

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 化身與道統：教派宗教中祖師源流的三教合一問題

Incarnation (huashen 化身) and "Succession of the Way" (daotong 道統): The Unification of the Three Teachings and Issues of Ancestral Master Origin in Sectarian Religion

doi:10.6720/SCR.201507_(5).0002

華人宗教研究, (5), 2015

Studies in Chinese Religions, (5), 2015

作者/Author：李豐楙(Lee Fong-Mao)

頁數/Page：37-76

出版日期/Publication Date：2015/07

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201507_\(5\).0002](http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201507_(5).0002)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



化身與道統： 教派宗教中祖師源流的三教合一問題

李豐楙*

摘要

目前教派宗教的研究漸成氣候，累積成果多為歷史學取向，但像「祖師源流」一類論題，既可從歷史考辨其事蹟，也應從宗教學關注譜系背後存在的複雜問題。教派宗教的道統譜系表下，隱藏許多豐富而有待解讀的時代訊息，亟宜從宗教學的神話語言視角細加詮釋：諸如採取三個階段的三教編排，卻又有畸輕畸重的明顯現象。敘述一貫道道脈源流的《道統寶鑑》，其道統縱橫數千年，歷經兩大文明，而真正鑑照的則是兩、三百年來華人宗教的生存之道，既要面對王朝的政治禁制，防範外部既成宗教的正統之爭，也需面臨教派內部的分裂焦慮。在這種困境中採取兼融的教義，就表現於編組祖師以立統緒，將不同宗教的成果匯歸於一，而形成聯繫歷代祖師所成的正統化源流表，既設法打破三大宗教間祖師既獨立也對立的格局，也要確立彼此可以共享的觀念，因而「化身」與「道統」就成為匯通三教的核心，其間的銜接並非歷史時間的先後問題，而是三種宗教象徵並存且相通的表现。從「化身與道統」在各階段分別標誌的祖師群像的模式化敘述可考察其如何吸收傳統宗教的文化資源，再據以改造為自己的神

* 政治大學宗教研究所講座教授。

道語言。故以宗教學詮釋道統的形成，探討其宗教語言與神話創造的運用，置於教派宗教史的脈絡中加以詮釋，可知其形成與衍變均銘刻著不斷的教難經驗。

關鍵字：一貫道、道統寶鑑、道統、化身、三教合一

一、前言

目前教派宗教的研究漸成氣候，所累積的成果多為歷史學取向，但像「祖師源流」一類論題，既可從歷史考辨其事蹟，也應從宗教學關注譜系背後存在的複雜問題：祖師名稱、前後次序，乃至事蹟敘述，較諸歷史為何有些與事實不符？比較一貫道和先天道（青蓮教）所用的兩種版本，即出現同源而異流的問題，甚至同源部分在歷史敘述上也有所出入；但值得注意的就是教義中仍有諸多相通處，「化身與道統」即是一個關鍵的切入點。兩者之所以存在異同處，其實都各自銘刻著明清時代的教難遺跡，類似這種有意混淆歷史真實與神話敘述，乃是教派宗教採取的語言策略，在宗教受難史上絕非孤例，其原因複雜，常因歷史時空而各異。但其同然者就是為了規避官方查禁及官考，才會各自採取諸般掩飾的方式，就像昆蟲偽裝以圖安全的生存策略。故在整個道統的譜系表下，隱藏許多豐富而有待解讀的時代訊息，亟宜換從宗教學的神話語言視角細加詮釋：諸如採取三個階段的三教編排，卻又有畸輕畸重的明顯現象；祖師出身為何採取佛、道祖師的化身說，又有意使仙、佛之間相互交錯，唯一相同的就是降凡宣化的目的，即拯救世人於劫難。建立這種本土神道觀下的道統說，既仿效儒家或佛、道二教，對外雖有掩飾、偽裝的作用，主要的仍是對內形成宗教

認同，以識別於當時紛起的教派。此種祖師譜系形成的道統觀，雖則仿諸宋明理學家，在當時「三教合一」思潮中，卻選擇依附佛教，既多於道教，也獨對儒家祖師隱而不顯，此即關聯儒家官僚基於「思想正確」而對教派的強烈批判，此一情況也曾觸發青蓮教內知識精英的試加解釋。故從宗教學詮釋道統的形成，探討宗教語言與神話創造的運用，置於教派宗教史的脈絡中加以詮釋，解析其形成與衍變均銘刻著不斷的教難經驗。

比較兩個版本：張天然時期確定《道統寶鑑》為一貫道版本；而先天道在各地則出現不同的版本，如萬全堂本、田邵邨輯本《道脈總源流》，乃至新近發現的抄本等，均涉及各地教派在不同處境下的歷史記憶。從「化身與道統」詮釋其對三教合一的取捨，在各階段分別標誌其祖師群像，其關鍵就是如何解讀「釋終儒起，道興（傳）火宅」，此乃關聯真道復興的時機、教派改革的重點，背後所反映的並非僅因教難而扭曲其歷史；其實要理解使用化身的成因及象徵，可將三教教義與修行功夫按教派分化為三階段：講經修禪、金丹修煉與天命傳遞，即標誌教派在三個階段中，各自兼融二教祖師的化身作為象徵，其中是否關涉扶乩降示？抑或只是教難下的隱晦其辭？從模式化敘述考察其如何吸收傳統宗教的文化資源，再據以改造為自己的神道語言，其背後銘刻的正統與異端的衝突，實為一種選擇性的歷史記憶。由此可知教派宗教的這種受難經驗，在世界宗教史上既具有普世性，也可為華人宗教研究提供一個有價值的例證。

二、從《道脈源流》到《道統寶鑑》的問題

教派宗教的道脈源流中，化身與道統實為兩個核心理念，後者雖然源出理學家（新儒家），卻被襲用於兼融三教所建立的新道統，以期避免官方的破邪行動。目前各教派所遺存的道統手冊，先天道（或青蓮教，以下兩者即視狀況方便使用）與一貫道之間既有傳承關係也有各自衍變，故在祖師譜系表上出現同源而異流的現象。原因既在防範官方的查禁，也借此宣

示教派中人所選擇的認同，故兼融三教祖師於一統以示其歷史傳承。一貫道一致定本《道統寶鑑》—全稱《奉天承運道統寶鑑》或《奉天承運普渡收圓正宗道統寶鑑》（以下簡稱「寶鑑本」），¹ 由此一本可切入理解其與青蓮教的關係，因後者的分支分散於中國各地，也就形成方便使用的不同版本：諸如漢口萬全堂本、歸根道版本，及近來新發現的滇省抄本，而學界方便使用之公開刊行的田邵邨（梧桐山人）本，名稱則稱《祖派源流》或《道脈總源流》（以下簡稱「田本」）。同源部分在十三祖以前，異流則從水祖彭依法、金祖林依秘傳三花、五炁以後，直至民國甲子（民國十三年，1924）所續的八賢道脈。² 故比較其異同的重點，乃從六祖到八祖的轉變期、尤其白、馬二祖，此是分辨「釋終儒起」的一大關鍵。

由於兩個教派版本的道脈源流，既有歷史依據也有違背事實處，主因在建立道統之目的首要是為了強調與儒釋道三教的一脈相傳，其編行動機及目的即反映所受的政治禁制。有關各相關教派何時建立的時代契機，歷史學者的研究成果及旨趣均係綜合文獻重建其歷史。³ 在此則從宗教學的角度切入，注重其隱含的自覺意識，道教或佛教史即借道脈確定其祖師譜系，以此強調道統的正統性；從青蓮教到一貫道則各有不同的動機及目的，均因先後遭遇官考的政治受難。這種道統中的祖師明顯是取自佛教及小部分

¹ 有關《道統寶鑑》的版本問題，在李世瑜的早期調查中既已著錄：《歷代祖師源流道脈》，無作者，民國三十年天津李氏佛堂報紙油印本；在第三節（七）道統中加以簡錄，並附簡表，此為較早的田野調查資料；詳參李著《一貫道調查報告（1940-1948）》，收入《社會歷史學文集》，頁201、144-148；大陸時期的崇華堂版本，臺灣曾有多家出版社據以翻印，如臺北市萬有善書流通處、嘉義市玉珍書局、臺南市大千世界出版社，也有不著書局名稱者，其內容大體相同。以上諸多資料承蒙學隸劉怡君提供，在此誌謝。

² 王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，頁773-781，收錄上海翼化堂《認道指南》，先簡述初祖至十三祖，而後詳述周、葛亂世事件；青蓮教的道脈版本，題為梧桐山人輯本，即嶺南地區田邵邨所編行的《道脈總源流刊本》，為民國13年（1924）刊行，見王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻·續編》，第5冊，頁35-74。

³ 參王見川，〈先天道「傳統」的形成與道脈源流新論〉。

道教，卻未出現儒家道統的重要人物，然則明言「儒起」卻又缺少宋元理學家（新儒學）？這樣的奇特現象應該如何解釋？若想借正統掩飾其被視為異端，理應在編定道脈譜系時趁機列入，但為何採取這樣的因應方式？從萬全堂本、田邵邨本到寶鑑本編成的時機，均已接近清末民初漸趨開放的時代氛圍，對於三教源流如是定版，其中透露諸多值得省思的消息。萬、田兩本都有序跋保存其編輯動機及目的，寶鑑本則有缺，而在六祖慧能傳的敘述儘管文字有異，卻都保存一句關鍵性文字：「釋終儒起，道興（或傳）火宅」，這種觀念也反覆出現於序及七祖傳中。

所謂釋終、儒起與道興、道傳，兩個教派顯然都要將道脈聯繫三教，故這句關鍵說法表示道統的轉折，寶鑑本即四復斯言，表明其為深意所在：「真道復興」。但是如何解釋所依據的原因及目的？這種宣示性語言至今猶有不可忽視的預示意義，關聯一貫道當前所選擇的大方向：三教合一或偏儒抑或偏佛？首即道統、道脈兩個教派如何理解？寶鑑本並未明白顯示，但嶺南青蓮教中的知識精英早就注意及此，田氏在所撰的《道脈總源流》中，即以歷史知識解說「道脈」之意：「鄉村無族譜則尊卑不別，修行無道脈則旁門外道」；或云：「祖宗族譜之所以有傳授也，道脈根由之所以有源流也」，故借此比擬為「道脈源流族譜」。並且泛引道、釋、儒的傳授以表「三教同源」，解說其「成功證果，莫不各有秘訣、各有師承，祖祖相傳，心心相印。」即道脈相傳關聯心法的傳授。三教異流而同源之說法表明的意圖，就是為了凝聚教派能夠同心，在書成獲賜的題記中即云：「是書合古今三教同源，天地一爐共治，歸宿於族譜道譜，以為歷代祖師修行之履歷，三期普度辦道之根由。」故理想的道脈即冶三教於一譜，才能完整詮釋其源流，一貫道在十三祖之後即異流，但仍表現匯通三教有其抉擇。在面對釋、儒繼興的關鍵問題，寶鑑本並未明白說明，田本則從三教合一旨趣加以歷史考察，曾引述懶吾先生（即田氏引恩師戴頃波）的〈開通心眼篇〉云：

