

【研究討論】 Research Notes

論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義
The Meaning of the Interpretation of *A New
Elementary Introduction of the Great Learning
and the Golden Mean* in I-Kuan Tao

鍾雲鶯
Yun-ying Chung*

關鍵詞：一貫道、《學庸淺言新註》、扶鸞

Keywords: I-Kuan Tao, *A New Elementary Introduction of the Great Learning and the Golden Mean*, planchette

* 作者為元智大學中國語文學系副教授。

摘要

本文乃透過《學庸淺言新註》對《大學》、《中庸》的注解，檢視一貫道的信仰行為，並且探討這本書所呈現的宗教意義。

經由本文的分析，經典詮釋本是儒家的傳統，只是一貫道以宗教修行的角度將《大學》、《中庸》宗教化了，這樣的注解角度，實值得研究者注意。

為了說明詮釋《大學》、《中庸》所呈現的意義，《學庸淺言新註》以提振儒教信仰的地位為主，宣揚救劫訊息與回歸情懷，並且賦予性理心法新的意義，藉以著書立說，傳道救世。

「本」與「非本」、「神聖」與「世俗」的比較與對照，則是《學庸淺言新註》主要的經典詮釋面向，透過道／教、先天／後天、覺／迷的對照，闡述尋本溯源的重要性。

最後本文舉出三則以宗教解經的範例，說明《學庸淺言新註》對於經典的詮釋，與一般的認知大不相同，在「性即理」的核心教義下，發展屬於宗教解經的另一面向，而此一面向卻開創了儒學經典詮釋的另類視野。

Abstract

This article is to research how I-Kuan Tao (一貫道) comments *The Great Learning* (大學) and *The Golden Mean* (中庸) according to *A New Elementary Introduction of the Great Learning and the Golden Mean* (學庸淺言新註) and to find the religious meaning by this commentary.

In this article, I thought that the canon comment is Confucian tradition. *A New Elementary Introduction of the Great Learning and the Golden Mean* is not a special case, just I-Kuan Tao makes the two canons be religious. The alternative view is worth for the scholars to notice.

The goals of *A New Elementary Introduction of the Great Learning and the Golden Mean* commenting *The Great Learning* and *The Golden Mean* are to upgrade the position of Confucianism, to advertise the information of salvation and the emotion of return and to create the new meaning of the "Xin Li Xin Fa" (性理心法). By commenting the two canons, this commentary advertises the information of Tao and salvation.

The main commentary perspectives of *A New Elementary Introduction of the Great Learning and the Golden Mean* are "the ultimate and the un-ultimate" and "the sacred and profane." Per the comparison of Tao and religion, nature and acquired character, consciousness and stray, this commentary explains the importance of finding the source.

Finally, the study raises three examples to explain how *A New Elementary Introduction of the Great Learning and the Golden Mean* explain Confucian canons from religious perspective. Based on the religious principle, I-Kuan Tao has developed the alternative view of Confucianism canons.

壹、前言

著名的神學家保羅·田立克（Paul Tillich）在其名著《信仰的動力》（Dynamics of Faith），曾以「終極關懷」一詞說明實踐信仰的神聖使命與落實信仰行為，而其中有段頗令人省思與玩味的一段話，界定信仰是否具有意義，他說：「沒有內涵的信仰便不是真信仰，因為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。如果不從終極關懷的角度來實踐信仰中的神聖使命，那麼所謂的神聖使命便無意義可言。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」，¹當然，田立克乃專為他所論述的「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，則所謂的「信仰行為」的面向就極為寬廣，只要促使信徒朝向其所信仰之宗教的任何行為，包含宣教、儀式、講經、注經或宗教經驗之種種，我們都可統稱之為「信仰行為」。

本文乃欲從經典詮釋的角度，檢視一貫道解讀儒家經典的信仰行為。一貫道是典型「以儒為宗」的儒教型宗教，在儒門淡泊的今日，一貫道仍然奉守儒家的規範，尤其是被宗教化之後的理學思想。一貫道轉化傳統知識分子所熟悉的理學名詞，將之宗教化、神聖化、普世化，使得其信仰者恪守儒家之修、齊、治、平的倫理價值，並視之為修道的重要歷程，以「化娑婆世界為蓮花邦」做為他們修行的終極目標。

雖說一貫道標榜「五教合一」，但因以儒家入世精神做為修道的準則，故而在經典的講授上，一貫道視《大學》、《中庸》為必讀書，²因此解讀

1 保羅·田立克（Paul Tillich）著，《信仰的動力》，魯燕萍（譯）（臺北：桂冠圖書，1994年），頁11。

2 這樣的觀念，當然是受宋明理學家的影響，尤其自宋以後，《大學》、《中庸》被經典化，並被視為「性命之書」，成為讀書人的必讀書，關於《大學》、《中庸》的被經典化，在學術界上的認識，可參楊儒賓：〈《大學》、《中庸》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁29-66。而民間教派將二書宗教化、神聖化的觀點可參拙撰：《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年）。值得一提的，本人就讀博士班時期（1996-2000），曾與國立政治大學中文系劉又銘教授討論這本書的特別處與重要性，沒想到幾年之後，劉教授在他所講授的「中國思想史」及「儒學專題研究」兩門課中，就將這本書列入正式課程的參考書籍之中，可見得

《大學》、《中庸》的宗教式詮釋之作，迄今仍在進行著。因之，我們若從詮釋儒家經典之「信仰行為」觀察，一貫道對《大學》、《中庸》的解讀著作，實是當今研究儒學經典詮釋的第一手資料。

