



IKTCDS

一貫道崇德學院一貫道研究所

碩士學位論文

王祖覺一末後收圓道義體系之研究

A Study on Patriarch Wang Jue-Yi's Systematic Doctrine of the
Last Universal Tao Salvation

指導教授：謝居憲 博士

研究生：李秀珠 撰

中華民國一一二年七月

學位論文網路公開授權書

本人 李秀珠 在 一貫道崇德 學院 一貫道研究所 系所 111 學年度第 2 學期取得 碩士 學位之論文。

論文題目：王祖覺一末後收圓道義體系之研究

指導教授：謝居憲 博士

茲同意將本人擁有著作權之上列學位論文、書面報告、技術報告或專業實務報告、作品之紙本及全文電子檔(含書目、摘要、圖檔、影音資料等)，依著作權法規定，非專屬、無償授權國家圖書館與本人畢業學校圖書館，不限地域、時間與次數，以文件、錄影帶、錄音帶、光碟、微縮、數位化或其他方式將上列授權標的基於非營利目的進行重製，

並 同意於內部網路

同意於網際網路

不同意 於網際網路或內部網路公開傳輸數位檔案，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

前項如勾選同意於內部或網際網路，請依論文型式，續選填以下公開時間：

◎全文電子檔

網際網路立即公開

內部網路立即公開

網際網路於 113 年 7 月 1 日後公開

內部網路於 113 年 7 月 1 日後公開

其他 _____

◎影音檔（含書畫、模型、雕塑等立體物件）

網際網路立即公開

內部網路立即公開

網際網路於 _____ 年 _____ 月 _____ 日後公開

內部網路於 _____ 年 _____ 月 _____ 日後公開

其他 _____

授權人簽名： _____ 民國 112 年 7 月 31 日

（簽名須正楷親簽，打字或簽名圖檔無效）

一貫道崇德學院一貫道研究所

論文口試委員會審定書

李秀珠撰之碩士學位論文

王祖覺一末後收圓道義體系之研究

A Study on Patriarch Wang-Jueyi's Systematic Doctrine of the Final
Salvation

業經本委員會審議通過

論文口試委員會委員

陸 隆 吉

李 興 華

指導教授

謝 居 憲

所長

唐 經 欽

中華民國一一二年七月二十七日

致謝詞

秉持設壇時活佛老師的慈示：「不忘道理深探究，認理修辦方久遠。」以及在劉銀劉點傳師的鼓勵下，懷著一個想要系統性地探究一貫道義理的願望，後學報名了崇德學院的入學考試。在百分之五十不到的錄取率下，後學考上了，成為崇德學院的一名學生。

開學後，感謝天恩師德，在校長陸老點傳師的精心安排，天元佛院的廖老點傳師和光明仁愛之家張老點傳師的慈悲，以及許多辦事人員協助下，開始了食宿無虞，一心只讀聖賢書的研究生生活。每天的學習生活，包括聆聽校長慈悲剖析修辦理念，講述仙佛對崇德學院創辦之時代意義的指示，和對研究生學習方向的期勉，以及教授們對一貫道重要修辦議題、三教經典和研究方法的闡述，還有課後讀書會的與同學討論。在校長和教授們，由大悲心釀成的法雨的滋潤下，研究生生活雖然出乎後學意料之外的忙碌，卻依然過得開心而充實，甫卸下國中教職的後學，打從心裡覺得，還是當學生比較好。

研究生的最大挑戰，也是畢業與否的根據——論文撰寫，終究還是要面對。而論文的題目，是一篇論文的總綱，對於論文的成敗有關鍵性的影響。在經歷開題報告時，校長的提點，各位教授們的剖析，又經幾番周折、思慮，最後由後學的指導教授——謝居憲教授拍板定案，決定要研究王祖末後收圓的道義體系。王祖是近代一貫道著作最豐富的祖師，其道義理論對一貫道的重要性，不言可喻。在後學確定論文題目之後，謝居憲教授每個禮拜撥兩個小時的時間，帶領後學和其他幾位對王祖研究有興趣的同學，一起研讀王祖著作。在研讀告一段落後，又每週撥出兩個小時，指導後學擬定論文大綱，費時一年多之久，大綱終於擬定。在後學初接觸王祖著作，並且對於論文的論述、修道重要議題，懵懂無知的階段，謝教授的指導實在是非常重要的助力。只是王祖的道義體系，實在博大精深，研究需要投注費的時間、心力，遠遠超越後學的預期，好幾度後學想要放棄。最後能夠堅持下來，除了校長的勉勵，謝教授和唐教授、洪教授教授、施教授的鼓勵，廖教授的解惑，還有一個非常關鍵的因素。就是兩年前發一德化本壇於新店廣惠佛堂開法會時，活佛老師臨壇慈悲，留下的訓文，其中有「作

品學術細探究，苦心孤詣創規模」的內容，這句話彷彿是對後學的指示。活佛老師的指示與肯定，使後學從內心深處想要完成這篇論文。

後學也想藉此，感謝已經成道回天的宣道真人——吳蓮慶點傳師，後學曾跟隨他老學習二十多年的三教經典，如果沒有這些基礎，後學恐怕更難以讀懂王祖的著作。此外，口試委員李興華細心地提醒後學許多論文書寫的重要原則，讓後學在論文的修改有明確的依據。最後則要感謝後學的父母，雖然他們已經歸空，但是他們用心營造出來的家庭氣氛，使我們兄弟姊妹都獨立而彼此尊重，讓後學能無後顧之憂地學道、修道。

摘要

一貫道近年來在台灣和世界各地蓬勃發展，自民國七十六年在台灣合法化後，短短三十多年，已傳道至世界八十幾個國家，可謂是一個宗教奇蹟，值得深入探討。在眾多與一貫道相關的討論中，一貫道是否有自己的道義體系，是相當受到矚目之議題。有些學者對此持否定的態度。然而筆者注意到，一貫道道統後東方十五代祖師——王祖覺一，著作豐富，有學者肯認其為近代一貫道道義理論的主要建構者，而有關王祖著作的研究猶少，且多集中在《理數合解》一書。換言之，王祖的義理思想尚未被完整的疏理與探討，亦可以說，一貫道之道義理論尚未被完整的疏理與探討。因此，筆者以為一貫道是否具有自己的道義體系，還有相當大可以研究討論的空間。

王祖於光緒三年奉無生老中之命掌理天命道統，開創東震堂，並重立天盤，開辦末後收圓，取代原先西乾堂時代即袁十二祖以來，辦理之開荒普渡聖業。隨著天時道運由普渡開荒轉入末後收圓，應時應運的傳道方式、修道工夫也有些許改變。例如：西乾堂的修道工夫是以九節玄功為主，東震堂的工夫則是以儒家三綱領為主軸。可想而知，王祖建構的道義理論必然會扣緊末後收圓，而闡釋這些變化的因由與內涵。故此，筆者以「末後收圓」為王祖道義理論的基源問題，從疏理目前在台灣流傳的王祖著作入手，探索王祖的道義理論。在彙整無生老中對王祖重立天盤、開啟末後收圓的囑附中，筆者看見無生老中對王祖指示了末後收圓之道務與道義綱領，其中道義理論之綱領包括：闡明理氣象三極一貫大道、普傳末後一著、以儒為宗重明三教心傳，和以挽化人間為舜日堯天、普濟生靈同返無極理天為目標（即傳授明善復初、返本還原之道）。在探索這些綱領之內涵的過程，筆者領會到王祖的道義理論，是以末後收圓為總樞紐，以理氣象三極一貫之宇宙論為根本，漸次地開展其道義理論。內容涵蓋中國哲學道義系統的要素——宇宙論、心性論、工夫論、境界論，同時也包括心法真傳、天命真傳、道統真傳和三教歸一理等一貫道道義核心，而建構成一圓善的道義體系。王祖成道歸天後，東震堂奉無生老中之命改稱一貫道，雖然改稱一貫道，但仍繼續辦理末後收圓。賡續天命道統之十六至十八代的祖師，亦沿用王祖奉天命建構的末後收圓道義理論，成為近代一貫道道義理論的主要內涵。職是之故，筆者以為一貫道具備完整的道義體系。

關鍵字：王覺一、一貫道、末後收圓、三極一貫、末後一著、三教合一、以儒為宗

Abstract

The propagation of I-Kuan Tao has flourished in Taiwan and around the world in recent years. Ever since I-Kuan Tao was legalized in Taiwan in 1987, it has spread to more than eighty countries in just over thirty years. This proliferation could be referred to as a religious miracle and warrants extensive research. Among the many discussions related to I-Kuan Tao, the topic of whether it has its own doctrine has attracted much attention. Some scholars hold negative views about this issue. However, the author notices the abundant works by Patriarch Wang Jue-Yi, the fifteenth-generation patriarch of the Latter Eastern Tao Lineage. Some scholars agree that he was the main formulator of the modern I-Kuan Tao doctrine. However, there are few studies on the works of Patriarch Wang and most of them focus on the book *Absolute and Relative Principles: The Collective Interpretation (Li Shu He Jie)*. In other words, Patriarch Wang's thoughts of Tao has not been fully analyzed and discussed; thus, it can be extrapolated that the I-Kuan Tao doctrine has not yet been fully analyzed and discussed. Therefore, the author believes that there is still much room for research and discussion about whether I-Kuan Tao has its own doctrine system.

In the third year of the Guangxu reign, Heavenly Mater ordained Patriarch Wang with the Heavenly Mandate to be in charge of the Tao lineage. He founded Dong Zhen Tang and re-established the Heavenly Domain (*tian pan*) and commenced the Last Salvation. Patriarch Wang took charge of the universal propagation of Tao that was first initiated by the founder of Xi Gan Tang, 12th Patriarch Yuan.

In accordance with the changes in divine timing as the last universal propagation of Tao transitioned to the Last Salvation, propagation methods and Tao cultivation have had slight changes.

For example, Xi Gan Tang's Tao cultivation was mainly based on the Nine-Section Profound Practice (*Jiu-Jie-Xuan-Gong*) while Dong Zhen Tang's Tao practice was based on the Three Guidelines of Confucianism.

It is conceivable that Patriarch Wang's formulated Tao doctrine is linked tightly to the last universal propagation of Tao and seeks to explain the causes and connotations to the occurring changes.

Therefore, the author takes the last universal Tao propagation as the underlying issue of Patriarch Wang's Tao theory. Author seeks to explore Patriarch Wang's Tao theory starting with his works that are currently circulating in Taiwan.

Within the compilation of Heavenly Mater's instructions to Patriarch Wang to re-establish the Heavenly Domain and to commence the last universal Tao propagation, the author realized that Heavenly Mater had instructed Patriarch Wang on the Tao affairs and guidelines of the last universal Tao propagation. The guidelines of Tao principles include the Unity of the Three Ultimates (*san ji yi guan*) consisting of the Absolute (*li*), Relativity (*qi*), and Tangibility (*xiang*); the last transmission of the universal Truth; the Confucianism-centric re-manifestation of the heart-to-heart teachings of the Three Religions; the returning of the world to the peaceful days of Emperor Yao and Shun; and the ambition to provide universal deliverance so sentient beings can return to the Heavenly (Wuji) Realm (that is, to transmit Tao that purifies hearts and minds and recovers our original true nature).

Amidst the exploration of the connotation of these guidelines, the author realized that Patriarch Wang's theory of Tao was gradually developed from two bases: the last universal Tao propagation as the main axis, and the cosmological theory Unity of the Three Ultimates (*san ji yi guan*) as the foundation.

The content of his Tao theory covered the elements of the Chinese philosophical moral system: cosmology, true nature theory, self-cultivation theory, and realm theory. It also includes I-Kuan Tao core principles such as the true transmission of the heart-to-heart teachings, the true transmission of the Heavenly Mandate, the true transmission of the Tao lineage, and the The Converging Principle of the Three Teachings. Hence, an immaculate Tao doctrine was constructed.

After Patriarch Wang completed his missions and returned to heaven, Heavenly Mater ordered the renaming of Dong Zhen Tang to I-Kuan Tao. Although the name had changed, the mission of the last universal Tao propagation continued. The 16th to 18th generations of the Heavenly Mandated Enlightened Holy Teachers also followed the Tao doctrine for the last universal Tao propagation, which was formulated by Patriarch Wang under the order of the Holy Mater. Therefore, Patriarch Wang's Tao theory became the main connotation of contemporary I-Kuan Tao doctrine. For this reason, the author believes that I-Kuan Tao has a complete Tao doctrine.

Keywords: Wang Jue Yi, I-Kuan Tao, the last universal Tao propagation, Unity of the Three Ultimates, the last transmission of the universal Truth, Three Teachings Syncretism, Confucianism-centric

目 次

致謝詞.....	II
摘要.....	IV
Abstract.....	V
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻回顧.....	3
一、王祖著作之研究未全面展開.....	3
二、以王祖開辦末後收圓為核心，探討其道義理論者尚不多.....	7
三、結語.....	9
第三節 研究方法與資料.....	10
一、以基源問題研究法和發生研究法為主要研究方法.....	10
二、以「以意逆志」和「知人論世」為詮釋方法.....	11
三、研究資料.....	13
第四節 研究步驟.....	14
第二章 王祖掌道始末及末後收圓要義	17
第一節 王祖學道歷程梗概.....	17
一、幼學古籍之未獲適歸.....	17
二、入西乾堂，得姚師指示，由定靜悟入聖道.....	18
三、為普渡開荒東走西奔.....	19
第二節 王祖承天景命賡續道統與重立天盤辦收圓.....	21
一、無生老中降乩親臨東震地.....	22
二、王祖發洪願闡明三教心傳，無生中委以整道統、重立天盤之重任.....	24
三、王祖承天景命重立天盤之意涵.....	26
第三節 收圓之意涵與分期.....	31
一、收圓乃午會後，天命明師降世傳授盡人合天之道.....	32
二、收圓為渡化三曹之九六原性返本歸原，總歸理天.....	36

三、上天三期降道辦收圓.....	38
第四節 小結.....	44
第三章 末後收圓之核心義理——理氣象三極一貫之道.....	47
第一節 王祖的理天思想.....	47
一、「理」即無極之真，乃品匯之根柢，造化之樞紐.....	47
二、「理」，信實不虛，統四端而兼萬善；《河圖》垂顯天生物之理.....	48
三、理天的信仰意涵.....	56
第二節 王祖的氣天思想.....	67
一、太極氣天為變易之易，變而有常，默運萬類.....	67
二、太極之氣乃萬象之父母.....	74
三、煉氣之士的工夫與成果.....	79
四、小結：無極理與太極氣的揀別.....	80
第三節 王祖的象天思想.....	81
一、皇極之象，有形可見，為交易之易.....	81
二、理、氣、象，本末不紊，先後有序.....	83
三、達於象而不達於理氣，則囿於欲界.....	83
四、有象天星斗河漢.....	84
第四節 理氣象三極一貫要旨.....	85
一、三極一貫，一即理.....	85
二、三極一貫之兩層意涵.....	86
三、三極一貫對收圓之意義.....	88
第五節 王祖的心性論.....	91
一、天命之謂性.....	92
二、理性乃物物各具之理天，萬靈的原始本體.....	93
三、氣性有分別，質性能造作；氣顯理微，微不勝顯，是吾人迷昧之濫觴.....	97
四、心、性、情識、物慾的關聯與揀別.....	104

第六節 小結	115
第四章 末後一著——末後收圓之傳心法要	119
第一節 末後一著意涵之溯源	119
一、「末後」詞義之溯源與探析	119
二、「一著」詞義之溯源與探析	120
三、從唐代到清朝，釋道兩門中「末後一著」之意涵	121
四、明清寶卷中「末後一著」之意涵	123
第二節 一貫道系譜下末後一著之意涵	130
一、袁祖說末後一著之意涵	131
二、王祖說末後一著之意涵	142
三、近代一貫道對於末後一著之詮釋	163
第三節 唯天命明師乃能傳授末後一著	166
一、唯奉承天命之真師，方能傳授盡人合天之道	166
二、上帝命千真萬聖助道，齊辦末後收圓	168
三、求領末後一著之條件	170
第四節 末後一著與三極一貫、三教歸一理及收圓	171
一、恢復本然之性是收圓的底蘊，三極一貫與三教歸一理之要義	171
二、得末後一著是恢復本然之性的捷徑	171
第五節 小結	172
第五章 三教合一以儒為宗之修道工夫	175
第一節 盡人合天思維下的大學之道綱領	176
一、大學為盡人合天之學，人人當立志學習	176
二、立志學天當先求真知至善所在，真知而後真行	178
三、真行即止於至善而不遷	181
第二節 修身功課與新民要領	201
一、積功累德	202
二、規戒精嚴	204

三、四時香煙誠敬.....	210
四、人品潔白精鮮.....	214
五、整理人心純粹.....	217
六、能者速速外辦：新民之要領.....	221
第三節 王祖以儒為宗之修道工夫特色.....	224
一、王祖工夫論之儒家內涵.....	224
二、王祖工夫論之佛教內涵.....	234
三、王祖工夫論之道教內涵.....	239
四、王祖對三教歸一理之闡發和三教工夫之會通.....	245
第四節 小結.....	255
第六章 結論.....	257
第一節 研究成果.....	257
一、王祖道義理論繼聖薪傳：以末後收圓為總樞紐，是一貫道道義主要內涵.....	257
二、理氣象三極一貫之道的研究成果：闡析末後收圓之核心義理.....	258
三、末後一著之研究成果：歸結末後收圓之傳心法要.....	260
四、三教合一以儒為宗之工夫的研究成果：闡明末後收圓的修道方式.....	263
五、建構王祖（一貫道）收圓理論之體系.....	264
第二節 研究限制與建議.....	265
徵引文獻.....	267
一、一貫道仙佛聖訓.....	267
二、古籍文獻.....	269
三、近人論著.....	274
四、期刊論文.....	278
五、學位論文.....	281
六、網路資源.....	282
七、上課講義.....	288

圖 次

圖 3-1-1	《河圖》	50
圖 3-2-1	理氣象三天關係圖.....	71
圖 6-1-1	王祖道義體系架構簡圖.....	264

表 次

表 2-3-1	道統三期觀.....	43
表 3-2-2	理天與氣天比觀概要.....	80
表 6-1-1	達摩以降天命道統中指授玄關一竅之內涵、方式和條件的演變.....	261
表 6-1-2	得末後一著對修持之影響.....	262

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一貫道近年來在台灣和世界各地蓬勃發展，¹致力於傳揚道統文化，自民國七十六年在台灣合法化後，短短三十多年，已傳道至世界八十多個國家，²可謂是一個宗教奇蹟。³初步看來，這個奇蹟並不是一個偶發事件。根據相關文獻，一貫道從清末到在台灣合法化之前，曾多次遭受執政當局的打壓，乃至掃盪。為此，道中有些前輩曾經身繫囹圄，許多道親也受到誤解和歧視，然而他們並未因此改變心志與理念，依舊積極堅韌傳道不絕，於是才有今日道傳萬國九州的盛況，⁴在在顯示這是一個深具意涵的宗教現象。

對此，筆者好奇和想進一步探究的是：一貫道之道義內涵為何？一貫道的核心理念即根本關懷所在為何？以致這麼多人深心信仰並積極投入傳道的行列。而一貫道之白陽聖訓《道脈傳承錄》曰：「代代相傳承道統，脈脈相繼不離中，……闡道傳法一貫續。」⁵說明道統祖師代代相續，闡明道義，傳授正法，可知道統祖師之著作乃了解一貫道道義的重要途徑。考察一貫道文獻，一貫道道統後東方十五

¹ 學界多認為一貫道是近現代中國最大型的民間宗教，也是近年來在臺灣發展速度數一數二的民間宗教團體。參見王見川、李世偉著：《臺灣的民間宗教與信仰》（臺北市縣：博揚文化事業有限公司，2000年），頁181；李世瑜：《現在華北秘密宗教》（臺北市：蘭臺出版社，2007年），頁45。不過，一貫道在自我的定位上為「傳聖道以繼往開來」，而「道本超乎宗教二字」，並主張其所提倡或者施行的教化，是「因道立教」、「藉教顯道」。又可能是因應時代的需要，一貫道也是臺灣登記有案的「宗教團體」。參閱一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——教務宗旨〉（發一崇德：高雄道場社會界國語越語二天率性進修班），編號：fycc20130622060001。

² 「一貫道世界總會：首頁」，2023年3月24日，取自：<http://www.with.org/>。

³ 如大陸學者楊流昌曾稱此為「天道傳奇」。楊流昌《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》（香港：中國評論學術出版社，2011年），頁1-16。

⁴ 參韓雨霖：《祖師師尊師母略傳》（新北市：至善文化電子書，2020年），頁36-38。「一貫道崇德學院：學院教育：學院淵源簡介：白水聖帝韓道長雨霖道範行誼」，2023年4月5日，取自：<https://www.iktcds.edu.tw/Chong-De-School/FaYi-White.html>。「一貫道崇德學院：學院教育：學院淵源簡介：發一天恩——至德大帝祁玉鏞前人德範」，2023年4月5日，<https://www.iktcds.edu.tw/Chong-De-School/FaYi-TianEn.htm>。

⁵ 聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版）（南投：光慧文化事業股份有限公司，2019年），頁26。

代祖師——王祖覺一（1832？—1884）⁶（以下簡稱王祖），乃一貫道近代著作最豐富之祖師，有學者認為其是近代一貫道道義理論的主要建構者。⁷王祖於清光緒三年（1877）奉天命承掌道統，⁸成立東震堂，⁹開始辦理末後普渡收圓。轉化袁十二祖以降之普渡開荒期，傳指明玄關所在而未點開玄關一竅的心法，九節玄功之修煉，而普傳「末後一著」心法，用儒家之工夫，並為後續之道統祖師沿襲，直到如今。¹⁰是以深入王祖著作，應為探討一貫道道義理論之重要進路。

明清兩朝民間盛行宗教活動，各類信仰團體多至不勝枚舉，據估計有一兩百個之多，¹¹如今它們絕大多數已隱沒在歷史的長河裡，而王祖辦理之末後收圓聖業和闡述之道義，卻隨著一貫道傳播的足跡，在世界各處日益普及，實在是非常稀有難得。是以，發掘王祖闡發之道義的核心理念和主要脈絡，然後逐一探研主要脈絡之箇中內涵，使有志探討或學習一貫道者能獲得些許助益，多一些判斷的憑藉，是筆者此研究衷心的企盼。

另外有學者提出：現今一貫道並沒有客觀的道義理論。¹²也有學者認為一貫道雖然擁有廣大的信仰人數，卻沒有完整而系統化的道義理論。¹³筆者也想利用

⁶ 關於王祖覺一的生年，由於缺乏直接的證據，故而學者標述不一，今暫採馬福宏研究所得：（清）道光十二年（1832）前後之說。至於卒年則採用《歷年易理·序》提及的「光緒十年丙戌，春三月，王祖歸空於天津楊柳青鎮。」之說。參馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，廖玉琬指導，2021年），頁11-25。作者不詳：《歷年易理·序》（嘉義：玉珍書局，1983年），頁2。

⁷ 參鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》（臺北市：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，李豐楙、宋光宇指導，1995年），頁2。李皇穎：〈北海老人《三易探原》義理探蹟——以宇宙論為探討核心〉，《一貫道研究》，第六期（2017年8月），頁209。

⁸ （清）北海老人：《歷年易理》（上海：崇華堂原版；嘉義：玉珍書局複印，1983年），頁1-6。

⁹ 參南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁2上。

¹⁰ 參林萬傳編著：《先天大道系統研究》（臺南市：龍巨書局，1986年），頁1:188。

¹¹ 馮佐哲、李富華：《中國民間宗教史》（臺北市：文津出版社有限公司，1994年），頁252-253。

¹² 楊弘任的調查指出，現今台灣之一貫道真正對道親啟影響的教義著，可能是前人與著名點傳師的講本，而這些講本或引入禪宗的修行精神，或汲取新儒家的闡釋，似乎對道義一直在進行轉化。王見川則據此提出當今一貫道的道義為何的疑問？此外，陳信成認為目前台灣的一貫道有十八組，各組線之間也甚少往來，個別組線所闡釋之一貫道道義是否具有全面性的代表意義，往往是受到很多的討論的。王見川：〈台灣一貫道研究的回顧與展望〉，《思與言》，第37卷第2期，頁119。陳信成：《一貫道的末劫救贖觀初探》（臺北縣：輔仁宗教學系研究所碩士論文，游謙指導，1999年），頁5。

¹³ 陳信成：《一貫道的末劫救贖觀初探》，頁2-3。

探研王祖道義理論的結果，即對一貫道道義有比較清楚的掌握後，進一步探討這兩個議題，故而這也是本文的目的。

第二節 文獻回顧

目前對王祖的研究，以考證分析王祖個人與其家庭狀況之基本資料，及其學道、傳道之歷程、傳道方法者為多。¹⁴相較之下，致力王祖道義理論之研究的則較少。早期學者對王祖道義思想的研究和評論，多零星散見於對王祖生平之探討中，以王祖著作與道義理論為主題之研究，直到 1995 年才發軔於鍾雲鶯《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，鍾氏之後，有唐經欽、李皇穎等幾位學者陸續投入，對一貫道義知識的系統化和現代化多有貢獻。以下分別從文本的取材和研究之主題這兩個脈絡，回顧王祖道義體系之研究概況。

一、王祖著作之研究未全面展開

(一) 取材多倚重《理數合解》

有關王祖義理之專題研究由鍾雲鶯開其端，其《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》也是目前研究《理數合解》較具代表性的著作。於文獻的取材上，鍾文先借助臺灣故宮所藏清廷軍機處《月摺檔》¹⁵的資料，進行光緒年間「末後一著」教案及王祖宗教活動的研究，於「《理數合解》理天之研究」的部分，則恰如其標題，乃取逕《理數合解》研究王祖的理天思想。

¹⁴ 例如鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》；韓志遠：〈王覺一與末後一著教新探〉；韓志遠：〈晚清政府對民間秘密宗教的治理——以末後一著教案為例〉；王見川：《歷史、藝術與臺灣人文論叢（九）·「一貫道」創立者王覺一新論》；馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》。

¹⁵ 有清一代，州縣大小事務，無不上奏朝廷，是以地方文獻，雖歷久散失，反保存於中秘。《月摺檔》屬一種簿冊，乃清代軍機處抄錄奏摺副本，並依經辦之文件分類，另以楷書謄錄一份，並按月裝訂成冊，備供日後查閱，是為《月摺檔》。參洪安全：《清宮宮中檔奏摺臺灣史料·序》（臺北市：國立故宮博物院，1994年），頁2和「國立故宮博物院：清代宮中檔奏摺及軍機處檔摺件」，2020年12月30日，取自 <https://theme.npm.edu.tw/exh109/QingDocuments/ch/page-6.html>。

爾後，鍾雲鶯〈王覺一之《大學解》及其對理學與心學的吸收與轉化〉及唐經欽〈論王祖《大學解》之大人之學及格物工夫〉都取材《理數合解》中的《大學解》，探究王祖對大人之學和格物工夫的闡釋。李興華〈王祖《理數合解》之「無極理天」析論〉，是取途《理數合解》進行析論。李皇穎〈王祖《三易探原》義理探蹟——以宇宙論為探討核心〉是以《理數合解》中之《三易探原》為核心文本，¹⁶探蹟王祖「宇宙論」的建構要素與重點意涵。唐經欽〈王祖「三教合一」思想之探討〉的研究，也是以《理數合解》為主要研究材料，兼攝《談真錄》及《三教圓通》的一些內容。謝金汎〈王覺一的上帝與理天思想〉，對王祖著作的研究面向較廣，涵蓋了《理數合解》、《談真錄》、《三教圓通》和《祖師四十八訓》，不過仍是以《理數合解》為主要文本。徐錦文《王覺一「三教歸一理」之儒學思想研究》，為碩士論文，蒐集的資料自然較為廣泛，包括王祖所有著作，但主要仍是立基於《理數合解》探討王十五之儒學思想和三教歸一理的主張。

上述幾篇以王祖道義思想為主題之研究，有一半只取途《理數合解》，其餘也是倚重《理數合解》。要而言之，目前學者們進行王祖道義思想的研究，取材上偏重於《理數合解》，對王祖其他著作之研究不多。

（二）王祖各著作之特色

王祖的著作目前在台灣出版流通的有《大學解》、《中庸解》、《三易探原》、《一貫探原》、《理性釋疑》、《祖師四十八訓》、《三教圓通》、《歷年易理》和《談真錄》。¹⁷如前文所述，目前之研究多取徑《大學解》、《中庸解》、《三易探原》、《一貫探原》和《理性釋疑》合編而成的《理數合解》。是否可能該書已能統攝王祖其他著作之內涵？為了解此問題，筆者先著手梳理王祖各著作之特色：

¹⁶ 《理數合解》為《大學解》、《三易探原》、《一貫探原》與《理性釋疑》之合輯，《三易探原》是《理數合解》中的一部分。

¹⁷ 據大陸學者韓志遠的調查，王祖所著經卷尚有據筆者統計尚有《易經注解》、《圓明範格》、《道八卦》、《一字經》等。參韓志遠：〈晚清政府對民間秘密宗教的治理——以末後一著教案為例〉，「晚清國家與社會國際學術研討會文集」（蘇州：揚州大學社會發展學院等 7 家單位聯合主辦，2006 年，8 月 25-27 日），頁 42。

1. 《理數合解》

王祖流傳最廣的著作——《理數合解》是《大學解》、《中庸解》、《三易探原》、《一貫探原》與《理性釋疑》的合輯。《理數合解》成書於光緒二十一年（1895），編者竹坡居士自序彙輯之緣起曰：

竊思混沌未開，理無不在，鴻濛甫闢，數無不周。理常而不變，數變而有常。……執中精一，虞帝探理學之源；衍範、敘疇，箕子詳數學之目。前人之說備矣，將庸何解？然而不解，祇待人之悟，何若有解，以釋人之疑？故聖教無隱，性道亦示諸賢，至誠前知，因革可窮百世，是皆以解解之，並未以不解解之也。降及後世，註解愈繁。陸王之書，詳以理，而略於數；陳邵之書，詳於數，而略於理。亦皆洞見本源，不差累黍，然偏而不舉，滋弊益多，故後之學者，別戶分門，自相刺謬。……識者憂之，甚欲索一編以救正之，而足乏善本。爰搜北海老人生平所得，力以示人者，彙輯成編，分為四卷。知理之本於《學》、《庸》也，故以《學》、《庸》為先；知數之本於大易也，故《三易探原》又次之；知理不離數，數不離理，體用同歸，顯微一致也，故《一貫探原》又次之。凡以釋理性之疑也，故以《理性釋疑》終焉。¹⁸

此段序文主要包括以下三項意涵：①竹坡居士肯認先聖之教與後人註解聖教的重要。②他洞見後世註解聖人曉示性道之書編，或偏於理或偏於數，且有別戶分門，自相刺謬的弊端。③他憂心後人註解的偏而不舉，將貽聖教不明之咎，因此欲索求善本以救正之。爰搜得王祖生平力作，遂依《大學解》、《中庸解》、《三易探原》、《一貫探原》與《理性釋疑》，即理、數、理數同歸、凡以釋理性之疑之次序，彙輯編成《理數合解》。

由此序文可知，竹坡居士彙編《理數合解》的本意在藉助王祖之《大學解》、《中庸解》、《三易探原》、《一貫探原》與《理性釋疑》，以「理」和「數」合解先聖所論性道的特性，成就一註解先聖性道之論的善本。可見《理數合解》的特色

¹⁸（清）竹坡居士：《理數合解·理數合解序》（上海：崇華堂原版；臺北市：萬有書局複印，1967年），頁1。

乃在以「理」和「數」合解天道性命，主要內容包含理氣象三極一貫之天道觀和心性觀，天人一貫之功夫論和三教歸一理之說。¹⁹

2. 《祖師四十八訓》

王祖說：「壬午年（光緒 8 年）奉母命（無生老母之命）²⁰又到荆襄，荊州城設乩壇諸神下降，天命俺著條規四十八章。」²¹顧名思義，全書共有四十八條。要旨為提點傳道師辦道之章程、門人須持守之各項規戒、闡釋末後一著大道之殊勝和詮解西乾轉東震之天時道統的轉變。²²

3. 《三教圓通》

《三教圓通》主要包含〈論心〉、〈三會圓通〉和〈末後一著〉三部份。蓋儒、釋、道三家，或曰：存心、明心、修心，皆不離「心」以為道，故以「論心」為首篇。〈論心〉旨在闡明聖聖相傳的天理之心與人心、血肉之心，三者之內涵和根源的差異，以及修心的工夫、造詣，兼攝三教歸一理和道統之分期。第二部分之〈三會圓通〉的特色則在於推天運之定數，闡明開物閉物之正理，天命聖神應運降世代天宣化之由來，聖神傳道立教衍化之程序，以及聖神立教衍化之程序和天時氣數轉換的關係。最後一篇〈末後一著〉重在詮釋「末後一著」，可再細分成三大脈絡：其一，闡明王祖所傳之「末後一著」的內涵；其二，從道統三期觀談「末後收圓」傳道之特色；其三，三教修持工夫與心法要義，以及金丹工夫之侷限。

4. 《歷年易理》

《歷年易理》以書帖的形式呈現，書中收錄從丁丑到甲申年間王祖寄語在道諸友、同母賢良等社群的書信共十九篇。王祖於書帖中表達他對各個社群的關愛

¹⁹ 除〈理數合解序〉之外，又參《理數合解·學庸序》及唐經欽〈王祖「三教合一」思想之探討〉，（清）北海老人：《理數合解·學庸序》（臺北市：萬有書局，1967年），頁 1。唐經欽：〈北海老人「三教合一」思想之探討〉，《一貫道研究》，第一卷，第二期，頁 54-86。

²⁰ 王祖撰著中出現之「無生老母」、「老母」，今日一貫道的文獻中都作「無生老中」、「老中」。故而本文於引用王祖著作，以及其他前輩之作品時，為尊重原著，多維持原著中原有之格式，其餘則依今日一貫道之體例作「無生老中」。

²¹ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 30。

²² 參西乾堂為袁十二祖以來傳續天命統之道場名稱，東震堂則是王十五祖掌道後道場之名稱。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 6。

與對他們未惺大道、不明道統始終根源的不忍，並應機應緣給予相對應的囑咐和教導。重點在於闡明大道之淵源、天時道運的更迭、正法正命正傳的重要，旁及道場之興衰隆汙。另外也有部分內容用於表白他傳道的丹衷；紀錄他修道、學道、辦道之歷程；和講明西乾轉東震之始末原委。²³

5. 《談真錄》

《談真錄》則是藉由一問一答談真闡道，為大眾釋疑，以揀別旁正，闢破旁門。談論的要點包括：極樂之鄉與法身的真面目、體用一如色空不二之理、有為法與無為法之別、道心人心與天堂地獄之樞機、觀自在與觀空的工夫、揀別丹道之九節工夫和周天工夫與末後一著頓教工夫之造詣高低、講述守中黃和守中和之要道……等等有關性、身、心修持的理論與實務。

此外，常見的《北海老人全書》則是民國八十年（1991）時，由林立仁搜羅王祖所有在台灣流通的著作，重新整理、分段和標點，編輯而成。

（三）王祖之道義體系理事相接，無法化約由單一著作概括

從上一段各書旨要的梳理，可以得知王祖各著作著述的因由不全然相同。就屬性而言，或重天道理論，或重心性內涵，或重心法傳授，或重修持工夫，或重道統三期觀，或重辦道規章，……互相補充補白，構築成融攝理事的道義理論。簡言之，王祖的著作，各有特色，沒有一本能涵蓋所有向度，假若只借用其中一本，乃至二本，會因為過於化約，造成遺珠棄璧。如欲探析王祖之道義理論，是否為一完整的道義體系，當須全面地梳理其著作。

二、以王祖開辦末後收圓為核心，探討其道義理論者尚不多

王祖為一貫道後東方十五代祖師。而從一貫道文獻研判，篤信天命，敬順天命，乃該道傳道之核心根據。如該道後東方十二代祖師袁退安曾曰：「一心不二由天命。」²⁴在清咸豐到同治年間掌道之金老曰：「老天教我立大功，一直前行盡我

²³ 參（清）北海老人原著、林立仁註釋：《歷年易理新註·歷年易理註者序》（新北市：正一善書出版社，2017年），頁1。

²⁴ （清）袁退安：《金不換》（臺北市：慈琳文化，2000年），頁236。

分；老天教我立小功，隨力盡心作幫襯。」²⁵白陽聖訓《道脈傳承錄》則曰：「正法眼藏天命在，三期普渡一脈開；……單傳雙承道統載，道隱道顯順天排。」²⁶都可以看見該道祖師篤信天命，敬順天命的精神。又一貫道之祖師雖然均是奉承天命弘揚道宗、啟化迷人，不過隨著天時道運的推移，祖師闡道立教的方式，並非全然相同。如王祖云：「是道也，始於伏羲，成於黃帝，盛於堯、舜，此太古制器尚象，修象之世也。至堯傳心，漸入精微。」²⁷說明在帝堯以前為修象之世，幾位祖師承擔之天命為制器尚象，建立文章制度，至於帝堯則轉為傳心。至於王祖承擔之天命，其則曰：「開荒之法，起袁祖者，……收圓之法，起自一土者。」²⁸說明袁十二祖為開荒之濫觴，其自身（一土暗指王祖自身）則是辦理收圓之先河。對此白陽聖訓《以德傳家》也有云：「王祖覺一始收圓。」²⁹有關王祖開辦收圓之事，如進一步參酌王祖云：「三代而上道合權，這就是先天會，燃燈九劫初收圓；周末時分三教，道在釋儒又一盤。」³⁰以及白陽聖訓《道脈傳承錄》：「覺一達本性理人，末後收圓應真儒。」³¹則可得三代以上是天命道統之初收圓階段，周末時為第二階段收圓，王祖則是開辦末後收圓之祖師。³²

王祖自述其為開辦末後收圓之祖師，又曰：「吾不過講明大道，收圓了意，助人成功。」³³說明闡明收圓，幫助人收圓成功，是其傳道的宗旨。而目前學界對王祖「開辦末後收圓」研究概況如下：鍾雲鶯參考馬西沙的說法，提出「收圓」有「收人」，即普渡有緣眾生，齊赴彼岸的意涵。此外，鍾氏也認為「收圓」有「末劫難來臨，上天急降大道救渡眾生脫離末劫之苦難」的意涵。³⁴徐錦文則是根據夢湖的說法，提出「去除一切迷心、妄念，消一切冤、解一切孽，化歸本來面目，

²⁵ 林萬傳編著：《先天大道系統研究·太和堂書帖》，頁 2:451。

²⁶ 聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版），頁 12-13。

²⁷ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》（出版地不詳：天恩堂，出版時間不詳），頁 20。

²⁸ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 24。

²⁹ 南屏道濟：《以德傳家》（新北市：天恩群英道務中心、崇恩文教基金會，2015 年），頁 451。

³⁰ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 22。

³¹ 聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版），頁 18。

³² 廖玉琬亦有此主張。參廖玉琬：〈天命道統真傳〉講義，「一貫道崇德學院推廣教育（非學分班）」（2021 年 1 月 22-23 日），頁 2。

³³ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 48。

³⁴ 鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁 28。

使其圓滿無缺，即是收圓。」³⁵鍾、徐二位學者都試圖解釋「收圓」之意涵，不過皆未以王祖之著作為文獻根據。其餘前面第一小節提到之其他幾篇研究王祖道義思想的論文，則均未追本溯源論及王祖辦理末後收圓之事。不過，有馬福宏之《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》，根據王祖與一貫道其他祖師之著作、仙佛訓文，並參考清廷檔案和其他學者的研究成果，著力於考證與釐清王祖開啟末後收圓之事蹟，其對無生老中指示王祖重立天盤，開辦末後收圓之綱要亦有觸及，但並未對各綱領之內涵做進一步的研究。³⁶此外，顏金漢《一貫道「普渡收圓」之研究》為對一貫道普渡收圓之相關議題廣泛地進行探討，也有討論及王祖對收圓之詮釋。³⁷

綜上，目前以王祖之著作為主要根據，緊扣末後收圓，探討王祖闡述之道義理論者頗少，有相當大可以補白的空間。

三、結語

王祖各著作屬性不同，無法由單一著作概括，若欲探析王祖之道義理論，是否可成為一道義體系，應全面疏理其著作。再者，王祖乃天命道統之開辦末後收圓祖師，合理的推論，闡明末後收圓之意義、內涵及方法，當是王祖道義理論的核心。是以，本文將以末後收圓為核心，疏理王祖各著作，探究王祖之道義理論。

³⁵ 徐錦文：《王覺一「三教歸一理」之儒學思想研究》（高雄：國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，鄭卜五指導，2014年），頁21。

³⁶ 馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》，頁48-77。

³⁷ 顏金漢：《一貫道「普渡收圓」之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，洪淑芬指導，2021年），頁27-72。

第三節 研究方法與資料

一、以基源問題研究法和發生研究法為主要研究方法

本論文是採用「基源問題研究法」為主要研究方法，並輔以「發生研究法」。「基源問題研究法」為勞思光所提出之研究中國哲學的方法，³⁸此研究方法之核心理念為勞思光先生認為：「一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部份理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。……掌握了基源問題，我們就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。」³⁹亦即勞思光先生認為「基源問題」為各家各派的根本關懷，各家各派理論一步步的開展，不過是為了解答其「基源問題」。⁴⁰是以，「基源問題」乃是哲學家思想理論脈絡的總樞紐，如果能找到各家思想理論的「基源問題」，便可掌握該理論脈絡開展的總樞紐。

考察王祖傳道、闡道的根本意向，可得與勞思光先生所言：「是對某一問題的解答」頗為相符。如王祖自述曰：「吾之傳道，一不換人三師，二不改人六師。吾不過講明大道，收圓了意，助人成功。」⁴¹說明其傳道、講道，不過是為了完成收圓，幫助人收圓成功。由此可知，辦理收圓（末後收圓）⁴²是王祖傳道的根本目

³⁸ 勞思光先生認為「基源問題研究法」是研究中國哲學史的主要四種方法之一，而郭芳如則認為「基源問題研究法」之原初設計應為針對個別哲學理論系統，而非包含各家理論體系之哲學史。參勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北市：三民書局，1984年），頁243。郭芳如：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《學燈雜誌》，第三十期（2017年12月），頁次不詳，2023年6月2日，取自：

<http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1001/1092.htm?fbclid=IwAR0b4dOF4Wp4tGliuseeLtBqxVBf5n9pGI2P2DNVmlqPPk0S46QkjEAFI%20%202014>。

³⁹ 勞思光：《新編中國哲學史》（一），頁15。

⁴⁰ 關於問題與思想理論的關係，徐復觀先生也有類似的看法，其云：「一切思想，都是以問題為中心，沒有問題的思想不是思想。」徐復觀：《中國思想史論集》（臺北市：台灣學生書局，1980年），頁116。

⁴¹ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁48。

⁴² 關於收圓與末後收圓之關係，請詳參第二章第二節。

的，亦即闡明收圓（末後收圓）的理論、方法是王祖道義理論的基源問題、總樞紐，⁴³王祖一步步的道義理論開展，都是為了闡明收圓（末後收圓）。⁴⁴

此外，依王祖云：「今日無生老母，因金祖⁴⁵歸空，開荒事罷；故親臨「東震」，轉盤換象，安排收圓大事。」⁴⁶可得王祖會辦理收圓與辦理之綱領，皆源自於無生老中之授命，並與開荒轉收圓之「轉盤換象」密切相關。為知悉了解王祖道義理論之根源、開展之綱領與相關的歷史背景，筆者於「基源問題研究法」之外，將採「發生研究法」，⁴⁷探究王祖發心學道，以至於無生老中親臨東震，安排收圓大事之歷程大要。

二、以「以意逆志」和「知人論世」為詮釋方法

「以意逆志」和「知人論世」是中國哲學比較常見的解經法，兩者都出自《孟子》，孟子（公元前372年—公元前289年）所提出的這兩種解經方法，也是後人文學批評的重要原則，本文將藉由這兩種方法，對文獻進行詮釋分析。

（一）「以意逆志」詮釋法

「以意逆志」一詞出自《孟子》云：「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志。以意逆志，是為得之。」⁴⁸在這裡，孟子提出「以意逆志」作為解讀詩的方法。「以意逆志」的詮釋法除了可用於理解《詩》義，但凡詮釋典籍文獻皆可以適用，王

⁴³ 此外從王祖云：「東震繼西乾，傳玄大收圓。」；「普勸的修行客大志信善，速回頭認無生共辦收圓。」；「末後收圓儒家管，題目認錯是違天。」以及「長安地纜度惺胡張田黃，講明了末後法天人一貫。」亦可窺見辦理收圓（末後收圓）是其傳道的根本宗旨，講明。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1、9、17。

⁴⁴ 基源問題雖是每一學說的根源，但有很多學人每每並不明顯地說出來。因此，我們自己常需要做一番工作，從許多論證中逐步反溯其根本意向所在，找出其關懷的「基源問題」是甚麼。由於王祖已明顯地說出來其傳道、講道的根本意向所在，故而本文省卻此一工作。勞思光：《新編中國哲學史》（一），頁 15。

⁴⁵ 金祖為西乾堂的五行之一，火木土水金五老於徐楊十三祖、袁十二祖歸天之後，先後主理西乾堂道務，金老為最後一位。參（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1；廖玉琬：〈天命道統真傳〉講義，「一貫道崇德學院推廣教育（非學分班）」（2021年1月22-23日），頁 20。

⁴⁶ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 48。

⁴⁷ 「發生研究法」的重點在於探討思想之起源、轉變、曾受過什麼影響等等，即思想發生之歷程。參沈士勛：《當代中國哲學研究方法之考察：以「基源問題研究法」為中心》（嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，陳政揚指導，2007年），頁 65。

⁴⁸ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 428。

陽明（1472-1529）就曾說：「凡觀古人言語，在以意逆志，而得其大旨。」⁴⁹他認為凡閱讀典籍，重要在藉由「以意逆志」的解讀法，得到古人文章的主旨。至於孟子「以意逆志」的涵義，日本儒者西島蘭溪義有善解，他說：「心無古今，志在作者，而意在後人。由百世下，迎溯百世曰逆。」⁵⁰說明讀者觀古人言語文字，貴在領會言語文字背後的意旨，如此則可以超越時空的限制，逆推古人心志，今人古人心意相通，契入典籍的思想世界。若果如是，本文須透過閱讀王祖留下的文翰，仰溯、感通、分析王祖的思想與心志，以建構其道義體系，所以本文嘗試用「以意逆志」的詮釋法。

雖然孟子「以意逆志」解經的方法，為許多後代儒者所沿襲採用，不過在中國思想史上，仍有部分的思想家對於孟子「以意逆志」的解經方法抱持懷疑，為什麼呢？因為「以意逆志」的解經法在實際執行時，有其難以避免的限制。主要原因就如《文心雕龍·知音篇》中的感嘆：「知音其難哉！音實難知，知實難逢，逢其知音，千載其一乎？」⁵¹知音難遇，知心難求，千古皆然。這種現象對應於古籍詮釋，就是後世的解讀者常以自己的生活體驗或思想系統詮釋古籍中的思想世界，而構成一種解讀者的「主體性的張力」，致使詮釋所得與作者原意扞格的情形很難避免。⁵²凡與聖之心志行迹懸隔霄壤，本文如何善用「以意逆志」的方法解讀王祖傳世之作，也是筆者戰戰兢兢、主敬存誠以對的事。

（二）「知人論世」詮釋法

除了「以意逆志」的解經方法，孟子還提出另一種「知人論世」的詮釋法。孟子云：「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」⁵³孟子認為在誦讀詩書之前，須先對作者有所瞭解，而後再進入典籍，才能正確地詮釋作者所要傳達的思想與心志。而欲知人，則需要論其「世」，亦即了解作者身處的歷史環

⁴⁹（明）王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（檢體版）（上）（上海市：上海古籍出版社，2012年），頁53。

⁵⁰西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第13本，卷9，頁353-354。亦見於黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》，第28期，頁173。

⁵¹（梁）劉勰著，周振甫注：《文心雕龍注釋》（臺北市：里仁書局，1994年），頁743。

⁵²參黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》，第28期，頁175-176。

⁵³（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁452。

境、個人的生命紀錄和行事之跡。果能如此，則可以在時空的脈絡中和著者生命紀錄的脈絡中，解讀文獻典籍。

（三）「知人論世」為「以意逆志」解經法的重要基礎

關於孟子「以意逆志」和「知人論世」兩種解經方法的關係和如何搭配使用的問題，後世學者如清代之顧鎮和現代的學者黃俊傑、林維杰都主張從「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」的文脈判斷，則「以意逆志」必須在「知人論世」的脈絡中進行，⁵⁴因為如此，則可以大幅提昇後人解讀典籍之時間的深度，空間的廣度，也可以減少解讀者與先聖先賢心志、生命紀錄的隔閡，使解讀者得以進入典籍的思想世界，逆溯作者的心志思想，減少解讀者以自己生活的時空背景和思想系統詮釋典籍與作者原意扞格的偏差。

從事古籍的詮釋分析的研究，「以意逆志」之詮釋法是必須的途徑，而「知人論世」的解經法則是「以意逆志」詮釋法的必要基礎，所以本文將採用在「知人論世」的基礎下，進行「以意逆志」之詮釋分析，研究王祖的著作。

三、研究資料

本論文所採用的文獻，主要是目前台灣一貫道道場傳流之王祖著作，包括《大學解》、《中庸解》、《三易探原》、《一貫探原》、《理性釋疑》（以上多合訂為《理數合解》）、《祖師四十八訓》、《三教圓通》、《歷年易理》、《談真錄》等書。其中《理數合解》和《歷年易理》，尚可以見到由 1950 年左右，由大陸至台灣開道的一貫道前輩，攜帶來台之大陸上海崇華堂原版的複印本，其他書籍，所見則都是在台灣重新編排付梓的版本。在盡量貼近原稿的前提下，本研究於《理數合解》和《歷年易理》採用的是上海崇華堂原版的複印本，《三教圓通》是採用早期一貫道發一組天恩堂善信印贈的版本，其他則選用近年重新校對、整編的版本中較優良者。

⁵⁴（清）顧鎮：〈以意逆志說〉，《虞東學詩》（臺北市：臺灣商務印書館，1972年影印《四庫全書珍本》三集），卷1，頁19上-20下。黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》，第28期，頁178-179。林維杰：〈知人論世與以意逆志——朱熹對《孟子·萬章》篇兩項原則的詮釋學解釋〉，《中國文哲研究集刊》，第三十二期，頁125-127。

此外，在第四章「末後一著」之意涵溯源的部分，由於王祖曰：「末後一著，即一指躲閻羅之法眼，自達摩祖以來，即是此道。」⁵⁵故而運用了佛門典籍、袁十二祖的《金不換》、西乾堂水老的《歸源寶筏》，以及在王祖道統史觀中具有捎書傳信意義之明清民間宗教的寶卷，作為探討的依據。

第四節 研究步驟

「開啟末後收圓」是王祖傳道的宗旨，而根據王祖曰：「光緒三年，無生老母，親身臨凡。諸天佛聖，保駕臨壇，降臨東震。……重明三教，挽回堯天。……三極大道，纔能收圓。末後一著，出細普傳，掃千門戶，萬教收完。」⁵⁶可得講明「三教合一、以儒為宗」之修持方法，闡明三極大道，和普傳末後一著，乃辦理末後收圓之綱領。是以本論文之研究步驟規劃如下：

第一章 緒論：說明本研究之動機與目的，回顧研究王祖著作之重要文獻，簡述各先進對王祖著作之研究成果，並提出本研究之途徑與方法。

第二章 祖掌道始末及末後收圓要義：從王祖學道的過程與賡續道統之始末入手，探索無生老母要王祖整道統、重立天盤，開啟末後收圓之安排，以知悉王祖道義理論之綱領，作為後續各章探討其道義理論的基礎。

第三章 末後收圓之核心義理——理氣象三極一貫之道：從探討王祖之理天思想、氣天思想、象天思想入手，進而討論理氣象三極一貫之要旨，最後探析王祖立基理氣象三天的宇宙論，建構之心性論。

第四章 末後一著——末後收圓之傳心法要：本章旨在追本溯源探討末後一著之意涵和相關之議題，例如：玄關一竅之內涵、天命道統於達摩以降心法傳授之方式、得末後一著心傳與修持之關係、得末後一著之條件，以及末後一著與三極一貫、三教歸一理、末後收圓之關係。藉以了解末後一著在王祖道義理論扮演之角色。

⁵⁵ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 44-45。

⁵⁶ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 2-3。

第五章 三教合一以儒為宗之修道工夫：探索王祖在盡人合天之收圓目標下，建構的大學之道綱領；探析王祖對大學三綱領之詮釋，與提倡之相應的修持工夫；探蹟王祖提倡之修持工夫與儒釋道之關係，及其對三教工夫之會通，進而闡析王祖三教合一以儒為宗之思想。

第六章 結論：從研究成果、研究限制與建議，總結筆者從事北海老人末後收圓道義體系之研究所得。

第二章 王祖掌道始末及末後收圓要義

「法不孤起，仗境方生。」⁵⁷一個思想家所提出的理論系統，除了與本身的心志有關，也常與時代背景，乃至師承有密切關係。而依據第一章之研究，王祖傳道、講道之根本關懷為辦理末後收圓，幫助人收圓成功。所以如此，以及其辦理末後收圓之綱領，概皆與無生老中的囑咐教導和東震繼西乾、普渡開荒轉末後收圓之事，密切相關。為知悉箇中情事，了解王祖道義理論之根源、開展之綱領與相關的歷史背景，本章第一節將先探究王祖學道歷程之大要，於第二節討論王祖承天景命開辦末後收圓之始末，第三節則進行收圓之意涵與分期之探析。第四節則進一步討論王祖在天命道統中承擔之使命，即王祖在天命道統中的定位。

第一節 王祖學道歷程梗概

由於直到光緒七年（1881）底光緒八年（1882）初，清廷才注意到王祖的活動，⁵⁸開始有王祖的紀錄，故此本節將取道王祖著作進行研究。

一、幼學古籍之未獲適歸

王祖於清道光十二年左右，出生在中國大陸山東省青州府益都縣。對童稚時期的家境和求學景況其自述曰：

余也生長蓬蓽，竊不自揣，自童子之時，即深慕聖人之道，以為可學而至。奈家貧親老，無力從師，不得已取往聖之遺編，吟詠揣摩。十餘年來，氾濫涉獵，未獲適歸。⁵⁹

⁵⁷（唐）裴休集編：《黃檗斷際禪師宛陵錄》，2021年3月3日，取自：CBETA 2021.Q1, T48, no. 2012B, p. 385c18。

⁵⁸參韓志遠：〈晚清政府對民間秘密宗教的治理——以末後一著教案為例〉，「晚清國家與社會國際學術研討會」（蘇州：揚州大學社會發展學院等7家單位聯合主辦，2006年8月25-27日），頁38。張超：《晚清河南「末後一著教」案研究》（山東：山東大學中國史碩士論文，劉平指導，2015年），頁1。

⁵⁹（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁89。

可能是宿世的根基，王祖自幼便深心仰慕聖人之道，慨然志在效習聖賢。因其生長於蓬門，受限於家貧親老，無力跟隨師長學習，只好自學往聖遺編，吟詠揣摩聖賢之道。從王祖對歷代儒學發展趨勢之分析，歷歷落落，分明到位，⁶⁰可以窺見他對古籍涉獵之廣，用功之深。雖然如此，從其自述「十餘年來，汨濫涉獵，未獲適歸。」可知其並未從自學聖人遺編的努力中，領悟得優入聖道之方法。換言之，深耕典籍固然是王祖學養深厚的要素，但並不是促成王祖領會聖道的主因。

二、入西乾堂，得姚師指示，由定靜悟入聖道

王祖未獲適歸的困境，在他二十七歲那年（約咸豐九年，西元 1859 年）⁶¹出現轉變的契機，其曰：

至二十七歲，蒙洱東萬春劉師之引進，得山西鶴天姚師之指示，入室靜坐，涵養本源，由定靜而悟大化。⁶²始知心源性海，三教合轍，登峰造極，萬聖同歸。⁶³

在萬春劉師引進下，王祖得到姚師鶴天⁶⁴的指示，而後入靜室靜坐，涵養心性本源，透過定靜功夫，終於領悟聖神之道，知曉三教殊途而合轍，同歸心源性海。

上引文中，王祖沒有明說劉萬春引他是進入哪個道場學習，不過從以下幾條線索，應該可以確定是西乾堂：①王祖曾自述曰：「俺自幼曾忝在西乾會上，登高山涉低水萬苦備嘗，自下乘參悟到上乘最上，無太皇三極理聊窺門牆。丁丑年無

⁶⁰（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 107-108。

⁶¹馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》，頁 11-25。

⁶²王祖的著作中，除此之外尚有八處提到「大化」，其中七處是意指大化聖神。例如：「即稍有心得者，大都以氣為理，使大化聖神之域，湮沒不彰。」「天者，性之所自出。性者，人人所固有。性既為人人所固有，則天即為人人所當學。學之，則大化聖神，可從而至；不學，則狂妄鬼禽，亦可從而至也。」（清）北海老人：《歷年易理》，頁 64。（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

⁶³（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 89。

⁶⁴關於姚師鶴天的生平，以往學者多引述《道統寶鑑》的內容。據廖玉琬研究所得，《道統寶鑑》的作者和成書年代不詳，書中內容多處自相矛盾、陳述錯謬，對《道統寶鑑》能否作為一貫道道統之依憑提出質疑。為力求正確審慎，故此本文未採納《道統寶鑑》中關於姚師鶴天的資料。參見廖玉琬：〈論以《道統寶鑑》為一貫道道統依據之錯謬〉，《發一崇德雜誌》，第 168 期（2020 年 6 月），頁 43-51。

皇中親身下降，領千真並萬聖東震立堂。」⁶⁵依此，王祖年輕時是在西乾堂學道，直到丁丑年奉無生老中之命開創東震堂。^②根據西乾堂的文獻和學者的研究，西乾堂弟子參加拈准儀式，求領先天玄關大道時，須有「引進師」「引進」，以及「開示師」為其「開示」進道意義和「指出」本性玄關所在。⁶⁶與上引文中的關鍵字——「引進」、「指示」，若合符節。亦即劉師萬春應是王祖的引進師，姚師鶴天則是王祖的開示師。^③王祖求道之後，假借「入室靜坐，涵養本源。由定靜而悟大化，知心源性海。」的修煉方法，和西乾堂袁祖教導門人的修煉方法吻合。⁶⁷^④西乾堂也提倡三教聖人總共一宗，千門萬教各各歸心成一統。⁶⁸

綜上，王祖二十七歲時，經劉萬春引進西乾堂，得姚師鶴天指示本性玄關，並透過入室靜坐涵養本心，終於領悟聖神之道同歸心源性海，突破了過去十多年，從典籍著手，汩濫涉獵，學而無統，未獲適歸的困境。

三、為普渡開荒東走西奔

殆咸豐九年，王祖入西乾堂學道，對聖人之道有了真實的體悟。此時距離光緒三年（1877），王祖奉天命創立東震堂，尚有十多年的時間，這當中王祖在西乾堂學道情況如何？關於當時西乾堂的狀況王祖曾云：

丙戌載袁祖父道光六年，正廿七徐楊祖始掌天盤，出堂口發天恩萬靈齊選，為開荒去下種四外普傳。⁶⁹

⁶⁵（清）北海老人：《歷年易理》，頁 32-33。

⁶⁶ 參（清）廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》（臺北市：新文豐出版公司，2010年），第9冊，頁441-442；危丁明：《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》（臺北市：博揚文化事業有限公司，2015年），頁293-294。

⁶⁷ 西乾堂袁祖退安著作《金不換》之中有〈靜室催功詞〉、〈坤道必讀〉等篇，教導弟子受明師指點之後須靜室勤打坐、守定玄關、萬緣掃盡，認真修煉九節玄功，終可明心見性，返本還原。參（清）袁退安：《金不換》，頁47-48、頁330-333。

⁶⁸（清）袁退安：《金不換》，頁31-32。

⁶⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁6。

西乾堂的水老說：

至道光有六年母下丹書，定徐楊為先天陰陽妙蒂，共成了三五數河圖洛書，二慈尊開普渡考風隨起，……金水生徧九州接引佛子。⁷⁰

《一貫道疑問解答》則曰：

大道之傳，自古單傳口授，天運道光初年，普渡始開。⁷¹

根據這三段引文，道光六年（1826）歲次丙戌，是西乾堂，也是一貫道道統發展史上一個重要的轉捩點。這一年，無生老中除了命徐楊兩位祖師，接續年事已高的袁十二祖掌理天盤，並變化自古以來單傳獨授的傳心方式為大開普渡。面對亙古難逢的機緣，普渡良辰的到來，許多西乾堂中人離開靜修的堂口，外出宣揚天恩，廣渡生靈，甚至離鄉背井，四處開荒闡道。期間雖有考驗阻礙，但是到了水老、金老掌道時，⁷²西乾堂的道務在中國大陸已經具有相當的規模。

代天宣化、普渡生靈是當時西乾堂的主要氛圍，王祖是否也加入開荒渡眾的行列？從下文似可窺見端倪：

辦普渡金水奉定，挽原人東走西奔，到丁丑老母親命，辦收圓要吾擔承。

73

王祖自述在丁丑年（光緒三年）無生老中欽命他繼道統辦收圓之前，是水老、金老掌辦理普渡開荒的聖業，而他也參與其中，為了以斯道覺斯民而四處奔走。王祖此說，在清廷檔案似乎可以得到印證。光緒九年（1883）的清廷檔案中，有王祖的弟子熊定國供稱：「王覺一他們傳教已有十七八年矣，非近年事。」⁷⁴從 1883

⁷⁰ 彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》（臺北市縣：正一善書出版社，1993年），頁 25。

⁷¹ 南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 5 上。

⁷² 引文中之金水生，指的是咸豐、同治年時，掌理普渡道務的為西乾堂之水老、金老。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1-2。

⁷³ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 48。

⁷⁴ 中國社科院近代史所編，虞和平主編，閔杰、段梅副主編：《近代史所藏清代名人稿本抄本》，第 1 輯，第 44 冊（鄭州市：大象出版社，2011 年），頁 618。

年往前推十七八年，是 1865—1866（同治四—五年），彼時西乾堂主事的是金老。是以，熊定國的說法恰可印證王祖的自述。

綜上，王祖後來在西乾堂中的角色，已經從學道人轉化為傳道人，成為致力於使斯道章章普傳的一員。

第二節 王祖承天景命賡續道統與重立天盤辦收圓

有關王祖傳道設教由來之研究，先前學者概多依據清廷官員曾國荃的一篇奏摺，⁷⁵而根據韓志遠的研究，此篇奏摺是曾國荃於審訊王繼太（王祖的兒子）之後，根據王繼太的供詞寫成。⁷⁶若果如是，相較於曾國荃的奏摺，則王繼太的供詞是研究王祖傳道設教原由更原始和直接的資料。王繼太的供詞亦即《王繼太即王際太供》內容如下：

父親向來在家讀書賣卜營生，吃齋多年。四十歲後，左手掌上生有古字紋痕，父親就說夢見菩薩，叫他傳道。因即設立教名，始稱先天無生老母教，後稱為末後一著教。⁷⁷

此供詞聲稱王祖立末後一著教，然而根據馬福宏《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》的詳細報告，王祖並未使用末後一著教之名，而是以東震堂作為道場稱名。⁷⁸此外，王繼太的供詞雖然相較於曾國荃的奏摺更為原始，不過嚴格說來，仍然只是第二手資料，尤其逼供之詞，本身之正確性是有待商榷

⁷⁵ 此篇奏摺之內容為：「王覺一即王希孟，又名王養浩，在家賣卜持齋有年。四十歲後，因見左手掌紋形似古字，即自稱古佛降生。並言夢見菩薩令其傳道，當即設立教名，始稱先天無生教，後為末後一著教。」採用之學者有：王見川、周育民、鍾雲鶯。（清）曾國荃撰、蕭榮爵編：《曾忠襄公奏議·卷 22》收錄於沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊第四十四輯》（臺北市：文海出版社，1966 年），頁 2196。王見川：《歷史、藝術與臺灣人文論叢（九）·「一貫道」創立者王覺一新論》（臺北市：博揚文化，2016 年），頁 32-33。周育民：〈一貫道前期歷史初探——兼談一貫道與義和團的關係〉，《近代史研究》，1991 年 03 期，頁 76。鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁 27。

⁷⁶ 韓志遠：〈王覺一與末後一著教新探〉，《近代史研究》，2007 年 4 期（2007 年，7 月），頁 5。

⁷⁷ 韓志遠：〈王覺一與末後一著教新探〉，《近代史研究》2007 年 04 期，頁 5。

⁷⁸ 馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，2021 年），頁 113。

的。⁷⁹反之，王祖本身的說法才是研究王祖傳道設教原委的第一手資料。是以，若能尋得王祖的自述，則能作直探本源的研究。

所幸，王祖在《歷年易理》之〈戊寅又帖〉和〈癸未又帖〉中，對其從學道、傳道再到掌道的過程有些敘述。尤其是對其奉無生老中之命執掌道統的過程，中間一個多月的時間裡，所發生的事紀錄頗為詳細。故此，有關王祖傳道掌道始末，本文將以《歷年易理》為研究文本，而不取徑清廷檔案。

一、無生老中降乩親臨東震地

關於王祖奉天承命繼承道統之由來，其在《歷年易理·癸未又帖》自述曰：

俺自幼曾忝在西乾會上，登高山涉低水萬苦備嘗，自下乘參悟到上乘最上，無太皇三極理聊窺門牆。丁丑年無皇母親身下降，領千真並萬聖東震立堂，起初是海上方活人濟世，⁸⁰漸漸的講大道結果收場。愚道末走道場從此經過，幫辦人偶然間得病臥床，醫不效藥不靈百般不應，無奈何赴乩壇去求仙方。

81

於〈戊寅又帖〉則云：

無生母老金公親自臨凡，帶領著無極宮千真萬聖，降落在東震地設立乩盤。起初時施丹方活人濟世，到後來講大道普渡人緣，愚道末從此過得睹金面。

82

⁷⁹ 有學者研究清廷檔案，發現因教案被捕者，隨著審訊官員的態度不同，竟出現供詞前後矛盾，致使案情幡然逆轉的情況。如張超：《晚清河南「末後一著教」案研究》，頁 35-70。也有學者則認為：「有關清代秘密社會第一手的檔案史料，幾乎無一例外是處理秘密社會案件過程形成的。這種史料基礎上的秘密社會史，實際上只能是官府對秘密社會的『鎮壓史』。」如曹新宇：〈從非常態到常態歷史：清代秘密社會史近著述評〉，《清史研究》，2008 年 5 月，第 2 期，頁 133。又有學者認為：「因為民間宗教所處之地位的尷尬，所以你能從那些官修之文獻『史料』中看到的，無非是『邪教』、『匪徒』等諸如此類的『蔑稱』和『咒語』，哪裡還會發現歷史的真實。」如劉雄峰：《明清民間宗教思想研究：以神靈觀為中心·導論》（成都市：巴蜀書社，2011 年），頁 18。

⁸⁰ 海上方意指仙方。因秦始皇、漢武帝均曾遣人赴海上求不死仙藥，故稱仙方為海上方。「漢典：海上方」，2022 年 2 月 7 日，取自：
<https://www.zdic.net/hans/%E6%B5%B7%E4%B8%8A%E6%96%B9>。

⁸¹ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 32-33。

⁸² （清）北海老人：《歷年易理》，頁 10。

於首段引文，王祖敘明其自青年時進入西乾堂學道，對聖神之道有所領悟後便投身普渡開荒的聖業，登高臨深四處奔走。在一邊傳道渡人，一邊修己煉性的鍛鍊中，他終究通貫「知」與「行」，精熟圓通西乾堂的修持工夫。⁸³不過，此時的他，對於無極理、太極氣、皇極象，三極一貫的義理，只是稍有涉獵而已。從第二段引文可得光緒三年時，無生老中親自帶領千真萬聖在東震(山東)降鸞設立乩壇。起初是施丹藥活人濟世，與人結緣，漸漸地開始講論大道。四處開荒闡道的王祖經過該處，不意與他幫辦道務的人忽然染病臥床。屢次地求醫、服藥和調理，卻不見起色，無可奈何之下，他們只得到無生老中的乩壇，請求續命的仙方。

無生老中降乩施藥，幫辦人剛好染病又醫不效藥不靈，於是才有王祖赴乩壇拜謁求仙方，這一切似乎都在無生老中的計畫鋪排中。王祖描述他到乩壇後的景況為：

起初是壽山母⁸⁴憑乩講道，左孚佑右關聖二帝兩旁。愚自幼不信乩以理為上，反覆的發議論頂撞無皇。母無奈渡賢良命愚開示，……愚不信無皇母親口發愿，若不是真老母雷劈身當。⁸⁵

母渡的大良賢道命吾傳。幽冥劫凡聖現真假難辨，遇老母賜權衡再二再三。不遜言懸河口反復批判，幾回的激惱了慈母聖顏。母無奈自發下洪誓大願，啟予心磨穿了木筆沙盤。母命俺屢屢事件件考驗，囑咐的月有餘心思豁然。先講透九轉丹三極大道，又講出律呂法十二宮還，悟徹了三千年⁸⁶不明疑暗，打破了四十載糊塗迷團。⁸⁷

⁸³ 西乾堂西乾堂弟子，蒙受開示師指明玄關一竅所在之後，除了必須依次修煉築基、煉己、採藥、得藥、進火、武火、溫養(文火)、沐浴、退符之九節玄功外，尚須修煉捨身辦道、調賢引眾之外功，最後才能功圓果滿，養就金丹，返本還原。參(清)袁退安：《金不換》，頁 345-346，和危丁明：《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 294-300。

⁸⁴ 從上下文意判斷，壽山母似乎也是無皇(老母)的同義詞。

⁸⁵ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 33。

⁸⁶ 王祖書中曾提及「三千年」處，多指三教聖人距今約三千年，如「自三教至如今三千下上」；「由老子至今三千餘年；釋迦、孔子至今不足三千年，截長補短，合為三千年。」又如「三千年來，柱下塵生，杏壇草鞠，雲迷天竺，霧鎖祇園。」故筆者以為此處是指老子、孔子、釋尊之世至當時約三千年。參(清)北海老人：《歷年易理》，頁 32；(清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 62。以及(清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 11。

⁸⁷ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 10-11。

王祖進入乩壇後，無生老中除了如往常降乩賜藥，講論大道，也有幾次渡人命王祖開示傳道。從無生老中命王祖為人開示傳道，以及王祖有幫辦的人隨著他走道場，可知在西乾堂的天職已是傳道師。王祖由於自幼博讀典籍，索性以義理為重，對於乩筆降鸞之事，並不怎麼相信，是以屢次地頂撞批判無生老中。無生老中為了調伏王祖，用了幾種方法。其一、立誓發愿若其不是真老中則身遭雷劈。其二、命王十五藉事考驗祂的作用與權能。其三、透過乩筆沙盤，為王祖講透西乾堂九轉金丹工夫的真義，以前只窺見門牆未登堂入室的三極大道，六律六呂之音律原理，使王祖徹悟三教義理，打破過去四十載思想學問之糊塗、隱晦不清處。歷經無生老中一個月有餘的囑咐教導，理事相涵的調伏攝受，王祖豁然省悟，方才肯認真的是無生老中親臨降乩。

二、王祖發洪願闡明三教心傳，無生中委以整道統、重立天盤之重任

無生老中鋪排的這場天人相會，顯然已經達到攝受王祖的成效。不過，王祖的敬信，似乎還不是無生老中最終的期望。如王祖曰：

我說信老慈母他還不算，逼我發洪誓願老母壇前。我說是愚弟子別無心願，只為的儒釋道三教心傳。辦此事我若有虛假半點，打五雷劈吾身萬斷摧殘。一句話喜歡了慈悲母面，纔說出整道統重立天盤。從前的果與位一概統換，取真人拔真才從頭新添。⁸⁸

我說是愚後學別無話講，闡明了三教理顯正除旁，為此事我若有半點虛妄，打五雷劈吾身情願承當。母見我發下了洪誓大願，纔交給古佛印十字憑章。先命我到中岳會星山上，拜天罡與淳風二師門牆，闡明了元會數河洛卦象，纔略知興衰理九野災祥。渡九曜歸覺路會星事罷，這大道纔普傳二南三江。

89

當王祖說相信祂是無生老中，無生老中則進一步逼王祖於佛壇前立下洪誓大願——至誠不二闡明三教心傳，否則將受五雷劈身萬斷摧殘。佛聖有云：「修身立命之

⁸⁸ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 11。

⁸⁹ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 33。

方向，信愿行乃爾資糧。」⁹⁰「金剛非堅愿力最堅，立愿了愿方為真修。」⁹¹無生老中如此當是要王祖將信心化為真切堅勁、恆久不渝的愿行。在王祖立下一心不二宣明聖教的誓願後，無生老中纔說出要王祖整頓道統、重立天盤的託付，並將古佛印十字憑章交付王祖。所謂「整道統」，由於水老、金老歸天後，西乾堂有不少弟子自立門戶，自稱祖師，混亂道統。⁹²是以合理地推測，應是無生老中命王祖接續道統，為天命道統之第十五代祖師，以整頓西乾堂末流叛道，分支分葉的亂象。「重立天盤」之事，因為意涵豐富，關係重大，故本文將專節探討之。關於「古佛印十字憑章」的內涵，馬福宏有詳細探討。其根據王祖自述：「古佛印日月章」和「左手『日』，右手『月』，星斗讓光。」和參照清廷資料，推斷「古佛印」，當是王祖的左手、右手，分別出現「日」、「月」字形的印記。並依據近代一貫道的文獻，推論「十字」的內容，為彌勒古佛的十字佛號——「南無天元太保阿彌陀佛」。⁹³

至於無生老中授予王祖「古佛印」和「十字憑章」之時機與意涵，筆者以為，從引文中「母見我發下了洪誓大願，纔交給古佛印十字憑章。」概可窺見，「古佛印十字憑章」，是在無生老中欽定王祖掌理道統之後才出現，而不是在之前。而箇中意涵，如依據《歷年易理》：

現如今雜法興千祖萬祖，都有乩都有盤都有佛仙，真收圓只有一原無二理，理合天性合天即是真詮。真憑據有十字合全手印，母親命選佛場並選聖仙。⁹⁴

⁹⁰ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——信愿行證〉（發一天元佛院：中南部學界國語兩天率性進修班），編號：fydc 20150516000001。

⁹¹ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——真修者〉（發一崇德：臺中道場雅潭區壇主班），編號：fydc 20180317040403。又一貫道認為愿是從性理本心所發出，願則是一般的心願。

⁹² 對當時西乾堂道場混亂的現象，王祖於《歷年易理·章帖》和《歷年易理·丁丑 光緒三年》之中有如下描述：「普渡起自袁祖，道根種在西川。十三徐楊接續，皇風了道還原。水老金公執掌，金歸混亂天盤。余謝韓分三華，玉陽仍號西乾。伍劉張聶曾杜，乙丑同辦收圓。周葛原根猶在，屈指數之不完。古稱法門無二，今竟兩兩三三。」（清）北海老人：《歷年易理》，頁4。

⁹³ 參馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》，頁53-56。

⁹⁴ （清）北海老人：《歷年易理》，頁25。

以及：

袁十二祖現身謂金祖曰：「二十臨凡把道辦，十五代祖掌道盤。開荒祖數已滿，往下無祖，天盤不必下交。……待至丁丑，彌勒出世東震，纔能收圓。」

95

則「古佛印」和「十字憑章」，乃無生老中為證明王祖是彌勒古佛降世，奉天命辦理收圓，而授予王祖之憑據，即核發之關防印信。好在明末清初以來，千門萬教都號稱辦理收圓的擾攘中，可資揀別、徵信，而非只是一種瑞象。

王祖繼承道統後，無生老中指示他先到中岳會星山，跟隨袁天罡與李淳風的門人學習元會運數、《河圖》、《洛書》和《易經》卦象，以通達廢興存亡之理則和九州大地災祥之底蘊。學成後，王祖先到中州渡化執掌九曜的星君，由是開始他南北奔走，傳道渡眾，闡明三教心傳的聖業。⁹⁶

三、王祖承天景命重立天盤之意涵

無生老中要王祖整頓道統、重立天盤，是以整頓道統和重立天盤的內涵，將是王祖濟化大千之綱領，傳道闡道的指南。而「重立天盤」一事，在王祖著作共見四次說明，四次之內容相去不遠，例如：

當初道統原是無生老母建立，至道光二十五年，收為瑤池金母。今日無生老母因金祖歸空，開荒事罷，故親臨東震，轉盤換象，安排收圓大事，好救九二原人。⁹⁷

光緒三年，無生老母，親身臨凡，諸天佛聖，保駕臨壇。降臨東震，北海南岸，自地復卦，另立天盤。選無太皇，一體同辦；重明三教，挽回堯天；天人交接，聖凡通連；三極大道，纔能收圓。末後一著，出細普傳，掃千門戶，萬教收完。海內海外，下地上天，人鬼星宿，一齊同辦，俱回無極，同歸理天。⁹⁸

⁹⁵ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 1。

⁹⁶ 王祖自述曰：「拜天罡與淳風二師門牆，闡明了元會數河洛卦象，纔略知興衰理九野災祥，度九曜歸覺路會星事罷，這大道纔普傳二南三江。」(清)北海老人：《歷年易理》，頁 18。

⁹⁷ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 48。

⁹⁸ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 2-3。

又如：

無生母生天地有一無二，為道統混亂了親自臨凡。開道始稱無生經卷可驗，改無生為瑤池三十餘年，一來是為皇風聖號改換，⁹⁹二來是西王母降領群仙。現如今老金公西乾捐館，無生母落東震重立天盤。無太皇選三極母親揀點，十地果母親取正副兩班，頂保引證天恩母親命俺，三極人共議著從頭緒添。講透了無太皇大中一貫，末後著最上乘出細收圓。把血心掃淨盡無貪無染，纔許他作領袖老母案前。不是俺故意的森嚴考選，這些事原為的三教心源。共參透一貫道紅塵不戀，纔挽回唐虞世舜日堯天。¹⁰⁰

首先根據第一段引文，可知光緒三年的重立天盤是指普渡開荒之事終了，開始辦理收圓，即末後收圓。（詳參第一章第二節第二小節）而從第二、第三段，可得知無生老中親臨東震重立天盤所安排的收圓大事包括：①更改至尊聖號。將最高神祇、萬靈根源的尊號，從五老時為了躲避官考而使用的「瑤池金母」，改回原先袁祖時所使用的「無生老中」。②重新拔選人才。東震繼西乾，無生老中親自揀選了無、太、皇三極人和正副十地等道場領導，頂恩、保恩和引恩等恩級的傳道師，則命王祖重新選取，重新授命，¹⁰¹三極人一體同辦收圓。③講透無極、太極、皇極，三極一貫之道，普傳末後一著出細法，¹⁰²以重明三教心傳。④天人交接，聖

⁹⁹ 「皇風」一詞除此處，在王祖著作中尚出現七次，如：「普度起自袁祖，道根種在西川，十三徐楊接續，皇風了道還原。」「盤交徐楊在西川，乙巳歲皇風考，替眾頂劫命歸天。」「至癸卯河圖出雲城始見，乙巳歲皇風考人人膽寒。」依這些內容判斷，首先可知「皇風」是一種考驗，且是徐楊二祖於乙巳年了道歸天的原因。而根據楊十三祖的自述：「魔風原來考先賢，考過府來考州縣，一連幾省都鬧穿，真正頭頂死幾遍，合家大小齊見官。」以及「弟的罪過有萬千，因此纔要充邊遠，遣出口外受作難。」可知皇風考乃是官考。（清）袁退安：《金不換·虛無二祖合冊》，頁 437、438。

¹⁰⁰ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 6。

¹⁰¹ 對於為何要重新拔取辦道人才？《歷年易理·丁丑光緒三年》的解釋為：「頂保引證天恩，從頭改換新添；開荒果位不算，惺來憑母分班。今番欲作佛領，先知一貫玄玄；天機了然不惑，知玄方可收圓。」據此，以及參考第③點，可知蓋因為東震繼西乾轉，傳授心法更進一層，從未指開玄關，到點開玄關，修行的工夫也隨之轉化之故（參第四章、第五章）。

¹⁰² 此中出現的「出細」一詞，原意指細緻加工，使物品精緻，後引申為學問工夫更進一層，更加邃密。根據王祖所言：「自十二袁祖、五老之後，各門雖高下不等，優劣各異，其無有真傳則一也。其所傳者，不過取坎填離，開荒下手之法。」以及「先傳信繼開荒，末後出細來收圓。」蓋可知引文中之「末後著最上乘出細法」，應是意指末後收圓所傳授之末後一著乃是最上一乘心傳，較之袁祖開荒期的傳授更為殊勝。參（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（一）（北京市：中華書局，1986年），頁 285。（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 44。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 28。

凡通連，共辦末後收圓。⑤普渡人、鬼、星宿，即地面、地下、天上之眾生，以挽化人間為舜日堯天，普濟生靈返回無極理天為目標。

簡言之，所謂「重立天盤」意指天時道運轉換，道脈的傳承進入一新紀元，光緒三年之時，則是普渡開荒期結束，末後收圓期來臨。為此大事，無生老中親臨東震，渡化王祖承繼天命道統，承擔重任，並囑託其辦理之綱領。其中與末後收圓道義體系之開展密切相關者有：闡明無極、太極、皇極三極一貫大道和普傳末後一著出細法，以重明三教心傳。與東震堂之運作方式密切相關者有：將至尊之聖號由「瑤池金母」改回「無生老中」；重新選拔道場股肱；開啟天人相接共辦，和普渡人鬼星宿的辦道模式。目標則是挽化人間為舜日堯天，普濟生靈同返無極理天。

