐於日常生活中。

所謂的法會，是指經過「請壇開班」禮儀的班會，早期召開各類的法會是造就人才的主要管道，現在一貫道發展到具有整體性規劃的研究班。<sup>252</sup>可依年齡、道齡、道職分化各種不同性質的法會，法會的名稱是依照不同用途與對象、性質而命名，法會通常為期時間較短，大都三天以內；內容是針對法會性質而設題，所以範圍比較特定；參加的對象，是依道職、性質而有不同，若是為新道親設定的法會，每次會有不同的參加者；若是為辦事人員、壇主、講師、點傳師而設的法會，參加的對象比較會固定。

<sup>250</sup> 林榮澤，《臺灣民間宗教研究論集》，頁 246。

<sup>251</sup> 林榮澤，《一貫道藏·導言》史傳之部第 1 冊，頁 12。

<sup>252</sup> 林榮澤，《臺灣民間宗教研究論集》，頁 251。

一貫道的社會教化活動，範圍非常廣泛，甚至符合時下趨勢，有持續性地更新改革，觀察目前一貫道比較有穩定性、持續性的經營項目：以「國學經典」為主，有兒童讀經班、國學班、親子成長營、智慧成長營、評鑑老師研習營等，每年舉辦讀經會考的評鑑以鼓勵國人興起讀經風氣，此外，每年暑假為學童開設的夏令營、育樂營等。以「文化才藝」為主，有中醫針灸、太極拳、國樂班、合唱團、書法班、硬筆國畫、多元德藝、纏繞畫、茶道文藝、咖啡達人、插花課、烹飪課、電腦課、美姿美儀課、攝影課……等。以「社會宣傳活動」為主，有愛心園遊會、祭孔大典、祭祖大典、運動大會、成年禮、音樂會、模範表揚大會、志工大會、書法比賽、社群才藝比賽……等。以「學術研討」為主，有崇德學院舉辦「中華道統文化的傳承與創新」的學術研討會、由一貫道總會和天皇學院舉辦的「第二屆國際學術研討會」、一貫道「文化交流與世界共好」的學術研討會，由元智大學舉辦「宗教文學與人生國際學術研討會」等。除了以上是各單位比較有相同性質的參與和發展之外，另外還有以「輔導」為主，有安東道場、基礎忠恕、發一崇德、大香山、一貫道總會等，到當地的少年觀護所進行輔導。<sup>253</sup>以「社教」為主，有「圖書館」的形式，如彰化福山榮園的光明國學圖書館、台中龍井的文化道院圖書館、還有一貫道學院附設的圖書館，如崇德學院圖書館、天皇學院圖書館；此外，有「網絡電視臺」的形式，如安東道場的「一貫道圓滿歡喜台 ikthhtv」<sup>254</sup>、發一崇德的「正和電視」<sup>255</sup>、寶光建德的「建德影視」<sup>256</sup>、寶光崇正的「白陽電視台」<sup>257</sup>等，透過網絡電視，進行道義的宣傳。這些社會教化的發展，有不斷地更新的現象，隨著時下趨向，進行適當地改變。

誠然，一貫道在推廣道德文化、儒家文化的愿力觀，來自生命真誠的內化，表現於外的實踐，因此，一貫道秉持著「己立立人，己達達人」的愿力觀之原則與推動下，除

<sup>253</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁 120。

<sup>254</sup> 社群網站，《一貫道圓滿歡喜台 ikthhtv》，資料檢索日期：2020 年 6 月 6 日，取自 <https://www.youtube.com/user/udd1221>。

<sup>255</sup> 社群網站，《正和電視台》，資料檢索日期：2020 年 6 月 6 日，取自 <https://home.cd.org.tw/2749121644386513522221488.html>。

<sup>256</sup> 社群網站，《寶光建德影視部》，資料檢索日期：2020 年 6 月 6 日，取自 [https://www.youtube.com/channel/UC\\_K\\_5BUb6i2R9d5xgBKxxCg](https://www.youtube.com/channel/UC_K_5BUb6i2R9d5xgBKxxCg)。

<sup>257</sup> 社群網站，《白陽電視台》，資料檢索日期：2020 年 6 月 6 日，取自 <https://www.facebook.com/BaiYangTV/>。

了改善個人的人倫規範、飲食習慣，以提升日常生活的品質之外，更藉由不同層面弘揚儒家文化與精神，為了適應當代潮流趨勢，由愿力所發展出的信念，克服傳統宗教的侷限，可以說是無所不用其極，只希望透過社會教化功能，提升國人的文化品質為目的。

## （二）社會關懷功能

一貫道秉持著「濟人利物，拯災救世」的愿力觀，發展各項社會關懷功能，《性理題釋》更詳細解釋：「濟急救難，賑災匡危，小則出資獨辦，大則集資共舉，要隨地隨人隨時隨事，多方而利導之。」表示在能力範圍內，有錢出錢，有力出力，以助人為樂，幫助社會為目的，具體的社會關懷，可分為二者：社會福利機構、社會救助活動。

邱瑜瑾表示，早期 1940-1960 年代在台灣的社會福利機構，其實是處於「邊陲性」的角色，並不普遍，而最早有社會福利機構的是由「基督教兒童福利基金會」(Christian Children's Fund, CCF)香港分會在台灣創辦第一所家庭式教養的「光音育幼院」，收容照顧家庭遭逢變故的貧困失親兒童。等至 1980 年代蓬勃發展的歷史因素，與 1987 年解嚴後的民主化力量推動之下，以及 1980 年代後台灣「社會服務民營化」等因素。<sup>258</sup>使得宗教獲得合法化之後，許多宗教團體也效法基督教的模式，開始設立社會福利機構。

由此可知，早期的社會福利之主流由「育幼院」開始，再引入「養老院」，因此，我們回頭觀察一貫道，可以發現一貫道最早 1970 年由寶光崇正在屏東南州設立「精忠育幼院」，1979 年由發一崇德在西螺設立「信義育幼院」，1981 年由發一崇德在南投埔里設立「光明仁愛之家」的養老院，後續還有各單位、各國發展的相關慈善機構，如韓國全南長城進德修養院、泰國素叻光明仁愛之家敬老院、常州道場香港竹林明堂附設養老院、緬甸臘戍龍華宮及眉苗天然宮均附設養老院等。<sup>259</sup>也就是說，在台灣還未解嚴之前，一貫道就已經開始有社會福利機構的建設，以接近民眾，並未受到政府禁令的影響，反而將「扶老攜幼」的慈善義舉發揮地淋漓盡致。

其次，一貫道對於社會救助活動，也是積極參與和投入，主要分別有社會福利工作

<sup>258</sup> 邱瑜瑾，〈非營利組織與社會福利服務〉，收錄於蕭新煌等編，《非營利部門：組織與運作》（高雄市：巨流出版，2017 年），頁 274。

<sup>259</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁 121。

和急難救助。一貫道的社會福利，以救濟低收入戶、募捐醫療補助和社區關懷為主。如斗六崇修堂自 1940 年起，對當地貧民的救濟；台北先天道院自 1967 年皆有每年的冬令救濟；各單位道場除了貧民救濟之外，同時廣大為殘障醫療補助、設備捐助等。<sup>260</sup>寶光崇正則是配合協助政府單位，以「復康巴士」幫助行動不便的慢性患者就醫，以「食物銀行」的物資發放救濟低收入戶者，以「志工團隊」協助臺中燈會志工、國際花博志工等，或是各單位在海外的社會福利工作，主要以救濟貧民、殘障救助、醫療捐助、育幼院、老人院、學校清寒獎學金等。<sup>261</sup>配合當地政府進行相關慈善事業，沒有宗教分別、種族分別，在投資於慈善事業皆是不遺餘力。

一貫道的急難救助，則是因應災情，募捐資金紓困，或參與救難活動。如早期 1959 年的八七水災，由各道場參與救民賑災活動；1999 年九二一大地震，由一貫道總會募款，捐助賑災及受災學校復建，同時，在各災區設置餐飲供應站、賑災物品供應站；2009 年南部莫拉克颱風八八水災，一貫道總會在 2009 年 8 月 10 日於南州寶光崇正「精明寶宮」立即成立救災指揮中心，南北各地道親紛紛前來協助，並且進入重災區，協助災民重建家園，以及每日提供熱食、供應賑災物資等。<sup>262</sup>甚至從 2020 年 1 月起疫情迅速擴散，使全球各地受到 COVID-19 的威脅，最嚴重的疫情災區就是美國地區，因此由美國一貫道總會與各組線道場捐助醫療口罩、醫療手套給疫情嚴重的地區。<sup>263</sup> 我們可以知道，「災難」是無預警的，「損失」是難計算的，但是一貫道的救助活動，總是不落人後，極盡最大力量幫助社會民眾，並不求以回報，只求「救人」、「救劫」為目的，展現一貫道的愿力觀。

總之，筆者認為一貫道的愿力觀會隨應時代趨勢，進行整合與生存的功能，在「原則不變，方法萬變」的方式，以理性來對應不斷變化的社會，促使一貫道有多元化的社會功能之發展。因此，筆者以盧燕清前人對於「愿力」的看法，來觀察一貫道內部信仰

<sup>260</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁 122。

<sup>261</sup> 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，頁 122-124。

<sup>262</sup> 安東萍江竹刊、基礎雜誌聯合採訪，《一貫道親挺身賑災連線報導（四）》，資料檢索日期：2020 年 6 月 6 日，取自 <https://reurl.cc/QdOMyb>。

<sup>263</sup> 社群網站，《一貫道世界總會》，資料檢索日期：2020 年 6 月 6 日，取自 <https://www.facebook.com/world.ikuantao/posts/2627577664186859>。

者的想法：

今天辦的不是教化，而是辦「道」，是「了罪了愿」的事。一世修要一世成，憑著什麼？憑著這份「精神」與「愿力」。……辦道的愿力真的很重要，一份信心，一份誠心敬意。<sup>264</sup>