《學庸淺言新註》是一本以宗教扶鸞儀式而成的作品，³乃是孚佑帝君（即呂洞賓，又稱純陽帝君）於民國三十六年（1947）春季假西京乾元堂扶鸞撰述而成。「乾元堂」目前並沒有多餘的資料可以了解，這本書乃由早期的一貫道信徒攜帶來台。筆者所見最早的版本乃是民國四十八年（1959）四月，由台中乾記出版社所發行的版本；目前最常見者，則是由臺北縣板橋正一善書出版社所發行，本文所使用的版本，即是由正一善書出版社所印製的版本。

在學術界中，對於四書的閱讀，通常以朱子的《四書章句集註》做為基本的讀本，而在一貫道的道場中，卻以《學庸淺言新註》做為教授《大學》、《中庸》的教材，這樣的現象，實值得研究者關注。因為我們可從中探討當今一貫道詮釋《大學》、《中庸》的觀點，藉以了解民間教派如何以宗教修行的角度解讀儒家經典，對於研究儒家經典詮釋而言，這本書的重要

這本書已逐漸受到學者的注意。

- 3 扶鸞早期稱為「扶乩」。一般論及扶乩的由來，學者認為是成於宋代，如許地山：《扶乩迷信底研究》，臺北：台灣商務印書館，1986年2月五版），與David K. Jordan & Daniel L. Overmyer, *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton: Princeton University Press, 1986)，對扶鸞與扶乩有專門的研究。他們認為，早期以占卜為主的扶乩，到了宋代漸流行於文人之間，作為讀書人問功名或科舉試題之用。許地山即指出，明清科舉時代，幾乎每個縣府的城市皆有乩壇，並且有不信乩就不能考中的心理（頁32）。然而扶乩內容，除了問功名與猜測試題之外，道德性的訓誡也充斥其間。到了十七世紀，留傳下來的乩文，泰半屬於道德性的訓示之文，這些乩文結集成冊之後，就有了寶卷的產生，明清時期這類以乩文所寫成的寶卷不在少數。根據Jordan & Overmyer的研究，最早乩文寶卷是成書於明天啟二年（1622）的《玉律寶卷》，此書的內容主要在闡述道德性的戒律，謂之天戒律（pp. 46-54），而往後的扶乩內容，主要也以道德性的勸戒為主。我們由此可知，這種以仙佛神靈降臨於人身的創作方式，漸漸為民間宗教家所使用，成為傳道上的有力工具。上述對於扶鸞的由來與功能，乃就現存的文獻資料而論，但就從宗教救劫的角度而論，類似仙佛降靈著作的歷史，六朝道教已有之，而其主要的功能乃為濟度眾生與救劫。參李豐楙〈六朝道教的末世救劫觀〉，收於沈清松主編《末世與希望》（臺北：五南圖書，1999年10月），頁131-156。

性不容小覷，更是研究民間宗教經典不可忽視的書籍。⁴因為，我們可以從宗教解經的角度，探討另類的儒家經典詮釋。

貳、詮釋《大學》、《中庸》所呈現之信仰意義

美國學者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。⁵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。⁶

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詮釋之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」的宗教著作了。我們可以從這個角度觀察《學庸淺言新註》對《大學》、《中庸》的解讀，及其所呈現的宗教意義。

4 本人曾經以〈試論《學庸淺言新註》對「格物致知」之詮解〉為題，探討《學庸淺言新註》對「格物致知」之補述與思想之闡釋，並且將這本書列入博士論文撰述之重要原典對象之一。不過，就研究的角度而言，前者屬於「點」的研究，後者則結合其他民間教派典籍做為研究對象，屬於「綜合性」的探討。前者乃以宗教的觀點探討《學庸淺言新註》對「格物致知」的宗教釋義，發表於《中華學苑》第53期（1999年8月），頁203-226。

5 John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princeton: Princeton University Press, 1991), p. 60。

6 *Ibid.*, pp. 56-57。

一、提振儒教信仰的地位

《學庸淺言新註》的創作時間，正是中國處於內亂之時，再加上西學進入中國已有一段時間，傳統文化被視之為阻礙中國進步的根源，而儒家思想首當其衝，乃屬被批判、指責的主要對象。明清以來，號稱「三教合一」卻是「以儒為宗」的教派，乃是當時民眾信仰的主流，而面對國力衰微、內亂頻傳之際，如何提昇信仰者的信心，成為當務之急。因之，一貫道在當時使用「仙佛扶鸞」之神道方式注解《大學》、《中庸》，無非要提振儒教信仰的必然性，該書之主神「孚佑帝君」開宗明義說：

大學一書，儒教內聖外王之道也。……降及末運，頻仍諸劫，濃雲毒霾，現出悽慘陰沉之幕。……究其劫始，乃係人人悉以儒教為腐，學經廢弛之咎耳！……余恭奉皇天明命，應運補述……如是則庶幾令天下後世有所憑照云爾。⁷

信徒朱秀梧為該書作序說：

降及末流，世風不古，好惡不公，咸以絜矩大法無關緊要，相率置諸高閣，無有問津者，以致專尚奇異，奢風侈波，泛濫塵寰。若長此以往，微微道心，奄奄殆盡，世界前途，何堪設想。幸蒙 師兄（孚佑帝君）奉敕垂諭，大意謂欲想消劫弭禍，挽回狂瀾。⁸

這兩段話透露著當時「儒學衰微」的訊息，尤其是當時多數人視儒家教義為迂腐之說，將儒家教育人群的道德思想棄之不顧。不重視儒學的結果，導致上天降劫難於人間。上天大降浩劫，這場劫運乃屬於集體災難，唯一能夠躲災避難的方式，就是回復儒教教人修、齊、治、平之方，特別《大學》、《中庸》是屬於「聖門心法之傳，內聖外王之道」⁹的入世法門，不但

