

祿之義之探微

施美枝（靜嚙）

東海大學哲學研究所碩士
天帝教天人文化院副研究員

摘 要

《論語》中記載「子張學干祿」，此則置於《為政》篇，說明「祿」與「為政」、「求祿」與「人之正」之間有密切的關係。就《論語》而言，「祿」的真實意涵隸屬「人之正」的主體德性範疇。帝教基本經典《天人親和北斗徵祥真經》亦言及「祿」，經義之一即是對「福」「祿」「壽」等內涵的說明與祈求。本文嘗試論述這兩本經典對「祿」的論述，學習真實「求祿」之道。

關鍵字：祿、正心、反省悔過、心之安與樂、德性、正氣、敬德



第十一屆天人賢學研討會

祿之義之探微

施美枝（靜嘯）

前言

「祿」之義始於三代堯之命舜。《論語》〈堯曰〉：「堯曰：咨爾舜。天之曆數在爾躬。允執其中，四海困窮，天祿永終。」「天祿」在上古先王的王道政令中，大抵指上天賜予人的福澤與恩惠。堯舜承繼盤古以來德性的教化，將「天祿」視為德教之一環，而後，仲尼憲章文武，緒纘先聖。《論語》中記載「子張學干祿」，此則置於《為政》篇，說明「祿」與「為政」、「求祿」與「人之正」有密切的關係。就《論語》言，「祿」的真實意涵隸屬「人之正」¹的主體德性範疇。帝教基本經典《天人親和北斗徵祥真經》亦言及「祿」，經義之一即是對「福」「祿」「壽」等內涵的探討。本文嘗試論述這兩本經典對「祿」的說明，並且學習真實「求祿」之道。

一、「子張學干祿」

《論語》〈為政〉篇第十八：

「子張學干祿。子曰：多聞闕疑，慎言其餘，則寡悔。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」

1. 祿的本質是「人之正」

此則文句收編於〈為政〉篇，表示求取祿位歸屬於「為政」的議題。「子曰：政者，正也。」（〈顏淵〉）孔子認為「為政」的本質是「正」，從上位者之正己正人做起，以教化的方式教導群體百姓朝往德性的方向，使人心歸於正，非僅僅是法制禁令之制定或規約。

篇首：「子曰：為政以德，居其所而眾星共之。」言上位者應以德化民，始為真實。

次句：「子曰：詩三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」詩經的教化在使人民百姓心正。詩之性情之教，其歸旨是人民百姓素樸無邪的心思與作為。

在人類存在的群體社會當中，恆有上位者與普通百姓的關係向度。篇首說明為政者及德性之真實，即德性與德行；次句則指出人民百姓及其心思之真實，即

¹「季康子問政於孔子。孔子對曰：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正？』（〈顏淵〉）。



從人之一般性來說，最真實美麗的心是無邪的心與思。² 依此而論，〈為政〉全篇的論述，一方面分別就君王、人民百姓、就人作為群體中之一個個體與人作為其自己，人之事人（父母師長他人等）以及各種人倫關係底下的心懷與作為等層面，指點其「正道」。再者，就人的心志、言語與行為等層面討論其實然與應然。第十八則「子張學干祿」，本身指涉「人在面對現實生活時如何始真實」「如何才是真正的幸福」的議題。順承「政者，正也」的旨意，「祿」與幸福的涵義必然扣緊「人之正」而言說。任何離開「人心」而對「祿」所作的外部性界說，任何「人」自身而言對祿的汲求，乃至以物性因果律則附鑿於祿之內容的種種說法，或流於「偽」，或失於「末」，均非祿之真意。祿的本質乃「人之正」。

2. 求祿之正道：「多聞」「慎言」與「多見」「慎行」

子張向孔子請益求取祿位的方法。祿指祿位或仕者之俸，包含福祿或爵祿。他認為更多的薪俸與更高的職位，是人生幸福的根源與保障。子張的看法，實際上亦是世俗對祿位與幸福的理解，以為對外在世界的擁有與居有是幸福之所在。然而，孔子卻返回人自身，以為內心無尤無悔，始是人生真正的福祿。《四書章句集註》註解曰：

呂氏曰：「疑者所未信，殆者所未安。」程子曰：「尤，罪自外至者也。悔，理自內出者也。」愚謂多聞見者學之博，闕疑殆者擇之精，慎言行者守之約。凡言在其中者，皆不求而自至之辭。言此以救子張之失而進之也。程子曰：「修天爵則人爵至，君子言行能謹，得祿之道也。子張學干祿，故告之以此使定其心而不為利祿動，…。」³

祿或幸福，並非由職位與俸祿之高而來，而在於人對於其所言所行，內心無遺憾、無怨悔，內心的平靜與無愧疚，始是人生最高的幸福。「多聞闕疑」「慎言其餘」、「多見闕殆」「慎行其餘」——多聞、多見指人應擴大胸襟博學多聞，並對見聞所形成的事物或經驗內容，予以理性的判斷，去蕪存菁；審慎地選擇其間可信者而談論或傳誦，擇取其正信者而施行或力行，謹言慎行。⁴「擇其善者而從之，其不善者而改之」（〈述而〉），且言行的表現謹守「簡約」的原則，不妄作或浮誇。「言寡尤」，指言語少遭受他人的非難或指責；「行寡悔」，指人對自己的行為後果減少後悔或不安，對他人少愧疚。如是平靜而無悔吝的生命歷程，安祥寧靜的生命情境，才是人生真正爵祿與幸福之所在。當孔子道「祿在其中矣」時，其亦指出人倘若能不致因為言行的過錯而幸福，如此的生命是多麼地真實與充實，而「多聞」「慎言」與「多見」「慎行」作為生命努力的內容，又是多麼地誠懇與平

² 參考譚家哲，《論語與中國思想研究》，頁118、127。台北：唐山出版社，2006。

³ 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984。

⁴ 如是修德的進程，同乎《大學》：「博學、審問、慎思、明辨、篤行。」

實！⁵能多聞多見，明辨審問，使內心沒有疑惑或焦慮，以及因著謹慎言行而織錦成生命的真實，這些正是孔子所視人一生幸福的基石。當吾人反芻孔子這段話語時，知其教人的乃是反求諸己的平實中庸之道；祿與幸福，非高遠的追逐，而是人面對自己的真實感受與存在。「祿在其中矣」，亦將人之存有從外在的追尋轉化為主體價值之自我建立。

3. 「省儼」即祿

《論語》〈學而〉第四：

「曾子曰：吾日三省吾身。為人謀、而不忠乎。與朋友交、而不信乎。傳、不習乎。」

《論語》自人倫的角度，自人實際於社會群體諸樣態與人之在其自己等境況，具體而真實地窮究人之正，並以此作為悔過改過的依據。「三省吾身」不論指以「為人謀」、「與朋友交」及「傳習之事」三個層面來反省自己，或是「每日反省自己之勤」等，其皆教人須專勤於內，專心致力於自己的內心而毋自欺，「反求諸己」「反身而誠」（《孟子》〈盡心〉）。儒學之教人、事人皆由「自反」與「內省」做起，待人正當合宜之道亦惟求其「過而能改」，非求人無過，非求備於人。就客體來說，人對他人寡求備；就主體而言，反求內省改過，此即是內省改過之主客兩面。孔子教誨人「言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」其中，寡尤、寡悔即因人能內省改過，遂而能減少怨悔與不安。因此，內省改過本身是爵祿與幸福的根本。帝教以反省儼悔為五門功課之一，且是修行重要的心法，嘗謂「心性之調整要先做好祈儼功夫。」⁶「反省入門之道在求放心，反省之功在喚醒靈魂內在的覺性。」⁷見諸孔子的教誨與帝教對省儼修行心法之重視，其角度雖異，然而，對改過與儼悔等自反心性工夫的進路，則是一致的。從孔子指點業可論知：省儼即「祿」！

二、《天人親和北斗徵祥真經》釋祿義

（一）經文

元君曰

「祿者落也 壽者籌也 惟人之落 定人之祿 祿之所名 蚤定天心
不墮天心 祿必落焉 能為善積 天必介壽 是積善因 是籌天壽
誠中發外 以引祿壽 自積積至 以籌天壽」

⁵參考譚家哲，《論語與中國思想研究》，頁162。

⁶第二期師資暨高教班，「先天一炁玄福子」聖訓。

⁷第三期師資暨高教班，「清虛真人」聖訓。



元君曰

「祿途壽世 歧支一源 或上祿 或天祿 或長祿 或世祿 或有祿
或無祿 等等之祿 因時紀祿 於人生時 必載其祿 延因其心
再紀再增 心正氣正 正冲是祿 緣得是故 心止祿至」

元君曰

「敬者 無盡大福德 無名大壽 無億大祿 一切遂思 遜願無窮
讀文 有諸大星座 以蒞介 大名大億 大盡為報 獲德無量 一切無窮」

(二) 說明

1. 祿（與壽）的意義

祿的原義是「落」，壽的原義是「籌」。兩者都是以「動詞」為原義，以動詞「轉注」為名詞，這也意味著祿壽的涵義是「動態的」，不是靜止、絕對或固定的。從能量的觀點來詮釋，祿是指生命的資源、生機與生活的質能等；壽是指生命的延續，指生存時間的長短、生命力等。人一出生，無形靈體和有形肉體結合，無形有形的資源也彼此互動。「祿者，落也。」；祿位的多寡、生命資源的厚薄，在人一出生時即由天賜與，由天決定（「惟人之落 定人之祿 祿之所名 蚤定天心」），即自然律則。但是，「天道無親，常與善人」；祿位（資源）的多寡，仍隨時由天心來損益，由人心與天心之間的親和或背離而加減。人能時時保持本心、天心不墜，不在這個人間火宅、滾滾紅塵中，墮失自己內在清明的良知本性，天必主動根據有形的需要而給予（「不墜天心 祿必落焉」）⁸。同理，「壽者，籌者。」「籌」，籌謀、謀劃，指循由計劃和有條理的累積而謀取、求得。從字面上看，人的壽命的長短，由天籌畫，由天媒介；人壽由天所決定，故名天壽（「天介壽 曰天壽 天籌增 人壽生」）。無形世界中的增益，決定有形世界生命的延年。無形世界之主動加減，咸視人心之正氣來決定。

上天賦予萬性萬靈的能量和資源是平等的；個體生命之所以有不同的表現，承受的能量有多寡，都是因「心氣的變化」而形成的，因性靈和在生死返復的歷程中，心氣的表現造成能量的落差，遂在祿與壽的內容上有差別。祿者，從天而落；壽者，由天籌謀。唯其根本乃由心召落，由心謀得。以上是從祿壽的原義演繹。萬法惟心，「祿壽亦惟心」。

2. 內容

祿壽的種類、殊名，也就是資源運化的呈現和表現。祿位的厚薄和壽世的長短、生命資源與生機生態，實質是同一個根源：**無形世界**。祿的種類與內容有：

- 依祿位的階第：豐富的祿位（上祿）與天界的祿位（天祿）。

⁸基於「自由律」的律則。

- 依祿位的時間維度：永生永世的祿(長祿)與有形世界的祿（世祿）。
- 依祿位的存有維度：有祿與無祿。

3.求取之道

求取祿壽的根本之道是積善與積德。孟子嘗言：「學問之道無他，求其放心而已矣。」不僅學問之道如此，凡天地間一切事物皆如此一求其放心、明本心、復本心、返本心。一切福田，不離方寸，從心而覓，感無不通。何謂「心」？具體地說，即「念」；心是無形無相的，其真切地呈現，即念。心體即念念遷流的累積。心根觸發意念根，進而驅使形體產生身行和口動。氣志心神；心決氣的矢向，心正則氣正；氣正正氣，始能和無形太虛大空的炁，相交親和互動，混合同化。因此，謀祿壽的根本之道是心正，是善念的累積與德行的積存。天帝教教義不以因果立論，不以業力陳言。教義教人應該「向自己奮鬥，向天奮鬥，向自然奮鬥」。其中，首先「向自己奮鬥」；自愛、自治、自信、自奮。心法是「善積己心 寡範己念」，以是而「誠於中、形於外」，主敬存誠，至誠不息，善積德積，遂能超越自然律的桎梏。真經提出「善積」「德積」的觀念，乃是一個關鍵的指點；其內部的原理是「炁氣相感」，「同質相引」一同質性的能量彼此會互相地吸引，這也是天人親和、天人一體的原理。天地正氣是徵求福祿壽的普遍原理與原則。我們應該敬銘在心，信持奉行，以明「心止祿至，善積是壽」的人生奧義。

