



# 三教合一與五教同源思想之探討 —以「殊途同歸」聯合訓及「中」字訓為中心

撰文／唐經欽 聖母醫護管理專科學校通識教育中心 副教授

壹、前言

貳、三教合一與五教同源思想之歷史沿革

參、殊途同歸之神聖觀與一體觀

肆、從「工夫」論三教合一與五教同源思想

伍、從至上神談五教之會通

陸、結論

## 壹、前言

三教合一與五教同源思想為一貫道道義所主張<sup>1</sup>，然而三教如何「合一」？五教又何能「同源」？則須加以釐清。有關三教合一思想，論者每依不同面向給予殊異之詮解，此現象亦可從歷代各教思想家率由己教融他教窺見一斑<sup>2</sup>，然長年文化之互相薰陶融合中，亦可見較能平視各教的融合之見；<sup>3</sup>又五教同源之說始自中西文化交涉互融之際，由三教合一思想家「道一教三」之「道」體「教」用，衍生出「道一教多」之議，此乃五教同源之理據，而五教皆由道所生發之萬法，並以復性歸根為宗旨，此五教的起源、宗旨皆一也，所以五教同源之義亦同於五教合一，<sup>4</sup>本文依慣用之詞，三教稱合一，五教仍稱同源，而於一貫

1. 近代亦有巴哈伊教（大同教）主張宗教同源，可為融合不同文化思想之參照，學者也有相關宗教比較之論述，如蔡德貴，〈張伯端的三教歸一和巴哈伊教的宗教同源〉（《當代中國哲學學報》第三期，2006.3），然此比較宗教學牽涉範圍較廣，已溢出本文之範圍，猶待後續之梳理。

2. 如明末三教合一思潮中，儒家之王畿（1498-1583）；佛教之明末四大師雲棲株宏（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、滿益智旭（1599-1655）；道教之陸西星（1520-1601）。

3. 南朝梁傅大士便創導三教合一，如樓穎著，樓紹刊正，《善慧大士語錄》云：「大士一日披衲、頂冠、報履，朝見。帝問：『是僧邪？』大士以手指冠。帝曰：『是道邪？』大士以手指履。帝曰：『是俗邪？』大士以手指衲衣。」（CBETA, X69, no. 1335, p. 0130, a22-a23）南懷瑾曾說：「傅大士……『現身說法』，以道冠僧服儒履的表相，表示中國禪的法相，是以『儒行為基，道學為首，佛學為中心』的真正精神，他的這一舉動，配上他一生的行徑，等於是以身設教，親自寫出一篇『三教合一』的絕妙好文。」（南懷瑾，《禪話》，頁60。臺北：老古文化，1995）為允當之評論。又明末林兆恩（1517-1598）及清王覺一（西元？-1884）亦主三教合一思想，相關論述可參唐經欽，〈林兆恩心體觀探討〉（《鵝湖學誌》第42期，頁95-139，2009.6）及〈北海老人「三教合一」思想之探討〉（《一貫道研究》第二期，頁54-86，2013.4）。

4. 參前賢編述，《修道程序備要》（新北：正一善書，1998）〈第一篇求道（求知）章〉之第八章「五教同源」，頁28、29及〈第四篇成道章〉之第八章「萬教歸宗」，頁380；行者著，《認理歸真註解》（新北：正一善書，2003）第二章〈道與教的差別〉，頁53，此可見五教同源或五教合一之說，在一貫道道場是並說。

道道場，三教合一與五教同源兩者常是合用<sup>5</sup>，故本文論述亦不特做分殊。

依上所論，本文立基於一貫道道場「殊途同歸」聯合訓文及「中」字訓所強調之三教合一與五教同源思想，擬以此兩份聖訓為主要文本，梳理其立論根據與重點意涵，期能進一步融通五教重要義理思想，並闡文本中以中或道為主之根源義。<sup>6</sup>茲先將聖訓文本之批訓資料臚列如下：

| 日期（農曆）      | 訓中訓                | 地點    | 批示仙佛               |
|-------------|--------------------|-------|--------------------|
| 八十年二月十四日    | 忠恕 <sup>7</sup>    | 蘆洲林德壇 | 李鐵拐、濟公活佛           |
| 八十年二月十五日    | 感應 <sup>8</sup>    | 基隆行德壇 | 南極仙翁、濟公活佛          |
| 八十年三月十三、十四日 | 慈悲 <sup>9</sup>    | 嘉義賀祥壇 | 三天主考、南極仙翁、小鶴童、濟公活佛 |
| 八十年九月初五、初六日 | 博愛 <sup>10</sup>   | 臺北準德壇 | 濟公活佛               |
| 八十年九月初五日    | 清真 <sup>11</sup>   | 蘆洲林德壇 | 濟公活佛               |
| 八十年九月十九日    | 殊途同歸 <sup>12</sup> | 鶯歌妙善宮 | 南海古佛、濟公活佛          |
| 七十七年七月初四日   | 中 <sup>13</sup>    | 臺南育正壇 | 藍采和、濟公活佛           |

5. 濟公活佛答，郭廷棟編之《性理題釋》第三一題，原為「三教合一怎樣解說？」（引自林榮澤編，《一貫道藏·義理之部》，第1冊，頁507-508。新北：一貫道義理編輯苑·天書訓文研究中心，2010。）然英文版之編寫則直接將此題改為「五教合一怎樣解說？」（濟公活佛編著，《性理題釋解譯》，頁77。臺南：龍巨，1991。）換言之，於一貫道道場，三教合一及五教合一（同源）兩者常是合用。
6. 本文對鸞書聖訓義理之論述立基於前人之研究基礎，相關說明可參唐經欽，〈《白陽聖訓中庸》之思想探討－以心性論及工夫論為中心〉，《一貫道研究》第三期，頁10-12，2014.6。
7. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一忠恕〉（南投：發一崇德道務中心），編號19910329030502。本文為行文方便，後文中，倘再次引用相同訓文將只標出訓中訓之名及頁數。訓中訓如附圖一。
8. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一感應〉（南投：發一崇德道務中心），編號19910330031001。訓中訓如附圖二。
9. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一慈悲〉（南投：發一崇德道務中心），編號19910427070502。訓中訓如附圖三。
10. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一博愛〉（南投：發一崇德道務中心），編號19911012030102。訓中訓如附圖四。
11. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一清真〉（南投：發一崇德道務中心），編號19911012030502。訓中訓如附圖五。
12. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一殊途同歸〉（南投：發一崇德道務中心），編號19911026030702。訓中訓如附圖六。
13. 發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓一中〉（南投：發一崇德道務中心），編號19880815070201。訓中訓如附圖七。



## 貳、三教合一與五教同源思想之歷史沿革

廣義的三教調和、合一思想溯源自牟融（？-79）《理惑論》<sup>14</sup>，經歷代各教思想家之交涉、激盪，時至明末，已趨高峰，儼然成為時代課題及思想家之底色，諸如明末四大僧思想，就教內言，以「融合諸宗」<sup>15</sup>為特色，具體言之，則為性相同出一源、禪教同歸佛心；就教外言，則主張三教會通、互補為特色；道教內丹東派開創者陸西星用「無極」將老子之無欲、釋氏之「真空」及儒家之「未發」思想聯繫在一起；<sup>16</sup>儒家王陽明（1472-1529）「廳堂三間共為一廳」<sup>17</sup>之理，力主聖人與天地民物同體之境，便得兼萬善具萬理，倘能盡性至命、不染世累即可成仙、佛；而王畿〈三教堂記〉，承傳陽明「三間廳堂」說，主張人初生並未分三教，若秉良知以天地萬物為一體，則可統攝三教。<sup>18</sup>而明末迄清代，此思潮更在民間宗教之沃壤中蓬勃發展。<sup>19</sup>綜上所論，可見三教合一交融現象實為中國文化思想之重要特質。

又中國傳統合一說依文化之根柢，倡自力證仙佛聖之可能，義理有其融通之見，此有別西方耶、回教猶賴他力救贖思想，換言之，中國傳統文化之天人為連續性關係，有別於西方文化傳統之斷裂性關係，<sup>20</sup>然以「道」作為宇宙人生的最高原理原則，且內在於人自身，依此「因道以立教」之型模，便可為五教同源、融通之根據。<sup>21</sup>

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

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

16.有關三教調和、合一思想之論可參唐經欽，100學年度行政院國家科學委員會專題研究計畫申請書（林兆恩與王覺一「三教合一」思想之比較研究，99WFD9H00030），頁11-17。