從孟子沒後心法失傳，而傳在於釋；釋回傳東震後，經國一、壽涯禪師而傳麻衣，麻衣傳於陳希夷，希夷傳种放，种放傳穆修，穆修以太極圖傳於周子（敦頤）；周子叩問黃龍南禪師，又叩問東林總禪師，盡發明太極圖奧義，乃自爲〈太極圖說〉，道學性理之傳，其後傳二程子，並及於朱晦庵。

戴氏繁引道統的目的，正是爲了解說道脈源流的編成原意，乃總結云：「（周子之傳）至三代以後，實由禪門之授受，由釋歸儒」；下文引述黃九祖歷傳至十三祖，表明「自達摩至徐、楊，以理計之，則得十三；以數計之，則有十五，以白馬、徐楊雙承道脈也，此儒起釋終之道，以燈而傳者也。」但這樣的看法仍未能釐清爲何儒起？此亦見於培和氏〈跋〉，其中同樣認爲達摩至慧能爲「道在釋門」，「以下則道落火宅，傳至白馬、羅八了道後，降及唐宋，南五祖、北七真，雖化及一方，隨緣度人，未掌道脈；即宋代大儒迭出性理之學，徧及天下，而道統終無攸歸。」均需待黃九祖出而奉母命傳道，才又接續道統。類似的解說表明釋終之後，可從思想史剖析歷史事實，故宋儒所象的「儒起」，或南北宗所象的丹道，雖未被認爲掌道脈或得道統，但仍具有重要的象徵意義。可知嶺南青蓮教既已關注教派之起，其關鍵既是「真道復興」亦指「道落火宅」，由不同教派適時揭示於道統中，此即關聯教派精英如何詮釋「道傳火宅」方才符合教派的發展方向。

寶鑑本彰顯一貫道的道脈、道統，乃在青蓮教的基礎上從中選定祖師，這種增補應完成於十八祖張天然時期，形成這種版本的宗教意義，即象徵已然掌握教派的歷史詮釋權。故定本的過程涉及文字的精簡與內容的改造，乃依據所需而調整爲三組祖師群。兩本對於佛教祖師群的傳略只有繁富與精簡之別，田本且保存較多的佛傳事蹟，寶鑑本則較爲精簡，且較強調三教合一的兼融性，目的即維持祖師排序的二教、三教認同。在理解「釋終儒起，道興（傳）火宅」的關鍵問題上，寶鑑本缺少田本所作的歷史詮釋，在十三祖、五老之後增補攸關道統的新祖師群，就由嶺南知識份子群

提出另一種「道在庶民」觀點。田氏曾增補其教派道脈，重點就像〈引〉所表明的：「除書歷代祖師外，始自錦霞八賢，終於民國甲子。」即所謂的三花派、五炁派及十葉派，形成青蓮教所重的火宅修行。故依據田本理解「釋終」後所接的「儒起」，即戴氏解釋宋朝理學家為「儒起」階段，只是在道脈表上未被承認，連丹道這一段也未列入。才會將白、馬七祖理解為懷讓與道一，如此禪宗源流使佛教一脈延續到七祖，這種理解就是兩階段讀法，並未特別在道統上增列儒教。田氏在〈道脈總源流序〉中，即將《四庫全書》稱為：「此聖賢貫脈，儒教之總族譜書也」，結語也慨嘆「甚矣，儒教書之多也」，嶺南的青蓮教既是教派中人也是儒家士人，故將傳統儒家稱為「儒教」，此正是基於三教同源的共識，但仍因無關「道統」而未列於道脈源流中。

寶鑑本針對這個大關節則另有解讀，即將白祖理解為白玉蟾，雖然敘述的事蹟於史無據，仍象徵歷史上曾經存在丹道南宗；但另一位「同掌道源」的馬端陽，傳略敘述留存許多佛教色彩，其事卻不見經傳。然此本的歷史詮釋仍有依據，即玉山老人為袁退安聚焦闡道調賢之作《金不換》，曾從達摩敘述到何若，並云所傳：「無欺祖，弟兄三師，這就是祖派世系，將天盤傳授無（徐還無）、虛（楊還虛）」，中間則明載一句「馬、白祖火宅初起」。⁴ 這是目前傳世最早的道統表，馬、白到底何所指？參照前半所敘的「那一傳不分彼此」，其中與丹道有關的，就有「劉海蟾，泥丸定理……白玉蟾，雷部判吏。」可見袁氏確實「素性好閱金丹」，故瞭解白玉蟾擅長雷法與內丹，才將白祖解為白玉蟾。而田本曾附錄〈梧桐山人行述〉，田浦源既熟知佛經，是否因而改白、馬為禪林大德？寶鑑本保存的仍較接近袁氏所閱的原本，而可對「釋終儒起」之後「道興」衍生的另一種解讀；就在儒起之後強調教派為真道之興，此即自我認定為道興、道傳火宅階段，有

⁴ 參見袁退安，《金不換》，收入林榮澤主編，《一貫道藏》，祖師之部第2冊，頁107、443-444；王覺一，《性理釋疑》，收入林榮澤主編，《一貫道藏》，祖師之部第5冊，頁538、539、548-549。

意張揚新宗教的高度自信。但既缺少戴氏所作的歷史詮釋，寶鑑本增補的道統就形成教派化的三教，這種解讀法的關鍵在中間的五代（從九到十三祖），即視教派化丹道為道興階段，如此才符合「三教合一」的一貫旨意。

從民間教派的屬性理解五代祖與丹道的關係，本應以倡先天大道的青蓮教較為明顯，其修行法門較近金丹修煉，田本在十三祖及五老後就一再強調修煉所用的丹訣，兩本都在這一階段的五代六位、加上五行的五位，凡有十一位均為教派化的丹道，並非純粹的南宗丹道性質。若第一階段為釋教中禪宗一脈，後面七祖的白、馬兩位，從丹道南北宗中但取其一位置南宗（白玉蟾）、或南北俱有的二位（再加馬丹陽），並未採用田本將釋終延至宋代禪宗作為第一階段；而將七祖視為過渡期，至於羅八祖則真正象徵「道興火宅」，此即教派宗教作為新宗教的開始，而後遙接九祖直至十三祖，即可視為「教派化金丹」的第二階段。寶鑑本所增補的從十四祖到十八祖，凡有五代，十五祖王覺一首先闡發易理、性理，此後所傳承的即為教派化的儒教：天命階段，雖然未將理學大師列於道脈，卻遙契先秦原儒的儒家天命觀，故可作為象徵「儒起」的第三階段。依據宗教象徵理解三階段，即以三組祖師群為代表，其祖師的代數約略相等：或 6—7—5、或是 6—（1—1）—5—5，即是象徵教派化三教的三階段，此即將其理解為：教派化佛教（禪宗）— 教派化金丹（丹道）— 教派化儒教（易學、天命）。這樣的新道統就是一貫道借祖師群所建立的，此教派化的道脈源流即可兼融三教，而非嚴格教義下的佛教（禪）、道教（丹道）或儒教（理學），而是經教派改造而成的三教觀。在此選擇「化身」與「道脈」兩個核心觀念切入，即可分別解讀三階段中的聖傳體，由此理解一貫道對於道統所作的象徵性詮釋。

田本與寶鑑本分別為改編、增補之本，原始本至遲在十二祖以前既已出現，目前並無任何早期文獻可以佐證：哪個教派所編？編成的動機及目的為何？但是宗教聖傳即作為一種歷史敘述，詮釋歷經教派改造後的傳略，所反映的即是特殊歷史下的受難經驗。這種基於傳教所作的教派需求，

其宗教心理並非無跡可尋，而會隱藏於文本敘述的細節中。田本所採取的接近兩階段說，寶鑑本則呈現教派的三階段說，比較兩本就會發現有部分傳略頗有出入，這些同異處就特別值得細加解讀：其同乃因所據的來源相同，才形成大體一致的文體格式；但更需關注彼此相異的部分，乃因教派所需而取材各有偏重，此即教義有別而修行法門亦有異趣，便會各有選擇展現其殊勝。由於兩本的敘述者均需予以一致化，才能使三教聖賢能匯於一本中，從將聖傳作為一種歷史敘述，即可解析其敘述單元與敘述結構，各自構成相應的寶鑑文體。在此即拈舉兩個關鍵的敘述單元：「化身」與「道脈」，以瞭解兩者如何聯絡整體而成為完整的敘述體，表現三教合一的核心信念。不管區分二或三個階段，都分別表現其敘述重點：依序為講經修禪、丹訣授受，若加上天命傳授，就形成寶鑑本在三階段各有敘述的重點；總體則形成一種足資為鑑的寶鑑文體，這樣的撰寫目的正是為了達到激勵原人的「鏡像效應」，即末後收圓，共同期許以祖師為鑑、以古為鑑。

三、以祖師為鑑：化身與講經禪定、丹訣授受與天命傳承

一貫道的寶鑑本異於田本的第三階段，即為增加教派的祖師群以符合所需，而田邵邨則在最後部分增補嶺南地區的八賢事蹟，重視諸賢派下的血脈相承。寶鑑在後兩個階段都曾明示「三教合一」的旨意：其一出現於十二祖袁退安「常講三教合一之理」，目標即普渡原人；其二則為十六祖劉清虛「承運奉命三教合一」，以此改稱一貫道。這種強調合一的強烈信念，田本所表明的是「三教同源」，寶鑑本則重視後來的發展流向，但兩本仍有一致處，即採取仙、佛的互為化身，而在佛、道二教的比例上則有差異：道教仙聖多於佛教古佛、尊者；但在道脈傳承上，則佛教禪宗祖師較道教的丹道統緒量多而明確。首需關注兩本一致採用的化身神話，這種源於佛、道二教的神秘經驗，也在教派、一貫道內部扶乩傳統持續傳承；祖師的仙、佛化身即是扶乩文化的反映。目前學界仍較少將化身視為研究重點，此因

歷史材料的運用較重徵實，化身實為「不可說」的宗教經驗，這就需要從宗教學詮釋其象徵意涵。每位祖師的聖傳即為獨立的文本，但其結構的共通處就在聯結化身與道統，即以化身作為引發修道之「因」，不宜抽離其文脈而作孤立的理解。

兩本均將化身母題置於傳首，成為聯絡上下文的關鍵觀念，這種教派共用的道脈源流，並非僅是襲用佛、道的聖傳集，而是歷經改造、精簡為教派所需的傳略。寶鑑本的標題即明示：「道祖略歷或歷代統緒大略」，即將事蹟來歷適度簡略，而敘述者到底如何「略」？這種改寫效果即涉及各教派自有其敘述目的，寶鑑本重在簡明表現祖師的略歷，又要突顯不同階段的「統緒」；而田本則是想為青蓮教建立道統源流，尤其具體表現於後一階段的八賢道脈。原始本的敘述者所掌握的前大半資料已不易詳悉，但比較兩本所見顯然並非全錄，而刪略、刪除繁富材料的目的，應是為了彰顯教派所需的核心信念。這種刪其煩蕪以改造祖師傳略，即教派為內部提供一面適用的寶鑑，這種寶鑑文體流行於明清時期，如善書或通俗文學均相互襲用，即為後人建立楷模發揮「鏡像效應」。⁵一貫道形成這部寶鑑定本，同樣是為求道者建立祖師開荒辦道的鏡像：如何普渡原人而能末後收圓，縱使官考頂劫也不失其天命。

