

王覺一的上帝與理天思想*

Wang Jueyi's Thought of "God and "Lii Tian""

謝金汎**

(Chin-Fan Hsieh)

摘要

在一貫道，上帝是人格神，理天是神聖空間，人必須超氣入理，脫離氣天、象天回歸理天，才能超生了死。王覺一對宇宙本體的理解乃是綜合了《尚書》與《易傳》之義。根據《尚書》指出「上帝」之義；根據《易傳》指出「理天」之義。而作為「範圍天地之神」的「上帝」即是「至靜不動」的「理天」。王覺一對宋明理學的繼承在於：接受了朱熹、羅欽順的理氣二分思想，與王陽明的心性為一思想，並將理氣二分思想，轉化為理、氣、象三分的宇宙架構。因為氣天、象天中的一切事物皆分享了理天

*感謝三位審查專家的寶貴意見，對本文的撰寫與修改助益良多，在此一併致謝。

**作者為南華大學宗教學研究所助理教授。



的實在性，所以理、氣、象三天具有客觀實在義。但王覺一闡釋理、氣、象三天，主旨是要引導人修行以求返本還源、回歸理天。因此其主旨乃在強調：人若能從氣天、象天中覺知「天理」、實踐「天理」，則原本視為氣天、象天的環境也可以在當下立即轉變為理天，這可視為理、氣、象三天的主觀境界義。依王覺一，理天才是宇宙的實相，人是否能看見此實相，關鍵在於：是否能覺知天理、實踐天理，亦即是否能「通天下之故」、「返本還源」。

關鍵字：上帝、理天、王覺一、一貫道、宇宙論

收稿日期：2017/10，接受日期：2018/12/31。



壹、前言

上帝是宇宙的創造者，是宇宙的起源，也是宇宙的化育者；而理天是人的理想歸宿，這樣的想法幾乎是現今一貫道道場的共識。鍾雲鶯說：「在王覺一的宇宙論中，天地之生由理→氣→象，天地之滅由象→氣→理，理則不生不滅，為宇宙之本體。因之，宇宙主宰在天地之滅前，先派三教聖人傳道救世，解救世人脫離劫災之苦。」¹似乎，「理」、理天是就作為空間的「天地」而言的，而宇宙主宰則是天地之「外」的意志主體。

然而，作為空間的理天若是不生不滅的宇宙本體，那麼宇宙主宰又是什麼？宇宙主宰若高於理天，則理天就不能是本體；若低於理天，則宇宙主宰也不能是「主宰」，故宇宙主宰與理天只能是一，這也是一貫道內部的共識。問題是：作為空間的理天與作為主宰者的上帝若指同一個實體，該如何理解？這是本文欲處理的主要問題。

本文雖然以一貫道的義理問題為研究動機，但研究目的則在展示王覺一對這些問題的看法。然而，因為王覺一是一貫道的後東方第十五代祖，他的思想也與現代的一貫道有相當程度的一致性，他的看法應可視為一貫道對這些問題的一種解答。

¹ 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2008，初版），頁132。



貳、王覺一之上帝與理天思想溯源

「理天」是王覺一²採納伊川、朱子理氣二分的思想傳統後所使用的詞彙，並非中國傳統就有的詞彙。而「上帝」概念的源頭則可以溯源到甲骨文中的「帝」字，在甲骨文中，「帝」已是指至上神。但甲骨文並未以「天」來稱呼「帝」，在周朝以前皆未正式以「天」來稱呼「帝」，到了周朝，才明確出現以「天」來稱呼「帝」的文獻，而且「天」逐漸取代了「帝」。³但此中的「天」仍是指「上帝」，而不是指王覺一所謂的「理天」，二者主要的差異在：「上帝」是人格神、意志天；而「理天」則是神聖空間。人可以想像意志天是人格神，因為意志天與人格神屬於同一個範疇。但人難以想像「空間」有「意志」，或「空間」是「神」，因為「空間」與「意志、神」屬於不同範疇，更精確地說，在康德(Immanuel Kant)，空間只是感性的形式條件，不是範疇(category)。⁴問題是：上帝與理天在王覺一思想中同樣是實體，而且是指同一個實體。屬於不同範疇的「空間」與「意志」如何

² 王覺一是一貫道的後東方第十五代祖師。

³ 參考：傅佩榮，《儒道天論發微》(臺北市：臺灣學生，1985，初版)，頁 4-14。

⁴ 此處欲說明的是「人難以想像『空間』與『意志』為一」的原因，故藉康德之說來說明，因為康德所謂的「空間」與「範疇」也都是以「認識論」立場來說的，他將範疇分為四類十二種，即屬於分量者有「單一性、多數性、全體性」；屬於性質者有「實在性、虛無性、限制性」；屬於關係者有「自立體與依附體、因果關係、共通性」；屬於形態者有「可能性與不可能性、存在與不存在、必然性與偶然性」。至上神事實上應是超出人的經驗範圍，所以也不能受到範疇所規定。只是人在想像至上神時，仍會以範疇來想像祂，只是康德認為這樣的推論是無效的。而依康德，「空間」是感性的形式條件，不是範疇，範疇是知性的形式條件，人要認知事物，必須先有時空觀念，才能依據「範疇」將事物放在「時空」理解，換言之，人所理解的上帝總是時空中的上帝，人難以理解「超時空的上帝」、「不佔時空的上帝」與「空間與上帝為一」。