7 《學庸淺言新註》（臺北：正一善書出版社，1997年），頁1。

8 同註7，頁3。

9 同註7，頁2。

可以達到修己成人的目標，並且可以改變「時運」，拯救世人免於末劫之災，共創世界之願景。

再者，孚佑帝君之所以扶鸞注解《大學》、《中庸》，乃「奉天之命」而作，代表著儒家的教義是擁有神聖的「天命」，一貫道則是象徵著代天行道的救世宗教，因之，只要遵循孚佑帝君之言，必可免於劫火之災，因為，《學庸淺言新註》乃奉「皇天之命」而作，這本書代表著儒教的神聖意義，非其他宗教所能比擬。

由《學庸淺言新註》的著作背景分析，一貫道之所以藉宗教儀式扶鸞詮釋《大學》、《中庸》，無非想要提振儒教的信仰地位，故以拯救眾生免於集體災難，及以既神聖又神秘的天意做為解釋《大學》、《中庸》的必然性，藉此說明，唯有修持儒家之道，才能得到上天的救贖，當然，一貫道乃以「捨我其誰」的態度來說明他們才是儒教的正統。

二、救劫訊息與回歸情懷

明清以來，「三期末劫」似乎成了民間教派宣教的核心之一。「末劫訊息」是魏晉南北朝以降，佛、道二教傳教的重心之一，¹⁰民間教派吸收其末劫思想，轉以「救劫」的思想教義，教導庶民百姓透過修行的方式，脫離末世來臨之苦。《學庸淺言新註》之所以重新解讀《大學》、《中庸》，其中的重大意義，即在於「救劫思想」的傳達，以期人人能共修一貫道所教之法，得到上天於末劫時期的救渡，其云：

降及末運，人心不古。……是以純陽帝君，有見於此，具悲天憫人之心，將學庸用淺言新註，內中精神洩盡無遺，俾使庸庸

10 其實早在六朝，道教就已開始宣揚末劫、末世的訊息，而其「開劫度人」的救劫思想，影響民間教派甚為深遠。參李豐楙：〈傳承與對應：六朝道經中『末世』說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期（1996年9月）；〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第5期（1996年10月）；〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，收於黎志添主編，《道教與民間宗教的末世性格》（香港：學峰文化事業出版社，1999年）等。

士庶，一見易於明瞭。……此書以出，人人了解，恪遵奉行，可為救世之慈航也。¹¹

降及末運，人心不古，世風頹敗，追其因係五倫不重，八德弗振所致。故皇天震怒，頻仍諸劫，以驚愚頑。……所以欲挽此浩劫，扶此狂瀾，別無奇方以營時急，惟有淺言解註中庸，作根本解決。¹²

就此可知，此書之作不僅只是宣揚「末劫思想」，更重要的任務在於「救劫」，透過為《大學》、《中庸》作正確的解讀，為庶民百姓指引一條正確的修行之路，改善世風人心，以期拯救集體之劫難。

《學庸淺言新註》之所以宣揚「救劫」訊息，與其「無生老母」信仰息息相關。¹³一貫道稱宇宙創始之祖為「明明上帝」，也就是「無生老母」或稱「無極老母」。由於著重於母性的形象，因此流傳許多有關無生老母思念迷途於人間孩兒的書籍，其中多數描述無生老母每日掛念沉淪於塵世的子女，日夜哭泣，悲痛欲絕，如《皇母訓子十誠》、《家鄉書信》等，¹⁴讓人讀了不禁聲淚俱下，遙想母親思子的悲痛，發憤努力修道，返回無生老母的原生地，亦即本文所說的「回歸情懷」。

在一貫道中，「母」是生我之身的母親，而無生老母乃創造我們的性靈，屬於先天母，故以「 」稱之，如其解釋《大學》之「知所先後，則近道矣。」說：「先，即先天賦性皇 ；後，即後天生我父母也」¹⁵；又於「為人子，止於孝」云：「人只知為後天父母子，而不知亦先天皇 子也。色身

11 同註7，頁2。

12 同註7，頁53。

13 「無生老母」信仰源起於明代的羅教，並衍生許多支派，明清至今，「無生老母」信仰在民間社會仍然十分興盛，參鄭志明：《無生老母信仰溯源》（臺北：文史哲出版社，1985年）；宋光宇：〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第52期（1981年9月）。

14 《皇母訓子十誠》、《家鄉書信》在一貫道道場中時有所見，其內容分析，可參註13宋光宇先生之著作。

15 同註7，頁7。

之源，父母生也。靈性之源，皇 賦也」。¹⁶《學庸淺言新註》一再強調先天之「 」，無非要信徒不要迷戀於塵世中一切，不要忘記我們生命的本源乃來自先天之「 」，她已經在那裡等待我們幾萬年了，我們怎可忍心再讓我們的母親繼續等待，迷不知返？再者，末劫時期已經到臨，無生老母因不忍玉石俱毀，故降道以拯救世人，以期天下人人皆能回返本源。因此，強調回歸本源，不再沉淪於現象界，成為《學庸淺言新註》的特色：

天下眾生靈性，本是一 ……。何曰先天孝，能將我性天復初，實現親民之功，俾兄弟姊妹，攜手還原，共造無極境界，此謂孝先天賦性之 ，盡孝之大也。¹⁷

願天下眾生，突破塵緣，醒悟迷津，速登覺路，覓真信以返源，是吾所厚望焉。¹⁸

這兩段文字都一再強調回歸本源的重要性，就信仰的意義而論，除了導正世人行爲，最重要的在於對生命本源的認識，以及如何結合個人與宇宙造物本源（無生老母），對生命的意義做更深層的認識與省思，使我們不只是孤獨或獨立的個人，而是真實地參與宇宙生滅的一分子。因之，贊天地之化育絕非理想與口號，而是真實的存在，因為，我們就是無生老母的分靈。因而在修道的理念裡，每一個人的一思一念都足以影響全體，人人回歸本源，則無浩劫之難，若人人迷戀紅塵，沉迷物欲，則所面臨之災是集體劫難。因為源之於無生老母，故而若無法回歸本源之地，則本體亦有所欠缺，無法圓滿。

