

論文題目：

天帝教生死觀的新世紀意義初探

發表人：梁光筆（本名：梁忠科）

天帝教開導師

師大三研所博士班

摘

要

每一個個體生命都是來自大宇宙的兩大基本原素——和子與電子的一元配合，最後仍要回歸大宇宙。個體生命的生與死，正是天地造化的一大奧妙。有生有死，是必然的過程，也是大宇宙的精心設計。在每一個生與死之間，都是性靈和子淨化、學習、提昇、演化的歷程，力求突破現有的時空限隔，超越既有軀體和能階的牽絆，轉入能階較高的次元空間中繼續生存與淨化，尋求生存形態轉換的「新生」，並朝著不斷蛻變與再造的「終極新生」境界邁進。

甚至，由圓滿個體生命的「新生觀」，進一步拓展、提昇達到維繫宇宙生命和諧的「生生觀」的境界。而生命的淨化和演化，就在性靈和子與物質電子的聚散分合關係情境激盪中，在心物一元二用的能量交替互動循環基礎上持續進行。對於性靈和子而言，生和死只是靈性生命動態展現或靜態隱藏的不同存在狀態變遷而已，生與死是一體的兩面，相互構成生命循環的姿態，也示現出整體宇宙間在能量交替上的互換特性。

從邁向永恆新生命演化的基本動力觀點而言，做為貫穿主軸的是，把握心物配合階段和動力，及時努力的奮鬥生命觀。而就生命演化相同的基本質素來源和組成的基礎結構觀點而言，相應的是萬物同源同基、聖凡平等的生命觀。至於以生命演化的歸向和境界目標觀點而言，則為回歸宇宙生命、天人大同的生命觀。此一奮鬥、平等、大同的生命觀組合，不但構成了天帝教多層面整全性的生命觀，也成為新生命演化提昇的過程中，循序精進的重要指標和準則。

天帝教的生死觀，除了有關於微觀個體生命的身心靈合一理論架構之外，進一步建構了宏觀整體的宇宙生命網理論架構。以系統性、知識性的論述，因應新世紀知識經濟社會體系情境中，對於生命真相認知的現實需求。不但契合新世紀生死學研究範疇變遷的發展趨勢，甚至可能發揮引導未來研究趨勢的影響作用，這也正是天帝教生死觀在新世紀中所具有的積極意義。

天帝教生死觀的新世紀意義初探

一、前言

二十世紀的科學研究，對於宇宙自然奧秘的探索，已經獲得相當的成就，即使是所謂最後一塊懸案領域——有關人類自己的謎團，也在廿世紀結束前，有了重要的開展。「人類基因圖譜」草圖的完成，這項破解人類基因密碼的劃時代創舉，不但是科學研究的里程碑，也開啓了全新的世紀風貌。

由於進一步解讀這些基因主宰的人體功能，以及了解基因變異對於人類的影響，則還需要約百年的時間。¹同時，由於「生命之書——上帝創造生命的語言」的解碼和學習，也必將帶動一系列攸關生命與死亡系統的研究應用和產業發展，甚至引發一系列相關議題的探討。因此，生死學的研究也必將是隨之逐漸興起和成長。

傳統生死學的研究以個體為主，在哲學層次上屬於現象學和認識論範疇，研究內容主要是有關死亡的確認、死亡前現象、死亡經驗、死亡尊嚴與禮儀、死亡管理與經濟、生的權利與認定、創生與復生、自殺與生命價值等。涉及四個相關向度：醫療與生物學、倫理與法學、社會與經濟學以及哲學和宗教學。

至於未來的發展趨勢，將以演化生物學、生態學、文化基因演化論，以及人工生命與宇宙學等四個向度所構成的四個象限內得以發展。²

做為跨越世紀之交的當代宗教，面對下一個世紀人類文明的核心科技，及其可能衍生的生命相關問題，能提供什麼樣的生命視野觀點和架構，作適當的分析解讀？又能提供什麼樣的因應之道呢？

尤其是，面對人類文明急遽邁向融合量子世界、基因世紀、資訊社會三大科學革命的綜合體，正展現了嶄新的政經文化社會情境風貌，是否能繼續發揮宗教促進文明發展和引導人心的角色功能，有待在宗教哲學思想體系上提煉超越時代變遷的洞見和因應時代環境需求的卓見。

本文擬從天帝教探討和詮釋生命及死亡問題的觀點架構，對於所可能面臨的相關問題做初步的探索。

二、生和死的一般界定

¹ 周成功，解決遺傳問題訪談，台北，聯合報，2000年6月27日3版。

² 陶在樸，理論生死學，台北，五南公司，1999年9月，頁3-8。

「生命」是什麼？如何來解釋生命過程？長久以來，一直是熱烈討論的議題。但是可以說，幾乎沒有人可以定義出一個能為所有其他人一致認同的生命概念。

根據現代生物學領域的研究觀點認為：在現實上，生命一詞只是將抽象的存活過程具體化，而並不存在有獨立的實體。實際上存在而可以研究的，只是個體生命的有機體而已。

至於，因為生物和無生命物質是否有區別，所衍生的機械唯物論和生機論的爭議；以及融合兩者最佳原則後，所形成的有機生物論的新典範，總算對於生物本質的看法，有了基本的共識。

首先，界定生物是一個有階層次序的系統，最重要的是，生物的活動受到遺傳程式的駕馭，而遺傳程式所含的歷史訊息，也是無生命世界所沒有的。

其次，主張生物體具有的物理化學上的二元形式，是從生物具有基因型和表現型的事實所衍生出來的。要討論由核酸組成的基因型，需了解演化的解釋；要討論根據基因型訊息所建造，由蛋白質脂質和其他巨分子所組成的表現型，則需了解功能性的解釋，這種二元論的解釋，也是無生命物質所沒有的。

整體歸納起來，生命的獨特性現象，包括：演化程式、化學特質、調節機制、組織化、目標系統、大小的限制、生命週期、開放的系統。而生命的這些特質，也產生無生命物質所沒有的能力，包括：演化的能力、自我複製的能力、在遺傳程式控制下生長和分化的能力、代謝的能力、自我調節以維持複雜系統穩定的能力、對環境刺激的反應能力、改變基因型和表現型的能力。上述特徵，使得生命和無生命系統間具有顯著根本的差別。³

但是仍有許多生物學家乃至哲學家都持有生命的不可定義性觀點，例如美國哲學家波特（Steven M. Potter）認為：「從最簡單的無機物到最高的生命形式之間是連續不斷的複雜性演變，我們怎麼可能從中切取一段，然後斷章取義叫這個是生命，叫那個是非生命呢」

4

儘管生命的概念很難準確定義，但是，我們在生活經驗中仍然常常使用哲學或神學的語言和觀點談生命，並很容易發現及歸納出生命的三個基本特質：

- 1、與其他個體密切關聯，吸引交往或相反排斥。
- 2、一個內在的完整結構，有系統的整體，是一個生物。
- 3、通過不斷努力的自我超越，以達到更高形式的自我實現或自我改造。⁵

這些生命基本特質的經驗和描述，也讓我們清楚地發現純生物性生命定義的不周延

³ 麥爾，涂可欣譯，看這就是生物學，台北，天下遠見出版，1999年3月，2-23頁。

⁴ 同註二，頁11-12。

⁵ 同註二，頁8-13。

處，以及生命定義的模糊不清。實際上，主要是導因於我們常用「生命」一詞來指涉兩個不同的對象和範疇，一個是廣義的「一般生命」，一個則是狹義的「有意識生命」。

希爾佛（Lee M. Silver）為「一般生命」（廣義的生命）所下的定義，即任何生命的必要條件和特徵，是：

- 1、能夠利用能量維持體內的訊息與構造。
- 2、通常有繁衍的能力。
- 3、具有發展出新特性的演化能力。
- 4、具有最起碼的複雜性，以及組成分子間最基本的交互作用。才能夠生存繁殖和演化，以抵制衰退及混亂的自然傾向。

為「有意識生命」（狹義的生命）所下的定義：亦即以人類為主的有意識生命，具有兩個生命層面的特徵：

一個是所有生物的生命層面基本特徵：能夠利用能量維持體內的訊息與構造、繁衍和演化能力，以及最起碼的複雜性。

另一個生命層面的特徵則是：具有產生意識的高智慧功能。

在生物界，廣義的生命存在各種細胞裡；狹義的生命，就人類而言，存在於大腦裡。

6

至於對「死亡」的定義，在歷史上，人類對於死亡的認識始於心臟停止跳動，呼吸血液循環停止，直到 1951 年美國的 Black 法律辭典，仍這樣定義：「血液循環完全停止，呼吸脈搏停止的現象定義為死亡」。

心臟暫時停止跳動，通過按摩或電擊心臟，仍可能使心跳恢復，除非心臟出現永久性停止跳動，否則不能斷定為死亡。一般而言，心臟停止跳動之後，腦的功能至少還可以繼續運作幾十分鐘，許多所謂死後世界的見證，或瀕死經驗回憶，都是心臟停止而腦未死的非死亡經驗。

所以 1968 年美國的哈佛醫學院對死亡有新定義：「不可逆的腦昏迷或腦死才是真正的死亡」。並提出腦死的五個判斷標準：

- 1、對於外部刺激或體內需要既無感知也無反應。
- 2、不能運動也不能呼吸。
- 3、失去反射。
- 4、腦電波圖 EEG 呈現平直線。
- 5、腦內外失去血循環。

⁶ 李·希爾佛，李千毅、莊安祺譯，複製之謎，台北，時報出版公司，1997 年 12 月，頁 28-36。

1985 年日本厚生省腦死研究所判定腦死的五個標準更為具體：

- 1、深沉的昏睡。
- 2、自發性呼吸消失。
- 3、瞳孔固定瞳孔直徑約五毫米。
- 4、光反射、角膜反射、毛樣脊椎反射、眼球投反射、淺挺反射、頭反射等反射動作消失。
- 5、腦電波平坦。

具備上述五個條件，而且持續六小時以上未改變者，可以說腦幹和大腦的機能全部不可恢復，這時可以宣佈該個體已經全腦死。⁷

由傳統的心臟呼吸機制定義死亡轉向中樞神經的定義死亡，雖然是一大進步，但仍有不明確的感覺。因此，許多科學家建議用更一般的系統科學概念來定義死亡。

莫理茲（Elan Moritz）認為：個體生命可以看作是一個超系統，它可以用公式加以定義或描述，甚至計算。為什麼有這種必要及可能呢。因為生命系統最主要的地方是它能處理和儲存資訊，並對環境作反應。

把生命做為一個資訊系統來處理，莫理茲的公式為：

$$MS(X) = M(X) + S(X) + C(X) + MEM(X) + CP(X)$$

公式中 MS(X)：個體 X 生命的超系統

M(X)：組成個體 X 的分子集

S(X)：集合 M(X) 的化學空間聯結關係

C(X)：對 X 的控制

MEM(X)：對 X 的記憶集

CP(X)：對 X 的認知程式

目前科學水準大體可以掌握 M(X) 的分子集資訊；至於更關鍵性，關於個體 X 的實體面各種秘密的資訊，則為 S(X) 的化學空間聯結關係結構，包括宏觀的健康、微觀的各種基因、荷爾蒙、細胞和器官，以及體力潛能，甚至指紋等等情況，則仍正在積極的研究開拓發展中。C(X) 指身體內各部份間的關係，諸如內穩定性和內分泌系統，神經系統的反射反應等等，是對 X 實體的控制律。

至於，記憶集 MEM(X) 是身心狀態的總量，可以說是個體表現型基因的延伸。個

⁷ 同註二，頁 8-13。

體之間的互動，有相當大的原因是因為 MEM (X) 的延續性。而認知程式 CP (X) 是每個人對靜態和動態資訊的連續判斷，以及如何組織資訊的原則，甚至可以說是規則中的規則。譬如關於搜尋各類新鮮經驗的規則，和偏好順序規則，是關於當下和未來非反射自由活動的規則與偏好設定。

根據莫理茲的公式，對於生命活著或是死亡的詮釋為：前者就是這個個體的 MS (X) 本質上未變化；後者，就是指如果 MEM (X) 和 CP (X) 消失了，這個人就算是死亡了。根據莫理茲公式對死亡所做的新描述為：當記憶和認知程式的實體，受傷到不可恢復不可逆程度時，我們可以宣佈死亡來臨。⁸

量子物理學家薛丁格 (Erwin Schrodinger) 則認為：「一個生命有機體在不斷增加它的熵，並使熵趨於最大熵發展，那就是死亡。要擺脫死亡，持續活著，唯一的辦法是從環境中不斷吸取負熵，所以有機體的生命是依賴負熵維生的。」如果熵是無序度，則負熵相反，它表示有序度。⁹

至於死亡的意義和貢獻為何呢？以演化和演化論作為死亡本體論的觀點而言，物種的出現成長以及死亡，是演化中的重要情節。演化的主軸線是複雜度，而死亡的貢獻與系統的複雜度變化相關。演化論所揭示的演化事實，正是天擇某些有適應能力的種，而無適應能力的種逐一消失死亡，從而新種在結構和功能兩個向度上的複雜度增加，如果沒有種的死亡，演化便不能發生。

基爾士 (David M. Keirsey) 就死亡對演化的貢獻，用複雜性哲學加以描述，他認為死亡是一種資訊反饋形式，死亡透過混沌邊緣把儲存的資訊由有序圈傳到混沌圈，而混沌圈又為更上一個層次的混沌邊緣區的成長提供演化的能量。死亡對演化的貢獻，因為死亡是形成大耗散結構的一個重要條件，當我們說死亡時，並非一切與那個死亡了的物所相關的一切其他物都死了，基於能量和物質轉化定律，那些死物中的不死物將繼續參與低一層級的環境交換，因此，低層級的潛在多樣性隨死亡過程而增加，由此可見死亡對演化的貢獻，在於兩個彼此相鄰的複雜性等級，相互進行資訊反饋。

例如人類機體內的各種原子，追溯到根本，全部來源於早就死亡了的紅巨星的原子核，紅巨星之死形成了耗散結構的遠平衡，從而才有銀河系出現的可能，以及爾後種種演化。沒有死亡，則演化失去動力，演化的動力來源於物種的多樣性和變異，而多樣性和變異正是一些生另一些死的結果，死的必然性似乎完全基於演化的必要性。

死亡是一種真實的存在，不因心理、願望、信仰等形而上的心智活動而改變。物種不可能避免演化之死，而物種的個體也不可能避免生理之死，包括人類也不可能避免生理之死。而人類的死亡可分為三種情況，第一種是演化死亡，第二種是生態死亡，由於天敵和病原體以及意外而發生的死亡現象屬之，第三種是生理死亡，單純由於細胞老化，組織器

⁸ 同註二，頁 13-19。

⁹ 同註二，頁 48-49。

官功能失效等引起的死亡屬之。人類的科學技術史從某種意義來說，正是一部延緩生理死亡的歷史。¹⁰

三、天帝教的生死界定

關於生命問題與死亡問題的現代探索與解決，可以說是現代宗教之所以必須存在的最大理由。¹¹

從天帝教教義的觀點看生命問題，肯定生機與生命的形成源於宇宙間兩種基本質素：「和子」、「電子」之適切配合，因而低級物體之生機與高級物體之生命，必須經由電子組合的分層及演進，作為各類生命的物性基礎，再與和子相互配合，才足以表現各種無機物及有機物的萬殊狀態。

所謂「電子」為有形物質宇宙間構成之最終成分（即是代表物質中最微小的，一般化學變化不能分割的單位）。然電子僅能組成精粗大小之物質，而無生機存乎其中，是故在任何物質中，如僅有電子而無和子即不能成為生物。

電子結構上的功能特徵，如以化學公式說明，其關係概況如下：

電子 = Z 元素 + 2 電質微粒 + 3H⁰ 渣末 + 4O⁰ 渣末 + 溫度。

其中，1Z 元素 = 2 電質微粒，1 電質微粒 = 3H⁰ 渣末，1H⁰ 渣末 = 4O⁰ 渣末。

Z 元素具「意識」及「記憶」能力，是可與和子產生相互引合作用之特殊元素。

電質微粒具引合能力，可達到與其他電子產生同引化合作用之功能。

H⁰ 渣末則可引合較高能階之電子，並具改善原子結構之功能特性。

O⁰ 渣末除保持各元素間之作用能力，並具維持電子應有的活動功能。¹²

至於「和子」則為無形精神宇宙間構成之最終成分，此種原素瀰漫於大空之間，在人體中即是道家之所謂「性靈」；佛家之所謂「阿賴耶識」；耶回二教之所謂「靈魂」；在動物中即是生命；在礦植物中即是生機。

和子之化學的構成成分，可以公式表之如下：

¹⁰ 同註二，頁 35-43。

¹¹ 傅偉勳，死亡的尊嚴與生命的尊嚴，台北，正中書局，1994 年 4 月四版，頁 100-174。

¹² 李維生審訂，天人文化聖訓輯錄，台北，天帝教天人研究總院，1996 年 8 月，頁 122-127。

和子 $\equiv$ H、O之精華+電質+溫度+X特種原素

(H⁰代表氫之精華，O⁰代表氧之精華，X代表某種性靈意識)

氫之精華為人生精中之渣末，而支配性靈之活動。

氧之精華為運轉週身水澤之原素，保持人身溫度而延長和子之生命。

電質指揮人生生理上之運動及知覺，並有視覺（明通）與聽覺（聰通）之功能，即人生生活之基本條件。

X原素具有神明與果決，導引以三種原素而指揮神經，為諸元之本體，超凡入聖之門，即佛所謂阿賴耶識是也。¹³

生命的開端就天帝教教義觀點而論：世間一切生命的現象，均是經由「和子引合電子」之公律而自然發生。和子必須等到其所憑藉的物體歸於毀滅，始得脫離而復歸於自由和子之基本型態。其中雖有來自「因果論」與「偶然論」的區別，但均屬於「和子引合電子」公律之範圍。

是故人類之生死即受此律之支配，當其初為嬰兒而出母胎時，即已具備一切生理之形質，有男有女，有強有弱，均係基於其所自遺傳而來之電子組成關係。惟此時該嬰尚是一個靜電體（陰電），故能異引陽電性之和子。

嬰兒初出母胎之時，即將其附近廣三立方丈垂直以內之和子引入其大腦之中（以先入者為主），而後該被引入之和子遂成為該人之主宰而行使其權威，指揮其大腦，直至該人死亡之時始止。¹⁴

人類生命在引合之瞬間形成，由於和子與陰靜電子體同時受到強大電力相引的影響，以致於和子在旋入人腦的松果體時，和子內部的X原素即刻發生變化，會將累世輪迴中所學習到的經驗與記憶部分阻斷，僅存留前世或累世的部分和子餘習，主宰該電子體此生的生理遺傳機序，形成獨特的個體生命氣息與人格特徵。由於此種結合關係為一種化合式的作用，因而歸屬於不可逆之轉換流程。當新的個體生命發生時，該個體的後天人格特徵自然也隨之逐一完成。¹⁵

至於生命的結束，就天帝教教義觀點而言，人類當幼時，電子與和子之配合較為平衡，心物協調，故能聽命於和子之節制（和子指揮大腦，大腦指揮生理），及壯而後，該人對於電子之要求與日增加，雖日常營養補充不已，但因消耗過多，至老年時，由於人體中均被陰電子充滿，靜勝於動，物勝於心，和子再無容身之地，遂被排出由電子所湊成的靜電物體軀殼之外（或受大痛苦，大刺激時其和子立即飛去），是即為生命之結束（死亡）。¹⁶

人類生命的結束，由於和子與電子體均同時受到強大電力相斥的影響，和子在脫離

¹³ 李玉階，天帝教教義——新境界，台北，帝教出版社，1997年10月五版，頁59-61。

¹⁴ 同註十三，頁52-55。

¹⁵ 李維生審訂，天人文化新探討，台北，天帝教天人研究總院，1996年2月，3-4頁。

¹⁶ 同註十三，頁52-55。

人腦松果體時，內部的X原素立即發生變化，會先將此生所學習到的經驗與記憶部分，瞬間進入和子的魂識知覺部分，而後該和子依照內在意識導向及內聚能量的高、低，配合「偶然論」或「因果論」之大自然秩序，進行下一次輪迴的淨化作業與轉世準備。由於此種相斥關係，在常態下亦為一種化合式的作用。因此也歸屬為不可逆之轉換流程。¹⁷

無論是廣義的一般生命或是狹義的有意識生命，都是經由「和子引合電子」公律而自然發生。由於和子與電子體的適切配合，則形成低級物體之生機與高級物體之生命。反之，由於和子與電子體的適當分殊，和子脫離與此一電子體（肉體）的組合，重新成為飄渺之自由和子，即是此一個體生命的死亡。

生與死是在同一個公律基礎上，分別屬於合與分兩種不同狀態條件下的現象。這是從個體生命的層面對於生命形成的開始（生）和結束（死）所做的界定。

四、天帝教的生死觀

除了從個體生命的層面觀察生命形成和結束的生死現象之外，天帝教教義對於生與死的觀點，更強調超越個體生命肉體生命的生與死，把焦點著重於真正的生命主體，也就是可能開創永恆的精神生命性靈和子；甚至進一步提昇，以宇宙生命觀點體悟和體證大宇宙生生不息的生命現象、境界和意義。

換句話說，從宇宙生命的宏觀架構，看到的是大宇宙生生不息的生生景觀和境界，而從個體生命的微觀架構，所看到的則是小我形體有生有死的生死景觀和境界。而由個體生命的生死觀點，邁向大宇宙生命的生生觀點，正意味著一個嶄新生命境界的躍升和開展。

所以，展現宏闊視野與樂觀積極態度的宇宙生命生生觀，比起個體生命的生死觀，更切合天帝教的精神核心和特質。同時，對於生命的來源、配合、轉化、因果、向上、歸宿等生命究竟問題，也能提供更符合事實真相，見樹又見林的全般性看法和詮釋。

就宇宙生命的宏觀架構來看，「宇宙間整個生動現象，實為無量無邊之和子與電子兩種基本質素統一調和之組成。電子由於同引律之關係而結成陰靜之物體，和子因受異引律之支配而出入於任何物體之內，形成心物和合一元二用的世界。在此自然界生化不息、精神與物質同樣不滅的循環過程中，自無至有，從有返無，實無何種超自然律之力量，足以無始無終的運行不已，嬗變不已，生生不已」。¹⁸

在大自然運行的自然律基礎上，物質得以自然凝成，生命得以生成。所以說，「惟有認識大自然為大自然自身所創造，物質為自然所凝成；自然係充滿生命的自然，生命亦是充滿自然的生命。世界一切生命現象，由於永恆不已的矛盾的統一，對立的調和，故在吾

¹⁷ 同註十五，頁 5-6。

¹⁸ 同註十三，頁 130-131。

人之一呼一吸間生命已與自然交織為一，而宇宙人生渾然一體之道大明」。¹⁹

正因為宇宙本身就是一個大的生命體，如何維持整個宇宙生命體在自然律的基礎上能夠生生不息地永存，必須具有調和運用自然律的智慧和能力，以及關愛全宇宙的胸懷和境界，才能承擔得起如此浩瀚偉大的生命工程。所以，「為了大宇宙的幸福與和諧，宇宙主宰 上帝在不斷努力調和所有銀河系星群的星球，維持正常的運轉，使得宇宙永不毀滅，確保凡有生物之星球上的生命，這就是宇宙生命的積極意義。」²⁰

事實上，每一個個體生命都是來自宇宙生命的兩大基本原素，最後終究仍要回歸到宇宙生命的境界，與宇宙共始終。

而每一個個體生命的生與死，正是天地造化的一大奧妙。有生有死，是必然的過程，也是大宇宙的精心設計。每一個生與死之間正是性靈生命淨化、學習、提昇演化的歷程，力求突破現有的時空限隔，超越既有軀體和能階的牽絆，轉入能階較高的次元空間中繼續生存與淨化，尋求生存形態轉換的「新生」。並朝著不斷蛻變與再造的終極新生境界邁進。甚至由圓滿個體生命的「新生觀」，進一步達到維繫宇宙生命和諧的「生生觀」的境界。²¹

誠如天帝教特定經典《三期匯宗天曹應元寶誥》中〈先天無生聖母聖誥〉誥文所示：

「有生有死，死而復生，無始無源，源而返始。生死分開覺路。路路皆成妙境。始源透出蓮花。花花齊現仙臺」²²

生命的生、死現象，只是單純肉體生命的生與死，對於性靈和子而言，生和死只是靈性生命動態展現或靜態隱藏的不同存在狀態變遷而已，生與死是一體的兩面，相互構成生命循環的姿態，也示現出整體宇宙間在能量交替上的互換特性。同時，讓性靈和子藉由不斷經歷生死的過程，幫助靈性朝「覺」的方向發展。而「覺性」程度的差異，也將決定性靈和子下一階段「生」的生存空間與境界。²³這種從生到死，從死到生，生化不已的過程，讓生命不斷地得以提昇，於是宇宙無窮無盡的次元空間便成為性靈和子歷劫修圓和展現活潑生趣的最佳場所。²⁴

性靈和子的世界即是精神的世界，其間以精神意識的活動為主體。人未出生前與死亡後是同一個精神意識主體，所不同的在於經過人生歷煉之結果，直接影響了和子的能量狀態以及所累積的知識、經驗內涵。

然而人生歷煉的過程，由於物質一定會毀滅，肉體終究會死亡，因此不可能期望肉

¹⁹ 同註十三，頁 130-132。

²⁰ 同註十三，頁 136-137。

²¹ 同註十五，頁 146-150。

²² 李玉階審訂，三期匯宗天曹應元寶誥，台北，帝教出版社，1996 年 2 月，頁 33。

²³ 黃光邊，「從經典談生與死」，載於生死學座談會手冊，南投，天人研究學會，2000 年 4 月，頁 20-25。

²⁴ 同註十五，頁 127-131。

體的永生不死，這是必須要接受、認清的事實。相對地，也唯有透過對死亡問題的理解，才更能珍惜生活之美、愛惜生命之真，並進一步深刻體驗生命的內涵與價值。才真正懂得好好把握此一必死而有限的有形肉體生命，不斷加強自身之智、能，做為永恆精神生命向更高層次進階之動源，這也正是生命奮鬥修持歷程中最重要的關鍵所在。

因此，把握短暫的有形肉體生命及時奮鬥的生命觀，也就成為天帝教超越生死的基本觀念和態度。所謂：「生前不修，死後即無能為力」的觀念，強調自救靈魂的必要條件，「操之在人生之中，不在人生之外」，在生的時候就要做好人生在世的角色職責，積極創造生命提昇的必要條件，而不是消極等待死亡的解脫，讓死亡回歸人生最後一個成長關卡的原本面貌。真正做到「生前要做頂天立地的大丈夫，死後自救其靈魂，創造宇宙永恆新生命。」²⁵

由於精神境界之提昇，有賴於物質世界之歷煉過程，方能使性靈和子的淨化過程加速達至圓滿之境。是以修圓的意義，乃在於經由無數次歷煉所累積的知識、經驗與能量之提昇，而於精神意識軟體中積存，當所欠缺的部份經由一次又一次的物質世界歷煉而得以充實圓融，如此循環復循環，以求達至最終之目標，而臻圓滿之境。²⁶

生命的淨化和演化在性靈和子與物質電子的聚散分合關係情境激盪中、在心物一元二用的能量交替互動循環基礎上持續進行。

從邁向永恆新生命演化的基本動力觀點而言，做為貫穿主軸的是，把握心物配合階段和動力，及時努力的奮鬥生命觀。

而就生命演化相同的基本質素來源和組成的基礎結構觀點而言，相應的是萬物同源同基、聖凡平等的生命觀。

至於以生命演化的歸向和境界目標觀點而言，則為回歸宇宙生命、天人大同的生命觀。²⁷

此一奮鬥、平等、大同的生命觀組合，不但構成了天帝教多層面整全性的生命觀，也成為新生命演化提昇的過程中，循序精進的重要指標和準則。²⁸

七、天帝教生死觀點的意義探討

天帝教現代天人學研究中，關於個體生命組成的基本元素和結構，已如前所述，可

²⁵ 同註十三，頁 142-145。

²⁶ 李玉階審訂，清虛宮弘法院教師講義（四），台北，天帝教始院，1990 年 12 月，頁 139-140。

²⁷ 梁忠科，「天帝教生死觀與基因科技倫理問題初探」，載於海峽兩岸世紀之交的宗教與人類文明學術研討會台灣學者論文集，北京，中國社會科學院/中華宗教哲學研究社，2000 年 8 月，頁 113-116。

²⁸ 李玉階審訂，天人日誦大同平等奮鬥真經，台北，帝教出版社，1998 年 6 月三版。

以歸納如下²⁹：

* 性靈（和子）= 魂（X原素）+ 魄（電質）+ 魅（H之精華）+ 魑（O之華）
+ 溫度（指由和子能量所產生之質能溫度）等之組合體。

* 肉體（電子體）= 生理功能+心理機制所組合而成之機械性個體。

* 生命現象= 靈（和子）+ 肉（電子體）相互引合，產生知覺、運動、
意識及各種生機之表現方式。

* 身心靈變化法則的基本公式為：

和子=3X（魂）+6電質（魄）+9H⁰（魅）+12O⁰（魑）+溫度

其中：1魂=6魄，1魄=9魅，1魅=12魑

身心靈合一理論架構，對於生命的來源---和子、電子的一元配合組成，經由二者互動引合作用的二用層層轉化方式，改變其靈質與體質等內部變化，漸而進入身心靈合一的交融狀態，以達到靈肉淨化目的的歷程，和健全人格的形成、成長、發展、終極的各階段轉變性流程，以及先後天、主客觀條件的影響，包括和子的先天特性、電子體的生理遺傳結構、生存時空背景中的人事物的引合因緣關係型態法則等，做系統性知識性的論述，³⁰不但可以因應新世紀生活在知識經濟社會體系情境中的人類，對於生命發展真相認知上的現實需求，也應可以提供後續科學探索方向上的參考和驗證的理論假設基礎。

同時，對於現階段基因科技引發的各種面向的生命問題探討和爭議。諸如：「生物基因設計了軀體，什麼東西設計人的靈魂？」「人為什麼會生？人為什麼會死？」「為什麼人有平凡人和非凡人的差異？」等等無數的問題，也能發揮初步釐清的功效。

除了有關於微觀個體生命的身心靈合一理論架構之外，天帝教生死觀進一步建構了宏觀整體的宇宙生命網理論架構，以五種不同旋和律的層層天象及次元空間領域型態與宇宙生靈生化間的關係為主軸，闡明宇宙天體層層向度空間的物理質能運作條件基礎，配合提供了性靈和子不斷靈修歷練、提昇、淨化、突破、進階、新生的環境，得以依循不同粒子精純度及位能高低的進階趨向，達成不斷回歸再修煉、再淨化的功能，形成有情生物及無形生命的一大輪轉，展現生生不息，運化不停的游離過程，構成精神生命長存，歷練修圓的活潑宇宙生命網。³¹

宇宙生命網理論架構的論述，不但對於宇宙的自然物質環境，提出超越性的理論架構，做為未來宇宙科學探討方向上的參考和研究驗證的理論假設基礎；同時，對於宇宙普遍存在的生命體，在其本質上能有更透徹的了解，當有助於向太空發展所自然帶動的星際交流時代來臨前，所需要的事前心理建設準備功夫，可以避免星際文明接觸交流之際，因

²⁹ 同註十二，頁 105-107。

³⁰ 同註十二，頁 111-127。

³¹ 同註十二，頁 24-27。

為全然地陌生疑懼，而產生誤解衝突排斥，導致重大的損傷或難以彌補的遺憾。

更重要的是，宇宙生命網理論架構呈現了宇宙生命境界的全般面貌，具體闡明了有關「生命從何處來」的生命來源配合問題，「生命奮鬥修持歷程中」的生命轉化問題，以及「生命往何處去」的生命因果向上歸宿問題，使得生命究竟的困惑，生命境界的開拓，安身立命的途徑，一一獲得化解和指引。

和子與電子的精神物質引合關係，形成了宇宙個別的生命主體，而生命主體則依循因緣法則，經由在生存環境的人事物引合關係親和轉換流程後，最後進入與自身和子質能相符的天人境界層級上，準備另一階段的生命歷練修圓流程。這種不斷循環反覆的歷程，構成宇宙生命主體和時空質能環境互動演化的基本模式。

生命主體的電子體生理遺傳結構的演化研究，即是生物基因演化學的範疇，而生命主體的精神文化活動的演化研究，則與文化基因演化學的範疇相符應。至於生命主體和時空質能環境整體互動關係和演變的研究，則屬於生態學的範疇；而宇宙生命網理論的研究，其實已屬於宇宙學的範疇。

從生死學的研究趨勢來看，傳統生死學研究所涉及的四個相關向度：醫療與生物學向度，將朝向以生物基因演化研究為主的演化生物學；而倫理與法學向度，將朝向以文化基因演化學為主的發展；社會與經濟學向度，則將朝向生態學的研究發展；至於哲學和宗教學向度，將拓展為以人工生命與宇宙學研究為主的趨勢，在四個新的向度所構成的四個象限內，發展新世紀的生死學研究。

經由上述分析可以了解，事實上，天帝教生死觀的理論架構，已領先建構在新世紀初期的生死學研究範疇基礎上，不但可以順利契合時代發展的需求，若能在此基礎上，進一步積極地研究發展，甚至可能發揮引導未來趨勢的功能和作用，這是天帝教生死觀在未來新世紀中所具有的積極意義。

八、結語

廿一世紀的來臨，已經迫使人類對於文明發展進行全面性而深沉的反省。包括自然科學的發展路徑和帶來的衝擊影響，物質科學和精神科學發展之間的失衡和平衡問題，對於生命的探討，除了生命科學在生物性基礎上的研究之外，是否缺少相對應的生命哲學研究呢？當宇宙和生命的奧秘逐步以科學方法揭曉，宗教信仰的哲學思想理論和倫理準則，以及價值體系，仍能具有指導的角色功能？還是被迫必須做相當程度的調整？等問題。

生命科學基因科技的研究，對於生命的生物性層面的構成奧秘，有了突破性的發現，也提出一套嶄新的解讀與詮釋。同樣是以探討宇宙真理和生命的學問為職志的宗教修持與研究者，是否也能對於生命的其他層面，例如精神靈魂層面的構成奧秘，能有突破性的發

現，甚至也提出一套嶄新的解讀與詮釋體系相庭抗禮呢？

重新思考人類生命的本質價值意義和對於生命的期待，甚至人類生命的生存安全尊嚴及未來的前途何去何從？都有待更具整全性、超越性、永續性的鮮活心靈視野和思想方式，方能洞察宇宙真相，更能體現生命真情。

因此，以生命主體為對象的全方位研究和探討，在廿一世紀逐漸成形的知識經濟社會體系中，不但將以全新的生命知識風貌展現，勢必將成為重要的研究主流。

而天帝教現代天人學研究，有關生命本質真相的理論架構和詮釋觀點，確實提供了極佳的視野和路徑。雖然和傳統宗教古代神學的詮釋觀點之間，必然存在著源於宇宙自然法則不變的共同點，但也存在著因應人類文明發展不同時代階段，對於宇宙人生真相，不同的發現、理解和詮釋的差異性。本文由於時間和篇幅的限制，僅就其基本特性在新世紀的意義，做初步的釐清和探討，至於天帝教生死觀內涵的精微奧妙，則仍有待後續更深入的剖析和研究。

論文題目：

天帝教對人的生命尊嚴與臨終關懷

發表人：蔡光思

美國加州洛杉磯掌院掌教

摘

要

天帝教對人的生命尊嚴的看法，完全是依據人性的認知，以及人類生命中個體生命是群體生命的基因而來，群體生命就是蒼生生命，這才是真正的生命源頭！而這生命的源頭，我們也可以說就是「人本」。因此，天帝教是人本的宗教，既是人本宗教，對人的基本尊嚴之關懷與其生命終結的照護，就是理所當然的事。

因而，筆者以天帝教首任首席使者涵靜老人與第二任首席使者李子弋教授的傳道授業解惑當中，將生命的實質義蘊藏在性命雙修、宇宙生命、生生不息的生命裡，但這個生命是寶貴的生命，是難得的生命，必須勤修苦煉，將自我生命轉化成為眾生生命，由小眾而大眾，由小願而大願，以一顆大愛的心，從生命角落的小事做起，必能成就內心無上神聖的功德與果實！

直到生命終結的那一天，如果仍在關懷別人，別人一定也會關懷你，天人之間，天籟和音，世間太平，才是真正生死大事。

天帝教對人的生命尊嚴與臨終關懷

一、前言

天帝教是一個人本的宗教。其一切信仰的教義與精神，都是在促進提昇人類生活的品質，以及協助解決人的身心靈之安頓，提昇人的身心靈，達到人之身心靈的圓滿。¹因此，天帝教的信仰之最高意義乃是在於平等對待人的生命尊嚴。因為，唯有維護人的生命尊嚴，才能發揮人之生命價值，而逐漸達成人的生命意義！

由此，我們可以說人是宗教的信仰裡是最重要的因子，其實，不但是宗教的信仰，即使是在整個宇宙，人仍是最重要的原素。天帝教首任首席使者涵靜老人在其「從宇宙生命談肉體生命與精神生命」一文中即說：「老子曰：『道大、天大、地大、人亦大，域中有四大』，將人與道、天、地並列。因為地球人是太聰明，其思考與靈巧是宇宙中有名的，所以人為宇宙的骨幹，宇宙的中心；地球無人，則宇宙是萬古長夜，一切盡空，宇宙又在何處？」²涵靜老人更在其「真理行健」詩中彰顯人的重要：³

宇宙大無涯	時空相假借
生化原自然	新陳來代謝
唯有性心真	靈明常放射
斯天不生人	萬古如長夜

這也表明了人之重要性，但人之生命在自然宇宙中有其生化的原則與法則，這更是人類生命的基本源頭。而從人本的概念意識中，我們亦可以理解人本包括了人性與人的生活歷程與其生命文化，尤其關注的是信仰、知識、認知、道德、行為等之秩序是否在和諧的槓桿上，而這些也都該由人本身的意志管理做出合理的安排，走出思想上光明正大的方向。所以「宗教是人的本質在自身中的反思，反映之上」⁴，而天帝教特別在涵靜老人的大指導下，強調「我命由我不由天」的修持。換句話說，人本宗教對人的如此重視，乃是說明世間的一切事物之成、住、壞、空的歷程，水、土、火、風的變化，在在都是人的自力行為所致。

¹ 天帝教教訊地 164 期，民國八十六年九月，第 21 頁。

² 涵靜老人著，師語，民國七十七年，天帝教始院出版，第 30 頁。

³ 同註一，第 21 頁。

⁴ 李毓章著，費爾巴哈宗教哲學，台北，遠流，民國 84 年，第 207 頁。

天帝教第二任首席使者李子弋教授，在自力的人本宗教上如是說：

「儘管有些宗教人在信仰上有主宰神，但是個人的發展還是可以超越，我個人是把宗教歸類成：一、自力的宗教；二、他力的宗教。他力的宗教是依靠神的力量做為信仰的中心，自力的宗教仍然可以信仰有神，但是靠自己的力量進入超越的境界。天帝教就是屬於自力的宗教。而自力的宗教之本質就是人本的宗教。」

5

而費爾巴哈認為「宗教以人為對象，或者說宗教的對象在人自身之內，是人在自身中對自身本質的反思、反映，那麼在宗教中，人對宗教對象的關係也就是人對自己的關係。在這裡，意識、自我意識直接重合在一起。人對宗教的意識就是人對自己的意識，或者說宗教乃是人的對象化的自我意識。從人類文化史說，宗教是最初的，先於其他文化現象而出現的人類精神的一種形式。在這個意義上，『宗教是人第一個自我意識』」⁶。

天帝教就是人在自愛、自治、自信、自奮、自律、自動、自強、自助的向度上，自我反省、省思、懺悔、認錯、改過，然後通過自我靈識的覺醒而超越。並在寬恕與原諒的人類互動基礎上，建立和諧共生的集體生命。

由此，我們也很清楚可以察覺，人為萬物之靈，人必然成為宇宙萬物中最重要的角色。同時，從人本宗教的基本面來說明宗教的本質，一樣地在「強調人的本質的統一性或整體性。」因此，「所謂宗教是人在自身中反思、反映自己的本質。所謂宗教是人對自己本質的意識，都是基於人的本質是以我與你的實在區別為基礎的團體性、共同性和統一性，基於理性、意志和心的有機統一。」⁷人的生命在群體生命中建立平等的永固基礎，是天帝教在人本教化上邁向生命尊嚴與終極關懷的信仰，更是人類生命成長的原點！

二、生命的尊嚴

所謂「生命的尊嚴」，在天帝教的生命意義上，除了奮鬥的生命中有命定絕對的涵義外，大部分含括在「盡人事、聽天命」的自然法則裡。這與傅偉勳先生的看法相通，他認為只要人在生命中（不論是重病或年老將終結的日常生活中），使他（她）們不致感到孤離無依，在精神上仍能安身立命，即為「生命的尊嚴」。而當死神來臨時不致感到恐懼不安，反而從容自然地接受死亡，即為「死亡的尊嚴」。⁸由此來看，似乎天帝教對人的生命尊嚴有著更周全的關懷與照顧。

⁵ 同註一，第 21 頁。

⁶ 同註四，第 208 頁。

⁷ 同註四，第 207 頁。

⁸ 傅偉勳，死亡的尊嚴與生命的尊嚴，台北，正中書局，民國 83 年五版，第 10 頁。

王邦雄教授在其「不給死亡留下餘地」一文中，即說：

「人生在世，有生有死，我們也可以把生死當作人生的起點跟終點；生之前，我們在那裡；死之後，我們往那裡去。我們不僅要面對從生到死的人生歷程，我們的心靈也會去關懷到生的前面，死的後面，到底我們在那裡，要往何處去。」⁹

「宗教包含了生前死後的問題。生死是號稱人生的大關；大關是最大關卡，……生是全部的德，全部的榮，全部的福，而死則是全部的沒有。」¹⁰

涵靜老人則以先知的睿智告訴人類死生的關卡中如何勘破，他說：「人從虛無中來，日後仍然要回到虛無中去；一趟人世之旅有無意義，就看能否奮鬥不懈。正己化人，救劫渡人，追求天人合一的境界，促進人類與萬物彼此間的互助和諧，都是奮鬥的目標。『天行健，君子以自強不息』，這是自然法則，是上天啓示我們的宇宙真道。」¹¹

他又說：「生命從那裡來，一個是肉體的生命，一個是精神的生命，二個生命加起來才能夠得到我們人生的生命。」¹²

因此，天帝教對「生命的尊嚴」有著多重與多元的意義。茲予簡略說明之：

（一）性命雙修：『性命雙修』是中國幾千年來傳統修煉最高指導原則。¹³而所謂『性命雙修』的實質意涵，「即是如何把握現實軀體自強不息的鍛鍊精、氣、神三寶。鍛鍊之道為何？在於清心寡慾、定靜安慮而達於至善妙境，以求生命之歸途，俾得永生共生。」¹⁴所以，性命雙修是一個養生功法，而其功法不是一個單純強身壽命的問題，而是整個人生的修養方法。以此「性命雙修」的方法去努力鍛鍊，提昇性命之和諧，人的生命才能在完美中獲得真正的尊嚴。當然，若落在單純強身壽命的鍛鍊，使身體強健，氣機旺盛，這只是「命功」之鍛鍊而已。

天帝教對人之生命尊嚴乃在修煉成就生命的新境界，是一項希聖希賢的使命工程，必須培養高尚品德，發揮原有良知良能之善良本性，寬闊的胸懷，慈悲的心靈，寬恕別人的本能，自我反省改過的能力，這種精神段煉，心靈改革，提昇人格，昇華內在之善良本性，不枝不求，竭盡心力為利他利國利人而努力者，即是「性功」。

由「性命雙修」可以祛病延年，昇華生命。這是生命的真義。

（二）宇宙生命：涵靜老人說：「吾人之耳目，實僅限於自然現象中之生與光，可能接觸的範圍以內，在此範圍之外，尚有廣大之宇宙及無窮的動態存在其中。」又說：「這廣大無垠之空間，即是無形宇宙的境界，換句話說，就是無形宇宙涵蓋有形宇宙，再說得

⁹ 宗教哲學第九十九期，民國 79 年，台北，中華民國宗教哲學研究社，第一版。

¹⁰ 同註九。

¹¹ 同註二，第八十九頁。

¹² 同註二，第一二五頁。

¹³ 涵靜老人著，宇宙應元妙法至寶，台北，帝教出版社，民國 81 年五月新版，第 50 頁。

¹⁴ 涵靜老人著，天帝教教義—新境界，民國 71 年版，第 74 頁。

明白些，就是有形宇宙有多大，無形宇宙必然超過於有形宇宙。無形宇宙指的是性靈所組成的宇宙，對整個有形宇宙——物質世界產生不可思議的控制力量與調和力量。」

所以，天帝教對人的生命關懷，希望從有形鍛煉健全的體魄，以利於修持心靈的昇華，而成就物質世界的部分使命。進而發揮精神力量，化渡有緣、啓迪心智、使人人重露赤子之心、初心、本心，即良知良能，過善良儉樸的生活，社會風氣趨於積極向上，自由安樂。這使人人之身體生命之修持，與靈體生命和諧結合，開創人人自我生命價值。首先「以身許道」，進而「以教爲家」，第三「以宇宙爲家」。¹⁵這樣，從自己在物質享受看談起，將人道修好。使自己心地光明正大，事事以和生共生爲主要條件。

換句話說，「以身許道」中，所謂「道」即是宇宙真道，即是天道，也可以說是先盡人道。也就是將自己凡間塵事，樣樣調和圓滿。讓自己身體健康，家庭平安，道業精進不退志，即可再修天道，進入「以教爲家」，一門深入，勇往直前，一步一步才能回到老家，而與宇宙共始終！¹⁶

因爲「生命之來源皆是得自宇宙主宰之賦予」，我們必須掌握一己之生命成爲「宇宙生命」，才能使自己的生命彰顯出其生命的尊嚴。不但掌握住自己的生命意義，更能完成「大宇宙的幸福與和諧」之大生命，並能確保萬生萬靈的生命，這才是個人「宇宙生命」的意義。

（三）生生化生：天帝教對人的生命尊嚴之關懷，是以中華文化的歷史傳統爲基礎，再配上時代潮流，如人與人之間的對待；人與社會的關係，人與社會脈動發展的關係；人與自然界的變化之和諧適應性；人與天災人禍的認知等等，這樣才能確立修持中，對人的真正價值與意義之發揮，如何是救劫、救人、救世的方向，建立一個人真正生命的存在。並從中能夠循序漸進地祛除雜念，除去對物質享受的追求，對名位的奢望執著；也就是天帝教常言「去私心、存天理」的準則。這樣才能建構您生命的真正化生能力。真正能從物質現象的慾界超脫，進而通過化電界與化氣界，達成天人合一而生生不息。

在天帝教的生命修持中，生命與死亡根本是相對的本質現象。因爲生命是自然，死亡亦是自然，生命與死亡二者相對而不相離。自古以來，有生必有死，人一從出生也就是走向死亡，只是在生命與死亡的相對自然現象中能彰顯生命與死亡中，沒有生命即無死亡的歷程，其實本質上是一體的。也就是說生就是死的開始，而死是另一個生的開始，如此生生化生，永不止息。道家譚峭在其《化書》之〈死生章〉即說：「虛化神，神化氣，氣化血，血化形，形化嬰，嬰化童，童化少，少化壯，壯化老，老化死，死復化爲虛，虛復化爲神，神復化爲氣，氣復化爲物，化化不間，由環之無窮。」¹⁷天帝教之化生係靈性生命之化生，或乘願而來投胎轉世化生。

因此，天帝教的生命化生，乃是由虛無中來轉世投胎，經過長大成人，歷經生命人道

¹⁵ 李極初審訂，天堂新認識，台北，天帝教始院，民國 79 年十一月再版。

¹⁶ 同註二，第 106 頁。

¹⁷ 譚峭，化書，死生章。

的責任，進入修持奮鬥階段，使人道天道相輔相成，生命的尊嚴在此顯現。而當磨煉與考驗的歷程圓滿而成就結果後，肉體生命捨棄，靈體生命進入新生、共生、永生的新境界。然後即可再轉世投胎，乘願救人救世，生生不息，成就真正的生命！自古有言：「生生者化之原」，以生生不息的生命源頭，通過修持的轉化能力，將生命與死亡融合再而轉化成爲新的生命，新的生命再持續超越爲更新生命，如此生生化生，生生不息的生命，何其壯哉！

（四）死亡尊嚴：天帝教對於死亡仍以「盡人事，聽天命」來對待。所有的死亡現象，均是彰顯了上天對每一個生命的妥善安排，任何人都必須以感恩的心去接受這個事實，同時藉由一個更新的儀典來表彰其過去事跡，協助新的靈魂生命的啓程！

國內生命學家南華大學蔡瑞霖教授曾在《宗教哲學與死亡學》一書中提到：

「我們可以孤立地研究『死亡的現象』，但卻不能不藉由生命來研究『死亡的本質』。死亡現象是其本質的顯現，而此本質無非就是生命自身。換言之，死亡的本質是完成生命，而生命的現象即實現死亡。」¹⁸

因此，我們可以說在對人的生命尊嚴付出真正關懷與修持性靈的自主能力時，相對地已眷顧了死亡的尊嚴。

涵靜老人曾說：「未有宇宙，上帝運用無形的道源，經過造化巧妙安排，創造萬性萬靈一切眾生。」¹⁹，而眾生的生命，則必須憑藉「我命由我不由天」的創化力量與修持功夫，才能建構一己之生命能量，轉爲化生的能源，才能圓滿真正死亡的尊嚴。因此，涵靜老人啓示人類：

「上帝既然創造一切性靈，在這個地球來講，性靈即是修道人所謂『原人』，當然愛惜自己的子孫，順著上天的安排，創造宇宙繼起之生命。希望世人能保存上帝的真道，認識人在宇宙中的地位和責任，積極向上，樂觀奮鬥，行人道，愛人類；依一定的規則生活與修行，自然可回到上帝身邊，為全宇宙的永久和諧而奮鬥！」²⁰

因此，人的死亡要獲得安頓尊嚴，就必須自己在生命自身上下功夫，而所下的功夫除了健身外，更重要的是修行功夫與道德涵養。所以，涵靜老人又說：「生命的目的與價值，老實說：在於生前要做一個堂堂正正頂天立地的大丈夫，死後即可自救其靈魂；如能先盡人道，再修天道，積極向天奮鬥，向自然奮鬥，而先從向自己奮鬥做起，以奠其基，要能運用自然與物質相配原理，經過精神與肉體的鍛煉化合過程，勤修苦煉，終必超脫物理世

¹⁸ 蔡瑞霖著，宗教哲學與生死學，台北，紅螞蟻圖書公司，公元 1999 年四月版，前言。

¹⁹ 同註十五，第 103 頁。

²⁰ 同註十九。

界的束縛，自自然然，氣化而形神俱妙，長生不死，進入天人合一的永恆精神境界，回歸上帝身邊，而以大宇宙為家，與宇宙生命共始終！」這就是人的生命完成死亡現象的最大尊嚴！

三、臨終關懷

生死是人間的一件大事。

天帝教聖訓曾指出：「一般的生活教育目標是以『人生發展與生涯規劃』為重點，重視生聚，強調成功，不免忽略對『死亡問題』的理解，致使一般人不知珍惜生活之美，不知愛惜生命之真，感受不到來自內心深處那份慎終追遠的思古情懷，更是無法進一步體驗到生命內涵與價值」，這是先天大老的提示。而且告訴我們，生與死是可以超越而且必須超越的，每個人本身具有不生不滅，不增不減的內在生命，若能自身生命中覺醒，由現象的塵世間解脫，那麼人就能從生與死之兩者一體中相互化生的理念意識中灑脫，而得到生命中生死化生，生生不息之生命真諦的全般性之體悟。更從過去、現在、未來解脫，真正地超越生存的時間與空間之限制，並肯定一己之生命的使命與任務，了悟生命的完成就是死亡的歸向現象，如此面臨死亡必然瀟灑、心平氣和，自有歸向安身立命之心向與安詳。」

21

的確，臨終前的關懷真是一件重大事，也是人一生生命終極關懷的最重要時刻。然而關懷各種末期病症者或是瀕臨死亡的人，是一件非常重要，但卻不容易的事。尤其是看護人員或臨終安寧療護的人員，常具有很大的壓力或挫折。臨終關懷這項工作，即是要幫助臨終人得以善終，這樣才能發揮大愛而達到關懷目的。其大致之工作如下：

（一）瀕臨死亡：

根據英國學者的一項關於「瀕死經驗」的研究中發現，人的意識（靈魂）在大腦停止活動後仍繼續存在（生命的結束，在物質相上是指生命是以一般可測出之心跳、脈搏、呼吸、腦波等功能運作為標準，一旦心跳、腦波、呼吸、脈搏等功能停止運行，即稱為生命的結束）。同時，亦有很多會有寧靜喜悅的感覺，時間迅速流逝，感官的刺激更為強烈，不再察覺到身體的存在，看見一道強光、進入另一個世界，遇到一個神秘的靈體，以及到了一個「有去無回」的地方等之經驗。這些經驗有長有短。但終免不了一死。於佛教經書中記載：「若人造善惡業，生天墮地獄，臨命終時，各自迎人，病欲死時，眼見自來迎。應生天上者，天神持天衣來迎；應方他方者，眼見尊人為說妙言。」瀕臨死亡，特別需要關懷。儘管是生命自有的現象，仍應盡生命關懷之情。天帝教的同奮要使每一個生命轉化的盡頭上，不要有所遺憾！

²¹ 天帝教傳道、傳教使者訓練聖訓基本教材，民國 87 年 7 月 1 日，生死論。第 269 頁起。

（二）安寧療護關懷：

安寧療護工作是一件醫療的專業，其主要目的，在於緩解及預防末期病人因為罹患不可治癒之疾病所承受之疼痛，以及緩解、預防其他身體病變症狀之痛，還有社會問題、文化因素、信仰之靈性問題等的『完全身心痛苦』（total suffering）。因此，安寧療護的治療與照護，重點放在於「完全身心痛苦」所造成病人身心痛苦的疏解。所以安寧療護是一項相當複雜而且挑戰性的工作。對於一個即將生命結束的人的照顧，除了有專門的治療與照護外，基於其「完全身心痛苦」的因素中，我們天帝教的信徒同奮，除了幫助疏通化解身體上的痛苦之外，更須要協助化解社會問題、文化問題的心靈疼痛；尤其重要的是在靈性上更要負起安身撫靈的慈悲工作，這就是我們最大的關懷。

對於安寧療護關懷，天帝教在臨終前的關懷，應該有幾項配合的事項：

（一）配合其醫療與安寧照護之工作：

無論其在醫院，在家安養，或於安養中心靜養等等，我們都必須首先尊重醫療與安寧照護的工作，我們只在靈性上予以配合，期待其一切的變化，均能離疼得安，離苦得樂，抑或是安詳、心平氣和地往生。

（二）關懷的態度：

關懷的態度往往是我們對於一個臨終的人最重要的要素。關懷的態度亦包含了對病人的天人炁功服務，敏感地體會病人的感受與需求；一定要以一顆慈悲憐憫的心來關懷，並對病人之病況下所承受之身心痛苦予以關心。

尤以對上帝之信仰的信心與關懷，直達病人的內心深處，以減少其痛苦。凡事以病人之舒適利益為所有關懷之態度。關懷瀕臨死亡的人是一件極為神聖的工作，只要有機緣，一定要鼓勵自己，從事關懷工作。病、老，每一個人都會遇到，必須自己體會關懷別人，才會體會自己珍惜平安的重要與感恩逸境。

（三）關懷的使命感

關懷一個臨終的人，也許在關懷當中造成自己很大的壓力或無奈，但是一定要心存關懷的使命，凡人的生命不是任何人可以操控的。除了透過修持鍛煉，可以昇華一己之生命意義與價值外，其餘均不是自己可以如意的。因此，我們在關懷臨終人員時，一定以天賦的使命感，竭盡心力來關懷，使臨終之病人得到最大的心靈與身體的安慰與無痛苦，這就是我們的使命。

（四）死亡關懷

一切臨終關懷圓滿，那麼往生關懷亦必須持續予以協助。而死亡關懷除了住院治病往生，安寧療護歸空，或在家療養棄世，或是意外逝世等，我們都要關懷！

死亡關懷的工作是進入飾終的程序，亦必須依據初終之儀節一一辦理，再行入殮停殯、飾終儀典、安葬入塔等，其他哀七追思或其他儀節，均可應家人之要求作相當配套或全套的協助。

至於家屬與親人對往生者的祈祝，天帝教亦有比較完整的淨靈養靈原則，其說明為：

22

1、同奮於初終之時，切莫驚慌失措或失聲痛哭，以善待保護死者，保持其身體（電子體）的完整與安適，盡量不間斷地誦持普渡往生願力之真經，真言或經典迴向。

2、通常在死後七天左右，死者之靈識（和子）可能以夢示或其他交感方式，表達其目前的處境與需求；此時，家人仍以持續誦唸普渡之真經、真言或經典護持之。

3、也有在死後二七階段，死者之和子（靈魂）另再夢示或其他交感方式，告以目前的所處情況與需求，家屬與親友如已感應到該和子已脫離中陰身狀態，並即將投胎轉世，則必須加強祈福的親力與功德迴向，以幫助該和子投胎轉世後來生的道緣。

4、在死後的二十二天起，大部分的和子都將脫離中陰身狀態，對於來自家屬或親友的祈福親立即功德迴向，感應逐漸微弱，但仍以遞減的方式產生親和力交感，家屬或親友之祈福親力與功德迴向，仍具有幫助正陷入迷惘中的該和子能及時警醒，因而脫離幻境的輔助力量，以供和子澈悟肉體死亡的事實，保持正念護持本心，以利放棄生前所有的一切執著與擁有，這樣，靈識才能清明輕清，投胎轉世俱足因緣。

四、結論

天帝教對人的生命尊嚴完全以對人性的認知為根本。所謂人性的認知必然亦包括人的生死問題，這也就是生命的尊嚴與死亡的尊嚴雙重的實存問題，就在生命與死亡上，莊子說：「死生亦大矣。」王邦雄教授也說：「死生是一個大關卡，因為它是全部的有，也是全部的無。」正因為死生是生命中的大事，自從有生命以來，死生之事就存在，而且對死生之來龍去脈，一直都沒有一個非常圓滿的詮釋，因此，必須將死生大事擺在宗教的領域裡作解決。

天帝教的信仰，不但是由死生大事中，將生命往前延伸，也往後拉長，更強調掌握當下，將此大事成為生命科學，作為人生最大的課題！而這課題的建構是將生命在科學的方法上做最精密研究，生命是生生不息的生命，但借用肉體的過程中，則必須通過修持功夫與培功立德，才能達成其造生永生的機能。

死只不過是生的一段歷程，生才是創造生命的靈魂與力量，大家一起為生命而奮鬥！

²² 同註二十一，第 283 頁。

論文題目：

從靈體的變化探討人的生與死

發表人：賴緒照(本名：賴文志)

中國醫藥學院 中醫系畢

台中景新中醫院院長

傳教使者第一期

摘 要

生死人之大事，自古以來，迎生送死，是人一生必經的事件，生，欣喜迎之，死，悲愴送之，但生死之間，為何如此？人是否有常常去思索這個問題？人在生死之間是不是只有肉體的生與死？身為宗教徒對於這個問題是最直接切關己身的，若生死只是肉體的存與毀，那這個宇宙未免太過狹隘；是的，一定不是，身為宗教徒，最關心的：靈體的歸宿，有了靈體歸宿的問題，才會想到生死之間除了肉體的生死之外，另有一個深入的課題：靈體的生與死。站在宗教的角度上而言，人的生死，除了肉體的生與死外，另含靈體投胎與歸空問題。靈體在肉體生死之間的變化，一直以來都有相關性的探討，尤其近年來，不管宗教界亦或醫學界，靈體或死亡經驗的探討，可說是方興未艾，但由於靈界多向度空間與個人經驗的不同，在面對靈體的變化之間，有多少不同的角度與出入。本教教義與歷年來聖訓之記載，對生死的探討上有別於一般之生死觀念，其合乎科學觀念的探討與記載，是吾教同奮值得研究的憑藉，本文即參照本教教義與聖訓及個人心得而成，主要探討靈體在人的生與死中所產生的正常變化，而對於非常態的生死不在此文之範圍。也許，瞭解本身的靈體在生死之間的變化，對於生死與人生會有更莊嚴的看法，也比較能確定一生的學習無非皆在累積靈體的經驗與智識，而對於一生的安身立命亦會有比較深入的體認。

從靈體的變化探討人的生與死

一、前 言

關鍵詞：

●和子=3X 特種原素(魂)+6 電質(魄)+9H⁰之精華(魅)+12O⁰之精華() +溫度¹

和子各原素簡表：

	X 原素	電質	H ⁰ 之精華	O ⁰ 之精華
對生物所生之作用	具意欲之功能 (意法及末那)	具聽覺、視覺之功能 (聲、色)	具觸覺、嗅覺之功能 (觸、香)	具味覺、辨覺之功能 (味、色)
功 能	具神明、果決、導引三種原素 即佛所謂之阿賴耶識	指揮人生生理之運動知覺，並有視覺(明通)聽覺(聰通)之功能	爲人生精中之渣末，支配性靈活動	運轉周身水澤，保持人身溫度而延長和子之生命
正值特性	神明果決生出悟性	真愛性	溫良性 喜悅性	寬大性 和善性
負值特性	痴性作用生出妄欲	怨性生出嗔欲	慢欲	貪欲

●小和子：和子以其原素中之三分之一量充實每個原子中之電核，以司神經知覺之貫通，故每個原子電核又可名爲小和子或未和子²

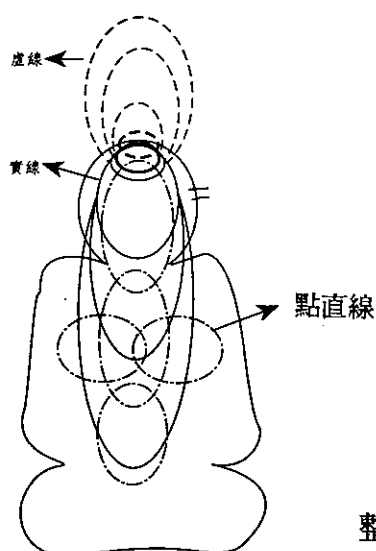
●電子=Z 原素+2 電質微粒+3H⁰ 精華渣末+4O⁰ 精華渣末+溫度³

●整體電力引合網路圖

¹新境界 19 頁

²新境界 20 頁

³天人文化聖訓輯錄 122、123 頁



整體電力引合網路圖

以本教一元二用與和子論而言，人的生命是由和子與電子體結合而成，其生命個體的生命現象即是靈(和子)+肉(電子體)相互引合，產生知覺、運動、意識及各種生機之表現方式⁴，這即是說在後天的生命裡，人的生命包括身心靈三個部分，身心屬於電子體機械性之機制與功能，靈體則是類似指揮艇行使指揮之責，二者結合而成一個生命個體。在人的生命中缺一不可，若缺一則造成生命生機缺陷，甚至無法行使生命生機現象。

在這個生命結構理，電子體—身心部分—受和子(靈體)的指揮與主導，在其結合後行使一生之生命現象，直到死亡；以本教觀點，人所謂的「生」即是和子與電子體結合，「死」則是和子與電子體分離，雖然生、死簡單而言是和子與電子體的合與離，但其間涉及靈體複雜的變化，卻是充滿著奧秘，本文將以本教之論點對人出生前、出生時、死亡時靈體的變化做一概略性的探討。

二、生 之 前

自古以來，靈體投胎轉世的事件一直常為人所提及，但是卻絕少提及投胎前靈體的配合問題，靈體在出生前是否就與胎兒結合？現世間說法眾說紛紜，所以才有民間嬰靈之說的流傳，就連本教亦有同樣的困擾，因為在教義上只提及：嬰兒初出母胎之時，即將其附近廣三立方丈垂直以內之和子引入其大腦之中，而後該被引入之和子遂成為該人之主宰而行使其權威，指揮其大腦，直至該人死亡⁵。而對於出生前在母胎內靈體是否就與其產生密切關係並未描述，但是這層疑問卻在本教的天人文化聖訓輯錄裡找到答案，這也許在自

⁴天人文化聖訓輯錄 105 頁

⁵教義 50 頁

古以來各宗教未提及的範圍，其如此記載：在電子形成電子體之引合過程中，其實早已牽涉到與和子能量上的交流問題，．．至於受精卵成長至胎兒階段所涉及之與和子能量與意識交流問題，除來自於母親(體)和子的意識靈流外，同時也可能受到外界和子的關注，主要除包括將與該電子體正式引合投胎的和子所放射之意識靈流外，也囊括將欲投胎和子之守護神與部分靈系(或靈族)和子間於關注所釋放出不等能量之意識靈流⁶。

這段記載打破了歷代來甚至現今對胎兒與投胎靈之間神秘的觀感，對於本教甚至往後的胚胎學研究具有珍貴的參考價值。筆者就此段結合本教教義與和子、小和子理論，以和子投胎前整體的電子體與靈體變化作以下之論述。

受精卵發育成胚胎過程中，靈體關注整體胚胎的發育，其實若仔細追溯，在受精卵結合之前及精卵細胞結合的剎那就有和子能量上的變化關係：

受精卵結合之前：

父親和子→小和子→啟動精細胞形成之生化反應→精細胞

母親和子→小和子→啟動卵細胞形成之生化反應→卵細胞

認真而言，在精卵細胞形成前受父母親和子影響小和子而影響精卵細胞的形成，所以在受精卵形成前，精卵細胞就已受到父母親靈體的影響，醫學上講優生學，有時與父母資質有密切關係，若以此切入，不難發現最原始點還是跟靈體有關，再換個角度而言：認真靈修更能孕育資質殊異的孩子，以本教論點也不為過。

當精卵細胞結合成受精卵剎那，其間產生的抱合激盪又是一個複雜的機轉。以人類而言，當精子卵子結合的剎那，該受精卵的內部構造自然亦發生了屬於目前科學尚未發現的「特殊性碰撞反應」。即是指「原子團」與「原子團」(非指科學上之原子團)之間，由於引合力關係使相互間受到碰撞作用，而形成一種屬能量變化之特殊化合反應⁷。此部份的變化即是：

精子+卵子 → 父母小和子能量融合與電子間產生抱合激盪→

原子團特殊碰撞反應→受精卵

在此部份原子團的特殊的碰撞，筆者以為應是牽涉到電子與和子結構的問題：

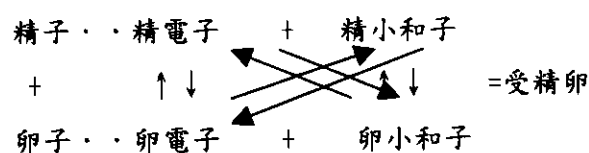
電子公式如前言關鍵詞，其中 Z 元素可與和子產生相互引合作用之特殊原素，電質微粒其引合能力可達到與其他電子產生同引化合作用之功能，H⁰ 精華渣末可引合較高能階之電子，並具改善原子結構之功能特性，O⁰ 精華渣末除保持各元素間之作用能力，並具維持

⁶天人文化聖訓輯錄 126 頁

⁷天人文化聖訓輯錄 126 頁

電子應有的活動功能⁸。

所以在受精卵形成的剎那，除了電子本身引合電子的融合外，精卵細胞原有跟小和子結構相連的部分亦產生融合碰撞，其關係如下：



如此的互相融合引合而形成受精卵，這種引合的關鍵來源即是電子 Z 元素與小和子的引合與電子本身的融合，當作用的剎那受精卵變成統一的小和子統合主導整個受精卵的能量與生化反應，而能量的來源此時則來自母親和子的主導與銜接，所謂的主導與銜接即是此時受精卵的發育來自母親和子能量的供給與轉接外界和子的關注；此時投胎靈並無法逕自與胚胎接觸，其關注的意識靈流能量皆來自母體和子意識的轉換。所以整體而言，受精卵發育成長的原動力，實是本教和子帶動電子體的理論架構。在這個過程中，投胎靈未有靈體的變化，但是已釋放靈體意識與能量參與整體胚胎的發育，而此時靈體的轉變是精卵細胞中父母親小和子的融合。其過程大致如下：

帶著父親小和子的精子→中斷父親和子的主導→進入母親卵子內→小和子融合→母親小和子主導→．．由母親和子影響小和子主導受精卵之發育．．．

投胎和子、守護神、部分靈系(或靈族)關注能量→母親和子→母親小和子．．受精卵→發育→胚胎→胎兒

三、出生

教義言：和子、電子體正式引合生命體是在嬰兒初出母胎時⁹，在受精卵經過一連串的複合交錯化合過程進而發育成胎兒，待十月懷胎成熟出母胎，這時投胎靈才正式與電子體結合，行使一生之生命樂章。一般而言，和子在個體生命發生前(即投胎前)其內部成分與構造，大多已經在轉生前的種種複審區域中，重新淨化或稍加調整成中性狀態，僅留下少部分的前世慣性殘留在和子餘息中，並以此特性與新的陰靜電子體結合，剎那間產生新的個體生命與不同的人格特徵¹⁰。

⁸天人文化聖訓輯錄 122、123 頁

⁹天人文化聖訓輯錄 126 頁

¹⁰天人文化新探討第一集 18 頁

投胎靈因各種因緣助力在胎兒初出母體時，兩者互相引合，和子從嬰兒的頂門旋入腦中；和子與嬰兒引和後百分之九十藏於大腦，指揮電子體的思惟及活動，百分之十分布全身¹¹，這種結合是屬於不可逆反應，其間涉及複雜的化學變化亦即抱合激盪。這種關係嚴密存在直到電子體死亡或電子體受到劇烈撞擊引起靈肉分離，否則電子體與和子就這樣共處一生，行使和子此生應有的生命使命。

投胎和子與嬰兒結合時靈體會產生一些變化，這種變化乃是因應和子指揮電子體而起，其大致情形如下：

人類生命在引和之瞬間形成，由於和子與陰靜電子體(嬰兒)同時受到強大電力相引的影響，以至於和子在旋入人腦的松果體時，和子內部的X原素即刻發生變化，會將累世輪迴中所學習到的經驗與記憶部分阻斷，僅存留前世或累世的部分和子餘息，主宰該電子體此生的生理遺傳機序，形成獨特的個體生命氣息與人格特徵¹²。

這種變化就猶如鎖頭上鎖一般，和子與電子體一卡上除了鎖上不能分離外，就連和子記憶也一起鎖上，只留下部分和子餘息，而這種和子餘息就主導這個人的人格特徵與生命氣息。和子與電子體的結合產生生命現象，以現在的電腦與軟體作為比喻是最為恰當，電腦猶如電子體，磁碟軟體猶如和子，當和子卡入電子體，就猶如磁碟片插入電腦，而阻斷記憶只留下前世慣性與餘習，猶如鎖掉磁碟部分程式只執行特定程式，電腦執行特定程式直至完成，就是電子體執行和子的今生使命直至完了。

當和子記憶阻斷的同時，靈體持續變化，其情形如下：

一般和子在進入陰靜電子體中發生個體生命之刹那存留部分和子餘息後，此和子餘息在大腦皮層中產生強度的電力作用，一方面是將大部份未複製的前世、累世慣性深藏於X原素內，另一方面則在大腦皮層上下方的空間，形成不等程度的「靈魂意識交集引合網路」(簡稱靈意網路)，並以此主宰著新生個體的人格發展¹³。

此網路關係著個體人格的發展，且與修行修煉中靈體的變化有極大關係。普通人出生後靈體就藉由此網路主宰人格的形成與發展，人的一思一想一行一動也藉由此網路而轉輸X原素存檔，而修行人對於修行時意識靈覺的開發或與宇宙能量意識的交集往來，亦在此網路裡轉譯與運化。

和子除了阻斷前世累世記憶外，另一個變化則是靈魂意識的轉換，這種轉變即是「靈識」的調整。和子由靈界各次元進入物質世界，與電子體結合產生生命現象，由於各向度空間的不同且靈界由單純靈識轉而與電子體的意識作用，中間有很大的差異，所以在靈意網路形成的同時，和子也逐步完成靈魂意識的轉換過程，以為及早學習如何支配新生個體的能力¹⁴。

¹¹天人文化聖訓輯錄 51 頁

¹²天人文化新探討第一集 3 頁

¹³天人文化新探討第一集 21 頁

¹⁴天人文化新探討第一集 22 頁

和子本身各原素原就具有正負值雙重內容，如前言和子表。普通一般和子如前述在投胎前就在靈界的複審區域調整成中性，這種普通和子整體靈魂意識轉換在投胎後依中性一定機理而轉換，整體並無特殊影響往後人格特徵的變化。但是有二種和子卻無法在個體生命發生前被調整或淨化成中性狀態，這二種和子在投胎時意識轉換會因其和子內原素正負值特性而影響往後的人格特性。

這二種和子一為極大願力投胎和子，此種和子會因和子內各原素的正值電荷較多，而以“性”為主導，配合電質的真愛作用完成靈魂意識的轉換，這種投胎和子的未來人格特徵會傾向發展表現出領導型的人格特徵或獨有的個性生命氣息¹⁵。一為承受極大業力投胎的和子，此種和子會因和子內各原素中的負值電荷較多，而以“欲”為主導，配合X原素的痴性作用完成靈魂意識的轉換過程。這種投胎和子的人格特徵會傾向發展雙重人格的行為與特徵，若此種現象不能獲得改善，會造成和子內在成分結構上的急遽變化，導致該生命個體出現精神異常或失魂等精神疾病¹⁶。

當投胎和子經過形成靈意網路、意識轉換，另有一個無形的網路形成，那就是包括靈意網路在內的整體電力引合網路。這個網路的形成，是當和子與電子體結合後，在人身自然形成的無形網路，和子將藉由此網路，幫助X元素主導其他三種原素，使各原素均能發揮應有的作用，同時X原素亦是藉由電質原素指揮人體中樞及自主神經系統的特性，透過人身中之無形電力引合網路帶動體內生化系統的加速運轉，達到強化生理機序的功效¹⁷。(如前言網路圖)(此整體電力引合網路涵蓋三大系統—靈意網路--生化系統、氣化系統、心性系統、靈意網路，這些系統功能特性此不加多述，請參考天人文化新探討第二集)

此網路形成不僅有助於和子主導電子體的生理機序，在修行人而言佔有極重要之角色，換言之，修煉修行的變化或者佈施運化就在此網路作用；而整體和子與電子體結合後就在此網路形成後，正式展開生命的樂章，和子與電子體的矛盾統一的結合也促使了彼此協調學習，直至死亡。

所以在此出生的當時，其整體靈體變化如下：

投胎和子+初出娘胎之嬰兒→旋入大腦松果體→阻斷累世前世記憶→遺留和子餘習→形成靈意網路、靈魂意識轉換→整體電力引合網路→接管電子體→一生．．．→死亡

至於人常有的疑問？和子投胎後整體靈體如何分布？靈體形狀如何？其分布情形是和子投胎後以百分之九十存於大腦指揮思維及活動，百分之十分布全身¹⁸，但教義上說和子以其原素中之三分之一量充實每個原子中之電核，以司神經知覺貫通，故每個原子電核

¹⁵天人文化新探討第一集 19 頁

¹⁶天人文化新探討第一集 20 頁

¹⁷天人文化新探討第一集 58 頁

¹⁸天人文化聖訓輯錄 126 頁

又可名「小和子」或「末和子」¹⁹。乍看之下似有矛盾，但筆者以為並無衝突，如以下之算式：

$$\text{大腦和子} = 90/100 \times (3X+6 \text{ 電質}+9H^0 \text{ 精華}+12O^0 \text{ 精華}+\text{溫度})$$

$$\text{全身和子} = 10/100 \times (3X+6 \text{ 電質}+9H^0 \text{ 精華}+12O^0 \text{ 精華}+\text{溫度})$$

$$\text{和子} = \text{大腦和子}+\text{全身和子}$$

$$1/3 \text{ 和子} = 1/3 (\text{大腦和子}+\text{全身和子}) = \text{整體小和子} = X+2 \text{ 電質}+3H^0 \text{ 精華}+4O^0 \text{ 精華}+\text{溫度}$$

所以一個是指靈體分布的量一個是指原素的量，其實是不矛盾的，和子以其原素的三分之一量來銜接靈體與電子體，也因為這種小和子才使得全身密佈和子的能量，而小和子的延伸就是和子另三分之二的量，此三分之二是在空間向度之外，三分之一量就是和子與電子體的橋樑。

故總而言之，投胎和子與嬰兒正式引和後，投胎和子正式接管此電子體，除了百分之九十存於腦部，百分之十分布全身外，再以其分布量的三分之一灌注原子電核，主導整體電子體的生理機序。此後靈體伴著電子體一起成長，和子帶動小和子啟動全身之生化反應、新陳代謝，細胞一次次的更新，電子體一天天的成長，幼年、兒童、少年、青少年、青年、中年、老年而後死亡……

四、死 亡

人類的死亡一直是人類好奇神秘的事件，近年來各種瀕死研究，以及各種死亡又回生的事件，經當事人著墨描繪者甚多，而宗教諸如佛教亦有專書描述死亡之歷程，雖眾說紛紜，但其中卻也有相似共同的經驗，如穿過類似時光隧道的盡頭，肉體的缺陷與病痛頓時消失，處於溫馨溫暖的祥光裡……等等，這似乎是每個經歷死亡又回生的共同經驗；而近年醫學臨床為研究死亡經驗，也進行了相關的臨床實驗，其以電擊人體大腦皮質特定區域，在受測者竟然也有類似

死亡歷程的感受，這些描述與經驗皆是人類對死亡經歷寶貴的資料，但實際上死亡是怎麼一個狀態，無人知曉，因為從沒人真正完全死亡過又再回來。但本教經天人交通人才由無形靈界傳訊下來的死亡歷程，歷年來累積的一些資訊，對於死亡經驗的探討及其間靈體由三度空間返回靈界時所產生的靈體變化，卻有值得參考與研究價值。

前述人經歷了幼兒、兒童、少年、青少年、青年、中年、老年，靈體與肉體處於既矛盾又統一的狀態中學習生活，幾十年的光陰，肉體逐漸老化，靈體漸漸沾染陰電子，由於

¹⁹新境界 20 頁

人體中被陰電子充滿，靜勝於動，物勝於心，和子再無容身之地，遂被排出肉體之外，是即為生命的結束(死亡)²⁰。這即是人老而自然死亡的狀態；另一種非自然死亡者，是和子在電子體內受到強烈痛苦或刺激，頓時非離肉體之外，無法重返肉體，此亦謂之生命的結束²¹。

人在出生時與嬰兒結合後產生了一連串的靈體變化，為的就是適應三度空間的意識與學習，相同的，人死亡和子與電子體脫離，靈體為因應回歸靈界，對於與肉體共處一生所形成三度空間的意識與習性，仍須作種種的轉換，然後才能順利返回靈界再接受自然律洗鍊。

靈體由靈界到物質界投胎，由於先前已再靈界作進一步調整成中性狀態，且結合的又是純陰靜電子，所以其投胎轉世的靈體變化，皆是順其自然機理一步步為之，鮮少受到特殊的因素而改變其轉換，除了上述的二種特殊狀態外。但是死亡時由於由物質界返靈界，其間受到後天一生人格與習氣的影響，轉換並不如出生時來的自然，也就因此，隨著個人人格習性及修持的不同，返回靈界的靈體變化也造就了靈體間不同的造化。

死之前—迴光返照：

人在死亡前由於電子體內陰電子的增加，會逐漸對靈體形成排斥，排斥結果，靈體的X元素與電質會發生和能凝聚的變化，於是靈體此時會離開電子體並一留下少部分H⁰、O⁰精華。靈體離開電子體進入靈界的這一段時間，即進行初步的心靈洗鍊與意識的回溯過程，在此時間會解讀該和子此生所負的任務與使命，如果該和子審視到此生尚未完成應有的任務，此時散出來的光能不同於此一類似時光隧道的光能頻譜，該和子即無法持續停留在類似時光隧道中，必須回到原來的地方²²。這一段的描述即是一般瀕死經驗的共同經歷，而這些人的經歷也幾乎都死到這個境界，就無法在繼續死下去了，若再繼續死下去，靈體繼續變化，也就無法回到人間，更無所謂人間的瀕死經驗了。

當和子初次離開電子體進行上述的經歷中，不論審視到此生是否完成原有的使命與任務，都必須再度返回電子體中，重新主導電子體的生命方向或與電子體繼續離散。在該和子再度返回電子體之時，由於一時的和子能量在電子體顯現，所以電子體會在突然間頓覺身心舒爽，食慾變佳，精神充沛，有些人會有感知在世不久，欲與家人共處或交待後事的現象，這個階段即是民間所謂的迴光返照，是人即將死亡的第一步靈體變化。

筆者以為，迴光返照所產生的現象，是原本抽離的和子能量經再度返回肉體後，對小和子的重新充電所致。在原本耗弱的電子體裡，機能已不堪使用，和子帶動電子體的機制已殘破不堪，但小和子仍在處理最後殘存的能量運轉，此時和子再度返回，猶如停電後的來電，雖然電子體機能幾乎敗壞，但一時充電，卻也使得殘破的機體頓顯生機，但此生機猶如曇花一現，待和子收拾本身的殘局後，若必須繼續與電子體離散，再來的即是面臨真

²⁰天人文化新探討第一集 5頁

²¹天人文化新探討第一集 5頁

²²天人文化新探討第一集 8頁

正的死亡，即靈體的完全脫離肉體。

人體死亡的刹那，體內魂魄都會經由形成一種絕緣性的意識狀態與過程，漸漸離開電子體，同時在離開的過程中，該電子體的變化通常是由手腳往上回收，而慢慢凝聚在頭部，繼而透過頭頂(或循著面部七孔處)漸漸脫出，此一完全脫出的過程，大約需要經過 8 至 12 小時的時光，但有的須花上 3 天甚至長達 7 天之久²³。當靈體完全離開電子體，人即是完全的死亡，此時靈體不可能再返回電子體，因為接續下來的靈體變化已在靈界持續發生，一個過程一個過程都顯現靈體在靈界不同的境遇與造化。其實瀕死經驗者描述死亡過程並不可怕，那是只在迴光返照前的靈體回顧，並未進入真正死亡，但當進入真正死亡後，靈體的變化隨著內在意識的幻化，那才是真正的虛幻世界，什麼境遇都可能發生，時間有長有短，端看靈體如何變化。這即是佛家說的中陰身。

人逝世後，由於和子沾染陰電子的關係，進入靈界後靈體意識的變化，會使得靈體經歷靈體意識停滯、靈性意識甦醒、道德意識審判、三個過程，然後再通過旋風軌道剝削沾染在和子外圍的陰電子，脫離中陰身狀態，完成初步淨化、洗鍊靈體的作業，茲將過程分述於下：

1、靈性意識停滯：

人肉體與和子是兩種不同的能量，出生時融合為一，經歷一生，和子沾染了諸多陰電子，當死亡的刹那彼此互相分離，和子必須重組能量，然後脫離；當死亡的刹那，靈體的首先變化即是 X 原素與其他三種原素發生不等程度的化合作用與能凝聚，使和子與電子體之間以一種絕緣性的意識狀態離開電子體，該和子的記憶與知覺部分會失去應有的正常功能，以致該和子的靈性知覺陷於停滯狀態，此狀態一般說來可達七天之久²⁴。

2、靈性意識甦醒：

進入此階段，靈性意識停滯的絕緣性化合作用會逐漸解除，但仍有部分無法解除的化合反應，這種化合反應使得 X 原素釋放清明的悟性與執著的痴性，此二種並存的悟性與痴性的連續意識幻化，主導此一階段的和子，此時即是和子處於中陰身狀態。此階段大約持續七天²⁵。

此階段靈體的變化主要在於 X 原素的悟性與痴性，靈體本然的一體兩面，會在此時顯現，若人知修持平時即時時激發 X 原素悟性的清明本質，修抑靈體的痴性負面性質，此時中陰身階段，即可顯現平時修持功夫，清明悟性高提早解除此一過程，執著痴性重，隨著業境輪迴強大旋力所迷惑，則受自然定律作用，繼續和子的因果輪迴。

²³第一期傳道傳教使者班聖訓

²⁴天人文化新探討第一集 8 頁

²⁵天人文化新探討第一集 9 頁

3、道德意識審判

是指和子經歷了靈性意識甦醒階段，如尚未得到解脫，其內在元素繼續化合反應變化，將使得該和子會經歷依段自我審判此生所有行為與思想的意識回溯過程，此階段大約為死後第 15 天發生²⁶。

此階段的靈體變化會承繼上階段的反應持續變化，重點仍在 X 原素的悟性與痴性的特性反應。原本上階段是二者同時存在的內容，此時轉為以其中之一為主題，並繼續不斷與其他三種元素產生化合作用，此種化合作用會將該和子於此生所學習到的知識經驗與善惡念作第一階段的淨化及貯存。

此時的靈體變化如下：

(1)、以悟性為主體：會帶動靈體其他三種元素進行連續性化合反應，此種和子已漸能接受死亡現實並不再執著，而樂於意識回溯中快速自我檢查與省思，幫助該和子進行下依程序的淨靈。

(2)、以痴性為主體：會帶動靈體其他三種元素進行連續性化合作用。由於痴性作祟，執著生前之所有且有再度輪迴轉世的想法，這種痴性的執念會影響下次輪迴轉世的學習方向。

4、旋風軌道剝削：

在經歷道德意識審判後，大部分和子會經過旋風軌道剝削陰質電子，淨化靈性意識。其變化如下：

(1)、悟性為引導的和子：

a、悟性影響和能與餘習，產生欲解脫之念。

b、和能與餘習的延續性，擴大一生之行為與善惡念，並投射出更多業影幻相。

可能產生的路徑：

a、以生前之功德破除幻相→脫離中陰身與高級靈系靈族意識交流。

b、功德不夠→繼續處於中陰身→或轉入以痴性為主體的轉生途徑。

(2)、痴性為引導的和子：

a、痴性影響和能與餘習，產生強烈重返人間再度投胎的欲念。

b、和能餘習的延續性，縮小一生的行為與善惡念，終致無法記憶→將感應到來生的徵兆²⁷。

5、與靈系靈族意識交流：

和子經歷道德意識審判程序與旋風軌道剝削過程，再加上業力的作用，會再進行與靈系靈

²⁶天人文化新探討第一集 10 頁

²⁷天人文化新探討第一集 11 頁

族意識交流，此過程是另一個程序的淨化過程，此過程其實已離肉體死亡一段時間，約在死後第 22 天至 49 天之久，甚至可達百日。

其靈體變化如下：

和子內餘習受到以悟性或痴性為主體的影響，再加上和能之釋放，可與該和子之靈系靈族意識交流，經由靈系靈族之引導，在靈界便可繼續下一步之淨靈作業，以為該和子投胎轉世或暫享福報或靈界進修。

上述的五種淨靈過程，對人而言，都是真正死亡後在靈界的反應過程，在此略述，乃在於延續死後狀態靈體面臨自然定律的作用所產生的變化，無非在認識人死亡後靈體一連串的變化，是自然的反應，非人為因素所能控制。而能自我掌控者，則是一生對自己清明的靈識掌握多少？說貼切一點即是自己有多少道行。

人死亡靈體的變化簡述如下：

和子 X 原素與電質發生和能凝聚→部分靈體脫離肉體→初步心靈洗鍊與意識回溯→返回肉體→迴光返照→X 原素與其他三種原素發生不等程度的化合作用與和能凝聚→靈性意識停滯→脫離肉體→死亡→靈性意識甦醒→悟性、痴性並存→中陰身狀態→輪迴轉世
→或直證自由神或以上位階
→或大部分和子→道德意識審判→以悟性為主體或痴性為主體→旋風剝削→業力作用→淨化作用→靈系靈族交流或輪迴轉世→靈界進修或暫享福報或輪回投生

五、結 論

人生一切，生不帶來，死不帶去，來去之間只有靈性一條；人生的開始，來自虛空，結束亦返回虛空；綜觀前述生死之間，只在一個靈體的變化，來時靈體準備了在物質界學習的轉化，去時以一生學習的成果轉化返回靈界。人有想到什麼嗎？對於自己寫了這麼一篇生死之間靈體的變化，留給自己無限的想像空間？對於你呢？．．．．．

再整體回顧人在生與死中和子的變化：

帶著父親小和子的精子→中斷父親和子的主導→進入母親卵子內→小和子融合→母親小和子主導→．．由母親和子影響小和子主導受精卵之發育．．．

投胎和子、守護神、部分靈系(或靈族)關注能量→母親和子→母親小和子．．受精卵→發育→胚胎→胎兒→投胎和子+初出娘胎之嬰兒→旋入大腦松果體→阻斷累世前世記憶→遺留和子餘習→形成靈意網路、靈魂意識轉換→無形電力引合網路→接管電子體→一生．．．死亡．．和子 X 原素與電質發生和能凝聚→部分靈體脫離肉體→初步心靈洗鍊與

意識回溯→返回肉體→迴光返照→X原素與其他三種原素發生不等程度的化合作用與能凝聚→靈性意識停滯→脫離肉體→死亡→靈性意識甦醒→X原素悟性、痴性並存→中陰身狀態→輪迴轉世

→或直證自由神或以上位階

→或大部分和子→道德意識審判→以悟性為主體或痴性為主體→旋風剝削→業力作用→淨化作用→靈系靈族交流或輪迴轉世→靈界進修或暫享福報或輪迴投生

論文題目：

從和子論初步探討人體生命系統

發表人：劉緒潔（本名：劉劍輝）

台中縣初院督教長

天人研究學會諮詢委員

台大環境工程碩士

摘

要

人體的生命系統及架構究竟如何呢？這真的是一個引人深思的問題，它不只關係到人此生的種種，包括：生命的意義、生活的內涵、修持的觀念及方法……，甚至關係到人的終極及其後廣大的無形世界。本文希望藉由現代科技、中國醫學及天帝教的無形聖訓所提供的資料及訊息，試著對人體的生命系統作些初步的探討。

從和子論初步探討人體生命系統

一、前言

人體究竟有無靈魂是科學界與宗教界間爭議頗大的一個問題，甚至於各宗教之間對於靈魂的實相也存在許多不同的說法，一般人對於個人所接觸到有限的知識及經驗，更難於對靈魂有清楚的認識。

近年來科學界對於人體的研究已有相當的成果，除了對一般的生理結構有了相當清楚的研究之外，對於構成各項生理機能以及其組成的基本單元也有了更清楚的瞭解，今年(公元 2000 年)初、有關人類基因科技的研究報導陸陸續續出現在全球各大媒體中，眼看人類基因組解碼定序的工作已近乎完成。未來經由科技的掌握，人類似乎可以控制生命的品質及長短了！

如果人體真的有靈魂，則在忽略靈魂的結構以及其所對肉體之生理影響之前提下，所建構的人體生命架構及觀念，其完整性是否有欠缺？中國醫學獨立於現代科技之前，早已建構了一套氣血及臟腑的觀念及系統，沒有現代科技的證明而已使用了數千年，臨床救治的成功案例不勝枚舉。然則、中醫所提供的訊息，在建構人體的生命系統架構中，又代表什麼意義？

科學驗證相對於使用工具的進步而使其驗證之能力逐年提昇，然而、礙於科學驗證之能力有限，仍尚無法驗證許多已存在的事實與真理。科學驗證是確認宇宙真理的極好方式，但不是必然手段，畢竟、科學驗證本身還在成長，而宇宙真理已本然存在！

人體的生命系統及架構究竟如何呢？這真的是一個引人深思的問題，它不只關係到人此生的種種，包括：生命的意義、生活的內涵、修持的觀念及方法……，甚至關係到人的終極及其後廣大的無形世界。本文希望藉由現代科技、中國醫學及天帝教的無形聖訓所提供的資料及訊息，試著對人體的生命系統作些初步的探討。

二、電子體(肉體)之結構與系統

綜合現代醫學及生理學之成果，吾人可以很方便地瞭解到人體整個生理的結構與系統，一般較重要的項目包括：細胞與組織、皮膚系統、骨骼系統、肌肉系

統、神經系統、循環系統、淋巴系統、呼吸系統、消化系統、泌尿系統、內分泌系統及生殖系統等。爲了對人體的生命系統有較清楚的認識，有必要對神經系統、內分泌系統(尤其是松果體)的相關研究作一瀏覽，將會有相當的助益。另外，對於與人類遺傳及生理機能相關的基因組部份亦稍作涉獵。

(一)人體神經系統

人體內各種生理功能的控制，主要是由神經系統和內分泌系統來完成的。一般而言，神經系統控制身體的快速活動，例如肌肉的收縮、內臟功能的快速改變，以及一些內分泌腺的分泌速率等，而內分泌系統主要是調節身體的代謝功能。

