

論一貫道「本」與「非本」之思想的解經模式----- 從《論語》的幾則解釋談起

鍾雲鶯*

摘要

本文乃以經典詮釋的觀點，挑選一貫道解讀《論語》與傳統注解差異性最大幾則篇章，探討一貫道詮釋儒家經典之「本」與「非本」的解經模式。

一貫道對於「本」的定義，強調宇宙與性靈的根源處，告知信仰者要以返本溯源為修道目標。故而在教義上，以「性即理」開展其思想核心，在本體論上以「理天」為本，對於修道法門的選擇，強調具有「天命」的明師真道，落實在人身，則是「玄關」----人之性靈的居所，生死應出入的門戶。「非本」則是指變動不居、受限於時間、空間之氣天與象天，因之，一貫道認為「非本」的「教」並不能解決人的生死大事，也無法了解人的性靈出入的正門，終將落入輪迴，永劫不休。

本文挑選《論語》中一貫道解讀與學者們的解釋有最大差異的五則文字，發現一貫道對於《論語》的解釋，最主要仍在其「本」與「非本」的思維模式中解經，以返「本」溯源，做為他們解釋經典的最大前提。

透過本文的探討，我們可以了解，一貫道對於經典的解釋，並非如外界所言沒有思想體系，我們仔細解析之，可以發現，「本」與「非本」的比較，並以歸「本」為要，唯有從這個角度切入，我們才可以了解一貫道解讀經典的思想核心。

*元智大學中國語文學系副教授

40 《世界宗教學刊》第八期 2006 年 12 月

關鍵詞：一貫道、《論語》、本與非本、解經模式

壹、前言

儒家經典之所以在東亞社會產生重大的影響，其中「被詮釋性」是很重要的因素，¹而儒家經典之所以「召喚」(calling)不同時空的學者，最主要在於儒家經典的作者充滿著經世、淑世、救世的情懷，²而這樣的情懷，表現在經典注疏的面向上，說明了儒家經典之所以源源不絕的生命力，即在於經典與注疏者的對話，³而此一救世情懷的對話，成就了千年來儒家經典的注疏傳統。而這樣的注疏傳統，不僅只是在學術界的知識分子層面發展，也在民間社會的宗教人中默默生根，發展出有別於學術界的注疏面向，一貫道即是最佳的例證。

一貫道雖宣稱「五教合一」，但實是明末以來「三教合一」卻是「以儒為宗」的宗教傳統。我們可由一貫道道場內部流通之三教經典注疏本的解讀內容得知，⁴迄今，仍有許多信仰者仍以「以教解經」的角度詮釋經典。

一貫道「以儒為宗」的教義思想確立於第十五代祖師王覺一(1830-1884?)。特別是王覺一的《理數合解》，影響儒家型的民間教派甚鉅，民國十年(1921)，同善社楊毅廷所著之《三家合參----毅一子》稱王覺一著作為「一貫聖經」，⁵以「聖經」一詞稱道王氏的著作，已經是將之視為聖人之言。由於王氏的影響，直至今日，一貫道系統「以儒為宗」的信仰核心，不曾改變。

¹ 陳昭瑛教授認為，從「作」的角度界定六經，則儒家所理解的經典性有三個特質：原創性、被詮釋性、教育性，見氏著《儒家美學與經典詮釋》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2005.8)，頁3。筆者認為，「被詮釋性」的多元性，是儒家經典在民間社會廣為流傳、接受的原因之一。

² 黃俊傑，從中日儒家思想史視野論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題，《德川日本《論語》詮釋史論》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2006.2)，頁26。

³ 參黃俊傑，《孟子思想史論(卷二)》(台北：中研院中國文哲研究所籌備處，1997)，頁473。

⁴ 參拙撰《當今臺灣民間教派流通之大學、中庸注釋本介紹----以民國以來為主》，頁85-120；《臺北文獻》直字135期；《一貫道內部流通之儒家經典注疏本介紹》，《鵝湖》.374(2006.8)頁55-63。

⁵ 見《三家合參----毅一子》(臺北：中國子學名著集成編印基金會)，頁21。

由於一貫道解讀經典的內容與方式，迥異於前人，故而被認為是「胡言亂語」、「沒有思想體系的解釋」、「誤解了經典的原意」，類此的誤解，在早期的臺灣社會乃屬司空見慣的現象。筆者近十年來皆以民間教派之經典詮釋為研究主題，特別是一貫道的教義思想與經典詮釋，⁶發現一貫道對儒家經典的詮釋有其一定的解經模式——「本」與「非本」的思想體系，以及透過此一思想體系解釋儒家經典並闡釋教義。「本」意謂的對宇宙、性命之源的尋求，「非本」則是告誡世人修道的真義，切莫被假象所迷惑，並且說明選擇修道法門的重要性，當然，一貫道自許是可以帶領眾生歸本溯源的不二法門，許多經典的解釋乃扣緊「本」與「非本」的異同作一闡釋，決非如外界所言「沒有思想體系」。

本文試圖從《論語》中的幾段原典，特別是一貫道注疏者與前人迥然不同的詮釋，探討一貫道「本」與「非本」的解經模式。

貳、一貫道「本」與「非本」解經觀念之建立與說明

一貫道詮釋儒家經典中，有其關鍵性的詞彙，筆者在「一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察」一文中，乃從「理、氣、象」、「道與教」、「玄關與十字架」、「道統、心法與三期末劫」、「一貫之道」等討論一貫道的宗教術語與意義，並在「本」與「非本」：論一貫道詮釋儒家經典

⁶ 筆者針對一貫道之教義思想所撰述之文章有：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》（國立政治大學中文系碩士論文，1995）；試論臺灣一貫道對《大學》之詮釋，《第三屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學中文系，2003.2），頁 515-559；一貫道《學庸淺言新註》所闡述之終極關懷，《第一屆北區技專校院宗教與人間關懷學術研討會論文集》（桃園：龍華科技大學通識教育中心，2004.12），頁 83-109；一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察，《台灣宗教研究》4:1（2005.6），頁 37-71；論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義，《臺灣東亞文明研究學刊》3.1（2006.6），頁 165-187；一貫道內部流通之儒家經典注疏本介紹，《鵝湖》.374（2006.8）頁 55-63；一貫道對「格物致知」之詮釋及其呈現的宗教意義，發表於「宗教、文學與人生國際學術研討會」（元智大學與世界一貫道總會合辦，2006.9.22）；「本」與「非本」：論一貫道詮釋儒家經典的思想體系（未刊稿），從「道之宗旨」論一貫道在平鎮之社區教育理念的發展（國立臺北商業技術學院 2006 北商學術論壇：立足平鎮 關懷桃園——桃園平鎮地區文學與文化學術研討會）（2006.12.18），以及本文。

的思想體系 一文中，從「性即理」的教義思想、空間結構與心性意義、明師真道的「天命觀」與「本」之回歸與否的思維，探討一貫道之「本」與「非本」的解經體系，由於以上二文已有詳細的論述，本文在此僅將其所表現的宗教意義作一簡述：

一、教義之「本」：性即理的思想意義

在程朱理學的影響之下，「性即理」的思想在王覺一的詮釋中，變成宗教的意義，並且是一貫道的信仰核心。在天曰「理」，賦於人曰「性」，異詞同實，而一貫道就在此思想中建構本體論。