「救劫」訊息與「回歸」情懷實是檢測一貫道信仰行爲中的重要部分，因為，「救劫」訊息代表著透過外在世界的改善，呼籲世人修道向善；「回歸」情懷則是內在對自我根源的探究，透過對無生老母的孺慕之情，以宗教

16 同註7，頁19。

17 同註7，頁8。

18 同註7，頁19。

修行方式回歸性命本源，此二者一體的兩面，缺一不可，呈現了《學庸淺言新註》的經典詮釋意義。

三、性理心法的新義

「性理心法」乃是一貫道信仰系統的專用名稱，¹⁹這是從一貫道十五代祖師王覺一發展而來的信仰體系，主要乃發展「性即理」的思想核心，是故「性理」一詞，基本上是承續理學本體論的思想而將之宗教化。「心法」一詞本是佛教的專有名詞，尤其是禪宗「以心印心」的傳授方式。自朱子將「心法」的觀念運用在儒學的傳承上，確立了儒家道統之傳始自堯舜，大加闡發「十六字心傳」的意義，做為聖人傳授之道的驗證。一貫道結合了道統與心法，並將其意義宗教化，尤其書中一再強調：「蓋學庸一書，乃聖門心法之傳」。²⁰我們可以藉下述文字作一觀察：

……中庸之為書……子程子曰此篇乃孔門傳道心法，吾曰非然，心法固暗寓內中，然至聖授宗聖道中心法，相信不在內中也。中庸之道，乃教之心法耳。道、教總須分清，不宜混言。然教中心法，係由道中心法所生。是以欲明道中心法，必須實踐中庸之道，洞澈教中心法後，始能傳授道中之心法也。是以在至聖之時，乃單傳獨授者也……是以在至聖時，乃先修而後得也。夫此時，則不然，因時代之不同，天道應費，亦是浩劫空前，總結束，大糜爛所致。故理域 皇 不惜真寶，普渡大開，天道心法，垂示人間。人人皆有得道佛緣，人人皆具希聖之體。故曰先得而後修也。²¹

19 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」牽涉了信仰中之冥契體驗，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年8月）、夢湖：《性理釋疑選讀小註》（嘉義：玉珍書局，1988年10月）、慧如閑人：《大學性理闡義》（臺北：正一善書出版社，1996年10月）、詹長順：《中庸心法通論》（高雄：合信印經處，1998年9月）等諸書。

20 同註7，頁2。

21 同註7，頁141。

這段文字對於心法之傳提出了兩個信仰的面向，一是「道」與「教」的不同，下文將會詳述，另一個面向即是「心法」之傳的神祕性與神聖性。就《學庸淺言新註》所說，孔門弟子所得授於孔子者，只是待人處世，涵養道德的方法，並不是可以了脫生死輪迴的「心法」，因此，並不能回歸本體之源。古代先聖先賢須先通過上天的考驗，上天才會授予回歸本源的「心法」，而且在當時一師只能傳一徒，即其所謂的「單傳獨授」時期，可見「心法」的可貴，若非了悟性命之源者，無法得到上天的救贖，此即所謂「先修後得」；即使能夠了悟性命之源，能否得到明師傳授救劫之法與回歸之方，仍是未知數。因此，得到「心法」之傳是彌足珍貴，非時不傳，非人不授。

而今人人之所以能夠得到無生老母的救贖，乃因現今處於末法時期，「單傳獨授」不足以拯救眾生，因此，上天大開普渡，派遣天命明師，直接傳授返溯本體之「心法」，此謂之「先得後修」。亦即上天大開方便法門，讓有心修善向道者皆能得授「心法」，依「心法」之內容修習，事半功倍，持之以恆，必能回歸本體之源。

我們若從宗教面觀察《學庸淺言新註》對「性理心法」的新詮，除了結合道統、末劫、「性即理」的思想，落實在信仰行為中，求得「心法」即是「求道」，而「求道」是象徵著對本體之源的企慕行為。就此可知，一貫道信徒為什麼會一再強調「得道」的重要性，因為得到「心法」之傳即是「得道」，按「心法」所授內容修持稱為「修道」。在一貫道信仰中，「性理心法」是不可析分的「修道術語」，可見他們已將此一名詞完全的宗教化了。

參、《學庸淺言新註》的經典詮釋面向 ——本與非本、神聖與世俗的對照

有關神聖與世俗的這個概念，是來自伊利亞德（Mircea Eliade）的名著《神聖與世俗：宗教的本質》（The Sacred and the Profane: the Nature Religion），他從本質上論證了「神聖」與「世俗」是人類生命存在的兩種基

本模式，伊利亞德這一組概念說出了宗教與非宗教的核心觀念；²²而返「本」溯源，追尋神聖本我，是一貫道一再強調的核心教義，藉以比較與世俗之非本我的不同，因此筆者欲利用此一對照組的觀念，解讀《學庸淺言新註》的詮釋面向。

一、道／教的差異

在一貫道的系統中，非常強調「道」與「教」的差異，他們認為「教」是一般民眾信仰的儒、釋、道三教，其作用只是教化人心，並不能傳授回歸本體的性理心法，而「道」則不同，「道」即是「理」，是宇宙之本然，宇宙萬物倚「道」而生，上述本文闡釋「性理心法的新義」之引文中，孚佑帝君特別強調「道之心法」與「教之心法」不同，「教之心法」只是挑選授道者的過程，但仍不能得到神聖的「性理心法」。