在此先就第一階段「釋終」的前六則，從文本中挑出數個關鍵詞，依據其內在義理聯繫為整體，即可理解佛教祖師如何被教派化，這樣的道統以老水還潮後的禪宗初祖作為釋起。每位祖師都依例先交代其「化身」，形成敘述非常人物的一種出身模式，方便引發下文的聖蹟敘述直至成道。這種簡略版的聖傳敘述都有一種定向，故從釋起到釋終即可視為第一階段，將其聖蹟概括為提綱，這種結構可圖示如下：

⁵ 寶鑑文體使用人物事跡為鑑的鏡像效應，從善書到驚書俱有，可參李豐楙，〈陰騭與官箴：黎貴惇重編本《陰騭文註》的勸善思想〉，收入鍾彩鈞主編，《黎貴惇的學術與思想》，頁143-180。

A 型、第一階段：從初祖到六祖，至「釋終儒起，道興火宅」為分界
祖序—姓名—化身—異生—神蹟—得授—宏化—傳道—執掌

第一階段屬於佛教祖師，乃改造禪宗大德的僧傳集，原本資料即多寡不一，寶鑑本中初祖達摩與五祖黃梅、尤其六祖慧能三位，資料較多而傳述較詳，而二、三、四祖則資料較少僅敘其大略；田本則二祖詳於五祖，應是取自高僧傳。不管敘述各有詳略，其關鍵母題並未減少，都重在表現經典義解與禪法修行的果位。這種化身說作為模式化敘述，只要比較田本保存較多的禪林高僧資料，就知道寶鑑本的傳略既有傳述也有改造，關鍵就在改造所增飾的祖師異生譚；就像明代萬曆以後出現的出身、修行志傳，每位祖師都是採用仙、佛化身作為「出身」，而後才開展詳略不一的「修行」敘述。⁶ 前六祖雖然象徵佛教的道脈，但道教仙聖與佛教古佛、尊者的份量相當，田本即為各半；佛教又多古佛的化身，達摩乃胡成古佛化身、二祖神光為燃燈古佛、慧能為地藏古佛。道教則出現二或三位仙尊上聖，即靈寶天尊化身普庵三祖、靈寶（田本作「霄」）金童化身黃梅五祖；寶鑑本中曹洞四祖為靈皇尊者化身，田本則作天真真人化身，整體上仙聖就佔有半數。⁷ 這種道教教跡也見於相關的事蹟：如敘述普庵在石洞修行，曾留下頭觸洞頂的開裂，「至今仙跡猶存」；黃梅的前身張懷，曾脫化於祝氏腹中，因懷孕即被家人逐出受苦，「幸得金星救護殘生」（田本則未見），即表明敘述者頗為熟悉仙道知識。兩本都有意借仙、佛相互化身表示兼融佛、道二教，這種包容的宗教心態即依據三教合一的旨意，乃均衡採用仙、佛的交互化身，並未嚴分佛、道二教祖師的界限。

⁶ 明人小說中萬曆中葉以後出現的出身修行志傳體，即作為宗教祖師的異生譚，詳見李豐楙，〈出身與修行：鄧志謨道教小說的敘事結構與主題〉，收入氏著，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁 313-352。

⁷ 道教系譜中的天皇真人，近期研究可參謝世維，〈系譜與融合：太極五真人頌〉，收入氏著，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，頁 167-212。

這樣的神話敘述決定情節發展的起迄關係，使事件的前後具有因果關係，即可理解化身乃發生之「因」，導致神蹟顯現，得傳道統則為「果」。這種敘述結構具有一致性：如普庵能知未來之事，黃梅則能溫養聖胎以至聖化上昇。如此形成情節發展的因果關係：燃燈古佛化身神光（因），既善講經亦得初祖授道（果）；地藏古佛化身慧能（因），不識字而能悟道，乃得傳衣鉢（果）。兩本對於六位祖師都維持佛教的義理，田氏等嶺南地區修行團體，即在修佛方法上但取禪宗，因其一脈相傳而有衣鉢傳燈之證，反映敘述者面對明代以來的禪、淨雙流有所取捨。教派即以此建立釋起到釋終的道統譜系，方便借禪宗大德來聯繫佛法道脈。寶鑑本形成這樣的譜系，從神光二祖起首先使用一句套語：「某將一脈道統傳授於某執掌」，使化身說與道統兩說聯結為一。田本則未使用套語格式，仍敘述禪宗的傳燈方式，如達摩以正法眼藏授二祖神光、或曹洞四祖得嗣三祖衣鉢；直到白、馬二祖才說：「同承（六祖）道統」，從而衍生白七祖為懷讓、馬七祖為道一之說，頗疑是田氏一類知識份子的修正版。

在三教系統中聯繫道教這一道脈，田本的慧能傳給白、馬二祖雙承道統，寶鑑本則加以改造，將白、馬救慧能插敘於避難的南行途中；即由白玉蟾救祖而後引出馬端陽，兩人均同受密法得接道統，寶鑑本所依據的較近於十二祖《金不換》所載：「馬、白祖火宅初起」。在大幅度的改寫中，留下三個反覆敘述「天意」的關鍵詞：一為「道落火宅，儒起釋終」，「此時天意已定」、「真天意也」；二為「不傳於僧而傳於俗，是天意已定，道落火宅也」，表明非出家的修行方向；三則為祛除佛教方面之疑，將此事說成密機，通行壇經「無可考也」、「未載」，這些都是田本所未見的。如此三復斯言的目的，既為了預防佛教中人的批判，也藉此宣示「道興火宅」的人世修行方向，白、馬就成為從佛教過渡到丹道的關鍵角色，在釋終與儒起之間經歷丹道修煉一段，此即道興（傳）階段的轉折：

B 型：七祖兩位象徵火宅修行的定向

祖序—姓名—化身—異生—受道—火宅修煉、方外修行—宏化—傳道—執掌

在道脈名單上的「白、馬」二祖，歷史學者的研究指出孰先孰後的排序衍變，涉及歷史人物為誰的問題，其活動年代因不符歷史而被認為「遙接」，其實就可視為丹道一段的象徵。⁸ 寶鑑本排除禪宗的南嶽懷讓與馬祖道一，也未採入北宗代表馬丹陽（1123-1183），只保留白玉蟾（1194-1229）之名而無其實事。一貫道針對道教兩大派：符籙派與丹鼎派，選擇近於金丹修煉的寫法，其理由見於八祖傳略中，即表明批判佛教中趕經懺一派：「一切旁門敲打念唱，一切外道混渡緣人」，由此可知其不看重科教為尚的符籙派。明清教派普遍接受打坐練氣，從軍機檔審訊中所見到的就是這種入教動機及目的，而教派經典同樣隱喻表達修煉金丹的口訣秘法，其後青蓮教、先天道迄今仍保存這種修煉的法門。⁹ 寶鑑本所改造的白玉蟾形象，並未採用丹道史料留存的傳記，僅說一句道教神話版本的「南嶽」大帝化身，懷疑即由「南嶽」懷讓所牽連的語言遺跡，就像由「馬」端陽聯想「馬」鳴尊者一樣，只是遵循同一體例的敘述方式；其二則強調六祖「授以心法」，將禪宗心法影射丹道心法；其三則是六祖所囑：「火宅修煉，禁渡僧尼」，是否表明南宗與世混居的隱修傳統，這些文字均未見於田本。馬丹陽為出家型的全真高道，是否因不符火宅修行才改變為「馬端陽」？這位祖師既然名不見佛、道經傳所載，就違反道統所選擇均為大家之慣例。

白、馬二祖為雙承道統的安排雖不符史實，年代於上於下都被說是遙接六祖慧能與八祖羅蔚群，這種道脈銜接的矛盾，田本也出現因襲唐代羅

⁸ 丹道派的傳承研究成果可觀，有關金代全真七子研究，詳參蜂屋邦夫，《金元時代の道教七真研究》。

⁹ 先天道與丹道的關聯，可見林萬傳編著，《先天道研究》；晚近的增補可參王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》；王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻·續編》諸書；相關練氣的資料既散見於宮中檔奏折，亦為經卷所載，可參馬西沙，《寶卷與道教的煉養思想》，頁 63-73。

公遠的傳奇事蹟，還引張果、葉法善等同時之人為證，將其人其事定於唐代是否有意避官考之慮？寶鑑本則根據部分傳略，被認為隱指羅夢鴻，確定羅祖在教派史上所象徵的首發地位。¹⁰ 其道教色彩的改造之跡，一為化身說：保存羅公遠真人即羅姓聯想的體例，因而說是「太上大弟子」，田本保存更多羅公遠事蹟，曾遇太上道祖傳授大道法籙靈文，其關係愈形明確；二為白、馬二祖授以「上乘至道」，且「大闡先天大道」，田本同樣表明「先天大道」的傳授，都留下修煉丹道之跡；三則將「無極聖祖」改寫為具道教天尊色彩的「無皇天尊」，其地位仍然最高而可命元始天尊臨凡，既自尊其教，也保存《禮本》中所使用的「無生寶地」，顯然是為了辟除皇考、官考！兩本都同樣安排八祖，明顯是為連續「一脈道統」，不欲違反羅祖在歷史上的事實，故兩本均顯示教派中人所遵從的宗教倫理。

兩本的道興、道傳象徵均置於九祖的火宅修行，寶鑑本的羅祖傳曾錄〈西江月〉的首兩句云：「道開江南河北，暗釣賢良歸根」。從丹道南宗採行的單傳、寡傳，被教派改變為廣傳、普渡，此即黃祖「演說上乘法，渡人無量」。但闡道江右洪閩卻被視為聚眾，而「受無限辛苦，受諸魔考」，均為田本所未見，原因仍在避魔考、官考，保留教派的「收圓」目的。在道脈的傳續上寶鑑本都較田本表達明確：黃九祖傳吳十祖「一貫至道」，袁十二祖受何十一祖「點化指教，授以至道」。但田本敘述何十一祖仍有一段云：「由初祖以來傳藥不傳火，祖至洪都，始將火候法則傳明」，寶鑑本則連同吳祖一起敘述，均保存了丹道南宗秘授丹訣的傳統。所以「道興火宅」應可解讀為「丹道流入教派，在火宅中修行」，目前學界的共識係認為這一階段為丹道一脈，即與儒起後較偏儒教之說有別，故形成同中有異的敘述結構：