可以指同一個實體呢？這正是本文試圖要解答的問題。

王覺一有時也用無生老母、無生真宰、無皇聖母、無皇真宰來稱呼「上帝」。鄭志明在研究明代羅夢鴻⁵的「無生老母」思想時，指出：

中國民間的這種宗教現象，可能由來已久。如詩經大雅蒸民曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」詩經大雅皇矣曰：「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。」是否可以視為周人的宗教觀念，而這種觀念再經由知識分子的宣揚，更無形中深根蒂固於百姓的心靈意識裏。⁶

王覺一說的：「『維皇降衷，若有恆性』；天命之謂性也。」⁷即是根據《尚書·湯誥》：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性」來理解《中庸》所謂「天命之謂性」。《尚書》與《詩經》同為中華民族「上帝」觀的根源，二者之上帝觀可相容，代表了當時的主流思想，其中「天」與「帝」可以互換使用，具有共同的含意，王覺一繼承此義，其言「此理以覆育萬物而言，謂之『天』。以主宰萬物而言，謂之『帝』。以萬物終始共由而言，謂之『道』。」⁸

⁵ 羅夢鴻(1443-1527)或羅孟鴻，號無為居士，其教原本稱作無為教，後世依其姓稱羅教、羅道教、羅祖教。

⁶ 鄭志明著，《無生老母信仰溯源》（臺北市：文史哲出版社，1985，初版），頁108。

⁷ 王覺一，〈三易探原〉，《北海老人五書》（正一善書出版社，1996），頁95。王覺一約生於道光元年（一八二一）的山東青州益都縣城東北八里闕家庄，他是一貫道後東方第十五代祖師，名學孟，又名希孟，道號覺一，又號北海老人，所以他的著作被稱為《北海老人五書》。

⁸ 〈理性釋疑〉，《北海老人五書》，頁180。



傅佩榮也綜合《尚書》與《詩經》來說明周朝初期的天帝觀⁹，據此，則鄭志明前文以《詩經》宗教觀作為「無生老母」信仰的來源，亦可用來說明王覺一根據《尚書》來談「上帝」的原因。換言之，「無生老母」信仰的來源主要是《尚書》與《詩經》。只是王覺一主要根據的文獻是《尚書》而非《詩經》：

「維皇上帝，降衷於下民，若有恆性」出自〈湯誥〉。

「克明峻德」，出自〈堯典〉。《大學》之明德，《中庸》之率性，其本於此乎？

文王演卦，周公明爻，孔子作傳；洙泗心法，祖述憲章，上律天時，下襲水土，良不虛也！¹⁰

王覺一著作中未曾引用《詩經》來談上帝，其書中所用《詩經》文獻，多是四書中曾出現的文獻，且所談皆非「上帝」或「理天」。《尚書·湯誥》所謂「維皇上帝，降衷於下民，若有恆性」是王覺一唯一根據《尚書》來談「上帝」的文獻，視上帝為宇宙萬物之本性的根源，正如王覺一所說「萬物統體之理，為降衷之維皇。物物各具之理，為虛靈之明命。」¹¹這是強調上帝的「生育」義。

但王覺一所論「上帝」之義並不只有「生育」義：

⁹ 傅佩榮，《儒道天論發微》，頁 25。

¹⁰ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 113。

¹¹ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 151。



吾人當知斯「道」乃生天生地生人生物之大體；成佛成仙成聖成賢之大用。……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」。¹²

「覆冒萬物」表示天有空間義；「主宰萬物」表示帝有主宰義；「萬物共由」、「無所不理，各得其理」表示道有法則義；「真實無妄」表示誠有實體義。四義皆是指上帝而言，其中又涵括了「理天」所強調的空間義，這是因為在王覺一思想中，上帝與理天本是一。

《尚書》、《詩經》之「天」本有主宰義，如《尚書·大誥》云：「天命不僭，卜陳惟若茲」；也有法則義，如《詩經·大雅》云：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」雖然王覺一在談天之空間、主宰、法則義時，未引用《尚書》、《詩經》文獻，亦可證王覺一此思想乃繼承中國傳統思想而來。而「以真實無妄而言，則謂之『誠』」則應是根據朱熹所謂「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。」¹³而來。而「覆冒萬物」則應是從《易·繫辭傳上》之「夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」而來。

《尚書》、《詩經》之「天」並未強調空間義，王覺一所謂「理天」強調的空間義，其淵源應是來自《易傳》，王覺一說：

¹² 〈祖師四十八訓〉，《北海老人五書》，頁 268。

¹³ 朱熹，《四書章句集註》（鵝湖出版社，2002，初版六刷），頁 31。



繫辭傳曰：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺；通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。」又曰：「易無思也，無為也；寂然不動，感而遂通天下之故」。

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。¹⁴

「範圍天地之化而不過」之「天地」有空間義、場域義¹⁵，「神無方」之「方」亦指方所、空間。道超越宇宙萬物而不過，內在宇宙萬物而不遺。萬物具有佔有空間的形體，道卻無佔有空間的形體。¹⁶人若能感通、覺知作為萬物本性的道，就能發現天地萬物皆是道的表現，就能體會到這充滿無極之理的天地，就是至靜不動的理天。

所以，宇宙本是理天，只是人未能「通天下之故」，才使自己的生活世界變成氣天、象天。王覺一說：「欲回此天……一靜即超三界外，不勞彈指了修行」¹⁷，要回歸「至靜不動」的理天，就必須以「靜」為工夫，此「靜」即是王覺一引《易傳》所說的「易無思也，無為也；寂然不動，感而遂通天下之故」之義。因為「神無方而易無體」，所以王覺一根據《易傳》所談的「理天」雖是空間，卻是無限空間。