至於為何要重立天盤？王祖曰：

同治三交上元轉盤換象，大小運都輪到一白之方。¹⁰³

同治甲子之前，大運之九紫將終，中運之下元，亦與之同終。離卦九紫當命，故袁祖應運誕降雲南，開道川蜀。……同治甲子，大運交一白之運，中運亦交一白之運，而川湖之道統亂矣，青齊之道統立矣！¹⁰⁴

道光初年，下元甲子，九紫當運。西川乃天上「井、鬼、柳」之分，為離宮初度，地下之坤宮，為十二袁祖道傳成都，正當九紫之運。……正當上元甲子，一白當運，青齊乃上天「女、虛」之分，地之艮宮。……北海者，一白坎也。¹⁰⁵

引文中之元和運為中國古人運用洛書的原理，劃分時間的單位。每二十年劃分為一運，三運形成一元，有所謂上元、中元、下元。每三元共九運為一正元，故稱為三元九運，又名「洛書運」。其要義為說明不同的元運時間的變化之中，相同的空間會有不一樣的氣場變化；在相同的元運時間中，不同的空間也會有不一樣的

¹⁰³ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 32。

¹⁰⁴ (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 23。

¹⁰⁵ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 30-31。

氣場變化。¹⁰⁶第一段引文說明同治三年是天時運數轉換之時。第二、三段則說明同治三年歲次甲子之前走的是洛書的九紫運，即後天八卦之離卦當令得之時。離卦對應的是天上二十八星宿的「井、鬼、柳」，¹⁰⁷以分野而言，對應的是的地面的坤宮（西南方），是以袁十二祖興起於雲南，開道於四川。¹⁰⁸同治三年歲次甲子之後走的是洛書的一白運，即後天八卦之坎卦當令得之時，對應的是天上二十八星宿的「女、虛」，¹⁰⁹以分野而言，對應的是的地面的艮宮（東北方），為山東（簡稱齊），古稱青州，又稱北海郡。¹¹⁰即西南方從當運轉為失運，轉為東北方當運，是以西南方之西乾堂的道場混亂了，山東之東震堂興起接續道統，闡揚天道。簡言之，轉盤換象或是重立天盤，與天時的轉變密切相關，亦即天時氣數的轉變會影響道統祖師興化的區域，也會影響大道興化的方式。

除了天時會影響道運，人心殆亦是不可忽略的因素，如王祖曰：「西川開荒四十載，誰能悟徹理氣天。末後一著天註定，非時非人不準傳。」¹¹¹說明西乾堂時尚未講明理氣象三極大道、傳授末後一著，因為天時未至，眾生因緣尚未成熟。換言之，西乾轉東震開始辦理末後收圓，闡明理氣象三極大道、傳授末後一著，因為天時已至，眾生因緣成熟之故（詳參第四章第二節第二小節）。是以無生老中降臨東震，敕命王祖賡續道統，辦理末後收圓。如又參酌王祖對無生老中性質之闡釋：「不易之理（無生老中之內涵），靜而能應。」¹¹²則可進一步推得：隨順天時氣數的嬗遞，世道人心的變遷，上天（無生老中）會安排道統祖師，應時應運興化於不同區域，以不同的授受方式，賡續道統，使濟渡眾生聖業達致最大功效。

¹⁰⁶ 又每三個正元，又為一大元。「百科知識：三元九運」，2023年，3月29日，取自：
<https://www.jendow.com.tw/wiki/%E4%B8%89%E5%85%83%E4%B9%9D%E9%81%8B>。

¹⁰⁷ 古德前賢：《道脈圖解》（臺南市：大千世界出版社，2009年），頁30。

¹⁰⁸ 「分野」是古代占星家為了藉星象來觀察地面州國的吉凶，所以將天上的星宿分別指配於地上的州國，使其互相對應，即云某星宿為某州國的分野或某地是某星宿的分野。其中二十八星宿中的「井、鬼」為秦國分野，包括今陝西、甘肅、寧夏，及四川、重慶、雲南、貴州大部。參「教育部重編國語辭典修訂本：分野」，2023年，6月10日，取自：

<http://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=35711&word=%E5%88%86%E9%87%8E>。參徐剛、王燕平：《星空帝國》（新北市：楓樹林出版社，2009年），頁30。

¹⁰⁹ 古德前賢：《道脈圖解》，頁30。

¹¹⁰ 參徐剛、王燕平：《星空帝國》，頁30。（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁23。

¹¹¹ （清）北海老人：《歷年易理》，頁18。

¹¹² （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁47。

從上面的討論，可以窺見「天盤重立」，「西乾轉東震」對於天命道統的傳承而言，意義重大，影響深遠，值得深入探索。然箇中原理涵蓋理氣象、天地人，層面甚廣，礙於主題，筆者於此先告一段落。

光緒三年後，王祖以繼天立極、代天宣化自任，為整頓道統與辦理末後收圓而四處奔走。在天人的助化之下，至光緒八年（1882），已將末後大道播敷至中國大陸各地，內地十八省都有其弟子，¹¹³一直到光緒十年三月鞠躬盡瘁，病逝於天津楊柳青。¹¹⁴

經由以上兩節對王祖個人生命小史的探索，我們對王祖幼年「立志」學聖賢；青年時進西乾堂「求道」、「學道」、「明道」、「傳道」；壯年親受無生老中教導，因而洞達理氣象三極大道、悟徹三教心傳，更加篤信天命，立洪誓願繼聖心傳，最後奉無生老中之命賡續道統，整頓當時西乾堂末流叛道的亂象，擔當天盤重立，開辦末後收圓，建立辦末後收圓道務與道義綱領的重任，有了進一步的認識。簡言之，王祖有深厚的經典基礎，於西乾堂的修學是其悟入聖賢之道的轉捩點，其學問與道義理論的完成則是得力於無生老中的教導。而王祖在天命道統中擔當的角色則是開辦末後收圓，並建立辦末後收圓道務與道義綱領（詳參結論）。

王祖歸天後，其弟子續傳末後一著，辦理收圓。至於今日，他的道義理論隨著一貫道開道的足跡，仍繼續影響著世人。後人若按圖索驥，參考其學道的進程，效法其行誼，成就不朽的生命，亦不難矣。

最後關於王祖與末後收圓還須需要留意的是，在王祖的著作和一貫道的文獻中，常將「末後收圓」簡省地寫作「收圓」，例如：

收圓事比不得開荒門面，.....普勸的修行客大志信善，速回頭認無生共辦收圓。先勸的西乾堂三五速轉，咱都是一老母何有厚偏。¹¹⁵

¹¹³ 王祖自述：「東九省西九省真理普遍。」又清代自嘉慶到光緒年間，行政區共分成兩京、十八省，如此則當時王祖的弟子幾乎遍及中國大陸各地。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 33-34；周振鶴主編，傅林祥、林涓、任玉雪、王東衛著：《中國行政區劃通史·清代卷》（上海市：復旦大學出版社，2013 年），頁 25-26。

¹¹⁴ 作者不詳：《歷年易理·序》，頁 1。

¹¹⁵ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 9。

這引文中的兩處「收圓」，從文意推斷，當均是指「末後收圓」。又如批示於民國三十年之《皇中訓子十誡》曰：

今值白陽應運，救命彌勒掌盤，弓長闡道，共辦收圓。¹¹⁶

此中之「收圓」，從時序來看，也是指「末後收圓」。同理，民國十五年批示之《彌勒救苦真經》曰：「天真收圓掛聖號，等待時至點神兵。」¹¹⁷句中之「收圓」，也是指涉「末後收圓」。故此，或許可以這樣說：廣義的收圓為午會之後上帝救渡原人由盡人合天、自有還無的大計，包括整個初收圓（傳道之春）、傳道之夏和末後收圓（傳道之秋）三期，而狹義的收圓則是意指光緒三年之後開始的末後收圓。

此外，如第一節之所得，在天命道統中，從道光六年開始，大道之傳播敷衍已由單傳獨授轉化為普渡。故知從王祖開始闡發與辦理之末後一期收圓當然也是採取普渡，而非單傳獨授。職是之故，末後收圓也是一貫道道統史上的普渡收圓期。

第三節 收圓之意涵與分期

王祖是開辦末後收圓之祖師，而自明初以降「收圓」抑或「末後收圓」便是一些民間宗教的常用語，多見於民間宗教的典籍中。例如：「收圓寶卷初展開，諸佛諸祖降臨來。」¹¹⁸「末後收圓，福薄難得。」¹¹⁹「這一回臨東土改名換姓，是天真大收圓顯出佛形。」¹²⁰有些學者也根據寶卷對收圓做出解釋，如馬西沙說：「收圓即收人。」¹²¹不過，根據王祖的說法，明清的民間宗教，原是上天為辦理收圓所作之捎書傳信的安排，即並非是領天命辦理收圓的正宗，只是負責散播消

¹¹⁶ 明明上帝：《皇中訓子十誡》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2020年）頁21。

¹¹⁷ 蘇俊源：《彌勒救苦真經解說》，頁10-12。

¹¹⁸ 《佛說皇極結果寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》（北京：社會科學文獻出版社，2012年），第1輯，第1冊，頁12。

¹¹⁹ 《佛說皇極結果寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第1輯，第1冊，頁26。

¹²⁰ 《考證龍華經》，收錄於王見川、范純武主編：《近代中國民間宗教經卷文獻》（臺北市：新文豐出版公司，2015年），第10冊，頁59。

¹²¹ 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（下），頁939。

息，烘托營造末後收圓的氛圍，令大地之人皆知有末後收圓之事而已，¹²²他才是奉天命辦理末後收圓的正宗。若果如是，相較於寶卷，王祖對於「收圓」、「末後收圓」的詮釋，應該是會更深入和周全。那麼王祖是如何說明收圓與末後收圓之意涵？以及辦理收圓之因由？

一、收圓乃午會後，天命明師降世傳授盡人合天之道

王祖對收圓意涵之闡釋主要見於二處，其一是：

真收圓只有一原無二理，理合天性合天即是真詮。¹²³

王祖敘明收圓的真義即是恢復天性，與理天相契合，而非其他。言下之意，理天是人本性的來處，「理」是人本然之性的內涵，收圓的真實義只在引導人恢復本來理性，與理天合一，盡人而合天。此種說法，當是從收圓的終極目標來詮釋收圓的意涵。王祖對收圓第二則主要的闡釋為：

子會開天理氣象，自無入有立人緣；午會傳道象氣理，自有還無號收圓。

124

從上引文，可以窺知收圓與元會運世的升降流轉有關，並且是發生在午會開始的後半段。由於這段文字相當精要，以致確切的意涵，需要參照其他才能掌握完全。筆者爬梳王祖著作得到以下幾段相關資料：

一散萬殊，自無入有，由理入氣，由氣入象，六會開物之世也。萬殊歸一，自有入無，由象入氣，由氣還理，六會閉物之世也。此一之無所不貫，而其出自無極理天。¹²⁵

天開於子沒於戌，地闢於丑沒於酉，人生於寅沒於申。¹²⁶

¹²² 參（清）北海老人：《歷年易理》，頁 57-58。

¹²³ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 25。

¹²⁴ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 36。

¹²⁵ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 71。

¹²⁶ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 23。

一元十二會，六會開物，六會閉物。自子會開天，為自無入有之漸，天地人物之性，子會入命理，丑會入氣，寅會入象，歷卯、辰、巳，六會而萬象全矣。午會傳道，為自有還無之漸，故由象悟氣，自氣還理，此盡人合天，賢關聖域，造詣之次第也。¹²⁷

王祖曾言：「學人先讀《易經》，及《皇極經世》，於天地之始終，物類之變化，胸有成竹，方不為異說旁門所惑。」¹²⁸教導學人欲對「天地之始終，物類之變化」，有比較完整的了解，可以根據《易經》，及邵康節《皇極經世》中元會運世的說法。¹²⁹故知王祖認同邵康節以一元十二會為天地消長、物類變化之大數的主張。準此，及上面之第一、第二段引文，可知一個元會的前六會為開物之世，天地變化之大要為子會開天，丑會闢地，寅會人物漸漸生成，至於午會則萬類生全。其底蘊乃是自無入有，由一本而散萬殊，由理入氣，由氣入萬象。一個元會於午會開始的後六會，則為閉物之世，人物乃至大地和日月星辰，都將自有而還無。大要為申會人物將覆沒，酉會大地覆沒，至於戌會星光殞散，進入混沌。其底蘊乃自有還無，由萬殊而還歸一本，由象入氣，由氣還理。即在閉物的後六會，惟有無極理天，真常不易，無關乎氣象世界的覆滅。此外，從第三段引文則可知於午會之後會開始傳授至道，教導人由象悟氣，自氣還理，恢復本來理性，使人得以回歸無極理天，超脫天地覆滅的浩劫。如再對照王祖對收圓的主要闡釋：「子會開天理氣象，自無入有立人緣。午會傳道象氣理，自有還無號收圓。」及「真收圓只有一原無二理，理合天性合天即是真詮。」初步可得，收圓乃午會之後，傳授至道，幫助來自理天的芸芸眾生，能夠由象悟氣，自氣還理，恢復本來理性，返還理天，以超脫浩劫之事。

¹²⁷ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70。

¹²⁸ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 68。

¹²⁹ 邵康節《皇極經世書》云：「元之元一，元之會十二，元之運三百六十，元之世四千三百二十，……易之生數十二萬九千六百，總為四千三百二十世，此消長之大數，衍三十年之辰數，即其數也。」以一元十二會共十二萬九千六百年為天地萬物生滅消長的一個週期。(宋)邵雍：《皇極經世書》(臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》)，第 803 冊，頁 1046。

對於申會之後，天、地、人物覆滅的劫難，王祖稱之為浩劫、末劫或者延康劫。¹³⁰對浩劫的景況，王祖有如下進一步的闡述：

人物之終也，氣數盡則津液不生，津液竭則四大朽潰。天地之終也，氣運盡則雨露不降，雨露竭則海乾山崩，光散星隕，焚以劫火，摧以罡風，大氣不舉，則地化飛灰，而混沌至矣！浩劫之至，始於人物，再而山川，終而星斗。……聖賢仙佛，教人不戀色身，脫離輪迴，超出三界者，蓋慾界、色界，難免劫火，囿於其中，則靈光消滅。此元滅一靈光，則後元少一人物，惟無極理天，劫火不至。¹³¹

王祖敘明當天地人物的生氣竭盡時，會有浩劫降臨，人物、山川大地、星辰雲漢，都會因為劫火的焚燒，罡風的掃蕩，而逐一殞落覆滅。惟有超出三界之外的無極理天真常不壞，無關乎劫難。所以聖賢仙佛教導人要超越對形象的貪戀，超出三界，脫離輪迴，回歸無極理天，因為唯有如此方能超脫天地覆滅的浩劫。

王祖的收圓理論，涉及返本還原、盡人合天的工夫論，也和天地人物自無入有、自有還無之理氣象三極的宇宙論、心性論密不可分。有關王祖理氣象三極的宇宙觀和心性論，本文擬於第三章討論，其傳授之超氣入理的末後一著心傳和工夫修持，則於第四、第五章探究，此處則先就收圓之意涵再作進一步之探索。

思繹王祖所云：「午會傳道氣象理，自有還無號收圓。」可知當有傳道的聖哲，擔負濟化眾生辦理收圓之事。那麼誰是掌道辦理收圓的聖哲？是王祖自己嗎？對此王祖的解釋為：

蓋自天開於子，萬物皆以漸自無而入有；道開於午，萬物皆以漸自有而還無。自無入有，本於自然，其權在天；自有還無，道在授受，其權在人。……是道也，始於伏羲，成於黃帝，盛於堯、舜，此太古制器尚象，修象之世也。至堯傳心，漸入精微，無象之學，即基於有象之世也。¹³²

¹³⁰ 參（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 24。（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 77。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 47、50、52、63。

¹³¹ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 76-77。

¹³² （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 19-20。

這道場午會初天命堯舜及禹湯，周末時分三教……現如今三期至老母敕令辦收場。¹³³

根據這兩段引文，午會傳道辦收圓之事並非由一位聖哲獨力承擔，而是由維皇上帝亦即無生老中主宰，敕命伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、……三教聖人、……王祖等聖哲，相繼降世掌道，繼天立極，代天宣化，教人自有還無之道的救渡大計。伏羲為降道之始祖，脈脈相繼，從王祖言「現如今三期至老母敕令辦收場」，可窺見整個收圓大計包括三大期程，王祖之時已至最終局第三期。這些銜領上帝之命，應運降世的掌道之聖，王祖著作中多稱之為真師，¹³⁴今時一貫道則稱天命明師。¹³⁵換言之，收圓乃真師（天命明師）降世，闡明盡人合天之道，一部收圓史即天命道統傳承史。

首段中王祖言：「自無入有，本於自然，其權在天；自有還無，道在授受，其權在人。」說明人從無極理天乃本然如此、自然而然，然而人要返還無極理天則須有賴明師指授。筆者想追問的是，為何須要得明師傳道才能返本還原，人不能自然地返回無極嗎？對此王祖亦有解釋：

自無入有，自理生氣，自氣生象，天生人也。有象而後，甘食悅色，知識日開，人生人也。理入於氣，則拘於氣稟；氣入於象，則蔽於物慾。情牽慾染，迷真逐妄，機巧變詐，冤緣相報，而輪迴無停矣！……於是天命聖神，應運降生，明有、無、顯、微，天、人、賦、稟之淵源；理、慾、是、非，善、惡、報應之本始。……此三皇五帝，法天象地，變理陰陽，繼天立極，代天宣化之所自來也。¹³⁶

本然之性，來自理天，人人本有，然「迷」則有而不知其有；「覺」則有而各知其有矣！¹³⁷

¹³³（清）北海老人：《歷年易理》，頁 13。

¹³⁴ 如王祖有云：「大學之道，必須真師指點理天、氣天、象天之源，理性、氣性、質性之分。」（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 13。

¹³⁵ 參濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》（臺中市：光慧文化事業股份有限公司，2014 年），頁 26。

¹³⁶（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 19。

¹³⁷（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70-71。

第一段中，王祖敘明人皆自無極理天而來，皆有天理之性，然而有身之後，由於氣稟的繫縛，物慾的蒙蔽，迷昧了本性。雖有天理之性，已不知其有，以致迷真逐妄，機巧變詐，冤緣相報，落入輪迴生死無止息。於是天命聖神降世，闡明有形、無形、有為、無為、顯著、隱微之差別，天與人的關係，人稟賦之淵源，以及講明理慾之分殊、是非善惡與因果報應之理則，為三皇五帝等天命明師降世傳道，繼天立極，代天宣化之所自來。於第二段王祖則說明，人得天理之稟賦，皆本自具有理性，然而迷於氣稟、物慾，以致雖有而不自知，若能覺悟則能各知其有。

換言之，人雖皆本具足天賦之理性，但是拘於氣稟、蔽於物慾，迷真逐妄，以致有而不知其有。有而不自知，則無法體現本然之理性，亦即無法自悟，是以多造作惡業，沉淪在生死輪迴中無法出離。故而天命明師降世，傳授至道，闡明至理，啟發人覺知本然理性，天人稟賦之淵源，以超越氣象的障蔽，而超脫浩劫。

二、收圓為渡化三曹之九六原性返本歸原，總歸理天

上一小節由「子會開天理氣象，自無入有立人緣；午會傳道象氣理，自有還無號收圓。」入手，亦即從時間流的縱軸討論收圓的意涵，本小節將嘗試從空間的橫軸來了解上帝收圓大計所涵蓋的廣度。

王祖悲心深重，關懷廣大，《歷年易理》一書，紀錄了他透過尺牘，寄語不同的社群，講說大道降世辦收圓之淵源、自己掌道辦收圓的心跡，其中之〈庚辰 光緒六年〉對上天（無生老中）辦收圓涵蓋之廣度有所闡述：

庚辰年寫草字寄拜大地眾賢良，將大道徹中邊窮源究委說細詳，……自寅會來下世九六原性困皮囊。這道場午會初天命堯舜及禹湯，周末時分三教西天東土鼎足忙。先天中渡四億九二殘靈未還鄉，現如今三期至老母敕令辦收場。¹³⁸

¹³⁸（清）北海老人：《歷年易理》，頁 13。

這是一封王祖寄語大地眾賢良，闡述大道始末原委的尺素。這封尺素中透露出幾點訊息，其一、寅會時有九六億原性自理天下生。其二、自午會初，上天開始命明師降世傳道。經過三代以上，堯、舜、禹、湯等明師的努力，和周朝末年後應化現身在三教中之明師的濟度，已有四億原性返本歸原，返回無極理天，還剩下九二億原性尚未回鄉。其三、如今以至第三期，無生老中敕令辦理最終場的救渡。從前後文意推斷，所謂「收場」，除了指涉最終場，似乎也意味要將剩下的九二億原人，一齊渡返理天。參酌《歷年易理》中另外兩段文本，這個疑問應該可以得到答案：

天趕地催人緣湊，你看收圓不收圓。定與無皇慰心願，……定與三教整道統，定救九六還本原。不是男兒誇海口，愚公有志可移山。¹³⁹

解開了乾坤袋九六還原，上渡惺有象天星斗河漢，下渡惺幽冥地十殿諸閻，中渡惺飛潛動有情眷屬，會三教合萬法總歸理天。¹⁴⁰

從兩段引文可見，上帝降道辦收圓的確是想要喚惺九六億原人，一齊歸返理天。此外，亦可進一步得知，九六億原人概括天上的星斗河漢、¹⁴¹人間的飛潛動有情眷屬、地府幽冥中的閻君與鬼魂，¹⁴²這三大類的生靈，即所謂「三曹」，¹⁴³都是上帝收圓大計畫要濟度的對象。換言之，當初自理天下生的九六億原人，眼下並非全是人的型態。對此，王祖的解釋是：

一封書寄九六同母良賢，聽道末徹終始訴說根源。想子會與丑會人物未現，……真空性同住在無極宮院，……自寅會母命咱臨凡下界，普天下遍九州設立人緣。起初是無懷氏混沌未判，漸漸的情識生親疎厚偏，貪酒色合財

¹³⁹ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 16。

¹⁴⁰ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 23。

¹⁴¹ 王祖認為掌理河漢星斗的為氣中之陽神，十殿諸司則為氣中之陰神，都屬於氣中之神。參(清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 76。

¹⁴² 王祖於另一處說：「上度星斗通河漢，下度十方徹九泉，四大部洲皆度遍。」故可知於地府中的鬼魂也是收圓的對象。(清)北海老人：《歷年易理》，頁 40。

¹⁴³ 天上的星斗河漢、人間的飛潛動有情眷屬、地府幽冥中的閻君與鬼魂，這三大類的生靈，在王祖著作和現今一貫道經訓中，總稱為「三曹」。例如：《一貫道疑問解答》：「一貫道普渡性靈之範圍極廣，上可以渡天上河漢星斗，氣天諸仙，中可以渡人間芸芸眾生，下可以渡地府幽冥鬼魂，此之謂『三曹普渡』。」南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 8 上。

氣輪迴萬變，投牛胎入馬腹脫骨如山。因此纔青陽會燃燈下勸，渡回了二億性大羅神仙，聖賢劫牟尼佛又把道辦，渡二億證菩提共赴靈山。現如今堪堪的紅陽劫滿，無生母寄書信五百年前，為此事未來祖三回九轉。¹⁴⁴

此文是一封家書，是王祖寫給九六同中良賢，原始要終地講訴生命根源的一封信。內容講明，寅會時九六原性奉無生老中之命，從理天下生塵凡為人種。即九六原性奉命下世，最初的生命型態皆是「人」，清靜自適、古樸淡泊。逐漸地因為情識生起，被酒色財氣障蔽，九六原人落入生死輪迴，出此入彼，譬如投牛胎、入馬腹，生命形態一變再變。在無數的輪轉中，早已忘卻本來面目，不知同出於一中窩，不識歸鄉路。因此無生老中自青陽期開始，命聖佛降世傳道，要渡回九六億原性。比觀此引文與前一段引文，可得當初自理天下生的九六億原人，並不一定是以人的生命型態體現，而是分散在三曹，飄零在輪迴轉變中。故此，無生老中收圓的廣度要涵蓋三曹。

綜合以上兩小節的討論，可知收圓乃是當天地的運數進入生機收束的下半場後，即午會之後，上帝敕令明師降世傳道濟化大千，使九六原性能夠超越氣象的障蔽，恢復本然理性，性還無極，以超越浩劫之事。換言之，即圓滿度盡九六原性之事。於吾人個人而言，則是必須訪求天命明師指點，以明善復初，返本還原，恢復本然圓滿之理性，以解脫輪迴與超越浩劫之事。

三、上天三期降道辦收圓

從第一小節的探討可知，伏羲為開道的始祖，是最先奉上帝之命降世傳道，辦理收圓的聖哲。相傳伏羲為上古的帝王，其相關文獻最早出現於《莊子》，¹⁴⁵而目前史學界有的認為伏羲活動的時代是距今 7000—8000 年之前。¹⁴⁶是故可知，收圓的期程至少長達七八千年。再者，從前兩小節引文的隻字片語隱約可知，這個歷時如此長遠，範圍又廣大到涵蓋所有生靈，以及目標高遠的救渡計畫，是有

¹⁴⁴ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 8-9。

¹⁴⁵ 陳鼓應：《莊子今註今譯》(臺北市：臺灣商務印書館，1975 年)，頁 129。

¹⁴⁶ 謝居憲：〈一貫道道統初祖伏羲說真偽辯〉，《一貫道研究》，第 6 期(2017 年 8 月)，頁 185。

計畫地、分成三個階段，漸次地在推動。對於午會降道分三期辦收圓之事，王祖在《三教圓通》中有一段比較完整的敘述：

午會傳道，二帝三王，道與權合，道法寓治法之中，於時為春，乃抽象還氣之漸。三教聖人，塵視祿位，大闡天人性命，無聲無臭之大源，乃由氣還理之漸，於時為夏。末後收圓，道在庶人，闡明理天、氣天，窮人心、道心之來源，究理性、氣性之本始。性受清虛真空，自天而人；性還清虛真空，盡人合天。將視之不見，聽之不聞，體物不遺之神，放彌六合，退藏於密，其味無窮之性，道旨普傳。……發前聖未發之秘，啟千古不明之理，乃由氣入理之漸，於時為秋。¹⁴⁷

在〈理性釋疑〉中也有一段可以參考：

上古聖神，繼天立極，代天宣化，而道統之傳有自來矣。……自是以來。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯。湯以是傳之文、武、周公。此時天無二日，民無二王，此所謂三代以上，道在君相，教之整也，整則不分。自昭穆以降，教漸陵夷，迨至幽厲，頹焉莫救，教之衰也。於是孔子教於杏壇，老聃傳於柱下，而釋迦文佛化起西域，此所謂三代而下，道在師儒，教之散也，散則分矣。孔子之教，存心養性，以一貫為宗旨；佛氏之教，明心見性，以歸一為宗旨；老氏之教，修心鍊性，以守一為宗旨。三教聖人，雖天各一方，地分華夷，而其教之不異，若合符節。¹⁴⁸

綜合前面討論和以上兩段引文可知，王祖把道統的沿革與春耕、夏耘、秋收、冬藏的觀念對舉，把午會之後上天降道辦收圓的期程，分成道統之春（初收圓）¹⁴⁹、道統之夏、道統之秋三大階段。其中第一階段的道統之春，時間三代以上，由伏羲、帝堯、帝舜、禹、湯、文、武、周公等聖王宰輔，繼天立極，代天宣化，賡續道統。他們既是主政者，同時也是天道精神的承載者，故而「道在君相」、「道

¹⁴⁷（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》（出版地不詳：天恩堂，出版年不詳），頁 26-27。

¹⁴⁸（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 104。

¹⁴⁹從王祖曰：「子開天，午收天，二帝三王堯在先；興揖讓，闡心傳，執中精一道統全。舜禹湯，洪（共）文武，三代而上道合權，這就是，先天會，燃燈九劫初收圓。」可得三代以上的道統之春又稱初收圓。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 22。

與權合」、寓道法於治法之中，是道統之春的特色。此外，相對於道統之夏，有三教聖人之天各一方代天宣化，此時由掌道的君相一人化天下，乃教之整。又在整個收圓之由象悟氣，自氣還理的過程，此時為抽象還氣之階段。而古籍中記載自周昭王、穆王以降，王道不興，君王德行衰微欲肆其心，¹⁵⁰迨至幽厲，暴其民甚，身弑國亡，¹⁵¹以王祖的道統三期觀而言，則是天子的德化衰頹，初收圓末了的徵兆。

據王祖的說法，道統的第二期——傳道之夏始於周末。在王化衰頹之際，老子、孔子和釋迦文佛分別於柱下、杏壇、西域弘道興教。他們傳道的地點、教化的方式或有不同，然而皆是致力於闡發人物性命的內涵與根源，皆是教人從涵養心性，而達乎與道合同，盡人合天。他們奉天承運，創立了儒、釋、道三種重要的教化方式，開啟道統史上由師儒賡續道統，承載繼天立極、代天宣化之使命，所謂「道在師儒」、「教之散」的階段。這個時期在整個收圓自有還無的進程，屬於由氣還理的階段。值得注意的是，在歷史的長河中，三教聖人興起的時間確如王祖所言，相去不遠，學術界稱他們都出現在軸心時代。

「軸心時代」一詞最早是由德國哲學家雅斯培提出，如今已獲得西方學術界的普遍接受。雅斯培提出在西元前五百年前後，中國有隱士與游士（指老子、孔子等）、印度有苦行者、希臘有哲學家、以色列有先知，不約而同地對於對宇宙、人生的體認，產生了一次關鍵性的突破。他們彼此的思想內容無論差異有大，都屬於同一類的人，皆證明人能夠在內心與整個宇宙相映照，並成為後人思想或宗教傳統的開端，因而稱他們都完成軸心突破，稱那個時代為軸心時代。¹⁵²而早在雅斯培於《歷史的起源與目標》一書中提出「軸心時代」、「軸心突破」的說法以

¹⁵⁰ 參《太平御覽》引《帝王世紀》：「昭王在位五十一年，以德衰，南征及濟于漢。」以及《左傳》：「昔穆王欲肆其心，周行天下，將皆必有車轍馬跡焉。」（宋）李昉：《太平御覽》（石家莊市：河北教育出版社，1994年），頁736。（周）左丘明撰、吳樹平等點校：《十三經標點本·春秋左傳》（臺北市：曉園出版社有限公司，1994年），頁1479。

¹⁵¹ 參（漢）司馬遷：《新校本史記三家注并附編二種·周本紀》（臺北市：鼎文書局，1993年），頁145-149。（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁25。

¹⁵² 參余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁2-12。林惟仁：《求道者——以孔子弟子為研究的起點》（臺北市：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，林啟屏指導，2005年），頁1。

前（該書德文原本成書於 1949 年），¹⁵³王祖在闡述道統三期觀時（1877-1884 年間），就已經提出三教聖人興起的時代相近，皆致力於闡明人可以透過心性的涵養，達致與道合一，並強調他們所從事之事，是人類文明發展史的一個轉捩點、一個起點的說法。

第三期道統之秋，王祖又稱之末後收圓，亦即最後的收圓，此時在整個收圓自有還無的過程中，屬於由氣入理之漸。王祖闡述當天時道運轉入末後收圓，道在師儒將轉變為道在庶民，由庶民掌理道統，承載繼天立極與代天宣化的使命。此外，到末後收圓期時，天地大源的理天和萬物之父母的氣天，¹⁵⁴將被更徹底地被闡明，因之人的理性、道心與氣質之性、人心的來源，將透徹地被了解，自天而人的天人的關係，與返本復始的盡人合天之道，將更普遍地被傳授和講明。意味著闡發前聖未發之奧秘，開啟千古不明之義理，將是此時代的特色之一。

王祖言：末後收圓期道在庶民，道旨普傳。言下之意，末後收圓期時學道、修道乃至於傳道將會成為一種庶民運動，不再是知識分子、僧侶和道士的專利。筆者觀察近年來社會上有一些現象，譬如：師道日衰、庶民地位鵲起；佛門中白衣上座說法、¹⁵⁵居士地位提升；¹⁵⁶以及全球有千百萬計的庶民投入一貫道之學道、修道和傳道的聖業。整體而言，演化的趨勢，與王祖預言末後收圓「道在庶民」，頗相符應。

總上，午會之後，上天分三期降道辦收圓——傳道之春（初收圓）、傳道之夏、傳道之秋（末後收圓），而末後收圓即末後的一場收圓。值得注意的是，在王祖的著作中，還可以見到另一種收圓三期觀，如其云：

¹⁵³ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 2。

¹⁵⁴ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 55。

¹⁵⁵ 「人間通訊社：全球宗教：人間佛教宣講員培訓」，2021 年 4 月 2 日，取自：
<http://www.lnnews.com/news/15/%E4%BA%BA%E9%96%93%E4%BD%9B%E6%95%99%E5%AE%A3%E8%AC%9B%E5%93%A1%E5%9F%B9%E8%A8%93%E3%80%80%E5%8D%83%E4%BA%BA%E7%A9%BA%E4%B8%AD%E4%BB%A5%E6%B3%95%E7%9B%B8%E6%9C%83.html>。

¹⁵⁶ 如陳榮捷預言中國佛教領導地位由僧侶轉至居士手上是無可避免之事。見陳榮捷：《現代中國的宗教趨勢》（臺北市：文殊出版社，1987 年，頁 111。

子開天午收天陰陽消長，十二萬九千六有此一場。先天佛號燃燈已末午首，堯傳舜舜傳禹禹傳成湯。至西周青陽世九劫已滿，纔轉換中天佛五葉紅陽。周末時自一道分成三教，三千年十八劫又換白陽。¹⁵⁷

這種收圓三期觀的三期為青陽期、紅陽期和白陽期三期。如進一步比觀這兩種三期觀，可以看到二者其實是十分類似的。例如：兩種三期觀的第一期，都是指涉三代以上由聖王掌理道統的階段，第二期則是自一道分三教，三教聖人掌道統。至於第二種三期觀之白陽期起始的時間，根據《一貫道疑問解答》：

時至「三期末劫」，白陽當今，路祖傳道。¹⁵⁸

以及《道脈傳承錄》：

十七祖路中一，普渡收圓之白陽初祖。¹⁵⁹

則白陽期乃伊始於清光緒三十一年（1905），¹⁶⁰路祖中一承領天命之時，與從光緒三年王十五祖掌道發軔的末後收圓，僅相差二十八年。此外，王祖又有云：

學者言過去、未來、現在，必以堯、舜、禹、湯、文王三代以上為過去的道統，為傳道之春。……太上、釋迦、孔子為現在之道統，由老子至今三千餘年；釋迦、孔子至今不足三千年，截長補短，合為三千年。其間分：正法一千年，相法一千年，末法一千年。現在之世為傳道之夏。¹⁶¹

此文中，王祖則說明其掌道之世尚為傳道之夏。而爬梳一貫道之重要文獻如《皇中訓子十誡》、《彌勒救苦真經》和《一貫道疑問解答》所用之三期名稱，皆是青陽、紅陽、白陽。¹⁶²是以，十七代路祖中一掌道，為無生老中三期降道辦收圓之末後一期的正式開始。而在此之前，無生老中已命王十五祖開始運籌帷幄，末

¹⁵⁷（清）北海老人：《歷年易理》，頁 29。

¹⁵⁸ 南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 5 上。

¹⁵⁹ 聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版），頁 13。

¹⁶⁰ 韓雨霖：《祖師師尊師母略傳》，頁 6。

¹⁶¹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 26。

¹⁶² 參明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 63-64。蘇俊源：《彌勒救苦真經解說》（新北市：多識界圖書文化有限公司，2016 年），頁 10-12。南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 9 上。

後這一場要渡回九二億原人的收圓大事。¹⁶³茲將王祖道統三期觀之主要訊息，整理如表 2-3-1：

表 2-3-1 王祖之收圓三期觀（道統三期觀）

收圓期程之劃分法	傳道之春		傳道之夏	傳道之秋
	初收圓			末後收圓
	青陽期		紅陽期	白陽期
起訖時間	伏羲～三代聖王		周昭王以降 ¹⁶⁴ ～清末	末後收圓始於光緒 3 年 白陽期始於光緒 31 年
傳道要旨	制器尚象	帝堯開始傳心	大闡天人性命無聲無臭之大源	闡明理天氣天，窮究理性氣性之本始
傳道祖師	為君相		為師儒	為庶民
設教的方式	道與權合		道與權分	道與權分
	君相一人化天下教之整也		三教師儒各化一方教之散也	道在庶民，會三教而歸一，教之合也 ¹⁶⁵
	單傳獨授		單傳獨授，至袁十二祖始普渡	大開普渡，三曹齊度

從王祖的闡釋可以得知，整個收圓大計具有因次遞進、宗旨一貫的特色。例如：從初收圓到末後收圓，傳道要旨為從制器尚象建立文物制度，到傳授修心法要，再從傳心到窮究天人之際，再到闡明理天氣天，窮究理性、氣性之本始。對於性理與天道內涵的闡發，越來越細膩。又如傳道設教的方式，從「君相以一人化天

¹⁶³ 而如根據王祖之著作《歷年易理》：「待至丁丑，彌勒出世東震，纔能收圓。」以及祖路中一回天後降鸞所作之《金公妙典》云：「西天下界彌勒祖，今日靈山顯威嚴。」並批示有《彌勒真經》，概可窺知王十五祖與路祖中一均是彌勒倒裝降世，先後降世主辦末後這一場收圓。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1。金公祖師：《金公妙典》（彰化：天恩堂，1996 年），頁 1。明德編輯部：《一貫薪傳》（新北市：明德出版社，2012 年），頁 34-35。

¹⁶⁴ 詳頁 40。

¹⁶⁵ 「教之合」一詞，參見顏金漢：《一貫道「普渡收圓」之研究》，頁 76。

下」→「三教聖人各化一方」→「道在庶民，會三教而歸一」，表示收圓的聖業是由點而線而面，漸進有序的開展，而終究不離達本還原，同歸一理的收圓宗旨。而如前所述，尤其值得注意的是，清朝的王祖言紅陽期開始，三教聖人奉天命降世大闡天人性命之說，似可解釋近代學界所謂軸心突破的底蘊。又王祖末後收圓道在庶民的說法，也與近年世界演化的趨勢相符應。

第四節 小結

從前幾節的討論，本文有如下的所得：

- 一、王祖思想的完成，主要得力於光緒三年無生老中的教導。王祖自童子之時即深慕聖人之道，幼時由自學氾濫涉獵往聖遺編，並未能領悟聖人心法。於二十七歲時，因劉萬春引進入西乾堂，得姚師鶴天指示玄關一竅所在，藉由靜坐涵養本心，契入聖人心法，始知三教合轍同歸心源性海。然至此時，王祖對無太皇三極理，猶止於聊窺門牆。直到光緒三年，透過無生老中臨壇降乩的教導，講透九轉金丹工夫之意涵、三極大道等，王祖才徹悟三教義理，打破過去思想學問之糊塗、隱晦不清處。雖然之後王祖奉無生老中指示，還有拜於天罡與淳風二師門牆，學習元會運數、《河圖》、《洛書》和《易經》。然而從王祖的自述可知，其能深造末後收圓之義理核心——理氣象三極一貫之道和悟徹三教義理，主要乃是受教於無生老中的教導。
- 二、無生老中敕命王祖整道統、重立天盤，是王祖賡續道統與開辦末後收圓之由來。光緒三年，經過無生老中親臨東震一個月有餘的教導，王祖洞澈三極一貫之道和悟徹三教義理。隨後無生老中令王祖立誓願——一心辦道闡明三教心傳，並敕命王祖賡續道統，承擔整頓道統，和西乾轉東震、開荒下種轉末後收圓之重立天盤的重任。
- 三、辦理末後收圓之綱領源自生老中的指示。無生老中敕令王祖重立天盤，開啟末後收圓之時，同時也示下辦理的大要：在道義方面，有闡明三極一貫之道，和普傳末後一著，以重明三教心傳；在道場的運作上，首先將至尊

之聖號，改回袁祖掌道時所用之「無生老中」，並且重新選拔人才，和開啟天人相接的辦道方法，以及普渡人鬼星宿的濟渡範疇；目標則是挽化人間為舜日堯天，和普濟生靈同返無極理天。

四、午會傳道象氣理，自有還無號收圓。上天降道辦收圓之原由有二，其一是午會之後天地生機逐漸崩壞，其二則是人自有生之後被物慾所蔽、氣稟所拘，以致流浪生死，不知本來。故而上天令明師降世，傳授超生了死，達本還原，超脫浩劫之道。是以，收圓乃是當天地的運數進入生機收束的下半場後，即午會之後，上帝敕令明師降世傳道濟化大千，使九六原性能夠超越氣象的障蔽，恢復本然理性，性還無極，以超越浩劫之事。於吾人個人而言，則是必須訪求天命明師指點，以明善復初，返本還原，恢復本然圓滿之理性，以解脫輪迴與超越浩劫之事。

五、王祖乃開辦末後收圓與建立末後收圓綱領之關鍵祖師。整個收圓期程，包括青陽期、紅陽期、白陽期三大階段，白陽期為末後一期，起始於清光緒三十一年。而從由學者多謂：王祖是一貫道道義理論的主要建構者，一貫道之規章、制度多出自王祖之手。可以窺見在白陽期來臨之前，無生老中已命王祖，開始運籌帷幄末後收圓之大事，建立末後一期收圓之綱領。

第三章 末後收圓之核心義理——理氣象三極一貫之道

講透了無太皇大中一貫，是無生老中示下的末後收圓綱領。而從前文收圓意涵之討論，確實窺見理氣象的宇宙觀乃王祖闡釋收圓理論的重要憑據。（詳見第二章第二、第三節）是以，本章將對理氣象三極一貫之道做進一步的探討，了解此道在王祖道義理論中之角色。方法次第為依循王祖所云：「先格無極之理，窮天地之大源；次格太極之氣，究萬物之父母；再次格兩儀之象，分動靜之由來。」¹⁶⁶於第一節先梳理王祖對「無極之理」的闡述；第二節探析王祖「太極之氣」的理論；第三節探討王祖「象」的思想；第四節的主題為理氣象三極一貫之要旨；最後第五節的主題則是王祖的心性觀，藉此討論吾人達致三極一貫之依據，與不能三極一貫的原因。

第一節 王祖的理天思想

一、「理」即無極之真，乃品匯之根柢，造化之樞紐

「理」，是王祖稱說先天原始本體¹⁶⁷的主要詞彙，對於「理」的本體義，王祖有一段精闢的詮釋：

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。¹⁶⁸

王祖敘明「理」即「無極之真」，是天地存在的根源，先有「理」，才有天地，更遑論萬物。當天窮地盡、萬物覆滅時，無極真理依然存在，而能再度生育天地。換言之，「理」是宇宙的第一因，真常不易，超越成住壞空，無窮無盡，無始無終，故又稱「無極之真」。除此，對於「理」的本體義與「無極之真」的意涵，王祖又曰：

¹⁶⁶（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 55。

¹⁶⁷「先天原始本體」見於《一貫道疑問解答》，乃指生育天地、人類、萬物之始源，即宇宙始源、宇宙本體。至於「先天」一詞的涵義，王祖有云：「所謂先天，生天者是。」參南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 3 下。（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 3。

¹⁶⁸（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

道即理也，理本一致，有何盛衰。……道包天地，道貫萬類，無時不有，無處不然。無形無色，而為形形色色之本；無聲無臭，而為聲聲臭臭之源。

169

此理以萬物終始共由而言，謂之道。¹⁷⁰

王祖敘明「理」即是「道」，常恆不易，無有盛衰興廢之變化波動，古今一理，不被時間侷限。此一理，包羅天地萬物，貫徹萬事萬物，無所不貫，時時皆然，但用一理以通貫。「理」，無形狀、無顏色，卻是形色的本源，能夠生成形形色色；無聲無臭，卻是聲聲臭臭的根源，能夠生發聲聲臭臭，以其為萬物須臾不可離的準則，謂之「道」。

綜上，王祖言無極真理：無形無象、無聲無臭，而徹上徹下無所不在，超越空間的限制；無始無終、真常不易、古今一貫，超越時間的限制，而為天地萬物之大本大源，變化代興共同遵循的準則。亦即「理」具有實相義、本體義、¹⁷¹準則義、周遍性、普遍性、恆常性。猶如王祖所贊：至理渾圓天地先，徹終徹始徹中邊，大包覆載無形外，細入鳶魚有象前。王祖並以「○」象之，¹⁷²概寓意至理渾圓、圓滿、無有分別，放之可彌六合，卷之可退藏於密，始終不改其渾圓、圓滿、無有分別的特質。

二、「理」，信實不虛，統四端而兼萬善；《河圖》垂顯天生物之理

王祖於〈學庸序〉曰：「解言『理』必本於《河圖》。」推崇《河圖》為了解和闡述「理」的必要根據，至於王祖為何如此推崇？從下文或可窺知：

《河圖》者，理也。理主五常，常則恆久不變。……理本無象，天現《河圖》以象之，《河圖》乃理之數也。¹⁷³

¹⁶⁹（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 104。

¹⁷⁰（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 111。

¹⁷¹參南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 3 下。

¹⁷²原文為：「至理渾圓太極先，徹終徹始徹中邊，大包覆載無形外，細入鳶魚有象前。」今依此處上下文意略做修改。（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 13。

¹⁷³（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 32。

王祖先肯認《河圖》表顯不易之理，譬如顯示無極至理五常俱足。王祖繼而說明，至理本是無形無象，上天假借《河圖》之象數，垂顯至理。言下之意，《河圖》之出現乃源於上天慈憫，因為至理無形無象，人難以瞭解和遵循，故此上天垂現《河圖》，好讓人比較容易瞭解天理，能夠依道而行。類似的話，王祖不只說過一次，如其又云：

《圖》出於河，此天之生物成物，至當不易之理，示於人也。¹⁷⁴

此文亦是說明《河圖》出世乃是天意，為垂示天理於人。殆王祖認為《河圖》之象數蘊涵天理，且是由上天所降，故此極力推崇。

至於《河圖》之象數為何？探蹟古籍，可見《河圖》一詞在先秦的典籍文獻中便已出現，如《尚書·周書·顧命》曰：「越玉五重：陳寶、赤刀，大訓、弘璧，琬、琰，在西序；大玉、夷玉、天球、《河圖》，在東序。」¹⁷⁵又如《論語》：「鳳鳥不至，河不出《圖》，吾已矣夫！」¹⁷⁶《易經》：「河出《圖》，洛出《書》，聖人則之。」只可惜這些經籍均是有《河圖》之名，而沒有《河圖》的內容，遂使《河圖》究為何物？成為中國文化史上的一樁公案。¹⁷⁷而王祖採用之《河圖》，內容如下圖 3-1-1。¹⁷⁸此為《河圖》，最早可以追溯到蔡元定（1135—1198）的判定，由於載于《易學啟蒙》和《周易本義》，遂成為南宋以來流行的說法。¹⁷⁹

¹⁷⁴（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 34。

¹⁷⁵ 屈萬里：《尚書今註今譯》（臺北市：臺灣商務印書館，2009 年），頁 212。

¹⁷⁶（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 150。

¹⁷⁷ 參朱伯崑：《易學哲學史》（二）（臺北市：藍燈文化，1991 年），頁 10-11。

¹⁷⁸（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 79。

¹⁷⁹ 參朱伯崑：《易學哲學史》（二），頁 437-440。又《宋史》：「熹疏釋《四書》及為《易》、《詩》傳、《通鑒綱目》，皆與元定往復參訂。《啟蒙》一書，則屬元定起稿。」說明《易學啟蒙》乃朱熹與蔡元定之合著。（元）托克托等修：《宋史·蔡元定傳》（臺北市：臺灣商務印書館，1986 年，影印《文淵閣四庫全書》），第 288 冊，頁 111。

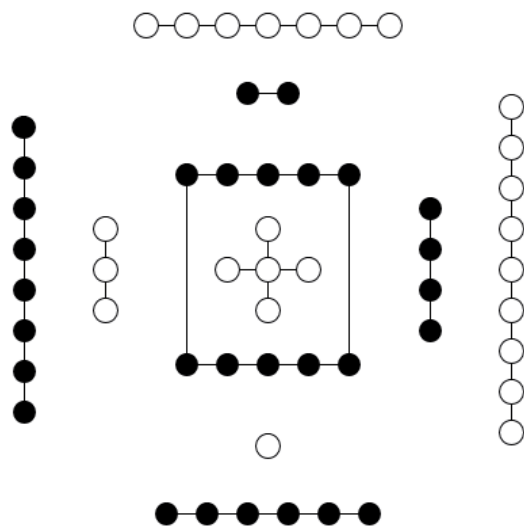


圖 3-1-1 《河圖》

圖 3-1-1 是一黑白點圖陣，據王祖所言，此乃至理之文，明顯可見，其中奇數點一、三、五、七、九為白點，偶數點二、四、六、八、十為黑點，兩兩成對，分別列在中央和四邊。對此王祖解釋曰：

《河圖》之數，二七在南，屬火……；一六在北，屬水，……；三八在東，屬木，……；四九在西，屬金……；五十居中，屬土。¹⁸⁰

王祖說明《河圖》二七、一六、三八、四九、五十這五組數字所在的位置，分別對應南、北、東、西、中五個方位，也象徵火、水、木、金、土五行。關於白點、黑點象徵的意涵，王祖說：

無極之理，微中之微，玄中之玄，……無象無名，本不可見。於不可象，不可名，不可見之中，強現《河圖》之名與數以見之。天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之。¹⁸¹

¹⁸⁰ (清) 北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1-2。

¹⁸¹ (清) 北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 78-79。

《易學啟蒙》的解釋則是：

《河圖》之位，一與六共宗而居乎北，二與七為朋而居乎南，三與八同道而居乎東，四與九為友而居乎西，五與十相守而居乎中。蓋其所以為數者，不過一陰一陽，一奇一偶，以兩其五行而已。所謂「天」者，陽之輕清而位乎上者也；所謂「地」者，陰之重濁而位乎下者也。陽數奇，故一三五七九皆屬乎天，所謂「天數五」也；陰數偶，故二四六八十皆屬乎地，所謂「地數五」也。¹⁸²

根據王祖之說並參酌《易學啟蒙》，可知《河圖》中，白點或奇數為陽，陽者輕清而上升，故一、三、五、七、九屬乎天，是謂「天數」，象徵陽五行；偶數或黑點為陰，陰者重濁而下沉，故二、四、六、八、十屬乎地，是謂「地數」，象徵陰五行。此外，一、二、三、四、五是為生數，六、七、八、九、十則為成數。一生一成，一陰一陽兩兩相得，與金、木、水、火、土生成之理則有關。

初步了解《河圖》象數的涵義後，筆者想藉由幾個問題，進一步探索王祖所言「《河圖》者，理也」以及「《河圖》乃理之數也」的內涵。其一、陰五行、陽五行之數，即天數、地數，與無極之理的關係為何？其二、金、木、水、火、土生成之理則為何？其三、每組生數與成數都相差五之理為何？「五」的涵義為何？有關陰五行、陽五行之數與無極之理之關係，首先從王祖屢言「氣數」，¹⁸³又曰：「數學，氣也。」¹⁸⁴；「宗動之氣，即洛書之所從出，此變易之易，數學也。」¹⁸⁵和「氣之所至，以數推之。」¹⁸⁶概可得「數」表徵的是「氣」，是「氣」運行推移的節律。至於氣與理的關係，王祖有頗多闡釋，如：

¹⁸² 「國家圖書館：古籍與文獻特藏資源」，2021年7月3日，取自：

<http://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=efb626e1a5584085b3049d35c5227620fDM50TM50&image=1&page=&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=>。

¹⁸³ 如（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁68、76；（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁18。

¹⁸⁴ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁92。

¹⁸⁵ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁66。

¹⁸⁶ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁61。

天以氣生萬物，氣以升降分陰陽。……陰陽五行之氣生萬物。¹⁸⁷

「理」者，不動天也；「氣」者，宗動天也。「理」，靜為經；「氣」，動為緯。經者，靜而不動，常而不變，故曰五常；緯者，流行不息，變而有常，故曰五行。¹⁸⁸

首段王祖敘明陰陽五行之氣是天生化萬物的媒材，如參照王祖「理生氣，氣生象。」之說¹⁸⁹，可知此處所說之「天」乃是理天（詳見下一小節）。換言之，陰陽五行之氣乃理天化生萬物的媒材。第二段中，王祖則指出「理」與「氣」在層次和性質上都有不同。「理」，為不動天，為經，以常恆不變為性，五常為其內涵；「氣」，為宗動天，故為緯，以變易流行、變而有常為性，以陰陽五行為內涵。也就是說王祖認為「理」是「氣數」周流變化遵循的常道。據此，合理的推測王祖所言：「《河圖》乃理之數也」和「解言『理』必本於《河圖》。」當是謂：《河圖》乃藉氣數顯理，其中氣數之排列乃依理而出，《河圖》所垂顯之氣數流行變化的理則，乃是解釋言說無極之理的重要依據。

至於《河圖》垂顯之陰陽五行變化的準則，爬梳王祖著作，可以找到有相關之闡釋。如其云：

「天一生水，地六成之。」水在天上，為雲為霧，有氣無質，是謂先天之生；在地則氣變為質，是謂後天之成。「地二生火，天七成之。」火在地中，隱於金石，有氣無形，是謂先天之生；金石見天，擊而成焰，氣變為形，是為後天之成。「天三生木，地八成之。」木本植物，根生於地，而曰：「天三生木者」，木必得天氣至，地始能生之也。「地四生金，天九成之」者，五金之鑛，必從地出，見天經火，方可成用。「天五生土，地十成之」者，虛空微塵，至地積而成塊。《圖》出於河，此天以生物成物，至當不易之理，示於人也。¹⁹⁰

¹⁸⁷（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 56。

¹⁸⁸（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 66。

¹⁸⁹（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 8。

¹⁹⁰（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 33-34。

此文殆有三個重點：一、孤陰之氣或孤陽之氣，還只是氣，不能生成形質。二、五行之生數和成數要相配合，陰陽之氣相得方能化生萬物。¹⁹¹《河圖》中五行之生數與成數，一陰一陽兩兩成對，即是此意，此亦是問題二之答案。三、《河圖》垂顯上天生化萬物至當不易之理。王祖此文與鄭玄曰：「二五陰陽各有合，然後氣相得，施化行也。」（《春秋疏》引）¹⁹²若合符節。

關於《河圖》、無極理、陰陽、五行和萬物的關係，王祖又曰：

無極而太極，是為天命之謂性，先天變後天，自天而人，即《河圖》之順行相生，乃原其始之所自來也。¹⁹³

《河圖》順行相生，一本萬殊，由體入用。¹⁹⁴

天地之間，萬物雖多，不出動植。動植雖多，不外五行。五行雖多，不離陰陽，陰陽本於太極，太極本於無極。無極之理本無形，龍馬出河現《圖》，借天地生成之數以形之。¹⁹⁵

第一、二段說明《河圖》顯發無極生太極，太極生陰陽兩儀，兩儀生五行，五行而萬物，順行相生，一本散萬殊，由體入用之理。第三段則敘明寰宇之中生物芸芸，不外動物、植物。動植物雖然品類繁複，但是原始要終，究其屬性，則不超過水、火、木、金、土五大向度。水、火、木、金、土之五行又可歸結成陰陽兩大類，¹⁹⁶而陰陽二氣源自太極一氣之升降，¹⁹⁷太極氣生於無極理。無極之理本無形，上天命龍馬現《河圖》，藉文載始，假天地生成之數以表顯真理。

¹⁹¹ 參朱伯崑：《易學哲學史》（一），頁 224-225。

¹⁹² （唐）孔穎達注疏：《春秋左傳疏》。收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（六）（臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳），頁 780。

¹⁹³ （清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 106-107。

¹⁹⁴ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 51。

¹⁹⁵ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 58。

¹⁹⁶ 王祖曰：「寒則屬水，熱則屬火，溫則屬木，涼則屬金，而四季之間氣屬土，陰陽五行之氣生萬物。」依據此說，則木火一家屬陽，金水一家屬陰，土則居中。（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 56。

¹⁹⁷ 王祖曰：「陽升陰降，太極生兩儀也。」（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 23。

依循此思路，不難理解，何以王祖認為只由陰五行、陽五行之象數建構成的《河圖》，能夠顯現天地人物、芸芸萬有造化的理則。至於第三個問題：為何每組生數與成數都相差五？「五」的涵義為何？王祖著作中並沒有直接講明，不過有幾段闡述可以參酌，如：

理本無象，天現《河圖》以象之。有象之《河圖》為地盤，如人之身也。無象之《河圖》為天理，如人之性也。《易》之坤卦曰：「黃中通理。」蓋此理貫乎大地之中，超乎大地之外。《河圖》之數，二七在南，屬火，火主暖，故南方多暖，此文明辭讓，禮之端也。一六在北，屬水，水主寒，故北方多寒，此沉潛是非，智之端也。三八在東，屬木，為元，為春。屬木，則木能生火，故大明出於扶桑，為元，則四德稱首。為春，乃生機所出，此慈愛惻隱，仁之端也。四九在西，屬金，為利，為秋。屬金，則金能生水，故河源發於崑崙；為利，則剛而能斷，為秋則共樂西成。此果敢羞惡，義之端也。五十居中屬土，統四端，兼萬善，為性心之本體，信實之大用。¹⁹⁸

王祖敘明至理無形，天現《河圖》以象至理，至理與人之心性本體同質，皆是至誠至信真實不虛，包統四端，兼具萬善。運布於《河圖》東、西、南、北四方之三八、四九、二七、一六，分別象徵仁、義、禮、智四端，而中央的「五和十」則表徵心性本體，為端誠信實。關於《河圖》中央的「五和十」可以表徵心性本體的說法，筆者以為，如若更精確地說，則是「中央之五」表徵心性本體。原因如下：①中央之生數五乃《河圖》之本。王祖曰：「戊己自居生數五，合東三南二，北一西四而一者也。……，乃《河圖》《洛書》之本。」¹⁹⁹說明五居中而為《河圖》之本，包統東三南二，北一西四，而為《河圖》之本。據此，並參照王祖云：「《河圖》順行相生，一本萬殊，由體入用。」²⁰⁰似乎可得，除東三南二和北一西四是出於中央之五，同樣地，六、七、八、九、十，也是源自於五。對此宋朝胡方平（生卒年不詳）解釋說：「《河圖》之一、二、三、四各居其五象本方之外，而六、

¹⁹⁸（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。

¹⁹⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 18。

²⁰⁰（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 51。

七、八、九、十者，又各因五而得數，以附於其生數之外。」²⁰¹說明中央五為生數一、二、三、四之本，而成數六、七、八、九和十，也是因五而得數。朱熹也有類似的看法：「中數五，衍之而各極其數以至於十者，一箇衍成十箇。……天地生數，到五便住。那二三四遇著五，便成六七八九，五卻只自對五成十。」²⁰²而王祖也有「二得五而為七，二七在南」²⁰³的說法。②由上可知，《河圖》之「十」出於「五」。③中央之五為「真五」、「性空」。王祖肯認《河圖》表顯之陰陽五行生化之理，對其中展現之「水」生成的原理，其曰：「天一生水，地六成之……生於一成於六者，自天至地，歷空中之真五，而始成也。」²⁰⁴言水之生成，自天數一到地數六，歷空中之真五而始生成。再參酌王祖所云：「二五相交，而無極之真，無不混合其內。二五有形，生有形之質，無極無形，作無形之性。」²⁰⁵則可得《河圖》中央之五為「真五」、性空，表無極之真，為人物本然之性。

至於問題三之為何每組生數與成數都相差五的問題，從上面的討論也可得到答案，簡言之，即五居中而為《河圖》之本，包統東三、南二、北一、西四，而六、七、八、九、十者，又各因五而得數，以附於其生數之外。此外，也垂顯天數與地數相合化生成形質，無極真理（真五）皆妙合其間，為物類生化之準則，作萬類無形之本性。

歸納以上，可得王祖對《河圖》之闡發有：一、《河圖》出於河，乃天以生物成物，至當不易之理，示於人。二、《河圖》中央之五，象徵無極至理，亦即吾人之本性，至誠至信，真實不虛，統四端而兼萬善，為圓滿之道德準則。三、《河圖》由中央之五包羅統理東三、南二，北一、西四，並衍生出六、七、八、九、十，十個數字分陰陽、分五行，垂顯陰陽五行之氣本於無極至理。四、《河圖》之結構，一天數一地數，一生數一成數，兩兩成對。寓意陰陽五行之氣相得，始能化生形質，乃天生物成物，至當不易之理。五、呈顯當二五之精（陰五行、陽五行）妙

²⁰¹ 參（宋）胡方平撰：《易學啟蒙通釋》（臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》），第20冊，頁669。

²⁰² （宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（四），頁1611。

²⁰³ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁81。

²⁰⁴ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁81。

²⁰⁵ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁28。

合，生有形之質時，無極之真皆妙合其中，為二五相合之準則，做萬物作無形之本性。六、「天地之間，萬物雖多，不出動植。動植雖多，不外五行。五行雖多，不離陰陽，陰陽本於太極，太極本於無極。」²⁰⁶故《河圖》黑與白兩種點，一到十的十個數字，排列於東南西北中五個方位，可垂顯無極之理生成萬物之理則。七、根據三、四、五、六，可知《河圖》垂顯一理生二氣，二氣生萬象，萬象之中有一理，即一本散萬殊，理貫萬類、無所不貫之理則，即所謂「理氣象三極一貫」（詳見本章第四節）。

雖然受限於時間與篇幅，無法進行更多王祖對《河圖》闡述之研究，不過從中筆者已能感受到《河圖》內涵的細膩、縝密和豐富，王祖言：「無極之理本無形，龍馬出河現《圖》，借天地生成之數以形之。」良有以也。

三、理天的信仰意涵

前兩個小節主要涉略王祖「理」的本體思想，和道德義的部分。本小節將探索「理」的信仰意涵，包含王祖著作中常常出現的上帝、無生老中以及無極理天的意涵，以下依次說明。

（一）「理」以能主宰萬物名曰「上帝」

老子曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」說明了人對「道」的稱名，只是方便說，並非真實不變的名。²⁰⁷王祖也有類似的見地，如其云：

「理」微「道」大，取用多門，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知其所以然。²⁰⁸是「道」也，以覆冒萬物而言，則謂之「天」；以主宰萬物而言，則謂之「帝」；以真實無妄而言，則謂之「誠」；以萬物共由而言，則謂之「道」；以無所不理，各得其理而言，則謂之「理」。在天謂之「天理」，在地謂之「地理」，在物謂之「物理」，在事謂之「事理」。……千名萬號，不可枚舉，究其本源，莫非「一理」之流露也。²⁰⁹

²⁰⁶（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 58。

²⁰⁷ 參李耳撰、（晉）王弼注：《老子·上篇》（臺北市：臺灣中華書局，1987 年），頁 1 左。余培林：《新譯老子讀本》（臺北市：三民書局股份有限公司，1973 年），頁 17-18。

²⁰⁸（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 32。

²⁰⁹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 20。

王祖敘明「理」微「道」大，取用多門，不同人契會的進路不同，是以對「道(理)」有不同的稱名。如以「道」範圍天地、覆冒萬物，則謂之「天」；以其為萬物主宰，則謂之「帝」；以其為萬物共同遵循，則謂之「道」；以其真實不虛，則謂之「誠」；以其為天地萬物生成造化之原理，則謂之「理」；……千名萬號，不勝枚舉，窮究箇中底蘊，無非是「無極至理」內涵之流露。

除了前面討論過的意涵，王祖也肯認「理」具有萬物主宰的上帝義。亦即「理」與上帝的底蘊是同一個本體，只是闡釋的面向不同。對此王祖又有云：

此「理」即降衷之「維皇」、賦性之「上天」、「無極」之至理也，……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」。²¹⁰

王祖敘明「無極」之至理，即《尚書》：「維皇上帝，降衷于下民，若有恆性。」²¹¹之「維皇上帝」，《中庸》：「天命之謂性。」²¹²之「上天」。中國稱之曰「上帝」，西方國家尊之曰「天主」，概括地說則謂之「道」，謂之「天地三界十方萬靈真宰」，均是指涉創生天地萬物的先天原始本體與主宰。

足見王祖認為「上帝」、「維皇上帝」、「上天」、「無極至理」、「天主」、「天地三界十方萬靈真宰」，歸根究柢皆是指涉同一本體，同樣是以「至理」、「至道」為體性。無形無象、無聲無臭，而能形形象象、聲聲臭臭，主宰萬物，包乎天地之外，又貫乎天地之中，無處不在，無時不然，恆常不易，真實不虛，而為創生天地萬物之大本大源，天地萬物生成變化的準則。

²¹⁰ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 33。

²¹¹ (唐)孔穎達疏：《尚書注疏·湯誥》，收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》(一) (臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳)，頁 112。

²¹² (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 22。

(二) 「理」以無始無終而能生育天地萬物名「無生老中」

王祖也常以「無生中」、「無生老中」、「老中」、「無生真宰」、「無生」等尊稱創生天地萬物之至上神，如：

「無生母」生天地有一無二，為道統混亂了親自臨凡。開道始稱「無生」經卷可驗，改「無生」為「瑤池」三十餘年。……現如今老金公西乾捐館，「無生母」落東震重立天盤。²¹³

當初道統，原是「無生老母」建立，至道光二十五年，改為瑤池金母。²¹⁴

想子會與丑會人物未現，那裏有我與你彼此後先，真空性同住在無極宮院，依「老母」伴諸真快樂無邊。²¹⁵

開天收天主之者，「無生真宰」也。²¹⁶

一心靠定無生母，逢凶化吉保平安，……脫過三災合八難，相伴「無生」萬萬年。²¹⁷

第一段引文中王祖謂「無生母（中）」為創生天地之根源，可見「無生中」、「無生老中」或者「老中」與「維皇上帝」所指為一，皆以「無極至理」為體性。「母」字之義《說文解字》曰：「母，牧也。从女，象褻子形。一曰象乳子也。」²¹⁸《說文解字注》的解釋是：

母，牧也，以疊韻為訓。牧者，養牛人也。以譬人之乳子。引申之，凡能生之以啟後者皆曰母。²¹⁹

²¹³ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 6。

²¹⁴ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 48。

²¹⁵ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 8。

²¹⁶ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 24。

²¹⁷ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 19。

²¹⁸ (漢)許慎撰、(宋)徐鉉增釋：《說文解字》(臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》)，第 223 冊，頁 317。

²¹⁹ (清)段玉裁：《說文解字》(臺北市：蘭台書局，1977年)，頁 620。

說明「能生之以啟後者」是「母」字的涵義。故此，「無生中」、「無生老中」和「老中」之「中」字當為源起之意，²²⁰是因無極至理為天地萬物之大本大源而有。至於「老中」之「老」字的涵義，由下或可窺見一端：

一理者，吾人之宗祖；二氣者，吾人之父母；萬象者，皆宗祖之嫡孫、父母之愛子、吾人之同類。²²¹

王祖敘明一理生二氣，二氣生萬象，就此理路而言，無極至理乃吾人之宗祖，陰陽二氣乃吾人之父母，萬象皆吾人之同類。亦即追本溯源，無極至理乃是吾人根本的、原始、最久遠的根源。故此，或可以最久遠的、根本的、原始的，來解釋「老中」的「老」字。至於「無生中」何以可簡稱為「無生」？從王祖言：「無極之理，形象俱無，聲臭胥泯，為天地之本始，性命之大源，可以意會，難尋蹤跡，無終無始。」²²²可管窺一二。蓋因無極之理，無始無終，而能生育天地，為萬物之本始，故曰「無生」，故曰「無生老中」。

須注意的是，「無生老中」以「至理」為體性，雖有中之名，然並非女神。如王祖云：

不易之理，靜而能應，無終無始，不落陰陽，而實能主宰陰陽、終始陰陽，而為一陰一陽之母。²²³

無極不落陰陽，不分五行，渾然粹然。²²⁴

王祖強調無極至理真常不二、渾然純粹，至靜不動而能應萬殊，不落陰陽，而為一陰一陽之母，而能主宰陰陽、終始陰陽。故知「無生老中」並非女神，同理可知，王祖會認為「上帝」或者「天主」，超越陰陽，既不是男神，也不是女神。「無

²²⁰ 如眾所知「母」字代表的是人物的生身之母，而在一貫道中將「母」字正轉九十度成「中」，代表生天生地生萬物之總根源，即「無極」、「道」、「明明上帝」的同義詞。以未有天地先有大道（「中」），而生身之母則是天地形成之後才有，故此又謂「中」與「母」，有先天、後天之別。

²²¹ （清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 111。

²²² （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 55。

²²³ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 47。

²²⁴ （清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁 28。

生老中」或「上帝」，若欲勉強取象，殆如同無極至理以「○」為象徵，取其義曰：「無極」。²²⁵

「無生老中」、「上帝」和「維皇」為東震堂對至上神的主要尊稱，是天命道統之末後收圓期的信仰核心，三者同體而異名，對其內涵王祖還有一些詮釋，如：

不易之易，理也，為《河圖》之所自來。萬物統體之理，為降衷之維皇。

226

〈繫辭傳〉曰：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」又曰：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」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。²²⁷

此「理」，以覆育萬物而言，謂之「天」；……以無聲無臭，視之不見，聽之不聞，體物不遺，兩在不測，至隱至費，至微至顯，無生萬有，虛含至實，無終無始，無在而無所不在，無物不理，各得其理，至真無妄，寂然不動，感而遂通，不行而至，不疾而速，無為而成而言謂之「至理」、「至神」、「至誠」、「至善」。²²⁸

王祖敘明「不易之易」即無極至理，為維皇上帝之底蘊，並借用〈繫辭傳〉闡發「易道」之敘述，說明至上神（上帝、無生老中）的內涵。要點概有：①維皇上帝（無生老中）主宰規範天地之化育，而無有過失，曲盡細密地成就萬物，而無有遺漏細小。通乎陰陽幽明之道，而無不知，不拘泥於一方，不為形體限制，無在而無不在。②至真無妄，無思無為，寂然不動，感而遂通天下，不行而至，不疾而速，體物不遺，超越時間、空間的限制，以是謂之「至神」。此外，「至理」、「至善」也是「至神」的內涵。③至理是至神的本體，至神是至理的發用。

²²⁵ 參南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁3下。

²²⁶ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁94。

²²⁷ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁68。

²²⁸ （清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁4-5。

從王祖的闡明可知：上帝（無生老中）之主宰萬有，是與理（道）合真的主宰，曲成萬物而不遺，作焉而不辭，無私無我；上帝之生育萬物，是與理（道）合真的造化；上帝之心，乃清靜之心，常靜常應，常應常靜，感而遂通；上帝之意，是中黃之意，無意之意，能通天下之志，成天下之務；上帝之知，是遍知一切，極深而研幾，無有遠近幽深之別。與凡人有限有分別的作為、多欲躁妄的心、有私有為之意向，以及有限的覺知感通，有著霄壤之別。若非默契神化者，概難以形容議論。

（三）「理天」是以理為內涵的聖境，人能盡人合天則當下即達

藉由修道改變命運，提升生命的品質與價值，當生命終了時，能夠回歸聖域，解脫生命的苦難，獲大安樂，是許多人學道修道的目的。王祖著作中，終極聖域的代表詞彙，由下可以窺見：

一封書寄九六同母良賢，聽道末徹終始訴說根源。想子會與丑會人物未現，那裏有我與你彼此後先，真空性同住在無極宮院，依老母伴諸真快樂無邊。

229

無極為不易之易，主乎理天，乃真空極樂之界，此三教大聖之所歸也，是謂聖域。²³⁰

斯道究竟，不但己立立人，上之可渡河漢星斗，同入無極理天，不遭三期之浩劫；下之可渡十殿諸司，共離長夜，同歸極樂之聖境。²³¹

首段王祖稱無生老中、諸佛聖仙真皆住在「無極宮」，人物尚未降世還是在真空性的狀態時，也同居住於此極樂聖境。第二段則稱「理天」為真空極樂之界，為三教大聖所歸之聖域。第三段則敘明「無極理天」乃極樂之聖境，三曹眾生歸此，可超出三期末天地覆滅的浩劫。綜上，「無極宮」、「理天」、「無極理天」皆是指涉極樂聖境，由於「理者，無極之真也。」²³²合理的推論，「無極宮」、「理天」和「無

²²⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 8-9。

²³⁰（清）北海老人：《歷年易理》，頁 56。

²³¹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 63。

²³²（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

極理天」三者乃同義詞，皆是王祖對極樂聖境的稱名，為無生老中、諸佛聖仙真所居之處，也是三曹眾生最初之來處和終極的歸趨處。有關「理天」、「理」與「天」的關係，王祖云：

若以理天為天，則天即道，道即天，不分彼此，何有出入？若以氣天為天，則天之大原出於道，而道之大原不出於天。²³³

王祖言如果所說的天為理天，則天即是道（理），道（理）即是天，並無不同。所說的天若為氣天，則與道（理）有本末之異。亦即「理天」即是「理」，兩者本質相同，而天則須視內涵而定。至於謂無極至理「理天」的因由，王祖曰：

此理以覆育萬物而言，謂之天。²³⁴

王祖敘明因為無極至理能包羅萬有、造化萬物，故謂之「天」，即「理天」。亦即「理」如「天」一般，²³⁵至高無上能包覆天地萬物，並且為品彙之根底。綜上，王祖所云「理天」與「理」之底蘊乃同一本體，亦即「理」之所在即「理天」之所在，「理天」之所在即「理」之所在，「復理則還於無極理天」。²³⁶而相較王祖常用之其他以「理」為內涵的詞彙，如「道」、「維皇上帝」、「無生老中」，「理天」偏重於至高無上包羅萬有、為萬物本始之意涵。循此脈絡，不難理解，王祖何以謂以「理」為內涵的無生老中，（上帝）是居住在「理天」聖域，何以謂人物尚未降世，還是在真空理性狀態時，也是居住在「理天」。而已經返本還原、復返本然理性之三教大聖，均是回歸理天聖域。

「理天」與「理」為同一本體，是以王祖對「理天」與「理」的闡述如出一轍。例如：

²³³（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 46。

²³⁴（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 111。

²³⁵《說文解字》曰：「天，顛也，至高無上。」（漢）許慎撰、（宋）徐鉉增釋：《說文解字》，影印《文淵閣四庫全書》，第 223 冊，頁 72。

²³⁶（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 24。

蓋無極者，至靜不動之理天也。此天靜而能應，常而不變，乃生天生地之天。²³⁷

無極理天乃不動不搖、常清常靜、不生不滅、無陰無陽、萬劫不壞之天也。

238

這兩句中所描述之理天性質：無極、至靜不動而能應萬殊、真常不壞、天地萬物之本始、常恆無形無象與寂靜、無始無終、不落陰陽對待，也是王祖闡釋「理」的用詞。既然「理天」與「理」乃指涉同一本體，「理」之所在即「理天」之所在，而根據第一小節的討論，「理」乃包羅天地、貫徹萬類、無時不有、無處不然。如是，理天應當也是無時不有、無所不在。在這樣的理論基礎上，自然會有一些疑問產生：人間也是理天的一部份嗎？當下我們就在理天聖域嗎？對此，王祖相關的闡釋有：

囑咐學者莫怠慢，好把心性悟透穿，放彌六合卷藏密，不移一步達理天。

239

王祖叮囑其弟子當慇懃修煉，以徹悟心性，心性本體可費可隱，自在通達，工夫至此，不移一步便達理天聖域。據此文中「不移一步達理天」之言，合理的推論，理天當貫乎人間，置身人間於當下亦可進入無極理天，關鍵必須明心見性，依憑心性之本來面目方能契入。而何以恢復心性本來面目，當下即達理天聖域？參酌王祖對於人物之心性與理天關係之論述，或可窺見一斑：

道心即本然之性之見端也，本然之性，稟於有生之初，出於理天。²⁴⁰

此句，王祖敘明本然之性為人物有生之初得自於理天，道心是本然之性可見的端倪。其又云：

²³⁷ (清)北海老人：《三教圓通·論心》，頁 8。

²³⁸ (清)北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》(新北市：正一書局，2001 年)，頁 11。

²³⁹ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 16。

²⁴⁰ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 36。

無色（極）界者，無聲無臭，……為無極天、大羅天、生天生地之天、天地萬物統體之天也，貫乎慾界、色界、無色界而下，為天賦之命、本然之性、道義之心，物物各具之天也。萬物統體之天，與物物各具之天，洞會交連，無間無斷。人物之所以不能頓超三界，復還無極，與三教聖人，齊肩同壽者，氣拘物蔽，昧厥本來故也。²⁴¹

此文中王祖除了敘明無極理天沒有邊際、無窮無盡，為最上之天、天地之本始、包羅宇宙，並指出無極理天下貫三界則為人物的道心、本然之性，人物之道心、本然之性乃物物各具之理天，與無極理天本為一體，無有間隔。要言之，無極理天無所不在，下貫於人物，則內在於人物而為人物之本性，是以無極理天對人物而言，是既超越又內在。循此，概不難理解，何以王祖謂人物若能明心見性，則不移一步達理天聖域。引文最後，王祖並點出人物之所以被囿限於慾界、色界、無色界，睽離無極聖域，無法體證三教聖神之境界，乃是因為被氣稟、物慾障蔽，不明本然心性的緣故。

綜上，王祖強調無極理天乃無時不有、無處不貫，下貫三界則內在於人物而為人物的本然之性。人物之本性源出於無極理天，與無極理天同一本體，人物憑此便可與無極理天相貫通。人物之所以困於三界，睽離無極理天，乃因為被氣稟束縛、物慾障蔽，不明本性之故。吾人若能真修實煉，徹悟心性與無極理天同質的本來面目，當下便可超越三界，上達無極聖域。亦即非是待身體毀壞、去世之後，才能歸還理天聖域，而是當心性的涵養達至明善復初、盡人合天之際，便能優入理天聖域。換言之，對於已經復返本性、性淨體明的聖哲，眼前即是理域；對於與聖哲置身同一時空，尚未恢復道心本性的凡夫，理天則是遙遠的聖域。王祖這樣的理念與《六祖壇經》所言：「世尊在舍衛城中，說西方引化經文，分明去此不遠。若論相說，里數有十萬八千，即身中十惡八邪便是。說遠，為其下根；說近，為其上智。……使君心地但無不善，西方去此不遙。……今勸善知識，先

²⁴¹（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 75。

除十惡即行十萬，後除八邪乃過八千。念念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀。」²⁴²意趣相通，若合符節。

至於人物能夠純然地實踐本性，與無極理天相貫通、相融會的生命景況，在《談真錄》中則有如下描述：

天堂者，乃極樂之鄉也。苟能道心為主，則清清靜靜、瀟瀟灑灑、活活潑潑、快快樂樂。仰則無愧於天，俯則不忤於地，大廷可對，衾影無慚，極而至於富貴、貧賤、夷狄、患難，無入而不自得，非天堂而何？地獄者何？憂苦之境也。若人心用事，忙忙亂亂、紛紛擾擾、憧憧往來、……煩惱妄想，憂苦身心，便遭濁辱，流浪生死，常沈苦海，非地獄而何？蓋地獄之種，以人心布之，布之既生，則生前受煩惱之苦，死後受陰律之報。天堂之種，以道心布之，布之既生，則生前受無量之福，死後享無邊之樂。知身內之天堂地獄，可不言而喻矣！而身外之天堂地獄，可不言而喻矣！²⁴³

王祖於開始便提點天堂意指圓滿、安樂之聖境，次言吾人若能以道心主事，則有清靜、瀟灑、自在、快樂、俯仰無愧於天地，不論處眾人中或者獨處，皆坦坦蕩蕩。造詣達極致時，則不論身處富貴、貧賤、夷狄、患難，皆能不失道心，安樂從容，²⁴⁴如此圓滿自在的聖境，難道不是天堂嗎？王祖此處所云之天堂，是指涉心性與道完全合一時，所達之聖境，故知應是無極理天。於引文後面，王祖也點明地獄即憂愁痛苦之地，若以人心用事，則是忙亂紛擾、攀緣妄想、煩悶苦惱，身心常陷於憂愁痛苦之中，難以出離，如此豈非是置身地獄？準此，地獄源自於人心，以人心用事，則生前身心憂苦受難，沒世身亡後，一縷幽靈還要受陰律審判之果報。聖域源自於道心，以道心為主，生前可享無量之福，體知身內之聖域，棄世後，則能親證身外之聖域的殊勝，享無邊之樂。

²⁴²（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 130-132。

²⁴³（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 22-23。

²⁴⁴ 孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」故筆者以為無入而不自得，是不論置身於何境遇，皆能不失道心，安適從容的境界。（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 409。

王祖對於人物能充盡地體現道心本性之生命景況的描述，頗為詳細，要言之：無人而不自得，登理天聖域。如對照前面的討論，可知此也是「不移一步達理天」之寫照。而從王祖稱此理天聖域是「身內之天堂」，以及引文中之相關描述，可以窺見，此理天聖域偏重於內在主觀的境界義。²⁴⁵即身在三界之中，亦即氣天、象天的範疇內的人物，²⁴⁶其個人心性能夠超越氣象的障蔽，而以道心理性處事，契入無極理天，所體證的化境。至於身外理天聖域之景況，王祖曰：

若奇緣幸遇，得聞大道，知道心、元神之所在，亦須積德累功，除葷茹素，息念凝神。久久氣化理純，所受之理，仍與理天相合，凡理天中事，有感悉通。脫去四大，還於無極，任他滄桑改變，天地終始，與無極法身無關。超出三界，不囿五行，獲大安樂，永不退轉，故能與仙佛並肩，聖賢為伍，主持造化，壽齊無極。²⁴⁷

王祖此文前半，是說明人物得真師指授大道之意義，²⁴⁸修煉之要點，及功行深醇，氣稟盡淨，粹然天理之本性朗現，則本然之性復與理天相合，達與理天感通無礙之聖境。如對照前面的探討，可知「凡理天中事，有感悉通」應是「不移一步達理天」的另一種說法。而於「脫去四大，還於無極」之後，則是對明心見性者去世後，所體證之聖境的描寫。王祖敘明明心見性者，脫去色身後，則還歸於三界之外的無極理天，以無極法身的狀態存在，超出三界之外，不受陰陽五行之侷限，得大安樂，而與聖神仙佛為伴，參贊造化，無始無終。

