

# 「本」與「非本」： 論一貫道解讀儒家經典的思考模式

鍾雲鶯\*

## 摘要

本文乃透過一貫道詮釋儒家經典之作，探討一貫道的解經模式。

「本」與「非本」的經典解釋角度，是一貫道詮釋儒家經典的思想核心。一貫道「本」之信仰核心乃建立在「性即理」的教義思想中，藉以說明人的本源與歸本溯源的重要性。

在神聖空間的建構上，一貫道以「理天」為本，「氣天」與「象天」則分屬宇宙空間與世俗空間之「非本」。建構在本體論與宇宙論上的心性論，人之「本」源於「理天」，故純善無惡，故稱之道心、理性、明德、至善。「氣天」代表陰陽二氣的運轉，變動不居，有善有惡，故非至善，稱為人心、氣性。「象天」則是現象界的一切，人之欲望乃源於此，是以惡而無善，故稱血肉之心或質性。理、氣、象三界結構，說明了理之「本」與氣、象之「非本」，而修行人則須以返「本」為目標，才是真正的修道有成。

「本」與「非本」是一貫道詮釋儒家經典的思考模式，一貫道的

---

\*元智大學中國語文學系副教授

解經模式可說不外於此，他們的解釋為了宣揚教義，有時與舊說相違甚遠，但卻開創了儒家經典宗教化詮釋的另一面向。

關鍵詞：本、非本、一貫道、理天、氣天、象天

## 「本」與「非本」：

### 論一貫道解讀儒家經典的思考模式

鍾雲鶯

#### 壹、前言

一貫道的發展在近代民間教派史上，可說是一頁傳奇。早期在中國同受國、共兩黨的毀謗。<sup>1</sup>來臺之後，亦被國民政府所禁止，被誣蔑為「邪教」，並貶稱為「鴨蛋教」，但一貫道信仰者並不因此而氣餒，反而視之為上天對他們的考驗，故而更加勤奮修煉，直迄今日信徒遍佈世界，世界五大洲都有一貫道的道場。一本「救劫」的理念，一貫道道親深入非洲落後地區及向世界各國之當地居民傳教，擺脫只在華人地區傳教的限制。近期他們更努力前進聯合國之NGO組織（Non Governmental Organization），積極爭取成為這個國際組織的觀察員。

---

<sup>1</sup> 即使在今日，中國學者與官方資料，都認為一貫道是惡名昭彰的宗教。最大的證明如馬西沙、韓秉方合著之鉅著《中國民間宗教史》（上海人民出版社，1992）依然以不實的傳聞或報導作為評定一貫道的「證據」，而在臺灣，隨著民智漸開，宗教自由，以及各方人士的努力，一貫道已成為臺灣三大宗教之一。

一貫道雖以「五教合一」做為他們宣教的核心，但是我們觀察他們的教義思想與修行理念，實是明末以來「三教合一」卻是「以儒為宗」的民間宗教傳統，<sup>3</sup>這樣的現象可以反應在他們對三教經典注疏本的蒐集，<sup>4</sup>以及內部信仰者對三教經典的解釋。<sup>5</sup>

一貫道對於儒家經典的解讀，基本上是站在「以教解經」的詮釋面向，但此一面向絕非如外界所言沒有系統。在中國，從明以來，充斥著三教合流的思想，民間教派（或說民間儒生）將儒家經典宗教化，並且以庶民百姓的可以接受方式解讀這些經典，這些解釋雖說受到大傳統的影響，但亦開展屬於民間社會所接受、認知、理解的經典詮釋系統，一貫道正是在這樣的系統中發展出來，而且迄今仍在為儒家經典作「以教解經」式的宗教詮釋。

---

<sup>2</sup> 這樣的成果得力於美國一貫道世界總會秘書長陳正夫（Joseph J.F. Chen）的努力，近年來陳氏與聯合國世界宗教和平組織秘書長 Bawa Jian 私交篤厚，故而一貫道所舉辦的大型活動，Bawa Jian 都不辭千里參加，2005 年 8 月 21 日，一貫道世界總會在臺灣所舉辦的萬人讀經大會考，Bawa Jian 亦前來臺灣參與此一盛會。2006 年 9 月 22 日，一貫道總會與元智大學中語系合辦「宗教、文學與人生」國際學術研討會，Bawa Jian 亦應允發表演說。

<sup>3</sup> 一貫道「以儒為宗」之修行法乃確立於其第十五代祖師王覺一，尤其是王氏所著《理數合解》對一貫道在教義思想上的確定，有極大的影響。參拙撰《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）。

<sup>4</sup> 早期許多民間教派註解三教經典的作品，因傳播著修道渡人的訊息，故而亦被一貫道信徒收藏，也因此這些作品才能保留至今，但也出現了在一貫道道場使用友教的著作做為宣教之用的有趣現象。如發一崇德單位即以救世新教之《大學證釋》做為閱讀《大學》的選本，並以《大學證釋》所言之「四綱領」取代朱學傳統之「三綱領」。

<sup>5</sup> 有關一貫道內部收藏之儒家經典注疏之作，可參拙撰〈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〉，《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〉（即將刊於《鵝湖》）。

我們若以孔子自道對經典的處理乃屬於「述而不作」的層面來看，則孔子對六經的貢獻是「轉述者」而非「原創者」，孔子自覺地努力為當時看起來似乎過時的禮儀注入活力，使其重新獲得應有的歷史意義。<sup>6</sup>我們若從儒家經典在歷代一再被注疏的角度觀察，注疏者無非想透過註解經書，演述其中心思想，而此一中心思想亦與時代脫離不了關係，故而「重新獲得歷史意義」可說是注疏者對經典詮釋作品的期待，這種舊瓶裝新酒的方式，開創了儒家經典注疏體系的長流。

就「述」的角度觀察，儒家經典都具備了「被詮釋性」的特質。<sup>7</sup>再者，中國古代的經典詮釋所存在的吊詭性，一方面這些經典與現今讀者建立在一種不明白、甚至可說是疏離的關係上；但另一方，讀者卻希望不斷克服這種疏離的境況，令自己能理解、明白以及欣賞這些對歷代讀者都富有啟發意義的古代經典。<sup>8</sup>而因經典與讀者之間的疏離感，與讀者內心希望突破的自我期待，許多經典詮釋之作也一一產生。再加上儒家經典在民間社會的發展，已開創一條與大傳統不即不離，卻具有特色的宗教經典詮釋著作，這些作品對於民間教派「以教解經」的說法，有極大的幫助，而一貫道對儒家經典的解讀，也經常出現這樣的解讀現象。

近年來，筆者對於一貫道的研究，較重視一貫道教義思想的探源

<sup>6</sup> 杜維明著、陳靜譯，《儒教》（“Confucianism”）（臺北：麥田出版社，2002），頁43。

<sup>7</sup> 陳昭瑛教授從「作」的觀點界定六經，她認為儒家所理解的「經典性」有三個特質：原創性、被詮釋性、教育性。參氏著《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。陳教授所言之「被詮釋性」應是所有經典都具有的特質，特別是哲學性與宗教性的經典。

