

近代台灣一貫道之入教誓愿及其演變*

胡學丞**

摘要

本文探討戰後台灣一貫道之入道儀式的誓愿，並稍追溯其與先天道進道科儀之誓愿的關聯。首先，簡要說明先天道的進道科儀及當中之誓愿。接著乃探討一貫道入道儀式之點道禮的誓愿，分析其愿文之涵義與變化。再者，探究官方、報界、佛教界、基督教界暨一貫道內部對入道儀式之誓愿的多種詮釋，特別是教外的批評與教內的回應。最後比較先天道、一貫道之進道、入道儀式的誓愿，初步探討二者之間的傳承與發展趨向。

關鍵字：一貫道、先天道、入教誓愿

* 感謝兩位匿名審查人對拙文的指正與建議，惟文責應全由作者承擔。

** 北京理工大學珠海學院民商法律學院助理教授。

一、前言

誓愿是中國宗教文化常見的儀式內容。自詞義觀之，其是由「誓」與「愿」二字組成，分別有誓言、心願之意，其中「愿」在心願此意上通「願」，而誓愿即誓言與心願之意，不同於「許願」是祈神並許下酬謝，亦異於「還願」係實踐向神許下之酬謝。¹ 在佛教、道教中都有立誓愿之情形，² 華人民間教派中亦是如此，尤其在入教時多須立下誓愿，例如明代之無為教，相關描述表示其「入門必設立重誓，所傳秘密之語寧死不洩與教外之人」，³ 而先天道、一貫道同樣有類似之誓愿。若與結盟相較，此二教之誓愿一樣有強調保密的一面，但不同於結盟多以互助為主要目的，其目的與佛教同樣主要是為了修行，或可謂強調修行與保密是其兩點特色。若以功能論之，教團能以誓愿使信徒受教內規範約束，信徒則可藉由誓愿表達其修行之決心。

就近代台灣而言，先天道、一貫道是兩個重要的華人民間教派。先天道於咸豐年間傳入，至民國五零年代盛行，後來日漸勢頹；一貫道則在戰後傳入，自民國五零年代開始漸漸流行，迄今仍相當興盛。⁴ 其中，一貫道是其十五祖王覺一（1821-1884）於清代承襲、修改先天道之教義、規制而創，⁵ 兩教之間淵源頗深。

本文將探討戰後台灣一貫道之入道誓愿的儀式，以及人們如何評論之，並略論自先天道進道誓愿到一貫道入道誓愿的愿文演變。由於兩教之入教

¹ 參王濤等編，《漢語大辭典》（繁體 2.0 版）。

² 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》，頁 150-248；張慕華，〈論佛教咒愿文及其流變〉，頁 88-93；柏夷（Stephen R. Bokenkamp），〈靈寶菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試〉，頁 14-20。

³ 楊廷筠，《鴉鷺不並鳴說》，頁基 3-174。關於無為教之入教儀式及其誓愿，可參 Barend ter Haar, *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*, pp. 25-29, 130-137.

⁴ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-211、1-264、1-269-1-270。

⁵ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-188-1-192；王見川，〈先天道前期史初探——兼論其與一貫道的關係〉，頁 75-114。

誓愿儀式方面的材料較為豐富，此儀式又在一貫道內部廣被使用，故著重之。首先，就近代台灣先天道進道科儀中之誓愿及相關儀式稍作說明；其次探討戰後台灣一貫道入道儀式之誓愿，試圖較完整地拼湊其所屬之點道禮儀式，並分析愿文之內容；最後探究戰後台灣各方對一貫道入道儀式之誓愿的看法，包括教內、外（政府、報界、宗教界）之疑問與批評，以及教內之各式主張與回應。

關於先天道進道科儀及其誓愿，林萬傳之《先天大道系統研究》、〈禮本〉敘述了該科儀之實務情況與歷史，並就進道各階段與所用表文範式各加以說明，⁶ 是內容詳實的重要研究。危丁明之《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》就先天道進道科儀之敘述與林萬傳之著作相近，然就信徒位階系統的認識有所不同。⁷ 張崑振之〈台灣傳統齋堂神聖空間之研究〉則就皈依之進程與條件、三師於近代台灣南部的變化有所補充。⁸ 至於一貫道入道儀式及其誓愿，李世瑜之《現代華北秘密宗教》與陸仲偉之《一貫道內幕》乃就民國之大陸時期之一貫道而論，⁹ 前者內容相當詳細，部分未盡處（如禮屬之內容）可參考後者；宋光宇之《天道鈞沉》、焦大衛（David K. Jordan）與歐大年（Daniel L. Overmyer）之《飛鸞——中國民間教派面面觀》、鍾雲鶯與鍾鎮宇之〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉、楊弘任之〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉、盧雲峰和梁景文之〈解禁與教派演化：以台灣地區的一貫道為例〉、李紀勳之〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉、蔡中駿之〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉則是就戰後台灣之一貫道而言，¹⁰ 他們所述詳略不

⁶ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-93-1-100、1-110、1-127；林萬傳，〈禮本〉，2017 年 10 月 10 日查得。

⁷ 危丁明，《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 290-298。

⁸ 張崑振，〈台灣傳統齋堂神聖空間之研究〉，頁 117-119。

⁹ 李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 79-85；陸仲偉，《一貫道內幕》，頁 119-130。

¹⁰ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁 65-69；焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 74-76；鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，頁 30-53；楊弘任，

一，研究之組線亦不盡相同，可互為參照，其中宋、焦、歐三氏較著重在儀式步驟，鍾、楊二氏對儀式之意義論述較多，盧、梁、李三氏聚焦在儀式之轉變，蔡氏則側重就愿文、禮囑之文字內容加以說明。

史料的運用上，先天道方面筆者主要參考其經典與表式（表文範式）；就一貫道而言，係參考前道親之回憶錄、一貫道之善書、儀式手冊、點傳師之相關網路文章等；就政府（如警備總部）、報界（如《聯合報》、《民聲日報》）、宗教界（如佛教界、基督教界）方面，則是參考官方檔案、報紙與其他宗教批評一貫道的專書。因戰後一貫道常受到教外各界之批評，這些批評往往各有立場，對入道儀式之誓愿的評論亦然，故使用這些評論材料時必須謹慎。戰後至二十世紀七零年代中期之一貫道內部材料較缺乏，故對這段期間入道儀式中的誓愿與教內就該誓愿的闡述較難以確知。由於先天道是一貫道之源，而其於近代台灣之進道科儀相較於嘉慶年間變化有限，若說與王覺一時之先天道進道科儀相去不遠恐亦不為過，故本文擬先探討近代台灣先天道進道科儀及其中之誓愿儀式，藉以研究一貫道入道儀式之淵源。

二、略論近代台灣先天道進道科儀與其誓愿

先天道乃江西鄱陽人黃德輝（1624-1690）於順治年間所創，黃氏為第九代祖師，闡道於饒州府。中經乾隆年間第十代祖師吳紫祥（1715-1784）闡道於廣信府，嘉慶初年第十一代祖師何若（？-1800）傳道貴州，嘉慶十五年（1810）第十二代祖師袁志謙（1760-1834）道開雲南，至道光三年（1823）袁氏入四川創立西乾堂，並以此為中心向各地開展道務，此後此教逐漸風行大江南北。道光年間此教因屢次遭清廷取締，深受打擊，有賴水法祖彭依法（1796-1858）、金秘祖林依秘（1804-1873）先後掌道，努力經營，而得以再

〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，頁 5-13；盧雲峰、梁景文，〈解禁與教派演化：以台灣地區的一貫道為例〉，頁 60-61；李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁 87-104；蔡中駿，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉，頁 46-56。

次勃興。自同治年間開始，先天道內部因天命祖派之認同與修行理念之歧異而產生分裂，除自立門戶稱祖者與獨立創堂者外，西乾堂分裂為三華堂與西華堂，三華堂更再分裂為許多支派，其中又以萬全堂勢力最大，傳及台灣、香港及東南亞多國。除萬全堂外，傳入台灣之先天道尚有光緒元年（1875）由張真一（?-1910）所創之乾元堂。¹¹

先天道創立之初儀式極簡，後經歷代祖師增補而漸繁複，在水法祖彭依法、金秘祖林依秘掌道時已然完備。¹² 其儀式中有多處用到誓愿，例如進道科儀中之拈准、日用科儀之〈三九表〉、闡道科儀之〈謝恩式〉表文等等。¹³ 由於進道科儀之相關材料相對較多，且是信徒必經之儀式（視情況每人所能達致之儀式階段不一，詳後述），故茲以進道科儀為例，述其大要並論其誓愿的部分。

依林萬傳之研究，先天道進道科儀之相關規定主要載於《禮本》（又稱《開示經》），林氏比較該書之一嘉慶年間版的重刻本與二十世紀八零年代台灣先天道使用的版本，指出差別處在於後者之末增加了一段禮拜科儀，餘則幾乎一字未動，¹⁴ 換言之自嘉慶朝至戰後台灣該教進道科儀變化有限。其進道科儀之程序依序為皈依、拈准、採取、火候四個階段，其中拈准與採取兩個階段均須誓愿。這四個階段須循序漸進，每要進階均以一定程度的修行為前提，或茹素行善，或修煉玄功，均非易事，尤以後者為然，故自皈依至領火候，快者須一年半載，慢者要數年，亦有終身未得者，¹⁵ 亦因此並非每位先天道信徒都有機會實行進道科儀之誓愿。茲將此四個階

¹¹ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-149-1-156、1-232-1-237、3-1-3-4；林萬傳，〈一貫道源流及道統考〉，頁 189。

¹² 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-92。

¹³ 此處的科儀分類是襲用林萬傳之研究，林氏將先天道之儀式分為：進道科儀、日用科儀、闡道科儀、慶祝科儀、歸西科儀、其他科儀六類，參氏編著，《先天大道系統研究》，頁 1-92。

¹⁴ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-70。

¹⁵ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-93。

段分別述之於下：¹⁶

(一) 皈依

有意皈依者須先茹素，從吃花齋或早齋開始（視不同齋堂而定），此時稱之為「未進眾生」或「一般信徒」；¹⁷ 待進至吃全齋，改稱之為「誠意眾生」，同時他們須不斷行善，包括捐貲、放生、印書、誦經等；待其習於茹素、行善，可選擇於仙佛聖誕、成道日或其他特定之日，至佛堂由天恩（亦有稱老師或先生）辦理皈依。¹⁸ 儀式中採用〈新進求懺式〉表文，由天恩率有意皈依者向瑤池金母等神明、師尊表達願意改過，茹素終身，立志皈依，行善解冤，並祈求赦愆賜福，消冤解厄，開慧通靈，以及天曹冊標，地府免擾。皈依後改稱為「皈依眾生」。

