

清末民間教派人士光月老人之 《四書說約》研究*

鍾雲鶯**

元智大學中國語文學系

摘 要

本文主要探討清末光月老人的《四書說約》，這是一本民間教派解讀儒家思想的典型作品。由於光月老人將《四書》視為傳教救世的作品，因此他以宗教修煉的角度詮釋《四書》。

《四書說約》對《四書》的解讀，強調部分與整體的關係，這種詮釋循環的關係，可由全書之內容安排得知。〈總論四子書〉是主體，〈太極統說〉是目標，〈總結性命不二心法〉則是實踐目標的境界，以修道的角度看待《四書》的內容，使得〈總論四子書〉的主體內容，緊扣目標與境界而開展。

《四書說約》最大的特色乃以解讀《孟子》思想為主，特別是以「氣」的思想解讀《孟子》，並發展出以「養氣」為主的宗教觀。他將「氣」區分為「先天之氣」與「後天之氣」，而以涵養「先天之氣」為修道的目標。他認為只要人人肯涵養「先天之氣」，自然可以拯救世人免於因濁氣太盛所形成的集體劫難，因此，「養氣」在光月老人的詮釋中，除了具有修煉意義外，更具有宗教上的救劫意義。

關鍵詞：光月老人，民間教派，四書說約，太極，養氣

* 本文乃國科會專書寫作計畫「儒學的另類視野——民間教派典籍研究」之部分研究成果（計畫編號：96-2420-H-155-002）。再者，筆者非常感激兩位匿名審查者給予我的意見，讓我獲益良多。

** 本文作者電子郵件信箱：yun-ying@saturn.yzu.edu.tw。

一、前言

自元·皇慶二年（1313）朱子所編訂的《四書》被列入科考必考書籍，《四書》對中國社會影響甚鉅，直迄今日，我們對儒家思想的認識，也是透過《四書》而來。

在科舉取士制度下，落榜者居於多數，許多在科考失利的讀書人，乃將尋求功名的情懷轉移至宗教，開創不同於仕途功名的另類事業。這些落榜的讀書人因與庶民社會有最直接的接觸，故受到民間宗教信仰的影響要大於中舉的士人，明代三一教主林兆恩，民初萬國道德會創辦人之一的江壽峰、江希張父子皆是典型的例子。^(註1)另有許多知識分子還根據「扶乩」指示成立各種教派，^(註2)除了從事慈善事業之外，^(註3)另外還以宗教扶鸞儀式為儒家經典作注解釋者，亦不在少數。^(註4)

從儒家經典被詮釋性的特性中，^(註5)我們可以發現，在民間社會中，在野儒生們透過將儒學宗教化的解釋安定生命，透過宗教修煉的力量教化民眾，成就另一番事業。

本文所要探討乃清末光月老人的《四書說約》，這本書最大的特色乃以解讀《孟子》思想為主，特別是以「氣」的思想解讀《孟子》，並發展出以「養氣」為

1. 江希張當年以九歲神童之姿撰寫《新註四書白話解說》，轟動一時，在眾人集資之下大量刊印，發行量頗為人稱道，筆者所見乃依民國15年（1926）的版本影印刊行。江氏的著作有《新註四書白話解說》、《禮運白話解說》、《道德經白話解說》、《息戰論》、《大千圖說》，皆一本宗教情懷從事經典註解，臺北縣板橋正一善書出版社已將這些作品重新編排出版。有關萬國道德會之興衰及江氏著作，可參夏明玉，〈民國新興宗教結社——萬國道德會之思維與變遷（1921~1949）〉（東海大學歷史研究所碩士論文，2001年）。
2. 日本學者吉岡義豐認為，在中華民國成立之初，「中華民國」的出現只是形式，在上的領導階層不斷地轉換，民眾只好以宗教為生了，悟善社、同善社、救世新教就在這樣的歷史背景下成立。值得注意的，這些教派的信徒有不少是上層社會的知識分子。見吉岡義豐著·余萬居譯，《中國民間宗教概說》（臺北縣中和：華宇出版社，1985年），頁193-195。
3. 范純武，〈清末民間慈善事業與鸞堂運動〉（國立中正大學歷史系碩士論文，1986年），及同梁其姿，《施善與教化：明清的慈善組織》（臺北：聯經出版社，1998年）。
4. 如救世新教於民國15年、18年分別扶鸞而出的《大學證釋》、《中庸證釋》，一貫道體系於民國30年、36年扶鸞之《增註大學白話解說》、《學庸淺言新註》。
5. 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年），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、接受的原因之一。

主的宗教修煉觀，而論述《四書說約》對《四書》的詮釋方法，以及他對孟子「養氣」思想的闡述，將是本文的重心。

二、光月老人與《四書說約》的流傳

光月老人所屬的教派目前並沒有可資佐證的資料，目前知道這位民間宗教家，乃因《三教心法》一書之傳世而得知。

《三教心法》成書於清·同治九年（1870），全書蒐集〈四書說約〉、〈真傳的旨〉、〈真傳要言〉、〈一貫真傳〉、〈反經錄〉、〈陰符經註〉、〈金剛一貫論〉、〈中庸論〉、〈練心表〉等。全書內容涉及儒、釋、道三教同源之論，並雜有光月老人弟子、以及許多以宗教扶鸞儀式完成的作品，全書內容相當駁雜。

雖說目前無法找到有關光月老人所領導之教派的資料，但我們從《三教心法》的成書年代，可以猜測他也是當時一方的領導者。同治九年，勢力龐大的青蓮教，發生了教內嚴重的派系分裂，根據清廷檔案所示，後來的紅燈教、圓明聖道、同善社、先天道、一貫道等，都是因青蓮教之分裂所發展而來。^(註6)再者，在民間教派中，「老人」一詞是尊稱，通常只有教派領導階層，才會被尊稱為「老人」。

根據琴鶴山人的序言，《三教心法》乃於民國十一年魏星文、孟了誠等人一本「續道脈而挽人心」^(註7)集資刊印。雖說《三教心法》內容多有民間式的儒、釋、道三教融合之說，但琴鶴老人卻認為這本書的中心主旨在〈四書說約〉一卷之中，他說：

夫天無二道，三教同源……統而言之一太極，絕不能於太極之外而別有所謂心法也。我國宗儒教數千年，其間佛老之教，互有盛衰，雖潛移默化，非無補於世道人心，然其書深奧難明，雖上智不能甚解。不若儒教之書，家誦戶曉，婦孺皆知也。……是書共三卷，茲獨擇其儒教一卷，原名四書說約，詞近旨深，深得聖賢命脈，乃多為印刷，以廣流傳。（頁

6. 莊吉發，《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》（臺北：文史哲出版社，2002年）。這個角度的觀察，感謝林榮澤教授的提醒。

7. 光月老人，《四書說約》，《三教心法》，頁1。以下引《四書說約》，皆依此版本。

1-2)

這段話所透露的訊息，首在提昇儒教的地位。琴鶴老人之所以認為「以儒為宗」的思想內容是《三教心法》傳世的主要意義，最主要在於儒家思想對於民間社會的影響。這說明了儒家思想的普世價值對於中國士庶社會的影響，尤其是《四書》在民間的普及化，使得老幼婦孺皆可了解儒家所要傳達之日用人倫的思想，故就魏、孟二人之「救世之心良切」而論，即使不特別論述儒家之宗教性，以及在民間被宗教化的內容，《四書》所宣揚的理念，仍是最適合庶民百姓的。

再者，就道脈傳承而言，則必須從宗教層面談論。琴鶴老人所說太極之外別無心法可言，他對「太極」的理解，乃是周敦頤以來，理學家援道入儒解釋下的「太極」，類此之說，正是明末以來「以儒為宗」之民間教派的傳統現象。

自從朱熹將「心法」一詞的觀念，運用在儒家的道統傳承之中，並以此界定是否能夠契入孔孟之性與天道的精神，以及判定儒學傳承之正統與否的標準。^(註8)故而自朱子後，許多與道統有關的系統表一一出現，無非說明自己所學乃屬於「正統」。

這種以「正統」自居的現象，也存在於民間社會中，尤其是談論是否為「孔門心法」之嫡傳時，幾乎都會以道統圖的方式表現，說明自己是儒教的正統，肩負孔孟聖學的救世使命。琴鶴老人之所以認為〈四書說約〉為聖賢命脈，重點乃在「以儒為宗」的三教傳統，強調儒教的重要性。

由於「以儒為宗」，故而對於《三教心法》的刊印，琴鶴老人乃將〈四書說約〉單獨刊印傳世，因之，在民間流傳最廣的是《四書說約》，而非當時魏星文所出示的《三教心法》。

《四書說約》的流傳，於民國十一年重新刊印後，臺灣嘉義玉珍書局於民國五十一年（1962）依上海知足堂版而翻印，全書共八十五頁；爾後，臺灣文史哲出版社於民國七十六年（1987）翻印《三教心法》一書，讓我們可以全面了解這

8. 朱子所建立之道統的觀念，重點即在對於孔孟之學是否能夠「自得」，特別是孔子罕言之性與天道之說，故而朱子將漢唐諸儒排除道統之列，他認為漢唐諸儒並不能契入孔孟思想。而朱子所建立之儒家的道統觀念，實已含有是否為孔孟思想之正統的想法，而這樣的觀念，對於後代影響甚深，他的弟子黃榦（勉齋，1152-1221）即撰述〈聖賢道統傳授總敘說〉，說明「正統」儒學的傳授與精神。陳榮捷先生則認為，朱子之道統觀念的形成，乃以哲學性質為主，亦以此精神處理儒學典籍，如《四書》的編纂，即以道統之傳承為主軸。陳榮捷，《朱學論集》（臺北：學生書局，1988年），頁13-18。