比觀王祖對恢復本然之道心理性者，脫去四大之色身前後，所體證之理天聖域的闡釋，可得前者，如上所述，偏重於內在主觀的境界義，而後者，因為是以法身的狀態回歸三界之外的理天聖域，故而於主觀的境界義之外，更多了與場域相關的客觀實在義。²⁴⁹相同的是，都與無極真理合一，清靜安樂自在。

²⁴⁵ 參謝金汎：〈王覺一的上帝與理天思想〉，《揭諦》，34期（2018年01月），頁51。

²⁴⁶ 王祖云：「子會開天，此性漸漸入氣入質，而立三界；午會則離質離氣，還於無極。」可見佛家所云「三界」是在氣天、象天的範疇內。（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁28。

²⁴⁷ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁38。

²⁴⁸ 王祖謂唯有奉天命之真師方能傳授大道，指授道心本性之所在。詳見第五章第三節。

²⁴⁹ 參謝金汎：〈王覺一的上帝與理天思想〉，《揭諦》，34期（2018年01月），頁51。

第二節 王祖的氣天思想

「氣」，從先秦時代開始就以「宇宙與生命的基本結構原質」的角色，逐漸成為了中國宇宙論的重要元素，²⁵⁰如《老子》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」²⁵¹說明萬物皆稟賦陰陽二氣而生。在王祖的道義體系中，「氣」除了與宇宙論有關，和修道也有密切的關係。如王祖曰：「學者當先明天人一貫，理氣原因，真知真見，躬行實得，而後自然心若懸鑑。」²⁵²又云：「理氣關頭，辨之未清，……大本已差，餘無足觀。」²⁵³可見明瞭理氣的底蘊，以及明辨理氣之不同，是王祖道義體系的重要範疇，本節將依循此兩大脈絡，探研王祖的氣天思想。

一、太極氣天為變易之易，變而有常，默運萬類

如前一節之研究所得，在王祖的道義體系中，「理」是先天原始本體、宇宙始源，「氣」則是無極至理生化萬物的媒材。除此，王祖對於「氣」的重要闡述尚有：

理天者何？無極是也。氣天者何？太極是也。無極之說，出於老子，孔孟之書，不多概見。至（宋）濂溪周子著《太極圖說》，始表而出之。數傳之後，鮮有會其意者，大都以太極為理，置無極於無關緊要之地。豈知太極已落陰陽，非氣而何？²⁵⁴

太極者，宗動流行之氣天也。²⁵⁵

王祖提出氣天即太極，太極即是氣天的觀點，同時也對宋明理學史乃至整個中國哲學史上極為重要也極為根本的問題——無極與太極的關係作出回應。王祖主張無極為理，太極則是陰陽之氣，兩者屬性不同。如進一步參照王祖所說之「理生

²⁵⁰ 參劉榮賢：〈中國思想史上的兩種本體論思維〉，《東海中文學報》，第 15 期（2003 年 7 月），頁 2。余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 137。

²⁵¹ 李耳撰／（晉）王弼注：《老子·下篇》，頁 5 左。

²⁵² （清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 7。

²⁵³ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 41。

²⁵⁴ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 36。

²⁵⁵ （清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 8。

氣」²⁵⁶、「理載大氣」²⁵⁷、「無極生太極」²⁵⁸，則可了知王祖認為無極、太極非指涉同一本體，「無極而太極」意指無極在太極之先，太極源出於無極，兩者有本末先後的關係。王祖對於太極的定義，與〈繫辭傳〉、朱熹不相同，²⁵⁹這是探研王祖的道義理論須有的基本觀念。

（一）太極之氣，陽升降陰，宗動周流，變而有常

前面引文，王祖以落入陰陽和宗動流行兩種屬性來詮釋太極氣天，關於太極與這兩種屬性的關係，王祖有如下解釋：

太極之圖，黑白已分，陰陽已判，陽升陰降，流行不息，循環往來。陽氣上升，自復至姤，元亨出焉，謂之陽儀；陰氣下降，自姤至復，利貞出焉，謂之陰儀。升降往來，寒暑代謝，太極非氣而何？²⁶⁰

二氣乃一氣之屈伸，仍是一貫也。²⁶¹

王祖於著作中，以「☯」表徵太極。²⁶²於此則藉太極圖說明太極之內涵。從王祖云：「太極之圖，黑白已分，陰陽已判，陽升陰降」和「二氣乃一氣之屈伸，仍是

²⁵⁶（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 77。

²⁵⁷（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 22。

²⁵⁸（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 12。

²⁵⁹「太極」一詞則出於《周易》，《周易·繫辭上》有云：「夫易，何為者也？夫易開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。……是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」將太極視作與「易」、「道」等同，是宇宙本體，宇宙生化的始基。「無極」一詞出自《老子》：「常德不忒，復歸於無極。」周濂溪（1017-1073）縮合無極和太極，提出「無極而太極」的宇宙本體說。「無極而太極」之義，自宋朝以來聚訟紛紜，直至而今。其中朱熹釋曰：「周子所謂『無極而太極』，非謂太極之上別有無極也，但言太極非有物耳。如云『上天之載，無聲無臭。』」朱熹以太極為理，無極只是形容太極無形器、無方體、無聲無臭的形容詞。顯然與王祖「無極理、太極氣；無極生太極」的見解不相同。而歷來與王祖見解相同者，亦不乏其人，如近代學者張立文對「無極而太極」的見解便與王祖的相同，認為無極是周敦頤哲學邏輯結構中的最高範疇，無極既是宇宙萬物的本原，又是人類社會最高的倫理道德原則，而太極則是無極所派生的混沌未分之物。李耳撰／（晉）王弼注：《老子·上篇》，頁 16 左。黃壽祺、張善文：《周易譯注》（臺北市：萬卷樓圖書公司，2018 年），頁 711-712。（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（六），頁 2366。張立文：《宋明理學研究》（北京市：人民出版社，2002 年），頁 109-118。任為：〈周敦頤「無極而太極」思想再探〉，《九江學院學報（社會科學版）》，2019 年 4 期，頁 63。

²⁶⁰（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 74。

²⁶¹（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70。

²⁶²（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 73。

一貫也。」可以窺見，王祖認為太極一氣，包含陰陽兩種相對立，卻又統合為一的氣，陽氣生而陰氣降。太極之氣所以宗動流行，與陽升陰降，流行不息，循環往來，有密切關係。進一步來說，陽氣，對應的是太極圖之白色區塊，是謂陽儀，陽氣具有上升的性質，是以在太極圖中陽儀由下而上漸次生息壯大；陰氣，對應的是太極圖之黑色區塊，是謂陰儀，陰氣具有下降的性質，是以在太極圖中陰儀由上而下漸次濃厚。整體而言，陽儀由下而上漸次生息壯大，促使陰儀消退，對應十二消息卦之復卦☱☵至乾卦☰☷的變化，以季節而言，則是對應由冬入夏的變遷。當陽氣滿盈之後，轉為陰氣漸次濃厚，呈顯的陰儀是由上漸次壯大，促使陽儀消退，對應的是十二消息卦由姤卦☴☱推移至坤卦☷☷，以季節而言，則是對應由夏入冬的轉變。當陰氣極盛之後，又轉化為陽氣漸次生息壯大，促使陰氣消退。簡言之，太極一氣，升降往來，流動不息，陽升陰降，陽盛則陰衰，陰盛則陽衰，陽極則陰生，陰極則陽生，周而復始。

太極氣天陰陽遞相消長，升降往來，一周天可分成兩儀，從兩儀又可分成四象、八節、……三百六十五度四分度之一，度度之性質各異。概要如下：

蓋太極之氣上徹星斗，下貫大地，雖彌綸而無間，實萬分之不同。……自一氣分為兩儀，陰陽剖判。兩儀分為四時，由四時分為八節，由八節分為二十四氣，七十二候，三百六十五度四分度之一。候候之氣味不同，度度之宿性各異。²⁶³

王祖言太極之氣上徹星斗，下貫大地，彌綸寰宇，無處不貫，當地點改變，時間改變，太極之氣的性質也有所不同。以一年之太極為例，自冬入夏，是為陽儀；由夏入冬，是為陰儀。自兩儀可以再分出春夏秋冬四時，四時可分為八節，八節可分成二十四節氣，二十四節氣包含七十二候，七十二候可分成三百六十五又四分之一度。春暖秋涼，四時之佳氣不同；鴻雁來、寒蟬鳴、蚯蚓出，候候之氣味不同，物候各異。可知陰陽消長，周流不息，是太極氣天的特性，故而一氣因升降分兩儀，而於陰陽兩儀推遷往來之間，還可以剖判出萬種不同的氣數。

²⁶³（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 35-36。

王祖清楚講明太極為宗動流行之氣，無極為至靜不動之理，兩者屬性不同，為不同範疇。然其亦言：「無極貫乎太極之中，亦包乎太極之外」²⁶⁴；「陰陽本於太極，太極本於無極。」²⁶⁵敘明無極能生太極、能包含太極、貫於太極之中。筆者想追問的是：體性迥異的無極與太極何以能融通連貫？對此，王祖曰：

太極以動生天地，無極以靜主太極。……無極之理，靜而為經；太極之氣，動而為緯。經，則常而不變；緯，則變而有常。²⁶⁶

變易之氣，動而流行，有終有始。……不易之理，靜而能應，無終無始，不落陰陽，而實能主宰陰陽，終始陰陽，而為一陰一陽之母。²⁶⁷

從這兩段，首先可知太極之氣變動不居為生成天地之作用，而無極之理至靜不動，乃太極變動流行之主宰。進一步說，則是無極之理雖至靜不動、常而不變，然靜而能應，太極之氣雖然以變動不居為性，然變而有常，所謂常，即常而不變的無極之理。亦即太極之流行變動，乃立本於常而不變的無極之理，為無極至理所主宰。故謂無極之理能貫乎太極之中，與太極本末融通連貫。

²⁶⁴ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 78。

²⁶⁵ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 58。

²⁶⁶ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 78。

²⁶⁷ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 47。

(二) 範圍天地默運萬有

結合太極氣天上徹星斗，下貫大地，²⁶⁸無極則貫乎太極之中，亦包乎太極之外，²⁶⁹的理念，與當時的天文知識，²⁷⁰王祖描繪出完整的宇宙圖景，如圖 3-2-1：

271

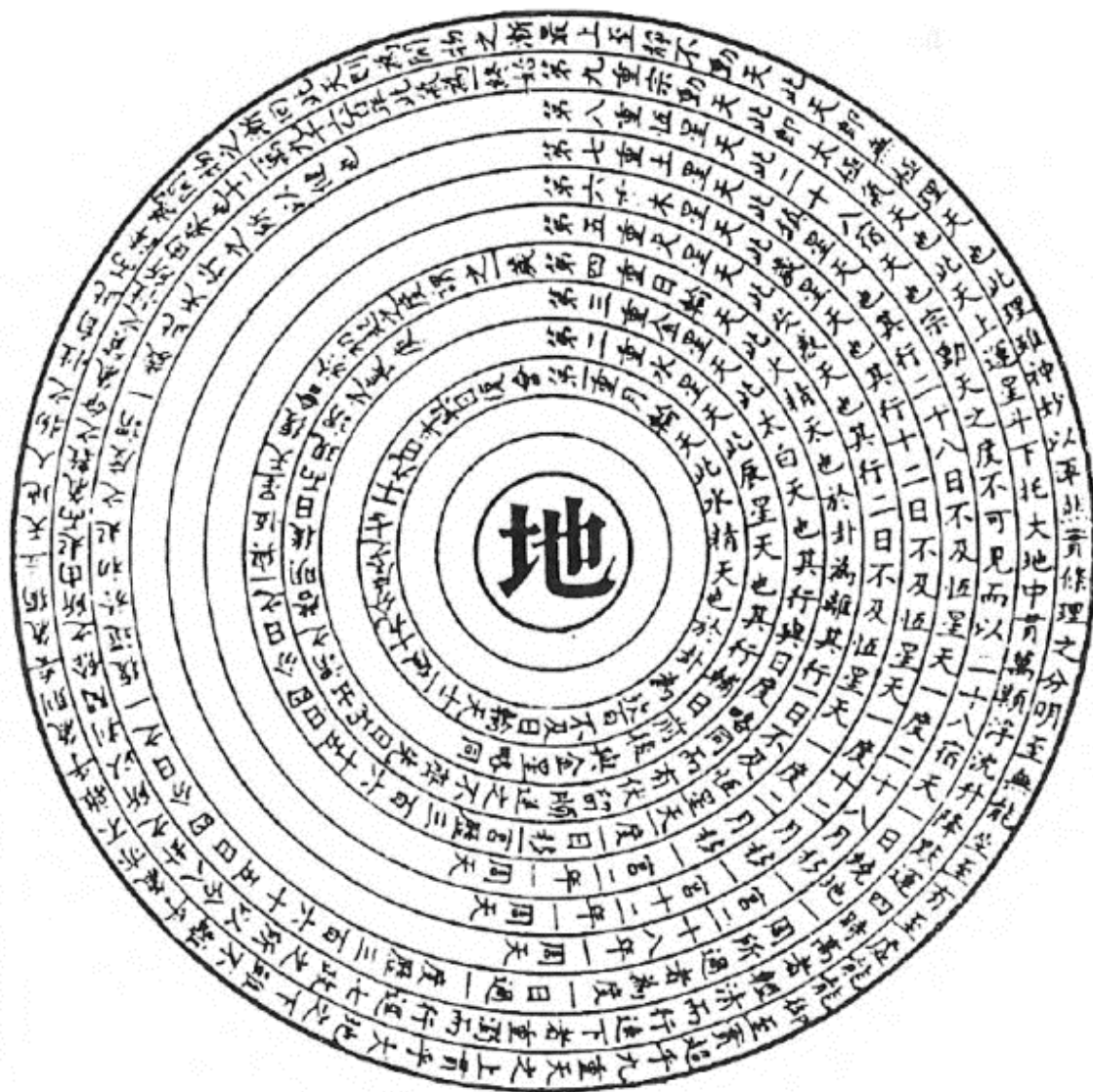


圖 3-2-1 理氣象三天關係圖

²⁶⁸ (清) 北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 35。

²⁶⁹ (清) 北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 78。

²⁷⁰ 圖 3-1 所載九重天之排列次序與名稱與《管城碩記》均相同，所差別在王祖認為在太極氣天之外尚有無極理天。(清) 徐文靖：《管城碩記》(臺北市：臺灣商務印書館，1986 年，影印《文淵閣四庫全書》)，第 861 冊，頁 211。

²⁷¹ (清) 北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 60。

從圖 3-2-1 可知，滿天星斗由下而上，包括第一重月輪天，第二重水星天，第三重金星天，第四重日輪天，第五重火星天，第六重木星天，第七重土星天，第八重恒星天，恆星天之外則是第九重的宗動天，亦即太極氣天。需要注意的是，由於圖文的限制，使得太極氣天好像是恆星天之外的一圈，而無極理天是太極氣天之外，實則是「太極氣天上徹星斗，下貫大地，無極則貫乎太極之中，亦包乎太極之外。」亦即太極氣天範圍星斗天以下的範疇，貫乎象天（有形有象的星斗與大地）之中，而超乎象天之外；無極理天則無所不在，貫乎氣象之中，而超乎氣象之外。

太極氣天徹星斗貫大地，與星斗、大地融通無間，對日月星辰有著不可忽視的影響作用，王祖解釋說：

太極之氣，陽清陰濁。清氣成形之大者為天，天包地外，載星宿日月而運行不息。濁氣成形之大者為地，地處天中，載山川動植，而厚重不遷。²⁷²

《洛書》源行太極氣，升降沉浮運星盤，氣有清濁分高下，高剛行速下遲延。氣行遲速憑星驗，因此纔分九重天。²⁷³

太極之氣包羅日月星宿，太極之氣屈伸周流，承載日月星辰、山川動植運行不息。又因為太極之氣隨順高低有陰陽、清濁、遲速之分，是以九重天中之日、月、星辰的運行有遲速之別。

除了圖 3-2-1，對於太極氣天涵蓋的範疇，王祖還有另外一種解釋：

理天則貫乎氣天之內，而為慾界、色界、無色界之主，雖不離乎氣而實不雜乎氣。超乎慾界、色界、無色界之外，則委氣而獨立，而為無極之界。

274

²⁷²（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 56。

²⁷³（清）北海老人：《歷年易理》，頁 39。

²⁷⁴（清）北海老人：《理數合解·大學解釋》，頁 28。

王祖認為慾界、色界和無色界都在太極氣天包羅的範疇內，氣天之上，三界之外，則是無極界。易言之，生死變化中流轉的眾生所居之處——三界，²⁷⁵都在太極之氣包羅的範疇內。²⁷⁶

綜合上述，可以窺知王祖欲以無極之理為宇宙本體、主宰，無太極之氣變而有常周流不息，默運宇宙萬類，理、氣、象三極一貫之宇宙論，闡釋宇宙現象背後的真實義。

（三）運轉時序，十二萬九千六百年一終始

太極之氣屈伸周流，承載萬類而運行不息，其周流一終始的周期有多長呢？王祖說：

此氣下貫大地，上運星斗，一日繞地一周。每日過一度，歷三百六十五日四分日之一，復還於初起之度，謂之一歲。歷三百六十歲，謂之一運，歷三百六十運，謂之一元，十二萬九千六百年，而此氣一終。故三百六十時，為一月之太極；三百六十日，為一年之太極；三百六十月，為一世之太極；三百六十年，為一運之太極；三百六十世，為一會之太極；三百六十運，為一元之太極。²⁷⁷

由引文可知，太極氣天下貫大地，上運星斗，運行日月，是元會運世等時序運轉的底蘊。以十二萬九千六百年為一終始，謂之一元。一元中有十二會、三百六十運、四千三百二十世、十二萬九千六百年，一年有三百六十五又四分之一日。

²⁷⁵ 「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：三界」，2021年9月1日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

²⁷⁶ 由於太極氣天徹星斗貫大地，即象天也在太極氣天包羅的範疇之中，是以雖然三界是都在太極之氣包羅的範疇之內，然其中概有氣天、象天之分。至於何界屬氣天、何界屬象天，還需進一步探究。

²⁷⁷ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁74。

二、太極之氣乃萬象之父母

《河圖》中每對生數與成數，皆是一陰一陽相配，垂顯陰陽相交是萬物生成不變的理則。王祖則曰：「一理者，二氣之父母；二氣者，萬物之父母。理生氣，氣生象，天倫之大父母也。」²⁷⁸以父母和子女的關係來形容陰陽二氣和萬物的關係。父母與子女血脈相連，子女是父母生命的延續，父母也是形塑子女人生觀的重要因素。那麼在王祖的道義系統中，陰陽二氣除了承載萬類，對萬類還有哪些影響？

（一）天以氣生萬物，氣稟不同，使人物不齊

朗朗乾坤，海闊從魚躍，天空任鳥飛，大千世界萬類芸芸，都是本於一理，由陰陽氣數交感化育而出。從純然絕對的一理和陰陽二氣，如何能孳衍出形形色色的萬物？王祖的解釋為：

天以氣生萬物，氣以升降分陰陽。……陰陽五行之氣生萬物，其成形之大者有五，曰：羽、毛、鱗、甲、裸，而化生之類為餘氣，合之為六。行者動也，動物有靈，神繫於天，其根在上，以神、氣、質三者合有而生。神本一致，氣有萬殊，而大綱有五，曰：金、木、水、火、土。稟金氣而生者，曰「甲蟲」，外剛內柔，其族有三百六十之多，而龜為之長。稟木氣而生者，曰「毛蟲」，外柔內剛，其族三百六十之多，而麟為之長。稟水氣而生者，曰「鱗蟲」，其居多潛而能游，水性下也，其族三百六十，而龍為之長。稟火氣而生者，曰「羽蟲」，其居多高而能飛，火性上也，其族三百六十，而鳳為之長。稟土之中氣，兼金、木、水、火之全而生者，為「裸蟲」。……其族亦三百六十，而聖人為之長。……天氣一周，三百六十五度四分度之一，又有二十八宿之經星，雖其所管之度，多少不同。凡稟某宿某度之氣者，其形性與某宿相肖。以陰陽、衰旺、純駁、星宿吉凶，而分貴賤、大小、智愚、賢否、雌雄、夭壽之殊。即此引而伸之，擴而充之，觸類而長之，動物雖多，可從此而格矣。……

²⁷⁸（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁8。

地以五質載萬物，待天氣至而後生。質濁屬靜，靜則植物根生於地。……草木成形之美，而能食人者，為五穀，曰：根、穗、角、蔓、懸。凡五穀之根葉花實枝幹，色青味酸，形直而長者，本春之木氣而生。……色黃，味甘形圓者，本四季之土氣而生。……色赤，味苦形尖者，本夏之火氣而生。……色白，味辛形短者，本秋之金氣而生。……色黑，味鹹形曲者，本冬之水氣而生。輕而味淡者屬陽，入氣分而上升；重而味厚者屬陰，入血分而下降。凡植物以氣質合而有生，無神故無知，而根生於地。天地之間，萬物雖多，不出動植。²⁷⁹

王祖敘明，理天以陰陽五行之氣生萬物，天地之間，萬物芸芸，有具體形體的有情眾生，包括羽蟲、毛蟲、鱗蟲、甲蟲、裸蟲五大類動物，分別對應五行的火、木、水、金、土，加上其餘有氣而沒有具體形象的有情眾生——化生，²⁸⁰則有六大類。動物能夠移動，具虛靈之性，²⁸¹元神與理天相連通，根源自理天，由元神、氣稟、形質，三者妙合而有生。動物稟賦的元神皆相同，²⁸²氣稟則各不相同。其中，稟受金氣而生者，具有剛硬的外殼，柔軟的身體，為「甲蟲」——有甲殼的動物，包含三百六十族，以烏龜為首。稟受木氣而生成者，外表柔軟，身體內部則有堅硬的骨架，為「毛蟲」——有毛的走獸，²⁸³有三百六十族，麒麟為之首。

²⁷⁹ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 56-58。

²⁸⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 8〈3 分別世品〉：「云何化生？謂有情類，生無所託，是名化生。」尊者世親造，(唐)玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷 8〈3 分別世品〉，2023 年，8 月 20 日，取自：CBETA 2023.Q3, T29, no. 1558, p. 44a1-2。

²⁸¹ 「動物有靈，神繫於天。」此處所云之「天」，從首句：「天以氣生萬物。」可得此天乃理天。如依據王祖言：「天地如人有形之身，太極如人呼吸之氣，無極如人虛靈之性。不但如人，凡有靈之物皆然。」則繫於理天，與理天相連通之「靈」，應是虛靈之性，即所謂「本然之性」、理性也。(清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 74。

²⁸² 人物所稟賦之「神有元神、識神、魂魄之不同。」其中，元神乃萬殊不異之性命，識神和魂魄則變易無常。譬如王祖云：「流行之氣天也，四時換樣，無形有跡，為氣數之命，氣質之性，人心、識神之所自來。……天理即天賦之命、本然之性、道心、元神之所自出，乃降衷秉懿，堯舜眾人不異之性命，萬殊而一致者也。」又曰：「魂陽魄陰分老少。」講明識神出自變易之氣，而元神自理天，乃萬殊一致之性命，魂魄則分陰陽老少。可見引文所謂「神本一致」，乃謂動物稟賦之元神本來一致。(清)北海老人：《大學解》，頁 5。(清)北海老人：《歷年易理》，頁 62-63。(清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 76。

²⁸³ 《禮記·樂記正義》曰：「『毛者孕鬻』者，言走獸之屬，以氣孕鬻而繁息也。」(東漢)鄭玄注、(唐)孔穎達疏：《禮記正義·樂記第十九》，收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》(五)(臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳)，頁 685。

稟受水氣生者，體表有鱗甲，多生活在水中，有三百六十族，龍為其中之靈。稟受火氣生者，因為火氣具有向上升騰的性質，故多住在高處而能飛，為羽蟲（鳥類），有三百六十族，以鳳凰為首。稟受土之中氣而生者，兼備金氣、木氣、水氣、火氣，乃裸蟲（人類），亦有三百六十族，以聖人為首。²⁸⁴之所以有如此多不同生命型態，乃因氣天一周天有三百六十五又四分之一度，又有二十八星宿隨氣天而周轉，人物降生受命時，如正值某宿某度，即稟賦某宿某度之氣，其外型與氣質之性便和某宿某度相似。不同星宿、度數，所對應的陰陽、衰旺、純駁、吉凶不同，是以人物便有貴賤、大小、智愚、賢否、夭壽、雌雄之差異。由此可以推知，動物芸芸，生命型態千千萬萬，然究其底蘊，無非氣稟不同之故。

王祖隨即又敘明植物生成的要素。其言：大地中有五行之質，²⁸⁵能承載萬物，然不能自生，須待度數合適的天氣到了，方能顯生生之功。以五穀而言，根葉花實枝幹，青色、味道酸者，始於春天之木氣而生化；色黃、味甘、形圓者，源於四季之土氣的施化；色赤、味苦、形尖者，則源自夏天火氣之生化；色白、味辛、形短者，本於秋天之金氣而生成；色黑，味鹹、形曲者，乃本於冬天之水氣的化成。以陰陽而論，植物之氣味輕清升浮而味淡者屬陽，氣味重濁沈降而味厚者屬陰。最後，王祖點明植物與動物不同，只由氣稟和形質和合而生，無有神性，故無知覺，扎根於大地，與地相通。並謂天地間雖然有各式各樣的生物，終究不超出動物界、植物界兩大範疇。

總上，在王祖的宇宙圖式中，天地間的生物可歸納為動物、植物兩大域界。二者皆具有氣稟和形質，差別則在於前者稟賦理天降衷的元神（虛靈之性、本然之性、理性），後者無有。而動物之所以有雌雄之分，乃至型態、大小之別，甚或命運、稟性之不同，是因為氣稟不齊故爾。而植物有各種形態、顏色、氣味的差異，也是因為氣稟不同。簡言之，天以氣生萬物，氣稟不同，使人物不齊。

²⁸⁴ 甲蟲、毛蟲（獸類）、鱗蟲、羽蟲（鳥類）、裸蟲（人類），是中國古人對動物分類的大綱。參（漢）戴德：《大戴禮記》（臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》），第128冊，頁539。

²⁸⁵ 《天原發微》云：「五行在天則為五氣，兩腸寒嶼風也；在地則為五質，水火木金土也。」（南宋）鮑雲龍撰、（南宋）方回校正：《天原發微》，收錄於（北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》），第27冊，頁703。

（二）陰陽二氣流轉，致使萬物有生死之變易

理生氣，氣生象，人物之生是由於陰陽二氣相交，那人物之死亡呢？王祖認為，人物之死也與氣的變易息息相關。王祖曰：

陽氣上升，則百穀草木，春發夏長，陽主生也。陰氣下降，則草木黃落，秋收冬藏，陰主殺也。……由此觀之，四時不自寒熱溫涼，發長收藏也，氣使之然也。²⁸⁶

陽氣之性上升，主生；陰氣之性下降，主殺。春夏之時，陽氣用事，草木百穀發長；秋冬之際，陰氣用事，則草木黃落。四時之所以有寒、熱、溫、涼的轉變，草木之所以發、長、熟、藏，都是由於氣。

因為陰陽二氣的流轉而有生死之變異的，並不只是草木百穀而已，涵蓋的範圍包括：

宗動天一氣流行，默運四時，上貫星斗，下貫大地，中貫人物，氣旺則壯，氣衰則老，氣絕則死。有形之天地尚然，況人與物乎？²⁸⁷

宗動氣天，上貫星斗，下貫大地，中貫人物，彌綸天地默運萬有。因此，王祖認為萬物都會因為氣的消長而產生吉凶生死的變化。小至草木百穀、人畜，大至於天地，凡是在氣天涵蓋運化下的，皆不免於此。

（三）天地之生衰循環與浩劫

王祖曰：宗動天一氣流行，默運四時，上貫星斗，下貫大地，中貫人物。所有人物乃至於天地、皆不能免於氣旺則壯、氣衰則老、氣絕則死的侷限。若果如是，則天地生機的衰微，乃至於覆滅的浩劫必然會降臨。只是草木與人物有生有死，看得到，很容易理解和接受，而天是如此地廣大無垠，地是這般博厚，難道也必定會毀壞？況且氣的消長無形無象，是否果真如此？對此，王祖做了如下的說明：

²⁸⁶ 參（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 35。

²⁸⁷ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 65。

開天閉物之正理，自然而然，非人心造作之所能為也。……如果天地無盡，人物常有，何以天開於子，地闢於丑，人生於寅也？……故推往可以知來，即小可以驗大，即如一日有十二時，不能時時皆見太陽之光也。屈、伸、盈、縮，雖有四時之不同，而截長補短，陰半陽半，其六時見日，六時不見日，則必然。即使達聖達賢，萬化在手，宇宙生心；必不能使日懸中天，長明而不暗也。再如一年十二月，春發、夏長、秋收、冬藏，五穀六米，陽生陰殺，亦不能長陽而不陰，長生而不殺。其六陽生長，六陰收藏，則必然也。即十二時，可推一年十二月，豈獨一年之十二月，不同於一日之十二時？一日之十二時，六時有日，六時無日。一年之十二月，六月生物，六月殺物，即此而推一元之十二會，六會有人，六會無人，則必然矣！²⁸⁸

「開天閉物之正理，自然而然，非人心造作之所能為也。」為王祖立論的總綱領，繼而王祖先借用邵雍所云的：「天開於子，地闢於丑，人生於寅。」²⁸⁹說明在昔太初，渾沌濛鴻，兆朕未形，沒有天、沒有地，也沒有人物，藉此以反駁「天地無盡，人物常有」之說。接著王祖說明：一日十二時，平均而言，六時見日，六時不見日，晝夜各半是理所必然；一年十二個月，春發、夏長、秋收、冬藏，六月生物，六月殺物，陽生、陰殺各半，也是造化的定則。推往可以知來，即小可以驗大，可知天地一元十二會之中，「六會有人，六會無人」，陰陽各半，是天地間的必然。

根據上述的宇宙觀，王祖提出「天開於子沒於戌，地闢於丑沒於酉，人生於寅沒於申。」²⁹⁰的看法。他並敘明此一元會自開天以來，已經歷六萬餘年，在伏羲之時天時已進入午會，轉入陰盛陽衰的下半場。

元會運世升降，氣數變遷所導致的天地生機逐漸剝殘，加上人物降世以來，被物慾所蔽，氣稟所拘，致使心性不善、殺孽重，遂釀成大劫連連，是王祖末世觀的主要內涵。末世觀綰結理天無生老中不忍九六原佛子遭劫，敕令明師降世傳

²⁸⁸ (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 16-17。

²⁸⁹ 《朱子語類》：「康節說：『天開於子，地闢於丑，人生於寅。』」。(宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》：(三)，頁 1155。

²⁹⁰ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 23。

道救劫的救世觀，是王祖收圓理論的主要架構，²⁹¹也是王祖和千千萬萬後學，摩頂放踵傳道救世的根據，對世界的影響不言可喻。在《金不換》、《皇中訓子十誡》和《一貫道疑問解答》等一貫道的文獻中，也有類似之理念被闡述。²⁹²

三、煉氣之士的工夫與成果

眾所周知，中國哲學是屬於生命的學問，所以其宇宙論思維，向來跟價值命題與修養理論無法分開。²⁹³在王祖的著作中，對煉氣工夫的說明和煉氣成效的價值解說，也時有所見。

王祖對於煉氣的修持重點和成果價值之觀點，從下面引文可以窺見一端：

卻欲循氣，則入賢關；息氣合神，則入聖域。……入賢關者，氣還太極天也。

294

有志之士，如不得聖人心法之嫡傳，若能為善去惡，積德累功，消除冥愆，然後卻愆調息，久久功純。所稟之氣，來自氣天者，仍與氣天相合。凡氣天中事，有感悉通，脫於四大，還於太虛，則為氣中之神，可以與天地同壽，日月齊年。若應運降生，可為公候將相，聰明智慧，出類超群。²⁹⁵

王祖指出在行為上能夠為善去惡，積累功德，消除過愆，在心性上能夠超脫對外物的貪慾和調伏氣質之性（即調伏人心，亦即制伏雜念、淫念，詳第五節第四小節），²⁹⁶是煉氣的要領。如此久行不怠，工夫純然，則可與氣天相感通，臻太極氣天，亦即所謂賢關，成為氣天之神。氣中之神，壽命比凡夫眾生長，果德大者可

²⁹¹ 參（清）北海老人原著、林立仁註釋：《三教圓通·三會圓通》，頁 51-73。

²⁹² 參（清）袁退安：《金不換》，頁 346-349；明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 42-52；南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 5 下-8 下。

²⁹³ 參杜保瑞：〈中國哲學的宇宙論思維〉，2021 年 8 月 16 日，取自：
<http://www.bptang.com/4pap/9ord/ph23.htm>。

²⁹⁴ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 22。

²⁹⁵ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 36。

²⁹⁶ 筆者以調伏氣質之性解釋「調息」，乃因王祖曾言：「人心，氣也。……聖人之樂，全道心也；賢人之樂，伏人心也。」言明人心是氣質之性之顯露，聖人之樂，在於純然是道心，無有人心（氣質之性）的干擾。而賢人之樂，則在雖有人心，而能夠降伏。（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 110。

以與天地同壽。²⁹⁷不過因為寄身在氣天，仍受天地氣數變易的拘囿，依舊無法超出生死輪迴，不似理天之神能壽齊無極。當氣中之神再應運降生為人之時，由於往昔修積，可為公候將相，聰明智慧，出類超群。

此外，從上面第二段引文亦可窺見，王祖認為修道之人若未能得受聖人心法正傳，縱使為善去惡，加之忘情絕慮，久行不怠，能夠伏住心中的淫念、雜念，依舊無法超氣入理，永斷輪迴。

四、小結：無極理與太極氣的揀別

審問明辨無極與太極的關係，是宋明理學乃至整個中國哲學極為重要與根本的問題，對此議題王祖亦極為重視，並提出：「楊朱墨翟，皆天質出眾，終身精勤，理氣關頭，辨之未清，天人竅妙，知之未悉，大本已差，餘無足觀。」²⁹⁸強調辨清理氣與知悉天人相通之妙竅，乃是學道的大根大本。偏離此二者，縱使天賦超群，努力不懈，也不會有值得欣賞的作為。筆者總和這兩節的探討，將王祖對理氣比觀之概要，整理如表 3-2-2，其對天人妙竅之闡述，則於下一章探討之。

表 3-2-2 理天與氣天比觀之概要

理天	為無極	寂然不動， 真常不變	萬類之宗祖， 先天原始本體	不易之易	真常不變	渾然一致
氣天	為太極	宗動周流， 默運萬物	萬類之父母	變易之易	變而有常	已落陰陽 可分五行
理天	五常具備	理性道心元 神之由來	無形無跡	無始無終	無處不貫 無處不在	為聖域
氣天	五行流轉	氣稟命數識 神之由來	無形有跡 ²⁹⁹	有始有終	彌綸天地 範圍三界	為賢關

²⁹⁷ 氣中之神萬有不齊，果位大小和壽命長短錯綜。如王祖云：「氣中之神，有陽神、有陰神。以一氣流行而言，則來而伸者為神，自子至午，太極之陽儀也；往而屈者為鬼，自午至子，太極之陰儀也。以對待而言，則河漢星斗，為氣中之陽神；十殿諸司，為氣中之陰神；五嶽群山，天中地也，其神為少陰之神；四海百川，地中天也，其神為少陽之神。……大小錯綜，並行不悖。因其行而不息，故變而有常。」（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 76。

²⁹⁸ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 41。

²⁹⁹ 氣天周流變易，載運日月星辰，轉換四時。因之，雖然無形象，但是可以察物象的變化，得知氣天流行升降的軌跡。

太極之氣彌綸天地，王祖稱之曰氣天。從表 3-2-2 可知，理天與氣天雖然皆是範圍天地，貫徹萬類，但是兩者的性質還是天壤懸隔。對於學道者而言，若知氣不知理，以氣為理，雖或可出類超群，達於賢關，但終究還是不免受氣數侷限，無法與道合真；如若只知理而不知氣，則難以洞悉千差萬別的萬類其氣稟、命數的由來，以及時運升降之變遷，恐足以守經而不足以達變通權。如王祖所云：「達於氣，不達於理，謂之偏；達於理，不達於氣，謂之素。」³⁰⁰簡言之，辨明理氣與理氣合解都有其必要性。

《易經》云：「河出《圖》，洛出《書》，聖人則之。」³⁰¹說明聖人取法《河圖》、《洛書》，言外之意，《河圖》、《洛書》可以表顯天道，而王祖認為《洛書》表徵的是氣天的運化規律。³⁰²由於《洛書》九宮與象數易學關係密切，而象數不是本研究的重點，因此筆者直截從王祖的文字說明探討氣天的意涵，沒有從《洛書》入手。

第三節 王祖的象天思想

一、皇極之象，有形可見，為交易之易

王祖創理、氣、象三天之宇宙論，³⁰³主張理氣象三極一貫，有關「象」的定義，以及「象」與理氣的關係，王祖釋曰：

物象者，理氣發現，可見之跡耳。理者，氣之主。氣者，象之充。物象非理氣不生；理氣非物象不顯。³⁰⁴

王祖敘明物象是理和氣的體現，可以看得見的跡象。因為理是陰陽二氣變化的主宰，陰陽二氣交合為物象形成的底細。如若不合理，或者氣數不足、氣數已盡，則物象無法生發。而沒有透過物象，則理的內涵、陰陽二氣流行的軌跡，無以顯現。易言之，王祖肯認理→氣→象，為從本至末的關係。再者，不同於理氣的無

³⁰⁰（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 52。

³⁰¹（宋）朱熹：《周易本義》，頁 248。

³⁰²參（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 59。

³⁰³唐經欽：〈北海老人「三教合一」思想之探討〉，《一貫道研究》，第一卷，第二期，頁 62。

³⁰⁴（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

形無象，象有具體可見的形狀。亦即凡是吾人眼目見得到的，譬如：天上的星斗河漢，地上的山河大地、湖海山川、飛潛動植，或者地下的五金之礦，皆屬於象的範疇。而萬象的種種顯現，皆源自「一理主宰，二氣推遷。」³⁰⁵從形跡而言，象，具有形質；氣，無形有跡；理，形跡胥泯。就萬法之源的易道而言，三者的差異則是：

理不易，氣變易，象則交易。³⁰⁶

王祖敘明，理乃不易之易，氣為變易之易，象則是交易之易。至於稱「象」為交易之易的因由，王祖曰：

交易若人之形質，陰陽交則易也。³⁰⁷

王祖謂交易之易即物象，比如人的軀體、外型，源自於陰陽相交。

類似的說法還有：

雌雄交而生萬類，為交易之易也。³⁰⁸

天交於地，而生萬物。此交易之易也，質也。³⁰⁹

這兩句分別敘明：萬類生於雌雄相交，為交易之易；天地交媾，萬物化生，是以形質為交易之易。思繹上述，不難得到王祖名物象為交易之易的底蘊為：陰陽相交，物象生發。

王祖著作中，「理、氣、象」除了可與「不易、變易、交易」對舉，也和「無極、太極、皇極」³¹⁰對舉。「皇極」一詞，始出於《尚書·洪範》：「皇極：皇建其

³⁰⁵ 王祖曰：「一理主宰，二氣推遷，數完氣足，象從而現。」（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 18。

³⁰⁶ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 77。

³⁰⁷ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 43。

³⁰⁸ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 78。

³⁰⁹ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 92。

³¹⁰ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 9。

有極，斂時五福，用敷錫厥庶民。」³¹¹意指人君治國之極則，乃以身盡人倫之極，為天下臣民之典範。³¹²而王祖對「皇極」的詮釋則是：

皇極者，交易之易也，主乎山河大地，飛潛動植之界，乃主持名教，代天
理物者之所歸也。³¹³

王祖敘明，皇極乃交易之易，主要為山河大地、飛潛動植所在之世界，乃是總理名分與倫常道德之禮法，代替上天治世的君主所歸止之處。由上可知，王祖概是將「皇極」的意涵，由原本人君治國之極則，衍伸為人君所居處的世界。

二、理、氣、象，本末不紊，先後有序

有關理、氣、象，出現的先後次序，據前面的討論，可知王祖主張「自理入氣，自氣入象」，亦即子會開天，丑會闢地，寅會生人，是天地人物自無入有總統之本始。此外，王祖並講明天地並非無盡無窮，而是當元會運世的推移進入午會，天地萬物的生機便漸漸衰微，最終進入混沌。其次第為：人物沒於申會，大地沒於酉會，氣天沒於戌會。唯有無極理天無始無終，永劫長存。亦即當天地覆滅，萬類自有而還無時，則是「由象入氣，由氣還理」，恰恰自無入有與的次序相反。

三、達於象而不達於理氣，則囿於欲界

人的見地、造詣如若只知交易之象，而不能通達不易之理和變易之氣，結果會如何？王祖曰：

何謂慾界？地面上下，飛潛動植，雜居其間，滯於有形，謂之慾界。因其
甘食悅色，多生六慾故也。……不囿於物，可超慾界。³¹⁴

³¹¹（宋）蔡沉（1167-1230）撰、王豐先點校：《書集傳》（北京市：中華書局，2008年），頁165。

³¹²參（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（五），頁2044-2045；（宋）蔡沉撰、王豐先點校：《書集傳》，頁165。

³¹³（清）北海老人：《歷年易理》，頁54。

³¹⁴（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁75。

王祖敘明知見若困滯於形象，則會因為染著物象，欲求美食、美色，而存有於慾界中，成為慾界有情眾生的一員，或居處於地上，或居住在地下。反之，若不被物象拘囿，則可超脫慾界。其又云：

三教傳心有正法、相法、末法之分，……達於交易，而不達變易、不易，則囿於慾界，而輪迴生死，此謂末法。……儒者淪於辭藻，以四書、六經，作利祿之階梯；僧、道則專為衣食，借仙經、佛典為乞食之文憑。至此則三聖遺言，亦在若存若亡之間，……此則謂之末法。³¹⁵

王祖除了重申，學養若侷限於知識物象，而未通達變易周流的氣數，以及真常不變的性理與天道，將囿限於慾界，被生死輪迴逼迫，並點出如此的修學方式，在三教中均屬末法，譬如儒者淪於將文章學問作為營求名利的途徑，僧人、道士專業於做經懺法事謀生，心中所存三教聖人之遺教，似有若無，都屬囿限於物象之末法。縱觀這兩段引文，王祖認為人物若只通達物象而不能通達理氣，將囿於慾界，流轉生死之意，無疑十分明顯。

四、有象天星斗河漢

「象」意指物象、形質，那麼何為「象天」？王祖云：

有象天星斗河漢。³¹⁶

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，……此天之下，七政象天。³¹⁷

象天乃是天上看得見的日月星辰，在宗動天之下。若參考圖 3-2-1，可知象天包括月輪天、水星天、金星天、日輪天、火星天、木星天、土星天之七政和恆星天之二十八星宿，以日月星辰懸象於天，故稱之為象天。

從王祖理天、氣天、象天等思想的研究中，我們看到王祖對宇宙的結構、形而上之理與形而下之氣象的特性、各天之中存有者的類別和對應的學問工夫造詣

³¹⁵ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 38-39。

³¹⁶ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 23。

³¹⁷ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 68。

等問題都有提出解說，並依此宇宙知識將理天、氣天、象天與真常不易、變易、速壞易朽，以及正法、相法、末法的價值命題對舉，他所建立的宇宙論相當完整。

第四節 理氣象三極一貫要旨

王祖除了詳述無極理天、太極氣天、皇極象天之意涵，並進一步強調三極一貫，且此道與收圓關係密切，如其云：

三極皆一也。³¹⁸

三極一貫之道，方可三教歸一，萬法歸一，而成收圓結果之大事也。³¹⁹

王祖強調「三極皆一也」，須假藉三極一貫之道，方可使三教歸一，而完成收圓。筆者想追問的是，王祖言「三極一貫」、「三極皆一也」，此「一」為何？三極一貫之意涵為何？又為何須三極一貫之道方能完成收圓？

一、三極一貫，一即理

王祖道「三極一貫」，顯然無極理、太極氣、皇極象可一以貫之，至於此「一」為何，王祖云：

《河圖》者，理天也。無形之《河圖》為理天，包乎氣天之外，貫乎大地之中。……理之一，無不貫；氣之一，上貫星斗，下貫大地，中貫人物。故曰：三教歸一，萬法歸一，一即理也。……修養學道者，皆曰「歸根認祖」，此外無根，歸根者，歸此也。此外無祖，認祖者，認此也。……先天曰無極，捨此別無無極；中天曰太極，出此別無太極也；後天曰皇極，外此別無皇極。故曰三極大道，三極皆一也。³²⁰

王祖敘明無極至理無所不貫，範圍氣天而超出氣天之外，又貫乎大地之中，一以貫之。太極之氣，一氣流行，下貫大地，中貫人物，上貫星斗，至星斗天而止，

³¹⁸ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 85-86。

³¹⁹ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 2-3。

³²⁰ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 85-86。

³²¹並非無所不貫，與理天之無所不貫猶有差距。故所謂三教歸一、萬法歸一，「一」即是理。學道之人，皆曰「歸根認祖」，要復返性命的究竟來處，識得生命的祖源。理天是天地人物之根本、祖源，萬有皆由此而出，除此別無其他是性命的究竟來處。歸根即復返理天，認祖即識得無極至理。以天地的構造而言，先天名無極，無極即理天，沒有理天之外的無極；中天名太極，理天包乎氣天之外，沒有無極理天之外的太極氣天；後天名皇極，無極理天貫乎皇極象天之中，無有無極理天之外的皇極象天。故曰理氣象三極一貫大道，理氣象三極皆源始於一理，三極由一理貫通。

無極理天，無所不在，無所不貫，貫通太極氣天、皇極象天，而為天地人物和三教、萬法之根源。故知王祖所云「三極一貫」，即「理」貫三極、³²²「三極歸一理」，其中之「一」為無極真理。

二、三極一貫之兩層意涵

從前文的討論可管窺得，無極真理貫徹一切，自無貫有，自始貫終，為氣象生發之根源，並內在於氣象之中，貫通氣象，故曰三極一貫。此外，王祖對「一貫」之意涵又有云：

一貫者何？宗動天一氣流行，默運四時，上貫星斗，下貫大地，中貫人物；氣旺則壯，氣衰則老，氣絕則死。……此氣升降浮沉於太虛之中，雖視不見，聽不聞，而實體物不遺，體物不遺，則無物不貫也。……關中張子曰：「知太虛即氣，則無無」此賢人之造詣也。只知虛空即氣，虛空非空，而不知主宰虛空之氣者，猶有理在也。理者不動天也，氣者宗動天也。理靜為經，氣動為緯。經者、靜而不動，常而不變。……緯者，流行不息，變而有常。……「理」，即周子所謂「無極之真」也，當二五之精，妙和之際，無極之真，即與之妙合而凝……，作神妙無形之性。……此理無所不理，萬物統體一理，物物各具。故天有天理，地有地理，物有物理，人有性理。……人誰無性？

³²¹ 王祖曰：「元氣通不及神理通。……元氣為變易之易，在天、在泉，至星斗天而止。」（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 81。

³²² 在一貫道聖經《皇中訓子十誡》中，則作「道貫三極」。明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 25。

有性即有「理」，物物各具之「理」，未有不通萬物統體之「理」者。然通而不知其通，不得大通終通者：氣稟之拘，物慾之蔽也。迷真逐妄，流浪生死，不得明善復初，盡人合天，還歸聖域者，此其故也。³²³

一本萬殊，萬殊一本，此天人之所以一貫也。知此者，可以傳道；言此者，謂之留經。³²⁴

首段開始，便點明此文旨在說明「一貫」之內涵。王祖敘明宗動天一氣流行，浮沉於太虛之中，上貫星斗，下貫大地，中貫人物，體物不遺，無物不貫，為時序變化與萬物存亡之底蘊。然所知若止於此，乃賢人造詣，非聖人造詣，因為只知「虛空即氣，虛空非空」，而不知尚有主宰「氣」的「理」。「理」為至靜不動天，「氣」則為宗動天，「理」為至靜不動天，「氣」則為宗動天。「理」為經，至靜不動，常而不變；「氣」為緯，變而有常，以「理」為變易之主宰。「理」，即周濂溪所云「無極之真」，當陰陽五行之氣妙合，無極真理即與之妙合為一，作萬物無形之本性。無極真理無所不在，為萬物共由之理則，物物皆具此理，故天有天理，地有地理，物有物理，人有性理，皆與萬物統體之理無分。最後王祖話鋒一轉，感嘆人皆有理性，皆能與萬物統體之理通，均能貫通氣象，主宰氣象，通達無礙，為何有不知此道與不能此道者？如前文所述，乃因被氣稟束縛，被物象障蔽，故而不識至善理性，不能恢復本然理性，達天人一貫，歸還理天聖域。於第二段，王祖則點出，天人一貫，包括一本散萬殊與萬殊歸一本兩層要義。

總上，王祖主張，「氣」之一貫，貫徹氣天與物象。而「理」之一貫，則貫徹理、氣、象，無所不貫。再者，若由三極一貫之理，詮釋天人一貫之道，可從宇宙萬物化生的過程和工夫修養，這兩種脈絡切入。³²⁵就宇宙萬物生發的歷程而言，理生氣，氣生象，理為氣、象之原始本體，又貫徹於氣象之中，為氣象終始盛衰之主宰，三極本來一貫。而理在人身之中，為人之理性，職是之故，人之理性皆本自貫通三極，通達無礙，與無極真理無異，天人本來一貫。就工夫修養而言，

³²³ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 65-66。

³²⁴ (清)北海老人：《三教圓通·論心》，頁 8-9。

³²⁵ 參謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》，第 7 期（2018 年 8 月），頁 90。

人物生成之後，由於被氣象所迷，不明理性，不能體現理性，故此無法貫通三極。必須超越氣象的障蔽，明善復初，盡人合天，即萬殊歸一本，方能達理氣象三極一貫，而體現理性超越氣象，又通達氣象、無所不通的德能，復還天人一貫。根據第二章第三節的探討所得，被氣象障蔽障蔽者，有賴天命明師的濟度，方能明善復初，返本還原，這也是上天降道辦收圓之由來。

三、三極一貫對收圓之意義

於第二章第三節討論之無生老中對王祖重立天盤、開創末後收圓之囑託中，可見三極一貫之理為開辦末後收圓、完成收圓之關鍵，以下先從兩點討論三極一貫之理對收圓之意義，後於第六節繼續論。

(一) 三極一貫與重明三教心傳

1. 達三極一貫體用合一是三教聖人傳心正法

從前文之討論可知王祖明示須假藉三極一貫之道，才能使三教歸一、萬法歸一，而完成收圓。³²⁶足見三極一貫之道與重明三教心傳密切相關，有關兩者進一步的關係，王祖曰：

三教傳心有正法、相法、末法之分，……究不出交易、變易、不易之外。達乎交易、變易、不易之源，則體用合一，本末兼該，有無不二，顯微無間，靜聖動王，執兩用中，此謂正法。若達交易、變易，而不達不易，則有用無體，知有而不知無，知顯而不知微，有動王而無靜聖，囿於慾界、色界，而不達無色界之外，謂之相法。再次則達於交易，而不達變易、不易，則囿於慾界，而輪迴生死，此謂末法。儒有存心養性，一貫之道；佛有明心見性，歸一之道；道有修心煉性，守一之道，躬行實踐，儒能成聖，釋能成佛，道能成仙，謂之正法。³²⁷

王祖說明三教傳心的內涵層次，雖然有正法、相法、末法之不同，終究不超出交易（象）、變易（氣）、不易（理）的差別。所謂正法，乃是能通達理、氣、象的

³²⁶（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 45。

³²⁷（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 38。

根源。果能如是者，則體用合一、本末兼賅，有形身軀的造作皆符合無形的性理，外顯的氣稟皆是依據理性而發用。心地清靜無為，體現聖人的德風，任事能經世致用，施行王道，不偏於體，不偏於用，執兩用中。所謂相法，是能夠明達變易之氣與交易之象，而未能通達不易之理。通達相法者，則能知識有象的形質，無形有跡的氣稟情識與陰陽氣數，而不能通達無形、無為的至理，能經邦濟世，而昧於聖人盡性至命之道，有用無體，囿限在於欲界、色界中，而不能到無色界之外的無極理天。再次之，則是只知形質物象，而不通變易之氣和不易之理。如此者，則囿限於欲界，而在六道中生死輪迴，是為末法。儒家有存心養性，一以貫之之道；佛家有明心見性，萬法歸一之道；道有修心煉性，抱元守一之道，可通達交易、變易、不易之源。若能躬行實踐，則儒士可成聖，釋子能成佛，道人能成仙，皆是正法。

「易」為萬法之源，凡盡性至命、綱常名教之理，治曆明時、物類消長、吉凶休咎之氣數，和山河大地、飛潛動植之象，莫不包含其中。王祖認為三教傳心正法、相法、末法的分殊，在於通達不易之理、變易之氣和交易之象的層次不同。能夠超越情識、形色的繫縛，物慾的障蔽，而通達理、氣、象的根源，才堪稱是聖人傳心的正法。又從上文末王祖對三家正法的說明，可知「一」是本性道心，是三教正法的核心，且理本就是氣象的根源。是故，通達理、氣、象的根源，即理貫三極，三極一貫。換言之，不為氣、象所障蔽繫縛，而能夠明理、通氣、知象，上窮無聲無臭之天，盡性至命之歸，中通時序吉凶休咎之變，下達人情物理之宜，明體而達用，內聖而外王，顯微無間，達三極一貫，使吾人道心理性的至善，體現在氣、象的世界中，上下與天地同流，³²⁸是三教心法正傳。

王祖以達乎三極一貫為吾人生命極致體現之闡釋，義理上似乎有孟子：「形色，天性也。惟聖人，然後可以踐形。」³²⁹的內涵；心性不為形氣所役，以理性、道心駕馭才氣與形質，發揮才性和形色的大用，則有似《壇經》所云：「用即遍一

³²⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 494。

³²⁹ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 506。

切處，亦不著一切處，但淨本心。使六識，出六門，於六塵中，無染無雜，來去自由，運用無滯，即是般若三昧。」³³⁰之意。

2. 三教末流的偏差在三極不一貫、體用不合一

無生老中命王祖講明「三極一貫」，以重明三教心傳，除表示「三極一貫」為三教心法正傳外，當也有於此《聖經》所謂的末世，³³¹佛教所謂末法時期，³³²三教門人有對聖人心法闇而不明的景況。對此，王祖有如下的解釋：

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。³³³

引文敘明，孔子之道，寄寓至理於文物典章制度中，以文載道。儒家後學未能通達者，則囿限於文章辭藻、訓詁與時藝之間。老子之道，以道與氣說明宇宙萬物的生成和運化，³³⁴藉講明陰陽五行之氣變化的理則，顯明天理。後來的修道士未通達修心煉性，抱元守一之真義者，遂執迷於呼吸升降、搬運龍虎，修煉金丹。³³⁵釋迦文佛闡道立教，則主張破除對形質與心識活動的執著，³³⁶回歸真空妙理。

³³⁰ (唐)釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 119-120。

³³¹ 參黃錫卿：《一貫道〈GOSPEL〉聖訓對「聖靈與火洗禮」之印證》(南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，2020年)，頁 82-85。

³³² 參賴承宗：《《地藏十輪經》及其末法現象之探討》(宜蘭：佛光大學宗教學系碩士論文，2009年)，頁 43-46。

³³³ (清)北海老人原著、林立仁註釋：《三教圓通·三會圓通》，頁 59-60。

³³⁴ 如《老子》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」李耳撰／(晉)王弼注：《老子·下篇》，頁 5 左。

³³⁵ 如道教學者李養正對於清末的道教有如下之描述：道教中的領袖人物在清末混亂時期，已未必是修道之士了，道教在教義發展上已停滯不變，無大發展。但道教的齋醮祈禳之儀以及服餌丹道之術，在民間教徒中依然有不少人信行。李氏所言與王祖之說，似可相互呼應。參李養正：《道教概說》(北京市：中華書局，1989年)，頁 209-210。

³³⁶ 王祖以掃象超氣詮釋佛門之飛四相、掃三心，其云：「不執於相，則四相飛。不囿於氣，則三心掃。」(清)北海老人原著、林立仁註釋：《三教圓通·三會圓通》，頁 63。

末流的學佛者，既以文象和陰陽五行爲粗跡，又不能洞燭心性真空妙理，只是高談闊論說空破有，而在沒有真實的戒律與作為，遂成爲頑空了。³³⁷

至於末法時期，人心浮動，睽違大道，變亂舊章，儒、釋、道三家在傳承正法、延續道統各有不同的困境。例如在臺灣、韓國、日本等其他儒學曾盛行的地區，儒學被消融在現代學科體系中，從進德修業之學變成了知識之學。³³⁸上文中，王祖除了明示三教聖人立教的宗旨皆是教人悟入性理，方法爲寓至理於文象、寓至理於五氣、掃象超氣獨歸於理，也點出三教末流囿於文象、重術輕道、入於頑空，對於性理心法闇而不明的偏差。若對照本節前面對三教心法的討論，可知儒道兩家之末流偏於用，佛門之末流則偏於體，皆未能契會聖人明體達用三極一貫的心法。若果如是，則無生老中教諭王祖須以三極一貫之道重明三教心傳，乃切中時弊，延續三教正法命脈，闡明聖人性理心法的必要對策。

（二）九六原人皆達三極一貫即收圓結果

根據第二小節的研究可知，人之性理，與至理無分，本自貫通氣象，三極一貫。是以吾人若能超越物慾之蔽，氣稟之拘，盡人合天，即可達三極一貫。而從王祖所言：「午會傳道象氣理 自有還無號收圓。」令吾人超越物慾之蔽，氣稟之拘，盡人合天，恰恰是上帝降道辦收圓的目的。由此觀之，一人達三極一貫，即一人收圓結果，待九六原人皆三極一貫之時，即無生老中普渡收圓的聖業結果之時。

第五節 王祖的心性論

王祖之心性論涉及人物性命的由來與內涵、人物迷昧沉淪的原因、成聖的根據、三教心性本體觀的會通，等等王祖道義理論之核心概念，是理解和釐清王祖道義體理論中天人關係的關鍵。

³³⁷ 如人云：「吾國佛徒，無團體，亦無學識；無道德，亦無職業。全國中雖不無一二鐵中錚錚高僧大德。但此輩不水邊林下，風雨談禪；即茅蓬石窟，馨香念佛。任他天翻地覆，國破家亡。」韓敏：〈佛教現代化背景下戒律的困境與出路——以民國時期為中心的考察〉，《蘭州學刊》，2011年02期，頁196。

³³⁸ 方朝暉：〈現代儒學的困境與出路〉，《天津社會科學》，2009年05期，頁39。

一、天命之謂性

王祖之心性論乃根據理氣象三天的宇宙論而建構，即立基理氣象的宇宙論闡述人性命的由來與內涵，如其云：

天者，性之所自出。……然天有理天、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、造諧之所由分也。³³⁹

本然之性，堯舜不異眾人，此未生以前得之理天者也，此亦曰天命之謂性。

340

此氣，由口鼻分而與人，謂之命。人稟天之所命者以有生，謂之性，故曰天命之謂性，……此氣數之命，氣質之性也。³⁴¹

沿襲《中庸》「天命之謂性」的觀念，王祖亦主張天是人性的根源，人之性得之於天的賦畀。不同的是，《中庸》「天命之謂性」，原是說明天道（理天）與本然之性（理性）的關係。王祖則根據理氣象三天的宇宙論，擴大運用「天命之謂性」的觀念，敘明天有理天、氣天、象天，分別賦畀了人理性、氣性、質性，顯發出的心，則有道心、人心、血肉之心的差異。人是因為對心性的認識和涵養不同，所以生命的境界有聖人、賢人、愚人的不同。

從上可以窺見，王祖欲通過理氣象三天的宇宙論，和天、性、心一貫的觀念，為人心性的根源、內涵與作用，以及人何以有聖、凡、賢、愚之別，提出一系統性的解釋。

³³⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

³⁴⁰（清）北海老人：《中庸解》，頁 28。

³⁴¹（清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁 27。

二、理性乃物物各具之理天，萬靈的原始本體

(一) 無極理性與無極理天貫通為一，乃人物成聖之根據

人物的理性源自理天的賦畀，對賦畀的原委及理天與理性內涵的關係，王祖曰：

周子曰：「無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。」此性之所自來，人之所由生也。二五之精，生有形之身，無極之真，妙合其間，作無形之性，三五相合，有無混一。天寓乎人，人寓乎天，人中之所寓者，雖天之一點，而至理無分，至神能通，實天理之全體也。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。此大學之道，已得於未生之先矣。³⁴²

無極理天，五常具備。無極理性，五德兼該。³⁴³

王祖借用周濂溪《太極圖說》的內容，敘明人之生命和人性的由來。王祖說明父精母血媾合，即陰五行、陽五行相合之際，³⁴⁴無極之真即妙合其間，三五相合（陰五行、陽五行、五常俱足的無極之真），有無混一而孕育出生命。父精母血孕育了人的形軀，陽氣足抑或陰氣勝是決定生男、生女的因子，無極之真則是人之無極理性的由來。於是無極理天就寓含在人的無極理性中，人的理性也寓含有無極理天之質。人身中所寓含的一點無極理性，雖然只是無極理天中的一點，然而與無極理天的本質並無分別，也是五常俱足，至妙至神，感而遂通，放之則彌六合，超乎有形之外，卷之則退藏於密。換言之，無極理天乃萬物全體之無極理性，無極理性則為物物各具之理天，此性是人人可成就為與天合德的大人的憑藉，³⁴⁵父母未生以前便已經得之於無極理天。

³⁴²（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。

³⁴³（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 4。

³⁴⁴王祖云：「天地相交，天地即二五也；雌雄相交，雌雄即二五也。」（清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁 28。

³⁴⁵王祖於《大學解》曰：「大學者，學大也。何謂大？惟天為大。」故知王祖所謂大學之道，乃與天合得之道。（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

上文中，王祖以「萬物統體之性，物物各具之天也」，說明理天與理性乃貫通為一之關係，此外，王祖也將理性與《大學》中的明德、至善作了連結：

至善即至理也，……理者，至善之體，神者，至善之用。理天者，萬物統體之至善，理性者，物物各具之至善。……五常之性，明德也，至善也。明明德者，止於至善也；止於至善者，明明德也。³⁴⁶

王祖點出至善即是至理，以體用而言，至理乃是至善的本質，至神則是至善理體的妙用。就個別與整體而言，理天乃是萬物統體之至善，理性則是物物各具之至善。最後又說明，具足五常德的無極理性，即《大學》所云明德和至善，明明德即安止於至善本性而不動搖，安止於至善本性則明明德。

王祖對於至善的詮釋，除了有如朱熹所言「十分是處、極好處、事理當然之極」之意，³⁴⁷更直指至善之所在，乃人人得之於理天，體為至理，用為至神的明德本性。似與《孟子》言：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」³⁴⁸以及《六祖壇經》：「善惡雖殊，本性無二，無二之性，名為實性。於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。」³⁴⁹有可以會通處，皆言人之本性至善。

（二）九六群生皆具無極理性

王祖和孟子同樣倡導人之性善，固有仁、義、禮、智，不過其對於人禽之辨的闡述，則與孟子不同。孟子言：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之」。³⁵⁰敘明人禽之辨在於心性的本質，而庶民與君子的差別則在於心性之涵養。而如本章第二節的討論，王祖則主張人是動物中的裸蟲一族，與其他動物動物，不論是甲殼類、鳥類、走獸類，亦或水族一類，皆稟賦理天賦畀之元神理性，一

³⁴⁶（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 4-6。

³⁴⁷朱熹云：「至善，只是十分是處。……至善是極好處。」；「至善，則事理當然之極也。」（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·大學一》（一），頁 267。（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 5。

³⁴⁸（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 491。

³⁴⁹（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 161。

³⁵⁰（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 411。

致不二，只是氣稟、型態有別。且如後所說，這氣稟、型態的差別，依據王祖的道義理論，乃源自過去世心性涵養的不同，以致果報各異(詳第三小節)。簡言之，舉凡動物心性的本質並無不同，然而因為心性涵養的不同，而有聖狂之分、人禽之判。至於沒有形體的生靈，譬如鬼魂，是否也具有理性，可從下文窺見一斑：

自寅會來下世，九六原性困皮囊。³⁵¹

王祖敘明，寅會時從無極理天下生世間的九六億生靈，皆稟賦原性。而所謂「原性」，據《談真錄》：「『虛靈之性』，即所謂『本然之性』也。此性秉於未生以前，來自理天。」³⁵²殆可窺見「原性」即「無極理性」、「本然之性」。換言之，王祖肯認九六億的生靈之本性，皆出自無極理天，無二無別。亦即肯認人間男女、其他雌雄動物，以及掌理河漢星斗、五嶽群山、四海百川、掌理十殿諸司的神靈，乃至鬼魂，本自有五常俱足的無極理性。再者，從「神合無極歸聖域，三曹同悟可收圓」³⁵³而言，可知王祖主張三曹的九六生靈，仍皆保有其本然理性，並未失落，只是迷昧不明。若能了悟本來面目，各個皆可與理天合一，返還無極聖域，完成收圓。

(三) 無極理性，儒曰天命之性，佛曰涅槃妙心，道曰真常之性

佛教曰：菩提涅槃，是自性。³⁵⁴儒家則主張「天命之謂性」道典則以真常之性應物為得道。³⁵⁵對於三教所謂的「菩提涅槃」、「天命之性」、「真常之性」，王祖有如下的闡述：

³⁵¹ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 13。

³⁵² (清)北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 19-20。

³⁵³ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 19。

³⁵⁴ 《壇經》曰：「菩提涅槃，亦名解脫知見。見性之人，立亦得，不立亦得……應用隨作，……普見化身，不離自性。」(唐)釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 222。

³⁵⁵ 《清靜經》曰：「真常應物，真常得性；常應常靜，常清靜矣。如此清靜，漸入真道；既入真道，名謂得道。」李道純註：《太上老君說常清靜經註》，收錄於(北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》)，第 17 冊，頁 141。

「理」，即周子所謂無極之真也。當二五之精，生有形之身，無極之真，作神妙無形之性。此性乃人生而靜之性，性善之性，恆性之性。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」。³⁵⁶

王祖認為《中庸》所謂「天賦之命」、「本然之性」，虞舜所謂「惟微之道心」，佛教所謂「正法眼藏，涅槃妙心」，太上老君所謂「谷神」、「真常之性」，皆是指涉吾人得之於無極真理的無極理性。亦即《禮記》所謂「人生而靜之性」³⁵⁷，孟子所謂「性善之性」³⁵⁸，《尚書》所謂「上帝降衷之恆性」。

顯然王祖肯認三教聖人和虞舜等聖哲，所談的心性雖名相不同，實則皆指涉同一心性，乃人得之於理天的無極理性、本然之性。而王祖為何如此肯認？其判準為何？王祖曰：

理者，本然之性，即無極之真也。……此理乃三教之極致。故儒曰：性即理也；《金剛經》曰：一合理相；《心印經》曰：三品一理。³⁵⁹

心一理一者，天地無二理，三聖無兩心也。其文字不同者，土音使然也；其制度不同者，土俗使然也。³⁶⁰

第一段中，王祖先說明「理」為吾人本然之性的內涵，即無極理天的內涵。其次則借用三教典籍的內容，³⁶¹說明「理」是三教共同的歸趨。第二段則說明人的本心內涵相同，無有分別，天地間的真理是一貫的，不會因為地域、時空的差異而有不同，天地間並沒有兩套真理。是以三教聖人所體證之心性本體，證悟的真理

³⁵⁶ (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 66。

³⁵⁷ 王夢鷗註譯、王雲五主編：《禮記今註今譯及評介》(下)(新北市：臺灣商務印書館股份有限公司，2016年)，頁 661。

³⁵⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 351。

³⁵⁹ (清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 101。

³⁶⁰ (清)北海老人：《三教圓通·論心》，頁 6-7。

³⁶¹ 程子曰：「性即理也。」(宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 351。《金剛經·一合理相分第三十》云：「若世界實有者，則是一合相。」《梁朝傅大士夾頌金剛經》，2022年5月2日，取自：CBETA 2022.Q1, ZW09, no. 73h, p. 193a8-18。《高上玉皇心印妙經》曰：「上藥三品，神與氣精，……三品一理，妙不可聽。」佚名：《高上玉皇心印妙經》，收錄於(北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》)，第 1 冊，頁 748。

是一不是二。三教經典的文字不同，是各地語言有別；三教教化的方式不同，乃隨順眾生，因地制宜。

綜上可知：王祖肯認①天地間的真理乃是一以貫之，超越時空的限制；人人之本心本性皆相同，皆以至理為內涵，也是古今中外皆然，超越地域的限制。②三教究竟皆是體證至理，三教典籍均有載明，亦即三教皆教人恢復本然理性，達天人合一。③三教語言文字、教化方式確實有所不同，原因是為隨順眾生，因地制宜，並非宗旨有所不同。此三項是王祖肯認儒家所言之「本然之性」、「惟微之道心」，佛教之「涅槃妙心」，道家之「谷神」、「真常之性」內涵皆為無極理性的原因。

王祖闡明人之本心本性為與道合真的根據，與《六祖壇經》所言：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」³⁶²孟子所云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」³⁶³其揆一也。

三、氣性有分別，質性能造作；氣顯理微，微不勝顯，是吾人迷昧之濫觴

（一）氣性源自氣天，有善有惡；質性是形軀，出於象天

如若本然之性，堯舜不異眾人，每個生命未生以前均已得之於理天，對於不同生命所呈顯的氣稟和形體的殊異，王祖如何解釋？

天有理天、氣天、象天。人有理性、氣性、質性。理性者，無為性也；氣性者，分別性也；質性者，造作性也。無為性，無善無不善，故曰：至善。分別性，則因氣有陰陽純駁，得陰陽之純正者，則趨於善，得陰陽之偏駁者，則趨於惡。……善念動，則視聽言動，造作從善，而福隨之。……惡念動，則視聽言動，造作從惡，而禍隨之。……此分別之氣，出自宗動天。造作之質，出自經星緯星天。³⁶⁴

³⁶²（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 58-59。

³⁶³（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 489。

³⁶⁴（清）北海老人原著、林立仁註釋：《三教圓通·三會圓通》，頁 64-65。

王祖敘明人之一身具有理性、氣性和質性。理性為至善，人人平等。而氣性則有分別，有趨於善者，也有趨於惡者，隨所稟受於氣天之氣不同，而有區別。至於質性，則是指會隨著心念而產生言行造作的身軀，出自於象天。

殆因陰陽二氣乃萬象之父母，萬類的形質與氣性有密切的關聯，王祖多將兩者合併論述，稱氣質之性。在其著作中，氣質之性一詞共出現三十一次，氣性十三次，而質性一詞只出現過六次。

關於人稟受太極氣天之氣的途徑與造成的影響，王祖有如下的闡釋：

迨自有生而後，太極之氣，由口鼻而入，從此呼吸往來，為體之充。此時分氣之際，正當某宿某度，則斯人得某宿某度之氣而生。若星吉度正，年與月日相扶，則其人性情善良，富貴功名，終身無損。若星吉度正，年與月日有扶有傷，則其人性雖善良，而扶傷混雜，則折准乘除，其福不全，或歷過坎坷，待時而榮。若星吉度正，年與月日有傷無扶，大運流年，又多剝削，則終身不遇，有志難成，忠臣義士，自是而出，氣與數使之然也。反此若星凶度偏，年與月日相扶，則富而不仁，貴而不義，奸臣賊子，自是而出，亦氣與數使之然，性與命使之然也。此命非天賦之命，乃氣數之命；此性非本然之性，乃氣質之性也。³⁶⁵

當人降生落地，哇哇一聲，太極之氣便從口鼻進入，自此一呼一吸，充塞形軀。人降生之時，若適逢某星宿某節度，³⁶⁶由於太極之氣是斗轉星移宿的底蘊，故而即某五行陰陽交際之氣，則此人便得某五行陰陽交際之氣，亦即某星宿某節度之氣而生。隨著對應的星宿有吉有凶、節度有正與偏的殊異，人受生稟受的太極氣數有清濁、厚薄、扶傷之不同。形顯在人身上，則是人的氣質之性有賢、否、智、愚等等的不同，氣數之命有富、貴、貧、賤、窮、通種種之差別。

³⁶⁵（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 37。

³⁶⁶ 節度即節氣。如《史記·卷二七·天官書》：「分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。」「教育部重編國語辭典修訂本」，2021 年 10 月 22 日，取自：<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gswweb.cgi?ccd=SIKAdt&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1>。

（二）過去的心念與造作是現在氣稟的底蘊

如上所言，王祖主張人的氣質之性與氣數之命是由氣稟所決定，尤其是和降生之時所稟受的太極之氣有密切關係，而人初稟的太極之氣又與生辰八字有密切關係。此處值得進一步探研的是：一、決定人受生降世之生辰八字的因素是什麼？二、人自己可以主宰這個因素，亦即可以主宰自己氣質心性和禍福吉凶嗎？三、王祖是一個命定論者嗎？從以下兩段引文，王祖對氣稟和禍福吉凶由來的進一步的論述，可以管窺一斑：

天有理天、氣天、象天，人有理性、氣性、質性。理性者，無為性也。氣性者，分別性也。質性者，造作性也。無為性，無善無不善，故曰：至善。分別性，則因氣有陰陽純駁，得陰陽之純正者，則趨於善；得陰陽之偏駁者，則趨於惡。……善念動，則視聽言動，造作從善，而福隨之。今世積福，轉世福報，善報盡則福盡。惡念動，則視聽言動，造作從惡，而禍隨之。今世積禍，轉世禍報，惡報盡則禍盡。此分別之氣，出自宗動天。造作之質，出自經星緯星天。蓋因氣數所至，天象形於上，人事應於下。³⁶⁷

吾之念頭一起，即吾身中之氣動矣！吾之氣動，即與身外太極之氣相通，通則至矣！吾之念頭一靜，即吾身中之神靜矣！吾之神靜，即與身外無極之神相通，通則至矣！……常人之應，恆妨乎靜；而聖人之應，正驗其靜。蓋靜之時，即應之時；應之會，即靜之會。³⁶⁸

第一段引文的前半段，說明天有理天、氣天、象天，分別賦予人理性、氣性和質性。其中，理性的本質清靜無為，超越善惡，是為至善；氣性有趨於善和趨於惡的區別；質性則為行為造作的本質。後半段則說明，當人起心動念是善，則視聽言動跟著會有善的造作，福氣也隨之而來。今生所累積的福氣，會轉化成下一生的福報。當所得的福報受享完畢，即福氣耗散了。如若起心動念是惡，除了視聽言動有惡的造作，災禍之氣也緊隨而來。今生所累積的災禍之氣，會轉化成下一生的禍患。當禍患受盡，亦即災禍之氣消散了。人稟受的氣，乃出自於宗動天（太

³⁶⁷（清）北海老人原著、林立仁註釋：《三教圓通·三會圓通》，頁 65。

³⁶⁸（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 14-23。

極氣天)；造作言行的形質，是出自經星緯星天(象天)。隨順氣數的運轉，就會有相應的天象和人事顯現。若又參酌王祖所言：「蓋惡者從事於惡，而禍隨之。惡有盡，而禍亦有盡。善者從事於善，而福隨之。善有盡，而福亦有盡。」³⁶⁹可知善惡的報應也不一定要等到下一生，而是視禍福折準乘除的結果而定。

第二段引文，王祖強調吾人一起心動念，則身中的太極之氣也隨之擾動，當人身中的氣擾動，即與身外的太極之氣相感通，吾人就落入陰陽五行中。當吾人躁妄之心念澄靜了，識神也就澄靜遁化。³⁷⁰當吾人的識神不起作用，便與身外的無極相通連，便誕登無極理天了。常人應事則會起心動念，聖人則是常靜常應，常應常靜。

綜合以上，可知王祖並不是一個命定論者，他認為決定人的生辰八字、氣質之性和氣數之命的底蘊，乃是前世所累積的氣運。而人一生所積累的氣運之清濁、厚薄、扶傷，則端視前一生中起心動念與言行造作的內涵，且善惡造作的福禍報應也不一定要等到下一生。簡言之，王祖認為人的氣質之性與氣數之命，其實是有跡可循的，是人可以主宰的。筆者淺見，以為尤要注意的是，當人未能以清靜的道心應事，則起心動念與言語造作，都會成為日後的變成氣質之性，影響自己面對事物時的心念與造作，成為另一個氣質之性與氣數之命的根苗。應事時能否保有清靜心，不變成氣質之性、識神，是聖與凡關鍵的分殊。

對於人的心念和命運、生命氣象的關係，王祖還有以下的闡述：

惟狂克念，理勝欲也，狂可為聖；惟聖罔念，欲勝理也，聖可為狂。聖狂之分，人禽之判，人鬼夢覺，幾希之頃，一念之間。³⁷¹

《尚書》有言：「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。」³⁷²王祖說明「克念」之意為理性勝嗜慾，若能如此，則狂人可成聖人。而「罔念」則是指慾望凌駕理性，若果

³⁶⁹ (清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 110。

³⁷⁰ 從王祖云：「氣性、人心、識神、氣數之命出於氣。」可知此處所云之神為識神。參(清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 5。

³⁷¹ (清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 106。

³⁷² 屈萬里：《尚書今註今譯》，頁 212。

如是，雖聖人也會淪為狂人。聖與狂的分殊、人和禽獸的不同，是人是鬼的覺悟，就在當下，就在起心動念之間。

王祖力陳是心念的造作，致使有聖狂之分，乃至人禽之判、人鬼之異，這樣的理念與佛家：「以三界無別法，但是一心作，一切境界，皆因動念。」³⁷³「十法界不離一心」³⁷⁴，頗能會通。至於揀別善惡最重要之標準為何？王祖說：

天地之間，萬事萬物，得理則善，失理則惡。……天道福善而禍淫，人道賞善而罰惡。積善餘慶，積惡餘殃。³⁷⁵

王祖認為天地之間，善惡的判準在於合理與否，合乎理者為善，不合乎理者為惡。天道明晰，會降福祉嘉祐善心潔行者，使淫心慝行者遭受禍害憂患。積善累仁的人必有後福，反之，積惡累暴的，則日後難免禍患。

綜上，王祖認為，一個人的氣質之性是良善還是陰惡？氣數之命是福祿重抑或是禍患多？端賴自己的心念與造作是否得理，對於天理與嗜慾的抉擇孰先孰後。

（三）理微氣顯，微不勝顯，是吾人迷昧的關鍵

從上一段落的探蹟，可知王祖認為人人本自俱足理性、道心，可與理天感通無礙。不過就浮世萬象而言，或者審思孔子所云：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」³⁷⁶與佛經對人心念的形容：「南閻浮提眾生，舉止動念，無不是業，無不是罪。」³⁷⁷可知多數人心性的發用常常不是理性、道心做主，而是有所偏差，帶著個人的習氣的。為什麼人本自俱足理性、道心，會受氣稟的束縛而不自知呢？對此，王祖如何解釋？

³⁷³（宋）延壽集：《宗鏡錄》卷 17，2021 年 8 月 14 日，取自：CBETA 2021.Q3, T48, no. 2016, p. 504c10-12。

³⁷⁴釋虛雲著／釋淨慧主編：《虛雲和尚全集·第 1 冊》（鄭州市：中州古籍出版社，2009 年），頁 267。

³⁷⁵（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 4。

³⁷⁶（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 25。

³⁷⁷（唐）蹟藏實叉難陀譯（695-704）：《地藏菩薩本願經》卷 1〈6 如來讚歎品〉，2021 年 12 月 3 日，取自：CBETA 2021.Q4, T13, no. 412, p. 783b28-29。

大學之道，已得於未生之先矣。迨此身之既生也，因地一聲，太極之氣，從而入之。氣顯理微，微不勝顯，則拘於氣稟。知識漸開，甘食悅色，交物而引，則蔽於物慾矣。³⁷⁸

王祖敘明吾人未生之先已具有天理之性，迨降生後呱呱一聲開始呼吸，太極之氣即從口鼻進入人身，稟受太極之氣，遂有氣稟，因為「氣顯理微，微不勝顯」的緣故，由於隨著年紀增長，對於外物的分別認取漸漸開展，對美食、美色等外物的沾著也隨之越多，當與外物交會接觸則被牽引以去，往而不返，被物慾給蒙蔽了。王祖十分強調「氣顯理微，微不勝顯」，對人的影響，類似的述說，不只此處可見，又如：

大道既隱而後，不惟性出之天，未有知者，即本性天君之真正主人，亦未有識者。蓋因降生之時，因地一聲，後天之氣從而入之。識神、人心用事，氣顯理隱，而理性、元神之道心昧矣。³⁷⁹

王祖於此亦標明，「氣顯理隱」而理性、元神之道心迷昧。至於此處所云「元神、道心」，與理性同為心性本體，只是從不同面向而有的稱說，而人心、識神則出於氣性，為七情六慾之領袖。（詳第四小節）

由上面兩段引文可知，王祖認為「氣顯理微，微不勝顯」，是人人本自俱足理性、道心，而會被氣稟束縛的關鍵，此外，人如若被氣稟所束縛，還會因為出於氣稟的人心、識神，產生對外物的好惡，進而生發物慾，使人的道心理性被物慾障蔽。簡言之，理微氣顯，微不勝顯，是吾人迷昧的關鍵。那什麼是「氣顯理微，微不勝顯」？為什麼會「氣顯理微，微不勝顯」？從字面上看，「氣顯理微，微不勝顯」意指氣稟顯明易知，良知理性隱微難見，氣稟的作用強過良知理性。至於在事相上如何理解？筆者以為如進一步參酌本小節第（二）段落的研究所得：過去的心念與造作是現在氣稟的底蘊。殆可得到，所謂「氣顯理微，微不勝顯」，概是指涉人很把抓過去的經歷，形成氣稟，亦即很容易把抓分別、好惡等情識，而相對之下則不容易體現道心理性。至於為什麼會「氣顯理微，微不勝顯」？概因

