

民間教派對《論語·學而》首章的解讀-----

以王守庭、江希張、孟穎為例

元智大學中國語文學系副教授

鍾雲鶯

摘要

本文乃透過先天道王守庭、萬國道德會江希張，以及一貫道孟穎對《論語·學而》首章的解讀，探討民間教派解讀儒家經典的不同思考模式與解經方法。

先天道王守庭乃在「性命雙修」的論述觀點中解釋〈學而章〉，故其以「抽坎填離」的命功修煉，與「返本還源」的性功體悟解讀之，並藉由「拆字解」與「天道解」的方式，解釋〈學而章〉，使得這篇文章充滿丹道的修煉思想。

江希張的解釋，乃在朱子解釋典範中，雜揉三教思想，藉以表彰〈學而章〉的宗教意義，以「學而時習」的學習經驗，提昇孔子在世界史上的地位；並且特別著重於「不知不慍」的解釋，呈現儒家思想的時代性。

孟穎對〈學而章〉的解釋乃在「本」與「非本」的思考模式中進行，因此，他們以「性即理」的教義之「本」、回歸理天之神聖空間之「本」、尋訪明師真理之「道」之「本」、點開人身之「本」的修道意義解讀〈學而章〉，故而他們的解讀，乃環繞於此一「本」與「非本」的思考模式中。

由於民間教派乃視《論語》為宗教經典，因之，他們對〈學而章〉解釋，從儒家經典注疏傳統上，有其不同的意義，擴展了儒家經典注疏的另一視野。

民間教派對《論語·學而》首章的解讀—— 以王守庭、江希張、孟穎為例

元智大學中國語文學系副教授
鍾雲鶯

一、前言

有關儒家思想的宗教性的議題，學者多有論述，但較罕見學者以民間教派之注解作品做為觀察對象，論述儒家經典被宗教詮釋的轉化過程及其意義。

清末民初，許多因扶乩而成立的教派，無論是以宗教儀式為主的扶鸞著作，或是以信仰者參悟為主的教義闡釋，許多皆有以儒家經典之注解為主。¹從這個層面看來，儒家經典被詮釋性的多元化，²不僅在哲理思想的詮釋上，亦在宗教修行中被賦予信仰的意義。

西方學者Daniel K. Gardner探討了注疏之作對讀者閱讀儒家經典所產生的影響，他認為讀者在經文與注解之間往返穿梭，最後經文、注解二而為一，注解者完全掌握了讀者對經文的了解，故而同一部經典會隨不同注解者而有不同的面貌，³這樣的現象，就如John B. Henderson所說，在儒家經典的注疏傳統中，注疏者經常認為過往的注解在流傳的過程中產生錯誤，因而經典注疏者會更動原典或重新注解，以使經典符合注疏者心中的要求，因為開放性的經典注疏傳統，⁴使得儒家經典的注疏之流，無論在學術界或在民間社會中，永不孤寂。

本文所要處理者，乃是民間教派對《論語·學而》首章的宗教式解讀。《論語·學而》首章向來被認為是孔門論「學」的重心，東亞儒者對這一章詮釋不斷，累積了許多豐富的資料。⁵本文將以清末先天道信徒王守庭之〈論語秘竅〉，清末民初萬國道德會之江希張〈新註論語白話解說〉，以及民國以來一貫道信徒等對〈學而章〉的宗教式解讀，探討儒家經典注疏在民間教派之解釋中，所呈現的另一面向。

本文之所以選擇這三種教派信徒之作品做為論述的對象，最主要在於先天道在身體修煉（命功）上雖以丹道為要，但在入世修行上（性功），卻是以儒家所宣揚之日用人倫做為修行的基礎，易於庶民百姓所接受，故而在民間的影響力甚巨；萬國道德會江希張的著作，則象徵著清末民初的讀書人，在科考廢除之時與列強侵略中國之際，面對時局瞬息萬變，他們希冀透過宗教團體的運作，另立一番事業，並以「儒教救國」做為他們的使命，故其著作，充滿著時代性；一貫道在當今社會則是典型「以儒為宗」的宗教團體，他們對於推廣儒家經典的閱讀與宣講，不遺餘力，因之，他們對儒家經典之宗教修行式的解讀，可以提供當今儒學

¹ 參拙撰〈當今臺灣民間教派流通之大學、中庸注釋本介紹——以民國以來為主〉，《臺北文獻》直字 135 期（2001 年 3 月）；〈一貫道內部流通之儒家經典注疏介紹〉，《鵝湖》374 期（2006）

² 陳昭瑛教授認為，從「作」的角度界定六經，則儒家所理解的經典性有三個特質：原創性、被詮釋性、教育性，見氏著《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 3。筆者認為，「被詮釋性」的多元性，是儒家經典在民間社會廣為流傳與被接受的主要原因。

³ 李淑珍，〈當代美國學界關於中國注疏傳統的研究〉，黃俊傑主編，《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁 301。

⁴ John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (Princeton: Princeton University Press, 1991), P.60。

⁵ 黃俊傑，〈日本學者對《論語》「學而時習之」的解釋〉，《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006），頁 198-211。

研究者的另一思考面向，而孟穎的著作在一貫道道場廣為流傳，特別是儒家經典之宗教性解讀之作。是以就民間教派對《論語·學而》首章的解讀，本文所選擇的這三種「以儒為宗」教派，是相當具有代表性的。

這三種教派對於《論語》的解釋，都認為〈學而〉首章是「修行」的重心，但對這段文字解讀的重心，卻大不同。特別是他們視《論語》為宗教的修行書籍，故而所呈現的解釋觀點，與學術界所熟悉的思想脈脈不甚相同。從這個角度觀察，儒家經典在民間社會被多元詮釋的面向，在所謂「三教合一」卻是「以儒為宗」的傳統社會中，實值得我們注意。

二、 先天道王守庭〈論語秘竅〉的解釋

先天道乃由黃德輝（1624-1690）所創立，是典型明清以來以「三期末劫」做為勸人修行的教派團體，在教義思想上，強調「三教歸一」。

從黃德輝創教開始，已有儒教化的傾向，特別在宗教儀式上，⁶但在修行上，仍以「性命雙修」做為修道的方式。「性學」是尋求明師指點人之本源的性靈之所，藉以涵養心性，回復本性之明；「命功」透過身體的修煉，以達「性命一體」。根據林萬傳的研究，先天道在「命功」的修煉上，以黃德輝所傳之「九節玄功」為主，⁷而這套功夫乃承傳自丹鼎派之功法。由於先天道強調透過身體的修煉，故而在經典的解釋上，經常會運用修煉的功法講述經典。

（一）、 王守庭與〈論語秘竅〉

王守庭，字丹陽，又號臥雲山人，生於清·咸豐六年，今有《大中真解》傳世。《大中真解》原名《大中秘竅》，⁸內有〈大學秘竅〉、〈中庸秘竅〉、〈論語秘竅〉三篇，針對三書之首篇進行注解。根據王氏之子王德一所作之〈大中秘竅序〉可知，這本書於民國4年（1915）出版，但觀書中姜耀章所作之〈中庸秘竅序〉寫於光緒32年（1906），王氏所寫之〈中庸秘竅原序〉、〈論語秘竅序〉則成於宣統3年（1911），可知這本書雖僅為《大學》、《中庸》、《論語》之首章作注，卻也歷經數年才完成。

王守庭對於經典的理解與態度，可由其子王德一的敘述得知：

吾父……尤好讀丹經，慕元始釋迦之為人，志學而後，於學庸周易等書，得閒，知儒教不異佛老，惟不得端倪。……訪鴻洲老人於銀州，受性命之學焉。……然悲三教離經，求真傳不易，思欲有以會合三教，統一心法，俾使後人知三教體用一原，而易於追隨，此大中秘竅之所以作也。……統聚千經萬典，昭明道有金丹撮要，性命玄機歸依。三教心法，祖佛老以闡儒道歸大成，參三教而契觀理一原。……原於無極，而賦