(二) 拈准

皈依後若確有實踐〈新進求懺式〉之內容，一心向道，可擇期辦理拈准。拈准前須點佛燈、排班、擺供（五菓五齋），由天恩先準備好分別寫有「准」、「空」二字之紙丸，置於容器中；接著由其請壇，繼而昇〈新進拈鬮式〉表文，向瑤池金母等神明、師尊表達皈依眾生願意求玄、求點竅，遵守三皈五戒，行善消冤，且祈求赦罪過、賜智慧、除災難，紫冊標名，紅籍書號，並就入道一事請示賜「准」抑或「空」；¹⁹ 再來由皈依眾生拈紙丸，若得「空」，

¹⁶ 以下主要參考林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-93-1-100、1-110、1-127。

¹⁷ 依林萬傳之說法，若僅至佛堂拜佛結緣，或已進至茹素階段，但尚未皈依者，稱為「未進眾生」或「一般信徒」；危丁明則認為在「未進眾生」之前，尚有「護道」一級，是先天道入門初階，指已服膺其基本教義且善加護持者，而「護道」之中表示願皈依並吃花齋者乃「未進眾生」，參氏著，《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，頁 290。危氏此說之依據是先天道《科儀雜表》之〈護道眾生捐貲式〉表文，惟林氏認為此種表文是未進眾生捐貲祈求未來皈依順利所用，兩者的理解大不相同，究竟何說為是，尚待進一步的研究。

¹⁸ 張崑振，〈台灣傳統齋堂神聖空間之研究〉，頁 117-118。天恩是先天道最基層之頭領，也是辦理眾生皈依、進道事宜之傳道師。

¹⁹ 若慕道心切而年邁力衰或護道有功，可從權免鬮。

表示其祖德、修持不足，不可入道，需繼續修行，等待下回再拈，若得「准」，即可辦理入道。

入道是由開示師依《禮本》進行，並有引進師、保舉師分任引人、保人。²⁰《禮本》之內容可分為七個部分：上香祀神、叩討超昇、天恩開示（講說大道之由來與珍貴）、皈依立愿、叩求赦罪、點性（函門）點命（丹田）點玄關（點道）、送神謝恩；²¹既然入道是依《禮本》進行，應可視此七個部分為入道的程序，惟其應只是大致上的程序，實際上並不完整，蓋如點玄關後須傳九節玄功之第一節築基，即未見於此經中。

其中皈依立愿的部分，是先由皈依眾生立下誓愿，再由引進師、保舉師加以保證。依《禮本》所載，其誓愿內容如下：

今有眾生某投進瑤池金母古佛大門，皈依學好，受持三皈五戒，求末後大道真經，明心見性，超生了死，出苦還源，成其正果；三皈真，五戒全，救得養身，拖得生身，見得無身，三皈不真，五戒不全，洩漏真空大道，謬行違背，欺師滅祖，宏誓大願，自身承當；眾生某若有二心，雙眼落地，身化膿血，天譴雷誅。²²

簡言之，誓愿遵守三皈五戒，不洩漏大道，不欺師滅祖，並以肉體之徹底毀壞與來自上天之雷擊為背誓的懲罰。

（三）採取

待築基功夫熟練，且道心不退，可由天恩擇期進行採取，即授予九節玄

²⁰ 依張崑振之研究，至少在二十世紀九零年代，有些台灣南部之先天道齋堂因與鸞堂來往密切，天恩級齋友又日漸凋零，遂將三師改為無極金母、南海觀世音古佛、本堂觀世音古佛，參氏著，〈台灣傳統齋堂神聖空間之研究〉，頁119。

²¹ 林萬傳，〈禮本〉，2017年10月10日查得。其中的「點性點命點玄關」，是筆者依林氏所述而加之名，原文並未就該部分命名。

²² 《開示經》，頁432。三皈是皈依佛、法、僧，惟其所謂之真佛、真法、真僧均指自性；五戒乃不殺生、不偷盜、不邪淫、不酒肉、不妄語。

功第二、三、四節：煉己、採藥、得藥。在此階段之儀式裡會使用〈採取表式〉表文，乃向瑤池金母等神明、師尊表達願行善消孽，祈請能赦除罪過，免於災魔，並煉功有成，智慧漸開。此表中亦有誓愿，其內容謂：「眾等自今以後，永遠持行，猛勇精進，如有退悔，照誓果報」，即誓愿努力煉功，至於背誓果報之具體內容則未清楚交代。筆者以為所謂「照誓果報」之「誓」，似是指拈准階段之皈依眾生所立誓愿，蓋一方面在此之前只有該誓愿載明果報內容，另一方面對先天道而言，該誓愿之核心內容三皈五戒與採取所重之內丹修煉關係密切，依《闡道要言》所載，「保精、養氣、存神，必守三皈五戒」，「必煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，而後生死可了」，²³ 由此可知遵守三皈五戒是修煉內丹之必要條件，一旦「退悔」即很可能會違反三皈五戒，如此遭受果報之說也就順理成章了。

(四) 火候

此階段是傳授合同（指訣手勢）與九節玄功之第五、六、七、八、九節：進火、武火、文火、沐浴、退符。儀式之中會使用〈領火候式〉表文，係向瑤池金母等神明、師尊表示求領進一步的功訣，願行善以消災解孽，並祈罪過獲赦，智慧圓明，不遇災魔，煉成金丹。

比較近代香港、泰國與台灣之先天道所用的進道科儀表式，²⁴ 就三地先天道均有之表式而言內容大意相同，只是港、泰所用者略為簡要，用詞遣句稍異，並在求道免闕之條件方面多了守貞不嫁、守節多年兩項。較值得一提者是泰國先天道有一〈求首次道表〉，似為港、台所無。該表之目的在求領玄關大道，然內容未涉及拈闕；²⁵ 有與前述《禮本》所載誓愿意思相近之誓愿，²⁶ 但自其內容推測似已立有《禮本》所載誓愿在先；故實難推知其應用

²³ 渾渾子，《闡道要言·解三皈五戒之真詮》，頁 2-218。

²⁴ 此處代表香港者是水法祖師，《應用呈奏》，頁 241-244；代表泰國者為道泓江慧光編校，《應用表文》，頁 363-369。

²⁵ 泰國先天道之進道科儀表式另有〈求道拈闕表〉、〈求道免闕表〉。

²⁶ 〈求首次道表〉之誓愿內容為：「自今進道以後，洗滌身心，遵皈守戒，依法行持，不

於何種情況。所能確定者乃此三地之先天道的進道科儀不盡相同。

藉由對上述近代台灣先天道之進道誓愿及相關儀式的探討，我們已對一貫道入道誓愿之淵源有一大致的了解，下文將探究承接此源發展而來之戰後台灣一貫道入道儀式的誓愿。

三、戰後台灣一貫道入道誓愿之儀式及改革

一貫道乃其十五代祖師王覺一於清末所創，惟「一貫道」此名是在光緒十二年（1886）時方為其十六代祖師劉化普（?-1919）所確定下來。王氏師承同治年間先天道之姚鶴天（?-1874），並以姚氏為十四代祖師，於山東青州創東震堂宣化度眾。清末民初之時此教經其十六代祖師劉氏傳到河北、河南，其十七代祖師路中一（1853-1925）則傳至山西、陝西；民國時在其十八代祖師張天然（1889-1947）之領導下，擴展至全國各地；民國三十六年（1947）十八代祖師張氏過世後，因天命認同之問題，分裂為師兄派（以劉率真（1896-1953）、張英譽（1916-1953）為首）與師母派（以孫素真（1895-1975）為首），各自向海內外發展，其中師母派影響力最大，已傳至世界多國；民國三十四年（1945）傳入台灣，兩派在台皆有設立佛堂，亦以師母派為多。²⁷ 一貫道於十五代祖師時曾遭清廷取締，後在國民黨政府與中國共產黨之政權下，亦曾受到官方查禁，惟皆倖存，而於民國七十六年（1987）在台灣合法化。

一貫道之儀式中亦常用到誓愿，包括入道、清口茹素、成為點傳師、懺悔等等。²⁸ 必須一提者，鍾雲鶯指出一貫道對「愿」與「願」的解釋不同，

敢妄為，扶持大道，永無二志，如有退悔，立誓為憑，願請 靈祖鑒察， 韋馱證盟，照誓果報」。

²⁷ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-188-1-190、1-193-1-194、1-206-1-216；林萬傳，〈一貫道源流及道統考〉，頁 190-196；鍾雲鶯，〈一貫道在台灣的發展及其影響〉，頁 159-188。

²⁸ 關於一貫道之多種愿文的研究，參鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之

即認為前者乃先天的願力，是人降生塵世前與天之諾約，後者為人後天受前賢感召而發的修行之心，而鍾氏認為實無需就此二字爭辯，蓋無論是「愿」或「願」，對一貫道而言，都是體認、修煉本初之心的開始。²⁹ 就筆者所見，在述及誓愿時，一貫道文獻裡確實有明文區別「愿」與「願」而做不同解釋者，惟其解釋未必與鍾氏之說盡同，例如有以欲求解釋「願」之說法。³⁰

入道儀式在一貫道諸多使用誓愿之儀式中為最為根本，是每位一貫道信徒都必須經歷之儀式，影響最廣。其入道儀式承自先天道，在發展過程中逐漸簡化，至清末時只保存了拈准，到十七代祖師路中一時連拈准亦廢除了。³¹ 台灣一貫道之入道儀式大致可依序分為：填表掛號、點佛燈、獻供禮、請壇禮、跪讀末後一著、跪聽龍天表文、³² 點道禮（辦道禮）、聽講三寶、³³ 送

約的意義》，頁 49-60；Lu, Yunfeng, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to A Changing Religious Economy*, pp. 71-90. 愿文內容可參心橋編輯室，《辦道採持手冊》，頁 47-66；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 45-59；易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 145-165；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 49-50、58-61、66-69。

²⁹ 鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，頁 39-40、42-44。

³⁰ 善修編輯，《增補一貫道內容》，頁 45-46；至中出版社編輯室編著，《求道入門》，頁 27。

³¹ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-192-1-193；宋光宇，《天道傳燈——一貫道與現代社會》，頁 48-49。

³² 必須說明者，關於跪讀末後一著、跪聽龍天表文兩個步驟，相關研究、儀式手冊、口述資料中有將之歸於請壇禮者（李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 80-82；宋光宇，《天道鉤沉》，頁 61-65；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 89-91；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 32-35；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 11-13），有將之歸於點道禮者（鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，頁 42-47），有以是否於開堂後進行做不同歸屬者（易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 71-76、83-88），並有將之獨立於請壇禮、點道禮之外者（楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，頁 7-13；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 38-39）。筆者以為將之獨立於請壇禮、點道禮之外較適宜，蓋一方面〈末後一著〉、〈龍天表文〉之內容是新求道人向明明上帝表達其已知大劫將至、上帝有意救助眾生，懇請上帝大賜明路，另一方面經跪讀末後一著、跪聽龍天表文而焚表後，新求道人即正式「天榜掛號，地府抽丁」，由此可知這兩個步驟顯具有獨立於請壇禮、點道禮之意義與作用。

³³ 多由講師來講，參易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 200；鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與