王覺一在《理數合解·理性釋疑》說：「理者本然之性，即無極之真也。此理乃三教之極致。故儒曰：性即理也。金剛經曰：一合理相。心印經曰：三品一理。中庸曰：率性之謂道。易曰：成性存存，道義之門。孟子曰：盡其心者，知其性也，知其性則知天矣！又曰：存其心，養其性，所以事天也。清靜經曰：真常應物，真常得性。金剛經曰：福德性。六祖曰：見性成佛。是故孔子以率性而成聖；釋迦以見性而成佛；老君以得性而成道。此明心見性、存心養性、歸一、守一、一貫之所自來也。」⁷我們從這段就可以看出，王覺一乃統整三教經典對「理」、「性」的說法，並認為三教聖人所追求者無非是「性」、「理」的真相，也就是尋回人的本我，三教聖人所修之道，都是為了教人認識自我的「本」來，故而語言雖有不同，但終極目標是一致的。當然，值得說明的，追求經典的原意絕非王氏的用意，他之所以運用三教經典中有關「理」、「性」的語詞，只是為了說明經典所言之目標是一致的，呈現出民間教派中「三教匯流」的經典詮釋意義。

王覺一將「性」、「理」之「本」的意義做為教義思想的根本，一直是一貫道解經的根本，如民國三十六年由署名孚佑帝君（呂洞賓）所扶鸞的作品《學庸淺言新註》即說「性與理無殊」、「性源者理也，本旨皓

⁷ 王覺一，《理數合解》（臺北縣：正一善書出版社），頁 121。

亮」⁸，將「理」、「性」視為人修道人所追尋之根本的解釋，越是晚近，越是強調，也就是一貫道所強調的返本歸真、歸根復命。

將「性」、「理」二字宗教化，從宗教解經的角度觀察，我們可以發現，這兩個字在意義上，本身已具備了語意的過剩性（excess of meaning），因為意義的過剩性，故而面對經典時，讀者拒絕將意義固定化或定論化的解釋，並且也會依其所處的文化背景給予新的意義，⁹更何況在「理」範疇的哲學意義發展中，從唐·成玄英開始，「理」與「性」提昇到本體論的層次上，¹⁰就具有宗教意義了。王覺一以宗教家的角度賦予「性」、「理」二字宗教教義之「本」的意義，雖是紹承理學傳統，在意義上卻有所創新，直至今日，一貫道的解經者，也是循著這條思想路線注解經典。

二、空間之「本」與「非本」的差異：理/氣、象之修行結果的差異

理、氣、象是一貫道教義中很重要的關鍵觀念，而這個觀念之所以重要，主要也是在於區分「本」與「非本」的宇宙時空。

理、氣、象這三個語詞的觀念，也是受到理學的影響，只是王覺一加入庶民百姓所敬仰之「天」的概念，形成所謂的理天、氣天、象天之說。理天是宇宙萬物的本源，不生不滅、無始無終，寂然不動、感而遂通的本體之天，修道人所追求之終極聖域，即是此一本體之天，故而是神聖之天，就如同王氏所說：「無極之理，形象俱無，聲臭胥泯，為天地之本始，性命之大源」¹¹氣天則是宇宙空間，是宇宙生成的動力，宇宙界之銀河星系，皆屬於這個空間。以世人的眼光觀察，氣天彷彿是沒

⁸ 孚佑帝君，《學庸淺言新註》《理數合解》（臺北縣：正一善書出版社），頁 63、25。

⁹ 美國學者 David Tracy，經典是負荷著過剩和持久的意義（excess and permanence of meaning），然而卻總是拒絕定論性的解釋文本。參 David Tracy，*The Analogical imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism*（New York: Crossroad Publications, 2000），p. 108。

¹⁰ 陳鼓應，「理」範疇理論模式的道家詮釋，《臺大文史哲學報》.60（2004.5）：45-74。

¹¹ 同註 7，頁 68。

有時空之限，但實際上氣天只存在十二萬九千六百年，¹²故而修氣天之術者，雖有神通法術，但仍受時空之限，期限一到，不免再次輪迴生死。象天則是我們所居處的世俗空間，以物質現象為主，變動不居，故居此空間者，不論人、物皆不免滅亡之途。¹³

我們仔細分析，王覺一之所以如此建構理、氣、象的三界（或稱三天）空間，最主要乃在區分修「本」之理天之道，與修「非本」氣、象之術，在修道成果上有極大的差異，再加上一貫道乃在本體論上建構心性論，故而理、氣、象成為一貫道教義的核心思想。象天的物質面乃屬五官可感受的真實體驗，故而其滅亡與非真理之道是人人可以預見的，只是大部分的人受到物質面向的誘惑，甘食悅色，失卻本心，王覺一稱此心為「血肉之心」、「質性」，表示其污穢不堪。令人迷惑的則是氣天之術，因為氣天的宇宙空間看似寬廣無垠，類似本體，故而許多修道人誤以為修氣天之術可以免脫輪迴與末劫之苦，沒想到卻仍受限於宇宙的

¹²王覺一的宇宙循環觀基本上是受邵雍《皇極經世書》之「元、會、運、世」的影響，只是邵雍並沒有宇宙生滅循環的觀念，王覺一則將之轉化為「末世論」的想法，藉以詮釋明清以來「三期末劫」的觀念。

¹³關於理、氣、象的宇宙論，一貫道紹承王覺一的思想，以理為主宰，氣為生成動力，象是現象界形色聲聞的存在，民國二十六署名濟公活佛扶鸞所纂述的《一貫道疑問解答》解釋「何謂理氣象三天」時說：「理天，就是真空。沒有形色，沒有聲臭，只是一團虛靈。潛的時候，至虛至靈，寂然不動，大無不包；現的時候，至神至靈，感而遂通，無微不入。雖是沒有形色，而能生育形形色色；雖是視之弗見，聽之弗聞，卻是體物不遺。沒有生他的，他也不死不滅，他是永遠靈明，永遠存在，並且永作萬類的根本。無論氣體物體，都沒有脫離他的可能。萬物存在，他固然生存，萬物消滅，他依然存在。心經上說『不垢不淨，不增不減』。氣天，宇宙間的氣體。普通也稱為天，因為氣體輕清的是天，重濁的是地，輕清屬陽，重濁屬陰，陰陽對待，即稱為乾坤。乾為天，坤為地，我們嘗說『天地萬物』這個天就是氣天。如果沒有這個天，而地也不能支持，人物也不能生長，日月星辰也不能懸掛，並且一切有形色的物件，都不能存在。所以他的功用，就是流行升降，默運四時，終始萬物。那就是說他的本體。象天，就是形形色色，有實質可見的一界。在天日月星辰，在地山川動植礦，換句話說，凡有形體的物件，無論有情無情，都是屬於象天。」（頁24-25）由一貫道書籍對於理、氣、象三天宇宙論的詮釋，可以清楚了解其教義理念完全是承襲王覺一的思想。理天是本體，無形象聲臭，至虛至靈，永遠存在，雖然寂然不動卻能感通萬物，為宇宙的根本，萬類的主宰；氣天則是可眼觀目睹之天，一般我們所看得到的天空；象天則是動植萬物所居處的現象界。以理天為本體主宰，修道的終極目標即是指此一本源，故以此為依歸。

生滅循環之中；¹⁴再加以修氣天之術者，可以修成許多神通法術，就更容易令人誤假為真。因氣天乃由陰陽二氣的造化而成，故而修氣天之術者，有善有惡，不是至善，王覺一稱之為「人心」、「氣性」，以表示氣天多變的特質。理天則是宇宙萬物之「本」，因之，修鍊理天之道者，至善無染，明德坦蕩，王氏稱之為「理性」、「道心」，藉以說明源自理天的本然之性。溯本返源本是人人應做的生命功課，只是泰半的人不知生死的意義與重要性，更遑論捨棄物質享受，放下名利欲望，修鍊歸「本」的理天之道，因之，《學庸淺言新註》很感慨說：「人人各具圓明之性，落與氣象，被世俗一切薰陶冶染，遂認逆旅為家鄉！」¹⁵。