<sup>8</sup> 參黎志添《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》（香港：中文大學，2003），頁38。

與闡釋，以及一貫道對《大學》的解讀，<sup>9</sup>在此基礎之下，筆者發現一貫道對儒家經典的解釋，存在著「本」與「非本」的思想體系，<sup>10</sup>而本文的撰述角度，乃欲以一貫道信徒所作之詮釋儒家經典的著作，分析一貫道的解經體系。

## 貳、面對一貫道之儒家經典詮釋著作的思考面向

伊利亞德（Mircea Eliade，1907-1968）從本質上論述「神聖」（the sacred）與「世俗」（the profane）是人類生命存在的兩種基本方式，透過與神聖相遇的宗教經驗，說明從世俗過渡到神聖的宗教意義，使個人的自我生命在現存的空間與價值世界中，重新連接到萬物根源本體的價值世界，宗教人在這當中，生命得以得到新的再創造。Eliade 說出了宗教人與非宗教人的差異。對非宗教人而言，時間、空間、自然存在與生命等等，都只是平常的現象，並不具有特別象徵性的意義，是世俗的；但對宗教人而言，透過顯聖物（hierophany）與神聖相遇的經驗，則一切被視之為平常之事物，將有其特殊的意義，故而是神聖的。從Eliade的論著中，我們可以了解，宗教人看待事物與其所呈現

<sup>9</sup> 筆者針對一貫道所撰述之文章有：〈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；〈一貫道對「格物致知」之詮釋及其呈現的宗教意義〉，《宗教·文學與人生》（桃園：元智大學中語系，2006.9），及註 3、5、10 等。

<sup>10</sup> 筆者在〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉一文，首次將此觀念提出。

的意義與非宗教人絕不相同。<sup>11</sup>

在經典注疏上，傳統學術界之知識分子與儒生式的民間宗教家必然也呈現極大的差異。杜維明教授曾說：「儒家，它在大傳統中，也就是知識菁英中的體現，和在一般民間社會的體現，兩者須加以分疏。」<sup>12</sup>不只是儒家，佛、道二教亦然，民間性的儒教信仰以及世俗化的佛、道二教，<sup>13</sup>與知識分子、教派道教或傳統佛教，呈現極大的差異性，只是泰半的學者乃將重心放在所謂學術界知識分子之著作的研究。

對於儒家經典在民間的解釋之作，我們必須面對「儒生」傳統的影響，根據梁其姿先生的研究，明末清中後期（1600~1850），許多慈善機構反應出「儒生化」的現象，其所蘊涵的意識形態發展，不單包容了一些正統儒家思想，而且滲入了不少一般百姓所接受的通俗信仰，尤其乾隆以降，儒家的價值觀念更是被明顯的呈現出來，這些中下層的儒生，處於士紳與百姓之間，其影響實不容小覷。<sup>14</sup>李孝悌先生的研究更是指出，十八世紀因人口數量的遽增，經濟的發展與受教育的機會增加，使得考試的競爭更激烈，不第或不得任官的現實，加深了被排除在官僚體系之外的挫折感，這種強烈的挫折感，致使士人

---

<sup>11</sup> Mircea Eliade 著、王建光譯《神聖與世俗》（“The Sacred and Profane: the Nature of Religion”）（北京：華夏出版社，2002.12）。

<sup>12</sup> 杜維明，《現代精神與儒家傳統》（臺北：聯經出版事業，2003.5），頁 44。

<sup>13</sup> 王爾敏，《明清時代庶民文化生活》（長沙：岳麓書社，2002），頁 8-20。

<sup>14</sup> 梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北：聯經出版事業，1998.3）頁 4。梁氏的研究雖以慈善機構為主，但也說明了當時老百姓的價值觀念實取自於這群地位不高的「儒生」，可知這些落榜的「儒生」對庶民社會產生莫大的影響。

從宗教的力量中找尋慰藉，<sup>15</sup>而這些落榜的讀書人因與庶民社會有最直接的接觸，故受到民間宗教信仰的影響要大於中舉的士人。明代三一教主林兆恩，<sup>16</sup>以及民初萬國道德會創辦人之一的江壽峰、江希張父子皆是典型的例子，江希張所作之《新註四書白話解說》、《禮運白話解說》皆以宗教之說解讀儒家經典，這些書籍在民間社會還頗為暢銷！<sup>17</sup>還有許多知識分子根據「扶乩」指示成立各種教派，<sup>18</sup>除了從事慈善事業之外，<sup>19</sup>另外還以宗教扶鸞儀式為傳統經典作注解者，亦不在少數。<sup>20</sup>

儒生為經典作注的傳統，並不因政治變遷而改變。因為人對宗教之「絕對依賴感」(feeling of absolute dependence)，以及各教派之「累積的傳統」，<sup>21</sup>並不會因外在環境而改變。雖然在今日，各宗教對經

<sup>15</sup> 李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中研院近代史研究集刊》第十九期（1990.6），307。

<sup>16</sup> 見林國平，《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992），頁5。

<sup>17</sup> 江希張當年以九歲神童之姿撰寫《新註四書白話解說》，轟動一時，在眾人集資之下大量刊印，故而發行量頗為人稱道，筆者所見乃依民國十五年（1926）的版本影印刊行。江氏的著作另有《道德經白話解說》、《息戰論》、《大千圖說》，臺北縣板橋正一善書出版社已將之重新編排出版。有關萬國道德會之興衰及江氏著作，可參夏明玉《民國新興宗教結社——萬國道德會之思維與變遷（1921~1949）》（東海大學歷史研究所碩士論文，2001）。

<sup>18</sup> 日本學者吉岡義豐認為，在中華民國成立之初，「中華民國」的出現只是形式，在上的領導階層不斷地轉換，民眾只好以宗教為生了，悟善社、同善社、救世新教就在這樣的歷史背景下成立。值得注意的，這些教派的信徒有不少是上層社會的知識分子。見吉岡義豐，《中國民間宗教概說》（台北縣中和：華宇出版社，1985年），頁193~195。

<sup>19</sup> 范純武，《清末民間慈善事業與鸞堂運動》（國立中正大學歷史系碩士論文，1986.6），及同註14。

<sup>20</sup> 如救世新教於民國十五年、十八年分別扶鸞而出的《大學證釋》、《中庸證釋》，一貫道體系於民國三十年、三十六年扶鸞之《增註大學白話解說》、《學庸淺言新註》。

<sup>21</sup> Wilfred Cantwell Smith 特別強調，我們應該接受「累積的傳統」與「個人



典的詮釋者已有所改變，但是解釋經典之「累積的傳統」並不會因此而更動，一貫道也是。只是「以儒為宗」的一貫道信仰者，將其信仰行為實踐於為儒家經典再詮釋。

Paul Tillich曾說：「信仰行為必定含有某種寓意。除了信仰行為之外，沒有其他任何方式可以為信仰賦予實質內涵。……因為唯有透過落實信仰行為，方可以彰顯信仰行為所蘊含的意義」，<sup>22</sup>當然，Paul Tillich乃專為他所論述的「終極關懷」作一解釋。但是，如果我們從「具有內涵的信仰」的角度觀察，則信仰者為表達對真理的探尋，宣揚其所信仰之宗教的神聖性，以及為經典所作的解說，這些都是「具有內涵的信仰」之信仰行為的表現，從宗教解經的角度看待，我們不難理解為什麼解經的作品不斷，尤其是宗教解讀的部分，這當中雖充滿著與知識分子或傳統解說的緊張張力，但教徒們依然以他們所認知的教義進行解釋。<sup>23</sup>