三、綜論

上述分別就人間對話與天言的傳示，說明祿的意涵。今綜論如下：

1.二者對於「祿」的詮解皆本於德性主體原則

孔子主張祿是主體心行的美善。《北斗徵祥真經》雖然界定「祿者，從天而落」（「**祿者 落也**」），然而增祿求祿的方法是積善與積德，以人的正氣接引天地的祥光祿能。二者對於祿的本質，皆是採取「德性主體原則」，以人主體之德性作為根本。孔子教子張：「言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」言祿內在於人內心的安然無愧。其秉持「君子主體人格」的思想，以主體「創造」價值的方法來認定「祿」。因之，祿不再是外於人的客觀存有。「祿在其中矣」，意味著人自身本具，即「心之安與樂」；由言行慎謹要約而來之內心的安祥與悅樂，即是真正的爵祿與幸福，而真正的「祿」與幸福，亦在人心之真誠與人性之平常中，呈現其真實。孔子不僅教人應剝離對外在客觀境況的計較，更教人超越外在存在狀態之優越與卑劣，直求一己內心之充實與德性努力之真實。「心」賦予事物價值、創造價值，非客觀境況之決定。人心美與善，正如孔子教子貢：「貧而樂道、富而好禮。」（〈學而〉），以及其自述：「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〉）般，唯有心靈真正的樂道、好禮，才是生命存在的真諦，也是主體真正的價值。



見諸《天人親和北斗徵祥真經》對祿（福祿壽）的論述，起首係從「天人合一」的角度，詮解福祿壽是天界祥和的光能。斗姥元君指出有形世界的一切，都是無形宇宙創生與運化的結果；從無形世界的「太和」（陰陽沖和之氣），以至大空間的「祥光」，下貫至有形世界，幻化而為福光祿光與壽光。其機轉是天地間「太和的能量」和人間「祥和的正氣」相親相和，人心與天心產生感應，遂而形成太和與祥和兩種能量的混合與互動，進而形成更廣大的能量化合。⁹同時，此三者的本質是正氣，徵得福祿壽祥光的方法是積善積德。「善因」與「福德」是《北斗徵祥真經》的主要精神。善、德是「因」，福祿壽三者是果。「欲廣福田，須憑心地」（《文昌帝君陰騭文》）；欲廣祿果，全憑善因。福祿壽三者是平等而廣遍在太虛大空中的祥光，祥和光明的能量，其如天之覆蓋萬物般不偏不倚、大公無私。祥光之降臨與否，全賴人心而定。和子親和的原理是「同質相引」（《教義》），徵祥之道繫乎人心之誠與正。善積德積是人身正氣的累積，也是徵引福祿壽的心法。人惟從事內心道德的修養，從根自救，從「心」自正，順應天心，福祿不求自得（「大德必祿 大德必壽 長祿長壽 是遜天心」）。因此，不論「祿是內心之安樂」抑或「心止祿至」，二者對於祿的看法皆循由道德的進路，以德性為主體價值為依歸。

2. 「祿」的終歸是人性靈的覺醒

《天人親和北斗徵祥真經》為祈求「移星換斗，化戾徵祥，延生祚福，增祿添壽」之用（〈誦經須知〉），然而，增祿添壽之宗旨乃「咸以化覺為本，普渡為旨」。¹⁰「祿」的終歸是人性靈的覺醒與提升。福祿壽三者是人之正氣與天之炁之混合互動，「心正氣正 正沖是祿」，以心御氣，人之心正則氣正，正氣積累至親熱和準則福祿之光能自然應化。由此知，「人心」是主宰，「人心之正」是福祿壽的根源。經文雖然從客觀普遍的天體角度、自「氣（炁）化流行」的觀點說明祿的增成，然而其終歸結於「人心之止」「人心之正」。福祿壽三者雖然是客觀命定的存有，受五行約束，但是「民受天地之中以生」（《尚書》），「乾道變化，各正性命」（《易》〈乾卦〉），人心之正能超脫五行三界之束縛，見其真性。是故，人之祈求祿與幸福，其終亦引導人明白一切宇宙萬物的變化乃「各正性命」，了悟名相背後宇宙廣大的恆常與真實，提升人性靈的覺知，淨化靈魂內在的覺性。

3. 「祿」乃自性本具

「言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」—孔子主張心的主體價值是「祿與幸福」的根本。其秉「述而不作，信而好古」（〈述而〉）的心懷，師承三代之直道，沿

⁹參考天帝教天人研究總院恭輯，《天人文化新探討》（第一集）〈第三部 神律系統之探討〉，1996。

¹⁰《天人日誦廿字真經》〈道統始祖宇宙主宰玄穹高下帝詔序〉。

襲三代道德自我建立的古風¹¹，從人之為道德主體創造「祿」的價值，祿內在於人心性修養之中，由「盡心」而「知性」。

真經經文：「自具一切福德壽長智慧等」，表詮自性本身內具一切福祿壽與覺慧。真經自「道體自在、天命流行」的根源處立論，揭示世人「自性平等」與「福祿壽本具」的性理。一切生命在性靈源起處，性源是平等的，性慧本靈明，先天之福祿壽即是「自性」，人若能了悟「聖凡平等」，自創自奮，自性奮鬥，自然福至心靈，「祿在其中矣」。經文論述的脈絡乃自天命流行根源處，教導人「知性」以「盡心」。二者論述的進路或有殊異，惟「祿乃自性本具」的觀點則一致。

4. 「敬德」為眾善之圓成

真經經文末了提出「敬德」的觀念，以之而為諸德之總成，亦眾善之圓成——

元君曰 敬者 無盡大福德 無名大壽 無億大祿 一切遂思 遂願無窮

「敬德」—人心之敬、人內在心靈之誠懇與謙卑，以及人虔誠地禮敬天地萬物等，是積善積德的極致，也是自性內具福祿壽之圓滿體現。儒學則教人由「修己以敬」「修己以安人」以至「修己以安百姓」¹²，進而敬天侍天。二者共同期許人自性奮鬥，超越五行三界等對人的限定，以德性上通天心，參贊天地之化育。因此，不論是作為真經義理的總結，或是論語王道思想的總成，「敬德」皆呈現了無限的生意。「敬德」是諸德之積，也是眾善之圓成！

結語：

本文於《論語》文本的閱讀中，知孔子對「祿」的看法是以「人之正」作為祿的本質，求祿之正道乃「多聞」「慎言」「多見」「慎行」。祿之真意是寡尤少悔之心靈的安祥與寧靜，非外在客體之擁有或居有。祿與幸福，非高遠的追逐，而是人面對自己真實生命的感受與存在。「祿在其中矣」，亦將人之存有從外在的追尋轉化為道德主體之自我建立。《北斗徵祥真經》對祿義的說明，雖循由天命流行的角度，以正氣徵引福光祿光，然而「炁氣相感」「同質相引」的關鍵是人之積善與積德。人作為道德之主體，積善積德，敬天和人，福祿自然隨著人之善心德性，自積積至。同時，經文本乎「德性主體原則」，強調「祿」是自性本身具有的，不假外求。「祿」，始於人道德重整，精神重建，其終歸是人靈性的覺醒，是人禮敬天地萬物眾善的圓成。

¹¹如《詩經》之教人子盡孝道，《書經》之教君主以王道治理天下等，論述的方式乃是自主體自身人倫份位之應然，作為道理之所在。

¹²子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」（《論語》〈憲問〉）由「修己以敬」「修己以安人」以至「修己以安百姓」，即「盡心」



二者咸肯定人主體的價值，以「人心」為福祿壽的根本，強調道德與圓善的重要，教人反求諸己，自助則天助。《論語》的教誨與《北斗徵祥真經》的闡示，可謂殊途而同歸。

參考書目

1. 天帝教教義
2. 《天人親和北斗徵祥真經》經本
3. 天帝教天人研究總院恭輯，《天人文化新探討》（第一集），1996。
4. 天帝教首席使者辦公室敬印，第二期師資班高教班聖訓，1989。
5. 天帝教首席使者辦公室敬印，第三期師資班高教班聖訓，1991。
6. 〔宋〕朱熹，《四書章句集註》，台北：鵝湖出版社，1984。
7. 〔日〕竹添光鴻，《論語會箋》，台北：廣文書局，1984。
8. 譚家哲，《論語與中國思想研究》，台北：唐山出版社，2006。

從靈魂生命與肉體生命談性善與性惡

翁明珠（鏡幾）

崑山科技大學企管系 副教授

天帝教天人親和院/文化院/炁功院 研究員

摘 要

孟子講性善，指的是人心的光明面，荀子所談的性惡，強調的是人心的現實面，人心到底是性善或性惡？事實上，人性不善不惡，人性也善也惡，其中，夾雜著累世的記憶與習氣，這些錯綜複雜的因素，使得人之天真本性隱而不顯，人類的行為表現只呈現出粗造的心理與感官的反應。本文以天帝教的教義「新境界」一書為基礎，首先，從靈魂的四個組成要素談論善與惡，進一步根據靈魂與肉體的引合作用而呈現出人的生命現象，從這個靈魂生命與肉體生命說明何者為善？何者為惡？其中，並彙整學者專家對於性善與性惡的不同觀點，本文期望對於這個爭論多時的話題，有一個科學性的理論架構，從中找到人性趨向善或人性趨向惡的解答，並提醒人類從「新生論」的角度來看待生命的價值與意義。

關鍵字：性善、性惡、靈魂、肉體、和子餘習



第十一屆 天人賢學研討會

從靈魂生命與肉體生命談性善與性惡

翁明珠(鏡幾)

壹、善與惡之定義

一般人對於善與惡的觀點，大部分著重於人們所呈現出來的善行與惡行，深一層的討論則論述性善與性惡，或性趨向於善與性趨向於惡，或性本善與性本惡等哲學思辯，而這一篇文章從廣義的角度談論善與惡，依天帝教教義「新境界」對於善與惡的定義，則是指靈魂生生世世的修持觀點而言，就如先天無生聖母聖誥所云：「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。」天帝教這種永恆生命、無止盡的修持觀，以及與宇宙為家的氣魄，我們可以從教義的定義看出端倪「善者表示個體能把握人生之善性，使得和子(靈魂)沾染之電子少，故靈魂能清輕而上揚，不受自然律之牽引；惡者則表示人類不善把握和子的善性，讓和子因為肉體(電子體)之盲動而沾滿陰電子，則靈魂飛旋時自然遲緩而費力，此呈現出無功、無德、無智、無能之和子即為惡者。」¹此現象就是師尊常說的「生前不修，逝後即無能為力」的狀態。所以天帝教重視道德之修養、和子餘習之淨化，以及以理性的積極奮鬥精神，自救靈魂，追求永恆生命。

貳、和子之善惡成分

天帝教認為靈魂是由宇宙中的一種粒子組成，稱為和子，和子進入人類大腦後，順著中樞神經與周圍神經系統分散到全身，形成無數之「小和子」，主司神經知覺之貫通，和子與小和子因而構成一人形之靈魂。若當不止一個和子進入人體，則該人的靈魂是由兩個或以上的和子組成。²所以，有時我們把和子與靈魂視為同義，但實質上和子是構成靈魂之組成粒子，和子具有類似物質之特性與法則，教義新境界之「和子理論」提到和子是由四種原素組成，分別為 O 原素、H 原素、電質、X 原素。和子的原始狀態其基本公式為：

$$\text{和子} = 3X + 6 \text{ 電質} + 9H \text{ 精華} + 12 O \text{ 精華} + \text{溫度}$$

其中， $1X=6 \text{ 電質}$ ， $1 \text{ 電質}=9H \text{ 精華}$ ， $1H \text{ 精華}=12 O \text{ 精華}$ 。

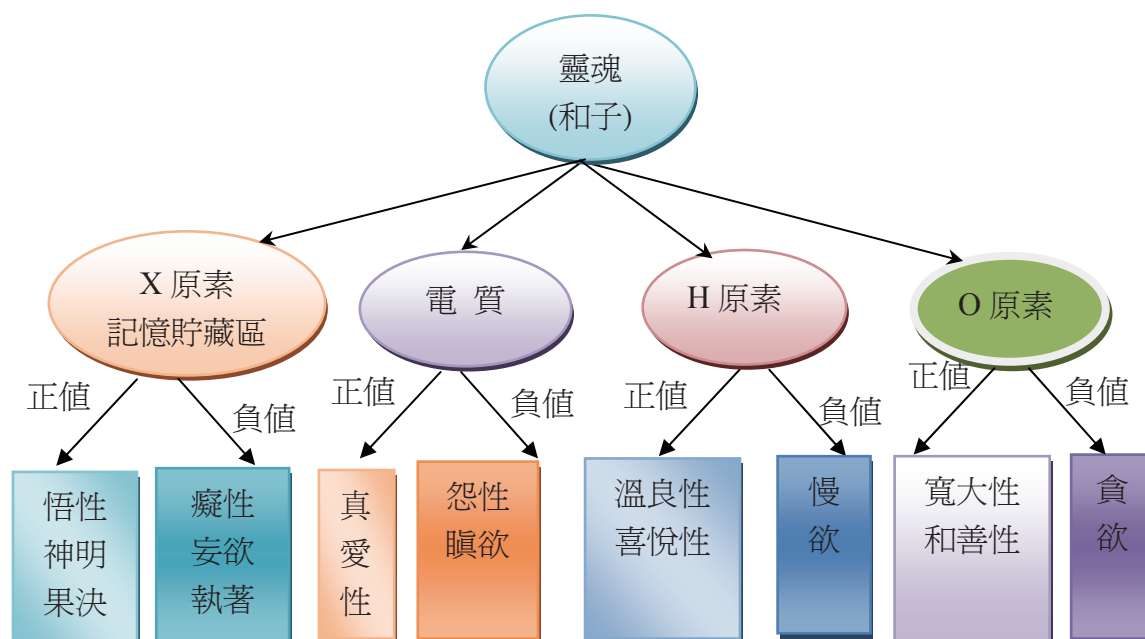
公式中各原素的係數有兩種含義，第一：它代表著四種原素之間可以互相轉換，1 單位 X 原素可以轉換成 6 單位電質，同理，6 單位電質亦能轉換成 1 單位 X 原素，以此類推。這代表的意思是和子可以透過修持而改變靈質，譬如由比例較重的 O 原素轉變成比例較重的 H 原素(或電質或 X 原素)的和子，也可因人類