C 型：從九祖到十三祖，維持丹道修煉一脈

¹⁰ 八祖所指為誰？林榮澤曾綜合學界的看法論述即為羅清，詳參氏著，〈八祖羅蔚群的歷史考察〉，收入《一貫道學研究第一輯：歷史與經典詮釋》，頁 147-170。

祖序—姓名—化身—異生—金丹口訣—傳授—官考—道統

歷史人物與祖師傳略的敘述難免有些出入，因為傳略反映扶乩文化中的化身母題，前四位均為道教仙尊：凡有元始天尊（九祖黃德輝、十二祖袁退安）、文昌帝君（十祖吳紫祥）、九天斗姆天尊（十一祖何若）四位；佛教古佛則集中於後面的十三祖：楊還虛為南海（田本作「觀音」）古佛所化、徐還無則為彌勒古佛所化，可證道教仙聖化身的比例仍高於佛教古佛。其次寶鑑本所述較田本攸關金丹道，這些關鍵詞每代的傳略敘述得頗為顯豁：黃德輝得神仙傳授「金丹口訣」，修煉妙道，學者大多視為與出身全真道的背景有關，吳紫祥得九祖傳「一貫至道」；何若則是「遇神童傳以採取功夫，授以大藥丹法」，並曾與吳祖同修同煉；袁祖「素性好閱金丹」，亦得何祖「傳授週天火候口訣」；楊還虛「素性喜閱丹經」、徐還無曾得袁祖「持授大道」，可知徐楊二家均因「喜悟丹經」才得袁祖的關注。寶鑑本如此一律化的表現手法，表明金丹的教派化，但這樣的一脈道統，對照田本所敘述的文本，在細節上反而顯得隱晦。而兩本頗為一致的受難敘述，即九祖以後均強調歷代祖師的宿命，即飽受皇風顛考以至頂劫，如此原委則被一致歸於神道理由：洩露天機，其實隱晦吐露清代以來朝廷的嚴酷查禁。將受難如此歸因乃是迂迴的情緒壓抑，如黃祖傳授《禮本》等三冊秘要，即洩天機而受皇考；直到何祖刪去《禮本》及《雷》、《唵》二經的末後機語，才使風波平息。

青蓮教及由此分支的先天道，面對官考一再羅織的罪名，即宗教烏托邦式的終極真實：無生老母、真空家鄉，勢必將被其適度的隱晦。在佛、道二教中最方便使用的箭垛式人物，若非現女相的觀音，即為道教與民間都一致尊奉的瑤池金母，兩位均曾被老母化：觀音老母、瑤池老母，教派即選擇使用瑤池金母作為掩飾、包裝。¹¹ 由於兩本編成的時機各異，如何

¹¹ 關於觀音的老母化可參考于君方，〈觀音老母：觀音與明清的民間新興教派〉，收於氏著，《觀音：菩薩中國化的演變》，頁485-524。

使用青蓮教等襲用的《禮本》及其表文，在傳略中就有殊異的表現，關鍵即從袁祖傳十三祖的時機：寶鑑本將其運用於文本敘述中，其表現手法即瑤池金母敕表：徐、楊二祖捨身成道後，「瑤池敕封有表可詳」；五行（陳火精、宋木成、安土道、彭水德、林金秘）俱有敕封，乃至同遭魔難的依果等十位，也受敕封而有表可徵；其後十一位則有表而未敕封，迄今仍見於青蓮教所遺留的信仰。田本則與雲宮結合，火祖傳敘述道光癸卯（1843）雲宮大定章程，木祖以下均補敘是「老母」於雲宮照先天根基派定，均為扶乩壇所採取的方式，與寶鑑本所述的敕表同中有異。為何天機洩盡即每遭風考？多少反映明清內丹家堅持的丹訣秘傳性，民間教派中人亦接受此觀念，尤其《雷》、《唵》二經應與五雷秘法的傳授有關，兩本均出現這種道統一脈。

從化身說形成的因果關係理解，這六代加上轉變期的七祖，就有約達七代八位之多，反映丹道傳統被部分教派所吸收：吳紫祥為五盤教、大乘教，袁志謙轉變為青蓮教，在火宅中暗渡賢良也傳承丹訣、火候，由此可證道傳、道興之道有此喻意。從敘述結構言，仙佛化身祖師為因，獲得丹訣即為果；而傳授丹訣為因，則洩露天機受風考即為果。從此理解金丹口訣，即從道教丹道的丹經口訣流入教派團體，扶乩中的仙聖化身示以秘訣，即被敘述為獲得神仙、神童授以丹訣，其人間任務就是傳授丹法，這種普渡有緣即是「道傳火宅」。在闡化的過程中，發明火候太過而導致洩盡天機，即違反天的啓示就會遭到皇風顛考：敘述六、七代祖師時均曾出現闡化、闡道、道闡等詞，教派以此隱喻為何歷經皇風魔考，實即表達因「聚眾」（十三祖傳語）而屢受官方的禁制。這些情節發展的因果關係，聚焦於丹訣的得受與受考，即為闡道的主要動力，從此理解明清丹道的一大轉變，即出家型與火宅型並存，民間教派持續在家型「道興火宅」、「以續一脈道統」，寶鑑本明顯聖化了丹訣授受神話。

一貫道追溯其儒教源流的天命說，常定於十五祖王覺一，此則寶鑑本異於田本處，即特重「天命」道統。增補儒起以後一階段的轉折點首見於

五行，寶鑑本凡有多處：木祖、土祖均嗣道統「天命」之任，金祖林依秘親從袁祖領受徐楊真傳而「恭膺天命」，並以天命傳付多人（玉陽、林素陽、牛道一）。在道脈上天命的傳授則始於十四祖姚鶴天，乃瑤池金母化身，而得「老母」在夢中指示，即遵旨設供桌由金色道人轉交「天命」，此即隱秘使用「無生老母」，今本均將母字橫寫中字而加兩點，作為一貫道的宗教標誌。寶鑑本明確提出「天命」說，進而強化儒家的敬天思想，在六位佛教祖師傳並未使用這種漢地語言，直到改造六祖傳才特意使用「天意」一詞；此後即陸續使用複合「天」的辭彙，諸如：天緣湊合（七祖）、天時未至（八祖）、天機（九祖、十一祖）、天宮、祝告天地（九祖）、默祝天地（十祖）；而後明確使用天盤（十三祖），表明楊、徐二人分掌內外盤，確定教派襲用神格化之天的神道思想，明顯異於佛教祖師的道統觀。從十四祖出現「天命」以後，所有的傳略敘述都表現「儒起」的階段，而強調天命觀即源於儒家的神道觀。反覆使用於釋終、道興之後，實為田本所未見，而寶鑑本則以此建立新道脈說，形成天命傳授的新敘述結構：

D 型：從十四祖到十八祖

祖序—姓名—化身—異夢—授天命—道統

從文本中特別突顯「天命」的現象，即可體會正是為了印證「儒起」。姚祖傳雖簡略，卻以天命聯絡照應，即迎接天命—快接天命—接受天命—明交天命—天命交與（王祖），換言之，天命模型的形成即轉向儒教的核心信念。先檢視化身者：王覺—乃水精子化身、劉清虛為姜太公；路中—為彌勒古佛、張天然為濟公活佛，剛好神、佛各半。其次敘述傳交天命，姚祖之所以將天命交與王祖，接見前即先於夢中見其相貌，又經老母托夢指示；王祖將道統帶到山東傳與劉祖，從此「承運奉命」即承奉氣運天命，並合一三教確定「一貫道」之名；傳與路祖則較曲折，老母三次交互托夢：先夢示路中一到青州求道，而後連三次老母托夢劉祖：天命該交與雙手掌紋有

「合、同」兩字者，就反覆使用了四次天命；同樣的張祖就簡述其「適遇路祖承授天之明命」，此因編寫時點到即止。從十四到十八祖凡五位祖師的接掌，都採取明示天命的敘述模式，敘述文體言的改變即因使用這種筆法，從教派而言則是形成相信天命的宗教群體。

一貫道所傳的道統源流：儒起者首推王覺一，明確化「一貫道」之名確定於劉清虛，尊稱張天然為「白陽二祖」、則路中一為初祖，這種道脈確立天命的傳承，即在道統中明確定位儒起階段。此又衍生明佛而隱儒的一大關節，此因教內遵循張祖師尊所定的規範，既稱佛堂又稱暫定佛規，都反覆使用「佛」字；在化身神話上張天然亦為濟公活佛，孫師母則為月慧菩薩化身。這種外在觀感之近於佛教，可歸因於民間教派的語言襲用習慣，民間方便閱讀的三教經典中以佛教經典較多，從而形成語言借用的慣性反應。但寶鑑本較早則習用中土語言表現民族思維，就像五老祖乃「先天五老」，先天相對於後天、八卦常搭配五行，這種靈活套用乃是民族思維模式。民間教派則仍兼融佛教語言，在（南）赤精、（東）木公、（中央）黃老、（北）水精、（西）金老等五老名後，都附加「古佛」兩字成為四字的名諱。這種情況也見於「佛性」一詞，不管是仙抑佛，其化身一律使用「佛性」而未曾援引道教的「道性」說：諸如黃九祖「好道心切，佛性不昧」，其後隨即接上「得神仙傳授金丹口訣」，此亦混用佛、道語言的例證；袁祖、徐祖亦是先說「自幼佛性不昧、化入佛門」，卻又強調兩家喜悟丹經；就連王覺一為姚祖所夢，也說是「東魯來一佛子」，並未使用「原人」或「原子」的教派語言。其實早期佛道論爭既已出現的仙道語言：如神仙、道性或種民、種人等，卻因道經受到秘授之限而不便教派中人挪用；¹²相較之下，佛教經典較為普遍而方便成為語言工具，就會形成「文化工具箱」而為民間表達

¹² 道性與種民的道教說法，「道性」一詞改造自佛教經典中的「佛性」說，佛性研究可參賴永海，《中國佛性論》；「種民」的相關研究則可參李豐楙，〈六朝道教的度教觀：真君、種民與度世〉，頁 137-160。

思想、感情的常用工具。¹³

關鍵的第三階段就在釋終、道興之後，即回歸儒起的核心信念：天命觀，這也是另一老水還潮，遠續「道祖略歷」所列的本土道統。這種道脈淵源遠承伏羲至文武、周公，而後插接釋教、道教、儒教三教之祖，最末止於孟子，此後「心法失傳，天命暗轉釋門，此乃上天之意」，是為天命觀的首度出現。達摩初祖「老水還潮」，亦僅歷六代即釋終，一貫道確立王覺一為「儒起」的標誌，即天命再還中土之聖所執掌，並調和「三佛收圓」的白陽期說法：「三會龍華，闡揚儒教，辦理末後一著，收圓大事」，就明確將儒家稱為「儒教」。這種神道設教的濟世思想，既相信天命的付與亦即道統的執行，如此宣示闡揚儒教的目的，即因面對儒家官僚體制的政治掌控，宋元以來理學也為明清士人所熟悉。面對官憲使用儒家作為禁制的工具，即可理解王覺一為何用心良苦，在《性理釋疑》中一再明示理學淵源：元會運世、道在師儒，而將龍華三會的十佛應運說融會於元會運世思想，只是賦予接受「天盤」的教派思想。¹⁴ 教派吸收儒門教義的目的，乃亟欲解決官憲的疑慮，此種動作意在採用人文化的掩飾，原因即在清廷始終擔憂教派的「聚眾」能力，不管歸儒抑或套用佛教，官方都以「破邪」的動作嚴酷禁制，而這樣的行動隨滿清政治的積弱而愈演愈烈，才使兩種道脈文本形成隱晦的象徵表現。

四、化身神話：教派兼融仙、佛的出身觀

兩本傳述歷代祖師的道脈源流，都一致的出現「化身」神話，可見原始本既已使用，但也同樣未曾明白解說化身觀。此一辭彙雖非民間教派所自創，在兼取道、佛二教的相關觀念後，既襲用諸說也取自教派習用的扶

¹³ 「文化工具箱」的概念可參見：Ann Swidler, *Talk of Love: How Culture Matters*, pp. 103-107.