就如黃俊傑教授所說，東亞儒者的解經傳統中，出現兩種「解釋的張力」，第一種是經典中的普世價值與解經者身處的時空特色的張力，此乃屬於「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性。「普遍性」是經典所傳遞的是超越時間與空間的永恆的價值理念；「特殊性」則是指歷代的經典解釋都不是超時空存在，他們都是身處具體而特殊的歷史情境中，受限於時間與空間，故而對於經典的解讀，不免展現所處

---

的信仰」，我們對「人」的宗教生活的研究才算是完整而充分的。見 Wilfred Cantwell Smith 著、董江陽譯《宗教的意義與終結》（"The Meaning And End of Religion"）（北京：中國人民大學出版社，2005.6）。

<sup>22</sup> Paul Tillich著、魯燕萍譯，《信仰的動力》，（台北：桂冠圖書公司，1994），頁11。

<sup>23</sup> 就如晚近一貫道信徒對「格物致知」的詮釋，他們經常以「致良知」解釋朱熹的「格物致知」之說，類此思想的錯置，一貫道信徒並不以為意，可參拙撰〈一貫道對「格物致知」之詮釋及其所呈現的宗教意義〉。

時代的「特殊性」。第二種是解經者自身的「文化認同」與「政治認同」，而文化更先於政治。<sup>24</sup>雖然黃先生所引用的實例皆以學界的知識分子為主，然而我們若將此一觀點放置於民間教派的典籍上，民間教派的解經者對於經典的態度，應與學者無異。就上述所言第一種張力所說的「普遍性」而言，一貫道對於儒家經典的解釋，乃欲透過經典經世濟民的內容，表現其淑世救人的生命關懷，透過宗教式的解釋，傳達其救人性靈的使命感；而「特殊性」則因時空的差異，以及其對經典宗教式的解讀，與傳統經典注解大不相同。因此，透過一貫道對經典的詮釋研究，我們將可看到與傳統知識分子不同的解釋系統，亦可以釐清儒家經典在此一被詮釋的過程中，所產生的新面貌？一貫道（廣而言之是民間教派）對儒家經典的解釋，是詮釋的創新？抑或曲解了經典的意義？而此一宗教式的解讀，對於學界所認知的儒家經典而言，其意義為何？而我們又該如何看待這些作品？

Paul Tillich談到宗教的經典解釋（當然，他所指的是基督教）面對時代的改變時，他提到對於真理的闡釋，一方面須適應每一個新時代來詮釋真理，另一方面須接納這永恆真理的時代境況(situation)。<sup>25</sup>而在宗教上所思考的境況(situation)，即是所謂的「創造性的詮釋」，也就是說，宗教所要當回應的「境況」，乃是某一特定時代的人的創造的自我解釋的總和。<sup>26</sup>是以經典的解釋，應當適應時代的變遷，並且關心宣教者、信仰者對經典的看法。從這個角度觀察，或許我們看待一貫道的經典詮釋之作之時，除了大傳統的影響之外，為了因應信

<sup>24</sup> 黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，《臺大歷史學報》第28期（2001.12）。

<sup>25</sup> Paul 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4。

<sup>26</sup> 同註25，頁5-6。

仰核心的須要以及教義的闡述，對於經典的解釋，符合教義之說恐怕比符合經典原意還來的重要。在此權以一貫道內部頗負盛名之孟穎（本名侯榮芳）之《新編 論語心德》對「學而時習之，不亦樂乎！」之詮釋為例，孟穎解釋這句話說：

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，動激宇宙之理，自然得到法喜充滿。」<sup>27</sup>

關於〈學而章〉的解釋，歷來論述不斷，<sup>28</sup>不過這麼充滿宣教傳道意識者卻是少見。「性理心法」是一貫道在修持方面的專有名詞，<sup>29</sup>故已離開了文本的原意了，而孟穎又以較具內心性靈的說法，揭示人與宇宙可以有連貫的可能，因此用「法喜充滿」這種完全宗教式的語彙解釋「樂」，就傳統的解釋而言，這樣的解釋根本是不倫不類，讓人難以接受，但是站在宗教「以教解經」的觀點，類似孟穎的解釋在民間教派中是可以被接受的。

<sup>27</sup> 孟穎，《論語心德》（臺南：龍巨書局，1986），頁97。

<sup>28</sup> 這方面的研究，可參黃俊傑，〈日本儒者對《論語》「學而時習之」的解釋〉，《德川日本《論語》詮釋史論》

<sup>29</sup> 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。另可參拙撰〈一貫道《學庸淺言新註》之經典詮釋意義〉，文中對「性理心法」有詳述。

Wilfred Cantwell Smith非常強調宗教之「累積的傳統」與「個人的信仰」，他認為信仰並不是類屬性的實體，而是活生生的物質；它不是一成不變的東西，而是無數人生生不息的現實狀況。因此，如果我們若要純理性或類屬化的看待信仰層面，那麼我們所得到的任何一部分都不是確切的、隱定的、完全的、靜止的。要真實的看待信仰，就是要現實地而不是理想地來看待，這意味著應歷史性帶有連續性而非同一性的看待信仰。<sup>30</sup>因之，從宗教的角度看待宗教經典的詮釋活動，它有其解經傳統，但它也是變動不居的，更何況宗教經典本身就具有彰顯性與開敞性的象徵能力，但又同時具有隱藏性的扭曲關係，<sup>31</sup>端視解經者所處的境況、傳統，以及信仰的動力給予他解釋經典的角度。

或許，我們應回歸宗教信仰的觀點面對一貫道對儒家經典的解釋，如是才能消彌其中的緊張性。當然，我們也可以適時地給予一貫道解經者建設性的建議，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。

### 參、 一貫道「本」之信仰核心的建立：「性即理」的教義思想

一貫道「以儒為宗」的教義信仰，確定於第十五代祖師王覺一

---

<sup>30</sup> 同註 21，頁 372。

<sup>31</sup> 參同註 8，頁 38。

(1830-1884?)。王氏在理學的傳統以及三教合一的思潮下，進行教義的闡釋，因之，王氏的著作雖以詮釋儒家經典為主，卻充滿著三教的語言與詞彙。當然，這樣的信仰形態在當時的民間教派中，並不是偶然的、獨立的個案，而是民間社會所呈現的信仰文化融合的現象。

