



北海老人「三教合一」思想之探討¹

撰文／唐經欽 聖母專校通識教育中心助理教授

摘要

北海老人倡導「三教合一」，其以「無生老母」為宇宙之主宰與根源，並以劫變及末世觀念形成其救世宗教思想。而北海老人思想體系兼攝三教，認為佛、老與儒皆傳聖人之道，非以儒兼及二氏，三教要義皆在涵養天賦之性，達本還原，而三教聖人之道，或超氣與象而歸理，或寓至理於氣與象，皆不離根源用心，而其教原無異於道。然末流執囿於氣、象，自以為是，淪為末端紛爭，實悖聖人原旨，故北海老人指出超氣與象而返理，方得再入聖域，此三教合一、同歸於理之義。

睽諸北海老人三教合一思想，目前學術界之研究，對三教合一多存疑慮，故本文擬透過北海老人之宇宙論、心性論及工夫論之視角，藉以省察其三教合一思想。

關鍵字：北海老人、王覺一、三教合一、宇宙論、心性、工夫

1. 本文初稿曾宣讀於第三屆一貫道研究學術研討會，會中承蒙李豐楙教授、王見川教授指教，以及本刊匿名審查委員惠賜寶貴意見，謹此深致謝忱。

壹、前言

貳、先於北海老人之三教合一思想省察

參、宇宙論架構

肆、心性本體論之三教合一思想

伍、工夫論之三教合一思想

陸、結論

壹、前言

自漢、魏之後，儒、釋、道思想會通現象已存於三教交涉或相互融攝歷程中，此廣義之「合一」思想皆有心性論之義理歸趨²，而自唐、宋以迄明代，三教思想家依各自心性論融攝他教產生不同的合一形式，凸顯己教之勝場，雖各家所言不無至理，然而似又易流於另一類格義³之會通，難以平視各教⁴。

又自明、清以來，民間宗教家承心性論會通之傳統外，更從工夫論視角強調實證本體工夫，方得真切體現三教之合一，且民間宗教⁵自明迄清已蓬勃發展，無生老中及末劫救世觀普存於以渡眾歸根之民間宗教家思想體系中，北海老人⁶身處此際，創「末後一著教」，明確倡導「三教合一」，其以「無生老中」為宇宙之主宰與根源，此為承繼最早出現於羅祖教寶卷中，且是明末清初以來民間宗教所崇拜信仰之核心⁷，並以劫變及末世觀念⁸形成其救世宗教思想，因而產生深遠影響力⁹。而北海老人思想體系兼攝三教，對三教從本質上加以肯定，如其云：

2. 劉學智便指出三教論者所主合一思想皆有心性論之義理歸趨，參氏著，〈心性論：三教合一的義理趨向—兼談心性論與當代倫理實踐〉（《人文雜誌》，1996年第2期），頁59-61。本文所指「合一」亦屬廣義。

3. 即仍站己家立場詮釋他家義理。

4. 三教合一思想省察將於第貳節詳論。

5. 民間宗教亦有學者稱為「新興宗教」，此為相對於各大傳統宗教而言；又就組織運作與社會發展上，稱「另類宗教」。前意參金澤教授，〈新興宗教研究—理論問題與社會挑戰〉（《中國宗教報告（2011）》，2011年），頁210；後意參鄭志明教授，〈當代新興宗教研究之發展走向〉（《宗教哲學》，2011年12月），頁2-3。然各宗教常認為自有傳承，未必接受此歸類。

6. 北海老人（西元？-1884），姓王，諱希孟，道號覺一，為東土第十五代祖師。而大陸學者韓志遠先生以清代歷史文獻中，從未見王覺一有北海老人之道號，質疑相關著作之真正作者問題。韓先生之意見雖可進一步考證，然本文以署名北海老人即王覺一之著作為文本，發現其義理是相貫通，故據而做相關思想之闡釋。韓先生之見參氏著，〈王覺一與末後一著教新探〉，《近代史研究》，總第160期，2007年第4期，頁8，2007年7月。又韓先生之論文承王見川教授致贈，特此致謝！

7. 參莊吉發教授，《真空家鄉》（臺北：文史哲出版社，2002年），頁428-429。羅祖教創教祖師為羅夢鴻（西元1442-1527），其教俗稱羅教、羅祖教等等；林榮澤教授則指出無生老中信仰的產生，是西王母信仰與明代道教金丹南宗轉向民間宗教發展，並且與羅祖教一支大乘教合流後，借扶乩方式產生，此見亦表達無生老中與羅祖教之關聯，其見參氏著〈一貫道對儒家思想的推廣〉（《新世紀宗教研究》，第九卷第一期，2010年9月），頁41。然亦有學者認為明清民間宗教都源於白蓮教系統或羅教與白蓮教並列，此意可參王慶德，〈中國民間宗教史研究百年回顧〉（《文史哲》，2001年第1期，總第262期），頁32-33之分析。從這些分析中可知北海老人繼承民間宗教此信仰核心。

8. 此相關觀念從六朝以來即在道教經典中出現，此意參李豐楙教授，〈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》第九期，1996年9月），頁22-40；又源自於佛教之劫數觀，明清民間秘密宗教極力宣揚，成為否定現實物質世界之觀念（參莊吉發教授，《真空家鄉》，頁412。），亦為北海老人思想所主之意。

9. 大陸學者陳進國教授便指出從新興宗教之發展模式來看，北海老人無疑是具超凡魅力之「卡里斯瑪」（Charisma），其意參氏著，〈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卷創刊號（2011年11月），頁25。



或有問於余曰：「先生所言窮理盡性至命之事，與夫無極、太極，理性、氣性，大易、河、洛，天人一貫之說，固已大無不包，微無不入，乃吾儒之正傳。可以正人心，息邪說；聖賢命脈，賴以不泯；若得其人而行之，亦可以上不得罪於聖賢，下不為害於將來矣！而又兼及金丹之法，涅槃之道，不幾，浸淫於佛、老二氏之說乎？此吾之所以不解也。」余應之曰：「先生所謂聖賢命脈，則吾豈敢；但佛、老，亦古聖人也。余愛之慕之，唯恐言之不能盡其詳，行之不能造其域，豈但兼及而已哉！」……二氏之精髓命脈，心法道統之真傳，用以涵養性天，返本還原，故能頓悟直超，誕登道岸。及至進步於百尺杆頭而後，方見大本大源，三教合轍，所以清靜無為之治，而獲效若是之速也。¹⁰

北海老人認為佛、老與儒皆傳聖人之道，非以儒兼及二氏，三教要義皆在涵養天賦之性，達本還原，此為北海老人平視三教根源之理。換言之，三教本體之同並非分疏教相後之義，依此，北海老人認為三教之異為後人妄生分別。其云：

問猶龍於柱下，儒玄一家；取聖號於尼丘，東西同字。拘墟之儒，不達三教一天，萬國一理之源；強分彼此，各立門戶；同室操戈，自相冰炭；三千年來，柱下塵生，杏壇草鞠，雲迷天竺，霧鎖祇園。¹¹

北海老人強調「三教一天，萬國一理之源」，後人強生分別，只因見識淺陋¹²，故其分疏三教聖人之道與教云：

孔子之道，寓至理於文象之中。太上之道，則超出文象之外，理氣合發，即氣以顯理。釋迦之道，則掃象超氣，而獨歸於理。孔子之教，寓至理於文象，末流則囿於文象之中。太上之教，道寓至理於五氣，末流則執於氣矣。釋迦之教，掃象超氣，獨歸於理；末流學者，既不屑於象氣之粗跡，又未窺見至理之玄奧，則高談闊論，漫無入手，而入於頑空矣。¹³

10. 王覺一，〈一貫探原〉，《十五代祖北海老人全書·理數合解》（臺北：正一善書，2008年），頁256-257。本文有關北海老人（王覺一）之引文，除《談真錄》另採光慧文化公司之版本外，皆引自林立仁編，《十五代祖北海老人全書》，其中，因本書含《理數合解》、《祖師四十八訓》、《三教圖通》、《談真錄》及《歷年易理》，且各自標頁數，故為行文方便，《談真錄》以外之引文將於註中標出個別之書名及頁數，又由於相關引文大多引自《理數合解》，所以將此書簡稱為《合解》，並標出頁數。

11. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁54-55。

12. 北海老人所謂「取聖號於尼丘，東西同字」，其意以名號同論儒佛無異，此比附是有疑慮，畢竟兩者稱謂之指設對象並不同，然此並非北海老人三教合一思想之決定性義涵，應是其論述方便之混同。

13. 王覺一，《三教圖通》，頁59-60。

三教聖人之道，或超氣與象而歸理，或寓至理於氣與象，皆不離根源用心，而其教原無異於道，然末流執囿於氣與象，自以為是，淪為末端紛爭，實悖聖人原旨，故北海老人指出超氣與象而返理，方得再入聖域，此三教合一、同歸於理之義。

而有關北海老人之三教合一思想，目前學術界之研究，對三教合一多存疑慮，如鄭志明教授從整體性作反省，指出三教會通者因不同選擇、取捨組合方式，形成各式各樣、各說各話之三教調和論，未達真正合一之效果¹⁴；鍾雲鶯教授直言三教不可能合，頂多止於會通或融合¹⁵，並將北海老人思想定位為「以儒為宗」之「民間儒教」型態¹⁶。睽諸目前之研究現狀，對三教合一思想之論斷雖有理據，然有關北海老人思想之確義仍待更進一步釐定、詮釋，故本文擬透過北海老人之宇宙論、心性論及工夫論之視角，藉以省察其三教合一思想及「以儒為宗」之義涵。

