



中國天命觀視域下之 一貫道天命思想探究

撰文／謝居憲 陸軍軍官學校通識教育中心 副教授
陸隆吉 一貫道崇德學院 執行長

摘要

從思想史的發展而言，中國天命觀大體上經過了宗教、道德、哲學的轉化。就一貫道內部義理而言，一貫道繼天立極、因道立教，可以說是「人與天合作」的宗教，其中人天合作是建立在道德與哲學的基礎上。整體而言，是宗教、道德、哲學相互圓成的一種天命思想，意即是中國天命觀融通淘汰下持續性發展下的一個天命思想。從型態而言，天命可以有道統、天性、天道、天理、天德、天職之不同內涵；從精神而言，便是要「求道」立大本以「繼天立極」，使人心回到天心，天人合一。而天命傳承的主權，客觀而言在上天老中，主觀而言在吾人之德，合而言之，即以德來邀天命、追天命。整體而言，一貫道義理融通三教，天命思想融通過去與現代，為原始的宗教意識所轉化融入之「形上之道德意識」。一貫道這種新宗教精神可以說是在「層級堆積」的模式下融合了中國多元的宗教文化資源。

關鍵字：一貫道、天命、道統、宗教

壹、前言

貳、天命的轉化：中國古代天命觀概述

參、真正的宗教精神

肆、一貫道之天命思想型態

伍、繼天立極：一貫道道統天命傳承之精神與特色

陸、結論

壹、前言

天命思想淵遠流長，在過去中國政治、宗教、道德與哲學，都曾經產生了巨大又重要的影響。¹自周以來一直被用作解釋皇權合法化的依據。²明清以來民間宗教勃興，這種天命又被倡教者用作傳教神聖性的印證。同皇權一樣作用，直接用「奉天承運」來解釋辦道權。³一貫道即是典型的例子，藉此天命迅速擴展道務到世界各地。大陸學者丁乙先生研究發現，一貫道儼然成為「最為國際化的中國本土型信仰實體」，是值得研究的一個宗教現象。⁴而宋光宇先生研究發現，一貫道之所以能迅速傳遍世界各地歸之於宗教的因素—天命。⁵換言之，「天命」對一貫道之興衰有決定性的影響。職是之故，不管從宗教史或哲學史的視域，一貫道天命思想是值得深入探討的議題。過去有幾篇研究一貫道天命的論文著重在天命傳承的部分，⁶未能對一貫道天命之型態與精神做較完整、全面性的探討。而要完整、全面的剖析一貫道的天命型態與精神，按思想史的研究方法，「接著」講比「照著」講會讓概念更加清楚、明白，而具有更加普遍性的含義。⁷如是，本文嘗試

1. 蔡方鹿：《中華道統思想發展史》（成都：四川人民出版社，2003年），頁108。唐君毅：《中華人文與當今世界補編（上）》（臺北：台灣學生書局印行，1988年），頁169-172。

2. 許倬雲：《西周史》（臺北：聯經出版社，2005年），頁105。

3. 楊流昌：《天道傳奇——一貫道在臺灣的傳播與影響》（香港：中國評論學術出版社，2011年），頁105。

4. 丁乙：〈一貫道在臺灣：一個值得研究的宗教現象〉，《中國評論》月刊，總第147期（2010年3月）。

5. 宋光宇：《天道鉤沉》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2011年），頁215。

6. 林浴沂：《一貫道天命道統傳承的研究》（宜蘭：佛光大學宗教學系碩士論文，2005年）；王承祺：《一貫道的天命觀——以寶光崇正道場為例》（臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2011年）。

7. 湯一介：《天》（北京：北京大學出版社，2011年），頁23-24。



回到中國天命觀之視域來檢視一貫道之天命思想，希冀會是比較客觀而完整的前理解。⁸

貳、天命的轉化：中國古代天命觀概述

湯一介先生提出，如果要分析並概括出中國哲學關於「天」（天命）⁹的最有價值的意義，這就不是「照著講」可以做到的，而必須「接著講」，即接著古人來講「天」（天命）這一概念的意義。¹⁰在正式探討一貫道天命思想之前，本研究概述中國古代天命思想之轉化。整體而言，不管在宗教上的天命或是政治上的天命，從時間的系譜而言，大致包含了人格神的天命、道德化的天命、命定式的天命，以及哲學化的天命。¹¹

一、人格神的天命

據傅斯年先生《性命古訓辨證》一書之考證，《尚書》列舉「命」字的地方共一百又四處，其中七十三處指天命，或上帝之命。¹²《詩經》上大約有一百四十八個天字。其中有意志的宗教性的天，約有八十餘處。¹³由此可見，上古到周初，乃至到春秋中葉，是一個人格神之天命色彩相當濃厚的時期。¹⁴這個階段，天是超越人間的，且支配、主宰人間一切的至上神。天命就是「至上之天神的命令」，祂是人世間的最高主宰，任何人，包括做為天之元子的君王都不得違背天神的旨意即命令。¹⁵是以受明神降身之巫在商代王室有其重要的地位，在當時社會占有崇高的地位。¹⁶

8.謝大寧先生不認為由「道德意識」以通往禮樂文制之一條鞭式觀念論的提法，真能把握住孔子的基源問題。其認為把孔子放在「周文的詮釋者」可能是理解孔思想更好的前理解。謝大寧：〈儒學的基源問題--「德」的哲學史意涵〉《鵝湖學誌》，第十六期（1996年6月），頁4。

9.天與天命的名詞，常常可以互用。參見徐復觀：《中國人性論·先秦篇》（臺北：台灣商務印書館發行，1999年），頁37。

10.湯一介：《天》，頁23-24。

11.此四種型態的天命觀非筆者所創，乃綜括過去學者之論。

12.傅斯年：《性命古訓辨證》（廣西：廣西師範大學出版社，2006年），頁28-34。

13.徐復觀：《中國人性論·先秦篇》（臺北：台灣商務印書館發行，1999年），頁37。

14.唐君毅先生指出，由上古至周初，中國哲學思想，大體而言，主要由宗教思想、政治思想、道德思想所構成。見氏著：《中華人文與當今世界補編（上）》，頁66-70。

15.詩經中「形上天」觀念，大半資料仍表現「人格天」觀念。此種「人格天」，即原始信仰中之「神」，作為人間之最高主宰。書經中亦常有此人格天觀念，作為政權興廢之主宰。勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2000年），頁91。蔡方鹿：《中華道統思想發展史》，頁109。

16.張光直：《中國青銅時代》（北京：三聯書店，2013年），頁262-263。

此人格神之天命，到了春秋末年孔子時代雖然產生了本質上的轉化，但是孔子在某種程度上仍保留著這種思想，可見得人格神之天命並不會因為道德化或哲學化而廢除，當有其存在的價值。¹⁷到了戰國，墨子將春秋戰國以來的自然之天神秘化，並與主宰之天相結合，從而提出天志、天人感應等思想。其中天便蘊含更多意志天的意思，並視人之行為合不合其志而施賞罰。¹⁸此說並影響了後來西漢董仲舒天人感應說。當然上古以來的這種人格神或形上天的天命觀，未必為近代唯物論或實在論思想家所接納。¹⁹

二、道德化的天命

上文提到春秋末年孔子時代天命觀產生了本質上的轉化，從神話性的天命之義逐漸轉化為道德化的天命。意即道德性的意涵逐漸壓過宗教性。²⁰前者著重對「己力」的承認與信賴，後者則著重在對「神力」的承認與信賴。²¹春秋末年這個關鍵性的轉化其實必須上訴到周朝的傳統來理解才清楚。²²西周是中國古代宗教的鼎盛時期，同時也是人格神向非人格化方向前進一大步的時期。關於這個轉折，牟鐘鑒先生認為與周公提出「以德配天」的思想，以解決「天命不僭」（《尚書》〈大誥〉）和「天命靡常」（《尚書》〈康誥〉）的矛盾有關。再則，以民心之向背來衡量天意，這比之龜卜草筮要進步的多、合理的多。²³徐

17. 牟宗三先生便謂「『知我者其天乎』、『獲罪於天，無所禱也』、『天之將喪斯文也』皆是意志的天。從情方面講是上帝，從理方面講是天道。」見氏著：《中國哲學特質》（臺北：台灣學生書局，1998年），頁134。趙法生：〈論孔子的信仰〉，《世界宗教研究》，第四期（2010年8月），頁154-163。

18. 例如，墨子曾經提出：「愛人利人者，天必福之，惡人賊人者，天必禍之」。唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：台灣學生書局，2004年），頁541。湯一介：《天》，頁28。

19. 馮友蘭先生認為周初的天命思想都是統治者對勞動人民強化思想欺騙的說教，因為根本沒有上帝。周公所講的「德」也完全是對奴隸階級的欺騙。見氏著：《中國哲學史新編（一）》（臺北：蘭燈文化，1991年），頁75-76。對此，楊祖漢先生認為馮先生以新實在論與唯物史觀為指導原則來論述中國哲學是不相應的。楊祖漢：《當代儒學思辨錄》（臺北：鵝湖出版社，1998年），頁315。

20. 換言之，宗教性的天命，其意義反而必須依倫理性的意義來理解了，但它也並不意味宗教意涵的取消。謝大寧：〈儒學的基源問題--「德」的哲學史意涵〉，頁1-51。

21. 唐君毅：《中華人文與當今世界補編（上）》，頁165。

22. 姚彥淇先生回顧當代學者對「五十知天命」的詮釋，從唐君毅先生的義命合一、徐復觀先生的道德主體意識、大陸學者的唯物論框架、以及利用海德格存有論來重新詮釋孔子知命論等。姚先生總結認為，不得不上溯殷周傳統來理解。姚彥淇：〈當代學者對孔子「知天命」詮釋綜述〉《漢學研究通訊》，29：4（總116期）（99年11月），頁16-26。

23. 牟鐘鑒、張踐：《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁113-121。另外，徐復觀先生亦提出人們可以通過自己的行為加以了解、把握，並作為人類合理行為的最後保障。是以，天命漸漸從它的幽暗神秘的氣氛中擺脫出來。參閱氏著：《中國人性論·先秦篇》，頁24。



復觀先生則提出，周初以天命為中心的宗教的轉化，應當是對於現實生活中人文的肯定，尤其是對於人生價值的肯定、鼓勵、與保障；因而給予人生價值以最後的根據與保障。同時也即是以人生價值，重新做為宗教的最後依據。²⁴無論如何，這是宗教與人生價值的結合，與道德價值的結合，亦即是宗教與人文的結合，信仰的神與人的主體性之結合。值得注意的是，這種人文精神的發展，不應當意謂著宗教的沒落或取消，而是將宗教加以人文化，為宗教提供新的根據，使其成為人文化地宗教，甚至成為世界上最高地宗教型態。²⁵基本上，從經典地記載來看，堯舜以下已漸漸相信天命，但不仰仗天命；相信宗教，但不迷信宗教。²⁶

換句話說，過去視天命為一個「權威標準」已慢慢過渡為一個「價值標準」；²⁷一個「客體性的天命」慢慢轉向為一個「主體性的天命」；從「鼎之大小輕重」判準已然轉化為「德之大小」，²⁸順天命也必須合理、合乎道義。最好的例子莫過於文王成為天命的具體化，文王之德之純，成為上帝的真正內容。徐復觀先生說：「從詩經大雅看文王與上帝的關係，文王已經成為上帝的代理人。所以〈詩蕩〉之首章言上帝，以後六章則只言『文王曰咨』，而不再提到上帝，在作此詩者的心目中，文王實已代替上帝在那裏發號施令。²⁹」從此之後，在中國歷史上「德」的觀念開始逐漸明確起來。周人「敬德保民」之道德地人文精神對中國哲學也產生了影響，也為後來的人性論敞開了大門。³⁰

24.徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，頁36。

25.徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，頁36-51。

26.《尚書》〈堯典〉記載了堯與舜受天命乃因其德也。參見周美華：〈由《尚書·堯典》見戰國中晚期儒家之帝王典範〉，《玄奘人文學報》，第二期（93年2月），頁143-164。

27.勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁98。

28.王孫滿謂「德之休明，雖小，重也；其奸回昏亂，雖大，輕也」。（《左傳·王孫滿對楚子》）

29.徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，頁27。

30.復旦大學哲學系中國哲學教研室：《中國古代哲學史·上》（上海：上海古籍出版，2006年），頁8。徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，頁30。

三、命定式的天命

以上人格神與道德化的天命觀，到了東周以降的諸子時代，衍生出了「運命」的意涵，意即涉及到生命定限之問題。《論語·雍也》篇記載到，素有孔門十哲之一的冉伯牛生了重病，孔子親自去探望他，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！」子夏亦曾經對司馬牛說過：「死生有命，富貴在天。」（《論語·顏淵》）這種命定觀亦表現在孟子「賢不肖」之天命思想。³¹發展到漢代，形成了王充徹底命定論的思想。³²