¹⁴ 王覺一與理學的關係，詳參鍾雲鶯，《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》。

乩經驗。這種歷代祖師的出身、修行問題，在佛教屬於「不可說」的神聖、神秘部分，民間教派即以此推尊其祖師，因而相信其宗教威信及人格魅力。形成傳略的敘述習套，必定有其神道上的原因，若想解開此一難題，就要觀察其如何遵循敘述的規律，並回溯道、佛二教的教義依據。試從二教擇取其相關經典與實踐事例切入，並就文本運用仙、佛的比例，詮釋這樣的選擇並非隨意的套用，而必然隱含教派對中、印化身說的取捨。根據一貫道奉行「三教合一」的旨趣，到底仙、佛如何交互化身串成道統，而能在諸教派之後確立此一化身傳統，乃是總括歷來祖師聖傳的綜合體現。這個問題並非孤立的存在，需從三教宇宙觀切入理解其濟世宗教的性格，化身說即關聯其如何兼融三教，使之成為教派化的聖傳敘述。化身雖然只是敘述結構上的母題之一，卻是至關重要的一個環節，關聯寶鑑本的整體構想，而非田本但附錄考正其祖派源流，此即神學宇宙觀的神話敘述：從天地始定、原靈降世的七佛治世開始，到傳道闡法、普渡世間的三佛收圓。在「掌天盤」的時間運度神話中，透露化身以濟世的神秘訊息：既為十佛（彌勒古佛）應運拯救，曾歷經「九轉十生，功德無量」；也在老水還潮的初祖渡化中，將時空銜接印度而有「胡成古佛化身」之說，表明「菩提尊者奉命臨凡，改諱達摩」。此種轉生、臨凡觀念乃寶鑑本傳達的化身觀，比較田本諸語悉數被刪除，可證一貫道維繫了佛、道源流的原意。

有關化身的第一種資料就是哪些仙佛臨凡？從仙佛出現的比例即可理解其宗教屬性，據以推測背後所隱含的三教合一，到底比較貼近於哪一宗教？從降凡的仙、佛中可以確定最缺祀典神，此因儒家官僚執行王朝的敕封禮制，由朝封制決定功烈神明的位階及數量，但這種科層制並未影響道統源流，縱使將姜太公計入也只有一位！教派中人既處於帝制王朝的禁制下，其危機即來自職掌禮制的儒家官僚，故在道統表上獨闕儒教神祇。其原因為何？一為政治考量：封神制為朝廷的行政體制，藉此以建立「神道設教」的正統性，教派則為了規避儒家官僚的合理主義，否則吸納祀典神會被詆毀為僭越、或批判為荒誕，都可能被視為不合禮制！其二為宗教因

素：依據《禮記·祭法》所確定的功烈神明，若非山嶽河瀆的自然神，即為公犧牲得以血食的後天神，這類國家祭祀或巫禱民祀均不符天上仙佛的清虛性格，不適合轉世或降世而化身凡間，此為宗教義理上的神聖因素。姜尚在《封神演義》的傳播中即為代天（天帝、天子）封神者，就成為唯一的例外，可見教派的道統區隔於儒家聖賢，禁忌後天神作為化身的仙佛，此為排除之例。

佛菩薩被認為能夠化身臨凡的，稱為古佛者實有喻意：化身二祖神光的燃燈古佛，乃八佛應運即青陽期的初會龍華，既掌天盤故也被認為臨凡者；同一情況也見於彌勒古佛，先化身十三祖徐還無，再化身十七祖路中一，古佛既需應運掌白陽期的天盤，故前後兩次降世臨凡。其他還有地藏古佛化身慧能、南海古佛化身楊守一，都是民間所崇奉的救苦救難菩薩，方便轉變為救渡佛子、原靈。其次則為尊者，如初祖為二十八代菩提多哪、亦稱菩提尊者，強調其奉西佛令「降世」承繼東土道統；四祖道信係靈皇尊者化身（田本不同）、七祖馬端陽則為馬鳴尊者化身，都是自願臨凡渡眾。最特別的是十八祖張天然乃濟公活佛化身，其事蹟在明清小說、佛教故事中廣為流傳，民間乩壇也常降壇濟世，故一貫道也在公共佛堂中乩示十八祖的出身。十八位中屬佛的總共佔八位，三佛中燃燈與彌勒又佔三次，既承續教派本有的也在後五祖中表現一貫道的信念。

教派與道教的關係比較特別，十八代中僅佔其一，但是降世臨凡的仙聖則多達十或十一位，加上五老祖的五位則有十五位之多，這種化身現象的象徵意義為何？到底是反映教派中人所能使用的道教知識？抑或道教神話的化身說較方便接受？諸仙聖中元始天尊凡有兩次，先是無皇天尊命元始天尊「分性臨凡」為九祖黃德輝，其後又化身袁退安，元始天尊為三清的至尊，卻被整編於無皇天尊下，此一天尊卻未見於任何神仙譜；其次三清中靈寶天尊化身普庵三祖，反而有轉生神話的道德天尊、老君未見化身，而是弟子羅公遠化身羅蔚群。九天斗姆天尊在星辰信仰中地位特尊，化身為何若；瑤池金母則為上清派東西二聖的西聖，職掌仙籍以備昇仙，被改

造為青蓮教的母神，化身為姚鶴天。¹⁵ 各地民間教派所信仰的諸神被吸收的情況，有南嶽大帝化身白玉蟾、文昌帝君化身吳紫祥；比較特別的就是太上大弟子公遠真人，即羅公遠化身羅蔚群；王覺一即被視為儒起的關鍵，在定本中則為水精子化身，與化身水祖彭水德的水精古佛，名稱雖異而實為相同。東方之聖木公即東王公，化身先天五老之一，反映東華帝君信仰在教派內不若瑤池金母信仰之盛。寶鑑本既累積教派祖師的化身神話，在最後的定本中仍延續仙、佛化身神話，其化身觀所反映的訊息值得關注。

兩本面對佛、道二教的兩種化身觀，雖未直接說明化身說的義理，卻也點明兩個關鍵的觀念：九轉十生、奉命臨凡或分性臨凡。按照合一三教的旨意在觀念上也應合一佛、道的化身說，這種觀念的來龍去脈來自「化身」這個辭彙，在漢語詞中的「化」與「身」兩字，乃動詞加名詞的複合詞，且佛、道二教各有不同的語意脈絡。漢語的「化」字可與「變」字，按雙正結構複合為「變化」，表示從此物變、化為彼物，「身」則表示所寄寓的形體。依據神話思維的「非常」原則，凡指某物為了延續生命，乃改變形體成為他物以持續存在；此乃相對於「正常」原則的常態性「生產」，指同一物種以相同的形體延續生命。故「變化」在漢文化乃指非常性的生命狀態，被視為原始思維的非合理性、神秘性，這樣的生命型態原本僅指少數的動植物，在死亡後改變形體得以生存，這種特殊的生命型態有別於正常的生產，或是自然界物種的階段性蛻變、蛻化現象，故科學家視為錯誤的生物觀察。¹⁶ 神話思維即以此擴大理解人之所變，既指少數意外死亡後基於不屈的意志，乃改變形體以持續其生命，目的即為了完成其生前的意願；也指少數修煉有成者因修而變，如身生兩翼的飛仙。這種原始的

¹⁵ 西王母神話在教派史上的衍變，後來僅取用「瑤池金母」這一名稱，從道教到教派的發展，可參李豐楙，〈本相與變相：臺灣王母信仰的形象變化〉，收入《臺灣王母信仰文化：世界學術研討會論文集》，頁 17-49。

¹⁶ 中國早期變化說的形成及衍變，古代神話所提供的例証即是使用化、變及為字，詳論可參李豐楙，〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義〉，收入氏著，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 77-129。

本土生命觀都基於氣化的宇宙觀，相信氣既不變就可寄托於其他形體，不管是變化或神化，在中古時期都被歸為「怪異、非常」的律則。¹⁷此一時期道教據此神話思維形成神仙體系，佛教進入中土之後面對這種民族思維，即涉及使用漢地語言的轉意問題，就形成「化身」說的兩種理解。

道教作為民族宗教並未迴避變化思想，而是採取正面的態度加以改造，使變化說可用於解釋各種修煉成仙的方法，此即由下而上的由凡而仙，所重者即為人間的修行。這種氣化宇宙觀同樣也使用於由上而下，即由仙聖變化為凡、身降下凡界，此即道教神話中的謫凡敘述。但是除了罪謫觀念，也出現積極性的下凡神話，其義理即為解救末劫中的奉道種民，為自願降世以拯救道民的救濟思想。這種諸天仙聖的下凡神話，從漢末表現於《老子變化經》，乃至後來的《老子變化無極經》，所運用的「變化」說即基於非常性原則，相信具有非常、超常能力者以其行動濟世。¹⁸由此而衍生的道教天書神話，同樣也有仙聖被派遣下凡傳經說法，差別就在並未明確敘述其化身問題。¹⁹佛教中人面對漢地知識界熱衷搜集各種事例，並基於民族的氣化學說加以深化，當時面對這種不同民族的觀念挑戰，到底如何吸收或批判？這種因應過程之一例，就是釋道世在《法苑珠林》卷 32 中特別設《變化篇》三部以資因應：其事例所徵引的都在「感應緣」，其中即表達佛教的論點：「若依佛教明信因果，因緣相假方成變化，若據外俗未達大方，唯信緣起不賴因成。」下即援引干寶所記，作為本土變化論的理論與事例。佛教的義理依據緣起論，宇宙萬物乃因緣和合，然則漢地所通行的「神化多種之變」，悉被視為因緣相假，從根本上否定氣的生成，並不論其

¹⁷ 中古時期的變化論，道教轉用於仙道修煉，詳參李豐楙，〈不死的探求——從變化神話到神仙變化傳說〉，收入氏著，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 130-152。

¹⁸ 老子變化問題，早期日本道教學者亦曾借用轉生說加以解釋，如楠山春樹，《老子傳說の研究》。

¹⁹ 道教的天書研究涉及梵、漢語言的翻譯問題，近期的研究可參謝世維的系列研究，〈天文與出世：道教經典建構模式〉、〈聖典與傳譯：道教經典中的「翻譯」〉，均收入氏著，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，頁 1-62、頁 63-124。

順常或妖眚。此即中印兩個古文明各自有其民族文化，不同的宇宙觀所觀照的生命型態自然有異，而道教宣揚老子變化以應世之說，正是爲了補全末世論的救世主說，此即真君降世的濟世運動。