由此可知，當初老前人輩以一份「佈道勸善」、「挽救善風」的愿力，想要達成「一世修一世成」的理想目標，使得一貫道傳佈全球的發展，這種愿力觀的動力與發展，可以克服許多層面，早期是政府官方的打壓，後期是跨越種族、文化、宗教的藩籬，不管是哪種困難，因為有愿力，才有動力，這不是單靠「齋戒」或「佛規」的戒律規範可以做到，可能還需要透過「愿力」推動宗教實踐，也就是由「群體性」的倫理規範，成就「個別性」的倫理完善，所以宗教修行如何成就，是值得再深入思考，這有可能超越宗教的排他性的限制，並非框架於一貫道的宗教領域。

概括本章，從戒律觀到愿力觀的源流與發展，可以知道，戒律觀是從中國禮法文化的基礎，佛教的戒律觀傳入中國，到道教戒條的制定，這三者互相影響與融攝，直到全真道打著三教合一的旗號，使得儒釋道的流行趨勢，不僅影響許多民間宗教，同時也影響佛教禪宗、淨土宗的宗教思想，這種「思想雜揉」的現象，促使民間宗教的宗教形態會呈現「內外不同」的現象，如黃天道是「外佛內道」，先天道則是「外佛儒、內全真」的形態。雖然可以看出先天道在「宗教傳播」方面，也是努力在推廣，然而先天道更重視於「個人修行」的生命仙學，就有可能會在「出世」與「入世」之間產生矛盾，既要「絕慾」捨人倫而修煉丹道，又想要「調眾引賢」接近社會群眾，那麼在矛盾的情況下，重新審視儀式、教規、教義、實踐的面向，也是有可能的。

愿力觀，可追溯至彌勒信仰的本願思想，發展至「信願行」的宗教實踐的修行觀，到明清的勸善運動、實學思潮的契入，都是強調「入世」的社會關懷。從這裡來思考一個問題，在偏重「弘法」、「外功」的情況下，一貫道是如何進行宗教規範？有可能是以「他力」與「自力」的借力使力的方式，以及追求「了愿還鄉」的終極理想，產生道德

<sup>264</sup> 北林，《白陽道脈薪傳錄》（臺北：明德出版，2008年），頁210-212。

規範的倫理觀，並且從十條大愿的宗教意涵，以「原心」的良心本體論為出發，認為「致良知」必須「誠心實了」，在體知「三期末劫」的劫變觀之下，肩負著「普渡眾生」的使命，以此使命感驅使完成宗教實踐、宗教規範的動力，在「愿力」的推動下，適應各種環境，克服各種困難，最後因為「成人」之愿力，成就「大同世界」的理想目標，以「回歸本位」為修行目的，達到「成己」之生命終極目標，得以解脫。





## 第五章 結論

丁仁傑說：「認同產生與延續的背後，是一個變動的過程、它是被建構出來的，是一連串人與人、人與制度間的互動，並且是一種實踐。」<sup>1</sup>從「儀式」的宗教認同，到「戒律」或「愿力」的宗教實踐，在這中間過程，是由宗教身分的認同與歸屬，到意識上的認同與歸屬，其中包含了啟發菩提心的程度、認知真理的程度、追求理想世界的渴望。也就是說，「戒律」與「愿力」是一種意識上的認同與歸屬，反映在行為上的信仰回饋，這種「思想」的轉變，便是本文所要探討的主題「戒律到愿力：一貫道求道立愿之研究」，因此，我們回顧前文的研究過程與結果。

首先，在一貫道的求道儀式之演變，是根據一貫道的祖師系統，將研究範圍界定在九祖黃德輝與十八祖張天然，這兩者的求道儀式《禮本》之內容，以變相的方式，研究先天道的《開示經》與一貫道的「請壇辦道禮」，既有《禮本》的點道過程，又不會侵犯一貫道的隱私。經兩者文本的比較之後，可以發現早期的「點道詞」相當冗長且繁複，又規定傳道師必須背熟，不能看書點道，只能說以前的傳道師必須博聞強記，或是花費相當長的時間才能倒背如流，然而明清的民間宗教多半流行於下層社會，不識字的族群多過於知識份子，相對成為傳道師的人選必會受到限制。再者，《開示經》的內容幾乎是包辦整個求道儀式，從請神降臨、叩討超生、皈依立願、懺悔討准、開示皈戒、點道儀式到送神謝恩。反觀一貫道的求道儀式，簡化成「請壇經」、「申表呈請」、「引保師當愿」、「求道者當愿」、「謝恩禮」，而且是不同形式，依序進行求道儀式，如「請壇經」是配合「請壇禮」而進行，隨後才進行「辦道禮」，在辦道禮過程中，每一段的「禮囑詞」並不像《開示經》的內容那麼長，比較容易背誦，也就是說，隨著時代轉變，為了宗教傳播易於推動，促使冗長繁複的儀節逐漸被簡化，從整本《開示經》的「經書」，簡化成「請壇經」、「表文」、「禮囑詞」的形式。

值得注意的是，原本在《開示經》的內容，涵蓋了「懺悔觀」、「輪迴觀」的宗教思

<sup>1</sup> 丁仁傑，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》（臺北：聯經，2009年），頁70。

想，但在「請壇辦道禮」卻沒有出現，反而轉化在其他儀式或教義來呈現，如每日燒香的「愿懺文」進行懺悔，有「善書經典」可傳播「善惡因果」的教義，以不同的層面來進行一貫道的儀式和教義。也就是說，在儀式被簡化的情況下，便反映出宗教思想有「轉向」的情形了，何以見得？第一，因為「時間觀」的不同，造成「修行觀」也會改變；先天道認為須花費長時間「修煉內丹」而解脫，一貫道認為三期末劫、天時急緊須「立愿了愿」而回歸。第二，因為「修行觀」的不同，造成「宗教實踐」也會有差異；先天道以「三皈五戒」而規範身心，一貫道以「十條大愿」而內化身心，推諸於行動，如《大學》：「誠於中，形於外」。<sup>2</sup>由此可知，求道儀式被簡化的情形之下，與教規、教義之間的相互關聯性，也會進行改革與轉變。

其次，從前文所界定九祖到十八祖的範圍，再進一步了解，中間歷經祖師的承襲、改革與轉向，不僅改革「求道儀式」，教規也隨著調整。九祖黃德輝時期，入道必須「絕慾」、「茹素」的規定，點道儀式之前須經過「皈依」、「拈准」的允准，入道立願須遵守「三皈五戒」以配合「九節玄功」的內丹術；到了十五祖王覺一時，開始進行改革，只留「拈准」的規定，開始廢除「絕慾」的入道規定以及廢除「九節玄功」的內丹術，轉為「研究經典」提高文化素質，提倡「理氣象」的儒家思想，一貫道的「無極理天」思想便是從這裡開始；十七祖路中一時，則是廢除「拈准」，改用「掛號註冊」的方式入道，為一貫道的「掛號填表」的前身。可以發現，王覺一是思想轉向的重要關鍵，不僅將全真道推向儒家，同時他所架構的神學系統，成為一貫道的宗教思想之源頭，促使一貫道有「回歸本位」的宗教思想。即便王覺一有改革與轉向的趨勢，然而到路中一時，卻還是保留「三皈五戒」的皈戒思想，也就是說，「十條大愿」還未問世，戒律觀正在轉往愿力觀的路途中。

直到十八祖張天然時，才是真正的大轉向，重新制定佛規禮節，不再採用「天恩」、「引恩」、「保恩」、「頂恩」等「道階恩級」，表示一貫道祖師傳到張天然、孫慧明為止，因此，在「申表」時以「欽加保恩」、「欽加頂恩」代表「天命明師」之宗教神聖符號，

<sup>2</sup> 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義·大學》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，頁983。

而「道階」則改為道長、點傳師、引保師、道親等「道職名稱」，並且將「內果外功」改為「內功」與「外功」的宗教實踐，同時「合同」、「口訣」等也隨著進行改革轉變，那麼「十條大愿」便隨之問世。可以發現，在一貫道的祖師系統中，戒律觀到愿力觀的演變，歷經了兩次的轉向，一是十五祖王覺一，二是十八祖張天然。這兩位祖師的宗教思想，便是我們要探討思想脈絡的重要線索之一。

其三，戒律觀與愿力觀，並非先天道與一貫道專屬的宗教思想，而是經由中國本土宗教、外來宗教相互影響、融合的演變與發展，產生宗教文化與思想的嬗變，以簡單的圖表總述轉向的情況，如圖 5-1：

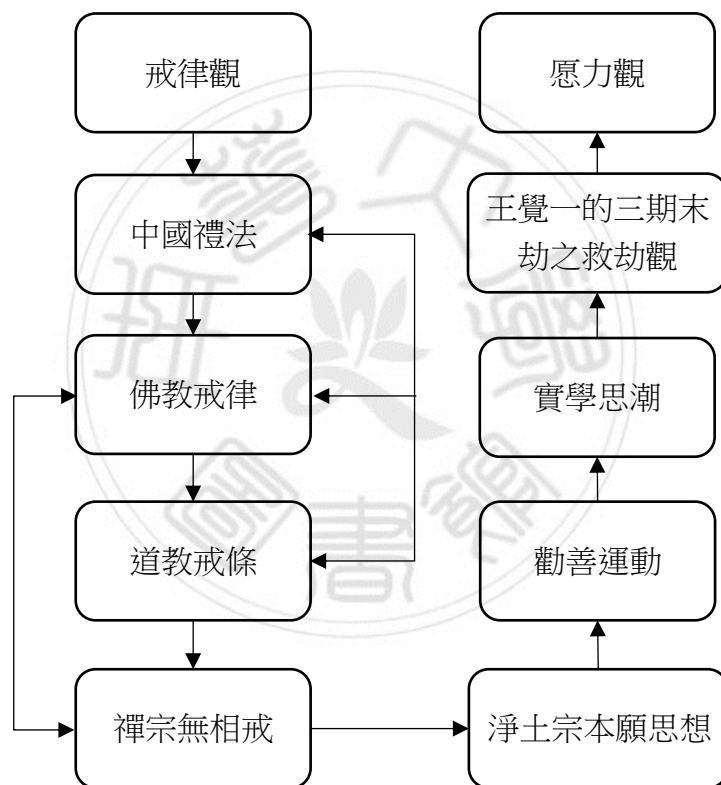


圖 5-1 戒律觀到愿力觀的演變關係圖

筆者認為，宗教實踐是對應宗教思想，也就是戒律觀和愿力觀，然而戒律觀和愿力觀，並非先天道或一貫道的專屬，而是經由文化互相影響，所產生出來的一種思想，作為該宗教的實踐動力與目的。從圖表中可以看到，戒律觀和愿力觀其實是不同的思想脈絡，但在中間的轉折點，是利用「禪宗思想」的轉向，來反思「宗教實踐」的轉向。這個轉向的意義，在於宗教的生存功能和整合功能可以提升，尤其在唐宋以後佛教、道教便開