一貫道並不是將天體一分為三，或是性三品論的主張者，因為人之本源自理天，故而人人齊一，之所以有不同的表現，乃因出生之後受到陰陽二氣的雜染，忘卻本來。因此，他們之所以比較理與氣、象的差異，無非警惕世人，既要修道，當然要修持可以回歸本源的真理正道，也就是要了解「本」之道與「非本」之術的大不相同。王覺一比較修持理、氣之不同的結果說：

理中之神，上居三十三天，在慾界、色界、無色界而上，下照十八地獄，統慾界、色界而下，無所不統，無所不理，不疾而速，不行而至，無為而成無，在而無不在，為無始無終、永劫不壞之神。¹⁶

若不明乎理，囿於氣中，卻慾調息，終身不怠，可成此天之果。縱能飛雲走霧，感而遂通，宗動流行之氣，十二萬九千六百年，終歸窮盡。

此天窮盡，成此天之果者，能不隨之而盡乎？¹⁷

象天的物質現象離道太遠，故不必再談其負面因果。但若修持非回歸本體之真道，則白費苦心，令人惋惜。上述引文的主要目的，無非告訴世

¹⁴一貫道認為，一般民間信仰所崇拜的神明，即是修氣天之道，身亡之後，雖受到民眾的禮敬，但其福祚時間有限，故而仍受限於輪迴之變，不是永恆的真實。因之，一貫道將民間信仰的眾神稱之為「氣天神明」，藉以表示與修回理天之神不同。

¹⁵同註 8，頁 64。

¹⁶同註 7，頁 91。

¹⁷同上註，頁 83。

人，修持回「本」的理天之道與「非本」的氣天之術的重大差異。而這樣的比較與解釋，其背後的理念，主要是幫助世人認清修道的真諦，就如王覺一所說：「修養學道者，皆曰歸根認祖。歸根者，歸此（理）也；認祖者，認此（理）也」¹⁸，可見回歸本體之源，成為一貫道解經時的重要關鍵與思考模式。

三、道/教之「本」與「非本」的不同：明師真道的意義

一貫道非常強調「道」與「教」的不同，¹⁹主要的原因仍在於是否能夠教導庶民百姓回歸性命之「本」的思維上。「教」所說的乃指一般的教化，雖可以勸民為善，修正行為，導正人心，但一貫道認為，道德修養本是人之為人的必要堅持與實踐，因此，唯有教人返本溯源之「道」，才是修行人應該專心一致努力的目標。當然，一貫道絕不是否定五教存在的意義與地位，他們對五教聖人的崇敬，我們可從一貫道道統表中三教聖人之崇高地位，與每日燒香禮中必須禮拜五教聖人得知。

一貫道之所以認為「教」屬於「非本」的原因，在於他們認為，五教聖人的目標乃在救民濟世，而且其所拯救的乃是「本」之性靈，而不只是消災解厄，五教聖人所要救渡者乃是人之「本」，奈何後人扭曲了聖人們的本意，導致聖人的教義不彰，故而一貫道強調歸「本」之「道」的重要性。我們且看王覺一對三教的批判，即可明白，他說：「道自金丹之說興，末流多入於執象；佛自頓教之傳失，末流多入於頑空；儒自孔孟既逝，程朱以降，學者大概囿於文字之間」，「儒者淪於辭藻，以四書六經作利祿之階梯，僧、道則專為衣食，借仙經、佛典為乞食文憑。至此則三教聖人遺言，亦在若存若亡之間，即善人亦不易見矣！」²⁰類此對三教末流的批評，或許太過了，但是我們所觀察的重點，應是民間

¹⁸同上註，頁 104。

¹⁹這個部分，本人在《一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察》及《論一貫道〈學庸淺言新註〉的注疏意義》已有充分的說明。

²⁰同註 7，頁 48、61。類似的批評，在《學庸淺言新註》也時有所見。

宗教家以及民間社會對當時三教之世俗化所引起的弊端的批評，因為「教」無法教人洞本溯源，故而一貫道特別強調「道」的重要性。

由於一貫道特別重視可教人回溯根本之「道」，我們可由此了解，為什麼一貫道特別強調「求道」的重要性。民國二十六年（1937）由一貫道尊稱老師之濟公活佛所扶鸞之《一貫道疑問解答》一書中，有人問「心好而已，何必入道呢？」，濟佛解答說：

入道最終目的，是在超生了死，達本還源，不再受閻君之患，輪迴之苦。若言心好，亦不過為一濁世之善人，轉世受福報耳！況福報亦有盡期，到了盡時，又不知如何結局？較之入道者，受師指點，永脫輪迴之苦，安享無窮之福，則不可同日而語也。²¹

「心好」所代表的即是一般「教」所教人的道德教化，但卻不是「本」，因之，這世雖為善人，但經過輪迴之後，下一世則不知為善或完惡？倘若一世為惡，將永遠沉淪，令人心生畏懼。「道」則是「本」，可以永遠了脫生死輪迴，回歸理天本源。因之，一貫道極力強調「道」與「教」的不同，其中教義的闡釋乃在「本」與「非本」的思維立論。

「道」與「教」的不同，所衍生的另一問題是由何人傳道？一貫道乃屬於先天道系統，在先天道系統中，最大的特色即在於宣稱其祖師皆由某位仙佛降生轉世，故其所承襲的祖師之位，乃為「天」命，非人意可以決定，²²這就是一貫道非常強調「求道」時須訪求天命明師、尋求真道的主要原因，也是區分「道」與「教」的具體差異。

尋明師、覓正道也是一貫道所強調返「本」的核心之一，因為唯有「天」命明師，其所傳之修行法才能達「本」還「源」，方屬正道，也

²¹濟公活佛，《一貫道疑問解答》（台北：萬有善書出版社，1976.4），原書成於1937年，為上海崇華堂版。

²²林萬傳，《先天道研究》（臺南：龍巨書局，1986），頁1-50-52。在林萬傳的研究中指出，明清新興宗教幾無不以龍華三會為其主要教義，但先天道獨特的天命思想，卻為其他宗教所罕見，而這樣的「天命」思想，一直傳繼至今日的一貫道。但也因為太強調天命神授的性質，只要遭到有心人利用，就極容易導致教團的分裂。早期先天道如此，當今一貫道也免不了此一命運。

因此一貫道內之點傳師備受一般道親尊崇。王覺一談到明師正道的重要性時說：「學者必須訪求真師，指點詳明，超氣離象，洞達神明，得其明德、至善之所在，知空中之不空，識無中之妙有。」²³所要闡明即是明師正道的重要性，也說明了明師正道之「本」的重要性。

四、人身之「本」與「非本」：點開「玄關」的修道意義

上述所言之「本」的觀念，乃從教義、宇宙、道門較外圍的觀念談起，但修道最重要在於己身，因之，一貫道對於自我之「本」，除了來自理天的性靈之外，對於存在於身體之本的部位，也極為強調，他們稱之為「玄關」。「玄關」乃正門之義，也就是人之生死皆應由正門出入，才不會淪落外道。

「玄關」位居人首之中，故又稱「十字架」。一貫道認為，人出生之時，靈性由玄關而入，開啟了人的生命力，然降生以後，於塵世間流連忘返，故而忘記了歸「本」的正門，因之，身亡之時，往往因此世之業力而由旁門而出，輪迴不休。因之，對於新進一貫道的道親，求道之後，在道義開釋與講述求道三寶時，一貫道的講師會說：「人有七孔八竅，但數數五官之中只有七孔，何來第八竅呢？那第八竅即是『玄關』，古來修道人千里訪明師、萬里求口訣，所要尋求的即是這個正門『玄關竅』，古人在言語文字中已暗藏玄機，只是凡人不解其中的真義。」因之，「玄關」在人身之中即是人之「本」，性靈所居之處，人之肉體身亡之時，靈性由玄關正門而出，即可返歸理天；若由七孔而出，則仍繼續在六道輪迴之中，則是「非本」。