貳、先於北海老人之三教合一思想省察

牟融（西元？-79）《理惑論》¹⁷揭橥三教論爭之序幕¹⁸及介紹佛教給中國文化之階段性作品¹⁹，此比附、格義之三教合一形態，蔓延了整個魏晉南北朝，其主要論點無非要強調三教同源、平等，以及皆可同助社會教化之實效²⁰。此三教調和、合一思想方興未艾，時至唐、宋之後，以心性論融通三教形式為主軸，佛教中，如宋契嵩（西元 1007-

14. 鄭志明，《明代三一教主研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁341-342。鄭教授之高見，從第貳節歷史思想省察中便可窺見一斑。

15. 參鍾雲鶯，〈清末民初民間教派「三教融合」經典詮釋策略芻議〉（《台灣宗教研究》第9卷第2期，2010年12月），頁111。此牽涉解「合」為何義的問題，本文將闡明北海老人如何去言合一之理。

16. 參鍾雲鶯，〈清末民初民間教派「三教融合」經典詮釋策略芻議〉，頁109-111。

17. 關於此書之作者、撰述年代及真偽問題，可參湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1991年）上冊，頁73-80；鎌田茂雄，《中國佛教通史》（關世謙譯，高雄：佛光出版社，1985年）第一卷，頁229-237；任繼愈主編《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1985年）第一卷，頁188。

18. 參陳運星，《儒佛道三教調和論之研究—以憨山德清的會通思想為例》（中央大學哲學研究所碩士論文，1991年4月）頁15-17，其舉出牟子在自設問答中點出佛教與儒、道二教根本不同點，開啟後世三教論爭之核心問題。當然這亦可視為佛教徒對儒家學人之詆毀所作之回應。

19. 參蔡金昌，《憨山大師的三教會通思想》（臺北：文津出版社，2006年），頁67。

20. 參劉學智，〈心性論：三教合一的義理趨向—兼談心性論與當代倫理實踐〉，頁58。



1072) 從「跡異心同」來調和儒、佛，強調聖人之心皆同²¹。明末四大僧思想，就教內言，以「融合諸宗」²²為特色，具體言之，則為性相同出一源、禪教同歸佛心；就教外言，則主張三教會通、互補為特色。其中，雲棲株宏（西元 1535-1615）主「三教一家」²³；紫柏真可（西元 1543-1603）強調三教同源，「門牆雖異本相同」²⁴，皆發源於「身心之初」、「湛然圓滿而獨存」²⁵的先天妙心；憨山德清（西元 1546-1623）則以儒家涉世、道家忘世、佛家出世評價及定位三家，而三教一理歸諸於「心」²⁶，依此論三聖本體原無異²⁷；藕益智旭（西元 1599-1655）以「自心」為三教之源來調和三教²⁸。

又道教中，北宋張伯端所撰之〈悟真篇〉為內丹學成熟之重點指標²⁹。張伯端扣緊「性命雙修」論三教雖分為三，然道實歸於一，只因後世黃緇之流未明其理而誤入歧途³⁰；王重陽（西元 1113-1170）強調「不主一相，不居一教」³¹之三教合一特色，其繼承內丹學，並融入禪宗「明心見性」，將傳統修煉方式導向內在心性修養之軌道³²。又陸西星（西元 1520-1601）用「無極」將老子之「無欲」、釋氏之「真空」、儒家之「未發」思想聯繫在一起，並認為老子之「反璞歸真」影響張載（西元 1020-1077）「善反」之修養理論³³。

21. 參契嵩，〈輔教篇中·廣原教〉，《鐔津文集》，卷 2，CBETA 電子版，T52,no.2115p0660,a03-15。

22. 藕益智旭，〈靈峰宗論〉（臺北：佛陀教育基金會，2007 年 6 月），卷十之四附〈跋·書重刻《靈峰宗論》後〉，頁 1297。

23. 參雲棲株宏，〈正訛集·三教一家〉，《蓮池大師全集·手著》（臺南：和裕，1999 年），第 4 冊，頁 4094。

24. 紫柏真可，〈題三教圖說〉，《紫柏尊者別集》，卷 1，CBETA 電子版，X73,no.1453,p0406,c19。

25. 紫柏真可，〈釋毗舍浮佛偈〉，《紫柏尊者全集》，卷 12，CBETA 電子版，X73,no.1452,p0246,b02。

26. 此心是一心真如之「如來藏」。

27. 參憨山德清，〈學要〉，《憨山老人夢遊集》，卷 39，CBETA 電子版，X73no.1456,p0746,b13-24。

28. 藕益智旭，〈疏二·金陵三教祠重勸施棺疏〉，《靈峰宗論》，卷七之四，頁 888。

29. 參劉學智，〈心性論：三教合一的義理趨向—兼談心性論與當代倫理實踐〉，頁 60。

30. 參張伯端著，張繼禹主編，〈悟真篇序〉，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004 年）第 19 冊，頁 406。

31. 王重陽，〈終南山重陽祖師仙跡記〉，《甘水仙源錄》（李道謙輯，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化，1995 年），卷 1，子部第 259 冊，頁 420。

32. 如其云：「先求明心，心是本，道即是心」（〈重陽真人授丹陽二十四訣〉，《中華道藏》第 26 冊，頁 393）、「識心見性通真正，知汞明鉛類蜜多」（〈呂善友索金剛經偈〉，《重陽全真集》，卷 1，《中華道藏》第 26 冊，頁 278）

33. 參向世陵，〈明代的宗教與三教合一〉，《長春市委黨校學報》，1999 年第 4 期，頁 27。

而就儒家或儒教所言，王陽明將三教譬喻為「廳堂三間共為一廳」³⁴，並以「聖人與天地民物同體，儒、佛、老、莊皆吾之用，是之謂大道，二氏自私其身是之謂小道」³⁵；王龍溪（西元 1498-1583）以良知為三教未分之根源，進而據良知來統攝三教³⁶；而儒者與宗教思想交融形成所謂的民間宗教或儒教型態中，明末林兆恩（西元 1517-1598）倡「道一教三」³⁷之說，主三教皆「以心為宗」³⁸，並無心體之別，而其成德工夫以證體為要，此契合根源之道方為三教合一之本旨。

總而言之，三教會通、合一思想在歷史洪流中，受到思想家或宗教家之關注從未間斷，自明末後更加蓬勃發展，而北海老人除承傳前言所提及之無生老中信仰外，「道一教三」及心性論歸趨以會通三教之傳統思想亦為其義理要旨，然北海老人不只汲取其中之養分而已，並加以轉換形構其理、氣、象三天之宇宙論，進而針對先、後天心性及三教工夫論之本與末，有獨特創發之詮釋，故其綜攝三教義理，形成影響後世之宗教體系，因此從宇宙論、心性論及工夫論此三視角省察其思想，當益見其思想精義及貢獻。

參、宇宙論架構

北海老人之宇宙論架構分理、氣、象三天³⁹，或據《易》理分無極、太極、皇極三極大道⁴⁰，亦可兩者組合而稱無極理天、太極氣天、皇極象天，依此涵蓋整個天地萬物之生成與變化。

無極理天就先天而言，具常而不變之形上實體義及宇宙真主宰之人格義⁴¹，就形上實體義，其云：

34. 王守仁，〈年譜〉，嘉靖二年十一月條，《陽明全書》（臺北：中華書局，1985年）卷34，頁4b-5a。

35. 王守仁，〈年譜〉，嘉靖二年十一月條，《陽明全書》卷34，頁4b-5a。

36. 參王畿，〈三教堂記〉，《王畿集》（吳震編校整理，南京：鳳凰出版社，2007年），卷17，頁486。

37. 林兆恩，〈倡道大旨〉，《林子三教正宗統論》（《四庫禁燬書叢刊》子部第17冊，明萬曆刻本。北京：北京出版社，1997年6月版），頁668。

38. 林兆恩言：「心宗者，以心為宗也。而黃帝釋迦老子孔子非外也，特在我之心爾。夫黃帝釋迦老子孔子，既在我之心矣，而我之所以宗心者，乃我之所以宗黃帝釋迦老子孔子也。由是觀之，我之心，以與黃帝釋迦老子孔子之心，一而已矣。心一道一，而教則有三，譬支流之水固殊，而初泉之出於山下者一也。」（〈三教合一主旨〉，《林子三教正宗統論》，《四庫禁燬書叢刊》子部第17冊，頁676、677），故其以三教心體為一。

39. 參王覺一，《大學解》，《合解》，頁18。

40. 參王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁254。

41. 有關理天之論述，大意曾於拙文〈論北海老人《大學解》之大人之學及格物工夫〉（《一貫道研究》第1卷創刊號，頁96-98）發表過。



惟天爲大。天可學乎？曰：「可」。一畫開天，伏羲之學天也；「觀天之道，執天之行」，黃帝之學天也；「惟天爲大，惟堯則之」，帝堯之學天也；「維天之命，於穆不已，文王之德之純」，文王之學天也；「予欲無言，天何言哉？四時行焉，百物生焉」，孔子之學天也；「上天之載，無聲無臭」，子思之學天也；「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣；存其心，養其性，所以事天」，此孟子之學天也。天者，性之所自出；性者，人所固有。性既爲人人所固有，則天即爲人人所當學。⁴²

此段所謂「學天」之「天」應屬理天，因理天為本體常明之至善之地，為人之理性、道心之所自出，此常而不變之天方為人當效法之根本，而聖人透過道德實踐體天之道、證天之道，以迄天人合一之境。於是伏羲仰觀俯察、體天之道而一畫開天；皇帝效天之道而行；堯德與天齊；文王純亦不已之德同天健行不已；孔子踐仁知天而無言；子思體天道無聲無臭之微妙；孟子體心、性、天一貫之理，皆為道德踐履之實效，故此天應為道德義涵之形上實體天，即天道得與性命相貫通⁴³。北海老人舉往聖之例，無非宣示人皆可學天而成聖之理。然人何以能體天、契天而達天人合一之境？北海老人曰：