本書被翻印的始末。

由於文史哲出版社所翻印的《三教心法》乃屬民國十一年版本，是最接近原始的版本；在臺灣，玉珍書局的版本雖較早出現，但較屬於民間善書式的刊印方式，雖說二者皆有罅誤的現象，但後者因已經過多次的翻印，會出現刊印上的疏誤恐較前者多，因此，本文的撰寫，將以《三教心法》中的《四書說約》為主；又因早在民國十一年琴鶴老人即視《四書說約》為單獨的專書，故雖是《三教心法》中的一篇，本文仍以專書的方式——《四書說約》呈現，不以篇章方式——〈四書說約〉的撰寫方式表現。

三、《四書說約》詮釋《四書》之方式及其內容

自朱熹編纂四子書，並為之作注，此舉改變了原本以五經為主的經典傳統，也影響了日後的經典注疏方向，開啓了「四書學」的學術面向。無論是注疏、評述、考證，甚至三教匯通的註解之作，以及與讀書人息息相關的科考，《四書》從不曾離開華人社會大舞台。(註9)

當然，通常我們較重視的是學術界知識分子的作品，也較熟悉他們的解釋方式。民間社會對《四書》的解讀，雖離不開大傳統的解說，但他們對《四書》的解釋，也有其著作時的用意與篇章安排，以及他們透過詮釋所要表達的意義與宗旨。光月老人對《四書》的理解與詮釋，以及詮釋的角度，我們可透過他對《四書說約》內容之段落安排，分析他對《四書》的解釋。

(一)、光月老人撰述《四書說約》之因由及其命題所在

宋明以來，以《四書》為主的儒學思想之所以全面性的影響中國士庶社會，除了科考因素，講學與書籍的流布，也是極具影響力的一環。(註10)特別在民間社

9. 佐野公治，《四書學史の研究》，(東京：創文社，1988年)。

10. 如朱熹發揚《四書》思想時，刊印所謂的「四子書」，對以《四書》為主之觀念的傳播，有極大的助益。岑溢成，《大學義理疏解》(臺北：鵝湖出版社，1986年)，頁9-10；又如明代陽明學說所以流傳快速，講學活動的盛行，以及《傳習錄》與古本《大學》的刊印流傳，使得王學在正德、嘉靖年間迅速流傳的重要助力，凸顯了在講學以外，書籍流傳對學說的傳播及其對時人的影響之大。張藝曦，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》24卷1期(2006年6月)，頁235-268。

會，他們的道德觀念與宗教認知，以及對三教經典的認識，許多是來自於民間社會所流傳類似「善書」的小冊子，^(註 11)由於這些小冊子具有民眾性格，可知作者應是對民眾立場有相當理解的在野讀書人，透過刊印著作，宣傳他們的理念。^(註 12)從民間社會大量流傳這些宣揚各種宗教理念、教義的小冊子，可見這些作品在民間社會具有一定的影響力。光月老人即是藉由著作之刊行，傳達他對《四書》的想法。

光月老人論及為什麼作《四書說約》時說：

予，愚人也……然人雖至愚，而根覺不薄，幸遇奇緣於意外，得聞大道於胸中。……始悟昔年之學問，徒飾其皮面，何殊買櫝還珠。差信今日之功夫，有益於身心，可謂去膚存液。不意有朋遠來，亦欲修身以道。既能不恥下問，何妨推己及人。間嘗聚首談心，不外窮理盡性。有因人問而答者，有由己悟而告者，隨記其語，姑存其稿。(頁 2 左)

「幸遇奇緣、得聞大道」是光月老人重新解讀《四書》的主要原因。他認為，在此之前，他所研習的學問，無法解決身心困惑的問題，也無法安身立命。光月老人所面對的困頓，恐怕是許多在野讀書人共同的問題，也是他們之所以用宗教體驗注解《四書》的原因。特別是當《四書》已成為謀求功名的工具時，越是想探究聖人立言背後的微言大義，越是求助無門。

光月老人真正體認聖人之言可以安頓生命，竟是在「遇奇緣於意外」的非正式問學之中，這又說明了，一般的學識可以提供見聞之知的知識層面，卻無法處理生命的終極問題，反而是宗教式的傳授與體悟，讓人較容易透過聖人之言深究生命內在，說明了儒家精神取向最具激發性的就在其「宗教性」；^(註 13)同時也反應了《四書》長期經過知識分子討論後所呈現的僵化面向。或者，我們可以說，

-
11. 當然，我在此須說明，籠統地以「善書」一詞稱呼民間所流傳的小冊子書籍，是值得商榷的，因為民間流傳的這些書籍，有許多是當時民間的知識分子或教派領導者的作品，其中有許多著作的思想內涵，並不亞於學術界的著作。
 12. 酒井忠夫，《中國善書の研究》，(東京：弘文堂，1960年)，頁 2-4。
 13. 杜維明先生即認為，如果我們將儒學傳統排拒在比較宗教研究之外，這樣的安排整齊化一，使我們的宗教論述只關注於精神、心靈生活、神聖世界、造物主的力量和超越的面向，這種討論所呈現的面貌很可能是單向度的。因之，探討儒學的宗教性，將可開啓儒家思想的另一面向。杜維明著·陳靜譯：《儒教》，(臺北：麥田出版社，2002年)，頁 138-139。

太過重視學理的發展，導致儒學的內在性、超越性與宗教性在學術界中消褪，而光月老人在民間之宗教式的問學經驗中，讓他重尋儒學可以提昇人之超越意義的存在價值，讓人所見所思，皆有益於身心，所談所論，不離窮理盡性，究竟生命本體，不枉人間一遭，這是他想將他所知所學刊印流傳的原因。

光月老人對《四書》的詮釋乃以個人的宗教經驗為重，故而他詮釋《四書》的方式與意旨，可見於他對本身著作的命名之中，他說：

竊取孟子博學詳說，將以反說約之意。蓋欲學者守約施博，以約鮮失。故於四子書中，擇其至約者，而串說之。即孔子以禮約文之道也。（頁 3 左）

據此可知，這本書對《四書》的闡釋，乃扣緊在光月老人自認為的《四書》之「約」，並依此而詮釋《四書》。他對《四書》的解讀特別重視孟子的「守約」之學，是以對《四書》的詮釋，亦放置於他所認為的「約」。

光月老人將詮釋《四書》的重心歸之於「約」，恐與晚清各學派的論辯與西學東漸有極大的關係。（註 14）面對社會型態與學術界的重大改變，光月老人認為應將駁雜的學問，回歸於孟子的「守約」之學，藉以洞徹本源，並以返溯《四書》的原始精神為宗旨，故他在自序中又說：

祇知一部四書……總是教人照這書中道理，各去存好心、行好事、說好話、為好人，不失生初一點善性耳。（頁 2-3）
去夫外誘之私，充其本然之善，只求自心，只明自性……不惟四書約於一心，即千古聖賢經傳，亦約之而無餘蘊矣！（頁 3）

「約」之宗旨目的在於「不失生初一點善性」，以此觀聖人之言，則字字珠璣，古今多少聖賢經傳，所說不正是人之存在於世間的超越價值嗎？

讓自己成為一位好人，這是宗教家傳教時的最基本要求，再由這基礎往上提

14. 中國在 1840-1842 年的鴉片戰爭戰敗後所簽訂的條約，對於西學的傳入有極大的影響。1843-1900 年之間，最大的影響有：通商口岸成為西學的傳播地、出版了大量的科學著作、中國知識分子主動參與翻譯西方出版品的工作、西方教會學校的建立、政府創辦譯書機構。熊月之，《西學東漸與晚清社會》，（上海：上海人民出版社，1995 年），頁 7-14。

昇。因之，光月老人雖將《四書》簡約之「成爲一位好人」，這樣的說法實是民間庶民百姓最容易了解的，看似容易，卻不易完全達成，唯有透過不斷的身體力行，方能體證心性本體之明。

(二)、光月老人詮釋《四書》思想的方式

宋明以來，對於《四書》的解釋，已脫離了小學訓詁的解釋方式，而朝向「經典」本意的尋求。在《四書》被詮釋的過程中，思想家爲了表達其思想，往往會借助講學、問答、辯難、書信等方式進行哲學詮釋的發揮與輔助形式，形成中國哲學詮釋的一大特色。^(註 15)光月老人對於《四書》的詮釋，可說也在此一傳統的影響中進行：

1. 同條共貫、通體合看

光月老人居處晚清之際，因之，對於《四書》思想的詮釋，已與前人採逐章逐句式的注解方式不同，就如他所說的，他的重點乃在《四書》之「約」思想的闡揚，將《四書》的文句視爲連貫的整體，以義理思想爲主軸的闡述方式，才是光月老人撰寫《四書說約》的目標，他在〈四書說約序〉就說：

揆其立言之時，原是就理論理，隨便發明，自然吐辭為經，豈有意布置。如何承按照應……雖然零星引來，猶是同條共貫，不似出題截搭，且不順理成章。(頁 3 右)

又於〈總論四子書〉之前言曰：

讀四子書者，須自始至終，通體合看，打成一片，捏做一團，探本溯源，提綱挈領，始悟聖賢教人之真命脈，即得上天生人之大主腦也。若徒誦章句、徒解書理，而不知修身以道，是背聖賢而違天意，斯人也，尚得謂之君子儒哉！（頁 5）

將《四書》視爲連貫的整體，以提綱挈領、就理論理的主題型方式，闡釋《四書》

15. 劉笑敢，〈經典詮釋體系的建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉；李明輝編，《儒家經典詮釋方法》，（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2003年），頁 45。