面對當時這種命定論，先秦諸子並非僅僅以消極的態度面對之，而是對自身生命的無奈與定限也做出對應之道。儒家以德役命、墨家以力減命、道家以無待而順命。大體而言，從先秦的儒、道、墨諸子到漢代王充的「命」論，所討論的，都是這類生命存在時程中的變化與定限問題。³³

四、哲學化的天命

就發展史而言，宗教意識與哲學意識要做清楚的分野未必容易。不過，大致說來，孔子以前中國人之精神意識為宗教性的，孔子之後乃始為哲學性的。³⁴意即孔子在精神意識上做了哥白尼式的革命，提撕人民培養自己之道德意識，顯發自己內在本有的道德仁心，慢慢消滅一切有求於外或有求於神之心。從思想的發展而言，牟鐘鑒先生則認為「天神」觀念的出現，在很大程度上決定了日後中國文化中世俗哲學居主導地位的走向。蓋這種天神的觀念很容易被泛化為「天命」、「天數」或「天道」等哲學觀念。³⁵而這些經過哲學化的宗教意識或天

31.《孟子·萬章上》：「舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」

32.王充於論「命」與孔、孟多所出入，主張「命」由「稟氣而成」、「氣成而形立」人生命運的吉凶、禍福、窮途、貧富、貴賤以至於壽夭、生死……等，皆為初稟之氣所決定，而非人之善性潔行所能改變，於是形成了他徹底命定論的思想。陳福濱：〈王充「命」論思想之探究〉《哲學與文化》38.11（2011.11）：頁125-142。死生有命，是「性成命定」之命，屬於垂直線之定命；富貴在天，言上關天星，屬於水平線之定命。詳參牟宗三：《才性與玄理》（臺北：台灣學生書局，2002年），頁1-42。

33.陳麗桂：〈天命與時命〉，《哲學與文化》，38.11（2011年11月），頁59-82。

34.唐君毅：《中華人文與當今世界補編（上）》，頁152。

35.牟鐘鑒、張踐：《中國宗教通史》，頁115。



命思想，可以歸結為中國哲學「天人合一」或「天人不二」的思想。儘管思想家或哲學家立論之視角不同，整體而言，誠如唐君毅先生所示：「其言心、言性、言情、言欲、言意、言志，皆所以言人，而恆歸原於天。其言帝、言氣、言陰陽乾坤、言無極太極、言元、皆所以言天，而恆彰其用於人。至於言理、言道、言德、言行，則恆兼天道人道、天德人德、天理人理，以言天人之同道、同德、同理、而同行。中國哲學之言命，則所以言天人之際與天人相與之事，以見天人之關係者。故欲明中國哲學中天人合一或天人不二之旨，自往哲之言命上用心，更有其直接簡易之處。儘管諸家之說，各不相同，然皆同源於詩書中之宗教性之天命思想。³⁶」這種天人合一的天命觀，其實就是當代新儒學所謂的「道德的形上學」。肯定可由主體的道德實踐證立天道（天命）的實在性。³⁷

參、真正的宗教精神

從上文中國上古、三代以下的天命內涵看來，道德、哲學都離不開宗教。確切的說，這個宗教就是天人合一之宗教性的思想。³⁸唐君毅先生謂此天人合一之宗教意識為「真正的宗教精神」。換言之，中國傳統天命思想之內涵與「真正的宗教精神」是互為表裡的。要真正掌握、體會中國傳統天命思想之內涵，體認「真正的宗教精神」便成為重要的線索。所謂的「真正的宗教精神」，唐先生清楚而明確的指出：「真正的宗教精神，是一種深切的肯定人生之苦罪之存在，並自覺自己除苦罪之能力有限，而發生懺悔心，化出悲憫心，以沉抑下我們浮動掉舉之心，自內部翻出一自罪惡絕對解脫之意志（道德意識）；進而以接受呈現一超越的精神力量（宗教意識），便去從事道德文化實

36.唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁520。

37.楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，頁125-137、頁81-106。

38.徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，頁15。唐君毅：《人文精神之重建（一）》（廣西：廣西師範大學出版社，2005年），頁7。

踐之精神。³⁹」準此，本章節將從人與天的合作、知命與畏命的統一，以及宗教、道德、哲學相即之意識，三個部分來剖析「真正的宗教精神」，藉此以掌握中國傳統天命思想之內涵。

一、人與天的合作

儘管「宗教」概念的定義非常的多樣性或歧義性。⁴⁰但皆有一個共通的特徵，就是一切宗教現象必然分為兩類—世俗的（profane）和神聖的（sacred）。⁴¹對比中國宗教的概念而言，可以是人與天的區別。從屬性而言，可以是內在性（人性）與超越性（神性）的差別。然而「宗教」（religion）一詞，依拉丁文（religare）的原意看，人與天或人與神不是一個斷裂而不可相及的超離關係，而是「人與神之間的再連結」，意即天人分隔之後再結契的意思。⁴²至於天人為何要結契？如何結契？是接下來要討論的部分。

唐君毅先生在〈宗教精神與現代人類〉一文中開宗明義的標題便是「人與天之合作，以挽救人類之物化」。⁴³相信這是唐先生對宗教精神之概括，同時也是對現代人類的勸勉與期許。「物化」似乎是現代化下的產物。其實不然，自古至今，人類都會面臨這些問題，只是隨著商業化、現代化，「物化」的現象是愈來愈嚴重。那麼何以「人與天之合作」便能夠挽救人類之物化呢？在正式回答這個問題之前，吾人必先有一個前理解，那便是何以人會物化？除了孟子所說「物交物」使人沉淪之外，唐先生在此特別指出，是因為人未能肯定苦痛罪惡的存在，以及自覺除苦罪之能力有限。唐先生指出，十八九世紀，科學發展到社會科學及心理學。人們相信，我們一朝發現了社會政治經濟

39.唐君毅：《人文精神之重建（一）》，頁8-9。

40.宗教心理學家柳巴（James H. Leuba）在《宗教心理學研究》（1912）的附錄裡，匯總了當時較有影響的宗教定義多達五十多個。而布朗（L. B. Brown）所著的《宗教信念心理學》（1987）用了上百頁的篇幅來分析宗教定義問題。張志剛：〈宗教是什麼？—關於「宗教概念」的方法論反思〉《宗教哲學研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁648。

41.詹姆斯（William James, 1842-1910）亦指出，宗教領域可大體分為兩個分支，制度性宗教（institutional religion）與個人性宗教（personal religion）。前者注重的是神性，後者關心的是人性。美國資深的宗教哲學家阿爾斯頓（William . Alston）曾為麥克米蘭版《哲學百科全書》撰寫〈宗教〉條目，他總結了十幾位著名學者的研究成果，概括了「宗教構成特徵」（religion-making characteristics）。包含有：信念（即相信超自然的存在物—諸神）、神聖與世俗、人神交往。詳參張志剛：〈宗教是什麼？—關於「宗教概念」的方法論反思〉，頁653、662。

42.林安梧：《中國宗教與意義治療》（臺北：文海基金會出版，1996年），頁3。

43.唐君毅：《人文精神之重建（一）》，頁3。



心理的原理定律，我們便能依理性以改造舊的社會，以組織一個永遠向前進步的人類社會。而人之一切苦痛，都可賴自力克服；個人之罪惡，都可賴一般教化力量去化除；社會之罪惡，則可賴戰爭革命來燒淨湔洗。二十世紀以來，天才的科學家、哲學家、詩人、音樂家、藝術家，政治社會中之英雄、戰士、革命家等都有其為人所讚嘆的成就。但唐先生認為他們的精神生活，往往向上向外，作自我表現，往而不返，無所不用其極；卻證明其後面之生命衝動，只是洶湧、澎湃、鼓盪、翻騰，而不必同時是智慧之光輝加以照耀、潤澤、安頓的。這一種精神，底子裡有一大毛病。即隨自我表現欲而生對外界之權力欲、支配欲。反之，真正的聖哲，總是謙卑，覺有不足。孔子不敢自稱為聖，一生常在慨嘆之中，深覺莫有辦法。耶穌、釋迦，處處只感到無窮之悲惻，自願為人之子、入地獄，都是自覺在實際上對世界毫無辦法的。但他們卻是人類之永恆救星。⁴⁴

唐先生這番話，並非是要否定世俗上的成就，而是當我們自以為是、肆無忌憚地追求外在的成就時，人性便慢慢地被物化，人性中的神性便不自覺地被隱沒了。而唐先生不斷強調，真正宗教的精神，自始自終都是謙卑的。唯有神性之精神力量或超越的意志，才可能去除你與人們之罪惡與苦痛。否則，你總是無力的。換言之，只有轉出或接上一超越的精神力量，可以使你逐漸上升，望見真正的偉大、無限、幸福與至善。⁴⁵唐先生這裡所謂的「超越的精神力量」，從哲學的視角而言，不著重在神存在（或佛、菩薩之存在）之證明、神意義之說明，而是從道德實踐中很真實地自覺自己的無力。是以，唐先生認為，「一般人真要識得人心天心原來不二，人性中有神性，但恆須先識天心或神為外在，對之有崇敬皈依之宗教意識」。⁴⁶林安梧先生從哲學史的視角，亦發現到這是中國傳統強調「因道以立教」的模型，然因受限於連續觀及合一觀的格局，使得中國人未能真切地正視人的有限性。⁴⁷

44.唐君毅：《人文精神之重建（一）》，頁11-16。

45.唐君毅：《人文精神之重建（一）》，頁10。

46.唐君毅：《人文精神之重建（一）》，頁5。但唐先生也補充說明，離開罪之承認與懺悔，而言神之存在，是極難證實的。

47.林安梧：《中國宗教與意義治療》，頁8。

錢穆先生在其晚年之最後遺稿〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉一文中，以全新的理解、人生最後一次的澈悟提出「天人合一」的理論。⁴⁸與唐先生甚能呼應。其道：「中國文化中，『天人合一』觀實是整個中國傳統文化思想之歸宿處。我深信中國文化對世界人類未來求生存之貢獻，主要亦即在此。惜余已年老體衰，思維遲頓，無力對此大體悟再作闡發，惟待後來者之繼起努力。中國人認為『天命』就表露在『人生』上。離開『人生』，也就無從來講『天命』。離開『天命』，也就無從來講『人生』。所以中國古人認為『人生』與『天命』最高貴最偉大處，便在能把他們兩者合為一。違背了天命，即無人文可言。⁴⁹」

如是，人與天的合作，除了消極地避免人之物化之外，積極而言，是要創造天人合德之最高價值。而談到人天合作或天人合德，意謂著天與人有一種內在超越的關係。此「內在超越的關係」其實是中國宗教重要的一個特質。林安梧先生認為《國語》中「絕地天之通」最能表達這層意思。所謂的「絕」所指的是一個「絕限的絕」，而不是「斷絕的絕」。「絕限」便可以保有「人神異業，敬而不瀆」的宗教情操。但又由於不是斷絕的絕，故人神之際是可以通而為一的。這清楚的顯示：在中國古文明裡，一方面含有薩滿教式的信仰（Shamanistic belief）⁵⁰，另一方面又含有高度的道德實踐色彩。這兩者並不是相背離的，而是合而為一的。「絕地天之通」為中國宗教尋求一個人神溝通的恰當管道、經常管道。⁵¹確實，天人合一的「天」，除了有天道的意涵之外，在古代思想中，可以有宗教之情的天，即人格神的意涵，透過實踐仁德，可以「超越地遙契」。⁵²是以，唐先生「人與天合作」之「合作」義，恐亦含此義。

48. 錢穆夫人胡美琦小姐在最後遺稿的後記寫到：遺稿記載了他生前最後想要向國人說的話。實四告訴我，「我今天發明了中國古人天人合一觀的偉大。回家後，我要寫篇大文章了。」「講過的話，也可再講。理解不同，講法也不同。發明了我自己從來沒想到的大理論。我已經九十五歲了，還能有此澈悟，此生也足以自慰。」原載錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《聯合報》，1990年9月26日。

49. 錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《聯合報》，1990年9月26日。

50. 就原始薩滿的信仰而言，它最為強調的是天人的關係，可以透過一個特殊的儀式、或特殊的管道，人便可以轉換其形質而與天地萬物合而為一。林安梧：《中國宗教與意義治療》，頁15、30。原始薩滿的信仰近似於中國文化中巫祝的傳統。楊儒賓：〈昇天、變形與不懼水火—論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7：1（1989年），頁223-253。