始意識到「入世」弘法的重要性，為了適應社會環境，宗教實踐與宗教思想是有可能做適當地調整。

誠然，當戒律發展到愿力，並非降低水平以融合，而是取代或簡化，由此來反思為什麼現代一貫道是用「愿」而不用「戒」？因為整個求道儀式的演變，在十七祖和十八祖時期就已經被「簡化」了，如將三綱五常「取代」了三皈五戒，又將三皈五戒「簡化」到只剩「齋戒」的部分，自然就沒有「戒律」的問題。所以原本並未突顯的本願思想，到了現代一貫道的求道儀式，反而受到重視，如求道表文是諸佛菩薩的他力之愿，引保師當愿文也是他力之愿，但是「修行如何成就」並非單靠「他力」來完成，還需要「自力」的修行，那就是「十條大愿」的意義所在。觀察整個現代一貫道的求道儀式，可以發現，強調以「愿」來成就，而不是以「戒」助修行；以「入世」來成就，而不是以「出世」得解脫，也就是說，「求道立愿」由戒律發展到愿力，是減法而不是加法，讓修行方式、宗教規範、宗教實踐變得更簡單。

概括以上，透過本文研究的方法與架構，一來跳脫「儀式」的框架，二來審視「戒律」與「愿力」的思想與實踐。予以推論分析所得出的結果：一是全真到儒家的轉向，二是解脫到回歸的轉向，三是出世到入世的轉向。將先天道與一貫道的轉向內容，簡單做個比較，茲表如下：

表 5-1 先天道與一貫道的轉向之比較

	全真→儒家	解脫→回歸	出世→入世
先天道	絕慾、九節玄功	因丹道而解脫	因皈依而「自度」
一貫道	內盡其誠，外盡其禮	因了愿而還鄉	因愿力而「度人」

從表格中，不難發現兩者有很大的差異性，觀察從先天道到一貫道的演變與發展，其實並非一朝一夕所促成，當中可能包含時代背景、宗教背景、祖師的承襲與改革，儘管改革可能會面臨宗教內部的紛爭，但因為改革才能適應新時代，換句話說，由戒律觀「轉向」為愿力觀，其實是因應時代需求，所產生的結果。

承如上述，三皈五戒和十條大愿，若以「本願思想」之本體論為起始點，和最終回歸「極樂世界」的目標為終點，筆者認為這兩者是有共通點。但「中間過程」因為儀式、

教規、教義等不同，使三皈五戒與十條大愿，產生宗教思想有極大的差異性。換言之，三皈五戒是因應「九節玄功」，為了追求性命得到解脫，因此遵守皈戒，由深修內果，勤培外功，達成四弘願；十條大愿是因應「了愿還鄉」，為了追求回歸無極理天，因此實踐愿力，由內功修己，外功渡人，產生道德約束力。

兩者因為宗教意義之不同，不僅使宗教實踐論和價值觀產生差異，也影響是否符合時代趨向，以及是否能盡到最大的效能。用個比喻來說明：同樣在操場跑道的起始點出發，三皈五戒是屬於外圈的跑道，十條大愿屬於內圈的跑道，當鳴槍響起時，儘管兩者用同樣的速度前進，終點目標也是一樣，但因為受到跑道限制的關係，使內圈跑道的人較快達到。也就是說，一貫道為了因應時代趨向和儒學主流，淘汰費時的煉丹功之限制性、排他性，轉向為儒家「求其放心」的修行法，日常生活中就可以躬行實踐，同時也向外宣導中華傳統文化，進行社會教化功能，人人皆可學習與實踐，並無受限於宗教信仰，落實〈道之宗旨〉的「冀世界為太平」之理想。換言之，即便不是一貫道的道親，也可以參與一貫道的社會關懷活動，那麼超越宗教身分認同的框架，便可落實愿力觀所發展的道德實踐，影響的層面是由「排他性的認同歸屬」出現某種「包含性的認同歸屬」，這應該是一貫道所期望的初期目標。

但是在發展過程中，宗教三大功能：認知、生存、整合，不一定能取得平衡，早期一貫道是面對官考的問題，能夠生存比較重要；現代一貫道則是面對經營的問題，既要整合又要提高認知，所以一貫道的傳教方式便會適當地「轉向」，開始注重社會教化功能，提升認知功能，使民眾認同「了愿還鄉」的宗教意義，並且願意加入一貫道的修辦行列，因此，筆者認為「轉向」、「發展」、「限制」三者的良性關係與循環，是「宗教發展」值得思考的問題。

其次，從先天道到一貫道的演變與發展，發現過去在宗教傳播的「謹慎性」，一是防範不必要的爭議，二是讓求道者欣然接受與認同。從這裡反思現代一貫道的宗教傳播，所追求的是「質」還是「量」？如果追求的是「質」的穩定性，那麼筆者想要建議一貫道的宗教傳播能有個適當的「慕道期」，也就是還沒有求道之前，先引導民眾從「認識」到「認同」，在「求道立愿」時才不會因為「天譴雷誅」產生排斥，這無疑是幫助宗教三

大功能可以取得平衡。

「愿力」思想對一貫道的宗教實踐之影響是有目共睹的，然而，關於一貫道的愿力觀之研究，尚可用不同面向深入探討，只是本文的研究範疇，界定在三皈五戒和十條大愿之間，且時間不夠充裕，未能將一貫道的戒律觀和愿力觀詳述，若未來還有機會，得以繼續探討一貫道的戒律觀，可將一貫道的「十五條佛規」作為研究議題，或是有人對於一貫道的議題饒有興趣，也可延續或是創建新的研究方向，讓一貫道的學術研究，更加豐碩與完善。



## 參考書目

### 一、古籍與經典

- 【西漢】孔安國傳，【唐】孔引達疏，《尚書正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1993。
- 【東漢】許慎、【清】段玉裁注，《說文解字注》，臺北：天工，1992。
- 【東漢】趙岐注，【宋】孫奭疏，《孟子注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1993。
- 【東漢】鄭玄注，【唐】孔穎達疏，《禮記正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第5冊，臺北：藝文印書館，1993。
- 【曹魏】王弼、【東晉】韓康伯注，《周易正義》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1993。
- 【曹魏】何晏注，【宋】邢昺疏，《論語注疏》，收錄於【清】阮元校勘，《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1993。
- 【宋】朱熹編撰；江永集註，《近思錄》，臺北：廣文書局，1967。
- 【明】白雲觀長春真人編纂，《正統道藏》，臺北市：新文豐，1985。
- 【明】伍冲虛，【清】柳華陽撰；陶秉福增撰要旨，《金丹大道入門：伍柳仙蹤及其要旨》，北京：中央編譯出版，2013。
- 【明】孫汝忠撰，《金丹真傳》，臺中市：自由出版，1957。
- 【明】楊起元，《太史楊復所先生證學編》，收錄於《續修四庫全書》子部雜家類第1129冊，上海市：上海古籍，據南京圖書館藏明萬曆四十五年余永寧刻本影印，2002。
- 【清】左宗棠，《左文襄公全集》，臺北：文海，據光緒十六年本影印，1964。
- 【清】省庵大師，林立仁整編，《勸發菩提心文註釋》，臺北：正一善書，1998。
- 《(重雕補註)禪苑清規》，X63，no. 1245// Z 2:16// R111。
- 《大正新脩大藏經》，東京：大藏出版株式會社，Popular Edition in 1988。
- 《大乘義章》，T44，no. 1851。

《四分律刪繁補闕行事鈔》，T40，no. 1804。

《永嘉證道歌》，T48，no. 2014。

《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》，東京：國書刊行會，1975-1989、《卍大日本續藏經》，京都：藏經書院，1905-1912、《卍續藏經》，臺北：新文豐，1975。

《妙法蓮華經玄義》，T33，no. 1716。

《省庵法師語錄》，X62，no. 1179// Z 2:14// R109。

《高僧傳》，T50，no. 2059。

《善見律毘婆沙》，T24，no. 1462。

《菩薩瓔珞經》，T16，no. 656。

《憨山老人夢遊全集》，J22，no. B116。

## 二、專書

《大道入門》，高雄市：至善書局，未標出版日期。

《太上道德真經講義》，臺中：聖賢雜誌社，2000。

《奉天承運道統寶鑑》，臺南：大千世界，1980。

《明德新民進修錄》，高雄市：寸心印經處，1981。

《晨鐘》，臺北：正一善書，2009。

《新編古文觀止》，臺南：大佑出版，1994。

《萬法歸宗》，臺中：崇正基金會，2008。

《實用佛學辭典》，臺北市：萬有善書，1982。

Jordan & Overmyer，周育民譯，《飛鸞—中國民間教派面面觀》，香港：中文大學，2005。

William James，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種：人性的探究》，臺北縣新店市：立緒文化，2001。

丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷—當代台灣新興宗教現象的社會學考察》，臺北：聯經，2004。