在理學的影響之下，王氏轉化理學語言，使之宗教化。而在這之中，影響後代最深遠的乃在他對本體的闡釋，以及對終極聖域的描述，藉以區隔現象界「不善」與「惡」的原因。

王覺一對於教義的闡釋，在本體論的建構上，深受程、朱「性即理」思想的影響。他在《理數合解·大學解》就說：「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>32</sup>以「理」為本體之源，<sup>33</sup>以「性」為人的生命之源，故而「性」、「理」是一切之「本」。據此可知，「性即理」是王氏所要闡釋的教義核心，將程、朱理學宗教化，並以此建立一貫道之信仰核心，這是王氏詮釋儒學與傳統知識分子最大的不同。

王氏將「性即理」的觀念轉化宗教上的語詞，從經典詮釋的角度觀察，代表著理學家以「性」、「理」解釋儒家經典所代表的意義的不穩定性。<sup>34</sup>「性」、「理」二字在解釋上，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

<sup>32</sup> 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），頁1。

<sup>33</sup> 王覺一認為「理」是宇宙的本體及運行的規律、「理」是天地生滅的主宰、「理」具有倫常的意義，參同註3，頁64~71。

<sup>34</sup> 這樣的影響，最主要乃受到朱熹的影響。自元·皇慶二年（1313）以迄清·光緒三十一年（1905），朱子《四書章句集註》被列入科考策試取土的必考書籍，故而學子們對儒家經典的理解乃透過朱子的作品，而非原始的六經傳統。

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。<sup>35</sup>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，卻在意義解釋上有所創新。

王覺一確立了「性即理」之「本」的核心教義後，往後的信徒對於儒家經典的詮釋，對於討論天與人之根本時，多以此為詮釋之基，如民國三十六年扶鸞作品《學庸淺言新註》即說：「天下之大本，在天曰理，賦於人生曰性。」、「性本至大者，與理係一體也。」、「性賦自天，天下之人，莫不皆然，至理乃天下萬民賦性之源也。」<sup>36</sup>以「理」為天之本，以「性」為人之源，在天曰「理」，在人名「性」。「性」為「理」之一環，故而人之本於天，無須懷疑。

在「性即理」的核心教義下，《學庸淺言新註》詮釋《中庸》之「喜怒哀樂之未發」言：

追本溯源……性與理無殊，天之所喜者，喜善也；天之所怒者，怒惡也；天之所哀者，哀群生迷性也；天之所樂者，樂群生修道以覺自性，歸根還本源也。我自性之喜怒哀樂，與天相同。<sup>37</sup>

<sup>35</sup> 這樣的觀念乃受到美國學者特雷西David Tracy的影響，Tracy認為，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), pp. 108.

<sup>36</sup> 《學庸淺言新註》（臺北縣板橋：正一善書出版社），頁34、28、41。關於這本書的著作背景與經典詮釋意義，可參拙撰〈試論《學庸淺言新註》對「格物致知」之詮解〉，《中華學苑》53（1999.8）：203-226；〈論一貫道《學庸淺言新註》的經典詮釋意義〉。

<sup>37</sup> 同註36，頁59。

又解釋「民莫不飲食，鮮能知其味也」說：

性之源流理也，覓一身之源流曰覺自性，追性之源流曰知理。知理而後，真知真行，則自臻於道矣。<sup>38</sup>

類此對《中庸》本文的原義已產生了疏離，所處的詮釋立場乃以宣揚「性即理」的教義思想為主，故而以「本」為詮釋核心，以「性」、「理」做為人之永恆不變的本源。因之，人之喜怒哀樂應合本體之天，不應有人欲的存在；人應自覺「性」之源於「理」，故而應以知「本」之為要，類此扣緊「性即理」之「本」以詮釋儒家經典，在一貫道中可謂司空見慣。

王覺一將對理學家「性即理」思想宗教化，並以此做為教義核心，深深地影響後代一貫道對儒家思想的認識。我們若要了解一貫道詮釋經典的基礎，必須由此一教義核心進入，否則無法了解其思想體系的根本。

#### 肆、「本」與「非本」的空間結構及其所衍生的心性意義

一貫道對「本」的追尋，即是尋回人性之最根源處，亦即回復與終極實體同時存在之本來面貌，運用一貫道的慣用語彙，即是「達本還源」、「歸根復命」。回歸人未生之本然與性靈之原生地，乃一貫道信徒的終極目標，而一貫道對儒家經典的解讀，也正是由此觀念開

---

<sup>38</sup> 同註 36，頁 63。

展。

### 一、「本」與「非本」的空間結構：理/氣、象 的三界結構

理、氣、象是一貫道用以解釋宇宙生滅與形成所使用的專門術語，並以此區分神聖空間、宇宙空間與世俗空間，而理、氣、象之語詞的使用，也是在理學的影響下而建構的。

在「性即理」的核心教義下，一貫道將宇宙之神聖空間稱為「理天」。「理天」這個名詞的確立也是源於王覺一，其根本乃建立在「理」的神聖性，並以庶民百姓所企慕對象--「天」為象徵，做為神聖空間的代名詞。王覺一認為，一般人可仰望可觀之天，並不是本體之天，就層次而論，王覺一說：「天有理天、氣天、象天之分」<sup>39</sup>，「理天」是天地萬物生滅的根本，又稱「無極理天」，有時王氏直接稱之以「理」。祂是無生無滅、無始無終；寂然不動、感而遂通，是宇宙本體之天，是天地萬物之本，也是修道人所企慕的終極實體，亦為宇宙萬物最後的回歸之地，<sup>40</sup>故其又言：「若以理天為天，則天即道，道即天，不分彼此。」<sup>41</sup>。由是可知，站在宗教修行的角度，王覺一認為必須要以回歸本體之天為終極目標，若修持非理天之道，則將無法在未劫滅世之時返溯「人」之最根源之本，也就是王氏所說：「復理則還於無極理天，反本復始，而超出劫外矣。」<sup>42</sup>

氣天則是宇宙之天，因以陰陽二氣為存在的動能，故而無所不在，

---

<sup>39</sup> 同註 32。

<sup>40</sup> 同註 3，頁 97~100。

<sup>41</sup> 同註 32，頁 57。

<sup>42</sup> 同註 32，頁 29。



但為理天所派生，因此不是本體的天，又稱太極氣天或宗動天。一般我們可以仰觀的天，是氣天的一部分，王覺一對氣天的形容說：

氣天，上運星斗，下貫大地，寒來暑往，運行不息。積厚有色，謂之碧落；未厚無形，謂之虛空。碧落、虛空，莫非天也。氣無不在，即天無不在也。……十二九千六百年為一終始……變而有常之天，無形有跡。<sup>43</sup>

氣天所代表的是宇宙生滅的始末，據此可知，王覺一的宇宙論是屬於循環論，氣天乃屬於宇宙銀河系之空間，雖寬廣無垠，卻仍受限於陰陽二氣之生滅，故而空間雖大，時間雖長，但仍在輪迴之中。故而修氣天之道者，雖可與氣天同時空，卻不免毀天滅地時的局限。