³⁷⁸（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。

³⁷⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 12-13。

氣稟屬動，而且有跡可循，比較顯明，相對之下，無為清靜的道心理性，比較隱微。以至於人在現實生活中，不知覺地就掉入習氣的束縛，淪為識神、人心用事，甚或被物愈趨馳，迷失道心理性。

又王祖多次提及「理微氣顯，微不勝顯」，除了敘明人容易因為「理微氣顯，微不勝顯」，掉入習氣的坎陷。還指出人可能會「氣顯理微」，以至於錯認氣質之性才是吾人的本然之性，導致理路偏差，而睽違大道。如其云：

告子杞柳之性，湍水之性之說，荀子性惡之論，足以動人之聽聞，而孟子性善之說，反起學士之疑慮者。蓋因理微氣顯，微則難見，顯則易知。毫釐之差，天淵之異，此道之所以易失其傳也。³⁸⁰

告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶柷捲也。」³⁸¹；「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」³⁸²主張人之本性無分於善不善。荀子則認為：「今人之性，生而有好利焉……生而有疾惡焉……生而有耳目之欲……從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」³⁸³主張人之性惡。二者的人性論，都獲得許多人的共鳴，而孟子以四端為吾人的本心，主張性善，為立本之論，反而被學人質疑。為何會如此呢？王祖認為，因為理微氣顯的緣故。即人本然的理性隱微，因此難以被覺知，而人的氣質之性和生理感官的欲求明顯，所以容易被察覺的緣故。³⁸⁴理氣關頭，未能辨清，看似只是對人性見解的一點不同，實則一點根本理路上的偏差，日積月累，都會造成睽違大道判若天淵，這就是大道容易失傳的原因。

「氣顯理微」，不僅是吾人被氣稟束縛和物慾障壁的關鍵，也是大道容易失傳的原因，認清理性與氣性之差異的重要，不言可喻。

³⁸⁰ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 36。

³⁸¹ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 455。

³⁸² (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 455。

³⁸³ (周)荀況著、北京大學哲學系注：《荀子新注》(臺北市：里仁書局，1983年)，頁 465-466。

³⁸⁴ 參王祖所云：「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。」(清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

四、心、性、情識、物慾的關聯與揀別

王祖曰：「心者，萬化之主宰也。儒曰：存心。道曰：修心。釋曰：明心。皆不離心以為道。第心有人心、道心之分，即有惟危、惟微之別。後世不得心傳者，只知道在心中，而不知心在何處。多執臟腑氣質之心，以為心者也。是以守其心而執象，虛其心而著空，……理氣莫辨，無怪其勞心而無成也。」³⁸⁵敘明世間種種變化皆是從心起現，心念是人生的主宰。是以，儒曰：君子以仁禮存心；³⁸⁶道曰：修道修心；³⁸⁷佛曰：明心號菩薩。³⁸⁸皆不離以心契道。然而心有人心、道心之不同，前者危殆，後者精微。後世未得心傳者，只知道在心中，而不知道心之根源，以致多執守臟腑氣質之心，以為道心；又因未明辨道心的性質是理還是氣，以致於操存多而成果少。

故知釐清道心、人心之根源，明辨道心、人心的理氣性質，是王祖心性論之重要內容，亦是其工夫論的基礎。本小節將嘗試釐清這些議題，並對於與人心密切相關的情識、物慾進行探析。

（一）理性、道心、天賦之命、元神，皆是以天理為內涵

據本章第一節的探討，人物之道心、天賦之命和本然之性，同樣源自無極理天下貫人物，而內在於人物，是以三者之本體皆為無極真理，至於三者之差異，王祖云：

是「理」也，以賦畀而言，謂之「命」；以稟受而言，謂之「性」；以應酬萬變而言，謂之「心」。³⁸⁹

³⁸⁵（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 1。

³⁸⁶ 孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」又曰：「存其心，養其性，所以事天也。」（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 417、489。

³⁸⁷ 《悟真篇》曰：「真仙上聖，教人修道，即修心也，教人修心，即修道也。」（宋）張伯端：《紫陽真人悟真篇註疏》，收錄於（北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》），第 2 冊，頁 966。

³⁸⁸（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 173。

³⁸⁹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 20。

王祖敘明道心、天賦之命與本然之性，三者之本體皆是「理」，本質相同，只是對本體不同角度的詮釋。其中，「天賦之命」是就理天之賦畀而言；「本然之性」，是從人之稟受而說；「道心」，則是就本然之性靈昭不昧，能覺知萬事萬物、應酬萬變而言。至於王祖著作中，常見與本然之性，道心並列之「元神」一詞，王祖有如下說明：

《河圖》者理也，……無形之《河圖》，猶人本然之性，先天之元神也。³⁹⁰

此文點出本然之性與元神的本體，皆是無形之《河圖》——不易之理。不言可喻，元神也與天賦之命、道心，本體相同。至於「元神」一詞之意涵，其中「元」字，《說文解字》曰：「元，始也。」³⁹¹比對上引文，應是「本然」、「先天」之意，而「神」字之意涵，從下面兩段引文或可管窺一斑：

止於理，則不壞無盡，神智圓通，虛靈活潑，舒之滿六合，卷之不盈握，雖寂然而不動，乃有感以悉通，大化聖神，可從而至。³⁹²

王祖敘明當人的心安止於無極理性，則能有虛靈活潑、收放自如，清靜寂然而無所不通之神、智、圓、通的體現，也是人成就大化聖神的憑藉。易言之，「神妙」是無極之理的體性。又如：

不動之理，至妙至神，不疾而速，不行而至，無為而成，入水不溺，入火不焚，穿金透石而無礙。³⁹³

王祖於此亦肯認無極理性至神至妙。而審視這兩句引文中王祖對無極之理體性的形容，確實堪稱「聖而不可知之」，循此或可對孟子所云「聖而不可知之之謂神」³⁹⁴，多一點具體的了解。

³⁹⁰（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 85。

³⁹¹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。

³⁹²（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 6。

³⁹³（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 66。

³⁹⁴（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 520。

理、性、心三者之關係為理學的重要議題，依據前面的討論，王祖的主張顯然是天理、理性、道心三者之本體相同，無二無別。而明儒王陽明亦有類似主張，如《王陽明全集》曰：

黃勉之問「道心」、「人心」。先生曰：「『率性之謂道』，便是『道心』。但著些人的意思在，便是『人心』。」³⁹⁵

從王陽明告訴門人《中庸》首章：「率性之謂道。」句中之「道」便是「道心」，可得其主張依循天命之性的體現便是道心，亦即其主張本然之性、道、道心三者本體相同，一以貫之。如其又云：

天命之性具於吾心，其渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理。³⁹⁶

此句之前半說明，天命之性俱全於吾人道心全體之中，後半則說明天命之性眾理俱備，故而天命之性、道心與天理乃是一體者。從這兩段引文，皆可窺見王陽明與王祖同樣主張，天理（道）、天命之性、道心，貫通為一。³⁹⁷而宋儒朱熹則不然，其云：

性即理也。³⁹⁸

理未知覺，……理與氣合，便能知覺。³⁹⁹

心之知覺，又是那氣之虛靈底。⁴⁰⁰

如依照朱熹「理未知覺，理與氣合，便能知覺。」的說法，理性是不可能神智圓通的，而能夠神智圓通的道心，必然有氣的底蘊，不可能純理無氣。是故可知，朱熹的見解與王祖謂天理、天命之性、道心本質相同，貫通為一的想法相左。而

³⁹⁵ (明)王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(檢體版)(上)，頁90。

³⁹⁶ (明)王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(檢體版)(上)，頁224。

³⁹⁷ 參曾春海主編：《中國哲學概論》(臺北市：五南圖書公司，2005年)，頁82。

³⁹⁸ (宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》(一)，頁67。

³⁹⁹ (宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》(一)，頁85。

⁴⁰⁰ (宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》(四)，頁1430。

由此亦可進一步窺知，王祖雖然沿襲程朱以降，中國儒學主要以「理」稱名宇宙萬物本體的傳統，但是其對心性和「理」的詮釋，並未全然與程朱相同。

至於王祖為何肯認能覺知事物、應酬萬變的道心，乃是純乎理而不雜於氣？從《談真錄》中，有一段關於聖人應事之心境的描述，或可窺見端倪：

或曰：「《清靜經》云：『常應常靜，常清靜矣！』夫常靜，即難常應；而常應，更難常靜。而經曰：『常應常靜』，何哉？」

余曰：「善哉！子之問也。此大聖大神，動靜合一之功，非大聖大神，不能至此。非大聖大神，豈能言此哉？子既問此，吾不能言其詳，但言其略可耳！常人之靜，每患乎應；而聖人之靜，常資乎應。常人之應，恆妨乎靜；而聖人之應，正驗其靜。蓋靜之時，即應之時；應之會，即靜之會。……所以造次於是，顛沛於是，應「常」靜，應「變」亦靜。用之則行，舍之則藏。應「窮」靜，應「達」亦靜。」⁴⁰¹

《清靜經》云：「常應常靜，常清靜矣。」指出當以真常之性應物時，心境常恆都是清靜的。而一般人所感受到的狀況，則是常清靜即難常應物，常應物則難常清靜，並不能領會經上所云「常應常靜」之意。對此，王祖首先敘明「常應常靜，常清靜矣。」乃大聖大神，動靜合一之功，非大聖大神，不能至此造境，也難以詮釋詳明。其次則概略說明，常人之靜和應是相對的。處靜之時，應對事物的變化則不能暢達，反之，應對外物時，則心為境遷，憧憧擾擾，無法清靜。對於聖神而言，心的虛靈清靜，是應事的憑藉；而應對外境，恰恰是徵驗其清靜的工夫。清靜之時，即應物之時；應物之際會，即清靜之際會。不論是在平常的生活中，抑或面對造次顛沛的變局，內心都是清靜的；窮居時內心是清靜的，顯達時內心依然是清靜的。不會隨外境變化而改變心的虛靈清靜。

從上可知，王祖認為與道合真的聖人，在應物處世的當下，內心依舊是清靜的，而且恆常是清靜虛靈的，不論處常、處變、順境、逆境皆然。易言之，王祖肯認道心常恆虛靈清靜，不會變易。又如眾所知，虛靈清靜、常恆不易，是「理」

⁴⁰¹（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 23-24。

才有的特質，這殆是王祖主張道心是理不是氣的原因。而除了王陽明，揆諸先秦儒家典籍，孟子言：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」⁴⁰²主張心、性、天同質，與王祖肯認「天理、本然之性、道心」本質不異，亦可謂其揆一也。

（二）人心出於氣，以淫念、雜念為內容

1. 人心、識神出於氣，為七情六慾之領袖

王祖謂人之心有道心、人心、血肉之心，其中人心的根源為：

得之理天者，乃惟微之道心，……得之氣天者，為惟危之人心；得之象天者，為血肉之心。⁴⁰³

氣性、人心、識神、氣數之命出於氣。⁴⁰⁴

可見人心與氣性、識神、氣數之命相同，皆得之於太極氣天。而從：

一氣流行，充塞宇宙，謂之「天」；……主持形骸，謂之「性」；應酬萬變，謂之「心」。⁴⁰⁵

則可知氣性是人物因為稟賦太極之氣而有的內在屬性，人心則是氣性可見的端倪。氣性是體，人心是用。對人心與識神的關係，王祖的解釋則是：

人之人心，處於身中，號曰識神，此神無時不與氣天相通。⁴⁰⁶

敘明人心在人身中則為識神，二者為一體之內外兩面，而無時不與太極氣天相通。

⁴⁰²（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 489。

⁴⁰³（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 13。

⁴⁰⁴（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。

⁴⁰⁵（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 64。

⁴⁰⁶（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 37。

由於「心對於境而了別，名為識。」⁴⁰⁷故知王祖為能分別認取，變動不居，容易受外在環境的氛圍左右，有明有暗，⁴⁰⁸是人心和識神的特質。又曰：

人自降生之時，因地一聲，此氣由口鼻而入，此後天之性命也。故命曰「氣數之命」；……心曰「人心」；神曰「識神」，作七情之領袖，而後起之慾，有其根矣。⁴⁰⁹

王祖敘明人稟賦於太極之氣的心性、識神，是常人於境而生發喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲之情緒的主導，也是進一步興起之慾望的根苗。

上引文最後幾句與王祖於〈三會圓通〉所云：「慾不自生，則情識開於內，財色誘於外也。」⁴¹⁰其揆一也，皆說明根源於氣稟的情識，是人物於財色興起慾望的內在因素。進一步說，同樣面對財色，有人是見財起意、見色起念，追逐慾望，甚或行放辟邪侈之事。有人則是視富貴美色如浮雲，富貴不能折其腰，美色不能淫其志，光風霽月。當中的關鍵差別就在情識，亦即氣稟之不同。換言之，如要徹底打破物慾之蔽不為眾邪所嬈，寡慾只是入手，變化氣稟，超脫氣稟、情識的束縛，而恢復元神理性才是釜底抽薪之計。

2. 人心惟危包含雜念、淫念，是人常沉生死苦海的要因

《一貫探原》曰：「三代而上，主傳斯道者，堯、舜、禹、湯、文、武、周公也。三代而下，主傳斯道者，三教聖人也。故『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』一十六字之傳，出自唐虞。」⁴¹¹由此可知，王祖肯認此十六字心傳，是堯、舜、禹等天命明師，一脈相承授受之要旨，明善復初，盡人合天之要道。除了闡釋道心之精微，王祖亦對人心何以惟危有所辨析：

⁴⁰⁷ 丁福保編：《佛學大辭典》（臺北市：新文豐出版公司，1985年），頁2857。

⁴⁰⁸ 王祖曰：「氣則有明有暗。」（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁5。

⁴⁰⁹ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁68。

⁴¹⁰ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁21。

⁴¹¹ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁67。

人心何以危？因其源出於氣天，動而難靜，甘食悅色，交物而引，縱情役志，遮蔽本來，其歸流於汙下。氣天之陽，在人為魂，惺則營營而亂思，寐則夢夢而遊蕩；氣天之陰，在人為魄，動則慾火燔灼，靜則魔狸昏沉。致使四門不閉，九竅下流，六慾奔馳，七情紛擾，嗚呼！道心一點，幾微靈明，幾何不被其遮蔽，為其拖累，流浪生死，常沉苦海者哉！⁴¹²

魂生雜念，魄生淫念，二念相續，百苦營纏，此其所以危也。⁴¹³

首段王祖敘明人心危殆不安之原因，在於人心源出於氣天，以氣為本質，具有躁動不安，難以清靜，嗜好甘旨美色，⁴¹⁴與外物相交感則受引誘，放縱情慾、奴役心志，使人之道心受到障蔽，流於卑下鄙陋的特性。進而言之，氣天輕清之陽氣，在人身中為魂；氣天沉濁之陰氣，在人身則為魄。魂喜生而好遊，⁴¹⁵於人醒之時，思慮營營，紛紛亂亂，於人睡眠時，則昏亂而漫遊放蕩，是人雜念的由來；魄喜死而下降，⁴¹⁶儻興時則會產生熾盛的淫慾，靜止時則昏濁蒙昧，是吾人淫念之所出。淫念與雜念，致使人物之四門九竅⁴¹⁷不能非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動，趨於下流，各種之慾望奔馳，感情紛擾雜亂。一點靈明道心，不為人心遮蔽、拖累，而沉淪生死苦海者，實在是稀有難得。第二段則直陳，魂生雜念，魄生淫念，淫念、雜念相續，致使人被各種苦難圍繞糾纏，故曰人心惟危。

總上，王祖認為人心惟危的原因概有兩點，其一是人心出於氣天，以氣為本質，具有動而難靜、甘食悅色、交物而引的特質，會導致人縱情役志，流於汙下，

⁴¹² (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 37。

⁴¹³ (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 19。

⁴¹⁴ 人心之所以會甘食悅色，殆如前文所言，人心之內在乃為識神，於境會了別、認取。

⁴¹⁵ (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 21。

⁴¹⁶ (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 21。

⁴¹⁷ 四門指眼、耳、口、鼻，如《重陽立教十五論》曰：「真坐者，須要十二時辰，住行坐外，……心如泰山，不動不搖，把斷四門眼耳口鼻，不令外景入內。」九竅則包括眼、耳、口、鼻與排泄、排遺二竅，如《太玄經》：「九竅：一六為前，為耳，二七為目，三八為鼻，四九為口，五五為後。」《周禮·天官·疾醫》：「兩之以九竅之變」。注：「陽竅七，陰竅二。」疏：「陽竅七者在頭，露建，故為陽；陰竅二者在下，不見，故為陰。」(金)王嘉：《重陽立教十五論》，收錄於(北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》)，第 32 冊，頁 153。(東漢)揚雄撰、(晉)範望注：《太玄經》(臺北：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》)，第 803 冊，頁 87-88。(東漢)鄭玄注、(唐)賈公彥疏：《周禮注疏》，收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》(五)(臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳)，頁 74。

不明道心、理性，而沉淪生死苦海，難以出糴。其二是人心包括雜念、淫念，二念相續，致使人被百苦營纏，難以超脫。進一步比觀這兩點，則可窺見二者雖然皆是講明人心（雜念、淫念）會導致人物的苦難，不過切入的進路並不相同。其一亦即第一段引文，著重於闡明人心（雜念、淫念）在當下的作用，進而提撕在這樣的作用下，人很難能夠保有惟微的道心，超越生死苦海。其二即第二段引文，強調的則是「二念相續」，會致使人被百苦營纏。有關人心（雜念、淫念）於當下的作用，王祖已做了詳細的說明，而「二念相續」之意涵，王祖在上文則未詳言。《辭海》釋「相續」曰：「佛家語，謂因果連續不絕也。《俱舍論》：『何名相續，謂因果性。』」⁴¹⁸依此思繹王祖言「二念相續」之箇中因由，則似乎是與上面第一段引文之內容，以及本節第三小節之討論所得有關。亦即如第一段引文所言，當下人心之雜念、淫念會使人縱情役志，流於汙下，遮蔽道心，進而於造作惡業，落入六道中。此外，依據第三小節之討論，今世興起之雜念、淫念，和因為受雜念、淫念驅使而生發之造作，將形成下一世之禍患與氣質之性。而依據第一段引文，下一世的氣質之性，又會形成雜念、淫念會使人不得清靜，而放縱情識，追逐慾望，奴役心志，造作偏駁，進而遮蔽理性，落入六道之中，同時又形成再下一世之禍殃與氣質之性。簡言之，即今生的雜念、淫念→下一世氣數之命的苦厄與氣質之性（下一世的雜念、淫念）→未來世的苦厄與氣質之性（未來世雜念、淫念），……「二念相續，百苦營纏」。亦即前世因今生果，果復為因，致使人物流浪生死，常沉苦海。

由是觀之，戒除淫念、雜念，超越氣稟的束縛，對於有志超越生死苦海者，實乃必須的功課，無怪乎王祖屢屢言及此義。如「戒淫念、戒雜念，人人遵依，十殿閻君之庭免張羅。」⁴¹⁹

⁴¹⁸ 熊純生、台灣中華書局辭海編輯委員會：《辭海》（臺北市：台灣中華書局，1985年），頁3144。

⁴¹⁹ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁25。

（三）血肉之心乃臟腑形骸，縱情逐物、生有死無是其特性

王祖謂人之心除了道心、人心，尚有血肉之心。⁴²⁰相較道心和人心，王祖對於血肉之心的著墨較少，闡述之脈絡主要有三：其一為闡述血肉之心的根源，如其云：

得之象天者，為血肉之心。⁴²¹

此句中王祖謂血肉之心源自於象天。其二是敘明血肉之心的內涵與特質，譬如：

血肉一團之心，物象之心也。⁴²²

王祖謂血肉之心，有形有象，乃血肉一團的心臟。王祖又曰：

若以臟腑之心為心，則血肉一團，此童婦皆知之心，而非聖聖相傳之心也。

此心隨生而有，隨死而無，一氣不來，即成臭穢。⁴²³

五官百骸，有象可見之心，血肉之心也。上應經星、緯星天，執此者則陷於苦海。⁴²⁴

這兩段引文敘說了血肉之心幾個特質：其一，血肉一團的心臟是血肉之心狹義的定義，廣義而言，五臟六腑與感官形骸也是血肉之心。其二，此心隨生而有，隨著死亡而腐化、消散。其三，血肉之心會感於象物而生慾求，若執著此種感官慾求的滿足，會令人陷入生死輪迴的苦海。換言之，血肉之心有可見的形象，與道心或人心之為無形無象的精神實體不同。此外，血肉之心生有死無的特質，也引發筆者思索，什麼是致使人物生死輪迴、投胎轉世的主體？若從人物具有的理性、氣性、質性逐一地分析，首先人物的質性亦即血肉之心，於人物死後便開始腐化終至湮滅，應不是致使人物於死後又再投胎轉世，落入輪迴的主體。其次，理性乃人物未降世以前，得之於理天的本然之性，真常不易，是吾人成就聖神仙佛、

⁴²⁰（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 13。

⁴²¹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 13。

⁴²²（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

⁴²³（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

⁴²⁴（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 3。

超脫生死輪迴的憑藉，如是當也不是致使人物投胎轉世，落入輪迴的主體。是以，在王祖的心性觀中，應是人物的氣性（亦即魂魄、識神）於人物死後，驅使人物再度投胎轉世，落入生死輪迴。至於上引文所言執著感官慾求的滿足，則陷入生死輪迴的苦海，筆者以為，如前所言，人的心念與造作都是未來之氣稟的根由。亦即對感官慾求的執著與追求會形成氣稟，致使人物陷入輪迴。

第三條脈絡是闡述血肉之心與生命造詣之關係，如王祖云：

若以血肉之心為心者，此心縱情逐物，萬事擾之，百憂感之，生死限之，無非苦也，何樂之有。⁴²⁵

王祖認為若是執取有形有象的血肉感官之心為我之心者，則會放縱情慾、追逐外物，被種種事物撓擾，遭逢種種憂患，生死輪迴於六道之中（參第三節第三小節），不得出離，如此的生命無非是一場苦難。

綜合本節，可以窺見王祖心性論有下列幾點特色：①扣緊宇宙論而開展，以天、性、心一貫為根本。說明人之性與心，分別依稟賦於理、氣、象之天，而有理性、氣性、質性以及道心、人心、血肉之心。②肯認人人皆具有道心、無極理性，未生之先已得於無極理天，且道心、理性之本質無嚴分，皆與無極至理同質。是以人皆有達致三極一貫，成聖、成佛的先天根據，乃至九六群生皆然。③以人生身時，所稟受的太極之氣，有陰陽純駁之異，說明人的氣質之性、氣數之命和身心何以不同。④從理氣象三極一貫和人心與氣的感應，說明過去世的起心動念與言語造作，是今生氣質之性與氣數之命的底蘊。與佛教「一心十法界」與「三世因果」的觀點，若合符節。⑤以「氣顯理微，微不勝顯」說明何以人容易被人心氣稟束縛，理性道心不能用事，以致流於汙下，常沉生死苦海。⑥以「天地無二理，聖人無兩心」說明，三教聖人所體證、所闡述之心性本體是一不是二，皆是無極至理。三教之宗旨皆是教人由恢復本心本性，而契合大道真理，達天人合一，以超越愚癡和生命的苦難，臻生命理想的存有狀態，只是因勢利導，教法不

⁴²⁵（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁3。

同。⑦王祖「理天、理性、道心」同質的觀點，與孟子「盡心、知性、知天」和《中庸》「天命之謂性」若合符節。不同的是王祖將「天、性、心」同質與「天命之謂性」的說法，擴大運用至氣、象之天。⑧以宋代之後，儒家論人性之「本然之性／氣質之性」的模式為主軸，⁴²⁶闡述吾人相同的固有善性，與純駁清濁各異的後天氣質。⁴²⁷與儒者不同的是，王祖進一步追溯本然之性與氣質之性的根源，言明二性分源自無極理天、太極氣天。⁴²⁸此外，王祖敘明儒家之「本然之性」即佛教之「涅槃妙心」、「真如佛性」，⁴²⁹道家之「谷神」、「真常之性」。並將儒家「本然之性／氣質之性」的說法與道教「先天之性／後天之性」相會通，⁴³⁰並藉由「理／氣」的差異，分殊儒家所云「道心／人心」，以及道教所云「元神／識神」。⁴³¹形成一立基於理、氣、象三天之宇宙論，會通三教而以儒為宗之心性論。⑨王祖藉由心性論將天與人、人與人、人與萬物的關係講述清楚，並溝通聯結起來，形成一理氣象三極一貫的系統。

⁴²⁶ 橫手裕撰、黃崇修責任翻譯：〈道教於「本然之性」與「氣質之性」之言說——兩種的「性」與「神」為核心〉，《興大歷史學報》，第十七期（2006年06月），頁28-29。

⁴²⁷ 王祖常以氣質之性概括人物於本然之性以外的體性，如其云：「先天者，本然之性也；後天者，氣質之性也。」又如：「天有理天、氣天、象天之分；命、性有天賦之命、本然之性、氣數之命、氣質之性之別。」（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁5。（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁93。

⁴²⁸ 王祖謂氣質之性稟賦自太極氣天，如其云：「氣質之性，來自氣天，動而難靜，雜而難純。」又如：「太極天也，洛書之數也，數學也，為氣質之性、氣數之命、人心、識神之所從來。」筆者管見以為由於萬象本於二氣，太極氣天包羅皇極象天，故此王祖謂氣質之性稟賦自太極氣天，雖未云及太極象天，實已包含在其中。（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁76、92。

⁴²⁹ 王祖曰：「性合無極，明此則明道心所在，見此則見佛性所在。」可見其肯認佛教所云「佛性」亦與無極至理內涵相同。（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁28。

⁴³⁰ 王祖曰：「丹士性命之說，有先天、後天之分。未生以前，謂之先天，此時以乾為性，以坤為命，先天之性，則吾儒本然之性也。及至有生而後，因然一聲，後天之氣入，先天之氣隱。……後天以離為性，以坎為命。後天之性，即吾儒氣質之性也。」（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁89。

⁴³¹ 王祖言：「得之理天者，神為元神，心為道心，……得之氣天者，神為識神，心為人心。」（清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁28。而道教亦有類似之闡述如《性命圭旨》曰：「天命之性者，元神也。氣質之性者，識神也。」傅鳳英：《新譯性命圭旨》（臺北市：三民書局，2005年），頁131。

第六節 小結

在這一章中，我們對王祖闡釋收圓理論的重要憑據——理氣象三極一貫之道做了一些討論。從分析王祖的理天思想、氣天思想、象天思想、理氣象三極一貫要旨和心性觀，筆者有幾點所得：

- 一、「理」是王祖對天地萬物之先天原始本體的主要稱名。除了「理」，「無極之真」、「道」、「理天」、「無極理天」、「無生老中」、「上帝」、「維皇上帝」、「無皇」、「天主」和「天地三界十方萬靈真宰」，也是王祖對此原始本體常用的稱名。蓋因道大理微，取用多門，仁者見之謂之仁，智者見之謂之智的緣故。
- 二、「理」，無形無象，無聲無臭，無始無終，無處不有，無時不有，超越時間空間的限制，故曰「無極之真」。「理」、「道」，為天地萬物共由之理則，在天曰天理，在地曰地理，在物曰物理，在事曰事理，以無所不理故曰至理。「理」，真常不易，至靜不動，雖靜而能應，然體物不遺，仁、義、禮、智，寓乎其中，惻隱、辭讓、羞惡、是非，應乎其外，故為至神、至善、至誠。「理」，在人為人之理性、道心，乃是人能上達天道，達天人一貫的根據。
- 三、「無生老中」、「維皇上帝」、「無皇」、「天主」和「天地三界十方萬靈真宰」，皆是「理」於宗教範疇的同義詞，具有宇宙最高主宰、至上神和天地萬物化育之源的意涵，既不是男神，也不是女神。
- 四、理天、無極理天為指涉「理」所存在之空間，乃無生老中和工夫涵養已達返本歸原、復返理性的佛聖所歸止之聖域。無形無跡、無所不在、真常不壞，貫乎氣天、象天之中，亦超乎氣天、象天之外，為永恆長存的極樂聖域。此聖域雖無所不在，然唯有復返道心理性，達「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。」⁴³²者方能契入。人如能得真師真傳，而後真修實煉，去除物慾之障蔽、氣稟之束縛，待造詣達

⁴³² 此句為王祖對道心的詮釋。參（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 18。

物慾、氣稟格盡，道心理性朗現，則人之心自然與理天相通，亦即不移一步即至理天，眼下便是對越無生。而當世人皆能性還無極，世成大同，便是無極理天在人間的化現。據此，和王祖對達氣天和落入象天之條件的闡述（參本節後文），可得王祖認為人所達的境界是理天、氣天或是象天，是取決於人之心的涵養造詣是以道心、人心、還是物慾做主，而非外在的客觀環境。當人的心純然是道心，不為氣數所束縛，物象所障蔽，雖有人身，也能與理天相合，還於無極，獲大安樂，不受氣象侷限，而能主宰氣象，盡人而合天，理氣象三極一貫。⁴³³如此的工夫境界論，與《六祖壇經》云：「若悟無生頓法，見西方只在剎那。」⁴³⁴《西方合論》：「直下自證，當體無心，即是淨土。……欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」⁴³⁵以及天臺宗「一心具十法界」⁴³⁶之說，頗能會通。

五、氣即太極。太極一氣流行，上貫星斗，下貫大地，充塞宇宙，故謂之氣天。太極流行之氣，以浮沉升降分陰陽，陽昇陰降，陽極則陰生，陰極則陽生，周流不息，故又稱宗動天。雖周流變易不息，然變而有常，常即不易之理。亦即無極理天貫乎氣天之中，而為太極之氣流行變易之主宰與依循的理則，不離亦不雜。

⁴³³ 參（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 38，以及本文第五章第二節。

⁴³⁴ （唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 131。

⁴³⁵ （明）袁宏道：《西方合論》，2023 年 6 月 18 日，取自：CBETA 2023.Q1, T47, no. 1976, p. 390b11-17。

⁴³⁶ 「一心具十法界」之說，為天臺宗之智顛大師所提出，他將有情由凡聖境界分判成六道、四聖十個階層，並說明每一個有情心中主觀所見解的法界（亦即宇宙）各不相同，因而構成十種法界。又以十法界之人為例，心念更迭，則進入的法界也會隨之更迭，「一念心清淨，即入諸佛法界；一念圓修利生諸行，即入菩薩法界；一念執偏空理，即入緣覺法界；一念修四果法，即入聲聞法界；一念修上品十善，即入天法界；一念作諸善緣，不生惡念，即住人法界；一念心嗔，即墮修羅法界；一念心起慳貪不捨，即墮餓鬼法界；一念心癡，欲貪不息，妄想橫生，即墮畜生法界；一念心迷，造於惡業，即墮地獄法界。」即每一法界皆蘊含其他九法界，十法界之間可互相轉換，取決於一念心。故而說「一心具十法界」或「一念三千」。如智顛大師云：「一心具十法界，一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。」參呂澂：《中國佛教思想概論》（上）（臺北市：天華出版公司，1999 年），頁 231-232。（清）詠震：《金剛三昧經通宗記》卷 6，2023 年 9 月 27 日，取自：CBETA 2023.Q3, X35, no. 652, p. 292c14-21 // R55, p. 519b1-8 // Z 1:55, p. 260b1-8。（隋）智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》卷 5，2023 年 9 月 27 日，取自：CBETA 2023.Q3, T46, no. 1911, p. 54a5-9。又筆者此觀念乃得之於崇德學院洪淑芬教授之提點。

- 六、太極之氣為無極真理運化萬有的媒介。太極之氣屈伸周流，上運星斗，下托大地，中貫萬類。是元會運世、年月日時等時序變化的底蘊。太極之氣也是無極至理化育萬物的媒介，一理生二氣，陰陽二氣相交則生萬象。象之所以萬殊，乃因所稟之氣有浮沉升降清濁之不同，是以氣質之性與氣數之命有不同，氣旺則壯，氣衰則老，氣絕則死。理生氣，氣生象，一本散萬殊；理貫氣，主宰氣之流行變化，氣貫象，主宰物象之生滅興衰，一理貫萬殊。故曰理氣象三極一貫，乃王祖宇宙觀的主要架構。
- 七、氣天也是修氣之士歸依之賢關。有志之士，如不得聖人心法之嫡傳，不明性理，則不能復還無極。若是能為善去惡、積功累德、卻慾調息超越物慾的障蔽，以改變氣數之命氣質之性，然後，久久功純，則可與氣天相合，為氣中之神。氣中之神，福報壽命各異，至極可以與天地同壽，惟仍有窮盡，若應運降生，可為聰明有福者。
- 八、象天為可見之物象世界。在人而言為血肉之心，容易與物交感生而物慾。人如果被物象所囿限、物慾所障蔽，不能以道心應事，乃至為善去惡、積功累德、消除冥愆，則會落入六道，被生死輪迴逼迫。
- 九、理氣象三極一貫之「一」乃無極之理。無極之理無所不在，無所不貫，貫乎太極氣天，也貫徹皇極象天之中。在天為天理，在地為地理，在人為性理，在事為事理，在物為物理，為氣天、象天之主宰，故曰理氣象三極一貫。太極氣天則上貫星斗，下貫大地，中貫人物，然未達星斗天之外的無極理天，故未能三極一貫。象則被形象侷限，無法超出形象之外，顯然不能貫通無形無象之理與氣。
- 十、王祖對三極一貫之主張，主要呈顯在宇宙論和工夫論這兩個範疇。⁴³⁷在宇宙論方面，其主張一本散萬殊，理生氣，氣生象，理為天地人物之本源，並且內在於天地人物，就人而言為人之本性，三極本來一貫，人人本自具足三極一貫、天人一貫、無所不通的本性。在工夫論方面，其主張人物降

⁴³⁷ 參謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》，第7期（2018年8月），頁90。

世之後，因為被氣象所迷，不明理性，不能體現理性，故無法三極一貫。必須超越氣象的障蔽與束縛，恢復本然之理性，明善復初，盡人合天，亦即萬殊歸一本，方能達理氣象三極一貫。如此則能體現本性清清靜靜、瀟瀟灑灑、活活潑潑，寂然不動，感而遂通之大用，並且超越生死與浩劫的侷限。若依據王祖的說法（詳第二章、第四章），被氣象障蔽障蔽者，須仰賴天命明師的指授，方能明善復出，返本還原，乃上天降道辦收圓之由來。

十一、理氣象三天三極一貫的宇宙論是王祖末後收圓道義理論的基石，三極一貫，方能闡明收圓之由來與宗旨。王祖以理氣象三天三極一貫的宇宙論為根本，闡明了宇宙始源（先天本體）的內涵、天地人物生發之原理、宇宙之結構要素與圖像、天地人物覆滅（末劫）之由來、人物之性的內涵（即心性論包括成聖的根據與迷昧沉淪的原因）、人物存在的類別（價值觀）及不同類別的原由（命運論）、三教正法之大要（三極一貫之工夫）、修持臻極樂聖域之存有狀態（境界論）等議題。王祖也根據宇宙本體——無極至理具有至神能通、能應萬殊、主宰萬有之內涵，而闡發無生老中（維皇上帝）為萬類本源，也是宇宙主宰的天命觀。並由天命觀，進而闡明無生老中於午會過後，即天地萬物生機開始衰微時，敕命明師降世傳授正法，濟度眾生超脫物象的障蔽、氣稟的束縛，復返理性，達三極一貫，以臻聖境，而超脫生死輪迴和末劫的三期收圓觀。總和上述以及第二章和本章前文之討論，可得若未深入理氣象三極一貫之道，很難完整而如實地了解收圓之意義與內涵。

第四章 末後一著——末後收圓之傳心法要

無生老中敕令王祖重立天盤時，指明「末後一著，出細普傳，掃千門戶，萬教收完。」⁴³⁸明白指示普傳末後一著，為普收千門萬教的方法。若再參酌王祖對弟子的教導：「吾人既得末後一著，最上一乘之法，三教聖經，足可證驗，諸般丹經法不可用也。」⁴³⁹可知「末後一著」殆為末後收圓之心法要義，與三教心傳、三教合一有密切關係，乃至東震堂不再如西乾堂一般修煉金丹也有關係，在王祖道義理論中的重要性，不言可喻。

「末後一著」一詞自宋朝以後便多見於禪師語錄，於明清朝民間宗教寶卷中也有不少。為求完整的討論，本文將從佛門的典籍，及明清民間宗教之寶卷入手，探析末後一著之意涵。於第二節，再進入一貫道系譜下末後一著之意涵與授受要義。第三節，則擬探研「末後一著」與三極一貫和三教心傳的關係。期望從原始要終的探索，了解末後一著之意涵，以及末後一著與末後收圓、三教心傳、西乾轉東震之關係。

第一節 末後一著意涵之溯源

一、「末後」詞義之溯源與探析

「末後」一詞在佛門典籍中頗早出現，在東漢安世高（148—170）翻譯的《佛說自誓三昧經》中即有：

爾時迦葉即於樹下具五神通，末後見佛六通即備。⁴⁴⁰

此句中之「末後」，意指「後來」。有時「末後」也意指「最後」，如：

⁴³⁸（清）北海老人：《歷年易理》，頁3。

⁴³⁹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁57。

⁴⁴⁰（東漢）安世高譯：《佛說自誓三昧經》，2021年12月9日，取自：CBETA 2021.Q4, T15, no. 622, p. 346a21-22。

從毘婆尸佛來，九十一劫。如汝法，九十劫中，不應墮惡道，何況末後一劫！⁴⁴¹

一切萬物無常存者，此是如來末後所說。⁴⁴²

此外，「末後」也可作極至精妙、更無其他能超越使用，例如：

先佛有頂顛一機，如擊石火似閃電光。祖師有末後一句，吞栗棘蓬跳金剛圈，可以敵聖驚群，可以轉凡成聖，騰今現古蓋色騎聲。……末後一句始到牢關。把斷要津不通凡聖。⁴⁴³

文中之「末後一句」是指達徹底大悟之極處所言之至極語，更無其他語句能超越者。⁴⁴⁴

綜上，「末後」最早是出現在佛典中，有後來、最後以及至極之意。

二、「一著」詞義之溯源與探析

目前所得最早出現「一著」的文獻，是唐朝的佛典，如《趙州和尚語錄》：

師云：「我作一頭驢，你作麼生見？」云：「入法界見。」師云：「我將為你有一此一著，枉喫了如許多飯！」⁴⁴⁵

引文中之「此一著」是指此一件事。雖然「一著」在唐代的典籍已經出現，不過被普遍運用則要從宋代開始。如朱熹曰：

⁴⁴¹ 龍樹造／（後秦）鳩摩羅什（344～413，一說 350～409）譯：《大智度論》卷 38〈4 往生品〉，2021 年 12 月 9 日，取自：CBETA 2021.Q4, T25, no. 1509, p. 341b24-25。

⁴⁴² （後秦）佛陀耶舍、共竺佛念譯：《佛說長阿含經卷第四》，2021 年 12 月 10 日，取自：CBETA 2021.Q4, T01, no. 1, p. 26b20-21。

⁴⁴³ （北宋）紹隆（1077-1136）：《圓悟佛果禪師語錄》，2021 年 12 月 9 日，取自：CBETA 2021.Q4, T47, no. 1997, p. 730b25- 757a1928。

⁴⁴⁴ 《佛光大辭典》：「末後之句，乃述佛道極妙境地之語句。謂到達徹底大悟之極處所言之至極語，更無其他語句能超越者。」「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：末後一句」，2020 年 11 月 5 日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

⁴⁴⁵ （唐）從諗說、文遠記：《趙州和尚語錄》卷 3，2021 年 12 月 9 日，取自：CBETA 2021.Q4, J24, no. B137, p. 369b8-9。

曾子易箒，當時若差了這一著，喚做聞道不聞道？⁴⁴⁶

又如《五家正宗贊》云：

諸禪德，向上一著，尊貴難明。⁴⁴⁷

兩句中之「一著」，分別是指一個舉動，以及禪僧對於佛法某一教理與修行之譬喻。

⁴⁴⁸ 有時「一著」也被用來指涉一個計策、方法，如《三國演義》中有「一著棋高難對敵，幾番算計總成空。」⁴⁴⁹

總上，「一著」可以指涉某一個動作、某一個教理、某一種修行、或某一方法和計策，是一個普通名詞而非專有名詞。

三、從唐代到清朝，釋道兩門中「末後一著」之意涵

古籍文獻中「末後一著」一詞的運用，最早概出現於唐代一行禪師（683—727）之《看命一掌金》，⁴⁵⁰筆者爬梳唐代的其他典籍，則未有再得，待至有宋一朝，始多見於佛門禪師之語錄中。⁴⁵¹

⁴⁴⁶（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（二），頁 662。

⁴⁴⁷（宋）紹曇（960-1279）記：《五家正宗贊》卷 3，2021 年 12 月 9 日，取自：CBETA 2021.Q4, X78, no. 1554, p. 607c12-13 // R135, p. 968a15-16 // Z 2B:8, p. 484c15-16。

⁴⁴⁸《佛光大辭典》：「一著，禪林用語。本為圍棋用語，引申為一件事之謂。又稱一著子。乃禪僧對於佛法某一教理與修行之譬喻。如『向上一著，千聖不傳』一句即是。」佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：一著，2020 年 12 月 11 日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

⁴⁴⁹（元）羅貫中：《精印三國演義》（臺北市：老古文化事業有限公司，1991 年），頁 809。

⁴⁵⁰《看命一掌金》：「只會目前之事，未知末後一著。」（唐）一休：《看命一掌金》，2022 年 01 月 22 日，取自：CBETA 2021.Q4, X59, no. 1043, p. 27b9 // R104, p. 394a3 // Z 2:9, p. 197c3。

⁴⁵¹ CBETA Online 中相關的資瞭共有 188 筆，其中 121 筆出自禪宗類部。佛門以外運用「末後一著」的情形，則如《性命圭旨》所云：「丹經、子書皆不曾言及末後一著，唯李清庵曾說到這裡。」非常稀有。筆者爬梳儒士與道者的著作，除《性命圭旨》中有出現「末後一著」，其餘皆未有所獲。「末後一著」於《性命圭旨》中，乃意指修道達至圓滿前，最後一段「煉虛合道」的工夫，與佛門的解釋有共通之處。而李清庵的著作於《中和集》中，雖有「末後」一詞出現數次，但是並未出現「末後一著」。參「CBETA 中華電子佛典協會」，2022 年 01 月 27 日，取自：

<https://cbetaonline.dila.edu.tw/search/?q=%E6%9C%AB%E5%BE%8C%E4%B8%80%E8%91%97&reading=T0001&lang=zh>。傅鳳英：《新譯性命圭旨》，頁 472。

釋門對「末後一著」的解釋，可從明代高僧祿宏（1535—1615）的說法窺見大要：

有人以臨終為末後一著，此訛也。末後一著本弈棋語，謂常人著數到此，已竭盡無餘，不知更有一著出意料之外。如修行人所造已高已深，而不知更有最後窮玄極微一段事在，透得此關，然後參學事畢。苟或未然，只具一隻眼。又云百尺竿頭一步，亦此意也。⁴⁵²

當時有人以為末後一著意指臨終之際，祿宏則認為此種說法乃是訛謬。祿宏解釋說，末後一著本是弈棋術語，指意料之外、關鍵致勝的最後一步棋。比之修行，則是指修行最後窮玄極微的一段事，通透此關口，參學才算臻至圓滿。

而從祿宏的說法亦可以窺知，佛門之中對於「末後一著」的解釋有二：一是指修行最後窮極玄微的一段事；一是指臨終捨命之際。

利用 CBETA（電子佛典資料庫）搜尋末後一著的資料，可得「末後一著」在標榜「不立文字，直指人心」的禪宗典籍中最早出現，次數也遠遠多於其他法門。此一現象之原因為何？是否意味禪宗與王祖所代表的天命道統之淵源較為深厚？對此，筆者於佛門經論尚未找到足以論證的資料，而於爬梳袁祖、王祖等一貫道中的文獻時，卻找到一些線索。首先，就天命道統而言，天命道統後東方初祖達摩，二祖為神光（慧可），三祖為僧璨，……六祖為惠能，⁴⁵³恰恰與禪宗的傳承系譜相同。⁴⁵⁴直到七祖之後，道轉火宅（俗家），由庶民承繼道統，⁴⁵⁵才不與禪宗相同。再者，六祖惠能之後，有著作、文獻傳世之天命道統祖師，如十一、十二代、十五、十八祖師，於其中皆強調所傳授乃「不立文字，直指人心」之真傳，

⁴⁵²（明）祿宏：《雲棲法彙》，2020年12月11日，取自：CBETA 2021.Q4, J33, no. B277, p. 75a9-13。

⁴⁵³（清）北海老人：《歷年易理》，頁1。聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材），頁15。

⁴⁵⁴（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁265。

⁴⁵⁵參（清）袁退安：《金不換》，頁190。（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁48。聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版），頁23。

⁴⁵⁶而且此真傳與末後一著息息相關。從這兩點看來，相較於其他教下法門，禪宗確實與天命道統之淵源較為深厚。也似乎有一點點憑據可以推論，禪門之中可能因為達摩遺風，所以較早出現、也最多有關末後一著的闡述。不過，證據顯然是不夠的。期盼假以時日，有更多的三藏典籍出土，能對此議題做進一步的探討。

四、明清寶卷中「末後一著」之意涵

明清兩朝中國民間宗教活動蓬勃發展，這些教派以極大的精力、財力撰經寫卷，其經義的載體形式則是寶卷，教派寶卷大約有二三百種之多。⁴⁵⁷於寶卷中「末後一著」的意涵主要有三：

（一）末後一著是修道最極致的造詣——參透玄關，恢復本性

屬於羅教系統的《五部六冊》，⁴⁵⁸可說是明清民間宗教的典籍中，最流行的一部，為羅教創教祖師羅清⁴⁵⁹（1442—1527）苦悟一十三載所得，⁴⁶⁰後於正德四年（1509）刊印發行。⁴⁶¹《五部六冊》出現後，端造了教派寶卷的全盛期，對後來的民間教派影響甚大。⁴⁶²羅清於其中一段，闡述了他對末後一著的解悟：

⁴⁵⁶ 如何十一祖云：「訪明師，指修因，玄關竅，無字經。」袁十二祖云：「無明師，真正的，口訣指點，黑漆漆，摸不著，那裡去參。幸有緣，遇至人，明明指現，達摩祖，末後的，一著單傳。無字經，玄關竅，本來面目。」王十五祖曰：「吾今將三聖心法直指真傳，……下手之法，徹底澄清。」十八代張祖所傳授之《禮本·點道詞》曰：「余今領受恩師命，傳你本來玄妙關。」（清）何若：《金不換·修行說》，頁 190。（清）袁退安：《金不換》，頁 213。（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 75。蘇俊源：《點道與三寶》，頁 92-110。

⁴⁵⁷ 馬西沙：《中華珍本寶卷·前言》，《中華珍本寶卷》，第 1 輯，第 1 冊，頁 10。

⁴⁵⁸ 《五部六冊》為《苦悟道卷》、《嘆世無為卷》、《破邪顯證鑰匙卷》、《正信除疑無修自在寶卷》、《巍巍不動泰山深根結果寶卷》五部經卷之合稱，因其中《破邪顯證鑰匙卷》包含上下兩冊，故稱《五部六冊》。

⁴⁵⁹ 在羅教內，多尊稱羅清為羅祖。又關於羅清真實的名字，向來有諸多異說，或曰靜、清、因、宏夢……等，然以「羅清」一名較為學者所通用。有關羅祖的真實姓名之詳細出處與考證，詳見鄭志明：《無生老母信仰溯源》（臺北市：文史哲出版，1985 年），頁 16-17。

⁴⁶⁰ 羅清云：「十三年苦功，纔得明澈，纔得惺悟。」（明）羅清：《苦功悟道卷》，收錄於王見川、侯沖、楊淨麟等主編：《民間私藏：中國民間信仰·民間文化資料彙編第一輯》（第一冊）（臺北市：博揚文化事業有限公司，2011 年），頁 53。

⁴⁶¹ 《五部六冊》之完成，據羅教教內的說法是由羅祖口述，弟子福恩、福報兩人記錄完成。參《三祖行腳因由寶卷三卷》（清刻本），收錄於周燮藩主編、僕文起分卷主編：《中國宗教歷史文獻集成：民間寶卷》（合肥市：黃山書社，2005 年），第 102 冊，頁 15-16。

⁴⁶² 澤田瑞穗：《增補寶卷の研究》（東京：國書刊行會，1975），頁 34。又見於陳玉女：〈晚明羅敦和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》，第四十號（2011 年 6 月），頁 97。

《金剛科儀》云：「休沉向上三玄，要了末後一著。且道，即今喚那箇做末後一著。」……向上三玄著力參，參透玄關見青天。末後一著原是我，我者本是大覺仙。……末後一著原是我，見了青天原是我。……末後一著萬法空，本無生死放光明。不生不滅無生死，本無前後包古今。⁴⁶³

羅清藉《金剛科儀》中的內容，教人不可沉溺於體中玄、句中玄、玄中玄上的參學所得，而要了徹「末後一著」。如能在三玄的基礎上著意詳參，參透玄關之後就可衝破無明陰霾，朗現無量清淨光明，了徹末後一著。而所謂的末後一著，即是人的本來面目，本自具足的覺性，空無罣礙，無量光明，不生不滅，超越時間和空間的侷限。

羅清以修行參學最後、最極致的造詣為末後一著，乃是回復本來面目，洞明真空本性。此外，他也敘明欲了徹末後一著，必須參透玄關。⁴⁶⁴

（二）末後一著即三期劫變之第三期，乃彌勒佛當極立教之時

「三期劫變說」，是許多明清民間宗教的主要理論基礎，⁴⁶⁵許多明清民間宗教主張從開天闢地到天窮地盡，天地的遷化分成過去、現在、未來三大階段。三期之中各有若干劫難，並有燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛三尊佛，相繼應劫救世，化挽

⁴⁶³（明）羅清：《破邪顯證鑰匙卷上》，收錄於王見川、侯沖、楊淨麟等主編：《民間私藏：中國民間信仰·民間文化資料彙編第一輯》（第一冊）（臺北市：博揚文化事業有限公司，2011年），頁303-305。

⁴⁶⁴《五部六冊》中除此段之外，尚有二處出現「玄關」一詞，兩處內容相似。其中一處云：「豁開透地通天眼，大道分明不用參。琅瑤玉軸總包含，打開寶藏透玄關。」依此判斷，玄關似與透地通天眼有關。陳玉女研究也指出，羅教宣稱通過祕授口訣、手印、點玄關等儀式，可以讓人立刻開悟見性。是故玄關對羅教而言，當是透地通天眼，至於確切的位置則未有學者提出。此外，據馮佐哲、何孝榮等的研究指出，羅教傳授的口訣為「真空家鄉，無生父母」，而在《歷年易理》中，王祖有云：「八卦之教其傳皆出清初，其真言有八，號曰『真空家鄉，無生父母。』其玄關指在凶門，其用功運後天口鼻之氣，使之上沖凶門而出。」由於羅教對明末清初的民間宗教影響巨大，是導致許多民間宗教興起的重要根源。故此，王祖的說法，或可做為了解羅教玄關的進一步參考。（明）羅清：《嘆世無為卷》，收錄於王見川、侯沖、楊淨麟等主編：《民間私藏：中國民間信仰·民間文化資料彙編第一輯》（第一冊），頁197。陳玉女：〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係——以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第58期（2009年2月），頁187。馮佐哲、李富華：《中國民間宗教史》（臺北市市：文津出版社有限公司，1994），頁256。何孝榮等：《明朝宗教》（南京：南京出版社，2013年），頁334、330。（清）北海老人：《歷年易理》，頁57。

⁴⁶⁵參濮文起、梁家貴：〈挽劫救世：中國民間宗教的社會關懷〉，《宗教學研究》，2016年第1期，頁225。

大地眾生，即三期劫變與三佛應劫救世，互相對舉。而在一些寶卷中，可以看到「末後一著」與三期末劫、三佛應劫救世密切相關。例如：

老古佛，在都斗雲盤內，慧眼遙觀，觀見大地眾生沉迷苦海，不得還原，末劫臨頭，堪堪墜落。失腳兒女，性命要緊。當時，三世諸佛，丟下一切殘靈種子，末後一著，都無安身立命之處。⁴⁶⁶

末法娑婆地水火風齊動，大地諸佛都無處安身立命，誰了後事。無生曰：「著天真佛收圓結果，他了後天大事。」天真曰：「有一塊無生寶地，末後一著，與諸佛菩薩安身立命。」⁴⁶⁷

這兩段引文同出自《龍華寶經》，雖然第一段的文章有點支離破碎，很難準確、完整地領會其大意，⁴⁶⁸不過參照兩段的內容，還是可以推斷出文中之末後一著意指末劫降臨之時。至於何謂末劫？《龍華寶經》有云：

想當初，燃燈古佛，初分治世，在靈山會上設下龍華聖會。……集聚諸佛，宣演大乘，西來妙意，金口傳揚，立九劫之數，乃為增劫。……燃燈佛頂攝圓光，光中現燈，乃是一燈能續百千燈。……佛言：「誰人會續？」有釋迦文佛開言承當，我會接續傳燈，掌娑婆世界一十八劫，乾坤乃為減劫。……釋迦佛將雙林樹下金燈點起，乃為一燈能續百千燈。……佛言：「誰人會續？」有彌勒尊佛開言承當，我會接續傳燈，掌星宿世界八十一劫，乾坤乃為末劫。⁴⁶⁹

上文敘明燃燈古佛是在增劫之時當極立教，後有釋迦文佛接續傳燈，於減劫時立教。之後則有彌勒尊佛接續，於乾坤世界的末劫時期，當極立教，化導眾生。⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》（臺北市：新文豐出版公司，2010年），第5冊，頁725。又據劉耀仁的研究，《龍華寶經》生成於明代，屬於圓頓教的寶卷。劉耀仁：《清代民間秘密宗教末劫思想之研究》（臺北市：國立師範大學歷史學系研究所碩士論文，莊吉發指導，2006年），頁6。

⁴⁶⁷ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁734。

⁴⁶⁸ 參日本學者澤田瑞穗認為，民間教派經典一般的特點是：文章支離破碎，就是不知道在說些什麼，很難領會其大意。澤田瑞穗：《校注破邪詳辯·龍華經の研究》（東京：道教刊行會，1972年），頁191。

⁴⁶⁹ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁693。

⁴⁷⁰ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁693。

對照這三段文本，可知於《龍華寶經》中「末後一著」有指涉「末劫」之意，乃彌勒佛當極立教之時，為三期劫變之第三期。

（三）末後一著為三佛應劫救世的最末場，由彌勒佛當極立教辦收圓

在明清民間清民間宗教中，三期劫變與三佛（燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛）應劫救世，是互相對舉的觀念。在寶卷中，也可以見到「末後一著」與三佛應劫救世的龍華會一齊出現。譬如：

三佛設立龍華會，仙佛星祖又相逢。……末後一著龍華會，諸佛萬祖總歸根。

471

古佛收源（圓）來顯化，千真萬聖護教來。老母靈山親吩咐，渡盡殘靈赴瑤台。……無太皇極同一體，九葉金蓮朵朵開。接引大地諸男女，早認收源（圓）把號排。末後一著龍華會，諸佛諸祖見當來。⁴⁷²

三宗五派重安立，九杆八枝續蓮宗，末後一著龍華會，考選三乘五教人。

473

南至湖廣北至燕，東至海東西至川，末後一著龍華會，三明四暗總收圓。

474

末後一著赴龍華，諸佛萬祖來搭查。箇箇考修行，諸佛手拈花，千門萬戶做一家。⁴⁷⁵

從上可以窺見，「末後一著龍華會」在明清民間宗教算是一個專有名詞。此外，從引文中一直出現的一些具有歸根、收場意涵的語詞，如：收圓、總收圓、諸佛萬祖總歸根、渡盡殘靈赴瑤台、接引大地諸男女、千門萬戶做一家，可知「末後一

⁴⁷¹ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁647。

⁴⁷² 《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》（北京：社會科學文獻出版社，2012年），第1輯，第7冊，頁265-266。

⁴⁷³ 《銷釋接續蓮宗寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》（北京：社會科學文獻出版社，2012年），第1輯，第9冊，頁127。又據劉耀仁的研究，《銷釋接續蓮宗寶卷》是屬於圓頓教的寶卷。劉耀仁：《清代民間祕密宗教末劫思想之研究》，頁6。

⁴⁷⁴ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁648。

⁴⁷⁵ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁681。

著龍華會」與第二段引文所云：「老母靈山親吩咐，渡盡殘靈赴瑤台。」整體要圓滿渡盡，亦即所謂「收圓」關係密切。

而如若進一步參照《龍華寶經》所云：

講的是龍華三會，分的是萬法皈根。久以後，收圓結果。⁴⁷⁶

則可進一步知悉，「末後一著龍華會」即龍華三會。至於龍華三會為何？以及是否有龍華初會？龍華二會？《龍華寶經》有詳細說明：

三世諸佛龍華會者，乃是三佛交宮，同聚一處。燃燈佛，鐵菩提樹開三葉青蓮，乃是龍華初會。釋迦佛，鐵菩提樹開五葉紅蓮，乃是龍華二會。彌勒佛，鐵菩提樹開九葉金蓮，乃是龍華三會，有三世諸佛萬祖，同來聚會，請龍華經作證，講說三乘九品。九十六億賢聖，願得相逢。⁴⁷⁷

《龍華寶經》敘明龍華會是燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛當極立教時，所召開的大法會。其中龍華三會，為最後一場，由彌勒佛主掌。此會之時，鐵菩提樹開九葉金蓮花，殊勝莊嚴，會中闡述三乘九品之教，以啟化三輩九品之眾，祈願渡盡九六億原佛子同返家鄉。

除上，《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》也有關於燃燈佛、釋迦佛、彌勒佛先後三會掌道立教渡化眾生赴龍華，以及龍華三會的相關內容。例如：「末後一著，同轉龍華三會。」⁴⁷⁸「龍華三會世間稀，流浪人間誰你知，自從三佛立教更無移。……眾祖仙佛下雲梯，下生在三心堂地渡群迷，末後一著掛皇極。」⁴⁷⁹同樣敘明「末後一著龍華會」即「龍華三會」，亦即最後一次龍華會。

此外，在此兩部寶卷中，「末後一著龍華會」有時也會被簡寫成「末後一著」，如「末後一著朝源道，諸佛諸祖齊來到。」⁴⁸⁰「末後一著皈家去，九玄天上正無

⁴⁷⁶ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁644。

⁴⁷⁷ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁645。

⁴⁷⁸ 《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第1輯，第7冊，頁660。

⁴⁷⁹ 《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第1輯，第7冊，頁369。

⁴⁸⁰ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁674。

生。」⁴⁸¹從文意可以窺知，句中之「末後一著」是指涉辦理「收圓」的「末後一著龍華會」。

綜上，明清民間宗教的寶卷中確實有不少關於「末後一著」的內容，所指涉的意涵概有三：其一，修道的極致造詣——參透玄關，恢復本性。其二，末後一著即三期劫變之第三期，乃彌勒佛當極立教之時。其三，末後一著為三佛應劫救世的最末場，由彌勒佛當極立教。值得注意的是，其中之第一種意涵，與王祖所提倡之末後收圓心法有密切關係。其中之第二、第三，則與王祖所云三期末劫與三期收圓觀密切相關。

除了末後一著，一些在寶卷中常可見到的語彙及觀念，如：老母、三期、收圓、渡盡九六億原佛子返家、千門萬戶做一家、龍華三會等，也是王祖於闡述末後收圓常用的關鍵用語。由於明清民間宗教在末後收圓中所扮演之角色意義，也是王祖末後收圓觀之一環，故而筆者想於此一併討論。

明、清兩朝之中國的佛教、道教走向衰落，此時有大批民間教派湧現，在信仰的領域取而代之，成為那個時代的信仰主體。寶卷的淵源則可以追溯到唐代的佛教俗講，⁴⁸²至明初已轉化成為民間宗教教義的載體，⁴⁸³在明朝中葉至清康熙年間大量流行，影響著廣大庶民百姓的思維。⁴⁸⁴有關民間宗教與寶卷於明清蓬勃發展的原因與時代意義，許多學者曾做過探討，對此，王祖也有提出解釋，如其云：

中國道門除八卦之外，惟商河紹玉之傳，所及者廣。大抵八卦教冲頂門而出，不知玄關正竅，謂之旁門。天真門原有真修，末後流而敲打唱唸，內功全失，謂之外道。蓋因收圓事大，非先傳旁門外道，使之捎書傳信，令大地之人，皆知有末後收圓之事。⁴⁸⁵

⁴⁸¹ 《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第 1 輯，第 7 冊，頁 378。

⁴⁸² 車錫倫：《中國寶卷研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2009 年），頁 2。

⁴⁸³ 參馬西沙：《中華珍本寶卷·前言》，《中華珍本寶卷》，第 1 輯，第 1 冊，頁 10。

⁴⁸⁴ 濮文起：《寶卷研究·寶卷發凡》（北京：商務印書館，2019 年），頁 4-5。

⁴⁸⁵ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 58。

未來道⁴⁸⁶自明初捎書傳信，《皇極經》終劫論定劫錦囊。⁴⁸⁷

第一段王祖先說明清民間宗教包括旁門和外道兩大類，其次則敘明這些民間宗教降世之底蘊，乃為末後收圓茲事體大，欲挽盡九六億原佛子，故而無生老中先降下諸多民間宗教，目的在於使之傳遞消息，令大地乾坤，知道無生老中要辦末後收圓，救渡回返故家鄉之事。第二句，則說明辦理末後收圓之事，從明初開始捎書傳信，有《皇極經》傳下末劫如何返本還原之天機。

有一本明宣德五年（1430）問世的《佛說皇極結果寶卷》，簡稱《皇極寶卷》，為明代最早之寶卷，⁴⁸⁸而且講述彌勒於末劫掌教辦收圓，傳授如何修行過關同登彼岸是其中重要內容。⁴⁸⁹此書之名稱、問世的時間、內容，均與《皇極經》相符，王祖所云《皇極經》似是《佛說皇極結果寶卷》。

從上可知，王祖認為奉上天之命降世為末後收圓大事捎書傳信，是明清民間宗教與宗教寶卷盛行的主要底蘊與時代意義。筆者想從內容、影響的範圍、時序三個面向，對王祖的說法做進一步討論：其一，就內容而言，根據本小節前面的探討，民間宗教寶卷確實如王祖所言，傳遞了許多關於末後收圓的觀念與訊息。不過多數寶卷內容支離破碎、教理無系統，不易理解，也是不爭的事實。其次，從影響的範圍來看，數以百計的民間宗教盛行，刊刻大量的寶卷廣泛流傳，影響著廣大庶民百姓的思維，確實可以達致王祖所謂「令大地之人，皆知有末後收圓之事。」替無生老中捎書傳信的作用。其三，就出現的時間而言，首先寶卷於明初開始成為民間宗教教義的載體逐漸流行，這時間恰恰與王祖所云：「未來道自明初捎書傳信。」⁴⁹⁰即末後收圓捎書傳信之事於明初開始相符。其次，宗教寶卷在清康熙年間大量問世，然而到了清雍正朝之發展發生停滯，隨後到了道光朝期間，

⁴⁸⁶ 從上下文意推測，王祖所云「未來道」是指末後收圓一事。

⁴⁸⁷ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 29。

⁴⁸⁸ 參馬西沙：《中華珍本寶卷·前言》，《中華珍本寶卷》，第 1 輯，第 1 冊，頁 3。

⁴⁸⁹ 參「民俗學博客：寶卷故事：車錫倫的空間：日誌」，2022 年 12 月 22 日，取自：
<https://www.chinesefolklore.org.cn/blog/?uid-5184-action-view-space-itemid-34821>。

⁴⁹⁰ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 29。

宗教色彩已經式微，轉化為通俗文學。⁴⁹¹令人驚訝的是，清道光朝恰恰是天命道統在捎書傳信後，開始辦理普渡開荒之時。如王祖有云：

先傳信繼開荒，末後出細來收圓。⁴⁹²

丙戌載，袁祖父，道光六年，正二七，徐楊祖，始掌天盤。出堂口，發天恩，萬靈齊選，為開荒，去下種，四外普傳。⁴⁹³

第一段引文敘明在捎書傳信後，便開始普渡開荒。第二段則講明，歲次丙戌道光六年，袁祖將掌理天盤的重任傳給徐楊二祖，並有許多領受天恩的傳道師離開原本靜修堂口，四處開荒下種普傳大道。此外，筆者也窺見，明清兩朝民間宗教興起傳播為上天傳播末後收圓訊息，而佛教、道教衰落的現象，似乎也與王祖言：紅陽期道在三教之師儒，末後收圓道在庶人之天時道運的轉變，⁴⁹⁴若合符節。

昔日數以百計的明清民間宗教多已消失在歷史的長流中，而王祖所開啟之天命道統的末後收圓聖業，已傳遍世界各地，正在接引大地男女明善復初，返本還原。回頭審視曾經蓬勃一時的明清民間宗教與寶卷之發生義，與王祖前文所言：「蓋因收圓事大，非先傳旁門外道，使之捎書傳信，令大地之人，皆知有末後收圓之事。」頗能互相輝映。

第二節 一貫道系譜下末後一著之意涵

一貫道中有關「末後一著」的資料，最早出現後東方十二代祖師袁祖退安的著作，故而本節一貫道系譜下末後一著之研究，將從袁十二祖之著作展開。由於袁十二祖至姚十四祖為道統之普渡開荒期，而楊十三祖、徐三祖的著作中並無相關資料，姚十四祖則無有著作傳世，因此袁十二祖對「末後一著」之詮釋，應可視為一貫道系譜下普渡開荒期之末後一著意涵。

⁴⁹¹ 濮文起：《寶卷研究·寶卷發凡》（北京：商務印書館，2019年），頁4-5。

⁴⁹² （清）北海老人：《歷年易理》，頁28。

⁴⁹³ （清）北海老人：《歷年易理》，頁6。

⁴⁹⁴ 參（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁27。

一、袁祖說末後一著之意涵

袁祖的著作甚豐，後由弟子集結成書，有《金不換》、《萬靈歸宗》、〈元旦囑書〉等，其中以《金不換》的內容最為豐富，且各書內容多與《金不換》相近，是故本文將由《金不換》梳理袁祖對末後一著的闡釋。

（一）末後一著即玄關一竅

在《金不換》中，「末後一著」及「一著末後」、「末後的一著」、「末後歸一著」共出現十次，值得注意的是，其中有八個段落出現「玄關一竅」之相關語彙，透露出兩者之意涵密切相關。例如：

三更裡參禪，悟玄也關，末後一著中不偏，領真言，掃進經書千千萬。⁴⁹⁵

萬法歸一，歸無字焉；抱元守一，守無字焉；執中貫一，貫無字焉。骨髓真經，一竅玄關，末後一著，直指單傳。⁴⁹⁶

祖祖傳，師師授，無字真經。叫眾生，掃文字，守著靈性。⁴⁹⁷

首段引文說明參禪的要領為玄關，即中正不偏不倚的「末後一著」，領得修煉的真言，則可由此而貫通千經萬典。第二、三段則說明，佛教所言「萬法歸一」乃是說明「一切萬法不離自性」⁴⁹⁸；道教所謂「抱元守一」乃是守元神本性；儒家所云「執中貫一」乃執守不偏不倚之本性，以此性貫通天下萬事之理。三教之聖人，歷代之祖師，都是教人不要執著經文，從本心本性這本文字真經契會真理。而玄關一竅則是契入本性的精要，即「末後一著」，達摩祖師所傳之直指單傳，亦是傳授玄關。又如：

十一月修行一陽來，一脈玄關真美哉，一法包含無量法，一門劈破萬般胎。
一著末後通透徹，一箭九重鐵鼓開，一得永得成正果，修人著意緊加催。

499

⁴⁹⁵ (清)袁退安：《金不換》，頁 79。

⁴⁹⁶ (清)袁退安：《金不換》，頁 86。

⁴⁹⁷ (清)袁退安：《金不換》，頁 385-386。

⁴⁹⁸ (唐)釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 80。

⁴⁹⁹ (清)袁退安：《金不換》，頁 355。

此一段之主旨為敘明玄關為契入諸法之樞紐，此一法門乃末後一著，如能通透玄關，則能貫通諸法，一得永得修成正果，修行之人要用心加緊催功。

總上可知，袁祖謂「末後一著」即「玄關一竅」，乃契入自性之精要，故為貫通萬法之關鍵。

（二）玄關竅乃體現自性之門戶，最上一乘法門，故名末後一著

如眾所知，「玄關一竅」常見於道教內丹的典籍，自元明以來丹家皆視此為內煉功夫之秘要，從後天返先天，由凡轉聖的最緊要關口。⁵⁰⁰如《中和集》云：「諸丹經云用工之妙，要在玄關。……玄關者，至玄至妙之機關也。」⁵⁰¹《唱道真言》言：「嗚呼！煉丹不知此玄關一竅者，泊沒大矣。」⁵⁰²不過，由於各丹家對於「何為玄關一竅？」說法不一，且語多含糊隱晦，以致「玄關一竅」也常迷惑著學道者。如道教學者胡孚琛曾感慨：「丹道中最秘的法訣，人所共知是『玄關一竅』，然而什麼是『玄關一竅』？我遍閱丹經，沒有那本書能說明白；及遍訪名師，也不見有人說得清楚。」⁵⁰³所幸袁祖對於玄關一竅的闡釋，數量非常之多，其中多數也不算太難理解。譬如：

說起修行為那件，為的性命要修全。性在人身那裡站，玄關一竅那裡安。

504

一顆明珠⁵⁰⁵亮堂堂，一竅玄關緊包藏，一著末後守得定，一法包涵萬法王。

506

⁵⁰⁰ 孫嘉鴻：〈從茲有路到蓬萊—談玄關一竅〉，《宗教哲學》，第五十八期，頁 40。

⁵⁰¹ （元）李道純撰、蔡志頤編：《中和集》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 4 冊，頁 493。

⁵⁰² （清）清華老人：《唱道真言》，收錄於蕭天石主編：《道藏精華》（臺北市市：自由出版社，1992 年），第一集之二，頁 174。

⁵⁰³ 胡孚琛：《丹道法訣十二講》（北京：社會科學文獻出版社，2009 年），頁 152。

⁵⁰⁴ （清）袁退安：《金不換》，頁 310。

⁵⁰⁵ 袁祖云：「一顆明珠出重樓，與佛同流，與仙同流。」故知，一顆明珠是指人本自俱足的佛性，當吾人能衝破塵勞關鎖，使佛性朗現，則可與佛仙同流。（清）袁退安：《金不換》，頁 126。

⁵⁰⁶ （清）袁退安：《金不換》，頁 26。

首段中袁祖敘明修行為的是性命雙修完全，而自性體現的門戶就在玄關一竅。⁵⁰⁷第二段開門見山便說明玄關一竅是體現本然之性的門戶，守定末後一著（玄關一竅），為貫通萬法之最殊勝法門。

如眾所知，佛曰明心見性，道曰修心煉性，儒曰存心養性，⁵⁰⁸都是教人由恢復本性達致與道合真，袁祖則肯認本然之性體現的門戶就是玄關一竅，守定玄關一竅為最殊勝之體現自性的法門。關於玄關一竅之殊勝，袁祖又曰：

大眾賢良皆俊俏，聽我說個玄與妙。天地根，不死竅。……百千諸佛，在此昇超；萬神仙，從茲高蹈。⁵⁰⁹

袁祖敘明玄關一竅是與接受天地精華之根源、超生了死之竅門，百千仙佛神聖皆由此轉凡成聖。又如：

大道本無多，一竅上大羅，喚醒原來子，末後歸一著。⁵¹⁰

袁祖說明，體證大道本無多路，玄關一竅是體證大道、契入無極之要路，⁵¹¹盼能喚醒流落紅塵的原佛子，歸依此末後一著。其又云：

領受玄關一竅，纔是單傳直指。威音梵音這箇，性命互光在此，明了西來大意，得了菩提種子。……丟了正法眼藏，學習旁門禮體，或去開科演教，或唸經懺咒語，或是參抱話頭，或是唸佛不已，或是粧模作樣，或是吐納搬取，一切有為小法，舍利從何結起。⁵¹²

⁵⁰⁷ 「性在人身那裡站，玄關一竅那裡安。」若直解之，似是意指本性寓居於玄關一竅。不過，據袁祖言：「金剛妙體，不生不滅之身，放之則彌六合，收來芥子無痕。」本性乃是可放可收，不為空間所侷限，若言其只寓居於玄關一竅似有不妥。故而筆者根據引文，並參酌袁祖云：「現領著一竅玄關，千萬佛祖從此經過。」將引文作「玄關一竅乃體現自性之門戶」解。參（清）袁退安：《金不換》，頁 82、228。

⁵⁰⁸ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 48。

⁵⁰⁹ （清）袁退安：《金不換》，頁 118。

⁵¹⁰ （清）袁退安：《金不換》，頁 196。

⁵¹¹ 大羅天為道家所謂最高的天，袁祖多稱「無極」或者「瑤池」。如其云：「化精、化氣、化神、化虛，還無極。」和「丹成指日上瑤池」。（清）袁退安：《金不換》，頁 48、133。

⁵¹² （清）袁退安：《金不換》，頁 88-89。

袁祖敘明領受玄關一竅，纔是得到達摩祖師單傳直指的真傳，明白了祖師西來大意。吾人性命之樞機在此竅中，知悉此竅，則可直探生發菩提的本源。若是沒有從玄關一竅，即正法眼藏入手，⁵¹³而去學習禮儀規矩、修持形式，譬如祭祀齋醮、唸經懺咒、參禪、晝夜念佛、搬運吐納煅煉，都只是造作有為的小法，不足語明心見性，超凡入聖。⁵¹⁴

至於煉丹與玄關一竅的關係，袁祖的見解可從下文窺見一二：

作丹妙用，全在玄關一竅。而問何者為關？何者為竅？則無一人能明者，此仙學之所以難也。……太上云：「歸根曰靜，靜曰復命。」歸根復命無二理，則關竅亦無二矣。……知歸根竅，則知復命關矣。蓋自發氣之源，則曰「竅」；自氣由此而升降，則曰「關」。……知此關竅，則任督二脈，河車之路可通。當歸根復命之時，飛神海底，存火薰蒸，煉精化氣，撥動頂門關捩子，從尾閭徐徐提起，直上泥丸，而煉氣化神矣。⁵¹⁵

引文一開始，袁祖先點出人皆知修煉金丹之關鍵就在玄關一竅，然而真正明白「關」、「竅」之內涵者，卻是寥若晨星，乃學道修仙難以有成的原因。繼而借《道德經》「歸根曰靜，靜曰復命。」的內容，說明「歸根」、「復命」無二理，知「歸根竅」，則知「復命關」，是故「關」、「竅」亦無二致。就此處（玄關一竅）為氣生發之根源，則謂之「歸根竅」；就氣由此上升下降，則謂之「復命關」。能了知玄關竅，則精氣沿任督二脈運轉的河車之路可通，對於煉精化氣，煉氣化神有關

⁵¹³ 從袁祖云：「三更裡禪坐，見主人翁，如來正法眼藏中。」可知正法眼藏是指涉如來自性體現之門戶——玄關竅。（清）袁退安：《金不換》，頁 221。

⁵¹⁴ 「舍利」一詞為佛教術語，原為死屍、遺骨之意，通常指佛陀之遺骨，而稱佛骨、佛舍利，其後亦指高僧死後焚燒所遺之骨頭。對於如何才會有舍利結成？袁祖曾云：「三皈五戒不差移，自然身中結舍利。」說明嚴守三皈五戒舍利自然結成。此外，其也曾曰：「勸人早悟無字經，無字真經超三界，無字真經闢天門，無字真經結舍利。」說明了悟無字真經可結舍利，而從其云：「祖祖傳，師師授，無字真經，叫眾生，掃文字，守著靈性。」可得「無字真經」乃指涉吾人之本性，換言之，明心見性則舍利結成。是故，筆者以明心見性、超凡入聖，理解上引文之相關內容。（清）袁退安：《金不換》，頁 361、53、505。參丁福保編：《佛學大辭典》，頁 1518。

⁵¹⁵ 袁退安：《金不換》，頁 15。

鍵的助益。又王祖對於丹道「煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛」之修煉，則有「以積精息念為入手，是修下一關，透出上二關，有為之遠路也。」⁵¹⁶的評論。

總上，袁祖肯認玄關一竅乃本然之性體現之門戶，吾人身中「氣」生發之根源與升降之樞紐，人接受天地精華之根源，超生了死之竅門，體證大道、返回無極之關鍵，即世尊所言「正法眼藏」，亦即達摩「單傳直指」之內涵，百千仙佛神聖皆由此轉凡成聖。若欲契入菩提自性、無為至道，必須領受玄關一竅，由玄關入手，反之，若是沒有從玄關一竅入手，而去修學種種法門，都不足與恢復本性，契合大道。簡言之，玄關竅乃體現本然之性門戶，契合大道之樞紐，超生了死之竅門，故為最上一乘法門，故名末後一著。

（三）袁祖傳授直指玄關，指明玄關一竅之所在

袁祖肯認玄關一竅乃體現自性之門戶，契合大道之樞紐，超生了死之竅門，須領受玄關一竅，從玄關入手，方能恢復本然之性，體證大道，代代祖師皆傳授此妙竅。袁祖為天命道統後東方十二代天命明師，他傳授心法的內涵必然與玄關一竅有關：

緣分得，孝弟忠信篤廉節，一毫無欠缺，明師直指玄關，至人親授口訣，
圓明覺照無休歇，永證極樂國。緣分得，變化氣質勿癡拙，守定靈根脈，
忍辱鳴謙循禮，抽添沐浴中節，涵養先天真氣穴，纔是天外客。⁵¹⁷

袁祖敘明他傳授的心法是「直指玄關」，並授與弟子口訣。教導弟子由忍辱鳴謙循禮變化氣質，從玄關一竅圓明覺照守定性靈，依循口訣修煉抽坎填離，涵養先天氣穴。而「直指玄關」之確切意涵，從《金不換》中之幾段內容，概可窺見：

⁵¹⁶ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，58-59 頁。

⁵¹⁷ 參《金不換》：「尊師口訣緊抽添，不得昏沉散亂。」（清）袁退安：《金不換》，頁 119。

無明師真正的口訣指點，黑漆漆摸不著那裡去參。幸有緣遇至人明明指現，達摩祖末後的一著單傳，無字經玄關竅本來面目，築其基煉其己一一指穿，採先天煉後天有法採辦。⁵¹⁸

真指玄關一脈線，性命雙修一團團，老幼男女從此辦，三花聚頂五氣攢。

519

達摩直指單傳，傳個西來大意，掃盡文字万千，一竅穿通百脈，三田灌潤無邊，……進陽退陰茲發，沐浴溫養此間，結胎養胎此處，脫胎神化此圈，何等直切了當。引透末後女男，真是一超直上。⁵²⁰

第一段中，從「摸不著那裡去參」這幾個關鍵字，可知袁祖主張如果沒有得明師真正的指點，猶如在漆黑中盲修瞎煉，摸不著參修的下手處。如果有緣幸遇明師指明玄關一竅，自性之所在，指穿築基、煉己的要領，才有辦法採取先天真炁烹煉後天濁氣。第二段則從「老幼男女從此辦」，可知得明師直指真正玄關之後，老幼男女由玄關處下手，可以性命雙修圓滿，達致三花聚頂五氣聚和。從這兩段引文，概可窺知袁祖所謂「直指玄關」乃是指明玄關一竅之所在。而第三段引文是闡述，得受直指玄關一竅，可以何等直切了當地修煉進陽退陰、沐浴溫養、結胎養胎，以致於脫胎神化。從文中出現的茲發、此間、此處、此圈這些用詞，更可以進一步確認，「直指玄關」是意指「指明玄關一竅之所在」無誤。

至於袁祖所言之抽添、沐浴、築基、煉己等功法，是一套包括築基、煉己、採藥、得藥、進火、武火、溫養、沐浴、退符，⁵²¹總共九節之玄功。⁵²²西乾堂主要之傳授即「直指玄關」、「口訣」、「合同」，⁵²³以修煉九節功夫。如袁祖云：

⁵¹⁸ (清)袁退安：《金不換》，頁 213。

⁵¹⁹ (清)袁退安：《金不換》，頁 310。

⁵²⁰ (清)袁退安：《金不換》，頁 338。

⁵²¹ (清)袁退安：《金不換》，頁 345-346。

⁵²² 《金不換》中多稱此九節功程為「玄功」。參(清)袁退安：《金不換》，頁 27、147、283。

⁵²³ 從袁祖曰：「現領著一竅玄關，千萬佛祖從此經過。現受著明師口訣，採藥歸爐的詳說。進陽退陰，子午活潑，沐浴停符，卯酉養太和。行住坐臥不怠惰，丹成圓滿上大羅。」以及「卯酉沐浴對合同，勿忘勿助存溫養，胎息綿綿祖家風。」可以窺見欲修煉九節玄功中之採藥、得

指玄關，傳九轉，迴光返照，這是最上乘，不少分毫。⁵²⁴

訪明師，煉金丹，九轉功成自純乾。⁵²⁵

由第二段引文，可得此種修煉為道教之金丹工夫。「金丹」一詞，原是道教對吾人本然之性的稱名，如王祖言：「道曰金丹，以金為喻者，言本然之性，來自理天，至精至粹，無垢無塵。靜而能應，虛而能明。」⁵²⁶又如袁祖曰：「煉一粒金丹真無價，……怕像那迷生昧死混世虫，名利恩愛空兜搭。只求其返本還源，見性明心到祖家。」⁵²⁷另外，此句亦透露西乾堂修煉金丹工夫之最終目的是為了能夠體現本然之性，即超越太極圈而性返無極，超生了死。再者，從西乾堂弟子於得明師指明玄關一竅，亦即知曉本然之性體現的門戶、超生了死之竅門和體證大道之要路後，仍須修煉九節玄功（金丹工夫）才能夠顯露本性，以及袁祖所云：「一顆明珠亮堂堂，一竅玄關緊包藏。」殆可進一步得知，修煉金丹工夫具體的說是為了沖開玄關一竅。⁵²⁸