17.王守仁，《王文成公全書》（臺北：中華書局，1985）卷三十四，〈年譜〉，嘉靖二年十一月條。

18.參王畿，〈三教堂記〉，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007）卷17，頁486。

19.如明末林兆恩及清代王覺一皆依宗教體驗發展三教合一思想。

20.連續性關係為天人之際不需有中介者，通過誠敬便可默契道妙；反之，斷裂性關係強調與人間世隔離之至上神，唯有通過中介者，才能縫合天人關係。此義參林安梧，《中國宗教與意義治療》，頁11-13。臺北：明文書局，2001。又杜維明亦曾指出，中國用奔流不息的長江大河來譬喻「存有連續」的本體觀，和以「上帝創造萬物」的信仰，割裂存有界為神凡二分的形而上學絕然不同，其見參氏著，〈試談中國哲學中的三個基調〉，《鵝湖月刊》第79期，頁2。1982.1。

21.此義參林安梧主中國文化及宗教為「層級堆積」的模式，即極為原始的宗教樣態和極為開化之宗教樣態並陳一起，正如同一地質層的結構堆積在那裡，而此便是「因道以立教」之型模，依「道」倡發生命價值之源，可將所有宗教納入此中，而得以融通淘汰，以成就更高人類宗教。參氏著，《中國宗教與意義治療》，頁14-19。

至於一貫道場主三教合一思想約莫可追溯至十五代祖王覺一祖師<sup>22</sup>，而在十八代祖張天然<sup>23</sup>祖師階段，於民國26年，由署名濟公活佛所答，郭廷棟所編的《一貫道疑問解答》明確提出三教合一，「原是一理所生」<sup>24</sup>，此合一之理是以「道」言，而由「教」則言教化之殊，有別於以己教融通他教之論點，近於民間宗教「道一教三」之理念，更依理、氣、象三天架構強調無極真理之根源性及天人一貫之旨<sup>25</sup>。而依「道一教多」之理念，五教同源思想亦可含括其間，至於「五教同源」之提出可追溯自民國37年三天院長所批示之《天道真理講義》第十六條，其詩曰：「五教原來是一家，因地因人設教法；形色雖殊皆一理，迷人妄自論你他。」<sup>26</sup>其後並論述天命五教聖人先後降世，因地因人設教，然五教聖人雖奉命傳道，立教化民，但至任務完成，「心法」並未普傳，故至今五教已失真傳，而運轉白陽。<sup>27</sup>此聖訓便是將五教之源歸諸於天，皆為一理之所出，故諸教應溯源歸之一家，彼此間之撻伐實屬執己端之偏。<sup>28</sup>

遵前所述，三教合一與五教同源思想在一貫道道中早已存在，此為依「道一」而有之義理特色及論據。

22. 參鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》（政治大學中文研究所碩士論文，1995.5）及唐經欽，〈北海老人「三教合一」思想之探討〉（《一貫道研究》第二期，頁54-86，2013.4）。

23. 張天然（1889—1947）諱光璧，字奎生，號天然，又稱弓長。

24. 濟公活佛答，郭廷棟編《一貫道疑問解答》，卷上第五八條，民國二十六年濟南崇華堂版本。引自林榮澤編，《一貫道藏·義理之部》，第1冊，第41頁。新北：一貫道義理編輯苑·天書訓文研究中心，2010。

25. 參濟公活佛答，郭廷棟編《一貫道疑問解答》，卷上第五八、五九條及卷下第二八、二九條。引自林榮澤編《一貫道藏·義理之部》，第1冊，頁41、42、68-70。

26. 三天院長，《天道真理講義》。引自林榮澤編，《一貫道藏·聖典之部》，第2冊，頁354。新北：一貫道義理編輯苑·天書訓文研究中心，2010。

27. 參三天院長，《天道真理講義》。引自林榮澤編，《一貫道藏·聖典之部》，第2冊，頁354、355。

28. 民國三十三年雖有何備文前人所編《道學新介紹》提及「各宗教闡述的最高真理就是道」、「教雖然五種，道却是一個，因大地的廣泛，教化的形勢，因時、因地的不同，其入手教法亦不一，而立教亦各異。」（林榮澤編，《一貫道藏·義理之部》，第1冊，頁432、433。）然因其改編自《一貫道疑問解答》，故不以其為更早之提倡者，相關說明可參林榮澤編，《一貫道藏·義理之部》，第1冊，頁11。





## 參、殊途同歸之神聖觀與一體觀

「殊途同歸」聯合訓與「中」字訓依「一理（本）散萬殊」、「萬殊歸一理」之主軸思想展現，此由「殊途同歸」訓之「殊」字訓中訓：「一理散萬殊，萬殊盡歸主。」（〈殊途同歸〉，頁4）及「中」字訓之鎮壇詩：「一點真靈鴻蒙開，一花五瓣同根栽；一化五教定位在，一理萬殊歸回來。」（〈中〉，頁2）可知。而前者所言之「理」與「主」所指涉皆為宇宙真主宰或萬物之本、諸教之源，稱之為「道」或老中。所謂「理」，重在道運行造化萬物之理，此可名之為形上實體義之「道」；所謂「主」，則從主宰義言，為生天生地萬物的萬靈真主宰。

至於後者，從五教同根而各有定位，談萬殊有其特殊性及時代性，然歸本則為必然之路，所以「歸回來」表達萬殊從一理生發再回歸之義。

遵前所述，「殊途同歸」與「中」字訓凸顯三教合一與五教同源思想，並可分疏為相關之重點意涵，此節先就神聖觀與一體觀做論述。

宗教天啓書之殊勝在於其神聖觀，透過天啓，先覺覺後覺以啓迪人心，冀達由迷返悟之境，然神聖觀常因時運而存不同價值意涵，尤其從救劫觀可見一斑。

「救劫」觀念在六朝時道教即已提出，<sup>29</sup>而一貫道亦有「降道救劫」、「三期大開普渡」之救劫觀，也形成一貫道特殊之宇宙觀，從早期聖訓《皇中訓子十誠》也可窺見梗概。<sup>30</sup>而在「中」字訓云：「定三陽史，渡盡九六齊。」（〈中〉，頁3）便說明老中於三期要渡回九六億原胎佛子，而「萬法而歸一，普渡白陽期。」（〈中〉，頁3）說明此時為白陽期，正是回歸根源本體之時機。

29.此相關觀念從六朝以來即在道教經典中出現，此意參李豐楙教授，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉（《中國文哲研究集刊》第九期，1996.9），頁22-40。

30.中差原胎佛子治理東土，也言明在三期末會稍信給原皇，並差仙佛菩薩降生東土渡化原皇，參林明正等編，《皇中訓子十誠：白話譯註》第一誠、第六誠（臺中：光慧文化，2003）頁88、209。

除救劫觀外，神聖觀亦存於道與教之分殊，茲引署名活佛師尊慈訓曰：

道傳世界救性命，教化眾生歸善奉。  
道為本體心法入，教為作用淨人心。  
道可超生了解脫，教可來世福報存。  
道乃萬靈真主宰，教乃精神寄託引。  
道以覺性省思悟，教依法門渡乾坤。  
道離一切有為法，教導人善漸法行。  
道理貫徹不偏倚，教義戒規皆不同。  
道運應時開普渡，教門應人隨時運。  
道由教顯相輔成，教由道生不可分。  
道教先後根源溯，道教分析自可明。<sup>31</sup>

依此訓文，可歸納出道與教分析之幾項重點：

## 一、主權與天命之不同

道的主權在天，所以在白陽普渡時期，老中降道便是傳超生了死、性命究竟解脫之法，此與教之主權在人、常止於修來生福報及作精神寄託，難能解脫了悟有所不同。

## 二、法門不同

道是先得後修之頓法，得道便是一次開悟的經驗，倘能依此覺性起修，念茲在茲，則能離一切有為法，二六時中不偏倚；教則是先修後得之漸法，雖種諸善根，然因不知本，易流於立福德之功，難止於至善，此由末返本之不易。

31.署名活佛師尊慈訓，「道」字訓文中之「道與教的分析」訓中訓，發一天元長聖道場嘉義明聖宮，2004年3月13日。



### 三、體用、本末關係

道由本體心法契入，教則從行善淨化人心做起。聖人雖體現道，然道無形無相、超乎語言文字之外，於是，聖人依道而形諸於外之教化工夫則是教，故道先教後、道體教用、道本教末，如樹之根與枝關係。

### 四、相輔相成關係

道與教是體用關係，故以道為本，教才有方向準則，此有教無道，無法可大可久；而道若無教，則易因隱微玄妙而不明，此有道無教，難廣其大用。於是，道與教是相輔相成關係，但明體方可達用，本固始可枝榮，此道之殊勝性。

