



一貫道崇德學院一貫道研究所

碩士學位論文

一貫道「無極理天」之研究

The Limitless Heavenly Realm of Ultimate Principle

(*Wújí Lǐtiān*) in I-Kuan Tao

指導教授：洪淑芬 博士

研究生：陶桂蘭 撰

中華民國一一五年六月

學位論文網路公開授權書

本人陶桂蘭在一貫道崇德學院一貫道研究所 115學年度第二學期取得碩士學位之論文。

論文題目：一貫道「無極理天」之研究

指導教授：洪淑芬 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115年09月01日後公開

☒內部網路於115年09月01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：陶桂蘭 民國115年7月2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

陶桂蘭撰之碩士學位論文
一貫道「無極理天」之研究

The Limitless Heavenly Realm of Ultimate Principle
(*Wújí Lǐtiān*) in I-Kuan Tao

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

洪淑芬

唐經欽

指導教授

所長

中華民國一一五年六月十八日

致謝辭

本論文之完成，首要感謝天恩師德、祖師鴻慈、師尊師母聖德、白水聖帝，以及各位成道前人在天聖靈的護佑。亦感謝發一天元長聖道場彥融真君（林長圳老點傳師）與福慧元君（賴牡丹點傳師）的慈悲提拔，使後學得以在天元長聖道場學習、成長。並感謝發一天元長聖道場輔佐群代表林浴沂老點傳師的慈悲領導與承擔道務，道場所給予後學的提攜、栽培與成全，皆是成就此研究之無上助緣。

進入崇德學院學習，是後學長久以來的心願。當初承蒙陶桂英點傳師慈悲鼓勵，後學因而發心報考。報考之際，後學曾虔心叩求彥融真君慈悲撥轉成全，終能如願錄取。獲悉錄取之際，心喜之餘亦戒慎恐懼；然入學之後，校長陸隆吉老點傳師嚴謹慈悲、殷切教誨，諸位教授與學院職員亦親切關懷；同學之間相處和樂、彼此扶持，使學院洋溢著如同家一般的溫馨氛圍。

陸老點傳師一生捨身辦道、正知正見，其德行與辦道精神深為仙佛所讚嘆。第十屆開學典禮暨第十七期先修班中，濟公活佛臨壇慈示「崇德領軍」聖訓曰：「崇德領軍，實務、傳題、學術，定可奠下千古之模範也。」感謝校長以真知灼見領導學院，承擔道務傳承與學術弘揚之重任。校長於每日晨讀時總是諄諄訓勉，提醒同學論文之撰寫乃是「編天下經綸，以立教垂統」之大事，應以堅認道統、培養繼往開來之抱負為己任，更期許每位從崇德學院出去的同學皆能端端正正。校長之慈悲教誨，對後學修辦與學習皆有深切啟發，令後學受益無窮。

本研究得以順利完成，最感恩洪淑芬教授的悉心指導與耐心指正。教授德學兼備，慈悲指出「無極理天」乃一貫道道義體系之核心，實有深入研究之必要；後學因而在教授引領下開展此一論文方向。後學初入研究之時，對文獻脈絡與義理架構皆感艱難；教授為厚實所指導研究生之道學基礎，於繁忙校務與教學之餘，自民國 110 年起，迄今仍持續每週安排兩小時專題研讀，並慈悲闡發義理。若非教授循循善誘、反覆提點，後學實難逐步掌握文獻脈絡與義理架構，亦難克服研究過程中的諸多困難。教授實為後學學術與修辦道途之明燈，後學銘感五內。

感謝學院廖玉琬教授、唐經欽教授、謝居憲教授與施春兆教授的悉心教導，使後學得以在祖師著作、天命道統真傳、聖訓研究與經典義理等面向上逐步開展視野，深化對一貫道道義之理解，並於論文初審期間惠賜寶貴的修改建議，使後學得以進一步修正思路、充實內容。特別感謝口試評審委員李興華教授撥冗審閱拙文，並提出精闢的審議意見，使本論文得以更趨完善。

感謝廖綺琪點傳師與許恆遠博士協助審閱英文摘要，確認語意表達與用詞之正確性，並協助檢視「無極理天」、「太極氣天」、「皇極象天」、「無生老中」等一貫道專有名詞之英譯，使相關譯名前後一致，並符合《一貫道辭典》英譯本之用語規範。二位之細心協助，使本論文英文摘要與專有名詞表述更臻嚴謹，後學深表感謝。

感謝後學的母親鍾森妹點傳師，長久以來在修辦與生活上的支持、包容與護持，使後學能在工作、修辦與研究之間，勉力完成此一階段的學習。感謝陶桂英點傳師，體恤後學在職之身，於論文撰寫的最後階段，盡量減少道務安排，使後學能專心致力於研究。亦感謝張義昇點傳師、李文成點傳師、曹俊華點傳師與黃教儒點傳師，於後學就讀期間時常給予鼓勵與關心，使後學在學習與論文撰寫的過程中，備感溫暖與支持。

感謝劉櫻婕講師於論文初審與口試準備期間多方協助，不僅陪同初審、提醒各項注意事項，亦協助後學練講與修正表達，使後學能更從容面對審查過程。感謝陳素妮講師協助相關聖訓蒐集，以及道場諸多前賢的鼓勵與護持。亦感謝後學的外甥女劉宣妘講師，於論文撰寫的最後階段進入崇德學院就讀，也因此得以在論文初審、口試及相關事務上給予諸多協助。

論文撰寫期間，後學常感仙佛慈悲加靈賜慧；南海古佛更於後學設壇之際，賜予「慧申佛堂」之壇名，並於「鎮壇訓」中慈悲勉勵：

慧潔自性清若蓮，出塵不染抱珠圓；申言立教誨無倦，學而不厭心惓惓。

佛性平等無高下，雲泥有道德自然；堂堂大雅禮樂正，鐘鼓揚聲萬民安。

¹

此訓深意，在於慈示後學應時時返照自性，守護本心如蓮之清淨，雖處紅塵而不染塵垢，並持守人人本具之光明佛性，如抱珠在懷，圓明不失。既蒙仙佛慈

¹ 南海古佛：〈仙佛聖訓〉（發一天元長聖：臺中慧申佛堂開壇開沙訓，2022年10月10日）。

悲成全，亦當由自修自度進而發心渡化眾生，以「申言立教」之志，學而不厭、誨人不倦，將所學所得回饋於道場。「佛性平等無高下，雲泥有遁合自然」則慈示眾生雖因根器、境遇與因緣而有種種差別，然人人本具之佛性，本無貴賤高低之分；天地萬物雖有上下、清濁、動靜、形殊之異，卻皆有大道貫乎其中，因而能各依其理、各遂其性、各安其位，並相資相成於自然天理之中。由此可知，修道不離日用倫常，亦不離天地萬物之自然秩序；惟有以正道端正身心，以禮樂化民成俗，方能使教化如鐘鼓之聲遠揚，使人心歸正、社會安和。

後學亦期許自己，能藉由論文闡述道義，使一貫道之信仰、義理與修辦實踐得以更清楚呈現；並願此一學習不止於論文完成，而能落實於修己渡人之實踐中，隨分盡心，助益道場，利益眾生，期能不負天恩師德與師長成全之深恩。

摘要

「無極理天」為一貫道道義體系中最核心之信仰與義理概念。就信仰層面而言，無極理天是一貫道所稱上帝所在、眾生本源、靈性歸宿與白陽收圓終極回歸之先天理域；就義理層面而言，無極理天不是一空間化的天堂想像，而是涵攝本體主宰義、法則至理義、法界超然義與實體至善義之圓融本體。其於聖訓及經典中所呈現之先天風光，亦非與義理割裂之神話圖像，可理解為「真空妙有」與「性象合一」之信仰表述，藉由具體可感之聖境敘事，啟發修道者對性命根源與終極歸宿之信受與嚮往。

目前關於一貫道既有之研究，包括經典思想、祖師道脈、修辦實踐與收圓思想等議題已累積若干成果；然而，對「無極理天」此一核心信仰概念，尚較少從信仰表述、義理內涵與歸根實踐之關聯進行整體性詮釋。本文所欲釐清者，並非單純追問「無極理天在哪裡」，亦非僅將其視為宗教想像中的天界歸宿，而是探討一貫道所稱之「無極理天」，如何同時具有信仰歸宿、宇宙根源、性理本體與修辦實踐依據等多重意義。

本研究採用文獻分析法與比較研究法，以一貫道祖師經典、仙佛聖訓及相關儒釋道經典為主要材料，結合中國哲學之本體論、宇宙論與心性論框架進行探討。本文首先從信仰內涵切入，考察一貫道如何承繼並轉化中國思想史中「天人關係」之觀念，形成由「天人本合一」至「天人分離」，再由「天人分離」至「天人重逢」的信仰敘事結構。於此脈絡中，「無極理天」不僅是原佛子本來所自出之性命根源，也是修道者最終歸返之先天家鄉。

在信仰表述之基礎上，本文進一步從義理層面分析「無極理天」之多重內涵，將其詮釋為涵攝本體主宰義、法則至理義、法界超然義與實體至善義之圓融本體。其既是萬物生成之終極根源，亦是眾生性理之本源與價值歸宿，為體用合一之大本源。進而，本文提出「理、氣、象三極一貫」之詮釋架構，說明無極理天之實理作為至靜本體，感而遂通，透過太極氣天之一氣流行與陰陽變化，凝結成皇極象天之萬象世界，呈現一本散萬殊、自無入有之創生歷程。由宇宙生成而言，此為「理→氣→象」之順向開展；由修辦實踐而言，則為修道者在象界倫常中轉化氣質、復明性理之「象→氣→理」的返本歷程。

本文最後論證，一貫道之修辦實踐，乃依無極理天為本源與歸宿而展開之

歸根道路。修道者藉由「天命明師一指點」之殊勝機緣，頓契自身本具之性理本源；其後則在皇極象天之倫常世界中，依循《大學》「明明德、新民、止於至善」之工夫次第，透過格物致知以克化物欲，誠意正心以復明本性，修齊治平以推擴德化，最終實現天人合德之圓滿境界。此一圓滿境界又展現為三個層次：一、個體性命之圓滿，即聖賢仙佛的逍遙性天；二、人間秩序之昇華，即堯天舜日的大同世界；三、靈性終極之回歸，即原佛子團圓於無極理天。

本研究結論指出，一貫道「無極理天」思想體系，乃信仰歸宿與義理本體相互融通之整體結構；其將先天理域之信仰表述、本體宇宙之義理詮釋，以及明師一指、《大學》工夫與天人合德之修辦實踐貫通為一體。由此可知，「無極理天」不僅是一貫道對終極歸宿之信仰表達，亦是貫通本體論、宇宙論、心性論與工夫論的核心概念，並為理解一貫道之核心信仰、義理結構與修辦實踐提供整體性的哲學詮釋。

關鍵字：一貫道、無極理天、理、氣、象三極一貫、明師一指、止於至善、天人合德

Abstract

The Limitless Heavenly Realm of Ultimate Principle (*Wújí Lǐtiān* 無極理天) is one of the most central concepts of faith and doctrine within the theological and philosophical system of I-Kuan Tao. From the perspective of faith, the Limitless Heavenly Realm is the pre-celestial realm of Ultimate Principle where the Supreme Divine Reality abides; it is the original source of all beings, the spiritual homeland to which all souls ultimately return, and the final destination of the White Sun Era's Consummation. From the perspective of doctrine, however, the Limitless Heavenly Realm is not merely a spatialized image of heaven. Rather, it is an integrated ultimate reality that encompasses ontological sovereignty, supreme Principle, transcendent Dharma-realm, and the substantive perfection of the highest goodness. The pre-celestial sacred scenery described in I-Kuan Tao sacred revelations and scriptures should therefore not be understood as mythological imagery separated from doctrine. Instead, it may be interpreted as a faith-based expression of “wondrous existence arising from true emptiness” and the “unity of original nature and sacred manifestation.” Through concrete and perceptible narratives of the sacred realm, these descriptions awaken practitioners' faith, reverence, and aspiration toward the source of life-nature and the ultimate destination of spiritual return.

Existing scholarship on I-Kuan Tao has produced meaningful studies on scriptural thought, patriarchal Tao lineage, cultivation and service, and the doctrine of Consummation. However, relatively few studies have offered an integrated interpretation of the Limitless Heavenly Realm as a core concept of faith by examining the relationship among its religious expression, doctrinal meaning, and practical path of returning to the origin. This study does not simply ask “where the Limitless Heavenly Realm is,” nor does it treat the Limitless Heavenly Realm merely as a heavenly destination imagined within a religious worldview. Rather, it explores how the Limitless Heavenly Realm in I-Kuan Tao simultaneously embodies multiple meanings: the destination of faith, the source of the cosmos, the ontological ground of Nature-Principle, and the foundation for cultivation and Tao service.

This study adopts textual analysis and comparative research as its primary methods.

It draws upon I-Kuan Tao patriarchal scriptures, sacred revelations bestowed by immortals and buddhas, and relevant Confucian, Buddhist, and Tao-tradition classics as its principal materials, while engaging the frameworks of ontology, cosmology, and theories of mind and nature in Chinese philosophy. The study first begins with the faith meaning of the Limitless Heavenly Realm, examining how I-Kuan Tao inherits and transforms the Chinese intellectual tradition's understanding of the relationship between Heaven and humanity. In this process, I-Kuan Tao forms a religious narrative structure that moves from the original unity of Heaven and humanity, to the separation of Heaven and humanity, and finally to the reunion of Heaven and humanity. Within this framework, the Limitless Heavenly Realm is not only the original source from which the Primordial Buddha-Children first emerged, but also the pre-celestial homeland to which practitioners ultimately return.

On the basis of this faith expression, this study further analyzes the multiple doctrinal meanings of the Limitless Heavenly Realm, interpreting it as an integrated ultimate reality that encompasses ontological sovereignty, supreme Principle, transcendent Dharma-realm, and the substantive perfection of the highest goodness. It is both the ultimate source from which all things are generated and the original ground and value-destination of the Nature-Principle of all beings. It is therefore the great origin in which essence and function are united. Furthermore, this study proposes an interpretive framework of “the Three Ultimates unified through Principle, Qi, and Manifestation.” In this framework, the true Principle of the Limitless Heavenly Realm, as the utmost still ontological ground, responds when moved and thereby communicates with all things. Through the circulating movement of the One Qi and the transformations of yin and yang in the Supreme Polarity Qi-Heaven (*Tàijí Qìtiān* 太極氣天), it condenses into the world of myriad manifestations in the Imperial Polarity Manifestation-Heaven (*Huángjí Xiàngtiān* 皇極象天). This presents a creative process in which the One Root disperses into the ten thousand particulars, and non-being enters into being. From the perspective of cosmic generation, this is the forward unfolding of “Principle → Qi → Manifestation.” From the perspective of cultivation and Tao service, it is the return-to-origin process of “Manifestation → Qi → Principle,” through which practitioners transform their qi-endowed temperament within the ethical world of human

relationships and recover the luminous clarity of their original Nature-Principle.

Finally, this study argues that the cultivation and service practice of I-Kuan Tao unfolds as a path of returning to the root, grounded in the Limitless Heavenly Realm as both source and destination. Through the extraordinary sacred opportunity of the Heavenly Mandate Enlightened Teacher's "one-pointing" transmission, practitioners directly awaken to the source of Nature-Principle inherently present within themselves. Thereafter, within the ethical world of Imperial Polarity Manifestation-Heaven, they follow the sequence of cultivation in *The Great Learning*: "manifesting bright virtue, renewing the people, and resting in the highest goodness." Through investigating things and extending knowledge, they overcome and transform material desires; through making the will sincere and rectifying the heart-mind, they restore the luminous clarity of original nature; and through cultivating the self, regulating the family, governing the state, and bringing peace to the world, they extend moral transformation outward. Ultimately, this process realizes the perfected state of the unity of Heavenly virtue and human virtue. This perfected state unfolds on three levels: first, the fulfillment of individual life-nature, namely the free and unrestrained spiritual realm of sages, immortals, and buddhas; second, the elevation of human order, namely the world of Great Harmony symbolized by the age of Yao and Shun; and third, the ultimate spiritual return, namely the reunion of the Primordial Buddha-Children in the Limitless Heavenly Realm.

This study concludes that the doctrine of the Limitless Heavenly Realm in I-Kuan Tao constitutes an integrated structure in which faith as ultimate destination and doctrine as ultimate reality mutually interpenetrate. It unifies the faith expression of the pre-celestial realm of Ultimate Principle, the doctrinal interpretation of ontology and cosmology, and the practical path of the Enlightened Teacher's one-pointing transmission, the cultivation sequence of *The Great Learning*, and the realization of the unity of Heavenly virtue and human virtue. Therefore, the Limitless Heavenly Realm is not only I-Kuan Tao's faith expression of the ultimate destination of spiritual return; it is also the core concept that integrates its ontology, cosmology, theory of Nature-Principle, and doctrine of spiritual cultivation. As such, it provides a comprehensive philosophical interpretation for understanding the core faith, doctrinal structure, and

cultivation practice of I-Kuan Tao.

Keywords: I-Kuan Tao; Limitless Heavenly Realm; the Three Ultimates unified through Principle, Qi, and Manifestation; the Enlightened Teacher's one-pointing transmission; resting in the highest goodness; unity of Heavenly virtue and human virtue.

目 次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的	2
(一) 溯源信仰根基，釐清天人關係之原始要終	2
(二) 闡明本體宇宙論，建構三極一貫之體系	2
(三) 貫通理論與實踐，體現由體而用之修道路徑	3
第二節 文獻回顧與綜評	4
一、祖師著作及仙佛聖訓——奠定道義內在詮釋依據	4
二、學術界相關研究——提供學理分析與外部觀照	5
(一) 直接相關核心研究	5
(二) 實踐法門與修持義理相關研究	7
三、儒釋道經典之思想參照與界限——無極理天義理詮釋之比較基礎	8
第三節 研究方法與限制	12
一、研究方法	12
二、研究限制	16
第二章 一貫道「無極理天」之信仰內涵探析	19
第一節 中國思想史與一貫道「天人關係」思想之原始要終	20
一、中國思想中「天人合一」觀念之演進：從外在天命到內在心性	21
二、一貫道「天人合一」思想之結構性展開：從本合一到圓滿歸一	26
(一) 從「天人本合一」到「天人分離」	27
(二) 從「天人分離」到「天人重逢」	36
三、比較與對話：一貫道對傳統「天人合一」觀的承繼、轉化與超越	45
(一) 依天時應運天命道統的比較	46
(二) 「由上而下」與「由下而上」的天人關係動態辯證	49
(三) 「天人合一」與「天人交通」之概念區分與層次差異	52
第二節 一貫道「無極理天」先天風光之勾勒	56
一、諸天仙佛所闡述之無極妙景	57

(一) 原佛子先天同聚之本然境界呈現.....	57
(二) 理天作為精神原鄉與回歸動力之源.....	58
(三) 理天之莊嚴秩序與普渡救援.....	59
二、靈遊理天所闡述之先天妙景.....	61
(一) 〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉.....	61
(二) 《天堂地獄遊記》.....	62
三、成道前賢回天所敘述之理天景況.....	66
(一) 真空：無極理天之至靜本體與道心天堂.....	68
(二) 妙有：先天風光之性象開顯.....	70
本章小結.....	71
一、由「天人合一」至「天人重逢」：一貫道天人關係之信仰結構.....	71
二、無極理天作為回天歸宿：信仰表述中的先天理域.....	72
三、先天風光作為借象明理：真空妙有與性象合一的信仰詮釋.....	72
第三章 一貫道「無極理天」之義理內涵探析.....	75
第一節 「無極理天」之不同稱名及其義理探析.....	75
一、本體主宰義：帝、中.....	76
(一) 帝.....	77
(二) 中.....	80
二、法則至理義：道、理.....	82
(一) 道.....	82
(二) 理.....	84
三、法界超然義：無極、理天.....	88
(一) 無極.....	89
(二) 理天.....	91
四、實體至善義：中、誠.....	94
(一) 中：實體至善之中和本體.....	95
(二) 誠：實體至善之流行發用.....	97
第二節 「無極理天」之本體特質內涵探析.....	99
一、無極至理：虛靈不昧，有無一本.....	100
(一) 虛靈不昧.....	101
(二) 有無、色空、顯微同源之真義.....	103

二、無極真性：真常不壞，體用一如.....	108
(一) 真常不壞.....	109
(二) 體用一如：真性為體，神用於形.....	113
第三節 「無極理天」之宇宙論結構：理、氣、象三極一貫	116
一、理天之至靜不動：由不易之易與《河圖》之理數探析.....	117
(一) 不易之易：萬有本源與理天聖域.....	118
(二) 《河圖》圖式：理中之數、對待而靜.....	120
二、氣天之宗動流行：由變易之易與《洛書》之氣數探析.....	130
(一) 《洛書》圖式：《洛書》之「象」與「數」	130
(二) 變易之易：《洛書》變化與後天八卦.....	131
三、象天之形色質變：由交易之易與八卦之象數探析.....	153
(一) 交易之易：天地交感與質象之成.....	154
(二) 交易之易：八卦象數之分析.....	161
(三) 皇極象天：代天理物至善之所歸.....	172
四、理、氣、象三極一貫：由天道流行到人道實踐之圓融圖式	175
(一) 就「天」之理、氣、象三極一貫而言.....	175
(二) 就「人」之理、氣、象三極一貫而言.....	176
本章小結	180

第四章 一貫道「無極理天」之歸根實踐探析..... 183

第一節 實踐之基：明師一指——開啟歸根復命之門.....	183
一、末後一著：白陽普渡與回歸理天之慈航.....	184
二、明師一指：頓契性理與超生了死之根基.....	187
(一)「明師一指」之殊勝.....	187
(二) 契入「無極理天」的頓法捷徑.....	189
第二節 實踐之徑：內聖外王——大學之道的修辦工夫	194
一、大學之道：明明德、新民、止於至善.....	195
二、知止與五步功夫：定靜安慮得的實踐進路.....	199
(一)「知止」為始：由真師指點而明至善所在.....	199
(二) 功夫次第：定、靜、安、慮、得的修持過程.....	200
三、內聖之體：從「物格」到「身修」的內在證成.....	203
(一) 論「格物、致知」	204

(二) 論「誠意、正心、修身」	207
四、外王之用：從「身修」到「天下平」的德化流行	210
(一)「身修」而「家齊」：破「心辟」以立家教	211
(二)「家齊」而「國治」：家教即國教，家風化國風	212
(三)「國治」而「天下平」：德化流行以達世界大同	214
第三節 實踐之境：天人合德——止於至善之圓滿體現	216
一、個體性命之圓滿：聖賢仙佛的逍遙性天	216
(一) 本性復明：道心自在的聖賢境界	216
(二) 心開天堂：自性淨土的人間顯現	218
二、人間秩序的昇華：堯天舜日的大同世界	221
(一) 理論基礎：內在良知的社會性開展	221
(二) 理想圖景：從儒家理想到大同世界	222
(三) 實踐總綱：三才和合的宇宙運作法則	223
三、靈性終極之回歸：中子團圓在無極理天	225
(一) 人間即淨土：活佛世界的莊嚴呈現	225
(二) 天人的交融：回歸後的終極自在	226
(三) 終極的圓滿：龍華盛會與中子團圓	228
本章小結	230
第五章 結論	232
第一節 研究成果	232
一、釐清一貫道「天人關係」之信仰結構：由本合一、分離至圓滿歸一	232
二、說明「先天風光」之信仰表述：借象明理與性象合一	232
三、確立「無極理天」之義理內涵：四重義理面向與圓融本體	233
四、建構「理、氣、象三極一貫」之宇宙結構與返本路徑	233
五、闡發「先得後修」之歸根實踐：明師一指、《大學》工夫與天人合德	234
第二節 研究省思與未來發展	235
徵引文獻	236
一、一貫道仙佛聖訓	236

二、一貫道道內文獻.....	238
三、其他宗教經典.....	238
四、古籍文獻（依年代而排列）.....	238
五、近人論著（依筆畫順序之多寡而排列）.....	239
六、期刊論文.....	240
七、學位論文.....	241
八、論文集論文.....	242
九、網路資源.....	242

圖 次

圖 2-1：「天人關係」之循環歷程圖	27
圖 2-2：元會圖之「六會開物，六會閉物」及「自無入有，自有還無」圖示	35
圖 3-1：《河圖》	120
圖 3-2：《河圖》陽氣順行，陰氣逆行形成「太極炁天圖」	122
圖 3-3：《河圖》與「伏羲先天八卦」	125
圖 3-4：《洛書》九宮圖	131
圖 3-5：《河圖》之「體」轉變為《洛書》之「用」	133
圖 3-6：《河圖》陰陽二氣順逆行與《洛書》陰陽二氣各分為二形成四象	134
圖 3-7：先天八卦、後天八卦與《洛書》九宮方位對照圖	136
圖 3-8：太極陽儀與陰儀之圖式變化	138
圖 3-9：《洛書》變易之易：九宮、八卦與四時節氣及顏色配應圖	140
圖 3-10：二十四節氣	141
圖 3-11：七十二候	141
圖 3-12：王祖「九重天」層級結構圖	144
圖 3-13：太極、兩儀、四象與伏羲八卦次序圖	162
圖 3-14：月相納甲與卦象盈闕圖	167
圖 3-15：伏羲六十四卦次序圖	171
圖 3-16：理、氣、象三極一貫之宇宙結構與返本路徑	180
圖 4-1：天堂 Heaven 聖訓	220

表 次

表 2-1：經世一元消長之數圖	32
表 2-2：元會運世推衍表	33
表 2-3：一貫道對傳統「天人關係」之承繼、轉化與超越	48
表 3-1：王祖論《河圖》與先天八卦方位之關係	128
表 3-2：太極之陽儀與陰儀變化——十二消息卦	138
表 3-3：乾卦四德、四時與《河圖》方位配數表	139
表 3-4：《河圖》地盤之成：陰陽二氣升降形成四時五行之變化表	156
表 3-5：五穀之色、味、形態與四時、五行及臟腑經絡對應表	158
表 3-6：五行氣化與五族（五蟲）對應表	161

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

「無極理天」作為宇宙大化創生不息的根源，亦是原佛子無極真性的本源來處；既是一貫道弟子修辦實踐所欲體證的終極境界，更是靈性返本歸根後的歸宿所在。由此可見，「無極理天」在一貫道道義體系中具有核心地位，並構成修辦實踐與信仰歸向的重要依據。與此同時，一貫道道場亦致力於「堯天舜日」、「大同世界」、「活佛世界」與「化娑婆世界為蓮花淨土」等理想宗旨，顯示一貫道之修辦不僅指向靈性歸根，亦關懷人間淨域之成就與眾生共善之實現。然而，若進一步追問「無極理天」在一貫道道義中所具有的具體意涵，則可發現其並非單一層面的概念：它既關涉宇宙本體與性命根源之問題，也涉及原佛子從何而來、如何迷失，以及如何藉由得道、修道與辦道而返本歸根之歷程；它既是靈性歸返之終極歸宿，亦與白陽普渡、人間淨域及大同世界之實現密切相關。換言之，「無極理天」不僅可從形上本體、先天聖域與終極歸宿等面向加以理解，亦須進一步說明其如何落實於修辦實踐之中，並與人間淨土之成就相互貫通。

上述問題雖於仙佛聖訓、祖師著作及一貫道前人輩之闡述中多有提及，然相關內容多散見於不同文獻與開示之中，尚有進一步整理之必要。由此可見，「無極理天」雖為一貫道道義體系中的核心概念，然其作為本源、聖域、歸宿與修辦依據之意義，仍有加以梳理的空間。循此問題意識，本研究之動機可歸納為以下三點考量：

首先，就本文所蒐集之相關研究而言，既有成果已分別涉及一貫道之歷史發展、宗教實踐、祖師思想與理天觀等面向；然而，將「無極理天」之信仰表述、義理結構與歸根實踐三者加以貫通論述者，仍相對有限。其次，既有相關論述較常著眼於「無極理天」作為超越性本體之義涵；相較之下，其如何由本體貫通氣、象二界，並進一步落實於人之性命與修辦實踐，仍有進一步闡發之空間。其三，本文所進一步關注者，乃一貫道信仰中「天人關係」之體證與信仰實踐面向：天人之間的合一性是一種連續性的存在，人稟自於天的明德之

性，未曾與天斷離隔絕過，而之所以有朗現與蒙蔽之異，乃在於眾生的迷悟之別。因此，天人關係的契合，首重於良知良能之啟發。再就一貫道的神道設教而言，現今一貫道以發一組為例，仍透過借竅或沙盤等方式傳達上天的訊息並指示修辦方向。此種天人互動，不僅彰顯一貫道「天人共辦」之特色，亦體現其將超越性天理與個體道德自覺相互貫通之信仰結構，而此一面向仍有深入探究之必要。

二、研究目的

本研究之目的，在於對一貫道「無極理天」進行系統性、整體性的探析，希冀能完整呈現其作為「思想淵源、信仰本體、宇宙創生、歸根實踐」的多重內涵，並於此系統主題下，開展相關議題的深入研究。具體研究目的如下：

（一）溯源信仰根基，釐清天人關係之原始要終

一貫道的天人關係，是其道義核心之所在，也是無極理天信仰的重要基礎，因此本論文首先梳理一貫道所論之天人關係圖式，亦即由「天人本合一」而有「天人約定」，再由「自天而人」、「天人分離」至「天人重逢」與「盡人合天」，最終達於「圓滿歸一」之天人合德境界，並闡明如何從此一天人關係之信仰結構，奠定「無極理天」作為本源與歸宿之信仰基礎。研究將進一步剖析白陽期「天人重逢」之具體意義，尤其著重於得授三寶心法之「玄關竅」、「古合全」、²「無字經」如何成為原佛子重新接續本源、開啟歸根復命之門的重要憑證；再透過「天人體證與信仰實踐」之相關材料，結合聖訓文獻與人之靈遊理天之記述，勾勒出「無極理天」作為終極歸宿的超越性與可實踐性。

（二）闡明本體宇宙論，建構三極一貫³之體系

本研究之核心重點，在於系統性闡釋「無極理天」之本體觀與宇宙觀內涵。透過「帝／中」、「道／理」、「無極／理天」、「中／誠」關鍵稱名之析論，

²「古合全」為一貫道三寶傳授中之重要憑證，本文將其理解為原佛子與老中之間未曾斷絕的根源印記與返鄉憑證。

³「三極一貫」指理天、氣天、象天雖分三層，然其本源同出、體用相貫，故非彼此割裂之三界，而是一體展開之宇宙結構。

闡釋「無極理天」乃融合本體主宰義、法則至理義、法界超然義與實體至善義之圓融本體。進而再藉由王十五祖（覺一，1832？-1884）⁴（以下簡稱王祖）所闡述的《河圖》、《洛書》及八卦之象數系統——即以圖象、數理與卦象說明宇宙生成、氣機流行與萬象呈現之結構，⁵以其「不易之易」、「變易之易」、「交易之易」的對應性結構，建構「理、氣、象三極一貫」之動態宇宙結構與返本路徑，闡明「無極理天」雖是寂然不動之本體，亦是貫通宇宙萬有生化之根源；其由理入氣、氣凝成象，呈現一本散萬殊、自無入有之順向生化歷程，而修道者則須由象返氣、由氣溯理，完成自有返無、歸根復命之逆向返本路徑。

（三）貫通理論與實踐，體現由體而用之修道路徑

最後，本研究將聚焦於「無極理天」作為一貫道思想的理論與信仰核心，是如何貫通人之性、心、身，並進一步指引其修道實踐之歸根路徑。研究將論證修道者自「天命明師一指點」而頓悟本性、啟發明明德（先得），此為開啟通達無極理天之樞紐，名之為「超氣入理」，尋得回歸無極理天的歸根覺路；繼之以「明體達用」之「達本還源」的修辦工夫，實踐新民與止於至善（後修），最終圓成「天人合德」的至善境界。此一歷程既展現了一條由「體」而「用」的率性發用，也呈現由用返體的修辦軌跡，既承載本體論的根源義理，又展現工夫論的歸根實踐路徑。

綜上所述，本研究將以「無極理天」為主軸依歸，整合性地詮釋一貫道思想中之本體論、宇宙論、心性論與工夫論，並彰顯「人道內在本具天道」，而在個人方面，終可達成「天人合一」之圓融境界，更進一步從自覺覺他中，濟世渡化、成就大同世界、人間淨域之理想宏願，也就是無極理天在人間的示現，

⁴ 王覺一，一貫道「後東方第十五代祖師」，名諱學孟，號北海老人。關於王祖生平考證與繼承道統之專題研究，請參見馬福宏：《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10-25。

⁵ 本文所論之「象數系統」，主要指王祖藉《河圖》、《洛書》與八卦所建立之宇宙生成與運行架構。具體而言，河圖以「一六水、二七火、三八木、四九金、五十土」表現五行生成之本位，故可視為「理」之體；洛書以「戴九履一、左三右七、二四為肩、六八為足、五居中央」表現九宮方位與縱橫十五之氣機流行，故可視為「氣」之用；八卦則以〈乾〉、〈坤〉、〈震〉、〈巽〉、〈坎〉、〈離〉、〈艮〉、〈兌〉分別象徵天、地、雷、風、水、火、山、澤，顯示氣化成象之具體秩序，故可視為「象」之呈現。王祖以此說明《易》具不易、變易、交易三義，正是藉《河圖》、《洛書》與八卦之象數遞轉，闡明無極理天如何貫通氣天、象天，形成理、氣、象三極一貫之宇宙結構。詳細說明請參考第三章第三節「無極理天之宇宙論結構：理、氣、象三極一貫」之內文。

以完成一貫道於白陽天時裡，彌勒應運化娑婆世界為蓮花邦之治世目標。

第二節 文獻回顧與綜評

關於一貫道「無極理天」之相關文獻的回顧與綜評，將分成兩大類別來闡明。第一類別為本研究的立論依據，主要為一貫道內的文獻資料，包括一貫道祖師的著作，以及仙佛聖訓等；第二類別是學術界關於本論文主題之研究成果的回顧與綜評，也是本論文的參酌所在。

一、祖師著作及仙佛聖訓——奠定道義內在詮釋依據

「無極理天」作為一貫道之核心義理，其系統性思想體系的建構，主要完成於一貫道後東方第十五代祖師王祖覺一。王祖之著作包括：《理數合解》、《祖師四十八訓》、《歷年易理》、《三教圓通》、《談真錄》⁶等，其內容系統性闡述「無極理天」之本體觀、理、氣、象三極一貫之天道結構、心性修煉之要義，以及「盡人合天」之實踐工夫，融通儒釋道三教，奠定一貫道道義思想之重要基礎。王祖所述之內容，實為「無極理天」義理體系最根本之理論依據。

其後，一貫道第十八代祖師張祖光璧（1889-1947）所著之《暫訂佛規》⁷，以及由南屏道濟等著錄之《一貫道疑問解答》⁸，不僅對「明明上帝」之意涵加以界定，亦明確回應道內外關於教義與實踐的諸多疑問，進一步凸顯了「無極理天」在道義中的核心地位。師尊張祖光璧、發一組創辦領導韓恩榮老前人（白水老人，1901-1995）與發一崇德道場領導陳鴻珍前人（1923-2008）成道後，分別蒙老中敕封為「天然古佛」、「白水聖帝」與「不休息菩薩」果位。因此，本文除徵引祖師著作與相關道內文獻外，亦參照白水聖帝、不休息菩薩等臨壇聖訓，以說明「無極理天」於信仰歸宿與修辦實踐中的具體意涵。此等文

⁶ 以上王祖之著作，並見於林立仁註釋，由正一善書出版，2017年。

⁷ 張天然師尊：《暫訂佛規》（青島：崇華堂，1939年）。

⁸ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》（青島：崇華堂，1937年）。本書分上下兩卷，各六十題，合計一百二十題。主要由南屏道濟垂降乩筆，加上郭廷棟、張寰影、陳嘉儒、李春旭等八人共同完成。書首保留了五篇珍貴的序文，署名時間都在民國二十六年三月，地點則在張氏佛堂（南屏道濟）、琴崗公共佛堂（郭廷棟）。序文中南屏道濟慈示，特將一貫道中各項疑問，分別出題。上卷南屏道濟自答十餘題，餘由郭廷棟等分別解答，活佛老師再臨壇慈示修正；下卷則全由活佛老師批示。

獻與聖訓不僅深化了義理內涵，亦為修辦者歸返理天提供了重要依循。

接續而來，自 1985 年起，諸天仙佛開始在一貫道發一組批示白陽聖經——《道之宗旨聖訓》⁹歷時七年完成，後續完成《大學聖訓》¹⁰、《中庸聖訓》¹¹、《論語聖訓》¹²、《孟子聖訓》¹³，共同構成白陽期重要經典體系。這些聖訓不僅從「無極理天」之根源高度闡發聖人經典之心法要義，更立足於白陽期普渡收圓之時代使命，深入論述「盡人合天」之實踐方法與終極意義，都是本論文的依據所在。雖然聖訓之內文多為啟示性、教導性語言，須經哲學的轉化與體系重構，方能充分融入學術論述，然其內容實為「無極理天」之道義思想，從超越性義理的哲思、信仰層面，走向具體修證的實踐方針，促使個體的心性涵養，邁向群體覺醒之普渡收圓的關鍵要義。這些聖訓的價值，既承續古典心傳，亦開啟當代修辦道實踐之樞機，都是本論文取材立論的依據所在。此外，另有一些一貫道道內的天堂遊記、結緣訓文，也是輔助本文論述之文獻。

二、學術界相關研究——提供學理分析與外部觀照

（一）直接相關核心研究

「無極理天」義理體系之建構，與王祖之道義闡發密切相關。針對王祖及理天思想之研究，鍾雲鶯（1995）的碩士論文《王覺一生平及其〈理數合解〉理天之研究》已進行了奠基性的工作。該研究詳實考證王祖之生平，並指出王祖思想雖承接清代重視程朱理學之學術氛圍，且以理學之「理」觀念為思想基礎，然其重點並非單純複述程朱理學，而是將理學觀念置入宗教信仰脈絡中加以演繹與轉化，發展出一套以「理」為核心的宗教信念系統。由此，鍾氏確立王祖作為民間宗教思想家的學術形象，並為後續研究王祖「理天觀」奠定重要基礎。¹⁴然而，本文須進一步辨明的是：鍾氏所謂「以理學為基點」並不意味一

⁹ 仙佛合著：《道之宗旨（白陽聖經）袖珍版》（臺中：光慧文化事業股份有限公司，2015年）。

¹⁰ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——大學》（屏東：發一慈法廣濟宮，2011年12月）。

¹¹ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——中庸》（臺南：發一同義毓佛宮，2011年）。

¹² 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——論語》（彰化：發一宗教發展基金會，2019年9月）。

¹³ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——孟子》（彰化：發一宗教發展基金會，2018年9月）。

¹⁴ 參鍾雲鶯：《王覺一生平及其〈理數合解〉理天之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，李豐楙教授、宋光宇教授指導，1995年），頁55。

貫道「無極理天」可被完全化約為程朱理學之「理」。程朱之「理」主要作為宇宙法則與道德本源；一貫道「無極理天」則同時具有上帝所在、原佛子本源、回天歸宿、白陽收圓與天命道統之信仰意義。因此，本文引用鍾氏研究，重在承認王祖思想與理學語彙之關聯，同時進一步指出王祖乃是在一貫道天命與收圓脈絡中，對「理」之概念進行宗教性轉化與信仰性重構。

謝金汎（2018）論〈王覺一的上帝與理天思想〉中，將王祖所論之「理、氣、象三極說」視為對宋明理學的繼承：接受了朱熹（1130-1200）、羅欽順（1465-1547）的理氣二分思想，與王陽明（1472-1529）的心性為一思想所轉化。¹⁵然而，若從一貫道道內義理與信仰實踐之脈絡觀之，王祖對一貫道道義之闡述，並不僅是既有哲學思想之承襲與轉化，更與老中天命、聖聖相傳、末後一著及白陽普渡收圓之信仰結構密切相關。換言之，謝氏之研究重在外部學術視角下的思想溯源；本文則回到一貫道自身之祖師著作、仙佛聖訓、天命道統與修辦實踐脈絡，說明「無極理天」如何兼具本體根源、信仰歸宿與歸根實踐之意義。二者之差異，並非單純對錯之別，而是研究立場、材料取用與問題意識不同所形成的詮釋差異。

李興華（2019）〈北海老人《理數合解》之「無極理天」析論〉¹⁶一文，則與本文主題最為直接相關。該文以《理數合解》為核心，探討北海老人如何以〈大學解〉「學天」為立論主旨，闡明「性」與「天」之關係，並以《易》學之「理、氣、象」及《河圖》、《洛書》之象數內涵作為詮釋基礎，辨析「不易、變易、交易」之理則。該文進一步指出，北海老人承繼程、朱理學語言，並將其進行宗教式轉化，兼融佛、道思想，從而建立以「無極理天」為核心之宗教心性論與宇宙本源論。¹⁷由此可見，李文不僅將「無極理天」置於三極一貫與易學象數之脈絡中加以說明，也為一貫道「無極理天」之義理研究提供重要的哲學詮釋基礎。

本文與李興華之研究具有明顯的承接關係，李文已對「無極理天」、「太極氣天」、「皇極象天」之三極結構，以及《易》之不易、變易、交易與《河圖》、

¹⁵ 謝金汎：〈王覺一的上帝與理天思想〉，《揭諦》，第34期（2018年1月），頁31。

¹⁶ 李興華：〈北海老人《理數合解》之「無極理天」析論〉，《一貫道研究》，第8期（2019年10月）。

¹⁷ 李興華：〈北海老人《理數合解》之「無極理天」析論〉，《一貫道研究》，第8期（2019年10月），頁44。

《洛書》象數之關聯作出重要析論。本文則在此基礎上，進一步擴展研究範圍：除延續《理數合解》所呈現之義理架構外，亦納入祖師著作、仙佛聖訓、先天風光與白陽收圓等信仰表述，說明「無極理天」不僅是哲學上的本體概念，更是一貫道信仰中原佛子所由出、所當歸之先天聖域。進而，本文嘗試將「理、氣、象」三極一貫之宇宙結構，與人之「性、心、身」及明師一指、《大學》工夫、天人合德等歸根實踐相互貫通，以呈現「無極理天」在信仰、義理與實踐三方面的整體意義。

綜合而言，鍾雲鶯之研究奠定王祖生平與理天思想之基礎；謝金汎之研究則從外部宗教哲學與比較思想史視角，辨析王祖「上帝」與「理天」思想關係之參照，並提示其與中國傳統天論、宋明理學理氣論及心性思想之關聯；李興華之研究則直接開展《理數合解》中「無極理天」與三極一貫之義理分析。本文即在上述研究基礎上，進一步將「無極理天」置於一貫道整體信仰與修辦實踐脈絡中，嘗試建構其信仰表述、義理詮釋與歸根實踐三者相互貫通之整體論述。

（二）實踐法門與修持義理相關研究

除上述直接處理王祖理天思想與無極理天義理之研究外，若從一貫道歸根實踐、三寶心法與修持義理之角度觀之，亦有若干研究可作為本文之參照。李秀珠《王祖覺一末後收圓道義體系之研究》¹⁸對王祖「末後收圓」之道義體系已有深入梳理，尤其針對「末後一著」之意涵，從道統時間序、玄關指授、出細收圓與先得後修等面向加以說明，對本文探討明師一指如何開啟歸根復命之門，具有重要參考價值。

黃學日《一貫道「十六字心法」義諦之研究》¹⁹則對「允執厥中」與「中」之義理有深刻周詳之闡發，尤其指出「中」具有根本實理、真空妙有與體用合一之意涵，可作為本文分析「中／誠」之實體至善義時之參照。

¹⁸ 李秀珠：《王祖覺一末後收圓道義體系之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，謝居憲指導，2023年）。

¹⁹ 黃學日：《一貫道「十六字心法」義諦之研究》（南投：一貫道崇德學院碩士論文，洪淑芬指導，2021年）。

鄭美玲《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》²⁰則以不休息菩薩所批示之〈三寶心法之殊勝〉聖訓為核心文本，探討一貫道末後收圓、天命明師、明師一指與三寶心法之殊勝義涵。該研究指出，三寶心法乃白陽期普渡收圓中，天命明師所傳授之關、訣、印三寶，既為原佛子返回無極理天之憑證，亦為白陽修士入世修行、修辦等持之真理依歸。²¹此一研究有助於本文第四章說明「明師一指」如何成為歸根復命之門，以及三寶心法如何落實於先得後修之實踐歷程。

三、儒釋道經典之思想參照與界限——無極理天義理詮釋之比較基礎

在探討「無極理天」的哲學意涵時，本研究不僅依循祖師著作與仙佛聖訓，並參酌學術界既有之成果，在探討「無極理天」之義理內涵時，本文雖徵引儒、道、佛三教經典作為思想參照，但其目的並非將一貫道之「無極理天」直接等同於儒家之天理、道家之道或佛家之法界、般若，而是藉由比較對讀，釐清一貫道如何承繼三教中關於天命、人性、本體、返本與解脫等思想資源，並在白陽期之天時背景與收圓信仰中，轉化出具有自身特色的「無極理天」觀。換言之，三教經典在本文中主要作為比較參照，而非直接證成；其意義在於凸顯「相通」之處，也辨明「不可等同」之界限。

此處所謂「不可等同」，並非否定一貫道三教同源、聖聖相傳之信仰立場，而是指在學術分析上，須先區分儒、釋、道各自概念之原初語境，再說明其如何於一貫道義理中被會通與轉化。換言之，三教之理可相通於同一本源，然其名相、教義與修持脈絡仍不宜未經辨析即完全混同。

（一）就儒家經典而言

就儒家經典而言，其對本文之意義，主要在於提供「天命—人性—修養—合天」之思想參照，而非直接證成一貫道「無極理天」之完整信仰內涵。儒家經典中關於天命、人性、德性實踐與天人關係之論述，可作為理解一貫道「盡人合天」與修辦實踐的重要比較資源。

²⁰ 鄭美玲：《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，謝居憲指導，2023年）。

²¹ 鄭美玲：《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》摘要。

《詩經》所云之「天生烝民，有物有則」²²及「文王在上，於昭于天」²³，呈現出人之德性與天命秩序之間的關聯，說明人能藉由德性實踐而上契於天。

《尚書》所論之「無曠庶官，天工人其代之」²⁴，則強調人世間之治理並非僅屬人間事務，而是承接天道秩序、代天成務之實踐。此類思想可作為理解一貫道「天人關係」與入世修辦精神之重要參照。

進而《中庸》以「天命之謂性」²⁵，明確指出人之本性源於天之所賦；又以「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」²⁶說明人可由「誠之」工夫以契合天道。此一由人道修養以返合天道之思想，與一貫道所強調之「盡人合天」具有可對話之處。換言之，《中庸》可為本文理解「人如何由誠之工夫復明天命之性，進而契合天道」提供重要思想參照；而《大學》所論格物、致知、誠意、正心、修身，則可作為後文討論一貫道修辦工夫與內聖外王實踐時的重要參照。

至於宋明理學，周敦頤（1017-1073）《太極圖說》所論「無極而太極」與「二五之精、妙合而凝」，以及二程子、朱熹所發展的「性即理」、「理一分殊」等命題，則將先秦儒家之天命觀，深化為以「理」為核心的本體論與心性論。這些論述可作為本文理解「理」如何成為萬物根源與人性依據之思想參照，亦有助於說明一貫道道義中「性理」與「天理」之關聯。然而，須加以辨明的是，儒家所論之「天」、「理」、「性」，主要著重於道德本源、人倫實踐與天人合德之修養工夫，並未形成一貫道所說無生老母、原佛子、無極理天、明師一指、三寶心法與白陽收圓之完整信仰結構。因此，本文引用儒家經典，並非將儒家之「天」或「理」直接等同於一貫道之「無極理天」，而是將其作為理解一貫道天人關係、性理根源與修辦實踐之思想參照。

此外，《周易》所蘊含之易理與象數系統，亦可作為本文後續討論「理、氣、象三極一貫」時的重要參考，王祖道義中對河圖、洛書、八卦及三極結構之闡發，雖具有一貫道自身之信仰與義理脈絡，然亦與傳統易學之象數思維存

²² 裴普賢編著：《詩經評註讀本》（臺北：三民書局股份有限公司，2016年），頁728。

²³ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁617。

²⁴ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》（臺北：新文豐出版公司，2001年），頁161-162。

²⁵ （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年），頁38。

²⁶ （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁38。

在可對話之處。故本文徵引《周易》及相關易學材料，重在說明王祖如何承繼並轉化《易》學資源，以建構一貫道自身之宇宙論與歸根實踐架構。

（二）就道家經典而言

就道家經典而言，其對本文之意義，主要在於提供「道」、「無」、「返本」等形上語彙之思想參照。《老子》所言「無名天地之始，有名萬物之母」²⁷、「天下萬物生於有，有生於無」²⁸，可作為理解無形本源與萬物生成關係之參照。《莊子》所言：「入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，吾與天地為常。」²⁹亦可作為理解超越形限、返歸無極境界之思想資源。然而，道家之「道」主要表述宇宙自然之根源與返樸歸真的境界，並不具有一貫道無生老中、原佛子回理天、三曹普渡與白陽收圓之信仰結構。因此，本文引用道家經典，重在作為「無極」、「返本」之義理參照，而非將其直接等同於一貫道之無極理天。

（三）就佛家經典而言

就佛家經典而言，其對本文之意義，主要在於提供心性清靜、離相破執、法界圓融與空有辯證等思想參照。本文後續論述中所涉及之「般若」、「法界」、「一合相」、「如來」等概念，皆可作為理解一貫道無極理天義理時的重要比較資源。然而，須加以辨明的是，佛教經典並不以無生老中、原佛子與回歸無極理天作為其信仰核心，因此本文引用佛家經典，並非將佛家之般若、法界直接等同於一貫道之無極理天，而是藉其相關義理，作為比較與參照之用。

首先，《六祖壇經》云：「菩提般若之智，世人本自有之。」³⁰此語可作為本文討論人之本具智慧與本心本性之參照。此一「本自有之」的般若智慧，與一貫道所強調之本心本性、無極真性，在心性論上具有可對話之處。然而，佛家所論之「般若」重在破除無明、照見諸法實相，並不同於一貫道所說由無極理天而來、終須回歸理天之靈性根源。因此，本文引用「般若」，重在說明心性

²⁷（魏）王弼等著：《老子四種》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年），頁1。

²⁸（魏）王弼等著：《老子四種》，頁35。

²⁹陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》，頁274。

³⁰（明）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1，2026年1月21日，取自：CBETA 2026.R1, T48, no. 2008, p. 350a11-12。

覺照與返本工夫之可比較面向，而非直接將其等同於無極理天。

其次，《六祖大師法寶壇經》所云：「只緣心迷，不能自悟，須假大善知識示導見性。」³¹此一思想，可作為本文理解一貫道「明師一指」之比較參照：二者皆指出眾生本具清明自性，卻因迷昧遮蔽而不能自悟，須藉由師承引導以開啟見性之機。然而，二者亦不可直接等同。佛家所論「大善知識」重在啟發學人自見本性；一貫道所論「天命明師」則具有道統傳承、天命授受與白陽普渡之信仰意義，其所開啟者不僅是見性之機，更是原佛子歸根復命、回歸無極理天之門。本文引用「示導見性」，並非將其等同於明師一指，而是作為心性覺悟與師承引導之比較參照。

再次，《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」³²又云：「一合相者，則是不可說，但凡夫之人，貪著其事。」³³其重點在於指出世界乃眾緣和合而成之相，不可執著為實有之相。王祖依梁朝昭明太子蕭統（501-531）所分章立品之名，引用「一合相」時增加「理」字而成「一合理相」，其用意不在於改變佛家原義，而是在一貫道三教會通之脈絡中，藉佛家破相離執之義，進一步指出有形有相之背後，尚有不可見、不可說之本源義理。此一詮釋可與儒家「窮理盡性」、道家「三品一理」相互參照，用以說明王祖如何藉三教語彙闡發「由相返理、復明本性」之修行方向。

此外，佛家「緣起性空」與《心經》「色空不二」之說，亦可作為本文理解王祖「虛靈不昧」、「有無一本」的重要參照。如《中論·觀四諦品》云：「未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」³⁴此處所謂「空」，並非斷滅之無，而是指出一切法皆依因緣而生，並無獨立自存、恆常不變之實體。此一「空」義，重在破除眾生對現象實有之執著，而非否定一切存在。王祖於《談真錄》中則以朱熹「虛靈不昧」詮釋《心經》之「色」與「空」，謂之「靈

³¹（明）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1，2024年10月24日，取自：CBETA 2024.R2, T 48, no. 2008, p. 350a11-13。

³²（姚秦）三藏法師鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，2024年9月22日，取自：CBETA 2024.R3, T08, no. 235, p. 749a24-25。

³³「一合相」全文為「一合相者，則是不可說，但凡夫之人，貪著其事。」語出濟公活佛註解：《金剛經（崇華堂原版）》（南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2018年），頁189。

³⁴（姚秦）三藏法師鳩摩羅什譯：《中論》卷4〈觀四諦品〉，2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T30, no. 1564, p. 33b13-14。

體本虛，故謂之空；虛處皆靈，故謂之色。」³⁵此一詮釋顯示，王祖並非單純承襲佛家空義，而是在三教會通的脈絡中，將佛家破相離執之思想轉化為「真空妙有、有無一本」的性理說明。

由佛家經典觀之，本文徵引佛家思想的重點，不在於證明佛家思想與一貫道「無極理天」完全相同，而在於藉由「般若」說明心性覺照之可能，藉由「大善知識示導見性」說明師承引導之重要，藉由「一合相」與「如來」說明離相見性之工夫，並藉由「性空」與「色空不二」說明後天形相不可執與真空妙有之義理參照。這些概念皆可作為理解一貫道義理的比較資源，但不能取代一貫道自身以無生老母、原佛子、回歸理天與白陽收圓為核心的信仰架構。

總而言之，本文徵引儒、道、佛三教經典，旨在作為理解一貫道「無極理天」義理之比較參照。儒家提供天命、人性、德性修養與天人合德之思想資源；道家提供「道」、「無」、「返本」與超越形限之義理參照；佛家則提供般若覺照、離相破執、法界圓融與空有不二之思想資源。三者皆有助於說明一貫道如何會通傳統思想中關於本體、心性與返本之義理，但仍不可直接等同於一貫道之「無極理天」。一貫道之「無極理天」乃置於無生老母、原佛子、天命道統、明師一指與白陽普渡收圓之信仰結構中，具有其自身完整而獨特的道義脈絡。

第三節 研究方法與限制

一、研究方法

本研究旨在透過對一貫道「無極理天」之信仰內涵、義理結構與歸根實踐的探討，建構其整體性哲學詮釋。由於「無極理天」既涉及一貫道內部之信仰表述，亦關聯本體論、宇宙論、心性論與工夫論等義理層面，故本文主要採取文獻分析法與比較研究法，藉以說明「無極理天」如何在一貫道道義體系中，成為性命根源、宇宙本體、修辦依據與終極歸宿。

³⁵（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》（新北市：光慧文化事業股份有限公司，2015年），頁13。

（一）文獻分析法（Textual Analysis）

文獻分析法旨在對相關文獻進行系統性的蒐集、分類、梳理與分析，以建立研究之理論基礎。本研究依據文獻性質，將其劃分為三大類：

第一類為一貫道內部核心文獻，包括白陽聖經：《皇中訓子十誡》³⁶、《暫訂佛規》、《道之宗旨聖訓》、《大學聖訓》、《中庸聖訓》、《論語聖訓》、《孟子聖訓》以及祖師著作：《金不換》³⁷、《理數合解》、《談真錄》、《祖師四十八訓》、《歷年易理》、《三教圓通》等。此類文獻為本文主要研究文本，透過文本爬梳與義理歸納，釐清「無極理天」之基本概念、教義脈絡與義理精要，並整合其核心命題，以作為後續詮釋與比較的基礎。

第二類為相關學術研究文獻，主要包括期刊論文與學位論文。目前以「無極理天」為核心議題的專題研究相當有限，主要成果集中於對一貫道十五代祖王覺一思想的詮釋，包括：鍾雲鶯（1995）碩士論文《王覺一生平及其〈理數合解〉理天之研究》、謝金汎（2018）〈王覺一的上帝與理天思想〉、李興華（2019）〈王祖《理數合解》之「無極理天」析論〉等。此外，與「末後一著」、三寶心法、十六字心法及歸根實踐相關之研究，亦作為本文論述明師一指與修辦實踐之參照。此類文獻有助於掌握既有研究成果、釐清本文與前人研究之承接關係，並凸顯本文進一步統整信仰、義理與實踐三層面的研究定位。

第三類為哲學理論經典文獻，旨在藉由儒、釋、道三教之根本義理，建立「無極理天」之思想對話脈絡與詮釋基礎。所涉經典包括《尚書》、《周易》、《老子》、《莊子》等原典，以及如《四書章句集注》、《二程集》、《太極圖說》等後世詮釋，並涵蓋《六祖大師法寶壇經》、《金剛經》、《般若波羅蜜多心經》、《大般涅槃經》等佛家核心經論。上述文獻展現中國哲學之重要範疇：儒家所論之「誠」、「中」與「理」；道家所闡之「無極」、「道」、「虛靜」與「自然」；佛家所證之「性空」、「真如」與「法界」等。本文將運用其本體論、宇宙論與心性論資源，作為分析「無極理天」內涵之參照架構。

在文獻選取標準上，本文並非不加區辨的羅列相關資料，而是以「是否與無極理天之信仰表述、義理內涵、理、氣、象三極架構及歸根實踐有直接關

³⁶ 《皇中訓子十誡》（南投：光慧文化事業有限公司，2020年）。

³⁷ （清）袁退安祖師著、林立仁整編：《金不換》（臺北：慈琳文化事業有限公司，2000年）。

聯」作為取捨依據。換言之，凡能說明「無極理天」之本體根源、宇宙結構、心性依據、修辦路徑與回天歸宿者，皆列為主要分析材料；反之，雖屬一貫道或三教相關文獻，若與本文問題意識關聯較弱，則僅作背景參照，不作深入展開。

在分析過程上，本文依循「蒐集文獻—分類主題—釐清概念—比較異同—義理詮釋—體系建構」之步驟進行。首先，蒐集與「無極理天」相關之道內文本、祖師著作、仙佛聖訓與學術研究；其次，依信仰表述、本體義理、宇宙結構、心性根源與歸根實踐等面向加以分類；再次，針對「無極」、「理天」、「理、氣、象三極一貫」、「中」、「誠」、「末後一著」、「明師一指」等核心概念進行文本脈絡之釐清；繼而與儒、釋、道相關義理進行比較，以辨明其相通與差異；最後，透過概念整理與綜合分析，將分散於不同文本中的義理內容，整合為本文所欲建構之「信仰表述—義理詮釋—歸根實踐」三層貫通架構。

在評析標準上，本文主要依循三項原則：其一，文本根據原則，即所有義理推論須以祖師著作、仙佛聖訓、道內經典及相關學術文獻為依據，避免脫離文本之過度發揮；其二，概念一致原則，即對「無極理天」、「理天」、「氣天」、「象天」、「中」、「誠」等關鍵概念，須在不同章節中保持定義與使用脈絡之穩定；其三，義理適切原則，即在進行儒、釋、道比較時，並非將一貫道思想化約為某一傳統之附屬，而是藉由比較凸顯其在天命道統、白陽收圓與歸根實踐中的獨特性。透過上述方法，本文期能在文獻基礎上進行有系統的義理分析，進而建構「無極理天」之整體詮釋架構。

（二）比較研究法（Comparative Approach）

本研究之比較研究法，並非將一貫道義理與儒、釋、道思想作外在並列，而是以「無極理天」為核心問題意識，將三教經典與哲學概念作為參照，以釐清一貫道道義中若干關鍵概念之義理層次。其目的不在於判定一貫道思想來源於何一傳統，亦不在於將其化約為儒、釋、道任一系統，而在於透過比較，辨明其繼承、融攝與轉化之處，進而凸顯「無極理天」在一貫道中的獨特定位。

1.在「不同稱名及其義理分析」中之應用

在「不同稱名及其義理分析」中，本文將運用比較研究法，釐清「帝／

中」、「道／理」、「無極／理天」、「中／誠」等稱名之義理層次。其方法並非將一貫道概念直接等同於儒、釋、道既有概念，而是先回到一貫道文本脈絡，說明各稱名在道義中的用法與定位，再參照《尚書》、《詩經》之「上帝／天」、宋明理學之「理／太極」、《老子》之「道」、道家之「無極」、佛家之「法界」及《中庸》之「中／誠」等相關概念，辨析其相通處與差異處。藉此說明一貫道「無極理天」如何吸收、融攝並轉化三教義理，而非僅為三教概念之簡單拼合。

其中，在「法界超然義」之分析中，本文將以道家「無極」與佛家「法界／一真法界」作為參照，說明「無極／理天」如何呈現超越形氣、不落陰陽、統攝萬有之終極本體義。此一比較並非將「無極理天」等同於佛教法界或道家無極，而是藉由相近概念之映照，凸顯一貫道所論「無極理天」兼具本體根源、天命道統、原佛子本源與回天歸宿之特殊意義。

在「實體至善義」之分析中，本文則以《中庸》之「中」、「誠」為主要參照，並結合一貫道聖訓與王祖相關論述，說明「中／誠」如何在一貫道義理中由心性工夫範疇，提升為無極理天之至善本體與真實發用。就「中」而言，重在說明性體未發、中和不偏之本體義；就「誠」而言，重在說明真實無妄、生生不息之發用義。藉此可見，一貫道所論「無極理天」不僅具有本體與法則義，亦具有作為道德價值根源與修道實踐依據之至善義。

2.在「本體特質內涵探析」中之應用

在探討「無極理天」之本體特質時，本文亦運用比較研究法，藉由儒、釋、道相關概念作為參照，以釐清「無極理天」所呈現之虛靈性、真常性與體用關係。此一比較並非將一貫道之本體論直接等同於儒家、佛家或道家某一思想傳統，而是透過相近概念之對照，辨明其相通處、差異處及一貫道義理之特殊定位。

首先，在論證「虛靈不昧，有無一本」時：本研究將對照道家《老子》「天下萬物生於有，有生於無」³⁸之論，佛家「色空不二」及「色即是空、空即是

³⁸（魏）王弼等著：《老子四種》，頁 35。

色」³⁹，以及儒家《中庸》「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」⁴⁰之思維，作為理解「無極理天」虛靈本體之思想參照。比較重點在於說明：「無極理天」並非斷滅之空，亦非單純抽象之理，而是超越形象而又能貫通萬有、寂然不動而又能感通流行之本體。藉此可說明其「有無一本」之義，亦可避免將「無極」誤解為空無或虛無。

其次，在論證「真常不壞，體用一如」時，本文將參照《老子》「谷神不死，是謂玄牝」⁴¹、佛家「金剛不壞身」⁴²及《金剛般若波羅蜜經》之「若世界實有者，則是一合相；如來說一合相則非一合相，是名一合相」⁴³等義理，作為理解「真常不壞」與「破相顯理」之思想參照；並進一步參酌儒家心性本體與道德發用之關係，以說明一貫道「無極真性」如何兼具本體常存與實踐發用之意涵。比較重點在於說明：一貫道所論「真常不壞」，乃指無極真性本自恆常、不生不滅，不因形體生滅而有所壞失；修道者之明心見性、返本還源，則是復明並契入此一本具真性之歷程。其「體用一如」則在於指出，此真常不壞之本體並非離於生命實踐之外，而是道心所以能主宰、德性所以能流行、日用倫常所以能合乎天理之根源依據。

總結而言，本文在「本體特質內涵探析」中運用比較研究法，目的在於藉由儒、釋、道概念之相互參照，協助釐清「無極理天」之本體特質，而非將其化約為三教既有概念之總和。透過此一方法，本文得以說明「無極理天」既具超越性與真常性，亦具內在性與實踐性，從而凸顯其作為一貫道信仰本體、性命根源與修道依據之獨特義理位置。

二、研究限制

本研究雖力求系統性與完整性，然於進行過程中，仍存在以下幾項無可避

³⁹（唐）三藏法師玄奘奉詔譯：《大般若波羅蜜多經·學觀品》卷4。2026年4月1日，取自：CBETA 2026.R1, T05, no. 220, p. 17c3-4。

⁴⁰（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁22。

⁴¹（魏）王弼等著：《老子四種》，頁5。

⁴²「金剛不壞身」語出（東晉）平陽沙門釋法顯譯《大般涅槃經》卷1。2026年4月1日，取自：CBETA 2026.R1, T01, no. 7, p. 193c14。

⁴³（姚秦）三藏法師鳩摩羅什奉詔譯：《金剛般若波羅蜜經》卷1。2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T08, no. 235, p. 752b12-13。

免之限制：

（一）文獻詮釋之限制

本研究以一手道內文獻（祖師著作、聖訓）與三教經典為核心文本。然而，一貫道部分深層義理存在「口傳心印」之傳統，許多微言大義未必完全見諸公開文字，而縱然是公開之文獻，仍有見仁見智的不同領悟與詮釋。因此，本研究之詮釋僅能以現有公開文獻為依據，並盡力加以闡釋，難以涵蓋全部秘傳內涵，此為文獻解讀上之先天限制。

（二）體證經驗之限制

本研究為哲學義理之探討，偏重理論層面之分析與體系建構。然而，「無極理天」作為終極關懷，其究竟義諦與「歸根認中」、「天人合德」等境界，仍屬宗教體證與靈性經驗的範疇。由於此類經驗本質上超越語言且具高度主觀性，本文僅能依循文獻記載與修道者之敘述，作文本詮釋與哲學分析，難以達到全然客觀可驗證的實證研究。

（三）研究範圍之限制

中國哲學之本體論與宇宙論思想浩瀚無垠，儒、釋、道三教各自內涵深厚，任一傳統皆足以成專書論述。本研究雖嘗試將「無極理天」置於三教義理脈絡中加以比較，然為保持研究焦點，必須有所取捨，未能全面涵蓋三教之所有細部差異。此為研究廣度與深度上的限制。

（四）當代實踐之限制

本研究主要聚焦於「無極理天」之思想淵源與哲學內涵詮釋，屬於理論基礎之梳理。至於其如何影響當代一貫道道親的日常生活、信仰實踐、社會參與等面向，則超出本文討論之範圍，此為研究主題延伸上之限制。

總結而言，本研究明確指出上述限制，乃在於確認本研究之範圍與定位。本研究之目的，在於為一貫道之信仰核心——「無極理天」建構一套清晰的哲

學詮釋體系，而相關更進一步之體證面向、實踐層面及跨宗教對話的更廣闊探討，則可作為未來研究深化與拓展之方向。

第二章 一貫道「無極理天」之信仰內涵探析

「信仰」是人類生命過程中，對其心中所認定之最高價值主體所產生的絕對敬仰與信服，並以此主體作為人生價值追求與行為準則的重要依據。透過正確信仰的建立，不僅能在道德修養上有所提升，亦能在心靈與精神層面獲得依歸與寄託的力量，從而在體悟與實踐中，逐步理解與感受生命存在的意義與價值。

在一貫道信仰體系中，「無極理天」即是一貫道弟子所共同尊崇的最高價值主體。因「無極理天」不僅是宇宙大化創生不息的根本動力、是原佛子無極真性的根源來處、是一貫道弟子修辦實踐及體證的終極境界，更是靈性歸空後的歸宿所在。就宇宙創生而言，「無極理天」為天地萬物生成化育之本源；就原佛子之靈性根源而言，「無極理天」則是靈性所由出、所當歸之先天家鄉。因此，「無極理天」不僅關涉一貫道弟子解脫生死、超脫輪迴與成就聖賢的終極完成，也承載其安身立命與靈性救度之終極關懷。

然而，正因一貫道「無極理天」之信仰具備超越性的人生終極價值，再加上「信仰」二字本身就帶有宗教色彩，因此一貫道在全世界迅速發展與普及的過程中，亦常被部分學者置於「民間宗教」或新興宗教之脈絡中加以討論；而「無極理天」則可能被理解為神性主宰所居之天界聖域。此類觀察固有其宗教社會學或民間信仰研究之意義，然若僅以此概括一貫道之「無極理天」，則仍不足以呈現其在道義體系中的深層內涵。因為一貫道之天命道統自有其源流與信仰脈絡，「無極理天」亦不僅是人格化神祇所居之處，更具有本源、歸宿、性理與實踐依據等多重意義。

換言之，「無極理天」並非僅具有支配自然與宇宙萬物的主宰性意義，也並非只有教化世人為善的宗教觀念；其信仰內涵的重點，在於一貫道弟子如何藉由「得天之道」、「學天之行」，於「天人共辦」的模式中，逐步達於「天人合一」與「天人一貫」。故活佛師尊在《論語聖訓》中云：「本性與天合一氣，天人一貫辦收圓。」⁴⁴此語正揭示一貫道「無極理天」信仰並非僅止於對天界歸宿之嚮往，而是進一步落實於天人相通、天人相感與天人合德之實踐歷程。

⁴⁴ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——論語（二）》（彰化：發一宗教發展基金會，2019年），頁22。

因此，本文探討一貫道「無極理天」之信仰內涵時，首先必須從「天人關係」入手。然而，此一「天人關係」與中國哲學史上所論述之「天人關係」是否具有相同的思想屬性？又應如何理解一貫道在「無極理天」信仰架構之下所建構的「天人關係」模式？以下將先從中國思想史中「天人關係」觀念的發展談起，再進一步說明一貫道如何在此傳統脈絡中承繼、轉化並開展其自身之信仰意義。

第一節 中國思想史與一貫道「天人關係」思想之原始要終

「天人關係」是中國思想史中最根本的核心課題之一，其內容不僅涉及宇宙秩序與人生意義的哲學理解，亦根本地指向人如何安身立命的終極關懷。而一貫道「天人關係」之論述，不僅包含上述所論之特質，亦在仙佛聖訓及祖師著作所闡發「天之所自出」及「人之所當歸」的論述中，展現出指向「原始要終」結構的「天人合一」論。

就近現代學者對中國傳統思想中「天人合一」之研究、理解而言，在上古時期，天人關係以「天命」為核心，強調天之意志對人間政治與秩序的規範；兩漢以降，天道逐漸被轉化為倫理秩序與道德法則；至宋明理學時期，則進一步深化為心性之學，強調人可透過道德修養而體證天理，形成一種由外在天命轉向內在心性的理解模式。然而，此種以思想演進為主軸的敘述方式，主要是近現代學者基於歷史回顧與學術分析所建構的一種理解框架，其目的在於說明不同時期天人思想的重心轉移與理論發展。若從宗教信仰的角度觀之，各時代對「天」的理解，往往同時包含宇宙本源、道德根據與生命歸向等多重意義，而非單純線性的思想演變。

在此脈絡之中，一貫道對「無極理天」的理解，既與中國傳統天人思想具有某種內在相通之處，同時又在宗教信仰與修行實踐的層面上，對「天」的意義作出進一步的詮釋與深化。因此，在探討一貫道「無極理天」信仰內涵之前，有必要先回顧中國思想史中「天人關係」觀念的基本發展，以作為理解其承繼與轉化的重要背景。

基於此，本節將以一貫道「天人合一」思想之原始要終為核心視角，首先簡要梳理中國思想史中「天人合一」觀念的主要演進脈絡，作為比較與定位的

思想背景；並將「天人合一」與「天人交通」之差異作區分與說明；最終就一貫道信仰體系出發，說明其如何承繼並轉化傳統天人合一論，最終完成一套兼具本體論、修道論與末世歸根論意義的天人關係思想。

一、中國思想中「天人合一」觀念之演進：從外在天命到內在心性

「天人關係」是中國思想史上最為核心且反覆被詮釋之問題，從中國思想史的角度觀之，上古時代已有「天命」的概念，人是從天而來，要完成天所交辦的任務，所做之事必須符合「天意」，若能完成自己的天命，即可回天陪伴在上帝的身邊，此乃從聖人經典所傳承的文化思想基礎，所造就中國人從上以來根深蒂固的傳統觀念，如《詩經·大雅》云：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。⁴⁵

「天生烝民」在傳統「天人關係」上，即造就中國人相信「天」是萬有之來源，亦是人類生命的開端。因此「人」傳承了「天」所有美好的常德與性德，亦有學者認為儒家性善之說即建基於此。又如《詩經·大雅》所云：

文王在上，於昭于天；周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時；文王陟降，在帝左右。⁴⁶

此段雖在追述文王之德與天命之不易以戒嗣君，然其內文卻清晰地揭示了「天人關係」在中國思想中的終極目標：人通過彰顯內在德性以與天相配。文中描繪的，正是人格修養所能達致的極致境界——其德性光輝足以「昭于天」，其精神生命得以超越形軀；「在帝左右」不僅是對文王個人的頌揚，更奠定了中國「天人合一觀」的一個核心原型：生命的意義在於完成一條「源自於天→修德配天→歸根於天」的靈性迴向之路。此一「天人本合一」的精神圖景，強調了天與人之間本源的一致與終極的融合，成為後世儒家「內聖」工夫與「天人合德」思想的深遠源頭。

此種理解在《尚書·皋陶謨》中進一步發展為政治社會意涵的實踐綱領，包括人要代天完成天之事功，「天之德」可藉由「人之德」以彰顯：

⁴⁵ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 728。

⁴⁶ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 617。

無曠庶官，天工人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！同寅協恭，和衷哉！天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！政事，懋哉！懋哉！天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。達于上下，敬哉！有土。⁴⁷