的思想。他的論述方式，呈現部分與整體不可個別看待，必須從整體與部分相依相存的理解角度詮釋《四書》，這樣的詮釋角度，如同施萊馬赫（F. D. E. Schleiermacher）所說「部分必須置於整體之中才能被理解，而對部分的理解又加深對整體的理解，部分與整體在理解中互為前提，相互促進，形成了理解的循環運動。」^{（註16）}故而將四子思想看成一連續的整體。因之，「通體合看」成了光月老人解讀《四書》的方法論，這樣的方法論，重點在提醒讀者，不可以分裂的眼光閱讀《四書》，任意單獨抽離其中一書，或只為其中一書作注，都是破壞了《四書》思想的完整性。《四書說約》雖說將重心放在闡釋孟子之「氣」的思想，但他對《四書》的解釋，充分表達出「部分不只是組成整體的一個小單位，而是整體的展現。部分與整體互相依賴，缺一不可。整體經由展現部分而存在，部分藉由體現整體而存在。」的詮釋觀點。^{（註17）}雖說探詢聖人著書立言之「本」、「源」是光月老人闡述《四書》思想的最大宗旨與目標，但在探詢此一目標與宗旨之前，他對《四書》的理解是處在部分與整體之間的理解的循環。

因此，他發揚《四書》思想時，雖是零星引用經典的文句，無非要將《四書》所展現的思想作全面性、整體性的闡述，不讓聖人之言有所斷裂、分割，甚至發生讓人誤解的狀況。是以「同條共貫」代表的是在同一問題當中，光月老人的解答是貫穿《四書》的思想脈絡，甚至援引他書之說立論，不拘泥於一書之中，以承聖人之學，並演繹新說；^{（註18）}「通體合看」則是將儒教思想看成一連續的修煉系統，而不是斷裂的思想體系，因此，他在《四書說約》中，充滿著這樣的詮釋方式。

2. 不拘章旨、得意忘言

由於將《四書》看成是一部連續的、整體的修煉系統，故而在光月老人的眼中，《四書》文句的排序只是一種形式，能夠融貫當中的思想，並運用在修行上，

16. 引自潘德榮，《詮釋學導論》，（臺北：五南出版社，2002年），頁41。

17. 此乃 Peter M. Senge 之「不可分割的整體」討論「部分與整體」間之關係的說法。Peter M. Senge 著·汪芸譯，《修煉的軌跡——引動潛能的 U 型理論》，（臺北：天下遠見，2006年），頁24。

18. 朱子對於「太極」的解釋，即是採用「同條共貫」之融貫經典的詮釋方式，朱子在〈辯太極圖說書〉言：「伏羲作易，自一畫以下；文王演易，自乾元以下，皆未言太極也，而孔子言之。孔子贊易，自太極以下，未嘗言無極也，而周子言之。夫先聖後聖，豈不同條而共貫哉！若於此有灼然實見之真體，則知不言者不為少，而言之者不為多矣。」當然，朱子所說，乃於傳統之中，而有所演繹與創新。見黃宗羲，《宋元學案（第4冊）》卷58，〈象山學案〉，頁1900-1901。

方能彰顯聖人立言的本意。站在修行的角度上觀察，經典只是輔助工具，而非主體。閱讀經典的重點在於是否能夠體悟聖人之言，進而達成修道的目標，以及性靈的超越與提昇。因此在「同條通貫、整體通看」的基礎上，光月老人對《四書》的另一詮釋面向是屬於道家式「得意忘言」的解釋，他在〈四書說約序〉說：

故吾讀四子書，但觀其命意所在，得意忘言，不拘章旨，縱橫串合，會其精義，借以陶鑄自己，並造就同人。(頁 3 右)

〈太極統說〉亦言：

說之者，不過借言以達意，使人得意而忘言。(頁 4 左)

「得意忘言」一直是中國哲學家們所努力的目標，更是修行家們希冀達到的境界，其深藏的意義是「不被語言文字所局限、迷惑，覺知自性的真理」。在以「不可分割的整體」的解釋觀念中，主題型的義理發展，成為《四書說約》撰寫時必然的形式；整合《四書》之整體理念，闡釋《四書》思想，以追求修道人之終極目標為主，勢必成為光月老人對自我的要求。故而「不拘章旨」是以融貫整體思想為主軸的解說方式，「得意忘言」則是追求真理的自我期待。

「同條共貫、通體合看」、「不拘章旨、得意忘言」是光月老人闡釋《四書》思想所運用的方法，而這二者實可將之匯通為一，成為一連續的、整體的、全面性的詮釋循環。

四、光月老人《四書說約》之內容安排所呈現的意義

《四書說約》分成〈太極統說〉、〈總論四子書〉、〈總結性命不二心法〉等部分。其中〈總論四子書〉為主要的內容，而〈總論四子書〉分成兩大部分，前面乃以問答方式撰述，針對時人所發問的問題作一解說，共有六十五條，後面部分則是光月老人自己的體悟而發揮，故其言「上卷因人問而感觸，下卷由己悟而發揮。」(頁 38 左)。我們可以藉著他對《四書》之主題的討論，探究他詮釋《四書》的基本想法與思路。

(一)、〈太極統說〉置於全書首篇的意義

自周敦頤作〈太極圖說〉描述宇宙之生成，後之儒者即以「太極」做為討論宇宙生成運行的理論根據。其中，雖有朱、陸針對周敦頤之〈太極圖說〉進行論辯，^(註 19)然「太極」成為宋明以後儒者論述宇宙論之根據，基本上是不成問題的。

光月老人在〈太極統說〉開宗明義說：

☯ 包羅萬古之天地而不壞者，此太極也。生育萬古之人物而不息者，此太極也。貫通萬古之事業而不遺者，此太極也。然太極在陰陽未判之先，渾淪無狀，言無所言……而強繪一圖以示人也。(頁 4 左)

光月老人乃以「本體」的意義解釋「太極」，類似朱熹所說的「太極」，乃是天地萬物之根、造化之樞紐、品匯之根柢的說法，將「太極」視為一切的根本，將「太極」視之為「本體」，這是光月老人與朱熹相同之處。

不過，朱子所說的太極是「理」，光月老人則將之視之為「氣」，屬於楊儒賓教授所言之「先天型氣學」，^(註 20)因為光月老人所重視的是性命天道相貫的修煉。光月老人認為太極在陰陽二氣之先，可見他以太極先於陰陽之氣，此乃屬於老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的思想，與朱子所說，太極與陰陽二氣不雜不離、同時並存，理先氣後的說法不同，朱子乃由存有論的次序而論，理氣並沒有時間先後的問題。雖是如此，朱熹結合本體論藉以討論人性根源的觀念，深深影響光月老人，他說：

19. 朱熹認為，太極是理，是天地萬物之根，太極即無極，理氣二元不離不雜之旨發揮得甚為詳盡，太極之先只是存有論之先，並非時間上的先，故太極不在陰陽之外，陰陽是形器；而陸象山則將「極」解釋為「中」，並認為「太極」為形而上的存有，且認為陰陽是形而上的存有，較接近存有論的原理。劉述先先生認為，就〈太極圖說〉本身之論辯而言，象山只是借題發揮，乃是失敗的一方。曾春海先生則認為，二人之論互有得失，朱子的學術立場持先聖雖未言，然後學如能有創見，且能承先聖之言，則當尊信而採納之；而象山本體論的立場，所側重是日用人倫、感物遇事涵蘊於內心之理，因此，他反對將理視為一離心而自存的客體實有。劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，(臺北：學生書局，1984年)，頁 283-293；曾春海，《陸象山》，(臺北：東大出版社，1988年)，頁 161-166；陳來，《朱熹哲學研究》，(臺北：文津出版社，1990年)，頁 3-17。

20. 楊儒賓教授以「先天型氣學」與「後天型氣學」區分明清學者對「氣」的不同認知，依楊先生所論「先天型氣學」的學者主張天道性命相貫通，是一種無限的人性論，在工夫論上，其旨在喚醒心氣同流的本真狀態；「後天型氣學」的學者則主張一種自然氣化的人性論，他們不認為人有與超越界匯合的能力與本質，在工夫論上，其旨乃促使人身上之氣精緻化、分殊化、能量化，以促成實踐者橫向的完成自我人格。楊儒賓，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3卷2期(2006年12月)，頁 1-39。

凡屬人類，無論智愚賢否，初受生時，無不各得一善性，即各抱一太極……已立乎天下之大本矣！（頁4左）

一本孟子之性善論而立論。肯定人性之生，乃稟受「太極」本體之善，因之，「太極」不僅是天地之本，也是人性之本，故而「太極」是超越的本體，創生、感應萬物，下貫人性，使得性命天道得以貫通。

〈太極統說〉置於全書之首，無非要修行人尋回本根，這是光月老人的主要用意。但他深恐後人在修「本」之際，用錯功夫，故而一再強調「得意忘言」的重要性，如同太極圖一般，本無圖象，強繪一圖，只是示意後人之用，而非其本來面貌，他說：

苟能會通四書之精德，造到費隱之境地……我已全無，書從何寄。……
 故子思作中庸……將三十三章約之於太極中，以示大成之止境，茲以太極冠諸首，而約其全卷之所說者，倣此意也。（頁5右）

光月老人認為，《四書》教人的終極目標，乃尋回「太極」之本，達其「放之彌六合，卷之則退藏於密」、「鸞飛戾天，魚躍於淵」之體用一源的境界，自性的逍遙、寬廣、光明、活潑，即是「太極」的呈現，不為外物所限，「得意忘言」可說是光月老人對典籍的看法。

「太極」本無形象，因人設象。就修道的觀點而言，修道初始本屬有意為之，故而光月老人以《中庸》之「慎獨」做為比喻，一如以「太極」示人；而修道之終乃以回歸「太極」之本為正鵠，故亦須回溯「太極」無跡之本然，光月老人認為此即《中庸》之無聲無臭的境界，從有為至無跡，即是他所說之「約」的功夫。修道絕不是空想與玄談，而是經過力行實踐後的生命體驗。因之，光月老人認為，「太極」所要表現的，從有形至無跡，由繁而約的修練體證，說明了以「太極」做為修道意象的主要目的。