從此道與教分析訓文中，亦再次呼應降道救劫之神聖觀。

又在《皇中訓子十誡》第九誡裡中云：「這三教歸一理一歸何處，由一本散萬殊一從何起；要修道必明曉根本來路，不明曉真來路怎返瑤熙，……這三教原本是無有二理，如有二及非正道路必歧。」<sup>32</sup>換言之，三教理一，唯識得根源，方能回歸故家園理天，而從文本中，吾人便可見從紅塵逆旅中強調修道必要性之義，尤其今逢普渡佳期良辰，更為殊勝可貴，如「殊」字訓中云：「萬花筒中景色鮮，滄海桑田多變遷；相形惱人聲色戀，黑暗難除幻影顛；道途崎嶇緣人引，日新滅障去倚偏；……返本拾散一體歸，主古道應運化宣。」

（〈殊途同歸〉，頁3）紅塵萬花筒牽纏原胎佛子，遮蔽自性，正如老子所云：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，騁馳田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨」<sup>33</sup>之理。「日新」雖源自湯之〈盤銘〉：「苟日新，日日新，又日新」<sup>34</sup>，然於一貫道道義裡「日新」意謂著「得道另做新民」之義，即從假我回歸本體真我主宰，而何能此時得道？便是「應運化宣」要指出的今時為三期普渡時期，故文本中強調得道殊勝之神聖觀，且「道」為各教之根源，此放下「教」別，回歸「道」本之意旨。

32.林明正等編，《皇中訓子十誡：白話譯註》第九誡，頁279-290。

33.馮夢禎校，《老子道德經·檢欲章第十二》，頁5。明萬曆丙申（二十四年，1596）武林郁文瑞尚友軒袖珍本，國家圖書館影像檔。

34.朱熹，《四書章句集註》，頁5。臺北：鵝湖出版社，1996。

又就一體觀言，天人是否為一體？萬物是否同源？各學說是否同宗？諸如此類論述先秦已存<sup>35</sup>，至宋明儒者更有所闡發，然依不同學思背景亦成迥異之論<sup>36</sup>，而從文本中，吾人亦可見聖訓之「一體觀」，茲從幾方面分析：

## 一、從訓中訓之形式言「一體觀」

宗教圖像對其所屬之宗教常存個別特殊價值<sup>37</sup>，本文兩份主要文本中，「殊途同歸」本訓為五處法會訓中訓集合形成，此五處法會之訓中訓分別為五教之中心思想，儒：忠恕；道：感應；佛：慈悲；耶：博愛；回：清真，其象徵意涵便是「一理教萬殊，萬殊盡歸主」（〈殊途同歸〉，頁4）所強調的五教殊途同歸。

而「中」字訓之訓中訓，就形式言，從「中」字發散而為五教之最高主宰、各教工夫重點及歸一本之要旨，其象徵意涵便是老中為五教根源，雖五教對最高主宰之指稱異名但實同，而工夫亦是扣緊本體用之工夫，此從訓中訓之呈現便可窺見。

## 二、從五教本體說論宇宙根源本體之「一體觀」

宇宙如何形成、宇宙根源為何？歷代科學家竭盡心力希望掌握關鍵之因素<sup>38</sup>，然科學創見之與時俱增，卻仍然難以完全令寄居於宇宙偶然爆炸形成地球之人類信服究竟是否有主宰？或是天道運行、自然變化的主宰者又是誰？<sup>39</sup>各教聖賢仙佛皆曾針對主宰有不同的論述方式，

35.如孟子盡心知性知天、存心養性事天之心、性、天一體之理；《莊子·雜篇·天下》：「『古之所謂道術者，果惡乎在？』曰：『无乎不在。』曰：『神何由降？明何由出？』」「聖有所生，王有所成，皆原於一。……後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。』」（郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》下，頁1065、1069。臺北：萬卷樓圖書，1993）以內聖外王之學說道術原為一，後世學者秉私己所長，各為其所欲，而成一曲之士，道術終裂。

36.如朱子與陽明，朱子依「理一分殊」強調萬物之一體觀；陽明則主「大人者，以天地萬物為一體」之一體觀。朱子重存有論解析，陽明主踐德契天之道路，兩者論述不一，此可從其體用觀比較可知，參唐經欽，《論北海老人《大學解》之大人之學及格物工夫》，《一貫道研究》第1卷創刊號，頁101-104，2011.11。

37.如基督教耶穌受難之十字架形相。

38.如臺灣裔的史丹福大學研究員郭兆林所參與美國科研團隊2014年3月17日宣布，發現約140億年前宇宙誕生初始「大爆炸」（Big Bang）後不到一兆分之一秒，宇宙膨脹、極速擴展的「第一個直接證據」：「重力波」（gravitational waves）。該團隊的直接觀測證實愛因斯坦1916年廣義相對論預言的重力波，被譽為發現天文物理學領域的聖杯，足以贏得諾貝爾獎桂冠。參陳文和、湯雅雯綜合報導，《中時電子報》，2014年3月19日。網址<https://tw.news.yahoo.com/%E5%AE%87%E5%AE%99%E5%A4%A7%E7%88%86%E7%82%B8%E8%AD%89%E6%93%9A-%E5%8F%B0%E7%A7%91%E5%AD%B8%E5%AE%B6%E6%89%BE%E5%88%B0%E4%BA%86-215628779.html>。2014年6月23日上網。

39.此種省思不只存在宗教界，亦為思想家所重，如《莊子·齊物》云：「怒者其誰邪？」（郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》上，頁50。）此有主宰者為何之反思。





也曾就自身足以主宰之本體做相應於宇宙根源之論述，如「中」字訓中訓裡，五教聖人就「原初本體」(Original Substance)<sup>40</sup>言芸芸眾生之主體，而「歸一」、「守一」、「貫一」、「親一」、「返一」之「一」，除指原初本體外，更就宇宙根源、萬靈主宰立言，故五教雖有「西方聖母」<sup>41</sup>、「玄上老母」<sup>42</sup>、「維皇上帝」<sup>43</sup>、「天主上帝」<sup>44</sup>、「真主真帝」<sup>45</sup>之異稱，實指同一對象：至上主宰，在一貫道稱之為無生老中或老中。換言之，各教從不同宇宙論出發，架構各自義理思想，諸如盤古開天闢地、上帝依其形象造人及伊甸園事件等造就人類，甚至「無始之始」的因緣觀，皆是各教起源之論述，此皆可歸諸神話，<sup>46</sup>正如今日宇宙爆炸說，何嘗不是科學的另類神話。又標舉五教個別之主要德目：慈悲（佛）、感應（道）、忠恕（儒）、博愛（耶）、清真（回），實皆為契入心性工夫，容有著重處之異，卻以證體為要。另就「殊途同歸」聯合訓中，亦同於「中」字訓，即「一」、「心性本體」及主要德目立言，更符應「殊途同歸」題名義。

### 三、從明師一指（得道）論宇宙根源一體觀

一貫道所強調之真傳有道統真傳、天命真傳及心法（性理）真傳<sup>47</sup>。「道統真傳」為代代祖師相傳之道統，此一脈相承傳之譜系，於《道統寶鑑》<sup>48</sup>及《道脈傳承錄》<sup>49</sup>可見端詳，而道統之祖師涵蓋多教聖人，

40.於訓文中稱為「心性」，而「原初本體」源自老，為父母未生前及宗教未分前之本體，此義可參唐經欽，〈《白陽聖訓中庸》之思想探討—以心性論及工夫論為中心〉（《一貫道研究》第三期，頁15，2014.6）文中論述。

41.佛教雖有無始之始因緣觀觀點，然訓文取大日如來之說法。

42.道教另有西王母、瑤池金母、老母等稱呼，參林榮澤，〈從西王母到無生老母-論道教西王母向民間宗教的轉化〉，《天書訓文研究》，頁11-28。臺北：蘭臺出版社，2009。

43.「維皇上帝」之名從《尚書》即有，《尚書·湯誥第三》：「惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。」（《十三經注疏·尚書正義》，頁238。孔安國傳，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，北京：北京大學出版社，1999）相近之詞亦見於《詩經·大雅·皇矣》云：「皇矣上帝」。（《十三經注疏·毛詩正義》，頁1195。毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，北京：北京大學出版社，1999）

44.最高神之名，基督徒通常會以「天主、上帝、神」（God）或「主、上主」（Lord）等稱呼，天主教慣稱「天主」，基督教則慣稱「上帝」。

45.伊斯蘭教（回教）所稱「真主阿拉」（Allah）。

46.鄭志明教授曾於演講中指出這樣之觀點（103年1月1日於新北市中和區崇德文教紀念館演講）。當然神話並不是貶義，反而是宗教所各自依恃之神聖義。

47.參署名天然古佛率慈悟緣著，《天佛院遊記》，頁36。出版社不詳，1997。

48.佚名編著，《道統寶鑑》。臺北：正一善書，2003。

49.劉明燠等編，《道脈傳承錄》。臺中：光慧文化，2006。

倘就時空背景言，各教雖存有不同發展之事實，然一貫道從根源之道作為會通、融攝之共義，正如將整個人類歷史文化視為一完整的有機體，各教依每個階段而有相異之職責及展現，此為道之運化或至上主宰之旨意及計畫之實現；<sup>50</sup>「天命真傳」則為一代明師奉天承運，得受老中之權柄，方得承續道統傳道；「心法（性理）真傳」則由明師或代表明師之傳道師傳授一指直超上乘大法，而所傳之心法實為開啓本具之天賦心性，此因眾生落入後天，「懷寶迷邦」<sup>51</sup>，不知返歸故家園，故有賴明師領老中之權柄，開啓眾生通天之竅門，再依根本之理而修，此「先得後修」之殊勝。