這段話可整理出上古「天人關係」的三個重點：第一、人來世間的目的，是要替天完成治理天下之事。孔穎達（574-648）釋曰：「天不自治，立君乃治之，君不獨治，為臣以佐之。」⁴⁸顯示出上古「道降君相」的時代，君相皆是代天治理天下，官亦是天之官，代天為治。

第二、人要如何完成代天為治？「天」之本體本自具足天德，依之、行之，擴充為常德、倫理、禮法、秩序；因此，人治之法即是順天之意、依天理而行，以成就天之德。孔穎達釋曰：「天次敘人之常性，使之各有分義。……天意既然，人君當順天之意，勅正我五常之教。……五常之教，人君為之，故言我也。五教遍於海內，故以天下言之。」⁴⁹說明君相治理天下的方式應以教化的模式，從自身的修德開始做起，使五教遍於天下，讓天下萬民皆可學天之道、行天之道以彰顯天之德。

第三、君相若能順天之意、執天之行，則民之所歸即天命之所歸。孔穎達釋曰：「民之所欲，天必從之。聰明謂聞見也。天之所聞見，用民之所聞見也。然則聰明直是見聞之義，其言未有善惡，以下言明威，是天降之禍，知此聰明，是天降之福。」⁵⁰君相代天為治，其行是否得宜有驗證之法，因為「天聽自我民聽，天視自我民視」，若能得到天下萬民的愛戴，則代表天命之所歸，會有天降之福，反之，則有天降之禍。

從上述之所論，可得知此階段的「天之德」，乃透過人間政治與教化得以彰顯，形成一種以君相代天行道的政教合一結構。此一「外在天命型」的天人關係，強調天命的賦予、秩序的維繫，其正當性可透過民意與政績獲得驗證。

而隨著歷史演進與政治結構的轉變，特別是東周以後王權衰微、政教分離，天人關係的理解逐漸由「外在天命」的承受，轉向「內在德性」的自覺。

⁴⁷（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁161-162。

⁴⁸（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁168。

⁴⁹（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁168。

⁵⁰（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁169。

人們不再僅依賴天命自上而下的直接賦予，轉而從人倫實踐與道德修養中，重新詮釋並體證天道。以孔子為例，其思想雖未否定「天」的超越性，仍畏天命、敬鬼神；其亦將「天命」與「天道」的實踐重心，放在「人」之內在德性的修養實踐上。⁵¹此一關鍵轉向在張亨所著〈天人合一的原始及轉化〉一文中被概括為：

原來由上而下的天命方式，轉移為下而上的升進方式，人的道德修為是以自身為根基而作無限的延伸，天人之間仍然有明顯的關聯，天命也仍被敬畏。⁵²

此一由「上而下」的天命承受，轉為「下而上」的德性升進，正可置於學界所謂「軸心突破」的脈絡中理解。所謂「軸心突破」，乃指古代文明發展過程中，人對天命、生命、價值與宇宙秩序產生自覺反省，並由此形成系統性思想傳統的重要轉化。就中國思想而言，此一突破並非完全否定傳統天命觀，而是將天命、天道之理解，逐漸由外在政治權威與祭祀秩序，轉向人的內在德性、道德實踐與精神修養。⁵³余英時在《論天人之際》中則稱之為「新天人合一」，並指出「新天人合一」之說與儒、道、墨三家思想的終極關懷完全一致：

與天地、萬物合一即是回到「生命之源」、「價值之源」，或與「氣」合一、與「道」合一。……軸心思想家雖以個人的身分尋求新的「天人合一」，但他們所關懷的並不僅止於個人的「得道」（或西方宗教所謂得救），而是透過「天人合一」的精神修煉以建立理想的政治、社會秩序。

54

⁵¹ 參張亨：〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》之內文，頁198-204。

⁵² 張亨：〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》，頁203。

⁵³ 所謂「軸心時代」（Axial Age, c.800-200 B.C.）是德國思想家雅斯培（Karl Jaspers, 1883-1969）在1940年代末期提出的觀念。他指出在那個時代，古代舊大陸的幾個主要文明地區，西從東地中海，東至中國的華北，南至印度的恆河流域，都曾同時產生了思想與文化的突破。後來學界多以「軸心突破」（Axial breakthrough）指稱此一精神轉化，並從比較文明史、宗教史與思想史等角度加以發揮。中文學界中，余英時將此概念運用於中國先秦思想研究，認為「軸心突破」乃世界古代文明發展過程中的「精神大躍動」，最後導致系統性哲學史或思想史的正式發端。參張灝：《時代的探索》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年），頁1-26；余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（新北市：聯經出版事業股份有限公司，2020年），頁9。

⁵⁴ 余英時著：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁187-189。

余英時所謂儒、道、墨三家思想之「終極關懷」完全一致，並非指三家之義理內容與修持方式完全相同，而是指其皆不再單純依賴外在天命之授受，而是轉向人自身之精神修煉與價值自覺。儒家由德性修養與內聖外王以契合天道，道家由返本復初與道合一以回歸生命根源，墨家則由天志、兼愛與救世實踐以回應天之價值要求。三者雖路徑不同，然皆以重新建立天、人、社會秩序之關聯為共同關懷，故可視為中國思想中「新天人合一」之不同展開。

由此可知，此一「由上而下」至「由下而上」的升進路徑，標誌著中國「天人合一」思想由外在權威走向內在主體的深刻內化。天命並未因此被否定，而是在人之德性修養與生命實踐中重新獲得詮釋；天道亦不再只是外在於人的超越秩序，而逐漸成為人可以在自身心性與道德實踐中體證的內在根源。故所謂「新天人合一」，正是指人在天命政治與祭祀秩序之外，透過自身修養與價值自覺，重新開展與天道、生命根源及理想社會秩序之關聯。

此一以德性內化為核心的天人關係觀，其發展並未止步於先秦。隋唐以降，隨著佛教義理在中國逐漸成熟，其所提出之佛性、真如、般若、覺性等心性論資源，亦為中國「天人合一」思想帶來了本體論與實踐論上的深化。佛教義理促使「合一」的理解，不再僅止於倫理德性的圓滿，亦進一步朝向生命本體與究竟覺性的體證。至宋明理學時期，儒者一方面承繼先秦儒家「天理即性」之傳統，另一方面吸收佛教心性論之深層反省，遂發展出以「心即理」、「性即天理」為核心的心性本體論。至此，「天」不再僅是外在規範或道德根源，而被理解為可由人之心性加以體證的超越理體；「天人合一」亦由德性修養之工夫，進一步轉化為對內在心性本源之體認與證成。⁵⁵

綜上所述，中國「天人合一」思想經歷了從西周「外在天命」的政教性承受，到先秦「軸心突破」後轉為「內在德性」的心性自覺，再至宋明理學融攝佛學而深化為「心性本體」的哲理證成。其演進主軸，清晰地展現為一條從「天」的外在超越性，逐步內化於「人」之心性主體的過程。錢穆（1895-1990）於《天人合一論——中國文化對人類未來可有的貢獻》之所論，正是對中國文化之深刻觀察，並為此一思想傳統作一總結性註腳：

⁵⁵ 參王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2019年）之內文。

中國文化過去最偉大的貢獻，在於對天、人關係的研究。中國人喜歡把天與人配合著講。我曾說「天人合一論」是中國文化對人類最大的貢獻。……中國人是把天和人合起來看，中國人認為天命就表露在人生上，離開人生，也就無從來講天命。離開天命，也就無從來講人生。所以中國古人認為人生與天命最高貴最偉大處，便在能把他們兩者合為一，離開了人，又從何處來證明有天。所以中國古人，認為一切人文演進都順從天道來。違背了天命，即無人文可言。天命、人生和合為一，這一觀念，中國古人早有認識。我以為天人合一觀，是中國古代最古老最有貢獻的一種主張。……在中國思想中，天、人兩者間，並無隱現分別。除卻人生，你又何處來講天命。這種觀念，除中國古人外，亦為全世界其他人類所少有。同時也即是古代中國人主要的人文觀，亦即是其天文觀。

讀《莊子·齊物論》，便知天之所生謂之物。人生亦為萬物之一，人生之所以異於萬物者，即在其能獨近於天命，能與天命最相合一，所以說天人合一。此義宏深，又豈是人生於天命相離遠者所能知，果使人生離於天命遠，則人生亦同於萬物，與萬物無大相異，亦無足貴矣。⁵⁶

總體而言，中國思想史對天人合一的理解，呈現出一條由外在天命走向內在心性的理論演進脈絡。正如錢穆所指出，天命唯有落實於人生之中，方能獲得其意義與價值。然而，此一進路終究高度依賴個體的道德體悟與精神境界，其成就往往取決於個人慧根與修養深度，因而在普遍推行與共同驗證的層面上，難以形成一致的完成模式，實踐經驗亦多集中於少數聖賢典範之中。

正是在此思想史背景下，一貫道所提出的「無極理天」信仰及其具備原始要終結構的天人關係論，提供了重新理解天人合一問題的重要視角。一貫道不僅承認人之本性源於天、可以由修養工夫而契合天道，更進一步將天人關係置於白陽普渡、三曹普渡、天命明師與三寶心法之信仰脈絡中加以說明。由此，天人合一不再只是少數聖賢經由長期工夫所達至的精神境界，也成為求道者在具足因緣、誠心與佛規禮節之下，得以由求道、修道、辦道而逐步實踐之歸根

⁵⁶ 錢穆：〈1990年九十六歲錢穆先生論天人合一〉，《新亞生活》，第31卷，第5期（2004年1月15日）。取自：https://repository.lib.cuhk.edu.hk/tc/item/cuhk-3342627?solr_nav%5Bid%5D=b79dadfd275deb22bd70&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=4。

道路。以下即進一步探討一貫道如何由「天人本合一」至「天人分離」，再由「天人重逢」走向「盡人合天」，以呈現其「無極理天」信仰中的天人關係結構。

二、一貫道「天人合一」思想之結構性展開：從本合一到圓滿歸一

承前所述，中國思想史中「天人合一」觀念，經歷了由外在天命走向內在心性的演進歷程；而在一貫道信仰脈絡中，天人關係則進一步被置於無極理天、天命道統與白陽普渡收圓之架構中加以理解。換言之，一貫道所論之「天人合一」，並非僅是抽象的形上命題，亦不只是個人德性修養所達至的精神境界，而是原佛子由本源而來、因迷而分、因得道而重逢，並經由修辦實踐而復歸本源的完整信仰歷程。以一貫道第十五代祖王祖覺一為例，其於廿七歲得受洱東劉萬春之指授，開啟天人之學的修持關鍵；至光緒三年（1877），復蒙無生老中親授「天人一貫」之道，了悟理、氣、象三極一貫之旨，並進而傳授末後一著「一指躲閻羅」之通天大法。⁵⁷此一歷程顯示，一貫道之天人關係與天時應運及道統傳承密切相關，其內涵亦隨歷史階段而有所開展。

在此脈絡之下，一貫道之性命歸根歷程，可概括為由「自天而人」的天命賦予，邁向「盡人合天」的實踐復歸之完整循環，其終極目標在於回復先天本然之「天人合一」境界。相較於上古中國思想史中所追求之「天人合一」理想，一貫道對「天」之內涵有其自身的信仰詮釋：其以無生老中、無極理天作為萬有之終極根源與靈性歸宿，並以天命明師、三寶心法與修辦實踐作為原佛子返本歸根之道路，從而建構出一套既承繼傳統天人觀，又具有白陽普渡特色的天人關係論。

具體而言，在「中題敘事」相關聖訓中，一貫道之「天人合一」呈現為一條循環推進的發展序列：在先天理域中，原佛子與無極理天本然相應，真空之性與理天本源渾然不二，是為「天人本合一」。其後，因天時氣數之展開，老中為使原佛子下世後仍有日後歸返之憑證，遂以合全、真經與明師指授等意象預立歸根之約，此為「天人約定」。在此約定之後，原佛子方依天命而「自天而人」，降入東土，承擔治世化民之使命；而至「三山坡」事件，原佛子受後天氣

⁵⁷ 參（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》（新北市：正一善書出版社，2019年），頁19。

稟、情識與形質牽引，遂形成「天人分離」。及至現今白陽期，老中依約大開普渡，原佛子因得道而重新開啟回天之徑，此為「天人重逢」。然本性久迷，仍須透過「盡人合天」之修辦工夫，復明本性，方能最終達於「圓滿歸一」之天人合德境界。（見圖 2-1）

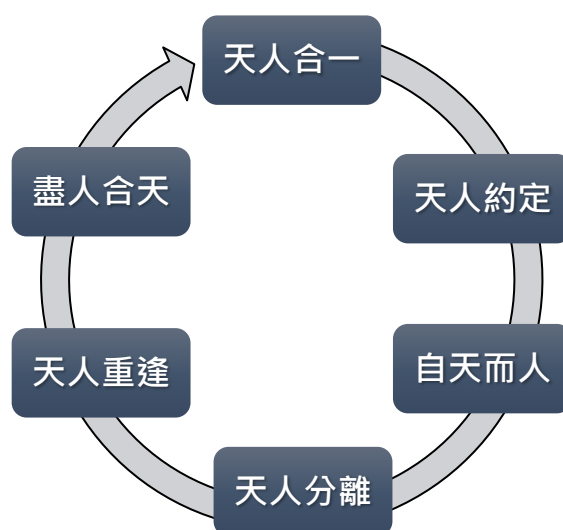


圖 2-1：「天人關係」之循環歷程圖

此六階段構成一貫道天人思想之原始要終，起於「天人合一」，最終亦歸於「天人合一」。換言之，「天人合一」既是原初狀態，亦是終極完成；既為宇宙本體論之根據，亦為性命實踐之目標。而本節所論之「原始要終」並非鋪陳完整宇宙歷程，旨在揭示天人關係由「天人本合一」轉為「天人分離」，復由「天人分離」走向再貫通之結構性關鍵「天人重逢」。至於「盡人合天」之修持實踐工夫與圓滿歸一之終極完成，則為後文專章論述。⁵⁸以下就此兩段歷程，分別探討其內涵及思想意義。

（一）從「天人本合一」到「天人分離」

1. 天人本合一：本體根源之混然未分狀態

「天人合一」在一貫道的思想中，並非僅指人道順應天道的倫理命題，而是揭示「無極理天」與「人」之間，其本體同源、不可分離之混然關係。此一

⁵⁸ 關於「盡人合天」之修持實踐與圓滿歸一之終極完成，請參考第四章〈一貫道「無極理天」之歸根實踐探析〉。

命題既是一貫道信仰之核心，亦與中國哲學史上長期探討天道與人道關係之問題相互呼應。自古以來，中國思想史即視天為萬有之根源，人之性命出於天，終亦當歸於天，此亦是一貫道「天人本合一」的重要信仰內涵。正如民國 30 年，明明上帝降鸞批訓《皇中訓子十誡》第三誡所云：

人之本先天降靈山一脈，聖不增凡不減聖凡同宗；惺悟者成聖賢身登極樂，迷昧者是凡庸墜落幽冥。⁵⁹

此段聖訓揭示了聖凡本同宗、天人本合一之深刻義理。所謂「聖凡同宗」，意指聖人與凡夫在本體根源上並無二致，然而，既然本體相同，何以有聖凡之別？聖訓以「惺悟」與「迷昧」點出關鍵——差別不在「本體有無」，而在「覺醒與否」。如同太陽為雲霧所遮，其自體光明並未消失；本性雖為氣質所拘，其至善之質並未改變。因此，凡夫並非無聖性，只是「隱而不顯」；聖人亦非多聖性，而是「顯而無蔽」。此一天心本性，不因迷而失，不因悟而得，本來具足，不假外求。故人之所以能修行成佛的內在依據，並非從無到有的「獲得」，而是從隱到顯的「復明」，正因天性本具、未曾喪失，故即使迷昧萬年，一旦覺醒，當下即可回復天性，故修行之義，並非成為另一個存在，而是回歸自性本來即是的那個存在。

此「天人本合一」之思想，在王祖《歷年易理》光緒四年（1878）之書帖中亦有明確表述：

一封書寄九六同中良賢，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，依老中伴諸真快樂無邊。⁶⁰

文中所描繪者，乃天地未判、陰陽未分之前的先天境界；此時真空之性與無極理域渾然為一，無人我對待，天人之間本自合全不二。此處所論之「真空性」即是人之本然之性，謂之真空，取其無形無象、超越氣質之意。而「無極宮院」即「無極理天」，是萬有的終極本源。王祖以「同住」二字點出關鍵：原佛子之「真空性」與「無極理天」並非兩個分離的實體，而是「本來同在」的一體狀態，故「天人本合一」在本體層面上，人之性與天之理，是同一終極實體

⁵⁹ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 37。

⁶⁰ （清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》（新北市：正一善書出版社，2019 年），頁 15。

之顯現，無有間隔。

「依老中伴諸真快樂無邊」乃是針對「天人本合一」情境之描述，此處所形容之「快樂」並非情緒性的喜悅，而是生命在其本源狀態中，自然而然的所流露的圓滿與和諧。此種原初即是親密無間的相依關係，本身就是生命的究竟圓滿，無需外求，此亦是「天人本合一」之意義所在。然而，此一「天人本合一」之狀態在氣數展開中進入了分化歷程。

2. 氣數展開與天人約定：理入氣之存在轉折

天人本自同體，而「天人分離」之所以發生，須從「氣數展開」與「天人約定」兩個層面加以理解。民國八年，無生老中親自臨凡批示〈家鄉信書〉云：

憶當初九六億原佛兒女，隨中來隨中去不離娘身；因時至子開天丑會闢地，寅會裡東土內缺少女男。有為中那時節無奈之處，纔捨了九六億男女姣生。⁶¹

《皇中訓子十誠》第一誠亦云：

自從那交子會氣數已到，為中我命七佛治理坤乾。……天即成地即立萬物齊備，東土裏無人煙缺少女男；那時節為中我無奈之處，方捨我九六子齊降凡間。……眾佛子如掉魂悲哀悲嘆，問中我至何時方把家還？中言答三期末大開普渡，親捎書親寄信親渡佛原。……自此我原佛子東土而奔，治世界為男女栽立人煙。⁶²

據上述二篇聖訓可知，「天人分離」之發生，具有天時運行與氣數展開之必然性。當氣數運行至子會開天、丑會闢地、寅會生人之階段，為應治世化民之需，老中命原佛子臨凡下界，所謂「交子會氣數已到」，正是點出此一過程並非偶然事件，而是氣數推移運行下的結構性展開。

若以「理、氣」結構觀之，「天人本合一」乃理體未分之本然狀態；而「天人分離」則發生於由理入氣、氣化萬殊之過程。當宇宙從「自無入有」開展進

⁶¹ 明明上帝：《白陽經藏——皇中慈訓 1》（中國大陸時期）（新北市：明德出版社，2017 年），頁 10。

⁶² 明明上帝：《皇中訓子十誠》，頁 26-27。

入陰陽對待、物欲漸盛之過程，原初之天人同體之狀態，遂被氣、象二界遮蔽與間隔，故此時的「分離」並非墮落，而是自理入氣之必然環節。

然分離非斷絕之別，因老中於原佛子臨降之際，已預先與原佛子立下神聖約定——以原佛子本自不滅之靈性為憑，預告三期末將大開普渡，命明師指點玄關，使原佛子得以憑此一點真性覺悟本心以回歸理天。聖訓中「眾佛子如掉魂悲哀悲嘆，問中我至何時方把家還？中言答三期末大開普渡，親捎書親寄信親渡佛原」，正是此一約定的具體展現。原佛子雖因氣數展開而必須降凡，卻非被遺棄於後天；老中將以「親捎書親寄信親渡佛原」的方式，承諾將於末劫時期親自救度，使分離成為有期限的歸期、有方向的階段性歷程。

因此，「中子分離」雖為天人斷裂之始，卻內含「約定—靈性—普渡」的救度結構。分離並非終局，而是以約定為憑、以普渡為期、以回歸為向的歷程。而「天人合一」，即是依此約定，透過修辦實踐所實現的歸根復命與中子重逢。

3.元會運世：天人分離之宇宙時間架構

前文所述「交子會氣數已到」，實為貫穿「約定→分離→重逢→天人合一」整個歷程的根本因素。所謂「氣數」即是氣天運行的時間規律；而「元、會、運、世」的宇宙時間架構，正是理解此一規律的關鍵。王祖於〈一貫探原〉中對「先天」與「後天」作出了根本性的區分：

先天而天弗違，通乎理也；後天而奉天時，通乎氣也。⁶³

所謂「先天」即指「無極理天」，理無在而無所不在，無始無終且不生不滅；所謂「後天」則是氣化流行的世界，有始有終、有開有合。而「天時」則是王祖所論通乎「氣」的後天範疇，有其時間與空間的始終及生滅。此一區分的關鍵意義在於：天人分離的發生，並非性理本體產生變化，而是氣數運行的階段性展開。換言之，「天人分離」是天時運行結構中的必然環節。關於氣天運化的時間架構，王祖在《歷年易理》中進一步闡釋：

⁶³（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》（臺北縣：正一善書出版社，2013年），頁214。

無極理太極氣，皇極住世邵子傳；分元會與運世，卦爻周流在其間。溯過去與未來，交宮換象與轉盤；這些事若不曉，妄稱三極是欺天。⁶⁴

此處王祖明確指出，「元、會、運、世」的宇宙時間架構，不僅可推知過去宇宙之生成與演化，亦可預見未來之收攝與回歸。而「卦爻周流在其間」，點出「元、會、運、世」與《周易》的根本關聯——元會的更替、時間的流轉，並非雜亂無章的偶然，而是有規律可循、有卦象可算的宇宙秩序。此一秩序的核心概念，即氣天終始之時間，稱為一元，一元之數為十二萬九千六百年，此說始於宋初邵雍（1012-1077）所著《皇極經世書》。邵雍以伏羲先天八卦配合日、月、星、辰之變化，推衍出「元、會、運、世」的運算方法，從而得知天地終始之時間。

《朱子語類》中論及此一算法：

此是《皇極經世》中說，今不可知。他只以數推得是如此。他說寅上生物，是到寅上方有人物也，有三元、十二會、三十運、十二世。十二萬九千六百年為一元。歲月日時，元會運世，皆自十二而三十，自三十而十二。至堯時會在巳、午之間，今則及未矣。至戌上說閉物，到那裏則不復有人物矣。⁶⁵

朱熹此說，雖未親證其然，卻客觀記錄了邵雍以「數推」得知天地始終的獨特方法，其所謂「自十二而三十，自三十而十二」，正是元會運世推衍的核心規律，十二與三十反覆相乘，層層展開，構成了從「元」到「世」的完整時間序列。

需說明者，《皇極經世書》之元會說，未必可視為一貫道元會運世說之直接淵源，二者亦不宜作簡單等同。然就思維方式而言，二者皆重視「以數知時」、「以卦推運」，故可作為理解一貫道元會運世說的重要參照。邵雍之元會說，主要藉象數推演天地開閉、人物生滅與氣數循環，偏重於宇宙時間秩序之推衍；而一貫道聖訓與王祖著述中所論之元會運世，則進一步置於天命道統、白陽收圓與原佛子歸根復命之信仰脈絡中理解。換言之，本文徵引《皇極經世書》，並非主張一貫道元會說直接承襲邵雍之說，而是藉其易學象數架構作為參照，以

⁶⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁38。

⁶⁵（宋）朱熹著、（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），卷四十五，頁1155。

輔助說明一貫道如何在「氣數運行」中理解天人分離之發生，並進一步揭示「三期末劫」作為天人重逢、回歸無極理天之關鍵天時。因此，邵雍元會說較重在說明天地人物之「來處」與氣數循環，一貫道元會說則更強調眾生性命之「歸處」與收圓契機；此即王祖所謂「原其始而要其終」之義。其簡略之運算法與說明如下表（見表 2-1）。

表 2-1：經世一元消長之數圖⁶⁶

元	會	運	世	
日：甲	月：子一	星：三十	辰：三百六十	年：一萬八百〈復〉
	月：丑二	星：六十	辰：七百二十	年：二萬一千六百〈臨〉
	月：寅三	星：九十	辰：一千八十	年：三萬二千四百〈泰〉
	月：卯四	星：一百二十	辰：一千四百四十	年：四萬三千二百〈大壯〉
	月：辰五	星：一百五十	辰：一千八百	年：五萬四千〈夬〉
	月：巳六	星：一百八十	辰：二千一百六十	年：六萬四千八百〈乾〉
	月：午七	星：二百一十	辰：二千五百二十	年：七萬五千六百〈姤〉
	月：未八	星：二百四十	辰：二千八百八十	年：八萬六千四百〈遯〉
	月：申九	星：二百七十	辰：三千二百四十	年：九萬七千二百〈否〉
	月：酉十	星：三百	辰：三千六百	年：一十萬八千〈觀〉
	月：戌十一	星：三百三十	辰：三千九百六十	年：十一萬八千八百〈剝〉
	月：亥十二	星：三百六十	辰：四千三百二十	年：十二萬九千六百〈坤〉

邵雍之子邵伯溫（1057-1134）解釋此表說到：

日為元，元之數一；月為會，會之數十二；星為運，運之數三百六十；辰為世，世之數四千三百二十，則是一元統十二會，三百六十運，四千三百二十世。一世三十年，則一十二萬九千六百年。一十二萬九千六百年是為一元之數。⁶⁷

《皇極經世書》是以「日、月、星、辰」對照「元、會、運、世」算出氣天終始之時間，「元」代表初始。《說文解字注》曰：「元，始也。」⁶⁸若以「日」為元，元之數為一，一日十二時；「會」代表日月交會產生晦朔，一年十二次，因

⁶⁶（宋）邵雍：《皇極經世書》（新北市：廣文書局有限公司，2012年），頁 53-54。

⁶⁷（宋）邵雍：《皇極經世書》，頁 55。

⁶⁸（清）段玉裁撰：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁 1。

此以月為「會」，會之數為十二；「星為運」代表天上的二十八星宿隨天而運轉，星之運轉一周歲三百六十度，故「運之數三百六十」；「辰為世」，因一日有十二時辰，日月交會以三十日為一週期，因此一會三十運。若由「日為元」向上推衍或向下推衍，則可得下表。（見表 2-2）

表 2-2：元會運世推衍表

元	一元	一會	一運	一世	一年	一月	一天
會	12						
運	360	30					
世	4320	360	12				
年	129600	10800	360	30			
月		129600	4320	360	12		
日			129600	10800	360	30	
時				129600	4320	360	12
分					129600	10800	360

關於《皇極經世書》中日月星辰與元會運世之氣數，西山蔡元定（1135-1198）⁶⁹補充說明云：

元會運世之數大而不可見，分釐絲毫之數小而不可察，所可得而數者即日月星辰而知之也。一世有三十歲，一月有三十日，故歲與日之數三十；一歲有十二月，一日有十二辰，故月與辰之數十二。自歲月日辰之數，推而上之得元會運世之數；推而下得分釐絲毫之數，三十與十二反覆相乘為三百六十，故元會運世、歲月日辰八者皆，三百六十乘三百六十為十二萬九千六百。⁷⁰

由此可知，「元會運世」的推算，並非憑空臆測，而是由小驗大、由近推遠的規律性展開。若以日為元，推衍而上，元前有元，長而無盡；推衍而下，則得分釐絲毫，愈析愈微，短而無限。故《皇極經世書今說》云：

⁶⁹ 西山蔡氏學派為南宋蔡元定（1135-1198）所創立的學派。蔡元定，人稱西山先生，故其所創之學派稱「西山學派」或「西山蔡氏學派」。

⁷⁰ （宋）邵雍：《皇極經世書》，頁 59-60。

一大元攝十二萬九千六百元，分繫於六十四卦，每卦所轄元數多寡不同，天地初成，時間甚長，人類文化存在的時間較短，文化退落。天地復壞，時間又長。如此，一元前逝，一元續來，循環無端，是為不可思議之論化。⁷¹

此說揭示：一元之數（十二萬九千六百年）並非終極，而是可再分、可累積的循環單位。一元結束，下一元繼起，宇宙便在「開物」與「閉物」之間不斷往復。朱熹曾論及此一循環規律云：「既有形氣，如何得不壞？但一箇壞了，又有一個。」⁷²此語正點出氣天世界的根本特徵：有形即有壞，有始即有終；一個元會循環結束，又有新的開始，如此循環不已。

就一貫道聖訓及祖師著作而言，「元、會、運、世」之算法的真實性，自有其教義上的依據。王祖於《三教圓通》中，以日常可見的時序變化為喻，說明此一規律：

是以積時可以成世，積日可以成運，積月可以成會，積年可以成元；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；陽半陰半，其六時見日，六時不見日，則必然。……一年之十二月，六月生人，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！⁷³

王祖以「日」為喻，則可推一日有十二時辰，六個時辰可見日、六個時辰不見日，此乃陰陽消長之必然。若推衍而上以「年」為元，則六會屬春生、夏長；六會屬秋收、冬藏，因此六會開物，六會閉物；六會有人，六會無人則亦為必然。

而從「元會圖」所揭示的循環規律來看，「六會開物」階段自子會開天始，歷經丑會、寅會、卯會、辰會，至午會而極；午會之後，則進入「六會閉物」階段，申會收人、酉會收地、戌會收天，直至亥會混沌，此一元會結束。此一元會既終，下一元會又復開始，如此循環無端，往復不已。（見圖 2-2）。

⁷¹ 閔修豪：《皇極經世書今說——觀物篇補結》（臺中：南懷瑾文化事業有限公司，2020 年）第一冊，頁 83。

⁷² （宋）朱熹著、（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》，卷四十五，頁 1155。

⁷³ （清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三會圓通》（新北市：正一善書出版社，2019 年），頁 52。

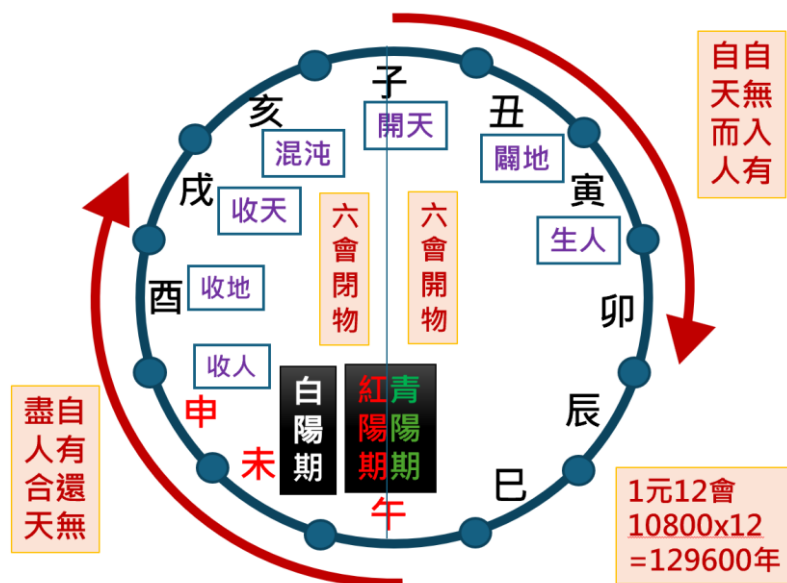


圖 2-2：元會圖之「六會開物，六會閉物」及「自無入有，自有還無」圖示⁷⁴

由上述「天時」之說明可知，「原佛子」在此一元會中，歷經子會開天、丑會闢地至寅會降世，直至現今白陽期末會來臨，就氣天之天時而言已流浪六萬餘年，此一漫長階段，猶如一日之子時到午時，王祖稱之為「自無入有」，亦即「自天而入」的下降與分離過程。然而，天時運轉，自午會開始，氣運將進入收斂與歸藏：申會收人、酉會收地、戌會收天，乃至亥會復歸混沌，代表此一元會之結束，另一元會又將開始。此過程猶如一日自午時返回子時，王祖稱之為「自有還無」，此乃原佛子回歸無極理天本源的必然宇宙週期與路徑。

值得注意的是，此一終極歸宿的「收天」奧秘，於中國傳統哲學及象數學說中似未曾直接明白揭露，故王祖於〈三會圓通〉云：

子會開天，載在典籍，學人既知之矣；而午會收天，諸書不載，此學人所不知者也。⁷⁵

此處王祖所言之「午會收天」，並非指收天之事於午會即已圓滿完成，而是指出午會乃天地氣運由開展轉入收斂之關鍵樞紐。自古聖賢典籍多詳論子會開天、天地開闢與萬物化生之法則，然對於午會以後六會閉物之展開，以及萬有終將收攝歸源之歷程，則多隱而未顯。換言之，王祖所揭示者，乃是宇宙氣運不僅

⁷⁴ 參考廖玉琬：《一貫道之天命道統真傳·三期觀與後東方十八代祖師之道脈傳承》（南投：一貫道崇德學院，2025 年），頁 24。

⁷⁵ （清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三會圓通》，頁 53。

有開闢生成之一面，亦有閉藏收攝、返本歸源之一面；「午會收天」之說，正是在提示收攝歸源之機已由午會開始顯露，而其完成則須至戌會收天之際。由此可知，若僅知「子會開天」而不明「午會收天」之義，則對宇宙循環與性命歸宿之理解仍屬未備。一貫道於此揭示收天之奧，使宇宙循環之圖景由開天而至收天、由生成而至歸根，得以由半而全；此亦可見一貫道在天人關係與歸根收圓論述上的獨特意義。

綜上所述，可得以下要點：「天人本合一」為原初之本然狀態，代表存在本源之事實；「天人分離」為氣數展開之歷程，代表原佛子由理天入於氣象世界、由純一轉入分殊之過程。然而，「天人分離」並非終局，隨著天時運轉，宇宙氣數之中亦蘊含由分而合、由迷返覺之復歸契機。若說邵雍元會說較重在說明天地人物之開展與氣數循環，則王祖所揭示者，更在於指出此一循環中所隱含的「歸處」與「收圓」之義。白陽期大開普渡，正是在此一元會運世之天時節點中，開啟原佛子由紅塵返本、由分離轉向重逢、由氣象世界回歸無極理天之道。由此可知，一貫道所論元會運世，不僅是宇宙時間結構之說明，更是天人分離得以反轉為天人重逢的救度時間架構。

（二）從「天人分離」到「天人重逢」

前述「天人分離」之形成，並非靈性本體之斷裂，而是靈性由先天清明進入後天氣象世界後，在顯隱狀態上的轉換。原佛子雖降世入後天，靈性之根源仍繫於無極理天，並未因入氣象二界而失其本體。換言之，所謂分離，並非有與無的斷絕，而是本性由顯轉隱、由清明轉入迷昧的過程。因此，一貫道對「天人分離」的詮釋，不僅以道德墮落或人心迷失來說明，更將其置於「原佛子由理天降入紅塵」的信仰敘事中理解。此一轉折，在聖訓中常被凝聚於「三山坡」事件之中。本文以下並非將「三山坡」僅作為外在地理場域來考察，而是從聖訓敘事、信仰義涵與修道實踐三方面加以說明：其一，「三山坡」標誌原佛子由先天理域進入後天世界、由天人本合一轉入天人分離的關鍵場景；其二，就修道實踐之詮釋而言，「三山坡」亦可與人身玄關妙竅之閉啟相關聯，成為說明天人分離與明師一指之重要樞紐。

1. 「三山坡」作為「天人分離」之信仰象徵

「三山坡」在一貫道聖訓中反覆出現，主要用以標誌原佛子離開理天，進入紅塵之關鍵場景。如《皇中訓子十誡》第一誡云：

屢次的差原佛東土而下，來一次返一次不肯治凡；無奈何為中我造下血酒，「三山坡」哄醉了菩薩佛男。……眾佛子酒醒來不見中面，又不見仙衣鞋可在那邊。為娘我悲痛淚原子呼喚，爾眾等速東奔莫要再戀。⁷⁶

〈家鄉信書〉中亦云：

「三山坡」哄醉了羅漢觀音。……趁觀音和羅漢水中玩耍，將仙衣並雲鞋提在空中；雲宮裡回頭望眼流血淚，觀見了兒女們大放悲聲。嚼中汁喝中血全當美酒，一個個醉迷了「三山坡」中；……噴一口無影氣遮天蓋地，挽神郎差下去九條青龍；把中家元氣酒一齊收了，兒女們酒醒來還在水中。……高是山低是水不敢動轉，手扯手不敢離大放悲聲；捨兒女又好比失巢之鳥，南的南北的北各分西東。⁷⁷

活佛師尊亦於聖訓中批示：

無極動，太極生，寅會生人，投東落紅塵；「三山坡」，喝血酒，脫掉仙衣襯，子分散放悲聲。⁷⁸

「三山坡」上來別離，至今已有六萬年；生死流轉困六四，早已忘卻本性田。⁷⁹

三天主考亦云：

「三山坡前」別故域，征鴻遠渡異地棲；浮生若夢萍蹤寄，邯鄲幻境猶戀迷。⁸⁰

綜上聖訓可知，「三山坡」並非單純敘事場景，而是一貫道聖訓中表述「天人分離」的重要象徵。它標誌原佛子由理天本位進入紅塵世界，也標誌原本與理天相應的清明狀態，因後天氣稟、情識與形質牽引而逐漸隱沒。故「三山坡」之意義，在於其作為一貫道聖訓中象徵天人分離的關鍵場景，表述原佛子由先天

⁷⁶ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 26。

⁷⁷ 明明上帝：《白陽經藏——皇中慈訓 1》，頁 11-12。

⁷⁸ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19710206010401。

⁷⁹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20090725020201。

⁸⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19930327010101。

理域進入後天紅塵之根本轉折。基於此，本文從聖訓文本所呈現之信仰意涵，分別就「天人分離的臨界點」、「後天迷失的人類處境」與「由迷返覺的救度契機」三個層面，說明「三山坡」在一貫道天人關係敘事中的核心意義。

（1）天人分離的臨界點：由先天清明轉入後天遮蔽

「三山坡」在聖訓中所呈現者，首先是天人分離的臨界點。「無極理天」為先天理體，清明純一，原佛子本於此理天而來，其靈性亦清明無染，聖訓中所論「仙衣仙鞋」，可視為原佛子與理天直接相應之清明狀態。而「不見仙衣仙鞋」則象徵此一先天清明與自在狀態，在落入紅塵後轉為隱沒。至於「收回中家元氣酒」與「噴一口無影氣遮天蓋地」等語，則可理解為靈性之清明狀態被暫時遮蔽，兩者共同標誌著靈性由理天入於氣象界之歷程。而「喝血酒」亦不宜作實際飲酒理解，而是聖訓中的象徵性語言，表述靈性進入後天氣象世界後，受到情識、形質與物欲牽引，遂由清明轉入迷昧的存在轉折。

由此可知，「三山坡」在聖訓中所呈現的，並非單純之地點敘事，而是原佛子由理天降入紅塵、由先天清明轉入後天迷昧的關鍵場景。其所標誌者，是天人關係由本然相通，轉為因後天氣稟、情識與物欲牽引而暫時遮蔽的臨界時刻；然而，此一遮蔽並非本體斷絕，而是本性由顯轉隱，故亦為日後由迷返覺、重新歸根埋下伏筆。

（2）後天迷失的人類處境：使命承擔與本性遮蔽並存

在一貫道信仰敘事中，原佛子降至東土，本非單純墜落或受罰，而是帶有治世化民之使命。於《皇中訓子十誡》第一誡即說明：「原佛子東土而奔，治世界為男女栽立人煙。」⁸¹此即說明，原佛子下世乃為建立人倫、開展人間秩序，使後天世界得以展開生化與治理之局。然而，原佛子一入後天情識與形質世界，亦必須承受氣稟、物欲與人心之牽引。因此，從人類降至紅塵之存在處境來看，「三山坡」所揭示者，並非只是原佛子由理天降至紅塵的轉換，而是生命狀態由先天清明轉入後天遮蔽的根本改變。

前文所論「飲血酒」，象徵著靈性進入後天情識與形質欲望之中，必須承受其限制與牽引，使原本清明的性理逐漸隱而不顯。誠如《無極皇中親演血書》

⁸¹ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 26-27。

中老中云：「為只為三山坡擺下筵宴，立人根飲血酒迷住性心。」⁸²此一「迷住性心」的狀態，正說明原本清明之性心，在後天世界中受到遮蔽。因此，「三山坡」所象徵的人類處境，是使命仍在而本源不自覺，性理未失而清明難顯。人之所以流浪紅塵，並非因本性全然斷絕，而是因天心、道心被後天氣稟與情欲所蔽，致使原有之性命根源轉為隱沒。此即一貫道所說「天人分離」的深層意義：不是天與人完全斷裂，而是人忘失了自身由理天而來、亦當歸返理天的根源。

（3）由迷返覺的救度契機：分離之處轉為復歸之原點。

若從救度論的角度觀之，「三山坡」不僅標誌迷失之始，也預示由迷返覺的契機。長生大帝慈訓云：

人人本有真主宰，可嘆不知何處存；離三山坡紅塵醉，汲汲營營昧良心。仙佛神聖心急切，憂心忡忡如火焚；認清方向速修辦，找回真主歸佛門。⁸³

濟公活佛慈訓亦云：

三山坡上中子別，至今已有六萬年；如今速尋回鄉路，方能回復本位班。⁸⁴

上述聖訓一方面標示「三山坡」為中子分離、紅塵迷醉之始；另一方面又接續發出「速尋回鄉路」、「找回真主」之呼喚。由此可知，「三山坡」在信仰敘事中具有雙重意義：它既是原佛子迷失本源之處，也是重新認清方向、尋回歸路的參照點。迷失因「醉」而起，覺醒便須對治此「醉」；當初於「三山坡」脫去與理天相應之仙衣仙鞋，象徵與先天本源之聯繫轉為隱沒，今日之救度，亦必在此重新接通此一神聖連結。

綜上所述，「三山坡」既標誌原佛子由理天入於紅塵的分離之始，也預設日後由迷返覺、復歸理天之反轉起點。然而，此一回歸契機必須在特定的天時因緣下，尋天命明師方能開啟，故於《無極皇中親演血書》續云：「去時節娘與你

⁸² 聖賢仙佛齊著：《白陽經藏——皇中慈訓 1·無極聖中親演血書》（中國大陸時期），頁 62。

⁸³ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20130622020601。

⁸⁴ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20090816030805。

合全一卷，訪明師指玄關纔得回還。」⁸⁵此言指出，回歸之門並未因分離而永閉，而是待天時、明師與正法而重新開啟。

換言之，「三山坡」主要標誌天人分離之信仰場景；而白陽期得授三寶，則是天人重逢的實踐開端。若說三山坡說明原佛子何以迷失本源，那麼三寶之得，便說明原佛子如何重新接續本源。由此，天人分離與天人重逢不再只是神話敘事中的兩端，而構成一貫道信仰中「由本合一、入於分離、再由救度而重逢」的完整結構。

2. 「得三寶」作為「天人重逢」之啟動性關鍵

〈家鄉信書〉中，老中已明示歸根返本之時間與方法：

吾老中在雲端高聲囑咐，十個指都相侵莫要漏風；那時節聞書信莫要迷住，斬恩愛斬牽纏中子相逢。……到後來生下了眾生男女，叮嚀他行善事苦讀真經；五個字隨身帶非是小可，內藏著玄妙法大分吉凶。⁸⁶

中子要得重相逢，但等三期末劫年；那時長等家書信，欽差合全送下凡。若還不得領合全，永世不能轉回還；若還參透家書信，須彌山前是根源。積功累德行善事，感格明師指玄關；指出你的無價寶，翻身一步天外天。⁸⁷

就上述聖訓之內文所述，要從「天人分離」回到「天人重逢」，須具備以下二個重要關鍵：其一是時間／天時：必須等到三期末劫年之時，即指現今白陽文運之天時；其二是方法／正法：必須參透家書信，即透過天命明師之一指點，傳授「三寶」⁸⁸。就傳授「三寶」的過程而言，一貫道傳道時之《禮本》⁸⁹所授受的「三寶」順序與《皇中訓子十誡》第二誡所言之順序完全相同：「先傳這古合全靈山原證，次點這玄關竅正陽法門，再傳這無字經通天神咒。」⁹⁰以下即依此

⁸⁵ 聖賢仙佛齊著：《白陽經藏——皇中慈訓 1·無極聖中親演血書》（中國大陸時期），頁 30。

⁸⁶ 明明上帝：《白陽經藏——皇中慈訓 1》，頁 13-15。

⁸⁷ 明明上帝：《白陽經藏——皇中慈訓 1》，頁 16。

⁸⁸ 「三寶」乃現今一貫道點傳師傳道之內容，第一寶為通天竅——玄關竅，第二寶為通天咒——五字真言，第三寶為通天印——合全手印。關於一貫道「三寶」之研究，請參考鄭美玲：《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》，頁 41-93。

⁸⁹ 《禮本》乃一貫道點傳師領天命時被授與之經書，其內容為〈請壇經〉與〈點道詞〉，是傳道的依據。

⁹⁰ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 31。

順序，分別闡釋「三寶」作為「天人重逢」關鍵之義理內涵。

（1）先傳這古合全靈山原證

據一貫道《禮本》中所述之傳道儀式順序，首先傳授「古合全」，點傳師於傳授後囑咐：「先傳你古合全抱在當胸，十指兜相親莫要漏縫。」此囑咐與老中在三山坡分離時所言「十個指都相侵莫要漏風」在語音上相同，雖略有「相侵／相親」及「漏風／漏縫」文字上的差別，然其象徵意涵一致，皆指向守護、抱守與不失之意。

所謂「古合全靈山原證」，「古」象徵原初與超越時序之意，顯示此一憑證並非後天新立，而是與原佛子之先天根源相關；「合全」本義為雙方各執一份相合之憑據，其義亦含會合、相應與印證之意；「靈山原證」則進一步指出，此憑據乃靈性本源歸屬之印記。因此，前述老中云：「為只為三山坡擺下筵宴，立人根飲血酒迷住性心；去之時娘予你合全一卷，訪明師指合全纔能回還。」⁹¹此言說明：在三山坡分離之際，原佛子雖因飲血酒而迷失本性，然其與先天本源之關聯並未斷絕；「合全」即象徵此一根源與返鄉憑證，唯待明師指引方得重新確認並發揮歸根作用。故「古合全靈山原證」可理解為老中慈悲所賦予之返鄉信物，象徵原佛子雖流落後天，仍有回歸無極理天之根源依據。

至於「古合全抱在當胸，十指兜相親莫要漏縫」，就儀式形相而言，乃指點傳師傳授合全時之手勢。雙手合抱於胸前，十指密合莫漏縫隙，除象徵此合全為密寶不可洩漏外，更寓意守一不散、抱守本心、慎護原證之意。其深層意涵在於：修道者藉由此一儀式印證其先天根源，提醒自身在後續修辦中復明本具之道心與性理。由此觀之，「古合全」象徵原佛子與無極理天之根源關聯重新被確認，成為「天人重逢」在儀式層面的具體表現。

（2）次點這玄關竅正陽法門

前述「三山坡」象徵原佛子由先天理域進入後天形氣世界之關口，也標誌天人關係由本然相通轉為後天阻隔的開始。然而，一貫道論「天人分離」，並非只為說明原佛子如何由先天入後天，更在於指出白陽期如何藉由明師一指，開啟天人重逢、返本歸根的道路。由此觀之，「三山坡」說明原佛子何以由通而

⁹¹ 聖賢仙佛齊著：《白陽經藏——皇中慈訓 1·無極聖中親演血書》（中國大陸時期），頁 62。

隔；「玄關竅」則說明眾生如何由隔復通。前者指出天人分離之由，後者則開啟天人重逢之門。

在一貫道道義中，「玄關竅」被視為人之無極真性與理天相通之門戶，亦即靈性出入之正陽法門。當靈性自理天降入氣象二界之後，受後天氣稟、情識與物欲所蔽，本自與天相通之道路遂由顯轉隱，形成「天人分離」之狀態。然而，所謂「隱閉」，並非真性消失，亦非天人關係全然斷絕，而是理在而不顯、門在而未開。因此，復歸之道並非另造新途，而是藉由天命明師一指，重新開啟本有之性命關竅，使眾生得以由人道返歸天道、由後天復歸先天。此義與《六祖大師法寶壇經·般若品》中六祖所云可相互參照：

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。⁹²

此處佛家所謂「大善知識」，可作為一貫道理解「真師」與師承引導之比較參照。惟二者不可完全等同；在一貫道道義中，「真師」乃指自青陽期、紅陽期至現今白陽期，上天所派遣之道統祖師，並包括當今領有天命傳承之天命明師。唯有天命明師方能點開玄關竅，使眾生當下超氣入理、復明本性。⁹³白陽期之殊勝，即在於上天大開普渡，眾生只要根基、佛緣與祖德具足，便可藉由天命力量，使原本被氣稟物欲所蔽之玄關竅當下開啟，打開「天人重逢」之天路。故十二代祖師袁退安祖師⁹⁴（1760-1834）所著之《金不換·十二月念佛歌》中云：

一竅玄關傳正法，三藏真經一字猜；一字是把無縫鎖，我今送下鑰匙來；拿來打開無縫鎖，明明朗朗現如來。⁹⁵

所謂「無縫鎖」與「無縫鑰匙」之意象，正可作為玄關竅由隱閉而開啟之象徵說明。由此回觀前述「三山坡」之敘事，其所言「噴一口無影氣遮天蓋地」，可

⁹²（明）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1，2024年10月24日，取自：CBETA 2024.R2, T 48, no. 2008, p. 350a11-13。

⁹³關於「一貫道道統祖師之傳承與三期觀」之專題研究，請參見周晏如：《一貫道後東方第十八代祖師孫慧明生平及承天景命之研究》（南投：一貫道崇德學院碩士論文，陸隆吉、廖玉琬指導，2021年），頁21-29。

⁹⁴袁十二祖即袁志謙，號無欺，又號退安，為元始天尊化身，一貫道後東方第十二代祖師，故稱袁十二祖。關於袁十二祖之專題研究，請參見趙正：《一貫道後東方第十二代表志謙祖師之研究》（南投：一貫道崇德學院碩士論文，廖玉琬指導，2020年）。

⁹⁵（清）袁退安祖師著、林立仁整編：《金不換》，頁351-352。

理解為原佛子入於後天之後，受氣稟、情識與物欲所蔽，使本性光明由顯而隱，天人相通之路由通而隔；而白陽期「明師一指」之意義，即在於重新點開此一性命關竅，使修道者得以由後天返先天、由人道歸天道。故《皇中訓子十誠》第七誠冠頂訓云：

無縫金鎖無縫塔，無縫鑰匙開開他；明師一指恩莫大，無價真寶放光華。⁹⁶

此處「無縫鑰匙開開他」，可視為明師一指開啟性命關鎖之象徵；「無價真寶放光華」，則說明本具真性因指點而得以重新顯發。又《禮本》之〈超拔表文〉亦云：

伏耳細聽在壇前，從今不在陰司走；免了閻王和判官，生死簿上勾了賬，涅槃門內走一翻。余今「點破當前路」，明顯大道原不難；「睜眼即是天堂道」，上岸加功同助盤。得道若要隨己便，連累滿門下苦淵。⁹⁷

其中，「點破當前路」即指向明師一指所開啟之玄關竅，亦即眾生歸根復命之門；「睜眼即是天堂道」則進一步指出，回歸理天之路並非遙不可及，而是因後天氣蔽而不自覺，須待天命明師指點，方能重新明白本性所在與返本歸根之方向。

由此可知，「三山坡」與「玄關竅」之關聯，在於說明天人關係由分離而重逢的義理轉折。⁹⁸就聖訓敘事而言，「三山坡」標誌原佛子由理天入於紅塵、與本源相隔之關鍵；就修道實踐而言，「玄關竅」則為明師一指所開啟之性命本源與歸根復命之門。故「三山坡」說明何以分離，「明師一指」說明如何重逢；前者揭示本性由顯轉隱、天人由通而隔之歷程，後者則指出本性由隱轉顯、由迷返覺之歸根道路。一貫道所論之救度，因而並非單純空間距離之回返，而是藉由天命明師一指，使原本因後天氣稟與情識遮蔽而隱沒之本性重新復明，進而開啟由人道返歸天道、由紅塵回歸理天之修道實義。

⁹⁶ 明明上帝：《皇中訓子十誠》，頁 54。

⁹⁷ 此為《禮本》之〈超拔表文〉之內文。

⁹⁸ 一貫道崇德學院校長陸隆吉老點傳師口述（114-1 一貫道崇德學院碩士論文初審口試，2026 年 1 月 15 日）。陸老點傳師提示，「三山坡」亦可從人身修道之象徵層面加以理解，如以面部較為突出的三個部位交會處，作為說明玄關竅與返本歸根關係之輔助參照。

（3）再傳這無字經通天神咒

最後所傳之「無字經通天神咒」，乃領有天命之點傳師，在傳道時所口授的「五字真言」。雖稱為「五字」，實則為「無字」，所謂「無字」，並非無聲無義，而是指其不立文字、不著形象，乃以口傳心印方式傳授，重在實踐而非詮釋。五字真言在一貫道道義中被稱為「通天神咒」，在道中亦有「唸動真言，通天徹地，三界十方無遠弗屆」⁹⁹的說法，然其重點在於至誠心念的發用，方能使人之心體與天之理體同頻相應。故不休息菩薩於 2020 年批示〈三寶心法之殊勝〉中提及「通天咒」與天相印之法：

無字真言通天咒，言行合一敬誠虔。¹⁰⁰

此語揭示「通天」的關鍵除了在於咒語本身為老中所得之真言、佛令，亦在於修持者「言行合一」與「敬、誠、虔」之奉行。活佛師尊進一步說明「敬、誠」乃修身之本，亦是通天之要：

修身懷成通佛令，口訣念動魔鬼恐；中道謹抱蒼天敬，秘訣一轉神膽驚。至誠感應神靈動，道大不懼吉與凶；心誠秘化有撥轉，德高何畏死共生。¹⁰¹

所謂「通佛令」，並非僅指口訣音聲本身之誦持，而是指出修持者須在內在德行成熟、中道工夫穩固之時，口訣之持守方能與天理相應。此種相應之所以可能，正在於「修身」與「謹守中道」的長期涵養。依《中庸》所言：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」¹⁰²其中「誠者」指天道本然之真實無妄，「誠之者」則指人由後天偏蔽、未能全然真實無妄之狀態，經由明善、擇善、固執與實踐，使心念言行逐漸歸於真實無妄之工夫。故人之所以能與天相合相印，並非僅因口誦真言即可達成，而是必須在「誠之」工夫中，使心念去除雜染、言行合乎天理，進而由人道之誠契入天道之誠。正如朱熹詮解《中庸》所言：「天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。」¹⁰³至誠乃德性之實體，是無妄真

⁹⁹ 參鄭清榮：《不休息菩薩慈訓三寶心法之殊勝釋義》（南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2022 年），頁 74-75。

¹⁰⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——三寶心法之殊勝〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20200913000101。

¹⁰¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19470720019999。

¹⁰² （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 38。

¹⁰³ （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 43。

實之體現。

再者，「五字真言」前三字所蘊含之義理，包含「理、氣、象三極一貫」之運行法則，亦關聯人身所具之「性、心、身三極一貫」之理。故口訣之修持，並非僅在音聲持誦，而在於以無為、至誠之心收攝身心，使人之心念由散亂歸於一貫，由人心返於道心。當修持者以修身為本，以中道為準，以至誠為體，則口訣之持守方能使心念與天理相應，使人身之小周天與天地之大周天漸趨契合。由此觀之，「通佛令」之「通」，乃人心復其天理之通；「感應」之義，亦非外在召感，而是本源之相應。所謂天人相印，乃是在誠敬持守與言行合一之中，使本具性理由隱轉顯，進而於念念之間重啟與理天相通之契機。

綜上所論，三山坡可視為「天人分離」之信仰象徵；得授三寶則為「天人重逢」之啟動性關鍵。前者揭示原佛子由理天本位轉入氣象界之歷程，本性因後天氣稟、情識與物欲而由顯轉隱；後者則標誌白陽期天命再啟，使求道者得以重接本源、開啟歸根復命之路。就三寶之義理而言，「古合全」確認原佛子與無極理天之根源關聯，使其知本源未失、返鄉有憑；「玄關竅」開啟靈性出入之正陽法門，使天人相通之門由隱而顯；「無字經」則作為通天神咒與持續修持之工夫，使天人契合得以落實於日用倫常與修辦實踐之中。三者相互關聯，共同構成一貫道由「天人分離」走向「天人重逢」的完整路徑。

在傳統修行論述中，「得道」多側重修行者經由長期修持、積功累德而後證得道果，此可稱為「先修後得」的工夫進路。相較之下，白陽期眾生得道之關鍵，乃在於沾受「天恩師德」：一方面是上天於末後一著大開普渡、普傳大道之慈恩；另一方面則是祖師承擔天命、倒裝降世、傳道救眾之師德。因此，一貫道稱此為「先得後修」，亦即求道者先因天命明師一指而開啟玄關、得授三寶，得以契入自身本具之無極真性；但此一「先得」並非修道之終點，仍須藉由後修工夫，在日用倫常中培德、了愿、克念作聖，使所得之性理真正落實於身心言行。由此，求道者方能由「天人重逢」進一步邁向「盡人合天」與「天人合一」之圓滿。至於「盡人合天」之具體實踐路徑與歸根意涵，將於第四章再作深入論述。

三、比較與對話：一貫道對傳統「天人合一」觀的承繼、轉化與超越

本文前已回溯中國思想中「天人合一」觀念之發展脈絡，指出其由上古「天命」與政治秩序之結合，逐漸轉向先秦諸子以德性修養、心性體證與精神超越為核心之「新天人合一」。然而，若置於一貫道道義脈絡中觀之，天人關係之演進並不僅是思想史中的觀念轉化，更是隨天時遞嬗、天命授受與道統傳承而逐步開顯之救度歷程。因此，本文將中國傳統「天人關係」之思想發展，與一貫道「三期觀」及天命道統相互參照，以說明一貫道如何在承繼傳統天人合一思想之基礎上，進一步轉化並開展其白陽普渡收圓之信仰意義。

（一）依天時應運天命道統的比較

「無極理天」之內涵及其所揭示的天人關係，與中國思想史中所論之「天人關係」是否相關？此一問題，須置於一貫道「三期觀」與「天命道統的傳承」脈絡中加以理解。在一貫道道義的詮釋體系中，道之傳承有隱有顯，隨著天時之遞嬗以及天命之授受而逐步展開。尤其仙佛批訓《道脈傳承錄》¹⁰⁴揭示後東方十八代祖師之神聖因緣、天命傳承與濟世使命，一貫道所論之天人關係，已非抽象的哲學命題，而是隨天時應運、依天命道統而開顯於人間的實踐之道。

換言之，自古以來難以窮究的天人關係，在一貫道白陽普渡之脈絡中，獲得更為明確的信仰定位與實踐方向。其關鍵不僅在於義理上的詮釋，更繫於天時之推移、天命之傳承與祖師承命傳續的動態結構。若將中國傳統天人關係之轉化歷程，與一貫道三期觀及道統祖師之傳承相互參照，可見其間既有精微的對應，也有一貫道自身信仰結構中所展現的超越意義。以下分別就青陽期、紅陽期與白陽期加以說明。

1. 青陽期

道降君相，天命寄於三皇五帝及夏、商、周三代之聖王，¹⁰⁵天道主要透過君王與政治秩序而施行於人間。此期天人關係的特色，在於天命由上而下地開顯於人間，君王承天命而治世，並以政教合一之形式化民成俗。換言之，天與人之間雖有密切關聯，但其關聯主要透過君王、祭祀、禮制與政治教化而實

¹⁰⁴ 可參聖賢仙佛齊著：《道脈傳承錄》（南投：光慧文化事業股份有限公司，2019年）。

¹⁰⁵ 廖玉琬：《一貫道之天命道統真傳·三期觀與後東方十八代祖師之道脈傳承》，頁25。

現。

此一型態可與中國上古天命觀相互對照。上古之人敬畏天地鬼神，認為天命具有主宰王權、監臨人事與賞善罰惡之意義；君王則以「受命於天」作為統治合法性之根源。此時之天人關係，尚偏重於外在天命與政治權威之結合。人與天的交通，亦常須透過巫、覡作為媒介。故青陽期所呈現者，可謂「天命下貫人間」之天人關係型態：天在上而人承之，天命在外而人敬畏之，君王代天行政教，以建立人間秩序。

2.紅陽期

紅陽期為「道降師儒」之時期。隨著世道衰微、王權式微、政教分離，上天派遣各教聖人降世於不同地域，以真理教化世人。¹⁰⁶此期之特色，已不再以君王承天命治世為主要形式，而是由聖人、師儒、覺者以道立教，啟發人心，使人由自身德性修養、心性體證與精神覺悟中尋求與天人合一之路。

此一轉化，正可與春秋戰國以降的「軸心突破」相互參照。先秦諸子之興起，標誌著中國思想由外在天命的承受，逐漸轉向內在德性的自覺。儒家重視修身成德與內聖外王，說明人可透過德性實踐上契天道；道家重視返本歸根與道法自然，提示人應超越人為造作而復歸於道；佛家傳入中國後，則以明心見性、破迷開悟之修行，提供心性覺照與解脫之路。由此可見，紅陽期所呈現者，乃是由「天命外在承受」轉向「內在修為升進」的天人關係型態。天人合一不再主要依賴君王與政教秩序，而是落實於聖人教化與個人修養之中。

3.白陽期

此期上天大開普渡，天命明師應運而出，使得道修辦不再侷限於君王、聖哲或少數修行者，而呈現「道降庶民」之特色。其關鍵在於天命明師奉天承運，透過求道儀式傳授三寶，使原佛子得以重新接續與無極理天之本源關係，開啟歸根復命之門。

因此，白陽期之天人關係，並非僅是德性提升或心性修養，更是上天主動開啟慈悲救度之行動。人固然須於得道之後修辦並進、實踐道義，然其修行起點已非單憑個人長期摸索以求契合天道，而是先由天命明師一指點，開啟玄關

¹⁰⁶ 參廖玉琬：《一貫道之天命道統真傳·三期觀與後東方十八代祖師之道脈傳承》，頁 32。

妙竅，頓契自身本具之性理本源。其後，再於日用倫常、修辦實踐與渡人成全之中，逐步涵養德性、轉化氣質，使本具性理得以朗現，終而達至天人合德之圓滿境界。此即一貫道所強調之「先得後修」：先得天命真傳，以明本源；後修人道工夫以成其德。

由上述三期之論述可知，一貫道對傳統「天人關係」既有所承繼，亦有所轉化與超越，茲整理如下表（見表 2-3）。

表 2-3：一貫道對傳統「天人關係」之承繼、轉化與超越

層次	內涵	說明
承繼	延續中國思想中天命、天道與天人合一之根本關懷	一貫道承繼了中國傳統中天命、天道、德性修養與天人合一之思想資源，並將其納入自身道義體系中加以會通。
轉化	將天人關係置入天時、天命與道統傳承之結構	一貫道以三期觀統攝天人關係之演進，使天人合一不僅是思想觀念或個人修養工夫，更是隨天時應運、依天命道統而開顯之信仰實踐歷程。
超越	以道降庶民與先得後修，開展白陽普渡之歸根道路	一貫道在白陽期強調天命明師一指與三寶心法，使天人合一不再只是少數聖賢修證之境界，而成為求道者可由求道、修道、辦道而實踐之歸根道路。

由上表可知，一貫道對傳統天人關係的承繼、轉化與超越，不僅在於義理內容的重新詮釋，更在於天人關係之「方向性」與「動態結構」的重構。傳統天人合一思想，多側重於人由德性修養、心性涵養與工夫實踐而上契天道，屬於「由下而上」的升進路徑；一貫道則因白陽期上天大開普渡，而具有「由上而下」的天命開顯。此一天命開顯，一方面承繼青陽期天命由上而下開顯於人間之義，另一方面亦承繼紅陽期由下而上修德合天之工夫；但其更進一步將天命救度與人道修辦貫通為一。天既主動垂慈，開啟普渡之門；人亦須於得道後積極修辦、盡人合天，以完成回歸本源之歷程。由此可見，一貫道之天人關係，既非單純外在天命的服從，亦非單純內在德性的自我修養，而是天命與修辦、先得與後修、救度與實踐相互貫通的雙向天人互動模式。以下即就此一

「由上而下」與「由下而上」的動態結構進一步說明。

（二）「由上而下」與「由下而上」的天人關係動態辯證

若從思想史的宏觀視角觀之，中國「天人合一」觀念之演進，常被理解為一種由外在權威轉向內在主體的過程，特別是在所謂「軸心突破」之後，天命不再專屬於政治神權，而逐漸內化為個體心性之根源，修德配天遂成為「由下而上」的精神實踐路徑。此一詮釋，對理解中國哲學之主體性轉向，具有高度啟發性。

然而，若僅以此單向模式概括天人關係，則忽略另一重要向度：即「天」的主動開顯與救度的歷史性角色。此一問題，特別在牟訓與仙佛聖訓之闡示中顯得尤為關鍵。無論是孔子所言「知天命」，抑或一貫道所強調之「天命明師」，皆顯示天命並非純粹的形上依據，而是一種具體的授命與使命承擔。因此，本節將從「方向性」入手，探討天人關係之雙向動態辯證，提出「由上而下」與「由下而上」互為條件、循環往復之結構模型，以補充並深化傳統「天人合一」之理解。

1.學術視角（軸心突破）的詮釋及其局限

近現代學者在討論中國天人關係思想時，多以「軸心突破」為關鍵轉折，學者如余英時、張亨等指出：西周以前，「天命」集中體現於天子一身，其權威形式為單向授予（天→天子→萬民）。然而東周以降，王權衰微，天命結構瓦解，天人關係逐漸由天命「自上而下」的直接賦予，轉而為「由下而上」修德配天的路徑。

此一學術視角雖精準地描述「天人關係」在實踐層面方法論的突破與轉向，但往往停留在「人的主體性」這一側進行觀察，將「天」視為一個客觀靜態的「價值之源」或「超越境界」，人應如何透過修持方能「回歸」視為其重點所在。此一研究取向，固然出於現代學術方法論的嚴謹自律——對超越性現象的「存而不論」，以避免落入信仰性的獨斷。然而，它也無可避免地遮蔽了「天」在古典思想中的另一重要面向：「天」不僅是靜態的價值之源，更是具有主動意志、會「命之」、「監之」、「助之」的超越性主體。如《詩經》云：

有命自天，命此文王。于周于京，纘女維莘，長子維行。篤生武王，保右命爾，變代大商。¹⁰⁷

天之在下，有命既集。¹⁰⁸

皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。¹⁰⁹

在《詩經》傳統及仙佛聖訓之闡示中，「天命」的賦予與「人道」的回應，始終構成一個雙向互動的動態結構，而非僅是人對天的單向追求。而一貫道對天人關係的闡釋，正是在此雙向動態的基礎上，進一步將「天」的主動性納入系統性的理論架構之中，以下就此深入探討。

2.道統祖師（一貫道）視角：雙向動態的「天人互感」

若從聖賢仙佛與天命道統祖師之角度觀之，「由上而下」的天命面向從未消失，且是更根本的關鍵，此並非否定「由下而上」的修煉工夫，而是將兩者合併成為更完整且具動態性的「天人互感」模式中。以孔子與王祖為例，其思想與生命實踐皆呈現雙重向度。

（1）以孔子為例

其「由下而上」的踐履工夫，乃孔子作為教育家，對弟子強調「為仁由己」¹¹⁰、「我欲仁，斯仁至矣」¹¹¹，顯示德性修養須由個體主動實踐，此乃典型的由下而上之路徑。

而「由上而下」之天命承擔層面，孔子亦自覺承擔斯文之天命，其如言：「文王既沒，文不在茲乎」¹¹²、「天生德於予」¹¹³的自我認知，顯示其使命是源自超越層面的天命賦予，「五十而知天命」乃是覺知天所賦予的責任使命，其一生之踐履，既是個體修養之實踐，亦是對天命之回應與完成。故在孔子身上，「由下而上」的德性修養與「由上而下」的天命授受，並行不悖。

¹⁰⁷ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 625。

¹⁰⁸ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 624。

¹⁰⁹ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 641。

¹¹⁰ （宋）朱熹著：《四書章句集注·論語集註》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），頁 181。

¹¹¹ （宋）朱熹著：《四書章句集注·論語集註》，頁 134。

¹¹² （宋）朱熹著：《四書章句集注·論語集註》，頁 148。

¹¹³ （宋）朱熹著：《四書章句集注·論語集註》，頁 132。

（2）以王十五祖為例

在一貫道道統脈絡中，王祖覺一之生命歷程，更明顯地展現「由上而下」與「由下而上」的雙向動態結構，王祖於廿七歲時得洱東劉萬春之指授，開啟天人之學的修持關鍵，至光緒三年（1877）復蒙無生老中親授「天人一貫」之道，此一歷程在《歷年易理》中有詳盡闡示：

無生中老金公親自臨凡，帶領著無極宮千真萬聖，降落在東震地設立乩盤。……中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。¹¹⁴

此段內容揭示「由上而下」的天命授予，不僅是上天主動開啟契機，賦予道統祖師之使命，更包括了持續性的引導與教化的過程，在此層面，人並非發起者，而是領受者，此即天命下貫之面向。然而，聖訓並未停留於單向授命。其後敘事轉入祖師之修學歷程：

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。度九曜歸覺路會星事罷，這大道纔普傳二南三江。¹¹⁵

此處顯示，即便已承天命，祖師仍須經歷學習、印證與磨鍊，拜師、研習河洛卦象、明元會數理，皆屬於「由下而上」之修證過程，祖師並非僅憑授命即成，仍須完成知識、德性與修辦之整合。此段所呈現的是人對天命的回應、人間修辦的歷程以及自身體悟的完成，此即是人道上達之面向。

3. 雙向辯證的整體意義

若將上述兩種層面合觀，則可見一貫道所理解之天人關係，並非單向的天命授受，亦非單純由人向天的德性上達，而是「天命下貫」與「人道上達」交互成就的雙向結構。天命主動下貫，代表上天於特定天時中開啟普渡與收圓之契機；人道修證上達，則代表修道者必須透過修學、體證與修辦實踐，回應天命並成就其使命。

在此結構中，「天」並非僅是靜態的價值來源，而是具有授命、啟示與救度

¹¹⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 18-19。

¹¹⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 63。

意義的超越根源；「人」亦非只是被動承受天命，而須透過德性修養、義理體證與修辦行持，使天命在人間得以具體落實。由此可知，若僅從「由下而上」的主體性轉向理解中國天人關係，仍不足以說明聖賢仙佛與道統祖師所承擔之天命面向。就一貫道而言，「天命下貫」與「人道上達」於白陽天時中相互交會，開啟天人重逢與普渡收圓之契機，並最終指向天人合德與歸根復命之圓滿。

而關於「天人交通」與「天人合一」之相關性，在張亨〈「天人合一」的原始及其轉化〉論文論述到：「『天人合一』這一詞語尚未出現之前，『天人合一』的觀念已經潛藏於原始的宗教行為裡，它的原初型態就是人神之間緊密的交通關係。」¹¹⁶此說有助於說明，天人合一觀念在其早期宗教脈絡中，確與人神交通、神聖感通具有密切關聯。然而，若進一步從思想發展與一貫道道義脈絡觀之，「天人交通」與「天人合一」仍不宜直接等同。前者重在天意下達、人間承接與神聖訊息之媒介關係；後者則進一步指向人之本性、德性與生命實踐能否契合天道、復歸本源。若未加以區分，便容易將一貫道所論之天人合一簡化為神聖訊息之傳達，而忽略其性命轉化與歸根復命之終極意義。故以下將進一步辨明二者之概念層次與義理差異。

（三）「天人合一」與「天人交通」之概念區分與層次差異

中國思想史中「天人合一」之觀念，雖在不同時期呈現出多樣的表述形式，然其核心關懷始終圍繞於人如何與天道建立根本性的關聯。然而，若進一步細察上古宗教經驗與思想文本，則可發現除「天人合一」之外，尚存在另一條與之相關卻不全然等同的理解路徑，即「天人交通」之觀念。所謂「天人交通」，乃指人與天、神聖存在之間得以相互感通、傳達旨意的關係形式。此一觀念在上古文獻與神話敘事中屢有呈現，如《尚書·呂刑》所載「絕地天通」之說：

上帝監民，罔有馨香，德刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不幸，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。¹¹⁷

就《尚書》之說法，上古時代天人本可上下交通，上帝可鑒察人間德政之有

¹¹⁶ 張亨：〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：台大出版中心，2014年），頁196。

¹¹⁷ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁786。

無？而人間的聖帝在歸天後，亦可與上帝同在，天人關係緊密不可分。後因苗民作亂，顓頊帝因哀憐無辜眾生，因此代天威罰處置暴虐作亂之苗民，使其無後嗣留在世間，始不得危害百姓。然而，因為神人混雜、真假難辨，致使顓頊帝也命令重氏和黎氏分別司掌天、地之官，禁止民與天之間任意交通，自此之後天人交通之路即斷，此即「絕地天通」之說。然於此典故中，並未說明天人間如何交通？故於《國語·楚語下》楚昭王問觀射父曰：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」¹¹⁸觀射父曰：

非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。¹¹⁹

就觀射父之回答，古之天人相通的方法，是神明透過「巫」、「覡」降至其身而成為神明的代言人，或透過「巫」、「覡」的祭祀以求神明賜福。而能夠成為「巫」、「覡」之人有其條件、特質，其心智根性異於常人，能接收超世間的訊息。此外，也要有精神層次的修養，包括：專注不二、敬慎中正，有聖德光輝，靈敏通達四方，方能使神明降至其身而得知上天的聖意。然則，「巫」、「覡」又如何與上天交通？《山海經校注》載曰：