我們就此可以了解，何以一貫道認為他們是「道」而不是「教」，因為他們所要傳授給信徒的，已超出了一般的勸善教化，而是「返本復源」的根本之道，與「教」之「非本」大大不同。

當然，一貫道絕不是否定其他宗教，他們認為，三教聖人本以救渡世人之性靈為主，故而在一貫道的道統表中，三教聖人有其神聖不可變易的地位。只是三教在傳承的過程中，漸失真義，師心自用，喪失三教聖人救渡世人的神聖使命，《學庸淺言新註》解釋《中庸》之「或生而知之……及其成功，一也。」時，嚴厲批判後世之三教弟子，誤解師意，迷誤眾生：

嗚呼！時屆末運，三教各失其真。儒教弟子，有空談綱常，而不實踐者；有口頭談綱常，而行盡違者；有借經書，以作富貴之階梯者；有讀書明禮，而與人搬弄是非者；有借經書，以飾過者；有借經書，以作護身符者；有借經書，號召志士，以作自己爪牙者；有借經書之言，作刀筆之資，以陷人者，蓋夫種種，不勝枚舉，總言皆儒教之罪人也。佛教弟子，有借佛作衣

22 參米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，王建光譯：《神聖與世俗》（北京：華夏出版社，2003年）。

食之具者；有借佛地，以肆其淫者；有借佛地以遁跡，而不深究佛旨者；有借化緣之名，而心別有所注，以陷人者；有借佛地，以作養神延壽之所者；有借佛編曲以敲打念唱者，蓋夫種種，不勝枚舉，總言皆佛教之罪人也。道教弟子，有空枯坐，而不覺其真者；有不明道旨，以氣工煉就泥丸，自詡為金丹者；有借道觀，以隱身遁跡者；有借道觀，以為衣食之具者；有借道觀，以肆淫者；有自誤誤人者；有唱道曲，以作街頭之乞，以失道雅者；有借幾日不食，幾日不飲，自為其道功者，蓋夫種種，不勝枚舉，總言皆道教之罪人也。²³

類此對三教後學的批判，三一教主林兆恩就說過，²⁴一貫道十五代祖王覺一也曾批判三教的負面現象。²⁵上述引文所言，不論是否能被後人接受，但其中對於三教末流之做為的批評，卻是不爭的事實。而且我們不要忽略了，三教何以各失其真？重點在「時屆末運」，所以三教最寶貴、真實、根本的面向都被漠視或誤解了。故而《學庸淺言新註》對於三教的批判，即在於三教末流所呈現之非本的「世俗」面。

「道」的神聖面則在於破除三教末流的迷失，以傳授可以回歸本體之「性理心法」為要，《學庸淺言新註》解釋《中庸》「君子之所不可及者，其唯人之所不見乎！」言：

夫君子之道者，即修性了命之至道也。是以非時不降，非人不傳。……在至聖乃單傳之時……所傳者非至道也，乃教也。然至道已潛伏於教中矣，而不明顯者，因道應隱期也。……夫斯時，已由微露而顯明矣，此何理，時運之不同也。因其三期末劫……以致釀成空前未有之浩劫，目前極大之厄運。是以上天

23 同註7，頁100。

24 馬西沙、韓秉方合著：《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年），頁733。

25 王覺一批判三教末流說：「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。」，類此批判，多有所見。王覺一：《理數合解》（上海崇華堂版）（臺北：正一善書出版社），頁61。

垂慈，降至道以拯善信，斯時至道已普傳矣，願有緣佛子，捷足先登，勿失良機焉。²⁶

「修性了命」是「道」之最神聖處，古時想要「求道」實非容易，只因今時乃處「末劫時期」，故上天大降天道以救世人，因此，斯「道」乃「天」所降，而非「人」所創，就這個觀點而論，其神聖處又大過於「教」了，是以一貫道一再強調「道」與「教」的差異，最主要即是要呈現本與非本、神聖與世俗的不同面向，並且要信徒們認清二者最後結果的極大差別，以鼓勵信徒們走向「道」的神聖性。

二、先天／後天的區別

體認生命根源之可貴，乃是孚佑帝君著書立說的主要宗旨，他說：「人之本末為何？具性形兩層論。先天賦我之性，本源在何，曰真理也。後天生我之身，本源在何？曰父母也。先後兩層，大本大源，既已明曉，應當復性返本，歸於真理。……由此明瞭，先天後天之分，洞澈本然傳染之性，則近於至善之道矣」。²⁷這段文字主要說明，真正、本來的我是「先天之性」，是神聖、至善而無染的；降生於人世間之後天的形體則具有許多「傳染之性」，已沾染塵世之情欲惡習，已非至善。故而洞悉「先天之我」與「後天之我」的不同，成爲此書詮釋《大學》、《中庸》的關鍵語彙。

理學家通常以「本然之性」與「氣質之性」差異，解釋人之所以爲惡的因由，而民間教派則將此一觀念轉化爲「先天」與「後天」之語，²⁸做爲二者之區分，之所以使用這樣的名詞，原因無他，只是爲了方便教育信仰者，以民間社會所能了解的語彙做爲傳教之用，藉以呈現「神聖」與「世俗」的差別：

26 同註7，頁138。

27 同註7，頁13。

28 一貫道系統所說的「先天」與「後天」的差異，是否受到陽明後學王畿（龍溪）之「先天之學」與「後天之學」的影響，目前並沒有直接的證據，只能說其中所呈現的思想，確實受程、朱「性即理」思想與陽明「致良知」思想的影響。