⁶ 根據林萬傳的研究，先天道在科儀上，乃仿自儒家祭孔及祭天地祖先之儀式，供桌上的擺設，更是儒教易理的推演；再者，先天道是個俗家教團，道徒不圓顛、不出家，自給自足，與世人無異，內修金丹，外守倫常，以儒家教義做為待人處世的準則。林萬傳，《先天道研究》（臺南：龍巨書局，1986年修訂二版），頁1-49。

⁷ 「九節玄功」的修煉步驟：築基、煉己、採藥、得藥、進火、武火（內烹）、文火（溫養）、沐浴、退符。同上註，頁1-55-56。

⁸ 《大中秘竅》在臺灣被翻印時更名為《大中真解》，但僅更動封面名稱，內文仍以《大中秘竅》稱之。筆者所蒐集的版本，乃是民國4年出版，民國60年由臺北萬有善書經銷處翻印。

於吾身……止明德於至善者也，此一之所以重也。今夫一者，本乎天則謂之命，率乎己則謂之性，如此則知性命之學矣。……其要在以神為性，以氣為命；神不內守，則性為心意所移；氣不內固，則命為聲色所奪。以大中秘竅……性命兼修也。……故修道者，在煉精神合道以還虛，此七返九還之妙藥。⁹

在這裡，我們可以看到許多民間宗教人的問學過程，他們都必須經過「明師」的指點之下，才能真正了解三教「心法」的密語密義，王守庭也是如此。早年他雖喜好丹道書籍，並參以儒家經典，但總不得其門而入，必須等到鴻洲老人傳授他先天大道，他才真正體會修煉「性命之學」的方法與內容。王守庭的經驗，在民間教派中並不是特例，而是許多人的心聲，這也說明了，學術式的教育體制與內容，並不能處理人的生命問題，許多安頓身心的方法，必須透過宗教式的問學與修煉而來。

因有感於世人對性命之學的認識不清，以及明師難遇之慨，王守庭欲藉著書立說，幫助後人登入聖域，共修性命之學。而「祖佛老以闡儒道歸大成」可說是他解說「性命之學」的闡述宗旨。因之，在屬於命功的身體修煉上，乃佛、道二教的方法為主（其實，只有丹道的方法），而在性功之心性修養上，則以儒家的明德至善的境界為依歸。故而對於經典的選擇，乃以儒家經典為主，然其對儒家經典的詮釋，卻是以丹道的修煉方式解讀，體現出典型先天道「性命雙修」的修道觀。

宣揚三教匯通的教義思想，以儒為宗，並以丹道煉身養氣，藉以修養本性之源，了脫生死輪迴，此乃典型先天道的修道方式，而這樣的修道理念，成了王守庭詮釋儒家經典的主體。而之所以選擇〈學而章〉作注的原因，以及他解釋的方式，王守庭說：

四書所載，天道人道之理，治世出世之法，無不具備。而必以學為首章者，蓋天道人道、治世出世，聖人之全量，悉見於一章之中……今即天道解之。（頁37）

孔子週遊列國，所論之語，無一言不是道也。學而第一，是學一貫也。學而時習之，在時上為題眼，天有時必乘天之時。……故稱孔子為聖之時者也，是謂時中聖人。余生也晚，未能親造孔子堂奧，幸遇時至三期，大開普渡。親受鴻洲老人所傳先天大道，三教心法之秘訣。……拆論語學而第一，一章心法，倉頡字義，孔聖心法，拆字細講，條分縷析，以破吾儒之迷惑，闢萬世之洪濛，將先聖引而不發之秘，盡洩於註解，以昭後世……以彰先聖度世之苦心。（頁36-37）

歷來學者雖重視〈學而〉首章的意義，但將〈學而〉首章視為《四書》之體要，涵蘊聖人所有的言論，恐不多見。在此，王氏已將〈學而〉首章全然神聖化了，以往學者對這一章的解釋重心，乃放在「學」上。王氏對此章的解釋，不只是學，還包含民間教派所重視的「天時」的問題。一般而言，「時」字的解釋為時常，而他將「時」解釋為「天時」，亦即在民間教派中所強調「單傳獨授」與「大開普渡」之傳道「天時」不同的說法，¹⁰故而特別強調對經

⁹ 王守庭，《大中真解》（臺北：萬有善書經銷處，1971年11月再版），頁43-45，以下所引，皆依此版本。

¹⁰ 明清以來的民間教派，為了強調能夠加入其所屬之教派，得到該教派所傳之法的不易，他們會以傳道之「天時」之不同時期有不同的作法做一說明。如在孔子之時，乃屬於「單傳獨授」時期，一師傅一徒，需先修行圓

典的解讀，需與「大開普渡」與「三期末劫」之說結合。在此，〈學而章〉除了被神聖化，也被神秘化了，因為，若非先天道信徒，怎能了解他所說的「心法」究竟是什麼？

對於原典的解讀，王氏採用了兩種方式，一為拆字法，一為「天道」解。拆字法在民間時有所見，最常見的是民間相命術士的「測字觀命」；而在先天道中，拆字以陰陽、五行及修煉的術語解讀經典，時有所見，如清·同治 11 年（1872）水精子所作之《清靜經圖註》，¹¹對「道」字的解釋即是用這樣的方式：

夫道字，先寫兩點。左點為太陽，右點為太陰，似陰陽相抱。在天為日月，在地為烏兔，在人為兩目，在修煉為回光返照也。次寫一字，乃是無極一圓。此圈在先天屬乾。……次寫自字於下者，言這一字圈圈，日月團團，乃在自己身上。儒曰：道也者，不可須臾離也，可離，非道也。上下相合成一首字。首者，頭也，修道是頭一宗好事。次寫走之者，行持也，乃週身法輪自轉，此名道字之儀也。¹²

類此拆字、增義、借經的解讀法，只為符合其宗教修煉的解釋，然而，類似這樣的解讀方式，在先天道的經典中卻時有所見。

而「天道解」也就是民間教派常說的「先天解」。他們認為，三教經典的思想核心在於勸人修道，藉文字體悟人生，返歸生命本體，不受物質與生死所限；因之，三教經典傳世的用意，乃在救渡人的性靈。而後人對經典的解釋，卻離性命本體越來越遠，因之，與性命修道無關的解釋是「後天解」，而他們的解讀皆攸關生命本體，故而是「先天解」。特別是這些解釋若非有累世積累之功德，或遇明師指點，不易了解，故而王守庭才會說，他的〈論語秘解〉是洩漏了三教經典中的「密語密義」，讓人可以更容易了解經典中所傳達的修行意義。

二、「性命雙修」的論述觀點

王守庭在〈論語秘竅序〉談到《論語》一書的內容時說：「所論者何？即道也。道者何？即當然之道也，所以然之道也。當然者何？即人間日用人倫之道，不外孝悌忠信禮義廉恥仁慈，君臣父子昆弟夫婦朋友之道盡矣，此入世外王之道也。所以然者何？即性命雙修，抽坎補離，返本還原之道，不外煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，煉虛還無，由八卦返四象，以兩儀而返太極，以超無極矣，此出世內聖之心法也。」（頁 35）我們就此可知，先天道的修行理念乃結合儒家之入世理念與心性修養，以及丹道的身體修練觀。我們可以這麼說，在儒、道的思想逐漸民間化之後，民間教派乃擷取適合庶民百姓的觀念，將之宗教化，而這些思想與修煉方式的融合，形成民間社會所謂三教合一的宗教現象，也成為民間社會以三教觀念解