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。¹²⁰

袁珂（1916-2001）註云：「疑靈山即巫山也。」¹²¹又釋其意為：「從此（靈山）上下于天，以宣神旨、達民情之意。」¹²²可見，上古時代巫、覡乃藉由「靈山」之象徵位置，作為天人交通之路徑，以承擔天人之間的媒介角色。而此種天人交通之模式，與一貫道「三才開沙」所呈現之形式，確實有若干相似之

¹¹⁸ 易中天注譯：《新譯國語讀本》（臺北：三民書局股份有限公司，2022年），頁451。

¹¹⁹ 易中天注譯：《新譯國語讀本》，頁451。

¹²⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（北京：北京聯合出版公司，2022年），頁320-321。

¹²¹ 袁珂校注：《山海經校注》，頁320。柯案：「靈山，疑即巫山。」《說文》：「靈，巫也，以玉事神。」王逸復注：「楚人名巫為靈子。」是靈、巫古本一字，而此山復有諸巫采藥往來，因疑以靈山即彼巫山也。

¹²² 袁珂校注：《山海經校注》，頁321。

處。「三才」¹²³作為代天傳達聖意之媒介，承擔天人感通與聖意傳達之功能；而「玄關竅」則在一貫道道義中被視為通達「無極理天」之門徑，可與古代神話語境中「靈山」之上下通達象徵形成比較參照。

由此可知，「靈山」在前述文獻脈絡中，原具有天人交通、上下通達之象徵意義；而在一貫道《皇訓子十誡》與三寶傳授的語境中，「古合全靈山原證」則可進一步理解為原佛子與無極理天之間未曾斷絕的根源憑證。就「天」而言，「靈山」象徵眾生所本出之先天本源與無極理天；就「人」而言，則指向眾生自身本具之無極真性，而「玄關竅」則是在修辦實踐中開啟天人相通意義之入門所在。故本文所論之「靈山」，並非著重於其地理位置之考證，而是取其在文獻與信仰脈絡中所呈現之象徵意義，用以表述天人相通、性理相契與歸根復命之樞紐。

而針對現今一貫道道場可成為三才之人亦有其條件、特質，南屏道濟在《一貫道疑問解答》中，「何種資格可充當三才」即說明到：

本道既藉飛鸞宣化，所以三才極為重要。而充當三才之資格自應注意。必須根基深厚，品性端方，情欲淡薄，主敬存誠，有始有終，始能充任三才。而三才合手，尤為不可缺少之要項，設若天才虛靜，而人才內多情欲；或地才誠心，而人才行功間斷；或天才內心躁動，機筆必生障礙，鸞訓不能自如，此乃神人未合，理不勝氣，是皆不合三才資格，行功者不可不注意者也。¹²⁴

由此可知，從古時「巫」、「覡」作為神人媒介，到一貫道透過「三才」代天宣化，皆顯示中國宗教傳統中確實存在一種「天人交通」之思維。此種交通關係，重在天意如何下達、人間如何承接，以及神聖訊息如何透過特定媒介進入人間秩序。然而，必須進一步辨明的是，「天人交通」雖可說明天與人之間並非隔絕，卻不必然等同於「天人合一」。前者偏重神聖訊息之感通、傳達與媒介功能；後者則指向人之本性、德性與生命實踐能否契合天道、復歸本源，乃是一

¹²³ 所謂「三才」於南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁7上下：「何謂三才？」說明：扶鸞者謂之三才，即天地人才是也。扶機者稱為天才，抄字者稱為地才，報字者稱為人才。三才組成，始能飛鸞宣化。所謂天不言來地不言。天道藉人把道宣，繼往開來古今理，代代脈脈續心傳，正此意也。

¹²⁴ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁7下：「何種資格可充當三才？」

種更深層的性命轉化與價值圓成。

因此，無論上古時之巫、覡，抑或一貫道之「三才」，雖皆具有承接天意、傳達聖意之功能，其個體性命本身卻未必已臻於「天人合一」之圓滿境界。能夠「通天」，並不即等於已能「合天」；能代天宣言，亦不必然代表自身性命已全然復歸天理。此一區分正顯示，「天人合一」不能僅以神聖訊息之降臨或人天感應之現象加以說明，而必須回到生命本體、心性轉化與德行實踐之層面加以理解。

就一貫道而言，天人交通固然是其信仰經驗中的重要面向，如仙佛批訓、三才開沙、明師領命等，皆顯示天命得以下貫人間，上天慈意亦能透過道場制度與修辦實踐具體彰顯。然而，一貫道所欲完成者，並不止於天意傳達或神人感通，而是進一步透過白陽普渡、明師一指與後修工夫，使原佛子由迷返覺、復明本性，最終達於天人合德與歸根復命。換言之，天人交通在一貫道中可視為救度開啟之媒介與助緣；天人合一則是性命圓成之終極目標。

由此觀之，一貫道對天人關係之詮釋，既承繼中國思想中天人可相感通之傳統，又進一步將其納入「無極理天—原佛子—天人分離—白陽普渡—明師一指—歸根復命」的信仰結構之中。其特殊性在於：天不僅是可交通、可感應、可降命之神聖根源，更是眾生靈性所由出、所當歸之無極理天；人也不僅是承接天意之對象，更是具有無極真性、可以復明本性並回歸理天的修辦主體。因此，一貫道所論「天人合一」，並非單純天人交通之延伸，而是以天人交通為契機，進一步指向天人重逢、天人合德與圓滿歸一之完整救度歷程。

綜上本節所論，一貫道在承繼中國思想「天人合一」傳統的基礎上，進一步透過「由上而下」與「由下而上」之雙向辯證，建構出一種動態的天人關係模式。此一模式不僅涵括人由德性修養與修辦實踐而上契天道之進路，更強調白陽期天命下貫、明師指授與三寶心法所開啟之救度契機，使天人關係呈現出明顯的事件性、應運性與實踐性。至於「天人交通」，則可視為天人關係中感通、傳達與媒介作用之一環；而「天人合一」則進一步指向性命本源之復明、德性實踐之圓成與歸根復命之終極完成。二者雖有關聯，卻不可完全等同。

然而，上述分析仍主要著重於天與人之關係如何成立、如何分離、如何重逢與如何實踐。若進一步追問：在一貫道信仰視野中，此一能夠下貫授命、啟

發修辦、重啟天人關係之「天」，在聖訓敘事中如何被描繪？其形象、境界與超越性又如何透過信仰語言加以呈現？則有必要回到一貫道相關聖訓與道內文獻之中，觀察其如何勾勒「無極理天」之先天風光與終極歸宿意義。故以下將從聖訓文本出發，探討一貫道「無極理天」之信仰表述面向。

第二節 一貫道「無極理天」先天風光之勾勒

就一貫道弟子之信仰內涵而言，「無極理天」不僅是性命根源之所在，更是最終歸返之聖域，透過天命明師之一指點，確立天命之源與使命之責，進而展開學、修、講、辦、行之實踐歷程，其終極目標即在性體復明、天人相契，達於「天人合一」之境界，歸返至善圓滿之理天家鄉，此一歸根復命之理想，不僅構成修道者修辦人生之核心思想，也使「理天之先天風光」成為信仰敘事中反覆被闡述與描繪的重要主題。

在一貫道天啟聖訓與相關文本中，對於無極理天之描繪頗為豐富。例如《天堂地獄遊記》中，對理天各宮院之層級、職司與景象皆有所描述；若干結緣訓中，亦見成道之前賢自述於理天「天佛院」等處擔任不同職位，呈現理天之秩序性與功能性。又如崇德道場之前人不休息菩薩（陳鴻珍前人，1923-2008），在其結緣訓中言：

往後裡，我依然帶著大家前，不管法會或機緣成熟，我亦到壇指導大家，大家尊道依德而行。¹²⁵

又在《三爐三會》的臨壇聖訓中亦云：

而今我雖繳旨，而奉命續領崇德。¹²⁶

我雖人身不住世，但是仍然直接帶領崇德。¹²⁷

繼而在崇德道場之重要班程中，不休息菩薩確如訓中所示開沙批訓，在理天實質性地領導發一崇德道場，此類訓文，呈現出一種跨越生死界限的信仰敘事結

¹²⁵ 不休息菩薩：〈仙佛聖訓——不休息菩薩結緣訓〉（發一崇德：恭請不休息菩薩緣），2008年11月1日。

¹²⁶ 不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓（四）》（南投縣：財團法人光慧文教基金會，2020年），頁220。

¹²⁷ 不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓（四）》，頁12。

構，使理天不僅為終極歸宿，更成為持續引導道場與修辦的精神核心。值得注意者，聖訓中雖以宮殿、職稱、食衣住行等語彙描繪理天情境，因而建構出一種具體可感的聖境圖像，使修道者得以理解及親近超越的境界。然如王祖於〈一貫探原〉所言：

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，不敢評無極理天之品。¹²⁸

筆者並非如王祖所述「久居無極理天之人」，亦不敢「評無極理天之品」，但信受諸天仙佛所批示之訓，故此節之論述，重在整理與分析聖訓所呈現之理天圖像及其信仰意涵，而不涉及其對存在方式之本體論界定。

一、諸天仙佛所闡述之無極妙景

無極理天之先天妙景，在仙佛聖訓中多有描繪，透過不同仙佛臨壇對無極理天不同面向之描述，可勾勒一貫道在信仰敘事中無極理天風光之基本樣貌。以下擇取數篇具代表性之訓文加以分析。

（一）原佛子先天同聚之本然境界呈現

《皇中訓子十誠》在第一誠云：

九六億原佛子先天同聚，無憂愁無煩惱自在安然；仙兄弟仙姊妹申身來伴，隨申來隨申去不離身邊。極樂國任逍遙隨意玩耍，乘青龍跨彩鳳無量尊嚴；不懼寒不懼暑無束無管，無陰陽無對待至理純然。暇無事任遨遊先天妙景，悶倦來或下棋或將琴彈；吃的是仙桃果瓊漿玉液，穿的是登雲鞋仙衣仙衫。¹²⁹

此篇透過敘述原佛子先天同聚之情境，呈現一種未分陰陽對待、無憂無惱、自在安然之理天景象。聖訓中雖出現食衣住行等具體描寫，如穿登雲鞋、仙衣仙衫，呈現清淨無染與來去自在之境；食仙桃、飲瓊漿，表述先天境界中安樂充足、法喜無邊之意；乘青龍、跨彩鳳，則彰顯理天之尊貴與莊嚴。然此類語彙

¹²⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁199。

¹²⁹明明上帝著：《皇中訓子十誠》，頁26。

不宜僅以後天物質生活之食衣住行加以理解，而應置於一貫道「回理天」之信仰脈絡中觀之。其所描繪者，一方面呈現原佛子先天同聚、自在安然之歸宿圖像；另一方面亦藉由世人可理解之具象語言，表達理天清淨、莊嚴、尊貴與安樂之意義，使修道者對無極理天之先天家鄉產生具體可感的信受與嚮往。

（二）理天作為精神原鄉與回歸動力之源

以下二篇聖訓與《皇中訓子十誡》所呈現之理天圖像相互呼應，並以濃厚的情感語言建構回歸的動力。雲遊姑娘¹³⁰臨壇歌訓云：

令人無限懷念的故家鄉，你的景色永遠在我心上；放眼望去到處是閃閃金光，我始終也不願來遺忘。兄弟姊妹駕雲翱翔，也陪伴老中身旁；看仙翁在下棋模樣，感覺歲月無限悠長。還有仙童嬉戲聲充滿希望，飄飄仙女既親切又端莊；我一定要再回到故家鄉，獻上我最純潔的芬芳。奇花異草就在身邊飄香，靈巧鳥兒也快樂的歌唱；遠離塵囂與一切紛紛擾攘，一顆心好寧靜好安詳。調寄：卡布利島。¹³¹

藍采和大仙亦以歌訓訴說無極理天之風光及老中對原佛子的思念：

聽說辛勤的耕耘會有收穫，聽說遙遠的天邊有人等候，還聽說有一座天堂，就在每個人心中，等著人們去探索。聽說我們都從那裡降落，帶給這個世界溫暖和笑容，就在那曾經的天堂，鳥兒自在的歌唱，你和我都快樂的和。我們去最黑暗的地方，點亮希望之光，等人們都上船了，就一起回天堂，天堂有仙桃和瓊漿，還有雲彩能飛翔，中娘在等你、恩師在想你，快回家吧！調寄：如果有來生；語寄：聽說。¹³²

此二篇訓文在敘事結構上彼此呼應，皆以「故家鄉」或「天堂」作為無極理天之信仰稱謂，強化原佛子由理天而來、終將歸返理天之性命認知。歌訓中反覆出現「懷念」、「等候」、「思念」、「快回家吧」等語，呈現出原佛子懷鄉與老中等待的雙向召喚。由此可見，理天不僅是修道者回天後所歸返之先天聖域，也

¹³⁰ 雲遊姑娘本是氣天仙，受月慧師母引渡，為白陽期第一位被渡化之氣天仙，求道後搭幫助道，因渡化有功，老中敕封「教化菩薩」果位，是為雲字班仙長。

¹³¹ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——論語（五）》，頁 242-243。

¹³² 藍采和大仙：〈仙佛聖訓〉（發一天元長聖：花蓮天聖佛院清口自律班，2019 年 3 月 2 日）。

是具有親情召喚與生命歸屬意義的精神原鄉。

至於歌訓所言「天堂，就在每個人心中」，並非否定無極理天作為先天聖域之信仰意義，亦非將理天化約為主觀心境；其重點在於指出，修道者對理天之信受、感通與歸返動力，須由本心覺醒而開啟。換言之，理天是原佛子所歸之處，而天心、道心則是修道者能否與理天相應、能否踏上歸根道路的內在根據。

值得注意的是，歌訓中所描繪之理天風光，並非僅為抒發懷鄉之情，也進一步指向修辦使命。如「點亮希望之光」、「等人們都上船了，就一起回天堂」等語，說明回歸理天並非只是個體靈性之歸返，更包含普渡眾生、共同返鄉的使命意涵。故理天既是終極歸宿，也是修辦動力之來源；它以故鄉之美好、老中¹³³之等待與眾生共歸之願景，啟發修道者發心修辦、渡化眾生，最終共同歸返無極理天。

（三）理天之莊嚴秩序與普渡救援

以下二篇聖訓可窺知理天不僅作為情感原鄉，亦呈現其莊嚴秩序。教化菩薩云：

駕雲經過南天門，紫氣團團花飛芬；聖殿巍巍雲中矗，屋樑龍鳳觸青雲。一排一排壯又麗，細心一看功果聞；寸功毫過簿明記，絕無分毫之差別。群群對對成行翼，過關方能省娘親；趨步直抵龍雲殿，一一名載非所云。東瞧玉旨錦銅立，西觀下凡諸令文；仙佛來去莫猜測，非有旨令不敢趨。¹³³

濟公活佛攜哪吒三太子臨壇云：

無極理天風景，富麗堂皇令人迷；仙童仙女仙長遊山玩水，忽然間一道白光沖到雲端，無極裡為師就帶著仙童離天找徒兒。¹³⁴

此二篇聖訓所呈現之理天風光，與前述偏重中子思念、原鄉召喚之情感敘事不同，其重點更在於揭示理天作為神聖聖域所具有的莊嚴秩序與道德審定功能。

¹³³ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——宏性理來拜年〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19750214020101。

¹³⁴ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19920328010103。

教化菩薩所述自南天門而入，經由層層殿宇、玉旨令文與功過簿冊等景象，顯示理天雖是超越塵俗的聖域，亦具有清明、公正與階序分明之神聖秩序。尤其「寸功毫過簿明記，絕無分毫之差別」一語，更凸顯理天審定功過之嚴明與公正，說明修道者在人間之行持、愿力與德性，皆在理天有所記錄與回應。由此可知，理天不僅是原佛子最終歸返之先天家鄉，亦是道德功過得以究竟審定、修辦成果得以圓滿印證之終極聖域。

同時，濟公活佛歌訓則呈現理天與塵世之間並非彼此隔絕。理天雖為超越塵俗之聖域，卻不是封閉不動的彼岸空間，而是可由仙佛往來感通，並向人間展開教化與救度之源頭。「一道白光沖到雲端」、「帶著仙童離天找徒兒」等語，顯示理天與塵世之間存在著動態的天人交通關係。由此觀之，理天一方面是眾生靈性最終歸返之所，另一方面，也是普渡救援與教化行動之源頭，呈現出兼具終極歸宿與慈悲救度的信仰意義。

綜觀上述聖訓文本可知，仙佛所闡述之無極理天，並非僅有單一面向：其一，理天是原佛子先天同聚、無憂自在之本然境界；其二，理天是中子情深所召喚的精神原鄉；其三，理天亦呈現審定功過、展開救度之莊嚴秩序。此三重面向共同構成一幅兼具超越性、情感性與秩序性的理天圖像，使無極理天不僅是修道者回天後所歸返之終極聖域，也成為原佛子發心修辦、返本歸根的重要動力。

須進一步說明的是，本文並不將聖訓所描繪之先天風光簡化為主觀心理顯現，亦不將其視為後天形色世界中的一般物象。就一貫道信仰而言，無極理天首先是原佛子回天後所歸返之先天聖域，具有明確的信仰歸宿意義；宮闕、仙桃、瓊漿、仙衣、青龍彩鳳等描繪，皆是在此一信仰脈絡中表述理天之清淨、莊嚴、安樂與尊貴。然就義理詮釋而言，無極理天又超越後天氣象界之寒暑陰陽，亦超越象界肉體之生理需求，故聖訓中食衣住行等語彙，不宜完全以後天物質需求或感官景物加以理解。

因此，聖訓所描繪之先天風光，並非與無形無象之理體相互矛盾。就本體而言，無極理天超越後天形色，非一般感官物象所能窮盡；就信仰表述而言，仙佛聖訓則藉宮闕、仙桃、瓊漿、仙衣、青龍彩鳳等具象語彙，表達理天之清淨、莊嚴、安樂與尊貴。換言之，這些「象」並非將無極理天降為後天物質世界，而是以可感之形象啟發修道者體會不可見之理。由此可知，先天風光既非

純粹主觀幻想，亦非後天形色世界中的普通物象，而是「借象明理、性象合一」的信仰表述。

二、靈遊理天所闡述之先天妙景

前述聖訓文本為仙佛直接開顯無極理天之聖境，著重其超越性與本然清淨之形上意涵。然而，當敘事視角由仙佛自述轉而為「人之靈遊理天」之見聞記錄時，其所呈現之理天圖像，是否會因感知主體之不同，而產生具像描繪之異？此一問題，實關涉理天之「本體實相」與「意象顯現」之轉化有關。以下以發一崇德道場與發一天元長聖道場相關聖訓與記錄為例，探討靈遊敘事如何將無形無象之理天，轉化為具體可感之圖像結構，並與前述仙佛所揭示之理天妙境相互對照。

（一）〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉

此篇文章發表於《發一崇德雜誌》，於民國一〇六年七月由濟公活佛帶領道親靈遊理天，經歷南天門、蓮花池並晉見老中。其內文重點摘錄如下：

- 南天門是進入理天的門，門前四周都是白的，有種霧氣繚繞的感覺，南天門有個大大的牌樓，上面寫著「南天門」三個字，進入南天門有天兵天將考證三寶方能進入。¹³⁵
- 老中是一團金黃色的光，很亮很溫暖，亮到看不清楚老中的樣子，也看不清是女相還是男相。活佛師尊云：「意象是由人去決定。」¹³⁶
- 活佛師尊云：「理天有好幾千層，每個人會在自己應該待的那個位置，做自己要做的事，就會有不同的職位。……因此在理天大家都很忙。」¹³⁷
- 理天有「蓮花池」，裡面的每一朵蓮花都代表一位求道者，蓮花開得茂盛或

¹³⁵ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 149。

¹³⁶ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 149-150。

¹³⁷ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 150。

枯萎，與求道者發心精進、了愿付出之程度呈正比。¹³⁸

（二）《天堂地獄遊記》

此書由發一天元長聖道場發行，其內文記錄於民國七十六年八月至九月間，由多位仙佛分六次臨壇攜三才湯雅雲的靈遊理天仙桃園、普陀山、南屏山、清修宮、修煉院、靜心院、蓮花院及天佛院，最終晉見老中娘。其內文重點亦摘錄如下：

- 麒麟童子帶三才雲遊「仙桃園」：進入理天前須經南天門，護守南天門之神為齊天大聖；仙桃園內的仙桃樹上長滿仙桃，每一顆仙桃都是人間修道人的果實，仙桃的大小會隨著修道士心性修持的程度，而成長為不同的大小，待至龍華會時人人皆有一個仙桃。¹³⁹
- 南海古佛帶三才雲遊「普陀山」：理天無晝夜之分，整日皆是亮光潔淨；上天之奇葩異草皆會發光；仙居瑤地無塵染，瑤居之上，一草一木、一土一石，皆無法攜回，攜回凡塵乃是飄渺無蹤；年齡在理天不講，不增不減；無極理天空空空、無無無，無有污染自自然然；顯相之南海不在大、亦不在深；靈遊理天之用意乃借三才之靈，訴說上天之意、代天來宣傳，切莫執著於顯相之中。¹⁴⁰
- 活佛師尊帶三才雲遊「南屏山」、「清修宮」、「修煉院」：前往南屏山之路上很多仙佛，皆忙於商量如何打幫助道；靈遊理天乃奉老中娘之命，可看即看，不可看即化為白白的看不到；顯相之南屏山在一洞內，洞中只有一塊石頭。可回理天「清修宮」之人，在世時已修至心一塵不染、無私欲、無雜想、死守善道、誠心抱守，歸空之時可至清修宮；清修宮中之仙佛穿上仙衣仙鞋即可任意飄遊，但此仙衣仙鞋攜回塵凡即起不了作用。理天之「修煉院」乃修煉在人間酒色財氣未除、佛規禮節、五教經典未研究，回天無法受封之人，必須在修煉院中受磨受考；佛規禮節在人間有肉體時易練習，無肉體時在修

¹³⁸ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 152。

¹³⁹ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》（臺北縣：正一善書出版社，2004 年），頁 1-13。

¹⁴⁰ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 14-36。

煉院中難以學會；仙佛眼中之人間塵紅，皆是虛花假物、飄飄茫茫。¹⁴¹

- 活佛師尊帶三才雲遊「靜心院」、「蓮花院」：修道無稜角、無慾、無非妄、無自我、無著相，非是簡單之事；「靜心院」乃修持七情六慾、三心四相、五蘊皆空，掃除這些惡習毛病即可進到天佛院。「蓮花院」內之蓮花即是蓮臺，自上而下排列，最上層之蓮花臺最大，乃是老前人、前人之果位，第二層乃是講師與無畏施；活佛師尊云：「修道非是為了果位，而是要讓自己修得光陀陀的。」若有新徒兒求了道，即有一顆蓮花種子，繼而慢慢生長。蓮花臺皆有名牌，若退道或無明喪志者，名牌上的名字即會看不清變為黑黑一片。¹⁴²
- 活佛師尊帶三才雲遊「天佛院」：若修養不夠，自性尚未圓滿，無法在天佛院長久居住；「天佛院」內有文慈仙府，為文慈仙君李鈺銘之住所；有慧圓院，為慧圓大帥劉明德之住所；有大德府，為大德真君劉全祥之住所；另拜見羽化真君；修煉院內有將軍看守，天佛院則無，因靈性可返回天佛院者，皆是修煉至德性高超，故可時時迴光返照，不須有將軍看守。活佛師尊云：「來到天佛院乃是品性最高超之人。」¹⁴³
- 活佛師尊帶三才「晉見老中」：進入「無極宮」前先經過「御古花園」，花園內有奇花異草、拱橋、噴水池、九曲橋，無極宮如皇宮般金光閃閃；無極宮內雲、寶二童在幫老中搨扇子，另有南極老仙翁、八仙、四大法律主及孔子陪駕於旁，於三才眼中的老中娘有長長的白色頭髮，全部金閃閃的，亮到眼睛睜不開，手中拿著龍頭拐杖，說話的聲音似有迴聲隆隆的響，像有擴音器般。老中因原佛子別離後不知歸返，因而流下血淚，陪駕的仙佛們也全都傷心流淚。老中云：「理天遊皆是為中來安排，為著借機借事啟發我的孩兒，讓他們知曉中娘的日夜思念啊！」老中在叮囑點傳師、講師及壇主訓語後賜予三才瓊漿玉液以開啟智慧，最後中娘倚門望著活佛師尊帶三才下塵囂。¹⁴⁴

上述「人之靈遊理天所見聞」之內文最終老中云：「皆是為中來安排，為著借機借事啟發我的孩兒。」¹⁴⁵由此可知，靈遊理天之種種景象，並非目的本

¹⁴¹ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 37-66。

¹⁴² 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 67-89。

¹⁴³ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 90-110。

¹⁴⁴ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 111-145。

¹⁴⁵ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 126。

身，而是老中透過「借機、借事、借人之所見聞」的方式，用以啟發原佛子來自理天隱微且無形無象之無極真性，其用意乃為「借象以明理」。

進一步而言，老中之所以必須透過此種方式來啟發原佛子，乃因原佛子降生世間六萬年，受形象與感官經驗所限，若不藉由現今世人所能理解的形象，彰顯無極理天之尊貴與殊勝，實難以啟迪眾生因執著於形象而產生的世間相，從而生發向道之心，故藉由形象之顯現，使眾生由執著於世間之相，轉而生發對超越境界的嚮往，並在修辦歷程中，一步步由低而高、由雜而精、由粗而微，最終回歸惟精惟一之無極真性，而開顯出天心為用的無盡微妙風光。

因此在《天堂地獄遊記》中，老中透過各種具體形象，建立一套可理解的修行結構。例如：以仙桃、蓮花成長之大小、盛衰，比喻個人內外修持的不同程度、層次；以及因個人德功之高低、圓缺，回到理天後，而有修煉院、清修宮、靜心院的不同境域；直至修煉到德性高超，始可回歸天佛院。訓中又以在白陽期修辦有成者為例，諸如：發一靈隱的李鈺銘前人（文慈仙君，1912-1983，後來晉爵為文慈菩薩）、發一慧音的劉明德前人（慧圓大帥，1910-1985），以及發一同義的劉全祥前人（大德真君，1909-1972），數位發一組的前人輩，因真修實辦，德功高超，而回到天佛院，證成極高之果位。這是由活佛師尊帶三才之靈遊理天所見到之種種景況。

老中雖以天佛院之殊勝果位及境界，引導並啟發原佛子之天心本性及精進之志；然而，理天之實相並非世間空間尺度所能衡量。其大而無外、小而無內，既可呈現無量莊嚴之聖境，亦可藉極微之形相顯發無邊妙義。故《天堂地獄遊記》中所見南海古佛之普陀山與南海境界，並不以世間所理解之大小深淺為限；活佛師尊所住之南屏山，亦可顯為山洞中一石之境。此類時空不對等之顯相，各有其法、各表其義，所蘊含者乃道之實相真諦，不能僅以世間法加以衡量，亦不可執取於所見所聞之形象。活佛師尊對此評論曰：

處處為家，席地而坐，藍天為溫床。¹⁴⁶

老中封令，個個皆有法。¹⁴⁷

¹⁴⁶ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 43。

¹⁴⁷ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 44。

南海古佛亦云：

顯相之南海不在大、亦不在深。¹⁴⁸

切莫執著於顯相之中。¹⁴⁹

吾佛之法千萬種，因人、因地、因時，顯法相不拘泥在何法。¹⁵⁰

瑤居之上，一草一本，一土一石，皆是無法攜回，攜回凡塵皆是飄渺無蹤。¹⁵¹

真假之中自分判，天堂地獄實有事。¹⁵²

由上述聖訓可知，理天遊歷中所呈現之妙景，並非單一、固定之空間圖像，而是老中借機、借事、借人之所見聞而垂現之多重顯相。其所呈現者，既有老中金光閃閃之莊嚴法相與無極宮之尊貴景象，亦有濟公活佛外表不拘形跡、破鞋破扇、居於山洞石室之平實形象。此種莊嚴與樸實、廣大與微小並陳之顯相，正顯示仙佛妙法不拘於一相，亦不可以凡情分別加以限定。

換言之，理天妙景之顯現，一方面可使尚執著於氣、象之眾生，因見仙佛莊嚴與理天殊勝而生發向道之心；另一方面亦同時提醒修道者，不可執著於顯相本身。因為妙景雖以具體形象呈現，然其目的並非使人停留於形象之觀賞，而是藉象明理，使人由所見之相進一步體會其所指向之性理本源。此亦可與活佛師尊所云「意象是由人去決定」¹⁵³相互參照，說明遊歷者之根器、心識與因緣不同，所見之理天景象亦有差異；然其所欲啟發者，皆在於使人回歸本性、明白理天之真實義。

由此可知，理天遊記中所呈現之諸般顯相，雖藉由遊歷者之見聞加以敘述，卻並非純屬個人想像，而是具有老中慈悲垂示與仙佛應機示現之信仰意義。然因凡人所見有限，且顯相各有因緣，故遊記所能呈現者，亦只是無極理

¹⁴⁸ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 22。

¹⁴⁹ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 32。

¹⁵⁰ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 20。

¹⁵¹ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 22。

¹⁵² 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 36。

¹⁵³ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 150。

天無量境界中之部分顯露。故活佛師尊云

天堂之地廣大無量，一朝一暮之間，怎麼遊歷得完？祇能帶妳遊歷幾個地方，讓凡間的徒兒們知道天堂的一些事情罷了！¹⁵⁴

因此，南海古佛所云「顯法相不拘泥在何法；真假之中自分判，天堂地獄實有事」，¹⁵⁵其義不在於使人執著天堂地獄之形貌大小，而在於指出聖境之顯相雖因人、因地、因時而有所不同，卻仍具有啟發信心、警醒迷昧與指引修道之真實作用。換言之，理天妙景既不可被簡化為世間空間之描寫，亦不可被化約為主觀心理之想像；它乃是在信仰敘事中，藉具體可感之形象，呈現真空妙有、性象合一與借象明理之深層義理。

三、成道前賢回天所敘述之理天景況

在白陽期的天時天運中，已有眾多得道前賢成道回天，並成就聖帝、菩薩、真君、仙君、大仙、將軍等等之果位；亦有前賢於天佛院中司職，擔任書記官、事吏等職位。此一景況，如活佛師尊於〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉中所云：

其實理天跟人間很多東西是很像的，只是理天有分好幾千層，很多的經書裡面不是說三千大千世界嗎？所以理天是有三千多層，但是每個人會在自己應該待的那個位置，去做自己要做的事，然後會有不同的職位。……在理天大家都很忙。¹⁵⁶

由此可見，在一貫道信仰表述中，成道前賢即使歸返理天，仍非靜止安住於單一境界，而是持續承擔救度與護持道務之使命。多篇聖訓亦提及諸天仙佛於理天繼續開會、成道前人輩在天繼續領導等情形。例如，不休息菩薩成道後，仍在理天持續護持並領導發一崇德道場。濟公活佛云：

¹⁵⁴ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 112-113。

¹⁵⁵ 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》，頁 36。

¹⁵⁶ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 150。

這不休息菩薩啊！回天繳旨雖十年，但是責任從未忘，理天開會未曾閑，永續領導眾後學，亦是戰兢在其間。¹⁵⁷

不休息菩薩亦云：

天老地殘志不遷，引領崇德至永遠；……沒有前輩那有我，沒有天恩難明顯。沒有師德我在那？思及此處發心前；不負吾之厚望啊！搭幫助道在理天。爾們開會吾開會，爾們休息吾不敢；繼續理天再開會，如何幫助崇德賢。心心念念為九六，惟望不負中恩典；天命傳承不鬆懈，正道正統不倚偏。今望古晉壇前眾，精益救精至誠顯；吾永在爾身旁伴，有事呼喚心相連。¹⁵⁸

就上述聖訓而言，成道前賢回天後仍持續領導、開會與搭幫助道，呈現一貫道信仰中靈性不滅、使命不斷之觀念。從一貫道信仰理解，所謂回歸理天，並非僅是個體靈性歸於安息之處，而是天心本性與老中救度眾生之慈心相契相應。故成道前賢雖已歸返理天，仍心繫九六原佛子，持續護持道場、協助救眾回天。此亦可與活佛師尊所云「在理天大家都很忙」¹⁵⁹相互印證，顯示一貫道所敘述之理天景況，不只是終極歸宿，也是一種持續承擔天命與救度使命之聖域。

由上可知，無極理天之先天風光，若僅視為宮闕、仙桃、青龍彩鳳等具體景象，則容易落入後天形象之理解；若僅視為抽象義理，又會失去一貫道信仰中「回天歸鄉」的真實感與感召力。因此，本文以下嘗試以「真空妙有」與「性象合一」作為詮釋進路，說明先天風光並非單純神話圖像，亦非純粹抽象哲理，而是藉由具體可感之聖境敘事，表達無極理天作為本源、聖域與歸宿之多重意義。所謂「真空妙有」，主要用以說明無極理天之本體與顯相之關係：其本體超越形色對待，故曰「真空」；然其又能感通發用、開顯聖境，故曰「妙有」。而「性象合一」則進一步說明先天風光之詮釋原則：無極理天之性體雖無形無象，卻能藉具體聖境之象以顯其理、啟其信。故以下先從「真空」說明無極理天之至靜本體，再從「妙有」說明先天風光如何作為性理本體之象化開

¹⁵⁷ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20180615090001。

¹⁵⁸ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20180422270199。

¹⁵⁹ 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期（2020 年 8 月），頁 150。

顯。

（一）真空：無極理天之至靜本體與道心天堂

聖訓中所敘述之先天，乃相對後天而言，即指無極理天。所謂「無極」，表明其不落後天方位、形色與對待之限制；所謂「理天」，則指出其為真理、性理之本源所在。然此「理」並非僅是抽象概念，而是一貫道信仰中，眾生靈性所自出、所當歸之先天理域，亦是老中之本體與原佛子性命根源之所在。《皇中訓子十誡》第三誡云：

三誡告原佛子心性早明，悟真理參天道真空不空；有即無無即有有無一本，色是空空是色非色非空。想當初氣未分混沌未判，一團理無聲臭杳杳冥冥；無極動太極現陰陽評定，生三才分四相又化五行。判六候列七政九宮八卦，分順逆現盈虛萬類盡生；論奧妙談虛無幾個能懂，這真理古靈光至虛至清。無陰陽無對待不增不減，又無形又無象又非頑空；非青紅非寒暑非靜非動，萬化源真玄機隱於此中。¹⁶⁰

此段聖訓以「真空不空」、「有無一本」、「非色非空」說明無極理天之本體特質。所謂「真空」，並非斷滅之空，亦非虛無之無，而是超越陰陽、形象、聲臭、寒暑、動靜等後天對待之至靜本體。故訓文又稱其為「一團理」、「古靈光」、「至虛至清」，正指出其雖無形無象，卻非冥頑空寂，而是萬化之源、性命之本。此一「古靈光」可理解為老中本體之清淨性光，亦是一切靈性所本之源。其本質雖寂然無形，卻具有感而遂通之妙用，故能由無極而太極，由太極而陰陽，由陰陽而三才、四相、五行、八卦，進而開顯萬類。由此可知，無極理天之「真空」，並非與世界隔絕之空，而是能生妙有之本體；其「無形無象」並非否定存在，而是表述其超越後天形色，不能以一般感官經驗加以限量。

此一「真空不空」之義，若就心性體證層面觀之，亦可與王祖所論「身內天堂、地獄」之說相互參照。王祖於《談真錄》中回覆或人之詢問曰：

或問：「不知天堂、地獄，有乎？否耶？」余曰：「地獄者，天堂之對也。天堂既有，地獄亦不能無矣！」又問：「天堂、地獄，既所不無。不知如何作為？天堂而後能上？若何作為，地獄而始必下哉？」余曰：「在

¹⁶⁰ 明明上帝著：《皇中訓子十誡》，頁 35。

『人心』、『道心』耳！人身外之天堂、地獄，或虛而無憑；而身內之天堂、地獄，則實而有據。天堂者，乃極樂之鄉也。……地獄者何？憂苦之境也。……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。既知身內之天堂、地獄，而身外之天堂、地獄，可不言而喻矣！」¹⁶¹

王祖此處並非單純否定身外天堂、地獄之信仰意義，而是先從人之心性經驗說明天堂、地獄之可感與可證。所謂「身內之天堂、地獄，則實而有據」，意指天堂、地獄並非僅能在身後世界中被理解，也可在人心與道心之主宰差異中，於生命當下有所體會。若以人心用事，則煩惱妄想、憂苦身心，宛若地獄；若以道心作主，則清淨安樂、自在無礙，便如天堂。由此可知，天堂與地獄之別，不僅關涉身外歸宿，也關涉心性主宰之轉換。王祖又云：

苟能以「道心」為主，則清清靜靜，瀟瀟灑灑，活活潑潑，快快樂樂，……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？¹⁶²

此段尤能說明「天堂」之義並不完全依賴外在處境之順逆，而在於道心是否能夠作主。所謂「清清靜靜，瀟瀟灑灑，活活潑潑，快快樂樂」，並非世俗享樂之樂，而是道心主宰下所呈現之清明、自在與安然；所謂「富貴、貧賤、夷狄、患難，無入而不自得」，則進一步指出此種天堂境界不受外在境遇所限制。若人心用事，則雖處富貴亦多憂苦；若道心作主，則即使處於貧賤、患難之中，仍能不失本心、安然自得。此即王祖以心性經驗說明「天堂」之深義。

因此，王祖所論「身內天堂」，與一貫道聖訓所描述之作為終極歸宿的無極理天，並非截然二分。所謂「身內天堂」，是從人的心性體證層面說明：當道心作主時，人即能在現實生命中體會清淨、安樂與自在之境；而無極理天作為信仰歸宿，則是從靈性終極回歸的角度，說明眾生性命所由出、所當歸之先天聖域。二者雖分屬心性體證與信仰歸宿之不同層面，卻可在「真空妙有、性象合一」的架構下相互貫通。

¹⁶¹（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 67-69。

¹⁶²（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 67-68。

具體而言，無極理天之本體超越後天形相，故稱為「真空」；然其並非空無斷滅，而能開顯為可感、可信、可歸向之先天妙境，故稱為「妙有」。同樣地，人之本性雖無形無象，卻能在道心作主時，於生命中呈現天堂般的清淨安樂。由此可知，先天風光並非單純外在景象，也不只是抽象義理，而是以具體聖境啟發人對性理本體之理解與信受，亦即一種「藉象顯理、藉境啟信」的信仰表述。

由此觀之，無極理天作為「真空」，具有超越形色、無聲無臭、至虛至清之本體性；而其「不空」，則表現在宇宙萬有之生生化育、靈性歸根與道心感通之妙用中。當人以道心為主，身內即能體會天堂之清淨安樂；當靈性圓滿歸根，則回返無極理天之先天理域。此一身內體證與終極歸宿之相互關聯，正顯示一貫道所論天堂與理天，不宜僅作空間化理解，亦不宜完全義理化為抽象概念，而應理解為信仰歸宿、心性體證與本體義理相互貫通之整體結構。

（二）妙有：先天風光之性象開顯

若說「真空」指無極理天之至靜本體，則「妙有」即指此一本體之感通發用與性象開顯。《皇中訓子十誡》第三誡中所云：「悟真理參天道真空不空；有即無無即有有無一本，色是空空是色非色非空。」¹⁶³此語正揭示無極理天並非空寂斷滅，而是本體具有感通發用之妙，真空之中能開顯妙有。前述聖訓中所描繪之理天風光，如宮闕莊嚴、青龍彩鳳、駕雲翱翔、奇花異草、仙桃瓊漿等，皆可置於此一「真空妙有」之架構下理解。

就信仰層面而言，這些先天景象是一貫道對回天歸鄉之具體表述，使修道者得以對無極理天產生可感、可親、可嚮往之信仰圖像。對修道者而言，無極理天並非抽離生命情感的抽象本體，而是原佛子本來所出、最終所歸之先天家鄉。故聖訓以神聖尊貴、清淨莊嚴、自在安樂之語言描繪理天，乃是為啟發眾生對性命根源與靈性歸宿之信受。

就義理層面而言，這些先天妙景不宜僅被理解為後天感官所見之景物。其所以稱之為「妙景」，正在於其不只是一般形色之「景」，而是性理本體之妙有

¹⁶³ 明明上帝著：《皇中訓子十誡》，頁35。關於無極至理與無極真性「有無一本、體用一如」之說明，請參考第三章第二節〈「無極理天」之本體特質內涵探析〉。

呈現。換言之，先天風光所呈現者，正是「性象合一」之義：無極理天之性體雖無形無象，卻能藉象以顯其理、藉景以啟其信。若執著於景象本身，則易落入後天形相；若完全取消景象意義，則又失去信仰表述之接引功能。故較為恰當的理解，應是在承認其信仰表述之真實意義的前提下，進一步指出其具有借象明理之作用。

因此，老中與仙佛以世人所能理解之尊貴、安樂、自在、清淨等意象描繪無極理天，並非僅為滿足對身後歸宿的想像，而是藉由可感之象，啟動原佛子對根源之記憶與歸鄉之本愿。對身處後天氣象世界之眾生而言，若無具體圖像作為引導，則無極理天易被理解為遙遠而抽象的概念；而透過先天風光之描繪，修道者得以在信仰情感上產生歸屬，在義理理解上體會本源，在修辦實踐上發起返本歸根之動力。

由此可知，先天風光並非義理之外的附屬想像，而是信仰與義理相互融通的重要媒介。其「真空」說明無極理天不落後天形相，具有超越性與清淨性；其「妙有」說明無極理天並非頑空，而能開顯聖境、感通靈性、引導修道；其「性象合一」則說明先天景象不是單純外在景物，而是性理本體藉象顯理之信仰表述。透過此一詮釋，可避免將先天風光僅視為神話圖像，也避免將無極理天過度抽象化為哲學概念，而能兼顧一貫道信仰中「回理天」的真實感與義理上「借象明理」的詮釋深度。

本章小結

本章旨在探析一貫道「無極理天」之信仰內涵，並從中國思想史中「天人關係」之演進脈絡出發，說明一貫道如何承繼傳統「天人合一」之問題意識，進而形成其自身獨特的信仰敘事與歸根結構。綜合本章所論，可歸納為以下三點。

一、由「天人合一」至「天人重逢」：一貫道天人關係之信仰結構

首先，本章透過梳理中國思想史中「天人關係」之演變，指出傳統「天人合一」觀念大致呈現由外在天命到內在心性的轉化。然一貫道對天人關係之理解，並不僅止於心性修養或天人感通，而是進一步建構出「天人本合一→天人

分離→天人重逢→圓滿歸一」的動態信仰結構。

在此結構中，「天人本合一」說明原佛子本與老中同在無極理天，靈性本源本自清淨；「天人分離」則說明眾生因氣數展開、入於氣象世界，逐漸受氣稟與物欲牽引而迷失本源；「天人重逢」則透過白陽普渡與明師一指，使眾生重新開啟歸根復命之門。由此可知，一貫道所論「天人合一」並非靜態的本然狀態，而是一條由本源而分離、由迷失而覺醒、由人間而返歸理天的救度歷程。

此一結構亦顯示，「無極理天」在一貫道信仰中並非只是遙遠的彼岸想像，而是整個天人關係得以成立的根源與歸宿。眾生之所以能歸根，是因其靈性本源本出於無極理天；眾生之所以必須修辦，是因其於氣象世界中迷失此一本源；而白陽普渡之所以殊勝，正在於重新開啟「天人重逢」與回歸理天之道路。

二、無極理天作為回天歸宿：信仰表述中的先天理域

其次，本章指出，對一貫道信仰而言，「無極理天」是修道者回天後所歸返之先天聖域，亦是上帝所在、原佛子本源與眾生靈性最終歸宿。本文是在信仰基礎上更進一步說明：無極理天不僅具有「回天歸宿」的信仰意義，亦蘊含性命根源、救度結構與修辦使命等多重內涵。

本章所論仙佛所述、靈遊所見與成道前賢所證之理天景象，正是此一信仰內涵的不同表述方式。仙佛聖訓多從上天慈悲與理天莊嚴切入，顯示無極理天作為原佛子本來家鄉之清淨殊勝；靈遊文本則以見聞敘事方式，呈現修道者對理天之感通與嚮往；成道前賢回天後之結緣訓，則以生命印證方式，強化修道者對回天歸宿之信受。由此可知，無極理天在一貫道中不只是抽象的哲學概念，而是具有明確信仰方向的先天理域。它回答的是修道者「從何而來、往何而去」的性命問題；也正因如此，無極理天信仰能成為原佛子發心修辦、歸根復命的重要動力。

三、先天風光作為借象明理：真空妙有與性象合一的信仰詮釋

最後，本章透過仙佛聖訓、靈遊理天與成道前賢回天印證等材料，探討一貫道對「無極理天」先天風光之信仰描繪。聖訓與靈遊文本中所呈現之宮闕、

蓮池、仙桃、瓊漿玉液、青龍彩鳳、南天門、無極宮等景象，不宜僅視為空間化的天堂圖像，也不宜脫離其信仰情境而僅作抽象義理之詮釋。對一貫道信仰而言，這些先天景象首先具有「回理天」之真實歸向意義，使修道者對靈性本源與終極歸宿產生具體可感之信受與嚮往。

然而，若進一步從義理層面觀之，先天風光亦具有「借象明理」之功能。無極理天就本體而言，乃無形無象、非色非空之理體，並非後天感官經驗所能完全把握；但就信仰表述而言，聖訓則以具象景象呈現理天清淨、莊嚴、安樂、秩序與歸宿意義。故先天風光既不宜被理解為純粹主觀幻想，亦不宜被認定為後天形色世界中的一般物象，而應視為仙佛以眾生可理解之具象語言，表達不可見之理天本體與回歸理天之信仰歸宿。因此，「真空妙有」與「性象合一」可作為理解先天風光之義理關鍵：理天本體雖超越形相，卻能藉具象景象啟發眾生對本源與歸宿之信受；而蓮花、仙桃、果位與修煉院等描繪，亦具有提醒德性修持與愿力實踐之教化功能。由此可見，先天風光並非義理之外的附屬想像，而是使「回理天」之信仰歸宿得以具體可感的重要表述。

至於王祖所論「身內天堂」之說，亦可作為理解理天清淨安樂之心性參照。此說並非取代身外理天之信仰歸宿，而是說明天堂之清淨安樂亦可在道心作主時於生命當下有所體會。由此可見，身外理天與身內天堂雖分屬信仰歸宿與心性體驗之不同層面，卻可在「真空妙有、性象合一」的架構下形成相互理解。

須進一步辨明者，一般宗教信仰中常以「天堂」、「西方淨土」、「極樂世界」等語，表達眾生離苦得樂、歸向清淨安樂境界之盼望。因此，若僅就「清淨安樂之歸宿」而言，一貫道所論「無極理天」與佛家所稱「西方極樂世界」確有相近的宗教功能，皆能安頓眾生對生命終極歸向之信受與嚮往。然而，二者在信仰脈絡與教義結構上並不宜直接等同。佛家西方極樂世界，乃阿彌陀佛本願所成之淨土，眾生依信、願、行而往生彼國，進而聞法修行、成就菩提；一貫道所論無極理天，則是原佛子所由出、所當歸之先天本源，是無生老母所在、原佛子本來家鄉，並與白陽普渡、明師一指、三寶心法、普渡收圓與中子團圓之信仰結構密切相關。因此，無極理天不能僅以一般「天堂」或「淨土」概念概括，也不宜直接等同於佛家西方極樂世界。故本文在論述先天風光時，並非將無極理天解釋為一般天堂或佛家所論之西方淨土或極樂世界，而是強調

其作為一貫道核心信仰中「從何而來、往何而去」之根源與歸宿。

綜上所述，本章論證一貫道「無極理天」之信仰，並非僅是彼岸世界之想像，而是貫穿天人關係、性命根源、救度歷程與修辦動力之整體信仰結構。無極理天一方面是修道者「回理天」之最終歸宿，另一方面亦藉由先天風光之具象表述，使不可見之性理本源得以被感受、被信受、被實踐。由此可知，一貫道對無極理天的信仰表述，正是以「借象明理」的方式，將回天歸鄉之信仰歸宿與真空妙有、性象合一之義理內涵融通為一。

第三章 一貫道「無極理天」之義理內涵探析

中國哲學史上的論「天」，離不開「天人之際」、「天人關係」等命題的探討，因為探究者為「人」，因此在中國哲學史的思想中，「人」如何能在實踐生命的學問中，讓自己的生命獲得關懷與真正的安頓，直至最終的圓滿，這是研究人生哲學最重要的目的。而「人」之根本源於「天」之說法，淵源流長，先秦以來就「天」所開展出的天論、天道、天性、天理等作為「人」之行為法則之議題，學者多有研究與論述。但在一貫道所論「無極理天」之義理內涵中，除了上述所提及「天」之法則至理義之外，同於子思子所言之「天命之謂性」之性理義涵，乃是一貫道所論「天人關係」中最重要之一環，從上章〈一貫道「無極理天」之信仰內涵〉中所述即可得知，老中乩之古靈光不僅可開顯出「無極理天」真空妙有之先天妙景，亦能感而遂通繼而分順逆、現盈虛到萬類盡生，呈顯出「自無入有」之過程。「天人關係」之重點在於人所源於天之根本，是老中在生人之過程中，賦予了同於老中乩之真空性，故王祖於《歷年易理》光緒四年（1878）之書帖中云：

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。¹⁶⁴

然而，何謂「真空性」？何以論「無極理天」卻有「真空性」？「無極理天」與「老中乩」之關係又為何？是否「無極理天」因其內涵多樣化，因而產生不同之稱名？若是如此，其各自意涵又為何？而「無極理天」除了前述一貫道信仰層面之意義外，其義理又為何？以上問題意識皆是本章欲探究之重點。

第一節 「無極理天」之不同稱名及其義理探析

一貫道「無極理天」之稱名，首出於一貫道十五代祖王祖。其所建立之「無極理天」義理思想，貫諸在其所有的著作中，可視為一貫道核心義諦之所在。其著作中所論及之「無極」、「至理」、「天道」、「理天」、「老中」、「上帝」……等稱名，皆代表生天、生地、生人及萬物之宇宙三界十方最高主宰、法則及境界，如《祖師四十八訓》第一條即云：

¹⁶⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 15。

「理」者何？應知「理」即無極也。無極者，至靜不動天也。至靜不動天者，天外天，生天、生地之天也。¹⁶⁵

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」。……千名萬號，不可枚舉，究其本源，莫非「一理」之流露也。¹⁶⁶

於〈三易探原〉中又云：

「理」者無所不理，各得其理，故謂之至理。此理即降衷之「維皇」，賦性之「上天」，「無極」之「至真」也。……此理復生天地。故中華稱之曰「上帝」，西尊敬之曰天王，合而言之曰「道」，曰「天地三界十方萬靈真宰」。¹⁶⁷

而就「天人」共通之性體特質內涵而言，王祖又云：

知「上帝」與我之舊物而率由之，知其體則謂「中」，達其用則謂「庸」。¹⁶⁸

從上述王祖所論「無極理天」之不同稱名，可發展出以下諸多命題，以下將「無極理天」之義理內涵，分別就本體主宰義、法則至理義、法界超然義與實體至善義¹⁶⁹等四大議題分別立論，最終以明明上帝期冀透過下述之分別立論，對於「無極理天」之義理內涵有進一步的認識。

一、本體主宰義：帝、中

¹⁶⁵（清）北海老人著：《祖師四十八訓》（南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2020年），頁21。

¹⁶⁶（清）北海老人著：《祖師四十八訓》，頁20-21。

¹⁶⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》（臺北縣：正一善書出版社，2013年），頁110。

¹⁶⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·中庸解》，頁100-101。

¹⁶⁹ 本文所論「本體主宰義」，指無極理天作為萬有根源、天命主宰與性命所自出之本體意義；「法則至理義」，指其作為宇宙運行與萬物所以然之普遍法則；「法界超然義」，指其超越形氣、生滅與陰陽對待，為眾生終極歸向之先天理域；「實體至善義」，指其內具至善與誠體，為道德價值與修行實踐之根源。

（一）帝

王祖於《祖師四十八訓》第一條即闡明「以主宰萬物而言謂之『帝』」，王祖於其著作中多有論及「上帝」一詞，如《歷年易理》「甲申光緒十年」提及：「自從三聖歸天後，上帝禁止不準傳。」¹⁷⁰於「甲申又帖」中又云：「上帝敕令佛聖仙，都下凡間勸修道。」¹⁷¹從王祖所闡述之字裡行間，可感受到「上帝」之敕令，無論是天上之聖佛抑或是人間之善信，皆須遵其命而不可違逆。南屏道濟於《一貫道疑問解答》中釋「上帝」一詞亦說到：

無極既能生育天地萬物，而為天地萬物之主宰，所有其中參贊化育，運用萬能，定有至神。其體為理，其用為神，因稱此神曰上帝。¹⁷²

「無極理天」生育天地萬物，繼而參贊天地萬物之化育，故為天地人、萬物之根源與主宰，此論述並非只是一貫道的認知，中國上古以來，「上帝」一詞即代表至高無上、大化聖神、監於萬民之主宰者，如《詩經·大雅》中記載：「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。」¹⁷³可見在中國傳統思想中，「天」作為「主宰」者，可洞察人間且觀照天地四方，以發現民間疾苦。又如《尚書·舜典》中之記載：「正月上日，受終于文祖。在璿璣玉衡，以齊七政。肆類于『上帝』，禋于六宗，望于山川，徧于群神。」¹⁷⁴〈舜典〉之記載說明堯禪讓退下帝位之時，堯在太廟之中，向上帝虔誠祭祀並向「上帝」報告繼承帝位之事，再祭祀昊天及五帝，再禋祭於六宗¹⁷⁵等尊卑之神的事蹟，從〈舜典〉之記載即可知，堯之時即有祭上帝之禮，故於傅佩榮所著之《儒道天論發微》一書中即說到：「上帝的存在，在中國歷史的最初幾頁已經是一項備受尊崇的事實。」¹⁷⁶

至於一貫道所論述之「無極理天」，亦具備自上古時代所流傳至今的主宰

¹⁷⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 68。

¹⁷¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 3。

¹⁷²南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁 3 下：「無極老中明明上帝是一個神嗎？為何有兩種稱呼？」

¹⁷³裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 641。

¹⁷⁴（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁 87-88。

¹⁷⁵六宗：指天地四時。請見屈萬里：《尚書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2016 年），頁 12。

¹⁷⁶傅佩榮著：《儒道天論發微》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013 年），頁 10。

義，如《一貫道疑問解答》中對「上帝」一詞之說明如下：

一貫道所供奉神佛，為主宰三界十方之明明上帝。¹⁷⁷

天然師尊於民國 28 年編著《暫訂佛規》，於書中之〈稱呼類別·甲仙佛方面〉做了統一之規範，故現今於一貫道「佛規禮節簿」中最高主宰之稱名即為「明明上帝」。其全銜敬稱為「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰」二十字聖號，以下就此二十字聖號之內涵分別論述之。

1. 明明上帝

「明明」二字，語出《詩經》。於《詩經·小雅·小明》曰：「明明上天，照臨下土。」¹⁷⁸故「明明」二字乃形容上帝的光明淨覺及覺照妙用，至極而無以復加，可普照人世間所有一切。於《詩經·大雅·大明》又曰：「明明在下，赫赫在上；天難忱斯，不易維王。」¹⁷⁹董仲舒（179 B.C.-104 B.C.？）釋曰：「善言天者，必有徵於人。天人相通之故，亦微矣哉！此詩首二句揭出天人感通之故。」¹⁸⁰「明明在下」說明上帝之光明淨覺及覺照妙用，亦可體現於聖王與一般人之德性中，因人本具足源自於天之光明德性，故天人相應而彰顯天之明命。「赫赫在上」則揭示上帝及天命之威德與崇高不可違。

此二首《詩經》之意涵亦可與《大學》三綱領：「明明德，新民，止於至善」之意涵相契合。¹⁸¹

（1）「明明德」可對應「明明上天」、「明明在下」：「明明」不僅表述上帝明之又明之光明淨覺與覺照作用，亦能透過人而彰顯天之德。

（2）「新民」對應「照臨下土」、「赫赫在上」：「新民」朱熹注曰：「新者，革其舊之謂也。」¹⁸²「照臨下土」乃指人稟天之所命而治理人世間，使民能復

¹⁷⁷ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁 3 上下：「道中供奉那位神佛？」

¹⁷⁸ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 542。

¹⁷⁹ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 622。

¹⁸⁰ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 622。

¹⁸¹ 「明明上帝」作為宇宙萬類之大根大本，其「明明／天」與「明明德／人」有密切關係。南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答·無極老中與明明上帝是一個神嗎？為何有兩種稱呼》，卷上，頁 3 下云：「吾人降生之初，天所賦予之性靈，本極光明，嗣後物欲所蔽，失去本來靈明，故欲恢復本來靈明，必須為善去惡，清心寡欲，使靈明復明，所以稱曰『明明』，即是復明吾人本來的性靈，亦即《大學》所說『明明德』的意思。」

¹⁸² （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 5。

其本性，明其明德。「赫赫在上」則指聖人奉天命教化萬民而不可違，也是上帝威德之崇高廣大。

- (3)「止於至善」則對應「天難忱斯，不易維王」：「止於至善」即止於至善之地而不遷。「天難忱斯，不易維王」則說明天命非常而不變，而是取決於聖王之德，故要止於至善而不遷，方能以德配天，得天命之加被。

2.無量清虛

「無量」意指無邊無際、無有窮盡；「清虛」意指清靜虛無，又作虛空意。故「無量清虛」意指明明上帝之本體乃無邊無量之清靜虛無、無窮無盡之虛靈不昧。如《皇中訓子十誡》第一誡所云之「憶當初天未分混沌未判，杳冥冥無人我空空一團」¹⁸³之景象，又如《道之宗旨聖訓·盡人道達天道》所形容之「噫者昔太初，渾然一團至虛渺，惟象而無形；窈窈冥冥兮，幻化無窮整宇宙，微眇乎莫名」¹⁸⁴。如同太初，尚無陰陽分判時之先天混沌景象，其乃幽渺深遠、無形無象、無聲無臭、渾然一體、純然一理。

3.至尊至聖

「至尊」表述地位最高，最為尊貴，至高無上，獨一無二，任何事物皆無法超越。「至聖」則表述最為神聖、完美、至善，擁有無上的智慧與德行。故「至尊至聖」表述明明上帝乃是至高無上、至為尊貴、至神至妙至聖而無以復加。

4.三界十方

「三界」為梵語 trailokya，指眾生所居之欲界、色界、無色界。¹⁸⁵「十方」

¹⁸³ 明明上帝：《皇中訓子十誡》：頁 24。

¹⁸⁴ 仙佛合著：《道之宗旨（白陽聖經）袖珍版》，頁 109。

¹⁸⁵ 「三界」為眾生所居之欲界、色、無色界。（一）欲界，即具有姪欲、情欲、色欲、食欲等有情所居之世界。上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至無間地獄等二十處；因男女參居，多諸染欲，故稱欲界。（二）色界，色為變礙之義或示現之義，乃遠離欲界姪、食二欲而仍具有清淨色質等有情所居之世界。此界在欲界之上，無有欲染，亦無女形，其眾生皆由化生；其宮殿高大，係由色之化生，一切均殊妙精好。以其尚有色質，故稱色界。此界依禪定之深淺粗妙而分四級，從初禪梵天，終至阿迦膩吒天，凡有十八天。（三）無色界，唯有受、想、行、識四心而無物質之有情所住之世界。此界無一物質之物，亦無身體、宮殿、國土，唯以心識住於深妙之禪定，故稱無色界。此界在色界之上，共有四天：空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天，又稱四無色、四空處。參《佛光大辭典》，收錄於「佛光山全球資訊網站」，2025 年 8 月 3 日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

亦為梵語 *dasa disah*，指四方、四維、上下之總稱。即指東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下。十方在佛家不是單純方位的概念，而是指整個宇宙空間，涵蓋所有的方向和世界，亦代表一切眾生。故佛家經典中常出現十方世界、十方法界、十方淨土、十方諸佛、十方眾生等。¹⁸⁶故「三界十方」表述明明上帝不僅主宰一切天人、鬼神、有情眾生，更遍滿法界，無所不在。此亦代表「無極理天」的貫通一切處、一切時之意。故王祖於《理數合解·三易探原》云：「無形之理，貫乎慾界、色界、無色界之中。上理河漢星斗，五行得之而順布；下理十殿諸司，九幽得之而秩序；中理山河大地，萬姓億兆，飛潛動植，世間有情無情品類。得之而各得其所。此理又超乎慾界、色界、無色界而外，為無極理天，最上之理。」¹⁸⁷

5. 萬靈真宰

「萬靈」泛指一切有靈性者之存在，包括：天、地、人、鬼、神、佛、仙等。「真宰」意指真正的主宰、支配，以及生成化育的根源。故「萬靈真宰」表述明明上帝乃是所有靈性之所由出，亦是所歸一之處；也是萬靈存在的所以然。如《古文尚書·湯誥》云：「惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。」¹⁸⁸此乃揭示萬靈皆源於明明上帝，具天命本性；而上帝生育萬類，應化萬物，支配天地，為一切萬靈的總主宰、大根本。

《詩經·大雅·大明》亦云：「上帝臨汝，無貳爾心。」¹⁸⁹《中庸聖訓》又云：「物我一體合而密，靈性同源同一中。」¹⁹⁰皆表述明明上帝之分靈賦予人身之中，二五成形、三五成性，性中有上帝，故天人本合一，盡人可合天，體現上帝即是吾人性之所自出，為總主宰、大根本。故明明上帝又稱之為「無生老中」、「老中」、「中」，以下再就「中」之本體主宰義作說明。

（二）中

「明明上帝」不僅有其主宰義，亦具有神妙義。在一貫道後東方第十八代

¹⁸⁶ 參《佛光大辭典》，收錄於「佛光山全球資訊網站」，2025年8月3日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

¹⁸⁷ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁110。

¹⁸⁸ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁300。

¹⁸⁹ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁625。

¹⁹⁰ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——中庸》，頁289。

祖師張天然師尊（1889-1947）所著之《暫訂佛規》中亦云：

明明上帝（即無生老中），此中字，即先天賦予靈性之中，非末劫降道，不輕發明此聖諱，中字即陰陽具備萬靈真宰也。¹⁹¹

因此，就「無極理天」之主宰義而言，不僅代表其至高無上、具足神靈妙用之主宰義；亦表述其生化天地人、萬物之本體根源義，此根源即是前述「天人關係」之重點——真空性，天然師尊稱之為「靈性之中」、亦稱之為「無極中的佛性體」¹⁹²，此「中」字之所以未到末劫年，不輕發明此聖諱之原因，不僅因「中」字具有一切有形無形、宇宙天地萬類之生化與生滅，亦主宰白陽末劫年救度眾生之權柄，而為上帝之命令。此主宰萬事萬物之本體，又確立青紅白三期之救度原靈者，為芸芸眾生靈性之中。故活佛師尊臨壇之慈訓云：

求道之後，才知道有無生老中，主宰萬事萬物，是靈性的中娘。¹⁹³

《皇中訓子十誠》第三誠之鎮壇訓亦云：

惟道獨尊我獨尊，生剋制化老身分；三界十方中為主，養育聖凡一靈根。¹⁹⁴

因此，論「無極理天」之本體主宰義，除「上帝」一詞，於現今白陽應運末後收圓之天時，亦出現「中」字，以其「真空性」作為眾生靈性之根源；以其「中字體」的象形意涵，以彰顯其本體、根源及主宰義。對於此，南屏道濟於《一貫道疑問解答》中亦作了說明：

先天原始本體，無形無名，伏羲氏畫先天八卦，以圓圈象之，又一畫開天，取一字以代之，取其義曰無極，即至極而無以復加之義。無極有生育天地人類萬物之功能，是由無形而生有形，因有形而有名，是為中，所以稱之為無極老中。¹⁹⁵

「無極理天（無極老中）」即先天原始本體，此本體根源本無形無象，伏羲氏畫

¹⁹¹ 張天然：《暫訂佛規》（青島：崇華堂，1939年），頁1下。

¹⁹² 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷下，頁6下：「何調理、氣、象三天？」

¹⁹³ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號19950819010403。

¹⁹⁴ 明明上帝：《皇中訓子十誠》，頁33。

¹⁹⁵ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁3下，「無極老中和明明上帝是一個神嗎？為何有兩種稱呼？」

先天八卦以圓圈「○」表述之，因「圓圈」可大可小，即代表此本體大而無外、小而無內。因大而無外故曰「無極」，至極而無以復加之意。又一畫開天，以「丨」字置其中，即成「 $\bigcirc$ 」字，此即為「中」，故《中庸》云：「中也者，天下之大本也」，而「中」加中間的二點即成「𠄎」字，此二點即代表陰陽，《周易·繫辭上傳》曰：「一陰一陽之謂道。」¹⁹⁶又云：「是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」¹⁹⁷故有陰陽即生萬物，此亦是《老子》所云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」¹⁹⁸因此「𠄎」字之出現，不僅表述了天地萬物生成之「宇宙論」的依據，亦彰顯出眾生靈性根源之出處，此即是前述所論原佛子未生之前本有之性乃得自理天、由老𠄎所賦予，具備「天人」共通之性體特質，亦通同於《中庸》所論「天命之謂性」，體現了無極理天作為本體主宰之內核，支配、決定宇宙萬類之生滅法則。

二、法則至理義：道、理

（一）道

「無極理天」作為「道」之意涵，也常見於一貫道的道義中。王祖於《祖師四十八訓》云：「以萬物共由而言，則謂之『道』。」¹⁹⁹故「道」字可代表天地人萬物所從出、所由來、所遵循、所歸屬、所行走之道，甚至白陽期天命明師一指點，也稱為道。其義涵非常的廣泛，包括的層面有：天之道、地之道、人之道、上天垂降之道。在《說文解字注》中，段玉裁（1735-1815）釋「道」字曰：

所行道也，從辵首，一達謂之道。²⁰⁰

段氏注「所行道也」曰：「道者人所行，故亦謂之行。道之引申為道理，亦為引道。」又注：「首者，行所達也。……道人所行也，故從辵。」²⁰¹由此可知，「辵」有行走之義，「首」則可指行走所達之目標。故就文字本義而言，「道」

¹⁹⁶（宋）朱熹著：《周易本義》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年），頁512。

¹⁹⁷（宋）朱熹著：《周易本義》，頁522。

¹⁹⁸（魏）王弼等著：《老子四種》，頁37。

¹⁹⁹（清）北海老人著：《祖師四十八訓》，頁20。

²⁰⁰（清）段玉裁撰：《說文解字注》，頁75。

²⁰¹（清）段玉裁撰：《說文解字注》，頁75。

首先指人所行之道路，進而引申為人所當行之方向、所應遵循之秩序、法則、規範與道理。以上就《說文解字》之注解而言，所彰顯者主要屬於「人之道」的範疇。朱熹亦對「道」說明如下：

道，猶路也。人、物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。²⁰²

朱熹以「路」釋「道」，說明人與萬物皆各循其性之自然，而在日用事物之間各有其當行之路。然人與物之於道仍有差異：萬物雖各稟其性，各有其存在與運行之理；人則稟受天命之性，具良知良能，能自覺其所當行之理，並於日用倫常中加以實踐。因此，人能循其天性之自然而行當行之道，即《中庸》所謂「率性之謂道」。此處所論，乃將天命之性落實為人倫日用中「人道」之實踐意涵。

然而，若將「道」提升至形上層面，視之為天地萬物所從出之根源，則可見其「天之道」之內涵。此義早於《老子》中已有相關闡述，如第二十五章云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，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。²⁰³

又曰：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。²⁰⁴

又曰：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。²⁰⁵

《老子》所言作為「天下母」之「道」，已非僅指前述人所當行之道路，而是指向天地萬物所由生、所由成、所由運行之根源本體。此一道體寂然無聲、空然無形，先天地而生，獨立不改而周行不殆，具足先天性、超越性、獨立性與周

²⁰²（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁23。

²⁰³（魏）王弼等著：《老子四種》，頁21。

²⁰⁴（魏）王弼等著：《老子四種》，頁37。

²⁰⁵（魏）王弼等著：《老子四種》，頁1。

遍性。老子雖勉強以「道」稱名，又以「大、逝、遠、反」形容之，正顯示此一道體之玄妙難名與道用之廣大無邊。就此層面而言，《老子》所論之「道」，可作為理解一貫道「無極理天」法則至理義之重要參照。尤其《老子》所言「周行而不殆」、「反而復始」之特性，顯示道體雖無形無象，卻能流行發用於天地萬物之生成與運行之中。此與一貫道所論「無極理天」作為萬物根源、統攝宇宙生化法則之義，具有可相互參證之處。故王祖論無極理天之稱名時云：「以萬物共由而言，則謂之『道』。」²⁰⁶由此可知，若從萬物共同本源與共同遵循之法則而言，「無極理天」亦可稱為「道」。此一稱名不僅彰顯其作為天地萬物所共同依循之根本至理，亦說明「道／無極理天」與人、物之生成、存在與歸復具有密切關係。

（二）理

「無極理天」就其法則至理義而言，可謂之「道」，亦可名為「理」。因為「理」既是「道」所呈現之理路、文理、理則，更為無極之至理，一本散萬殊，體現為天理、地理、物理、性理，故王祖云：「道即理也。」²⁰⁷《祖師四十八訓》第一條亦云：

「理」者何？應知「理」即無極也。無極者，至靜不動天也。至靜不動天者，天外天，生天、生地之天也。²⁰⁸

王祖將「理」字賦予形上學之意義，又稱其為「九重天天外天至理」²⁰⁹、「無形之理」、「至善之理」，可作為天地人萬物之根源。此「理」，可放之彌綸六合、卷之退藏於密，小無內兮大無邊。因此，又稱為「無極至理」。此理充沛於宇宙天地之間，在天稱為天理、在地稱為地理、在物稱為物理，於人身則稱之為性理。因此，天地人萬物皆有無極至理所彰顯之理路與規則。南屏道濟在《一貫道疑問解答》中云：

²⁰⁶（清）北海老人著：《祖師四十八訓》，頁 20。

²⁰⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·理性釋疑》（臺北縣：正一善書出版社，2013 年），頁 266。

²⁰⁸（清）北海老人著：《祖師四十八訓》（南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2020 年），頁 21。

²⁰⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 61。

道是天的天理，人的性靈，天地人物皆是一理所生。故天有天理，地有地理，人有性理，物有物理。天無理不能立，地無理不能生，人無理不能活，物無理不能長。²¹⁰

王祖於〈一貫探原〉中亦云：

蓋謂至靜不動天，神妙不測之理，包羅天地，養育群生。雖無聲而無臭，實無在而無不在。此理無所不理，萬物統體一理，物物各具一理，故天有天理，地有地理，物有物理，人有性理。²¹¹

一貫道所論「理」之豐富內涵，可見於一貫道後東方第十五代祖王祖之義理闡述。其所論述之義理與《皇中訓子十誡》所揭示之「真理古靈光」、「萬化源真玄機」相互呼應，皆可視為一貫道義理思想之核心。就中國思想史而言，「理」作為天地萬物根源與人性依據之觀念，至宋代理學而獲得系統性的開展。程顥（明道，1032-1085）曾云：「吾學雖有所受，天理二字卻是自家體貼出來。」²¹²此語顯示二程²¹³對「天理」之體會，重在由生命與心性經驗中加以體貼。然而，王祖所論之「理」雖可與宋明理學之「理」相互參照，卻不可完全等同。二程之「理」主要指向宇宙法則與道德本原；王祖之「理」則置於一貫道天命道統、三教心傳與原佛子歸根復命之信仰脈絡中，具有更為明顯的宗教性與歸根性意義。鍾雲鶯於《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》中論及王祖「理天」思想時指出：

「理」一詞雖然取諸理學家之用語，但仍有其不同於理學家詮釋說法，他取用「理」一詞，藉以說明理是宇宙的本體、根源，而人物之生，也是由此理而來，談論生命本初的根源及回歸本體的必要，這種對生命終極意義的強調與追尋，是理學家較忽視的。²¹⁴

由此可知，即使有學者認為王祖承繼程、朱之「理本論」而開展「理天」思想，仍須進一步看到王祖對「理」之理解，並非僅止於宋明理學語彙之承襲，

²¹⁰ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁1上，「甚麼是道？」

²¹¹ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁190-191。

²¹² （宋）程顥、程頤著：《二程集·河南程氏外書卷12·上蔡語錄》（臺北縣：漢京文化事業有限公司，1983年），頁424。

²¹³ 「二程」乃指北宋程顥（明道，1032-1085）、程頤（伊川，1033-1107）二兄弟。

²¹⁴ 鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，李豐楙教授、宋光宇教授指導，1995年），頁74。

而是在一貫道天命信仰與三教會通脈絡中，賦予「理」以本源、性命與歸根之意義。王祖於《歷年易理》中曾自述，於光緒四年（1878）得受無生老中親臨教導「三極大道」及「儒釋道心傳」²¹⁵，因而體悟三教之心傳皆可從「理」字而探究出其本源，並由此開展回歸本源之道。此亦可作為理解一貫道「三教歸一理」思想之重要根據。王祖云：

窮理盡性傳東魯，一合理相出西天；三品一理道心印，惟有一理是真詮。……理即天命之謂性，理即不壞紫金丹；理即金剛舍利子，人人本有個個全。²¹⁶

其中，「窮理盡性」可與儒家所論天命、人性與修養工夫相互參照。《中庸》云「天命之謂性」，指出人之本性源於天命所賦；而「窮理盡性」則進一步說明人可由窮究天理、復明本性，以達至盡性合天之境。故王祖云「理即天命之謂性」，乃是以「理」貫通儒家天命與人性之義。至於「一合理相」，則可與佛家《金剛經》所云「一合相」相互參照。《金剛經》云：