神經系統的控制作用是非常錯綜複雜的，它可以同時接收來自不同感覺器官的數百萬個訊息，並加以整合處理，然後決定應該如何反應。

神經系統是由腦、脊髓及與之相連的周圍神經所組成，其中、腦包括大腦、間腦、腦幹(中腦、橋腦、延腦)及小腦，腦和脊髓組成中樞神經。在周圍神經中，由腦發出的叫腦神經，由脊髓發出的叫脊神經，根據傳導方向的不同，周圍神經又可分爲兩種：由周圍向中樞傳導的神經叫感覺神經(傳入神經)，由中樞向周圍傳導的神經叫運動神經(傳出神經)。凡分佈到體表及運動系統(肌肉、關節)的周圍神經，又可叫軀體神經，包括軀體感覺神經和軀體運動神經；分佈至內血管和腺體的感覺神經叫內臟感覺神經，而支配這些部位的肌肉運動和腺體分泌的神經，特名爲自主神經，又名植物性神經，植物性神經根據其功能又分爲交感神經和副交感神經兩種，交感神經和副交感神經的功能是對立統一的。

1. 神經系統的一般結構

(1) 感覺神經系統---感覺受器(感受器)

The Sensory Division of the Nervous System - Sensory Receptors

大多數神經系統的活動都是由感覺受器(sensory receptor，或稱感受器)獲得的一些感覺經驗所引發，這些感受器有視覺、聽覺，以及在體表的觸覺或其他的感受器。這些感覺經驗可能引起立即反應，也可能存留在大腦的記憶裡數分鐘、數週甚至於長達數年之久，以幫助決定日後的身體反應。

感覺訊息被體表或皮下深層組織的感覺受器接收以後，即經由周邊神經傳遞，然後再進一步送達中樞神經系統的多數感覺區 (multiple sensory area)。這些多數感覺區位於：(1)脊髓(spinal cord) 的各階層；(2)延腦(medulla)、橋腦(pons)和中腦(mesencephalon)的網狀物質(reticular substance)；(3)小腦(cerebellum)；(4)視丘(thalamus)；(5)大腦皮質的軀體感覺區(somesthetic area)。當訊息傳到這些初級感覺區後，感覺訊息會再傳至神經系統的其他部位。

(2)運動神經系統---動作器(受動器)

The Motor Division - The Effectors

神經系統最重要之終極目的在於控制身體的各種活動，主要靠下列三種方式達成：(1)控制全身的骨骼肌收縮；(2)控制內臟的平滑肌收縮；(3)控制身體各部位之外分泌腺和內分泌腺的分泌。這些活動統稱為神經系統的運動功能(motor function)，而這些肌肉與腺體稱為動作器(effector，或稱受動器)，因為它們依照神經訊號的指揮執行其功能。

自主神經系統(autonomic nervous system)負責控制平滑肌、腺體與體內其他系統的活動。中樞神經系統內，許多不同的部位對於骨骼肌都有控制的作用，但是每個部位對身體動作的控制都有其特殊的功能。這些部位包括：(1)脊髓(2)延腦、橋腦和中腦的網狀物質(3)基底核(basal ganglia)(4)小腦(5)運動皮質(motor cortex)。在中樞神經系統中較低階層的部位，主要負責對一些感覺刺激做出自動而立即的反應；而較高階層的部位則負責經由大腦思考過程所控制之從容不迫的動作。

(3)訊息的處理---神經系統的整合功能

神經系統的主要功能就是將傳入的感覺訊息加以處理，以便做出適當的動作反應。事實上，超過 99% 的感覺訊息都被大腦認為不相關或不重要，而加以消除。例如，在日常生活中我們幾乎不會意識身體的皮膚接觸到穿著的衣服；或者當我們坐著時也不會感覺到臀部所承受的壓力。同樣地，我們通常只注意到視野中的某些特殊目標，而不會特別去注意許多周遭不斷產生的噪音。

至於那些比較重要的感覺訊息，在通過篩選之後則被送往大腦中適當的運動區，而產生所想要的反應，這種訊息的處理就是神經系統的整合功能(integrative function)。舉一個具體的例子來說，當一個人的手不慎放在發燙的爐上，這時所想要的反應是立刻將手移開，同時連帶的反應是移動整個身體遠離火爐，甚至大聲喊痛。然而這些反應只佔身體全部運動系統中的一小部分而已。

(4)訊息的貯存---記憶

所有傳入神經系統的重要感覺訊息，只有極少部分能引發立即的運動反應，其餘大多數則被貯存起來，以供日後控制各種活動或思考之參考。絕大部分訊息都是貯存在大腦皮質(cerebral cortex)中，不過也有少部分貯存在腦的基底部(basal regions)，甚至是脊髓亦能貯存少部分的訊息。

這種訊息的貯存作用就是所謂的記憶(memory)，亦為突觸的功能之一。每當有某類的感覺訊息通過一系列的突觸時，這些突觸就會產生某些變化，使得下一次再有同樣的感覺訊號傳來時，其傳遞能力會增強以使訊號更易通過，這種現象稱為強化作用(facilitation)。如果有某種感覺訊號一次又一次地重

覆通過時，則突觸受到激烈的強化作用。當此強化作用達某種程度時，雖然外界並無此種感覺訊號傳入，而腦部所產生的興奮性訊號卻能通過這些同樣系列的突觸，於是人就能夠再次感受到與該種感覺訊號相同的經驗，雖然實際上它們只是感覺的記憶。

一旦某種記憶訊息貯存在神經系統之後，它也就成為神經操作系統的一部分了。在思考的過程中，經常會需要將新的訊息拿來與記憶中的資訊加以比較，此時記憶就可以協助篩選傳入的重要訊息，並且將之送往特定的記憶區供日後再使用，或者將之送往運動區以產生適當的身體反應。

2. 大腦皮質

大腦皮質是神經系統中最大的一部分，但有關其作用機轉，卻是大腦中最少為人們瞭解的部位。

(1) 大腦皮質之生理解剖

大腦皮質的功能部位由所有腦回的表層所組成，為一厚約 2-5mm 的神經元薄層，其面積約為 0.25m^2 ，總共含有約一千億或更多的神經元。

所有的大腦皮質區皆向外發出傳出神經及傳入神經與深層腦組織連接，特別是與視丘的連接更是密切。因為皮質的作用需有視丘之興奮才能達成，故當視丘與大腦皮質同時損傷時，大腦功能喪失的程度遠比只有皮質受損時來得嚴重。

不同的大腦皮質區皆分別對應於特定的視丘部位，當視丘至皮質間的神經通路被切斷時，則其相對應皮質區的功能便幾乎全然消失。另外，除了嗅神經束之外，所有自感覺器官發出的神經路徑都是先將訊號送至視丘，再由視丘傳至皮質。

(2) 大腦皮質之功能區

大腦之功能繁多而複雜。一般將大腦分成感覺區、運動區及聯絡區。感覺區詮釋感覺性衝動，運動區控制肌肉之運動，而聯絡區則涉及情緒及智力之衍生過程。

根據構造及功能而將大腦皮質作分區編號者為數不少，Brodmann 氏大腦皮質細胞結構圖發表於西元 1909 年，它將大腦皮質分成 52 區，其目的是想把構造和功能配合起來：

A. 感覺區 (Sensory area)

(a) 主要感覺區 (第 1、2、3 區) 位於頂葉之中央後回，接受來自身體各部分之皮膚、肌肉、及內臟接受器之一般感覺，其主要功能為確定一般感覺是來自身體之那一點，一般感覺包括觸、壓、溫度、痛及本體感覺。

(b) 主要視覺區 (第 17 區) 位於枕葉禽距裂 (Calcarine fissure) 之兩側，它接

受來自眼球之感覺性衝動並詮釋形狀、顏色及運動。

(c)主要聽覺區(第 41, 42 區)位於側腦溝下方之顳葉，它能分辨所聽到的聲音是講話、音樂、或是噪音，亦可將聽到的字句轉成思維而詮釋其意義。

(d)主要嗅覺區位於顳葉之海馬回，它能詮釋與嗅覺有關之感覺。

(e)主要味覺區(第 43 區)位於側腦溝上方之頂葉，它能詮釋與味覺有關之感覺。

B.運動區(Motor area)

(a)主要運動區(第 4 區)位於額葉之中央前回，由控制特定之肌肉或肌肉群之各個區域所組成。刺激原始運動區之某一特定點，通常引起對側身體特定肌肉之收縮。

(b)運動前區(第 6 區)位於主要運動區的前面，它與了解運動之複雜性及順序性有關，因此其所發生的衝動可使一特定的肌肉群依特定的順序收縮，而與技巧性的動作相關，例如寫字、打字及彈奏樂器等。

(c)額葉視野區(第 8 區)位於額葉運動前區之前，它控制眼球之隨意性掃描動作，例如查字典時眼球之動作。

(d)語言運動區(第 44、45 區)或稱布洛卡氏區(Broca's area)，它位於額葉鄰側腦溝處。此區傳出的訊息到達運動前區中控制口腔、咽及喉部肌肉的部位，而使這些肌肉產生特定的、協調性的收縮，因而可以說話。

C.聯絡區(Association area)聯絡區佔大腦皮質之大部分，它與記憶、情緒、理性、意志、判斷、人格特質、及智力有關，若是破壞額前皮質(Prefrontal cortex)可引起一個人的人格違常。

(二)人體內分泌系統

內分泌系統與神經系統同為協調各種身體功能的兩個調節系統。神經系統是經由神經元傳送電衝動以控制恆定；內分泌系統則是藉由釋放化學傳訊者(即激素)進入血流，以影響身體的活動。

1.內分泌腺(Endocrine Glands)

內分泌腺組成內分泌系統。身體含有兩類腺體：內分泌腺與外分泌腺。外分泌腺(Exocrine glands)將其產物分泌入導管，然後這些導管再將這些分泌產物帶進體腔、各種器官的空腔或身體表面，外分泌腺含汗腺、皮脂腺、黏液腺及消化腺。相反的，內分泌腺(Endocrine glands)將其產物(激素)分泌到腺體細胞周圍的細胞間隙，而不是分泌入導管，然後分泌物進入微血管，再被運往血液中；內分泌腺包括：腦下垂體(腦下腺)、甲狀腺、副甲狀腺、腎上腺、松果腺(腦上腺)及胸腺。此外，有幾種器官也含有內分泌組織，包括：胰臟、卵巢、睪丸、腎、胃、小腸、心臟、皮膚及胎盤。

2. 松果腺 (Pineal gland)

笛卡兒稱松果腺(pineal gland, 又稱腦上腺 epiphysis)為『靈魂之椅』, 人們常認為松果腺具有多種不同功能。目前已知它可以分泌黑素(melatonin), 有人臆測它可能有計時功能, 用以維持體內事件與環境的日夜週期同步。

(1) 解剖觀念 (Anatomy)

松果腺由胼胝體(corpus callosum)後端下的第三腦室頂端延伸, 經由一柄連接到後連合(posterior commissure)及韁連合(habenular commissure)。柄內有神經纖維, 但它們顯然並不通到腺體內。松果腺基質含有神經膠細胞(neuroglia)與實質細胞(parenchymal cell), 其特徵顯示這些細胞具有分泌功能, 如其他內分泌腺一般, 松果腺具有高通透性、有間隙的微血管。年幼動物和嬰兒的松果腺很大, 其細胞常形成腺泡狀排列。松果腺在青春期前開始退化。

(2) 黑素(melatonin)

兩棲類的松果腺含有一種鹼基質(indole): N-acetyl-5-methoxytryptamine, 稱為黑素, 因其可作用於黑素細胞(melanophore)而使蝌蚪的膚色變深。然而, 它在調節膚色上, 似乎無重要生理意義。黑素負責使血胺素(serotonin) N-乙酰化(N-acetylation)及 O-甲基化(O-methylation), 合成黑素所需的酵素, 亦會出現在哺乳類的松果腺組織, 儘管部分黑素在體內其他部分也可合成。黑素在松果腺的實質細胞合成, 並分泌到血液及腦脊髓液中。黑素的合成與分泌在每天黑暗中增加, 在明亮時維持低量。

(3) 松果腺的功能 (Function of the Pineal)

注射黑素對性腺有一些影響, 但效果因動物種類及注射時間的不同, 而有顯著差異。有些狀況下, 黑素抑制性腺功能, 其他情形則有助其功能。這種變異造成一假說, 認為作為時間記號以協調體內變化與環境光暗週期變化的, 並非黑素本身, 而是黑素晝夜不同的分泌型態。這也許是正確的, 尤其對會反應日間長度改變的季節性生育動物而言。不過人體中是否有此調節並不清楚。

有人認為正常的松果腺可抑制人類青春期的來到, 因為松果腺腫瘤常常伴有性早熟。然而, 松果腺瘤似乎只在造成下視丘損害時才造成性早熟。兒童的夜間血漿黑素濃度比成人的高。1-3 歲的兒童平均約為 250pg/mL (1080pmol/L); 8-15 歲的青少年平均約為 120pg/mL; 至於 50-70 歲的成年人平均則約 20pg/mL。然而, 此濃度的減少是隨著年齡漸減, 且青春時期並沒有突然改變, 而日間血漿黑素濃度平均值在每個年齡層皆約為 7pg/mL。因此, 黑素與人體松果腺的功能仍是含糊未知的。

(三) 基因組

『基因組』是控制生物機能及表現的樞紐。它包括一套完整的藍圖，決定細胞的所有構造，並安排細胞及生物體一生中的所有活動。基因組存放在人類數兆個細胞中的細胞核內，人類基因組包括緊密的螺旋狀去氧核糖核酸(DNA)及相關的蛋白質，組合成所謂的染色體。

把 DNA 的螺旋體放鬆，拉成一直線，則其長度可達五英尺，但其厚度則只有五十兆分之一英寸。也就是把五兆條 DNA 束在一起，才可像細線般被目視。這樣一條 DNA 細線內含的基因，與生物體的形成及生命表現，息息相關。從簡單的細菌，至複雜的人類，其生存皆缺少不了 DNA。

1. DNA

人類及其它高等生物的 DNA 構造有如兩股互相平行的旋轉樓梯，這些分子由糖類及磷酸鹽所構成，彼此之間以含氮的化學物質相互連結而有如樓梯的台階；這些含氮物質就是所謂的鹼基。每股 DNA 皆由類似而可重覆出現的核糖酸井然有序的排列著；核糖酸包含一個糖類、一磷鹽及一個含氮的鹼基。DNA 上的鹼基分為四大類：分別是腺嘌呤(A)、胸腺嘧啶(T)、胞嘧啶(C)及鳥嘌呤(G)。這些特殊的鹼基沿著由糖一磷酸鹽化合物形成的骨架上排列著，即形成所謂的 DNA 排序(密碼)，這也就是人類的遺傳訊息。

雙股 DNA 之間以弱氫鍵把彼此的鹼基結合，形成鹼基對。基因組的大小即以鹼基對(bp)的數目來表示；據估計人類基因組包含約三十四億鹼基對。

每當一個細胞分裂成二個子細胞時，基因組即先複製成二份，人類及其他複雜生物，此一複製過程皆在細胞核內進行。在細胞進行分裂前，DNA 雙螺旋體鹼基之間的弱氫鍵先裂開，而雙螺旋體解體成二股。每一股 DNA 則按其對應的對一股 DNA 另行複製幾乎一模一樣的完整基因組。

雙股螺旋體 DNA 之間存在著相當嚴密的配對原則，也就是只有固定的鹼基能形成彼此的配對。其中腺嘌呤與胸腺嘧啶配對形成 A/T 鍵，胞嘧啶與鳥嘌呤配對形成 C/G 鍵。因此，DNA 的雙股分離後各自按 A/T、C/G 原則複製互補鹼基後，產生完全相同的二股 DNA 分子。互補構造也使得 DNA 斷裂時得以自行修補。DNA 的複製與修補需甚多酵素參與。DNA 複製過程中錯誤(突變)訊息是否產生，與此一生物體及其下一代的生命表現息息相關。

2. 基因

每個 DNA 分子包含甚多『基因』一生理及機能的遺傳基本單位。基因本身是由核糖酸鹼基的特殊排序所形成，此一序列訊息產生的蛋白質是形成細胞及組織的構造，及生物體生物反應酵素必須的基本要素。初步估計，人類基因組中約有八萬至十萬個基因。

人類的基因大小長度差異甚多，往往可超過數千個鹼基，而基因組中只有

百分之十左右含有可製造蛋白質的基因，這些基因叫外介子。外介子之間則散佈著更多無蛋白質合成功能的內介子基因。除此之外，維持基因組平衡的另一個穩定力量是其他的無蛋白質功能的區域(例如：控制序列及基因間區域)，它們的作用仍不清楚。

所有的生物主要由蛋白質所構成；人類則能形成八萬種不同種類的蛋白質。蛋白質中的胺基酸種類共有二十種。在基因當中，每三個特定的 DNA 鹼基序列，控制細胞內『蛋白質合成機器』中的一種特定胺基酸的產生。例如：鹼基序列 ATG 會轉譯成甲硫胺酸，TTA 則轉譯成白胺酸，ACG 則為酥胺酸；如果基因的某一段為 ATGTTAACG，則指示細胞製造出甲硫胺酸、白胺酸、和酥胺酸這三種胺基酸，以便合成某一種蛋白質。一般的基因大小約三千個鹼基對，按照三鹼基主控一個胺基酸的比例計算，則大約可合成一種含一千個胺基酸的蛋白質。生物體內含有各種不同類的細胞，每一種細胞會去找出與它有關的控制基因，順著這段基因一路念下鹼基密碼，每讀三個密碼(ATCG)，就釋出一個胺基酸，整段基因念完了，蛋白質的製造也完成。

事實上，在基因控制蛋白質合成的過程中，尚有一個重要的仲介者—傳訊者核糖核酸(mRNA)，mRNA 的構造很類似單股 DNA，但是它的骨架是由核糖(而非去氧核糖)所構成，並由尿嘧啶(U)取代 DNA 的胸腺嘧啶(T)。DNA 其中一股當作模版來合成互補的 RNA(這個過程叫作轉錄)，mRNA 接著由細胞核移動至細胞質中的核糖體，在此處 RNA 則扮演另一個模版以製造胺基酸，合成蛋白質。基本上，生物體遺傳訊息的流動方向循著一定的軌跡，也就是 DNA→RNA→蛋白質，這種現象被叫作分子遺傳學的『中心理論』。

在實驗系統上，則可反向操作中心理論；也就是利用 mRNA 分子為模版，複製出互補性 DNA(CDNA)分子。蛋白質→胺基酸→mRNA→CDNA 的操作模式，在人類遺傳性疾病的研究上有極大的貢獻，另外人類基因密碼次序也得以被解開，這也是促成『人類基因組研究計劃』的基礎。

細胞質中的蛋白質合成過程，除了 mRNA，核糖體外，另一個重要的角色是轉移者 RNA(tRNA)。通常是由 tRNA 把活化的胺基酸帶到 mRNA 所指定的位置，並且以三個鹼基形成一個反密碼組連接到互補的 mRNA 密碼組上。

合成人類蛋白質的胺基酸有二十種，而以 ATCG 排列組合而成的三合密碼子則有六十四組。因此，大部分的胺基酸有一組以上的對應密碼子，例如白胺酸及精胺酸都是由六組不同的密碼子所組合而產生。六十四組密碼子中 ATG 為起始訊息，表示基因產生胺基酸的開始。而基因在哪裡結束呢？原來 DNA 中的 TAA、TAG 和 TGA 這三組密碼子代表『程式結束』，也就是 mRNA 看到這三個密碼子中的一組，就知道基因在此結束，而胺基酸的製造過程也至此為止。

3. 染色體

人類的三十四億個鹼基對分佈在二十四個 DNA 串，線形 DNA 的包紮藉著雙股螺旋纏繞在組織蛋白而形成核體，並在細胞分裂中期更細密的纏繞而形成染色體。

所有的基因即沿著染色體而分布著。大部分的人類細胞包含二組染色體，每一組染色體，各來自於父母親的遺傳。每一組染色體有二十三個，其中有二十二個體染色體和 X 或 Y 其中一個性染色體。正常女性體細胞包含二十二對體染色體及一對 X 性染色體；男性則有二十二對體染色體及各一個 X 及 Y 性染色體。

經過特殊的染色與處理，我們可以在光學顯微鏡下觀察到染色體。由於 AT, CG 分佈及數量上的差異，使得染色體也出現明顯的明暗色帶區。人類的二十四種染色體大小不同，明暗色帶的分布也各具特色，因此有經驗的醫事技術人員可以很清楚的分辨出彼此；這就是所謂染色體分析。明顯的染色體異常，包括少掉一段、多出一段、斷裂、不當結合，都可以利用顯微鏡診斷出來；其中最著名的染色體異常案例即為唐氏症（第二十一號染色體多出一個。）

大部分的 DNA 變化或基因突變，由於太過於微細，故無法利用顯微鏡作分析與診斷，而必須藉助於分子分析。基因突變產生的疾病種類甚多，包括海洋性貧血，肌萎縮症等。另外，有些基因的異常則使某些人較容易發生癌症或精神疾病。

4. 基因與神經系統病症

腦部與神經形成一個周密的電氣網路以協調人類的肌肉、感覺、語言、記憶、思想及情緒。

幾種遺傳疾病直接影響神經系統：部份與單一基因突變有關，其他則導源於更複雜的遺傳形式。隨著醫學界對神經退化性疾病病因的進一步了解，這些疾病的特殊病理變化也一一浮現：例如阿茲海默症的腦斑塊、巴金森氏症的包涵體；另外，諸如杭亭頓症、易脆 X 症和脊髓小腦萎縮症等皆屬『進行性突變』疾病，其病因在於正常基因位置上的 DNA 不正常複製擴充所致。另外，神經髓質生化合成或膽固醇調節路途出問題，則分別導致查可·瑪禮·土斯病及尼門·匹克病。

三、和子體(靈體)之結構與系統

截至目前為止，科學界尚無法針對靈魂問題作明確處理，大概是組成靈魂結構之質體太過於細微而其存在又難於捉摸，而且又沒有適當的儀器及方法可以加以偵測及分析。然而、吾人似乎無法否認靈魂的存在，尤其在宗教領域中，根本認為肉體生命只是生命實相中的短暫假象而已，特別在性命雙修的修持法門中，還特別提出藉假(肉體)修真(靈體、真我)的觀念及方法。因此、吾人有必要針對各宗派對於靈魂的觀念深入瞭解，以求能逼近生命的實相。

綜合各宗教對於靈魂的說法，特別是天帝教聖訓中針對靈魂之運作體系所傳示的內容，吾人大致可以將靈體結構分成下列幾個主要的系統，來加以分析瞭解：靈魂結構、心性系統、靈魂意識交集引合網路、整體電力引合網路(包括氣化系統及生化系統)、臟腑氣能循環系統等，另外、也將中國醫學中之經脈系統納入一併探討。

(一)靈魂結構

1.各宗派對於靈魂的說法

(1)靈魂的名稱與定義

各宗派對於靈魂的名稱各不相同，儒家稱之為『魂魄』(或鬼神)，道教稱之為『性靈』(或魂魄)，佛教稱之為『阿賴耶識』，基督教與回教稱之為『靈魂』，天帝教則稱之為『和子』。各宗教對於靈魂的定義大致如下：

A.儒家認為魂魄是陰陽之精，萬物的根本。大戴禮記曾子天圓篇：

陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈，神靈者，品物之本也。

此處神為魂，靈為魄。宇宙萬物莫非陰陽二氣所化，陽氣之精為魂，陰氣之精為魄，故魂魄為萬物生命的本源。

B.道教同樣認為魂魄為陰陽之精氣，如黃庭內景經務成子注曰：

魂為陽神，魄為陰神。《十九章》

魂魄居人體之中，為形體之主宰，故亦為生命之根本。

C.佛教認為，阿賴耶識是宇宙的主體。宇宙萬法，包括精神與物質、無形與有形，都要依阿賴耶識方能生起。

D.古希臘哲學家柏拉圖認為靈魂是自發自動的動者，是宇宙運動第一原理。宇宙間萬事萬物的生成與毀滅，一切事物的變化與運動，都是由靈魂所推動。這裡所謂的『靈魂』指的是宇宙靈魂，人的靈魂即是來自宇宙靈魂。

亞里斯多德認為靈魂是生命的根源，他曾經為魂下過兩個定義：

能有生命的天然有機軀體的第一實現。

首先人因此而有生命，有知覺及能思考。

E.基督教認為靈魂是生命的中心，人生的一切活動都是由靈魂所推動。

F.回教同樣認為靈魂是生命的中心。

G. 天帝教將靈魂稱之為和子。和子乃代表宇宙一切現象中之屬於陽性的、主動的、自由的、自覺的原素，為構成物質的兩個基本原素之一，動物得之即有生命，礦植物得之即有生機。

從以上的說明可知，各宗教對於靈魂的描述儘管各有不同，不過卻都認為靈魂是宇宙人生的中心。

(2) 靈魂的構造

關於靈魂的構造，各宗派之間有不同說法。儒家將靈魂分為魂與魄；道教分三魂為胎光、爽靈、幽精，分七魄為尸狗、伏矢、雀陰、吞賊、非毒、除穢、臭肺；佛教為八識一眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶；古希臘哲學家柏拉圖將靈魂分為理性、氣概、情慾三部份；亞里斯多德則分為靈魂、覺魂、生魂三種，不過他是指魂有三種，而不是魂可分為三部份；基督教也分為靈魂、覺魂、生魂三種；回教未詳細劃分。至於天帝教，則將靈魂分為氫的精華、氧的精華、電質、X 原素四個部份。

2. 天帝教教義和子論中對於靈魂的說法

新境界”中提到有關「和子」的觀念如下：

(1) 宇宙中構成物質的另一種最終成份為「和子」，此種原素瀰漫於大空之間，在人體中即是道家之所謂「性靈」、佛家之所謂「阿賴耶識」、耶回二教之所謂「靈魂」，在動物中即是生命，在礦植物中即是生機。換言之、和子即是代表宇宙一切現象中之屬於陽性的、主動的、自由的、自覺的原素。

(2) 和子之化學的構成成分，可以公式表之如下：

和子 = $H^0 + O^0 + \text{電質} + \text{溫度} + X \text{ 特種原素}$ 。(H^0 代表氫的精華， O^0 代表氧的精華，X 代表某種性靈意識)

(3) 和子中各種成分對於生物所生之作用，可約述如下：

- A. H^0 具有觸覺及嗅覺之功能(佛家六塵中之觸香)。
- B. O^0 具有味覺及辨覺之功能(佛家六塵中之味及色)。
- C. 電質具有聽覺及視覺之功能(佛家六塵中之聲色)。
- D. X 具有意欲之功能(佛家中之意法及末那)。

(4) 關於和子之中各原素之功能，大致如下：

- A. H^0 為人生精中之渣末，而支配性靈之活動。
- B. O^0 為運轉週身水澤之原素，保持人身之溫度而延長和子之生命。
- C. 電質指揮人生生理上之運動及知覺，並有視覺(明通)與聽覺(聰通)之功能，即人生生活之基本條件。
- D. X 原素具有神明與果決，導引以上三種原素而指揮神經，為諸元之本體，

超凡入聖之門，即佛所謂阿賴耶識是也。

以上和子中之四種原素，如以道家之名詞配稱之，則爲魂(X原素)、魄(電質)、魅(氫)、柈(氧)，由十二個柈可以組成一個魅，由九個魅可以組成一個魄，由六個魄可以聚爲魂，故其化學之公式可如下列：

和子=3X+6電質+9H⁰(氫之精華)+12O⁰(氧之精華)+溫度，

其中一魂=6魄，1魄=9魅，1魅=12柈

惟性靈根本是一元的，所謂三魂六魄，不過指其功用而已，四者惟一，一化爲四，根本仍爲一個和子也。

(5)和子中各種原素之特性：

- A. 氧爲人生及動物生機之動源而含有和氣，無所不容一故含有寬大性與和善性。
- B. 氫具有潤澤性，萬物莫不悅其滋潤一故有溫良性與喜悅心。
- C. 電質皎潔無翳，速度迅捷，生機莫不有其跡，引力異常悠久一故有真愛性與怨性(愛之反應)。
- D. X原素中有氣炁等之混合素且易執著一故有癡性。

(6)和子以其原素中之三分之一量充實每個原子中之電核，以司神經知覺之貫通，故每個原子電核又可名爲「小和子」或「末和子」。

(7)人類髮頂後有一頂旋即爲和子旋入之處，並基於上列之化學功能，而維持其感覺及意念，人類衰老，目不能視，耳不能聞，即係和子成分中助視覺及聽覺之電質逐漸耗減之故。人類死亡，其和子即脫離其軀殼。

3. 天帝教聖訓對三魂七魄的說法

何謂三魂？是指那三魂，人爲三才之身，魂分天魂、人魂、地魂。魂受魄力影響，因果偏向人間，則人魂重於其他二魂。魂受魄力牽制而因果偏於陰曹，則成爲陰魂，乃地魂濁重之故。靈性不昧，和子清明活潑，煉魂制魄，加強天魂的力量，煉成正氣之元神，則可昇天！

何謂七魄？七魄就是受情慾所生之濁力，就是因七情所激發產生的力量，屬於較後天的反應，七情爲意識的反應，分爲喜、怒、哀、樂、悲、恐、驚，魂藏於肝臟之中，而魄藏於肺，當人類肉身死亡，意識還在的時候，魂雖離身，可是猶在軀體纏粘，則依本人心理與意識的輕重，魄力一一離去，如『恐』意重則『恐魄』因粘連太切，少則七日離身，多則四十九日方離，有者年少方剛，血氣驕烈，身雖死而魄不散，集聚爲一種悍烈之氣，則往往會成爲白日之鬼，爲人所見，更甚者久埋不腐化爲僵屍，由於此類皆無魂來牽繫，只是一種魄力，故往往做出直覺上慾念的反應而攻擊人身！

何謂煉魂制魄呢？魂雖分爲天、人、地三魂，但是魂是先天和子的餘習結成，此何以說？先天和子來到人間生成肉身，必然沾上人間濁氣、習氣，把無知無識的和子，染成一片烏黑，故和子被擠到腦中的松果體，而沾濁陰之部分和子，化爲魂，被肝所吸附而藏於肝臟，故修道要還本返原，必須把原來的和子找出來，以腦中的真純和子做引導，煉濁魂而爲淨魂，煉七情制伏魄力，成就後天之軀而證先天之果，此乃煉魂制魄！

(二)心性系統

1. 心性系統之結構

所謂心性系統是指良知本體、良知之用、心之用、性之用等連續性會通與轉換之簡稱。茲說明如下：

『良知本體』(理體)：是指個體內在圓融無礙的本心、本性。以教義觀點而言，其本體部分所具有的特質不但含藏豐富的和力能量，同時亦含藏並凝聚來自於氣化系統內元神的淨化內容。

『良知之用』：是指個體內在本具有能夠分辨是非善惡能力的表現部分。以教義觀點而言，其作用部分所具有的特質，主要在發揮和子內各原素之功能、作用與和子力、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，其中包括天心、人心二個面相。以教義觀點而言，其作用部分所具有的特質，主要在發揮由良知之用中所傳遞而來之和子內各原素之功能、作用與和子力、電子力相互激盪後的作用結果(此結果是指帶有知、情、意訊息的意識與能量部分)。大體而言，良知之用與心之用的能力表現部分大致相同，唯其作用深度稍異。

『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，其中包括天理、習性二個面相。以教義觀點而言，其作用部分所具有的特質，主要是將存留在良知之用內已被強化後的電力(帶有陽、陰電性)與帶有知、情、意訊息的意識與能量部分相結合。

『會通』：指由『體至用』或由『用至體』時，所形成的一種氣化上的推動力量。

『轉換』：指由『體至用』或由『用至體』時，所形成的一種氣化上的旋轉力量。

(1) 會通(轉換)目的：

將來自於心之用與性之用間所形成的氣化質性(包含延展(淨化)、凝聚(積存)等質性)加以發揮，使心、性間的氣化會通(轉換)之力：1.可順利地進行刺激下一步驟的氣化作用。2.可平衡產生於心、性間的過多氣化內容，甚至發生相互制衡的氣化作用。

(2) 會通(轉換)過程：

心之用與性之用間的互動關係，無論是由心至性或由性至心，二者間均是藉著氣化本身已具足不同氣化會通（轉換）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『性至心』的氣化會通（轉換）上，主要是基於性、心本身即帶有氣化上的一種延展（淨化）質性，並以此作為性、心間的通貫基礎，才能使得性、心二者間形成足夠的氣化會通推力（轉換旋力）。同理，由『心至性』的氣化會通（轉換）上，亦基於氣化上的另一種凝聚（積存）質性，並以此作為心、性間的通貫基礎，才能使得心、性二者間形成另一種氣化會通推力（轉換旋力）。

(3)會通（轉換）質性：

是指由『性至心』或由『心至性』中，二者在氣化上所具足的不同會通（轉換）內容而言。其中最主要的會通（轉換）質性包括延展、凝聚、淨化及積存等四種質性。

2.心性系統轉化與身、心、靈的變化

於上述所言的會通轉換通義，不論是以整體性體、用關係而言，或是依心、性間的會通與轉換內容析之，根本上，二者間有著表裡、內外、虛實分明的層次性與連貫性的氣化步驟。

在此『心性系統』中，當一個氣化循環步驟完畢時（是指圖 1 中(1)-(6)正循環或(7)-(12)反循環的步驟），由該氣化過程中所產生的氣化內容（包括旋力的方向與其間所挾帶的意識、能量）均會再與『靈魂意識交集引合網路』發生作用，作用後的結果，自然可增強該氣化內容物的質性表現，而與 X 原素的炁氣聚合能量產生聚合效應，稱為『炁氣聚合能量』。假使這些炁氣聚合能量能再進一步刺激『靈魂意識交集引合網路』，甚至更進一步與大腦皮層各功能區域進行契合與化合作用者，即具備迅速改造該個體生理、心理、靈質、靈氣的契機。因此，當人能豁然洞悉此一扭轉契機，並能即時把握住此刻應於身、心、靈上配合的契合關鍵，自然可獲得淨化靈質、靈氣與洗滌心理、生理污垢的效果。換言之，上述所言的『心性系統』如以提昇人類心性品質及強化內在生理機制的作用層面觀之，此種作用力量相當隱含卻極深沉有力，一旦人的後天條件能契合上，當可充份發揮此一深沉有力的影響。

(1)心性系統對靈質、靈氣、心理、生理之改造原則

A. 心性系統影響內在『靈質』的改造原則—此類改造基礎，必須在個體心理、生理作用機序內的熱準，已達到足以同步配合由『心性系統』與『靈魂意識交集引合網路』作用後的能量與意識（指炁氣聚合能量），且繼續刺激『靈魂意識交集引合網路』內各軌道的運行速度，使其加快，並強化內部原有之運行力量之下，始能完成改造內在『靈質』的淨化成果。

- B.心性系統影響內在『靈氣』的改造原則—此類改造機序大致與前述『靈質』的改造機序雷同，唯所加強調整的部分，較偏重在內在『靈氣』的淨化成果。
- C.心性系統影響個人『心理』的改造原則—此類改造基礎必須在個體身、心協調之下，且來自於『心性系統』的氣化內容物又能順利與『靈魂意識交集引合網路』作用，產生炁氣聚合能量，再經由刺激『靈魂意識交集引合網路』，加快運行速度與強化運行力量，傳遞到大腦皮層專司心理感受的區域作用，產生持續強化的力量，完成改造個體原有心理作用機轉的調整結果。
- D.心性系統影響個人『生理』的改造原則—此類改造機序亦大致相同於前述的『心理』改造部分。唯所強化的大腦皮層區域不同，此部分的改造重點較偏向個體生理機制上的刺激與反射功能。

(2)感應、會通、轉換三階段的變化

心性系統具有同時影響心理、生理變化之力量，此種力量如欲達到徹底改造的效果，就必須經由『感』、『通』、『轉』三階段的氣化過程，才能獲得實質改造的成效。否則內在氣稟雖有變化，但此一變化成果不但無法彰顯，甚至也可能停留於某一階段即告終止，一旦欲振乏力，即又回歸原點，此後，就必須重新增加內在氣化能量，才足以再次進行心性系統帶動生理、心理機序，產生『感』、『通』、『轉』三階段的變化。

(三)靈魂意識交集引合網路

1.靈魂意識交集引合網路之意義與作用

何謂『靈魂意識交集引合網路』？是指當和子與電子體結合後，在人類大腦皮層上、下方的空間處，所產生的意識交集與訊息交流的無形電力引合網路（見圖 2），並以此主宰該生命個體的先後天人格發展。

『大空之炁』包括祖炁、無形靈光以及無形神媒所施放的和力能量…等。其中『無形靈光』是指無形清陽之靈光或由宇宙先天一炁應化而來的清靈之光，可經由層層天界的能量混合與轉化過程後，進入『靈魂意識交集引合網路』而與『大腦皮層』中產生炁氣交感的現象。若依其能階高低而言，無形靈光又可粗分為：鐳光、雷光、紫金光、金光、神光…等不同層級的靈氣光能。

大體而言：『靈魂意識交集引合網路』本身具有可將來自無形大空之炁的能量、意識轉入『靈魂意識交集引合網路』中持續處理的特性。同時，也具備將『大腦皮層』處理過後且上行至『靈魂意識交集引合網路』的氣化能量做一調整，使其能進一步發揮引入大空之炁或進入心性系統中作用的轉化效果。

2.『靈魂意識交集引合網路』之五大基本功能

『靈魂意識交集引合網路』在人腦中所具備的基本功能，大致可粗分為

『接收』、『辨識』、『調變』、『聚放』、『轉運』等五種類型。

- (1)接收功能：一般是以 B4、b4 軌道作為發揮『接收』功能的主要作用區域。
- (2)辨識功能：由外入內的辨識功能，主要是由 D1 軌道、A1 作用區負責，由內往外的辨識功能，主要則由 a1、A1 作用區負責。
- (3)調變功能：經由前述由外入內或由內往外的辨識過程傳遞而來的能量與意識訊息，尚須經過調變作業的處理。調變功能主要執行的區域，在常態下是以『熱準中心』為主，特殊情況下是以 A、a 作用區為主，異常情況下則以 A1、a1 作用區為主，整體的調變過程可以分為『整合』與『改變』二個階段，共分八個步驟進行。
- (4)聚放功能：

情況一：常態下

a 作用區(熱準點)一能承接來自於『熱準中心』(由外入內)經調變過後的能量與意識訊息，並在此進行後續的聚放作業。此階段的聚放過程可分為凝聚與釋放二個階段。

A 作用區(引合點)一能承接來自於『熱準中心』(由內往外)經調變過後的能量與意識訊息，並在此作用區中進行後續的聚放作業。此階段的聚放過程可分為凝聚與釋放二個階段。

情況二：特殊情形或異常情形下

a1 作用區(X 原素與另三種原素之化合作用區)一能承接來自於『熱準點』或 a1 作用區本身(由外入內)經調變過後的能量與意識訊息，並在此作用區中進行後續的聚放作業，亦分為凝聚與釋放兩個階段。

A1 作用區一能承接來自於 A(引合點)或 A1 作用區本身(由內往外)經調變過後的能量與意識訊息，並在此作用區中進行後續的聚放作業，亦分為凝聚與釋放兩個階段。

- (5)轉運功能：是指具有將產生於聚放過程中的極強氣化能量，於瞬間轉入 B1、B2 軌道或 b1、b2 軌道中，以持續進行氣化上的扭轉現象，或改變原有運行速度的功能。

(四)整體電力引合網路

當和子與電子體結合後，自然會在人身中形成一種無形的整體電力引合網路，幫助 X 原素主導其他三種原素，使各原素均能發揮應有的作用，同時 X 原素亦是藉由電質原素指揮人體中樞及自主神經系統的特性，透過人身中之無形電力引合網路，帶動體內生化系統的加速運轉，達到強化生理機序的功效，其整體電力引合網路主要包括二個系統：氣化系統及生化系統。(如圖 3)

1. 氣化系統

氣化系統包括和子四大元素各元素的電力作用軌道、電力作用區、電流作用軌道、電力反射區等四個部分，其中電力作用軌道及電力作用區屬外層電力引合網路，而電流作用軌道及電力反射區屬內層電力引合網路。

2. 生化系統

(1) 生化系統之結構

所謂生化系統是指人身中整體電力引合網路內所含藏精、氣、神、魂、魄五大能量區域間，形成的一種連續性相互制衡與化生的運作內容。

(2) 生化系統與氣胎之關係

所謂氣胎是指生化系統在前述連續性相互制衡與化生的運作內容中，經由相當化合熱準下所孕育而成的胎囊。其構合內容以教義觀點而言，主要是由身中精氣的運行、交流，產生抱合激盪反應，並經過多數電化湊合效應，久而不懈，循行復始，自然凝聚而成的一種無形胎囊。

原則上，生化系統與氣胎之關係大致可由發電廠的比喻來說明。亦即生化系統之五大能量區的功能，就好比發電廠中產生電力、輸送電力的重要發電系統，而氣胎則可視之為該發電廠中貯存電力的重要部位，二者關係極為密切。

一般而言，生化系統所具有的功能除了可將來自心性系統輾轉而來的能量與意識訊息加以處理之外，也可將由無形大空之炁輾轉而來的能量、意識訊息(包括金光、神光、祖炁…等)持續在此生化系統中不斷作用，以利該個體能適當地改造氣質、體質，甚至煉就出無形氣胎的運作成果。

(3) 生化系統之功能

生化系統在人身中所具有的功能，大致可分為『基層功能』與『高層功能』二類。

A. 基層功能一指當存在於氣化系統內的氣化內容物一旦轉入生化系統中作用，將在其中形成具有基礎作用特色的運行內容。類別有二：第一類：運行功能一大致可分為『振動』、『旋繞』、『損耗』、『變換』等四種運行方式。

(a) 『振動』運行：指在五大能量區中所形成的氣化動力，是以『直線』來回振動的方式不斷反覆作用之運行總稱。

(b) 『旋繞』運行：指在五大能量區中所形成的氣化動力，是以『旋轉』方式不斷在五大能量區內反覆作用之運行總稱。

(c) 『損耗』運行：指在五大能量區中所形成的氣化動力，是以不穩定的旋繞方式不斷在五大能量區內反覆作用時，產生『減

損』能量的運行總稱。

- (d)『變換』運行：指在五大能量區中所形成的氣化動力，是以『變換』軌道的方式不斷在生化、氣化系統內反覆作用之運行總稱。

第二類：反饋功能—為一種並存於前述運行功能之中，具有反向性刺激約制與回應功能的機制，其功能特性亦將隨著前述運行功能的四種類型，而有相對之反饋作用機序。

B. 高層功能—指當存在於氣化系統內的氣化內容物一旦轉入生化系統中作用，並在前述五大能量區中所形成的氣化動力，能夠繼續再產生出更精微化的深層作用而言。類別有三：

- (a)『收納』功能—分為初步收納、進階收納二部分。
- (b)『調理』功能—分為積存調理、貯氣調理二部分。
- (c)『變化』功能—可分為『初級變化』、『中級變化』、『徹底變化』等三大類型。

原則上，無論是在初級、中級或徹底變化階段所結成之無形胎囊，一旦屬於陰性氣能時，則其內在質、能上的變化成效，終將維持在以負面性質、能變化為主要作用重點（除非有特別之氣化動力來扭轉其內既有的陰質、陽質能量者），修煉出魔胎之類的偏差成果。

(4) 五大能量區彼此間之互動關係

五大能量區，為帶有『精』、『氣』、『神』、『魂』、『魄』五種不同能量聚合效應之無形氣能聚合場。其中交集區（斜線所示）內帶陰質能量、未交集之處帶陽質能量。這二種能量將會進一步刺激體內臟腑原本所帶有陽、陰示相之氣能，產生明顯的陽、陰氣化作用。五大能量區彼此之間所構成的基本互動關係有如下四類：

- A. 相化—指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，主要是經由『振動』、『旋繞』（以右旋為主）、『變換』運行的作用途徑，連續在彼此之間相互影響，並逐一形成良好的互動循環關係。
- B. 相損—指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，主要是經由『振動』、『旋繞』（以右旋為主）、『變換』等反饋運行機制的不斷作用途徑，連續在彼此之間相互影響，並逐一形成具有約制力量的互動循環關係。
- C. 相乘—為一種反常性的互動關係。指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，主要是以陰質電力的作用力量，經由『振動』、『旋繞』（以左旋為主）、『變換』運行的途徑，連續在彼此之間相互影響，甚至也因其中已形成過度的陰質能量之故，而造成惡性互動的循環關係。
- D. 相耗—為一種衰退性的互動關係。指五大能量區彼此之間所產生出來的相互

融合、共振效應，是以延續相乘作用的化合結果為主要作用力量，在作用期間，一旦受到其內陰質能量中至陰電渣的渣末作用之驅使，再經由『振動』、『損耗』、『變換』的運行途徑連續在彼此之間相互刺激，該至陰電渣部分即會被逐步沉澱於體內各臟腑中，沉澱過多時，將會因五大能量區之間形成極度衰退、無力的氣化運行狀態，而造成運行衰弱、不順的另一種惡性循環關係。

(五)臟腑氣能循環系統

1. 臟腑系統：

體內各臟腑氣能是指代表體內肝、心、脾、肺、腎五臟之象，膽、小腸、胃、大腸、膀胱、三焦六腑之象與木、火、土、金、水五行之氣所凝聚而成的體內臟腑氣能循環系統（屬後天氣能）。其中交集區內部，亦代表五大能量區與體內臟腑氣能間是以陰質能量為作用內容，未交集之處則是以陽質能量為作用內容。這二種能量一旦進一步與外入的能量發生作用，即會立刻形成各種不同形態的運行內容。

2. 體內臟腑、五行之生、剋、乘、侮關係：

- A. 相生一指五行之間相互滋長，順化的一種良性循環關係，其順化作用依序為木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。
- B. 相剋一指五行之間相互約束、制化的一種反饋循環關係，其制化作用依序為火剋金、金剋木、木剋土、土剋水、水剋火。
- C. 相乘一指五行之間的一種反常現象。乘為乘襲之意，亦即過度相剋稱為相乘。例如：當火氣偏亢，如水不能對火加以正常的剋制，則太過的火便去乘金，使金氣更虛。
- D. 相侮一指五行之間的一種反常現象。侮為欺侮之意，亦即反剋稱為相侮。例如：常態下，當水剋火，但水氣不足或火氣偏亢時，則火便反過來欺侮水，使水氣更虛。

(六)經絡系統

1. 經絡的系統架構

“經”和“絡”往往聯名並稱，其實涵義並不盡同，“經”有“徑”的意思，是縱行的幹線；“絡”有“網”的含義，遍布全身；經絡就是人體通行氣血、溝通內外表裏、統一聯繫的一個系統。它的主要內容有：十二經脈、十二經別、奇經八脈、十五絡脈、十二經筋、十二皮部。其中屬於經脈方面的，以十二經脈為主；十二經別是從十二經脈所別出，所以叫別出的正經，循行於腹裏，奇

經八脈羅布其間。絡脈方面，以十五絡脈為主；除此而外，並有無數「絡脈」滿佈全身，起著滲濡灌注的作用。經脈的分支稱為『孫絡』，它是浮行於體表的部分。這些經和絡，組成了人體全身經絡的主體。

此外，還有連屬部分，在內則有五臟六腑，在外則有十二經筋和十二皮部，就這樣，經絡學說組成了一個完整的體系。

2. 經絡的功能與作用

人體各部的器官和組織，都有許許多多的經絡密布著，作為運行氣血經過聯絡的通路，藉以保衛和營養全身，維持生命。經絡的功能和生理作用，扼要地說明如下：

氣血是人體最重要的物質，但必須靠經絡來運轉，週流不息，才能達到抵禦病邪，保衛健康的目的。十二經脈在以各個臟腑為首的系統下，把人體的臟腑和在外組織、四肢、百節……等等都聯繫起來，以進行整體的循環，發揮它固有的作用。一般說來，『營』、『衛』的功能活動，是與經脈分不開的。衛氣散布在經脈之外，屬陽；營氣運行在經脈之內，屬陰。而營氣在經脈中的循行次序，是先從中焦開始→肺→手太陰肺經→手陽明大腸經→足陽明胃經→足太陰脾經→手少陰心經→手太陽小腸經→足太陽膀胱經→足少陰腎經→手厥陰心包絡經→手少陽三焦經→足少陽膽經→足厥陰肝經，最後仍循行到肺，再由肺脈頸部的一段循行到任脈→督脈→任脈，又再行到肺經，依次循行下去，時刻不停地流動著，形成了十四經的循環體系。另外、還有沖脈、帶脈、陽維、陰維、陽蹻、陰蹻等六脈和經別，以及若干的絡脈，都錯綜貫串在十四經之間，來共同進行相應的正常活動。

四、人體生命系統之運作

人體生命系統之運作基於二個重要原則：

其一、生命現象的發生：基於和子帶動電子體的條件

其二、生命現象的維繫：基於該電子體內的生化系統，得以源源不斷轉運來自大腦皮層中和子帶動電子體的能量部分。

是故『和子帶動電子體』扮演生命的主要維繫功能，『生化系統』則扮演次要的維繫功能。

底下針對各項人體生命系統較細微之靈體及肉體間之協同配合運作內容，依據聖訓傳示之訊息及資料加以彙整分析探討。

(一)心性系統對整體心理及生理之影響及作用

心性系統具有同時影響心理、生理變化之力量，此種力量如欲發揮大幅改造體內生化系統的效果，就必須經由前述『感』、『通』、『轉』三階段的氣化過程，才能獲得實質的改造成效。換言之，當一同質化的炁氣聚合能量經由『靈魂意識交集引合網路』的轉運媒介，進入『大腦皮層』作用時，體內的心境熱準(指來自於生理、心理機序能量與此同質化能量相契合之程度)一旦提昇到能影響大腦皮層產生正面性的能量運行時，將透過以下兩個途徑進行作用：一、進入中樞神經系統與自主神經系統中作用；二、轉入氣化系統與生化系統中作用。其中所產生的淨化效果有二：一、可達到通關、洗髓的初步淨化效果；二、可經由生化系統之電力運行力量，初步調整生化系統內的原有氣化能量。

(二)心性系統與靈魂意識交集引合網路之互動

心性系統與靈魂意識交集引合網路之間的互動關係為何？可以用內、外、表、裡之層次性概念描述之。亦即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，當心性系統中的一個氣化循環步驟完畢時(是指圖1中(1)-(6)正循環或(7)-(12)反循環的步驟)，由該氣化過程中所產生氣化內容(包括旋力的左、右旋方向與其間所挾帶的能量、意識、陰、陽電力…等)均會初步與靈魂意識交集引合網路發生作用。作用後的結果，自然可增強該氣化內容物的質性表現，而與X原素的炁氣混合能量產生聚合效應，稱為『炁氣聚合能量』，此種能量自會由熱準中心溢出。假使這些溢出來的炁氣聚合能量進一步刺激靈魂意識交集引合網路，使其增快原有的運轉速度，且進一步發揮前述所言及的二方面功能(指調整網路內各原素的功能與強化來自於熱準中心的炁氣聚合能量)，甚至又與大腦皮層各功能區域進行契合與化合作用者，才具備得以改造該個體生理、心理、靈質、靈氣的扭轉契機。

(三)靈魂意識交集引合網路與四大意識層之互動

『靈魂意識交集引合網路』與魂識、靈覺、靈識、意識等四大意識層之間的運作關係究竟如何？四大意識層為一抽象性的描述概念，其作用源頭主要是來自『靈魂意識交集引合網路』深一層功能作用的表現與發揮。換言之，『靈魂意識交集引合網路』的基本功能，就炁氣綑結的轉運路徑而言，不離於前述所言的五大基本功能之作用持性。然而，『靈魂意識交集引合網路』若在前述五大作用路徑之中，能進一步發揮深一層功能時，此種深一層的功能將會與網路內的四種原素發生化合作用，因此能表現出具體的各種意識形態與特徵。

(四)靈魂意識交集引合網路與大腦皮層之運作

經『靈魂意識交集引合網路』作用後的炁氣聚合能量，進一步與大腦皮層各功能區域進行作用的部分運作內容，主要是先經由正、反循環第一、二階段之程序，然後再進入大腦皮層中，並配合心境熱準與誠敬熱準之契合程度，進行刺激生理、心理機轉發生作用。

(五)生化系統與氣化系統間之轉運

生化系統與氣化系統間之轉運關鍵，就生化系統而言，除了必須經由『變換』運行的方式轉入氣化系統繼續作用，或經由『振動』運行的氣化動力之驅使，進一步發生初步『收納』的正常運作，納入生化系統正式作用外，生化系統內的五大能量區之間的互動特色，亦受到體內各臟腑氣能與其內生、剋作用的影響，而產生直接、間接增強或減弱五大能量區相互間的運行效率的作用。此種效率的增強或減弱，同時也影響生化系統轉入氣化系統或氣化系統轉入生化系統內持續作用的應有成效。

至於經由各種互動關係中產生出的各種影響成效，如何能夠順利形成『變換』運行方式轉入氣化系統中繼續作用，或經由何種方式後更有助『收納』功能的強化運作，以便於處理來自氣化系統之能量與意識訊息的大致原則如下：

1. 當五大能量區內之氣能，是以『相化』、『相損』的狀態與體內各臟腑氣能間的相生、相剋保持在常態性的關係時，原則上，二者間所產生的氣化成果較易經由一定的氣化熱準，且通過『振動』、『旋繞』（以右旋為主）運行方式後，才易於形成『變換』運行轉入氣化系統中繼續作用。反觀在氣化能量由氣化系統轉入生化系統進行被動性的共振、化合反應之前，此種『化、損』、『生、剋』狀態相配合的氣化效應，若能夠先行刺激『振動』運行的原有振動速率時，則有助於『收納』功能的運行效益，且較容易將由氣化系統轉入生化系統的能量與意識訊息，納入機體內各臟腑間繼續作用。
2. 在特殊情況下，當五大能量區內之氣能，若是以『相乘』、『相耗』的關係影響著體內各臟腑氣能彼此之間的『相生』、『相剋』關係時，原則上，二者間所產生的氣化成果，較不易形成『變換』運行轉入氣化系統中繼續作用，但是其間若體內陽質能量的氣化動力或極陰質能量經貯存後所產生的氣化動力，在一定強度的刺激下，如進一步通過『振動』、『旋繞』（以左旋為主）甚至『損耗』運行的方式後，仍會形成『變換』運行轉入氣化系統中。反觀在一氣化能量由氣化系統轉入至生化系統進行被動性的共振、化合反應之前，此種狀態的氣化效應，如能先行刺激『振動』運行的原有速率時，同樣有助於『收納』功能的運行效益，否則該氣化內容物即使容易由生化系統轉入氣化系統繼續作用，也較不易再由氣化系統中轉回生化系統持續運行。

(六) 生化系統與臟腑氣能之互動

五大能量區與體內各臟腑氣能間之互動關係有二：

1. 直接、間接的通貫關係：

- (1) 直接通貫層面：是指含存於五大能量區內的氣化能量，一旦經由前述各類氣化途徑進一步與體內各臟腑氣能發生作用時，如就五大能量區內所一一對應於體內各臟腑之象的功能而言，具有直接刺激臟腑氣能跟隨著發生變化的通貫結果。反之，當體內各臟腑氣能熱準，一旦能夠提昇至與五大能量區內的氣化能量主動交互作用時，如依照前述體內各臟腑內所一一對應於五大能量區的特性而言，也具有直接影響五大能量區內之氣能發生變化的通貫結果。
- (2) 間接通貫層面：是指含存於五大能量區內的氣化能量一旦在前述過程中，已產生出氣化上的刺激力量時，也同時具有刺激體內其他各臟腑功能，使之發生能量上的間接性變化。反之，當體內各臟腑氣能的熱準，假使能夠在前述與五大能量區作用的過程中，也產生出氣化上的影響力量時，則該氣化之力同樣會影響其他能量區隨即發生連鎖式的變化。

2. 直接、間接的互補關係

- (1) 直接互補層面：是指含存於五大能量區內的氣化能量，一旦經由前述各類氣化途徑進一步與體內各臟腑氣能發生作用時，若就五大能量區所一一對應於體內各臟腑之象的功能而言，此刻所產生出來的互補效應，假使是以陽質能量為主，將具有直接淨化含存於臟腑氣能內的陰電精與陰電渣的作用成效。反之，當體內各臟腑氣能的熱準，一旦能夠提昇至與五大能量區內的氣化能量主動交互作用時，所產生出來的互補效應如果是以陽質能量為主，也將具有直接淨化含存於五大能量區內其陰電力與陰電荷的作用成效。
- (2) 間接互補層面：是指含存於五大能量區內與體內各臟腑氣能間所形成的氣化能量，在經由前述直接互補的過程中，即自然具有刺激其他臟腑或其他能量區產生間接性的互補作用。

(七) 生化系統與大腦皮層間的通貫運行

就生化系統與大腦皮層間的整體氣化通貫路徑而言，當一氣化能量在氣化與生化系統間不斷混合作用之後產生的氣能，無論是經由氣化運行途徑或神經傳導路徑，最後均會集中到大腦皮層內進行能量與意識訊息間的總匯集與分辨處理。其中、生化系統與大皮層間的整體通貫運行路徑又分為陽質能量之順行式路徑及陰質能量之逆行式路徑兩類。

(八)生化系統與心性系統間之互動關係

生化系統與心性系統間之互動關係究竟為何？

大體言之，心性系統有如一個調撥心靈與生命機體的控制器，它雖然隱而不顯，不易為人所覺知，但其功能一旦被開啓，將會促使內在的動力能量大量湧現，得以順利進入大腦皮層中作用，並刺激大腦皮層加速氣化運行，以增強原本處理能量與意識訊息的功能，使得該個體之心靈意識領域得以擴大，生命機體的運作能力更形彰顯。

生化系統則如同一具藏存於體內的動力發電廠，它被定位在『能夠維持個體活動的另一組發電系統』，其重要性僅次於和子帶動電子體產生生命現象後所形成的動力來源，和子帶動電子體可說是人體的首要發電系統，生化系統則可視為是次要的發電系統。其中五大能量區專司接收來自大腦皮層或由體內臟腑傳導而來的電力、能量，並在達到一定的運行熱準時，自然得以源源不斷產生出電力、能量（初級發電廠），形成維繫該生命機體的運作，甚至可以將多餘的能量部分貯存起來，形成一個重要的貯電系統或貯電倉庫（氣胎、高級發電廠），在由初級發電廠提升到高級發電廠的過程中，體內臟腑是所需的電力與能量的重要來源之一。

原則上，在生化系統運行的電力、能量，一旦大量被轉運成能夠順利進入大腦皮層中作用的有效氣能，並產生輔協大腦皮層處理能量與意識訊息的運行效果時，比較容易在大腦皮層中與來自心性系統的電力、能量形成相應合的化合作用，而由原本較各自獨立的運行狀態進入直接產生『相應交流』與深一層的『互補互用』的作用內容，因此生化與心性間的互動關係，可視為一種下、上通貫，表、裡應合的融通關係。存在於心性與生化系統間的整體通貫機序中，有三個重要的能量、訊息的處理站，分別是靈意網路、大腦皮層以及脊髓。

(九)人體生命系統架構

綜合肉體部份及靈體部份各別之結構與系統之資料，吾人對於人體生命系統之運作已能有更進一步的瞭解，因此、吾人已大致可以描繪出人體生命系統之較完整架構，並配合其運作之機能陳述如下：

1. 頭頂上的外層電力引合網路—導航器
2. 心性系統一心靈指針（為個體開啓潛藏意識能量的重要樞紐）
3. 靈魂意識交集引合網路—小雷達（有接收、發射電波的功能）
4. 大腦—資訊處理中心
5. 脊髓—調節器
6. 順逆循環模式—發電機的電力輸送管道（帶）
7. 生化系統—動力發電廠

8. 經脈系統及臟腑—能量來源庫藏
 9. 內分泌系統—化學性調節機制
 10. 其他各項生理系統及結構—生理循環機體及支撐指使活動之主體
- 茲將人體生命系統之架構內容顯示於圖 4 中。

五、部份生命現象探討

(一) 出生、遺傳及壽元

1. 出生

人的出生從整體生命系統的角度來看，已不僅只是單純的胎兒出娘胎的過程而已，受精卵來自父母親生理之供給，並分別承受來自父母親各半之染色體及遺傳基因，經過十月胎熟，即將分娩之時，此時經過無形各級神媒之作業，並經挾引至旋風軌道剝除陰電性之和子，基於因緣及業力之自然法則，成為可能投入該胎兒之靈體，因此出生的過程乃是無形靈魂體(和子體)與有形胎兒體(電子體)相互結合反應的過程，其中和子體投入的軌跡依據天帝教教義的說法乃是盤旋而下，而且一般情況下二者之結合反應乃屬不可逆過程，一旦分離，即屬死亡。同時、該投入之和子體即為該電子體此後一生中之主宰。

2. 遺傳及習性

由前述之認識看來，真正的遺傳及習性應包括二層次的內涵：

- (1) 由父母親雙方面而來之基因遺傳特質，此部份屬於血緣遺傳，亦即秉自父母雙方生理特徵之遺傳。
- (2) 由靈魂體 X 原素中過去生之儲存記憶，於投胎結合反應之過程中，和子體在旋入人腦松果體時，X 原素發生變化，將累世輪迴中所學習到的經驗與記憶部份阻斷，並深藏於 X 原素內，僅複製留存部份之和子餘習，並在大腦皮層上下方的空間，形成靈魂意識交集引合網路，並以此主宰其人格發展，該和子餘習即為此人一生中之人格特質及習性根源，此部份屬於業力遺傳，亦即秉自靈體本身過去生種種造作累積之遺傳。

3. 壽元

一般情況下，人死亡之後在經過一系列之無形作業程序後，會被司職神媒挾引至旋風軌道，剝去和子體之陰電質成為少陽體，再由旋風之中集團下墜落下地面，任其被各種物體自然吸引，進行下一階段之生命輪迴過程。一般人的

生命長度究竟受那些因素支配呢？依現象上看來，肉體提供該人生命之結構性資源，而其動力之能量來源及持久度(壽元)應與靈體有關。當然、二者互動之狀況及對肉體之妥善維護也應會影響壽命長度。

單從靈體來看、新死亡者之靈體被挾引至旋風軌道，旋風軌道中有無形作業單位，軌道中存留有宇宙法則、宇宙訊息、宇宙意識，靈體受業力之牽引在與旋風軌道撞擊、接觸、互動及旋落之連續過程中，基於業力守衡(註)與能量守衡之原理，該靈體獲得不等程度之內在對應訊息及動能(至少應包含旋轉及振動動能)，因而決定(註定)其下一階段之生命型態及長度。吾人並作如下推論：

推論一：本地球上生命體之壽命長短，受本地球旋風軌道本身之旋轉能量多寡之影響。(與太陽系生成時有關)

推論二：各類靈體在與旋風軌道撞擊時，已受到業力因素之作用影響，因此所獲得之內在對應訊息及動能，已大致決定其下一階段可能之生命形式及壽命長度。

推論三：本地球上之人類壽命長短，應受二因素影響，其一：旋風軌道所付予該受業力支配和子體之最初能量多寡。其二：個人是否過度消耗該能量、或是否有減緩該能量之損耗速率、或是否有進行修持功夫，而對損耗之能量進行能量之補充。

註：依據佛教的說法，人的造作業力“纖芥必受”，也就是說舉凡人的思慮、言語、行為、種種造作，都會在第八意識中留下業力種子，都是諸緣之因，會在因緣俱足的時空條件下，產生結果，業力不會憑空消滅，由此看來，該等業力之作用必然也符合能量不滅定律，可以看成一種業力不滅或守衡之觀念。

一九九〇年科學家在人體大腦中發現磁元，它與常見的磁性物質相類似。一九九三年美國能源局(Department of Energy)一個研究電磁場對健康影響的委員會在研究報告中指出：「近期在人類大腦中發現磁元，可能會使我們的看法產生巨幅改變」，「在磁元作用原理中，最重要的是細胞運作與電磁場對生物系統運作很偶合，就物理學的角度來看是可能成立的，而且不違反任何自然法則。」或許該委員會提出的磁元正是存在於人體大腦靈體的部份表現，而如果靈魂的存在以磁元的一個面相展現，則壽元的物理性意義便有了一個更結構性的基礎。當然，其中仍有許多待發掘的工作要完成。

(二)睡眠

1.睡眠現象及“睡眠模型”之建立：

睡眠的現象再普通不過了，然而真正的「睡」與「醒」人們並不確實瞭

解，有關睡與醒的機制在“從和子論探討睡眠現象”一文中已有論述，此處針對該文內容中有關“睡眠模型(假說)”(如圖 5)再作陳述及補充如下：

- (1) 和子以其原素中之三分之一量充實每個原子中之電核，以司神經知覺之貫通，該部份和子之作用對象屬周圍神經系統(暫將該部份和子稱為知覺系統和子，或稱覺魂)，當人體經過一天的活動後，知覺系統和子之能量耗弱，當低至某一臨界點時(此時屬被動誘發)，此一誘發訊號促使網狀激活系統發生變化，變化訊號亦直接通達大腦新皮質，同時造成常型睡眠。
- (2) 對於依時間作息之規律生活中之睡眠行為，雖不見得知覺系統和子之能量已耗弱至睡眠誘發點，然經由自主意識之要求與全身神經及運動系統之放鬆，造成知覺系統和子產生回返本位之動作，此一回位動作亦造成能量減弱之現象，此一現象低至前述同一臨界點時(此時屬主動誘發)，此誘發訊號亦促使網狀結構變化，影響大腦新皮質造成睡眠。
- (3) 知覺系統和子回返和子本位(松果體)由主和子就其所具有之能量(包含先天之壽元及命功修持所獲得之能量)進行補充能源的動作，此時由於知覺系統和子與感覺神經系統之作用力斷絕，故於深睡時前五識(眼、耳、鼻、舌、身)之感覺作用及第六意識之活動停止，此為睡眠中之一般性狀態。唯此狀態在受到一定程度之刺激後(屬被動清醒誘發)，可能激動充電狀態下之知覺系統和子再度敷佈全身之感覺神經系統，而恢復知覺，但由於充電動作被中途打斷，故雖恢復知覺，但尚不會覺得精神飽滿。
- (4) 在異型睡眠狀態下，知覺系統和子除繼續進行補充能量之動作外，並將當日儲存於大腦皮質記憶區中之資訊複製轉入深層意識中(第七、八意識，此深層意識含藏過去生所有記憶，為靈體之最重要主角，可稱為靈魂)，此時由於進行資訊之轉移及儲存工作，而可能產生夢境。(甚至可能觸及深層資訊，而該資訊之誘發因緣動力若已將近成熟，則該夢境可能實現而成為預言夢)。
- (5) 為維持人體生命現象，在睡眠時負責自主神經系統活動之和子(暫稱之為維生系統和子，或稱為生魂)仍然進行活動，惟其活動力較清醒時為減緩。
- (6) 良好的充電動作(完全放鬆的睡眠)完成後，知覺系統和子能量提高，當達到某一臨界點時(屬主動清醒誘發)，此清醒誘發訊號傳至腦幹上半部之網狀激活系統，造成清醒動作，此時知覺系統和子重新敷佈全身之感覺神經系統，恢復知覺，同時再度精神飽滿。

2. 睡眠中的特殊現象----鬼壓床

所謂的鬼壓床乃是指睡眠某一階段中，已有部份意識，但竟然不能支使身體動作之情形。事實上乃是覺魂中的知覺系統和子無法正常支使肉體之運動神經系統所產生的現象。通常可能發生在壓力過大、思慮過多，思維與環境不配

合及所知與所行不同步的情境下，簡單的說，其實是靈體與肉體不協調所致，亦即可能由於外在環境尚未能實現內在的想法，或是思慮能量的佈散過多，使得在睡眠中知覺系統和子回收充電後，並且在略有覺醒條件發生而可能清醒時，產生部份的意識作用已恢復但未完全清醒，亦即知覺系統和子部份敷佈於大腦及身體，使意識作用及感覺略恢復，但敷佈之程度尚未完全，運動系統之和子作用未恢復，因而產生已略有知覺，但卻不能支使身體動作，甚至不能伸動手腳或開口說話的情形。

(三)死亡

死亡之發生應從肉體及靈體二方面來探討：

其一、肉體方面：肉體受到傷害或自然損壞至不堪使用的程度，包括外來的傷害力量，或遺傳訊息主導生理老化的現象。

其二、靈體方面：(1)靈體先天所帶來的動能(壽元)損耗，衰弱到無法帶動肉體。依教義的說法是和子體逐漸染上陰電性，其和子力與電子體之電子力產生電力互斥之現象，其中若此一相斥力量大到足以影響和子中的 X 原素與電質部份，則 X 原素與電質會發生和能凝聚等變化，當同性斥力大到和子已無容身之地時，則和子被排擠出體外，造成死亡。(2)受到大痛苦、大刺激時，和子立即飛去，離開肉體。(註：和子陰電性增加可看成外加轉矩之介入，使角動量減少，造成動能損失)

一般狀態下(肉體未受到突然或特別傷害)之死亡，靈魂在死亡前逐漸由四肢及軀體向內收回，集中之後再離開肉體，惟其離開之途徑，視該亡者生前之造作而定，依「王禪老祖玄妙真經」所言「善人之將亡，由足以先冷，氣從頭脫，上昇也。惡人之將死，由頭先冷，氣從足脫，下墜也」，可見一生善惡之不同，在死亡時靈魂離體之過程，有如此不同，當然、其中還牽涉到該人逝後靈體歸屬那一無形世界的問題，佛教六道輪迴中有頗詳細的說法。

若該人是受到肢體上的傷害，或是受到大撞擊力量而造成死亡，靈體來不及完全收回即被迫離開肉體，或是死前執念過重，魄力作用過強，則亡者之肉體上必然還殘留部份和子，而離體之靈魂也將有所殘缺。

若是亡者生前有相當修持，甚至性命功夫深厚，生前靈魂離體之通路(天門)已暢通無礙，臨死前萬緣放下，元神收聚圓滿，靈魂與肉體毫不牽扯掛礙，則死時肉體或坐或臥，靈體直奔天界，走得乾乾淨淨，天人齊讚！

在人真正死亡刹那至下一次的轉世之間，絕大部份的和子都將經歷「靈性意識停滯」、「靈性意識甦醒」、「道德意識審判」三階段的洗煉，才能與整體靈系、靈族進行意識交流，並決定是否能繼續留在靈界，或進行下一世輪迴。

應元組織系統內之緣人和子若是生前有相當功德及修持，則可能經由原

靈、護法神甚至高級神媒的接引或與其合體，跳過「道德意識審判」階段，快速通過旋風軌道，剝除陰電子淨化性靈，直達所應歸位的天界層之「質能複審區域」及「淨靈複審區域」，接受和子質能之頻譜考核，而決定或以(極大)願力投胎、或擔任神職、或繼續進修以突破五大旋和律為其精進目標。

(四)靜坐修持

經由分析 師尊靜坐修持各階段之現象中無形所傳示的聖訓，吾人可以瞭解到整個靜坐修持過程中，隨著修持功夫之進階，其內在氣化系統及生化系統皆有不同的變化及成效。依 師尊修持過程之五階段：初學基本智識階段、氣胎階段、電胎階段、聖胎階段及鐳胎階段，其氣化之流程部分，大致上會先經過幾個主要程序：

1. 心境能量(內在意識能量)逐漸收歸於內，使心境能量提高，並刺激 X 元素釋放出較多的炁氣混合能量。
2. 該能量隨著修持功夫進階之不同，而分別影響 O^O 、 H^O 、電質元素分別釋放和氣能量、靈氣能量及剛氣能量。
3. 各元素相應之電流作用軌道受到不同對應氣能之刺激，而產生軌道之變化，在不同的修持進階中分別產生二合一、三合一、四合一、五合一、六合一、乃至七合一之圓形軌道，並分別與上一級之軌道幾近重疊，產生強化各軌道及各電力反射區能量之效果。
4. 完成軌道變化及能量強化之程序後，各元素之電流作用軌道再依次還原。

在生化流程部份，也大致有下列幾個主要程序：

1. 氣化系統的氣能轉入生化系統中。
2. 該氣能隨著修持功夫進階之不同，分別帶動精、氣、神、魂、魄五大軌道之變化由橢圓形軌道分別產生二合一、三合一、四合一乃至五合一之圓形軌道，而產生能量區之引合共振，強化各能量區之功能。
3. 完成軌道變化及能量強化之程序後，各能量區之軌道再依次還原。

由於 師尊在達到聖胎初果時，受到呂祖、雲龍至聖、蕭師公、濟佛祖於無形中之指導，改以煉就封靈之急頓法門，配合無形之救劫顯應，自身已煉就之聖胎成果，並未再繼續精鍊成具有物質化能力的修煉威能。而 師尊最後修煉成就之鐳胎，終能夠產生調和整個地球氣運的大威神力。茲就無形傳示之聖訊，將 師尊靜坐修持各階段之現象與原理彙整於表 1 中。

(五)特論一複製人與基因科技

1. 複製人與靈體之問題探討

人類科技與法令如果能夠及允許複製人類，到時究竟會有什麼情形發生呢？從事實真相的角度來看，有形與無形面會有什麼對應關係呢？基本靈體的存在及生命之流程(輪迴)本有其無形之律法，此時會受到什麼衝擊呢？或許有二種可能發生的情形，茲探討如下：

(1) 無形界若不作強力之介入干涉：則依宇宙現象及法則來看，由於大空中充斥著飄浮的和子，亦即等待投胎的靈體極多，因此一旦該複製人之胚胎形成乃至胎兒成長，自然極有可能因和子陽電力及電子體陰電力之自然吸引，而有機會發生靈肉結合產生一個新的生命。

(2) 無形界若介入此程序，則又有二類可能之層次：

A. 無形界不允許靈體投入複製人中，亦即人類頂多只能複製人的肉體，但沒有生命(因為沒有靈魂)，但仍有可能有失誤投胎之情形發生。

B. 無形界允許某種條件下之投胎行為，亦即作適當之管制。

上述二種可能狀況，若從複製羊的案例來看，以及從自然法則及因緣造作、自我承受之情況來看，初期無形界不作干預應該是最有可能的情形，換言之，人類自己承受該複製人之各種善惡果報仍該是必然的結果。也就是說，一旦人類複製了人的肉體，則他也真的會有生命(有靈魂)，只是該靈魂不是人造出來的，當然、這個時候的道德及倫理問題必將是重要的課題。

2. 基因科技與 1200 歲之問題

當人類的基因科技已能達到使肉體的存在時間增長的情況，亦即人體(電子體)不易老化，是否人類真的就可以活到數千歲呢？吾人也許可以作如下之推演：

(1) 初期階段(生命初步增加，但性格發生變化)：人類生命確實稍為延長，但可能因為沒有作靈體的修持，提昇靈體的能量，亦即壽元並未增加，造成和子逐漸衰弱之情形，此時、若電子性強，因和子已弱，則逐漸形成性情吝而粗的情況；若電子性弱，因和子亦弱而逐漸形成性情文而雅的情況。

(2) 隨著年歲逐漸增加(可能一、二百歲時)，和子之壽元實已耗盡，然而肉體機能尚正常，此時可能有二種情形發生：其一、和子尚留存於體內，未離開人體，但已無力指揮肉體之運作(有可能成為植物人或類似情形)；其二、和子能量耗竭，陽電質部份已無法與電子體之陰性產生互吸，使得和子體由於此生習性所累積而導致之陰電性過大，而與電子體互斥，使和子離開肉體造成死亡，然而、此種死亡並非肉體不堪使用，而是靈體已無能量(亦即無壽元)。

(3) 然而此類型死亡後之變化狀況，可能也會有二種情形：其一、肉體因欠缺和子之和力親和作用，導致肉體瀕死前機能已衰退，待和子脫離後，肉體亦不堪再使用；其二、瀕死前電子體未因和力作用之減少而衰敗，待和子因陰性

互斥之力被排斥離開後，肉體尚未腐敗之前，由於此類電子體之機能尚佳，亦即其陰電之吸力仍大，因此、可能異引大空中漂浮之自由和子，而造成死亡者復活的現象，惟此時復活之人已非原來之“人”矣！

- (4) 此種死而復活的現象，其中牽涉到的無形作業程序，仍需符合一般靈肉互動之法則，其中、已亡者之靈體因其此生造作之業力牽引，而進入相對應之無形天層，一般未作修持之凡人當然依中陰身之過渡態中之作業程序流變，而可能經無形司職神媒挾引至旋風軌道，剝去其陰質電性而成爲少陽體後，降至地面成爲可被陰性之電子體吸引之狀態，而進行自由漂浮或下一次的輪迴過程。另外、進入該亡者肉體之和子，由於獲得人身，使和子靈體有了可以指使的對象，而亡者之身也因重獲靈體而復活，只是和子進入電子體之刹那，由於陰陽電性之衝擊所造成之意識封閉效應，必然造成該靈體前世記憶隔絕之情形，因此復活後之人其智識程度必然像一般的嬰兒一樣，必需展開重新學習的過程，(當然也有可能發生復活者仍存有較多量前世記憶之情況，依和子引合電子之公律及互動關係，此情況發生之可能性及比重應該較低)，而開啓此人身第二世之生命，而此種情況可能在同一肉身上重複出現，而造成同一人身之第三、第四……世之生命過程。

(5) 有作靈體修持的人

有靜坐修持的人，由於每日進行靈體與天體(旋和系)之親和修持，而每日獲得靈體之動能，因此、其靈體之能量視其功夫之深厚程度，而有可能足已支使運作該肉體，而此可以使用一千二百年之肉體，更有可能由於與靜坐功夫之互動搭配，更加顯現其返老還童之特性，而使得該人因修煉之故而有可能活得更長。

由此可以得知、有了足以在地球上生存一千二百年的肉身，必須要進行靜坐的修煉，不斷獲得靈體之動能，使壽元增加，才能真正“靈身如一”地自在生存，經驗與知識才真正可以在此一生中累積且發生作用。

六、結論

- (一) 從整體角度來看，人體生命系統之完整建立，確實應從肉體及靈體二方面來入手。
- (二) 從生命的價值及生命的內涵來看，建立修持的人生觀及進行實質的修持功課，甚至進行性命雙修的修持生活，不論從宗教意義或欲享受科學發展的成果而言，將成爲新世紀人類主流生活型態的必然趨勢。

(三)當科學與宗教終能結合且引導人類解開了人體的奧妙與宇宙的內涵之後，可以預見的是、下一世紀的人類品質高低不是以物質層面之操控及享用來評定，而是以能操控心靈、心性層面，提升內在心性熱準及能量，來作為人類品質高低之評價基準。

參考資料

- Arthur C. Guyton & John E. Hall 著，傅祖慶總校閱，賴亮全、林則彬、林富美合譯，「蓋統生理學」，華杏出版股份有限公司，1998 年 11 月版。
- 許世昌教授編著，「新編解剖生理學」，永大書局，1999 年 8 月版。
- William F. Ganong 原著，楊明杰總編輯，余政展等編譯，「Ganong 醫學生理學」，合記圖書出版社，1998 年 9 月初版。
- 鄭博仁、謝燦堂著，「健康密碼—探索人體基因奧秘」，聯合文學出版社，2000 年 7 月初版。
- 李約瑟著，陳維綸等譯，「中國之科學與文明」，第二冊，台灣商務印書館，七十八年六月五版。
- 李約瑟著，張儀尊、劉廣定譯，「中國之科學與文明」，第十四冊，台灣商務印書館，七十八年六月二版。
- 傅偉勳著，「西洋哲學史」，三民書局股份有限公司，六十八年十二月五版。
- Phil Cousineau 主編，宋偉航譯，「靈魂考」，立緒文化事業有限公司，八十七年三月初版。
- 蕭天石主編，「黃庭經秘註二種」，自由出版社，六十五年八月初版。
- 「頂批上陽子原註參同契」，新文豐出版股份有限公司，六十七年元月初版。
- 錢穆著，「靈魂與心」，聯經出版事業公司，七十三年六月初版五刷。
- 柳澄昌著，「天帝教靈魂觀之研究」，帝教出版社，1997 年 7 月初版。
- 李玉階等著，「天帝教教義一新境界」，帝教出版社，八十四年十一月再版。
- 李玉階著，「宇宙應元妙法至寶」，帝教出版社，八十一年五月新版。
- 「天人文化新探討(第一集)」，天帝教天人研究總院，八十五年二月初版。
- 「天人文化新探討(第二集)」，天帝教天人研究總院，八十七年十月初版。
- 「第五期師資班、高教班聖訓錄」，帝教出版社，八十五年八月三十日初版。
- 黃三元教授編審，「經絡學說的理論與應用」，八德教育文化出版社，七十三年七月初版。
- 姚香雄著，「中醫科學研究」，五洲出版社，七十三年七月初版。
- 陳德生著，「中醫學入門」，文光圖書有限公司，七十一年九月再版。

- 明、楊繼洲著，黃明堂校勘，「針灸大成」，文光圖書有限公司，七十年七月再版。
- Mark A. Pinsky 著，黃玉如譯，「遠離輻射電磁場」，幼獅文化事業股份有限公司，1998年9月初版。
- Fred Alan Wolf 著，呂捷譯，「靈魂與物理」，台灣商務印刷書館，1999年7月初版。
- 劉劍輝，「從和子論探討睡眠現象」，第一屆天帝教天人之學研討會，八十七年十二月十二日。
- 「玉禪老祖玄妙真經」，禪機山仙佛寺，八十四年農曆十月三版。

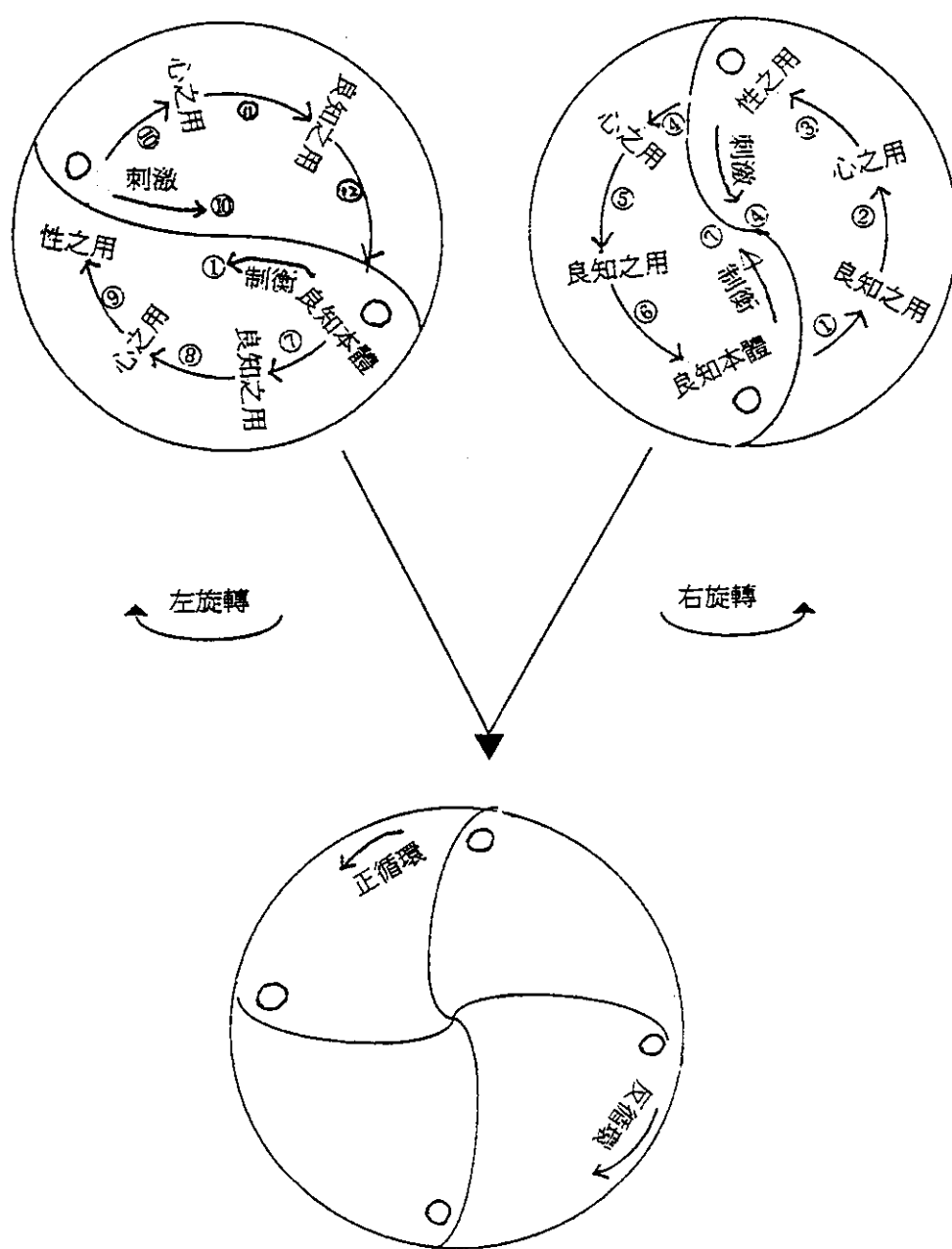


圖 1. 心性系統及其運作圖

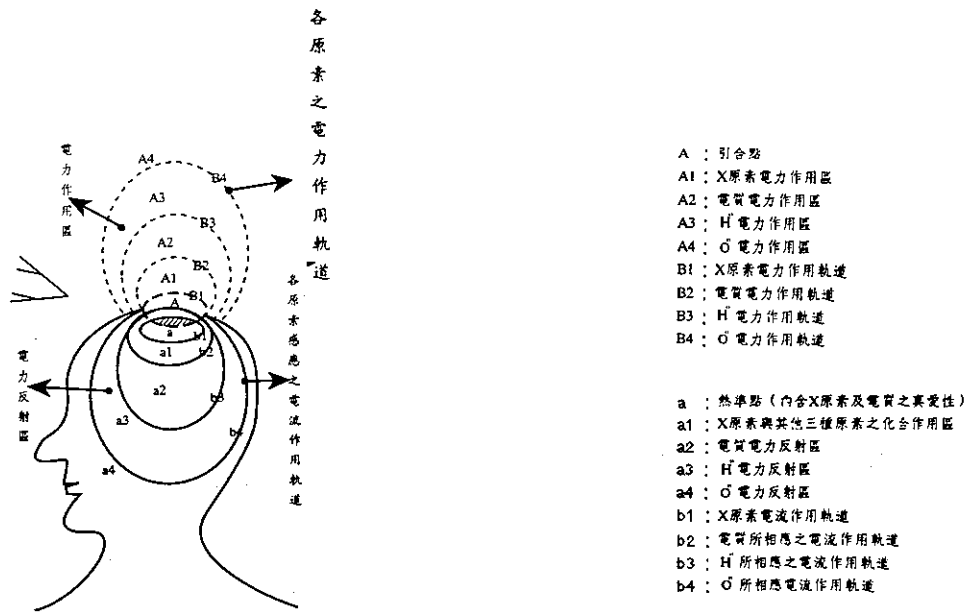


圖2 靈魂意識交集引合網路

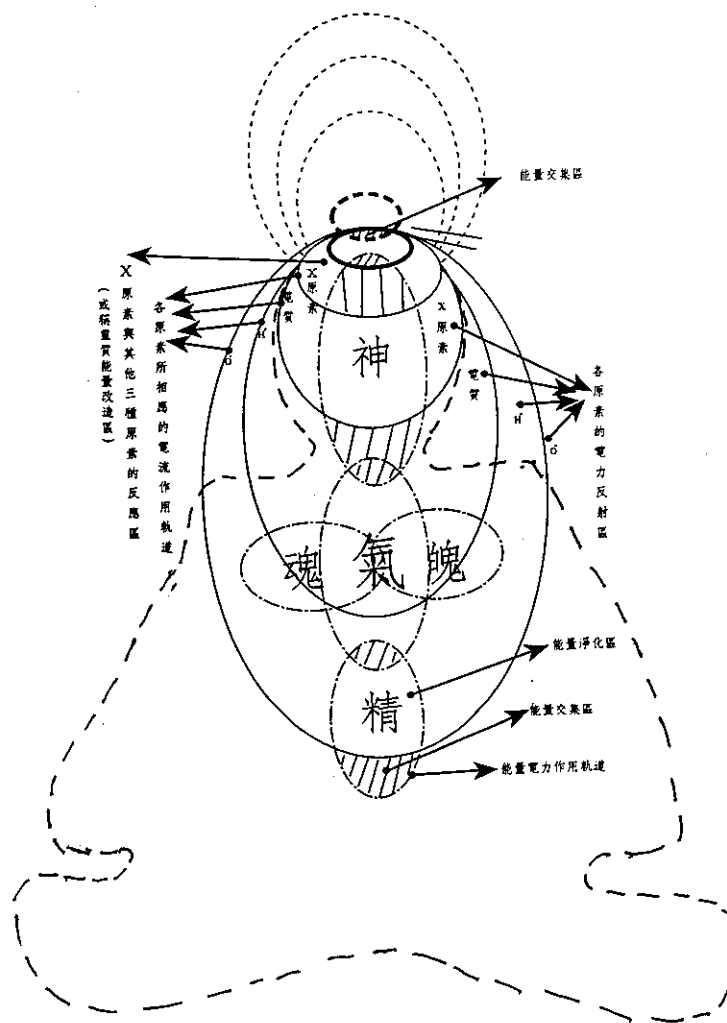
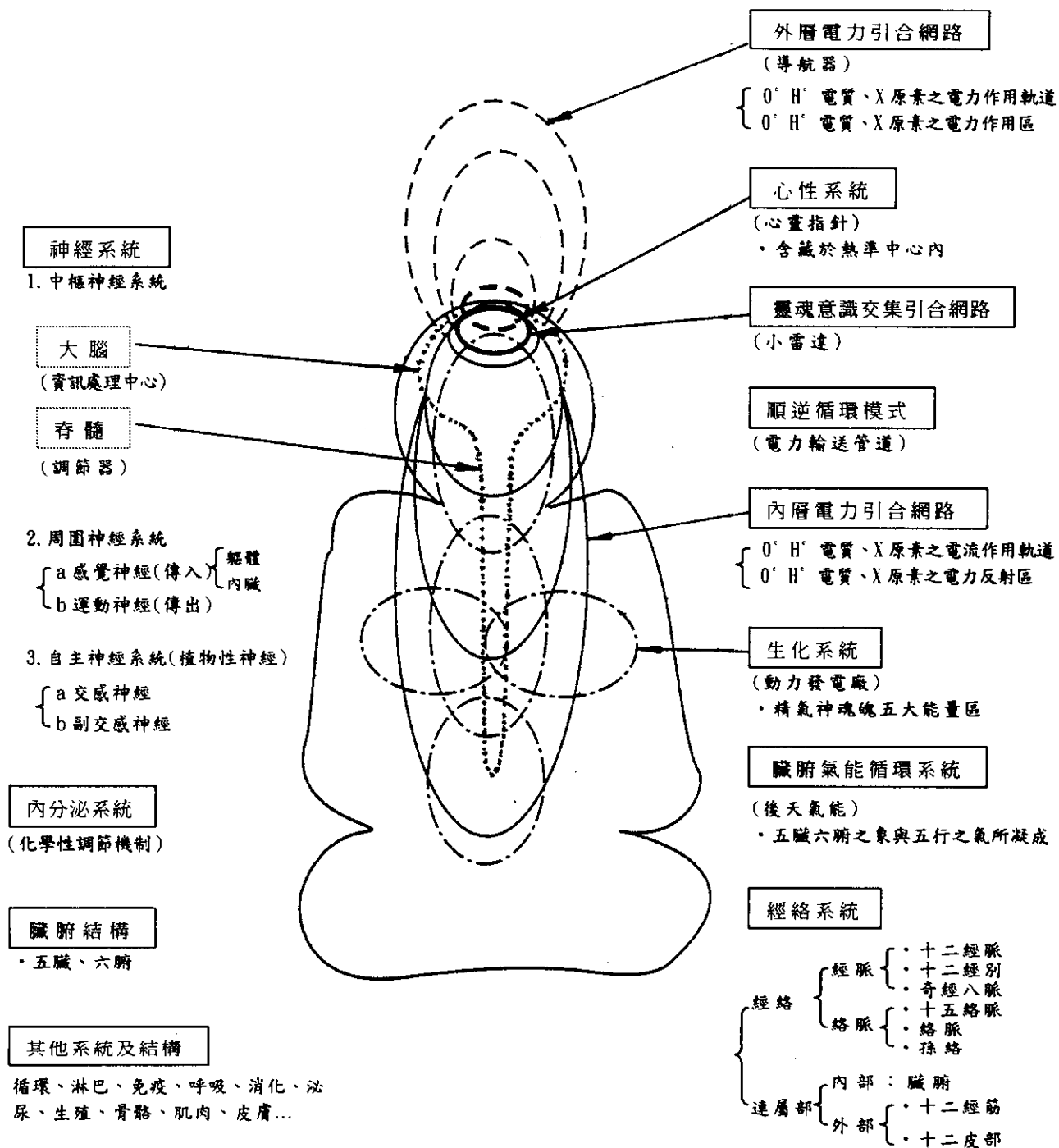