51. 林安梧：《中國宗教與意義治療》，頁8。

52. 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈中國文化與世界—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，收入《唐君毅全集》卷四之二（臺北：台灣學生書局，1991年），頁20。牟宗三：《心體與性體·第一冊》（臺北：正中書局，1999年），頁303。



二、知命與畏命的統一

上節主要論述了天人合作之積極與消極價值。本節將不從「理」的視角言配天，而是從人的實踐（氣）視角來討論人如何才能與天合作，如何才能將潛藏的價值實現出來？首先，回到最基本面，就天與人的特質而言，吾人必須肯定天的超越義與人的有限義。高柏園先生說：就氣上說，則人顯然受氣命的主宰而為有限，人只能盡一己之能，而保留對天的無限莊嚴之敬畏。此即一方面知天，一方面畏天。⁵³除此之外，知天與畏天還必須統一起來。湯一介先生說：科學主義否定天的神聖性，從而也否定了天的超越性，這就使人們在精神信仰上失去了依託。知天而不畏天，就把天看成是一死物，而不了解天是一有機的、生生不息的、剛健的大流行；畏天而不知天，就會把天看成外在於人的神秘力量，而人則不能體會天的活潑潑之氣象，從而受惠於天。知天與畏天的統一，正是說明天人合一的一個重要方面，從而表現著人對天的一種內在的責任。⁵⁴就此內在天職定份而言，知天與畏天的統一，其實要回歸吾人無限性與有限性的統一。

以下嘗試從唐君毅先生「自我之分裂」的理念推論吾人「無限性與有限性的統一」。其分析道：當吾人求自欲望解脫之際，遂自覺有兩重自我的出現，一為「陷於欲望之自我」，一為「超越欲望求自欲望解脫之自我」。當「自我之分裂」之際，需要「宗教意識」的援助。蓋「宗教意識」說明了「超越的神」之觀念之產生，而當吾人敬畏「超越的神」，「超越的神」之觀念可以為吾人自然生命欲望求解脫之意志，可豁顯吾人超越自我之呈現。⁵⁵反之，若吾人不信神之存在，即不信一「客觀之公共精神實體之存在」，而以個人之成德或解脫與否，唯賴自力而不賴他力。即將自己之個人與他人之個人截然分別，因而不自

53.高柏園：《中庸形上思想》，（臺北：東大圖書，1991年），頁143。

54.湯一介：《天》，頁45。

55.唐先生從哲學兼宗教的立場特別指出，其所說之神之觀念，乃第二義的觀念或派生的（Derivative）觀念。其不先自神存在之觀念出發。但其不反對純宗教的說法，則為啟人之信，為教化上之方，當先說神存在。因唯先說神存在，方能使吾人先注意於神，以便求超越其欲望自我的。唐先生最後提出宗教意識之十型態：真正最高無上之宗教意識，應為一方有對超越之神之皈依崇拜，一方有對聖賢豪傑祖先等如神之崇拜皈依者。唐君毅：《文化意識與道德理性》（廣西：廣西師範大學出版社，2005年），頁407-430。值得注意的是，天命與心性之間雖然有其相貫通處，不過仍然要保持其超越性的區別，是以孔子言畏天命。高柏園：《中庸形上思想》，頁182。

覺的形成一「自我自身之牆壁」。由是而彼之努力本身，即包含一彼所未能解脫且使之增長之我執之存在。⁵⁶如是，從自我的有限性、自力的不足，可以推出宗教意識中「超越的神」之無限性，進而從中豁顯人超越自我之呈現，使人之無限性與有限性的統一，以超脫欲望之自我。

三、宗教、道德、哲學相即之意識

從前兩章節之討論，不難發現，中國文化起源於宗教，中間經過道德化與哲學化的過程。從天命的視域而言，人格神之天命，逐漸轉化為道德化、哲學化之天命。由是，宗教的精神也產生了轉化。當代新儒家提出即宗教即道德即哲學之真宗教精神。唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱四位先生在《民主評論》上聯名發表了《為中國文化敬告世界人士宣言》，在《宣言》中對真宗教精神提出以下看法：「在中國人生道德思想中，大家無論如何不能忽視由古至今中國思想家所重視之天人合德，天人合一，天人不二，天人同體之觀念。此中之所謂天之意義，自有各種之不同。在一意義下，此天即指目所見之物質之天。然而此天之觀念在中國古代思想中，明指有人格之上帝。在孔孟老莊思想中之天之意義，雖各有不同。然無論如何，我們不能否認他們所謂天之觀念之所指，初為超越現實的個人自我與現實之人與人關係。而真正研究中國學術文化者，其真問題所在，當在問中國古代人對天之宗教信仰，如何貫注於後來思想家之對於人的思想中，而成天人合一類之思想，及中國古代文化之宗教的方面，如何融和於後來之人生倫理道德方面及中國文化之其他方面。⁵⁷」簡要地說，天人合德是中國文化最重要的課題，宗教超越義的本質內涵當向道德、哲學發展方是正途。⁵⁸然則這當中又是如何轉化的呢？

56.唐君毅：《文化意識與道德理性》，頁424。

57.牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅：〈中國文化與世界——我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，頁20-21。

58.向哲學發展，最明顯的就是對道的一種宗教信仰，即後來發展出來的中國心性之學。孔子以後，命不再是上帝的命令或意志，後來成為心性論的重要內容。參蒙培元：《中國心性論》（臺北：台灣學書局，1996年），頁17。



素有「文化意識宇宙的巨人」之唐君毅先生細緻地提出這當中微妙的轉化，其謂：透過對道德活動的重視，則使「天神」化為啓示人道德命令之「內在天命」。體天道之意識，是體「內在之天道」，亦即體「外在之天道」。體內在之天道而踐之，為「盡性」之道德活動。體外在之天道而踐之，為「法天」之道德活動。然法天即盡性，知性即知天。知天亦即所以知性，由是而報天之祭祀本身，可只視為人所當為之道德活動。人之報天，非向外施吾之報之一活動，而是體此「合內外之天道」。意即，「報天之宗教意識」與「道德意識」合而為一，統成一合內外之「形上之道德意識」。此中之合內外為「哲學意識」，報天事天為「宗教意識」，盡性為「道德意識」。三者融合而為一，謂之為由原始的宗教意識所轉化融入之「形上之道德意識」。然轉化融入者，既保存而又超化，黑格爾謂之為「超化的保存」。⁵⁹

美國漢人民間信仰專家焦大衛（David K. Jordan）與歐大年（D. Overmyer）合著的The Flying Phoenix (1986) [中譯本《飛鸞：中國民間教派面面觀》，2005] 研究漢人社會民間結社與扶鸞現象提出結構性的解釋觀點。其中對一貫道有一個綜合性的評估，其謂：一貫道以一種特殊、高度道德化的方式顯現中國宗教。繼承了中國的宗教和菁英哲學的遺產。⁶⁰意即一貫道繼承了中國文化重要的遺產，似乎具備了上文新儒家所謂的即宗教即道德即哲學的真宗教精神。⁶¹焦氏此論斷是否有其根據？以下是筆者進一步的探討。

59.唐先生說：儒家之天道觀念與天神觀念之不同，在後者為一「超越的精神人格」，而前者但為啟示人以道德命令教訓之一形上實在。而二者之共同處，即皆為一普遍於萬物之至善之實在。儒家由道德精神之重視，將天神觀念異於天道觀念之性質除去，天神觀念即轉化為天道觀念。唐君毅：《中華人文與當今世界補編（上）》，頁169-172。

60.焦大衛 歐大年著 周育民譯：《飛鸞—中國民間教派面面觀》（香港：中文大學出版，2005年），頁210。

61.程恭讓：〈當代中華一貫道應當如何「說話」——關於李玉柱先生兩部一貫道哲理著作的解讀〉《道在民間—中國民間宗教文化論壇論文集》（新北市：中華文化國際交流促進會，2013年），頁276-293。

肆、一貫道之天命思想型態

一、道統天命

根據蔡方鹿《中華道統思想發展史》的說法，中華道統主要是指以儒學道統論及其發展演變的主要線索，吸取容納了中國文化各家學派思想而形成的中華道統思想。⁶²關於道統論，眾所皆知，朱熹是正式建立者。朱熹曾經提出「繼天立極」的說法。朱熹說：「蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。⁶³」強調的是要把受命於天的聖人之道傳授下來。朱熹進一步指出這「繼天立極」的是聖聖相傳的「心法」和「密旨」。⁶⁴這「繼天立極」的「心法」、「密旨」，按余英時先生的理解是會隨著時代的變遷而有不同的目的性。余先生說：「自周公以後，內聖與外王已不復合一，孔子只能開創道學以保存與發明上古道統中之精義一道體，卻無力全面繼承周公的道統了。⁶⁵」換言之，上古「道統」的「密旨」，在孔子之後，乃至宋明理學的周、程、張、朱，也只能保存在「道學」之中，而且不斷獲得新的闡發。

韓愈最初仿新禪宗的方式「建立道統」時，他最主要目的是「排斥佛老，匡救政俗之弊害」；而朱熹提出道體（道統）之目的，余先生把它歸納出三個重點：第一，企圖說服皇帝，「道體」作為最高的精神實有，為宇宙提供了一種本然的秩序，所以怎樣掌握此道體構成「治天下」的「大本」；第二，此「道體」在洪荒初闢之際便已為當時「聖神」如伏羲所窺破，因而創建了一個合乎「道」的人間秩序；第三，「道體」與「道統」互為支援，以增強論證的說服力。蓋如果沒有道體，則道統根本無從出現；如果沒有道統，則道體只是孔子以下道學的空言。朱熹或後朱熹時代，更是有各式各樣的道學理論在詮釋道統。⁶⁶

62. 蔡方鹿：《中華道統思想發展史》，頁2、37。

63. (宋)朱熹：《中庸序》，《四書集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年）。

64. 朱熹說：「今若必欲撤去限隔，無古無今，則莫若深考堯舜相傳之心法，湯武反之之……「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字心傳為聖人相傳之密旨。」（宋）朱熹著 陳俊民校訂：《答陳同甫（八）》《朱子文集》卷36（臺北：德富文教基金會，2000年），頁1461-1462。

65. 余英時：《朱熹的歷史世界》（北京：三聯書店，2004年），頁13。

66. 同時期的陸象山、陳亮、葉適對朱熹道統論多有批評。參李美惠：《朱熹道統論之研究-以四書學為核心而展開》（臺北國立台灣師範大學國文學系博士論文，2011年），頁149-196。後朱熹時代對朱熹道統論多有批評與修正。余英時：《朱熹的歷史世界》，頁27-36。



如是，道統說似無定論。余先生認為從現代史學觀點看，上古道統系譜，徹頭徹尾是一種虛構，只能歸於所謂的「托古改制」一類。但是儘管如此，余先生認為，如果能暫時將現代歷史意識擱置起來，則這一信仰或預設在十九世紀末葉的有效性是無法否認的。余先生強調，每一時代的思想都必然始於某些信仰或預設，我們必須追問的是他們為什麼要相信它，除此之外，在史學上探討它能否成立反而是不相干的問題。⁶⁷要之，凡是從「信仰」的立場出發之善的意志，雖未必全然符合歷史事實，然是可以被接受的。

以上大致管窺了道統說之內涵。如是之說法，是否也適用於一貫道的道統論呢？以下是一貫道之道統論。

未有天地，已有此道。伏羲氏出，仰觀俯察，究天地之生理，而畫先天八卦，以顯天地之奧妙；此為大道降世之始。繼由軒轅氏，遇廣成子指點，大道始得闡明。嗣後堯舜禹湯文武周公，接續道統。心法相授，一貫相傳。周初道祖老子降世，發揚道宗，東渡孔子，復由孔子傳之曾子。一貫名稱，已載在經傳。以後輾轉遞傳，忽隱忽顯；迨至宋朝，希夷首出。濂洛關閩，如周敦頤程顥程頤張載朱熹等，相繼而起，真宗賴以復昌。然而運不相逢，究未得繼續道統。因為孟子以前，業已盤轉西域，釋教接衍。所以宋儒雖然輩出，不過應運闡發道旨而已。西域自釋迦佛渡大弟子迦葉，單傳至二十八代為達摩。梁武帝時，達摩初祖西來，真道又得一脈相傳。至十五代王祖覺一歸空時，瑤池金母降壇批示：東震堂始改為「一貫」，稱曰「一貫道」。再傳至十六代劉祖，遂轉東魯，三教合一。十七代路祖，應運普傳，現在弓長師，奉承道統，繼續辦理末後一著。此一貫道發現時期之沿革也。⁶⁸