一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。²¹⁷

就《金剛經》破相離執之脈絡而言，此段經文重在說明世界乃眾緣和合而成之相，本無固定自性，故不可執著為實有之相；凡夫不明緣起和合之理，遂貪著於有形有相之事物。其義旨在破除眾生對世界相、我相與法相之執著，即使是「一合相」，亦不可執為實有之相，而須由執相轉向離相之觀照。²¹⁸

王祖引用此語時，依梁朝昭明太子蕭統分章立品之名，於「一合相」中增

²¹⁵ 王祖於光緒四年戊寅又帖中云：「無生母老金公親自臨凡……先講透九經丹三極大道，又講出律呂法十二宮還；悟徹了三千年不明疑暗，打破了四十載糊塗迷團。」見（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 19。

²¹⁶ （清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 68。

²¹⁷ 濟公活佛註解：《金剛經（崇華堂原版）》（南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2018 年），頁 189。按：此書雖題名「濟公活佛」註解，然據書前序文所述，其編成乃以「通俗集義」為主，並參取石氏《集註》、孫氏《講義》之長，復參以己意彙集而成；其用意在於以較淺近之文言闡釋《金剛經》義理。故本文引用此書，主要作為一貫道道內詮釋《金剛經》之參照。

²¹⁸ 關於「一合相」之詮釋，除本文正文所取《金剛經》破相離執之脈絡外，亦可從圓融不二之義加以理解。崇華版署名濟公活佛註解《金剛經》云：「真性融成，渾然粹然，無二無雜，是為一合相。」此一解釋較著重「一合相」所呈現之真性圓融與無二無雜之義，與王祖所稱「一合理相」較為接近。然本文正文仍以《金剛經》破相離執之脈絡為主，並進一步說明王祖如何由「一合相」轉化為「一合理相」，以彰顯其由相返理、會通三教之詮釋意義。參濟公活佛註解：《金剛經（崇華堂原版）》，頁 190。

入「理」字，而成「一合理相」，此一用語之轉化，顯示王祖之詮釋重點已不僅停留於佛家破相離執之義，而是進一步將「理」置入三教會通的脈絡之中，使之得以與儒家「窮理盡性」及道家「三品一理」相互參照。換言之，王祖所著重者，並非將《金剛經》原義直接等同於一貫道之「理」，而是藉佛家「相不可執」之義，轉而指出一切有形有相之事物，皆須回溯其背後不可見、不可說之本源義理。

由此觀之，「一合理相」可作為王祖會通佛家與一貫道性理思想的重要例證。就佛家而言，「一合相」重在破除凡夫對和合假相之執著；就王祖之詮釋而言，則進一步指出：若不執著於外相，便可由相而返理，體會人所本具之性理根源。此處之「理」，在一貫道語境中可理解為天所賦予人之本性，無形無象，故不可言說；然其雖不可見、不可說，卻是人之性命根源與修道返本之依據。故王祖以「理」會通儒家「窮理盡性」、道家「三品一理」與佛家「金剛舍利子」，旨在說明三教雖語言不同，皆可作為返本見性之思想參照；而一貫道則在天命道統與白陽收圓之脈絡中，進一步將此「理」詮釋為原佛子性命根源與歸根復命之本源依據。

再就道家所論「三品一理」而言，此語見於《高上玉皇心印經》：

上藥三品，神與氣精。……三品一理，妙不可聽，其聚則有，其散則零，七竅相通，竅竅光明，聖日聖月，照耀金庭，一得永得，自然身輕。²¹⁹

此處所謂「上藥三品」，非指世間草木之藥，而是指生命修煉中之「精、氣、神」三者。精、氣、神雖各有層次，然並非彼此割裂，而是相互貫通、同歸於一理。故經文云「三品一理」，即指出精、氣、神三者之修煉，雖有不同層次與作用，然其背後皆不離生命修煉之一貫原理。所謂「其聚則有，其散則零」，說明精氣神之聚散關乎生命之存亡；而「七竅相通，竅竅光明，聖日聖月，照耀金庭」，則象徵修煉至精氣神貫通，身心澄明之境。

若就其義理層次觀之，「三品一理」至少可從三方面理解。其一，就本體根源而言，精、氣、神雖有三名，然其所依之根源同一，皆不離「理」。此處之

²¹⁹ 陸國強責任編輯：《道藏第一冊·高上玉皇心印經》（上海：上海書店發行，1988年），頁748。

「理」，可理解為生命存在與修煉轉化所依循之根本原理。其二，就修煉次第而言，道教內丹修煉常以煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛為進路，顯示生命修煉乃由形質而氣化，由氣化而神明，最終返歸於虛靈本源之歷程。其三，就圓融境界而言，「三品一理」並非停留在精、氣、神三者之分別，而是指出三者雖分層而論，實則一理貫通，修煉之究竟在於返本歸源、光明內顯。

王祖引用「三品一理」之意，即在說明三教雖各有語言系統，然其所指向之根源義理，仍可在「理」的脈絡中加以會通。王祖云：「理即天命之謂性，理即不壞紫金丹；理即金剛舍利子，人人本有個個全。」²²⁰此處以儒家「天命之謂性」、道家「不壞紫金丹」、佛家「金剛舍利子」並列，乃是在王祖三教會通的詮釋脈絡中，指出三教雖名相不同，皆可作為人返本見性之思想參照。換言之，所謂「理」，在儒家可由天命之性加以理解；在道家可借不壞金丹之語彙加以表述；在佛家則可借金剛舍利子之語彙加以說明。三者名相雖異，然在王祖的詮釋中，皆指向人人本具、不假外求之本源真性。

由此觀之，「三品一理」可與一貫道所論「理、氣、象」及「性、心、身」形成義理上的參照關係。道教之精、氣、神，側重於生命修煉中形質、氣化與神明之轉化；一貫道之理、氣、象，則將此生命結構置於宇宙本體、氣化流行與形象世界之整體架構中加以說明。若就人身修持而言，性、心、身亦可與理、氣、象形成相互參照：性為本源，心為主宰，身為發用。由此可見，一貫道以「理」統攝三教義理，並非僅作名相上的會通，而是藉「理」說明人之性命根源與修行返本之根據。

因此，王祖所論「惟有一理是真詮」，正可用以闡明「無極理天」之法則至理義。所謂「理」，既是宇宙萬有之根本法則，也是人之本性所由來之性理根源。人之性體雖無形無象，卻可由本具之性理加以體認；修行之道，亦正在於由此性理入手，復明本性、發用於心身，最終回歸無極理天之本源。由此可知，「理」之稱名不僅說明無極理天為宇宙之根本法則，更說明其為天人關係得以貫通、修行得以返本之核心依據。

三、法界超然義：無極、理天

²²⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 68。

「法界」乃佛教用語，由梵語（**धर्मधातु**，dharma-dhātu 達磨駄都）翻譯而來，「達磨」譯為「法」；「駄都」譯為「界」。《辯中邊論》曰：「由聖法因義說為『法界』，以一切聖法緣此生故。」²²¹故法界乃指構成一切緣起、緣生現象之根源，亦即諸法實相、真如本體。雖大乘佛教對「法界」之義多有開展，²²²《佛光大辭典》中亦有多種界說，其中以「一法界」指唯一無二，絕對平等之真如實體，諸法實相，²²³最能代表其本體義。

所謂「法界超然義」，即指此真如法體超越一切相對分別，不落言說，不為迷悟、修證所限，為一種本然絕對而圓融無礙之存在狀態。此種「超然」，並非離於萬法之外，而是於萬法之中而不為萬法所拘，體常寂而用常照，故能為一切存在之根源而不受其限制。如《佛華嚴入如來德智不思議境界經》所云：「入諸法自性行，皆無所住虛空境界，皆遊無所依處，皆已離諸煩惱障蓋所起，皆已入諸如來法界光明行。」²²⁴此一境界，與王祖所論「性還無極，與無極同體，與先天同壽。……到此境界，號無極天」²²⁵之說，義理上可相互發明。是故，若就義理結構而言，「無極理天」可視為一貫道語境中對「法界超然義」之具體詮釋：其中，「無極」偏重於其體，顯示其超越形氣、不落陰陽之終極本源；「理天」則著重於其理，說明此本體之理貫通萬有、流行不息。二者合而言之，乃一超越而不離、統攝而不滯之終極實在。

基於上述，以下將分別就「無極」與「理天」兩方面，進一步闡明其如何具體呈現「法界超然」之義。

（一）無極

「無極」二字，在《一貫道疑問解答》中，南屏道濟釋為「至極而無以復

²²¹（唐）三藏法師玄奘譯：《辯中邊論》卷 1〈1 辯相品〉，2026 年 5 月 24 日，取自：CBETA 2026.R1, T31, no. 1600, p. 465c23-24。

²²²「法界」又稱法性、實相。其義有多種：天台宗為顯差別事相而立十法界。法相宗指真如為法界。華嚴宗為顯圓融無礙義而立四法界，密宗建立五凡五聖十法界，禪宗以真心為一大法界。參李開濟：〈華嚴法界尋義〉，《哲學與文化》，第 34 卷第 8 期（2007 年 8 月），頁 35。

²²³《佛光大辭典》釋「法界」則依其不同定義而有不同名相，如：一如法界、一法界、一真法界、一塵法界、四法界……等，可參「佛光山全球資訊網站」，2025 年 2 月 27 日，取自 https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

²²⁴（隋）天竺三藏闍那崛多譯：《佛華嚴入如來德智不思議境界經》卷 1，2026 年 5 月 24 日，取自：CBETA 2026.R1, T10, no. 303, p. 917c20-22。

²²⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三會圓通》，頁 80。

加之義。」²²⁶「無」字，《說文解字注》曰：「無，亡也。奇字无，通於元者，虛無道也。」²²⁷而「極」字，《說文解字注》曰：「極，棟也。極者，謂屋至高之處。棟，中也。五架之屋正中曰棟，居屋之中。」²²⁸故「無極」二字就字義觀之，「無」非空無，而為「虛無之道」；「極」則為至中至高之所在。故「無極」可理解為一種超越一切形氣、象數限制之終極本體，無始無終、無可窮盡。而「虛無」之義，並非斷滅之空，而是指超越時空與形象之本然狀態。誠如王祖所云：「無極不落陰陽，不分五行，渾然粹然。」²²⁹又曰：「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。」²³⁰此正顯示無極乃一切存在之根源，超越氣象而不為其所限，具有本體上之超然性。綜言之，本文所論「無極」，並非抽象虛無，而是一超越形氣、統攝萬有之終極本體。

「無極」一詞，首見於《老子》第廿八章云：「知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。」²³¹此段文字雖有文本異議，然在《馬王堆帛書》及諸注本皆載其文，可見「無極」早為中國思想中指涉終極本源之重要概念。雖此段《老子》之論述，多偏於復歸之工夫，然其所揭示之無限、無窮之本體義，仍可與一貫道所論之「無極」相互參證，如王弼（226-249）釋：「無極，不可窮也。」²³²即指出其無限性與不可窮盡之特質。

「無極」一詞亦在《莊子·外篇·在宥》中提及：「彼其物無窮，而人皆以為有終；彼其物無測，而人皆以為有極。得吾道者，上為皇而下為王；失吾道者，上見光而下為土。今夫百昌皆生於土而反於土，故余將去汝，入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，吾與天地為常。」²³³陳鼓應（1935-）指出：「彼其物，指道而言。」可見《莊子》所言之「道」，乃指一無窮無測之終極實在。文中又言「入無窮之門，以遊無極之野」，用以描繪得道者所體證之境界：即得道者超越形體、時空與世俗分別之限制，進入與天地大道相契、自在

²²⁶ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁 3 下，「無極老中和明明上帝是一個神嗎？為何有兩種稱呼？」

²²⁷ （清）段玉裁撰：《說文解字注》，頁 640。

²²⁸ （清）段玉裁撰：《說文解字注》，頁 253。

²²⁹ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·中庸解》，頁 99。

²³⁰ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 156。

²³¹ （魏）王弼等著：《老子四種》，頁 24。

²³² （魏）王弼等著：《老子四種》，頁 25。

²³³ 陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》，頁 274。

無礙之境，故能如《莊子》所言「與日月參光，與天地為常」。此種對「無極」之描述，雖仍以「道」為名，然其所呈現之無限、無窮、不可測度之特質，實與一貫道所論之「無極」具有高度相通之義。

而就一貫道王祖所論「無極」，不僅可體現出佛教所論不生不滅、不垢不淨、不增不減之究竟法界超然義，亦與老莊思想所言「原始反終」、「復歸無極」之旨趣相通。若說老莊著重於人如何返本復初、契入無極之境，則王祖更進一步將此一「復歸無極」之義，落實於天人關係與修證工夫之中。王祖於《談真錄》云：

點開智慧通天眼，漏出金剛不壞身；……由此而行，可到無極理天，非徑而何！性合無極，明此則明道心所在，見此則見佛性所在，非「明心見性」而何！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！²³⁴

此段所揭示者，即人之本性本自與「無極」相通，而修道之要，在於由迷返悟，使性體復歸本然。所謂「性還無極」，正是一貫道對「復歸無極」最具體之表述。其義不僅在說明「無極」為宇宙之本源，更指出「無極」亦為人性之根源與生命之歸宿。

因此，王祖所表述之「無極」，兼具本體論與工夫論之雙重意涵：就體而言，為超然、廣大、無量無邊、不可思議之終極實在；就修證而言，為明心見性、返本還源、天人合一之究竟境界。其又稱之為「不易之易」、「真空極樂之界」、「至靜不動天」、「無極法身」，²³⁵皆是由不同面向揭示其深層內涵。由此可知，一貫道所言之「無極」，既為萬有之本源，亦為人性返歸之終點。

（二）理天

就一貫道目前可見之文獻而言，「理天」一詞首見於王祖著作，並為其宇宙論與天人觀中的核心概念，若就前述所論之「無極」，偏重於表述超越形氣，無始無終、不可窮盡之終極本體；則「理天」之提出，乃進一步說明此終極本體

²³⁴（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 100-101。

²³⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 103、《祖師四十八訓》，頁 21、《理數合解新註·三易探原》，頁 120。

並非空寂無用，而是以「理」貫通天地萬物，成為宇宙秩序、人性根源與聖凡依歸之所以然。故所謂「理天」，即以「理」說天，以彰顯天之本體義、根源義與統攝義。王祖於〈三易探原〉明言：「理天者何？無極是也。氣天者何？太極是也。」²³⁶由此可知，「理天」與「無極」並非兩個彼此分離之實體，而是義理上相互貫通：無極顯其體，理天明其理。所謂無極，著重其超越陰陽五行、無形無象之本體性；所謂理天，則著重此本體之理遍在萬有、統攝氣象之普遍性。故王祖特標「理天」之名，正是要指出天地萬物之所以然，尚有一超越而不離、無形而主宰之終極根源。

中國思想史中，對「天」之理解歷來多有不同。如漢儒董仲舒於《春秋繁露》云：「知天，詩人之所難也。天意難見也，其道難理。是故明陽陰、入出、實虛之處，所以觀天之志。辨五行之本末順逆、小大廣狹，所以觀天道也。」²³⁷董仲舒所論之天，側重陰陽五行與天人感應，強調由四時運行、災異變化與人事政治相互感通，其所論之天，多偏向氣化流行之天。宋儒如朱熹雖高舉「理」之概念，然朱熹釋《太極圖說》曰：「無極而太極，非太極之外復有無極也。」²³⁸朱熹雖以太極說明天地萬物之本源，提升了儒家形上學之層次，然對無極與太極之關係，仍傾向合觀而論。王祖則進一步提出「理天、氣天、象天」三分架構，以理天明本體，以氣天明流行，以象天明形跡，使「天」之層次與義涵更加清楚。

王祖對「理天」之闡發，並未僅停留於抽象虛無之本體論，而是進一步將其與宇宙秩序、人性根源及天人關係整體貫通。王祖於《理數合解·學庸序》自述：

愚於是不揣固陋，因《中庸》之天性，《大學》之明德，闡明理天、氣天，為理性、氣性，人心、道心之所自出，不令後之學者，生漫無入手，望洋而返之歎。斯解言理必本於《河圖》，驗之大地，即東、西、南、北不易之寒、熱、溫、涼，推而至於性，分之四端、萬善，使寂然不動，感而遂通之無極理天，瞭然在目。……人稟天理，天人一貫，賦

²³⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁116-117。

²³⁷（清）蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局出版發行，2020年），頁461-462。

²³⁸（宋）周濂溪、歷代古真著：《太極圖說與通書金丹大成輯要合刊》（臺北：自由出版社，2009年），頁210。

畀稟受之際，鑿鑿可據，天與人合，人與天通，窮神達化，當前即是，不假強為。²³⁹

此段文字清楚指出，「理天」首先是人之理性與道心之所自出。王祖以《中庸》之「天命之謂性」與《大學》之「明明德」為據，說明人之本性並非偶然生成，而是根源於「理天」所賦予之明德之性。故人所以能知善惡、辨是非、行仁義，皆因內具理天之性理，「氣天」則關乎氣稟之性與人心活動之層面。因此，理天與氣天之分，不僅說明宇宙本體與氣化運行的不同層次，也對應於人之性與命，道心與人心的不同來源。

其次，理天雖無形無象，然並非全然不可知。王祖提出「言理必本於河圖，驗之大地，即東、西、南、北不易之寒、熱、溫、涼」，說明理天雖無形無象，然可由天地運行之規律而推知其存在，如四方各有其定位、寒暑循環往復、陰陽遞嬗消長、萬物各遂其生而不相亂，皆顯示宇宙運行背後自有恆常之理。此即理天之理，雖無形可見，卻藉氣象世界而呈現其秩序性。故理天並非脫離現象世界之外的空洞概念，而是萬象所以有序之根源。

再者，王祖又將此天理推及於人倫道德，言其「推而至於性，分之四端、萬善」，意即天理落實於人身，則成為仁義禮智之端緒，以及一切善行德目的根據。由此可知，理天不僅是自然秩序之本源，亦是倫理價值之依據，人在日用倫常中實踐仁義，並非外加之規範，而是內在天理之自然發顯。再引《周易》「寂然不動，感而遂通」²⁴⁰之義，說明理天之體用關係：就「體」而言，理天寂然不動，至靜無為；就「用」而言，則能感通萬事萬物，流行不息。故理天雖超越形象，卻不離萬有；雖為宇宙本體，亦能貫乎氣象之中。

而在天人關係上，王祖提出「人稟天理，天人一貫；天與人合，人與天通」，更將理天之義推至最高境界。此處所謂「天」，已非遙遠虛無之天，而是內在於人性之理天。人若返求諸己，復其本然之性，則能由人而通天，由性而契理，最終達於天人合一之境，故理天既是宇宙根源，亦是人性根源，更是修道工夫之終極依歸。

²³⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·學庸序》（臺北縣：正一善書出版社，2013年），頁9。

²⁴⁰《周易·繫辭上傳》：「《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」語出（宋）朱熹著：《周易本義》，頁520。

綜上所論，「理天」乃王祖以「理」重新詮釋「天」之終極意涵，使傳統中國思想中偏重氣化自然之天，提升至本體根源之層次。其與「無極」本為一體：無極顯其超越，理天明其條理；無極言其體，理天言其理。二者合稱「無極理天」，既揭示天地萬物之本始，亦指出人性返本還源、天人合一之終極依歸，遂成為一貫道宇宙觀與修道觀之最高概念。

四、實體至善義：中、誠

朱熹在《中庸章句》之開宗明義云：「此篇乃孔門傳授心法。」²⁴¹又言「其書始言一理，中散為萬事，末復合為一理」，²⁴²可見《中庸》之學，乃由一本之理開展為天下萬事，復由萬事歸返於一本之理。此一由一理而萬事、由萬事而復歸一理的結構，正顯示《中庸》並非僅論日用倫理，而是以天命之性為根本，貫通本體、心性與實踐之學。其中，「中」與「誠」即為說明此一本體與工夫關係之重要範疇。

王祖於《祖師四十八訓》第三十七條亦述及：「一合理相之『實體』，無上正等正覺之究竟。」²⁴³此處所謂「實體」，並非指有有形可見之形質實物，而是指真實不虛、萬有所依之本體根源。就一貫道義理而言，此一「實體」可指涉生化天地萬物之根源，如老中、道、理與無極理天。其雖無形無象，卻非虛妄空無；雖不可執為具體物象，卻為萬有生成、性理稟賦與修道歸根之根本依據，故可稱為「實體」。

進一步而言，王祖於〈大學解〉中又以「至善」說明此一本體之價值意涵，其言：

至善即至理也。……理者，至善之體。……理天者，萬物統體之至善；理性者，物物各具之至善。²⁴⁴

無極理天，明德至善也。……天理，即明德至善之地也。²⁴⁵

由此可知，王祖不僅將理天視為萬物生成之本源，更將其理解為純然至善之

²⁴¹（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

²⁴²（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

²⁴³（清）北海老人著：《祖師四十八訓》，頁 62。

²⁴⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 24。

²⁴⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 51-52。

根。所謂「理天者，萬物統體之至善」，是就整體本源而言；所謂「理性者，物物各具之至善」，則是就萬物與人身所稟之性理而言。換言之，無極理天既是天地萬物之本體根源，亦是眾生性理與道德價值之根本依據，故本文稱之為「實體至善義」。

在此基礎上，《中庸》所論之「中」與「誠」，即可作為理解「實體至善義」之兩個重要面向。「中」著重於性體未發、中正不偏，顯示至善之體之寂然存有；「誠」則著重真實無妄、生生不息，顯示至善之理如何流行發用，並落實為修身成德之工夫。前者偏於明其體，後者偏於達其用；前者說明性體之本然，後者說明真理之發用與實踐。二者雖有側重之別，然皆以天理至善為根本，故可共同納入「實體至善義」之範疇。以下即分別就「中」與「誠」加以論述。

（一）中：實體至善之中和本體

「中」字，《說文解字注》釋曰：「從口丨，下上通也。」所謂「下上通」，即含有上下貫通、內外通達之義。²⁴⁶南屏道濟釋「先天原始本體」時亦言：

先天原始本體，無形無名，伏羲氏畫先天八卦，以圓圈象之，又一畫開天，取一字以代之，取其義曰無極。²⁴⁷

由此觀之，「中」不僅有居中、中正之義，亦可引申為貫通上下、連結天地人之理。「中」作為孔門心法要義，見於古文《尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」²⁴⁸《論語·堯曰》亦記載帝堯命帝舜之誡辭：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬。允執其『中』。」²⁴⁹可見「中」字，不僅是個人修養之準則，亦是聖王承天之極，治世安民之根本法則。至《中庸》，子思子更明言：「中也者，天下之大本也。」²⁵⁰所謂「大本」，即天地人倫一切秩序之根源。由此可知，「中」在儒家思想中，兼具本體義與實踐義：就本體而言，為中

²⁴⁶（清）段玉裁撰：《說文解字注》，頁20。

²⁴⁷參南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷上，頁3下，「無極老中和明明上帝是一個神嗎？為何有兩種稱呼？」之內文。

²⁴⁸（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁145。關於「十六字心法」之要義，請參考黃學日：《一貫道「十六字心法」義諦之研究》之內文。

²⁴⁹（宋）朱熹著：《四書章句集注·論語集注》，頁270。

²⁵⁰（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁22。

和不偏之理；就實踐而言，為持守中道之德。

此一理解亦可與黃學日《一貫道「十六字心法」義諦之研究》相互參照。黃氏指出，從《論語·堯曰》「允執其中」至古文《尚書·大禹謨》「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」，皆展現堯、舜、禹等古代聖王之傳承，而「中」乃成為聖王承天受命之依據；其後又經周代相關文獻發展為「求中、得中」之聖王脈絡，顯示「中」具有道統相傳與性命主體之意義。²⁵¹另一方面，黃氏又於其論文中說明，「義諦」意指真恆之究竟實相，乃「中」之根本實理，並具有真空妙有、體用合一之意涵。此說正可補充本文所論「中」之實體至善義。²⁵²所謂「中」，並非僅指處事不偏或方法上的折衷，而是指天理、性命與道統傳承所共同歸向之至善實理。換言之，「中」既是聖王承天受命之心法核心，亦是人性本然與宇宙本體相貫通之實理根據。

若依一貫道義理觀之，《中庸聖訓》承繼《中庸》經文，進一步闡述「中」之宇宙本體義。濟公活佛與南極仙翁釋〈中也者天下之大本也〉之訓中訓曰：

宇宙本體，中正不偏不倚。其動能生天生地，蘊育無限生機，變化中自有定律；成長所有物命，生死中亦有常理。自然之道，非人為可以支配指使，萬物隨順本性而生生不已。這力量啊！運作天下一切人事物，它是根本是源頭，也是我們光明「至善」純淨透亮的本性。²⁵³

由此可見，「中」所代表之宇宙本體，可與「無極理天」互相參證。其本無形無名，卻能生化天地萬物，使萬物各隨其性、各正其位而生生不息。此即《中庸》所謂：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」²⁵⁴由此而言，「中」之所以可稱為「至善」，正在於其為宇宙本體中正無偏、純然不雜之理；此理既為萬物各正性命之根源，亦為人之本性所以光明純善之依據。

再就人所稟受之天賦本性而言，「中」亦如《中庸聖訓·喜怒哀樂之未發謂之中》之訓中訓所云：

喜怒哀樂發動之前，是清明寧靜又浩然深弘氣象，無有夾雜人欲，沒有任何善惡分別對待，如如自在悠然自得，和天地萬物融合為一。此乃天

²⁵¹ 黃學日：《一貫道「十六字心法」義諦之研究》，頁 180。

²⁵² 黃學日：《一貫道「十六字心法」義諦之研究》，頁 1。

²⁵³ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——中庸》，頁 399，414，433。

²⁵⁴ （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

賦予吾人之本性，無過與不及，不偏不移，且合道入理，至誠無息。不受外在影響，損害已根本，內在亦不起伏，逐物而生欲，心心誠一，念念無二，不必勉強，意識自然地守在至真至善至美之境界。不須思量，如實地呈現原始的我，性體契入大道，吾心之全體，精純不已²⁵⁵

活佛師尊此段慈示，係從人所稟受之天性說明「中」之義。就「喜怒哀樂未發」而言，人之本性本應清明寧靜、無夾雜人欲，亦無善惡分別對待，與天地萬物渾然相通；此即天所賦予之本然性體，無過與不及，不偏不移，合道入理，至誠無息。就「喜怒哀樂已發」而言，若能依此天性本然之正理而行，則情感發用亦能大中至正，無過無不及，合乎《中庸》所謂「發而皆中節謂之和」。由此可知，人之「持中」與「用中」，即是在日用情感與倫常實踐中，復明此一本具之中正至善，使內在性體與宇宙本體之「中」相契相應。

綜上所論，「中」既是宇宙秩序之本源，也是人性光明之根據；既為聖王相傳之心法，亦為修道返本之要旨。若就「無極理天」之實體至善義而言，「中」正是至善本體中正無偏、純然不雜之理：在天為化育萬物之根源，在人為天賦本然之性，在行為則表現為不偏不倚、無過不及之德。由此可知，「中」並非僅是形式上的居中或折衷，而是貫通天道、人性與修道實踐之至善本體義。

（二）誠：實體至善之流行發用

《中庸》之「誠」，非僅指誠實無欺之德目，而是兼具本體義與工夫義之雙重內涵。就本體義而言，《中庸》曰：「誠者，天之道也。」²⁵⁶乃指天道真實無妄、生生不息，始終如一之德；就工夫義而言：「誠之者，人之道也。」²⁵⁷乃指人反身修德、復其本性，盡人合天之修養進路。故「誠」既表述宇宙本體之實相，亦為人返本還源之工夫實踐。

首先，就「誠」之本體義而言，子思子於《中庸》引孔子論鬼神曰：

²⁵⁵ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——中庸》，頁 312，320，340。

²⁵⁶ （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 38。

²⁵⁷ （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 38。

視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。《詩》曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』夫微之顯，誠之不可揜如此夫。²⁵⁸

此段雖由鬼神之德切入，然其重點在於藉「視之弗見，聽之弗聞」與「體物而不可遺」說明「誠」之隱微而真實：其本體雖不可見聞，卻能周遍萬物、無所遺漏；其作用雖發於無形，卻在天地生化與人事感通中昭著呈現。故《中庸》曰「夫微之顯，誠之不可揜如此夫」，正是指出天道之誠雖隱微無形，卻能由微而顯、由隱而著，終不可掩其化育流行之功。

若依一貫道之義理觀之，此真實無妄、生生不息之天道，可與「無極理天」相互參證。如《孟子聖訓》中活佛師尊云：「天之道也至誠顯。」²⁵⁹又孚佑帝君²⁶⁰於《中庸淺言新註》亦釋「至誠」曰：「夫至誠者，始終如一也。」²⁶¹皆言天道常行不息，真實無妄。故「誠」可視為「無極理天」流行於宇宙萬有之真實德性，使四時運轉、萬物滋生，成為生生不息之所以然；其流行於人心之中，則成為良知、仁義與道德自覺。

其次，就工夫義而言，《中庸》曰：「誠之者，擇善而固執之者也。」²⁶²《孟子》亦曰：「思誠者，人之道也。」²⁶³所謂「誠之」與「思誠」，皆指人透過反求諸己、擇善固執、省察克治與存養踐履，使本具之誠體重新彰顯。濟公活佛於《孟子聖訓》中更提及「思誠」之法：「天之道也至誠顯，人之道也思誠專；致求根源忠恕闡，仁信義勇本內涵。」²⁶⁴可知「思誠」首重致求根源，明乎本性之所在，方能從本性出發，使心之所存、意之所發、身之所行，漸復真

²⁵⁸ 關於《中庸》論誠之發端，（明）鄧林曰：「鬼神乃陰陽合散之氣，誠即陰陽合散之理，惟誠，故不可揜，此德之所以盛而體物不遺也，《中庸》『誠』字發端於此。」見（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》（臺中：光慧文化事業有限公司，2017年），頁271。

²⁵⁹ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——孟子》卷一，頁355。

²⁶⁰ 孚佑帝君，原名呂岳（796-1016？），字洞賓，道號純陽子，八仙之一。老中敕令孚佑帝君呂祖、關聖帝君關公、武穆元帥岳飛及桓侯大帝張飛為白陽期四大法律主，擔任護壇、護法、護道等天職。

²⁶¹ 孚佑帝君呂祖著：《學庸淺言新註》（新北市：正一善書出版社，1999年），頁108。

²⁶² （宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁38。

²⁶³ （宋）朱熹著：《四書章句集注·孟子集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2019年），頁395。

²⁶⁴ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——孟子》卷一，頁355。

實無妄之本然。

呂祖於《中庸淺言新註》中說明人之何以不能「誠之」曰：「性本純善，不過受氣物所蔽，遂失真矣，如恪奉格致之功，以復其良知，至誠始能立定也。」²⁶⁵此指出人之本性雖本具至善與誠體，然因氣稟偏蔽與物欲牽纏，而失其本真。故人之所以不能誠、不易誠之，其根源在於後天氣物之障蔽。是以又言「恪奉格致之功，以復其良知，至誠始能立定也。」可見「誠之」之工夫，即在去蔽復初，依《大學》所示格物、致知、誠意、正心、修身之次第，使本具之誠體重新彰顯。

綜上所論，「中」與「誠」雖可分說，實則不可分離。「中」偏重本體之中正無偏，「誠」偏重本體之真實流行；「中」言其體，「誠」言其用；「中」顯其寂然不偏，「誠」顯其生生不息。二者皆可與「無極理天」互相參證：無極理天就其寂然不動、至中至正而言，可謂之「中」；就其生化萬物、流行不息而言，可謂之「誠」。在人身而言，守其本心、不偏不倚，是「中」；實踐天理、真誠不息，是「誠」。故所謂「實體至善義」，正指宇宙與人生之根源，本具純然至善之性德，而此至善既非抽象空理，亦非外加規範，而是天道真實無妄之理在人心本性中的呈現。其在體為「中」，其在用為「誠」；體用一源，天人一貫。修道之功，正在生命實踐中復明「中」之本體，並以「誠」貫通體用，使道體發為德用，令其本具之至善性理，得以於現實人生中朗現與流行。

第二節 「無極理天」之本體特質內涵探析

上節已從不同稱名入手，說明「無極理天」可開展為本體主宰義、法則至理義、法界超然義與實體至善義等不同義面。然而，諸般稱名雖各有所指，其根本皆歸於「無極理天」本體之特質。此一本體雖寂然不動，卻具有感而遂通之妙用；雖至虛至靜，卻能由太極一氣之流行而自然造化天地萬物。其造化過程不僅揭示宇宙生成之真理，亦可作為探究吾人性理本體根源之依據。故本節先就「無極理天」之本體特質加以探析，下一節再進一步論述其造化天地萬物之過程。前者偏屬本體論範疇，後者則屬宇宙論範圍。

針對「無極理天」之本體特質，《一貫道疑問解答》中，南屏道濟在解釋

²⁶⁵ 孚佑帝君呂祖著：《學庸淺言新註》，頁 108。

「理、氣、象三天」之「理天」時曾說明：

理天就是真空，沒有形色、沒有聲臭，只是一團虛靈。潛的時候，至虛至靈，寂然不動，大無不包；現的時候，至神至靈，感而遂通，微無不入。雖是沒有形色，而能生育形形色色；雖是沒有聲臭，而能主宰聲聲臭臭；雖是視之弗見，聽之弗聞，卻是體物不遺。沒有生他的，他也不死不滅。他是永遠靈明，永遠存在，並且永作萬類的根本。無論氣體物體，都沒有脫離他的可能，萬物生存，他固然生存；萬物消滅，他仍然存在。《心經》上說：「不垢不淨，不增不減。」那就是說他的本體。²⁶⁶

由南屏道濟此段論述可知，「無極理天」之本體具有「潛」與「現」兩面：就其潛藏之體而言，乃真空、虛靈、無形色、無聲臭、無可見聞、寂然不動、不生不滅為其特質；就其顯發之用而言，則能感而遂通，生育形形色色，主宰聲聲臭臭，體物不遺而微無不入。換言之，換言之，「無極理天」雖為無形無象之本體，卻非空寂無用；其寂然不動而能感通萬物，至虛至靈而能生化萬有，此即其體用不二、費隱合一之特質。由此觀之，天、地、人與萬類之存在，皆依此無極至理而得以顯現；而所謂有無、色空、顯微等相對之語，實皆指向同一本體之隱顯兩面與體用關係。故以下即分別就「無極至理」與「無極真性」說明其本體特質。

一、無極至理：虛靈不昧，有無一本

「無極至理」乃「無極理天」之本然理體，至靜能應是其本然，至虛而明是其自然。因其至虛至靈，故能作用於天地萬類，使天地人萬物各賦其性、各具其理。此「無極至理」之特質，即南屏道濟所謂「潛」時之清虛、真空與靜用之妙。雖曰「清虛」，卻能主導萬類而彰顯其作用，故謂之「虛靈不昧」；雖曰「真空」，卻能生化妙有，故實為「真空不空」。故《皇中訓子十誡》第三誡云：

²⁶⁶ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷下，頁6上下，「何謂理、氣、象三天？」

悟真理參天道真空不空，有即無無即有有無一本；色是空空是色非色非空。……這真理古靈光至虛至清。無陰陽無對待不增不減，又無形又無象又非頑空；非青紅非寒暑非靜非動，萬化源真玄機隱於此中。²⁶⁷

「理」是無極理天之性，本然之存有，其作用於天地萬物時，能由體而用呈現理路與規則，形成萬類之生存秩序，宇宙大化之生滅法則，故謂之「無極至理」，其雖至虛、至清、無形、無象；實則是虛靈不昧、真空不空、有無一本、色空不二。《皇中訓子十誡》論此「無極至理／真理古靈光」乃是「萬化源真玄機隱於此中」，代表宇宙間的一切變化與萬象，及所有微妙奧秘的生化動能，皆深藏於此「無極／虛靈／一」之本體之中，故謂之虛靈不昧，有無一本。然而，「虛靈」及「真空」實難以用語言文字形容，因此若要用世人所能理解的文字來形容「無極至理」之本體，就會如同老中所述之「有即無無即有有無一本」、「色是空空是色非色非空」；又如《般若波羅蜜多心經》所云之「色不異空，空不異色。色即是空，空即是色」。²⁶⁸然而，即使用世人所能理解之文字形容其本體特質，亦多有人難以理解其深義，故以下就「虛靈不昧」及「有無一本、色空不二」分別論述之。

（一）虛靈不昧

「虛靈不昧」之「虛」，表述「無極至理」之本體，乃無形、無象、至虛，至靜而無以復加，故能包容宇宙天地萬類亦貫乎其中；謂之「靈」表述此本體可感而遂通，應機而發，故能生化孕育宇宙天地萬類；謂之「不昧」，就名詞而言，表述此本體永恆光明、無始無終、貫通古今，隱微而常在；就動詞而言，表述天地人萬類，皆因具足此本體，而使天地人萬物彰顯其作用。《道之宗旨聖訓》中形容「道」之本體曰：

噫者昔太初，渾然一團至虛渺，惟象而無形；窈窈冥冥兮，幻化無窮整宇宙，微眇乎莫名。先天地而生，朗朗乾坤感遂通，為萬物根本；元元遂遂兮，動靜伸縮源古今，強冀以道稱。²⁶⁹

²⁶⁷ 明明上帝著：《皇中訓子十誡》，頁 35。

²⁶⁸ （唐）三藏法師玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》卷 1，2026 年 5 月 24 日，取自：CBETA 2026.R1, T08, no. 251, p. 848c7-8。

²⁶⁹ 仙佛合著：《道之宗旨（白陽聖經）袖珍版》，頁 109。

仙佛所形容之「太初」，可視為「無極至理／虛靈／道」之本體狀態，亦即理天真空本然之義。在渾沌未分之前，本是一團虛靈，清虛綿渺、無形無象、深遠幽微，本無名、無形、至清、至虛，雖稱之為「道」，亦是強名曰之。然而，此本體卻有著自無生有的無窮力量，從感而遂通一氣流行，開始造化宇宙天地萬類，其作用涵蓋一切的時間與空間，也超越於一切時間及空間。於《莊子·列禦寇》曾提及「太初」，文中亦有所感嘆曰：「若是者，迷惑於宇宙形累，不知太初。」²⁷⁰世人只看見有形有象之宇宙萬類之所然，卻不知萬象之所以然，亦即天地尚未分判前有「太初」的存在，此即是老中所述之「萬化源真玄機隱於此中」之意涵，代表宇宙間一切的變化與萬象，及其微妙奧秘之生化動能，皆蘊藏於「無極至理／虛靈」本體之中，乃林林總總現象背後的所以然。

若進一步就此本體「虛靈不昧」的作用而言，在《皇中訓子十誡》第三誡中有更清楚的說明：

費隱間無色相至玄至妙，視弗見聽弗聞彌羅色空；不動變不彰顯無為而化，真主宰大樞紐達化萬靈。高無上超九重色空之外，淵無下裹地府九幽十冥；貫乾坤貫三界無處不貫，天與地合萬類離此成空。強曰道稱真一挽化宇宙，此本是真來源無極根恆。道在天天清爽棋盤動轉，佈星斗運日月一氣流行；道在地地凝結山川潤育，生萬有長萬物賴一而成。²⁷¹

第三誡內文中，老中揭示「無極至理／虛靈」之本體乃是「超越形象之存在」，不僅高無上且淵無下，貫乾坤又貫三界，無時不在、無所不包、無為而化，在不動變、不彰顯之下主導宇宙萬類之生成及運化，使天地萬物各具其理、各成其用。仙佛雖藉世人所能理解之語言文字，揭示此「無極至理／虛靈」本體的存在與作用，然其深微妙義，終非形色見聞所能盡述，故老中所述「費隱間無色相至玄至妙」，正是在闡明此一本體雖隱微無相，卻能主宰萬類之生成與運化；其體至虛而其用至靈，其理本明而不曾昏昧，此即「虛靈不昧」之義。

正因「虛靈不昧」之本體主宰萬類之生成與運行，而其所展現的無限創化性，使萬有從無形入有形、從無聲入有聲，萬象既「有」之後終復歸於「無」，形成宇宙間往復循環、動靜互根的存在結構。此種自「無」入「有」，再由「有」返「無」的過程，正是《老子》所云：「天下萬物生於有，有生於無。」

²⁷⁰ 陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》，頁 802。

²⁷¹ 明明上帝著：《皇中訓子十誡》，頁 34。

²⁷²以及「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」²⁷³亦是王祖所論「自無入有」、「自有還無」之深義所在。因此，若要形容此「虛靈本體」實相之作用，並不能用相對性的一端概念「有」或「無」來表述，而是通同於有與無之間、動與靜之際、顯與隱之中，是「非有非無、亦有亦無」的中道實相，故老中云：「悟真理參天道真空不空，有即無無即有有無一本；色是空空是色非色非空。」²⁷⁴王祖亦於《三易探原》中云：

佛曰色空，道曰有無，儒曰顯微。……三聖同源。融金作器，化冰為水，原無異同，豈分彼此？²⁷⁵

可見「有無」、「色空」、「顯微」皆是在探究此「虛靈不昧」之本體彼此互涉、互構的統一實相，以下再就其真義論述之。

（二）有無、色空、顯微同源之真義

在人類的認知當中，有無、色空、顯微皆是屬於相互對應的詞語，因此若要用「相對詞／二」來表述「通同／一」之理天的本體特質，一般人實難以理解。然而，相對概念之建立，無非是人類為描述經驗世界，形成共同認知而給予的命名。而此種相對性的概念，實源自於上述「虛靈本體」於造化宇宙萬物之最初，太極一氣之流行而來。太極一氣升而成為陽氣，降而成為陰氣，而有陰陽兩儀的形成；再就陰陽二氣而產生四象八卦，形成天地萬物之始。可知，其「有／無」並非相互對立，而是宇宙生成與化生萬物中不可分的兩端合一面向，並體現於一氣流行的陰陽互根互用的關係中，透過不斷交互作用且規則運行所呈現的一種元始的動態平衡。因此，老中所述「有即無無即有有無一本；色是空空是色非色非空」，以及儒、釋、道三家所論「顯微無間」、「色空不二」及「有無一本」之說法，其實是在描述人類認知中看似相對之現象，其實皆來自於同一根源本體，並非實質對立，而是相互依存之關係。以下就三教所論之義理分別探析其相互依存之通同為一的關係。

1. 融道家——有無一本

²⁷²（魏）王弼等著：《老子四種》，頁 35。

²⁷³（魏）王弼等著：《老子四種》，頁 13。

²⁷⁴明明上帝著：《皇中訓子十誡》，頁 35。

²⁷⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 141-142。

道家關於「有／無」關係之義理根源，可上溯至《老子》。《老子》一書中多有論述「有／無」之間的關係：

無名天地之始，有名萬物之母。²⁷⁶

天下萬物生於有，有生於無。²⁷⁷

《老子》所提出的「有／無」，依王弼（226–249）注解云：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有色之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。」此言揭示「道」以無形無名為本，為萬物之始源；而萬物一旦具形具色，便受其生成、孕育、滋養、收斂之功，故稱「無」為「有」之母。此中「有／無」看似對立，實則互為根本、互為所依，與《皇中訓子十誡》所論「費隱間無色相，至玄至妙」之旨一脈相通。由此可見，「無」非虛無頑空，乃蘊含一切存在之潛能、萬象之根基；「有」亦非形色實體，而是「無」的顯化、作用的展現。兩者彼此干涉、互構，共同顯現出圓融不二的實相。老子以「無名、有名」揭示此理，將本體的「虛靈不昧」轉化為宇宙生成與存在運作的根本邏輯與程序。而《皇中訓子十誡》所言「有即無，無即有，有無一本」，也正是對此非二元、超對待、動靜圓融之真實境界最簡潔卻最深刻的表述。

《老子》所論「有／無」之「二端」，不僅揭示兩者干涉、互構的本體實相，在人類五官感知所及的層面中，亦呈現相互依存、轉化的關係。正如：感受「有」方能體會「無」；感受「動」方能知「靜」；感受外在形「色」方能悟「空」；歷經「禍患」方知「福祉」的可貴。是以《老子》曰：「禍兮福之所倚；福兮禍之所伏。」²⁷⁸點出陰陽互根、盛衰相倚之理。然而，人常執於現象界所能見聞之相，執著於「有」而避「無」、求「吉」而懼「凶」，未察覺一切對待之相乃是心識分別、感官認取所生。此種對待之「二」，非實有之「二而一」，而是從「無極至理」所生而顯之相對陰陽。因此，真理實相，其「無」非空無，「有」非實有，皆是「無極至理／虛靈」之本然、變化、顯用，此亦是老中所述「有無一本」之深義，亦是「無極至理」之妙用，玄之又玄也。

²⁷⁶（魏）王弼等著：《老子四種》，頁1。

²⁷⁷（魏）王弼等著：《老子四種》，頁35。

²⁷⁸（魏）王弼等著：《老子四種》，頁50。

2. 合佛家——色空不二

佛家論「色空不二」的說法，也可見於《般若波羅蜜多心經》：

色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，受、想、行、識亦復如是。²⁷⁹

佛家所論之「色」乃是五蘊²⁸⁰之首，代表一切物質世界與身體感官產生的所有現象；而「空」非指斷滅之虛無，而是指宇宙萬有之生滅，皆是因緣聚散，因緣生則一切色法生、因緣滅則一切色法滅，因緣所生之萬法沒有獨立、恆常、不變的本質，故《中論·觀四諦品》中云：「未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」²⁸¹因此，「色即是空、空即是色」表述一切物質現象及感官所感知的所有現象雖具體存在，但若探究其本質，則是無我、無常，無固定的實體，故曰「空」；反過來說，「空」亦非脫離一切萬有，而是能體現一切萬法。

王祖於《談真錄》中亦論述《般若波羅蜜多心經》之「色」與「空」：

「色」者何？即朱熹所謂虛靈不昧之「靈」也。「空」者何？即朱熹所謂虛靈不昧之「虛」也。靈體本虛，故謂之「空」；虛處皆靈，故謂之「色」。²⁸²

朱熹於《四書章句集注·大學章句》中註釋「明德」之義曰：「明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」²⁸³王祖認為「色」即是朱熹所云「虛靈不昧」之「靈」。之所以謂之「靈」，乃因人得乎「無極理天」之性體，故能有靈妙與感通之顯現，方能具眾理而應萬事，此由清虛而彰顯出之作

²⁷⁹（唐）三藏法師玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》卷 1，2026 年 5 月 24 日，取自：CBETA 2026.R1, T08, no. 251, p. 848c7-8。

²⁸⁰五蘊是梵語。「蘊」乃積聚、類別之意，即類聚一切有為法之五種類別，包括：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。參《佛光大辭典》，收錄於「佛光山全球資訊網站」，2025 年 5 月 14 日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

²⁸¹（姚秦）三藏鳩摩羅什譯：《中論》卷 4〈觀四諦品〉，2026 年 5 月 24 日，取自：CBETA 2026.R1, T30, no. 1564, p. 33b13-14。

²⁸²（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 12-13。

²⁸³朱熹註釋「明德」之義曰：「明德者，人之所得乎天而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人慾所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」參（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），頁 5。

用即謂之「色」；而「虛」則代表「無極理天」之本體本無形無象，而人所得乎天所賦予之妙靈本體亦是虛寂無形，故曰「靈體本虛謂之空」。王祖又云：

「色」為空中之「實相」，乃無相之相，非「色不異空」乎？「空」為色裏之「真空」，乃不空之空，非「空不異色」乎？且「色」所在，皆「空」所在，非「色即是空」乎？「空」所在，即「色」所在，非「空即是色」乎？²⁸⁴

「色」作為宇宙萬象但實為空性所顯現，就其非恆常、非獨立、因緣聚則聚、因緣散則散之特性而言，可謂之「無相之相」；而「空」作為宇宙萬象存在之本質與根基，其生生不息的創造力，藉由宇宙萬象而顯現其實相，故謂之「色裡之真空」、「不空之空」，是以「空」不離「色」而存、「色」不離「空」而成；「色」即妙有之「顯」，「空」即真性之藏。

3.通儒家——顯微無間

儒家論「顯微無間」之說法，語出程頤《二程集·易傳序》：「至微，理也；至著，象也。體用一源，顯微無間。」²⁸⁵此言本是程頤揭示《易》之精義，不在於推卦演算、占筮決疑，而在於顯微之間一體貫通的深義。所謂「至微，理也；至著，象也」，乃指至微之理雖無形無名、無思無為，但可因象而見，象雖可感、可變、可卜筮，但須從理以通，故謂之「顯微無間」。此段話可根源至《周易·繫辭上傳》所云：

參伍以變，錯綜其數。通其數，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下至神，其孰能與於此？²⁸⁶

此无思、无為且寂然不動之「虛靈」本體，感而遂通即能通達於天下萬象，而此虛靈本體即是王祖所論之「不易之易」，²⁸⁷亦是程頤所論顯微無間之「微」。而以「微」表述無極之本體、虛靈之實相，其義早見於《尚書·大禹謨》所云：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」²⁸⁸此處「道心惟微」乃指

²⁸⁴（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 12-13。

²⁸⁵（宋）程頤、程頤著：《二程集·易傳序》，頁 689。

²⁸⁶（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 520。

²⁸⁷關於「不易之易」，請參考第三章第三節〈「無極理天」貫通理、氣、象三極之義理探析〉。

²⁸⁸（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁 145。

出無極理天所賦予人之性體精微幽隱，同於無極理天乃無形無象，難以察知；唯用「惟精惟一」之工夫，方能守其微妙，執其中道而不偏。是以自古儒家修身之道，皆以克念慎獨、格物致知之工夫內察道心之微、外觀萬象之顯，方能由顯入微，契入聖境。

《中庸》進一步闡發此理，曰：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」²⁸⁹「隱微」者，乃指無極至理、虛靈本體，是未發之中，不睹不聞之境。此隱微之理賦於人身雖難見，然而一有發端，實顯而易察。「費顯」者，乃指具象之萬事萬物。若執於象而不達於理，則本末未明，無法究竟；若執於隱微而忽略其用，則沉空守寂，惟有「顯微無間」方能貫通至道之本末，窮理盡性，成己成物，此乃就「顯微無間」之修道工夫論而言。故王祖於〈中庸解〉云：

《中庸》一書，首以天始，終以天結。以不睹不聞入手，以無聲無臭了手。極之顯微，廓之費隱，貫之誠明；推之為三達德、五達道、九經、三重、三千三百，天人體用，本末兩端，內聖外王之法。而末後一筆掃去，曰：聲色之於以化民，末也。德輶如毛，毛猶有倫，而上天之載，必無聲無臭而後為至。以是知有之本於無，生於無也。有者顯也，無者微也，有無顯微，本自同源。²⁹⁰

王祖認為《中庸》，首以「天命之謂性」²⁹¹起筆，終以「上天之載，無聲無臭」²⁹²作結，首尾一貫。而回天之修道工夫則以「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」²⁹³入手，最終回歸於「無極至理／虛靈」之「無聲無臭」方為了手，此皆是《中庸》所論天之本體以及人之本性「隱微」之處，而其「費顯」則作用在入道與人事上，包括：三達德、五達道等天德之發用與綱常倫理的實踐，以及治理國家之九經、三重之事，此即是顯微互根之大用，此即是王祖所云「有之本於無，生於無也。有者顯也，無者微也，有無顯微，本自同源」之意涵；而有無兩端之並用，最終目的在於天人體用之合一，才是內聖外王之法。

綜上所述，儒釋道三家所論之顯微無間、色空不二、有無一本，雖於文字

²⁸⁹（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

²⁹⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·中庸解》，頁 102。

²⁹¹（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

²⁹²（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 53。

²⁹³（宋）朱熹著：《四書章句集注·中庸章句》，頁 22。

註解及內涵之論述上有所不同，然就其本體根源而言，皆指向一超越性的主體。以王祖及《皇中訓子十誡》之義理而言，即「無極至理／虛靈」之超越對待的存有，乃動靜圓融、體用不二之本體特質。易言之，也唯有依此而發用、修行、體證，才能內外圓滿而不落於偏頗的任一端。

二、無極真性：真常不壞，體用一如

本節上承無極理天之「無極至理」的論述，持續探討「無極理天」在人的體現，藉以呈現一貫道天人一貫之本體觀的豐富內涵。南屏道濟於《一貫道疑問解答》中解釋何謂「理、氣、象三天」之「理天」時曾說明：

沒有生他的，他也不死不滅。他是永遠靈明，永遠存在，並且永作萬類的根本。無論氣體物體，都沒有脫離他的可能，萬物生存，他固然生存；萬物消滅，他仍然存在。²⁹⁴

此段話揭示出無極理天之本體，除了上述「虛靈不昧、有無一本」的特質外，亦有「真常不壞」之內涵。誠如南屏道濟所云之「沒有生他的，他也不死不滅」，表述出無極理天此本體，乃超越生成與毀滅的氣、象存在法則，此種無始無終、不生不滅的本質，確立其永劫長存、真常不壞之獨立而不改。而就南屏道濟所論，無極理天乃「永遠靈明、永遠存在，永作萬類之根本」而言，則強調無極理天之內在具足「理性／真性」的智慧與覺知，王祖稱此為「無極之真／至靜之理」，此寂然不動、感而遂通之性體，是人身性命之所本，亦是人能具足「無極真性」之依據所在，故王祖云：

〈大學解〉：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。……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。²⁹⁵

王祖於論述中明確指出，人由「有形之身」與「無形之性」兩者所構成。有形之身是由陰陽二氣之父精母血，化生五行之質而成；無形之性，則為「無極之真」與二五之精所妙合而蘊藏於形體之中，方能有性有命而得以名之為人。人雖僅得無極理天之一點「無極真性」，然其所具智慧、覺知之能力，與「無極之

²⁹⁴ 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》，卷下，頁6上下，「何謂理、氣、象三天？」

²⁹⁵ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁17-18。

真」無二無別；且此真性能超時越空，歷劫不壞，其「真常不壞」之特質，亦與無極理天之本體實無二致。故「無極真性」即是無極理天在人身之「體」，本具於內，而其思想、情感、意志、行為、言語、四肢百骸等層面之展現，則為體之所用，體用本無二致，實一以貫之。因此，若論無極理天，不可不論述無極真性在人身之體證與實踐；而若論為人處事之道，亦不可不論根源於無極理天之「無極真性」的作用，正如王祖所云：「蓋聞善言天者，不外於人；善言人者，必本於天。」²⁹⁶天人本無二，體用本一如。故以下將就無極真性之「真常不壞」與「體用一如」兩大特質內涵分別論述，以彰顯無極理天在人的義理性與實踐之價值。

（一）真常不壞

所謂「真」乃指純正不虛妄、不變異，絕對實有，亦指「道」之永恆及真實。所謂「常」則指恆常不變，不受時間、空間所影響，其為永劫常存。而「不壞」則是指永恆存在、不會因迷悟、聖凡之別而增減、圓缺、明暗，甚至因入六道輪迴而損壞或消失。故「真常不壞」可用來表述「無極理天」賦予人之本質「無極真性」，王祖於《談真錄》云：

凡所有相，皆是虛妄。世間實有者，惟一合理相；真空法相，即一合理相。萬般有相，終歸有壞，而靈光真性，永劫長存，非真而何？²⁹⁷

一合理相，源自《金剛般若波羅蜜經》：「若世界實有者，則是一合相；如來說一合相則非一合相，是名一合相。」²⁹⁸一合相乃實相、實體，即離一切相所現之相。蓋所有相皆是虛妄，屬氣象之層次，若見諸相非相而能離一切相，則名諸佛。²⁹⁹而王祖在此增一「理」字，以彰顯「無極至理」作為實體、實理的主

²⁹⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 204。

²⁹⁷（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 100-101。

²⁹⁸（姚秦）三藏法師鳩摩羅什奉詔譯：《金剛般若波羅蜜經》卷 1。2026 年 5 月 24 日，取自：CBETA 2026.R1, T08, no. 235, p. 752b12-13。

²⁹⁹《金剛般若波羅蜜經》云：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」又云：「若以色見我，以音聲求我；是人行邪道，不能見如來。」又云：「離一切諸相，則名諸佛。」見（姚秦）三藏法師鳩摩羅什奉詔譯：《金剛般若波羅蜜經》卷 1。2025 年 8 月 21 日，取自：CBETA 2025.R2, T08, no. 235, p. 749a24-25、p. 750b9 及 p. 752a17-18。

體性。³⁰⁰換言之，一合理相即是指「無極理天」所賦予人之「無極真性」。³⁰¹王祖論此「無極真性」乃世間唯一之實有、實理，故氣象界所有的有形有象、可見可感現象界之一切，或是無形可感之執著分別心念等，都是氣的變化運動以及五行分合所形成，終會因時間、空間的改變而衰敗、毀滅，離不開成、住、壞、空之過程，只有無極理天所賦予人之「靈光真性／無極真性」永劫常存，方可謂之真常不壞。由此可知，「真常」之意涵有不變於時、不壞於劫、不染於迷、不增於覺，自性本有，不增不減之特質，故「無極真性」之「真常不壞」具備以下二個內涵。

1.超越時空之真常義

王祖所論之「凡所有相，皆是虛妄。世間實有者，惟一合理相；真空法相，即一合理相」，此即是《金剛般若波羅蜜經》所云之「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」³⁰²「凡所有相」乃指無極理天之「虛靈本體」造化宇宙天地萬物所形成之種種形象，包括氣、象二界所有一切，乃至於六根六識等皆是。而謂之「皆是虛妄」，則因氣、象二界有形有象的一切，或是無形有跡（氣）的存在，皆會隨著時間與空間的變化而終將歸於無。

而就天地觀中「所有相」的最大存在者天地而言，如同前述《皇極經世書》所述，從開天、闢地、生人的前六會「開物階段」，直至「六會閉物」終了，復歸於混沌之前，無論氣天、象天，一切有形無形之事物，終將歸於寂滅，待至下一元會開啟新一輪的循環。而此一元會之中，象天之下的萬象人物，則各有其不同的生命週期，有情眾生會有生、老、病、死的流轉；萬象則有成、住、壞、空的變遷，正如《金剛經纂要刊定記》中所云：

³⁰⁰ 參《祖師四十八訓》第三十七條：「學人當知，道本無名，強名曰『道』；法本無為，強名曰『修』。《金剛經》曰：『無法可說，是名說法。』『法尚應捨，何況非法？』……佛法離一切相，不得真傳者，多人頑空而不達『應作如是觀』之作用、『一合理相』之實體、無上正等正覺之究竟。故吾傳道，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，蔽於物欲，迷真逐妄，背覺合塵，忘其固有，流浪生死。……。」（清）北海老人著：《祖師四十八訓》，頁 62。

³⁰¹ 關於「一合理相」之說明，請參考第三章第一節第二點〈「法則至理義——理」〉。

³⁰² （姚秦）鳩摩羅什譯；（明）宗泐、如玘同註：《金剛般若波羅蜜經註解》卷 1，2025 年 3 月 25 日，取自：CBETA 2025.R1, T33, no. 1703, p. 229c9-10。

正報有生老病死，依報有成住壞空。器界空而復成，有情死而還生，無始至今聯綿不絕。³⁰³

活佛師尊亦云：

有形有象終幻滅，何物長久不變遷；徒眾是否曾深究，或則茫然渡日全？唯有真性永長在，不增不減無差偏；顛撲不破之真理，從今了識向道堅。³⁰⁴

由此可知，不論是一個元會生滅的大週期，抑或是有情眾生的生命流轉，皆無法逃離「無常生滅」的定律。而唯一實有、常住、常明、永恆不變、歷劫不壞、超越時間與空間者，只有王祖所論之「無極真性」，南屏道濟所言「永遠靈明、永劫長存」之「靈光真性」，亦是袁十二祖所云之「靈光不生不滅，靈光亙古亙今。」³⁰⁵此靈光真性在天者，即是無極理天之本體——老中；在人者，即是《皇中訓子十誡》第三誡所云之「人之本先天降靈山一脈，聖不增凡不減聖凡同宗」³⁰⁶之同於老中之靈性。故王祖云：「無為真靈，人得之而終古逍遙，萬劫常存。」³⁰⁷是故天人同體，根於靈性同源，皆是恆常不變之「無極真性」，方可謂之「真常不壞」。

2. 本自具足之平等義

王祖云：「降衷之維皇，賦性之上天，無極之至真也。」³⁰⁸由此可知，「真」之至極，即是賦予萬靈「天性」之維皇上帝。而有情眾生得之於維皇上帝之靈光真性，人人皆有，無須外求亦無須添加，本自具足同於維皇上帝之無極之至真性。王祖於〈一貫探原〉中云：

³⁰³（宋）子璿錄：《金剛經纂要刊定記》卷1，2025年3月28日，取自：CBETA 2025.R1, T33, no. 1702, p. 173c7-9。

³⁰⁴發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20150725030504。

³⁰⁵（清）袁退安祖師著、林立仁整編：《金不換》，頁344。

³⁰⁶明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁39。

³⁰⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁110。

³⁰⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁110。

當二五之精，妙合之際，無極之真，即與之妙合而凝。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。³⁰⁹

從王祖之所論可得知，人之所以為人，不僅只具備外在形體，維皇上帝所賦予人之無極真性，方是人之所以可以思考、活動及存活於世之主因。有形之身是由「二五之精」即父精母血所結合而形成，而人之「無極真性」則是來於無極理天，本自具足，無論貧富賢愚、聖凡貴賤，人人皆有，平等而周遍，故白水聖帝慈訓云：「人之元性本善，乃從天賦，良知良能，本自具足。」³¹⁰南屏道濟亦臨壇云：「佛性本是無南北，智慧觀照內外灼。」³¹¹由此可知，人人皆具之無極真性，其平等義包括：

- (1) 根源平等：因由天賦畀，人人皆有、本自具足、非從外得，天人同體，人我一貫。
- (2) 性體平等：人之靈光真性因來到人世間六萬年，受到氣稟、物欲之牽引，以致現今有迷悟之差，貧富貴賤之別以及人種地域之異，然其所稟受於天之無極真性，本在聖不增、在凡不減，只在於能否找回此真性，繼而用出此真性於身心之一以貫之。

綜上所論，「無極真性」之所以謂之「真常」，即在於其「不壞」之特質，但所謂「真常不壞」不僅表述無極真性能超越時空之變遷，具有恆常不壞、永劫常存，絕對常住之特質，亦具備同於「無極之真／至靜之理」的特質，不增不減、不垢不淨，人人皆有，永遠不壞。如同上述白水聖帝所言之「人之元性本善，乃從天賦，良知良能，本自具足」³¹²，聖人因開悟、實踐出此「無極真性」的萬德莊嚴，而得以成仙作佛；凡人因迷此「無極真性」，認假為真，遂流轉於生死輪迴，其差別僅在於能否找回此「真性」而達於「體用一如」，方能返樸歸真，回復本性之真，此亦是三教聖人降世教化眾生之本源宗旨。以下再進一步論述其「體用一如」之義理內涵。

³⁰⁹ (清)北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁190。

³¹⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——斬盡心魔賦〉（南投：發一崇德道務中心），編號20150806020201。

³¹¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號20160712040602。

³¹² 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——斬盡心魔賦〉（南投：發一崇德道務中心），編號20150806020201。

（二）體用一如：真性為體，神用於形

若就「無極理天」之本體特質而言，其義不僅在於前文所論「無極至理」之超越性、本源性與真常性，亦在於其能流行發用、貫通萬有，而具體落實於天地生化與人身生命之中。故一貫道論無極理天，並非僅止於靜態之本體存在，而是兼具寂然常存與感通流行之雙重意涵。王祖於〈一貫探原〉云：

範圍天地之神，即至靜不動天，無極之理。理者神之體，神者理之用。

313

即明示無極理天之「理」為本體根源，而「神」則為其靈妙發用。體中具用，用不離體，故可謂之「體用一如」。若落實於人身生命而言，則其體為天所賦予之一點真性，其用則顯為道心主宰與神妙流行。以下分述之。

1. 真性為體：性合無極，天人同體

所謂「真性為體」，乃指人之生命根源並不止於血肉形骸，亦不僅在於後天情識知覺，而在於天所賦予之一點本然之性。此性純然至善，虛靈不昧，雖寓於形氣之中，然其根源實出於無極理天，故稱為「無極真性」。真性雖在人身，實與天道同源。故王祖於〈三會圓通〉中云：

學至神人，則性合無極，超出三界外，不囿五行中，天地有壞，吾性常存矣。³¹⁴

所謂「性合無極」，即指人若返本修持，復其真性，則可契合無極理天之本體，其「超出三界、不囿五行」，乃說明真性不屬後天氣化生滅之範疇；「天地有壞，吾性常存」，則彰顯此性具有超越形體、生滅不遷之本體性格。王祖續云：

神人者，所謂「聖而不可知之之謂神」，即老子所謂「谷神不死」，即佛之所謂「涅槃妙心」、「西方淨土」，不生不滅、不垢不淨、不增不減之「舍利子」，金剛不壞身也。³¹⁵

此段可見王祖借儒、道、佛語彙說明真性之真常不壞。儒家所稱「聖而不可知之神」、道家所稱「谷神不死」、佛家所稱「涅槃妙心」與「金剛不壞身」，雖各

³¹³（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁192。

³¹⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三會圓通》，頁71。

³¹⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三會圓通》，頁71。

屬不同思想脈絡，然在王祖詮釋中皆被用以指向超越生滅、不隨形氣壞滅之生命本體。故本文於此僅取其作為理解「無極真性」真常性之參照，而不展開三教工夫之細部比較。王祖於《談真錄》中又云：

性合無極，明此則明道心所在，見此則見佛性所在，非「明心見性」而何！³¹⁶

此段進一步指出，「無極真性」乃人之道心與佛性得以成立的根源。所謂「明此則明道心所在，見此則見佛性所在」，並非單純將儒、佛、道三教概念直接等同，而是透過王祖三教會通之語境，說明人若能明此本然真性，即能知生命根源所在；若能復此真性，即可返本歸真。

由是觀之，一貫道所言修道成聖成賢，其根本並非外求神奇境界，而在復其本性。真性既為生命之體，則其雖寓於形氣之中，卻不為形氣所限；雖發用於身心之間，卻不隨身心生滅而壞。所謂「天人同體」，並非人與天在形體上相同，而是指人之真性與天之至理同一本源。天道內在於人性之中，人性根源於天道之體，此即《中庸》所論「天命之謂性」之深義，亦是一貫道主張人可復明本性、返本還源之理論基礎。

2.神用顯於形：道心主宰，妙用流行

若真性為體，其發用於生命活動之中者，即為神用。所謂「神用顯於形」，乃指無極真性雖無形無象，然能透過身心形體而顯現知覺、感應、思維、行動等種種妙用。故神非離形而別有一物，亦非外附於身之靈體，而是真性作用於形氣生命之具體展現。王祖於〈一貫探原〉云：「理者神之體，神者理之用。」³¹⁷此段可謂王祖對「理」與「神」關係之直接說明。所謂「理」，乃指無極理天之本體真理，寂然不動，超越形象，為天地萬有之根源；所謂「神」，則非單指人格化神祇，亦非民間信仰所稱鬼神，而是此理體所發現之靈妙作用。故曰「理者神之體，神者理之用」，明示理與神雖可分析為體與用，然其本源則一，不可分離。

換言之，無極理天若僅有「理」而無「神」，則雖有本體而無發用，易成凝滯之抽象存在；若僅見「神」而不知其本於「理」，則易流於神秘感應之末流，

³¹⁶（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 100-101。

³¹⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 192。

而失其根源。唯有由體見用、由用明體，方能理解一貫道所論無極理天，乃具生命性、流行性與創化性的終極本體。此一體用關係，落實於宇宙天地萬物之中，則可見四時運行、陰陽推遷、萬物生長收藏，皆其作用之展現；若落實於人身生命之中，則表現為知覺感通、思維判斷、德性良知與應事能力。故王祖於《三教圓通·末後一著真空大道》中云：

蓋無極真性，內貫一身五臟六腑，識饑識飽；皮毛筋骨，知痛知癢；目之能視，耳之能聽，足之能行，手之能握，心之能應酬萬變，莫非神也！³¹⁸

此段進一步揭示無極理天如何內在於人身生命之中。其作為宇宙本體，落在人身，即為天所賦予之一點真性，亦即「無極真性」。此真性雖無形無象，然內貫一身，主持形神，使生命具備各種作用。五臟六腑之知饑飽寒暖，皮毛筋骨之知痛癢覺受，耳目手足之能視聽行握，以及心靈之能思辨萬事、應酬萬變，皆是真性所發之神用。

故此處所謂「神」，乃指生命中靈明不測、感而遂通之作用狀態。其在人身中，不是外加之物，亦非別有一靈寄居體內，而是真性透過身心機能所顯現之活動能力。換言之，人之視聽言動固然藉由形體器官而完成，然若無內在真性之主宰，則形器雖具，終無靈明之作用。此亦即一貫道所強調，生命之可貴，不僅在形體存在，更在內具一點天真之性。

王祖於《三易探原》中又云：

道心出自理天，不入陰陽，不落五行，故純而不雜，靜而能明，神以致妙。人之道心，出於氣表，貫乎氣中，號曰元神。此神無時不與理天相通，惟神能通。³¹⁹

此段指出，道心根源於理天，故其本質清明純粹，不受後天氣質所拘。其在人身之中，則為元神主宰，貫乎氣中而統攝形體。故人若以道心為主，則其神用純正而光明；若任私心物欲主事，則雖有其神，亦轉為識神妄用，而流於偏執煩惱。

³¹⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·末後一著真空大道》，頁 81。

³¹⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 119。

是故，「道心主宰」之義，即在說明人之生命活動應以本具真性所發之道心為主，而不使情欲私念奪其主權。當道心當家，則視聽言動皆合乎中節，待人處事自然圓融恰當；當私欲蔽心，則神用失正，雖聰明才智反足以增其偏差。故一貫道所論修持工夫，實即在端正其用，以返其體。藉由省察克念、存心養性、明心見性，使妄用歸正用，使私心返道心，使散亂之神復歸清明。當其用既正，則體自然彰；體既昭明，用亦愈純。此即由用返體、由體正用之實踐歷程。

綜上所論，無極理天在人為性，在性為體，在發用為神。真性為體，故人得以與天同源；神用於形，故生命得以妙應萬端。體與用、本與末、性與心，雖分析可言，實則本自一貫。人若能明體達用，使道心主宰、神用純正，則可由後天返先天，由形氣契真常，而終歸天人合一之境界。

第三節 「無極理天」之宇宙論結構：理、氣、象三極一貫

前二節探討「無極理天」之不同稱名及本體特質，指出其為宇宙萬有之基石與根源，在「無極至理」的層面，從「無」至生化天地萬物之「有」，「有無」兩者互涉、共構，顯現出圓融不二、有無一本之實相；在「無極真性」的層面，亦是由無形無象之真性，主宰心靈而展現「體用一如」之性德，故無極理天雖至靜不動，但卻內含生生不息的原動力，具備貫通及開展萬有之本體本能。故就王祖所闡述之「宇宙論」而言，「無」即是無極至理；「有」即是無極至理貫通於氣天與象天之用，形成了理、氣、象「三極一貫」之有無合一。再就王祖所闡述之「心性論」來說，「體」即是無極真性／本然之性／理性／道心；「用」即是理性貫乎身心，能讓「性心身一貫」，若能依之而發用，可止於至善而不遷。由此可知，理、氣、象三天雖異名且同源，皆根於「理天」之「理」。此理貫乎氣天與象天，形成宇宙天地萬物之規則與理路，亦是一貫真傳之性理真傳的根本依據。

然而，「無極理天」本至靜不動，如何能貫通理、氣、象三天？王祖藉《河圖》、《洛書》及八卦之圖式來說明《易》之「不易、變易、交易」，以闡述理、氣、象「三極一貫」之道。前人研究中，李興華教授已指出，北海老人《理數合解》之「無極理天」思想，乃以《易》學之「理、氣、象」與《河圖》、《洛書》之內涵為詮釋基礎，並藉由「不易、變易、交易」之理則，建立其宗教心

性論與宇宙本源論。此一研究已為王祖「無極理天」與「三極一貫」之義理結構提供重要析論。本文承接此一研究基礎，進一步將其置於「理、氣、象三極一貫」之宇宙結構中，分別從《河圖》之不易、《洛書》之變易與八卦之交易加以展開，並進一步說明此一宇宙結構如何與人之「性、心、身」及歸根實踐形成內在關聯。王祖云：

《易》之為書，不易、變易、交易之義明，而理學、數學、象學之法備。大而聖域賢關，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。先天下而開其物，後天下而成其物。此《易》所以為諸經之祖，萬法之源也。……何為不易？《河圖》是也；何為變易？《洛書》是也；何為交易？日月為易是也。³²⁰

王祖指出《易》之一書，不易、變易、交易三義兼備，其中之理學、數學及象學，涵蓋了形上本體到形下應用之所有智慧。「不易」所表述之理天，可從理學之探蹟而窮盡性命之源，洞察天道之微；「變易」所表述之氣天，則可從數學之推演，洞悉陰陽盈虛、物類消長，元會運世，以及吉凶休咎的變化；「交易」所表述之象天，則可從數學及象學推演曆法以明察時序，又能立倫理綱常名教，進而掌握立身處事之道。可見，經由《易》之「不易、變易、交易」之義理探究，可通曉萬物之理，而奉天時、天命來行事則能開物、成物而得到成功。因此，王祖用《河圖》之圖式及理數變化以顯無極理天之「不易」；用《洛書》之圖式及氣數變化以顯太極氣天之「變易」；用八卦之象數變化以顯皇極象天之「交易」，進而建構理、氣、象三天易理象數之依據、天體觀及性命關聯，以期窺見無極理天在動靜、生成、化育與實踐中的一以貫之，體現宇宙天地萬物與人生之終始之道。以下就理、氣、象三天分而論述之。