佛教挾其豐富的經典東來，在受激於漢地的時代氣氛後，所選擇的經典譯介就大力介紹其三身、四身及多身說，如梁譯《攝大乘論釋》、《金光明最勝王經》等。²⁰ 梵語 *Trikāya* 譯爲三身佛，「身」指聚集諸法而成身，將理法、智法、功德法之聚集，稱爲「法身」、「報身」、「應身」，或「法身」、「報身」、「化身」。「應身」指變現無量隨類之身，也稱「變化身」，故諸經所說略有小異。印度原始佛教由於佛陀入滅後，眾弟子仍舊思念殷切，乃衍生相關的三身說，相信佛陀常在仍然應化而不滅。這種思想在諸多佛經中反覆出現，如《金光明經》即說法身、應身、化身，化身（梵語 *nirmāna-kāya*）者即如來昔在因地修行中，爲一切眾生修種種法至修行滿，因修行力故，得自在，而能隨應眾生現種種身：或人或天或龍或鬼，如同世之色像。化身亦作變化身，乃如來以不可思議神力變現無量，隨類化身，居淨穢土，爲未登地諸菩薩眾及二乘等，稱其機宜，現通說法。所以面對中土通行「變化」一語，釋道世在〈變化篇〉的「述意部第一」，即先從佛教經義理解：夫聖人之用，玄通無礙，致感多方；所以放大光明現諸神變者，此應十方諸大菩薩將紹尊位者耳。即從神變應化的應身、化身說述意，並引用諸經以論通變之意。這種化身神話在中土的流傳，從艱深的教義流入庶民佛教後廣爲盛行，如僧伽大師（泗州大聖，617-710）即被宋代居士佛教流傳，而蔣之奇（1031-1104）《大悲菩薩傳》載僧伽大師爲觀音化身，諸如此類都是教派中人方便接觸的神異傳聞，這種化身說自會被吸收使用於早期的禪宗祖師。²¹

²⁰ 佛教的三身說相關研究均有觸及，如祁志祥，〈「無相而有相」的佛教本體論及其在中國的傳播〉，頁 11-13；曾其海，〈天臺宗的「三身相即」與基督教的「三位一體」〉，頁 5-8。

²¹ 對於泗州大聖傳奇事跡的研究，詳參黃啓江，〈泗州大聖僧伽傳奇新論—宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，收於氏著，《泗州大聖與松雪道人—宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，頁 13-80。

這種佛教經義中的應化身說，在諸經流通之後也會衝激中土，道教早期素樸的變化說，就從化胡說衍為老子八十一化說，也有化圖流傳於世。²² 這種「化」仍然根源於變化說，其後持續發展即有新變，就是宋代朝廷所尊崇的北方護法神：玄武、真武大帝，其例證就是彰顯老君與玄武的神秘性關聯，乃巧妙使用變化神話聯結兩位仙聖。此即《太上說玄天大聖真武本傳神咒妙經》所說：「玄武者，老君變化之身。」宋代陳公注即解說：「玄元聖祖八十一化顯為老君，八十二化變為真武。」（卷 2）並在異生神話中敘述其降誕時，正當上天開皇初劫，乃下世黃帝紫雲元年，托胎化生，產母左肋；當生之時瑞雲覆國、異香芬然，土地皆變金玉（卷 3），仍然以道教的聖誕神話為主，卻也因應佛教的化身神話，形成一種新的敘述方式。諸如《元始天尊說北方真武妙經》的啓請詞中，就被濃縮於一句：「金闕真尊應化身」，此句金闕經注即引述中古時期的說法，說玄元聖祖「下三皇時，號曰金闕真人」，當時金闕即大羅三天上帝宸庭總號也；三清即金闕玉清、金闕上清、金闕太清，故金闕真尊應化身即老君的變化之身。此種應化身與變化身即融合道、佛二說，並未涉及老君另有法身、報身問題，乃依據需要而有所取捨，仍然堅持道教本身的變化意。

從歷史考察化身說的運用，道、佛二教各有勝義又相互呼應，然則教派如何合一所需考慮的問題：一是按佛、道二教祖師各取其義，配合道統前後區分三個階段，其取材也各有來源；二是著重是否融合為教派新義，理由則是仙佛化身並非單純的各依其教，而有交換互化的情況。依照佛教的教義，古佛的化身或代代轉生或奉命臨凡，常以如來修行圓滿而神變應化為例，解說化身乃為利他之方便，隨類應化居淨穢土，目的即說法渡化佛子。而從如來擴大及諸古佛亦有應化身，就是突顯其具有變現自在的不可思議。同理道教仙聖的例證也是高仙上聖的老君、玄武，表現其代代變化或分性臨凡的神異，目的即是開劫度人以度種民，亦可證道教同樣認為

²² 有關傳世的八十一化圖可參，路工，〈道教藝術的珍品——明遼寧刊本《太上老君八十一化圖》〉，頁 51-55。

化身乃至要的修煉成就。故教派在三教之後建立道統譜，就一律尊祖師均為仙佛化身，此即為契合教義上修成證果的宗教意涵，也是為了敘述上的一致化，改造佛、道聖傳所用的敘述筆法，同樣仿如來、老君、玄武化身而擴及其他階位的仙佛。真正能使佛、道二教合一的具體表現，就在仙、佛交互化身，並兼融仙、佛於祖師譜系。其形成的原因並非一時乃逐漸衍變，所反映的教派思維，尤其青蓮教、一貫道定版後所賦予的新意，即融合佛、道本有的教義以支持其化身說。在教派融合性的宗教認知中，既然仙聖可化身佛教祖師，反之亦然，此乃見其同而略其異，所同者就是凡修行有成者，即可應世所需而臨凡濟世，並未詳述其法身、報身，或本尊是否仍在仙界。本來擅於義理闡述即為佛法的殊勝，教派的目的只是為了建立道統說，就不必、也不易專為化身觀而思創發，故真正的目的只是將教義象徵表現於十八代祖師群像。

五、道統、道脈：兼融三教的神道體系

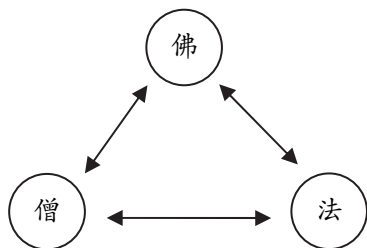
一貫道確定《道統寶鑑》的定本以前，歷經教派衍變的過程，所出現的題名既有使用「道脈」者，如《道脈統宗》、《道脈總源流》；也有使用「祖脈」二字者，如《歷代祖脈源流》。²³ 至於「道統」，則民國二十六年（1937）張天然在《一貫道疑問解答》既已簡介，並補述之前的道脈源流，在〈一貫道何時發現〉中一再述明：堯舜文武等「接續道統」，並表明他對理學家濂洛關閩的論斷，乃真宗復昌，「然而運不相逢，究未得繼續道統」，只是應運闡發道旨而已；而後瑤池金母降示改名「一貫」，歷劉、路兩代，「現在弓長師奉承道統，繼續辦理末後一著」，因而這個道統歷經弟子的整理而後刊行，此即民國二十八年（1939）前後的崇華堂本。當時都先釐清一貫道之「道」為何？在《疑問解答》中開宗明義一一解答〈甚麼是道〉、〈甚

²³ 詳參林榮澤主編，《一貫道藏》，凡引歸根道《道脈統宗》、邵邨《道脈總源流》、西華堂《歷代祖脈源流》。邵邨即田浦源，號邵邨。

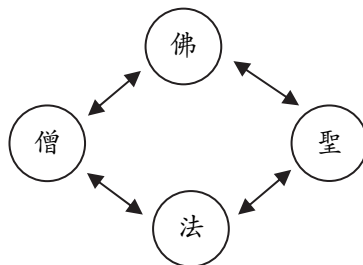
麼是一貫道》，以「理」解說本體的「道」，即使用理學的理一分殊說：「天有天理、地有地理、人有性理、物有物理」；強調一貫道即為「貫徹天地萬物萬事萬類之無極真理，亦即是貫通天地古今中外，普救眾生之光明大道」。²⁴ 可見一貫道將所形成的統緒視為道脈，就像《歷代統緒大略》揭示「釋迦牟尼奉天承運，道統一脈相傳」，故析言統緒即為「道統」，統言相傳之脈則為「道脈」。田本所注重解說的「道脈」，則比擬為祖宗族譜有如「本身之血脈」，乃明道脈根由之所以有源流也。兩本前大半的道脈源流乃是同源，十三祖以後則異流，互相參照即可理解教派所強調的眞道復興。

第一階段的禪宗祖師傳兩本有所差異，寶鑑本才有一致化的敘述套語，初祖傳但說「遂將道統傳於神光執掌，預留末後收圓證語」，其後五則就固定化為套語，傳末結語都結云：（某）將一脈道統傳授於（某）執掌。這種套語為後來各代傳略所襲用，既稱「道統」，也將一脈相傳稱為「道脈」，此脈傳承即在諸弟子中擇一執掌，僅有少數雙承道統如白馬、徐楊之例。一人執掌並未否認其他弟子，此一傳承制既仿自三教的道統說，也反映傳統中國的嫡傳「血脈」之制。由於三教本就各有統緒，佛道二教形成其「三寶」說就是彰顯其教義體系，教派雖然無法安穩地發展其神道體系，卻無妨其吸收三教的體系模型，以之強化自身的道統。首即理解佛教的皈依體系，此種佛教徒所皈依的三寶：佛、法、僧，可分作 A、B 二型圖式如下：

A 型



B 型

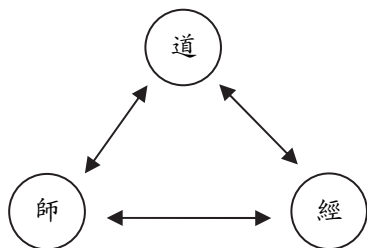


²⁴ 此處所依據的是民國二十八（1939）年天津崇華堂本，詳參林榮澤主編，《一貫道藏》。

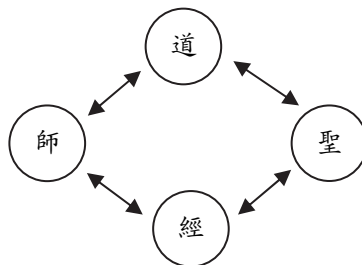
A 型即佛教本來的傳統，認為佛是法的創覺者，僧是法的執行者，縱使佛陀入滅，弟子仍認為法身常在而不滅，故法即為佛與僧之間的中介，形成明確的三寶觀。如來說法為智慧的顯現，其後諸菩薩也說佛陀所傳之法即為其應化身。教派刻意加入化身說，諸古佛也就同樣闡揚佛陀的智慧：燃燈古佛、地藏古佛或菩提尊者、靈皇尊者，若依佛陀弟子所說，即三身中的應化身，故仍然適用 A 圖型而不必變動。問題就在插入靈寶天尊、靈寶金童或天真真人後，認為道教仙聖同證三身果位，就不宜援用三身說。這種仙、佛相互化身的並存現象，若非敘述者犯下的曲解或誤解，則是刻意擴大仙、佛同樣都可化身，並將祖師等同化身的仙佛，就宜用 B 圖型使祖師作為「佛」的中介，而為一個獨立的環節，並同樣講經說法以渡眾生。兩型都分別展現化身的意涵，即講經說法或參禪悟道乃為了開悟眾生，如傳末所云：「末後收圓證悟」。初祖降世東土後代代相傳都以「法」為中介，僧眾既由此領悟佛陀的智慧，也以此法戒開悟眾生。在這樣的架構下定位 A、B 兩型，教派接受祖師的道脈，即賴法脈在人間行化，達到末後收圓的證悟目標。