由於袁祖西乾堂的修煉方法，非屬本文討論範疇，就不再贅敘。此外，西乾堂傳授之「直指玄關」，王祖稱之為「指關未指玄」，⁵²⁹為方便後續之討論與揀別，後續本文將採用「指關未指玄」或替代「直指玄關」。

（四）惟天命明師能指授玄關

袁祖肯認玄關一竅乃轉凡成聖、超生了死之必經門戶，領受明師指授玄關，方能明心見性，返本還原。至於領受的方法則是：

藥、沐浴、退符，除了須得明師指授玄關所在，尚須得明師指點口訣、合同。（清）袁退安：《金不換》，頁 228、306。

⁵²⁴ （清）袁退安：《金不換》，頁 347。

⁵²⁵ （清）袁退安：《金不換》，頁 200。

⁵²⁶ 參（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 43。

⁵²⁷ （清）袁退安：《金不換》，頁 309-310。

⁵²⁸ 筆者用「沖開」玄關竅一詞，是參考王祖玄關竅開啟，則可沖破太極圈之說（詳本節第二小節），以及袁祖曰：「金丹大道極玄，先天天轉後天。」和「咱先天天轉轉後天，一眼兒，直破太極圈。」（清）袁退安：《金不換》，頁 338、155。

⁵²⁹ 詳見第二小節王祖說末後一著之意涵的第（二）段出細法與出細收圓。

感明師，指了玄關，急須要勇猛向前，修成了方不負真傳。⁵³⁰

一竅玄關要路頭，任你聰慧過顏閔，不遇明師莫強求。⁵³¹

第一段中，袁祖敘明拜求明師，可得指授玄關真傳。第二段則說，欲求玄關一竅，唯有「求明師指真玄」⁵³²一途，別無他法。

簡言之，惟有明師方能與人指授玄關。於此，亟待進一步討論的是：何謂能傳授玄關的明師？如何揀別？因為有些明閑道法的善知識會被弟子尊為「明師」，又有某些人會自稱「明師」，乃至有些善於傳授專業知識的老師，也被稱為「明師」。筆者爬梳袁祖著作，並未找到比較明確的解釋，所幸西乾堂五老之一的水老⁵³³於《歸原寶筏》有云：

無縫塔藏真性不壞金剛，真天命明師授指開玄竅。⁵³⁴

水老敘明金剛不壞真性就藏於無縫塔，真正領有天命的明師方能與人直指開示玄關。由於西乾堂時與人指明玄關所在又稱「開示」，如水老曰：「此時節開示人擇賢指引，果然是求道誠戒律敘清，……要依得佛規戒方指率性，立了愿傳玄關直指見性。」⁵³⁵故而引文所云指開玄關，當是明師與人指明玄關所在。上文之外，水老又云：

先天道自古秘隱，非時至無天命誰敢傳人。⁵³⁶

請眾思這大道自古秘隱，非時示（至）無天命誰敢洩明。⁵³⁷

⁵³⁰（清）袁退安：《金不換》，頁 147。

⁵³¹（清）袁退安：《金不換》，頁 177。

⁵³²（清）袁退安：《金不換》，頁 55。

⁵³³ 五行於西乾堂中，為職級僅次於祖師的頭領。道光十四年袁祖回天後，道場先由火老代為掌理，道光二十五年火老回天後，由水老掌理道場。參林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁 1:125。趙正：《一貫道後東方第十二代袁志謙祖師之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，廖玉琬指導，2020 年），頁 III。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1。

⁵³⁴（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 14。

⁵³⁵（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 40。

⁵³⁶（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 9。

⁵³⁷（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 38。

敘明若非天時已至和領有天命，無人敢將先天道傳與他人。句中所云「先天道」，依據水老言：「先天道不講透令人難信，是必要七八人方指虛靈。」⁵³⁸可知「先天道」為指授虛靈本性，即指授玄關之道。

綜上可知，袁祖一脈主張惟有領有天命的明師方能傳授玄關一竅，非時至、無天命，則不能傳授。有關「荷承天命明師之條件？」以及「何以必須天命明師方能指授玄關一竅？」王祖有詳述，本章第三節再繼續討論。

（五）傳授玄關之起源

初步根據袁祖於〈大道本源說〉所言：

只因眾生迷失深，浮生浪死不知根，達摩領旨來開路，無生親交最上乘。

539

以及：

大道本無多，一竅上大羅，喚醒原來子，末後歸一著。……達摩初祖來，掃除一切經文，不用聲稱歌唱樂音，單傳一竅玄關，直指真經骨髓。⁵⁴⁰

則玄關一竅之傳授，似乎是由無生老中降下，初始於達摩西來。不過，袁祖也曾說：

天地根，不死竅。……百千諸佛，在此昇超；萬神仙，從茲高蹈。⁵⁴¹

肯認所有的聖神仙佛皆是透過玄關一竅而超凡入聖。加上水老有云：

末後一著口訣，盡合三教經文，此道三教匱一，得者九蓮高登。⁵⁴²

儒養性釋見性道名煉性，三教聖悟一性別無法門。⁵⁴³

⁵³⁸（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 87。

⁵³⁹（清）袁退安：《金不換》，頁 190。

⁵⁴⁰（清）袁退安：《金不換》，頁 196。

⁵⁴¹（清）袁退安：《金不換》，頁 118。

⁵⁴²（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·六字催文》，頁 127。

⁵⁴³（清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 18。

可知西乾堂的道義體系，肯認儒釋道三教所有的聖神仙佛皆是由契悟本性成道，而且契入的門戶皆是玄關一竅。如是，則玄關一竅之傳授概不是初始於達摩祖師。況且袁祖有言：

三更裡禪坐，見主人翁，如來正法眼藏中。⁵⁴⁴

教導其弟子禪坐，從正法眼藏契會自家佛性。由於袁祖強調玄關一竅是自性體現之門戶，故知，袁祖肯認釋迦如來傳付摩訶迦葉之正法眼藏為玄關一竅。此外，水老曰：

三教經將此道何等隱講，朝聞道夕死可即超天堂；諸佛祖為此劫盡困塵網，這大道纔如此普天宣揚。在家中坐守得不要尋訪，信授這一竅兒能躲無常。

545

說明三教經典都以極隱微不顯明的方式講述此道，如《論語》曰：「朝聞道，夕死可矣。」⁵⁴⁶微言得此道可超生了死，身登天堂之大義。自古皆是如此單傳、隱講，只因原佛子降世後，多被紅塵羈縛不得出離，如今才會大道普傳。安坐家中，不用千里尋訪明師，就可得明師傳授玄關一竅，逃脫生死輪迴。易言之，孔子也傳授玄關一竅，乃至老子、釋迦皆然，此性理心傳並非發軔於達摩祖。

只是袁祖為何尊達摩為「初祖」？又為何云「達摩領旨來開路」？筆者爬梳袁祖、水老、王祖的著作和一貫道的文獻，想釐清天命道統傳承的淵源和脈絡。看到上天命諸佛諸祖三期臨凡，傳道渡化九六原人回天，是幾位祖師和一貫道共同的理念。如水老曰：「古聖真授大道先就考審，千萬計考不退道方與聞，至如今三期劫天地位定，因此上把大道普傳東林。」⁵⁴⁷而在三期之中，天命道統的傳承就地域而言，有兩次巨大的更迭，如一貫道〈以德傳家〉聖訓曰：

⁵⁴⁴ (清)袁退安：《金不換》，頁 221。

⁵⁴⁵ (清)彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 6。

⁵⁴⁶ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 95。

⁵⁴⁷ (清)彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 39。

一劃開天六萬年，七佛治世三佛圓，東方十八續心印，儒道中絕孟子年。
文佛三千掌釋教，西方廿八再轉寰，老水還潮東方後，達摩神光僧璨延。……
開荒之祖乃袁祖，調理掌盤傳十三。……鶴天十四傳十五，王祖覺一始收
圓。……弓長子系十八代，道降黎庶三曹傳，大開普渡始開演，共辦末後齊
收圓。⁵⁴⁸

說明天命道統原是降在東方的中國，歷經十八代祖師相續傳心印，至於孟子心法失傳。就在道統心法於東土逐漸衰微之際，釋迦摩尼佛誕降西竺，肇建佛教，傳正法眼藏於摩訶迦葉，續衍道統。傳二十八代後，達摩西來中土，天命道統一脈東遷轉寰回到中土，是為老水還潮。達摩傳神光，神光傳僧璨，傳到袁祖為第十二代，王祖為十五代，迄今已至第十八代的弓長（張）祖、子系（孫）祖。⁵⁴⁹

故知，袁祖稱達摩為「初祖」，或云「達摩領旨來開路」，是就老水還潮於中國，從達摩西來開始的這一段後東方十八代天命道統的傳承而言。同樣的，水老和王祖所以稱袁祖為袁十二祖，⁵⁵⁰以及在袁祖、水老和王祖的著作中，會看到從達摩談起的道統源流，也都是就這一段道脈的傳承而言。

綜觀本小節之討論可得：①袁祖謂「末後一著」即玄關一竅。因為玄關竅乃體現自性之門戶，契合大道之樞紐，超生了死之竅門，吾人身中「氣」生發之根源與升降之樞紐，故為修煉丹道之樞要，最上一乘見性法門，故名末後一著。百千仙佛神聖皆由此轉凡成聖。不識玄關一竅，沒有透過玄關，學修種種修行之禮儀規矩，都只是造作有為的小法，不足語明心見性，契會至道。②袁祖西乾堂時代傳授的心法為「指關未指玄」，即指明玄關一竅之所在。修道人後續尚必須配合口訣、合同，而修煉九節玄功，最終才能沖破太極圈，神合無極，超生了死。③非時至，無天命，無人能指授自性玄關。惟天時已至，並且領有天命，方能傳授玄關一竅。④自古以來，儒釋道三教之聖神仙佛皆是由契悟本性證道，且皆是透過玄關一竅契悟本性。⑤袁祖對於「末後一著」意涵之詮釋，相較於唐宋以來佛

⁵⁴⁸ 南屏道濟：《以德傳家》，頁 450-451。

⁵⁴⁹ 聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版），頁 13。

⁵⁵⁰ （清）彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》，頁 24。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1。

經、道典、寶卷中之記載，皆要詳明許多。對於「玄關一竅」意涵之闡述，亦較之道教內丹的典籍要明確。

二、王祖說末後一著之意涵

無生老中敕命王祖重立天盤，辦理末後收圓時，囑咐王祖「末後一著，出細普傳，掃千門戶，萬教收完。」⁵⁵¹以普傳「末後一著」，收圓千門，使萬教歸一理。值得注意的是，「末後一著」後面出現了「出細」一詞，而這個詞彙在袁祖的著作並未出現過。透過爬梳，筆者看見在王祖著作中，「出細」一詞似乎與「末後一著」及玄關一竅密切相關。前文以外，又如：「末後著出細法幸遇奇緣，上繼緒三教聖人天一貫，下開啟萬世生一脈心傳。」⁵⁵²；「末後著最上乘出細收圓」⁵⁵³以及「起初時在西乾開荒下種，二傳在東震地出細傳玄。」⁵⁵⁴王祖為什麼這麼強調「出細」這個詞？又何謂「末後著出細法」、「末後著最上乘出細收圓」、「出細傳玄」？王祖對「末後一著」的詮釋為何，和袁祖相同嗎？本一小節將試著討論這些問題，以釐清王祖所說末後一著之意涵。

（一）末後一著乃點開智慧通天眼，露出金剛不壞身

王祖對於「末後一著」的闡述，主要呈現在〈末後一著（真空大道）〉開篇處：

末後一著者，末後方傳這一著也。

蓋自天開於子，萬類自無入有，自理入氣之所自來也。……午會傳道，二帝、三王，道與權合，道法寓治法之中，於時為春，乃抽象還氣之漸。三教聖人，塵視祿位，大闡天人性命，無聲無臭之大源，乃由氣還理之漸，於時為夏。

末後收圓，道在庶人，闡明理天、氣天，窮人心、道心之來源，究理性、氣性之本始。……將視之不見，聽之不聞，體物不遺之神，放彌六合，退藏於密，其味無窮之性，道旨普傳。……獨標元神、理性，不疾而速、不行而

⁵⁵¹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 2-3。

⁵⁵²（清）北海老人：《歷年易理》，頁 40。

⁵⁵³（清）北海老人：《歷年易理》，頁 6。

⁵⁵⁴（清）北海老人：《歷年易理》，頁 12。

至、……至理不變之真；撥除煅煉私慾所生之濁精，與夫形質後起終有窮盡之濁氣。小無極，大無極，念息則洞會交連，盡人合天如彈指；小真空，大真空，理純則渾合無間，返本還原若反掌。發前聖未發之秘，啟千古不明之理，乃由氣入理之漸，於時為秋。

或曰：「先生所傳一著，神通廣大，證之『點開智慧通天眼，露出金剛不壞身。』與末後大道真經，明心見性、超生了死、……端坐上青天之說，反復思維，似乎不錯。」⁵⁵⁵

王祖於此文開宗明義便敘明「末後一著」為「末後」方才傳授的一著。至於何時為「末後」？從王祖將道統的發展分成傳道之春、傳道之夏與末後收圓三個階段，並對末後收圓大加闡述，概可窺知「末後一著」之「末後」意指「末後收圓」。此外，從引文之最後一段：「先生（王祖）所傳一著，神通廣大，證之：『點開智慧通天眼，露出金剛不壞身。』」可見「末後一著」乃王祖傳授之核心，其內涵為「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身。」「露出金剛不壞身」，不言可喻是指涉顯露無極理性。至於「點開智慧通天眼」，從前一小節的研究和《歷年易理》：「天機了然不惑，知玄方可收圓。」⁵⁵⁶推斷，即點開玄關竅。要言之，「末後一著」為王祖傳授之心法，乃末後收圓方才傳授之一著，是明師運用不可思議之神通妙力，為學人點開玄關一竅，使學人的金剛不壞身亦即真如理性得以顯露，得與無極理天相通。

上引文的第二、第三、四段則是敘述末後收圓傳道的特色和末後一著內涵。從王祖的闡述可知，末後收圓的特色之一是道在庶民，由庶民承擔繼天立極、代天宣化的道統重任。特色之二是闡明理天、氣天之奧義，以窮盡人心、道心之來源和理性、氣性之本始。特色三是普傳述元神理性清虛真空，而體物不遺，放之則彌六合、卷之退藏於密的體性與妙用。特色四則是普傳末後一著心法。此一著心法，除了指明元神、理性之所在，並且會幫學人撥除後天生成的濁精、濁氣，點開玄關一竅，使元神理性得以顯露。得此一著，苟能息止雜念、淫念，無極理

⁵⁵⁵ （清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 27。

⁵⁵⁶ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 5。

性便能與無極理天洞會交連，返本還原、超生了死；僅須氣化理純，真空法性即能與清虛真空渾合無間，不啻端坐上青天。乃是「發前聖未發之秘，啟千古不明之理」的末後大道真經。

若進一步將上引文所云：「撥除煅煉私慾所生之濁精，與夫形質後起終有窮盡之濁氣。……點開智慧通天眼，露出金剛不壞身。」，對照《大學解》所云：「學者必訪求真師，指點詳明，超氣離象，洞達神明，得其明德至善之所在，知空中之不空，識無中之妙有，然後寡慾養心，遵顏子之四勿，……此止之之法也。」⁵⁵⁷可以窺知，學人此後仍必須寡慾養心，遵三省、四勿，才能止於至善。換言之，末後收圓得末後一著，明師雖然會以不可思議之神力，為求道人撥除濁精、濁氣，開啟玄關一竅，使求道人之真空理性能夠顯露。不過，明師並未將學人之濁精、濁氣完全撥除。往後學人仍須作超氣離象的努力，充實擴大自然性明德的輝光，有朝一日，至善理性才能完全朗現。

（二）末後一著乃最上一乘之法

王祖稱「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」為「末後一著」，除了想闡明此乃末後收圓方才傳授之一著心傳，似乎也有指出「末後一著」乃最上一乘傳心法要之意。如其云：

吾人既得末後一著，最上一乘之法，三教聖經，足可證驗，諸般丹經法不可用也。⁵⁵⁸

末後一著，乃出細收圓，最上一乘頓教法門，無極一貫真傳，會通三教，貫徹人天。⁵⁵⁹

於這兩句中，王祖皆強調末後一著乃最上一乘之法（關於末後一著與頓法之關係詳見本小節後文）。其中第一句，從文意推敲，概是王祖對原先在西乾堂學道，修煉九節玄功，後來皈依東震堂之人的提點。箇中原因，蓋當初西乾堂需要修煉金

⁵⁵⁷（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁7。

⁵⁵⁸（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁57。

⁵⁵⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁60。

丹工夫，原是得明師指明玄關竅所在之後，還須藉由修煉金丹工夫，以沖開玄關竅，而顯露自性明珠。而當原本西乾堂的弟子，皈依東震堂，求得末後一著之後，玄關一竅已經藉由明師指授而開啟，自然毋須再用九節玄功。⁵⁶⁰

是故可以確知，西乾轉東震，天時道運由普渡開荒轉入末後收圓，心法之傳授雖然仍是緊扣玄關一竅，然而並不全然相同，已由前者之指明體現自性之門戶——玄關一竅所在，轉化成點開玄關竅此智慧通天眼。還值得注意的是，「末後一著」指涉之內涵於兩個階段也有差異。在開荒時期，「末後一著」是指涉玄關一竅；屆末後收圓，「末後一著」則指涉「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」。前者無疑是指體證自性之最關鍵處，而後者從衝破太極圈，理性得以現露而言，當是意指心法授受的最極致。

至於袁祖是否知道其所傳授的心法——指關未指玄，尚非心法授受的最極致？從袁祖對弟子的教導概可窺知：

望大眾，辦功果，不辭勤勞。……大眾們，切不可，混過終朝。只等那，一竅玄，光明大道，開普渡，收千門，萬古名標。那時節，修行人，何等榮耀，超九玄，拔七祖，纔算志高。⁵⁶¹

袁祖囑咐大眾，千萬不可因為練功不易，⁵⁶²開荒闢道辛勞，而苟且度日。要積極修己渡人，培養根基，好待天時到來，能得「一竅玄，光明大道。」超拔九玄七祖，如此纔算志向高遠。文中所云「大眾」，從辦功果、不可混過終朝，可知應是

⁵⁶⁰ 末後收圓時期，雖然毋須再用九節玄功沖開玄關一竅，不過如前文所言，明師傳授末後一著為求道人開啟玄關一竅，並未將求道人之濁精、濁氣完全撥除。換言之，求道人之玄關竅並未達大通、終通，往後仍須藉自力修持，方能完全超越氣象之障蔽。而從王祖曰：「曾三顏四真煅煉，鼎爐鉛汞是虛言。」可得末後收圓之修持主要是用儒家的工夫，不再用道家金丹工夫。又值得注意的是，王祖提倡三教合一，在修持上主張儒釋道之工夫進路，雖各有特色，但其宗旨皆是為了超脫物慾的障蔽、氣稟的束縛，而恢復本性。所以梳理其教導弟子之修持，可見雖強調不再用九節玄功之抽坎填離、升降周天和退符溫養，但於強調不離玄關、守規戒、寡物慾、休淫心、除雜念、正人倫，則與西乾堂一致。參（清）北海老人：《歷年易理》，頁 17；（清）袁退安：《金不換》，頁 103、174、226、192。本文第五章。

⁵⁶¹ （清）袁退安：《金不換》，頁 349。

⁵⁶² 參袁祖云：「學道之人何所要，常須守定玄關竅，不拘坐臥住和行，總是迴光相返照；甘露洗心心地涼，燃燈煉性性天耀，青年子弟可成仙，白髮老翁能返少。百日立基十月胎，三年乳哺九壁妙，還源返本立功勳。」（清）袁退安：《金不換》，頁 141。

袁祖的弟子。因而「只等那，一竅玄，光明大道。」蓋非指涉西乾堂傳授的「指關未指玄」。而是意指等待往後天時轉入末後收圓，可受明師指開玄關，露出至善本性。換言之，袁祖心中洞然明白玄關一竅是體證自性之最關鍵處，然而其所傳授的「指關未指玄」，並非最極致的一著心傳，惟末後收圓傳授的「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」才是心法授受之末後一著。

（三）末後著出細法與出細收圓

王祖啟動末後收圓之後，傳授的心法與普渡開荒時期不同，也可以從兩階段〈點玄歌〉的差異窺見一二。西乾堂時代〈點玄歌〉的內容為：

性命歸淨土，此處覓真元。迷失當來路，輪迴苦萬千。若遇明師指，徹透妙中元。時時拴意馬，刻刻鎖心猿，都來二十句，端坐上青天。⁵⁶³

王祖啟動末後收圓後，〈點玄歌〉的內容則為：

性命歸靜（淨）土，此處送（覓）真元。開荒闡大道，指關未指玄，末後這一著，出細來收圓。若遇明示（師）指，沖破太極圈。點開玄中妙，透露天外天。干（竿）（頭）進一步，真空廣無邊。申候（神合）無極理，即是大羅仙。老母來東震，萬法歸一闡。無在無不在，化億萬萬千。讀來二十句，端坐上青天。⁵⁶⁴

西乾堂與東震的〈點玄歌〉同樣開宗明義便明言，所傳授的是性命歸返淨土亦即體現真性之門戶。只是，東震堂〈點玄歌〉隨即講明，開荒時期闡揚大道，是先普傳玄關一竅，傳授的是「指關未指玄」，而末後收圓傳授的這一著，則是更進一層、更精微。⁵⁶⁵若遇明師指授這一著，點開玄關妙竅，元神理性可沖破太極圈的限制，超越氣天、象天，於百尺竿頭更進一步，上達真空廣無邊的理天，與無極

⁵⁶³（清）陳成火：《開示經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》（臺北市：新文豐出版公司，2010年），第9冊，頁435。

⁵⁶⁴中國社科院近代史所編，虞和平主編，閔杰、段梅副主編：《近代史所藏清代名人稿本抄本》，第1輯，第46冊，頁147-148。

⁵⁶⁵此中出現的「出細」一詞，原意指細緻加工，使物品精緻，後引申為學問、工夫的層次更進一層，更加遼密。參（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（一），頁285。

理天相合，即是大羅神仙。這是無生老中降臨東震，闡明萬法歸一，所降下的末後一著。

從東震堂的〈點玄歌〉可知開荒時期傳授的「直指玄關」又名「指關未指玄」，而從其中「末後這一著，出細來收圓。……點開玄中妙。」蓋可推知末後收圓傳授的是「點開玄中妙」又名「指關指玄」，即指明玄關所在並點開玄關一竅，亦即前文所謂「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」。而根據林萬傳之研究，西乾與東震點玄科儀之主要不同，在於前者是以香點無生老中燈燈火，而後指向進（求）道人之玄關前三分，後者則加了一道用手開啟玄關的儀式。⁵⁶⁶

對於西乾與東震所傳授的心法有了清楚的了解之後，回頭思繹王祖所云：「末後著出細法幸遇奇緣，上繼緒三教聖人天一貫，下開啟萬世生一脈心傳。」⁵⁶⁷是形容能得遇明師傳授「指關指玄」之出細法，是莫大的機緣。此法上繼三教聖人天人一貫的心法，下開萬世渡化眾生之一脈心傳。其中「出細」一詞之意涵即朱熹所言：「如樹，初間且先斫倒在這裏，逐旋去皮，方始出細。……以事之詳略言，理會一件又一件；以理之淺深言，理會一重又一重。」⁵⁶⁸乃是指涉更進一層，更為深邃細密。

值得注意的是，在道統史上扮演捎書傳信之角色的明清民間宗教寶卷中，也可以見到前人先去開荒，後人去收圓出細的內容。例如《佛說皇極結果寶卷》曰：

古佛在太皇弔（掉）下關心淚，觀見眾生造下無邊罪，再三稍（捎）書，說與你四十八重誓願，全不理曉。夜家思量九蓮無宗位，先人去開荒，後人去出細。⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ 參林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁 1:98 和 1:191。

⁵⁶⁷ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 40。

⁵⁶⁸ （宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（一），頁 285。

⁵⁶⁹ 《佛說皇極結果寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第 1 輯，第 1 冊，頁 25-26。又據車錫倫的研究，《佛說皇極結果寶卷》為出自明代三極同生教的寶卷。「民俗學博客：寶卷故事：車錫倫的空間：日誌」，2022 年 12 月 13 日，取自：<https://www.chinesefolklore.org.cn/blog/?uid-5184-action-viewspace-itemid-34821>。

佛言：你休胡云，強中更有強中手，還有強人在後頭。道人言：似貴何時得勾。佛言：前人去立祖開荒，後人去收圓出細。⁵⁷⁰

兩段引文皆云及（前人）去開荒，後人去出細。第二段引文並以「強中更有強中手，還有強人在後頭。」說明開荒期之傳授已是難得，不過末後收圓傳授之出細法則更勝一籌。此文相較於王祖力勸開荒前賢之「各人有寶各人現，魚目怎把明珠攙，分金爐內走一遍，才知天外還有天。」⁵⁷¹前者用詞淺白質樸，後者典雅，雖異曲而同調。

此外，在《佛說皇極結果寶卷》中也可見到開荒祖師奉命先來指明心元，之後有收圓祖師下生傳出細法的內容：

佛言：只教你先去立祖傳教開荒做主，使學好人，有投有透，不散亂心元（源）。後收元（圓）祖下生，安眉雕眼好出細，不然時早渡下元（原）人，那里着放？⁵⁷²

文中以「安眉雕眼好出細」形容收圓祖師有進一層的傳授，幫助早先開荒期渡下的原人精進，不至於功夫停滯。

另一本重要寶卷《龍華寶經》中則以有前面開荒階段傳授的工夫，不知要默默運周天、靜坐到幾時才能有成。之後傳的出細功夫乃稀有之法，突然之間，便可開關展竅，親見無生：

母曰：「以無箇運轉，默默的坐到幾時？這便是前天開荒的功夫，斯乃線路修行也。吾今傳你後天消息出細功夫，與前不同，稀有之法。採清換濁，上昇下降，冷灰豆爆，響曉一聲，開關展竅，劈破分身，放去收來，親見無生。」⁵⁷³

⁵⁷⁰ 《佛說皇極結果寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第1輯，第1冊，頁37-38。

⁵⁷¹ （清）北海老人原著，林立仁註釋：《歷年易理》（新北市：正一善書出版社，106年8月），頁13。

⁵⁷² 《佛說皇極結果寶卷》，收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，第1輯，第1冊，頁48。

⁵⁷³ 《龍華寶經》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第5冊，頁660-661。

《佛說皇極結果寶卷》與《龍華寶經》皆成書於明代的民間宗教，從他們出現的時間以及上述的幾段引文，可以更深刻地感受到王祖言：「蓋因收圓事大，非先傳旁門外道，使之捎書傳信，令大地之人，皆知有末後收圓之事。」⁵⁷⁴誠非虛言。

西乾轉東震，天時道運從開荒下種轉入末後收圓，心法的傳授從「指關未指玄」——指明玄關之所在，出細為指關指玄——點開玄關竅，露出金剛不壞身，修煉的工夫與歸西的科儀也隨之不同。西乾堂的修煉工夫，如前一小節的研究所得，是修煉九節玄功。目的為開啟玄關一竅，使性靈能夠衝破太極圈的束縛，由後天轉先天。從西乾堂遺留下來的文獻，可以窺見九節玄功的每一階段各有不同的功法與修煉目的。⁵⁷⁵其功法基本而言，必須持齋、忘情慾、了心了意的清靜修持，⁵⁷⁶此外尚且須配合動作、意念、呼吸運氣以及時機而進行修煉。⁵⁷⁷整體而言，是一充滿有為和造作的功法，最終才跳脫有為進入無為。⁵⁷⁸縱然是得到明師指點正確的方法，仍須長時間的學習與用功，纔可能結成金丹。而若根據王祖所云：「開荒法傳離坎，不同中庸一貫傳，又揠苗又助長，千百無一結大丹。」⁵⁷⁹可知縱使已經得受明師指點，能夠煉成金丹，由後天轉先天，還是非常的稀有難得。

⁵⁷⁴（清）北海老人：《歷年易理》，頁 58。

⁵⁷⁵ 九節玄功顧名思義有九個階段，包括築基、煉己、採藥、得藥、進火、武火、溫養、沐浴、退符九節玄功。據袁祖之《金不換》與水老之《科儀雜表》，築基煉己之修煉要點為絕慮忘思、屏除雜念，方法為藉由參禪靜坐採取先天真炁，把心火降於下丹田。採藥、得藥的修煉要點為求得採取口訣，知抽坎填離、陽昇陰降之方法原理，目的在於使水火可以既濟，情來歸性。進火、武火、溫養（文火）、沐浴、退符的修煉要點為求得先天道特有的手勢（合同），並調呼吸、運轉大小周天、心息相依、一心不二、皈戒精專，目的為周天運轉、結聖胎、養聖胎、脫胎神化性合無極。參（清）袁退安：《金不換》，頁 11、87、197、271-272、282-284、306、345-346。（清）廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 9 冊，頁 246-247。

⁵⁷⁶ 如袁祖云：「明師指我太玄關，閑來要把龍虎戲，忘情慾，無思慮。」此外，持齋是西乾堂時期求取明師指授玄關的條件之一。（清）袁退安：《金不換》，頁 364。（清）廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 9 冊，頁 244。林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁 1:27。

⁵⁷⁷（清）廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 9 冊，頁 271-272。

⁵⁷⁸ 如袁祖云：「欲將火候道完全，頭緒多端揀要言，有作有為為始策，無形無象是終筌。」此外學者戈國龍亦說：「內丹學煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛的修煉過程，有一整套繁複的工夫系統，這其中充滿了有為和造作。」戈國龍：《道教內丹學探微》（北京：中央編譯出版社，2012 年），頁 71。

⁵⁷⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 54。

而對已經得明師開啟玄關一竅之東震堂弟子，王祖言修煉之要點為：

小無極、大無極，念息則洞會交連，盡人合天如彈指；小真空、大真空，理純則渾合無間，返本還原若反掌。⁵⁸⁰

王祖明示弟子，毋須修煉金丹功夫，只須靜心息念，無極理性便與無極理天通連一體；只消物慾格盡，天理純全，真空理性即與清虛真空渾然合一，返本還原。

從兩位祖師的闡述，可知開荒普渡與末後收圓的修持工夫，有很大的差異。最明顯的，前者之求道人於受明師指示玄關後，必須修道家之九轉金丹，煉還陽補離、性命雙修，⁵⁸¹以衝破太極圈。後者之求道人於受明師點開玄關後，則不再修煉金丹功夫，而是用儒家靜心、格物慾之工夫修養，便可返本還原。兩者頗有繁複和簡要之區別。

至於歸西的科儀，根據西乾堂留下的文獻，於入殮前，道友會為亡者捐放生錢、刷印書籍錢、誦經，並敬呈〈入棺殯殮表〉，乞求老中大慈大悲，諸天神聖大開鴻恩，將亡者之真性引向西方，並賜亡者屍骸能夠軟如阿羅，以作修行榜樣，感化愚迷。再者，由於修道成敗未知，待葬儀全部完成後，道友還會為亡者捐貲財、買放生命，上呈〈歸空超拔表文〉，祈求老中宏施悲憫、垂憐，使亡者之三魂七魄各返本原，離苦得樂，直登道岸。⁵⁸²

相對之下，筆者考察東震堂嫡傳的一貫道，道中並無敬呈〈入棺殯殮表〉之科儀。而從學者的研究的可知，一貫道道親大去之時，卻多普遍呈現身軟如棉的瑞象。⁵⁸³此外，和西乾堂不同，一貫道中也無有為生前已入道中之亡者，上呈〈歸空超拔表文〉之科儀。今日一貫道舉辦超拔，是為恩准道中行功之子，超拔其「在世時未能入道」之先人，俾使先人脫離輪迴之苦難，享受理天之清福。⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ (清)北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 27。

⁵⁸¹ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 58。

⁵⁸² 參(清)廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 9 冊，頁 265-269。危丁明：《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 312-315。

⁵⁸³ 參施春兆、陸隆吉、張嘉祐、連文發、梁永鈴、樊宏昌：〈一貫道信徒超生了死之神聖瑞相初步探討〉，《一貫道研究》，第六期（2017 年 8 月），頁 173-220。

⁵⁸⁴ 南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 8 上—8 下。

審思這些事象，其中似乎亦透露出東震堂傳授之末後一著「指關指玄」，較之西乾堂傳授之「指關未指玄」出細，更進一層的訊息。

西乾轉東震，末後收圓賡續開荒普渡，一脈相連，然而兩階段所傳授的修煉工夫大異其趣，歸西科儀則截然不同。影響的關鍵因素，當與明師之是否傳授「指玄」有關，意即與「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身。」密不可分。故知此一著之奧妙，非是思想議論所能及。

從以上的討論可知，王祖所云：「末後著出細法」和「出細傳玄」都是明言末後收圓所傳授之末後一著——指關指玄，較之前普度開荒時期所傳授之「指關未指玄」出細，即更進一層之意、更精微。即「出細」的出「出」似有「體現」之意，而「細」有「微妙、純粹、精一」之意。⁵⁸⁵又「細」之一字，除了有精微，也有微小之意。前者是形容質性，如「細布」；後者是指涉量化的規模，如「細胞」。如果從「微小」的意涵來解釋「出細」的「細」，則「先西乾為開荒下種門面，後東震末後著出細收圓。」⁵⁸⁶之意，殆是先有西乾堂開荒下種，傳授「指關未指玄」，後有東震堂傳末後一著指關指玄，初始小規模的末後收圓。⁵⁸⁷總之，王祖之所以屢屢使用「出細」一詞來形容東震堂傳授之心法和辦道之規模，是要凸顯東震堂開啟了末後收圓的天時道運，進入道統賡續的另一個新局。

（四）達摩以降即「單傳獨授」此一著，至末後收圓轉為「普傳」

東震繼西乾，轉普渡開荒為末後收圓，心法之傳授也從「指關未指玄」指明玄關所在未點開玄關，出細為傳授末後一著「指關指玄」——指明玄關所在並點開玄關。關於末後一著心傳之淵源，王祖曰：

現今無皇親臨東震，傳此無上甚深微妙之法，實明心見性之嫡派，超生了死之捷徑。……末後一著，即一指躲閻羅之法眼，自達摩祖以來，即是此道。至惠能六祖得道有偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹

⁵⁸⁵ 筆者此觀念乃得之於崇德學院洪淑芬教授之指導。

⁵⁸⁶ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 7。

⁵⁸⁷ 參廖玉琬：〈天命道統真傳〉講義，「一貫道崇德學院推廣教育（非學分班）」（2021 年 1 月 22-23 日），頁 22。

塵埃。」……。至後來因開荒下種，故傳取坎填離。上乘法門，以待末後方傳。⁵⁸⁸

王祖先敘明東震堂所傳授之末後一著心傳之淵源，乃是由無生老中親臨東震堂所降下之最上一乘微妙法門。此一著實是明心見性之真傳，超生了死之捷徑，即一指點開躲閻羅之法眼，自達摩祖以來，⁵⁸⁹道統祖師代代相續即是傳付此道。至於惠能六祖，因所作之偈，默契本心般若之性大意，故而得法於黃梅五祖，⁵⁹⁰所得也是此一著心傳。至後來，因為要開荒下種，才改傳「指關未指玄」，修煉九轉金丹，⁵⁹¹直至要辦理末後收圓，才又傳授末後一著。

王祖並非傳授末後一著之開端，根據王祖的說法，此一著乃明心見性之嫡派，自達摩→神光→……弘忍→惠能→……，皆是傳授此一著。一直到清朝時因為要開荒普渡期，心法之付授才轉化為「指關未指玄」。如若將王祖所云「末後一著，即一指躲閻羅之法眼」，與（唐）永嘉玄覺（665—713）於得六祖付授心法所言：「自從認得曹谿路，了知生死不相關。」⁵⁹²相比觀，二者並無相違。⁵⁹³此外，思繹五祖弘忍在找尋可傳付心法之人時，對門徒所言：「世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷，福何可救。」⁵⁹⁴亦可以窺知，其所傳授之心法可令人明心見性，出離生死，躲閻羅，也和王祖所說末後一著之內涵相符。至於達摩初祖以前，天命道統心法的傳承為何？是「指關未指玄」，抑或末後一著、指關指玄，王祖並未云及。

須注意的是，如本小節第（二）段研究所得，大道自古單傳，直到清道光年間天運樞機轉為普渡，才開始普傳玄關。故知從達摩之時到開荒下種之前，末後

⁵⁸⁸（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 44-45。

⁵⁸⁹王祖亦肯認達摩為天命道統後東方初祖，見（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1。

⁵⁹⁰黃梅五祖及惠能大師，據王祖的說法，分別是天命道統後東方第五代和第六祖師，見（清）北海老人：《歷年易理》，頁 1。

⁵⁹¹關於開荒時期傳指關未指玄，修煉九節玄功之因由的進一步探討，詳見本小節第（七）段——末後一著天註定，非時非人不準傳。

⁵⁹²（唐）玄覺撰：《永嘉證道歌》，2022年3月22日，取自：CBETA 2021.Q4, T48, no. 2014, p. 396a9-10。

⁵⁹³參廖玉琬：〈天命道統真傳〉簡報，「一貫道崇德學院推廣教育（非學分班）」（2021年1月22-23日）。

⁵⁹⁴（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 66。

一著之付授乃是「單傳獨授」，一次只傳一人。如五祖弘忍暗示惠能於三更入室得心法，不使人知，並以袈裟遮圍，不令人見。⁵⁹⁵而王祖光緒三年開啟末後收圓之時，早已進入普渡，可多人同時得明師傳末後一著，點開玄關一竅。在《歷年易理》和清廷檔案，都有相關的資料可佐證，⁵⁹⁶一貫道中亦有文獻敘述普傳的實況。

597

（五）末後收圓，末後一著之傳授從「先修後得」轉化為「先得後修」

從本文第二章的研究，可知無生老申降道辦收圓其目標為渡挽九六億原佛子明善復初、返本還原，以躲過末劫。此計畫共分三大階段，第一階段傳道之春（青陽期）和第二階段傳道之夏（紅陽期），已渡回四億，於最後一階段——末後收圓期（白陽期），希望能渡盡其餘九二億原佛子。不言可喻，相對於前兩階段，末後收圓的時間壓力要大很多。而從梳理、比觀王祖著作和往聖遺編可見，經過明初開始之捎書傳信，及清道光初年發端之普渡開荒的鋪排，進入末後收圓期，明師傳授之核心內涵——玄關一竅的指授，較之達摩以降，除了單傳到普傳的轉化，傳授的時機亦有不同。

譬如眾所知，當初惠能遠從嶺南新州拋家捨業至黃梅禮拜五祖，五祖接見他並問其心志，惠能隨即表明「惟求作佛，不求餘物。」雖然惠能求法的心志專一，五祖也從談話知其「根性大利」，不過礙於徒眾總在左右，並未與惠能多言，而是仍命其先到槽廠隨眾作務。從《壇經》的記載，可知中間有八月餘之久，惠能未曾行至堂前，都在後院作務。後來五祖之所以將衣法付與惠能，是從惠能託人書寫在牆上的偈語，知悉其已曉悟本性大意，才令惠能於半夜三更單獨入室，付其衣法，助使惠能大悟自性。而五祖門下的多數弟子，從五祖告訴他們：「世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷，福何可救。」⁵⁹⁸可見

⁵⁹⁵ 參（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 79。

⁵⁹⁶ 參（清）北海老人：《歷年易理》，頁 30；和中國社科院近代史所編，虞和平主編，閔杰、段梅副主編：《近代史所藏清代名人稿本抄本》，第 1 輯，第 46 冊，頁 148。

⁵⁹⁷ 如張勝安發行：《法雨甘霖——白水老人的佛國因緣》（南投：光明集刊雜誌社，2000 年），頁 2。

⁵⁹⁸ （唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 66。

這些弟子，乃至教授師神秀，雖入山中修道多年，由於未契會自性大意，並未得五祖傳心，也無法超脫生死。⁵⁹⁹總上，早已拜師求道，必須先苦修苦煉，培根基、行功立德，待功圓果滿，體會自性大要，方能得明師單傳獨指授玄關，點開一指躲閻羅之法眼，以了悟自性，超脫生死苦海。此種方式，一貫道的經訓多名之「先修後得」。⁶⁰⁰

當天時進入末後收圓後，入道之人求得玄關一竅之時機與往昔的差異，我們引用王祖下面這段話一對比，便可完全清楚：

吾傳道，先指明真如佛性、諸法空相，通天徹地、不生不滅、不垢不淨、不增不減之實理。此「理」，人之本有，現現成成，因拘於氣稟，蔽於物慾，迷真逐妄，背覺合塵，忘其固有，流浪生死，故教以「有事戒淫念，無事戒雜念」之法。二念淨盡，則神合虛空，超出三界外，不圓五行中，而為萬劫不壞之大覺金仙也。⁶⁰¹

王祖敘明其傳道是先為人指明真如佛性，亦即傳授末後一著，為人點開玄關一竅，⁶⁰²再教以「有事戒淫念，無事戒雜念」的修養方法，以超越氣稟和物慾對真如佛性的遮障。當修道者將淫念、雜念克治盡淨，則元神本性脫然無累，體合清虛真空，而為永劫長存之佛聖。顯然可見，往昔「先修而後得」的修道歷程，在王祖開啟末後收圓之後，已一變而為「先得而後修」⁶⁰³。亦即學道人於入道之初，便可先得到前人於苦修苦煉，功果圓滿，體悟自性大要後，方能得到之明師開啟真

⁵⁹⁹（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 61-82。

⁶⁰⁰ 參濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》，頁 123。

⁶⁰¹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 62。

⁶⁰² 實際事例，可參中國社科院近代史所編，虞和平主編，閔杰、段梅副主編：《近代史所藏清代名人稿本抄本》，第 1 輯，第 46 冊，頁 148。

⁶⁰³「先修後得」、「先得後修」乃一貫道說明古今修道歷程之術語，多見於一貫之經訓中，如《一貫道疑問解答》云：「古人慕道，念經持齋，先立功德，三千功滿，感動蒼天，暗暗差明人指示，係先修後點。」又如濟公活佛示曰：「自古大道傳不易，先修後得證天仙，千里訪師求口訣，萬苦千辛不辭艱，三千功來八百果，圓滿方能得妙玄。今日天時非昔往，先得後修自明詮。」南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 2 上。一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：泰國道場泰昇壇安座開沙訓），編號：fydc 19930704120299。

如本性體現之妙玄關。⁶⁰⁴何以天時道運轉入末後收圓後有如此大的轉變？初步看來，當是與玄關一竅為體現本然之性門戶、契合大道之樞紐、超生了死之竅門，和無生老中欲在末後收圓渡回其餘的九二億原佛子，故而施恩，以及得此機緣者累世已培養深厚之根基，有密切關係。⁶⁰⁵至於先得明師傳授末後一著，對修持有何影響？後文繼續討論。

（六）得真師指授末後一著為修持實法與頓悟之關鍵

「先修後得」與「先得後修」，明顯可見的是得末後一著有先後之別。值得進一步討論的是：「先得後修」之修與「先修後得」與之「修」差異為何？即得明師開啟玄關一竅與否，對修持有何影響？對此王祖曰：

象山陸子之學，……以格為格除之格，以物為物慾之物。格，即克也；物，即己也。格物，即克己也。此說雖近於是，而其中有實法、漸法、真空、頑空之不同。如果師真傳嫡，實知明德至善乃天命之性，惟微之心，腳踏實地，空中不空，此為實法、真空。……人自有生而後，天理之性拘於氣稟，氣質之性牽於物累，是物至而人化物也。始則不知有天，再則不知有性，繼則不知有身，唯嗜慾之肆縱，惟物引之是從，迷惑愈深，去道愈遠。……自大道既隱而後，不惟性出之天，未有知者，即本性天君之真正主人，亦未有識者。……必待真師傳授，講透言明，實得於心，然後遵陸子格除物慾之格，……若待物慾格盡，自然天理純全。⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ 值得進一步注意的是，「先修後得」和「先得後修」之「得」，雖然均是得明師開啟智慧通天眼，但是兩階段求道人得受指點的前提不同，根基不一般，是以「得」之後性靈的造詣，應非全然相同，概有大通與始通之別。從一貫道聖訓《一條金線》曰：「昔日修真者入山藏洞，經歷千辛萬苦，還得功圓果滿，方遇明師，直指玄關，所謂先修而後得者也。……值此天恩寬厚，聖道普渡，先得而後修，……。然各人之環境不同，而修道之方法亦異，或財施、或法施，須要認清題目，遇有叢叢之魔難，更要降伏身心，待自功果圓滿。」可管窺一斑。濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》，頁 123。

⁶⁰⁵ 如前面探討所得，袁祖曾勸其徒眾，修己渡人，培養根基，好待天時的到來。又如一貫道聖訓《一條金線》云：「天恩寬厚，聖道普渡，先得而後修，機緣幸遇，實乃根基之深厚也。」濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》，頁 123。

⁶⁰⁶ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 12-13。

孟子云：「養心莫善於寡欲。」⁶⁰⁷言除物慾是涵養心性最好的方法，《大學》則主張格物是大人之學修養工夫的肇始。上文中王祖則進一步分殊格物慾有實法、漸法、真空、頑空之別。若是能得真師傳授點開玄關一竅，⁶⁰⁸實知明德至善乃天命之性，聖聖相傳之道心，然後迴光返照玄關，切實緊握顯露的至善明德，格除物慾，以充明德之體、擴明德之量，體現本然之性真空妙有的實相，則是實法，可真實體證真空妙有之本性。因為人自有生以後，天理之性受氣稟所拘、物慾所蔽，以至於迷失天理之性。迷惑淺者不知性之大源出於天，再則被氣稟所囿而不知本自具足天理之性，更甚者則不明身體的特性，不愛惜自身，恣情縱慾，耗散精氣，被外物奴役，愈來愈遠離大道。必須仰仗真師傳授，講透言明，然後方能實知明德至善之內涵，盡人合天之途徑。（詳見第三節之第一小節）然後履踐陸象山所云格物，先格除富貴財色等外物之干擾，而後再格除雜念、淫念以消釋內心之躁妄。等待物慾格盡，自然天理純全，義精仁熟，亦即安止於明德至善之本性。

王祖言下之意，已被氣稟、物慾障蔽的人，若不得真師傳授、教導，並無法如實地洞悉本性的內涵，通達天人合一之道。而在這樣的限制下，學人所作之格除物慾，及息念靜心以解消氣稟束縛的努力，雖有漸消舊習，積福修慧的果效，不過並無法真正達致物慾全消，氣稟悉化，獨露真空理性的至善造詣，也容易落入頑空。此外，雖然王祖只是舉格物慾（包含格除物慾和息念屏黜氣稟束縛，詳第五章第一節）為例，說明實法、權法之分殊，不過由於寡物慾與息念，為去除後天氣質之偏的工夫大要。⁶⁰⁹是故可說，先得後修之「修」乃可以實證真空本性的實法，先修後得之「修」則是漸消舊習、積福修慧的權法。透過權法可以培根

⁶⁰⁷（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 525。

⁶⁰⁸ 如前研究所得，王祖屢屢強調得知體現明德至善本性之關鍵——玄關一竅，為真師指點之內涵。

⁶⁰⁹ 如王祖曰：「遣慾者戒也，澄心者定也，神清則智慧生矣。學者真知守戒，則為大人。由戒入定，則為賢人。由定入慧，則為聖人、神人。學至神人，則性合無極。」朱熹也云：「人本有此理，但為氣稟物欲所蔽。若不格物、致知，事至物來，七顛八倒。」《清靜經》則曰：「夫人神好清，而心擾之；人心好靜，而慾牽之。常能遣其慾而心自靜，澄其心而神自清。自然六慾不生，三毒消滅。」以佛門而言，修「定」可使集中而趨於平靜，在定中引發般若智慧。惟修習禪定，必以離欲為先。（清）北海老人：《三教圓通·三教會通》，頁 70-71。（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（一），頁 280。（唐）杜光庭註：《太上老君說常清靜經註》，影印《道藏》，第 17 冊，頁 184。于凌波：《簡明佛學概論》（臺北市：東大圖書公司，1991 年），頁 672-673。

基，但是無法由此而復性命之本然，必須等到有機緣得受真師指授，方能契會本性。

關於權實頓漸之辨，自古修行者常惑於此，有關權法、頓教工夫之內涵以及和末後一著之關係，王祖亦有關照：

末後一著，乃出細收圓，最上一乘頓教法門，無極一貫真傳，會通三教，貫徹天人。……故無生老母領帶諸天佛仙聖神，降臨東震，重整道統，……重明三教。⁶¹⁰

引文中，王祖說明末後收圓方才普傳的末後一著出細法——「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」，乃最上一乘頓教法門，為可達致性還無極與三極一貫之真傳。由此一著可會通三教，貫徹天人。故而無生老母帶領諸天聖神仙佛，降臨東震，重整道統，重新闡明此三教真傳。此外，王祖又云：

三教真傳乃頓教法門，無住心法，無為大道。參得透，當前就是；解得開，轉瞬即成。現出金剛法身，億萬劫之三災八難，不能損其一毫；認得本來面目，三千界之凶神惡煞，無敢近其咫尺。⁶¹¹

王祖敘明三教真傳為頓教法門，為超氣越象體現真空本性之心法，無為大道。若能參透此法，當下即是理天聖域，無勞遠求；若能體解此法，轉瞬便可轉凡成聖，無須積學之功。現出金剛法身，不壞無盡；契會本來面目，無量莊嚴。

王祖謂頓教法門乃三教真傳，須從本心本性下手，而不從煉氣與落著形象的法門下手。六祖惠能對頓法的闡釋則是：「學道常於自性觀，即與諸佛同一類。吾祖唯傳此頓法，普願見性同一體。」⁶¹²以及「若開悟頓教，不能外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染。」⁶¹³亦謂頓法須從本心本性入手，不能外修，以

⁶¹⁰ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 60。

⁶¹¹ (清)北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 28。

⁶¹² (唐)釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 165。

⁶¹³ (唐)釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 61-82。

及歷代祖師皆唯此頓法。二位先哲皆肯認頓教法門為道統祖師之真傳，須從本心本性下手，不假外修，可謂其揆一也。

至於權法則是：

由經悟入，無真指點，是謂權法。實法優者，超佛越祖。權法優者，止於消孽。……北宗神秀，傳授衣鉢，執於講誦，不達本源。其間優者，亦可以消冤解孽，獲人世之福慧，享顯代之榮華，不能超生了死，報盡終墜。如果皈清戒淨，法財兩施，福慧雙圓，因其宿慧，不退初心，亦可得遇真傳，漸入真宗，荷擔如來，大振宗風。道本無私，有感必通，不限倫類也。⁶¹⁴

王祖稱透過領悟經典而進入修行，並未得真師指點是為權法，而非實法。實法與權法的根本差異在於是否得真師真傳，以及修持實法可以返本還原，成佛成聖。而依權法修持，則止於消冤解孽，積增福慧，得享世間之榮華，無法契會真如本性與超生了死。是以當福報受盡，終墜苦難。王祖並舉神秀為例，言神秀為教授師，務於傳授講誦經典，但是未得黃梅五祖傳付心法，不識真如本性，其所傳授修持的即為權法。雖然修持權法無法明心見性，成就佛道，不過道本無私，有感必通。修持者若能皈清戒淨，力行財施、法施，積福增慧，培植根基，最終亦可得逢真師傳授，漸入真宗。

綜合上述可得王祖認為：①得真師傳授末後一著，開啟玄關一竅，實知明德至善之性的內涵，乃頓悟與修持實法之必要條件。②已得真師傳授末後一著，而後若能無住無為，純亦不以地依明德至善本性起用，超脫物慾氣稟之束縛，當下即可頓契明德至善本性，自見「寂然不動，感而遂通天下」之本心，不須積學，此是頓法，亦是實法。③若是師真嫡傳，已得末後一著，然一時之間尚不能無住無為，解脫氣稟物慾的障蔽，則不能頓見真如本性。惟待物慾格盡，仍可恢復至善本性，契入無生，此為實法，然非頓法。④若是未得真師傳授玄關妙理，不論透過悟解經義，契入修行，或者是從遵循皈戒，或是為善去惡，培植功德等等修行，都無法真知性理，進而體證真空本性，契會大道，超生了死。但是所作不虛，

⁶¹⁴（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 48。

可消冤解孽，積增福慧，培植善根因緣，有助於未來得遇明師授予真傳，故為善巧方便接引眾生的權法，漸法也是此意。⑤漸法、權法要通於實法、頓法，關鍵在得受明師指授，此殆為先修後得的意涵。⑥人之根器有不同，故而工夫有頓、漸、權、實之別。

（七）末後一著天註定，非時非人不准傳

至於普渡開荒期傳授指關未指玄，修持九節玄功，王祖則評論曰：

道光時開荒道顯，現皮毛鋪錦繡道開西乾。⁶¹⁵

開荒下種，傳道而不傳真道。⁶¹⁶

王祖於這兩處，皆講明清道光朝西乾堂開荒普渡，傳授指關未指玄，修煉九節玄功，只是傳授大道的皮毛，而不是大道真機。

可見，王祖認為必須仰仗真師傳末後一著，指關指玄，點開智慧通天眼，才可謂得大道真機。那麼為何西乾堂普渡開荒時不傳授大道真道？原因為何？王祖的解釋如下：

開荒法起西南，峨眉秀氣遍八荒，所傳的有為法，龍虎鼎爐運陰陽。雖玄妙執有象，不達理天終荒唐，皆因為時未至，大道真機不宣揚。金祖歸開荒墜，無皇親臨東震堂，親命俺掌一貫，總領道統大鋪張。⁶¹⁷

西川開荒四十載，誰能悟徹理氣天。末後一著天註定，非時非人不準傳。

⁶¹⁸

王祖敘明，開荒時期傳授指關未指玄，修煉金丹功夫，以有為法，降龍伏虎，抽坎填離。雖然是很玄妙，但是落著形象，如果不能超氣入理，由後天返先天，終究落空。之所以傳指關未指玄，修煉金丹功夫，皆是因為時運未至，所以不能宣

⁶¹⁵（清）北海老人：《歷年易理》，頁 9。

⁶¹⁶（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 74。

⁶¹⁷（清）北海老人：《歷年易理》，頁 13。

⁶¹⁸（清）北海老人：《歷年易理》，頁 18。

揚大道真機。待金祖歸天開荒期告終，無生老中才親臨東震堂，命其掌道，開啟末後收圓，傳末後一著大道真機。第二段則進一步說明，開荒時期真正能夠徹悟，超氣入理者，猶如鳳毛麟爪。因為傳授末後一著之事，乃由上天決定，非人力能變更，故而不是適當的時機，不是適當的人就不准許傳授。

簡言之，西乾堂時只能傳指關未指玄，而不能傳授末後一著指關指玄，是因為末後收圓的天時未至，再者是眾生的因緣尚未成熟。須至末後收圓期，眾生的因緣成熟，方可傳授末後一著之大道真機。

從本一小節以上的討論，可以管窺得王祖主張傳道的方式與天時道運有極為密切的關係。對此議題，王祖還有如下闡釋：

三十年前，乃開荒之時，並非收圓之時也。不但為徒者夢夢不覺，即為師為祖者，亦若晦若明也。故先時而動是謂逆天，皇風屢考，良有以也。金祖而後，凡修道、辦道者，以前言不應，皆以收圓為漫漫無憑之事，故諸事苟且，希圖供養而已，此為不識時務，是謂違天。⁶¹⁹

王祖說明三十年前，彼時為開荒下種期，尚未至末後收圓期。而天時運數幽微難明，難以覺察。若是時運未至，先時而動，是謂逆天，則容易遭致考驗阻礙。如開荒時期有些前輩，試圖要辦理收圓，結果屢屢遭受官考入獄。現今時運已至末後收圓期，有些修道辦道者，又不知握機而行，廣渡有緣，則是不識時務，是謂違天。

又從上面的討論，已知開荒期心法傳授不能點開玄關的原因，在於天時未至以及眾生的因緣尚未成熟。筆者想進一步追問的是，那麼為何開荒普渡期上天要傳授容易落著形象的金丹工夫？其意義為何？筆者爬梳王祖的著作，並未找到直接的闡述，但是從幾段資料似乎可窺見一些端倪：

⁶¹⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 58。

道之末流，既不屑於文象，又未造入至理，則執於陰陽五行，而大小周天，龍虎、鉛汞、鼎爐、火候，金丹之法興矣。其法雖屬執象，而天資高明，因「離明」⁶²⁰而悟萬劫不壞之元神，因「坎陷」而悟流行不息之元氣。理氣合修者，則入賢關；超氣還理者，則入聖域。⁶²¹

丙戌之歲道光六年，徐楊二祖始掌天盤，開荒下種玄關普傳。⁶²²

蓋因收圓事大，非先傳旁門外道，使之捎書傳信，令大地之人，皆知有末後收圓之事。而大道急功難普也，自順皇至道光，御極十二，袁祖始自雲南開道西川，而玄關一竅遂普傳於世。道光者，大道漸漸光明也。袁祖以前為捎書傳信之世，袁祖以後為開荒下種之世。⁶²³

第一段中，王祖敘明修煉金丹工夫雖然執象，但是天資高明之人，還是藉此可以煉去識神顯現元神，藉由呼吸之氣而領悟流行不息之元氣。⁶²⁴若理氣合修則入賢關，超氣入理者則可入聖域。意即金丹工夫雖然執著形象，不屬於最上一乘心傳，仍然可為中乘法，乃至上乘法。⁶²⁵於第二和第三段中，王祖敘明開荒期的道統階段性使命在於普傳玄關一竅，以使末後收圓的推展更為順利。若果如是，則開荒普渡階段傳授金丹功夫之底蘊就，也就不難理解了。因為宋元以後，在內丹修煉上，有特別強調玄關一竅重要性的現象，甚至將玄關一竅的開啟，視為修行上的關鍵。⁶²⁶

⁶²⁰ 原文為「離無明」而悟萬劫不壞之元神，根據上下文意，更正為「離明」。

⁶²¹ (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 20-21。

⁶²² (清)北海老人：《歷年易理》，頁 1。

⁶²³ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 58。

⁶²⁴ 在道教金丹學中，離卦之陰爻，代表氣質之性、識神，而坎卦之陽，代表氣數之命、呼吸之氣。參(清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 102。戈國龍：《道教內丹學探微》，頁 84-91。

⁶²⁵ 王祖曰：「丹家之論，或曰鉛汞相投，或曰龜蛇盤結，以及龍虎嬰姪.....等等工夫，此又性命雙修之說也。夫修命而不修性者，執於有，修性而不修命者，淪於無，此中乘之法也。性命雙修者，陰陽會合，仍還太極本體。此抱元守一，萬法歸一之說，上乘之法也。」(清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 96。

⁶²⁶ 孫嘉鴻：〈從茲有路到蓬萊—談玄關一竅〉，《宗教哲學》，第五十八期，頁 45。

至於末後收圓傳授指關指玄之末後一著的原由，王祖則曰：

末後一著，即一指躲閻羅之法眼，……上乘法門，以待末後方傳，……三極一貫之道，方可三教歸一，萬法歸一，而成收圓結果之大事也。⁶²⁷

王祖說明末後一著乃三極一貫之道之核心，必須藉由此道方能三教歸一、萬法歸一，而完成實現大同世界，普濟九六原人達本還源的收圓大事，故而應時應運降此上乘頓教實法。

總上，天命道統的每個階段有其不同的使命與意義，環環相扣，道棒相承，最終才能收圓結果。傳道、辦道雖是傳授性理心法，也必須明達天時，配合天時道運，承天而時行。如王祖有言：「大人之學，悉運會升降之由，因事之消長興衰，而行其經權常變之道，施其因革損益之法。」⁶²⁸而這箇中的底蘊，似乎可以理氣象三極一貫解釋之：

太極以前，氣具於理；太極以後，理寓於氣。物象者，理氣發現，可見之跡耳。⁶²⁹

達於氣不達於理，謂之偏；達於理不達於氣，謂之素；達理之源，明氣之用，盡地之利，為內聖外王大中至正之道。理之微，盡性至命，理之顯，三綱五常，歷萬古而不易；氣之隱，運會升降，氣之顯，世道變遷，當因時而制宜。⁶³⁰

由王祖的解釋可知，在混沌未判陰陽未分以前，氣蘊蓄含藏於無極理中；待陰陽剖判，氣生成以後，理就寓含於氣的流行變化中，為氣的主宰。萬物的形體、事物的現象，是理和氣的體現，可以看得見的跡象。通達氣數而不洞達義理，是謂差偏；若是明達義理而不通達氣數，則雖明性理本質，然不達於用。如是，須能夠通達為萬有根源的理，明瞭默運與生化萬事萬物的氣，發揮事物的最高效益，

⁶²⁷ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 45。

⁶²⁸ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 9。

⁶²⁹ (清)北海老人：《三教圓通·論心》，頁 2。

⁶³⁰ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 53。

明體達用，理氣象三極一貫，纔是為內聖外王大中至正之道。理，亙古不易，精微的內涵是盡性至命，明顯易知的是三綱五常；氣的作用則變易遞進因時制宜，隱微的是元會的升降，顯明的是人世的興衰、社會狀態的變遷。

從王祖敘明太極以後，理寓於氣，以及肯認達理之源，明氣之用，盡地之利，理氣象三極一貫，方可謂大中至正之道。不難推出大道的傳佈，在亙古不易的心法究竟義下，隨順元會的時序嬗遞，眾生根基的變化，須有不同的授受方式，以使濟渡眾生盡性至命的聖業達致最大功效。

「先傳信繼開荒 末後出細來收圓。」⁶³¹「末後一著，出細普傳，掃千門戶，萬教收完。」⁶³²是王祖對明朝以後道統發展主軸的闡述，依此觀點頗能解釋包括明清民間宗教、西乾堂與東震堂之興衰更迭，及傳道內涵和方式的遷化，實值得再深入挖掘探討，礙於時間的限制，於此先告一段落。

三、近代一貫道對於末後一著之詮釋

為了解王祖末後一著法門對於其後人之影響，本小節將探討王祖嫡傳之一貫道對末後一著之詮釋。

（一）傳道禮文之末後一著意涵：一指躲閻羅之法眼

目前一貫道的傳道儀式，是一整套神聖莊嚴、清靜有序的科儀。傳道師於代表天命明師請壇——恭請無生老中與諸天仙佛降臨佛壇之後，隨即代表天命明師率領眾人，虔心敬意跪在無生老中佛位前面，跪讀〈申請辭〉。〈申請辭〉言：

末後一著昔未言，明人在此訴一番，愚夫識得還鄉道，生來死去見當前。
今有欽加頂恩○○○，率眾虔心跪在 明明上帝蓮下，又申請三期應運彌勒古佛……，末後大事明白，通報申情。⁶³³

⁶³¹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 28。

⁶³²（清）北海老人：《歷年易理》，頁 3。

⁶³³ 蘇俊源：《點道與三寶》，頁 54-55。

〈申請辭〉開宗明義敘明末後一著於昔時未曾公開言說，而今明白人（明師的謙辭）在此訴說一番，令愚夫識得返本還原之路，當下認識超生了死之捷徑。傳道儀式進行至即將為求道人點開玄關前，傳道師則須誦念〈點道詞〉：

余今領受恩師命，傳你本來玄妙關。……當前即是真陽關，真水真火已俱全。
余今指您一條路，燈光照耀在眼前，二目瞳神來發現，洒洒陀陀大路坦。
西方雖遠頃刻到，混含長生不老天。今得此一著，跳出苦海淵，飛身來上岸，即得登雲船。⁶³⁴

傳道師囑咐求道人，余今時領受天命明師之明命，代師傳授他本性所在之玄妙關，指引一條能頃刻到達西方，進入杳冥無極長生不老天的光明大道。此刻得此末後一著，跳出生死苦海，即得登上航向天堂的法船，到達彼岸。

總上，一貫道〈申請辭〉和〈點道詞〉之中的「末後一著」，皆是指涉最上一乘頓教心法——一指躲閻羅之法眼，亦即開啟超生了死之關鍵。

（二）白陽聖訓對末後一著之詮釋

1. 一指躲閻羅之法眼

一貫道的聖經《皇中訓子十誡》對於末後一著也有闡釋：

傳末後一著鮮天機玄妙，得一指開金鎖現出金身。⁶³⁵

現如今出世法末後一著，聞者成得者超希聖希賢。⁶³⁶

首句說明末後一著為天機，可得明師撥除氣象的障蔽，顯露元神、理性。第二句則講明末後一著為超越世俗、出離世塵的出世法，得之者可超生了死、成聖成賢。於《皇中十三嘆》中，對於末後一著也有相同的闡述：

⁶³⁴ 蘇俊源：《點道與三寶》，頁 92-110。

⁶³⁵ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 29。

⁶³⁶ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 67。

末後一著，本來谷神，超生了死，皆在此門。⁶³⁷

於以上三句，末後一著皆是指涉一指躲閻羅之法眼。

2. 末後一期收圓

在一些寶卷中，「末後一著」意指三佛應劫救世的最末場，或者三期劫變的第三期。於白陽聖訓中，不少「末後一著」也是指涉三期收圓之末後一期。如：

末後收圓三曹整，仙佛借此顯奇能，仙佛苦衷當深體，無量慈悲為眾生，
助理末後一著事，後天是非概不評。⁶³⁸

文中之「末後一著」，意指末後收圓。又如：

大道弘展應時運，青陽紅陽轉末盤，於今正值白陽運，末後一著之因緣。

⁶³⁹

自鴻濛開闢以來，十佛定造，各爭前後，全願早了。我七兄長，早已應運，
歸天旨繳，剩我三陽應於後道。大哥先到，二哥走了，剩下我笨祖，又不能跑，
只可以回天申前告。皇申慈悲大發，命我師徒下凡囂，接續道統，
辦理末後一著。⁶⁴⁰

末後一著白陽日，今生修持不遲延。⁶⁴¹

以上三段引文中之「末後一著」，皆是指涉三期收圓之末後一場——白陽期。又如：

末後一著收圓日，見道成道建功勳。⁶⁴²

⁶³⁷ 聖賢仙佛齊著：《白陽經藏—皇母慈訓 1·皇中十三嘆》（臺北：明德出版社，2008年），頁121。

⁶³⁸ 濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》，頁135。

⁶³⁹ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：台北道場學界國語二天率性進修班），編號：fydc 20071027030104。

⁶⁴⁰ 金公祖師：《金公祖師闡道篇白話譯註》（至善文化電子書，2020年），頁31。

⁶⁴¹ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：臺中道場社會界國語三天率性進修班），編號：fydc 19971005040402。

⁶⁴² 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：吉隆坡道場太平區二天華語率性進修班），編號：fydc 20030719100501。

末後一著收圓事，凡夫豈能俗眼觀。⁶⁴³

這兩段文中「末後一著」之意概均為末後一場。而不論末後一場，抑或末後收圓、白陽期、末後一場，皆是指涉三期收圓之末後一場。

縱觀本節的討論，可見一貫道系譜下之「末後一著」意涵，實與末後收圓救渡九六億原佛子返回無極故家之事密切相關。就時間而言乃指涉末後一場收圓，九六億原佛子能否盡人合天，返本還原在此一遭。就心法而言，則為末後收圓方才普傳之一指躲閻羅、衝破太極圈的心傳，亙古未有。若能了然「末後一著」之意涵，則能掌握無生老中三期辦收圓之大要。

第三節 唯天命明師乃能傳授末後一著

一、唯奉承天命之真師，方能傳授盡人合天之道

從前一節的討論可知，王祖肯認得受真師點開自性玄關，乃是超越氣象的障蔽，顯發本性，契合大道的必要條件，而如若未得真師指點則難以恢復真如本性，不論修儒、修道、學佛皆然。這是王祖重要的道義理念，在其著作中常可見到相關的論述，如：

蓋惡者從事於惡，而禍隨之，惡有盡而禍亦有盡；善者從事於善，而福隨之，善有盡而福亦有盡。善、惡、福、禍，雖有不同，如不得心法之傳，其不能明善復初，窮理盡性，至命令天，則一也。⁶⁴⁴

王祖敘明行善得福，作惡招禍，善者與惡者雖然果報不同，但是如若未得真師傳授心法，則兩者同樣無法明達並且回復至善的本性，相同無法窮究天理、顯發天賦的理性，而至命令天，最終都是侷限在變易無常中。又如：

⁶⁴³ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：新加坡道場社會界淡米爾語兩天率性進修班），編號：fycd 20161119090300。

⁶⁴⁴ （清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 110。

眾道友莫貪戀小道之祖，性縱悟命未傳難逃劫淵。⁶⁴⁵

王祖勸說眾修道人，不要貪戀一時的成就與道名，縱使能穎悟心性的內涵，如果未得明師傳授至命合天之法，仍然難以逃過劫難。

誠然，王祖肯認須得受真師傳授心法，方能超越氣象的障蔽，以致恢復本性、超生了死。然而為什麼必須得真師指授才能明善復初、返本還原？又何謂真師？從下面王祖的論述似乎可以找到答案：

人之恆性，皆自無極理天而來。自理入氣，則拘於氣稟；自氣入象，則蔽於物慾。而來路迷矣！開天收天，維皇上帝之事也，上帝不言，借人而言，此堯、舜、禹、湯、文王、周公、孔子，三教聖人，繼天立極，代天宣化之所自來也。……三教究竟，皆教人由象返氣，自氣返理也。然非久居無極理天之人，不能知無極理天之道；非奉無極理天之命，不敢傳復還無極理天之法。⁶⁴⁶

王祖先說明人的恆性皆得之於無極理天，自無極理天降下人間。而人自降生落入太極圈中，稟受太極之氣，遂被氣稟束縛；從陰陽二氣交媾生成形體後，遂因貪戀形象被物慾障蔽。致使不知無極理天故家鄉。王祖其次敘明，子會開天，萬物自無入有，午會收天，萬類自有還無，主宰其事者，乃維皇上帝。不過，上帝不言，藉人言說傳授明善復初，返本還原之道，此是堯、舜、禹、湯等之三代聖王，以及三教聖人繼天立極，代天宣化的由來。儒釋道三教究其根本，皆是教人從超越對物象的執取貪欲而解消氣稟的束縛，由超越習氣、氣數的束縛而恢復天理之性，性合無極真理。然而，不是已經久居無極理天之人，沒有能力真知無極理天之道；若非承領維皇上帝之敕命，不敢傳授復還無極理天之法。如對照王祖於《三教圓通·末後一著》闡述之末後收圓傳道的主旨和心法，可知復還無極理天之法即智慧通天眼（玄關竅）開啟。

⁶⁴⁵（清）北海老人：《歷年易理》，頁 25。

⁶⁴⁶（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70-71。

故知：①真知無極理天之道與得天命明師傳復還無極理天之法，是超越氣象，返還理天的條件，亦是末後收圓傳道的要義。②理天是人恆性的本源，也具有維皇上帝的主宰義和無極聖域義，其道甚深無量，唯久矣與理天相合者，方纔真知無極理天之道。⁶⁴⁷非是尚未體證理天之道，以迄天人合一之境的修士和者學者，透過閱讀、聽聞或者推論，所得之對無極真理摹狀的知識，乃所能知悉。再則，親知無極理天之道的聖神仙佛，又必須奉承天命傳授心法，方可傳授復還無極理天之法，即王祖所謂的真師（明師）。譬如王十五祖，乃彌勒佛倒裝降世，⁶⁴⁸於光緒三年承領天命傳授末後一著，辦理末後收圓。此外，從上引文亦可窺知，王祖認為三教聖人皆是奉承上帝之命倒裝降世，繼天立極，代天宣化，闡明無極理天之道，傳復還無極理天之法，亦即肯認三教同源自奉上帝之命降世，闡述真理，傳盡人合天之道。此外，天命明師所形成的統緒，即所謂天命道統。

二、上帝命千真萬聖助道，齊辦末後收圓

久居理天的聖神仙佛皆能知無極理天之道，其中唯有領受天命的真師，方可傳授復還無極理天之法。有關不是真師的聖佛仙真，在傳佈大道、濟渡眾生的聖業中，所扮演的角色、發揮之功用，可從下面兩段引文窺見端倪：

西九省托登峰維陽寄信，俺纔挽逆水舟二下荆襄。一心意上長安從此路過，不料想感動了上帝玉皇。命文殊共普賢守玄下降，三真人降落在陳友佛堂。神降在永松婦惟真身上，借凡口傳聖言一章一章。自新正至四月調賢引眾，預先言有人來大道鋪張。⁶⁴⁹

王祖到達荆門前，便有文殊、普賢、守玄三位真人奉上帝之命，至陳友佛堂顯化。從引文可知，三位真人透過借竅，⁶⁵⁰附身在惟真身上，藉惟真之口傳述天理，教

⁶⁴⁷ 王祖所云：「非久居無極理天之人，不能知無極理天之道。」與莊子曰：「有真人而後有真知。」若合符節。陳應鼓：《莊子今註今譯》，頁 611。

⁶⁴⁸ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 1。

⁶⁴⁹ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 31。

⁶⁵⁰ 一貫道稱仙佛降臨佛堂，附體人身開口宣講道理之儀式為借竅。「全國宗教資訊網：宗教知識家：借竅」，2022 年 4 月 21 日，取自：

<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=185>。

導大眾，並預告之後會有人來傳授大道，為王祖日後在荊門的傳道預先鋪排。從引文可知，文殊、普賢、守玄三位真人，雖然也能代天宣化，引渡眾生，但是傳授眾人末後一著，明心見性之法，則必須等待王祖。

奉勸及門諸生輩，莫把大道當戲玩，無皇敕旨玉皇令，千真萬聖助法船。

651

王祖勸告門人，他所傳之道非比尋常，故此有千真萬聖奉上帝之命、玉帝之令幫助他傳揚大道。無獨有偶，現今之天命明師濟公活佛，也有飛鸞闡釋其肩負之使命，及其他仙佛之承擔：

自古修道者多矣，然能得受真傳者極稀，良以明師之難逢也。明師者，係奉承道統、應運救世而降。為師親領天命，倒裝臨凡，化身弓長，以直指本性，了悟本來，渡化眾生為本願。……當此天開文運，暗釣賢良之際，明師奉命，倒裝降世之期，申差諸天仙佛，打幫助道，共整三盤。⁶⁵²

濟公活佛敘明自古以來修道者不可謂不多，然而能得受真傳者則是稀有難得，實因明師難逢之故。所謂明師，是奉承天命賡續道統，因應天時道運，為救世而倒裝臨凡的聖神仙佛，肩負直指眾生本性，令眾生了悟性命根源，得以返本還原的使命。好比他自己就是以此為根本誓願，而倒裝降世，化身弓長（姓張）。⁶⁵³而值此天開文運選聖拔賢之際，上天也派下諸天仙佛，打幫助道，共同救渡三曹之生靈。

王祖與濟公活佛的闡述其揆一也，皆是講明救渡眾生之是乃是由維皇上帝（無生老中、上天）主宰，而惟有奉承上帝之命賡續道統之真師（天命明師），方能傳授末後一著，明心見性、返本還原之道，其他聖神仙佛則是搭幫助道，共辦末後收圓。

⁶⁵¹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 37。

⁶⁵² 濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》，頁 26、76。

⁶⁵³ 韓雨霖：《祖師師尊師母略傳》，頁 21。

三、求領末後一著之條件

西乾堂時，欲求領大道，得受明師指授玄關，有須先刷書、放生、發願終身茹素和發誠心遵守三皈五戒之規定。⁶⁵⁴至東震堂時，王祖有云：「此時老母開放，規矩一概從寬，刷書放生可免，一堂功夫緒傳。」也有學者提出進道必須茹素的規定，當時也已廢除。⁶⁵⁵顯然東震繼西乾，領受指點玄關的規矩，如王祖所言已經從寬。不過根據下文，也並非完全沒有規矩法度：

凡千門萬戶，認理來歸者，必須聽從掌道之分派，……不依調度，偷道、盜道、妄傳、妄受者，誓願自己承當，與掌道者無干。⁶⁵⁶

從這段引文推測，當時入東震堂求領指點，必須立誓願，作為日後修道之指南。由於年深歲久，文獻不足，誓願的內容就不得而知了。

除了求領指點的當下，必須有誓願的表白，王祖亦云：

末後一著，乃千真之嫡派，萬聖之命脈也。得者成仙，見者成佛，修者成聖。必須上根上器，大德之子，方能承受；無緣無份者，難使信受也。故曰「若是根薄緣份淺，難入龍華古道場。」不信者，可不必強傳也。⁶⁵⁷

說明能得受末後一著乃聖神仙佛之心法真傳，必須道根深厚，祖上有德，方有緣份遇逢和能夠信受。反之，若是根薄緣淺者，則無有機緣遇逢，或是難以信受。綜上，於事相而言，必須有緣份、能信受和有誓願，才能得受明師指點末後一著；就理而言，必須根器深厚，大德之子，方能承受。有關為何須有誓願，將於第五章第一節詳論。

⁶⁵⁴（清）廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，頁244-245。

⁶⁵⁵參林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁1:159。

⁶⁵⁶（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁33。

⁶⁵⁷（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁22。

第四節 末後一著與三極一貫、三教歸一理及收圓

王祖辦理末後收圓，倡導三教歸一，主張理氣象三極一貫，而從一些文本可以窺見末後一著與末後收圓、三教歸一以及三極一貫均密切相關。例如：

末後一著，即一指躲閻羅之法眼，……三極一貫之道，方可三教歸一，萬法歸一，而成收圓結果之大事也。⁶⁵⁸

王祖講明傳授末後一著是三極一貫之道的核心內涵，三教歸一與完成收圓的必要條件，為何如此呢？

一、恢復本然之性是收圓的底蘊，三極一貫與三教歸一理之要義

根據本文第三章第四節的研究，三極一貫即理（道）貫三極，而人之性理，與至理無分。是以吾人若能超越物慾之蔽，氣稟之拘，恢復天理之性，即可體證三極一貫。再者，恢復本然之性，盡人而合天，達三極一貫，是完成收圓的充要條件。九六原人皆明善復初，返本還原之時，即普渡收圓結果之時。故知，恢復本然之性是證成三極一貫與完成收圓的底蘊。

至於三教歸一，根據前面的研究，王祖肯認在三教之中本有一終極的道體，即「理」（無極之真），為宇宙萬有的本源。吾人的本性稟受自無極之真，與無極真理同質，只因為受氣稟所拘、物慾所蔽，是以睽違大道，流浪生死。故而道曰修心煉性、儒曰存心養性、佛曰明心見性，無非教人恢復本然之性，以契合大道真理，指歸相同，此即三教歸一，即三教歸一理。職是之故，恢復天賦理性而契合天理，亦是三教歸一理的底蘊。

二、得末後一著是恢復本然之性的捷徑

恢復本然之性是達致三極一貫、完成收圓，和三教歸一理之底蘊。而從上文提及袁祖所言未得明師指點猶如在漆黑中盲修瞎煉，摸不著參修的下手處（參本章第一節），可知得明師指點玄關所在，對修行人而言，猶如在黑夜中航行看見燈

⁶⁵⁸（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 45。

塔，有了正確的方向。而從王祖云：「開荒法傳離坎，不同中庸一貫傳，又揠苗又助長，千百無一結大丹。時未至不准傳，後有東震緒西乾，纔傳出真空理，一指能躲五殿閻。」⁶⁵⁹可知西乾堂的修士縱使已經得受明師指點，得知玄關所在，但是能夠由後天轉先天，金丹結成，恢復本性，還是非常的稀有難得。而天時進入末後收圓期，可以普傳末後一著，修道人得明師指授末後一著後，要達致超生了死、恢復本然之性的成果就容易多了。

恢復本然之性是收圓的底蘊，三極一貫與三教歸一理之要義，而得末後一著是恢復本然之性的捷徑。又如前所言，末後收圓時，無生老中希望能將在道統之春（青陽期）、道統之夏（紅陽期），未能渡回天的九二億原佛子，一齊渡盡返回無極理天，超越末劫，較之前兩期，末後收圓的時間壓力要大很多。依循這幾條脈絡，概不難理解，王祖言：「末後一著，方可三教歸一，萬法歸一，而成收圓結果之大事也。」之原因。

第五節 小結

從本章是從佛門典籍和寶卷探析末後一著詞義，再著手一貫道系譜下末後一著意涵之研究。筆者研究中，有如下幾點所得：

- 一、「末後」一詞，包括後來、最後和至極三種涵義；「一著」則指涉某一教理、某一修行，或某一個方法。
- 二、除一貫道系統，「末後一著」還常出現在佛門與明清民間宗教寶卷。佛門對「末後一著」的詮釋有兩種：一是指徹底大悟前，那個至極的關捩；一是指臨終捨命之際。寶卷中「末後一著」的意涵有三：一是修行最極致的造詣——恢復本性，二是三期劫變之末後一期——白陽期，三是三佛應劫救世的最末場——由彌勒應劫掌道。
- 三、明清宗教寶卷對末後一著的詮釋與一貫道系統關係密切，若從明清民間宗教出現的時間和後續的發展研判，王祖言：「因收圓事大，非先傳旁門外道，