佛燈，另外並有繳交功德費一節，惟有於掛號時繳者，有於點道禮結束後繳者；³⁴ 而誓愿即在點道禮之中，分別是引保師之誓愿與新求道人之誓愿，兩者各有一次。³⁵

關於台灣一貫道之點道禮的儀式內容，前人已有一些記述、整理與研究，以下將基於他們的成果與一貫道之儀式手冊的相關記載，並參考民國之大陸時期的一貫道研究與前道親之回憶錄，試圖描述台灣一貫道的點道禮；接著針對其中誓愿之部分加以探討。必須先說明者，台灣一貫道之儀式內容有組線差異，³⁶ 在點道禮方面亦係如此，因此難謂有一絕對正確的標準版本；又因筆者非新求道人亦非道親，不可參與或旁觀入道儀式，故對於該儀式之秘傳部分無法確知；再者經比較上述著作所載之點道禮，除了明顯有誤解者外，³⁷ 其彼此間有些許差異，以下描述時會一併加以說明。茲將此點道

認同：一貫道「求道」的宗教意義》，頁 47-51。然在民國之大陸時期，似多由點傳師來講，參李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 86；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 41；陸仲偉，《一貫道內幕》，頁 128。

³⁴ 如依《一貫道人才手冊》之頁 200 是於結束後繳，依《佛規禮節實務【二】道場微理細節》之頁 21 是在掛號時繳。然在民國之大陸時期，似多於掛號時繳，參李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 79、87；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 38；陸仲偉，《一貫道內幕》，頁 121。

³⁵ 本文對台灣一貫道之入道儀式及其點道禮的敘述，主要是參考以下著作之相關記載：宋光宇，《天道鈞沉》；焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》；易水，《一貫道人才手冊》；寶光建德道務中心，《天道禮儀》；不著撰人，《佛堂常用禮節》；鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉；楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉；李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與穀南興「道務整合」〉；蔡中駿，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉。

³⁶ 宋光宇，〈再版序〉，《天道鈞沉》，頁 1-2；李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與穀南興「道務整合」〉，頁 95。一貫道因在台灣長期受查禁，故其組線各自獨立傳教，彼此間互動極少，這種儀式差異或與此有關，參盧雲峰、梁景文，〈解禁與教派演化：以台灣地區的一貫道為例〉，頁 49-50。

³⁷ 如焦大衛、歐大年誤以為點傳師所傳「合同」是一秘密咒語，實則是一手勢；又如焦、歐二氏之點道禮版本缺少點傳師傳口訣（五字真經）之步驟，對於點玄關之描述也異於多數說法，而認為需用香在空中畫符。關於一貫道三寶：「合同」、「點玄關」、「五字

禮之內容述之於下。

點道禮之進行須依上、下執禮之發令為之。首先視點傳師是否為請壇者決定其是否獻香；若其是請壇者，由其獻香、叩首，若否，則不必獻香。

接著由引保師立誓愿，其先獻香、叩首、報姓名，³⁸再唸〈引保師當愿文〉立愿，唸畢後再次叩首並作揖、鞠躬。有在引保師叩首後、報姓名前講解引保師之意義者，惟似乎很少；此舉或由上執禮請點傳師為之，³⁹或由下執禮為之，⁴⁰並無定則。

再來由點傳師傳道義與三寶。其中傳道義的部分並非所有一貫道點道禮皆採之，蓋依《天道鈞沉》、《飛鸞——中國民間教派面面觀》、發一崇德組之點道禮的研究所載應請點傳師傳道義，⁴¹李世瑜之《現代華北秘密宗教》、王效峰之〈一貫道內幕〉兩份民國之大陸時期的材料亦皆有此種記述，⁴²然筆者所見四本台灣一貫道之儀式手冊皆未提及此。⁴³傳三寶的部分中間

真經」，可參宋光宇，《天道鈞沉》，頁 99；鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，頁 48-49。

³⁸ 依《天道鈞沉》所載，在這段儀式中，於請點傳師升點道位後，是「請引保師、當愿（求道者）就拜位」，參宋光宇，《天道鈞沉》，頁 65。然筆者以為此處應僅是請引保師當愿就拜位，而不包括新求道人，蓋該段儀式之重心是引保師立誓愿；且若依《天道鈞沉》所載步驟而行，則在引保師當愿禮畢後又是「請新求道人就拜位」（宋光宇，《天道鈞沉》，頁 66），如此則兩個步驟有所重複；再者查四本儀式手冊、《飛鸞——中國民間教派面面觀》、關於一貫道發一崇德組之點道禮的當代個案研究，該步驟皆只有請引保師就拜位，參易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 71；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 92；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 36；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 13；焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 274；蔡中駿，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉，頁 44。

³⁹ 不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 13。

⁴⁰ 李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁 91。

⁴¹ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁 66；焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 274；蔡中駿，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉，頁 44。

⁴² 李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 83；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 39。

⁴³ 易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 73；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 93；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 36；不著撰人，《佛堂常用禮節》，

穿插有新求道人靜聽禮囑（又稱「立囑」）與立誓愿，⁴⁴ 其順序是點傳師傅合同、第一次禮囑、第二次禮囑、新求道人立愿、第三次禮囑、⁴⁵ 點傳師點玄關、點傳師傅口訣。在某些記載裡上執禮會於傳畢合同後、首次禮囑前要求新求道人平心靜氣、眼看佛燈，⁴⁶ 亦有在第三次禮囑後、點傳師點玄關之前方要求如此者，⁴⁷ 民國之大陸時期的史料同樣是兩種記載皆有，⁴⁸ 惟在台灣另有於這兩段程序皆如此要求者，⁴⁹ 甚至有並於引保師、新求道人報姓名前與新求道人受傳三寶前均這般要求者。⁵⁰ 又於某些資料中，在上執禮要求新求道人平心靜氣、眼看佛燈後，下執禮會發令要求新求道人雙眼注視佛燈，⁵¹ 然也有下執禮無此要求者。⁵²

在引保師、新求道人立愿前，依《天道鈞沉》、《飛鸞——中國民間教派

頁 13。

⁴⁴ 所謂禮囑是指由點傳師向新求道人表達末劫已至，天時緊急，自己是受命點玄，使新求道人能了劫還鄉。關於禮囑之內容，參陸仲偉，《一貫道內幕》，頁 124-125；楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，頁 12。

⁴⁵ 就筆者所見材料而言，大多數點道禮之相關記載有三次禮囑，唯一的例外是《天道鈞沉》，該書中提及了點傳師傳畢合同後的第一次禮囑，並在述及點玄關時提到第三次禮囑之文句，但完全未提第二次禮囑，參宋光宇，《天道鈞沉》，頁 66、68。《飛鸞——中國民間教派面面觀》、《佛規禮節實務【二】道場微理細節》、《佛堂常用禮節》、《天道禮儀》雖未完整明言三次禮囑，但基於其記載之點傳師於儀式中所唸的禮囑片段，可知其所載點道禮亦有三次禮囑，參焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 275-276；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 93-94；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 37-38；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 14-15。

⁴⁶ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 93；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 37；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 14。惟於民國之大陸時期，有由點傳師下此令的例子，參李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 84。

⁴⁷ 易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 74-75。

⁴⁸ 李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 84；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 40。

⁴⁹ 蔡中駿，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉，頁 44。

⁵⁰ 李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁 91-93。

⁵¹ 易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 75；李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁 93。

⁵² 不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 15。

面面觀》所載各是由上執禮指示「隨下訴言」，⁵³然有三本儀式手冊與關於發一崇德組之點道禮的研究就此所述皆是由下執禮請當愿隨其唸愿文。⁵⁴李世瑜之《現代華北秘密宗教》、王效峰之〈一貫道內幕〉之相關記述雖是屬民國之大陸時期的一貫道入道儀式，但亦是由下執禮請當愿隨其唸愿文。⁵⁵值此之故，可知這兩種方式皆有受到採用，而似以由下執禮發此令較多。

最後是由新求道人謝恩叩首，其對象基本包括老母、諸天神聖、彌勒祖師、南海古佛、活佛師尊、月慧菩薩、師尊、師母、點傳師、引保師、前人大眾（或前賢大眾、陪壇大眾），而部分組線另添加孫素真所增補之天地君親師、五教聖人者。⁵⁶

以下分別探討上述點道禮中之引保師之誓愿與新求道人之誓愿：

（一）引保師之誓愿

所謂引保師即引師與保師之合稱，前者乃新求道人之介紹人，後者則為保證人。⁵⁷其愿文內容如下：⁵⁸

⁵³ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁 65-66；焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 274-275。後者所載為「隨下誓言」。

⁵⁴ 易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 72、74；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 92-93；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 13-14；蔡中駿，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉，頁 44。

⁵⁵ 李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 83-84；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 39-40。

⁵⁶ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 94-95。關於增補者為孫素真一事，感謝匿名審查人賜教。

⁵⁷ 有學者以為一貫道之引保師是修改自先天道的引進師、保舉師制度，並可追溯至魏晉道教之傳度儀式中的度師、保舉師、監度師等三師的制度，參劉怡君，〈引、保師〉，2018 年 4 月 19 日查得。

⁵⁸ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁 65-66；易水編著，《一貫道人才手冊》，頁 146；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁 13；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 101；善修編輯，《增補一貫道內容》，頁 24；郭無妄編述，《一貫道大綱》，頁 39。這些資料所載引保師愿文相互稍有出入，除了所求之道的名稱因組線而有異，故以空格代替外，尚包括：《天道鈞沉》、《一貫道大綱》在姓名前加稱「弟子」、《天道鈞沉》不用「誣哄」而用「哄騙」、《佛規禮節實務【二】道場微理細節》用「誣騙」、《佛堂常用禮節》用

_____ 虔心跪在

明明上帝蓮下，今天願引願保_____⁵⁹ 求_____道，性理真傳，如若引入保入左道旁門，邪教白蓮，誑哄人之錢財者，願受天譴雷誅。⁶⁰

此愿文有三點值得注意：

1. 所求之道的名稱，因組線之不同而有異。依《天道鉤沉》所載，早在民國之大陸時期，為了易於辨認彼此來歷，不同地區之一貫道已使用不同名稱，如山東一帶稱「真一大道」，天津一帶稱「發一大道」，北平一帶稱「孔孟大道」，上海、寧波一帶稱「真理大道」。⁶¹ 這種情況在一貫道傳入台灣後亦有之，如寶光組稱「真理天道」，興毅組、發一組稱「孔孟聖道」或「發一大道」，基礎組稱「原一大道」，慧光組稱「先天大道」。⁶²
2. 愿文之對象包括了明明上帝（即無生老母）與新求道人。從「如若引入保入左道旁門，邪教白蓮，誑哄人之錢財者」一句可知，此篇愿文之主旨包括向新求道人表示一貫道不是旁門左道、不是「白蓮教」，也非詐財團體，即擔保一貫道之正派；這句愿文亦反映出一貫道過去曾遭受何種批評。另在某些組線裡，其愿文並有針對所引所保之新求道人的身家、品行向明明上帝保證其清白、端正的內容。⁶³ 值得