滿，才有機會「得道」，故孔子三千弟子，「得道」者僅曾子一人，這樣的說法，當然是受到朱熹的影響。明清以來，則進入所謂「三期末劫」時期，集體浩劫即將到臨，若以「單傳獨授」的方式，將導致玉石俱焚，上天不忍世人俱毀於末世之中，故而派各教派的領導者，以「先得後修」之「大開普渡」的傳道方式，渡化天下眾生。再者，在民間教派中，「天時」有「非時不傳」、「非人不傳」的觀念，不是每個時期、每一個人都有機緣得到上天「大開普渡」拯救人之性靈的先天大道，須有特殊機緣的人，與特別時期，才會得到超生了死的大道。

¹¹ 《清靜經圖註》之作者「水精子」本名已不可考，在先天道的諸多著作中，多數都以「道號」署名，並不以其俗世真名立著。

¹² 水精子，《清靜經圖註》（三重：大興圖書，無出版年分），頁 26。

讀儒家經典的另類詮釋觀點。由於日用人倫的入世外王之道，乃屬於道德實踐的基本功，故而本文在此不贅述，本文乃針對其「拆字解」與「天道解」之方法論，以及其「性命雙修」的詮釋觀點。

(一) 抽坎補離之命功解釋：

先天道以八卦中之乾卦、坤卦象徵先天之性，得天地之明，虛靈不昧；以坎卦、離卦比喻後天之性，已遭世俗污染。水精子在《清靜經圖註》就說：「生身之初也……啼一聲，先天無極竅破，而元神、元氣、元精從無極而出，分為三家。乾失中陽以落坤，坤變坎；坤失中陰以投乾，乾變離。先天乾坤定位而變後天坎離，水火未濟也。從此後天用事，凡夫之途也。若有仙緣，訪求返本還原之真道……復用九節玄功，名為金丹九轉，抽爻換象，扯坎填離，奪天地之正氣，吸日月之精華……浩劫長存」(頁 70-72)可知，透過先天道九節玄功的修煉法，將象徵後天思考行為的坎、離二卦，回復乾坤二卦，也就是將不圓滿的坎、離，修復至純陰、純陽的乾、坤，這樣的說法，成了典型先天道抽坎填離的解釋。

王守庭對〈學而〉首章的解讀，基本上乃在先天道的修煉法中進行宗教式的解讀，他解「學而時習之」云：

學字中從爻。一爻包天地萬象，其形二x。一x四象，二x即八卦。中涵四象八卦也，合之為乾；又從白涵萬象，合之為坤，是乾坤交泰也。 𠄎，平蓋二畫，一中空，即離中虛也。子三畫坎卦中滿也，成一學字。所學者，拆坎中一點真水之陽，填離中一點虛空之真陰處，變為乾坤，後天返先天也。……凡說而字，舌必捲顎，乃為學入門口訣。……時者，土寸日也……得傳口訣在自己方寸之地，取太陽真火下降。習，羽白也，羽鳥翅屬離火，白屬金，以火煉金……得此火候工夫，前降後升，養成一個舍利金丹。……說者，言兌也。……兌乃西方，大丹結成，不歡悅麼？統而言之，學，此先天大道，必得時時用火。(頁 38-39)

解「有朋自遠方來」則說：

有者，十月也。離中虛為無，坎中滿為有。無，火也；有，水也。朋，二月，並肩同類也。陰與陽同一太極，性與命同一元氣，是真同類也。離火下降，存無守有，以陽求陰，以性求命，虛極靜篤……坎中一陽出現，是為有朋也。離為日，坎為月，月本無光，借日而生光……來者，從坎來自離，實從坤至乾也……來字從木，木即震也，離居先天乾位……震代乾，而以離中之火退於坤……復成先天原始之氣，依然乾坤闔闢之機也，乾坤聯為一體。(頁 38)

先拆解各字的書寫形體，再以太極原理以及八卦的象位解釋各字的修煉意義。而這當中的解釋方式，不離其「抽坎補離」的修煉意義。故而，對於每一個字的解釋，都不離將坎、離二卦結合，使之成為純粹的乾、坤二卦。因之，屬離卦之火者，需要坎卦之水的修煉，使之成為乾之天；屬於坎卦之水者，則須離之火之修煉，使之成為坤之地，如此，人與天地同體同德，不因形體之滅而亡，可與天地並存。

當然，「抽坎補離」的重點乃透過九節玄功的身體修煉，藉以體會身體內之真氣、元氣的狀態，與尚未修煉時之穢氣、濁氣的差異，並以此了解先天、後天之不同，體會天地、乾坤、人我一體的不朽存在。就此而論，先天道乃透過「抽坎補離」之命功的修煉，其最終目標乃為尋求性命的本質，探討與宇宙本體同時存在的根源，此乃屬於性功的修煉與體會，也是下文將闡述的重心。

（二） 返本還源之性功解釋：

探討性命之本源乃古今宗教家所必經的生命歷程，也是他們之所以走向修道一途的主要原因。而在先天道系統中，之所以強調身體的修煉，最主要他們認為，人之「性靈」乃居處人身之中，稱之為「玄關竅」。因之，有形之生命結束之時，性靈若能由玄關竅而出，即可「成道」，不生不滅；若由其他五官七孔而出，則將會墮入六道輪迴，沉淪不已。而欲知玄關一竅居於何處，需求明師指點，再者，九節玄功的修煉，若能知玄關之處，則修煉時事半功倍，更能接近終極之境。而將心性之修養集中於玄關竅，此即性功所強調之返本還源的修煉法。

王守庭解釋「子曰」二字時，即是抱持「返本還源」的角度解釋：

無極本先天無字無語，一竅包羅萬象。無極生太極，太極生兩儀，而分陰陽，是後天，則有語言文字矣。子曰二字即陰陽。子三畫，奇陽也；曰四畫，偶陰也。子是夫子，何以稱為子呢？子者，了一也。了明一貫之謂也。曰者，口一也，木鐸也。曰內之一，是口中之舌，為言發明一貫之旨也。（頁 37-38）

在宗教家的眼中，語言文字都只是工具，而不是根源。因之，《論語》也是一樣，背負著神聖的使命，教人如何透過修煉了脫輪迴，這樣的想法，已與本義脫離了。再者，對子、曰二字的解讀，也完全是拆字式的宗教解釋，視孔子為了明、傳授「一貫大道」的宗教家，而非傳統知識分子認知中之文化、思想傳承的精神導師，而王氏認為，他所作的解釋才是「天道解」（先天解），也就是教人透過宗教修煉而體悟自我的本性根源，而非只是停留於語言文字的後天之學。

我們可以從他解釋「人不知，而不愠，不亦君子乎」了解他所謂的「一貫之旨」：

為學則由悅而樂，則明善復初，已至超凡入聖……不怨天、不由人，下學而上達，知我者其天乎！故不知而不愠也，君子成德之名。蓋君者，從尹從口。尹，正也、主也；口者，斗口也……人之斗口，含先天之正氣，為一身之主人，是為天君也、天性也。後天之陰，死機也；先天之陽，生氣也。了者，了盡後天之陰，而還于先天之陽。君為人之首，子為支之首，正人了一，可稱君子也……言一陽生於子之正中，了得此一，乃性去求命，性命雙修，返成無極，還我先天一爻，渾渾淪淪，完全無虧，則天之所以為德者，于是乎成矣！（頁 40）

因為前二句已經詳細說明「抽坎填離」命功的修煉，因之，在解釋上，須回歸生命之本源：「性」的修煉，故而對於這句文字的解讀，著重在較形而上的解釋。王守庭將重點放在「君子」二

字的解釋，特別是對「一」之超越性的說法，此處所說之「一」有本源的意義。

首先，對於「君」字的解說，就對於人「身」而言，有二涵義：(1) 君為人之首。(2) 君象徵人之斗口，斗口乃孔竅的意義，而此孔竅含先天之氣，乃一「身」之主人。結合此兩種說法，王氏對於「君」的解讀，我們可以說：在人身體中，有一孔竅是生命的源頭，而這個源頭就居處於頭部。按先天道的說法，這個地方即是「玄關」，亦稱之為「一」，也就是性靈的所在地，所謂的求明師一指，即是指明此處，向根源處修道。