的墮落、向下沉淪，而使得和子變成由較低能階的原素所組成。第二：此公式代表四種原素在人體中軌道運轉的範圍，原素之間的轉換則為不同軌道的運轉變換，也就是各原素間在作用能階軌道上的數值，含有可變之因素在內，例如當各原素相互吸引之下，會因軌道發生變化，而影響係數值的變化。³和子雖包含四種原素，但就和子功能作用而言，和子根本是「一元」的。這四種原素組合成和子，因為混和比例的不同，導致和子內在的質、能、強、弱上也有差異，故和子具有「先天資質的差異性」。^{3,4}由於 X 原素是超凡入聖之門，因此一個 X 原素所占分量較重的和子，應屬高級之和子，若比照中國傳統魂魄之說，「魂」對應「X 原素」，「魄」對應「電質」，上述公式意味著魂魄彼此之間會轉換，因此有所謂「煉魂制魄」之說。⁵

和子同時並存「善與惡」的成分，在教義則用「性」與「欲」來表達，和子可以散發出喜悅與和善，同樣的，和子也可以散發出癡與怨的反面情緒，這些現象完全決定在和子之四種原素所呈現出來的特性，例如 O 原素具有運轉週身水澤，保持人身的溫度而延長和子之生命，故其為人的生命、動物的生機之動源，其含有「和氣」無所不容，故具有寬大性、和善性，它的反面則呈現出貪欲；H 原素則為人生精中之渣末，具有支配性靈之活動，其具有潤澤性，萬物均受其滋潤，故具有溫良性、喜悅心，其反面則具有慢欲；電質為指揮人生理上之運動及知覺，其為人類生活的基本條件，具有皎潔無翳，速度迅捷，引力異常悠久，故有真愛性，其反面則因怨性作用而生出瞋欲；X 原素具有神明與果決之特質，可以導引其他三種原素而指揮神經，故具有悟性，其反面則因氣炁之混合作用，易生執著，故有癡性而生出妄欲。^{4,6}

和子各原素「性」與「欲」之特性，用後天的語言表示則為善與惡，其電力作用則為陽電與陰電(或正值與負值)表示，也就是「性」表示和子放射出善念意識，其電力值為正值，「欲」表示和子放射出惡念意識，其電力值為負值。整個和子之善與惡特性彙整成圖一所示。教義新境界則有詳細的說明，人類「性」與「欲」之起伏，即為電力的引合，人身中有陰電與陽電，這種陰、陽之電力放射，即形成意念之善與惡之表現。當人類起惡念時，在腦中必起極大之徘徊與猶豫或狂亂之思潮，此時和子中之電質即發生化學變化，陽電質一變而為陰電，此陰電之放射，即形成該人之惡念的決心而有行動隨之。⁷這與一炁宗主人道經「人若為惡，心已自欺，自欺之徒，神志恍惚」之意義相同。⁸



圖一 和子四種原素之「善」與「惡」的特性

參、和子餘習

和子的 X 原素內有一個記憶貯藏區，這個記憶貯藏區含藏有「和子餘習」，所謂和子餘習是指和子由於累世沉淪，不斷與電子體發生作用，即將累世所浸染之習性、學習和經驗等記憶部分，貯藏於 X 原素內，此一記憶及作用，實足以影響該和子於日後輪迴上之引合作用，亦即當發生生命的剎那，其和子與電子的引合作用，包含該和子因累世所累積之「善惡功過」、「道德意識」及「因緣業力」等三種和子餘習因素。⁹ 以上對於和子餘習的定義屬於廣義的定義，狹義的和子餘習則偏重於輪迴中所必須履行之義務與責任，包括應該履行的因緣業力。¹⁰

和子餘習雖非和子中四種重要原素，但在人的一生中扮演著重要的角色，它具有以下五點特性：¹¹

1. 它會影響和子內重新發生引合上的變化，以增強或減弱和子既有之先天資質，也就是影響各原素由中性偏向正值或負值(善或惡)等特性，以及四種原素組成比例的變化，若 X 原素比例較高，其靈質較高，若 O 原素比例較高，其物性較重。
2. 它會影響和子與電子體配合時之既有的和力作用，若和子餘習被激起已存有的慣性，將破壞該和子原有的引合力關係，進而影響和子與電子體之既有和力作用，轉而以電子體為主導的現象。
3. 它會影響電子體的生理遺傳上的改變，進而影響人格發展於後天學習上之個體差異。
4. 它會影響個體於修持途徑上，對於靈質、體質蛻變上之差異。
5. 它會影響個體人格發展上，道德觀念的判斷差異。



肆、善與惡的決定要素

善與惡的決定要素來自兩個因素，第一因素來自先天和子所帶來的資質差異，如天人文化新探討一書所提：一般和子、極大願力投胎的和子與極大業力投胎的和子等三種，此三種和子與董仲舒所提出的「性三品」說，將人性區分上、中、下三種品第可以相呼應。第二因素來自和子與電子體引合後，個體的發揮是由和子支配電子體，或由電子體影響和子，而呈現出人性的善與惡不同面貌。

一、先天和子所帶來的資質差異

一般和子呈現中性狀態、極大願力投胎的和子偏向性善狀態、極大業力投胎的和子偏向性惡狀態，說明如下：¹²

(1)普通生命的開始，和子調整成中性不帶電之狀態

一般而言，和子在個體生命發生前已調整成中性狀態，僅留少部分的前世慣性在和子餘習中，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質，所謂中性狀態是指和子內各原素的正值和負值已調整成中性不帶電的狀態。¹² 這個觀點與一炁宗主人道經所說的內涵相同「人心之初，無善無惡，所為善惡，物慾所造。」⁸ 就是說生命開始之時，靈魂和子調整為中性狀態，無所謂善惡之分，及長，因人心不滿、物慾所逼，使得和子由中性狀態轉成正或負值，而有善惡之分。

(2)獨特個體生命之初，和子已呈現正值或負值之狀態

以極大願力或極大業力投胎的和子，並未完全被淨化成中性狀態，若以極大願力投胎的和子，其內在電質原素之真愛性已發生明顯作用，因此，當和子與電子體結合時，真愛作用將產生較大的影響力，呈現出獨特的個體生命氣息(如領導型的人格特質)。另一方面，以極大業力投胎的和子，其內在 X 原素的癡性已發生明顯作用，因此，當和子與電子體結合產生生命現象，癡性作用將產生較大的影響力，最初將形成雙重人格的特質，若此現象未獲改善，將導致個體出現精神異常、失魂等精神疾病。¹²

西漢的董仲舒(公元前 179-前 104 年)和唐代的韓愈(768-824 年)提出「性三品」說，將人性區分上、中、下三種品第，認為聖人是智者，先天上就會趨於善，自然而然就能夠為善，屬於先天性是純善無惡的；中民之性是有善有惡，需要教育與社會文化的制約，使其能為善而避惡，這一類型的人完全取決於後天的教育與文化的薰陶；至於下焉者，屬於斗筭之性者，由於先天因素，其為惡的本性，幾乎早已固定。^{13,14} 這個「性三品」說，與本節所談的先天和子的資質差異，而將和子區分為極大願力投胎的和子、一般和子、極大業力投胎的和子等三種和子相呼應。

和子先天的資質差異，可以進一步細分成兩大類--陽質和子與陰質和子，各類又可細分成五小類，說明如下：¹⁵

陽質和子(一)：靈質極高—因受電質原素中「真愛」特質之影響，使得 X 原素中

原本屬「中性」的作用，轉變成以正值功能為主的神明、果決之特質。

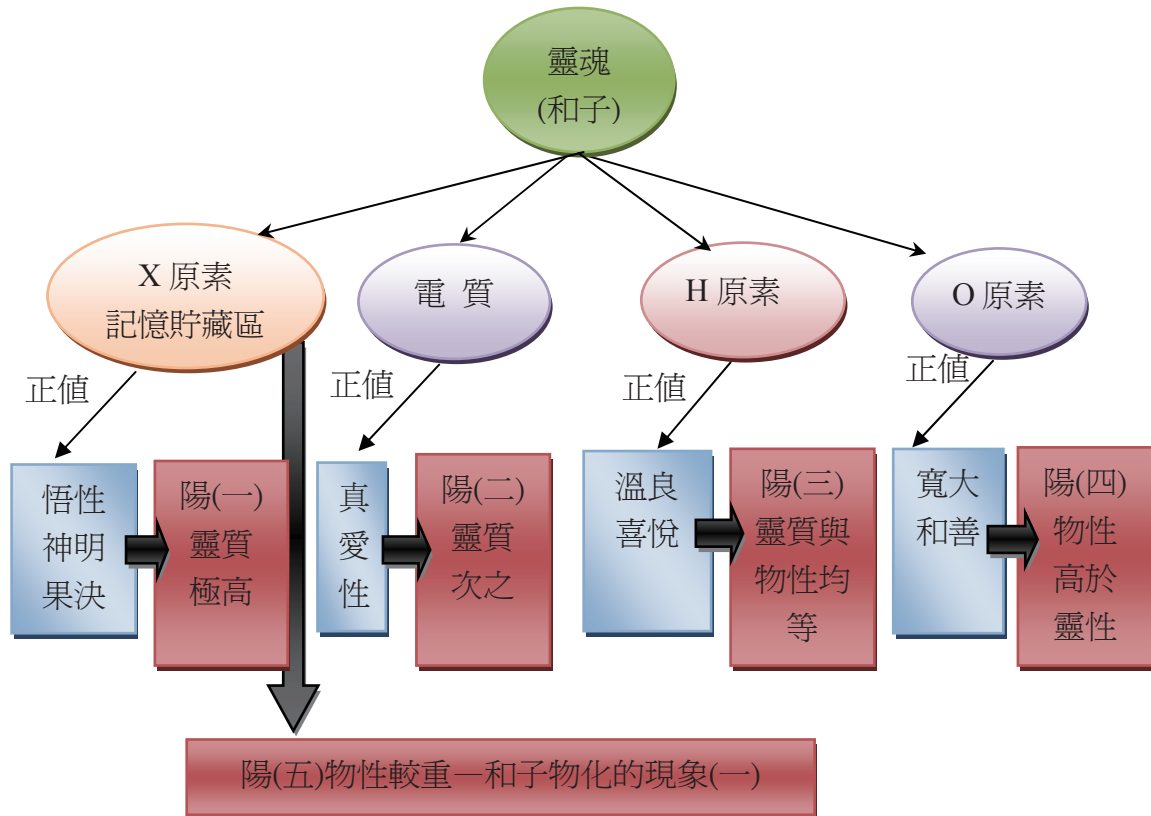
陽質和子(二)：靈質次之一—因電質原素中「真愛」特質之影響，使得原有之傳導作用，偏向於發揮陽性傳導功能的和子。

陽質和子(三)：靈質與物性均等—指 H 原素之正值部分，即溫良性與喜悅性的特性較發達，使得原具有支配性靈活動之能力更為明顯的和子。

陽質和子(四)：物性高於靈質—指 O 原素之正值部分，即寬大性與和善性的特性較發達，使得原具有運轉周身水澤，保持溫度而延長和子生命之能力更為明顯的和子。

陽質和子(五)：物性較重—指 X 原素之「貯藏記憶功能」較為明顯的和子，此和子一但受電質原素中「真愛」特質之影響，則易表現出沉淪、墮落的狀態。當和子幾經沉淪，受到極大汙染，則和子的記憶體功能較為發達，產生連續性的退化現象，漸漸失去原有的靈質及能階，最後墮落為物質世界中的陽電子(和子物化的現象一)。