67. 余英時：《朱熹的歷史世界》，頁28-29。

68. 《一貫道疑問解答》（南投：光明國學圖書館，2000年），頁3-4。

以當今學術界治史學的標準立論，目前學術界並沒有完整的道統說。從這個學術標準，一貫道找不到文獻得以證成自己的道統論。不過，找不到不意謂是假的。過去孔子說過：「文獻不足故，足則吾能徵之矣！」（《論語·八佾》）是以，從宗教信仰價值上來說，或如余英時先生所言非關真假問題；或如宋光宇先生從「中國宗教發展史上的啓示」之向度上，肯定一貫道道統說的存在價值。⁶⁹儘管如此，從宗教信仰價值上的說法可以合理化一貫道的道統說，但一貫道提出三期普渡、東方十八代、西方二十八代，以及後東方十八代的道統說，自詡接續了伏羲以降的道統統緒，以承繼中華道統之名自居。⁷⁰一貫道「奉承道統，繼續辦理末後一著」之價值所在，乃在於「辦理本期之天機大事」⁷¹，即「普渡三曹靈性」⁷²之大事。此「普渡靈性」之大事若非領有天命之明師指點，一貫道認為，縱有顏閔之聰慧，怎麼修也修不出果位。⁷³僅僅只能仰賴「道學」以保存與發明上古「道統」中之精義而已。⁷⁴

二、天命即天職

大陸學者楊流昌先生長期關注一貫道在臺灣的發展與影響，在一貫道各支線作了長久的田野調查與研究，最後完成了《天道傳奇——一貫道在臺灣的傳播與影響》一書。他的研究發現臺灣一貫道是一個組織井然有序教派，但其嚴密性並非靠上對下的控制或管理，亦非領導者個人的魅力使然，而是靠上對下的關懷力使之凝聚起來，這股關懷力來源除了「個人對道的體證」之外，就是每一個人信受奉行其所領受的「天命職責」。⁷⁵點傳師有點傳師的天命職責；講師有講師的天

69. 宋光宇：《天道鉤沉》，頁105-109。

70. 《一貫道疑問解答》，頁31；《道脈傳承錄》，頁195-199。

71. 《一貫道疑問解答》，頁19。

72. 《一貫道疑問解答》，頁28。

73. 發一崇德聖訓資料庫：《仙佛聖訓》（南投：發一崇德道務中心），編號20140504230001，頁8。月慧菩薩云：「天命天命，一指了死並超生、收圓大事憑天命，無命怎能萬法平」。林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》（臺北：一貫義理編輯苑，2009年），頁220-221。一貫道天命真，修道才有意義，基本上是承繼先天道系統而來。王見川：〈青蓮教道脈源流新論—兼談九祖黃德輝〉，《清史研究》，第一期（2010年），頁21。

74. 類似牟宗三先生所謂的「道範之道統」。牟宗三：《心體與性體·第一冊》，頁221-222。

75. 楊流昌：《天道傳奇—一貫道在台灣的傳播與影響》，頁105。



命職責；壇主有壇主的天命職責。濟公活佛臨壇云：「你們領的是使命，為點傳師、為講師、壇主，是一種責任，應當素其本位而行，莫好為人師，倚天命專橫，驕縱自大即差矣！」⁷⁶」換言之，一貫道道場天職人員都領受了上天賦予的使命，使命的背後就是責任，若未能安於自己的使命、遵奉自己的天命職責，便如孟子所批判的：「天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。」（《孟子離婁上》）

三、天命即德命

上文提到天命即天職，領天命就是領受上天賦予的使命，如同人間「派令」某人為某職某事，代公處事。⁷⁷然而能夠感召上天賦予代天宣化之聖職，一貫道認為並非仰賴世俗的地位，而是其內在之德能，月慧菩薩謂此天命為「無形之天命」。然此無形之天命，一般人較難接受，故常藉開沙飛鸞方式，表顯成音相，使人們能接受，並依之以代天宣化。此中所尊貴者，並非有形之「天命」形相而是無形之道心德能。⁷⁸是以，月慧菩薩云：若有違道背德之事，則「無形之天命」自除而變成無天命之人。故修士所應認真者：德也，理也，能也，心也。而非是外相名詞之「天命」也。⁷⁹濟公活佛亦云：「道德上之天命勝過沙盤上之天命，真修之天命勝過形式上之天命，無形之天命勝過有相之天命。」⁸⁰

由是觀之，一貫道在飛鸞或沙盤上之天命有其存在的必要性，但往往也有其限制性，就像醫師執照之於醫生行醫有其法律上之必要性，但對於行醫不必然有實質上的保障，還得看他的醫德與醫術。換言之，沙盤上的天命有其形式上的普遍性，可令大家一體周知，有其客觀上的效力。然此形式上的沙盤天命不必然是「真修之天命」、「道德上

76.《故鄉的家書（五）》（臺北：明德出版社，2011年），頁9。

77.月慧菩薩：《天道佛音》（臺北：明德出版社，2013年），頁80。

78.月慧菩薩：《天道佛音》，頁80。

79.月慧菩薩：《天道佛音》，頁81。

80.《天佛院遊記》（臺北：德慧雜誌社，2001年），頁119。

之天命」。如何讓「沙盤上之天命」即是「道德上之天命」，亦或永保「沙盤上之天命」之實質有效性，必須無時不刻以慈悲心「追天命」。⁸¹顯然天命是賦予有德之人，天命之流露，即是道德之顯形，它所代表的乃是「人心與天心契」。⁸²以上「天命靡常，有道者得之」思想，可說是承繼中國傳統以來之天命觀。然則，一貫道從宇宙萬物主宰、至上神「老中」⁸³領受道統天命的說法，可說是前所未見，值得注意，詳後論。

四、天命即民命

上文提到天命是賦予有德之人，然而如何認定其為有德之人而受上天肯定？這便牽涉到其是否有客觀上「民命」之支持。過去在上古時代，要獲得政治天命，除了德之外，還要獲得人民的支持與肯定。換言之，有德之人不必然能夠獲得天命，還必須要有「民命」之支持。⁸⁴這種民命之天命思想發展到周初漸漸轉化為以民為本、民為貴的思想。徐復觀先生認為，周初已經將天命與民命並稱。神的道德性與人民性，是一個性格的兩面。「人民的意向」，成為「天命的代言人」，要求統治者應通過人民生活去了解天命，意即從民情中去把握天命。⁸⁵儘管「天視民視、天聽民聽」，此天命惟在民命的歷史法則之說恐源於周人對自己勝利合法性的解釋，但如許倬雲先生在〈克商與天命〉一文研究所示，中國天命與民意結合，推源根始，如此重大的觀念的突破，未嘗不可根植於商代長期在宗教觀上的摸索。⁸⁶

81.《不朽聖業》（臺中：光慧文化事業，2008年），頁57-58。

82.《故鄉的家書（五）》，頁10。

83.老中即「無極老中」之簡稱，又稱明明上帝。一貫道認為無極有生育天地人類萬物之功能，是由無形而生有形，因有形而有名，是為中；所以稱為無極老中，為天地萬物之主宰。一貫道謂之為至上神。參《一貫道疑問解答》，頁12。鍾雲鸞：〈經典、扶鸞與注疏：論一貫道《學庸淺言新註》之經典詮釋面向〉《道在民間—中華民國宗教文化論壇論文集》（新北市：中華文化國際交流促進會，2013年），頁222-223。有關至上神老中信仰的由來，雖然當今學術界有種種不同的說法，但整體而言，是受到明代民間宗教化的影響，透過扶乩方式改造而成。詳參宋光宇：〈試論「無生老中」宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，52.3（1981年），頁559-590。王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》，（臺北：南天書局，1996年），頁2-19。蕭登福：〈西王母信仰源起及其在歷代歷朝中的神格發展〉，《宗教哲學》51（2010），頁51-67。林榮澤：《一貫道歷史探究》（臺北：一貫義理編輯苑，2013年），頁119-146。

84.根據孟子《萬章上》的記載，夏禹當時有意將王位交給賢德的伯益，但是各國諸侯與人民卻選擇了大禹的兒子啟。

85.徐復觀：《中國人性論·先秦篇》，頁29、53。

86.許倬雲：《西周史》，頁104-105。



一貫道亦有類似之「天命即民命」的說法。此民命思想除了表現在一貫道道親的肯定之外，同時也表現在道務的宏展與否。上文提到一貫道「沙盤上之天命」有其客觀性，是領受上天之明命；然此客觀性又靡常，蓋其是建立在個人之「道德上之天命」的基礎上。當「沙盤上之天命」與「道德上之天命」統一之時，即代理天命之傳道師能夠以德化眾，則其天命之真就表現在道務宏展上。這種說法在一貫道內並不陌生。濟公活佛云：「天命可畏至尊至貴，臺灣及東南亞道務宏展，這就是天命先說後應」。⁸⁷濟公活佛亦云：「果瑩如徒的天命不真，這十年來領命的點傳師，不可能把道辦開，不可能把道傳遍世界各國」。⁸⁸某種程度而言，一貫道天命之真「符應」在道務的開展上，換言之，道務之開展並非靠人力而已，「天命」似乎扮演更重要的地位。

五、天命即天性

《中庸》首章開宗明義提到：「天命之謂性。」此處之天命是從絕對義、超越義而言其下貫為萬物之性。⁸⁹濟公活佛嘗謂：所謂的天命就是「本體」、「本性」，就是「綿綿若存、玄之又玄、至清至淨的自家本性」。因為性在人在，你才能聽我說話，坐在這裡；若是性去人壞，你再叫他，也無法聽、無法理你。換言之，人人都有天命，人人皆平等。就此而言，天命之尊貴全在「自性」上！⁹⁰如是觀之，一貫道天命觀亦包含「天命即天性」的型態。這種型態呼應了儒家工夫強調以「尊德性」為先，以「立大本」為要，以「惟精惟一」為儒門心法之意涵。一貫道謂此為「性理心法」、「性理真傳」。一貫道嘗言拜明師求真道便是要尋回自己的「天命」，即尋回《大學》所謂的「明德之性」。此「天命」、「明德之性」並非止於個人修身而已，必然新民、止於至善，明明德於天下而後已。誠如濟公活佛所云：天命來自與菩提心

87.《一代宗師》（屏東：屏東慈法宮，1995年），頁12。

88.《萬試如意》（臺南：發一同義毓佛宮，2006年），頁111。

89.高柏園：《中庸形上思想》，頁182。

90.《故鄉的家書（五）》，頁9-10。

相會之覺悟光輝，天命並非招牌，隨人高興，想掛就掛，或借此來引人、傲人。凡能承擔「性理真傳」之人，必是身擔天命之才，而承擔者，必悟「如來真實義」，必行「無為無執」參贊天地化育之大功。

91

六、天命即天道

先秦儒學發展到宋明，有一個重大的轉折，便是對天道論的重視。這轉折主要是受到佛教宇宙論的刺激。即佛教見世間一切存在都是緣起而無自性，否定現實的存在。為此，宋儒提出天道論說明一切存在之可能性以對抗佛老。⁹²而宋儒之天道論並非一虛懸、無本之理論，其立論是根源於人之心性。即天道與性命是相貫通的。換言之，天命不僅有上文天性義，人之本體同時也如天道能起創生之用，宋儒亦謂此本體、性體為「天命流行之體」。所謂的「天命流行之體」，是指「天命於穆不已」之「流行之體」，直就良知周流遍潤而無所不在立論。「流行」是強調天之不已地時時在降命，不已地起作用、起創生之用。⁹³一貫道之天命觀亦有此天道義。濟公活佛云：「沒有這個天命，天必亂、地必亂、人必亂。所以，唯有這個天命廣大的流行、正確的流行，才會讓大家都平安，全部的人都能沾到祂的光輝。⁹⁴」從「天命傳承」之視域而言，其亦謂「這天命不只天上傳，不只人間傳，而是一體流行；不只一個人承擔，還要千千萬萬人都要一起承擔；天命的傳承每個人都有責任，子子孫孫、代代年年，都要讓它傳續下去，不能中斷。⁹⁵」

七、小結：超化的保存

綜合上述，一貫道天命思想型態主要表現在道統天命上，同時也表現在天職、德命、民命、天性、天道等不同面向。換言之，一貫道天命思想具有上文「真宗教精神」中所謂的宗教、道德、哲學相即之