圖3 整體電力引合網路 (包含氣化系統及生化系統)

人類和子體 { 結構： 0^+H^+ 電質+X 元素
功用：三魂七魄



說明：人身三大無形系統及網路

- 心性系統
 - 靈魂意識交集引合網路
 - 整體電力引合網路
 - 氣化系統
 - 生化系統
- { 外層電力引合網路
 { 內層電力引合網路

圖 4 人體生命系統架構圖

圖 5 睡眠模型(假說)

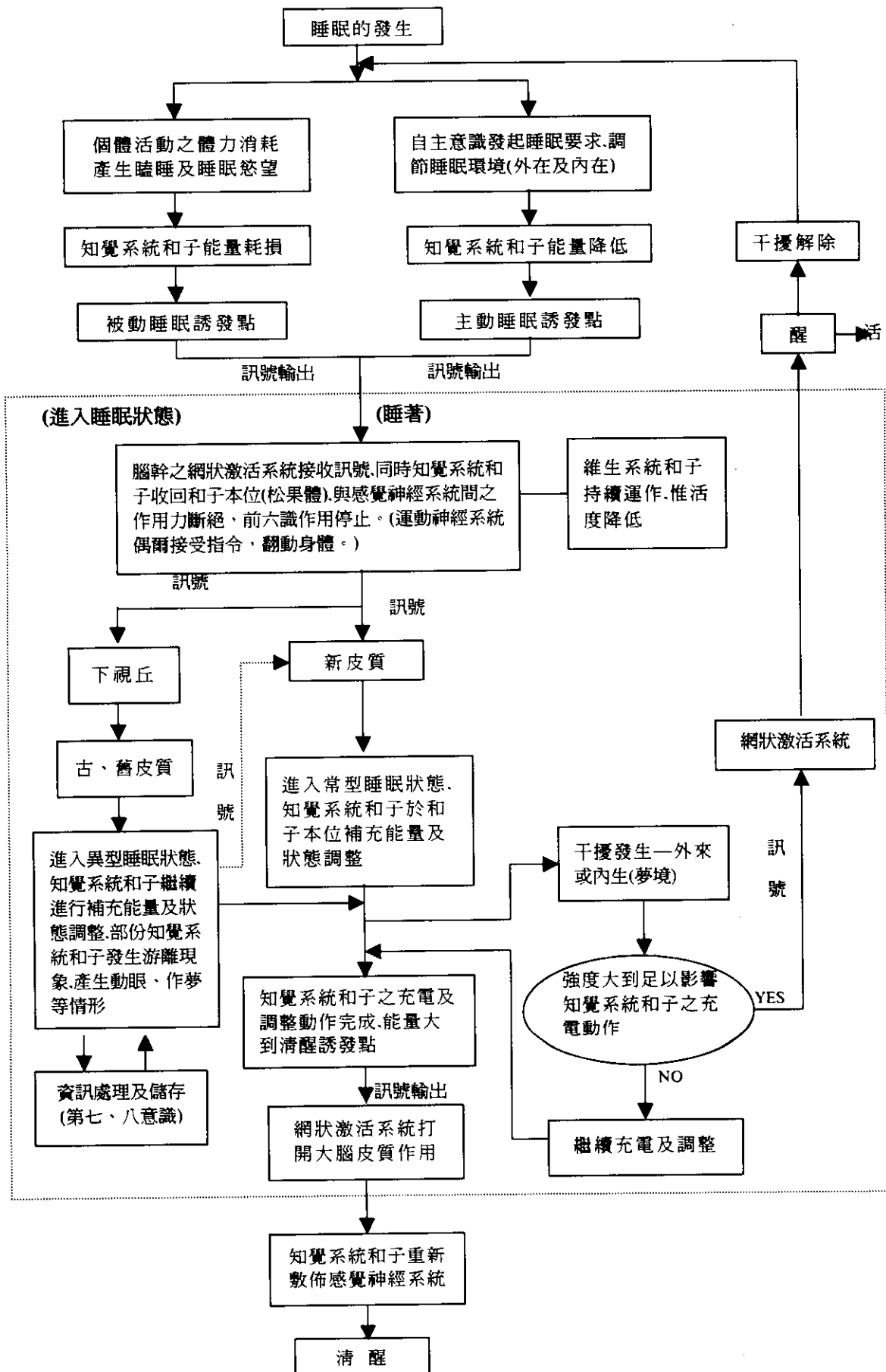


表 1.首任首席靜坐階段的現象與原理

階段	氣化部份		生化部份	
	流程	成效	流程	成效
一、初學智識基本階段	1.心境能量收歸於內並提高。 2.刺激 X 原素釋放較多炁氣混合能量。 3.影響各原素於各電流作用軌道及電力反射區之運行，並加強其應有功能。	增加心境能量熱準，強化原有親力電射能量。	1.X 原素釋放較多炁氣混合能量，並影響電質原素釋放強度的陽質電荷。 2.陽質電荷傳入中樞及自主神經系統，強化神經傳導特性及生命機能。再傳入生化系統使能量區共振，強化相生相剋效能。	1.淨化心靈感受與境界。 2.改善生理機能，強健體魄。
二、氣胎階段	1.心境能量提高，X 原素及 0° 分別釋放炁氣混合能量、和氣能量。 2. 0° 橢圓軌道變成圓形，並上提與 H° 軌道幾近重疊，使二者電力反射區之能量增強。 3.軌道還原。	以氣化流程帶動生化流程，完成以氣引精，排除體內陰氣，提昇心境能量。	1.氣化系統炁能變化之強度及熱準提高，帶動生化系統中精軌道由橢圓變圓形並上提，與氣軌道幾近重疊，使兩能量區共振，提昇精能量區之能階。 2.強化魂、魄、神各能量區與氣能量區之引合作用。 3.軌道還原。	從生化流程返回氣化系統，完成「用血行氣，過關通節，貫通全身」之能量強化效果。
三、電胎階段	1.心境能量提高，X、 0° 、 H° 原素分別釋放炁氣混合能量、和氣能量、靈氣能量。 2. 0° 軌道及 H° 軌道分別由橢圓變成二合一之圓形軌道並上提，與電質軌道幾近重疊，使三者電力反射區之能量增強。 3.軌道還原。	1.將體內陽氣煉聚成更高能量之胎能。 2.間接刺激靈意網路，引合大空之炁調濟親和。	1.氣化能量轉入生化系統。 2.精、氣、魂、魄橢圓軌道逐一形成四合一之圓形軌道並上提，與神軌道幾近重疊。神軌道向下移位，使五大能量區共振，強化五大能量區功能。 3.軌道還原。	1.帶動神軌道下移，增強生理機能。 2.大部份炁能返回氣化系統中，增強前述氣化流程之原有成效。
四、聖胎階段	初期 0° 、 H° 、電質之橢圓軌道變成三合一之圓形軌道並上提，與 X 原素軌道幾近重疊。	大致同電胎，唯能量較高，功能較明顯。	精、氣、神、魂、魄橢圓軌道變成五合一之圓形軌道。	1.炁能先在神能量區中淨化，再下移至精的位置，進行能量變換。 2.(同電胎)
	中期 0° 、 H° 、電質、X 原素之橢圓軌道變成四合一之圓形軌道並上提，與 b_4 軌道幾近重疊。	大致同初期，唯功能較明顯。	大致同初期，唯功能及成效均較顯著。	
	後期 0° 、 H° 、電質、X 原素及 b_4 之橢圓軌道變成五合一之圓形軌道並上提，與 b_5 軌道幾近重疊。	大致同中期，唯功能較強烈且帶有特殊物化效能之變化。	大致同前，唯除特色較劇烈外，亦伴隨可產生物質化能力之陽質炁能。	
	封靈 0° 、 H° 、電質、X 原素及 b_4 、 b_5 之橢圓軌道變成六合一之圓形軌道並上提，與 b_2 軌道及熱準點幾近重疊。	大致同後期，但較著重在向大空釋放陽質能量。	大致同後期，另將生化時產生之陽質能量大部份先轉入氣化系統中作用後再向外釋放。	
五、鐳胎階段	1. 0° 、 H° 、電質、X 原素及 b_4 、 b_5 、 b_2 之橢圓軌道變成七合一之圓形軌道並上提，與熱準點幾近重疊，強化各軌道及各電力反射區之能量。 2.軌道還原。	1.加速生化系統劇烈變化，排除陰電子，增加陽電子之熔合反應。 2.刺激靈意網路釋放鐳質能量於大空，轉運救劫。	1.強化精、氣、神、魂、魄各能量作用軌道之引合作用，使五大能量區產生同化效應，提昇能階。 2.受靈質能量改造區之氣化能量影響，改變生化系統於常態下之運轉方式。	1.生化系統之炁能在神能量區淨化，並依次下移氣、精能量區。 2.絕大部份陽氣能量返回氣化系統中，配合釋放至陽電射之炁能所需。

註：1.和子各原素釋放之炁能：X 原素—炁氣混合能量，電質—剛氣能量， H° —靈氣能量， 0° —和氣能量

2.聖胎及鐳胎階段之氣化流程中，由於軌道之引合效應，影響到靈質能量改造區之炁能，將刺激靈意識交集引合網路產生引合反應，並依靜坐之進階，產生靈魂意識交集引合網路中不同程度之能量強化。

論文題目：

從神話學與民族學的觀點試釋莊子物化觀的內涵 - 兼論季節性儀式與莊子物化觀的可能聯繫

發表人：劉普珍（本名：劉文星）

教史編纂委員會委員

文化大學博士班研究生

摘

要

本教《三期匯宗天寶應元寶誥》中的〈無生聖母聖誥〉謂：「有生有死，死而復生，無始無源，源而返始……」，這數句話透露出生與死是一種生命變化的過程。生不足悅，因為生不過是死亡的起點；死不必哀，因為死正是新生命的發端。不論是人或其他萬物，只要出生就必然一步步走向死亡。而此生生命的結束，亦一步步走向來生。因此，就〈無生聖母聖誥〉中的這幾句話來講，所呈現的正是一種「生即死，死即生」的思維。換言之，整體宇宙的生命本來就沒有開始，也沒有結束，生與死的變化是一種不斷交替與循環的過程。

值得注意的是，莊子對於生死問題亦有相當的思考深度，他的「物化觀」實為其生死觀的核心。本文的第一節從「莊周夢蝶」的寓言，試釋「物化」的內涵。透過本節的討論，可知莊子與蝴蝶只是不同時空中的生命型態。一方面莊子就是蝴蝶，蝴蝶就是莊子；但另一方面，莊子與蝴蝶不可能同時存在於同一時空，因此若說莊周是生，則蝴蝶即是死。若說蝴蝶是生，則莊周即是死。是以，生即是死，死即是生。所謂的生與死，只是「立場」不同的問題，而非生命本質的問題。實言之，生與死的界線是模糊的，生與死的差異只在形體的不同。

第二節則是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」中的生命一體化概念。在本

節中，吾人自神話學與民族學考察，可以發現莊子「物化觀」很可能有「生命一體化」的原始思維背景。只不過，莊子在這個基礎上，透過進一步的反觀自省，轉化古老的傳統想法，而創立一新學說。他認為，生命既沒有開始，也沒有結束，它是一個永無止境的大化之流，生與死只在氣的作用變化而已。

第三節則嘗試以弗雷澤(J.G.Frazer)的觀點，探討季節性儀式與莊子「物化觀」間的可能聯繫。在此處，我嘗試從弗雷澤(J.G.Frazer)對於季節性巫術的論點，探討莊子「物化觀」的形成與季節性儀式間的可能關係。我認為，莊子「物化觀」的出現，最初可能肇端於先民對季節性巫術儀式的失望。所以，乃有古代的智者從季節變化的原理中，領略出萬物的生死循環與日夜四時的交替具有密切聯繫的道理，從而解決了季節性巫術不能無限延續有形生命的困境。此後，再加上時代性的因素，便有可能造就莊子「物化觀」的出現，發展出「以道為四時循環與萬物消長的律動根源」的生命之學。

總之，本文是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」的。當然，光從這兩個範疇討論問題，不能盡其完善。因為，莊子「物化觀」已經脫離了原始思維的層次，而有其思想上的境界。這就應當透過其他學門的理論來看問題，或許更能契入此說的宗旨。而莊子「物化觀」對於生死的觀念實可與〈無生聖母寶誥〉相對照。

從神話學與民族學的觀點試釋莊子物化觀的內涵

- 兼論季節性儀式與莊子物化觀的可能聯繫

在中國古代思想家中，對於生死問題著墨最多的，大概就推莊子。他的思想，自然見諸《莊子》一書中。該書共分內篇、外篇與雜篇三大部分，其中，內篇一般被認定是莊子本人的作品，至於外篇及雜篇，則是莊周弟子的著作。儘管內篇與外篇、雜篇間，在思想傾向和文風方面有些不同，但基本精神總是相通，¹因此在探討莊子的思想時，不必刻意區分何篇方代表莊子本人的思想。

在《莊子》一書中，作者對於生死問題有相當的思考深度，本文標題所謂的「物化」觀正是莊子生死觀的核心。在莊子以前，中國神話中已出現所謂的「變形」思想，這跟「物化」觀是有深刻關聯的。關於「變形」思維，恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)說：

……原始人……的生命觀是綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看做一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。在不同的生命領域之間絕沒有特別的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止形態；由於一種突如其來的變形，一切事物都可以轉化為一切事物。如果神話世界有什麼典型特點和突出特性的話，如果它有什麼支配它的法則的話，那就是這種變形的法則。²

在中國古代「變形」神話中，《山海經》中有好幾則可為代表，這容我稍後再談。

此外，根據世界民族學的考察，原始民族普遍存有一種「靈魂不滅」的想法，這在中國也不例外。至於「靈魂不滅」的思維，馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)說：

……野蠻人不願意把死亡看成結束，不敢毅然承受完全停止和毀滅的想法，於是靈魂和精神不死的概念就自然而然出現了。抓住這一點，精神長存和死後復生的自慰信仰，便油然而生。……(在)生死交關，惶惶不安之際，宗教翩然降臨，在不朽上，在獨立於軀體外的精神上，在死後生命猶存上，選擇積極的教義，令人感覺愉快的觀點，具有文化價值的信仰。……³

¹參見謝皓祥，〈莊子導讀〉，附於郭慶藩，《莊子集釋》(台北：爾雅文化事業公司，1991)之後，p.42-43。

²參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997 再版四刷)，p.122。

在中國，「靈魂不滅」的信仰起源甚早。以殷商時期為例，大批出土的殷墟甲骨、殉葬品、陪葬人與動物的骨骸等等，正足以說明一種死後世界的信仰。⁴倘使當時的人不相信死後世界的存在，又何須大費周章地營建墓室及擺設殉葬品，並要生人、動物陪同墓主到地下？又何須定期透過占卜與祖靈溝通呢？

總之，不論是「變形」思維也好，或是「靈魂不滅」也罷，所體現的正是一種生命延續性的問題。就莊子的「物化觀」而言，實際上亦是緊扣著這個主題的。我相信，他的思想並不是無中生有的，而是根源於民俗信仰或原始思維。

呂大吉說：

……原始宗教的靈魂觀念給原始人的想像添上了超自然的羽翼，使之解脫人類生理本能的自然束縛，翱翔於超自然的無限空間；正是這種具超自然性質的宗教觀念和靈魂—神靈觀念，孕育了人與超人、自然與超自然的思考，成了文明時代各種哲學思辨和科學探索的起點。⁵

根據這個論點，我試圖採用神話學與民族學的理論及資料，探討莊子「物化觀」的起源。要說明的是，我所運用的理論或資料，泰半都是西方學者所提出的。他們在從事研究之時，對於中國的材料並未多作注意，因此，恐有不盡客觀之嫌。但是，我們如果同意恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)所說的「人類學家和人種學家們常常極為驚訝地發現，同樣的一些基本思想遍佈於全世界，並且在相當不同的社會文化環境中都得到傳播」⁶這個觀點的話，則盡可大膽嘗試以新的方法探索文明的源頭。也許所得出的結果具有爭議性，但吾人如果缺乏創新的精神，則學術研究將永遠只在原地踏步。

此外，在討論莊子物化觀之前，毋寧需先了解一下「化」字的定義。《說文解字》匕部說，「匕變也」，「化教行也」。段玉裁注曰：「凡變匕當作匕，教化當作化。」⁷「匕」就是原來的「化」字，即「變化」之意。「化」從匕從人，教行於上則成化於下，「化」即「教化」之意。後來，「匕」漸漸為「化」所取代，是以「化」乃有「變化」或「教化」之意。⁷以本文標題而言，「物化」的「化」自然與「教化」無關，而是和「變化」有關。《周禮》

³參見馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》(台北：協志工業社，1989三版)，p.32。

⁴觀於此點，可參見楊景鵬的〈殉與用人祭〉(上)、(中)、(下)，收入：《大陸雜誌》13卷6、7、9期；胡適，〈中國人思想中的不朽觀念〉，收入：《中央研究院歷史語言研究所及刊》34本；胡厚宣的〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉(上)、(下)，收入：《文物》1974：7、8；王克林的〈試論我國人祭和人殉的起源〉，收入：《文物》1982：2等著。

⁵參見呂大吉、何耀華主編，《中國各民族原始宗教資料集成》(北京：中國社會科學出版社，1996)之〈總序〉。

⁶恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997再版四刷)，p.109。

⁷參見漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》(台北：洪葉文化公司，1998初版一刷)，p.388。

〈春官·大宗伯〉說：「以禮樂合天地之化，百物之產。」鄭玄注云：「能生非類曰化生，其種曰產。」《荀子》〈正名〉也說「狀變而實無別而為異者，謂之化。」申言之，化即形態變化之意，如《列子》〈天瑞〉所謂「田鼠之為鶉也，朽瓜之為魚，老韭之為莧也」云云是也。討論莊子的物化觀，當從此處著眼，並探索其背後意義。

本文共分四個部分，第一節從「莊周夢蝶」的寓言，試釋「物化」的內涵。第二節則是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」中的生命一體化概念。第三節則嘗試以弗雷澤(J.G.Frazer)的觀點，探討季節性儀式與莊子「物化觀」間的可能聯繫。第四節小結。

一、從「莊周夢蝶」試釋「物化」的內涵

《莊子》「物化」一詞，見於該書的〈齊物論〉「莊周夢蝶」一段，文謂：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。

郭慶藩疏云：「夫新新變化，物物遷流，譬彼窮指，方茲交臂。是以周蝶覺夢，俄傾之間，後不知前，此不知彼。而何為當生慮死，妄起憂悲！故之生死往來，物理之變化也。」⁸王叔岷更進一步說，莊子由夢覺體悟「物化」之理，即生死變化之理也。在覺適於覺，在夢適於夢，則無所謂覺夢；然則在生適於生，在死適於死，則無所謂生死。破覺夢猶外生死。⁹要注意的是，莊子藉夢蝶來喻生死，誠然是一種象徵的手法，但作夢在原始人看來，卻是一件大事。像列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)就認為，夢對原始人來說，是一種實在的知覺，它和清醒時的知覺一樣，可以預見未來，並且是與精靈、靈魂、神交往的最佳手段，因為此時來自物質的有形因素干擾最小，故而最能直接與無形力量的交流。¹⁰另外，涂爾幹(Emile Durkheim)也說，在野蠻人看來，人在作夢時孿身(double)——靈魂離開軀體遠遊，它比我們的軀體更有活力，可以瞬間越過漫長的距離，具有更大的延展性與可塑性。¹¹而錢穆也說，在《楚辭》中，〈招魂〉、〈大招〉所述的「魂」或「魂魄」是人生肉體外的另一靈體，可以遠離肉體而另有其存在。¹²如上對夢所作的解釋，正是《夢書》所謂：「夢

⁸參見郭慶藩，《莊子集釋》（台北：爾雅文化事業公司，1991初版），p.114。

⁹參見王叔岷，《莊子校詮》（台北：中研院史語所專刊之八八，1988），p.96。

¹⁰參見列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1994），p.48、52。

¹¹參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（台北：桂冠圖書公司，1992），p.57。

¹²參見錢穆，《靈魂與心》（台北：聯經出版公司，1990七刷），p.66。

者像也，精氣動也。魂魄離身，神來往也。陰陽感成，吉凶驗也。……夢者告也，告其形也。目無所見，耳無所聞，鼻不喘嗅，口不言也。魂出遊(而)身獨在，心所思念(而)忘身也。受天神戒，還告人也。」¹³可見，夢境實為靈魂觀念的基礎。

靈魂既是可以獨立於軀體之外而遠遊的存在，又可以自由穿梭於不同的時空，那麼以其特性形容人類的記憶力與想像力，似乎也是可行的。吳光明說：

身體能夠設身處地的能力是雙重的；透過想像而超越空間；透過記憶而超越時間。記憶和想像是我們「出神」的動力，使身體透過記憶而超越到以往，透過想像超越到未來，或融入他人的經驗之中。這即是「超越自身」的能力，也是「和所有的事物冥合一體的能力」；……

記憶和想像內在於身體之中，使我們認知上的比喻功能成為可能；而我們平常認知的方式是借助於已知來認識未知，即用「比喻」來擴己——由對於已知事物的記憶開始，作想像性的擴展，朝向對新事物的理解。這就是透過比興思考，將自我渡向未知事物的能力。¹⁴

要說明的是，吳光明所說的身體，是一種可以「虛己」、「擴己」的身體，它的動態彈性產生了「泛身體性」(pan-bodiness)。¹⁵換言之，透過記憶與想像，我們的身體得以突破有限而進入無限。此時，身體不再侷限於有限的軀殼，而得以漫遊於無際無垠的世界，這樣的精神作用，像極了靈魂的特性。其實，哲學上所謂「泛身體性」(pan-bodiness)與民族學上所謂的「孿身」(double)，應當是有密切關係的。它們二者間即或指涉的範疇不同(前者以有形軀體為基礎，透過想像與記憶更擴而廣之於萬事萬物；後者則認為靈魂可以脫離形體而獨存，上天下地，無所不之。前者所謂的想像與記憶，實則包含夢的意境，是一種理智的思考；後者則視夢為靈魂出遊的狀態，與想像、記憶是不同的兩回事)，但形容人精神作用則有異曲同工之妙。如果我們承認這點，就可以了解莊周夢蝶的過程，不論是「作夢」或是「想像」、「記憶」，都是一種跨越不同時空背景的「精神作用」。一轉念間，莊周成了蝴蝶，念頭一轉，蝴蝶又成了莊周。站在「齊物」的立場看，究竟是莊周在此世空夢見彼時空的蝴蝶，還是蝴蝶在彼世空夢見此時空的莊周呢？如果我們記得前面提到的「作夢是一種靈魂預見未來的手段」的話，就可以把「莊周夢蝶」的現象解釋成「此世莊周的靈魂和彼世蝴蝶的靈魂相互交流」。若依吳光明的論點來看，則可釋之為「莊周透過想像與記憶超越到未來，融入蝴蝶的經驗之中，和蝴蝶冥合為一；蝴蝶透過想像與記憶回溯到

¹³轉引自李昉等撰，《太平御覽》(三)(台北：商務印書館，1997 台一版七刷)，p.1964。

¹⁴參見吳光明著，蔡麗玲譯，〈莊子的身體思維〉，收入：楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》(台北：巨流圖書公司，1993 一版一印)，p.398-99。並見 J. Glenn Gray, *On Understanding Violence Philosophy and Other Essays*, NY:Harper Torchbooks, 1970, p.7

¹⁵參見參見吳光明著，蔡麗玲譯，〈莊子的身體思維〉，收入：楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，p.389。

現在，融入莊周的經驗之中，和莊周冥合爲一」。所以，站在此世來看，莊周夢見自己死了而變成蝴蝶；站在彼世來看，蝴蝶夢見自己死了而變成莊周。如果莊周是生，蝴蝶就是死；如果蝴蝶是生，莊周就是死。究竟誰是生，誰是死呢？足見生非生，死非死，生與死的界線是模糊的，生與死的差異只在形體的不同。這種由一物變成另一物的思維，莊子稱之爲「物化」。

二、從神話學與民族學的觀點試

論莊子「物化觀」中的生命一體化概念

前面說到，在《山海經》中有好幾則和「變形法則」有關的神話，其中最具代表性的如：

有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰楓木，楓木，蚩尤所棄其桎梏為楓木。〈大荒南經〉

夸父與日逐走，入日，渴欲得飲，飲於河渭，河渭不足，北飲大澤，未至，道渴而死。棄其杖，化為鄧林。〈海外北經〉

……發鳩之山……有鳥焉，……名曰精衛。……是炎帝之少女，名曰女娃，女娃遊於東海，溺而不返，故為精衛。常銜西山之木石以堙於東海。〈北山經〉

……姑嫺之山，帝女死焉。其名曰女尸，化為蕞草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之媚於人。〈中山經〉

形夭與帝……爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操千戚以舞。〈海外西經〉

如上五則神話，皆言一物化為一物。特別是後面三者，更是明顯強調「精神不滅」。事實上，很多原始民族都有類似的思維。像涂爾幹(Emile Durkheim)就說：

許多民族相信，人死後靈魂不會永不轉生，而是不久就賦予另一活物以生命，另一方面，「低等心理由於在人獸靈魂之間並不劃有明確界線，所

以至少能毫無困難地接受人類靈魂轉入低等動物軀體的說法」。¹⁶

以「形天」神話為例，其所呈現的顯然就是「化身鬥法」的觀念。而《楚辭》〈天問〉與《說苑》〈正詩〉所提及后羿爲了洛妃射瞎了河伯，河伯就化身爲龍、魚、龜來和他鬥法的神話，亦與「形天」神話所呈現出相同的精神，二者不只皆強調生命的不朽，更重要的是，它們都對死亡抱以強烈的否定態度。¹⁷

此外，關於「精衛」與「菰草」神話，亦皆含有一種巫術思維，謝選駿說：

現代人在面對「填海」的壯舉時，僅視之為意志的表現，其實，精衛填海並非是空頭洩憤，而有實際效用，即含有巫術功能。作為處女死去的炎帝少女，死後還保有生前的情感。……這種情感是復仇的、死本能的，而非愛戀的、生本能的。……(而)瑤姬是一位處女，沒有實現她的女性使命變夭折了。她「精魂依草」，使菰草獲得了巫術之神力。(換言之，)死去的瑤姬通過「精魂」所依的菰草，把未了之願傳送給世人，以巫術間接實現了自己的女性使命與宿願。¹⁸

根據如上的分析，可以看出「變形」神話所堅持的，正是一種對生命的統一性與連續性的信念。恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)說：

原始人不甘心承認死亡的事實，並不能接受關於他作為一個必然消亡的自然現象的個體存在，……(他)否認並「駁斥」這一事實，(而)教誨人們，死亡絕不意味著人的生命的終結，而是意味著生命形式的一種變化，即由一種生存方式向另一種生存方式的簡單轉換。在生與死之間，沒有任何鮮明的正式界線。劃分生死的界線是模糊的、難以分辨的。甚至這兩個概念可以交替使用。……在神話思想中，死亡的奧秘轉變成一種想像。通過這種轉變，死亡不再是一件難以忍受的自然事實，而變得可以體會也可

¹⁶參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.196。其中，引文所引「」部分，為作者所引用泰勒(Edward Tylor)的《原始文化》(Primitive Culture)觀點。該書現有連樹聲中譯本，一九九二年由上海文藝出版社出版。

¹⁷關於「化身鬥法」的論點，可參見蕭兵，《太陽英雄神話的奇蹟－治水英雄篇》(台北：桂冠圖書公司，1992出版一刷)，p.223。

¹⁸關於「菰草」神話，除了《山海經》最早提及之外，後世尚有兩種不同的版本，一出自《襄陽舊傳》(《文選》〈高唐賦〉注引)，一出自《襄陽耆舊記》(《太平御覽》卷三九九引)。至於謝選駿對於「精衛」與「菰草」神話的論點，參見氏著，《中國古籍中的女神－她們的生活、愛情、文化象徵》，收入：王孝廉、吳繼文編，《神與神話》(台北：聯經出版公司，1988初版)，p.182-83。

以忍受了。¹⁹

死亡既是生命形式的一種變化，是一種生存方式過渡到另一種生存方式的歷程，那麼，它所呈現出的正是「生命一體化」(solidarity of life)的思維，這個思維溝通了形形色色的個別生命形態。²⁰而這也與莊子的「物化」觀有某種內在的聯繫。在《莊子》〈至樂〉中有一段關於生命形式演化過程的描述：

種有幾？得水則為鰕，得水土之際則為鰕蟺之夜，生於陵屯則為陵舄，陵舄得鬱棲則為鳥足，鳥足之根為蟻蟪，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於灶下，其狀若脫，其名為鴝掇。鴝掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。頤輅生乎食醢，黃軫生乎九猷，瞿芮生乎腐蠃。羊奚比乎不羶，久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。²¹

這一段話中，有許多晦澀的字眼，語意不明確，但大體可以看出是在描述萬物演化的循環過程。胡適認為這是《莊子》生物進化論的大旨。他說：

……幾自從𦵏，𦵏字從𦵏，本象生物胞胎之形。我以為此處的幾字是指物種最初時代的種子。也可叫做元子。……從這個極細微的「幾」，一步一步的「以不同形相禪」(《莊子》〈寓言〉)直到人類；人死了，還腐化成細微的「幾」，所以說：「萬物皆出於機，皆入於機。」(《寓言》)這就是〈寓言篇〉所說：「始卒若環，莫得其倫」了。這都是天然的變化，所以叫做「天均」。²²

由於「馬生人，人又反入於機」，所以莊子以為，物物相禪是生命形式的常態，這應當也屬於原始思維。吾人在民族學的調查中，亦可發現相關的若干蛛絲馬跡。弗雷澤(J.G.Frazer)在分析北歐、中歐、東歐等地的農作收割習俗時說，當地人往往認為穀精會變化成許多動物的形象，穀精以這種型態藏在穀物中，並在最後一捆穀物中被捉住或被殺

¹⁹參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，范進、楊君遊、柯錦華譯，《國家的神話》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.67-68。

²⁰參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997 再版四刷)，p.122。

²¹《列子》〈天瑞〉也有一段類似的話，惟內容較《莊子》〈至樂〉為長，可參照。

²²參見胡適，《中國古代哲學史》(台北：遠流出版公司，1988 遠流三版)，p.230。除了胡適以外，還有一些現代學者認為這段話呈現出的生物進化論特點，可參見朱泚，《化生說的進化》，收入：中山大學《自然科學》4 卷 4 期(1933)及趙雲鮮，《化生說與中國傳統生命觀》，收入：《自然科學史研究》14 卷 4 期(1995)。

掉。²³又說：

在原始人看來，魔術式的變換形體似乎完全是可信的，他們覺得再自然不過的事就是穀物的精靈被人從他成熟穀粒的老家裡趕出來，它會變成動物逃走，當最後一塊地裡的穀物在收割者的鐮刀下割倒的時候，人們眼見這個動物從最後一塊田地裡竄出去。所以，說穀精是動物與說穀精是過路人二者互相類似。陌生人突然在田地旁邊或打穀場旁邊出現，在原始人看來，這就可以說他是從割下的或脫粒的穀物中逃走的穀精。同樣，一個動物突然從割下的穀物中跑出來，也可以說他是從他被毀的家中逃走的穀精。兩種等同的說法彼此很相像，任何解釋都很難將二者間的等同關係抹掉。²⁴

當然，以歐洲農民對於穀物化身為動物的這種想法，來等同認為中國古代先民亦具有相似的思維是不盡客觀的。但是，吾人亦不能否認古代沒有類似的思想存在於民間。特別是當我們以「化身鬥法」的神話與「穀精化身動物」的思維相比較之時，就可以發現這兩者都存有一種「生命的連續性」想法。申言之，若前者以河伯鬥后羿代表的話，則可發現河伯不論是變成龍、魚、龜，都仍然是河伯；以後者言，穀精不論變成田雞、豬、羊或是人，都被認為仍是穀精。足見不論形態如何變化，河伯終是河伯，穀精終是穀精，形態雖變，本質卻無異。對於這樣的思維，列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)說：

被感知或者被發現的事件連續性可以引起它們的關聯。……關聯是包含在原始人所想像的和他一旦想像到了就相信的前件和後件的神秘聯繫中；前者擁有引起後件的出現和使之顯而易見的能力。²⁵

站在現代人的立場，許多事情若同個時期先後出現，通常我們不會判定它們彼此間必然具有任何因果關係。但在原始人看來，如果這些事物的發生具有一種時間上的先後順序的話，就可能認為它們之間存有一種「神秘聯繫」。因此，先民會認為河伯化身為龍、魚、龜，或是穀精化為雞、羊、豬、人，都是可以理解的事。若從這個角度來看〈至樂〉所說的「青寧生程，程生馬，馬生人」的那一段引文，便可以知道一物之所以能演化成另一物，就導因於它們彼此間的「神秘聯繫」，這個「神秘聯繫」就是「生命的一體性」。

此外，物與物之間既然可以相互演化，那麼人類在自然界中的地位事實上是與其他萬物平等的。這種想法應當也和原始思維有關。恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)說：

²³參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(下)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.661。

²⁴參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，《金枝》(下)，p.683。

²⁵參見列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)著，丁由譯，《原始思維》(北京：商務印書館，1994)，p.67。

對神話和宗教的感情來說，自然成了一個巨大的社會—生命的社會(society of life)。人在這個社會中並沒有被賦予突出的地位。他是這個社會的一部份，但他在任何方面都不比任何其他成員更高。生命在其最低級的形式和最高級的形式中都具有同樣的宗教尊嚴。人與動物、動物與植物全部處在同一層次上。……而且如果我們從空間轉到時間，仍然可以發現同樣的原則—生命的一體性和不間斷性的統一原則。這個原則不僅是用於同時性秩序，而且也是用於連續性秩序。²⁶

如果我們以卡西勒(Ernst Cassirer)的論點對照莊子「物化」觀，就可發現莊子對於生命形式演化的概念，竟也呈現出生命一體性與不間斷性的統一原則，這就是「通乎天下一氣」(〈知北遊〉)與「遊乎天地一氣」(〈大宗師〉)的「氣」。
〈至樂〉中有一段話解釋道：

……察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。……

這裡是說，萬物的生死變化，猶如四季之循環不已，生死變化的關鍵只在於「氣」。「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。……是其所美者為神奇，其所惡者為腐朽；腐朽復化為神奇，神奇復化為腐朽。故曰：『通天下一氣耳。』」(〈知北遊〉)正因氣之聚散構成生死的交替循環，故而就生命的本質而論，生命實無生與死的區別，有的只是氣的聚散變化而已，昨日之我與今日之我、今日之我與明日之我，以及死後所化生的萬事萬物，都是這一氣在變化，並且，構成我之「氣」與構成萬物之「氣」源頭相同。因此，就時間的縱軸來看，生死是一體的，就空間的橫軸來看，萬物是一體的。莊子「物化觀」和神話學的「變形法則」一樣，也呈現出生命一體化的思維。因此，如果說莊子「物化觀」中所謂生命形式間的變化存有什麼「神秘聯繫」的話？答案就是氣的變化而已。類似的思維亦出現於澳洲住民靈魂觀及其「轉生說」中。涂爾幹(Emile Durkheim)謂：

在澳大利亞人看來，靈魂是個非常模糊的東西，形狀不確定和飄忽不定，並且散佈至整個有機體。它雖然特別明顯地體現某些部分，但是可能沒有一處不存在。所以它具有和馬納類同的擴散性、傳染性和無所不在性。它馬納一樣能無窮分類與複製，而每個部分仍保持著完整性；大多數靈魂正是導源於這些部分和複製品。另一方面，……轉生說也顯示了靈魂觀念

²⁶參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997再版四刷)，p.123。

是由許多非個人成分構成的，以及這些成分是非常基本的。因為，如果同一靈魂表現每一代裡的新個性，那麼它逐次體現自己的那些個體外形就必須都是完全外表的東西，必須對靈魂的真正本性毫無影響。它是一般的基質，其個性化只是次要的和表面的。……²⁷

令人驚訝的是，澳洲原住民所描述的靈魂特徵竟與《莊子》〈知北遊〉所謂「無所不在」之「道」如此相近。因為，莊子認為「道」就在「螻蟻」中，就在「稊稗」中，就在「瓦甓」中，就在「尿溺」中。如根據前述所謂「萬物一體」的原則，此處所言的道即是氣。此外，「轉生說」所說的靈魂在轉世過程中，儘管形態與個性有異，但其基質卻不無不同的想法，不就近似於莊子「物化觀」中的「假於異物，託於同體」(〈大宗師〉)的觀念嗎？當然，靈魂與氣在定義上並不完全相同，站在莊子的看點看，他只將氣視為構成世間萬物的質料，靈魂或肉體都是由氣所構成。因此，氣所涵蓋的範圍要比靈魂更廣泛。

總之，莊子從「物化觀」中，教人從「道」創生萬物的永恆變化中透悟生死之理，認識到「生死為一條」。²⁸這種精神境界，自與觀察萬物的生命形態變化有關，這或當根植於先民原始思維的習慣。因為，我們不論是透過神話學與民族學考察，都可以找到「生命一體化」這個交集點。若此說得以成立，我們就可以說莊子的「物化觀」是奠基於原始思維，然後透過反觀自省，再有所轉化的學說。²⁹ 透過如上的討論，我們知道莊子視生命為一永無止境的大化之流，站在這個觀點看生死，就不覺得其中有何區別。換言之，生命既沒有開始，也沒有結束，「始終相反乎無端而莫知其所窮」(〈田子方〉)，生與死只在氣的作用變化而已。

三、四時與生死： 試論季節性儀式與莊子物化觀的可能聯繫

《莊子》〈至樂〉中有一段莊子與惠子的對話。內容是說，莊子的死了妻子，竟「箕

²⁷ 參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.297。此外，引文所見「馬納」(Mana)的概念，最早出於科德林頓(R.H.Codrington)在美拉尼西亞的人類學調查報告中。根據科德林頓的描述，他認為馬納是一種神秘力量，人們可以因其致福，但也能因之召禍。這種力量寓居於神聖物體中，或寓於活人身上的神聖部位和死人的靈魂之中。……根據他的說法，足證馬納與引文所謂的靈魂觀念並不完全相同。科德林頓(R.H.Codrington)的說法轉引自托卡列夫等所著，李毅夫等譯，《澳大利亞和大洋洲各族人民》(上)(北京：三聯書店，1980)，p.605。

²⁸ 參見鄭曉江，《中國死亡智慧》(台北：東大圖書公司，1994)，p.66-67。

²⁹ 康韻梅說，神話是原始初民訴諸直覺的相信，所有存在具有一相同的生命力而連為一體，並且彼此間可以轉換，莊子則是經過反省，追溯至萬物的根源，以一完整的觀點去看存在的同質性，進而齊一生死，超越生死。參見氏著，《中國古代死亡觀之探究》(國立台灣大學文史叢刊，1994)，p.34。

踞鼓盆而樂」。惠子覺得奇怪，他認為，親人死了，不嚎啕大哭也就罷了，但居然表現出一副快樂的模樣。這樣的舉止實在異於常人，於是惠子便問他為何這麼做。他答道：

……察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。

這段話的大意是說，從「物化」的觀點來看，人不過是因氣的變化而誕生於世的。今天，人因氣的變化而回歸自然這個巨室，就好比人在未來到這世界之前一樣，是「雜乎芒芴之間」，如此，人死又有何悲傷的呢！值得注意的是，在上述引文中，莊子視氣一形一生一死這個生命過程，如同春夏秋冬四季的流轉一般。這當然是一種比喻的手法，但會以四時比喻生死，則牽涉到了古人的思維方式。本節即試圖先自神話學的角度，看看原始民族如何透過日夜、四時的變化比附生死。然後再從民族學的觀點，探討季節性儀式的原理與目的。

弗拉亥(Northrop Frye)指出，太陽的升降等宇宙間的循環運動，在原始思維中往往跟「人的生命的有機循環」互相滲透或「對位」，「一天日出日落的循環，一年不同季節的循環，以及人的生命的有機循環，其中都具有同樣意義的模式(pattern)，依據這一模式，神話環繞某個形象(figure)構成了具有中心地位的敘述。」³⁰蕭兵更說：

原始思維的特徵是混合性，不能把主體和客體清楚地區別開來。自然界的生命或類似生命的現象特別使原始人驚奇和激動。在它們的意識深處，首先關心的是自己和種的生存，但是，這種生存怎樣都離不開自然界。天人同一，主客一體。特別是當他們發現自然界也有類似人的節律生命現象，像睡眠—覺醒，昏病—康復，死亡—誕生等等，他們就更認為自然也具有人的生命、人的行為直至人性、人格、人形。於是就發生類比、對位、互滲，即所謂「進取諸身，遠譬於物」。……³¹

正因為原始民族認為人、萬物與自然息息相關，且人類之生老病死亦如同日夜與春夏秋冬的變化，故而形成了類比、對位、互滲的觀念。但神話學者之所以提出這樣的論點，實基於他們承認民族學家所提及的原始民族認為人、萬物與自然之間，存有一種「神秘聯

³⁰弗拉亥(Northrop Frye)之語，出自莊海驊譯，〈文學的若干原型〉中，收入：《現代西方文論選》，p.345。今轉引自蕭兵，《太陽英雄神話的奇蹟—射手英雄篇》(台北：桂冠圖書公司，1992 初版一刷)，p.25。

³¹參見蕭兵，《太陽英雄神話的奇蹟—射手英雄篇》(台北：桂冠圖書公司，1992 初版一刷)，p.23。

繫」的理論。並且這個理論也說，原始民族認為，透過這個「神秘聯繫」，可以象徵季節性的儀式或戲劇間接影響自然界的變化，或利用自然界變化的力量增進身體健康與提高生活品質，此即所謂「順勢巫術」或「模擬巫術」。³²弗雷澤 (J.G.Frazer) 說：

……他們為目的而進行的儀式，實質上是對原本屬於自然界進成的戲劇性表現，他們只不過是想要予以促進罷了。因為大家熟悉巫術的一條原則就是只要模仿就能產生預期的效果，由於他們現在以神的婚媾、死亡、重生或復活來解釋生長與衰朽、繁殖與消滅等現象，因而他們宗教的一或者更確切說些巫術的一戲劇大部分都是在重彈這些主題。……關於季節帶來的變化，最令人注目的是溫帶植物所受的影響。……因此再設計驅除嚴冬召回春暖的巫術戲劇時，很自然的把重點放在植物方面，草木形象比鳥獸更為突出。然而生命的這兩方面，植物的方面和動物的方面，在進行這些儀式的人們的腦子裡都並非互不相關的。他們都相信動物世界和植物世界之間的關係比他們的表面現象實更為密切。所以他們往往將復活植物的戲劇性表演同真正的或戲劇性的兩性交配結合在一起進行，用意就在於借助這同一做法同時繁殖果實、牲畜和人。在他們看來，無論動物或植物的生命與繁殖，原理都是一個，並且是不可分開的。³³

弗雷澤(J.G.Frazer)對於季節巫術的觀察是具有世界性的。在古代中國，兩性交合儀式亦與繁殖巫術同時在春季舉行。例如，《周禮》〈地官·媒氏〉：言：「媒氏掌萬民之判。……仲春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁；若無故不用令者，罰之。司男女之無夫家者而會之。」而《禮記》〈月令〉亦說：「孟春之月，……天子乃以元日祈穀於上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之於參保介之卿間，帥三公、九卿、諸侯、大夫躬耕帝籍。仲春之月，……玄鳥至。至之日，以大牢祀於高禘，天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韋，受以弓矢，於高禘之前。」按高禘之意，蔡邕《月令章句》謂：「高禘，神名也；高猶高也，禘猶媒也。故事先見之象謂人之先，所以祈子孫之祀也。……后妃將嬪御，皆會於高禘，以祈孕妊。」可見，高禘即天子祈求子孫繁衍之儀。陳夢家更進一步溯其淵源，以高禘即社祭。他說，所謂「社」，最初是統治者行求雨儀式的祭壇，其地點最早是選在山丘隱密之所，那是一處天然形式的堂室，三面有牆，一面無牆，君主祈雨之時，在此行「男女交合」的「感應巫術」(sympathetic magic)，以感應天上下雨。是以，「社」到

³²原始人認為，基於「相似律」或「同類相生」的原則，甲物能夠透過一種類似「以太」之物遠距離影響乙物。這在民族學上稱之為「順勢巫術」或「模擬巫術」。參見：弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(上)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.21-23。

³³參見：弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(上)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.475-76。

了後來，就被認為是種族發祥地。若陳夢家所言為確，則所謂的社祭或高禘本即具有祈求種族繁衍及農作豐收兩重性。聞一多對此也有類似的看法。³⁴再者，如根據《周禮》〈地官·媒氏〉與《禮記》〈月令〉的資料，可知在春季舉行兩性交合儀式與繁殖巫術，在古代中國不僅存在過，而且可能還是官方認可的。二者之所以同在春季舉行，即如弗雷澤(J.G.Frazer)所說，「用意就在於借助這同一做法同時繁殖果實、牲畜和人。在他們看來，無論動物或植物的生命與繁殖，原理都是一個，並且是不可分開的。」所謂原理，即「順勢巫術」或「模擬巫術」的原理。因古人認為春季之時，萬物發芽滋長，象徵著自然界的開始與重生。此時，「天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動。」（《禮記》〈月令〉）人身為自然界的一份子，自應在生活作息上與萬物同順其變化。當此生機勃發之時，萬物莫不繁榮滋長，人類亦當趁著此時為種姓的繁衍作打算。且不論祈求種族繁衍及農作豐收是合併於同一個時間舉行(如陳夢家所言)，抑或是在同一時節的兩個不同時間舉行(如《禮記》〈月令〉所言)，都可以從氣溫變化、生產活動及人的生理機能三方面解釋古人於春季舉行兩性交合儀式與繁殖巫術的原因。宋兆麟說：

第一、從季節變化上看，二月底三月初，氣溫上升，雨量增加，大地復蘇，萬物生長，是一年從寒冷到溫熱的轉折關頭。

第二、從生產活動來看，無論是採集、漁獵等攫取經濟，還是農耕、畜牧等生產經濟，都是從春天開始的。

第三、從人的生理上看，春天是人類春心旺盛的季節，是求偶的最活躍時期。……人類的身體機能在冬天處於最低潮，死亡率也高，春天的身體機能開始走出谷底，趨於上升，性慾旺盛，自然對異性的追求也更為強烈。³⁵

總之，兩性交合儀式與繁殖巫術同於春天舉行，確實有季節變化、生產活動及人的身體機能三方面的因素。只不過在先民看來，這三種不同因素(或表象)的背後，應當有一「神秘力量」左右著它們的發生，人們可以透過巫術性儀式，來影響這個「神秘力量」，進而達到子孫繁衍與作物豐收的目的。

再者，則要討論祓楔與招魂儀式。這兩種季節性儀式，隱然具有迎接新生的意義，至於舉行的時間則在夏曆三月上巳節。以前者言，《周禮》〈春官·女巫〉說：「女巫，掌歲時祓除蠶浴。」鄭玄注曰：「歲時祓除，如今三月上巳，如水上之類，蠶浴以香薰草沐浴。」

³⁴參見陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》12卷3期(1937)。此外，聞一多也說，在農業時代，神能賜予人類的最大恩惠就是雨。先民最初大概以為先妣是天神的配偶，因此若想求雨，唯一的辦法，就是禱於先妣，或在社行交合之禮。於是，後代的人漸將降雨和先妣聯想在一起，認為降雨即先妣的施為。³⁴參見：氏著，〈高唐神女傳說之分析〉，《清華學報》10卷4期(1935)。

³⁵參見宋兆麟，〈兩性同體與繁殖巫術〉，收入：《世界宗教研究》1989：3。

而《後漢書》〈禮儀志上〉說：「是月上巳，官民皆絜於東流水上，日洗濯祓除，去宿垢疾，爲大絜。」「絜」即「楔」也。以後者言，《藝文類聚》卷四引《韓詩章句》說：「三月桃花水之時，鄭國之俗，三月上巳溱洧兩水之上，執蘭招魂續魄，拂除不祥。」這「招魂續魄」實指招生人之魂魄。如《楚辭》〈大招〉說：「青春受謝，白日招只。春氣奮發，萬物遽只。冥凌浹行，魂無逃只。魂魄歸徠！無遠遙只。魂乎歸徠！無東無西，無南無北只。」這幾句話的意思大致是說，春天到來了，此時氣候溫和，大地呈現出一片欣欣向榮的景象，我們應當趁著這個時機招回自己遠遊的魂魄，好讓個人更加奮發精明。³⁶根據如上所述，可知祓楔與招魂是兩種不同的儀式。前者是說，人們可以透過灑浴香薰以拂除舊日的晦氣（運勢不順）與宿疾，希望新的一年能過得快活些；至於後者，則是透過招回昔日遠遊的魂魄回到身上的方式，以收延年益壽之效。³⁷儘管這兩種儀式是不同的，但它們的目的卻只有一個，即是要在一年之始迎接一個全新的自我。

此外，冬月的蠟祭與旁礫，亦同樣具有迎新之意。以蠟祭爲例，《禮記》〈郊特牲〉說：

天子大臘八。伊耆氏始爲蠟。蠟也者，索也，歲十二月，合聚萬物而所饗之也。蠟之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷、禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之：迎貓，爲其時田鼠也，迎虎，爲其食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：「土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」皮弁、素服而祭。素服，以送終也。葛帶、榛杖，喪殺也。

可見，蠟祭的儀式主要分兩部分，一即恭迎八種有利於農事的神物，另一即希望土不崩塌，水不氾濫，昆蟲不爲災，雜草不生於良田。爲了後者，特別爲了昆蟲與雜草，乃有「息老物」的儀式，³⁸此即引文所謂「皮弁、素服而祭。素服，以送終也。葛帶、榛杖，喪殺也」這幾句話。孫希旦釋之謂：

皮弁，以白鹿皮爲弁。素服，以素繒爲衣裳。……送終，謂送老物之終也。素服色白，故曰：「以送終。」《周禮》〈籥章〉（按：在「春官」之部）：「蠟祭則吹豳頌，擊土鼓，以息老物。」……喪服變除有葛帶，喪服又有杖，今蠟祭以葛爲帶，以榛爲杖，喪服之減殺者也。爲物之將終也，故素服以送之；爲物之已終也，故喪服以哀之。……³⁹

³⁶此爲東漢王逸的解釋，參見宋·洪興祖，《楚辭補注》（台北：天工書局，1994），p.216-17。

³⁷王逸注曰：「魂者，陽之精也。魄者，陰之行也。言人體含陰陽之氣，失之則死，得之則生。……言宜順陽氣始生而徠歸己，無遠漂遙，將遇害也。」參見宋·洪興祖，《楚辭補注》，p.216-17。

³⁸在《禮記》〈郊特牲〉中，沒有特別指明「息老物」的對象爲何？但我認爲，應該就是昆蟲、雜草一類危害農作的生靈。

³⁹參見清·孫希旦，《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1990 初版）（上），p.696-97。

為何古人要於蠟祭時如此隆重地替「老物」送終呢？其真正目的，實在是爲了農事的需要。事實上，當嚴冬將盡、大地回春之時，天地間的萬事萬物，亦將隨著季節的轉變而繁滋。當此之時，不只農耕即將展開，就連爲害作物生長的雜草、昆蟲也蠢蠢欲動。站在人類的主觀立場，當然希望雜草、昆蟲不要過度滋生繁殖，以致侵犯到作物的生長。於是才有模仿爲亡者送終的「息老物」巫術性儀式。至於爲何「皮弁、宿服而祭」，並且「以葛爲帶，以榛爲杖」？我想，那是因爲爲今冬死去的昆蟲、雜草「送終」，並期望它們不要在新年過度繁衍滋生，本即扼殺或限制了其在自然界的生存權利和空間，爲了安撫這些有害於農作之物的亡靈，於是人們才爲它們舉辦一場盛大的「喪禮」。

次以旁磔爲例，《禮記》〈月令〉說：

季冬之月，……天子……命有司大難，旁磔，出土牛，以送寒氣。

「難」即「儼」也。《說文解字》人部說：「儼，行有節也。」但段玉裁說，「其毆疫字，本作難。自假儼爲毆疫字，而儼之本義廢矣。」⁴⁰可見，「難」爲「儼」的本字，意即「毆疫」。執掌此事的人，《周禮》稱之爲「方相氏」。〈夏官·方相氏〉曰：

方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以所室毆疫。大喪，先廋；及墓，入壙，以戈擊四隅，毆方良。

可知，方相氏行毆疫或毆方良(按：「方良」即「魍魎」)時，大概時頭戴面具，身穿法衣做法的。季冬時節，他有一重大任務，就是「旁磔，出土牛，以送寒氣。」鄭玄對此解釋道：

此難，儼陰氣也。難陰始於此者，陰氣右行於此月之中，日歷虛危，虛危有墳墓四司之氣，爲厲鬼將隨強陰出害人也。旁磔於四方之門，磔禳也。出猶作也。作土牛者，丑爲牛，牛可牽止也。送猶畢也。

所謂虛危，是指廿八宿中的虛宿與危宿。《史記》〈天官書〉說：「危爲蓋屋，虛爲哭泣之事。」按虛宿由司命、司祿、司危、司非、哭、泣等十個星座組成(按：司命、司祿、司危、司非四星座即引文所謂「四司」)，危宿由墳墓、人、杵、臼、蓋屋、虛梁等十個星座組成。⁴¹顧名思義，二宿在占星學上的特殊意涵，即是分主哭泣與墳墓等事。古人觀察天象，以爲冬至日時，太陽行經此二宿。⁴²二宿之「墳墓四司之氣」導致自然界的陰氣

⁴⁰參見漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》(台北：洪葉文化公司，1998 初版一刷)，p.372。

⁴¹參見陳遵媯，《中國天文學史》(二)(台北：明文書局，1985)，p.104-07。

⁴²《禮記》〈月令〉說：「季冬之月，日在婺女。」又《淮南子》〈天文訓〉說：「十二月建虛。」

走向頂點，厲鬼即隨此強陰出而害人，故而應設法驅離。至於「大難旁磔出土牛，以送寒氣」一語，孔穎達解釋說：

大難旁磔者，旁謂四方之門，皆披磔其牲以禳除陰氣。出土牛以送寒氣者，……此時陰氣既盛，年歲已終，陰若不去，凶邪恐來歲更為人害。其時月建丑，又土能剋水，持水之陰氣，故特作土牛以畢送寒氣也。

值得注意的是「土牛」的問題。按鄭、孔二氏所言，是時「月建丑」，⁴³故以當月的生肖一牛作為磔禳的工具。又按五行家的說法，北方屬水，是時太陽「隱沒」在北方的時間較長，自然界的陰氣亦因之甚盛。土本身剋水，故而用土牛「以畢送寒氣」。⁴⁴

根據如上分析，可知古人於季冬行大儺的真正目的亦是拂除不祥。所謂的不祥，就是陰氣與鬼厲。而帶走不祥的工具，就是土牛。因此，大儺顯然是一種年度性的轉移災禍的巫術。這種季節性的消除邪惡的巫術性儀式，也是世界性的。弗雷澤(J.G.Frazer)對此提出了四個總認識。其中，第一與第二點頗符合大儺實行的動機。他說：

第一、……儀式的主要目的，……就是要把一直攪擾某民族的一切邪惡全部清除。……在這種做法裡，一方面邪惡是不可見的、不可觸及的，而另一方面又用可見、可觸及的工具將它們送走。……

第二、就定期普遍驅邪這一方式而言，前一次和後一次兩次儀式之間的間隔通常是一年，而舉行儀式的時間一般又和季節的某種明顯轉變恰好一致。如北極和溫帶地區於冬季開始或結束時，熱帶地區則在雨季開始或結束時。這種氣候的轉變容易增加死亡率，在吃、穿、住條件都很差的野蠻人中尤其如此，故原始人認為這是妖魔作祟，必須驅遣。……⁴⁵

王引之認為當云：「十二月建須女、虛、危。」蓋須女與虛、危在同一方位上。

⁴³《淮南子》〈天文訓〉說：「正月建寅。」若向前推算，即「十二月建丑」。至於「以丑屬牛」的這種地支配生肖的配對法起源於何時，即連清儒孫希旦亦不知。參見氏著，《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1990），p.500。

⁴⁴按五行、五方與四時是起源很早的概念，彼此之間互不相屬，大約在先秦時期，三者才產生的密切關係，至鄭衍集其大成，但其說早亡。參見《史記》〈孟子荀卿列傳〉。至於五行、五方與四時彼此之間的關係，《五行大義》說：「五行為萬物之先，形用資於造化，豈不先立其名，然後名其體用。……木者，冒也。言冒地而出，字從於中下，象其根也，其時春。……春之為言蠢也，產萬物者也，其位在東方。……火者，炎上也，其字炎而上，象形者也，其時夏。……何以謂之夏？夏，假也。……夏假者，寬假萬物，使生長也，其位南方。……土者，吐生者也。……其字，二以象地之下，與地之中以一直畫，象物初出地也，其時季夏，……萬物於此成就。……金者，禁也，陰氣始起，萬物禁止也。……其時秋也，……秋之為言愁也，……天地反物為秋，其位西方。……水者，五行始焉，元氣湊液也。……其字象泉並流，中有微陽之氣，其時冬，……萬物至此終藏也。……冬之為言中也。中者，藏也。其位北方。」參見隋·蕭吉撰，《五行大義》（台北：新文豐出版公司，1987），p.1-2。至於五行相剋之說，即「木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木。」參見《五行大義》，p.39。

⁴⁵參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》（下）（台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷），p.832。

弗雷澤(J.G.Frazer)的說明，正可和鄭玄與孔穎達解釋相互對照。

根據如上的探討，可知旁磔的作用與蠶祭並不相同。蠶祭的目的在「迎八神」、「息老物」，施行的對象在於對人類生存有關的神物及有害於農作的昆蟲、雜草等，⁴⁶是一種「迎新送舊」的行為；旁磔的目的則在「送寒氣」（歐疫與歐方良），施行的對象在人，是一種「迎新除舊」的行為。不論是「迎新送舊」還是「迎新除舊」，都是人們試圖利用「模擬巫術」或「順勢巫術」的原理舉行的季節性儀式。

既然如此，莊子「物化觀」的形成與季節性儀式間的關係又如何呢？我想，弗雷澤(J.G.Frazer)的話足以發人深省。他說：

在人類歷史發展的一定階段，人們似乎曾經想像防止威脅人類的災害的手段是掌握在自己手中的，他們可以運用巫術加速獲阻攔季節的飛逝。於是他們進行各種儀式，唸誦咒語，要老天降雨、太陽放晴、牲畜繁殖，果實成長。經過一定的時間，知識逐漸增長，排除了許許多多一廂情願的幻想，使得至少是至少是附於思想的一部分人相信：春夏秋冬、節序更替，並非他們巫術儀式的結果，而是由於在自然景象轉換的後面有著深刻的原因、更強大的力量在起作用。……這樣，關於季節的古老巫術理論就被一種宗教理論所替代或補充。⁴⁷

換言之，弗雷澤(J.G.Frazer)認為，古代宗教或哲學思想的誕生，可能肇端於先民對季節性巫術儀式的失望。試想，當他們在執行這些儀式後，就算可以達到增加生產、延續生命的目的，但卻不能無限延續有形的肉體生命。為了解決這種困頓，乃有古代的智者從探索季節變化的原理中，發現萬物的生死循環與日夜四時的交替具有密切聯繫的道理：嚴冬到來，大地一片死寂；暖春又至，萬物重現生機。萬物的生長消息，與四季的變化等同，形成了一個週期性循環。以此原則解釋天地間萬事萬物的生滅現象，便認為生死只是生命之流中的循環現象，所謂死亡只是一種「變形」。換言之，生命本身根本沒有死亡的問題。這個觀點超越了季節性巫術不能無限延續有形生命的困頓，體現出「生命一體化」的精神。隨著歲月的推移，如果再加上時代性的因素，如知識開放、社會變動、戰禍頻仍、人民生命朝不保夕的戰國晚期，或許就會刺激莊子一類的學者進一步發展出「以道為四時循環與萬物消長的律動根源」的深刻的生命之學。康韻梅說：

莊子認為「生死為晝夜」（〈至樂〉），在此則可能還隱含了一原始心理，即日升日落的現象被初民視為認識宇宙規律的媒介，他們亦由此去體

⁴⁶蠶祭的對象有八，孫希旦說：「先蠶一，司蠶二，百種三，農四，郵表畷五，禽獸六，坊七，水庸八。」參見氏著，《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1990 初版）（上），p.694。

⁴⁷參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》（下）（台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷），p.475。

認生死，莊子的生命觀與這日夜交替發展出來的循環的時間觀，必然有密切關係，莊子不但以日夜來陳述生死的往復變動，亦將生命的生滅納入四時的循環來解釋，認為「是相與為春夏秋冬四時行也」（〈至樂〉），所以在表面上，莊子是由自覺的反省，以自然的必然性來說明生死；更深刻的意義則是日夜、四時的循環蘊含了生死由對立而轉化的思維，只是莊子將此律動歸於道的作用。⁴⁸

換言之，在道的作用下，生命形式隨日夜四時的變化而變化，那是一種不可逆轉的趨勢。如果拿季節性儀式與莊子「物化觀」相較，就可發現這二者都強調順應外在環境的變化。只是，前者是想透過「模擬巫術」或「順應巫術」的方式，達到延續有形生命的目的。至於後者，則提供了一種思想上的解釋，認為生命根本不生不滅，人除了此世的有形生命之外，尚有身後的生命流轉不息。既然客觀環境或自然界的變化是不可扭轉的，人們為何不投入這大化之流，隨物俱化呢？〈大宗師〉說：

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今之大冶鑄金，金踴躍曰「我且必為鏹邪」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！

〈秋水〉說：

……道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騁若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。

〈山木〉說：

化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。

〈田子方〉說：

⁴⁸參見康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（國立台灣大學文史叢刊，1994），p.19-20。
)

……夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！……且萬化未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。

〈知北遊〉說：

……人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然漻然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。解其天弳，墮其天袞，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！不形之形，形之不形，是人之知也，非將至之所務也，此眾人之所同論也。

總之，如此深刻的生命觀，實已跳脫出原始思維，特別是季節性儀式延續有形生命的想法，而進入理智的層次。並且，它和原始思維的最大不同處，即在於沒有濃烈的排拒死亡的感情色彩，而以一種超越的態度看待生死，讓生命找到永恆的歸宿。

四、小 結

根據如上的討論，可知莊子的「物化觀」與原始思維有密切關聯。首先，透過第一部分的討論，可知莊子與蝴蝶只是不同時空中的生命型態。一方面莊子就是蝴蝶，蝴蝶就是莊子；但另一方面，莊子與蝴蝶不可能同時存在於同一時空，因此若說莊周是生，則蝴蝶即是死。若說蝴蝶是生，則莊周即是死。是以，生即是死，死即是生。所謂的生與死，只是「立場」不同的問題，而非生命本質的問題。實言之，生與死的界線是模糊的，生與死的差異只在形體的不同。其次，在第二部分中，吾人自神話學與民族學考察，可以發現莊子「物化觀」很可能有「生命一體化」的原始思維背景。只不過，莊子在這個基礎上，透過進一步的反觀自省，轉化古老的傳統想法，而創立一新學說。他認為，生命既沒有開始，也沒有結束，它是一個永無止境的大化之流，生與死只在氣的作用變化而已。最後，在第三部分中，我嘗試從弗雷澤(J.G.Frazer)對於季節性巫術的論點，探討莊子「物化觀」的形成與季節性儀式間的可能關係。本文認為，莊子「物化觀」的出現，最初可能肇端於先民對季節性巫術儀式的失望。所以，乃有古代的智者從季節變化的原理中，領略出萬物的生死循環與日夜四時的交替具有密切聯繫的道理，從而解決了季節性巫術不能無限延續有形生命的困頓。此後，再加上時代性的因素，便有可能造就莊子「物化觀」的出現，發展出「以道為四時循環與萬物消長的律動根源」的生命之學。

總之，本文是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」的。當然，光從這兩個範

疇討論問題，不能盡其完善。因為，莊子「物化觀」已經脫離了原始思維的層次，而有其思想上的境界。這就應當透過其他學門的理論來看問題，或許更能契入此說的宗旨。

論文題目：

從教徽旋和標誌談宇宙生命

發表人：施光旅（本名：施政雄）

第六期師資班結訓

台灣省掌院研發委員兼道務中心左典司經

摘 要

對天帝教生死學的研究心得，試從教徽旋和標誌的角度來探討，其內容從精神標誌蘊含道教太極、八卦方位之易理為根據，做為探討的範圍，分析如下：

- 一、前言
- 二、旋和標誌實蘊藏宏觀的宇宙生命
- 三、旋和標誌的意涵與易理相通
- 四、宇宙生命面臨靈肉俱毀的空前災劫
- 五、天帝教的時代使命-如何旋乾轉坤
- 六、結論

(一)微觀生命的生命樂章-如何抽坎填離

(二)創造生生的生命觀-如何宇宙為家

希望從「易」的觀點來闡釋天帝教生死學的內涵，期盼能朝科、哲、宗教三者融貫合一的境域邁進，匯集更寬廣的學識來提升智慧及思考時空。

從教徽旋和標誌談宇宙生命

一、前言

天帝教旋和標誌「卍」字是對內的精神標誌，是教壇裡必要設立的教徽，因為其含藏的深奧意涵，是我們必須堅持傳承下去的天帝教精神。

教綱附件三全文：

- 1、本教精神標誌「卍」象徵天體旋和系，依宇宙無窮無盡之自然演化，在均衡、安定、和諧之狀態下運行不已，充分啟示大自然法輪常轉，自強不息之奮鬥精神，並表達本教與宇宙同始終之意義。
- 2、標誌之四支旋臂中空，亦隱含無形旋臂四支，二者相契，圓滿融一，象徵有形無形隱顯圓融，無形應化有形，有形配合無形，啟示天人合一，同轉法輪，共進宇宙大同圓滿之境，如下圖顯「卍」隱「卐」。
- 3、標誌之四支旋臂為金黃色，象徵光明與熱能，是形成宇宙天體之旋和力量，而中間的圓是紅色，代表一顆紅心，象徵宇宙間一切光明能量之總源頭。
- 4、精神標誌蘊含道教太極八卦方位之易理，基督教之十字犧牲精神，佛教之「卍」字慈悲，及儒家赤子之心，天心之仁等精神，顯示以宇宙為家之天帝教包容精神，鼓勵教徒同奮仍可信仰原來宗教，更以宗教大同、世界大同為前瞻，以天人大同為依歸。

各級教院大門外懸掛之天帝教電動招牌上標示，及本教製印之各類宏教書籍，均應加印此標誌，以廣流傳。

本文試從第四項：精神標誌蘊含道教太極八卦方位之易理為根本依據，試談宇宙生命的生死觀。

二、旋和標誌實蘊藏宏觀的宇宙生命

教義新境界、三期匯宗天曹應元寶誥、清虛集、明心哲學精華裡，都曾提到無極、太極、兩儀、四象、八卦的易理，只要常研讀多少都可達到耳熟能詳的效果，也因此吸

引筆者時常將內心體悟與易理揉合後，寫出粗淺的心得報告，目的在拋磚引玉，期盼引發共鳴，朝科、哲、宗教三合融貫的境域邁進，以達到宏揚宇宙真道的目的。

教義新生論對「道之本體」的論述，提到中國古代哲學中有太極，太極之初，為一團無極之氣象；《天人文化聖訓輯錄》更說明宇宙之形成，先有炁而無固態物質，而炁之轉動才產生各種元素，經无化而成初期之「氫」元素，氫又受「无」的作用而有了「氧」，「氫氧化合」燃燒的結果有了「水」，由此水而生現象物質世界的萬生萬物，那就是宇宙生命。這與《三期匯宗天曹應元寶誥》中（水德王寶誥）：「太極定兮，二儀自臨，八卦更兮，風雲相聚，天一之水，遍灑丹雲谷中，地六之龍，運歸國脈之源。」的誥文含意相吻合；也與易的河圖口訣：「天一之水，地六成之」所含意境相契合，重點在說明無極先天一无即為「天一」，轉動之後產生各種元素的基本粒子，經其中「氫氧化合」燃燒而有水的液態物質，又經此水中各元素再化合而成現象界的一切物質，此現象稱為「地六成之」，而一六均屬水，「一」為先天水質較清純精緻，「六」為後天水質較濁重。

《天人親和真經》中提到四善的宇宙自然法則：「清其清，濁其濁，微至微，重執重」，依此法則可增加瞭解有形宇宙形成的過程，上述各元素中的基本粒子，因清、濁、微、重的性質各有不同，在相互激盪中產生「同引、異引」二大作用，經同、異作用後各自分類聚合，再經過宇宙自然法則的三大定律：「有名同質相引，異質相悖，復名同衡相衡，異衡相列，復名異氣是求，同氣是離」的激化，而產生狹義的「生和」作用，孕育了宇宙生命，分類為十大天人。以上諸項都在闡釋無極氣象裡「氫氧化合」後的結果，同時也說明了宇宙生命「生」的開端。

清虛集裡分詠廿字真言中，師尊對「仁」字的吟詠：「太極圈中一粒仁，生天生地亦生人，識來個裏真妙用，魚躍鳶飛大化中」其意指繼無極氣象無形縕蘊後，形成太極之易理，其圈中之仁如花生的二片，分成兩儀的陰陽，經陰陽互易激盪演化成有形的現象世界，於是輕清之氣上升而為天，濁重之氣下降凝而為地，大空之中各種元素繼續下降到地面，進而大化化育流行，衍生萬生萬物，包括萬物之靈的人類以及水族飛禽等生物，於是所有的「宇宙生命」於焉誕生矣！

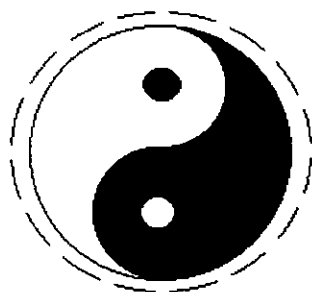
明心哲學精華論道篇（明心真經）：「伏羲上聖，畫八卦以示人，使萬世而後知有養生之道，…夫道也者，位天地、育萬物曰道。揭日月、生五形曰道。…細入剎塵曰道；大包天地曰道。從無入有曰道。…道也者一言以定之曰无」其意指太古聖人伏羲氏，仰觀天象，俯察地理，集天地間所示現之真理，則畫成卦，以示後人何謂道之所在，旨在使後人之養生之道，自強不息的實踐上天所示現的法則，用以鍛鍊自己，故曰「論道」。進而講到「道」包羅萬象，諸如天地定位、化育萬物稱為道。揭出太陽、月亮、發現金、木、水、火、土五形（五星）也稱道。…以至微小到一剎那的時間及微塵般的物質；或廣大到包有天地。甚至從沒有的無，變到現象界所有看得到的有，都稱之

爲道。…那這個「道」究竟是什麼呢？一句話就可把它解釋清楚的，那就是「无」。論道篇根據易理闡釋「道」之所以能生成天地萬物，都是「无」的作用而成，提示後人需以「氣」養生，循著上天的法則，自強不息的鍛鍊自己，才能創造生生之道著永恆生命。從前述「生」的開端起，到宇宙生命的誕生，以至於創生永恆生命，從「無」到「有」都依「易理」來闡述，可知太師母、師尊對「易理」都有精深的造詣，由此可見一斑。而師尊更以隱顯互易的旋和標誌，簡而易舉的把宇宙生命，隱顯的包含在裡頭，顯現出天帝教以「宇宙爲家」的偉大精神，永遠關懷著宏觀的宇宙生命。

論道篇又云：「夫天地之太極也。一无斯析，真宰自判。交映羅列，萬靈肅護，陰陽判兮，是爲太極，是謂一生二也，是曰虛皇。陰陽既判，天地位焉，人物育焉，是謂二生三也，是曰混元。陽之清者升上，而煥麗也。則日月星辰佈焉。故天左運，三光右旋，…」其意在說明天地未分之前，元无混而爲一叫做太極。其「混元一无」剛一分開，真正的主宰自然分明，兩者交互相映，星羅棋佈陳列宇際，受到成千上萬的神靈嚴肅保護，太極一分爲二稱爲陰陽，就叫「一生二」也稱爲虛皇。陰陽既然分開，天就上升，地就下降，乾（天）坤（地）各得其位；人與萬物也繁殖孕育起來，就叫「二生三」也稱爲混元。屬陽性的輕清之氣就上升，光煥而美麗。於是太陽、月亮、星星陳列在天上，因此天向左運轉，而日、月、星三光向右旋動，形成生生不息交互運作之自然現象。

綜上所述推演出「道」就是無形的「無極先天之无」，无之轉動才產生各種元素，經氫元素及氧元素「氫氧化合」燃燒後而成有形的液態之水，於是「道生一」由無形的无演化成有形的水，此時天地未分，元无混而爲一叫做太極，也就是無始之始，於是此水成爲有形宇宙的基本初源（教義）。誠如道德經所說：「無極生太極」即爲道生一，亦可引伸爲無極就是無形宇宙，太極就是有形宇宙，而宇宙的定律是：「無形涵蓋有形，無形運化有形，無形創造有形」（從宇宙生命談肉體生命與精神生命）可獲佐證。進一步可由《三期匯宗天曹應元寶誥》中（先天無生聖母聖誥）：「未有天地之先，即凝陰陽之无，一畫既判乾坤，三元分成否泰」聖母指示在天地未分之前，就有陰陽之无凝聚混合在一起，經无的旋運轉動產生各種元素，氫氧化合燃燒成水，演進至有形的物質世界，然後一畫引發震暴，既時判出乾坤，分出輕清之氣的天及濁重之氣的地，再經先天元素的氫、氧與後天元素的碳，化合激盪而成萬生萬物，包括人類在內形成天地人三才，開演三元紅塵世界的循環否泰。由此誥文中的指示，可更加清楚而明白的得到印證。據此筆者認爲無極與太極的關係如圖示：

無極太極圖



說明：

- 1、外圍的虛線代表無極的無形世界。
- 2、內圍的實線代表太極的有形世界。
- 3、太極的有形宇宙有多大，無極的無形宇宙一定涵蓋、運化、創造之。

接著太極生兩儀的陰陽，分成有形的天與地就是「一生二」。而天地的兩儀再衍生出三才，於是天地人三者鼎立就叫「三生三」。再經「碳」元素的演化形成有機世界，而繁衍萬生萬物就稱為「三生萬物」形成四象。於是宇宙生命就充佈在整體宇宙的每一個角落，分佈於旋和臂裡，受五行控制。

三、旋和標誌的意涵與易理相通

進一步演譯，太極圖的陰陽兩儀就是旋臂，其形狀如蝌蚪，廣義而言就是宇宙星群的形狀，狹義而言就是宇宙生命的原始型態。當自然現象運轉時，陰陽兩儀的型態就如二支旋臂般轉動，而兩儀生四象後，旋臂由二支化成四支，即如旋和標誌的「卍」字，四象生八卦後分成隱顯二組旋臂，顯形旋臂據初畝同奮必讀的說明是順時鐘方向的右旋，與後天卦照時序春夏秋冬的右轉運行相契合。

隱形旋臂筆者認為應與先天卦的陽儀次序相似，就是依九四三八乾兌離震由上往下左旋而降，即天體逆行反時鐘左運的方式相同。顯形旋臂「右旋」即符合春生、夏長、秋收、冬藏的時序作用，就代表是系星裡萬生萬物生存的時空，印證了後天卦後天為用的主旨；隱形旋臂「左旋」卻與天體左運相符合，意謂宇宙大主宰-上帝具備大威神力調合自然律，使全宇宙的星群在均衡、安定、和諧狀態下運行不已，是大自然法輪常轉的天象，顯現了先天卦先天為體的真相。由此確定先後天二者相契，隱顯圓融，圓滿融一，有形無形同轉法輪，生生不息，因此旋和標誌的意涵與易理相通，當無可置疑。

四、宇宙生命面臨靈肉俱毀的空前災劫

師尊在：「爲什麼要在地球上復興先天天帝教」一文中提到，本地球自開天闢地迄今，不過七、八萬年，人類之存在，自寅會至今，不過五萬餘年。根據宋儒邵康節皇極經世之見解推算，人類社會現今正值午未交替，陽極陰生，氣數進入閉物之運；正是近二百年來中國天道上所謂三期末劫的時候，也是耶、回兩教所謂世界末日即將來臨的時期。

究其根由，都因人類迷失先天之真性，競逐財色權勢，殺盜淫妄，造孽多端，戾塞天地，孽冤循環相報，輪迴顛倒，是以造成延康之末劫又名小混沌，亦宇宙之間空前絕後之末劫，鐵鳥橫空，烈牛對陣，九族離散，五行相剋，因此宇宙生命面臨自寅會開物生人以來，宇宙一大總清平之過程，遭致老者葬乎溝壑，慘遭殺戮，壯者奔於四方，隨軍征戰，有國難赴，有家難歸，更甚者將面臨核戰靈肉俱毀的空前浩劫，芸芸眾生將遭致徹底的毀滅，宇宙生命將遭滅絕性的死亡悲運，天下蒼生危矣哉！

五、天帝教的時代使命-如何旋乾轉坤

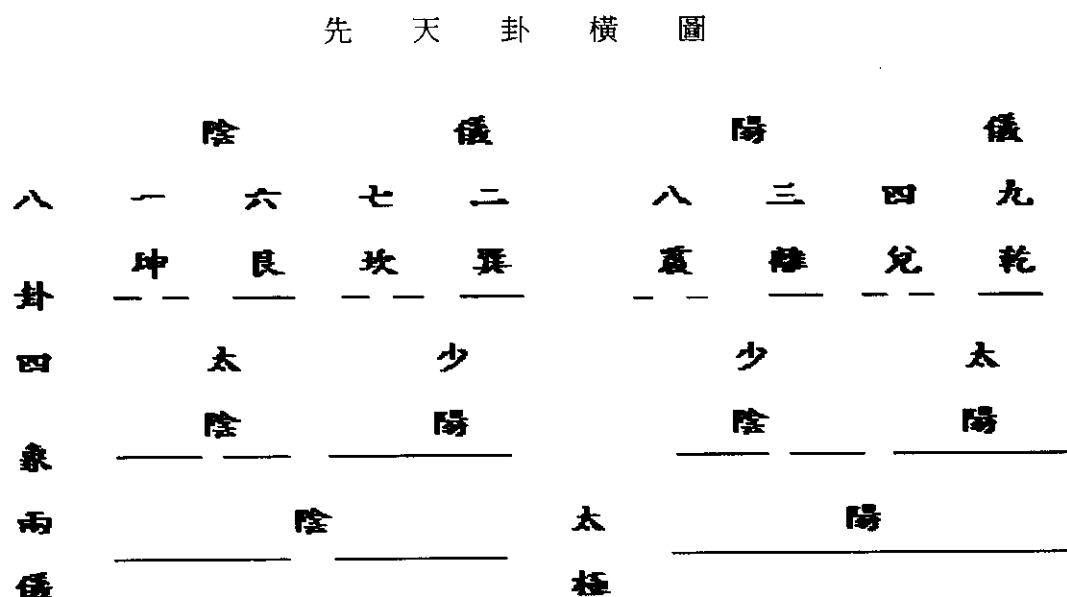
嗚呼哀哉！？要怎麼來挽救宇宙生命，改善十大天人生態的轉機呢？教綱第五條教歌：「念茲末劫，願我玄穹，重光帝教，一道同風，旋乾轉坤，妙顯神通，化延毀滅，萬教歸宗，…」。

二十年前，師尊泣奏 上帝聖駕，衷誠哀求重光帝教，終獲允許先天天帝教重來人間，傳播佈行天帝教化，只因人類面臨空前滅絕性的浩劫，期盼上帝真道能扭轉人心，引發「旋乾轉坤」的效用，發揮循循善誘的功能，使人心復古，抱道樂德，開啓延康新運。蓋因劫由人造，需由人化，只有人心上應天心，才能妙現神通，化延毀滅浩劫，完成天帝教當前肩負的艱鉅時代使命。

那麼如何「旋乾轉坤」呢？，《三期匯宗天曹應元寶誥》中（李特首相聖誥）：「執萬象更新之冊，掌八卦變化之機」；（第四天激烈天天王寶誥）：「八卦更新時，太極懷中天，註易變爻冊，四象兩儀新」，都是在執行如何「旋乾轉坤」時所執掌之任務。李特首相於金闕執行策劃，如何使本太陽系的地球人類，一旦能夠及時醒悟，徹底悔過，恢復赤子之心，人心真能貫通天心時，一切萬象更新的事宜，其更新之關鍵就在於八卦如何變化的玄機，而第四天激烈天天王在本地球氣天裡，行實際的更新作業，當地球氣運能重獲萬象更新時，從本太陽系的太極更新起，重新輸入先天无的純陰純陽，就如巡天節 上帝賜予各星球鐳光一樣的道理，重點在調整運行上的均衡、安

定、和諧，稱為「八卦更新時，太極懷中天」，於是就產生「註易變爻冊，四象兩儀新」的效果，使得本太陽系重獲生機。

究竟如何變化呢？當太極分兩儀，兩儀分四象，四象成八卦的過程，都是循著陰陽之中各分陰陽的道理演化而成，亦即伏羲皇則畫成卦的玄機。如圖示：



規畫成圓圖時，就成為九四三八乾兌離震的陽儀由上往下左旋而降，一六七二坤艮坎離的陰儀由下往上右旋而升，陽降陰升的先天體相，於是又恢復：「天地定位，山澤通氣，雷風相搏，水火不相射」先天的秩序，使星球的運行趨於均衡、安定、和諧的狀態，使人性返璞歸真，重新開啓新氣象。然後再循序由先天卦轉化為後天卦，（詳情參考本會刊 11 期 53 頁）使萬象更新重開啓延康世紀，讓世人重享世界大同的安康時代，進而求取天人大同的最終極目標，這就是宏觀的旋乾轉坤。

六、結論

（一）微觀生命生命樂章-如何抽坎填離

觀宇宙生命是微觀生命的累積，宏觀宇宙生命要得到安康樂利，當從微觀生命建立起，因此微觀生命都要積極樂觀、持續奮鬥，整體宏觀宇宙生命才有前途可言，於是乎微觀生命的生存要件，是維繫宏觀宇宙生命的關鍵基礎。基礎不打好焉能得以安康，是故微觀生命生命樂章要如何譜奏，卻是極重要的觀鍵所在，唯有譜出每一位微觀生命

的喜悅生命樂章，才能譜出宏觀生命的快樂大樂章，重點在於如何抽坎填離、返璞歸真、還我本來面目，其要訣從重疊的先後天卦象可以看出端倪（詳情參考研究學會會刊 11 期 54 頁），後天卦的離位就是先天卦的乾位，後天卦的坎位就是先天卦的坤位。

而下手的方法很好理解，只要把坎位中爻的真陽提煉上來，突破尾閭關，衝開督脈上背脊，循玉枕上泥丸，下重樓，經壇中，再回下丹田，如此貫通任督兩脈，把原先離火（心）在上，坎水（腎）在下，火水未既的情況，轉化成坎水（腎）真陽上升，離火（心、無明妄念）真陰下降，水火既濟的狀況，則坎水真陽換取離火真陰回歸先天原位，使離火中爻因坎水真陽來填補變成先天乾，坎水中爻因離火真陰來填補變成先天坤，於是乾坤重新定位即為旋乾轉坤，達成抽坎填離的效果，因而獲得返璞歸真、還我本來面目。由此微觀生命開始譜出喜悅的生命樂章，如果推廣到每個微觀生命都能返璞歸真、找回本來面目的話，那整個宏觀宇宙生命就得救了，豈不譜出快樂大樂章？！這就是微觀的旋乾轉坤。

（二）創造生生的生命觀-如何宇宙為家

天帝教每位同奮都是 上帝派在人間的救劫小使者，都蒙師尊苦心孤詣的栽培，目的是要培育出應元的救劫部隊，希望每位同奮都能獨當一面，助師尊於救劫應化時一臂之力，也完成每一位救劫小使者各人份內的使命，如今師尊證道在無形，更出盡全力為救劫在付出，此間（本太陽系）任務一了，還需有三十幾處系星的災劫有待挽救，在此情況下，試問你忍心讓師尊老人家獨力去挽救其他系星的災劫嗎？你忍心袖手旁觀嗎？如此不即辜負師尊栽培的苦心嗎？同奮們！讓我們一起來發願：「願意跟隨師尊到宇宙各星系去救劫」，不但可報答 聖母、上帝、師尊、諸天仙佛培育的恩典，也可趁此機會到宇宙各星系去遊覽一番，既瀟灑又灑脫，何樂而不為呢？這就是宇宙為家的旋乾轉坤。

如此從微觀、宏觀、到宇宙為家的旋乾轉坤之奮鬥方式，才能發揮出師尊透過教徽-旋和標誌的啟示，指導我們及後世同奮以「宇宙為家」的奮鬥精神，奮鬥再奮鬥，精進再精進，一面修道，一面救劫，且戰且學仙，突破宇宙生命的生死觀，創造宇宙生命的生生觀，生化不息，才能獲得永生，與宇宙共始終。

問 題 與 思 考

- 一、第四天激烈天天王，蒙賜封為更儀註易帝君，其含意及任務為何？
- 二、李特首相聖誥中：「一門忠厚，忠厚無愧於天地」可從何處印證？
- 三、教徽旋和標誌「☵」字旋臂，生化不息的過程為何？

論文題目：

試論 上帝如何統御本地球

發表人：柳光毅（本名：柳澄昌）

天人研究學院講師

天人研究學院天人合一研究所碩士

摘

要

上帝是宇宙主宰，掌調和宇宙之權。然而 上帝如何調和宇宙？如何使萬性億靈都能生生不息？本文試就目前帝教的資料加以整理，希望能窺其端倪。

試論 上帝如何統御本地球

宇宙中所有萬物萬靈都來自於 無生聖母及 玄穹高上帝的運化。當宇宙形成之後，無生聖母將管理宇宙的權柄授予 玄穹高上帝，因此 上帝為全宇宙間性靈之主宰，具有調和一切自然律之大能，為調和自然律之最高執行者¹。

上帝之調和宇宙，並非單憑 上帝之力，而是由許多仙佛聖真共同參贊而成，這在《天堂新認識》說得很清楚：

宇宙的主宰，號令諸上靈，帶著各種使命，挾鑄炁以調和大乾坤。²

廣義而言，凡是於無形宇宙組織中任職的仙佛聖真，都是直接間接奉 上帝之命，在為調和宇宙而奮鬥。

為了調和宇宙， 上帝作了種種規畫，期使所有性靈都能生生不息。 上帝的規畫為何，我們不得而知，然而就帝教目前的資料而言，至少有以下幾種措施。

無形方面

一、安排生生不息的生存空間

地球是人類及萬物所憑藉以生存的空間，這個空間，必須有無形的協助，才能提供萬物生存的條件。

1、施予太陽系熱能與光：萬物的生存必須依靠熱能，由於太陽提供的熱能，因此太陽系中的生物得以生存。一旦太陽的熱能熄滅，太陽系將立刻滅亡³，因此 上帝施予各太陽系熱能與光，藉之維繫全宇宙和子一一性靈之生生不息。⁴由此可知，太陽是 上帝維繫宇宙間性靈生生不息的一個重要關鍵，所以〈日光寶誥〉說：「誕始生機之主宰。……為上帝之憑式。」每逢巡天節 上帝巡視本太陽系，都會賜鑄光予太陽星君，以調和太陽及九大行星之運行，其理在此。⁵

2、維持星球運行的規律：上帝除了施予太陽熱能之外，還必須調和其他星球，使所有星球都能正常運行，否則一旦發生碰撞，性靈還是無法生存。為了調和星球的運行，

¹ 《新境界》第五章第三節。

² 《天堂新認識》頁6。

³ 同上書，頁35。

⁴ 《新境界·緒論》

⁵ 天帝教教訊一五七期，頁32。

上帝在無形中安排了龐大的組織專責其事。這些組織中，「先天天樞」應該是最高的統籌機構，這從〈先天天樞總聖誥〉可以看出：

太虛妙境中，無極天樞宮。掌凌霄天機，統闢開鴻濛。……天盤運御經緯，萬象巧奪天工。銀珠川流，鉛屏明功。遇三期九五之數，普開極樂之法門。

此段誥文隱約說明，宇宙中所有星球的運行，都在先天天樞的監控之中。

其次為清虛宮。「先天天樞」統籌的範圍是全宇宙，清虛宮則專門負責應元星系的調和。清虛宮下分十院，其中負責調和星球運行的單位是天樞院，天樞院之下又設天政司、天曆司、天元司、天應司、天定司等分司其事，其執掌如下：⁶

天政司：調和星球運行軌道

天曆司：調和星球運行速度

天元司：調和星球之間的引力與離心力

天應司：調和星球間之暴烈之氣

天定司：調和星球之排列

當清虛宮觀察到星球的運行有失序的危機時，即呈報上帝，如《天堂新認識》所載，本太陽系曾經面臨九大行星合為一線的危機，於是清虛宮立即將訊息傳到上帝座前，因此上帝召開緊急會議，並作適當處理，一場危機才化解於無形⁷。

其次為中天與南天。在《無形宇宙組織總成》中，並未提到中天與星球的運行有何關聯，不過〈玄靈上帝聖誥〉卻說：「管天地人星辰之柄」，可見中天對於星球的調和應有某種程度的作用。中天之下為南天，南天有七政部（所謂七政，即日月及金木水火土五星），主管星宿運行，受命於清虛宮紫微殿。

此外，更於各銀河系、太陽系及各星球派有系主與星主，以司各銀河系、太陽系及各星球之調和。（無生聖宮的組織中有天帝總寶殿，下設九大銀河星群訓育班，為各銀河系、太陽系主之訓練機構。⁸

3、調和地球上的生態環境：除了調和星球的正常運行之外，上帝還派遣神媒調和地球上的生態，使萬物各得其所。這個任務，主要是由南天負責，所以南天設有雷電、霜雪、水火、風雨等部。此外，又在本地球各國及山川沙漠江河湖海等處派有境主。境主的任務，應是配合南天作適當的運化。

二、立性靈遵行之規範

以上各節所述，都是在調和性靈生存的空間，除此之外，無形中還制訂了宇宙中性

⁶ 《無形宇宙組織總成》，頁 12。

⁷ 《天堂新認識》，頁 52。

⁸ 參閱《無形宇宙組織總成》，頁 7。

靈應遵循的規範，這可以玄玄上帝為代表。〈玄玄上帝聖誥〉曰：「制禮樂，總三曹之統籌。……位居諸天之尊，首訂諸天之文。奉聖母之旨，劃定三曹道盤。秉金闕之意，規範人道倫理。」其範圍所及，不只無形的性靈受此規範，有形的律法也受此約制，這可以從金闕天德道院的職掌略窺一二（玄玄上帝、無形古佛為天德道院主持）：

天德道院是立法機關，立宇宙運行之規範。道院中仙吏無數，來往天上人間，不但立無形之法規，並立考核人間律法，時時以靈力媒壓立法者，立下適應人間的法律。⁹

天德道院為金闕五主院之一，掌立法權責，立法範圍上至無形各天界天律總律則，下至各星系、星球內物質、非物質等自然平衡律則，換言之，凡天、地、人三曹之天律無一不包括。¹⁰

由此篇誥文可知，無形中乃以禮樂作為教化性靈的方法，至於有形人間的禮制，也源自於無形的啟示。《人生指南》釋禮字曰：

禮者，聖人承天命而制之者也。天未嘗以禮與聖人，天特以禮寄聖人，俾制之，以定千秋之名分，立萬世之防閑耳。……朱子解釋禮字，謂為天理之節文，人事之儀則。……禮者所以定尊卑，明貴賤，序少長，別男女，辨等列，習威儀也。聖人制禮，使天下之人，無以卑踰尊，賤妨貴，少凌長，男女有別，等第有差。……天下後世之治，不治於治，而治於循禮。天下後世之亂，不亂於亂，而亂於犯禮，故不得已而制之。威儀三百，曲禮三千，以防其微，而杜其漸焉。……禮於天時屬夏令，於地紀屬南方，於人身屬心，於五行屬火，故禮者嚴如斧鉞，肅若秋霜，為人所懷然不可犯者也。……書曰，天秩有禮。禮之本，原出於天。故禮雖聖人制之，而不啻天定之也。¹¹

由此可見，禮源自於天。事實上，由此推之，廿字真言應該都源自於天，故云「天地正氣」。

既有規範，便須考察。無形中對於無形有形的性靈都有專責單位負責考察，其中對有形世界的規範與考核，除前述天德道院外，尚有清虛宮欽罡院（考核各星球之道場）、第十一天（掌天人之間考核監護之職）、第二十天（掌人間儒釋道三教監護之責）、第二十三天（負責保護、試煉並考核修道成仙之人）、第三十天（考核人間衣冠法制）。此外，還有各地城隍、土地，甚至灶神等，應該也都負擔有相當任務。