這種陽質和子之特質即是人性本善的理論基礎，三字經所云：人之初，性本善，性相近，習相遠，苟不教，性乃遷...就是以和子的陽質特性為論述基礎。孟子主張「性善」的理由關鍵在於「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」的四端之心，若能培養擴充這個四端之心，終能成就仁義禮智之具體德行，同時將仁義禮智之德行內化為人心之內容，這就是孟子所說的「性善」。許宗興利用邏輯推論的方法指出孟子性善論的內涵為：所有人天生「皆具」且「恆具」善的道德性，這種道德性與聖人「同質等量」，且會剎那的呈現於我們生命中。¹⁶ 劉振維進一步闡釋孟子「性善」的意義，並比較朱熹的「人性本善」之間的差異性，最後歸納出儒學核心概念人性的轉化，強調孟子「性善」的性，是後天努力實踐展現出來的，朱熹「性本善」的性，是先天本具而內在的，¹⁷ 這個結論與本節所談的陽質和子所呈現出來的善面相呼應，以圖形彙整和子四種原素的人性本善之內涵，如圖二所示。



圖二 陽質和子的人性本善之內涵

陰質和子的五種分類，說明如下：

陰質和子(一)：靈質極高—因受電質原素中「怨性」特質之影響，使得 X 原素中原本屬於「中性」的作用，轉變成以負值功能為主的執著、癡性之特質。

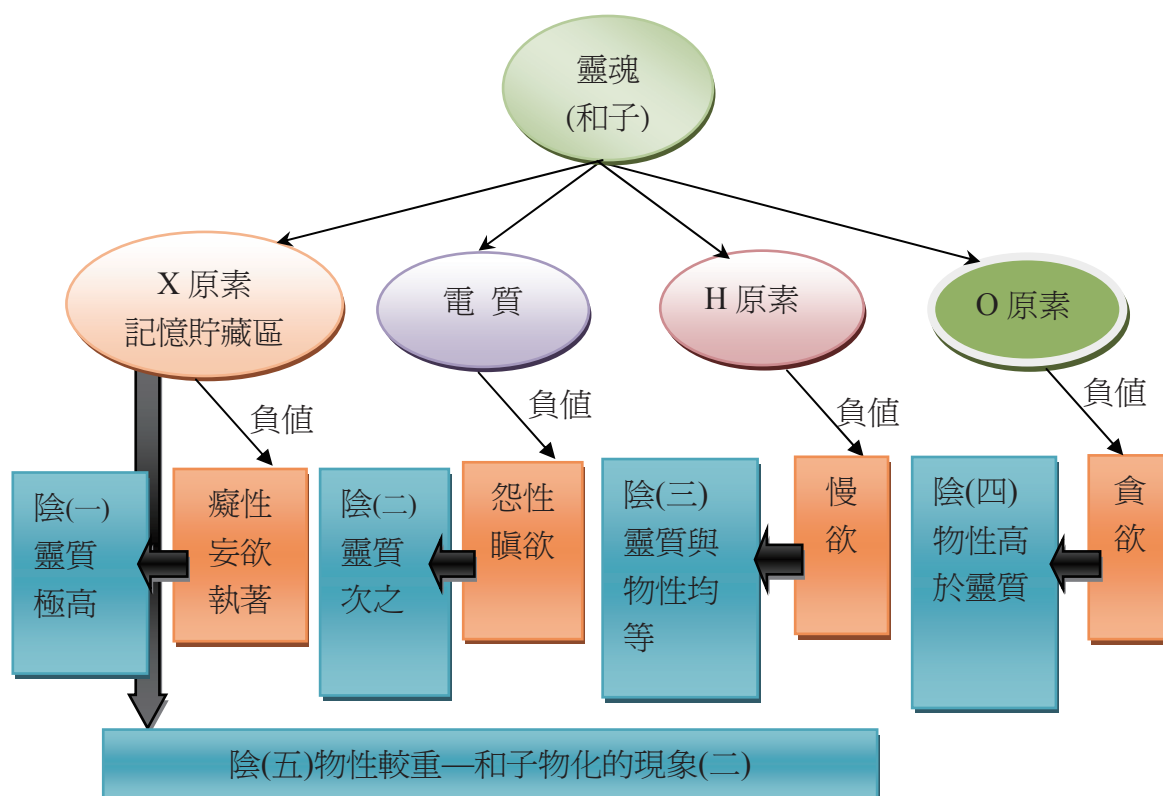
陰質和子(二)：靈質次之—因電質原素中負值部分的「怨性」功能較強，使得原有之傳導作用，偏向於發揮陰電傳導功能的和子。

陰質和子(三)：靈質與物性均等—指 H 原素受和子餘習的汙染，其負值部分的特性較發達，使得原具有支配性靈活動之能力降低，進而增強電質原素中的「怨性」。

陰質和子(四)：物性高於靈質—指 O 原素受和子餘習的汙染，其負值部分的特性較發達，使得原具有運轉周身水澤保持溫度，而延長和子生命之能力降低，進而增強電質原素中的「怨性」。

陰質和子(五)：物性較重—指 X 原素之「貯藏記憶功能」較為明顯的和子，此和子一但受電質原素中「怨性」特質之影響，則易表現出沉淪、墮落的狀態。當和子幾經沉淪，受到極大汙染，則和子的記憶體功能較為發達，產生連續性的退化現象，漸漸失去原有的靈質及能階，最後墮落為物質世界中的陰電子(和子物化的現象二)。

陰質和子的五種分類及人性本惡之內涵，彙整如圖三所示。



圖三 陰質和子的五種分類及人性本惡之內涵

陽質和子與陰質和子的五種分類中，我們發現第五類說明和子物化的現象，也就是和子的靈質與能階幾經退化，最後成為物質世界的陰/陽電子。和子墮落成電子之狀況，可由聖訓說明：由電子內部構造觀之，由於其內部構造絕大部分是根源於和子墮落之故，因此，當和子已完全喪失原有的功能時，仍可降為屬於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 + 3H 渣末 + 4O 渣末 + 溫度

其中，1Z 元素 = 2 電質微粒，1 電質微粒 = 3H 渣末，1H 渣末 = 4O 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之功能。H 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。O 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。¹⁸

由以上和子物化的說明，是否我們可以假設：透過持續的修持以淨化記憶貯藏區內的和子餘習，並進一步將各原素的陰質(負值) 能量轉化成中性或陽質(正值)能量，這種不斷提升靈質與能階的結果，而恢復和子原有的活潑特性？這樣的假設是有可能性的，也唯有在這樣的假設之下，我們談宗教修持、談新生論才具有意義。如天人教主所談「魂是先天和子餘習所結，一般分為天、地、人三魂。由於先天和子一落入後天，沾染濁氣、習氣、陰氣等等之氣，沾染濁陰之部分和子化而為魂。煉魂制魄即是性靈和子一念向善，以仍然保有清明之部分和子



為引導，加強天魂部分的力量，重新淨化已受污染之濁魂，煉成正氣之元神，調和七情六慾之魄力」¹⁹這裡所談的「煉魂制魄」就是淨化和子的過程，透過修煉而恢復先天和子的靈質與能階。

二、和子與電子體引合後，個體潛能發揮的差異性，也就是和子能支配電子體，電子體也能影響和子

教義新境界對於和子與電子之說明如下：和子是輕的，和善的，柔軟的。和子具有靈覺的，主動的，陽性的；電子則是盲動的，陰性的，被動的，重的，凶惡的，剛烈的。²⁰我們不難發現和子屬於先天純真的，具有先天流傳下來的真善美，所以和子偏向於性善，而電子屬於盲動、粗暴的，則偏向於性惡。告子所云「食色，性也」(孟子·告子上)就是指電子體的盲動，所呈現出的生物本能之遺傳性。

人類生命的開始，主要發生在和子與電子體的引合作用，而電子體的形成必須經由電子「同引異排」的作用，以及陰、陽電力相引，才能組合成電子體，作為各類生命的物性基礎。這個電子體帶有陰電，相對於和子帶有陽電，這兩個陰陽電的引合，就形成生命的現象。²¹當生命形成的瞬間，和子受到強大電力的影響，使得 X 原素即刻發生變化，阻斷累世的記憶與經驗，僅存留累世的部分和子餘習，這個和子餘習將主宰該電子體的生理遺傳性，而形成獨特的個體生命氣息與人格特徵。²¹

(1)電子體薰染和子--和子因無所不入，無所不親，易受薰染而起變幻，也因為人的慾望無窮，導致和子一再受到薰染而顛倒沉淪。

當和子與電子體一經引合之後，由於受到電子體之生理遺傳性的影響(粗暴淫蕩，如同惡者相互利用而苟安)，而有善惡之薰染，色相之附合。若電子體放射出陰電(負值的電力)，則代表貪、瞋、凶、暴，怒、惡等情緒反應，另一方面，電子體若放射出陽電(正值的電力)，則代表出喜、樂、癡、怨等情緒。「癡」性與「怨」性，雖直觀上屬於電子體反應上的正值電力，但此兩項性質，因受和子內「電質」及「X 原素」所具有之陰電性影響，故亦具有改變電子體原有所發出的正值電力之特質，當電子體之電力作用強過和子之電力時，由於正與和子中之「癡」、「怨」特性相連，故具有增強電子體原本發射之電力強度，因而更突顯其癡、怨之執著性。²²

人身電子體因內、外在刺激，而在「大腦部位」引起情緒反應，諸如貪、瞋、凶、暴，怒、惡、喜、樂、癡、怨等，如果大腦一時無法排解這股衝盪電流，將轉換進入「靈識部分之電力反射區」，甚至更深入到「靈覺部分之電力作用區」，產生陰極化效應。所謂陰極化代表宇宙中消沉、昏昧、煩惱、被動、混亂的一面，陽極化代表宇宙中積極、清明、法喜、主動、和諧的一面。²³這裡所說的「大腦部位」就是指心理學所探討之意識功能與特徵，屬於電子體層，在帝教則稱為「意識部分」；「靈識部分」指和子與電子體之交集區，其為和子與小和子之功能化合

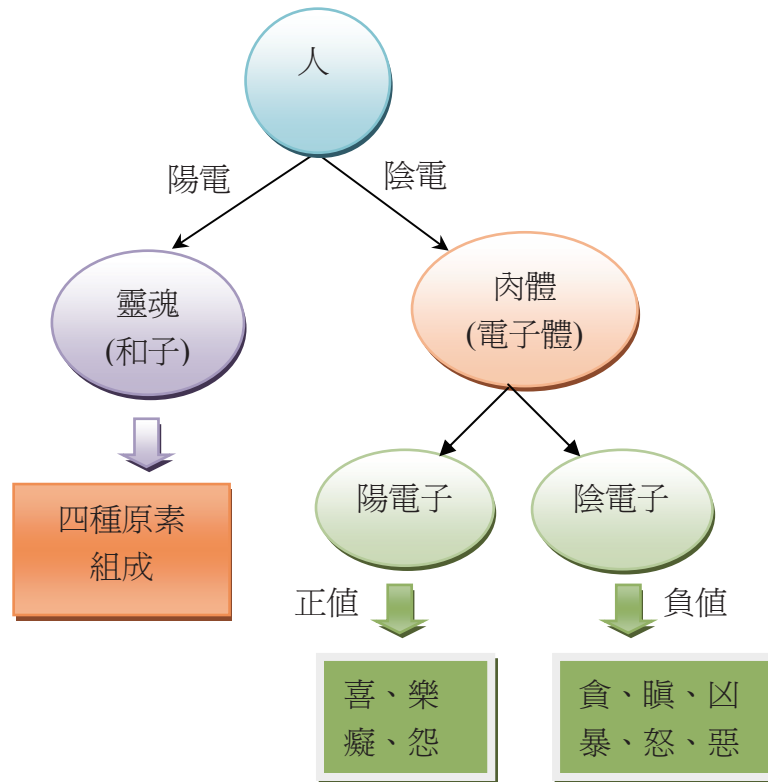
反應，處理大腦部分所傳遞的強度訊息，或接受和子層傳遞的電力訊息，並將訊息過程轉入 X 原素貯藏之；「靈覺部分」指和子中各原素之活動，如深層之精神活動及靈感之創意性思維等，這些訊息過程也將轉入 X 原素貯藏。

電子體由於種種因素，致使體內形成過多的陰電子，並使得陽電子活動能力相形減退，此時內在「電子力」的放射，直接影響與「和子力」相引的平衡關係，當和子在電子體中，經長久與電子體交相激蕩，逐漸染有陰電性，一旦其陽性已減弱至不足與該電子體繼續相引，即會產生同性相排的斥力現象，使得和子一經脫離電子體，即為肉體生命的結束。²¹ 因此，和子與電子同處一軀之內，實為矛盾的統一，對立的調和，其鬥爭始終持續不斷，最後直到電子體獲得勝利，將和子排出肉體之外，肉體生命即告結束。²⁴

荀子主張性惡說，荀子認為「凡人有所一同，饑而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。」²⁵ 又說「今人之性，生而有好利焉…從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」(荀子·性惡)荀子肯定食色、好利等現象是人與生俱來的行為能力，又說「人之性惡，其善者偽也」，雖然人性傾向於為惡，但是可以透過人為的改造而轉為善，因此，主張因應人性人情而有禮義加以對治，透過理性思辨，訂定社會規範，以消弭「犯分亂理」的爭奪情形。