丁仁傑，《當代漢人民眾宗教研究：論述、認同與社會再生產》，臺北：聯經，2009。

中華民國一貫道總會，《一貫道通識講義》第一冊，新北市：中華民國一貫道總會，2013。

方巖，《白陽一貫儀規》，臺南市：玉山寶光聖堂，2017。



- 王月清，《中國佛教倫理思想》，臺北市：雲龍，2001。
- 王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天書局，1996。
- 王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，臺北：新文豐出版，1999。
- 王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第5冊，臺北：新文豐出版，1999。
- 王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第6冊，臺北：新文豐出版，1999。
- 王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第7冊，臺北：新文豐出版，1999。
- 王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第9冊，臺北：新文豐出版，1999。
- 北林，《白陽道脈薪傳錄》，臺北：明德出版，2008。
- 北海老人，《三教圓通》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，臺北：正一善書，1994。
- 北海老人，《歷年易理》，收錄於王覺一原著，林立仁整編，《十五代祖北海老人全書》，臺北：正一善書，1994。
- 北海老人原著，林立仁注釋，《祖師四十八訓新註》，臺北：正一善書，1991。
- 北海老人原著，林立仁整編，《理數合解新註》，臺北：正一善書，2008。
- 弘一大師等著，《戒律學要略》，臺北：世界佛教出版，1995。
- 任繼愈主編，《中國道教史》，臺北市：桂冠，1991。
- 列聖齊釋，《中庸證釋》，臺北：圖晟出版，1993。
- 危丁明，《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，臺北：博揚文化，2015。
- 朱建民，《《實用主義》：科學與宗教的融會》，臺北市：臺灣書店，1997。
- 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義市：香光書鄉，1997。
- 余英時，《中國文化與現代變遷》，臺北市：三民書局，1992。
- 余英時，《歷史與思想》，臺北：聯經，1976。
- 吳怡，《中庸誠的哲學》，臺北市：三民書局，1976。
- 吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，臺北市：國立臺灣大學，2009。
- 李玉柱，《認理歸真的重現與重建》，臺北：圓晟出版，1988。
- 李亦園，《宗教與神話論集》，臺北縣新店市：立緒文化，1998。
- 李亦園，《說文化，談宗教：人類學的觀點》，臺北：Airiti Press，2010。
- 李紀祥，《明末清初儒學之發展》，臺北市：文津，1992。
- 李剛，《勸善成仙：道教生命倫理》，臺北市：大展，2000。
- 李輔人，《三易·三真》，臺南：龍巨書局，1989。

- 李養正，《道教概說》，北京市：中華書局，1989。
- 孟穎集註，《先天解六祖壇經》，臺南，羶巨書局，1993。
- 孟穎集註，《新編四書心德（孟子全）》，臺南：羶巨書局，1992。
- 孟穎編輯，《新編四書心德（學庸）》，臺南：羶巨書局，1995。
- 明德出版社，《回天的五個條件—戒律》，新北市：明德出版，2012。
- 林火旺，《倫理學》，臺北市：五南圖書，2004。
- 林萬傳，《先天道研究》，臺南：羶巨書局，1986。
- 林榮澤，《一貫道歷史—大陸之部》，臺北：明德出版，2007。
- 林榮澤主編，《一貫道藏》祖師之部第1冊，臺北：一貫義理編輯苑，2010。
- 林榮澤主編，《一貫道藏》義理之部第1冊，臺北：一貫義理編輯苑，2010。
- 林榮澤主編，《一貫道藏》聖典之部第1冊，臺北：一貫義理編輯苑，2009。
- 林榮澤主編，《一貫道藏》聖典之部第2冊，臺北：一貫義理編輯苑，2009。
- 林榮澤編著，《一貫道藏》史傳之部第1冊，臺北：一貫義理編輯苑，2009。
- 林榮澤編著，《陳文祥老前人傳》，新北市：一貫義理編輯苑，2015。
- 林翠鳳主編，《宗教皈依科儀彙編》，臺北：宇河文化，2013。
- 邵增樺註譯，《韓非子今註今譯下冊》，臺北市：臺灣商務，1987。
- 前賢著，《道場操辦專輯》，臺北：正一善書，未標出版日期。
- 韋伯(Max Weber)著，康樂等譯，《支配的類型：韋伯選集 III》，臺北：遠流出版，1996。
- 孫尚揚，《宗教社會學》，北京：北京大學出版社，2003。
- 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004。
- 崔默(William Calloley Tremmel)，《宗教學導論》，臺北：桂冠出版，2000。
- 張壽安，《十八世紀禮學考證的思想活力—禮教論爭與禮秩重省》，北京：北京大學出版，2005。
- 張澄基，《佛教今詮》，臺北市：慧炬出版，1973。
- 莊萬壽註譯，《新譯列子讀本》，臺北市：三民書局，1979。
- 郭明義，《修道百問》，臺北：慈鼎出版，1997。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北市：三民書局，1984。
- 勞政武，《佛律與國法—戒律學原理》，臺北：老古文化，2001。
- 智音，《一貫儀式解說》，臺北：明德出版，1998。
- 無學，《十條大愿的實踐》，臺北：正一善書，1999。

- 黃文博，《台灣民間信仰與儀式》，臺北：常民文化，1997。
- 慈聲橋，《一貫道弟子應有的認識》，臺北：善書緣，2006。
- 楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，香港：中國評論學術，2011。
- 業露華釋譯，《佛說彌勒上生下生經》，高雄縣：佛光，1996。
- 萬繩楠，《魏晉南北朝文化史》，臺北：雲龍出版，1995。
- 董芳苑，《宗教學暨神話學入門：The history of religions and mythology》，臺北：前衛出版，2012。
- 詹海雲，《清初學術論文集》，臺北市：文津，1992。
- 鄔昆如，《倫理學》，臺北市：五南圖書，1993。
- 樂愛國，《中國道教倫理思想史稿》，濟南：齊魯書社，2010。
- 蔡仁厚，《儒家思想的現代意義》，臺北市：文津，1987。
- 鄭志明，《無生老母信仰溯源》，臺北：文史哲出版社，1985。
- 魯丹選編、標點，《儒教與法律》，北京：國家圖書館，2010。
- 盧雪崑，《儒家的心性學與道德形上學》，臺北市：文津，1991。
- 蕭新煌等編，《非營利部門：組織與運作》，高雄市：巨流出版，2017。
- 謝路軍、陳勝，《道教》，北京：中國民主法制出版，2015。
- 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，臺北市：國立臺灣大學，2008。
- 蘇鳴東，《天道概論》，高雄市：未標出版社，1978。
- 釋聖嚴，《戒律學綱要》，臺北市：觀世音雜誌社佛善書印送會，1990。
- 顧寶田、張忠利注譯，《新譯老子想爾注》，臺北市：三民書局，1997。
- 龔寶善，《現代倫理學》，臺北市：臺灣中華，1991。

### 三、學位論文

- 李映瑾（2009）。佛教願文的發展及其東傳日本研究。國立中正大學中國文學所博士論文，嘉義縣。取自 <https://hdl.handle.net/11296/743s77>
- 李紀勳（2006）。宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」。真理大學宗教學系碩士班碩士論文，新北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/fh7dxs>
- 林育慶（2009）。一貫道入(求)道程序儀式之研究~以發一組崇德道場為中心。華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，新北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/rrxex4>

林榮澤(2004)。持齋戒殺：清代民間宗教的齋戒信仰研究。國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，台北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/4am9y2>

胡學丞(2018)。近代台灣漢人社會立誓研究。國立政治大學歷史學系博士論文，台北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/3yhe27>

翁士琇(2018)。一貫道寶光崇正黃世妍樞紐修辦道歷程之研究。南華大學文學系碩士論文，嘉義縣。取自 <https://hdl.handle.net/11296/jb88qt>

蔡中駿(2000)。一貫道禮儀實踐研究—以發一崇德組為例。玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文，新竹市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/skscd3>

鍾雲鶯(1995)。王覺一生平及其《理數合解》理天之研究。國立政治大學中國文學研究所碩士論文，台北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/43yr4f>

#### 四、期刊論文

于東新，〈儒學的神學化與系統化—論董仲舒對儒學的改造與發展〉，《社會科學論壇》，2008:10B，河北省：社會科學論壇編輯部，2008，頁 31-34。

王月清，〈禪宗戒律思想初探，以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，《臺大佛學研究》，4，臺北市：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，1999.7，頁 148-167。