內丹派所傳承的道教三寶說：道、經、師，仍與特重科教的符籙派相同，均確立同一仙學體系，始能回應儒、釋兩大宗的道統說。道教的仙道統緒同樣也有 A、B 兩型：

A 型



B 型



從道教史理解符籙派的三寶古義，由於經懺法訣均有強烈的神啓性，「道」既可從哲學角度理解為宇宙的本體，而仙學則可理解為神格化的大道、道君或太上，即有意志之天能應劫而顯現。此種天文大字、大梵隱韻即被譯寫為經懺（經典文本）或符訣（象徵符號），中間明顯缺少「聖」的環節。從原初的 A 型到丹鼎派乃趨於 B 型，如馬丹陽師從王重陽，重陽的丹訣得自長安酒肆二異人——據信應是鍾呂道派中人，均非扶鸞降示的丹法口訣；而白玉蟾系出南宗，張紫陽的丹訣也非神啓天授，而是融合各派而自有所悟得。南北二宗的丹經法訣雖然秘傳，但得真訣者乃一脈相傳，既重金丹口訣的傳授，亦即尊重祖師的道脈。若採用 A 型即視南北宗祖師為師脈的源頭，而 B 型則以鍾離權、呂洞賓為聖，此即象徵丹道的聖統，均為歷代丹家所崇奉。

從八祖過渡到九祖後一脈相傳至十三祖，既有歷代祖師也就有經脈傳統，寶鑑本或田本均曾建構其傳經之脈：羅祖所傳下的《五部六冊》，教派雖輾轉傳抄卻避諱而未明列，寶鑑本則僅標三部：《皂袍靈文》、《通天鑰匙經》及《收圓龍華經》。其後先天大道遙傳黃祖，就出現神啓性經典，在西方霞光中現出三冊：上冊《禮本》、中冊《愿懺》、下冊《雷》、《唵》二經，從道脈形式而言，即古道經的出世模式。正因採取天書的顯示方式，才會將傳授聖典視為「天機大洩（田本作「盡洩」）」，並解釋為風波與魔考的原因；又有自著的「皇極金丹」（田本多「又名九蓮歸真」一句），預作三會收圓的憑證（田本作「準繩」）。此諸本流傳於教派內，尤其是青蓮教、先天道，即成為所謂的「經脈」。在 A、B 兩型的游移間，田本冒出「得通天鑰匙」一句，可知羅八祖為改造版；寶鑑本仍然可見神仙傳授「金丹口訣」的敘述，尤其《雷》、《唵》二經可能與宋元以來的雷法有關，所以何十一祖才刪去《禮本》及《雷》、《唵》二經的末後機語，以免天機洩盡。有些經卷流傳於教派內部，如《禮本》、《愿懺》及《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》，或袁祖的《金不換》等；²⁵ 有的則較為隱晦不傳，如《雷》、《唵》

²⁵ 有關《皇極金丹》的經卷，即目前所知的《皇極金丹九蓮正信歸真還鄉寶卷》，較早林

二經。²⁶ 前後七、八種經懺都是祖師傳予弟子而維繫經脈，道脈之所以形成道統，即有賴經典、口訣的一脈相傳。教派內部所傳的形式既有扶乩所得，也廣泛吸收同一時期的丹經秘訣，這種事蹟並無歷史文獻可以佐證，但頗疑形成這樣的火宅修行，即為教派化的金丹道脈自成一種經脈，故可在兩型中自由取捨，此即寶鑑本、田本所建立的道脈源流。

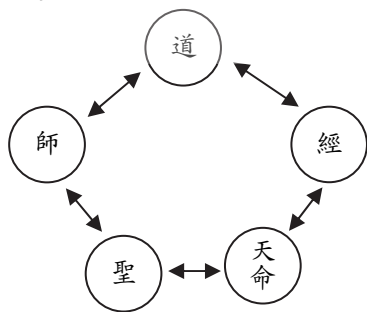
一貫道即有定位為「儒教」的傾向，寶鑑本所表明的道統，比較佛、道二教的三寶體系，其實早在兩漢儒學時既已表明，這種核心觀念即如孔孟的地位幾乎如「聖」，師法、家法尊儒家所傳者為「經」，當時代代相傳而儒術獨尊，既是學統也是道統。劉勰在《文心雕龍》開篇的原理論即取之於此，提出原道、宗經、徵聖的文學體系，既契合文學創作的總原理，也適用於解釋宗教經典的形成。其中有關「聖」這個環節，因孔子自謙「述而不作」而廁於「經」後，但後之師儒則尊其為聖為經，目的即在闡釋其義並尊為師表，卻愈後愈尊其為「聖」（孔聖），所述亦得稱為「經」。²⁷ 以此觀察「儒起」強調天命傳授的階段，從十四姚祖傳到十五代王祖，即首度援引理學家的性理之學，大張其義的目的即應儒起之運，如此就突顯「天命」即經典精神之所歸，所有繁簡不一的敘述，重點可圖示為下列兩型：

萬傳出版的版本與後來林榮澤所出版的，比較其文字顯有差異，何者較接近原本仍有待考證；《金不換》，收於林榮澤主編，《一貫道藏》，祖師之部第2冊。

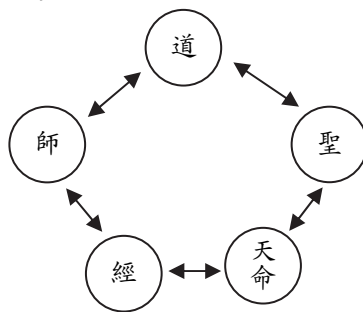
²⁶ 《雷》、《唵》二經目前是否保存全本頗可懷疑，林萬傳曾得到兩句「雷訣真言」、「唵字真言法訣」，其內容即參雜道教雷法與教派語言，詳細情況仍有待完整資料的出現。類似的資料亦見於：<http://blog.xuite.net/key543/twblog/155022669-%E4%B8%80%E8%B2%AB%E9%81%93%E5%AF%B6%E8%97%8F+%E9%9B%B7%E5%94%B5%E4%BA%8C%E7%B6%93>，2015年7月15日讀取。

²⁷ 關於文學與宗教文本的比較與解釋架構，詳參李豐楙，〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，頁11-55。

A 型



B 型



A、B 兩型都關繫天命所出，其位序即在聖與經之間移動，這種出入需回到姚祖傳略，敘述重點中的「老母」夢示迎接天命。A 型正是視無極聖祖、無生老母為「道」的象徵，瑤池金母化身的姚祖則為「聖」，夜夢所指示的「天命」承接與交接，即可視為兼融天書模式與儒家天命觀，傳道所收的義女及各位賢徒則是人中之「師」。而 B 型則將「天命」視為「道」的顯現，姚祖僅為接受者與交接者，也就是執行天命所交付的收圓任務，故為擔任末後收圓之「師」，而將天命交予王祖，其只是人中之師，或一貫道稱張天然為「師尊」，即師中之尊者，目前也尚未將十八代祖師稱為「聖」。兩型的差別就在如何認定化身者：奉命臨凡或分性臨凡，其目的若在執行天命，即認可代代祖師都在凡間代天宣化，即為道、老母在凡間的代理者，此可視為聖，亦可尊為人中師，其意仍與佛教的「天人師」略有出入。一貫道歷經官考後亟需遙接兩個統緒：一為孟子以後失傳的「心法」，二為暗轉釋門後還潮的「天命」，所有承擔末後收圓的任務者，不管在官考中如何受難，這種堅持「道統」而持續承擔的任務即有神聖性，不曾因俗世政權的王朝禁制即中斷其「道統」，也未理會帝制王朝自寶的「政統」。歷史的吊詭就是政權的介入教權，理由都是懼其「聚眾」而失其政統，其實並未深刻體會教派宗教所強調的「道統」，在歷代祖脈源流中一脈相傳，而此正是儒家所關懷的神道。

儒起階段象徵其「神道」的終極目標，即得證末後收圓，這樣的神道

體系：道—聖—經—師，寶鑑本的道脈說遙契儒家的天命觀，重點都在道統，並非政治性的天命而是傾向超越的神聖天命。田本在第三階段雖然與寶鑑本異流，但在敘述最近的祖師傳承同樣也強調天命：如金祖將「天命交先師（余）暨謝、韓三位執掌」，當時面臨亟需公開的認可過程，所留下的一段難得的程序云：「凡道脈交接時，須集會大領同商，公推公讓，方纔掌得天命。若一人妄自稱作，假託遺囑者，便是魔類。現今道魔並行，凡我同人須認清題目，拿定主宰，從眾不從一，認道不認人，方能相與而有成焉。」對照寶鑑本的金祖林依秘傳，文字頗有出入，都同樣指向「天命」的交接，不應出現妖邪入鸞亂假，冒仙佛播亂，貪心人作魔亂道等語。可見教派的天命若非由祖師反覆考驗，而只採用扶鸞來決定天命的傳遞，就可能被貪心者假冒仙佛，反而引發造假亂道的混亂情況，此即兩本均明載袁祖後曾經歷周天元、葛衣玄的「作魔亂道」，此一被稱為道、魔對立的事件。從宗教使用象徵語言以反映紛亂的歷史事件，就可知道寶鑑者即作為殷鑑，以之鑑戒歷史上道統紛爭的事端，並印證為何需掌握歷史解釋權的重要性。²⁸

一貫道將一般題名的《道脈源流》改為《道統寶鑑》，目的既是以祖師為鑑，也以魔道作為鑑戒，即是以古鑑今的本意。在白陽期進行末後收圓的行動，其性質即為拯救人心的「濟世」運動，並非政治意義上的「救世」行動，按照教派史的敘述，從羅祖起歷代能被選為祖師的，均重在表現其濟世思想與行動。所以寶鑑本適時的整編完成，即表明其自我定位為人間濟渡，這些語言反覆出現：渡人無量（九祖）；渡己渡人，人我不分，甚至鬼欽神敬，開化幽明（十祖）；將收圓道情達知眾賢，協力普渡（十三祖）；尤其是最末十八祖的傳略，應經本人的認可，同樣是強調「普渡三曹」。寶鑑者既是提供鑑戒之用，就是期使祖師言行作為修道的楷模，此即寶鑑本一再被傳抄或刊行的原因，相信宗教人在人間的濟世行動，從闡揚天道而

²⁸ 此種道魔對立說所反映的教派史，相關經典可參上海翼化堂刊本《認道指南》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，頁771-781。