我們就此可知光月老人為何將〈太極統說〉置於全書之首篇的用意了，一為溯本，一為修道的歷練與提昇。我們可以就這樣的關係發現，光月老人已逐步將人——修道之間的關係，從「我」與「它」的經驗世界，提昇至「我」與「你」

的關係。(註 21)「我」與「它」就如將「太極」視為「我」要學習的客觀對象，一心一意以「太極」為學習目標的經驗世界，因之，修道初始必然是有為、有目的性的，如「太極」之圖象。「我」與「你」則是「我」的生命與「太極」緊密相連，不可析分，「我」已不復將「太極」視為有目的性的學習對象，而是「我」生命中的一環。故「約」之意，所要表示的，可說是「我」與「你」（太極）的生命關係。

(二)、〈總結性命不二心法〉置於全書之末的意義

自孟子提出「盡心知性以知天」、「修身以立命」的命題後，「性命」二字所展現的生命意涵與境界，一直是儒者極力追求、實踐、體現的目標。特別是宋明以後，「性命」之修，已成為民間儒教之宗教人最重視的事情。在《四書說約》中，所論之事，無非如何盡性至命，也就是修道人如何能夠修練回返「太極」本體，因此，光月老人將〈總結性命不二心法〉一文放置於全書之末，就有其特殊的涵義。

光月老人對「性命」定義，可由〈總論四子書〉之「性命如何分別」條看出：

性即是命，原非兩端，雖屬一串，亦有微分。虛極靜篤時，渾然天理，無可名狀，謂之性。至於用力之久，靜中忽然一動，即剛大之氣，初發之端倪，謂之命……是命乃性之發見處，性乃命之未發見處，二而一也。

(頁 12)

這段話的重點有二，其一，就本體而論，「性命」一體；其二，「性」是內在超越的存有、是人之本體、無形無狀，其所表現是「靜」，是故須由「命」之「動」的表現，方可具體了解「性」的內涵，故言「命」乃「性」之發現。但因「性」是屬於超越內在的存有，故而在觀念上較容易了解與溝通，而「命」則是「性」之內涵的展現，因此在觀念上較難讓人理解。因為，一般人對「命」的認知是較屬於宿命論式的說法，但光月老人認為，無論「性」或「命」，應從「太極」本體去理解：

21. 這個想法來自於猶太思想家 Martin Buber 的想法，參 Martin Buber 著，陳維剛譯，《我與你》，（臺北：桂冠出版社，1991 年）。

命即人之良貴，存之為仁義禮智之德，發為子臣弟友之道。為天地立心，為萬物立命，以此而立之也。繼往聖，開來學，以此而繼開之也。歷代聖賢，長存於兩間，以此而長存也。厥性生民，輪迴於萬劫，以此而輪迴也，奈人人有性命而不能養，性尚不知，安知命耶！（頁 12）

「命」是「性」之具體內容與實踐。因之，人降生之後，即透過「命」之「動」將與天所賦之德性彰顯於外，使人人得以體證之、實踐之，藉以回歸本體，以信仰者的語彙說，即是了脫輪迴，不再於人間流浪生死。

了解「性命」實質內涵與天的問題，乃《孟子·盡心》首篇的思想重心，而在盡心知性後仍有一修養論的議題，即「立命」之學，朱熹解釋「立命」言：「謂全其天之所付，不以人為害之。」^(註 22)據此，所謂「立命」乃將天所賦我之仁、義、禮、智實踐於生活之中，二六時中不違「天之所付」，存天理去人欲，保全人性之本質。

因光月老人認為「命乃性之發見」，因此，盡性、至命、立命是各屬於不同的階段，而其境界亦不相同，然其最終的目標是「性命一也」，故而〈總結性命不二心法〉乃就《四書》中有關盡性、至命、立命相關的章節，作一說明，他說：

如孔子所言之定靜安慮，盡其性也，慮后能得，至於命也。立命後之神妙，已包在止於至善之句中。顏子所歎之高堅前後，盡其性也，所立卓爾，至於命也，欲從末由，立命後之神妙也。子思所指之形著明，盡其性也，明則動，至於命也。變則化，立命後之神妙也。又曰久則徵，久字包形著明在內，盡其性也。徵者，至於命也，即下文不見而章也，不動而變，無為而成二句，立命後之神妙也。孟子所云，充實之謂美，與深造之以道，仁義理智根於心，皆盡其性也。充實而有光輝之謂大，與欲其自得，盡背施體，皆至於命也，大而化不可知，與居安資深，左右逢原，不言而喻，皆立命後之神妙也。（頁 72）

這段對「性命」之修練過程，有三大階段。「盡其性」是說人的本質，「至於命」則是指功夫，「立命後之神妙」是指修練「性命合一」的境界，體現出本體即功夫，

22. 朱熹，《四書章句集註》，（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁 349。

功夫即本體，性命不二的圓滿。

「盡其性」一如「太極」之本然，雖靜而無狀，卻充滿生機。從光月老人對闡釋「盡其性」所引的文句中可以了解，他認為「盡其性」是指涵養人之本體。如《大學》之「定、靜、安、慮」，顏回贊歎孔子之「高堅前後」，《中庸》之「形、著、明」、「久」，《孟子》之「充實」、「深造」、「根於心」等，都是「盡其性」的展現。我們觀察這些語詞，都是屬於較內在性、穩定性、深邃性的字詞，藉著聖人的陳述，探討本體之內涵。光月老人在此所要說明的是，只要我們了解自我生命的本質，深入體驗、省思本體之真實的存有，與之契合，自然而然，我們所展現而出的生命光彩，就如聖人所言的光明朗徹，引領後人追尋自我生命之本體。

「至於命」則一如「太極」之圖狀，運行不息，長養萬物，因此，是天地萬物同體合德的外在表現，是以「至於命」是功夫的實踐，進而達到自得無礙，通體疏暢。《大學》從慮至於得；孔子之「所立卓爾」；《中庸》之「明則動」、「徵」；《孟子》之「大」、「自得」、「盡背施體」都是透過生命實踐後，呈現於外的表現。光月老人形容「至於命」的語詞，較屬於外顯性、可觀察性、具變化性的字詞，因之，「至於命」是透過「盡其性」後的表現，我們可透過其所表現於外之言行，感受其實踐後的改變與感染力，是一種「信仰的動力」的修練所達成「至於命」的功夫的實踐。

「立命後之神妙」則是指由功夫歸本體，乃是本體功夫不二、是一圓滿、無助無跡、周流運行的天人合一之德的境界。光月老人以《大學》之「止於至善」；顏淵贊孔子之「欲從末由」；《中庸》之「不見而章，不動而變，無爲而成」；《孟子》之「大而不可知」、「居安資深」、「左右逢源」、「不可言喻」來形成「立命後之神妙」，表示人之「性命」與「太極」同本。而這些形容中重在「神妙」，因之所形容之語詞，較重視無形、無跡、無爲，以及其源源不絕的原動力，此一「神妙」之境已是「盡其性」與「至其命」結合之超越外在有形有跡的境界。

因之，我們若以「一本散萬殊」解釋此一過程，「盡其性」是「一本」；「至於命」是「散萬殊」；「立命後之神妙」就是「萬殊歸一本」，這也是光月老人所要表達「性命不二」之說的原因了。

〈太極統說〉放置於全書之首，象徵著人應循本溯源，回歸本體；〈總結性命不二心法〉置於全書之末則說明修道的歷程與境界，描述我們可以修練的真實

境界，以及所產生的外在的影響力與感染力，最後回歸本體之無爲、無形、無跡、無助的自然表現。是以就全書的內容言，〈總論四子書〉是主體，而〈太極統說〉是目標，〈總結性命不二心法〉則是實踐目標的境界，以修道的角度看待《四書》的內容，使得〈總論四子書〉的主體內容，緊扣目標與境界而開展。

五、光月老人對《孟子》思想的詮釋——「氣」的觀點

光月老人在〈總論四子書〉闡述《四書》思想時，首以天道與儒門四子道統相傳的關係，強化《四書》傳世的必要性與神聖性。在全書中，「天」是主宰，居於主動地位，孔門四子則是被「天」所派生降世人間，傳播天地之本的太極之道，教導庶民百姓修道之方，因此，四子在民間教派的道統中具有救世主的神聖意義與地位。光月老人以太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦之傳衍，說明孔門四子道脈之傳。從孔門四子乃由「天」所派生，肩負傳道的重任，可知他將「天」主宰化、神聖化，是宇宙的創始者。而因不忍人間玉石俱焚，故而派聖賢傳播救劫之道，因之，人居天與道之中，天與道必須透過人的宣揚，方能彰顯其效，展現「人能弘道」的意義，也說明了天—人—道是一連續的整體，絕不能斷爲兩橛。天無聖賢之人，則道將斷絕人間；人若沒有根據天之根本之道而修，將會導致是非不分、邪說恣行，則人將沉淪於輪迴之中，永不休止。唯有天人合一，才能將正道傳遍世間，而孔門四子正是「天」所派生的救世主，因此其傳之道是真理正道，引領世人回歸太極根本。而在這之中，將回歸本體之道完整道開闡釋，並且普世化者，則是孟子。

(一)、「養氣」——孟子道破天機之處

在〈總論四子書〉中，光月老人首先提到的是孟子，並以「孟子道破天機」（頁5左）強調孟子在儒教傳播上的特殊地位，此一說法乃就儒學的傳播而言，說明了《孟子》一書乃是儒家思想得以普世化的關鍵書籍；（註23）然就修道的角度而

23. 當然，這樣的說法早在陸象山時就說過：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」陸象山，〈語錄〉，《陸象山全集》卷34，頁253。當今學者也認爲「孟子直方，挺