所謂「子」為支之首，意指天干地支之起始處乃從「子」開始，也就是從天地的創始，以至人世間的一切。故而解「子」為了一，除了了解自「身」之「一」(玄關)，也要了解天地生滅之道，人從先天降臨後天，受到人世間的雜染，唯有藉由修持「了一」之道，才能了解「三期末劫」上天降道以救人，降劫以警人、毀世的用意。因之，「一」的涵蘊，不僅只是己身生命之源，也代表著體悟宇宙物質世界生滅之道的智慧，個體生命唯有超越有形的宇宙物質世界，生命本體之性，才能永恆的存在，不生不滅，參贊天地之化育，修成一位真正回天之陽的「君子」。他對君子二字詮釋的重心，乃在回復人與天同體同德的本性。

即使以性功為主的解釋，我們可以發現，王守庭的解讀，完全背離了儒學的注疏傳統，以宗教修煉的面向解釋《論語》，使得被詮釋後的〈學而章〉，不但脫離了原始意義，在內容上，融入了丹道的修煉觀，使得這段文字，彷彿變成了講述性命雙修的神秘寶典。

王守庭之所以以「性命雙修」的角度詮釋《論語》，最關鍵的原因在於，他將《論語》視為是宗教經典，而非單純只是儒家的經典。因之，如果我們以Paul Ricoeur 的遠離概念來看待先天道對〈學而章〉的詮釋，或許可以稍為疏緩與儒家經典注疏傳統之間的緊張關係，Paul Ricoeur認為作為一部完整的書寫作品，由於它與作者及原來社會環境和讀者群逐漸疏離，這便使得它不斷開放地朝向無限的詮釋可能。¹³是以當先天道徒將《論語》視為是性命雙修的宗教經典時，他們便會以丹道之「抽坎填離」命功修煉法，以及「返本還源」的性功體悟解釋《論語》。

三、 萬國道德會江希張〈新註論語白話解說〉的解釋

萬國道德會成立於民國 10 年（1921），乃以清末儒生江壽峰（1875-1926）、江希張（1907-2000）父子為主導者而創設的民間宗教團體。¹⁴

1905 年清廷廢止科考，江壽峰與當時數十百萬的儒生，在一夕之間，功名夢斷，但江壽峰並不因此而懷憂喪志，反而更積極奔走於各政府機構與民間團體中，希冀挽回儒家地位於狂瀾之中。在 1906 年清廷將孔子升為大祀之際，他在孔廟遭逢異象，次月次子江希張出生，江希張出生前三日，江壽峰「夢至上界，見神人羅列來往，內有一行乞叟，突然化為嬰兒。先生遽抱之，歸有一老母，切囑謂：此子後日於孔教關係至大至重，須善視之。」¹⁵，江希張日後被視為「神童」，除了他聰穎的表現，應與這段傳說不無關係，而他在童稚之年以宗教

¹³ 黎志添，〈宗教經典與哲學詮釋學：中西宗教文化的比較觀點〉，黃俊傑主編，《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，頁 104。

¹⁴ 有關萬國道德會成立的始末與發展，參夏明玉，《民國新興宗教結社----萬國道德會之思維與變遷（1921-1949）》（臺中：東海大學歷史研究所碩士論文，2001 年 6 月）。

¹⁵ 張知睿，〈四書白話解說始末記〉，江希張，《新註四書白話解說》（臺南：法輪書局，1965 年依 1626 年版影印出版），頁 4-5。

觀點解釋《論語》，也與其父的神秘經驗息息相關。

(一)、江希張與〈新註論語白話解說〉

〈新註論語白話解說〉乃《新註四書白話解說》的一部分，最初的構想緣於民國元年之師範、中小學廢除讀經課程，以及時人認為經典語言文字難以閱讀，江氏父子故而將《四書》譯為白話，藉以說明儒家經典是適時合用於世局的。〈新註論語白話解說〉寫作於 1915 年，1916 年春完成，據張知睿所言，當時將軍張定武對此書贊賞有佳，嗣後教育部亦回復中小學讀經課程，¹⁶可見當年頂著「神童」之名，使得江希張以童稚之年，在父親江壽峰的引導下，全力推動儒學復興運動，並且獲得許多人的共鳴與參與。

江希張以「新註」作為書名，主要的用意在於有別於清代的白話「舊註」，他認為「當時乃君主專制的世代，所有的講解，皆為附和君主專制說的，其白話已是不適用於今日民國時代了。」¹⁷而其註解之內容的特殊處，乃「取道、佛、耶、回各教的精義，一一相為印證」¹⁸就如他在全書〈條例〉所說「以外國教授宗教之法行之」。而因當時他所設定的讀者對象乃為中、小學的學生，因此在解說上，已幾近於口語，他的解釋是「或慮大學問的大人先生將以俗淺棄置了，不知這是為愚夫愚婦說的，不是為大人先生言的。與淺近人說，正不得不用淺近說呢！」¹⁹因之，此書的註解文字雖是淺顯，卻在眾人集資之下大量刊印，發行量頗為人樂道。

對於注解《論語》的用意，江希張有兩大目的，其一、富國強種主義，以治時人的人心；其二、發揮孔教真精神，為新文化奠定根基。

江希張認為，自秦始皇焚書坑儒後，原本集中於孔子的美大文化就消失了，秦漢一統後，利用假孔教的愚民政策藉以鞏固君權。而在這種制度下所教育出來的人才，缺乏獨立的特性與進取的精神，導致中國國勢的衰敗。因此，他認為應該學習維新君子，提倡革新，洗刷積習，吸收歐美文明，將之融入於儒家經典之中，這就是他所謂的新文化。他認為，學習西方的科技固然可以使中國富強，但最重要的應是加強人心之善與道德倫常的觀念，這才是根本。他認為，孔教乃中國的種族教，立國的根本，與百姓的性情習俗有關。唯有振興孔教，提振人心，依孔子所言而行，國家才有可能興旺。而因當時人心貪婪，軍人官紳，魚肉百姓、禍國肥己；奸商市儈，壟斷物資，貧民生存不易就淪為盜匪，如此國家不須列強瓜分，就自行分裂了。而孔子所言所論，句句切實，可以治時人之「心」病。因此，他認為只要時人依孔子所言行事，事事以良心為準則，再學習歐美科學文明，如此，中國必可富強。

再者，他以孔子做為民族文化的代表，並且認為沒有文化的民族必受進化論的淘汰。孔教既為民族文化的代表，怎可一味消滅儒家文化？國家存在的根基何在？是以他主張在歐美文明科技進入中國之時，應發揮孔子「有教無類」與「道並行不悖」的精神，他以當時許多歐美的學士前來中國探討孔子思想，並且羨慕欽佩為例，證明孔教是適合歐美的教育，並預言孔子學說將來必會遍行世界，如此中西文化融合，激盪出「新文化」。他認為這種「新文化」是精神文明與物質文明的結合，也是未來世界教育的主流，此一「新文化」將使五洲萬國之

¹⁶ 同上註，頁 2-3。不過，恢復讀經的政策，也隨袁世凱取消帝制病逝後而隨之廢止。

¹⁷ 江希張，〈新註四書白話解說自序〉，《新註四書白話解說》。

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 〈新註四書白話解說條例凡十二〉，江希張，《新註四書白話解說》，頁 10、11。

民同享平等的生活，這就是發揮孔教真精神所達到的境界。²⁰

從江希張注解《論語》的目的看來，他想以孔子思想為核心，借用西方的科技文明，頗有發揮「中學為體，西學為用」的觀念。但他最主要的目的，乃希望透過白話解釋，以宗教傳教的方式，將儒家思想普及化、平民化，以民間團體的力量，宣導儒教救國、治國的理念，希望能在當時的反儒家思潮中，力挽狂瀾，回復「以儒為尊」的傳統。