依循此一貫道真傳，吾人可從明師一指論宇宙根源之一體觀。所謂「明師一指」指透過莊嚴求道儀式<sup>52</sup>，明師透過傳道師傳道<sup>53</sup>給新求道人。因明師領受天命，或說上天賦予明師權柄，明師方可開啓這通天之生死竅門，即玄關竅，此明師一指的殊勝性，如文中所云：「一指直超顯殊勝」（〈殊途同歸〉，頁1），「一指直超」指得道能超氣（天）入理（天）；「指開無縫見如來」（〈忠恕〉，頁1），指得道當下，見自性真佛，換言之，人皆具佛性，皆可成佛，喚醒真佛以當家為主；「得玄一指，普（溥）博淵泉而時出之，天性滔滔」（〈忠恕〉，頁2），指得道明根本天性，倘依此起修而行，必能二六時中，如溥博淵泉而時出般；「明師指爾真覺路」（《慈悲》，頁1），由迷反悟為「覺」，所以得道明根本，此真覺路正指「摸得著根成佛祖」；「概明白如來指玄牝傳大道，步聖者清雲」（〈博愛〉，頁3），《道德經》云：「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根」<sup>54</sup>，所以指玄牝得道，步聖者行誼，與天地合一；「一以明示指點方寸」（〈博愛〉，頁3）與「一點真靈鴻濛開」（〈中〉，頁2）皆云得道指點人生之真

50. 當代英國學者斯賓塞（H. Spencer, 1820-1903）曾提出有機比擬論（organic analogy），曾就人類社會與生物有機體做比擬，依此理念，人類歷史文化之發展亦可視為一整全的有機體。斯賓塞之意見參雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，「斯賓塞教育社會學思想」條，網址<http://terms.naer.edu.tw/detail/1311225/?index=4>，2014年9月9日上網。

51. 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經大疏》卷四。CBETA, X31,no.0614,p.0762,b16。

52. 含獻供，請壇及求道儀式。

53. 傳道即傳關、訣、印三寶。

54. 《老子道德經·成象章第六》，頁3。馮夢禎校，明萬曆丙申（二十四年，1596）武林郁文瑞尚友軒刊袖珍本，國家圖書館影像檔。



明路，使欲蔽得除。凡上所舉皆就明師一指之根源性顯宗教神聖義，其中指涉五教名相，如屬佛之「如來」、儒之「方寸」、道之「玄牝」、耶之「十字」及回之「清真」，而此神聖義則源自一貫道真傳或宇宙根源之一體觀。換言之，老中是主宰、根源，明師擁有老中賦予的權柄，方得指點芸芸眾生回歸本源，而五教聖人便是應時應運渡化一方一時之明師，然其回天之後，遺留教化，故各教雖仍可傳教，但惟當代明師方得傳道指開玄關一竅，且不論原信何宗教，仍可求根源之道，此由明師一指可見宇宙根源之一體觀。

## 肆、從「工夫」論三教合一與五教同源思想

工夫以證體為要，方不致逐末流難明本，而工夫所達之至境，則從有為入於無為，似工夫又已無工夫相，渾然一體所呈現者為境界，那麼五教工夫在文本中如何融通？就文本所舉五教之主要工夫為佛：慈悲、明心見性、歸；道：感應、修心煉性、抱、守；儒：忠恕、存心養性、執、貫；耶：博愛、洗心移性、默禱、親；回：清真、堅心定性、返。

從主要工夫中，吾人可見其會通性極高，茲就歷程性與依心性本體用工夫言：

### 一、就歷程性言

五教修持工夫強調以「成己」入手，以「成人、成物」方臻究竟。所謂「成己」是修己工夫，「成人、成物」是推己及人、仁民愛物之兼善工夫，如佛之「慈悲」，除給眾生法樂，更拔眾生蘊盛、業苦；道之「感應」，如李道純云：「寂然而通，無為而成，不見而知，易道之感應也。寂然而通，無所不通；無為而成，無所不成；不見而知，無所不知。」<sup>55</sup>，當能「無所不成」、無所不知，其必及於萬事萬物之成；儒之「忠恕」，朱子解之曰：「盡己之謂忠，推己之謂恕」<sup>56</sup>，即由自

55.李道純著，張繼禹主編，〈感應第十二〉，《中和集》卷之一，《中華道藏》第27冊，頁276。北京：華夏出版社，2004。

56.朱熹，《四書章句集註》，頁72。



修之獨善其身，迄兼善天下方臻究竟，而「忠恕」之道正如《中庸》謂之「誠」道，《中庸》云：「誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」<sup>57</sup>換言之，不以成己為限，必至成人成物，參贊天地化育之旨，此亦孟子所云：「親親而仁民，仁民而愛物。」<sup>58</sup>之目標；耶之「博愛」，表彰無私之愛超越主觀思維之藩籬，人間如天國洋溢上帝之慈愛，而此慈愛光輝必及於其所創生之萬事萬物<sup>59</sup>；回之「清真」亦透過人之皆達清真，回歸上帝懷抱，而對於萬物，正如穆罕默德所言：「善待阿拉所創造的，就是善待他自己。」<sup>60</sup>，此表阿拉之愛遍及萬物。故秉歷程性面向以觀，雖由個人之修德為始，必至成人成物方究竟。

## 二、依心性本體用工夫言

一貫道以心性（靈性）本體源自老中，而五教聖人亦是奉中命各自渡化一方，故五教修證工夫實回歸於同一中（道），換言之，即歸根復始或歸根認中之義，此「歸一」、「守一」、「貫一」、「親一」及「返一」之所指，而五教工夫以證體為本，「原初本體」之本質與老中無異，老中是根本，原胎佛子是分靈，故原胎佛子之自性亦可稱為「自性老中」，<sup>61</sup>是純粹無染的。而基督宗教之原罪觀念，是指受誘後之人性，原初之性應是良善的、無分別對待，與上帝合一的；<sup>62</sup>回教亦類同基督宗教，有受誘前後人性之別；佛教言自性本自清淨，業力是累世之果；儒教（家）肯定超越之性善，性惡之呈現起因於違禮之欲；道教（家）謂與自然同化之清靜性，從執著有為見苦境，故五教修道工夫不離「原

57. 朱熹，《四書章句集註》，頁34。

58. 朱熹，《四書章句集註》，頁363。

59. 隨著動物權利及保護運動，基督教有人道對待動物之反思，更能彰顯博愛之意旨，且有神學家做如此之提倡，參李鑑慧，〈基督教與動物解放：安德魯·林基之動物神學〉，《神學與教會》第廿八卷第二期，頁442-461，2003.6。

60. 轉引自費昌勇、楊書璋，〈動物權與動物對待〉，《應用倫理評論》第51期，頁98，2011.10。

61. 參慈蓮華，《道的體驗》，頁91-97。新北：慈鼎，2013。

62. 如李玉柱認為《聖經·創世紀》前兩章之表現是絕對義，每種創造之「好」、「福」皆具絕對義，但人類始祖受誘後，就變成分別之相對義，方有人與神之分別。此論類似於先天及後天之義，也可表達未墮落之前人與神之同質性。沈清松亦提出：「人性原初是被造為善的，但由於在人性發展過程當中的一些傾向，使得人的主體性趨向於自我封閉，因而斷絕了與上帝的和諧關係，成為痛苦和罪惡的源起。」其亦肯定人受創造後原初之善。前者之見參氏著，《天道的再發現與再創造》，頁58。臺北：圓晟，1994；後者之見參氏著，〈覺悟與救恩—佛教與基督宗教的交談〉，《哲學與文化》，第廿四卷第一期，頁5，1997.1。





初本體」，則可互相印證，如佛教之明心見性為從轉無明識心為清明智心<sup>63</sup>；道教之修心煉性為從去後天欲心，煉就虛靈之神（性）<sup>64</sup>；儒家之存心養性為透過踐德，心之純亦不已證天道之於穆不已<sup>65</sup>；基督宗教之洗心移性為從後天墮落異質化之習性，透過默禱責己與救贖淬煉成純然無雜之神聖性，重回上帝懷抱；回教之堅心定性為對至上神堅定信從與禮拜中，淨化一己駁雜之氣質，回歸真主天園。而佛所言之「歸」、耶之「親」及回之「返」，皆就歸本言；<sup>66</sup>道之「抱」、「守」以及儒之「執」，雖就弗失天賦之心性或元神，亦為歸本義；而儒之「貫」則為由體達用。換言之，回歸根本之「中」體方得貫而下之。是故，五教所強調之工夫為欲回歸受之於天之原初本體，於是，從扣緊本體用工夫及歸根復初之圓成，皆可見其依於一道而會通。