「誑騙」、《增補一貫道內容》裡用「愿」而非「願」；儘管如此，意思仍相同。

⁵⁹ 新求道人人數在二人以下唸姓名，三人以上唸「大眾」。

⁶⁰ 有謂興毅組南興道場之引保師當愿文中，此處乾道唸「天打五雷轟身」，坤道唸「天譴雷誅」，其求道人當愿文亦同，參李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道興毅南興「道務整合」〉，頁 90-92。

⁶¹ 宋光宇，《天道鉤沉》，頁 81。

⁶² 楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，頁 11。

⁶³ 李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道興毅南興「道務整合」〉，頁 91；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 49。此句在民國之大陸時期的一貫道引保師當愿文中似乎常見，參李世瑜，《現代華北秘密宗教》，頁 83；王效峰，〈一貫道內幕〉，頁 39。

注意者，這並不代表愿文無此句之組線不重視新求道人之背景與人品，蓋如《佛規禮節實務【二】道場微理細節》、《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》中所載愿文雖無此句，但有謂引保師的責任之一乃向老母、上天保證新求道人身家清白、品行端正。⁶⁴ 其實這早在一貫道祖師張天然之《暫訂佛規》中已有規定，即事前必須以身家清白否、人品良善否為標準篩選新求道人，不但引保師須先查明後報告點傳師或壇主，壇主亦有預先考查之責。⁶⁵ 由於《暫訂佛規》是早期台灣一貫道的主要宣教典籍之一，或許愿文無此句之組線即係依其規定而側重實際篩選，愿文中則略而不提。至於身家清白之具體標準，有台灣的一貫道文獻提到新求道人不可是從事殺、盜、淫或乩童等行業者，蓋恐其因此業重而求道阻礙較多；⁶⁶ 惟亦有不盡相同之說法，《天道鈞沉》中即指出具體標準在於是否屬於屠宰、賤業、乞丐、流氓等「下九流」，並謂此標準之基礎乃新求道人是否「純淨」，即身心是否乾淨，⁶⁷ 換言之是以行業判斷身心乾淨與否，民國二十七年（1938）的天津一貫道亦是如此，其係以從事說書、唱戲、剃頭、修腳、娼妓等「下九流」行業為「身家不清白」。⁶⁸ 不論是何種說法，都以行業為重要的判斷標準。

3. 愿文之修改方向。自民國九十年（2001）一月一日起，一貫道總會開會通過刪去愿文中之「邪教白蓮」，蓋現今已無「白蓮教」；並改「天譴雷誅」為「天人共鑑」，以因應當前之社會文化；惟實務上是否更

⁶⁴ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁107；易水，《傳燈禮儀一貫道禮節探討》，頁124。

⁶⁵ 張天然，《暫訂佛規》，頁291-292。

⁶⁶ 慈氏慈善機構編印，《明德新民進修錄渡人的方法合編》，頁4-5；郭明義，〈一貫道需建立品牌印象〉，2017年8月12日查得。

⁶⁷ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁94、96。

⁶⁸ 王效峰，〈一貫道內幕〉，頁39。

正，尊重各道場之決定。⁶⁹ 事實上仍有許多組線繼續沿用舊有愿文。⁷⁰ 有學者認為之所以改為「天人共鑑」，是因有一批受過良好世俗教育的一貫道信徒在二十世紀九零年代於教中居重要管理職位，他們有意識地要提升教義，淘汰其中過時或偏誤的部分，而「天譴雷誅」即屬其一，⁷¹ 換言之，主事者的教育背景及觀念促使愿文與時變化，以符合時代之主流價值觀。又有研究指出有道親認為改為「天人共鑑」是一貫道進一步儒家化的嘗試，代表天心、人心的合一與對內聖修持之強調，⁷² 然因研究對象限於單一組線，此一說法是否獲得各組線認同？一貫道總會之真意是什麼？均有待進一步確認。

(二) 新求道人之誓愿

求道人當愿文之內容如下：⁷³

_____虔心跪在
 明明上帝蓮下，今天願求_____道，性理真傳，得道以後，誠心保守，⁷⁴ 實心懺悔（男）/ 實心修煉（女），如有虛心假意，退縮不前，

⁶⁹ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁103；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁49。

⁷⁰ 鍾雲鶯、鍾鎮宇，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，頁45。

⁷¹ 盧雲峰、梁景文，〈解禁與教派演化：以台灣地區的一貫道為例〉，頁60-61。

⁷² 李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁97、102。

⁷³ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁66；易水編著，《一貫道人才手冊》，頁146；不著撰人，《佛堂常用禮節》，頁14-15；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁93-94；善修編輯，《增補一貫道內容》，頁45。這些資料所載新求道人愿文不盡相同，除了所求之道的名稱也因組線而異（此亦以空格處理）、《天道鈞沉》在姓名前加稱「弟子」、《增補一貫道內容》裡用「愿」，尚包括《佛規禮節實務【二】道場微理細節》、《佛堂常用禮節》用「求道以後」而非「得道以後」；而這些差異對愿文之意思仍無影響。又一貫道中習稱男性為乾道，女性為坤道，筆者直接以男、女表示，便利理解。

⁷⁴ 有謂是「抱守」者，意義無甚差別。

欺師滅祖，藐視前人，不遵佛規，洩漏天機，匿道不現，不量力而為者（男）/不誠心修煉者（女），願受天譴雷誅。

此愿文主旨是向明明上帝表達求道之意，並發下關於修道的「十條大愿」。如同前述引保師當愿文，在新求道人之當愿文中，所求之道的名稱亦因組線之不同而有異，「天譴雷誅」一句也在一貫道總會之決議中改為「天人共鑑」，⁷⁵ 而其核心內容乃得道之後應履行的所謂「十條大愿」，其中前兩條是自正面而言的應為，後八條則係從負面而言的不應為。這在一貫道中相當重要，教內著作不乏對之作介紹、強調以及闡發者；就筆者所見，這些著作在論述「十條大愿」時，大部分是以兩本一貫道的基本善書《明德新民進修錄》、《還鄉覺路》為基礎，⁷⁶ 蓋在用詞遣句上頗見痕跡。⁷⁷ 茲以《明德新民進修錄》對「十條大愿」之詮釋為主，逐條略作說明：

1. 誠心保守

應以真實無妄之心，抱道奉行。

⁷⁵ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 46；寶光建德道務中心，《天道禮儀》，頁 50。

⁷⁶ 這兩本善書是屬早期台灣一貫道的主要宣教典籍，也是當時一貫道佛堂之研究班的常用教材，其中《明德新民進修錄》在台灣一貫道道場極為流通，參林榮澤，〈一貫道的文獻研究概述〉，頁 55-56；林榮澤，〈《一貫道藏》第三冊導言〉，頁 26；鍾雲鶯，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，頁 57。筆者所用之版本分別是慈氏慈善機構編印之《明德新民進修錄渡人的方法合編》，以及收於王見川主編之《民眾經典：一貫道經卷、劉伯溫錦囊與其他》第四冊的《還鄉覺路》。值得一提者，《明德新民進修錄》之內容有些許《還鄉覺路》的影子，例如在退縮不前、匿道不現兩條，便有用詞相似、句意相同之處，參慈氏慈善機構編印，《明德新民進修錄渡人的方法合編》，頁 99-101；《還鄉覺路》，頁 568、577-578。

⁷⁷ 筆者所見受此二書影響者包括蘇鳴東，《天道的辨正與真理》，頁 385；林立仁整編，《修道辦道信愿行證》，頁 31-47；方嚴編著，《白陽一貫儀規》，頁 54-59；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 46-47；明德編輯部，《求道為何要立愿？》，頁 18-25。當然這些著作對「十條大愿」之詮釋仍或多或少有不同於此二書之處。似只有《認理歸真的重現與重建》一書對十條大愿之闡釋不太受此二書影響，參李玉柱，《認理歸真的重現與重建》，頁 219-241。

2. 實心懺悔（男）/實心修煉（女）

男性應痛改前非，另作新民。依佛經可知生為女身係因前世罪孽深重，女性對此應有自知，故得道後當更加好好修煉。

3. 虛心假意

得道者應真心修道求進，不可借道為名，口是心非。

4. 退縮不前

得道後切莫信心不堅，心生退志，連累祖先在鬼關受苦。

5. 欺師滅祖

得道者應感謝明師救渡拔苦之恩，不可不遵師訓、對師怠慢無禮、自大妄為。

6. 藐視前人

得道者應感謝前人引進、成全之恩，不可忘恩負義，反生藐視之意。

7. 不遵佛規

佛規是天律、是修道者之戒律，故不可不遵，否則無法解脫輪迴。

8. 洩漏天機

大道是天地玄秘，古不輕傳，且須奉天承運之明師方有資格傳授，故吾輩凡夫俗子不可傳。

9. 匿道不現

不可得道後獨善其身，不渡他人。

10. 不量力而為者（男）/不誠心修煉者（女）

男性應基於各自之環境、力量，盡力修道，莫錯良機；女性應看破聲色貨利、情枷愛鎖，誠心積極修煉，使原本陰升陽降之坤體陰陽平均而得大中和。

綜而言之，即得道後要信心堅定，真心悔過，遵守佛規，盡力修道與渡人，並常懷師祖、前人之恩德，尊之敬之。

在一貫道祖師張天然所著《暫訂佛規》中，男女之別已頗受注意，對行

禮時男女之順序、位置皆有規定，⁷⁸ 而在這「十條大愿」中，性別問題亦相當值得一提。自上述第二條、第十條可知，一貫道中有人認為就修道而言，相較於男性，女性之身體有先天上的不足。在《求道為何要立愿？》一書中，這種對性別差異的認知則是針對所謂女性的「習氣」，該書就「實心修煉」一條之詮釋即謂：「坤道的脾氣毛病較多」，應「修改累世的習氣」，以「恢復坤道溫柔善良的本質」；⁷⁹ 此種說法實已大異於《明德新民進修錄》的詮釋，蓋其修煉之目的已非回天歸位，而是恢復女性本質，坤道的不足亦非前世罪孽造成女身，而是累世習氣蒙蔽女性本質，女身在此反而似受到肯定。此一差異的發生或許與近代一貫道之「坤道應運」有關，蓋教中發生路中節、孫慧明等女性掌權之實例，使教中女性之地位上升不少。⁸⁰ 另外並非所有對「十條大愿」之介紹與詮釋皆會提及針對女性之「實心修煉」、「誠心修煉」兩條大愿，如《還鄉覺路》、《天道的辨正與真理》與《一貫道人才手冊》所附訓文〈十條大愿〉即隻字未提，這是因觀念上認為無區別男女之必要？不知不覺中習慣自男性角度思考？抑或與該書所屬組線之成員性別組成狀況有關？還是有其他因素？囿於材料，仍有待未來進一步探索。

從上述點道禮、誓愿之儀式內容的探討，我們不難發現不同版本互有些許出入，主因除了組線差異、一貫道總會之儀式改革外，或亦有儀式觀念上的因素。蓋依張天然制定之《暫訂佛規》，一貫道在儀式方面應著重誠敬，不必拘泥既定禮節，可「活潑」運用之，⁸¹ 而其所載之運用考量包括了時間充裕否、人數多寡、城鄉差異、貧富差距、能力足夠否、是否有特殊情形等，其中對何為特殊情形語焉不詳，最後甚至規定「以上各項規則，如有未盡事

