

天人炁功心法之廿字真言省懺與救劫

黃建富（普墾）
天帝教天人炁功院 副研究員

摘要

廿字真言是天人炁功的核心精神，施治者用於診心、診病。「心」本是無形無相，而病症又具體可見，中間有一個重要的連結，因為心是主宰，而病是心外顯的影子（現象）。如果治病前先已診心，受治者經過親和（心靈之引導及梳理），接著「兩誠相感」而互通，炁功操作時由施治者、受治者與無形天醫之間建立三角連線關係，那麼病的痊癒只是時間早晚的問題。如果能提昇施治者自我反省懺悔的能力，同時激發受治者之省懺機制，則對整體天人炁功之正面氣場必有誠正提升的效用。

以廿字真言為主軸之反省懺悔方式進行研究，「心的反應」已建立「情緒」、「情境」、「關係」、與「廿字真言」相互關係之基本模式。本篇以探討如何提昇施治者自我反省懺悔能力，以提升診病診心的能力為關鍵點；Dr. Dimitrios Lenis 提出「情緒」是人類心靈對這個世界的第一印象寫下的內在程式，而這個程式決定日後的思考及反應模式；現代精神分析學者沙利文指出：人際關係療法可降低個體焦慮、導致人格變異傾向的功效，人格發展依照一定的層次尋序漸近做連續性的發展。每個成長階段皆有特殊的課題，需要去學習與克服，假如不能學好或克服，則易產生某種性格上或心理上的缺陷。依此建立反省懺悔基本模式，了解自己的情緒，接受自己的處境，進而釋放自己的情緒或心結，來達到省懺的效果。引導施治者及受治者回歸廿字真言的正常「關係」對應中。

每個心中或多或少都有一些心結，嚴重的心結可能導致身心疾病，更甚者個人心結加上難於排遣的欲望，可能引發人際關係或是利益利害衝突，應元之劫難又豈非來自眾人內心各種糾結衝突之累積；本師世尊常言道：「劫由人造，須由人化；劫由心造，亦由心化」，力行省懺先化解個人內心衝突、平復個人情緒與心氣，再逐步消解人與人彼此間之衝突、調和情境與改善關係，漸次擴大，方可能由小而大，達到無形有形同步救劫，消弭行劫氣氛於無形的作用。

關鍵字：情緒、情境、關係、廿字真言、省懺、救劫。

人類心性系統之探討一 以宋明心性之學為基礎

翁明珠（鏡幾）
崑山科技大學企管系 副教授
天帝教天人親和院 研究員

摘要

現代人的心理疾病非常普遍，輕者如失眠、憂鬱、躁鬱等現象，重者如精神分裂、多重人格，甚至外靈侵擾等問題，聖訓指出現代人染上定力薄弱、心性浮躁的現代症候群，影響健康。因此，探討心性系統是一件有價值的議題。本文彙整天帝教的聖訊資料，首先，說明宋明儒學對於心性系統的體悟境界，強調朱熹「性即理」之論點、陸象山「心即理」的體悟，以及王陽明「心、性、理、氣」合一的觀點，此觀點溝通了朱熹與陸象山的論點。之後，聖訓提出「和力作用」引申出「心理源頭」及「性理源頭」，在這二個源頭之下，即可以產生「心之用」與「性之用」，這就是狹義的心性系統，它扮演著「修心煉性」修持功夫的入手關鍵。有了狹義心性系統的觀念之後，結合「良知之用」與「良知本體」的體、用關係，即構成完整的心性系統，這完整的心性系統包含「良知本體」、「良知之用」、「心之用」與「性之用」的會通與轉換，聖訓進一步指出，依教義觀點這些會通與轉換是指和子四個組成原素的不同運作，而達到由先天到後天的「延展」與「淨化」，以及由後天返回先天的「凝聚」與「積存」的功能。最後，本文提到實踐基礎「誠、敬、仁、禮」的修持，以及帝教的煉心功夫，它是貫通人生、宇宙、道的關鍵因素。

關鍵詞：良知體用、心性系統、誠、和力作用、煉心。

壹、心性系統之研究目的

聖訓指出：現代人的心性特質遠不如先前人類所具有的心性美德，甚至染上定力薄弱、心性浮躁的現代症候群。由於定力的失去及心性的浮躁，內在的心與性之氣化運行無法得到適切的定所與交融，一旦失調，直接影響生理機能的正常循環，有礙健康。①同時，各大宗教提出「修心煉性」、「存心養性」、「明心見性」等法門，教人透過心性修持，達到還本返原、與道合一的境界。因此，探討心性系統是一件有意義、有價值的議題。那麼這個心性系統究竟位在人體的何部位？其運作又是如何呢？第六期師資班高教班聖訓錄有更深一層的說明，本文將彙整這些聖訊資料，期望達到以下的研究目的：(1)透過心性系統的認知與了解，走出個體的桎梏，解開深藏於潛意識中的無限能量，活出真理的自性。② (2)破除個人修持上，靈魂障隔的羈絆，達到「天人一體」、「永生共存」的新境界。③

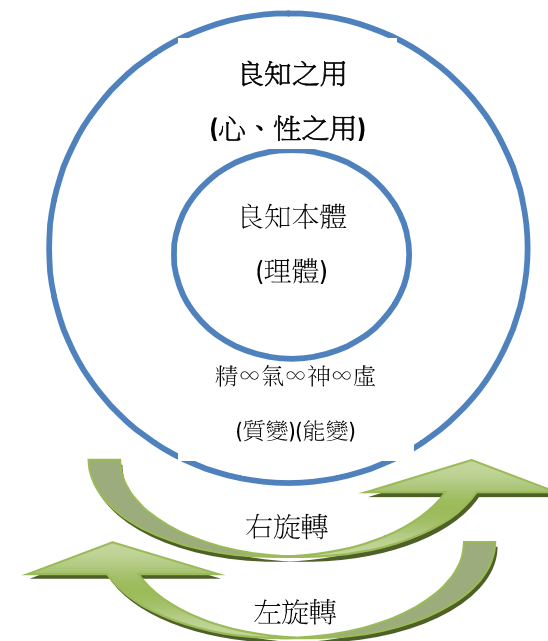
貳、宋明儒學對於心性系統之探討

宋明儒學中偏重「心」之探討的學者以陸象山、王陽明為代表，他們提出「心即理」之說。對於心、性、理三者之區別，王陽明的看法為：「理也者，心之條理也。」「以其理之凝聚而言，則謂之性，以其凝聚之主宰而言，則謂之心。」綜合而言，他認為「心即理、性即理」，並進一步強調氣性不二、心性不二之觀點。玄靈子老前輩④認為王陽明所謂之心、性、理、氣之觀點，同時將「良知說」統攝於「氣」之中，其認為：「天良知一也，以其妙用而言，謂之神；以其流行而言，謂之氣；以其凝聚而言，謂之精……陰根陽，陽根陰，亦非有二也。」大意为：天理、良知本為一體，是無法分割的，二者實源出於太極本體所產生之用相，並非截然不等的二相物質。由此可知，王陽明的宇宙論與氣論，其實都屬於他的心學範疇。因此，王陽明對於心性系統的體悟，可以示意圖說明其心、性、理、氣之間的互動關係，如圖一所示。⑤

此示意圖說明理、心、性與良知體用之間猶如太極與陰陽合抱的交融關係，也強調人身之中此種心、性、理與良知體用之互動關係，雖可名為渾然一體、互體互融的本然狀態，其細微處因有陰、陽於動、靜作用之間，而有內、外、表、裡之分別。以個人心性修持功夫其氣化角度而言，此示意圖說明一旦人體內進入精化氣、氣化神、神還虛的轉換階段，其中必須經過「能變」與「質變」的氣化過程，才能達到煉神還虛的境界，而與良知本體完全契合，克竟氣化之功。其中，「能變」指精化氣、氣化神、神還虛的過程中，內在清、濁之氣(或稱陽、陰之氣)於動、靜之間，進行改變原有狀態的氣化運行推力。「質變」指精化氣、氣化神、

神還虛的過程中，進行改變原有狀態的氣化內容。「精」代表生化系統內的陰質電精之氣能表現部分。「氣」代表氣化系統內的陽電質部分。「神」代表氣化系統內的元神部分。「虛」代表氣化系統內元神的淨化內容。其中，旋力的右旋表示先天轉入後天，左旋表示後天返回先天。⑥

王陽明認為一般人如能透過「去人欲，存天理」的心性修持功夫，並由其中變化氣質，日久內在氣質一旦發生自然變化，必然增強個人原先對於心、性、天合一的一貫認知。



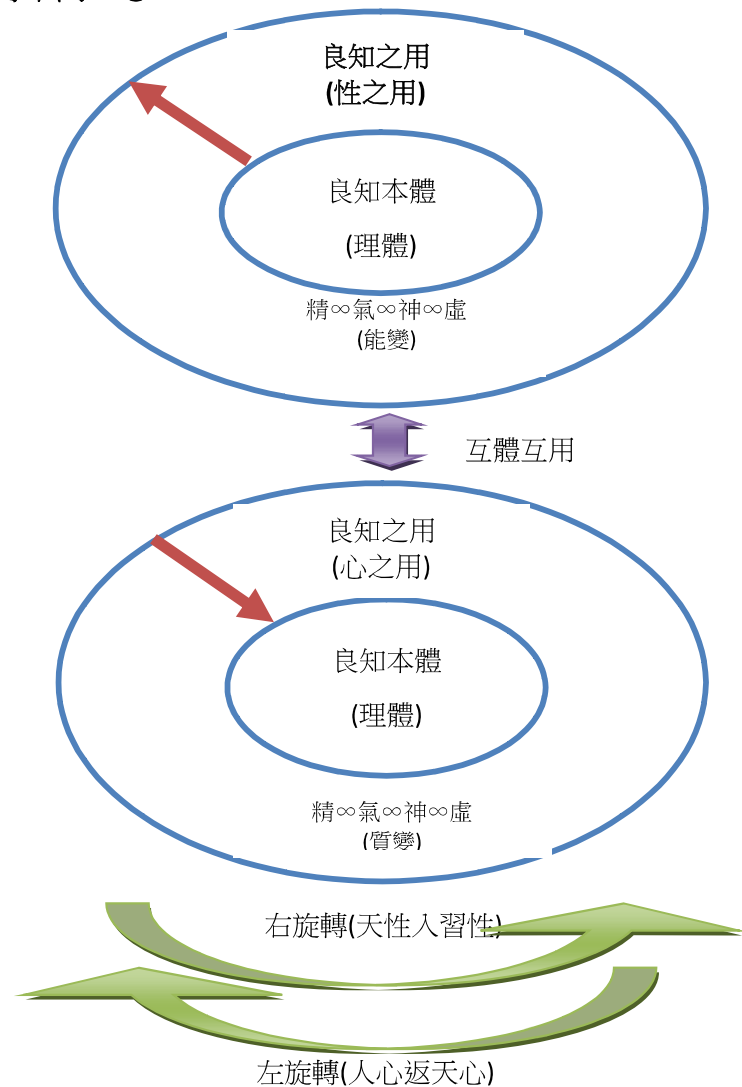
圖一 王陽明的心、性、理、氣之間的互動關係

宋明儒學中偏重探討「性」的學者，以程伊川、朱熹兩位為代表，強調心性二分之說。朱熹認為人之「性」需依靠內在氣稟的變化以達靈明，無法靈明則人的善性便得不到彰顯，因此，可說當「理」與「氣」結合即構成人之性。朱熹主張「性」與「氣」結合構成人「心」的感知，此「心」屬於形而下氣化靈明的結果，亦為人身中的主宰。他認為：性是理，屬形而上，心是氣，屬形而下，二者有著不同層次上的差異，於是提出「心性二分」的論點。⑦

玄靈子老前輩⑧認為朱熹對「心性二分」的體悟(性即理，心不能直接是理)與陸象山、王陽明對「心性不二」的認知(心即理)，二者並非截然的對立與衝突，只因二者所指稱的面相稍有不同所致，其中，朱熹所體悟到的心性系統可用示意圖表示如圖二。