言，這樣的說法，提升了孟子學說中之工夫論的可實踐性，卷上的第一個問題即是「孟子道破天機，在何章見得？」光月老人回答說：

如論語大中之言性命、言一貫、言忠恕、言為仁復禮、言明德至善、言中和中庸、言大本至誠等類，俱以理言道，渾而未露，非上智輩，難以窺測。惟孟子則直指之曰養氣。此非充體之血氣，乃降衷之元氣，則至剛大而配道義。則知孟子之言養氣，即盡心章之存養其心性也。（頁6右）

在回答問題之前，光月老人先強調，孟子的工夫論較孔、曾、思三子所言明白易行。而其「道破天機」之處即在「養氣」，而「養氣」的內容又與「盡心知性、存心養性」相同，這也是前文所述他將〈總論性命不二之法〉置之於全書之末的原因，也是研究孟子養氣思想者的共同想法。^(註24)然「氣」如何養？光月老人認為首須辨別先天之氣與後天之氣的差異。

1. 先天之氣與後天之氣

「氣」的意義，從兩周時期被視為盈滿天地之間的物質性材料的「元氣」，以及構成人身之基本元素的「血氣」。孟子提出「養氣」之說，使得「氣」的意涵，從存有、生物生命力的意義，轉化為具有德性的內容，孟子強調透過「養氣」的道德實踐，人的形體也會隨之改變，這便是孟子的「踐形」思想。^(註25)

孟子的「養氣」思想，引起後代許多迴響，程頤即說「孟子便說出許多養氣出來，只此二字，其功甚多。」、「孟子性善、養氣之論，皆前聖所未發。」^(註26)宋明以來，許多讀書人透過靜坐或調息養氣工夫，而有許多神秘體驗。^(註27)這些體驗本體的神秘經驗，被許多「以儒為宗」的民間宗教家大加闡揚，而孟子的「養氣」說因存在著身體的感受與道德實踐的修養工夫，經常被民間教派以宗教修行

立規模，其言尤足以為內聖領域開一生面。」，楊儒賓，《儒家身體觀》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁1。

24. 在孟子思想中，養心工夫其實就是養氣的工夫，故而楊儒賓先生在〈論孟子的踐形觀〉中，特別強調「盡心與養氣的同步性」，參楊儒賓，《儒家身體觀》，頁161-166。

25. 黃俊傑，〈孟子思想的生命觀〉，《孟學思想史論卷，卷1》，（臺北：東大出版社，1991年），以及楊儒賓，《儒家身體觀》。

26. 朱熹，《四書章句集註》，頁199。

27. 楊儒賓，〈宋儒的靜坐說〉，《台灣哲學研究》4期（2004年3月），頁39-86；陳來，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境——王陽明哲學的精神》，（北京：人民出版社，1997年）。

體驗詮釋孟子的養氣之說。

「先天」、「後天」二詞首見於《易》，北宋邵雍（1011-1077）以「先天學」與「後天學」解《易》，但將這兩個語彙大加發揮於心性修養上的，卻不得不推陽明後學王龍溪（1498-1583）。王龍溪以「先天之學」、「後天之學」區分正心、誠意之學，^{（註 28）}他所開展之「先天之學」與「後天之學」的說法，深深影響了民間教派闡述心性本源之說。雖說目前沒有直接證據證明王龍溪學說對民間教派的影響，但未考上科考之儒生將儒學思想宗教化後對庶民百姓的影響，以及中晚明以後，儒學的民間化與宗教化，卻是不爭的事實。^{（註 29）}再者，在道教的修煉中，先天、後天是常用的語彙，因此以先天、後天這套語彙對民間社會而言，是極為熟稔的用詞。

光月老人以「先天之氣」、「先天元氣」、「真氣」稱呼造物之本、充塞天地的一氣。他說：「先天之元氣，本無聲臭可聞……須知天地先得此氣於初判之時，既判而後，即以此氣而生人物。」（頁 7 右）他所說的「先天之氣」即前文所述之「太極」，亦即宇宙萬彙之本根，縱貫天地、超越時空的創生本體。可知，光月老人所說之「氣」，絕不是明代王廷相（1472-1544）認知中屬於運動的、物質性的「氣」，而是較接近羅欽順（1465-1529）所說「通天地、亙古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闔一關，一升一降，循環無已。」之體用一如、一本之氣，氣雖是實體，但絕非純物質化的，其中氣化過程及現象中所內具的「性命之理」，是討論「氣」之本的所關心的核心。^{（註 30）}光月老人以「先天之氣」直稱創生本體，主要關注的主題，乃在性命之修的生命課題。

先天之氣的特色即是孟子所說的「剛大」：

乾元萬物資始之句，則知受生之初，即稟剛大之氣，故謂為至大至剛。
剛為氣之體，大為氣之量。第就本章而論，如上節所言，養勇、好勇、大勇，徵其氣體之至剛也。下文所言塞天地配道義，足徵其氣量之至大

28. 彭國翔，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，（臺北：學生書局，2003年）。

29. 梁其姿，《施善與教化》，（臺北：聯經出版社，1998年），頁 3-5、244-247。梁氏的研究雖以慈善機構為主，但也說明了當時老百姓的價值觀念實取自於這群地位不高的「儒生」，可知這些落榜的「儒生」對庶民社會產生莫大的影響；李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中研院近代史研究所集刊》19期（1990年6月）。

30. 參鄧克銘，〈羅欽順「理氣為一物」說之理論效果〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期（2001 年 12 月）。

也。孟子自言心不動，實見其氣之剛。又言養浩然，實見其氣之大。(頁10)

以「剛」、「大」為氣之「體」、「量」，說明「先天之氣」之長養萬物、以及充塞天地的造物特色外，更充滿著「氣」的道德涵蘊，使之從物質意義，轉化成為提昇自我生命的動能。「剛」為氣之體，象徵著先天之氣之剛健、周流運轉之循環的本質，呈現宇宙生命核心生生之仁，因為「剛」，才能創生萬物；落之於個人修行上，則是「不動心」，一如本體之剛健，不因外在環境而左右心志，亦不受物質現象所迷惑。「大」為氣之量，說明先天之氣的動能，寬廣無垠，充塞宇宙，無所不在；從修道的角度，我們所要效法者，正是讓這微不足道的身軀，能夠透過涵養先天之氣，心量寬廣，不被現象所困，與先天之氣契合。故光月老人認為，孟子言養浩然之氣，正是說明人有無限的可能，由一見全，由部分體現整體，由自我貫穿宇宙，是以他認為孟子「養氣」之說，道破天機之處即在於此。

後天之氣乃指充體之血氣，是維持吾人生命的必要物質元素。光月老人將「氣」分為先天之氣與後天之氣，絕不是將「氣」一分為二，而是人降生後，受到後天環境雜染，以及累世的業力，致使先天元氣變濁。因之，當有人問：「氣既有先後之分，人心中豈不有二氣相雜乎？」光月老人回答說：

實一氣也。在未成形之先，受於天者，其氣最清。及成形之後，已經變化……其氣漸濁。厥後知識大開，嗜欲薰蒸，其氣愈昏。雖成昏濁之象，而清明之體猶存……人苟能善養其氣，濁自變而為清，何難返後天而還先天，則知人心之氣，乃因清濁而分後先，並非判然兩端也。(頁7-8)

就本體而言，先天之氣清明無染，但就現象界的表現而論，則氣有清／濁、先天／後天之分，故而修道的重要性乃在去濁回清，修後天返先天。又緣上述問題而問，人降生而後，因氣之清濁不同，故有智愚賢否之不類，光月老人回答說：

欲之蔽性，此理固顯然矣。然又有為赤子時，天性未漓，人欲未染，便帶幾分濁氣，更有愚到十分者……或帶夙孽於前世，或遭餘殃於祖宗，或受邪毒於父母，或轉劫於物類，或定惡報於冥司，種種孽緣，皆足以蒙蔽其靈性。(頁8左)

以「氣」論心性，是光月老人談論先、後天之別的特色。一本孟子性善論的核心思想，轉化孟子「氣」的觀念，光月老人認為每個人所稟賦的先天的太極元氣都是一樣的，在胚胎成形之後，許多影響氣之清濁的原因一一出現。而影響氣之清濁的因素，不僅是外在環境、物質現象與內心的欲求，更有另一輪迴的業力因素。累世輪迴所造的因果，將跟隨此人，永不抹滅，有些人可能因造業太深而投胎轉世為物類。除了修道可以回復先天清新之氣外，別無他法。因為，在轉世輪迴的過程中，隨著個人業力的加深，先天清氣將逐漸消滅，後天濁氣增強，蒙蔽本來自性。而這樣的說法，就如民間宗教講堂所說的「萬般帶不去，唯有業隨身」。從因果輪迴、轉劫物類、業障孽緣的角度談論「氣」的清濁原因，可知光月老人已將孟子「氣」的學說，從道德的內容以及修煉的體證將之宗教化。

光月老人從因果輪迴的角度，談論降生而後所帶來的後天之氣，這是宗教家面對人種不同與資質差異時必須要處理的問題。就先天而言，人生而平等；但成形後，將會隨累世的作為而有不同的習性，導致後天的不平等。如何轉化不平等成為平等，唯有修道一途，透過自覺與修道，變化後天之血氣，使之回返先天之元氣，如是，則人將可以自做主宰，不受累世輪迴業力所限，而這樣的理念，即是要超越現象界一切的思維，以太極本體為要的修煉觀。

光月老人之所以將孟子「氣」的思想以先天之氣與後天之氣解讀之，最主要即在於「養氣」，若不辨「氣」之清濁，徒「養」無益，故而又說：「氣有先後之分。孟子恐人誤認其氣，因詳辨其充體之氣、剛大之氣，將二氣分得明明白白。剛大之氣純是理，人所同也；充體之氣參以欲，人各異也。」（頁9左）由於光月老人認為修道乃以回歸太極本體為終極目標，而太極乃透過先天之氣（元氣、真氣）造化萬物，因此，以先天之氣辨別孟子「道破天機」的「養氣」內容，以「剛」、「大」解說「先天之氣」的實質內容，藉以比較與後天之氣（血氣、充體之氣）之間的差異。以先、後天之氣的不同解說孟子的「養氣」內容，一來可以為其所謂「孟子道破天機」之說立論；再者，這樣的語彙，民間的庶民百姓較容易理解，對於《孟子》思想在民間的傳達，以及將「養氣」之修養論宗教化的理解，有其普及化的意義。