二、江希張詮釋《論語·學而》首章的三種面向

江氏父子雖欲以「外國之宗教法」傳授儒家思想，但他們畢竟是接受傳統儒學教育者，因此，他們對於經典的解釋，仍在傳統的文化脈絡中解釋「學而」章。

1、以「學而時習」的觀念，提昇孔子在世界史上的地位

江希張對「學而時習」的解釋，乃在朱子的思想脈絡下解讀，他說「學是效，時習是時時刻刻的演習」(頁 1)，並且擴展「學」的範圍與義蘊，藉以說明孔子之學足以涵蘊中西學說：

世界上的學說，神教雖極具精微，足以範圍人心，示人高尚的歸宿，然涉于虛渺而多欠實用；科學雖窮盡物理，足以利用厚生，然蔽于物質而不知性命之源，究難以謀人羣的和平。求其大無不包、細無不納、體無不備、用無不賅，無論何時何地何人，無不相宜的、沒有趕上孔子的。因孔子既包神教在內，也包科學在內，神教科學兼有的，……就以這門人記的論語首章來說，就足以為天下萬世的師，沒有愧呢！因為世界上無論甚麼事業，沒有不學而能的，也沒有一學就能的，必得學了再習，時時研究、熟能生巧、精益求精，纔能有心得。(頁 1)

在傳統的解釋中，「學」的本質，乃在發揚「覺」與「效」的意義，並以心性論、知行說及心與理的關係，闡述孔子之「學」所發展哲學問題。²¹但江氏為了說明孔子之學，足以涵蘊神教精神層面與科學物質層面，其內容無所不包，最適合人類社會，經由這樣的解釋以提振孔子在世界史的特殊地位。

再者，強調「學」須「時習」的過程，才會有明顯的效果，此乃就人之學習經驗而論，而江氏之所以特別強調「學而時習」，無非要凸顯孔子這句話的智慧，放諸四海皆準的學習原則。因之，他認為「現在歐美開化，雖所學不同，究竟出不了學而時習的範圍。」並將孔子視為世界人之導師：「至於稱子不稱孔子處，是夫子師表萬世，不是一姓一家所私。」(頁 2)，這樣的解釋雖過於穿鑿附會，但可見他想將孔子的地位提昇為「天下人之師」的用意。

江希張以「天下無窮的道理皆從學中來」(頁 5)，大加讚揚孔子的真知卓見，他雖宣揚孔子之「學」說，足以含含西方學說的科學物質學理，但論及「學」的方法與步驟時，他仍然回歸儒家修養論的路徑：

²⁰ 以上所述，乃依江希張在〈新註論語白話解說自序〉所言而簡述之。

²¹ 黃俊傑，〈日本學者對《論語》「學而時習之」的解釋〉，《德川日本《論語》詮釋史論》。

這學字孔子並沒確有所指，也神在沒有所指上，想見聖人立言之妙、又想見聖人立言的難……這學字可權作下學上達的學，由人道踏實行去，上達於天。(頁2)

由人道以達天道，這是儒家思想中入世實踐的重要理念，透過人道在倫理、道德上的努力，體悟天道之常，進而達到至誠不息的天人境界，這樣的境界絕不是冥想、空談，而是經過努力、實踐而體悟的天人之道。江氏以「下學上達」解釋「學」的方法與歷程，正是儒者們共同學習的經驗。可見，他雖極力想透過著作提昇孔子與儒家思想在世界上的地位，但仍無法就「西學為用」的理論上，提出足以說服時人的具體做法，仍然只停留在觀念上遊說，因此他想透過注解儒家經典「富國」、「治人心」、「建立新文化」的目標，基本上只能讓民間社會信服，無法得到知識分子的支持，因為他並沒有一套具體可實施的辦法，淪為紙上談兵，故而只能被視為勸善之說。再者，對於「學」的內容與方式，仍受限於傳統之說，無法超越前人，因此，他雖以「神童」之名得到各界的賞識，卻無法因此而得到政府的重視。

2、著重於「不知不慍」的演說

江氏父子目睹當時中國受列強欺凌，讓他們更深刻感受如何不以自己的「知」強行加諸於他人身上，特別是不以「知」做為惡性競爭的工具與手段，他們認為，西方之所以藉科技之能欺凌他國，就在於以「知」壓迫他人，不知謙遜遜隱的道理。因此，他對「不知不慍」的初步解釋是：「他人縱不知道，說我這箇道不是，我還不煩腦，不也是能寬能容的君子嗎？」(頁1)是以在全章之演說中，江氏將「知」的解釋特重知識技藝層面，對「不知不慍」的解釋，則引《易·乾卦·文言》之「潛龍勿用」的義蘊解釋「不知不慍」。〈乾卦〉之「初九」云：「龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名；遯世無悶，不見是而無悶。」，江氏則藉以解釋「不知不慍」：

親師訪友、切磋琢磨、互相印証、互相補助，纔能日新又新、進化不止。然人有一藝的長，或有一線的明，往往貢高自是，相持不下，其初以學說相競爭，隨後就動了干戈，惹起兵戰的大禍，非遯世不見知而不悔的君子，就不能免。所以孔子這一章，開口說學而時習、又說朋自遠來、又說人不知而不慍，纔足為君子，就足以師表萬世。(頁2)

不過學而時習的功效，尚未大著？雖東西留學，朋來自遠，互相輸入，然不能相愛相親、天下一家，還沒有朋自遠來的樂。至於人不知而不慍，更沒有了。現在人的程度，以孔道論，尚在初級，升堂入室還遠的很。(頁2)

他將「有朋自遠方來」與「人不知而不慍」視為同一事，前者乃屬東西方文化交流，而後者則是不以己知強迫他人接受，或炫耀自己，此乃〈學而章〉所言之樂與君子的境界。而當時雖號稱東西方文化交流，但西方卻大動干戈，強迫中國接受他們的一切，江希張認為，這就是「不知而慍」。他特別強調，一位真知的君子，應如《易》所言「遯世不見知而不悔」的謙

謙之德。因之，有朋自遠方來與不知不愠都是「學」的延伸，而唯有在「不知不愠」的基礎下，有朋自遠方來的交互學習才有意義，在彼此相互尊重的平臺中，進行交流，互助互愛。因此他才會感慨當時學而時習的成效不彰，因為東西文化交流，並沒有在「不知不愠」之邈世不悔的謙德下進行，而是在「不知而愠」的強權下被迫接受。

江希張強調「學」所彰顯於外的成效，應是在「不知不愠」的謙德中表現，但他依然局限在「有些朋友，從那遠處來就我學道。」(頁1)的思維中，使得他對〈學而章〉的詮釋呈現出自我矛盾的現象，但是，他擴展「不知不愠」的意義與時代處境結合，彰顯出儒家經典詮釋的時代性意義。

3、融合眾說，彰顯〈學而章〉的宗教意義

江希張明白表示，「學」是〈學而章〉的核心，天下的學問，俱從「學」而來。為了彰顯〈學而章〉字字充滿孔子的智慧之語，他乃融貫眾說以，藉以說明〈學而章〉之言可以含蘊天下之事。

首先，江希張採以儒解儒的方式，以《大學》之三綱領與《易》解讀：

大學說是明明德，這學即是明明德的學而時習。親民就是朋自遠來。不知不愠纔稱起至善。這一章又有全部易經的道理。學而時習，就是乾行健自強不息；朋自遠來，就是地勢坤厚德載物；不知不愠就是兼山艮，思不出其位。(頁2)