「玄關」之所以稱為十字架的原因，在於王覺一以河圖之五、十居「中」屬土解釋玄關之處。王覺一說：「本然之性，堯舜不異眾人。此未生以前得之理天者也，此亦曰天命之性。得之理天者，神為元神，心

²³同註 7，頁 8。

為道心，開竅於目 故人之目通理天。」²⁴王氏在此所言即是「玄關」，因此，一貫道求道三寶中，最重要乃是點開「玄關」，因為合同與口訣會隨祖師傳承有所不同，玄關一竅是人之「本」，永不更動。

一貫道又將「玄關」稱為「至善地」，「至善」是形容其本質，或稱「明德」，「至善地」則是指其部位，因之，一貫道的修道法中，常要道親們默守玄關、止語養氣，即在守住本性最根源處，不要受外物所惑。

由擁有天命明師的點傳師點開「玄關」，代表著已知己身之「本」，故而更應努力修持朝向理天之「本」，免脫輪迴之苦。因之，一貫道詮釋儒家經典時，也經常將「玄關」的重要性寄寓其中，最常見的例子即是解釋《大學·誠意章》之「十目十手」：

曾子聞道之後，深得一貫之旨也，十古貫道，十即以一貫之，目所示者，此十手所指者，此十謂返觀必須人指示，慎重保守不可輕忽，其嚴乎。²⁵

十目者正竅，又名十字架，十字中之人是上天所賦謂之性。²⁶

一貫道如此的解釋，已與前人所說相違甚遠，但我們若從其溯「本」的思想考察，不難看出，他們對於尋訪明師正道以點開玄關翹，明瞭己身之「本」，並在「本」上用功夫，回歸理天，如此就可以了解他們如此解釋的真正原因了。

參、「學而時習之」章之「本」思想的呈現

《論語·學而篇》首章向來是學者重視的篇章，故而古今學者對這段的解釋不斷，一貫道既以儒家思想為信仰心，對於這一段的重視，當然不會自免於外。

夢湖在《論語選讀小註》，對於這段大家耳熟能詳的篇章說：「論語中所討論的第一個問題即是苦樂問題，即知苦樂無常，就得想辦法超生

²⁴同註 7，頁 34-35。

²⁵慧如閑人，《大學性理闡釋》（台北縣：正一善書出版社，1986），頁 129。

²⁶謝金柱，《學庸簡解》（台北縣：正一善書出版社，1998 再版），頁 51。

了死，以解脫苦樂。」²⁷ 學而篇 首章雖是談論「悅」、「樂」、「君子」之境界的問題，但一貫道的解經者，卻將這段話解讀成「生死」與「苦樂」的問題，已經將之完全宗教化了，脫離了原本經文的意義。

其實，若從後人詮釋這段文字的變化觀察，則脫離了經典的原意，並衍繹更多思想上的解釋，早已有之。根據黃俊傑教授的研究，「學而時習之」一句在中國歷代儒者的解釋中，隨著思想家本身的生命體驗與時代背景的變遷，早已有多元面向的解釋。黃教授從三個面向談話中國歷代儒者對這句話的解釋：1、學的本質：漢魏古注中，對「學」的解釋較少，儒者們重視的是「時」的問題，也就是「時習勿忘」。至皇侃《論語義疏》引《白虎通》訓「學」為「覺」，解釋「學」是內省性道德思考活動。此後「學」的意義有：(1) 北宋時期，「學」的第一種解釋是「覺」。(2) 第二種解讀「學而時習之」的進路，將「學」訓為「效」。2、學與知、行間的關係，「學」必須是道德價值的學習與落實。3、學與心、理間的關係，透過學，而達到「心與理一」的境界。²⁸

由「意義」的改變與衍生，我們可以了解，經典注疏有時是為了抒發注疏者內心的情懷以及他對經典「意義」的看法，故而我們只能從中嘗試了解注疏者的思想與他所想要表達的想法，以及思考注疏者為什麼這樣解釋的背後原因。一貫道以「修道」的觀點閱讀經典，以歸本溯源的角度解釋經典，因之，「學而時習之」一章在他們看來是孔子教人悟道歸本的文章，將「悅」、「樂」、「君子」的境界，逐漸推向修行的方向，我們再看看孟穎（本名侯榮芳）對這章文字的「意譯」及：「心得記要」說：

孔子說：「當我們參研歷代聖哲的性理心法後，要時時去體悟 溫習，以了悟無上真諦。啟開那靈明不昧之性體，動澈宇宙之理，自然得到法喜充滿。如有志同道合的同修好友，遠來和我們共研聖哲心法，一

²⁷ 夢湖，《論語選讀小註》（草屯鎮：玉珍書局，1983.6），頁 55。

²⁸ 黃俊傑，日本學者對《論語》「學而時習之」的解釋，同註 2，頁 198-211。

且豁悟道之真味，並默識衷心，那有不快樂的呢？學道本係心靈的提昇，惜世俗之人難明進德修業為實學，反生毀謗，但這對有修持的人而言，是一項考驗，能不因此而發怒，正意味著心懷宏大，豈不是已修至道德涵養臻至於完美的君子嗎？」

古人每言人性本善，唯因受累劫因緣所惑，塵緣的薰染，遂忘了本原，如今欲返本還源，則當從關鍵處下手----心，故當求明師指點要道，扭轉乾坤，須勤修實學，如鳥之習飛，不敢稍懈方能有成。故論語首章冠以「學而」，學而即學明心見性，學修玄得理之道。²⁹

〈學而章〉雖歷來解釋不少，不過，像這樣充滿著宗教味的倒是不多見。類此「以教（道）解經」的詮釋方式，是一貫道經常運用的方法，特別是為了說明「本」之根源的重要性，一貫道專用的宗教術語「性理心法」、³⁰「求明師、覓正道」等可知，也可以了解一貫道詮釋儒家經典解讀，乃扣緊「本」的思想而開展。

肆、「朝聞道，夕死可矣！」章之「本」與「非本」思想的闡釋

一貫道非常強調「道」的重要性，故而經典中有關真理、道的尋求、領悟，一貫道往往運用「以教（道）解經」的方式詮釋經典，故而此章本是孔子認為真理的探求是更勝於生命的存在，但因對「道」的尊崇，以及對「道」本體的探求，他們的解釋就與前人有異。孟穎就直接說：「本段是孔子闡明性理心法最直捷有力的一章」，又在「意譯」說：

孔子贊歎得道之寶貴說：「如果能夠得到明師指點，而了悟宇宙本體的

²⁹孟穎，《四書心德---論語》（臺南：龍巨書局，1988），頁 97、98。

³⁰在一貫道的書籍中，時見「性理心法」一詞，並且闡明「性理心法」的傳授與體悟乃是其修行的重心，當然，「性理心法」亦牽涉到其信仰中之冥契體驗，是較屬於神秘的部分。以「性理心法」為書名者如高山愚人，《性理心法》（分成元亨冊、利貞冊）（嘉義：玉珍書局，1982.8）、夢湖，《性理釋疑選讀小註》（嘉義市：玉珍書局，1988.10）、慧如閑人《大學性理闡義》（台北縣板橋：正一善書出版社，1996.10）、詹長順，《中庸心法通論》（高雄市：合信印經處，1998.9）等諸書。