此圖示意心、性與理體(良知本體)之間的關係，猶如太極陰陽雙圓合抱之意，其中，箭號代表「性之用」或「心之用」的氣化能量，一旦與理體(良知本體)緊

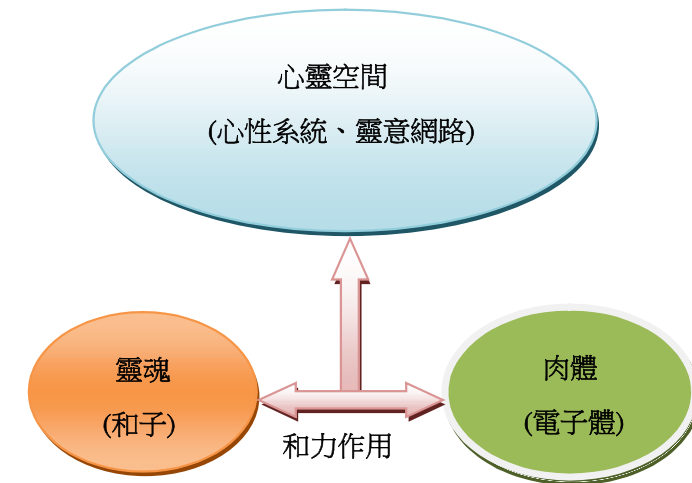
密契合時，所形成的氣化推移方向，例如：理體以「由內向外」的氣化推移與性合一，而有「性即理」之體悟，其代表意義是指內圈不斷擴大直至與外圈合一，這就是朱熹「性即理」之論點；⑨而心之用則以「由外向內」的氣化推移與理體合一，而有「心即理」之體悟，其代表意義是指外圈不斷縮小直至與內圈合一，這就是陸象山對於「理」與「心」對等的體悟。⑩而事實上這兩個圓是「互體互用」的，表示「理、性」與「理、心」間的會通，看似二個不同的象徵性圓形，但由整體性互動關係而言，本質為二圓合一的互融狀態。就氣化角度而言，當人之心、性修持氣化能量一旦達到與內在本有的良知本體(理體)相互契合時，均會產生氣化上的推移變化，此種變化會因修持者分別以「性入理」或「心入理」的契合方式而有不同。⑪



圖二 「心即理」與「性即理」的互體互用關係圖

圖一、圖二的內涵是天帝教聖訓對於宋明儒學在於心性系統的體悟，加以補充歸納而彙整的圖形，而真正心性系統的運作及其內容物為何？天帝教的聖訓有深一層的探討，說明如下章節。

參、心性系統的由來



圖三 和力作用產生心靈空間

聖訓指出：和子與電子體在結合之剎那，由於和力作用而產生介於靈(和子)與肉(電子體)能量間的心靈空間(如圖三所示)，本文認為此心靈空間至少包含「靈魂意識交集引合網路」、「心性系統」、「人類四大意識層」等內涵，本文的研究範圍僅限於心性系統的探討，因為它是構成人類心理層面，以及性理層面的主要源頭。

首先，這種和力作用會產生心理層面的源頭，而後才會產生性理層面的作用，這種關係詳細說明如圖四。和力作用會產生兩種內涵，一種為能量與意識內容，另一種為電力引合作用。第一種能量與意識內容，會使得新生個體在發生生命現象的同時，自然出現知、情、意的各種心理作用，第二種電力引合作用，由於緣自和子各原素正/負值特性的影響，而有陽/陰電力之分，才會產生出人類性理層面的先天稟性與後天性格。也就是當新生個體在第一階段的和力作用，產生知、情、意的意識與能量，此種知、情、意的作用主要來自「良知之用」的發揮(良知之用將於後面說明)，也就是當和力作用之強度達到一定標準，而能夠充分刺激「良知之用」中分別相應於知、情、意的部分，立刻產生屬於認知、感性、專注的能量與意識，此即為知、情、意之來源，又稱為心理源頭，其中「意」的能量與意識的作用範圍與強度較另二者為大。⑫

由於這種作用力將刺激和子與電子體內原有電力作用的交互運行，並增強之，同時也使得留在「良知之用」中的知、情、意之意識與能量獲得增強。這些被強化的電力，由於緣自和子各原素正/負值特性的影響，呈現出陽、陰不同的電力，這些含有訊息的陽陰電力會與知、情、意的意識與能量先行結合，構成性理的來源(又稱為性理源頭)，之後，才正式與「靈魂意識交集引合網路」作用，產生具體的性理作用。^⑬ (如圖四所示)。

有關知、情、意的心理作用，其內容說明如下：^⑭

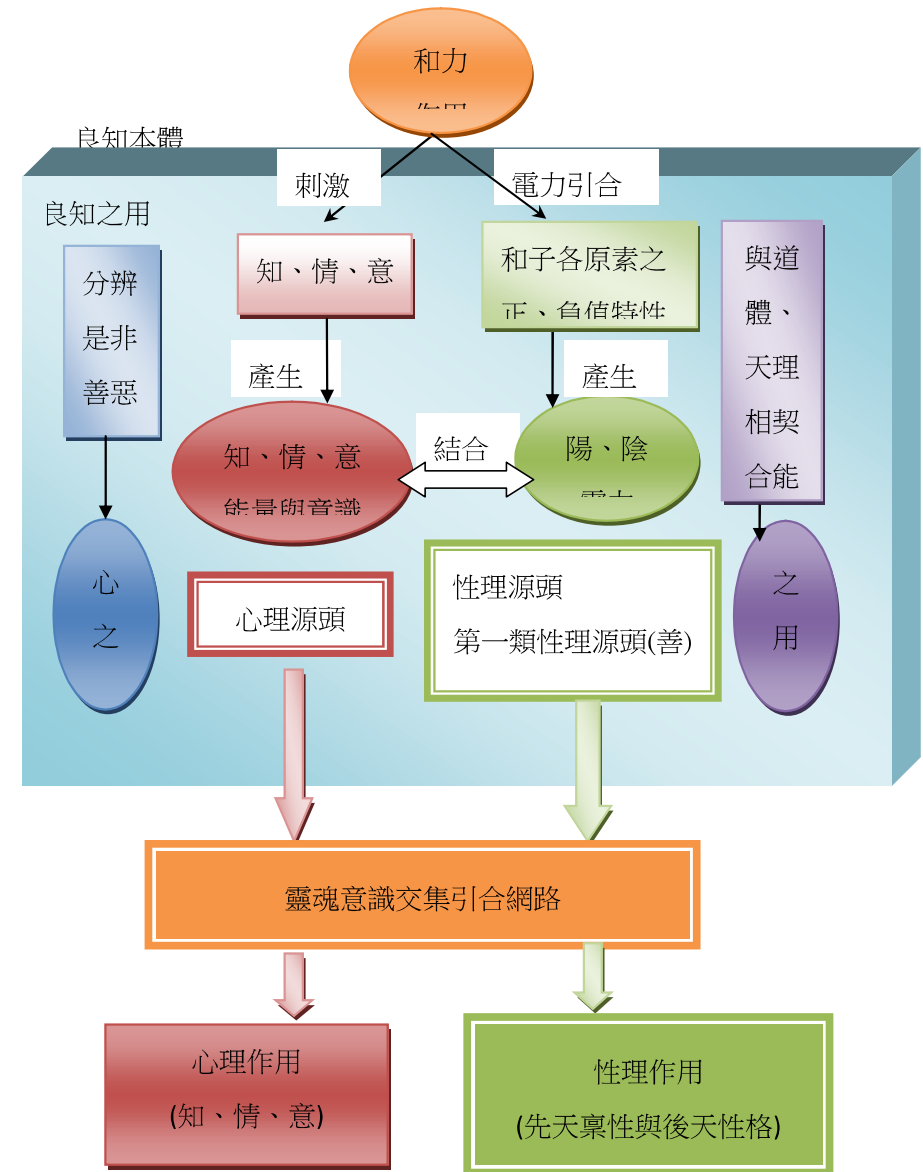
1. 「知」：心理作用中屬於認知的能量與意識部分。當這種認知強度達到一定程度時，將與大腦中之「靈魂意識交集引合網路」發生作用，產生個體感官對外界的感知，或主動汲取知識，甚至喚醒內在覺知的功能。從此定義中，我們知道「知」有層次上的差異，從感知、獲取知識、到內在覺知等區別。
2. 「情」：心理作用中屬於感性的能量與意識部分。當這種感性強度達到一定程度時，將與大腦中之「靈意網路」發生作用，產生個體對外界人、事、物的感受，或來自內在生理反射所生起之各種情緒反應。
3. 「意」：心理作用中屬於專注的能量與意識部分。當這種專注強度達到一定程度時，將與大腦中之「靈意網路」發生作用，產生個體對外界人、事、物的研究動機，或進一步生起內在意識對於此一研究事物的專注反應。醫學上專注力無法集中的病症，可能是良知之用的「意」部分出現問題，或可能是心理源頭、靈意網路、大腦皮層等的傳遞路徑受阻。

另一方面，性理作用依性理源頭包含有陽/陰電力之分，而有先天稟性/後天性格之區別，說明如下：^⑮

1. 來自於「良知之用」內含有和子各原素(帶正值)的功能特性所放射出的陽電力，與知、情、意之意識、能量先行交互作用的結果，稱為「第一類性理源頭」。這類源頭與「靈魂意識交集引合網路」作用後，會表現出和善、慈悲、喜悅...等性格特徵(較隱含，屬於先天稟性)，若再與電子體的陽電子所放射的陽電力產生加乘作用，則於人身中表現出較顯露的和善、慈悲、喜悅...等性格特徵。
2. 來自於「良知之用」內含有和子各原素(帶負值)的功能特性所放射出的陰電力，與知、情、意之意識、能量先行交互作用的結果，稱為「第二類性理源頭」。這類源頭與「靈魂意識交集引合網路」作用後，會表現出貪、瞋、凶、暴、怒、惡...等性格特徵(較隱含，屬於後天性格)，若再與電子體的陰電子所放射的陰電力產生加乘作用，則於人身中表現出較顯露的貪、瞋、凶、暴、怒、惡...等性格特徵。

周濂溪提出誠體貫通道體與人生的思想，對於誠體的體、用關係，他認為誠體具有「寂然不動、感而遂通」的特性，這個「寂然不動」是誠體的本體特性，這個「感而遂通」是誠體發揮的神用部分。誠體具有寂然處而感於物，但因寂感甚微，發而不易見，故謂之「幾」，它能幾別事物之善惡，同感於天下萬事萬物，

這種誠體的體用特性，周濂溪稱為誠體之「神」。^⑯周濂溪這樣來形容天道，而相對於人道來說，從圖四心性系統的架構圖可知，周濂溪所謂的誠體之「幾」指的是良知體用的內涵，而誠體之「神」具有靈、明、覺、知的神化妙用，因此，其特質相對於人類心性系統的運作，已由「良知體用」進入「靈意網路」，並產生人類四大意識層「靈、明、覺、知」的作用而言。



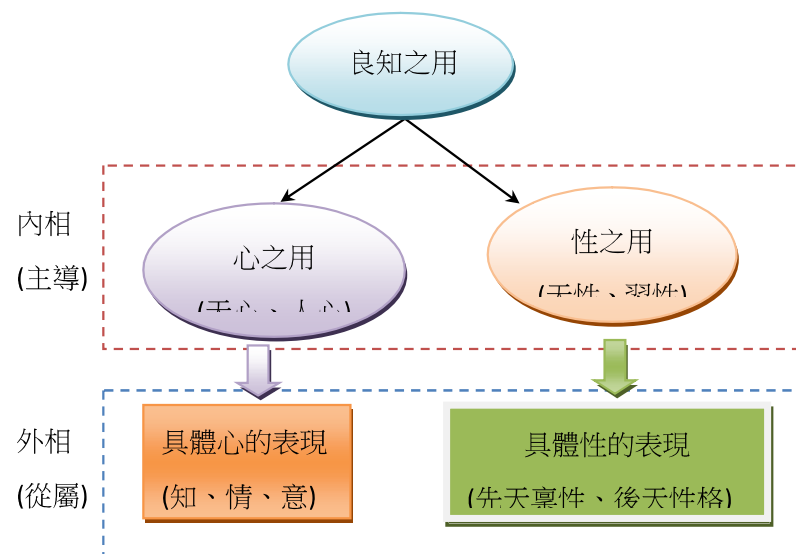
圖四 心性系統的源頭(心理源頭與性理源頭)