「象天」則是因氣的推移、運轉而產生之物質體的空間，因之，一切有形的存在都是象，而象的本質是氣，因此象是氣造化的結果。<sup>44</sup>象天的空間，乃屬於現象界的存在，依王覺一之〈一貫探原圖〉所說，<sup>45</sup>象天界乃由月、木、金、日、火、土、恆等七大星宿所組成的天界空間。此一天體形成一個可觀察的宇宙空間，以及動植萬類的生命存在，這樣一個可觀察、可體觀感受、可以用數目推測的空間結構，是一個物質體的天界。

象天之形成，乃因陰陽二氣的交感流行，進而產生天地萬類，故而王覺一「交易」一詞解釋象天，他說：「蓋質之象本於日月。日月

<sup>43</sup> 同註 32，頁 33-34。

<sup>44</sup> 這樣的想法，基本上也是受到理學家的影響。張載在《正蒙·乾稱》曾說：「凡可狀，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆氣也。」見《張載集》（臺北縣：漢京文化，1983.9），頁 63。另可參劉長林〈說「氣」〉，收於楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993.3），頁 130。

<sup>45</sup> 同註 32，頁 24、74。

者，男女之象也；乾坤者，父母之象也。日交於月而生卦爻；天交於地而生萬物，此交易之易，質也。」<sup>46</sup>以日月、男女、天地代表陰陽之交感而生萬物，藉以闡述現象界的存在都是屬於物質層面，是隨時會變動更易，不是永恆的存在。因為象天乃在氣天之中，故而象天將比氣天更早毀滅，而人居象天之界，若不尋源溯本，將與之俱亡，因之，王氏談論世界將毀之時的世間現象時說：

吾觀之大海，萬海汪洋，即百年不雨，亦未必乾盡；而人物不用百年，十年不雨，則盡之久矣！況衰極之世，百病叢生，即使有雨，而衰殘日極，生機日悴，亦不成世界矣！<sup>47</sup>

這段話與王氏的末劫論有關，但主要的目的無非要說明象天中之一切，近之於人的生命，遠之於星宿銀漢，都是物質現象，變動不居，與世俱移。

理、氣、象三界是一貫道思想體系中的重要觀念，也是用來解釋人之「本」與「非本」的理論根源，《學庸淺言新註》詮釋《大學》「是故君子無所不用其極」說：

所謂君子無所不用其極者，列分三等，曰理、曰氣、曰象。……將一極於真理，歸宿至善，即返本還源耳。人皆聖賢之體，惜乎人弗悟也。是言象之君子，極於氣質；言氣之君子，極於氣體；言理之君子，極於虛無。三等君子，即分聖賢愚，各有不同。<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> 同註 32，頁 110。

<sup>47</sup> 同註 32，頁 29。。

<sup>48</sup> 同註 36，頁 16~17。

今人夢湖《學庸小註》解釋「物有本末……則近道矣」說：

物有本末：象也。……形質之物也，象也。……明白自性為本，肉體為末。……事有終始：氣也。……知所先後，理也。……知有先天理天，及後天象天，知人必須返理天。……近道矣：道乃無極之境也，以理、氣、象而悟道，庶乎其不差矣。<sup>49</sup>

「理天」做為萬事萬物之「本」的神聖空間，永恆不變。落在修行的層面上，則必須了解「本」的必要性與神聖性。一貫道之所以強調理、氣、象之天界的差異，重點即在說明「本」與「非本」的大不相同。因為，修行人所關注的乃在回歸人之「本」的根源地，不要在「非本」的空間中流浪生死、迷不知返。故而理、氣、象三界代表聖、賢、愚的分別。<sup>50</sup>

理、氣、象的空間思維絕非將宇宙空間一分為三，而是修行層次上的區隔。此三界空間之核心是理天，再擴而氣天，最後是物質體的象天，這樣的空間結構就像是同心圓，無論外層如何變化，軸心永遠不變。

一貫道之所以強調理天之「本」與氣天、象天之「非本」，最主要乃以宗教修行的角度立論。象天的物質形色感人耳目，迷蕩人心，枉造惡業，沉淪不已；氣天雖類似本體，卻受到時間之限，故而修氣

<sup>49</sup> 夢湖，《學庸小註》（草屯鎮：玉珍書局，1992.八版），頁19~20。

<sup>50</sup> 王覺一認為，修理天之道者為「聖」，修氣天之道者為「賢」，一般沉迷世間，不知修行者稱「愚」。故而在一貫道中有「聖域賢關」的差別。參同註3，頁134~137。

天之道者，雖有福報，<sup>51</sup>或擁有神通法術，卻非根源，仍受時空所限，不是永恆的存在。唯有理天才是永恆的本源，因此理天為神聖之「本」，氣天與象天則是宇宙空間與現象界之「非本」，而返「本」溯「源」正是一貫道所宣揚修道的終極目標，也是其解釋經典的核心所在。

## 二、「本」與「非本」的心性意義：理性（道心）/氣性（人心）、質性（血肉之心）的差異

一貫道乃在本體論上建構心性論，在理、氣、象的思維中，說明人性之源，以及人性之所以為惡的原因。王覺一之所以強調理之「本」與氣、象之「非本」在修行層級上的差異，最主要說明人之「本」善，以及人之「非本」所以為惡的原因。是以他認為，唯有將二者之別說明清楚，才能洞察修行的根本，他說：

孟子曰性無有不善，此論理，不論氣也。告子曰有性善有性不善，此論氣不論理也。荀子曰性惡，此理氣皆不論，而只論乎慾也。論慾者，則性有惡而無善；論氣，則性有善有不善，而非至善；論理者，然後知性無有不善，而謂之至善。……知象者，離道太遠；知氣者，漸近於道；論理者，則至於道矣！<sup>52</sup>

從這段論述可以理解，一貫道對於心性修持的解釋，仍以回溯性、理

---

<sup>51</sup> 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。

<sup>52</sup> 同註 32，頁 5。


之「本」為主，並以性善論為依歸。

在心性論的闡釋上，性、命、心、神相通為一是一貫道最大的特色，<sup>53</sup>一貫道認為，這些雖是名詞上的差異，但重點是否出於根源之「本」。王覺一說：「本然之性，道心、元神、天賦之命，出於理。…理則本體常明，本體常明者，至善之地也。」<sup>54</sup>以「理」（或理天）為「本」，是心性生命之源，此乃一貫道的一貫主張。

對於人生而後性之不齊之因，一貫道認為與氣稟有關，這樣的想法當然與程朱理學有關。所以人之所以有智愚賢否、壽夭窮通之差異，最主要與「氣天」之氣的清濁，及宇宙間所有的星宿有關。王覺一說：

人降生受命之時，正當某宿某度之氣，適值其會而入之，則其人之性，各肖其宿之性。宿有吉凶，故人有善惡；其命則參之春秋寒暑、晦朔弦望，日時干支之生剋制化，而氣質之性，所以萬有不齊也。此降生而後得之氣天也。