⁷⁸ 張天然，《暫訂佛規》，頁 293。

⁷⁹ 明德編輯部，《求道為何要立愿？》，頁 20。

⁸⁰ 沈擘澄，〈坤道應運：一貫道的女性觀〉，頁 184-189。

⁸¹ 宋光宇，《天道鈞沉》，頁 51；楊弘任，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，頁 5；焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 236-237。值得一提者，此「活潑」之觀念在先天道已有之，參林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-65。

宜，得隨時修正之」；⁸² 如此則一貫道之儀式內容可以有相當大的彈性，任何儀式變動，只要說得出道理皆不難取得正當性。儘管《暫訂佛規》之規定並不嚴格，上引諸點道禮版本間之差異卻很有限，似乎反映出一貫道信徒多仍看重且盡量遵守既定儀式，而這與焦大衛、歐大年之觀察所得大致相同。⁸³

台灣一貫道之入道儀式與海外一貫道似亦不盡相同。以一九七零年代後半之天道日本總天壇為例，其出版品《天道法義》有所謂得道之立愿，亦即新求道人所立之十條大愿，然其內容與台灣一貫道所用者稍有不同，第一點差異是其將後者之誠心保守、實心懺悔（男）/實心修煉（女）兩條，修改為誠心誠意參悟（男）/誠心誠意修煉（女）一條，第二點差異則係增加了尊神一條。⁸⁴ 天道日本總天壇雖係台灣一貫道之師兄派點傳師赴日發展而成，⁸⁵ 但筆者所見台灣之師兄派所用十條大愿並無這兩點差異，⁸⁶ 故此不同似非派別差異所致，而較可能是其在日本發生之儀式變化。

至此，我們已對戰後台灣一貫道之入道誓愿的儀式內容有所了解，惟一貫道之教內、外對此儀式的看法不一，甚至僅其教內而言亦是如此，為進一步了解此一情形，下文將分析這些不同的看法。

四、一貫道入道誓愿之教外批評與教內詮釋

華人民間教派之誓愿受到注意已有不短的歷史，尤其是對不可洩漏教傳秘密之內容，現今可見之相關史料中不乏視之為「邪教」表徵者，如明代之《鴉鸞不並鳴說》即以「西國天主教」之角度針對無為教之誓愿

⁸² 張天然，《暫訂佛規》，頁 278、281-289、292、297。

⁸³ 焦大衛等，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，頁 237。

⁸⁴ 天道日本總天壇編集部，《天道法義》，頁 139-140。

⁸⁵ 賴連金，〈關於一貫道在日本發展之過程〉，頁 342-343。

⁸⁶ 郭無妄編述，《一貫道大綱》，頁 40。

做此種主張；⁸⁷ 又如在嘉慶年間有人將不可洩漏「天條密授」之誓願視為「邪教誘民十術」之一而加以批評。⁸⁸ 一貫道之誓愿則最晚在民國之大陸時期已受到注意，例如民國三十四年（1945）出版之《暗路明燈》即對一貫道等「外道」予以批判，批評這些「外道」以「惡願」、「惡咒」、「惡誓願」來「束縛人心」，使信徒不敢洩漏所得之「邪道」內容，並進一步表示願「棄暗投明」學佛者毋須擔心已發之「咒願」，蓋佛乃天人之師，有諸天神祇擁護，「邪魔」無能為難「歸投佛法」之人。⁸⁹ 其實，一貫道內部對誓愿亦有關注，早在民國二十六年（1937）之《一貫道疑問解答》中，已有「天譴雷誅之誓可得聞乎？」之問答；據此書中署名南屏道濟活佛師尊者降筆所答，「天譴雷誅」即「五雷轟身」，而除了來自外界之雷外，人身自有五雷，當處於「理欲交戰之時」時，足以讓人「形容枯槁，疾病叢生，將不知其死所矣」，「豈必待有形有象之雷霆，方顯報應哉？」，⁹⁰ 簡言之，其認為「天譴雷誅」不以來自上天之雷擊為限，而是兼具心理層面之涵義；惟對其關注誓愿之原因尚不清楚，而依「豈必待有形有象之雷霆，方顯報應哉？」推測，或係在回答何以有道親違背誓愿，卻未受上天雷擊的疑問。⁹¹

戰後的台灣，一貫道之誓愿仍受到多方矚目，無論是政府、報界、佛教界、基督教界還是一貫道本身，都有述或論及。以下就相關論述加以說明與分析，藉此以了解各方如何看待此誓愿。

（一）教外人士眼中的誓愿

戰後台灣之政府、報界、佛教界、基督教界大致上對一貫道之誓愿持批判態度。在民國七十六年一貫道合法化之前，很長一段時間政府曾基於為

⁸⁷ 楊廷筠，《鴉鷺不並鳴說》，頁基 3-174。

⁸⁸ 紀大奎修，林時春纂，《什邡縣志》，卷十八（清嘉慶十八年刻本），頁 497-499。

⁸⁹ 釋回明，《暗路明燈》，頁 541、542、545、547、548。

⁹⁰ 南屏道濟活佛師尊、郭廷棟等，《一貫道疑問解答》，頁 89-90。

⁹¹ 民國初年時同善社似亦遇到此種疑問，蓋其信徒楊毅廷（1866-1931）在一篇解釋該社「五雷劈身」之誓的文章中主張「凡不得其死皆雷殛之類也」，且強調有時不是不報，是「前果未盡，後報乃遲」，參楊毅廷，《三家合參毅一子》，頁 449-451、478-483。

「匪」工作、妨害治安、違反善良風俗等理由取締、查禁一貫道，⁹² 而以誓愿控制信徒是政府批評一貫道的理由之一，例如在民國六十年（1971）警備總部查禁一貫道之文件中即謂一貫道「利用發誓賭咒以控制愚民，如其信徒入教，必須……發誓不得洩漏天機，違者要受五雷誅滅，萬世不得超升等語」。⁹³ 報界亦不少對入教者須於神前發誓不可洩漏教中秘密有所述及，並與詐騙、斂財、恐嚇等聯結起來報導。⁹⁴ 基督教也有人針對一貫道不可洩漏三寶之「惡誓」加以批評，認為是「使得入了道的人生活在恐怖之下」。⁹⁵ 佛教被認為對一貫道批判最力，⁹⁶ 上述《暗路明燈》即曾為佛教人士重印傳佈

⁹² 關於一貫道這段從遭禁到合法化之過程，可參宋光宇，《天道傳燈——一貫道與現代社會》，頁 66-301；瞿海源，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，頁 359-383；鍾雲鶯，〈一貫道在台灣的發展及其影響〉，頁 159-188；楊流昌，《天道傳奇——一貫道在台灣의 傳播與影響》，頁 41-74；Lu, *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan*, pp. 47-70.

⁹³ 〈民國六十年警備總部查禁一貫道的 0815 號文件〉，宋光宇，《天道鈞沉》，頁 12、257。

⁹⁴ 〈神怪「一貫道」招徒斂財被捕 台中破獲荒唐神棍〉，《自強晚報》（台灣），1955 年 9 月 18 日，第四版；〈台東發現一貫道！妖言邪說惑眾 鄉愚受騙發瘋 傾家蕩產迷信害人〉，《聯合報》（台灣），1957 年 3 月 5 日，第二版；〈左道傍門妖言惑眾 一貫道教公開收徒 無知男女被騙上勾 傾家蕩產在所不惜〉，《民聲日報》（台灣），1959 年 10 月 25 日，第五版；〈彰縣有邪教 內容極荒唐 應收門徒又詐財 議員請當局取締〉，《民聲日報》（台灣），1960 年 7 月 23 日，第二版；〈高雄市查獲天道教主腦 搜獲書籍筆記多種〉，《聯合報》（台灣），1960 年 12 月 30 日，第三版；〈新營鴨蛋教 又日漸活躍 說地球末日將到 警方決禁止胡鬧〉，《民聲日報》（台灣），1963 年 3 月 19 日，第三版；〈夫子之道一以貫之神棍藉名蠱惑鄉愚 林忠被捕供承志在斂財治安當局電令移送法辦〉，《聯合報》（台灣），1970 年 8 月 4 日，第三版；〈邪教一貫道妖言惑眾 扶乩鬼畫符欺世詐財 自封「祖師轉世」妄想稱王稱帝「前人」「宰相」到案 不法組織解散〉，《聯合報》（台灣），1977 年 2 月 9 日，第三版；〈雲林也有「聖母現身救世」預言 口湖國中檢舉神壇強拉學生信教 威脅「抄家滅族」負責人否認 可能是仙佛扶鸞上壇口誤 一貫道親談聖母降世說 陳明成無不法紀錄 不能強制遷徙 家長投訴情治單位調查〉，《聯合報》（台灣），1998 年 3 月 26 日，第三版。

⁹⁵ 王光賜，《一貫道的拯救論》，頁 55。

⁹⁶ 之所以如此，原因很多，學者之看法不盡相同，大致而言包括一貫道對佛教之批評、對佛教名義之借用、對佛教名相之挪用，以及佛教對一貫道了解不夠、兩教勢力相互爭奪信徒等，參楊惠南，〈我所知道的一貫道〉，頁 139-154；宋光宇，《天道鈞沉》，頁 34-36；闕正宗，《重讀台灣佛教·戰後台灣佛教（續編）》，頁 147-177。

多次，⁹⁷ 並有其他批判文章、書籍多不勝數，⁹⁸ 而誓愿一直是遭其批判的重要內容，所持理由大致不脫《暗路明燈》的說法。其中較特別者是有佛教居士以曾為一貫道信徒之身分提出批評，其說詞雖未脫《暗路明燈》之範疇，但其輔以親身經歷與見聞，表示：「過去在我準備脫離一貫道時，亦曾為此誓文深感惶恐了一段時期」，並指出自己與其他曾加入一貫道之友人於退出後未曾遭天譴雷劈，試圖證明一貫道誓愿之使人恐懼與虛妄；⁹⁹ 可以想見這種以曾為局內人之身分作證的方式，可以提高說服力。簡言之，以誓愿恐嚇、控制信徒是外界對一貫道之誓愿最主要的批評重點。

(二) 一貫道內部對誓愿之詮釋

對於一貫道而言，誓愿引起新求道人的恐懼心理是確實存在的問題，其內部對此已有認知，如李紀勳依田野調查結果指出，確有道親反應部分新求道人因誓愿而有「心理壓力」，必須於儀式後進一步為之「善解」；¹⁰⁰ 一位「台中前賢高講師」之法會演講紀錄〈渡人的方法〉中，即建議渡人時須事先向所渡之對象說明求道程序，包括「立愿」在內，以免到時「他怕了，想臨陣脫逃」，該講師並指出「這種情形很多」，若有一人因事先未說明清楚而臨時不願求道，「這樣會引起很多人共鳴，那就很麻煩了」。¹⁰¹ 一貫道人士甚至出版有《求道為何要立愿？》一書，欲回答新求道人易有之「立愿是發