⁹ 《第一期師資高教班聖訓錄》，頁44。

¹⁰ 《第二任首席使者就職賀詞聖訓專輯》，頁7。

¹¹ 《人生指南》，頁75。

有形方面

前述各節，都是無形對有形的運化。然而上帝在無形所做的種種安排，落入後天物質世界的人類並無法明瞭，因此，必須有人作代天宣化的工作。《三期匯宗天曹應元寶誥·先天無生聖母序》就說：「道者本乎自然，德者效乎玄黃。天地何言，乃依乎人而代天宣化。」於是上帝又派遣使者到人間教導百姓，這種觀念，在《書·泰誓》說得很清楚：「天佑下民，作之君，作之師。」上帝派到人間的使者，其任務至少應有二類：

一、啓發人類文明：上古之時，人民少而禽獸眾，露處血食，生命受到很大的威脅，於是有巢氏、燧人氏、庖犧氏、神農氏等相繼來到人間，教導人民如何生存。他們的使命，主要應是在啓發人類的文明。由此推之，歷史上凡是對於人類的生活有重大貢獻者，如牛頓、愛因斯坦、愛迪生……等，應該也都是奉命濟世的使者。

二、教化萬民：人生於世，不只爲了生存，最重要的是靈性的提昇。物質文明進化的結果，使人真性迷昧，日漸墮落，於是又有許多仙佛聖真下凡濟世，啓迪人心，期使人心歸於真道，並逐漸提昇，由後天而返先天，永登極樂。《道統衍流》記載的歷代教主，便是奉命下凡救世的使者。

由《清靜資糧編要》所載，師尊的靈系中，有倒裝爲帝王者，有儒者、道者……，可見歷史上奉命下凡教化蒼生，救世救民者，不知凡幾。而在他們爲救世救民奮鬥的過程中，無形中的仙佛聖真又從而護佑之

行劫與救劫

人類在進化的過程中，雖有上帝的使者教化百姓，但由於爭逐財色權勢，不斷地造惡作孽，罪惡累積的結果，便引起種種災難，這是上帝以行劫方式警告世人，並藉此消清惡業。唯在行劫之時，同時亦有救劫力量加以制衡。這種行劫與救劫並存的意義，呂祖講得最爲清楚：

道劫之所以並降，上帝妙用大哉！劫驚愚頑，期其心歸善，以達賢關；道渡群真，期其心歸理，以造聖域。嗟乎，上帝妙用正其宏慈耳。¹²

災難有許多種，各種天災、人禍、瘟疫等，都是行劫的手段，其中尤以戰爭最爲可怕。歷史上許多發動戰爭的侵略者，即是奉命執行行劫任務的魔王，如成吉思汗、二次大戰時的日本軍閥、希特勒、毛澤東等是。而率眾抵抗侵略、救亡圖存的，則是擔負救劫任務的

¹² 呂祖著《中庸淺言新註》自序

使者，如國父孫中山先生、先總統蔣公等是。

行劫與救劫的發生，除了有上帝的使用者在人間領導進行外，無形中更有仙佛的力量在運化，這就是媒壓與媒挾。所謂「媒壓」，乃是神佛對於人類直接之控制力，其方式為神佛以宇宙陽質射線配合其自身之和子壓入某人的大腦，而行使其威權，使其人本身之和子屬於隸屬的地位。所謂「媒挾」，則是神佛透過各種方法以左右人的行動。執行行劫任務者，其後有魔王妖兵之媒壓媒挾；執行救劫使命者，無形中亦有將帥兵卒配合。¹³

結 語

一、上帝統御宇宙，乃是透過神律與自然律的運化，其理雖然玄妙，卻非如傳統觀念認為此乃純屬神蹟，完全不可理解的；只是囿於目前人類知識所限，因此無法瞭解罷了。隨著科學文明的進步，宇宙的真相當能逐步揭曉。

二、上帝統御宇宙，並非單憑上帝本身的力量，而是無數的仙佛聖真共同配合的結果，在無形與有形世界都有仙佛聖真奉命執行任務。¹⁴

¹³ 參閱《清靜資糧編要》頁 71 紫微殿、太靈殿，頁 74 督隍府。

¹⁴ 要瞭解上帝如何統御宇宙，可從《無形宇宙組織總成》探其究竟

論文題目：

《李玉階先生年譜長編初稿》簡介

- 以史料介紹與對同奮的啟示為核心

發表人：劉普珍（本名：劉文星）

教史編纂委員會委員

文化大學博士班研究生

摘 要

本文擬從四個方面，介紹《李玉階先生年譜長編初稿》。前言部分，敘述我寫這本書的動機。第二部分則介紹本書的分期與凡例。第三部份介紹本書所徵引的重要史料。第四部分則闡述本書對於同奮的重要啟示。第五部分結論，則點出希望同奮能藉本書所呈現的人本精神，對世尊有正確的認識。

不過，本文所側重的，主要是在史料介紹與對同奮的啟示這兩大部分。因而，這兩節佔全文的大半篇幅。就前者而言，我一方面說明了本著在史料蒐集上的斬獲，另一方面也介紹史料本身的價值。以後者來說，本書所突顯出的世尊的最重要精神，就是面臨重重磨考卻永不退縮的決心。在此處，我以世尊在天帝教成立之前為了籌措教財而頻遭考驗及天帝教第三期保台護國法會的一再延長與世尊的證道的過程為例子，說明修道者必須有「無魔不成道」的認識。同時，也呼籲同奮對於變幻莫測的時局要提高憂患意識。

總之，本書採取嚴謹客觀的方法，深入探索世尊的生平與心路歷程，並為他老人家留下忠實的紀錄。這一方面不僅有助於學術界了解這位中國現代史上的奇人，再方面也能夠讓同奮有個明確客觀的效法對象。

《李玉階先生年譜長編初稿》簡介

- 以史料介紹與對同奮的啟示為核心

一、前 言

《李玉階先生年譜長編初稿》是我花四年的光景完成的著作。這本書詳細記載並考證了本師世尊各階段的事蹟，內容比一般同奮所知道的世尊生平要豐富得多。不僅同奮在閱讀本著時，能夠受到他老人家的精神感召，同時一般社會人士，特別是學術界的朋友，在看了本著以後，也能對世尊本人及天帝教有個較為正面與清楚的認識。

《李玉階先生年譜長編初稿》與一般坊間宗教傳記的最大不同就是，本書在撰寫時採取嚴格的學術體例，其目的即在於「求真」。往昔，各教派對於其祖師的生平大多語焉不詳，信徒對於立教人的行誼常停留在一知半解的階段。因此，有心實踐各教法門的信徒，在身體力行的過程中，時常遭遇困難求助無門，特別是祖師已經不在人世之時。這些信徒往往要靠著極大的毅力，在前輩同儕的鼓勵下，突破自己的困境，進而與祖師的精神相契合。不過，在傳法傳道的過程中，很可能因個人見地不同，而曲解或背離祖師的精神，這就種下日後分派甚至分裂的根源。試想？如果有一本客觀詳實的宗教人物傳記，庶幾可避免掉因人廢言之憾。最重要者，在信徒修道的過程中，如果能透過這一本書法式祖師的精神，在面臨道障時，應當比較容易調適或克服。這是《李玉階先生年譜長編初稿》撰寫的主因之一。

其次，世尊和其他許多中國近現代宗教界的人物一樣，與政治與保持相當密切的關係。他早年曾經從政，後來雖離開宦場，遠赴西北傳道，但也一直和黨政軍方面有所聯繫。隨政府來台後，他接辦《自立晚報》，前後歷時十五年，期間發表過不少針貶時政的文字。並且，他曾聯合民營報業共同爭取新聞自由。在當時，這樣的舉措實為當政者難以忍受。因此，世尊是時與政界的關係是緊張的。話雖如此，由於他賦性耿直，態度誠懇，再加上仗義執言的個性，雖然屢遭挫折，但也累積了不少聲望與人脈，成為他日後成立中華民國宗教哲學研究社、復興天帝教的助道滋糧。同時，天帝教成立至今已將近廿年，它的成長與社會互動息息相關。因此，就世尊而言，他在中國現代史上實佔有一席之地；就天帝教來說，其使命可以作為世運推移的一個見證。此時，如果有一本對世尊的行誼詳盡記述的著作，相信必能引起社會大眾對於天帝教與世尊研究的興趣。這是《李玉階先生年譜長編初稿》撰寫的主因之二。

最後，本師世尊駐世時，一直盼望天帝教能朝學術界進軍。因此，乃有中華民國宗教

哲學研究社致力於兩岸學術交流。經過多年的努力，學術界已經普遍認同我們的成績，但這也連帶引起教外學者對我們的好奇。這時，如果有一本以客觀嚴謹體裁撰寫而成的世尊傳記，不僅可以增進教外學者對本教及世尊的了解，同時也能進一步提昇我們的學術地位。《李玉階先生年譜長編初稿》的完成，可以幫助學術界了解天帝教的淵源、世尊的經歷及其行道救世的精神。

當此萬教齊發的時代，宗教對世界的影響與日俱增。因此，鼓勵宗教間的對話及宗教學術的自由研究，是極為自然的趨勢。但在研究宗教的同時，我們必須注意自身的立場是否客觀公正。呂大吉提到兩種有害於宗教學術研究的態度，他說：

……如果宗教研究者根本不了解宗教信仰者的信仰心理，把他們的一切宗教感受、宗教感情、宗教體驗當成欺騙和捏造，把宗教生活中的一切斥為胡說八道，絕對荒謬，從對待宗教的這種立場和態度出發，那就談不上、也不需要對宗教進行任何具體深入的研究。……如果一個宗教研究者一開始就站在宗教信仰主義的立場，用虔誠宗教徒式的盲目迷信和狂熱信仰的態度去看待宗教，那麼，宗教崇拜的對象，對他就成了神聖不可侵犯的對象；……哪裡還談得上對他的崇拜對象進行理智的審查和研究！這兩種對待宗教的態度，都有害於宗教學術的發展。¹

事實上，不論是站在宗教徒的立場，或是站在學術研究的立場，保持冷靜客觀的心情看待宗教是絕對必要的。我在撰寫《李玉階先生年譜長編初稿》時，亦正是秉持著這個精神來研究世尊。也因此，我採取嚴格審慎的方式，來撰寫這本書。相信這不啻可以澄清同奮對於世尊的「過度想像」與「臆測」，更可在字裡行間看出他老人家行道救世的心路歷程。這對讀者而言，可以減少對世尊的「神性崇拜」，增加對其人格欽服的強度；對世尊本身而言，其生平言行若能通過嚴格的考證，則益能證明其並非浪得虛名之輩。如此論述，豈不更可垂立典範於後世？因此，還原世尊的原貌，呈現其真實面，不論對於同奮或對於教外人士來說，都有極大的好處。在這個前提下，《李玉階先生年譜長編初稿》應當是一部適合同奮閱讀，同時也適合教外人士，特別是學術界朋友參考的著作。

當然，在本書引用的資料中，亦有若干篇「天人交通」的侍文，這對一部史學著作而言，似乎有違客觀嚴謹的宗旨。但吾人當明白，這是一部研究宗教人物的專書，宗教中總不免強調「神蹟」（或「天人感應」），如果把這個有「爭議」的部分拿掉，本著恐將略形失色。其實，我並不擔心學術界的質疑，因為在經過審慎的研究後，凡是納入本書的資料，都具有一定的合理性，即使是侍文或某些「神蹟」，亦明確記載出處或發生時間、地點。何況，這些資料只佔全書的極少部分，根本不影響本著的整體觀感。當然，讀者若實在無法接受這些「爭議性」的資料的話，在閱讀的時候，亦可逕行略過，直接去看自己認

¹參見呂大吉，《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998 一刷），p.26。

爲合理的部分，相信亦能對世尊有深入的認識。

二、本書的分期與凡例

本書正文共分五大部分：第一部分自民國前十一年世尊的出身及其家世談起，繼言其少年時期參與上海五四運動、青年時期參與國民黨上海清黨等種種事蹟，是爲「家世及青少年時期」。第二部分自民國十九年冬世尊皈依天德教教主蕭昌明始，至民國卅二年初蕭教主證道止，中述皈依蕭教主門下、創辦上海宗教哲學研究社暨東方精神療養院、轉赴西北行道、西安事變期間暗助蔣委員長脫險、抗戰期間服膺天命辭官歸隱華嶽及精神支援政府抗日等過程，是爲「天德教時期」。第三部分自民國卅二年元月世尊奉天命任天人教教主起，至民國六十九年年底受命任天帝教首任首席使者前夕止，中述世尊赴甘肅行道、接辦福台公司而轉赴台灣、於動亂中預測時勢安定民心、接辦《自立晚報》爲民營報業竭盡心力、退出輿論界後經商籌措教財、創辦天人研究基金會及中華民國宗教哲學研究社等過程，是爲「天人教時期」。第四部分自民國六十九年十二月下旬世尊承天命任天帝教首任首席使者始，至八十三年底證道爲止，中記世尊發願宏揚天帝教化、挽救核戰毀滅浩劫、復興天帝教奠定教基、率領天帝教教徒持誦兩誥開兩岸和平統一機運、以身殉道承擔兩岸共業等過程，是爲「天帝教時期」。第五部分「後編」，則記載李維生樞機接任天帝教代首席以來，繼志述事，帶領天帝教信徒爲台灣前途祈禱，安渡台海危機等事蹟，用以對照世尊證道以來，兩岸局勢的發展及其「以一己之身，贖眾人之罪」的遺願，以作爲本年譜的總結。文末並附錄專文若干篇及華山時期天德教、天人教資料，以加強正文的可看性。

在凡例方面，爲期教外人士便於了解起見，本著在用字遣詞與體例上，亦有相當嚴謹的考究。茲說明如下：

第一、本著採編年體形式，除了對傳主的生平細緻考證外，更將其一生放進時代脈絡中，如此可知傳主與國家、社會間的互動關係。此外，爲了讓讀者充分了解傳主的思想，亦儘量引用其具有代表性的話。

第二、本書傳主天帝教首任首席使者李玉階先生，其駐世時天帝教教徒稱之爲「師尊」、「首席師尊」，證道後則尊稱爲「本師世尊」。但爲方便一般社會人士閱讀及了解起見，行文時則統稱之爲「先生」。

第三、李玉階先生德配過純華女士，天帝教教徒稱之爲「師母」，但亦尊稱爲「坤元輔教」，但爲方便一般社會人士閱讀起見，行文時則統稱之爲「夫人」。

第四、李玉階先生道師天德教教主蕭公昌明，天帝教信徒昔日一向尊稱爲「蕭師公」，但因其證道封靈爲「一炁宗主」之故，是以也稱「蕭宗主」，但爲方便一般社會人士了解起見，行文時則統稱之爲「蕭教主」。

第五、天帝教教徒彼此互稱「同奮」，但為方便社會人士認知起見，除了引文之外，一般行文時則統稱之為「教徒」、「信徒」或「信眾」。

第六、本書記事一般採按月區隔的原則，但如果若干事例間具有一種前後呼應、首尾一貫的關係時，則可逕視為一事，而自成一個項目，這能讓讀者對某些事蹟有深入認識。此外，對於某些時勢問題，倘使與傳主生平有關或是傳主特別有提及的話，亦同時佐證現代學者的研究或紀錄，以強化本著的可讀性。

第七、原始資料若以農曆記載，在本著中則附上西曆時間，以為對照。

第八、正文中無法詳加考證的問題，則以專文的形式安排於〈附錄〉中。此外，在諸多原始資料中，撰者亦選取若干篇直接與史實相關的寶貴資料，放在〈附錄〉之中。

總之，為使教外人士，特別是學術界朋友便於認識與參考起見，不論在世尊一生的分期、行文的體例及用字遣詞上，都盡量採取學術上的常例。這無非是希望教外關心世尊、對天帝教有興趣的朋友，少一層認知上的障礙。

三、重要史料介紹

《李玉階先生年譜長編初稿》的內容之所以較同奮所知豐富，主要即得力於許多重要史料的發現。筆者在民國八十五年八月以後，就積極於各處蒐集史料，凡國家圖書館、中央研究院近代史研究所、中國國民黨黨史會陽明書屋、國史館、台大圖書館、清大圖書館、文大圖書館及中原大學總圖等處，都曾佇足尋覓。雖然，我在這些地方頗有收穫，但對於撰寫本書而言，所收來的資料仍是鳳毛麟角，而且僅是旁證性質，若真要認真研究世尊生平，還是要到鐮力阿道場蒐羅。不過，我因設想到本教高層對於此事恐有諸多顧慮，故於去年下半年(八十六年)特別致函維生首席，以澄清若干疑慮。信中說到：

……學生建議，在保留師尊個人及家族隱私的前提下，吾人可依據如下三原則，適度公開師尊遺留下來的資料：

第一、凡《天帝教復興簡史》中所提及者，其原始資料(出處)應可公開。……

第二、凡有益於同奮修持的史料，可以公開。……

第三、凡有助益於中國現代史、台灣史研究者，可以公開。……

總之，學生以為，公開這些資料，不僅可以加深吾人對於師尊的認識，亦可作為天帝教打入學術界的一個起點，將來學界若知道本教有一批寶貴的資料可供研究之用的話，一定可以吸引不少有興趣的人前來查閱。……

後來，我的建議得到維生首席的正面回應，他在八十七年三月十一日的來函中說：

……我也是作學術研究的，我懂得一手資料的重要性和必要性，但現階段仍應考慮，因此，我建議你先發行初稿，再漸次修正補充。但我同意可以公開大部分師尊給家人的家書。（我可以複印給你，請你來阿中選讀）……

不久，蒙維生首席在台北市掌院召見，又與我提及出版年譜初稿事宜，當時我以初稿問題甚多，希望能再花一點時間，等問題解決後再行考慮。首席當下允諾。

六月下旬，我親赴鍾力阿，以一週時間蒐集世尊遺留下來的史料，結果竟有意想不到的收穫。除了家書、日記之外，又有世尊與黨政要人往來的信函、詩詞，天德教、天人教於大陸時期的史料，維生首席於大陸淪陷前後的侍筆紀錄（內容自與時勢有關）及訓練天人交通人員的聖訓等等，種類繁多，對於補正本年譜甚有助益。在阿期間，我曾就若干疑點就教於首席，而首席亦給予詳盡的解答。事後，維生首席還主動拿出家書若干篇供我參考，並頻頻垂詢是否有助於年譜內容的充實，熱忱教人感動，這是本著得以完成的重大關鍵。

以下即依《李玉階先生年譜長編初稿》的分期，簡介該書徵引的重要史料及其價值如下：

（一）家世及青少年時期

1. 民國八年十月廿一日上海《申報》

此處提及五四風潮結束後，上海學生聯合會推選世尊為該會總務科正主任一事。

2. 民國九年七月中國公學商業預備科畢業證書影本

此影本詳載世尊畢業於中國公學的時間及科別。

3. 民國十二年五月銓敘部所頒薦任職分發任用證書影本

此影本為世尊踏上仕途的依據。

4. 民國十六年八月十四、十五日《申報》第十三版

該處詳載世尊以上海農工商局局長身分擔任「上海特別市勞資調節委員會」主席委員一事。

5. 民國十七年二月財政部所頒准世尊於財政部駐滬辦事處辦事的聘書影本

6. 民國十七年六月第七七〇號財政部令影本

該影本詳載國民政府令世尊赴北京財政部接收檔案一事。

（二）天德教時期

1. 《德藏經》

在該部經書的〈天德行品·王笛卿夫子寫真全集〉中，提及蕭教主曾在湖南中部湘潭縣的昭山修行，與世尊所言蕭教主在湘西深山修道者不同。這可和《湖南通志》卷十三〈地理十三·山川一〉的說法相對照。²此外，在〈天德行品·王笛卿夫子寫真全集〉中亦

²參見《德藏經》〈天德行品·王笛卿夫子寫真全集〉（台南：天德聖教廿字聖堂，1986），p.96 與

曾提到民國廿年孟夏，蕭教主於長沙落星田啓建彌羅法會四十九天，並派各省縣市開導師一事。³

2. 王震、王曉籟與李正先之生平

在《傳記文學》四十八卷四期與五十七卷二期的〈民國人物小傳〉單元中，分別有十八真君中恕字主宰－王震與廉字主宰－王曉籟的生平介紹。我們從中得知，王震不僅是大慈善家，而且還是大藝術家，更是有名的佛教界居士。至於王曉籟，則是一位大實業家與金融家。此外，在《傳記文學》六十一卷四期之〈民國人物小傳〉單元中，亦有李正先將軍的生平簡介。按李正先將軍為世尊在華山時期的弟子，由於他及丁德隆將軍的關係，當時世尊引渡了不少軍系人士皈依。

3. 《闡教十二年大事紀要》

本該書由郭雄藩、李旭如、李今悟等人執筆，主要記錄了世尊於西北宏教與華山修行的事蹟。⁴其中提及世尊於廿四年三月間成立陝西省宗教哲學研究社、西安事變時搶救軍政大員，及抗戰時期坐鎮華山精神支援政府抗日、並與胡宗南將軍往來等要事，是了解世尊天德教時期大陸宗教活動的重要資料。

4. 《德教史料紀實》

該書乃民國六十五年世尊為慶祝天德教啓玄寶殿開光大典自刊的一本冊子。內容提及民國廿三年夏間，蕭教主徵召廿餘名弟子於上海法國租借山東會館參與百日閉關之事。

5. 《蕭昌明大宗師傳》

該書為盧禹鼎所著，其中所述蕭教主的生平幾近神話，但它收錄的〈長沙宗教哲學研究社引言〉、〈研究宗教哲學系統表〉、〈本社廿字研究圖〉與〈天德聖教宗旨摘要〉，皆為蕭教主所著，彌足珍貴。⁵

6. 《人生指南》

本著為蕭教主於民國十九年創立南京宗教哲學研究社時所著，內容詮釋「忠、恕、廉、明、德、正、義、信、忍、公、博、孝、仁、慈、覺、節、儉、真、禮、和」廿字，今由天帝教始院出版。⁶

7. 民國廿三年秋蕭教主授與世尊的度牒影本

8. 《闡教法乳》

民國廿四年世尊於陝西舉辦天德聖教陝西省第一期開導師訓練班後，有感於闡教程序繁浩，師資難具，規則未備，似無道範，乃命弟子李今悟輯錄有關文獻，定名《闡教法乳》。這也是研究世尊西北宏教時期珍貴的史料。

曾國荃等撰《湖南通志》(台北：台灣華文書局，1967 影印)，p.556。

³參見《德藏經》〈天德行品·王笛卿夫子寫真全集〉，p.105。

⁴參見《闡教十二年大事紀要》，收入：《上方恩深記白雲》(台北：帝教出版社，1996)。

⁵參見盧禹鼎，《蕭昌明大宗師傳》(台北：天德堂總堂，1977)。

⁶參見蕭昌明，《人生指南》(台北：天帝教始院，1988 五版)。

9.《明心哲學精華》

該書為世尊之母劉太夫人窮畢生心血所著，原稿本散失於上海、蘇州兩地，無法編輯成書，內容闡述易理與學庸之道的真諦。後承崑崙山惺聾道人於民國廿五年元月在西安光殿侍筆傳來人間。今由帝教出版社出版，內文並由高緒業社長註解。⁷

10.《鄆縣志》

內提及太白山於農曆六月十五至七月十五日間，雪融開山，香客得以入山朝聖之事。可與世尊於民國廿五年八月底偕郭大化赴該地朝見雲龍至聖一事相對照。⁸

11.《讀史方輿紀要》

清儒顧祖禹著，在本著〈陝西輿地紀要〉與〈四川輿地紀要〉的部分對於陝西與四川的戰略地位述之甚詳，這對抗戰時期國民政府遷都重慶與世尊坐鎮華山精神祈禱抗戰早日勝利的地理形勢而言，有很好的說明。⁹

12.丁德隆將軍生平

丁德隆將軍昔日為胡宗南將軍的麾下大將，後由穹聾道人引薦至雲龍至聖座下，修習地仙之術，究心宗教哲學，與世尊甚有交誼。其生平事蹟一〈故國大代表丁德隆將軍行述〉，載于《湖南文獻》廿四卷二期。

13.《華嶽志》

本書記載華山的形勢與名勝、歷史沿革、名人事蹟。我參考此著的目的，主要在於查閱該書對於「大上方」及「白雲峰」的記載。¹⁰

14.《清虛集》第一第二集合訂本

本詩集為世尊於華山時期所作，由郭雄藩、李旭如匯集整理而成。世尊在〈自序〉中說，這些詩蓋皆「有感而吟，隨機流露，或言詞沉痛，直指人心，或語意委婉，暗針世態，或論道而言修，或談玄而寓意，惟願門下諸子得以聆音覺悟，或使迷津眾生，亦將聞聲知儆」。¹¹這本書也是研究世尊於華山時期宗教活動的重要資料。

15.《胡宗南上將年譜》

本著提及廿七年八、九月間，胡宗南奉命東援、阻絕日軍進攻武漢一事。可與世尊所說暗助國軍修復潼關鐵橋事相對照。¹²

16.隴海鐵路局長傷請世尊為陳廣忠精神治療函(未刊稿)

民國廿八年三月七日，日本軍機猛炸西安，天水行營被炸，將士傷亡慘重。行營運輸處處長兼軍事委員會運輸司令部參謀長陳廣忠頭部震盪，精神錯亂，藥石罔效。後隴海

⁷參見《明心哲學精華》(台北：帝教出版社，1992)。

⁸參見沈錫榮修，《鄆縣志》(台北：成文出版社，1970 影印)，p.73-74。

⁹參見顧祖禹，《讀史方輿紀要》(台北：樂天出版社，1965 影印)。

¹⁰參見《華嶽志》(台北：成文出版社，1970 影印)。

¹¹《清虛集》第一二集合訂本原由陝西省宗教哲學研究社於民國廿九年元月初版，同年七月再版、七十五年四月由台北天帝教始院三版。

¹²參見《胡宗南上將年譜》(台北：國防部，1972)，p.90-93。

鐵路段長張鴻晏奉路局局長錢宗澤命，去函商請世尊爲陳廣忠施以精神治療。

17.《惟道論》

本書由維生侍筆，上署萬天至尊玉皇上帝親宣，無形古佛、無始古佛集編。¹³

18.民國卅一年陝西省政府聘世尊爲陝西省第八區黃災募捐委員會常委證書

19.《天帝教教義：新境界》

本著成書於民國卅一年冬，原名「新宗教哲學思想體系」。該書以「心物一元二用論」爲宗旨，其特色在於它是一部天人合力完成的著作，據維生首席說，世尊在撰寫該書過程中曾遭遇瓶頸，後來因爲黃維道的皈依，並以其後天的科學知識背景，協助世尊整理清虛真人、崇仁教主傳下的聖訓，本著方得撰成。這本書後來對世尊於蘭州宏揚天人教時幫助甚大。¹⁴

（三）天人教時期

1.民國卅二年元月天帝與無生聖母敕封世尊爲天人教教主的兩篇詔命¹⁵

2.《清虛集》第三集稿(未刊稿)

3.民國卅三年秋黃維道建請世尊改革教務函(未刊稿)

本文大抵從組織、儀式、信徒、天人交通、世尊個人與教內經濟六方面提供建議，主要目的是希望天人教能夠擺脫舊教積習，以嶄新的面貌呈現給世人，並藉以吸收社會上流分子。

4.《西北闡教日記》第三冊(未刊稿)

本著爲世尊赴甘肅宏揚天人教的真實紀錄，詳細記載當時開闢蘭州道場的情景。從中並可發現世尊對於維生的愛護之情及其對國事的憂慮。

5.民國卅三年十二月十一日維生傳侍的關羽、岳飛詩(未刊稿)

是日，世尊赴蘭州白塔山宗教哲學研究社光殿，瞻仰關、岳二聖，偕行者尚有魯嵩齡總指揮、魏紹武廳長、張祥賓參政、蔣漢城司令。維生即於是時傳侍關、岳二聖詩。

6.《涵靜老人開示錄》(未刊稿)

本著乃世尊蘭州弟子姚維淳所編，爲世尊於蘭州訓練班時對受訓學員的開示。

7.《社務教務備忘錄》

民國卅五年九月，世尊離開陝西東返上海，行前囑咐弟子的重要事宜。¹⁶

8.民國卅六年五月廿八日上海《申報》所載「宗教徒和平建國大同盟」宣言

是時，時局緊張，學潮與搶米風潮於各地蔓延，世尊有鑒於此，乃聯合上海宗教界

¹³參見《惟道論》(西安：陝西省宗教哲學研究社，1941)。

¹⁴參見《天帝教教義：新境界》(台北：天帝教始院，1982)。

¹⁵原文今具收入於《首席使者歸隱華山行道救世五十週年紀念文》(台北：教訊雜誌社，1987)中。

¹⁶《教務社務備忘錄》與《闡教十二年大事紀要》合併爲《上方恩深記白雲》一書，於民國八十五年七月由帝教出版社出版。

人士七十餘人發起「宗教徒和平建國大聯盟」，呼籲國、共和平建國。

9.民國卅六年十一月三日丁德隆將軍贈世尊之墨寶(未刊稿)

10.民國卅七年六月邵力子女婿黃憬初所作〈陪中委邵力子丈暨夫人傅學文女士遊日月潭，時值大雨，宿涵碧樓〉、〈與邵力子丈夜話涵碧樓感賦〉及世尊、王長春步邵力子欣遊日月潭原韻四首(皆為未刊稿)¹⁷

11.民國卅七年七月卅一日世尊所作〈邀集福台同人，作草山野外旅行，意興索然，翌宿即返，有感而吟〉詩數首與同年夏間王長春作〈李玉階兄雲遊來台某夕，倡談玄理，感動之餘，詩以誌之〉七律一首(皆為未刊稿)

12.民國四十年春王長春贈世尊〈辛卯春日與伯臨、培生兩兄同訪小華山清觀〉詩(未刊稿)

13.由居正署名的世尊推薦信(未刊稿)

據維生首席言，世尊結束福台公司後，曾蒙于右任與居正的關照，欲安排其至中央任職，遂委婉請世尊自擬推薦信。世尊以當時正值失業狀態，如能為政府所用，畀以相當名義，供層峰隨時垂詢的話，亦不妨應之。豈料，于、居二老意欲世尊擔任監察院秘書長一職，非如前述顧問性質的職務。事為世尊所悉後，遂婉拒二老好意。

14.《天聲人語》

內容主要收錄了〈時事預測〉、〈百日國際觀察：自三十九年十一月至四十年二月十五日〉、〈台灣前途絕對樂觀〉、〈今後我們該怎麼辦〉、〈新境界〉、〈清虛集〉一二冊合訂本及世尊在接辦《自立晚報》期間於「天聲人語」專欄發表的針砭時事性的文章。¹⁸

15.《自立晚報四十年》

本文詳載了世尊接辦《自立晚報》期間爭取新聞自由及該報改組等種種事蹟。¹⁹

16.《玉涵集》

該書為台北市民營報業聯誼會為慶祝世尊七秩華誕，所出的紀念文集，內容多稱道世尊在接辦《自立晚報》時期，對於爭取輿論自由的艱辛及其貢獻。²⁰

17.民國四十七年五月廿七日中央研究院院長胡適在《自由中國》社餐會上演講，公開讚揚世尊、夏濤聲、李萬居、成舍我與杜衡之等人對爭取言論自由所作的努力。²¹

18.雷震所記民國四十八年三月三日世尊擬以報社圖章為之交保事

是時，陳懷琪於台北地方法院控告《自由中國》發行人雷震「偽造文書」、「誹謗」

¹⁷這幾首詩若與一九八二年十二月廿五日大陸《團結報》第四版所載唐振緒之〈惟願兵氣銷，祥光照寰宇：記邵力子先生一九四八年台灣之行〉一文相對照，可知民國卅七年六月中旬邵力子夫婦曾來台灣赴日月潭參觀，世尊等人並陪同在側。這亦是及其珍貴的史料。

¹⁸參見《天聲人語》(台北：中華民國宗教哲學研究社，1987)。

¹⁹參見《自立晚報四十年》(台北：《自立晚報》報史小組編纂，1987)。

²⁰參見《玉涵集》(台北：台北市民營報業聯誼會，1970)。

²¹當時世尊剛好在《自立晚報》上發表「無黨無派」聲明。此外，胡適的演講詞，今收入：《胡適演講集》(三)(台北：遠流出版公司，1988 遠流三版)，p.229-36。

及「有利於叛徒之宣傳」，而台灣警備總司令部亦去函謂陳某投有「匪諜」嫌疑，雷震因而遭台北地院傳喚。因此，世尊與青年黨領袖夏濤聲、詩人周子棄等到庭聲援。²²

19. 李敖所著〈「葉明勳密件」書後〉

本文詳細探索民國四十八年八月下旬《自立晚報》改組與五十四年十一月世尊退出《自立晚報》的內幕。²³

20. 民國四十九年四月九日胡適寫給世尊的未發信

胡適所以寫此信，導因於同年四月八日《自立晚報》的「新聞眼」專欄登載「胡祖望(胡適之子)將有新命」的消息，因其無憑無據，胡適對此甚表不滿，因而擬去函世尊，但此函寫好後沒有發出。後來，世尊透過胡適秘書胡頌平轉告說，他身為該報的董事長每天只審查社論，不看一般新聞稿，「新聞眼」上的消息也是他看了報紙後才曉得的，他可以設法更正或道歉。最後，胡適即不再理會此事。²⁴

21. 民國五十七年二月世尊所作賀考試院長孫科與《自立晚報》顧問陳逢源簽訂合作契約，擬恢復中國實業銀行詩(未刊稿)

據維生首席說，孫科與陳逢源擬籌資復興中國實業銀行的計劃雖經黨部同意，並且兩度面奉蔣總統獲准籌備，但當時的財政部長俞國華以「依法程序不合」為由，僅允給予「信託」銀行執照，孫、陳二老不欲接納，事遂告寢。

22. 《師語心傳》

本書收錄八十三至八十六年間世尊降示的聖訓，但維生首席在此著的序中，有多處引用世尊日記，提及他在接辦《自立晚報》期間及其後遭逢層層魔考的經過。²⁵

23. 民國六十二年元月廿五日、六十四年十月廿五日至廿九日、六十八年八月十六日與同年十月十日、六十九年八月廿五日及同年十二月廿五日世尊所寫寄美國二公子維公的家書(皆為未刊稿)

24. 〈天人研究基金會發起緣起〉(未刊稿)

據維生首席所述，本基金會原為宏揚天人教而設。是時，旅台天德教同道為振興天德教，商洽世尊大力支持。世尊遂提供德教經典文物，力助天德復興。惟其本身因有天人教教主身份，故發願充實研究《新境界》時，便不以大陸時期「宗教哲學研究社」名義從事發起，而以「天人研究基金會」之名代之，以示對天德教同道尊重之意。詎料，天德教內部紛爭不止，山頭林立，世尊有鑒彼等使蕭教主精神蒙羞，乃將「天人研究基金會」改稱「中華民國宗教哲學研究社」，以示恢復蕭教主成立「宗教哲學研究社」的精神。

25. 民國六十八年二月一日及十月六日余紀忠致世尊函；同年八月十八日、十月三日、

²²此事見雷震，《雷案回憶》(台北：桂冠圖書公司，1989)，p.66-68。

²³參見李敖，《五十·五十·易》(1985 自刊)。

²⁴參見胡頌平編，《胡適之先生年譜長編初稿》(九)(台北：聯經出版公司，1984)，p.3226-29。

²⁵參見李維生，〈記錄本師世尊受到無形嚴峻考驗的黯淡歲月〉，收入：《師語心傳》(台北：天帝教出版社，1998)，p.1-52。

十月九日世尊致余紀忠函(皆為未刊稿)

按六十八年元月起，《中國時報》創辦人余紀忠與《聯合報》創辦人王惕吾每月各對世尊補助五萬元，以維持中華民國宗教哲學研究社的日常開銷。豈料，余紀忠對於捐款的用途與世尊意見相左。紀老捐款的目的，在於資助世尊生計，至於世尊則將之用作宗哲社的經費。按理說，紀老資助後，世尊自能全權處理該筆款項。詎料，此事竟引起兩人間的一些誤解。所幸並未影響到彼此交誼。在十月九日去函之後不久，世尊與紀老即盡釋前嫌，和好如初。²⁶又在往來的書信中，雖對捐助事頗有爭執，但讀者從中亦可了解世尊為民營報業奮鬥的艱辛及其免去老友積欠大筆債務的故事，可讀性甚高。

26.民國六十八年二月五日世尊致國民黨中央評議委員陳立夫函(未刊稿)

27.民國六十八年十月十日世尊致大陸熙年弟函(未刊稿)

(四) 天帝教時期

本階段徵引的資料大都來自各期《天帝教教訊》，儘管如此，還是有一些家書及世尊與名人往來信函收錄於《李玉階先生年譜長編初稿》中，茲簡介如下：

1.民國七十年二月九日、七月廿三日、十一月四日；七十一年十月廿九日；七十二年二月廿一日；八十年三月五日世尊致美國二公子維公函(皆為未刊稿)

2.《道務隨筆》(未刊稿)

所謂《道務隨筆》大約是世尊在行事曆上所紀錄的備忘文字，所記年代在民國七十一、二年間，亦有若干可看性。

3.民國七十一年七月八日亞東關係協會張研田致世尊函(未刊稿)

4.民國七十一年九月九日世尊致中華民國道教會會長趙家焯函(未刊稿)

5.民國七十一年十一月世尊所題天德堂成立十週年紀念文(未刊稿)

6.民國七十二年八月廿五日世尊致長公子維生、三公子維光與四公子維剛函(未刊稿)

7.民國七十二年九月十日世尊致長孫光光函(未刊稿)

8.民國七十六年元月《時報週刊》四五六期登載世尊對一貫道解禁的看法

9.民國七十六年十二月廿五日、七十七年元月十七日世尊致蔣緯國將軍函(未刊稿)

10.民國七十八年十一月廿五日世尊致省主席邱創煥函(未刊稿)

11.民國七十九年六月十九日世尊致行政院院長郝柏村函(未刊稿)

12.民國八十年十月四日世尊致國民黨秘書長宋楚瑜函與同年十月十七日宋楚瑜致世尊函、八十一年十二月廿三日世尊致宋楚瑜函、八十二年三月十九日世尊電賀宋楚瑜出任台灣省主席文與同年四月十三日省主席宋楚瑜致世尊函(皆為未刊稿)

13.民國七十一年十二月廿五日大陸華山同道王樸致世尊函、八十一年三月卅日世尊致王樸函、八十二年元月十四日王樸致世尊函(皆為未刊稿)

²⁶這番話是我請教維生首席而來的。

除了正文所引用的教內、教外史料以外，《李玉階先生年譜長編初稿》的「附錄」部分，亦徵引或收錄了不少寶貴資料。茲簡介如下：

1. 〈《李申耆年譜》等處所透露的李玉階世系之謎〉

按李申耆爲清代乾隆、嘉慶年間的常州大儒，爲世尊的五世從祖。在本文中，我引用了包世臣所撰〈李鳳台傳〉、魏源所撰〈武進李申耆先生傳〉、蔣彤之〈養一子述〉及《李申耆年譜》、張維驥編《清代毗陵名人小傳稿》等書的說法，²⁷得知世尊一脈的始祖爲王本成，他在明朝末年過繼李家爲養子。

2. 〈李玉階世系之謎再探〉

本文主要引用了世尊所著〈毗陵(江蘇武進)桐川里李氏宗譜城大房分三河口支世系表〉(未刊稿)，這個表對於世尊的家世有很清楚的交代，並且更足以證明世尊一脈的始祖是王本成。

3. 〈李玉階先生在滬史料拾遺〉

本文根據民國八年六月三日上海《申報》第四張所刊載的中國公學招生廣告，得知《天帝教復興簡史》所謂世尊於民國七年轉入中國公學就讀一事有誤²⁸，因其上明確說道「本公學自民國五年停辦以來，已經三載」。再者，我於同年九月十四日《申報》第三張〈上海學生聯合會消息〉項載「交際部常會紀」中得知，世尊當時曾任職於該會交際部。第三，同年十月三日《申報》第三張〈中國公學之歡迎會紀〉中得知，世尊當時確爲上海學生會中國公學代表。最後，我在廿二年十二月卅日與廿三年元月五日的《申報》廣告欄分件上海宗教哲學研究社對各界發出的成立大會邀請公告及致謝啓事，這個大事足以和《上方恩深紀白雲》相對照。²⁹

4. 〈李玉階先生參與上海五四運動考〉

本文引用了上海《申報》的記載，與當今學者的研究、當事人的追憶對照，除了勾勒出世尊參與上海五四運動的經過以外，更透過其所著〈上海學生響應五四運動的經過〉，澄清上海五四運動期間所發生的關於罷課、罷工、罷市等若干事件。同時，根據《申報》民國八年十月廿一日第三張〈上海學生聯合會〉項所記，得知世尊是在學運結束後才擔任上海學生會「總務科正主任」，並非如《天帝教復興簡史》所說的學運期間世尊即擔任「總務部主任」。³⁰文末並對國民黨是否介入上海五四運動，作了一番探討。

5. 〈全國各地宗教哲學研究社通訊處〉及〈各省市開導師名單〉

自民國廿二年十二月李玉階於上海成立宗教哲學研究社以來，天帝教在大陸各地曾

²⁷ 參見按包世臣的〈李鳳台傳〉、魏源的〈武進李申耆先生傳〉及蔣彤的〈養一子述〉，俱收入於繆荃孫編《續碑傳集》(台北：文海出版社，1973 影印)，卷七十三，頁 1-14 中。並見蔣彤編纂之《李申耆年譜》(台北：文海出版社，1973 影印)、張維驥編《清代毗陵名人小傳稿》(台北：文海出版社，1974) 卷六，頁 12-13。

²⁸ 參見吳光衡，《天帝教復興簡史》(台北：天帝教始院，1995 修訂)，p.6。

²⁹ 參見《上方恩深紀白雲》(台北：帝教出版社，1996)，p.2-3。

³⁰ 參見吳光衡，《天帝教復興簡史》，p.6。

有過蓬勃的成長，這在民國廿四年世尊於西安開辦陝西省第一期開導師訓練班後所編的《闡教法乳》中記載的〈全國各地宗教哲學研究社通訊處〉及〈各省市省開導師名單〉中可以看出，前表詳列各地宗哲社的所在地、所屬省份及地址，後表則明載天德教於各地的開導師姓名，皆頗富參考價值。據此二表，可知天德教在大陸全盛時期的概況，日後若要進一步研究昔日天德教的發展過程，吾人或可親赴當地考察。

6.《白雲深處，送往迎來》校正稿

此篇為世尊華山時期遺留下來的出入名冊，其上登錄某某人於何年、何月、何日因何故登臨大上方，並註明了上山者的姓名、職務及何時下山等。記載時間從民國廿八年農曆四月至卅一年農曆二月，但其中亦有若干時間未予登錄。縱使如此，該篇依舊是研究華山時期天德教歷史的重要史料，可以對照並校正《上方恩深紀白雲》所記載的若干事蹟。

7.《華山大上方存書》校正稿

民國卅五年八月，世尊一家南歸上海。臨行前，將八年所藏典籍，埋於大上方玉皇洞前，並囑專人看管之。卅八年神州變色，世尊一家輾轉遷台，迄今無由重返華嶽，而吾輩對於大上方所藏經籍，自亦無緣得見，思之令人抱惜。八十七年六月，余因赴鐮力阿道場蒐集世尊生前史料之便，喜見《華山大上方存書》清單一冊。詳閱此書，始知世尊華嶽八年讀書養氣之功不虛妄也。吾以為，欲研究天帝教教義《新境界》形成的後天學術背景，當自這些典籍入手(尤其是哲學類、科學類、佛經類及道經類方面)，否則恐將有蹈虛之憾。今觀本書登錄書籍，部分容易在台取得；至於少數天德教、天人教時期經典或當時宗教活動的紀錄等，對研究世尊生平及天德教、天人教的發展而言，或許才有直接的助益。吾人殷切期待，他日有緣登上華嶽，將此批藏書發掘出土，重新公諸於世。

8.陝西省宗教哲學研究社理監事一覽表

該表詳列陝省宗哲社理監事之職別、姓名、籍貫、現任職務及通訊處等項，其中不乏抗日名將，如李正先、丁德隆、王治岐皆在列。如以當時彼等的職務，對照王俯民所編《民國軍人志》(北京：中國廣播電視出版社，1995二刷)，可知該表所記當是民國卅三年左右的理監事名單。識者參閱本表，亦可知悉世尊在西北的宗教活動，頗有軍、政要員參與的事實。

9.關於陝西省紅心字會轉化為洪門幫會組織的一項佐證

民國卅六年，世尊與惲聾道人鑒於內戰即將爆發，故欲藉助惲聾道人與洪門幫派組織的關係，將紅心字會轉變為洪門幫派的外圍組織「紅心堂」，以掩護宗教活動與發展。大陸淪陷後，該組織遭中共破獲，與事者皆死之。³¹

此外，為了襯托世尊生存的時代與世運、國運的互動關係，我參考了郭廷以的《中

³¹此事未聞世尊追述，乃是我自維生首席處得知。按極院收藏有一張陝西省紅心字會用箋，上有若干文字，如「紅心朗照驚天地，日月證盟新國魂，親愛精誠同一體，精忠大義貫崑崙」云云，疑為紅心字會轉變為洪門幫派外圍組織的佐證，我即以此就教於首席，而得知民國卅六年間，世尊與惲聾道人確實曾將紅心字會轉變為洪門外圍組織。

華民國史事日誌》³²、台灣史料編纂小組編的《台灣歷史年表》³³及《近代中國》雙月刊所附的「中華民國大事紀要」，將其中與世尊「天命」相關的部分穿插在內，與世尊一生行誼形成有機的聯結。不過，由於本著完成匆促，是以仍有不少重要史料未及蒐羅，特別是世尊在台灣所寫的日記。如果這一部分的資料將來得以公佈的話，我就能將世尊接辦《自立晚報》前後與天帝教前期的事蹟作更清楚的呈現。

最後，也要感謝《民間宗教》總編輯王見川先生提供數則關於北京宗教哲學研究社及世尊在台宗教活動的資料，讓本著益增其可看性。

四、本書對同奮的啟示

正如同許多大宗教家一樣，世尊的一生充滿了重重考驗。所謂「無魔不成道」，世尊在靈修、道功與道歷上，之所以有崇高的成就，主因即在於他能夠通過層層的磨考。法國社會學家涂爾幹(Emile Durkheim)認為，「磨難」對於宗教人物而言，不僅能夠提昇其精神境界，更可以感召他人信仰。他說：

……只有當一個人勇敢地面對痛難時，他的偉大才會明顯地呈現出來。只有當他克制了自己的天性，逆著天性自動引導的方向前進時，他才會上升到最光榮的境界。據此，他把自己同周圍盲目地追隨著逸樂的其他人區別開來；據此，他為自己在世上爭得一席之地。受難是一種標誌，說明把他同世俗環境捆在一起的某些繩索已經斷了；由此能證明他從這個環境中取得了一部分自由，結果會認為受難是幫助脫離苦難的工具。所以，當他相信自己已經被賦予一種能夠主宰事物的能力時，這個以受難的方式而獲救的人並不是幻覺的犧牲品，他確已超脫於事物之上，他斷然棄絕它們，他使天性降低了地位，他比天性更堅強。

……犧牲和折磨，對拜神者來說都得付出巨大的代價。……為了侍奉神，他必須忘掉自己；他必須在自己的生活中為神留下適當的地位；他必須犧牲自己世俗的利益。只有當人受教導，學會了棄絕世俗凡物，學會了克己、忘我以及忍受痛難時，積極崇拜才有可能。必須不怕痛苦，甚至在某種程度上熱愛痛苦，才能愉快地完成宗教任務。除了受教，人們還必須自己教育自己，各種苦行主義行為就是由此而來的。它們施加的磨難並不

³²參見郭廷以，《中華民國史事日誌》(一)(台北：中央研究院近代史研究所，1979)及《中華民國史事日誌》(四)(台北：中央研究院近代史研究所，1985)。

³³參見李永熾兼修、薛化元主編，《台灣歷史年表》(台北：業強出版社，1994 初版)。

是專橫的，毫無結果的殘忍，而是一座必要的學校，人們在那裡培養鍛鍊自己已獲得平靜、忍耐等品質，沒有這些品質就沒有任何宗教。一但有了收穫，如出現幾個特殊的人物，在他們身上苦行主義的理想特別明顯地、甚至過分地體現出來，這是件大好事，因為他們能像許多活榜樣一樣激勵人們去努力。這就是偉大苦行主義者的歷史作用。³⁴

涂爾幹(Emile Durkheim)的話，正足以說明「磨難」對於大宗教家的必要性。透過世尊生平的研究，我們不僅可以發現大宗教家都有共同的「受難」經歷，更重要的是，這些過程賦予我們堅持修行下去的信心。以下即舉出兩個例子，說明世尊所遭逢的磨考。

(一) 天人教時期－債務纏身更堅道心

根據研究，世尊從五十至七十八歲這廿幾年，是他一生中最灰暗的時期。除了前半段接辦《自立晚報》期間因政治性因素兩次被迫停刊外，連民國五十四年冬的退出，亦是受到政治性因素的牽連。退出報界後，世尊爲了籌措教財，做過很多生意，但多半血本無歸，舉債度日。這除了他本身不善理財外，就無形而言，與其於卅八年發表〈時勢預測〉洩露天機有關。如對照若干家書及日記來看，即可了解世尊當時，對債務逼迫的感慨。如他在六十三年三月十一日的日記中寫到：

古有明訓：「但願苟全性命於亂世」，以我這七年來的經歷，深深體會此言之不虛，余自信生逢此會，應元譴降下凡，救劫而來，數十年順天命，奉師命，行道救世，第一，悔不該下華山到台灣，如仍居華山，至多遭共黨清算，一死了此殘生。……第二，自退出《自立晚報》，兒輩托天之福，均能自立，余應該安貧樂道，悔不該發大願心，幻想籌弘道基金，辦事業，迭遭失敗，以致這七、八年來債台高築，磨折種種，精神痛苦萬分，究不知是造化弄人，抑或自作自受。³⁵

雖然，當時世尊迭萌世尊厭世之念，但他還是設法在逆境中奮鬥，寄希望於未來。如六十四年十月，他在致美國二公子夫婦的家書上說：

……平心而論，以年齡來說，我們兩老身體健康，託天之福，總算都很好，尤其我不計春秋，早把年齡忘卻，這六、七年管受儘管金錢折磨，精神苦痛不堪；但是身體還能支撐得住，依然樂觀奮鬥。因為我有信仰，

³⁴參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.352-53。

³⁵參見李維生，〈記錄本師世尊受到無形嚴峻考驗的黯淡歲月〉，收入：《師語心傳》(台北：帝教出版社，1998)，p.18。

我有目的和願望，一息尚存，深信必獲上帝佑我有一天達到目的，完成願望。我的目的是充實並宣揚我的《新境界：新宗教哲學思想體系》，我的願望是成立天人研究基金會。……我深深知道，你們兄弟都注重現實，對這海闊天空的天人研究基金會不予重視，大家認為以我目前債台高築的財務情況，是沒有實現的可能！

但是，你們都忽略了一點，就是「天助」。所謂「天助」也者，就是「自助」，有志者事竟成。以我一生做事鍥而不捨的精神，以及早晚長期祈禱，深信終有一天會感動天地，達成我的願望；何況我自問大公無私，早晚祈禱，從來沒有為自己求過現世福報。我所求者是減輕地球人類劫運，減輕中國大陸苦難同胞災劫，確保中華民族復興基地台灣安定繁榮，我個人凡有正當所得，除了清償目前全部債務之外，決提四分之三擴充天人研究基金會，以及社會福利慈善救濟基金，同時成立財團法人天人研究基金會經營管理。我想，一個沒有私心，不為自己一家打算的人，應該理直氣壯，可以堂堂正正立身於天地之間。

你們兄弟不免存有疑慮，以父親我這麼多年長期祈禱的精誠，為什麼到今天上天還沒有感應，依然窮困，仍在以債養債，告貸渡日？儘管你們都說不出口，但是我明白。一言以蔽之，第一是時機未到；第二天將降大任於斯人也，必先多方磨練我的身心，使我得到許多人生經驗。現在時機已到，我應努力以赴，盡人合天。我有預感，我希望的目標不大，天人研究基金會的基金款定為新台幣兩億元，相當於美金五百餘萬元，數並不算大。我有信心有生之年，一定可以籌足，樂觀厥成。……³⁶

要說明的是，文中所謂「天人研究基金會」，正是「中華民國宗教哲學研究社」的前身。此外，在本函中，我們可以看出世尊當時的確有一種「有志難伸」的慨嘆，多年來的經商失敗，令兒輩們都認為他們的父親不可能實現理想。世尊明白這全是洩露天機所遭的天譴，但他又如何能讓別人了解自己的心境呢？不過，經過數年的努力，終於撥雲見日，得以如願以償。世尊在六十八年五月卅日的日記中回顧道：

檢閱六十二年六月日記，有環境使我進退維谷，假使我無債務，我可隨時跳出塵間，放下俗事，專心修持，與世無爭，如今欲罷不能，精神痛苦萬分，大願不知如何可以實現，但願磨難早銷，還我救世行道，頂天立地，一吐積憤，仰天長嘯的一天。

回想當時內心痛苦，可想而知，幸蒙上天知我，去春得變賣房產，償

³⁶這篇家書寫於六十四年十月廿五至廿九日。

清債務，繼續為教奮鬥，既感慨又興奮。……繼而於六十七年夏，又由子達兒發願承擔其他全部債務，使得我得能安心為教奮鬥，始有今天天帝教之復興！據達兒最近報告，我的債務已經全部清償清楚，謝天謝地，我真正無債一身輕了！³⁷

據如上所言可以看出，當時因為世尊三公子發願為其清償債務，世尊日後才能夠安心修道弘教，但他之所以能夠一償宿願，最主要還是因為六十五年春赴美考察世局，聽到老友彭昭賢所說「只要你去辦道，自然會有錢來」一席話的點醒³⁸。這才是世尊得以一展抱負的契機。

回顧過去世尊的那段黯淡歲月，令人了解到，像他這樣有修為的人，還是會遭到許多人事上的考驗，這並不因為他有大神通而有所減少。尤有甚者，像世尊信仰上帝如此虔誠，卻長期無法一展宏願，豈能說是上帝不靈，或是世尊不夠奮鬥？這只能說是「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，堅毅其所不能」的緣故吧！若將我們的橫逆拿來和世尊所遭遇的風風雨雨相比，我們真要汗顏了。若真誠們心省懺的話，我們是否應該把昔日怨天尤人的心情，轉化為一股奮鬥的動力呢？

平心而論，信仰天帝教的人，多半是為了身家、事業與健康問題而來，真正以求道為動機而入教的，直如鳳毛麟角。世尊雖一再訓勉同奮「不為自己設想，不求個人福報」，上天自會賜多福報給奮鬥的信徒。但當我們參與奮鬥行列，熱心教內工作的同時，經常會遭遇到人事不和順的情形。許多人就因為這樣，喪失了犧牲奉獻的鬥志，負氣離開道場，將五門功課丟得一乾二淨。其次，就算沒有參與教內工作，只定期來誦誥的人，也有可能因為身家、事業與健康的情形沒有顯著改善而怨天尤人，不肯再來奮鬥。其實，同奮所重者，正是現實的「福報」與「感應」。若人事上無法馬上兌現，應該馬上反省自己，審視客觀情形。若動輒將責任推到仙佛身上，那跟玩大家樂的人求不到正確的明牌，就把神佛偶像「斬首」丟棄的行徑，豈非如出一轍？所以，不論同奮信仰的原始動機為何，最後一定要設法超越各種困境對自己的束縛，才能與上聖高真救劫的大慈悲願互相契合。若只一味停留在「求感應」與「求福報」的層次，這種信仰基礎是相當危殆的。

因此，維生首席說，檢視整個有關第二天命時期（即「強調『天命仍在蔣公』，確保台灣復興基地，積極復興中華民族而奮鬥」的這個使命。就時間的斷限來看，正好是發表〈時勢預測〉以後，至成立中華民國宗教哲學研究社這廿幾年的時間）世尊遭受無形嚴峻

³⁷ 參見李維生，〈記錄本師世尊受到無形嚴峻考驗的黯淡歲月〉，收入：《師語心傳》，p.21-22。

³⁸ 參見李維公，〈父親回歸自然〉，收入《天帝教教訊》一三二期，廿一至廿三版及世尊所著〈恭祝恩師天帝道統第五十四代天德教主蕭公昌明百齡華誕壽文〉，收入《天帝教教訊》一一九期，十八至廿六版。依前者所述，世尊與坤元輔教訪美是在一九七八年，實則當在一九七六年。因為一九七八年時，世尊已於台北成立中華民國宗教哲學研究社。

考驗的黯淡歲月，應使同奮增進了對他老人家的積極認識：

一是「世尊知其不可為的擇善固執、道德勇氣的人格特質」。

二是「天帝教許多卓越的精神內涵，莫不是世尊親身體驗的啓發」。

三是「從人道返天道必須經歷永不退轉、永不迷失的嚴峻的艱苦道考」。³⁹

（二）天帝教時期－第三期保台護國法會的延長與世尊的證道

第三期保台護國法會自民國七十八年元月一日起，一直延續至今。按當時世尊一直希望能在有生之年親眼見到兩岸和平統一，無奈事與願違，局勢的發展一直與天帝教的時代使命形成一個極大落差，兩岸關係不僅沒有改善，反而漸形緊張，終於導致世尊於八十三年底為背起兩岸人民的共業而證道。因此，兩岸和平統一的任務不只是世尊的磨考，亦是全體天帝教同奮的大考。以下即節錄《李玉階先生年譜長編初稿》中的相關部分，介紹第三期保台護國法會的延長與世尊證道的過程，願讀者能因此興起憂患意識：

七十八年元月一日，本教第三期保台護國法會正式展開，並發動虔誦皇誥二億五千萬聲及廣渡三萬原人運動。在元月三日於天極行宮舉辦的七十七年度年終業務檢討會閉幕式中，世尊致詞謂：

……天帝教……第二個時代使命「確保台灣復興基地」……是最大的挑戰與考驗。……大家請看一月二日的新聞報導，民進黨主席公開宣稱，將在今年的縣市長選舉爭取十個縣市，顯然公開與國民黨挑戰。……只要今年一年可以安然度過，我相信大陸在後年就會有大變化，我們就有機會可以和平統一。反之，今年內部動亂，共產黨可以藉口出兵。……這種危機愈來愈近，一般人不了解危機就在眼前，在座的同奮有機會參加檢討會，應該懂得為自己、為家庭、為子子孫孫打算，從今天起努力培功立德，為肩負二千萬同胞的共業而奮鬥。……⁴⁰

六月四日，外電綜合報導：中共凌晨強行開進天安門廣場，以坦克、機槍屠殺民眾與學生，死傷甚慘。依《天帝教復興簡史》言，此事足證本教天極行宮第二特定任務－策動大陸人心歸向、導發反共革命，已發生初步影響力量。⁴¹

十一月廿五日，《聯合報》訊：中共透過新華社強烈警告，台灣若企圖獨立，中共必將強力反應。廿八日，世尊特諭天帝教教徒即日起至十二月六日，全省各教院開放廿四小時誦誥，以化解十二月二日三項公職選舉前後的危機。⁴²十二月二日，《聯合報》訊：香

³⁹參見李維生，〈記錄本師世尊受到無形嚴峻考驗的黯淡歲月〉，收入：《師語心傳》，p.47。

⁴⁰參見〈七十七年度年終總檢討會閉幕式，師尊訓詞〉，收入《天帝教教訊》六十二期，十三版。並見〈己巳年春節團拜講話〉，收入《天帝教教訊》六十二期，十四、五版。

⁴¹參見吳光衡，《天帝教復興簡史》（台北：天帝教始院，1995），p.88-89。

⁴²參見〈台灣最危險的一年終於安然渡過〉，收入《天帝教教訊》七十一期，一版。

港《爭鳴》月刊報導，鄧小平對高幹說，將以「和談」與「武力」的雙重手段，五年內解決台灣問題。

七十九年元月十三日，為確保一月十九日縣市議員、鄉鎮市長選舉和諧順利，世尊特諭自本日起至廿三日止，加強持誦兩誥。⁴³廿七日，世尊在主院主持新春團拜，致詞謂：

……儘管去年的危機渡過，我們第三期保台護國法會要到第八任總統、副總統順利產生，才算初步圓滿。何況去年下半年國際上的變化太大了，共產世界的氣運已經到了沒落的時候，最近一、兩個月來，東歐共產集團國家，一個接一個放棄共產主義，主要的原因就是蘇聯頭子戈巴契夫受到無形中的媒壓，主張內部改革，放棄共產黨一黨專政，因此默默承認東歐共產國家的變局，不出兵支援，使得東歐國家老百姓要求自由、民主的目的達成，現在輪到蘇聯本身也遭受考驗。

由於蘇聯的組成是聯邦國家，當年在共產黨壓制之下，大家不敢反抗，現在既然開放了，當初強迫接受統治的國家，紛紛要求獨立。如果戈巴契夫應付不妥當，可能會被保守派排擠下台。在天道上支持戈巴契夫，使其放手改革下去，但是共產祖國一旦放棄一黨專政，這個情形必然會影響到中國大陸中共政權，因此大陸領導階層人心惶惶。根據無形中的安排，大陸內部頂多兩、三年，一定會發生重大變化，隨著世界潮流面臨崩潰的命運，自動放棄四個堅持。但是，中國大陸人口眾多，不同於東歐國家，中國共產黨的領導人也很頑固，多少年來處心積慮地想收回台灣，一旦受到重大的刺激，或許會孤注一擲地拼命。……所以，大陸今年這一年的變化無法預料，或許會鋌而走險，採用對台灣出兵一途，轉移大陸老百姓的目標。所以我說「危機」即在此。……今年……是天帝教進入奮鬥第十年，希望帝教同奮一面救劫，一面保台，……將來大陸的變局一定會和去年的羅馬尼亞一樣，遭到同樣的命運，迫使中共政權神魂顛倒，自動放棄共產主義，接受三民主義，然後我們台灣的威脅才算解決。

我們平心靜氣檢討，由於去年各地教院同奮完成了二億五千萬聲皇誥運動，發揮皇誥的精神力量，如果想要完成天極行宮第三特定任務：「迫使中共神魂奪魄，放棄共產主義，接受三民主義統一中國」，時間就在今後這一、兩年內，我們要用皇誥的力量在無形中壓制中共暴戾、凶殺之氣，加速本教「保台護國」的任務，進而促成早日復國。所以我今天特別在庚午年春節團拜時鄭重宣布：「本教再於本年繼續發動全年度誦二億五千萬

⁴³參見〈確保縣市議員、鄉鎮市長，從元月十三日起迄廿三日止，加強持誦兩誥〉，收入《天帝教教訊》七十二期，廿一版。

聲皇誥運動，同時第三期保台護國法會延至八十年六月三十日圓滿。」這是為了台灣兩千萬同胞以及子子孫孫打算，大家應該有絕對的信心，我也有信心再帶領大家繼續奮鬥下去！⁴⁴

三月六日，中共對台灣政情發表評論，指國民黨近年來領導失當，指外國政府不得干預台灣總統大選。七日，軍聞社電：中共於東南沿海加重兵力布置，並宣布台海進入一級戰備狀態，藉以恐嚇遏止台獨勢力。十四日，世尊發佈緊急誦誥通告，略謂：

……茲因人間各種傳播媒體連日報導，中共除一再重申不放棄以武力侵犯台灣外，更於三月九日開始在面對台灣之大陸東南沿海各省調動軍隊，並以最精銳「殲八型」戰機配備沿海空軍基地，完成一級戰備，經證實確有對我台灣進行登陸戰的準備，一旦台灣島內朝野政黨抗爭愈演愈烈，造成動亂流血，勢必使中共藉口平亂，採取進犯台灣的行動。……

值此台灣寶島兩千萬同胞身家性命之關鍵時刻，除了本教教徒同奮確實負起天帝教救劫使者之任務，加強虔誦兩誥，化災救劫，實已別無他法可以渡過此一難關危機。

本席懷於保台護國「天命可畏不可違」，特再發動「緊急保台誦誥運動」，要求本教同奮自三月十五日午時起延長至三月三十一日午時止，在各地教院、教堂：

- (一)開放二十四小時集體誦誥或個別誦誥。
- (二)院教、三教長、各中心執事等高級教職同奮尤應以身作則，首先認簽個人誦誥數，並鼓勵其他同奮參與。
- (三)對於失聯同奮應由教院、教堂組成機動親和小組加強親和，希望在此重要時刻，奉獻同奮精神力量，回到教院，參加奮鬥行列。
- (四)本運動之皇誥數仍列入本年度兩億五千萬聲皇誥數計算。
- (五)帝教在本運動期間，一切對外活動暫停或緩辦，以集中人力、精神加強支援誦誥。

在此台灣危急存亡之秋，切盼帝教各地教院、教堂之教職同奮暨一般教徒同奮深切體認「不求個人福報，不為自己打算」的道理，振奮精神，再接再勵，虔誦兩誥，圓滿「緊急保台誦誥運動」，貫徹「天命、信心、奮鬥」！⁴⁵

⁴⁴參見〈延長保台護國法會，加速完成復國使命〉等，收入《天帝教教訊》七十三期，一至五版。

⁴⁵參見〈避免動亂引發中共犯台，師尊發佈緊急誦誥通告〉，收入《天帝教教訊》七十四期，一

廿一日，李登輝以六百四十一票當選我國第八任總統，得票率95.96%。廿二日，李元簇以六百零二票當選我國第八任副總統，得票率93.48%。

四月初，世尊發表《恭賀李登輝先生膺選中華民國第八任總統文告》，文謂：

「天命」為中國傳統文化特有之精神，中國的政治文化雖以人道為中心，卻以「天命」為根本。……(而)中國宗教文化中的「天」與「天命」，則落實於中國政治文化的「天視自我民視，天聽自我民聽」以及「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏」，所以中國文化中的「天命」即「民意」。凡能順民之欲，即可獲得人民的支持與愛戴，凡得人民支持愛戴者即為有德之人，有德之人可以承受「天命」。……

由此可知，中華民族的「受命於天」，以現代語解釋，就是順應當前時代的需要，合乎多數人心的向背，並沒有任何神秘色彩。這次國民大會全體代表一致選出李登輝先生為中華民國第八任總統，就是順應此時、此刻、此地的時代需要，合乎此時、此刻、此地多數人心的要求。希望李總統登輝先生承續蔣中正、嚴家淦、蔣經國三位前任總統四十年來一貫天命，發揚中國道統之精神，謹記取敬天畏天者，必須時時持之以「懼」，因為「懼以生慎，慎以生敬，敬以生儉，儉以生和，和以生文，文以生治」，反此原則，必為懼以生疑，疑以生忌，忌以生忿，忿以生變，變以生亂。天道好還，亦正是「天命靡常」之意。……

近年台灣地區社會脫序現象層出不窮，治安日漸惡化，人心險惡以至不可收拾，朝野嚴重對立，抗議呼聲四起，改革要求者多，凡此種種人為因素無一不是因「疑」、因「忌」、因「忿」所導致之變數而造成的亂象，一旦擴大為社會暴力，必將引起中共渡海平亂的藉口，登輝先生能適切掌握當前國事危機，毅然決定於本年六月召開「國是會議」，求取共識，以謀解決憲政體制和國家統一之道。

本人是一個九十歲的天帝教徒，以一生畏天命、事上帝之宗教經驗，深知天國、樂土在邇，就在人間，就在我們人類方寸的心靈深處。同時，我一貫強調，宗教徒與其追求明天的天國與樂土，不如先愛生我、養我、長我今天自己的國家和本土。因此，天帝教是一個救劫宗教，是一個以出世之心行入世之道的宗教，是一個愛人類、愛國家、愛同胞悲天憫人的宗教，是一個先盡人道、再修天道的宗教。面對當前台灣的政治危機與國是會議前夕，我實有不能已於言責者，特提出二大原則敬請邦人君子共察：

第一、此次國是會議應置於憲法之下，超越黨派、地域，開誠佈公，

適應全體中國人未來之需要前途，針對國家最高利益與發展，進行修憲時所應考量之種種問題，以符合中華民國全民之長遠福祉。

第二、四十年來台灣兩岸的對峙，形成今日之複雜關係，以目前兩岸整個形勢言，已至最後必須解決雙方矜持的關鍵時刻，為使海峽雙方對「四個堅持」和「三不政策」早日打開僵局，應由海峽雙方自己設法溝通。因此，希望雙方默許，透過兩岸民間組成「促進兩岸和平統一」的中介團體，達成統一中國之任務。

面對東歐共產集團國家，甚至共產祖國蘇聯，放棄共黨一黨專政，共產體制業已瀕臨崩潰，客觀形勢迫使大陸中共政權作出對台冒險行動，冀能轉移內部高層政治權力鬥爭與經濟難關之氣氛，以及大陸人民要求自由民主之呼聲目標，故於三月初突然調動大批空軍戰鬥機群南下，進駐東南沿海浙江省與福建省各地機場，並有其他相關部隊在調動中。這種兼具恫嚇、勒索的形式與實質的海峽危機，也是貞下啟元的旋乾轉坤、回天轉運之契機。……

事關中華民族前途與台灣兩千萬名同胞生命，體仰天帝拯救天下蒼生，更愛我炎黃子孫德意，本人雖九十高齡，願為中國和平統一鼓起大無畏精神，不計任何犧牲與奉獻，為促進兩岸和平統一而奮鬥。希望不久將來，目睹中國和平統一之後，重建民主、自由、均富、和平的新中國，進而實現世界永久和平之大同理想境界。⁴⁶

四月廿九日，天帝教信徒代表齊聚天極行宮歡慶世尊及坤元輔教九秩雙壽。世尊自許三大願望謂：第一、願親眼目睹順利完成金闕保台方案，達成天帝交付天極行宮玉靈殿正、副殿主的三項特定任務。第二、願台海兩岸和平統一，以三民主義之精神與台灣經驗重建新中國，進而開啓三民主義救世界的新運會。第三、願天帝宇宙大道普化全球五大洲，天帝教教旗光芒首先遍照中國大陸與東北亞，在人間建立制度，奠定教基的工程，當可暫時告一段落。⁴⁷

八月二日，伊拉克軍隊今大舉入侵科威特。十四日，英、美展開波斯灣海上攔截，以堵絕任何可能裝載物資運往巴格達的船隻，美伊衝突一觸即發。九月三日，世尊於始院大同堂舉行的業務會報中，針對當前中東嚴重局勢，提出嚴重警告，希望全體信眾加強奮鬥，化解危機。又謂：

中東發生危機……給了中共啟示，可以仿效伊拉克照樣攻打台灣。……

⁴⁶按本文告刊登於四月五日《聯合報》、四月六日《中央日報》及四月九日《中國時報》中。全文亦見《天帝教教訊》七十五期，四十九至五十一版。

⁴⁷見《師尊九十壽辰三大願望》等，收入《天帝教教訊》七十六期，一至六版。

在李登輝總統六年任期內，兩岸必然要和平統一，如果沒有和平統一的行動，台灣前途堪慮，大家一定要提高警覺。

共產黨今天之所以不來攻打我們，是因為他們不願在經過武力侵略後呈現一片焦土的台灣，得之也無益，他們要的是完整繁榮的台灣。所以，我在鐳力阿閉關並沒有享福，每天四點鐘起床，運用各種方法要保住台灣這塊老根，中華民族的老根。我愛台灣兩千萬同胞，要大陸亂很簡單，但是我同樣也愛護大陸十二億同胞，一旦發生戰爭，大陸同胞亦是死無葬身之地。所以，我本身必須待在鐳力阿運作大法，是為了保衛兩地的人民生命，這點今天上十分為難，也希望兩岸能夠自然的和平統一，少死一些人。

……我自己打坐時得到……消息，如果有一天共產黨……運用人海戰術，出動福建、浙江、廣東三省老百姓，一聲令下全部到台灣登陸，我們根本無能為力，不能派兵押他們回去，也不能出兵攻打，只要打死一個人，共產黨便可藉口出兵。我和鐳力前鋒運用最大力量，以鐳光罩住大陸，讓他們無法動彈。……現在，天上卯足全勁，就是要幫台灣這個最大的忙，同奮都不了解這個厲害關係，我今天發動緊急誦誥，要想想天帝教是為什麼而復興？我們必須肩負起兩千萬同胞的共業，怎麼得了？鄧小平原本八十五歲就該離開人世，天上決定延長他壽命，因為鄧小平一死，大陸會發生動亂，上面希望能夠維持完整的大陸，兩岸可以和平統一。現在，大陸中央尚可控制，假設鄧小平一死，將發生造反局勢，影響台灣十分嚴重，真正不得了，那時我們已經沒有多少時間可以活命了。希望李登輝總統能在他任期內完成兩岸和平統一。……台灣假如一獨立，共黨馬上攻打過來，……要包圍台灣輕而易舉，……他們只要打一個飛彈過來，如何是好？其實，他們只要早上、下午、晚上都來個幾十架飛機，台灣頻頻拉緊報，生意也不要做了，只要一個禮拜，不須投一顆炸彈，台灣經濟立刻面臨危機，生意垮了，公司、機關、學校也關門，什麼股票、房地產都會一落千丈，非常危險。……⁴⁸

八十年元月十五日，世尊致函中共元老鄧小平，呼籲在符合天意人願條件下，共建民主、法治、和平、均富的現代中國。文謂：

……氣運在變，時代在變，今天天上、人間也同樣希望中共大老們在先生領導下為中華民族前途與中國十一億以上包括台灣兩千萬同胞命運著

⁴⁸參見〈提高警覺，加強奮鬥，化解世界危機，首席師尊於始院業務會報中，提出嚴重警告〉，收入《天帝教教訊》八十期，六、七版。

想，發揮中華文化的王道精神，大家忘卻國、共兩黨以往的歷史仇恨，以開闊的心胸，於本年夏天台灣宣告動員戡亂時期終止後，中共立即善意回應，放棄中國共產黨一黨專政，開放黨禁，容許許多政黨公開活動，和平競爭，這才是兩岸關係真正化除敵意，走上和平統一的起步。……

以歷史的眼光看，本世紀世界上最重大的事件，由於人性的甦醒，人類結束了共產主義的實驗，東歐已變，蘇聯在變。台海兩岸同胞血濃於水，骨肉相連，休戚相關，雖然分隔了四十年，但必然會很快合流，而且決不是因戰爭後的血水合流，因為兩岸實驗兩個不同的體制，經過四十年的事實已經得到證明，三民主義是比較適合中國人的溫和社會主義，兩岸當政者都應認清時代環境，化除敵意，亟謀和平統一，何況有東德、西德去年突然合併統一的模式，德國能，為何我中國不能？

中共希望以「一國兩制」模式構想對台灣「和平統一」，又一再表示不排除武力，威逼台灣和談。我……深感這一構想實非徹底解決兩岸和平統一之道。要知中山先生建立的中華民國是一個八十年歷史的政治實體，是一個舉世公認的現代化國家。……最近四十餘年來，在台、澎、金、馬群島的危疑困頓中，推進現代化建設，贏得國際尊敬，心心念念，求民族之復興，而且有主義、有文化、有經濟、有財富、有國防，有受人尊重的國際人格尊嚴。……台灣既有良好的制度與成就，相信島上二千萬同胞絕對會反抗中共對台灣的和平兼併或武力侵犯，尤不願屈從為中華人民共和國「一國兩制」下之特區。如果中共對台真要用武，全島人民必然寧為玉碎，縱然主張「台灣獨立」的同胞，也會合力迎戰、自衛鄉土，與海島共存亡，最後勢必兩敗俱傷，由於手足自相殘殺，造成整個中華民族一場大劫數、大災難、大悲劇，迫使中國苦難同胞將無法立足於國際社會。……

先生為中共大家長，心存國家民族，超然於權勢名利之外，故能為老、中、青三代所推崇，無形中指導全黨，實為中外古今歷史上不可多得之人傑，正可做出一番驚天動地、轟轟烈烈之空前的大事業來，深願天佑先生承受天命，在九十歲前旋乾轉坤，儘速促進對兩岸和平統一問題善意回應，採取主動，說服有發言權的幾位較為保守老一輩同志，應為民族前途及十一億以上同胞前途，以及為中共領導階層子子孫孫打算，必須拋棄成見，化解過去歷史恩怨情結，迅速恢復國、共雙方歷史感情，放下意識型態的堅持，以有利於兩岸同胞的實務為基礎，為人民福祉、民族前途及國家統一設想，首由雙方結合其他各黨派開誠會談，先使台灣兩千萬人民權益與安全獲得充分保障，再由兩邊政府代表協商統一時間程序，在合情合理的條件下，參考德國經驗，重新制訂新憲法，重立新國號，共建一個民主、法治、均富、和平、繁榮、合乎天意人願的現代化新中國，達成黃胃一統，

開創未來光明新局面，迎接即將來到的中國人的二十一世紀，民族甚幸！
國家甚幸！世界甚幸！⁴⁹

七月一日，世尊有鑑於動員勸亂時期已於五月廿四日終止，但中共仍高唱武力犯台論調，且台灣地區亂象有增無已。故台灣前途與中國命運，國人仍不能掉以輕心，乃決定天帝教第三期保台護國法會祈禱誦誥運動，自本日起再延長一年，至八十一年六月卅日止。⁵⁰十月六日，三百位「一〇〇行動聯盟」成員，今天上午在國父紀念館集合後，分乘六輛遊覽車，集體前往位於土城祖田村龍泉路的萬佛會龍泉山寺接受集訓。同日，「台灣建國研討會」第一次大會上午決議，為整合島內獨派勢力以推動「建國運動」，將授權「七人工作小組」，邀學者專家研擬獨派組織化相關事宜，並於下次提報大會決定，以正式設立常設組織。八日，世尊為避免國慶日反閱兵活動的緊張氣氛導致流血衝突，特對天帝教各級教院發出緊急誦誥三日的通知，並規定緊急迴向文：

國慶政府閱兵，天降雷霆神將，鎮壓暴戾兇煞，確保台灣安寧。⁵¹

十三日，民進黨第五屆黨員代表大會今天中午以表決通過陳水扁提出「以住民自決原則建立主權獨立自主的台灣共和國，制定新憲主張」的修正案。十四日，坤元輔教至沙鹿光田醫院動坐骨骨折手術。⁵²

十一月六日，世尊通告各級教院、堂，開放廿四小時緊急誦誥半個月。文謂：

……自十月十三日民進黨代表大會通過「建立主權獨立自主的台灣共和國」之所謂「台獨條款」列入黨綱事件發生後，立即引起大陸中共不斷嚴重警告停止台獨活動，否則勢必出兵動武，後果不堪設想；同時政府發表聲明，譴責民進黨主張分裂國土，製造台灣人心不安，應即接受法律制裁，朝野對立顯有一發不可收拾之勢。

面對台灣地區此一「台獨條款定時炸彈」引發之立即危機，我們固然期望朝野雙方秉持和平理性原則，以「國家安全」、「社會安定」、「全民福祉」為唯一考量，採取明智的決擇。本教應持續發揮宗教精神力量，祈求天帝妙現神通，予以化解暴戾衝突。特此，再次緊急要求全教同奮自十一月六日起至十一月二十日止，在台灣各地教院、教堂二十四小時開放

⁴⁹參見〈首席師尊給鄧小平的第一封信〉，收入《天帝教教訊》一〇六期，四至七版。

⁵⁰參見〈三期保台護國法會，決再延長一年〉，收入《天帝教教訊》八十九期，一、二版。

⁵¹參見〈師尊發起緊急誦誥通知〉，收入《天帝教教訊》九十三期，一版。

⁵²參見〈師尊發現排尿閉塞現象〉及〈師母跌交坐骨折裂〉，收入《天帝教教訊》九十四期，六版。

誦誥，以期發生「人心貫通天心」之力量，化解危機，台灣二千萬同胞甚幸！國家民族甚幸！⁵³

廿日，世尊至台中榮民總醫院作「攝護腺腫大刮除術」。⁵⁴十二月廿五日，世尊通告全國各教院舉辦「護憲保台」七天祈禱誦誥法會。文謂：

……本年十二月二十五日為中華民國行憲四十五週年，二屆國大代表選舉順利完成，將於明年三月依據行憲經驗，符合時代環境需要，修改國家根本大法，肇劃憲政改革。天帝教雖秉持不直接參政、問政，但以存出世之心、行入世之道，關懷國家前途，為喚起天上人間共同體認時代環境，特自十二月二十五日起，再舉辦「護憲保台」七天祈禱誦誥，至十二月三十一日圓滿，以召祥和，而迎民國八十一年新運！……

護憲保台迴向文為：

有世界存在才有台灣，有台灣始有中國統一；保台須護憲，護憲又護台；修改憲法固本根，安定繁榮慶自由；願以此祈誦，天人樂富強。⁵⁵

八十一年六月五日，世尊再度致函鄧小平，表示希望其毅然放棄共黨一黨專政，接受三民主義。文謂：

一九九一年元月十五日，我……提供一些屬於海峽兩岸中國人共同關心的基本問題和願望，備供先生面對中國歷史承轉時期為中華民族做出一番轟轟烈烈空前未有大事業的參考。……而今時閱十八個月，有感於台灣動員戡亂時期宣告終止一年，只因先生全力推動大陸經濟改革，不暇顧及兩岸問題，以致迄無明確回應，承認台灣為一政治實體，俾便直接對等談判。茲為國家民族長遠打算，爰特重申前函主張，並提出中國統一根本建議，須請中共效法當年孫中山先生「容共」的雅量，更請順應世界潮流，放棄共產黨一黨專政，開放黨禁，容許多黨公開活動，和平競爭，這才是兩岸關係真正化除敵意，走上和平統一的大道。

⁵³參見〈為化解「台獨危機」朝野對立，舉辦緊急祈禱誦誥半個月〉，收入《天帝教教訊》九十四期，一版。

⁵⁴參見《天帝教教訊》九十四期，六、七版及〈師尊出院後，首次向靜坐班、天人研究學院同奮精神講話〉，收入《教訊》九十五期，八、九版。

⁵⁵參見〈再辦護憲保台，祈禱誦誥七天〉，收入《天帝教教訊》九十五期，四版。

中共為十一億以上人民生存與生活設想，刻意經營中國特色社會主義，既願意學習吸收資本主義優點，何不嘗試以漸進方式實驗具有溫和性之三民主義，何況孫中山先生依據中國傳統文化，吸收世界思想潮流為中國人民所創造之三民主義，決非中國國民黨一黨之專利，應屬中國全民所共有。

當然此舉並非暗示共產主義徹底試驗失敗，更非迫使共產黨完全採用施行三民主義，而是針對考量現代中國國情及局勢，及為了促進中華民族在世界地位國際化之未來需要，以中庸之道適時參考台灣經驗，擷取三民主義重要之精神及精華，真正塑造出具有中國特色的社會主義，長此以往，方可造就空前未有的世界性大中國，相信未來國運一定可以在先生的引導下，開創出直通漢唐盛世之氣勢！……⁵⁶

十一月十四日，世尊通告天帝教全國各級教院信徒在第二屆立法委員選舉活動展開期間，為確保選舉正義、公正、乾淨、安祥、和諧，應虔誦皇誥化除暴戾、發揮正氣力量。

57

八十三年六月十五日，世尊與坤元輔教一行赴美宏教。七月廿九日(美國時間)，世尊因在美宏教期間，勞心勞力，致腿部嚴重水腫，而先行返台，坤元輔教與部分隨從仍留洛杉磯。⁵⁸七月卅日，世尊住進台北榮總作健康檢查，經診斷證實為胃部腫瘤，全體教徒咸表震驚、憂慮，無不兢兢業業默禱世尊早日康復。八月十三日，世尊出院返鍾力阿靜養。九月四日，樞機使者暨醫療顧問聯席會議取得共識，以為：「衡諸人情常理，不忍驟然增加首席師尊精神負擔，暫不據實稟告，以俟適當時機。」⁵⁹八日，世尊赴沙鹿光田醫院作斷層攝影檢查存證。⁶⁰十一日，世尊於鍾力阿道場清虛妙境「靈覺閉關」四十九天，以調理後天生理上之胃疾。⁶¹廿五日，世尊指示有關單位研議啓建大型保台灣護國和平統一祈禱大會，期以正氣力量化解台海兩岸敵對氣氛。⁶²十一月一日，世尊赴光田醫院覆檢，經醫師鑑定，確定該胃部腫瘤病灶未擴大，病情穩定，精神狀態有進步。⁶³

十一月十三日，樞機使者暨醫療顧問小組於天人研究總院召開聯席會議，以世尊目前

⁵⁶參見〈首席師尊給鄧小平的第二封信〉，收入《天帝教教訊》一〇六期，八、九版。

⁵⁷參見〈第二屆立法委員選舉展開活動投票時期，虔誦皇誥化除暴戾，發揮正氣力量〉，收入《天帝教教訊》一〇六期，一、二版。

⁵⁸參見〈洛杉磯掌院教職人員已確定，首席師尊親自主持宣誓儀式〉等，收入《天帝教教訊》一二七期，一至四版。

⁵⁹參見蔡光思，〈師尊瞭解身體健康狀況，願意再次閉關安心療養〉與江光節，〈悼師尊·致同奮·留見證〉，分別收入《天帝教教訊》一三〇期，六、七版與一三二期，十六至廿版。

⁶⁰參見蔡光思，〈師尊瞭解身體健康狀況，願意再次閉關安心療養〉，收入《天帝教教訊》一三〇期，六、七版。

⁶¹參見〈師尊「靈覺閉關」為期四十九天〉，收入《天帝教教訊》一二八期，一版。

⁶²參見〈期以正氣力量化解台海兩岸敵對氣氛，啓建大型保台灣護國和平統一祈禱大會〉，收入《天帝教教訊》一二九期，五版。

⁶³參見〈師尊瞭解身體健康狀況，願意再次閉關安心療養〉，收入《天帝教教訊》一三〇期，六、七版。

病況穩定，精神狀態轉佳，正是據實報告病情實機，乃決議恭呈會議決議文，懇請再度閉關療養。世尊明瞭病況後，執筆批示「願意安心靜養，靜待天命」，並有感而發謂：

我一生自認沒有過私心，假如有過私心，就是誠心哀求上帝的教化，即天帝教重來地球，在台灣寶島復興這一件事。今天關懷台灣這塊土地，是因為台灣是中華文化的老根，我們必須在這塊土地上發展。那麼，為什麼一定要天帝教重臨地球？希望上帝對我這點私心能予明鑑。上帝能讓天帝教重來人間，而在台灣寶島復興，也一定會讓上帝的宇宙真道在台灣寶島這塊土地復興，所有諸天上聖高真都會發揮慈悲，護佑台灣這塊土地。假如說我有私心的話，這就是我的私心。

台灣是中華文化的老根，唯有先救台灣，才能救中國。⁶⁴

十七日，世尊本年度第三次於鍾力阿道場清虛妙境閉關。⁶⁵

十二月初，世尊因閉關期間不甚跌跤兩次，傷及後腦，導致神智昏沉。十二日，世尊核定致李登輝總統函，對之諸多建言。大意为建議改造國民黨，重新強化組織；繼任第九任總統後，召開國是會議；以中國國民黨主席身份宣佈至南京謁中山陵。該函由維生樞機託請省主席宋楚瑜代轉。十三日，世尊被送進沙鹿光田醫院，經診斷有顱內出血及腦壓高的情形。十四日上午，世尊神識清楚，在病榻上寫下「中華一家」四字，囑何光傑秘書交給維生樞機。午刻後，世尊陷入昏睡狀態，時有囁語脫口而出，有時言辭甚為清晰，大意为：「十二月十三日晚上已經向兩位聖師祖報告：『我已經聽到，我已經聽到……中國最大的電台、台灣的電台說，中國已經統一了！』」有時則語意模糊難辨。此後，世尊病況急轉直下。廿四日，醫方亦發出病危消息，通知鍾力阿方面接世尊回阿。廿五日晚，世尊在看護人員、家屬的照料下，返回鍾力阿清虛妙境無爲居。廿六日子時，世尊祥和證道，回歸自然，直上金闕。⁶⁶時世尊降示〈天帝教駐人間首任首席使者囑咐全教同奮書〉。全文謂：

本席一生謹遵天命，服從師命，不為自己設想，不求個人福報，以靈

⁶⁴參見蔡光思，〈師尊瞭解身體健康狀況，願意再次閉關安心療養〉，收入《天帝教教訊》一三〇期，六、七版。《天帝教教訊》一三〇期，六、七版及〈師尊強調台灣是中華文化的老根，先救台灣方能救中國〉，收入《天帝教教訊》一三一期，六版。

⁶⁵參見〈師尊第三次閉關四十九天〉，收入《天帝教教訊》一三〇期，七版。

⁶⁶參見〈樞機團緊急會議謹遵天帝詔命，恭請坤元輔教爲本教人間最高精神領導〉，收入《天帝教教訊》一三一期，七、八版及蔡光思，〈首席師尊病中念念不忘完成兩岸和平統一大業〉，收入《天帝教教訊》一三一期，十至十三版。此外，悉療小組成員所撰〈爲首席師尊悉療日記〉，亦可參考。收入《天帝教教訊》一三二期，五十至五十二版。至於先生生前對李總統的交代，李維生首席後有追憶。見〈把天國、極樂世界、淨土建立在人間〉，收入《天帝教教訊》一五五期，七至十三版。

肉佈施，弘揚天帝教化，誓願「作宇宙先鋒，奠人間教基」。

奈何末世人心陷溺，冥頑不靈，難挽難化。第一時代使命「化延核戰毀滅浩劫」雖然達成初步目標，全球各地區天災人禍仍然頻繁，隨時可能釀成大禍，人類前途不可樂觀，尤以第二時代使命「確保台灣復興基地」，攸關救劫弘教前途至大，復興基地不保，遑論弘揚天帝教化，搶救三期末劫。帝教復興十四年來，本席帶領全教同奮長期祈禱誦誥，不敢懈怠，而中華同胞人心仍是不知惜天福，不知感天恩，如此執迷，如此沉溺，中華子孫流血悲劇迫在眉睫，本席「願以己身承擔中華民族共業，換取兩岸真正和平統一」！

本席雖然歸證回天，但全教同奮仍應在各自崗位上克盡本職，善體吾意，持續虔誦兩誥，直到完成兩大時代使命與玉靈殿三大特定任務，絕不能有所懈怠。更急切的是要將台海武力衝突的危機，透過弘法佈道，喚起台灣兩千一百萬同胞的憂患意識，期能渡過明年台灣地區之危機關鍵年。

至於樞機團各樞機使者均為本教道歷、道功、道行最精進之同奮，應能把握大局，依據《教義》、《教綱》，鞏固領導中心。各位開導師皆承本席之命，駐在各地教院傳佈天帝教化，責任重大，凡事必求克盡本職，以德服人，此時要能緩和同奮情緒，確實推動各教院工作，則不負本席之所託所盼！

本席自認肉身已不堪配合負起救劫弘教的天命，愧對聖母聖恩、上帝聖德，決心以鑄炁真身回天請命，此刻回到鑄力阿道場，養靈清虛，至盼全教同奮共同奮鬥，共創新運，不負本席「以己身贖民罪，了蒼生共業」之願！本席在天與全教同奮共同奮鬥，早日完成兩岸真正和平統一，在現有美、日國際弘教基礎上，積極弘揚天帝真道，天帝教早日普化全球，到人類和平幸福之境界！⁶⁷

廿七日，坤元輔教對全教同奮發表談話謂：

首席師尊先後完成兩大天命，特別是化解核戰浩劫，對於今後全人類命運有莫大貢獻。最後，他並向天帝為兩岸和平統一與台灣二千一百萬同胞生命安全請命，願將他個人軀體犧牲來完成其最後的第三天命。希望全教同奮能體認此種偉大的殉道精神。⁶⁸

⁶⁷參見〈首任首席使者囑咐全教同奮書〉，收入《天帝教教訊》一三一期，五版。

⁶⁸參見〈坤元輔教希望全教同奮體認師尊偉大殉道精神〉，收入《天帝教教訊》一三一期，六版。此外，在十二月廿二日首席正法文略導師降示的聖訓中，亦提及世尊「如今最放不下的心願仍

根據如上的敘述，可知從七十八年初到八十三年底，台海的局勢一直處在不穩定的狀態。世尊有鑒於台獨勢力可能藉著台灣內部地方首長與民意代表的選舉而壯大，並引發朝野不合及政潮迭起，使中共有出兵犯台的藉口，故而每每於重要時刻發動緊急誦誥。不過，在國運轉變之際，世運亦發生變化，此即蘇俄、東歐的共產國家垮台、東西德的統一與大陸發生天安門事件，世尊認為這是兩岸和平統一的契機。因此，他呼籲李登輝前總統與鄧小平都要爭取時機，毅然放手乾坤一擲，為兩岸和平統一做出貢獻。不過，當時雙方似乎沒有體認到這個時機的重要性，並且漸行漸遠。卒有八十三年底，世尊因有感於台海即將發生危機而證道。後來，八十四年六月七日，李登輝前總統赴美國康乃爾大學進行訪問。六月十六日，大陸海協會與中共國台辦宣稱是年五月廿九日兩岸兩會所達成的第二次辜汪會談及其預備性磋商延遲舉行。七月十八日，中共即宣佈將於七月廿一日至廿八日在東海海域試射飛彈，台海危機發生。為了因應此一變局，李代首席率領同奮自八月十五日起至十二月卅一日止，兩階段誦唸皇誥三千萬聲，以利無形的「破天時」作業。⁶⁹這段期間，本教會於天極行宮盛大舉辦「乙亥年秋季暨和平祈安法會」，以其陰安陽泰，化解兩岸衝突危機。⁷⁰