真理，即使當天晚上肉體歸空，亦是心安而無所遺憾的。」(道成天上，名留人間)³¹

夢湖則解釋說：

早上有緣得聞天道，就是晚上死了也可以超生了死，不再在四生六道之中輪迴了。凡夫如浮萍 不知研究「生從何處來，死歸何處去」。死不是消滅，而是分解，如水的三態變化，即佛說的輪迴。

³²

《一貫道疑問解答》亦云：

生的時候，先由理生氣，再由氣生象。壞的時候，象壞的快，氣次之，理沒有壞。譬如人到臨終，先耳目昏花，手足不仁，然後斷氣。一靈真性，又轉輪迴投向別殼去。所以要想脫輪迴，非修道不可。孔聖云：

「朝聞道，夕死可矣」即是免脫輪迴了生死之謂也。³³

性理心法的內容有一部分是指一貫道「求道」儀式中，點傳師（明師）點開「玄關」的意義，點開玄關即意謂著找到生命的真主人，了解生死之所，可以直達理天本體，不再受限於肉體與輪迴，故對人世不須掛礙。

從上述的解釋中，我們可以看出，一貫道將孔子所說的「聞道」解釋成一貫道極為重視的「得道」，而「得道」最重要的意義在於身亡之後，靈性可以直達理天，故而可以超越六道輪迴。因之，他們認為為什麼孔子可以如此看輕「死」，就在於他已得到生命之「本」，可以超越氣、象之非「本」，如同夢湖所說：「一聞即大敏大悟，靈性立即解脫束縛，超氣入理，與道之本源合而為一體。」³⁴是以「朝聞道」代表由「明師」傳授「真道」，點開「玄關」，體悟性理之「本」；「夕死可矣」的灑脫則在於「超生了死」、「了脫生死輪迴」，這些都是一貫道所強調之「本」的觀念。

³¹同註 29，頁 279。

³²同註 27，頁 1-2。

³³同註 21，頁 26。

³⁴同註 27，頁 2。

伍、「吾道一以貫之」章之「本」與「非本」傳授的解釋

孔子在《論語》中，兩度以「一以貫之」論述他的學問特質（《論語·里仁.15；衛靈公.3》），清·劉寶楠（1791-1855）感慨的說「自漢以來，不得其解」³⁵可見得歷代學者對於這段文字的困惑。朱子雖一貫以「聖人之心，渾然一理」認為「聖人之心」可以用「一理」通徹萬物，故而朱子又說：

夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。³⁶

朱子以道之體用，以及理一分殊解釋「一以貫之」，說明「心」與「理」之間的關係，就思想的角度而論，朱子的解釋也與原始意義產生的疏離，因為就文本解讀，根本沒有牽涉所謂道之體用與理一分殊的問題。

之所以舉朱子解釋這段文字為例，最主要因科考的關係，從元.皇祐二年（1313）至清光緒三十一年（1905），朱子的《四書集註》成為科考必考的書籍，以及朱子進四書退五經之舉，影響中國士庶社會甚是深遠。朱子解釋儒家經典都不免與原始意義產生疏離感，正說明了儒家經典的解經者，經常在自己思想或時代思潮脈絡中解經，故其所開發的經典對解經者之「涵義」（significance）遠大於經典本身的「意義」（meaning）。其次，解經者常在具體時存情境之中解讀經典之「實存」的特質。³⁷因之解經者經常在這二種境況（situation）中進行解釋，一貫道的解經者當然也不例行。

「吾道一以貫之」可以說是「一貫道」名稱的來源，³⁸因之，一貫

³⁵劉寶楠，《論語正義》（上冊）（北京：中華書局，1990），頁 152。

³⁶朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984），頁 72。

³⁷黃俊傑，日本儒者對《論語》「五十而知天命」的詮釋，同註 2，頁 261。

³⁸在《一貫道疑問解答》「一貫道何時發現」說，「道」本自存在，故而一貫道與道一樣，未有天地，先有此道。至於解釋「一貫道」一名時則說：「十五代王祖覺一歸空時，瑤池金母降壇批示：東震堂始改一貫，稱一貫道。」東震堂乃王覺一當時所

道特別強調他們不是「一貫教」，因為「道」是「本」，「教」乃屬於「非本」。而在這一章中，因牽涉了道統中孔子、曾子間的心法之傳，故而一貫道對這段文字的解釋，與學術界之說產生了極大的差異。

首先，曾子以「唯」回應孔子的問題，再加上門人不解孔子的問題核心，因此，一貫道認為這是孔子將心法暗傳曾子的證明，孟穎在其著作之「進德修業上的演繹」說：

夫子授心傳於曾子，曾子獨能體會一貫之道 是以曾子終傳聖道，承繼道脈，而為宗聖之故。又曾子的「唯」與當時靈山會上釋迦拈花，弟子迦葉的「破顏微笑」，須菩提在金剛經第二分的「唯然」相同，均是點明竅門後，聆悟無上法於心的喜悅。³⁹

這是典型一貫道信仰者對這段文字的解釋，之所以這樣的解讀，在於一貫道有認為「道」之傳經歷了一段長時間「單傳獨授」期，一師傅一徒。孔子之時，乃屬於單傳獨授時期，孔子本欲將「道」「心法」傳給顏回，無奈顏回早逝，故而傳給曾子。一貫道經常以這樣的解釋，向道親們說明「得道」之不易以及「求道」的寶貴。因現在是三期末劫時期，上天不忍玉石俱焚，故而大開普渡，只要有緣有心向道者，都可「求道」。藉著孔門弟子三千，賢人七十二，卻唯獨曾子一人了解「自性玄關」之處，可見「道」之「本」的可貴，也是曾子列入道統之傳的主要原因。其餘的門弟子，雖也接受孔子的「教」化，但因時機之限，他們只能得到「非本」的教育、知識，以及人之為之的道德修養。

再者，曾子回應師兄弟們「忠恕」二字，也是一貫道落實修己渡人的教義核心。吳靜宇解釋曾子回答忠恕二字時的心境說：

曾子得道，對一般的師兄弟說：「夫子之道忠恕而已矣！」可是在他的心目中，真正的忠是忠於上天，忠於老中上帝，這就是啟發他以後的「明明德」。恕是推己及人，啟發他以後的親民。曾子作大學「忠恕」

領導之組織的名號。參同註 13，頁 7。

³⁹同註 29，頁 295。

兩字，一轉為「明明德」，一轉為「親民」。親民就是我得道，你也得道；我見 老中，大家都見 老中，也就是「恕」 推己及人，自覺覺他，覺行圓滿。⁴⁰

「 恕 」是一貫道最高的人格神，就是「理」的形象化。吳氏將忠恕之推己及人轉化成修己渡人的宗教意義，⁴¹在一貫道的解釋中時有所見，這樣的解釋也是站在歸「本」的角度理解。

一貫道站在道統之傳詮釋「一以貫之」的傳道之「本」，並以渡化眾生返「本」解釋「忠恕」，在儒學詮釋上，算是另類的創新！

陸、「夫子之言性與天道不可得而聞」章之「本」與「非本」的解釋

這一章在一貫道道場上，通常與上一章拿來做一比較，因為上一章象徵著曾子得到返本歸根之「道」，而子貢則無此機緣，就如吳靜宇對這一章一開始即為子貢解釋說：「唉！我真是糟糕，我怎樣這樣無緣呢？ 我搥兇跺腳，我真的好難過，怎麼領會不到呢？」可見一貫道已將子貢的這段話加入了沒有得到「心法」的情緒之詞了，吳氏接著又說：「因為他在夫子『予以一貫之』之後，無法接上下文，故把機會錯過去了，自己很後悔。」⁴²我們從一貫道這樣的解釋，就可以了解，一貫道對於經典的詮釋，會加以自己所處的境況，以及自己對經典的體會與運用，而這樣的詮釋角度，一直都是解經者逐漸疏離原典而闡釋自己思想的方法，只是一貫道以宗教修持的角度詮釋之，使得《論語》在一貫道解經者的筆下，充滿宗教味。