⁹⁷ 民國六十二年（1973）至六十五年（1976）間，此書已印行六版，參宋光宇，《一貫真傳（一）張培成傳》，頁170；而據筆者所知，此書在民國四十八年（1959）即曾重印，本文所用即是該版。

⁹⁸ 從民國六十三年（1974）起，佛教批評一貫道之小型書刊至少有十一種之多，參宋光宇，《一貫真傳（一）張培成傳》，頁170-171；除了宋氏所列十一種外，《獅子吼》、《中國佛教》等佛教刊物亦多刊有批評文章，參闕正宗，《重讀台灣佛教·戰後台灣佛教（續編）》，頁167-168。

⁹⁹ 施文塗，《我怎樣脫離一貫道》，頁15、115。

¹⁰⁰ 李紀勳，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，頁97。

¹⁰¹ 慈氏慈善機構編印，《明德新民進修錄渡人的方法合編》，頁2、19。此種須事先說明求道程序之主張，尚可見於一貫道之講師進修班的講義，如天恩文書編，《新民至善進修錄》，頁19。

誓嗎？」、「會不會求道以後有什麼限制？」、「如果求道後再信其他的宗教，會不會受到天譴？」等問題。¹⁰² 由此亦可知此問題對一貫道之辦道渡人事業有一定程度的影響，具相當重要性。

就筆者所見，一貫道對於誓愿提出了不少解釋，多數是為了回應、處理誓愿帶來的恐懼問題，然也有強調誓愿之恐怖、為了回應為何違愿者未受上天雷擊的疑問，以及強調內丹修煉者。以下將加以說明：

1. 回應誓愿帶來的恐懼問題者

蘇鳴東（1941-？）或許是最早較有條理地公開回應上述外界批評之道親。他強調誓愿之正面功能與意義，認為立愿方能有願力砥礪自己成就聖賢偉業，而有違誓言願受天譴雷誅之誓詞更能顯示新求道人立志堅決、胸懷悲憫；針對控制信徒之批評，就理論面主張檢舉藉道之名行不法行為者並不算違愿，而所謂須誓愿不可洩漏者惟三寶而已，蓋其珍貴不輕傳，需誠心求，其並於實務面指出對得道者是否修道，教中並不勉強；又以公務員就職宣誓、佛教徒之受戒誓願與基督徒之受洗立誓為例，欲證明一貫道之誓愿亦具正當性。¹⁰³ 在蘇氏之後，一貫道人士陸續提出更多說法來回應恐懼問題，有些與蘇氏一樣，或強調三寶珍貴以合理化不可洩漏天機之愿，¹⁰⁴ 或亦以公務員就職宣誓等其他宣誓之存在賦予誓愿正當性，¹⁰⁵ 但他們的著重處較之蘇氏多半有所不同，¹⁰⁶ 若依其詮釋重點大致可分為三類，一類賦予「天譴雷誅」不同於字面之涵義，另一類是針對誓愿之性質做界定，第三類則是就立愿之設計目的來解釋。

在第一類當中，或係為淡化「天譴雷誅」一詞給人的恐懼感，均否定了

¹⁰² 明德編輯部，《求道為何要立愿？》，頁 8-9。

¹⁰³ 蘇鳴東編著，《天道概論》，頁 132-134；蘇鳴東，《天道的辨正與真理》，頁 385。

¹⁰⁴ 慈氏慈善機構編印，《明德新民進修錄渡人的方法合編》，頁 19；郭明義，〈一貫道需建立品牌印象〉，2017 年 8 月 12 日查得。

¹⁰⁵ 郭明義，〈一貫道需建立品牌印象〉，2017 年 8 月 12 日查得。

¹⁰⁶ 目前所見僅有一例外，幾乎完全承襲了蘇氏之說法，參劉心德、劉心玉，《一貫維中》，頁 210-211。

其字面上之遭上天雷擊的涵義，而多半解釋為良心上的自我譴責。例如《求道為何要立愿？》中即基於《性理題釋》中之說法，提出「天」其實是指良心，「天譴雷誅」是指違背天良時之良心譴責；¹⁰⁷ 其他如《天道的再發現與再創造》、《佛規禮節實務【二】道場微理細節》、《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》中亦有提出相同的解釋，《天道的再發現與再創造》中更進一步主張「天譴雷誅」之誓愿能激發人德性生命的自覺心。¹⁰⁸ 值得注意者，這四本書之解釋雖是受《一貫道疑問解答》之影響，但相較之下仍有差異，蓋其對於《一貫道疑問解答》中所言心理影響生理（良心譴責影響身體健康）的結果：「形容枯槁，疾病叢生」未有提及，這或亦是為淡化恐懼感而做的選擇。必須一提的是，除了為回應前述恐懼問題者外，持此說之人中並有是為了回答違愿者為何未受上天雷擊之問題者，如《識透魔考·墜淵門徑》即係如此。¹⁰⁹ 同樣是否定「天譴雷誅」之字面涵義，並加入心理層面之解釋，《一貫道的修持觀》中則提及了身體受苦的面向。此書中選採了「天譴雷誅」之俗稱「五雷轟身」，將之解釋為五種不正之念頭、行為帶來的身、心痛苦，而非天打雷劈。¹¹⁰

於第二類裡，大部分強調誓愿之性質是立「愿」，是發初心，而非發「誓」。例如《修道百問》中，作者認為立十條大愿是發慈悲喜捨心，並非咒誓，並

¹⁰⁷ 明德編輯部，《求道為何要立愿？》，頁 33。

¹⁰⁸ 李玉柱，《天道的再發現與再創造》，頁 119-121；明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 105；易水，《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》，頁 151。必須一提者，《天道的再發現與再創造》是基於《性理題釋》，其他兩本則是基於《一貫道疑問解答》提出此說法，而《性理題釋》係自《一貫道疑問解答》改編而成（參林榮澤，〈一貫道的文獻研究概述〉，頁 57-58），且在「天譴雷誅」之誓的解釋上兩者內容相同，換言之，《天道的再發現與再創造》、《求道為何要立愿？》、《佛規禮節實務【二】道場微理細節》、《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》在此點上之根據實無不同，皆可謂受到《一貫道疑問解答》影響。

¹⁰⁹ 慈無依，《識透魔考·墜淵門徑》，頁 49-50。

¹¹⁰ 郭明義編註，《一貫道的修持觀》，頁 34。

引《法華經·普賢勸發品》為證，表示發此心乃蒙佛授記之必要條件。¹¹¹ 再如《求道儀式的內涵》裡，主張愿是人本有之良心、清淨本性，立愿是對上天的真心流露，而不是發誓。¹¹² 這些說法似乎肯定且強調誓愿之能動性，而否定其拘束性。相較於《一貫道疑問解答》使用「誓」字表達一貫道之誓愿，並以「天譴雷誅」為「報應」，此類詮釋可謂是一大變化。除此之外，另有一說雖表示誓愿之性質是立「愿」，但將「愿」解釋為兼具能動性與拘束性，似乎想在形式上免除咒誓之名，於實質上保留誓之拘束力，如《求道入門》中即謂立十條大愿具讓人有所依循、有原動力之積極意義，以及使人警惕、遏止邪念之消極意義。¹¹³

至於第三類，是將立愿解釋成為新求道人著想的善意設計。例如郭明義的《一貫道的修持觀》中，作者認為未立十條大愿之一般人常受「五雷轟身」，而要求入道要立十條大愿即是為了使道親可藉由行愿免於五雷帶來的身心痛苦。¹¹⁴ 簡言之，立「五雷轟身」之愿是為了免於「五雷轟身」。又如在《求道入門》中，有就求道後不可「洩漏天機」此條大愿，主張是祖師慈悲而為新求道人設想的保護措施，其理由包括藉此可避免道親因洩漏三寶而造罪業、新求道人因預先知曉三寶而求道不專注，以及鬼神利用三寶而造成新求道人之損失。¹¹⁵

無論是哪一類說法，在處理前述恐懼問題上，似乎效果很有限，或係因此民國九十年時一貫道總會才會開會通過更改「天譴雷誅」為「天人共鑑」，以直接修改愿文的方式處理。目前所見關於「天人共鑑」之解釋尚不多，有認為其是良心本性自我監督之意，¹¹⁶ 有認為是代表老母、諸天神聖對遊子

¹¹¹ 郭明義，《修道百問》，頁 70。

¹¹² 明德編輯部，《求道儀式的內涵》，頁 51。

¹¹³ 至中出版社編輯室編著，《求道入門》，頁 26-28。

¹¹⁴ 郭明義編註，《一貫道的修持觀》，頁 34。

¹¹⁵ 至中出版社編輯室編著，《求道入門》，頁 26-28。

¹¹⁶ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 106。

之關懷與望迷途知返之心情，¹¹⁷ 有強調其因無懲罰故非屬毒誓，¹¹⁸ 基本上均不脫前述諸說之範疇，這不難理解，畢竟他們面對的仍是同一個問題。事實上「天人共鑑」之字面意義仍意指有神明的參與，相較於「天譴雷誅」這般明刀明槍，「天人共鑑」之用詞則是很容易讓人感到神罰不言而喻，且上述解釋中不乏主張「天人共鑑」之意義同「天譴雷誅」者，¹¹⁹ 如此修改之效果究竟如何，對於一貫道而言似難樂觀。

2. 強調誓愿之恐怖者

並非每位一貫道人士皆在意前述外界批評與渡人實務問題，也有道親完全不迴避誓愿中之「天譴雷誅」給人帶來的恐懼感，甚至加以強調。如基本善書《明德新民進修錄》即是如此，蓋其作者認為必須要立下五雷轟身大愿，「深知誓愿的嚴厲、佛法的無情」，方會時常「戒慎恐懼」，不易遇考即變心，換言之，其以誓愿帶來之恐懼為持續修道之保障。¹²⁰ 再如《一貫道大綱》中記載了一則多位道親車禍罹難的事件，該書作者認為是因這些道親違背十條大愿又不知悔改，故遭此「天譴雷誅」之果報；為做出合於「天譴雷誅」之解釋，該作者並加按語謂：「車禍，『磅！』的一聲，就像打雷一般猛烈」。¹²¹ 又如《現代修道感應故事集》中有一則立有清口愿之女性道親開齋破戒、傳講道場是非之因果報應故事，在故事的最後，該女性道親先是產下一名罹患先天性蒙古症的男嬰，第二胎則產下一患有水腦症的女嬰，其自身健康亦受極大損害，對此該書作者認為是遭受天譴；¹²² 同書中並有一則於新竹城隍廟立誓謊稱未借錢而後忽然罹患怪病之報應故事，故事之末作

¹¹⁷ 易水，《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》，頁 152-153。

¹¹⁸ 郭明義，〈一貫道需建立品牌印象〉，2017 年 8 月 12 日查得。

¹¹⁹ 明德編輯部，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，頁 106；易水，《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》，頁 152-153。