天理者，萬物統體之性；人性者，物物各具之天也。此「性」寓於一身之中，謂之「隱」；超乎有形之外，謂之「費」。「費」則放之彌綸六合，「隱」則卷之退藏於密；彌六合則其大無外，藏於密則其小無內。⁴⁴

此段話表達天理為萬事萬物之性之總，人性為天理落在萬事萬物分殊之別，故天理與人性就本質言並無異，此其謂「天者，性之所自出」⁴⁵，即人人本具能效天成聖之質。

又北海老人所言之理天亦有主宰人世休咎之人格義，其云：

42. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁17-18。

43. 儒家天道與性命相貫通之形上實體義可參牟宗三先生，《心體與性體》（臺北：正中書局，1991年）第一冊，頁22-23。

44. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁20-21。此處所言之「天理」應同於理或理天，而不是分殊之理，正如《一貫探原》所言：「此理無所不理，萬物統體一理」（頁214-215）之統體之「理」。

45. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁17-18。

理者，無所不理，各得其理，故謂之「至理」。此理即降衷之維皇，賦性之上天，無極之至真也。……自子會開天，至戊亥二會，天地終窮之期，慾界、色界、無色界，咸歸無有，而此理復生天地。故中華尊稱之曰：「上帝」，西域尊敬之曰：「天主」，合而言之曰：「道」，曰：「天地三界十方萬靈真宰。」⁴⁶

此段中，北海老人明白將理天稱之為貫時空而不滅之萬事萬物萬靈真宰，且理天賦予萬事萬物本然之性，就人而言，這便是天人不二之相同本質所在。於是北海老人主張「萬物統體一真宰，物物各具一真宰」⁴⁷，統體之真宰即北海老人言理天之人格主宰義，而物物秉受理天所賦之真宰，即各具之本然之性。是故，北海老人以學「究竟之處，三聖同源」⁴⁸、「三教傳心，即傳此真宰之心也」⁴⁹，倘人能修此心便得與宇宙真宰同壽，不必遭劫，此時，「明善復初者，盡人也。返本還原者，合天也。」⁵⁰盡人之性、理便可合天之理，即天人可合一。換言之，理天掌握天地始終成毀之變化，超乎三界⁵¹，貫通三天⁵²，更為芸芸眾生究竟歸趨之聖域，故人當修道由氣、象天返歸理天，方得不因氣、象天之成毀而遭劫。

再者，太極氣天則是天地萬物生成變化之動力來源，屬變而有常之天，如北海老人云：

太極之氣，雖無形象，而能形形象象；雖無聲臭，而能聲聲臭臭。其始也，萬物遂之而有始；其終也，萬物遂為而返終。⁵³

氣天上運星斗，下貫大地，十二萬九千六百年為一終始。流行不息，變而有常之天也。⁵⁴

46. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁127-128。

47. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁128。

48. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁163。

49. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁128。

50. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁224。

51. 如王覺一云：「此理又超乎慾界、色界、無色界而外，為無極理天。」（《三易探原》，《合解》，頁127）

52. 如王覺一云：「太極之天，包乎大地之外，上運星斗；貫乎大地之中，下生萬類。……無極貫乎太極之中，亦包乎太極之外。」（《一貫探原》，《合解》，頁236-237）王覺一以太極氣天含攝象天，無極理天又貫乎氣天，故理天貫通三天。

53. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁179。

54. 王覺一，《中庸解》，《合解》，頁113。



理天至靜不動，故萬物之運化終始惟賴氣天，而其雖無形象、聲臭，卻是使萬物形具之主宰力量，亦即象天形象之源，並以一元會為其循環週期。

又皇極象天則屬於形象俱存之現象界，具體而言便是北海老人所謂之「象天七政」⁵⁵。其云：

太極之氣，浮沉升降，默運四時；高者輕清而行速，下者重濁而行遲，此象天七政之所以錯綜也。⁵⁶

質之象本於日月，日月者，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。⁵⁷

太極氣天雖無形象，其默運流行，依清升濁降、交易感通之理，形成具體形象之天地萬物，此象天之成屬變而無常之世界。

總之，北海老人創理、氣、象三天之宇宙論，配合元會生成變化之週期，形成對世界成毀之說明，而其宇宙論似有傳統思想痕跡可尋，如理氣論為宋明儒者關注之重點；理、氣、象三天又似佛家之慾界、色界、無色界三界思想⁵⁸。然北海老人融三教不同之義理，並加以轉化創新，形塑其宇宙論思想，如具體化理、氣、象三天存有境域，理天可超越、貫通三界⁵⁹，且為究竟聖域等，並進而透過心性論、工夫論與宇宙論相應之道，論述三教合一之理，故宇宙論實為北海老人思想體系之根本骨架。

55. 依〈一貫探原〉圖，象天界應由月、木、金、日、火、土、水等七個星宿所組成。

56. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁210。

57. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁264。

58. 施凱華教授曾論證王覺一三極之道圓通佛之三界之理，其以象天對應佛之慾界，以氣天對應佛之色界與無色界，而無極理天則統攝三極，亦即超越三界且統貫三界，故王覺一之義並不同於佛理。施凱華之見，參氏著，〈王覺一三極之道與佛教三界思想之會通研究〉，《一貫道世界總會第二屆學術研討會論文集》，頁C-6-23至C-6-26，2006年9月24日。

59. 如王覺一云：「無形之理，貫乎慾界、色界、無色界之中。」（《三易探原》，《合解》，頁127），即表達此義。

肆、心性本體論之三教合一思想

北海老人既以理天主宰宇宙萬事萬物之生成變化，理天便是存有者（含三曹眾生）之根源，於是，北海老人之心性本體論乃依宇宙論建構。換言之，心性本體源自理天，但人落於後天，因此從修證言之，人須學天或盡人合天，前意如其云：「『性』既為人人所固有，則『天』即為人人所當學」⁶⁰；後意如其云：「明善復初者，盡人也。返本還原者，合天也。盡人者，由象悟氣，由氣悟理也。合天者，人人各具之理，還於萬物統體之理也。」⁶¹。換言之，此為即人道契天道，同於大化流行之進路；另一方面則是回歸理天究竟本體，方達究竟圓滿⁶²，亦即獲救贖避浩劫，此其云：「惟無極理天，劫火不至；故先度人物，次度鬼神，終度星斗，三者靈光還於無極，而浩劫至矣！」⁶³那麼北海老人如何論心、性？其扣緊宇宙論云：

天有：理天、氣天、象天之分，故性有：理性、氣性、質性之別；而心亦有：道心、人心、血肉之心之不同，此愚人、賢人、聖人之學問、見地、造詣之所由分也。理天者、乃理性、道心之所自出。⁶⁴

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。⁶⁵

第一段，心與性分別依得於理、氣、象之天而有不同展現與成就，此既可解釋理天為理性、道心之源，對成聖之道有先天之根據外，亦可說明人落於後天心與性習染障蔽之由，換言之，眾生可修德上達成聖賢，亦可淪落下趨為凡愚。而北海老人言本心與本性亦是承繼自明末以來不嚴分之傳統⁶⁶，故理性與道心皆表達得自理天之天性，此其云：

60. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁19。

61. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁224。

62. 鍾雲鸞教授指出此為宗教家與理學家不同之處，參氏著，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》。政治大學中文研究所碩士論文，頁114，註一，1995年5月。

63. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁234。

64. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁18。

65. 王覺一，《大學解》，《合解》，頁58。

66. 如彭國翔曾指出王龍溪承陽明思想，不再嚴分心體與性體，此意可參彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：三聯書店，2005年），頁47、407。



「本然之性，即維皇降衷之性，人生而靜之性，性善之性，道心之謂也。」⁶⁷之意，是故第二段便是依得之理、氣、象三天論述道心、人心、血肉心之異。依此理，北海老人主聖聖所傳為先天固有之心、本然之性，故天與人原本便貫而為一⁶⁸，而其所強調融三教為一之心性，當就此而言。

北海老人既據宇宙論三分心與性，那麼其心性論如何融三教為一？其云：

無極之真，作神妙無形之性。此「性」乃人生而靜之性，性善之性，恒性之性；亦即《中庸》所謂「天賦之命，本然之性」。虞廷所謂「惟微之道心」。西竺所謂「涅槃之妙心」，太上所謂「谷神不死，真常之性」。古人所謂「三教歸一，萬法歸一」者，蓋謂至靜不動天，神妙不測之理；包羅天地，養育群生。雖無聲而無臭，實無在而無不在。此理無所不理，萬物統體一理，物物各具一理；故天有天理，地有地理，物有物理，人有性理；三教皆人也，即皆有性也，性即理也。⁶⁹

交易之象，本於變易之氣；變易之氣，本於無極不易之理。理者何？即孔子一貫之一，釋迦歸一之一，老子守一之一也。是一也，佛曰：「金剛」，道曰：「金丹」，儒曰：「天命之性」，名雖三分，其實一也。蓋金者，天性之體；剛者，天性之用。性之體，萬劫不壞；性之用，斬斷塵緣。「金丹」之說，老、莊之書，不多概見。至漢魏伯陽真人，本易道著「參同契」，借乾坤坎離，陰陽男女，日月龍虎，鉛汞鼎爐之象，以明丹道之妙。⁷⁰