## 伍、從至上神談五教之會通

宇宙生化運行是否有至上神之主宰？各宗教對於宇宙論存不同詮釋角度，就文本中五教如何去會通？在文本中對五教至上神之尊稱分別為：儒，維皇上帝；佛，西方聖母、大日如來；道，玄上老母、元始天尊；耶，天主、上帝；回，真主、真帝、阿拉，各教之稱呼分別象徵何義？

「維皇上帝」或「上帝」可見於先秦之傳統文化，表現重主宰人世休咎之義，如殷商甲骨文以帝或上帝表達降疾、令雷之事<sup>67</sup>，而被儒尊稱為五經的《詩經》及《尚書》，除主宰義外，更從德命符應及降衷於民言之，如《詩經·大雅·皇矣》云：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。」<sup>68</sup>、《尚書·伊訓第四》：「惟上帝不常，作

63.即大圓鏡智，「梵語 darśa-jñāna。即指可如實映現一切法之佛智。此種佛智，如大圓鏡之可映現一切形像，密教稱為金剛智。依唯識宗所說，成佛以後，煩惱即轉變為智慧。此種智慧可分四種，其第四種（即第八阿賴耶識）轉變為清淨智，此即大圓鏡智。」見慈怡主編，《佛光大辭典》上冊，頁872。高雄：佛光出版社，1989。

64.此義可參王覺一，《談真錄》，頁92。臺中：光慧文化，2003。

65.此為《詩經·周頌·維天之命》云：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。」以文王之德之純證天道於穆不已。（毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，《十三經注疏·毛詩正義》，頁1509-1510。）

66.基督宗教之「親一」及回教之「返一」，究竟而言是指回歸上帝，然仍需恢復原初良善之性方可達臻。

67.相關論述可參陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，第十七章，頁561-603。北京：科學出版社，1956。

68.毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，《十三經注疏·毛詩正義》，頁1195。

善降之百祥，作不善降之百殃。」<sup>69</sup>，表達主宰義；《詩經·大雅·文王》曰：「殷之未喪師，克配上帝」<sup>70</sup>主德命符應義，天或上帝依德以降命，成天子受命之主要根據；《詩經·大雅·烝民》：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」<sup>71</sup>、《尚書·湯誥第三》：「惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克綏厥猷惟后。」<sup>72</sup>則為降衷於民，更是人世法則之源。《詩經》及《尚書》雖重人格神義之天或上帝，然亦見道德理性之自覺及人文意識之強調，此上帝義於孔、孟學說，已有相當程度轉化為重道德實踐意涵之「天」，然對天或上帝仍存誠敬及以天自況<sup>73</sup>，此文本中儒教之代表。

文本中稱佛教之「西方聖母」並未見於經典記載，可視為象徵意涵，如佛所云無始之「始」，此可視為第一因之預設，而大日如來（梵文 Mahavairocana），又稱毗盧遮那佛（梵文：Vairocana）<sup>74</sup>，則為佛教密宗最高階層的佛，亦為密宗尊奉之最高神明，為法身佛、根本佛，代表一切佛、佛母。此名稱最早出現在西元七世紀善無畏翻譯的《大日經》裡。「大日」象徵能除一切黑暗，遍照宇宙萬物，並能利養世間一切生物。大日如來便是遍照世間一切萬物而無任何阻礙的法體，其眾德圓滿，智慧之光能遍照一切處，並無晝夜之分，故世間與出世間的一切有情、無情，都能受到恩惠，萌生佛心，獲不可思議之成就，此如《大日經疏》記載：「如來日光遍照法界，亦能平等開發無量眾生種種善根，乃至世間出世間殊勝事業，莫不由之而得成辦。」之義。<sup>75</sup>

69.孔安國傳，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，《十三經注疏·尚書正義》，頁246。

70.毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，《十三經注疏·毛詩正義》，頁1130。

71.毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，《十三經注疏·毛詩正義》，頁1432。

72.孔安國傳，孔穎達疏，十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，《十三經注疏·尚書正義》，頁238。

73.如孔子所言：「知我者，其天乎！」（《論語·憲問》第35章。朱熹，《四書章句集註》，頁157。）、「噫！天喪予！天喪予！」（《論語·先進》第9章。朱熹，《四書章句集註》，頁125。）；孟子所言：「行或使之，止或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？」（《孟子·梁惠王下》。朱熹，《四書章句集註》，頁226。）、「舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」（《孟子·萬章上》。朱熹，《四書章句集註》，頁308。）。

74.據維基百科：「原出自《華嚴經》，但因譯音不同，造成後世各佛教宗派對它有不同解釋。華嚴宗認為毗盧遮那佛為報身佛，是蓮華藏世界的教主。天台宗認為毗盧遮那佛是法身佛，盧舍那佛為報身佛，釋迦牟尼佛為應化身佛。密宗則認為毗盧遮那佛為至高的唯一法身佛，金剛界的根本。他是密教最大本尊。因為譯名不同，造成佛教內部不同學派，對『毗盧遮那佛』的解釋也不盡相同。」參網址<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%AF%97%E5%8D%A2%E9%81%AE%E9%82%A3%E4%BD%9B>，2014年6月30日上網。此名可見於《大日經義釋》，CBETA, X23, no.0438, p0272, b17。

75.《大毘盧遮那成佛經疏》，CBETA, T39, no.1796, p0579, a14-a16。相關論述參百度百科資料，網址<http://baike.baidu.com/view/979250.htm>，2014年6月30日上網。



「玄上老母」之名雖未見於道教典籍，但「玄」為道教常見之詞，形容道之微妙、無法形容；「玄玄」為內丹主性命雙修之重要名詞；<sup>76</sup>至於「玄上」亦有玄妙無上之義<sup>77</sup>。而「老母」蛻變自西王母信仰，最早在元末明初由道士所傳唱，在民間宗教更發展成無生老母，將其提升為萬靈真宰之最高神位階，已非止於統領眾女仙，<sup>78</sup>故此處意指至高無上的主宰神祇；而「元始天尊」<sup>79</sup>全稱為「玉清元始天尊」，又稱「天寶君」，為道教三清尊神之首，是天界最高神，可視為道教最高信仰「道」的神格化，每當天地形成時，天尊就降世開劫度人，<sup>80</sup>故文本中亦取其為至高神祇之代表。

基督宗教之「天主」、「天父」、「上帝」或「神」等多種稱呼，起因於教派不同，而其皆指最高神及唯一的神。<sup>81</sup>明末利瑪竇來華傳教，曾云：「物之有始有終者，鳥獸草木是也；有始無終者，天地鬼神及人之靈魂是也；天主則無始無終，而為萬物始焉，為萬物根柢焉。無天主則無物矣。物由天主生，天主無所由生也。」<sup>82</sup>、「上帝者，生物原始，宰物本主也。」<sup>83</sup>，其闡述基本上是根據《聖經·創世紀》而有之論述，表達上帝創造及主宰萬事萬物，至於如何創造？身為有限存有之受創者是不得而知的，而當人類始祖受誘惑墮落後，上帝便行使賞善罰惡之權柄，此其人格主宰意涵。<sup>84</sup>

76.如《道德經》首章：「玄之又玄，眾妙之門。」以「玄」形容道之微妙、無法形容。《悟真篇》云：「異名同出少人知，兩者玄玄是要機。」（北宋張伯端原著，南宋薛道光、陸墅，元陳致虛注，〈七言絕句三十二首〉，《紫陽真人悟真篇三註》卷之四。底本出處：《正統道藏》洞真部玉訣類。張繼禹主編，《中華道藏》第19冊，頁438）「玄玄」為內丹主性命雙修之重要名詞。

77.如「北極老人玄上仙皇」（張繼禹主編，《中華道藏》第1冊，頁238）、「開皇玄上，玉曆寶章。」（張繼禹主編，《中華道藏》第1冊，頁455）。

78.參林榮澤，〈從西王母到無生老母-論道教西王母向民間宗教的轉化〉，《天書訓文研究》，頁34、38-39。

79.元始天尊之義可參《元始無量度人上品妙經注》卷上說：「元者，玄也。玄一不二，玄之又玄，為眾妙門。始者，初也。元始稟玄一之道，於元始之初，先天天地，為眾妙之宗，出生之始，故曰元始。天者，一炁之最上；尊者，萬法之極深。當其氤氳未朕之時，湛然獨立，天地憑之而處尊大者，故號元始天尊。」（南宋道士青元真人注、清河老人頌、郭岡鳳參校。底本出處：《正統道藏》洞真部玉訣類。張繼禹主編，《中華道藏》第3冊，頁506-507）