將「明明德」釋「學」，這是東亞儒者常見的解釋，²²但以「親民」解釋「朋自遠來」，「至善」解釋「不知不愠」。基本上，江氏乃在朱熹的典範下解釋〈學而章〉的。對於「明德」，他的選擇重心在朱熹所說的「故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」，藉以延伸「學而時習」的意義，如「明明德」一般，須時時發明之，不可一日懈怠，故在德性上可以明善復初，在學問上可以因「遂明之」而日有所長，而其精神乃如《易》所言之「自強不息」，永不終止。而「親民」的意義，則在朱子所說之「自明其明德，又當推以及人。」之中演繹，特別是「推己及人」。因此，除了朱子所說的「新民」，也包含「親民」；「新民」所說乃進行東西文化之交流，「親民」則將孔子學說推廣至全世界，藉以寬廣「朋自遠來」的意義，而其內涵即如《易》言地之德，象徵著孔子之說融貫中西，不但可以包含西方科技之術，更可以將此一「新文化」推廣至五洲萬國，百姓同受其惠，是以「朋自遠來」所展現的乃是孔學「親民」之功；而以「至善」解釋「不知不愠」，重點當然是朱熹所說的「事理當然之極也」與「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私。」若能依「理」而行，就不會強迫他人接受「己之所知」，故以《易》之「艮」卦做為演說，一則艮有「止」的意義，與《大學》之「至善」有關連，而君子思不出其位，正可以配合江氏所說「不知不愠」謙德功夫，不脅迫他人，也不會有絲毫的非分之想。

以《大學》之綱領與《易》艮卦之意義作為〈學而章〉意蘊的延伸，《大學》代表著〈學而章〉之由人道以達天道的實踐精神，《易》象徵天道下貫人道的力量，作為江氏所說「上學下達」的證明，藉此開展〈學而章〉的意義。

將「學」視為一切的核心，再加以藉「宗教法」解釋，因此江希張也免不了以宗教救世

²² 黃俊傑，〈日本學者對《論語》「學而時習之」的解釋〉，《德川日本《論語》詮釋史論》，頁212-217。

的教義式的解說，作為全篇的總結：

這一章是說的出世之道，這習字是鳥數飛，不字，說文解為鳥上飛不下來，亦字解為人的臂、亦即是鳥的羽翼，學就是出世的學習，是易習坎出險的意思。出世就是出險，因為這世界佛說為苦海，火宅是險的很，是要學著飛出去的飛，而又飛到了不退轉的地方，纔能免了煩惱，得著歡喜。菩薩初登地名歡喜地，所以說不亦說乎。莊子的逍遙遊就是不亦二字的註腳。由此見著自性無量微塵，數佛菩薩，那纔是朋自遠來，不亦樂乎。雖是出世，而實無所出。仍然是自覺覺人，普渡眾生。我渡眾生、眾生若不知我，我也不起煩惱，就是佛也是如是。不過孔子特重人道，沒有詳細說明出世的道就是了。然孔子的話最為精奧，一二字就包括無數佛經，豈可尊佛輕儒妄議聖人呢。
(頁2)

以「出世」、「飛出火宅」、「普渡眾生」等解釋〈學而章〉，已背離了經典的思想脈絡，變成了「勸善修行」的善書，雖說他仍認為孔子學說是三教之首，但所使用的術語，卻盡是佛教的語詞，致使內容駁雜，使得〈學而章〉脫離了在歷史上的思想脈絡。

我們從江希張解釋〈學而章〉的三種面向觀察，可以看出他雖極力想要轉化孔子之學使之成為世界之學的「新文化」，一方面他受傳統科舉教育的影響，故而其解釋仍在朱熹的典範之下，無法另闢新說，以致無法取信於知識分子，只能在民間團體中發揮影響力；再者，「為宗教而宗教解」的方式，使得其內容受到局限，故而，從出版迄今，江希張的著作，幾乎都被以冠「勸善書」的名號，也僅在民間社會中受到重視，今日我們看到江氏早年的著作，幾乎都是在民間教派的藏書中看到，卻沒有受到學界的重視，最主要的原因恐在於此！

成年後的江希張急於想擺脫父親給他的宗教觀，並於 1935 年另著《四書新編》，此書雖已完全放棄宗教觀點解讀《四書》，但在民間的影響力卻遠遠不及以宗教觀撰述的舊著。或許，頂著「神童」之名，以宗教修行的觀點解釋儒家經典，使得他充滿著神秘色彩，而這樣的傳說，加速了庶民百姓對他的信任；成年之後的江希張，即使他的著作再優異，褪去了神秘傳說，他在百姓心目中的魅力也隨之消失

四、 一貫道孟穎的解釋

一貫道在近代臺灣宗教史的發展上，可說是一頁傳奇，早期雖備受各方壓迫，但一貫道的信徒並不因此而懷憂喪志，反而之視為天對他們的考驗，故而更加勤奮於宗教修煉上，這樣的逆境，反而加速了一貫道的發展，使得一貫道成為今日臺灣三大宗教團體之一。

一貫道雖以「五教合一」做為他們宣教的核心，但是我們觀察他們的教義思想，實是明末以來「三教合一」卻是「以儒為宗」的民間宗教傳統。

明清以來，中國社會充斥著三教合流的思想，民間教派（或說民間儒生）將儒家經典宗教化，並且以庶民百姓的可以接受方式解讀這些經典，這些解釋雖說受到大傳統的影響，但亦開展屬於民間社會所接受、認知、理解的經典詮釋系統，一貫道正是在這樣的系統中發展出來，而且迄今仍在為儒家經典作「以教解經」式的宗教詮釋。

(一)、一貫道「本」與「非本」的解經思考模式

一貫道對於經典的解讀，基本上乃在其「本」與「非本」的思考模式中，由於本人對於這個問題已另撰專文，²³在此僅簡述此一觀念。「本」意謂的對宇宙本體、性命之源的尋求，「非本」則是指非性命本體的現象界。「本」與「非本」的解經模式，乃以宗教修行的角度「強勢解讀」經典，重點在宣揚宗教信仰者對經典的「衍義」(significance)，而非發揚經典的意義(meaning)，故其目的乃在告誡世人修道的真義，切莫被假象所迷惑，並且說明選擇修行法門的重要性，當然，一貫道自許是可以帶領眾生歸本溯源的不二法門，許多經典的解釋乃扣緊「本」與「非本」的異同作一闡釋。

1、信仰之「本」，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?)。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，藉以說明現象界「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。」²⁴以「理」為本體之源，²⁵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。

2、「本」與「非本」的空間結構：理/氣、象 的三界結構

理、氣、象是一貫道教義中很重要的關鍵觀念，而這個觀念之所以重要，主要也是在於區分「本」與「非本」的宇宙時空。

理、氣、象這三個語彙的觀念，也是取諸於理學思想，只是王覺一加入庶民百姓所敬仰之「天」的概念，形成所謂的理天、氣天、象天之說。理天是宇宙萬物的本源，不生不滅、無始無終，寂然不動、感而遂通的本體之天。修道人所追求之終極聖域，即是此一本體之天，故而是神聖之天，就如同王氏所說：「無極之理，形象具無，聲臭胥泯，為天地之本始，性命之大源」²⁶氣天則是宇宙空間，是宇宙生成的動力，宇宙界之銀河星系，皆屬於這個空間，其存在年限只有十二萬九千六百年，故而修氣天之術者，雖有神通法術，但仍受時空之限，期限一到，不免再次輪迴生死。象天則是月、木、日、火、土、恆等星系，以及我們所居處

²³ 有關一貫道「本」與「非本」的解經思考模式，筆者乃在〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉一文，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷1期(2006年6月)，頁165-187，首次將此觀念提出；並另撰有〈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〉，《世界宗教學刊》第8期(2006年12月)。

²⁴ 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，無出版年分)，頁1。

²⁵ 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，參拙撰《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，頁64-71。