王見川，〈民間宗教經卷的年代及真偽問題—以《九蓮經》、《三煞截鬼經》為例〉，《清史研究》，1，北京市：中國人民大學書報資料中心，2015，頁 109-117。

王效峰，〈一貫道內幕〉，《湖北文史資料》，2，武漢：湖北人民出版社，1994.出版月不詳，頁 1-248。

司馬云杰，〈禮教與宗教〉，《文化學刊》，5，遼寧省：遼寧社會科學院，2012.9，頁 143-147。

吳震，〈從“宋明”轉向“明清”—就儒學與宗教的關係看明清思想的連續性〉，《復旦學報（社會科學版）》，1，上海市：復旦大學，2010，頁 74-82。

李豐楙，〈洞天與內景：西元二至四世紀江南道教的內向游觀〉，《東華漢學》，9，花蓮縣：國立東華大學中國語文學系，2009.6，頁 157-197。

- 沈擘滢，〈坤道應運：一貫道的女性觀〉，《華人宗教研究》，7，臺北：新文豐出版，2016.6，頁 175-198。
- 林榮澤，〈“玄關一竅”：道教生命仙學向民間宗教的轉化〉，《新世紀宗教研究》6:4，新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2008.6，頁 67-110。
- 林榮澤，〈一貫道研究文獻概述〉，《一貫道研究》，1:3，南投縣：一貫道崇德學院，2014.6，頁 36-64。
- 林榮澤，〈入教吃齋—論清代民間宗教齋戒活動的社會影響〉，《中國歷史學會史學集刊》，36，臺北市：中國歷史學會，2004.7，頁 187-241。
- 林樂飛，〈民間信仰與“願”文化〉，《延安職業技術學院學報》，26:2，延安市：延安職業技術學院學報編輯部，2012.4，頁 68-72。
- 紀志昌，〈「誠」與「齋戒」—從祭禮到哲學的轉化〉，《哲學與文化》，27:11，臺北市：哲學與文化月刊雜誌社，2000.11，頁 1084-1092。
- 唐俐，〈論董仲舒儒學理論框架的道家色彩〉，《船山學刊》，2007:4，長沙市：船山學刊雜誌社，2007，頁 57-59。
- 秦寶琦，〈明清時期秘密教門信仰體系與基本教義的形成與發展〉，《邵陽學院學報(社會科學)》，1:1，湖南：邵陽學院，2002，頁 62-66。
- 陳進國，〈宗教救渡團體的本土運動與全球擴展—宗教人類學視野中的一貫道〉，《一貫道研究》，1:1，南投縣：一貫道崇德學院，2011.11，頁 18-64。
- 喻松青，〈明清時期的民間秘密宗教〉，《文史知識》，7，北京市：中華書局，1986，頁 21-27。
- 普慧，〈漢武帝時期的禮教：國家宗教神學之意識形態—董仲舒的禮教神學思想〉，《嶺南學報》，復刊 1/2，上海：上海古籍出版社，2015.3，頁 229-246。取自 [http://commons.ln.edu.hk/ljcs\\_new/vol1/iss1/12](http://commons.ln.edu.hk/ljcs_new/vol1/iss1/12)。
- 葉守桓，〈論楊起元之三教觀〉，《東海中文學報》，33，臺中：東海大學中國文學系，2017.6，頁 53-93。
- 劉玲娣，〈《老子想爾注》中的“道誠”〉，《湖北師範學院學報(哲學社會科學版)》，27:2，

- 湖北：湖北師範學院，2007，頁 45-49。
- 劉高清，〈行持戒律，檢束身心〉，《中國道教》，6，北京市：中國道教協會，2018.6，頁 63-64。
- 蔡翊鑫，〈道教倫理學—以《太上洞玄靈寶法身製論》為例〉，《藝見學刊》，14，臺中市：紅樓西廂創藝學會，2017.10，頁 47-53。
- 鄭志明，〈民間信仰「合緣共振」與「含混多義」的思維模式〉，《鵝湖月刊》，316，新北市：財團法人東方人文學術研究基金會&鵝湖月刊社，2001.10，頁 16-26。
- 蕭登福，〈論一貫道《龍華寶經》中所見的道教思想〉，《宗教哲學》，47，新北市：中華民國宗教哲學研究社，2009.3，頁 165-192。
- 賴美君，〈一貫道各式表文之研究〉，《一貫道研究》，6，南投縣：一貫道崇德學院，2017.8，頁 82-147。
- 濮文起，〈明代黃天道及其教義思想簡論〉，《貴州大學學報(社會科學版)》，27:5，貴陽市：貴州大學學報編輯部，2009.9，頁 135-139。
- 謝世維，〈當代西方對宋元以後內丹研究之回顧〉，《清華中文學報》，10，新竹市：國立清華大學中國文學系，2013.12，頁 443-489。
- 鍾雲鶯，〈一貫道的素食觀：從教義思想的角度談起〉，《臺灣宗教研究》，7:1，臺北市：臺灣宗教學會，2008.6，頁 153。
- 鍾雲鶯，〈救性、救命與聖凡雙修：一貫道的人世修行觀〉，《華人宗教研究》，6，臺北：新文豐出版，2015.12，頁 27-58。
- 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》，1，臺北：新文豐出版，2012.5，頁 35-78。
- 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》，1:2，南投縣：一貫道崇德學院，2013.4，頁 30-53。
- 蘇芃，〈“顛”、“願”、“愿”的歷時演變研究—兼談在文獻考訂中的應用價值〉，《文史》3，北京市：中華書局，2017，頁 51-140。

## 五、論文集論文

方立天，〈自力與他力之融合〉，《佛藏第 16、17 期》，《一九九九年兩岸禪學研討會論文集》，臺中市：佛藏雜誌社，2002，頁 21-27。取自

[https://www.fozang.org.tw/mag\\_article.php-id=334.htm](https://www.fozang.org.tw/mag_article.php-id=334.htm)。

李玉柱，〈一貫道道場興革與全球化發展〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，廈門：廈門大學，2011.3，頁 39-52。

林萬傳，〈一貫道龍天表「欽加保恩」及「欽加頂恩」兩大聖號探究〉，陳秋平、鍾雲鶯主編《宗源與賡續：宗教與文化國際學術研討會論文集》，馬來西亞：南方大學學院，2014.2，頁 51-65。

林萬傳，〈台灣齋教：先天道源流考〉，收錄於江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望—首屆台灣齋教學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版，1994，頁 113-144。

黃郁仁，〈一貫道與環保—以寶光崇正組線為例〉，《一貫道「文化交流與世界共好」學術研討會論文集》，高雄縣：一貫道神威天台山道場，2016 年 10 月 1-2 日，頁 225-239。

葉永進，〈一貫道的社會關懷〉，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》，高雄縣：一貫道神威天台山道場，2006 年 9 月 24 日，頁 C5-1-22。

劉怡君，〈內敬其誠，外盡其禮——一貫道禮儀的信仰意義〉，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》，高雄縣：一貫道神威天台山道場，2006 年 9 月 23 日，頁 A1-1-21。

謝金汎，〈從一貫道〈道之宗旨〉的哲學詮釋談社會關懷〉，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會論文集》，高雄縣：一貫道神威天台山道場，2006 年 9 月 24 日，頁 C4-1-36。

鍾雲鶯，〈當代台灣民間宗教對儒家思想之宣揚與實踐〉，陳支平主編，《一統多元文化的宗教學闡釋：閩台民間信仰論叢》，廈門：廈門大學，2011.3，頁 117-144。

## 六、會議論文

楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，《中國民間宗教的重新認識與傳承研討會》，福建武夷山：廈門大學國學院，2010年10月23-24日，頁9-12。

鍾雲鶯，〈儀式與實踐：一貫道的求道儀式及其意義〉，《中華道統文化的傳承與創新—第三屆一貫道研究學術研討會會議手冊》，臺北：崇德文教紀念館，2012年7月28日，頁18-41。

## 七、報紙

高有智，〈新素食運動，健康減碳，醫生家庭歡喜素求〉，《中國時報》A08版（我的小革命），2009年12月19日。

林志成/台北報導，〈學生一周一蔬食，教部鼓勵〉，《中國時報》A08版（生活新聞），2010年3月12日。

## 八、電子工具與網路資料

### （一）電子工具

中華電子佛典協會（2018年版），取自 <https://www.cbeta.org/>。

國家教育研究院雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，取自 <http://terms.naer.edu.tw/>。

國際電腦漢字及異體字知識庫，取自 <http://chardb.iis.sinica.edu.tw/>。

教育百科，取自 <https://pedia.cloud.edu.tw/>。

教育部重編國語辭典修訂本，取自 <http://dict.revised.moe.edu.tw/cbdic/>。

漢典，取自 <https://www.zdic.net>。

### （二）網路資料

何春蕤，〈談宗教研究〉（原文刊登中國時報海外版1983年11月24-25日），資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/e5aWvM>。

林萬傳，〈禮本〉（臺灣大百科全書，文化部，2009年），資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <http://nrch.culture.tw/twpedias.aspx?id=1753>。



維基百科，〈天龍八部〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自  
<https://reurl.cc/W4jALk>。

維基百科，〈四大部洲〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自  
<https://reurl.cc/4gE6RR>。

維基百科，〈四大天王〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自  
<https://reurl.cc/EKkg7n>。

全國宗教資料網，〈四大菩薩〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自  
<https://reurl.cc/e5qGxm>。

華人百科，〈文疏〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/6gWjg6>。

道教辭典，〈三師〉，資料檢索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/oDlnRM>。

張鵬飛，〈淺談道教（正一派）的傳度與授籙〉，發表日期：2014年7月10日，資料檢  
索日期：2020年2月25日，取自 <https://reurl.cc/72Oglb>。

劉怡君，〈引、保師〉，全國宗教資訊網，資料檢索日期：2020年2月25日，取自  
<https://reurl.cc/6gW1VO>。

教育百科，〈教外別傳〉，資料檢索日期：2020年2月29日，取自  
<https://reurl.cc/5g7mxn>。

漢典，〈開示〉，資料檢索日期：2020年2月29日。取自 <https://reurl.cc/4RLKNV>。

教育部重編國語辭典修訂本，〈品行〉，資料檢索日期：2020年3月12日，取自  
[http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-](http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=06Ky1W&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1)

[bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=06Ky1W&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1](http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=06Ky1W&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1)。

教育部重編國語辭典修訂本，〈根基〉，資料檢索日期：2020年3月12日，取自  
[http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-](http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=lvNO1X&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1)

[bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=lvNO1X&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1](http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=lvNO1X&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1)。

劉怡君，〈清代先天道《金不換》的丹道思想與實踐〉，2018年11月16日由道宗平台  
發表，資料檢索日期：2020年3月14日，取自  
<https://kknews.cc/news/p9pvoz2.html>。

劉怡君，〈清代先天道《金不換》的丹道思想與實踐（二）〉，2018年11月7日由道宗平台發表，資料檢索日期：2020年3月14日，取自

<http://www.wudangdao.org/m/view.php?aid=486>。

《仙佛慈語》，資料檢索日期：2020年4月25日，取自

<http://www.taolibrary.com/category/category55/c55001/17.htm>。

維基百科，〈三禮〉，資料檢索日期：2020年5月13日，取自

<https://reurl.cc/R4Y7KG>。

臺北市孔廟儒學文化網，〈高堂生〉，資料檢索日期：2020年5月13日。取自

<https://www.tctcc.taipei/zh-tw/C/about/confucian/6/68.htm?1>。

維基百科，〈西漢·哲學〉，資料檢索日期：2020年5月13日，取自

<https://reurl.cc/xZNbz4>。

維基百科，〈三綱五常〉，資料檢索日期：2020年5月13日，取自

<https://reurl.cc/R4Y7a9>。

維基百科，〈漢朝·文化〉，資料檢索日期：2020年5月13日，取自

<https://reurl.cc/b5Wb1E>。

卿希泰主編，〈三堂大戒〉，《中國道教（第二卷）》，資料檢索日期：2020年5月17日，取自 <http://www.saohua.com/shuku/zongjiao/cndaojiao2/112.htm>。