¹⁴ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁113。

¹⁵ 參考：林安梧，〈關於老子哲學詮釋典範的一些省察：以王弼《老子注》暨牟宗三《才性與玄理》為對比暨進一步的展開〉，《臺北大學中文學報》第5期(2008/9)，頁53。

¹⁶ 參考：牟宗三主講·盧雪崑錄音整理，《周易哲學演講錄》(臺北市：聯經，2003，初版)，頁89-90與189-190。

¹⁷ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁116。



總之，王覺一對宇宙本體的理解乃是綜合了《尚書》與《易傳》之義。根據《尚書》指出「上帝」之義；根據《易傳》指出「理天」之義。而作為「範圍天地之神」的「上帝」即是「至靜不動」的「理天」。這樣的「上帝」義是《尚書》、《易傳》「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」的「上帝」義，是至上神而非唯一神，因《尚書》有多神思想，例如「群神」信仰，如《尚書·虞書·舜典》云：「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。」還有「五祀」信仰，如周成王曰：「今爾奔走臣我監五祀」¹⁸。

叁、王覺一對朱熹、羅欽順思想之繼承

鍾雲鶯認為：「在宇宙論上，王覺一以朱熹的性即理與理氣二分思想為主；而在人性論上卻是較接近於陽明學說。」¹⁹「在人性論述上，他較接近羅欽順『道心是性』與王陽明『心性同一』的思維，與朱熹之說相差甚遠。」²⁰而其回歸理天的方法是「（格物致）知」與「行」。

王覺一的心性觀接近王陽明的思想，但是理氣論則與王陽明不同，陽明是理氣一元論者，其所謂「氣」是「理」的作用，他說：「理者，氣之條理；氣者，理之運用」²¹。而「理」是本心、良知，宇宙萬物的存在乃依本心的朗現而存在，他說：「你未看

¹⁸ 屈萬里註譯，《尚書今註今譯·周書·多方》，（臺北市：臺灣商務，1969，初版），頁 153。

¹⁹ 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁 139-140。

²⁰ 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁 126。

²¹ 葉紹鈞點註，《傳習錄》〈中〉，（臺北市：臺灣商務，1967，臺一版），頁 143。



此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來：便知此花不在你的心外。」²²陽明似乎不像朱熹那樣關注客觀事物的存在之理，其所謂「氣」多是指本心所「覺知的事物」，此「事物」是否符合心外之物？並非陽明所關心。陽明只關注心中之物，實類似康德之「物自身不可知」、「人為自然立法」。²³

但王覺一所謂「氣」並非指本心之作用，而是指客觀之事物，與朱熹、羅欽順一樣是理、氣二元的思路。羅欽順雖反對朱熹「理與氣決是二物」²⁴，但事實上他對理氣的看法與朱熹是一樣的，而王覺一對理氣的看法與朱熹、羅欽順也是相似的，羅欽順說：

理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之，往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。……愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣為理便不是。」此言殆不可易哉！²⁵

實則，朱熹所謂「理」也是「氣之理」，而不是在氣外有一絕然獨立的理。理氣渾然而不離不雜，二者為形上與形下的關係，正如羅欽順所說的：「理氣渾然，更無縫隙，雖欲二之，字不容於二之，正欲學者就形而下者之中，悟形而上者之妙，二之

²² 葉紹鈞點註，《傳習錄》〈下〉，頁 234。

²³ 參考：金慧洙，〈陽明理氣架構之可能性及陽明學理氣說之開展：以陽明與霞谷之理氣觀點為主〉，《鵝湖月刊》第 35 卷第 10 期(2010/4)，頁 54-57。

²⁴ 參考：(明)羅欽順著；閻韜點校，《困知記》(北京：中華書局，2013/5，2 版)，頁 297。

²⁵ (明)羅欽順，《困知記》，頁 89。



則不是也。」²⁶「氣與性一物，但有形而上下之分爾。」其中，「氣與性一物」乃理氣渾然，不離不雜之義。羅欽順對理氣的看法大致與朱熹相同。

羅欽順對心性的看法，其實也大致與朱熹相同，一樣否定「心即理」，他說：「心也者，人之神明，而理之存主處也。豈可謂心即理，而以窮理為窮此心哉！」²⁷「道心，性也；人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。」²⁸杜保瑞認為「此句即是以道心即是性而不是心之最明確的概念界定，所以道心概念雖有心字，其實所指根本不是心而是性，因此道心、人心之別就等於還是性與心之別，而這是就體用二分觀念言。」²⁹羅欽順又說：

孔子教人，莫非存心養性之事，亦未嘗明言之也。孟子則明言之矣。夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在謂之心，心之所有謂之性；不可混而為一也。《虞書》曰：「人心惟危，道心惟微。」《論語》曰：「從心所欲不踰矩。」又曰：「其心三月不違仁。」《孟子》曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」此心性之辨也。二者初不相離，而實不容相混，精之又精，乃見其真。其或認心以為性，真所謂「差毫釐而謬千里」者矣。³⁰

²⁶ (明) 羅欽順，《困知記》，頁 203。

²⁷ (明) 羅欽順，《困知記》，頁 149。

²⁸ (明) 羅欽順，《困知記》，頁 2。

²⁹ 杜保瑞，〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化》第 33 卷第 8 期 (2006/8)，頁 110。