²⁶ 王覺一，《理數合解》，頁68。

的世俗空間，可觀察、可體觀感受、並且可用數字計算的空間，這個天界以物質現象為主，因此變動不居，故居此空間者，不論人、物皆不免滅亡之途。

3、道/教之「本」與「非本」的不同：明師真道的意義

一貫道非常強調「道」與「教」的不同，²⁷ 主要的原因仍在於是否能夠教導庶民百姓回歸性命之「本」的思維上。「教」所說的乃指一般的教化，雖可以勸民為善，修正行為，導正人心，但一貫道認為，道德修養本是人之為人的必要堅持與實踐，因此，唯有教人返本溯源之「道」，才是修行人應該專心一致努力的目標。

一貫道之所以認為「教」屬於「非本」的原因，在於他們認為，五教聖人的目標乃在救民濟世，而且其所拯救的乃是「本」之性靈，所以不只是消災解厄，五教聖人所要救渡者乃是人之「本」，奈何後人扭曲了聖人們的本意，導致聖人的教義不彰，故而一貫道強調歸「本」之「道」的重要性。

4、人身之「本」與「非本」：點開「玄關」的修道意義

上述所言之「本」的觀念，乃從教義、宇宙、道門較外圍的觀念談起，但修道最重要在於己身，因之，一貫道對於自我之「本」，除了來自理天的性靈之外，對於存在於身體之本的部位，也極為強調，他們稱之為「玄關」。「玄關」乃正門之義，也就是人之生死皆應由正門出入，才不會淪落外道，而這個說法與「點玄關」的儀式，基本上是承傳先天道系統而來。

「玄關」位居人首之中，故又稱「十字架」。一貫道認為，人出生之時，靈性由玄關而入，開啟了人的生命力，然降生以後，於塵世間流連忘返，故而忘記了歸「本」的正門，因之，身亡之時，往往因此世之業力而由旁門而出，輪迴不休。

「玄關」在人身之中即是人之「本」，性靈所居之處，人之肉體身亡之時，靈性由玄關正門而出，即可返歸理天；若由七孔而出，則仍繼續在六道輪迴之中，是屬「非本」。

(二)、超生了死、返本復源的解釋觀點

一貫道對〈學而章〉的解釋，即在「本」與「非本」的思考模式中進行，使得這段文字在被理解的過程中，處處充滿宗教修行的信息。

對於「學而」二字的解釋，一貫道的信徒乃在傳統的解釋中加入宗教意義，孟穎（本名侯榮芳）對此二字的解釋說：

「學而」大致可做下列三種解釋：（一）不斷學習。（二）學天之德，因「而」古字與「天」通。（三）學一穴，因而字將之分開為一穴，一穴即玄關至善之地，學一穴即學如何返回自性本來面目，亦即達本還原之道。²⁸

²⁷ 這個部分，本人在〈一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察〉及〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉已有充分的說明。

²⁸ 孟穎，《四書心德——論語》（臺南：龍巨書局，1988），頁96。

第一種說法乃傳統「學而時習」的解釋，但第二、三種說法，則明顯是完全基於一貫道的教義而演繹的，因為，「而」字的古義是男子鬍鬚的意思，並不是「天」；而「學一穴」的解讀，乃就一貫道教義所言之人身之「本」而論的，使得〈學而章〉意義的開演，脫離了文化脈絡，朝向宗教修行的思考模式，並以這樣的思考模式貫穿〈學而章〉全文，如王顯榮解釋「有朋自遠方來」時說：

想到朋友，只要有一位知己的朋友就可以了，然而，這一位知己的朋友那裡去找呢？其實他就是自己身內的自性真人，這一位自性真人，他可以解決一切的煩惱事，以及一切的不平事，所以這一位知己的朋友一出現，那對一切環境不也就能常感滿意嗎？²⁹

「玄關內住著我們的真人」，這是一貫道重視「玄關」（人身之本）的原因，這樣的說法雖承傳自先天道，但一貫道將之運用於經典的解釋上。一貫道認為，我們的身體是假人，也是導致我們貪、嗔、癡、愛造業的主因，因為身體追求感官享受，致使良知喪失自省的能力，甘食悅色、縱情役志；因之，若能醒悟居處己身之真人本性，以良知良能處事，則這位「知己」就是我們最要好的朋友。為什麼以「朋友」稱呼這位自性真人，最主要在於未受明師指點「玄關」之時，泰半屬於世俗之心，不知本性之源，故是遠，此時自身之性靈乃屬於「他者」；已受明師之指，體知本源就在己身，但本性無形無象，唯有以自覺之心與之對話，方能了解其「自我」的本質，而一位勤奮修煉者，才能將「他者」轉化為「自我」，洞徹了悟世事變化，不被外物所役、所影響。

一貫道以「修道」的觀點閱讀經典，以歸本溯源的角度解釋經典，因之，「學而時習之」一章在他們看來是孔子教人悟道歸本的文章，將「悅」、「樂」、「君子」的境界，逐漸推向修行的方向，我們再看看孟穎對這章文字的「心得記要」說：

古人每言人性本善，唯因受累劫因緣所惑，塵緣的薰染，遂忘了本原，如今欲返本還源，則當從關鍵處下手——心，故當求明師指點要道，扭轉乾坤，須勤修實學，如鳥之習飛，不敢稍懈方能有成。故論語首章冠以「學而」，學而即學明心見性，學修玄得理之道。³⁰

〈學而章〉雖歷來解釋不少，不過，像這樣充滿著宗教味的倒是不多見，類此「以教解經」的詮釋方式，是一貫道經常運用的方法，特別是為了說明「本」之根源的重要性。由一貫道專用的宗教術語「性理心法」、「求明師、覓正道」等可知，也可以了解一貫道詮釋儒家經典解讀，乃扣緊「本」的思想而開展。

五、 民間教派解讀《論語·學而》首章所呈現的注疏意義

本文透過先天道、萬國道德會、一貫道等教派，觀察清末民國民間教派對《論語·學而》

²⁹ 王顯榮，《論語筆記·學而第壹》（臺北：玄同文化出版社，2003），頁10。

³⁰ 孟穎，《四書心得——論語》，頁98。

首章的解讀，可以明顯的發現，這些教派乃以修行的觀點看待《論語》，也就是說，他們視《論語》為宗教經典，而非學術界所認定的“儒家經典”，在這樣的認知意義下，開展他們對《論語》的另類解讀。

當然，若從後人詮釋這段文字的變化觀察，脫離了經典的原意，並演繹更多思想上的解釋，早已有之。根據黃俊傑教授的研究，「學而時習之」一句在中國歷代儒者的解釋中，隨著思想家本身的生命體驗與時代背景的變遷，早已有多元面向的解釋。³¹由「意義」的改變與演繹，我們可以了解，經典注疏有時是為了抒發注疏者內心的情懷以及他對經典「意義」的看法，故而我們只能從中嘗試了解注疏者的思想與他所想要表達的想法，以及思考注疏者為什麼這樣解釋的背後原因。

因之，在民間教派對〈學而章〉的解讀中，我們可以發現，在民間教派對經典的解讀基本上有兩種面向，一為在文化思想脈絡中進行的解釋，將經文中的意義導引出來（ex + hegeisthai），也就是一般我們所謂的「解經」（exegesis），另一為脫離了傳統的思想脈絡，只為抒發己見，並將自己的意思讀進經文裏（eis + hegeisthai），也就是「扯經」（eisegesis）。³²經過本文的研究，我們發現民間教派對〈學而章〉的解讀，基本上是存在這兩種詮釋方法，交叉並用，使得〈學而章〉的意義因此而擴大了。