(2)和子領導電子體

教義新境界認為和子因屬於善性與動態，故能欣欣向榮，蓬勃上升，而電子體則屬於惡性與靜態，如枯木之經久而腐朽。但是電子體之本性，終究屬於被動的，若和子領導電子體得宜，則靜者自必隨之而趨於向善，也就是和子始終用真意真性而制勝電子體之欲念，則自能超出大自然之律則。但是和子也有惡的一面，若和子發出惡性之意念，則電子體以為同性來引，更必趨於向惡。²⁶ 整體而言，人類善惡意念的形成可能由電子體的陰、陽電力所決定，也可能由和子之四原素的正值與負值而決定善惡意念，整個架構圖四如下所示：



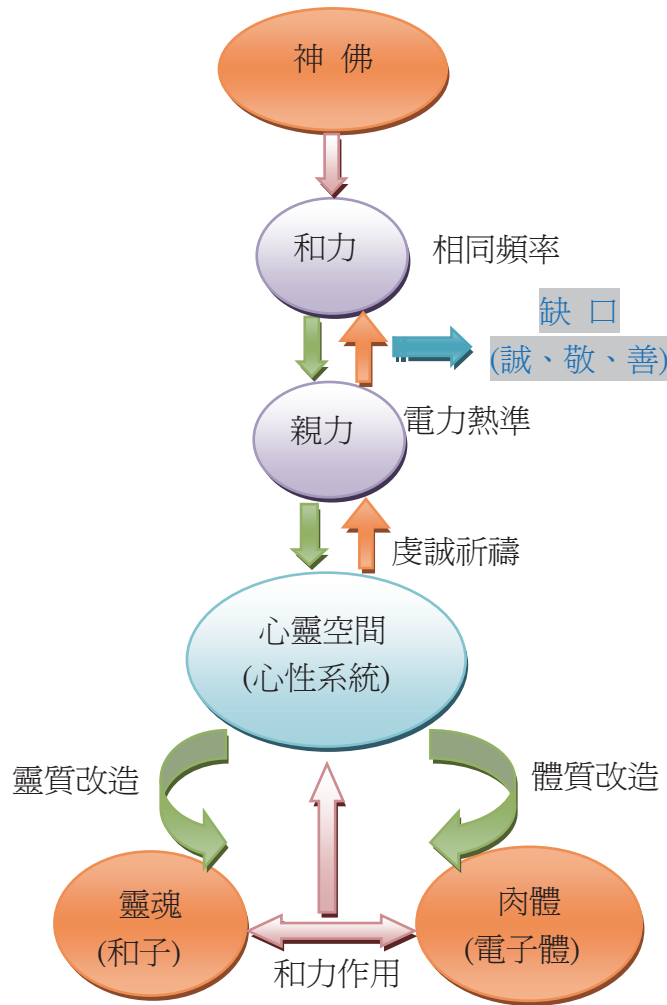
圖四 和子與電子體之引合形成人類之善惡意念

伍、和子餘習之淨化

性靈和子的任何一種意識、念頭均會真實記錄在 X 原素的記憶貯藏區內，並形成該和子在餘習上的意識慣性，也就是保存各個和子在意識上所投射的點滴記錄。和子餘習雖非和子中四種重要原素，但卻極具影響力，它會影響和子內重新發生引合上的變化，以增強或減弱和子既有之先天資質。因此，淨化和子餘習是人生的重要課題之一，淨化和子餘習的方法，依文獻的回顧有：善念與善行、協調的身心、道德意識的發揮，以及藉由修持以改善和子餘習等四種方法。²⁷ 以下介紹「修持」如何淨化和子餘習。

一、天人親和的原理

天帝教之「天人親和觀」可以達到和子餘習之淨化功能，和子與電子體在結合之剎那，由於和力作用而產生介於靈(和子)與肉(電子體)能量間的心靈空間，淨化過程可藉由親和力之相感而提升，也就是當人在虔誠祈禱時，內在電力達到一定熱準而發出精純親力電射到大空之中，引來相同頻率的和力相助，達到淨化心靈各層面的蛻變，如圖五說明親和力淨化靈質、改造體質的架構。



圖五 親和力淨化靈質、改造體質的過程

依和子與電子體的引合而形成生命現象，你會好奇嗎？當下此時的你是由電子體所主導，或由和子所掌控呢？若是和子為主導，那又是處在正值或負值、善或惡呢？這中間的控制機制又如何呢？我認為這個靈(和子)與肉(電子體)的結合所引伸出的心靈空間扮演著重要的角色，這就是儒家所提的「存心養性」，佛家所說的「明心見性」，道家所關注的「修心煉性」，更是師尊本身的言教、身教、心教之「煉心」功夫，這個「心」可以察覺嗎？這與心理學的自我警覺 (self-monitoring)、自我知覺理論 (self-perception theory) 有關係嗎？自我警覺是一種性格屬性，作為衡量個人如何調整自我行為，以因應外在情境因素變化的能力。自我知覺的意義，則Bem(1972)提到個體透過觀察自己的外顯行為或當時行為發生的情境去推論自己所擁有的態度、情緒和其他內心狀態，所以當內在訊息薄弱、含糊不清或無法解釋時，個體會依據外在的行為去推論自己的內在狀態，藉由觀察自己的行為，產生自我知覺。²⁸Robert(1999)認為個體察覺自己有兩種方式，一為自我直覺(self-intuition)，是一種立即經驗，是一種對自我的直接意識，二為自我知覺(self-perception)，它是建立在自我意象中的一種次要的自我意識。



²⁹張春興(1989)對自我知覺的定義為個體對自己的覺知，也就是覺知到自己在此時此地的身心狀態；³⁰曾端貞和曾玲縉(2000)則指出自我知覺是一整體的系統，它包括自我概念(self-concept)、自我意象(self-image)和自尊(self-esteem)三個部分，其中，自我概念是指一個人對自己是怎樣一個人的概括想法，而自我意象是自我概念的延伸，由自我評估組成，受到自身經驗和他人反應所影響，自尊是指對自己正面或負面的高低評價。³¹

我認為心理學所談的內容偏向於大腦部位的感知與處理，並無法涵蓋真正的心靈空間，那這心靈空間如何解釋呢？天人文化聖訓叢書—人類意識概要上冊(人類意識概要上冊，天人文化聖訓叢書)，談論西方精神分析學與宋明心性之學，強調西方的優點是利用人腦構造的科學方式解釋意識之運作，但缺乏人類內在心靈與意識間的互動與並存之微妙關係，而中國的宋明儒學則著重哲學思辨及反覆內省之實踐方法，或許結合中國與西學的理論與實踐方法，將有助於釐清心靈空間的內涵，我們更期待天帝教的心靈學系統--人類意識概要下冊的早日公佈，若能如此將可解開同奮在行路上的迷惑與盲點。或許這個「心」很難理解捉摸，但我們目前可以透過「志、氣、意、念」等意識來瞭解與控制它，就如天人日誦大同真經提到心、志、氣三者之間的關係「心氣相志，心志以道，是氣曰道；心志以厲，是氣曰厲；心志以昏，是氣曰昏」，談心與意的關係如「靜心潔意，克心欽意，滌心正意，定心凝意，修心養意」等煉心的方法。

二、和子餘習的四個蛻變階段

淨化和子餘習主要在改造和子之靈質與提升和子之靈氣。所謂靈質是指性靈和子內的質粒作用而言，它是由 O 原素、H 原素、電質和 X 原素等四種原素組成而成。所謂靈氣是指性靈和子內的氣能作用的特性，依四種原素呈現不同的氣性，如 O 原素施放「和氣」能量、H 原素施放「靈氣」能量、電質原素施放「剛氣」能量，以及 X 原素施放「炁氣」能量。³²在文獻中我們常看到「和能」或「靈能」等名詞，其指的是人類和子的內在能量，它是由這兩種特性(靈質與靈氣)所組成。故和子淨化就是在提升和子之能量，以突破所生存的次元空間屏障，這過程需要自力精進，也需要神媒的親和。

人類必須力求突破現有的時空限制，超越有形軀體之牽絆，透過不斷提升內在和能的過程，超越原有次元空間，轉入能階較高的次元空間中繼續生活，這種不斷蛻變與淨化的生存形態即是新生論。淨化過程大致可分為四個蛻變階段：³³

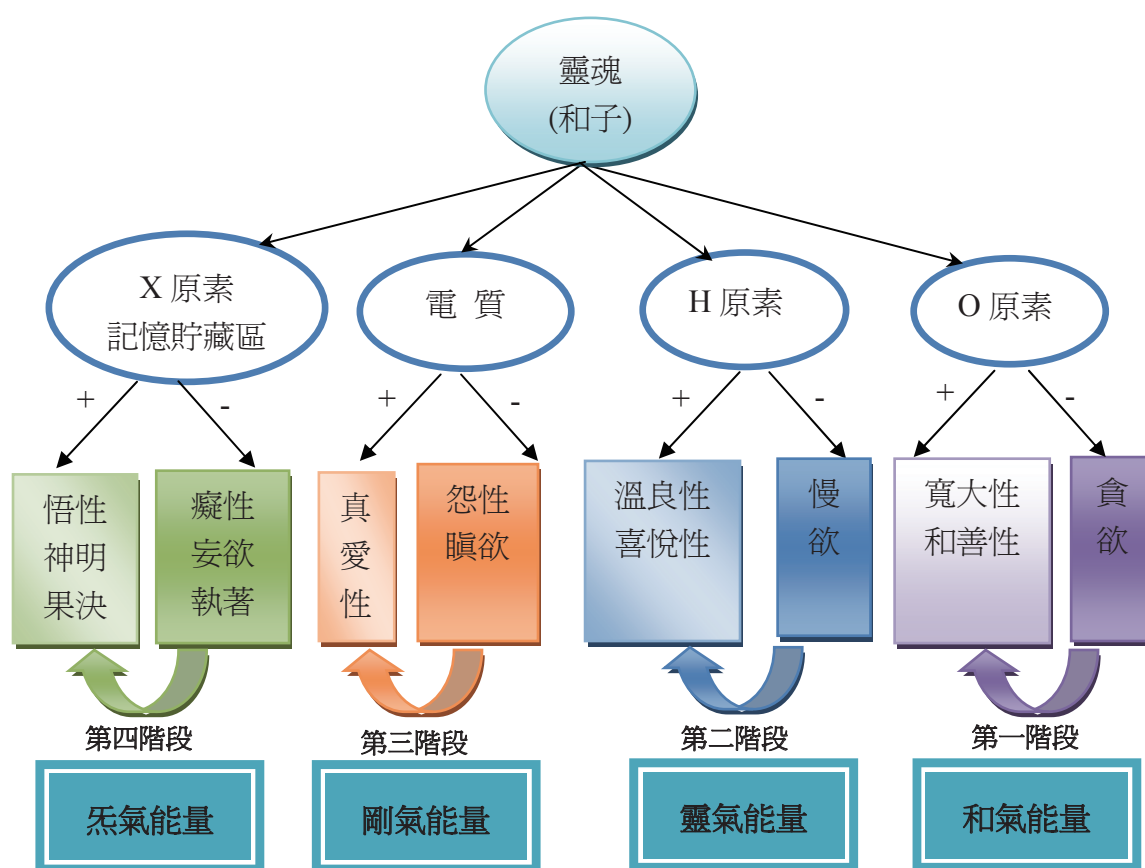
第一階段：淡化 X 原素中的「和子餘習」，恢復 O 原素之先天本質，增強施放「和氣」能量的氣性，也就是化除含藏在和子餘習內的貪欲能量(負值能量)，恢復 O 原素先天的和善性、寬大性(正值)與提升和氣能量的功能。

第二階段：除了第一階段的蛻變功能之外，主要在增強 X 原素中的貯藏記憶功能，恢復 H 原素之先天本質，增強施放「靈氣」能量的氣性，也就是化除含藏在和子餘習內的慢欲能量(負值能量)，恢復 H 原素先天

的溫良性、喜悅性(正值)與靈氣能量的功能。

第三階段：除了淡化 X 原素中的「和子餘習」，強化 O、H 原素之先天本質之外，主要在增強 X 原素中的貯藏記憶功能，恢復電質原素之先天本質，增強施放「剛氣」能量的氣性，也就是化除含藏在和子餘習內的瞋欲能量(負值能量)，恢復電質原素先天的真愛性(正值)與剛氣能量的功能。

第四階段：除了淡化 X 原素中的「餘習」，強化 O、H、電質原素之先天本質之外，主要在增強 X 原素中的貯藏記憶功能，恢復 X 原素之先天本質，增強施放「炁氣」能量的氣性，也就是化除含藏在和子餘習內的妄欲能量(負值能量)，恢復 X 原素先天的悟性(正值)與炁氣能量的功能。此一階段，X 原素內的貯藏記憶功能將被逐步淡化，隨後四種原素的功能也將一一淡化，最後近似於處在中性體的原始狀態。整個淨化過程如下圖六所示：