91.《故鄉的家書（五）》，頁10。

92.楊祖漢：〈宋明儒學總論、濂溪與橫渠〉，《中國哲學論集》（臺北：學生書局，1986年）。

93.牟宗三：《心體與性體·二》，頁114-118。

94.《不朽聖業》，頁47。

95.《不朽聖業》，頁47。



意識。這種意識看似混雜，但卻能以「層級堆積」的模式呈現。林安梧先生剖析了中西宗教的差異，其認為中國走的是一條獨特的路子，它發展成另一形態的宗教理性。正因為這種獨特的情況，使得中國的文化與中國的宗教呈現一獨特的「層級堆積」的模式。在這情形下，「極為原始的宗教樣態」和「極為開化的宗教樣態」並陳在一起，正如同一地質層的結構，層級的堆積在那裏。⁹⁶而中國宗教之所以能夠融攝各種宗教養分「層級堆積」，在於中國宗教是「因道以立教」的模型，由「天人合一」連續之路所發展出來的格局。依此「因道以立教」的模型，林安梧先生認為，我們甚至可以將所有的宗教納入此中，而得一融通淘汰，以成就更高的人類宗教。⁹⁷意即中國宗教在「天人合一」之格局下，如上文所言，既保存而又超化，同時也沒有西方宗教與理性的衝突。⁹⁸如是觀之，一貫道似乎也是秉持中國宗教「因道以立教」的模型融攝保存中國宗教、道德、哲學等意識思想。當然，這種論斷還需要更多的論據加以證成。

伍、繼天立極⁹⁹：

一貫道道統天命傳承之精神與特色

一貫道提出一套道統論，此道統說明了其大道降世之譜系。就內涵而言，即傳授「心法」以成內聖外王或自覺覺他覺行圓滿之一事。然此天機大事、一大事因緣，乃應時應機而顯。要之，此道統天命的特色也會有所不同。儘管如此，一貫道認為天命傳承之精神是不會改變的。以下分五小節來論述一貫道道統天命傳承之精神與特色。

96.林安梧：《中國宗教與意義治療》，頁14。

97.林安梧：《中國宗教與意義治療》，頁18-19。

98.唐君毅：《中華人文與當今世界補編（上）》，頁179。

99.「繼天立極」是朱熹對道統的簡要定義。同時月慧菩薩臨壇明示道統天命之尊貴：「天命天命，一指了死並超生，至尊又至重；經理任，實非輕，繼天立極，萬人明燈」。林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》，頁220。

一、應機應運下之天命觀

《一貫道疑問解答》之道統論提及，十八代祖師張光壁（又稱弓長師）「奉上天之明命，辦理本期之天機大事」、「奉承道統，繼續辦理末後一著」。而此「末後一著」並非僅靠上天佛力或單靠人力，而是上文所言的「人與天的合作」。《皇中訓子十誡》第二誡云：「三天事人間辦天借人云、替天傳代天化助爾師尊，道賴人而宏展人賴天助，天人接活潑潑建立功勳」。確切的說，傳道是上天之事，是上天在主導的，人只是「替天、代天」傳道。¹⁰⁰故皇中云：「今時下運已至為中降道，差三佛辦末後普渡收圓」（第一誡）、「開文運垂覺路撒下金線，闡天道稱一貫貫滿乾坤，差彌勒掌天盤萬旁歸正，命天然掌道盤靈妙化身。」（第二誡）然而「降道、垂金線」以接引迷昧眾生原非易事，「萬神助道」似乎是不可或缺的一環。故而「諸天神眾仙佛共下東林，各處裡施顯化警惺迷子，或飛鸞或借竅親渡原真。」（第二誡）值得進一步探討的是，「降道」此天機大事既然是因為「人心邪惡孽招浩劫橫流」（第五誡）而生。《一貫道疑問解答》云：

道因劫降，劫由惡造，時至三期，浩劫將至，上帝不忍九二原子，同罹浩劫，於是普降一貫大道，挽救善良。差下彌勒古佛、觀音古佛、濟公活佛共辦收圓。同時附派諸天神佛助道，設立鸞壇。由仙佛之性靈，借人之色身，神人合一，以木筆沙盤，閉目橫書，垂示訓章，宣揚一貫真道，以期醒迷覺世。¹⁰¹

「道因劫降，劫由惡造」這短短八個字已清楚的交代「劫」乃人之「惡心」所造。上天皇中不忍玉石俱毀，於是普降一貫大道，挽救善良。其中仙佛之性靈，借人之色身，「神人合一」以垂訓立教。一貫道這種形上靈體與人相互溝通、交通的宗教經驗，其實是所有宗教

100. 一貫道師尊提到：「護持照顧的這片道務，不是誰的而是老中的」。《天然師尊叮嚀心語》（臺北：德慧雜誌社，2000年），頁155。

101. 《一貫道疑問解答》，頁24。



最為核心的本質所在。¹⁰²值得一提的是，一貫道這種「仙佛救劫」的使命信仰，應該是延續著明代以來民間宗教的救劫運動而來。¹⁰³對於一貫道而言，這種「神示」不僅僅只是信仰的課題，或只是一種宗教體驗的感情認同而已。¹⁰⁴一貫道認為同時也是客觀終極實體的呈現。此客觀終極實體充分地表現在三才此「聖乩」¹⁰⁵批示之「聖訓」義理之真。而「聖訓」義理之真，某種程度而言，一貫道認為是體現在「超生了死、先說後應」之印證中。¹⁰⁶

謝聰輝先生認為「飛鸞闡化之法」可以解決「幽明殊塗，隱顯異勢，聲跡既不能相接」的人神殊隔困境，使得天上鸞臺教化令典得以闡化下傳人間，以作為開化濟民的梯梁法橋。¹⁰⁷同時這些天界的經文，具有「與宇宙創生時相同的絕對秩序性安鎮與重整的力量」，而此股「神聖又神秘的非常力量」也正是救劫度人的動能根源所在。¹⁰⁸基本上這可以說是明代以來一種民間宗教「仙佛救劫」之特徵，一貫道也不例外。值得注意的是，一貫道「奉承道統，繼續辦理末後一著」是否有

102. 鄭志明先生稱此為「靈感思維」。「靈感」的主要作用在「通神」，表達了人與神的「靈顯」相交感的明確意識與願望，在儀式的作用下有助於人從有限的客觀存在，進入到與宇宙合一的神聖體驗之中。鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》，頁6、頁41-42。

103. 鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》，頁316-317。鍾雲鸞：〈經典、扶鸞與注疏：論一貫道《學庸淺言新註》之經典詮釋面向〉，頁221-223。

104. 鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》，頁20。

105. 鄭志明先生在《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》一書中將傳統宗教「乩」的種類大約分為「童乩」、「靈乩」、「鸞乩」、「雜乩」、「聖乩」等五大類。其中「聖乩」的境界最高，強調「內在生命修持達到人神合體的乩，肯定乩可以修到與神同體的神聖境界，是與道合一的生命型態，是宇宙形上存有的象徵，直接感通無極天的各種超越神靈，甚至可以是神靈在人間的化身。不讓自己只是通靈的機器，而是同仙佛印心的自我體證」。（頁293-321）。基本上，可以透過修身養性的「靈修」來達成「靈感」的目的。「靈修」可以強化人自身的主體性格，代替天地鬼神的神聖性格，即經由各種身心的修持來感通天地鬼神的靈性。（頁46）一貫道透過三才來感通神靈，而三才必須要有相當的修行才能擔負此職。根據《一貫道疑問解答》的說法，擔任三才者須「根基深厚，品性端正，情欲淡泊，主敬存誠，愿力深宏，志力堅恆，始能充任三才。而三才合靈，尤為不可缺少之要項。設若天才虛靜，而人才內多情欲，或地才誠心，而人才行功間斷，或天才心內躁動，機筆必生障礙，鸞訓不能自如。此乃神人未合，理不勝氣，是皆不合三才資格」（頁25）。如是，筆者認為一貫道之三才飛鸞或許可歸到「聖乩」一類。

106. 聖訓能否是客觀終極實體之呈現，僅能從義理之真來探求。此並非說了就算，還須客觀地在聖訓中探蹟索隱一番。目前已有多位學者在研究一貫道白陽經典，不過以圈內人為主。義理之真偽有時其實是滿主觀的，不管是圈內或圈外人，如何客觀地認定也是一種重要地研究方法與態度。不過，一貫道認為聖訓義理之真體現在道真理真天命真上，而道真理真天命真體現在超生了死之印證上。即往生者冬不挺屍，夏不腐臭，容顏端正，甚至真靈往生百日之後可以臨壇印證（《聖中訓子十誡》第二誡）。《一條金線》中靈妙天尊亦云，天本不允飛鸞設，仙佛叩懇助道宏。世人視飛鸞為異端，殊不知自愚之甚；況鸞手皆係童年，若非佛力，何能詩詞歌賦之疊出無窮，何能先說後應之靈驗。林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》，頁140。

107. 謝聰輝：《新天地之命一玉皇、梓潼與飛鸞》（臺北：台灣商務，2013年），頁114。

108. 李豐楙：〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收入衣若芬 劉苑如主編：《世變與創化：漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年），頁1-57。

別於一般宗教之天命特徵呢？《道脈傳承錄》是一貫道之明師濟公活佛與諸佛菩薩臨壇所成之聖訓。¹⁰⁹濟公活佛云：「《道脈傳承錄》是奉老中之命帶到人間，是以後道統的憑據，也是印證大道的尊貴，更說明了道和教不同的地方。這篇《道脈傳承錄》印證道統有跡可尋、有訓可參、萬仙作證、諸佛為憑」。¹¹⁰要之，一貫道奉天承運所領受的道統天命與一般宗教所領受的天命有所不同。¹¹¹除此之外，萬靈真宰無極老中直接臨壇與人直接交流之思想，乃表示人與上帝間精神之親密性，及對於語言本身之重視。可以讓天意之客觀表現得以勘驗，即讓上帝之意旨，成為公開之意旨，唐君毅先生認為此客觀過程相當重要。¹¹²另外，一貫道道統天命在當代應時應機之特色，亦特顯在歸空聖靈繼續領導其民間道場的事情上，此後文會有專論。

二、天命傳承之精神

一貫道天命傳承因應時應機而有不同的特色，但天命傳承之精神卻不會改變。是以，本節僅以一貫道目前比較確定的天命傳承系譜為例，概述天命傳承應有之精神。

（一）老中放命有德受之

月慧菩薩臨壇明示道統天命，繼天立極，至尊至貴，萬人明燈，一指了死超生，而且「收圓大事憑天命，無命怎能萬法平，有命千佛來扶助，有命萬仙調遣應」。¹¹³依此說道統天命之存否攸關普渡收圓之大事。換言之，天命能否「傳承」便為至關重要的事情。「如何傳承」或「傳承之條件」為何是一貫道重要的課題。

109.《道脈傳承錄》由三班法會之訓文集結而成，歷經活佛師尊、達摩祖師、北海老人、中華聖母、白水聖帝等仙佛，於2004年12月完成。記載了一貫道的道統。《道脈傳承錄》（臺中：光慧文化事業，2006年）。

110.《道脈傳承錄》，頁71-72。

111.一貫道得道之尊貴主要在於能夠超生了死。

112.唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁564-565。除了公開形式之外，一貫道亦有「天命金線一句話」的應時應機型態。王承祺：《一貫道的天命觀—以寶光崇正道場為例》，頁90。

113.林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》，頁220-221。



首先，道統天命傳承之權柄是上天老中之事，非人間任何權力可以左右安排的，這其中也牽涉到天時天運的問題。¹¹⁴其次，天命是賦予有德之人。以下便從此兩部分來討論。上文提到天命明師是辦道之所以可能之必要條件，沒有明師辦道無益；另外，辦道是上天之事，人只是代天宣化而已。總的來說，宇宙萬靈真宰老中便主宰了道統天命之傳承、辦道的天時天運。老中云：天命「顯或隱隱或顯上天排全」¹¹⁵；《道脈傳承錄》：「淵遠道統由天排」¹¹⁶；過去十七代祖師歸空後，幾位大領袖亦是請老中臨壇詢問有關天命之事；¹¹⁷韓雨霖道長、陳鴻珍前人當初在人間時，都是直到老中有命才擔起「代理天命」（放天命）之責。¹¹⁸要之，天命是老中的權柄，人只能將承接天命候選人推薦給老中，讓上天來揀選。¹¹⁹這種天命傳承的形式亦見於孟子文獻。孟子反對「堯以天下與舜」的說法，其謂：「天子能薦人於天，不能使天與之天下」。（《孟子·萬章》）這種薦命於天的做法亦見於發一崇德道場。陳鴻珍前人於2008年回天繳旨之後，事隔三年，於2011年7月14日帶著老中之命臨壇，要發一崇德繼續道統天命之傳承，共護三曹普渡之重責。¹²⁰這當中不休息菩薩將其生前立下的四位「天命保管」群「推薦」¹²¹給老中，「請求老中慈憫，叩求臨壇開沙，以證其天命之尊也。¹²²」隔天夏季老中大典，老中臨壇指示

114.《明真仙徑》：「天時未至，真機難聞；今真機普渡，誰修誰得，錯此再修，即待下元會之三普渡，恐也再難遇耳。」林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》，頁98、114。