一、理天之至靜不動：由不易之易與《河圖》之理數探析

「無極理天」本無形無象、至靜不動，王祖用《河圖》之圖式與理數，說明《易》之三義：不易、變易、交易，並以此作為開顯理、氣、象三天，以及探究天人之道的依據，故王祖曰：「理不易，氣變易，象則交易。」³²¹然傳統易

³²⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 108-109。

³²¹（清）北海老人著：《祖師四十八訓》，頁 77。

學中所謂《易》之三義，通常稱為「簡易、變易、不易」。此說可見於漢代鄭玄（字康成，127-200）所注之《易緯乾鑿度》。朱伯崑於《易學哲學史》中指出：「《乾鑿度》開始便對《易》作了解釋，提出『易一名而含三義』，所謂三義，即簡易、變易和不易。」³²²由此可見，《易緯乾鑿度》所論之三易與王祖所論之三易，其差異主要在於「簡易」與「交易」之名稱及義理重點不同。

鄭玄注《易緯乾鑿度》關於《易》之三義云：「孔子曰：『易者，易也。變易也、不易也，管三成為道苞籊。』」³²³就《易緯乾鑿度》之敘述而言，此說乃假託孔子之言，以說明《易》之一名含有多重義理，並可作為通貫天道、人道與德性秩序之樞要。至於王祖所闡述的「三易」又具有何種義理意涵？以下先就《河圖》圖式說明「不易之易」，藉以闡述「天地之數」與「一理流行」之關係，以及聖人「靜聖動王」之道。

（一）不易之易：萬有本源與理天聖域

《易緯乾鑿度》論「不易」曰：

不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。故易者天地之道也，乾坤之德，萬物之寶，至哉！易一元以為元紀。³²⁴

《易緯乾鑿度》所論之「不易」，重在彰顯天地自然之秩序及社會倫理常道的恆常性，故曰：「不易也者，其位也。」天道高明而居上，地道厚載而處下，此乃自然之理；在人道方面，則君臣、父子各安其倫，顯示人倫法則亦有其不可輕易變動之秩序。因此，《易緯乾鑿度》所謂「不易」，不僅指天地定位之恆常，亦可延伸為人事法度與倫理秩序之依據，使天理與人道相互貫通。

至於「一元以為元紀」之「元」，可參《春秋繁露·玉英》所云：「元，猶原也。其義以隨天地終始也。」³²⁵由此可知，「元」具有溯源、根源之意，而

³²² 朱伯崑著：《易學哲學史》修訂本第一卷（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），頁183。

³²³ （漢）鄭玄注：《易緯是類謀外四種·易緯乾鑿度卷上》（臺北：新文豐出版公司，1987年），頁1。

³²⁴ （漢）鄭玄注：《易緯是類謀外四種·易緯乾鑿度卷上》，頁2-3。

³²⁵ （清）蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁66。

「元紀」則可理解為以此根源作為天地運行與人倫秩序之根本準則。由此觀之，《易緯乾鑿度》所論之「不易」，具有形上秩序之意涵，既指向天地定位之常道，也表述宇宙與人倫秩序所依循之根本準則。

相較於《易緯乾鑿度》以「位」說明「不易」，王祖則進一步將「不易之易」置於無極理天、三教心傳與性理本源之脈絡中加以闡釋。王祖云：

三教傳心，即傳此真宰之心也。真宰萬劫常存，此心亦萬劫常存。……此不易之易，所以不易知、不易言，而為大道之淵源也。³²⁶

又云：

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。³²⁷

又云：

無極之神，為不易之易，故星斗天而上而下，無所不通。³²⁸

由王祖之論述可知，「不易之易」不僅指天地秩序之恆常，更用以表述無極理天作為性理本源、三教心傳與聖人歸宿之義。換言之，「不易之易」在王祖思想中，已由易學中不變之常道，轉化為一貫道義理中至靜不動、亙古常存之本源真理。其所指涉者，既是三教聖人所傳之性理真傳，也是三教聖人達本還源所歸之聖域，更是理、氣、象三極一貫之根源所在。因此，「不易之易」可用以揭示無極理天之本體主宰義、法界聖域義與實體至善義。³²⁹

然而，「不易之易」既為無極理天至靜不動之理，又如何能感而遂通，運化為陰陽、四象、五行及五常之理？王祖於〈一貫探原〉云：「不動之理，即《河圖》之所從出，此不易之易，理學也。」³³⁰於〈三易探原〉云：「無極之理本無形，龍馬出河現圖，借天地生成之數以形之。」³³¹由此可知，王祖並非將無極理天理解為靜止不動、與萬有隔絕之抽象本體；相反地，無極之理雖本無形

³²⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 111。

³²⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 103。

³²⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》頁 216。

³²⁹關於無極理天之不同稱名及其義理闡述，請參考本章第一節〈「無極理天」之不同稱名及其義理探析〉。

³³⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 111-112。

³³¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 161。

象，卻能藉《河圖》之天地生成數而顯其理、開其象。故以下將就《河圖》結構之顯象，進一步探討無極理天如何由「不易之易」開顯其應化秩序。

（二）《河圖》圖式：理中之數、對待而靜

「無極理天」本至靜不動、至玄至妙、無象無名，本不可見、不可名、不可象。但因龍馬出圖而現《河圖》之「名」與「數」，方能藉其天地生成之數以顯「不易」之義理，以及「無極理天」貫通氣天、象天之秩序法則。《河圖》之核心在於「天生地成」之義，所謂「生」，指《河圖》之生數：一、二、三、四、五，是為先天之生；所謂「成」，則是《河圖》之成數：六、七、八、九、十，是為後天之成。《河圖》本無文字，以「白點」及「黑點」顯其象，白點為奇數，亦稱天數或陽數；黑點為偶數，亦稱地數或陰數（如下圖 3-1）。

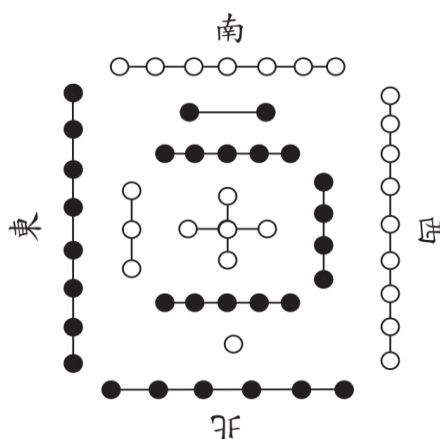


圖 3-1：《河圖》³³²

關於天地的生成之數，出於《周易·繫辭》，其為：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數，五十有五，此所以成變化而行鬼神也。³³³

所謂「五位相得而各有合」，一、三、五、七、九相加為二十五；地數二、四、六、八、十相加為三十，故曰「天數二十有五，地數三十」。而天、地之數合計

³³² （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 213。

³³³ （宋）朱熹著：《周易本義》，頁 517。

二十五加三十等於五十五，故云：「凡天地之數，五十有五」。進一步觀之，《河圖》之「數」的排列並非任意，而自有其規則：五居中央，東南西北四隅與中央之數各自相減，皆得五；又東方之生數三，加南方之生數二，其和為五；西方之生數四，加北方之生數一，其和亦為五。

由此可見，《河圖》以「五」為樞紐，貫穿四方、四隅，呈現陰陽對待與生生不息之理。這看似簡單的「數字」排列，實則蘊含「不易之理」的規則與奧妙，此即是王祖所論無極理天「至靜不動」之理，藉「天地之數」而擴展，正是後續「變易、交易」無窮變化之由來。

1.理中之數：兩儀、五行、五常、先天八卦之所由

（1）兩儀之所由

《河圖》之「天數、地數」以及「陽奇、陰偶」的排列順序，正是推演宇宙生成規律的根據。由陽數與陰數的順行與逆行，可以清楚呈現「無極生太極，太極生兩儀」之過程。

《河圖》外顯之數為一至十。一、六居北，二、七居南，三、八居東，四、九居西，五、十居中。其奇數（陽數）之順行，自一→三→五→七→九，象徵陽氣由弱而盛之推移，當陽氣至極必轉為陰，故自九轉為四，開啟陰數之逆行。陰數自四→二→十→八→六，³³⁴代表陰氣逐步發展與消長，至六而為陰極。此陰陽二氣，因陽氣輕清而上升為天，陰氣重濁而下降為地，彼此交錯互含，陽中有陰、陰中有陽，遂而形成「太極先天圖」。（見下圖 3-2）

³³⁴ 《易經證釋》宗主附注釋：「陰數逆行人多知之，而始四終六，則往往不解，不知此河圖明明次列之序。今試以純陰數六乘陽數一三五七九，其所得數即六八十二四，恰為陰數之反。從左而右則為四二八六逆行之序，與《河圖》合。又如以九乘陽數一三五七九，其得數亦恰為陽數之反，即九七五三一。從左而右則為順行之序，亦合《河圖》。又如九除陽數一三五七九，其得數亦合其餘數。若以九除陰數仍同陰數，由此可見九六之用，與陰數逆行之序皆屬自然，毫無牽強。此所以為聖人取則可證之《河圖》者，此解近人頗有悟之者，獨未知其本于《河圖》自然之序耳，但其用心已足許矣。」參列聖齊著：《易經證釋第一部》（臺北縣：正一善書出版社，2005年），頁163-164。

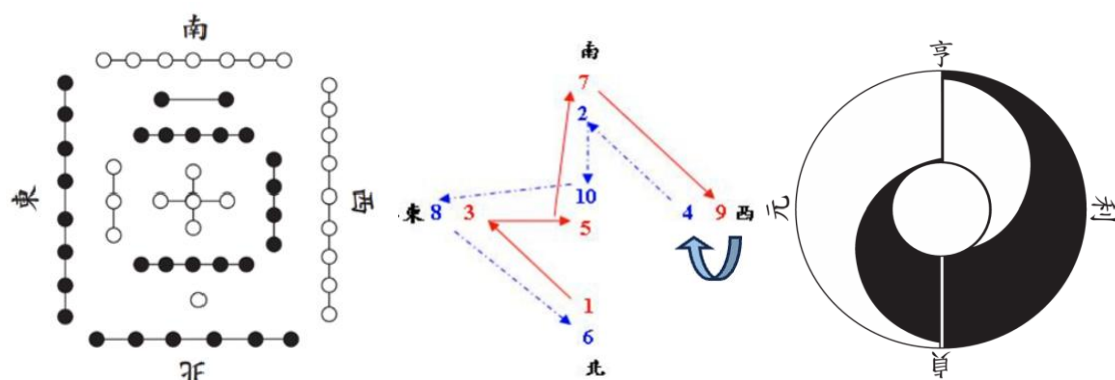


圖 3-2：《河圖》陽氣順行，陰氣逆行形成「太極炁天圖」³³⁵

(2) 五行之所由

《河圖》之數不僅顯現出陰陽二氣順、逆行的變化，亦從《河圖》生數：一、二、三、四、五與成數：六、七、八、九、十的變化，可推演「五行」的形成。王祖於〈三易探原〉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，五金之礦，必從地出，見天經火，方可成用。天五生土，地十成之者，虛空為塵，至地積而成塊。圖出於河，此天之生物、成物，至當不易之理，示於人也。³³⁶

《河圖》以一至五為生數，六至十為成數；「生」偏指氣機之初發，屬先天生化之端；「成」則偏指形質、功用或器用之完成，屬後天成就之象。故「生」不必皆為有形之生，「成」亦不僅是物質形成，而是說明天地氣化相感之中，五行由氣機初發而至形質成就、功能完成之過程。

A. 北方，天一生水，地六成之：王祖所論之「天一生水」，並非指後天江河湖海之水已然成形，而是指水氣在天為雲為霧，有氣而未成質，屬先天生化之端；「地六成之」則指水氣至地凝聚，氣化為質，成為後天可見可用之

³³⁵ 取自正一編輯室整編：《道脈圖解》，頁 11。

³³⁶ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 111-112。

水。故水之生成，乃由天氣生其機，地氣成其質。

- B. 南方，地二生火，天七成之：王祖所論「地二生火」，乃指火氣隱藏於地中金石之內，雖有其氣，尚未顯為火焰之形；「天七成之」則指此火氣因天氣感發、金石相擊而顯為火焰，使有氣無形者轉為有形之用。故火之生成，重在說明地中藏其氣，天氣發其用。
- C. 東方，天三生木，地八成之：王祖所論之「天三生木」，並非就木之形體根植於地而言，而是就其生機發動之本源而言。木雖根生於地、形質成於地，然若無天氣感通與生意發動，地亦不能獨自成木。故「天三」主其生機之啟動，「地八」主其形質之成就。天氣先至而生意萌發，地氣承之而使木體成形。由此可知，「天三生木，地八成之」所揭示者，乃天地氣化相感、天主其生而地主其成之義。
- D. 西方，地四生金，天九成之：王祖所論「地四生金」，乃指五金之礦藏於地中，其本源由地中孕育而出；「天九成之」則指金礦雖生於地，仍須出土見天，並經火煉，方能去其雜質、成其器用。故金之「成」，不僅是形質之存在，更是經由天氣與火煉而完成其可用之性。
- E. 中央，天五生土，地十成之：王祖所論「天五生土」，乃指土之生機起於虛空微塵，尚未凝聚成塊；「地十成之」則指微塵至地累積凝聚，漸成厚實土壤與地體。故土之生成，乃由虛空微塵之生，至大地凝聚成塊而成。

（3）五常之所由

由上述《河圖》之象與數，可推兩儀、四象、五行之生成，而從「五行」之方位與性質，又可再進一步推見「五常」之德，王祖於〈三易探原〉云：

二七在南屬火，為文明之禮，火性炎上，故南方多暖，千古不易。一六在北屬水，而為沉潛之智，水性潤下，故北方多寒，千古不易。三八在東屬木，為好生之仁，木能生火，故大明出於扶桑。四九在西屬金，為果斷之義，金能生水，故河源發於崑崙。五十居中屬土，為誠實之信，故陰陽調、寒暑時。此三者亦千古不易。故曰不易。³³⁷

由此可知，《河圖》之象數不僅展顯出五行生成之理，亦能由五行之質推見「五常之德」。以下就五行方位、氣候與性質，說明其與五常之關係。

³³⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁109。

- A. 南方，二七屬火，為文明之「禮」：火居南方，應夏令，火性炎上，光明外顯，故南方之氣候多暖。火之明，可象徵文明、文采與秩序之彰顯；推之於人道，則為禮之德。禮能分上下、定尊卑、明長幼，使人倫秩序得以建立，故二七屬火，可由火之光明文明，推見「禮」之德。
- B. 北方，一六屬水，為沉潛之「智」：水居北方，應冬令，水性潤下，收斂深藏，故北方之氣候多寒。水之性沉潛而不躁，能就下而涵養萬物；推之於人道，則為智之德。智並非浮露外馳，而是能沉潛觀理、審察事物、明辨是非。故一六屬水，可由水之沉潛潤下，推見「智」之德。此亦可與《老子》所言「上善若水，水利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」³³⁸相互參照。
- C. 東方，三八屬木，為好生之「仁」：木居東方，應春令，為陽氣發舒、生意萌動之象，故氣候屬溫。木性曲直，能萌芽、生長、敷榮萬物，象徵生生不息之德。推之於人性，則為好生惻隱、不忍傷物之仁德。故三八屬木，可由木之生發滋長，推見「仁」之德。
- D. 西方，四九屬金，為果斷之「義」：金居西方，應秋令，為陰氣漸盛、萬物收斂之象，故氣候屬涼。金性從革，具有剛健、肅清、裁制與成器之義；推之於人性，則為辨別是非、裁制得宜、剛斷不苟之義德。至於王祖所言「金能生水，故河源發於崑崙」，宜從五行相生與傳統象數語境加以理解，不宜單純以金屬遇熱成液之物理現象解釋。其義在於金氣收斂至極，則能轉而涵生水氣，顯示天地之氣由收斂而歸藏、由肅殺而復孕生機之理。故四九屬金，可由金之剛斷肅清，推見「義」之德。
- E. 中央，五十居中，為誠實之「信」：土居中央，能承載萬物、調和四方，使陰陽寒暑得以運行有序。《尚書》云：「土爰稼穡。」³³⁹稼穡有其時，春種秋收不失其序，正顯示土德之厚重、承載與信實。推之於人性，則為真實不欺、守中有常之信德。故五十居中，可由土之承載萬物、調和四方，推見「信」之德。

故王祖云：

³³⁸（魏）王弼等著：《老子四種》，頁6。

³³⁹（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁447。

言理必本於《河圖》，驗之大地，即東、西、南、北，不易之寒、熱、溫、涼。推而至於性，分之四端、萬善，使寂然不動，感而遂通之無極理天，瞭然在目。³⁴⁰

於《大學解》又云：

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。³⁴¹

由上述可知，王祖籍《河圖》象數說明天地氣化與人性德目之相貫通。就有象而言，《河圖》呈現東西南北中央之方位、寒熱溫涼之氣候，以及水火木金土之五行生化，故可謂「有象之《河圖》為地盤」；就無象而言，五行之象又可上推為仁、義、禮、智、信之五常德性，顯示天地生化之理與人性本具之德並非隔絕，故可謂「無象之《河圖》為天理」。是故，《河圖》不僅揭示天地萬物生成運行之理，亦進一步顯明人倫德性之根源。此即王祖所論「無極之理本無形，龍馬出河現圖，借天地生成之數以形之」之義；亦即藉有象之圖數，彰顯無象之天理，使天地生成與人性德目皆可歸本於「寂然不動，感而遂通」之無極理天。

（4）先天八卦之所由

關於《河圖》與「伏羲先天八卦」之關係，請見下圖（圖 3-3）。

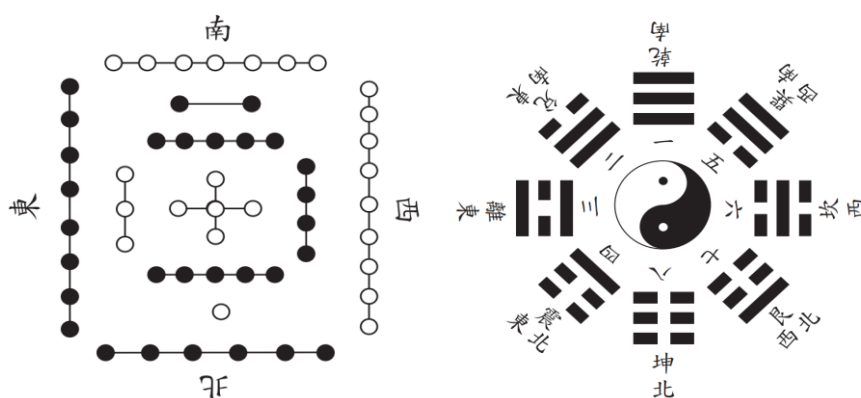


圖 3-3：《河圖》與「伏羲先天八卦」

《河圖》與伏羲先天八卦之相關性及其義理內涵，可從王祖《歷年易理·

³⁴⁰ (清) 北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·學庸序》，頁 9。

³⁴¹ (清) 北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 16。

附錄帖章》之說明內容探究之：

先天八卦，即《河圖》之對待，流行之氣，以浮沉升降分陰陽、對待之理，以南北動靜分陰陽。先天卦象，〈乾〉南〈坤〉北，其陽在南，陽主煖，而至煖者莫如火，故《河圖》二七在南，為朱雀七宿分野；故南方多煖，三冬有不死之草。其陰在北，陰主寒，而至寒者莫如水，故《河圖》一六在北，為玄武七宿分野；北方多寒，故九夏有不釋之冰。〈離〉火居東，〈離〉為日，而生火者莫如木，故三八在東，青龍七宿分野，而大明生於扶桑。〈坎〉水居西，〈坎〉為月，而生水者莫如金，故四九在西，白虎七宿分野，而河源發於崑崙。中國大勢西北多山，故〈艮〉居西北。東南多水，故澤居東南。〈震〉在東北，龍從陽也，故寅為青龍。〈巽〉在西南，虎從陰也，故申為白虎。有形之地理，包乎太極氣天，太極之中；無形之天理，下貫大地之中，上出氣天而外。³⁴²

由此可見，王祖乃以《河圖》之數理、五行方位、陰陽對待、星宿分野與地理形勢，說明先天八卦之定位。此處所謂「象數系統」並非單指數字排列，而是以數顯理、以象明氣、藉由數位、方位、五行與卦象之相互對應，說明無形天理如何在天地氣象中呈現其秩序。

具體而言，《河圖》以「一六水、二七火、三八木、四九金、五十土」之生成數，呈現五行各安其位之先天結構。王祖進一步將此結構與先天八卦相配，形成南北、東西與四隅之象位關係。

其一，「南北對待」為〈乾〉、〈坤〉之軸。〈乾〉居南，南方主陽、主煖，故王祖以《河圖》二七火居南與朱雀七宿分野加以說明；〈坤〉居北，北方主陰、主寒，故以《河圖》一六水居北與玄武七宿分野加以說明。此一南北配置，並非單純地理方位之排列，而是藉寒暑、動靜、陰陽之對待，顯示乾坤作為天地定位之根本軸線。

其二，「東西對待」為〈離〉、〈坎〉之用。〈離〉為火、為日，日出東方，且《河圖》三八木居東，木能生火，故王祖以「大明生於扶桑」說明〈離〉火居東之義；〈坎〉為水、為月，而《河圖》四九金居西，金能生水，故王祖以「河源發於崑崙」說明〈坎〉水居西之義。由此可見，〈坎〉、〈離〉之定位，乃

³⁴²（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註·附錄帖章》，頁 112-113。

以日月、水火與五行相生之關係，說明先天八卦中氣用之展開。

其三，「四隅之象」則兼取地理形勢與星宿方位以明其象。王祖以「中國大勢西北多山」說明〈艮〉居西北，以「東南多水」說明〈兌〉居東南；又以龍從陽、虎從陰之義，說明〈震〉居東北、〈巽〉居西南。此處所言青龍、朱雀、玄武、白虎之分野，實可與中國古代四象星宿傳統相互參照。《史記·天官書》云：「中宮天極星，其一明者，太一常居也。……東宮蒼龍……南宮朱鳥……西宮咸池……北宮玄武。」³⁴³《史記》記載之「西宮咸池」後人稱之為「白虎」³⁴⁴，故王祖云：「震為雷，巽為風。雷從龍，而風從虎也。」³⁴⁵由此可見，王祖並非僅以數字排列說明先天八卦，而是將《河圖》數理、五行方位、四象星宿與地理形勢會通起來，以顯示無形天理如何藉天地之象而呈現其秩序。

綜上所論，王祖以《河圖》之生成數、五行方位、四象星宿與地理形勢，說明先天八卦之象位根源。此一論述可與《繫辭傳》所謂「仰以觀於天文，俯以察於地理」³⁴⁶之觀象傳統相互參照：上觀日月星辰與四象分野，下察山川地勢與方域形勢，皆可成為卦象定位之依據。由此可見，先天八卦並非單純抽象符號，而是藉天象、地理、五行與數理之相互映照，呈現天地秩序之象。

由此亦可理解王祖所云「有象之《河圖》為地盤，無形之《河圖》為天理」³⁴⁷之義。所謂「有象之《河圖》」，指其可由方位、五行、卦象、星宿與地理形勢中觀察其象；所謂「無形之《河圖》」，則指其背後所涵具之無形天理。換言之，《河圖》與先天八卦之關係，正顯示無形之理如何透過數理結構而具象化，又藉卦象、方位與天地自然之象而得以呈現。此即王祖藉《河圖》與先天八卦所彰顯之「不易之易」義：理體雖無形無象，卻能貫通氣數與象位，成為天地秩序之根本依據。其對應關係可整理如下表 3-1。

³⁴³（日）瀧川龜太郎著：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020 年），頁 471-477。

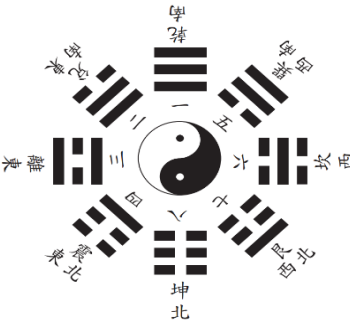
³⁴⁴參趙繼寧：〈《史記·天官書》與上古社會的宗教信仰〉，《渭南師範學院學報》，第 30 卷，第 15 期（2015 年 8 月），頁 35。

³⁴⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 197。

³⁴⁶（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 511。

³⁴⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 113。

表 3-1：王祖論《河圖》與先天八卦方位之關係

先天八卦〈兌〉卦居東南，「兌」代表「澤」，中國之東南多水，故澤居東南。	先天八卦〈乾〉卦居南，陽在南，主暖；《河圖》二七火居南；就星宿分野而言，屬朱雀七宿。	先天八卦〈巽〉卦居西南，「巽」為風；王祖以陰氣順入之象說明其義。
先天八卦〈離〉卦居東，「離」為日、為火，《河圖》三八木居東，木能生火；就星宿分野而言，屬青龍七宿。	 先天八卦圖，以陰陽魚為中心，八卦環列。乾卦在南，坤卦在北，離卦在東，兌卦在西北，震卦在東北，巽卦在西南，坎卦在西，艮卦在東。卦名與方位標註如下：乾南、坤北、離東、兌西、震東北、巽西南、坎西、艮東。	先天八卦〈坎〉卦居西，「坎」為水、為月；《河圖》四九金居西，金能生水；就星宿分野而言，屬白虎七宿。
先天八卦〈震〉卦居東北，「震」為雷；王祖以陽氣發動之象說明其義。	先天八卦〈坤〉卦居北，坤主陰、主寒，至寒莫如水，故《河圖》一六水居北；就星宿分野而言，屬玄武七宿。	先天八卦〈艮〉卦居西北，「艮」代表「山」，中國之西北多山，故艮居西北。

2.對待而靜：寂然不動、靜聖之學

上述無極理天藉《河圖》「天地之數」的排列與變化，可彰顯「理」之規則與「五常」之德。王祖云：「理中之數，對待而靜。」³⁴⁸又云：「靜則象地，寂然不動，立無極之大體，此靜聖之學也。」³⁴⁹《河圖》中央戊己「土」之數為五，作為《河圖》之基數，包圍在兩兩相對：一、六；二、七；三、八；四、九的正中央，代表至靜之本質，不動之至理。此至靜不動之理，王祖以大地坤元之「靜」比喻之，王祖用〈坤卦·文言傳〉六五爻辭說明「無極之靜體」，又以此靜體比喻聖人法天則地之「靜聖之學」。王祖云：

³⁴⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 214。

³⁴⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 214。

無極之靜體難見，惟大地坤元之靜似之。故曰：「黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業。」無為之君子亦似之。故聖人靜則象地，寂然不動，立無極之大體，此靜聖之學也。³⁵⁰

王祖以〈坤〉卦之德說明「無極之靜體」，其義正在於藉大地坤元之靜，象徵無極理天寂然不動之本體。〈坤〉卦六五爻辭曰：「黃裳，元吉。」³⁵¹朱熹注曰：「六五以陰居尊，中順之德，充諸內而見於外，故其象如此，而其占為大善之吉也。」³⁵²其中，六五居上卦之中，又處五爻尊位，故兼具「中」與「尊」之義；然其爻為陰，以柔順處尊位，故重點不在尊貴外顯，而在中正柔順之德內充於中、自然見於外。

進一步言之，「黃」固有尊貴之義，然於〈坤〉卦「黃裳」之脈絡中，亦可從「天玄地黃」與坤地之象加以理解。古人以玄象天，以黃象地；黃為中色，配中央，亦與土德、坤地之厚重含藏相應。故「黃中通理」之「黃」，既有中正尊貴之義，亦含有坤德之柔順、厚載與含藏之德；「裳」為下飾，則象徵雖居尊位而能謙下自守。由此可知，「黃裳」所表現者，並非尊貴外顯之象，而是內具中順之德，外行謙下之道，正與坤德之厚載、靜順相符。

因此，王祖以「大地坤元之靜」比擬「無極之靜體」，並非僅取坤地之形象，而是取其寂然安靜、含藏萬理、順承生化之德。聖人靜則象地，能於寂然不動中立無極之大體；及其發用，則由內在中順之德流行於四支，發為修身、齊家、治國、平天下之事業。是故，無極理天之至靜不動，與聖人之無為而化，皆可由坤德之「黃中通理」加以參證，呈現由靜而發、由體而用、天人合德之義。

以下再就太極氣天宗動之氣，探析「變易之易」與《洛書》象數的運行規則，藉此明瞭「無極理天」如何以理貫通太極氣天，並由此形成宗動天的規律與理路，終而展現森然有序的天道運化。

³⁵⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 214。

³⁵¹（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 316。「黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業。」語出〈坤卦·文言傳〉，詮釋〈坤〉卦六五爻辭及小象傳：「『黃裳，元吉』，文在中也。」

³⁵²（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 316。

二、氣天之宗動流行：由變易之易與《洛書》之氣數探析

王祖云：「宗動之氣，即《洛書》之所從出，此變易之易，數學也。」³⁵³又云：「《洛書》氣天也，氣則流行不息，終而復始。」³⁵⁴由此可知，太極氣天的宗動流行，根本在於《洛書》的運行規律。《洛書》以其九宮之數，呈現氣天陰陽升降、流行不息的節律；而其象數結構，又直接關聯於後天八卦的動態運用。是以，研明《洛書》之象與數，不僅能洞察氣天之秩序根源，亦是理解「變易之易」精義的重要關鍵。

（一）《洛書》圖式：《洛書》之「象」與「數」

王祖於〈三易探原〉云：

太極本無象，神龜出洛，負一氣流行之數以象之，於是羲皇會天地之數，本《河圖》對待之靜體，畫先天八卦之象。文王會一氣流行之數，翻先天之靜體，作後天動用之象。³⁵⁵

太極氣天之「宗動之氣」，如「無極理天」皆無形無象，然「神龜出洛」，顯現《洛書》之「象」與「數」，因此文王得以依據此一氣流行之數，將先天八卦之「體」轉而為後天八卦之「用」。因此，「無極理天」無形之理亦得透過「變易之易」得以探究。

以下將探討文王如何借助一氣流行之數，將先天之靜「體」翻作後天動用之「象」。首先說明《洛書》之象與數，以及《洛書》之象與「文王後天八卦」之關係，繼而探究《河圖》之「體」如何轉變為《洛書》之「用」。

《洛書》之「象」似龜身（見圖 3-5），故《周易本義》曰：「《洛書》蓋取龜象，故其數：戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足。」³⁵⁶其中的白點與《河圖》同，代表奇數、陽數及天數；黑點代表偶數、陰數及地數。其數字為一到九，正中央位置與《河圖》相同皆是五，但除五之外的奇數一、三、七、九位於四維（四正）；偶數二、四、六、八位於四隅，共有八個方位，形成

³⁵³（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 189。

³⁵⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 225。

³⁵⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 161。

³⁵⁶（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 290。

一九宮格，稱之為「九宮圖」。九宮圖內任一縱橫或交叉之數字相加皆為十五（見圖 3-4），此即是王祖所云之「神龜出洛，謂之《洛書》。其數戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足，五數居中以應八方，縱橫皆十五數」。³⁵⁷

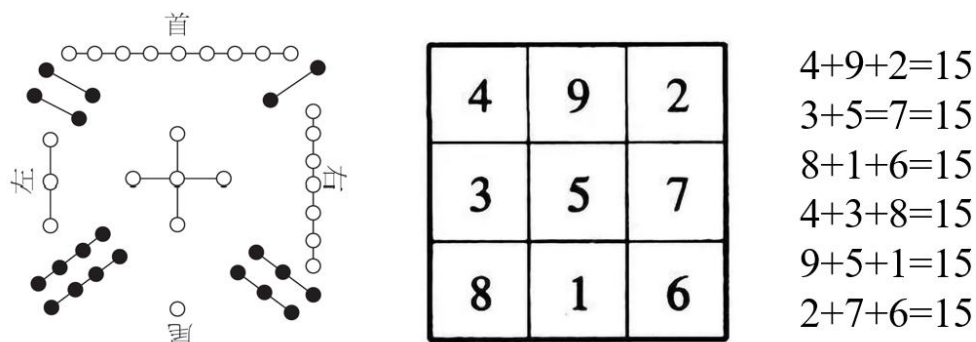


圖 3-4：《洛書》³⁵⁸九宮圖

《洛書》與《河圖》之數不同之處乃少了十，但雖然少了十，但八個方位對角的數字加起來皆為十，可見十並非不見，而是隱藏在其中，因《洛書》之生數為一、二、三、四，其成數即是由隱藏的十相減而來，故一之成數為九；二之成數為八；三之成數為七；四之成數為六。而從《洛書》之象數規則，亦可推演天地萬物之理則。

（二）變易之易：《洛書》變化與後天八卦

就後天八卦之形成而言，《洛書》所呈現之九宮數位與四正四隅方位，可視為後天八卦動用之重要依據。相較於《河圖》偏重呈現無極理天貫乎氣天陰陽兩儀，並由此推演四象、五行與先天八卦之靜態體系；《洛書》則重在說明陰陽之氣進入後天世界後，如何依數位、方位與時令而流行變化。故此處所謂由《河圖》至《洛書》之「轉化」，並非指卦體彼此相互變換，而是指同一陰陽氣化之理，由《河圖》所示之「體」，展開為《洛書》所示之「用」；亦即由「不易之易」轉入「變易之易」的開展。

此一由體而用、由靜而動之展開，亦可與《周易·繫辭上傳》所言「是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦」³⁵⁹相互參照。其義在於說明

³⁵⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 185。

³⁵⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 227。

³⁵⁹（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 522。

一理一氣如何由太極而分陰陽，由陰陽而生四象，進而開展為八卦之象與萬物之變化。故王祖云：「不動之理，即《河圖》之所從出，此不易之易，理學也。宗動之氣，即《洛書》之所從出，此變易之易，數學也。」³⁶⁰

王祖所言之「變易之易」，乃就太極元氣一氣流行之理，闡發其在陰陽、四象、五行、卦象及人倫中之變化。王祖云：「《洛書》為變易之易者，一氣流行，無日不變，無時不易也。此變易之易，太極氣天也。」³⁶¹由此可知，「變易之易」所重者，並非卦體任意互換，而是陰陽遞嬗、氣運流行、四時代謝、萬物生化之無窮推移。變者，動也；易者，變也，故天地萬物無一日不變，無一時不易。

由《河圖》所呈現之太極一氣與先天秩序，進入《洛書》之後天數位與方位運行，陰陽之氣遂在互易推移中呈現四象、五行與八卦之變化。五行氣化之生剋制化，既成為天地萬物生化運行之根源，亦可推及人倫五常之發用。換言之，「變易之易」不僅體現於五行生化與後天八卦之運行，亦可從天體運行、歲時曆法、晝夜往復，以及日用倫常之變化中加以印證。

故以下就王祖所論分三部分論述「變易之易」：首先，說明《河圖》之體如何展開為《洛書》之用，並進一步探討《洛書》九宮數位與後天八卦方位之配應，以見五行互易、卦位流行與九宮歲時之變化；其次，由變易之易與天體層疊運行之序，說明「太極宗動天」之作用；最後，說明變易之易如何落實於人道之中，展現為修持性命、調和氣質與治世安邦之道，並於日用倫常中彰顯不易之天理。

1. 變易之易：由《洛書》五行互易至後天卦位與歲時循環

(1) 《河圖》之「體」變為《洛書》之「用」

《洛書》之象數，乃由《河圖》變化而來。其陽數之位置，自「一」而「三」方位不變；自「七」而「九」則互易其方位。陰數則在《洛書》與《河圖》相對調，然其排列仍依循一定規律。北方之一與東方的三，雖位置不動，但已在運行上發生轉變。先天之「一」為水，是氣未動之先的潛藏狀態，而後天是動態的造化流行，必須以「生機發動」為首務。後天的「三」為木，為生

³⁶⁰ (清)北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁189。

³⁶¹ (清)北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁112。

發之始，象徵春天、發芽、生長、擴散，由內在本體轉為外在之生成。因此，「一」與「三」雖在方位上位置不變，其內在之理已展開為可運行之象，完成由體而用的轉化。北方之「一」仍保有水的潛藏之德，但後天《洛書》之首用已轉向東方的「三」（木），故先天以「一」為水為始，後天則以「三」為木為首，標誌著由「先天」轉入「後天」的生化變易。

至於七與九，則形成「金、火互換」的變化。先天《河圖》中，火居南、數為七，金居西、數為九；而在後天《洛書》中，七轉至西方為金，九轉至南方為火，與先天之象正好相反。至於陰數，則全部順逆轉移，二居西南、四居東南、六居西北、八居東北。（見圖 3-5）

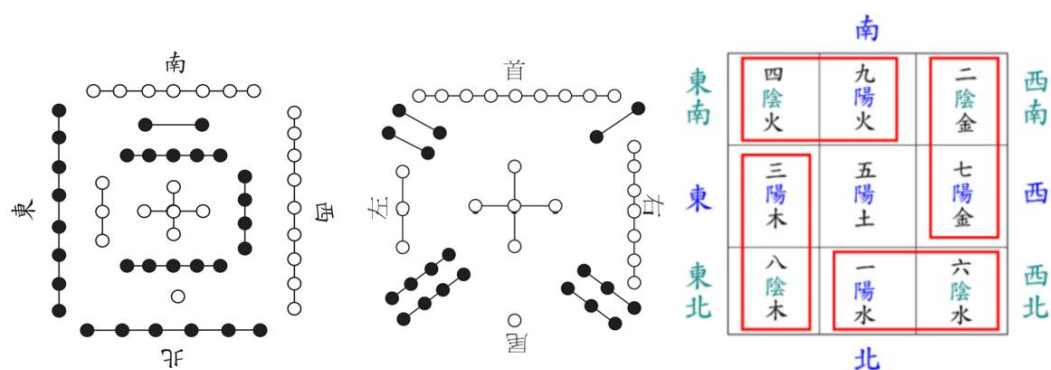


圖 3-5：《河圖》之「體」轉變為《洛書》之「用」

《河圖》為陰陽二氣順逆往復而未分之整體結構，其象為太極含兩儀之本體狀態；《洛書》則因數位之變易，使陰陽二氣在實際運行中展開為四條運行路徑。此即「兩儀生四象」的數理呈現。陽氣分為二路：一路由北（一、水）向東（三、木），象徵陽氣初生，由潛藏轉為發動——此為少陽（春）；另一路由西（七，金）向南（九，火），象徵陽氣由收斂轉為盛旺——此為太陽（夏）。陰氣亦分為二路：一路由東南（四）向西南（二），象徵陰氣漸長、陽氣漸消——此為少陰（秋）。另一路由東北（八）向西北（六），象徵陰氣盛極、陽氣潛藏——此為太陰（冬）。

此四條路徑，陰陽分行而各得其半（陽兩路、陰兩路），正是「兩儀生四象」在《洛書》象數層面上的具體呈現：少陽、太陽、少陰、太陰，依次對應春、夏、秋、冬四時循環，以及晝夜寒暑之循環往復。（見圖 3-6）

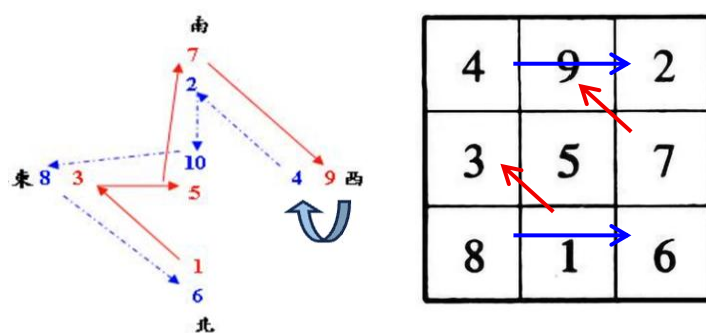


圖 3-6：《河圖》陰陽二氣順逆行與《洛書》陰陽二氣各分為二形成四象

至於「金（九）」、「火（七）」之所以互易，實與五行生剋制化之理密切相關。先天五行以水生木、木生火、火生土、土生金、金生水為序，象徵五行之氣順行相生、生生不息，此乃《河圖》所呈現之本然生化秩序，屬理體圓融、陰陽未判、五行各安其位之先天結構。就此層次而言，《河圖》重在顯示先天之「體」，尚未進入後天方位流行與生剋制化之具體運行，故原無所謂平衡或失衡之問題。然而，當由《河圖》之「體」轉入《洛書》之「用」時，五行之氣便須由先天本位進入後天方位運行。此時，氣機不再只是依相生之序單線展開，而是進入陰陽分判、四正四隅、升降往來與生剋制化的動態秩序之中，乃有金火位置之互易。此一互易，並非為了修正《河圖》之不足，而是表示先天五行本位在轉入後天運用時，必須經由方位重組，方能形成《洛書》縱橫十五、陰陽交錯、氣機周流之後天秩序。

換言之，《河圖》所示者為先天之體，五行各安其位，理體圓融；《洛書》所示者為後天之用，五行之氣因方位重組而展開制化流行。金火互易的意義，即在於使金氣的收斂作用與火氣的升發作用，於後天氣化中彼此制衡、相互轉化，形成剋中有生、制中有化的運行秩序。由此可知，金火互易並非《河圖》由不平衡轉為平衡，而是由先天靜態本位轉入後天動態運行之關鍵，亦即由「理之體」開展為「氣之用」的重要環節。故王祖云：

金火易位，一則寄體而生，一則扶生抑殺者也，非如是，而一氣不能縱橫十五，圓通無礙也。³⁶²

³⁶²（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 223。

所謂「寄體而生」，可理解為五行之氣在後天運行中並非孤立自足，而須藉由相互制化、相互成就，方能發揮其生化之用；「扶生抑殺」則指出金火雖有相剋之性，然經由易位與制化，剋不致於成害，反能轉為調節氣機、維持中和之作用。換言之，金火易位不是單純位置互換，而是使五行之氣由靜態本位進入動態制化，使相剋之勢轉為相成之機。正因如此，《洛書》方能呈現「縱橫十五」之大妙：任一縱橫斜交之數，皆歸於十五之和，象徵後天陰陽五行之氣在錯綜運行中仍能中和流行、圓通無礙。

（2）《洛書》九宮數位與後天八卦方位之配應

就《河圖》之生數與成數排列，可見無極理天貫乎氣天陰陽兩儀，並由此推演四象、五行與先天八卦之靜態體系；而《洛書》所呈現之四正四隅象數，則規範陰陽之氣在後天運行中的分布，並與後天八卦之方位相互參證。此處所謂「轉化」，並非指卦體彼此相互變換，而是指同一陰陽氣化之理，因數位、方位與時令不同，而顯現不同之卦用。《周易·說卦傳》論後天八卦之運行次序云：「帝出乎〈震〉，齊乎〈巽〉，相見乎〈離〉，致役乎〈坤〉，說言乎〈兌〉，戰乎〈乾〉，勞乎〈坎〉，成言乎〈艮〉。」³⁶³此段即以八卦方位說明萬物在後天世界中由發生、成長、顯明、養成、收斂、交戰、勞成而至終始交接之歷程。因此，後天八卦並非僅是空間方位的排列，亦含有時令流行、氣機升降與萬物生化之意義。

就四正方位而言，南方之九、北方之一，分別對應〈離〉與〈坎〉。〈離〉為火、為日，主光明與熱能；〈坎〉為水、為月，主水氣與寒藏。由此可見，〈乾〉、〈坤〉所代表之天地陰陽，在後天運行中並不直接只以天地之形呈現，而是進一步顯為日月、水火之用，使陰陽之氣具體作用於萬物生化之中。

東方之三、西方之七，則對應〈震〉與〈兌〉。東三為陽氣初動之位，應〈震〉卦，象徵春雷發動、萬物生發；西七為秋氣收成之位，應〈兌〉卦，象徵萬物成熟、收斂而成悅。故〈震〉主生發，〈兌〉主收成，二者呈現後天氣機由春生而至秋成之變化。

至於四隅方位，亦可藉《說卦傳》加以說明。東北之八對應〈艮〉，而《說

³⁶³（宋）朱熹著：《周易本義·說卦傳》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年），頁543。

卦傳》曰：「艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也。」³⁶⁴故東北為冬末春初之交，其義不僅在「止」，更在於前一輪陰寒收藏之氣至此而成終，下一輪春生之機亦由此而成始。故〈艮〉居東北，正表示氣機在終始交接處有所止定，並由止而開啟新的生化循環。

西南之二對應〈坤〉，而《說卦傳》曰：「坤也者，地也，萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。」³⁶⁵西南為夏末秋初之交，陽氣已極而陰氣漸長，萬物由盛長轉入成熟，需要大地承載、養成與厚德載物之功。故〈坤〉居西南，正象徵萬物受地氣滋養而成就其形質，亦顯示坤德承載萬物、順成萬物之義。

東南之四對應〈巽〉，為春夏之交，陽氣漸盛而生機流布，故《說卦傳》曰「齊乎巽。」³⁶⁶〈巽〉為風，主入、主散，使萬物之生機得以流通敷布。西北之六對應〈乾〉，為秋冬之交，陰氣旺盛而陽氣潛藏，然〈乾〉為天行健之象，故能於收斂之中保存剛健不息之動能。由此可見，東南〈巽〉使氣機流通而不滯，西北〈乾〉使陽德潛藏而不息，二者共同維繫後天八卦氣化運行之循環。

由此可知，後天八卦之定位，可從《洛書》數位與《說卦傳》卦位相互參證而得其義。其重點不在於卦體任意轉換，而在於同一陰陽氣化之理，隨方位、時令與數位之不同，而顯現為生發、流通、顯明、養成、收斂、剛健、收藏與終始交接等不同作用。故《洛書》所呈現者，正是陰陽之氣進入後天世界後，依方位時令而流行變化之動態秩序。（見圖 3-7）



圖 3-7：先天八卦、後天八卦與《洛書》九宮方位對照圖

³⁶⁴（宋）朱熹著：《周易本義·說卦傳》，頁 543。

³⁶⁵（宋）朱熹著：《周易本義·說卦傳》，頁 543。

³⁶⁶（宋）朱熹著：《周易本義·說卦傳》，頁 543。

（3）變易之易與《洛書》九宮之歲時循環

王祖闡述〈乾〉道變化後，進一步說明《洛書》與後天八卦之圖式，探討因有「變易之易」而產生之歲時更替，寒暑變化，王祖云：

《洛書》為變易之易者，一氣流行，無日不變，無時不易也。自一至九，〈復〉、〈臨〉、〈泰〉、〈壯〉、〈夬〉、〈乾〉。由冬入夏，此太極之陽儀也。自九至一，〈姤〉、〈遯〉、〈否〉、〈觀〉、〈剝〉、〈坤〉。由夏入冬，此太極之陰儀也。陽儀中含元八、亨七，春夏之二少；陰儀中含利九、貞六，秋冬之二老。此兩儀之生四象也。³⁶⁷

王祖此段乃以《洛書》說明「變易之易」的氣化運行。所謂「一氣流行，無日不變，無時不易」，意指太極元氣一經流行，便呈現陰陽消長、寒暑往復、四時更迭之變化。此處「自一至九」，並非單純列舉一至九之數，而是以數之遞進象徵陽氣由微而盛之過程；故配以〈復〉、〈臨〉、〈泰〉、〈大壯〉、〈夬〉、〈乾〉六卦，表示由一陽初生而漸至六陽全盛，由冬而春、由春而夏，是為太極之「陽儀」。相對而言，「自九至一」則象徵陽極而陰生、陰氣漸長之過程；故配以〈姤〉、〈遯〉、〈否〉、〈觀〉、〈剝〉、〈坤〉六卦，表示由一陰初生而漸至六陰全盛，由夏而秋、由秋而冬，是為太極之「陰儀」。

由此可知，王祖以十二消息卦說明《洛書》之「變易」義。陽儀與陰儀相對，正表現天地間陰陽二氣一消一長、循環不息之理。陽儀之中又含「元八、亨七」，可對應春夏二少；陰儀之中又含「利九、貞六」，可對應秋冬二老。此即王祖所謂「兩儀之生四象」：由太極一氣分為陰陽兩儀，再由陰陽消長分出春、夏、秋、冬四時之象。故《洛書》之變易，並非雜亂無序之變，而是太極一氣在陰陽消長、四時推移中所呈現的「變而有常」之秩序。

因此，〈復〉、〈臨〉、〈泰〉、〈大壯〉、〈夬〉、〈乾〉與〈姤〉、〈遯〉、〈否〉、〈觀〉、〈剝〉、〈坤〉十二卦，又可稱為「十二消息卦」或「十二辟卦」（見下表 3-2）。所謂「消息」，即指陰陽二氣之消長變化。由表 3-2 可見，〈復〉卦一陽初生，至〈乾〉卦六陽全盛，象徵陽氣由冬至夏逐漸增長；而〈姤〉卦一陰初生，至〈坤〉卦六陰全盛，則象徵陰氣由夏至冬逐漸增長。此一由陽長陰消、

³⁶⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》頁 112-113。

陰長陽消所形成的循環，正可說明歲時更替、寒暑往復之變易秩序。

表 3-2：太極之陽儀與陰儀變化——十二消息卦

復	臨	泰	大壯	夬	乾	姤	遯	否	觀	剝	坤
11 月	12 月	1 月	2 月	3 月	4 月	5 月	6 月	7 月	8 月	9 月	10 月

若進一步以圖式觀之，圖 3-8 即是將十二消息卦之陰陽消長轉化為環形結構加以呈現。左圖顯示十二卦依月份而循環排列，中圖以陰陽爻之增減呈現陽儀與陰儀的交替，右圖則進一步抽象化為太極圖中陰陽互根、消長往復之象。由此可知，太極圖式並非單純靜態圖像，而可視為陰陽二氣在歲時循環中不斷流行、互藏互生之象徵。此亦正可呼應王祖所謂《洛書》為「變易之易」者，乃「一氣流行，無日不變，無時不易」之義。

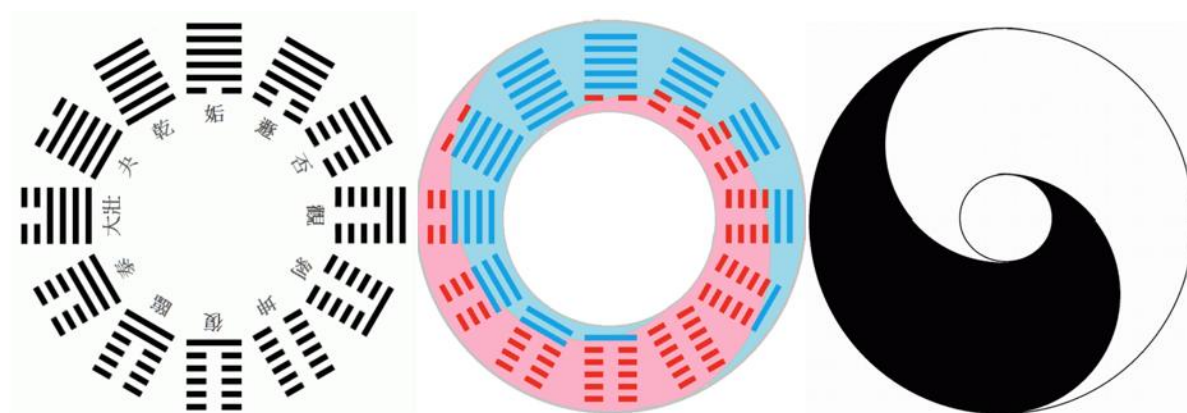


圖 3-8：太極陽儀與陰儀之圖式變化³⁶⁸

王祖所謂「陽儀中含元八、亨七，春夏之二少；陰儀中含利九、貞六，秋冬之二老，此兩儀之生四象也」，乃是將〈乾〉卦「元、亨、利、貞」四德，配合《河圖》四方之數與四時之氣加以說明。具體而言，《河圖》以三八木居東，東方應春，故取其成數八而稱「元八」；二七火居南，南方應夏，故取其成數七而稱「亨七」；四九金居西，西方應秋，故取其成數九而稱「利九」；一六水居

³⁶⁸ 太極陽儀與陰儀之圖式變化，引用「易學網」，2025 年 8 月 21 日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/1903>。

北，北方應冬，故取其成數六而稱「貞六」。由此可見，元、亨、利、貞四德，分別與春、夏、秋、冬四時，以及東、南、西、北四方相互配合，形成一套以《河圖》數理說明歲時運行的結構。

其中，「春夏之二少」指元八、亨七二數。就數而言，七、八為少；就氣而言，春夏屬陽儀之內，象徵陽氣由初生而漸盛，氣機方興而未至終極。故王祖以「二少」稱之。相對而言，「秋冬之二老」指利九、貞六二數。就數而言，九、六為老；就氣而言，秋冬屬陰儀之內，象徵陽極而陰生，氣機由收斂而歸藏，故稱「二老」。因此，所謂「兩儀之生四象」，即是說太極一氣流行，先分陰陽兩儀；陰陽之中又依氣機之升降消長，而開展為春、夏、秋、冬四時之象。王祖藉由元八、亨七、利九、貞六之配合，正是將《河圖》方位、四時循環與〈乾〉卦四德貫串起來，以說明《洛書》變易之中仍有其變而有常的時令秩序。（見下表 3-3）

表 3-3：乾卦四德、四時與《河圖》方位配數表

四德	四時	五行	方位	河圖之數	王祖取數
元	春	木	東	天三地八	元八
亨	夏	火	南	地二天七	亨七
利	秋	金	西	地四天九	利九
貞	冬	水	北	天一地六	貞六

王祖進一步指出，太極氣天之「變易」，不僅表現在陰陽二氣由冬入夏、由夏入冬之往復流行，亦具體展現於四時節令與八卦方位之配應。其云：

春有立春之〈艮〉，春分之〈震〉，立夏之〈巽〉，夏至之〈離〉，此陽儀中之四卦也。秋有立秋之〈坤〉，秋分之〈兌〉，立冬之〈乾〉，冬至之〈坎〉，此陰儀中之四卦也。陽儀四卦八白、三碧、四綠、九紫。陰儀四卦二黑、七赤、六白、一白。五黃為元氣之本體，居中宮而應八方，為九宮之樞紐，八卦之主宰。一卦統三氣，氣之變二十有四。一氣統三候，候之變七十有二。一候之變，五日有奇。合之得三百六十五日，四分日之一。自元而貞，一歲之氣周矣。除零不用，得三百六十日，為三百六十爻，作六十卦。加以元氣之本體為〈乾〉、〈坤〉，用為〈坎〉、

〈離〉，而六十四卦，三百八十四爻，而一歲之氣周矣。此變易之易，太極氣天也。³⁶⁹

四時之變化，就春夏之二少——春分與夏至之間，還有立春與立夏；就秋冬之二老——秋分與冬至之間，還有立秋與立冬，其卦象分別為《洛書》之陽儀四卦：〈艮〉、〈震〉、〈巽〉、〈離〉以及陰儀四卦：〈坤〉、〈兌〉、〈乾〉、〈坎〉。而在《洛書》圖式運用上，「九宮圖」各自配有其顏色：一白、二黑、三碧、四綠、五黃、六白、七赤、八白及九紫。故陽儀四卦對應「八白、三碧、四綠、九紫」，象徵陽氣升發之春天與夏天；陰儀四卦則對應「二黑、七赤、六白、一白」，象徵陰氣收藏、肅殺、嚴寒之秋天與冬天。居中宮者為五黃，乃元氣之本體，調和陰陽、統攝八方，為九宮之樞紐，八卦之主宰，五黃亦可謂之「太極一元」統攝陰陽，為天地變易的本根（見圖 3-9）。

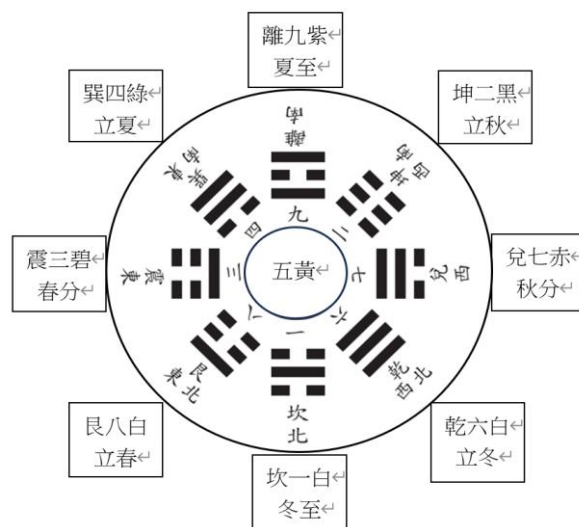


圖 3-9：《洛書》變易之易：九宮、八卦與四時節氣及顏色配應圖

由此再推，天地變易之運行，以「一卦統三氣」：每一卦對應三氣，合計二十四節氣（見下圖 3-10）；「一氣統三候」：每一氣再分為三候，共七十二候（見下圖 3-11）；「一候五日有奇」，共計三百六十五日有餘，此即是古人以卦氣推曆法，觀天時以立歲序之義。若用易卦推演，除去尾數不用，得三百六十日，對應三百六十爻，成為六十卦。再加上元氣之本體為〈乾〉、〈坤〉、〈坎〉、〈離〉為其用，合而為六十四卦、三百八十四爻，正好周遍一歲之氣，涵蓋無餘，此即是變易之易。

³⁶⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》頁 113。

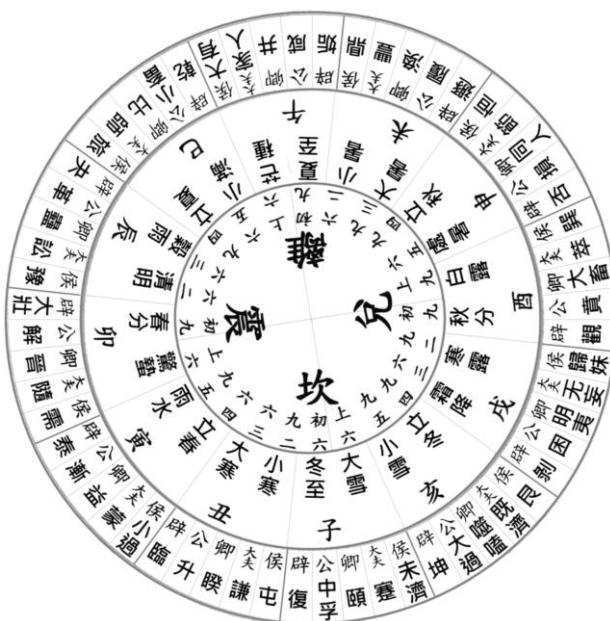


圖 3-10：二十四節氣³⁷⁰

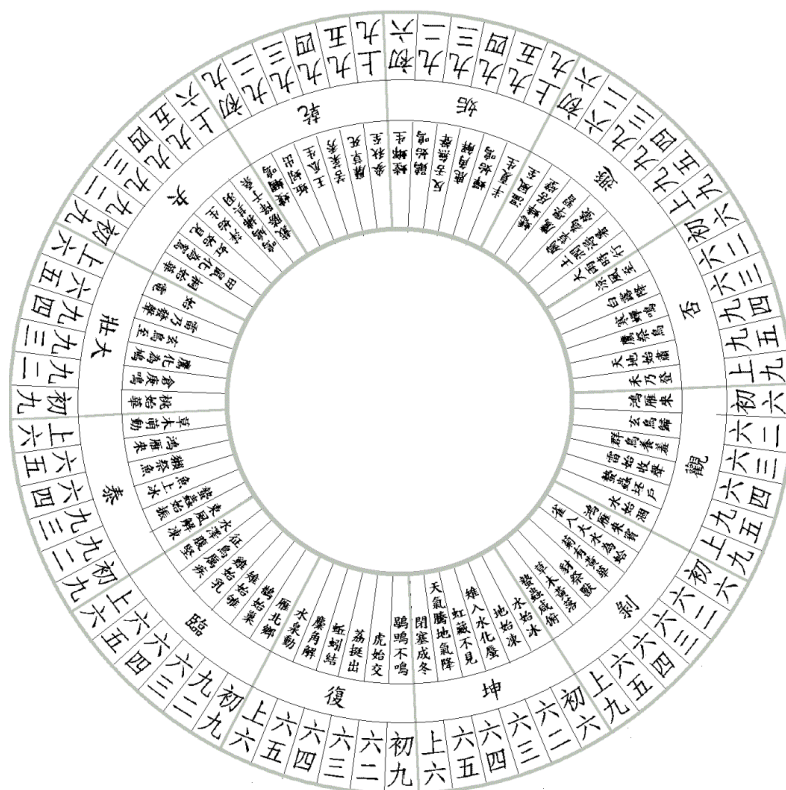


圖 3-11：七十二候³⁷¹

³⁷⁰ 「二十四節氣」圖式引用「易學網」，2025 年 8 月 21 日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/4293>。

³⁷¹ 「七十二候」之圖式引用「易學網」，2025 年 8 月 21 日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/1903>。

2.變易之易：〈乾〉道變化與九重天運行——氣盈、朔虛、閏月之所由

王祖於〈三易探原〉中指出：

無極理天，包乎太極氣天之外，貫乎太極氣天之中。包乎太極氣天之外，為天外天、不動天、大羅天、三十三天。貫乎太極氣天之中，為天中之天、天地之心、太極之天。貫乎大地之中，包乎大地之外，至星斗天而止。³⁷²

王祖於此段說明無極理天與太極氣天、皇極象天之關係，理、氣、象三天雖皆稱之為「天」，但其層次有異。所謂「無極理天包乎氣天之外」，表述無極理天乃超乎氣天，不為氣所限，不僅能包覆及統攝氣之升降流行與變化等，又同時「貫乎太極氣天之中」成為「天地之心」、「太極之天」，顯示「理」雖超越，卻無時不在氣中主宰其運行。再者，無極理天亦下貫象天大地，包乎星斗天而止，說明「理」不僅在上而統御「天」，亦在下而生成「地」，從而使天地人物之性命皆得其本。在此架構中，太極氣天處於承上啟下的關鍵位置。一方面，它受無極理天所主宰，成為氣之流行、陰陽消長、四時遞嬗的樞紐；另一方面，它又以宗動之氣帶動其下恆星天與七政象天之運行³⁷³。王祖將宗動天、恆星天及七政象天合稱為「九重天」，以說明太極氣天與皇極象天之間的運行關係。

「九重天」之說，可見於傳統通俗宇宙觀之敘述。於《二十四史通俗演義》之「盤古王出世初分天地」中，即曾以九重天層說明天體結構與星辰運行，其文曰：

從來言天地者，曰形如雞卵，誠哉斯言！第以為悉如雞卵，則又與雞卵不同。蓋雞卵只一重，而天凡九重。其第一重宗動天，無星轉動，有氣無形。為黑罡風，瞬息千里，其力甚猛，帶三垣二十八宿天，以至土、木、火、日、金、水月輪諸重天，自東而西，一日繞地一周，而過一度。其外則渾淪一氣，衝穆無際矣。又曰宗動天之外，為元際天，為常

³⁷²（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》頁112-113。

³⁷³「七政」之說最早記錄於《尚書·舜典》，孔穎達《尚書正義》曰：「七政，其政有七，於璣衡察之。必在天者，知七政謂日月與五星也。木曰歲星，火曰熒惑星，土曰鎮星，金曰太白星，水曰辰星。《易·繫辭》云：「天垂象，見吉凶，聖人象之。」此日月五星有吉凶之象，因其變動為占，七者各自異政，故為七政，得失由政，故稱政也。」（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁90。

靜天，元遠無極。宗動天之內，其第二重為經星三垣二十八宿天，與宗動天甚近，帶轉甚速，其自西而東轉也，一歲只差得一分，六十年只行得一度，七千年作一周。此以下八重天，俱自西而東行。然為宗動天所帶轉，故在下望之，俱升東而沒西也。³⁷⁴

此段文字雖與王祖所論「九重天」在層次排序上不盡相同，然皆以九重天層說明天體運行與宇宙結構。其差異在於：《二十四史通俗演義》偏重以通俗宇宙圖像敘述九重天之層級與運行，而王祖則進一步以河洛易理說明九重天之形成根源，並將其納入「無極理天一太極氣天一皇極象天」之理、氣、象三天架構中。換言之，王祖所論九重天，不僅是天界層級之描述，更是以太極氣天清濁高下、運行遲速，說明星斗分層、七政運行與曆法閏餘所由之氣化天體論。王祖云：

大道無形生萬象，雖是賢智識不全；況今末法俗學士，高山流水向誰彈。先明河洛真端底，有形《河圖》是地盤；無極靜理結天地，黃中通理《周易》言。《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。³⁷⁵

王祖從「河洛易理」說明「無極理天」貫乎氣天與象天，而太極氣天之氣有清濁、高下之分，運行亦有疾速與遲緩之別，因此形成九重天之層級。由此可知，「九重天」可理解為太極氣天與皇極象天相互關聯之宇宙結構：第九重為「宗動天」，屬太極氣天；第八重為「恆星天」，又稱廿八星宿天；第七重以下則為「七政象天」，包括土星天、木星天、火星天、日輪天、金星天、水星天及月輪天。「七政」即日、月及金、木、水、火、土五星，代表諸星在氣天帶動之下，各依其法則而運行，故稱「七政象天」。

王祖於〈三易探原〉云：

第九重宗動天，此即太極氣天也。此天上運星斗，下托大地，中貫萬類，浮沉升降，默運四時，高者輕清而行速，下者重濁而行遲。七政之所以分，八卦之所以判，閏餘之所由起。³⁷⁶

³⁷⁴（清）呂撫編：《二十四史通俗演義》（北京：中國書店，1993年），頁1。

³⁷⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁73。

³⁷⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁180。

王祖所謂「第九重宗動天，此即太極氣天也」，乃指出宗動天為九重天之最高層，屬太極氣天；其氣輕清而行速，能上運星斗、下托大地、中貫萬類，並由其浮沉升降而默運四時。又因氣有清濁、高下與遲速之差，故其下復分為恆星天與七政象天，從而形成九重天之層級結構。由此可知，九重天乃由一重宗動天、一重恆星天與七重七政象天共同構成，其上下層級與分屬關係，可整理如下圖 3-12。

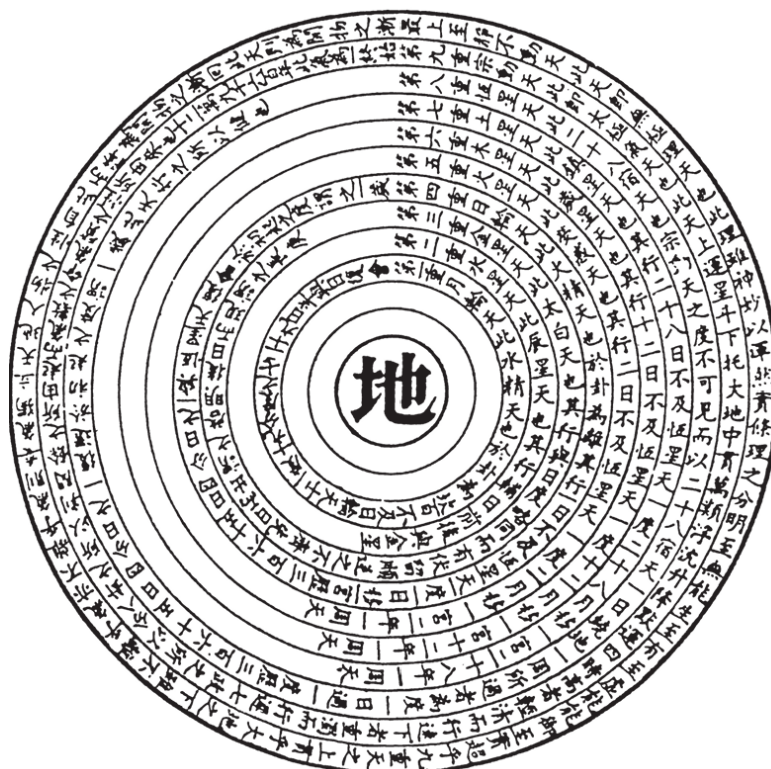


圖 3-12：王祖「九重天」層級結構圖³⁷⁷

而關於「恆星天／廿八星宿天」之分屬，王祖在其著作中並未直接歸位定屬，就相關文獻記載，本文認為，宜分作「天層歸屬」與「成象顯現」兩個層面理解。首先，《談真錄》中或人問王祖曰：「無極生太極。太極為常動天、星宿天、一氣流行天，在無極天中。」³⁷⁸此處雖出自問者之語，然其將「常動天、星宿天、一氣流行天」並列，且同置於「太極」之範圍內；王祖於答語中亦並未否定或修正此一說法，反而進一步指出：「夫青氣為天，此天乃太極之

³⁷⁷ (清) 北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 180。

³⁷⁸ (清) 北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 43。

天，常動不靜，陰陽互亘，四時流行，在無極天內。」³⁷⁹又言：「凡太極之動，皆無極之理；太極之事，皆無極宰之。」³⁸⁰由此可知，王祖此處所重，乃在說明太極氣天具有常動不靜、陰陽互亘、四時流行之特質。星宿天既與常動天、一氣流行天並列於太極之中，則就天層歸屬與運行功能而言，將其理解為太極氣天，於文義上應可成立。

然而，若從「成象」與「質性」層面觀之，星宿亦具有形象、方位、度數與運行跡象。王祖於《三教圓通·三會圓通》亦云：「理性者，無為性也；氣性者，分別性也；質性者，造作性也。……造作之質，出自經星、緯星天。」³⁸¹此處從理性、氣性、質性三層次而言，明確將經星、緯星天置於「造作之質」的範圍。既稱「造作之質」，則其已屬有形有象、可以觀測、推算之星體層次，故較宜歸於皇極象天。

因此，本文認為不宜將「恆星天／廿八星宿天」單純歸入太極氣天，亦不宜將其完全等同於七政象天，而應作雙層理解：就天層歸屬與運行功能而言，星宿天與常動天、一氣流行天並列，可歸於太極氣天；就其呈現為經星、緯星之形象、度數與可觀測之質象而言，則與皇極象天相接。此一理解亦可與一貫道修辦語境中「上渡河漢星斗」之說相互參照，顯示「星斗」並非僅是後天可見之星體形象，亦具有氣天層次之宗教意涵。換言之，廿八星宿天可視為太極氣天與皇極象天之間的重要交接層：其本源運行承接太極氣天之宗動流行，因而能體現一氣流行天運行之度數；其具象呈現則開展為皇極象天中可觀測、可推算、可取象之星宿秩序。如此理解，既能保留《談真錄》中星宿天歸於太極氣天之文義，也能說明《三教圓通》中經星、緯星天作為「造作之質」的象天意涵。

由上可知，王祖所論九重天，並非單純天界層級之排列，而是藉太極氣天之氣化流行，說明星斗運行與歲時曆法形成之根源。宗動天居於九重天之最高層，其氣輕清而行速，能帶動其下恆星天與七政象天次第運轉；而下層諸天因氣質漸趨重濁，運行相對遲緩。正因諸天運行有速有遲，日月星辰之度數遂產生差異，並進一步衍生氣盈、朔虛、閏月等曆法現象。因此，以下即由〈乾〉

³⁷⁹（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 44。

³⁸⁰（清）北海老人著、光慧文化譯註：《談真錄白話譯註》，頁 44。

³⁸¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三易探原》，頁 64-65。

道變化入手，說明王祖如何藉宗動天、恆星天與土星天三重天之高下遲速，詮釋「天行健」之義，並推論九重天運行與歲時曆法之關聯。

（1）變易之易與〈乾〉道變化

王祖所論之「變易之易」，不僅就五行遞嬗而言，更是《易》之上經〈乾〉卦之大用，故王祖云：

變易之易，出於上經之乾。乾為天，先天之乾，變而為後天之離。乾之用九即用離也。乾道變化，各正性命，天之用也。大明終始六位時成，時乘六龍以御天，日之用也。天日運轉，而寒暑變易，故曰變易。³⁸²

〈乾〉卦屬天，象徵太極純陽之氣，為天道健行不息之本體。王祖所謂「先天之乾，變而為後天之離」，並非指卦體單純互換，而是說明先天〈乾〉之陽德，在後天運行中以〈離〉日之明用顯現。〈離〉為火、為日，主光明照臨與熱能流行，故〈乾〉之「用九」可理解為先天純陽之體發為後天日月星辰運行之大用。〈乾〉之卦辭為「元亨，利貞」。³⁸³元者，生物之始；亨者，生物之通；利者，生物之遂；貞者，生物之成。³⁸⁴此四德正可對應天地生化由始生、亨通、遂成而至貞定之歷程，亦可進一步貫通四時流行與歲時遞嬗。由此而言，〈乾〉道變化不僅說明天道本體之健行不息，亦具體表現在天日運轉、寒暑往復與四時更替之中。王祖於〈一貫探原〉云：

氣天、象天、雖分九重，而造曆之法，實本於三。蓋宗動天為〈乾〉，而恆星天為〈乾〉之中，土星天為〈乾〉之下，此三重合而為天行健。³⁸⁵

於《大學解》又云：

宗動天有氣有象，其位最高，而體至清，其行最速，其度不可見，而以恆星之度為度。恆星居緯星之上，隨宗動天而動，一日繞地一周而過一

³⁸²（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 161。

³⁸³（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 301。

³⁸⁴「元亨、利貞」之義全文記載於《乾·文言》：「元者，生物之始。天地之德，莫先於此，故於時為春，於人則為仁，而眾善之長也。亨者，生物之通，物至於此，莫不嘉美，故於時為夏，於人則為禮，而眾美之會也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時為秋，於人則為義，而得其分之和。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故於時為冬，於人則為智，而為眾事之幹。幹，木之身，而枝葉所依以立者也。」語出（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 306-307。