光月老人之所以強調修煉先天之氣的重要性，以及說明沉淪後天之氣對人的影響，最主要在於，太極元氣是一切的根本，越知道存養先天之氣者，越能夠了

解修行的真義，然修行不可能立即見效，必須經過一段時間的修煉，修行者本身的氣越來越清明，如此則嗜欲越來越少，經過長時間的考驗與體悟，則離輪迴越來越遠，不落入輪迴，則越能夠回歸太極本體，如此則養氣之功越見其效。反之亦然，越不知養氣，則離本體越遠，越是墮入輪迴不休的循環之中。

2. 養氣的步驟與方法

(1) 「心」的活動與存養

在孟子的思想中，「盡心」是連貫道德主體與自我修煉的工夫體現，故而「養氣」必需從「盡心」開始。特別是在「心」與「氣」的關係，楊儒賓教授論述孟子之身體觀時，就已明白指出，「心」與「氣」有連續性，且可在兩頭作工夫，只是心的活動是可以自覺到，而氣的活動則不易覺查。(註 31)光月老人既然認為「養氣」是孟子道破天機之處，自然會關心「心」之活動對於性命之修與氣的影響。

首先，光月老人對於「心」的定義，是較接近於陽明學派認知中的「心」，因此，心具有道德義與存有義，並且可以超越形上、形下的實體。只是在心之活動中，人必須能夠自覺於心之動向，使得前文所述之「性命之修」朝邁「太極」本體，因此他特別強調「夫性命原具於心，就渾然而言謂之性，就發現而言，謂之命，並非兩端」(頁 14 右)；「蓋性命之在人心，有若無，實若虛，一切孝弟忠信，禮義廉恥，無不由此發來。」(頁 71 左)可知從人的內在思維與外在行動，皆因心的活動而產生，道德意識亦涵蘊於「心」中。是以自覺於「心」的活動，使之合乎太極本體的道德義蘊，此時所展現的即是「先天之氣」。就此而論，光月老人與陽明學派一般，強調心與外物的感通，道德實踐亦是如此，所以「性命原具於心」的命題，乃視心為生命最底層的存在，隨感隨應，當下體現。這樣的感通關係，就個體而言，身體五官自然而動，即是透過心、氣之間的感通：

耳目口鼻一竅耳，何以各極其妙而有無限之靈機，兩手雙足一物耳，何以恰如其心，而無絲毫之差謬。蓋由先後天一氣相連，運動處即含知覺。
(頁 14 右)

這段話讓我們很容易想到陽明也曾說：「這視聽言動，皆是汝心。汝心之視發竅

31. 楊儒賓，〈儒家身體觀的原型〉，《儒家身體觀》，頁 43-53。

於目，汝心之聽發竅於耳，汝心之言發竅於口，汝心之動發竅於四肢。」陽明所說，乃在心之本體的感通中，心的概念包含意識末稍的身之概念。(註³²)光月老人所認知之「心」，可以貫穿形上、形下的活動義雖與陽明相似，但他更強調「心」之所以能感通身體，最主要乃在「氣」的相應感通。因此，我們可以這麼說，光月老人承認「心」具有超越形上、形下的感通能力，但「心」的活動，必須在「先天之氣」的指引下，方能展現其「性命本具於心」之性命不二、與太極本體齊一的真實境界，藉以彰顯修煉先天之氣的重要性，也由此可見，他強調「養氣」需與「盡心」同步修煉的心氣一體觀。

光月老人既然主張「養氣」與「盡心」是同一事，他一再強調「性命原具於心」的思想，也就是涵養先天之氣的最關鍵處。再者，宇宙萬物皆源於先天之氣，是以光月老人認為：「吾心之氣，即天地人物所公共之氣也。……以此氣而蘊藏之，遂隱括於一心，不見其有餘，……俱從心上指出天下。」(頁7右)從這段文字可知，覺察「心」的活動面向是一切的根本，「心」是心理與生理產生變化的根源。因之，「心」的活動可使人向善，加強修煉先天之氣的動力，使之趨近於太極本體，故光月老人言「心」之存養若達到極致，其效應就如經典所言，可與天地同體同德，不受時空因素所限。就「心」之活動面向所產生的影響，可知光月老人之所以認為「心」之存養與養氣同時，就在於「心」之活動可使人之修煉在一念之間往上提升或向下沉淪，可見光月老人所說，其所關注的仍在先天之氣與性命天道相貫的生命修煉。

由於「心」之存養與養氣之過程與結果息息相關，故而他一再贊歎孟子所論之存心養性的工夫，他說：「凡孟子談性理處，無不明顯，而於此尤加精詳，從未盡心前推出存養之功夫，天人合一之道理，於盡心時點出性天之本體。」(頁14-15)據此可知，欲養先天之氣、體證本體，須從「心」之存養開始。

然而，「心」如何存養？這便是下節我們所要討論的論題。

(2)直養無害、集義所生

光月老人面對普羅大眾，他必須以庶民百姓可以接受的角度談修道，否則，他的理念將無法於民間社會中推展；再者，他也必須保存儒家思想的精華，不可

32. 楊儒賓，〈氣質之性的問題〉，《儒家身體觀》，頁373。

太流於世俗化，因之，他從人性之根源處談起：

人之性命，即天之理也，心能盡夫天理之極，而無一毫人欲之私。斯時正天命之性也，知性即知天，原無兩層。然心如何盡到極處，非存養不能，故又指出存心養性之功。(頁 14-15)

這段文字提出「天理」、「人欲」的問題，就修行的層面而言，這確是可以讓廣大群眾了解，因之，他之所以重視「心」之存養，實是從理學傳統所關心之天理與人欲對心性的影響，因之，對《孟子》之養氣與心之存養的理解，光月老人乃順其脈絡而論曰：

孟子之言養氣，即盡心章之存養其心性也。……孟子憂其道之將墜，特顯揭之曰以直養而無害，此一句最宜潛玩，是孟子養氣之善處……何謂直養無害……就從心地用功，克去一切雜妄念頭，不留一毫根株，以害其剛大之真氣。則人欲去而天理復……是謂之集義所生，漸生漸長，遂養成浩氣而塞天地。(頁 6 左)

去除人欲妄念，從「心」用工夫，這便是光月老人所說的直養無害，也就是「心」的存養，即光月老人所說從心地用功。只是光月老人對於人欲雜念的定義並沒有清楚說明，但他解讀「格物致知」時，將「物」解釋成「物欲之動心者」，也就是格除「物欲」，以回復「心」體之明，這樣的說法乃就宗教內修而論，也是一般百姓最容易理解的；而就修行人己身而論，「物欲之動心者」可分為意物、心物與身物。光月老人乃以《大學》作一說明，身物乃是常人所表現出來的好惡偏執的行為，如親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰等五偏；心物則是常人經常糾纏於內在或發之於外情緒，如忿懣、恐懼、好樂、憂患等四累；意物則是針對個人面對自我省察意念之發動而言的，如自欺、惡臭、慎獨等。(註 33)從其對「格物」的修煉與「物」的定義，我們可知他所說的雜妄念頭的範疇，以及所謂「直養」乃去除「物欲之動心者」，能夠革除「物欲之動心者」，自然能夠充實「心」體的先天之氣，

33. 參拙撰〈清末民初民間教派對「格物致知」的解讀——以光月老人、王覺一、楊毅廷為例〉，《漢學研究》25 卷 1 期 (2007 年 6 月)。

也就是「集義」而產生的生理變化，此時心理與生理的表現皆因先天元氣的充實而展現。不過，這當中存在著「先天之氣」與「心」之間影響的先後關係，因為，孟子強調「夫志，氣之帥也。」這是建立在以道德意志主宰身軀為前提的思維，並且是「以直道養其心」，使心與氣結合，意志與血氣同時拓展，隨著人的生命發展前進，^(註 34)因之，孟子的工夫論乃以「志」為主。但是，光月老人乃以「太極元氣」為一切的根本，因此，當有人問到持其志勿暴其氣與養氣之間的差異時，光月老人如是說：

氣本天性，即心之主也，能養氣，心自不動。……持其志者，是持守其直養無害之志，而不使有一息之間斷也。勿暴其氣之氣，雖充乎體而屬後天，乃由先天剛大之氣，分散於四肢，本一氣相承，設損後天，即害先天，故又曰勿暴其氣，是保後天以全先天，亦養氣之不可略也。(頁 7 左)

這樣的說法，乃站在本體論上論事物之生與成形之後的轉變，是以「先天之氣」乃「心之主」，這裡的「主」應是「本」的意思，因之，若能固守、涵養先天之本，「心」之活動自然能與本體相契。所以，他認為「持其志」，乃屬修煉「直養無害」的心之活動，使其不受外物之欲所惑，去人欲而復天理。

孟子所言之「勿暴其氣」之生理、血肉之氣，也就是光月老人所說的後天充體之氣，人無氣則亡，因之，屬於生理的血氣是維持生命的動源，故而在修煉上，亦不可隨意使之耗損，傷害身體。在這個層面上，光月老人乃遵行孟子的原始思想，道德之義理之氣與身體之血氣必須同等的重視與修煉。因為，若沒有良好的身體，氣虛則志亦弱，如何修煉先天之氣？沒有健康的身體也無法行功立德，如何體證先天本體之全？而若只鍛煉身體之血氣，而沒有導入先天之道德之氣，則人必然跟隨後天的嗜慾沉淪，如是則氣越濁，越接近輪迴之路，遠離先天本體之道。因此，光月老人認為，「勿暴其氣」是修煉後天之身，身體的血肉之氣是可以透過修煉而轉化的，是以修煉後天充體之氣也是養氣之一環，不可偏執一隅。

