



「本」與「非本」 論一貫道解讀儒家經典的思考模式 (3)

(接上期)

◎ 鍾雲鶯

就如黃俊傑教授所說，東亞儒者的解經傳統中，出現兩種「解釋的張力」，第一種是經典中的普世價值與解經者身處的時空特色的張力，此乃屬於「普遍性」與「特殊性」之間的緊張性。「普遍性」是經典所傳遞的是超越時間與空間的永恆的價值理念；「特殊性」則是指歷代的經典解釋都不是超時空存在，他們都是身處具體而特殊的歷史情境中，受限於時間與空間，故而對於經典的解讀，不免展現所處時代的「特殊性」。第二種是解經者自身的「文化認同」與「政治認同」，而文化更先於政治。(註24)雖然黃先生所引用的實例皆以學界的知識分子為主，然而我們若將此一觀點放置於民間教派的典籍上，民間教派的解經者對於經典的態度，應與學者無異。就上述所言第一種張力所說的「普遍性」而言，一貫道對於儒家經典的解釋，乃欲透過經典經世濟民的內容，表現其淑世救人的生命關懷，透過宗教式的解釋，傳達其救人性靈的使命感；而「特殊性」則因時空的差異，以及其對經典宗教式的解讀，與傳統經典注解大不相同。因此，透過一貫道對經典的詮釋研究，我們將可看到與傳統知識分子不同的解釋系統，亦可以釐清儒家經典在此一被詮釋的過程中，所產生的新面貌？一貫道（廣而言之是民間教派）對儒家經典的解釋，是詮釋的創新？抑或曲解了經典的意義？而此一宗教式的解讀，對於學界所認知的儒家經典而言，其意義為何？而我們又該如何看待這些作品？

Paul Tillich談到宗教的經典解釋（當然，他所指的是基督教）面對時代的改變時，他提到對於真理的闡釋，一方面須適應每一個新時代來詮釋真理，另一方面須接納這永恆真理的時代境況(situation)。(註25)而在宗教上所思考的境況(situation)，即是所謂的「創造性的詮釋」，也就是說，宗教所要當回應的「境況」，乃是某一特定時代的人的創造的自我解釋的總和。(註26)是以經典的解釋，應當適應時代的變遷，並且關心宣教者、信仰者對經典的看法。從這個角度觀察，或許我們看待一貫道的經典詮釋之作之時，除了大傳統的影響之外，為了因應信仰核心的需要以及教義的闡述，對於經典的

解釋，符合教義之說恐怕比符合經典原意還來的重要。在此權以一貫道內部頗負盛名之孟穎（本名侯榮芳）之《新編 論語心德》對「學而時習之，不亦悅（樂）乎！」之詮釋為例，孟穎解釋這句話說：

孔子說：「當我們參研歷代聖哲的性理心法後，要時時去體悟、溫習，以了悟無上真諦。啟開那靈明不昧之性體，動激宇宙之理，自然得到法喜充滿。」（註27）

關於〈學而章〉的解釋，歷來論述不斷，（註28）不過這麼充滿宣教傳道意識者卻是少見。「性理心法」是一貫道在修持方面的專有名詞，（註29）故已離開了文本的原意了，而孟穎又以較具內心性靈的說法，揭示人與宇宙可以有連貫的可能，因此用「法喜充滿」這種完全宗教式的語彙解釋「樂」，就傳統的解釋而言，這樣的解釋根本是不倫不類，讓人難以接受，但是站在宗教「以教解經」的觀點，類似孟穎的解釋在民間教派中是可以被接受的。

Wilfred Cantwell Smith非常強調宗教之「累積的傳統」與「個人的信仰」，他認為信仰並不是類屬性的實體，而是活生生的物質；它不是一成不變的東西，而是無數人生生不息的現實狀況。因此，我們若要純理性或類屬化的看待信仰層面，所得到的任何一部分都不是確切的、穩定的、完全的、靜止的。要真實的看待信仰，就是要現實地而不是理想地來看待，這意味著應歷史性帶有連續性而非同一性的看待信仰。（註30）因之，從宗教的角度看待宗教經典的詮釋活動，有其解經傳統，但它也是變動不居的，更何況宗教經典本身就具有彰顯性與開敞性的象徵能力，但又同時具有隱藏性的扭曲關係，（註31）端視解經者所處的境況、傳統，以及信仰的動力給予他解釋經典的角度。