115.發一崇德編輯室《發一崇德天命的見證與傳承》（南投：發一崇德道務中心，2002年），頁80。

116.《道脈傳承錄》，頁90。

117.最後老中有命讓祖師老妹妹代理天命十二年。宋光宇：《天道鉤沉》，頁126。祖師老妹妹於1930年將天命轉交張天然師尊。師尊最後亦是燒香呈奏老中承接天命一事。張培成：《張老前人慈語2》（臺北：基礎道德文化教育基金會，2003年），頁148-149。

118.《萬試如意》，頁105。不休息菩薩（故陳鴻珍前人）臨壇云：「老中有命、老師有命、老前人有命，我才誠惶誠恐領之」。不休息菩薩：《三爐三會》（南投：發一崇德道務中心，2012年），頁19。

119.王承琪先生認為「一貫道之天命傳承全憑口頭上的一句話」這種說法，筆者認為恐不夠周延，恐生誤解。從一貫道的歷史看來，天命傳承確實有這種情形。但是若根據一貫道道統天命顯隱之主權在老中，則這口頭上的一句話也應該是傳達老中的聖旨。抽離、跳過老中的聖旨這一層意思，恐昧於一貫道天命傳承之精神，甚至衍生政治、宗教上所謂假借聖意之病，不可不慎！。王氏之論，請參氏著：《一貫道的天命觀—以寶光崇正道場為例》，頁89-90。

120.不休息菩薩：《三爐三會》，頁200。

121.濟公活佛：「你們老前人、陳前人也只是把他們認為好的人才，推薦給上天」。《萬試如意》，頁119。不休息菩薩：「我崇德為此聖業，責挑雙肩，選其賢良，薦拔公心，方才合天心。」不休息菩薩：《三爐三會》，頁207。

122.不休息菩薩：《三爐三會》，頁207。

「發一組受命者是兒萬年，¹²³領天意承天命兢兢戰戰，至佛前表心意領命授權，爾今日非凡樣三曹共辦，正衣冠齋戒浴天命傳承。……。鴻珍兒之心意四位人選，崇德人崇德命使命承擔；勝安兒智慧見是非明辨，水興兒有柔腸俗意當捐，毓秀兒德更展光明燦爛，靜修兒浩氣贊地人鬼仙。……承受命德再造模範平安。¹²⁴」

誠然，天命之主權在老中，但老中評判的依據在有德與否。如《三爐三會》所示：「天命受於天，必可收於天，無德之人，難代師傳道」¹²⁵、「這天命所在，非是私心得之。¹²⁶」、「師尊、師母、老前人之聖業要永續。然此大任，我觀崇德海內海外暗選良才、察其正偏，以智仁勇準則，以德性厚其正為本。¹²⁷」換言之，「天命不是老前人走了，就一定給老前人下來的前人，天命是給有德性的人」。¹²⁸

素有「一代宗師」之稱的韓雨霖道長，¹²⁹生前之德行風範，在一貫道中總是令人景仰。據聞，當初老中要韓道長「代爾師傳天命眾生普渡」，道長一再謙退，叩求老中慈悲另選賢能。豈料老中震怒云：「娘旨下敢推卻，膽大包天！爾已在風雨中受過磨鍊，豈可是一般人能當大權」。¹³⁰老中所謂的「風雨中受過磨鍊」，除了過去受過重重的官考、筆路藍縷的開荒過程，筆者認為最大的磨難無非是同修前輩的責難與誤解。據宋光宇先生《天道鈎沉》的記載：「民國四十三年，孫師母在香港，決定要到臺灣隱居，韓道長受命辦理有關手續，於前總統府參軍長劉士毅上將商量策劃，幾經周折，終於將孫師母接到

123.大德真君云：「萬年不卑不亢，奉天承運擔當。」見《大德真君結緣訓》（101年歲次壬辰9月28日於同義宮），收入發一崇德聖訓編輯室：《發一組點傳師癸巳年團拜》（南投：發一崇德道務中心，2013年），頁12。

124.《皇中慈訓》（南投：發一崇德道務中心，2011年），頁26-27。一貫道天命傳承之型態隨著時運或組線之不同而有所不同。以上是發一崇德應時應機下發展出來之天命傳承。又過去師母單一金線傳承，到後師母時代發展出各組線非單一金線傳承。參《萬試如意》，頁106-108。

125.不休息菩薩：《三爐三會》，頁241。「為師要告訴各位，天命不是固定在誰的身上，天命是有德行的人才能保有它。」《萬試如意》，頁119。

126.不休息菩薩：《三爐三會》，頁19。

127.不休息菩薩：《三爐三會》，頁218。

128.《萬試如意》，頁110。

129.《一代宗師》，頁4-8。

130.收錄於於天元佛院白水老人紀念館。《德慧雜誌》，第132期（2014年3月），頁3。



臺中，由於奉其師母之命不得公開所住之處，韓道長承受了各支線前人因見不到孫師母而發的許多埋怨。¹³¹」韓道長秉持尊師重道，以及師母之安危，皆默默承受而不多加辯解。對於自己代理天命一責，從未向人說起，謙沖之德，為天下人所敬懷。¹³²然而弔詭的是，這種謙沖之德、不公開與人言的做法，無意之間也造成了天命是否還繼續傳承永續的疑問，甚至也造成「天命金線譜系」的問題。近來許如宏先生碩士論文《一貫道寶光崇正之源流與特色發展——以陳文祥的開拓及數位前人輩的口訪為主》中關於韓雨霖道長放天命之金線來源爭議便是一例。許氏依據鄭梨娟先生口述資料提出，韓道長的兒子韓萬年在崇正養性班課堂中親口說：「韓雨霖老前人向陳（文祥）老樞紐要過天命。¹³³」關於這個歷史真偽，當事人韓萬年老點傳師便鄭重地提出反駁。韓老點傳師指出：老前人自己就可以放命，來臺後於民國39年即放命給幾位發一組前人，因此「韓老前人去向陳文祥要天命」的說法與事實不符。¹³⁴在此也可以窺見天命金線在一貫道的重要性。

此謙沖之德，亦顯露在陳鴻珍前人身上。陳前人當初即再三向韓道長謙退「自己放命」一事，¹³⁵隔年（1995年）6月11日（歲次乙亥五月十四日），即韓道長逝世百日之後，活佛師尊於日本天一宮臨壇指示：「在這個時候，大家都在爭天命，有的人不服，有的人爭來爭去，但是最後有天命的人，還是屬於有天命的人，只要你有那份德行，你就可以得到天命，……，你承受了，好好去走，不管魔考有多少，都要去走。」雖然活佛師尊在眾人面前肯定陳前人，但她依然謙退。最後濟公活佛領著陳前人到老中蓮前接受天命。¹³⁶

131. 宋光宇：《天道鉤沉》，頁143。

132. 《德慧雜誌》，第132期（2014年3月），頁3。

133. 許如宏《一貫道寶光崇正之源流與特色發展——以陳文祥的開拓及數位前人輩的口訪為主》（臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2013年），頁29-30。

134. 韓萬年老點傳師說：「說什麼我小時候跟著父親到臺北三重找陳老樞紐，我來台灣時都已經17歲了，我哪裡是小！老人家出門也不會帶著我啊！而且當時臺北的事務都是祁老（發一天恩祁玉鑄前人）負責，都是祁老跟各支線聯絡，代表我們老人家（韓雨霖老前人）出面，我們老人家不管這個事。所以說我們去找他（陳文祥），要找也是祁老去找他，根本不會是我們老人家去找他。我們沒有主動找過他。民國38年初，他（陳文祥）沒有三才開壇，我們去給他開了一個壇，那時候去三重他家，去他的佛堂給他開了一個壇，就這個而已！是他邀請我們幫忙給他開個壇，我們三個三才牛學儉、李新通跟我，晉德大仙（發一恩德郝金瀾前人）帶著我們，我們四個人去給他開一壇而已，以後就沒有聯絡了。當初是他找清閣仙長（發一靈隱劉振魁前人）問能不能給他開個壇，當時時間可以就去給他開個壇，就去那麼一次。……39年老人家（韓道長）親自放命給德慧菩薩（發一天元張玉台前人）、文慈菩薩（發一靈隱李鈺銘前人）、至德大帝（發一天恩祁玉鑄前人）、晉德大仙（發一恩德郝金瀾前人），他們都是39年領命的。……師母43年來台灣以後，我們發一組提拔點傳師是老人家親自向師母稟報，由師母批示後，由我們老人家替師母放命。」陸隆吉、廖玉婉訪談，〈韓萬年口述歷史訪談紀錄〉，2014年11月4日，發一組埔里天元佛院。

135. 1994年，老前人前後兩次要她自己放命，陳前人不願意接受。見《發一崇德天命的見證與傳承》，頁66-67。

136. 〈序〉，《不朽聖業》。

以上略述發一崇德天命傳承錄，詳細內容，可參閱《道脈傳承錄》、《不朽聖業》、《三爐三會》。不難發現，這些道脈傳承者有一個共同的精神特質，就是不自我標榜領受了天命，甚至還謙退。這種精神自古皆然。《周逸書》被儒者認為是經過孔子刪除後不入正典的文字。其中記載說，周文王曾經自認為接受了天命，於是就自稱為王。當時周文王作為臣子，是不該這樣做的。這不合禮義，所以被孔子刪了。¹³⁷

（二）傳德傳精神

道統天命的傳承，除了是「代理天命」者之傳承外，具體而言，應該是一種「德」、「精神」的傳承。不休息菩薩云：「天命的傳承，在於我們有千手千眼觀音菩薩之心行、在於大家有不屈不撓之精神；慧命之延續，在培德，在精進，更在日常之言行，慈悲喜捨。¹³⁸」又云：「生命有限，不論現在你的天職是什麼？道名有多躁？道權有多大？最終還是要『放下』；不管你佛堂有多多？道務有多廣？最終還是要『傳承』。傳承使命，承先啓後，繼往開來，敬老尊賢，提攜後輩。傳承要傳『德』、傳『精神』。¹³⁹」隨後不休息菩薩在全省學界講師班更斬釘截鐵地說：「今之道場之興宏，眾生之昇降，攸關於以何永續聖業、以何使命傳承；當以一字『德』也入乎耳」。¹⁴⁰換言之，「道棒」並不是握在我們手上的權、握有的名相。濟公活佛謂：「道棒」是一個肯負責任、肯承擔、願意替為師分憂代勞的人握的。它是由一種無形無相的「德」與「精神」。¹⁴¹《天然師尊叮嚀心語》中便多次提及，修道人必須放下道名、道利、道權、道勢方能避免種種的魔考，進而有所成就。¹⁴²

137. 司馬遷認為孔子刪詩書的原則為「取可施於禮義」《史記·孔子世家》。李申：《宗教論》第二卷事神論，頁186。

138. 不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓》（南投：發一崇德道務中心，2009年），頁236。

139. 不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓》，頁138。

140. 不休息菩薩：《三爐三會》，頁14。

141. 《不朽聖業》，頁151。

142. 《天然師尊叮嚀心語》，頁1-5、163。



三、理天領導或天理領導

歸空聖靈在理天繼續領導其民間道場，目前筆者知道的有發一崇德陳鴻珍前人。¹⁴³此型態目前不見於一貫道其它支線，甚至在宗教史上亦未聽聞。值得一提的是，這種「理天領導」型態是否有其特殊的宗教內涵？筆者試著從兩個面向來探討這個問題。首先，得之於其「不休息菩薩」之封號（悲願）。南海古佛臨壇云：「『元亨利貞』，為萬物宇宙之『始、長、遂、成』。蓋一切之天地包羅，如日月星辰，輪轉無息；如川流涓涓，源遠流長；無老、無終、無休、無息。如菩薩之愿行：慈、悲、喜、捨；無歇、無止、無盡，此乃謂『不休息』也。故而『元貞』其『信』、『愿』、『行』、『證』，堪讚為『不休息菩薩』也。¹⁴⁴」「元貞」是不休息菩薩生前之道號，其一生也是秉持這份對眾生的菩薩愿行，無老、無終、無休、無息。尤其對於一手帶大的崇德大家庭，不休息菩薩的愛從未間斷過。故其云「我之心念不曾忘，日日念念大家提。故而老中給封號不休息菩薩。¹⁴⁵」要之，不休息菩薩必然帶領著崇德這個大家庭「始、長、遂、成」。故其自謂是「永恆的舵手」¹⁴⁶。不休息菩薩亦云：「我一定會繼續帶著大家，直到我的子弟兵成聖成佛」。¹⁴⁷換言之，「每一個子弟兵成聖成佛」是不休息菩薩之「悲願」，此愿未了，故而繼續領導發一崇德。