圖六 和子餘習的四個蛻變階段

三、反省

和子餘習的淨化過程中，反省懺悔扮演著重要的角色。反省是修持的基礎，更是一個人自救靈魂的開始。反省的意義在於如何以陽電流化除陰電流的陰質意識，善導其能量於正途。因此，開發陽電流實為反省之首要重點，桑美玲認為反



省包含內察、內省、昇華與覺醒等四個內涵。內察是與內在的我親和，多了解自己內在的想法，多觀察自己起心動念之源頭，這種理性的觀察有助於大腦部位排除電子體的情緒衝動，不至於照單全收，使得靈意網路之交集區中少了陰電流的干擾，在和子「電力作用區」的陽電力籠罩下，恢復陽電流的感應。內察是以大腦意識作理性的探討，而內省是比理性更深一層之直覺的自我整體感受，深刻體會陽電子如暖陽普照，所有陰電流遁之無形。昇華的最佳管道即是祈禱，天帝教的祈禱均為天下蒼生，不為自己設想，不求個人福報，這是最了不起的昇華之道。陽電流最常見的形式是慈悲，當祈禱日久功深，終能引發和子具有之慈悲心，大放陽電力，潛移默化改變陰電流於不知不覺中，這是高明的反省。覺醒是指一個深層自我認識，元神稍長，便有適時警惕假我、教育假我的神妙，這種反省不同於一般由外往內的反省，它是由內往外的教導，是真我陽電的放射，靈肉均受恩澤。³⁴

陸、結 論

人性存在著善與惡兩個因素，善的因素來自靈魂的陽質能量，如 O 原素的寬大、和善性，H 原素的溫良、喜悅性，電質的真愛性及 X 原素的神明、果決性，又因為這四個原素的組成比例不同，使得每一個人所呈現出來的善性，有類型及程度上的差異性。而造成惡的因素有兩個來源，第一個因素來自電子體的貪、嗔、凶、暴、怒、惡、喜、樂、癡、怨等物性，這也是大部分學者專家所談的性惡來源，這些生物性的本能慾望必須透過後天教養與社會文化的制約，另一個屬於比較深層的因素來自靈魂的陰質能量，如 O 原素的貪欲，H 原素的慢欲，電質的怨性及 X 原素的癡性與執著。在談論善與惡這個議題時，我們不能忽視和子餘習所扮演的角色，和子餘習包含有因緣業力、善惡功過等因素，它會影響和子的先天資質，進而影響個體的人格發展，它會影響和子與電子體的引合作用，轉而以電子體為主導，它也會影響電子體的生理遺傳上的改變。因此，淨化和子餘習是將性靈和子由惡(欲)轉為善(性)，是將物性較重的和子轉成靈質較高的和子，這種提升和子的內在和能，進而超越原有次元空間的約束，轉入能階較高的次元空間中繼續生活，這種不斷蛻變與淨化的生存形態，即是教義「新境界」所談的新生論。

參考文獻

1. 新境界，帝教出版社，67-68 頁。
2. 桑美玲，靈魂意識轉換--天帝教與佛教靈魂觀中靈魂意識轉換之比較研究，帝教出版，183 頁。
3. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，120-121 頁。
4. 新境界，帝教出版社，60-66 頁。
5. 桑美玲，靈魂意識轉換--天帝教與佛教靈魂觀中靈魂意識轉換之比較研究，帝教出版，184 頁。

6. 天人文化新探討第一集，天帝教天人研究總院，20-21 頁。
7. 新境界，帝教出版社，62-64 頁。
8. 一炁宗主人道經，天帝教禘禘大典經典誦本，56-57 頁。
9. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，125 頁。
10. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，136 頁。
11. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，136-138 頁，143-144 頁。
12. 天人文化新探討第一集，天帝教天人研究總院，18-21 頁。
13. 徐宗林，人性與教育，中等教育--人文與教育專論，第 51 卷第 5 期，6-7 頁。
14. 王元明，中西性惡論比較及現代意義，天津師範大學學報(社會科學版)，2008 年第四期，總第 199 期，4 頁。
15. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，121-125 頁
16. 許宗興 (2002)，孟子性善論解析，華梵人文學報，第四期，31-71 頁。
17. 劉振維 (2005)，從「性善」到「性本善」一個儒學核心概念轉化之探討，華梵人文學報，第七期，85-122 頁。
18. 天人文化聖訓輯錄，天帝教天人訓練團，天人研究總院，八十五年八月，122 頁。
19. 第二期傳道傳教使者訓練班聖訓錄，帝教出版社，88 頁。
20. 新境界，帝教出版社，15-16，61 頁。
21. 天人文化新探討第一集，天帝教天人研究總院，2-4 頁。
22. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，185-186 頁。
23. 桑美玲，靈魂意識轉換--天帝教與佛教靈魂觀中靈魂意識轉換之比較研究，帝教出版，199 頁。
24. 新境界，帝教出版社，61-62 頁。
25. 徐宗林，人性與教育，中等教育--人文與教育專論，第 51 卷第 5 期，4 頁。
26. 新境界，帝教出版社，63-66 頁。
27. 第四期師資高教班聖訓錄，帝教出版社，136-138 頁，154 頁。
28. Bem, D. J. (1972). Self-perception theory. In L. Berkowitz(Ed.), *Advance in Experimental Social Psychology, Vol. 6* (P.2), New York: Academic Press.
29. Robert C. P. (1999). *The human whole an outline of the 'Higher' Psychology*. Retrieved November 22, 2003, from database on the World Wide Web: <http://home.no.net/rrpriddy/P/19selfperc.html>
30. 張春興(1989)，張氏心理學辭典，臺北市：東華。
31. 曾端貞、曾玲縉譯(2000)，Rudolph F. Verderber & Kathleen S. Verderber (1995) 原著，人際關係與溝通，臺北市：揚智。
32. 天人文化新探討第一集，天帝教天人研究總院，129、137-138 頁。
33. 天人文化新探討第一集，天帝教天人研究總院，146-150 頁。
34. 桑美玲，靈魂意識轉換--天帝教與佛教靈魂觀中靈魂意識轉換之比較研究，帝教出版，213-215 頁。



第十一屆 天人賢學研討會

變化氣質說—以張載為中心

黃子寧(靜窮)

天人文化院助理研究員

摘 要

「變化氣質」說由北宋張載(橫渠，1020-1077)首先提出，這個學說被理學家公認為重要的工夫語言，後為朱熹(1130-1200)繼承發揮，可以說朱熹的經典詮釋幾乎無處不離身心修煉和「變化氣質」的工夫。涵靜老人(李玉階，1901-1994)認為中國正宗靜坐目的之一為「變化氣質」，「氣質」存在人身之中，具體顯現在心理狀態與身體外表。現實意義的身體，形氣神隸屬同一層面，能「變化氣質」即進入「昊天心法」直修「煉神還虛」步驟，故一舉改變了其身體的存在位階——身以載道，意味已經「天人親和」能持續進行，個體的氣質當然也能持續變化。

關鍵詞：變化氣質、張載、氣質之性、天地之性、天人合一



第十一屆天人賢學研討會

變化氣質說—以張載為中心

黃子寧(靜窮)

一、引言

師尊涵靜老人(李玉階，1901-1994)在《正宗靜坐基礎教材》提到中國正宗靜坐目的為：「一、清心寡欲。二、變化氣質。三、自度度人。四、超凡入聖。五、回歸自然。六、永生共生。」¹ 他老人家提到後三項很難，我們凡夫要從前三項開始做，並且從自我好好做人做事立基礎，不離開人群社會來做工夫。師尊在篇章中進一步說明「變化氣質」：

靜坐經過相當時間，生理上一定會起反應，心理上一定有不同感受，質是生理上的反應，氣就是心理上的感受，功夫到了某一階段，慢慢身心都能自然而然不求變化而自有變化，比方，過去脾氣暴躁，等到靜坐時間長了，自然而然會有心平氣和這種現象。……我在華山修煉的八年，性氣越來越剛，我這剛正之氣，沒辦法，因我嫉惡如仇，……本質上，我講的剛正之氣，就是孔夫子所講的「聰明正直謂之神」的「正直」之氣，一個人做人第一要正直，要正大光明，正直無私，這基本原則不會變的。真正要變的氣質，就是指一般適應環境，隨波逐流的凡夫而言，必須從心性修養和生理功能同時轉變。我有時脾氣很不好，有許多地方很正直，我一生願吃明虧，絕不受人侮辱、欺騙，一次、兩次、三次，到最後就忍不住，我這脾氣，表示我的爐火還未純青，因此，所謂「變化氣質」不過是勉勵學習靜坐的一個目的，並不是人人都可以實際做到的工夫。²

由上面這一段文字，我們嘗試理解師尊的說明有幾個重點：

1. 人身之中有「氣質」的質素。
2. 「氣質」對人的心理、生理產生影響；具體的說，「質」影響生理，「氣」影響心理。

¹ 李玉階，《天帝教法華上乘正宗靜坐基礎教材》，台北：帝教出版社，1997，頁46。

² 《天帝教法華上乘正宗靜坐基礎教材》，頁49-50。



3. 靜坐功夫到了某一階段，慢慢身心(氣質)都能自然而然不求變化而自有變化，例如脾氣由暴躁轉化為心平氣和。
4. 靜坐真修實煉者，剛正之氣越來越多。剛正之氣即孔子所講的「聰明正直謂之神」的「正直」之氣。
5. 真正要變的「氣質」，就是指一般適應環境，隨波逐流的凡夫而言，必須從心性修養和生理功能同時轉變。
6. 「氣質」要完全變化為中和之性，難度很大，並不是人人都可以實際做到的工夫。

師尊說明的「氣質」，可以細分為「氣」與「質」，其影響有精神面(心理)也有物質面(生理)，從形而上到形而下；「氣質」存在人身之中，具體顯現在心理狀態與身體外表。從這裡我們可以理解，師尊的身體觀同傳統道家、儒家的身體觀一致，形氣神三者互相聯繫，氣的作用以精神鍛鍊作為樞紐，調整變化形氣神之間的表現。吾人學靜坐(師尊稱為「精神鍛鍊」³)，其結果可以變化氣質：正直者，剛正之氣越養越多，性氣越來越剛；一般在社會中隨波逐流的凡夫，學靜坐可以將心性修養與生理功能(肉體)同時做轉變。這個變化氣質的工夫必須要長時間累積，做工夫過程中(爐火未純青)，個體的性氣表現可能有過於剛強的情形，也有可能發為脾氣而顯得極為強烈。⁴ 所以，師尊認為想完全的變化個體後天習性造成的氣質，轉為中和之性，難度很大，雖然並非人人可以實際做到，但是「變化氣質」值得作為勉勵學習靜坐者嚮往的目標。

一般說來，「清心寡欲」是傳統道家、道教修煉的入手工夫，「變化氣質」說由宋明理學家提出，「自度度人」是佛教語言，從師尊的靜坐功夫的理論思維，我們也可以看出師尊的思想是三教並行的。靜坐功夫具體操作時，傳統道家修煉法最易入手，「清心寡欲」工夫對保守精氣神的作用最直接，容易看到成就，筆者認為這是「減法」的性命雙修防檢機制，是「量變」法。「變化氣質」則在「清心寡欲」基礎上進階，這個階段要轉化後天在紅塵俗世裡沾染的偏斜、不正之習性回復為先天本性(真性)，其漸進過程甚至由精神面到個體的體態之總體再型塑，費時較多而成效隱微，筆者認為這是「質變」法。因此，我們理解：師尊肯定「變化氣質」是我們學習靜坐重大的目的，而且氣質改變就是靜坐(精神鍛鍊)

³ 李玉階，《天帝教教義—新境界》，台北：帝教出版社，1997 三版一刷，頁 93。

⁴ 由於炁氣愈充足，和子、電子能量愈強，使後天性情可能趨向「物質暴而威」的表現。請參閱《新境界》，頁 62-66。

有具體效果出來。至於氣質改變多少，就是炁氣化合修煉了多少；這不是虛無縹緲之事，也不是看不見的內心層次，而是具體顯現在同奮的身體上。這裡的身體，包含「內在」的炁與氣、「外在」的形體以及靈性（包括意識）這三個層次。

正因為師尊對「變化氣質」的重視，筆者認為有必要對「變化氣質」說做進一步的研究。「變化氣質」說由宋明理學家張載（橫渠，1020-1077）首先提出，這個學說被理學家公認為重要的工夫語言，後為朱熹（1130-1200）繼承發揮，可以說朱熹的經典詮釋幾乎無處不離身心修煉和「變化氣質」的工夫⁵。張載的工夫論，他自己認為是最切實的為己之學：「為學大益，在自求變化氣質。……故學者先須變化氣質。」⁶ 此外，我們不能單純的將之視為儒家精神修養方法。正因為他的工夫論建立在儒門性命之學基礎上，是內聖功夫、成德之教，同時還包含認識論、身體觀等問題。⁷ 本文從解讀張載的造道⁸ 視角，從而以天道人道、本體工夫的雙向統一的理論建構原則，嘗試理解張載的「變化氣質」說。