³⁰ (明) 羅欽順，《困知記》，頁 1。



心不即是性，「二者初不相離」只因為「理之所在謂之心，心之所有謂之性」，無心不能認知理，亦不能攝取理。此與朱熹認心是氣，性是理，心與性二分看法一致。

然而，羅欽順也有「心即理」之說：

動亦定，靜亦定，性之本體然也。動靜之不常者，心也。聖人性之，心即理，理即心，本體常自湛然，了無動靜之別。常人所以膠膠擾擾，曾無須臾之定貼者，心役於物而迷其性也。夫事物雖多，皆性分中所有。苟能順其理而應之，亦自無事。然而明有未燭，誠有弗存，平時既無所主，則臨事之際，又惡知理之所在而順之乎？故必誠明兩進，工夫純熟，然後定性可得而言，此學者之所當勉也。³¹

從這段文獻可知：心、性亦為二，性為「動亦定，靜亦定」者；而心為「動靜之不常者」。因為聖人可以「性之」，亦即率性而為，而非率心而為，故能「心即理，理即心」。常人則因為「心役於物而迷其性」，屬於氣的心不能與屬於理的性合一，故心不即是性、不即是理。所以，羅欽順所謂「心即理」是經過工夫實踐後達到的成果，這樣的心性觀與朱熹是一樣的。

而王覺一對「心」的理解，如「蓋地獄之種，以『人心』布之，……天堂之種，以『道心』布之」³²，如此「境隨心轉」的觀念與王陽明「此花不在你的心外」³³的觀念相似。王覺一強調

³¹ (明)羅欽順，《困知記》，頁 29。

³² 〈談真錄〉，《北海老人五書》，頁 243。

³³ 葉紹鈞點註，《傳習錄》〈下〉，頁 234。



的是有道之心（道心），而非順道之心，這點也與王陽明的「心即理」義相似，而與朱熹、羅欽順的心性觀不同。

就宇宙論而言，王覺一區分理、氣、象三天與朱熹、羅欽順對理、氣的區分相似，依朱熹、羅欽順，理氣渾然，不離不雜，沒有絕然獨立於氣之外的理；依王覺一，理、氣、象是同一個宇宙，而不是三個彼此分離的宇宙空間，此義下文會再說明。

另外，王覺一透過對宋明理學「格物致知」爭論的反省，提出了回歸理天的方法。³⁴依王覺一所謂「『格物』之法，有要道焉：先格無極之理，窮天地之大源；次格太極之氣，究萬物之父母；再格兩儀之象，分動靜之由來。」³⁵則其所謂「格物致知」首先要認識的是宇宙萬物的本源與生滅之道。然後，加上與道合一的實踐，始能回歸理天。沒有實踐的「知」，不是「真知」；沒有「真知」的「行」，其「行」也不「真」。王覺一說：「學者當先明天人一貫，理氣原因；真知真見，躬行實得，而後自然心若懸鑑，見其文則會其志。」³⁶依王覺一，人性的本源即是宇宙的本源，此本源是唯一的真實者。故對此本源的瞭解，才是「真知」；依「真知」所作的「實踐」才是「真行」。

總之，王覺一對宋明理學的繼承在於：接受了朱熹、羅欽順的理氣二分思想，與王陽明的心性為一思想。而與本文題旨直接

³⁴ 鍾雲鶯說：「王覺一認為，『格物致知』不該在格物欲或格事物間爭論不休，而應先了解『物』之本，從根源處下手，方得理天主宰之救贖，這才是『格物致知』的真義。」鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，頁132-133。

³⁵ 〈三易探原〉，《北海老人五書》，頁96。

³⁶ 〈論心〉，《北海老人五書》，頁194。



相關的，即在理氣二分思想，它轉化為王覺一理、氣、象三分的宇宙架構。

肆、上帝與理天不二

王覺一說：「若以理天為天，則天即道，道即天，不分彼此。」³⁷則理天與道為一，為宇宙的本體。但王覺一又說：「復理則還於無極理天，反本復始，而超出劫外矣。」³⁸則「理天」可視為透過復理之實踐所達到的最高「境界」，故理天可有「客觀實在」與「主觀境界」二義。然而客觀實在的無極之理、上帝卻是人無法透過感官經驗認知的，王覺一說：「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。」³⁹人只能從上帝所創造的種種現象來體會宇宙的根源，正如多瑪斯從結果反推第一因的上帝論證一樣。當我們從種種宇宙現象中體會到「聖顯」(hierophany)⁴⁰，這所有的「聖顯」就共同構成充滿神蹟的神聖空間，這作為神聖空間的「理天」是人對上帝之顯

³⁷ 〈三易探原〉，《北海老人五書》，頁 81。

³⁸ 〈大學解〉，《北海老人五書》，頁 47。

³⁹ 〈三易探原〉，《北海老人五書》，頁 96。

⁴⁰ 根據伊利亞德之意，「聖顯」的意思是「神聖向我們顯示出他自己」，任何東西(something else)，但它仍還是它自己，因為它仍繼續參與老所在之宇宙氛圍。聖石仍還是一顆石頭，外觀上（或者更精確地說，從凡俗的觀點來看），無異於其它所有的石頭，但對這些石頭向他們顯現出神聖的人來說，它目前的實體便被變化為一超性實體。換言之，對那些宗教經驗的人來說，自然界的一切，都可能顯現自身而成為宇宙的神聖性(sacrality)。整個的宇宙，都可以成為一個聖顯。伊利亞德(Mircea Eliade)著；楊素娥譯；胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》(臺北市：桂冠，2000，初版)，頁 62-63。