其次，「理天領導」有「天理領導」之內在意涵。不休息菩薩云：「此次三爐與三會，從今往後不再天人來開會；因為我崇德人皆有智慧，因為我崇德人越開越會。從今往後，我更時時關心著爾們：『否有正知正理念？否有正見正行前？』」¹⁴⁸不休息菩薩之領導，究極而言，就是「天理」之領導，就是「正知正念正見正行」之領

143.不休息菩薩云：「你們不是孤兒，我們有理天的老中，有我這舵手，是『永恆的舵手』；我一定會繼續帶著大家，直到我的子弟兵成聖成佛。」「雖然肉體不在，但是靈性的自在，依然能夠帶領著你們，一步一步往前衝，完成使命！」「有我帶領著你們，這條修辦路，我們永遠不休息。」不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓》，頁75、81、227。最具體的例子是不休息菩薩臨壇，與發一崇德最高領導單位負責群開會之實境。不休息菩薩：《三爐三會》，頁15。

144.不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓》，頁36-37。

145.不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓》，頁16。

146.「永恆的舵手」是仙佛對陳前人的肯定。參見：《不朽聖業》，頁79、130。

147.不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓》，頁75。

148.《皇中慈訓》（南投：發一崇德道務中心，2011年），頁23。

導。故不休息菩薩要最高領導單位負責群，以「『德』永續聖業，以『理』使命傳承」¹⁴⁹，以「正命、正令，公心、公道，正大光明，引導後進」。¹⁵⁰換言之，當崇德人具備「天理領導」之能力時，亦可能就是「理天領導」退位之時。故月慧菩薩《天道佛音》提醒一貫道弟子：「要敬畏追隨『天命』之前，必先明瞭『天命』雖是至高無上，但也是無形可見。不可盲目跟從。要知：說有天命者，未必就有天命。而不說有天命者，不一定就沒天命。因為天命即是天理，亦即佛性慧命。¹⁵¹」此即「天命真」建立在「道真理真」之基礎上之義，亦是一貫道嘗言「認理修」而非認人修之諦。準此而言，外延或宗教的說是「理天領導」，但內涵或哲學的說是「天理領導」，如此方能融貫於一貫道之義理，方能契合仙佛對陳前人「永恆舵手」的期待。¹⁵²

四、天命的有限性與無限性

上古以來，天命經過道德化之後，「天命靡常」之天命的有限性逐漸發展出「祈天永命」之天命的無限性。許倬雲先生云：「凡求固守天命者，在敬，在明明德，在保義民，在慎刑，在勤治，在無忘前人艱難、在有賢輔，在遠險人，在秉遺訓，在察有司，毋康逸，毋酣於酒，事事托命于天，而無一事舍人事而言天，祈天永命，而以為惟德之用。¹⁵³」一貫道也發展出「追天命」的天命觀。其發展之所以可能，可以說建諸在道統天命之有無上。所以「天命之有無」成為一貫道道務發展之必要條件。過去十八代祖師在世之時，由祖師放命「點傳師」代表一代明師傳道，然而當祖師歸空之後，若「放命」這件事情也跟著停止的話，當點傳師們都歸空之後，天命也終將空無了。故當一代明師要離開人世間時，一貫道會非常關心「天命能否傳承」這件事情。

149.不休息菩薩：《三爐三會》，頁15。

150.發一崇德聖訓資料庫：《仙佛聖訓》（南投：發一崇德道務中心），編號20140504230001，頁6。

151.月慧菩薩：《天道佛音》，頁78-79。

152.濟公活佛云：「濟世導航，用真理指引眾生歸航。永恆舵手，續傳承開啟世紀領航」。發一崇德聖訓資料庫：《仙佛聖訓—世紀領航》（南投：發一崇德道務中心），編號20040417229999，頁3。

153.許倬雲：《西周史》，頁104。



一貫道傳到臺灣因為種種因素而發展出許多的組、支線。¹⁵⁴每一組支線隨後因為辦道風格之不同，而漸漸形成不同的「人與天的合作」模式。意即上天依據各組線之辦道特質不同，給予打幫助道之模式也有所差異。例如各組線海內外停止仙佛借竅的時間不同。¹⁵⁵但有一事各組線便不是一般看待了，就是關於天命傳承的部分。由於一貫道各組線對於「放天命」的作法上似乎不是很清楚，甚至產生紛爭。¹⁵⁶一貫道總會自1988年成立以後，關於天命傳承的部分，在一貫道總會一直討論不停，大家都擔心著點傳師歸空一個就少一個，不知道以後要如何將道繼續辦下去。當時浩然組育德的領導前人梁華春說：「有關天命，我曾經在師母那裏親眼看到，親耳聽到師母已交代韓道長這個天命的事，交代他可以自己看著辦。」梁前人這個說法，很快在總會傳開了，各組線領導前人幾乎都已經知道發一組韓道長放點傳師命可以看著辦，當時一貫道總會理事長張培成老前人就為此事到彰化福山，請示韓道長說：「可不可以，在總會這個地方，許可一些名額，因為師母在世的時候，也許可香港一些名額，那麼師母把這個責任交給您老啦，那您老也可以口喻，許可總會一些名額，以後各組線就到總會，按條件來申請。但是韓道長並沒有答應」。¹⁵⁷一直到韓道長1995年歸天之後，張培成理事長便直接請問發一崇德陳鴻珍前人：「道長天命有沒有交代呀！」陳前人回答：「有呀，在1994年時候，就叫我出國到東南亞放命，跟我講了一段話。張老前人聽了便說：『有就好了，有就好了，跟妳恭喜，臨走前回頭又過來跟我說：『大姑你可不要亂放呀！放了就收不回來，妳知道嗎？』陳前人回答說：『會的，會的，我只放我們崇德的就好了！』」¹⁵⁸。

154.例如當時受到官考的因素，來臺開荒的一貫道親不敢聚集一處，採取化整為零的生存辦法。久而久之各佛堂便慢慢發展出自己的辦道特色。宋光宇：《天道鉤沉》，頁141。

155.例如，寶光建德於1963年停止借竅；發一崇德臺灣地區於2003年6月停止借竅，隔兩年海外道場也停止。張紹城：《老水還潮——一貫道發一崇德在尼泊爾傳道之社會文化研究》（雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系碩士論文，2007年），頁8。

156.王承祺：《一貫道的天命觀——以寶光崇正道場為例》，P86。

157.陸隆吉點傳師紀錄，〈陳鴻珍前人口述〉，崇德文教紀念館。另外，韓萬年老點傳師亦提及：「老人家（韓老前人）來台灣，師母什麼時候開金口，我推敲大約在民國48-50年間，師母交待老人家天命的事，但老人家什麼都不講。這件事是浩然組梁華春前人替我們宣傳的，她跟張培老講您要天命不要找師母了，師母交給老人家了，找韓老就好了，多的很！無限！後來張培老到福山向老人家要1000、500個名額，老人家沒有答應。這是梁華春替我們宣傳的，但是我們老前人自己不講。」陸隆吉、廖玉婉訪談，〈韓萬年口述歷史訪談紀錄〉，2014年11月4日，發一組埔里天元佛院。

158.陸隆吉點傳師紀錄，〈陳鴻珍前人口述〉，崇德文教紀念館。

陳前人承天景命，於1998年2月7日在發一崇德草屯光慧崇德佛院點傳師班中，得受老中指示：「此道真此命真各皆明然，雖然有各領導不同支線，皆有命辦三天各渡有緣。¹⁵⁹」事隔三年，一貫道總會施慶星理事長邀請各組線的領導前人於2001年1月3日下午二點，假發一崇德道場新北市中和區崇德文教紀念館，向一貫道總會指導委員會的大老們請益有關會務之事，會議中討論到「天命傳承」之問題。陳前人秉持著1998年 老中慈訓：「……各領導不同支線，皆有命辦三天各渡有緣」的指示，提出「師母都沒有把天命交回去，我們怎麼回天就把天命交回去呢？」、「原則上以各組線的老前人在師母那裏領到了多少個提拔點傳師的名額，由自己組線的老前人在天之靈負責，就歸空一個補一個以解決歸空一個少一個」的辦法。當天各組線的領導前人都列席討論，並接受這種說法。隨後將「歸空一個補一個」這個作法書於表文，稟報 老中祈求慈憫恩准。¹⁶⁰並於2005年，濟公活佛臨壇證成「歸空一個補一個」這個作法。其謂：提拔新點傳師有三個條件，其中一點為「老點傳師歸空，道場還想繼續辦，繼續發展。

161」

除了「歸空一個補一個」之「有限放命」的作法之外，會議當天還討論到「無限放命」的問題。梁華春前人轉述師母：「韓道長這個天命，他可以自己看著辦」，便是無限放命的概念。韓道長歸天後並未將天命交回，由陳前人接續天命傳承；¹⁶²陳前人歸天後三年多，於2011年夏季老中大典時， 老中正式將發一組天命傳承之權柄交付給韓萬年老點傳師。同時發佈發一崇德天命保管群名單。

159.《不朽聖業》，頁134。

160.據當時一貫道總會李玉柱秘書長（即目前的理事長）以及謝坤德點傳師的口述，各組各線的領導前人都出席了，包含有：張培成、陳鴻珍、高斌凱、王壽、梁華春、張明桂、黃妹、王名貴、劉漢卿、徐炎堃、柯枝連、周紫荊、杜水金、陳木火、王富貴、王永順、原如珍、黃世妍、唐和勇、蔡桔來、施慶星。當天表文呈奏之上下執禮分別由發一崇德李奇豪、簡長政二位點傳師擔任。簡點傳師對當天的盛況依然記憶猶新。

161.《萬試如意》，頁112。

162.詳參《不朽聖業》。



以上概述一貫道目前放命的兩種型態。然而不管是有限性之天命或是無限性之天命，一貫道認為：「要真心的去敬畏祂、去護持祂、去保護祂、去尊敬祂，才能夠代代相傳、代代承傳。這個承傳功夫、這個承傳之命是維繫在每一個人身上，每一個人都是負著使命而來。希望你們也能夠能者多勞，多協助你們的前賢，希望這個傳承能護持，不只是傳承下去，護持的工作更是不簡單、更是要緊！整個道場要靠大家的力量來護持、來擁護、來鞏固。¹⁶³」意即，「天命之存有」不僅僅是「代理天命」者的事情而已，「承傳功夫」、「承傳之命」、「護持道場」更直接關聯、影響著祂。而「承傳功夫」、「承傳之命」、「護持道場」卻維繫在每一個人身上。換言之，「每一個人」對天命的敬畏，以及對道場的護持，都深深地關係著「天命之存有」。

五、論天命真假

一貫道嘗謂「道真理真天命真」。「天命」既然有「真」，相對而言，就有「假」的可能。《明真仙徑》云：「天命有真假混淆之謬。逢此玉石同焚之際，佛魔難辨之時，一念之差，而成千古之恨，胡不慎哉！然天命大似聖旨，恩師承命，萬佛助肩，普渡三曹，而平萬教。然在暗釣之時，道之不能明渡也，是以邪教盛行，各顯奇能而爭鋒，呼風喚雨，撒豆成兵，奇異日出，真假難辨。¹⁶⁴」的確，道高一尺，魔高一丈，各稱應運，如何分辨真假？《明真仙徑》云：「道統之接續，繼往開來，碑文經典之印證，又豈是漫漫無忌之空談。……，惟應運之明師，以理化世，惟望修道者，認清空而非空之道，應時應運之師，而勿被形色醉迷也。¹⁶⁵」意即從「碑文經典之印證」與「道真理真」來分辨真偽。當然「經典」亦有「偽經」¹⁶⁶的可能，故當輔之以「道真」¹⁶⁷或

163.《不朽聖業》，頁46。

164.林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》，頁113。

165.林榮澤：《一貫道藏·聖典之部二》，頁113。

166.例如初期的基督教因為國家權力政治的介入而有許多的「偽經」，經過數百年的發展，才形成《新約全書》正典的定本。李申：《宗教論》第二卷事神論，頁201-202。丁仁傑先生亦指出，宗教史上，神聖經書隨時可以造作。參見氏著：《社會分化與宗教制度變遷》（臺北：聯經出版社，2004年），頁164。茅山派創始人陶弘景（456-536）證明偽造者將遭到厄運或天亡的懲罰。（法）索安：〈國之重寶與道教秘寶一識緯所見道教的淵源〉，《法國漢學》，第四輯（北京：中華書局，1999年），頁71。