俞懿嫻，〈玄牝〉，《國家教育研究院》，資料檢索日期：2020年5月21日，取自

<http://terms.naer.edu.tw/detail/1304115/?index=2>。

台灣學佛網，〈何謂彌陀本願、何為別願〉，資料檢索日期：2020年5月21日，取自

<http://big5.xuefo.net/nr/article36/357717.html>。

全球宗教資訊網，〈宗教符號·一貫道〉，資料檢索日期：2020年5月21日，取自

<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=582>。

維基百科，〈本願〉，資料檢索日期：2020年5月21日，取自

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9C%AC%E6%84%BF>。

Shen Yeh-Ying，〈Standing by the Faith and Reaching Out to the Community: Yiguandao's

Response to the COVID-19 Pandemic〉, Asia Research Institute, by 31 May 2020,

資料檢索日期：2020年6月2日，取自 <https://ari.nus.edu.sg/20331-8/>。

一貫道總會，《素食好料理》，資料檢索日期：2020年6月2日，取自

<https://www.youtube.com/channel/UCHv01xZVJ5a3w-882ShK7dw>。

社群網站，《享饗幸福》，資料檢索日期：2020年6月2日，取自

<https://www.facebook.com/happy184179/>。

社群網站，《崇德廚房》，《發一崇德電子報》，資料檢索日期：2020年6月2日，取自

<https://www.facebook.com/fycdepaper>。

社群網站，《一貫道圓滿歡喜台 ikthhtv》，資料檢索日期：2020年6月6日，取自

<https://www.youtube.com/user/udd1221>。

社群網站，《正和電視台》，資料檢索日期：2020年6月6日，取自

<https://home.cd.org.tw/2749121644386513522221488.html>。

社群網站，《寶光建德影視部》，資料檢索日期：2020年6月6日，取自

[https://www.youtube.com/channel/UC\\_K\\_5BUb6i2R9d5xgBKxxCg](https://www.youtube.com/channel/UC_K_5BUb6i2R9d5xgBKxxCg)。

社群網站，《白陽電視台》，資料檢索日期：2020年6月6日，取自

<https://www.facebook.com/BaiYangTV/>。

安東萍江竹刊、基礎雜誌聯合採訪，《一貫道親挺身賑災連線報導（四）》，資料檢索日

期：2020年6月6日，取自 <https://reurl.cc/QdOMyb>。

社群網站，《一貫道世界總會》，資料檢索日期：2020年6月6日，取自

<https://www.facebook.com/world.ikuantao/posts/2627577664186859>。

## 附錄一：《開示經》與《普靜如來鑰匙通天寶卷》的版本比較

附表 1-1 《開示經》與《普靜如來鑰匙通天寶卷》的版本之比較

《開示經》 <sup>1</sup>	《鑰匙寶卷》 <sup>2</sup>	《普靜如來鑰匙通天寶卷》日據抄本 <sup>3</sup>	《普靜如來鑰匙通天寶卷》咸豐抄本 <sup>4</sup>
<p>五戒精嚴。三皈清淨。三皈依者。皈依佛。皈依法。皈依僧。皈依佛。不墮地獄。皈依法。不墮餓鬼。皈依僧。不墮傍生。五戒者。一不殺生。二不偷盜。三不邪淫。四不酒肉。五不妄語。此乃是。三皈五戒。佛法僧者。皈依佛。不是泥胎。不是彩畫。不是泥塑木雕。不是銅打鐵鑄。要皈依活潑潑。轉轉轉。有靜有動。常放五色毫光。圓陀陀。赤灑灑。無新無舊。為救眾生。乃為一尊真佛。自性為佛。皈依法。不是王法。不是家法。不是邪魔外道法。不是呼風喚雨法。不是邪神壓鎮法。要皈依明晃晃。亮堂堂。晶轉轉。金輪常轉。悟道之人。蘊空妙法。取經發卷。乃為真法。自性為法。皈依僧。不是人僧。不是尼僧。不是眾生。不是看經念佛僧。不是走方雲遊僧。不是一切人中僧。要皈依光崑崑。轉巍巍。妙元元。無塵無垢。無身無體。半虛空。放一段光明。乃為真僧。自性為僧</p>	<p>五戒精嚴。五皈依清淨。三皈依者。皈依佛。皈依法。皈依僧。皈依佛。不墮地獄。皈依法。不墮餓鬼。皈依僧。不墮傍生。五戒者。一不殺生。二不偷盜。三不邪淫。四不妄語。五不飲酒吃肉。乃是五者。佛法僧者。皈依佛。不是泥胎。不是採花。不是銅鑄木雕。要皈依活潑潑。轉轉轉。有行有動。常放五色毫光。圓陀陀。赤灑灑。無新無舊。為救眾生。乃是一尊真佛。皈依法。不是王法。不是家法。不是邪魔外道法。不是呼風喚雨法。不是邪鬼壓鎮法。要皈依晃晃。亮堂堂。精麗麗。法輪常轉。悟道之人。蘊空妙法。取經發卷。乃是正法。皈依僧。不是人僧。不是家僧。不是看經念佛僧。不是走方雲遊僧。不是人中一切僧。要皈依崑崑。轉巍巍。妙玄玄。無塵無垢。無身無體。半虛空。放一段光明。乃是真僧。</p>	<p>五戒精嚴。三皈依清淨。三皈依者。皈依法。皈依佛。皈依僧。皈依佛。皈依佛。不墮地獄。皈依法。不墮餓鬼。皈依僧。不墮傍生。五戒者。一不殺生。二不偷盜。三不邪淫。四不酒肉。五不妄言。此乃是三皈五戒。佛法僧者。皈依佛。不是泥塑。不是採畫。不是銅鑄木雕。要皈依活潑潑。轉轉轉。有行有動。常放五色毫光。圓陀陀。赤洒洒。無新無舊。為救眾生。乃是一尊真佛。皈依法。不是王法。不是家法。不是邪魔外道法。不是呼風喚雨法。不是邪魔神鎮法。要皈依明晃晃。亮堂堂。精麗麗。法輪常轉。悟道之人。蘊空妙法。取經發卷。乃是真法。皈依僧者。不是人僧。不是泥僧。不是眾生僧。不是看經念佛僧。不是走方雲遊僧。不是一切中人僧。要皈依光崑崑。轉巍巍。妙玄玄。無塵無垢。無身無體。半虛空。放一段光明。乃為真僧悟道者。</p>	<p>五戒精嚴。三皈依清淨。三皈依者。皈依佛。皈依法。皈依僧。不墮傍生。五戒者。一不殺生。二不偷盜。三不邪淫。四不妄言。五不飲酒嚙肉。乃是三皈五戒。佛法僧者。皈依佛。不是泥胎。不是彩畫。不是銅鑄木雕。要皈依活潑潑。轉轉轉。為救眾生。乃是一尊真佛。皈依法。不是王法。不是家法。不是邪魔外道法。不是呼風喚雨法。精麗麗。法輪常轉。悟道之人。蘊空妙法。取經發卷。乃是精法。皈依僧者。不是人僧。不是尼僧。不是眾生。不是看經念佛僧。不是走方雲僧。不是一切人中僧。要皈依光光崑崑。轉巍巍。妙玄玄。无塵无垢。無身無體。半虛空。放一段光明。乃是真僧悟道。</p>

<sup>1</sup> 佚人著，《開示經》，收錄於林萬傳，《先天道研究》，頁二-16-18。

<sup>2</sup> 佚人著，《鑰匙佛寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁842。

<sup>3</sup> 佚人著，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁754-755。

<sup>4</sup> 佚人著，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收錄於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》第4冊，頁673。

## 附錄二：《開示經》與「請壇辦道禮」的思想比較

附表 2-1 《開示經》與「請壇辦道禮」的宗教思想之比較

思想	《開示經》	一貫道的請壇辦道禮
戒律觀	三皈五戒	無
輪迴觀	四生六道	無
懺悔觀	1、自從無量曠劫以來，失迷東土，沉埋苦海……求老爺天恩慈悲發一部天恩天赦…… 2、十懺	實心懺悔
愿力觀	地藏王發七十二願、彌陀發四十八願、觀音立十二願……	1、十條大愿（求道者當愿文） 2、禮囑：你若愿不能了，難把鄉還
末世救劫觀	1、十二老母下南閣，中央末劫釣先賢。娑婆世上成普度，菩提彼岸攬慈船。 2、三災不染，八難不侵，逢凶化吉，遇難成祥，好人相逢，惡人迴避，諸魔遠退。 3、收圓普度開羣品，天真顯道化先賢。	1、今時眾生塗炭未得救拯水火劫煞已到眼前所以立下此會廣救無數眾生整起此着普收有緣種子 2、申請三期應運彌勒古佛……到此運際、同助三佛、普收蘊數 3、大千收束二八年……蒼生白首共沾恩典，一切諸神護庇靈壇 4、(乾)此時正在重陽天……(坤)今時已至末劫年……
靈性救贖觀	1、嬰兒見娘飄舟到岸孤客還鄉一處相逢永不投東再不下生。 2、地府抽釘，拔黃天榜標名…… 3、稍帶革命靈魂，出苦還鄉…… 4、但得豁開天地眼，玄關一竅見親娘。 5、點開智慧通天眼，漏出金剛不壞身。 剎那超出三期劫，不在閻浮受熬煎。	1、點道禮囑：各個首得還鄉道，保你無恙萬八年…… 2、天堂掛號，地府抽丁 3、(乾)今得此一著，跳出苦海淵……(坤)你今得一指……無有生和死……
祖師署名的權力象徵	1、先歸十一祖委十二祖手委○○師父命男女兒某領受瑤池金母後天○○堂天恩。 2、過去、現在、眾位師尊先歸、十一祖、十二祖、虛無十三祖空中保佑、暗裏扶持	1、欽加保恩、欽加頂恩 2、(乾)余今領受恩師命……(坤)余今領受法敕旨……