若從讀者的角度看待上述的現象，我們可以發現，任何閱讀都是一個「詮釋的行動」（hermeneutic act），也是一個「再閱讀」（re-reading）、「再開啟」（disclosure），並且「產生意義」（production of meaning）的過程，³³而當讀者過渡至註解者的身分時，經過這些歷程，新的意義也就逐漸產生了。我們甚至可以說：一切解釋在形式皆追溯「原意」，然其實質上卻是解釋者自己生命的表達，解釋過程乃是解釋者的世界觀念的展現過程；再者，文字與本文的意義在流動著、變化著，每一時代的人都在為「意義」之流作出自己的貢獻。³⁴大儒朱熹對儒家經典的解釋，也是宣稱自己表彰孔孟思想，但卻又同時卻另演新義，開創影響中國社會甚為深遠的理學思想；因之，儒家經典的解經者，通常會明白告訴讀者，他們對儒家經典的解釋，最主要在回歸經典的原意，³⁵發揚儒家思想的精神，這樣的現象，就如黃俊傑教授所言，東亞儒家解經傳統存在兩個面向，一為解經者常常在自己思想或時代思潮脈絡中解經，故其所開發的經典對解經者之「涵義」（significance）遠大於經典本身的「意義」（meaning）；其二，解經者常在具體的實存情境之中解讀經典，展現「即存在以論本質」的解經方法，並體現儒家經典之「實存」的特質。³⁶若從這個角度契入，則可以理解民間教派對〈學而章〉的解釋，基本上開演儒家經典在解經傳統的另一面向，雖有別於傳統的解經脈絡，卻無法與大傳統完全切割。

再者，由於民間教派將《論語》視為宗教經典，宗教經典與其他的文本作品不同。宗教經典的特質乃在於從論述開始，成為作者的作品，而後脫離作者成一獨立的文本世界，不斷地與讀者心靈交碰，以達到新的自我理解。在每一階段，宗教經典所指涉的意義和對象，基

³¹ 黃俊傑，〈日本學者對《論語》「學而時習之」的解釋〉，《德川日本《論語》詮釋史論》，頁 198-211。

³² 鄭仰恩，〈經文·閱讀·新眼光——試論「新眼光讀經運動」的詮釋學〉，《玉山神學院學報》第 11 期（2004 年 6 月）。解經（exegesis）與扯經（eisegesis）本為聖經詮釋學上的觀念。

³³ 同上註。

³⁴ 潘德榮，《詮釋學導論》（臺北：五南圖書，2002），頁 220-221。

³⁵ 根據楊儒賓教授的研究，越能發揚原始經典精神的學者，往往也是最具原創性的學者，而尋行數墨者不與焉，朱子正是最號的例子，此一歷史所顯示之弔詭的真理，十分有趣。楊儒賓，〈水月與記籍〉，李明輝編，《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁 160。

³⁶ 黃俊傑，〈日本儒者對《論語》「五十而知天命」的詮釋〉，《德川日本《論語》詮釋史論》，頁 261。

本上是面向宗教信仰者（群體）而已。³⁷更何況在經典意義世界裡，同時包含彰顯性與開敞性的象徵能力，以及具有隱藏性的扭曲關係。³⁸因之，回應解經者所處的境況（situation）、傳統，以及信仰的動力給予他解釋經典的角度，此乃研究者應有的觀察角度。

就上所述，我們可以了解，民間教派對〈學而章〉的解釋，乃開啟了儒家經典詮釋的宗教解釋層面，對於我們研究儒家經典之注疏傳統，開創另一觀察視野。

六、 結論

本文乃透過先天道王守庭、萬國道德會江希張，以及一貫道孟穎對《論語·學而》首章的解讀，探討民間教派解讀儒家經典的不同思考模式與解經方法。

先天道王守庭乃在「性命雙修」的論述觀點中解釋〈學而章〉，故其以「抽坎填離」的命功修煉，與「返本還源」的性功體悟解讀之，並藉由「拆字解」與「天道解」的方式，解釋〈學而章〉，使得這篇文章充滿丹道的修煉思想。

江希張的解釋，乃在朱子解釋典範中，雜揉三教思想，藉以表彰〈學而章〉的宗教意義，以「學而時習」的學習經驗，提昇孔子在世界史上的地位；並且特別著重於「不知不慍」的解釋，呈現儒家思想的時代性。

孟穎對〈學而章〉的解釋乃在「本」與「非本」的思考模式中進行，因此，他們以「性即理」的教義之「本」、回歸理天之神聖空間之「本」、尋訪明師真理之「道」之「本」、點開人身之「本」的修道意義解讀〈學而章〉，故而他們的解讀，乃環繞於此一「本」與「非本」的思考模式中。

由於民間教派乃視《論語》為宗教經典，因之，他們對〈學而章〉解釋，從儒家經典注疏傳統上，有其不同的意義，擴展了儒家經典注疏的另一視野。

七、 主要引用書目

1. 傳統文獻

王守庭，《大中真解》，臺北：萬有善書經銷處。

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。

水精子，《清靜經圖註》，三重：大興圖書。

江希張，《新註四書白話解說》，臺南：法輪書局。

2. 近人著作

John B. Herderson

³⁷ 黎志添，〈宗教經典與哲學詮釋學：中西宗教文化的比較觀點〉，黃俊傑主編，《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》，頁 102。

³⁸ 黎志添，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》（香港：香港中文大學出版社，2003），頁 38。

1991 *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*,
Princeton: Princeton University Press。

王顯榮

2003 《論語筆記·學而第壹》，臺北：玄同文化出版社。

李淑珍

2002 〈當代美國學界關於中國注疏傳統的研究〉，黃俊傑主編，《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會。

李澤厚

2000 《論語今讀》，臺北：允晨出版社。

林萬傳

1986 《先天道研究》，臺南：龍巨書局。

孟穎(侯榮芳)

1988 《四書心德—論語》，臺南：龍巨書局。

夏明玉

2001 《民國新興宗教結社---萬國道德會之思維與變遷(1921-1949)》，臺中：東海大學歷史研究所碩士論文。

馬西沙、韓秉方合著

1992 《中國民間宗教史》，上海：人民出版社。

高山愚人

1982 《性理心法》(分成元亨冊、利貞冊)，嘉義：玉珍書局。

陳昭瑛

2005 《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

楊儒賓

2002 〈水月與記籍〉，李明輝編，《中國經典詮釋傳統(二)儒學篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會。

黃俊傑

2006 《德川日本《論語》詮釋史論》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

夢湖

1983 《論語選讀小註》，草屯鎮：玉珍書局。

1996 《性理釋疑選讀小註》，嘉義：玉珍書局。

詹長順

1998 《中庸心法通論》，高雄市：合信印經處。

鄭仰恩

2004 〈經文·閱讀·新眼光—試論「新眼光讀經運動」的詮釋學〉，《玉山神學院學報》第11期。

慧如閑人

1996 《大學性理闡義》，臺北縣板橋市：正一善書出版社。

黎志添

2002 〈宗教經典與哲學詮釋學：中西宗教文化的比較觀點〉，黃俊傑主編，《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會。

2003 《宗教研究與詮釋學--宗教學建立的思考》，香港：香港中文大學出版社。

潘德榮

2002 《詮釋學導論》，臺北：五南圖書。

鍾雲鶯

1995 《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，臺北：政治大學中文系碩士論文。

2001 〈當今臺灣民間教派流通之大學、中庸注釋本介紹---以民國以來為主〉，《臺北文獻》直字 135 期。

2005 〈一貫道詮釋儒家經典之關鍵性觀念的考察〉，《台灣宗教研究》第 4 卷第 1 期。

2006a 〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 3 卷 1 期。

2006b 〈一貫道內部流通之儒家經典注疏介紹〉，《鵝湖》374 期。

2006c 〈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〉，《世界宗教學刊》第 8 期。

作者簡介：

鍾雲鶯，元智大學中國語文學系副教授

Chung, Yun-Ying / Associate Professor,

Department of Chinese Linguistic and Literature, YZU

通訊處：33056 桃園市文中路 47 巷 31 號 10 樓

電話:(03)4638800~2721；0955706336

e-mail: yun-ying@saturn.yzu.edu.tw