或許，我們應回歸宗教信仰的觀點面對一貫道對儒家經典的解釋，如是才能消弭其中的緊張性。當然，我們也可以適時地給予一貫道解經者建設性的建議，畢竟，處於今日資訊科技發達的時代，「六經皆我註腳」以及「吾道一以貫之」的詮釋觀點已不能說服一貫道內部的知識分子；教外人的「同情的理解」也非永久之道，唯有從信仰核心與教義本源出發，才能解決一貫道面對儒家經典詮釋時的問題與矛盾。

三、一貫道「本」之信仰核心的建立：「性即理」的教義思想

一貫道「以儒為宗」的教義信仰，確定於第十五代祖師王覺一（1830-1884?）。王氏在理學的傳統以及三教合一的思潮下，進行教義的闡釋，因之，王氏的著作雖以詮釋儒家經典為主，卻充滿著三教的語言與詞彙。當然，這樣的信仰形態在當時的民間教派中，並不是偶然的、獨立的個案，而是民間社會所呈現的信仰文化融合的現象。

在理學的影響之下，王氏轉化理學語言，使之宗教化。而在這之中，影響後代最深遠的乃在他對本體的闡釋，以及對終極聖域的描述，藉以區隔現象界「不善」與「惡」的原因。

王覺一對於教義的闡釋，在本體論的建構上，深受程、朱「性即理」思想的影響。他在《理數合解·大學解》就說：「理者，無極之真也。未有天地，先有此理；天地窮盡，此理復生天地。未有此身，先有此性，此身既逝，而此性仍在。」（註32）以「理」為本體之源，（註33）以「性」為人的生命之源，故而「性」、「理」是一切之「本」。據此可知，「性即理」是王氏所要闡釋的教義核心，將程、朱理學宗教化，並以此建立一貫道之信仰核心，這是王氏詮釋儒學與傳統知識分子最大的不同。

【註釋】

- （註24）黃俊傑，〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，《臺大歷史學報》第28期（2001.12）。
- （註25）Paul Tillich著、龔書森等譯，《系統神學（第一卷）》（台南：東南亞神學院協會臺灣分會，1993.8），頁4。
- （註26）同註25，頁5-6。
- （註27）孟穎，《論語心德》（臺南：龍巨書局，1986），頁97。
- （註28）這方面的研究，可參黃俊傑，〈日本儒者對《論語》「學而時習之的解釋」〉，《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），頁179-226。
- （註29）在一貫道的書籍中，時見「性理心法」一詞，並且闡明「性理心法」的傳授與體悟乃是其修行的重心，當然，「性理心法」亦牽涉到其信仰中之冥契體驗，是較屬於神秘的部分。以「性理心法」為書名者如高山愚人，《性理心法》（分成元亨冊、利貞冊）（嘉義：玉珍書局，1982.8）、夢湖，《性理釋疑選讀小註》（嘉義市：玉珍書局，1988.10）、慧如閑人《大學性理闡義》（台北縣板橋：正一善書出版社，1996.10）、詹長順，《中庸心法通論》（高雄市：合信印經處，1998.9）等諸書。另可參拙撰〈一貫道《學庸淺言新註》之經典詮釋意義〉，文中對「性理心法」有詳述。
- （註30）同註21，頁372。
- （註31）參同註8，頁38。
- （註32）王覺一，《理數合解（上海崇華堂版）》（臺北縣板橋：正一善書出版社），頁1。
- （註33）王覺一認為「理」是宇宙的本體及運行的規律、「理」是天地生滅的主宰、「理」具有倫常的意義，參同註3，頁64~71。

（續下期）