一貫道信仰者認為，孔子的傳道系統有二，一為學術，一為心法。學術（即夫子之文章）是人人可得而聞的，心法（性與天道）是孔學之精髓，沒有特殊的機緣與對「道」的體悟是無法得到的。因此，論聰明

⁴⁰吳靜宇，《三教心法》（桃園：允聖行出版社，1987再版），頁40-41。

⁴¹可參拙撰《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》（臺北：玄同文化事業，2001）。

⁴²同註40，頁41。

才智與能力，子貢並不亞於顏、曾二人，但對「道」的體悟，顏回第一，不幸早夭；曾子回應孔子以「忠恕」，則又在前者中外加機緣，故而一貫道解經者經常會將這兩段文章一起解釋，最主要說明「性理心法」在早期得之不易的證明，孟穎即說：

子貢的慨嘆最足以發人深省，孔夫子的六藝學問，學生們人人可以聞知，可是老師對天人的關係、人性的本源，形而上學，宇宙本體論，卻很少對一般學生討論，除了顏回與曾子外。蓋性與天道是對道脈承傳的一番印證。

又說：

蓋欲得聞心法須要多種機緣成熟方可得：(1) 明師降世 (2) 與法有緣 (3) 真心求道 (4) 有千魔不改心，萬難不退志的心懷。則心法的承傳方有望。故孔子三千弟子中，雖貴有七十二賢，但得聞性與天道，而承傳道統者，唯有顏回、曾參罷了。⁴³

夢湖則說：

夫子罕言性與天道，乃因天道很大，性理又精微，皆是無形、無聲、無色、無像，又不容易說。足見道之寶貴及不輕易言之，乃天運之使然也。⁴⁴

我們由此可以了解，一貫道對於《論語》的這段文字，完全是站在一貫道的思想核心下來解釋的，不但與文本疏離，已脫離了傳統注疏之說，以「天運（命）」觀、明師降世、道統的傳承之「本」來解釋子貢的感慨；也藉此說明「非」本雖是人人可得，卻不是永恆不變的真理。爾今，因逢三期末劫，時人皆可得到子貢所得不到的性與天道之「本」，若不掌握此一時機，喪失機緣，將被輪迴所驅役，不能自主。因此，一貫道對這一章的解釋，依舊站在「本」與「非本」的思想體系中解讀。

⁴³同註 29，頁 349-351。

⁴⁴同註 27，頁 4。

柒、「誰能出不由戶」章之「本」思想的闡揚

《論語·雍也》的這段文字，本是孔子借生活之事，感慨人既知由正門出入，為何行事不依正道而行呢？當然，當中所說的「道」乃指由孔子而發揚光大的「仁」與「禮」的具體內涵。

前已述及，一貫道對於「道」這個字，在解釋上都會將之神聖化，所以，這段文字與傳統解釋已大不相同。首先，「戶」是正門的意義，因之，一貫道會加重「正門」的涵義，因此，「正門」的意義乃由具有形象的門，被比喻成為人之性靈出入的「正門」，也就是「玄關」，所以「何莫由斯道也」就會被解釋成「為什麼不遵循這個明師一指之道走呢！」因此，孟穎解釋說：

戶，即門戶，喻指正義之道，又以性理心法的觀點言，即是自性門戶。道學則稱為玄關竅門。佛家則認為是正法眼藏，本來主人翁處，儒家的明德、良知。⁴⁵

夢湖解釋說：

生來死去的門戶，誰能不出入，人人既然有，為何不知由這個門道走呢！超生了死，成聖成賢的門戶----斯道。⁴⁶

將「戶」喻指人身之「本」----「玄關」，已是一貫道道親對這段文字的基本認知，是以他們認為，他們對經典的解釋是「先天解」----了解人之生死之道的根源，一般學者的解釋是「後天解」，只是知識學問，無法助人超生了死。在一貫道道親的理解中，三教聖人所言一字一語，都是為了指示世人了脫生死，尋本溯源之道，所以他們認為，孔子這段話更深層的意義乃直指人身之「本」，而因當時乃單傳獨授時期，天機不可洩露，所以才會以這樣的語氣來說明，若只是看到文字的表面意義，而沒有深究聖人的苦心，那也只是一般的學術知識，而非可以直指本心，明心見性的「道」。

⁴⁵同註 29，頁 425。

⁴⁶同註 27，頁 5。

一貫道之所以強調人身之「本」的重要性，在於「玄關」是靈性之所，而靈性是生命之源。若沒有靈性，則人只是一具死屍，一個物質現象，沒有任何生命的意義。而靈性是不生不滅的，祂會隨人生在世的所做所為而在六道中輪迴。因此，一貫道講師在講道時會說，人死亡稱為「過身」(台語)，因為靈性「過」了此「身」，投向他「身」，即是輪迴的意思。若不知人「身」之「本」，則永遠在六道輪迴中沉淪墮落。

孟穎對這段文字的解析，十分具代表性，他說：

正門即是人一身的樞紐，生死的出入門，人之本性的居住之處。人有五官，正門即是玄關竅，不遇明師指點是難明其奧妙的。靈居正門須與不離，百歲年老時能得由此門而出者，非聖即賢，不是仙佛菩薩者，必是神仙真人。凡夫因受塵緣遮惹，無明蒙蔽，故往往不得其門而出，而經由其他四官奪門而出，終墮輪迴。據學道者的研究：(1) 凡經靈魂之窗--「眼睛」而出者，必投卵生(雞、鴨、鵝、鳥經孵蛋而生的動物)。(2) 凡經靈魂之後門--「口」而出者，必頭濕生(魚、蝦等在水中生活的動物)。(3) 凡經靈魂兩側門--「耳」而出者，必投胎生(牛、馬、羊等畜生)。(4) 凡經靈魂之氣窗--「鼻」而出者，必投化生(蚊、蠅、蟻昆蟲)。凡不修者必不得正門戶而出，故孔子慨嘆世人為何不早訪大道門戶之鑰匙，而天天沉浮於生死苦海中，讀本章深覺意味深長，能悟者常修，未悟者須參研，求明師的印證與指授，便可豁然開朗。⁴⁷

上述所說的四生輪迴的說法本源自佛教，後來中國的全真教也有此一說，而類似的說法是一貫道講述「玄關」時所強調得到明師一指的重要意義，他代表著人之靈性由「正門」而出，故而身故之後，可以直接回到理天。當然，受到明師一指，象徵著「先得後修」，與單傳獨授時期之「先修後得」意義不同，是以雖已得到明師指點，但「修」的功夫不可或缺。

⁴⁷同註 29，頁 426。

「玄關」的意義除了是人身的「正門」，在修持的意義上，有返本溯源的意義。一貫道道親經常要默守玄關，主要的意義在於「玄關」是人之本，默守此處，即是思考人的本質，也就是進行自我反省的日常功夫。人在理天之時本是至善無染，奈何降生而後，受世情物欲之惑，漸失明德本性，而開始有惡，若不知反省，則終將墮入惡道。因之，一貫道道親認為每日默守玄關是必要的功課。是以雖「先得」，但也須「修」，而默守玄關，反省自我也是「修」的一種方式。