光月老人認為人欲去而天理復，這便是「集義」的工夫，如何力行「集義」

34. 楊儒賓，〈論孟子的踐形觀〉，《儒家身體觀》，頁 146-151。

的工夫呢？光月老人很感慨地說：「不難者，天道也；至難者，人事也」（頁 21 左），是以他認為修道的工夫須先力行人道的實踐，亦即儒家十分重視的日用人倫，其言：

孝弟忠恕之道，是良心發見之實效……心不外放，自然由孝弟忠恕，達之於萬事萬物，而推行無不盡利。……孝弟忠恕是天性發出首端……遂謂孝弟忠恕之外無道，推之孝弟為仁之本，忠恕達道不遠等句。（頁 17 左）

孝悌是仁之本，忠恕是孔子之道的核心，而這些理念皆須在日常生活中身體力行，才能體證天道，若沒有經過人道的實踐與磨練，天道將只是虛無的存在，無法通過考驗的。更何況，一位沒有真心實踐人道者，何以能轉化血肉之氣成為先天義理之氣呢？故而當有人問及「氣如何充實哉？」他直截了當地說：「人能念念欲善，便是集義所生，直養無害」（頁 13 左）。

我們觀察光月老人所說「直養無害、集義所生」的養氣方法，可以發現他對孟子之說有傳承也有創新。在以先天之氣為思想核心的前提下，「去人欲復天理」成為轉化後天之氣的關鍵，也成為他解釋「直養無害」的內容，以及「集義所生」的必要過程。就一位民間宗教家而言，他對孟子「養氣」說的詮釋，以及如何「養氣」的解說，對於孟子「養氣」思想的推廣，呈現不一樣的面向。

（二）、理在氣中、非氣之外，別有一理

從思想史的角度觀察，「氣」的思想從張載之後，經過了明清學者羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震等人的開展，^{（註 35）}除了在學術界上引起共鳴之外，民間社會「以儒為宗」的宗教人也深受影響，特別是強調「養氣」工夫者，在此一學術思潮下亦以「氣」的思想解讀《孟子》，我們可藉此觀察學術界之知識分子的思想與民間社會的互動。

當然，我們從光月老人對「氣」的主張可以看出他是一位先天型之氣學者，有人問及理、氣之間的關係時，他篤定地說：「天以一氣生人，即以一理賦人，

35. 劉又銘，《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，（臺北：五南出版社，2000年）。

決無彼此之別。」(頁 8 右) 也就是說理只是氣之理，氣為萬物之源，物質不一，而其中各自有其生存之理，故理乃因應氣而生，乃是事物各自存在的條理與規則，並非離開氣而獨立存在的實體。在此一前提下，光月老人特別強調理氣一物的思想，也批判了朱子學派將理、氣分述的說法：

理與氣，二而一也，受氣即受理。就氣之變化神妙而言謂之理，在陰陽未判之前，尚無氣機可名，亦謂之理。理主夫氣，氣載夫理，非氣之外，別有一個理也。……理即在氣中，無氣則理無所寄處，理氣豈可分看乎！
(頁 9 左)

在理、氣的相應關係上，氣是主體，因之，他才會說「非氣之外，別有一理也」，而「理」是「氣」之運行變化中不得不存在的條理規則，「理」乃因應「氣」的變化神妙而產生的個體內在結構的原理原則，若無「氣」之變化神妙，則無萬物的個體之理產生。因之，當天地陰陽未判之時，「氣」尚未變化運行之時，「氣」所內具之本然，亦可稱之為「理」，因為「氣」亦有其內具之所以然之理，故而他認為理、氣不可分別看待。

而所謂的「理主夫氣」的「氣」，意謂由「氣」所造化的物類，「理」乃這些物類的內在生存條理；「氣載夫理」表示「理」受載於「氣」之實體，「理」必須依於「氣」而存在，無「氣」則「理」無著落。就哲理上而言，理、氣不可分離；但就時間之序而言，氣絕對先於理而存在。

(三)、養氣與踐形

從孟子的「踐形」理念觀察，「氣」會隨心志的作用而改變，因為「志至焉，氣次焉」，故而身體內之「氣」的變化，會影響外在形體，所以，孟子認為聖人境界是可以透過效法而達成的，因為透過心性的修養，知性知天是終極目標，而就外在聖人形貌而言，透過養氣，以成充塞於天地的浩然正氣，聖人的莊嚴形貌即可體現於外。

光月老人非常重視養氣，他詮釋《孟子》思想的重心也在「氣」的思想中開展，故而，他也重視養氣之後的形體改變，他認為養氣與形貌之間是不可分離的：

孟子又言：施於四體，不言而喻。亦是明其五官百骸，皆隨天性自然之流露，始悟曾子之戰兢，非徒保其手足；顏子之四勿，非徒謹其耳目身口，俱所以全天性而踐其形也。（頁 14 右）

光月老人結合孟子盡心、知性、知天的心性論，與養氣踐形的修養論，形成氣→心（性）→形的身心觀。他認為，只要充實先天元氣，去除後天含人欲的充體血氣，使先後天之氣一氣相連，則人之五官四體所表現的盡是道的展現。因之，踐形不僅是外貌形體的改變，其中還包含五官的運轉，因為五官所表現而出的行動乃是「心」的活動結果。如果五官的表現皆合乎義理道德，代表「心」已與「氣」合一，所有的行為舉止，皆是本性的表現。我們在此可以觀察，光月老人對於孟子踐形觀的體會，不只是孟子所說的施於四體的行為表現，更深入於五官所傳達的信息源頭——心，更能證明他一再強調修道須養氣，欲養浩然的先天元氣須先修心的想法。

而養氣的聖人形體觀如何？光月老人認為，孟子所說的美、大、聖、神是孟子踐形觀的最高境界：

充實之謂美者，如易云美在其中，暢於四肢，發於事業……充實而有光輝之謂大者，如文之緝熙，堯之光被四表……大而化之謂聖者，如子思所云動則變，變則化……聖而不可知謂神者，如子思所言，至誠如神。
（頁 13）

從「暢於四肢」的外在表現，到「光被四表」的自然流露內在修為與身體表現合一的光芒，令人心生嚮往；而至「動則變、變則化」的光明圓滿，不偏一隅，如自然界之周流運轉，不滯一物；以迄「至誠如神」的令人崇敬，如太極本體一般，氣化萬物，德被萬民。光月老人詮釋美、大、聖、神形體觀，乃由外在的部分表現，逐漸深入於對人之身心整體的影響，最後與宇宙本體合一的身、心、靈的表現，不著一物，卻能讓人崇敬、心嚮往之的整體表現，而這種身體的表現，可以說是宗教人經驗到與神聖相遇的境界，因身體的改變，讓宗教人經驗到從凡俗的存有，過渡到另一開放、自由、終極的神聖世界，從而得到再生、再造的超越的

神聖存有狀態。(註 36)因之，美、大、聖、神不僅是光月老人認為孟子踐形觀的最大境界，更是透過養氣修煉後身體的改變而與神聖相遇的宗教體驗。

光月老人對孟子養氣與踐形的詮釋，乃在儒學的基礎上論修道，「相由心生」，而「氣」乃「心」之主，修道須先由修心養氣開始，要如何說服眾生修心養氣？外在形貌的改變是最大的證明，因之養氣與踐形，成為他論述孟子養氣觀中重要的一環。

六、光月老人以「養氣」思想解讀《孟子》所呈現的宗教意義

《四書說約》乃以發揚孟子養氣論作為全書的主軸，光月老人贊歎孟子之性善與養氣思想說：「大哉孟子之功，真不在禹下也。」(註 37) (頁 20 左)，可見他對孟子的推崇。

本文一再強調，光月老人是宗教人而不是思想家，因之，他對孟子「氣」思想的闡釋，重點在說明宇宙之本在於「氣」；而他強調「養氣」的重要性，主要在於去除人欲的充體之氣，心氣一體，進而回歸先天之氣，修煉性命之本體，體證太極終極實體。

前已述及，「養氣」可說是光月老人詮釋《孟子》的核心思想，主要乃在涵養先天之氣，而之所以重視養氣，在宗教修煉上，我們可以從個人（部分）與世人所居住的空間（整體）兩個面向來談。先就個人修練而論，光月老人說：

天以陰陽五行之氣生人物……設人不盡人道，恃其靈而奸詐百出，失其本心，反不如物盡物道，安其蠢而始終如一，不變初性，故物有轉生人道者，人亦有墮落物類者，何分人物？何分偏全？觀其自造何如耳！孔子曰：於止，知其所止，人不如鳥。孟子曰：夜氣不存，違禽獸不遠。由此思之，人可自恃其靈哉！（頁 9-10）

自佛教東傳中土，輪迴觀念一直存在於民間社會中，因之，光月老人勸諫世人，

36. 黎志添，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，（香港：中文大學出版社，2003年），頁103。

37. 韓愈亦推尊孟子之功不在禹之下，不過，韓愈乃從「闢異端」的角度立論。參林啓屏，〈「正統」與「異端」〉，《儒家思想中的具體性思維》，（臺北：學生書局，2004年），頁77。

若不知修心養氣，體證本來，則人很容易沉淪於輪迴之中。再者，一旦墮入輪迴，極容易淪為物類，「一失人身萬劫難」，這是民間教派中常見勸人修行的詞語，因為，人生在世，只要稍不小心，不知修行，很容易淪入物類，想要再重新為人，需要經過千百劫的因緣與功德，才有機會再轉世為人。同樣的，雖不是人，但只要能夠各盡爾責，透過修煉，涵養先天之氣，效法天地，也會有轉生人道的機會。在這裡說明了為什麼要養氣修道的的原因，因為，人與物會因修行而互轉其角色，若沒有修心養氣的工夫，很容易沉淪六道輪迴，轉劫物類，如是氣越濁，離先天本體之氣越遠，今世有幸為人，豈能不謹慎小心！