首段北海老人引三教經典證無極之道心、真性，其中，儒家天命之性就本具之性言；道心則就隱微難顯之本心言；佛之涅槃妙心為體證實相無相之微妙法門；老子之谷神不死則指貫時空之真常恆性，即三教所指稱之心性本體皆源自無極理天，並無差別。後半段則從理言道體及性體。所謂「至靜不動天」即無極理天⁷¹，「包乎太極氣天之外，

67. 王覺一，《理性釋疑》，《合解》，頁305。

68. 參王覺一，《理性釋疑》，《合解》，頁311。

69. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁214-215。

70 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁264-265。

71 參王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁204之圖。

貫乎太極氣天之中」⁷²，換言之，太極氣天雖為宇宙群生化育之動力，然無極理天方為主宰運化之理，此萬物統體之理，而物秉統體分賦之理，各具形殊之理，就人言為性理，即三教聖人同歸於一之理。

第二段中，北海老人明指「理」為「氣」、「象」之根本，此為其宇宙論之基調，而「理」又為三教聖人所指之「一」，此「一」於孔子應為「仁體」、「性體」；於釋迦應為「空體」、「法性本體」；於老子則為「道體」，而北海老人之意為何？其以佛之「金剛」兼體用，道之「金丹」則從丹道之妙以證體，儒則從性體言之，亦可涵體用⁷³，故北海老人言「理」是體用兼攝，體從人言之，為秉天賦之性體；從天言之，則為生育萬物之道體，性體與道體理同，此天人得以一貫之理。而本段中，北海老人用道教「金丹」詮釋老子守一之「一」，其意為何？

何為金？乾為金，又乾為天。天者萬物統體之性，性者物物各具之天也。何又名之謂丹？因人落後天，乾坤之體，變而為坎離之用。離為日，坎為月；日上月下，易也。離火下降，坎水上升；水火既濟，日月會合，明也。煉成一片，打成一團，還於一理，謂：「丹」也。⁷⁴

「金」為體，「丹」則為由後天返先天之工夫，修煉金丹工夫復本然之性，則能「至精至粹，無垢無塵，靜而能應，虛而能明。」⁷⁵此意實兼涵體用。

然北海老人對於金丹工夫，似曾有不同說法，其云：

金丹之說，始於漢朝魏伯陽，其所註參同契，於日月之盈虧，一氣之升降，易象易數，雖頗詳盡，然達於交易、變易，而不達不易之理。此性命之道，歧途百出之所由來也。⁷⁶

72. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁131。

73. 王覺一曾云：「人稟天理，天人一貫，『賦畀』、『稟受』之際，鑒鑒可據；天與人合，人與天通，窮神達化，當前即是，不假強為。」（〈學庸序〉，《合解》，頁10-11。）此即表達性體達體用。

74. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁267。

75. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁151。

76. 王覺一，《理性釋疑》，《合解》，頁293。



此處應為北海老人反省三教心法失傳後各教未達究理，以致異說並起，小言害道，金丹之說亦可淪為象數之限，未達不易之理，此為其憂慮層面，故除前面之引文外，其亦曾云：「夫金丹者，乃仙家之寓言，實易學之真諦也。」⁷⁷便表明肯定之意，且北海老人也已將金丹轉為煉虛靈之神以成丹，而非外在之丹⁷⁸，此為其扣緊心性用工夫之創發性詮解。

又北海老人言三教歸一，「一」所指涉之理除從心性本體言三教之同外，更從本體之究竟歸趨處言三教無別，如其云：

聖域者，純於理，而不雜於氣也。故儒曰：「窮神知化」，道曰：「谷神不死」，佛曰：「正法眼藏，涅槃妙心」；言雖不同，而理則一也。⁷⁹

聖域即純理無氣之無極理天或至靜不動天，換言之，惟回歸此理境方得免於末後遭劫，而三教聖人所闡心性本體之理實無異此道體之理，並藉心性本體之修持及回歸，帶領芸芸眾生由象天返氣天、由氣天再回歸理天，此究竟要道為前聖後聖傳承之心法，亦為北海老人自認承續此聖脈渡化眾生之正宗正法。

依前所論，北海老人主三教聖人所傳為真宰本心，其另據「易」道闡釋云：

萬物統體一真宰，物物各具一真宰。三教傳心，即傳此真宰之心也。真宰萬劫常存，此心亦萬劫常存；修此心則與真宰同壽，迷此心則入生死輪迴。此不易之易，所以不易知，不易言，而為大道之淵源也。故孔子曰：「易無思也，無為也；寂然不動，感而遂通天下之故。」又曰：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺；通乎晝夜之道而不知。故神無方，而易無體」。佛曰：「光明寂照，無所不通；不動道場，遍周沙界。」老君曰：「大道無形，生育天地；大道無

77. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁258。

78. 參王覺一，《談真錄》（臺中：光慧文化，2003年），頁92。

79. 王覺一，《理性釋疑》，《合解》，頁295。

情，運行日月；大道無名，長養萬物。」又曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。」此皆深知不易之易，善用不易之易，善言不易之易者。⁸⁰

三教聖人傳真宰之心，透過指點引領，使眾生找回真宰之心，方得與萬物統體真宰歷萬劫仍常存，不誤入生死輪迴不已。此處北海老人以不易之「易」融三教，依其論述脈絡，「易」既為真宰之道體，亦為心體、性體，是故，易乃無思無為且寂感天下、範圍天地且曲成萬物，雖言道體流行化育之功，然無非是聖人秉「易」體德化萬物之效，此天人不二、道體心體無異之理。同樣地，佛云法性，盡虛空遍法界，常寂常照通暢無礙，既是宇宙道體，亦為心體、性體；而老君所言為道體自然運行，生育長養天地萬物之理，北海老人以其為不易之「易」道，仍主人法道方得契常存之道，其理同儒、佛之論述。換言之，北海老人雖以不易之道體主宰天地生成變化，然三教聖人皆深知、善用、善言不易之「易」，以參贊天地之化育，此所傳本心皆無異之理，是故，北海老人從「易」道融三教言道體、心性本體之一。

總之，北海老人心性本體論之三教合一思想，亦承續其宇宙論所形構出，除強調理性、道心為三教聖人所指點之至道外，並對應道體來凸顯心性本體主宰義，此皆三教合轍之理。且從救贖論，一方面強調明師點化渡眾之必要性；另一方面則又結合三教自力證道之可能性，看似相左之系統，則可巧妙縮合一起。換言之，自力證道雖可能，然百中難取一，倘無真師指點明路，即便苦心修持，仍易陷末流論清濁，難實證成佛，此從中又凸顯真師指點之殊勝性。

80. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁128-129。



伍、工夫論之三教合一思想

北海老人之思想體系從理、氣、象三天之宇宙觀推衍而出，心性論與工夫論皆然。就工夫論而言，北海老人除承傳儒家盡心知性知天或窮理盡性以至於命之工夫，強調盡人道可契合天道之進路外，更創自後天返先天或自象天回歸理天究竟本體之進路，此其工夫論闡論核心，然而修理天、氣天、象天⁸¹之分別為何？首言修理天者，其云：

範圍天地之神，即至靜不動天，無極之理。理者神之體，神者理之用。神理者何？聖域之一貫也。聖域者何？至靜不動，無極理天也。孔子有見於此，故造詣至此：造詣至此，故與此天同體、同壽，永劫常存。此登峰造極，至極無以復加之地，故聖稱至聖，理稱至理，道稱至道，善稱至善，人稱至人，神號至神。如學不至此，見不及此，行不到此，得少輒足者，皆非到家之學也。何至之有？佛曰：「一合理相」，老曰：「大道無形，生育天地」，釋、玄二聖，皆深造聖域，優入聖域者也：故稱「天人師表」。⁸²

道心，理也。上應至靜不動天，此生天生地，常而不變之天也，造此者謂之聖域。儒曰：「大成之聖」，釋曰：「大覺金仙」，道曰：「大羅天仙」，三教歸一者，歸於理也。故儒曰：「窮理盡性」，道曰：「三品一理」，佛曰：「一合理相」，言雖不同，而理則一也。⁸³

首段言無極理天既為天地萬物之源，且是至靜不動，故聖人依天賦之理行工夫至極，與理天同體、同壽，此知天、歸（理）天之義，亦即達聖域究竟之地。此段所云：「理者神之體，神者理之用」之「理」為理天，「神」應是就心體性體之神明言，故其下續云神理為「聖域之一貫」。換言之，透過心體性體之彰顯發用，實可與理天貫而為一，臻登峰造極至靜之境，此三教聖人同證之義⁸⁴，皆得稱「天人師表」之

81. 其義應為依理天、氣天、象天而修者，然王覺一書中直接用此表述方式，故延用。

82. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁217。

83. 王覺一，《理性釋疑》，《合解》，頁314。

理，當然北海老人之論述重從三教聖人所證境界之同轉論實體同歸之理，故其引三教之理為境界義，而「永劫常存」、「優入聖域者」實已就回歸理天言之。

第二段中，北海老人以儒家所言「窮理，盡性以至於命」之說，實孔子據「理」貫通天人之意；道言「三品一理」，所謂：「三品」語出《高上玉皇心印經》云：「上藥三品，神與氣精。」⁸⁵三品得之於天而內具，皆不離大道運行造育天地萬物之「理」，加上佛家超形相執著之「一合理相」之「理」，皆源自至靜不動之「理天」。換言之，北海老人以「理天」為宇宙生化之本體、三教究竟之歸趨處，然此處北海老人論述三教「理」之義並不盡相同，儒之「窮理、盡性以至於命」為從工夫言「理」貫通天人，此處工夫似有階段之分，卻又不離本體，貫而為一，故「一以貫之」言天人本體之「理」無異；道之「大道無形」與「三品一理」，前者從道體言理，後者則從境界言；佛之「一合理相」則從去執後之境界言⁸⁶，故就修「理天」言，北海老人於此處便有混境界與工夫言本體之一。不過，其意應重在強調證體工夫中，工夫只是秉心體證道體之途徑，因道體無二，所以工夫「相」容有異，證體則無別，是故，其言三教工夫之融通，應可從此意詮解，反之，三教間之論爭，當是流於工夫「相」異之互相詰難。