肆、良知之用與心、性之用及具體心、性表現的內容與關係

首先定義良知之用、心之用、性之用，以及具體心、性之表現等名詞，說明如下：⑰

1. 良知之用的內容：包含三方面(1)發揮個體內在本具有能分辨是非善惡能力的表現部分。(2)發揮個體內在本具有能與道體、天理相契合能力的表現部分。(3)發揮和子內各原素之功能與作用，以及和子力、電子力相互激盪後的作用結果。
2. 心之用的內容：指人內在本具有能夠分辨是非善惡的能力部分，其中包含天心、人心兩個面相。
3. 性之用的內容：指人內在本具有能夠與道體、天理相契合的能力部分，其中包含天性、習性兩個面相。淨元如來指出「性有氣質之性，有天賦之性，克氣質之性，復天賦之性。」祂特別強調克制氣質之性(習性)，恢復天賦之性。又進一步指出「故聖佛持戒定慧而虛其心…心虛則性體常明，性常明則無來無去」的天人一體之境界。
4. 具體心之表現：指在人身中知、情、意等心理作用的表現特徵。
5. 具體性之表現：指在人身之中表現出具體的先天稟性與後天性格。

良知之用與心、性之用二者間所構成的關係是以相應、相生的交互作用為主，當良知之用的內容化生出「心之用」或「性之用」的內容，二者自然形成交互循環的互動關係。心、性之用與具體心、性表現的關係，主要以心、性之用為內相、為主導，以知、情、意及先、後天性格的具體表現為外相、為從屬。⑰ (如圖五所示)。



圖五 良知之用與心、性之用及具體心、性表現的關係

伍、良知體、用之關係

前節所提到的「良知之用」與「心、性之用」的互動關係，而這些「用」是如何產生的？我們可以由良知體、用之關係說明之。

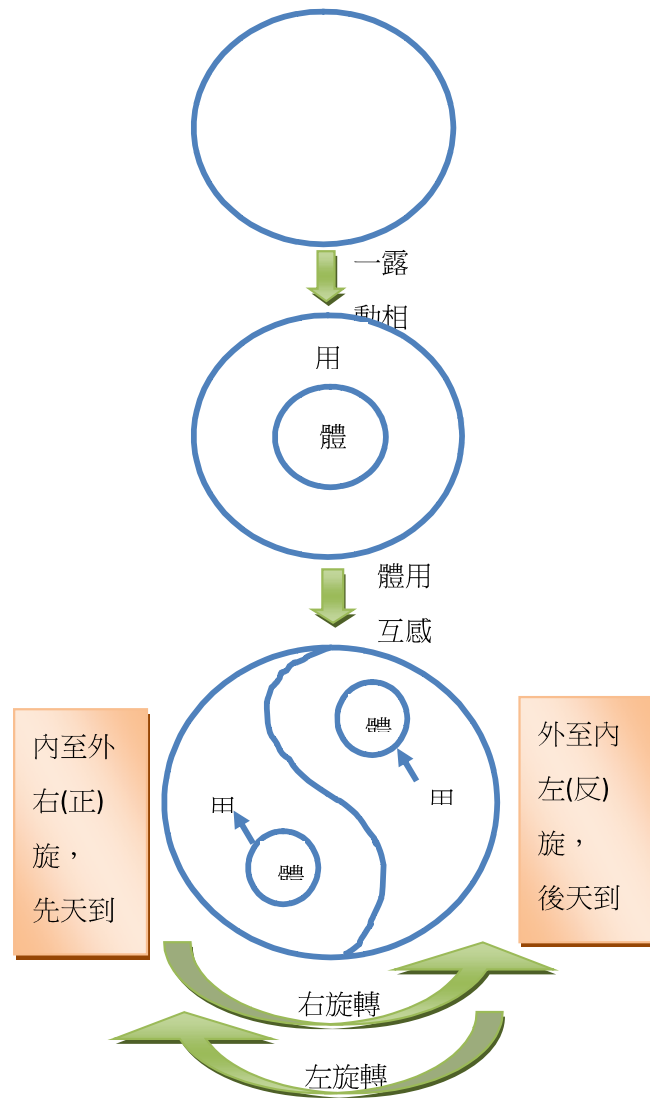
良知體、用當未露出動相時，兩者處於一種渾然一體的狀態。一旦露出動相，則體、用之關係即有內外、表裡、虛實之分別，若又與陽、陰之氣能混和，此時，體、用間的互感互應關係立即變為似太極狀的氣化推力與旋力之互動關係。如圖六的(上)(中)(下)圖所示。⑱

張橫渠對於這種似太極的氣化關係，他的體悟有兩種，一種由天性向氣性推移，另一種由氣性向天性推移。天性包含陽感(誠性)與誠用，而氣性包含陰感(仁性)與仁用。當天性面一露動相，則天性面的「誠用」部分，即刻同天性面的陽感產生感應，隨後「誠用」便會同氣性面互感，此後，由於氣性面本帶有合性、命、道的真實內涵(屬於「仁」性部分)，因而氣性面可隨著氣化流程，產生正氣擴散的氣化動力，這種屬於由天性面向氣性面推移方向，其特性在協調由陽轉陰、由隱入顯的氣化狀態。同理，由氣性面向天性面推移之氣化流程，主要將帶有偏差之氣轉運成回復天性的正氣，以產生內斂的氣化動力，其特性在協調由陰轉陽、由顯入隱的氣化狀態。⑲

這種「氣」的運轉特質、氣化作用的分殊，在天帝教的聖訓有進一步的說明。「氣」具有推力與旋力兩種特性，其中，氣化推力有內向外、外向內之區別，而氣化旋力有左旋、右旋之不同，此構成體、用之間互動關係，而所謂「體到用」是指由內向外推移之氣化推力，其轉換旋力以右旋轉為主，代表由先天到後天；而「用到體」是指由外向內推移之氣化推力，其轉換旋力以左旋轉為主要，代表由後天返回先天。⑳而這個「體」、「用」又代表甚麼呢？定義如下：

1. 體：指「良知本體」及「理體」兩部分。「良知本體」指內在圓融無礙的本心、本性層面。「理體」指內在至誠即明的本心、天理層面。以教義觀點而言，良知本體含藏有豐富的和力能量，同時也含藏、凝聚來自氣化系統內之元神的淨化內容。㉑
2. 用：指良知之用、心之用、性之用等三部分。㉒

由以上定義，良知體、用之關係，產生人類心性系統之源頭，而這個源頭位於人體的何處呢？由良知本體含藏元神的淨化內容，以及良知之用具有發揮和子內各原素之功能與作用，並且心理源頭與性理源頭將與大腦之「靈魂意識交集引合網路」發生作用而言，這個良知體、用應該位於大腦的部位，聖訓更明確的指出：「心性系統」本即含藏於「靈魂意識交集引合網路」的熱準中心之內。㉓



圖六 (上)體、用渾然一體之狀態。(中)良知本體一露動相時之氣化交融狀態。
(下)體用交互作用時之氣化會通與轉換狀態。

程明道對於這種良知體用之關係，其體悟為「道、器」與「心、性」之氣化運行，已有會通與轉換之體會，並可細分為「延展、凝聚」與「分殊、承載」之不同氣化關係，他的理論特色足以補充周濂溪、張橫渠學說在心性論述方面之不足處。^{②④}天帝教的聖訓對於這種良知體、用間的氣化流程有進一步說明，其可分為兩類，一類為會通推力，另一類為轉換旋力，而會通推力又分為「延展」與「凝聚」兩種，而轉換旋力又分為「淨化」與「積存」兩種，這四種會通推力與轉換旋力的質性說明如下：^{②⑤}

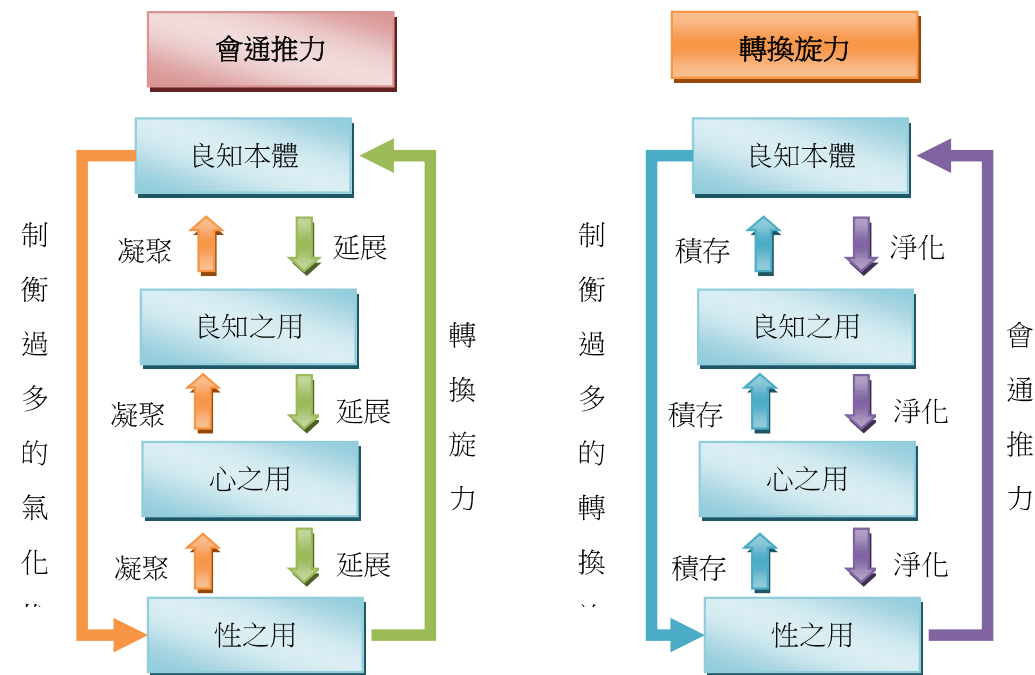
1. 「延展」：指良知體、用之間，由「內向外」推動的氣化力量。以教義觀點而言，此類氣化內容是以 H 精華中的氣能訊息與 O 精華中的氣能訊息相互混合而成，表現出會通階段中的「延展」質性。此種質性一旦在與電質中的陰電力相互作用，即能發揮由「內向外」推移的氣化傳遞作用。
2. 「凝聚」：指良知體、用之間，由「外向內」推動的氣化力量。以教義觀點而言，此類氣化內容是以 H 精華中的質粒與 O 精華中的質粒相互混合而成，表現出會通階段中的「凝聚」質性。此種質性一旦在與電質中的陽電力相互作用，即能發揮由「外向內」推移的氣化傳遞作用。
3. 「淨化」：指良知體、用之間，某種淨化作用的氣化內容物。這種淨化作用不但可淨化「良知之用」內的陰、陽質性，也可增強來自於「良知本體」內的氣化旋轉力量。以教義觀點而言，此類氣化內容是以電質中陰電力所傳遞而來的「延展」推力，一旦達到轉換條件時，「延展」質性中的氣化內容物將會經由陰電力的持續傳遞作用，進一步與 X 原素之炁氣混和質性發生交融變化，表現出此類轉換階段的「淨化」質性，發揮氣化上的旋轉力量。
4. 「積存」：指良知體、用之間，一種具有凝聚、積存作用的氣化內容物。這種氣化內容物可屯積「良知本體」內已被淨化後的氣能，同時也有強化原本的氣能，使其進一步成為帶有物化能力的氣化旋力。以教義觀點而言，此類氣化內容是以電質中陽電力所傳遞而來的「凝聚」推力，一旦達到轉換條件時，「凝聚」質性中的氣化內容物將會經由陽電力的持續傳遞作用，進一步與 X 原素之炁氣儲藏質素發生交融變化，表現出此類轉換階段的「積存」質性，發揮氣化上的旋轉力量。

良知體、用間的氣化流程，形成一個似太極狀、周流不止的整體脈絡，其步驟由「良知本體」刺激「良知之用」刺激「心之用」再刺激「性之用」，而後有兩個走向，一個轉而刺激「良知本體」產生另一類的氣化運作，一個則反向運作，由「性之用」刺激「心之用」刺激「良知之用」再刺激「良知本體」。^{②⑥}良知體、用二者間是藉著氣化本身已具足的不同會通內容(指延展、凝聚)，以及不同轉換內容(指淨化、積存)，才能將體、用相互摻合、交互運行。以「體至用」的延展會通為例，主要是基於體、用本身即帶有氣化上的一種延展質性，且這種延展質性必須達到會通上所需的氣化能量，才足以產生實質上的會通成果，這些成果是指產生會通後的氣化推力，以及刺激淨化轉換氣能，進行下一步驟的氣化轉換流程。整個氣化流程包含有「良知本體」與「良知之用」、「良知之用」與「心、性之用」、「良知本體」與「心之用」、「良知本體」與「性之用」、「心之用」與「性之用」等不同組合的會通與轉換，其過程相當複雜，僅以簡化的圖形表示如圖七。