另外，在八十五年元月十三日，本教亦在北東教區舉辦「祈安保台超薦法會」，千餘同奮精誠參與，感格天心。⁷¹同年二月十日，李代首席發動之「中心祈禱」誦誥，正式於東部教區展開，隨後各教區之「中心祈禱」亦漸次推動。各區加誦的迴向文稍有不同，大體皆以「外祈安全，兩岸關係和平無衝突；內祈安定，總統選舉和諧無暴力，減少台灣天然災害」為訴求。⁷²一直到三月廿二日，我國第九任總統、副總統選舉結束，「破天時」的任務圓滿達成。值得一述的是，投票當天，島內異常平靜，海外亦無兵戎凶險。自李登輝前總統訪美以來所引發之台海危機，終於暫時化解，世尊「以一己之身，贖眾人之罪」的心願已然達成。然此後台海關係仍在詭譎多變之中，全體人類前途亦在未定之天。因此，站在本教的立場言，這還只是挑戰的開始，未來的路將更為曲折艱辛。全體天帝教同奮唯

然是兩岸和平統一問題。如明年總統大選期間，台獨意識於活動公開提出，難保中共不以武力犯台。由於此種危機，才幾度請求聖宮兩位聖師祖(太虛子及玄玄上帝)：一、願以此軀殼來化解明年兩岸的緊張情勢，力保台灣二千一百萬同胞生命財產的安危。二、願能用自己的生命換取提前實現中國和平統一的契機。」見《天帝教教訊》一三二期，卅三版。以之對照正文所引坤元輔教的話，更可明瞭世尊證道的原因及其迫切想達成的願望。

⁶⁹參見〈天帝教「保台護國和平祈安奮鬥專案」通告〉，收入《天帝教教訊》一三九期，廿一、二版。

⁷⁰參見熊敏晨，〈秋季祈安法會可圈可點，今年更勝去年〉等，收入《天帝教教訊》一四一期，一至八版。

⁷¹參見〈北東教區祈安保台超薦法會，千餘同奮精誠參與感格天心〉，收入《天帝教教訊》一四四期，卅一至卅三版。

⁷²如東部地區「減少東部天然災害」、台北地區「減少台北天然災害」、桃竹苗地區「內祈安定和諧，外求安全和平」、台中地區「降低台中天然災害」、高屏地區「內祈和諧無暴力，外求和平無衝突」。各地迴向起迄時間亦略有不同，最早者始於二月十日的東部教區，最晚者結束於三月卅一日的桃竹苗地區。人間所以如此安排，亦當有其無形考量。見熊敏晨，〈中心祈禱：最大一次全面性保台祈安法會〉，收入《天帝教教訊》一四六期，十六至廿一版。

有精誠團結，憂患與共，奮鬥不懈，共同遵奉世尊遺教，正己化人，引渡善緣，虔誠祈求教主上帝化延三期末劫，矢志完成世尊生前未了的第三天命，完成兩岸真正和平統一，台灣及大陸同胞、世界和平乃至天帝教的未來，方能有光明的前景可言。

五、結 論

根據上文對第三期保台灣護國法會的一再延長與世尊的證道的敘述，可以明確發現《李玉階先生年譜長編初稿》是透過各種資料的交叉比對，將世尊的生平與天帝教的使命耙梳出一個清晰的輪廓。我的目的，一方面是不願讓世尊的生平事蹟失真，另一方面也希望呈現本教的發展與時代脈動間的聯繫會。因此，在行文過程中，除了引用世尊於各種集會的講話外，更將本教歷年來的大小法會拿來跟時局的變化對照，如此更易突顯我們的天命與兩岸前途的關係，從而提昇我們的憂患意識。

此外，本著在撰寫過程中，也希望能夠兼顧到同奮的修持。因此，我特別對同奮的「媚神」心態提出針貶。前期的同奮都知道，當世尊駐世之時，社會大眾因受他老人家言教、身教的影响，以及上聖高真大力顯化的情況下，曾一度吸引許多原人投入奮鬥行列，致使全教的發展達於顛峰狀態。不過，當時同奮對於本教的信仰，主要是建立在對世尊的信任上，崇拜他老人家的「神格」與「法力」，對於他一生的歷練，反倒不是十分重視。其實，這樣的信仰是很危險的，因為這與世俗對神佛「求福報」的崇拜，其出發點是無異的。一旦人事變遷，自己向上天所求並未兌現時，信仰的基礎就容易發生動搖。

民國八十三年底，世尊為承擔兩岸共業而證道之後，世運發生極大變化，本教的發展亦備受考驗。除了教職同奮間的失和與身家事業的不順遂外，同奮惑於神通、感應導致心生邪魔者，比比皆是。因此，獨立門戶者有之，退志者有之，誹謗者有之，轉信他教者有之。何以本教內部當今受到如此大的衝擊？這主要即緣於同奮信仰的動機錯誤所致。要知道，任何一個能夠淵遠流長的宗教，其基礎並不建立在信徒對立教者的「神格」與「法力」信仰上，而是建立在一種觀察立教者言行的人文精神上。唯有明瞭立教者的生平，認識其立教真正動機，才能使信仰的基礎堅若磐石。換言之，疑而後信，乃是真信。對於懷疑能夠增進並堅定信仰這點而言，英國神學家保羅·田立克(Paul Tillich)說：

每種信仰行為都少不了懷疑成分。……這種懷疑是與風險伴隨而生的。它……是對有具體內涵的事物發出終極關懷的人所會產生的懷疑。我們可以稱之為「存在上的懷疑」(existential doubt)，……它不質疑某項主張的真偽，也不否定具體的真理，但是它能感知每項存在性真理(existential truth)中包含的不安定成分。蘊含於信仰中的懷疑不但接受這不安定的成

分，而且有將之納入其中的勇氣。信仰包含了勇氣成分，因此，它也包含了懷疑成分在內。信仰和勇氣是截然不同的兩回事。信仰除了勇氣之外還包括其他成分，而勇氣除了能強化信仰之外，還具有其他功能。儘管如此，有勇氣甘冒風險的行為，其動力來源一定是發自信仰的動力。

……凡是有信仰的人，必定具有不論如何都要對信仰忠實的心態，此外，他不但具有終極關懷，也能勇敢地肯定自我。在某些特定的個人及社會狀況下，懷疑中所含的本能成分會顯露無遺。當懷疑出現之際，並不代表信仰必然受到否定，相反的，懷疑是信仰中一直存在，而且經常浮現的因素。存在上的懷疑和信仰其實是一體之兩面，它們都是一種終極關懷。⁷³

保羅·田立克(Paul Tillich)的話讓我們反省到，信仰與懷疑本是孿生兄弟。在虔誠信仰的表象下，往往潛藏著暗潮湧動的懷疑之流。有些人只是暫時將懷疑壓抑了，表面上看似虔敬，實則心虛不已；另外有些人則勇於懷疑信仰的要旨，並試圖以理路或行路的方式驗證信仰的真理。如果當他獲得成功，他必然是個更為虔誠與忠實的信徒，並且可以理直氣壯地為其所信仰的真理作見證。《李玉階先生年譜長編初稿》就是希望為讀者在信仰的理路上提出合理的懷疑之道，進而破除迷信，建立正信。

總之，本著撰寫的主要目的之一，就是為了讓同奮深入了解世尊成就崇高精神境界的外緣因素。在本書中，除了告訴同奮世尊的平凡處外，更要大家認識其平凡中的不凡處。如此一來，不只對其一生的修行歷程能瞭然於胸，更可將此懸為個人修身行道的明鑑。

最後，要強調的是，本著引用了諸多的一手史料與今人研究，我的目的不外乎也是想為世尊在中國現代史上樹立一席之地，並喚起學術界對天帝教與世尊研究的興趣，相信讀者在看過第三節「重要史料簡介」的部分後，已能深刻體會到我的用心。

⁷³參見保羅·田立克(Paul Tillich)著，魯燕萍譯，《信仰的動力》(台北：桂冠圖書公司，1994)，p.19-21。

論文題目：

「配之儒德 各得其仁」

~ 儒學之於廿字真言之闡析

發表人：施靜囀（本名：施美枝）

正宗靜坐春節特訓班第二期

摘 要

本文擬自儒學，以孟子四端之學—仁義禮智，以對應乎廿字真言之各段精義。其根本之旨—以正心為政，以為大公；以仁心行禮，以臻太和。我們試以孟子四端之學於真言以架構性的理解，繼以各段諸字之解析。豎言「爾誥之禮」，其本質乃「行天地之大義」（等同於帝教「天命」的內涵），其體現型式即「盡天地之至禮」，其目的：「致天地萬化之太和」；為人法天地之「大仁、大德」而「致孝乎 上帝」，以「救劫醫世、重返太和」之禮。此明廿字真言之為祈（懺）之內蘊。

「配之儒德 各得其仁」

～ 儒學之於廿字真言之闡析

前 言

「廿字真言」為昔時蕭師公深心融匯五教之精蘊，緒纘先聖而蔚為德教之精微。蕭師公·《人生指南》敘言：「煌煌乎五教並立，各秉天然之正氣。初無彼此邪正之分。不過時地不同，種族各別，因而各宗其教，各賣其傳耳。夫儒家之忠恕，釋家之慈悲，道家之感應，耶教之博愛，回教之清真，不外成人成己而已。惟五教經傳所載，皆倫常日用之大端。而於身心性命之真諦，則皆隱而不發，待人體會而得。...」廿字真言係集匯五教之精華。筆者認為：其除係以「逐字集釋」與「分列其妙用」等方式理解與說明外，其上下、前後之義理間亦有緊密連貫與相互呼應處。是故，筆者竭以微薄之心力與學力，嘗試自儒學一主要即《論語》、《孟子》等章句，探析廿字真言的內涵，並試以架構其間之微言大義。筆者希冀援引中國古代業已流傳的「共同經典」，而為「廿字真言」(特定經典)探義。經典咸以「化覺為本，普渡為旨。」¹ 其中之精微，自有待後學予以集釋，以傳其深義。惟願筆者個體性之闡析，能顯發真言之豐郁於萬一；並希冀依此拋磚引玉，共同匯集眾人對經文體悟之真詮，暨落實德行於日用之間。

以下係本文之綱領：

- (一) 由孟子「四端之學」言起
- (二) 廿字真言之綱領
- (三) 分段釋義
- (四) 廿字真言與祈懺

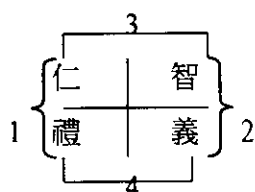
第一章 由《孟子》「四端之學」言起

《詩經》〈大雅〉〈蒸民〉云：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」「孔

¹ 《天人日誦廿字真經》〈道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝詔序〉。

子曰：為此詩者，其知道乎。故有物必有則，民之秉彜也，故好是懿德。」(《孟子》〈告子〉)。古代中國認為：天之創造萬物、生化萬類，必有其一定的常理與法則。於人身而言，人秉天地而生者，即人懿美之德性。中國文明之制創、先聖先賢所繼以傳佈之道，即此一脈「效法自然 行于上下」²之生生之德。因此，不論是人類文明之薪傳，抑或天地萬物之理之研幾，咸以「德」為要。德教之興佈，不惟是集五教精蘊之一次文明總整理，其內在精神更是人法天地之靈德。此天生內具且普遍於人身之靈德，依儒學一溯自孔子至孟子此一脈絡言，即「仁義禮智」四端。孟子順承了孔子之「仁」而言「心」，「即心言性」，以人之心善言性善³，並謂此四端乃人固有之；係天地生人之初，即賦蘊於人身而無待外求者。當我們探研德教此二十個字，並擬取各段精粹時，其中一「明、義、仁、禮」所貫串的義理底蘊，恰符應儒學之「仁、義、禮、智」四端⁴。

孟子「四端之學」為成己、成人之學，德教之廿字亦然。古代中國對於德性的思考，惟從「人」與「事」兩種層面進行；其間並無西方之以「物」之角度，抑或視「物」之絕對超越「人」之用心，以明白德性。若依循「人」與「事」這兩個軸向來思考，此四種「德性自體」⁵有以下之分類與屬性：



² 《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉

³ 《孟子》〈告子〉篇：「惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。...。」

又：〈公孫丑〉篇：「由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡之心，非人也。無辭讓之心，非人也。無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有四端也，猶其有四體也。...凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。...。」

⁴ 其間之差異，惟德教以「明」取代儒學四端之「智」；亦即：德教以「自知、知人」，以對善惡深遠之明白，與日常細微處之明察覺醒(即「明」)，來對應於「是非之心」(即「智」)。我們以為：「明」字內涵實已包括「智」之層面，並在是非、價值之思維判斷之外、之上，更富涵體察與力行之勝義

⁵ 根據東海大學哲學研究所譚家哲教授，《論語研究》(三)手稿指出：「若我們以《論語》中所提及的一切正面德性歸納起來，可作一總表如下：

第一類：人倫及為事之道與義【行】。

第二類：處人處事之態度或外表【身】。

第三類：德性自體【可好可學之道與德】。

德性自體故非人倫及為事之道義，非處人處事之態度或外表，而純乎可好可學之道與德。

- (1)：仁與禮是對應於「人」的德性。
- (2)：智與義是對應於「事」的德性。
- (3)：仁與智是指「主體」的德性，是人人所應共行之道。
- (4)：禮與義是指「共體」的德性，係共體存在之道。

四端（四種德性自体）俱是人人可好可學、必習必學之道與德。我們採取實有層（非境界型態）之分析，係為幫助我們更確切地掌握諸德性之內容。其中：

- (1)：所謂「對應於人的德性」，係指德目的對象是「人」，其範疇是「人」本身。

仁與禮是純粹對應「人」—即人自身（「仁」），以及人與人、或眾人（「禮」），其所應深刻要求之德性。

- (2)：智與義係處理「事」；德性對象是事情本身，是人用於治事、為事之德性。

所謂「義」，即「事之宜」也⁶；而「智」則是「是非之心」（依孟子解），是成物格物的智慧（《中庸》謂：「成物知也。」）「智」，故是人認知外在客體事物，並賦予價值判斷的學習與能力。然而，廿字真言—「明」，指「自知與知人」；係為反求諸己且自觀自返之智慧。是故，我們以為：「明」實兼及(1)與(2)之德性而勝於「智」。（請參考註4）

- (3)：指德目之建立始乎「人自己」，德性在其自己。

仁與明(智)，係人始乎自省自覺而建立之德性，其「主體」是人自己；人是自己德性之主。其自身德性之建立與完成，如「我欲仁，斯仁至矣。」、「求仁而得仁，又何怨乎。」（《論語》〈述而〉）般，始乎主體心志於仁、求仁，以仁為人生命之要任，盡仁而無怨尤……。主體之德性始乎成己之學，其必擴充至共體存在之美善，如此始圓滿；即「己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語》），成己且成人之善，始為圓善。此即由(3)以至於(4)，(3)(4)並提之意義。

- (4)：指共體存在之道，即共體之德性。(3)以成己，(4)以成人。

主體之德，必擴充至共體之德始完滿；共體之道與德，又以主體之德為其形成之根本，即「君子務本，本立而道生。」（《論語》〈學而〉）。其中，(3)(4)之關係在於：「仁」，乃「禮」之本⁷。仁是禮的本質，是禮之體現背後之本、其義理之根本。至於(4)：「禮」與「義」，係仁與智之客體化實現，是共體存在之道，亦古代中國對人類文明創制的看法，與世界理想境況體現之道。

我們依據後天、有為（甚或繁冗雕砌）之想法，而予廿字真言以「四端之學」之類比，暨上述(1)~(4)四種屬性之論述等，其目的乃冀望透過後天學術文字之功，以明白：德性之實踐，非散漫無序或模糊任意的。以「四端之學」予德行德性之簡化與歸類，可協助我們

⁶ 朱熹·《四書集註》〈論語集注〉〈卷一〉

⁷ 《論語》〈八佾〉：「人而不仁，如禮何。人而不仁，如樂何。」

凝聚自身之心力於此基本的方向上；而「仁義禮智」之爲真言探義，亦教導人德行努力之真實，以明「**經力無虛偽**」。此係筆者反覆冗言之意⁸。

於微言大義的淺析後，我們繼以「分段釋義」，以究其竟。進而引伸其義，以明「誦誥之禮」的精神意涵。其中：其本質即「義」、大義，其體現型式是「禮」（「**禘禮**」）。誦誥之禮，即「**行天地之大義，盡天地之至禮**」；「**禘禮**」之本，即人效法天地生生之大仁與大德。是故，祈禱此功課是廿字真言德性之體現與擴充，亦《孟子》四端之學之實踐，暨「存心養性」、「盡心知性」以至於「知天、事天、立命」此性命之學之延續⁹。

第二章 廿字真言之綱領

第一節 全體大義

(IV)	(III)	(II)	(I)
節	博	正	忠
儉	孝	義	恕
真	仁	信	廉
禮	慈	忍	明
和	覺	公	德

全文：

- (1) 我們依右至左分段，分成(I)~(IV)段，悉以義理、德性內容爲主。各段並可與孟子四端之學互相對應，以衍其義。
- (2) 「廿字之真言」與「天地正氣」係理氣之關係，暫不置於本文討論。
- (3) 全文始乎「忠」，終於「和」。始乎個體忠於自己之善、主体盡己之善，而終乎共體整全之善與和樂、宇宙萬物之和與合。
- (4) 各段首字——「忠、正、博、節」，適足以指點心之四個簡化的面向。其中：

(i)忠— 心志；指心志之堅毅與心力努力矢向之凝聚與深刻。

我們援引朱熹《四書集註》〈論語集注〉：「**盡己之謂忠**。」，以及蘆師公《人生

⁸ 不過，「真言」絕非吾人以一己淺薄之力與鑿斧之文字之功，可盡究其義。其豐富之經義，諸多次元空間語言義涵之高明、博大與精微，亦正待後學（同奮）們于以之分詠與疏義……。

⁹ 《孟子》〈盡心〉篇：「孟子曰：盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心、養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」

指南》：「中心為忠。忠者，盡其中正之心之謂也。」詮釋「忠」之底蘊。它對應於人心的內容，即「心志」。

(ii)正— 心性；指心思之正、指人心靈活動性質之純正。

《人生指南》謂：「正字從一從止，即止於一之謂也。」

《尚書》「十六字心傳」：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」是故，「正」指心性之正；指心性之精微純一，心思之無二念、無邪念與無妄念。

(iii)博— 心量；指人器識之恢弘與心量之博大。

《論語》〈子張〉篇：「子謂子夏曰：汝為君子儒，毋為小人儒。」此處君子與小人之殊，即其心量之別。心量與器識之博大，使人能泯一己或一時代之私與限，而無分人我。

(iv)節— 指低心、克己；心之自返內守與謙後。

「節」承接了前三者之積養，進而反身所作之更高、更上之自我努力。

老子提出：「功遂身退」為天道之體性¹⁰，並由此推衍—「不自見、不自是、不自伐、不自矜」等「不爭」之德¹¹，以為聖人之至德。乃至《論語》〈顏淵〉篇：「克己、復禮、為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。．．．。」言「克己、復禮」為君王首要之德性，亦即：先人後己、節己要約，乃一切之至德。總言之，人在體現其心志、心性與心量之美與善之後，更有待令這一切德性得以體現之更形上之德；亦即作為「忠、正、博」等德性之形上之本，即謙卑、安靜、退後之德，即「節」。

第二節 各段義理之要

一、

各段首字分別指涉「心體」(如前文(4)所述)，而末字—「德、公、覺、和」，則分別指涉性體。心體、心的面向，是為各段德目義理之本與體現之始。至於性體，係各段德目之宗旨與力行之終歸。倘若，我們對應於帝教經典—《天人日誦平等真經》：「教主曰 釋曰平等 復曰無色無相 曰比倫 繼曰和相」，以及「無色亦無相 比倫與等倫 大公無黨陂佛性盡平等．．．。」可知：

(i)第 I 段主旨：「德」—「直心為德」(《人生指南》)。德是眾善之稱，亦道之本¹²。凡事

¹⁰《老子》第九章：「功遂身退，天之道。」

¹¹《老子》第二十二章：「是以聖人抱一為天下式。不自見，故明。不自是，故彰。不自伐，故有功。不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉。誠全而歸之。」

¹²蕭師公、《人生指南》〈德〉：「夫德者眾善之稱也。．．．。嘗聞德乃道之本。苟不至道。至道不凝。．．．。」

據於德而行，以德凝聚道心、道性，是為首段之本義。

(ii)第 II 段之宗旨—「公」、「大公」，此即儒學典籍—《尚書》所指「無黨無私」之王道精神¹³。

(iii)第 III 段宗旨：「覺性」，即眾生皆平等之佛性。

(iv)第 IV 段宗旨：「和」、「和相」，乃全文之總結；諸朝禮之迴向，人心之嚮往¹⁴ 與世界理想之境況，即人人以和、天人以和，神人以和與萬化冥合。

此四段之指涉與宗趣，雖各繫乎五宗，「或道或釋 曰聖曰賢」¹⁵；然其皆本乎天命而下貫為人之懿德，是為「五洲共仰 十方同瞻」(同註 15)。心體與性體之對應，儒釋等名相之比附，與孟子四端之學中一主/客體、人/事之德性範疇之理解，諸後天知識之綜合與引用，是為幫助我們明白：經文的意義在於「己欲立而立人，己欲達而達人」(《論語》)，在教導人「自度度人 自善善人」。其目的咸為「化覺為本 普渡為旨」。「五教淵源本一性 無形分化是前因」¹⁶，惟其隨方應化，因所指涉之對象、軀域等客觀境況之不同，致令「性體」之樣態有異，故有佛性、大公、和相等性名之殊。然而，其本義盡指人之初心，指人本自具足、本無生滅之自性。真言教人「己立立人，己達達人」，教人依循「大學之道」—「明明德，親民，止於至善。」(《大學》章句)。真言之知與行，是可引領我們體悟人生之究竟—「無人無我 無色無相 惟等惟平 惟性惟常」(《天人日誦平等真經》)！

二、

我們援引前述孟子四端之學的說明，以主/客(共)體作為道德範疇。其中：

第 I、III 段為主體之德性。

第 II、IV 段是立基於 I、III 段，而擴充之共體之道。

中國古代認為：德性係由自我建立而無待外求，由反身而誠始。由人之單純面對自己的樣態始，由一己之情意志知等心靈美善的努力與學習做起。見諸

第 I 段：

—「忠」言立志、志定不滅。

—「恕」言對人本身的真情與善意。

—「廉」言力行之不屈不移、無怨無尤。

—「明」言自知與知人．．．如此適足整全地形成了「德性」(德)於單純之人自身(主

¹³《尚書》〈洪範〉：「五、皇極．．．．無有無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直．．．．」

¹⁴《天人日誦大同真經》〈迴向文〉：「冥心存念太虛空 靈覺網緼彌大羅 迴向應元列聖眾 願清宇宙靜樂涯 龍飛天漢開太和．．．．」

¹⁵《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉。

¹⁶《清虛集》〈五教歸宗〉一詩。

體)的基本內容，亦即「慎獨」之義。至於第 III 段—「博孝仁慈覺」則為人倫，人與人以及人與物等之愛與情感，及其博厚大公之體現。其中，「孝仁慈」是內在於人心、人性而遍及乎眾人之德性自體，亦人本能之誠與宇宙創生萬物之原動力。

第 II、IV 段的關係：第 II 段—「正義信忍公」延伸個體慎獨之精微，而以「正」作為客體之道之本；即本乎一己慎獨之情意志知之正，而於外體現之身口意之正。即：

—「正」：心之正

—「義」：事之正。

—「信」：言之正。

—「忍」：行(身)之正。

—「公」：大公、客體共體之正。

《中庸》：「苟無至德，至道不凝。」謂人首須致力於一己德性之存養，始能成就（凝聚）至道；德為道之本，人之正心始可應乎道心。真言以第 I、III 段言「德」，指點主體德性之根本性與至要性；而以第 II、IV 段「道」—即客體之德性。此四段義理之緊密處若此。

第三節 由《論語》首四篇篇旨引伸其義

我們擬由《論語》首四篇篇旨暨其編者之用心處，以衍義真言各段之旨義與本末。

儒學典籍以《論語》為最。編者分別以〈學而〉、〈為政〉篇為首次，繼以〈八佾〉與〈里仁〉篇。其題旨如下：

(i) 〈學而〉篇：論人民百姓之德行，提出「君子主體人格」/對應真言第 I 段。

(ii) 〈為政〉篇：言「為政以德」，所謂「政者，正也」。即為政、為事之德性在於「正己」，以天下為公。為政之道在「以德正己」、以「德正人」。/對應真言第 II 段。

(iii) 〈八佾〉篇：論共體存在之道，即禮與樂。/對應真言第 III 段。

(iv) 〈里仁〉篇：論人所應共行之德與行，即「仁」與「君子」。「仁」是儒學最高之德性自體；而「君子」主體人格是為最美善之生命型態。/對應真言第 IV 段。

說明：

(i) 〈學而〉篇指出：儒學以人(人民百姓)之德行為道之總綱，以「人道」為道之本。一切作為或價值之成立，始乎人之接受、肯定自己為一平凡尋常之人民百姓。至道亦本乎人民百姓平凡生活之常，人性情之常與正……。我們察乎廿字真言首段—「忠恕廉明德」，

其教人對一己情意志知等內在心靈之存養省察，即人之爲平凡百姓之德。其旨意是「爲己」，非爲人；是爲

成就自己爲有德性之人，與人之安於平民百姓之德與常。其精蘊適符應〈學而〉之篇旨。

再者，〈學而〉篇首句：「子曰：學而時習之，不亦說之。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知、而不愠，不亦君子乎。」與末句：「子曰：不患人之不己知，患不知人也。」。德之自得自證與自樂自足之美善，與以「德」而行，非以力(能力)、利(利益)或勢力(權位)而行，是〈學而〉篇的篇旨，亦真言首段以「德」爲總結之意。

(ii) 〈爲政〉篇緊次於〈學而〉篇之後，其義即：「學而爲政」、「學而爲正」，即「爲政以德」¹⁷。倘若，〈學而〉篇是以人人所應力行之君子主體人格爲旨，以廣義之人民百姓之德與行(即「民德」)作爲正道之根本。那麼，〈爲政〉篇即是論一切客觀作爲之應然，論一切爲人作爲之真實。「政者，正也。」一人心之正，是〈爲政〉篇一切作爲之根本。心之正，是客體作爲之本，亦一切身、口、意、行(身)等外在體現之正(實然)。

人心之誠正一不偏不倚、允執厥中，人之正心誠意，始可推己及人、成己成物，始可無黨無私而成就天下一切行爲、作爲之正與治。此篇沿自〈學而〉篇「重德」之精神，而論客體世界美善建立之道—即「大公」，即「無偏無黨」、「無反無側」之王道精神。其理亦即真言第Ⅱ段：「正義信忍公」之全幅大義。是故，我們合讀真言之第Ⅰ、Ⅱ段意旨，即〈學而〉與〈爲政〉篇所共同匯指一「以德正己」、「以德正人」；其精神即以君子主體德行，擴充積養大公之道！《天人日誦大同真經》經文云：「教主曰 三代堯舜 蒞躬芸生 心意念愍 寡簡清潔 日暮作息 哺鼓是足 疏博人地 其治亦易 是為愚眾 而智惠施……。」不論就道德主體人格，抑或職責份位關係中之上位者言，「心之正」一即經文所謂：「心意念愍 寡簡清潔」，使治世、處事以易。三代堯舜之能「譬如北辰，居其所而眾星拱之。」(《論語》〈爲政〉)，爰因其以德蒞躬芸生，故能作民父母而天下王！

(iii) 〈里仁〉篇提出：「仁」與「君子」是人人所應共行的德與行。「事天」與「事君、事師、事親」等，故是基於人之孝仁慈之心，進而擴充至人與人、人與天之相互對待之道；此即〈八佾〉與〈里仁〉兩篇所共同揭示之義旨。《荀子》〈禮論〉篇：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。…。故禮上事天，下事地，尊先祖而隆君師 是禮之三本也。…。」人因思致大孝、博孝於天地，報本思源，故能盡「事天之禮」(即「禘禮」)。人能順孝於其先祖，服敬事親，故能盡禮於父母昆弟、忠君敬師；人能仁及於人(民)、慈心愛物，始能成

¹⁷ 〈爲政〉篇首句：「子曰：爲政以德。譬如北辰，居其所而眾星拱之。」以及〈顏淵〉篇：「季康子問政於孔子。孔子對曰：政者、正也。子帥以正，孰敢不正。」

就人與人之友好與和樂。「仁」，故是行禮之本。「里仁為美。」(〈里仁〉)；「仁」故是孔子教導人之最根本最至高之道理，即是於日用處行仁、為仁，以仁之心成就一切美善之道。

(iv)《論語》第三篇〈八佾〉篇，論共體客體存在之道，即禮與樂。

禮的意義是「節」¹⁸，是克己守約、反自我之突顯與人之爭鬥。樂的本質是「和」與「樂」，即和合而和樂。孔子以禮樂作為天下共體存在之道，並謂君子主體人格境界是「貧而樂道，富而好禮」(〈學而〉)。即以禮與樂所能分別引領人臻至的性靈(精神)高度，作為人存在與整體社會生存所應朝往的方向。世界之理想，亦在體現好禮與樂道此人主體之美善，以及共體社會之和與樂！

《論語》〈季氏〉篇：「孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自天子出。．．．。」指出：禮樂與征伐(兵事)，是為君主(人倫關係之至者，權位之至者)為政最主要的內容。禮樂之正道，故是天特以「寄」予君子或聖人，用以「定千秋名分、立萬世之防閑」¹⁹(註2)之政道，亦是君主治理天下之治道。前文提及：孟子四端之學中言「禮」與「義」，係體現在客體上的德性。因之，禮(樂)與義是儒學共體成立之道，亦客體應然的作為與德性。真言第Ⅱ與Ⅳ段之主旨，即對應於禮與義。因故，〈八佾〉篇論「禮」的題旨，適足豐富且疏通了真言第Ⅳ段的意義。

惟客體作為一「禮」與「義」，其本質、範疇、對象有明顯之別。「禮」之意義是「節」，以「和」為用(《論語》〈學而〉篇：「有子曰：禮之用，和為貴。」)。「義」之本質，「宜也」，「事之宜也。」(朱熹·《四書集註》)。此二者之分別，根據譚家哲先生·《論語研究》指出²⁰：「人類存在客體方面的道義，主要有兩方面：一者來自人生存的現實需要、食、養或一切由生存需要與困難所產生的問題。無論是以個人自己之生存困境言，抑或從人類整體之生存困境言，都屬此一方面。另一者則來自人與人相處的關係。前者即『義』之問題，後者『禮』之問題。義之問題，是本於人客體生存需要及其種種與物質世界有關而導至之困境所產生的。這一生養食用之問題，連一切禽獸都具有。固然，這一現實生存問題在人類中是複雜多了。但始終，這仍是來源於一切生物所共同具有的同生存問題的。但另一方面，禮或人與人之間單純作為人時相處之問題，則唯獨人類才有，是單獨本於人類這一種具有靈性的存在事實的。換言之，是本於人性而有的，本於人的，非只是本於其生物存在之所需。故這問題是其他生物所無須有的，因亦只是人性所獨有之問題。這兩問題，在人類中固然是交錯著、相關連著。但其問題之本源與性質，仍可清楚地劃分開。在生存需要上人所努力的德性即『行義』、『好義』、『徙義』等。而在

¹⁸《論語》〈學而〉篇：「有子曰：禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」以及《天人日誦廿字真經》正文：「克己待人 是廣是博」，即釋「節」之義。

¹⁹《人生指南》釋〈禮〉，頁75。

²⁰譚家哲先生·《論語研究》(三)手稿，頁159。一九九三年三月~一九九四年一月。

人性相處時之德性或正道，此即禮。禮因而是人類相處之德性與正道，也因其為人類存在之事，故為客體的，非人自己主體的德性。…。禮仍主要在人作為人或人性這單純範圍內，而無涉及其外在生存物性上的需要或困難。其必須性或困難，都純然來自人自身的，非物有關的。禮因而是：人作人性主体，面對另一人性主体(另一『人』時)之正道。……。」

上述說明，除了指出儒學(主要是《論語》、《孟子》等)對應客体存在之建立，係以禮(樂)與義為正道；亦言禮之教人反自我之突顯與人之爭鬥，以得其和。人之所以得與萬物並育而不害；人類之能跨越權利、義務等表面公約之約束，而與他人「真實」、「真誠」地和平共處；人之能不循由「理」，「理性」(如法律、制度等)之一外在客体利益之平等或和諧；人能不止於物與物之間「交引、交換」之關係，不僅於表相、表面之平和與和合……；易言之，人能真實誠懇且自主自覺地與人以善、以誠相待，而無各種依憑能力(強弱)、或權位(高下)之角力馳騁，即在人能行禮、盡禮。其根本係人之「仁心」、人之「孝與慈」之心，即人能「推愛己之心以愛人，推愛人之心以愛物」²¹。禮之本質，即「仁」！即人性內具內存的孝仁慈之心，人對人真實的愛與情感。禮之道，故是本乎人性人倫之真實情感，並尊重自己與他人之為獨立的德性主体，而能平等平和地相互對待。「禮」，故是人心之「仁」之客觀化體現。因此，《論語》編者在〈八佾〉篇一論「禮樂之道」之後，緊接〈里仁〉篇一言「里仁為美」，其旨意即為闡提禮與仁(孝、慈)義理間之本末關係。

於此，當我們再參照廿字真言第Ⅲ、Ⅳ段，可知其精髓恰符應〈八佾〉與〈里仁〉之篇旨，即以仁心行禮，即「里仁」「盡禮」；即由人一己內在具足、具存之孝仁慈之心，而擴充致禮於他人、於天地、於萬物，使人倫和樂、人人友樂，以臻至天地萬化之中和、太和，即「和相」之境界。《禮記》〈樂記〉篇：「是故情深而文明，氣盛而化神，和須積中，而英華發外。……。」此段言音樂的道理，係由內而外，由人內心之情深而至發外英華和順之境界，適足可以引喻由「仁」以至於「禮」之昇發。

我們援引《孟子》四端之學，與《論語》首四篇題旨之要，適可證成：廿字真言各段義涵間乃前後呼應，互為本末。其間体用兼備，架構井然。主体與客体之道亦縝密貫串，故為吾人兼善內外之箴規。

第四節 就五教精蘊之會通言之

今就其理路之匯通言之：

一、從個體與共体的角度觀之，第Ⅰ段明顯以一己「慎獨」之義為主。

此又衍自日用平常生活之用心慎謹處，亦即中庸之德與行。首段首字從人之立志、定

²¹ 《人生指南》釋〈仁〉，頁55。

志、持志等心之「志於道」(即「忠」)始。「忠」言人之能自覺為善，並自主其善(即「忠」之至)，進而推己之善以至於人(即「恕」之至)；並能學不厭、誨不倦，無怨無尤地安仁樂道(即「廉」之至)。暨以自知知人、涵養省察(即「明」之至)，以至乎窮理盡性以至於命(即「德」之至)²²。是故，我們明白：廿字真言以「忠恕廉明德」始，一則指出中庸之德行為入道之基²³；日用細微處之慎言慎行，是為進德之本，此亦五教對道與德之共識。「忠恕廉明德」之精神內涵，即中庸之德與行，亦五教之所宗與道之本。

其次，《尚書》云：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」古代中國教導人一心志之「惟精惟一」、心性之「允執厥中」，是一切立德修道之根本。之間，無待乎「客體」先天存在之事實(例如：人倫之道義)，或者客觀存在之境況(即人與人之間，基於「為事」之需要而形成的要求)。於德性與覺性之努力與學習上，咸是「平等齊律。未有天植天賦之謂也。」²⁴；係「我欲仁，斯仁至矣。」般，自立自主的。「忠恕廉明德」，故是直接教人於正道與正面價值上，予以更自覺之學習與力行，以令自身內在之情意知志等心靈層面，臻至更高更大之美善。主体之德行，是純乎「為己」之美善而興發的，非為他人，亦無關乎外在境況之得與失；其更不受制(甚至超越)乎人之「力」(能力之強弱)與「位」(貧賤富貴之差異)，而純乎一己向善之心志。以反身而誠，求其內在美善靈性與人性之昇發。如此，始為真正之盡忠、行恕、立廉、與明志。「忠恕廉明德」之本質是中庸的；其原初是自覺自誠，其矢向係自返自約，而其證成亦自得自足，無待乎客體之肯定的，即「人不知而不慍」的！是故，廿字真言以「忠恕廉明德」為首，以應乎儒學之視「中庸之德與行為道之本，反身而誠之慎獨工夫乃入道之始」之體認，亦五教對道與德之共識。

二、第Ⅱ段本乎第Ⅰ段一己純然正面、無待之主体德行，擴而充之²⁵，由正己而格物化人。

「忠恕廉明德」，說明真實之德與行建立的方向與內容。而「正義信忍公」則指出主体德行之更廣大的對象，以及更高遠體現之層次。經文咸以「化覺為本 普渡為旨」(同註 24)；其中，「化覺」即謂主体德性之昇進，以此正人，而「普渡」則係客體德性之體現，以為至公。五教所共同朝往者盡為「替襲鈞天 普道施德」²⁶，即天德、天地之大公，即成己成人成物。首段「忠恕廉明德」，指點「人德」；「正義信忍公」，言「天德」，即天地之大德。其對象乃無軫無域、無乾無坤；其體性乃廣大而高明，即「公」，亦五教宗旨

²² 劉太夫人·《明心哲學精華》一書以「立志」、「涵養」、「省察」、「致知」、「力行」、「性命」、「論道」等為篇旨。此經典諸篇次序之安排，係由人之進德修身工夫始，以至彰顯盡性立命之本体。

²³ 《中庸》第一章：「道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」

²⁴ 《天人日誦廿字真經》〈道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝詔序〉。

²⁵ 《孟子》〈公孫丑〉：「凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海。苟不充之，不足以事父母。……」。

²⁶ 《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉。

之所同²⁷。

三、第Ⅲ段與第Ⅳ段，乃更內在地指點出五教精蘊之核心，與其體現的型式及目的一即德之體、德之相與德之用。

其中，儒學以「仁」啓教，視「仁」爲最高的德性自体，以仁人君子爲人格完成之極至²⁸。道家以「慈」爲德之體，其性質即「大仁不仁」之「仁」²⁹；其以「真」爲本性，其至極之人格型態即「真人」、「至人」³⁰。釋家以「慈悲」爲懷，以「見性」爲本；其最高之主体型態即「佛」，即「覺者」。至於耶教以「博愛」爲眾德之源，而以「三位一体」爲至善之表徵；以及回教之「清真」．．．，以上即五教之德性自体。

至於德性體現之型式一即「德之相」，咸以「簡」、以「儉約」，即以樸素簡省之型式，以符應人內在寡簡心念之傳達。亦以型式之簡約，避免人之繕性於俗；勿使心流於外在之鋪陳，而忘卻性情之本初與本真。孔子勉人「居敬而行簡」（《論語》〈雍也〉）；於言語的表達，教人「辭達而已矣。」（〈衛靈公〉），及至共體存在之道一禮與樂之表達，亦以「簡易」爲要³¹。教人於「物」上節用，於身口意上「謹言」「慎行」，「寡言」「慎獨」。老子更視「儉」爲三寶之一，示人「持而保之」（同註 29），以「儉」爲成德達用之工夫，亦即「治人事莫若嗇」。其謂「見素抱朴，少私寡慾」（《老子》第十九章），是爲對一切型式、表達，乃至人類文明創制內容之本質性規定。由儉以至於希、無，如「大音希聲，大象無形」（《老子》第四十一章），如「大巧若拙，大辯若訥」（第四十五章），以及「信言不美，美言不信。」（第八十一章）．．．，更提昇儉德爲高度美學之境界。

帝教《師語》〈靜參語絲〉言：「各家修煉心法：儒家『正心誠意』佛家『明心見性』。道家『煉心』。天帝教直修昊天虛無大道自然無爲心法。」，以及「自然無爲心法」：「一切

²⁷ 《清虛集》〈五教歸宗〉：「隨方演教皆稱聖 濟世為懷並體仁．．．。」此即：人效法天地大公之精神，故能隨方演教，濟世為懷。

²⁸ 依據蔡仁厚先生·《中國哲學史綱》：「《論語》之『仁』是全德之名，其超越一切德目且綜攝一切德目。『仁』既是德目，亦為真實生命，亦人格發展之最高境界．．．。」

²⁹ 王淮先生·《老子探義》，頁 259：「我有三寶、持而保之，一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。」作者之「案」釋「慈」：「慈是德之體，其性質即『大仁不仁』之『仁』。」

³⁰ 清·陳壽昌輯·《南華真經正義》〈大宗師第六〉：「何謂真人？真人，不逆寡，不雄成，不謀士。．．．古之真人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距，儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。．．．」陳壽昌於篇末跋曰：「夫真人者，其生也天行，其死也物化。哀樂不入，靈覺乃出。渙然大通，以視達觀待盡者流。跡若同，中實異也。老子曰：人法地，地法天，天法道，道法自然。順其自者而求之，庶乎不離其宗，能自得師者與。」即以「真人」承天地之宗而為人間之師，亦莊子（道家）人格型態之寫照。

³¹ 《禮記》〈樂論篇〉：「大樂必易，大禮必簡。」此處「簡」與「易」乃就表達型式言。又如《論語》〈八佾〉篇：「林放問禮之本。子曰：大哉問。禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」以「儉」代「奢」；「儉」是為型式之德性，亦儒學言：物（型式）之儉省為禮之本，與禮之型式之規定。

放下，放下一切，心無所住；一切不想，不想一切，心無所注。」諸心法咸以儉、以簡爲要，以「自然無爲」爲尚。查諸帝教課程與教程之修證，不論是「省懺」、「祈誦」與「執禮」等，抑或「靜參」之心法與修行，咸是居敬行簡、節緣省事；俱是「**基塵了塵**」³²——不違人性人情之自然與平凡百姓生活之常，而直求「心」之精一與誠正。乃至執禮行儀、文獻之徵引與禮器樂器之執儀等，亦盡爲簡約易行……。

「儉德」，儉約簡要，乃五教對道與德體現型式之共識。

再者，言德性之用。德性所能體現之美善，即「和」、「和現」。廿字真言體現之終極，就主体言，即「**化覺為本**」，即「**覺本能之誠。悟本性之真。**」³³。即人身心靈之和與合，其喜怒哀樂之發而皆中節之和；亦即天地「**歸根曰靜，是謂復命。復命曰常**」之常靜常樂，亦「**澈悟大乘 不滅不生**」之究竟涅槃。就共体存在之道言，即「**普渡為旨**」，即天清地寧、生生不已之和相。《論語》共体存在之道，以「和」爲貴，即人人之和樂與友樂。以「禮」泯除人之爭鬥，以「禮」教導人超越外在境況之優劣，進而「老老慈慈」，「爲國以禮」。本乎主体之克己復禮，擴而言天地之道一「**致中和，天地位焉，萬物育焉。**」(《中庸》)。至於道家莊子以「一死生」(渾化生化)(註2)、「齊物我」(渾化物我)(註3)、「泯是非」(息言止辯)(註4)等，道心顯發觀照的智慧，來除去人爲之造作，與一切言詮之相對與相待，泯諸現象界之有待與紛亂，而隱與萬化冥合……。

帝教教義以「世界大同」、「聖凡平等」爲宗旨，言：「**萬流歸源，宇宙天理之真象，在一『和』字。**」「**故天地之基，聖凡之道，立國之本在一『和』字。**……」不論宇宙旋和系之運行，或人生、社會、國際狀態，乃至一切文明創制之目的，咸爲致天地之和、天人之和與人人之和。教義〈新生論〉又云：「**是故道者，和也，和力也，即銜接媒介聯繫親和之真理也。**……」宇宙萬象之本体，即「和」。「**隆隆道世 以和為宗**」(《天人日誦大同真經》)。

道統之流衍與佈化，即在「**歸根復命 普化帝德**」，使萬化和合。廿字真言之爲教則、教約，其全体大用即教人正己化人，以心神定氣神。以心氣相合之方式，調和天地之氣化，參贊天地之化育，使萬化和合，以進乎「聖凡平等」與「天人大同」之境界！

以上係德之整体大用，亦廿字真言之宗歸。

茲爲第二章全文。

第三章 分段釋義

第一節 忠恕廉明德

³² 《天人日誦奮鬥真經》經文。

³³ 《天人日誦廿字真經》〈天德教主獻言〉。

以下係諸字之試析。

一、忠—「盡己之善」。

《人生指南》釋「忠」：「中心為忠。忠者。盡其中正之心之謂也。」《清虛集》以「**盡己為忠無貳心**」作為「忠」之本義。朱熹·《四書章句集註》：「**盡己之謂忠**」。

「忠」意味人真誠地相信人性可能之美與善，並自主其善、立志以行善。此亦前述「主體德性」之精神底蘊。「忠」字教人一切美善之建立始乎人反身之「誠」，求一己之中心(忠乎其本心、初心)，並能矢志以「敬」修己。

「忠」字作為廿字全文之首與「德」之始，其根本為：中國古代相信人可以「自主」其善，且「應該」立志為善。道德乃自我建立；人只要反身內求一己之本初且一以貫之，即是「德」。此自主、自立與自信(自信人性之善)，是為德性之屬性。古代中國相信「人之本善」是一切德性建立的基礎；諸政事、木鐸教化之功，亦旨在教人懂得反身「忠」於己、盡己，一種自己對自己單純、正面的要求，與正面價值暨正道之學與習。此即「忠」。

二、恕—「盡人之善」。

忠謂盡己之善，恕乃盡人之善。「忠恕」並提的意義是：德性的真實性，除係成就一己主體之善，亦要推及客體使其亦自主其善，使其能自覺自立為一主體人格。二者合之，即孔子「一以貫之」之道³⁴。「忠」字底蘊，是人之自主與自信，故立志以善，而「恕」則是對人的真情與善意。倘若，「忠」字本乎對人心性具足之美善之信，而教人「自主」其善；那麼，「恕」字則教人對「惡」與「不善」之對應之道一即不以惡為人所自主，即「**躬自厚而薄責於人**」³⁵。易言之，中國古代認為人之善為本具，故待自覺自立；至於「惡」與「不善」，則非人所自主，係各種外在境況或生存價值之扭曲，與整體時代之無道所致。「忠恕」之道，故可謂中國古代對人類所致之最大善意與誠意。其亦教導人對於道理、學識之學習或傳承，以及一切客體制度法則之建立，均應本乎「忠恕之心」、本乎對人真誠的善意與情感。不論道理或制度，均應教人真實地返回自己的內心以敬己、修己，並能憐憫他人之不能致善行善；亦非徒以外在固定、絕對，或者超絕於「人」自身、視人如「物」般的思考強諸於人。如此始是正道，始為真心為己、為人之道。

孔子在《論語》中多次提及「恕」義，其中：〈顏淵〉篇：「子曰：己所不欲，勿施於人。」，〈子張〉篇：「孟氏使陽膚為士師，問於曾子。曾子曰：上失其道，民散久矣。如得其情，則哀矜而勿喜。」，以及〈顏淵〉篇：「子曰：聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎。」...

「己所不欲，勿施於人」是恕的本義、始義，言將心比心、心同此理，非僅止乎同情而更以「同理」之心相待，其故為人我互待之道之始。至於曾子之言與孔子之願，則益昇進地接槩：恕道係隱惡揚善，是本乎人之自信信人而待人之寬大（即「德之寬大性」）。「己所

³⁴ 《論語》〈里仁〉篇：「子曰：參乎。吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出。門人問曰：何謂也。曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。」

³⁵ 《論語》〈衛靈公〉篇：「子曰：躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」

不欲，勿施於人」，係單純就主體自身，言不以其厭惡或痛苦之事施諸於人，與對他人過失之寬恕。亦主體面對負面事物的作法。至於德之寬大，則是以「恕」更深入且深刻地教導人，面對他人之不善之及於己時的對應之道——即對他人之不善，予以深刻之諒解與憐恤（即「哀矜而勿喜」）；並且不以己之有能力洞見他人之不善（惡），而自誇自喜。

「恕」字並教人於對方之不善處，返本溯源，使之「就有道而正焉」，如此始是真正待人之寬大。人之惡，常非其所自主自生；其間除了個人心性之蒙塵逸放之外，更有來自整體時代之私與無明，與人類長久以來對生命「真實」的漠視，以及諸人爲的造作。因此，人之惡（爲惡），常是內外主客錯綜形成的。恕道，故於一己之不善（厭惡）之不及於人，與對他人之不善或過失之寬大之外；其尚有另一意旨——係對整體生命之道，予以深刻之反省與辨偽。亦即：一通體、大體、貫串乎整個時代生命內在，與其運作之精神（內涵），更是人應致力去理解的！此亦恕道所應論及的內容，即「德之寬大性」。

恕道的另一深義是「道之寬大性」。從前面《論語》文句之內容知：「恕」之寬大，亦必包括「道」之寬大。恕道教人³⁶：「真正的道理是不會專制獨裁的，不會不顧人之具體情況而單純以所謂道理箝制人的行為的。更不會以道理漠視人之心志或真對人有所不諒解地厭惡的。不能寬大而恕的道理，必不是本於仁的。換言之，必為不真實的道理的。人因而不應再執著任何意念式的或規範式的道理，以對反人行爲之具體情況之真實，不應執著道理以對反人及對反人對人的人性……。」恕之寬大，道之寬大，故在此，亦見道之坦蕩與不遠人。孔子以「忠恕」二者作為一切道理之始，除了體現「盡己與盡人之善」外，亦是人於道理與價值建立之前，其所須有之心懷及器識³⁷。

三、廉——志節與力行。

「廉」指人之氣節、操守。言人心之安足，安止於道，故能無怨無尤。

我們仍援引《論語》章句釋義，〈里仁〉篇：「子曰：富與貴，是人之所欲也。不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（〈衛靈公〉）。其中，「廉」即是指人內心不受外在境況、寵辱尊卑之左右，而仍能固守其志；人能「守約」且於須臾困頓間不違仁、不去仁，即是「廉」。人能「棄知去己」（《莊子》），能超越外在得失與禍福吉凶，而反求內心之安與自得；如「仁者安仁。」（〈里仁〉）般，因對生命方向清楚明白、且力行不怠，其心故能安於仁，其志故能不淫、不移、不屈。

我們以孔子之生命歷程為例。其屢次以「志於道」示人，並自述：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉。」（〈述而〉）；其一生之行誼盡在脩德、講學與行義中。並謂「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴。於我如浮雲。」（〈述

³⁶ 摘錄自譚家哲先生·《論語研究》手稿(三)——「道非強制性的」與「一貫之道：恕」，頁 350~351。

³⁷ 《後漢書》：「士之致遠者，必先器識而後能文藝。」

而)……,是此般道德氣節—「廉」,使其無求於外在富貴毀譽,而獨與天地精神相往來。廉之正氣,使人內心自得豐實,故能安貧樂道、安時處樂!陶潛詩作—「詠貧士」更復以安貧守賤、不好厚饋榮爵之「貧士」,爲一可歌可泣之人格型態,立「貧士」於古品高趣之列。其立論即因其人能「朝與仁義生,夕死復何求。」,其「所懼非飢寒。貧富常交戰,道勝無戚顏。」之千古清明之節……。「廉」之至盡矣。

四、明—「視遠曰明」(《尚書》)。

「明」字指自知與知人,指人之知行之應然。《尚書》〈洪範〉曰:「視曰明,聽曰聰,思曰睿,……。明作哲,聰作謀,睿作聖。」人以五官(貌言視聽思)之運作,配合「思」(心官),爲諸官能之總籌與綜合,茲爲「五事」。明、聰、睿等,故是五種耳目之官與心官,諸一切心智或知性理解能力等之德與行;及其終極之成就一哲、謀、聖等。

「視思明」、「視遠曰明」。「明」,依《尚書》之釋爲:人之綜合諸視聽言行等之判斷,而對善惡深遠的明白,與其心懷識見之深遠、廣大。「明作哲」;人之能「明」一明明德,有「明」之洞察與識見,即爲哲人、智者。因故,「明」之初義,係人返身內求一己心思之清明、深刻。視聽等官能活動與心思(心官)之間,實有一種外於言行之事的內在關係。其中,心官是對官能活動之綜合與判斷,其作用是:於一己之視聽中學習使令心思明白乎道、努力令心智凝致於道。「明」,故是主體對各種人、事、物深入內在的體會;由一己或他人之行習與經驗中反省,以及自典籍之閱讀中,學習本質性的道理與根源性的明白。

其次,「明」德之養成,始自一己日用細微處之覺醒,本乎日常生活之慎獨與慎謹。

「明」,一者是人自身對視聽官目所得之精微判斷;再者,指「明理」,謂對道與德真實深刻的學與思,知與行。《論語》〈顏淵〉篇提及「明德」的養成,與「以明致遠」。文句:「子張問明。子曰:浸潤之譖,膚受之愆,不行焉,可謂明也已矣。浸潤之譖,膚受之愆,不行焉。可謂遠也已矣。」「浸潤」,言如水之浸灌滋潤、不知不覺逐漸累積形成者。「膚受」,謂肌膚所受,利害切身³⁸;即其雖似只觸及表層而不至內里,然其利害仍致傷於其身者。孔子意云:「日漸平常、不知不覺,微細間所累積形成,似僅於膚表而不觸及內心之虛言假言(或者,空言巧言),人倘均能自知自覺且自制地不言、不行,即是『明』、即是『遠』了!」此處,「明」含兩層深義:

1.「明」不是指對事物客觀真偽對錯之分辨,而是指人反身而誠、自我反省其行止真偽之分辨。易言之,「明」不是人「認知」外在事物,人依憑知性能力所成就之外在知識系統;其係人面對「自己」之深微、切實、澈底之意識底層之淨化與改過,即「無相僿悔」³⁹。

2.「譖愆」之言,指惡言、讒言、佞言等巧言偽言,非善意之言,非本乎道與理之正

³⁸ 朱熹·《四書章句集註》〈論語集註〉卷六。

³⁹ 《靜參修持聖訓錄》〈六祖惠能〉聖訓。

言與真言。此在人間社會常是充斥不絕，且足以覆邦亂國者。我們深思可知：人間具體顯著之大善大惡，是如日月般爲人所易見、易知的。然而，此日常隱微處之巧言僞言，所謂「日以罔聞 輾轉幽昏」（《天人日誦大同真經》）等，卻常爲人所疏於分判而不自覺的。是故，「明」之另一深義，非僅對真僞之分辨，非止於一己表面言行之格正……；「明」更是對「難於分辨」、「疏於分辨」之是非真僞之深察，以及日省月惕，對一己積習歲垢之澄淨。人能於此難辨、難覺之微言微行間，明察慎思，不行不犯，即是「明」、即是「遠」！如此之明，始是精微深思的；如此之行道見道，始是長遠、久遠。亦始能真正發掘內在「意、必、固、我」等私我、假我之根源，而去生命之「無明」與陰私，以還其本真。《大學》之道⁴⁰，首在教人「明明德」，謂由一己之日用細微處做起，由微致遠，由日用而博大，由明德而明道。

最後，我們略提《老子》一書對「明」的教誨。老子(道家)以智立教，示人「致虛極，守靜篤」（《老子》第十六章），以爲人明道之要。對生命內在「無明」、「虛妄」之澄汰，對人爲造作、意念紛擾，對一切是非有無、相待相成之虛言虛相之泯除與破執等，是老莊對人生之一深刻的箴砭。其以天道宏觀之視野，關照人世之一切，曰：「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常、妄作凶。」（《老子》第十六章）……，即言：人世一切是非成敗、善惡功果，悉皆有待相對。人唯一任自然、無庸泥著，善循自然之達觀與從容虛靜之心，始爲「明」、明智、亦「遠」。此即老莊自天道自然的角度的角度，言詮「明」之觀照智慧。「廉」與「明」字合讀，亦即諸葛孔明謂：「淡泊以明志，寧靜以致遠」之深義。

五、德—「直心爲德」。

德，古字作「𡗗」，指「直心」。「直心爲德」，說明了古代中國之於德性的思考，係以「心」爲德，以心的誠正清靜爲德。德之本質，即「直心」；之間無庸過渡到任何「得」或「用」(功用)等倫理性、後設性之條件。《人生指南》云：「德者，眾善之稱也。」德的內容，是「善」；其範疇是「眾善」。「德」，總攝言之，是人秉天地之中以生的「理」與人身之「善」，亦即眾善、心之善與一切學習努力之善。散殊言之，即人心之正一人之盡己與盡人之善(即「忠恕」)，人情感性情之雅正，人之志於仁、安於仁之氣節(「廉」)，以及日用省察之慎謹(「明」)等。

再者，「德」之性質是「德性」與「德行」，乃對反於「力」、力量或能力等。古代中國肯定人之爲五行之秀、萬物之靈，中國文明之精神性，儒學之精神特質，即「德」，即以德性立己立人。《論語》〈憲問〉篇：「子曰：驥不稱其力，稱其德也。」《孟子》亦云：「以德服人者王，以力服人者霸。」對反於力量、能力，超越於人知性智力之高低，或者先天體力強弱之差異……，「德性」始是人身平等之所在，「德性」始是天下之主與正。

⁴⁰ 《大學》章句：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

「君子務本，本立而道生。」（「學而」）；道之本，是德；德是天下正道之本。人必先務其本、立其德，而後道始行焉。又：德性之養成(建立)係爲己(非爲人)。其模式是下學而上達，由反求諸己之「誠正」功夫做起。其故是圍繞著一己身心意與言行等，使之朝往正面價值之單純努力。非對外在客體對象知性之理解，亦非人理性、知性能力向外膨脹之展現。「德」，故與人之識(識見)無必然關係，非以爲「多學而識之者」爲德⁴¹。

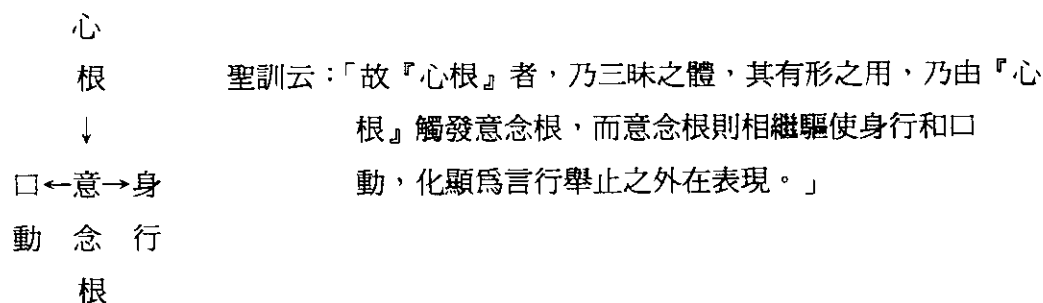
我們總結「德」之義涵：

1. 直心爲德。人之本心、初心，人之四端爲德。
2. 「德」爲眾善之稱，指人之善心與一切努力之向善、止於至善。
3. 「德」對反於力量、能力，而爲天下正道之主與正，並爲道之本。《中庸》云：「苟無至德，至道不凝。」天人合之以「德」。
4. 「德」以「學」與「習」爲建立之模式，以「忠恕」一以貫之。其內容純乎主體之「心」之誠正，而與人之才幹、識見或謀事之能力，無必然關係。「仁者安仁，知者利仁。」（《里仁》）。人之才幹、謀事能力等，固可輔助「行仁」、「盡仁」，然其本身非可謂「仁」。
5. 「德」之學與習，是一己之明與廉。善心之存養，係「爲己」；由爲己之美與善，進而成人之美與善。故總結「忠恕廉明德」之宗歸。

第二節 正義信忍公

倘若，第一段言「德」；言其本質是「直心」，是對反(無待乎)人之力與能；而爲己與爲人之美善。那麼，第二段以「正」爲首，以「公」爲旨之宗趣，即是對反於人之私與利、對反於人之欲與慾，乃至對反於人實際食貨之心，與人爲己之得與失……，而言爲人、爲公之真實。即論人之心、意、言、行之如何始正、始真實。

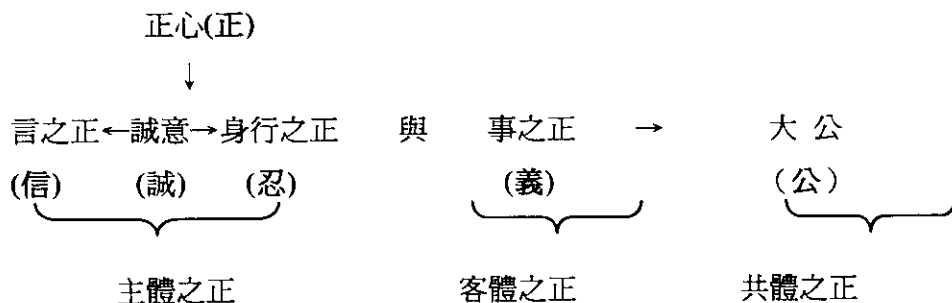
《皇誥真詮》一書中提及「皇誥三昧」，言心根與身、口、意之關係⁴²：



⁴¹ 《論語》〈衛靈公〉篇：「子曰：賜也。女以予爲多學而識之者與。對曰：然。非與？曰：非也，予一以貫之。」

⁴² 《皇誥真詮》「先天一 啓玄子」聖訓

我們試以「正義信忍公」與「三昧」之架構相互對應，可以略示為：



心為萬源之本。本乎「正心」之三昧樣態底下，人之身、口、意之正與事之正，是為主、客體之整合，與共體德性之完成。其次，復以「事」此議題之正，「正義信忍公」亦指點人「為事」的德性；亦即人對應人(人之於人)、人對應於事(處事)，以至於「為士」、「為政」之德性。

一、首先，「正者，止於一是也。」(《人生指南》)。

何為「正心」？「金闕文昌特上相」聖訓⁴³：「正也者，止於一是也。心也者，念之轉，意之換也。所謂『正心』乃正本清源，即是心不起細微之私意，不起毫末之曲心，無偏無黨，正大而光明。…。正心即正念，若能人人以『正』為心，以正為念，培養正氣，則三期可挽，末劫可化。」又言「誠心」：「誠乃不自欺，內心真實而無虛妄。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，擇善而固執。推其廣，至誠無息，成己成物。至誠如神在，真誠能化人。」……，以上即「正心誠意」之義。

正是全段之首，指心之正。「正」的意義，一言以蔽之：「止於一是也。」「正」的本質與內容，沿承前述「德」一德性、德行的精神特質，而指心之志於道與據於德。亦即，「正」指人之為君子主體人格，其心志於道並以道為依歸，其心之不偏不倚、無邪無私。其內涵如下：

1. 「精一」與「執中」。《清虛集》詠「正」：「精一執中是聖傳 不偏不倚即先天」，以及尚書：「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。」「正，止於一是也。」首先指心志心念之精微精純與專一，與人心靈之依中道（中庸之道）而行，不偏不倚。
2. 正對反於「邪」，指「思無邪」。言人心意心志之純然向善，心思之正大光明與人主動自覺之反省；亦即《教義》言「和子」的特性，謂「和子即是代表宇宙一切現象中屬於陽性的、主動的、自由的、自覺的元素。」(第二章：和子論)。「思無邪」原出於《詩經》〈魯頌駒〉篇。程子註：「思無邪，誠也」。苞氏釋：「無邪者，歸於正也。」「思無邪」即是誠、即是正。詩是人心之文。「思無邪」是為《詩經》之本質，其謂：人心思

⁴³ 第四期師資暨高教班聖訓。

之無邪與誠正，人之初心、本心乃人之爲天地萬物之靈之由。「正」故是：心思心念之止於善、止於初、止於一，而不邪、不詭、不佞與不二等。以德正己、正人，而不非力、能、陰私、權術等之爭逐。

3. 「正」對反於「私」，偏私與陰私，指「**毋意、毋必、毋固、毋我**」之意。所謂「意、必、固、我」，咸源自私我之執而向外，向客體所形成之矜忤與壓制。正對反於此，而指人「和子」靈覺、和善、自由、清明之本質。

人之私、陰私之表現與內容，即「意、必、固、我」。此則原出於《論語》〈子罕〉篇，孔子自謂：「**子絕四。毋意、毋必、毋固、毋我。**」《論語》的全部教誨，從種種個體（人民之個體、士之個體以至於君主之個體），以至於人倫關係之建立與社會共體之建構等，無一不是基於君子主體，基於人反求諸己美善之努力。是故，其全部的道理背後，盡爲人之自反自約與無我無私，無怨無求之精神，亦見其教人心之坦蕩光明。是故，在孔子罕言一己之德的篇目一〈子罕〉篇中，編者以孔子所努力不爲不犯（即「絕」之意）之諸不善，以反面言說的内容，來說明人心之正大光明、無所伎求。此「意、必、固、我」即私我，即人自我慾望之或顯或隱，亦私欲之昇發；即不正、即人之私念、二念與妄念之使。「子絕四」，乃孔子努力以不犯不爲，以至於根絕者。「毋意、毋必、毋固、毋我」即去此私我之弊，即去「私我」、「妄心」，以正己、正人。是故，此四者之不爲不犯與不行，即「正」。

依據朱熹《論語集注》註解，此四者之個義⁴⁴：

一毋意：不任意放縱一己之私意。

一毋必：不堅持事（事物、事情）之必然、必要如此之強行之意。

一毋固：不固執、不停滯於己是己見，亦不固泥於事（事物、事情）之表象，暨不放棄任何致力使事（人、事、物）更爲美善之努力之可能性。是故，其隱含「知其不可而爲之」與「就有道而正焉」等好學、力行之特質，亦帝教教義所指點「自我創造與奮鬥」之人生自奮之精神⁴⁵。

一毋我：指無求乎外在之肯定與私慾之滿足，即無諂、無驕、無暴、無逸，無矜無忤與不伎不求。此四者中又可歸類爲：前二者一「毋意」與「毋必」，指人面對事情、事物的態度，亦心之使作；一者不任意，二者不強行。後二者一「毋固」與「毋我」，係指人心不執著之樣態⁴⁶；一者謂不執著於物、不執著於既定之表象或既有

⁴⁴ 參考譚家哲先生·《論語研究》（二）手稿，頁 257。

⁴⁵ 教義「第四章」：「第二節 人生之究竟」。

⁴⁶ 筆者以爲此四者，尤其是後二者一「毋固」與「毋我」，可與佛學「二執觀念相互輝映。依據《中國佛教教理詮釋》，文津出版社，姚長壽先生釋「二執」曰：「二執，即我執和法執，又稱人法二執，或生法二執。這是兩種錯誤的執見。執有常一自我的實體，叫做我執。執諸法皆有實體，叫做法執。…。又《成唯識論》〈掌中樞要〉：『有法不帶人，人用必帶體，人執定有法。』即法執執於諸法之體，我執迷於諸法之用。…。」

之理之必然。二者謂不執著於「我」、「自我」，不執著於「我自身」之要求與滿足。此四者合之，即「無我」；「毋意、毋必、毋固、毋我」，即契合聖訓—「**心念之轉於正、心意之換於誠，無私無我**」之義。

毋固、毋我(乃至毋意、毋必)，係因人心有所執著。此四者教人去除「法執」與「我執」，亦即不執著因蘊、識等聚合所形成之象，並去除人之執於「人我」、「自我」與「法我」等之虛妄。

4、「正」是主体無私無我之努力，擴言之，即為政之本質。

「正」，謂主体之精一執中於無私無我德性之努力；亦儒學視為每一個人倫份位，乃至天地以正位，萬物以化育之基石。「**自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。**」(《大學》)，即以「正己」為「化人」之本。本乎此無我無私之努力，故有天地之大公無私、生生不已；故有父母之愛子女，其心懷之無我；乃至有三代君主之盛赫穆洊，如「子曰：**泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。**」(《泰伯》)、「子曰：**大哉堯之為君也。巍巍乎唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也。煥乎其有文章。**」(《泰伯》)、如「子曰：**禹，吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。**」(《泰伯》)等，乃至孔子之德—「**達巷黨人曰：大哉孔子。博學而無所成名。子聞之，謂門弟子曰：吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。**」(《子罕》)般謙卑無我，與「子曰：**莫我知也夫。子貢曰：何為其莫知子也。子曰：不怨天，不尤人，下學而上達。知我者其天乎。**」(《憲問》)般學不厭不倦…。因之，「正」為主体人格之正，「政」是本乎「正」之共體之道。所謂「**政者，正也。**」(《顏淵》)，「子曰：**苟正其身矣，於從政乎何有。不能正其身，如正人何。**」(《子路》)，以及「**為政以德。譬如北辰，居其所而眾星拱之。**」(《為政》)等，均是說明：「正」是為人、為事與為政之本。依著「正心」「正己」而成就之共體社會，即「大公」、即「王道」。「正」故為天下大公、至公之本。

以上即「正」之義涵。

二、義—「事之宜也」。

《人生指南》釋〈義〉：「朱子云：義者心之制。事之宜。…。孟子云：夫義路也。惟君子能由是路。石子云：義者宜也。為所當為。謂之義。」義的本質即「宜」，即人之所當為。在本文第一章言及：「義」乃對應於「事」之德性自体，亦共體存在之道。「義」，如同其他德性自体(如仁、智、禮等)，係人人所應為之善。孟子以「人路」形容「義」，意指「義」係人人所應遵行的道理。那麼，「義」的內容究竟為何呢？我們試由《論語》《孟子》等言及「義」處，以明其義：

1、「義者，事之宜也。」《孟子》《公孫丑》篇云：「羞惡之心，義之端也。…。」「義」，故是人性的，是如四體般為人所本具的；係人靈覺靈性所本有的。不過，「義」與「仁」相異，係在其指涉「事」、「事情」或「事物」。義是「事之宜」、「事之正」；「義」的對

象是「事情本身」，非如「仁」般以「人本身」為對象。「義」是指人為他人生存之困難，抑或共體生存之困境而自覺自發之投入與關注。其範疇故非人與人之互待互應，而係人基本生存層面、以及共體生存境況之滿足與安定。猶如孔子教導冉有為政的道理⁴⁷—以「庶之、富之」此人民百姓實際食貨民生之改善，作為首要之政務，「義」之內容(範疇)即為此。

- 2、「義」非本乎與自己相關之人倫道義—例如孝、悌、恭、信等；亦非基於人倫位份之需要，或者共體職責、權利、義務等相互對待之要求。「義」，純然是為與一己無干之「他人」或「社會」之存在，而自覺自立之善。其對象純乎「他人之事」，亦與一己之份位權責與人倫之道義無關。「義」，純本乎人性，亦人內在的良知良能、人本具之德性自体。《論語》〈里仁〉篇：「君子之於天下也，無適也，無莫也。義之與比。」般比義而行，見義而為，聞義徒義…，即君子立乎天地間一純然為他人、為天下蒼生之心懷，亦「**集義所生養浩然**」(《清虛集》)之正氣！

- 3、義謂「事之宜」、「事之正也」。

在《論語》中常見義與利、富貴、得、取等對反相反之文句。如「子曰：君子喻於義，小人喻於利。」(〈里仁〉)、「子曰：飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」(〈述而〉)，「子路問成人。…，今之成人者，何必然。見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」(〈憲問〉)，以及「義然後取，人不厭其取。」(〈憲問〉)、「孔子曰：君子有九思。…。見得思義。」「義然後取，人不厭其取。」(〈憲問〉)…。

「義」乃純然為事、應事之理，與為人處事之正。義對反於人之私益、利與得，對反於人汲汲營求一己之優越富裕，而能坦蕩為公，能為他人之困難或困境以無待無求之努力，亦即「**不為自己設想，不求個人福報**」之精神底蘊。我們以為：帝教朝晚虔誦兩誥以挽救三期毀滅浩劫，長期為天下蒼生、為保台護國而祈禱之精神；即「**行天地之大義**」，即行義以達其道，行義以致天下於正道、和相，亦即天地之「大仁」之體現！義氣之至大至剛，義氣之廓然大公，是如「**蒸發志之浩氣 籠環旋宇之配几**」(《天人日誦大同真徑》)般，亦正因此正義之心乃繫乎天下，凜然以天下蒼生為己任，故能如日月般長照寰宇。

以上即「義」之內涵。

三、信—「言之正也」。

信是言之正。《人生指南》云：「**信為立國之基。立人之本**。…。夫信字從人從言。

⁴⁷《論語》〈衛靈公〉篇：「子適衛，冉有僕。子曰：庶矣哉。冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。」

為人之出言。必須真實。不可稍有虛偽。．．．《易》曰：誠信存在。道義之門。．．．。

倘若，我們提萃《論語》對「信」的教誨，可補充其義如下：

1、「信近乎義，言可復也。」〔《論語》〈學而〉〕。信雖然是從人從口，指人之言語說話。然而，「信近乎義」，信如「義」般，隸屬於客體之作爲。「信」乃人之與他人間言語的承諾；此言語之承諾一如「義」之不爲自己之利益或私得而改變其志般，「信」亦教人勿因一己一時之利、得之滿足，而變更原本之應允。二者故純然爲他人存在之境況，而自發自覺之努力。「信」一言之正，故如「義」般係純然大公，是對反於利、得、慾與私的。

2、「信」係人與他人之間言語之誠的要求，即言語之真實、真誠，可信、可靠與不虛偽，不自欺欺人。即「言而有信。」（《論語》〈學而〉）、即「言必信。」（〈子路〉）與「言忠信」（〈學而〉、〈子罕〉、〈顏淵〉）等。

再者，「信」亦不止於人與他人之言語往來之要求而已。孔子教人視言語亦爲一獨立之事；亦人必須予以自覺自省，且努力令其雅正之德性。易言之，「信」亦爲一獨立、完整之德性，非僅人與人之間言語之任意運用或往來而已。〈述而〉篇：「子以四教。文、行、忠、信。」可知：在孔子教導弟子教程中，「信」一教人言語之誠正真實，亦如「文」之教人端整雅正般，亦待人之「就有道而正焉」的！孔子對「言語」之慎謹看待，將「信」同列爲教化之事，亦見「信」乃超越一般庸言庸行之使用，而爲其心誠正不欺之外在體現。

3、〈爲政〉篇：「子曰：人而無信，不知其可也。大車無輶，小車無軌，其何以行之哉。」以及《清虛集》〈信〉：「天賦五常信為基 大綱小紀賴維持 試看大學言平治 緊要工夫在勿欺」。這兩句對「信」之提要爲：「信」是自天子以至於庶人，係諸份位之主體〈如君子主體，士之主體、君主主體等〉，對一己之「言」之至要要求；亦每個主體面對事與爲事等客體作爲之正，其言語之美善。「信」，故是個體自身、個體之間、乃至共體相互維持，以令其事得以運作之樞要。言語雖僅是個體彼此間的媒介與聯繫，然其必以真實，必以不欺妄，彼此之心始得互信而令共體之事可行。此即「信」之至要性。

四、「忍」一身(行)之正。

忍字承接上述心口意之正，而指行爲之守約持忍，即「行爲之正」。其雖是體現的狀態，直關涉事、關涉行爲本身，然而「忍字從刃從心」（《人生指南》），其根柢仍是「心」。人能正心、明心、煉心，不動其凡心、凡念，始能克制其欲、導正其心氣之使作而受外界之拂逆，即是「忍」之德。是故，儒學教人「行有不得，反求諸己」，謂凡事之反身而誠，以對一己心性之要求爲先，此亦「忍」之內在，即「誠」。又言「小不忍則亂大謀」，即以負面之辭氣說明：人不能心氣相志，心意淫煩，徒令氣之任意使作，好勇作亂，即足以擾亂大謀重任。「忍」雖是就個體（主體）一己心性存養言，然而儒學認爲：忍是關切人之行仁、爲仁，亦即關切人之志於道此道性生命的長久與深遠的。易言之，「忍」之德是關切人之是否真能以「仁爲己任」而任重行遠的。《論語》〈里仁〉篇：「君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」君子之所以能安時處樂，不以顛沛造次等困境而阻頓其

心志，亦能堅持行仁、爲仁，除係其心之正與能堅守氣節之外，亦是其能「忍人所不能忍」、能忍辱虛心而不妄作。

《孟子》〈告子〉篇更示「動心忍性」，以爲人之繼任天地重責大任之要求，曰：「故天將降大任於是人，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能...。」「忍」故是始乎一己整心之正，以至乎身行等視聽言動之守約，以及「克、伐、怨、欲」等之不行。在《論語》〈憲問〉篇中，孔子教人「克、伐、怨、欲」等諸不善之不爲不犯，即「爲仁」、即「行仁」。以此四者作爲不仁、害於仁之致因，而教人須「忍」之以勿行。其中，

- 「克」指對他人任意之批評。
- 「伐」指對自己之善(或功、德等)之稱譽，即伐善。
- 「怨」指怨憎、怨慍己之所無。
- 「欲」指欲求他人之所有所有。

這四個面向適足可爲「忍」的內容。綜言之，就人之生存需要、身行之應然言「忍」，乃是「勞其筋骨、餓其體膚、空乏其身，行拂亂其所爲」；就「苦其心志、動心忍性」言，即堅忍不使氣於述克、伐、怨、欲之作或爲...。「忍」之大用是爲「增益其所不能」，使人虛心爲仁、相忍爲公。

再者，「忍」的本質義即「虛心」、「不動凡心」以養其性；就其原理、模態言之，「忍」是「以柔勝剛」、「以弱勝強」、「以靜制動」、亦即老子謂「道之用」。《老子》云：「反者道之動，弱者道之用。」，與「柔勝剛、弱強強。」「反者」、「弱者」皆是自然之道與用一道之動，以退爲進；其之用，以柔勝剛。是故，老子主張損己示弱、助人好強之所爲，其終則能翕之、弱之、廢之、奪之，而以柔弱勝剛強。「忍義涵即「柔弱」、「克己」，即「柔弱勝剛強」，亦天道運行之理與治理萬物之則，暨謙讓不自居其功之至德。人能「忍」，能忍辱負重而內心不怨不慍、無任何壓抑或委屈、亦無任何強行與爲難；人能相忍爲公而其心坦蕩光明...，始能證知天道之創生萬物、視萬物如己出，繼以「功成身遂」、任萬物並育並作而不相害之謙沖至德。此退忍守斂之德，即天地並一之「慈心」之體現，即天地本乎「慈心」(大仁)，而以「隱忍」之方式體現。《天人日誦廿字真經》經文：「忍慈二者 不惜離分」，以「忍慈」並謂，其深義盡矣至矣。

佛學以「布施、忍辱、持戒、精進、禪定、智慧」等，作爲進德修道層次之說明。之中，「忍辱」一虛其心，即佛示人去「人相我相、衆生相、壽者相」等衆相之迷，泯我法之執，以去人我之見、免乎榮辱貪瞋等勞心之苦...。「忍」，故是得證智慧般若之首要功夫。「忍」之德，故爲儒釋道三家對「行爲」之共法！

五、「公」—「無人我之分也」

公即「王道」；即《天人日誦平等真經》經文：「儒曰大公 復曰無陂無黨無私...」，亦即《尚書》〈洪範〉謂：「天子作民父母 以爲天下王」之王道精神。第二段「正義信忍

公」，以「正」為中心串全段，而蔚為為人、為事(為士)與為政時心與行之正；而其終歸、宗旨即「大公」，即是如天無私覆般至公至廣，即以王道的精神王天下，歸天下於公。之如正之對反於「邪」，義之對反於「利」般，公乃對反於「私」、私曲、陰私。公的本義即無人我之分、無物我之間。就人道言，即「王道」精神；就天道言，公即「天地之道」，即天無私覆地無私載之大公。

我們試分別就「王道」與「天道」的意涵說明：

1、公即王道之精神。

《尚書》〈洪範〉：「五、皇極。…。無有無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路；無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。…。」此段可謂對「王道精神」，對「公」之充份註解。其中，「有陂」、「好惡」、「黨偏」與「反側」等均是針對「君德」、實際位格之「君主」言，然而其本義仍是本乎前述君子之德而形成。易言之，君德、君子之德實際仍是本乎人之為君子主体而向外；向客体的展現與體現，暨實際情事之作為與治理他人的內容。所謂「政者，正也。」(《論語》〈顏淵〉)，「孝乎惟孝，友于兄弟。施於有政，是亦為政。」(《尚書》)…。即為政(治理眾人之事)的本質，亦旨在正己、正人，格物化人。是故，真正的君德亦與民德之本質無異，咸為君子主体人格。其中，「有陂」、「好惡」、「黨偏」與「反側」等，亦可對比於前述「正」之「毋意、毋必、毋固、毋我」，王道之精神即君主(在位者)之不行不犯此四者；亦即，無私己之好惡(「無有作好」「無有作惡」)，其心之不偏私阿黨、允執而厥中(「無偏無黨」「無黨無偏」)與無違反人性之常、不枉曲人情之需(「無反無側」)…。以此正心行道，即正直坦蕩、自然庸常，即「公」。

此處，《尚書》之王道精神雖大抵就政教、政道之意涵言。然而，儒學之精神係以「德」入「教」、以「德」入「政」，所謂「為政以德。」(《論語》〈為政〉)。德—德性與德行，是為政事與教化之本；「德」是「政」之本。「公」的意涵，故係「德」—民德、以至乎君德之更廣大具體之體現而已。王道之公，亦盡為君主、君子之「正義信忍」等諸心意身行之正，以及盡事之正(「義」)之更充份力行且無間…。是故，廿字真言以「德」—君子主体人格、一己之德、(民德)，作為首段之旨，依次啓續人間佈化。繼而進入次段—「為政、為事」之主題，且以「正義信忍公」並提，以蔚為君主之德(君德)與為事之要。「公」的本質，故是「德」，係更廣大之君德、士之德、為事之德…。在盧禹鼎先生編·《蕭昌明大宗師傳》〈十七·建議五教合一〉一章中，言及「德、政、教」的關係：「教者為萬類之皈依，可由簡入易，自古以來，以德教為尊，德為教之本源，政教偕行，可以治天下於小康。…。」故，「德」為教之本；政、教與德並行，「德」亦為政事與教化之本。「公」即是本乎「德」，而體現於政教之道。

2、「公」之具體體現。

〈洪範〉視皇極、王道之具體體現，或謂最高極至之君德即「天子作民父母，以為天下王」。亦云：王道、「公」之體現在於君主(天子)以「為天下父母之心」而治理天下，而人民亦以「敬父母之心」視君主。此種如父母之愛般的無私，以及孝養父母般的誠敬與無怨尤，即「公」之本懷。那麼，具體「大公」精神之體現，其內容如何呢？我們試引《論語》〈堯曰〉篇云：「堯曰：咨爾舜。天之曆數在爾躬，允執厥中。四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹，曰：予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝。有罪不敢赦，帝臣不蔽。簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方。萬方有罪，罪在朕躬。周有大賚，善人是富。雖有周親，不如仁人。百姓有過，在于一人。謹權量，審法度，脩廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。所重民食喪祭。寬則得眾，信則民任焉。敏則有功，公則說。...」

之中：

- a) 「簡在帝心」，即居敬行簡，即以正心臨天下、以簡行事。
- b) 「朕躬有罪，無以萬方。萬方有罪，罪在朕躬。」即反求諸己、即「躬自厚而薄責於人」之「忠恕」心懷。
- c) 「百姓有過，在于一人」，即「正己正人」之心與「慈悲謙卑」之懷。
- d) 「善人是富」謂「明明德」；明乎德性與一切努力惟朝善、止乎善，始是正道，亦始為價值之依歸。
- e) 「謹權量，審法度，脩廢官，四方之政行焉」即治國對內之道一本乎「義」以治事。
- f) 「興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。」言對外平天下之道。
- g) 「所重民食喪祭。」即政治之終極有四，即人民、食貨(生存)、喪與祭；亦即「人民百姓」與「禮義」之客體德性。
- h) 「寬則得眾。信則民任焉。敏則有功。公則說。」言君子修身之道亦四一寬、信、敏、公；亦即心量寬廣博大，心性之公一「無眾寡、無小大、無敢慢」(〈堯曰〉)，以及言語之誠信(「信」)，與為事之敏與勞而不怨(即「忍」)，以至視天下為己任，「因民之所利而利之」之純然大公…。

以上即「公」在政道上的體現模態與具體內容。如此明「公」之義至矣、盡矣。

3、自「天道」言「公」。

《老子》：「功成身遂，天之道。」天地之道之大，即在其視萬物為己出，「不禁其性、不塞其源」(王弼·《老子》注解)。其生養萬物，任其並作而不害、並行而不悖，使其自生自主之無私之德。天地之公，亦其無私覆、無私載般任四時行、百物生之生生之德…。天道之「公」，故是天地之大愛於萬物而無私己、無私有。此即天道之公，亦「正義信忍公」之總結。

第三節 博孝仁慈寬

一、博—「博者廣也。大也。」

《人生指南》釋「博」：「博者廣也。大也。廣大慈悲。廣大靈感。皆博之義也。……。」
《孟子》曰：『故推恩足以保四海。不推恩無以保妻子。』古之人所以大過人者。無他焉。善推其所為而已矣。博之一字，不外於推。……。」因之，「博」之義即：廣大，廣博。其就體現型態言，即「推而及之」、「擴而大之」。

其次，「博」就人自身言，指博大人的心量、胸襟與氣度，以去私己之意必固我，使人通達而不執於窄我。《論語》多次言及：「博學於文」，其意義即是以「文」來博大人的心量，教導人從文中學習、「正己」。相關文句與理解如下⁴⁸：

「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭」（〈述而〉）。孔子自己不但努力學習先王典籍，與古聖賢（如堯舜）之道。他更教導弟子在入孝出悌、謹信愛眾之餘，努力學文⁴⁹。孔子學問之篤，一方面固因其對古聖先王的教誨，深信不疑⁵⁰；其深好古之道，勤敏求之⁵¹。此外，透過學文令其心懷博大，器量宏遠。「子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也」（〈述而〉）。孔子認為：「人非生而知之者」。人只有不斷學習古人之道，以及先王典籍的道理，始可使人的心懷不侷限於私己或眼前；使人的視見不止於一己的富貴得失，或短暫的榮辱困達。學文使人能夠超越私己與眼前這種狹窄的觀點，而以時代、社會的整全的視野，去衡量個體與整體的關係。博之意即指人應該學習成為心量宏大的「君子儒」，勿為「小人儒」⁵²。

其次，「博學於文」指以文的學習來教化人心。「學文」的目的在誠正人心，而非知識之量的增加或累積，非博覽、博知或博識等。當時人之稱譽孔子，咸視其為「多能」⁵³。甚至生性聰穎，與孔子感情甚篤的弟子子貢，亦以「博學多識」為孔子之所以為聖之因。孔子固然贊成人多聞、多識⁵⁴，甚至嘉許人具有這種通達人情事理的能力。但是孔子之所

⁴⁸ 參考施靜嫻論文—「論《論語》之文」第三章 文章與典籍之文，頁 29~32。

⁴⁹ 「子曰：弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁。行有餘力，則以學文。」〈學而〉

⁵⁰ 「子曰：述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」〈述而〉

⁵¹ 「子曰：我非生而知之者，好古敏以求之者也。」〈述而〉

⁵² 「子謂子夏曰：女為君子儒，無為小人儒。」〈雍也〉

⁵³ 「大宰問於子貢曰：夫子聖者與，何其多能也。子貢曰：固天縱之將聖，又多能也。子聞之，曰：大宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。」〈子罕〉。又：「子曰：賜也，女以予為多學而識之者與。對曰：然。非與？曰：非也。予一以貫之。」〈衛靈公〉。在〈子罕〉篇孔子一則說明自己所努力成就的，係「君子」而已，非世人所謂的「聖人」；再者澄清自己的學問乃自少時學習積養而成，非上天縱賜。最後，孔子向大宰與子貢指正其對君子理解上的錯誤。即：所謂的「君子之道」，「君子的人格」，是以「德性」為內容，以「德」一以貫之的。此道要求人的心志，能夠真實恆遠地努力於自我德性的提昇，而不是以「多能」、「多識」為務。君子人格所訴諸的，是人心的精微專一；它的核心是人心的純正，非識聞等認知的內容。「君子多乎哉，不多也」，其義在此。

⁵⁴ 在〈陽貨〉篇中，孔子鼓勵弟子學詩，指出詩除了可以「興觀群怨」，「事父事君」之外，尚可以使「多識鳥獸草木之名」。讀詩可以增益人的識聞，增加人對自然界生物的認識。「多識」，故亦是孔子鼓勵人培養的能力。

教所學，盡以「德行」爲本；孔要而已⁵⁵。孔子不以博聞強知等要求弟子或他人；他之對弟子言「博學以文，約之以禮」，乃是希望以此來開發弟子們的心量氣度，導正他們內心的錯誤。當顏淵讚歎孔子學問之高深，暨言孔子對其「博我以文，約我以禮」時，其必真實地領受到孔子對「心」的教養與開導。《第三期師資暨高教班聖訓》〈無始古佛聖訓〉亦有同理曰：「《論語》〈子罕〉篇：『太宰問於子貢曰：夫子聖者與？何其多能也？子貢曰：固天縱之將聖，又多能也。子聞之曰：太宰知我乎？吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。』自古孤臣孽子，出身低微者，常能成大器。…。修道人之所以能夠比常人智慧而聰明，並不是他個人的出身優良，遺傳質特別好，或是得到某種傳授，得了一部獨門經典，而是他能夠很坦然去面對失敗的過去與內心污染的弱點，他做反省懺悔是赤裸裸的，不刻意掩蓋，做事情無私心，虛謙下就，一點也不覺得委屈。……。」

最後，「博學於文」的客觀意義乃在「人對時代的反省」此層面。

有關人對社會與人對時代的反省，譚家哲先生曾經寫道⁵⁶：「我們並非絕對地認定一切當世之道必為無道之道，而是有關一時代之有道無道之識別，是不能只從一時代本身之道而得。必也從過去歷史之學習中，始能教以我們視野及是非價值之不狹窄，不固執於一時代之限制與錯誤。遠自己時代之私，人始能進於無私之道。除非人是生而知之者，否則人是不能單靠對其所處之時代之錯誤之反省中，藉反思其非而能知正道所在。對錯誤的反省是未足為正道之依據的。若透過學始能知正之為正之人，是必須透過正確之典範與道理而學，不能單靠自己對錯誤之反思而知正道之所在。」

人文本身，即蘊涵「判斷」的性質。放諸於整體社會或歷史時，文這種「判斷」的性質，可蔚為「反省」的活動。沒有「文」的背景，人便無法對他所處的時代或社會，進行真正深刻的反省。不論對個體自身或對所處的時代，孔子無時不對其進行真實、用心且善意的反省。例如：《論語》〈公冶長〉篇，即是編者針對孔子為世俗錯誤之價值觀，所作的悉微辨正彙編而成。又〈陽貨〉篇二十四則文句即指出世俗極不易察覺的虛假，徹底窮盡了人類社會中所有的偽……。即孔子對於世俗的價值觀，或約定俗成的想法，必定審慎地辨正思索，不人云亦云。他並且參考古人之道，從中汲取更正確的道理，努力使自己與他人實現此更懿美之道。倘若無法實現，亦要使人「知曉」前人業已完成的美好成就，與其曾用心經營過的精細制作。此亦〈泰伯〉篇：「子曰：民可，使由之；不可，使知之」之意。學習正確之道，己立立人，己達達人。這是最高層次的反省。

此處，我們雖非獨立討論「博」之義。然而，攝「博」於文之學習、言學文乃為博大人之心量與見識。「博」的內容，即人之心量，即人對自身、對時代，乃至於整體宇宙關係之反省的深度與能力。「博」之精神，故旨在成就心量之廣大，令所有的學習均能歸

⁵⁵ 竹添光鴻，《論語會箋》（卷六）（台北：廣文書局，1993），頁397：「君子博學於文，約之以禮。此章所謂文者，詩書禮樂其要也。」

⁵⁶ 引述自譚家哲，〈論《論語》之「學」〉，《東海哲學研究集刊》第二輯（1995），頁211。

攝於「德」，而非人之博聞多識。其故不在乎「多」，非多聞、多識、多能〈才能〉或多藝、而係乎人博大之心懷，與深刻自省自覺之能力。亦即《六祖壇經》〈般若品〉：「**摩訶是大，心量廣大，猶如虛空。．．．**」