上述僅就個人而言，若就全體而論，則世人之氣的清濁，將影響整個宇宙之氣，最後，將造成所謂的「集體劫難」：

惜乎人人同受此至大至剛之氣，而不知直養無害之法，卒變為偏狹之氣度，委靡之氣習，驕傲之氣象，卑污之氣質。種種風氣，釀成乖戾之氣，肅殺之氣，兼召邪教頻來，妖氣遍布，使人惡氣鬱結，怨氣沖騰，遇此一切不祥之氣，閉塞天地之正氣，以致皇天震怒，降災下民，罪有應得也。人欲挽回天意，消除劫運，非養其剛大之氣，以正人心，豈能格天乎？（頁 10-11）

早在六朝，道教就已開始宣揚末世、末劫的訊息。而之所以會產生「末世」的集體災難，乃因人世間的人倫、道德失序，導致宇宙失序，降災下民。故而相應於「末世」之說，則有「救劫」的修道觀，^(註 38)這個觀念深深影響民間教派。「末世救劫」一直是明清以來民間教派傳教的核心思想，而這當中的主宰者是具有人格神的「天」。「天」雖不滿世人之道德淪喪，降「災」以警民，但也不忍玉石俱焚，故降「道」以救民，^(註 39)光月老人也在此一劫運的傳統中宣揚「養氣」的宗教觀。

我們從這段引文當中，可以明顯的看出，光月老人認為人世間的集體災難乃

38. 參李豐楙，〈傳承與對應：六朝道經中『末世』說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》9期（1996年9月），頁91-130；〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》5期（1996年10月），頁138-158；〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，黎志添主編，《道教與民間宗教的末世性格》，頁40-72；〈六朝道教的末世救劫觀〉，沈清松主編，《末世與希望》，頁131-156。

39. 一貫道系統非常強調這樣的觀念，參拙撰〈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》，3卷1期（2006年12月）。

因人心之濁氣所導致的道德失序、社會失序，以至於世間充滿各種濁氣所凝聚的有害氣息及現象，甚至產生妨害正氣，讓濁氣增強的邪教。光月老人所說的現象，王立文教授所說的「信息場」可以提供我們思考這個問題，^(註 40)當個人以迄眾人都散發濁氣之時，此時，宇宙場上之屬於不善的「氣」就會聚集在一起，產生不良的氣場；這些不良氣場所產生的品彙萬類，當然是不善的，故而居此氣場而生者，無論人、物，都是屬於濁氣所育，怎會有良善之行？由此觀之，修正人心與涵養先天之氣有多麼重要！其所象徵的意義不僅是個人性命的修養與回歸本體，還背負著世間宇宙之氣之清濁程度的意義，更是幫助世人免於集體災劫的神聖使命。因此，修心養氣乃是從個人以迄宇宙的生存關懷，是以如何透過養氣的修道觀拯救世人躲災避劫，達到人世間至宇宙本體都充滿先天清明之氣，這是光月老人闡揚孟子「養氣」的最終目的。

七、結論

儒家思想影響東亞社會甚鉅，本文乃透過民間宗教家光月老人《四書說約》的研究，探討民間宗教家如何解讀儒家思想，以及他將《孟子》養氣思想宗教化的另類解讀面向。

首先，本文先探討光月老人《四書說約》的詮釋方法，他以「同條共貫、通體合看」以及「不拘章旨、得意忘言」的方式解讀《四書》，使之成爲一連續的、整體的、全面性的闡釋方式，也可從這個角度看出他對全書章節的安排用意。

因光月老人特別推崇孟子，並以「氣」的思想解讀《孟子》。他認爲「氣」是宇宙萬物之源，是以就理氣關係上，他強調理在氣中，非氣之外，別有一理。

由於光月老人乃透過孟子的「養氣」觀來傳達他的宗教修煉觀，他認爲孟子所說的「養氣」乃涵養先天之氣，透過「養氣」的修煉以回歸太極本體。再者，他也強調養氣後的身體觀，藉由「養氣」的修煉，可以達到孟子所說美、大、聖、神的身、心、靈合一的神聖境界。

光月老人之所以特別重視孟子的「養氣」觀，在於他認爲只要人人肯涵養先

40. 王立文，〈信息場的競存演化說〉，《探索信息場》，（臺北：文史哲出版社，2006年），頁15-23。

天之氣，自然可以拯救世人免於因濁氣太盛所形成的集體劫難，因此，「養氣」在光月老人的詮釋中，除了具有修煉意義外，更具有宗教上的救劫意義。

光月老人的《四書說約》在學術界上雖較少受到學者的重視，但這本書在民間社會卻是廣為流傳，我們可從這本書對《孟子》思想的解讀，了解民間宗教家對儒家思想的認知，以及將之宗教化的另一詮釋面向。

引用書目

一、傳統文獻：

- 宋·朱熹，1984，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社。
 明·陸象山，1990，《陸象山全集》，臺北：世界出版社。
 明·黃宗羲，1987，《宋元學案》，臺北：華世出版社。
 清·光月老人，1987，《三教心法》，臺北：文史哲出版社。

二、近人著作：

- 王立文，2006，〈信息場的競存演化說〉，《探索信息場》，臺北：文史哲出版社。
 岑溢成，1986，《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社。
 李孝悌，1990，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中研院近代史研究所集刊》19期。
 李豐楙，1996，〈傳承與對應：六朝道經中『末世』說的提出與衍變〉，《中國文哲研究集刊》9期。
 ——，1996，〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》5期。
 ——，1999，〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，黎志添主編，《道教與民間宗教的末世性格》，香港：學峰文化。
 ——，1999，〈六朝道教的末世救劫觀〉，沈清松主編，《末世與希望》，臺北：五南出版社。
 杜維明著·陳靜譯，2002，《儒教》，臺北：麥田出版社。
 林啓屏，2004，〈「正統」與「異端」〉，《儒家思想中的具體性思維》，臺北：學生書局。
 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)〉，東海大學歷史研究所碩士論文。
 梁其姿，1998，《施善與教化：明清的慈善組織》，臺北：聯經出版社。
 黃俊傑，1991，〈孟子思想的生命觀〉，《孟學思想史論（卷1）》，臺北：東大出版社。
 陳來，1990，《朱熹哲學研究》，臺北：文津出版社。
 ——，1997，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社。
 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。

- 陳榮捷，1988，《朱學論集》，臺北：學生書局。
- 莊吉發，2002，《真空家鄉：清代民間秘密宗教史研究》，臺北：文史哲出版社。
- 彭國翔，2003，《良知學的展開——王龍溪與中晚明的陽明學》，臺北：學生書局。
- 張藝曦，2006，〈明中晚期古本《大學》與《傳習錄》的流傳及影響〉，《漢學研究》24卷1期。
- 曾春海，1988，《陸象山》，臺北：東大出版社。
- 楊儒賓，1996，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- ，2004，〈宋儒的靜坐說〉，《台灣哲學研究》4期。
- ，2006，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3卷2期。
- 范純武，1986，〈清末民間慈善事業與鸞堂運動〉，國立中正大學歷史系碩士論文。
- 熊月之，1995，《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民出版社。
- 黎志添，2003，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，香港：中文大學出版社。
- 劉又銘，2000，《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，臺北：五南出版社。
- 劉笑敢，2003，〈經典詮釋體系的建構：中國哲學詮釋傳統的成熟與特點芻議〉，李明輝編，《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會。
- 劉述先，1984，《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：學生書局。
- 鄧克銘，2001，〈羅欽順「理氣為一物」說之理論效果〉，《漢學研究》第19卷第2期。
- 潘德榮，2002，《詮釋學導論》，臺北：五南出版社。
- 鍾雲鶯，2006，〈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》3卷1期。
- ，2007，〈清末民初民間教派對「格物致知」的解讀——以光月老人、王覺一、楊毅廷為例〉，《漢學研究》25卷1期。
- 吉岡義豐著，余萬居譯，1985，《中國民間宗教概說》，臺北縣中和：華宇出版社。
- 佐野公治，1988，《四書學史の研究》，東京：創文社。
- 酒井忠夫，1960，《中國善書の研究》，東京：弘文堂。
- Martin Buber 著，陳維剛譯，1991，《我與你》，臺北：桂冠出版社。
- Peter M. Senge 著，汪芸譯，2006，《修練的軌跡——引動潛能的U型理論》，臺北：天下遠見。

**A Study of *The Brief Interpretation of
Four Books* by Guangyue Laoren,
A Popular Religious Leader in Late Qing China**

Yun-ying Chung

Department of Chinese Linguistics & Literature

Yuan Ze University

ABSTRACT

This study is about researching *The Brief Interpretation of Four Books* (《四書說約》) written by Guangyue Laoren in late Qing China. The commentary is a typical work for interpreting Confucianism by a popular religious leader. He regarded *The Four Books* as a work of Salvation, so he interpreted *The Four Books* from a religious view.

The Brief Interpretation of Four Books focuses on the relationship of part and whole. The main feature of *The Brief Interpretation of Four Books* is to interpret Mencius, especially Qi (氣). He developed the religious concept of “Cultivating Qi” (養氣) to interpret Mencius. He classified Qi into two models: one nature (先天) and the other nurture (後天). He thought that people could get the salvation by cultivating natural Qi. The meaning of cultivating Qi by Guangyue Laoren includes constant practice and salvation.

Key words: Guangyue Laoren, popular religion, *The Brief Interpretation of Four Books*, taichi, cultivating Qi

(收稿日期：2007.7.30；修正稿日期：2007.10.1；通過刊登日期：2007.10.24)