性本大中至正，落於後天，遂受貪慾牽扯，而偏僻焉。……性本能大能小，放之則彌六合，卷之則退藏於密，落於後天，遂受嗔忿牽扯，而閉塞焉。……性本寧靜，落於後天，遂受癡奢牽扯而流蕩焉。……性本知其所止，落於後天，遂受愛妄牽扯而遷移焉。²⁹

強調「先天」本然之性的純善無惡，光明無染，這是一貫道對於本然之性的肯定，與「後天」之身所雜染的欲望情思，形成強烈的對比。當然，我們若以「後天」之身的行為藉以評論人的價值，其所呈現的種種世間現象，並不足怪，因此，「後天」所象徵的並非全然是惡，而是有善有惡，是眾生的種種形象；然而，《學庸淺言新註》所要探究的是「本」與「非本」的比較，因此，「先天」之「本」是永恆而神聖的；而「後天」之「非本」則是變易的、世俗的。這樣的觀念在解釋「桃之夭夭～之子于歸」時，可知其用意：

于歸者，換而言之，即性由先天落後天也。落後則蔽其皓矣，如欲克己復禮，首將心意繫牢，物慾淨盡後，天理自然流行，方能宜其家人，而後可以教國人。性比桃夭，寓意大哉。桃夭者，始萌桃仁也，此仁東方屬木，其氣秉溫，其德曰生。桃夭萌於桃仁，而終於桃仁。人性賦自於天，而終歸於理也。³⁰

「于歸」係言女子出嫁，這裡卻說是由先天落入後天，落入後天之後，象徵著世俗雜染的開始，是以須克己復禮、存理去欲，以返先天之本。「桃夭」本是贊歎女子之德，含有祝賀之意，這裡卻解釋為先天之仁。《詩經·桃夭》的意義，經過宗教式的詮釋之後，已與原意相差甚遠。

當然，《學庸淺言新註》決不是有意與傳統對抗，另立新說。我們不要忘了，它是「宗教」書籍，著書傳世的用意不在傳播知識，而在宣揚救劫訊息，濟渡眾生免於災劫之苦，因此乃緊扣「性即理」的核心教義加以發揮。

29 同註7，頁23-24。

30 同註7，頁39。

故而強調先天的神聖性與後天的世俗化，兩相比較的用意，無非勸世傳教，因此，先天／後天的區別，成爲《學庸淺言新註》注解的重要面向。

三、覺／迷的比較

孚佑帝君在《學庸淺言新註》序文說：「時值三期，道劫並降，道以覺迷，劫以警世，此皇天之妙用」。³¹說明了就救劫渡世之信仰行爲的實踐而言，一貫道的信徒必須以覺醒迷，喚起群眾尋本的動力。在這樣的信念下，覺／迷的對比就成了《學庸淺言新註》必須處理的詮釋面向。

對於「覺」與「迷」的定義，我們可由此書對《大學》「富潤屋」之「富」，與《中庸》之「人道敏政」之「政」的解釋一觀其要：

人人性中各具五常之德，在聖不增，在凡不減，有何富貴之別？然降落後天，被聲色湮沒，雖富而不知其富。聖人覺性故富，凡人迷性故貧。富窮之分，在人覺與迷耳。如吾人能將原性復明，則亦如聖人之富矣！³²

試將政字拆而觀之，政者正文也。何謂正文？性中具有之五德，即正文焉。但此正文，惟覺性者能之，故覺性者，率性中五德以行政，則曰仁政。迷性者，昧性中五德以行政，則曰霸政。³³

一般而言，我們對貧富的解釋，乃注重在物質名利上的富貴貧窮之分。但是《學庸淺言新註》解釋「富」的意義，乃以上述先天的意涵解釋「覺」，故而所謂「富」乃是自覺己身與天所賦有的五德之性；而受惑於物質現象，蒙蔽五德之性者則是「貧」。對於「政」的解釋，也是放在「覺性」、「迷性」的範疇下解讀。故而能「覺性」者是「富」是「仁政」；而「迷性」者即是「貧」也是「霸政」。由是可知，「覺」代表已得性理心法

31 同註7，頁1。

32 同註7，頁32。

33 同註7，頁94。

之真，以及悟理向道者，「迷」則象徵沉迷現象而不知返的眾生，如《學庸淺言新註》所說：「聖人覺性，凡夫迷性，聖凡之分，在覺迷之分」。³⁴聖人之「富」，乃將眼光放在永生不滅的本體，而世人不識真理之奧妙，將之置於物質上的感官享樂，與人世間倏忽即逝的聲名權勢，故聖人之「富」在於「覺性」，凡人之「貧」在於「迷性」。

當然，一貫道並不以自「覺」性之本體為滿足，渡化眾生，尋根溯本才是他們的終極理想，因此他們乃轉化儒家自覺覺他的理念，以宗教的方式教化信徒，也就是「以『覺』醒『迷』」的信仰實踐，力行他們的救劫理念：

由明德之體，而外推親民之用，……乃發自性之至誠，外推於親民之用，故能堅苦奮鬥，以覺後覺也。³⁵

君子之動，推及人人，為天下所由也。君子之行也，以代天行道耳，以自性覺群性，使群性各覺其自性。³⁶

他們所認為的「以覺醒迷」之行，其實就是儒家的明德親民之功，由自覺以覺他，無非都是為了救渡眾生，使人人回歸本體之明，免於災劫之苦。

Paul Tillich談到神學解釋、處理各個不同境況（situation）的解讀時說明，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。³⁷從這個角度觀察《學庸淺言新註》的解釋，無非也是為了適應時代所產生的宗教解讀，與其所要宣揚的教義，形成了本／非本、神聖／世俗之對照、比較的解讀。