二、孝仁慈並提—其本質即「愛」

1. 首先，我們先將「孝、仁、慈」此三者並提，言其共同之本質：「愛」。

「孝」係子女對父母之敬愛，「仁」係人對他人之仁心仁愛，「慈」係人之於萬物萬類之慈愛。此三者適足為人類作為一君子主體，其最高之情感樣態。亦即：

—「孝」是子女對父母之敬愛與事養，亦人倫關係中「下對上」⁵⁷之最高德性。

—「仁」乃人與他人相互「平行」、「平等」對待之道。

—「慈」是人之於天地萬物〈以能力、力量言，較人為遜者〉之關懷之情。

倘若，我們再予此三者以「博」之意義，即將「孝、仁、慈」擴而充之，推而廣之。其中：

—「孝之博」，孝之極至即是「事天」，即對 昊天上帝、對天地生生之德之敬與愛。

—「仁之博」，即由攬近切近之人倫道義，擴及共體社會、乃至整體人類。

—「慈之博」、「慈之至」即如父母對子女無私之愛與關照之擴充，與天地覆載、生養萬物之愛，亦 上帝之於萬性萬靈之博愛，亦宇宙之運行循環、生生不已之源。．．．

《孟子》〈萬章〉篇：「**孝子之至，莫大乎尊親。尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也。以天下養，養之至也。詩曰：『永言孝思，孝思維則，此之謂也。．．．』**

「至」，即「博」之意；亦即予德性以擴充，以臻於盡矣、至矣，亦該德至高遠博大之體現境界。其中，「**尊親之至，莫大乎以天下養。**」即「孝之至」，即盡大孝於 上帝、於天地。「**為天子父**」即「慈」；「**以天下養，養之至也**」即言天地之無私覆、無私載般生養萬物。其生生之德，亦「仁」與「慈」之至也。是故，「博」與「孝、仁、慈」合讀，即人秉天地之中以生、居三才之中而應乎三界十方之全體德性。如《天人日誦廿字真經》經文云：「**效敬玄黃 是為大孝 服敬事親 是為順孝 當知天地 覆載廣博 生我養我 慈恩無邊 是以當曰 事天為大 一子得道 九祖拔渡 至孝盡焉 忍辱成聖。．．．**」因之，事親〈順孝〉之至，即事天、即大孝。人之陰超陽薦、事〈侍〉物愛物等，即「慈」。仁慈之至，即如天地之生養化育萬物之至德。．．．「孝、仁、慈」三者，不僅在其自己，不止乎人倫關係之道義，亦非限於共體社會；其必待擴而充之、推而廣之（即「博」），以成己、成人、成物，以贊天地之化育而與日月參矣。

⁵⁷ 此處所謂「下對上」〈或「上對下」〉相待關係，乃就自然先天所形成之人倫份位，如父母與子女，兄弟長幼等，與後天社會分工樣態之安排，如君與臣、君主與人民百姓等；非以職責權利義務言。亦將一切因人先天能力〈智力〉、力量〈體力〉之異從屬於「德性」之秩序，例如：人之於鬼、人之於神靈等。

2. 「孝」之初義，是子女對父母之敬愛；「仁」即惻隱之心〔《孟子》〈公孫丑〉：「惻隱之心，仁也。」〕。仁故是人本乎內心之誠，而予他人之一自然本具之情，一種無待客體〈對象〉、亦無人我二分之同體大愛。「慈」則為「同體大悲」之情，亦老子所云：「大仁不仁」之「仁」。此三者是人性的、人先天本具，亦人之異於其他生物，而為靈性靈覺所內蘊者，即人之良知與良能。此三者之共同本質即「愛」，即「情感」，即人先天「本能」之誠⁵⁸亦和子所放射之陽電質。在教義《新境界》〈第四章 生命之究竟〉「人生之性質」中提及：「在和子之電質中所射出者為陽電，代表和善與慈悲之情緒；在電子中放射者為陰電，即代表貪瞋痴等情緒，而愛則為折中的情緒，亦即為『熱準』也。基督教以愛為最高情緒之表現，蓋基於此。至於佛教則逕以陽電為正念矣。．．．。」佐以《教義》之說明，我們以為：「孝、仁、慈」三者是人類社會人倫關係底下三種至高之情緒，其中敬愛、仁愛與慈愛，係和子體所發射之慈悲與和善，其性質是陽電質，亦先天靈性靈覺之向真與向善。

三、我們分析「孝」之個義：

1. 孝的對象是子女之於父母，其內容有：

- 盡心之正：敬，敬父母。《論語》〈為政〉篇：「子游問孝。子曰：今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬、何以別乎。」以及〈里仁〉篇：「子曰：事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」．．．。因之，孝之本首要是為人子女之誠心敬心，與「無違」、「勞而不怨」之寬恕之心。
- 盡情之正：即「愛」、即對父母真摯之情感，與對哺育之恩之返思報本。如〈里仁〉篇：「子曰：父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以憂。」般真實關愛父母之身，以父母身體之安康病痛為人子憂心之所在。
- 事身之正：即養、養父母，及關照奉養父母實際食貨生存、生活需要之滿足，以及民生之安足，亦即「養父母之身」。例如飲食、起居、衣物、疾病等之調理與安養。
- 盡禮以正：〈為政〉篇子謂樊遲曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」孔子教人「事死如事生，事亡如事存」，以「禮」事(侍)人之生死，以「禮」面對人之生與死。是故，子女之於父母之孝與事，除了生養之以敬以禮之外，亦應以「禮」事父母之亡與無，如此始是孝思孝心之延續。不論「死葬之以禮，祭之以禮」，抑或三年父母之喪，盡為心喪(心傷)。其「禮」，故是人對其父母之思念與憶念，是人對襁褓之情之深心護念，亦人心最真實高貴情感之體現。

2. 「孝」為德行之本、人道之本。

從上述說明知：「孝」本身包括了人類德性所應關照的面向—其情感之誠敬與真實，

⁵⁸ 《天人曰誦廿字真經》〈天德教主獻言〉：「吾曰：廿字光明，大道常在，覺本能之誠，悟本能之真，歸根復命，普化帝德，眾生是幸！」

人之感恩報本之心，人對人之生養(事親)之安足，死葬之哀戚與祭禮之遙憶，乃至忍辱容受、勞而不怨之力行與心量等。是故：「孝」為天地之理，亦無所遁逃於天地間之人子之道！「孝」此德性之體現，要求人之孝心、孝思且力行之不懈不怠，無怨無違，要求其心之誠敬自然——「以孝相感 兩親相得」，要求人與人之以親以和、無矜無忤。「孝」雖是人倫之道義，然此德性之困難、深刻、任重而道遠，暨人之真誠善體他人之困境之恕……，適見人性之尊貴與偉大，以及道之不遠人、不須與之間可違可離之真諦！

《論語》〈學而〉篇：「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與。」孝(悌)因富涵上述諸多德性(德行)體現之條件，亦見其行之不易，且為人性本具本有，暨為人生於天地間不易不改之義命。「孝」，故是仁之本，是「仁慈」之本，亦人類一切德性之本。以孝心孝思、以人子奉養父母之心事天、事人、事物，此德行始真實、其體現始無私無求！因之，廿字真言於第三段言「本能之誠」，以「孝仁慈」並提且立「孝」為首，以明其為「仁與慈」之本，亦道與德之首。今明其原義。

3. 再者，我們討論「博」與「孝」的關係。

《中庸》言：「不偏之謂中，不倚之謂庸。」不偏不倚即中庸之道，即常道；

此「不偏、不倚」之庸常屬性即道性。而博與孝並提，「博、孝」合讀，亦即闡示不偏不倚之中庸德性——即以博「擴大」孝仁慈之範疇；而以孝「貞定」博之行入。此二者互輔互益之關係，亦符應「不偏不倚」此特質。

前述：「孝悌也者，其為仁之本與。」孝(悌)為仁之本、人道之本，仁之進德修道，始由「孝」一人子之道始。不過，「孝」係本乎人倫特定對象(即父母)而蔚為的道義；其固為人之所應所行，人亦可由孝行與孝思中，悟人良知良能之美善。然而，「德性」、人之仁義禮智四端是涵括「一切人」的德性；是立基於人倫對象，而向外作更高更遠之推廣與涵括，其故是立己、立人，成己、成人的。四端之學所教導的，乃超越人倫道義之範疇，而及人及物之德性自體。其故是不止乎固定之對象，不侷限於特定之人事物與既定之職責型態，而純粹出乎「本心」，以之於他人之無待無求之努力，如此始是德性之至極。因之，孝(仁、慈)必及於他人、及乎萬物，一如天地之無私覆、無私載般，始見其偉大。亦即：孝(仁、慈)必待「博」之擴充，必至「孝之博」、「仁之博」、「慈之博」，始完整。

再者，「博」——不論其內容是心靈或器識勢之遠大與廣大，不論其係由學或思或行而形成，「博」均應立基於「孝」此平易、庸常且真實自然之德行，始為真實。「博」擴大、宏大了「孝」的視界，令孝由人對父母之「順孝」，推至事(待)天地之「大孝」；令人不止於人倫一己一事之道義，亦知德性之廣大博厚與不狹窄固泥。而另一方面，孝「貞定」、「安定」了博的範圍，使所學習之道不遠人、不須與之間離人。亦使「博」此德性之用，非為外在事物之認知、非工具性或器物性之掌握，而係對庸常人民百姓之德之力行與學習。其心量、器識與視界之博，亦為助益對「人」、「人性」真正深刻之理解與寬大。

《論語》〈雍也〉篇：「子貢曰：如有博施於民、而能濟眾，何如。可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」其中，「聖」即「孝仁慈之博」，故是德性體現之寬大。孔子以此言德性之「無限性」與無止境。至於「能近取譬，可謂仁之方也已」，即守約使博；即由一己切近之人事作為行仁、進德之方。自真實自然之孝〈悌〉，與對他人之仁做起，使德性不流於虛妄空泛。此二者合讀，即「己立立人、己達達人」、即「登高必自卑，行遠必自邇」此不偏不倚之庸常之德與行，亦立乎人性與性情之常，以及道之常！此即師尊教導人：「先盡人道，再進天道」之內在精神底蘊。

「博」與「孝仁慈」之間本末先後的理解，亦可演繹：「愛的秩序優先於認知的秩序」；即德國 M 舍勒〈Max scheler〉言⁵⁹：「人作為愛之在，優先於人作為認識之在，意願之在。摯愛的德性高於「思的」德性，是基督教宗教意識的本質，教會的理念，倫理的基礎……。」當人心靈充滿「孝、仁、慈」諸「博愛」時，我們愈能令心靈從諸多規約、桎梏、被動、盲目於壓抑中清醒，愈能自動且自願地在每個與「愛」、與「靈性靈覺」對反的意念中，「當下懺悔」；亦愈能在每個人倫對象，以及一切人身上，無壓抑、無阻隔、無好惡起作地依良知良能而行，以至無不愛。（《人生指南》釋〈仁〉：「孟子曰：仁者無不愛也。」）……

「博愛」，故為孝、仁、慈之共義，亦統領人之理性知性而純乎靈覺性靈之所在。仁與慈，即本乎「孝」一人子之愛，而廣而遠之「博愛」！真言之所以安排「博孝仁慈」四字並列並讀，其意即闡提：「本能之誠」乃「博愛」與「人子之愛」之互輔互益，互為本末，亦人先天和子靈能之特質。不論人道或天道之體證與了悟，均是本乎「博愛之心」，即「孝仁慈」之心。

四、仁—「有諸己且有諸人」

本文標題—「配之儒德 各得其仁」，中心義旨即：廿字真言諸德性之體現與妙用，即「仁」—即生生之德、及無人無我之博愛、即「上帝「生天生地亦生人」之大德與大能，亦人秉天地之中以生、而參贊化育之愛人愛物之情。真言通體之實踐，孟子四端之學的存養與擴充，乃至帝教長期朝夕之虔祈善禱等，無一不是「行仁」、「為仁」、「體仁」；無一不是人以其「仁心」，善體「天心」，以之「以臨下土 以合上天」（《天人日誦大同真經》之體證與顯發。因故，「仁」是為儒學整體德性之核心。仁、義、禮、智四端之存養，本乎「仁」、本乎「惻隱之心」而廓然大公的，故「仁」是為儒德之總目；以一言總攝儒德，即「仁」。茲試析「仁」之義涵如下：

1.《人生指南》釋「仁」：

「蓋仁為性之所出。義為理之所生。性賅乎理而義即統於仁也。」「天地之大德曰生，

⁵⁹ 見德國 M 舍勒〈Max scheler〉著《愛的秩序》。

聖人之大德曰仁」。天地之大德即創生與化生(即「生」)，亦宇宙至高靈性靈覺之體現。「仁」乃人秉天地之至性至能，而生具於性者。是故，「仁」的本質是「生生」、是「博愛」，是人先天本具之體物惻隱之心。其是「性之所出」，是人「反求諸己」可得而無待外求者。

2·就形象義言，仁指「核仁」、「種子」，係植物生發之機與化育之能，亦可演繹為人之「靈芽」。

種子內在於植物之生命，繼以統御、主導生物生長之方向與模態(即「生物之理」)，並生化而成枝葉花果與眾類(即生化之能與用)，亦即兼具「生物之性理」與「成物之妙用」。「仁」即如「核仁」、「種子」般之生機與生能，為人之良知與良能，故能成其性命具足、體用兼備。

我們以為：廿字真言第三段以「博孝仁覺慈」並提(並列)，其共同本質為：人之良知良能；係內蘊於人身之「能」(靈能、良能)，與生生不已、自覺自由之生機。而由形象義而曉諭之「本能、良能」義，亦即《清虛集》〈分詠廿字真言〉〈仁〉：「太極圖中一粒仁生天生地亦生人」般，言「仁」之義乃由人德以近乎天道、自然與體用兼備。

3·接著，我們仍回復到「人德」，自「人本」、「人/事」的角度理解仁。

《論語》首篇首句指出⁶⁰：「學與習」是人民百姓之道；而「人不之而不慍」的君子主體人格，則是人人應致力的人格型態。緊接第二句⁶¹則言：「仁」是人人所應共行的德性(德行)。我們從編者之以此二句為全書之首之用心推知：儒學對整體人類德性之教導，係以「學習」為始，以「學而為君子」作為人一生最首要之課程。

仁是為人本乎君子主體人格，而予他人之平等對待之道；是人對他人盡以一己之善，與為他人予德性廣大深刻之努力。前述孟子四端之學言及：「仁」是人之於他人之德性自體。那麼，儒學中的「仁」究竟何指呢？仁為眾德之本；一言以蔽之，即「仁者，人也，接人之道也。」(且·竹添光鴻《論語會箋》註解)。《說文》謂：「親也，從人從二」，即視他人如己親般待人之道；更精細言之，即人從其個體自身，對德性與他人之善之自覺與努力。其中：

a. 仁是出乎、始乎「個人自己的」；非如孝或悌般視為人倫關係之要求。其純然出乎一己自覺之心志，暨超越人倫關係之對象，而以「一切人」、「所有人」為範圍。

b. 仁所致力「他人之善」是始乎自己的、係人一己之事，故「我欲仁，斯仁至矣。」(〈述而〉)；係人心志自覺自省與力行之深淺，非關乎人力量或能力之多寡高下，亦非為

⁶⁰ 〈學而〉第一：「子曰：學而時習之，不亦說乎。有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知，而不慍，不亦君子乎。」

⁶¹ 〈學而〉第二：「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」

客觀之成就。是故，如「有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。蓋有之矣，我未見之也。」（〈里仁〉）與「爲仁由己，而由人乎。」（〈顏淵〉）般人人可行可得。且是「求仁而得仁，又何怨。」（〈述而〉）與「仁者安仁。」（〈里仁〉）般體現之自足自樂、無私無我，無庸乎外在之肯定。

c. 廣義的「他人之善」，係指一切「修己以敬」、「修己以安人」、「修己以安百姓」等自覺之努力。其中「修己」、「安人」、「安百姓」諸仁的對象，係隨著各種狀態、份位、關係與事（事情、事物）等而有所不同。是故，我們無法明白地界說「仁」的內容。不過，其共同所指係人爲「他人之善」而做的努力；其心志俱應是爲人之善或成人之善，而非一己之利或慾；其心之好惡，故是「好仁者，惡不仁者。」（〈里仁〉）。而諸一切「以仁爲己任」（〈泰伯〉）、以「己欲立而立人，己欲達而達人」之成人成己之善，故道出「仁」之內容、矢向是無窮無盡之努力，是「任重而道遠」的。

d. 又：行仁、爲仁亦常存在著艱困而爲人所難以體現的，是「先難而後獲的。」言「仁」之體現必是「行而後言」，必是有所謹慎而不輕易妄言的，如「子曰：爲之難，言之得無訕乎。」（〈顏淵〉）般，以示仁者之慎言慎行。至於仁之堅持，仁之力行不懈，亦非常人之所能而待人自覺地困知勉行，使得長久。是故始有孔子之讚賞顏回曰：「回也，其心三月不違仁。其餘、則日月至焉而已矣。」（〈雍也〉）...，以示人行仁之恆毅不易得。

簡言之，「仁」故是「眾德之本」，是人自主自覺爲他人之善之努力。其純乎惻隱之心，無關乎回報或肯定，亦須與不離開人自身暨以「人」爲本爲常。其故是成己成人之善，亦是成己成人之美，成就人心之美麗與良善；「里仁爲美」，仁是爲人心最美麗的歸處。

以上釋「仁」。

五、慈與覺

《天人日誦廿字真經》經文：「忍慈二者 不借離分 若得如是 即覺大道...」。「慈」與「覺」之間顯然存有先後、本末間的關係，故置「慈」與「覺」一併論述。

《老子》〈第六十七章〉：「我有三寶、一曰慈、二曰儉、三曰不敢爲天下先。」「慈」是德之體，其性質是「大仁不仁」之「仁」。「慈」指慈愛；以狀態言，即上之於下、言人之憐憫哀恤他人之深衷與摯情。「慈」故非如「仁」般乃一己與他人之平等互待之道。然而，「仁」與「慈」（與孝等）盡爲人出自一己之良知良能；「仁」係惻隱之心，而「慈」則爲「悲憫之情」。《人生指南》言「慈」曰：「慈悲爲佛家之正性。即儒家悲憫之深衷。利物濟人。凡人皆抱此心。匹夫宜任此責。...」。「慈」的範圍指「博施濟眾。利物濟人。」〈雍也〉篇言：「子貢曰：如有博施於民、而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。...」。「慈」故是儒學所謂之聖心；慈所成就之範疇係更廣大之「博施」與「濟眾」，更兼及一切人之生存與生命之關照，其故是三代堯舜等君主之德，即聖。因之，「慈」之境界與終極，等同儒學之「聖」！其本質，亦是同於「仁」之善念與哀恤之心。倘使「孝、仁、慈」三者言人「本能之誠」；那麼，「覺」字與之並讀，

即言「覺本能之誠 悟本性之真」。「覺」指人之本能本性、靈能靈性之覺醒與明悟。

《人生指南》釋「覺」：「覺悟之謂也。事至而悟之曰悟。覺者未至而先知曰覺。」覺(悟)故是指人對事、對諸現象界之變化之預知與明白。覺是明心之所見，其所顯發者是「智慧」(亦即佛學之「般若」)。由人本心本性之使作所觀照者，即明、即覺，此心之所以不覺、不悟，不知深自悔懺、妄自塵勞，即因心之迷失其本性本真、心執於五蘊六塵之干擾、心執於我、法(即二執)、執於種種之分別與計量等。茲引〈六祖金剛經口訣〉言：「凡夫之人、生緣念有。識在業變。習氣薰染、因生愈甚。故既生之後、心著諸妄。妄認四大、以為我身。妄認六親、以為我有。妄認聲色、以為快樂。妄認塵勞、以為富貴。心目知見、無所不妄。諸妄既起、煩惱萬差。妄念奪真、真性遂隱。人我為主。真識為客。三業前引。百業後隨。流浪生死、無有涯執。生盡則滅、滅盡復生。生滅相尋、至墮諸趣。輾轉不知。愈忍愈明。造諸業苦。遂至塵沙劫盡、不復人身。」……覺即謂對生死、性命之通透，亦更內在且深層地反求內心、觀心念之起作與意識之流轉，至見人之迷障而破妄存真。

「覺」的內容，即證悟「自具一切福德壽 長智慧等」(《天人親和北斗徵祥真經》)，即證悟人之自性乃「本自清靜。本不生滅。本自具足。本無動搖。能生萬法」(《六祖惠能壇經》)；亦即覺之用，乃照見本心本性之全體大用！「覺」之本，即「慈」；即身行之忍辱負重、持戒精進以及本心之慈悲哀憫、體恤眾生。以此「慈」之心與「忍」之行，身口意之合一，始見人我之無二，始無一己貪瞋癡之執著。「忍慈」二者，即佛學「戒、定」之本，其大成即「慧」、即「覺」。覺之觀照智慧深矣；並由此以明人之佛性平等、本性具足……。

以上淺釋「慈」與「覺」。

第四節 節儉真禮和

一、

此段釋義我們擬環繞「禮」此一中心議題而開展。《三期匯宗天曹應元寶誥》〈金闕應元禮部尚書周公寶誥〉云：「魯達妙境。拳拳正宮。執康同禮樂之治。為孔儒仰慕之聖。司凌霄隆典之贊。執龍華元封之儀。巍巍乎雲城峨峨。浩浩哉蒼穹蕩蕩。天帝禮制。古教明聖。大德大仁。至玄至明。三三重精帝君。春源禮明天尊。」從誥文中我們得知：

1. 「天帝禮制」；禮係 天帝制作，以供人間緒纘佈化之用。
2. 周公為孔儒仰慕之聖，亦儒學精神之遙契者。史載周公制禮作樂，以禮樂治國。是故，禮制由 天帝所作，而周公則承之、佈之。「禮制」是為儒學之於整體社會建立之由，禮〈樂〉即共體客體存在之道。一如西方文明之以「法」、「法律」作為其共體之道般，中國

古代係以「禮」、以「禮制」作為對應整體社會問題之處理。是故，我們試置「節儉真禮和」諸義於「禮學」此架構底下，以「禮學」之精蘊闡述是中諸字。又：第三段—「孝仁慈」適為禮學「情感」之本；而「德性」自主、「覺性」具足所啟蒙之「平等」之精蘊，亦為禮制建立之基礎。

其間關係如下：

1. 禮的意義：即「節」、節制、克己守約，亦反自我之突顯與人類彼此之鬥爭。亦等同於《老子》：「**知足不辱**」—謂心理層面之自足自得與自我要約；並更進一步而與天地萬化冥合，「**歸根復命**」。
2. 禮的本質〈就「人」言〉：即性情之「真」與人心之「仁」，即人之初心、本心。禮的本質，係沿承人類主體最高之三種情感與德性—「**孝、仁、慈**」（如第三節所述），而於共體客體之體現。
3. 禮的本質〈就「物」言；就「禮之體現形式」言〉：即簡與儉，即體現型式之儉省與客體作為之簡要省約〈內斂〉；亦即《老子》：「**知止不殆**」—謂言行層面之節制。
4. 禮之用：禮的目的，即「和」（《論語》〈學而〉篇：「**禮之用，和為貴。**」）。由一己心身口意之和合，以致人人以和，天人以和，神人以和。此亦廿字真言之宗歸，「**普化帝德**」之旨趣。

「禮學」義涵，一言以蔽之，即《天人日誦廿字真經》〈天德教主獻言〉所云：「吾曰：廿字光明，大道常在，覺本能之誠，悟本性之真，歸根復命，普化帝德，眾生是幸！」

二．

我們再就儒學內容一主要是《論語》，補充「禮學」（即禮之理論部份）⁶²。

1. 首先，談禮的源起。

人類社會是由「人與他人」（無數個「他人」）所共同組成的集合體。人因為「他人」（the Other）的出現，而產生「爭」與「不和」的現象。中國古代以禮的制作來處理人類社會中「爭」的問題；以禮來達成人與人之間，乃至整體社會的和諧。因此，禮的初起即：禮源於共體社會「爭」的問題。其意義在使每個個體都能自我約束、自我節制，即「以禮節之」（〈學而〉），即「約之以禮」（〈雍也〉、〈顏淵〉）；使社會中的個體都能各安其份，各適其位。禮的目的在使整個共體社會「和諧」，即「**有子曰：禮之用，和為貴。**」（〈學而〉）。《荀子》〈禮論〉篇亦有相同的看法：「**禮起於何也？**曰：人生而有欲。欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之。以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而

⁶² 參考施靜嘯論文—「論《論語》之文」，頁60～69。1999年6月。

長，是禮之所起也。」因此，荀子視禮之源起乃為節制人之慾望，使人不爭。

禮的制作，直是中國古代對於整個社會問題的處理之道。禮的範圍涵括了一切「人與他人」的問題。對應於今日西方以政治、法律、社會學、倫理學等作為其社會存在之道，中國古代以「禮」來統疇所有的社會問題。易言之，禮的範疇涵盡西方一切有關「社會共體」的學問。《左傳》言：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」（〈昭公二十五年〉），又「夫禮，政之與也。」（〈襄公二十一年〉），以及「夫禮，國之幹也。」（〈襄公三十年〉）……可見，禮在古代社會中，其範圍與影響是全面而無所不至的。再者，禮之於人與人之互動關係中，乃自然而生，其亦當下且具體地存在於人與他人之間。人人皆會本然地要求他人有禮，人不喜他人以「無禮」的行為或方式相待，此亦固然。人之要求他人「有禮」，人之能「執禮」，乃人性固有也。因此，禮的形成是人性內在「恭敬之心」⁶³的客觀要求與實現。

在《論語》〈八佾〉篇首，編者以「季氏八佾舞於庭」（「孔子謂季氏，八佾舞於庭。是可忍也，孰不可忍也。」），「三家者，以雍徹。」（「三家者，以雍徹。子曰：相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂。」）等亂禮僭禮的行為，作為對整體禮樂問題討論之始。可知禮樂在孔子當時已處於負面的狀態。其次，我們從編者刻意將季氏、三家等亂禮的現象置於篇首得知：禮樂的崩解自「上位者」始。禮樂的創制，完全存乎「人」；其之存或喪、有或無，盡繫於「人」。禮隨著「人」，隨著執禮者之心（仁或不仁）而決定其真偽。禮樂的破壞，非因禮樂之闕如或太少；反之，係因其「太多」、「虛假」所致。〈八佾〉篇指出諸侯私僭天子之禮，諸侯透過亂禮的行為，公然挑釁天子的權威。乃至第六句：「季氏旅於泰山。子謂冉有曰：女弗能救與。對曰：不能。子曰：嗚呼！曾謂泰山不如林放乎。」其更說明季氏僭禮的行為已至極至，彰顯了季氏在一切行為背後，實是一強大之自我與好爭善鬥之心。編者舉禮之亂於篇首，乃為反諷上位者這種突顯自我、好爭善鬥的心。緊接著第七句：「子曰：君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」說明君子之心態恆是不爭的；即便「有爭」一事（如「射」），亦是依禮而行。其心態是揖讓自謙的，其行為舉止亦合乎禮。君子是儒學之人格典型，亦為德性的主體。編者提出「君子」一德性的主體，對比於上位者（如季氏）一君臣關係之主體、人倫關係之主體，其禮之有或無，其有道或無道，係其心態上有我或無我之差別；君子之知禮有禮，在於其「無所爭」、「其爭也君子」。易言之，禮的根本意義，直為君子這種「無所爭」的心態。它同時亦反對人以一種「君」的心態去面對他人。就道之有無，就價值的判斷言，君子以其「不爭」所完成的人格，縱然無任何外在的成就，其價值恆高於以突顯自我之心去執禮行禮的君主。此外，人以「君」的心態臨人時，不論其執禮儀節型式多麼完美，禮器禮文等如何完備，其禮仍是虛假的，仍是「亡」的；以此所建立的共體，縱有「君」的存在，其仍不若

⁶³ 《孟子》〈告子〉篇：「恭敬之心，人皆有之。……恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智非由外鑠我也，我固有之也。弗思耳矣。」

無君但知禮的社會……。此亦「子曰：夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」之意。諸夏之為有禮的邦國，其容或無君（君臣關係之至者）；然其共體存在的穩定性，其文明制作的成熟度與德性的高度，仍優於有君（君王）但無「禮」以繫之的夷狄之邦……。

〈泰伯〉篇有兩句話：

「子曰：好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」

「子曰：如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」

又：《天人曰誦廿字真經》云：「以寬與節 而治癡吝 以儉與真 而治濫偽 以禮與和 而治侮慢……。」

此共同說明：人（下位者）之「亂」與人（上位者）之「驕」與「吝」，為破壞共體社會和諧之根源。「亂」與「驕吝」，係形成人與人之間互爭與不和的來源。禮的意義，故在使下位者「不犯上作亂」，使上位者不「驕以凌下」，使各份位之人（即君主與人民百姓）均能盡其至德，使上下以和，人人以和。因此，人民百姓之「不亂」與上位者之「不驕」，分別為其至德，亦社會和諧之所在。禮的意義，即在去除驕吝與亂之心。其模式乃在各自份位上，使下位者不好勇疾貧，不犯上作亂；使上位者不驕以凌下，不吝其所有。

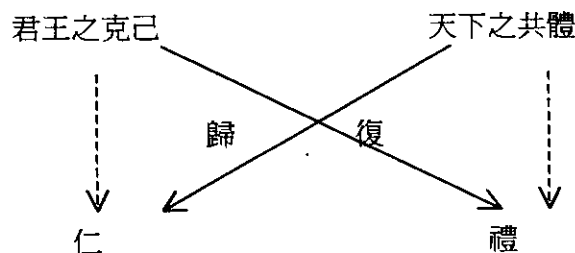
禮的根本意義總結：

- i. 不爭、無所爭的心態；對反人之自我突顯與爭強好鬥；即「節」。
- ii. 禮之意義之真偽，繫乎人心之「仁」與性情之「真」。
- iii. 禮的目的，在使下位者不「犯上作亂」，使上位者「不驕不吝」，人人以和；即「和」。

2. 禮（樂）建立的模式。

孔子認為禮樂的崩解，自上位者始；始於上位者之自我約束，懂得以禮克制自己的慾望，以禮節制自己的視聽言動，即「以禮節之」（〈學而〉），即「約之以禮」（〈雍也〉〈顏淵〉）。〈顏淵〉篇：「顏淵問仁。子曰：克己、復禮、為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉。顏淵曰：請問其目。子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。顏淵曰：回雖不敏，請事斯語矣。」顏淵是孔門弟子德行的代表。從孔子對顏回諸多稱許可知：顏淵是君子人格的代表，是孔子心中「仁」之至者。因此，當顏淵提出「仁」的問題時，孔子不止視之為個體之仁之實現而已；孔子是以德性之如何行於天下，即仁之如何行於天下，仁之如何客觀化等層面，來回答顏淵的問題。其中「一日克己復禮，天下歸仁焉」，故不是針對平常個體，而是指君王的德行如何蔚為共體（即平民百姓）的德性，即如何能「天下歸仁焉」。這兩者的機轉，筆者引用譚家哲先生的說明⁶⁴，以明白「禮」之建立模式：

⁶⁴ 引述譚家哲，〈西方倫理之根源：古希臘與希臘〉，《哲學雜誌》第21期（1997），頁64～65。



文字說明（同註 127）：「在古代中國中，個體性反而往往是從君王之自己言，而人民始是那共體者。且兩者各自之獨立性，使其關係為雙向的：天下人民之歸仁，是由於君主自己之克己復禮，即此是最高之個體之放棄其個體之優位性而從屬於共體之禮，是人民百姓歸於仁德德行之行之本。」

孔子認為禮的建立始自上位者，始自上位者以「風行草偃」的方式下化於百姓。只要「上好禮，則民莫敢不敬。」（〈子路〉），只要「上好禮，則民易使也。」（〈憲問〉），只要君王能「一日克己復禮，則天下歸仁焉。」（〈顏淵〉）。孔子肯定君主（人倫關係之至者）好禮，與社會共體（即人民百姓）之有禮、知禮間有必然的因果關係。不論禮的養成或為政的模式，都是自上位者做起的；由上而下以行教化，上行下效暨風行草偃。這種視君主（即最高個體）與人民百姓共體是平行的關係（甚至視後者居於前者之上），視其份位平等的思考，是古代中國對共體德性養成模式的共識。《老子》亦有類似的看法，如：「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。」（〈五十七章〉）等。同時，上位者之知禮好禮，係要求其心態之謙下，其態度之恭敬與行為之真實，非必求外在的成就。所謂「君子之道」，即〈公冶長〉篇：「子謂子產：有君子之道四焉。其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。」換言之，禮之養成係針對人心之正，即自上位者之「心態」與「行為」之合乎禮做起。

以上即禮，亦共體存在之道建立的模式，

3. 禮之本與用。

從〈八佾〉篇記載諸侯僭禮亂禮之史實可知⁶⁵：禮從單純之禮儀、型式、器物，或從「執禮」行為本身觀察時，其可能極盡完備，但卻脫離人內在的真實。或者說，禮本身包涵了兩種層面：其一是禮的型式，其二是禮的本質；後者才是構成禮之真實性的條件。徒有儀節、禮器或禮制，而無本質之禮是可能存在的；亦即，禮之型式與本質是可能分離的。故當我們論禮之真實性時，首重本質之存喪，而非型式之有無。在孔子對季氏等人僭禮的指謫（〈八佾〉篇第一～二句）後，編者續以「人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何」

⁶⁵ 《論語》〈八佾〉篇首句：「子謂季氏。八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也。」及次句：「三家者，以雍徹。子曰：相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂。」其均為僭禮亂禮之史例。

(第三句)，其乃對比說明禮樂本質之有無，是禮存喪的依據；禮之有或無(亡)，是以「本質」(即仁)為分判之所在。禮之本質或一切人文創制的本質，是決定此人文之真實暨所建立之世界是否真實的因素。

〈八佾〉篇第三句：「子曰：人而不仁，如禮何；人而不仁，如樂何。」

〈八佾〉篇第四句「林放問禮之本。禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」

禮之本，即「仁與儉」。就人之心志與人內在的情感言，是「仁」；就物的層面言，是「儉」。禮之要求物之儉省與儀節儀式等之簡要，仍是衍自禮對人的意義與人心志之仁。禮之意義在使人能自我節制、自我收束，不突顯自我。這種內在思維落置於物性內容時，其亦同質性地要求物之儉省守約——即不藉著物的鋪張奢華來突顯自己；亦不使型式流於繁文褥節，而遠離了人真實生活的需要，失去人內在質朴的情感。在〈季氏〉篇提及：「孔子曰：益者三樂，損者三樂。樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友。益也。樂驕樂，樂宴遊，樂宴樂。損矣。」其中「樂節禮樂」，是指以禮樂節制自我之行為而來的悅樂。至於驕樂、宴遊與佚樂，則是人驕佚的心態，經由物之奢華所得之慾望的滿足。此三種不益人之樂與「樂節禮樂」對照，可令我們明白：禮樂之節制人，亦指其教人對物之不縱恣與不浪費。故禮之本，於物性內容言，即「儉」，即「行簡」；儉言、儉行與儉事等。

仁是禮內在的本質，而禮是客觀化的仁；仁是禮於道理上的根本。禮之道本乎仁，本乎人倫人性真實的關係；本乎人之為自己德性之主體，而與他人相互對待的關係；本乎如事親、從兄般自然真實的人倫樣態，如《孟子》〈離婁〉：「仁之實也，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯是也。……」仁與君子是孔子主張人人所應共行的德行。「仁」，除了個體之志於仁、不違仁與安於仁(〈里仁〉)等層面之外，孔子言「里仁為美」(〈里仁〉)，言「子曰：君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。」(〈雍也〉〈顏淵〉)等，即意指仁之客觀化的意義，暨仁應及於他人始為美善。孔子認為仁是人的本質。其提出人為自己德性的主體，並強調人在德性意義上的覺醒，與對人倫美善的努力。「人是德性之主；仁是人類世界道理之本，亦是價值之依歸」——這是對人一重大的發現，亦是對人真摯誠懇的肯定！然而，仁的意義不只在立己成己，更在立人成人。「里仁為美」意謂人之「仁」及於他人，及於真實的人倫範疇時始為美。仁不止於個體，更應擴充及共體與社會。其中涉及共體的部份，即「禮」與「義」(有關此部份的解釋，請見前述)。「禮」，故是指人與他人之間德性的建立，人為成就他人之德性而為的人文制作；「義」，是指人為他人之實際生活，與生存之需要之滿足。不論禮或義，文或質，其均是本於仁，是為仁客觀化之道。

「仁」作為《論語》的中心思想，亦真言第三段義理之核心，其指主體自我要求的德性。其除係盡己之仁，盡己德性之美以外，更要成就他人德性之美。因此，「仁」基本上有成己與成人兩面，即主體性與客體性兩個層面。仁是人內在主動的道德要求，是人道德

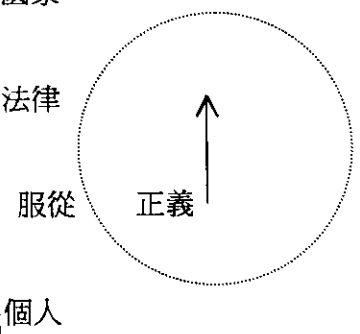
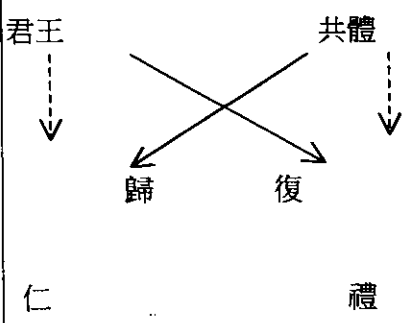
之自我建立。這種內在的要求不僅要成己立己，更要成人立人。在〈雍也〉篇：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾。何如，可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」其中「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，除了是消極地「己所不欲，勿施於人」外，更積極言以立人達人作為立己達己之先。仁者的心懷是以立達他人做起，以先立人達人為行仁之尚，以立人達人為仁的本義，即所謂「仁者，己欲立身進達，而先立達他人」（皇侃疏）。其所謂「立」，如「三十而立」（〈為政〉），如「立於禮」（〈泰伯〉）的「立」（立人），是指建立他人之人格與德性；亦即以禮來建立他人之德性，以禮成就人與他人之間的美好與和諧。此亦即儒德之大義，即「配之儒德 各得其仁」之旨。禮，故是「本乎仁」而求立人與立己的，亦為成己與成人之美善，即成就一切人之美善。禮之終極目的與全體大用，即人一己之身口意之和，人與人之和，共體之和與宇宙之和。

三．

中國古代的「禮」乃為對整體社會問題的處理。在理解「禮的理論部份」之後，我們想簡略比較西方與古代中國文明，之於整體社會問題處理之差異——即共體之道之異。圖示如下⁶⁶，亦可見「節儉真禮和」之關係。

	西方文明	古代中國文明
1. 社會共體之道	法、制度	禮
2. 源起	私有制的產生 (不平等)	人的心態 (即驕與亂) (不和／爭鬥) (節)
3. 本質	客體的正義	主體 (人): 仁慈與真 事 (物): 節與儉
4. 性質	力量 (國家的力量) 權力	德行 (德)

⁶⁶ 「禮」乃中國古代對整體社會問題之處理之道。於此，我們以圖示總結禮學之全幅大義，並與西方文明之道並列，以明其易。唯有關西方文明之道，僅供參考之用，非正文所需，故置諸於「附註一」中論之。

5. 建立模式 ⁶⁷	國家 	
6. 教化方式	制約 (如：「導之以政，齊之以刑，民免而無恥。」<爲政>。	主動 如：「導之以德，齊之以禮，有恥且格。」<爲政>
7. 功用	幸福（國家的幸福）	在一切外在之不平等上，追求和諧。即「和」(和)。

對應於中國古代的禮，西方是以法律與制度作為共體生存之道。有關其源起，乃為處理人類的不平等。實際而言，人類社會互古以來即存在著種種不同（或如西方所言：「不平等」）——貧賤富貴，體力、才智，暨性別、種族、地域等之不同。孔子承認並接受人類社會諸差異。然而，其並不視「不同」為人類社會不平等之起源。社會之求和諧、整個共體之和平生存之道，亦非在「去」此諸先天或後天之異；孔子教人努力的，乃在諸表面之不平等與差異中求和諧。人之「去」諸表面之不平等，亦不意味人真能獲致真正的平等，與社會真實的和諧。

人能接受諸表面之異（不平等），而返向自己內心開發更高之道德價值，始是真正的平等與和諧之道——如「貧而樂道，富而好禮」（<學而>），如陶潛所言：「不戚戚於貧賤，不汲汲於富貴」（<五柳先生傳>）般，不以外在之所有是而累其心，不以表面之名與利為欲求之所在，直以「德性」為人真正價值的依歸。人能超越這些外在的境況，直肯定自己為德性之主體；人能居貧賤而無怨尤，並樂其所有是；人能安於所處，居易以俟命，能「飯疏食，飲水，曲肱而枕之。樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（<述而>）；人能居富貴而虛其心，懂得「以禮讓為國」（<里仁>）……，如此始為真平等，社會亦始能因人心之「正」而有真實的和諧。

總言之，孔子以「德性」，以人之「好禮」與「樂道」作為社會之「和」之來源。人類

⁶⁷ 同（註 127），頁 64。

真正的平等，唯繫乎人對德性有真實的自覺—自覺「人是自己德性之主」，自覺「道德係由自我建立」。人類社會亦唯立基於「道德」，始有真正之平等與如「我欲仁，斯仁至矣。」

（＜述而＞）般自主。社會生存之道，立乎共體的德性，立乎每個個體都能充份自覺並做到樂道好禮。一切去「德性」之努力而務求的平等，唯表面之平等而已，其和諧亦假象之穩定罷了。共體之德性方為人類社會存在之道！古代中國以「禮」求社會共體之「和」；以禮教人能貧而安其所有、樂其所在（即經云：「勿云人貴 勿慕他富 節儉自強 國富人富」），能富而不驕不吝。即《天人日誦廿字真經》經云：「克己待人 是廣是博」「以與節 而治癡吝 以儉與真 而治濫偽 以禮與和 而治侮慢」。禮，始為真正教人以善，既致民於「和相」之社會共體之道。此明西方與古代中國共體之道之異。

末了，我們恭錄《天人日誦大同真經》經文，作為全幅禮學、禮制體現於人間盛境之說明，並結束第三章全文。經文云：

「云復帝師 人應三代之治 盛赫穆沕 而純修與 教主曰 三代堯舜 蒞躬芸生 心意念欲 寡簡清潔 日暮作息 哺鼓是足 疏博人地 其治亦易 是惟愚眾 而智惠施。．．」

第四章 廿字真言與誦誥之禮

第一節 廿字真言與誦誥之禮

由廿字真言來定位「誦誥之禮」（即教程；為同奮日常修証之功課），其是為「禮學精神」之體現，其形式、對象乃古代之「禘禮」。就其之為「禘禮」之樣態言，其本質是「行天地之大義」（亦等同於帝教「天命」的內涵）；其體現型式即「盡天地之至禮」，其目的：「致天地萬化之太和」。我們再試與「帝教獨有之宇宙法寶」一系統相互徵引，其故為人法天地之「大仁、大德」而「致孝乎 上帝」，以「救劫醫世、重返太和」之禮。其運作之原理為：「以心御物」、「以心志氣」，並以「天人親和」之互感互應方式接引天地正氣，以化除人間戾氣，臻至太和。因此，我們循由廿字真言「禮學精神」之思考，擬有下列兩個議題：

1、誦誥之禮在古代人文創制上的價值，即「經學的意義」。此部分因非正文所須，故置於附註（二）中討論。

2、對應于廿字真言之儒學意涵，誦誥之禮—即客體作為之德性，即四端之學之「禮與義」。其所要求之主體德性，即孝與仁，亦大仁與大德。禮的對象乃「道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝」，亦即古代《周禮》〈春官〉所載：「大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地祇之禮，以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神祇，以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星

辰· · ·」之中的「昊天上帝」。是故，誦誥之禮即古之禘禮。其固具特定之儀節，且以純粹形上體（宇宙最高之形上體）、德性體（即帝教謂：「無形之最高能量體」）作為其對象。禘禮之意義與執行，在《論語》〈八佾〉篇中有詳文論述，亦儒學對人間之禮之精神本質的闡發。因此，我們參考《論語》〈八佾〉篇對「禘禮」之說明，以助益吾人明瞭「誦誥之禮」（祀禮禘禮）的禮學內涵。此一議題依次專題如下⁶⁸：

- 1、具體之禮—由《八佾》文句第十～十三句論之。
- 2、禮之具體落實（其落實的條件）—由《八佾》篇第九句論之。
- 3、禮之美—由《八佾》篇第八句論之。

《八佾》篇文句徵引如下：

第八句：「子夏問曰：巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何謂也。子曰：繪事後素。曰：禮後乎。子曰：起予者商也，始可與言詩已矣。」

第九句：「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足、則吾能徵之矣。」

第十句：「子曰：禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」

第十一句：「或問禘之說。子曰：不知也，知其說者之於天下也。其如示諸斯乎。指其掌。」

第十二句：「祭如在。祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」

第十三句：「王孫賈問曰：與其媚於奧、寧媚於灶。何謂也。子曰：不然。獲罪於天，無所禱也。」

第二節 具體之禮

誦誥之禮又名祀禮、禘禮；其係有固定之儀節型式，與特定對象之具體之禮。此禮是為「天帝禮制」。有關祀禮禘禮之源與本，依《教綱》〈禮制〉〈禮制知儀〉云：「立度為禮，立法為制，天人尊祀上帝，祭齋天地，昭昭在上，如在昭穆，誠格思之，敬而威之，正虔身心，滌靜意念，明跡遜邪，誠中形外，是為禮也。」此段文字首揭誦誥禘禮之源起、對象、本質與對執禮者的要求。至於禮事之原理，即「天人親和」、即「常住親和感神知」（《天人親和真經》），亦即《教綱》〈禮制〉〈祀天禮制〉云：「友和神媒，尊祀正氣，誠禮道統，永昭大同· · ·。訂禮以祀，凡為典司，參儀以行，是為天人禮制。」禮制係沿襲古禮之精神而創制。於此，我們再參考孔子對具體之禮—即討論「禮之真實性」之文字，以佐益我們明乎《教綱》〈禮制〉之深義，以助行禮之真實。

具體之禮之真實性繫乎：一、人心（執禮者）之真實；二、對象之真實，執行之真實。因此，不論禘禮或祭禮，其真實性係在人心之真實，以及對象與執行之真實。此二者

⁶⁸ 引錄施靜翊，「論《論語》之文」，第四章：「禮樂之文」，頁 70～76。1999 年 6 月。

是禮存亡之依據，亦我們必須明白的前提。今就〈八佾〉篇第十～十三句提萃其義：

一、就禮的意義言：

- 禘禮 { 第十句：「子曰：禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」
主旨：說明禮的客觀意義，在對象之真實、執行之真實。
- 第十一句：「或問禘之說。子曰：不知也。知其說者之於天下也。其如示斯掌乎，指其掌。」
主旨：說明禮的客觀意義是普遍，為天下人所共知的。
- 郊禮 { 第十二句：「祭如在。祭神如神在。子曰：吾不與祭，如不祭。」
主旨：說明禮的主觀意義，在人心之真實。
- 第十三句：「王孫賈問曰：與其媚於奧、寧媚於灶。何謂也。子曰：不然。獲罪於天，無所禱。」
主旨：說明禮的主觀意義在去心態之虛假。

二、就其負面性言，此四句說明了禮之負面性之各種可能性：

- { 第十句：指利用禮的人，即執禮虛假者；
即利用禮作權力崇拜、權力擴張者。
第十二句：指執禮者的「心」，決定禮的真實性。 } 執禮者之「心」之虛假或真實。
- { 第十一句：懷疑禮的意義，反對禮本身。
第十三句：以現實功利之心視禮；否定禮的本義。 } 對禮的「心態」不正確。

諸句之釋析如下：

1、禮之客觀意義，在求「對象之真實」。

第十句言禘禮。按孔安國注：「禘祫之禮，為序昭穆也。……既灌之後，別尊卑、序昭穆。而魯為逆祀，躋僖公、亂昭穆，故不欲觀之矣。」故知魯國宗人於禘禮祭典上，不遵循昭穆長幼親疏之倫次。升僖公牌位於閔公之上，是為魯祭失禮。其因係執禮者乃依僖閔公二人在世時，其權勢之高低來安排其位，非按禘禮「序昭穆」之規定。其背後突顯出執禮者權力崇拜的心態——其藉刻意錯置牌位的行為以擴張權勢。此禮之虛假性，故在於客觀對象之不真實，與執行之不實；亦即執禮者心態之虛偽。同時，「禘禮」的對象係先

王先祖。其中「序昭穆」之義，在使人明白長幼遠近之序，使人倫依次而不亂⁶⁹，此即禘禮的本義，亦所祭對象在人倫意義上的真實性。今「躋僖公於閔公牌位之上」，意味執禮者欲以權勢之高低，來取代人倫意義上的次序，此實已扭曲禘禮之本義。禮的對象唯本乎人性人倫關係時始真實。任何試圖以權力或財富的意義，取代人倫意義的作法；任何以權勢崇拜為目的所進行的禮，皆是虛假之禮。

2、禮的客觀意義是普遍的；為天下所共知，不證自明的。

禘禮本乎人自然思親念祖之本性，即人「仁孝」之心。先王報本追遠之意，即在禘禮。人之祭祀祖先與人之感恩思遠，乃出乎人性之真實。禘禮的意義，故是普遍真實且自明的，亦天下人所共知的。第十一句中：「或問禘之說」，即是對禮之根本意義以根本懷疑者；亦懷疑禮、反對禮本身。這種心態對禮之自證自明之理，對禮之於人間自然真實之美善等，亦盡持懷疑否定之看法；其故為對禮不實之心態。

3、執禮首重心之誠敬——「以心行禮」。

孔子認為神是主觀意義上的存在。祭禮的真實性，不在客觀對象存有之有無（即「神」之有無）；而在人主觀內心之誠敬，人形上生命體驗的深度。在《禮記》〈祭統〉言及：「夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也，心怵而奉之以禮。是故唯賢者能盡祭之義。」人內心對形上對象自然真實的感情（如前述《詩經》〈頌〉對形上對象的情感般）一相信神的存在，相信其「洋洋如在其上，如在其左右」（〈中庸〉）；人本乎孝子思親之實報本返始，反思人之所來，並因之而生莊嚴禮敬之心，即「祭如在，祭神如神在」之義。因之，「祭神」的意義不在於神之是否真實存在，而係人內心對一切所來自之虔敬與感恩。祭神之義是人本的，是本乎人性真實性情的流露，以及人倫追養繼孝的延續。一神之真實性在此；祭神（祭禮）的真實性亦在此。〈祭統〉又云：「敬盡，然後可以事鬼神，此祭之道心。」以及〈祭義〉云：「進退必敬，如親聽命，則或使也。」「人心之敬」，是祭禮之道；亦「祭如在」、「如神在」、「如不祭」等樣態真實性之所在。祭禮的執行，要求人心之誠敬；祭義本乎「孝」，而求人倫之和樂。其乃為使人善，使人倫美善，亦即「慎終追遠，民德歸厚矣。」（〈學而〉）。人對形上生命深刻的體驗，人之形上情感自心生出；以心怵感而動，以心行禮，方是盡禮。故曰：「吾不與祭，如不祭。」（第十二句）。

4、不以禍福立說，不以現實功利之心視禮。

在第十三句：王孫賈謂「與其媚於奧，寧媚於灶」— 其是以目的性與實用性的角度來否定禮。禮是對反於功利、禍福的。「寧媚於灶」顯示人主觀情感之所愛，是現實之生

⁶⁹ 《禮記》〈祭統〉：「大祭有昭穆。昭穆者所以別父子、遠近、長近、親疏之序而無亂也。是故有事於大廟，則群昭群穆。咸在而不失其倫，此之謂親疏之殺也。」

存與福祿惠利等。王孫賈者流以功利之心反對禮、反對文，亦心態上的虛假。又，禮的目的是自我約束，使自善善人；禮之用乃內蘊於行為之中，是當下為主體所得一毋庸外求，亦與禍福功利無關，亦即：「不爲自己設想，不求個人福報」。在〈祭統〉篇中亦提及「祭」與「福」的關係，言：「賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也。備者，百順之名也。無所不順者之謂備，言內盡於己而外順於道也。」祭者之福備，祭禮所爲人們帶來之良益，乃在其教人「內盡於己而外順於道也」。「內盡於己」即「修己以敬」（〈憲問〉）；「外順於道」即「修己以安人」（〈憲問〉）。祭禮之福備盡內在於行為之中，是高貴自得的；其意義亦超越任何現實之實用與目的。

故知：誦誥之禮（禘禮、祀禮），「事天之禮」應備上述之深義，始現其真實性與深刻性，亦始有救劫醫世之作用！

第三節 禮之具體落實—其落實的條件

禮是人行爲本身。「約之以禮」或「執禮」，係指以禮收約自己的行為。不過，禮非一概念物而已；禮必須具體落實於人的生命之中，其亦真實地存在於人與人之關係往來中。因故，我們必須關照其具體落實的問題。禮的具體落實條件有二：其一是禮具體體現的「原則」，即「以心行禮」。其二是禮的「文獻」部份。前者即上述「第二節 具體之禮」；至於「文獻」乃禮具體落實的物性內容。

〈八佾〉篇第九句：

「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」

依舊典解釋，「文獻」：「文；典籍也。獻，賢也。」（鄭玄注），即文章賢才也（皇侃疏）。又，《孟子》一書對「徵」的用法，〈告子〉篇提及：「徵於色，發於聲而後喻。」「徵」指「驗」（朱熹注），意指徵驗、表露，表現或象徵；「徵於色」故指人內在的心意，透過顏色面容而間接表露表徵出來。以此，「夏禮吾能言之，杞不足徵也。」即可釋爲：孔子能以「言」直接說明夏禮；至於夏後裔一杞，因文獻不足，故無法表現、表徵出來。

「言」是直接的說明；「徵」是以象徵或托物表現等方式，使人間接明白，使人曉喻。因此，文獻之充足與真實是爲表現、呈現禮的條件。禮之具體執行，必有待於物性內容（或言「質素」）之完備；亦即執禮者本乎敬慎之心，以要求禮儀、禮制與禮器等之真實不苟。孔子對文獻的要求，其對禮容、禮文、禮制與禮器等之嚴謹求證，非爲突顯物性。反之，其乃爲使人能在真實的文獻中，真正領略禮的精神與本質。從物性的內容中，傳遞人高度凝聚之精神性，使人能涵泳其間，並對禮樂之治產生內在深刻的體驗。孔子對文獻的要求，

其言「文獻不足故。足，則吾能徵矣」實源於對禮慎重莊敬之心—要求人不妄作禮，不濫作禮。禮之具體落實，本非困難之事；人之行禮、執禮亦為本然。然而，禮之失，非在禮之無；係執禮者心態之輕薄，與人對文獻內容之敷衍苟且。

文獻之涵義，即諸禮節、禮儀、設儀、器制等人與物之應然，亦即〈教綱附件〉第八：「教儀一天人禮儀」之規定。文獻的內容，其間包括教壇設儀之疏潔簡樸，「擇地以宜，擇時以別」；行禮威儀之莊嚴肅穆，司禮執儀神色聲氣之怡和端整，與諸修儀之「止靜莊敬」；乃至對各種禮器、樂器之求簡儉雅淨……。文獻之內容，乃用以凝聚人內在的精神性，以正修身心。當人內在缺乏正心與誠意時，其必怠忽對文獻真實細節的關照，是為「文獻不足」，亦禮之亡無。

王夫之曾對《禮記》〈禮器〉篇撰曰⁷⁰：「形而上者道也，禮之本也；形而下者器也，道之撰也。禮所為即事物，而著其典則以各適其用也。」至於〈禮器〉本文則開宗明義曰：「禮器是故大備。大備盛德也。」因此，我們得知：禮器之所備，文獻之具足乃本乎德，即原乎禮之「真」（節儉真禮和）的要求。禮器或文獻等皆用以承載禮的精神，其令禮之德得以具體體現。文獻之本是「德」，其係盛備禮學精神之物具（即王夫之所言：「道之撰也」）。是故，文獻之充足與真實性，本乎人內在誠敬之心的要求。《禮記》〈禮器〉篇又言：「是故君子之行禮也，不可不慎也；聚之紀也，紀散而眾亂。」以及「禮也者，物之致也。是故昔先王之制禮也，因其財物而致其義焉。」前句是對執禮者內在敬意與誠意的要求。而後者則總言：物性的意義，在其能傳達禮內在的精神，與人精神之神聖性（「致其義」）。文獻之本義，故在化無形為有形，以有形應無形！

上述孔子對文獻的看法，與對文獻真實性與完整性之要求，即本乎「真」之德。而諸論人之威儀執儀修儀等禮儀，咸以「必誠必敬」（誠中形外），以「莊嚴潔淨、口誦心惟為上」（《天人日誦廿字真經》〈誦經須知〉）。至於物性內容一如教壇設儀以「疏潔簡樸」為尚；器制（祀器、禮器、樂器等）亦求「惟格惟恪，在於簡樸」（《教綱》〈禮制〉〈祀器樂器〉）……。不論執禮之人或致禮之物，咸以「誠正簡樸」為德，亦即符合「節儉真禮和」之禮學精神。

第四節 禮之美

「禮之美」係本乎禮學精神，繼以具體禮儀、禮事之體現之際，其所傳達之美。關於誦誥之禮，其美係本乎人心之仁與德、人心之誠格感天，繼而化延時代末劫、挽救世運劫運之無我謙讓之美。此「禮之美」，故是人謙讓一不自伐其善不自居其功之無我之美；其執禮禮器儀節之簡儉，與其心之仁與慈。對應於《老子》即其之三寶，謂：「我有三寶，持而保之，一曰慈、二曰儉、三曰不敢為天下先。」

⁷⁰ 見王夫之撰《禮記章句》卷十。

有關此謙後之美，〈八佾〉篇第八句討論如下：

「子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮。何謂也。子曰：繪事後素。曰：禮後乎。子曰：起予者商也。始可言詩矣。」

其中，「倩指巧笑貌；盼指動目貌」（馬融注）。「巧笑倩兮」是指人在美好的笑容背後，須有善良之心，其笑始為「巧笑」（即「倩」）。「美目盼兮」，亦指人之美目背後須有盼望等待之情。美目之美，不在目之黑白分明，而在其眼神之美（即「盼」），在其眼神內在心思之美。美作為天地萬物之屬性；在一切美的對象中，最美者唯「人」。作為人之美最顯著者，即人之眼神之美與人笑容之美。更深入地說，即人心之美。人心內在的善意使笑容為倩；人內在心志之期待與等待，使其眼神有盼，故為美目。因此，人心之美係人一切美之根本，亦美之最內在者。同時，「巧笑倩兮、美目盼兮」亦呈現了古代中國對美的看法，即人之美，不在眼睛或笑容等器官性之美，物性之美；而在氣韻之美，如眼神之美與微笑之美，即「人心靈之美」，「人心之善之美」。其美故不是物性，而是精神性的。美非如西方之求結構之和諧平衡，不在其比例或造型之美；亦不在其線條之多樣統一，或色彩之參差主次之美；更不是指物性內容上的豐富變化，技巧上的流暢，乃至各種空間、質量上的舒適感受，以及節奏等規則之運動形式等……美，盡是人心之善的表現，是人心靈之美。

接著，「素以為絢兮，何謂也。子曰：繪事後素。」

其中，「素，白也」；「絢，文貌。」（馬融注）素不論意指白采（〈考工記〉）或生帛（〈禮記〉），「繪事後素」不論意謂：「凡畫先布眾采，然後以素分其間，以成其文。」⁷¹，或如〈考工記〉所謂：「繪畫之事，後素功。」⁷²「謂先以粉地為質而後施五采」⁷²等，素皆是絢之美。「素以為絢兮」，即素是絢之美。「素」就繪事而言，其為顏色美之本，其實現了繪畫之美。素色，即白色，使一切顏色的表現有其文雅之美。古代中國從「素」中看出文雅之美，更進一步引申：中國古代認為一切人文本身應具備文雅之美。素，即素朴簡約，即謙後保留，即含蓄與蘊藉；亦為「雅言」之「雅」。雅或素是中國古代所視之文之美。一切人文之創制，均要做到雅素、文雅。至於「禮後乎」一句，正如「繪事後素」般——「畫者先布眾采蔭映，然後必用白色以分間之，則畫文分明。」（皇侃疏），亦即教導人一切的行為必須透過禮的約束，始為文雅，始為美。

當子夏「以素喻禮」，因「素後」而悟「禮後」時，即悟出禮是一種文，亦是一種美。其美是指人直在行為本身之自我節制，自我收束；其美是指文以一種藏於後、謙後與守約的樣態呈現（即「禮後」之意）；文之美與禮之美，故是這種謙後、內蘊且沈潛之美，如此要約素朴之美。此樣態源於內在「謙後」的思維與心懷——如「禮後乎」，如「繪事後素」

⁷¹ 梁·皇侃，《論語集解義疏》卷二。

⁷² 同（註71）卷二。

般地不突顯自己，不誇逞自己。人的一切，不論係才幹、財富或權勢，或人之行為言語舉止，乃至其他人文的創作等，其唯之中各個質素（或成份）均能以「謙後」的樣態呈現，以「自我收約」的方式體現時，始為美。這種謙後守約之美，是禮之美，亦一切人文之美。它同時也是儒學對美一根本的看法，以及對所有人文制作之內在要求。

以上說明「禮後乎」與「禮之美」的關係。

從「子夏問禮」一則我們歸結：

1. 美是天地萬物之屬物。其中，以「人心之美」為最；「人心之善之美」，是一切美的根本。同時，中國古代視人心之美是精神性之美，非物性之美；人心靈之美乃高於其他物性之美。

2. 「禮之美」是「素」，是「雅」；是「禮後」般謙後守約、自身節制之美，亦樸素文雅與含蓄之美。此亦古代中國對美的認定，與一切人文制作之美的要求。

本乎上述「禮後乎」之美之深意，「皇誥之美」乃更有勝義。

《皇誥真詮》〈先天一 啓玄子〉聖訓：「虔誦皇誥，祝禱於天，精進體行，親和上帝，心物一元，體用執中，以人心遍貫三昧，以三昧交匯靈台，無法無性，無為無識，無心無念，無相無住，祖 降運，坎離感應，急頓三世，剎現真身，至虛至靈，至玄至妙，此謂之『皇誥三昧』。」此處言人從心之謙後守約，以至「身口意」與誥文之融合；亦即，由人之反身謙後而至無固無我，以至乎無心無念。其禮之美，故是「存無守有」；由謙後而無人無我，更至天人之和合一即和合之美！觀乎兩誥之迴向文與祈禱詞，均本乎「不為自己設想，不求個人福報」之大公心懷，將誦誥禮經之經力與功德坦蕩地「禮讓」於眾生，「佈施」予蒼生，以期應化無形、消除暴戾，還以宇宙靜樂涯……。此大公心懷之美，此迴向禮讓之德，是為和合之美與善，亦誦誥之禮（祀禮）之美與善！

茲即「誦誥之禮之美」，亦第四章之全文。

第五章 結語

「配之儒德 各得其仁」，中心義旨即：廿字真言諸德性之體現與妙用，即「仁」一即生生之德、及無人無我之博愛、即 上帝「生天生地亦生人」之大德與大能，亦人秉天地之中以生、而參贊化育之愛人愛物之情。真言通體之實踐，孟子四端之學的存養與擴充，乃至帝教長期朝夕之虔祈善禱等，無一不是「行仁」、「為仁」、「體仁」；無一不是人以其「仁心」，善體「天心」，以之「以臨下土 以合上天」（《天人日誦大同真經》）之體證與顯發。

因故，「仁」是為儒學整體德性之核心。仁、義、禮、智四端之存養，本乎「仁」、本乎「惻隱之心」而廓然大公的，故「仁」是為儒德之總目；以一言總攝儒德，即「仁」，亦以儒德闡釋真言義旨之樞要。其宗歸即「和」，即「太和」。本文以儒學一四端之學之架構，說明廿字真言之全幅大義，亦明五教之淵源實即廿字：「太和之初 乃為廿字」《天人日誦廿字真經》是也。

附註一：

盧梭（Jean-Jacques Rousseau）在其《論人間不平等的起源和基礎》一書中指出：私有制的產生是人間不平等的起源⁷³。「人類社會之對財富所有權（私有權）的發明與承認，是人間社會不平等之始。同時，為了對所有權分配之處理，遂產生諸多判決的文字規章，亦法律與制度的雛型。社會原初是由一些一般的約定而構成。這些約定乃所有個體（個人）都要遵守的。公社，公共的權威則向每個個體充當其保證者，此即法律與制度之源起」。至於法律與制度的本質，即「正義」。正義是自赫西俄德（Hesiod），柏拉圖以降西方所視之最高德性而建立的；正義是社會與國家法律制度成立的基礎。

正義從赫西俄德（Hesiod）長詩中言對神的敬意與敬畏⁷⁴，對神所帶來之災難的懼怕⁷⁵，以及對因諸神之憤怒而凌加於人之懲罰的恐懼等；隨後轉變成柏拉圖的《國家》篇中所謂「國家的正義」，所謂的公平與公道。其意義即《國家》篇所謂：「公道就是我們當初建立這個國家時所定下的那條原則：每個人應當只做一件適合他的本性的事情。」⁷⁶「公道就是享有屬於自己的東西，做自己份內的事情。」⁷⁷「國家的正義就在其中三個階層的人，各自做其份內應當做的事。」⁷⁸亦即，國家以立法者立法的程序，並通過教育的方式而使社

⁷³ 引自《西方哲學原著選讀》（下卷），北京大學哲學系·外國哲學史教研室編譯（北京：商務印書館，1997），頁74~75：「可是，從一個人需要另一個幫助的那一刻起，從人們發覺一個人擁有兩個人的糧食是有利的那一刻起，平等就消失了，所有制就采用了……」「由於土地的耕種必然引起土地的分配；所有權一被承認，也就必然引起最初的裁判規章……」「所有權的這種起源是最自然不過的，因為我們無法從勞動以外去設想新生的所有權觀念；因為我們看不出，人為了占有本非自己所造的東西，除了自己的勞動之外還能在這些東西上放什麼別的……這樣，既然造成了一種連續的占有，也就很容易轉化為所有權……」「這樣，天然的不平等就不知不覺地與分配的不平等一同展開了；由於環境不同而加劇人與人的差別，也就在效果上變得更加顯著、更加不可磨滅，並且開始以同樣的程度對各個個人的命運發生影響了……」【盧梭著作選錄，《論人間不平等的起源和基礎》（下篇）】。

⁷⁴ 赫西俄德（Hesiod），《工作與時日》，張竹明譯（北京：商務印書館，1996），頁9：「但是，佩爾塞斯啊，你要記住這些事：傾聽正義，完全忘記暴力……但是，宙斯已把正義這個最好的禮品送給了人類。因為任何人只要知道正義並且講正義，無所不見的宙斯會給他幸福。」

⁷⁵ 同（註127），頁40。

⁷⁶ 同（註127），頁115：「柏拉圖·《國家篇》，IV. 429D-434C。」

⁷⁷ 同上，頁117。

⁷⁸ Plato, *The Republic* (The complete and unabridged Jowett translation, Vintage Classics, 1991, New York), p160：「We cannot but remember that the justice of the states consisted in each of the three

會或國家中的個體服從法律或制度的規定。正義即國家的正義。社會中每個個體須服從於國家的正義，並追求國家的利益與整體社會之幸福。法律或制度的本質是正義；就實質言，其是一種力量，一強者的力量，一種凌駕於個體並統御全部個體之國家的力量。這種力量係由上而下的權力運作。而法律或制度係透過教育的方式，教導人民百姓服從於社會共體的理性與國家的正義。或者，國家以各種規範，約制人民百姓的行為與慾望；或以刑罰的方式懲治人民百姓之妨害行為，以保全國家整體的利益與幸福。

這種模式乃要求人民百姓服從於國家的權力，並以國家之利益與幸福為一切人民百姓之利益與幸福。又因立法者係上位者，；法律亦由國家之立法者—即最高權位者所制定。因此，法律制度乃為上位者之要求下位者；其以「服從」為德性，以「制約」「懲罰」等方式約束下位者之行為。反觀古代中國，「禮」乃是本乎人與人之間真實德性的努力。其主要用以約束上位者—君王以其「德性」，以自我約束、自我節制的方式教化百姓，並以人民百姓為至高的主體。此種教化的方式，首在喚醒人民百姓的自覺，以興發其「好善惡惡」之心。使人民能夠自我格正，主動向善，即「導之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政〉）。至於西方法律制度，係以「權力」為本，以「制約」或「懲罰」等方式建立其共體之道，是為「導之以政，齊之以刑，民免而無恥」（〈為政〉）。有關西方共體之道，其「權利」的概念與「制約」的模式，我們尚可引用其他西方學者的看法，以補充其義。其一是涂爾幹對「制約」模式的說明⁷⁹：

「(社會)事實的本質特徵之一，．．．，其證據是，一旦我試圖反抗它，它就將顯示出自身的力量。如果我試圖觸犯法律規則，它們會對我作出反應，從而在還來得及的情況下，預先遏制了我的行動；如果我已完成行動，但還有回旋餘地，那它們就會宣告我的行動無效，或使其符合規範；要不，如果行動已無法挽回，就會讓我接受懲罰。．．．。」

以及 Anthony Giddens 在《社會的構成》(The Constitution of Society)一書中提到「制約」的三種意涵⁸⁰：

「制約有三種意涵：1. 物質制約：源于物質世界特性及身體生理特性的制約。2. (負面)約束：源于某些行動者對他人懲罰性反應的制約。3. 結構性制約：源于行動的情境性。即相對於外于具體情境中的行動者來說，結構性特徵的“既定”性。」

同時其並對「權力」加以說明，以解釋制約的運作⁸¹：

「現在來看看能夠產生制約的權力，在此有必要強調：權力是使事情得以完成的方式，在發揮制約作用的同時，還非常確定地具有使動性。人們體驗到權力的制約性的一面，是通過各種各樣的約束，從直接採用強力或暴力，或以之相威助，到溫和地表達異議。約

classes doing the work of its own class.」(441)

⁷⁹ 《社會的構成》，(英)吉登斯著；李康，李猛譯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），頁276。

⁸⁰ 同（註138），頁280。

⁸¹ 同（註138），頁278。

束只是在絕少的情況下才以強制 (Compulsion) 的面目出現，那些體驗到強制的人完全沒有抵抗能力。．．．。」

從以上的補充說明可知：西方共體之道，即法律與制度，是以外來客觀之對象而對人之行動的限制，暨對人違法行為的懲罰。其故是基於人性對懲罰的懼怕，是面對人之惡而作之因應，並以客觀對象（如國家）為一切判決的依據。至於其目的，乃為追求國家整體的利益，以國家的幸福為人民全體之幸福；以「幸福」為其一切追求之終極。

附註二： 「頌」與「誥」的人文闡微

—「誦誥之禮」的人文探究：「經學的意義」

（一）前言

誦誥是帝教的主要活動之一。長久以來，其即為同奮用以凝聚念力感召祥和之氣，以臻濟世救劫並完成時代使命的法寶；其亦師尊自華山時代以降，道脈相承之法門。配合教義《新境界》之理論體系，我們亦可從「誦誥」與「靜坐」中開發諸多天人親和的奧祕與律則。除係以科學與醫學之進路之外，倘若我們回溯到中國古代典籍，並以帝教之道統衍流與文明啓張緒續之垂禪為依據，我們當可自三代所遺留之《詩經》與《尚書》等文獻中，發掘其歷史之淵源與內在義理。《詩經》與《書經》是三代之最重要之典籍。

《天人日誦廿字真經》〈垂禪文〉提及：「盤古制創 承天立極 開來繼往 帝德初佈．．．堯舜祖興 文明啟張 緒續先聖 仲尼憲章．．．」，以及「先天天帝教道統衍流第五十一代下迄第五十五代道統表」指出：「第五十二代天源教（教主軒轅氏）- 道世興昌五世」，其中以分別為唐堯、堯舜、夏禹、周公與孔聖。因故，自帝教道統衍流之追溯，並與中國上古史之合閱來看，「誦誥之禮」必然與上古三代之典籍—《詩》《書》有密切的關係。《詩》與《書》可以豐富「誦誥」在人文上的意涵；「誦誥」活動本身亦再現了三代在人文發展上的豐郁，體現了《詩》《書》古奧質樸的文字背後，那股生生自覺的力量。更進一步說，「誦誥」雖是帝教特有、獨有的法門，是諸「時代之原人」因應天命的法寶；然而，當我們回歸到三代，回歸到《詩》《書》等典籍時，當可知：「頌」與「誥」已是當時高度的人文表現了；亦即：「誦誥」不是偶然產生於今的人文活動，它們是上古三代禮樂文明的具體內容。

同奮之所以謂之為「原人」，在道統的意義與歷史的對應上，亦即分別對應於天道之「元」，以及文明創制之「源（初）」（原初）。因此，我們嘗試從人文、從經典（中國上古典籍）的角度，來探討「誦誥」的意義。如此，一則可以初擬其在文明的定點；一則亦透過典籍，明白「誦誥之禮」在古代中國人生活中的份位，以及其對一個中國人生命之滋養，暨以反省在今日科技文明底下，我們的生命究竟流失了多少真實的意義。再者，《詩》《書》

的道理，它們之對孔子（《論語》）之思想、心懷及識見的影響，亦可輔益我們予「誦誥之禮」以更高的精神性一即：「誦誥之禮」體現了中國上古人文之美與善。二者之相互助益，其意義顯矣。

（二）經學的意義

「誦誥之禮」人文意義之探究，首先即：「經學的意義」。

首先，談「頌」。

「頌」是「誦」此一活動背後的形上意義，我們可自《詩經》言起。

《詩經》以「風、雅、頌、賦、比、興」為六義。前三者之別，在於其分別指涉不同的情感範疇。其中：

1、「風」（十五國風）是指日常、平民的情感；其以人民百姓日常生活之喜怒哀樂為內容，例如愛情。

2、「雅」指藝術性之情感；其離開平民百姓，而為文人或在位者之情感型態（範疇）。其或為文人反映民事之創作（如：〈小雅〉），或為周人歌頌其先民之史詩（如〈大雅〉諸篇之稱頌古公亶父與后稷等人）等。

3、「頌」乃純乎對形上對象的情感，是人對真正偉大崇高之人格德性的仰慕與讚歎。例如：〈周頌〉〈豐年〉是農事秋收後，酬神賽會時所奏的樂歌；其係人們對山川神明之誠心感念，以及感恩報本之情。又如：〈周頌〉〈嘻嘻〉一詩，描繪周成王以王者之尊、誠敬之心告予上帝。之中，「率時農夫，播厥百穀」，言既祀上帝，即率農夫播種百穀，祈穀於上帝……。因此，「頌」之所及，必是崇高的人格型態，或山川神明等形上對象。「頌」的功用亦特定為「善禱」，或告乎神明、祭其先王之辭。〈周頌〉〈維天之命〉：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純！」，以及孟子用以證成「仁義內在」的詩句：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」（〈大雅〉〈烝民〉）……，都說明了周、魯、商三頌始乎〈清廟〉，其中要旨必以德性與天命為主。

從《詩經》周、魯、商三頌之全備，我們可以明白「頌」在上古政治與社會生活中的意義。唱頌，不論是祭祀善禱之歌，或告于神明之辭，它們俱為中國古代用以教導君王以及人民百姓，與天親和暨敬天、畏天，並虔誠謝天、謝神明的文明之道。我們私臆：《詩經》之「頌」，即古代中國人予「懷邀帝慈」、「常住親和感神知」（《天人親和真經》）等諸天人親和活動，率由眾人彙編而成的後天文字記錄。

至於「誥」，其始於《尚書》〈周書〉之誥文，是為大告或大令。《尚書》之「誥」原是先王（在上位者）對其後裔群臣的教誨，或君主對天下百姓要事之公告。「誥」的內容，因之必是整個共體生活中最重要的事。《尚書》〈洪範〉篇被視為中國最早的政治哲學，之中提及有關治理國家最首要之事；其中，「農用八政」—「一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。」視「祀」僅次乎「食」與「貨」的活動之後。中國古代認為君主治國，首要在使民足衣食（即「食」），使民生財貨順暢（即

「貨」)。其次，即要教導人民祭祀的原理——即慎始敬終、報本感恩的精神；使人民懂得「慎終追遠」，懂得對一切事物、生命的看法想法，對爲事的作法等，審慎其終始並思及其久遠的影響。如此，始能使民德歸於樸厚純良……從「誥」之原義，我們看到：古代君主在理性實際的思考背後，係以神聖敬慎的精神、與天親和的活動，來維繫人民整體的生存（即「食」與「貨」）；以「祀」的精神性來頂立共體生存的物質性。「農用八政」，說明了祭祀、敬天謝天之禮，在上古中國人生活中的頻仍，與其對群體生命衍流的重要性。

在漫長的時代遞變，在上古文字書寫不易的客觀限制下，《詩》《書》得以被人們長久薪傳，即說明了其義理之真確與價值之恆久。之中的「頌」與「誥」，亦古代中國人重要、必要且頻仍的內在生命活動。

依據《論語》〈述而〉十八：「子所雅言。詩、書、執禮，皆雅言也。」孔子將《詩》《書》列爲「雅言」，乃至後代以降視其爲「六經」之一……，說明了《詩》《書》之爲經學的地位。經學，不論其認定範圍如何更易，其俱爲中國古代對整體人類文明創制的看法；是先民用以建構社會（共體）的綱要，亦其對世界的懷抱與理想。經書，不似子書般，之爲個別之先知或哲人所完成的個體性思想體系；經書代表了整體人民的心懷與嚮往，亦古代中國全體所共同朝往，或曾體現過的生命境界。《詩經》與《書經》即蘊涵了上述這種整全性的意義。《詩》之「風、雅、頌」（六義）非僅爲文體的形式，《書》之「誓、誥、典、謨、範、命、歌」等亦不單爲記事的史料而已；它們實際是中國古代所嚮往或已體現的人道（《詩》）與王道（《書》）。「頌」與「誥」，因之是人道與王道的具體內容，是世界理想建立的途徑。三代的禮樂文明，教導人臻至「貧而樂道，富而好禮」的心靈境界，使人（主體）不受制於外在存在境況之優越性或卑劣性（即貧富尊卑等），使人能自立自足、樂道好禮，並爲人真實之美善。倘若，我們學習孔子對《詩》之「頌」與《書》之「誥」予以主體的轉化，使之由「君主」（有權位者），質變、提粹爲「君子」（有德性者），而後與帝教的「誦誥之禮」作一種形上意義的會通，那麼我們得以圖示如下：

(1)《詩》《書》之人道與王道之治：

樣態：

以「君主」(有權位者)為主體

禮「頌」的意義：善禱於天或山川神明、有功德之先王。

召「誥」的意義：普遍告予天下百姓或告勉王室後裔。

孔子對《詩》《書》之

↓「君子」(即君主)，作了形上意義的轉化，即道德意義的轉化。

共體之參與：「禮樂之治」

(2)《論語》

樣態：

以「君子」(有德性者)為主體

克己
復禮
為仁

以臻「貧而樂道，富而好禮」
以行「木鐸教化之功」

共體的參與

歸
回

(3) 帝教

樣態：

以同奮(時代之原人)為主體

→「誦誥之禮」，是為：(1)救劫之使命

(2)三代禮樂文明之

回歸

(3)行木鐸教化之功

就主體意義言，即是以「君子」之
人格型態，輔翼「君主」之事。

共體的參與

因故，從上述的會通中我們可以結論如下：

- 〈1〉「頌」與「誥」是三代禮樂文明之所在。從「頌」與「誥」之出於經書、蔚為經學的思考得知：「頌」與「誥」是中國古代文明之精華，亦先民對世界之想法與看法。它們亦如經學般，之為人存在所應遵循的常經要道，亦人人應學習涵泳者。從先民之視「頌」與「誥」為天地之常道，可知：先民視人與天的親和、人人以和、神人以和，乃人立乎天地所應具有的心懷，亦人存在最美善之境界。「**常住親和感神知 靈台寂滅靜中馳**」（《天人親和真經》）在先民的生命中，是為常事。「**人受天地之中以生**」，「**天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德**」（《詩經》）．．．，更說明了古代中國的文明創制，是以順應天地自然之道為方向，非「人」之自我突顯或膨脹；文明之道，亦教人以謙卑自牧。
- (2) 同奮之禮誦皇誥、口誦心惟；就形上意義言，即是以「君子」之人格主體，輔行君主之禮。因此，我們當由《論語》等古籍之對「君子」人格之教誨與道理中，教化一己之心性。亦即，以君子之心性修養一「**克己、復禮、為仁**」，作為人道與王道完成的基礎；並且自《論語》之於「禮樂」內涵之論述，豐富我們對三代禮樂文明的了解。易言之，《詩》《書》與《論語》等古籍，足以為「誦誥之禮」提供更豐郁的人文內涵。
- (3) 「誦誥之禮」，除係救劫之時代使命外，其本身即上古三代禮樂文明之回歸，亦具木鐸教化之功。是故，我們得以自「禮」與「樂」的觀點，探究此文明體系底下，其對諸「人」與「事」之合禮合情之規劃。繼以彰示「誦誥之禮」的精神性；明白古禮在執禮的人與事，以及其他文獻儀節等內容上業已成就的人文深度。
- (4) 三代禮樂文明的終極理想，在教導人超越外在存在境況之差異性，使人能真正做到「**貧而樂道，富而好禮**」；亦即，使人（主體）能樂道好禮，使人倫友樂和樂，以臻人人以和、神人以和．．．。故知：「誦誥之禮」之終極意義亦在此。

以上乃自「經學之意義」闡明「誦誥之禮」的人文意涵，亦本文之總結。

參考書目：

1. 天帝教教義。
2. 天帝教教綱。
3. 《天人日誦廿字真經》。
4. 《天人日誦大同真經》。
5. 《天人日誦平等真經》。
6. 《皇誥真詮》，天帝教台灣省掌院編印，1996。
7. 蕭昌明宗師著，《人生指南》。
8. 涵靜老人，《清虛集》。
9. 劉太夫人，《明心哲學精華》。
10. 《先秦文學史參考資料》，北京大學中國文學史教研室選注。台北：中華書局，1995。
11. 趙豐田等人編纂，《論語引得》。北平：燕京大學貝公樓，1940。
12. 譚家哲先生，《論語研究》手稿（三），1993～1994。
《論語論綱》手稿，1993。,
13. 旦·竹添光鴻，《論語會箋》。台北：廣文書局，1993。
14. 梁·皇侃疏，《論語集解義疏》。台北：廣文書局，1991。
15. 宋·朱熹，《四書集注》。台北：中華書局，1984。
16. 清·吳懋清，《毛詩復古錄》。台北：廣文書局，1982。
17. 民·高步瀛集解，《孟子文法讀本》。台北：中華書局，1980。
18. 王夫之撰，《禮記章句》。台北：廣文書局，1977。,
19. 漢·鄭玄注，《儀禮注疏／周禮正義》。台北：廣文書局，1972。
20. 北京大學中國文學史教研室選注，《先秦文學史參考資料》。北平：中華書局，1962。
21. 《中國美學史資料選編》。台北：光美書局，1984。
22. 晉·王弼注，《老子》。台北：中華書局，1992。
23. 惠能撰，丁福保箋註，《六祖壇經箋註》，1983。
24. 晉 陶淵明，《靖節先生集》。台北：中華書局，1979。
25. 《西方哲學原著選讀》，北京大學哲學系·外國哲學史教研室編譯。北京：商務印書館，1997。
26. 赫西俄德（Hesiod），《工作與時日》，張竹明譯。北京：商務印書館，1996。
27. 德國 M 舍勒〈Max scheler〉著《愛的秩序》。
28. 盧禹鼎先生編·《蕭昌明大宗師傳》。
29. 王淮，《老子探義》。商務出版社，1980。

論文題目：

從化身蓮花偈談天帝教修持觀

發表人：黃光仗（本名：黃崇修）

第一期傳道使者班結業

政大哲研所碩士

摘

要

一般而言修持觀可概分為人道、天道、天人關係四大討論方向，所以本文綱要約分六大部分。第一部份，前言，旨在從目前人類社會所面臨的困境來引論出天帝教重來人間所為何事的問題。既而筆者以數理上“帶入法”的詮釋學角度，來開展化身蓮花偈多元意義下的修持觀點，以期一方面藉此掛勾住天帝教的修持系統，並且表白出此種修持系統下的時代意義。第二部分，則是針對「蓮花蓮化，萬古流芳」這句話來探討天帝教修持中對於“人道”的一般意義和積極意義的重要性，以做為廓清學者對於人道煉心的模糊印象，既而落實廿字真言的實踐力量。第三部份，則是以人道為基礎的昇華階段，在這領域中，學者在圓滿世俗人事的大部分干擾之後，必須強化其在天道生生大德的體會與實踐，從而助益其在靜參煉氣上的虛靜坐忘，以彰顯救劫宗教與靜坐修煉間的密切關係。從而達到「清香撲鼻，奧妙無窮」的階段。至於第四部分，「為師為友，道在其中」則是天帝教修持觀與儒家、道家修持觀的主要分水嶺。因為天帝教強調，“一面救劫，一面宏教”、“一面生活，一面修道”這種同時並進的方式，而這種方式完全顯現了一種全方位考量的急頓修法，這對於末劫眾生而言，可說是一種「帶業修行」、「入世苦行」的直捷方法。因此，在這種指導方針之下，學者若能依其修持原則，最後必可進入第五部分「返原還本，天人大同」登真成聖的境界，以共同為宇宙的和諧，參造化育立人極。並呈顯出其無人無我、無色無相的先天本來面目，以合天地、通帝心、清明自在永無礙；聖凡平等、天人大同。最後第六部分則以表列方式做一結論。

從化身蓮花偈談天帝教修持觀

一、前言

老子說：「吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患？」¹。身體的存在讓我跟這個世界產生牽連，從而有了痛苦、歡悅、恐懼、喜愛等情緒。筆者相信大部分的人在這些七情六慾中，都會有一種趨樂避苦的傾向，然而我們知道事情的結果往往事與願違。於是爭權奪利、暴力相向，則成爲一種獲得短暫安全感的生活方式；即便這種安全感會隨著自己漸漸地衰弱而受到另一波的打壓以至於頓然消失。但是由於這是幾千年來人們所習慣的一種選擇，而多數人也將這種思考模式視爲唯一，於是這種風氣的累積，便造成今日人類共同的困境——三期末劫。

天帝教重來人間所爲何事？涵靜老人在《師語》中提到：

天帝教重來人間的根源在於「獨具之時代使命」—救劫、搶救原人。²

如何來救劫、搶救原人呢？除了帝教同奮平時虔誦兩誥以爲救急之法寶之外，講得更明白而深遠一點，天帝教重來人間不就是要以一種更正確的生命格局來解決目前人類幾千年來的困境；同時去喚醒人類在原生之初稟受天地之造化時的修持原則及目標。因此，在這個問題意識之下，筆者期望能藉由對化身蓮花偈的某種角度的凝視，以鋪展出其中可能具有的修持觀點，以做爲天帝教修持系統建立的參考典型，從而助使學者更能掌握到其中精要之處，共同朝向目標前進。是故筆者預設性地以詮釋學的角度，將人、天、天人關係的思考脈絡帶入化身蓮花偈，相信可以有益地開放出一道多姿的討論景象。

二、修人道以煉心超凡

「蓮花蓮化，萬古流芳」，在此句話中，我們發現到一個很重要的概念，那就是所謂蓮花蓮化的「蓮化」。如果蓮花不能經過蓮化的過程，那麼就無法達到萬古流芳、成聖成賢的境界，也就是說整個修持是沒有進展而短暫消逝的。因爲所謂「修道者車載斗量，成道者鳳毛麟角」，每個有心修道之人，基本上就是一個蓮花種子，然而在這些蓮花種子中，真正能夠開花結果者卻寥寥無幾。所以，這句話帶給我們一種啓示，那就是學者在修道路

¹ 《老子·十三章》，（臺北：商務印書館，四部叢刊本）。

² 涵靜老人：《師語》，（臺北：天帝教始院，1988年12月），頁49。

上必須不斷地奮鬥淨化，把「已經是的，但還沒完成」的狀態變成圓滿的存在。這種「蓮化」概念，亦即是涵靜老人在《師語》中所提到的「超凡」的觀念。他說：

道家數千年來重要的修持功夫，可分「超凡」、「入聖」、「登真」幾個階段。
即是說：凡夫要以學做聖賢為起步功夫，先完成聖賢修養，達成聖賢境界，再談修真修道，…以本教而言，就是要教徒同奮先從超凡下手，就是先盡人道…。³

由此可知，不論是「蓮化」或是「超凡」的觀念，基本上就是落實在涵靜老人所明確指出的「盡人道」的基礎之上，而這個盡人道的目的，乃是為學做聖賢而準備。因此針對這種理解，我們當可將「先盡人道，再修天道」這句話的涵義，做更深一步地詮釋，便可得到二個觀點。首先，針對消極意義上來說，「先盡人道」具有「了緣去業，歸真實修」的意義。因為一般學者如果宿業未了，便直修天道的話，必然會遭受到很多的魔考誘惑，使學者心生退意，中途而廢。所以，涵靜老人很清楚這種修道人將面臨的問題，於是寧可讓初學者順乎自然，先了業緣再修天道，一步一腳印，亦可登天。涵靜老人說：

所以我們正宗靜坐班你看，現在是最少要唸四十萬遍皇誥，就是為使得大家把過去的許多債務，欠的老債去還清了，不要我們在修道、修真的時間他來要債啊，找我們的麻煩。⁴

同書又說：

我們是先盡人道，天帝教一再的告訴大家要先盡人道再修天道，人道就是要救劫、要化劫…。⁵

從這兩句話來看，涵靜老人在靜坐班所批的四十萬遍皇誥理論上是救劫，但實際上卻是主要回歸於學者身上而做為消業還債之用，那麼這樣大公的行為便成為自身受用的力量。因此，在這階段的誦誥救劫仍屬於人道的範圍。是故這種對於「人道」的解釋，儼然有了一種更高的形上基礎，涵靜老人說：

先盡天人貫通的人道，再盡人性圓融的天道。⁶

這種人道觀完全道出了天帝教人道思想的精華，因為一般人容易誤會天帝教的「先盡人道」，只是一種對於修道人精進持戒前的彈性做法，實際上在這個人道實踐中卻包含了深刻的形上意義在裡面。也由於這種人道實踐必須建立在「天人貫通」這個前提下，使得所謂救劫、宏教、力行教則這些行為都得到了一種理論基礎；否則我們就無法去解釋誦

³ 同上註，頁 26。

⁴ 涵靜老人：《天人學本》（下），（天帝教極院恭印，1999 年 10 月），頁 385。

⁵ 同上註，頁 469。

⁶ 涵靜老人：《師語》，頁 33。

皇誥救劫為何可以了緣消業、宏教渡人可以廣增福田、力行教則可以正氣充沛、吉神護佑。因此，在這種認知下，我們找到了「先盡人道」的積極義涵。《天人日誦奮鬥真經》曰：

大道之基，基於奮鬥，奮鬥之基，盡於人道，盡履大學，是名真道云善。⁷

經文中提到修持大道的基本條件，必須落實在不斷的精進奮鬥過程中，而這個奮鬥力量的落腳點，必須擺在人道的領域裏。因此，孟子說：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。（《孟子·盡心上》）

一切天道的圓滿是從人道實踐中呈顯而來的。所以說在這種情況之下，修人道與修天道是一樣重要而永無止境的。

那麼，從這種天人貫通的人道觀來看廿字真言，我們可以得到更深一層的體認，因為當學者以一種天人貫通的精神力來實踐廿字真言時，他是將整個互動過程視為一種生命的交流現象，以至於可以遮撥掉文字本身的障礙，而以一种光照的方式顯現出廿字真言中每字所對應的精神，從而去除了違反廿字大道的負面行為，所以《天人日誦廿字真經》曰：

以忠與恕而正奸詐，以廉與明而治貪污，以德與正而治酷偏…以儉與真而治濫偽，以禮與和而治侮慢。⁸

其中“忠恕”之光明精神力，如能在本心之中燃起，那麼奸詐的負面行為便不會產生；也就是說奸詐的產生是忠恕的缺如，如果忠恕之心升起，那麼就不會有奸詐的後天識神作用。如同在黑暗中看到的只是一片黑暗，一旦燈火燃起，根本沒有所謂的黑暗。因此，廿字大道的作用乃是針對人類生命中所產生的廿種主要的黑暗現象所提供的廿種方法，這個方法就是要幫助學者在面臨人道的各種關卡時，有一依據及方向。因此，實踐廿字真言就是天帝教盡人道最具體的方法，而不斷地力行及反省就如同不斷地執持光照一樣，可以排除黑暗陰霾而正氣充沛。所以，在儒家來講就非常重視平常的察視及誠敬工夫，這樣的工夫亦是涵靜老人常引用的十六字心傳：

人心惟微，道心惟危，惟精惟一，允執厥中。（《詩經》）

其中“惟一”的工夫，便是盡人道最大的著力之處，而所謂「靜處煉氣，鬧處煉心」中的煉心，亦是表現在這個理性力的執守工夫。所以說，天帝教盡人道的修持觀如同蓮花池的蓮花一樣，必須以人群為泥，天理為水，讓天理之水貫穿堅固的塵垢，使其析出養分，提供蓮種在其中盡己本職以紮根（忠），如人之心以擴己（恕），守分知足以養生（廉），