⁶⁵⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 54。

使之捎書傳信，令大地之人，皆知有末後收圓之事。」⁶⁶⁰是頗為合理的解釋。

- 四、在一貫道系統，末後一著主要指涉最上一乘心傳，或謂末後收圓方才傳授的一著心傳。內涵為「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」；「一指躲閻羅之法眼」；「指關指玄」。所謂「智慧通天眼」即玄關一竅，「指關指玄」則是說明此法乃指明玄關竅所在並點開玄關。
- 五、傳授末後一著是三極一貫之道的要義，為三教歸一與完成收圓的必要條件。
- 六、惟得天命明師指點玄關，方能得返本還原之道，簡單地說，自古以來明師指授玄關的方式有單傳、普傳之差異，指授的時機有先修後得、先得後修之不同。清道光年間袁十二祖掌道，普渡開荒開始，是單傳轉入普傳的開端。而光緒三年，王祖奉王生老申之命開啟末後普渡收圓，則是先得後修之濫觴。進一步說，轉變的時機，與天時道運的轉換以及眾生的根基緣分，密切相關。就整體而言，則是愈接近末後，愈廣開門路，接引眾生踏上明善復初，返本還原之道。
- 七、唯承領天命之明師（真師）乃能傳授末後一著。所謂明師即久居無極理天真知無極理天之道的佛聖，並且奉承無極理天之命下凡賡續道統，應運救世，傳授復還無極之法。故知王祖末後一著心法真傳之論述，乃是立基於其天命真傳、道統真傳的理念，而為其收圓理論的一部分。

⁶⁶⁰（清）北海老人：《歷年易理》，頁 58。

第五章 三教合一以儒為宗之修道工夫

如所周知，自古以來操存涵養為轉凡成聖的必要條件，末後收圓時雖因大道普傳，較之往昔容易得受明師指點，可以先得而後修，較之以往先修後得時，容易學道有成。然而既是先得「後修」，即意味得受明師指點後，學人仍須有工夫的實踐與磨勵，才能氣化理純，恢復本然理性，而與無極理天相合為一，非是得受指點即大道已成，與道合真。

是以，得受明師指點後應如何修持，無疑是個重要的議題。初步從王祖言：「會三教合萬法一理同源，娑婆改換做了蓮花世界。」⁶⁶¹和「末後收圓儒家管，題目認錯是違天。」⁶⁶²概可窺見王祖提倡會通三教之修道工夫，並主張斯時須以儒家之工夫為主，方不致不識時務，違逆天緣。揆諸儒家典籍，《大學》乃闡述工夫次第之主要。⁶⁶³而王祖則撰有《大學解》，藉由注疏《大學》經一章，對大人之學提出總體概括性的闡釋，講明大學要旨，讓吾人能夠洞悉大人之學的根據、學道的方法、工夫次第，以及最終所得的造境，上極天地人物性命之本始，元會運世之轉變，下貫日用倫常的生活世界。是以，本章將以《大學解》為綱領，參酌王祖其它著作，討論王祖提倡之工夫進路、次第及其特色。於第一節時，將先探析大學之意涵，繼而疏理王祖對《大學》三綱領和八條目之首——「格物」的闡釋，以建構末後收圓盡人合天思維下的大學之道綱領。第二節則討論王祖教導弟子的修身功課與新民（辦道）要領。第三節則討論王祖所提倡之修道工夫與儒釋道之關係，及其以儒為宗的特色。

⁶⁶¹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 24。

⁶⁶²（清）北海老人：《歷年易理》，頁 17。

⁶⁶³《大學章句》有云：「子程子曰：『《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。』於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。可見古人為學次第者，獨賴此篇之存。」（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

第一節 盡人合天思維下的大學之道綱領

開啟末後收圓，幫助芸芸眾生明善復初，返本復始，亦即盡人合天，是王祖承領的天命。而明師傳授末後一著，則是末後收圓的心法要義。在盡人合天的目標和明師傳授的架構基礎上，王祖是如何詮釋大學之道？

一、大學為盡人合天之學，人人當立志學習

「大學」一詞歷來有多種解釋，⁶⁶⁴朱熹以「大人之學」解之，⁶⁶⁵影響深遠。王祖除了肯認「大學」為「大人之學」，⁶⁶⁶也對「大」與「大學」的意涵作了進一步的詮釋。如其云：

大學者，學大也。何謂大？惟天為大。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；惟天為大，惟堯則之，帝堯之學天也。……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，人人所固有。性既為人人所固有，則天即為人人所當學。學之，則大、化、聖、神，可從而至；不學，則狂、妄、鬼、禽，亦可從而至也。⁶⁶⁷

引文為《大學解》首段，故而可謂《大學解》的精髓所在，是理解《大學解》之樞紐。王祖開宗明義便以「學大」解「大學」，進而以「天」釋「大」。⁶⁶⁸敘明大學乃是學大，亦即學天。緊接著以一單字「可」，決絕地說明人可以學天，並徵引

⁶⁶⁴ 其他如：釋智旭（1599-1655）以「自覺覺他覺行圓滿；性修不二」，林兆恩（1517-1598）以「不以一身之學以為學，而以天下萬世之學以為學。」解釋「大學」。參（明）釋智旭：《四書蕩益解》（南投：中台山佛教基金會，1987年），頁11。（明）林兆恩：《林子全集·大學正義》，收錄於《北京圖書館古籍珍本叢刊63》（北京：書目文獻出版社，1988年），頁422。

⁶⁶⁵ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁5。

⁶⁶⁶ 王祖多次在《大學解》將「大人之學」和「大學之道」並列，如「盡善盡美，大中至正，則大學之道已得，大人之學已成。」「明體達用，體無不具，即用無不周。如此則大人之學既成，大人之道已得。」（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁2、9。

⁶⁶⁷ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁1。

⁶⁶⁸ 鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化·王覺一之《大學解》及其對理學與心學的吸收與轉化》（臺北市：臺大出版中心，2008年），頁101。

伏羲、黃帝、帝堯等古聖王，以及孔孟等儒家聖哲學天的行誼為證。引文後半，王祖則從心性論的脈絡，提出人人皆有稟受於天的固有之性，是以人人應當學天。根據本文第三章的探討，王祖所謂人人皆有的固有之性，乃是得之於無極理天的無極理性，此性與理天同質，五常具備，寂然不動，感而遂通。故知，王祖所言學天乃是學習無極理天，探究本性之根源——理天，以了知理天即理性的內涵，進而充盡理性，達至返本還原與至理合一的聖神之境。引文最後，王祖分殊因為學與不學天，將致使生命的結果有成就大、化、聖、神和淪為狂、妄、鬼怪或牲畜之不同，以此勸誡世人應當學天。王祖指出吾人假使不學天，可能會淪於狂妄、輪迴生死，概因為人落入氣象的世界後，除了先天固有的理性，也有得之於氣天、象天的氣質之性，而由於「氣顯理微，微不勝顯」，人並不容易覺知清靜無為的理性道心，而容易以有躁動的、分別的、有為的氣質之性用事，乃至肯認氣質之性為本然之性（詳第三章第五節第三小節）。是以王祖強調「如不從事於學，則囿於小而昧其大矣。欲自小而入大，非學不可。」⁶⁶⁹王祖所言，從舉世滔滔多為追逐甘食悅色、謀食不謀道、為名為利的凡人，而且世風日下，概可窺見其並非危言聳聽。

王祖言大學，以盡人合天，成就大化聖神為終極理想，以人人本有得之於無極理天的理性可為超越的根據，鼓舞人人學天，成就圓滿的生命，超脫生死輪迴。同時也由解析人不善的因由，氣顯理微的實際，和可能導致的生命苦難，而勸人學天。亦即藉由客觀的剖析人性和價值觀入手，闡述學道的必要性，並非一味以宗教的情感談人性本善，談超越的根據與終極目標。⁶⁷⁰

此外，筆者以為王祖於《大學解》開篇即強調「天為人人所當學」和「欲自小而入大，非學不可。」除了有鼓舞人人應當學天之外的用心，似乎也有指出立志學天為大學之始的言外之意。王祖有一些明確指出立志為學道之始的論述，如：

⁶⁶⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1-3。

⁶⁷⁰參鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化·王覺一之《大學解》及其對理學與心學的吸收與轉化》，頁 121。

無志斯道者，固無足論。⁶⁷¹

其所好者，在彼而不在此，聲色貨利，填滿胸襟，是以真人雖遇，因受教無地。⁶⁷²

王祖敘明無志於此道者，因無受教之地，誠然不需與之論學道。其於〈學庸〉序中亦云：

使有志為學者，不致有南轅北轍，莫知適從之惑，得其大本大源之所在，了然性命天道之微。……此《學》、《庸》二經之所以解也。⁶⁷³

說明《大學解》、《中庸解》是為了幫助有志為學者而作，在在敘明立志聖道對修學的關鍵性。故而筆者以為「立志願」學天，為王祖於《大學解》開篇的言外之意。

二、立志學天當先求真知至善所在，真知而後真行

（一）真知明德至善之所在為大學入手

當人有志學道，欲自小而入大，該如何入手，方法與次第為何？王祖曰：

欲自小而入大，非學不可，學之之道奈何？在明明德。明德有三義，德之體本明，惟其明也，故稱德，此一義。明德雖人人本有，然拘於氣稟，蔽於物慾，大都有而不知其有，非學無以明其明德之所在，此明白其明德也。然知而不行，不足以充明德之體，擴明德之量，必須於行而後擴充之。光大之，由大而化，而聖、而神也。⁶⁷⁴

又曰：

有志為學者，必先求其真知，真知而後真行。真知者，知至善之所在也。……知者，入手也。⁶⁷⁵

⁶⁷¹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 63。

⁶⁷²（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 88。

⁶⁷³（清）北海老人：《理數合解·學庸序》，頁 2。

⁶⁷⁴（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 3。

⁶⁷⁵（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7。

首段王祖先敘明，欲自小而入大須明明德。而明明德有三層意涵，其一，固有之理性本自靈明，以其靈明不昧，故又稱明德。其二，明德雖為人人本有，然而因為受氣稟束縛、物欲障蔽，大多有而不知其有，必須學習才能明白明德之所在，而明明德。其三，知而不行，猶不足以充實明德之體，擴展明德之量，超越氣稟和物慾的束縛。必須透過實踐明德之所發而擴充明德，光大之，由大而化之，再由實踐、擴充以至於成聖、成神。如孟子言：「有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」⁶⁷⁶

第二段則說明，有志於大學者，必須先求真知，真知而後真行。所謂真知，是知至善所在，為大人之學入手。

比觀兩段引文，可見兩文皆闡明大學是由真知入手，真知而後真行。不同的是，在真知的部分，前文為知明德之所在，後文為知至善之所在。不過，如進一步根據王祖所云：「至善為何？即明德之所在也。」⁶⁷⁷以及「五常之性，明德也，至善也。」⁶⁷⁸則可知，至善之所在即明德之所在，皆指涉吾人五常具足的固有理

性。綜上，固有之理性是吾人學天、與無極理天合而為一，成就大學的根據。由真知理性之所在（至善之所在、明德之所在）入手，爾後實踐履行，以擴充光大明德至善，超越氣稟、物慾，以致於恢復至善明德，盡性至命，天人合一，是王祖所謂學天的總綱。至於為何從真知明德至善所在入手，蓋因「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁶⁷⁹是故，欲止於至善成就大學，當先知至善之所在；欲盡人合天，須先知通天路。「心知止，則心定；事知止，則業定。」⁶⁸⁰

⁶⁷⁶（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 520。

⁶⁷⁷（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 5。

⁶⁷⁸（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 6。

⁶⁷⁹（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

⁶⁸⁰（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7。

(二) 天理和本然之性為至善所在

王祖主張知至善之所在為大學之道入手，對於至善之所在，則釋曰：

天理即明德至善之地也。⁶⁸¹

本體常明者，至善之地也。⁶⁸²

首段敘明天理即明德至善之所在，第二段則曰本然之性為明德至善之所在。故知，無極理天五常具備是至善之所在，吾人之無極理性五德兼該，與天理同質，亦是至善之所在。

那麼如何契入至善地和止於至善之綱要，王祖曰：

止之之法奈何？學者必訪求真師，指點詳明，超氣離象，洞達神明，得其明德至善之所在，知空中之不空，識無中之妙有。然後寡慾養心，遵顏子之四勿，依曾子之三省，……。自有思入無思，自有為還於無為，此止之之法也。⁶⁸³

王祖敘明必須訪求真師指點詳明，方能得知明德至善之所在，得知至善本性真空而妙有的性體，然後以三省、四勿等工夫，格除物慾、息念養心，恢復明德至善之無思無為，恢復感而遂通的本來面目，此乃止於至善之所在的方法。

此處值得進一步探討的是，根據前一章對《三教圓通·末後一著》開篇的討論，可知「點開智慧通天眼」是真師傳授的核心內容。此外，王祖亦曰：

理氣源頭，見之未悉，天人開竅，知之未徹，即道行天下，摩頂放踵，難逃異端之名。⁶⁸⁴

⁶⁸¹ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁13。

⁶⁸² (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁5。

⁶⁸³ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁7。

⁶⁸⁴ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁1。

三教究竟，皆教人由象返氣，自氣返理也。然非久居無極理天之人，不能知無極理天之道；非奉無極理天之命，不敢傳復還無極理天之法。⁶⁸⁵

一再強調知悉理的內涵和天人合一的關鍵竅妙，是恢復至善理性的根本依據。是故，所謂知至善之所在，應包括知理天與理性之內涵，及理天與理性合一之門戶——玄關竅所在。其方法則是受明師指點，得末後一著。

三、真行即止於至善而不遷

(一) 充明德之體與擴明德之量

王祖主張訪求明師指點，真知明德至善之所在，為學天之入手。並講明「知而不行，不足以充明德之體，擴明德之量，必須於行而後擴充之。」⁶⁸⁶真知真行，先得而後修，才能擴充本性之明德。其謂真行之要道為：

真行者，止於至善而不遷也。止而不遷，內而一心，外而百骸，皆獲大定矣。知者，入手也；止者，工夫也。定者，效驗也；而後有者，乃由淺入深，造詣次第之義。……定者，身不動；靜者，心不動。……安者，義精仁熟，從容中道，不思而得，不勉而中，內外如一，動靜不二，此孔子從心所欲不踰矩。……寂然不動之大體立矣。……慮者，乃感而遂通，以達大學之大用。體全用備，藏器待時，窮則獨善，達則兼善。……無入而不自得矣。無事則萬慾俱寂，有事則無慮不當。……由安而慮，則體立用行，大學之道得矣！⁶⁸⁷

理欲互乘，有得有失，理性氣稟混雜，非善之至也。始勤終怠，旋得旋失，或作或輟，非止於至善也。⁶⁸⁸

王祖言所謂真行，乃安止至善本性，無有理性慾望交戰，時而理勝慾，時而慾勝理之情形，亦無有理性（道心）、氣稟（人心）混雜，或者始勤終怠、或作或輟之造作。以至於內在之心志情意，與外顯之言行舉止，皆依承至善本體起用，而無有擾動遷移。「知」至善之所在，是大學之入手；「止」於至善，則是大學之工夫；

⁶⁸⁵（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70-71。

⁶⁸⁶（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 3。

⁶⁸⁷（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7-8。

⁶⁸⁸（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 4-6。

「定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得」，則是修習大學所產生之效驗，由淺入深的造詣次第。所謂「定」為身不妄動，舉止造作合乎善。所謂「靜」，為一心之躁妄盡釋，清清靜靜，氣調神和。所謂「安」，乃義精仁熟，從容中道，不思而得，不勉而中，動靜不二，寂然不動之至善本體挺立。所謂「慮」，則是感而遂通，經綸應酬，窮則獨善其身，達則兼善天下，無論處於何種境遇，行事皆能合道而安然自得，所作無不恰當。所謂「得」，則是由「安」而「慮」，能挺立寂然不動之至善本體，和體現至善本體感而遂通之大用，體全用備，如此則大人之學已成，大學之道已得。亦即隨著真行，造詣會由定而靜而漸次提升，當達致能完全朗現與天理同質的至善理性，天人合一，即得大學之道。

除上，對於大學的工夫，王祖還有如下闡述：

蓋知而不行，不足以充明德之體，擴明德之量，必須於行而後擴充之。……蓋明德者，人之所得乎天，即天命之所謂性也。知其明德，充其明德者，率性之謂道也。在新民者，修道之謂教也。蓋有教無道，則天人路迷而難成；有道無教，則師生道絕而無繼。道全於己，可以繼天立極。以道教人，乃為代天宣化。繼天立極者，明體也；代天宣化者，達用也。明體者，自明其明德也；達用者，教人明其明德也。教人明其明德者，新民也。……至善即至理也，至理即不睹不聞之神，無聲無臭之天，無思無為之性。……我不止於至善，則德不能明，教人不止於至善，則民何由新？明明德者，體也；新民者，用也。至善之理，乃明體達用之主宰也。⁶⁸⁹

王祖此文的内容豐富，概有四個重點：其一，若是知而不行，缺少實踐的工夫，則無法充實自己的德行，恢復明德光明寂照之「體性」，也無法擴大自己的德能，以致恢復明德本性廣大無極，無所不通之感通「度量」。簡言之，知明德至善之所在後，還必須透過實踐才能充實明德之體，擴大明德之量。二、知明德至善之所在及充明德之體的工夫，屬於明體之修持，又稱作自明其明德，即三綱領之明明德。若能圓成自明明德之修持，達止於至善，則可以繼天立極。而所謂擴明德之量，即教人明其明德，屬於達用之修持，即三綱領之新民，乃為代天宣化。其三，

⁶⁸⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 3-6。

至善理性乃明明德與新民之主宰。因為自我涵養若不能依止於至善理性，則不能恢復固有之明德；而若非以止於至善理性教人，則後學何以能作新民，恢復其至善理性。是以，至善理性乃明明德與新民之主宰，不論欲明明德或者新民，止於至善理性皆是箇中要義。其四，王祖將《大學》之「明德、明明德、新民」比附《中庸》之「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。」⁶⁹⁰並以「有教無道，則天人路迷而難成；有道無教，則師生道絕而無繼。」敘明明德與新民，一者為繼天立極之必要條件，一者能代天宣化，乃延續道脈之必要，二者皆是傳承道統不可或缺的要素，各不可忽略的價值。

綜上可知，王祖認為：①至善理性乃是學天、學大的根據與主體。②真知明德至善之內涵為大學的入手，真知而後必須真行，方能充實明德之體，擴明德之量。③真知真行為末後收圓之大學要領，真行即止於至善而不遷。④定、靜、安、慮、得，為真行止於至善而不遷由淺而深的效驗次第，乃大人之學由淺入深之造詣。最後之「得」，即體無不具，即用無不周，體立用行，乃大人之道已得。

至善理性是人的本然之性，而根據《中庸》：「仁者，人也。」⁶⁹¹或《孟子》：「仁也者，人也。」⁶⁹²的內容，可知至善理性即儒家所云「仁」。是以，王祖主張之「止於至善而不遷也」的工夫，亦即孔子所云「依於仁」、「不違仁」，⁶⁹³佛家所云：「依體起用」⁶⁹⁴、或「依體起行」⁶⁹⁵。而其主張真知、真行至善理性，以恢復本然之性的進路，則與《易傳》：「窮理盡性以至於命。」⁶⁹⁶之進路若合符節。

⁶⁹⁰ 值得注意的是《中庸》之「修道之謂教」，原本是意指按照道的原則修養品節，使本性充分實現，便是教化。包括自己依道修學涵養，以及引人學道使其本性充分實現，即成己、成物這兩層意涵。而王祖是以成物這一層意涵詮釋「修道之謂教」。參（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 23，以及「國家教育研究院：雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網：修道謂教」，2022 年 6 月 15 日，取自：<https://terms.naer.edu.tw/detail/1308069/>。

⁶⁹¹ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 37。

⁶⁹² （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 516。

⁶⁹³ 子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」又云：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 126、115。

⁶⁹⁴ 例如（唐）湛然（711-782）：「所以先明者，前既得體，次明依體起用自在，故次明也。」湛然：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4〈23 十明品〉，2022 年 6 月 11 日，取自：CBETA 2022.Q1, T35, no. 1732, p. 73b22-23。

⁶⁹⁵ 如（唐）澄觀（737-838）：「理若無行，理終不顯；依體起行，行必稱體。」澄觀：《三聖圓融觀門》，2022 年 6 月 11 日，取自：CBETA 2022.Q1, T45, no. 1882, p. 671b25-26。

⁶⁹⁶ （宋）朱熹：《周易本義》，頁 267。

（二）著重在新民中明明德，在明明德中不忘新民

從前一小節的研究可知，以至善理性為核心，真知真行，兼攝明明德與新民，才能成就大人之學，得大學之道。有關王祖對於至善理性、明明德與新民之關係的詮釋，還可從其對於弟子修道、辦道之指引窺見一斑：

字寄在道諸友，見字如同面言。……這回正法不遇，永世難出劫淵。此時老母開放，規矩一概從寬。刷書放生可免，一堂功夫緒傳。能者速速外辦，否則捐資助盤。上天功德不昧，功到老母傳玄。十地、頂、保、引、證、天恩、此時取全。凡我辦道諸友，規戒必須精嚴。四時香煙誠敬，人品潔白精鮮，整理人心純粹，可作老母良賢。收服千門萬教，白陽大會收圓。了了老母心願，活佛世界現前。⁶⁹⁷

王祖告訴弟子，這回若不能得遇明師指點知悉至善理性之所在，恐怕生生世世難以出離劫難的深淵。時值末後收圓，無生老中慈悲開恩，普傳末後一著，求明師指點的規矩一概從寬。較之從前，不用刷書、放生和發願終身茹素，⁶⁹⁸就可以得明師點傳玄關。故此，有能力的當趕快向外推展道務，廣渡眾生，代天宣化。如果力有未逮，就捐資幫助道場發展。所做的功德，點點滴滴，上天都清清楚楚。功果相當者，老中會拔擢為傳道師，授予十地、頂航、保恩、引恩、證恩和天恩等天職。⁶⁹⁹王祖並教導所有的辦道人，在渡化眾生中勿忘修己，佛規戒律必須精練謹嚴，日日敬天禮神誠敬愀款，涵養品德操守潔白無瑕，去除物慾、雜念、淫念，止於至善，才是老中的賢良才。使萬教歸一理，共赴龍華大會收圓，了卻無生老中的心願，變化人間為活佛世界。

因應亙古未有之先得後修、大開普渡的機運，王祖教導弟子得受明師指點，知悉至善理性之所在後，當順助天道，有能力者，當快快向外開荒闡道，在代天宣化中精嚴自我的修煉。亦即不必等到自家之德十分明後，方才去新民，而是在

⁶⁹⁷（清）北海老人：《歷年易理》，頁 7-8。

⁶⁹⁸ 於末後收圓前的開荒時期，欲求明師指授玄關，須先發願終身茹素，並且刷書和放生。參（清）廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第 9 冊，頁 244。

⁶⁹⁹ 參（清）北海老人：《歷年易理》，頁 6。林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁 1:192。

新民中明明德，辨道中修道，以達工夫純然。不過，也不是硬要去新民，如果力有未逮，可以先著力於明明德，但是還是要致力於幫助道務的推廣。故知，末後收圓的修持，是以得末後一著（知至善之所在）為要，以在新民中明明德，在明明德中不忘新民為重。

（三）格事物與格物慾相接，知行合一，理氣象三極一貫

1. 以訪求真師真知性理為前提，兼攝格事物與格物慾

《大學》曰：「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」⁷⁰⁰說明格物為大人之學八條目之始。王祖則曰：

蓋天下之本在國，一國之本在家，一家之本在身，一身之本在心，心之運用在乎意，意之所之隨乎知，知之是非得失在於學，而學之入手自格物始。

701

自天而人，盡人合天，而聖賢之能事畢矣！其法自格物入手。⁷⁰²

首段敘明格物是大學八條目之始，為大學入手。第二段則言明善復初，返本還原，與天合一之法，自格物入手。換言之，亦是說明大學由格物入手。格物之重要性不言可喻，歷來為學者研究的重點。不過由於《大學》中解格物致知之篇章失傳，以致古今學者對格物的訓釋分歧，甚至南轅北轍、爭持不下，⁷⁰³那麼王祖是如何理解格物？

盡性之道，由致知入手，致知之功，由格物入手。格事物之物者，即流溯源之學也。格物慾之物者，由本及末之學也。若格事物，而不知心性之真，則落於執象；格物慾，而不知心性之真，則入於頑空。⁷⁰⁴

⁷⁰⁰（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 44。

⁷⁰¹參（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 11。

⁷⁰²作者不詳：《歷年易理·序》，頁 1。

⁷⁰³參（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 11-12。

⁷⁰⁴（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

有以格物為格事物之物者，朱子之學也。有以格物為格物慾之物者，陸子之學也。⁷⁰⁵

王祖敘明盡性之道由致知入手，致知的工夫由格物入門。格事物為逆流而上，由末及本的進路；格物慾則是由本及末的路徑。而不論格事物或者格物慾，都須以真知心性的內涵為前提，否則格事物會落入於外求執象，格物慾會淪於守寂頑空。以格事物解格物者，為朱熹一脈；以格物慾釋格物者，乃陸九淵一派。⁷⁰⁶

從上可知，王祖是從格事物和格物慾這兩條進路，來理解八條目之首的格物工夫，且主張兩者皆須以知心性之真為前提。又據前面研究，王祖所謂真知心性，即得真師指點固有明德至善之所在。是故，王祖所謂知心性之真為格物前提的說法，亦即其所主張之「有志為學者，必先求其真知，真知而後真行。真知者，知至善之所在也；真行者，止於至善而不遷也。」⁷⁰⁷是故，止於至善而不遷，是格物慾和格事物之宗旨，格物則是修持止於至善而不遷的入手。

2. 格物即克己，為格除物慾與息念超越氣稟之束縛

關於以格物慾詮釋格物的原由，及格物慾之格的意涵，王祖有如下闡述：

象山陸子之學，以尊德性入手，厭煩樂靜，洞見物慾之紛擾，實為養心之掣肘。尊〈樂記〉：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之慾也。」之語，則以格為格除之格，以物為物慾之物。格，即克也；物，即己也；格物，即克己也。⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 11-12。

⁷⁰⁶ 若根據陸象山對於「格物」的詮釋，如：「格，至也，與窮字、究字同義，皆研磨考索，以求其至耳。學者孰不曰『我將求至理』，顧未知其所知果至與否耳。」以及「《中庸》言博學、審問、慎思、明辨，是格物之方。」則陸象山對格物的詮釋，當如戴君仁所云為「窮理」，而非如王祖所云「格物慾」。對此，唐經欽亦曾云：「北海老人以格物慾解象山學之格物，似不夠精確。」考諸典籍，王祖以格物慾釋格物之說，蓋與王陽明主張：「須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行。」以「去私欲」詮釋格物之脈絡較近似。(宋)陸九淵著、鍾哲點校：《陸九淵集》(北京市：中華書局，2008年)，頁 253、263。戴君仁：《梅園論學集·象山說格物》(臺北市：台灣開明書店，1970年)，頁 399-400。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》，第一卷，第一期，頁 111。(明)王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(簡體版)(上)，頁 6。

⁷⁰⁷ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7。

⁷⁰⁸ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 12。

王祖敘明陸象山一系的學問，是從尊德性、發明本心入手。由於洞見物慾的纏擾衝動，實為涵養道心之阻擾，敬重〈樂記〉所云：人本自寂然沉靜，乃上天稟賦的本然之性；與外物交感而生擾動，為後天氣質之性所生的物慾。故而將格物之格釋詁為格除，將格物之物解釋作物慾。如是，則格即與克服之克同義，物即是己身之私慾，格物即克己。由寡慾養心入手，迨物慾完全消除，則不受耳目感官之阻擾。迨氣稟全然消融，則智識分別的躓礙擯除。明德虛靈的本性，舒展而不受牽累，放之彌滿上下四方，至於天地之外，退卷可藏於最深密之處，隱於毫芒。亦即其大無外，其小無內，合同無極理天。

上文說明了以格物慾釋格物的由來、格物慾即克己和格物慾可臻之化境。值得注意的是，依據上文，王祖所云格物慾似乎非只是指涉格除物慾，還包括屏黜氣稟情識。是否如此？從下文可以得到明確的印證：

明德至善也，賢不加增，愚不少減，人人本有而不知。其必待真師傳授，講透言明，實得於心，然後遵陸子格除物慾之格，先格富貴財色昏性之物，以制其外，再格淫念、雜念亂性之物，以安其內。⁷⁰⁹

王祖於此文清楚地講明格物慾之格，包含格除富貴財色昏性之物（物慾）與格除淫念、雜念亂性之物（氣稟）。⁷¹⁰而對於物慾之障、氣稟之束縛格除盡淨，明德虛靈之性脫然無累後，亦即臻盡人合天或「不移一不達理天」之化境者，在氣象世界中體現的造詣，王祖則有如下描述：

無皇真宰，親自臨壇，千真萬聖搭幫助道，闡明天地之始終，……盡人合天之詮諦。……寡慾為入手之法，須打破物慾之蔽；息念乃明德之要，要不為氣稟之拘。如此則一理為主，二氣為佐，五官四肢，百體從令。中和之致，天地之位，萬物之育，有不外此而得者矣。⁷¹¹

⁷⁰⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 12。

⁷¹⁰ 王祖曰：「氣有升降。氣之上升者為魂，魂喜生，乘魂則營營而亂思；氣之下降者為魄，魄喜死，乘魄則默默而昏沉。魂生雜念，魄生淫念。」又曰：「魂魄氣也，戒淫念、雜念，則不囿於氣矣。」（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 18-19 和頁 22。

⁷¹¹（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 25。

王祖敘明於末後收圓時，無生老中親自臨凡降道，並有千真萬聖搭幫助道，闡明天地之起源與結局，及明善復初，返本還原之真義。寡慾是入手的方法，必須打破物慾的障蔽，息滅淫念、雜念，超越氣稟的束縛，乃是明明德止至善之關鍵。苟能如此，則最終以無極理性為主宰，升降周流的元氣為輔佐，⁷¹²五官四肢為聽令辦事之部屬，即天理之性不為氣象所障蔽，並能駕馭氣象，理氣象三極一貫。欲致中和，即洞明至善本體，並通達至善本體之大用，⁷¹³使天地正位，陰陽調和，長幼尊卑有序、夫婦有義、舉止合時、號令得當，⁷¹⁴萬物遂生，皆不外乎由此而得。

綜上可知，王祖謂格物慾之實法，乃是於得明師指點，知悉至善之內涵與至善之所在後，依體起用，格除物慾之障蔽及氣稟之束縛的修持工夫。屬於《大學》已知求行之事。⁷¹⁵果能此道，則至善理性可為氣稟和五官四肢之主宰，而達理氣象三極一貫。乃致中和、天地正位、贊萬物化育之必要條件。換言之，若知而不行，則道非我有，⁷¹⁶無法得大學之道，成就大人之學。

3. 格物即窮究事物，乃《大學》未知求知之事

王祖對於格事物之「格」並未有直接的釋義，不過，從其云：「格事物之物者，朱子之學也。」⁷¹⁷和「格事物之物者，《大學》未知求知之事也。」⁷¹⁸可知王祖對於格事物之「格」釋義，當與程朱言：「格，至也。」⁷¹⁹相同，即窮、窮至之義。⁷²⁰至於窮至之事物為何？從下文可得大意：

⁷¹² 王祖曰：「太和元氣，以全體而言，則謂之太極，以動靜而言，則謂之兩儀。」（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 98。

⁷¹³ 王祖釋致中和為：「不愆不忘，知上帝與我之舊物，而率由之。知其體則謂中，達其用則謂庸……行成有效調和。」（清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁 29-30。

⁷¹⁴ 王祖曰：天地者，陰陽也。舉凡尊卑相陵，男女相乖，舉止不時，號令失當，皆是天地失位的表徵。參（清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁 30-31。

⁷¹⁵ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15。

⁷¹⁶ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15。

⁷¹⁷ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 11-12。

⁷¹⁸ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15。

⁷¹⁹ （宋）朱熹輯：《程氏外書十二篇》（臺北市：台灣商務印書館，1981年），頁 9。（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 5。

⁷²⁰ 程伊川曰：「格猶窮也。」（宋）程伊川著、朱熹編：《河南程氏遺書·下冊》卷 25（臺北市：台灣商務印書館，1978年），頁 347。

夫一人之知識有限，兩大之事物無窮，一竹格至七日，幾時豁然貫通？是率天下而路，苦死百無一成。古人云：縱使格盡羲皇以來之書，胸羅甲乙，格盡宇宙以內之物，博綜動植，仍是遠涉泛求，與明明德、止至善之道無相關涉。然則格事物之物，其說非乎？曰：何可非也，亦《大學》之一端也。格事物之物者，《大學》未知求知之事也。……宇宙內外，雖事物之無窮，聖人之道，實有門而可入。如果得其要領，自然破竹而下。⁷²¹

格物之物，朱熹謂即凡天下之物而格，⁷²²後代不斷有學者質疑其說。⁷²³引文中，王祖從學者的質疑切入，說明他對格事物之物的看法。譬如有學者認為一人之知識有限，而天下之事物有萬端，如此將使人窮老盡氣莫底其境，幾時能至豁然貫通？以此為八條目之初階，是令天下人奔走就路，老死無成。也有人認為：縱使看盡羲皇以來所有書籍，胸羅萬卷，窮盡天下之物，博學洽聞，仍是驚外逐末，與明明德、止於至善之道無關。若果如是，則朱熹云格物即凡天下之物而格的說法，似乎是錯誤的。顯然，王祖並不認同。他肯認格事物亦是《大學》之一端，乃《大學》未知求知之工夫。並說明宇宙內外雖然事物無窮，如能依循聖人之道，實則有門徑窮究致知，若能得其要領，自然可迎刃而解。

而王祖為何肯認朱熹即凡天下之物而格的說法？王祖釋曰：

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有萬事；有萬事，然後有本末、始終、先後之序。大人之學，窮源竟委，原始要終，本末不紊，先後有序，方能代天理物，經營萬事。……人為萬物之靈，飛、潛、動、植，莫非物也。天有四時八節、雨暘災祥、陰陽消息，莫非事也。人有三綱五常、服食起居、公私慶弔，莫非事也。天有天事，地有地事，人有人事。天地萬物，雖各有其事，合而言之，皆大人分內之事，當知當行之事也。⁷²⁴

⁷²¹ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15。

⁷²² 朱熹曰：「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。」(宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 9。

⁷²³ 參何澤恆：〈大學格物別解〉，《漢學研究》，第 18 卷，第 2 期（2000 年 12 月），頁 6。

⁷²⁴ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 9。

王祖敘明有天地才有萬物，有萬物才有萬事，事務紛繁然後有本末、終始、先後之序。大人之學須窮究造化之始末原委，明本末源流，先後有序，方能代替上天育萬物，理萬事。繼而又說明，天有天事，如元會運世之升降、⁷²⁵四時八節、雨暘災祥，地有地事，人有人事，如三綱五常、服食起居、公私慶弔，乃至飛、潛、動、植之物，皆大人本分內當知之事物。

王祖明言天地萬物萬事，皆是大人⁷²⁶當知之事，亦即格致之物，因為如此方能代天理物、經營萬事。值得注意的是，對於尚未深造大道者，王祖似乎有其他引導，如其云：

聖賢學問，必本末兼該，體用並重，學有真實經濟，方可以處則獨善，出則兼善。……今幸天不愛道，洩漏一線玄機，故性命工夫而外，制禮、作樂、易學、……曆學，各有入門真法，學者必須各精一業，不必貪多，方可致用。

727

凡吾門學人，不准讀非聖之書，不准無用之學。明體者，當以《金剛經》、《清靜經》、《大學》、《中庸》，讀熟講通，自能於性命心源有益。……至於禮樂、政刑……天文、地理之浩繁，各隨其材學，不求其多，當求其精。那怕千著會，只怕一著熟。⁷²⁸

王祖教導弟子修學聖賢學問，須本末兼該，體用並重，有真實經世濟民之才學，方可自處能獨善其身，外出可兼善達人。又謂如今幸逢末後收圓，天不吝惜其道，令明師普傳性理心法，庶民可得而修之。是以，除深造性命之學，如讀熟講通《金剛經》、《清靜經》、《大學》、《中庸》，學者於制禮、作樂、易學、天文、地理等經世致用之學，須各隨其材，專精一著，而不必貪多。

⁷²⁵ 參（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 9。

⁷²⁶ 王祖曰：造詣達充實而有光輝為大人，達大而化之為聖人，聖而不可知為神人。（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 23。

⁷²⁷ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 40。

⁷²⁸ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 56。

如是，末後收圓期，庶民應運，學道人遍及各行各業。⁷²⁹從王祖對弟子的引導可知，其認為尚未深造大道者，不須似大人格致天下事物，然性命工夫之外，一門深入益顯重要。

4. 格事物之要領為窮源竟委，先後有序，理數合解

其次，關於格物要領，王祖有如下闡述：

格物之法，有要道焉。先格無極之理，窮天地之大源；次格太極之氣，究萬物之父母；再次格兩儀之象，分動靜之由來。無極之理，形象俱無，聲臭胥泯，為天地之本始，性命之大源，可以意會，難尋蹤跡，無終無始。……格太極之氣，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，萬物遂之而返終。太極之氣，陽清陰濁。清氣成形之大者為天，天包地外，載星宿日月而運行不息。濁氣成形之大者為地，地處天中，載山川動植，而厚重不遷。……陰陽五行之氣生萬物。其成形之大者有五。……行者動也，動物有靈，神繫於天，其根在上，以神、氣、質、三者合有而生，而大綱有五曰：金、木、水、火、土。……草木成形之美，而能食人者，為五穀，曰：根、穗、角、蔓、懸。……天地之間，萬物雖多，不出動植；動植雖多，不外五行；五行雖多，不離陰陽；陰陽本於太極，太極本於無極。⁷³⁰

又曰：

夫道本太虛，一氣流行，大之範圍天地之化而不過，小之曲成萬物而無遺。從其曲成萬物者而格之，則萬物可格，從其範圍天地者而格之，則天地亦可格也。苟能寓目於無聲無臭之中，自爾會心於牝牡驪黃之外。⁷³¹

第一段王祖敘明格物之要道為，先探究無極之理，窮究宇宙的根源；其次探究太極之氣，以窮究萬物之大父母；再次探究陰陽交感生成之物象，了解動物、植物

⁷²⁹ 參（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 42、72。

⁷³⁰ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 55-58。

⁷³¹ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15。

不同之由來。因為無極至理，無形無象，無聲無臭，無始無終，真常不易，至高無上，為天地萬物之原初本體，性命的祖源。太極之氣，雖無形無象，卻能默運形象，雖無聲無臭，卻能生發聲臭，為萬有造化終始之底蘊。太極之氣，陽清陰濁，陽氣清輕上升而為天，承載日月星辰而運行不息，陰氣重濁下凝而為地，承載山川動植，而厚重不移，陰陽五行之氣交感和合而生萬物。其中，動物有靈，神繫於天，以神、氣、質和合而生，因氣象之不同，概可以分殊為羽(火)、毛(木)、鱗(水)、甲(金)、裸(土)五大類。⁷³²植物則無神，根扎於地，以氣、質和合而有生，⁷³³能供人食用者有根、穗、角、蔓、懸五大族，根據顏色氣味也可以分殊為金、木、水、火、土五大類。⁷³⁴總之，天地間萬物雖然繁多，不出動植物；動植物雖然蕃庶，不外五行；五行雖有五，不離陰陽；⁷³⁵陰陽兩儀本於太極，太極源出自無極。

第二段則敘明，道本清虛真空之無極真理，⁷³⁶為萬類之原始本體、共由之至道，生太極一氣，太極之氣升降周流，終始萬物，默運萬有。無極與太極，大則足以擬範周備天地之運行變化而不致偏失，小可曲盡細密地成就萬物而沒有遺漏。⁷³⁷是故，若能窮究無極與太極曲成萬物之底蘊，則萬物可以窮究；若能窮盡無極與太極擬範周備天地變化之理則，則天地亦可窮盡。亦即若能著眼於無聲無臭的無極至理與太極之氣，自然能領會事物表象之外的真相。

⁷³² (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 56-57。

⁷³³ 王祖曰：「凡植物以氣質合而有生，無神故無知，而根生於地。」(清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 57-58。

⁷³⁴ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 57-58。

⁷³⁵ 陰陽之氣分老少，與太極元氣本體遂成金、木、水、火、土的五行之氣。參(清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 34。

⁷³⁶ 「道本太虛，一氣流行」之「太虛」一詞，由於王祖主張「道即理」，而非「道即氣」。且對張載「太虛即氣」的說法有如下評述：「關中張子曰：『知太虛即氣，則無無。』此賢人之造詣也。只知虛空即氣，虛空非空；而不知主宰虛空之氣者，猶有理在也。」即認為「太虛即氣，則無無。」的說法是賢人的造詣，不是聖人的見解，只知虛空中有氣的流行，不是空無所有，而不知虛空之中尚有主宰氣的周流變化的理。顯然，王祖並不認同張載「太虛即氣」的說法。是以筆者管見以為「道本太虛，一氣流行。」之意為：道本清虛真空，其中有太極一氣升降周流。(宋)張載撰、章錫琛點校：《張載集》(北京：中華書局，1978年)，頁 8。(清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 65-66。

⁷³⁷ 參黃壽祺、張善文：《周易譯注》，頁 691。

綜上，王祖所云聖人格事物之要領，為先窮竟範圍天地造化之無極至理，次則究竟曲成萬物之太極之氣。然後沿理數（理氣）合解的脈絡，探究天地日月生成運化的綱紀，究竟萬物萬事終始之根由與特性的由來。並非是遠涉泛求，故而不會落入以有涯逐無涯之殆。

至於王祖此法的根據，概為《河圖》。《河圖》自古以來就被認為與天道的垂顯密切相關，如孔子云：「鳳鳥不至，河不出《圖》，吾已矣夫！」⁷³⁸《繫辭傳》：「河出《圖》，洛出《書》，聖人則之。」⁷³⁹王祖則云：「理本無象，天現《河圖》以象之，《河圖》乃理之數也。」⁷⁴⁰故其根據《河圖》所示無極生太極，太極一氣分陰陽，元氣與陰陽老少成五行，陰陽五行生萬物萬事之理則，原始要終，窮源竟委，以理數合解萬物萬事。而建立宇宙間事物雖有萬殊，莫不本於無極至理，稟太極之氣而生，因陰陽、五行之氣稟不同而分，紊而不亂，繁而有序，各從其類，三極一貫的宇宙觀。⁷⁴¹

5. 格物慾與格事物並到，知行合一

王祖除了分別肯認格物慾與格事物，皆是《大學》之一端，對於兩端的關係，如何相接？及沒有相接容易產生的偏差，亦有不少闡述。如其云：

格事物之物者，《大學》未知求知之事也；格物慾之物者，《大學》已知求行之事也。知行合一，乃《大學》之正法也；偏知偏行，乃《大學》之一端也。蓋知而不行，則道非我有；行而不知，則助長揠苗。知行並到，體用兼該，執其兩端，用其中於民，《學》、《庸》之能事畢矣。⁷⁴²

物慾之物格，則己克禮復，足以達天德之大本，事物之物格，則禮明樂備，足以致王道之大用，此靜聖動王之法也。⁷⁴³

⁷³⁸（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 150。

⁷³⁹（宋）朱熹：《周易本義》，頁 248。

⁷⁴⁰（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 32。

⁷⁴¹參（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15-25。古德前賢：《道脈圖解》，頁 19。

⁷⁴²（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 15。

⁷⁴³（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 46。

蓋格物慾之物者，尊德性之約學也；格事物之物者，道問學之博學也。約而不博，則有體無用，可以出世，不可以入世；博而不約，則有用無體，可以入世，不可以出世。偏於入世者，執於有，昧盡性至命之大道；偏於出世者，執於無，昧經邦濟世之大權。故《中庸》尊德性而道問學，體用兼該，知行並到，則高不入於頑空，下不落於執象，盡美盡善，大中至正，則《大學》之道得，大人之學成矣。⁷⁴⁴

王道必本天德，性命不外倫常，體用本末，缺一不可。⁷⁴⁵

茲將上幾段引文之內容整理如下表 5-1-1：

表 5-1-1 格事物、格物慾之比較與調和要領

項目	格事物之學	格物慾之學
內涵	《大學》未知求知之事，為道問學之博學。	《大學》已知求行之事，為尊德性之約學。
實踐效用	事物之物格，則禮明樂備，足以致王道之大用。	物慾之物格，則己克禮復，足以達天德之大本。
偏重缺失 1	知而不行，則道非我有。	行而不知，則助長揠苗。
偏重缺失 2	博而不約，則有用無體，可以入世，不可以出世。	約而不博，則有體無用，可以出世，不可以入世。
偏重缺失 3	執於有，昧盡性至命之大道，囿於人而不達於天。	執於無，昧經邦濟世之大權，落入頑空。
調和兩端要領	<ol style="list-style-type: none"> 1. 以訪求天命明師指點，知心性之真為前提。 2. 真知而後真行。 3. 王道必本於天德，性命不外倫常。 4. 尊德性而道問學，知行合一，體用兼該，執其兩端，而用其中於民。靜聖動王，盡人道而合天道，可以入世，也可以出世。 	

⁷⁴⁴ (清) 北海老人：《理數合解·大學解》，頁 25。

⁷⁴⁵ (清) 北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 100。

從引文和上表可以清晰地窺見，王祖對於格事物與格物慾之學，是以知心性之真，即知至善之所在為前提，採取調和而不偏廢的態度。並肯認由此可尊德性而道問學，知行合一，明體而達用。性與心止於至善，事亦止於至善，盡人道而合天道，理氣象三極一貫，大中至正的大人之學。

（四）止於至善與玄關修持

1. 玄關修持是止至善工夫之核心

真知而後真行，亦即在得明師傳授，真知至善之所在的前提下，止於至善而不遷，是王祖工夫論的總綱。而如前研究所得，所謂知至善之所在，包括知悉理天與理性之內涵，即無極至理之內涵，以及理天與理性合一之門戶——玄關竅所在（參本節第二小節）。如是，合理的推測止於至善之工夫當與不離本然理性以及本然理性之門戶——玄關竅有密切關係。且不休息菩薩〈三寶心法之殊勝〉云：

白陽修士參悟三寶心法之殊勝，得受明師一指點，超生了死輪迴免。真經藏在通天竅，出入由戶止至善；無（五）字真經通天咒，言行合一敬誠虔；手抱合全通天印，赤子心懷膺拳拳。⁷⁴⁶

從內容可知一貫道所云「三寶心法」，包括從藏在通天竅之真經、無字真經通天咒和合全通天印入手的三種殊勝的修心法要，其中藏在通天竅之真經的修持方法為出入由戶止至善。由於一貫道系統所云「通天竅」根據王祖之說，乃是指涉性靈體現之門戶的玄關竅。⁷⁴⁷故知不休息菩薩所云「真經藏在通天竅，出入由戶止至善」，其中之「真經」當是指涉吾人之本然理性，而此句之意思概是：本然理性體現的門戶在玄關一竅，不論是斷惡絕慾靜心，或者經綸應酬萬物萬事，亦或無事靜處之時，皆當由玄關竅而安止至善理性。換言之，不離玄關竅之修持是止於至善之關鍵。

⁷⁴⁶ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——三寶心法之殊勝〉（發一崇德：全省點傳師班），編號：fy cd 20200913000101。

⁷⁴⁷ 王祖言明師傳授末後一著（指開玄關竅）是為打開智慧通天眼，露出金鋼不壞身。由此推測此文所言「通天竅」當是王祖所言「智慧通天眼」，即玄關竅。

2. 觀自在菩薩即止於至善，與玄關修持密切相關

爬梳王祖著作，雖未見王祖直接解說如何玄關修持，然而卻可見到王祖評判當時一些與玄關有關的修持。如其云：「九節工夫者，特有九節之名者耳！而用工夫者，實一節未能做成。何者？以『人心』用事耳！以人心守玄關，則火炎於上；以人心降甘露，則寒凝於下。……九節工夫者，純任有為，所以百無一成也。」⁷⁴⁸闡明以人心守玄關是錯誤的，真心用力者，則虛火上炎，乃至耳聾齒痛。⁷⁴⁹如此修煉不會成功。

雖然王祖未直接明言玄關修持之正確方法，不過，在王祖闡述明師指授玄關的重要著作——〈末後一著〉之篇末有：

「觀」之一字，三教同然，佛曰「觀自在菩薩」，道曰「觀空亦空」，儒曰「顧諟天之明命」。由是觀之，三教心法可知矣！⁷⁵⁰

從王祖言「自在菩薩者，乃吾之真法身」及「真空性徹理天，不移一步到家鄉」、「理即天命之謂性」，⁷⁵¹可知王祖認為「自在菩薩」、「空性」和「天之明命」，皆是指涉吾人的天理之性，亦即明德至善之所在。又「觀」之一字乃是動詞，是以「觀自在菩薩」、「觀空」和「顧諟天之明命」，極可能與止於至善同義，皆是指涉依體起用的工夫。且筆者於白陽聖訓中爬梳得：

觀自在者態安定，知其所止至善持。⁷⁵²

反觀自在菩提蓄，自性佛祖安和怡。⁷⁵³

⁷⁴⁸ (清)北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 688。

⁷⁴⁹ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 44。

⁷⁵⁰ (清)北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 31。

⁷⁵¹ (清)北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 1。(清)北海老人：《歷年易理》，頁 14、54。

⁷⁵² 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——謙虛有禮〉(發一崇德：社會界國閩語二天率性進修班)，編號：fy cd 20111119049999。

⁷⁵³ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉(發一崇德：台南道場國語台語率性進修班)，編號：fy cd 20100911070001。

夫道猶路指心性，師師密付本心田，二六時中觀自在，迴光返照識真顏。

754

首段言明所謂能觀自在者，乃能知至善之所在，並行持止於至善之所在。第二段言反觀自在菩薩涵養智慧，從容體現至善本性。第三段則敘明道為正路指明心性，代代明師道統相續，皆是暗中傳付本性之所在。受明師一指點開玄關竅，知至善之所在後，當時時觀自在，迴光返照體取本性。

故知，觀自在菩薩即是止於至善無誤，觀自在菩薩的修持與玄關竅密切相關，而且須先得明師指點玄關，方能操存勤觀自在菩薩。

3. 自在菩薩為法身，觀乃目隨神住，觀而不觀，不觀而觀

王祖《談真錄》首篇談觀自在菩薩之要領為：

或問：「《心經》首句云：『觀自在菩薩』，又云：『無眼耳鼻舌身意』，然則非眼觀乎？」余曰：「非也。觀也者，乃目隨神住，觀而不觀，不觀而觀之意。非神隨目馳，竭其目力以觀之也。若竭目力以觀，則又隔一層矣！自在菩薩者，乃吾之真法身也。吾之法身，凡當前空處皆是。『觀自在菩薩者』，謂之『觀空』也可，謂之『觀音』也可，即謂之『觀我』也亦無不可。吾常聞郭老先生詩云：『只用無色眼，不可著意觀，不離真如是，法相空體安。』試即此詩，而深味之，而『觀』字之意，可渙然釋矣！」⁷⁵⁵

此篇概有四個要點：一是闡釋如何「觀」；二是說明「自在菩薩」為法身之同義詞。三是敘明「觀自在菩薩」之蘊意；其四則是以郭老先生之詩為結論，再次說明「觀」之內涵。通篇段落分明，井然有序。

第一部分時，王祖先說明，「觀自在菩薩」並非以眼目觀看之事。此事不難理解，因為「自在菩薩」無形無象，本非肉眼所能見。欲以肉眼觀自在菩薩，實了不可得。王祖接著說：「觀也者，乃目隨神住。」說明眼目仍然與觀自在菩薩有關，

⁷⁵⁴ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：雲林道場社會界國語二天率性進修班），編號：fydc 20170617010399。

⁷⁵⁵ （清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 1。

不過不是主體，「神」才是觀的主體，目光須隨「神」而住止。⁷⁵⁶據王祖的說法，人有元神和識神，元神是本然之性的發用，與理性同質，無思無為，寂然不動，感而遂通天下。識神則是後天氣質之性的發用，與人心同質，有思有為，分別執著，躁妄不安。而據郭老先生之詩所言：「觀自在」須「不離真如是」。則可知「觀也者，目隨神住」，當是王祖教導欲修持觀自在菩薩，當收束原本隨人心、識神而馳騁追逐的目光，皈依清靜靈明之元神本性，循元神本性用事。再者，既言「目隨神住」，必當有住止之處，不過王祖並未明言此處所在。雖然王祖未明言，從「觀」「自在菩薩」，以及得明師指授玄關竅為觀自在菩薩的先備條件，還是可以推判目隨神住之處，應是自在菩薩體現的門戶，即元神體現之門戶——玄關一竅。且袁十二祖曾言：

學道之人何所要，常須守定玄關竅，不拘坐臥住和行，總是迴光相返照。

甘露洗心心地涼，燃燈煉性性天耀。⁷⁵⁷

說明常常目光返照住止於玄關竅，是修道工夫要點，可得甘露洗滌心地，點燃自性心燈，去除無明。

是以，當可確認王祖所云：「觀也者，乃目隨神住。」為止息散亂的心思，收束外放目光，而迴光返照玄關竅，隨虛靈之元神住止於玄關，循元神之虛靈而用事之意。一貫道道長白水聖帝住世時曾說：這是道中的內功，是真人靜坐。⁷⁵⁸一貫道中也稱之為守玄。⁷⁵⁹

接著「觀也者，乃目隨神住。」王祖云：「觀而不觀，不觀而觀之意。非神隨目馳，竭其目力以觀之也。若竭目力以觀，則又隔一層矣！」說明「觀」乃是眼神隨元神安住，迴光返觀玄關，而又不著意觀看玄關；不著意觀看玄關，而眼神

⁷⁵⁶ 《說文解字》並未收錄「住」，《康熙字典》則釋「住」之義為「止也、立也、居也。」高樹藩重修：《新修康熙字典》（上），頁 0032。

⁷⁵⁷ （清）袁退安：《金不換》，頁 141。

⁷⁵⁸ 韓道長云：「萬法不離自性，迴光返照，反躬自省，合乎大自然，這是內功——真人靜坐。」韓雨霖：《白水老人道義輯要》（南投：埔里天元佛院，1996年），頁 329。

⁷⁵⁹ 如《一貫道疑問解答》曰：「守玄工夫，守住玄關，默默綿綿，若亡若存，多多益善，至道凝矣。」南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷下》，頁 9 上。

隨元神安住於玄關。並非心神隨目光馳聘，竭盡目力觀看玄關竅。若是竭盡目力返觀有形有象的玄關竅，則與觀自在菩薩之意又隔一層了。

引文的第二部分，王祖云：「自在菩薩者，乃吾之真法身也。吾之法身，凡當前空處皆是。」敘明自在菩薩乃吾人不生不滅之自性身，無形無象，有感以悉通，包羅面前之虛空。

此外，王祖亦曰：「當前空處皆是，乃下手法也。至行深之後，不惟當前之空處皆是，即背後之空處皆是也；不惟背後之空處，即上下左右空處皆是也；且不惟身外之空處皆是，即身中之空處亦皆是。」⁷⁶⁰敘明待觀自在之工夫行深後，法身不惟可包羅面前之虛空，有感悉通，乃至可四維上下之虛空與自身之中，皆能感通無礙。故知，目隨神住觀自在，並非是看心觀靜，不動不起，百無所思之修煉。而是回歸本性元神，循本性元神之所發，格心物、格事物，充實光大本性之體用，以至於內外明澈，與無極理天渾合無間的工夫。⁷⁶¹

第三部分，則敘明「觀自在菩薩」，也可謂之「觀空」、「觀音」、「觀我」。王祖此說，當是因為自在菩薩，清虛真空，而應化無方，能觀察苦惱眾生的音聲，循聲濟渡，是吾人之真法身之故。

王祖最後以郭老先生之詩：「只用無色眼，⁷⁶²不可著意觀，不離真如是，法相空體安。」為其前面闡述之總結。敘明可懸重細體此詩，則對於觀自在菩薩「觀」之一字的疑問，便可渙然明白。此詩說明觀自在菩薩的要旨為：只用無形無象的法眼覺照，而不可刻意觀看玄關一竅。覺察並收攝紛亂的心念、物慾，而安止於真如本性。

綜上可知，觀自在菩薩是在得明師指點，知至善本性之所在的基源下，息念凝神，迴光返照玄關竅，依止元神而不離，循本性元神之所發，格物致知，明體達用，以至於盡性至命，盡人合天的工夫。是直接循本心之所發，充實光大本性

⁷⁶⁰（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 2。

⁷⁶¹參（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 9-10。

⁷⁶²「無色眼」一詞於王祖的著作中，並未見有其他闡述。不過，應當是相對於肉眼之無形無象而能覺照的元神本性。

體用之工夫，因此也是從根本處下手的修煉，亦即止於至善而不遷的真行，也是慎獨之了手工夫。⁷⁶³

值得注意的是，雖然玄關竅是天人合一的樞紐，而息念凝神返觀玄關是收攝妄心，體現本心之樞要。然而須是觀而不觀，不觀而觀，切不可著意觀竅守玄。一則是因為自在菩薩無形無象，非眼目所能觀；再則觀自在的主體——吾人之法身，本來如如不動，永恆常安。人們一旦想到祂，或是企圖把握祂，便「隔一層」，已然不是主體而是客體矣，當然不再是本心。⁷⁶⁴對於不可執念守玄一事，王祖還有進一步的闡釋：

修行大眾理看穿，休泥丹田與玄關。真性身中無定所，佛在心頭無影山。

玄關一竅引誘人，及到彼岸捨此心。⁷⁶⁵

玄關丹田也非真，及到彼岸捨此心。⁷⁶⁶

王祖提醒修行人須洞澈無極理性，而不要拘泥丹田和玄關。無極真性，放之則彌六合，卷之退藏於密，通天徹地，無在而無不在，「不惟身外之空處皆是，即身中之空處亦皆是。」⁷⁶⁷並非固定居住在玄關。欲覓自性佛，須向「心頭」探求，心動之先，清清靜靜、活活潑潑、無思無慮、無人無我之時，即是自性本體。⁷⁶⁸玄關一竅是至玄至妙的機關，由玄關竅入手是最根本，最直接、最簡單的修行方法。

⁷⁶³ 王祖云：「慎獨一事，朱子則以人所不知，己所獨知為獨，此入手之法也。李中孚則以無對待、無配偶、萬象之主為獨，此了手之法也。」李中孚所謂無配偶、無對待、萬象之主，與無極真性同質。又白陽聖訓〈慎獨篇〉有云：「而今眾修士猶當培養慎獨之功夫，於明師一指處迴光返照；時時戰兢惕勵，掌握己心念，以期修至隨心所欲而不踰矩。」（清）北海老人：《理數合解·中庸解》，頁 29。一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——慎獨篇〉（發一崇德：臺中道場學界國語兩天率性進修班），編號：fydc 20171014040205。

⁷⁶⁴ 此蓋是王祖云：「若竭目力以觀，則又隔一層矣！」之意。又此處之內容，參謝居憲：〈一貫道玄關修持管窺〉，《一貫道研究》，第一卷第三期，頁 84。

⁷⁶⁵ （清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 38。

⁷⁶⁶ （清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 40。

⁷⁶⁷ （清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 2。

⁷⁶⁸ 《談真錄》曰：「『心頭』者，即心動之先也。心動之先，乃大靜之時。此時也，正清清靜靜、瀟瀟灑灑、活活潑潑、無思無慮、無恐無怖、無人無我時也。學佛者，於此時求之，則庶乎其不差矣！」（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 10。

⁷⁶⁹待本心已明，本性已見，一切苦厄，均已渡過，從心所欲已不逾矩，⁷⁷⁰則當放下守玄關的一念心，無思無慮，無罣無礙，優游自在。第二段則說明玄關竅和丹田還是在形象之中，並非明德至善真如本性，待物慾全消，氣稟悉化，本心已明，本性已見，則守玄的這一念心，也要放下。

王祖之言猶如《金剛經》所云：法如筏，及到彼岸，則應捨法，不可執取，方能體證無為法。⁷⁷¹亦如莊子所言：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。」⁷⁷²故知，王祖所提倡之觀自在菩薩的最後功夫，是「放下」「目隨神住玄關」的一念心。其實就是「無為」與「忘」的功夫。而不管是「放下」、「無為」或「忘」的工夫，無非就是要回歸無極真空的狀態，即自性自如之狀態。⁷⁷³

第二節 修身功課與新民要領

得明師指點智慧通天眼，真知明德至善之所在，而後止至善、觀自在，依體起用，格物慾、格事物，明明德、新民，達理氣象三極一貫，為王祖闡明之末後收圓工夫要領。而於明明德、新民之工夫，除了觀自在菩薩（止於至善而不遷）之核心綱領，王祖尚有闡述幾門可以搭配觀自在的修持工夫。如其教導弟子：「這回正法不遇，永世難出劫淵。此時老母開放，規矩一概從寬，刷書放生可免，一堂功夫緒傳。能者速速外辦，否則捐資助盤，上天功德不昧，功到老母傳玄。……

⁷⁶⁹ 濟公活佛曰：「身為天道的弟子，就應以三寶修持作為修行的法門。這是最根本，最直接、最簡單的修行方法。」又因為玄關竅為一貫道三寶中之第一寶，直指天人合一之門戶，故而本文有此延伸。取自諸天仙佛齊著、無名編：〈白陽正法——自性回復金剛本體的真正修持法〉，《德慧雜誌》，第 78 期（2005 年 3 月），頁 37-38。

⁷⁷⁰ 《談真錄》對彼岸之闡述如下文。或問：「《金剛經》云：『如筏喻者，法尚應捨，何況非法。』然則『法』亦有捨之時乎？」余曰：「至時宜捨，未至其時，則不可捨也。」又問：「何為其時？」曰：「到彼岸也。」又問：「何為彼岸？」曰：「明心見性時也。若其心已明、其性已見，一切苦厄，均已度過。當此之時，正當矜持拘謹盡釋，無思無慮，無罣無礙，優游自在。……以空合空，以神合神；空之所在，皆神之所在。……所謂至時宜捨者，此也。」（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 5-6。

⁷⁷¹ 《金剛般若波羅蜜經》：「是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。』……如來所說法，皆不可取、不可說、非法、非非法。所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。」（後秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，2022 年 9 月 30 日，取自：CBETA 2022.Q3,T08,no.235,p.749b9-18。

⁷⁷² 陳應鼓：《莊子今註今譯》，頁 790。

⁷⁷³ 參謝居憲：〈一貫道玄關修持管窺〉，《一貫道研究》，第一卷，第三期，頁 84-86。

凡我辦道諸友，規戒必須精嚴。四時香煙誠敬，人品潔白精鮮，整理人心純粹，可作老母良賢。收服千門萬教 白陽大會收圓。」⁷⁷⁴王祖告訴弟子此時已屆末後收圓，眾生若不能得受明師指點，修持性還無極的正法，恐將無法超脫末後種種的劫難。時值末後收圓，無生老中再開普渡，放寬得受明師指點的條件。是故，有能力的人當速速開荒闡道，廣渡生靈，不然就捐資幫助道場，立功立德。待功果足夠，老中會賜與天爵，提拔為傳道師。⁷⁷⁵並教導弟子，在戮力開荒闡道，廣渡生靈的同時，必須精嚴規戒、誠敬盡禮、精潔人品、純粹心念，方可成為無生老中的好人才。承上，本節將進一步從功德、規戒、禮節、人品、心念幾門修身功課及新民要領，探索王祖所主張之末後收圓修持工夫。

一、積功累德

王祖告訴弟子：「能者速速外辦，否則捐資助盤，上天功德不昧，功到老母傳玄。」顯然，功德是無生老中選拔人材的重要依據。王祖又云：「三乘九品依功定，法財兩施福慧圓，香煙萬代光前後，永住聖域與賢關。」可見功德也是修證果位大小的依據。⁷⁷⁶功德對於修道者的重要性不言可喻，那麼如何積累功德？除了開荒闡道、捐資助道以外，是否還有其他方法？關於積累功德的原則與功效，從王祖言：「若能為善去惡，積德累功，消除冥愆。」⁷⁷⁷可見為善去惡是積德累功的大原則，藉此可以消除前愆。其次，如根據王祖所言揀別善惡的準則：「天地之間，萬事萬物，得理則善，失理則惡。無極理天，五常具備。無極理性，五德兼該。」⁷⁷⁸則力行合乎天理之事，體現無極理性的五常之德，而去除不合理的言語造作，是積德累功的準則。至於末後收圓時，在道場中如何積德累功，王祖對東震堂的前賢這樣說：

⁷⁷⁴ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 8。

⁷⁷⁵ 於西乾堂和一貫道中皆須領受天命成為傳道師，方能代替明師傳授玄關一竅。參參林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁 1:127。鍾雲鶯、鍾鎮宇：〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》，第二期，(2013 年 4 月)，頁 42。

⁷⁷⁶ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 40。

⁷⁷⁷ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 38。

⁷⁷⁸ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 4。

一封書多拜上領袖良賢，收圓事全憑您大眾頂擔，代天宣替佛引罕聞罕見。……聽母命那管他遠近水山，寒與暑，晝與夜，一心不變，只想著九六客同歸理天。……老母命辦此事細心檢點，全憑您大眾們和氣一團。貧捨身領盤費不避艱險，富捨財要識時分出後先。……調賢良會領袖何處見面，必得是辦接待講道談玄，往者送來者迎始終不厭。……現如今三期至果位通換，老無皇在世間出細收圓，十地果頂保恩何功能沾？能捨身能接待能捐銀錢。老慈母祂原無私心偏見，誰真心誰實意誰人當先。功定奪因結果絲毫不減，果與位憑實功後日必還。當大任不盡職必然被貶，辦功德不貪位位始牢堅。

779

王祖先告訴弟子末後收圓大事要仰賴弟子們一起承擔，能夠代天宣化、替佛聖接引眾生，實屬千古不遇的機緣。當順從天命，不管路程是遠或近，亦不管寒暑晝夜，一心一意，只想著要喚醒九六原人同返理天。繼而又言老中敕命辦理此事須細心謹慎，眾人要和氣一團，團結共事。貧者可以捨身助道，支領旅費去開荒闢道；富者可以捨錢財助道。此外，調理大眾或是領袖會面，也必須有人打點接待、送往迎來與講道談玄。現如今天時道運轉換，普渡開荒轉入末後收圓，上天重新選拔人才，果位通盤轉換。誰能捨身開荒、誰能接待眾人，或是講道調賢、出資助財，「皇天無親，惟德是輔。」⁷⁸⁰「道本無私，有感必通，不限倫類。」⁷⁸¹誰能真心實意，誰人當先，按功定果，絲毫不爽。反之，擔當大任而不能盡忠職守，原先的果位必然會被貶謫。須以無為之心辦有為之事，真心實意，所證得之果位方能堅固。

故知，王祖教導之末後收圓時積功累德的方法為：存悲天憫人之心，挾補天濟人之道，代天宣化，接引眾生。不畏辛苦，團結合作，在團隊中盡己之所能，或捨身開道、或行財布施、或行法布施、或擔任招待。以無為之心行有為之事，真心實意，共同頂擔末後收圓事。如是，能在道場立德立功者，必然也是能積極

⁷⁷⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 41。

⁷⁸⁰（唐）孔穎達疏：《尚書正義·蔡仲之命》，收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（一）（臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳），頁 254。

⁷⁸¹（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 48。

投入末後收圓聖業之人，無生老申以功德為選拔人材準則，賜予果位的依據，亦不難理解。

二、規戒精嚴

規戒素為釋、道兩家重視，如釋尊教導弟子於其滅渡後當「以戒為師」，道教之典籍則曰：「有戒之人，念念功積。……不受戒人，長淪盲道。」⁷⁸²而王祖亦視精嚴規戒為修身之必要條件，如其云：

皈（規）要真戒要全，精金美玉燦煌煌。⁷⁸³

豈知戒律不嚴，即修養無益。⁷⁸⁴

王祖教誨弟子在辦道中，必須精通、熟練、謹嚴規戒。能精嚴規戒，則能道業有成，人品精純美好。戒律若不嚴謹，則修養沒有效益，只是徒勞。可知，王祖肯認能精嚴規戒方可謂真修，未守規戒，則算不上修行。

而王祖所云規戒，蓋是指《祖師四十八訓》中闡述的修道規範和五戒。《祖師四十八訓》一書，王祖稱之為《條規四十八章》，其由來為：

先開了東九省原良登岸，壬午年奉母命又到荆襄。荆州城設乩壇諸神下降，天命俺著《條規四十八章》。⁷⁸⁵

壬午年北而南又到荆襄，三佛門數年來菩薩下降，聚會了新與舊九省賢良。仲秋節會一日知音幸遇，眾領袖求指點願拜門牆。闡明了四八章萬法一貫，通甘陝連巴蜀道行西方。東九省西九省真理普遍，海內外天上下萬聖同忙。

786

⁷⁸²（唐）朱法滿：《要修科儀戒律鈔》，收錄於（北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》），第6冊，頁985。

⁷⁸³ 在王祖的著作中，規與皈時有互通，除上文尚有「三規五戒要真全」、「皈清戒淨精神滿」、「如果皈清戒淨」。（清）北海老人：《歷年易理》，頁36、19。（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁48。

⁷⁸⁴ 北海老人：《理數合解·三易探原》（臺北市：萬有書局，1967年），頁39。

⁷⁸⁵（清）北海老人：《歷年易理》，頁30。

⁷⁸⁶（清）北海老人：《歷年易理》，頁34。

王祖領命掌道之後，先在中國東部九省開闡渡化原人。當東九省的道務穩定後，⁷⁸⁷壬午年（光緒八年），無生老中命王祖又到荊州襄陽開創西部道務。並在荊州設立乩壇，有諸天仙佛臨壇顯化助道，又聚集和渡化了西九省的一些領袖賢良。此中無生老中命王祖著《條規四十八章》，講明修辦道之規範，也闡明萬法一貫之理。講明《條規四十八章》，加上西九省領袖賢良的歸附，王祖的道務迅速從湖北迅速傳至甘肅、陝西、四川等西部各省。⁷⁸⁸

故知《條規四十八章》是於東震堂之道務已具規模，道場人員日益眾多後，無生老中命王祖制定之修辦道規範。今時流通之王祖著作中，《祖師四十八訓》剛剛好有四十八條，且講明辦道的規範和一貫之理亦是書中主要內容，⁷⁸⁹故而筆者以為《條規四十八章》即《祖師四十八訓》。

五戒原是佛教在家男女所受持之制戒，⁷⁹⁰目的為防禁身心之過。⁷⁹¹關於修道人必須守戒的因由，王祖曰：

寡慾為入手之法，須打破物慾之蔽。……遣慾者戒也，……學者真知守戒，則為大人。⁷⁹²

皈（規）清戒淨精神滿，充實光輝魔不沾。⁷⁹³

不戒則心志散亂，情慾雜投，精神失守，流為污下。⁷⁹⁴

人本有至善之明德，因為物慾的障蔽和氣稟所生之妄念的束縛，故而不能性合無極。淡泊寡慾乃修持之入手，而排除物慾的方法則是持守戒律。學道人真能守戒，則能成為大人，人品端正積中，而英華發外，遠離修道的障礙和擾亂。若不能遵

⁷⁸⁷ 參馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》，頁 92。

⁷⁸⁸ 參馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》，頁 92。

⁷⁸⁹ 參一貫道崇德學院：《祖師四十八訓·導言》，頁 14-17。

⁷⁹⁰ 「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：五戒」，2022 年 9 月 20 日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

⁷⁹¹ 如《大乘義章》卷 1：「以能防禁故，名為戒。」（隋）慧遠：《大乘義章》，2022 年 9 月 20 日，取自：CBETA 2022.Q3, T44, no. 1851, p. 468a18-19。

⁷⁹² （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 25。

⁷⁹³ （清）北海老人：《歷年易理》，頁 19。

⁷⁹⁴ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 51。

守規戒，消除慾望的衝動，則容易心志散亂不專，情識慾望雜興，失去理性，而做出卑鄙下流之事。

故知，王祖認為得明師指點後的修養工夫，須從持守規戒入手。遵守規戒可消除物慾的障蔽，提升理性，使學人轉偏為正，專心穩定，遠離修道的障礙和擾亂。反之，不遵守規戒，則心志散亂，流於汙下，失去理性。此外，從王祖屢言：「寡慾養心」、「養心莫善於寡慾」和「物慾之紛擾，實為養心之掣肘」，⁷⁹⁵亦可窺見他對「精嚴規戒」的重視。

茲將《祖師四十八訓》和王祖其他著作闡述之修道規戒，舉要條列並依據內容訂定標題如下：

（一）須知天人一貫之理，方可辦理收圓

王祖言：「萬物統體一天，物物各具一天；必知人人各具之天，通萬物統體之天，而後可以收圓。不明此「理」，而妄稱收圓者，皆自誤誤人者也。……凡傳道者，必須洞明：『窮理盡性』、『一合理相』、『三品一理』之理，到底為何事？然後可以掌道、傳道。」⁷⁹⁶

（二）尊師重道，謹嚴授受

王祖言：「凡傳『窮理盡性』之道者，必須尊師重道，謹嚴授受，方不致將前聖至尊至貴之道統自我而賤，後緒之繼承任重自我而輕。」⁷⁹⁷又言：「凡學道者，當明師徒之大義，以及天、地、君、親、師五恩並重。故君在臣無權，父在子無權，師在徒無權。今之為徒者，今日得道，明日即想權歸於己。夫與君爭權，謂之奸臣。與父爭權，謂之逆子。與師爭權，謂之叛徒。夫學道之人，捨恩割愛者，為成聖賢佛仙也。焉有不忠所事，而能成仙、成佛、成聖、成賢者，眾各勉之。」

798

⁷⁹⁵ 如（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7、12。（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 29。（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

⁷⁹⁶ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 20、29。

⁷⁹⁷ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，22 頁。

⁷⁹⁸ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，51 頁。

(三)不妄論未來道統傳承

王祖言：「凡辦道者，必須通達元會運世之嫡傳，然後可講過去、未來。如不明乎此，而妄談未來之事；是為自欺欺人，乃道中之罪人也。」⁷⁹⁹

(四)認理認道，莫著形象

王祖云：「凡學習者，必須認理認道，而乩筆之事，有正有邪，多有為其誤者。學者必須認理，虛心求教明人，自然不致流為邪妄。」⁸⁰⁰又云：「乩筆之事，吾不敢不信，不敢全信。」⁸⁰¹

王祖此言有似於今一貫道佛規第九條——末著形象之要旨。⁸⁰²

(五)尊前敬上

王祖云：「家有千口，主事一人，一則理；國有三公，莫知適從，二則亂。故五花十葉必受命於當家一人；頂、保、引、證，恩執、眾生，受命於五花十葉。尊卑有等，上下有分，方可有條而不紊。如大小領袖，各自當家，不尊上命，是為混亂佛綱，公義責罰。」⁸⁰³

(六)提攜後學，不阻礙他人

王祖云：「末後大道，會三教而歸一，合萬法而不二。得者成仙，見者成佛，修者成聖。若是根薄緣份淺，難入龍華古道場，不惟自己不進，反去阻隔他人有誤。」⁸⁰⁴

(七)財帛分明，手續必清

王祖曰：「財乃養命之源，易於起人貪心，貪心便成墮落。其及門之士，各方功資，必須分文報上；服食用度，自上領下，方為上下有序，財帛分明。若各方

⁷⁹⁹ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，28 頁。

⁸⁰⁰ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 22

⁸⁰¹ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 54。

⁸⁰² 參聖賢仙佛齊著：《南屏家風》(南投：財團法人光慧文教基金會，2016 年)，頁 54-55。

⁸⁰³ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 38。

⁸⁰⁴ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 41。

功資，不行交上，私自用費，以假公濟私論。」⁸⁰⁵；「佛家一粒米，大如須彌山，誤了末後事，披毛戴角還。」⁸⁰⁶

(八)男女界線清

王祖曰：「凡同門道伴，其家人有願聞斯『道』者，大庭廣眾，同堂聽講，男左女右，勿許混雜。聽講畢，各歸各房，不准乾坤同室，不准坤道扶持，男女分清，各免嫌疑。如稍係戀念，便入墮落之途，人禽關頭，只爭一念。」⁸⁰⁷

(九)正業正命

王祖說：「學道之人，必須仁義為本，忠信為先。在官者、忠於其職，靖恭爾位；在野者、奉公守法，不許做宰殺、酒家、煙館、賭局、花柳敗類之絮，致玷清規。」⁸⁰⁸

(十)守五戒

王祖云：「天不愛道天人現，一貫真傳滿世間，第一教人斷殺孽，三規五戒要真全。一不殺生真仁愛，二不偷盜義當先，三不邪淫守節禮，四不酒肉智之端，五不妄語方為信，仁義禮智一心含，持身涉世應萬變，五德體行在眼前。只為世人殺孽重，釀成劫運苦凶殘，大道教人斷殺孽，纔能救弊與補偏。」⁸⁰⁹

王祖教導弟子須持守五戒，守五戒可培養五常德。並強調殺害生靈之孽報深重，是釀成塵世劫運凶殘的主要原因，是以提倡戒殺，期能矯正偏差，以更延劫運。

⁸⁰⁵ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 36。

⁸⁰⁶ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 41。

⁸⁰⁷ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 37。

⁸⁰⁸ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 42。

⁸⁰⁹ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 36。

(十一)不洩漏天機

王祖說：「一貫天宮真祕寶，故而禁止不輕傳，……妄洩真空不上算，褻瀆大道罪難擔。」⁸¹⁰又云：「手印合同，乃龍華三會之憑據，漢上雲城之路引，必歸吾道者，方可與交。」⁸¹¹

王祖提醒告誡弟子，明師所傳授之末後一著，一指躲閻羅之法眼，乃無極理天之真祕寶，惟奉天承命者方能傳授，而且必須道根深厚，祖上有德，方有緣份遇逢和能夠信受，故此禁止妄洩與輕傳。若妄自尊大洩漏末後一著（真空大道），⁸¹²所造之罪責並不好承擔。至於手印合同，依據上文與《歷年易理》所載：「求真道辦真事投拜無皇，發與你真碓號古文手字，古雲城合全（同）印自有主張。」⁸¹³可知手印合同是於王祖掌理之道場求道後，方可得明師傳授之入龍華三會憑據，不可妄洩予尚未求道之人。

(十二)不亂系統

王祖曰：「吾之傳道，一不換人三師，二不改人六師。」⁸¹⁴王祖說明他傳道不會教人更換開示師、引進師、保舉師。⁸¹⁵亦即教人尊重道場倫理，素位而行不願乎外。今一貫道稱此為不亂系統，緊隨金線。⁸¹⁶

⁸¹⁰（清）北海老人：《歷年易理》，頁 37。

⁸¹¹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 47。

⁸¹²《三教圓通·末後一著》之標題為末後一著（真空大道），故知真空大道為末後一著之同義詞。（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 26。

⁸¹³（清）北海老人：《歷年易理》，頁 35。

⁸¹⁴（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 48。

⁸¹⁵西乾堂時，新求道人欲得明師指授玄關，須有三師：引進師、保舉師和開示師。引進師、保舉分任引進、保人，開示師則為其開示進道意義和代明師傳授指明玄關所在。今時一貫道，新求道人亦須有三師：引師、保師和點傳道師，方能得受明師指點，正式成為一貫道之道親。故此可推，王祖所謂三師概是指開示師、引進師、保舉師。參林萬傳編著：《先天大道系統研究》，頁 1：98。鍾雲鶯、鍾鎮宇：〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》，第二期，頁 50。

⁸¹⁶參聖賢仙佛齊著：《佛規十愿·不亂系統》（台北縣：天道之光出版社，2008年），頁 32。

(十三)不可煉丹道

王祖云：「男女、龍虎、鉛汞、鼎爐、火藥之寓言，淺見者，多妄憶錯會，流入旁門。吾人既得末後一著，最上一乘之法，三教聖經，足可證驗。諸般丹經，法不可用也。」⁸¹⁷

王祖領命辦理末後收圓普傳末後一著之後，陸續渡化了一些西乾堂的弟子。王祖提醒這些人，既已得明師指授末後一著，「智慧通天眼」已開，不可再用抽坎填離之丹道工夫。

綜觀王祖所制定之規戒，其要義蓋包括崇理重道、敬畏天命、恪慎道場倫理和戒除慾望端正人品。是以如能精嚴規戒，無疑會對恢復理性、克己復禮和遠離修道魔障有大幫助。

三、四時香煙誠敬

如眾所知，燒香禮拜自古以來便被許多宗教視為重要的禮儀和修持方法，如佛典曰：「但宿齋戒清淨，供具燒香，遙向佛作禮，長跪白請，佛必自來。」⁸¹⁸道書云：「夫行道皆有至行，……或為祖世，或為己身，……皆須建齋行道，燒香禮拜，誦經讚詠。」⁸¹⁹儒家之十三經則有「祭天，燔柴。」⁸²⁰和「所重：民、食、喪、祭。」⁸²¹的內容。而從王祖言：「凡我辦道諸友，規戒必須精嚴，四時香煙誠敬，……可作老母良賢。」⁸²²將香煙誠敬與規戒精嚴等修持，並列為作無生老中賢良才須具備的修持。可見時至末後收圓，燒香禮拜依然是重要的祭祀禮儀和修持方法。

⁸¹⁷ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 57。

⁸¹⁸ (後漢)安世高譯：《佛說捺女祇域因緣經》，2022 年 9 月 24 日，取自：CBETA 2022.Q3, T14, no. 553, p. 901b5-6。

⁸¹⁹ 佚名：《太上三十六部尊經·太清境集仙經第三》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 1 冊，頁 599。

⁸²⁰ (東漢)鄭玄注、(唐)賈公彥疏：《儀禮注疏》，收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》(三)(臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳)，卷 27，頁 331。