接下來以延展會通為例，說明兩兩之間的氣化流程。「良知本體」到「良知之用」的延展，其會通是指完成兩者之間具有延展質性的氣化會通推力，同時具有促成「良知之用」產生轉換上的淨化旋力，並進一步刺激「心、性之用」形成延

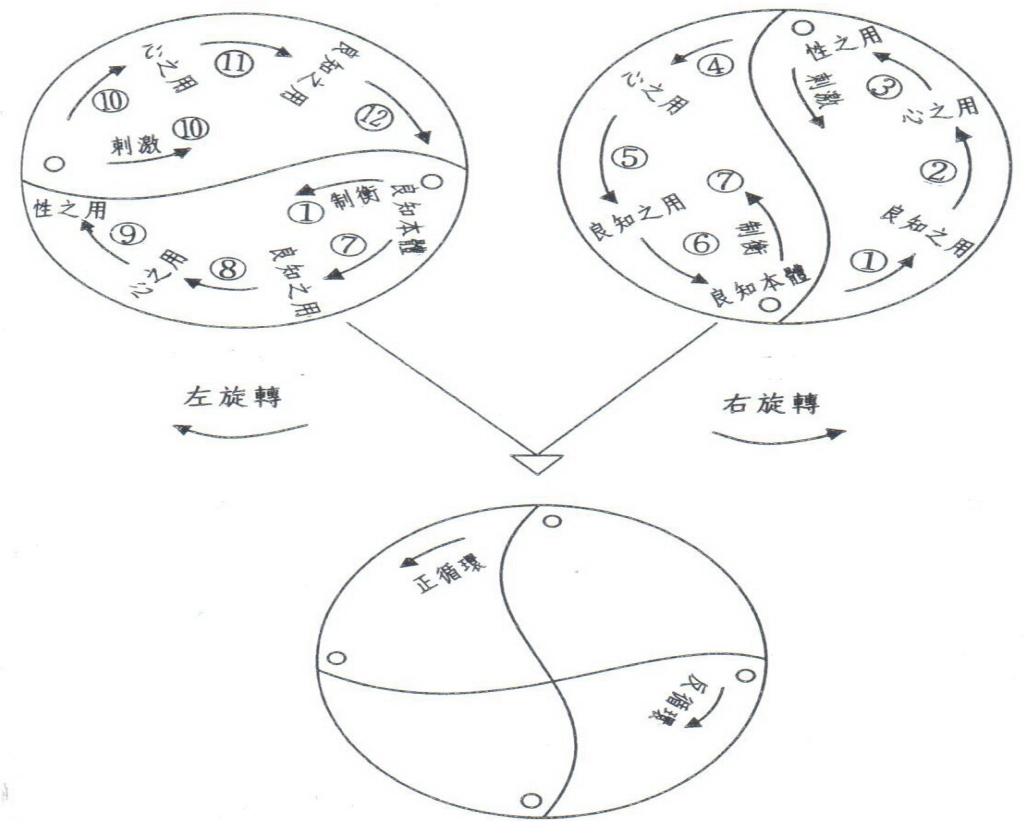
展會通上的強化力量。接下來，「良知之用」與「心、性之用」之間的延展會通，以完成「良知之用」與「心、性之用」間所應達到的延展目的，並具有促成「心、性之用」產生淨化上的旋力，同時，也具有刺激心之用形成延展上的強化力量。也有一種會通是由「良知本體」到「心之用」氣化流程，其延展過程是將來自於良知本體與心之用間所形成具有延展的氣化內容，經由「良知之用」的發揮，使其達到應有的延展氣化成果，並具有促成心之用產生淨化上的旋力，同時，也具有刺激性之用形成延展上的強化力量。也有「良知本體」與「性之用」間的會通，其延展過程是將來自於良知本體與性之用間所形成具有延展的氣化內容，經由良知之用的發揮，使其達到應有的延展氣化成果，並具有促成性之用產生淨化上的旋力，同時，也具有刺激良知本體形成淨化轉換上的氣化動力。至於「心之用」與「性之用」間的會通，以完成兩者氣化會通的目的，並具有促成心之用產生轉換上的旋力，同時，也具有刺激良知之用形成轉換上的強化力量。²⁷這個「心之用」與「性之用」的會通與轉換具有後天返回先天的功能，與此先天到後天的氣化流程不同，將在下一節有進一步的說明。

以上所談是針對體、用之間的延展與淨化過程，至於體、用之間的另一種凝聚與積存過程，其運作原理相似，請參考第六期師資班高教班聖訓錄的第 53-57 頁。

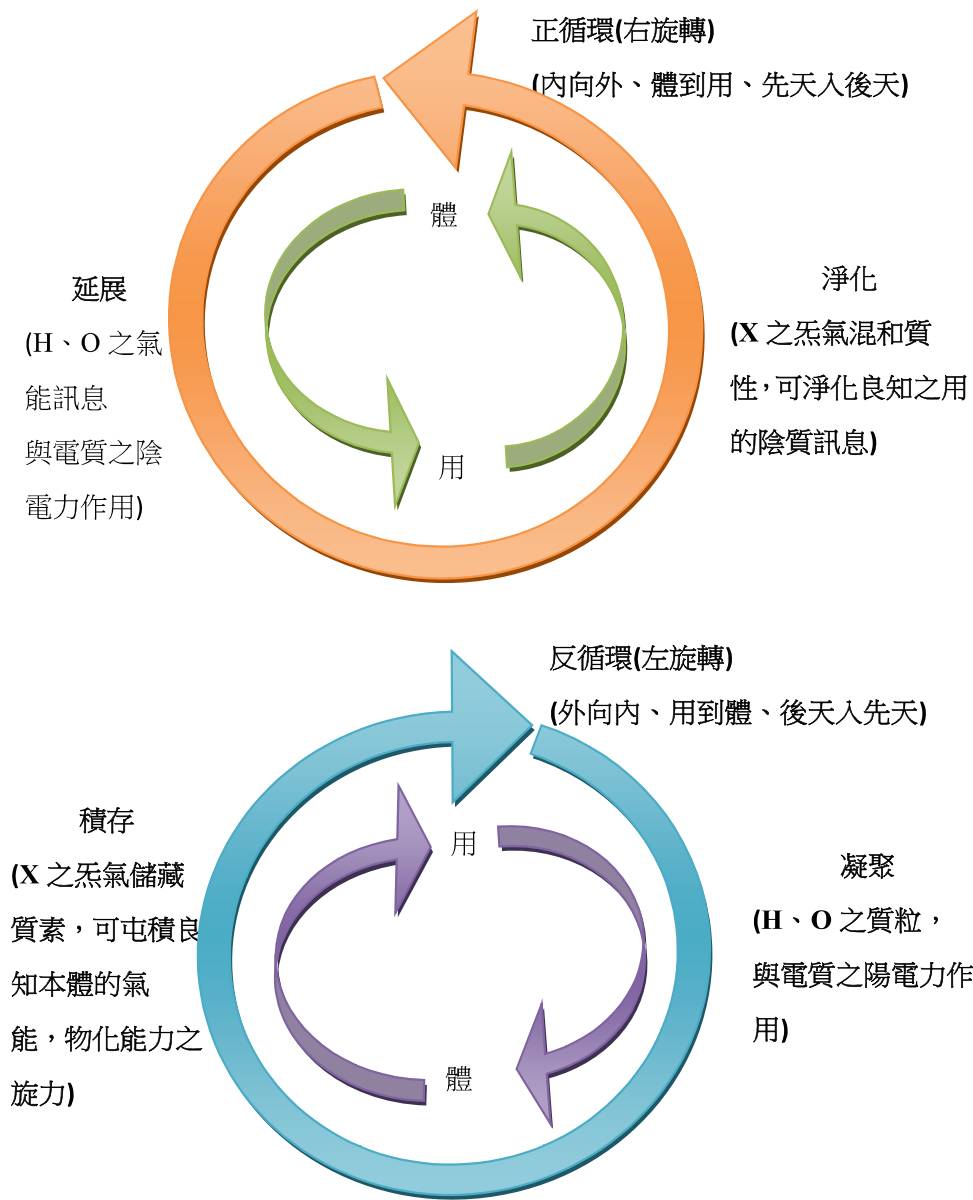


圖七 良知體、用間的氣化流程(可分為會通推力與轉換旋力兩類)

綜合而言，良知體、用的會通與轉換過程，有「正循環」與「反循環」之分，「正循環」表示由先天轉入後天的氣化方向，以及右旋的旋轉方向為主軸。而「反循環」表示由後天轉入先天的氣化方向，以及左旋的旋轉方向為主軸。「正循環」與「反循環」似太極的重疊，當「正循環」作用完畢時，該氣化作用將帶動「反循環」作用，同時，當「反循環」作用完畢後，「正循環」即開始作用，如此交替循環不已，形成一周流不止的整體氣化脈絡如圖八所示。²⁸因此，若將正/反循環，以及會通內容(延展、凝聚)與轉換內容(淨化、積存)相結合，則其運轉模式如圖九所示。正循環表示由先天進入後天，氣化的內容是透過延展的 H、O 精華之氣能訊息混合，再與電質之陰電力作用，而形成一種由內向外推移的力量，之後，這種推力具有與 X 原素之炁氣混和質性作用，可淨化良知之用的陰質訊息，而完成淨化的功能。而反循環表示由後天返回先天，氣化的內容是透過凝聚的 H、O 精華之質粒混合，再與電質之陽電力作用，而形成一種由外向內推移的力量，之後，這種推力具有與 X 原素之炁氣儲藏質素作用，可屯積良知本體的氣能，同時帶有物化能力，而完成積存的功能。



圖八 由「正循環」與「反循環」構成整體氣化脈絡



圖九 正、反循環與會通(延展、凝聚)、轉換(淨化、積存)的結構圖

陸、心之用、性之用的會通與轉換

所謂「心性系統」是指良知體、用與心之用、性之用的總稱，²⁹我們可以將它定義為「廣義的心性系統」。而心之用與性之用的關係，聖訓特別獨立說明二

者的互動關係，其中，心之用為「用」，而性之用為「體」，這個體、用關係在道德實踐與心性修持上扮演著重要的角色，例如儒家所說的「存心養性」、佛家所說的「明心見性」、道家所說的「修心煉性」，所講的心、性就是這個心之用、性之用的會通與轉換，我們可以將它定義為「狹義的心性系統」。尤其這個「心」，它是貫穿天理與人慾的關鍵因素，說明如下章節。

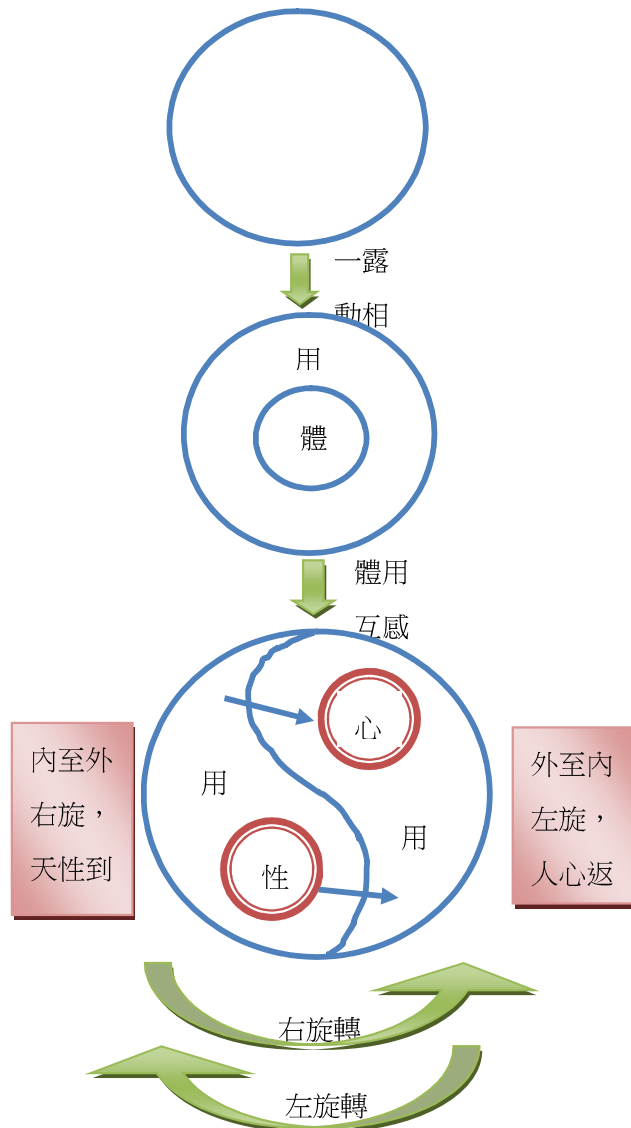
心、性氣化上的會通與轉換實與良知體、用之間的交互運行、互為其根有關。首先，以良知體、用的關係示意圖(圖六)來說明心之用與性之用的關係，示意圖表示良知體、用當未露出動相時，兩者處於一種渾然一體的狀態(圖十之(上))，良知本體一旦露出動相時，則體、用之關係之氣化交融狀態如圖十的(中)，即有內外、表裡、虛實之分別，其中一旦又與心、性之氣能混和，此時，心之用、性之用間的交互作用之氣化會通與轉換狀態如圖十的(下)，其互感互應關係立即變為似太極狀的氣化推力與氣化旋力之互動關係。³⁰淨元如來對於這種良知體用之渾然一體、露出動相的關係，描述如下：「心性者，本體也。儒之執中者，執此本體之中也。道之守中者，守此本體之中也。我佛之空中者，本體之中，本洞然而空也。道之得一者，得此本體之一也。我佛歸一者，歸此本體之一也。儒之一貫者，以此本體之一而貫之也。…惟此本體。以其虛空無朕，強名曰中；以其露出端倪，強名曰一，然而中即一之藏也，一即中之用也。」