¹²⁰ 慈氏慈善機構編印，《明德新民進修錄渡人的方法合編》，頁 152。

¹²¹ 郭無妄，《一貫道大綱》，頁 40。

¹²² 慈惠生編著，《現代修道感應故事集》，頁 327-333。

者強調於佛堂所立之誓務必必要奉行，否則同樣將遭天譴，¹²³ 已將一貫道之誓愿與民間信仰之神前發誓等同齊觀了。

值得注意者，前段之例雖不迴避「天譴雷誅」帶來之恐懼感的問題，但其所呈現之「天譴雷誅」皆非上天之雷擊，而是種種嚴重的不幸遭遇，或是車禍，或是疾病。事實上，遭受上天雷擊的或然率應相當有限，但有意無意違愿之可能性卻較之高得許多，難免會有人發出違背誓愿者為何未受雷擊之疑問；如前所述，為了回答此問題，《識透魔考·墜淵門徑》中提出了「天譴雷誅」是指良心譴責的解釋，或許這些車禍、疾病的故事於一定程度上亦是在回答同一問題。

3. 強調內丹修煉者

部分一貫道人士不但完全否定「天譴雷誅」之懲罰意涵，更賦予內丹修煉上的意義。例如《增補一貫道內容》裡，視點道禮之內容為一部長生玄功，認為「愿受天譴雷誅」意指「忠厚的人。享受。天上。自己的東西給人。是雷神的。責任也。」，而「天譴雷誅」是「天雷霹靂一聲，靈光由前頭洞射出，打開玄關一竅」，且「此一竅開竅竅開，未練的人天雷不理你也」，簡言之，「天譴雷誅」成了修煉

內丹至某境界者方能得到之來自雷神的助力。此一看來突兀的解釋並非毫無根據，蓋此書作者係將《一貫道疑問解答》中對人身五雷發動之際的一句對治之法：「敬畏天雷，以開我天門」，¹²⁴ 解釋為：「存其固有之真性修煉有成，恭敬佩服天雷，為開我玄關一竅」，而得出上述對「天譴雷誅」之解釋。¹²⁵

值得注意者，有學者指出一貫道早在其十五代祖師王覺一時，已廢除了先天道之九節玄功，不再修煉內丹，蓋王氏認為修煉九節玄功是屬漸法，費

¹²³ 慈惠生編著，《現代修道感應故事集》，頁 135-140。

¹²⁴ 南屏道濟活佛師尊、郭廷棟等，《一貫道疑問解答》，頁 90。

¹²⁵ 善修編輯，《增補一貫道內容》，頁 56-57。

時費力，難有所成，而一貫心法乃頓法，轉瞬即成。¹²⁶ 儘管如此，一貫道似未完全放棄內丹之修煉，蓋王氏仍有傳授信徒內丹修煉之法，¹²⁷ 當時內丹修煉只是在教義上已不再居於重要地位，且於《一貫道疑問解答》中，內丹修煉之法（書中稱之為「順逆之法」）被認為是「不可不知」的「後天工夫」。¹²⁸ 當代一貫道中有主張內丹修煉是屬無法超生了死之左道旁門者，¹²⁹ 惟有學者指出當代部分一貫道信徒實有修煉內丹之需求，蓋他們有向教外學習內丹或渡懂內丹者入教之情形；¹³⁰《增補一貫道內容》之自內丹修煉的角度詮釋點道禮的做法，或許即與此有關，蓋依該書內容可知其作者應同時係崑崙仙宗門下。¹³¹ 值得注意者，該作者於書中主張仙宗創道人劉培中（1883-1975）與張天然同樣領有老母之天命，兩個團體應合作推廣性命雙修，¹³² 似有自內部變造一貫道之意，若然如此，則其對點道禮之詮釋或並具有宗教融合，甚至是改換主體的意圖。

五、結論

儘管一貫道有所謂「活潑」之儀式原則，實務上不必拘泥於固有禮儀制度，但自民國之大陸時期以來，其點道禮之誓愿儀式變化不大，即使組線不同，然點道禮的程序步驟差異有限。大體上其步驟包括：引保師立愿、點傳師傳道義、點傳師傳合同、新求道人靜聽禮囑第一次、靜聽禮囑第二次、新求道人立愿、靜聽禮囑第三次、點傳師點玄關、點傳師傳口訣、謝恩叩首。

¹²⁶ 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 1-191-1-192。

¹²⁷ 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》下冊，頁 864。

¹²⁸ 南屏道濟活佛師尊、郭廷棟等，《一貫道疑問解答》，頁 91。

¹²⁹ 易水，《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》，頁 143-145。

¹³⁰ 王見川，〈台灣一貫道研究的回顧與展望〉，頁 191-192。

¹³¹ 關於崑崙仙宗，可參李世偉，〈台灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，頁 377-390；李豐楙，〈丹道與科學、政治：戰後台灣丹道的現代化〉，頁 15-54。

¹³² 善修編輯，《增補一貫道內容》，頁 106、108。

道親渡人皆須基於職業篩選新求道人，引保師均得向新求道人保證一貫道之正派，十條大愿依然是新求道人立愿之核心內容，男女有別的觀念亦仍具體表現在愿文之中。

人們對一貫道之誓愿的看法可謂眾聲喧嘩，尤其是就「天譴雷誅」的詮釋。早在民國之大陸時期，一貫道點道禮中之誓愿已受到其教內與教外之注意，當時即已遭外界批評為以誓愿恐嚇、控制信徒，而至戰後台灣，這般批評仍長期不衰，無論是政府、報界還是宗教界，皆不乏持此說者。此一誓愿不但引來外界批評，亦使得一貫道之渡人事業遭遇困難，不少新求道人因此在求道時遲疑卻步。或是為回應外界批評，或是為替新求道人解惑，一貫道信徒中有賦予「天譴雷誅」不同於字面的涵義者，以淡化其帶來之恐懼感，如承繼部分《一貫道疑問解答》之說而將之解釋為良心譴責；有針對誓愿之性質而做界定者，如強調其為具能動性之「愿」，非具拘束性之「誓」；有就立愿之設計目的而做善解者，如認為入道之所以須立愿，是因如此可使道親藉由行愿而免於五雷帶來的身心痛苦。儘管眾說紛陳，效果似乎不大，一貫道總會開會決議修改該句為「天人共鑑」或即因此而為。

除了前述對誓愿帶來之恐懼問題提出回應者外，一貫道中亦有人無視該問題，而強調誓愿及違誓之報應的恐怖，其目的在於使道親因此戒慎恐懼而持續守誓修道，惟或為了回應為何有道親違愿卻未受上天雷擊之疑問，他們傾向將「天譴雷誅」解釋為不限於上天雷擊，車禍、疾病等亦屬之。另有人自內丹修煉之角度，視「天譴雷誅」為煉至某境界方能得到之來自雷神的助力，這或許與部分一貫道信徒有修煉內丹之需求有關，甚至可能有融合他教、改換主體之意。

一貫道源於先天道，而在其發展過程中，承自先天道之求道儀式逐漸簡化，使先天道之進道科儀進階不易的原因幾乎都遭到排除。然值得注意的是，其中的誓愿始終存在，儘管兩教都在內部分裂後才傳入台灣，誓愿在兩教之求道儀式中顯然仍不可或缺。

以近代台灣而言，兩教之求道儀式的誓愿互有異同。在異的方面，就求

道者的愿文來說，一貫道因入道儀式不傳授九節玄功，故而沒有修煉丹功的內容，先天道則是沒有不可藐視前人等內容；在引、保二師之愿文上，先天道是向神明擔保求道者會遵守規範，一貫道則除了向神明擔保新求道人之背景、品格外，並向新求道人保證已教之正派。至於兩教相同之處，其一是兩教愿文均強調不可欺師滅祖與洩漏大道；¹³³ 其二為愿文中對違背誓愿者之處罰內容皆有「天譴雷誅」。雖然這兩點相同處在眾多華人民間教派中並不出奇，但透過對兩教之誓愿的研究，其彼此間的淵源之深，顯而易見。

就先天道與一貫道之誓愿的演變而言，愿文中對背誓者的懲罰內容至今仍在變化，即自先天道的「雙眼落地，身化膿血，天譴雷誅」變為一貫道之「天譴雷誅」，後者再於二十一世紀初變為「天人共鑑」；不難看出其中懲罰性的文字逐漸減少，此一趨向並可從部分一貫道中人對「天譴雷誅」的解釋得到證明。這樣的趨勢，雖說並非是全面性的發展，但相較於強調背誓後果之恐怖者，至少是一相對活躍的趨向。

(2018年11月20日收稿，2019年4月25日通過刊登)

¹³³ 若不以求道儀式為限，而與先天道之〈日用表〉、〈四時表〉一同比較，則相同處尚包括必須主動渡人與遵守佛規，參林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁1-105、1-107。

引用書目

傳統文獻

- 不著撰人，1999，《開示經》（嘉慶年間版重刻本），收於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，台北：新文豐出版公司。
- 不著撰人，2011，《還鄉覺路》，收於王見川主編，《民眾經典：一貫道經卷、劉伯溫錦囊與其他》，第4冊，台北：博揚文化事業有限公司。
- 水法祖師，2006，《應用呈奏》（1959），收於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻續編》，第5冊，台北：新文豐出版公司。
- 江慧光（道泓）編校，1999，《應用表文》（1968），收於王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻》，第9冊，台北：新文豐出版公司。
- 南屏道濟活佛師尊、郭廷棟等，2015，《一貫道疑問解答》（1937），收於王見川、范純武編，2015，《近代中國民間宗教經卷文獻》，第10冊，台北：新文豐出版公司。
- 紀大奎修，林時春纂，1813，《什邡縣志》，嘉慶十八年（1813）刻本。
- 張天然，2011，《暫訂佛規》（1939），收於王見川主編，《民眾經典：一貫道經卷、劉伯溫錦囊與其他》，第1冊，台北：博揚文化事業有限公司。
- 楊廷筠，2005，《鴉鸞不並鳴說》，收於中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《東傳福音》，第3冊，合肥：黃山書社。
- 楊毅廷，1978，《三家合參毅一子》，台北市：中國子學名著集成編印基金會。
- 釋回明，2015，《暗路明燈》，收於王見川、范純武編，《近代中國民間宗教經卷文獻》，第9冊，台北：新文豐出版公司。

近人論著

- 〈夫子之道一以貫之神棍藉名蠱惑鄉愚 林忠被捕供承志在斂財治安當局電令移送法辦〉，《聯合報》（台灣），1970年8月4日，第三版。
- 〈台東發現一貫道！妖言邪說惑眾 鄉愚受騙發瘋 傾家蕩產迷信害人〉，《聯

合報》(台灣), 1957年3月5日, 第二版。

〈左道傍門妖言惑眾 一貫道教公開收徒 無知男女被騙上勾 傾家蕩產在所不惜〉,《民聲日報》(台灣), 1959年10月25日, 第五版。

〈邪教一貫道妖言惑眾 扶乩鬼畫符欺世詐財 自封「祖師轉世」 妄想稱王稱帝 「前人」「宰相」到案 不法組織解散〉,《聯合報》(台灣), 1977年2月9日, 第三版。