又說：

人自降生之時，地一聲，此氣由口鼻而入，此後天之性也。……作七情之領袖，而後起之慾有其根矣！<sup>55</sup>

這裡主要說明，人自「降生」而後，所得已非原始之「本」，故而凡塵俗世所見之一切，皆是受到「非本」之氣的影響。也就是說，人一

<sup>53</sup> 在心性論的名詞運用上，王覺一以「理」為「本」，則道心、本然之性、天賦之命、元神等詞，意義相同；論「氣」，氣性、氣數之命、人心、識神為同實異詞；論「象」，質性、氣質之性、血肉之心、魂魄皆同屬一事。同註 3，頁 104~107。

<sup>54</sup> 同註 32，頁 6。

<sup>55</sup> 同上註，頁 34、83。

但有了形體，就已經開始接受了「氣天」的信息，<sup>56</sup> 摻雜許多「非本」之信息，萬有不齊。故而人世間的眾生之心性不一，最主要在於氣稟的影響。當然，人之降生的時空，乃受累世的業力所牽引，故而所接受的信息不一致，因此有善有惡，導致流浪生死，迷妄逐真，漸失本善。

一貫道又將降生而後的氣天之性稱之為人心，王覺一解釋說：「人心何以危？因源於氣天，動而難靜，甘食悅色、交物而引，縱情役志，遮蔽本來。」<sup>57</sup> 又《學庸淺言新註》說：「心之源出自性，心乃性之靈苗也。心物之障，亦即性物之障也。心物變化，瞬息萬千。」<sup>58</sup> 氣天之性雖有為善的可能，但是動而多變是其本質，故而難保長期居善，可知一貫道以多變的人心，象徵變動不居的氣天之性。又因人心易受物質欲望所迷惑，導致逐漸步入惡的步履，故而氣天之性之雖可修善，卻不是完整的「至善」。

至於全然的性惡，一貫道則認為乃源自於現象界之名利欲望的干擾。氣天涵括象天，因此氣天之性是惡的根源，而象天之性則是惡的表現，故稱為血肉之心。王覺一說：「此心隨生而有，隨死而無，一氣不來，即成臭穢……血肉一團之心，物象之心也。」、「若以血心為心，則縱情逐物，萬事擾之，百憂感之。」<sup>59</sup> 「心」在此除了是指臟腑之心外，乃特指常人的思維活動。一般人乃放任心的活動，任其追逐外物、沉溺情欲。因此，一貫道認為，一般人的血肉之心，吸收了氣天惡的信息，迷惑於現象界的形色、情欲、名利，而氣天所傳播

<sup>56</sup> 這樣的思考，乃受到王立文教授的啟發。參王立文，〈從網路概念看精神宇宙的結構〉，《探索信息場》（臺北：文史哲出版社，2006），頁 5~14。

<sup>57</sup> 同註 32，頁 45。

<sup>58</sup> 同註 36，頁 22。

<sup>59</sup> 同註 32，頁 131、132。

之善的信息沒有被充分發揮，故而世人能發揚氣天之善者少之又少，可見「非本」對人的負面影響遠勝過正面的影響，「血心，愛聲色貨利」<sup>60</sup>一語，應可表明一貫道對現象界之心的看法。

建構在本體論與宇宙生成論上的心性論，一貫道絕不是「性三品」論的主張者。因為他們認為，人的本源來自理天，人之心性本是純善無惡，只是降生而後，受到「非本」之氣天與象天的影響，導致世人忘「本」，遂而迷真逐妄，不識本來。一貫道乃以修行的層面論述心性的差別，故而了解「本」與「非本」的差異性，成為他們解讀經典的重要觀念，我們試以《學庸淺言新註》解釋《中庸》之「人皆曰：『予知』」為例：

痛哉聖人之言也！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，執血心為吾主矣！……將具體之性，驅於罟獲陷阱之中，而已猶未知也！<sup>61</sup>

此中所言，即是說明了人人之「本」相同，降生而後，受到「非本」之氣、象的影響與誘惑而迷途忘返。因之，強調「本」之性與「非本」之性的差異，乃是一貫道經典解釋的重要觀念。

## 伍、「本」與「非本」的宗教解釋意義：明師真道的「天命」觀

<sup>60</sup> 同註 36，頁 23。

<sup>61</sup> 同註 36，頁 65。

在一貫道中，非常強調「道」與「教」的不同。<sup>62</sup>「教」是指三教的教化，教導庶民百姓道德倫常之事，所說雖可導正人心，勸人爲善，但卻無法洞本溯源，回歸本體，是屬於世俗的「非本」。「道」則是性、理的代稱，是返本歸根的唯一途徑，是神聖之「本」。因之，「修道」與「修教」極不相同，「教」是「道」之一環，「教」是現象，「道」是本源。是以一貫道強調「求道」的重要性，即在區別與「教」的差異。當然，在「求道」的過程中，存在著屬於較內部信仰者才熟悉的儀式意義。

由於「傳道」與「傳教」有著不同的意義，因此也出現了應由何人「傳道」的問題了，這也是一貫道所強調須由具有「天命」的真師、明師（稱爲點傳師）傳授「本」的理天之道，以信仰的角度而言，明師的神聖意義是不容置疑的，但以宗教現象而言，這是明清以來民間教派將自己所屬的教派神聖化，並且認爲自己所屬的教派才具有拯救世人免於末世劫難的神聖使命，此一神聖使命乃由「天」所命，非一般的宗教所能替代。

一貫道系統非常重視「天命」思想，雖說這個觀念承傳自先天道的思想體系。<sup>63</sup>「天命」思想與其他新興宗教最大的不同，在於其所

---

<sup>62</sup> 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。

<sup>63</sup> 根據學者的研究，一貫道乃根源於先天道系統，最主要在道統表中，十四代祖之前的祖師皆相同，先天道也於十三代祖師後開始分裂，有圓明聖道、同善社、一貫道等。而一貫道乃傳承十四祖姚鶴天這一系，十五祖王覺一將之改革後，傳遍大江南北。在林萬傳的研究中指出，明清新興宗教幾無不以龍華三會爲其主要教義，但先天道獨特的天命思想，卻爲其他宗教所罕見，而這樣的「天命」思想，一直傳繼至今日的一貫道。參林萬傳，《先天道研究》（臺南：龍巨書局，1986），頁 1-50~52。



傳承的祖師，無不宣稱是由某仙佛降世化身的「天命之師」，因之，這些歷代祖師的神聖性是不容懷疑的，故而是其所傳之「道」，乃由「理天」而降，因之，尋訪明師真道，成了一貫道系統在宗教解釋上的特色，<sup>64</sup>王覺一在其著作中就極為強調這樣的觀念：

大學之道，必須真師指點理天、氣天、象天之源……然後知得之理天者，乃惟微之道心。道心即明德，明德即至善。得之氣天者，為惟危之人心；得之象天者，為血肉之心。<sup>65</sup>

這段文字雖結合心性論而言，但主要也在於說明理天之道必須真師指明，方可得到歸本溯源的修道之方，一般非「天命」所傳的修行之方，都只是片面的，無法解決人之性命之本的問題。王覺一在解釋「格物致知」時，甚至認為，修持「格物致知」之方，須由明師指點「格物致知」之「本」，直探大學之道之真與理天之「本」。