化⁴¹的體會。

不能將上帝之顯化視為獨立於上帝之外的「產品」，而應視為上帝自身的「性格」，「產品」是被造物，「性格」不是被造物。理天不是上帝所創造的世界，而是上帝自身的無限性，正如《一貫道疑問解答》說的：「理是無極母的佛體性」⁴²，這是分別「理」與「無極母」來說明它們的關係，這種表述方法即是牟宗三所謂的「分別說」：

因為要有所說，就要用分析的方式來解說，若不用分析的方式，就無法告訴我們一個概念是什麼。必須先告訴我們這個概念是什麼，才能進一步告訴我們這個概念如何可能；又假定是可能，是在什麼層面上為可能？假定不可能，又是在什麼層面上為不可能？關於這些問題的解答，都是分別說，它可以立教，可以告訴我們一些教義。簡單地說，凡是關於「是什麼」(what.....?)的問題，都是分別說。⁴³

透過牟宗三的論述，我們可以藉以分析王覺一思想中的「理天是神聖空間」、「上帝是萬靈真宰」、「神聖空間是萬靈真宰的性格」等思想都是「分別說」，分別說明「上帝」與「理天」是什麼？並說明作為空間的理天如何可以是作為主宰者的上帝之性格？但這只是分別說明「上帝」與「理天」兩個概念，並不

⁴¹ 伊利亞德所謂「聖顯」，實類似中國人信仰活動中所謂「顯化」，故本文根據中國人之習慣，以「顯化」來表示伊利亞德之「聖顯」義。

⁴² 南屏道濟著述，《一貫道疑問解答》（臺北市：三德書局），頁 87。

⁴³ 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北市：臺灣學生，1983，初版），頁 344。「分別說」與「非分別說」相對，「非分別說」不用概念分析來說明上帝是什麼？理天是什麼？而只是暗示、指點，讓人自己去體會那不可說的實相。



表示「上帝」與「理天」是不同之物。

事實上，在王覺一思想中，上帝與理天指的是同一物，而且王覺一經常以「理」或「理天」來指稱「上帝」，他說：

（理）……恆久不變……上理河漢星斗……中理山河大地……下理十殿諸司……。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、無極之至理也，故中華稱之曰：上帝，西域尊敬之曰：天主，合而言之曰：「道」，曰：「天地三界十方萬靈真宰」。⁴⁴

又說：

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。神理者何？聖域之一貫也。聖域者何？至靜不動，無極理天也。⁴⁵

王覺一所謂「理者神之體」義同《一貫道疑問解答》所謂「理是無極母的佛體性」。而「理者無所不理」則可表示：上帝之化育的範圍無限，所以理天的範圍也無限，上帝所化育之處即是無極理天。故曰：「神理者何？聖域之一貫也。聖域者何？至靜不動，無極理天也。」此中所謂「神理」，義即上帝所顯示的理則，因為此理則必在化育之處顯示，所以「上帝」就具備了空間義、場域義，這是王覺一將「上帝」概念所強調的主宰義與「理天」概念所強調的空間義連結的脈絡。

⁴⁴ 〈三易探原〉，《北海老人五書》，頁 60-61。

⁴⁵ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 113。



因為理天的大小由上帝化育的範圍決定，而上帝「無所不統，無所不理。……無在而無所不在」⁴⁶，所以理天也是「無在而無所不在」。這可用伊利亞德(Mircea Eliade)神聖與凡俗的區分來理解：一般人眼中的凡俗空間，因為被宗教人視為「聖顯」，所以就變成神聖空間。同理，作為「客觀存在之宇宙本體」的理天，本就「無所不在」，但是人卻無法透過感官知覺去發現它，而必須透過主觀體證的方式始能瞭解與實現它。對無此體證的人而言，宇宙仍只是氣天、象天，而不是理天，亦即理天仍是「無在」。

依伊利亞德，因為宗教人士將宇宙的創生體會為「聖顯」，故世俗人眼中的凡俗空間，在宗教人士眼中就變成神聖空間。整個宇宙是一個實體，是秩序的世界。宇宙本是混沌，神聖者（上帝）介入混沌，提供一個「定向」，成為宇宙活動後續發展的中心、核心，由此「中心」向外發展以建構秩序的世界，其中的秩序因來自神聖者，故秩序的世界即是神聖空間。雖然人嚮往秩序，但人常會失序，而落入凡俗、混沌，所以人必須不斷重複從凡俗到神聖的過程，如同不斷重複宇宙的創生過程，正如王覺一所說：「復理則還於無極理天，反本復始，而超出劫外矣」⁴⁷。

伊利亞德這樣的宇宙觀似乎是根源於多瑪斯(St. Thomas Aquinas, 1225~1274)。依多瑪斯，宇宙間的一切存在共同構成連續而無間斷的層級，從物質界最低存在開始，越過植物、動物，到人類、天使的世界（純粹叡智體），最後到上帝（絕對形相）。會通伊利亞德、多瑪斯與一貫道之「理天」，則伊利亞德所謂「混