34 同註7，頁55。

35 同註7，頁112。

36 同註7，頁130。

37 保羅·田立克（Paul Tillich）著、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，1993年8月），頁5-6

肆、《學庸淺言新註》以教解經之範例說明

西方學者David Tracy認為「經典」詮釋最重要的在於「溢出的意義」(excess of meaning)的層面，³⁸故而詮釋者不斷的從經典中理解，以得出某種新的意義。由於「經典」詮釋是公眾化的，不是私人領域的，故而能使不同世代的人有所感觸，人們再從中找到共同的、集體的想法，然後再回過頭來與自己心中的「經典」主題對話，故而Tracy認為，今日我們看待「經典」的概念應是多元的，因此我們必須尊重所有佔有公眾地位的經典。³⁹站在這個角度觀察，我們可以思考，民間宗教家對於三教經典的詮釋，其所屬的「溢出的意義」的部分，雖說他們的主要目的在於傳教，拯救眾生免於劫難之災，但因他們的解經角度已與傳統知識分子不同，故發展出另一套宗教解經的詮釋方式。

爲了闡明「本」與「非本」、「神聖」與「世俗」的差異性，《學庸淺言新註》對於《大學》、《中庸》的解釋，已與前人不同；爲了契合「性即理」的教義思想，許多文句之解乃環繞在此一教義之中，形成了許多以意逆志的解經現象，本文就「財」、「鬼神」、「壽」這幾則較特殊的解釋，說明《學庸淺言新註》所呈現宗教解經之「溢出的意義」。

一、「財」之宗教義

《大學》之「有土此有財」的「財」字，一般而言，皆解釋爲「錢財」或「財貨」，但《學庸淺言新註》的解釋則與前人有極大的差異：

古之成德君子，內聖之功具足，戰兢自持，性珠廓落，言行悉性中所發。……德行外溢，則親民化眾，啟群性使各明自性，……使萬民各耕性田，各守寸土，而我在世曰聖賢，出世曰仙佛。以先天佛果為財，永居極樂，不生不滅，不垢不淨，

38 David Tracy, *The Analogical imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism* (New York: Crossroad Publications, 2000), pp. 108.

39 Ibid, pp. 131

享受先天清福，則財受之不盡也。有先天之財，抱濟世之心，以神道設教有感悉通，以化黎庶為用也。⁴⁰

對於「財」的解釋，仍以返本溯源為其解釋的核心，能夠修持先天的性理心法，並且啓發群生向道修行，則所得之「財」乃「先天之財」。現象界的後天之財隨時可以散盡，因財而易人。唯有透過修道，回歸本體之「財」，才可以永享本體之不垢不淨之先天財。可見其所謂的「先天財」乃是透過修道，道成本體之後，受到世人永恆的敬仰與膜拜，顯化神力，神道設教，渡化群生，以及永居本體聖域，不受現象而改變。可見以「本」之神聖性做為解釋經典的前提，已成為一貫道注經的慣用方式。

由於對「財」字的另解，故其解釋「財聚民散，民散財聚」一詞時，也與傳統之解大不相同：

財聚者，獨善其身也。自己覺性居先覺之民，不以先覺覺後覺，則民心莫知自性，鮮有心不散亂者。是以自性圓明，而實踐親民化眾之功，盡性能事，以化萬民，則財散也。而民鮮有不聚為一者，萬民聚為一心，則即整個之無極耳。⁴¹

這個解釋較之於上文所述的對照組，差異更大。將財聚解釋為獨善其身，故而無法救渡眾生，須將「先天之財」散盡四方，意謂渡化蒼生。就此說來，則「財聚」則屬「明德」之修己工夫，「財散」則是「親民」之成人工夫了，與《大學》本文所述大異其趣，但我們觀察其著作的宗旨，無非要修己成人，修德渡眾，以回歸本體，由這個角度理解，則不難探索《學庸淺言新註》解經方向。

二、「鬼神」之宗教義

《中庸》之「鬼神之為德，其盛矣乎！」，一般而言，乃以陰陽二氣解釋鬼神之義。但《學庸淺言新註》的解釋，與前人大不相同：

40 同註7，頁43。

41 同註7，頁44。

鬼，氣慾也；神非精神之謂也。故有精神者，未必然能復性也。精神用之不當，恐氣慾愈深矣，況復性乎？此神乃性之別名耳。鬼神者，非陰陽二氣之精也。此解誤矣。鬼神落陰陽，為德安能盛哉！然神者何也？人皆有神，即性之別稱耳，性即一身之真神，落於氣象，薰陶漸染則蔽矣。如透一線光明，自覺其非，修真神，復光明，故正直之謂神，安能被陰陽所範圍。鬼者亦性之別稱，不過被後天氣拘物蔽，濃染深厚，猶乎雲霧之蔽青天，失其光明，故彎曲之謂鬼也。鬼神之別，在覺性與迷性之分。⁴²