心之用與性之用相對而言，心之用屬於「用」，而性之用屬於「體」，分別說明如下：³¹

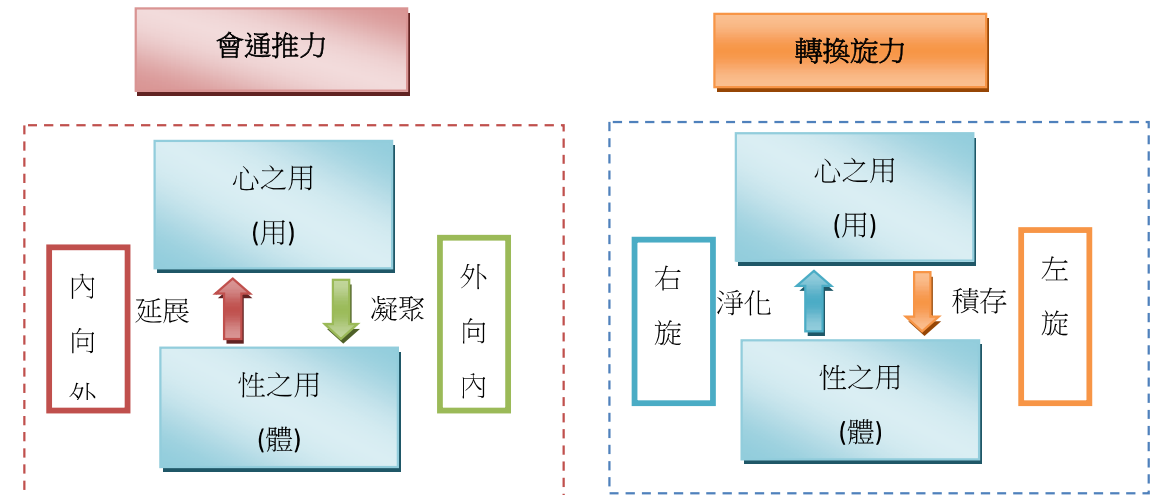
1. 心之用部分：會通時，最初的氣化推移方向是以由外向內推移為主要，其轉換旋力當達到左旋轉時，才具有以人心返回天心之氣化力量。也就是每個人以後天各異的萬殊狀態中，轉入先天原始狀態。
2. 性之用部分：會通時，最初的氣化推移方向是以由內向外推移為主要，其轉換旋力是處於右旋轉狀態，具有以天性轉入習性之氣化力量。也就是以先天無始狀態轉入後天萬象、萬物的氣化方向。

心、性二者間所形成的主要會通目的，是將來自於心之用與性之用所形成的氣化質性(延展、凝聚)加以發揮，使得心、性間的氣化會通之力，可順利進行下一步驟的氣化作用，以及平衡二者間過多的氣化內容，甚至發生制衡的氣化作用。詳細的會通內容進一步說明，二者間均是藉著氣化本身已具足不同氣化會通質性，才能將性與心的變化內容相互摻合、交互運行。換言之，由「性到心」的氣化會通，主要是基於性、心本身即帶有氣化上的一種延展質性，並以此作為性、心間的會通基礎，才能使得性、心二者間形成足夠的氣化會通推力。同理，由「心到性」的氣化會通，主要是基於氣化上的另一種凝聚質性，並以此作為心、性間的會通基礎，才能使得心、性二者間形成氣化會通推力。同理，心、性二者間的轉換旋力(淨化、積存)，其質性的運作模式類似兩者的會通推力，以圖十一表示。³²

就整體脈絡而言，心、性間的互動關係實與良知體用間所形成的氣化會通與轉換之力息息相關、環環相扣。以圖九說明之，此類氣化的「正循環」作用，就心之用與性之用而言，著重在由天心轉入人心、天性轉入習性的氣化會通與轉換內容。而「反循環」作用，則表示由人心返天心、淨化習性返天性的氣化會通與轉換內容。二者有相似的氣化過程，但氣化條件，以及產生的氣化作用內容及結果，則有很大差異性。



圖十 (上)體、用渾然一體之狀態。(中)良知本體一露動相時之氣化交融狀態。(下)心之用、性之用的交互作用時，其氣化會通與轉換狀態。



圖十一 心之用、性之用的會通與轉換

柒、實踐基礎——誠、敬、仁、禮

心性系統的理論架構如以上章節所談，有了理論基礎之後，如何落實於生活層面？如何加以實踐？學者提出不同的入手方法，大概可歸納出「誠、敬、仁、禮」的道德實踐，說明如下：

中庸提到：「誠者，天之道。誠之者，人之道。」「誠」是道德創生的根源，宇宙間一切事物的始終過程，皆是在「誠」的自創化生之下，所形成的變化現象。「誠」也是凡夫修成聖人的根本道理，一般人只要能體悟出誠即是天理，是至善之道，則「誠」具有貫通理、性、命的特性。對於誠的定義學者為方便解說與研究起見，將「誠」在天道方面的論述定義為「誠體」，在道德實踐與心性修持方面定義為「誠」。^{③③}因此，誠體的特質會因學者的不同體悟，而有乾元、至善、幾善惡、無為等的理念認知。^{③④}

張橫渠認為一般人只要以「至誠之心、以禮修德」之涵養功夫，養其浩然正氣，變化氣質，久久內在的天性自可彰顯，則內在的思維隨之清澈。^{③⑤}也就是一個人的行為若完全應合「外禮內仁」之教化，其內在氣質之變化自然具有「繼善成性」之持續導向，使天性不致墮落，即可步入聖人境界。^{③⑥}

程明道認為一個人透過道德修養的內省與自覺，體得內在良知、良能之發露處，繼而擴充之，即可發揮由「仁」體所延展出的仁道之用。一旦個人自覺到身上的仁道體、用之精髓，再加以「誠」、「敬」存養，日久自可明悟善道。而所謂「誠」、「敬」，進一步定義為：內心只要勿失赤子之念即是「誠」，勿忘此誠念即是「敬」。³⁷也就是內在只要勿忘誠念並以恭敬之心涵養其中，功夫一深，自然可破除習心，恢復內在之良知、良能的本貌。

《明心哲學精華》一書的作者淨元如來對於「敬」字的論述最為親切易懂，其指出「敬只是提起此心，籊籊此性，莫教放散，則心便自明，…敬即涵養，並非涵養之外而又有所謂敬矣。…自古聖賢仙佛，皆以明心為本，涵養至極，自然生敬，生敬則整齊嚴肅，心便如一，…大底敬字，徹上徹下之意，格物致知而已。人之心性，敬則常存，不敬則不存…，整齊收斂，身心不敢放縱，便是敬。」此說明對於心性修持的初學者而言，具有方便入手的引導指南。

涵靜老人在《宇宙應元妙法至寶》一書中提到「煉心」功夫，煉心的內涵大概可以分為四個階段：(1)反省懺悔：廿字真言「忠、恕、廉、明、德、正、義、信、忍、公、博、孝、仁、慈、覺、節、儉、真、禮、和」這二十個字是人生守則，它是正氣的根源，從任何一個字下手，腳踏實地去做，正氣自然充沛，這二十條光明大道，路路直達金闕。(2)無心無念：將一顆甚麼多有的心，煉到空空洞洞，一無所有，作法就是「一切放下、放下一切；一切不想、不想一切」，學習「喜、怒、哀、樂」過即不留，無動於衷的境界。(3)立志希聖希賢：效法聖賢言行，修養品德，堂堂正正做人，規規矩矩做事，儒家以「聖人」為人生最高境界，道家則以「真人」為人生最高境界。(4)配合「信、願、行」：絕對信仰上帝，沒有一絲一毫的疑惑，經得起打擊、磨考，只要肯發大願，一定可以了斷生死，永不輪迴，作宇宙先鋒。如涵靜老人所提「天帝教講煉心功夫，不是只限於一般的修心養性，還要積極向上、樂觀奮鬥…發揮不為自己打算、不求個人福報的精神。」

捌、結論

西方心理學與宋明心性之學都是在探討人類意識形態之內涵，但聖訓指出：以目前人類有限度的理論範圍，很難對意識形態的種種，有更深入、更整體性的了解，³⁸並指出當在不同的探討觀點上，即會呈現著各種多樣化的詮釋方向，尤其，目前尚無更具體的理論架構與資料作為論說的依據。因此，本文心性系統之探討是以天帝教的聖訓「心與性之研究」共九篇為理論架構，這些理論是根據宋明儒學對於心性之學的論述，加以補充、申論而獲得的寶貴資料，彌足珍貴。

所謂「良知體用」包含「良知本體」、「良知之用」、「心之用」與「性之用」的會通與轉換關係，其中，「良知本體」指內在圓融無礙的本心、本性層面。以教義觀點而言，良知本體含藏有豐富的和力能量，以及元神的淨化內容。「良知之用」包含三方面(1)發揮個體內在本具有能分辨是非善惡能力的表現部分。(2)

發揮個體內在本具有能與道體、天理相契合能力的表現部分。(3)發揮和子內各原素之功能與作用，以及和子力、電子力相互激盪後的作用結果。「心之用」指人內在本具有能夠分辨是非善惡的能力部分，包含天心、人心兩個面相。「性之用」指人內在本具有能夠與道體、天理相契合的能力部分，包含天性、習性兩個面相。「良知體用」的氣化流程，形成一個似太極的整體脈絡，其步驟由「良知本體」刺激「良知之用」刺激「心之用」再刺激「性之用」，而後反向作用，其流程由「性之用」刺激「心之用」刺激「良知之用」再刺激「良知本體」。這個脈絡有正循環與反循環之分，正循環表示由先天到後天，反循環表示由後天返回先天。本文發現兩個問題點：(1)良知體用的會通與轉換之關係非常複雜，以上所談的是整體脈絡的大概方向，其細部的氣化流程不易理解。(2)宋明儒學對於心性之學的理論論述與實踐體會，非常豐富與深奧，非本文作者能力所能閱讀、歸納或比較。

參考文獻

- [1] 第六期師資班高教班聖訓錄，帝教出版社，11 頁。
- [2] 人類意識概要(下)，289 頁。
- [3] 人類意識概要(下)，268 頁。
- [4] 第六期師資班高教班聖訓錄，帝教出版社，14-17 頁。
- [5] 第六期師資班高教班聖訓錄，帝教出版社，15 頁。
- [6] 第六期師資班高教班聖訓錄，帝教出版社，16-17 頁。
- [7] 第六期師資班高教班聖訓錄，帝教出版社，28 頁。
- [8] 第六期師資班高教班聖訓錄，帝教出版社，28-29 頁。
- [9] 人類意識概要(上冊)，天人研究總院出版，108 頁。



- [10] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，108-109 頁。
- [11] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，30-31 頁。
- [12] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，18-20 頁。
- [13] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，34-35 頁。
- [14] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，18-20 頁。
- [15] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，35 頁。
- [16] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，61 頁。
- [17] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，36-37 頁。
- [18] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，58-59 頁。
- [19] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，74-75 頁。
- [20] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，59-60 頁。
- [21] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，16，19，62 頁。
- [22] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，58，61 頁。
- [23] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，204 頁。
- [24] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，92-93 頁。
- [25] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，66-67 頁。
- [26] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，68-70 頁。
- [27] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，53-57 頁。
- [28] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，68-70 頁。
- [29] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，80 頁。
- [30] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，60-61 頁。
- [31] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，61 頁。
- [32] 《第六期師資班高教班聖訓錄》，帝教出版社，63-66 頁。
- [33] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，60-61 頁。
- [34] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，63 頁。
- [35] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，73 頁。
- [35] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，77 頁。
- [37] 《人類意識概要》(上冊)，天人研究總院出版，80 頁。
- [38] 《人類意識概要》(下冊)，269 頁。