⁴⁶ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 123。

⁴⁷ 〈大學解〉，《北海老人五書》，頁 47。



沌」可視為物質界的最低存在者，天使的世界或可視為「理天」，上帝則是秩序宇宙的「中心」。人嚮往住在「中心」，即是嚮往回歸上帝、與上帝同在。

然而，畢竟上帝與理天都是實體，是信仰中的皈依對象，難以避免地，人們在選擇皈依對象時可能就會有所偏重。問題在於：傾向皈依上帝與傾向皈依理天是否有所不同？其實答案是肯定的，兩者的不同或可依斯塔伯克(Edwin Starbuck)指出的兩種皈依來瞭解，他認為皈依是「一種掙脫罪惡的過程，並非為正義而奮鬥的過程」⁴⁸。

斯塔伯克將皈依區分為立意型(volitional type)與自我交付型(type by self-surrender)兩種，「立意型」是自覺的、有意的，例如運動家在比賽中突然領悟到比賽的喜悅，如同宗教者突然感受到宗教的好處一樣。是在活動中逐漸達到生命的新生，一點一滴建立一組新的道德與精神習慣。而「自我交付型」則是不知不覺的、無意的，是將追求天人合一的最後一步留給其他的力量去完成。他認為在皈依的過程中，人首先意識到自己的不完美，然後渴望脫離「罪」。其次則是希望實現積極理想。但這理想起初仍是模糊不明確的，乃在追求的過程中逐漸明確，而且與原先設想的有所不同。然後會發現運用個人的意志，就表示還活在「強調自我」的不完整之中；反之，在下意識力量領導的區域內，會有更好的自我在指揮行動。這時，它自身就是進行組織的核心，而不是由外界笨重模糊的目標來指揮。而這看似自律的狀態，卻必須由「求

⁴⁸ William James 著，蔡怡佳·劉宏信譯，《宗教經驗之種種》（臺北縣新店市：立緒文化，2001，初版），頁 253。



助於更大的『正確的力量』來達成。⁴⁹

若依斯塔伯克來理解一貫道對上帝與理天的皈依，則對上帝的皈依可視為「自我交付型」，因為人的嚮往傾向於放下個人的意志，把自己交到上帝手中，等待外力的救贖。對理天的皈依可視為「立意型」，因為人的嚮往傾向於自覺的、自力的回歸理天。雖然，理天即是上帝之顯化，二者本是同一個實體，但對人的皈依活動而言，一貫道或可包含這兩種皈依，由此亦可開出自律與他律兩種工夫實踐。

伍、理天是宇宙的實相⁵⁰

人的失序、落入混沌，或可視為從理天落入氣天、象天。人對秩序的嚮往，進而體證神聖境界，或可視為從氣天、象天回歸理天。理天、氣天、象天是一貫道的核心思想，理天與上帝是一，理天是人的理想境界，氣天與象天則是上帝所創造的物質性之世界，依王覺一：

氣天，上運星斗，下貫大地，寒來暑往，運行不息。積厚有色，謂之碧落；未厚無形，謂之虛空。碧落、虛空，莫非天也。氣無不在，即天無不在也。……十二九千六百年為一終始……變而有常之天，無形有跡。

⁴⁹ 參考：William James 著，蔡怡佳·劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁 250-253。

⁵⁰ 「實相」為佛教語，意指一切諸法常住不變的真實相狀，乃相對於作為現象界的假相而言。此處指宇宙的本體、本來面目、真實相狀，乃相對於作為假相的氣天、象天而言。



而象天則是：

蓋質之象本於日月。日月者，男女之象也；乾坤者，父母之象也。日交於月而生卦爻；天交於地而生萬物，此交易之易，質也。

所以，氣天指宇宙間週期性的變化，而象天指陰陽二氣交感而生的萬物世界。氣天與象天的規律與根源動力皆來自作為宇宙主宰的理天，這是理、氣、象三分的宇宙架構。

但就人的體驗來說，若視理天為伊利亞德所謂「神聖空間」，即表示：經過人的體驗，連結了「作為宇宙秩序的根源者：上帝」與「有秩序的宇宙」，則整個秩序宇宙都是理天。一般人之所以仍視它為凡俗空間，只因為沒有將其秩序的來源歸給神聖者。

因此，客觀地說，理、氣、象三天是代表不同修行層級的空間存在，共同組成一個完整的宇宙，而理天是宇宙的本體。主觀地說，理、氣、象三天並非三個彼此分隔於不同位置的空間，而是同一個空間的三種層次，亦即是人對宇宙的三種不同的體會，王覺一說：

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！⁵¹

⁵¹ 〈談真錄〉，《北海老人五書》，頁 243。



對於同一個宇宙，不僅不同人可以有不同體會，同一個人也可以有此一時彼一時的不同體會，只因為體會的角度不同。依王覺一的分疏，以「道心」看世間，則世間是充滿幸福快樂的天堂，以「人心」看世間，則世間是充滿煩惱痛苦的地獄。但這並不表示天堂與地獄都是人想像出來的幻影，故曰「既知身內之天堂、地獄，而身外之天堂、地獄，可不言而喻矣」。

從「身內」、「身外」之區分，可見王覺一對理、氣、象三天之理解也可有「身內」與「身外」二義，「身內」即是主觀境界義，「身外」即是客觀實在義。宇宙有其實相，我們以「道心」看世間，而產生對天堂、對理天的體會，事實上就是（或很接近）對宇宙實相的體會，身外之宇宙實相朗現的程度乃依身內之道心朗現的程度而定。因為「萬物統體之天，與物物各具之天，洞會交連，無間無斷。」⁵²所以「身內」、「身外」之本體乃是同一個本體，於此便可有牟宗三所謂「即超越即內在」、「本體宇宙論」的涵義。正如威廉·詹姆斯(William James)說的：