<sup>66</sup>

明師真道的天命觀，影響了一貫道對經典的解釋，《學庸簡解》解讀《中庸》「鳶飛戾天，魚躍于淵。言其上下察也。」說：

這節是言道脈淵源，有費有隱，費者普傳眾生，隱者單

<sup>64</sup> 這個部分是一貫道的特色，也形成一貫道分裂的主要原因。只要有心分子利用「仙佛降世」的做法，宣稱某人為某仙佛降生，就極容易愚弄百姓，另立教派，自己稱師做祖。類此現象，由一貫道出走而自立門戶者比比皆是。

<sup>65</sup> 同註 32，頁 15。

<sup>66</sup> 參拙撰〈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年9月22日）。

傳獨受。……時屆三期，皇天開恩大赦，道降庶民，婦人孺子皆能得到古之千里訪明師，萬里求口訣寶貴之先天大道，道在庶民謂之普傳，就是道之顯也。如鳶飛戾天，顯明昭著也。<sup>67</sup>

《文外求玄——學庸註解》解釋《大學》「十目所視，十手所指，其嚴乎！」時說：

十目者，非十方之人目也；十手者，非十方之人手也。試觀「十」字一直一橫，縱橫四方通天徹地。直為經，為道；橫為緯，為德。……至於「十」字玄機，非吾人所敢洩焉，欲求深解者，速求天道，求師指點，則自瞭然於心矣！<sup>68</sup>

上述所言，古人乃千里訪明師，萬里求口訣，表示修持歸「本」的可貴與不易之處，道之隱代表著古人須先修行至某一程度之後，才有機會遇到天命明師，即一貫道所言之「先修後得」故而可以得到歸「本」之道者，少之又少，這其中還有許多未遇明師真道而憾恨終生者。道之顯則代表在末劫時期，上天大開普渡，人人皆可得到回歸本體之道，也就是一貫道常說的「先得後修」，先讓入教者得到可以回歸生命本

---

<sup>67</sup> 謝金柱，《學庸簡解》（臺北縣：正一善書出版社，1998 再版），頁 124。

<sup>68</sup> 樵山老人，《文外求玄——學庸註解》（臺北縣：正一善書出版社，1997），頁 62。本書初版為民國四十九年（1960），後經由林立仁整編，付梓正一善書出版社。

源理天之道，信徒即可以用最明確簡單的方式修持理天之道，而欲得理天之道，尋訪天命明師，成為想要歸本溯源之修行者的首要條件。

姑且不論一貫道以「天命明師」的角度解釋經典是意義的扭曲，抑或解釋的延伸，我們可以發現，這樣的解讀無非想要讓世人了解，歸「本」之明師真道，與「非本」宗教傳授，有極大的不同，最後的修行成果也迥不相同，而類此之解釋，唯有站在「本」與「非本」的立場思考，才得以進入一貫道的解經體系。

### 陸、「本」與「非本」對一貫道經典詮釋的意義：「本」之回歸與否的思維

由上述的論述可知，一貫道對於經典的詮釋，從王覺一開始，皆站在「以教解經」的角度解讀經典，他們對於經典的態度並不在發揚經典的原意，而在教義的發揚。故而對於儒家經典的解釋，往往為了強調信仰的意義，進而誤解、扭曲原始經典的意義，導致許多人的不解。但從另一個角度而言，這樣的現象或許就如美國學者Henderson 討論儒家注疏傳統時指出，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」的必要解釋了。<sup>69</sup>

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

---

<sup>69</sup>John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison Of Confucian And Western Exegesis*(Princeton University Press,1991),pp56-57。

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，故而需要新的注釋來彌補當代的需求，<sup>70</sup>也就是Paul Tillich所說的「境況」。東、西方的經典本來就存在著極大的差異，尤其是宗教性的經典（Scripture），特別是聖經，他的神聖性是不容置疑的，具有不可變動的權威性；而所謂的正典（canon），則具有文化思考的基礎以及菁英分子所閱讀的優秀作品的作用，<sup>71</sup>其穩定性也無庸置疑。中國雖有幾次的確定經典的會議，但從朱熹所造成的「進四書退五經」的影響，<sup>72</sup>可以了解中國的經典性是較屬於不穩定性的，有時注或疏的地位會因為時代背景的關係而超越原典，這箇中的差異在於，中國重視「人」的感受，而西方的經典性較重視「神」性與權威性。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。<sup>73</sup>一貫道是以信仰儒家思想為主體的宗教，因此，在整個儒家注疏傳統中，一貫道算是近代參與儒家經典注疏的宗教團體，只是他們將重心放在「本」與「非本」的討論上，如同黃俊傑教授所言，儒家經典之所以源源不絕的生命力，就在於經典與注疏者的對話，<sup>74</sup>類此的對話，成就了千年來儒家經典的注疏傳統。而這樣的注疏傳統，不僅只在學術界的知識分子，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，一貫道就是最佳的例證。

將儒家經典的詮釋體系落實「本」與「非本」解釋，無非要信徒

<sup>70</sup> Ibid., pp60。

<sup>71</sup> Harold Bloom 著、高志仁譯，《西方正典》（臺北縣新店市：立緒文化，1998）。

<sup>72</sup> 這是錢穆先生於《朱子新學案》提出的見解。

<sup>73</sup> 同註 5。

<sup>74</sup> 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。

以回歸理天本體做為修道的終極目標，並且落實「性即理」的信仰核心，《學庸淺言新註》解釋《中庸》首句三提說的意義時說：

天乃理天也。……道自理天所出，佛心普渡萬源，自性大源，賦自理天也。天者，非氣、象之天，乃真空至靜無極理天也。……性本至靜，萬物皆備，五常俱焉。落後遂蔽其真矣！如悟之覺之，克念除慾，復性本來面目，率性中所具五常，而實踐之。<sup>75</sup>

強調人之「本」與理天同體同德，故而溯「本」歸「源」成為人人應努力的首要目標。站在本源齊一的立場，我們可以說，一貫道將孟子所說的「人皆可以為堯舜」提昇為「人人皆是堯舜」的必然性，因之，一貫道信徒對於儒家經典的詮釋，經常脫離原著本意，而進行著回歸於「本」的思想，如謝金柱《學庸簡解》解讀《大學》之「如保赤子」言：