老莊心論中的「煉心」功夫

周靜描

中國文化大學哲學系兼任講師

天人文化院研究員

摘要

《老子》言「虛其心」，主張「心」要虛、無欲、無為、守柔、不爭，方能回到它的根源一道，由有復歸於虛，由動復歸於靜。《莊子》言「心齋、坐忘」，以忘其己身而虛其心，同於大通。兩者所主張的均是要透過「心」之修持，方能進入道之境界，而與道合冥。是工夫，亦是境界。本文分別從抱一、得一、自然無為、虛靜、寡欲及遊心於淡、齊物、逍遙、心齋、坐忘等觀點，探討《老子》《莊子》此三教聖人都注重的「心」字。而此主張，更可與本教所強調之「煉心」功夫得以相呼應。

關鍵字：虛靜、抱一、煉心、心齋。



壹、前言

本師世尊講授「昊天心法簡而易行」時曾言：「本教法華上乘『昊天心法』，亦即救劫急頓法門。自古修道，三教聖人都注重一個『心』字：道家主張『清心寡欲』；佛家主張『明心見性』；儒家主張『正心誠意』，對於人的修持重點均在「心」上，所謂：萬法唯心造。所以用功夫，在道家主張『煉心』，因為一個凡夫心中什麼都有，要想超凡入聖，必須將一顆心煉得乾淨一無所有；而佛家一部金剛經的精華就在如何降伏其心之『應無所住而生其心』；天帝教昊天心法要大家『心無所住，一切放下；心無所注，一切不想』，換句話說即是「降伏其心」，『煉心』、『明心』、『正心』！」¹。「煉心」功夫是昊天心法入門的必要方法，本師亦曾言只要煉心的功夫做好，修道、修仙可說是成功了一半。足見，「煉心」功夫的重要性。而本師所言之「心無所住，一切放下；心無所注，一切不想」乃為昊天心法之關鍵所在，實與道家之「煉心」有其異曲同工之妙。本師亦曾自言其自幼沐浴於儒家思想中，即長，又受道家思想之涵養。因此，本教「昊天心法」之思想核心實蘊含著儒道兩家之思想。故而，探求道家之「煉心」功夫，實有助於更加瞭解本教之昊天心法。而《老子》、《莊子》作為道家之代表作，本文以此作為探討對象。

貳、《老子》：虛其心

老子論「心」並不多見，凡 10 處。

不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。(3 章)

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。(8 章)

馳聘畋獵，令人心發狂。(12 章)

我愚人之也哉，沌沌兮！(20 章)

聖人無常心，以百姓心為心。……聖人在天下，歛歛焉；為天下，渾其心。

百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。(49 章)

心使氣曰強。(55 章)

在《老子》一書中，言「心」確是不多見。言「心」，主要在於強調「虛其心」、「心善淵」、「聖人無常心，以百姓心為心」、「不見可欲，使心不亂」等等。「無欲」，是反歸於道的必要條件。吾人要理解《老子》對「心」的論述，必須重新檢視《老子》的思想脈絡，才能真正掌握《老子》對「心」的主張。因為《老子》的整個哲學思想體系，全在一個「道」字，其思想脈絡由宇宙論→人生

論→政治論，乃是以「道」作為核心向外開展，而其「心」論便是在此一格局下被彰顯出來。

眾所周知，老子認為「道」為宇宙的本源，天地萬物皆由「道」所創生。其言：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。……人法地，地法天，天法道，道法自然。(25 章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。(42 章)

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。(1 章)

道沖，而用之或不盈。淵兮似萬物之宗；挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。(4 章)

孔德之容，唯道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。(21 章)

道做為宇宙的本源，道為萬物之所從出，做為萬物之宗。此「道」不可言說、不可捉摸，且無名無狀，老子以寂兮、寥兮、恍兮、惚兮、窈兮、冥兮…等等形容詞來對它做出描述。然此「道」雖不可聞、不可見，但本體自在。言「本體」，並非指超越於萬物之上的不動的「本體」，而應理解為此本體既超越又內在。亦即，「道」既內在於萬物之中，又超越於萬物之上，「道」即是萬物即是本體。以天帝教的語言言之，即為「在塵不染塵」、「以出世之心，行入世之道」，己身即是道之存在、道之展現。王博先生以先在性、生成性、宗主性、自然性來論述「道」，並分別「由道而物」的順向性及「由物而道」的逆向性兩方面來考察「道」與天地、萬物之關係。其認為無論從先在性、生成性或宗主性來看，《老子》強調的乃是「道」相對於萬物而言的權威性；而這種權威性，是為了使萬物都能自主性地去效法「道」，按照「道」的運動中所表現出來的法則來行事。²換言之，不論由「由道而物」或「由物而道」，均在在顯示萬物乃至於人，都有一種潛藏於內地不斷向「道」復歸之冀求。這也是本師在教義《新境界》第一章緒論，即開宗明義地言：

雖然「形於外」之表達方式不同，但是「誠於中」的精神活動均在宗教範疇以內度其神秘或理想之生活，冀求身心得有寄託與安慰，可使各自之幻想目的與正義要求得以早日如願實現。所以現今世界上各色人等可說皆有宗教色彩之神秘思想，此種潛伏於自有人類以來之傳統意念，便是宗教之本體。³

² 見王博：《老子思想的史官特色》（前揭），p225-234。

³ 見李極初《天帝教教義新境界》，（南投：帝教出版社，1992年6月三版三刷），p1。

¹ 見《宇宙應元妙法至寶》，臺北：帝教出版社，p61。



此宗教之本體，即為「道」。不論「由道而物」的順向性或「由物而道」的逆向性，都可以看出「道」與萬物之密切不可分的關係。陳鼓應先生認為形而上的「道」若不與人生發生關聯，那麼「道」只不過是一個掛空的概念而已。當它向下落實到經驗界時，才對人產生重大意義。而這層意義的「道」一即作為人生指標的「道」，它呈現了「自然無為」、「虛靜」、「柔弱」等特性。⁴《老子》言：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」(25章)道的特質為虛靜、自然無為，落實到人生上，即強調虛其心、渾其心、無為、柔弱、無欲、不爭、反樸，透過損之又損的工夫，不斷向道體回歸，由有復歸於無，由動復歸於靜。《老子》言：

古之善為道者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸；曠兮其若谷，渾兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。(15章)

這是對體道之士的描述，「道」之玄妙幽冥，恍惚不可捉摸，然卻可體現於人身上，得道之人，雖深奧不可識，然其表現於外則寧靜敦樸、恭敬戒懼、端莊木訥、敦厚質樸、虛懷若谷，其中「濁以靜之徐清」、「安以動之徐生」二句，將其靜定工夫做了既深而又貼切的描述。顯現其動極而靜，靜極而動的生命活動歷程。在其混濁動盪的狀態中，透過「靜」的工夫，恬淡自養，靜定此心，使心轉為清明境界。而在安定虛靜中，體現其活潑生動的生命特質。此即是本師涵靜老人之生命情境之展現。

十六章曰又云：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。

人心原本清淨圓滿、清明透澈，只因後天智巧及私欲蒙蔽本心，故須極力作「致虛」、「守靜」之工夫，以去知、去欲，復歸至虛明寧靜的本性。福永光司先生認為，老子復歸思想與宋學的復性說有密切關係。其復歸思想的本質，乃在於認為現實個物之根源有個本體之道的永恆不滅。即是說，一切個物就其自身而言，雖是有限不完全，但其存在之根源，卻是穩踏著無限而完全的「道」。因與「道」有著連續的本末關係，故由自末歸本的復歸，而得脫出其自身之有限性及不完全性。⁵因此，老子復歸的思想是就其人之內在的主體性、實踐性作復歸。亦即，是「由物而道」的逆向性的回歸。

十九章言：

見素抱樸，少私寡欲。

此種逆向性的心靈回歸表現於外顯行為或政治實踐，則有輕重躁靜之辨。二十六章曰：

重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。

4 見陳鼓應注釋：《老子今注今譯及評介》(臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1991年修訂14版)，p25。

5 見福永光司：《老子》(東京：朝日新聞社，1973年)，p97。

文中強調「靜重」，而評「輕躁」。王弼曰：「凡物輕不能載重，小不能鎮大，不行者使行，不動者使動。是以重必為輕根，靜必為躁君。」「重」、「靜」為本為常，「輕」、「躁」為末為變。「重」能克「輕」，「靜」能勝「躁」。修道之士，執本處常，舍末去變，持重以克輕，守靜以勝躁。四十五章亦云：「靜勝躁，寒勝熱。清靜為天下正。」

當然，內心之靜、重亦將於生活姿態上表現出其之樸素無為之道相。

三十二章曰：

道常無名，樸，雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。譬道之在天下，猶川谷之與江海。

三十七章曰：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。(無名之樸)夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

「無名」、「樸」、「小」、「無為」、「靜」均是形容「道」。錢穆先生曰：「樸者非實非虛，而為實之本質者也。實可名，實之本質不可名，故曰『無名之樸』。」「樸」為「道」之本質，「道」無名，「樸」亦無名。反璞歸真，即反於道之本質，以樸治欲。《禮記·中庸》曰：「君子之道，費而隱。…語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。」「小」也，隱也。其大無外，其小無內。范應元曰：「『道』常無名，固不可以小、大言之，聖人因見其大無不包，故強為之名曰『大』，復以其細無不入，故曰『小』也。」道常無為而無不為。范應元曰：「虛靜恬淡，『無為』也。天地人物得知以運行生育者，無不為也。王侯若能守道而虛靜恬淡，則無為矣，萬物將自化，其虛靜恬淡則是無不為矣。」⁶虛靜恬淡，無為也，乃為「道」之原始狀態。福永光司先生認為此兩章同為讚美守樸一如無名的荒木的自然之「道」一以治天下的偉大功用。

五十七章曰：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。…故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。

統治者當以「清靜」、「無為」、「好靜」、「無欲」治國，則天下自定。其思想核心均以道體的自然無為、虛靜、樸質、不言，來強調君王治國應秉守著大道的自然法則，也就是說老子從宇宙論對道的體認，延伸至人生觀、政治觀，均以「道」為依循，以此道心而行於天下。

綜上所論，可以看出老子對「心」的主張，並非僅限於可見的10處，而是處處以「道」體所涵容的一切內涵加以應用，不論在人生上或在政治國家上，均是不斷地向「道」回歸，而臻至天下太平。因此，由老子對「道」的體悟而至人生的應用上，可由其工夫論之指導以歸納出幾點老子思想中「心」之定位及特色：

6 見(宋)范應元撰《老子道德經古本集注》，(《中華道藏》第11冊)，p523、526。



(1) 抱一、得一

「載營魄抱一，能無離乎」(10章)、「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。」(11章)、「聖人抱一為天下式」(22章)「天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；萬物得一以生」(39章)王弼注：「一，數之始而物之極也」，「一」為萬數之始，「道」為萬物之宗，故以萬數之始的「一」，以論萬物之宗的「道」。「一」具有本原性，《淮南子》同樣強調「一」的本原性，其言：「一也者，萬物之本也，無敵之道也。」亦言「得一之道」。「一」作為本原性，亦為宋明理學所運用，「理一而分殊」、「分殊而理一」。《太平經》亦云：「一者，數之始也，道之生也，元氣之所起也。」抱一即是抱道，只有抱道、守道，才能「得道」。莊子主張「守一」，《莊子·在宥》：「天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一，以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。」；《管子》四篇亦言「一」：「執一不失，能君萬物」，「專於意，一於心」，其強調的是「守一」的觀念，「能守一而棄萬苛」，由抱一、守一而得一。修持昊天心法所強調的是一門深入，方能得道。