二、本體與工夫合一

一般來說，我們對西方哲學的理解為脫離生活實踐的抽象思辨傳統，基本上講「本體」指的是存有的實體，乃是對應「現象」而言，採取的是主客二元對象性的認知關係與知識論的進路；而中國哲學講的「本體」，則是對應「工夫」，即個體道德主體的挺立與生命具體實現的歷程來講，採取的是物我一體、成己成物的「存有實現」關係與「體用一源」⁹ 的進路。黃宗羲（1610-1695）「心無本體，工夫所至，即其本體」¹⁰ 的說法，最能彰顯這個精神。另外，以《周易·說卦傳》的「窮理盡性以至於命」為例，這裡的「理」與「性」是本體，這本體不僅是知的對象，還須在個體能夠實有那個超越的本體並呈顯於生命之中，即所謂如何工夫實踐達到「以至於命」的境界問題。楊儒賓先生認為中國哲學尤其是宋明理學，

⁵ 彭國翔，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007，頁80。

⁶ 《張載集·經學理窟·義理》，北京：中華書局，1978，頁274。

⁷ 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19.1(2001.6)，頁103-104。

⁸ 「造道」意思為創造理論，見〈橫渠學案序錄：「祖望謹案：橫渠先生勇于造道，其門戶雖微有殊於伊洛，而大本則一也。」引自[清]黃宗羲，[清]全祖望修補，《宋元學案》卷17〈橫渠學案上〉，北京：中華書局，1986，頁662。

⁹ 「體用一源，顯微無間」命題首見於程伊川的〈程氏易傳序〉，用意在詮釋「理」與「象」的關係。體用說，源于王弼老子注，嗣後成為佛教立論傳統。陳榮捷先生將「體用一源」視為宋明理學的一個思想範型(pattern)。參閱陳榮捷，《朱學論集》，台北：臺灣學生書局，1988，頁78-86。

¹⁰ 黃宗羲《明儒學案·自序》，見沈善洪主編《黃宗羲全集》第七冊，浙江：古籍出版社，1992，頁3。



展現了一種極具特色的道德哲學，他稱為「體現的哲學」。¹¹ 事實上，即使在西方哲學世界，自古至今，我們幾乎無法找到一個可以為所有哲學家一致接受的哲學概念，可以說每個時期的每一位哲學家，都有各自關於哲學的定義。晚近西方的哲學家們基於第一手原始文獻深入的考察與詮釋，提出界定古希臘羅馬時代的哲學傳統的新視角：自蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德以降，哲學初始的意義為一種「精神修煉」和「欲望治療」的「生活方式」。¹² 如此看來，中國哲學尤其儒家作為一種「哲學」，不僅沒有所謂「合法性」的問題，反而可以為東西哲人關注的思考找到共通處。基本上，儒家修身傳統不只是一種單純的精神性修養，而是身心交關的工夫實踐，從先秦孔子時期的六藝之教到理學家倡導的工夫論，都可以體證這種身心修煉是充分肯定身體的向度與在世的智慧與實踐。並且，儒學價值的最核心必在於人倫日用中實現，而身心修煉的終極境界恰恰就在平常的人倫日用之中。因此，中國哲學特別是儒家哲學，注重通過人的情意、情感、精神生活，包括肉身實存的一系列內在轉變，在生命存在的完成和實現歷程中呈現出並真實擁有那個本體；而這個實存的內在轉變的活動，儒家叫做「教化」。¹³

幾乎所有重要的中國哲學家自身一生的行誼是他的理論實踐歷程，而他的理論不過是他生命證成的注腳，「他怎麼做」，才是他的學說內在真實理路。林月惠先生認為，「就整個宋明理學義理而言，本體論在於深究道德實踐之所以可能的超越依據，工夫論則在探索道德實踐的進路或步驟」，而二者在邏輯上是可以互攝的。因此，「對本體的體認決定個體實踐工夫的進路與型態，而從工夫的進路與強調重點，也顯示本體的豐富意涵。」此外，「宋明理學的哲學思考，根本在對聖人之學的祈嚮、對成德之教的實踐與對內聖外王的關注。」並且不脫離其所處的時代與生活。¹⁴ 所以，理學家雖然也是把究天人之際作為他們思想學說的基本內容與最高目標，但是，天人之際的重心不是天，而是人。中國人講天道，基本上是為人道而設，《易》所謂：「推天道而明人事」，其根本用意還是在人；而人的問題必然涉及心性問題，心性之學是宋代儒學復興中最新穎突出的標誌，理學雖高揚宇宙天道，而重心仍集中在人性論與躬行實踐上。

在這個意義上，張載的「變化氣質」工夫論與其「太虛即氣」本體(宇宙)論是一體兩面，甚至可以說，張載學說的工夫論是以其本體(宇宙)論為基地而設言。

¹¹ 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19.1(2001.6)，頁132。

¹² 彭國翔，〈儒家傳統的身心修煉及其治療意義：以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，收錄於《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005，頁5-14。

¹³ 李景林，〈教化與工夫——工夫視域中的陽明心學系統·序〉，見陳多旭著《教化與工夫——工夫視域中的陽明心學系統》，四川：巴蜀書社，2010，頁3。

¹⁴ 林月惠，〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折〉，《中國文哲研究集刊》，第26期，2005年3月。

因此，要理解張載的「變化氣質」工夫論就必須回到他整個學說背景去思考。

三、張載的天人合一

張載(橫渠，1020-1077)是宋明道學奠基者、關學領袖，也是中國哲學史上正式提出「天人合一」命題的第一人¹⁵。面對北宋儒門淡薄、佛老多元文化衝擊的時代課題，張載深諳亡國族者先自亡其文化之憂患，以傳續民族文化生命為己任，轉進為繼開「天人合一」的儒家理論規模。張載造道立說旨趣在排佛老、尊道統，復興儒學義理，論證心性與天道合一。面對佛道本體論的挑戰，漢儒宇宙生化的天道觀不足以與佛教深刻縝密的本體論相提並論，因為漢儒宇宙生化論基礎上的天人合一說存在著重大的理論難題：一方面，災異說的天高揚神性主宰義，卻不具超越性；另一方面，建立在純粹自然生化基礎上的理論，缺乏形上本體絕對性的支撐，於是人的定位與善的實現問題，只能落實為「氣」的一種或然性表現，這與傳統儒家參贊化育精神相違背。

張載因創造性轉化傳統道家的氣化宇宙論，將宇宙生成論抬到本體論高度，開拓儒門義理規模而受到高度矚目，然而「氣化論」是張載學說的特色但並非張載學說旨趣所在，他的旨趣在論證「性與天道」相貫通，即「天人合一」。張載已垂不朽的〈西銘〉一文，篇章開宗明義便說：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。民吾同胞，物吾與也。」終篇則謂：「存，吾順事；歿，吾寧也。」¹⁶ 由此可見，「張載是儒者天地萬物一體的襟懷，他關注的不是個體的不朽，而是充分把自己生命的能量發揮出來，順應天地之化。」¹⁷ 二程兄弟肯定張載的〈西銘〉之言極醇無雜，超越秦漢以來學者，說：「〈西銘〉明理一而分殊，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，自孟子後蓋未之見。」¹⁸ 陳榮捷先生把〈西銘〉一文譯為英文並加上個人說明，劉述先先生翻譯其說明如下：

正如周敦頤論太極圖說的短文成為理學形上學的基礎。張載的〈西銘〉也成為理學倫理學的基礎。程頤說孟子以後沒有一篇文章像這樣，是一點也

¹⁵ 「天人合一」一詞正式出現在張載《正蒙·乾稱》：「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，易所謂不遺、不流、不過者也。」引自《張載集》，頁 65。

¹⁶ 《張載集》，頁 62-63。

¹⁷ 劉述先，〈張載在宋代理學的地位重探〉，《儒家文化研究》第四輯，北京：三聯書店，2012，頁 5。

¹⁸ 見程顥、程頤，《河南程氏遺書》卷第二上，引自《二程集》，北京：中華書局，1981，頁 15。



沒有誇張的。¹⁹

所以，我們可以肯定張載思想的前提始終是「天人合一」，他認為人必須體察到天人一體，更重要的是挺立人的生命在宇宙中的地位與完成人在宇宙中的責任，「因明致誠，因誠致明」，突顯人的自覺和主觀能動性，知行合一，實證張載「四為」的為學精神與〈西銘〉「民胞物與」的境界。由此，我們應能體會張載與師尊涵靜老人以人的視域所說「以宇宙為家」的精神異曲同工。

張載以體用關係說明「太和」、「太虛」、「氣」、「性」、「心」等本體範疇之間的內在聯繫，循著孟子開創的「盡心、知性、知天」的思維進路，建構「太虛」→「氣」→「性」→「心」→「性」→「氣」→「太虛」的完整的天人合一體系，並且返回儒家經典，特別是《周易》、《中庸》、《論語》、《孟子》，苦心精思以融會貫通「天人合一」之道。其中《周易》為張載提供了天人合一體系中本體論與宇宙論的存有學架構；《中庸》以誠明互用提供了人性貫通天道的具體橋樑，張載從《中庸》的「天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教」對應其三個終極關懷「為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學」。《孟子》之盡心知性知天與持志養氣，為天人合一之架構中挺立了心性主體性的價值基礎；《論語》為天人合一奠定了人格價值典型的極至。在氣化宇宙論基礎下，張載提出具有批判性總結的「兩重人性論」，在實學性質「變化氣質」的工夫論操作下，人再次可以與天相對，即從人誠明的心貫通義理的天，所謂「對越在天」、「天人合一」。尤其是他的「氣質」概念的提出，突顯了工夫的意義，使儒家性命之學有了操作的落點，得以與佛老並駕齊驅。

（一）、張載的天道觀：太虛即氣的本體宇宙論

1. 氣化論

張載的道學特質為「氣本論」，並以「氣」為天地萬物的共同本原和本質。張岱年先生在《中國哲學大綱》中，肯定張載是中國哲學中「唯氣本根論」的集大成者。²⁰「太虛」與「氣」的理論成為張載整個哲學的基礎，涵蓋了所謂的無形、有形，形而上、形而下的存在。氣化宇宙論，源自於黃老道家，《管子》精氣說、《呂氏春秋》、《淮南子》一脈相承；自初唐大儒孔穎達起已經開始接受氣化這樣的自然宇宙觀，張載總結了氣化宇宙論，基本上形成了未來中國哲學界中的共同認識。張載的宇宙生成論是典型的氣化論，他認為氣生成天地，並且不斷地在變化過程中。他說：

¹⁹ 劉述先，〈張載在宋代理學的地位重探〉，頁6。

²⁰ 張岱年，《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005，頁68。

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息，《易》所謂「絪縕」，莊生所謂「生物以息相吹」、「野馬」者與！此虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感通聚結，為風雨，為雪霜，萬品之流形，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。²¹

氣，充滿廣大虛空之中，升降飛揚，從未止息；因此氣是萬物的虛實動靜的根本，也是在天地間陰陽各種對立變化的開始，浮在上的是輕清光明的質素，沉在下的是濁重陰暗的素質；它們相遇相感、或聚或散，就造成了風雨、霜雪，或山川萬物的不同形態和現象，也生出人物之種種差別，氣就是這樣循環不已，構成了天地。張載的這條材料是根據《周易》所提的陰陽二端互相交替理論來論述，我們也可以理解涵靜老人的物質自然觀也是同樣的觀點。

然而宋以前漢唐儒學的氣論，不脫離陰陽五行說與天人感應論的災異、讖緯迷信。「五行說」其實最早來自《尚書·洪範》，「洪範」即大道、治國根本大法，「天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，……」²²，並且在接下來的五行專章說明五行所代表事物，尚約而不侈，皆是自然之說。五行說恐怕自鄒衍開始才變本加厲。近代馬王堆出土帛書《五行》、郭店竹簡《五行》兩篇，學者考證為思孟學派提出對五行的另一種說法²³。其中說明五行並非指五種物質基本材料，而是內在心性一種真實流動的狀態；五種德性：仁、義、禮、智、聖帶來的「德之氣」在心性處同步流行，就能同時改變學者的意識與身體結構。²⁴ 因此，我們可以理解在先秦的五行說，本義有樸素的自然義，另一說則突顯了道德意識的心氣基礎與性天相通的實踐功能。徐復觀先生說：「由陰陽五行所構造的天，不是人格神，不是泛神，不是靜態的法則；而是有動力，有秩序，有反應（感通）的氣的宇宙法則，及由此所形成的有機體地世界。」²⁵ 這個感通的宇宙是以氣做為仲介，在相似或同類之間形成一種遠距離的作用力。氣在不同時間方位的能量盛衰，借由陰陽五行表述，具有規律、可預測的特性。而天與人互動的傳合想像特別表現在「數」的概念。綜觀上述氣的討論，我們可以得知：要理解各家提出的氣論與其詮釋關於氣的意涵，除了客觀的知識之外，還應該考慮其理論本身預先帶有的主觀判斷。