80.參鍾肇鵬主編，《道教小辭典》，頁173。上海：上海辭書出版社，2010。

81.基督教中最高神之名為「YHWH」，然由於教派不同，天主教譯為雅威（Yahweh），東正教譯為耶威（Yahweh），基督教則譯為耶和華（Yehowah）。而基督徒通常會以「天主、上帝、神」（God）或「主、上主」（Lord）等來代替。參維基百科資料，網址<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%8A%E5%B8%9D>，2014年6月15日上網。本文則以上帝作代表。

82.利瑪竇著，《續修四庫全書》編纂委員會編，《天主實義》上卷，據北京圖書館藏明萬曆三十五年燕貽堂刻本影印原書版。《續修四庫全書》第一二九六冊，子部宗教類，頁488。上海：上海古籍出版社，1995。

83.利瑪竇著，《重刻二十五言》，據北京圖書館藏明刻天學初函本，子部第九三冊，頁372。臺南：莊嚴文化，1995。

84.此從《聖經·創世紀》前三章，上帝創造萬事萬物及人類始祖受處罰便可知。思高聖經學會譯釋，臺北：思高聖經學會，1968。



伊斯蘭教（回教）最基本信條係：「萬物非主，唯有真主」，中國穆斯林則以「真主原有獨尊，此謂清真」去解釋，<sup>85</sup>而「阿拉」（安拉）（Allah），中國的穆斯林又稱祂為「真主」，象徵至尊、獨一的創造主，除祂之外，別無真宰，從《古蘭經》同樣可見其創造萬事萬物及人類始祖受誘墮落後，真主行使賞善罰惡之權柄。<sup>86</sup>

綜前所言，從文本中，吾人可知五教至上神相互間或與一貫道「無生老中」間存融通義，茲分述如下：

### 一、從究竟根源第一因言

第一因為萬事萬物根源，非由他物所生，故稱其為無生、無始。無生即是不生不滅，故何有開始，勉強說為無始之始、宇宙起源之第一因，亦如基督宗教上帝是永生的本源，祂是「自有者」<sup>87</sup>、「永存者」<sup>88</sup>、無始無終之意指，此在一貫道稱為「無生老中」，為生天生地生萬物的萬靈真主宰。

### 二、從至高之神聖性言

各教皆以至上神超越萬事萬物，具純粹無染之至高神聖性，此即為一貫道「無生老中」之「至尊至聖」義。<sup>89</sup>

### 三、從主宰人世休咎言

基督宗教及回教中上帝對墮落人類之懲罰，以及信主、信阿拉得拯救之義，此與中國傳統上帝或至上神祇能賞善罰惡、降福息災或開劫渡人，皆為至上神之主宰義，而一貫道「無生老中」之意志與「道」之運行並行不悖，老中降道救挽原胎佛子，亦顯主宰義。

85. 參維基百科資料，網址<http://zh-yue.wikipedia.org/wiki/%E4%BC%8A%E6%96%AF%E8%98%AD%E6%95%99>，2014年7月7日上網。

86. 此可參《古蘭經中文譯解》，第二章第29節，說明真主創造萬事萬物；第二章第36節，真主將人類始祖逐出樂園。臺北：中國回教協會，1997。

87. 思高聖經學會譯釋，《聖經》，頁84。

88. 此為譯釋者之註，「我是自有者」亦可譯作「我是永存者」。思高聖經學會譯釋，《聖經》，頁85。

89. 「無生老中」之全名為「明明上帝無量清虛至尊至聖三界十方萬靈真宰」。





#### 四、從慈愛世人言

從〈中〉字聖訓中之各教至上神下皆有一「慈」字，可窺端倪，而在底訓中，所謂「慈悲行仁懷」<sup>90</sup>、「救羔羊勿迷」、「博愛佈寰宇」、「呼眾歸故梓」、「啓迪蘊靈熙」、「化育萬靈生」等等，皆表達至上神慈愛世人義，此即一貫道中，老中不忍原胎佛子繼續沉淪東土，故降大道普渡收圓，更顯慈愛義。

除融通義外，仍有待釐清處：

#### 一、至上神是否有性別？

基督宗教所稱之天父、上帝與道教之玄上老母、老母、元始天尊，似給人有性別之異，不可否認，就其原始形相言，天父、上帝與元始天尊之父性，異於玄上老母、老母之母性，然就其為至高之主宰，從父性或母性只是世間意義認同之權變，此先天性或根源之原始性並無世間相之分辨，回歸文本中，依〈中〉訓中訓云：「明明上帝，萬靈主宰，無形無色無聲臭，一團虛靈潛移修，寂然不動靜之極」<sup>91</sup>，可知上帝具超越性，為一團靈光，並無人間性別之分，稱父或母應無差異，此可從另一訓文〈GOSPEL〉直接言：「父呀上帝皇娘親」<sup>92</sup>應證，換言之，「天父」所象徵之「上帝」與「皇娘」指涉之「老中」皆是指稱至上神，超乎人間兩性之別。

#### 二、至上神或天道是超越外在或超越內在？

此源自西方一神論宗教與中國傳統文化不同底蘊所衍生之爭端。西方一神論宗教強調至上神是超越而外在，然東方文化中則有天道雖運化天地萬物，卻可內在於人性之天人合德理境，此分殊最主要之差異處在人人皆可自覺自主地成堯舜聖賢，還是猶賴他力救贖方有成聖之可能。<sup>93</sup>若依此背反對立觀點，東西文化似必存在難以彌補的鴻溝，

90.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓—中〉，編號19880815070201，頁3。以下五句引言皆引自同處，則不再另外標出。

91.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓—中〉，編號19880815070201，頁4。

92.發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓—GOSPEL〉（南投：發一崇德道務中心），編號19950819189903，頁2。如附圖八。

93.此相關意見由蔡仁厚與周聯華之論辯可知，參蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》。蔡氏之見參頁15-21、137-147；周氏之見參頁51、83。臺北：宇宙光，1994。

而學者針對此議題亦有諸多討論<sup>94</sup>，但衡諸宗教之神聖使命，倘不以消極避世、解消世界為目的，則不論其超越祈嚮之目標為何，當不離內在人性之現世關懷，儘管以終極關懷為主導，其影響力卻遍及個別生命領域。<sup>95</sup>換言之，沒有相應於內在之體驗，又如何讓人信從進而邁向超越聖境，且上帝既依其肖像造人，人類原初本體應與上帝有同質之善，否則如何真正獲得救贖？<sup>96</sup>正如《宗教經驗之種種》書中所云：「在本質上，上帝的生命和人的生命是一樣的，因此也是一體的。他們在本質或是性質上並沒有不同，他們只有程度上的差別。人類生命中最偉大、最核心的事實，也就是自覺地、活潑地感悟我們與這個永恆生命的一體性。」<sup>97</sup>亦即受造之人類當可實現完善，彰顯上帝的榮耀，與超越的上帝合一，<sup>98</sup>故吾人相信超越與內在非必決然二分，依此面向檢視一貫道之老中或「道」，既是生天生地生萬物之萬靈真主宰，為超越祈嚮之所在，又內在於自性中，此「自性老中」<sup>99</sup>、「道在自身，身外無道」<sup>100</sup>之意涵，故超越與內在兩者綰合在一起。老中或「道」雖為運化之主宰，然原胎佛子仍可透過踐德與之合一，正如滴水入海，與之俱化，此歸一、守一、貫一、親一及返一之境。是故，東西文化之一神論與多神論雖存不同思想背景，難以一一符應，然從內在出發，體證終極回歸之實踐，亦有會通之進路可循。

94.如唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱等共同發表《中國文化與世界---我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識》宣言中，認為西方上帝不免超越而外在，而東方文化則以為透過逆反工夫，可通宇宙生生之原，且上帝的愛可表現於真實存在之生命精神間，此主上帝或宇宙之原既超越又內在之說（參《唐君毅全集》，卷四，《中國文化與世界》，頁58-61。臺北：臺灣學生，1991）；馮耀明採語言分析進路評「超越內在說」之無法成立（〈當代新儒家的「超越內在」說〉，《儒學與當今社會》，頁75-94，臺北：文津，1994）。亦有就宗教談超越與內在義，如沈清松透過「對比哲學」論佛教與基督宗教之超越性原則與內在性原則（〈覺悟與救恩—佛教與基督宗教的交談〉，《哲學與文化》，第廿四卷第一期，頁2-19，1997.1）；劉述先則針對外在超越說與內在超越說做比較，評邏輯實證之侷限及內在超越說之可能性（〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀雙月刊》總第五十期，頁99-109，1998.12。）