(2) 自然、無為

「人法地，地法天，天法道，道法自然」河上公注：「道性自然，無所法也。」「功成事遂，百姓皆謂我自然」、「道之尊，德之貴，夫莫之命常自然」、「聖人處無為之事，行不言之教」、「道常無為而無不為」、「不言之教，無為之益，天下希及之」、「我無為而民自化」、「為無為，事無事，味無味。」、「聖人無為故無敗」。自然、無為是「道」所具有的本質特徵，推而廣之，天下治矣。天地間的一切都是自然而然，以無為為法則，順其本來之自然。因此，就人心而言，當去除一切人為造作，順應自然，效法天道，以無為為法。老子首創「無為」思想，告誡人們「為者敗之，執者失之」，雖「無為」卻能「無不為」。此乃天之道。而於人心之接物應世上亦復如此。《莊子》發揮《老子》之自然無為思想，提出「至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也」(《知北遊》)「不離於真，謂之至人」(《天下》)、「得至美而游乎至樂，謂之至人」(《田子方》)、「故君子不得已而臨邪天下，莫若無為」(《在宥》)、「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。」(《應帝王》)、「恬淡無為」(《胠篋》)認為以自然應物，可達至樂之境，以自然應物，聽任自然，遊心於自然，則與天地精神相往來。此思想更在《管子》四篇中進一步發揮，提出「道貴因」、「因順自然」、「無為之事因也」、「因也者，無益無損也」等思想。

(3) 虛、靜

「致虛極，守靜篤」、「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂覆命。」「虛其心，實其腹」、「虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」「濁以靜之徐清，安以動之徐生」、「不欲以靜，天下將自定。」等等，都是人心守虛、守靜工夫的應用，守虛無能得自然之道。此思想到了《管子》四篇中，更進一步發揮。

《心術上》提出：「虛」者，無藏也。「無藏」、「無求」、「無設」，則「無慮」，無慮則反歸於虛靜，與道冥合。正人無求之也，故能虛無，虛無無形謂之道。聖人因常保心之虛、靜，故能得虛道。老子言：「陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵；兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。」(50章)與《內業》所言：「不逢天雷，不遇人害，謂之聖人」都是同一個道理，均是「得道」之人。本師曾言：「昊天心法首先要求大家打坐時，必須把握住『心無所住，一切放下，放下一切；心無所注，一切不想，不想一切』的大原則。道家『虛極靜篤』的說法，也就是在打坐時要靜到極點，才能進入化境，我『用一切放下，放下一切；一切不想，不想一切』的說明告訴大家，是我自己六十多年的修持的心得，此中經過，只有自己去體會，是不能以言語、文字來形容！」⁷此段與《老子》16章所云：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」兩相對照，即可看出「靜」乃作為道之復歸之必然條件，而本師以其六十年的靜坐功夫，將之更清楚明白地闡釋。而「復命」二字，若以天帝教語言來說，即是「回到來時路」、「就原路回家」。

(4) 守柔、不爭

「反者，道之動，弱者，道之用」老子認為柔弱是「道」的體現，主張「柔弱勝剛強」、「天下莫柔弱於水」、「強大處下，柔弱處上」、「柔之勝剛」、「骨弱筋柔而握固」、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，並以此推衍出柔弱為上的人生觀：「人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱生之徒。」強調「守柔曰強」，柔能勝剛。另提出不爭的原則：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」「不敢為天下先」即為「不爭」、「水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」。「不爭」為爭，故天下莫能與之爭，不爭即近於道。因此，貴柔、守柔、不爭成為老子處事原則，亦是煉心的功夫。

(5) 寡欲、抱樸

「見素抱樸，少私寡欲」，寡欲是修道者的基本原則，「欲」使本心蒙蔽，故須寡欲，以至於無欲。「我無欲，而民自樸」、「樸，雖小，天下莫能臣也」「敦兮其若樸」、「無名之樸，夫亦將無欲」，「樸」者，真也，未經雕琢的本來面貌，「樸」即道也。「樸」與「寡欲」是一種內心修養。修道者全性保真，不慕榮利，不為物使，方能反璞歸真。真也，道也。亦即透過「寡欲」、「抱樸」反歸於道。

老子主張「心」要虛、無欲、無為、守柔、不爭、返璞，回到它的根源，由有復歸於無，由動復歸於靜。「根」乃指「虛」、「靜」，亦即指涉著「道」。因此，要返回於道，心必須恢復其深邃寧靜、虛靜的狀態。然而此「虛」、「無欲」、「無為」並非具消極、被動義，相反地卻是具有主動、能動性。因「心」是

⁷ 見《宇宙應元妙法至寶》，p58。



作為人能否向道體回歸的關鍵，「心」必須不斷地作「損之又損以至於無」的工夫，「心」具有工夫實踐上之主體性，由此彰顯出《老子》所蘊含之「煉心」功夫。

參、《莊子》：心齋

莊子言「心」，全書多達一百八十餘次，是個較複雜的概念，陳鼓應先生將其概分為三類：一為客觀的描述，如〈列禦寇〉謂：「凡人心險於山川，難於知天」，〈在宥〉云：「人心排下而進上」等乃屬客觀描繪人心之深邃、複雜及其可動性與可塑性。二為負面之分析，如所謂「機心」、「成心」、「賊心」等屬之。三為正面之提升，所謂「心齋」；尤以「遊心」之說，不僅為莊子主體精神寫照，更為藝術人格之呈現。先秦道家之心學，於莊子可謂達於頂峰。莊子之外，稷下道家則又另闢蹊徑。⁸

郭梨華先生則認為《莊子》內篇基本上承繼《老子》對於「心」既肯定又否定的方向，從人心之普遍性論述「心」的活動在現實中呈現的樣態，說明心的活動需要改變方向，並借此將心、氣與道結合在一起。在此結合中，人以氣把握道，心也因此轉而是悠遊的，此悠遊在於不為物所羈絆。其將莊子心之活動分為三個層次：成心→心齋→遊心。⁹筆者於此仍將此三個層次羅列出，以做為學者參考。

第一層次是成心。指人存在時，心的種種活動樣貌，這些活動樣貌說明了人在存在中，遵循著自身所既有的知識內容或種種意見背景，並以之去瞭解、面對心外之物（包含人），甚至以之處理事務。但這種心的狀態並不是一種自然，不是讓物件向心呈現自身，而是對象退位，讓出自身，蒙上「師心」（以心為法）所賦予的內容。這種心的存在，對人而言是一種普遍的狀態，因為人有形體，展現其心之用時，必然受其個體性因素之限制。

第二層次是心齋。即為了讓物件呈現其自身，展現自然，返歸於道，心就必須讓位，這是活動義的讓位，即心齋不是讓心停止活動，而是讓心的活動呈現虛的內容，這種虛的呈現，使成心這一前理解狀態不再發生，而讓物呈現出來。但這並不是一種知識性的探究，不是知識學中讓物呈現自身，而是轉向因身而有之因素的消除所出現的容受，這種容受是讓心重新返歸於虛的狀態。這種心若相較于成心，是一種齋的狀態，是一種氣的展現。

第三個層次是遊心。「成」是一種心的前識，「齋」仍不免是待物之狀態，是為了某物而去除心之前識，由心之靜呈顯出虛，以虛待某物的出現。真正展現心的自由，在於心氣合一，使心不再處於某種待的狀態，而是打破「該某一」的羈絆或限制，即不再為物所累。心與氣的關係，心所說明的是人所具有的因素，氣所說明的是自然之物皆具有的因素，在遊心狀態下，心、氣才達致關係合一。

筆者在此基礎下，提出莊子對於心的論述具有以下幾點特色，而機心、成

8 見陳鼓應：《管子四篇詮釋—稷下道家代表作》（前揭），P40。

9 見郭梨華：〈道家思想展開中的關鍵環節—《管子》心—氣哲學探究〉，《文史哲》2008年第5期，p63。

心、賊心，因原純白無染之心已受智巧、雜染、私欲等個體性因素的負面思想，使心有了局限性，已背離道，故不在討論內：

一、虛靜恬淡

明確以「虛靜」言心，始於莊子。〈天道〉篇曰：

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也，萬物無足以鏡心者，故靜也。…水靜猶明，何況精神！聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之本¹⁰而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者備矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無為，無為也，則任事者責矣。無為則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣。夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。

言以虛靜推於天地，通於萬物，此之謂天樂。天樂者，聖人之心，以畜天下也。

聖人之「靜」，並非「靜」是善所以才清靜，而是萬物不足以攪擾內心才是真正的清靜。水清靜變明澈，何況是精神呢？聖人的心神寂靜，可以鑒照天地之精微，明察萬物之奧妙。虛靜、恬淡、寂寞、無為是天地之本原、道德的極致。因此，帝王聖人便休止於此境地。心神休止便清虛空明，心神虛空就合於自然之道，道即是自然之理。心神虛空就寂靜，由寂靜而生動，動則無不得。寂靜則無為，上位者無為，臣下任事各盡其責。無為而無不為。無為便和樂，心中和樂，外物則不侵，年壽便能長久。虛靜、恬淡、寂寞、無為乃是天地之本原。以此而明白，以虛靜推及于天地，通達於萬物，叫做「天樂」。「天樂」，是聖人的本心，用以畜養天下蒼生。「虛」、「靜」見於老子16章；「恬淡」見於《老子》31章；「寂寞」與《老子》25章「寂兮寥兮」同義；「無為」觀念亦來自於《老子》。足見，《莊子》以《老子》思想為中心，用寓言的方式，發展出自己精彩的理論。虛靜是道家工夫的總持，更是道家思想的共通點。《老子》、《莊子》均言虛靜，然雖言虛靜，其所真正關心及欲達到之理想境地乃是天下太平，國安、家安、民安。

二、遊心於淡

心神虛靜、恬淡無為方能遊心於淡，和氣於漠，「淡」、「漠」均為清靜無為。遊心於恬淡之境，清靜無為，不用智巧、機心，不用私意，只要順應事物自然之本性，天下就可以治理好了。故言：

汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。（〈應帝王〉）

10 天地之本：「本」今本誤為「平」，馬敘倫言：「案『平』刻意篇作『本』。今本誤作『平』當從之。下文曰：『夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。』是其證。『平』、『本』形聲相近而偽。」筆者從之。



〈田子方〉曰：

吾遊心於物之初。

物之初，即為道，遊心於物之初，即遊心於萬物之本始，即遊心於道。心不受欲望、知解所限，即無彼我、是非之對立、衝突，心乃超越於彼我之上，遊於道，故能相容於彼我。徐復觀先生云：「『遊心』的『遊』是形容心的自由自在地活動。不是把心禁錮起來，而是讓心不挾帶欲望、知解等的自由自在地活動，此即所謂『遊心於淡』。」¹¹ 心若受限於自身之知解，則「自彼則不見，自知則知之」（〈齊物論〉），只見此之所見，不見彼之所見，只知此之所是，不知彼之所是，即有侷限，有所侷限，即不能「遊」。故而「遊心於淡」必須立基於「齊物」、「逍遙」之上。

三、齊物

《莊子》的人生觀、宇宙論都立基於齊物篇，章太炎言「齊物」是喪我、物化、泯滅彼此。既無己，何有是非對錯。〈齊物論〉曰：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰「莫若以明」。

天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢 憍怪，道通為一。

天地與我並生，而萬物與我為一。

事物彼此之間的差別均為相對，皆是以他物的彼，作為己之此而存在。「彼」是出於與「此」相對而存在，「此」是出於與「彼」相對而存在。「彼」與「此」乃相對而生，隨起而隨滅，隨滅而隨起，正如《老子》所言禍福相依，為相對存在。然由「道」的觀點來看，彼即是此，此即是彼，彼有彼之是非，此有此之是非，能消除彼此之相互對立，即是「道樞」。福永光司先生說：「道外就是居於這種對與差別之根源一人之心知之所造的種種差別與對的世界之根源一的某物自身之指稱而已。『彼』與『此』之泯其『偶』的一種境地，一切差別與對立之諸相悉為揚棄而返歸於物自身之本然之境地，便是所謂的道樞—真實在的世界之本質。」¹² 以無對待之道為樞，使入天下之環，以對一切是非，得能順應無窮的流變。「是」的變化無窮，「非」的變化亦無窮，故以清明之心觀照無窮的變

化，自可得其不變之道。《莊子》認為萬事萬物無時無刻不在變，「芴漠無形，變化無常」，惟有虛空之環，以應無窮。

從大道觀之，天地如同一指，大道如同一馬，不可分也。《莊子》泯除一切差別對待，主張萬事萬物並無所謂的貴賤、美醜、高低、上下，「以道觀之，物無貴賤。以物觀之，自貴而相賤。以俗觀之，貴賤不在己。」（〈秋水〉）莛與楹、厲與西施、大山與秋毫、河與海，從「物」本身的角度來看，便有了分別；然若由「道」觀之，並無貧富、貴賤、智愚、美醜、大小、長短之分，之所以有別乃因人心之比較，而有了等差，有了執著。「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。」（〈秋水〉）因其大而大之，因其小而小之，言其大而大，言其小而小，然以天地之大來看，更無所謂的大小了。以「道」觀之，萬事萬物均為道之顯現。「雷、霆、雨、露，莫非天恩」。