又修氣天者為何？其云：

蓋至靜不動天而下，為宗動天也。此天之氣，雖彌綸兩間，而陰陽迭勝，五行錯雜，動而難靜，駁而難純；人自降生之時，叻地一聲，此氣由口鼻而入，此後天之性命也。故命曰：「氣數之命」，性曰：「氣質之性」，心曰：「人心」，神曰：「識神」，作七情之領袖，而後起之慾，有其根矣。若不明乎理，囿於氣中，卻慾調息，終身不怠，可成此天之果。⁸⁷

84. 此段引道家所云，原雖為論「道」義，然此處王覺一仍以人能契道為論。

85. 張繼禹主編，《高上玉皇心印經》，《中華道藏》第6冊，頁326。

86. 參王覺一，《談真錄》，頁225。

87. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁217-218。



氣天駁雜，不再是純理無欲，其以知覺為能事，甘食悅色為本體⁸⁸，是以後天之性命常陷理欲交戰，甚之，欲主理屬，衍生出壞德敗義現象，故情欲之根跌宕變化，載浮載沉，此氣天之數。而當人無法直接契入性理，依氣天修「卻慾調息」之工夫，雖精進不懈而能有所感通，卻未跳脫天地元會之輪迴變化，止於十二萬九千六百年之效⁸⁹，終有窮盡之時，並非究竟之道。

至於修象天者，其云：

七政象天，取坎填離之法，本於象。取坎中之陽，填離中之陰，補離成乾，日月會合，結而成丹。木火一家，離日為性；金水一家，坎月為命；坎離顛倒，簇五合三，會三為一，性命雙修，亦大近理。所可疑者，《中庸》曰：「天命之謂性」，賦畀謂命，稟受謂性，賦畀、稟受，一理而已，原非有二也。故曰：「率性之謂道」。⁹⁰

道教抽坎填離以成丹之性命雙修工夫，北海老人認為此從修象天工夫入手，雖近於理，卻不同於性命一理之道，終非究竟，正如其於《談真錄》所云：

丹家所言結丹之法，種種不一，難以枚舉，要皆煉陰陽二氣而成，非煉虛靈之神成也。若三教大聖，以虛靈之神善養成丹，至其丹養成，則豎通三界，橫互十方。其在儒也，則固範圍天地；其在道也，則生育天地；其在釋也，則不動道場，遍周沙界。此乃無影無形之丹，非白非青之丹，以視夫煉氣成丹者，奚啻霄壤。⁹¹

北海老人以丹家煉陰陽二氣成有形之丹，終歸形限，惟三教聖人煉虛靈之神，成無形之丹，方為究竟，其舉「範圍天地」、「生育天地」及「不動道場」，皆表三教聖人煉神契理天所達之化境，截然不同於執象天以煉丹者。

88. 參王覺一，《談真錄》，頁60。

89. 此為一元會之時間。

90. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁218-219。

91. 王覺一，《談真錄》，頁92。

依前所論，北海老人綜而言修三天之別，其云：

修理天之果者，則以性為理。修氣天之果者，則以性為氣。修象天之果者，則以性為離，為日、為汞、為龍、為鼎、為姤女。以命為坎，為月、為鉛、為虎、為爐、為嬰兒。千名萬號，不勝枚舉，此等功夫，實不同於《中庸》，而大異乎《中庸》。中庸之道，孔子之道也，而可與之異乎？⁹²

修象天者，性命分殊為二；修氣天者，以性為氣，兩者終悖《中庸》、孔子之道。此舉儒家義為證，事實上仍為三教一理，故於後其言：「欲回此天，必遵孔門之四勿，無佛門之四相，習玄門之清靜，功行圓滿，杆頭進步，一靜即超三界外，不勞彈指了修行。」⁹³換言之，行四勿、去四相、修清靜，皆為契入理天究竟圓滿工夫。總之，透過修三天之不同工夫，可知北海老人主修理天方為三教聖哲達理天聖域之究竟進路，此亦為北海老人就工夫論言三教合一之根源義。

北海老人就工夫論言三教合一之理據已如前述，而其亦透過三教工夫之要義闡論此旨，其云：

《金剛經》曰：「以無為法而有差別」，《道德經》曰：「無為而化」，孔子亦曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已」。《清靜經》以清靜為主，《金剛經》亦言清靜，《大學》以定靜為入手。道曰：「虛無」，佛曰：「寂滅」，而《中庸》亦曰：「上天之載，無聲無臭」。道曰：「守一」，佛曰：「歸一」，而儒亦曰：「貫一」。佛曰：「色空」，道曰：「有無」，儒曰：「顯微」。佛曰：「觀音」，道曰：「觀心」，儒曰：「顧諟天之明命」。道曰：「復命」，儒曰：「復禮」，佛曰：「亦復如是」。佛曰：「明心見性」，道曰：「修心煉性」，儒曰：「存心養性」。下手之法，究竟之處，三聖同源。⁹⁴

92. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁219。

93. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁220-221。

94. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁162-163。



三聖立教之初，以存心養性、明心見性、修心煉性；抱元守一、萬法歸一、執中貫一為標準。以清靜無為、定靜無為，為入手。以慈悲、感應、忠恕為功夫；以三皈五戒，六度萬行；三華五氣，五百大戒；三綱五常，非禮勿視、聽、言、動，為行持；以盡性至命，歸根復命，亦復如是，為究究（竟）。⁹⁵

此兩段皆就下手、究竟之處言三教同源，又可互相補充，概就契體工夫及所達至境論述，茲分疏如下：

一、三教工夫同歸於一道之標準：執中貫一、萬法歸一、抱元守一； 存心養性、明心見性、修心煉性

三教皆言契體工夫，而理天為究竟圓滿歸趨處，且人之本心性體則為天賦，故可與天通而無異，此理理為一。於是各教之工夫進路無非是要體證或持守唯「一」不二之理，北海老人便據此「一」來論其證體工夫之合。首先，儒家之「執中貫一」，「執中」語出《論語·堯曰》：「堯曰：『咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。』」及《書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」前者為堯傳位給舜告誡之言，而後者則為舜再擴充「允執厥（其）中」之義傳給禹，此義因朱子闡發上古聖神繼天立極之道統觀，成為儒學或傳統文化之十六字心法⁹⁶，而北海老人以「中」為心性本體或道，故執中亦是持守中道不失。又「貫一」則語出《論語·里仁》：「吾道一以貫之」，北海老人以「一」同「中」義，「貫一」則是以道貫體用。

佛教言「萬法歸一」，既是宗教之經驗，亦是哲學的理論，即「一」是宗教與哲學之共同歸處⁹⁷，就北海老人解「萬法歸一」應是歸於三教同體之「道」。換言之，「歸」之工夫雖可就後天返先天之回歸言，然更確切言應是契入道體。

95. 王覺一，《三易探原》，《合解》，頁165。

96. 朱子以此十六字心法詮釋《中庸》，當然《書·大禹謨》後據考察為偽書，也引起後人對朱子之撻伐，然熊十力先生則認為此義實合儒家心性之理，參潘朝陽教授，〈從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述〉，收入蔡振豐教授編，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁24-30。

97. 參釋聖嚴，《禪與悟》（臺北：法鼓文化，1999年），頁190。

道家所言之「一」，如《道德經》第三十九章云：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生；侯王得一以為天下貞」，天地萬物一之以道而存，「一」即道，故「守一」為得天之道而弗失之之工夫，此第二十二章：「聖人抱一為天下式」與第十章：「載營魄抱一」之義，「守一」與體道同。而「一」在《莊子》則如〈齊物論〉所云：「天地與我並生，而萬物與我為一」之理，即人順天之道同於大化流行，與萬物齊而無異之理。

又道教解「元」為元神，「抱元守一」則屬內丹與心性修煉工夫之一環，如王重陽引晉真人：「無動無作，真清真靜，抱元守一，存神固氣，乃真功也」⁹⁸所云，抱元守一方為澄定心意之真實功夫；又《老子西昇經》云：「抱元守一，過度神仙」⁹⁹，強調抱元守一為成就仙道之要徑，又云：「丹書萬卷，不如守一」¹⁰⁰，明指守一之實證勝過熟讀萬卷丹書猶不得其門而入。而北海老人以「元」為得之理天之本體義¹⁰¹，故北海老人云「抱元守一」為不離元神本體用工夫契道之義，此亦不離心性言修煉工夫。

總之，北海老人以「抱元守一」、「萬法歸一」及「執中貫一」為三教通同之工夫，要在皆以證體為本，惟道之「抱」、「守」及儒之「執」，重謹守天賦之道或本心性體而弗失之義；儒之「貫」則由體貫通於用；佛之「歸」則由用（萬法）悟體，此工夫進路雖不盡同，然就證體歸本實可通而為一。

又三教所言之「一」，就道德實踐主體言則為心性本體，故扣緊心性言工夫，三教則分別為存心養性、明心見性與修心煉性。

「存心養性」語出《孟子·盡心上》第一章，孟子從心性工夫言契天之道，心性之絕對與天之理無異，故存心養性雖言事天，應是事而無事。換言之，聖人從心之純亦不已得以證天道之於穆不已，事天