⁸²¹ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 271。

⁸²² (清)北海老人：《歷年易理》，頁 8。

在王祖著作中並未有完整之燒香儀軌記錄，文獻不足，已無從窺見當時禮法之全貌。不過從一些片段，仍可略知東震堂燒香禮儀的梗概：

四時香煙莫間斷，諸天佛祖護經壇，果然真心持經懺，逢凶化吉保平安。……
待要上天將人對，人心時時要對天，天人感格如影響，認真行者是聖賢。

823

此時山妖水怪現，奇言魔語滿世間，四時香煙莫間斷，雷唵訣令是真詮。
鎮妖劈邪精怪懼，九天星斗護經壇，一心靠定無生母，逢凶化吉保平安。

824

凡燒香祭祀必定有禮拜的對象、行禮的時間、程式，體現的容色、情感，思想的內涵，以及可達致的作用。⁸²⁵首先，從第一和第二段引文可知，東震堂禮拜的對象包括無生老中亦即上天和諸天聖賢佛仙，時間則是四時不間斷。而所謂的四時香煙不間斷，如參酌一貫道對燒香時間之規定：「按每日燒香時間，例應以卯、午、酉三時為標準。如因佛事忙碌，有時間斷，亦不為過。……不過取其至誠無息，念念不忘而已。」⁸²⁶概可知例應是每日早、午、晚皆獻香行禮，一年四時不間斷。其次，行禮的程式至少包括獻香和誦讀經懺。⁸²⁷至於燒香行禮時所應秉持之容色和情感，從王祖強調「香煙誠敬」和「真心持經懺」，可知當是誠敬、真誠。而如整體地考量崇敬禮拜的對象、時間、程式和強調的精神，則可以看見東震堂的燒香禮儀有很強的重道、尊師、尊賢、懺悔改過和至誠不息之思想內涵與修持意涵。至於可達致的效用，王祖的說明則是：認真行者是聖賢和逢凶化吉保平安。亦即真誠地依照禮儀燒香祭祀禮拜，表達個人對於上天和諸天聖神佛仙的崇敬，除了可達致天人感通，得到庇佑，也能因為在誠敬盡禮中，思想與修持所受到之薰陶浸潤而恢復固有之性。王祖對誠敬盡禮之修持意涵的肯定，可見一斑。

⁸²³ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 38。

⁸²⁴ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 19。

⁸²⁵ 彭林：《中國古代禮儀文明》(臺北市：華品文創出版股份有限公司，2019年)，頁 15-61。徐福全：《台灣民間祭祀禮儀》(電子書)(新竹：國立新竹社會教育館，2005年)，頁 10-13。

⁸²⁶ 張天然：《暫訂佛規》(台北縣：正一善書出版社)，頁 5-9。

⁸²⁷ 參張天然：《暫訂佛規》(台北縣：正一善書出版社)，頁 9。

爬梳王祖的著作，可以窺見王祖誠然很肯定「禮」對於修持的重要。如其云：

格物即克己也，一日克己復禮，天下歸仁焉。其效之速，如是之捷者，其故何也？蓋天命之性，人人固有，特拘於氣稟，蔽於物慾，大都有而不知其有。⁸²⁸

首段王祖敘明，克己即格物，苟能一日克去己身之偏私而復於禮，⁸²⁹則天下之人皆會隨從其仁善，頌其仁風。其效果如是之快捷，蓋因天命之性乃人人本有，只是受氣稟所拘、物慾所蔽。

王祖又云：

今日知三教傳心，當前即是，克己復禮，一言盡矣！⁸³⁰

得止者，復禮也。⁸³¹

敘明一句「克己復禮」便能概括三教心法之要義，以及達止於至善即歸於禮。再者，「克己復禮，天下歸仁」；「三教傳心，……克己復禮，一言盡矣！」；「得止者，復禮也。」似乎透露王祖肯認「禮」和本然之性關係密切。又如：

故天有天理，地有地理，人有性理，物有物理，事有事理。……知理之節文，可以制禮。⁸³²

知理者，可以制禮，而親親之殺，尊賢之等，方有條而不紊。⁸³³

王祖敘明理為天理、地理、性理之內涵，物理、事理之底蘊。主張須知悉理的内涵，方能制定禮儀。人若能通達禮儀，於處理親疏遠近和尊卑等第不同的人際關係時，方能合情合理而不紊亂。王祖此說與《禮記》：「禮也者，理也。」⁸³⁴和「禮

⁸²⁸ (清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

⁸²⁹ 王祖對於「克己」之「己」的詮釋為：「何謂『己』？慾也、私也、偏也，害仁之事也。小而聲色貨利，大而富貴功名，凡有所為而為之者，皆『己』也。」(清)北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 99。

⁸³⁰ (清)北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 29。

⁸³¹ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7。

⁸³² (清)北海老人：《三教圓通·論心》，頁 5。

⁸³³ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 24。

⁸³⁴ 王夢鷗註譯、王雲五主編：《禮記今註今譯及評介》(下)，頁 885。

節者，仁之貌也。」⁸³⁵的內容，以及朱熹所云：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。」⁸³⁶若合符節。

王祖又曰：

何謂「禮」？誠也、公也、中也，成仁之事也。近而忠孝節義，高而大化聖神，凡無所為而為之者，皆「禮」也。⁸³⁷

王祖說明禮的本質是誠敬、平正無私、中和，是成就本然之性的事。近則忠孝節義之人道倫常，高則聖神仙佛「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」⁸³⁸之既仁且智的行誼，但凡是發乎清靜無為之本性的作為，皆是「禮」的體現。

綜上可知，王祖認為「理」是禮儀制訂的依據，「禮」則是天道秩序、吾人天理之性的具體呈現，兩者互為表裏。再者，王祖認為聖哲制訂禮儀，是為了使人外在的行為舉止和情感之表達，在禮的節制下，能夠合乎本然之性誠敬、平正無私和中和的特質。進而使人從形於外誠於中，真誠盡禮的操存中，去除偏私，內心逐漸回復明德理性之清靜真誠，而內外一如，而明體達用，盡人合天，希聖希賢。⁸³⁹由於王祖對「禮」的本質、緣起和作用之觀念如此，故其云：「今日知三教傳心，當前即是，克己復禮，一言盡矣！」及「認真行者是聖賢」。肯認克己復禮不僅是儒家心法，也能涵蓋釋道兩教心法要義，而真誠盡禮者能夠成聖成賢。

王祖曰：「禮有吉、凶、軍、兵（賓）、嘉以節之。」⁸⁴⁰指出禮有吉禮、凶禮、軍禮、賓禮、嘉禮這五大類，不過其著作中較多著墨的只有吉禮，亦即本小節介紹的祭祀之禮，⁸⁴¹其餘皆只見名稱。

⁸³⁵ 王夢鷗註譯、王雲五主編：《禮記今註今譯及評介》（下），頁 1038。

⁸³⁶ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 67。

⁸³⁷ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 99。

⁸³⁸ （宋）朱熹：《周易本義》，頁 38。

⁸³⁹ 參王祖所云：「故聖人繼天立極，代天宣化，則制禮以節之，作樂以和之，……行以率之。格其非心，復其理性，窮神達化，盡人合天。此由「愚希賢，賢希聖，聖希天」之道也。」（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 66。

⁸⁴⁰ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 26。又原文為：「禮有吉、凶、軍、兵、嘉以節之。」今按《周禮》中五禮之內容更正之。（東漢）鄭玄注、（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》，收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（五），頁 270-277。

⁸⁴¹ 彭林：《中國古代禮儀文明》，頁 32。

四、人品潔白精鮮

王祖承天景命開啟末後收圓，以幫助九六原人恢復固有理性，返本還原，為辦理收圓之宗旨。其云：「五常之性，明德也，至善也。」⁸⁴²；「真知者，知至善之所在也；真行者，止於至善而不遷也。」⁸⁴³講明仁、義、禮、智、信乃明德至善理性之內涵，真知真行為有志為學者恢復理性之綱領。可見得天命明師指授玄關竅，頓見自性門戶，知悉無極理性之內涵後，充分發揮本性本自具有之五常德，去除物慾、氣稟的偏私，使人品潔白精鮮，乃末後收圓修道之主要工夫。⁸⁴⁴

關於仁、義、禮、智、信發用之具體展現，《孟子》云：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。」⁸⁴⁵說明能了解孝悌之道，並能真誠不已，合宜周到地侍奉父母親、尊敬兄長，是仁、義、禮、智、信最切近而精實的體現。⁸⁴⁶《中庸》則云：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。……君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」⁸⁴⁷講明天命之性其未發，至中而無所偏倚，發用則皆能合於節度，無所乖戾，具體的展現是「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長

⁸⁴² (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 5-6。

⁸⁴³ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 7。

⁸⁴⁴ 對此一貫道之活佛師尊也有類似的主張，如其云：「要成佛沒有一蹴可成，只有按部就班，腳踏實地，要有漸修的功夫，有頓悟的法門。修道就是發揮仁、義、禮、智、信五常之德。」一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——人盡其才〉（發一崇德：台北道場社會界國語兩天法會），編號：fynd 19980228031201。

⁸⁴⁵ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 402。

⁸⁴⁶ 孟子曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」是以「仁、義、禮、智」為吾人本性的內涵，是以上文中只見「仁、義、禮、智」的詮釋，未見對於「信」的詮釋。固定將仁、義、禮、智、信稱作「五常」，為吾人本性之內涵的說法，當是形成於孟子之後、兩漢之交，如（西漢）董仲舒《賢良對策》云：「夫仁誼（義）禮智信五常之道，王者所當修飾也。」（東漢）班固《白虎通義》云：「五性：仁、義、禮、智、信。」而如若依據王祖所言：信，統四端，兼萬善，為性心之本體。則「仁、義、禮、智」與「仁、義、禮、智、信」，在本質上並無太大差異。參（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 459。（東漢）班固撰、（唐）顏師古注：《新校漢書集注三》（臺北市：世界書局，1974 年），頁 2505。（東漢）班固撰、（清）陳立疏證：《白虎通疏證》（揚州：淮南書局，1875 年），頁 452。景海峰：〈「三綱五常」辯義〉，《鵝湖月刊》，第三十二卷，第 11 期（2007 年 05 月），頁 48-49。（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。

⁸⁴⁷ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 22-37。

幼有序、朋友有信」。⁸⁴⁸可知，孟子與子思子均認為能夠親親而仁民，和諧人倫關係，是發揮本性五常德之具體展現。而爬梳王祖著作，其中的觀點似與亞聖、述聖所言若合符節。如其云：

理之微，盡性至命；理之顯，三綱五常，歷萬古而不易。⁸⁴⁹

王祖敘明，「理」精微地說乃理天賦予人，人得理天所賦之性，顯明地說則是君禮臣忠、父慈子孝、夫義婦順之人倫正道，以及仁、義、禮、智、信這五種人固有的德性，雖歷千秋萬世而不會更變。又如：

吾叮嚀方方普勸，學道人要結天緣，切不可心腸改變，既修道忠孝為先。
盡忠孝人人欽羨，挽頹風個個光沾，遵吾訓明德至善，纔算得頂天兒男。

850

學道之人，必須仁義為本，忠信為先。在官者，忠於其職，靖恭爾位；在野者，奉公守法。不許做宰殺、酒家、煙館、賭局、花柳敗類之輩，致玷清規。⁸⁵¹

王祖告訴弟子，欲修天道而超凡入聖，當堅定心志，以履仁蹈義為根本，以恪盡人倫，在家庭中、在社會上篤行孝弟忠信為先務，以至於風行草偃，化行俗美，澤潤群生。如能遵照他的教導，由明明德、新民而達止於至善，才算是頂天立地的大丈夫。

由上可知，王祖主張時至末後收圓，應時應運之修道方式乃不離家庭、不離社會人群，從恪守三綱五常而明明德，以至於止至善，亦即由盡人道而達天道。值得進一步注意的是，王祖認為綱常倫理適用的範圍，並不只是侷限於人與人、人與群體的關係，如其云：

⁸⁴⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 361。

⁸⁴⁹ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 53。

⁸⁵⁰ (清)北海老人：《歷年易理》，頁 54。

⁸⁵¹ (清)北海老人：《祖師四十八訓》，頁 42。

一理者，吾人之宗祖；二氣者，吾人之父母；萬象者，皆宗祖之嫡孫，父母之愛子，吾人之同類。……若明乎理為宗祖，氣為父母，象為同氣，同一理之由來，則三教一家，萬國一家，如手如足，相敬相愛，無傷宗祖、父母之心。則萬國各樂其業，君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，各盡其職。如此則堯天舜日，可以復見；賢關聖域，可以同登；而大同之世，即在今日矣！⁸⁵²

就人道而言，父母是吾人生身的由來。上引文王祖則超越人道的視野，從天道立論，根據理氣象三極一貫之理，論述萬象之宗祖、父母，以及萬象間的倫理關係。王祖首先說明，無極至理即萬象之先天原始本體，究竟之根柢，乃萬象之宗祖。而無極至理生太極陰陽二氣，二氣交感萬象方得化生，猶如男女稱情方能孕育人物。是以就道體的角度而言，二氣乃萬象之父母。而萬象雖然形體、氣稟各異，但是推究其生發的原理，無非是原始於無極至理，由陰陽二氣交感化生，是以皆為無極至理之嫡孫，二氣之愛子，吾人之同類。接著王祖呼籲：若明白此理，則當知三教同源，四海萬國一家，「民吾同胞，物吾與也」，並不是各自分殊無關聯的存在。宜超脫自私爭勝的行為，而相敬相愛，毋使宗祖、乾坤父母，因子孫操戈而悲痛傷心。最後王祖說明，果能如是，則萬國協和，人人敦倫盡分，為所當為，並且矜孤恤寡，敬老懷幼，不獨親其親，不獨子其子。⁸⁵³於是堯天舜日復見，賢關聖域人人可登。

此外，從上文最後：「君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，各盡其職。……賢關聖域，可以同登；而大同之世，即在今日矣。」可知在理氣象三極一貫的視域下，並非將無視於人與人之間位份的差異，人倫的關係。而是領略到在人倫的關係之上，人我或者物我之間還有另一層性命相貫通，同理連氣，本為一家人的天倫關係。因此能以更精微、開闊、平等的涵養，互敬互愛，和諧人我及物我的關係。

⁸⁵²（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 111-112。

⁸⁵³ 據《禮記·禮運》，「各親其親，各子其子，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦」是小康社會的特徵。須能講信修睦，不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，才稱得上是大同世界。王夢鷗註譯、王雲五主編：《禮記今註今譯及評介》（上），頁 390-391。

而當人能如此將五常德和綱常倫理發揮到極致時，即能與道合真，盡性至命，成聖成賢，世界也自成大同世界。

在對天倫的關係有所領會後，關於人須如何事天，上文中王祖提及人應待萬象如手如足，相敬相愛，毋使天倫之宗祖和父母傷心。除此之外，王祖又云：

繼往開來真命脈，無極開天咱收天，盡孝盡於無生母，盡忠盡於彌勒天。

854

子曰：「夫孝，德之本也。」⁸⁵⁵說明孝順父母是最重要的德行，此處王祖則指出，盡孝當向前推致到對宇宙萬物根源的無生老中盡孝道。而對無生老中盡孝的方法，則是體貼無生老中降下道統，濟渡九六原人返本還原，超脫末劫的慈心，繼往聖開來學，致力於彌勒掌辦之末後收圓。故而可知：順從天道，盡性至命，返本還原，是王祖所主張之吾人事奉無生老中，對無生老中盡孝的作為。

人品潔白精鮮是王祖對弟子的期許，王祖教導的修持方法是：充盡五常德，並且在恪守人倫的基礎上，將孝悌之德推極以無生老中為性命根源所產生的天倫關係。簡言之，即盡人道以達天道。王祖並肯認當人達於此，則能盡性至命，達聖域賢關，堯天順日復見。

五、整理人心純粹

從第三章的研究可知，王祖肯認「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」是堯、舜、禹等天命明師一脈相承授受之要旨，明善復初，盡人合天之要道。且有進一步闡明人心以氣為本質，包含淫念、雜念，動而難靜，是情識的根源，慾望的內在因素，是遮蔽道心，致使人物流浪生死，常沉苦海的重要因素，故稱其危殆不安。王祖並鼓勵弟子：「二念淨盡活佛現，古性靈光滿大千。」⁸⁵⁶；「二念淨盡，則神合虛空，超出三界外，不囿五行中，而為萬劫不壞之大覺金仙

⁸⁵⁴（清）北海老人：《歷年易理》，頁 16。

⁸⁵⁵（唐）元宗御注、（宋）邢昺疏和張文彬、陳弘治、董俊彥分段標點：《十三經注疏分段標點·孝經注疏》（臺北市：新文豐出版社，2001年），頁 36。

⁸⁵⁶（清）北海老人：《歷年易理》，頁 19。

也。」⁸⁵⁷一再地講明降伏人心、息止二念之重要。至於相對應工夫，王祖則有如下主張：

（一）克己復禮，存道心去人心也

關於去除人心，存養清靜清明的道心的修持，王祖有云：

至善神明，道心之所在也，克己復禮，存道心去人心也。⁸⁵⁸

王祖指出儒家「克己復禮」的工夫可去除人心、存養道心。而王祖之所以如此主張，從其言明雜念、淫念，會致使四門不閉，九竅下流，已可見端倪。此外，其又闡釋曰：

非禮而視，慾生於目；非禮而聽，慾生於耳；非禮而言、而動，慾生於口、於身矣！其慾既生，其心則為慾所牽，日夜營營，寢食孳孳，而不得其養矣！苟能非禮勿視，目慾寡矣；非禮勿聽，耳慾寡矣；非禮勿言、勿動，口與身之慾又寡矣！其慾既寡，則其心不勞，清清靜靜，純是天理，活活潑潑，盡是天機。孟子所謂「養心莫善於寡慾」，誠哉斯言也。⁸⁵⁹

蓋眼觀淫色而心動，則失精，耳聽淫聲、口道淫言、身觸淫物、心生淫想，此皆失精之由。⁸⁶⁰

學人若知流色入目，則有動於中，必搖其精，精搖則氣耗，氣耗則神昏，神昏則縱情逐慾，落花流水，往而不返，永沉孽海，無有底止矣！⁸⁶¹

從第一和第二段引文可知，王祖認為若不能嚴守九竅、四門，克己復禮，則不論是非禮而視、非禮而聽、非禮而言、非禮而動，皆會擾動人心，而消耗精氣。第三段引文則敘明，人的精氣耗弱則神志昏亂，神志昏亂則道心理性不能作主，縱情逐慾。而在七情的紛擾、物慾的追逐中，人心又會受到激發，以至於落花流水，往而不返。日夜營營役役，不是貪心，即是妄想，常沉淪於罪孽中，無法自拔。

⁸⁵⁷（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 62。

⁸⁵⁸（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 4。

⁸⁵⁹（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 16-17。

⁸⁶⁰（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 29。

⁸⁶¹（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 21。

第一段的引文後半，則曰：於應事付物之時，動心起念之際，若能戰兢惕勵，閑邪存誠，非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，使道心勝嗜慾，身歸復於禮度，則寡慾矣。既能寡慾，則心不被塵勞煩擾，清清靜靜，常惺常覺，純是天理良心。孟子所言「養心莫善於寡慾」乃真實語。

除上，關於克己復禮與存道心去人心，王祖又曰：

氣質之性，發為人心；本然之性，發為道心。人心居臟腑之裏，道心現乾元之表。在裏則昏濁蒙昧，為七情六慾之領袖；在表則虛明光耀，作三華五氣之總持。裏則近泉，入於污下，故危。危者迷真逐妄，迷真則永失真道，逐妄則苦惱輪迴。表則通天，進於高明，故微。微者返妄歸真，返妄則苦惱全平，歸真則誕登道岸。此兩者同寓四大，苦樂不同，聖凡迥異。知之真則不疑，故精。守之固則不二，故一。精則情慾胥泯，己克淨盡；一則三五咸融，禮復渾圓。己克淨盡，則迷雲消散；禮復渾圓，則青天顯露。⁸⁶²

王祖先對舉人心、道心之殊，敘明人心源於氣質之性；道心源自本然之性。人心昏濁蒙昧，為七情六慾之領袖，能使人入於卑污下流，迷真逐妄，苦惱輪迴。而道心則虛明光耀，為三華五氣之總持，⁸⁶³能使人通天、進於高明，返妄歸真，以致苦惱全平，誕登道岸。二者皆寓乎人身之中，一者會使人苦惱而輪迴六道，一者會使人安樂而優入聖域。王祖接著敘明，能真切知曉人心和道心之殊異者，則不有疑惑，故能精純地存守道心，無有雜染人心。存守道心貞固不二，則性、心、身與道合真，一以貫之。精純地存守道心，則物慾之私，情識氣稟之偏完全泯除，⁸⁶⁴「私己」格除盡淨。性、心、身與道合真，一以貫之，則一理為主，二氣為佐，五官四肢，百體從令，⁸⁶⁵道心理性寂然不動之大體挺立，感而遂通之大用周全。

⁸⁶² (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 44。

⁸⁶³ 《天皇至道太清玉冊》：「三花：精、氣、神。」(明)朱權編撰：《天皇至道太清玉冊》，收錄於(北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》)，第 36 冊，頁 435。

⁸⁶⁴ 王祖云：「格物即克己也，一日克己復禮，天下歸仁焉。其效之速，如是之捷者，其故何也？蓋天命之性，人人固有，特拘於氣稟，蔽於物慾，大都有而不知其有。」故知，「己克淨盡」為將物慾、氣稟格除盡淨，復歸於天命之仁。(清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 109。

⁸⁶⁵ 王祖曰：「無極之真，二五之精，妙合而凝，……此性之所自來，人之所由生也。二五之精生有形之身，無極之真，妙合其間，作無形之性。三五相合，有無混一。」此外，《一貫道疑問

綜上，「克己復禮」為王祖修養「存道心去人心」之核心工夫，包含「克己」、「復禮」這兩層內涵。而「克己」工夫之入手，也是最要緊之處，為戰兢惕勵，閑邪存誠，依禮而行，不使四門九竅因為淫色、淫聲、淫言、淫物而妄動，使心不生淫想，而寡物慾。進一步則是格除物慾內在的根苗——情識、氣稟，雜念、淫念格除盡淨，純然是清靜虛靈的理性道心。「復禮」則是存守道心貞固不二，性、心、身與道融合為一，理氣象三極一貫，道心理性顯露。簡言之，王祖認為欲「去人心存道心」必須「克己復禮」，克己即格心物，復禮即顯露道心理性。

（二）有事戒淫念，無事戒雜念

而對於格除淫念、雜念用力之不同處，王祖則釋曰：

蓋雜念生於財，淫念因於色，雜念出於三魂，淫念出於七魄。學者淡於財，則雜念寡矣，遠於色，則淫念寡矣。⁸⁶⁶

產生雜念的外因為財貨之誘惑，內在的因素則為三魂；淫念興起的外因是美色之誘惑，內在的因素則是七魄。學道人如能看淡錢財，則少雜念，能遠離美色，則淫念減少。

此外，王祖又曰：

人心道心不混攙，有事之時戒淫念，無事雜念莫倒顛，二念淨盡天真現，圓明朗徹滿大千。⁸⁶⁷

王祖敘明於觸事應物之時，須嚴守禮節，防禁邪淫之念頭滋生。無事時則當澄心靜慮，禁戒雜念擾亂心田。若二念淨盡，則真如本性顯現，如明鏡般圓滿光明遍照三千大千世界。

比觀王祖對「克己復禮」與「有事藉淫念，無事戒雜念」之闡述，可得後者乃前者實踐之精髓。

解答》亦有：「人秉三五而生，以真五成性，二五成形。」之說，可見三五為無極真性、陰陽五行與色身，亦即理、氣、象。北海老人：《理數合解·大學解》，頁 2。南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷下》，頁 7 上，「理性氣性質性不知怎樣分別」。

⁸⁶⁶（清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 21。

⁸⁶⁷（清）北海老人：《歷年易理》，頁 38。

六、能者速速外辦：新民之要領

《大學》曰：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」⁸⁶⁸明明德、新民、止於至善，三者為大學之綱領，意即大人之學的綱領。王祖謂「明德者，體也；新民者，用也。至善之理，乃明體達用之主宰也。」⁸⁶⁹進一步說明「明明德」者，自明其明德為明體之工夫，「新民」者，教人明其明德，為達用之工夫，至善理性則是明體達用之根據。明體與達用兩種工夫，於大人之學皆有不可或缺的意義與價值，如王祖云：「知其明德，充其明德者，率性之謂道也。在新民者，修道之謂教也。蓋有教無道，則天人路迷而難成；有道無教，則師生道絕而無繼。」⁸⁷⁰並教導弟子：「能者速速外辦，否則捐資助盤。……凡我辦道諸友，規戒必須精嚴，……整理人心純粹，可作老中良賢。」即有能力者當速速開荒闢道，廣度眾生，於新民中落實明明德。疏理王祖著作，可得其闡述之新民要領有：

（一）教之以言，化之以行，傳之以道，齊家為先

《大學》曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身。……身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」《大學》八條目闡明欲明明德於天下，其工夫次第當從自明其明德開始，其次則是以道德齊家，使自家人皆能夠明明德，繼而由家庭開闢出去，由近及遠，一直往前推進，以使天下人皆能明其明德，止於至善。而從前面之研究得知，無生老中命王祖開啟末後收圓，目標也是幫助人人恢復固有明德，以使堯天舜日復見，九六原人一同返本還原。至於末後收圓達成此目標之工夫次第，《大學解》有言：

物格、知至、意誠、心正、身修，此明明德成己之事也。其身正，不令而行，誠能感神，誠能格天，誠能動物，況一家之人乎？教之以言，化之以行，傳之以道，刑於寡妻，至於兄弟。使一家之人皆能格除物慾，復還天理。知至、意誠、心正、身修，則家齊矣！⁸⁷¹

⁸⁶⁸（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 4。

⁸⁶⁹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 6。

⁸⁷⁰（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 3。

⁸⁷¹（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 14。

王祖《大學》沿用朱熹的方法，將大學八條目分殊為明明德、新民兩大範疇。其中格物、致知、誠意、正心、修身為明明德成己之事，齊家、治國、平天下為新民之事。⁸⁷²並強調明明德為新民之根本，正己方能成人，己身若是端正有禮，不須命令要求，他人就會受感召而跟從。真誠信實能夠感通神靈，真誠無妄能夠感格天地，真誠能夠感動萬類，何況是最親近的家人。有志於齊家者，當以真實的道德涵養作妻子的榜樣，乃至於兄弟姊妹的表率。此外可藉由言語教導之，進而引領家人接受天命明師的指點，認識性理大道。使一家之人皆能夠格除物慾，知至、意誠、心正、身修，恢復天理之性，則可謂家齊！

王祖主張若欲齊家，須先反求諸己，真正履踐修身以道，品格端正有禮，能為家人的模範，家人自會受影響。並講明渡化家人可從「教之以言，化之以行，傳之以道。」三個面向著手，以使家人皆能明善復初，返本還原。

（二）由親及疏，自近及遠，化行俗美，從國治而天下平

對於如何從齊家臻於國治，最終達致平天下，王祖建議的方向與方法為：

使一家之人，皆能格除物慾，復還天理，知至、意誠、心正、身修，則家齊矣！由親及疏，自近及遠，風行草偃，化行俗美，一國之人皆能格除物慾，復還天理，知至、意誠、心正、身修，則國治矣！……大道普傳，甘棠廣樹，虛心而至，實腹而還。而天下之人，皆能格除物慾，復還天理，知至、意誠、心正、身修、則天下平矣。家齊、國治、天下平，此成物之學，新民之事也。明明德，則至善存于一人；新民，則至善存於人人。⁸⁷³

王祖指出當以家齊為基礎，然後由親及疏、自近而遠地推行大道，以德化人，移風易俗，使一國之人皆能格致誠正修齊，明善復初，如此則一國平治。進一步則普傳大道，廣樹甘棠之風，使天下之人願意虛其心志來學道，文德充實而還，格除物慾，正心修身，則天下大同。家齊、國治、天下平，為成物之學，新民之事。明明德，為一人明善復初，返本還原；新民，則是人人明善復初，返本還原。

⁸⁷²（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 452。

⁸⁷³（清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 14。

須注意的是，除了主張修身→齊家→治國→平天下，以德化人，漸次地往外代天宣化。根據第一小節的研究，對於如何達成末後收圓，普傳大道？王祖也強調須要眾人團結合作，及道場中的每一分子皆當隨己之所長，真心實意善加發揮，以形成成就眾生的優質團隊，一起頂擔收圓事。

（三）廣立學宮，精選師承，因材施教，誘掖獎勸

人人皆有向上、向善的心志，然而始勤終怠，半途而廢，為德不卒者，實為凡人之常態。能志向堅定，自強不息，達止於至善者，乃鳳毛麟趾。對學道者之此種景況，王祖亦深知，也有提出匡助的方法：

猶恐進銳退速，始勤終怠，作輟間斷，廢於半途，敗于垂成。或遭逢不偶，而累於境遇，或聲聞未達，而悔於不知。此等景況，皆大人幾經閱歷，周知幽隱者也。必須廣立學宮，精選師承，因材施教，誘掖獎勸，輔相裁成。道明德立者，上品旌獎；無修失行者，下等示辱。給其廩祿，免其差徭，為四民之稱首，作聖賢之嫡派。……為君者表率認真，為官者政事莫懈。由近而遠，自淺入深，至義精而仁熟，乃盡性以至命。邛治臻乎上理，斯比戶之可封，……直待乾坤既毀，有形悉歸無形，莫悲槁木遭焚，共樂秋收西成。……休息直待寅會，打點再下東城，此是貞元循環，秋收以待春生。⁸⁷⁴

對於眾人道力未充，以致學道容易行輟間斷的景況，王祖認為必須普遍設立學校，精心挑選師資，而後依據受教者不同的資材，給予不同的教導，誘導扶助獎歷勸勉。道明德立者，使之能傳承聖賢的宗風教愚化賢，為君者能為民表率，為官者為民服務不懈怠，人人各盡其職，各安其業。由近而遠，自淺入深，化民訓俗，以至於人人能「從心所欲而不踰矩」，自和順於道德，朗現本性，盡人合天。天下大治，風俗淳美，堯天舜日再現。⁸⁷⁵直到天地毀滅，有形有象之人物均返還無極理天，雖然天地遭劫火洗刷，然九六原性共樂功圓果滿同歸聖域。

⁸⁷⁴ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 14。

⁸⁷⁵ 王祖常以「堯天舜日」為治臻乎上理，風俗純美，人人各安其業，各盡其職的理想世界之代稱，如其云：「故『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』一十六字之傳，出自唐虞，

王祖由《大學》建立其工夫論，其於開宗明義即說明「大學」之意涵為「學天」。而其所闡述之修身功課與新民要領，則是以使人人明善復初，盡人合天為歸趨，使堯天舜日再現，九六原性超越末劫，同返無極理天為理想。實與其以「學天」詮釋「大學」的核心理念相呼應，亦緊扣光緒三年無生老中，親臨東震堂，命王祖承領天命，開啟末後收圓，所示下之末後收圓宗旨。（詳情請參照第二章第二節第三小節）

第三節 王祖以儒為宗之修道工夫特色

三教歸一理、儒教當先、儒教當權，⁸⁷⁶皆是王祖對末後收圓之主張，如其言：「三教諸賢共一天，協辦儒教大道展，挽回末劫返本原。」⁸⁷⁷和「此一回三教夥辦，整道統儒教當權，……不久間儒風大展，遍九州悟性窮源。」⁸⁷⁸可見王祖闡述之道義，為兼有儒、釋、道三教之義理而儒家為主，以闡明窮理盡性至命之道。是以本節將在前兩節的基礎上，進一步探討王祖工夫論與儒、釋、道三家之關係。從探析王祖工夫論與儒、釋、道家三家之關係入手，進而討論三教歸一理之意涵。

一、王祖工夫論之儒家內涵

（一）以天人合一為理想，以本然之性為修學根據，以明體達用為工夫內涵

「天人合一」的觀點是中國文化思想的重要內涵，從遠古時代、到先秦諸子，到宋、明的理學、心學，⁸⁷⁹再到王祖的著作，皆是如此。而「天人合一」一詞，是由宋儒張載（1020—1077）率先創用，其於《正蒙·乾稱》曰：

故世濟仁壽，治臻上理，此中天大同之盛也。」又如：「萬國各安其業，君臣，父子，夫婦，兄弟，朋友，各盡其職。如此，則堯天舜日，可以復見。」（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 67。（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 112。

⁸⁷⁶（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 71。（清）北海老人：《歷年易理》，頁 51、54。

⁸⁷⁷（清）北海老人：《歷年易理》，頁 52。

⁸⁷⁸（清）北海老人：《歷年易理》，頁 55。

⁸⁷⁹余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 172-173。

儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖。⁸⁸⁰

「天人合一」一詞雖然創始於張載，⁸⁸¹不過如前所言，「天人合一」的觀點其來久遠。如孔子言：

大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。

882

天能使「四時行焉，百物生焉」，⁸⁸³其德廣遠，而孔子以帝堯能取法天道而治其民，形容帝堯這位聖人，⁸⁸⁴聖德的廣遠，換言之，是以「天人合一」為修學之最高理想。又如《孟子·盡心上》：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

885

孟子主張「知天」的方法乃是先求「盡心」以「知性」，「知性」則能「知天」。換言之，孟子認為「知性」是「知天」的根據。其次，孟子說明「事天」的方法為：操存四端之心以「養性」，「養性」而不害性是「事天」的憑藉。「知天」、「事天」在孟子的思想系統中，可以理解為尋求與「天」合一的努力，⁸⁸⁶而根據則是「知性」、「養性」，皆緊扣人之「性」，亦即人之本性是人與天合一的根據。又如《中庸》曰：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。⁸⁸⁷

⁸⁸⁰ (宋)張載撰、章錫琛點校：《張載集》，頁 65。

⁸⁸¹ 「天人合一」一詞由張載率先創用，但須進一步注意的是：氣亦即太虛，為萬物本體的宇宙觀是張載「性與天道」思想的基礎。如其言：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源。」「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名。」這樣的本體觀顯然並非儒家本身的傳統，也與王祖的宇宙觀、心性觀不同。(宋)張載撰、章錫琛點校：《張載集》，頁 7、9。

⁸⁸² (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 144。

⁸⁸³ 參(宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 252。

⁸⁸⁴ 參孟子曰：「堯舜既沒，聖人之道衰。」(宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 378。

⁸⁸⁵ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 489。

⁸⁸⁶ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 62。

⁸⁸⁷ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 42-43。

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

888

引文首句說明人物得天之秉賦而為性，人物循天命之性而行是常道，亦即天道內在於人之本性，天道與人物本性相貫通。第二段則先說明學者由「誠則明，明則誠」的工夫進路並進，可達致至誠。其次敘明，由至誠則可盡性，並能幫助他人盡性，如此則可以參贊天地之化育，與天道融合為一。

由《中庸》此文，可進一步得知儒家言「天人合一」包括兩個層面的意涵，一是成己，即盡己之性；一是成物，亦即幫助他人盡性，參贊天地化育。如此方可謂與天道融合為一，正如《中庸》又言：

誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。⁸⁸⁹

「誠」，非只是充分成全自己，獨善其身而已，真誠之人自然也會推及他人，幫助他人成就。成全自己，能保存自己的本性屬於仁；成就他人，使他人盡性，則是智慧的發用。仁與知，是吾人本性中固有的德性，亦即吾人之本性，兼具成己與成人之道。

是故可知，儒家認為至誠盡性之人，自然會推己及人，幫助他人成就，以至於盡性。反之，須兼具成己成人之德行，方可言盡性，達天人合一。之所以如此，推本溯源實與儒家的天道觀有密不可分的關係。如〈繫辭傳〉曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」⁸⁹⁰說明天道為形而上的實有，而〈乾卦象傳〉曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。」⁸⁹¹則說明天道為萬物之本始，能創生萬物，並能行雲施雨，潤澤化育萬物。故知儒家肯認天道既是萬物形而上

⁸⁸⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 42-43。

⁸⁸⁹ (宋)朱熹：《四書章句集注》，頁 44。

⁸⁹⁰ (明)來知德：《來註易經圖解》(台北市：武陵出版有限公司，1997年)，頁 448。

⁸⁹¹ (明)來知德：《來註易經圖解》，頁 448。

的先天原始本體，也具有創生萬物、化育萬物之大用，即體即用，體用合一。是以，儒家言天人合一，言盡性，必然包括明體與達用，成己、成人這兩個層面。

回頭審視王祖的道義體系，不難得到具有上述之儒家本體論和工夫論的特色。以工夫而言，譬如王祖解《大學》，開宗明義便以「學大」解「大學」，以「天」釋「大」，說明「大學」的內涵即是「學天」，無異間接說明大學之道的最終目標為「天人合一」。此外，從本章第一節第三小節的研究知，王祖謂能挺立寂然不動之至善本體，和體現至善本體感而遂通之大用，體全用備，是謂大人之學已成，大學之道已得。換言之，王祖認為完全朗現與天理同質的至善理性，亦即天人合一，是大人之學的理想，而人能成就大人之學的根據為人本有的至善理性，明體達用則是天人合一或者大人之學的內涵。

而從王祖對大學三綱領——明明德、新民、止於至善的詮釋，亦可見相同的理念，並對其所謂「達用」的內涵有進一步的認識，如其云：

上古聖神，乘時應運，聰明天誕，體無不具，用無不周，萬化在手，宇宙生心。始於明德，則繼天立極，終於新民，乃代天宣化。至善止於一人，則德無不明；至善止於人人，則民無不新。……明德者，體也；新民者，用也；至善之理，乃明體達用之主宰也。⁸⁹²

道全於己，可以繼天立極；以道教人，乃為代天宣化。⁸⁹³

王祖認為聖神之造詣為「體無不具，用無不周」。而聖神之道德涵養是從明明德入手，以新民為終局。所謂明明德，乃恢復自己的明德至善本性，而當自己能止於至善，德無不明，則可以繼天立極。所謂新民，則是以道教人，代天宣化，最終目標是幫助九六原人皆恢復至善理性。明明德即明體，新民即達用，固有之至善理性則是明體達用的根據。故知，王祖所謂明明德，即寂然不動之至善本體挺立，亦即《中庸》所云盡己之性。王祖所謂新民，乃體現至善本體感而遂通之大用，亦即《中庸》所云盡人之性。王祖所謂格事物，亦即《中庸》所云盡物之性。⁸⁹⁴

⁸⁹² (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 3-6。

⁸⁹³ (清)北海老人：《理數合解·大學解》，頁 3-6。

⁸⁹⁴ 王祖盡物之性的相關闡述詳見本章第一節第三小節。

王祖所謂止於至善，即明體達用，繼天立極，代天宣化，盡人合天。亦即《中庸》所云「盡己之性，盡人之性，盡物之性，參贊天地化育」。

綜上，王祖所建立的工夫論和儒家所言修養工夫，皆是以達致天人合一為終極目標，以固有一本性為達天人合一之根據，以明體達用、參贊天地化育為修學之內涵。

（二）重入世修道，以恪盡綱常倫理為根本

相對於釋道兩家，積極入世可謂儒家的特色之一，從孔子周遊列國「知其不可而為之」⁸⁹⁵地尋求將大道推行於天下的機會，到孟子的「得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。」⁸⁹⁶永遠以生民、世道為念的情懷，再到張載的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」⁸⁹⁷都可看見一份積極走入人群，以天下、以社會人群為修道場域的入世精神。那什麼是儒家主張之在人群中修身立命，乃至於化民成俗的根本之道？

《孟子》曰：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。放勳曰：『勞之來之，匡之直之，輔之翼之，使自得之，又從而振德之。』」⁸⁹⁸

此一小節孟子敘述了帝舜施教的綱領。朱熹注曰：「人之有道，言其皆有秉彝之性也。枉者直之，輔以立之，翼以行之，使自得其性矣。」⁸⁹⁹參酌朱熹的說法，可得孟子認為人皆有上天賦畀之明德，然而若是暖衣、飽食、放逸怠惰而無教化，則本然明德被遮蔽，近於禽獸。故此聖人（帝舜）命契為司徒，負責掌理教化，教導人民人倫——父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。孟子並肯認帝舜所做之事就如同帝堯所說的：慰勞他們，安撫他們，匡正他們，糾正

⁸⁹⁵ 參（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 220。

⁸⁹⁶ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 492。

⁸⁹⁷ （宋）張載撰、章錫琛點校：《張載集》，頁 396。

⁸⁹⁸ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 361。

⁸⁹⁹ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 363。

他們，輔助他們，保護他們，使他們能安然，又從而奮發本性之明德。從孟子講明聖人為振啟人之明德而施教，和以人倫垂世立教，可知孟子肯認人倫乃化民成俗之要道，修身處世之準則，體行人倫可明明德。

值得進一步探究的是，五倫何以能有如此的價值意義？爬梳儒家典籍，在《中庸》似乎可以看到答案：

《中庸》曰：「天命之謂性，率性之謂道。……喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。……君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。」⁹⁰⁰

《中庸》敘明人物之生，皆得上天賦畀之天理而為本性；能依循天賦之本性而發用即是天道。天命之本性未發用時，其體性無所偏倚，謂之「中」；發用則皆能合於當然之節度，和諧而無乖戾，謂之「和」。「中」，是天下事理之所由出的根本，「和」乃天下古今共由之道。若能將「中和」擴充推盡於極致，則天清地寧，河清海晏，萬物各遂其生。「君臣有義，父子有親，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」，此五倫為天下古今共由之道。亦即是循本性發用而有的體現，合於當然之節度，能和諧人我使無乖爭。

《中庸》言「人倫」乃天下之達道，亦即說明五倫是依循本性而有的自然發用，合於天理之節度，能使人我和諧無乖爭，各遂其生。無怪乎孟子謂認為人倫是修身處世之典要，體行人倫可明明德，也是聖人立教新民之綱領。

至於本然之性的內涵，根據孟子所言：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。……《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』」⁹⁰¹可知孟子認為「仁、義、禮、智、信」五常德為天賦予吾人之本性內涵。⁹⁰²

⁹⁰⁰（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 22、37。

⁹⁰¹（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 459-460。

⁹⁰² 關於「仁、義、禮、智」通同「仁、義、禮、智、信」之討論，請詳參註腳 899。

總上，走入人群，置身於紅塵俗世之中，以家庭、社會為修道場域是儒家之特色。而儒家認為五常是本性之內涵，人倫是本性之發用，故此視五倫五常為修身處世和推道訓俗之根本，⁹⁰³透過盡己之性、盡人之性、盡物之性，將紅塵俗世轉化為大同世界。

王祖對於綱常倫理及出世、入世與修道的關係，除了主張五常為天理、理性的內涵（詳見第三章第二節），以及「理之微，盡性至命，理之顯，三綱五常，歷萬古而不易」（詳見第五章第二節第四小節），尚有如下闡釋：

蓋自青牛西去，道有五祖七真；白馬東來，佛有三宗五派。此數真者，大概出家修行，直超彼岸，頓悟無生。高則高矣，然棄人求天，體重於用，較之聖人，盡人合天，體用兼該之學，則有間矣！……天一大天，性一小天；天有元亨利貞，性有仁義禮智。人能實踐仁義禮智，謂之率性；人知此性分於天，仍將此性還乎天，謂之合天。知此謂之窮理，行此謂之盡性，完此謂之至命。如此則謂大而化之之聖，聖而不可知之之神，天即人而人即天。……即致君於當道，躋世於仁壽，……名垂竹帛，亦行其所無事之天。……是故，王道必本於天德，性命不外倫常，體用本末，缺一不可。知此者謂之知道，行此者謂之得道，完此者謂之成道。如是大之可為聖賢，次亦無愧名教。……孟子曰：「乃所願則學孔子」，吾亦為然。⁹⁰⁴

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。……釋、老真失，概無足觀。既無真修，小則有遺倫之過，甚則致亂倫之罪。此非老子、釋迦之咎，乃後世學者，矯枉過正，脫略倫常，棄人求天之失也。蓋老子服官，歷仕周朝，未嘗絕人而無君；釋迦有子，世襲生佛，何曾遺倫而無父？⁹⁰⁵

⁹⁰³ 五倫為五種主要的人與人的關係，五倫之外，人立身天地之中，本性的發用，尚可體現於人與天、地、萬物的關係。如孔子曰：「君子畏天命。」孟子云：「君子親親而仁民，仁民而愛物。」雖然如此，然而從《論語》曰：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」可見五倫雖然不足以蓋括本性德能的全幅，但是仍是本性明德發用之大要，以及復性之根本。（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 241、509、62。

⁹⁰⁴ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 96-100。

⁹⁰⁵ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 50。

首段開始，王祖先說明老子之後道家有五祖七真開闡道義，而佛教傳入中國後，則有三宗講明大乘宗旨，⁹⁰⁶有小乘、圓頓等五種派別闡釋深淺不同的佛法。⁹⁰⁷而其中所謂真修者，多是離開家庭，遠離社會人群，希求以清淨的修行，頓悟無生之理以破除生滅之煩惱，超脫人世間，直達解脫之彼岸。王祖繼而評述如此之修行，固然是很高，然而遺脫倫常，不盡人道而求體悟本性、體證天道，乃重視明白自性之本體而輕看本性之發用，相較於聖人盡人道合天道，體用兼備之學，則有距離。其次王祖則闡釋道，天為一大天，人本然之性則是一小天；天道有元、亨、利、貞之四德，人之本性則有仁、義、禮、智之常德。人能實踐仁、義、禮、智，謂之「率性」；知本性根源自天道而返本還原，謂之「合天」。能知行合一此道，圓成此道，即〈易傳〉所謂「窮理盡性以至於命」，則為聖為神。即使要輔佐國君行於正道，使世人臻於德高而長壽，名垂史籍，亦是依循天性而行，盡天性而已。⁹⁰⁸因此，欲成王道必由天性之常德，欲盡性至命不能置倫常於度外，明體須達用，本末要兼該，缺一不可。王祖最後強調，知此者謂知道，行此者謂得道，完此者謂成道，依此而行，高明者可為聖賢，窮理盡性以至於命，盡人合天，次者亦可敦倫盡份無虧於人道。最後則借孟子之言，說明其以效法孔子為志。亦即揭示了末後收圓以儒為宗，入世修道的理念。

第二段引文，王祖則指出後世釋道兩門遺脫倫常的修行方式，非是老子、釋迦之教化有錯謬，而是後世學者矯枉過正，所產生之捨棄人倫以求證悟天道的偏差。並以老子有君，而釋迦佛有子且有盡人子之道為證，說明他們並未悖逆倫常。

王祖認為所謂得道者亦即聖神，乃是知悉天命之性本自具足五常德，並能在日用人倫之間藉人藉事涵養本性，實踐仁、義、禮、智，以至於體無不明，用無不周，上達天德而立於為入之道，⁹⁰⁹而天人合一。如此則可躋世於仁壽，如此則是窮理盡性以至於命的得道者，大而化之的聖人，與孟子云：「聖人，人倫之至

⁹⁰⁶ 參丁福保編：《佛學大辭典》，頁 1508。

⁹⁰⁷ 參丁福保編：《佛學大辭典》，頁 550。

⁹⁰⁸ 孟子曰：「禹之行水也，行其所無事也。」朱注：「禹之行水，則因其自然之勢而導之，未嘗以私智穿鑿而有所事。」（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 416。

⁹⁰⁹ 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈宗風聖教〉（發一道場：崇德學院第十一期先修班），編號：fydc 20190909000002。

也。」⁹¹⁰的理念若合符節。對當時釋道兩門之後學出世修道，遠離社會人群，偏重於求明悟心性本體之清靜，而未求體現本性之大用的做法，王祖則以為有棄人求天之失，和矯枉過正未盡符合老子、釋迦本懷之偏差。

還值得進一步注意的是，如本章第二節之第四小節探討所得，王祖認為綱常倫理適用的範圍，並不侷限於以家庭倫理為基礎而開展出的種種人倫關係，⁹¹¹也可以進一步在恪守人倫的基礎上，將綱常倫理的實踐推擴至以天道為性命之根，從而開展出的天倫關係。

（三）「克己復禮」乃明體達用以致天人合一之樞要

顏淵問仁，子曰：「克己復禮為仁。」⁹¹²教導顏淵「克己復禮」可以體現「仁」。顏淵乃聖門高第，德才冠絕群倫，「仁」則是孔子之中心思想，況且《中庸》曰「仁者人也」⁹¹³，言「仁」即人之所以為人的本質，故而「克己復禮」備受儒者重視。如大儒朱熹於〈總論為學之方〉一篇曰：

聖人教人有定本。舜「使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。夫子對顏淵曰：「克己復禮為仁。」「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」皆是定本。⁹¹⁴

主張「五倫」和「克己復禮」為孔孟教導人的固定內容，亦即儒家為學典要。又云：

今人學問百種，只是要「克己復禮」。若能克去私意，日間純是天理，自無所憂，如何不是仁。⁹¹⁵

⁹¹⁰（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 388。

⁹¹¹ 梁漱溟在《中國文化要義》中指出中國為「倫理本位」的社會，從家庭倫理之父子、夫婦、兄弟關係，隨年齡和生活之開展而有種種倫理關係。梁漱溟：《中國文化要義》（臺北市：問學出版社，1981年），頁 80-81。

⁹¹²（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 181。

⁹¹³（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 37。

⁹¹⁴（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（一），頁 129。

⁹¹⁵（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（三），頁 983。

認為「克己復禮」可總括所有學問修養，乃是格除偏私，復還天理仁心之工夫大要。而張載亦曰：

克己，下學也，下學上達交相培養，蓋不行則成何德行哉！⁹¹⁶

提出了不能「克己」，則無以成就德行的觀點。

王祖認為「克己復禮」之於復性工夫，如本章第二節之第五節研究所得，王祖主張「克己復禮」之內涵，為格除物慾之障蔽與去除氣稟之束縛，而恢復道心理性之虛寂感通，乃是「去人心存道心」之核心工夫。可見王祖和儒家相同，亦肯認「克己復禮」是復性成德之法鑰。此外，王祖又有云：

己克禮復，孔子不曰復天理之理，而曰復禮樂之禮者，懼後世之遺脫倫常，棄人求天也。天人合一，執兩用中，故高不入於虛空之無用，下不淪於功利之器小，此所謂「允執厥中」也。以禮樂之禮，代天理之理，使後之學人，得其精者，則盡性至命，大之可為聖賢；得其粗者，則孝弟忠信，次亦無愧名教。⁹¹⁷

王祖敘明孔子曰「己克禮復」，是「以禮樂之禮，代天理之理」，而孔子之所以曰禮樂之「禮」而不曰天理之「理」，實有微言大義寄寓其中。孔聖憂懼若言「克己復理」，後世恐有遺脫倫常，不盡人道而求契合天理，有體無用，流於耽空守寂之偏差，故而言「克己復禮」。使後世材性高者能從守「禮」而恢復「理」性，由盡人道而達天道，以至於盡性至命，成聖成賢。根基略淺者，循「克己復禮」亦可而不違綱常。故知，王祖認為「己克禮復」之底蘊為「克己復理」，其內涵包括明體與達用兩個範疇，由之可以盡人道，亦能夠達天道。

王祖對於「克己復禮」的重視，從下面文獻亦可管窺一斑：

⁹¹⁶ (宋)張載撰、章錫琛點校：《張載集》，頁 287。

⁹¹⁷ (清)北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 44。

孔子以克己復禮立教，老子以歸根復命立教。釋迦以離一切相，一合理相立教。……三教究竟，皆教人由象返氣，自氣還理也。⁹¹⁸

今日知三教傳心，當前即是，克己復禮，一言盡矣！⁹¹⁹

第一段中王祖並舉儒釋道三家立教之要義，講明三家立教之目標皆是教人恢復天理之性，其中王祖以「克己復禮」標誌孔子立教要義。第二段則敘明「克己復禮」可以道盡三教所傳心法之要旨。

王祖舉「克己復禮（理）」代表孔子立教之要義，又言「克己復禮（理）」可以道盡三教傳心之要旨，其倡導三教歸一理，以儒為宗的主張，由此亦可窺見。

（四）建構理論體系之主要詞彙多出自儒家

在閱讀王祖的著作時，可以窺見其理論體系所用之主要詞彙，多為儒家用語。例如其指涉萬物本體之主要用詞「理」；闡釋心性內涵之主要語彙：本然之性、理性、天命之性、明德、氣質之性，皆是借用宋儒用語。闡述工夫論之主要詞彙：大學之道、明明德、新民、止於至善、格物、窮理盡性以至於命、克己復禮，出自《大學》、《論語》、《易傳》。以「寂然不動，感而遂通」闡釋不易之「理」和真常理性的性質，則借用易傳詮釋易道的觀念。

二、王祖工夫論之佛教內涵

（一）說因果業報與生死輪迴

說因果、業報與輪迴的理論是佛教的特質，因果是業報與輪迴的律則，業報與輪迴則是落實於生命現象之上的因果理論。⁹²⁰例如明末高僧釋德清曾說：「要知前世因，今生受者是，要知未來果，今生作者是。」⁹²¹而佛教的基本教理十二因

⁹¹⁸（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 71。

⁹¹⁹（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 29。

⁹²⁰參曾錦坤：《佛教與宗教學》（臺北市：新文豐出版公司，2000 年），頁 116。

⁹²¹（明）德清撰、福善日錄：《憨山老人夢遊全集》卷 2，2023 年 3 月 1 日，取自：CBETA 2023.Q1, J22, no. B116, p. 750c23-26。

緣觀，即釋迦牟尼佛以因果法則，開示之有情生命因為無明造作產生的因果業報，以致三世輪迴流轉的真相。⁹²²

對於因果業報、三世輪迴之理，王祖也有類似的闡述，如：

善念動，則視聽言動，造作從善，而福隨之。今世積福，轉世福報，善報盡則福盡。惡念動，則視聽言動，造作從惡，而禍隨之。今世積禍，轉世禍報，惡報盡則禍盡。⁹²³

此文除了肯認心善則行善，而福報隨之，心惡則行惡，而禍報隨之的因果律則，並說明因果報應不限於當世，包含現在與未來世。而為什麼人生有智愚賢不肖的氣質差異，根據第三章第五節第三小節的研究，王祖敘明是源於前一生中起心動念與言行造作的內涵。簡言之，即與釋德清所言：「要知前世因，今生受者是，要知未來果，今生作者是。」其揆一也。

至於佛教經論所說之由於修持造作不同，眾生可成就四聖，也能變人、變鬼、變畜，墮入六道輪迴。⁹²⁴王祖也有類似的說法：

人人有此不壞金性，因拘於氣稟，蔽於物慾，迷真逐妄，背覺合塵，不盡孽報，萬變輪迴。⁹²⁵

學之則大化聖神，可從而至，不學則狂妄鬼禽，亦可從而至也。⁹²⁶

第一段王祖敘明人人皆有至善理性，由於氣稟（情識）的束縛，物慾的蒙蔽，以致至善理性不能顯發，造作謬妄，以致冤冤相報，流浪六道輪迴，難以出離。第

⁹²² 十二因緣包括：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。其中無明和行，為過去世的惑業，而形成現世果報的因，故稱為過去世二因。識、名色、六入、觸、受，為由於過去世的無明和行所招感的現在世的果報。愛、取、有，是現在世的無明造作，也是招感未來是苦果的因，生、老死則是未來世的果報。參于凌波：《簡明佛學概論》，頁 413。簡豐文發行：《佛教基本知識》（臺北市：財團法人佛陀教育基金會，2000 年），頁 260-261。

⁹²³ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 22。

⁹²⁴ 如《三藏法數》卷 30：「法界者，諸佛眾生之本體也，然四聖六凡，感報界分不同，故有十法界焉。（四聖者。佛。菩薩。緣覺。聲聞也。六凡者。天。人。阿修羅。餓鬼。畜生。地獄也。）」一如等編、丁福保重校：《三藏法數》，2023 年 3 月，取自：CBETA 2023.Q1, B22, no. 117, p. 550a2-3。

⁹²⁵ （清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 43。

⁹²⁶ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁 1。

二段則說明若能學道明理則可成賢成聖，若不修學則可能為狂妄之人，乃至於輪迴六道變鬼、變禽。

講明因果業報的律則，以及不清靜、愛欲外物會使人失去智慧，造作業報，落入生死輪迴的苦難，難以出離，是王祖道義體系與佛教義理共同的內涵。

（二）重解脫生死輪迴的終極關懷

根據《佛本行集經》的描述，釋迦牟尼佛出家是因為見到人有老、病、死的苦難，想尋求解脫的方法，和遇見天人所化的出家人，為其解說廣說出家功德和出家的意義，因而決定出家修道，尋求解脫之道。⁹²⁷及其成佛之後，初轉法輪，則是為阿若憍陳如等五人說苦、集、滅、道四聖諦。⁹²⁸從釋迦牟尼佛出家的原因，以及他為五比丘說苦、集、滅、道四聖諦，可以窺見知見生老病死的苦難，探求苦難的根源，進而修道解脫生死輪迴的苦難，是佛教的核心關懷。

而鼓舞人學道，以超脫生死輪迴的苦難，也是王祖道義的重要內涵：

性還無極，與無極同體，與天同壽，永免輪迴，非超生了死、出苦還源而何！到此境界，號無極天，非成其正果而何！⁹²⁹

王祖敘明恢復無極理性，則與無極同體，與理天同樣真常不滅，則能超脫輪迴，出離生死苦海。返還無極理天，是為成就正果。

宣說流轉生死輪迴的苦難，鼓舞人修習聖道以超脫生死輪迴的束縛，是王祖道義體系與佛教共仰共趨的理想。然而須注意的是，後世佛教之所謂深入修行者，

⁹²⁷ 參（隋）闍那崛多譯：《佛本行集經》卷 14：「佛本行集經出逢老人品第十六」，2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 719c12。《佛本行集經》卷 15：「佛本行集經道見病人品第十八」，2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 722a18。《佛本行集經》卷 15：「佛本行集經路逢死屍品第十九」，2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 723a4。《佛本行集經》卷 15：「佛本行集經耶輸陀羅夢品第二十」，2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 723c25。

⁹²⁸ 參（東晉）法顯譯：《大般涅槃經》卷 3，2023 年 3 月 1 日，取自：CBETA 2023.Q1, T01, no. 7, p. 204a17-22。

⁹²⁹ （清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁 28。

大多出家修行，⁹³⁰追求直超彼岸，頓悟無生。而王祖則主張不遺脫倫常，在家庭、社會中，藉人藉事煉心，由克己復禮，格治物慾之障蔽和氣稟情識之偏執，以至於義精仁熟，恢復固有本性，性還無極，去除生死輪迴的根源。並以齊家為基，推道訓俗，而盡人之性，冀世界於大同，待形壽已盡，自然功圓果滿返還無極聖域。大抵而言，後世佛教修習解脫的方式與王祖之主張，有出世間求解脫和即世間求解脫之不同。⁹³¹

（三）以佛性（本性）為成佛的根據，人人本自具足

成就佛道，覺悟真理，究竟解脫生命的苦難，也幫助一切眾生覺悟真理，是佛教徒的終極理想。而如何才能成佛？《六祖壇經》的說法為：

佛性是佛法不二之法。⁹³²

不識本心，學法無益，若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。

⁹³³

善知識，菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟，須假大善知識，示導見性。當知愚人智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智。⁹³⁴

六祖惠能講明佛性（本性）是成就佛道的不二法門，成佛的根據。若能明本心、見本性即成佛道。具足覺性與智慧的佛性，世人本自具有，人人平等，本無差別，只是迷悟不同，所以有愚昧與智慧的差異。又曰：

⁹³⁰ 如漢傳佛教、南傳上座部佛教和藏傳佛教之格魯派維，都是由出家眾為佛教教義與宗教精神的承載者，和維繫佛教組織與制度的重要支柱。陳家倫：〈面對外來佛教：佛教全球化對台灣漢傳佛教僧尼的影響〉，《新世紀宗教研究》，第 16 卷 1 期（2017 年 9 月），頁 81。

⁹³¹ 後世發展出之佛教宗門教派眾多，其解脫觀實難以一概而論，是故筆者說「大抵而言」。比如《六祖壇經》曰：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。正見名出世，邪見是世間，邪正盡打卻，菩提性宛然。」表達的也是「即世間求解脫」之解脫觀。參何光滬、許志偉主編：《對話：儒釋道與基督教》（臺北縣：世界宗教博物館基金會出版，2003 年），頁 265。

⁹³² （唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 90。

⁹³³ （唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 80-81。

⁹³⁴ （唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 97。

心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛。

935

六祖言佛性（自性）無非、無癡、無亂，具足戒、定、慧，如同金剛石一般不會增益或減損。而爬梳王祖著作，也可以見到相關的內容，如：

真如佛性，自爾豎窮三界，橫互十方，而超出威音那畔，為永劫常存、永不退轉之金剛體、般若性、菩提子、無上正等正覺之正法。⁹³⁶

王祖敘明佛性本自範圍三界十方，乃本有，且永恆常存、永不退轉之金剛體，能生智慧、斷煩惱和無上正等正覺之正法。其又云：

真如佛性，諸法空相，通天徹地，不生不滅，不垢不淨，不增不減之實理。此「理」，人之本有，現現成成。⁹³⁷

佛有明心見性，歸一之道，.....躬行實踐，儒能成聖，釋能成佛，道能成仙，謂之正法。⁹³⁸

王祖敘明佛性真空而能生萬法，為範圍天地、不生不滅、不增不減之實理。人人本有，不假外求。第二段則說明，明心見性則能成佛，此為成就佛道的正法。

王祖和六祖皆肯認人人本有佛性，不假外求，人人佛性平等，無二無別。佛性永恆長存如同金剛，具足正覺，能生智慧，乃成就佛道之根據。人若能明心見性則可證悟真理，成就佛道。

（四）精嚴戒律

上文明言王祖戒淫念、戒雜念之戒律功夫。而戒律在佛教亦有其特殊的地位，是三乘共同的基礎，不論在家出家的學者都離不開戒律。⁹³⁹之所以如此，從《佛遺教經》可管窺得端倪：

⁹³⁵（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 219-220。

⁹³⁶（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 61。

⁹³⁷（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 62。

⁹³⁸（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 38-39。

⁹³⁹釋印順：《淨土與禪》，2023年3月1日，取自：CBETA 2023.Q1, Y17, no. 17, pp. 1a10-2a1。

戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。依因此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。是故比丘，當持淨戒勿令毀犯。若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德皆不得生。⁹⁴⁰

佛陀教導弟子「戒律」是修習解脫的根本，由持戒可以生禪定以及解脫的智慧。如果能持守清淨的戒行，則能得到善法；反之，不持守清淨之戒行，則所有的善與功德都不會生發。

依據本章第二節第二小節之討論，王祖教導弟子精嚴規戒方可謂真修，若戒律不嚴，則修養無益。得明師指點後的修養，須從持規戒入手。遵守規戒可消除物慾的障蔽，使人轉偏為正，專心穩定，提升理性，遠離修道的障礙和擾亂。若不遵守規戒，則心志散亂，流於汙下，失去理性。

比觀佛教和王祖對戒律重要性的闡述，旨趣大致相同。此外，兩者也都看重五戒。⁹⁴¹

三、王祖工夫論之道教內涵

道家與道教，兩者是同一個主體，抑或是兩個主體，在理解上向來具有模糊性。是以在進入主題之前，筆者想先釐清王祖所云「道家」之內涵。

王祖似乎並未將「道教」和「道家」視為兩個主體，如其云：「三教聖人，皆有煅煉之法，……非禮勿視、聽、言、動，此儒家之煅煉法也。無人相、我相、眾生相、壽者相，此釋家之煅煉法也。夫人神好清，而心擾之，人心好靜，而慾牽之，……自然六慾不生，三毒消滅，此道家之煅煉法也。」⁹⁴²此文一開始先言「三教」聖人，後面曰儒「家」、佛「家」、道「家」，可知王祖並未嚴格區分「道家」與「道教」這個詞彙。

⁹⁴⁰（後秦）龜茲國三藏鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》（《佛遺教經》），2023年3月1日，取自：CBETA 2023.Q1, T12, no. 389, p. 1111a2-6。

⁹⁴¹王祖對五戒的闡述請參考本章第二節第二小節。佛經則如《阿毘達磨俱舍論》：「受離五所應遠離，安立第一近事律儀。何等名為五所應離？一者殺生、二不與取、三欲邪行、四虛誑語、五飲諸酒。」尊者世親造、（唐）玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷14，2023年3月12日，取自：CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, pp. 72c28-73a1。

⁹⁴²（清）北海老人著：《三教圓通·末後一著》，頁29。

不過須進一步注意的是，一般所謂「道教」體系龐大，內涵眾多，⁹⁴³而王祖論之道家，只包括老子、莊子、《清靜經》和內丹之道。如其云：「『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，……以明丹道之妙。……有曰『九轉金丹』者，……；有曰『還陽丹』者，……；有曰『紫金丹』者，離為九紫之地。此老、莊以下之說也，較之古昔，頗易入手。然稍涉跡象，根性鈍闇者，微有錯會，而旁溪曲徑之異端，紛然起矣！此功中之過也，有志立言者，不可不知。」從文中「此老、莊以下之說也」，可以窺見王祖所論之道教包括老、莊、《清靜經》⁹⁴⁴及內丹學。本文將以王祖所云之道家為範疇，探討其工夫論與道家之關係。以下進入本小節主題：

（一）道為天地萬物之根源，共由之理則

「道」與「理」、「無極」，同樣是王祖常用以指涉萬物先天原始本體的詞彙，如其言：「吾人當知，斯道乃生天、生地、生人，生物之大體。……以萬物共由而言，則謂之『道』。以無所不理，各得其理而言，則謂之『理』。」⁹⁴⁵如同此文，王祖認為「道」是生天生地之先天原始本體，也是萬物運化共由之理則，而這樣的理念與道家淵源深厚，在《道德經》中，常可見到理念相同的內容。例如：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰「道」，強為之名曰「大」，「大」曰「逝」，「逝」曰「遠」，
「遠」曰「反」。……人法地，地法天，天法道，道法自然。⁹⁴⁶

「道」乃道家義理之核心，老子作《道德經》五千言闡釋「道」義，後世道家言「道」多奉《道德經》為圭臬，此篇為《道德經》第二十五章，乃老子闡「道」的重要篇章。此章敘明未有天地先有「道」，「道」混然渾樸，寂然無聲，無形無象，獨立於萬物之上而永恆不易，不須倚賴它物也不會因為外物而改變，普遍地

⁹⁴³ 參馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（上），頁 29-35。「全國宗教資訊網：宗教知識家：道教」，2023 年 3 月 6 日，取自：<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=364>。

⁹⁴⁴ 王祖認為《清靜經》亦是老子所作，如其云：「太上之道，魏伯陽真人以前，《清靜》、《道德》為老子正傳。」（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 48。

⁹⁴⁵ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 20。

⁹⁴⁶ 李耳撰／（晉）王弼注：《老子·上篇》，頁 13-14。

存有於天地之間而無有窮盡，可以生成天下萬物，為萬物共同的原始本體。老子不知其名字，稱之曰「道」，勉強地描述它，可說是廣大無邊，無所不至，雖無遠弗屆而依然保持其原有的體性。人取法地，地取法天，天取法道，道則出乎其本然如此。

《道德經》之第十四章亦是老子闡「道」的經典：

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。⁹⁴⁷

「道」無形、無聲、無象，老子則進一步敘明無形看不見是為「夷」，無聲聽不見是為「希」，無象摸不著為「微」，並指出此三者無法進一步探析，乃混而為一。換言之，「道」乃無形、無聲、無象，渾淪一體，無法再分解。老子又曰：「道」的上面不顯得光明，下面不顯得昏暗，無涯無際而不可名狀，最後還是回到無有形色之物，故謂無狀之狀，無物之象，是為惚恍。想趕到它前面，卻看不見它的起點；想追隨其後，卻看不見它的尾端，彷彿無始無終、無窮無盡。秉執古來已存之「道」，可以駕馭現在的事物，亦可推知遠古，因為「道」從古至今皆是萬事萬物共由之律則。

從以上可知老子謂「道」，即道家所云之「道」，無聲無臭、無形無象，超越時間的侷限而無始無終、永恆常存、永恆不易，超越空間的侷限而無在無不在，乃天地萬物之原始本體，生發之根源，共由之理則。而老子對「道」的這些闡釋，在王祖對「道」的闡述中（詳第三章第一節），皆可看見相同之內容。

（二）以歸根復命為歸趨，以清靜為工夫

從《道德經》言：「執古之『道』，以御今之有。」可見「守道」、「合道」是道家之所關注，對此老子進一步的闡述有：

⁹⁴⁷ 李耳撰／（晉）王弼注：《老子·上篇》，頁7-8。

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶。知常容，容乃公；公乃王（全），⁹⁴⁸王（全）乃天；天乃道，道乃久，沒身不殆。⁹⁴⁹

此章一開始老子提出其修養的方法為：致虛極，守靜篤。繼而老子言其在虛極、靜篤中，看到宇宙森羅，萬物生長、活動，種種流轉變化的，一一皆歸依其根源（道）。萬物歸於道謂之平靜安定，是謂恢復其本然（復命）。復命是萬物之常度，知悉常度是為明白通達。不知常度而任意妄為，就會導致災禍。知悉常度，明白通達就能包容，通達包容則能廓然大公，廓然大公則能靡不周遍，靡不周遍則同於天，天地運化之理則即是道，符合道才能長久，可終身免於危殆。

歸根復命，依於道，不離道，是萬物生長、活動的常度，知悉此常度，而合順大道則能清明、公正、周全而不會危殆，反之，則會招來禍害，是上文的主旨。上文以外，於《道德經》其他篇章，亦可見類似的闡述，如：

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。⁹⁵⁰

說明天下萬物有其本源，此本源（道）能創生天地萬物。如能得知「道」，就能知曉天地萬物；能知曉萬物，又守「道」不失，則終身都沒有危險。

綜上可知，知悉大道之內涵及大道與萬物之關係，進而歸根復命與道合真，使生命平靜安定，免於危殆，並且能明白通達、廓然大公、靡不周遍，推極生命的意義，是道家修煉之要旨。而從老子言其是從「致虛極，守靜篤」，看見萬物各歸根復其根的實相，可見「致虛極，守靜篤」是道家契入大道的要領。而所謂「致虛極，守靜篤」，如參酌道家另一闡釋道義與工夫的重要著作《清靜經》所云：

⁹⁴⁸ 王弼本作「王」，而註曰：「無所不周普」。由註文可知王弼本原亦不作「王」，若作「王」，則無「周普」之意。勞健謂「王」乃「全」自之誤，其說頗為有理，因為「全」既與「天」同韻，又合王弼註「周普」之意。參余培林：《新譯老子讀本》，頁 40。

⁹⁴⁹ 李耳撰／（晉）王弼注：《老子·上篇》，頁 9 左-右。

⁹⁵⁰ 李耳撰／（晉）王弼注：《老子·下篇》，頁 10 左。

夫人神好清，而心擾之；人心好靜，而慾牽之。常能遣其慾而心自靜，澄其心而神自清。……慾既不生，即是真靜。真常應物，真常得性；常應常靜，常清靜矣。如此清靜，漸入真道；既入真道，名謂得道。⁹⁵¹

則可知格除物慾的貪執以減少心的躁動，澄心遣慮以恢復元神的湛然寂靜。常靜而常應，常應而常靜，常清常靜，常依元神（本性）起用，契合真道，是道家工夫之要義。

肯認「道」是萬物性命之根源，探索「道」的內涵、「道」與萬物之關係，進而歸根復命（返本還原）⁹⁵²與道合真，是道家的根本關懷，而相同的理念在王祖的著作中隨處可見，如：

返本還元原者，聖賢仙佛也。……⁹⁵³

返本還原者，合天也。……合天者，人人各具之理，還於萬物統體之理也。

954

王祖敘明能夠返本還原者乃是聖賢仙佛。所謂還本還原即與天理相契合，人稟賦自天理之理性復還於萬物共同之根源的天理。由於王祖肯認「理」、「道」、天理皆是指涉萬物之根源，⁹⁵⁵萬物共由之理則，故知王祖所云「返本還原者」與道家所謂「歸根復命」或「返本還原」之意涵相同，皆是指涉回歸萬物存在的根源。

至於《道德經》所云虛靜工夫，或《清靜經》所云清靜工夫，底蘊皆是為去除物慾的執著和心念的擾動以至於清靜無為。⁹⁵⁶與王祖所云由「克己復禮」（格除

⁹⁵¹ 李道純註：《太上老君說常清靜經註》，收錄於（北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》），第17冊，頁141。

⁹⁵² 返本還原之義與歸根復命相同，如《紫陽真人悟真篇註疏》：「勸君窮取生身處，返本還元是藥王。……能知常道而返本者，聖人也，是以長生焉。不知常道返本而妄作者，眾人也，是以招凶焉。」（宋）張伯端撰、（宋）翁葆光注、（元）戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇註疏》，收錄於（北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》），第2冊，頁951。

⁹⁵³ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁86。

⁹⁵⁴ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁71。

⁹⁵⁵ （清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁20。

⁹⁵⁶ 參余培林：《新譯老子讀本》，頁40；勞思光：《新編中國哲學史》（一），頁243。

物慾與心念之擾動)而恢復本體為無思無為、寂然不動之理性，工夫內涵與意趣若合符節。

(三) 谷神(本性)為返本還原之根據，玄關一竅為門戶

歸根復命與道合真是道家修證的目標，而透過修學是否必能得道，本身是否具有得道的根性，是許多有心學道的人會審思的問題。老子闡明「道」是生成天地萬物的本源，不過對於「道」與人物之性的關係，並未有進一步說明。而莊子雖然言道無所不在，⁹⁵⁷言明萬物皆具有道，不過對於人物之性與道體的關係，仍未有直接之說明。後世道教以老、莊的思想為基礎，逐漸發展形成道教的「道性」論，對於人可資成道的體性有比較完整的討論。如唐初道教教義的重要之作《道教義樞》⁹⁵⁸中，有如下闡述：

道性者，理存真極，義實圓通，雖復冥寂一源，而亦備周萬物。煩惑所覆，暫滯凡因，障累若消，還登聖果，此其致也。⁹⁵⁹

此文出自《道教義樞》之〈道性義〉，文中以「至理」表述「道」體之性，謂道體周備萬物，乃人物返本還原與道合真之內在根據，凡夫若能消除煩惱和迷妄的遮障，則能返本還原與道合真。而這些論述，與王祖「道即理也，理本一致，有何盛衰。……道包天地，道貫萬類」⁹⁶⁰，以及「此『理』，人之本有，現現成成，因拘於氣稟，蔽於物慾，忘其固有，流浪生死。故教以有事戒淫念，無事戒雜念之

⁹⁵⁷ 陳應鼓：《莊子今註今譯》，頁 627。

⁹⁵⁸ 魏晉六朝至隋唐，道教由於受到佛教思想的衝擊與挑戰等，面對成道根據理論的疑義，教義思想發展的重心逐漸從「本體論」轉向「心性論」。從言「道」拓展至言「道性」，從「天」而「人」，開始論眾生本具成道根據的可能。「道性」思想的成立，是後來內丹道教形成的遠因與修道理論基礎之一。《道教義樞》為唐初道教教義的重要之作，為道士孟安排在《玄門大義》的基礎上，芟夷繁冗，廣引眾經，編集成書，在唐代道教史上占有極為重要地位。書中之〈道性義〉一文，乃專對「道性」的內涵進行詮解。參廖雅嫻：〈《道教義樞》〈道性義〉對佛性思想的吸收與轉折〉，《漢學雜誌》，第 35 卷第 1 期（2017 年 3 月），頁 105-107、頁 128-129。李剛：〈《道教義樞》的教義思想〉，「道教思想與中國社會發展進步研討會」，（上海：2002 年 11 月），頁 57-58、64-66。

⁹⁵⁹ （唐）孟安排編：《道教義樞》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 24 冊，頁 831。

⁹⁶⁰ （清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 104。

法；二念淨盡，則神合虛空，超出三界外，而為萬劫不壞之大覺金仙也。」⁹⁶¹的說法，若合符節。

再者，道典中也有如王祖以本性、谷神、元神指涉人物所具備之道性者，如：

物之性也，本乎自然，……聖人順自然之本性，輔萬物以保真，不敢行於有為導之以歸虛靜也。⁹⁶²

惟有本來真性，一點元陽，名曰「谷神」，又曰「玄牝」，在吾身中是以為道。⁹⁶³

元神者，先天之性也。⁹⁶⁴

而道教內丹的典籍多說「玄關一竅」乃吾人返本還原，由凡轉聖之最緊要關口，此主張亦與王祖相同（詳見第四章第二節第二小節）。此外，稟賦陰陽之氣而有魂魄，因魂魄而生雜念、淫念，也是二者共同的理念。⁹⁶⁵

四、王祖對三教歸一理之闡發和三教工夫之會通

（一）王祖對三教歸一理之闡發

王祖開演的工夫論涵蓋儒釋道三教的義理和修持方法，其中又以儒家為主要，須注意的是王祖並非提倡三教歸儒，而是三教歸一理。王祖對此有清楚的表述：

⁹⁶¹（清）北海老人：《祖師四十八訓》，頁 62。

⁹⁶²（唐）李榮：《道德真經注》收錄於蒙文通輯校：《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001 年 8 月），頁 648。亦見於呂慧鈴：〈唐初《道教義樞》中的〈道性義〉思想研究〉，《鵝湖學誌》，第 45 期，頁 198。

⁹⁶³（金）牧常晁撰、黃本仁編：《玄宗直指萬法同歸》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 23 冊，頁 928。

⁹⁶⁴（宋）張伯端撰：《玉清玉笥青華秘文金寶鍊丹訣》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 4 冊，頁 364。

⁹⁶⁵如《太乙金華宗旨》曰：「魂在天心，陽也，輕清之炁也，……魄陰也，沉濁之炁也，附於有形之凡心。魂好生，魄望死，一切好色動氣皆魄之所為，……散亂尚有方所，至昏沉全是魄用事也。散亂尚有魂在，至昏沉則純陰為主矣。」散亂為王祖所云雜念之特徵，好色、昏沉則是淫念的特徵。（唐）呂祖純陽著：《太乙金華宗旨》，收錄蕭天石主編：《道藏精華》第十三集之三（臺北市：自由出版社，1992 年），頁 9、22。

儒至理天而成聖，釋至理天而成佛，道至理天而成仙。三教歸一者，歸於理也。⁹⁶⁶

王祖謂三教對生命價值意義達登峰至極之境的稱名——聖、佛、仙，皆是指涉達造詣與理天合一，所謂三教歸一，乃三教皆以理天為生命究竟的歸趨。而王祖何以認為三教皆是以理天為吾人生命的究竟歸宿處？從下文或可窺見端倪：

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「天理流行」，道曰「三品一理」，佛曰「一合理相」，言雖不同，而理則一也。⁹⁶⁷

此文的前半和上引文主旨相同，只是將「理天」改用理天的同義詞——至靜不動天替代，將「佛」替換成佛陀的同義詞——大覺金仙，⁹⁶⁸以及進一步說明人與理天相應合，成就聖、佛、仙的憑藉在於心為道心，亦即修心的工夫造詣達至「心與道合，道與心契」⁹⁶⁹，純於理無有雜染，方能與至靜不動天（理天），亦即天地萬物之原始本體，宇宙之實相契合。引文的後半，王祖則是引三教典籍：儒家之《四書章句集注》：「人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠闕。」⁹⁷⁰道家之《玉皇心印妙經》：「三品一理。」說明元神、元氣、元精，為三品上藥，共根「一理」之闡述。⁹⁷¹以及佛家《金剛經》之「一合理相分」謂：「如來所說三千大千世界則非世界，是名世界。何以故。若世界實有者。則是一合相。」⁹⁷²王祖藉這三處文獻，證明三教之言詞雖有不同，然皆肯認「理」是天地人物之先天原始本體、宇

⁹⁶⁶（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 71。

⁹⁶⁷（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 3。

⁹⁶⁸ 大覺金仙指佛陀，因宋徽宗宣和元年（1119）嘗詔改佛陀為大覺金仙。「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：大覺金仙」，2023 年 6 月 13 日，取自：
https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

⁹⁶⁹ 此句為王祖對道心的詮釋。參（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 18。

⁹⁷⁰（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 180。

⁹⁷¹《高上玉皇心印妙經》：「上藥三品，神與氣精。……三品一理，妙不可聽。」《高上玉皇心印妙經註》曰：「三品上藥，共根一理。」佚名：《高上玉皇心印妙經註》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 34 冊，頁 728。

⁹⁷²《梁朝傅大士夾頌金剛經》，2023 年 6 月 15 日，取自：CBETA 2023.Q1, T85, no. 2732, p. 8a20-22。

宙之實相。⁹⁷³從而證明三教皆以恢復理天賦畀吾人之道心，達與至理（理天）合一，為究竟歸趨。如進一步運用中國哲學道義系統的範疇揀別上引文，可以窺見王祖是奠基於「理」的本體思想，說明三教皆以「理」為天地人物之先天原始本體、宇宙之實相和究竟之歸趨。以心性論說明，理天賦予人之道心理性，為人達致與理天合一的根據。

王祖也有從三教聖哲降世之因由，闡述三教一理，如：

天、地、人、物之性，降下無極理天者，為自無入有。開物之世，歷代諸聖，奉上帝之命，降下塵寰，各立宗旨，教化愚蒙。如孔子以「克己復禮」立教，老子以「歸根復命」立教，釋迦以「離一切相」、「一合理相」立教。老曰「大道無形」；孔曰「上天之載，無聲無臭」；佛曰「凡所有相，皆是虛妄」。三教究竟，皆教人由象返氣，自氣還理也。……三教歸一者，歸於理也。⁹⁷⁴

王祖敘明歷代諸聖皆是奉上帝（無極理天）之命降世，隨順各地風俗建立宗旨（詳第三章第五節），迷於氣、象，不明本來理性，不能返本還原的眾生。例如：孔子以「克己復禮」立教，教人從格物恢復本性；老子以「歸根復命」立教，教導人由遣慾澄心入手，以恢復元神本性之清靜；釋迦牟尼則以超脫一切有形有象，一合理相才是實相立教。老子言大道無形無象；孔子曰上天之載無聲無臭；佛則云所有有形有象，皆不是實相。三教究竟而言，皆是教人由超越物慾的驅馳而變化氣稟，由解脫習氣的束縛而恢復本然清靜的真空理性，與理天合一，故曰「三教歸一理」。