⁷ 《天人日誦奮鬥真經》，（臺北：天帝教始院，1998年7月），頁14-15。

⁸ 《天人日誦廿字真經》，（南投：帝教出版社，1999年6月），頁26-27。

潔身自愛以固本（明），雙人直心以通天（德），…。那麼，蓮花蓮化的生命格局必是人性內在光明的共同願景與歸處。

三、修天道以煉氣成神

「清香撲鼻，奧妙無窮」，古人有云：

體萬物者謂之仁，妙萬物者謂之神，通萬物者謂之道。⁹

由此可知專修天道的神人，由於其清靜自守，抱和守一，所以可以內斂精、氣、神三寶使之純化，以至於可以出神入化，妙現神通。如《莊子》書中所描述的藐姑射之山神人般可以使物不疵癘、年穀熟…。¹⁰然而由於神人之功是玄妙無形的，所以他的變化多端更是奧妙無窮。是故，在此種解釋上，我們可以把「清香撲鼻，奧妙無窮」此句話設定在天道修煉的主題上。因為當一個修道人能夠懂得發慈悲心而培外功積陰德，其終究可以還其清白之身，逍遙自在。一旦工夫日深，自然可以予人一種清新的感受，如同蓮花出淤泥而不染、美而不艷，其氣節孤高而不傲，光明而磊落。因此，「清香撲鼻」相較於「蓮花蓮化」的人群煉心以超凡成聖，前者便是屬於個人煉氣以入聖成神的領域。所以，涵靜老人說：

為人父母以及為妻子，則是修人道。為自己—即是修天道。

修人道是以自己為基本單位向外擴充仁心的執守工夫，修天道則是以自己為最大單位向內遮撥虛化的放下工夫。因此要修天道，煉精氣以致清，首先第一就是要做到「損」的工夫。亦即老子所言：

為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。（《老子·四十八章》）

學者惟有經過損的過程，方可將一些不必要的外緣人事轉化掉，如此才能在塵而不染塵，終究做到「一塵不染之謂清」的階段。因此，修道人對於外在事物的得失榮辱要先看得淡，久而久之才有可能往內回溯，直指本心。

然而當我們全心往內回溯本心時，可以同時反省到活潑天真的本心與自大狂妄的慾望相對的存在。因此，外緣剝除所顯現的「清香」只是一種表層的工夫，真正的清香是必須從內而外而成就的，所以《天人日誦大同真經》曰：

心清務慾潔，氣清務心潔。¹¹

⁹ 張載：《正蒙·乾稱篇》。

¹⁰ 《莊子·逍遙游》。

¹¹ 《天人日誦大同真經》，（臺北：天帝教始院，1998年6月），頁21。

修天道要得氣清，其首要之務是要得心清，而心清與否又與欲望有密切的關係，因此這種“道欲並存”的情況下，安頓欲望則成為修煉天道很重要的一環。針對這點認知，我們來看看天帝教如何務實地面對這個問題。《天人日誦大同真經》曰：

帝師曰，慾者即心，而人在生，焉有無慾，即進為爾我者，亦有慾爾。幼者慾辨，少者慾色，壯者慾貨，老者慾利，聖者慾治，神者慾明，爾我之者，慾更無窮，而更無絕，焉得曰無哉。教主曰，是我曰潔，非敢曰絕，以形以思，皆有所思，無得以絕，以潔其不正，以減其不名。¹²

欲望是每個人與生俱有的，是自自然然就存在的，所以不可能真正地絕慾，因為「以形以思，皆有所思，無得以絕」，一旦人有生命、有肉體、有活動，就會有意欲的行為，所以要絕對的不思考、不應物根本不可能（除非這個人打坐入定至無人無我了，但是入定也總有出定的時候，屆時靈肉的結合豈不是又會有心靈的活動），所以天人教主說：「是我曰潔，非敢曰絕」。那麼在這種道欲並存的情況下，什麼是「潔慾」呢？就上引文中可知，凡是不正、不名的慾望都是需要予以洗滌清除的，什麼是不正、不名的呢？筆者認為凡是心中所思想違反天道天理之欲皆是不正；而凡是心中所思想違反人性常理之欲皆是不名。心不正者則氣邪，氣邪則失正道入魔域；行不名者則氣晦，氣晦則行小徑失光明。因此，修天道之人首重正其心、名（明）其欲。所以，《天人日誦大同真經》又說：

繩準其慾，規方其心。¹³

這即是要讓欲望順著正確的道路行走，使其不違背人道，同時讓其心靈活動循規蹈矩求其放心，使其不遠離天理。工夫日深，便可進入涵靜老人所言「清心寡慾」的階段，亦即使學者的心靈常行天道生生之德而忘卻俗事紛紛擾擾之掛礙，使欲望只在眾生福祉處設想而轉化肉體起起伏伏之動盪，從而達到心清、氣清的狀態，以進入天帝教「法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法」性命雙修的堂奧。所以，涵靜老人說：

…一切更要不為自己打算，不求個人福報，而為拯救天下蒼生…然後一面再修天道，向天奮鬥、向自己奮鬥，鍛鍊精、氣、神三寶，而學習靜坐，直修「昊天虛無大道自然無為心法」…。¹⁴

學者經過了道德理性的執持，其煉心工夫已從“乾乾淨淨”進入“空空洞洞”的階段。在此階段中學者以其靜坐中獲得的能量與定力，重新擺在人事上來試煉，以期學者的心境能夠在各種不合理、不預期的情況下，依然能夠不為所動，不動氣，不動心，時時保

¹² 同上註，頁 20-21。

¹³ 同上註，頁 21。

¹⁴ 涵靜老人：《師語》，頁 26。

持一念不生的虛靜狀態。那麼，這樣的突破將可更進一步提昇靜參中與天親和的層次。然而有些學者偶爾會執著於天道而忽略了人道，於是產生了修道中自了的現象。所以，涵靜老人說：「盡人性圓融的天道」，延伸其意而知，修天道的結果應該要有悲憫蒼生疾苦的胸懷及充滿人性光輝的表現，否則自己隱居於山林之間又有何益呢？所以《三期匯宗天曹應元寶誥》中〈第三天懷遠天天王〉誥文提到：「大明大慈」¹⁵，修煉境界愈高，愈顯得對人慈悲。

因此，修煉天道的最重要心法，最終是要與上帝印心，亦即體天心生之德參贊而化育。所以，當學者誠心為天下蒼生祈禱時，他所表現地不再是為了了緣去業而圓滿人道的行為，而是一種共同參與天道，造化萬物、調和萬物的一種「生生」之義行。所以，學者如能做到涵靜老人墨寶中所提的：

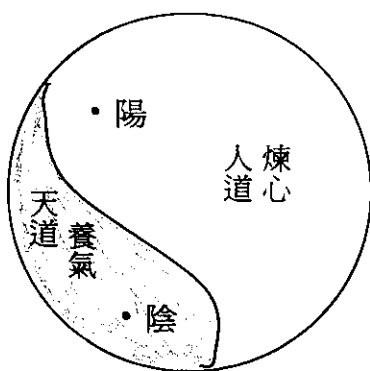
聲聲願願達金闕，呼呼吸吸通帝心。

這即是一種與天同心的修持心法。在這個實踐中，學者必須不斷地守住這條與天道相連繫的線，以提高奮鬥熱準，同時因而可以變化氣質，幫助學者在靜參過程中通關過節，去除障礙，達到天人合一氣炁絪縕的玄妙境界。因此，在叩緊昊天心法中兩大修持主軸--「生生」與「虛靜」之後，我們回顧化身蓮花偈中，「清香撲鼻」之意不就是學者全心為實踐圓滿生生之救劫宏願，所散發出的一種在塵不染塵的清香嗎！而「奧妙無窮」不就是學者靜心坐忘從而進入道體無思無為、寂然不動的精神之中，所呈顯出感而遂通天下的奧妙無窮嗎！

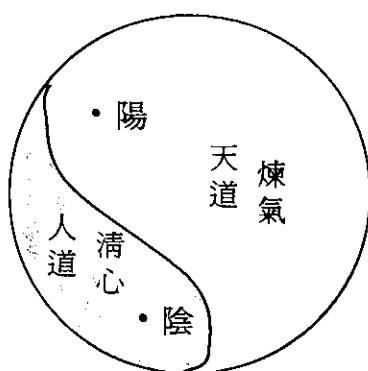
四、修天人之道煉心氣以登真

「為師為友，道在其中」我們若以圖示的方式來表示「化身蓮花偈」中第一段「蓮花蓮化，萬古流芳」的修持階段，應該可以歸類為以人道為主導（陽）而擴充正氣以入天道的關係（如〈圖一〉）。此時所強調的修持工夫在於平時對廿字大道的持守與察識，所以其性質乃是以煉心集義來養氣；而「清香撲鼻，奧妙無窮」則是經過人事煉心洗濯之後，轉而以深化氣質靈命的天道煉氣階段（如〈圖二〉）。此時所強調的修持工夫在於平時對生生之德的持守與實踐，以助使靜坐中的定神與坐忘，所以其特性可以煉氣合天而清心。那麼「為師為友，道在其中」又是怎樣一個修持階段呢？一般而言，大部分的人會本能性地認為這個階段是前二階段的加總，也就是說成為一種後天太極圖〈圖三〉的模式。

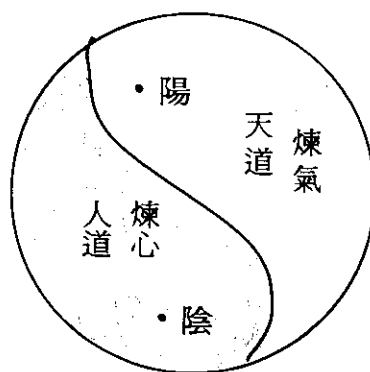
¹⁵ 《三期匯宗天曹應元寶誥》，（臺北：天帝教始院，1996年2月），頁92。



〈圖一〉

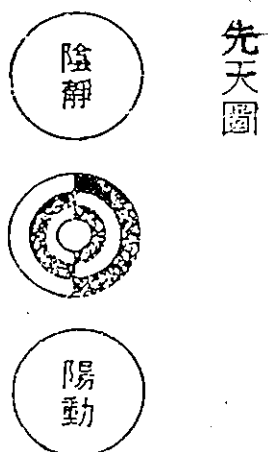


〈圖二〉



〈圖三〉

這種看法實在也不錯，因為它也蠻符合《易經》「一陰一陽謂之道」的觀念，而涵靜老人的確也說過「一面救劫，一面宏教，一面生活，一面修道」這句話。而此話中似乎也表達了一種天道、人道平衡發展的意思。若果真如此，天帝教的修持法不就是結合了儒家、道家修持法的集大成者，那麼天帝教將如何面對儒、道會通的問題呢？如何解釋兩者間的矛盾呢？這個答案或許可從宋儒周敦頤先生的學說來予以討論（限於篇幅，此處暫不討論）。然而筆者要提醒的是，天帝教的道統是宇宙創生之始就有先天天帝教的存在，所以先天天帝教的精神與修法，當然也是先天的。所以，它的修法不僅可以推出儒道結合後的後天修持法，更可貴的是，在這個後天修持法的深層似乎蘊藏著一種由本源處生發出之無時空性的先天修持法，這個修持如同〈圖四〉所示：



在〈圖四〉中其所象徵的意義是迥然異於〈圖三〉的涵義。因為先天圖中陰陽是不分的，所以陰中有陽，陽中有陰，兩者有無互現渾然一體；而後天太極修持法則為陰陽劃判，天道、人道相立相生的運作模式。因此，這兩者的差異也呼應出「為師為友，道在其中」的不同解釋。首先，從後天陰陽分立的角度來看，其中「為師為友」可以分列成「為師」、「為友」這兩種角度。此整句「為師為友，道在其中」的意思，應該就是指導學者面對天道事務時，要以蓮花之一塵不染而清香撲鼻的品格為師；在面對人道事務時，要以蓮花之基塵了塵、蓮花蓮化的勇氣為友，同時經由這兩種德性相互辯證提昇，促使大道得以

慢慢在其中呈顯出來。另外，若從先天陰陽有無隱顯的角度來看，“爲師爲友”代表一種共存而若即若離的狀態。所以蓮花忽在我之上（師），忽在我之旁（友）；即在我之旁（友），亦在我之上（師）。那麼，這句話所要帶給學者的啓示就是：萬事萬物像蓮花一樣，當我以爲它是高高在上時（天道），它又實實在在顯現在我週遭；當我以爲它只是在我週遭的平凡存在（人道），卻又發現其中精妙而深遠的意義（天道）。因此，在這種情況之下，天道人道融爲一體，而一切的活動在天人貫通之下所視者皆是道之流行，所以涵靜老人提到：「先盡天人貫通的人道，再盡人性圓融的天道」實在有其深遠的意義存在。那麼筆者自問，這樣的差異可有何殊勝之處呢？筆者認爲先天修法乃是直接上通天心，以天道“無思無爲，寂然不動”的方式感而遂通天下，所以在其應人道時自有天道的下貫；在其行天道時自有人性的圓滿。故在此先天修法中，沒有天道、人道之截然分別，事事物物都有道的存在與作用，所以學者在理性執守與虛靜放下間呈顯出道的陰陽開闢之妙用，因此其可以更積極而正面地看待事物；而後天修持則是在時空的範疇下的理性選擇，雖然它可以天道輔佐人道，或以人道輔佐天道，但有時難免會出現價值優先選擇的矛盾現象。話雖如此，一般人還是比較習慣後天修習這種漸進的方式，所以宋儒邵康節先生感嘆地說了這麼一句話：

先天事業有誰爲，爲者如何告者誰？若謂先天言可告，君臣父子外何歸？¹⁶

這句話就說明了先天天人之學的精深與高妙，但卻是一般人較難直接踐成的，所以一般帝教同奮只熟悉於從「先盡人道，再修天道」這種漸進式的後天修法努力，對於隱藏在後天修法內而直通天心、朗照一切的先天修法，就目前的修習風氣而言則是較爲陌生。實爲可惜。然而無論如何，此種藉由打開天門貫通天人以直煉心氣的修法，的確不是理論上的假設，而是一種潛移默化的實踐，學者如能在生活上用心提昇於這種天人配合的熱準使心氣合一，相信這即是從“空空洞洞”進入到“活活潑潑”的一個關鍵。

五、無人無我、無色無相

「返原還本，天人大同」，在上一階段中，學者在掌握到先天修持法的關鍵之後，若能繼續不斷地在人事活動中，以天道爲師並洞澈出其中天道運作的善意，從而超脫了現象上的是非善惡對立，既而使自己的心胸更加寬廣，而活活潑潑，那麼心中的無明漸漸消逝，天心也自然不斷的朗現，因此天命意識也必然會逐日清楚，因而其在執行天命活動時必以人道爲基礎，並同情出其中人性發展的尊嚴，從而安定了思想層虛無飄渺的擺盪，既而使

¹⁶ 邵子：《擊壤集》，卷六。

自己的腳步更踏實，更加健壯，而蓮花化身，上天有梯。

所以，如果以上文中整個修持階段與《天人日誦奮鬥真經》之修持次第來比較，我們可以有這樣的發現：

動於人，季於乘，繼以修，季於煉，次以明以達，始基倫盡，至同而名化。¹⁷

其中“動於人，季於乘”是屬於人道煉心的階段；“繼以修，季於煉”則是屬於修煉昊天虛無大道自然無爲心法的煉氣階段，而“以明以達”便是屬於開發更高的靈覺到心氣合一的階段。在這個階段，學者之精神力量和熱準已能沖突盪擊於大空之際，具有很清明的心境狀態。然而此階段可能還存有一極細微的人我意識，所以還要圓滿地做到“始基倫盡”，才能“達明平等，克壽大同”。亦即進入「返原還本，天人大同」的境界。筆者自問：爲何達到返原還本，須經由澈悟平等真義才能入其堂奧呢？原因無它，因爲要返歸本源回到上帝的身邊，除了必須實踐上帝生生之大德而功果圓滿之外，學者必須在心境上亦能契悟到上帝大公無私普愛眾生而平等對待的玄德，以進入到上帝愛的核心之中；否則自視甚高，貢高我慢，那麼便會孤高德懸，陷入我執之迷悟當中而不自覺。所以《天人日誦平等真經》曰：

聖丈凡，凡基聖，比如陣兵壘師營，居高臨下，悉洞進退，是下蒞上，莫測高深。¹⁸

一個能夠成聖、成神的人，必須經過多少眾生的供養、考驗才能成就。所以一個聖人的誕生是眾生成就的，聖人的成就就是眾生的成就。一人成佛，眾生成佛。所以聖與凡是一體而平等的，如同人之五指一般，雖有長短之異然卻缺一不可。因此《天人日誦平等真經》說明了聖人或神人的清明高尚及神通廣大，也是眾人成全的。

是故，人我之間不必有高卑之分，以免位高者貢高我慢，自滿招損；位低者自小天地，畫地自限。唯有如此，學者對待萬事萬物才能以佛性真常的角度來看待，其修煉才能圓通無礙，而見其本來清靜光明之面目。崇仁主宰曰：

無人無我，無色無相，惟等惟平，惟性惟常。¹⁹

當學者在靜參中進入先天無極之階段時，其無人無我，則可以去我執而合太極，其無色無相則可以去物執而見如來；一切就是惟等惟平，所以沒有分別心來起對立，故可呈太和；一切只是惟性惟常，所以沒有無明生起變化無常，故可顯生生。在這種境界中，學者終究可以回到來生之源頭，還其本來之面目而始源透出蓮花。

¹⁷ 《天人日誦奮鬥真經》，頁 15。

¹⁸ 《天人日誦平等真經》，頁 19。

¹⁹ 同上註，頁 24。

同時，當學者在生活中能夠以平常心對待萬事萬物時，其熱準與心性早與天地同德同心，所以其奮鬥精神必可受到天上仙佛的肯定而達到真正的聖凡平等。而這種肯定，象徵著學者已經從原本自我走出，以滲透到天地之間的努力，轉而受到天地的回饋，而被涵攝進入宇宙精神流動的核心中，日與天地精神相往來，溝通而無礙。相信，這即是《天人日誦奮鬥真經》中所說的“達明平等，克壽大同”，亦即是化身蓮花偈中最後目標「返原還本，天人大同」的境界了。

六、結語

由於天帝教的修持原則是“帶業修行，入世苦行”，所以其對於人道的看法並非與禁欲主義般消極。因為盡人道，在天帝教而言，除了“了緣去業”的用意之外，還有“人群煉心”的積極義涵。所以學者可以經由實踐廿字大道，從而正氣充滿，其一方面可經由不斷地道德執守而擴充仁心，以至成聖成賢萬古流芳；另一方面亦可轉向天道，幫助修煉昊天心法時，心地光明，無所掛礙，以加速一己真陽之炁生起，而承接靈陽祖炁的調和，從而舉上兼下，性命雙修，使其神合太虛，清香奧妙（在塵不染塵而變化無窮）。因此，其天命必可日益清明，永續不斷。學者之精神能常以天地生生之大德為己念，落實救劫、宏教之宏願。久而久之，經由人道的洗煉，天道的修煉，在“生生”與“虛靜”之動靜互動辯證下，即執守，亦放下；即放下，亦執守，而進入一「動中無人我，靜中有蒼生」的生命格局中，從而使得學者心氣合而為一。故其能在萬事萬物中，以貫通天人的氣象，呈顯其中大道化現的真機與啟示，圓融人性之參贊，終而達致人我不分、色相不著之心境；儼然萬象太和，惟等惟平，真性常照，生生不息之德。此即路路皆成妙境，始源透出蓮花，返原還本，天人大同的終極目標。

是故，當現代心靈、價值失落而無所適從時，天帝教重來人間所為之事，我們相信其目的即是要重新連接這條天人溝通的大道，以廿字大道的光明，照見心靈的恐懼，重燃靈性原始的喜悅，再造寬廣的生命格局。既而在先盡人道再修天道的修持原則之下，性命雙修，共同朝向生命之初所允諾的大同之願景。

〈表一〉從化身蓮花偈談天帝教修持觀

蓮 花 蓮 化	超 凡	→	清 香 撲 鼻	入 聖	→	爲 師 爲 友	登 真	→	返 原 還 本
	人 道	→		天 道	→		天 人 之 道	→	
	煉 心	→		煉 氣	→		煉 心 氣	→	
萬 古 流 芳	廿字真言	→	奧 妙 無 窮	昊天心法	→	道 在 其 中	以帝爲心	→	天 人 大 同
	惟 一	→		惟 精	→		允執厥中	→	
	乾乾淨淨	→		空空洞洞	→		活活潑潑	→	
	向自己奮鬥	→		向自然奮鬥	→		向天奮鬥	→	

論文題目：

試論先盡人道再修天道

發表人：李光光（本名：李顯光）

高雄市掌院掌教

摘

要

天帝教「以生生不息，體天心之仁，親親仁民，仁民愛物為中心思想。旨在先盡人道，正心修身，齊家治國；再修天道，積功累德，救世度人，進而修持身心性命妙道。」“先盡人道再修天道”是本教重要的精神內涵之一，涵靜老人在《教綱》《師語》《靜坐要義》、《宇宙應元妙法至寶》中反覆討論，此一精神特質，影響到天帝教的修持、禮儀、弘教策略，本文即以此申論，希對此精神能有更深一層之認識。

試論先盡人道再修天道

天帝教「以生生不息，體天心之仁，親親仁民，仁民愛物為中心思想。旨在先盡人道，正心修身，齊家治國；再修天道，積功累德，救世度人，進而修持身心性命妙道。」¹「先盡人道再修天道」是本教重要的精神內涵之一²，涵靜老人在《教綱》、《師語》、《靜坐要義》、《宇宙應元妙法至寶》中反覆討論，此一精神特質，影響到天帝教的修持、禮儀、弘教策略，本文即以此申論，希對此精神能有更深一層之認識。

一、 天道與人道

天道與人道相對。道原為道路，天道連用，指天的行事法則。最初天的觀念，天道為最高主宰之意志。《尚書·湯誥》：「天道福善禍淫，降災於夏。」周公提出「皇天無親，惟德是輔」的思想，認為帝王「以德配天」，敬德而受天之命。天道與人事休戚相關，春秋戰國之際，懷疑思潮興起，天道受到審視，鄭國子產提出「天道遠，人道邇」的思想，以為天道悠緲，所謂賞善罰惡，難有證據，使許多受苦難者，有「悠悠蒼天曷其有極」的懷疑。司馬遷在《史記·伯夷列傳》中便有「天之報施善人，其何哉？余甚感焉，倘所謂天道，是耶非耶？」因此許多人認為天道渺茫，報施難測。其實天道便在人類的心靈上，人能收其放心，天道便近。

老子書中的道字，按意思來說，約可分成兩個系統，即天道與人道。人道當效法天道，但二者本身不同：「天之道，其猶張弓乎！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之；天之道損有餘而補不足。人之道則不然，損不足而奉有餘。」（魏源老子本義，第四十六章）。莊子嘗論：「何謂道，有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也！」³

老子在道德經的最後，得出「天之道，利而不害，聖人之道，為而不爭。」（八十一章）的結論，此一結論的思維依據，是「反者道之動」。一個人要達到道家所言「天之道」的倫理思想，必須以「為道日損，損之又損」（四十八章）的超越精神，掙脫由人欲築成「人之道」藩籬的侷限。在「人之道」的海洋裡力行「聖人之道」。按照老子的說法，人道尚積，講求重積德，德積到相當程度，出現道之動而致反。也就是說，在現實生活中力

¹ 《教綱》第二條〈教旨〉

² 《師語心傳·序》49頁，帝教出版社，1998。

³ 《莊子·在宥》

行善的結果，皇天無私，惟德是輔，得到了無私無親的天道報償。

在宋明理學中所謂“天理”與“人欲”的觀念，乃受到道家的“天之道”與“人之道”之影響，其理想即循“天理”而動，通過自我修養，逐漸克服“人欲”，使人逐漸接近“天之道”的境界，由俗反聖，成仙成聖。《朱子語類》載：嘗有人與朱熹問答：「飲食之間，孰爲天理，孰爲人欲？朱子曰：飲食者，天理也，要求美味，人欲也。」存天理滅人欲，是理學家共同的目標，如果能去人欲，順乎天理，人就達到高尚的境界，也就是與道合一。

人道注重人際關係的和諧協調，也就是五倫，即父子、君臣、夫婦、長幼、朋友等五種人與人之關係，此五倫爲人在社會生活中最基本之五種關係，中庸曰之爲“天下之達道也”。父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。儒家強調爲人之道，《禮記·喪服小紀》：「親親、尊尊、長長、男女有別，人道之大者。」五倫關係和諧可以建立社會秩序。

二、在紅塵中入世苦行

修道不是棄家別子，看破紅塵，如同槁木死灰。葛洪說：「人道當食甘旨，服輕煖，通陰陽，處官秩，耳目聰明，骨節堅強，顏色悅澤…憂喜毀譽不爲累，乃爲貴耳。若委棄妻子，獨處山澤，邈然斷絕人理，塊然與木石爲鄰，不足爲也。…主張修道者當先立功德，以忠孝和順仁信爲本，德行不修，但務方術，皆不得長生…又云，積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也…」⁴，有人問：「人道多端，求仙至難，非有廢也，則事不兼濟。…」抱朴子答：「…但患志之不立，信之不篤，何憂於人理之廢？」⁵他主張修之於朝隱，何必修於山林，盡廢生民之事，然後乃成。

佛教有句偈：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」家庭是社會的基礎，修煉的好地方，離開紅塵，如何印證宗教的高尚情操，如果因修道而與家人格格不入，造成家庭不和諧，是捨木求舟。

「天帝之道，重在先盡人道再修天道，效法天帝的天體運行，積極向天奮鬥，篤踐力行，潛心學養，雙修性命，求得聖凡平等，以達天人合一回歸自然的終極目標。」⁶「天帝教所主張的修道，是要先盡人道，再修天道。修道並非出家，而是一面修人道，一面修天道，兩者兼而顧之，進而得之，所謂盡人道便是以盡做人的責任。爲父母以及爲妻子則是修人道，爲自己藉假修真，煅煉精氣神，創造未來之精神生命，即是修天道。」⁷

修持功夫非必出家才能專心修道，涵靜老人勉勵弟子：「同奮本身既有工作，且多有

⁴ 葛洪《抱朴子內篇校釋》中華書局，53頁，1996年4版。

⁵ 同上，抱朴子內篇卷之八〈釋滯〉。

⁶ 〈六十年來之天命信心奮鬥歷程〉16頁。

⁷ 《師語》21頁。

家庭負荷，人世原極坎坷，修道又屬艱辛，今既肩負入世職責，又要做出世打算，實較專門修道之士更屬艱苦…，吾人今以入世姿態作出世功夫，…應對時代環境有更深認識，…必須恬澹自甘，在塵遺塵，切下決心，日久成習，自可安之若素。」⁸「一方面要生活，一方面要修道，在紅塵中修道，是一種入世苦行。」⁹

中國正宗靜坐起源於黃帝。¹⁰「黃帝娶西陵氏於大梁，曰嫫祖，為元妃，生二子；納女節為妃，生少皞；又納醜女號嫫母，使訓宮人，而有淑德，奏六德之頌；又納費修氏為夫人…黃帝以天下既理物用具備，乃尋真訪隱，問道求仙，冀獲長生久視，所謂先理代而後登仙者也。」¹¹先理代後登仙即先盡人道而後天道，黃帝且戰且學仙的精神，使得黃帝不但是中國人的始祖，也成為道教的鼻祖，所以《後漢書·皇甫嵩傳》稱張角「奉事黃老道」，《漢天師世家》言張道陵「教民信奉黃老之道」。

過去研究宗教史，多著眼於與官方有較多聯繫的佛道兩教，流行於民間的教派常被忽略，本文以淨明道、劉門、三一教等在歷史上有廣泛影響，皆主張「先修人道再修天道」的觀念，與天帝教一致，在此略作介紹。

淨明道是許遜崇拜的一個道教宗派，以涵養忠孝為修道根本，認為不修忠孝，無由入仙道之門，不經人道，不能達成仙道，反對離俗出家。

劉玉曾說：「入淨明道的人，只是學為入之道…，或仕宦，或隱遯，無往不可，所貴忠君孝親，奉先淑後，至於夏葛冬裘，渴飲飢食，與世人略無少異，只就方寸中用些整治功夫，非比世俗所謂修行，殊行異服，廢絕人事，沒溺空無。」¹²反對出世，認為修道應在自身方寸中用功夫，「欲修仙道，先修人道」，因為人道是仙道的基礎，「人事盡時，天理自見。」¹³「淨明教中所謂真人者，非謂吐納、按摩、休糧、辟穀而成真也，只是懲忿窒欲、改過遷善、明理復性、配天地而為三極，無愧人道，謂之真人。」¹⁴「上士非必入山絕人事，去妻子，入曠野，捨榮華，而謂之服鍊，服鍊心性，心明炁達，孝弟不虧，與山澤之臞童者異矣。」¹⁵

林兆恩（1517—1598）倡導三教合一論，所創三一教，主要在福建的大部分地區和長江以南一些地方傳播。林兆恩認為三教立身處世的原則相同，都提倡內外雙修，心身性命與綱常人倫不相妨礙。成聖首重立本，「所謂立本者，乃余所謂世間法，而為人道之常也，人道不修，則本不立，而曰可以窺聖人之牆者未也，而況乎不可使知之道，可得而知乎？」¹⁶立本的工夫在於明三綱五常，克盡人之所以為人的操存價值，所謂立本即是要在修身的

⁸ 《師語》71 頁。

⁹ 《教訊》173 期，10 頁，維生首席於 87 年 5 月 29 日坤院年會講話。

¹⁰ 《靜坐要義》9 頁。

¹¹ 《歷世真仙體道通鑑》44 頁。

¹² 《淨明忠孝全書》卷三，《道藏》24-639。。

¹³ 同上。

¹⁴ 同上，卷六。

¹⁵ 《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》，《道藏》24-615。

¹⁶ 《林子三教正宗統論》第一冊〈合一主旨〉。

當下正心誠意，由人內在的仁義之性，來彰顯天道。他反對僧道脫離五倫，不娶妻生子，如云：「忠孝者，其立本也，從古以來，豈有不忠不孝而能成仙作佛者哉？」¹⁷「不以孝為重者，道釋之妄也，傳之失其宗。」¹⁸「君臣、父子、夫婦、朋友之倫，考之信史歷歷可驗，如此豈有斷棄人倫，如後世所謂道家者流哉。」¹⁸「縱不能為有恆之士，亦且人道不虧，不離父母，不棄妻子，不為世間之一大罪人。」¹⁹林兆恩的宗教理念，重視人本的宗教，提昇人的重要性，經三綱五常的道德實踐，以達天人和諧的境界。

劉止唐是清嘉慶年間四川大儒，融道入儒，援儒說道，可謂儒化道家，自創「劉門」後，門弟子遍西蜀，與西南各省，盛極一時。他曾批評當時的學道者：「…曰長生、曰辟穀、曰服餌，而不知天地萬物與吾身相關，則必廢人紀；而惑於小術旁門，…不知百行萬善，本性功為推，則必逐紛華而忘乎存誠主敬，故道者本諸心而善諸世，全其人，以合乎天也…，古有不得志於時之聖賢，而斷無廢倫紀之神仙。」²⁰

天帝教的中心思想是體天心之仁，親親仁民，仁民愛物。仁，英譯為 Human-heartedness（仁愛）或 Hmanity（人道），仁確有仁愛、人道的含義，譬如孔子說仁者愛人，孟子說仁者人也。「人生守則廿字真言的核心是紅心（赤子之心），心的本體是愛，功能是誠，如果修人道沒有愛心，人道就無法修了，在從人道返天道的過程當中，如果沒有誠，人道和天道永遠無法結合在一起。」²¹「積極向上，樂觀奮鬥，行人道，愛人類，依一定規則生活與修行，自然就可回到上帝身邊。」²²

「道家修持可分超凡、入聖、登真幾個階段，凡夫要以學作聖賢為起步功夫，先完成聖賢修養，達成聖賢境界，再談修真修道，而進入最後真人境界，以完成人生最高境界。從超凡下手，以本教而言，就是先盡人道，把人做好，例行日常四門功課，進修奮鬥初乘以及人生戒各項規定。」²³「將人生守則融於日常生活之中，言行思想時時刻刻不離廿字真言，如此日積月累，定能氣質變化，人格高尚，智慧圓明。」²⁴

三、人道為五倫之一

《晉書·五行志》：「惠帝之世，京洛有人兼男女體，亦能兩用人道，而性尤淫。」人道指「行夫妻之事之謂」；夫妻關係為五倫之一，因此夫妻間行房事稱之為「敦倫」。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上，第三十一冊〈醒心詩摘註〉。

¹⁹ 同上第三十四冊〈易解俚語〉。

²⁰ 劉止唐〈槐軒約言〉《三家修道秘旨》，9頁，道藏精華第十一集之三，自由出版社。

²¹ 維生首席於1997年7月25日於正宗靜坐美國第二期複訓班講授。

²² 《首席師尊精神講話選輯》105頁。

²³ 《師語》26頁。

²⁴ 《師語》36頁。

葛洪認為：「人不可都絕陰陽，陰陽不交則坐致壅閼之病，故幽閉怨曠，多病而不壽也。任情肆意，又損年命，唯有得其節宣之和，可以不損。若不得口訣之術，萬無一人為之而不以此自傷斃者也。」²⁵「陰陽不交，傷也；積傷至盡則早亡，早亡非道也。」²⁶修道的人應遵循正確的方法，「不識真鉛正祖宗，萬般作用枉施功，休妻謾遣陰陽隔，絕粒徒教腸胃空。」²⁷

「無論男女，身體發育成熟，必然有性慾，這是與生俱來的，因為人的身體構成，有陰性、陽性之電子。所謂一陰一陽之謂道，道就在本身。古人云：『飲食男女，人之大欲。』這性慾的產生就是因身體內有陰陽，陽需要陰，陰需要陽，陰陽互相調和，身心才能平衡，因此男婚女嫁，變成了天經地義之事。」²⁸

生物雌體與雄體為生殖目的自然結合的能力，稱為「性本能」，心理學家佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）「本能論」認為：「本能的衝動包含精神與肉體二種概念，即從生物的肉體發出刺激，所產生的精神狀態，所以本能衝動是肉體應精神力量的要求，而有的一種行動。」²⁹性慾的產生在於精神與肉體二者間密切的關係，「欲求不滿，所形成的不安和罪惡感等精神糾纏，潛伏於人格深處，會導致身體化障礙。」³⁰寇爾曼（James .C.Coleman）也認為：「基本生物需要之未能滿足，可能降低個人對挫折的忍耐力，而成為心理疾病的因素（Predisposing factors），或者這種情況本身就成為心理疾病的動因（Precipitating factors）」。³¹

丹道中派宗師黃元吉也是主張靜坐從虛處下手，把性本能稱之為「天慾」。他說：「人只知養虛，不知去問虛之物，心馳於物為不虛，不知力絕天慾亦為不虛。多欲令人傷神，絕欲亦令人心勞。二者雖有不同，其為心之障則一而已。」³²強制壓抑而不從心上來下功夫，使之昇華，是徒勞無功的，故有云：「心源未清，必復傾倒。」

性行為為人的本能，是生活的重要內容。古代許多養生家都認識到：「男女居室，人之大倫。獨陽不生，獨陰不成，人道不可廢者。」³³人道順行，禁欲既違反自然之道，又悖人性，有損健康。李鵬飛在道經中引黃帝之語，用陰陽平衡之理，從生理角度來論證房事生活是人類的正常需要。

黃帝曰：「一陰一陽之謂道，偏陰偏陽之謂疾。」又曰：「兩者不和，若春無秋，若冬

²⁵ 葛洪《抱朴子內篇》卷之八〈釋滯〉。

²⁶ 同前卷之十二〈極言〉。

²⁷ 張伯端《悟真篇》其十五。

²⁸ 《師語》23 頁。

²⁹ 佛洛伊德等著，蘇燕譯《變態心理學》13 頁，水牛圖書出版，民國 78 年。

³⁰ 同前 15 頁。

³¹ James .C.Coleman 著，Abnormal Psychology and Modern Life，韓幼偉編譯《變態心理學與現代生活》100 頁，中央圖書出版社，民 69 二版。

³² 黃元吉《中派丹道樂育堂語錄註解》36 頁，氣功文化出版社。

³³ 李鵬飛《三元延壽參贊書》卷一，《正統道藏》新文豐版，31 冊 166 頁。

無夏，因而和之，是爲聖度，聖人不絕和合之道，但貴於閉密以守天真也。」³⁴

早期道教經典《太平經》也指出：「男女者，乃陰陽之本也。」³⁵「飲食陰陽不可絕，絕之天下無人，不可治也。」³⁶兩性的結合如同飲食一般重要，是天經地義之事，不可斷絕。「陰陽不交，乃出絕滅，無人類也…此天下之大害也。」³⁷

從生物學上看，精滿自有排泄的需要，以消除所蓄聚的緊張，「人類身體發育成熟後，後天的陰精就要作怪，想走凡道（男女交配，陰精順行下流，精卵結合而生人），要藉他身（異性）之陰陽來調和己身陰陽，但人類靠吸收營養轉變成陰精，每天能吸收的營養有限，日常消耗陰精過多，身體必然日漸虛弱，最後精竭，只有死亡一途，所以修道者的大忌即在漏，只有希望少漏，而至不漏，」³⁸「性慾如不放縱，身體不會有大的損傷，若超過身體、年齡的負擔，必會氣血衰敗。」³⁹涵靜老人並不主張禁慾與絕慾，而是「先要寡慾，第二步節慾，最後一步斷慾。」⁴⁰「要勉強克制不發生性行爲，真是不容易！」⁴¹他修道的態度是無爲，也就是以順自然爲原則，人生的正當要素，不能強爲禁絕，故他只說清心寡慾，「先要懂得節制功夫，要求少、寡，到了功夫（深了）緊要關頭，自然而然會斷慾，不可能勉強而行之！」⁴²

人道是「先從向自己奮鬥做起，運用自然與物質相配原理，經過精神與肉體的鍛鍊化合過程，勤修苦煉，終必超脫物理世界的束縛。」⁴³從教義講，「向自己奮鬥即努力以求掙脫人類本身上電子之影響，即儒家所謂正心誠意內聖功夫。」⁴⁴

「順行生人，這人要在輪迴裡做普通凡夫，只有逆修，內斂精氣神，可以返本還原，超出輪迴。」⁴⁵「把死後回去的條件做好，以適應回老家的環境，配合回老家的法則，就自然能回去。」⁴⁶「而靜坐在天道上返本還原的回天之路。」⁴⁷「先從向自己奮鬥做起，以奠其基，運用自然與物質相配合原理，經過精神與肉體的鍛鍊過程，勤修苦煉，終必超脫物理世界的束縛…，進入天人合一的永恆精神境界。」⁴⁸

人如果縱慾，其結果是速死，涵靜老人要門下弟子清心寡慾，一面生活一面修行，「用己身之三昧真火，把後天的陰精煉化成元精，再化成氣，這是由後天返先天的功夫，必須

³⁴ 同前。

³⁵ 王明《太平經合校》38 頁，中華書局，1960。

³⁶ 同前，37 頁。

³⁷ 同前，44 頁。

³⁸ 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》44 頁。

³⁹ 涵靜老人《靜坐要義》29 頁，帝教出版社，1992 二版。

⁴⁰ 同上，63 頁。

⁴¹ 同上，89 頁。

⁴² 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》45 頁。

⁴³ 涵靜老人《六十年來之天命信心奮鬥歷程》110 頁。

⁴⁴ 《新境界》85 頁。

⁴⁵ 涵靜老人《靜坐要義》29 頁。

⁴⁶ 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》84 頁。

⁴⁷ 《首席師尊精神講話選輯》122 頁。

⁴⁸ 《師語》32 頁。

心靜到極點，自然出現真火，把精神提煉上來，化煉成氣。」⁴⁹

四、不在肉體上下功夫

「過去的修道人因為慾望少，心放的下，能清心寡慾，靈魂未受太多污染，所以容易修煉，可循煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛漸修而成。」⁵⁰「煉精化氣要至馬陰藏相、斬赤龍，才算完成，如再動凡心，馬上又恢復原來，所以修真談何容易。」⁵¹二十年來，數萬學過正宗靜坐者，未見有修出陽神，傳授正宗靜坐的目的，如果只能成就鳳毛麟角的少數，就不是個普遍社會、安頓世人身心的法門。所以涵靜老人說：「現在正是三期末劫，在時間上與客觀環境已不行再修傳統丹道，在肉體上用功夫，必須藉救劫急頓法門直修昊天虛無大道自然無為心法。」⁵²

涵靜老人知道從傳統道家功夫，煉成金丹，陽神沖舉的困難度高，過度強調斷慾，將使大多數人聞之卻步，故他提出節、寡的觀念，俟門人修持至某一階段，環境許可，自然而斷，如此可以引渡更多原人。

丹書上對於「先修人道再修仙道」另有解釋，「太上心宗，以任督為赤黑兩道，丹書謂之人道，是修成長生不死之道路；黃中一道，丹經標為仙道，蓋謂金液功夫循由之正路，黃道在天文為南北極正中之直線，在人身之正中，乃先天三寶，共由之道，又名黃中，為陰陽出入之門戶。」⁵³走中黃者，必須是先天之物，於至靜中自然直透，若以後天有為的意念去導引搬運而透中黃，叫做「闖黃」，內丹諸家都認為後患無窮，甚至危險，故古丹書中皆秘而不宣。

十九世紀初的仙學大師陳櫻寧說：「道家中黃直透，即是一竅通時，竅竅通，得其環中以應無窮之處，所謂仙家頓法也，工夫到虛寂靜篤時，精自然化氣，氣自然化神，神自然還虛，始終如此做去，不必再分小週天與大周天、小還丹與大還丹許多名目。」⁵⁴他認為通三關、運河車，乃是仙家漸法，非必循之徑，乃命功的效驗。而透中黃是性功的效驗，中黃直透後，夾脊雙關亦未嘗不通，此即先了性後了命的頓法。

因此天帝教的靜坐與道家傳統的修煉方法，「有其基本上的差異，本教修的是法華上乘，直修昊天虛無大道，…超越了道家煉精化氣、煉氣化神的兩個階段，而直修煉神還虛功夫。」⁵⁵其結果是「一旦豁然貫通，直接還虛，一步登天…因為人從虛無中來，仍回虛

⁴⁹ 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》47頁。

⁵⁰ 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》46頁。

⁵¹ 涵靜老人《靜坐要義》88頁。

⁵² 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》51頁。

⁵³ 陳櫻寧《道家養生秘庫》175-177頁，大連出版社，1991。

⁵⁴ 陳櫻寧《道家養生秘庫》186頁，〈答覆如皋知省盧君四問〉。

⁵⁵ 涵靜老人《宇宙應元妙法至寶》15頁。

無中去，一靈常照，萬念皆空，這靈，就是煉神還虛的境界。」⁵⁶因此天帝教的法門「不以肉身結丹為目的」⁵⁷，「所謂直修就是從煉神還虛下手，形式上雖是超越命功，但事實上無形中仍自然而然經過煉精化氣、煉氣化神兩個步驟。」⁵⁸

所謂金丹，依文獻記載由此可結成聖胎，形成身外身，或陽神等有形質之質體，但仍歸不超出色身這一小範圍，終究只在有形相的肉身上下功夫。而當煉神還虛時，個人的身心已與宇宙相契合，達到天人合一的境界時，哪裡還有什麼金丹、身外身可言？契入真道後，生當歡，死亦當歡，我來自大塊，去又何妨。福可喜，禍亦可喜。不可避免地走向歸宿，卻欣然如歸，匯入奔騰不息的生命之流。如果我們的注意力仍擺在馬陰藏相，要如何虛？迷戀色身，執著不捨絕非真道。

五、 結論

基於人不能脫離社會，絕人事去妻子，入閒曠捨榮華，同奮平常有自己的職業、家庭、過世俗的生活，下班後料理完家庭事務，在家做基本功課或到教院祈禱靜坐，過宗教生活，因此必須以禁忌規定來區隔神聖與世俗，如在家不忌葷腥，教院內則禁忌之；上光殿著道袍也是對宗教生活與世俗生活做一區別；巡天節前齋戒沐浴、潔淨身心，即是在從事神聖事務前先從日常生活的改變。⁵⁹

古代修道者瞭解夫妻同修的重要性，《雲笈七籤》中記載有：「高人俗士居家或有妻室，志有希道之心，遊道德之鄉者，宜夫妻同修，若不同修，皆相賊害，以一人不知，故見一人修行，心有相阻，遂成相賊。」⁶⁰有家庭者，配偶即為道侶，修道者應取得配偶的體諒與配合，不僅不障道，且家庭和樂。

每一個同奮都有自己的家庭，由許多小家庭結合成為一個天帝教的大家庭，如果家庭代表凡，教會代表聖，聖與凡不能兩極對立，相互衝突。涵靜老人非常尊重每個同奮的家庭，求修正宗靜坐者，會先問是否得到配偶的同意，參加高教班閉關報名時，有配偶者要附同意書，就是例子。有同奮因清心寡欲而冷淡了配偶，或熱衷教院活動而疏忽了家庭責任，造成家庭失和，就是未掌握「先盡人道再修天道」的原則。因此天帝教沒有出家了斷俗緣的規定，不背人倫，夫妻雙修，從事士農工商，周旋於人倫日用之間，半聖半凡，行有餘力，則以行道，這種世俗化的修持方法，是切合時代的。

⁵⁶ 同上，181 頁，《靜坐要義》43 頁。

⁵⁷ 同上 26 頁。

⁵⁸ 同上 23 頁。

⁵⁹ 李光光《從齋戒沐浴以祀上帝看天帝教的巡天節》，天人研究學會會訊第 16 期，2000 年 10 月。

⁶⁰ 《雲笈七籤》卷 45〈明二人同奉第十八〉。

「人道是以家庭為中心，天帝教是一個以家庭為中心的宗教」「家為教本，每一個家庭就是天帝教的基地。」⁶¹未來弘教的指導觀念是將「天帝教化深入到每一個家庭中」，「人道精神、人本精神，以人為中心的時代潮流已經形成了。」⁶²

⁶¹ 《教訊》173 期，10 頁，維生首席於 87 年 5 月 29 日坤院年會講話。

⁶² 《教訊》165 期，11 頁，維生首席於 89 年 9 月 8 日第二屆開導師靜參養靈營開訓致詞。

論文題目：

人體身心靈提昇之奧秘

- 炁氣相融之原理與方法

發表人：劉緒資（本名：劉至善）

天人研究學院天人炁功研究所靈士

摘

要

大多數的人都了解，透過身、心、靈的鍛鍊，可以提昇人體的能量，進而增進本身的各種能力。然而何以心性修持或是命功的鍛鍊，可以提昇人體的能量，甚至開發智慧，其運作機制為何。

由於科技的進步，精密電子儀器的突飛猛進，人體的生命能場已逐漸地被證實，人體本身即是一部精密的電磁系統，因此本文即以人體的生命能場（電磁系統）與心氣的關係，探討心性修持或是命功的鍛鍊，是以何種機制運作達到身、心、靈的提昇。

人體身心靈提昇之奧秘

- 炁氣相融之原理與方法

一、人體是電磁系統

現在對「氣」的測試，絕大部分來自「氣功師」或一般稱之「特異功能人士」所發放的外氣也就是人體所發射的「磁波」。根據電磁學原理，電流、磁場、電磁波是同時產生的，人體既然能放射電磁波，人體本身應該就是一部電磁系統。其實，這已非假設性的問題，曾擔任瑞典「諾貝爾獎金醫學評審主席」的挪丹斯滄（Dr. Bjorn Nordenstrom）博士，在一九八三年發表他數十年的實驗及醫療實錄，名為「生物體內閉路電流：臨床實驗錄與人體電流系統之理論證據」，證實人體的電流系統，自成一個小宇宙。

其理論為人體內的體素細胞內，含有各種礦物質元素，例如鈉與鉀，他們的原子都有荷電，一受刺激，各會放出荷電的電子或粒子。一般說來，鈉會放出負電，而鈣放正電，電流產生，立即傳遍全身。由神經細胞組成的神經系統，傳到大腦，大腦內的腦神經，形如樹根之微細根鬚，閃電不停，於是作出反應。人體的神經系統，其實是一個電流系統，有電流，就會發生電磁場，就會發光。人體的體素受傷，或是肌肉運動，都會在該處的細胞發出荷正電的粒子。同時，他鄰近的體速細胞，在隔離情形之下，會相對地發出荷負電的電子。這種正負兩極情形，就會形成像電瓶的閉路電流情形匯成電流。¹

人體內含有大量的高分子有機物，這些分子中裝滿了電子。電子的運動，必然產生生物電活動。所以人體的肌肉、神經和器官、內臟和組織的活動，往往伴隨著微弱的生物電活動。凡是能產生生物電信號的部位，必定同時會產生生物磁信號。不但人類、動物如此，植物也都有電流和電磁場放光的功能。

所以，人體本身可看作是一個十分複雜和精巧的電磁系統。這在氣功科學實驗上也可得到相同的概念，一般氣功師通過長期的神經意念鍛鍊，在大腦電磁活動信息的作用下，使身體內某些順磁性的生物偶極單元的排列，從無序發展到有序，並

¹ 馮馮著：《太空科學核子物理學與佛裡的印證（下）》，天華出版社，1989，頁 469-476

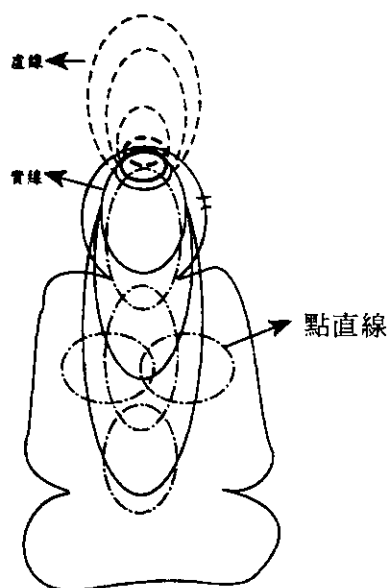
且在平衡位置附近運動，便產生了低頻磁信，也就是外氣或內氣。²

因此，當人體入靜到一定程度，代謝率降到一定程度時，人體內的有機耦極子（Organic dipole element），將部分排列整齊，出現有序結構。人體內的生物大分子從激發態（高能態）降低到基態（低能態），在分子從激發態回到基態的過程中，多餘的能量就以光子，電磁波，或其他物理屬性的或物理效應的形式發射出去，從而產生電、磁、熱、聲、光」等物理屬性的信息載體，聚集而形成外氣和內氣。

3

天帝教教義認為有形的物質來自於電子，無形的靈魂稱為和子。⁴因此，人是由肉體（電子體）與靈魂（和子）所組成。當和子與電子體結合後，自然會在人身中形成一種無形的整體電力引合網路。其整體電力引和網路示意圖：如（圖一）。

挪丹斯滄博士論文的提出，使得天人文化聖訓降示的整體電力引和網路，包括「氣化系統、生化系統、靈魂意識交集引合網路」等等，已脫離哲學性思辨或是假設性的命題，而是具有科學理論根據的學說。



（圖一） 整體電力引合網路

虛線、實線表體內的氣化系統，分別表示各原素的電力作用軌道、電力作用區、電流作用軌道、電力反射區。點直線表體內的生化系統，含精氣神魂魄五大能量區

二、心氣相通

² 謝煥章編著：《氣功的科學基礎》，養生氣功文化出，1991，頁 277

³ 謝煥章編著：《氣功的科學基礎》，前書，頁 278

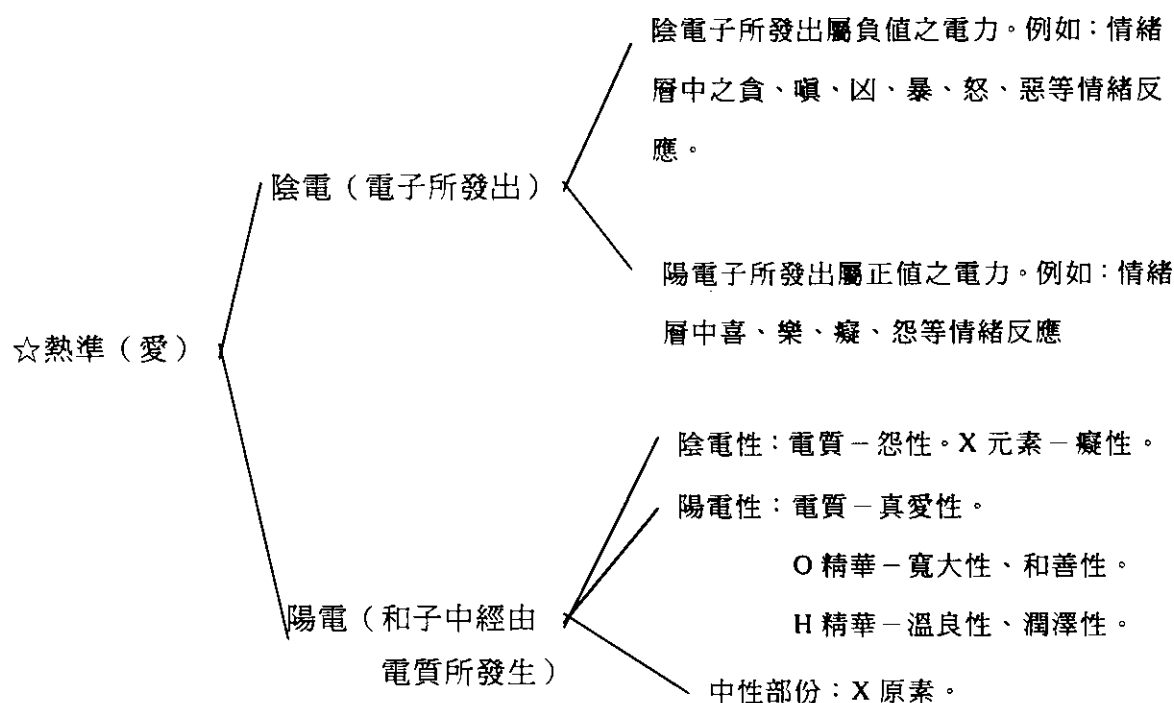
⁴ 涵靜老人：《天帝教教義，新境界》，帝教出版社，1997，頁 13，14

心氣相通在中國古代哲學思想上，可說是普遍認同的思想觀念，然而以現代科學角度認知，是否被接受。從氣的科學認知，氣是一種「磁能」效應；精神思想則有光波的效應，而光波也是屬於電磁波的一種效應。因此，心氣同樣具有「磁能」效應⁵，具有相同的屬性，心氣相通以科學的認知，同樣可以成立。

（一）人類思想即為一種電力之放射

就教義觀點而言，有關人類心理層面之夠成基礎，主要是由和子與電子力作用而得，亦即當和子配合最高量陽電子構成智慧優越的人類之剎那，內部和子力與電子力即刻會發生進一步的引合作用，由於此種強化的引合其間存有能量與意識的內容，使得該新生個體在發生生命現象之同時，自然會現出知、情、意的各種心理作用。

在和子之電質中所射出者為陽電，代表和善與慈悲之情緒，也是孟子所說的性善，在電子中放射者為陰電，代表貪、嗔、癡等情緒，也是荀子所說的性惡。其電力引合公式如（表一）⁶。



（表一）電力引合公式

思想意念代表心理能量，法國巴黎的巴拉達克博士（Dr. Baraduc of Paris）使用特別的攝影技術，攝取思想意念的鏡頭，導致思想形態的發現。他所攝製的各

⁵ 楊憲東教授著：《靈界通訊網路》，宇河文化，1996，頁 160

⁶ 天帝教《第四期師資高教班聖訓錄》（以後簡稱「四期聖訓」），台北，天帝教首席使者辦公室，1994，頁 185

種思想形態的影象，和一般具有超覺人士的觀察所得完全吻合。這套攝影裝置包括一個感光特別強烈的底片，附有絕緣器防止電流和熱力的傳送，和一個細如毫毛、閃耀發光的小針。來自思想意念的無形微波震動這個小針，使之發生強弱不等的光波。這樣一來，便在感光強烈的底版上，留下各種思想意念的影象。這種思想意念照片，等於心理現象的電磁翻版⁷，如（表二）色澤分類表。思想有光波的性質，而光波亦是電磁波的一種，這與帝教教義云：「人類之思想，即是一種電力之放射」的概念一致。

顏色	淺藍	藍綠	橘綠	黃綠	黑黃濁綠	深紫	純黃	純紫	黑黃紅斑	暗紅	淡藍	深黃
光澤	色淡而淨	色暗而淨	色淡而淨	色暗	污暗	暗而淨	淨潔	淨潔	污暗零亂	污濁	潔淨淡雅	暗而不濁
心理狀態	高度的精神修養	宗教情操 帶有恐懼感的	同情心	適應能力	自私	深情密意的忠貞	最高度的世間智	民胞物與的仁愛	嫉妒	貪婪	崇高理想的追求	高度的聰明
顏色	玫瑰紅	淡藍綠	火紅	寶藍	暗紅透黑	淡紫	黑紅	藍中透黑	猩紅	紫紅	黑黃綠間	純黑
光澤	鮮豔	藍綠黃間 雜音	色調正常	鮮明	污濁	暗淡	污濁暗淡	晦暗	明淨	明豔淨潔	晦暗	色調正常

⁷ 李杏邨著，《一元多重心物觀》，台北，慧炬出版社，1991，頁 209

心理狀態	無私心的情愛或慈	詭詐	憤怒	純潔的宗教情操	自私性的情愛	恐懼	肉慾	有私心的宗教情操	驕傲	純情	意氣消沈煩悶	惡心禍心
------	----------	----	----	---------	--------	----	----	----------	----	----	--------	------

(表二) 思想型態的色澤分類表

(二) 氣是一種精神意識

在中國哲學思想中，氣不僅僅用於物質層面，並且涵蓋精神的層面。例如<<左傳>>云：⁸

「民有好惡、喜、怒、哀、樂，生於六氣。是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥。喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以致死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協於天地之性，是以長久。」

人的思想、感情和意志生於六氣（六氣是指陰、陽、風、雨、晦、明也），也就是說人的喜怒哀樂受到大自然之氣的影響，而人的思想、情感則影響人的喜好，人民的喜好則影響社會的風氣，社會的風氣則影響國家的長治久安。因此需要制定良好的政令，適當的賞罰，才能使人民的情感得到和協的發展，國家才能長治久安。這是古人觀察大自然之氣與人的精神情感互動關係，所得之概念。

更進一步，人的思想與身體之氣的互動關係，在孟子則提出心、志、氣三者相輔相成的看法。

孟子曰：⁹

「夫志，氣之帥也，氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰，持其志無暴其氣。．．．」又曰：「志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者，趨者，是氣也，而反動其心。」

心念可以帶動體內之氣，相反的身體之氣也可以帶動心志。何以身體之氣可以帶動心志？因為氣本身含有意識訊息，所以體內之氣達到純一的境界，同樣可以動搖心志。因此，孟子提出的「善養浩然之氣」，是要堅定自己的心志，達到「威武不能屈、富貴不能淫、貧賤不能移」的大丈夫。把心與氣的關係做更密切的結合。

荀子則將「治氣與養心」並列為修身、養生的重點。<<荀子·修身篇>>說：¹⁰

⁸ 《左傳》昭公二十五年

⁹ 《孟子·公孫丑上》

¹⁰ 《荀子·修身篇》

「凡治氣、養生之術：莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣，養心之術也。」又云：「治氣、養生之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇毅猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑濕重遲貪利，則抗之以高志。」

治氣養心最快的捷徑是拜師學禮，將自己的心神達到專一的境界。血氣剛強的人，要以柔和溫順調節性情；心氣浮動者，以定心來節制；氣量狹小的人，要開擴其心胸；貪圖享樂、好逸惡勞、心氣濁重遲緩者，需激發其高風亮節之心志。以涵養性情可以改變個人的氣質；相同的，透過「治氣」的鍛鍊，同樣可以改變個人的性情，因為心、氣是相互融通、相互影響。荀子的「治氣養心之術」，將心、氣的互動關係，做更進一步的闡明。

《管子·內業》的精氣論，不僅是修心養生之道，亦是內聖外王之道，其中對心、氣的探討，多有創見，值得吾人深入研究。例如其云：¹¹

「靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外，所以失之，以躁為害，心能執靜，道將自定。」

表示心的運作，也是氣的運化，只是這股氣不同於體內一般之氣，而是含有靈魂意識之氣，稱之「靈氣」。而且這股靈氣是小而無間、大而無外，可以與道合一，其方法在於「心能執靜」，內心純靜則能體悟大道。

（內業）云：「精也者，氣之精者也」表明精是氣的精華，因此煉精也就是煉氣。（內業）云：¹²

「不以物亂官，不以官亂心，是謂中得，有神自在身，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來，精想思之，寧念治之。」

只有除去心中的雜念、邪念，精氣就會自然而生，要去除心中的妄念，則不要讓外在的物慾擾亂了五官，五官不亂，心中才能得到真正的寧靜，這就是不偏不移，稱之為「中得」。精氣的產生在於心不妄動，相反的，只要心動，氣則亂已，因此要想把握精氣，要先安服其心。

（內業）又云：¹³

「搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而之吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之已乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。」

人的精神意識，若能凝聚專一，則可以料事如神，不用卜卦算命就能知吉凶，

¹¹ 《管子·內業》

¹² 同上

¹³ 同上

不必乞求於別人，就能了解事情的真相，這並非是鬼神的力量，而是精氣的極度發揮。將精氣與精神意識做直接的貫穿，人的神靈覺知，是精氣達到純一的境界。

三、炁氣相融之原理

炁氣相融之原理，可以經由人體氣化系統的整體運作概念窺得一二，底下即介紹三大氣化系統及其運作概念。

（一）人體心性系統概論

就教義觀點而言，人類性理層面（包括先天稟性與後天性格）之構成，主要是由電力引合（和力作用除了存有能量與意識的內容外，本質上亦為一種電力的引合。）作用而得。¹⁴而心的功能即透過和力作用，產生知、情、意的意識與能量。因此，心性是由相同的源頭，功能屬性也有類似之處，要想加以區分實不容易。但在構成基礎上，仍有不同之處，如性理層面主要基於陰、陽電力的構成特徵，心理層面則著重在意識與能量的構合內容。

在功能上：¹⁵

性之用：是指人內在本具有能夠與道體、天理相契合的能力部分，其中包括天性、習性二個面相。

心之用：是指人內在本具有能夠分辨是非善惡的能力部分，其中包括天心、人心二個面相。

在氣化的角度上，聖訓以（圖二）¹⁶表示如下：

名詞解釋：

一、良知本體：是指內在圓融無礙的本心、本性層面。

二、理體：是指內在至誠即明的本心、天理層面。

三、良知之用（心、性之用）：是指內在本具有能分辨是非善惡能力的表現部分。

四、精：代表生化系統內的陰質電精之氣能表現部分。

五、氣：代表氣化系統內的陽電質部分。

六、神：代表氣化系統內的元神部分。

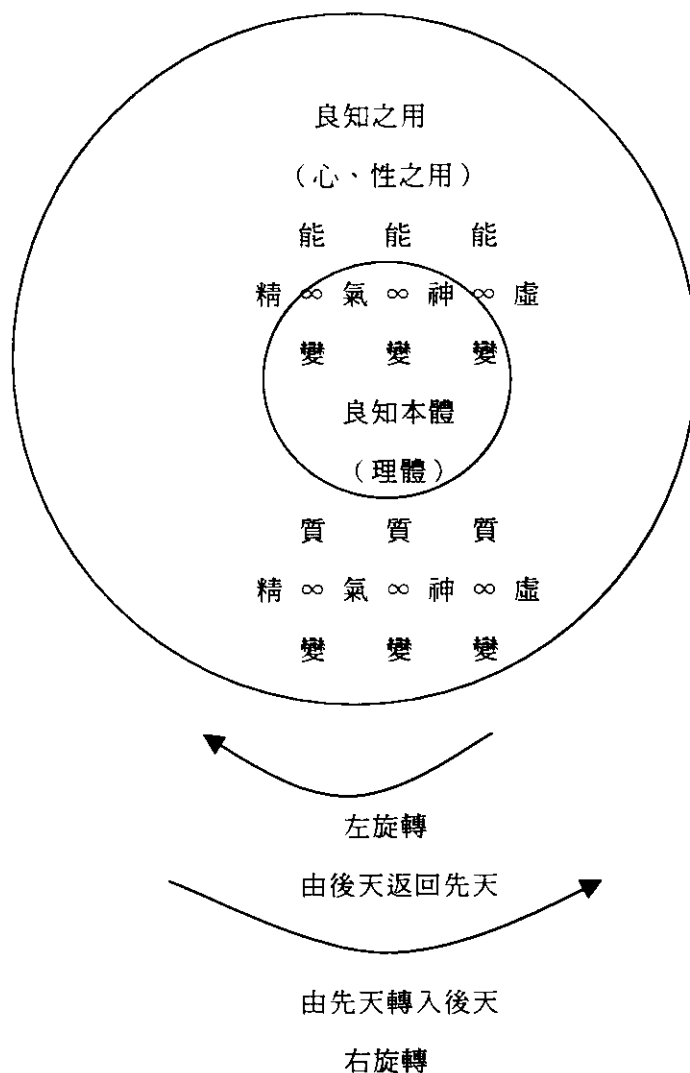
七、虛：代表氣化系統內元神的淨化內容。

¹⁴ 天帝教《天人文化新探討（二）》，天帝教天人研究總院，1999，頁10

¹⁵ 同上，頁8

¹⁶ 同上，頁3~5

- 八、能變：是指由精化氣、氣化神、神還虛之過程中，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。
- 九、質變：是指在精化氣、氣化神、神還虛之過程中，所進行改變原有狀態的氣化內容。
- 十、∞符號：代表出陰、陽二氣在氣化轉運時，具有似太極之狀的扭合推移方式。
- 十一左、右旋：代表由後天返回先天或由先天轉入後天之時的氣化推力方向。



《圖二》

心性主要是受到和子與電子的電力引合作用所影響，其「良知本體」或「良知之用」(心、性之用)皆是和子原素的特質(陽電)與電子體的特性(陰電)，相互作用產生如太極陰陽抱合交融的電力引合作用。在氣化的角度，則是精、氣、神經

過「能變」或「質變」的變化過程。

例如誦唸經典或是經由上師、大德、高僧的開釋指引，不論是由先天「良知本體」的體悟或是後天「良知之用」經由知、情、意的理性判斷，只要是經由心性的修持、涵養而達陽質能量的提昇，皆可稱之為心、性的提昇。從氣化的角度而言，會經過轉換與會通的特性達到精、氣、神的「質變」與「能變」。聖訓將其歸納如下：¹⁷

會通特性—是指由「體至用」或由「用至體」在會通時，其氣化內容所具有的「延展」與「凝聚」的質性。

「延展」質性—是指氣化內容具有由內向外推移之特性。此種氣化內容產生於體用之間，且能在體用之間相互傳遞。

「凝聚」質性—是指氣化內容具有由外向內推移之特性，此種氣化內容亦產生於體用之間，且能在體用之間相互傳遞。

轉換特性—是指由「體至用」或由「用至體」在轉換時，其氣化內容所具有的「淨化」與「積存」的質性。

「淨化」質性—是指能淨化含藏於良知之用內具陽、陰質性的氣化能量（氣能），進而可增強來自良知本體內的轉換旋力。

「積存」質性—是指能凝聚、積存含藏於良知本體內的淨化氣能，進而亦可再強化原有氣能，使其進一步成為帶有物化能力的轉換旋力。

此會通與轉換的過程，也可看成是炁氣相融的過程。

（二）人體氣化系統概論

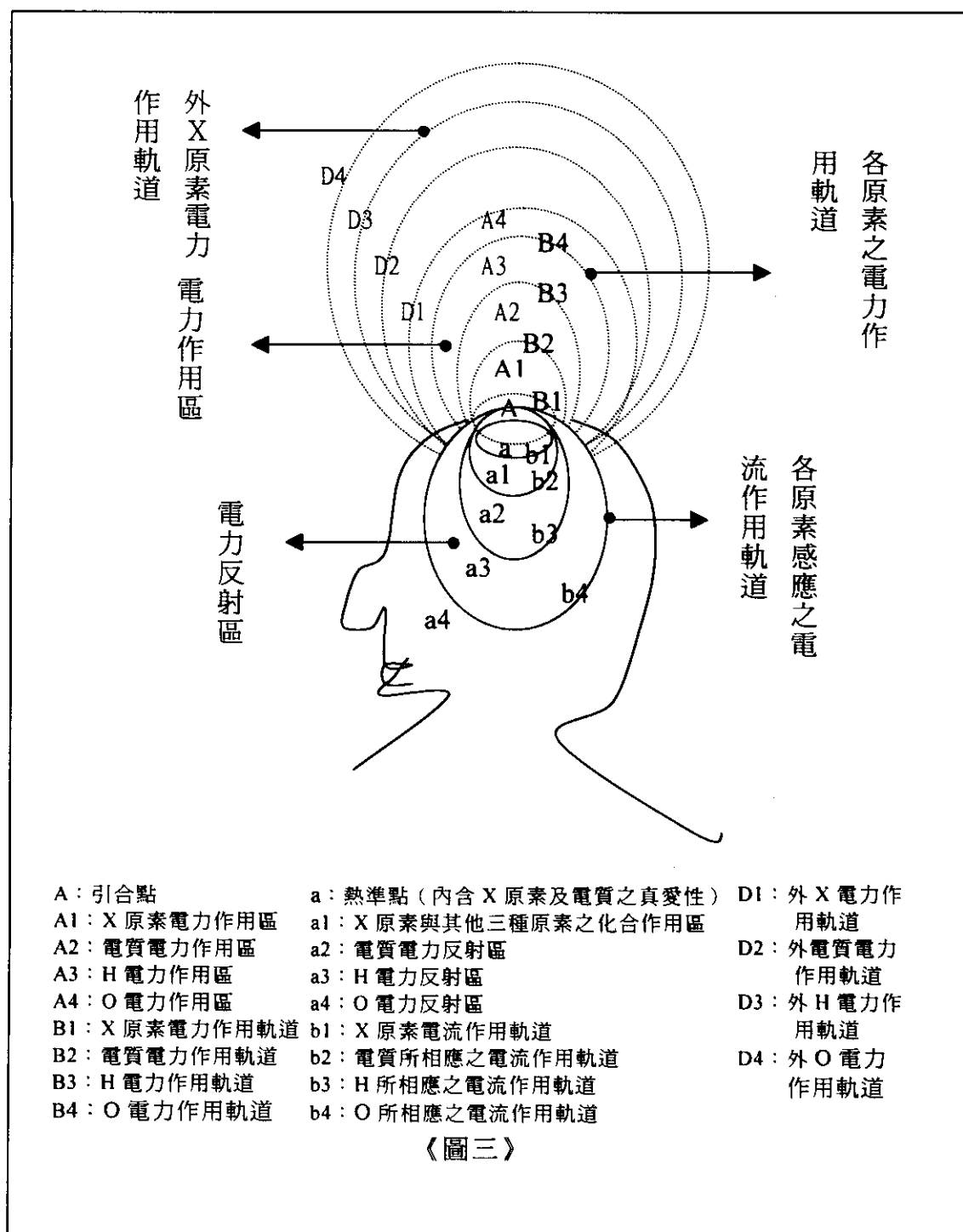
氣化系統包含的內容相當廣泛，筆者在此僅以本文所需的部份，針對氣化系統的核心「靈魂意識交集引合網路」來介紹。

何謂「靈魂意識交集引合網路」？是指當和子與電子體結合後，在人類大腦皮層上、下方的空間處，所產生的意識交集與訊息交流的無形電力引合網路。並以此主宰該生命個體的先後天人格發展。¹⁸

「靈魂意識交集引合網路」（見圖三）在人腦中所具備的基本功能，大致可粗分為「接收」、「辨識」、「調變」、「聚放」、「轉運」等五種類型。其過程，有如我們收看的電視機，首先由具有接收電波功能的天線進行接收，再將接收的電波加以辨識及調整成電視的頻率，再將調整後之電訊聚集放射至螢光幕，達到呈現畫面的整體運轉功能。

¹⁷ 同上，頁 15

¹⁸ 同上，頁 44～49



例如帝教法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法，於上坐時貫念師尊聖像，調整自我頻率，然後默運祖炁，連接上帝之靈陽真炁，經由「靈魂意識交集引合網路」的接引，產生「炁氣聚合能量」，再經過氣化與生化系統整體通貫運作，達

到身心靈整體的提昇。

又如天人的親和，如祈禱、誦念皇誥、寶誥；教義云：「親和力者，異性相引之電力作用」。其引合動力公式如下：¹⁹

引合動力＝

$$\frac{| \text{甲和子內聚電荷量} * \text{乙和子內聚電荷量} |}{\text{甲、乙和子間投射距離} * \text{甲、乙和子意識總值}} * | \text{次元天界差} | * \text{轉化效率}$$

誦念皇誥、寶誥，即以慈悲哀求之親和引和動力，藉由「靈魂意識交集引合網路」的轉運，將光殿反射下來且經過過濾調和之鐳光引入 B 4 軌道，由於這些能量訊息的經由「順轉」方式引入，使得軌道發生變換作用及強化各作用區的原有功能運作。一旦刺激到 A 1 作用區即會產生二次辨識效應。並且轉入「引合點」(A) 進行初步調變作業。再經由「熱準點」(a) 進行第二次調變作業，再次轉化為更易於人體所能接收的光能，接著轉入 a 1 作用區中進行聚放作業。可以凝聚內在靈氣能量與強化 X 原素間既有的化合關係。接著，這些已經處理完畢的能量與意識訊息會挾帶著極強的氣化能量，影響 b 1 軌道做強有力的順轉運行，並依此運行力量帶動 b 2、b 3、b 4 的轉運方向。同時也影響 b 2 軌道的運轉速度，改變 b 3、b 4 軌道原有運轉速度。假使這些運轉的方向與速度又能進一步順利促成體內第三層、第四層的炁氣網縊，進入順轉狀態，即可達到帶動體內氣化、生化系統產生連續性轉運的效應。²⁰

(三) 人體生化系統概論

人類初生之時和子即引入其大腦之中，當和子與電子體結合後，自然會在人身中形成一種無形的整體電力引合網路，幫助 X 原素主導其他三種原素，使各原素均能發揮應有的作用，同時 X 原素藉由電質原素指揮人體中樞及自主神經系統的特性。透過人身中之無形電力引合網路，帶動體內生化系統的加速運轉，達到強化生理機序的功效。其整體電力引合網路如(圖四)²¹，將生化系統獨立出來則如(圖五)所示：

五大能量區內的介紹：

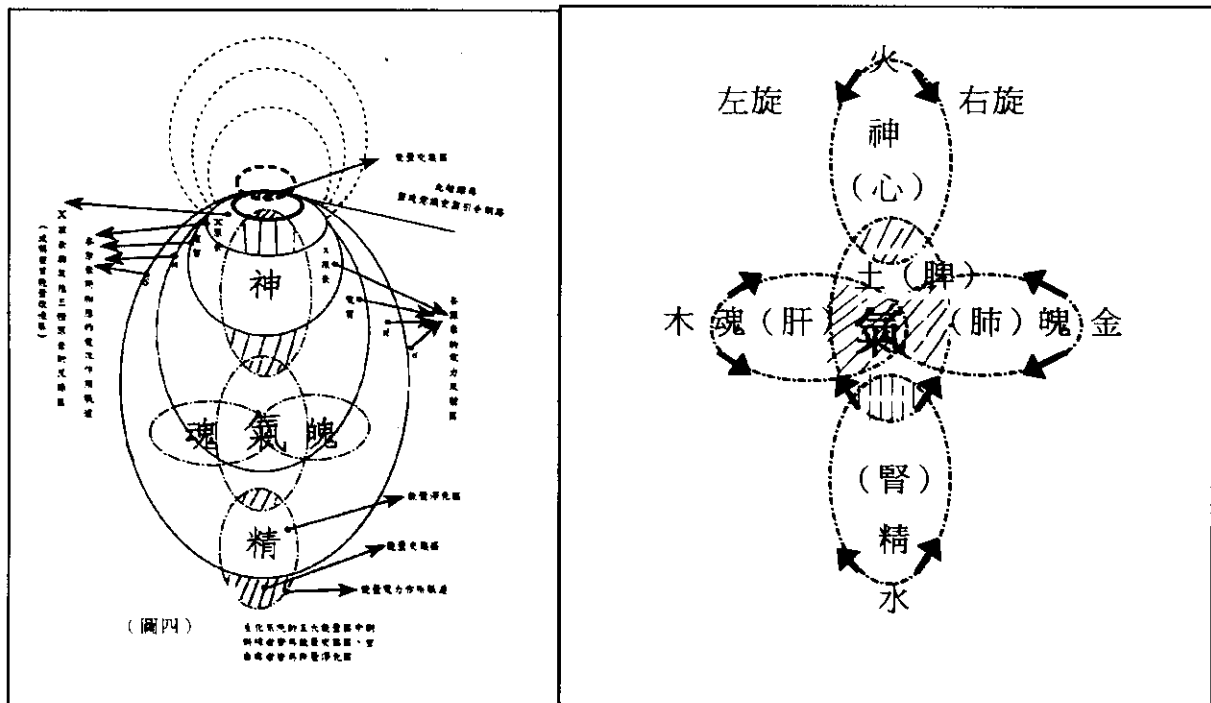
(一) 界定：

¹⁹ 天帝教《天人文化新探討(一)》，天帝教天人研究總院，1996，頁 27

²⁰ 同註十四，頁 134～136

²¹ 同註十九，頁 58-1

五大能量區：指帶有「精」、「氣」、「神」、「魂」、「魄」五種不同能量



聚合效應之無形氣能聚合場。其中交集區（斜線所示）內帶陰質能量、未交集之處帶陽質能量。這二種能量將會進一步刺激體內臟腑原本所帶有陽、陰示相之氣能，產生明顯的陽、陰氣化作用。

(二) 五大能量區彼此之間所構成的基本互動關係：

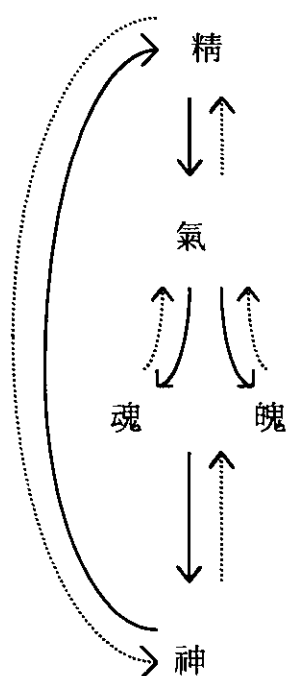
1、相化—指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，主要是經由「振動」、「旋繞」（以右旋為主）、「變換」運行的作用途徑，連續在彼此之間相互影響，並逐一形成良好的互動循環關係。

2、相損—指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，主要是經由「振動」、「旋繞」（以右旋為主）、「變換」等反饋運行機制的不斷作用途徑，連續在彼此之間相互影響，並逐一形成具有約制力量的互動循環關係。

3、相乘—為一種反常性的互動關係。指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，主要是以陰質電力的作用力量，經由「振動」、「旋繞」（以左旋為主）、「變換」運行的途徑，連續在彼此之間相互影響，甚至也因其中已形成過度的陰質能量之故，而造成惡性互動的循環關係。

4、相耗—為一種衰退性的互動關係。指五大能量區彼此之間所產生出來的相互融合、共振效應，是以延續相乘作用的化合結果為主要作用力量，在作用期間，一旦受到其內陰質能量中至陰電渣的渣末作用之趨使，再經由「振動」、「損耗」、「變換」的運行途徑連續在彼此之間相互刺激，該至陰電渣部分

即會被逐步沉澱於體內各臟腑中，沉澱過多時，將會因五大能量區之間形成極度衰退、無力的氣化運行狀態，而造成運行衰弱、不順的另一種惡性循環關係。相互間的整體循環次序如下：



←····· 示相損路徑

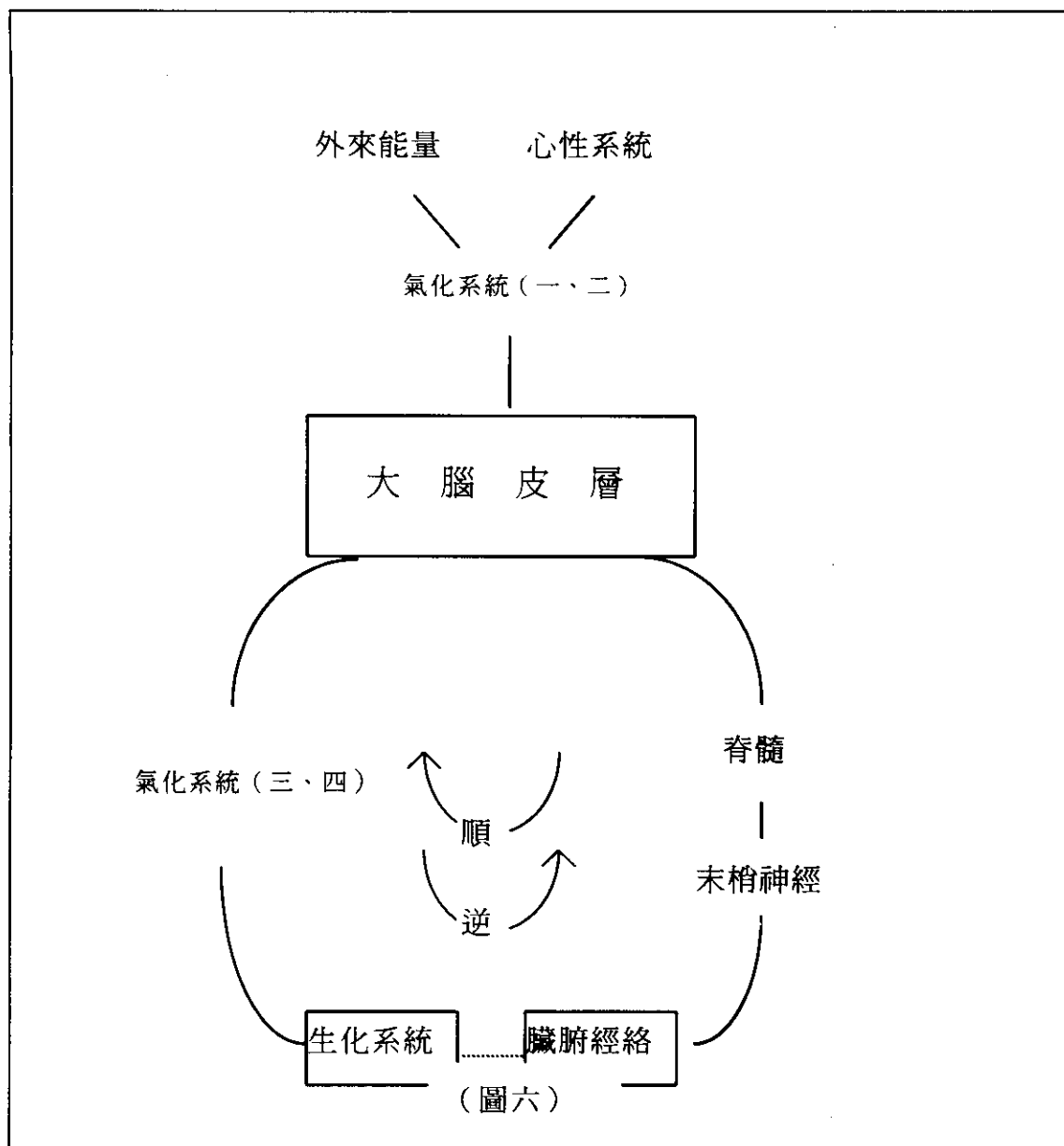
————→ 示相化路徑

此處的精、氣、神、魂、魄是屬於後天生理氣能的精華，與五臟肝、心、脾、肺、腎之氣能也是相互對應、相互影響。其整體運行，主要是「精」的軌道發生氣化上的變化，由橢圓形軌道轉換為圓形軌道運行的特殊效應，進而帶動「氣」、軌道產生幾近重疊引合現象，並帶動「魂」、「魄」軌道，使得四個能量軌道同時以同心圓的方式上移，產生四合一的同一圓形環繞，最後與「神」軌道產生幾近重疊的引合現象，使五大能量區產生共振，也就是相化功能所產生的「振動」、「旋繞」、「變換」的運行作用。

在人體氣化三大系統研究中，吾人可以了解炁與氣是相對的概念，和陰陽相對的概念是相同的道理。例如，和子元素中「良知本體」所溢出之氣化物與大空之炁相較下，「良知本體」屬於後天氣，大空之炁屬於先天炁。然而「良知本體」與知、情、意的「心性之用」相較下，「良知本體」的氣化能量屬先天炁，「心性之用」的氣化能量屬後天氣。在「心性系統」與「生化系統」的氣化能量相較下，「心性系

統」之氣化能量屬先天炁，「生化系統」的氣化物屬後天氣。因此，炁氣是相對的概念，而非絕對的概念。炁氣相融的內涵，廣義而言可說是氣化上「延展」、「凝聚」、「淨化」、「積存」四種特性所自然產生的種種變化。狹義而言，可稱之為「炁氣聚合能量」之意。炁氣在人體三大氣化系統運作中扮演著非常重要且關鍵性的角色。

人體身、心、靈整體循環的動態圖如（圖六）。其中生化系統脊髓、末梢神經、臟腑經絡、大腦皮層之生理機制屬於「身」之範疇；心性系統、大腦皮層之心理機制層屬「心」之範疇；氣化系統（一、二）、（三、四）層屬「靈」之範疇。整個圖示描述了封閉循環系統與開放循環系統的兩種途徑，凡經由心性系統溢出的「炁氣聚合能量」為主體，以順行或逆行通貫整體者，謂之「封閉系統」。凡經由外來能量為主體，以順行或逆行通貫整體者，謂之「開放系統」。不論是封閉或開放循環系統，可以得見身、心、靈三種屬於不同層級的生命現象，之所以能夠相互影響、相互支持、相互提昇，全賴通貫其中的炁氣不斷聚合（氣化上「延展」、「凝聚」、「淨化」、「積存」四種質性）與運行（「振動」、「旋轉」、「損耗」、「變換」四種運行方式）作用所致。



四、結論

從以上的論述中，吾人可以了解，人體其實是一部精密的「電磁生化能場」，人類之思想，即為一種電力之放射。心念的運作，就會使得「心性系統」帶動人體的生化能場（氣）場的運作。相同的，從肉體上鍛鍊，不論是動功或是靜功，同樣會運轉人體「生化系統」的電力引合網路，並提昇人體的生化能場。或是靈修直接鍛鍊和子的靈能，經「靈意網路」接引大空之炁帶動「氣化系統」之運行，加速「靈意網路」的電力引合作用，並增強和子的陽質能量，進而提昇人體的生化能場。

因此，不論是從「心性系統」、「生化系統」或是「氣化系統」下手都可以提昇

身、心、靈，這是因爲人體三大氣化系統在炁氣相融（氣化功能）的過程中，相互影響、相互提昇。

尤其是（圖六）所描述的身、心、靈整體循環動態圖示，將身、心、靈三個不同層級的生命能量結構，緊密的結合，並且詳細的說明其整體通貫理論。因此，不論是封閉或開放循環系統身、心、靈三種不同層級的生命現象，都可透過廣義之炁氣相融現象或狹義之炁氣相融現象達到、相互轉化相互提昇之目的。此圖可以彌補一般身、心、靈整體學說最欠缺之處，使得研究者或實修者有一方向可以摸索。

論文題目：

淺 論 祈 禱

發表人：林靜蕪(本名：林奕梅)

天人研究學院天人合一研究所 研究生

摘 要

「人窮則呼天」，祈禱乃天人親和的管道。本文試由介紹天主教的祈禱親和與佛教的念佛感應，與天帝教相互印證、參照。並藉著祈禱狀態的探討，了解天人之間相應之道，與所能達成的境界為何。

天與人原為一體，當人去除私念，捨己犧牲，以天意為依歸，秉持信、願、行至誠祈禱，則極易與天親和交通，並獲至極大的感應。

在個人修持方面，祈禱能達到天人合一的境界。而其他方面，天主教的祈禱可以改變自然環境；影響人心，福音廣傳；求神寬恕，不毀滅人民。佛教的念佛，若人人均能念到本心湧現，頓見「唯心淨土，自性彌陀」的境界，那麼極樂淨土即在人間。天帝教的祈禱，若能效法涵靜老人「不為自己設想，不求個人福報」，「即使一息尚存也要效忠上帝」的祈禱、奮鬥精神，則能化延核戰毀滅浩劫，回到上帝身邊。

總之，祈禱的力量可以天心人心相互貫通，超越無形有形，產生不可思議的應化。

淺論祈禱

壹、前言

祈禱乃是一種天人親和的狀態，由於精神貫注，念念集中，親力上應和力，而產生感應。《教義》：「是故心理感應之說，自古有之。本教及基督教之祈禱，…道教佛家之誦經持咒，皆以此也。」

由於佛教與天主教乃是最為普遍，深入人心的宗教。本文試由介紹天主教的祈禱親和與佛教的念佛感應，與天帝教相互印證、參照。

在天主教方面，由祈禱的基本意義、基本態度及祈禱的類型的純粹介紹，來看其與天帝教的相似、相異處。另外，在佛教方面，由於法門眾多，在考量與天帝教的祈禱（念誦一持誦上帝聖號）最為接近的法門之下，選擇以念佛法門中的「持名念佛」（持誦佛號）作為研究。期能使人由其中略窺祈禱貫通天心人心的精神力量。

貳、天主教的祈禱

天主教祈禱乃是一種「天人會晤」，能直接與上帝交談溝通的精神狀態。其最高境界稱為「妙觀」（或譯為靜觀），是一種直見天主，與主合一的交感狀態。

當人處於此種情境，以「正直公義」的心向天主祈求，必獲恩准。而其所發出的力量可以克服種種障礙，超越無形有形的束縛，獲致無比的顯化，得以改變自然界的現象，感召人心廣傳福音，寬赦人類不予毀滅。此種人心相應天心的自然運化，與帝教的祈禱親和有其相似性。

一、祈禱的基本意義

有關祈禱的基本意義，可從各方面來探討之。

（一）聖經中的指示：聖經不給我們祈禱的定義，卻給我們述說一些祈禱的實例。譬如

古經中說亞巴郎替索多瑪城的居民向天主求情（參閱創十八16－33）。梅瑟為以色列選民轉求天主平息義怒（參閱出三十二11－14）。聖詠表達作者向天主的敬拜、讚揚、感恩、悔罪、求恩等善情。

新經記載耶穌如何興奮地感謝天父，因為祂把天國的奧秘啓示給貧窮謙卑的人（參閱路十21－24）。也記載了耶穌在山園中向天父哀禱（參閱瑪廿六36－46）。瑪竇和路加兩位聖史給我們留下了耶穌親授的美妙禱詞——天主經（參閱瑪六9－13；路十一2－4）。

（二）教父們的教導：教父給我們綜合地說祈禱是什麼。部分教父簡單地說祈禱是人舉心嚮往天主。例如：聖尼羅（約四三0年）說：「祈禱是舉心歸向天主。」。聖人大公勿沙（約五八0－六六二年）說：「那祈禱時的聖寵，使我們的心靈，與天主結合」。別的一些教父說祈禱是人同天主交談。像：聖經盎博羅削（三三三－三九七年）說：「原來我們祈禱，就是同祂（基督）談話；我們念聖經，就是聽祂談論」。聖師熱羅尼莫（約三四二－四二0年）說：「你祈禱，你和淨配談心；你念聖書，祂——淨配——便給你答話」。聖若望葛利瑪（約五二五－六00）說：「祈禱，就其性質而論，是人和天主的密契交談」。

（三）神學家和靈修家的說法：神學家們都在發揮教父們的教導，只是表達方式不同。靈修家中，我們引證聖女大德蘭的話，她說：「照我想，祈禱不是別的，而是深度的友誼，屢次同我們知道深愛我們的天主個別談心」。

（四）祈禱是「天人會晤」：綜合以上有關祈禱的種種說法，可稱祈禱為「天人會晤」。這個會晤要求：第一，整個人的投入，為此念經時有口無心，或默想時分心走意，就沒有整個人的投入！第二，整個人用心神會晤天主，因為天主是神，眼不能見，手不能摸。第三，整個人用心神在信德內會晤天主，因為祈禱中的天主，不只是哲學推論出的天地主宰，還是耶穌啓示給我們的三位一體的天主；為此只在信仰之光下才能會晤得到。¹