〈神怪「一貫道」 招徒斂財被捕 台中破獲荒唐神棍〉,《自強晚報》(台灣), 1955年9月18日, 第四版。

〈高雄市查獲天道教主腦 搜獲書籍筆記多種〉,《聯合報》(台灣), 1960年12月30日, 第三版。

〈雲林也有「聖母現身救世」預言 口湖國中檢舉神壇強拉學生信教 威脅「抄家滅族」 負責人否認 可能是仙佛扶鸞上壇口誤 一貫道親談聖母降世說 陳明成無不法紀錄 不能強制遷徙 家長投訴情治單位調查〉,《聯合報》(台灣), 1998年3月26日, 第三版。

〈新鶯鴨蛋教 又日漸活躍 說地球末日將到 警方決禁止胡鬧〉,《民聲日報》(台灣), 1963年3月19日, 第三版。

〈彰縣有邪教 內容極荒唐 應收門徒又詐財 議員請當局取締〉,《民聲日報》(台灣), 1960年7月23日, 第二版。

不著撰人, 時間不明, 《佛堂常用禮節》, 台北市: 發一天恩道場。

天恩文書編, 1988, 《新民至善進修錄》, 台中市: 仁映出版社。

天道日本總天壇編集部, 1977, 《天道法義》, 神戶市: 天道日本總天壇。

心橋編輯室, 1993, 《辦道操持手冊》, 台中縣: 心橋出版社。

方嚴編著, 2017, 《白陽一貫儀規》, 台南市: 財團法人玉山寶光聖堂。

王光賜, 1985, 《一貫道的拯救論》, 台北市: 財團法人基督教橄欖文化事業基金會出版部。

王見川, 1996, 〈先天道前期史初探——兼論其與一貫道的關係〉, 收於氏著, 《台灣的齋教與鸞堂》, 台北: 南天書局有限公司, 頁75-114。

- 王見川，2000，〈台灣一貫道研究的回顧與展望〉，收於王見川、李世偉，《台灣的民間宗教與信仰》，台北：博揚文化事業有限公司，頁 181-210。
- 王效峰，1994，〈一貫道內幕〉，《湖北文史資料》，2，頁 1-248。
- 王濤等編，2003，《漢語大辭典》（繁體 2.0 版），香港：商務印書館有限公司。
- 危丁明，2015，《庶民的永恆——先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》，台北市：博揚文化事業有限公司。
- 至中出版社編輯室編著，1998，《求道入門》，新竹市：至中出版社。
- 宋光宇，1996，《天道傳燈——一貫道與現代社會》，台北市：王啟明出版。
- 宋光宇，1998，《一貫真傳（一）張培成傳》，台北市：三揚印刷企業有限公司。
- 宋光宇，2010，《天道鈞沉》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司。
- 李世偉，2008，〈台灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，收於氏著，《台灣佛教、儒教與民間信仰》，台北縣：博揚文化事業有限公司，頁 363-391。
- 李世瑜，1990，《現代華北秘密宗教》，上海：上海文藝出版社。
- 李玉柱，1994，《天道的再發現與再創造》，台北市：圓晟出版社。
- 李玉柱，1994，《認理歸真的重現與重建》，台北市：圓晟出版社。
- 李紀勳，2006，〈宇宙觀、儀式與宗教變遷——兼論一貫道與毅南興「道務整合」〉，台北：真理大學宗教學系碩士論文。
- 李豐楙，2010，〈丹道與科學、政治：戰後台灣丹道的現代化〉，收於賴賢宗、蕭進銘編，《台灣的仙道信仰與丹道文化》，台北市：博揚文化事業有限公司，頁 15-54。
- 沈曄澄，2016，〈坤道應運：一貫道的女性觀〉，《華人宗教研究》，7，頁 175-198。
- 明德編輯部，2003，《求道為何要立愿？》，台北市：明德出版社。
- 明德編輯部，2005，《佛規禮節實務【二】道場微理細節》，台北市：明德出版社。
- 易水編著，1992，《一貫道人才手冊》，板橋市：正一善書出版社。
- 易水，2008，《傳燈禮儀——一貫道禮節探討》，台北縣：宏道文化事業有限公司。

司。

- 林立仁整編，1989，《修道辦道信愿行證》，板橋市：正一善書出版社。
- 林萬傳編著，1986，《先天大道系統研究》，台南市：飄巨書局。
- 林萬傳，2009，〈禮本〉，<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=1753>，2017年10月10日查得。
- 林萬傳，2013，〈一貫道源流及道統考〉，程恭讓、鍾雲鶯主編，《道在民間：中華民間宗教文化論壇論文集》，新北市：中華文化國際交流促進會，頁176-197。
- 林榮澤，2009，〈《一貫道藏》第三冊導言〉，《一貫道藏·聖典之部》，第3冊，台北縣：一貫義理編輯苑天書訓文研究中心，頁3-30。
- 林榮澤，2014，〈一貫道的文獻研究概述〉，《一貫道學研究 卷二：文獻研究與專題》，新北市：一貫義理編輯苑，頁45-72。
- 侯旭東，1998，《五、六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社。
- 施文塗，1986，《我怎樣脫離一貫道》，彰化市：宗烈。
- 馬西沙、韓秉方，2004，《中國民間宗教史》下冊，北京：中國社會科學出版社。
- 張崑振，1999，〈台灣傳統齋堂神聖空間之研究〉，台南：國立成功大學建築研究所博士論文。
- 張慕華，2011，〈論佛教咒愿文及其流變〉，《中國文化研究》，夏之卷，頁88-93。
- 郭明義，1989，《修道百問》，板橋市：正一善書出版社。
- 郭明義，2014，〈一貫道需建立品牌印象〉，<http://sallykuo3041.pixnet.net/blog/post/365218091-%E4%B8%80%E8%B2%AB%E9%81%93%E9%9C%80%E5%BB%BA%E7%AB%8B%E5%93%81%E7%89%8C%E5%8D%B0%E8%B1%A1>，2017年8月12日查得。
- 郭明義編註，1994，《一貫道的修持觀》，板橋市：正一善書出版社。

- 郭無妄編述，1985，《一貫道大綱》，新竹市：郭正忠。
- 陳曉紅，2004，〈試論敦煌佛教愿文的類型〉，《敦煌學輯刊》，1，頁 92-102。
- 善修編輯，1989，《增補一貫道內容》，台北市：天彬佛堂。
- 渾渾子，1986，《闡道要言·解三皈五戒之真詮》，收於林萬傳編著，《先天大道系統研究》，台南市：龍巨書局。
- 慈氏慈善機構編印，1985，《明德新民進修錄渡人的方法合編》，台中市：慈氏慈善機構。
- 慈惠生編著，1991，《現代修道感應故事集》，台中縣：寶光建德出版社。
- 慈無依，1986，《識透魔考·墜淵門徑》，台北市：慈光出版社。
- 楊弘任，2010，〈一貫道儀軌：禮門義路、正心修身〉，廈門大學國學院、一貫道總會主辦，「中國民間宗教的重新認識與傳承研討會」，武夷山市，頁 1-19。
- 楊流昌，2011，《天道傳奇——一貫道在台灣的傳播與影響》，香港：中國學術評論出版社有限公司。
- 楊惠南，1986，〈我所知道的一貫道〉，收於氏編著，《當代學人談佛教》，台北市：東大圖書股份有限公司，頁 139-154。
- 劉心德、劉心玉，1995，《一貫維中》，板橋市：正一善書出版社。
- 劉怡君，2015，〈引、保師〉，內政部《宗教知識家》線上百科，<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=513>，2018 年 4 月 19 日查得。
- 蔡中駿，2000，〈一貫道禮儀實踐研究——以發一崇德組為例〉，新竹市：玄奘人文社會學院宗教學研究所碩士論文。
- 盧雲峰、梁景文，2015，〈解禁與教派演化：以台灣地區的一貫道為例〉，金澤、賴連金，1997，〈關於一貫道在日本發展之過程〉，《民間宗教》，3，頁 341-350。
- 鍾雲鶯，2011，〈一貫道在台灣的發展及其影響〉，《中華民國發展史 11 教育與文化》上冊，台北：國立政治大學、聯經出版公司，頁 159-188。
- 鍾雲鶯，2013，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人

宗教研究》，創刊號，頁 35-78。

鍾雲鶯、鍾鎮宇，2013，〈儀式與認同：一貫道「求道」的宗教意義〉，《一貫道研究》，1：2，頁 30-53。

瞿海源，1997，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠圖書股份有限公司。

寶光建德道務中心，2010，《天道禮儀》，台中縣：寶光建德出版社。

蘇鳴東編著，1979，《天道概論》，高雄市：自版。

蘇鳴東，1983，《天道的辨正與真理》，台南市：龍巨書局。

闕正宗，2004，《重讀台灣佛教•戰後台灣佛教（續編）》，台北縣：大千出版社。

Bokenkamp, Stephen R. (柏夷) 2015. 〈蠶與菩提樹：靈寶派取代佛教的嘗試以及我們定位靈寶道教的嘗試〉，收於氏著，孫齊等譯，《道教研究論集》，上海：中西書局，頁 1-20。

Jordan, David K.(焦大衛); Overmyer, Daniel L.(歐大年)合著，周育民譯，2005，《飛鸞——中國民間教派面面觀》，香港：中文大學出版社。

Lu, Yunfeng. 2008. *The Transformation of Yiguan Dao in Taiwan: Adapting to A Changing Religious Economy*. Lanham: Lexington Books.

Ter Haar, Barend. 2014. *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Religious Initiation Vows in *Yiguan Dao* 一貫道 and their Development in Modern Taiwan

Hu Hsueh-cheng*

Abstract

This article explores the vows of initiation rituals of the Way of Pervading Unity (*Yiguan Dao* 一貫道) in postwar Taiwan and briefly traces their relationship back to the vows of liturgies of the Way of Former Heaven (*Xiantian Dao* 先天道). First, the article provides a concise explanation of *Xiantian Dao* initiation rites and the vows performed within them. Thereafter, it explores the vows of *Yiguan Dao's* initiation ritual, the “Pointing the Way” (diandao 點道) ceremony, and analyzes the implications of these vow texts and their variations. Then, the article considers the varied interpretations of initiation rites vows by government officials, journalists, Buddhists, Christians, and *Yiguan Dao* adherents, paying special attention to outside criticisms and internal reactions. Finally, the article compares *Xiantian Dao* and *Yiguan Dao* initiation vows and offers a preliminary investigation of shared heritage between them and future developmental trends.

Keywords: the Way of Pervading Unity (*Yiguan Dao* 一貫道), the Way of the Former Heavens (*Xiantian Dao* 先天道), religious initiation vows

* Assistant Professor, School of Civil and Commercial Law, Beijing Institute of Technology, Zhuhai.