再者，之所以說明靈性若不從玄關正門而出，從其他竅門而出，則將墮入四生道。最主要的原因即是一貫道對「七孔八竅」的解釋，五官中之「七孔」皆是旁門左道，是以不知修道者，迷戀塵情，犯過不改，利己損人者，靈性已迷，故而身亡不知從正門而出，將隨其在世之氣習而由「七孔」而出。王立文教授所說的「信息場」可以提供我們思考這個問題，⁴⁸他認為，天堂極樂世界、地獄與四生六道，宛如一個個巨大的網站，當我們的思考、處世、精神、心念所發散出來的「信息」與某一網站接近時，當身體不在了，但精神（靈性）仍在，此時無形的精神（靈性）就會輕易地進入該網站。若從這個角度看待一貫道對「玄關」的重視，則可以了解，當一貫道道親每日與「玄關」對話，而「玄關」是可以回返「理天」的正門，如此每日所散發的「信息」可與「理天」連接，自然而然身亡之後，靈性由玄關而出，就直接上「理天」這個網站了。而不知修身養性者，就隨其在世所散發之「信息」，進入四生六道的「網站」了。

「明師真道」、「玄關」都是一貫道談論「本」思想很重要的關鍵，因之，一貫道詮釋這段文字，將重心放在「戶」、「道」二字，⁴⁹可見其

⁴⁸王立文，《探索信息場》（臺北：文史哲出版社，2006.2）。

⁴⁹本人曾經聽過對「戶」字的另類解釋，一貫道的講師說：「『戶』這個字是正門的意思，是由『、』與『尸』合成一字。這一『、』即是明師一指，指明玄關本性所居之處，少了這一『、』就是『尸』，可見明師一指多麼重要，這個『戶』字也是聖人造字時，所暗藏的玄機，要我們體悟這一『、』的重要性，要我們尋訪明師，點開玄關，並且在這一『、』----玄關處用功夫。」

以歸「本」為核心的宗教意義。

捌、一貫道之解讀《論語》模式的省思

本文乃從「本」與「非本」的觀念，探討一貫道解讀《論語》的模式，當然，一貫道乃站在「以教解經」的宗教角度解讀《論語》。而類此的解釋已脫離了傳統的解釋，導致彼此之間產生了緊張關係。傳統知識分子與民間宗教人不同的解釋，並各自在不同的文化背景理解經典，他們的對經典理解的角度雖不同，但企慕聖人的心境卻是一致的。從這個角度觀察，我們可以發現，儒家經典之所以具有永恆性，歷代的解經者與經典作者及文本（text）之間永無止盡的創造性對話，賦予經典新生命，使得經典超越時空的限制，與歷代讀者、解經者進行心對心的對話。⁵⁰從一貫道對《論語》的解讀中，我們可以發現，這樣的對話，不僅在學術的知識分子中進行，也在民間社會中落實。

John B.Henderson 討論儒家注疏傳統時指出，原本以五經為要的經典傳統，到朱熹以後，轉以《四書》為儒家的正典，這樣的改變，象徵著儒家學者拒絕將經典定型化或封閉化，他也發現，東方的經典傳統確實存在著不完全封閉的性質，與西方的經典精神迥然不同。⁵¹他同時指出，在儒家的注疏傳統中，常常為了滿足注疏者的詮釋要求，注疏者往往認為經典在過往的流傳中產生的錯誤，因而需要修改與更動經典內容順序，才能滿足注疏者所期待的中心思想，故而注疏作品可能成為「使經典意義得以完整」的必要著作了。

Henderson 的研究，提供了我們觀察民間教派典籍時的另類視野，他說出了在儒家經典的注疏傳統中，所謂的“經典注疏”在時代的變遷中或種種因素，現有的“經典”與“注疏”往往被認為是不足的，故而

⁵⁰黃俊傑，從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題，《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001.12），頁 60-61。

⁵¹John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison Of Confucian And Western Exegesis* (Princeton University Press, 1991), p60.

需要新的注釋來彌補當代的需求。從這個角度觀察，我們可以了解，為什麼有關儒家經典的注疏創作會出現在民間教派中，而且創作數量之多，不絕如縷，除了本有的經典注疏傳統，為達宣教的目的，教派領導者也會注解出「使經典意義得以完整」的著作了。

著名的神學家 Paul Tillich 談到神學解釋、處理各個不同境況 (situation) 的解讀時，解釋者必須了解在這些「境況」下的文化表達，他並且認為，對所要回應的「境況」乃是某一特定時代的人之創造的自我解釋的總和，因此，神學的解釋必須適應每一個新時代來詮釋真理⁵²。Paul Tillich 並且認為，透過落實信仰行為，可以檢測該信仰是否具有內涵，並賦予信仰的實質意義。⁵³我們若從 Paul Tillich 所說「具有內涵的信仰」觀察，一貫道對《論語》的另類解釋，以及他們對三教經典的解釋，無非都是「信仰行為」的落實，呈現了儒家經典詮釋傳統之「實踐活動」的意義。⁵⁴

不可否認的，一貫道對《論語》的詮釋（特別是本文所挑選的這幾則），已脫離文本與儒家經典的註解傳統的解釋，但我們卻不可漠視這樣的現象，因為他代表近代某一民間社群對儒家經典的認知。特別是一貫道在各地的講學，以及戒嚴時期以「善書」形式在民間流傳的書籍，這些活動對一貫道教義思想傳播的力量，不容小覷。我們不要忘了，陽

⁵²Paul Tillich 著、龔書森等譯，《系統神學（第一卷）》（台南：東南亞神學院協會臺灣分會，1993.8），頁 5-6。

⁵³在此必須說明的，Paul Tillich 所說的「信仰行為」面向極為寬廣，只要促使信徒朝向其所信仰之神聖意義的宗教行為，皆屬之。見 Paul Tillich 著、魯燕萍譯《信仰的動力》（臺北：桂冠圖書，1994），頁 11。

⁵⁴黃俊傑教授認為，中國的詮釋學是以「認知活動」為手段，以「實踐活動」為本質。「實踐活動」兼攝內外二義：（一）作為「內在領域」(inner realm) 的「實踐活動」是指經典解釋者在企慕聖賢、優入聖域的過程中，個人困勉掙扎的修為工夫。經典解釋者常常在註釋事業中透露他個人的精神體驗，於此經典註疏就成為迴向並落實到個人身心之上的一種「為己」之學。（二）作為「外在領域」(outer realm) 的「實踐活動」，則是指經典解釋者努力於將他們精神或思想的體驗與信念，落實在外在的文化世界或政治世界之中。傳統的儒家學者常強調儒學是「實學」，就可以從這個角度加以理解。參同註 3，頁 481-482。

明學之所以可以與朱子學大相抗庭，講學活動與當時《傳習錄》這本小冊子流布各地，闡揚陽明思想所產生的影響力，讓陽明思想的傳播加速擴張。⁵⁵而一貫道在臺灣之所以可以快速發展，其中講學活動與闡釋教義思想之書籍在民間社會的流布，對一貫道教義思想的傳播，應有極大的影響力，故而其對儒家經典的闡釋，雖不受學術界知識分子所理解，但其存在的現象與事實卻不可漠視。

當然，一貫道之所以脫離經典原意與注疏傳統解釋經典，除了「以教解經」的宗教意義，或許我們可以借用宗教學上「同情的理解」與詮釋學家 Paul Ricoeur 「挪為己用」(appropriation) 的理解方式看待，應該就可以釋懷了，廖炳惠研究在里柯的書中，說出了文本本身意義與讀者間的積極性關係時說：

論述成為作品之後，便與作者及他的社會逐漸距離，作品本身構成一種特殊的世界，發揮它的烏托邦作用，與社會保持批判的距離，對照出社會的種種限制和不自由，同時由於這個作品世界能不斷在讀者心靈中產生共鳴，作品遂變成了世界中的存在，以其與世並存的不朽和開放性，在作者有限的生命之後大放異彩。⁵⁶