祈禱不僅只是向上帝求恩。其實，一如聖經所指出的，天人會晤是人向天主朝拜、讚美、感謝、悔罪等，又以孝愛的心，向天主表達信、望、愛，這才是基本的祈禱。

二、祈禱的基本態度

一個準確而合宜的祈禱態度，可以發揮禱告最大的影響。當人以敬畏、懇切、信服的心向 上帝祈禱，必蒙悅納。

（一）無助而渴望

「人的盡頭，往往是神的起頭。」人常會感受到自己的渺小脆弱，而欲尋求神的幫助。即使是身為天父聖子的耶穌亦不例外。路加福音：「耶穌極其傷痛，禱告更加懇切...」（路二十二44）這種無助而渴望天主的拯救正是祈禱的一種要件。著名的天主教作家諾溫神父說：「祈禱是沒有權力者和無可求告者的唯一力量。」人們的無能為力感，並非僅

¹陳文裕，《天主教基本靈修學》，頁209。

是人們尋求 上帝幫助的一種動機。「無能為力感乃是真正禱告的一種條件。」

「無助」是對自己的判斷，「渴望」則是對主的期待。在聖經裏，那位患了十二年血漏的婦人，因著來摸耶穌的衣裳而得著醫治（可五 25－34），即因急切渴望而得到治療。而那位三十八年的癱子，深知因自己癱瘓的緣故，在畢士大池水動的時候，無法搶先下去，在絕望中，注意力焦點轉到耶穌身上，反而在眾病人中特別得了醫治（約五 2－8）。因為神的恩典奇妙，基督的救贖完全，聖靈的能力浩大，我們可以肯定：主是我們的拯救。是以，當我們帶著無助而渴望的心情來投靠主，是我們蒙福的開始。

（二）信靠而認定

耶穌回答說：「你們當信服神；我實在告訴你們，無論何人對這座山說你挪開此地投在海裏，他若心裏不疑惑，只信他所說的必成，就必給他成了。所以我告訴你們，凡你們禱告祈求的，無論是什麼。只要信是得著的，就必得著。」（馬可福音十一章 22－24 節）

「只要信是得著的」的應許，是聖經中最奇妙的應許之一。然而要得著這樣的能力，首先，應當信服神。耶穌說：「你們當信服神。」這句話是說在「信是得著的」之前。這乃是說，相信應許的能力，完全單賴對應允的人的信心。而內心充滿信心的禱告狀況，不論它是否發聲，在 上帝看來，就是對祂所作的呼求。所以經上記著說：「人非有信，就不能得 上帝的喜悅。」（來十一：6）

信心的力量是十分強大的。耶穌以挪山投海來作比喻，只要人「心裏不疑惑，只信他所說的必成，就必給他成了。」是以「凡你們的禱告祈求的，無論是什麼，只要信是得來的，就必得著。」祂不只在這裡如此說，在別處也有類似的應許：「你若能信，在信的人，凡事都能。」（可九 23）「你們若有信心...你們沒有一件不能做的事了。」（太十七 20）若神的靈按祂的話語要在信徒心中作工，必須全然透過信心，那麼神的應許不能不成就，信心是神應許的先聲與憑據。若是心懷二意，心存疑惑，則祈禱便不易產生效果。經上說：「祇要憑著信心求，一點不疑惑。因為那疑惑的人，就像海中的波浪，被風吹動翻騰。這樣的人不要想從主得著甚麼；心懷二意的人，在他一切所行的路上，都沒有定見。」（雅一：6－8）

信心乃是成就一切的要件。聖經言：「我不是對你說過，你若信，就必看見 上帝的榮耀嗎？」（約十一：40）又說：「照你的信心，給你成全了。」（太八：13）

只要人們的祈禱是按照神的旨意的，是公義的，而非妄求，則所求無不得著。經上說：「到我這裏來的，我總不丟棄他。」（約六：37）耶穌在世時，就是過著這種信心與祈禱的生活，是以祂以自己的親身經驗，引領人們在祈禱之中更接近神。只要全心全意的信賴依靠神，開放自己的心靈與主合一，那麼，即如耶穌所說的：「凡你們禱告祈求的，無論是什麼，只要信是得著的，就必得著。」（馬可福音十一章 22－24 節）

（三）順服而捨己

世人因違逆 上帝而與祂分離，耶穌則以畢生服從 上帝旨意，捨卻一己之生命，而為全人類祈禱贖罪。

曾經有人問耶穌：「律法上的誡命，那一條是最大的？」

耶穌對他說：「你要盡心、盡性、盡意、愛你的主 上帝。這是誡命中的第一，且是最大的。其次也相倣，就是要愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱。」（太二十二 36-40）因為耶穌對全人類的愛，他願意犧牲自己，完成 上帝所交付的使命。所以，祂也要求祂的門徒要效法祂的精神。耶穌說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我，因為凡要救自己生命的，必喪掉生命，凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命。人就是賺得全世界，賠上自己的生命，有什麼益處？人還能拿什麼換生命？」（可八 34）

在耶穌的門徒中，保羅即是把性命擺在一邊。當保羅最後一次要上耶路撒冷去的時候，一路上到處有信徒警告他說，你到那裡一定要遭受到鎖鏈，遇到危險。他們把保羅勸到一個地步，保羅沒有法子忍受，就說：「我不以性命為念。」（徒二十章 24 節）「你們為什麼使我心碎呢？我為主耶穌的名，不但被人捆綁，就是死在耶路撒冷也是願意的。」（徒二十二章 13 節）保羅以這種捨己的態度，真誠的祈禱，將 上帝的福音普傳。他常勸人要恆切禱告，為萬人祈禱。

人若能將一己之生命置之度外，那麼祈禱的力量便可發揮極大的功效。耶穌以自身為犧牲，用祈禱順從天父的旨意，最後被釘在十字架上，依舊向天父祈禱說：「父阿，寬赦他們罷！因為他們不知道他們做的是甚麼！」耶穌以自身為祭祀的祈禱，將 上帝的愛發揮到了極致。

（四）恆久並堅忍

耶穌曾以寡婦求不義的法官伸冤為比喻，教導我們恆切祈禱，不可灰心。寡婦不住的為一件特別的事而求，它似乎是指為某件事求福，若神延遲或似乎拒絕仍要恆切禱告，終於感動了不義之官為其伸冤，可見恆久祈禱的重要性。

耶穌設一個比喻，是要人常常禱告，不可灰心——主說：你們聽這不義之官所說的話。神的選民晝夜呼求祂，祂縱然為他們忍了多時，豈不終久給他們伸冤嗎？我告訴你們，要快快的給他們伸冤了。（路加福音十八章 1-8 節）

馬太福音七章 7-8 節記載：「你們祈求就給你們，尋找就尋見，叩門就給你們開門。因為凡祈求的，就得著；尋找的，就尋見；叩門的，就給他開門。」以上所說的「祈求」「尋找」「叩門」均以現在進行式表示，即有不斷的意思，不斷的祈求，不斷的尋找，不斷的叩門，必蒙主垂聽。天主希望人們能夠恆切的祈禱，帖撒羅尼加前書五章 16-18 節：「要常常喜樂，不住禱告，凡事謝恩。」

以恆久不變的祈禱來突破信心的障礙，完成 上帝交託的使命。聖經說：「你們不可丟棄勇敢的信心，存這樣的心，必大得賞賜，你們必須『忍耐』，使你們行完了神的旨意，就可以得著所應許的」（來十 36）亞伯拉罕多年來，在沒有指望的時候，因信仍能有指望

(羅四 18)，是以經上又說：「總要效法那些憑信心和『忍耐』承受應許的人」(來六 12)

恆久的祈禱，乃是要憑堅定的信心及無比的耐心來完成，「只要不灰心，到了時候，就要收成。」(加六 9) 耶穌一生以祈禱來完成神的旨意，每逢重大困難時，他便懇切祈求，在選十二門徒時，甚至好幾天徹夜祈禱，這種恆常的祈禱，並且終生不間斷的祈禱，當為世人恆常祈禱的典範。

三、祈禱的類型

當人「奉主的名祈求」，有一個明確的祈求對象。而經由擁有使命權柄者(一人)的祈求，或二、三人同心合意的「聯合祈禱」，則能改變自然界的運作，宣揚教義並求神諒解，拯救百姓。此與天帝教持誦 上帝聖號，由師尊一人祈求顯化或由集體誦誥哀求 上帝妙現神通，解除天災、化延劫難有某些相似的地方。

(一)以方式言：

1、口禱：當誦讀聖經中的聖詠或經文，我們努力口誦心維，嘴裡慢慢的念，心靈向天主表達經文中所含的善情。這樣的口禱是有靈魂和肉體的人，向天主表達敬愛的自然方式。不只有個人，還有團體的誦念，還有優美的音樂，來向天主詠唱。聖女大德蘭曾讚嘆說：有人雖然只會口禱，卻能達到非常高超的靜觀境界。²

2、默禱或心禱：在這種天人會晤中，默禱者只是默默的向天主吐露心聲，同祂談心。開始時，發信德，全然的信賴天主，接著，承認自己的罪過，發痛悔。最後，因深知自己的無能，祈求天主幫助。³按一般的經驗，默禱是靈修生活上極重要的一環。

3、默思誦讀：這是介乎口禱和默禱之間的祈禱方式。先誦讀一段聖經，然後加以思考、反省、祈禱，所讀的有什麼涵義，給自己什麼教訓！善情在心中興起，就停留其上，盡量同天主和耶穌談心，直到心靈感到飽沃，再念下一段，以同樣的方式進行。聖女大德蘭肯定默思誦讀是一種很能幫助人的祈禱方式，特別是在感到不易做默禱時，儘可用它來祈禱。⁴

(二)以性質言：

1、代人祈禱

代禱是我們出於愛的動機，在儘量體會聖靈的意思中，為了別人的益處，為了人的靈性、生活、事奉上的需要，而向神求恩典的一個行動。是要把人真正的困難和需要帶到主面前，「願恩惠平安，從父神和主耶穌基督，歸與你們。」(帖後一 2) 神希望世人彼此相愛，做到「愛人如己」，他說「要彼此相顧、激發愛心、勉勵行善」(來十 24)「要為萬人懇求、禱告、代求、祝謝。為君王和一切在位的也如此。使我們可以敬虔端正，平安無事的度日。他願意萬人得救明白真道」(提前二 1) 在人類彼此相顧，代禱中，神將祂的愛

²同上，頁 210。

³同上，頁 214。

⁴同上，頁 210。

由「義人」散佈到人間。

「義人祈禱所發的力量，是大有功效的。」（各五 16）根據聖靈的定義，這種人乃是：「行公義的人，如同神一般的公義。」在舊約及新約中，許多義人因自己的正直公義作出充滿自信的祈求，皆蒙神的應允。

（1）、代禱與改變自然現象：

a、約書亞的禱告使日月停息

「上主將阿摩黎人交於以色列子民的那一天，約書亞當著以色列人的面對上主祈禱說：『太陽！停在基貝紅！月亮！停在阿雅隆谷！太陽果然停住，月亮站住不動，---太陽停在空中未急速下落，約有一整天。以後或以前，從來沒有一天像這天一樣。上主這麼樣俯聽了人的呼聲，因為是上主在為以色列的人作戰。---』（書十 2）

b、以利亞的禱告使天不下雨。

「以利亞與我們是同樣性情的人，他懇切禱告，求不要下雨，雨就三年零六個月不下在地上。他又禱告，天就降下雨來，地也生出土產。」（雅五 17）

（2）、代禱與宣教

a、保羅是個偉大的宣教士和神學家，但是他始終是個禱告的戰士。他並要求信徒們同樣重視禱告，不只一次他請求他們為他禱告，使它能夠廣傳福音「靠著聖靈隨時多方禱告祈求，並要在此靜醒不倦，為眾聖徒祈求，也為我祈求，使我得著口才，能以放膽，開口講明福音的奧秘，做了帶鎖鏈的使者。使我照著當盡的本份，放膽講論。」

b、耶穌在面對十字架的苦刑前，曾要求門徒一起祈禱。「祂說：我的心靈憂悶的要死，你們留在這裡同我一起醒悟吧！----祂對門徒說：『醒悟祈禱吧！免陷於誘惑，心神固然切願，但肉體卻軟弱』----」然後向天父祈禱三次，說：「我父！如果這杯不能離去，非要我喝不可，就成就你的意願吧！」⁵向天父祈禱並和門徒一起祈禱後的耶穌，帶著坦然無懼的心，面對即將來臨的釘刑

（3）、代禱與拯救百姓

a、亞伯拉罕為多瑪城代禱，他以「奮力」的態度，一再為人民祈禱，使神不斷的降低人數標準，因為他相信神不喜歡隨意毀滅人類，所以當神答應有「十個義人」便不毀滅多瑪城時，他便安定了。（創十八 22-23）

b、摩西為百姓的禱告，使神不滅絕以色列人。（民十四 11-20）摩西為以色列百姓的存活力爭，使神回心轉意，諒解他們所犯的過錯。

2、奉主名祈禱

你們奉我的名，無論求甚麼，我必成就。（約翰福音十四章十三節）

你們若奉我的名求甚麼，我必成就。（十四章 14 節）

⁵羅光，《我們的天父》，頁 82。

使你們奉我的名，無論向父求甚麼，祂就賜給你們。(十五章 16 節)

我實實在在的告訴你們，你們若向父求甚麼，祂必因我的名賜給你們。(十六章 23 節)

向來你們沒有奉我的名求甚麼，如今你們求就必得著。(十六章 24 節)

到那日，你們要奉我名祈求。我並不對你們說，我要為你們求父。父自己愛你們。(十六章 26 節)

基督指出，從聖靈澆灌（基督在十字架上死而復活）的時刻起，奉耶穌之名祈禱的新紀元便開始了。門徒由此更加明白救贖的真義，並且清楚感受到他們與耶穌的合一。就如他們與父的合一。現在他們可以奉耶穌之名直接向父祈禱。耶穌說：「我並不對你們說我要為你們求父，父自己愛你們。」這個禱告的中心思想，是看清我們在基督裡能與神結合，祂是神與我們之間的活潑連繫。「我在祂們裡面，你在我裡面」（約十七 23）因此在耶穌裡，我們看父連於我們，我們連於父。⁶

基督的救贖工作，目的是要引領我們進入那內心深處能獨立的生命結合，與祂相連，也與在祂裡面的父相連，而在祂裡面，我們於任何狀況之下都可以直接來到神面前。奉耶穌之名祈禱，藉著聖靈的內住，成了我們裡面的生命和能力時，祂的名才會在我們裡面成為真理與能力。沙費夫，主禱文：「所有的祈禱只有一個基本條件就是我們能奉耶穌之名提出來，符合祂對我們的期望，符合父的旨意，符合聖靈的教導。因此，若缺乏自我省察、默想、否定自己，或簡言之，若缺乏聖靈的幫助，便不可能奉基督的名祈禱。」奉基督的名禱告，乃是按照主的本性而祈求。主的本性是愛，不求自己的益處，只求父神的旨意與所有受造之物的好處。這樣的祈求，是祂自己的靈在我們心中的呼求。這樣，祂的心思，就是祂的言行所表達的，就能充滿、佔有我們的意識與心志，如此我們就滿有信和愛，有耶穌在我們裡面，成為那和好者，使我們實際上與神合而為一。我們就能奉耶穌的名，自由、直接的來到父面前，知道禱告必蒙垂聽。

奉耶穌之名祈禱，是享有子對父的自由，正如耶穌以長子身份所享有的。我們站在耶穌的地位上祈禱，並不是可以將自己置身於祂的地位，乃是因為我們在祂裡面，祂也在我們裡面。我們直接到父面前，只因為父在基督裡，不能視祂為在基督之外。只要依照神的旨意祈求，則所求無不得著。奉基督之名祈禱便是認同基督為我們的公義，藉著聖靈的內住使我們的意願與基督認同。⁷我們奉主名祈求，「若照祂的旨意求甚麼，祂就聽我們，這是我們向祂所存坦然無懼的心。既然知道祂聽我們一切所求的，就知道我們所求於祂的無不得著。」（約五章 14-15 節）

3、聯合祈禱

⁶慕安得烈，《禱告的學校》，頁 171。

⁷同上，頁 172。

我又告訴你們，若是你們中間有兩個人，在地上同心合意的求甚麼事，我在天上的父，必為他們成全。因為無論在那裡，有兩三個人奉我的名聚會，那裡就有我在他們中間。（馬太福音十八章 19、20 節）

當人們「同心合意」的在愛中一起祈禱，大家有共同的渴望，而這個願望乃是合乎真理並照著主的旨意去求，主的同在就使他們聯合祈禱大有能力。在信徒的聯合團契之中，聖靈能充分發揮祂的權能。當一百二十位門徒聚在一處，恆切同心祈禱，聖靈就從父神榮耀的寶座為他們降下來（徒二）。

這樣的一同祈禱是何等大的特權，有何等大的能力。人們奉主的名結合為一體，在同心禱告中，經歷主的同在與能力（彼前三 7）。使徒保羅深信聯合祈禱的能力。他對羅馬教會說：「我、、、勸你們與我一同竭力、、、祈求神」（羅十五 30）他期望藉著這樣的祈禱脫離敵人，興旺聖工。他善用禱告的特權和能力，他要求他的信徒同樣重視禱告。

禱告是基督徒軍裝中的屬靈武器之一（弗六 10）他說「我們並不是與屬血氣的爭戰，乃是與那些執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰。」所以他命令基督徒，特別在屬靈戰場上最前鋒的宣教士要披戴「神的全副軍裝」。禱告是全副軍裝中的武器之一。他希望信徒們能夠同心合意的祈禱，「求神給我們開傳道的門」並且「好叫主的道理快快行開，得著榮耀，正如在你們中間一樣，也叫我們脫離無理惡人的手。」（帖後三 1）

爾後的宣教聖工，信徒們幾乎均以同心合意的祈禱，將福音普傳。

（三）以境界言：妙觀祈禱

「公教的人生最高境界，則在與天主相結合。結合的程度，高低不同。最高者稱為『妙觀』，似乎直接見得天主。這種直見並不是感覺的直覺，也不是理性的本能，乃是一種超性的相交。人不用感官，不用推理，而似乎靈眼見到天主。神學家論『妙觀』說：『妙觀乃是簡明的親切的認識天主，以及祂所創造的事物。這種認識，非由人力，也非由聖寵，乃是由天主聖神的一種特別默示。』人到了妙觀的境地，雖不能親眼見到天主，也不能明瞭天主的奧妙，可是因此認識天主，較由任何智識所得者，更清楚，更簡明。認識的構成，如閃電，如開眼向太陽，絕不用思索，並不用推理，立地即成，人力無可使用。」⁸

超性的生活，是人與天主相結合的生活。結合的根基，在於聖寵結合的途徑，在於理智和意志。為發展我們的超性精神生活，我們應該按著天主的啟示，日行默想。默想是一種推論的祈禱，理智拿耶穌的一言一行或是信仰上的一端道理，自己一邊推論，一邊激發自己實踐，效法耶穌言行之情。

推論的祈禱，是精神生活發育時期的象徵理智與天主的結合，在於藉著信仰去加推

⁸羅光，《天主教教義》，頁 276。

論，以求加信認識天主。意志與天主相結合之愛，也是以推論祈禱所得對於天主的認識為根基，其餘一切的善德，也都是受這種理智和意志的指使。

超性的精神生活，若發展到了完成的時期，推論的祈禱，可成為妙觀的祈禱。神學家認為妙觀的境界，乃是人必須謹言慎行，一心追求善德的信友，祂的「推論的祈禱」，必蒙天主的恩賜，變為「妙觀的祈禱」。信友的精神生活，因此分為三級，第一級為煉界，第二級為明界，第三級為合界。煉界為煉淨情慾的境界，偏重消極，明界為積極修德的境界，尤重默想祈禱，合界為止於天主相合的境界，重在妙觀。三級相連，人可拾級而登。入了合界的人，他的德性，都要做到超凡的地步。⁹

享有妙觀的人，他的信德，有超凡的活躍，妙觀因著天主聖神的特別光照，把所信仰的真理，歷歷現在眼前。因著極活躍的信德，望德也就極其誠切。妙觀人的愛德，更是特別熱烈，他是全心全意的敬愛天主。而且因為常與天主相結合，心神常歸到天主，他的一切德行，也都要修到高超的地步。在精神上則要完全順從天主的聖意。

貳、佛教的念佛法門

念佛法門在佛教各宗派中為簡便易行而收效宏大的法門。其中的「持名念佛」尤為念佛法門之中「收機最廣，下手最易」的究極圓頓、了義的法門。

而「持名念佛」的持誦佛號與天帝教「念誥」持誦上帝聖號的方法極為接近。故選擇此一法門來探討研究。

一、念佛法門的盛行

（一）念佛是中國佛教共同特色

大乘佛教，不論顯密，幾乎都在闡揚阿彌陀佛的淨土法門。密教自有其修持的儀軌之外，顯教依據的主要經典，則為淨土三經：（1）「佛說阿彌陀經」（2）「佛說觀無量壽經」（3）「佛說無量壽經」。在中國佛教的大乘各宗派，除了三論（中觀）派及部分臨濟宗的禪士們，不用淨土的念佛法門之外，其餘諸家，幾乎無一不學求生西方極樂淨土的念佛法門。以此可知，念佛乃是中國佛教的共同特色。

念佛法門，源出於梵語「佛陀那息勒帝」，意為憶念佛陀，輾轉而成觀佛相好，唱佛名號等的修持方法。¹⁰之後，唐密宗大師將念佛法門分為「稱名」、「觀想」、「觀像」及「實像」等四類念佛法門。而在中國，最為流行的是觀想念佛與實像念佛。後來由於淨土學者曇鸞、

⁹同上，頁 278。

¹⁰聖嚴法師，《念佛生淨土》，頁 127-128。

道綽的提倡，尤其善導（公元613－681年）創立淨土宗，便以稱名念佛為主要修持法門，並廣泛深入千家萬戶。以後，持名求生極樂世界的信仰廣為流傳，以致不論哪一宗派採用的念佛法門，都和持名往生淨土的思想相結合。

（二） 持名念佛為易行道

持名念佛法門之所以在中國盛行，是受了龍樹「十住毗婆娑論、易行品」思想的影響，該品說菩薩道「或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。…若菩薩欲行於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者，應當念是十方諸佛，稱其名號。」「阿惟越致」，不退轉，是菩薩修持追求佛果的階位。「阿耨多羅三藐三菩提」，佛圓滿覺悟的智慧，這是說「稱名念佛」是修行菩薩行速至不退地方便易行道。¹¹

而被尊為中國淨土第十三祖的印光大師亦認為做為末法時期的業力凡夫，想單靠自力修持斷惑證真，可以說是「千無一得」，而必須仗佛慈力接引，帶業往生。再則，即使已證等覺之菩薩，也需迴向往生，方可圓滿佛果。因此，淨土法門乃如來普為一切上聖下凡，令其於此生中即老生死之大法。

《普賢行願品別行鈔》所云：「有緣者，彌陀願重，偏接婆婆人也。」可知諸佛菩薩利生悲心的權巧方便，一念念佛即一念相應，念念念佛即念念相應，古德勸眾念佛云：「但能念名，具包眾德，故成大善，不廢往生。」持名念佛，乃是「究極中的究極」，「方便中的方便」法門，而成就「殊勝中的殊勝」功德。

二、持名念佛的理論與實踐

（一）持名念佛理論的建立

持名念佛又云「稱名念佛」，是四種念佛中流傳最為廣泛的念佛方法，以專心一意，稱念彌陀聖號，念念相續得「心一境性」，依此而達福慧增長，罪障淨除乃至最重要的臨終心不顛倒，蒙佛接引往生的目的，如《阿彌陀經》云：

「若有善男子善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號。若一日、若二日……一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」

上引文中明白地指出「執持名號」、「一心不亂」「是人終時心不顛倒」等持名方法和念佛成就的關鍵，可說是持名念佛法名最重要的理論基礎！關於此在《無量壽經》四十八願中第十八願文中，亦以彌陀「本願」的形式，強調了「持名」的重要性及持名往生的必然性，彼文云：

「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。」

願文中甚至以「乃至十念」取代了「若一日乃至七日」的念佛時間，而更強化了「信樂稱名」的有效性。而唐朝善導大師亦直接判定，此「專持佛名」的修法，才是淨土法門

¹¹方立天，〈禪宗與念佛〉，頁61。

的「正行」，其他禮拜、供養乃至餘善等，皆屬「助行」或「雜行」而已，皆非正行。此外，稱念佛名固然以「往生極樂」為最大的目的，但稱名念佛尚有滅罪去障的功能，這尤其也是持名念佛法門的重要修行利益所在，如《觀無量壽佛經》云：

「下品下生者，或有眾生作不善業、五逆十惡，具諸不善……此愚人臨命終時遇善知識……教令念佛……應稱歸命無量壽佛如是至心令聲不絕，具足十念稱南無阿彌陀佛，稱佛名故，於念念中，除八十億劫生死之罪。命終之時，見金蓮花……如一念頃即得往生極樂世界。」

既然此三經皆如此明確的推崇稱名的功德及往生利益，至於其他觀想、觀像乃至實相等念佛法門，由於觀境的深細和複雜，洵非一般躁動凡夫所易修持。在少有提倡及修持的情況下，明代以來，中國佛教大都以持名念佛為修持彌陀淨土的主要方法，是可以理解而且也是必然的。自來諸祖亦廣嘆此一法門的易行與契機，如藕益大師即在《彌陀要解》中嘆此法門曰：

「名號功德不可思議，故使散亂稱為佛種，況執持至一心不亂，安有不徑登不退者乎？然諸經所示淨土要行萬別千差……而惟此持名一法收機最廣，下手最易……可謂方便中之第一方便，了義中無上了義，圓頓中最極圓頓。」

以名號的功德不可思議之故，任何人乃至散亂心稱念一句「南無阿彌陀佛」，亦能為未來種下成佛的種子，因此念佛的法門雖多，而《彌陀經》中偏讚「持名」，自有其契理性及契機性的原因在。¹²

（二）持名念佛的實踐

以信願行懇切念佛，乃是往生極樂世界的要件。藕益大師在《佛說阿彌陀經要解》中說：「信願為慧行，持名為行行。得生與否，全由信願之有無，品位高下，全由持名之深淺。」印光大師亦云：「信願行三，乃念佛法門宗要。有行無信願，不能往生，有信願無行，亦不能往生；信願行三，具足無缺，決定往生。」

持名念佛乃是要信經典中所說有西方極樂世界，信阿彌陀佛的本誓願力要救濟所有眾生，同登西方淨土的九品蓮位。先要對彌陀的本願有信心，有求生西方的願心，便可以決定得到彌陀接引，往生西方極樂世界。

淨土三經側重信願念佛。《阿彌陀經》主張以信願行執持彌陀名號，求願往生彼國。《無量壽經》主張信仰彌陀四十八願，依願修行，縱然是惑業凡夫，也必定往生彼國；《觀無量壽佛經》說到，縱係五逆十惡之人，若能於命終之時，遇善知識，教其稱念佛名，至心繫念，具足十念，至少亦得往生彼國的下品下生。¹³

《阿彌陀經》較重視持名念佛至「一心不亂」，方能往生。然而《無量壽經》則強調彌陀的「他力本願」，只要信仰彌陀本願就可藉著佛力得救。《無量壽經》中阿彌陀佛因地

¹²釋法藏，〈持名念佛與實相念佛之統一〉，頁 10-11。

¹³同註 1，頁 17-19。

之四十八願，正是憶念名號功德的主要所緣境。而其中三願，說明阿彌陀佛接引眾生之行，及眾生往生極樂之機(關鍵)。三願之中的兩願需「修諸功德，至心發願」、「植諸德本，至心迴向」均非修行易事，唯有第十八願：「設我得佛，十方眾生，至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五，逆誹謗正法。」只要以「至心信樂，欲生我國」為前提，再以「乃至十念」為方便，只要不造「五逆」罪，不「誹謗正法」，則必能依著信樂之心，臨終十念而得往生。甚至本經下卷言：「諸有眾生聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心迴向願生彼國，即得往生不退轉。」此處已從臨終「十念」甚至又簡化為「乃至一念」了。「信心」「歡喜(欣求心)」與「至心迴向(願生心)」已成了往生的最重要關鍵。這是本願信心念佛最重要特色！既不要求實相念佛，亦不要求一心不亂，甚至不強調「植諸德本」。此乃十方諸佛徹底大悲心的顯露與大用。¹⁴

畢竟淨土法門，要在「信」字，能信彌陀的本願，便可念佛往生，正如龍樹菩薩所說，淨土屬於他力救濟的易行道。無怪乎印光大師指出淨土法門為最殊勝的了生脫死法門。他說：

「淨土法門，乃如來一代時教中之特別法門。雖具足惑業之博地凡夫，但能信願念佛，即可仗佛慈力，往生西方；縱已證等覺之高位菩薩，猶須迴向往生，方可圓滿佛果。是知淨土法門，其大無外，三根普被，利鈍全收。九界眾生，捨此則上無以圓成佛道；十方諸佛，離此則下無以普度群萌。一切法門，無不從此法界流；一切行門，無不還歸此法界。(《印光法師文鈔(續)》「靈巖山篤修淨土道場啓建大殿記」)

能「信願念佛」即可仰賴佛慈悲接引，因為值此末法時代，「仗自力了生死，非一生兩生能了……仗自力斷惑證真之難，難如登天矣。」(《印光法師文鈔(續)》「復修淨師書」)若能夠「仗佛誓願攝受之力，自己信願念佛之誠，無論證悟與否，乃至煩惱絲毫為斷者，均可仗佛慈力，即於現生往生西方。」(《印光法師文鈔(續)》「淨土十要序」)是以，至心信願念佛，仰仗佛力，為現生往生，畢竟解脫的保證。

如能「由佛力以引發自力，以佛力、法力自心本具之力，三力契合」(《印光法師文鈔(續)》「複習懷辛居士書」)則一定能夠復自，本性了脫生死。

是以，仰仗佛力的本願信心念佛乃淨土法門極為殊勝之處。

三、念佛成佛

眾生皆具佛性，是以眾生自心內含阿彌陀佛，心想佛即生佛。《觀無量壽經》云：「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中，是故汝等心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好。是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生。」¹⁵此即言阿彌陀佛是最高真理，遍於一切眾生心念之中，阿彌陀佛與眾生心念相通相融，眾生若口念阿彌陀佛，心想阿彌

¹⁴同註 3，頁 26。

¹⁵《大正》第 12 卷 343 頁上。

陀佛，自心就能顯現阿彌陀佛。

若能念佛念到「是心作佛」、「是心是佛」，心與諸佛相感應，則見「自心淨土」。明末的藕益大師主張「是心是佛，自心作佛」，以念佛三昧而豎出三界便見唯心淨土。天台大學者知禮及元照……等，都主唯心淨土的思想，倡導「唯心淨土，本性彌陀」之說，而謂「十方微塵國土者，唯吾心中之土也。」又云「極樂獨非唯心淨土耶？」《維摩經 佛國品》云：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」念佛念至自心清淨，則處處皆是淨土。

（一）、淨土宗的「持名念佛見唯心淨土」

淨土宗的持名念佛，雖然開始是「他力」的，然而若以信願持佛名號，如子憶母，常時無間，終能與佛相應，感應道交，達「他力」與「自力」契合，由誦持「西方彌陀」，而自見「自性彌陀」。

藕益大師在《佛說阿彌陀經要解》云：「執持，則念念憶佛名號，故是思慧。然有事持理持，事持者，信有西方阿彌陀佛，而未達是心作佛，是心是佛。但以決定願求生故，無子憶母，無時暫忘。理持者，信西方阿彌陀佛，是我心具，是我心造。即以是心所具所造洪名，為繫心之境，令不暫忘也。」人心本具佛性，只是無名妄念，障礙本性，致與佛相隔，今以憶母之心恆念不斷，則自易見其本心。藕益大師強調念佛名號，直下持去，始覺合本，惑障一斷，自然證真。他說：「所持之佛名，無論悟與不悟，無非一境三諦，能持之念心，無論達與不達，無非一心三現。只為眾生妄想執著，情見分別，所以不契圓常……今直下持去，持外無佛，佛外無持，能所不二。則始覺合乎本覺，名究竟覺矣。」《持名念佛歷九品淨土說》因持名，始覺合本，惑障無名不斷自斷，自然證真。

只要不斷持名念佛，終究得見自性。『要解』云：「不論事持、理持，持至伏除煩惱，乃至見思先盡，皆名為事一心。又不論事持、理持，持至心開見本性佛，皆名理一心。事一心則不為見思所亂，理一心則不為（空有）二邊所亂。」當心境不為所亂之後，自然花開見佛。「當知執持名號雖復簡易直捷，乃復至圓至頓！以一念相應即一念佛，念念相應即念念佛，不勞觀想不必參究，當下圓明無餘無缺。」如此，念念相應即念念得益而入「即心念佛」的境界。天台四明知理大師於《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》中言「心感諸佛，心即諸佛，以是義故，知可即心而觀（念）彌陀。心尚能作諸佛，豈有不感於彌陀？心尚即是諸佛，豈不即是彌陀？」¹⁶佛由心感，所謂：「心性具一切法，造一切法者」，智者大師在《摩訶止觀》中言：「此三千諸法在一念心，若無心而已，介爾有心，即具三千。」

又印光大師亦說：「但以信願持佛名號，如子憶母，常時無間，迨至臨終，感應道交，仗佛慈力，帶業往生，末世眾生，惟此是賴。」又說：「心具者，自心原具此理，心造者，依心具之理而起修——心具，即是心是佛，心造，即是心作佛。是心作佛，即稱性起修。是心是佛，即全修在性。修德有功，性德方顯。」（《印光法師文鈔（正）》）「復馬契西書

¹⁶ 《大正》卷 37 頁 220 下。

九)他又進一步分析說：「理事二法，兩不相離。由有淨心，方有淨境。若無淨境，何顯淨心。心淨則佛土淨，是名心具。若非心具，則因不感果矣。」「有唯心淨土，方生西方淨土。若自心不淨，何能即得往生。縱逆惡罪人，以十聲念佛即得往生者，由念佛之淨心，感生西方之淨土。世多以唯心則無土，便是魔外知見。---由自性彌陀故，必須念西方彌陀以求往生，漸進而可以親證自性彌陀。」(《印光法師文鈔(續)》「答曲天翔居士問二十七則」)他有時甚至認為，自心淨土與往生西方淨土之間有著一種內在的聯係，如他說：「第一須要敦倫盡分，閑邪存誠，諸惡莫作，眾善奉行。第二須具真信切願，持佛名號，不使名利及人天福報之心稍萌，則可謂德淨。即維摩所謂：欲生淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。心有污穢，何能生淨土乎。」《印光法師文鈔(續)》「復海門蔡錫鼎書三」)

總之，印光大師認為：「凡夫之心，與如來所證之不生不滅之心，了無有異。其異者，乃凡夫迷染所致耳。非心體原有改變也。彌陀淨土，總在吾人一念心性之中。則阿彌陀佛，我心本具。既是我心本具，故當常念。既能常念，則感應道交，---事理圓融，生佛不二矣。故曰：以我具佛之心，念我心具之佛。豈我心具之佛，而不應我具佛之心耶。」(《印光法師文鈔(正)》「復馬契西書九」)

所以，印光大師說，一心專修持名念佛法門，如果「能志心持念，念到全心是佛，全佛是心，心外無佛，佛外無心，無念而念，念而無念，心佛兩彰，而復雙泯時，則實相妙理，西方依正，徹底圓彰。」《印光法師文鈔(續)》「彌陀聖典序」)

(二)、禪淨雙修的「持名念佛見唯心淨土」

唐末宋初的永明延壽禪師，提倡禪淨雙修，卻以淨土為其歸趣，深心念佛，每天持誦阿彌陀佛聖號十萬聲，致使煩惱妄想無從生起。

他認為萬法唯心，宣揚「唯心淨土」。他說：「一切理事，以心為本---真實心為體，緣慮心為用，用即生滅門，體即心真如門，約體用分二，唯是一心」，因此「心能作佛，心作眾生，心作天堂，心作地獄--」「唯心念佛，以唯心觀，遍該萬法，既了境唯心，了心即佛，故隨所念，無非佛矣。」(《萬善同歸集》卷二)「我欲見安樂世界阿彌陀佛，隨意即見，乃至所見十方諸佛，皆由自心。」(《萬善同歸集》卷一)達到萬法空無所有、無生無滅的境界，便至「心淨則土淨」的狀態，自然見到三界十方諸佛法身。

又明末曹洞宗人無明慧經根據「唯心淨土，自性彌陀」的旨趣，說「念佛人，要心淨，淨心念佛淨心聽，心即佛兮佛即心，成佛無非心淨定。」又說：「念即佛，佛即念」，「念佛心即淨土」。他強調眾生本具佛性：「清清淨淨一靈光，剎剎塵塵不復藏。萬萬千千都失覺，多多少少弗思量，明明白白無生死，去去來來不斷常。是是非非如作夢，真真實實快承當。」「靈光」即佛性，清淨無染，靈照而放光明。勸告眾生頓見佛性，成就佛果。畢竟本性即是佛性，頓悟自性，即成就唯心淨土，又何必別求淨土耶？明末佛教四大家的德清法師說：「今所念之佛，即自性彌陀，所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於十萬億國之外，別有淨土可歸耶？」

參、天帝教的祈禱

一、祈禱的時空背景

（一）由無形界來看

由於大宇宙間「逆流」沖盪，氣運經過虛盈消長的變化，地球面臨「三期末劫」的空前危難。人類若不透過祈禱哀求上帝，則在此氣運逆轉的時代中，實在無法憑一己之力回天轉運。

師尊說：「我曾經在其他的場合告訴過大家：在天地間，在這個大空間，在這個大宇宙整個的氣運來講，處於不斷的有很多的宇宙間的一種『逆流』，大氣層裡發現這種逆流，這是一種自然現象的變化。自有宇宙以來，一直是在演變過程中，有的旋和系裡面，經過這許多逆流的沖盪，整個的氣運就發生極大的變化，所以有很多旋和系裡面有生物、而且有更高智慧的生物，那就要遭遇到極大的變化。所以不斷的在變，我們人類也不知道，在地球上我們處在這個太陽系地球上的人類，根本也沒有辦法了解這個大空間這種自然的變化。不過因為影響到我們這個地球，同我們這個太陽系直接發生關係才能了解阿！

所以就拿這一次的三期末劫來講，這也曾經告訴大家，根據無形中的報告：有三十幾個旋和系要遭逢三期末劫。所謂三期末劫就是生靈要大大的塗炭了，就是死亡，經過死亡的階段。因此可能從今天來講至少有一百年以前，金闕關心我們這個地球上的人類，由無生聖母、上帝召見諸天上聖高真、仙佛聖人大大小小，不管應元不應元全部都參加，提出這一個問題，就是因為我們這個太陽系地球上的人類，因有特殊的稟賦，最高的智慧，所以一直為無生聖母及上帝所關注，因此不能看我們這個地球人來遭遇到這個空前的浩劫，所以要發動派專門的使者下凡來救劫。」¹⁷

因為三期末劫是靈肉俱毀的一個劫運，必須派專門的使者方能搶救末劫，於是金闕會議上，無形古佛首先請命下凡，而後，三期主宰毅然決然上奏「願以己身贖民罪，下塵了緣，收歸金盤九二殘靈」。搶救三期末劫。」¹⁸

於是，天上人間同步運行救劫大計，上帝為「行清平，春康同，十方總元帥」而三期主宰為延康副帥，一面在天上主持行劫（一面行劫，一面救劫）一面分靈會同無始古佛、崇道真人下凡救劫。

（二）有形界的運作

而當師尊尚未開始執行天命之際，天上人間共同奮鬥的挽劫至寶已降顯人間。民國十三年，常州大旱，於是，天上將皇誥經由濟佛祖透過天人交通的方式傳給過純華

¹⁷ 《天人學本一上冊》，頁 32。

¹⁸ 《第四期高教師資班聖訊錄》，頁 166。

小姐（坤元輔教），化解久旱災情。

既之，適逢第一個甲子年，齊魯戰爭的重大危機，經由大家虔誦皇誥三日三夜，通宵達旦，解除了戰爭危機。足證天心、人心相貫「精神力量」的不可思議。而濟佛祖所言的「你我同濟」似乎在天上便已心靈相契，於人間則早有安排。

皇誥的救劫力量，在爾後更是發揮了相當的功效。師尊於二十六年，看守西北門戶，即是以皇誥確保關中一方淨土。而蘇俄出兵阿富汗，核子戰爭一觸即發的危機，亦有賴日夜虔誦皇誥，化延毀滅劫。是以，皇誥為三界十方，天人溝通的無上妙法，也是上帝頒行人間的化劫至寶。

二、涵靜老人祈禱精神境界的探討

涵靜老人正大光明毫無私心的祈禱精神並不是一蹴可幾的，乃是經過長期的歷練方得以成就。其歷練愈多，磨考愈多，對上帝的信心愈強，反而促使祂的祈禱境界不斷提昇。以下就經歷與境界分別討論之。

（一）、人道的磨練與天道的承擔

由於天道、人道的諸多磨練，堅定了師尊的信、願、行，是以當師尊上華山鎮守西北門戶之時，已然看破世俗的酒色財氣，故自稱「三不老人」，不論富貴、貧賤、威勢均不能惑亂其心智。他曾自謂：「當年我年僅三十六歲，謹遵天命攜家眷上華山，是放棄現世的功名富貴，心理頭乾乾淨淨、正大光明。在華山白雲深處天天祈禱誦誥，居然產生了不可思議的力量，達成對日本抗戰最後勝利」因其不在乎功名，是以能夠隱姓埋名，以「涵靜老人」自居；因其不貪戀財色，是以願意毀家行道，變賣家產，讀書養氣，安於貧道，悠遊自得。

1、去除凡心一人道磨練

（1）財色的考驗：民國十三年，師尊任上海財政局局長，經歷眾大的財色考驗因財政局掌管上海整個財政，包括國家及地方稅收，因此包商及發行獎券者致贈給師尊的錢財無數，師尊均將之「化私為公」，另外，因為職務上的需要，必須天天上酒家，師尊亦不為所動。¹⁹

（2）性命的危機：民國十六年，師尊兼任上海特別市勞資調節會主席委員，仲裁全市勞資糾紛，因師尊賦性耿介，處事公正，深獲勞資雙方折服遂使共黨挑撥離間之技倆無所施為，共黨恨其入骨，將之列入暗殺名單之首，必除之而後快。師尊卻絲毫不以性命為慮，「勇氣十足，身上帶著兩把手槍正面與共產黨鬥爭。」²⁰

2、增長道心一天道承當

民國十九年，師尊歸師後即「以身許道」，發願獨自負責「上海市宗教哲學研究社」。

¹⁹天帝教教訊 107 期，頁 20。

²⁰同上，頁 21。

他將人道的基礎轉為天道的資糧，一個人立願承擔「出心、出力、出錢」，完成使命。之後，上海首先成立光殿，殿名「太虛殿」，實乃蘊藏玄機。「太虛」指的是聖師祖，由太虛殿的設立開始，無形中的「天命」已轉到師尊身上。²¹

（二）祈禱的境界

1、華山時代

涵靜老人在華山的祈禱境界是一種「天人合一」的狀態。

他老人家說：「三期主宰在天上主持五十九餘次三期末劫，所以在劫運沒有開始以前，他就要到了我們中華民國，倒裝下凡來，直到什麼時間三期主宰在「天上人間」能配合起來，就是我的第一個天命開始——在華山時代。因為如果三期主宰不下來，整個的中華民國就要滅亡，二次世界大戰也不會在一九四五年結束。」²²是以，師尊在華山之際乃是以上帝的副帥的身份鎮守西北門戶，故可豪氣干雲的自謂：「早奉天公賜合同，一方淨土留關中，十方三界齊擁護，豐鎬重開太平風。」因師尊歷經人道、天道一切鍛鍊之後，淬礪出獨自肩負重任的勇氣毅力與擔當，秉持「不為自己設想，不求個人福報」的精神不斷奮鬥，於是，一上華山，師尊的原靈三期主宰便與之合體「坐鎮華山，朝夕靜坐祈禱」，共同為維繫中華命脈而奮鬥不已。在此期間天人之間屢有顯化。

（1）、有形的應化一天降濃霧及黃河不結冰。師尊因為一片丹心為國家，秉持信、願、行，絕對相信上帝，由於信心上應天命，依天命而行，所求無不順遂。顯化一：由於潼關鐵橋被炸斷，軍車無法通過，國家正在緊急關頭，師尊義不容辭，立刻上光殿打坐祈禱，下坐後回信：「三十六小時內天將降濃霧，使敵炮失去目標，請備好工程車搶修，兵車隨後跟進。」師尊因天命在身，絕對信仰上帝，當場以覆函交來使帶下山分頭準備，師尊說：「到了當晚——隨即打坐祈求無形顯化，我的封靈太靈殿主、忠字主宰威靈妙道顯佑真君等則上崑崙山向鴻鈞老祖、性空祖師求援——」之後，天降濃霧，顯化應驗。由於師尊的信心堅定，始終不變，感動崑崙山各山各島地仙諸位祖師，助師尊顯化，因師尊身負使命，是以能夠有求必應。²³顯化二：在師尊鎮守華山期間，最不可思議的乃是八年來黃河冬天都不結冰「凍底」，否則日軍可以從風陵渡過河，真是天意如此，得以「確保關中一方淨土」！才能達成我僅遵「坐鎮華山，看守西北門戶，直到抗戰最後勝利」的天命。²⁴

（2）、提供無形情報。師尊在華山對國家人事上的最大貢獻在於祈禱靜觀之際，提供無形情報給胡宗南將軍。師尊說：「你看他掌握幾十萬西北的大軍，我在華山是手無寸鐵，在山上唱空城計，他有實權，我儘管奉天命在坐鎮華山，但是我是精神上支援他……我不斷的提供無形中的情報，敵軍日本在我們中國黃河流域、長江流域、珠江流域，這個軍事動態的情報給他，希望他轉給蔣委員長參考，無形中的情報，敵軍在整個中國軍事的

²¹ 《天人學本一下冊》，頁 497。

²² 同註 17，頁 108。

²³ 天帝教教訊 118 期，頁 20。

²⁴ 天帝教教訊 121 期，頁 12。

動態，每十天，分上旬、中旬、下旬，十天我提供他一次情報，” ” 這是在華山對國家人事上最大的貢獻。」²⁵

師尊在華山上以精神力量屏障中國河山，一方面於有形上致使黃河八年不結冰，另一方面於無形中得知軍情，提供情報。此乃由於「天人合力」同步祈禱的效果。

2、天帝教時代

師尊在天帝教復興之後的祈禱境界，已能藉由「念力御心」，將鍾炁引入體內轉運，調和地球氣運。²⁶

由於師尊一生以身許道，為澄清宇宙，搶救三期，其願力由小願到大願，至擔任首任首席使者時，由於發了極大的願力，故得以修煉鍾炁真身。由於鍾炁真身具備「以意運炁之妙」，師尊心念已與眾生安危合一，是以不斷運作大法，化解戾氣，而師尊的心念又與天心合一，是以能夠以己身之心意而運作宇宙之炁。以下援引二文以為參照。

師尊說：「我的使命就是『在人間奠教基，為宇宙作先鋒』，因為---我的願力得到 無生聖母老人家的恩寵，覺得我不是一般仙佛只希望升天了以後自己去逍遙去，我還能夠懂得這個宇宙大道，所以 無生聖母才要成就我阿，派了兩位聖師祖要來調教我修煉鍾炁真身啊。你們知道我的鍾炁真身哪裡來的？我從來沒有講過鍾炁真身，就是因為我發的願阿——『在人間奠教基，為宇宙做先鋒』！因為我這個願太大了，不是普通的仙佛、成了一個大羅金仙就能了知的所以才修煉我，派了兩位聖師祖 無生聖母的左右，兩位聖師祖的調教，---」²⁷

首席督統鍾力前鋒降示：「----雖然首席目前已暫停運作大法，但是大法之法力仍隨時依循首席日常的起心動念而自然運作，此即鍾炁真身——『以意運炁』之妙。惟應特別注意者，『以意運炁』必須見諸於後天體能、氣機穩定基礎之上，否則氣炁轉化將會造成逆氣，引起肉體生理機能失衡，病症隨現，此正是『有形配合無形，無形應化有形』之真理！」師尊說：「比方你們在念皇誥哀求上帝，念完五十遍，念迴向文，但是我經常我也在運作，我就是運作這個迴向文啊，我起心動念，---動念而自然運作，這個就是所謂『鍾炁真身——以意運炁之妙』。---」²⁸

師尊一生以「天命」為依歸，其願力與天命相互結合，即使「一息尚存也要效忠上帝」，為搶救三期而奮鬥不遑。願力愈大，天命愈大，奮鬥力愈強，畢生精誠不斷的祈禱、奮鬥，最後，己身與宇宙之炁化合為一，無二無別，參贊造化，有形無形相互應化。此為祈禱的至高境界。

²⁵同註 21，頁 656。

²⁶參《天人文化心探討》第一集，頁 93。

²⁷同註 17，頁 125。

²⁸同註 21，頁 428-429。

伍、結論

在三教的祈禱觀中，自有其相同與相異之處。今略述筆者個人之觀點，僅供參考。

一、祈禱境界 — 「天人合一」。

天主教的「奉主名祈禱」，佛教的「持名念佛」以及本教的「持念皇誥—上帝聖號」，均可達到天人合一的境界。在天主教中，奉主名祈禱的意義，在於人們奉神的旨意求，而後在基督的靈裡與上帝合一，經由祈禱達到妙觀的境界；佛教的持名念佛則是念念專一執持名號，達到一心不亂的境界，進入念佛三昧，而見自性彌陀，念佛成佛；天帝教的念誥乃是「念的無念，念的無心，念的無體，念空寂寂，身是宇宙，宇宙是身，金闕朝聖，渾然有趣，回風混合，靈光互映，----妙中有境，境中有物，心物合一，就是大羅。」²⁹

二、祈禱精神 — 「捨己犧牲」。

師尊與耶穌為天下蒼生祈禱的精神是一致的。師尊一生發願「以己身贖民罪，收歸金盤九二原靈」，是以謹遵天命，誓死效忠上帝「不為自己設想，不求個人福報」，犧牲奉獻，以上帝的傳令兵自居。他在「真理行健」一詩中說：「捨生奮鬥非為我，為真理、為天人、為救世，誓願犧牲到底、奮鬥到底，願步耶穌教主後塵不求成功。」並說：「我一直講自己為上帝的傳令兵，傳達上帝的命令。因為『兵』是一個軍人，要絕對服從命令，沒有考慮的餘地，既然來作了一個兵，---生死要置之腦後。---『不為自己設想，不求個人福報』---」³⁰；耶穌基督原為上帝聖子，為了救贖世人，而道成肉身，以純然潔淨的肉身救贖世人的罪。非立比書中言：「祂本有人的形像，不以自己與上帝同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式，既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」（非6-8）

他以上帝聖子的身份至人間成為世人的僕人向，他說：「人子來，並不是要受人的服事，乃是要服事人。」（可十45）是以，基督一進入世界，便說：「犧牲和素祭，已不是父所欣悅，卻給他一個身體，全番祭和贖罪祭，已不是父所喜，於是我說：『請看，我已來到！我來為承行你的旨意。---我們就是因這旨意，藉基督的身體，一次而為永遠的祭獻，得到聖化。』世人表面以犧牲向天主祈福免禍，而內心卻充滿邪惡，因此耶穌以無罪之身，自做犧牲，如前所言，上帝「給了他一個身體」即是為了承擔這個有罪的人類的罪惡。

三、祈禱感應 — 「返本還原，天人相應」。

天與人本是相互貫通的，人心天心相互交感乃自然之道。三教均言及神人乃是父母與

²⁹ 《清虛宮弘法院教師講義第一集》，頁77。

³⁰ 同註17，頁45。

子女的關係，血緣天成，心念相通，是以有感斯應。師尊說：「絕對的信仰 上帝 無論自己是否受到磨考，對 上帝的信心始終不變，才是 上帝真正的子女，有如子女對父母的孝心始終沒有一絲一毫的改變。」

由於師尊對 上帝的堅定信心，對天命的徹底奉行，是以上應天心，有形無形相互應化；耶穌教導世人祈禱，首先說：「你們禱告要這樣說，我們在天上的父」（馬六 9）在登山寶訓中，祂三次提到父：「禱告你在暗中的父」，「你的父必然報答你」，「你們所需用的，你們的父早已知道了」。祂並自稱為人子，在被釘在十字架之前，耶穌俯首至地祈禱說：「我的天父，若是可能，就讓這苦杯離開我吧！但不要照我，而要照你所願意的。」祈禱以後，心情平穩了，起身去迎接死亡，奉行天父的旨意，最後，從死裡復活；佛教則謂，要能見佛感應，行者必須念佛。如「楞嚴經・大勢至菩薩念佛圓通章」所說：

「十方如來，憐念眾生，如母憶子；若子逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。」

故藕益大師與印光大師均主張，「信有西方阿彌陀佛，如子憶母無時暫忘」如此，持續不斷，「一念相應即一念佛，念念相應念念佛」最後終見自性彌陀。

此外，三教均十分強調「信心」祈禱的重要性，並且經由精誠不斷的祈禱可以回到神佛的身邊。另外，祈禱的精神力量是無遠弗屆，無感不應，可以改變自然現象，亦可轉變人心，具有御心御物的功能。

是以，祈禱乃天人相應的無上妙法，為天人之間相互運化的利器。

論文題目：

天人親和--天人交通態之腦波變化

發表人：王光隨（本名：王貴芳）

嘉義初院參教長

中國醫學研究所博士班

中國醫藥學院中醫系講師

天人親和--天人交通態之腦波變化

一、研究緣由

由 88.11.5 聖訓中，先天一氣玄靈子提及，有關「天人交通機之原理與設計」一案之指示，可以觀察天人交通人員念波之變動情形，詳加紀錄，可有助於研發。因此本研究希望能藉由腦波儀，觀察天人交通時腦波之變化，找出其特殊性。

二、研究方法

研究對象之天人交通人員：敏原。研究地點：臨時光殿（現今腦波儀置放區域）。研究儀器採用日本光電公司生產之 NIHON KOHDEN EEG-4400P/R 21 導腦波機。電極安放依照國際標準導聯 10-20 系統，左額極（FP1）、右額極（FP1）、左額（F3）、右額（F4）、左中間部（C3）、右中間部（C4）、左頂葉部（P3）、右頂葉部（P4）、左枕葉部（O1）、右枕葉部（O2）、左中顳（T3）、右中顳（T4）、額中央（Fz）、中央點（Cz）、頂中央（Pz）、聰頂、性竅、命宮，總共 18 導。參考電極置於左、右耳垂。電極電阻為 $30k\Omega$ ，時間常數為 0.3 秒。記錄單極 18 導的腦波信號經 A/D 板輸入到 IBM-386 AT 電腦，軟體為加拿大 RHYTHM Version 10.0 by Dr. Zean Gotmann。腦波信號由腦波機傳至電腦，其採樣頻率為 128Hz，每分鐘採用 256 點由快速傅立葉（FFT）轉換為頻率分段圖（frequency band），頻率由 0 至 31Hz，頻率分辨率為 0.25。根據臨床 δ （0-4.0）、 θ （4.0-8.0）、 α （8.0-14.0）、 β （14.0-31.0）四個頻段劃分標準，分別計算出各頻段的功率畫出頻率分段圖，再以圖形下之面積（P），比較分析待筆前後增減值（D）與腦電活力指數（ $C = \delta + \theta + \alpha / \beta$ ）。

測量時分兩種狀態，（一）動筆：連續記錄受測者 24 分鐘，測量時分兩個階段，天人交通人員於待筆前，手持筆，眼望箋紙，全身放輕鬆，安靜端坐於椅子上三分鐘；待筆中，持續寫親和二字七分鐘，持續寫天人親和態二字七分鐘，持續寫五門功課二字七分鐘，總計二十一分鐘。（二）不動筆：連續記錄受測者 24 分鐘，測量時分兩個階段，天人交通人員於待筆前，手不持筆，眼望箋紙，全身放輕鬆，安靜端坐於椅子上三分鐘；待筆中，持續想親和二字七分鐘，持續想天人親和態二字七分鐘，持續想五門功課二字七分鐘，總計二十一分鐘。凡是受測者有身體移動、咳嗽、噪音等動作，影響到腦波，則此段腦波不列入分析。

三、研究結果

(一) 各波功率之分析

由初步結果顯示，侍筆中 δ 波之功率相較於 θ 、 α 、 β 三波之功率，有明顯增加趨勢（見表格 1 與圖 1）。

(二) δ 波功率之分析

(1) 動筆

侍筆中 δ 波之功率相較於侍筆前，皆有明顯增加（見表格 2 與圖 2）。

侍筆中三階段（親和、天人親和態、五門功課） δ 波之功率相較於侍筆前，亦有明顯增加（見表格 3）。

(2) 不動筆

侍筆中 δ 波之功率相較於侍筆前，皆有明顯增加（見表格 4）。與動筆之狀態皆有增加趨勢。

(三) θ 波功率之分析

(1) 動筆

侍筆中 θ 波之功率相較於侍筆前，沒有明顯增加（見表格 5 與圖 3）。

(2) 不動筆

侍筆中 θ 波之功率相較於侍筆前，沒有明顯增加（見表格 6）。

(四) α 波功率之分析

(1) 動筆

侍筆中 α 波之功率相較於侍筆前，沒有明顯增加（見表格 7 與圖 4）。

(2) 不動筆

侍筆中 α 波之功率相較於侍筆前，沒有明顯增加（見表格 8）。

(五) β 波功率之分析

(1) 動筆

侍筆中 β 波之功率相較於侍筆前，有增加趨勢（見表格 9 與圖 5）。

(2) 不動筆

侍筆中 β 波之功率相較於侍筆前，有增加趨勢（見表格 10）。

(六) 腦電活力指數（C）之分析

(1) 動筆

侍筆中腦電活力指數相較於侍筆前，有增加趨勢（見表格 11）。

四、討論

1. 本研究僅限於敏原一位侍生之腦波，雖經重複測量七次，但所得之標準差仍偏高，顯示其腦波變化很大，因此未來希望能再多重複測量幾次與多位侍生腦波資料，其能降低標準差。更期盼能增加侍生參予實驗，以了解天人交通態之普遍性，甚而能定義出天人交通態。
2. 由各波功率明顯看出其趨勢，侍筆中 δ 波之功率相較於侍筆前，皆有明顯增加，可知天人交通態時，腦波之能量處於低頻狀態。低頻狀態主要是因腦部活動降低，更趨於安靜狀態，使得內部干擾降至最低，以利於接受天上訊息。
3. δ 波之出現常見於幼兒，成人則見於深度睡眠中，本研究侍筆中絕非睡眠狀態中，而且侍筆前之腦波亦可見到明顯 δ 波，所以侍生之腦波已趨向年輕化之腦波。
4. 本實驗中設計動筆與不動筆兩種狀態，主要考慮手部動作是否會影響腦波變化，但由實驗結果顯示手部動作並未造成干擾因素。
5. 在各波功率比較時，發現有 β 波稍有增加現象，但由腦電活力指數 ($C = \delta + \theta + \alpha / \beta$ ，即慢波/快波) 結果顯示明顯增加，可知慢波之影響大於快波 (β 波)，尤其是 δ 波明顯增加，所以在天人交通態時，可能快波 (β 波) 並非重要影響因素。
6. 在侍筆中 δ 波之功率皆有明顯增加，尤其是左前額、右前額、聰頂、命宮、性竅、右枕葉、左枕葉、右中顳等部位，增加較明顯，位置上是否有其意義，需要再深入實驗探討。

表格 1： δ 、 θ 、 α 、 β 四波之功率比較表

位 置	δ		θ		α		β	
	侍 筆 前	侍 筆 中	侍 筆 前	侍 筆 中	侍 筆 前	侍 筆 中	侍 筆 前	侍 筆 中
左前額 (FP1)	453.9 ± 167.3	623.4 ± 148.3	154.0 ± 43.0	204.2 ± 64.7	158.1 ± 21.2	184.1 ± 37.5	347.4 ± 48.7	498.3 ± 107.1
左額極 (F3)	161.4 ± 45.2	214.0 ± 69.3	109.7 ± 26.5	104.9 ± 24.7	121.0 ± 8.8	117.6 ± 32.7	204.6 ± 42.8	221.5 ± 55.1
左頂葉 (P3)	204.0 ± 55.5	261.0 ± 58.6	118.4 ± 27.9	118.6 ± 24.2	148.0 ± 41.5	134.3 ± 36.8	214.1 ± 40.2	222.2 ± 54.7
左枕葉 (O1)	235.3 ± 63.7	343.7 ± 98.4	164.3 ± 31.7	158.3 ± 27.5	278.4 ± 69.2	264.0 ± 82.5	273.0 ± 39.2	288.4 ± 67.3
聰 頂	341.1 ± 214.3	429.9 ± 164.3	124.6 ± 28.0	143.1 ± 28.7	143.0 ± 26.1	143.6 ± 33.2	218.6 ± 47.0	274.6 ± 71.3
左中額 (T3)	182.1 ± 47.7	259.0 ± 63.7	112.0 ± 27.4	110.5 ± 24.2	117.1 ± 12.0	114.1 ± 31.0	225.7 ± 35.8	245.7 ± 59.2
命 宮	274.1 ± 59.4	402.5 ± 155.8	167.9 ± 19.4	190.7 ± 34.3	171.4 ± 25.1	175.3 ± 34.8	267.4 ± 35.8	310.4 ± 79.0
右前額 (FP2)	462.9 ± 151.6	634.2 ± 165.1	160.4 ± 50.9	189.2 ± 59.6	159.1 ± 20.1	170.3 ± 31.8	397.4 ± 42.6	497.5 ± 84.8
右額極 (F4)	176.0 ± 64.8	204.6 ± 67.3	116.7 ± 22.3	110.6 ± 23.7	128.4 ± 14.1	124.3 ± 31.5	239.3 ± 38.9	271.1 ± 64.3
右中間 (C4)	168.1 ± 43.0	243.9 ± 77.1	100.9 ± 26.3	103.0 ± 25.3	102.9 ± 15.1	100.1 ± 33.3	206.1 ± 43.2	226.0 ± 58.9
右頂葉 (P4)	191.4 ± 54.0	261.9 ± 68.4	112.4 ± 26.9	115.9 ± 23.6	145.4 ± 43.5	135.8 ± 35.6	215.3 ± 39.9	229.1 ± 54.0
右枕葉 (O2)	243.1 ± 66.2	372.6 ± 123.6	174.9 ± 38.6	168.7 ± 31.9	328.3 ± 84.7	320.5 ± 112.3	291.3 ± 43.7	302.7 ± 65.0
性 竅	400.3 ± 99.7	563.1 ± 159.0	187.6 ± 45.3	247.1 ± 47.5	170.1 ± 23.7	180.3 ± 34.8	264.9 ± 34.2	309.2 ± 77.4
右中額 (T4)	185.6 ± 39.4	338.8 ± 144.5	109.9 ± 28.8	116.1 ± 26.5	123.1 ± 8.7	124.0 ± 29.3	234.9 ± 43.2	273.9 ± 58.2
左中間 (C3)	180.4 ± 48.3	233.5 ± 55.1	106.9 ± 31.1	105.5 ± 25.1	108.0 ± 9.9	105.0 ± 32.5	199.6 ± 37.5	211.1 ± 57.2
額中點 (Fz)	168.6 ± 49.6	194.7 ± 55.2	121.7 ± 21.8	115.9 ± 22.1	131.1 ± 18.5	125.4 ± 32.1	200.9 ± 43.2	210.4 ± 55.2
中央點 (Cz)	182.9 ± 48.0	236.1 ± 56.6	120.3 ± 25.4	119.0 ± 25.8	118.6 ± 11.5	116.7 ± 33.4	203.7 ± 47.3	207.7 ± 57.2
頂中央 (Pz)	194.4 ± 52.2	255.1 ± 53.8	120.3 ± 29.4	120.5 ± 23.0	134.1 ± 19.6	129.7 ± 34.6	205.1 ± 39.2	211.6 ± 57.3

表格 2：Delta (δ) 波之功率

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	453.9 $\pm$ 167.3	623.4 $\pm$ 148.3	169.5
左額極 (F3)	161.4 $\pm$ 45.2	214.0 $\pm$ 69.3	52.5
左頂葉部 (P3)	204.0 $\pm$ 55.5	261.0 $\pm$ 58.6	57.0
左枕葉部 (O1)	235.3 $\pm$ 63.7	343.7 $\pm$ 98.4	108.4
聰 頂	341.1 $\pm$ 214.3	429.9 $\pm$ 164.3	88.7
左中顳 (T3)	182.1 $\pm$ 47.7	259.0 $\pm$ 63.7	76.9
命 宮	274.1 $\pm$ 59.4	402.5 $\pm$ 155.8	128.4
右前額極 (FP2)	462.9 $\pm$ 151.6	634.2 $\pm$ 165.1	171.4
右額極 (F4)	176.0 $\pm$ 64.8	204.6 $\pm$ 67.3	28.6
右中間部 (C4)	168.1 $\pm$ 43.0	243.9 $\pm$ 77.1	75.7
右頂葉部 (P4)	191.4 $\pm$ 54.0	261.9 $\pm$ 68.4	70.5
右枕葉部 (O2)	243.1 $\pm$ 66.2	372.6 $\pm$ 123.6	129.5
性 竅	400.3 $\pm$ 99.7	563.1 $\pm$ 159.0	162.8
右中顳 (T4)	185.6 $\pm$ 39.4	338.8 $\pm$ 144.5	153.2
左中間部 (C3)	180.4 $\pm$ 48.3	233.5 $\pm$ 55.1	53.1
額 中 點 (Fz)	168.6 $\pm$ 49.6	194.7 $\pm$ 55.2	26.2
中央點 (Cz)	182.9 $\pm$ 48.0	236.1 $\pm$ 56.6	53.3
頂中央 (Pz)	194.4 $\pm$ 52.2	255.1 $\pm$ 53.8	60.7

表格 3：Delta (δ) 波之功率

位 置	侍 筆 前	親 和	天人親和態	五 門 功 課
左前額極 (FP1)	453.9 $\pm$ 167.3	605.6 $\pm$ 227.2	677.3 $\pm$ 210.1	671.0 $\pm$ 197.7
左額極 (F3)	161.4 $\pm$ 45.2	183.4 $\pm$ 80.3	202.7 $\pm$ 90.9	190.1 $\pm$ 70.9
左頂葉部 (P3)	204.0 $\pm$ 55.5	230.6 $\pm$ 45.1	267.8 $\pm$ 83.0	257.2 $\pm$ 51.3
左枕葉部 (O1)	235.3 $\pm$ 63.7	266.4 $\pm$ 60.4	317.1 $\pm$ 90.0	332.9 $\pm$ 122.9
聰 頂	341.1 $\pm$ 214.3	381.9 $\pm$ 124.9	440.3 $\pm$ 160.6	434.7 $\pm$ 141.8
左中顳 (T3)	182.1 $\pm$ 47.7	202.2 $\pm$ 37.0	238.1 $\pm$ 76.7	232.9 $\pm$ 58.3
命 宮	274.1 $\pm$ 59.4	334.6 $\pm$ 74.0	442.0 $\pm$ 174.5	405.3 $\pm$ 110.7
右前額極 (FP2)	462.9 $\pm$ 151.6	598.9 $\pm$ 196.8	650.9 $\pm$ 187.0	661.1 $\pm$ 184.8
右額極 (F4)	176.0 $\pm$ 64.8	195.1 $\pm$ 83.6	227.9 $\pm$ 81.8	200.6 $\pm$ 66.0
右中間部 (C4)	168.1 $\pm$ 43.0	194.0 $\pm$ 43.5	237.6 $\pm$ 80.7	225.8 $\pm$ 62.8
右頂葉部 (P4)	191.4 $\pm$ 54.0	227.3 $\pm$ 47.8	276.5 $\pm$ 83.5	261.9 $\pm$ 65.8
右枕葉部 (O2)	243.1 $\pm$ 66.2	329.9 $\pm$ 148.6	391.0 $\pm$ 145.5	394.1 $\pm$ 180.2
性 竅	400.3 $\pm$ 99.7	523.1 $\pm$ 110.7	634.6 $\pm$ 131.6	613.4 $\pm$ 101.7
右中顳 (T4)	185.6 $\pm$ 39.4	267.2 $\pm$ 84.5	340.6 $\pm$ 128.4	342.6 $\pm$ 159.4
左中間部 (C3)	180.4 $\pm$ 48.3	208.8 $\pm$ 53.0	235.1 $\pm$ 76.7	223.0 $\pm$ 46.6
額 中 點 (Fz)	168.6 $\pm$ 49.6	152.9 $\pm$ 32.2	185.6 $\pm$ 67.3	167.1 $\pm$ 53.2
中央點 (Cz)	182.9 $\pm$ 48.0	200.6 $\pm$ 40.9	232.9 $\pm$ 71.7	223.3 $\pm$ 49.5
頂中央 (Pz)	194.4 $\pm$ 52.2	220.4 $\pm$ 41.8	256.7 $\pm$ 70.7	244.1 $\pm$ 47.4

表格 4：Delta (δ) 波之功率(不動筆)

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	448.3 $\pm$ 159.9	623.4 $\pm$ 148.3	175.1
左額極 (F3)	166.8 $\pm$ 48.1	214.0 $\pm$ 69.3	47.2
左頂葉部 (P3)	196.9 $\pm$ 47.7	261.0 $\pm$ 58.6	64.1
左枕葉部 (O1)	221.1 $\pm$ 58.7	343.7 $\pm$ 98.4	122.6
聰 頂	299.0 $\pm$ 188.3	429.9 $\pm$ 164.3	130.9
左中顳 (T3)	176.0 $\pm$ 53.1	259.0 $\pm$ 63.7	83.0
命 宮	272.4 $\pm$ 164.8	402.5 $\pm$ 155.8	130.1
右前額極 (FP2)	482.4 $\pm$ 155.9	634.2 $\pm$ 165.1	151.8
右額極 (F4)	174.6 $\pm$ 70.7	204.6 $\pm$ 67.3	30.0
右中間部 (C4)	168.8 $\pm$ 40.7	243.9 $\pm$ 77.1	75.1
右頂葉部 (P4)	184.4 $\pm$ 49.9	261.9 $\pm$ 68.4	77.5
右枕葉部 (O2)	254.9 $\pm$ 81.8	372.6 $\pm$ 123.6	117.8
性 竅	377.0 $\pm$ 161.2	563.1 $\pm$ 159.0	186.1
右中顳 (T4)	203.3 $\pm$ 17.7	338.8 $\pm$ 144.5	135.5
左中間部 (C3)	174.9 $\pm$ 40.3	233.5 $\pm$ 55.1	58.6
額 中 點 (Fz)	153.1 $\pm$ 47.9	194.7 $\pm$ 55.2	41.6
中央點 (Cz)	178.4 $\pm$ 46.3	236.1 $\pm$ 56.6	57.7
頂中央 (Pz)	211.0 $\pm$ 40.8	255.1 $\pm$ 53.8	44.1

表格 5：Theta (θ) 波之功率

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	154.0 $\pm$ 43.0	204.2 $\pm$ 64.7	50.2
左額極 (F3)	109.7 $\pm$ 26.5	104.9 $\pm$ 24.7	-4.8
左頂葉部 (P3)	118.4 $\pm$ 27.9	118.6 $\pm$ 24.2	0.1
左枕葉部 (O1)	164.3 $\pm$ 31.7	158.3 $\pm$ 27.5	-6.0
聰 頂	124.6 $\pm$ 28.0	143.1 $\pm$ 28.7	18.5
左中顳 (T3)	112.0 $\pm$ 27.4	110.5 $\pm$ 24.2	-1.5
命 宮	167.9 $\pm$ 19.4	190.7 $\pm$ 34.3	22.8
右前額極 (FP2)	160.4 $\pm$ 50.9	189.2 $\pm$ 59.6	28.7
右額極 (F4)	116.7 $\pm$ 22.3	110.6 $\pm$ 23.7	-6.1
右中間部 (C4)	100.9 $\pm$ 26.3	103.0 $\pm$ 25.3	2.2
右頂葉部 (P4)	112.4 $\pm$ 26.9	115.9 $\pm$ 23.6	3.4
右枕葉部 (O2)	174.9 $\pm$ 38.6	168.7 $\pm$ 31.9	-6.1
性 竅	187.6 $\pm$ 45.3	247.1 $\pm$ 47.5	59.5
右中顳 (T4)	109.9 $\pm$ 28.8	116.1 $\pm$ 26.5	6.2
左中間部 (C3)	106.9 $\pm$ 31.1	105.5 $\pm$ 25.1	-1.4
額 中 點 (Fz)	121.7 $\pm$ 21.8	115.9 $\pm$ 22.1	-5.8
中央點 (Cz)	120.3 $\pm$ 25.4	119.0 $\pm$ 25.8	-1.3
頂中央 (Pz)	120.3 $\pm$ 29.4	120.5 $\pm$ 23.0	0.2

表格 6：Theta (θ) 波之功率(不動筆)

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	141.1 $\pm$ 26.5	182.8 $\pm$ 45.5	41.6
左額極 (F3)	101.6 $\pm$ 14.0	109.7 $\pm$ 27.3	8.2
左頂葉部 (P3)	106.6 $\pm$ 11.7	118.5 $\pm$ 24.9	11.9
左枕葉部 (O1)	157.9 $\pm$ 24.6	158.5 $\pm$ 27.2	0.6
聰 頂	118.6 $\pm$ 21.8	136.9 $\pm$ 30.1	18.3
左中顳 (T3)	103.0 $\pm$ 13.3	112.5 $\pm$ 26.4	9.5
命 宮	164.3 $\pm$ 36.2	186.0 $\pm$ 40.0	21.8
右前額極 (FP2)	148.9 $\pm$ 31.9	181.4 $\pm$ 50.3	32.5
右額極 (F4)	107.9 $\pm$ 15.8	112.0 $\pm$ 22.7	4.1
右中間部 (C4)	91.1 $\pm$ 13.0	102.4 $\pm$ 26.3	11.2
右頂葉部 (P4)	100.6 $\pm$ 13.6	112.3 $\pm$ 23.8	11.7
右枕葉部 (O2)	171.0 $\pm$ 37.0	169.0 $\pm$ 35.5	-2.0
性 竅	178.1 $\pm$ 48.4	223.7 $\pm$ 52.3	45.6
右中顳 (T4)	101.1 $\pm$ 15.4	111.6 $\pm$ 26.4	10.5
左中間部 (C3)	94.3 $\pm$ 14.4	107.3 $\pm$ 26.7	13.0
額 中 點 (Fz)	113.1 $\pm$ 17.1	118.8 $\pm$ 21.7	5.6
中央點 (Cz)	108.4 $\pm$ 16.0	118.2 $\pm$ 23.1	9.8
頂中央 (Pz)	107.4 $\pm$ 11.4	120.5 $\pm$ 26.8	13.1

表格 7：ALfa (α) 波之功率

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	158.1 $\pm$ 21.2	184.1 $\pm$ 37.5	25.9
左額極 (F3)	121.0 $\pm$ 8.8	117.6 $\pm$ 32.7	-3.4
左頂葉部 (P3)	148.0 $\pm$ 41.5	134.3 $\pm$ 36.8	-13.7
左枕葉部 (O1)	278.4 $\pm$ 69.2	264.0 $\pm$ 82.5	-14.5
聰 頂	143.0 $\pm$ 26.1	143.6 $\pm$ 33.2	0.6
左中顳 (T3)	117.1 $\pm$ 12.0	114.1 $\pm$ 31.0	-3.0
命 宮	171.4 $\pm$ 25.1	175.3 $\pm$ 34.8	3.9
右前額極 (FP2)	159.1 $\pm$ 20.1	170.3 $\pm$ 31.8	11.2
右額極 (F4)	128.4 $\pm$ 14.1	124.3 $\pm$ 31.5	-4.1
右中間部 (C4)	102.9 $\pm$ 15.1	100.1 $\pm$ 33.3	-2.7
右頂葉部 (P4)	145.4 $\pm$ 43.5	135.8 $\pm$ 35.6	-9.6
右枕葉部 (O2)	328.3 $\pm$ 84.7	320.5 $\pm$ 112.3	-7.8
性 竅	170.1 $\pm$ 23.7	180.3 $\pm$ 34.8	10.2
右中顳 (T4)	123.1 $\pm$ 8.7	124.0 $\pm$ 29.3	0.8
左中間部 (C3)	108.0 $\pm$ 9.9	105.0 $\pm$ 32.5	-3.0
額 中 點 (Fz)	131.1 $\pm$ 18.5	125.4 $\pm$ 32.1	-5.7
中央點 (Cz)	118.6 $\pm$ 11.5	116.7 $\pm$ 33.4	-1.9
頂中央 (Pz)	134.1 $\pm$ 19.6	129.7 $\pm$ 34.6	-4.5

表格 8：ALfa (α) 波之功率 (不動筆)

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	153.7 $\pm$ 32.4	154.0 $\pm$ 18.7	0.3
左額極 (F3)	113.1 $\pm$ 17.2	112.0 $\pm$ 24.7	-1.1
左頂葉部 (P3)	144.9 $\pm$ 33.4	131.7 $\pm$ 21.4	-13.1
左枕葉部 (O1)	307.4 $\pm$ 106.6	270.5 $\pm$ 74.7	-36.9
聰 頂	142.0 $\pm$ 36.6	133.4 $\pm$ 20.3	-8.6
左中顳 (T3)	107.9 $\pm$ 10.7	107.1 $\pm$ 17.3	-0.8
命 宮	186.4 $\pm$ 53.0	167.3 $\pm$ 28.9	-19.1
右前額極 (FP2)	155.4 $\pm$ 29.8	152.5 $\pm$ 22.9	-3.0
右額極 (F4)	118.9 $\pm$ 16.5	116.1 $\pm$ 18.7	-2.7
右中間部 (C4)	91.6 $\pm$ 10.5	91.4 $\pm$ 20.3	-0.2
右頂葉部 (P4)	141.4 $\pm$ 36.5	128.0 $\pm$ 22.1	-13.4
右枕葉部 (O2)	343.6 $\pm$ 113.9	328.9 $\pm$ 115.9	-14.7
性 竅	170.7 $\pm$ 37.0	163.0 $\pm$ 26.3	-7.8
右中顳 (T4)	114.7 $\pm$ 13.3	115.4 $\pm$ 22.0	0.6
左中間部 (C3)	95.1 $\pm$ 12.7	100.6 $\pm$ 23.2	5.5
額 中 點 (Fz)	124.4 $\pm$ 21.3	123.0 $\pm$ 20.8	-1.5
中央點 (Cz)	108.0 $\pm$ 16.6	111.3 $\pm$ 25.5	3.3
頂中央 (Pz)	135.6 $\pm$ 30.4	125.1 $\pm$ 24.8	-10.5

表格 9：Beta (β) 波之功率

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	347.4 $\pm$ 48.7	498.3 $\pm$ 107.1	150.9
左額極 (F3)	204.6 $\pm$ 42.8	221.5 $\pm$ 55.1	17.0
左頂葉部 (P3)	214.1 $\pm$ 40.2	222.2 $\pm$ 54.7	8.1
左枕葉部 (O1)	273.0 $\pm$ 39.2	288.4 $\pm$ 67.3	15.4
聰 頂	218.6 $\pm$ 47.0	274.6 $\pm$ 71.3	56.0
左中顳 (T3)	225.7 $\pm$ 35.8	245.7 $\pm$ 59.2	20.0
命 宮	267.4 $\pm$ 35.8	310.4 $\pm$ 79.0	42.9
右前額極 (FP2)	397.4 $\pm$ 42.6	497.5 $\pm$ 84.8	100.0
右額極 (F4)	239.3 $\pm$ 38.9	271.1 $\pm$ 64.3	31.8
右中間部 (C4)	206.1 $\pm$ 43.2	226.0 $\pm$ 58.9	19.8
右頂葉部 (P4)	215.3 $\pm$ 39.9	229.1 $\pm$ 54.0	13.8
右枕葉部 (O2)	291.3 $\pm$ 43.7	302.7 $\pm$ 65.0	11.4
性 竅	264.9 $\pm$ 34.2	309.2 $\pm$ 77.4	44.4
右中顳 (T4)	234.9 $\pm$ 43.2	273.9 $\pm$ 58.2	39.0
左中間部 (C3)	199.6 $\pm$ 37.5	211.1 $\pm$ 57.2	11.5
額 中 點 (Fz)	200.9 $\pm$ 43.2	210.4 $\pm$ 55.2	9.5
中央點 (Cz)	203.7 $\pm$ 47.3	207.7 $\pm$ 57.2	4.0
頂中央 (Pz)	205.1 $\pm$ 39.2	211.6 $\pm$ 57.3	6.4

表格 10：Beta (β) 波之功率 (不動筆)

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左前額極 (FP1)	270.7 $\pm$ 66.5	376.1 $\pm$ 108.4	105.4
左額極 (F3)	180.0 $\pm$ 13.6	196.8 $\pm$ 40.8	16.8
左頂葉部 (P3)	192.6 $\pm$ 12.8	198.7 $\pm$ 33.4	6.1
左枕葉部 (O1)	255.9 $\pm$ 28.7	256.0 $\pm$ 39.4	0.1
聰 頂	192.3 $\pm$ 26.2	221.0 $\pm$ 45.3	28.7
左中顳 (T3)	213.4 $\pm$ 45.4	221.2 $\pm$ 55.9	7.7
命 宮	282.1 $\pm$ 98.8	279.6 $\pm$ 88.1	-2.5
右前額極 (FP2)	301.6 $\pm$ 36.3	396.8 $\pm$ 96.1	95.2
右額極 (F4)	205.9 $\pm$ 34.7	229.0 $\pm$ 51.9	23.1
右中間部 (C4)	189.0 $\pm$ 39.3	195.7 $\pm$ 48.9	6.7
右頂葉部 (P4)	196.7 $\pm$ 19.2	203.4 $\pm$ 38.9	6.7
右枕葉部 (O2)	274.0 $\pm$ 32.3	286.8 $\pm$ 55.6	12.8
性 竅	237.0 $\pm$ 13.0	270.2 $\pm$ 74.1	33.2
右中顳 (T4)	213.6 $\pm$ 45.3	235.0 $\pm$ 57.1	21.4
左中間部 (C3)	177.0 $\pm$ 13.9	189.0 $\pm$ 37.6	12.0
額 中 點 (Fz)	177.9 $\pm$ 16.5	187.6 $\pm$ 34.4	9.8
中央點 (Cz)	178.9 $\pm$ 19.6	188.4 $\pm$ 45.9	9.5
頂中央 (Pz)	184.4 $\pm$ 12.0	189.8 $\pm$ 34.5	5.4

表格 11：C ($\delta + \theta + \alpha/\beta$) 值之比較表

位 置	侍 筆 前	侍 筆 中	差 值
左額極 (FP1)	2.2 ± 0.5	3.0 ± 1.1	0.8
左額極 (F3)	2.0 ± 0.4	2.2 ± 0.7	0.2
左頂葉部 (P3)	2.3 ± 0.5	2.6 ± 0.6	0.3
左枕葉部 (O1)	2.5 ± 0.5	2.9 ± 0.6	0.4
聰頂	2.9 ± 1.2	3.3 ± 0.8	0.4
左中顳 (T3)	1.8 ± 0.3	2.1 ± 0.6	0.3
命宮	2.3 ± 0.4	2.9 ± 0.9	0.5
右額極 (FP1)	2.0 ± 0.6	2.7 ± 0.9	0.7
右額極 (F4)	1.8 ± 0.5	2.0 ± 0.8	0.2
右中間部 (C4)	1.8 ± 0.4	2.3 ± 0.7	0.4
右頂葉部 (P4)	2.1 ± 0.5	2.6 ± 0.7	0.4
右枕葉部 (O2)	2.6 ± 0.5	3.0 ± 0.7	0.4
性竅	2.9 ± 0.7	3.9 ± 0.9	1.0
右中顳 (T4)	1.8 ± 0.4	2.5 ± 0.9	0.6
左中間部 (C3)	2.0 ± 0.5	2.4 ± 0.7	0.3
額中點 (Fz)	2.2 ± 0.5	2.2 ± 0.6	0.1
中央點 (Cz)	2.2 ± 0.6	2.5 ± 0.7	0.3
頂中央 (Pz)	2.3 ± 0.5	2.7 ± 0.6	0.4

圖 1： δ 、 θ 、 α 、 β 四波之功率比較圖

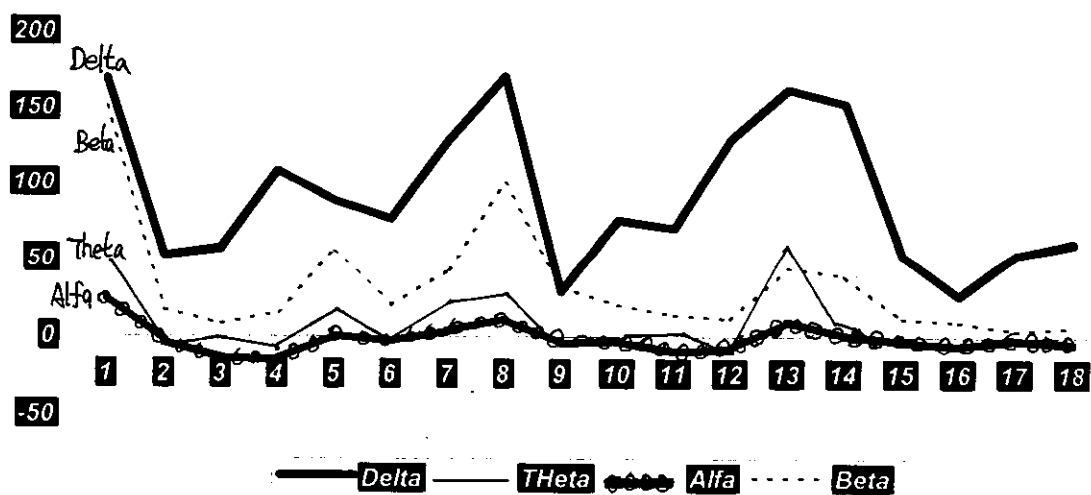


圖 2： δ 波之功率比較圖

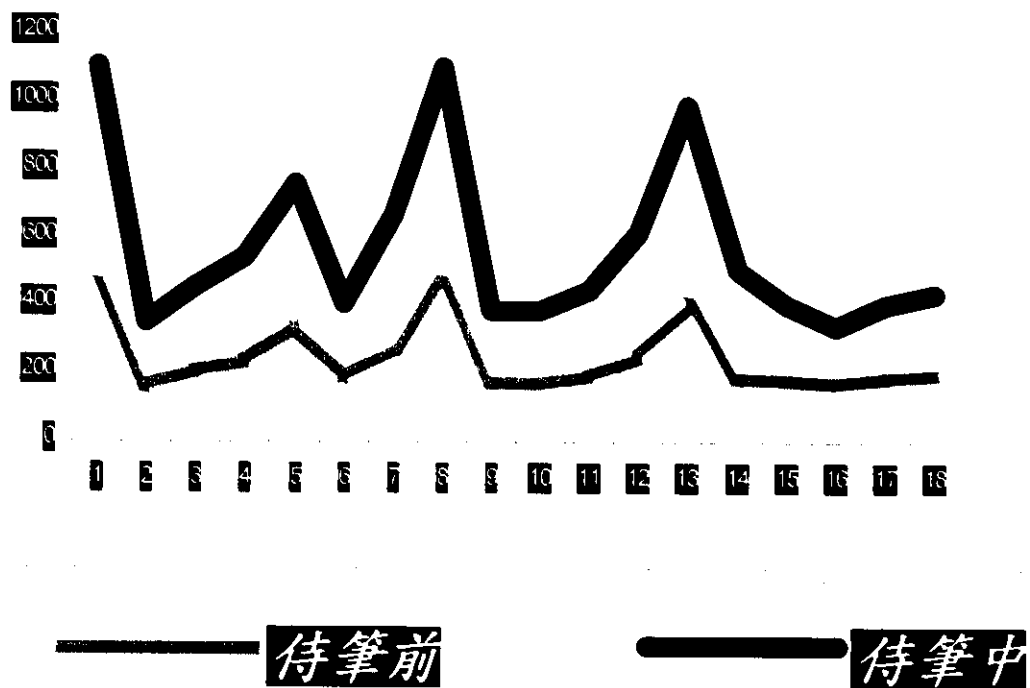


圖 3： θ 波之功率比較圖

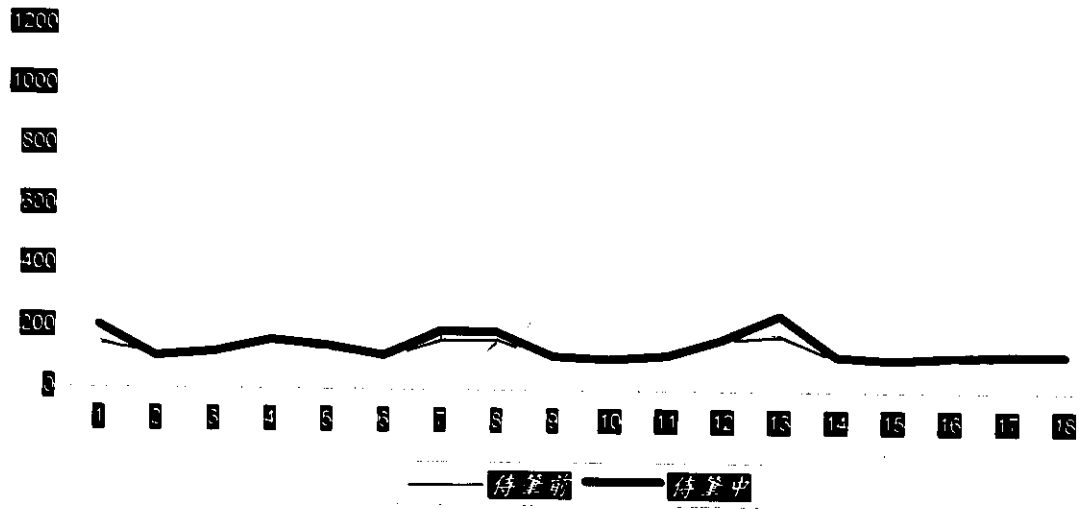


圖 4： α 波之功率比較圖

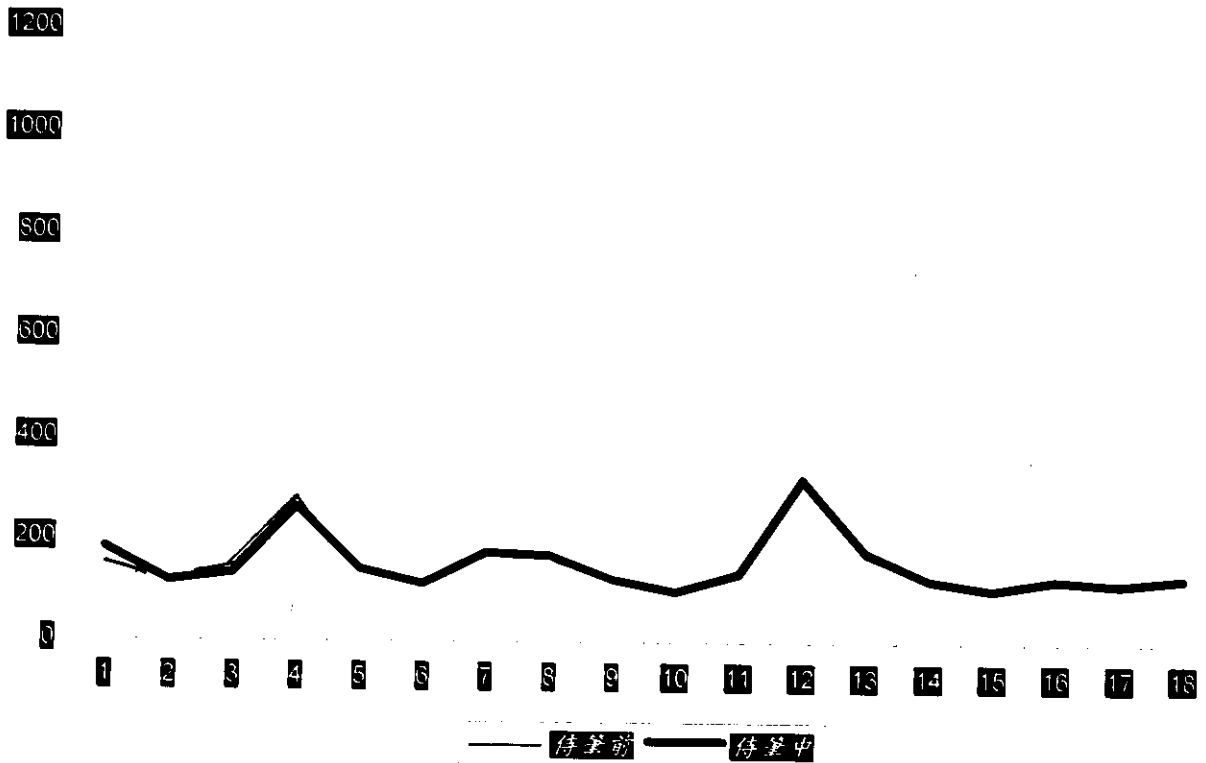


圖 5： β 波之功率比較圖