直超天道，正是道脈承續的精神旨意。明清至近代曾有一段受難時期，官僚體制不承認其道統的正統性，一再質疑其「思想正確」而視為不合法，即從禮制到體制上的異端。正因如此，一貫道所定版的寶鑑，所敘述的祖師事跡確歷經改造，然則解讀這樣理想化的宗教人物形象，並深入體會道統、道脈所確立的神道體系，不正是提供教外人士認識教派的一面歷史之鏡嗎？

六、結語

寶鑑本敘述天命傳承止於十八代張祖，後來再有續補也只會並列孫慧明，即內部所尊稱的師母，依體例稱月慧菩薩化身，此即最近階段的一篇傳略吧！從戒嚴到解嚴，一貫道在臺灣歷經各組線分別獨立的發展後，總會終於成立，可以在開放的社會公開布化，而這部傳承兩、三百年的《道統寶鑑》，是否還要續編或只是以古鑑今的一面寶鑑？在成功轉型為現代化的宗教型態後，是否仍需堅持一脈相傳的祖師制？諸天仙佛的化身神話是否仍會持續？凡此都有賴新世代重新賦予道統新意。以此類推，這種問題並非只存在於一貫道內部，也是許多成長中的新宗教所共同面對的，上昇期也是變動期，故確立道脈源流即是一個穩定的象徵。當代教派或新宗教亟需省思的重要課題，即一個新宗教既延續舊教派又持續有新發展，而面對多元開放的現代化社會，既處於變動而又活力充沛的上昇狀態，《道統寶鑑》正是一個殷鑑之例。一貫道在當代形勢中，各個組線仍延續戒嚴時期所型塑的獨立風格，而其所面對的道傳九洲的國際化新趨勢，共同組成總會、尤其是世界性的總會，就是加速朝向「制度化宗教」的定型化之舉。在這種情況下重新思索《道統寶鑑》，就是面對三百年來所累積的珍貴資產，思索哪些是值得持續闡揚以增益其文化根柢，又哪些則只需整理歸檔作為歷史情境中的檔案。這樣的問題就像袁祖、金公所煩憂的「道魔並行」，自由的環境是否更易激發這種自立的局面，就有賴新世代的經驗與智慧，

謹慎重塑作為現代化宗教的道脈圖像，如此既可維持教義上的各自見解，也避免因差異而形成分立。

這部總述道脈源流的寶鑑，其大道統縱橫數千年、歷經兩大文明，而真正鑑照的則是兩、三百年來華人宗教的生存之道，既要面對帝制王朝的政治禁制，防範既成宗教的正統之爭，也需面臨教派分立的分裂焦慮。在這種困境中採取兼融教義，就象徵表現於編組祖師以立統緒，將不同宗教的成果匯歸於一，於是形成聯繫歷代祖師所成的正統化源流表，既要設法打破三大宗教間祖師既獨立也對立的格局，也要確立彼此可以共享的觀念，因而化身與道統就成為匯通三教的核心，其間的銜接並非歷史時間的先後問題，而是三種宗教象徵並存且相通的表现。選擇化身神話進行仙、佛的互化，即為了打破各尊其師而各崇其教的隔離；其次就是貫串以「道統」統緒的相通，如此同樣是為了突破三教各有道統的區隔。明清以來相較於知識精英的匯通三教，教派中人在神道上同樣有合一三教的作法，一貫道從三教祖師的譜系化合一祖師群像，詮釋歷史的三個階段畫分：釋教還潮至釋終、道興火宅至道止，最後則儒起迄今，為末後收圓的白陽憑證。整個道脈源流總匯教派，期能在當代延續儒教文化，證驗是否也能以神道鑑照古今一貫。

總結明清以來民間教派受難的經驗，從宗教象徵解讀這一部手冊，其實祖師的安排有其義理秩序，並非因遙接即歷史無序。理由應是教派中人在當時存在諸多顧慮，才巧借歷史之假掩飾人物之真，目的即是為了建立理想化的三教統緒。就像元明以來民間流行三教搜神的三聖圖像：何者居中而二聖分列左右，這種圖示即因教而異，關鍵就在如何一以貫之？此即視各家各派的各自取捨，而教派的共通即從道興火宅而道降庶民，這種布化行道的修法，確實異於佛、道（全真道）的出家修行，只是聚眾修行的方式不見容於當道。不過這種修道的趨勢，從同一時期也有的勸善讀物或善堂組織而觀，即可知道降火宅的興起，勢也，歷代祖師只是順勢而行，問題在帝制王朝與儒家官僚都疑慮其聚眾之速，才逆勢禁制而有皇考風考

之興。「寶鑑」者，乃鑑照古今的教派之鏡，既鑑明歷代祖師的頂災頂劫，也可作為統治階層的殷鑑，臺灣直到解除戒嚴後才讓一貫道開展其宗教力道，而這種宗教寶鑑也就另有新意。從後來繼起的祖師紛紛頂劫，其事跡歷歷，實可作為宗教學的受難實例，也為宗教史上新宗教的興起，提供一個普世性的例證。

參考書目

傳統文獻

- 上海翼化堂，《認道指南》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，第 9 冊，臺北：新文豐出版公司，1999。
- 王覺一，《性理釋疑》，收入林榮澤主編，《一貫道藏》，第 5 冊，新北市：一貫義理編輯苑，2013 年。
- 袁退安，《金不換》，收入林榮澤主編，《一貫道藏》，第 2 冊，新北市：一貫義理編輯苑，2011。
- 梧桐山人輯，《道脈總源流刊本》，收入王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻·續編》，第 5 冊，臺北：新文豐出版公司，2006。

近人論著

- 〈一貫道寶藏 雷庵二經〉，<http://blog.xuite.net/key543/twblog/155022669-%E4%B8%80%E8%B2%AB%E9%81%93%E5%AF%B6%E8%97%8F+%E9%9B%B7%E5%94%B5%E4%BA%8C%E7%B6%93>，2015 年 7 月 15 日讀取。
- 于君方，〈觀音老母：觀音與明清的民間新興教派〉，收入氏著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音：菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化事業公司，2009，頁 485-524。
- 王見川，〈先天道「傳統」的形成與道脈源流新論〉，發表於「先天道歷史與現況研討會」，香港：道教文化中心主辦，2007 年 9 月 22 日。
- 李世瑜，《一貫道調查報告（1940-1948）》，收入《社會歷史學文集》，天津：天津古籍出版社，2007。
- 李豐楙，〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》，新 5 期，1996，頁 137-160。
- 李豐楙，〈出身與修行：鄧志謨道教小說的敘事結構與主題〉，收入氏著，《許

- 遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997，頁 313-352。
- 李豐楙，〈本相與變相：臺灣王母信仰的形象變化〉，收入東華大學民間文學研究所、中華民俗藝術基金會編，《臺灣王母信仰文化：世界學術研討會論文集》，花蓮：花蓮勝安宮管理委員會，2009，頁 17-49。
- 李豐楙，〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，《臺灣宗教研究》，4：2，臺北：2005，頁 11-55。
- 李豐楙，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局，2010。
- 李豐楙，〈陰騭與官箴：黎貴惇重編本《陰騭文註》的勸善思想〉，收入鍾彩鈞主編，《黎貴惇的學術與思想》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012，頁 143-180。
- 林萬傳編，《先天道研究》，臺南：龍巨出版社，1984。
- 林榮澤，〈八祖羅蔚群的歷史考察〉，《一貫道學研究第一輯：歷史與經典詮釋》，臺北：一貫道學研究院籌備處，2013，頁 147-170。
- 祁志祥，〈「無相而有相」的佛教本體論及其在中國的傳播〉，《甘肅社會科學》，3，蘭州：2000，頁 11-13。
- 馬西沙，〈寶卷與道教的煉養思想〉，《世界宗教研究》，第 3 期，北京：1994，頁 63-73。
- 黃啓江，《泗州大聖與松雪道人——宋元社會菁英的佛教信仰與佛教文化》，臺北：臺灣學生書局，2009。
- 曾其海，〈天臺宗的「三身相即」與基督教的「三位一體」〉，《台州學院學報》，1，臨海：2004，頁 5-8。
- 楠山春樹，《老子傳説の研究》，東京：創文社，1979。
- 蜂屋邦夫，《金元時代の道教七眞研究》，東京：汲古書院，1998。
- 路工，〈道教藝術的珍品——明遼寧刊本〈太上老君八十一化圖〉〉，《世界宗教研究》，2，北京：1982，頁 51-55。

賴永海，《中國佛性論》，南京：江蘇人民出版社，2010。

謝世維，《天界之文：魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館，2010。

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

Swidler, Ann. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Incarnation (*huashen* 化身) and “Succession of the Way” (*daotong* 道統): The Unification of the Three Teachings and Issues of Ancestral Master Origin in Sectarian Religion

Lee Fong-Mao**

Abstract

At present, research on sectarian religion has been gradually improving and much of the accumulated results of this research tends toward historical studies. However, the kinds of questions similar to “ancestral master origin” (*zushi yuanliu* 祖師源流), matters which may be examined from a historical perspective, should also, from a religious perspective, be concerned with complicated questions concerning lineages. The exterior of sectarian religion *daotong* lineages conceals a great deal of rich historical information still to be discerned that is in urgent need of being carefully expounded upon from a mythological language perspective of religious studies; taking for example the three teachings’ vilification of the three stages, there is an obvious phenomenon of inconsistency. Recounting the *Precious Reflections of the Succession of the Way* (*Daotong baojian* 道統寶鑑), the origin of core principles of the Way of Pervading Unity (*Yiguan dao* 一貫道), we find that its *daotong* lineage traverses a thousand years. The lineage endured two great cultures and genuinely reflects the past two to three hundred years of existing teachings in Chinese religion. Since the authors had to confront the political prohibitions of the imperial court, the text had to guard against contentions of orthodoxy from already established religions and face divisive anxieties concerning internal factions. In this kind of predicament, its authors adopted and fused religious doctrines that were then

** Chair Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University.

displayed in the organization of ancestral masters so as to establish an institution. Here, the achievements of different religions converge into one and form an orthodox list of origin and development comprised of an integrated line of successive generations of ancestral masters. The authors contrived a way to break the independent and opposing ancestral master structure of the three teachings and wanted to establish concepts that could be mutually shared. Consequently, incarnation and “succession of the way” (*daotong* 道統) became the core of merging the three teachings; yet, the period of this combination is not a question of precedence in temporal history, but rather a manifestation of the three teachings’ symbols coexisting and communicating with one another. From the concepts of incarnation and *daotong* in each stage of division in the routinized narrative of ancestral master groups and their symbols, we can observe how sects assimilate the cultural resources of traditional religion, and then, on the basis of this, transform their own language of sacred lineage. Therefore, through the formation of a religious studies’ exposition of *daotong*, we can explore the application of religious language and creation myth and place them in the context of the history of sectarian religion to interpret them. We come to understand that their formation and evolution have all been inscribed with the continuous experience of persecution.

Keywords: Way of Pervading Unity (*Yiguan dao* 一貫道), *Precious Reflections of the Succession of the Way* (*daotong baojian* 道統寶鑑), succession of the way (*daotong* 道統), incarnation (*huashen* 化身), unification of the three teachings (*sanjiao heyi* 三教合一)