因站在回歸「本」的意義上，儒家經典在一貫道解經者的眼中，已脫離了原始意義與注疏傳統，形成了教內的「獨特解釋」，這不也是讀者與作者心靈對話後的作品？

當然，我們也要建議一貫道應正視經典在歷史脈絡中的意義，建立屬於一貫道的神學解經體系。畢竟，處於今日資訊科技發達的時代，「六經皆我註腳」以及「吾道一以貫之」的詮釋觀點已不能說服一貫道內部的知識分子；教外人的「同情的理解」也非永久之道，唯有從信仰核心與教義本源出發，才能解決一貫道面對儒家經典詮釋時的問題與矛盾。

⁵⁵張藝曦，明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響，《漢學研究》24：1（2006.6），頁235-268。

⁵⁶廖炳惠，《里柯》（臺北：東大圖書，1993），頁97。

玖、結論

本文乃以經典詮釋的觀點，挑選一貫道解讀《論語》與傳統註解差異性最大幾則篇章，探討一貫道詮釋儒家經典之「本」與「非本」的解經模式。

一貫道對於「本」的定義，強調宇宙與性靈的根源處，告知信仰者要以返本溯源為修道目標。故而在教義上，以「性即理」開展其思想核心，在本體論上以「理天」為本，對於修道法門的選擇，強調具有「天命」的明師真道，落實在人身，則是「玄關」----人之性靈的居所，生死應出入的門戶。「非本」則是指變動不居、受限於時間、空間之氣天與象天，因之，一貫道認為「非本」的「教」並不能解決人的生死大事，也無法了解人的性靈出入的正門，終將落入輪迴，永劫不休。

本文挑選《論語》中一貫道解讀與學者們的解釋有最大差異的五則文字，發現一貫道對於《論語》的解釋，最主要仍在其「本」與「非本」的思維模式中解經，以返「本」溯源，做為他們解釋經典的最大前提。

透過本文的探討，我們可以了解，一貫道對於經典的解釋，並非如外界所言沒有思想體系，我們仔細解析之，可以發現，「本」與「非本」的比較，並以歸「本」為要，唯有從這個角度切入，我們才可以了解一貫道解讀經典的思想核心。

⁵⁷如本人在「一貫道對「格物致知」之詮釋及其呈現的宗教意義」一文中，即建議一貫道講經者應回歸朱熹對「格物致知」的解釋，勿再以「良知」之說解釋朱熹的「格物致知補傳」。

引用書目

1.傳統文獻

朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社。

劉寶楠，《論語正義》（上冊），北京：中華書局。

王覺一，《理數合解》（上海崇華堂版），臺北縣板橋：正一善書出版社。

濟公活佛，《一貫道疑問解答》，臺北：萬有善書出版社。

呂祖（孚佑帝君），《學庸淺言新註》，臺北縣板橋：正一善書出版社。

楊毅廷，《三家合參----毅一子》，臺北：中國子學名著集成編印基金會。

2.近人著作

David Tracy

2000 “*The Analogical Imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism*” New York: Crossroad , p108-131。

John B. Henderson

1991 “Scripture , Canon and Commentary: A Comparison Of Confucian And Western Exegesis” Princeton University Press, p60。

Harold Bloom

1998 高志仁譯，《西方正典》，臺北縣新店：立緒文化。

Mircea Eliade

2003 王建光譯，《神聖與世俗：宗教的本質》，北京：華夏出版社。

Paul Tillich

1993 龔書森等譯，《系統神學（第一卷）》，臺南：東南亞神學院協會臺灣分會。

1994 魯燕萍譯，《信仰的動力》，臺北：桂冠圖書公司。

王立文

2006 《探索信息場》，臺北：文史哲出版社。

吳靜宇

1987 《三教心法》，桃園：允聖行出版社。

林萬傳

1980 《先天道研究》，臺南：龍巨書局。

孟穎

1986 《四書心德---論語》，臺南：龍巨書局。

陳昭瑛

2005 〈先秦儒家與經典詮釋問題〉，《儒家美學與經典詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心。

陳鼓應

2004 〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》：60，頁 45-74。

張藝曦

2006 〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》：24.1，頁 235-268。

黃俊傑

1997 《孟子思想史論（卷二）》，臺北：中研院中國文哲研究所籌備處。

2001 《東亞儒學史的新視野》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會。

2006 《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：臺灣大學出版中心。

黎志添

2003 《宗教研究與詮釋學---宗教學建立的思考》，香港：中文大學出版社。

夢湖

1983 《論語選讀小註》，草屯鎮：玉珍書局。

1992 《學庸小註》，草屯鎮：玉珍書局。

廖炳惠

- 1993 《里柯》，臺北：東大圖書。
- 慧如閑人
- 1996 《大學性理闡釋》，台北縣板橋市：正一善書出版社。
- 謝金柱
- 1998 《學庸簡解》，臺北縣：正一善書出版社。
- 鍾雲鶯
- 1995 《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，台北：政治大學中文系碩士論文。
- 1999 試論《學庸淺言新註》對「格物致知」之詮解，《中華學苑》，53：203-226。
- 2001a 《民國以來民間教派大學中庸思想之研究》，台北：玄同文化。
- 2001b 當今臺灣民間教派流動之大學 中庸注釋本介紹----以民國以來為主，《臺北文獻》直字 135：58-120。
- 2002 救世新教《大學證釋》之《大學》改本研究，《龍華科技大學第一屆中國文學與文化全國學術研討會論文集》，桃園縣：龍華科技大學通識教育中心。
- 2003 試論臺灣一貫道對《大學》之詮釋，《儒學與社會實踐：第三屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》，台南：國立成功大學中國文學系，頁 525-529。
- 2006a 論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義，《臺灣東亞文明研究學刊》3.1；163-187。
- 2006b 一貫道內部流通之儒家經典注疏本介紹，《鵝湖》，374，頁 55-63。
- 2006c 一貫道對「格物致知」之詮釋及其呈現的宗教意義，「宗教、文學與人生」國際學術研討會，元智大學主辦，2006/09/22。

The Model of Interpreting the Analects' Paragraphs By I-Kuan Tao For "Ultimate" and "Un-Ultimate"

Yun-Yin Chung*

Abstract

This study is to research the model by I-Kuan Tao through the works of interpreting Analects. Some paragraphs are chosen for researching I-Kuan Tao's diversity of opinions from traditional interpretations. The perspective of interpreting canons for "Source" and "Un-Source" is the core of I-Kuan Tao's thinking system.

The definition of "Source" by I-Kuan Tao emphasizes the source of universe and the spirit of human beings. I-Kuan Tao's doctrines tells the believers the importance of returning to the "Source". The belief of "Source" is based on the doctrine of "Nature is Principle". From I-Kuan Tao's perspective, the "Li-Tien" (理天) is the principle and the sacred space, and it is the "Source" of the universe. I-Kuan Tao thinks that to know the "Source" requires the instruction from the "Truth Pastor" who could guide the "Source" of human body, and the believers could realize the source of life and the beginning and end of the universe. I-Kuan Tao also emphasizes the difference of "Tao" and "Religion".

In the study, we could realize "Source" and "Un-Source" is the core of the canon interpretation by I-Kuan Tao, the thinking system is including all

* Associate Professor, Department of Chinese Linguistics & Literature, Yuan Ze University

the thoughts in I-Kuan Tao. We need to read the works through their core thoughts, then we could understand what their perspectives are to interpret canons.

Keywords:I-Kuan Tao, Analects, “Source” and “Un-Source ”, the model of canon interpretation.