「理、氣、象」是一貫道討論宇宙論與心性論時很重要的觀念，「理」象徵宇宙本體，人性之源，故而純善無惡；氣則為宇宙之動能，有生有滅，人之氣稟乃受此影響，故有善有惡；象則為吾人所居處之現象界，人心受到物欲雜染，故而惡多善少。⁴³引文中所說之落入氣象，即是人出生之後，受到氣稟的影響與現象界的誘惑，致使源之於理的本然之心受到蒙蔽，一再沉淪。就人之「本」與「非本」論「鬼神」之意義，故而《學庸淺言新註》強調傳統以陰陽二氣解釋「鬼神」是錯誤的。其以「鬼神」二字皆是「性」之別名，「神」象徵回復性之五德，是人人與生所具的先天之性；「鬼」則是受到物欲名利牽連的後天之性，因之，「神」是「覺性」，「鬼」是「迷性」。易言之，「神」代表本之神聖，「鬼」則象徵非本之世俗，故而此一語詞乃一體的兩面，透過這兩個字的比較，勸化世人；再者，「鬼神」也代表修道與否的不同結果，若能誠心修道，則可成為人人尊敬之「神」，永享先天之財；若沉迷於世間，則淪為人人厭惡之「鬼」。因此，《學庸淺言新註》認為聖人之所以「鬼神」並稱，主要在於強調回歸「神」之本的重要性，透過強烈的對比，勸導世人追求真理，成為不受劫運所困的真神。

42 同註7，頁82。

43 參拙撰：〈一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察〉，《台灣宗教研究》第4卷第1期（2005年6月），頁40-45。

三、「壽」的宗教義

《學庸淺言新註》詮釋經典的特色在於比較「本」與「非本」、「世俗」與「神聖」的差異，主要目的無非透過比較，讓信徒們仔細思考，「我」的選擇是什麼？繼續流浪生死輪迴之門？抑或藉著大道普渡之時，努力修真溯本？因此，孚佑帝君對於學、庸經文的解讀，乃扣緊此二者而論，故而他對「壽」的解釋，也與常人不同：

壽者，非言色身之壽，乃言其性王，永居極樂萬古常壽也。……壽者，有先後之分。舜之後天壽考誠大，然則顏子早夭，即非大德乎？吾曰非然。後天之壽，不足為壽，色身歿後，性居極樂，長昭萬古，雖天地傾盡，此性乃在，方為先天之大壽也。⁴⁴

一般我們對「壽」字的定義是長命百歲，但在此則被推翻了，特別是顏回為例，說明「壽」的意義。《學庸淺言新註》認為，能夠返本復性，長居本體聖域，不受宇宙生滅影響者，才是真正的長壽。一般人即使有百歲之齡，一旦命終，形骸隨之毀滅，不是真正的長壽。藉此可知，先天之壽與後天之壽差異極大，因此，唯有修道以回歸本體之性，方是謂「大壽」。

伍、結論

本文乃透過《學庸淺言新註》對《大學》、《中庸》的注解，檢視一貫道的信仰行爲，並且探討這本書所呈現的宗教意義。

經由本文的分析，經典詮釋本是儒家的傳統，只是一貫道以宗教修行的角度將《大學》、《中庸》宗教化了，這樣的注解角度，實值得研究者注意。

44 同註7，頁85。

爲了說明詮釋《大學》、《中庸》所呈現的意義，《學庸淺言新註》以提振儒教信仰的地位爲主，宣揚救劫訊息與回歸情懷，並且賦予性理心法新的意義，藉以著書立說，傳道救世。

「本」與「非本」、「神聖」與「世俗」的比較與對照，則是《學庸淺言新註》主要的經典詮釋面向，透過道／教、先天／後天、覺／迷的對照，闡述尋本溯源的重要性。

最後本文舉出三則以宗教解經的範例，說明《學庸淺言新註》對於經典的詮釋，與一般的認知大不相同，在「性即理」的核心教義下，發展屬於宗教解經的另一面向，而此一面向卻開創了儒學經典詮釋的另類視野。◆

引用書目

Eliade, Mircea

2003 《神聖與世俗》，王建光（譯）（北京：華夏出版社，2003年）

Paul Tillich

1994 《信仰的動力》，魯燕萍（譯）（臺北：桂冠圖書，1994年）

Tillich, Paul

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

王覺一

1979 《理數合解》（上海崇華堂版）（臺北：正一善書出版社，1979年）

呂祖（孚佑帝君）

1997 《學庸淺言新註》（臺北：正一善書出版社，1997年）

宋光宇

1981 〈試論「無生老母」宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第52本第3分（1981年），頁529-590

李豐楙

1996 〈傳承與對應：六朝道經中『末世』說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第9期（1996年9月），頁91-130

1996 〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第5期（1996年10月），頁137-160

1999 〈六朝道教的末世救劫觀〉，沈清松（編）《末世與希望》（臺北：五南圖書，1999年10月），頁131-156

1999 〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，黎志添（編）《道教與民間宗教研究論集》，（香港：學峰文化，1999年），頁40-72

馬西沙、韓秉方

1992 《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年）

高山愚人

《性理心法》（嘉義：玉珍書局，1982年）

許地山

- 1986 《扶乩迷信底研究》（臺北：台灣商務印書館，1986年2月五版）
- 楊儒賓
1999 〈《大學》、《中庸》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁29-66
- 詹長順
1998 《中庸心法通論》（高雄：合信印經處，1998年）
- 夢湖
1988 《性理釋疑選讀小註》（嘉義：玉珍書局，1988）
- 慧如閑人
1996 《大學性理闡義》（臺北：正一善書出版社，1996年）
- 鄭志明
1985 《無生老母信仰溯源》（臺北：文史哲出版社，1985年）
- 鍾雲鶯
1999 〈試論《學庸淺言新註》對「格物致知」之詮解〉，《中華學苑》第53期（1999年8月），頁203-226
2001 《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年）
2005 〈一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察〉，《台灣宗教研究》第4卷第1期（2005年6月）
- Henderson, John B.
1991 *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison Of Confucian and Western Exegesis* (Princeton: Princeton University Press, 1991)
- Jordan, David K. and Daniel L. Overmyer
1986 *Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (Princeton: Princeton University Press, 1986)
- Tracy, David
2000 *The Analogical Imagination: Christian Theology and The Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 2000)