³⁸⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 181。

度，三十日有奇移一宮，三百六十五日四分日之一，一周天謂之一年。土星與恆星接，其行微遲，二十八日不及恆星一度，二十八月移一宮，二十八年一周天。宗動天為乾之上爻。恆星天為乾之中爻，土星天為乾之末爻，此三重天合而為乾，而總名曰天行健。³⁸⁶

王祖將宗動天、恆星天、土星天三重天，分別配合〈乾〉卦之上、中、下三爻，藉以說明「天行健」之義。宗動天位居最高，體至清而行最速，然其度數不可直接觀測，故須以恆星天之運行作為度量依據。恆星天隨宗動天而動，一日繞地一周而過一度，三十日有奇移一宮，三百六十五日又四分之一日，一周天而成一年。土星天與恆星天相接，其行較遲，二十八日不及恆星一度，二十八月移一宮，二十八年一周天。由此可知，王祖並非單純描述星體層級，而是藉宗動天、恆星天與土星天之高下遲速，說明〈乾〉道健運不息如何落實為天體運行與曆法度數，進而彰顯「變易之易」中氣行不息、變而有常之義。

（2）九重天運行——氣盈、朔虛、閏月之所由

九重天之序有條理可循。前文已述，王祖以宗動天、恆星天與土星天三重合為〈乾〉，總名曰「天行健」；其下諸天則依氣之清濁、高下與遲速，而各有其運行之度。第六重木星天，運行十二年一周天；第五重火星天，二年一周天；第四重日輪天，每日遲於恆星天一度，一年三百六十五日又四分之一日，與恆星天復會於原度，調之一歲；第三重金星天，其行與日度略同，然順逆不齊，先日而出曰「啟明」，後日而現曰「長庚」。³⁸⁷第二重水星天，其行與日輪、金星略同。第一重月輪天，為水精天，卦象為〈坎〉。一日不及日輪天十二度又十九分之七度，約二十九日半與日輪復會，故為朔望盈虧之所由。

所謂「朔」，乃指月輪與日輪會合，而月光不見之時；以現代天文語言而言，即月球位於太陽與地球之間，月球受光面背向地球，故地上不可見月，曆法上稱為「朔日」，即陰曆初一。所謂「望」，則指月輪與日輪相對，月光圓滿之時；以現代天文語言而言，即地球位於太陽與月球之間，月球受光面朝向地球，故地上可見滿月，曆法上稱為「望日」，約為陰曆十五或十六。由朔至望，

³⁸⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 65-66。

³⁸⁷《詩經·小雅》〈谷風之什·大東〉：「東有啟明，西有長庚，有捄天畢，載施之行。」釋曰：「啟明：星名，先日而出；長庚：亦星名，後日出而出，與啟明為一星，於晨曰啟明，開啟光明；於暮曰長庚，繼日之長。」語出裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 520。

月光漸盈；由望至朔，月光漸虧，此即月輪盈虧之象。

由於月輪約二十九日半為一朔望，而日輪則以三百六十五日又四分之一日為一歲，日月運行之度數並不完全相齊。若以古曆法三百六十日為一歲之常數而言，一歲實有三百六十五日又四分之一日，多出之數可謂「氣盈」；十二朔望月約三百五十四日，較三百六十日不足之數可謂「朔虛」。氣盈與朔虛相合，一歲之中遂形成陰曆月數與陽曆歲周約十一日之差。積累數年，則月數與節氣漸失其序，寒暑歲時亦易錯位，故須設置閏月以調之，使月數與歲時相符，陰陽各得其序。

由是觀之，閏月不僅是曆法安排之權宜，更是宗動天氣行遲速、日月行度不齊、陰陽消息互為消長之自然法則在人間曆度中的具體呈現。九重天之運行，正是「變易之易」之天體觀展現：一氣流行而不息，陰陽往復而相生，星辰運轉以成曆度，寒暑遞嬗而定歲時。其理根於無極理天之至靜不動，其用則藉太極氣天之宗動流行而展開，並由〈乾〉道「天行健」推演為九重天之運行秩序。是以理寓於氣，氣彰其理，終使曆法之成與歲時之序皆得以有本有源。而朔望盈虧、氣盈朔虛與置閏之法，亦顯示天體之運行雖無一日不變，卻又周而復始、生生不息。

3.變易之易於人道之啟示：賢關修持與治世之道

王祖於〈中庸解〉云：「天賦之命，本然之性，堯、舜不異眾人。此未生之前得之理天者，此亦曰：『天命之謂性』。」³⁸⁸此「天賦之命、本然之性」本根源於老中，人人皆同。然而，人降生之時，太極之氣由口鼻而入，便因此具足「氣數之命」與「氣質之性」。所謂「氣數之命」，即指太極之氣停留於肉體之時間期限，故曰「一口氣不來便是隔世」；所謂「氣質之性」，則是指人生而稟氣有異，故性情各殊，有人聰慧通達、有人愚鈍閉塞，此皆因人由所感之「氣」使然。故王祖云：

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

³⁸⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·中庸解》，頁99。

同，度度之宿性各異。人物皆稟此而生，生時不同，宿度迥異。故物類有貴賤大小，人生有壽夭窮通、智愚賢否，亦氣使之然也。³⁸⁹

太極元氣一分为陰陽兩儀，推展為四時、八節、二十四氣、七十二候循環不息，此皆是變易之易——氣天「天氣」的變化所使然。故所謂的「氣候」，即指二十四節氣與七十二候所產生的規律變化而言。「二十四節氣」之名稱，源於天氣因時間轉換而產生的自然現象（見上圖 3-10 之圖示）；而七十二候則是依天氣與時序所產生萬物轉化之行為表徵，如「立春」之節氣，會有「東風解凍、蟄蟲始振、魚陟負冰」等動植物的行為轉變（見上圖 3-11 之圖示），此即是王祖所云「候候之氣味不同」之原因。而就「度度之宿性各異」而言，王祖云：

二十八宿，附天而動，其人降生受命之時，正當某宿某度之氣，適值其會而入之，則其人之性各肖其宿之性。宿有吉凶，故人有善惡。其命則參之春秋寒暑、晦朔弦望、日時干支之生剋制化，而氣質之性所以萬有不齊也，此降生而後得之氣天者也。³⁹⁰

人之性情與其出生之時，受到當時所在星宿度數所感，因而稟具不同星宿之氣性，而直接影響此人之性格與氣質，星宿本身即有「吉」與「凶」之屬性，故於吉宿之時出生之人，性情偏善順；反之，則性情偏剛烈、乖戾。除此之外，人出生之時的季節、時令、月相、及八字等因素，亦會相互產生生剋制化，而影響人命運之吉凶，此皆是太極氣天之「變易之易」在入道之投射。

此一「變易」，使人生而有異，造就人生來即有不同之性情，行為處事亦各有異。然而，稟此「變易之易」之性命，並非天賦之命及本然之性，成為聖賢仙佛設教之所由，故就「變易之易」於入道之啟示，可分為以下二點分而述之。

（1）修持——達於賢關，丹士逆還

王祖於〈三教圓通〉云：

人心，氣也，上應宗動天，此變而有常之天也。造此者，謂之賢關。³⁹¹

³⁸⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 116。

³⁹⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·中庸解》，頁 97。

³⁹¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·論心》，頁 8。

「人心」與「氣」有著本質上的關聯，因人之「氣」本上應於「宗動天」，宗動天以「氣」為體而運行，呈現變化流行之特質，然其運行雖變卻不失其常道，故曰「變而有常」。人心既上應宗動天，本亦應隨境應物而不失其中正，然而，人降生於後天，六根接觸六塵而生六識，³⁹²又因出生之時，受氣天星宿度數所感，又受氣稟物欲與境緣牽引，人心之變遂易失其常道，流於偏差，此即「氣質之性」遮蔽「本然之性」之結果，此亦是修持必須從克化氣質之偏、收攝人心之妄，使其復歸中和常道入手的原因。因此，「變易之易」在人道之啟示，王祖於〈一貫探原〉云：

知元氣通太極氣天，則掃心飛相，調息綿綿，可入賢關。³⁹³

在修持入賢關之道層面，王祖指出，唯有「知元氣通太極氣天」，方能返歸常道，因此王祖告誡要掃三心³⁹⁴飛四相，³⁹⁵去除執著與妄想，使人心之氣與太極氣天相契，復歸變而有常之理，方能應萬變而不失其中道。

而就「丹士逆還」之法，亦本於洛書之「變易之易」，王祖云：

丹士逆還之法，本於《洛書》。七返九還，用金火也；取坎填離，運子午也。涵養本原，守元氣也；脫胎神化，還元氣也。守元氣者，盡人也；還元氣者，合天也。此金丹二乘之法也。³⁹⁶

王祖於此指出，丹士逆還之法並非外求異術，而是本於《洛書》後天氣化運行之理。《洛書》重在說明太極氣天中陰陽二氣往復循環、升降流行與五行制化之法則；而「丹士逆還」則可理解為以人身為小宇宙，對應氣天大宇宙，藉由調攝身中之氣，使後天分化流行之氣，逆返於先天本源。

³⁹² 六識：梵語，十八界中之六識界。指眼、耳、鼻、舌、身、意等六種認識作用。即以眼、耳、鼻、舌、身、意等六根為依，對色、聲、香、味、觸、法等六境，產生見、聞、嗅、味、觸、知等了別作用之眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等。參《佛光大辭典》，收錄於「佛光山全球資訊網站」，2025年8月31日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。

³⁹³ （清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁116。

³⁹⁴ 「三心者」，過去心，現在心，未來心。語出（姚秦）天竺三藏鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」2025年8月29日，取自：CBETA 2025.R2, T08, no. 235, p. 751b27-28。

³⁹⁵ 「四相者，一我相，二人相，三眾生相，四壽命相。」語出（宋）行霆解《圓覺經類解》卷4，2025年8月29日，取自：CBETA 2025.R2, X10, no. 252, p. 217a18-19 // R15, p. 888a1-2 // Z1:15, p. 444c1-2。

³⁹⁶ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁225。

其中「七返九還，用金火也」，可就《洛書》金火之數與生數、成數之關係加以理解。就河洛象數而言，一、二、三、四、五為生數，象徵氣機之初發，視為先天之體；六、七、八、九、十為成數，乃生數得中五而成，象徵後天之用。故成數雖為後天發用之象，然其根源仍本於生數；若反其所加之中五，則可由成數復歸於生數。就此而言，七為火之成數，反其五則為二；二為火之生數。九為金之成數，反其五則為四；四為金之生數。故「七返九還」並非僅指七、九二數之方位移換，而是說明後天成數之用，反其五而復歸先天生數之體。

由此觀之，前文所論《洛書》金火易位，乃說明先天之體進入後天之用時，金火二氣經由方位重組而形成制化流行之秩序；而此處「七返九還」則反向說明修煉者依《洛書》金火成數之理，由後天成數之用，逆返於先天生數之體。換言之，順行則由生數得五而成後天之用；逆修則由成數反五而復其先天之生。故「七返九還，用金火也」所揭示者，正是丹士逆還之法中由後天返先天、由用返體、由氣返理之修煉義。

進一步言之，金主收斂，火主發用；金火若失其調和，則氣機或偏於燥烈，或偏於凝滯。丹士逆還之法即在於藉金火相濟，使火不至於亢盛，金不至於滯塞，從而達到「扶生抑殺」、調和氣機之效。此與前文王祖所言「金火易位，一則寄體而生，一則扶生抑殺」相互呼應。由此可知，《洛書》金火互易是後天氣化得以圓通無礙之理；而「七返九還」則是修煉者依此金火制化之理，反求諸身，使後天成數之用復歸先天生數之體。

若就卦象而言，此即王祖所謂「取坎填離，運子午也」。子為北方，屬〈坎〉；午為南方，屬〈離〉。〈坎〉中藏一陽，〈離〉中含一陰；「取坎填離」乃藉坎離水火之象，說明修煉者收攝身心、調和氣息，使後天心氣之偏得以復歸中和。此處所論不宜理解為外在形跡之操作，而應視為借《洛書》金火、坎離之象，說明由氣返理、由用返體之修持進路。

然而，此「丹士逆還」之法雖能作為由後天返先天、由氣返理之漸修路徑，仍屬氣天「變易之易」中的修持工夫。其重點在於調攝氣機、涵養心性、復歸中和，故可達於「賢關」之境；然若就一貫道白陽頓法而言，返本歸根之關鍵仍在於天命明師一指，開啟玄關妙竅。由此可知，丹士逆還雖為後天返先天之重要工夫，然在一貫道義理脈絡中，仍須與明師一指之「先得後修」加以

區分。

（2）外治——審時知性，治世安邦

《易緯乾鑿度》中，就「變易」之論述曰：

變易也者，其氣也。天地不變，不能通氣。五行迭終，四時更廢。君臣取象，變節相和，能消者息，必專者敗。君臣不變，不能成朝。紂行酷虐，天地反。文王下呂，九尾見。夫婦不變，不能成家。妲己擅寵，殷以之破。大任順季，享國七百。此其變易也。³⁹⁷

《易緯乾鑿度》所論之「變易」，其根源在於《河圖》陰陽二氣之升降順逆，變易而為《洛書》之兩儀生四象、五行之生剋制化之理。若無《洛書》之變易，則天地之氣無法貫通，亦無法完成「一本散萬殊」之過程。故《易經乾鑿度》云：「天地不變，不能通氣，五行迭終，四時更廢。」此即指出天地之「變易」乃是宇宙與氣運滿行之根本。

然而在《易緯乾鑿度》之要旨裡，不僅止於「宇宙論」之自然法則，其深意更在闡發「變易」在人道中的啟示，而治世安邦之道，亦當依於「變易」之理，如「君臣取象，變節相和」，意謂君臣關係，必隨時勢與政務之需要加以調整施政之節度，方能與天地四時相和。「能消者息，必專者敗」，則進一步說明，君王在執政上若能順勢知進退，則能長保安泰；若專制獨斷必招致滅亡。書中舉周文王與商紂王為例：紂王因暴虐無道，違逆天理，終被周武王所伐，商祚隕滅；文王則因順天應時，修德行仁，故有「文王下呂，九尾見」³⁹⁸之祥瑞徵兆。

就夫婦之道亦然，必依理而行，隨境變通，方能長保和合。如商紂王因寵溺妲己，惑亂朝政而喪德敗國；周文王之母大任柔順守道，輔佐家國，使周室基業綿延七百年。由此可知，《易緯乾鑿度》所論之「變易」，既就太極氣天宗動之氣之自然法則而論，亦就人道修身及治世安邦之道而論，涵蓋天道與人道

³⁹⁷（漢）鄭玄注：《易緯是類謀外四種·易緯乾鑿度卷上》，頁2。

³⁹⁸「文王下呂」：指周文王前往呂地拜訪姜太公。「九尾見」：指周文王在呂地見到九尾狐，此乃祥瑞之兆，象徵多子多孫，周朝的繁榮昌盛。「九尾狐」自先秦至兩漢發展以來，成為擁有極致權利的象徵，「九」代表子孫繁茂的象徵；「尾」則代表後代、後世之意。參莊智翔：〈九尾狐形象轉變之探討〉，《東華中國文學研究》，第11期（2012年12月），頁29。

之法則。

王祖於〈一貫探原〉中亦指出西周的「井田制度」亦本於《洛書》之「變易」之道：

洛書九宮，即古之井田法也。四正，四隅，八家皆私，百畝也。故其中為公田，五黃居中而為主也。分田制祿，井田法也。建邦設都，則為九州。代天理物，則為九疇。司馬招討，行則為陣，住則為營；天時地利，奇正變化，莫非此也。³⁹⁹

《洛書》之九宮，本是陰陽二氣升降錯綜而形成的數理方格之象，九宮之數，以中央之「五」為樞紐，四正與四隅環繞而成八方，其內蘊陰陽升降、五行生剋、氣機流行之序。古人觀此象，認為天道運行必有「中樞」與「四正、四隅」之分布，於是模擬天道秩序，推演為社會制度而成井田之法。此後更推展於建邦設都、分九州制九疇，以及軍事布陣，無一不本於「變易」之理。

綜上所論，氣天之宗動流行，其根源在於「變易之易」所彰顯的陰陽二氣之升降往復。從《洛書》九宮之數所顯現五行互易的秩序，推展成為歲時節序之運行規律；再從先天〈乾〉道變化成為後天〈離〉火的實際運行，繼而統攝九重天的層次與運作，而形成氣盈、朔虛與閏月之交替，確立曆法制度之依據。而人處於太極氣天之中，其氣性受星宿度數、陰陽五行、晦朔弦望之感而各異，因而形成性情差別與命運殊途。故「變易之易」不僅揭示宇宙運行之規律，更啟示人道修持與治世安邦之理。

由是觀之，「氣天之宗動流行」正是貫通天道、易理與人道的中樞所在，故《周易·繫辭》曰：「參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文。」⁴⁰⁰於天道，顯示氣數之運行與歲時之節律；於易理，彰顯陰陽消長與變易不息之變而有常；於人道，則引導人歸本返原、修持性命，並以九宮井田之法推演治世安邦之道。是故，宗動天不僅為氣天之樞紐，亦為理氣相契、性命合修的核心，其體現無極至理，為大用所在。

三、象天之形色質變：由交易之易與八卦之象數探析

³⁹⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁224。

⁴⁰⁰（宋）朱熹著：《周易本義》，頁520。

王祖以《河圖》之圖式變化，說明無極理天之「不易」，此為萬理之所歸，亦為天道恆常不變之本體；再以《洛書》數理之運行，揭示太極氣天之「變易」，顯示陰陽遞嬗、四時代謝之氣化流行；至於皇極象天，王祖又稱之為兩儀天、七政天，則藉八卦象數以彰顯「交易」，即日月交易、天氣交地之理，以說明天地萬物生成之序。由此可見，自理天而貫乎氣天，再由氣天而落實至象天，三者相即相成，構成宇宙秩序與萬物生成之完整體系。故王祖云：「交易之象，本於變易之氣；變易之氣，本於無極不易之理。」⁴⁰¹

就《易》之義理而言，「交易」乃卦象生成之根本依據，卦象並非純屬抽象數理之推演，而是伏羲聖皇仰觀日月星辰之運行，俯察萬物雌雄之理，因而取象以立卦，寓義於爻。正如王祖之所言：「伏羲畫卦，現七政天，懸象著明，自氣入象之一貫，此得之仰觀者也，又有自俯察而得者。」⁴⁰²又云：「七政天之日月，交易之易也，乃卦象之所從出，象學也。」⁴⁰³從天地交感，萬物得以生成；而日月盈虧之變，使人類得以體察時間之節律，進而建立曆法與名教制度，「交易之易」不僅彰顯自然生生不息之道，更以「理」作為根源與依歸，使制度有其依據，成為人倫秩序與名教建構之本原。

以下將從「交易之易」探究天地交感與質象之成；繼而透過卦象錯綜之變化，闡釋天地交易及萬物生成之秩序；最終說明古人如何「皇極」之道調理「象天」萬物，以成就至善之境。

（一）交易之易：天地交感與質象之成

王祖云：「何謂交易？日月為易是也。」⁴⁰⁴又曰：「天氣交地，而萬物生。萬物之雌雄亦如天地，故有形可見，為交易之易。」⁴⁰⁵由此可知，「交易之易」乃就天地陰陽相交、日月往來互用而言。陽德為日、陰形為月，⁴⁰⁶陽象徵日與天、陰象徵月與地，陰陽二氣升降而循環往復，日月交替運行、天地相感相成，遂使萬物由氣化而成形、由無形而顯為有象。故「交易」之核心，正在於

⁴⁰¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 235。

⁴⁰²（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 197。

⁴⁰³（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 189。

⁴⁰⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 157。

⁴⁰⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 204。

⁴⁰⁶王祖曰：「陽德為日，故日生於東；陰形為月，故月生於西。」語出（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 218。

天地交感、陰陽互動而成就質象世界。以下分二部分說明。天地交感正是「交易」之核心意義，以下分二部分說明。

1.陰陽升降：天地交感化五行之成

王祖於〈三易探原〉云：

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。⁴⁰⁷

王祖此段首先說明天地判分之理。太極之氣既分陰陽，陽氣清輕而上升，故成為天；陰氣重濁而下凝，故成為地。天包覆於外，載日月星宿而運行不息，顯示氣機流行之「動」；地居於中，承載山川草木、飛潛動植而厚重不遷，顯示形質凝定之「靜」。由此可知，天地之形成，乃由太極陰陽二氣清濁升降而成：清者上升為天，濁者下降為地；天以運行為用，地以承載為體，二者相對而相成，奠定萬物生成之基本結構。王祖又云：

天以氣生萬物，氣以升降分陰陽。升則向暖，降則向寒。初升而溫則為春，升極而熱則為夏，初降而涼則為秋，降極而寒則為冬。春夏秋冬，交宮過度，四隅之間，為之四季。地以土載萬物，以南北分陰陽。南方多暖，北方多寒，東方多溫，西方多涼。四隅同天之四季。寒則屬水，熱則屬火，溫則屬木，涼則屬金，而四季之間氣屬土。⁴⁰⁸

王祖進一步指出，天以氣生萬物，而氣之升降又形成四時寒暑之變。氣初升而溫，故為春；升至極處而熱，故為夏；氣初降而涼，故為秋；降至極處而寒，故為冬。四時交替之間，又形成四季之氣。此一升降變化，說明天地萬物並非靜止不變，而是在陰陽二氣往來運行中，呈現春生、夏長、秋收、冬藏之節序。就地之方位而言，王祖又以南北東西分判陰陽寒暖：南方多暖而屬火，北方多寒而屬水，東方多溫而屬木，西方多涼而屬金；四季之間則氣歸於土，以為中和承載之本。由此可見，五行並非孤立存在，而是由陰陽升降、四時寒暑與方位氣候相互配合而成。水、火、木、金分居四方，土居中央而貫通四時，

⁴⁰⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁157。

⁴⁰⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁157。

遂形成天地氣化成物之基本秩序。

綜合而言，天地萬物之生成，乃由無極理天至靜不動之理，感而遂通為太極陰陽二氣；陰陽二氣又因清濁升降、寒暑往來而形成天地、四時與五行之序。天清地濁、日月星辰、山川草木，皆是在此氣化流行中逐漸具形而顯於質象。故由「理」而「氣」、由「氣」而「象」之開展，正可說明王祖所謂「交易之易」的意義：天地交感，陰陽互動，五行分位，萬物因而化生而成。（見下表 3-4）

表 3-4：《河圖》地盤之成：陰陽二氣升降形成四時五行之變化表

方位	陰陽二氣運行	四時	氣候	五行	特性
東	陽氣初升	春	多溫	木	向暖，萌動生發
南	陽氣升極	夏	多暖	火	炎盛、茂長
西	陰氣初降	秋	多涼	金	收斂、成就
北	陰氣降極	冬	多寒	水	閉藏、靜息
中	元氣本體	統攝四方	調和四時	土	調和、中道

2. 五行氣化與萬類質象之成

五行氣化而生天地萬類，然而天地之間，萬物雖繁，其生成不外乎「動」與「靜」兩類。故王祖云：

天地間雖物有萬殊，推其原本不過「動」、「靜」兩事。本乎天者親上，動物有靈，神繫於天，其根在上。……本乎地者親下，靜物無知，氣通於地，其根在下。本天者，神、氣、象三合而有生。本地者，惟氣與象二合而有生，此陽奇陰偶之數也。⁴⁰⁹

天地萬類生成之理，「本乎地者」因其氣通於地，故其性自然趨於向下，其根亦往地下生長，如同「植物」之根自然向下而生，其「生」只須有「氣」與「象」二者即可相合而生，因此屬於「陰偶」之數；「動物」則不同，動物除須具足「氣」與「象」之外，尚須具備來自「天」之靈性，故必須具足「神、氣、象」三者方能合而有生，因此屬陽奇之數。然而，無論是動物或植物，皆由五行之氣生化而來，皆具備五行之特質。以下就靜物與動物之形成及其不同

⁴⁰⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 56-57。

分而論之。

（1）本乎地之靜——植物之由來

王祖於〈三易探原〉云：

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，以生長為動，以不能自動為靜。山產五金草木，為靜中之靜，以象地之骨；水生於山而潤草木，為靜中之動，以象地之血。⁴¹⁰

天地之生成本是陰陽二氣交感，陽氣清輕上升而為天，陰氣重濁下降而為地，大地雖以五行之質承載及長養萬物，但仍須有天氣之相互配合，方能萌生與滋養萬物，可見天道與地道乃各司其職，天地合德方能長養萬物。就大地之「靜」而言，「質濁屬靜」乃大地本質之特徵，相較於天空清明流動之氣，地之形質濁厚，故屬於「靜」的範疇。然此「靜」並非全然無為，而是孕育萬物之潛在條件，因植物之根必須深植於地，以地之五質為依託，方能生長而動。因此，樹木之向上生長及向下扎根皆屬「動」，但因其無法離地而自生，故依然歸屬於「靜」，由此可見，靜中涵藏生機之動，動亦不離大地之靜。

進一步就地之質而言，山中蘊藏五金樹木等，堅固不移，是為「靜中之靜」，象徵大地之骨骼與基體；水亦由山所生，可滋潤草木，因其流動不息，故屬「靜中之動」，象徵大地之血脈。故就大地之動靜而言，並非單純靜止不動，而是靜中有動、動中有靜，此即天地交感，動靜互依，萬物生成不息之道。

而植物由大地所生，故植物之形、色、味、形皆與五行之氣相感通。植物中可供人食用之作物者稱之為「穀」⁴¹¹，主要形態可分為五大類，謂之「五穀」：根、穗、角、蔓、懸。⁴¹²這些植物如《家鄉信書》皇中所告誡：「饑食松柏珍饈咽，渴飲清泉甘露甜。」⁴¹³皆是上天為長養人類生存所生。故王祖云：

⁴¹⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁160。

⁴¹¹「穀」乃糧食作物之總稱，如「百穀」、「五穀」。參「教育部重編國語辭典修訂本」，2025年9月6日，取自：<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=4192&word=%3D%E7%A9%80>。

⁴¹²五穀：根、穗、角、蔓、懸。所謂「根」，指以根為主食之食物，如薯、芋、蘿蔔等；「穗」指以穗實為主之穀類，如稻、麥等；「角」指莢角類，如豆科植物；「蔓」指藤蔓植物，如瓜、豆藤等；「懸」指果實懸掛之植物，如桃、棗、棗、葡萄等。

⁴¹³明明上帝：《白陽經藏——皇中慈訓1》（中國大陸時期），頁20。

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，人食之則入肝膽之經而生筋。色黃，味甘形圓者，本四季之土氣而生，人食之入脾胃二經生肉。色赤，味苦形尖者，本夏之火氣而生，人食之入心經小腸經而生血。色白，味辛形短者，本秋之金氣而生，入肺經大腸經而生氣。色黑，味鹹形曲者，本冬之水氣而生，入腎經膀胱經而生骨。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。⁴¹⁴

王祖此段乃以五行之氣說明植物成形與人體受養之關係。其所謂「五穀」，先以「根、穗、角、蔓、懸」概括植物可供人食用之不同形態；繼而再從根、葉、花、實、枝幹等部位，說明植物之色、味、形與五行之氣相互配合。依王祖之說，稟春木之氣而生者，色青、味酸、形直而長，食之入肝、膽之經而生筋；稟夏火之氣而生者，色赤、味苦、形尖，食之入心、小腸之經而生血；稟四季土氣而生者，色黃、味甘、形圓，食之入脾、胃之經而生肉；稟秋金之氣而生者，色白、味辛、形短，食之入肺、大腸之經而生氣；稟冬水之氣而生者，色黑、味鹹、形曲，食之入腎、膀胱之經而生骨。由此可見，王祖並非僅從植物外形論五穀，而是藉由色、味、形、時令、五行與臟腑經絡之相互對應，說明天地之氣如何貫通於植物生長與人體生命之養成。（整合見下表 3-5）。

表 3-5：五穀之色、味、形態與四時、五行及臟腑經絡對應表

五穀形態	色	味	形	四時、五行	臟腑經絡
根 穗 角 蔓 懸	青	酸	直而長	依春之木氣而生	肝、膽之經生筋
	黃	甘	圓	四季之土氣而生	脾、胃之經生肉
	赤	苦	尖	依夏之火氣而生	心、小腸之經生血
	白	辛	短	依秋之金氣而生	肺、大腸之經生氣
	黑	鹹	曲	依冬之水氣而生	腎、膀胱之經生骨

總結而言，植物雖屬靜物，乃是「氣質合而有生，無神故無知」，然其生成與功用，仍內含五行之理氣，並與人體臟腑筋骨血氣相互感應。由此觀之，萬物雖多樣，皆不外乎五行；五行雖繁，皆不離陰陽；陰陽之本在於太極，而太

⁴¹⁴ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 160-161。

極復本於無極，由五穀之生亦可見天地理氣之全體，亦顯示人與自然同源一貫之哲理。

（2）本乎天之動——動物之由來

王祖於〈三易探原〉就陰陽五行之氣生動物五蟲⁴¹⁵之由來說明曰：

陰陽五行之氣生萬物，其成形之大者有五，曰：羽、毛、鱗、甲、倮。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，為倮蟲。不恃羽毛鱗甲，被以衣冠居以宮室，以四靈為畜者，其族亦三百六十，而聖人為之長。⁴¹⁶

在王祖的宇宙生成論中，動物與植物不同之處，在於植物「以氣質合而有生」，而動物則須「神、氣、質」三者合而有生。所謂「神」，可理解為動物得以靈動知覺之根源；「氣」則指其所稟受之陰陽五行之氣；「質」則為其具體成形之形態層面。若置於理、氣、象三天架構中觀之，「神」可上通於性命靈明之本源，「氣」為陰陽五行之分化流行，「質」則屬有形有象之成物層面。故動物之所以異於植物，正在於其不僅有氣質成形，更有神之靈動，故王祖云：「動物有靈，神繫於天，其根在上。」由此可知，王祖論動物之生，首先強調其具有靈動知覺之「神」，而此「神」上繫於天；然動物雖同具靈性，其所稟受之氣則有金、木、水、火、土之差異，故呈現不同形態與族類。王祖即以「五蟲」加以歸納，並以「化生之類」為餘氣，合之為六。王祖於〈大學解〉中又依五蟲（五族）之性質與德性象徵加以說明：

⁴¹⁵ 「蟲」乃古代對動物之通稱，不僅限於現代意義上的昆蟲。「五蟲」代表古人對動物之分類的五種基本族群或類別，合稱為「五族」以說明動物的多樣性與廣泛性。參「教育部重編國語辭典修訂本」，2025年9月7日，取自：<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=159615&word=%E4%BA%94%E8%9F%B2#searchL>。

⁴¹⁶ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁157-158。

- A. 稟金氣而生之「甲族」，王祖曰：「甲族屬金，稟秋分之氣而生，氣雖下降而未深，故半水半陸，金性堅，故甲掛於外。金主肺，肺主氣，故龜調息而不食，氣能通，故龜能前知。金主義，故龜以吉凶告人，而知趨避。」⁴¹⁷
- B. 稟木氣而生之「毛族」，王祖云：「毛族屬木，稟春分之氣而生，陽氣初出，卦名〈大壯〉，故駝騾象馬之類，多力而代人服勞，以草為食，故其毛類草，木性仁，故牛馬之類，不食生靈。其族三百六十，而麒麟為之長。」⁴¹⁸
- C. 稟水氣而生之「鱗族」，王祖曰：「鱗族屬水，稟冬至之氣而生，水性潤下，故潛而在淵，水主智，故神龍變化，天淵兩在，水化氣則為雲，雲成雨則為水，成雲則自地而至天，成雨則自天而至地。水善利萬物而不爭，避高趨下，盈科而行，五色皆合，方圓皆可，此水之所以居五行之先也。」⁴¹⁹
- D. 稟火氣而生之「羽族」，王祖曰：「羽族屬火，稟夏至之氣而生，火性炎上，故能飛。火主文明，故羽毛鮮艷。火主禮，故鴛鴦不亂配，知男女之禮；雁飛不亂行，知少長之禮。」⁴²⁰
- E. 稟土之中氣而生之「倮族」，王祖曰：「倮族屬土，稟中氣而生，故四端具備，五德兼全，不恃羽毛鱗甲，而居以宮室，服以衣冠，法天象地，以五穀為食，以四靈為畜，行不獨行，知必周知，三綱五常，九族十義，居三才之中，為萬物之靈，聖賢仙佛由此修，道德文章從此出，制禮作樂，別於禽獸，治曆明時，法乎天地。」⁴²¹

綜合上述五族之說，王祖乃以金、木、水、火、土五行之氣，分別說明甲、毛、鱗、羽、倮五族之成形與德性象徵。甲族取金之堅與義，毛族取木之仁與生，鱗族取水之智與變化，羽族取火之禮與文明，倮族則稟土之中氣而兼五行之全，故能具備四端五德，成為萬物之靈。此一分類不只是自然物類的排列，更是王祖以氣化生成說明生命差異、並以德性象徵闡明人禽之別的重要論述。

綜上所論，動物之生乃由「神、氣、質」三者結合而成。「神本一致」說明

⁴¹⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 60。

⁴¹⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 59。

⁴¹⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 59-60。

⁴²⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 59。

⁴²¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 61。

動物在靈動知覺之根源上同受於天；「氣有萬殊」則說明其因所稟五行之氣不同，而呈現不同形態與性質。甲族、毛族、鱗族、羽族分別稟金、木、水、火之氣而生，各有其族類特質與象徵意義；唯有人類，即倮族，稟土之中氣而兼金、木、水、火之全，故能居於萬物之靈的位置。此一分類不僅展現自然界陰陽五行之氣化規律，亦彰顯人在宇宙秩序中的特殊地位。人之所以異於禽獸，正在於其不僅具形體生命，更能開顯倫理秩序、文化制度與修道實踐，故王祖以「聖人為之長」說明人類生命可以由凡入聖、由氣質生命上契性理本源之可能。

因此，所謂「神本一致，氣有萬殊」，正說明生命靈明之本源具有一致性，而萬物形態則因所稟之氣不同而呈現差異。此不僅揭示天地氣化生生不息之理，也顯示人之所以為人的義理意涵：人類兼稟五行之全氣，故能立於天地之間，開展三綱五常、禮樂制度與道德文章，並由修道實踐而上契天命。此即王祖所謂「聖人為倮蟲之長」之義理依據。以下列表說明五行氣化生五族與五行之間的相關性。（見表 3-6）：

表 3-6：五行氣化與五族（五蟲）對應表

五行	金	木	水	火	土
五族	甲蟲	毛蟲	鱗蟲	羽蟲	倮蟲（人）
特質	外剛內柔	外柔內剛	潛而能游	高而能飛	五行之全
數目	360	360	360	360	360
五族之長	龜	麟	龍	鳳	聖人
德性象徵	義	仁	智	禮	仁義禮智信
表徵	龜卜吉凶	麟不傷生	神龍變化	文明禮序	五德兼全
作用	知趨避	聖賢之祥	天淵兩在	有序不亂	修道成聖

（二）交易之易：八卦象數之分析

承前所述，「交易之易」乃本於陰陽升降、天地交感而化生五行，進而生成天地萬類。此一生成之理，亦可由《易》之卦象加以呈現。正如《周易·繫辭上傳》所言：「是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象，四象生八卦。」⁴²²由太

⁴²²（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 522。

極而兩儀，由兩儀而四象，再由四象而八卦，乃是由本體之理逐層開展為陰陽、四象與萬物象類之過程。至八卦形成之時，已可視為進入象天之境。如〈乾〉代表天，⁴²³〈坤〉代表地，〈離〉代表火，〈坎〉代表水，〈艮〉代表山，〈兌〉代表澤，〈巽〉代表風，〈震〉代表雷，其次第關係可見下圖 3-13。

伏羲八卦次序圖								
卦象	☷	☶	☵	☴	☳	☲	☱	☰
八卦	坤（地）	艮（山）	坎（水）	巽（風）	震（雷）	離（火）	兌（澤）	乾（天）
四象	太陰		少陽		少陰		太陽	
兩儀	陰				陽			
太極	太極							

圖 3-13：太極、兩儀、四象與伏羲八卦次序圖

由圖 3-13 可見，伏羲八卦乃由太極而兩儀，由兩儀而四象，再由四象而八卦，呈現陰陽層層分化而開顯萬象之次第。八卦既成，陰陽之氣不僅分判為象，更能相互交感、錯綜變化，故可進一步說明「交易之易」中乾坤交感與日月盈虧之理。以下先就王祖所論〈乾〉、〈坤〉交感之義，說明「交易之易」如何由天地陰陽之交而開展；繼而再由〈坤〉以天交、月與日交之說，探討日月盈虧、畫卦之源及其象數意涵，以進一步闡明「交易之易」之深義。

1. 交易之易：〈乾〉、〈坤〉交感，〈坤〉以天交、月以日交

（1）交易之「源」：〈乾〉、〈坤〉交感成〈離〉、〈坎〉

王祖於〈三易探原〉云：

交易之易，〈乾〉下交〈坤〉，〈坤〉得〈乾〉之中爻，實而成〈坎〉。
 〈坎〉為月，〈坎〉為水，此「天一生水，地六成之」之來源也。生於一成於六者，自天至地，歷空中之真五，而始成也。〈坤〉上交〈乾〉，
 〈乾〉得〈坤〉中爻，虛而成〈離〉，〈離〉為日，〈離〉為火也。〈乾〉

⁴²³ 王祖將「宗動天、恆星天、土星天」三重天與〈乾〉卦連結，〈乾〉之「天行健」推動宗動天、恆星天、七政天之運行，故〈乾之上爻〉宗動天視為太極氣天，乾之中爻恆星天以下視為皇極象天。

爻奇，奇為一，故曰天一生水。〈坤〉爻偶，偶為二，故曰地二生火。

〈離〉日之火，入地為沒，出地為生，至午而成，故曰地生天成。⁴²⁴

「交易之易」的本質，乃是〈乾〉、〈坤〉交感而生〈離〉、〈坎〉，並由陰陽互易衍生出象數運行之規律。就卦象而言，〈乾〉卦純陽（☰）為三個陽爻；〈坤〉卦純陰（☷）為三個陰爻，當〈乾〉下交於〈坤〉時，〈坤〉得〈乾〉之中爻，遂由純陰之〈坤〉轉成中爻為陽之〈坎〉（☵），形成陰中含陽、中實之象，故謂之「虛中有實」。〈坎〉為水、亦為月，故王祖以此說明《河圖》「天一生水，地六成之」之由來。所謂「天一生水」，指水之生機始於一；「地六成之」，則指其形須由地六以成全。

王祖又言「生於一成於六者，自天至地，歷空中之真五，而始成也」，乃是進一步說明《河圖》「天一生水，地六成之」並非只是一與六兩數的配合，而是包含天、地、中三層氣化過程。所謂「天一」，指水之生機始於天；「地六」，指水之成形完成於地；而「空中之真五」，則指天地之間中五之氣的調和作用。換言之，水雖由天一發其生機，卻須下達於地，並經由中五之氣運化調和，方能由無形之生機轉為有形之成物。由此可知，水之生成乃是天氣下降、地氣承受與中氣調和共同作用的結果，此亦顯示「交易之易」並非單純數字相配，而是天地交感、五行氣化而成物之理。

反之，當〈坤〉上交於〈乾〉時，〈乾〉得〈坤〉之中爻，遂由純陽之〈乾〉轉成中爻為陰之〈離〉（☲），形成陽中含陰、中虛之象。〈離〉為火，亦為日，故可與《河圖》「地二生火，天七成之」之義相互參照。王祖云：「〈離〉日之火，入地為沒，出地為生，至午而成，故曰地生天成。」⁴²⁵此即以太陽出沒與日中之象，說明火之生成與運行乃由地生而天成。由此可見，水為天生地成，火為地生天成；〈坎〉、〈離〉之成立，皆出於〈乾〉、〈坤〉二卦之交感互易。王祖即藉此說明《河圖》「天一生水、地六成之；地二生火、天七成之」之理，乃乾坤交感、日月相交與天地相生之化機，此即「交易之易」之本質。

（2）交易之「用」：〈坤〉用先天、〈乾〉用後天

王祖於〈三易探原〉又云

⁴²⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁216-217。

⁴²⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁217。

交易之易，出於上經之〈坤〉。〈坤〉為地。先天之〈坤〉，變為後天之〈坎〉。〈坤〉之用六，用先天之〈坎〉也。〈乾〉用後天，〈坤〉用先天者，陽順陰逆之別也。〈坤〉為地，〈坎〉為月。坤厚載物，地之用也；萬物化光，月之用也。〈坤〉因天交，則發長收藏；月與日交，則晦朔弦望。地月皆因交而易，故曰交易也。⁴²⁶

此段王祖以〈坤〉卦闡明「交易之易」的作用。王祖所謂「先天之〈坤〉，變為後天之〈坎〉」，乃在說明〈坤〉與〈坎〉之間具有先、後天互易之關係。〈坤〉為地，〈坎〉為水、為月；地能厚載萬物，月能因日而顯光，二者皆須藉「交」而成其用。故王祖云：「坤厚載物，地之用也；萬物化光，月之用也。〈坤〉因天交，則發長收藏；月與日交，則晦朔弦望。」由此可知，〈坤〉之作用並非自足獨成，而在於承天之氣、感天之陽，故大地因天交而有發生、長養、收斂、收藏之功；月亦因與日相交，而有晦、朔、弦、望之變化。此即王祖所謂「地月皆因交而易，故曰交易」之義。

所謂「〈乾〉用後天，〈坤〉用先天者，陽順陰逆之別也」，可理解為王祖以陰陽順逆說明乾坤之用。〈乾〉屬陽，其用偏於順行發用，故可由後天運行中顯現，如天行健、日行不息、四時推移；〈坤〉屬陰，其用偏於承載感應，故須回溯先天之本，以受天氣而成其化生之功。王祖所言「〈坤〉之用六，用先天之〈坎〉」，即是以〈坤〉與〈坎〉之先後天互易關係，說明〈坤〉雖為地，卻須藉先天〈坎〉水之義，以成其承載、感應與化生之用。

具體而言，〈坤〉為地，其性主承載，但大地並非自足而能化生萬物，必須因天陽之氣下降交感，方有發生、長養、收斂、收藏之功。故春夏之時，陽氣發動，萬物萌芽生長；秋冬之時，陰氣收斂，萬物歸根閉藏，此即王祖所謂「〈坤〉因天交，則發長收藏」之義。又〈坎〉為月，月本無自明之光，必因與日相交，方呈現晦、朔、弦、望⁴²⁷之變化。由此可知，地之化生須因天交，月

⁴²⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁126-127。

⁴²⁷「晦、朔、弦、望」是指中國古代天文學中用於描述月相之術語，「晦」指農曆月末的最後一日，此時月亮非常暗淡或完全看不見。「朔」指農曆初一，月球位於太陽與地球之間，因此地球上的人看不到月亮，月面全暗，也稱「新月」。「弦」指當月亮被太陽照亮的半面朝向地球時，可看見月亮呈半圓形，又分為上弦月與下弦月，上弦月出現在「朔」之後約七天（約農曆初七、初八），亮面朝右；下弦月出現在「望」之後約七天（農曆廿二、廿三），亮面望左。「望」指農曆十五，地球位於太陽與月球之間，月亮被太陽完全照亮，地球上的人們看到圓月，也稱「滿月」。

之盈虧須因日交，二者皆以「交」而成其變化，故王祖曰：「地月皆因交而易，故曰交易也。」此正說明「交易之易」出於〈坤〉，乃在於陰陽相交、先後天互用，而使天地萬物與日月盈虧得以變化流行。

2. 交易之易：日月盈虧循環反復之道

（1）日月盈虧與卦象反復之理

前述「月」與日交，產生晦、朔、弦、望之月相，而此日月盈虧之變化乃是畫卦之源，亦即「交易之易」在「象天」之展開，王祖於〈大學解〉云：

〈坤〉卦西南得朋，三五而盈，而生〈震〉、〈兌〉、〈乾〉，東北喪朋，三五而闕而生〈巽〉、〈艮〉、〈坤〉。⁴²⁸

於〈三易探原〉又云：

七政象也，日月盈虧，為畫卦之源。如以日月盈虧生卦而論，則西南得朋，自〈震〉而〈兌〉，自〈兌〉而〈乾〉，此陽進之卦也；東北喪朋，自〈巽〉而〈艮〉，自〈艮〉而〈坤〉，此陰退之卦也。卦者挂也，日月懸掛虛空，而生卦也。爻者交也，日月相交，而生爻也。⁴²⁹

在皇極象天之中，七政之運行構成天文觀測與畫卦取象的重要依據。王祖所謂「日月盈虧，為畫卦之源」，即是以月相由晦而朔、由朔而望、由望而晦之循環，說明卦象陰陽消長之由來。其中，王祖特以〈坤〉卦「西南得朋，東北喪朋」加以發揮，將其詮釋為日月盈虧與卦象反復之象數規律。

所謂「西南得朋」，指月光由微而盛、陽氣漸進之過程。故王祖云：「西南得朋，自〈震〉而〈兌〉，自〈兌〉而〈乾〉，此陽進之卦也。」就上半月而言，初三月光初生，王祖以〈震〉（☳）卦之一陽初生象之；初八上弦，月光漸盈，則以〈兌〉（☱）卦二陽漸盛象之；至十五望日，月光圓滿，則以〈乾〉（☰）卦三陽純滿象之。此一由〈震〉而〈兌〉、由〈兌〉而〈乾〉之過程，即為「三五而盈」，象徵月相由朔後漸盈至望月之歷程，故稱「西南得朋」。〈坤〉本象徵地、陰與柔順，「得朋」即表示得陽氣之助，而呈現由陰轉陽、月光漸盈之象。

⁴²⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 70。

⁴²⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 196。

相對而言，「東北喪朋」則指月光由盈轉虧，象徵陽氣漸退、陰氣漸長之過程。故王祖云：「東北喪朋，自〈巽〉而〈艮〉，自〈艮〉而〈坤〉，此陰退之卦也。」就下半月而言，十八日平明，⁴³⁰月光始虧，王祖以〈巽〉(☴)卦一陰下生象之；二十三日下弦，陰多陽少，則以〈艮〉(☶)卦象之；至三十日晦月，月光不現，復歸於〈坤〉(☷)卦純陰之象。此一由〈巽〉而〈艮〉、由〈艮〉而〈坤〉之過程，即為「三五而闕」。所謂「三五而闕」，乃承上半月「三五而盈」而言，指下半月再歷十五日，由望至晦，月光由盈轉虧、由明轉晦之過程。此時月相自望月之後，月光漸退，陽氣漸隱，故稱「東北喪朋」。

由此可知，「三五而盈」與「三五而闕」前後相續，合為一月之盈虧循環。王祖藉由「西南得朋，東北喪朋」說明月相由朔至望、由望至晦之反覆變化，並以〈震〉、〈兌〉、〈乾〉與〈巽〉、〈艮〉、〈坤〉之卦象轉換，呈現日月相交、盈虧反覆與陰陽消長之「交易」義。換言之，「交易之易」不僅是乾坤交感之理，亦可由日月相交、月相盈虧與卦象消長之循環中加以呈現。

(2) 納甲月相與「三五盈闕」之象數推演

王祖於〈三易探原〉中，進一步以「納甲說」⁴³¹配合十天干方位，並結合月亮盈虧之時間次序，說明「三五為盈」與「三五而闕」之理：

三日黃昏，月在庚方，月上日下，交而生光。坤生長子，變而為〈震〉，朔八上弦，月在丁方，陽多陰少，〈震〉變為〈兌〉。望日對照於甲，陰盡陽純，〈兌〉變為〈乾〉。此「三五為盈」也。十八「平明」，月在辛方，陽光漸縮，一陰下生，則父生長女而為〈巽〉，二十三日下弦，月在丙方，陰多陽少，〈巽〉變為〈艮〉。三十日，月在乙方，陽光不現，魂盡魄全，仍還坤體，此「三五而闕」也。⁴³²

首先，就上半月初三日之黃昏，月亮位於庚方，此時「月上日下，交而生光」，

⁴³⁰ 「平明」指天剛亮之時，又曰「平旦」。參「平明」指天剛亮的時候，亦稱平旦。參「教育部重編國語辭典修訂本」，2025年9月10日，取自：<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=25744&q=1&word=%E5%B9%B3%E6%98%8E>。

⁴³¹ 「納甲說」指八卦配十干，舉甲以該十日，謂之納甲。其說創自西漢京房，初不過比附五行，以占說災異，與天象無涉。至東漢魏伯陽（約100—170），以《易》道解釋鼎爐火候，用以聚合鉛汞，製作金丹，乃假月之運行，受日之光，借月相之盈虧，取象於卦畫，用晨昏月出入之方位配十干，證成其日月為《易》之月相納甲說。參林金泉〈《六經天文編》易學天文的納甲說與卦氣說〉，《成大中文學報》，第47期（2014年12月），頁82-83。

⁴³² （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁127-128。

象徵月光初生、陰中陽動之象。王祖以〈坤〉生長子說明其卦象由〈坤〉轉為〈震〉，即一陽初生之象。至初八上弦，月亮移至丁方，月光漸盈，陽多陰少，故〈震〉進而轉為〈兌〉。至十五望日，月亮與太陽相對，月光盈滿，王祖以「陰盡陽純」說明其卦象由〈兌〉轉為〈乾〉。此即「三五為盈」之義，即三五為十五，象徵上半月由朔至望，月相漸盈而至圓滿之歷程。

其次，就下半月而言，十八日平明，月亮位於辛方，月光開始由盈轉虧，故王祖云「陽光漸縮，一陰下生」，並以「父生長女」說明其卦象由〈乾〉轉為〈巽〉。至二十三日下弦，月亮位於丙方，陰多陽少，故〈巽〉變為〈艮〉。至三十日晦月，月亮位於乙方，月光不現，故王祖云「魂盡魄全，仍還坤體」，象徵卦象復歸於〈坤〉。此即「三五而闕」之義，乃指下半月再歷十五日，由望至晦，月光由盈而虧、由明而晦之歷程。前後二段合為三十日，正呈現一月之中月相盈虧、卦象轉換與陰陽消長之完整循環。王祖藉納甲方位與月相推演，揭示月亮盈虧與卦變交替之關係，並以「盈」與「闕」呈現陰陽往復、消長不息的宇宙秩序，其關係可見下圖 3-14。

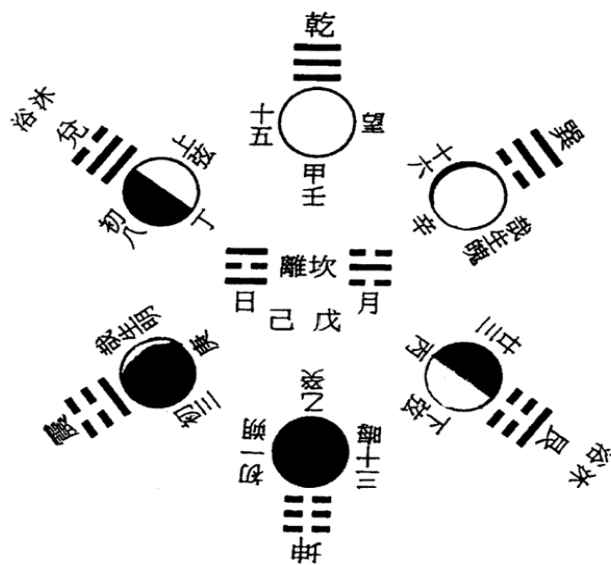


圖 3-14：月相納甲與卦象盈闕圖⁴³³

由上可知，王祖以日月盈虧循環反覆之道闡述「交易之易」，並以「西南得朋，東北喪朋」說明「三五而盈、三五而闕」之理。此一詮釋雖不同於傳統《易》注重〈坤〉卦安貞、順承之義的解釋方向，卻能自成一套以日月盈虧、

⁴³³ 引用林金泉〈《六經天文編》易學天文的納甲說與卦氣說〉，《成大中文學報》，第 47 期，頁 84。

卦象變化與陰陽消長為核心的象數詮釋脈絡。為釐清王祖詮釋之承繼與轉化，以下可進一步參照朱熹對〈坤〉卦「西南得朋，東北喪朋」之說明。

「西南得朋，東北喪朋」出自〈坤〉卦卦辭：「元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷後得，主利。西南得朋，東北喪朋。安貞，吉。」⁴³⁴朱熹於《朱子語類》中解釋曰：

〈乾〉卦「元亨利貞」，便都好；到〈坤〉只一半好。全好，故云「利永貞」；一半好，故云「利牝馬之貞」，即是亦有不利者。只「西南得朋，東北喪朋」，雖伊川亦解做不好。殊不知「西南得朋」乃以類行，豈是不好！至於東北，是〈坤〉卦到西南則好，到東北實是喪朋，亦非是凶。只是自然不容不喪朋，雖然喪朋，卻終有慶耳。⁴³⁵

又云：

喪朋於東北，則必反於西南，是終有慶也。⁴³⁶

朱熹之詮釋，重在說明〈坤〉卦安貞、順承與以類相從之義。〈乾〉之卦辭「元、亨、利、貞」四德全備，純陽之卦，故可謂四德全備之象；而〈坤〉之卦辭雖亦有「元、亨」，然其「利」則限定於「牝馬之貞」，亦即〈坤〉之吉祥，必須在隨順不違、安守其貞的情況下方能成立。故「西南得朋」本是指「以類行」，王祖亦云：「坤生三女，〈巽〉、〈離〉、〈兌〉，皆在西南，亦同類之朋也。」⁴³⁷此即表明西南本是〈坤〉安居之地，在此得朋，乃是順乎其類、安貞吉祥之象。若至東北，則失去同類，故謂之「喪朋」；然此並非凶象，而是陰陽往復之中自然必然的變化。其重點在於「喪朋」並非結局，而是終將反歸本位之過程，故朱熹謂其「終有慶」。因此，「西南得朋，東北喪朋」在王祖所闡述之義理上，不僅是卦位遷移之理，更寓含天地陰陽往復之道，並與「三五而盈、三五而闕」互為表裡，皆在說明盛衰循環與「交易之易」之理。

綜上所論，朱熹重在闡明〈坤〉卦安貞之義，以「得朋」與「喪朋」詮釋陰柔循環，隨順不違之重要性，最終必然回歸「終有慶」的吉象；王祖則藉日月盈虧、陰陽遞嬗，闡發「交易之易」的循環之理，「得朋」與「喪朋」亦是盈

⁴³⁴（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 313。

⁴³⁵（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·易五·坤》，頁 1733。

⁴³⁶（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·易五·坤》，頁 1734。

⁴³⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁 127。

虧往復之必然過程，最終亦回歸〈坤〉之本位，以體現「交易之易」之天理循環。兩者雖異其途，然同歸於表彰陰陽消長、往復循環之天理，既顯示《易》理之深廣，亦彰顯詮釋的多元可能。

3. 交易之易：六十四卦生成之象數秩序

承上所論，在王祖以日月盈虧說明卦象反覆的脈絡中，八卦雖為八象，然其實際運行主要顯現為〈震〉、〈兌〉、〈乾〉與〈巽〉、〈艮〉、〈坤〉六卦。其原因在於〈坎〉為月，〈離〉為日，日月本身即是盈虧交易與卦象生成之根本作用，故不另列於六卦運行之中。王祖說明其義曰：

〈震〉、〈兌〉、〈乾〉、〈巽〉、〈艮〉、〈坤〉，卦止於六，八卦只用六卦也。朝〈屯〉暮〈蒙〉。六十卦為一月之周天。一日一爻，六日一卦，故三百六十日，為六十卦，為一年之周天。八卦只見六卦，六爻即是八爻。六爻即是八爻者，加以〈乾〉爻用九，〈坤〉爻用六也。八卦只見六卦者，三五而盈：〈震〉、〈兌〉、〈乾〉；三五而闕：〈巽〉、〈艮〉、〈坤〉。其間獨少〈坎〉、〈離〉者，月為〈坎〉，日為〈離〉也。二用無爻位，周流行六虛，六卦實八卦也。⁴³⁸

此段之關鍵，在於說明「八卦只見六卦」並非八卦缺少二卦，而是因〈坎〉、〈離〉分別為月、日之象，其作用已貫穿於日月盈虧與陰陽消長之中，故不另以一般卦位呈現。就上半月而言，月相由微而盛，故呈現〈震〉、〈兌〉、〈乾〉之「三五而盈」；就下半月而言，月相由盈轉虧，故呈現〈巽〉、〈艮〉、〈坤〉之「三五而闕」。其間獨少〈坎〉、〈離〉，乃因月即為〈坎〉、日即為〈離〉，二者作為日月交易之根本作用，周流於六卦之中，故王祖云：「二用無爻位，周流行六虛，六卦實八卦也。」

至於「六爻即是八爻」，亦不可僅從爻數表面理解。重卦每卦為六爻，然王祖進一步以〈乾〉爻用九、〈坤〉爻用六說明爻用之變化。換言之，六爻之中雖只見六位，然其運行已兼含〈乾〉、〈坤〉用九、用六之義，並由日月交易之用貫通其中，因此六爻雖為六位，卻能開展出八卦流行之全體作用。

若就卦爻與時間之對應而言，王祖又以「一日一爻，六日一卦」說明卦爻

⁴³⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁128-129。

運行與歲時周天之關係。一卦六爻，故六日成一卦；六十卦共三百六十爻，遂可配合一年三百六十日之周天運行。由此可見，王祖所論六十卦，乃以卦爻之數對應歲時運行之周流，藉此說明日月盈虧、陰陽消長與卦象流行並非各自獨立，而是共同構成象天中循環不息的象數秩序。王祖進一步就八卦推演至六十四卦作說明曰：

卦者掛也，日月懸掛虛空，而生卦也。爻者交也，日與月相交，而生爻也。「卦」字之畫，從二土者，日中納己，坎中納戊。「卦」乃戊、己二土，相合而成也。日何以納己？己即日也。〈坎〉何以納戊？戊即月也。上有八卦，下有八方，以八乘八，而六十四卦全矣。⁴³⁹

王祖論「卦者掛也」，乃由日月懸掛虛空之象說明卦象之所由生；又論「爻者交也」，則由日月相交說明爻象變化之根源。換言之，卦象並非單純抽象符號，而是取法於日月懸象、陰陽相交與天地運行之理。進一步而言，王祖以「日中納己，坎中納戊」說明日月之氣相合於戊、己二土。戊、己居中，具有調和陰陽、貫通四方之義，故「卦」字從二土，正可象徵日月交易、中土相合而成卦之理。就天象而言，上有八卦之象懸於天；就地理而言，下有八方之位定於地。上卦與下卦相重，八卦與八方相乘，遂成六十四卦之完整結構。

關於六十四卦之生成，王祖之說與朱熹《周易本義》所載雖入手角度不同，但皆指向八卦相重、陰陽交錯而成六十四卦之象數秩序。《周易本義》引《說卦傳》與邵雍之說曰：

《說卦傳》曰：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯。數往者順，知來者逆。」邵子曰：「〈乾〉南、〈坤〉北，〈離〉東，〈坎〉西，〈震〉東北，〈兌〉東南，〈巽〉西南，〈艮〉西北。自〈震〉至〈乾〉為順，自〈巽〉至〈坤〉為逆。」後六十四卦方位放此。⁴⁴⁰

此段說明先天八卦之方位與陰陽相配、相錯之理。天地、山澤、雷風、水火彼此相對，形成自然界陰陽對待與互通之秩序；邵雍又以〈震〉至〈乾〉為順、〈巽〉至〈坤〉為逆，建立先天八卦方位之順逆結構，並由此推展六十四卦之方位次序。朱熹又云：

⁴³⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁128-129。

⁴⁴⁰（宋）朱熹著：《周易本義·說卦傳》，頁292。

前〈八卦次序圖〉，即《繫辭傳》所謂「八卦成列」者，此圖即其所謂「因而重之」者也。故下三畫即前圖之八卦，上三畫則各以其序重之，而下卦因亦各衍而為八也。若逐爻漸生，則邵子所謂「八分為十六，十六分為三十二，三十二分為六十四」者，尤見法象自然之妙也。⁴⁴¹

《繫辭下傳》曰：「八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。」⁴⁴²所謂「八卦成列」，即八卦之象已具其位；「因而重之」，則是上下兩卦相重而成重卦。下三畫承襲前圖之八卦，上三畫再依八卦次序分別重疊於下卦之上，於是八卦各衍為八，合成六十四卦。此亦契合邵雍所謂「八分為十六，十六分為三十二，三十二分為六十四」之加一倍法，顯示六十四卦乃由八卦層層分化、相重相錯而成之完整體系。（見圖 3-15）

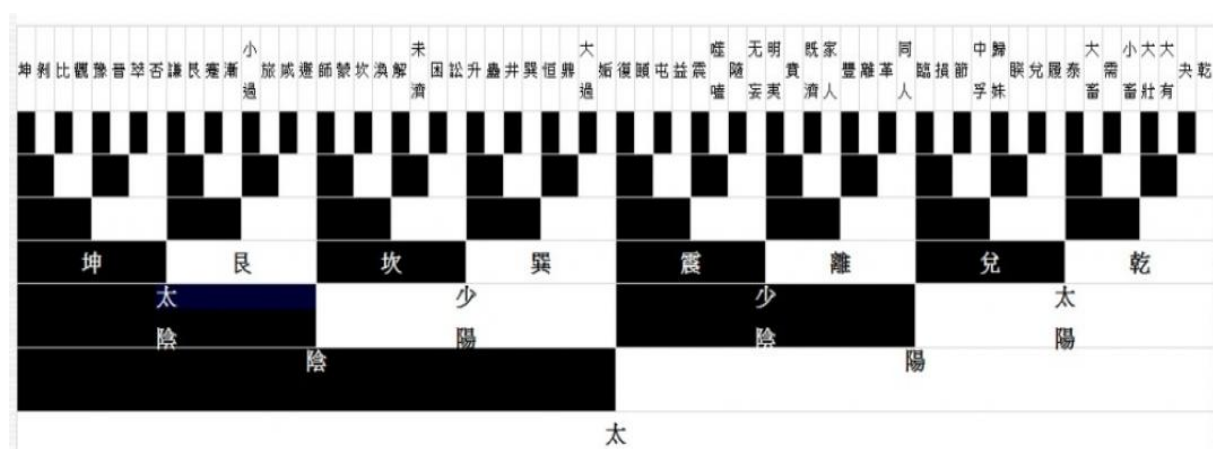


圖 3-15：伏羲六十四卦次序圖⁴⁴³

《說卦傳》所云之「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯」，⁴⁴⁴可視為伏羲先天八卦所呈現之天地自然方位結構，亦即王祖所論「河圖之地盤」之義。邵雍則依先天圖式，以加一倍法推衍，由一而二、二而四、四而八，復由八而十六、三十二，最後延伸至六十四卦。王祖則以「象天」之天象解釋「卦」與「爻」之來源，並結合地盤方位之八卦，以上有八卦、下有八方相乘之義，說明六十四卦之成立。綜合而言，邵雍與王祖雖在詮釋路徑與

⁴⁴¹（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 293。

⁴⁴²（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 526。

⁴⁴³「伏羲六十四卦次序圖」，引用「易學網」，2025 年 9 月 11 日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/5480>。

⁴⁴⁴（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 292。

著力重點上有所不同，然二者皆立基於陰陽交錯、生生不息之原理，從不同層面展現卦爻生成之秩序，顯示先天卦象由天地自然之理推展為完整卦序體系的多重可能性。

綜上所論，王祖以「交易之易」闡明皇極象天中陰陽交感、日月盈虧與卦爻生成之象數秩序。此一秩序雖表現為後天萬象之交易變化，然其所以能循環有序，仍上承太極氣天之氣化流行，並根源於無極理天之不易至理。由此可知，象天並非雜亂無序之現象世界，而是理、氣、象三極一貫之具體展開。然皇極象天之義，並不止於自然萬象與卦爻秩序之生成，更進一步指向後天人間之名教倫理、治世化民與代天理物之實踐。因此，以下即由「皇極」一詞之經典義涵入手，進一步說明王祖如何將皇極納入理、氣、象三層宇宙架構之中，並闡明其「代天理物，至善之所歸」的深義。

（三）皇極象天：代天理物至善之所歸

「皇極」一詞，就字義之解釋，「皇」者，有大、尊、天、君主、君王之意。⁴⁴⁵源自上古以來對天、君王或聖神之尊稱，象徵至高無上的地位。「極」者，《說文解字注》曰：「極，棟也；棟，極也。謂屋至高之處。引伸之義，凡至高至遠皆謂之極。」⁴⁴⁶由此觀之，「皇極」之義，乃表述天地人事之至高中樞與萬物所繫之準則。「皇極」一詞語出《尚書·洪範》：「皇極：皇建其有極。」⁴⁴⁷孔安國（?-?）注曰：「大中之道，大立其有中，謂行九疇之義。」⁴⁴⁸孔穎達進一步釋曰：

皇，大也。極，中也。施政教，治下民，當使大得其中，無有邪僻。……欲使人主先自立其大中，乃以大中教民也。凡行不迂僻則謂之中，《中庸》所謂從容中道，《論語》允執其中，皆謂此也。九疇為德，皆求大中，是為善之摠，故云謂行九疇之義。⁴⁴⁹

〈洪範〉九疇相傳為上帝賜予大禹之治國大法，其中第五疇即為「皇極」。其內

⁴⁴⁵ 參「教育部重編國語辭典修訂本」，2025年9月12日，取自：<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=5235&q=1&word=%E7%9A%87>。

⁴⁴⁶ （清）段玉裁撰：《說文解字注》，頁253。

⁴⁴⁷ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁456。

⁴⁴⁸ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁456。

⁴⁴⁹ （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁458。

涵清晰揭示「皇極」之運作機制：君王必先立其中正之德，而後以此教民治世，方能匯聚「五福」，⁴⁵⁰使天下歸於中和有序。其核心精神，在於由內而外、由上而下的德治實踐，即君主先正其身，然後以德化民，進而使國家秩序與社會倫理得以安定。故「皇極」在先秦經典中，已不僅是政治術語，更兼具道德哲理與天道秩序之意涵，可視為中國傳統政治思想中「王權與天道合一」之具體體現，亦是聖人內聖外王、代天立教之重要依據與準繩。

然而，「皇極」之義並未止於《洪範》所揭示之政治理想與倫理範疇，後世亦多所闡發。如北宋邵雍著《皇極經世書》即以「皇極」推論天地終始、王朝興替與歷史循環。王祖則進一步將「皇極」納入理、氣、象三層宇宙架構之中，彰顯其於天命道統與普渡收圓中的核心義涵。王祖曰：

後天曰皇極，外此別無皇極。⁴⁵¹

又曰：

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，是謂至善之地。⁴⁵²

王祖說明「皇極象天」之義即「交易之易」。承上所論，「交易」乃「無極理天」不易之理與「太極氣天」變易之氣，在現象層面的具體顯化與完成。從天地陰陽交感、日月寒暑變化，以至山河大地、飛潛動植之間，萬象流行、生生不息，遂形成後天象天之境，故名為「皇極象天」。然而，如此細微且紛雜之象天，何以能成為「至善之地」？王祖曰：「乃主持名教、代天理物者之所歸也。」此即表明，皇極雖以後天象天為其場域，然象天之所以能歸於至善，關鍵在於有承天明命、主持名教、代天理物之聖人明師，能以皇極中道為法，篤行天道，教化人心，引導世人返本歸真。

換言之，天地萬物本各循其理而生，然人處於後天氣象之中，易受私欲物累所蔽，故須藉名教倫理與聖賢教化，使人倫秩序安頓於大道之中。由此可

⁴⁵⁰ 五福：一曰壽、二曰富、三曰康寧、四曰攸好德、五曰考終命。語出《尚書》，孔穎達釋曰：「壽，百二十年；富，財豐備；康寧，無疾病；攸好德，所好者德，福之道；考終命，各成其短長之命以自終，不橫夭。」（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁 478。

⁴⁵¹ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 226。

⁴⁵² （清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁 103。

知，「皇極象天」並非無極理天之本體真性本身，而是無極之理經由氣化流行後，落實於後天象天之人倫教化與秩序安頓，此方是「皇極象天」之深義——代天理物，至善之所歸。

此處所論之「至善」，並非泛指相對善惡之善，亦非指理想化之政治清明，而是指一切修己治人、經世化民之道，皆能契合大中至正之原則，而達致中和無偏之境。此義與《大學》所言「止於至善」相互發明，皆以最高之道德準則為歸宿。故王祖以皇極為「至善之地」，乃說明皇極不僅是外在秩序之完成，更是天道在人間教化中的具體落實。因此，能使皇極象天成為至善之地者，並非泛指一般有德之人，而是承受天命、能主持名教、代天宣化之聖哲。故王祖云：

蓋掌道之聖，天覺人也；代天宣化，人覺人也。天覺之人，謂之先覺；人覺之人，謂之後覺。⁴⁵³

此段乃進一步說明「代天理物」在人間運作的教化次第。所謂「掌道之聖」，乃承天命而掌道權、立教化民之人，故稱「天覺人」，亦即「先覺」；其已先明天道、覺悟本性，故能代天宣化、引導眾生。所謂「人覺人」，則指後覺者受先覺者之教化，由迷轉悟、由私返公，逐步復歸於道。由此可知，皇極象天之「至善之地」並非自然形成，而是藉由天命明師之掌道與先覺覺後覺之教化，使後天世界得以由失序而歸於中和至善。

尤其至白陽期，大道普傳，普渡收圓之門大開，「人覺人」之義遂有更深一層的開展。若言歷代祖師掌道，重在天命道統之承傳，則白陽普渡更進一步使道務由少數先覺者之承擔，擴展為眾人共同參與之普渡收圓使命。點傳師、講師及辦事人員，皆在天命道統之下，各依本分承擔渡化眾生之責，使「人覺人」進一步展現為「眾人覺眾人」之普渡精神。

綜上所論，「皇極象天」之深義，在於無極之理經由氣化流行而落實於後天世界，並透過名教倫理與聖賢教化，安頓人倫秩序，使眾生由私欲而返公道，由失序而歸中和。若言理天為體，則皇極為其在象天秩序中的發用；若言真性為人所本具之根源，則皇極之道乃此真性外顯於修身行道、正己成人與普渡收圓中的實踐法則。故皇極內承理天之真源，外應象天之萬事，既為後天世界之

⁴⁵³（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁198。

中樞法則，亦為人倫教化之實踐準繩，最終彰顯「代天理物，至善之所歸」之深義。

四、理、氣、象三極一貫：由天道流行到人道實踐之圓融圖式

根據前述「無極理天」、「太極氣天」、「皇極象天」三極之間，各自獨立之特質及其相互之間關係之剖析，可知「無極理天」並非獨立存於萬有之外，而是以「理」貫通整個宇宙天地人之間，是為宇宙萬化之終極根源，故王祖云：

何謂道？無極之理是也。此「理」貫乎慾界、色界、無色界之中，則不離乎氣，亦不雜乎氣。⁴⁵⁴

而「人」在天地間佔據最重要的位置，因人稟天命而得靈，兼五行之全氣，故可統攝自然、彰顯倫理，成為貫通天地的樞紐，故《周易·說卦傳》曰：「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。」⁴⁵⁵由此可看出人在天地間之重要性，唯有人能彰顯稟受於天之「性理」中的五常德，並與天、地並列合稱為三才，亦唯有人具足與「無極理天」合而為一之本質。故王祖曰：「人稟天理，天人一貫，賦畀稟受之際，鑿鑿可據，天與人合，人與天通，窮神達化，當前即是，不假強為。」⁴⁵⁶因此，若論「理、氣、象三極一貫」可從「天」之宏觀宇宙論角度闡釋，亦可從「人」之本體論論述之。

（一）就「天」之理、氣、象三極一貫而言

「天」之三極乃是從「無」到「有」、從「本體」到「現象」之創生體系，「無極理天」本為至靜至純、寂然不動之絕對理體，是宇宙萬有之終極根源與價值依據，其「理體」雖超乎形氣之外，卻又貫乎氣天與象天之中，不離乎氣亦不雜乎氣，此「不易之易」之理體，並非只是形上學之抽象法則，而是通過「太極氣天」得以發動與流行之實體。

當此理貫乎「太極氣天」，陰陽二氣依理而升降運化而生五行，構成了天地

⁴⁵⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·一貫探原》，頁 205。

⁴⁵⁵（宋）朱熹著：《周易本義》，頁 542。

⁴⁵⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·學庸序》，頁 9。

萬物生成變化的動力與形質基礎。此一階段，實乃「理」之顯用，「無極至理」帶動太極氣天——宗動天之一氣流行，彰顯「變易之易」的無窮遞嬗，展現其生生不息的動態特質，亦體現「理」在時間序列中寒暑溫涼、四時運轉之持續展演，方能使象天之萬物展現其生化之機。

進而「皇極象天」則為理氣渾融、凝結呈象之層次，是萬事萬物森然羅列之具體場域。天地之間山川草木、萬類群生，無一不是「理」之秩序透過「氣」之化育，而顯現為形色具象的世界。此即「交易之易」之所以立義，揭示天地交感所生成的質象之變。皇極象天既是理與氣之結果顯現，亦是人間道德實踐的依據，使「代天理物」成為可能。

故就「天」之理、氣、象三極一貫而言，乃是由一理貫穿、層層開顯的連續整體：無極之理為體，太極之氣為用，皇極之象為跡。體用同源，顯微無間，三者圓融無礙，共同構成宇宙生生不息、化育無窮的至大流行。由此亦可見《易》所謂「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理」的旨趣，正是藉由「理、氣、象三極」之圓融互貫，揭示出天道的創生規律與終極秩序。