98. 王重陽著，張繼禹主編，〈三州五會化緣榜〉，《重陽教化集》，卷之三，《中華道藏》第26冊，頁381。

99. 張繼禹主編，〈邪正章〉，《老子西昇經》第七章，《中華道藏》第8冊，頁233。

100. 張繼禹主編，〈深妙章〉，《老子西昇經》第十四章，《中華道藏》第8冊，頁239。

101. 如王覺一云：「得之理天者，神為元神，心為道心。」（《中庸解》，《合解》，頁114）之義。



亦是知天、體證天道¹⁰²，此存養工夫亦為後儒所重，如張載云：「不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈」¹⁰³，而北海老人應是依循此傳統言心性得證與天同體之工夫。

「明心見性」為佛教之常語，含工夫及境界二義，尤其為禪宗重視之義，如達磨傳「直指人心，見性成佛」¹⁰⁴之法；六祖惠能云：「若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛」¹⁰⁵、「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」¹⁰⁶，皆直指眾生原本即是佛，揭櫫只要反觀覺知自心真性而不假性外探求，便得以證與佛無異之境。當然佛教言「心」各宗殊別，若從唯識宗言「識心」、「賴耶心」，則明心將為轉識成智工夫；若從禪宗之「本心」言，明心則為上舉之觀照、覺知之義。而北海老人所主之義為何？其云：

夫紛紛擾擾之心，乃「人心」也；欲明其心，先將此心放下，其餘者，惟清靜耳！夫此清靜之心，即所謂「道心」也；將此心認得，而時時操存之，此即所謂「明心」，而始存心也。迨操存既久，道心常得作主，人心不能用事。將心與道合，道與心契。心之所在，皆道之所在；道之所在，皆心之所通。道能豎通三界，凡三界之事，心即無不明焉，此即所謂「正心」；此即所謂「存心」，而後「明心」也。¹⁰⁷

北海老人依儒、道之義言明心工夫，此其每以三教互相援引、參照之法，然從其言心、道相通，貫徹三界之言，可知此心應近禪宗無所住之「本心」。換言之，有住之心便成紛擾之心、欲心，無所住之心方為本心、道心，當然北海老人此處並未做更多之分疏，亦從證體工夫言三教之同。

又「修心煉性」為道教所強調之工夫，如元、明之際道士張三丰認為修道必從「修心煉性」開始，此為築基、煉己工夫，惟有通過此

102. 然朱子註此段曰：「盡心知性而知天，所以造其理也；存心養性以事天，所以履其事也。」（《四書章句集註》，頁349。臺北：鵝湖出版社，1996年），將其分殊為二工夫，但心、性、天貫而為一之工夫則為心學一系儒者所強調，亦為王覺一所主之意。

103. 張載，〈乾稱篇第十七〉，《張載集》（北京：中華書局，2008年），頁62。

104. 任哲，〈達磨血脈論序〉，《達磨血脈論》，CBETA電子版，X63,no.1218,p0002,a08。

105. 惠能，〈六祖大師法寶壇經〉，CBETA電子版，T48,no.2008,p0349,a22-23。

106. 惠能，〈六祖大師法寶壇經〉，CBETA電子版，T48,no.2008,p0347,c28-29。

107. 王覺一，〈談真錄〉，頁59-60。

工夫，方能煉成內丹¹⁰⁸，故其云：「未煉還丹先煉性，未修大藥且修心。心修自然丹信至，性清自然藥材生。」¹⁰⁹而張三丰亦強調三教合一，其云：「竊嘗學覽百家，理綜三教，並知三教之同此一道也。……夫道者，無非窮理盡性以至於命而已矣。」¹¹⁰其以《周易·說卦》「窮理盡性以至於命」言三教同一道，是故，其言修道工夫便常藉儒義闡論，如其云：「修道以修身為大，然修身必先正心誠意。意誠心正則物欲皆除，然後講立基之本。」¹¹¹此顯然即《大學》言修道工夫，而前引修心煉性段，其以《孟子》存心養性釋之，據而可知其融三教為一爐之意。而北海老人言「修心煉性」從去欲正心，煉虛靈無影無形之丹¹¹²，此修煉工夫不離心性，與張三丰所言之煉內丹或修道，若合符節，當然張三丰以道教立場言道教工夫甚詳，而北海老人已轉換道教煉丹為著重心性工夫，此角色終有所別，是故，北海老人以存養、觀照覺知及修煉皆扣緊心性言證體工夫來會通。

二、三教之入手工夫：定靜無為、清靜無為

三教工夫可分殊為多端，然真行工夫不離證體，否則便陷龐雜末端，而此入手工夫為何，北海老人指出定靜無為與清靜無為。那麼三教經典如何詮釋此工夫？首先言定靜與清靜。

《大學》首章言定、靜、安、慮、得似分五階段，然實不離知止至善之地，而北海老人解止至善之法，更依宗教義強調訪求真師之殊勝性¹¹³。

另《金剛般若波羅蜜經》云菩薩應如是而生之清淨心是無所住所生之心¹¹⁴，反之，眾生六根染六塵而成六識之妄，有住即成執，則成昏擾不安之心，未得清淨。

108. 參張三丰，〈道言淺近說〉，《張三丰大道指要·道言類》，頁3a、3b。

109. 張三丰，〈道情歌〉，《張三丰大道指要·玄要篇上》，頁3a。

110. 張三丰，〈大道論〉上篇，《張三丰大道指要》，頁4a、4b。

111. 張三丰，〈大道論〉下篇，《張三丰大道指要》，頁9b。

112. 參王覺一，《談真錄》，頁92。

113. 參王覺一，《大學解》，頁35。

114. 參鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，CEBTA 電子版 T08, no0235, p0749, c21-23。



而《清靜經》則透過遣欲、澄心工夫言清靜之境，且常持清靜方得「天地悉皆歸」。

又就無為而言，孔子認為堯舜性之，如天之高明、地之博厚，自然而為即德被百姓，故百工蒙其澤而各盡其識、蹈其分，百姓安居樂業、天下昇平，此堯舜無為而治之德業¹¹⁵。

另《金剛般若波羅蜜經》中，須菩提以「無為法」闡述如來何以得證無上正等正覺¹¹⁶，此深切佛意。所謂「無為法」為不執我相之法，眾生因有為而妄生分別，故不得成聖賢。

而《道德經》第五十七章：「我無為，而民自化」，闡明人效法道，以虛靜無為之心，「行不言之教」，「生而不有，為而不恃，功成而弗居」（《道德經》第二章），民自能受感化。

北海老人以《金剛經》所云，生清淨心須去識心之執，與《大學》言所達至善須去憤懣、恐懼、好樂、憂患之心，亦為遣欲、澄心工夫，故可與《清靜經》之清靜工夫義通。當然，靜與淨原有別，靜與動對反，淨與不潔對反，而北海老人於此處未做分辨，蓋其以靜心便得淨心，如其云：「至三教大聖人，皆無法之法、無為之為、無心之心、無意之意、無神之神，此皆屬『靜』者也。」¹¹⁷「無心之心」即「無所住而生其心」之淨心，北海老人將其歸屬靜之範疇，故靜與淨通。於是，北海老人以《金剛經》去我相之無為法、《道德經》不居功之虛靜無為心與孔子言舜之無為而治，實皆超越對待而言成聖之要。

總之，行定靜或清靜工夫方能證本體之真實義；以無為之心方能用工夫而無礙，然定靜無為或清靜無為並非究竟工夫，而是修行之起點、下手處，此《大學》言經定靜工夫方終有所得；佛教藉禪定工夫，達悟透實相之智慧方為其目的¹¹⁸；道教透過清靜無為工夫而達心神不驚、六慾不生之得道境界，故北海老人以定靜無為與清靜無為三教入手工夫之通同。

115. 此如孔子云：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉，恭己正南面而已矣。」（《論語·衛靈公》五）

116. 參鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，CEBTA 電子版 T08,no0235,p0749,b12-18。

117. 王覺一，《談真錄》，頁 36。

118. 參釋聖嚴著，劉洪順編，《智慧的花串》（臺北縣：漢光文化，1995 年），頁 60。

三、三教之內省工夫：顧諟天之明命、觀音、觀心

三教之內省工夫不離心性本體，是以不論反求諸己身或觀照工夫皆然。北海老人所舉「顧諟天之明命」語出《尚書·太甲上》¹¹⁹，並為

《大學·釋明明德》章所引用，原為告誡君王須敬謹持守上天交付照顧子民之天命，此重職責義，然「天之明命」倘從《中庸》「天命之謂性」言，則人人自有天賦予之本心本性，故「顧諟天之明命」便成人人反求諸己身是否誠而弗失天命之性。

觀音若從菩薩名號言，則為觀世音菩薩，向以聞聲救苦、慈悲救眾為人信仰，正如從理事無礙之境，觀達自在，觀音亦稱觀自在菩薩，¹²⁰然北海老人之詮釋並非依此面向，如其解「觀自在菩薩」為「觀空」、「觀音」或「觀我」，而「自在菩薩」為真法身，故「觀空」、「觀音」與「觀我」皆為往內觀照真如之空性或本性¹²¹。

而道家之「觀心」見於《清靜經》云：「能遣之（慾）者，內觀其心，心無其心；外觀其形，形無其形；遠觀其物，物無其物。三者既無，惟見於空。」觀心、形、物三者，事實上，以觀心為要，常能澄心至無執，則形與物亦不為礙，故能觀心者，便得見空，當然《清靜經》又透過空、無、寂層遞之轉進工夫，推出常應常靜之常清靜境地，於此，似可分殊為三階段不同層次之工夫，然其旨乃在化執，不執空、無、寂方是真靜，所以「觀心」為達真靜必行工夫，是故，北海老人言「觀音」、「觀心」及「顧諟天之明命」皆扣緊心性言內省工夫。

