

賢明章
諸女曰散問婦人之德無以加於賢者
家曰人肖天地質陰抱陽有聰明慧
性習之無不利而況用心乎若楚莊王
鍾葵女進曰何寡則之說也得無勞
王曰今與賢者言樂不覺日之晏也
曰散問賢者誰歟曰康丘子賢則賢矣
笑王性問之對曰康丘子賢則賢矣然
忠也安幸得先復官尚湯沐執中楊儀
除十有一年矣妾乃進九女今賢者
二人與妾同列者七人妾知妨妾之受
妾之寵故不敢以私故公欲正多見傳
也今康丘子居相十年所薦者非其子
則其昆弟未嘗聞進賢而退不肯可謂
賢矣王以詰之康丘子不知所為乃避
人迎孫研教而進之遂立為相夫以
之智諸侯不敢窺兵終霸其國則
之功也詩云得人者昌失人者亡又曰

論一貫道本與非本 之思想的解經模式

從《論語》的幾則解釋談起(7)

◎ 鍾雲鶯

(接上期)

著名的神學家Paul Tillich談到神學解釋、處理各個不同境況(situation)的解讀時，解釋者必須了解在這些「境況」下的文化表達，他並且認為，對所要回應的「境況」乃是某一特定時代的人之創造的自我解釋的總和，因此，神學的解釋必須適應每一個新時代來詮釋真理(註52)。Paul Tillich並且認為，透過落實信仰行為，可以檢測該信仰是否具有內涵，並賦予信仰的實質意義。(註53)我們若從Paul Tillich所說「具有內涵的信仰」觀察，一貫道對《論語》的另類解釋，以及他們對三教經典的解釋，無非都是「信仰行為」的落實，呈現了儒家經典詮釋傳統之「實踐活動」的意義。(註54)

不可否認的，一貫道對《論語》的詮釋(特別是本文所挑選的這幾則)，已脫離文本與儒家經典的註解傳統的解釋，但我們卻不可漠視這樣的現象，因為他代表近代某一民間社群對儒家經典的認知。特別是一貫道在各地的講學，以及戒嚴時期以「善書」形式在民間流傳的書籍，這些活動對一貫道教義思想傳播的力量，不容小覷。我們不要忘了，陽明學之所以可以與朱子學大相抗庭，講學活動與當時《傳習錄》這本小冊子流布各地，闡揚陽明思想所產生的影響力，讓陽明思想的傳播加速擴張。(註55)而一貫道在臺灣之所以可以快速發展，其中講學

活動與闡釋教義思想之書籍在民間社會的流布，對一貫道教義思想的傳播，應有極大的影響力，故而其對儒家經典的闡釋，雖不受學術界知識分子所理解，但其存在的現象與事實卻不可漠視。

當然，一貫道之所以脫離經典原意與注疏傳統解釋經典，除了「以教解經」的宗教意義，或許我們可以借用宗教學上「同情的理解」與詮釋學家 Paul Ricoeur「挪為己用」（appropriation）的理解方式看待，應該就可以釋懷了，廖炳惠研究在里柯的書中，說出了文本本身意義與讀者間的積極性關係時說：

論述成為作品之後，便與作者及他的社會逐漸距離，作品本身構成一種特殊的世界，發揮它的烏托邦作用，與社會保持批判的距離，對照出社會的種種限制和不自由，同時由於這個作品世界能不斷在讀者心靈中產生共鳴，作品遂變成了世界中的存在，以其與世並存的不朽和開放性，在作者有限的生命之後大放異彩。（註56）

因站在回歸「本」的意義上，儒家經典在一貫道解經者的眼中，已脫離了原始意義與注疏傳統，形成了教內的「獨特解釋」，這不也是讀者與作者心靈對話後的作品？

當然，我們也要建議一貫道應正視經典在歷史脈絡中的意義，建立屬於一貫道的神學解經體系。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。（註57）

玖、結論

本文乃以經典詮釋的觀點，挑選一貫道解讀《論語》與傳統註解差異性最大幾則篇章，探討一貫道詮釋儒家經典之「本」與「非本」的解經模式。

一貫道對於「本」的定義，強調宇宙與性靈的根源處，告知信仰者要以返本溯源為修道目標。故而在教義上，以「性即理」開展其思想核心，在本論上以「理天」為本，對於修道法門的選擇，強調具有「天命」的明師真道，落實在人身，則是「玄關」——人之性靈的居所，生死應出入的門戶。

「非本」則是指變動不居、受限於時間、空間之氣天與象天，因之，一貫道認為「非本」的「教」並不能解決人的生死大事，也無法了解人的性靈出入的正門，終將落入輪迴，永劫不休。

本文挑選《論語》中一貫道解讀與學者們的解釋有最大差異的五則文字，發現一貫道對於《論語》的解釋，最主要仍在其「本」與「非本」的思維模式中解經，以返「本」溯源，做為他們解釋經典的最大前提。

透過本文的探討，我們可以了解，一貫道對於經典的解釋，並非如外界所言沒有思想體系，我們仔細解析之，可以發現，「本」與「非本」的比較，並以歸「本」為要，唯有從這個角度切入，我們才可以了解一貫道解讀經典的思想核心。

【註釋】

(註52) 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5~6。

(註53) 在此必須說明的，Paul Tillich所說的「信仰行為」面向極為寬廣，只要促使信徒朝向所信仰之神聖意義的宗教行為，皆屬之。見Paul Tillich著、魯燕萍譯《信仰的動力》（臺北：桂冠圖書，1994），頁11。

(註54) 黃俊傑教授認為，中國的詮釋學是以「認知活動」為手段，以「實踐活動」為本質。「實踐活動」兼攝內外二義：（一）作為「內在領域」（inner realm）的「實踐活動」是指經典解釋者在企慕聖賢、優入聖域的過程中，個人困勉掙扎的修為工夫。經典解釋者常常在註釋事業中透露他個人的精神體驗，於此經典註疏就成為迴向並落實到個人身心之上的一種「為己」之學。（二）作為「外在領域」（outer realm）的「實踐活動」，則是指經典解釋者努力於將他們精神或思想的體驗與信念，落實在外在的文化世界或政治世界之中。傳統的儒家學者常強調儒學是「實學」，就可以從這個角度加以理解。參同註3，頁481-482。

(註55) 張藝曦，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》24：1（2006.6），235-268。

(註56) 廖炳惠，《里柯》（臺北：東大圖書，1993），頁97。

(註57) 如本人在〈一貫道對「格物致知」之詮釋及其呈現的宗教意義〉一文中，即建議一貫道講經者應回歸朱熹對「格物致知」的解釋，勿再以「良知」之說解釋朱熹的「格物致知補傳」。

（全文完）

（本文連載完畢，感謝政治大學中文系博士、鍾雲鶯教授提供。）