（二）就「人」之理、氣、象三極一貫而言

王祖云：

蓋無極者，至靜不動之天理也。此天靜而能應，常而不變，乃生天地之天，惟天賦之命、本然之性，道心之所自出。太極常動，流行之氣天也。此天十二萬九千六百年為一終始，乃氣數之命、氣質之性，人心之所自出。一理者，二氣之父母也；二氣者，萬象之父母也。理生氣，氣生象，天倫之大父母也。氣復生象，萬象本於二氣，二氣本於一理。天者，萬物統體之理；性者，物物各具之天；象者，人倫之父母也。大小有等，先後有序，五服之親，五品之爵，由此而分矣！⁴⁵⁷

從王祖此段之論述，可清晰界定理、氣、象三天與人之性、心、身的生成關係，明確揭示人之生命與心性之來源，皆可與理、氣、象三極作一對照，「人」可謂「理、氣、象三極」結構之縮影，「人」之存在即是三極一貫之顯現，以下

⁴⁵⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁4。

分而述之。

1.人稟無極之理以立「性理」與「道心」

無極者，乃至靜不動之天理也，而天所賦予人之性亦本具足此天理，故謂之「性理」，此「本然之性」即《中庸》所謂之「天命之謂性」，此「性體」人人本具，純粹至善，與天理相同，故謂之「物物各具之天」。以此本然之性發露於心即為「道心」，道心是天理之昭明靈覺處，是人之內在道德意識、是非判斷和為善去惡的內在覺醒動力，是內在於人之「天性」的自然發用和顯現，而其終極源頭，就是「無極理天」。

2.人受太極之氣而生「氣數」與「人心」

太極氣天是「理」貫乎「氣」之中，故王祖曰：「一理者，二氣之父母。」陰陽二氣本是動態、流行與運化的，不僅「變而有常」，且有其相對性及有限性，非永恆存在，在時間流中不斷往復循環，最大之時間周期為十二萬九千六百年，故太極氣天所賦予在人身之特性，自然亦帶有氣天之時間性與變易性，從而使人有「氣數之命」與「氣質之性」之分。

就「氣數之命」而言，此乃指人存活在「被給予」的時間框架中所受的種種遭遇，如壽命長短、人生順逆、富貴貧賤等。《朱子語類》中，朱熹回答學生問：「子罕言命。若仁義禮智五常皆是天所命，如貴賤死生壽夭之命有不同，如何？」曰：「都是天所命。稟得精英之氣，便為聖、為賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽；稟得敦厚者，便溫和；稟得清高者，便貴；稟得豐厚者，便富；稟得久長者，便壽；稟得衰頹薄濁者，便為愚、不肖，為貧，為賤，為夭。」⁴⁵⁸此即是顯示人於出生之時，因其所稟受太極「氣數之命」之不同，而致其命運際遇亦有所不同。

就「氣質之性」而言，則因人出生之時所受之星宿度數、陰陽五行之感而各有所異，如朱熹曰：「性有偏者。如得木氣多者，仁較多；金氣多者，義較多。」⁴⁵⁹此氣質之性，雖同受於天命之理，但因其有清濁厚薄之不同，而偏重某某一德。此氣質之性發露於心，便形成「人心」。人心既屬於形氣之私之動，故多為危殆不安之心、感性欲望之心、計較之心。朱熹於是強調：「心有善惡，

⁴⁵⁸（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·性理一》，頁 77。

⁴⁵⁹（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·性理一》，頁 75。

性無不善。若論氣質之性，亦有不善。」⁴⁶⁰故《古文尚書》曰：「人心惟危。」⁴⁶¹必須克治修省以調伏其偏，方能使人心歸於性之本善。

3.人居皇極之象明「倫序」、化「物欲」、行「踐形」

「皇極象天」乃無極之理經由太極氣化流行，而凝結為萬象森列之具體世界。此「象」並非雜亂無章之形跡，而是天理透過氣化運行所展現之具象化、結構化的存在。人之形體亦是如此，故王祖曰：「理生氣，氣生象，天倫之大父母也。」人之形軀雖由父精母血所生，然其性則根於理天所賦；因此，人之五臟六腑、經絡血脈，皆有其條理次序，如同天地運行有其法度，呈現理、氣、象三極交會而成之生命結構。人稟理、氣、象三極而生，並安居於皇極象天之中，其生命之社會性與實踐性，亦由此展開。

（1）明倫序：社會關係中的天理彰顯

前述王祖曰：「象者，人倫之父母也」。又云：「大小有等，先後有序，五服之親，五品之爵，由此而分矣！」可見「人」在人間之具體呈現，即是人倫秩序：父子、君臣、夫婦、長幼、朋友五倫，以及由此衍生之親疏遠近、長幼先後與禮制品差，此並非純然出於人為規定，而可視為「無極之理」經由太極氣化流行後，在人類群體中所形成之秩序結構。猶如宇宙間有陰陽、上下、寒暑往復之象；人間亦有尊卑、親疏、長幼之序。恪守倫序，即是僅是外在禮制之遵循，更是體認天理在人倫世界中之具體呈現。故《周易·說卦傳》曰：「聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。」⁴⁶²此言聖人治世，取法南方〈離〉卦之明象，而〈離〉明之象即蘊含陰陽定位、四時有序之自然法則。由此可知，人間治理之倫序，正是取法於宇宙明象之序，而落實於人倫教化中的具體體現。

（2）化物欲：物欲之蔽的克治與轉化

人立於皇極象天之中，雖能透過倫序以彰顯天理，但人因受氣象界形體之限制，又處於萬物紛陳之後天世界中，故易感於外物而生「物欲」。誠如《樂記》所言：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好

⁴⁶⁰（宋）黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類·性理二》，頁 89。

⁴⁶¹（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》，頁 145。

⁴⁶²（宋）朱熹著：《周易本義·說卦》，頁 543。

惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」⁴⁶³人雖稟受「無極理天」賦予之無極真性，本具清明天性，然人心隨氣而動，若內在心性未能節制，外在聲色貨利又加以牽引，則內外交感，遂使天理被物欲所蔽。此即王祖所云：「氣入於象，則蔽於物欲。」⁴⁶⁴然而，物欲雖能蔽理，卻並非不可克治與轉化，其轉化之道，正在於「踐形」之實踐。

（3）行踐形：身體實踐中的天道回歸

《孟子·盡心上》曰：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」⁴⁶⁵所謂「踐形」，即是透過道德實踐，使內在仁義之「性」，能圓滿體現於外在的形體、行為與日用倫常之中。換言之，道德修養並非空洞的內心觀想，而必須落實於具體的行為、儀態與人倫實踐。人透過在「皇極象天」中的修身行道，調伏由氣質所形成之偏蔽與人心之私欲，進而使本然之性得以藉由清明之氣發顯於外，並在倫序之中化為生命之和諧秩序。是以踐形之功，不僅在於行為合禮，更在於使理、氣、象相互貫通，內外一致，終能達於體用合一之境。⁴⁶⁶

綜上所論，「理、氣、象三極一貫」就「天」而言，揭示「無極之理」貫通萬化之創生規律；就「人」而言，則具體展現性、心、身之整體結構。人以性承理，以心運氣，以身行象，三者雖分而不離，實為一貫之整體。由此觀之，人之修道，即是由象返氣、由氣歸理之歷程；在倫序中立其行，在物欲中見其偏，在踐形中復其正，終能證顯本然性理之光明，而達「天人合一」之境。（見下圖 3-16）

⁴⁶³（清）孫希旦：《禮記集解·樂記》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁984。

⁴⁶⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註·三會圓通》，頁57。

⁴⁶⁵（宋）朱熹著：《四書章句集注·孟子集注》，頁506。

⁴⁶⁶關於如何「歸根實踐」行踐形之道的詳細說明，請參第四章第二節〈實踐之徑：內聖外王——大學之道的修辦工夫〉。

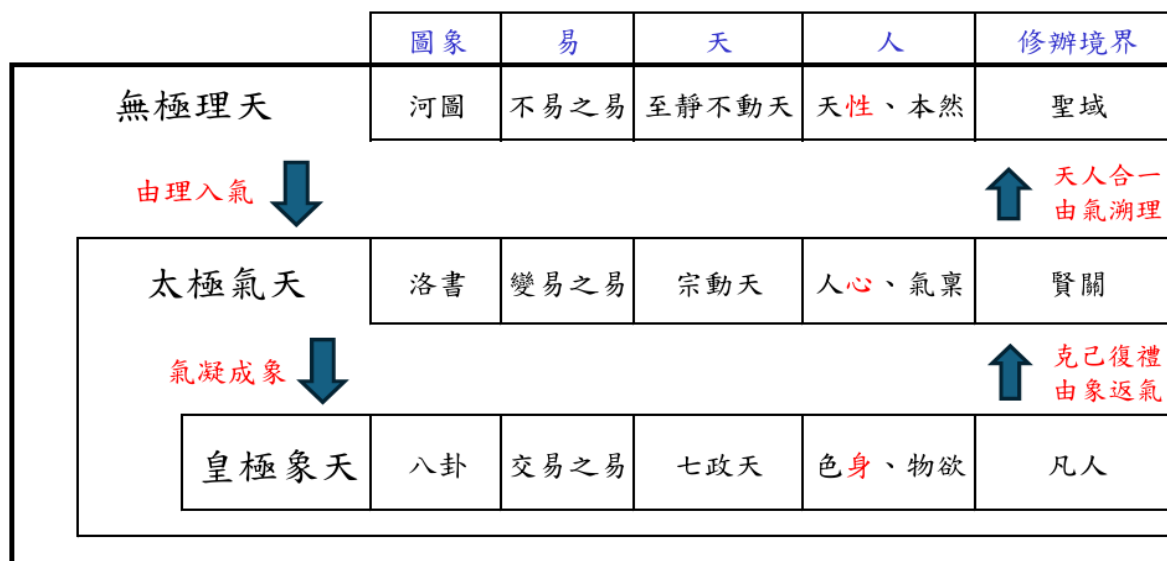


圖 3-16：理、氣、象三極一貫之宇宙結構與返本路徑⁴⁶⁷

本章小結

本章系統性地探析了一貫道核心信仰「無極理天」之義理內涵，旨在說明：一貫道所信仰之「無極理天」，不僅是眾生靈性回天後所歸返之先天理域，也是涵攝本體根源、宇宙生成、性理依據與價值究竟之圓融本體。換言之，本章並非將「無極理天」由信仰對象轉化為純粹哲學概念，而是在一貫道「回理天」之信仰基礎上，進一步說明其如何具有可被義理詮釋之本體論、宇宙論與心性論內涵。

首先，第一節對「無極理天」相關稱名進行梳理與詮釋，指出其並非單一向之概念，而是透過不同稱謂呈現其多重義理層次。就本體主宰義而言，「帝」與「中」彰顯其作為萬有創生、天命主宰與性命根源之超越義；就法則至理義而言，「道」與「理」之稱名，呈現其作為宇宙普遍規律與絕對真理的面向；就法界超然義而言，「無極」與「理天」表明其超越形氣、超越現象界之終極實在與歸宿意義；就實體至善義而言，「中」與「誠」則進一步說明「無極理天」並非抽象空寂之本體，而是內蘊至善，能作為道德價值根源之實體。由此可知，「無極理天」兼具主宰性、規律性、超越性與至善性，是一體多面之圓融

⁴⁶⁷ 亦可參黃學日：《一貫道「十六字心法」義諦之研究》之圖 3-1：一貫道王十五代「三極一貫之思想體系圖」，頁 65。

本體。

其次，第二節深入剖析「無極理天」之本體特質，確立其作為信仰歸宿與義理本體的根本屬性。本研究從「無極至理」與「無極真性」兩個層面探討：其一，「虛靈不昧，有無一本」說明其超越有無對待、虛而靈、無所不在而神妙莫測的本體狀態；其二，「真常不壞，體用一如」闡明其永恆不滅、絕對真實的性質，及作為「體」能自然發用，顯現為宇宙萬「用」之義。就信仰而言，「回理天」是靈性回歸無極理天之先天家鄉；就義理而言，則是靈性復歸其本具之無極真性，回到清靜、至善、不生不滅之本源。由此可知，本體特質之析論，並非要將「回理天」抽象化為哲學概念，而是說明此一信仰歸宿本身即蘊含性理本源與本體根據。

再次，第三節將「無極理天」置於宇宙論脈絡中，探討如何貫通「理、氣、象」三極。本節以王祖所論之《易》之「三易」說與傳統象數系統為詮釋框架，分別說明「理天」之至靜不動、「氣天」之宗動流行，以及「象天」之形色質變。就「理天」而言，其對應不易之易，可由《河圖》之對待靜數呈現其本源秩序，顯示無極至理作為未分未動、萬有本源之根本結構；就「氣天」而言，其對應變易之易，可由《洛書》之氣數與後天八卦說明陰陽升降、五行流行與宇宙變化之動態法則；就「象天」而言，其對應交易之易，可由八卦象數分析天地萬物交感成象之具體現象。由此可見，「理、氣、象」並非彼此割裂之三層世界，而是由無極理天之本體根源，經由太極氣天之流行變化，展開為皇極象天之萬象世界，形成一本散萬殊、自無入有之宇宙生成歷程。

更進一步而言，本章所提出之「理、氣、象三極一貫」，不只是對宇宙生成過程的描述，也同時蘊含修行返本之實踐結構。由「理→氣→象」而言，無極理天之至理感通流行，開展為氣化運行與萬象生成，說明萬有皆本於一理而顯現為萬殊；由「象→氣→理」而言，修行者則必須在皇極象天之倫常世界與具體人事中修辦實踐，透過格物、致知、誠意、正心、修身等工夫，克化因太極氣天所稟受之氣質偏蔽，進而復明無極理天之本然性理。換言之，宇宙之展開是由理而氣、由氣而象；生命之回歸則是在象中煉氣、由氣復理。此一順逆雙向的結構，使「理、氣、象三極一貫」不僅成為宇宙生成之圖式，更成為心性修養與歸根復命之內在道路。

綜合本章所論，「無極理天」並非孤懸於現象世界之外的抽象本體，也不僅

是信仰敘事中的遙遠天界，而是同時作為萬有本源、性理根基、價值究竟與修行歸宿之圓融實體。其以「無極至理」為體，以氣化流行與萬象生成為用；在人之生命中，則表現為本具之無極真性，並可藉由道心主宰而神用於形，成為修行返本與歸根復命之內在根據。是故，本章之義理探析，已由稱名、本體特質與宇宙結構三方面，說明一貫道「無極理天」思想如何由本體論、宇宙論進一步通向修行工夫與歸根實踐。此一義理基礎，亦為第四章進一步探討「明師一指」如何開啟歸根復命之門，《大學》工夫如何落實內聖外王之修辦進路，以及天人合德如何成為止於至善之圓滿境界，提供必要的理論銜接。

第四章 一貫道「無極理天」之歸根實踐探析

前章已從義理層面論述「無極理天」作為宇宙之根本實體，如何由理統貫氣、由氣凝成象，展開動靜合一、生化不息之宇宙秩序；並進一步說明在人道修持中，亦可由象返氣、由氣溯理，經由氣質轉化與性理復明，逐步趨向「天人合一」之圓滿境界。由此可知，「理、氣、象三極一貫」，不僅揭示宇宙生成之本體規律，亦說明人之性、心、身如何分別對應理、氣、象三極，並在實踐歷程中完成由「踐形」而至「盡性」之生命昇華。

然而，義理若僅止於理論闡發，終易流於知識理解，而未能落實於行持踐履。一貫道之殊勝，正在於藉由「天命明師一指點」開啟性命歸根之契機，使修道者不但能於義理上明瞭理、氣、象三極之互動規律，更能於生命中真切實踐，於日用倫常中克化氣質、踐履人道、承擔使命，由人而天，復歸於無極本源。

故本章將進一步從「歸根實踐」面向加以探析。王祖云：「末後收圓儒家管，題目認錯是違天。」⁴⁶⁸此語揭示白陽末後收圓與儒家修齊治平之道具有深切關聯。現今真儒應運，乃以聖賢治世之精神推道訓俗，使修道不離人倫日用，辦道不離德性實踐。故本章將緊扣《大學》三綱領、八條目之工夫結構加以闡明：首先，說明「明師一指」如何作為開啟歸根復命之實踐根基；其次，闡述修辦工夫如何依循《大學》之明明德、新民、止於至善，以及格致誠正、修齊治平之次第，成就內聖外王之功；最後，指出此一實踐所指向之圓滿境界，即天人合德、止於至善，並具體展現為個體性命之圓滿、人間秩序之昇華，以及靈性終極回歸於無極理天。

第一節 實踐之基：明師一指——開啟歸根復命之門

前章已闡明「無極理天」之本體義理與理、氣、象三極之融貫，揭示了宇宙之根源與靈性之歸宿。然而，若要契入此一境界，則必須要有體證的入手契機與奉行路徑。誠如第二章所言，「天人重逢」之關鍵正在於「明師一指」：由明師點開玄關竅，使人得以返觀自性，開啟歸根復命、超氣入理之門。

⁴⁶⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁30。

袁祖在《金不換·明玄關詞》中連作十二首詞，每首詞之最終皆重複唱頌曰：「玄關，是人生祖根源，佛仙佛仙，只在這裡全。」⁴⁶⁹此言已直指一貫道修辦實踐之根本：玄關乃「祖根源」，一切聖凡殊途最終皆歸於此，所謂「歸根復命」，正是回歸此本源，使人性命雙修、成聖成賢。本節將進一步論證：為何「明師一指」乃是此一旅程不可或缺的鑰匙。

關於此一問題，鄭美玲《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》亦提供重要參照。鄭氏指出，〈三寶心法之殊勝〉聖訓特別強調「得受明師一指點，超生了死輪迴免」、「人得關訣印，而天地悉皆歸」與「三寶每一寶皆可通天」⁴⁷⁰等義，顯示明師一指與三寶心法乃白陽期歸根復命之關鍵法門。此說可作為本文之參照：明師一指並非單純儀式行為，而是天命下貫於人身性命之實踐起點；三寶亦非外在象徵物，而是開啟天人相通、落實先得後修、引導修道者返本歸根之關鍵。

一、末後一著：白陽普渡與回歸理天之慈航

本研究於第二章已闡明，靈性自無極理天「自天而人」而降，乃氣數演化之必然，正如《皇中訓子十誡》所云：

憶當初天未分混沌未判，杳冥冥無人我空空一團；九六億原佛子先天同聚，無憂愁無煩惱自在安然。……一本散萬殊栽自無入有，其奧妙是神仙亦難盡言。天既成地既立萬物齊備，東土裡無人煙缺少女男；那時節為申我無奈之處，方捨我九六子齊降凡間。⁴⁷¹

此段揭示出「九六億原佛子」本與老中同在理天，皆是老中之分靈，性體本清淨無染，與道合一。然「天道」之運行並非止於「無」之寂然不動，至靜虛無之至理感而遂通，於是有太極一氣之流行，依循元會之運行，自無入有，自理而氣、由氣而象之必然運化。於此過程，原佛子必須「下世」，託形於氣象界，在氣象界中建立倫序、化育蒼生、治理世間國土，成為原佛子降世以治世之本愿。此一過程，隨著制器尚象、開物成務的完成，因象備文盛，又導致物之交物，原佛子之靈性受氣象界氣稟、物欲之牽引，沉淪迷失，因而斷了回歸「無

⁴⁶⁹（清）袁退安祖師著、林立仁整編：《金不換》，頁 145-149。

⁴⁷⁰ 鄭美玲：《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》，頁 5。

⁴⁷¹ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 26-27。

極理天」之路。

為使沉淪東土之原佛子得以歸根復命，老中訂下三期普渡收圓之歸根進程，此鋪排計劃之立意，即是在「白陽期」之關鍵時刻，開啟一條由「氣象界」直返「無極理天」的捷徑法門用以降道救劫，此乃一貫道所論之「三期應運」與「道劫並降」之說。根據《一貫道疑問解答》所載：

自開天以來共有六萬餘年，已有三期之分，第一期曰青陽劫，應於伏羲時代；第二期曰紅陽劫，應於昭王時代；第三期曰白陽劫，應於午未交替之際。每期道劫並降，以便善良之人進入道中。⁴⁷²

此段揭示老中降道救劫共分三期，即青陽、紅陽、白陽期，每一期皆有應運之祖師，依序為燃燈佛、釋迦牟尼佛及彌勒佛。⁴⁷³而其關鍵在於「道劫並降」，⁴⁷⁴「道」為上天降下的救度之路，「劫」則為篩選與淘汰之考驗。故現今所處之「白陽期」，正是三期之末彌勒佛應運辦理「末後收圓」的關鍵時代，此代表末世之劫難與道的普傳皆達至頂峰。因此，「末後一著」最殊勝之處在最末世的劫難中，可讓「善良之人」找到一條可躲災避劫之路，有回歸「無極理天」的確切保證。

此外，若從諸佛與原佛子之先天誓願觀之，「末後一著」的到來，實可被視為上天老中的鋪排進程中，一場由天命聖佛相繼承續完成的神聖使命。如同《金公祖師闡道篇》所載，彌勒祖師自述：

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，師天旨繳，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，皇中慈悲大發，命我師徒下凡翼，接續道統，辦理末後一著。⁴⁷⁵

此一敘事，若從天命之超越視角加以詮釋，具有三重意涵：其一、「末後一著」是開天闢地之初，即已確立的「普渡收圓」進程之最終環節，具有先天之必然

⁴⁷² 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答·何謂三期末劫》，卷上，頁8。

⁴⁷³ 關於一貫道「三期一脈觀」之專題研究，請參見鄭美玲：《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，謝居憲指導，2023年），頁18-23。

⁴⁷⁴ 關於「道劫並降」之專題研究，請參見陳屏蓉：《一貫道白陽期「道劫並降觀」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，2025年）。

⁴⁷⁵ 韓萬年編註：《金公祖師闡道篇白話譯註》（臺中：光慧文化事業股份有限公司，2004年），頁73-74。

性。其二、它遵循天命道統之歷史時序，由「三陽」應運之主佛接續承擔，而白陽期彌勒祖師之應世，正是此一承續歷程之最終階段。其三，彌勒祖師以自我承擔最終且最重責任之語氣，凸顯出「末後一著」在白陽期執行的緊迫性與無可推諉性。然而，若溯其根源，則在於老中為使九六原佛子得以速返「無極理天」流露的無盡慈悲。由此可見，「末後一著」不僅是天時應運與上天老中鋪排中最關鍵環節，更是出自上天老中的慈悲救度行動。

而針對「末後一著」，在李秀珠的研究中，是以道統時間序及歸根法說明其意涵，就明清寶卷之論述整合說明：「末後一著是修道最極致的造詣——參透玄關，恢復本性；末後一著即三期劫變之第三期，乃彌勒佛當極立教之時；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。」⁴⁷⁶就袁祖所論整合說明：「末後一著即玄關一竅；玄關竅乃體現自性之門戶，最上一乘法門，故名末後一著；傳授直指玄關，指明玄關一竅之所在；惟天命明師能指授玄關及傳授玄關之起源。」⁴⁷⁷再就王祖所論整合說明：「末後一著乃點開智慧通天眼，露出金剛不壞身；末後一著乃最上一乘之法；末後著出細法與出細收圓；達摩以降即『單傳獨授』此一著，至末後收圓轉為『普傳』；末後一著之傳授從『先修後得』轉化為『先得後修』；得真師指授末後一著為修持實法與頓悟之關鍵；末後一著天註定，非時非人不准傳。」⁴⁷⁸

綜上所論，李秀珠以歷史時序及歸根法為主軸，凸顯「末後一著」作為三期劫運最末場的時代意涵：明清寶卷預告著「末後一著」必須參透玄關，方能恢復本性，亦預告著末後由彌勒祖師辦理收圓。袁祖則聚焦於本體論及功夫論，將「末後一著」具體化為「玄關一竅」，視之為直契自性的門戶與修道之功夫。王祖則進一步拓展到歸根實踐論之闡發，將「末後一著」定位為最上一乘法門，既是頓悟之關鍵，也是從「單傳獨授」轉為「普傳收圓」的天時轉折。

總結而言，「末後一著」具有三重意義：其一，從三期收圓之歷史脈絡而言，它揭示元會循環、道劫並降與白陽普渡之天時必然；其二，從袁祖所論玄關一竅而言，它標示直指本源、回歸本性的最上一乘法門；其三，從王祖所論「出細收圓」而言，它更是由昔日「單傳獨授」轉為今日「普傳收圓」的天時

⁴⁷⁶ 李秀珠：《王祖覺一末後收圓道義體系之研究》（南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，謝居憲指導，2023年），頁123-126。

⁴⁷⁷ 李秀珠：《王祖覺一末後收圓道義體系之研究》，頁131-139。

⁴⁷⁸ 李秀珠：《王祖覺一末後收圓道義體系之研究》，頁142-163。

轉折。由此可知，「末後一著」的核心即在於玄關一竅之指授，使原佛子得以藉由明師一指，突破生死關鎖，開啟直返無極理天之門。此一由天時而開啟之普傳法門，具體落實於求道儀式中，即為下文所論之「明師一指」。

二、明師一指：頓契性理與超生了死之根基

既然「末後一著」之核心在於玄關一竅之指授，則其具體落實，即體現在白陽期求道儀式中的「明師一指」。以下即從修道者個體生命之角度，說明明師一指如何開啟天人重逢之門，並成為頓契性理與超生了死之根基。

（一）「明師一指」之殊勝

1. 「先得後修」：白陽慈憫下的修道起點

古時之「先修後得」與現今之「先得後修」，其差異可由活佛師尊慈訓得以印證：

亙古大道不輕傳，今聞之者深佛緣；古有釋迦大佛陀，為求真道入深山。拋棄青宮之富貴，為求本體受熬煎；亦有妙善一公主，甘受萬考求道玄。徒眾今日甚幸運，先得後修珍惜前。⁴⁷⁹

此段訓文揭示了古時「得道」之不易。釋迦牟尼佛「為求真道入深山」、妙善公主「甘受萬考求道玄」，皆可視為「先修後得」之典型，顯示古時修行必須歷經長久修煉與重重考驗，方能因緣成熟而得受真傳。相較之下，白陽期因天時轉變與老中慈憫，眾生得以於求道之時先受「明師一指」，開啟「天人重逢」之門，此即「先得」之殊勝。然而，「先得」並非意味修行已然完成，而是先得性命歸根之本源與方向；其後仍須在修辦歷程中涵養、擴充並實踐此一已開顯之真性本體。換言之，「先得」使修道者得明本源，「後修」則使此一本源由體達用，落實於日用倫常與修辦實踐之中。由此可知，「先得後修」正是白陽期修道起點之殊勝所在，亦為後文《大學》格致誠正、明德復明之工夫開展奠定基礎。

2. 「宿世根基」：愿力喚醒與使命承擔

⁴⁷⁹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20031108030603。

在白陽時運中，能得以蒙授「明師一指」絕非偶然，實與修道者自身的「宿世根基」息息相關。換言之，個人得道的歷程並非僅是當下偶然的「修道機遇」，而是因其本身即具備深厚的根基、佛緣與祖德。有些求道者甚至於宿世即有愿力，秉著共助末後「普渡收圓」之時運而降世。故此修道歷程的意義，不僅彰顯佛性本具之慈悲，更提升至履行宿世誓愿的神聖使命層次。濟公活佛臨壇即以生動而直接的方式，揭示此一「宿世根基」的深厚意涵。

你們不是觀音大士身邊的貞婦烈女，就是孔聖的高材門徒，有的是釋迦最得意的十大弟子、五百羅漢降世，這與你的本性有關，從你的個性可以看出來。○○吾徒你可知？（指某講師）你們只知道他對佛經滾瓜爛熟，你哪知道他是阿難轉世。……（老師對該講師指示），釋迦佛更是企望著你……這種天機，原本不可洩漏，為師話已到此不由得不說。你們可知道阿難的經過。……為師道出這種根基，你們要問問自己，你們嚮往哪裡？你們的根基就出自於何處。你們是否都有化大同之志？你們這種志向就是當初的孔子門徒七十二賢。……你可知道天上多少神聖在等候，天上多少的教主在惦念你們的前途，掛心你的本性，你乘愿而來是否能了愿而歸？⁴⁸⁰

此段訓文，可從以下二方面說明其深意：

（1）找回宿世愿力，確立修道主體性

仙佛臨壇常指出，白陽修士皆是因乘愿而來，皆有其宿世根基與愿力，或為歷代聖賢之嫡傳再來，或為仙童善靈之應化隨行，皆在白陽期普渡收圓之佈局中各司其職。此一體認，不僅可將抽象的「佛性」與「本體」更具象化，亦能讓白陽修士得知來此世間一遭非屬偶然，乃是承繼天命與使命而來。

（2）喚醒天命意識，賦予收圓使命感

更為關鍵的是，仙佛之囑咐並非僅是對前緣的追溯，更是對今生使命的喚醒。當仙佛提醒「乘愿而來」、「了愿而歸」時，即是點明今得「明師一指」並非只為求個人解脫，更是要履行先天誓愿之責。而仙佛的殷切叮嚀，既是警醒亦是勉勵，提醒白陽修士當要把握「明師一指」之殊勝機緣，發心立愿，勇於

⁴⁸⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19760613999999。

承擔普渡眾生、化大同世界的神聖使命。

因此，所謂「宿世根基」，並非僅是靜態的過往榮耀，而是被轉化為動態的當下責任，而「明師一指」，不僅是求個人的解脫，更是啟動「原佛子」天命記憶的契機，喚醒白陽修士先天的愿力以及對普渡收圓的共同承擔，仙佛殷切期許眾生能以此為動員令，把握末後一著的殊勝因緣，將娑婆轉化為蓮邦，方不負天命及老中慈悲的末後救度。

（二）契入「無極理天」的頓法捷徑

「明師一指」雖為契入無極理天之頓法捷徑，但因其為「至上秘寶」，其內涵並非流於文字記載，必須經過天命明師之指點，透過身心相應的直接傳授，並以實質性的「一指點」作為標誌，彰顯出「明師一指」的超越性與神聖性。因此，歷代聖哲關於其「得道」之記載，多僅能以簡約語句或象徵表徵加以暗示，而未能全然顯露其真實。譬如釋迦牟尼佛歷經六年苦行，方得燃燈古佛「授記」；孔門三千弟子，唯曾子一聲「唯」而「契悟」；老子言「『谷神』不死，是謂『玄牝』。」⁴⁸¹雖點出一點真原，卻仍隱晦難明。由此可見，真道雖存於人間，然於「先修後得」之時期，「道」因「單傳獨授」之故，「一指點」所在，乃屬天機而不得普傳輕洩。

然而，在現今白陽期普渡收圓時運，天時之演變及老中的慈憫，眾生可「先得而後修」，經求道得授「明師一指」，得以開顯「無極理天」的頓法捷徑。其意義不僅在於當下打開玄關竅，直指本性，更在於它承繼三教聖人之「得道印證」，並於今日成為人人可體證的頓悟法門。此一殊勝因緣，可從以下活佛師尊與白水聖帝之慈示中，得到最直接與明確的揭示。活佛師尊慈示曰：

真道假道不一般，假道熱鬧混眼前；真道無形又無象，超生了死彈指間。當明孔子師七位，後遇老子點道玄；《論語》記載朝聞道，夕死可矣妙萬般。當年曾子一聲唯，三千弟子不明穿；釋迦苦行六年載，燃燈授記經記全。拈花示眾靈山會，正法眼藏萬相含；迦葉破顏而為笑，大眾

⁴⁸¹（魏）王弼等著：《老子四種》，頁5。

不知為那般。谷神不死老子講，玄玄妙妙一點原；昔年單傳且獨授，今應三期道普傳。⁴⁸²

白水聖帝亦慈示：

讀破千經與萬典，不如明師一指點。至善寶地通天竅，回回之地玄又玄；正法眼藏十字覓，無影山前明燈燃。天命之性性含妙，包羅萬象及坤乾；一點真性至尊貴，一步直超脫塵凡。聖賢仙佛由此悟，明本復初返先天；達摩西來一字無，無字真經皆明詮。⁴⁸³

就活佛師尊與白水聖帝之慈示可分為以下二點說明：

1.明師一指，超越形相的頓悟契機

「明師一指」——乃天命明師活佛師尊、月慧菩薩藉由點傳師的手，在求道的儀式中，指開求道人的玄關竅，開啟與天相通之門，故謂之「天人重逢」。其本質意涵，直指本然天心，使之契入「無極理天」之本源。點道的過程，不僅是外在「有為法」（儀式、禮事）到內在「無為法」的轉化，更是靈性生命的根本覺醒。故「明師一指」的關鍵不是知識性的認知，亦非行為的漸次修正，而是超越一切形相、直指本體的心法要道。濟公活佛以「真道無形又無象，超生了死彈指間」一語，道破此頓悟法門的超越性。所謂「無形無象」，正指涉「無極理天」與人之「天心」的同體相應；而「彈指間」則揭示在「明師一指點」的瞬間當下即超越生死，其效應之迅捷，遠非任何漸修法門所能比擬。

白水聖帝進一步慈示：「讀破千經與萬典，不如明師一指點。」此語凸顯了「明師一指」的無上可貴。所謂「千經萬典」，固然蘊含聖人慈悲所留傳之心法要義，旨在引導後世之人尋覓此性理本體。但經典所載錄往往因性體之隱晦難明，一指點之寓意深遠，僅能以典故、譬喻或象徵加以啟迪。即使如六祖惠能般具備先天智慧，仍須五祖弘忍之「袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》」的引領指授，方能於「應無所住而生其心」之言而大悟，徹見「一切萬法不離自

⁴⁸² 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——仁人〉（南投：發一崇德道務中心），編號 1974020901 9999。

⁴⁸³ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——三寶心法〉（南投：發一崇德道務中心），編號 201708 12030204。

性」。⁴⁸⁴此一歷史事例，正顯示了經典雖為指路之燈，但真正的開悟契機，仍須明師指點，方能由文字般若之境進入自性體悟。

由此可見，「明師一指」並非是理論層面之通達，而是因天命恩典而有「一步直超脫塵凡」、「能脫九九大劫關」的質實解脫力量。其所展現者，是由後天思維之尋覓，飛躍至先天本體之契入；由文字理解之「讀破」，轉入性命根源之「指點」。故「明師一指」之殊勝，可謂白陽修士頓悟本源、開啟性命歸根之至要契機。

因此，「明師一指」之殊勝，在於它既是修道的開端，也是性命歸根的根基。求道者得受一指之後，玄關自性已被開啟，後續所有「格致誠正」的工夫，便不再只是外在道德的規範的遵行，而是在已開顯的自性光明中，進一步掃除習氣稟性，克化物欲執著，使本然明德得以漸次朗現。活佛師尊慈悲曰：

明心見性豁然通，明本復初悟真宗；師師密付其本性，通天徹地自性靈。一以貫之通天地，天命之性妙無窮；直指人心見真性，悟者自得返瑤宮。⁴⁸⁵

此段慈訓，正是對「明師一指」玄奧內涵的深刻闡釋。「直指人心見真性」一語道破「明師一指」的本質，乃是超越語言與外在形象，直指人心本具之真性。所謂「明心見性豁然通」，即是由此一指而頓明本心，了悟生命本源。所謂「明本復初悟真宗」，則指出此一心法並非後天所得之物，而是使人返照本來、復歸初性。故「一以貫之通天地，天命之性妙無窮」，正顯示此一自性靈明，本與天地理體相通，乃天命之性在人身中的具體開顯。濟公活佛又云：

今值聖道開普渡，引眾佛子悟真顏；受得明師一指點，直超三界樂無邊。朝聞道者夕可死，足證大道寶貴全。⁴⁸⁶

此訓進一步說明「明師一指」在白陽普渡中的時代意義。所謂「直超三界樂無邊」，即是指白陽期眾生因天道普傳，得以於生死輪迴之中先得超脫根基；而

⁴⁸⁴ 語出（明）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷 1：「祖潛至碓坊，見能腰石舂米，語曰：『求道之人，為法忘軀，當如是乎？』乃問曰：『米熟也未？』惠能曰：『米熟久矣，猶欠篩在。』祖以杖擊碓三下而去。惠能即會祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》。至『應無所住而生其心』，惠能言下大悟，一切萬法，不離自性。」2025 年 10 月 1 日，取自：CBETA 2025.R2, T48, no. 2008, p. 349a12-18。

⁴⁸⁵ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20170624040602。

⁴⁸⁶ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20160319030204。

「朝聞道者夕可死」一語，則使孔子所言之「道」在白陽期獲得更具體的性命詮釋：所謂聞道，不只是聽聞義理，更是得受天命明師一指，從根源上找回自性真人，開啟歸根認中之大道。

然而，必須進一步說明的是，「先得」並不等於修行已然完成。明師一指雖已開啟超生了死之門，使求道者得見本來自性，但後天習氣、氣稟偏蔽與物欲執著仍須藉由日用修持而逐步淨化。若無後續之格物、致知、誠意、正心、修身工夫，則雖得指點，仍可能因人心用事、習性牽纏，而使自性光明不能充分朗現。是故，「明師一指」乃「先得」之殊勝根基，而非取代「後修」之實踐工夫。它使修行者於性命根源上得以頓開歸路，確立超生了死的方向；而後修之目的，則在於圓滿此一先得之恩典，使玄關自性之光由一念之覺，逐步擴充為終身之德。由此觀之，「明師一指」實為白陽修士超生了死、性命歸根之根本依據，亦是後續止於至善工夫得以開展的起點。

2. 性理真傳，源遠流長的五教印證

「明師一指」並非獨屬於一貫道之創見，而是五教聖人皆有印證的修行心印。活佛師尊之慈示，即以「明師一指」為核心，勾勒出簡要之「三教得道史」，如儒家：孔子為至聖先師，仍須「後遇老子點道玄」，方能印證「朝聞道，夕死可矣」的至境。佛家：釋迦牟尼佛在玄關處「拈花示眾」，說明「正法眼藏萬相含」，眾弟子唯有迦葉尊者破顏微笑，正是一場「以心印心」的指點示現。⁴⁸⁷道家：老子言「谷神不死，是謂玄牝」所指的「玄玄妙妙一點原」，正是對「玄關一竅」這一指點的玄妙描述。

至於耶教與回教，耶穌與穆罕默德亦臨壇慈示印證「明師一指」之寶貴，耶穌曰：

⁴⁸⁷（明）朱時恩著：《佛祖綱目》卷3：「世尊登座。拈花示眾。人天百萬。悉皆罔措。獨有迦葉。破顏微笑。世尊曰。我有正法眼藏。涅槃妙心。實相無相。微妙法門。付囑與汝。汝當護持流通。毋令斷絕。」2025年10月1日，取自：CBETA 2025.R2, X85, no. 1594, p. 565b13-16 // R146, pp. 384b17-385a02 // Z 2B:19, pp. 192d17-193a02。

信神的指向，用這把鑰匙，才能打開那道窄門，窄的只有嬰兒才能進去；信神的禮囑，只有通過窄門才會復生。只有窄門之光才能得永生。

488

在《聖經》中，耶穌以「窄門」⁴⁸⁹與「天國的鑰匙」⁴⁹⁰為喻，揭示唯有藉此門徑，方能得永生。「窄門」雖難入，卻直達生命本源，象徵靈性回歸的唯一正路。正好呼應一貫道所指「玄關竅」的位置。至於「天國的鑰匙」，則可對應《皇中訓子十誡》所言之「無縫金鎖無縫塔，無縫鑰匙開開他」，⁴⁹¹正是暗示「明師一指」的傳授，唯有得此「鑰匙」——明師一指，開啟「窄門」——玄關竅，方能穿越進入「天國」——無極理天。

穆罕默德亦曰：

《古蘭經》訓印證大道，晨露持誦夜吟迴繞；仁義公正慈心不老，善入天園除惡去暴。教義實踐不可逃遁，真心直指一點善抱，如終如一天心廣邀。⁴⁹²

《古蘭經》之啟示反覆強調信仰者須歸向至善，並在一生之中持守正道，如〈開端章〉：「求你引領我們上正路。」⁴⁹³〈儀姆蘭的家屬〉：「你們中當有一部分人，導人於至善，並勸善戒惡；這等人，確是成功的。」⁴⁹⁴此外，《古蘭經》亦指出，真正的信仰不止於口說，而須落實於具體行動之中，於〈婦女章〉：「信道而且行善者，我將使他們入下臨諸河的樂園，而永居其中。」⁴⁹⁵並命人行公正除惡去暴，於〈蜜蜂章〉：「安拉的確命人公平、行善、施濟親戚，並禁

⁴⁸⁸ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——窄門〉（南投：發一崇德道務中心），編號 2025091439 0301。

⁴⁸⁹ 「窄門：你們要進窄門，因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生，那門是窄的，路是小的，找著的人也少。」《新約聖經·馬太福音》第 7 章 13-14 節。

⁴⁹⁰ 耶穌對彼得說：「我要把天國的鑰匙給你。」《新約聖經·馬太福音》第 16 章 19 節。

⁴⁹¹ 明明上帝：《皇中訓子十誡》，頁 54。

⁴⁹² 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 20250831070001。

⁴⁹³ 《古蘭經·開端章》（第 1 章，第 6 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，瀏覽日期：2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/1#6>。

⁴⁹⁴ 《古蘭經·儀姆蘭的家屬》（第 3 章，第 104 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，瀏覽日期：2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/3#104>。

⁴⁹⁵ 《古蘭經·婦女章》（第 4 章，第 57 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/4#57>。

人淫亂、作惡事、霸道；他勸戒你們，以便你們記取教誨。」⁴⁹⁶

此一修行精神，若與一貫道所提出之「明師一指點，直指天心」修道理念相互參照，則可發現在「以真心為本、以至善為歸向」的實踐取向上，呈現出可供對話的相通之處。就修道精神而言，二者雖分屬不同信仰，亦各自建構其獨特之專有名詞與修道結構，然皆引導修道者以誠敬之心與實踐之行，趨向一個被理解為唯一、超越且終極的本源。

由此觀之，「明師一指」作為返回「無極理天」之頓法捷徑，於一貫道之教內詮釋中，與天時演變、道統傳承及五教聖人之心法印證密切相關。依一貫道之歷史觀點，在尚未進入白陽大開普渡以前，五教聖人雖皆奉天命降世，隨緣設教、渡化一方，然因天時未至，普世性之大開普渡條件尚未成熟，故真道難逢、明師難遇，「玄關竅」之所在亦被視為密寶，不輕易傳示。是以歷代聖人多藉由隱語、譬喻與象徵方式保存其核心真義，如「授記」、「玄牝」、「拈花微笑」、「窄門」、「鑰匙」、「正路」等語，於一貫道詮釋中皆可被理解為對性理真傳之不同指涉。此並非謂五教名相可以完全混同，而是指出在一貫道白陽普渡之信仰脈絡中，五教聖人之教化雖因時、因地、因眾生根器而有不同表述，然其終極指歸皆在引導眾生返本歸根、復明本性。

因此，「明師一指」之所以被一貫道視為白陽期最殊勝之救度關鍵，正在於其使原本隱而未顯之性理真傳，於白陽普渡之天時中得以公開傳授。就天命而言，明師一指乃奉天承運之傳授，顯示上天慈悲開啟普渡之門；就性理而言，此一指點所開啟者，並非後天新造之門戶，而是眾生本具之無極真性、本來與理天相通之性命關竅。由此，回歸無極理天之終極目標，不再只是遙不可及的信仰理想，而轉化為一條由明師指點即可契入本源的頓法捷徑。

綜上此節之所論，「明師一指」不僅是開啟「天人重逢」之關鍵，亦是白陽期「先得後修」之契機所在。其意義在於先使修道者得以開啟玄關竅、頓契本源、明白歸根復命之方向；至於得道之後如何在日用倫常中涵養德行、修身立命，則須進一步透過後修工夫加以落實。故本節先論「明師一指」作為實踐之基，下一節再進一步說明其如何開展為《大學》之「明明德、新民、止於至

⁴⁹⁶ 《古蘭經·蜜蜂章》（第16章，第90節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，2026年1月9日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/16#90>。

善」的修辦工夫。

第二節 實踐之徑：內聖外王——大學之道的修辦工夫

前一節已論及「明師一指」作為白陽期開啟「歸根復命」之門的殊勝契機，然而，若僅入其門而不踐其行，歸根之道則無法圓滿完成。因此，白陽修士在「先得」的基礎上，必須進一步在「後修」中實踐，方能使生命由內而外、由己而人，在自渡渡人之過程中回復天性之圓滿。

王祖於《大學解》開宗明義即言：「大學者，學大也。何謂大？惟天為大。天可學乎？曰可。」⁴⁹⁷並舉伏羲聖皇、黃帝、帝堯及文王為例，闡明青陽期道降君相，聖王皆是以「學天」作為立德之本，契合天理而治世，方能成就堯天舜日之盛世。及至白陽期，一貫道弟子皆由「明師一指」而直契「理天」，因此人人皆具「學天」的資格，人人皆負「修己成人」的使命。是故，「學天」不僅是歷代聖王治世的至德之道，更是白陽修士歸根復命的必由之路。

「學天」的具體實踐，即王祖所闡「大學→學大→學天」之道，亦即《大學》三綱領、八條目所揭示的「內聖外王」的修道路徑。此一路徑，首先以「明師一指」作為超凡入聖之樞紐，使白陽修士在「先得」之際，開啟自身本具之光明德性，並確立「止於至善」的終極歸宿。故本文將依循《大學》所揭示的三綱領、五步工夫與八條目之次第，闡明一貫道「先得後修」的實踐路徑，並進一步建構其根於經典、落實於修辦的工夫論體系。

一、大學之道：明明德、新民、止於至善

《大學》開宗明義即揭示三綱領：「大學之道，在明明德，在新民，在止於至善。」⁴⁹⁸此三者，不僅為「大人之學」的核心，也是「學天之道」的修辦導航與終極目標。「明明德」是本體的彰顯，「新民」是本體功用的發揮，而「止於至善」則是統攝體用、不離本源的體用圓滿境界。明代鄧林（1435-1494）謂「三綱領」為「有體之學，有用之學，體用會極之學」，⁴⁹⁹王祖亦云：「明德

⁴⁹⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁15。

⁴⁹⁸（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁4。

⁴⁹⁹（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》，頁17。

者，體也；新民者，用也；至善之理，乃明體達用之主宰也。」⁵⁰⁰皆點明三者之間的內在關連與次第：由體而用，最終歸於體用無間之境。

（一）在明明德：復性之本體功夫

《大學》以「在明明德」為其綱領之首，確立了「大人之學」亦即「學天之道」的首務，在於啟發人稟受於天之本然之性。此「明德」之本體，依朱熹所釋，乃「人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」⁵⁰¹王祖亦言：「明德者，人之所得乎天，即天命之所謂性也。」⁵⁰²由此可知，「明德」即《中庸》所謂「天命之性」。此天命之性，本在人之性天中，人人與生俱有；然而，既然人人本具明德，何以仍須「明其明德」？朱熹進一步解釋：「但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」⁵⁰³朱熹所謂「氣稟所拘，人欲所蔽」，正指出人從無極理天落入太極氣天與皇極象天後的生命困境：本性雖在，卻因氣質與物欲之蔽而隱而不顯。因此，「明明德」之工夫，並非從外在另求一德，而是藉克己復禮、明善復初，使本有之明德重新發顯。此即朱熹所謂「因其所發而遂明之，以復其初」之義。《大學聖訓·在明明德》訓中訓亦云：

洗心滌慮，借假修真，恢復本性之自然，啟發良知良能之至善……冀世界為大同。《中庸》經文：「天命之謂性。」⁵⁰⁴

所謂「洗心滌慮」，即是「克己」以對治氣稟人欲之蔽；「恢復本性之自然」，則是「復禮」以回歸天性本然之理，使源自「無極理天」的良知良能得以發用。人人若皆能如此明善復初，則由個人明德之恢復，進而推展至「冀世界於大同」之理想。此正合於鄧林所謂「有體之學」，亦應王祖所言「明德者，體也」之說，揭示「明明德」實為「學天」之基礎與修道功夫論之起點。

（二）在新民：明體達用，代天宣化

⁵⁰⁰（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 29。

⁵⁰¹（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁 5。

⁵⁰²（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 21。

⁵⁰³（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁 5。

⁵⁰⁴聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——大學》（屏東：發一慈法廣濟宮，2011 年 12 月），頁 36。

王祖曰：「新民者，修道之謂教也。……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，新民也。」⁵⁰⁵可見「新民」之本質，並非僅止於自身「日新又新」的內涵，而是內聖工夫「明體」之後的自然「達用」，乃是道德修養臻於成熟，由內而外、由己及人的自然發用，用自身「明德」之性，去教化影響周遭之人，促使其同樣恢復本有之明德。故《大學聖訓·在新民》訓中訓曰：

故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。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。⁵⁰⁶

〈在新民〉訓中訓所強調的教化實踐，並非外在規範的條例，而是回歸到《中庸》所言「慎其獨」與「致中和」的嚴謹心性工夫。故仙佛所揭示的「新民」，其教化之力量，乃根源於內在心念未發時之「中」與已發後之「和」；唯有自身持守中道、情感發而皆中節，其言行舉止方能自然流露道德光輝，達到「不言之教」的感化效果，使人因受其德性感召而自願新民，此即是《大學聖訓·在新民》本訓首行所揭示的「性心居內曰自覺，身行著外覺人乎」⁵⁰⁷之意。因此，「新民」是從「己之新」的個體修養出發，逐步推擴至「人之新」的社會教化，它始於「親親」之倫常，最終目標即是「道之宗旨」：挽世界為清平，化人心為良善，冀世界為大同。故謂之「有用之學」，揭示《大學》工夫必由「內聖」之體，開展為「外王」之用的關鍵進路。

王祖於論「親民／新民」時，進一步指出「親」與「新」之密切關聯：

非親不新，師生之間，無間遠近，無分親疏，胥一世而教育之。薰陶漸染，漸民以仁，摩民以義，迨至淪肌浹髓而後，胥四海而咸登仁壽，連親疏而同成父子。孔門師、弟，有唐虞君臣之尊，成周父子之親，年近三千，世近一百，至今猶未改也。⁵⁰⁸

此段揭示「親民」與「新民」的合一性：若無「親」之密切關係，則「新」之教化革新便無從落實。此處之「親」，不僅指血緣親屬之關係，亦可擴充及師

⁵⁰⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 21-22。

⁵⁰⁶ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——大學》，頁 47。

⁵⁰⁷ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——大學》，頁 46。

⁵⁰⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 22。

生、君臣、父子，以至人與人之間在道德生命上建立的深厚情誼。正因為有此親切互動，方能使人因感其德而開啟真心，漸受薰陶，終至德性更新。故「新民」並非外在強制的改造，而是在倫理關係中，透過潛移默化而完成德性的長養。以孔門為例，弟子雖多出自不同背景，然因親近師門教化，終能新其舊習，化為衣冠道德之士。此即「親」之功效，亦是「新」之真正途徑。由此觀之，「親」與「新」可謂一體之兩端，正如王祖所言：「親與新，一而二，二而一也。」⁵⁰⁹

（三）在止於至善：歸本性命，圓成聖業

「止於至善」作為《大學》三綱領之終極歸宿，代表著《大學》工夫的圓滿達成。朱熹釋「止於至善」曰：「止者，必至於是而不遷之意；至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。」⁵¹⁰此定義確立了「止於至善」作為工夫論的絕對標準，它既是修道方向的堅定不移，做到不違道、不違仁，所做之事皆有天性所發而達於明德至善，亦即窮盡天理的極致而無一絲一毫之人欲，可謂生命境界的純然天理。

而就王祖所論：「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。……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。」⁵¹¹王祖揭示了朱熹所言之「事理當然之極」，事理之根源即是創生萬物的「無極理天」之本體——至善之極，故謂之「萬物統體之至善」，而人能夠實現「止於至善」，其內在依據則是人人本具來自無極理天靈明之「理性」，謂之「物物各具之至善」。因此，「止於至善」是由用返體、復歸性命之源的實踐完成，達成朱熹所言之「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也」。於《大學聖訓·在止於至善》訓中訓內文，對應《中庸》本文及〈禮運大同篇〉云：

本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。〈禮運大同篇〉：大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其

⁵⁰⁹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 22-23。

⁵¹⁰（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁 5。

⁵¹¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 24。

親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。⁵¹²

「止於至善」之訓中訓揭示了內聖與外王的雙重合一境界。在內聖層面，它對應《中庸》之「致中和，天地位焉，萬物育焉」之心法，意指當個體生命達於「中和」之境界，即能讓天地萬物安其所、遂其生，參贊天地和諧秩序之效驗。在外王的層面，仙佛以〈禮運大同篇〉「天下為公」的社會理想作為對應，揭示出一貫道弟子古今相承的使命，及道統傳承之命脈，致力於建設一個倫理圓滿，生命安頓的人間淨土、大同世界。

綜上所論，「止於至善」統攝「明明德」之內聖修持與「新民」之外王實踐，標誌著《大學》工夫的究竟圓滿。此一境界，既是個人性命歸根復命的終極體現，亦是儒家修齊治平理想在人間的完成。一貫道弟子之修辦使命，即在依循此一路徑，由內而外，由己而人，使本具明德得以發顯於修身、齊家、治世與渡眾之中，終至復歸理天本源而成就天人合德之境。而「道之宗旨」正可視為仙佛慈示當代白陽修士實踐三綱領的具體展現，亦是成就「大人之學」的必經之路。

二、知止與五步功夫：定靜安慮得的實踐進路

「道」雖有宗旨要義，「修」則有次第，因此《大學》續言：「知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁵¹³揭示出修道工夫之次第與進路，即由「知止」而開啟後修之門，是為貫通三綱領與實踐功夫之樞紐所在，亦是一切修辦工夫的根本前提與基礎。

（一）「知止」為始：由真師指點而明至善所在

王祖於《大學解》云：「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。」⁵¹⁴由王祖之闡述可知，《大學》所言「知止」，並非僅是一般道德目標之認知，而是須透過「真師指點」，使修道者

⁵¹² 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——大學》，頁 63。

⁵¹³ （宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁 4。

⁵¹⁴ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 30。

超越後天氣稟與形象世界之拘蔽，頓悟自身明德至善之所在。人之明德本性雖人人本具，然因氣稟所拘、物欲所蔽，靈明蒙塵而不自覺；若僅憑個人思辨、讀書窮理或修煉氣法，終究難以突破氣象之限，直契至善本體。唯有具天命之真師，以一指點破迷關，方能使修道者頓知本性所在，確立後修工夫之根本方向。此一「真師指點」之神聖性與超越性，可由《禮本》「點道詞」得到印證。

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，洒洒沱沱大路坦，西天雖遠頃刻到，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。……您今得一指，飄飄在天堂，無有生和死，終日煉神光。⁵¹⁵

點道詞所云：「真陽關」即是玄關至善寶地；「余今指您一條路」正表明「明師一指」乃為求道者指出性命歸根之路，使其得以於當下明白明德至善之所在。即是一條解脫生死的光明大道；「燈光照耀在眼前」乃是借由中燈之光而開啟玄關，自性之光流露，自性之佛即在眼前；「二目瞳神來發現」即是玄關竅中之真人、自性佛、無極真性；「今得此一著，跳出苦海淵，飛身來上岸，即得登雲船」，則說明得受指點之後，修道者已獲得超生了死之性命根基。然而，此一「知止」雖為先得之殊勝，卻並不表示工夫已經完成；它只是使修道者知所歸向、知所安止，使後續「定、靜、安、慮、得」之五步工夫，能有明確的本源依據與實踐方向。

因此，「真師指點」可謂《大學》工夫中「知止」之根本開端。修道者因一指而知明德至善之所在，故心有所主，不再隨外境漂流；由知所止而後能定，由定而後能靜、能安、能慮，終於得。是以，「知止」不是停留於義理上的了解，而是由明師指點所開啟的生命定向；五步功夫則是在此定向之後，使明德由一念之覺逐步擴充為生命體證的修持歷程。

（二）功夫次第：定、靜、安、慮、得的修持過程

《大學》所揭示之五步工夫——「定、靜、安、慮、得」，乃是修士在確立「知止」之後，循序展開的內證實踐。此五步，環環相扣，由志向之確立，進至心境之澄明、身心之安頓、思慮之契理，最終圓滿於「得止於至善」。故《大

⁵¹⁵ 內文出自《禮本》，乃一貫道點傳師代師傳道的依據，具無比殊勝性。

學》續言：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」⁵¹⁶而「道」即「理」、即「無極理天」，可見「五步工夫」實為貫通體用、返本歸源的實踐之徑，其終極所歸，正是「學天」所指向之「無極理天」。

1. 定

鄧林曰：「定乃向乎至善，以志言。」⁵¹⁷此「定」並非外在強制的安定，而是「知止」後，志向自然專一的定向，亦是認準此至善目標——「無極理天」後的自然歸附與專一。此目標如同行船之燈塔，即使身處風浪，航向依然堅定不變。此「定」使白陽修士在修辦之過程中，無論順逆成敗，皆能持志不渝，穩固地指向回歸理天之路徑，彰顯性命大道的根本，此為「學天」之基礎。

2. 靜

鄧林曰：「靜：是凝乎至善，以心言。」⁵¹⁸白陽修士未求道之前，人心多隨氣質之性而動，心猿意馬，雜念紛飛，起伏不定；如若「志」已定，則「心」自清，自然能入於「靜」。故「靜」是志向堅定後的心念澄清與定靜，是氣質之性沉澱、本性得以顯發的基礎，當「人心」退位、「道心」彰顯，則能在起心動念中覺照自性而歸於「至善」之本體。

3. 安

鄧林曰：「安：是依乎至善，以身言。」⁵¹⁹心若能「定靜」，其效必見於形，自然會發用為身形之安。故此「安」是身心的全然的安頓，也是對道之篤信所生之從容。因為「真知」性命可歸宿於「無極理天」，故能超越外在境遇的順逆得失而處之泰然，行止之間，亦能自然流露出一種合乎中道的穩健與平和。

4. 慮

⁵¹⁶（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁4。

⁵¹⁷（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》（臺中：光慧文化事業有限公司，2017年），頁19。

⁵¹⁸（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》，頁19。

⁵¹⁹（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》，頁19。

鄧林曰：「慮：是研乎至善，以事言。」⁵²⁰在「安」的基礎上，心智澄明，不為情感、物欲所干擾，方能用自性去思慮，以清淨本心去觀照萬事萬物。而在面對各種人事物之紛亂與變動之時，亦能依理權衡、審時度勢，使一切抉擇與應對皆契合天理。

5.得

鄧林曰：「得：是得至善而止之，兼明、新言。」⁵²¹所謂「慮而後能得」，此「得」並非獲得外物，而是圓滿自身本具之至善，復歸「明德」之體，並開展「新民」之事。至此，白陽修士的性、心、身皆契合天理，所行之事皆是天理之朗現，最終圓滿歸止於「無極理天」之聖域，實現「止於至善」的究竟。

上述「定、靜、安、慮、得」五步功夫，是學道者由「知止」啟航而層層轉進的內證歷程。此一心性修煉，使心念由散亂而專一，由浮動而沉澱，進而能清明照察、依理權衡，最後達於明德復明之境。至於第五步「得」，鄧林闡釋其「兼明、新言」，正顯示此一內證境界並非止於個人心性的安頓，已含有由明明德推展至新民的實踐指向，其具體展開，即是接續《大學》「八條目」所揭示的內聖外王之實踐架構。

故而，五步功夫偏重揭示學道者由「知止」而逐步內證的心性歷程，八條目則呈現此一內證如何落實於「格致誠正、修齊治平」的完整實踐。二者相輔相成、體用同源、知行相成。以下便從八條目之「內聖之體：從物格到身修的內在證成」與「外王之用：從身修到天下平的德化流行」兩方面加以闡述。

須進一步說明者，以下本文雖依八條目之次第，將「格物、致知、誠意、正心、修身」歸屬於「內聖之體」，將「齊家、治國、平天下」歸屬於「外王之用」，然此一區分僅為論述層次之方便，並不表示內聖與外王可以截然分離。事實上，內聖工夫若離開外王實踐，便容易停留於自我觀照與義理理解，未必能真正經受人事境界之檢驗；外王實踐若缺乏內聖工夫，則又容易流於事相操辦、功過計較與外在成效之追逐。故內聖與外王並非先後割裂之二事，而是相互成就之一貫工夫。

⁵²⁰（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》，頁 19。

⁵²¹（明）鄧林著、（清）杜定基增訂、（清）祁文友重校、（民國）光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》，頁 19。

就一貫道修辦而言，內聖工夫必須在人群、團隊與道務承擔中加以鍛鍊。修辦者在教學成全、活動推動、團隊合作、人事應對與道務分工之中，常會遇到意見不同、責任輕重、功過歸屬、情緒起伏與人我對待等境界。此時，所謂「格物」便不只是抽象地格除物欲，而是在具體境界中格除我執、比較、委屈與計較；所謂「誠意正心」也不只是內心自省，而是在面對人事磨煉時，能否真實無妄、中正不偏；所謂「修身」亦不只是個人品德之完成，而是在操辦中能否以身作則、推功攬過、和合成全。由此可知，外王實踐正是內聖工夫的試煉場與成就處。

因此，《大學》之道在一貫道修辦脈絡中，並非紙上談兵之心性理論，而是一條必須落實於修辦現場的實踐道路。內聖之「明明德」，必須在外王之「新民」中顯其真實；外王之「新民」，亦必須以內聖之「明明德」為根本。當修辦者能在實務操辦中克己復禮、誠意正心、和合團隊、成全眾生，則內在明德即不再停留於自我修養，而能化為具體德行與教化力量。此即「理論與實務並行」之義，亦是一貫道「先得後修」所以必須在修辦中完成之根本原因。

三、內聖之體：從「物格」到「身修」的內在證成

《大學》被譽為「初學入德之門」，其「三綱八目」為儒者提供了清晰的為學修辦次第。然其中「格物、致知」一章之經文只獨留「此謂知本，此謂知之至也。」朱熹曰：「蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。」⁵²²遂使「格物致知」之釋義成為儒學史上的一大公案。朱熹在其《大學章句》中特作「補傳」曰：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。⁵²³

此段補傳奠定了程朱理學「格物致知」論的基石，其要義在於「即物窮理」與「豁然貫通」。然而，此說與陸九淵「格除物欲」之心學路徑產生了根本性分

⁵²²（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁9。

⁵²³（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁9。

歧。故王祖曰：「有以格物為格事物之物者，朱熹之學也。有以格物為格物欲之物者，陸子之學也。或有是朱而非陸，亦有是陸而非朱，或作朱、陸之調停，或有陽朱而陰陸，千百年來，鮮有定論。致今後之學者，北轍南轅，莫知適從。」⁵²⁴而王祖之論，正是在此一朱陸之爭的思想史背景下展開，其目的在於從根本上回應並超越此一爭端。

（一）論「格物、致知」

所謂「格物」之「格」，王祖認為具多重意涵：包括「感格」，如堯之大德感通神明、感動百姓；亦有「格至」、「格除」、「格其非心」等克除欲念、格除不正之心等多重意涵。王祖舉陸九淵（1139-1193）之「心學」為例，曰：

象山陸子之學，以尊德性入手，厭煩樂靜，洞見物欲之紛擾，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，以物為物欲之物。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。⁵²⁵

象山陸子主張以「尊德性」——先立內在的道德本心為入手，外在物欲之紛擾會成為本心發用及存養德性之阻礙，故批評朱熹的「即物窮理」繁瑣支離，將遮蔽本心的清明，離道反而愈遠。其立論本於《樂記》：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」故因此「以格為格除之格，以物為物欲之物」，從而得出「格，即克也。物，即己也。格物，即克己也」的結論。王祖明確指出，此一路徑「雖近於明德之學」，但其中仍有關鍵區別。

1. 本體論前題：確立「明德至善」之性天根源

王祖認為象山之學若僅以「去物欲」為「格物」，則易執於靜寂而落於「頑空」，故王祖曰：

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。⁵²⁶

⁵²⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁48。

⁵²⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁49。

⁵²⁶（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁49。

明德至善之本體，並非抽象之概念，而是人人本具的「天命之性、惟微之心」，其根源在無極理天，是一切工夫的形上依據，因此謂之「真空不空」，是為實法、實理。但因眾生有而不知其有，因此必須先「真師傳授」，講透言明，方能實得於心，王祖作為天命道統傳承之祖師，在白陽期應運之時局中，不斷強調「明師一指」之重要性，唯有「真師指點」方能在修道路上起決定性的作用，它將「格物」從個人內省的「漸法」，提升為有體用合一之明確目標與路徑的「實法」，避免落入「頑空」的偏頗。

2. 格物致知：從「格物欲」到「格事物」的知行一貫

（1）格物欲——求行之事：格除私欲、明德復顯

在確立本體與真師傳授的前提下，王祖採納了陸王心學對「格物」的理解，曰：「格，即克也。物，即己也。格物，即克己也。」並進一步說明「格物」工夫的次第。王祖曰：

遵陸子格除物欲之格，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。若待物欲格盡，自然天理純全。天理即明德至善之地也。功夫至此，天君雖貴，舉目即在眼前，理天雖遠，不移一步即至。未至之時，耳聞總屬荒渺；既至之後，眼見方為實在。既到至處，真知至處，故曰：物格而後知至。⁵²⁷

此一工夫論之路徑，乃由外而內可分為三個層次：

其一，制外之欲。所謂「先格富貴財色昏性之物，以制其外」，乃先從外在欲望之牽引著手，克制對財、色、名、食、睡等欲望之執著，使心不為外物所遷、氣不為境界所動。

其二，安內之心。所謂「格淫念雜念亂性之物，以安其內」，乃於外欲稍能節制之後，進一步向內觀照心念之起伏，格除細微之妄念、雜想與情識牽纏，使心逐漸歸於澄明安定。由此可知，王祖所論「格物欲」，並非僅止於外在行為之約束，而是由外制內、由粗入細，使遮蔽明德之物欲逐漸消融。

其三，真知之成。當「物欲格盡」之後，天理自然純全，明德之性得以顯現。王祖所謂「天君雖貴，舉目即在眼前，理天雖遠，不移一步即至」，乃表明

⁵²⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 51-52。

理天不只是遙遠之外在境界，亦是人性本具之明德至善。當人由聞知進至親證，由理解進至體證，便能由「耳聞總屬荒渺」轉為「眼見方為實在」，此即「物格而後知至」之境界。

若落實於修辦實踐而言，「格物欲」並非僅指遠離財色名利等粗重欲望，也包括在人事境界中格除比較、委屈、計較、好勝與功過之心。例如修辦者在團隊分工、課程推動或道務承擔中，若因責任輕重、他人評價、成果歸屬而生不平之念，此即是「物欲」於人事中現前。此時若能返照其心，格除「我做比較多」、「別人不理解」、「功勞不被看見」等念頭，使心不隨境轉，則「格物」便不只是抽象義理，而是在具體修辦情境中克己復禮、復明本性的實際工夫。由此可見，王祖所論「格富貴財色昏性之物」與「格淫念雜念亂性之物」，在一貫道修辦中亦可理解為對外在事相牽引與內在念頭妄動的雙重克治。

（2）格事物——求知之事：觀察事物以窮理達知

王祖論「格事物」，乃對朱熹所重「即物窮理」之吸收與轉化，王祖曰：

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。要領維何？原夫道本太虛，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。天地間雖物有萬殊，推其原本不過動靜兩事。⁵²⁸

王祖首先為「格事物」建立了形而上學的基礎。所謂「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」，乃指出，宇宙萬象並非雜亂無章的個體，而是同一本源之「道」與一氣流行之展現。至大無外的「天地」與至小無內的「萬物」，皆是此一道體在不同層次中的發用與成就（「曲成」）。正因萬物共秉一理，故人可由具體事物之觀察，進而窮究其背後之普遍理則。基於此，王祖對「格事物」提出了兩種相輔相成之途徑：

其一，「由小入大」。即從「曲成萬物」之具體事物入手，觀察萬物之性質、作用與變化，由一事一物之理逐步通達天地萬物之理。此一路徑近於朱熹

⁵²⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 55-56。

「即物窮理」之精神，重在由具體事物之探究，累積而至於義理之貫通。

其二，「由大攝小」。即先體認「範圍天地」之根本，即無極理天與明德至善之本源，再以此一本之理觀照萬殊事物。如此，格事物便不是漫無邊際地追逐外物，而是在本心與天理之觀照下，於萬物萬事中印證其理。王祖又將天地萬殊歸約為「動靜兩事」，正是要指出萬物雖有差別，其根本不離陰陽動靜與理氣流行之常道。若能掌握此根本，則可由萬殊而知一本，由事物而明天理。

若就修辦實務而言，「格事物」亦可表現在班務推動、課程安排、成全關懷、道務承擔、團隊分工以及人事應對等之觀察與反省。例如：班務推動之成效不彰，不能只歸咎於班員的根器不足，而應進一步觀察課程內容是否契合其程度、講授方式是否易於理解、關懷陪伴是否持續、團隊分工是否周全。此即是在具體事物中窮其理：由一事一物之檢討，進一步體會人心感化、教學成全與團隊運作之理。如此，「格事物」便不只是向外追逐繁瑣事物，而是在明德本心的觀照下，透過實務反省，使外在事相回歸於修辦之理，並與「格物欲」之內在工夫相互成就。

綜上所論，王祖對「格物致知」的詮釋，乃融合本體論、工夫論與境界論的完整體系。其一方面以「無極理天」與「明德至善」作為形上根據，另一方面以「格除物欲」作為內在工夫，又以「格事物」補足對外在事理之觀察與窮究。由此可見，王祖並非單純偏向朱子「即物窮理」，亦非僅止於陸王「格除物欲」，而是將二者納入一貫道修道脈絡中加以統合，使「格物致知」呈現出內外相成、知行互證之特質。

因此，「格物欲」與「格事物」並非兩條互不相干之路，而是修辦生命中內外相應的兩個面向：格物欲，使人去蔽復明，不為私欲所蔽；格事物，使人觀察事理，於人事物中體會天理。前者重在內聖之淨化，後者重在外王之實踐；前者使心歸於明德，後者使德落於事功。二者相互成就，方能使修道者於日用倫常與修辦實踐中，逐步完成由明明德而新民、由內聖而外王之《大學》工夫。

（二）論「誠意、正心、修身」

1.誠意：從「毋自欺」到「慎獨」

「誠意」與「正心」乃《大學》八條目之中心所在，是承「致知」而啟「修身」之關鍵所在。誠者，真也；正者，中也。誠意者，指心之所發的最初念即是真誠無妄、真實無欺；正心者，使其心端正無偏而歸中。《大學》以具體的工夫說明「誠意」之入手，曰：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。」⁵²⁹《大學》定義了「誠意」的本質是「毋自欺」，其心理狀態應如厭惡惡臭、喜好美色一般真實無偽、自然而發，而要達到這種真實，關鍵在於「慎獨」。在獨處無人之時或他人不知而已獨知之處，依然恪守天君、不離道德，保持心念之純一。

《大學》進一步以「小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善」⁵³⁰為反例，指出自欺的徒勞，因「人之視己，如見其肺肝然」，誠於中必形於外。曾子因而慨嘆：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」⁵³¹此論並非僅是營造一種外在的恐懼感，而是透過「致知」的工夫，體認到道德乃自性本心之自然作用。因此，「慎獨」的實踐，實則是將此內在的、本有的道德自覺，轉化為一種無時不在的、主動的自我監督力量，這並非被動地畏懼十目十手之外在指責，而是本心在「知至」後，對自身「毋自欺」的自然明覺作用及實踐動力。

若落實於修辦實踐中，譬如修辦者在班務推動或道務分工時，表面上雖能盡責承擔，然內心若暗藏比較、委屈、邀功或不平之念，甚至在無人知曉處為自己尋找合理化的理由，便是「自欺」之微細處。此時「誠意」之工夫，並非先要求外在行為看似圓滿，而是能在念頭初起之際真實照見自身動機：究竟是為了成全眾生、護持道務，抑或仍夾雜人我得失與名相功過？若能於此隱微之處不欺己心，將偏私之念轉為真誠承擔，則「慎獨」便不只是獨處時不為惡，而是在無人看見的心念深處，仍能使意念歸於真實無妄。

2. 正心、修身：從「無所忿懣」到「中正不偏」

在「誠意」的基礎上，《大學》進一步界定了「修身在正其心」的具體內涵，其論述方式是從反面入手，闡明何以「心不得其正」：

⁵²⁹（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁10。

⁵³⁰（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁10。

⁵³¹（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁10。

所謂脩身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂脩身在正其心。⁵³²

進一步而言，《大學》繼「誠意」而論「正心」，明示修身之工夫必以正心為主宰。然而，心若不正，則忿懣、恐懼、好樂、憂患等情緒，便會偏執而成為主導力量，牽引本心偏離其正，此時人心起、道心退，心被情緒所奴役而讓生命陷入一種失調的狀態，因而「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」，故從反面之論述強調「脩身在正其心」。

若落實於修辦實踐中，例如班務推動或道務分工時，若因他人意見不合而生忿懣，便容易只看見對方的不是，而忽略其發心；若因擔心成果不彰而生恐懼，便可能在決策上失去從容；若因偏好某人、某事而生好樂，便容易在人才安排與分工判斷上有所偏私；若因憂慮人事不順、道務不成而心生憂患，則又可能陷入煩惱執著，失去中道之判斷。此時雖然身在修辦之中，心卻已被情緒牽引，故會出現《大學》所謂「視而不見，聽而不聞，食而不知其味」之狀態。由此可知，「正心」之工夫，正在於面對人事境界時，能覺察忿懣、恐懼、好樂、憂患之偏，使心不被情緒奪其主宰，而能回到道心作主、中正不偏之狀態。