### 附錄三：《開示經》與「請壇辦道禮」的求道儀式之比較

附表 3-1 《開示經》與「請壇辦道禮」的求道儀式之比較

名稱	《開示經》	一貫道的請壇辦道禮
請神臨壇	<p>瑤池金母生天生地大慈大悲<sup>四叩</sup>今有男女兒<sup>某</sup>申請上祝登哀天地家鄉太虛住世</p> <p>瑤池金母<sup>四叩</sup>住世</p> <p>老爺彌勒古佛<sup>四叩</sup></p> <p>龍天八部文武眾聖護法諸神諸佛諸祖諸大菩薩<sup>四叩</sup></p> <p>靈山會上諸真諸帝眾聖眾賢千佛萬祖執掌天地乾坤森羅萬象五湖四海三界十方眾位諸佛各路神祇在世圍繞擲</p> <p>瑤池金母大道<sup>四叩起</sup></p>	<p>大眾肅靜，各列其班，俱整衣冠，誠敬聽宣。八卦爐中起祥煙，育化聖中降臨壇。關帝居左純陽右，二十八宿護法壇。老中至壇，諸神儼然。右指呼叱，左指呼鞭。雷部風部，虎部龍部，各顯威嚴。爾等恭立，細聽吾言。今逢三天大道顯然，諸部神真護庇靈壇。鬼神聽旨，且莫冥頑。遇難救難，遇災除焉。遇善相助，遇事相辦。大劫遠退，星曜靈官。領帝勅令，速辦天盤，三曹之事，一一詳參，不准退意，時時皆然。各盡爾職，鎮壓三天。中命諸真，代吾傳宣。見道成道，運轉坤乾。十二元辰，各據其天，時勢將至，毋違，特宣。</p>
申表呈請	<p>今據</p> <p>皇清嘉○年○月○日○時分前後現在省○府○縣○地○氏門中男女兒<sup>某</sup>等跪在</p> <p>瑤池金母</p> <p>天地老爺蓮臺之下討超生四叩上香領叩各舉真心報名答願願畢四叩眾起皈依人就位四叩拈香跪聽下文</p> <p>十二老母下南閣 中央末劫鈞先賢 娑婆世上成普度 菩提彼岸攬慈船 有緣有分隨吾進 無緣墮落在汪洋 吾今將來明說破 莫怨吾私不漏言 金丹九轉下東林 暗鈞良賢貼骨親 單傳秘密還鄉道 直指當來出世因 西乾東震周流轉 外教旁門認不真 末後龍華逢末劫 斗牛宮內訪根源 自從無量劫曠劫以來失迷東土沉埋苦海脫骨如山人身難得中國難生道</p>	<p>跪讀申請（跪讀末後一著）</p> <p>末後一著昔未言，……</p> <p>今有欽加頂恩孫慧明率眾等，虔心跪在明明上帝蓮下<sup>一叩首</sup>，又申請三期應運，</p> <p>彌勒古佛<sup>一叩首</sup>，三千弟子，……，通報<sup>三叩首</sup>中情</p> <p>請新求道人代表就拜位……（節略）</p> <p>跪聽讀表（靜、敬聽讀表）</p> <p>表文呈奏</p> <p>據</p> <p>民國（西元）○○年歲次○○○○月○日○時（分）前後在臺灣省○○縣市（佛堂地址）（壇名）佛堂之中今有</p> <p>欽加頂恩孫慧明率引 保 虔心跪在明明上帝蓮下曰竊自開天以來已經三佛之運生民而後未得天（聖）道</p>

	<p>場難遇佛法難聞今得人身中華幸遇 古佛道場見道方修道聞法早超生 地藏王發下七十二願要撤空地府度 盡鬼使出苦還源方成正果 古彌陀親發下四十八願要度盡凡間 眾生成佛娑婆改換做蓮花國方歸極 樂西方淨土古家鄉 古觀音立下十二大願要度盡天下善 男信女方證菩提無願不成無願不立 佛以願為憑無願不能成正果</p>	<p>普傳理義不明道統已墜至今三千餘 年矣今蒙 皇天開恩正宗鍾毓於東土 祖師鴻慈正派再振於垞郡今時眾生 塗炭未得救拯水火劫煞已到眼前所 以立下此會廣救無數眾生整起此着 普收有緣種子不啻 湯武鴻恩 堯舜大德壇前 上帝哂納案下神祈俱庇今有○○○ (三人以上眾生等二人以內寫姓 名) 突破塵緣醒悟迷津懇祈 上帝大賜明路<sup>兒(等)</sup>別無可陳惟獻清 供素蔬以達 上聞 (求道者姓名)願捐功德洋(費)新 臺幣○○圓整 (愚)兒(等)率眾等伏俯百叩</p>
<p>人道立願 文</p>	<p>今有<sup>眾生某</sup>投進 瑤池金母 古佛大門 皈依學好 受 持三皈五戒 求末後大道真經 明心 見性 超生了死 出苦還源 成其正 果 三皈真 五戒全 救得養身 拖得 生身 見得無身 三皈不真 五戒不 全 洩漏真空大道 謬行違背 欺師 滅祖 宏誓大願 自身承當<sup>眾生某</sup>若有 二心 雙眼落地 身化膿血 天譴雷 誅 望 老爺討慈悲 討超生 討吉祥 哀快 開恩討准四叩起引進保人同前答願</p>	<p>虔心跪在，明明上帝蓮下(坤：皇母 蓮下)，今天願求○○大道(真理天 道、原一大道、發一大道、孔孟聖 道、先天大道)，性理真傳，得道以 後，誠心保(抱)守，實心懺悔(坤： 實心修煉)，如有虛心假意，退縮不 前，欺師滅祖，藐視前人，不遵佛 規，洩露天機，匿道不現，不量力而 為者(坤：不誠(實)心修煉者)， 願受天譴雷誅(天人共鑑)(乾：天 打五雷轟身、坤：天譴雷誅) 乾：「你若愿不能了，難把鄉 還，……，洪誓大愿永不能完」 坤：「你若不照愿行，……，無有別 囑，誠聽點玄」</p>
<p>引保師擔 保文</p>	<p>老爺天恩慈悲男女兒<sup>某</sup>乃是先歸 十一祖委十二祖手委○○師父命男 女兒<sup>某</sup>領受 瑤池金母後天○○堂天恩男女兒<sup>某</sup></p>	<p>(弟子)○○○虔心跪在 明明上帝蓮下，今天願引願保(二 人以下念姓名三人以上念大眾)求 ○○大道(真理天道、原一大道、發</p>

	<p>俱是初進後學 肉眼凡夫 知頭不知尾 知凡不知聖 一切謬行違背 大胆粗心血心 輓上輓下 世事紅塵 都有不是 日有三千散亂 夜有八百退息 或有調賢不周 引眾不明 謬行錯亂 都是有的</p> <p>老爺看眾 莫看一求</p> <p>老爺發一部天恩天赦 天郊一大赦 赦與男女兒<small>某</small>無罪無過 正理身心 當來助道望</p> <p>老爺開恩討准<small>四叩起上香</small></p>	<p>一大道、孔孟聖道、先天大道……)，性理真傳，如若引入保入，左道旁門，(邪教白蓮)，誑哄(哄騙、誑騙)人之錢財者(誑哄求道人錢財，以及所引所保求道人如係身家不清白、品行不端正者)(如若引入、保入身家不清白、品行不端正、左道旁門、誑哄人之錢財)，願受天譴雷誅(天人共鑑)(乾：天打五雷轟身、坤：天譴雷誅)</p>
<p>點道禮囑 文</p>	<p>父母未生前與母共相連十月胎在腹 能動不能言晝夜母呼吸往來透我元 剪斷臍帶子一點落根源</p> <p>天花母送性往顛門而進此處為安身 立命乍落連聲叫陰陽顛倒顛</p> <p>地花母送命往地戶而進性為陽命為 陰性在前頭走命在後頭跟性命一交 陰陽則顛倒矣而陰則在上陽則在下 陽內有真陰陰內有真陽陰陽兩個字 能有幾人知這點真性在內散五臟六 腑知飢知飽在外散皮毛筋骨識痛識 癢皆是先天佛性</p> <p>性命歸淨土此處覓真元迷失當來路 輪迴苦萬千若遇明師指徹透妙中元 時時拴意馬刻刻鎖心猿都來二十句 端坐上青天</p> <p>皈依十方一切佛法僧法輪常轉度眾 生<small>十叩</small></p> <p>此為蘊空正法 超凡入聖 性走雷音 而登菩提道岸 躲三災 不遭惡趣 避八難 不落頑空 果正成佛之妙意 了道還源而成正果 又道三心不掃 焉能成聖四相不飛 焉能闖劫 眼為 色心 口為凡心 心為血心 掃去色 心 迴光返照 得見清淨 法身清淨 法身</p> <p>燃燈古佛 撤了凡心 迴光返照 得</p>	<p>請新求道人就拜位，請點傳師慈悲 (請傳道師講幾句話)</p> <p>請點傳師傳合全(同)「傳你古合同，抱在胸中……」</p> <p>平心靜氣，(眼)看佛燈，靜(跪)聽禮囑(敬聽立囑)</p> <p>乾：「大千收束二八年，……，一切諸神護庇靈壇」(坤道無此句)<small>三叩首</small></p> <p>乾：「此時正在重陽天，……，傳你本來玄妙關(天堂掛號，地府抽丁)」</p> <p>坤：「今時已至末劫年，……，慈悲傳你真玄關(天堂掛號，地府抽丁)」</p> <p>……</p> <p>平心靜氣，(眼)看佛燈，敬待點玄 (靜候點玄)</p> <p>乾：「當前即是真陽關，……，萬八得超然」</p> <p>坤：「二目要迴光，……，知主保無恙」</p> <p>請點傳師(傳道師)傳口訣</p>