所以得道者只得性理心法，返本回原之道。……總言之，要後天返先天，必先學養性之道，然後才能返本回原是也。<sup>76</sup>

又如《學庸淺言新註》解釋《中庸》「人莫不飲食」說：

---

<sup>75</sup> 同註 36，頁 57。

<sup>76</sup> 同註 67，頁 61。

由飲水之微事，可以悟出性理之大源。……聖人以日常飲食之細事，內寓奧理。以期人人窮究飲食之源理，而窮漸性理之大源也。<sup>77</sup>

類此在「歸本溯源」的體系下詮釋儒家經典者，在一貫道的解經作品中比比皆是，並不以為奇。

在「本」與「非本」的比較下，並且以歸「本」為解經核心的思想體系中，一貫道對儒家經典的詮釋上有下列的意義：

- 一、以「理即性」之「本」的解釋，溶入儒家經典中明德、至善、道心的意義，簡化了哲學上的意義，易於庶民百姓對於儒家思想的理解。
- 二、以「本」的解讀模式貫穿儒家經典，漸漸消褪了社會中的階級區分，說明了人的成就不在世俗的功名利祿，而在回歸本與否。故而在「本」的宣導下，提振人心向善的動力。
- 三、結合傳道之「本」的修道觀與救劫觀，合理化與神聖化了一貫道在儒教道統中的地位。
- 四、「本」的詮釋，無非說明人與宇宙是同體同源，故而贊化天地之化育絕非理想與神話，而是真實的存在。

據此，我們可以了解，一貫道對於「非本」的解釋，無非要凸出「本」的重要性，如：「非本」說明後天一切非恆久之道，故不須留戀，以免沉淪；「非本」合理化說明人之為惡的原因，藉以說明去非溯本。「非本」說明若非修持歸「本」之道，則不能免於輪迴之苦；種種對於「非

---

<sup>77</sup> 同註 36，頁 63。

本」的解釋，無非要強調「本」的重要性，因之，「本」之回歸的思維，可說是一貫道詮釋儒家經典之思想體系的核心。

## 柒、結論

本文乃透過一貫道解釋儒家經典之作，探討一貫道的解經思考模式。

站在「以教解經」的思維，一貫道儒家經典（特別是《四書》、《易》）為宗教修行的經典，而非一般書籍，因此，對於經典解釋，合乎教義的宣揚，更甚於符合經典原意。就此而論，「本」與「非本」的經典解釋角度，是一貫道解讀儒家經典的思想核心。

一貫道「本」之信仰核心乃建立在「性即理」的教義思想中，藉以說明人的本源，以及歸本溯源的重要性。

在神聖空間的建構上，一貫道以「理」天為本，「氣天」與「象天」則分屬宇宙空間與世俗空間之「非本」。建構在本體論與宇宙論上的心性論，人之「本」源於「理天」，故純善無惡，故稱之道心、理性、明德、至善。「氣天」代表陰陽二氣的運轉，變動不居，有善有惡，故非至善，改為人心、氣性。「象天」則是現象界的一切，人之欲望乃源於此，是以惡而無善，故稱血肉之心或質性。理、氣、象三界結構，說明了理之「本」與氣、象之「非本」，而修行人則須以返「本」為目標，才是真正的修道有成。

在返「本」的教義思想下，一貫道認為唯有具有「天命」的明師，才能教授返歸理天之道，藉以說明「道」與「教」的不同，因此，明師真道的「天命」觀，成為一貫道的解經特色。

「本」與「非本」是一貫道詮釋儒家經典的思想核心，一貫道詮釋儒家經典的思想體系可說不外於此，他們的解釋爲了宣揚教義，有時與舊說相違甚遠，但卻開創了儒家經典宗教化詮釋的另一面向，就儒家經典的傳播而言，有其不可抹滅的貢獻。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

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。

呂祖（孚佑帝君），《學庸淺言新註》，臺北縣板橋：正一善書出版社。

江希張，《新註四書白話解說》，臺南：法輪書局，1965。

張載，《張載集》，臺北縣：漢京文化，1983。

### 二、近人著作

John B. Henderson

1991“Scripture, Canon and Commentary: A Comparison Of Confucian And Western Exegesis” Princeton University Press, pp56-60

David Tracy

2000 “*The Analogical Imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism*” New York: Crossroad, pp108-131

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。

W.C. Smith

2005 董江陽譯，《宗教的意義與終結》，北京：中國人民大學出版社。

王立文

2006 〈從網路概念看精神宇宙的結構〉，《探索信息場》，臺北：文史哲出版社。

王爾敏

2002 《明清時代庶民文化與生活》，長沙：岳麓書社。

杜維明

2002 陳靜譯，《儒教》（“Confucianism”），臺北：麥田出版社。

2003 《現代精神與儒家傳統》，臺北：聯經出版事業

吉崗義豐

1985 余萬居譯，《中國民間宗教概說》，臺北縣中和：華宇出版社。

李孝悌

1990 〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中研院近代史研究集刊》19。

林萬傳

1980 《先天道研究》，臺南：龍巨書局。

孟穎

1986 《論語心德》，臺南：龍巨書局。

房德鄰

- 1982 〈從聖學會到孔教會〉，《儒學的危機與嬗變》，臺北：文津出版社。

梁其姿

- 1998 《施善與教化：明清的慈善組織》，臺北：聯經出版事業。

范純武

- 1986 《清末民間慈善事業與鸞堂運動》，國立中正大學歷史系碩士論文。

夏明玉

- 2001 《民國新興宗教結社----萬國道德會之思維與變遷（1921~1949）》，東海大學歷史研究所碩士論文。

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。

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 〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，《臺大歷史學報》28。

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。

劉長林

- 1993 〈說「氣」〉，楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司。

夢湖

- 1992 《學庸小註》，草屯鎮：玉珍書局。

慧如閑人

- 1996 《大學性理闡釋》，台北縣板橋市：正一善書出版社 38。

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〉，《鵝湖月刊》
- 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」國際學術研究會，元智大學主辦，2006/09/22。

## The Thinking Model of Interpreting Confucian Canons By I-Kuan Tao -- “Ultimate” and “Un- Ultimate”

Chung Yun-Ying\*

### Abstract

This study is about the thinking model of I-Kuan Tao through the works of interpreting Confucian canons by I-Kuan Tao.

The perspective of interpreting canons for “Ultimate” and “Un-Ultimate” is the core of I-Kuan Tao’s thinking system. The belief of “Ultimate” is based on the doctrine of “Nature is Principle”. I-Kuan Tao’s works describes the “Ultimate” of human and the importance of returning to the “Source”.

In I-Kuan Tao’s perspective, the “Li-Tien”(理天) is the principle and the sacred space, it is the “Ultimate” of the universe. The “Qi-Tien”(氣天) is the universal space, the “Xiang-Tien”(象天) is the phenomenon of the

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Linguistic and Literature, YZU

world, these two are the “Un- Ultimate”. In I-Kuan Tao’s perspective, the “Ultimate” of human is from “Li-Tien”, so everyone is pure and perfect. The “Qi-Tien” is variable, therefore, this space exists both virtue and evil. The “Xiang-Tien” is the phenomenon of the world, the space exists evil, the human beings live in this space with desires, it makes the world worse and worse. So, the goal of a religion believer is to return to the “Ultimate”.

“Ultimate” and “Un- Ultimate” is the core of the canon interpretation of I-Kuan Tao, the thinking model is including all the thoughts of I-Kuan Tao. Sometimes, in order to preach the religious doctrines, I-Kuan Tao could not follow the traditional interpretation, but the new interpretation makes the Confucianism canons presents an alternative view.

Keywords: Ultimate, Un- Ultimate, I-Kuan Tao, Li-Tien, Qi-Tien, Xiang-Tien.