在人的意識內，好像有一種對於我們可稱為「某個在那裡的東西」的實在的感知、客觀臨在的感受，以及一種知覺，這些感知比起我們對於當前心理學所假設的、那個最初存在的現實所擁有的特定「知覺」，都還要來得深刻與普遍。如果是這樣，我們可以假設那慣常喚起我們態度與行動的知覺，是藉著激發我們對現實的知覺而來。⁵³

藉「實在的感知」來激發我們對「現實」的知覺，故「實在

⁵² 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 124。

⁵³ William James 著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁 69。



的感知」可能只是「很接近」現實，而不即是「現實」。那麼，對現實的知覺是什麼？威廉·詹姆士並未多作說明。有西方學者將中國人對「道」的覺知、亦即天人合一的狀態稱為絕對和諧狀態(Absolute Unitary Being)，人在此狀態中「沒有分離的物體，沒有時間感，也沒有空間感，本我和宇宙萬物也沒有界限。事實上，在當時完全沒有主觀的本我，只有一個絕對的整體，沒有思維、沒有文字，也沒有感覺。心靈成為一個沒有自我的存在，處於純淨、不起分別心的覺知狀態之中。」⁵⁴也許，此狀態可作為體會理天時的一種參考。

若無極理天是宇宙的本體，則對無極理天的體會理應即是對宇宙整體的體會，正如王覺一引用《易·繫辭傳上》所說的「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」⁵⁵，在理天之外不會再有天外天。於是，理、氣、象三天在人對理天的體會中一以貫之，如王覺一所說：「上乘法門，以待末後方傳，通天徹地，無、太、皇，三極一貫之道；方可三教歸一，萬法歸一，而成收圓結果之大事也。」⁵⁶「三極一貫」乃是以「理」貫三極，「此『理』貫乎慾界、色界、無色界之中，則不離乎氣，亦不雜乎氣；超乎慾界、色界、無色界之外，則委氣獨立，為無極界。」⁵⁷

依王覺一，「理天則貫乎氣天之內，而為慾界、色界、無色界之主，雖不離乎氣，而實不雜乎氣；超乎慾界、色界、無色界

⁵⁴ 安德魯·紐柏格，尤金·達基里，文斯·勞斯著；鄭清榮譯，《超覺玄秘體驗》（臺北市：時報文化，2003，初版），頁 149。

⁵⁵ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 113。

⁵⁶ 〈祖師四十八訓〉，《北海老人五書》，頁 288。

⁵⁷ 〈一貫探原〉，《北海老人五書》，頁 123-124。



之外，則委氣獨立，而為無極之界。」⁵⁸所以宇宙本全是理天，只因人體會的角度不同，而分化出氣天、象天。「苟能『道心』為主，……仰則無愧於天，俯則不忤於地；大廷可對，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？」⁵⁹能如此，則原本被視為氣天、象天的凡俗空間，也會因為發現了其中源自理天的意義，或因為在其中實踐了吾人來自理天的使命，而使原本被視為氣天、象天的環境，當下轉變成理天。然後就會發現：宇宙只有一個，只因人的體會角度不同，而產生理、氣、象三天之分，唯有回歸人性的根源：道心，才能體會宇宙的實相：理天，然後才能從煩惱痛苦的生死輪迴中超生了死。

相對於絕對實在的理天而言，氣天、象天因為分享了理天的真實，而具有相對的真實，如氣天之「碧落、虛空，莫非天也」。相對於永恆實在的理天而言，氣天、象天只具有暫時的實在性，如氣天之「十二萬九千六百年為一終始」。正因為宇宙是一個充滿生機的實體，如象天之「天交於地而生萬物」，故宇宙萬物，以至於理、氣、象三天共同構成一連續的層級，正如前述多瑪斯認為從物質界到上帝是一連續而無間斷的層級。

因此，理、氣、象三天可以有客觀實在義與主觀境界義。氣天、象天中的一切事物皆分享了理天的實在性，這是理、氣、象三天的客觀實在義，王覺一肯定「身外之天堂、地獄」即表示他也肯定了理、氣、象三天有其客觀實在義，但這卻不是王覺一主要強調的涵義。王覺一闡釋理、氣、象三天，主旨是要引導人修行以求返本還源、回歸理天。因此其主旨乃在強調：人若能從氣

⁵⁸ 〈中庸解〉，《北海老人五書》，頁 52。

⁵⁹ 〈談真錄〉，《北海老人五書》，頁 243。



天、象天中覺知「天理」、實踐「天理」，則原本視為氣天、象天的環境也可以在當下立即轉變為理天，這可視為理、氣、象三天的主觀境界義。而理天才是宇宙的實相，人是否能看見此實相，關鍵在於：是否能覺知天理、實踐天理，亦即是否能「通天下之故」、「返本還源」。

陸、結論

王覺一為宣揚其性即理、明德本性、理即性即道的信念，在宋明儒學解釋的脈絡中根據《尚書》談上帝的「化育」義，根據《易傳》談理天的「空間」義。其對理、氣、象的區分，可以溯源到伊川、朱子、羅欽順的理、氣二分思想。綜合言之，王覺一對中國傳統主流思想的採納，主要在宋明儒學。