《莊子》要人去除私欲心、差別心、機心，也就是「喪我」。去除一切由「我」而出的成見、成心，我非真我，乃為假我，故須去除之，超越一切執著，一體平看，道通為一。《莊子》是以「道」來齊萬物、齊是非、齊生死，所聞所見非宇宙之全，非物如之真，只是自我主觀下之偏見，皆為相對，非真也，非全也，亦非道也。唯有以清明之本心，超越萬物、超越是非、超越生死，超越一切人生之累，以「道」照見一切，方能得自在，得逍遙。

四、逍遙

逍遙即無待，高飛九萬里的大鵬、禦風而行的列子，仍有待，而不得真正逍遙，逍遙是精神的絕對自由。心不得逍遙，乃因「有待」、「有己」，「有待」由於「有己」，「有己」心靈即不得自由；「無己」才可「無待」，「無待」即得「逍遙」。徐復觀先生說：「人生之所以受壓迫，不自由，乃由於自己不能支配自己，而須受外力的牽連。受外力的牽連，即會受到外力的限制甚至支配。這種牽連，稱之為『待』。」而「無己」是讓自己的精神，從形骸中突破出來，而上升到自己與萬物相通的根源之地。」¹³

「無己」、「無待」才能真正逍遙。如何之？唯有「乘天地之正，而禦六氣之辯，以遊無窮」（〈逍遙遊〉），才是真正「遊」也。這是一種精神上的馳騁，心靈上的神遊，是人心徹底的解放與絕對的自由。故曰：「至人無己，神人無功，聖人無名。」（〈逍遙遊〉）忘掉一切，忘掉自我，不求功，不求名，去除一切枷鎖，擺脫心靈的桎梏，「順物自然，而無容私」（〈應帝王〉），無為而無不為也，一切自成，掌握天地不變之樞紐，乘六氣之變化，與「道」冥合，遨遊於無窮的宇宙。〈應帝王〉曰：

體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

¹¹ 見徐復觀：《中國人性論史》（前揭），p385。

¹² 見福永光司，陳冠學譯：《莊子：古代中國的存在主義》（台：三民書局，1968年），p123-124。

¹³ 見徐復觀：《中國人性論史》（前揭），p389-395。



此段對於心的境界描述至為精采：體悟大道的無窮無盡，逍遙遊於無邊無跡的虛靜境域。盡其天賦之本性，不自誇自矜，不自得意滿，達到空明的心境。至人用心若鏡，任物來去不加迎送，如實反映無所隱藏，故能勝物而不被物傷。成玄英言：「『將』，送。物有去來而鏡無迎送，來者即照，必不隱藏。」此與〈心術上〉言：「虛者，無藏」，其境同。

五、坐忘

「無己」是讓自己的精神，從形骸中突破出來，老子言：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」（13章），人之禍患來自於有「我」，《老子》要人忘己，以心繫天下。《莊子》同樣主張「無己」。「無己」即「坐忘」，「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」「坐忘」是擺脫肉體束縛，擺脫由生理而來的欲望，不覺有身之存在，去除一切聰明才智，去除一切人我對立，去除一切妄想雜念，物我兩忘而與大道冥合，同於大通。徐復觀先生認為，〈逍遙遊〉的「無己」，即是〈齊物論〉的「喪我」，即是〈人間世〉的「心齋」，亦即是〈大宗師〉的「坐忘」¹⁴。換言之，「無己」即「喪我」即「心齋」即「坐忘」。簡言之，即忘其己身而虛其心，同于大道的虛無境界。這是一種內心修養的工夫境界，亦是深邃的「煉心」功夫。

郭象注：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通。」司馬承禎《天隱子》言：「物我兩忘，了無所照，即為坐忘。」其《坐忘論》說「坐忘」是一種達到「內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬念俱遣。」的境界。此與本師所言：「『昊天心法簡而易行』…如何做法？就是在靜坐時，經常保持將睡未睡，似覺不覺全身放鬆的心理狀態，這是最高的上帝昊天心法。」¹⁵其境界幾乎一致。

六、獨

莊子重視「獨」的觀念，應來自於《老子》。《老子》二十章：

絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。

此處連言六個「我獨」，《老子》的「獨」是對「道」的本身的形容「獨立而不改」（25章）。《莊子》「獨」的觀念就以自己本體為中心。徐復觀先生說：

「《莊子》一書，最重視『獨』的觀念……。《老子》對道的形容是『獨立而不改』，『獨立』即是在一般因果系列之上，不與他物相對待，不受其他因素影響的意思。不過《老子》所說的是客觀的道，而《莊子》則指的是人見道以後的精神境界。」¹⁶。〈大宗師〉曰：

朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今而後能入於不死不生。

〈在宥〉曰：

人其盡死而我獨存乎。

出入六合，遊乎九州，獨往獨來，是謂獨有。獨有之人，是謂至貴。

〈應帝王〉曰：

於事無與親，彫琢復樸，塊然獨以其形立。

〈田子方〉曰：

向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。

《莊子》的「獨」是人與道冥合的精神境界，是一種無對待的絕對自由的精神境界。朝徹是心境清明洞澈。宋林希逸說：「朝徹者，胸中朗然，如在天平旦澄澈之氣也。」唯有心境清明，胸中朗然，方能洞見獨立無待的道，而「獨」，就是要忘與化，能忘才能化。化有兩種，有自身的化與自身以外的化。本師言：「打坐時要靜到極點，才能進入化境」這是自身的化。莊周夢中變成蝴蝶，是內在的化，內在的化是精神狀態的解脫；外在的化是物質世界的變遷。《莊子》認為在絕對的世界中有相對世界，而在相對世界中找出絕對的世界。絕對世界即為道，從有無的變化中看道，即是從相對中去看絕對世界。莊周夢蝴蝶，焉知不是蝴蝶夢莊周？有形無形的變化，相對世界的變化，絕對世界還有相對的變化，即為化化不已，掘然自得而獨化。

肆、結論

《莊子》繼承《老子》對於個體生命的看法，以為清靜素樸才是萬物的自然本性。認為人應去除一切妄想雜念，去除成心、機心之障蔽，返回純真直樸的本性，虛靜恬淡，個體生命得能逍遙無待，以無限清明虛空之道心接納天地萬物，而與道冥合，以達真人、至人、神人的境界。透過「心齋」的修養工夫，摒棄嗜欲，除去內心種種積累，心無思無念，清心寡欲以至無欲，專心一志，消融、超越人之心知俗見，以達到人與我、人與天的真正和諧。此乃道家之「煉心」功夫，所追求的是一種天人合一的境界。與本師所言：「煉心功夫如何下手？如何才能煉得『空空洞洞，一無所有』？總括來說：首先要能從『一切放下、放下一切；一切不想、不想一切』起步，將心裡的妄想雜念一切放下，而且不要回想、追想，最後心中自然會一無所有，而至『無心無念』」¹⁷；又言：「『無心無念』，就可

¹⁶ 同註 14，p390-391。

¹⁷ 見《宇宙應元妙法至寶》，p38。

¹⁴ 見徐復觀：《中國人性論史》（前揭），p398。

¹⁵ 見《宇宙應元妙法至寶》，p18。



超凡入聖、登真，這也是從軒轅黃帝以來，靜坐功夫的最高境界」¹⁸。兩者所言可謂一致。

所不同者，在於本師特別強調：「天帝教講「煉心」功夫，不是只限於一般的修心養性，還要積極向上、樂觀奮鬥，同奮們參與第三期保台護國法會誦誥運動，發揮『不為自己打算，不求個人福報』的精神，當然也是『煉心』，我們所做的功夫就是在誦誥、祈禱，只要大家一心不亂，精神心靈的虔誠念力一定可以直達金闕，效果特別大，……兩誥力量真正不可思議，一切掌握在同奮們手中，直到有一天海峽兩岸真正和平統一，帝教中華民國主院回駐到大陸，第三期保台護國法會才算功德圓滿。」此段記錄，本師非常清楚明白地點出天帝教「煉心」功夫之特殊性—「誦誥」、「祈禱」，此乃千古難得之機緣，吾人當積極把握。

參考文獻

- [1] 《老子道德經古本集注》，(宋)范應元撰，《中華道藏》第11冊。
- [2] 《老子道德經注》晉·王弼注，樓宇烈校釋，收於《王弼集校釋》，臺北：華正，1992。
- [3] 《宇宙應元妙法至寶》，台北縣：帝教出版社，1992。
- [4] 王卡《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997。
- [5] 王博《老子的史官特色》，臺北：文津出版社，1993。
- [6] 王博《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993。
- [7] 王博《莊子哲學》，北京：北京大學，2004。
- [8] 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1980。
- [9] 王葆玟《黃老與老莊》，北京：中國人民大學出版社，2012。
- [10] 王曉波《先秦法家思想史論》，臺北：東大圖書股份有限公司，1998。
- [11] 王曉波《哲學與思想》，臺北：東大圖書股份有限公司，1988。
- [12] 王曉波《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：國立臺灣大學，2007。
- [13] 北京大學哲學系中國哲學教研室《中國哲學史》(第二版)，北京：北京大學出版社，2003。
- [14] 李極初《天帝教教義新境界》，南投：帝教出版社，1992年6月三版三刷。
- [15] 徐復觀《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，2003。
- [16] 楊儒賓《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流出版社，1993。
- [17] 楊儒賓《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999。
- [18] 葉海煙《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1997。
- [19] 葉海煙《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993。
- [20] 宋榮培〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》(北京：三聯出版社，1998)。
- [21] 張立文〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》(北京：三聯出版社，1999)。
- [22] 謝明陽〈從《老子》到《管子》四篇看「心」的概念之發展〉，《鵝湖月刊》258卷8期：8-19。
- [23] 謝明陽〈莊子氣論的思想體系〉，《鵝湖月刊》，24卷3期(總第279號)，1998.9。

¹⁸ 同上註，p62。

從炁氣鍛鍊內涵論大小宇宙之統一與調和

劉緒潔

天帝教天人研究總院天人親和院研究員
台灣大學電機系醫學工程組博士

摘要

本文主要從個體小宇宙生命之炁氣鍛鍊內涵，論述其與大宇宙天體系統間統一與調和之交互關係，全文共分為五個部分：第一部分前言、論及本文可提供作為探索人類生命究竟與歸宿之素材；第二部分探討小宇宙靜坐修煉之身心靈及炁氣變化，包括：身心靈與精氣神之交互關係，論述傳統靜坐中所稱「五氣朝元」與「三花聚頂」之意義，亦論及有關精、氣、神、魂、魄之一般內涵以及中醫、科學與天帝教聖訓對其內涵之界定，進一步彙整性命雙修之鍛鍊過程，包括性命雙修之原則、入手處及靜參之「生化原理」與「氣化過程」，並介紹涵靜老人靜坐修持之實證內涵；第三部分、針對靜參修持層次與大宇宙之時空對應關係進行探討，先論述傳統靜參修持境界與局部空域的交互關係，並概述天帝教對於大宇宙五大旋和律之結構，再針對小宇宙靜參境界與五大旋和律的互動關係進行探討；第四部分論述大小宇宙之炁氣調和作用，主要探討念力御心之炁氣運作內涵及程序、念力御心之途徑及效果、以及鋪氣轉運之時空運化與調和內容；第五部分提出三點結語：其一、個人小宇宙生命透過借假修真之靜參鍛鍊，可能提升精、氣、魄、魂、神能階，對永恆生命之存在境界產生正面效應，呈現生命奮鬥之積極意義；其二、大宇宙高次元時空多元交錯，個體透過靜參修持、其元神或封靈可能突破次元空間障壁限制進入與其相應之時空，此為傳統天人合一修持之終極目標，亦為大小宇宙炁氣互融之統一狀態；其三、大宇宙生動變化不息，大小宇宙生命相互交感影響，其間之炁氣調和運化為應元諸天神媒與上帝的基本工作，其目的為使眾生得以不斷生存、淬煉、與繁衍，展現生生不息之宇宙生命實象。

關鍵字：靜坐、炁理、五氣朝元、三花聚頂、生化系統、氣化系統、五大旋和律