四、三教正己成人之功夫：忠恕、慈悲、感應

三教思想所言之工夫，雖從一己出發，然企臻之理想目標終在使芸芸萬類皆得其所，此理想目標於儒家為兼善天下達至之大同世界景象；於佛家為化娑婆世界為蓮花邦；於道家則強調透過清靜無為工夫，

119. 據後人考證係為偽書。

120. 慈怡主編，《佛光大辭典》，頁 6953。高雄：佛光出版社，1989 年。

121. 參王覺一，《談真錄》，頁 5-7。



人皆可與道合一；於道教則強調人皆可得道成仙。換言之，三教聖人皆有民胞物與之胸懷，此正已成人之功夫，北海老人以忠恕、慈悲、感應來代替。

有關忠恕思想之論述，《四書》中有下列三處：

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」（《論語·里仁》十五）

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」（《論語·衛靈公》二十四）

子曰：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」（《中庸》第十三章）

這三段之意實相貫通，重在闡孔子一以貫之的道為忠恕，並論己所不欲勿施於人之理，而朱子解之曰：「盡己之謂忠，推己之謂恕」¹²²，應得曾子闡孔子一貫之道義，換言之，忠恕闡儒家思想不僅止於獨善其身，更應行兼善天下之工夫。

又佛言慈悲，慈是與樂，悲為拔苦。《大智度論》將慈悲賅攝於四無量心中¹²³，強調菩薩願行之無量，惟修行達無緣大慈、同體大悲，方能濟渡一切眾生得離生死苦，而臻究竟樂。

「感應」為道教強調之天人相應之學¹²⁴，即就天而言，自然界之吉凶禍福、災異變化皆為天受感應後，相對給予人世之賞罰；就人而言，則是如何修德感應天道，轉禍為福，而感應之至理，如李道純云：「寂然而通，無為而成，不見而知，易道之感應也。寂然而通，無所不通；無為而成，無所不成；不見而知，無所不知。」¹²⁵強調感應之道當為寂然、無為、不見。換言之，須修德至此境，方能與天感應而無所不通、

122. 朱熹，《四書章句集註》，頁72。

123. 參龍樹菩薩，《大智度論》，CEBTA 電子版 T25,no.1509,p0206,a22-24。

124. 儒家董仲舒亦闡天人相應之學，此為儒學之陰陽五行化，而晚明心學思想也因宗教趨向而言感應之道，但此處王覺一引為道教之代表，故以道教之義申論。有關晚明心學思想所論感應之道可參吳震教授，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年），頁83-100。

125. 李道純著，張繼禹主編，〈感應第十二〉，《中和集》卷之一，《中華道藏》第27冊，頁276。

無所不成、無所不知，而天人相應之理，亦必在天地萬事萬物中展現，故感應之道必及於他人與諸物類之關懷。

總之，北海老人言忠恕之道、感應之靈及慈悲之懷，皆強調正己成人、渡己渡眾為修行工夫。

五、三教行持之準則：三綱五常與非禮勿視、聽、言、動； 三皈五戒與六度萬行；三華五氣與五百大戒

三教修持雖言內省體證，然其入世行持皆有一定之準則遵循，使內外皆不失道。就儒家言，北海老人指出三綱五常為維繫傳統社會之道德規範、倫常秩序不可或缺之準則。非禮勿視、聽、言、動即前已言及克己復禮之工夫，亦即誠於中，而依禮行於外。又視、聽、言、動正是北海老人指出欲生之源，故須以禮節之，方能清靜合天理¹²⁶。

三皈五戒為皈依佛、法、僧三寶及遵守殺、盜、淫、妄、酒五戒，持受三皈五戒方得避輪迴入解脫。六度萬行為大菩薩須實踐布施、持戒、忍辱、精進、禪定及智慧波羅密等六種修行，方能從生死輪迴之此岸達涅槃解脫之彼岸。

三華五氣為道教修「三花（華）聚頂，五氣朝元」工夫。三華聚頂工夫，旨在煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛。至煉神還虛，便是北海老人所謂：「得道而成」¹²⁷者。五氣朝元則是藉修煉靜心使五臟之氣返回先天一炁，故「三華五氣」為藉虛靜工夫以契道之修練工夫。又道教言戒律，可分上品戒、中品戒與下品戒。而若根據戒條的多少則有「三戒」、「五戒」、「八戒」、「十戒」及「老君二十七戒」等¹²⁸，然五百大戒並未載於道教經文，反而於佛教比丘尼具足戒之大數稱五百戒，故北海老人於此為誤引，但可視為其加強道教所言修煉之戒律。

126. 參王覺一，〈談真錄〉，頁 52-53。

127. 參王覺一，〈一貫探原〉，〈合解〉，頁 231。

128. 參《維基百科》網路版，網址 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%81%93%E6%95%99#>，2012 年 2 月 23 日 pm04:40 上網。



北海老人以佛、道之戒與儒之禮言行持之準則，具體之落實在佛為行六度萬行登彼岸；在道為修煉三華五氣工夫返先天之道；在儒則為行四勿工夫回歸天性之倫理常道，故三教所言工夫皆為斷除後天習染以返歸先天本源，此為行持之準則。

六、三教之究竟工夫：克己復禮或盡性至命、亦復如是、歸根復命

三教所言之工夫既以證體為要，故從本體之同而言究竟工夫亦無異。於儒家，孔子曰：「克己復禮」（《論語·顏淵》一）工夫，克己便能復禮，克己工夫便是非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動之四勿工夫。換言之，克除自己私欲，使行為處事皆能合禮，此為仁心之彰顯，故能感通天下萬事萬物，於是北海老人亦以「盡性至命」表儒家工夫，此承《周易·說卦》之「窮理盡性以至於命」與程顥之「窮理盡性以至於命，三事一時並了」¹²⁹之理，皆表天道性命相貫道之義。

而《般若波羅蜜多心經》所云：「亦復如是」¹³⁰，從自性色空不二之論證，推至受想行識與真空不二之理，故「亦復如是」原為亦是如此之意，然北海老人以此表示從五蘊得見空性之義。

又《道德經》第十六章所言之「歸根」、「復命」為回歸虛靜根源之常道，亦為萬物之本性。

是故，儒家言「克己復禮」或「盡性至命」以達天下歸仁；佛家言「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，以「照見五蘊皆空」；道家言「歸根復命」以合道，北海老人皆就「復」言回歸本性之旨。

七、三教工夫所達之終極化境：上天之載，無聲無臭、寂滅、虛無

三教工夫擺落身心罣礙，恢復本性自然，所達臻之圓融化境，北海老人言之為「上天之載，無聲無臭」、「寂滅」及「虛無」。

129. 程顥，〈二先生語二上〉，《河南程氏遺書》，卷第2上，頁15。

130. 玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，CEBTA 電子版 T08,no.0253,p0849,c06-08。

「上天之載，無聲無臭」出自《中庸》第三十三章，此段文意從君子「不動而敬，不言而信」、「不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞」言聖人至德正如天之行四時、生萬物之無聲無臭般自然而為，毫無形跡。

「寂滅」為佛家語，指了脫生死，進入寂靜無為境地，此境地遠離顛倒迷惑世界，不生不死，故含快樂之意而稱「寂滅為樂」，又有進入涅槃之意¹³¹。換言之，此指行工夫達究竟解脫之境。

而「虛無」可視為老莊所言之「虛」。《道德經》第十六章言：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」，「虛」為無所造作、無為所達之境，是以第三章強調聖人之治須「虛其心，實其腹」，方能無不治；而《莊子·人間世》：「虛者，心齋也。」表至人達心齋之境，則能如〈應帝王〉所言「用心若鏡，不將不迎，應而不藏。」且〈刻意〉亦云：「夫恬淡寂寞，虛無無為，此天地之平而道德之質也」、「虛與恬淡，乃合天德」，強調「虛無」為合天德無為之境；而道教《太上老君說了心經》中，老君亦曰：「吾從無量劫來觀心得道，乃至虛無，有何所得？為諸眾生，強名得道。」¹³²此藉老君之言強調得道至虛無化境。

故北海老人以「無聲無臭」、「寂滅」及「虛無」表達三教聖人所達臻之終極化境無異之理。

總之，北海老人廣引三教經典要義證契體工夫及聖人所證化境無分之理，進路不同之教別，並不礙三教工夫論證體之合一。換言之，執末流惟見教異；溯本源方證道一，此北海老人據宇宙論貫穿心性論、工夫論之旨。

131. 參慈怡主編，《佛光大辭典》，頁4505。

132. 張繼禹主編，《太上老君說了心經》，《中華道藏》第6冊，頁82。

133. 王覺一，《一貫探原》，《合解》，頁218。



陸、結論

北海老人「三教合一」思想不離理、氣、象三天之架構，故不論宇宙論、心性論或工夫論，實可貫而為一套宗教體系，然分疏為三個視角，亦可見其思想之不同綱目，透過宇宙論之視角，吾人可知理天為三教究極之歸趨聖域，然三教末流以氣天或象天為體，終陷於有形數限，即便有微果，亦是「饒經八萬劫，終須落空亡，仰箭射虛空，力盡終歸墮」¹³³，隨元會生滅而毀，故宇宙論形構出不同存有境域，適為群生先天與後天心性之根源，亦為修證不同存有之天而形殊之工夫及果位。換言之，宇宙論便是心性論與工夫論之根據，亦可視為綜理傳統三教義理所形構之存有根源。

再者，透過心性論之視角，吾人可知三教合轍之道，惟在秉理天賦予之本心本性為一己之真宰，方能無思無為、感通天下而無礙，否則，依後天氣質之性、昏昧之人心為君，則必淪凡愚之屬、輪迴之途。另外，藉由本文論述，吾人可知北海老人以三教平等之「一」、真宰之心、道體闡合一之理，並以三教究極歸趨為同一之聖域，此亦見其平視三教之義。