95.參劉述先，〈論宗教的超越與內在〉，頁101-102。

96.劉述先便認為：「一味強調失樂園以後背負原罪的人根本缺乏自力救贖的能力，那麼他們究竟有甚麼憑藉來分辨神魔呢？」（〈論宗教的超越與內在〉，頁107）所以外在超越說會陷入兩難之境地，「如果要維持超越的絕對性，就不能不否定內在判準的自主性，如果超越內在於人性與世界之中，則外在超越已變質而為內在超越，有許多事情要依靠人自己的判斷而不能仰賴不可知的超越。」（〈論宗教的超越與內在〉，頁107）依此而論，外在超越說與內在超越說非截然二分。

97.威廉·詹姆斯（William James, 1842-1910）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》（桂林：廣西師範大學，2008），頁74-75。

98.參威廉·詹姆斯（William James, 1842-1910）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁237。

99.參慈蓮華，《道的體驗》，頁91-97。

100.此話常為一貫道道親所言，可視為《六祖大師法寶壇經》：「佛向性中作，莫向身外求」（CBETA, T48, no.2008, p.0352, b09-b10）之延伸義。



## 陸、結論

白陽聖訓以三教合一與五教同源為其共通點或特點，然其為因緣說法之形式，非是通篇大論，故此不限為言說之教，更重要是以指點修道工夫為核心，即便是言說之教仍須轉化（內化）成實踐之動力方為聖訓要義。故此中廣引五教經典或聖賢仙佛之言，論述是否周延，則有賴條分縷析，是故本文除就三教合一與五教同源之歷史沿革做省視外，進而依「殊途同歸之神聖觀」論說得道殊勝與教多道一之理；依「殊途同歸之一體觀」闡述五教本體及工夫皆回歸一本老中之義；依「從『工夫』論三教合一與五教同源」可見不論就歷程性或依心性本體用工夫言，皆存會通之理；依「從至上神談五教之會通」申明五教至上神之融通義，並辨析超越內在之義，透過上述幾面向梳理文本之要義，雖難盡詮仙佛聖賢圓教說法之全貌，但仍可扣緊三教合一與五教同源對文本有更清楚體認。

又文本中直接從老中或明明上帝為根源，分論五教之本體與工夫互為參照，而以究竟本源為依歸，雖名殊而實同，這樣的主軸思想就一貫道道場義理發展之價值為何？又聖訓是否為宗教之聖典或經典？是值得深思的。

首先，天人共辦是一貫道殊勝處，即意謂人事作為須符合天心（理）方得有道場之實績，此於道場前人輩所謂「追天命」<sup>101</sup>、「天心隨著人心轉」<sup>102</sup>，然於理性知識高度發達之今日，仙佛聖訓之價值義涵為何？從本文論述中可知，若就一貫道道場三教合一思想可追溯至十五代祖王覺一祖師，爾後雖經濟公活佛提出「三教合一理」之義，但針對當代大開普渡、先得後修之修道人啓示為何？重要意涵為何？仍值得再深切提示；又五教同源概念雖可追溯至37年三天主考院

<sup>101</sup> 陳前人鴻珍駐世時便以追天命自許，前人曾請示孫師母：「天命要如何追？怎麼知道已經追到天命？」孫師母慈示：「將來妳渡人，有人求道，越渡人越多。講道有人聽，越闡越廣，這就表示天命普照著妳。如果妳渡人，沒人求道，講道沒人聽，越講人越少，這就表示天命逐漸離開妳。」陳前人為了追天命，因此提倡三多（求道人員多、法會班員多、進修班員多）四好（學道學得好、修道修得好、講道講得好、辦道辦得好）做為修辦道的目標。參崇德學院編著，《修辦津要》，頁25。臺中：光慧文化，2012。

<sup>102</sup> 《洞冥實記》卷一，第一回「延康末至尊排劫運，庚子年五聖捧綸音」，即有「人心轉處天心轉」之語（臺北：萬有善書，1989，頁1），而在一貫道道場，指辦道過程中，即便遇到再大的困難考驗，倘真心許天，上天必會助道撥轉因緣。



長所批示，然其中較屬於大綱式之臚列，並未有完整論述，仍須有更多之展演。是故，本文之文本可說藉由啓示就道場兩重要概念做申述及釐清，雖未完備，但就詮釋之歷史而言，已往前邁進一步，而相關之闡述也一直存於仙佛慈悲之聖訓中<sup>103</sup>，可見此兩議題仍值得吾人繼續關注。

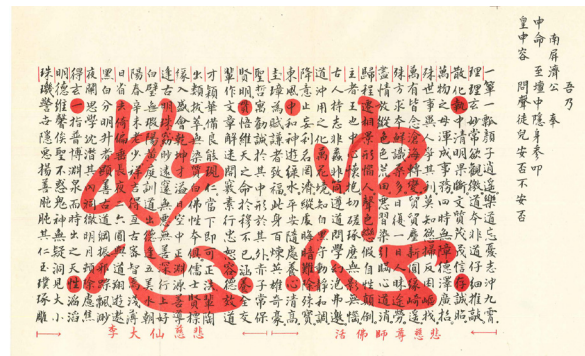
又聖訓是否為宗教之聖典或經典？在華人文化型態中，雖存經典與啓示之分離性，然在宗教文化發展中，經典與啓示卻能相輔相成。而在一貫道中，透過啓示將經典的生命力及與時代的貼合性再激發出來，重建社會實踐之依據，<sup>104</sup>尤其聖訓為仙佛之聖言量，有其因緣說法及圓滿教化之用，故是否為宗教之聖典或經典，當以聖訓之啓示影響力為判準，尤其對該宗教信仰者而言，如〈摩西十誡〉為基督宗教神聖之啓示及圭臬，但不必即為他宗教者所信服，然卻不減其神聖殊勝性。相同的，聖訓之於道場信奉者而言，對初學者是啓信；對入門者是引導；對深耕者是印證，實亦存啓示之神聖性，或當頭棒喝，或諄諄教誨，非以展現神通為要事，但為先聖傳後聖、先覺覺後覺之盛事，融玄妙及平實沁入受教者之生命中，更得憑藉而淬煉出修道之醍醐味，此又何豈止文字般若所能盡！

103. 近年來之聖訓亦提及近似之闡論，如濟公活佛於一〇二年三月十八日，在新竹崇慧佛院批示云：「受得明師開妙竅，頓見本來性玄黃；人人本有真如性，不二法門妙意藏；佛陀靈山拈花笑，迦葉破顏意深長；誰能出不由斯戶，朝聞夕死超塵鄉；揹起自身十字架，聖靈聖水滌性光；回回之地真主抱，默禱視己不張狂；存心養性存浩然，配義與道心齋莊；古之經典妙道指，悟者能行朝康莊。」（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20130427030900，頁2）便是用五教義理去肯定得道之殊勝，亦可見其會通思想。