「理者神之體」是王覺一說明上帝與理天不二的主要文獻，其含義如同《一貫道疑問解答》所謂「理是無極母的佛體性」，二者都說明理天不是上帝創造的「產品」，而是上帝自身的「性格」。又因為「神者理之用」，上帝之化育即是理天遍佈之表現，所以理天的大小是由上帝化育的範圍決定。如此，「上帝」就具備了空間義、場域義，這是王覺一將「上帝」概念所強調的主宰義、化育義與「理天」概念所強調的空間義、場域義連結的脈絡。

所以上帝不只是宇宙的主宰，同時也是充滿生機的宇宙。理天不只是宇宙的實相，同時也是上帝自身的展示。或可說：宇宙實相即是有意志的上帝，上帝自身即是無限廣大的理天。



在理、氣、象三天中，唯有理天是宇宙實相。人在沒有感通「天下之故」、無法返本還源時，才會產生屬於氣天、象天的煩惱執著，而使自己的生活世界變成氣天、象天。理、氣、象三天是同一個宇宙的三種面貌，人的心靈層次不同所見到的宇宙面貌也會不同。並不是宇宙本有如此多種面貌，而是人的執著妄想會遮蔽自己對宇宙實相的體會。人唯有將宇宙一切現象與際遇理解成上帝的顯化，理解成上帝給我們成長的機會，才會發現宇宙的真實面貌原本就是無極理天。

本文的限制在於：本文欲解答的問題是有關一貫道義理的問題，但礙於範圍過大，故只以一貫道後東方第十五代祖師王覺一的思想來解答這些問題。但是王覺一的思想與現代一貫道是否完全相同？仍是一個尚待解答的問題，所以本文不直接以王覺一的思想來代表一貫道，而只探討王覺一對這些問題的可能回答。換言之，本文的成果只說明了王覺一對這些問題的解答，而非一貫道對這些問題的解答。故本文題名只訂為「王覺一的上帝與理天思想」，而非「一貫道的上帝與理天思想：以王覺一思想為例」。



參考書目

- 《北海老人五書》，正一善書出版社，1996。
- William James 著，蔡怡佳·劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，臺北縣新店市：立緒文化，2001，初版。
- 朱熹，《四書章句集註》，鵝湖出版社，2002，初版六刷。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生，1983，初版。
- 牟宗三主講·盧雪崑錄音整理，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經，2003，初版。
- 伊利亞德(Mircea Eliad)著；楊素娥譯；胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》，臺北市：桂冠，2000，初版。
- 安德魯·紐柏格，尤金·達基里，文斯·勞斯著；鄭清榮譯，《超覺玄秘體驗》，臺北市：時報文化，2003，初版。
- 南屏道濟著述，《一貫道疑問解答》，臺北市：三德書局。
- (明)羅欽順著；閻韜點校，《困知記》，北京：中華書局，2013/5，2版。
- 屈萬里註譯，《尚書今註今譯》，臺北市：臺灣商務，1969，初版。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北市：臺灣學生，1985，初版。
- 葉紹鈞點註，《傳習錄》，臺北市：臺灣商務，1967，臺一版。
- 鄭志明著，《無生老母信仰溯源》，臺北市：文史哲出版社，1985，初版)。
- 鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2008，初版。
- 杜保瑞，〈羅欽順存有論進路的理氣心性辨析〉，《哲學與文化》第33卷第8期，2006年8月。
- 林安梧，〈關於老子哲學詮釋典範的一些省察：以王弼《老子注》



暨牟宗三《才性與玄理》為對比暨進一步的展開》，《臺北大學中文學報》，第 5 期，2008 年 9 月。

金慧洙，〈陽明理氣架構之可能性及陽明學理氣說之開展：以陽明與霞谷之理氣觀點為主〉，《鵝湖月刊》，第 35 卷第 10 期，2010 年 4 月。



Abstract

In the I-Kuan Tao, God has the personality traits. The "Lii Tian" is the sacred space that people should get ride of the "Chi Tian" and "Zhuyin Tian" and then to be able to make themselves back to the "Lii Tian" which could be out of life and death. Wang Jueyi's understanding of the ontology of the universe combines the meanings of "ancient chinese book" and " Yi Zhuan". The meaning of "God" was by "ancient chinese book" and the meaning of "Lii Tian" was from "Book of Changes. The God is "Lii Tian" which is sedentary. Wang Jueyi's Confucianism of Song Dynasty and Ming Dynasty succeed to Zhu Xi and Luo Qin-shun's dichotomy that "Lii" and "Chi" was separated into two parts and also included thinking of Wang Yangming's which is one of mind and personality. Wang Jueyi converted "Lii" and "Chi" to the universe infrastructure that included three parts "Lii", "Chi" and "Zhuyin". Since "Chi Tian" and "Zhuyin Tian" shared the reality of "Lii Tian". Base on this, "Lii Tian", "Chi Tian" and "Zhuyin Tian" are existence with objective. However, Wang Jueyi explained the reason, "Lii Tian", "Chi Tian" and "Zhuyin Tian" that the essence is to guide people to practice in order to return the source and return to Li Tian. Therefore, its essence is to emphasize that if people can perceive and put into practice "the natural principle" from "Chi Tian" and "Zhuyin Tian" which also can be immediately transformed into "Lii Tian". For this reason that could be regards as the "Lii Tian", "Chi Tian" and "Zhuyin Tian" are reasonable with subjective. According to Wang



Jueyi, "Lii Tian" is the reality of the universe. Whether people can understand this reality depends on whether they can perceive and practice the natural principle, that is, whether they can "understand the origin of the world " and "return to his primary source".

Keywords: God, Lii Tian, Wang Jueyi, I-Kuan Tao, Cosmology