	<p>見完滿報身 完滿報身  釋迦古佛 了了血心 迴光返照 得見千百億化身 千百億化身  彌勒古佛 了了三心 纔得見三佛  眼為人相 鼻為我相 口為眾生相 耳為壽者相  眼貪色而不絕久矣後這點靈光隨此門而出  墮在卵生地獄飛禽鳥雀此門造罪飛去人相迴光返照 出了卵生地獄 得見  觀音菩薩 此處為南瞻部洲  觀音菩薩 在此洲說法度人  鼻貪香 而不絕久矣 後這點靈光隨此門而出 墮在濕生地獄 魚鱉蝦蟇 此門造罪飛去 我相迴光返照 出了濕生地獄 得見  普賢菩薩 此處為西牛賀洲  普賢菩薩 在此洲說法度人  口貪味 而不絕久矣 後這點靈光隨此門而出 墮在化生地獄 蚊蠅蛆虫 此門造罪飛去 眾生相迴光返照 出了化生地獄 得見  地藏王菩薩 此處為北衢蘆洲  地藏王菩薩 在此洲說法度人  耳貪聲 而不絕久矣 後這點靈光隨此門而出 墮在胎生地獄 騾駝象馬 此門造罪飛去 壽者相迴光返照 出了胎生地獄 得見  文殊菩薩 此處為東勝神洲  文殊菩薩 在此洲說法度人  掃三心 飛四相 識一字 早得還源 生來之路 人人知道 歸家路 不指一竅不通  點開智慧通天眼 漏出金剛不壞身 剎那超出三期劫 不在閻浮受熬煎</p>	
送神謝恩	<p>靈山會上諸佛祖諸大菩薩男女兒<small>某</small>  跪在</p>	<p>謝(感)謝老中開(降)道之恩(三叩首)、諸天神聖(一叩)、彌勒祖師</p>

<p>瑤池金母          天地老爺蓮臺前回話或有回得是回          得不是回得到回得不到一切不到之          處求神爺運行拔濟好簿呈奏<sup>一叩</sup>求          老爺開恩 求          母慈悲赦男女兒<sup>某</sup>無罪無過正理身          心當來助道<sup>四叩起上香</sup>          裏八部外八部循環八部護法鑿壇四          值功曹家宅神聖各路神祇一方一所          扶持大道<sup>某</sup>等俱是凡夫多有不到之          處看起          瑤池金母          天地老爺 無為金面 好簿呈奏 總          報恩情<sup>四叩起上香</sup>          過去 現在 眾位          師尊先歸 十一祖 十二祖 虛無          十三祖          空中保佑 暗裏扶持 拔濟弟子等          一二現成 得好          龍華會上總報恩情四叩眾念十懺十          報并十字佛十遍一念一拜眾起皈依          人謝恩百叩起眾跪圓滿四叩四位撤          供禮畢送神十叩 三楫 退班</p>	<p>(一叩)、南海古佛(一叩)、活佛師          尊(一叩)、月慧菩薩(一叩)、師尊          (一叩)、師母(一叩)、點傳師(一          叩)、引保師(一叩)、前人大眾(一          叩首)</p>
--	--

附表 3-2 先天道求領先天玄關大道表文和一貫道的求道表文之比較

	先天道的新進求儀式	一貫道的求道表文
	表文呈奏	表文呈奏
表文內容	<p>.....            敬為求領先天玄關大道憑闡定奪            事跪在            瑤池金母 無極天尊            .....</p> <p>眾位師尊蓮台之下慈悲懇求赦愆            宥過度厄清災撥除魔難化為吉祥            大道早開普渡早成言念眾生○○            自皈依以來存心改過覺苦海之無            邊立志希賢思道岸之有自爰發誠            心願遵守三皈五戒不改初念用懲            窒六欲七情前次放生愛物曾求懺</p>	<p>據            民國(西元)○○年歲次○○月○            日○時(分)前後在臺灣省○縣市            (佛堂地址)(壇名)            佛堂之中今有            欽加頂恩孫慧明率引○保○虔心            跪在            明明上帝蓮下曰竊自開天以來已            經三佛之運生民而後未得天(聖)            道普傳理義不明道統已墜至今三            千餘年矣今蒙            皇天開恩正宗鍾毓於東土</p>

<p>釋於 三天今持發愿求玄復祈點 開乎一竅誠恐孽未能消冤猶來阻 眾生○○○願捐放生錢○○文經 ○卷祈消累劫之宿冤求除今生之 魔障但男乃肉眼凡夫未知根原深 淺為此請設供果素菜香燭微儀謹 備空准二字奏稟 諸佛鴻慈洞鑑如伊可開蒙賜准字 如未可示請給空鬪男兒不敢自專 憑鬪定奪 伏望 瑤池老母安施格外之仁 諸天眾聖大開無量之德 諸佛諸祖諸師普垂憐鑑發下一部 郊天大赦赦與眾生○○自歷劫至 今所造無邊孽冤罪過一切不到之 處求其悉赦除之更祈 紫冊標名紅籍書號賞賜○○自今 之後智慧開朗性體圓明三災不染 八難不侵好人相逢惡人迴避諸魔 遠退神力扶持二六時中所求如意 男兒○○甘冒 天威不勝惶恐之至謹百叩上懇 以聞</p>	<p>祖師鴻慈正派再振於圮郡今時眾 生塗炭未得救拯水火劫煞已到眼 前所以立下此會廣救無數眾生整 起此着普收有緣種子不啻 湯武鴻恩 堯舜大德壇前 上帝晒納案下神祈俱庇今有○○ (三人以上眾生等二人以內寫姓 名) 突破塵緣醒悟迷津懇祈 上帝大賜明路<sup>兒(等)</sup>別無可陳惟獻清 供素蔬以達 上聞 (求道者姓名)願捐功德洋(費) 新臺幣○○圓整 (愚)兒(等)率眾等伏俯百叩</p>
---	--

## 附錄四：歷代入道條件與規定的同異之比較

附表 4-1 九祖到十七祖入道條件與規定的同異之比較

	九祖—十二祖	十五祖—十七祖
相同	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、求道者必須品行端正</li> <li>2、求道功德費</li> <li>3、引保師</li> <li>4、入道立愿：三皈五戒</li> <li>5、道階果位</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、求道者必須品行端正</li> <li>2、求道功德費</li> <li>3、引保師</li> <li>4、入道立愿：三皈五戒</li> <li>5、道階果位</li> </ol>
差異	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、必須茹素、絕慾才能入道</li> <li>2、皈依、拈准、採取、火候</li> <li>3、誦經、放生、刷書</li> <li>4、九節玄功</li> <li>5、點性、點命、點道（蘆伯點杖）</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、十五祖廢除絕慾，十七祖廢除拈准</li> <li>2、不必放生、刷書等捐貲</li> <li>3、十五祖廢除九節玄功</li> <li>4、十五祖創建一指禪</li> </ol>

附表 4-2 先天道和一貫道的入道條件和規定之同異比較

	先天道	一貫道
相同	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、求道者必須品行端正</li> <li>2、求道功德費</li> <li>3、引保師、開示師</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、求道者必須品行端正</li> <li>2、求道功德費</li> <li>3、引保師、點傳師</li> </ol>
差異	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、必須茹素、絕慾才能入道</li> <li>2、入道立愿：三皈五戒</li> <li>3、《開示經》</li> <li>4、九節玄功</li> <li>5、點性、點命、點道（蘆伯點杖）</li> <li>6、道階果位</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1、只要品行端正、身家清白，殺業者不渡，賤業者不渡</li> <li>2、入道立愿：十條大愿</li> <li>3、請壇經、龍天表、點道詞</li> <li>4、內功修己，外功渡人</li> <li>5、一指禪</li> <li>6、十八祖廢除道階</li> </ol>

## 附錄五：《還鄉覺路》之「十條大愿」節錄

民國三十一年(1942)，濟公活佛特地臨壇批出《還鄉覺路》<sup>5</sup>，作為一貫道的修辦者之依循。其目的是希望參明本性，了悟天人宗旨，了解天時緊急，遵循《還鄉覺路》所批示的修道、辦道的內涵，認真立愿了愿，踏實行功積善，才能真正「了愿還鄉」。<sup>6</sup>

《還鄉覺路》中，除了將濟公活佛的佛號做冠頂降壇詩之外，在正文之前，同樣將「十條大愿」逐條做冠頂詩句作為開場白，其節錄如下：

### 一、「誠心抱守」：

誠意正心性自如 心主萬化有歸無

抱定宗旨蘊靈啟 守道行功私慾除

### 二、「實心懺悔」：

實行大德以服人 心當敬重聆聖音

懺法修持天降福 悔過能除希賢真

### 三、「虛心假意」：

虛懷若谷希聖明 心生魔生理無窮

假中求真真何在 意含遷善播仁風

### 四、「退縮不前」：

退步即墜陷阱中 縮念莫忘自心情

不與世俗爭好歹 前程速奔有光明

### 五、「欺師滅祖」：

欺人欺己難欺天 師尊妙道須持堅

滅卻三心飛四相 祖顯佛法共收圓

### 六、「藐視前人」：

藐念心存豈英賢 視之弗見理妙玄

前車之鑑當自警 人體天心自然安

### 七、「不遵佛規」：

<sup>5</sup> 濟公活佛，《還鄉覺路》（臺南：大千世界，1983年）。

<sup>6</sup> 林榮澤，《一貫道藏》史傳之部第1冊，頁112。

不明天時枉用功 遵守真性道能行

佛法無邊濟善信 規章判定上天評

八、「洩露天機」：

洩出真機天命傳 露顯分明辦收圓

天意應時仁風挽 機會難逢非偶然

九、「匿道不現」：

匿而不明怎參玄 道統萬善兼四端

不以良心存中正 現在現報實可憐

十、「不量力為」：

不守真常終墜淵 量解真情體妙玄

力能進行速英勇 為道終久有光沾