又透過工夫論之視角，吾人可知三教證體工夫言殊實同，此依理而修所達化境更是共法，而依氣天或象天而修者，因此兩天非常存，故終歸有盡。總之，經由宇宙論、心性論及工夫論之視角，吾人可知北海老人「三教合一」之特殊宗教思想體系。

另外，北海老人思想體系學術界將其歸諸於「以儒為宗」之民間宗教或民間儒教型態，其中，柯若樸教授依儒教在儀式上具優先權定義民間儒教，並以對儒家經典的忠誠態度定義「以儒為宗」之教派¹³⁴；又鍾雲鶯教授順承柯若樸教授之意，再強調「民間儒教」必然存在「人格神之天」¹³⁵，並以北海老人主「以儒為宗」¹³⁶；林榮澤教授也認

134. 柯若樸，〈「民間儒教」概念之試探：以臺灣儒宗神教為例〉，《近代中國史研究通訊》第34期，頁31-35，2002年9月。

135. 參鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年），頁22-23。

136. 參鍾雲鶯，〈清末民初民間教派「三教融合」經典詮釋策略芻議〉，頁109-111。

為北海老人將教義由道教轉向儒家，亦即以儒為宗，佛、道為輔的義理架構¹³⁷。綜觀這些論點雖皆有理據，然而「以儒為宗」之意為何？實待釐清。倘其意為以儒義為究竟之道，則佛、道二氏僅為輔助或不違儒理，實有違三教同一道根本之理。換言之，平視各教並無可能，此每為各教主張三教合一思想者，透過判教來融攝他教所持之立場，固然，北海老人著作中，廣引河圖、洛書等易理及時有宋明儒理氣思想之痕跡，倘依此稱其為「以儒為宗」是可言之，然北海老人從心性論及工夫論角度言合一思想，雖有將儒家經典視為宗教經典加以詮釋之現象，但相對地，對二氏經典亦未偏視，取捨之理當以合道或證道為根據，此思想家或取儒理，或取二氏義以論證己意，而強調儒家經典或儒教修持當為應時運就入世人倫教化及接引弟子之便立言。換言之，透過儒家之綱常倫理貞定、維繫世間法，再就三教同證本體之工夫言出世間法，此儒教化思想之特殊意涵，至於在儀式上具優先權，事實上也混有三教之痕跡¹³⁸，故藉由本文論述可知，三教之本體與工夫是可通同而言合。固然，若依基本字義解「合」，其意將為三教合成一教，勢必至無「合」之理的論斷，然這應非北海老人之原意。又所謂究竟之道或了手工夫應是作為思想家義理歸趨之判準，就北海老人而言，不論入手或了手工夫，其博引三教義理作論證及融通，應非僅以儒義為終極解脫之道，此從本文論述其心性論與工夫論合一義理皆可知，故稱其思想為「以儒為宗」之確義應須有所辨。

總之，藉由本文之論述，吾人以為北海老人思想之本體係指三教未分前之根源義，依此而展現其心性論與工夫論之要旨，並能跨越三教名相分疏之藩籬，凸顯其融通合一之精義，此合一義理雖可溯自明末以來之宗教融合思想脈絡，然北海老人透過理、氣、象三天之創新架構，並依（理）天人一貫之理，開闡其特殊之三教合一宗教體系，影響民間宗教深遠¹³⁹，此處再借用牟宗三先生闡「無限心」之理，見三教可通之義，其云：

137. 參林榮澤，〈一貫道對儒家思想的推廣〉，《新世紀宗教研究》第九卷第二期，頁42，2010年9月。

138. 固然，日常規矩較合儒教修持，但如傳法、點玄關之上乘法，則應是取法佛、道。

139. 如一貫道尊北海老人為十五代祖，其傳道義理亦深受北海老人影響，今流傳於一貫道道場，署名南屏道濟所著，郭廷棟整理，《一貫道疑問解答》（彰化：光明國學出版社，1993年）中，有關三曹齊渡、三教合一及三天等重要教義都承傳自北海老人之思想，相關論點參該著頁28-29、38、66-67。



不管是佛家的般若智心，抑或是道家的道心，抑或是儒家的知體明覺，它們皆是無限心。同一無限心而有不同的說法，這不同的說法不能形成不相容；它們只是同一無限心底不同意義。……一義通全體就是無限心自己。若義義相碍而不相通，那便不是無限心；而相碍的義便是決定概念所決定成的抽象的義，而不是無限心底具體的義。……這種相對應而成的限定只是教之入路使然。……而每一教既皆顯示一無限心，則就無限心言，便不能有限定。世人將無限心與教之限定同一化，遂起競爭而互相排拒。是無異於既顯無限心而又使之成為有限也。¹⁴⁰

牟先生認為儒之聖心、道之道心及佛之般若智心皆為同一「無限心」，而此心體所呈顯之疏義為教化之便，故不應以教化多端所各自展露之精彩義來否定「無限心」本體之同。牟先生之見與北海老人從根源處肯定三教本體之同若合符節，當然北海老人對三教既有名相之創造性詮釋，從思辨立場可判其為誤引或誤用，但若回歸其思想體系，言詮之教恰似「以手指月」之「手」，為藉權說方便以證體之義，此其所採之策略。

140. 牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁449-450。

參考書目／

- ◎王覺一，《十五代祖北海老人全書》。臺北：正一善書，2008年。
- ◎王覺一，《談真錄》。臺中：光慧文化，2003年。
- ◎王守仁，《陽明全書》。臺北：中華書局，1985年。
- ◎王畿，吳震編校整理，《王畿集》。南京：鳳凰出版社，2007年。
- ◎王重陽著，李道謙輯，《甘水仙源錄》。《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化，1995年。
- ◎王慶德，〈中國民間宗教史研究百年回顧〉。《文史哲》，2001年第1期，總第262期。
- ◎朱熹，《四書章句集註》。臺北：鵝湖出版社，1996年。
- ◎牟宗三，《現象與物自身》。臺北：臺灣學生書局，1990年。
- ◎牟宗三，《心體與性體》第一冊。臺北：正中書局，1991年。
- ◎任繼愈主編，《中國佛教史》。北京：中國社會科學出版社，1985年。
- ◎向世陵，〈明代的宗教與三教合一〉，《長春市委黨校學報》，1999年第4期。
- ◎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》第九期，1996年9月。
- ◎吳震，《明末清初勸善運動思想研究》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- ◎林兆恩，《林子三教正宗統論》。《四庫禁燬書叢刊》子部第17冊，明萬曆刻本。北京：北京出版社，1997年。
- ◎林榮澤，〈一貫道對儒家思想的推廣〉。《新世紀宗教研究》，第九卷第一期，2010年9月。
- ◎金澤，〈新興宗教研究－理論問題與社會挑戰〉。《中國宗教報告（2011）》，2011年。
- ◎南屏道濟著，郭廷棟整理，《一貫道疑問解答》。彰化：光明國學出版社，1993年。
- ◎柯若樸，〈「民間儒教」概念之試探：以臺灣儒宗神教為例〉，《近代中國史研究通訊》第34期，頁31-35，2002年9月。
- ◎施凱華，〈王覺一三極之道與佛教三界思想之會通研究〉，《一貫道世界總會第二屆學術研討會論文集》，2006年9月24日。
- ◎唐經欽，〈論北海老人《大學解》之大人之學及格物工夫〉。《一貫道研究》第1卷創刊號，2011年11月。
- ◎莊吉發，《真空家鄉》。臺北：文史哲出版社，2002年。
- ◎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卷創刊號，2011年11月。
- ◎陳運星，《儒佛道三教調合論之研究——以憨山德清的會通思想為例》。中央大學哲學研究所碩士論文，1991年4月。
- ◎張繼禹主編，《中華道藏》。北京：華夏出版社，2004年。
- ◎雲棲株宏，《蓮池大師全集》。臺南：和裕，1999年。
- ◎湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務印書館，1991年。
- ◎彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》。北京：三聯書店，2005年。
- ◎慈怡主編，《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社，1989年。



- ◎蔡金昌，《憨山大師的三教會通思想》。臺北：文津出版社，2006年。
- ◎瀟益智旭，《靈峰宗論》。臺北：佛陀教育基金會，2007年。
- ◎鄭志明，《明代三一教主研究》。臺北：臺灣學生書局，1988年。
- ◎鄭志明，〈當代新興宗教研究之發展走向〉。《宗教哲學》，2011年12月。
- ◎潘朝陽，〈從「存在空間」論朱子的身心空間觀及人安居於天地之論述〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2009年。
- ◎劉學智，〈心性論：三教合一的義理趨向—兼談心性論與當代倫理實踐〉。《人文雜誌》，1996年第2期。
- ◎鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2008年。
- ◎鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》。政治大學中文研究所碩士論文，1995年5月。
- ◎鍾雲鶯，〈清末民初民間教派「三教融合」經典詮釋策略芻議〉。《台灣宗教研究》第9卷第2期，2010年12月。
- ◎韓志遠，〈王覺一與末後一著教新探〉，《近代史研究》，總第160期，2007年第4期，2007年7月。
- ◎鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》。高雄：佛光出版社，1985年。
- ◎釋聖嚴著，劉洪順編，《智慧的花串》。臺北縣：漢光文化，1995年。
- ◎釋聖嚴，《禪與悟》。臺北：法鼓文化，1999年。
- ◎《維基百科》網路版，網址 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%81%93%E6%95%99#>，2012年2月23日 pm04:40 上網。
- ◎CBETA 電子版。