人物之性，本得之於理天，三教聖人皆奉上帝（無極理天）之命降世，是此文立論的根據，乃「理」為本體的內涵（理為宇宙生化本體、至上神、天命）。王

⁹⁷³ 此三段文獻對「理」的詮釋，各有偏重。儒家之「人欲盡處，天理流行，隨處充滿，無少欠缺。」比較偏重「理」為天地萬物之本始的意涵；道家之「三品一理」，「元神、元氣、元精，為，共根一理」，則是以「理」為人生命之本始。佛教《金剛經》之「一合理相分」，則是以「一合理相」為真常實相的意思較濃厚。

⁹⁷⁴ （清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70-71。

祖由此而闡述「三教一理本同根，三教歸一理貫徹」⁹⁷⁵。上文除了三教歸一理、三教同源一理，也可窺見其三教平等的理念。內容言簡意賅，涉及的範疇於理的本體論之外，還包括理氣象的宇宙論、心性論、天命真傳、道統真傳、心法真傳、理氣象三極一貫的工夫論。⁹⁷⁶

王祖謂「歷代諸聖，奉上帝之命，降下塵寰，各立宗旨，教化愚蒙。」從其中「各立宗旨」之用詞，可見王祖並非僂侗地認為三教彼此可以畫上等號，無視於三教教說的形式、方法、內容、性質各有不同。王祖對三教的分殊，除了前段引文中的，王祖還有一精闢論述：

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。⁹⁷⁷

此文指出，孔子之道乃寄寓天理於文物與禮樂制度中，以文物和禮樂制度為天理的載體。老子之道則超越有形有象的文物典章，從理、氣入手，藉陰陽五行之氣迭運變化的理則，顯明天理。釋迦文佛之道，則從破除對形質與心識活動的執著入手，⁹⁷⁸而獨歸於一合理相。此文對三教教化宗旨的點評可謂十分深刻，王祖假藉構成宇宙的三要素——理、氣、象，清楚地分殊三教宗旨的差異和究竟同歸一理，清晰地說明了三教在不同教相下，皆是以教人體證至「理」為究竟歸趨。至於其主張以儒為先之因由，從下或可窺見端倪：

⁹⁷⁵ 原文為「三教一理本同根，三教合一理貫徹」，今參考王祖常用語，將句中之「合一」改成「歸一」。一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：吉隆坡道場西區壇主講師班），編號：fycd 20180617090001。

⁹⁷⁶ 引文所言：「歷代諸聖，奉上帝之命，降下塵寰，各立宗旨，教化愚蒙。……究竟皆教人由象返氣，自氣還理。」為王祖天命道統觀的核心理念。如王祖曰：「上帝不言，借人而言，此堯、舜、禹、湯、文王、……三教聖人，繼天立極，代天宣化之所自來也。蓋掌道之聖，天覺人也。」又如「午會傳道者，由象悟氣，由氣悟理。……堯舜禹湯，首開心傳，其道統之春乎！」（清）北海老人：《理數合解·一貫探原》，頁 70-71。（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 104。

⁹⁷⁷ （清）北海老人：《三教圓通·三會圓通》，頁 20。

⁹⁷⁸ 形質與心識活動即佛教所云「五蘊」，兩者分別屬於王祖所言象、氣。

青陽會道家根苗，中蓮池釋家掌道，講經文僧家道高，下蓮池儒家明道。

979

換白陽儒教當先，孔子道文風大展，此一回度盡官員，聖天子庶民修煉，
大千世同登品蓮。⁹⁸⁰

王祖說明青陽期是道家應運，中間第二階段之紅陽期為釋家掌道，高僧輩出，最後階段白陽期則是換儒家為主明道。當白陽期儒家應運，孔子所提倡的仁道及禮樂教化將大大地發展，度盡官員、國家領袖和庶民百姓，人人學道修道，同登賢關聖域。

可知無生老中三期辦收圓，儒釋道各有掌道當先之階段。而末了白陽期儒家應運之特色，乃是渡盡士、農、工、商，乃至國家領導，同登賢關聖域。是以或可推論，末後收圓之所以以儒為宗，乃因儒家重入世修道，從篤行人倫綱常、克己復禮，恢復本性，以達天人合一的教化方式，比較契合末後要度盡大千世界各階層、各行各業之目標的緣故。

之於不能通達三教歸一理者，王祖分析原因為：

三教分門，互相抵牾，各執其見，不能歸一者，囿於人不達於天。⁹⁸¹

由於「天」在王祖的著作中具有根源義與覆冒萬物之整體義，故知王祖認為侷限於人的視角，不能通達上天之道，亦即不能洞澈究竟之根源、觀照整體，是不能通達三教歸一理之原因。

（二）王祖對三教工夫之會通

王祖曰：「三教究竟，皆教人由象返氣，自氣還理也。」說明其認為三教工夫有相同之要義，可以會通。其對三教工夫之會通有：

⁹⁷⁹（清）北海老人：《歷年易理》，頁 49。

⁹⁸⁰（清）北海老人：《歷年易理》，頁 51。

⁹⁸¹（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 51。

「理」者，本然之性，即無極之真也。……是故孔子以率性而成聖；釋迦以見性而成佛；老君以得性而成道。此明心見性、存心養性、修心鍊性，歸一、守一、一貫之所自來也。⁹⁸²

王祖敘明「理」是吾人本然之性的內涵，與無極真理的內涵相同。是故儒家曰「率性之謂道」；⁹⁸³佛教曰「見性成佛道」⁹⁸⁴；道教則曰「真常應物，真常得性，常應常靜，常清靜矣。如此清靜，漸入真道；既入真道，名謂得道。」⁹⁸⁵」皆是以恢復本性、依本性起用為成道。此乃佛教云「明心見性」；儒家云「存心養性」，道教曰「修心鍊性」之所由來，也是佛言「歸一」，道言「守一」，儒曰「一貫」之底蘊。

王祖認為人之本性可與無極真理相通而合一，是以三教皆以恢復本然之性、體證本性為契入無極真理的工夫進路。佛家「歸一」、道家「守一」和儒家「一貫」之「一」，皆是指涉本然的天理之性。⁹⁸⁶或歸一（皈依本性），或守一（謹守本性），或一貫（不離本性），內涵皆是恢復本性、體證本性。此外，其又云：

⁹⁸²（清）北海老人：《理數合解·理性釋疑》，頁 101。

⁹⁸³（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 22。

⁹⁸⁴（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 110。

⁹⁸⁵李道純註：《太上老君說常清靜經註》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 17 冊，頁 141。

⁹⁸⁶佛教典籍言「歸一」者，如《天目中峰廣錄》：「萬法歸一，一歸何處。」又如《六祖壇經》言：「一切萬法不離自性」、「萬法在諸人性中」。「守一」，為道家之重要修煉方法，「守一」之法出自老子，不過老子所言為「抱一」，至於《莊子》曰：「我守其一以處其和。」始有「守一」之名。近人康英山先生言：「抱元守一，修心鍊性。」儒家「一貫」之說，出自《論語》：「子曰：『吾道一以貫之。』」曾昭旭先生認為「吾道一以貫之」的「一」為「本體義之仁」。六祖惠能、康英山、曾昭旭的對歸一、守一、貫一的詮釋與王祖認為歸一、守一、貫一之「一」指涉心性本體的看法若合符節。參中峰明本：《天目中峰廣錄》卷 1，2023 年 3 月 19 日，取自：CBETA 2023.Q1, B25, no. 145, p. 694a14-15。（唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》，頁 80、102。蕭登福：〈道教「守一」修持法之源起與演變〉，《宗教學研究》，2006 年第 1 期，頁 1-2。「中華道教玄天上帝弘道協會：論文發表：2009 戊子年玄天上帝信仰文化藝術國際學術研討會論文集：康英山〈玄天上帝信仰論述〉」，2023 年 3 月 19 日，取自：<http://www.tiengod.org.tw/web/images/ckfinder/files/20140618111747.pdf>。（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 96。曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關鍵——從本體論到工夫論〉，《鵝湖月刊》，第三十卷第八期（2005 年 2 月），頁 21。

《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，其舜也歟？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（淨）」，《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「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，融金作器，化冰為水，原無異同，豈分彼此？⁹⁸⁷

在此文可見王祖從更多的面向，來會通三教工夫的修持要領與終極目標：

其一、《金剛經》曰：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」⁹⁸⁸說明佛教肯認一切賢聖都是修持無為法，因為證悟之深淺不同，故有不同階位的差別，當究竟無為則成佛。《道德經》曰：「聖人云：『我無為，而民自化。』」⁹⁸⁹孔子也讚美大舜能無為而治。王祖將三者並舉，顯見其認為三教皆修持「無為」法，並以達「無為」為造詣極致。

其二、王祖敘明《清靜經》以「清靜」為主要工夫，《金剛經》亦言「清靜（淨）」，⁹⁹⁰《大學》以「定靜」為入手，三者可以會通。而進一步探析此三者，《清靜經》曰：「常能遣其慾而心自靜，澄其心而神自清。……如此清靜，漸入真道。」⁹⁹¹是主張由遣除物慾和澄靜受習氣擾亂的心念，恢復本性本心之清靜，為入道的方法；⁹⁹²《金剛經》曰：「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心。」⁹⁹³是教導大菩薩應當從除遣除對「色、聲、香、味、觸」的

⁹⁸⁷（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 48。

⁹⁸⁸（後秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，2023 年 3 月 19 日，取自：CBETA 2023.Q1, T08, no. 235, p. 749b17-18。

⁹⁸⁹李耳撰／（晉）王弼注：《老子·下篇》，頁 13 左。

⁹⁹⁰王祖著作之原文為清靜，鳩摩羅什翻譯之《金剛般若波羅蜜經》則作「清淨」。

⁹⁹¹（宋）李道純註：《太上老君說常清靜經註》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 17 冊，頁 141。

⁹⁹²參林安梧：〈《太上老君說常清靜經》的意義治療學〉，《鵝湖學誌》，第三十四卷，第九期（2009 年 3 月），頁 39。

⁹⁹³（後秦）鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，2023 年 3 月 19 日，取自：CBETA 2023.Q1, T08, no. 235, p. 749c20-22。

執求，和意根對前五塵的分別好惡，⁹⁹⁴而生清淨心，以契會大道。《大學》則主張從格除物慾而身得定，戒淫念、戒雜念而心靜，為大學入手，進而由定靜而性安，由安而慮，由慮而得大學之道。⁹⁹⁵審度《清靜經》所云「清靜」之修持，和《金剛經》言「清靜（淨）」、《大學》「定靜」之底蘊，可得三者皆是指涉遣除物慾與澄靜心念的修持工夫，也就是超越物慾之障蔽與習氣的工夫，王祖言三者可以會通，良有以也。

其三、王祖謂道曰「虛無」、佛曰「寂滅」、儒曰「上天之載，無聲無臭」，可以會通。王祖謂儒曰「上天之載，無聲無臭」乃出自《中庸》：「《詩》曰『德輶如毛』，毛猶有倫。『上天之載，無聲無臭』，至矣！」⁹⁹⁶為講明上天承載日月，化育群生，無形無象、無聲無臭。至於道家談「虛無」的資料頗多，如老子曰：「天下萬物生於有，有生於無。」⁹⁹⁷和莊子：「虛無恬淡，乃合天德。」⁹⁹⁸此兩者皆敘明天下萬物之本體以「虛無」為性。佛家談「寂滅」的經論亦是不勝枚舉，其中關於本體性質者有如《妙法蓮華經》云：「諸法從本來，常自寂滅相。」⁹⁹⁹《大方等大集經賢護分》曰：「一切諸法猶如虛空，本來寂滅。」¹⁰⁰⁰敘明諸法之體性，本來清淨寂滅，離一切之相。筆者以為，王祖是見到三教皆謂萬有之本體無有形象、無有聲臭，即修養工夫之終極歸趨，原無不同，故謂道之「虛無」、佛曰「寂滅」、儒之「上天之載，無聲無臭。」可以會通。

其四、王祖從道曰「守一」、佛曰「歸一」、而儒亦曰「貫一」，肯認三教皆是以依體起用為與道合真之根據。（詳前文）

⁹⁹⁴ 「佛學辭典在線版：六塵：三藏法數」，2023年3月20日，取自：http://www.baus-ebs.org/fodict_online/。

⁹⁹⁵ （清）北海老人：《理數合解·大學解》，頁8。

⁹⁹⁶ （宋）朱熹：《四書章句集注》，頁53。

⁹⁹⁷ 李耳撰／（晉）王弼注：《老子·下篇》，頁4左。

⁹⁹⁸ 陳應鼓：《莊子今註今譯》，頁436。

⁹⁹⁹ （後秦）鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷1，2023年3月19日，取自：CBETA 2023.Q1, T09, no. 262, p. 8b25。

¹⁰⁰⁰ （隋）闍那崛多譯：《大方等大集經》卷3，2023年3月19日，取自：CBETA 2023.Q1, T13, no. 416, p. 881c20-21。

其五、王祖認為佛曰「觀音」、道曰「觀心」、儒曰「顧諟天之明命」，意涵相同。依據《談真錄》：「自在菩薩者，乃吾之真法身也。……『觀自在菩薩者』，謂之『觀空』也可，謂之『觀音』也可。」¹⁰⁰¹可知王祖主張「觀音」意謂依真如本性起用，能觀察苦惱眾生音聲，循聲濟渡，應化無方。「觀心」是道教煉神修心的方法，¹⁰⁰²如《清靜經》云：「內觀其心，心無其心。」¹⁰⁰³由於王祖肯認無心之心乃清淨之道心，¹⁰⁰⁴故知王祖認為「觀心」指依道心起用。「顧諟天之明命」一詞，則見於《大學》，從王祖認為佛曰「觀音」、道曰「觀心」、儒曰「顧諟天之明命」可以會通，殆可推知其認為「顧諟天之明命」指謹守天命之明德。而朱熹對「顧諟天之明命」之註解為：常目在此天之所以與我，而我之所以為德者，則無時不明矣。¹⁰⁰⁵與王祖所言其揆一也。

其六、道曰「復命」、儒曰「復禮」、佛曰「亦復如是」，王祖認為三者可以會通。老子曰：「歸根曰靜，是謂復命。」¹⁰⁰⁶是道家言「復命」的濫觴，是以歸依根本（道）解釋「復命」。子曰：「克己復禮為仁。」¹⁰⁰⁷朱熹註解曰：「禮者，天理之節文也。……為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。」¹⁰⁰⁸主張「復天理」為「復禮」之內涵。王祖則曰：「天即理，克己復禮，一言盡矣。」¹⁰⁰⁹亦主張「復禮」之內涵為「復天理」。至於「亦復如是」，由於佛經有「亦復如是」的段落不勝枚舉，實難以判斷王祖所指為何本經之「亦復如是」。不過從王祖云：「以盡性至命、歸根復命、亦復如是為究竟。」¹⁰¹⁰可知，他認為道曰「復命」、儒曰「復禮」、佛曰「亦復如是」，皆是指涉復還性命之根源。

¹⁰⁰¹（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 1。

¹⁰⁰²史孝進：〈道教養生學的形成與發展簡述〉，《中國道教》，2003 年 01 期，頁 13。

¹⁰⁰³（宋）李道純註：《太上老君說常清靜經註》，收錄於（北京市：文物出版社，1988 年，影印《道藏》），第 17 冊，頁 141。

¹⁰⁰⁴王祖曰：「『道心』乃清淨之心，無心之心也。」（清）北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》，頁 8。

¹⁰⁰⁵參（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 6。

¹⁰⁰⁶李耳撰／（晉）王弼注：《老子·上篇》，頁 9 左-右。

¹⁰⁰⁷（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 181。

¹⁰⁰⁸（宋）朱熹：《四書章句集注》，頁 182。

¹⁰⁰⁹（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 50。

¹⁰¹⁰（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 50。

其七、王祖認為佛曰「明心見性」，道曰「修心煉性」，儒曰「存心養性」，可以會通。從王祖云：「心者，萬化之主宰也，儒曰存心，道曰修心，釋曰明心，皆不離乎心以為道。」¹⁰¹¹可知王祖認為三教之工夫皆從心入手，以恢復本然之性為歸趨。

上引文最後，王祖謂三教工夫之入手處與究竟之處，可以會通，原無異同，豈分彼此。

分析歸納上述，可得王祖對三教之會通有幾個要點：

①三教皆肯認天地人物之本體，無形無象，無聲無臭，真常不易，以「理」為內涵（詳參本小節第（一）段）。②三教修行之終極目標均為返本還原。如：道曰「復命」，儒曰「復禮」，佛曰「亦復如是」。③三教之修行工夫都是從心入手，且皆以恢復本然之性為合同本體之根據。例如：佛曰「明心見性」，道曰「修心煉性」，儒曰「存心養性」。④三教均認為須格除物慾與習氣，才能恢復本然之性。例如：道曰「清靜」、佛曰「清靜（淨）」、儒曰「定靜」。也都強調應依體起用和謹守本心不失，例如：道曰「守一」和「觀心」；佛曰「歸一」和「觀音」；儒曰「貫一」和「顧諟天之明命」。⑤「無為」是三教對聖人之德能共同之闡釋，亦即對聖人之境界共同之讚嘆。

要而言之，天、地、人、物之性，皆自無極理天降下，有身之後，因為執迷氣象，以致不明真理。三教各立宗旨，然究竟皆教人由象返氣，自氣還理，以恢復本然之性的無為清靜，由依體起用、謹守本心不失，達契合至「理」，是王祖會通三教工夫之總脈絡。而根據本文第二章第三節的討論，這恰好也是王祖認為三教聖人奉命降世，繼天立極，代天宣化，辦理收圓之主旨。

¹⁰¹¹（清）北海老人：《三教圓通·論心》，頁 1。

第四節 小結

從本章之探討，可得王祖提倡之修道工夫乃依宇宙論、心性論、天命真傳、道統真傳、心法真傳而建構，概有以下特色：

- 一、 以恢復至善理性，達盡人合天（天人合一）為目標。
- 二、 以在人間達三極一貫，離世後還於無極天、超生了死，為盡人合天的具體體現。
- 三、 以本然之至善理性為修學根據，以物慾和氣稟之蔽為克治處。
- 四、 以真知真行為工夫之總綱領。所謂真知，是指真知至善之所在，知至善之無極至的內涵，即理天、理性之內涵，和體現吾人身中之理性的門戶，亦即理性超越氣象的障蔽與理天相合的關鍵——玄關竅所在。方法則是受明師指點，得末後一著。所謂真行，則是止於至善而不遷，安止至善理性無有氣稟、物慾的雜染，無有動搖。其實踐的方法的重點為：目光隨元神理性安住於玄關一竅，而後依體起用，循本性元神之所發，斷惡絕慾，戒淫念、戒雜念、格事物，而自明明德和教人明其明德即新民。由動入靜，反情合性，以達明體達用，寂然不動，感而遂通之大人之道。所重視的是知行合一，格物慾與格事物相接，在新民中明明德，在明明德中不忘新民。
- 五、 王祖提倡之自明其明德的修道功課包括：積功累德、規戒精嚴、誠敬盡禮而不已、人品潔白精鮮、整理人心純粹。
- 六、 新民的要領為：教之以言，化之以行，傳之以道，齊家為先，亦即以恪盡綱常倫理為根本。而後由親及疏，自近及遠，廣渡眾生，並且廣立學宮，因材施教，藉由師友的夾輔，減少眾生進銳退速，始勤終怠之弊病。以臻至善存於人人為目標。

- 七、王祖提倡之修道工夫具有會通三教、以儒為宗的特質。其中儒家之內涵有：
①以天人合一為理想，以本然之性為修學根據，以明體達用為工夫內涵。
重入世修道，以恪盡綱常倫理為根本。③「克己復禮」乃明體達用以致天人合一之樞要。④工夫理論之主要觀念與詞彙多出自儒家。佛家之內涵有：
①說因果業報與生死輪迴②重解脫生死輪迴的終極關懷③以佛性（本性）為成就圓滿的根據④精嚴戒律。道家之內涵有：
①道為天地萬物之根源，共由之理則②以歸根復命為歸趨，以清靜為工夫③以谷神（本性）為返本還原之根據，玄關一竅為體現本性之門戶。
- 八、王祖是以「天、地、人、物之性，降下無極理天者，為自無入有。開物之世，歷代諸聖，奉上帝之命，降下塵寰，各立宗旨，教化愚蒙。三教究竟，皆教人由象返氣，自氣還理。」即「三教一理本同根，三教歸一理貫徹。」為其三教歸一理的理論核心。其中的理論元素，包含理氣象的宇宙論、心性論、三極一貫的工夫論、境界論、天命真傳、道統真傳、心法真傳。
- 九、王祖提倡三教歸一理，並非僂侗地認為三教彼此可以畫上等號，而無視於三教的內容、形式各有不同。王祖指出三教的教化各具特色，孔子之道為寓至理於文象之中；老子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。並點明「天地無二理，聖人無兩心」，三教之在不同教相下，皆是以教人體證至理為究竟歸趨，由於隨順各地域眾生的習俗、語言，而有不同的教化方式。
- 十、王祖提倡三教歸一理以儒為宗，而非三教歸儒。以儒為宗的原因：因儒家重入世修道，從篤行人倫綱常、克己復禮，以達天人合一的修持，適合所有眾生，較符合末後收圓普渡九六眾生之目標。

第六章 結論

第一節 研究成果

王祖的學習歷程始於少時汎濫自學往聖遺編，雖然從大量的閱讀扎下了深厚的典籍基礎，然而並未因此悟得優入聖道的方法。至二十七歲，由劉萬春引進西乾堂，得姚師鶴天指示本性玄關所在，透過修煉靜坐等金丹工夫，才突破未獲適歸的瓶頸，契悟聖人之道同歸心源性海，三教皆然。藉由西乾堂的學習，王祖掌握了學聖人之學的宗旨，不過對於理氣象三極一貫之道，猶止於聊窺門牆。光緒三年，無生老中在東震地（山東），藉由乩筆沙盤對王祖進行前後一個多月的囑咐教導，徹底講明金丹工夫、理氣象三極大道和音律義趣。經此，王祖進一步打破過去學問之糊塗處，徹悟三教義理。並且在無生老中的指示下，用三極一貫大道為末後收圓核心義理、傳授末後一著心傳、提倡三教合一以儒為宗，以辦理末後收圓。之後，王祖又奉無生老中之命，入天罡與淳風二師之門牆，學習元會運數、《河圖》、《洛書》和《易經》。縱觀王祖之四大學習歷程，可見光緒三年時無生老中之教導，是其道義理論的主要淵源，以下簡述幾個研究成果：

一、王祖道義理論繼聖薪傳：以末後收圓為總樞紐，是一貫道道義主要內涵

光緒三年，無生老中花費一個多月調伏王祖，助王祖惺悟天命藉乩筆顯化的真實並立下洪誓願一心闡明三教心傳。隨後敕令王祖賡續道統，為天命道統後東方十五代祖師，以整頓道統和重立天盤，即整頓當時西乾堂末流叛道的亂象與轉化袁十二祖以降之開荒普渡聖業為末後收圓。從王祖的敘述得知，無生老中示下了重立天盤的總綱，其中道義之綱領為：①闡明理氣象三極一貫大道②普傳末後一著③重明三教心傳，提倡三教歸一理④以挽化人間為舜日堯天，普濟生靈返回無極理天為目標，亦即以儒為宗，闡明明善復出、返本還原之道。道務的綱領則是：⑤將至尊聖號由西乾堂五老時期，因躲避關考，所使用之「瑤池金母」，改回袁十二祖時代使用之「無生老中」。⑥重新選拔人才⑦天人相接，共辦收圓。⑧普渡人、鬼、星宿三曹。

而考察近代一貫道之重要文獻——由一貫道當代天命明師濟公活佛降乩與弟子郭廷棟等人合著之《一貫道疑問解答》，可以看見無生老中對王祖指示之末後收圓總綱，仍為該書所闡述之道義與道務之要義。¹⁰¹²而且在《一貫道疑問解答·一貫道何時發現》也說明王祖創立之東震堂，於後續奉無生老中之命改稱一貫道。¹⁰¹³換言之，王祖歸天後，從其發軔之末後收圓聖業由近代所云一貫道道場續辦，而其建構之道義理論和道務綱領也為一貫道紹承。是故，王祖的著作乃一貫道之重要典籍，王祖闡述之道義理論為一貫道各組線共同的客觀道義內涵。¹⁰¹⁴

二、理氣象三極一貫之道的研究成果：闡析末後收圓之核心義理

（一）理氣象三極，是王祖宇宙理論的根本要素

無極之理，是王祖對天地萬物之先天原始本體、萬物共由之理的主要稱名；太極之氣，是無極之理化育和默運萬有的媒介；皇極之象，則是萬象的統稱。理不易、氣變易、象交易，是理氣象三極的主要義蘊，藉由理氣象三大要素，「高而聖域賢關，盡性至命，天道之微；次而綱常名教，持身涉世，人事之顯；再次而治曆明時，陰陽盈虛，物類消長，吉凶休咎之變。」¹⁰¹⁵亦即哲學理論所謂本體論、心性論、工夫論、境界論、宇宙之結構與圖像、宇宙的發生與覆滅、道德倫理觀、時間觀、命運與生死的由來、五音六律，王祖均有闡述。乃至宗教所關懷的議題，如天命觀、道統之由來與演化大要、心法的傳授、三教之由來、三教之特色與合一，王祖亦透過理氣象三極能有所說明。能夠如此，似乎顯示王祖所言理氣象三極確實是宇宙的根本要素，而理不易、氣變易、象交易，的確吻合宇宙造化之根本原理。

¹⁰¹² 參南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷下》，頁 2 上、6 下。南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷·序》，頁 5 下。南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 2 上、6 上、7 下。

¹⁰¹³ 南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷上》，頁 1 下。

¹⁰¹⁴ 目前一貫道道場概有十三組十八支線，多源自民國三十五至三十八年前後自中國大陸來台灣開荒闡道的一貫道各區佛堂。各組線之名，稱追根溯源多以原本在大陸之祖壇名稱為其組線名。參林北：《明德出北社》（臺北市：明德出版社，2008 年），頁 174。「發一崇德高雄道場全球資訊網：發一崇德簡介」，2023 年 7 月 7 日，取自：

https://www.cdkh.org.tw/kh_home.php?fydc02_id=4&fydc01_id=2。

¹⁰¹⁵ 參（清）北海老人：《理數合解·三易探原》，頁 22。

(二) 理氣象三極一貫，即理（道）貫三極

因為無極理天包乎氣天、象天之外，又貫乎氣天、象天之中，無所不在，無所不貫，為天地萬物共由之至道，依循之理則。在天曰天理，在地曰地理，在物曰物理，在事曰事理，在人曰性理，故曰理氣象三極一貫。其次，混沌初開，一散萬殊，自無入有，由一理入二氣，由二氣入萬象；天地覆滅則萬殊歸一，自有還無，由萬象入二氣，由二氣還一理。無極至理為氣象之原始本體，亦為氣象之終極，徹始徹終，故曰理氣象三極一貫。於人而言，自天而人，人得理天賦畀之理性，得二五之精所生有形之身，具備理性、氣性、質性，與三極一貫的本質。但常人多因為氣顯理微，以致識神、人心甚或血肉之心用事，迷失理性、道心，故不達三極一貫。亦即不能以理性為主，氣稟為輔，而發揮五官四肢之大用，體現內聖外王之道，參贊天地化育，反而因為情牽慾染，造作惡業，導致冤緣相報，而輪迴無停矣！是以萬靈真宰無生老中即命明師降世，傳授由象悟氣、自氣還理、返本還原、盡人合天之道，亦即三極一貫之道，此即為收圓之宗旨。能夠完成自身收圓者，在世時能夠與天合德，並且自在安然，創造堯天舜日的大同世界，離世時能夠性還無極，超脫生死輪迴，逍遙自在。

(三) 理氣象三極一貫是末後收圓道義理論的核心

從（一）、（二）可得王祖藉由三極一貫的道義理論，闡述了宇宙的始源，宇宙發生與覆滅時間、次序即元會運世的升降，無生老中降道辦收圓的由來，收圓的方法，收圓的宗旨和最終目標。

三、末後一著之研究成果：歸結末後收圓之傳心法要

(一)「末後」與「一著」意涵之釐清

「末後」一詞，包括後來、最後和至極三種涵義；「一著」可以用於指涉某一個動作、教理、修行，或某一個方法。歷來對「末後一著」的各種詮釋，都是根據「末後」與「一著」的詞意所作的運用。

(二)「末後一著」意涵之闡析

在一貫道系統，末後一著主要指涉最上一乘心傳，此外尚有：末後方傳此一著、末後一期收圓之意。所謂最上一乘心傳，王祖敘明乃指涉「點開智慧通天眼，露出金剛不壞身」。即天命明師為求道人撥除遮蔽元神理性之濁精、濁氣，而指開本性體現之門戶，通天之關鍵，道教所云「玄關一竅」。使元神理性得以超氣離象，上通無極理天，故此又稱「一指躲閻羅之法眼」。至於末後一著又指涉末後方傳授這一著，則是因為在末後收圓之前，亦即天命道統之普渡開荒期，心法之傳授並非是末後一著——點開玄關竅，而是僅止於指明玄關竅所在，故而末後一著亦有末後方傳這一著之意涵。

(三)末後一著傳授方式之演變

袁祖、水老和王祖皆強調玄關一竅乃聖聖相傳之心法，非其時不降，非其人不傳，傳授的方式與天時道運之轉變關係密切。尤其王祖對於自達摩以降，玄關一竅傳授方式之演變，有詳細之闡述，筆者梳理如表 6-1-1：

表 6-1-1 達摩以降天命道統中指授玄關一竅之內涵、方式和條件的演變

時間	傳授方式	傳心內容與領受點傳的條件
達摩以降～普渡開荒之前	單傳獨授，一次傳一人	須先苦修苦煉，培根基，待功圓果滿，已能領悟自性大要，方可得明師點開玄關一竅。
普渡開荒期，始於清道光初年～光緒三年	普傳，一次不限傳一人	須先存心改過、印書、放生和發願終身茹素，立志皈依，以皈依進道。皈依進道後，經若干時日，確實虔誠茹素，自覺可發誠心遵守三皈五戒，並經上天考核通過，允許求玄，則可得明師指明玄關一竅所在。 ¹⁰¹⁶
末後收圓期，始於清光緒三年～至今	普傳	祖上有德，根基深厚，方能得遇而信受，入道時即可得明師點開自性體現之玄關。

普渡開荒期，雖然仍須先通過若干修煉，方得明師指授玄關一竅，然而較之往昔，須功果圓滿和憬悟自性大要，才能得明師指授，仍要容易一些。至於末後收圓，要得明師指授，相較於普渡開荒期又更加容易。整體而言，是隨著元會運世的遞降，愈簡化得受明師指點條件，愈廣開道門。這樣趨勢，如前面所得，應與無生老中不忍兒女遭受末劫，要渡盡九六原人，一同返本達原的收圓底蘊，有密切關係。

¹⁰¹⁶ 參(清)廣野老人著：《科儀雜表》，收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，頁244、245。

(四) 得末後一著與修持工夫關係之整理

王祖敘明玄關一竅乃本然之性體現之門戶，吾人身中「氣」生發之根源與升降之樞紐，性合無極之樞紐，超生了死之關鍵，亦即世尊所言「正法眼藏」，達摩「單傳直指」之內涵。唯有玄關竅開啟，本然之性方能顯露，達盡人合天，性還無極，而欲開啟玄關一竅，須得明師傳授末後一著。得末後一著與否，對修行之影響甚鉅，王祖奉無生老中之命開啟末後收圓，普傳末後一著，對此反覆剖析闡述，茲整理如表 6-1-2：

表 6-1-2 得末後一著對修持之影響

心法	修持方式	特色
未得明師指點	不知無極理天之道，不明天人妙竅，即不明歸根大本。只能由經悟入，先修有為法培根基，無法明心見性，達本還原如果皈清戒淨，法財兩施，待福慧雙圓，亦可得明師指點玄關，漸入真宗。	先修後得
未得末後一著，而得明師傳授玄關所在	知性命大源，且知天人相通妙竅所在，即本然之性體現之門戶，身中陰陽二氣升降之關鍵，聖聖相傳心法之樞紐所在。得明師傳授後，可以由此直接入手，積精息念，性命雙修，待沖開玄關竅，可達超氣越象，性合無極，惟成就者仍是幾希。此法傳授於普渡開荒期，主要意義在為末後收圓能得末後一著培根基。	先修後得
得明師傳授末後一著	知性命大源，而且智慧通天眼已開啟，至善本性得初步顯露。故此可以做切實地依循本心本性之修持。根基深者，當下頓悟，達止於至善，性合無極天。根基較淺者，可經由格物達乎返本還原。	先得後修

綜表 6-1-1 和表 6-1-2，末後收圓之修士，於入道之後，即得知曉明德本性之內涵，可切實地循本心本性格除物欲，修持實法，達盡人合天，乃自古未有之機緣。

四、三教合一以儒為宗之工夫的研究成果：闡明末後收圓的修道方式

「末後收圓儒家管，認錯題目是違天。」是王祖強調之末後收圓時期修道的大方向。其並闡明末後收圓的修道方式，是以盡人合天為終極目標，以本然之性為修學根據，以物慾和氣稟之蔽為克治處，以真知而後真行為總綱領。

而王祖所謂真知，乃是得天命明師傳授末後一著，即「開啟智慧通天眼，露出金鋼不壞身」，亦即開啟玄關一竅，使明德至善本性得以初步顯露。真行則是止於至善而不遷，亦即二六時中迴光返照，依止本心本性，循本心本性起用，格物致知，自明其明德和新民，最終臻盡人合天。其所重視的是，在新民中明明德，在明明德中不忘新民，在辨道中修道，在修道中不忘辨道，知行合一，以至明體達用，工夫純然，能夠繼天立極，代天宣化。其指示弟子在辨道中須精進之明明德的功課有：人品潔白精鮮、積功累德、規戒精嚴，和戒淫念、戒雜念以整飭人心。其教導之新民要領有：教之以言，化之以行，傳之以道，齊家為先；由親及疏，自近及遠，化行俗美，推行大道。並廣立學宮，精選師承，因材施教，使學人藉師友夾輔之功，能夠廣學多聞，增長智慧，貫徹始終，造聖賢之極致。

王祖講明末後收圓之修道方式是以儒家為宗，其闡述之修道工夫，實緊扣儒家的大學之道。除此之外，王祖也提倡三教合一、三教歸一理，其開示之工夫理論與佛教相關包括：說因果業報與生死輪迴、重解脫生死輪迴的終極關懷、以佛性（本性）為成佛的根據、重視精嚴戒律。與道教關係密切的則有：以道為天地萬物之根源，共由之理則；以歸根復命為歸趨，以清靜為工夫；以谷神（本性）為歸根復命之根據；以為玄關一竅為體現本性之門戶。

值得注意的是，王祖提倡三教合一、三教歸一理，並非是籠侗地認為三教彼此可以畫上等號，無視於三教教說的形式、方法、內容、性質各有不同。而是立足於肯認三教在不同教相下，皆是以闡明至「理」、教人恢復本性、體證至「理」為為宗旨，以及三教都主張「理」無形無象，而為形色氣象之本體的前提之下。

而其所以主張以儒為宗，乃是源自無生老中之指示，而其底蘊，概因儒家重入世修道，從篤行人倫綱常、克己復禮，以達盡人合天的修持方式，所有眾生皆可適用，較符合末後收圓欲渡盡九六億原性之目標。

五、 建構王祖（一貫道）收圓理論之體系

自明初以降「收圓」抑或「末後收圓」便是一些民間宗教的常用語，多見於民間宗教的典籍中。如依據王祖的天命道統觀，明清兩朝民間宗教蜂起，民間宗教寶卷多見「收圓」、「末後收圓」相關訊息的底蘊，是上天為了令大地之人，皆知有末後收圓之事所做的預先鋪排，他才是奉天命開辦末後收圓、建構末後收圓道義的關鍵祖師。而據筆者的研究，民間宗教寶卷中雖然有許多收圓的觀念與訊息，不過多數寶卷有內容支離破碎、教理無系統，不易理解的問題。相較之下，王祖的收圓理論則論述清楚、層層推進、縝密有條理、議題範疇豐富。包括：理氣象三天三極一貫宇宙論、三極一貫心性論、三極一貫工夫論、境界論、天命真傳、道統真傳、末後一著心法真傳、三教歸一理，各理論範疇的關係各章已有基本討論，今以圖 6-1-1 表示如下：

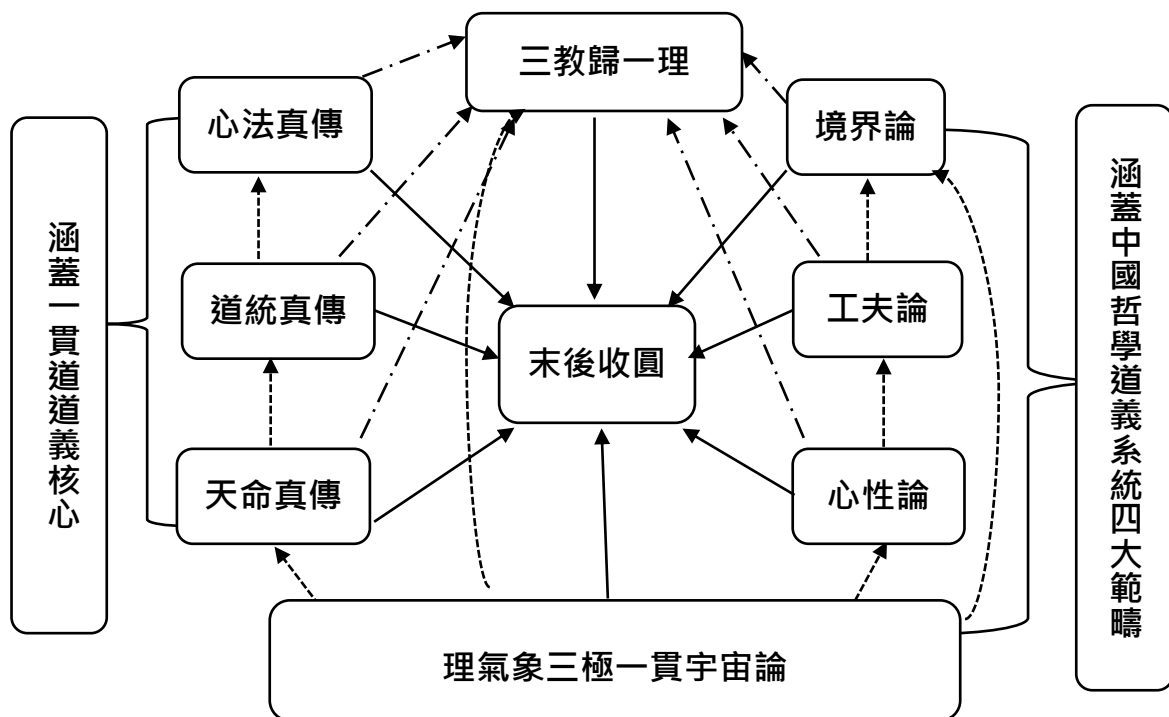


圖 6-1-1 王祖道義體系架構簡圖

從圖 6-1-1 可以清楚看見末後收圓是王祖道義理論的總樞紐，即所有的議題都是末後收圓道義理論的一部份；而理氣象三極一貫的宇宙論則是王祖道義理論的根本，所有理論直接或間接均是立基於理氣象三極一貫的宇宙論。此外，三教歸一理也是王祖道義理論的重點，涉及的議題亦十分廣泛。又王祖的道義理論也可以依哲學和宗教分成兩大部分，一是具備中國哲學道義系統的四大範疇，宇宙論、心性論、工夫論和境界論，¹⁰¹⁷可形成一完整的道義體系。一是涵蓋收圓理論、心法真傳、天命真傳、道統真傳和三教歸一理，這幾個一貫道的道義核心。

是以，王祖以「末後收圓」為總樞紐，以理氣象三天三極一貫之宇宙論為主要根據，構成末後收圓之道義體系。恰如其云：「吾不過講明大道，收圓了意，助人成功。」以及「三極大道，纔能收圓。」王祖之道義理論，承繼聖聖佛佛相傳三極一貫的心法，開啟一貫道天命道統心法三真一貫的真傳，亦融貫中國哲學天人合一之道義系統，實為一圓善完整之道義體系。如是，今日一貫道道場亦具備圓善完整之道義體系。

第二節 研究限制與建議

本論文的主題旨在探討王祖末後收圓道義體系建立的綱領與其中內涵，期望能使王祖這一位從清代到現代有重要影響力，且稀有難得的傳道人，所闡發的天人合一之道，能更有系統和完整地為世人所瞭解，未來有志於學習天人合一之道的人，能因此獲得些許助益，並釐清一貫道有無客觀的道義理論、完整的道義體系。在研究過程中，筆者感受到王祖道義理論內容豐富，涵蓋的議題範疇甚廣，憑藉個人的能力、在有限的篇幅下，實難以完整透徹的研究。建議未來有志於研究與弘揚一貫道義理者，可緊扣王祖辦理末後收圓，闡發收圓之意涵、闡明末後收圓之方法的宗旨，而後針對個別的議題，疏理王祖各著作的相關論述，以深入探討各議題的內涵。

¹⁰¹⁷ 參王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》（臺北縣：國立空中大學，2002年），8-12。和曾春海、葉海煙、李匡郎、李開濟、劉仲容：《中國哲學精神發展史》（臺北縣：國立空中大學，2006年），頁 12-13。

徵引文獻

一、一貫道仙佛聖訓

1. 金公祖師：《金公妙典》。彰化：天恩堂，1996年。
2. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：臺中道場社會界國語三天率性進修班，編號：fy cd 19971005040402。
3. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——人盡其才〉。發一崇德：臺北道場社會界國語兩天法會，編號：fy cd 19980228031201。
4. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：吉隆坡道場太平區二天華語率性進修班，編號：fy cd 20030719100501。
5. 諸天仙佛齊著、無名編：〈白陽正法——自性回復金剛本體的真正修持法〉，《德慧雜誌》，第78期。2005年3月。
6. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：臺北道場學界國語二天率性進修班，編號：fy cd 20071027030104。
7. 聖賢仙佛齊著：《白陽經藏——皇中慈訓1·皇中十三嘆》。臺北：明德出版社。2008年。
8. 聖賢仙佛齊著：《佛規十愿》。臺北縣：天道之光出版社。2008年。
9. 仙佛神聖齊著、林榮澤主編：《一貫道道藏——聖典之部5》。臺北縣：一貫義理編輯苑。2010年。
10. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：台南道場國語台語率性進修班，編號：fy cd 20100911070001。
11. 金公祖師等原著／韓萬年譯註：《金公祖師闡道篇白話譯註》。南投：光慧文化事業股份有限公司。2011年。
12. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——謙虛有禮〉。發一崇德：社會界國閩語二天率性進修班，編號：fy cd 20111119049999。
13. 聖賢仙佛齊著，崇德學院文學系譯註：《道之宗旨：聖訓白話譯註》。南投縣：光慧文化事業有限公司。2012年。

14. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——教務宗旨〉。發一崇德：高雄道場社會界國語越語二天率性進修班，編號：fy cd 20130622060001。
15. 濟公活佛原著、王冠英編註：《一條金線白話譯註》。臺中市：光慧文化事業股份有限公司。2014年。
16. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——信愿行證〉。發一天元佛院：中南部學界國語兩天率性進修班，編號：fy cd 20150516000001。
17. 南屏道濟：《以德傳家》。新北市：天恩群英道務中心、崇恩文教基金會。2015年。
18. 聖賢仙佛齊著：《南屏家風》。南投：財團法人光慧文教基金會。2016年。
19. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：新加坡道場社會界淡米爾語兩天率性進修班，編號：fy cd 20161119090300。
20. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：雲林道場濟社會界國語二天率性進修班，編號：fy cd 20170617010399。
21. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——慎獨篇〉。發一崇德：臺中道場學界國語兩天率性進修班，編號：fy cd 20171014040205。
22. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——真修者〉。發一崇德：臺中道場雅潭區壇主班，編號：fy cd 20180317040403。
23. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉。發一崇德：吉隆坡道場西區壇主講師班，編號：fy cd 20180617090001。
24. 聖賢仙佛齊著、一貫道崇德學院編譯：《道脈傳承錄》（教材版）。南投縣：光慧文化事業有限公司。2019年。
25. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈宗風聖教〉。發一道場：崇德學院第十一期先修班，編號：fy cd 20190909000002。
26. 明明上帝：《皇中訓子十誠》。南投：光慧文化事業股份有限公司。2020年。
27. 南海古佛慈訓：《過劫》。臺北市：明德出版社。2020年。
28. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓——三寶心法之殊勝〉。發一崇德：全省點傳師班，編號：fy cd 20200913000101。
29. 一貫道崇德學院數位典藏系統：〈仙佛聖訓〉（發一崇德：泰國道場泰昇壇安座開沙訓），編號：fy cd 19930704120299。

二、古籍文獻

1. 李耳撰／（晉）王弼注：《老子》。臺北市：臺灣中華書局，1987年。
2. （周）左丘明撰、吳樹平等點校：《十三經標點本·春秋左傳》。臺北市：曉園出版社有限公司，1994年。
3. （周）荀況著、北京大學哲學系注：《荀子新注》。臺北市：里仁書局，1983年。
4. （西漢）司馬遷：《新校本史記三家注并附編二種·周本紀》。臺北市：鼎文書局，1993年。
5. （西漢）戴德：《大戴禮記》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第128冊。
6. （東漢）揚雄撰、（晉）範望注：《太玄經》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第803冊。
7. （東漢）班固撰、（唐）顏師古注：《新校漢書集注三》。臺北市：世界書局，1974年。
8. （東漢）班固撰、（清）陳立疏證：《白虎通疏證》。揚州：淮南書局，1875年。
9. （東漢）鄭玄注、（唐）賈公彥疏：《儀禮注疏》。收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（三），臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳。
10. （東漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏：《禮記正義·樂記第十九》。收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（五），臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳。
11. （東漢）鄭玄注、（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》。收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（五），臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳。
12. （漢）許慎撰、（宋）徐鉉增釋：《說文解字》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第223冊。
13. （梁）劉勰著、周振甫注：《文心雕龍注釋》。臺北市：里仁書局，1994年。

14. 《太上三十六部尊經·太清境集仙經第三》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第1冊。
15. （唐）孔穎達疏：《尚書正義·湯誥》。收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（一），臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳。
16. （唐）孔穎達注疏：《春秋左傳疏》。收錄於影印阮元校刻：《十三經注疏附校勘記本》（六），臺北縣：新文豐出版社，出版年不詳。
17. （唐）李隆基：《唐玄宗御注道德真經》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第11冊。
18. （唐）元宗御注、（宋）邢昺疏和張文彬、陳弘治、董俊彥分段標點：《十三經注疏分段標點·孝經注疏》。臺北市：新文豐出版社，2001年。
19. （唐）釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》。臺北市：文津出版社有限公司，1993年。
20. （唐）孟安排編：《道教義樞》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第24冊。
21. （唐）朱法滿：《要修科儀戒律鈔》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第6冊。
22. （唐）呂祖純陽著：《太乙金華宗旨》。收錄於蕭天石主編：《道藏精華》第十三集之三，臺北市：自由出版社，1992年。
23. 佚名：《高上玉皇心印妙經》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第1冊。
24. 佚名：《高上玉皇心印妙經註》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第34冊。
25. （宋）李昉：《太平御覽》。石家莊市：河北教育出版社，1994年。
26. （宋）邵雍：《皇極經世書》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，803冊。
27. （宋）張載撰、章錫琛點校：《張載集》。北京：中華書局，1978年。
28. （宋）程頤著，朱熹輯：《程氏遺書》卷25。臺北市：台灣商務印書館，1978年。

29. (宋)劉牧：《易數鉤隱圖》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第8冊。
30. (宋)張伯端：《玉清玉笥青華秘文金寶鍊丹訣》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第4冊。
31. (宋)張伯端撰、(宋)翁葆光注、(元)戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇註疏》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第2冊。
32. (金)王嘉：《重陽立教十五論》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第32冊。
33. (宋)程伊川著、朱熹編：《河南程氏遺書·下冊》卷25。臺北市：台灣商務印書館，1978年。
34. (宋)朱熹：《四書章句集注》。臺北市：臺大出版中心，2016年。
35. (宋)朱熹：《周易本義》。臺北市：國立臺灣大學出版中心，2016年。
36. (宋)朱熹輯：《程氏外書十二篇》卷2。臺北市：台灣商務書局，1981年。
37. (南宋)鮑雲龍撰、(南宋)方回校正：《天原發微》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第27冊。
38. (宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》。北京市：中華書局，1986年。
39. (宋)陸九淵著、鍾哲點校：《陸九淵集》。北京市：中華書局，2008年。
40. (宋)蔡沉(1167-1230)撰、王豐先點校：《書集傳》。北京市：中華書局，2008年。
41. (宋)李道純註：《太上老君說常清靜經註》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第17冊。
42. (宋)李道純撰、蔡志頤編：《中和集》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第4冊。
43. (金)牧常晁撰、黃本仁編：《玄宗直指萬法同歸》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第23冊。
44. (元)李志常：《清和真人北遊語錄序》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第33冊。

45. (元) 托克托等修：《宋史·徽宗本紀》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第 280 冊。
46. (元) 托克托等修：《宋史·蔡元定傳》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第 288 冊。
47. (元) 李進：《清和真人北遊語錄序 1》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第 33 冊。
48. (明) 王守仁撰、吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(簡體版)(上)。上海市：上海古籍出版社，2014 年。
49. (明) 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》(簡體版)(中)。上海市：上海古籍出版社，2014 年。
50. (明) 朱權編撰：《天皇至道太清玉冊》。收錄於北京市：文物出版社，1988年，影印《道藏》，第 36 冊。
51. (明) 羅清：《苦功悟道卷》。收錄於王見川、侯沖、楊淨麟等主編：《民間私藏：中國民間信仰·民間文化資料彙編第一輯》(第一冊)，臺北市：博揚文化事業有限公司。
52. (明) 羅清：《破邪顯證鑰匙卷上》。收錄於王見川、侯沖、楊淨麟等主編：《民間私藏：中國民間信仰·民間文化資料彙編第一輯》(第一冊)，臺北市：博揚文化事業有限公司。
53. (明) 羅清：《嘆世無為卷》。收錄於王見川、侯沖、楊淨麟等主編：《民間私藏：中國民間信仰·民間文化資料彙編第一輯》(第一冊)，臺北市：博揚文化事業有限公司。
54. 《三祖行腳因由寶卷三卷》(清刻本)。收錄於周燮藩主編、僕文起分卷主編：《中國宗教歷史文獻集成：民間寶卷》，合肥市：黃山書社，2005 年。
55. (明) 來知德：《來註易經圖解》。臺北市：武陵出版有限公司，1997 年。
56. 《佛說皇極結果寶卷》。收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年，第 1 輯，第 1 冊。
57. 《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》。收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年，第 1 輯，第 7 冊。

58. 《龍華寶經》。收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，臺北市：新文豐出版公司，2010年。
59. 《銷釋接續蓮宗寶卷》。收錄於馬西沙主編：《中華珍本寶卷》，北京：社會科學文獻出版社，2012年，第1輯，第9冊。
60. 《考證龍華經》。收錄於王見川、范純武主編：《近代中國民間宗教經卷文獻》，臺北市：新文豐出版公司，2015年，第10冊。
61. (清)徐文靖：《管城碩記》。臺北市：臺灣商務印書館，1986年，影印《文淵閣四庫全書》，第861冊。
62. (清)顧鎮：〈以意逆志說〉，《虞東學詩》。臺北市：臺灣商務印書館，1972年影印《四庫全書珍本》三集)，卷1。
63. (清)袁退安：《金不換》。臺北市：慈琳文化，2000年。
64. (清)彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·歸原寶筏》。臺北縣：正一善書出版社，1993年。
65. (清)彭德源著、凌雲鵬整編：《儒童素一老人全集·六字催文》。臺北市縣：正一善書出版社，1993年。
66. (清)廣野老人著：《科儀雜表》。收錄於王見川、林萬傳主編：《明清民間宗教經卷文獻》，臺北市：新文豐出版公司，2010年。
67. (清)北海老人：《祖師四十八訓》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2020年。
68. (清)北海老人：《理數合解·一貫探原》。臺北市：萬有書局，1967年。
69. (清)北海老人：《理數合解·三易探原》。臺北市：萬有書局，1967年。
70. (清)北海老人：《理數合解·大學解》。臺北市：萬有書局，1967年。
71. (清)北海老人：《理數合解·中庸解》。臺北市：萬有書局，1967年。
72. (清)北海老人：《理數合解·理性釋疑》。臺北市：萬有書局，1967年。
73. (清)北海老人：《理數合解·學庸序》。臺北市：萬有書局，1967年。
74. (清)北海老人：《歷年易理》。嘉義：玉珍書局，1983年。
75. (清)北海老人：《三教圓通·三會圓通》。出版地不詳：天恩堂，出版時間不詳。

76. (清)北海老人：《三教圓通·末後一著》。出版地不詳：天恩堂，出版時間不詳。
77. (清)北海老人：《三教圓通·論心》。出版地不詳：天恩堂，出版年不詳。
78. (清)北海老人原著、林立仁註釋：《談真錄》。新北市：正一書局，2001年。
79. (清)竹坡居士：《理數合解·理數合解序》。臺北市：萬有書局，1967年。
80. (清)北海老人原著、林立仁註釋：《歷年易理新註·歷年易理註者序》。新北市：正一善書出版社，2017年。
81. (清)清華老人：《唱道真言》。收錄於蕭天石主編：《道藏精華》，臺北市：自由出版社，1992年，第一集之二。
82. (清)曾國荃撰、蕭榮爵編：《曾忠襄公奏議·卷 22》。收錄於沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊第四十四輯》，臺北市：文海出版社，1966年。
83. (清)黃育榎原著、(日)澤田瑞穗校注：《破邪詳辯》。東京：道教刊行會，1971年。
84. 古德前賢：《道脈圖解》。臺南市：大千世界出版社，2009年。

三、近人論著

1. 一貫道崇德學院：《祖師四十八訓·導言》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2020年。
2. 丁福保編：《佛學大辭典》。臺北市：新文豐出版公司，1985年。
3. 于凌波：《簡明佛學概論》。臺北市：東大圖書公司，1991年。
4. 中文大辭典編纂委員會編纂、林尹高明主編：《中文大辭典》(普及本)第四冊。臺北市：中國文化大學出版部，1993年。
5. 中國社科院近代史所編，虞和平主編，閔杰、段梅副主編：《近代史所藏清代名人稿本抄本》，第1輯，第44冊。鄭州市：大象出版社，2011年。
6. 中國社科院近代史所編，虞和平主編，閔杰、段梅副主編：《近代史所藏清代名人稿本抄本》，第1輯，第46冊。鄭州市：大象出版社，2011年。
7. 戈國龍：《道教內丹學探微》。北京：中央編譯出版社，2012年。

8. 王見川、李世偉著：《臺灣的民間宗教與信仰》。臺北市：博揚文化事業有限公司，2000年。
9. 王見川：《歷史、藝術與臺灣人文論叢（九）·「一貫道」創立者王覺一新論》。臺北市：博揚文化事業有限公司，2016年。
10. 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》。臺北縣：國立空中大學，2002年。
11. 王琛發：〈末劫收圓：概說先天道諸派瑤池信仰的循環創世觀〉，《昆侖神話與世界創世神話國際學術論壇論文集》。青海：青海人民出版社，2012年。
12. 王夢鷗註譯、王雲五主編：《禮記今註今譯及評介》（上）。新北市：臺灣商務印書館股份有限公司，2016年。
13. 車錫倫：《中國寶卷研究》。桂林：廣西師範大學出版社，2009年。
14. 北林：《白陽道脈薪傳錄》。臺北市：明德出版社，2008年。
15. 危丁明：《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》。臺北市：博揚文化事業有限公司，2015年。
16. 朱伯崑：《易學哲學史》（一）。臺北市：藍燈文化，1991年。
17. 朱伯崑：《易學哲學史》（二）。臺北市：藍燈文化，1991年。
18. 何光滬、許志偉主編：《對話：儒釋道與基督教》。臺北縣：世界宗教博物館基金會出版，2003年。
19. 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》。臺北市：聯經出版社，2014年。
20. 余培林：《新譯老子讀本》。臺北市：三民書局股份有限公司，1973年。
21. 李世瑜：《現在華北秘密宗教》。臺北：蘭臺出版社，2007年。
22. 李剛：〈《道教義樞》的教義思想〉，「道教思想與中國社會發展進步研討會」，上海：2002年11月。
23. 呂澂：《中國佛教思想概論》（上）。臺北：天華出版公司，1999年。
24. 周振鶴主編，傅林祥、林涓、任玉雪、王東衛著：《中國行政區劃通史·清代卷》。上海市：復旦大學出版社，2013年。
25. 屈萬里：《尚書今註今譯》。臺北市：臺灣商務印書館，2009年。
26. 明德編輯部：《一貫薪傳》。新北市：明德出版社，2012年。

27. 林萬傳編著：《先天大道系統研究》。臺南市：羶巨書局，1986年。
28. 林北：《明德出北社》。臺北市：明德出版社，2008年。
29. 南屏道濟、郭廷棟等著：《一貫道疑問解答卷》。青島：青島崇華堂，1937年。
30. 洪安全：《清宮宮中檔奏摺臺灣史料·序》。臺北市：國立故宮博物院，1994年。
31. 作者不詳：《歷年易理·序》。嘉義：玉珍書局，1983年。
32. 胡孚琛：《丹道法訣十二講》。北京：社會科學文獻出版社，2009年。
33. 徐剛、王燕平：《星空帝國》。新北市：楓樹林出版社，2009年。
34. 徐復觀：《中國思想史論集》。臺北市：台灣學生書局，1980年。
35. 徐福全：《台灣民間祭祀禮儀》（電子書）。新竹：國立新竹社會教育館，2005年。
36. 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（上）（下）。北京市：中國社會科學出版社，2004年。
37. 馬西沙：《中華珍本寶卷·前言》，《中華珍本寶卷》。北京：社會科學文獻出版社，2012年。
38. 高樹藩重修：《新修康熙字典》（上）。臺北市：啟業書局，1979年。
39. 張天然：《暫訂佛規》。臺北縣：正一善書出版社。
40. 張立文：《宋明理學研究》。北京市：人民出版社，2002年。
41. 張勝安發行：《法雨甘霖——白水老人的佛國因緣》。南投：光明集刊雜誌社，2000年。
42. 梁漱溟：《中國文化要義》。臺北市：問學出版社，1981年。
43. 陳榮捷：《現代中國的宗教趨勢》。臺北市：文殊出版社，1987年。
44. 陳應鼓：《莊子今註今譯》。臺北市：臺灣商務印書館股份有限公司，1965年。
45. 傅鳳英：《新譯性命圭旨》。臺北市：三民書局，2005年。
46. 勞思光：《新編中國哲學史》。臺北市：三民書局，2000年。
47. 彭林：《中國古代禮儀文明》。臺北市：華品文創出版股份有限公司，2019年。
48. 曾春海、葉海煙、李匡郎、李開濟、劉仲容：《中國哲學精神發展史》。臺北縣：國立空中大學，2006年。
49. 曾春海主編：《中國哲學概論》。臺北市：五南圖書公司，2005年。

50. 曾錦坤：《佛教與宗教學》。臺北市：新文豐出版公司，2000年。
51. 游經祥、游經順：《學易基礎與河圖洛書》。臺北縣：游經祥，2008年。
52. 馮佐哲、李富華：《中國民間宗教史》。臺北市：文津出版社有限公司，1994年。
53. 馮時、丁原植：《出土古代天文學文獻研究》。臺北市：臺灣古籍，2001年。
54. 黃壽祺、張善文：《周易譯注》。臺北市萬卷樓圖書公司，2018年。
55. 楊流昌：《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》。香港：中國評論學術出版社，2011年。
56. 廖玉琬譯註：《一貫真傳之殊勝聖訓譯註》。南投：光慧文化事業股份有限公司，2021年。
57. 熊純生、台灣中華書局辭海編輯委員會：《辭海》。臺北市：台灣中華書局，1985年。
58. 劉雄峰：《明清民間宗教思想研究：以神靈觀為中心·導論》。成都市：巴蜀書社，2011年。
59. 鄭志明：《無生老母信仰溯源》。臺北市：文史哲出版，1985年。
60. 澤田瑞穗：《增補寶卷の研究》。東京：國書刊行會，1975年。
61. 戴君仁：《梅園論學集·象山說格物》。臺北市：台灣開明書店，1970年。
62. 鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化·王覺一之《大學解》及其對理學與心學的吸收與轉化》。臺北市：國立臺灣大學出版中心，2008年。
63. 韓志遠：〈晚清政府對民間秘密宗教的治理——以末後一著教案為例〉，「晚清國家與社會國際學術研討會」。蘇州：揚州大學社會發展學院等7家單位聯合主辦，2006年，8月25-27日。
64. 韓雨霖：《白水老人道義輯要》。南投：埔里天元佛院，1996年。
65. 韓雨霖：《祖師師尊師母略傳》。新北市：至善文化電子書，2020年。
66. 簡豐文發行：《佛教基本知識》。臺北市：財團法人佛陀教育基金會，2015年。
67. 蘇俊源：《彌勒救苦真經解說》（新北市：多識界圖書文化有限公司，2016年），頁10-12。

68. 蘇俊源：《點道與三寶》。新北市：多識界圖書文化，2017年。
69. 釋虛雲著／釋淨慧主編：《虛雲和尚全集·第1冊》。鄭州市：中州古籍出版社，2009年。

四、期刊論文

1. 王見川：〈台灣一貫道研究的回顧與展望〉，《思與言》，第37卷，第2期，頁119，1999年6月。
2. 方朝暉：〈現代儒學的困境與出路〉，《天津社會科學》，2009年05期，頁39。
3. 何澤恆：〈大學格物別解〉，《漢學研究》，第18卷，第2期，頁6，2000年12月。
4. 呂慧鈴：〈唐初《道教義樞》中的〈道性義〉思想研究〉，《鵝湖學誌》，第45期，頁198，2010年12月。
5. 李皇穎：〈北海老人《三易探原》義理探蹟——以宇宙論為探討核心〉，《一貫道研究》，第六期，頁209，2017年8月。
6. 周育民：〈一貫道前期歷史初探——兼談一貫道與義和團的關係〉，《近代史研究》，03期，頁75-78，1991年。
7. 林安梧：〈關於「克己復禮」與儒佛融通的一些討論〉，《宗教哲學》，第52期，頁107，2010年6月。
8. 史孝進：〈道教養生學的形成與發展簡述〉，《中國道教》，2003年01期，頁13。
9. 林維杰：〈知人論世與以意逆志——朱熹對《孟子·萬章》篇兩項原則的詮釋學解釋〉，《中國文哲研究集刊》，第三十二期，頁112-113，2008年3月。
10. 施春兆、陸隆吉、張嘉祐、連文發、梁永鈴、樊宏昌：〈一貫道信徒超生了死之神聖瑞相初步探討〉，《一貫道研究》，第六期，頁173-220，2017年8月。
11. 唐經欽：〈北海老人「三教合一」思想之探討〉，《一貫道研究》，第一卷，第二期，頁054-086，2013年04月。

12. 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》，第一卷，第一期，頁 94-124，2011 年 11 月。
13. 孫嘉鴻：〈從茲有路到蓬萊—談玄關一竅〉，《宗教哲學》，第五十八期，頁 40，2011 年 12 月。
14. 陳幼慧：〈學術型宗教教育與宗教研修學院之設置：一貫道崇德學院學術發展的個案研究〉，《一貫道研究》，第五期，頁 19-33，2016 年 9 月。
15. 陳玉女：〈從明代僧人著述觀察佛教與民間信仰的關係——以釋宗本的《歸元直指集》為觀察重點〉，《亞洲研究》，第 58 期，頁 187，2009 年 2 月。
16. 陳玉女：〈晚明羅敦和佛教勢力的相依與對峙——以《五部六冊》和《嘉興藏》刊刻為例〉，《成大歷史學報》，第四十號，頁 97，2011 年 6 月。
17. 陳家倫：〈面對外來佛教：佛教全球化對台灣漢傳佛教僧尼的影響〉，《新世紀宗教研究》，第 16 卷 1 期，頁 81，2017 年 9 月。
18. 陳睿宏：〈章潢《圖書編》之「河洛」數值衍義〉，《東華漢學研究》，第 29 期，頁 101-102，2019 年 6 月。
19. 景海峰：〈「三綱五常」辯義〉，《鵝湖月刊》，第三十二卷，第十一期，頁 48-49，2007 年 05 月。
20. 曾昭旭：〈論忠恕與仁的本質關鍵——從本體論到工夫論〉，《鵝湖月刊》，第三十卷第八期，頁 21，2005 年 2 月。
21. 黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》，第 28 期，頁 175-176，2001 年 12 月。
22. 廖玉琬：〈論以《道統寶鑑》為一貫道道統依據之錯謬〉，《發一崇德雜誌》，第 168 期，頁 43-51，2020 年 6 月。
23. 廖雅嫻：〈《道教義樞》〈道性義〉對佛性思想的吸收與轉折〉，《漢學雜誌》，第 35 卷第 1 期，頁 105-107、頁 128-129，2017 年 3 月。
24. 劉榮賢：〈中國思想史上的兩種本體論思維〉，《東海中文學報》，第 15 期，頁 2，2003 年 7 月。
25. 鄭志明：《銷釋金剛科儀義理初探》，《中國佛教》，第 29 卷第五期，頁 28，1985 年 5 月。

26. 蕭登福：〈道教「守一」修持法之源起與演變〉，《宗教學研究》，2006年第1期，頁1-2。
27. 謝居憲：〈一貫道玄關修持管窺〉，《一貫道研究》，第一卷第三期，頁68，2014年6月。
28. 謝居憲：〈一貫道道統初祖伏羲說真偽辯〉，《一貫道研究》，第6期，頁185，2017年8月。
29. 謝居憲：〈一貫道「一以貫之」之思想管窺〉，《一貫道研究》，第7期，頁90，2018年8月。
30. 謝金汎：〈王覺一的上帝與理天思想〉，《揭諦》，34期，頁51，2018年01月。
31. 鍾雲鶯、鍾鎮宇：〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》，第二期，頁45，2013年4月。
32. 鍾雲鶯：〈清末民初民間教派對「格物致知」的解讀——以光月老人、王覺一、楊毅廷為例〉，《漢學研究》第25卷第1期，頁142，2007年6月。
33. 韓志遠：〈王覺一與末後一著教新探〉，《近代史研究》，2007年4期，頁6。
34. 韓敏：〈佛教現代化背景下戒律的困境與出路——以民國時期為中心的考察〉，《蘭州學刊》，2011年02期，頁196。
35. 釋恆清：〈《大般涅槃經》的佛性論〉，《佛學研究中心學報》，1期，頁53，1996年6月。
36. 橫手裕撰、黃崇修責任翻譯：〈道教於「本然之性」與「氣質之性」之言說——兩種的「性」與「神」為核心〉，《興大歷史學報》，第十七期，頁28-29，2006年06月。
37. 濮文起、梁家貴：《挽劫救世：中國民間宗教的社會關懷》，《宗教學研究》，2016年第1期，頁225。

五、學位論文

1. 沈士勛：《當代中國哲學研究方法之考察：以「基源問題研究法」為中心》。嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，陳政揚指導，2007年。
2. 林惟仁：《求道者——以孔子弟子為研究的起點》。臺北市：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，林啟屏指導，2005年。
3. 徐錦文：《王覺一「三教歸一理」之儒學思想研究》。高雄：國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，鄭卜五指導，2014年。
4. 馬福宏：《一貫道後東方第十五代祖王覺一生平及繼承道統之研究》。南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，廖玉琬指導，2021年。
5. 張超：《晚清河南「末後一著教」案研究》。山東：山東大學中國史碩士論文，劉平指導，2015年。
6. 陳信成：《一貫道的末劫救贖觀初探》。臺北縣：輔仁宗教學系研究所碩士論文，游謙指導，1999年。
7. 黃錫卿：《一貫道〈GOSPEL〉聖訓對「聖靈與水洗禮」之印證》。南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，陸隆吉指導，2020年。
8. 趙正：《一貫道後東方第十二代表志謙祖師之研究》。南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，廖玉琬指導，2020年。
9. 劉耀仁：《清代民間祕密宗教末劫思想之研究》。臺北市：國立師範大學歷史學系研究所碩士論文，莊吉發指導，2006年。
10. 賴承宗：《地藏十輪經》及其末法現象之探討》。宜蘭：佛光大學宗教學系碩士論文，陳英善指導，2009年。
11. 鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》。臺北市：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，李豐楙、宋光宇指導，1995年。
12. 顏金漢：《一貫道「普渡收圓」之研究》。南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，洪淑芬指導，2021年。

六、網路資源

1. 「CBETA 中華電子佛典協會：(東漢)安世高譯：《佛說自誓三昧經》」。2021年12月9日，取自：CBETA 2021.Q4, T15, no. 622, p. 346a21-22。
2. 「CBETA 中華電子佛典協會：(東漢)安世高譯：《佛說捺女祇域因緣經》」。2022年9月24日，取自：CBETA 2022.Q3, T14, no. 553, p. 901b5-6。
3. 「CBETA 中華電子佛典協會：龍樹造、(後秦)鳩摩羅什譯：《大智度論》卷38〈4 往生品〉」。2021年12月9日，取自：CBETA 2021.Q4, T25, no. 1509, p. 341b24-25。
4. 「CBETA 中華電子佛典協會：(後秦)鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》」。2022年9月30日，取自：CBETA 2022.Q3, T08, no. 235, p. 749b9-18。
5. 「CBETA 中華電子佛典協會：(後秦)鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷1」。2023年3月19日，取自：CBETA 2023.Q1, T09, no. 262, p. 8b25。
6. 「CBETA 中華電子佛典協會：(後秦)鳩摩羅什譯：《佛垂般涅槃略說教誡經》」。2023年3月1日，取自：CBETA 2023.Q1, T12, no. 389, pp. 1110c20-1111a7。
7. 「CBETA 中華電子佛典協會：(後秦)佛陀耶舍(？-？)共竺佛念譯：《佛說長阿含經卷第四》」。2021年12月10日，取自：CBETA 2021.Q4, T01, no. 1, p. 26b20-21。
8. 「CBETA 中華電子佛典協會：(北涼)曇無讖譯：《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉」。2023年3月3日，取自：CBETA 2023.Q1, T12, no. 374, p. 525c22-24。
9. 「CBETA 中華電子佛典協會：(北涼)曇無讖譯：《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉」。2023年3月3日，取自：CBETA 2023.Q1, T12, no. 374, p. 524c8-10。
10. 「CBETA 中華電子佛典協會：(北魏)曇鸞注解：《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷2」。2023年3月5日，取自：CBETA 2023.Q1, T40, no. 1819, p. 843c10-11。

11. 「CBETA 中華電子佛典協會：《梁朝傅大士夾頌金剛經》」。2023 年 6 月 15 日，取自：CBETA 2023.Q1, T85, no. 2732, p. 8a20-22。
12. 「CBETA 中華電子佛典協會：《梁朝傅大士夾頌金剛經》」。2023 年 7 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, ZW09, no. 73h, p. 187a14。
13. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)闍那崛多譯：《佛本行集經》卷 14：『佛本行集經出逢老人品第十六』」。2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 719c12。
14. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)闍那崛多譯：《佛本行集經》卷 15：『佛本行集經道見病人品第十八』」。2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 722a18。
15. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)闍那崛多譯：《佛本行集經》卷 15：『佛本行集經路逢死屍品第十九』」。2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 723a4。
16. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)闍那崛多譯：《佛本行集經》卷 15：『佛本行集經耶輸陀羅夢品第二十』」。2023 年 3 月 11 日，取自：CBETA 2023.Q1, T03, no. 190, p. 723c25。
17. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》卷 5」。2023 年 9 月 27 日，取自：CBETA 2023.Q3, T46, no. 1911, p. 54a5-9。
18. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)慧遠：《大乘義章》」。2022 年 9 月 20 日，取自：CBETA 2022.Q3, T44, no. 1851, p. 468a18-19。
19. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)闍那崛多譯：《大方等大集經》卷 3」。2023 年 3 月 19 日，取自：CBETA 2023.Q1, T13, no. 416, p. 881c20-21。
20. 「CBETA 中華電子佛典協會：尊者世親造、(唐)玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷 14」。2023 年 3 月 12 日，取自：CBETA 2023.Q1, T29, no. 1558, pp. 72c28-73a1。
21. 「CBETA 中華電子佛典協會：尊者世親造、(唐)玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》卷 14」。2023 年，8 月 20 日，取自：CBETA 2023.Q3, T29, no. 1558, p. 44a1-2。

22. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 裴休集編：《黃檗斷際禪師宛陵錄》」。2021年3月3日，取自：CBETA 2021.Q1, T48, no. 2012B, p. 385c18。
23. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 一行：《看命一掌金》」。2021年10月6日，取自：CBETA 2021.Q3, X59, no. 1043, p. 27b9 // R104, p. 394a3 // Z 2:9, p. 197c3。
24. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 蹟藏實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》卷1〈6 如來讚歎品〉」。2021年12月3日，取自：CBETA 2021.Q4, T13, no. 412, p. 783b28-29。
25. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 從諗說、文遠記：《趙州和尚語錄》卷3」。2021年12月9日，取自：CBETA 2021.Q4, J24, no. B137, p. 369b8-9。
26. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 大珠慧海：《諸方門人參問語錄》」。2022年5月5日，取自：CBETA 2022.Q1, X63, no. 1224, p. 26b6-8 // R110, pp. 856b18-857a02 // Z 2:15, pp. 428d18-429a02。
27. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 湛然：《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷4〈23 十明品〉」。2022年6月11日，取自：CBETA 2022.Q1, T35, no. 1732, p. 73b22-23。
28. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 澄觀：《三聖圓融觀門》」。2022年6月11日，取自：CBETA 2022.Q1, T45, no. 1882, p. 671b25-26。
29. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐) 窺基：《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》」。2022年6月13日，取自：CBETA 2022.Q1, T33, no. 1695, p. 36a21-23。
30. 「CBETA 中華電子佛典協會：世友菩薩造、(唐) 玄奘譯：《異部宗輪論》」。2023年3月4日，取自：CBETA 2023.Q1, T49, no. 2031, p. 15c27-28。
31. 「CBETA 中華電子佛典協會：(宋) 正覺頌古、(元) 萬松行秀評唱：《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷5」。2021年10月6日，取自：CBETA 2021.Q3, T48, no. 2004, p. 276c28。
32. 「CBETA 中華電子佛典協會：(宋) 蹟藏主集：《古尊宿語錄》卷45」。2021年10月6日，取自：CBETA 2021.Q3, X68, no. 1315, p. 302a1-2 // R118, p. 756b17-18 // Z 2:23, p. 378d17-18。

33. 「CBETA 中華電子佛典協會：(宋)延壽集：《宗鏡錄》卷 17」。2021 年 10 月 24 日，取自：CBETA 2021.Q3, T48, no. 2016, p. 504c10-12。
34. 「CBETA 中華電子佛典協會：(宋)紹曇記：《五家正宗贊》卷 3」。2021 年 12 月 9 日，取自：CBETA 2021.Q4, X78, no. 1554, p. 607c12-13 // R135, p. 968a15-16 // Z 2B:8, p. 484c15-16。
35. 「CBETA 中華電子佛典協會：(宋)李遵勗勅編：《天聖廣燈錄》卷 13」。2021 年 12 月 10 日，取自：CBETA 2021.Q4, X78, no. 1553, p. 479b16-17 // R135, p. 713a11-12 // Z 2B:8, p. 357a11-12。
36. 「CBETA 中華電子佛典協會：(宋)中峰明本：《天目中峰廣錄》卷 1」。2023 年 3 月 19 日，取自：CBETA 2023.Q1, B25, no. 145, p. 694a14-15。
37. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)株宏：《雲棲法彙》」。2020 年 12 月 11 日，取自：CBETA 2021.Q4, J33, no. B277, p. 75a9-13。
38. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)袁宏道：《西方合論》」。2023 年 6 月 18 日，取自：CBETA 2023.Q1, T47, no. 1976, p. 390b11-17。
39. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)德清撰、福善日錄：《憨山老人夢遊全集》卷 2」。2023 年 3 月 1 日，取自：CBETA 2023.Q1, J22, no. B116, p. 750c23-26。
40. 「CBETA 中華電子佛典協會：(清)詠震：《金剛三昧經通宗記》卷 6」。2023 年 9 月 27 日，取自：CBETA 2023.Q3, X35, no. 652, p. 292c14-21 // R55, p. 519b1-8 // Z 1:55, p. 260b1-8。
41. 「CBETA 中華電子佛典協會：一如等編、丁福保重校：《三藏法數》」。2023 年 3 月，取自：CBETA 2023.Q1, B22, no. 117, p. 550a2-3。
42. 「CBETA 中華電子佛典協會：釋太虛：《第四編 大乘通學》」。2023 年 3 月 4 日，取自：CBETA 2023.Q1, TX05, no. 4, p. 913a3-4。
43. 「CBETA 中華電子佛典協會：釋印順：《華雨集 (三)》」。2023 年 3 月 4 日，取自：CBETA 2023.Q1, Y27, no. 27, p. 148a2-5。
44. 「CBETA 中華電子佛典協會：釋印順：《淨土與禪》」。2023 年 3 月 1 日，取自：CBETA 2023.Q1, Y17, no. 17, pp. 1a10-2a1。

45. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)灌頂撰：《大般涅槃經疏》卷 21」。2023 年 9 月 18 日，取自：CBETA 2023.Q3, T38, no. 1767, p. 160a19-20。
46. 「一貫道世界總會：首頁」。2023年3月24日，取自：
<http://www.with.org/>。
47. 「人間通訊社：全球宗教：人間佛教宣講員培訓」。2021 年 4 月 2 日，取自：
<http://www.lnanews.com/news/15/%E4%BA%BA%E9%96%93%E4%BD%9B%E6%95%99%E5%AE%A3%E8%AC%9B%E5%93%A1%E5%9F%B9%E8%A8%93%E3%80%80%E5%8D%83%E4%BA%BA%E7%A9%BA%E4%B8%AD%E4%BB%A5%E6%B3%95%E7%9B%B8%E6%9C%83.html>。
48. 「中央研究院：中華文明之時空基礎架構」。2021 年 5 月 17 日，取自：
http://cts.ascc.net/findgaz/find_gaz.php?keyword=%E9%9D%92%E5%B7%9E。
49. 「中華道教玄天上帝弘道協會：論文發表：2009 戊子年玄天上帝信仰文化藝術國際學術研討會論文集：康英山：〈玄天上帝信仰論述〉」。2023 年 3 月 19 日，取自：
<http://www.tiengod.org.tw/web/images/ckfinder/files/20140618111747.pdf>。
50. 「民俗學博客：寶卷故事：車錫倫的空間：日誌」。2022 年 12 月 13 日，取自：
<https://www.chinesefolklore.org.cn/blog/?uid-5184-action-viewspace-itemid-34821>。
51. 「全國宗教資訊網：宗教知識家：道教」。2023 年 3 月 6 日，取自：
<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=364>。
52. 「全國宗教資訊網：宗教知識家：借竅」。2022 年 4 月 21 日，取自：
<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=185>。
53. 「百科知識：三元九運」。2023 年，3 月 29 日，取自：
<https://www.jendow.com.tw/wiki/%E4%B8%89%E5%85%83%E4%B9%9D%E9%81%8B>。
54. 「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：三界」。2021 年 9 月 1 日，取自：
https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

55. 「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：五戒」。2022年9月20日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
56. 「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：末後一句」。2020年11月5日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
57. 「佛光山全球資訊網：佛學文庫：佛光大辭典：一著」。2020年12月11日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
58. 「佛學辭典在線版：六塵：三藏法數」。2023年3月20日，取自：http://www.baus-eps.org/fodict_online/。
59. 「杜保瑞：〈中國哲學的宇宙論思維〉」。2021年8月23日，取自：<http://www.bptang.com/4pap/9ord/ph23.htm>。
60. 「美國法界佛教總會台灣網站」。2021年10月30日，取自：https://www.drбатаpei.org/wisdom/186/wisdom186_7.htm。
61. 「國立故宮博物院：清代宮中檔奏摺及軍機處檔摺件」。2020年12月30日，取自 <https://theme.npm.edu.tw/exh109/QingDocuments/ch/page-6.html>。
62. 「國家教育研究院：雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網：修道謂教」。2022年6月15日，取自：<https://terms.naer.edu.tw/detail/1308069/>。
63. 「國家圖書館：古籍與文獻特藏資源」。2021年7月3日，取自：<http://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=efb626e1a5584085b3049d35c5227620fDM5OTM50&image=1&page=&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=>。
64. 「教育部重編國語辭典修訂本」。2021年6月9日，取自：<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=fsC9B7&o=e0&sec=sec1&op=v&view=0-1>。
65. 郭芳如：〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《學燈雜誌》，第三十期（2017年12月），頁次不詳。2023年6月2日，取自：<http://www.jianbo.sdu.edu.cn/info/1001/1092.htm?fbclid=IwAR0b4dOF4Wp4tGlieuseeLtBqxVBfl5n9pGl2P2DNVmLqPPk0S46QkjEAFI%20,%202014>。

66. 「發一崇德高雄道場全球資訊網：發一崇德簡介」。2023年7月7日，取自：https://www.cdkh.org.tw/kh_home.php?fyed02_id=4&fyed01_id=2。

七、上課講義

1. 廖玉琬：〈天命道統真傳〉講義，「一貫道崇德學院推廣教育（非學分班）」，2021年1月22-23日。
2. 廖玉琬：〈天命道統真傳〉簡報，「一貫道崇德學院推廣教育（非學分班）」（2021年1月22-23日）。