3.王祖之證成境界：從「格物」至「天真／天象獨露」

《大學》從反面闡明了「心不正」的樣貌，王祖則從本體工夫的角度，完整地揭示了從「格物」到「身修」的證成境界與內在邏輯。王祖曰：

意之所以不誠者，物欲擾之也。物欲格盡之後，天象⁵³³獨露，徹地通天，天君泰然，百體從令，一絲不掛，萬感俱寂，性若澄潭，意同太虛。到此境界，真實無妄，而意有不誠者乎？故曰：「知至而後意誠。」意既至真無妄，心亦中正不偏，故曰：「意誠而後心正。」心正則氣調神和，言行從理，內外貞白，而身自修矣！⁵³⁴

就心性論而言，王祖指出「意」之所以不能真實無妄，並非本心之過，而是因

⁵³²（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁11。

⁵³³「天象」，按《理數合解》之新文豐版、正一版作「天象」，另有署名上海崇華堂版則作「天真」。

⁵³⁴（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁52-53。

物欲干擾，使本具之明德受到遮蔽。因此，「誠意」之工夫，實承接於「格物」之後，是去蔽復明的更進一層。當「物欲格盡」之後，外欲不侵、內念不擾，心境自然澄明如鏡，故曰「天象／天真獨露」。此處「天象／天真獨露」可理解為本具天理之明德於心性中朗然全現；「徹地通天」，即象徵性命不再受後天物欲與氣稟所蔽，而能上通天理、下貫身心。王祖所謂「天君泰然，百體從令」，乃指當心性歸於中正無妄時，道心作主，身心百體皆能順理而行；「一絲不掛，萬感俱寂」，則形容私欲牽纏既除，外境萬感雖至，而心不為其擾。此時並非空寂無用，而是本心清明、天理主宰，故能在萬事萬物之中應而不亂、動而不偏。

王祖又以「性若澄潭，意同太虛」形容此境界。澄潭者，無波而明，照見萬象而不染；太虛者，寂然無著，能容萬物而不滯。到此境界，本心與天理合一發用，虛而不空，靜而能應，自然不會被忿懣、恐懼、好樂、憂患等情緒所左右。故王祖曰：「意既至真無妄，心亦中正不偏，故曰：意誠而後心正。」此與《大學》所論「誠於中，形於外」之義相通；意若真實無妄，則心能中正不偏；心既中正，則氣調神和、言行從理，內外貞白，而身自然得以修正。

若落實於修辦實踐而言，此一境界並非脫離人事的靜態清淨，而是在具體境界中仍能保持道心作主。當修辦者面對班務推動、道務分工、事務磨煉等各種境界時，若能不為功過、毀譽、親疏、好惡所牽引，而能以真誠無妄之心行事，便是「意誠」之實踐；若能於情緒起伏、順逆境界中不失中正判斷，便是「心正」之落實；若能進一步使言行舉止皆合乎天理、令人信服，則是「身修」之具體呈現。

綜上所論可知，王祖將《大學》「格物、致知、誠意、正心、修身」視為一貫的性命修證工夫：由格除物欲以「去蔽存誠」，由致知以「明理復性」，由誠意以「返真無妄」，由正心以「中和不偏」，而最終修身以「性命和融」。其總旨在於「明明德以成己」，亦為「止於至善」的具體實踐途徑。

四、外王之用：從「身修」到「天下平」的德化流行

「內聖」之功的極致，在於「修身」之完成。而「修身」並非終點，它內在地蘊含著向外發用的必然性，此即「外王」之用的開啟。王祖的論述，清晰

地展現了這條由內而外、由近及遠的德化之路。

（一）「身修」而「家齊」：破「心辟」以立家教

王祖云：「物格、知至、意誠、心正、身修。此明明德成己之事也。」⁵³⁵當個體從格物、致知、誠意、正心、修身而使自身之「明德」之性得以彰顯，其生命自然具有感化他人、端正人倫之德化力量。然而，若心不正有所偏私，則難以齊家，《大學》以「心辟」說明心之不正作為「齊家」的內在癥結：

所謂「齊其家在修其身」者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」此謂身不修，不可以齊其家。⁵³⁶

《大學》之經文深刻揭示出人性對於親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰等不同關係時，人心所產生的偏頗心理，此種情感的偏私，會讓人難以客觀的對待他人，從而導致「好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣」的困境。《大學》更引當時諺語：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩」為證，生動地說明了這種偏私如何蒙蔽我們的判斷，由此可知，未正心修身者難以齊其家。

王祖的論述，則進一步從根本上指出破除「心辟」之道，王祖曰：

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欲，復還天理、知至、意誠、心正、身修，則家齊矣！⁵³⁷

由此可知，一位得道而有德之君子，其感化力量並非僅來自言語命令，而是由內在之「誠」與外在之「正」自然發用。由自性本體所發之誠德，尚能感通天地萬物，何況血脈相連之家人？因此，王祖論「齊家」之根本，並非依靠外在規訓，而是透過「教之以言」的勸化、「化之以行」的身教，以及「傳之以道」的性理啟發，使家人亦能格除物欲、復還天理，進而完成格物、致知、誠意、正心、修身之內聖工夫。如此，家庭之和齊並非出於權威壓制，而是由修身正

⁵³⁵（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 53。

⁵³⁶（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁 11。

⁵³⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 53。

己所流露之德化力量自然成就。

若進一步落實於一貫道修辦實踐中，「齊家」並不僅限於血緣家庭之治理，亦可推廣為道場中人倫關係與團隊運作之和合。修辦者若心有所偏，便容易因親疏、好惡、功過、立場而生分別，進而影響家庭教化與道場團結；唯有先正其心、修其身，破除「心辟」之私，方能於家庭中以德感化，於道場中以身作則，成全人才、凝聚共識。由此可知，《大學》所論「身修而後家齊」，在一貫道修辦脈絡中，正是由個人心性端正推展至家庭和諧、道場和合與眾生共成之實踐工夫。

（二）「家齊」而「國治」：家教即國教，家風化國風

德化的影響力以家庭為中心，自然地向外擴散，此乃「由親及疏，自近及遠，風行草偃，化行俗美」的過程。《大學》對此「風行草偃」的內在機制，有著極為精闢的闡釋，它從根本問題上論證何以「治國在齊其家」，《大學》曰：

所謂「治國必先齊其家」者，其家不可教，而能教人者，無之。⁵³⁸

針對「治國」，《大學》開宗明義即指出，若連家人皆無法教化之人，絕無有教化一國之民的可能。故《大學》說明家、國之間的內在邏輯關係：

君子不出家而成教於國。孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。〈康誥〉曰：「如保赤子。」心誠求之，雖不中，不遠矣。⁵³⁹

此段乃揭示一位有德的國君，其治國之道不出於修身齊家之道，家庭的倫理實踐，正是國家政治倫理的預備與縮影。於家中所行之孝、悌、慈，可直接轉化為在事奉君主、尊敬長上以及領導百姓的品德與能力。此種治理之道，並非外在的規範，而是發自內心的誠意，如〈康誥〉所言「如保赤子」，就如同照顧自己孩子般的慈愛之心來治理，以父母對孩子的心去思考揣度，即使不全然符合孩子的需求或方法未盡完美，但亦相去不遠。最後《大學》提出治理國家最重要的關鍵，在於國君之修身與否：

⁵³⁸ （宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁12。

⁵³⁹ （宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁12。

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。其機如此。此謂一言僨事，一人定國。堯舜率天下以仁，而民從之；桀紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。⁵⁴⁰

此段論述點出國之民風、民心的發動處與關鍵處，在於國君之「仁」或「貪戾」會有決定性的聯動關係。國君自身及其家庭的德行，是帶動百姓風氣之「樞紐」。堯舜以仁率天下而民從之；桀紂以暴率天下民亦從之。若統治者「其所令反其所好」，則民不從。因此，治國之根本在於「君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人」，此即是「恕道」之實踐。如若自身無法做到推己及人、將心比心之恕道，而要求百姓或他人明白並實踐孝弟忠信仁讓之理，未之有也。故治國在齊其家。

而王祖所論「治國」之道，實乃從「格物致知」的內修，逐步擴展至「誠意正心」的外化，此源於自性本體之明德自然發用，能使德性能量由內而外、感通天地，並以潛移默化之力化及萬物。王祖曰：

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欲，復還天理，知至、意誠、心正、身修，則國治矣！⁵⁴¹

有德之君子於家中能身體力行，率先成為德性的典範，其行誼必能感化人心，形成崇尚天理、克除物欲的社會風氣，此種風氣如同風行草偃一般，會潛移默化，自然而然的感召，使得國家社會如同王祖所言之「一國之人皆能格除物欲，復還天理，皆能知至、意誠、心正、身修，則國治矣！」此即是《大學》所謂「內聖外王」之實踐，亦王祖所謂「明體達用，一以貫之」之真義。

若落實於一貫道修辦實踐中，「家齊而國治」可理解為一種循環性的德化歷程：修道者先在道場中學習道義、接受成全，明白誠意正心、克己復禮與推功攬過之理；繼而回到家庭中落實孝親、敬長、包容、感恩與和睦，使內在品格在最切近的人倫關係中受到檢驗與轉化；最後再將此一經由家庭實踐所養成的德性，帶回道場班務、成全關懷、團隊合作與道務承擔之中。由此可見，「齊

⁵⁴⁰（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁12。

⁵⁴¹（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁53。

家」並非修辦之外的私人領域，而是道場學習能否真正轉化生命的重要驗證場；而道場實踐亦是將家庭德性進一步擴充為眾生關懷與道務承擔的外王場域。

（三）「國治」而「天下平」：德化流行以達世界大同

王祖於《大學解》中描繪了德化流行達極致的大道普傳願景：

德之流行，速於置郵而傳命。盛德所感，梯山航海，不招而至；擔簦負笈，聞風而來；大道普傳，甘棠廣樹；虛心而至，實腹而還。而天下之人，皆能格除物欲，復還天理，知至、意誠、心正、身修、則天下平矣。⁵⁴²

有德者盛大的自然感召下，其德性的傳播速度比驛站傳達命令還要迅捷，遠方之人即使翻山越嶺也會主動來歸，當聖賢之道普遍流傳，其德政會讓後世之人感恩懷念不已，如同周朝召公之德，而人們懷著虛心而來，卻能滿載而歸之原因乃得受精神之食糧，得知如何亦能格、致、誠、正而身修，若人人皆能做到，則天下平矣。

王祖所論述「國治」邁向「天下平」的德性感召，是德化流行的美好境界。《大學》亦將「德性」確立為「平天下」的根本唯一之法。《大學》在「平天下在治其國者」之內文中，舉《詩經》、《楚書》、《周書》等事例說明「德」、「善」、「仁」、「義」、「忠信」之重要性，此皆是「天性」之所發而展現於身之「德性」。《大學》云：

是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財。……〈康誥〉曰：「惟命不于常！」道善則得之，不善則失之矣。……唯仁人能愛人，能惡人。……是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。……未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也。……國不以利為利，以義為利也。⁵⁴³

《大學》之所論揭示出政治之教化，必根於道德之本，而非外在制度規範所能久長，而王祖將「德」之流行，從「真師指點」、「先得後修」之過程，從格

⁵⁴²（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 53。

⁵⁴³（宋）朱熹著：《四書章句集注·大學章句》，頁 14-15。

物、致知、誠意、正心至修身，將天性提升至天命歸屬之高度，與天心、天理相符，是明其明德後的德性發用，再由己而家、由家而國、由國而天下，形成一種順理而化、無為而治的社會秩序，此即王祖所論「風行草偃，化行俗美」的真義所在。

由是觀之，《大學》之「平天下」，並非外在的政治目標，而是內聖德性圓滿後的自然外化現象。德性一旦純全，感通天地，則「一人定國，一國定天下」，天下之平，非由外力所制，而是由內德所成。若以一貫道近現代修辦史觀之，白水聖帝韓恩榮老前人之行誼，可作為「德化流行」之具體例證。白水聖帝早年因病苦與求道因緣而立下「一心替天辦道」之愿，從此捨身辦道、終身不改。此一生命轉向，正顯示修道者由私我轉向天命、由個人成就轉向普渡眾生之根本轉化。其後來臺開荒，歷經官考、病苦與道務艱難，仍能堅守天命、護持道場、成全前賢後學，其感化力量並非來自外在權勢，而是由德行、愿力與身教自然流露。又其推動育幼、仁愛、文化教育等事業，亦使道場德化進一步擴展為社會關懷。⁵⁴⁴由此可見，王祖所謂「德之流行，速於置郵而傳命」、「盛德所感，梯山航海，不招而至」，可在白水聖帝之修辦行誼中獲得具體理解：由一人修身立德，進而形成道場道風、帶動眾生承擔，並推展為普渡與社會教化之實踐。

綜上此節之所論，《大學》之道，實為一條直指「無極理天」的歸根路徑，是性命合一、體用圓融的聖學實踐。其途徑以「內聖」為體，以「外王」為用，體用雖分而實一，皆以復性歸天為宗旨。其工夫之始，在於「知止」——於真師指點中確立「無極理天」為性命之歸宿。繼而由「格物致知」以克除物欲、復其本性，再經「誠意正心」使意念真實無妄、心地中正無偏，最終完成「修身」，使個體生命歸於天理主宰，此即「明明德」之圓滿，亦是內聖之成就。此內聖之成必然發用於外王之用，由「修身」而「齊家」以至於「治國」、此即「新民」之事業。當人人皆能將內聖與外王之功臻於完備，「人性」皆回歸「天性」，天下歸仁，世界大同，即是「止於至善」的終極實現，亦是回歸無極理天的究竟完成。

⁵⁴⁴ 參一貫道崇德學院：〈白水聖帝韓道長 雨霖道範行誼〉，2026年5月17日，取自：<https://www.iktcds.edu.tw/Chong-De-School/FaYi-White.html>。

第三節 實踐之境：天人合德——止於至善之圓滿體現

《大學》之道，是一條引領眾生靈性回歸無極理天之實踐大道。它始於「知止」之定向，終於「至善」之圓成。其核心在於個體經由「格致誠正」的內聖修持，推展至「修齊治平」的外王實踐，當個體本具之「明德」朗現，人心回歸天心，性理契合天理，便成就聖賢仙佛之逍遙性天；而此內聖之天德，亦必然由內而外、自近及遠，開顯為敦睦人倫、感通化育之大用，終至堯天舜日之大同世界。進一步而言，此純然至善之靈性本體，本與無極理天同源合一，故其圓滿亦指向原佛子團圓、靈性歸根之終極實現。由此可知，內聖之成己、外王之成物、靈性之歸天，三者構成「體用一源」之圓融整體，共同揭示「天人合德」作為「止於至善」圓滿體現的終極實踐藍圖。

一、個體性命之圓滿：聖賢仙佛的逍遙性天

前節已從《大學》工夫說明白陽修士由內聖而外王之實踐進路；本節則進一步轉向此一工夫圓滿後所呈現的三重境界。首先，就個體性命而言，當明德復明、心地清淨、道心作主，生命便不再為氣稟、物欲與形相所拘，而能於天理流行中自在安住、隨緣應物，此即聖賢仙佛之逍遙性天。此處所謂「逍遙」，並非任情放縱或脫離人倫，而是指明德復明、道心作主後，生命於人倫日用中清明無礙、圓融自在之境界。

（一）本性復明：道心自在的聖賢境界

個體性命之圓滿，乃是「止於至善」在個人生命中的具體呈現。此時，修道者之本性已復其明，道心已能作主，明德之光由內而外自然朗現。其生命不再以人心私欲為主宰，亦不再為外境順逆、得失毀譽所牽引，而能安住於天理之中，清明覺照，隨緣應物。此即聖賢仙佛之所以逍遙者，不在外境無礙，而在內在本性已明；不在世事無擾，而在道心自在。

所謂「逍遙性天」，並非任情放縱之自由，亦非離棄人間之空寂，而是本性朗現後所呈現的清明無礙之境。如同天元長聖道場領導中心點傳師彥融真君（林長圳老點傳師，1942-2016），於長聖的培德班中臨壇所示：

咱能修道好福氣，莫負天恩看重己；能有今日受苦來，感恩大德承擔起。愿了返鄉得自在，立愿不了空歡喜；修道結果是個德，有德方能顯道體。培德班開修內外，克念作聖辦積極；時至難言望發心，重拾初心根不離。就不多言止乩筆，一同參班旁退立。⁵⁴⁵

此段慈語正可說明「逍遙性天」並非脫離修辦責任後的閒適安逸，而是由立愿、了愿、培德、克念之中所成就的性命自在。所謂「愿了返鄉得自在」，指出真正的自在，並非不承擔、不作為，而是在承擔天命與完成愿力之中，靈性能返歸本源，故得自在；「修道結果是個德，有德方能顯道體」，則進一步揭示修道之圓滿不在外在事功，而在德性之成就。唯有德性圓熟，本具之道體方能於生命中顯現，此即明德復明、道心作主之聖賢境界。

由此可知，聖賢仙佛之逍遙，不是離開人間而求清閒，也不是捨棄修辦而求安樂，而是在「克念作聖」與「修內外」的實踐中，使人心退伏、道心彰顯。當修道者能於念頭初萌之際克除私欲，於人倫事務中培養德性，於承擔辦道中不離初心，則其生命便不再為氣稟、物欲與形相所拘，而能由內在德性自然流露出清明、自在與安然。此種自在，正是聖賢仙佛「逍遙性天」在人身修辦中的具體呈現。

從「理、氣、象三極一貫」觀之，此一境界乃是無極之理在人之生命中朗然的狀態。氣性雖仍有其作用，卻不再遮蔽本性；形象雖仍存於人倫事物之中，卻不再障礙天理之流行。換言之，聖賢仙佛並非離開氣象世界而逍遙，而是在氣象中不為氣象所拘；並非離開人倫而清淨，而是在人倫實踐中不失清淨本心。此時，理能主氣，氣能順理，象能顯理，生命之體用皆歸於一貫，故能在日用之中見性，在行持之中合天。

此一境界可由前賢聖德之生命行證加以理解，如白水聖帝所立「一刀兩斷、一心替天辦事」之愿；不休息菩薩「念念眾生、從未放鬆過自己」之修辦精神，皆顯示理天之理並非空談，而是在慈悲愿行中具體發用。因此，無極理天不僅是身後歸返之終極聖域，亦可在道心作主、愿力實踐中，於生命當下開顯其清明與自在。當人放下後天牽纏，根塵頓斷，以天理為主，則雖身處氣象世界，亦能在人間體現無極理天之本然境界。

⁵⁴⁵ 彥融真君：〈仙佛聖訓〉（發一天元長聖：花蓮天聖佛院培德班），2023年10月28日。

由此可知，聖賢仙佛的逍遙性天，是「明明德」成熟後所呈現的個體圓滿境界。此境界不是外在功名之完成，也不是離世獨善之安逸，而是本性復明、道心自在、身心合道之生命狀態。當明德之光全然朗現，個體生命便能於無極理天之理中自在安住，於人倫日用中隨緣應物，於修辦承擔中無私無執。此即「止於至善」在個人性命層次上的圓滿體現，亦是聖賢仙佛逍遙性天之真義。

（二）心開天堂：自性淨土的人間顯現

所謂「心開天堂」，乃進一步說明此一內在圓滿如何開顯為清淨、安樂與和合的人間氣象。換言之，當心地清淨、明德朗現，修道者不僅內在得以安住於天理，其所面對的人倫世界亦能因其心境與德行之轉化，而呈現自性淨土之境。須先說明者，此處所謂「心開天堂」，並非將無極理天化約為主觀心境，亦非否定其作為原佛子回天歸宿之信仰意義；而是從工夫體證層面說明，當道心作主、明德朗現時，理天之清淨安樂亦可於生命當下有所體會，並進一步開展為人間淨土之實踐。此即佛家所謂「心淨佛土淨」之深義，亦與《大學》「止於至善」之明德圓滿相互貫通。《六祖大師法寶壇經》云：

迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。所以佛言：「隨其心淨即佛土淨。」……凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西。悟人在處一般，所以佛言：「隨所住處恒安樂。」使君心地但無不善，西方去此不遙。若懷不善之心，念佛往生難到。⁵⁴⁶

六祖此段明確破除了眾生對淨土的空間執著。未悟之人，往往將淨土理解為往生後所在的西方淨土；悟道之人則知淨土之根源即在自性本心之中。所謂「身中淨土」，乃指當心地清淨、明德朗現之時，當下所住之處即可轉為安樂之境；若心地不淨，即使口念淨土，亦難契入清淨境界。亦即《維摩詰所說經》所云之「菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」⁵⁴⁷由此可知，「心淨佛土淨」並非單純主觀感受，而是心性轉化後所呈現的生命境界。當心地清淨、明德朗現，修道者所處之人倫世界，亦能因其德性流露而轉為清淨、安樂與和

⁵⁴⁶（明）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1。2025年10月9日，取自：CBETA 2025.R2, T 48, no. 2008, p. 352a19-27。

⁵⁴⁷（姚秦）三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉，2025年10月9日，取自：CBETA 2025.R2, T14, no. 475, p. 538c4-5。

合之境。

然而，此種「心淨佛土淨」之境界，並非一悟之後便能永不退轉。如同明師一指雖能頓開玄關，使人得見自性本源，但自性光明能否時時作主，仍須透過長久的修持與涵養，必須要不斷的擴充，隨著心地清靜時間的拉長，此自在境界的體會亦相對加深與穩固。此即是王祖所云：

止於一時，則一時之德明，而為一時之聖賢；止於一日，則一日之德明，而為一日之聖賢；止於終身，則終身之德明，而為萬世之聖賢。⁵⁴⁸

王祖此論，正是將《大學》「止於至善」之理想，化為由暫至久、由內而外的生命圓成歷程。所謂「止於一時」、「止於一日」、「止於終身」，並非僅指時間長短，而是說明明德朗現的穩固程度。當明德止於一時，便有一時之清明；止於一日，便有一日之安樂；若能終身止於至善，則其生命所至之處，皆能流露聖賢氣象。

此一「即心即佛」、「自性是佛」的奧義，活佛師尊於「Heaven」之妙訓中有著更為直指人心的開示。「Heaven」妙訓冠頂訓曰：

無心禪定取，智慧渡癡愚；天堂即心意，凡人證菩提。⁵⁴⁹

此訓指出，真正的天堂並非只在外在空間中尋求，而在於心意之轉化。所謂「無心」，並非無知無覺，而是不被我執、分別與妄念所牽引；所謂「智慧渡癡愚」，則是以自性清明之智慧，轉化愚昧與執著。當凡人能於當下迴光返照，淨化此心，便能由凡入聖，證得菩提。此正是「自性淨土」在人心中開顯的具體說明。「Heaven」妙訓之訓中訓又云：

隨緣自在識天機，物我兩忘樂心怡；閑聽天地自然育，其中虛實真意體。居常有道難言盡，但自品茗味甘遺，去執定慧充法喜。⁵⁵⁰

此段慈訓進一步描繪心地清淨後的生命境界。當修行者去除了執著，以定慧合一之心面對萬事萬物，則能在日常生活中不為外境所轉，亦能在萬物變化中體

⁵⁴⁸（清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·大學解》，頁 30。

⁵⁴⁹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——Heaven〉（南投：發一崇德道務中心），編號 2002122 8040501。

⁵⁵⁰ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——Heaven〉（南投：發一崇德道務中心），編號 2002122 8040501。

會天理自然之化育，這正是「心淨」之後，於人間生活中自然湧現的「天堂淨土」。(見圖 4-1)。

提菩證人凡意心即堂天愚癡渡慧智取定禪心無
網薩果參夫馬寬悟堂天命者貪己性仁用靜意念極
挈處豐玄慈心福微磊性或不嗔成圓勇法安深當歡
領隨碩機愿猿廣妙落德涵肖滅眾全備潤得及是地
事緣修物發栓大箇志育居放難茗品自去慧充天
和自在降兩樂心怡虛卓意常下有道言盡但執目法涯
衷識祥忘地自然實真體道莫生前亦味甘遺定判喜無
造群瑞得聖啟自分堅根莫生前亦味甘遺定判喜無
佳群瑞得聖啟自分堅根莫生前亦味甘遺定判喜無
績黎祈體躋迪立析毅抵迷機趨居悉滌怡吉比史

圖 4-1：天堂 Heaven 聖訓⁵⁵¹

最後活佛師尊以無比慈懷的叮嚀，為「心即天堂」作了最圓滿的總結：「希望你們人人心中有一個快樂天堂，為師就要送你們天堂，為師送給你們英文的天堂，不管是哪一國的天堂，都是天堂，希望徒兒們心中有天堂，在人間建立天堂，把心打開就是天堂。」⁵⁵²活佛師尊所言「把心打開就是天堂」，可理解為對心地開顯之強調：當修行者放下我執、分別與煩惱，其本具之清淨本性便能自然顯露；而「在人間建立天堂」一語，則進一步顯示此一心地淨化並不止於個體證悟，亦蘊含由內聖通向外王、由自性淨土開展為人間淨土的實踐願景。

此一「在人間建立天堂」之義，亦可與活佛師尊於〈教學團隊〉聖訓中所示「理論與實務並行」相互參照。所謂「理論」，乃指對道義、心性與修辦方向之明確認知；所謂「實務」，則是將此一道理落實於教學成全、團隊合作、人事應對與道務推展之中。若僅有理論而無實務，則天堂易流於心中理想；若僅有實務而無理論，則修辦又易陷於事相忙碌。故「心開天堂」並非只是在內心感受清淨安樂，而是要使清淨心地透過實際承擔、成全眾生與和合團隊，具體開展為人間淨土之實踐。由此可知，自性淨土之顯現，必須在理論與實務並行中

⁵⁵¹ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——Heaven〉（南投：發一崇德道務中心），編號 2002122 8040501。

⁵⁵² 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——Heaven〉（南投：發一崇德道務中心），編號 2002122 8040501。

完成；其終極目的，不只是個人心境之安頓，更是使明德之光落實於人倫日用與修辦行愿之中。

綜上所述，從《壇經》之「自性淨土」、《維摩詰經》之「隨其心淨，則佛土淨」，到活佛師尊「心開即天堂」之慈示，皆共同指出修道之根本在於心地。當心地清淨、明德朗現，修行者不再外求遙遠淨土，而能於自性本心中照見清淨境界；其後若能在「格物致知、誠意正心」之工夫中，使此一自性光明落實於日用倫常，則個體生命不僅得以安住於自性淨土，更能在人倫生活中開顯清淨、安樂與和合之氣象。由此可知「心開天堂」並非遠離世間之想像，而是本性復明、心地止於至善後，將內在淨土具體顯現於人間生活與修辦實踐之中。此亦為後文「人間秩序之昇華：堯天舜日的大同世界」預作鋪陳。

二、人間秩序的昇華：堯天舜日的大同世界

「止於至善」之圓滿體現，不僅在於個體心性之解脫，更在於將此內在之明德，擴充為整體人間秩序之和諧與昇華，此即儒家「內聖外王」理想之極致，亦是聖賢仙佛共願之「大同世界」，為白陽應運，彌勒佛「人間蓮邦」的完成。

（一）理論基礎：內在良知的社會性開展

個體經由「明師一指」覺醒其「天命之性」後，本性中自然蘊含的慈悲、公正、和諧與善良之德能會自然的散發，如同《中庸·天命之謂性》訓中訓所言：

我們來自美好清靜的地方，帶著慈悲公正和諧善良，擁有吉祥圓滿的力量。天賦本性尊貴而且高尚，立誓保持原始純淨赤子模樣，和天地聖賢仙佛感應相通並發光。⁵⁵³

此一天賦本性，正是構建理想社會的內在藍圖與動力源泉，當人人皆能讓此「自性天心作主」，將其貫徹於待人處世之中，便是「天人合一」的初步實現，亦即是在人間創造天堂的開始。

⁵⁵³ 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——中庸》，頁 24。

（二）理想圖景：從儒家理想到大同世界

上述由內聖而外王所開顯之人間淨土，其具體樣貌為何？於一貫道自大陸至台灣時期之大量仙佛聖訓中，皆有詳盡而輝煌之描述，此乃對儒家「大同世界」之理想最為豐富的宗教性詮釋與天啟印證。在《皇中訓子十誡》第十誡中記載：

活佛世四十載快活無盡，斷宰殺歸善路物各生全；現鍾靈現毓秀麟鳳現野，海波息慶昇平共慶豐年。你也敬我也愛再無爭鬭，五日風十日雨挽回堯天。⁵⁵⁴

於《皇中十三嘆》中亦記載到：

三陽泰化鴻濛山河重定，無有亂不顯治理之循環；劫一亂道一治聖人出現，鍾靈毓秀氣靄靄透天。麟現野鳳鳴山大德重顯，風又調雨又順國泰民安；河又清海也晏天下先兆，光化日照遍了三千大千。路不拾夜不閉雞犬不吠，清氣景瑞祥現朵朵彩蓮；無一處不是那天道普化，原佛子齊登岸共返樂園。⁵⁵⁵

這兩段聖訓所描述的，不僅是太平盛世，更是一個「道德能量充滿並轉化物質世界」的和諧狀態。老中以極富詩意與象徵性的語言，描繪了「堯天舜日」的理想世界，我們可從「人與自然」、「人與社會」、「人與天道」三個層面，來解讀其深層意涵。

1. 人與自然的和諧：道德感格，祥瑞叢生

「斷宰殺，歸善路，物各生全」表述當人類停止殺戮、回歸善道，其內在的仁慈心念會形成一種和諧的能量場，這種道德之氣能夠直接感通天地自然。此時「現鍾靈、現毓秀、麟鳳現野」；「麟現野、鳳鳴山」：在中國文化中，「麟」與「鳳」是至高至德的祥瑞之獸，唯有在聖王出世、德化廣被之時才會出現，牠們的「現野」、「鳴山」，象徵人類的道德已提升到足以讓天地間最精純、最祥和的能量（靈氣、秀氣）具體顯化出來。這並非神話，而是描述一種高頻能量場的物質化顯現。

⁵⁵⁴ 明明上帝：《皇中訓子十誡》：頁 67。

⁵⁵⁵ 聖賢仙佛齊著：《白陽經藏——皇中慈訓 1·皇中十三嘆》（中國大陸時期），頁 158。

「海波息慶昇平」、「河又清海也晏」、「五日風十日雨」則形容自然災害的平息，「海波息」、「河清海晏」本指大海平靜沒有波浪、黃河水變清澈，形容國家風調雨順、國泰民安的景象。若就現今人心變、自然破壞而言，亦可謂是人心由「亂」歸「治」後，所帶來的自然環境的同步淨化與平衡，這亦可證明人類的集體意識狀態，與地球生態系統的穩定息息相關。

2.人與社會的和諧：人心純善，世間大同

當個體內心充滿道德，其人際關係與社會結構自然趨於完美。人與人之間是「你也敬我也愛再無爭鬭」，此可謂「格物致知」的工夫普及後的社會景象，人人克除了內心的貪嗔痴慢（格物），顯發了本有的明德（致知），故能自然流露出相互尊敬與友愛，一切爭鬥的根源已然消除。

「路不拾遺、夜不閉戶」、「雞犬不吠」這不僅是治安良好的表象，更是社會信任度達到極致的體現。人無盜心，故路不拾遺；民風淳樸，故夜不閉戶。連動物都感受到這片祥和之氣而不再驚懼吠叫，描繪出一幅萬物各安其位的太平圖景。

3.人與天道的和諧：天啟普化，共返本源

這一切和諧景象的根源，在於天道的運行與普化。「三陽泰化鴻濛山河重定」表述白陽期道化乾坤的完成，迎接活佛世之新天地。「光化日照遍了三千大千」代表彌勒蓮邦之大光明，如同陽光普照，照徹整個三千大千世界，這是一個人人回復自性理天，所體現的新天新地。

「無一處不是那天道普化，原佛子齊登岸共返樂園」：此乃最終的目標，前述所有自然與社會的和諧景象，其本質都是「天道普化」的結果，此「堯天舜日」的人間淨土，本身就是一個巨大的「法船」，其終極目的不僅是讓人類過上幸福生活，更是要讓所有九六原佛子都能在此美好的人世間，覺悟自性，共同回歸靈性的本源家鄉——無極理天。

（三）實踐總綱：三才和合的宇宙運作法則

實現「堯天舜日」之人間淨土，並非僅賴道德呼籲，其背後實有一套嚴謹的宇宙運作法則作為依據。南極仙翁於〈光明賦〉中，即以「天、地、人」三

才和合的宏觀架構，系統性地揭示了大道行於世間的終極藍圖，並確立了「人」在其中無可替代的樞紐地位。訓文云：

堯天舜日是謂太平盛世，路不拾遺、夜不閉戶，《禮記》曰：「大同之治。」凡大道得以施行，惟賴天時、地利、人和之相互配合，缺一而不可成。天時者，天命也，奉天承運；如春風之至，百花漸次復甦，欣欣而向榮。地利乃萬物賴以生存之根基；地之所載，境之所營，皆是樞紐，不可視輕。然天地完備，人居其中，貴為萬物之靈；當順天時、借地利，行事合理、合情、合法；乃至於合得人心。如此者，則道推之四海而無阻，遍於周界皆可行；反之天地雖合其德，人無至誠以化民，則不能久恆。觀今天有意、地有情，為人當以仁為內、德施民、理化啟、智辨清、互助而合作，相輔共相成，果能如此，人和一俱，勢如破竹，風行草偃，無處不光明矣。⁵⁵⁶

以下分為三部分說明：

1.三元架構：缺一不可的實現基礎

南極仙翁開宗明義指出：「凡大道得以施行，惟賴天時、地利、人和之相互配合，缺一而不可成。」此論將理想社會的實現，從單純的人為努力，提升至與宇宙法則同步的層次。天時（天命）：乃天道循環之機運。於今白陽期，即是天道普傳、大開收圓的「奉天承運」之世。此為一切改變的歷史性契機與超越性動力。地利（環境）：乃自然與社會所共構之生存場域。此為大道實踐的物質基礎與具體載體，萬物皆賴以繁榮。人和（主體）：乃三才中之關鍵能動者。南極仙翁強調：「天地完備，人居其中，貴為萬物之靈。」點明若無人之正確作為，天地雖美，大道亦難自行。

2.人的核心使命：順天應人的實踐哲學

人之偉大，在於其能動性。其核心使命在於「順天時、借地利，行事合理、合情、合法；乃至於合得人心」。這是一套完整的實踐哲學：對上（天），需「順應」並承擔天命。對下（地），需善加「借助」與愛護環境。對中（人際），需以「仁為內、德施民、理化啟、智辨清、互助而合作」為綱領，將內聖

⁵⁵⁶ 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉（南投：發一崇德道務中心），編號 19980808040601。

之德擴展為外王之業。

3.三才共振的極效：風行草偃的光明世界

當「人」能恪盡其職，達成「天時、地利、人和三者俱足」之時，便能啟動天、地、人三者的強大共振效應。前述所言之「麟鳳現野」、「河清海晏」之祥瑞，即為人心之德感通天地之氣後，在「地利」上的顯化；而「路不拾遺」、「國泰民安」則是「人和」的直接成果。至此，天道之推行將「勢如破竹，風行草偃」，終至「無處不光明矣」的圓滿境界。

總結而言，〈光明賦〉所闡釋的「三才和合」論，為「堯天舜日」的理想提供了從宇宙論到實踐論的完整體系。它深刻說明人間淨土的締造，是一項「天授其時、地呈其基、人擔其責」的神聖工程，唯有三者協同並進，方能將聖訓中的藍圖，落實為舉世的光明。

三、靈性終極之回歸：中子團圓在無極理天

「止於至善」的終極體現，即是個體與宇宙本源的永恆合一。此一「中子團圓」的奧秘，並非抽象的哲學概念，從聖訓的闡述中可感受到其具體的景象及情感溫度的神聖圓滿，其核心在於「龍華盛會」的召開，這既是靈性回歸的慶典，也是人間淨土的終極完成。

（一）人間即淨土：活佛世界的莊嚴呈現

王祖於《歷年易理》丁丑光緒三年云：

末後一著事大，如同搶寶一般，原人現現成成，但等咱把信傳，不久聖人求道，龍華大會眼前，辛苦三年五載，快樂於萬斯年，三教萬法歸一，一貫普傳南閩，纔是活佛世界，皆大喜喜歡歡。⁵⁵⁷

《世界大同聖訓》亦云：

⁵⁵⁷（清）北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》，頁7。

團結一致來創建，極樂美妙一片天；彌勒家園不遙遠，就在這個人世間。回歸自由的宿願，終於可以來實踐；世界大同和平日，申子相會慶團圓。天人合一無界線，來去自如活神仙。⁵⁵⁸

此二段論述，雖在不同時空所示，然其核心旨趣一致——皆揭示「活佛世界」與「彌勒家園」之真義。此「世界」並非遙遠他方的淨土，而是在人間開顯的理天淨域，當白陽修士透過自覺覺他、自渡渡人，五濁惡世的人間即可轉變為極樂美妙的理天國土。王祖所言「原人現現成成，但等咱把信傳」，揭示出眾生本具佛性，人人皆可成佛。所謂「把信傳」，即領受明師一指之機，開顯本自具足的佛性，踐行道化人生之志。此「信」之傳，不僅是外在法門之傳遞，更是內在靈性之覺醒與相續，當人心歸正、道念純明，則活佛世界自在人間現前。

而就時間之奧秘而言，王祖所論之「辛苦三年五載，快樂於萬斯年」，並非指具體時日，而寓意修辦者於有限人生中，能以堅忍精進之志，於短暫歲月中實踐大道，則可成就永恆的靈性喜悅與圓滿。「三五載」是修辦的關鍵階段，「萬斯年」則是靈性證悟之恆久安寂。因此，「活佛世界」並非遠方之境，而是由眾生成就、共建的清淨國土，當世人皆能悟明本心，奉行三教合一之道，則此娑婆即淨土，人間即活佛世界。

（二）天人的交融：回歸後的終極自在

關於靈性回歸無極理天後之自在境界，王祖云：

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。⁵⁵⁹

此段慈示正可用以說明靈性回歸無極理天後之終極自在。所謂「脫去四大」，乃指靈性不再受色身形軀之拘限；「還於無極」，則表明生命復歸無極理天之本源；「超出三界，不囿五行」，更揭示其已超越氣象世界之生滅變化與相對拘束，進入不隨天地終始而動搖之安樂境界。由此可知，回歸無極理天並非單純空間意義上的返回，而是靈性徹底復歸本源、超越生死拘限後所呈現的終極自

⁵⁵⁸ 聖賢仙佛齊著：《世界大同聖訓》（臺南：同義宮管理委員會，2003年），頁112。

⁵⁵⁹ （清）北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註·三易探原》，頁120。

在。

當靈性突破後天氣質與形軀之拘束，徹底回歸無極理天之本源時，個體生命即由相對、有限之存在狀態，轉入本源、圓滿與自在之境。此一「止於至善」的終極體現，在《世界大同聖訓》中，被描述為一種「天人交融」的圓滿生命樣態。《世界大同聖訓》中太上老君云：

天與人，融合為一真美好，突破界線，來去自如活神仙，最逍遙。心朗悅，晶瑩剔透又了了，毫無機巧，即聖即賢即是佛，在塵囂。互勸勉，同儕佛子相關照，專一向道，心界化去三毒擾。應及早，覺知那，大道本在身邊繞，六合彌彌勒世宏大的愿力，渡三曹。⁵⁶⁰

聖訓開宗明義揭示：「天與人，融合為一真美好。」此即「天人交融」之核心。當人之靈性與無極理天之間的隔閡消融，便不再只是人向天歸，而是天理在人身中的全然朗現，人心與天心相契，性理與天理合一。所謂「突破界線，來去自如活神仙，最逍遙」，並非世俗想像中任意變化之神通，而是表明靈性不再受後天氣稟、形軀生死與物欲執著之限制，故能於天人之間自在流行。此處所謂「逍遙」，可借《莊子·逍遙遊》作為思想參照。

若夫乘天地之正，而御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉？故曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」⁵⁶¹

《莊子》所言之逍遙，重在「無待」：不再依賴任何條件而求自由，而是生命超越我執、功業與名相之拘限後所呈現的自在境界。所謂「無己」，不是否定生命主體，而是不再以私我為中心；「無功」，不是否定功行，而是不執著於功業之相；「無名」，不是沒有德位，而是不為名位評價所繫。

若以此作為參照，則聖訓所言「最逍遙」，亦可理解為靈性在回歸本源後，超越氣象拘限與我執分別所呈現的自在無礙。然一貫道所論之終極自在，並非單純承襲莊子之精神逍遙，而是以「明師一指」開啟性命本源，以後修工夫復明本性，最終在無極理天中完成天人交融之圓滿。故「即聖即賢即是佛，在塵囂」一語，正指出此一境界並不只是離世後的安住，亦可於人間修辦與塵囂應

⁵⁶⁰ 聖賢仙佛齊著：《世界大同聖訓》，頁 129。

⁵⁶¹ 陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》，頁 16-20。

對中顯現其道心自在。

進一步而言，「互勸勉，同儕佛子相關照，專一向道」說明回歸後之自在並非孤立的個體解脫，而是仍與眾佛子共同承擔渡化之愿；「彌勒世宏大的愿力，渡三曹」則顯示此一自在與普渡使命相互貫通。換言之，真正的終極自在，並非離開眾生而獨享安樂，而是在本性圓明、天人合德之後，能不執我相、不著功名，隨天命愿力而自在發用。由此可見，「天人的交融」既是靈性回歸無極理天後的安住，也是與聖賢仙佛同愿同行、渡化眾生的圓融境界。

（三）終極的圓滿：龍華盛會與中子團圓

在三曹普渡與白陽普渡收圓之信仰脈絡中，「龍華盛會」象徵著萬靈歸宗、功果定位與原佛子返鄉團圓之終極圓滿。當九六原人歸根、諸佛回歸本位、彌勒祖師登寶台開龍華會之時，群真聖神仙佛齊聚於無極理天，呈現中子團圓、性命同源、功德圓成之信仰圖像。此一景象在《皇中訓子十誡》第十誡中有極為詳盡之描繪，其內容不僅是對修道成果的頌讚，也以具體可感之宴會、封賞、團圓與法身自在等意象，表述靈性歸根於無極理天後之圓滿境界：

諸佛祖各了愿九六渡盡，彌勒祖登寶台點將封仙；皇胎子脫苦海共登彼岸，天然子率原人共朝中顏。至此時為中我心纔放下，各個的大功子喜在心間；……到那時分三乘九品來列，有功的眾佛子皆大喜歡。不歸空在紅塵外王內聖，享榮華享富貴自在安然；歸空的眾佛子先天而返，脫凡胎成聖體大羅金仙。……群佛子無極宮設下筵宴，龍華會聚群真聖神仙。一個個俱前來朝拜我中，只喜得老無生有口難言；斟一盃菩提酒賜與兒等，眾佛子食仙宴快樂無邊。大團圓大聚會快活無盡，無極宮鼓掌笑喜地歡天；方顯出修天道至尊至貴，不虧我苦心子頂天良賢。⁵⁶²

此聖訓可從以下幾個層面加以理解：

首先，「諸佛祖各了愿九六渡盡，彌勒祖登寶台點將封仙」，標示三曹普渡與白陽收圓之完成。此處所呈現者，並非單純末後審定之場景，而是整個道劫並降、普渡收圓信仰敘事的終點：諸佛祖了其本愿，彌勒祖師開龍華會，原佛子得以脫離苦海、共登彼岸。由此可知，龍華盛會所象徵的圓滿，不只是個人

⁵⁶² 明明上帝著：《皇中訓子十誡》，頁 67-70。

修道結果的確認，更是白陽普渡整體救度歷程的完成。

其次，聖訓中多次提及「首開荒」、「建奇功」、「財法施」、「捨身辦」、「立佛堂」、「代天化」、「盡苦心」、「多慇懃」等修辦行持，並以「三乘九品」之定位呈現其功果。此處之「封賞」不宜僅作功利性的品位升降理解，而應視為德性與愿行之顯現。換言之，修道者在人間所發之愿、所行之德、所盡之責，皆在龍華盛會中獲得信仰性的確認。此即說明一貫道修辦並非無所歸向，德性之修養、愿力之承擔與普渡之實踐，皆指向最終回歸無極理天之圓滿。

再次，中訓中區分「不歸空在紅塵外王內聖」與「歸空的眾佛子先天而返」。此一表述顯示，圓滿並非只有離世回天一途；在人間而言，若能內聖外王、德化流行，即可在人間呈現聖賢氣象；就靈性歸宿而言，歸空之後則「脫凡胎成聖體」，返回先天本位。二者雖形態不同，然皆以明德圓滿、性命歸根為核心。由此亦可看出，一貫道所論修辦實踐，既重視在人間成就德化，也指向靈性最終回歸無極理天。

最動人之處，則在「拜見我無生中用手拉起，叫一聲嬌生子今日纔還」一段。此處將「回歸無極理天」由抽象的本體歸宿，轉化為中子重逢的信仰圖像。「用手拉起」與「嬌生子今日纔還」之語，呈現老中對原佛子流浪東土、久離家鄉之慈憫與等待。由此可知，無極理天不只是義理上的本體根源，更是一貫道信仰中眾生靈性所歸返的家鄉，龍華家宴所呈現的，正是「中子團圓」之終極圓滿。

此外，「真法身日月照無影無痕，入水火不焚溺永壽無邊；不被這天與地陰陽轄管……來無影去無蹤遊遍三千」等語，則以神通自在之形象，表述靈性超越後天形軀、陰陽五行與生滅拘限後之圓滿狀態。此處不應僅從神通妙法理解，而可視為信仰語言中對「法身自在」、「性命圓成」之描繪。換言之，當靈性復歸無極理天之本源，其生命不再受後天氣象世界之限制，而呈現清明、自在、無礙之境界。

最後，「群佛子無極宮設下筵宴，龍華會聚群真聖神佛仙」、「斟一盃菩提酒賜與兒等」、「大團圓大聚會快活無盡」等語，將終極歸宿描繪為一場莊嚴而溫暖的理天家宴。此一「家宴」不宜僅視為世俗飲食之延伸，而是以人間最易理解之團聚、共享與歡喜，表述萬靈歸宗、中子重逢與法喜充滿之終極圓滿。故

龍華盛會不只是道果定位之典禮，更是原佛子回歸本源後與老中、仙佛、群真共同團圓之信仰圖像。

總論而言，龍華盛會與中子團圓是「歸根於無極理天」最具體、最圓滿的信仰表述。它以封仙、列品、仙衣、仙桃、筵宴、菩提酒等可感圖像，呈現修辦成果、德性圓成與靈性歸家的終極景象。若從義理層面觀之，此一圓滿亦可理解為「性象合一」之呈現：無極理天之本體超越形相，卻藉龍華盛會之具象敘事，顯示眾生返本歸根、天人合德、性命同源之究竟意義。因此，「中子團圓」不只是信仰敘事的終章，也是無極理天作為靈性本源、修辦歸宿與至善圓滿之最終開顯。

本章小結

本章以「歸根於無極理天」為宗旨，探討一貫道修辦實踐如何由信仰歸宿落實為具體工夫。換言之，本文所論之修辦實踐，並非僅是一般道德修養或義理工夫的展開，而是以白陽普渡、末後收圓與原佛子歸根為信仰背景，以「回歸無極理天」為終極目標，進而說明修道者如何在明師一指、《大學》工夫與天人合德之實踐中，完成由「天人本合一」而入「天人分離」，再經由白陽普渡與明師一指而開啟「天人重逢」，最終歸於「天人合德」的歸根歷程。

首先，就「實踐之基」而言，本章指出「明師一指」乃白陽期末後一著之關鍵所在。其意義不僅在於開啟修道者之玄關妙竅，更在於承載老中慈憫與白陽普渡之信仰內涵，使原佛子在氣象世界中重新得見回歸無極理天之門。故「明師一指」並非單純儀式行為，也不只是抽象的心性啟悟，而是一貫道信仰中「天人重逢」的具體落實。透過此一指點，修道者得以先明本源、先定歸向，確認自身靈性本出於無極理天，亦當以回歸無極理天為性命圓滿之歸宿。

其次，就「實踐之徑」而言，本章以《大學》之道說明一貫道「先得後修」之後的修辦工夫。明師一指雖開啟歸根之門，但「先得」並不等於圓滿已成；修道者仍須在皇極象天之人倫世界中，透過明明德、新民、止於至善之工夫，使已開顯之本性光明逐步落實於心念、言行與修辦承擔之中。由「知止」而定靜安慮得，由格物致知而克除物欲，由誠意正心而復明本性，由修身齊家治國平天下而推擴德化，皆顯示一貫道之歸根實踐並非離開人倫以求超脫，而

是在日用倫常與修辦道程中轉化氣質、復明性理。此即由「象」中實踐、由「氣」中淨化，最終返歸於「理」之修辦路徑。

最後，就「實踐之境」而言，本章將「天人合德」視為「止於至善」之圓滿體現。此一圓滿並非只有個體心性的安頓，而是兼具個體、人間與靈性歸宿三個層次。就個體而言，當本性復明、道心自在，修道者便能開顯聖賢仙佛之逍遙性天；就人間而言，當內聖之德外推為齊家、國治、天下平之德化流行，便能呈現堯天舜日之大同理想；就靈性歸宿而言，當原佛子圓滿使命、返本歸根，則指向中子團圓於無極理天之終極歸宿。由此可知，天人合德並非僅是義理上的境界說，而是信仰上「回理天」之圓滿、工夫上「止於至善」之完成，以及人間實踐上「德化大同」之開展。

綜觀全章，一貫道之修辦實踐，可概括為「以明師一指開其歸根之門，以《大學》工夫成其返本之德，以天人合德圓其回理天之愿」。其中，「明師一指」回應的是原佛子如何重新接續無極理天之本源；「《大學》工夫」回應的是得道之後如何在人倫世界中復明本性、克化氣質；「天人合德」則回應的是修辦圓滿後如何完成個體性命、人間秩序與靈性歸宿的三重圓滿。

由此可見，本章所論之歸根實踐，並非僅止於個人德性之修養，而是以「回歸無極理天」為終極歸宿，將白陽普渡之信仰目標落實於日用倫常與修辦道程之中。修道者由明師一指而確立歸根方向，復於《大學》工夫中涵養德性、推擴聖業，終而在天人合德中完成由「天人分離」至「天人重逢」，並歸於「原佛子團圓無極理天」之信仰圓滿。

第五章 結論

第一節 研究成果

本研究以一貫道「無極理天」為核心議題，嘗試從信仰表述、義理詮釋與歸根實踐三個層面，對其在一貫道道義體系中的意義加以整體探析。全文之基本問題意識在於：若「無極理天」不僅是一貫道信仰中所歸向之先天聖域，亦是其本體論、宇宙論、心性論與工夫論所共同指向之根源概念，則如何在不割裂信仰與義理的前提下，說明其作為一貫道核心思想之整體意義？綜合前文所論，本研究之成果可歸納為以下五點。

一、釐清一貫道「天人關係」之信仰結構：由本合一、分離至圓滿歸一

本研究首先從中國思想史中「天人關係」之演變切入，藉以說明一貫道「無極理天」信仰並非孤立之信仰觀念，而是在承接傳統「天人合一」思想的基礎上，形成其自身獨特的信仰結構。中國思想中「天人合一」之觀念，歷經由外在天命到內在心性的轉化；而一貫道則在此基礎上，進一步提出由「天人本合一」至「天人分離」，再由「天人分離」至「天人重逢」，最終達於「天人合德」與「圓滿歸一」的動態歷程。

在此結構中，「無極理天」是眾生靈性之所從出之根源；「天人分離」說明原佛子因氣數展開、入於氣象世界而逐漸迷失本源；「天人重逢」則透過白陽普渡與明師一指，重新開啟眾生回歸無極理天之道路。由此可知，一貫道所論「天人合一」並非僅是一種心性境界，亦非單純天人交通，而是由本源、分離、救度、重逢、歸根所構成的完整信仰結構。此一結構正是本文理解「無極理天」作為性命根源與終極歸宿的重要基礎。

二、說明「先天風光」之信仰表述：借象明理與性象合一

其次，本文透過一貫道聖訓與相關靈遊理天之敘事，整理其所表述之先天風光，包括：宮闕、蓮池、仙桃、青龍彩鳳等景象。本文指出，這些先天景象不宜僅視為空間化的天堂描述，亦不應與義理詮釋完全割裂。就一貫道信仰而言，先天風光具有重要功能：一方面，它使修道者對回歸「無極理天」之歸宿

具有具體可感的想像；另一方面，它亦透過象徵圖像啟發修道者對性命根源、清靜本體與普渡收圓使命之信受。

本文進一步指出，無極理天就本體而言，乃無形無象、超越後天形色之理體，並非感官經驗所能完全把握；然而，就信仰表述而言，仙佛聖訓則以先天風光之具象語言，呈現理天之清淨、莊嚴、安樂、秩序與歸宿意義。因此，先天風光不宜被理解為純粹主觀幻想，亦不宜被固定理解為後天形色世界中的一般物象，而應理解為一種「借象明理」之信仰表述。

就信仰而言，它是無極理天作為先天聖域之具象呈現；就義理而言，它可由「真空妙有」、「性象合一」加以理解：理天本體雖超越形相，然並非斷滅空寂，而能以具體可感之妙象啟發眾生，使不可見之理，藉可感之象而得以親近、信受與體會。由此可知，先天風光不是義理之外的附屬材料，而是信仰與義理得以相互融通的重要橋梁。

三、確立「無極理天」之義理內涵：四重義理面向與圓融本體

本研究第三章透過「帝／中」、「道／理」、「無極／理天」、「中／誠」四組關鍵稱名之析論，闡明「無極理天」並非單一面向之概念，而是一個融攝本體主宰義、法則至理義、法界超然義與實體至善義的圓融本體。此一本體既是創生萬物之母源，亦是統攝萬有之法則；既是超越形氣之先天理域，亦是內在心性之至善根源。

由此可知，「無極理天」兼具信仰面、義理面與實踐面之多重意涵。其稱名之多樣性，不僅反映一貫道道義對不同面向義理之融攝歸一，亦彰顯「無極理天」在一貫道信仰體系中不可替代的核心地位。換言之，本文對「無極理天」之義理詮釋，並非將其由信仰對象轉化為純粹哲學概念，而是說明此一核心信仰本身即蘊含深厚的本體、價值與性理內涵。

四、建構「理、氣、象三極一貫」之宇宙結構與返本路徑

本研究之第三章，嘗試為一貫道之宇宙觀提供較清晰之哲學詮釋與象數論證。研究指出，「無極理天」並非孤懸於萬有之外，而是透過「太極氣天」之宗動流行與「皇極象天」之凝結呈象，展現其創生萬物與主宰萬象之作用。依王

祖「理、氣、象三極一貫」之道義，並藉由《河圖》之不易之易、《洛書》之變易之易與八卦交易之易之象數系統，可具體呈現其「由體而用、由用顯跡」之內在邏輯與生成次序。

此一「理、氣、象三極一貫」之架構，不僅說明宇宙自無而有之生成歷程，更為人之「由象返氣、由氣溯理」之修行復歸路徑，提供本體論與宇宙論之依據。就宇宙生成而言，其路徑是由「理→氣→象」的順向展開；就修辦實踐而言，則是由「象→氣→理」的逆向返本。由此可知，「理、氣、象三極一貫」不僅是宇宙論圖式，更是貫通信仰歸宿與修行實踐的重要架構。

五、闡發「先得後修」之歸根實踐：明師一指、《大學》工夫與天人合德

本研究於第四章，進一步融合信仰歸宿、宇宙結構與修辦實踐，闡明一貫道歸根實踐工夫，乃以「回歸無極理天」為終極目標而展開。人之「性、心、身」結構可與宇宙之「理、氣、象」三極相互呼應與貫通：稟受於「無極理天」之本然之性與道心，為實踐工夫提供性理根據；受「太極氣天」影響之氣質之性與人心，以及立於「皇極象天」的色身與倫常關係，則構成了實踐的場域與著力點。

故一貫道之修辦工夫，展現出一條由人道返歸天道之復歸路徑。此一路徑以「天命明師一指點」為關鍵樞紐，使得道者開啟玄關妙竅，先明性命本源，確立回歸無極理天之方向，此謂之「先得」；而此一「先得」並非修道之終點，而是「後修」之起點。其後之修辦工夫，即是在「皇極象天」的倫常日用中，透過《大學》「明明德、新民、止於至善」之進路，以格物致知、誠意正心、修身等工夫，克化氣質之蔽與物欲之牽，並將內在德性推擴為齊家、治國、平天下的具體聖業。

此一歸根實踐最終指向「天人合德」之圓滿境界，並展現為三個層次：其一，個體性命之圓滿，即聖賢仙佛之逍遙性天；其二，人間秩序之昇華，即堯天舜日之大同世界；其三，靈性終極之回歸，即中子團圓於無極理天。由此可知，一貫道之修辦實踐不僅指向個人德性之成就，更最終歸向九六原佛子返本歸根、團圓無極理天之信仰圓滿。

綜上所述，本研究以「無極理天」為核心，系統性地從信仰表述、義理詮

釋到歸根實踐三方面進行探析。本文認為，「無極理天」既是一貫道信仰中眾生靈性所由出、所當歸之先天理域，也是義理上統攝本體、宇宙、性理、價值與修辦實踐之根源概念。其信仰表述使修道者明白「從何而來、往何而去」；其義理詮釋則說明「何以能歸、如何歸根」；其修辦實踐則落實為明師一指、《大學》工夫與天人合德之歸根道路。由此可知，信仰與義理在一貫道「無極理天」思想中並非二分，而是共同構成其道義體系之核心樞紐。

第二節 研究省思與未來發展

本研究雖嘗試從信仰表述、義理詮釋與歸根實踐三個層面，對「無極理天」進行整體探討，然仍有不足之處。首先，本文主要採取文獻分析法與比較研究法，較著重於一貫道祖師經典、仙佛聖訓及相關儒釋道經典之文本梳理與義理對讀；至於不同道場傳承中對「無極理天」之理解方式，以及道親在實際修辦生活中如何體會此一信仰核心，仍有待田野調查與訪談研究加以補充。其次，在比較研究的面向上，儘管本文徵引儒、道、佛三教經典作為思想參照，但因篇幅與主題限制，對其內部異同與詮釋差異，尚未展開更全面細緻的分析，此亦為未來可進一步深化之處。

展望未來，關於「無極理天」的研究，至少可從三方面繼續展開。其一，在經典與聖訓研究上，可進一步整理不同道場、不同時期對無極理天、先天風光與歸根實踐之表述差異，以建立更完整之文獻脈絡。其二，在修辦實踐研究上，可透過田野調查或訪談方式，深入探討道親如何在求道、修辦、禮節、愿力與日用倫常中體會「無極理天」作為性命本源與信仰歸宿之意義。其三，在比較思想與當代意義上，可進一步從儒釋道會通、宗教哲學、倫理實踐等角度，探討「無極理天」如何在當代多元社會中提供生命安頓與價值實踐之啟發。

綜合而言，「無極理天」既是一貫真傳義理詮釋之命題，也是修辦實踐生活中所信受、所歸向、所體證之信仰核心。未來若能將文獻分析、比較研究與田野訪談結合，將更能呈現其作為一貫道核心信仰與義理樞紐之整體價值。

徵引文獻

一、一貫道仙佛聖訓

（一）成書之仙佛聖訓

1. 不休息菩薩：〈仙佛聖訓——不休息菩薩結緣訓〉。發一崇德：恭請不休息菩薩緣，2008年11月1日。
2. 不休息菩薩：《不休息菩薩慈示訓（四）》。南投縣：財團法人光慧文教基金會，2020年。
3. 仙佛合著：《道之宗旨（白陽聖經）袖珍版》。臺中：光慧文化事業股份有限公司，2015年。
4. 孚佑帝君呂祖著：《學庸淺言新註》。新北市：正一善書出版社，1999年。
5. 明明上帝：《白陽經藏——皇中慈訓 1》（中國大陸時期）。新北市：明德出版社，2017年。
6. 明明上帝：《皇中訓子十誡》。南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2020年。
7. 聖賢仙佛齊著：《天堂地獄遊記》。臺北縣：正一善書出版社，2004年。
8. 聖賢仙佛齊著：《世界大同聖訓》。臺南：同義宮管理委員會，2003年。
9. 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——大學》。屏東：發一慈法廣濟宮，2011年。
10. 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——中庸》。臺南：發一同義毓佛宮，2011年。
11. 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——孟子》。彰化：發一宗教發展基金會，2018年。
12. 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——論語（二）》。彰化：發一宗教發展基金會，2019年。
13. 聖賢仙佛齊著：《白陽聖訓——論語（五）》。彰化：發一宗教發展基金會，2019年。
14. 聖賢仙佛齊著：《道脈傳承錄》。南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2019年。
15. 濟公活佛註解：《金剛經（崇華堂原版）》。南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2018年。
16. 列聖齊著：《易經證釋第一部》。臺北縣：正一善書出版社，2005年。

（二）發一崇德聖訓資料庫

1. 彥融真君：〈仙佛聖訓〉。發一天元長聖：花蓮天聖佛院培德班，2023年10月28日。
2. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19470720019999。
3. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19710206010401。
4. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19760613999999。
5. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19920328010103。
6. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19930327010101。
7. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19950819010403。
8. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號19980808040601。
9. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20031108030603。
10. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20090725020201。
11. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20090816030805。
12. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20130622020601。
13. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20150725030504。
14. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20160319030204。
15. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20160712040602。
16. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20170624040602。
17. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號20180422270199。
18. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號

20180615090001。

- 19.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號 20250831070001。
- 20.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓〉。南投：發一崇德道務中心，編號 20250914390301。
- 21.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——Heaven〉。南投：發一崇德道務中心，編號 20021228040501。
- 22.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——三寶心法〉。南投：發一崇德道務中心，編號 20170812030204。
- 23.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——三寶心法之殊勝〉。南投：發一崇德道務中心，編號 20200913000101。
- 24.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——仁人〉。南投：發一崇德道務中心，編號 19740209019999。
- 25.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——宏性理來拜年〉。南投：發一崇德道務中心，編號 19750214020101。
- 26.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓——斬盡心魔賦〉。南投：發一崇德道務中心，編號 20150806020201。
- 27.南海古佛：〈仙佛聖訓〉。發一天元長聖：臺中慧申佛堂開壇開沙訓，2022 年。
- 28.藍采和大仙：〈仙佛聖訓〉。發一天元長聖：花蓮天聖佛院清口自律班，2009 年 3 月 2 日。

二、一貫道道內文獻

1. 《禮本》。一貫道道內資料，未刊本。

三、其他宗教經典

1. 《新約聖經》。臺中：國際基甸會中華民國總會，2023 年。

四、古籍文獻（依年代而排列）

1. （漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《十三經注疏·尚書正義》。臺北：新文豐出版公司，2001 年。
2. （漢）司馬遷著、（日）瀧川龜太郎注：《史記會注考證》。臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020 年。

3. (漢)鄭玄注：《易緯是類謀外四種》。臺北：新文豐出版公司，1987年。
4. (魏)王弼等著：《老子四種》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年。
5. (宋)朱熹著：《周易本義》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2020年。
6. (宋)朱熹著：《四書章句集注》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。
7. (宋)周濂溪、歷代古真：《太極圖說與通書金丹大成輯要合刊》。臺北：自由出版社，2009年。
8. (宋)邵雍：《皇極經世書》。新北市：廣文書局有限公司，2012年。
9. (宋)程顥、程頤著：《二程集》。臺北縣：漢京文化事業有限公司，1983年。
10. (宋)黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》。臺北：中華書局，2004年。
11. (明)鄧林著、(清)杜定基增訂、(清)祁文友重校、(民國)光慧文化新編：《四書補註備旨新編——大學中庸》。臺中：光慧文化事業有限公司，2017年。
12. (清)北海老人著、林立仁註釋：《三教圓通新註》。新北市：正一善書出版社，2019年。
13. (清)北海老人著、林立仁註釋：《理數合解新註》。臺北縣：正一善書出版社，2013年。
14. (清)北海老人著、林立仁註釋：《歷年易理新註》。新北市：正一善書出版社，2019年。
15. (清)北海老人著：《祖師四十八訓》。南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2020年。
16. (清)北海老人著：《談真錄白話譯註》。新北市：光慧文化事業股份有限公司，2015年。
17. (清)呂撫編：《二十四史通俗演義》。北京：中國書店，1993年。
18. (清)段玉裁撰：《說文解字注》。臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
19. (清)孫希旦：《禮記集解》。臺北：文史哲出版社，1990年。
20. (清)袁退安祖師著、林立仁整編：《金不換》。新北市：慈琳文化事業有限公司，2000年。
21. (清)蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證》。北京：中華書局，2020年。

五、近人論著（依筆畫順序之多寡而排列）

1. 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》。臺北：里仁書局，2019年。
2. 正一編輯室整編：《道脈圖解》。新北市：正一善書出版社，2017年。
3. 朱伯崑著：《易學哲學史》。臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年。
4. 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》。新北市：聯經出版事業股份有限公司，2020年。
5. 易中天注譯：《新譯國語讀本》。臺北：三民書局股份有限公司，2022年。
6. 屈萬里：《尚書今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館，2016年。
7. 南屏道濟、郭廷棟等：《一貫道疑問解答》。青島：崇華堂，1937年。
8. 袁珂校注：《山海經校注》。北京：北京聯合出版公司，2022年。
9. 張天然：《暫訂佛規》。青島：崇華堂，1939年。
10. 張灝：《時代的探索》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年。
11. 閔修豪：《皇極經世書今說——觀物篇補結》。臺中：南懷瑾文化事業有限公司，2020年。
12. 陸國強責任編輯：《道藏第一冊·高上玉皇心印經》。上海：上海書店發行，1988年。
13. 裴普賢編著：《詩經評註讀本》。臺北：三民書局股份有限公司，2016年。
14. 傅佩榮：《儒道天論發微》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013年。
15. 陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》。新北市：臺灣商務印書館股份有限公司，2020年。
16. 廖玉琬：《一貫道之天命道統真傳·三期觀與後東方十八代祖師之道脈傳承》。南投：一貫道崇德學院，2025年。
17. 鄭清榮：《不休息菩薩慈訓三寶心法之殊勝釋義》。南投縣：光慧文化事業股份有限公司，2022年。
18. 韓萬年編註：《金公祖師闡道篇白話譯註》。臺中：光慧文化事業股份有限公司，2004年。

六、期刊論文

1. 李開濟：〈華嚴法界尋義〉，《哲學與文化》，第34卷第8期，頁35，2007年8月。
2. 李興華：〈北海老人《理數合解》之「無極理天」析論〉，《一貫道研究》，第

- 8 期，頁 44，2019 年 10 月。
3. 林金泉：〈《六經天文編》易學天文的納甲說與卦氣說〉，《成大中文學報》，第 47 期，頁 84，2014 年 12 月。
 4. 莊智翔：〈九尾狐形象轉變之探討〉，《東華中國文學研究》，第 11 期，頁 29，2012 年 12 月。
 5. 曾真：〈我的驚奇之旅——地府驚魂理天遊〉，《發一崇德雜誌》，第 28 卷第 1 期，頁 149-153，2020 年 8 月。
 6. 趙繼寧：〈《史記·天官書》與上古社會的宗教信仰〉，《渭南師範學院學報》，第 30 卷，第 15 期，頁 35，2015 年 8 月。
 7. 謝金汎：〈王覺一的上帝與理天思想〉，《揭諦》，第 34 期，頁 31，2018 年 1 月。
 8. 錢穆：〈1990 年九十六歲錢穆先生論天人合一〉，《新亞生活》，第 31 卷，第 5 期，2004 年 1 月。取自：https://repository.lib.cuhk.edu.hk/tc/item/cuhk-3342627?solr_nav%5Bid%5D=b79dadfd275deb22bd70&solr_nav%5Bpage%5D=0&solr_nav%5Boffset%5D=4。

七、學位論文

1. 李秀珠：《王祖覺一末後收圓道義體系之研究》。南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，謝居憲指導，2023 年。
2. 周晏如：《一貫道後東方第十八代祖師孫慧明生平及承天景命之研究》。南投：一貫道崇德學院碩士論文，陸隆吉、廖玉琬指導，2021 年。
3. 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。
4. 黃學日：《一貫道「十六字心法」義諦之研究》。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。
5. 陳屏蓉：《一貫道白陽期「道劫並降觀」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，2025 年。
6. 趙正：《一貫道後東方第十二代袁志謙祖師之研究》。南投：一貫道崇德學院碩士論文，廖玉琬指導，2020 年。
7. 鄭美玲：《一貫道〈三寶心法之殊勝〉聖訓之研究》。南投：一貫道崇德學院一貫道研究所碩士論文，謝居憲指導，2023 年。

8. 鍾雲鶯：《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》。臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，李豐楙教授、宋光宇教授指導，1995 年。

八、論文集論文

1. 張亨：〈「天人合一」的原始及其轉化〉，《思文論集——儒道思想的現代詮釋》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2014 年。

九、網路資源

1. 《古蘭經·婦女章》（第 4 章，第 57 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/4#57>。
2. 《古蘭經·開端章》（第 1 章，第 6 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/1#6>。
3. 《古蘭經·蜜蜂章》（第 16 章，第 90 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/16#90>。
4. 《古蘭經·儀姆蘭的家屬》（第 3 章，第 104 節），收錄於「台灣伊斯蘭國際交流協會」線上《古蘭經》版本，2026 年 1 月 9 日，取自：<https://www.islamtaiwan.com/quran/3#104>。
5. 《佛光大辭典》，收錄於「佛光山全球資訊網站」，2022 年 11 月 27 日，取自：https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx。
6. 「CBETA 中華電子佛典協會：（宋）子璿錄：《金剛經纂要刊定記》卷 1。」2025 年 3 月 28 日，取自：CBETA 2025.R1, T33, no. 1702, p. 173c7-9。
7. 「CBETA 中華電子佛典協會：（宋）行霆解《圓覺經類解》卷 4。」2025 年 8 月 29 日，取自：CBETA 2025.R2, X10, no. 252, p. 217a18-19 // R15, p. 888a1-2 // Z 1:15, p. 444c1-2。
8. 「CBETA 中華電子佛典協會：（明）朱時恩著：《佛祖綱目》卷 3。」2025 年 10 月 1 日，取自：CBETA 2025.R2, X85, no. 1594, p. 565b13-16 // R146, pp. 384b17-385a02 // Z 2B:19, pp. 192d17-193a02。
9. 「CBETA 中華電子佛典協會：（明）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷

- 1。」2024年10月24日，取自：CBETA 2024.R2, T48, no. 2008, p. 350a11-13。
10. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1。」2025年10月1日，取自：CBETA 2025.R2, T48, no. 2008, p. 349a12-18。
11. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1。」2025年10月9日，取自：CBETA 2025.R2, T48, no. 2008, p. 352a19-27。
12. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1。」2025年7月30日，取自：CBETA 2025.R1, T48, no. 2008, p. 351a10-16。
13. 「CBETA 中華電子佛典協會：(明)釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷1。」2026年1月21日，取自：CBETA 2026.R1, T48, no. 2008, p. 350a11-12。
14. 「CBETA 中華電子佛典協會：(東晉)平陽沙門釋法顯譯《大般涅槃經》卷1。」2026年4月1日，取自：CBETA 2026.R1, T01, no. 7, p. 193c14。
15. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)三藏法師鳩摩羅什奉詔譯：《金剛般若波羅蜜經》卷1。」2025年8月21日，取自：CBETA 2025.R2, T08, no. 235, p. 749a24-25、p. 750b9 及 p. 752a17-18。
16. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)三藏法師鳩摩羅什奉詔譯：《金剛般若波羅蜜經》卷1。」2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T08, no. 235, p. 752b12-13。
17. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)三藏法師鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》。」2024年9月22日，取自：CBETA 2024.R3, T08, no. 235, p. 749a24-25。
18. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《中論》卷4〈觀四諦品〉。」2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T30, no. 1564, p. 33b13-14。
19. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉。」2025年10月9日，取自：CBETA 2025.R2, T14, no. 475, p. 538c4-5。

20. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)天竺三藏鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1。」2025年8月29日，取自：CBETA 2025.R2, T08, no. 235, p. 751b27-28。
21. 「CBETA 中華電子佛典協會：(姚秦)鳩摩羅什譯；(明)宗泐、如玘同註：《金剛般若波羅蜜經註解》卷1。」2025年3月25日，取自：CBETA 2025.R1, T33, no. 1703, p. 229c9-10。
22. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐)三藏法師玄奘奉詔譯：《大般若波羅蜜多經·學觀品》卷4。」2026年4月1日，取自：CBETA 2026.R1, T05, no. 220, p. 17c3-4。
23. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐)三藏法師玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》卷1。」2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T08, no. 251, p. 848c7-8。
24. 「CBETA 中華電子佛典協會：(唐)三藏法師玄奘譯：《辯中邊論》卷1〈1辯相品〉。」2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T31, no. 1600, p. 465c23-24。
25. 「CBETA 中華電子佛典協會：(隋)天竺三藏闍那崛多譯：《佛華嚴入如來德智不思議境界經》卷1。」2026年5月24日，取自：CBETA 2026.R1, T10, no. 303, p. 917c20-22。
26. 「七十二候」之圖式引用「易學網」，2025年8月21日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/1903>。
27. 「二十四節氣」圖式引用「易學網」，2025年8月21日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/4293>。
28. 「伏羲六十四卦次序圖」引用「易學網」，2025年9月11日，取自：<https://www.eee-learning.com/article/5480>。
29. 一貫道崇德學院：〈白水聖帝韓道長 雨霖道範行誼〉，2026年5月17日，取自：<https://www.iktcds.edu.tw/Chong-De-School/FaYi-White.html>。