167.道之真憑真證：「冬不挺夏不臭容顏端正，此本是腑皮囊得證金身，如不信命真靈來壇可證。」《皇中訓子十誠》第二誠。

「義理」之辨析。然則「天命標誌」暗藏玄機，不必然人人都能夠以理智慧眼明察之。¹⁶⁸一貫道這裡提出另一個檢視的辦法，便是天命若真，會相應於「先說後應」與「道務宏展」上。孔子臨壇云：「天命怎麼可畏呢？因為它預知未來，它神聖，天命能先說後應，你們老前人將道傳來臺灣，當時報告你們師母，將往何處去，你們師母說往東南方，那就是東南亞，第一站就是臺灣，天命可畏至尊至貴，臺灣及東南亞道務宏展，這就是天命先說後應。¹⁶⁹」老中云：「有德者必受命道務宏展」¹⁷⁰。濟公活佛亦云：「果瑩如徒的天命不真，這十年來領命的點傳師，不可能把道辦開，不可能把道傳遍世界各國。天視自我民視，天聽自我民聽，眾人的肯定就是上天的肯定。¹⁷¹」

在中國古典傳統中，王朝命運的衰微和上天收回天命，往往會伴隨著不祥徵兆的發生。¹⁷²一貫道天命之真假則直接表現在眾生對一貫道的接受度上。換言之，天命之真假，則與其道德的顯現與否有關。¹⁷³月慧菩薩云：「天命真與假，則端視其覺行心法妙意與否？若是真會之人，必能行無緣大慈與同體大悲之法心，更能圓融平等三界十方一切生佛也！故而身擔天命之人，必需心參天地至道，身學聖賢遺風，而承先啓後，上不愧天，下不忤地，外弗欺人，內不欺己」。¹⁷⁴是以，凡以不合道之方式所追求到的天命，實離天心已遠，豈有天命可言。¹⁷⁵老中當初把《道脈傳承錄》帶到人間，就是希望「佛子能夠認理歸宗、不離正道，不要因為個人的人心作祟，起了貪心妄想而自立門戶，假藉天命稱師作祖。¹⁷⁶」《天然師尊叮嚀心語》亦告誡：「一念貪妄，一語誣陷，傷害了歷代祖師護持聖火天命的艱辛，豈不是犯了出佛身血，破和合僧團的大戒！只要不違背天意，不背叛祖師，不自我稱尊，各

168.《易經·繫辭》：「天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。」詳參〔法〕索安：〈國之重寶與道教秘實一識緯所見道教的淵源〉，頁48。

169.《一代宗師》，頁12。

170.《不朽聖業》，頁134。

171.《萬試如意》，頁111。

172.例如，玉器、劍、鼎的消失。〔法〕索安：〈國之重寶與道教秘實一識緯所見道教的淵源〉，頁71。

173.濟公活佛云：「天命真，還要問徒兒的心真不真」。王承祺：《一貫道的天命觀—以寶光崇正道場為例》，頁90-91。

174.月慧菩薩：《天道佛音》，頁77。

175.月慧菩薩：《天道佛音》，頁77。

176.《道脈傳承錄》頁72。



組各線的天命由前輩自行向上天負責，畢竟天命金線是建築在真修實辦的道德基礎上，切望徒兒們尊重各組各線的源流，見道成道相互成全共同維護三曹道場的祥和。¹⁷⁷」

陸、結論

從一貫道內部義理而言，一貫道繼天立極、因道立教，可以說是「人與天合作」的宗教，其中人天合作是建立在道德與哲學的基礎上。整體而言，是宗教、道德、哲學相互圓成的一種天命思想，缺一不可。就天命觀而言，一貫道天命思想可以說是中國天命觀融通淘汰下持續性發展下的一個成果。從型態而言，天命可以有道統、天性、天道、天理、天德、天職之不同內涵；從精神而言，便是要求道立大本以「繼天立極」，使人心回到天心，天人合一。而天命傳承的主權，客觀而言在上天老中，主觀而言在吾人之德，合而言之，即以德來邀天命、追天命。整體而言，一貫道義理融通三教，天命思想融通過去與現代，為原始的宗教意識所轉化融入之「形上之道德意識」。一貫道這種新宗教精神可以說是在「層級堆積」的模式下融合了中國多元的宗教文化資源，這種宗教特質，符應於邱永輝先生《2009中國宗教報告》之調查報告：有益於弘揚中華文化，並能夠與國際接軌。

178

本文一貫道天命思想研究，基本上著重在一貫道系統內的第一序研究，這當中仍有許多面向值得進一步開展與探討，例如一貫道融合了中國多元的宗教文化資源之宗教特質可以再深入追究。關於第二序的研究，例如一貫道道統之真偽等問題，還有待來者進一步的研究。

177.《天然師尊叮嚀心語》，頁195。

178.金澤 邱永輝主編：《2009中國宗教報告》（北京：社會科學文獻出版社，2009年），頁16、228。

參考書目

（一）古籍文獻

- ◎（宋）朱熹，《四書集註》。臺北：鵝湖出版社，1984年。
- ◎（宋）朱熹著 陳俊民校訂，〈答陳同甫（八）〉《朱子文集》卷36。臺北：德富文教基金會，2000年。

（二）近人著作

- ◎《一貫道疑問解答》。南投：光明國學圖書館，2000年。
- ◎《一代宗師》。屏東：屏東慈法宮，1995年。
- ◎丁仁傑，《社會分化與宗教制度變遷》。臺北：聯經出版社，2004年。
- ◎丁乙，〈一貫道在臺灣：一個值得研究的宗教現象〉，《中國評論》月刊，總第147期，2010年3月。
- ◎月慧菩薩，《天道佛音》。臺北：明德出版社，2013年。
- ◎《天佛院遊記》。臺北：德慧雜誌社，2001年。
- ◎不休息菩薩，《不休息菩薩慈示訓》。南投：發一崇德道務中心，2009年。
- ◎不休息菩薩，《三爐三會》。南投：發一崇德道務中心，2012年。
- ◎《不朽聖業》。臺中：光慧文化事業，2008年。
- ◎王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》。臺北：南天書局，1996年。
- ◎王見川，〈青蓮教道脈源流新論—兼談九祖黃德輝〉，《清史研究》，第一期，2010年。
- ◎王承祺，《一貫道的天命觀—以寶光崇正道場為例》。臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2011年。
- ◎牟宗三，《中國哲學特質》。臺北：臺灣學生書局，1998年。
- ◎牟宗三，《才性與玄理》。臺北：臺灣學生書局，2002年。
- ◎牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，〈中國文化與世界—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，收入《唐君毅全集》卷四之二。臺北：臺灣學生書局，1991年。
- ◎牟宗三，《心體與性體·第一冊》。臺北：正中書局，1999年。
- ◎牟鐘鑒、張踐，《中國宗教通史》。北京：社會科學文獻出版社，2000年。
- ◎余英時，《朱熹的歷史世界》。北京：三聯書店，2004年。
- ◎李豐楙，〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收入衣若芬 劉苑如主編《世變與創化：漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年。
- ◎李美惠，《朱熹道統論之研究-以四書學為核心而展開》。臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2011年。
- ◎宋光宇，〈試論「無生老中」宗教信仰的一些特質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，52.3，1981年。
- ◎宋光宇，《天道鉤沉》。臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2011年。
- ◎周美華，〈由《尚書·堯典》見戰國中晚期儒家之帝王典範〉，《玄奘人文學報》，第二期，2004年2月。



- ◎金澤 邱永輝主編，《2009中國宗教報告》。北京：社會科學文獻出版社，2009年。
- ◎林安梧，《中國宗教與意義治療》。臺北：文海基金會出版，1996年。
- ◎林浴沂，《一貫道天命道統傳承的研究》。宜蘭：佛光大學宗教學系碩士論文，2005年。
- ◎林榮澤，《一貫道藏·聖典之部二》。臺北：一貫義理編輯苑，2009年。
- ◎林榮澤，《一貫道藏·義理之部》。臺北：一貫義理編輯苑，2010年。
- ◎林榮澤，《一貫道歷史探究》。臺北：一貫義理編輯苑，2013年。
- ◎《故鄉的家書（五）》。臺北：明德出版社，2011年。
- ◎姚彥淇，〈當代學者對孔子「知天命」詮釋綜述〉《漢學研究通訊》，29：4（總116期），2010年11月。
- ◎復旦大學哲學系中國哲學教研室《中國古代哲學史·上》。上海：上海古籍出版，2006年。
- ◎唐君毅，《中華人文與當今世界補編（上）》。臺北：臺灣學生書局印行，1988年。
- ◎唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》。臺北：臺灣學生書局，2004年。
- ◎唐君毅，《人文精神之重建（一）》。廣西：廣西師範大學出版社，2005年。
- ◎唐君毅，《文化意識與道德理性》。廣西：廣西師範大學出版社，2005年。
- ◎〔法〕索安，〈國之重寶與道教秘寶一識緯所見道教的淵源〉，《法國漢學》第四輯。北京：中華書局，1999年。
- ◎高柏園，《中庸形上思想》。臺北：東大圖書，1991年。
- ◎《天然師尊叮嚀心語》。臺北：德慧雜誌社，2000年。
- ◎許倬雲，《西周史》。臺北：聯經出版社，2005年。
- ◎湯一介，《天》。北京：北京大學出版社，2011年。
- ◎馮友蘭，《中國哲學史新編（一）》。臺北：蘭燈文化，1991年。
- ◎焦大衛 歐大年著 周育民譯，《飛鸞—中國民間教派面面觀》。香港：中文大學出版，2005年。
- ◎程恭讓，〈當代中華一貫道應當如何「說話」—關於李玉柱先生兩部一貫道哲理著作的解讀〉《道在民間—中華民間宗教文化論壇論文集》。新北市：中華文化國際交流促進會，2013年。
- ◎徐復觀，《中國人性論·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館發行，1999年。
- ◎陳麗桂，〈天命與時命〉，《哲學與文化》，38.11，2011年11月。
- ◎發一崇德聖訓資料庫，《仙佛聖訓》（南投：發一崇德道務中心），編號20140504230001。
- ◎發一崇德聖訓編輯室，《發一組點傳師癸巳年團拜》（南投：發一崇德道務中心，2013年）。
- ◎發一崇德聖訓資料庫，《皇中慈訓》。南投：發一崇德道務中心，2011年。
- ◎發一崇德聖訓資料庫，《仙佛聖訓—世紀領航》（南投：發一崇德道務中心），編號20040417229999。
- ◎發一崇德編輯室，《發一崇德天命的見證與傳承》。南投：發一崇德道務中心，2002年。
- ◎傅斯年，《性命古訓辨證》。廣西：廣西師範大學出版社，2006年。
- ◎勞思光，《新編中國哲學史（一）》。臺北：三民書局，2000年。
- ◎張光直，《中國青銅時代》。北京：三聯書店，2013年。
- ◎張志剛，〈宗教是什麼？—關於「宗教概念」的方法論反思〉《宗教哲學研究》。北京：中國人民大學出版社，2009年。

- ◎《道脈傳承錄》。臺中：光慧文化事業，2006年。
- ◎張培成，《張老前人慈語2》。臺北：基礎道德文化教育基金會，2003年。
- ◎張紹城，《老水還潮——一貫道發一崇德在尼泊爾傳道之社會文化研究》。雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系碩士論文，2007年。
- ◎楊祖漢，《中國哲學論集》。臺北：學生書局，1986年。
- ◎楊祖漢，《當代儒學思辨錄》。臺北：鵝湖出版社，1998年。
- ◎楊儒賓，〈昇天、變形與不懼水火-論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7：1，1989年。
- ◎楊流昌，《天道傳奇-一貫道在臺灣的傳播與影響》。香港：中國評論學術出版社，2011年。
- ◎《德慧雜誌》，第132期，2014年3月。
- ◎《萬試如意》。臺南：發一同義毓佛宮，2006年。
- ◎錢穆，〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《聯合報》，1990年9月26日。
- ◎蒙培元，《中國心性論》。臺北：臺灣學生書局，1996年。
- ◎趙法生，〈論孔子的信仰〉，《世界宗教研究》，第四期，2010年8月。
- ◎蔡方鹿，《中華道統思想發展史》。成都：四川人民出版社，2003年。
- ◎鍾雲鶯，〈經典、扶鸞與注疏：論一貫道《學庸淺言新註》之經典詮釋面向〉，《道在民間——中華民間宗教文化論壇論文集》。新北市：中華文化國際交流促進會，2013年。
- ◎謝大寧，〈儒學的基源問題--「德」的哲學史意涵〉，《鵝湖學誌》，第十六期，1996年6月。
- ◎謝聰輝，《新天地之命—玉皇、梓潼與飛鸞》。臺北：臺灣商務，2013年。
- ◎蕭登福，〈西王母信仰源起及其在歷代歷朝中的神格發展〉，《宗教哲學》，51期，2010年。