104. 參丁仁傑，〈在啟示中看見經典：以一貫道的經典運用為例與原教旨主義概念相對話〉，《臺灣社會學》第14期，頁32、35，2007.12。



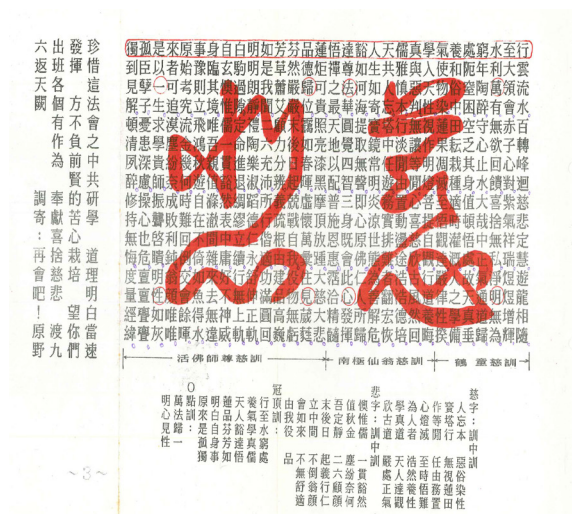
附圖一



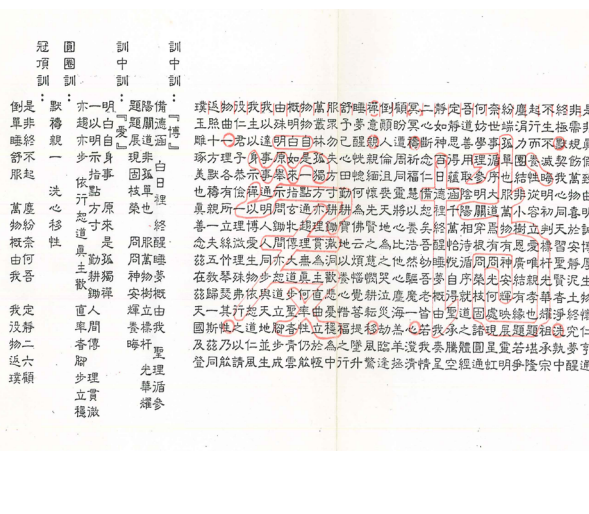
附圖二



附圖三



附圖四











## 參考書目

### （一）古籍文獻

- ◎（漢）毛亨傳，鄭玄箋，（唐）孔穎達疏，《十三經注疏·毛詩正義》。十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，北京：北京大學出版社，1999。
- ◎（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏，《十三經注疏·尚書正義》。十三經注疏整理委員會整理，李學勤主編，北京：北京大學出版社，1999。
- ◎（宋）朱熹，《四書章句集註》。臺北：鵝湖出版社，1996。
- ◎（明）王守仁，《王文成公全書》。臺北：中華書局，1985。
- ◎（明）王畿，〈三教堂記〉，《王畿集》。南京：鳳凰出版社，2007。
- ◎（明）利瑪竇著，《重刻二十五言》，據北京圖書館藏明刻天學初函本，子部第九三冊。臺南：莊嚴文化，1995。
- ◎（明）利瑪竇著，《續修四庫全書》編纂委員會編，《天主實義》上卷，據北京圖書館藏明萬曆三十五年燕貽堂刻本影印原書版。《續修四庫全書》第一二九六冊，子部宗教類。上海：上海古籍出版社，1995。
- ◎（明）馮益智旭，《靈峰宗論》。臺北：佛陀教育基金會，2007。
- ◎（清）王覺一，《談真錄》。臺中：光慧文化，2003。

### （二）近人著作

- ◎丁仁傑，〈在啟示中看見經典：以一貫道的經典運用為例與原教旨主義概念相對話〉，《臺灣社會學》第14期，2007.12。
- ◎三天院長，《天道真理講義》。引自林榮澤編，《一貫道藏·聖典之部》，第2冊。新北：一貫道義理編輯苑·天書訓文研究中心，2010。
- ◎天然古佛率慈悟緣著，《天佛院遊記》。出版社不詳，1997。
- ◎中國回教協會編著，《古蘭經中文譯解》。臺北：中國回教協會，1997。
- ◎任繼愈主編，《中國佛教史》。北京：中國社會科學出版社，1985。
- ◎行者，《認理歸真註解》。新北：正一善書，2003。
- ◎沈清松，〈覺悟與救恩—佛教與基督宗教的交談〉，《哲學與文化》，第廿四卷第一期，1997.1。
- ◎李玉柱，《天道的再發現與再創造》。臺北：圓晟，1994。
- ◎李豐楙，〈傳承與對應：六朝道經中「末世」說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》第九期，1996.9。
- ◎李鑑慧，〈基督教與動物解放：安德魯·林基之動物神學〉，《神學與教會》第廿八卷第二期，2003.6。
- ◎杜維明，〈試談中國哲學中的三個基調〉，《鵝湖月刊》第79期，1982.1。
- ◎佚人編著，《道統寶鑑》。新北：正一善書，2003。
- ◎佚人編著，《洞冥寶記》。臺北：萬有善書，1989。
- ◎林安梧，《中國宗教與意義治療》。臺北：明文書局，2001。

- ◎林榮澤，〈從西王母到無生老母-論道教西王母向民間宗教的轉化〉，《天書訓文研究》。臺北：蘭臺出版社，2009。
- ◎林明正等編，《皇中訓子十誡：白話譯註》。臺中：光慧文化事業公司，2003。
- ◎活佛師尊，「道」字訓文中之「道與教的分析」訓中訓，發一天元長聖道場嘉義明聖宮，2004年3月13日。
- ◎前賢編述，《修道程序備要》。新北：正一善書，1998。
- ◎思高聖經學會譯釋，《聖經》。臺北：思高聖經學會，1968。
- ◎南懷瑾，《禪話》。臺北：老古文化，1995。
- ◎威廉·詹姆斯（William James, 1842-1910）著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》。桂林：廣西師範大學，2008。
- ◎唐君毅，《唐君毅全集》，卷四，《中國文化與世界》。臺北：臺灣學生，1991。
- ◎唐經欽，〈林兆恩心體觀探討〉，《鵝湖學誌》第42期，2009.6。
- ◎唐經欽，〈論北海老人《大學解》之大人之學及格物工夫〉。《一貫道研究》創刊號，2011.11。
- ◎唐經欽，〈北海老人「三教合一」思想之探討〉，《一貫道研究》第二期，2013.4。
- ◎唐經欽，〈《白陽聖訓中庸》之思想探討－以心性論及工夫論為中心〉，《一貫道研究》第三期，2014.6。
- ◎崇德學院編著，《修辦津要》。臺中：光慧文化，2012。
- ◎郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》。臺北：萬卷樓圖書，1993。
- ◎張繼禹主編，《中華道藏》。北京：華夏出版社，2004。
- ◎馮夢禎校，《老子道德經》。明萬曆丙申（二十四年，1596）武林郁文瑞尚友軒刊袖珍本，國家圖書館影像檔。
- ◎湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務印書館，1991。
- ◎馮耀明，〈當代新儒家的「超越內在」說〉，《儒學與當今社會》，臺北：文津，1994。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－慈悲〉（南投：發一崇德道務中心），編號19910427070502。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－感應〉（南投：發一崇德道務中心），編號19910330031001。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－忠恕〉（南投：發一崇德道務中心），編號19910329030502。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－博愛〉（南投：發一崇德道務中心），編號19911012030102。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－清真〉（南投：發一崇德道務中心），編號19911012030502。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－殊途同歸〉（南投：發一崇德道務中心），編號19911026030702。
- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓－中〉（南投：發一崇德道務中心），編號19880815070201。



- ◎發一崇德聖訓資料庫：〈仙佛聖訓—GOSPEL〉（南投：發一崇德道務中心），編號19950819189903。
- ◎慈蓮華，《道的體驗》。新北：慈鼎，2013。
- ◎慈怡主編，《佛光大辭典》上冊。高雄：佛光出版社，1989。
- ◎費昌勇、楊書璋，〈動物權與動物對待〉，《應用倫理評論》第51期，2011.10。
- ◎劉明燠等編，《道脈傳承錄》。臺中：光慧文化，2006。
- ◎劉述先，〈論宗教的超越與內在〉。《二十一世紀雙月刊》總第五十期，1998.12。
- ◎蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》。臺北：宇宙光，1994。
- ◎蔡德貴，〈張伯端的三教歸一和巴哈伊教的宗教同源〉，《當代中國哲學學報》第三期，2006.3。
- ◎鍾雲鶯，《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，政治大學中文研究所碩士論文，1995.5。
- ◎鍾肇鵬主編，《道教小辭典》。上海：上海辭書出版社，2010。
- ◎濟公活佛答，郭廷棟編，《一貫道疑問解答》，民國二十六年濟南崇華堂版本。引自林榮澤編，《一貫道藏·義理之部》，第1冊，。新北：一貫道義理編輯苑·天書訓文研究中心，2010。
- ◎濟公活佛答，郭廷棟編，《性理題釋》，民國二十六年濟南崇華堂版本。引自林榮澤編，《一貫道藏·義理之部》，第1冊，。新北：一貫道義理編輯苑·天書訓文研究中心，2010。
- ◎濟公活佛編著，《性理題釋解譯》，臺南：龍巨，1991。
- ◎鎌田茂雄，《中國佛教通史》，關世謙譯，高雄：佛光出版社，1985。

### （三）網路資料

- ◎百度百科資料，網址 <http://baike.baidu.com/view/979250.htm>，2014年6月30日上網。
- ◎陳文和、湯雅雯綜合報導，《中時電子報》，2014年3月19日。網址<https://tw.news.yahoo.com/%E5%AE%87%E5%AE%99%E5%A4%A7%E7%88%86%E7%82%B8%E8%AD%89%E6%93%9A-%E5%8F%B0%E7%A7%91%E5%AD%B8%E5%AE%B6%E6%89%BE%E5%88%B0%E4%BA%86-215628779.html>。2014年6月23日上網。
- ◎維基百科資料，網址<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%AF%97%E5%8D%A2%E9%81%AE%E9%82%A3%E4%BD%9B>，2014年6月30日上網。
- ◎維基百科資料，網址<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%8A%E5%B8%9D>，2014年6月15日上網。
- ◎維基百科資料，網址<http://zh-yue.wikipedia.org/wiki/%E4%BC%8A%E6%96%AF%E8%98%AD%E6%95%99>，2014年7月7日上網。
- ◎雙語詞彙、學術名詞暨辭書資訊網，「斯賓塞教育社會學思想」條，網址<http://terms.naer.edu.tw/detail/1311225/?index=4>，2014年9月9日上網。
- ◎CBETA電子版。