張載的氣論與世界圖式，本文認為應採徐復觀先生的觀點，即上述：「有動力，有秩序，有反應（感通）的氣的宇宙法則，及由此所形成的有機體地世界。」

²¹ 《張載集·正蒙·太和》，頁8。

²² 《尚書今註今譯》〈洪範〉，頁75。

²³ 陳來，《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：三聯，2009，頁96-97。

²⁴ 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996，頁61-66。

²⁵ 徐復觀，《兩漢思想史·卷二》，上海：華東師大，2001，頁50。



首先，「氣」是張載哲學的本體範疇，這是大多數學者都持有的觀點。中國哲學對「本體」的思考及其本體論哲學雖然已發展了上千年，但是「本體」的概念到了張載才第一次明確。張載說：

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。²⁶

他認為無形太虛是氣之「本體」，這裡的「本體」並非西方哲學界的定義，而是指氣本來而恆常的狀態。²⁷ 本體與客形的二分是從客觀存在而論的，由於形象及其由此而生的感覺作為「客」都是暫時而變動的，而無形、無感的本體則是永恆不變的，要將這明顯區別的兩個世界統一起來就絕非易事，但是張載下判斷：「惟盡性者一之」。張載用「盡性」的概念來統一本體與氣化形象，因為「性」的範疇在他來說是有無、虛實的統一。所以，張載的本體論重點就不在形上形下道器之辨，而在於主體如何通過盡性來把握有無、虛實的統一。

2. 太和：

張載對氣化的理解，與其「太和」觀念相關聯。「太和」的概念總持張載哲學體系，亦是其「一物兩體」思維模式的源頭，張載建構了氣與太虛相即而合一於太和的動態辨證關係。「太和」的觀念，基本上來自《周易》「保合太和」的講法。《乾卦·彖辭》：「乾卦變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」²⁸ 意謂萬物的本質來自天道自然的變化，天道的本身能夠充分的展現就是最高的和諧，使天與人、自然與社會可以得到和諧安寧。《正蒙》〈太和〉篇第一條：

太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相盪、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固。起知於易者乾乎！效法於簡者坤乎！散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬、絪縕，不足謂之太和。²⁹

上述材料的「絪縕」、「相盪」，語本《周易·彖辭》之「天地絪縕」、「八卦相盪」，形容氣體瀰漫、相互推動的樣子。「野馬」，語本《莊子》：「野馬也，塵埃也，生物以息相吹也。」³⁰ 王夫之認為，張載所說「太和」也是「和之至也」，即所謂「太極」，「絪縕於太虛之中，合同而不相悖害，渾淪無間，和之至矣。未

²⁶ 《張載集·正蒙·太和》，頁7。

²⁷ 張岱年先生討論張載的「本體」義涵，認為：「體，亦稱本體，本體謂本來而恆常者。」見氏著，《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005，頁38。

²⁸ 余敦康，《周易現代解讀》，北京：華夏，2006，頁1。

²⁹ 《張載集·正蒙·太和篇》，頁7。

³⁰ 錢穆，《莊子纂箋》〈逍遙遊〉，臺北：東大，1993，頁1。

有形器之先，本無不和，既有形器之後，其和不失，故曰太和。」³¹ 太和包含矛盾，像蜉蝣、野馬、絪縕，所以有浮沉、升降、動靜、相感、屈伸之性的內容。矛盾彼此相互滲透發展，相反相成，對立統一，構成事物發展的內在動力，達到和諧共存。氣統貫形上形下，肯定氣即使在「太和」的狀態中，仍然包含矛盾、對立，自身具備能動之性。太和之中，有散殊有形的氣和清通無形的神，自然產生對立二氣健順運化、自動的力量。「太和」，說明宇宙的本體本是一團沖和之氣、一個大和諧。在這和諧中，有動靜、屈伸等各種變化，這個變化的因數就是「氣」。

3. 太虛即氣：

「虛」為典型的道家觀念，向不為儒者所傳佈。張載借用道家和佛教分別看重的虛和空，給予一個新的詮釋，創造「太虛即氣」和「虛空即氣」的基本命題。為了論證虛實和合的太虛本體，張載提出了「太虛即氣」的著名命題。「太虛即氣」語出《正蒙·太和篇》：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。」³² 這是針對關佛老及玄學「以無為本」和「無中生有」的理論並且貫徹他堅信宇宙人生是實有而言的。正如張載所說：

知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。顧聚散、出入、形不形，推本所從來，則深於易者也。³³

張載認為，「太和」、「道」、「神」就是「太虛」，是宇宙的本體；其所謂「絪縕」、「聚散」、「變化」、「客形客感」等即是「氣」的作用。因為虛、氣二者關係為「一物兩體」，所以「氣」自然地往「虛」的向量運動而合一，「虛」也自然地往「氣」的向量運動而分散，這就是張載所謂「神化」。他說：

神，天德；化，天道。德，其體；道，其用，一於氣而已。³⁴

氣有陰陽。推行有漸為化，合一不測為神。³⁵

神者，太虛妙應之目。凡天地法象，皆神化之糟粕爾。³⁶

一物兩體，氣也。一故神，兩在故不測。兩故化，推行於一。此天之所以參。

37

³¹ 王夫之，《張子正蒙注》卷1，北京：中華書局，1975。頁1。

³² 《張載集·正蒙·太和》，頁8。

³³ 《張載集·正蒙·太和》，頁8。

³⁴ 《張載集·正蒙·神化》，頁15。

³⁵ 《張載集·正蒙·神化》，頁16。

³⁶ 《張載集·正蒙·太和》，頁9。

³⁷ 《張載集·正蒙·參兩》，頁10。



感者性之神，性者感之體。惟屈伸、動靜、終始之能一也，故所以妙萬物而謂之神，通萬物而謂之道，體萬物而謂之性。……有無虛實通為一物者，性也。³⁸

正因張載氣本論的基礎下，神化作用將虛氣統一，有無虛實統一，天人也統一了。筆者認為，「太虛」是張載從天道視域下望人道的一個本體宇宙論範疇，亦是對其人道返天道工夫論預先設下的鋪陳。正如張載所說：「虛者，天地之祖，天地從虛中來」³⁹，又「天地之道無非以至實為虛，人須從虛中求出實來。」⁴⁰ 這正是張載「天人合一」理論建構的方法和邏輯，也是理解張載哲學的一把鑰匙。「太虛」原是氣散的狀態，也是天的真實狀態「天之實」，而它亦是本來的心的狀態「心之實」，張載論證太虛貫通天之實與心之實，故聖人也就是修養通達太虛的至虛者。從這裡我們也可理解涵靜老人所說「人從虛無中來，回到虛無中去」、昊天心法「煉神還虛」，與張載所說人道返天道工夫相呼應。

(二)、張載的人道觀：氣質之性與天地之性的兩重人性論

張載在《正蒙》中，對人性作了如下規定：

形而後有氣質之性，善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也。天本參和不偏，養其氣，反之本 而不偏，則盡性而天矣。⁴¹

在這裏，張載說明大化流行而有了個體，具形之後才有「氣質之性」，並且也承認它是與生俱來的，但只有回到天地造化的本源，才能體現共通的天地之性，所以說「善反之則天地之性存焉」，此即「性與天道合一」的終極追求。「善反」的命題在《中庸》、《孟子》中不斷反復被提出，「反身而誠」走的就是內在超越之路，看到天地之性在我的指向。所以孟子提出反回本性的工夫，即所謂「養氣」、「反本」到「盡性而天」的歷程，這個歷程也等同於張載變化氣質的完成。

1. 張載定人性論總說

一般來說，宋明人性論的特色是性(天地、天命)氣(氣稟、氣質)分論。性源於天命最早由《中庸》提出，以氣稟論性的思想則始於董仲舒。張載首先從氣化宇宙論基礎上，統攝儒家人性論「即生為性」大傳統(包含告子「生之謂性」)、

³⁸ 《張載集·正蒙·乾稱》，頁 63-64。

³⁹ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 326。

⁴⁰ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 325。

⁴¹ 《張載集·正蒙·誠明》，頁 23。

孟子性善論、荀子性惡論、董仲舒等「以氣為性」的性說，提出一種兼具「天地之性」與「氣質之性」的兩重人性論，使綿延近千年、圍繞儒家人性論的諸多爭議得到解決，開始了中國人性論發展的一個新階段。

本文先前已經討論過張載的哲學任務在於：建立儒家宇宙本體的相關理論佐證心性道德修養的可能性。然而道德意識畢竟是主觀認知問題，缺乏客觀實在性，欲建立客觀實在性就必須在這實存的世界中找答案，建立一套通用於萬物的理論體系。張載突出在以儒家立場，討論以氣存在的事實來宣說本體的觀點。張載氣論體系是為支撐道德哲學而作，它在出發點上，就預先有一個主觀立場，即性與天道合一，而這立場是根源於先秦儒家的形上學基礎，即《周易》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」、「窮理盡性以至於命」與《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道」。正因如此，張載將宇宙論過渡到倫理學，再落實到人性論，使天與人相接而合一。⁴²

首先，要了解張載論性，並非局限於論人性，而是普遍指稱宇宙萬有根源於天道的共性。所以張載說：「性者萬物之一源，非有我之得私也。」⁴³ 張載在此所論的性為根源於天道的「天性」。天道的本性具有感通、感應的功能，能健順地運動變化於「虛」與「氣」之間，產生「神化」作用，並且縱然氣對虛有遮蔽作用，但是天性(道)仍然可以超越氣性。張載說：

性其總，合兩也。命其受，有則也。……天所自不能已者謂命，〔物所〕不能無感者謂性。……天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之。⁴⁴

張載的性，涉及太虛，太虛是氣之本體，亦可謂性體，即「合虛與氣，有性之名」⁴⁵，此性既是萬物生成的本原，又是道德價值的根源。張載整合虛與氣亦即從本體界與現象界入手，進而提出兩重的人性論，即天地之性與氣質之性。

2. 惡產生的原因

張載從實然面展開對人性的探討，人的生命是氣聚、成質而成形，首先表現出來的是「氣質」。張載說：

氣質猶人言性氣，氣有剛柔、緩速、清濁之氣也，質，才也。氣質是一物，若草木之生亦可言氣質。⁴⁶

⁴² 李澤厚，《中國古代思想史論·宋明理學片論》，臺北：漢京，1987，頁213-215。

⁴³ 《張載集·正蒙·誠明》，頁21。

⁴⁴ 《張載集·正蒙·誠明》，頁22。

⁴⁵ 《張載集·正蒙·太和》，頁9。

⁴⁶ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁281。



張載所說的「氣質」即「氣質之性」，氣質之性基本內涵是經驗性的人性，它近於經驗科學的生理學或心理學所界定的人性，主要表現為「心理、生理、生物三串現象之結聚」⁴⁷，傳統說法是「氣性」、「才性」、孔子所謂「性相近，習相遠」的「習性」，其概念外延可以指涉構成物質最終成分的氣、自然物的本質屬性，乃至高等生物的感官知覺，皆可包涵於「氣質之性」。張載的說法與荀子說法近似。荀子認為除了「有義」的屬性是人貴出於水火、草木和禽獸之處，凡物皆是氣聚而生，因此物必有氣質之性，草木有氣質之性、動物與人類當然都有氣質之性。換言之，我們不能將道德哲學詞語「氣質之性」視為一般的道德概念，它至少涉及「生命」與「存在」兩個層次。⁴⁸

不過，氣質之性雖是與生俱來，但並非人之為人的本根，它是人與動物在氣聚成形過程中各依其稟氣而有的特殊性。張載以太虛清通無礙來說明天理流行的剛健不息，而以「游氣紛擾」，即氣化升降飛揚、濁重凝聚的作用說明物的具體成形：「游氣紛擾，合而成質者，生人物知萬殊。」⁴⁹ 所以，宇宙萬有的殊相、特殊性是根據陰陽氣化成物的過程中所產生差異與限制的氣質表現。張載對人性有客觀實在的考察，他理解有剛柔、緩急、有才與不才的氣質分別，即氣質之偏；但他進一步分析這樣的差異本身不是善惡的問題，而是整體表現出偏性或天性的問題。因此，與氣質聯繫在一起的惡是「材質意義」上的惡，而非「道德意義」上的惡。⁵⁰

對人來說，「氣質之性」雖然是氣的攻取之性，成為人類欲求的根源，但歸結來說，氣質本身並非善惡的問題。張載肯定人天生性美，之所以有惡的習性產生，一方面是被外在環境牽引而有利祿欲望，另一方面，是放縱自己物欲造成。他說：

有天生性美，則或能孝友廉節者，不美者縱惡而已，性元不曾識磨礪。⁵¹

張載認為，氣質之性決定於後天各自稟受到的陰陽之氣與環境影響，因此氣質之性人人各異的，這種性，實際上是人在性格、智力、品德等方面的特殊性。天地之性清澈純一而無不善，它通天道，體萬物，是人先天具有的能力，是長期不變的；而氣質之性是有形體之後才有的，它駁雜不純，有正面的、有負面的，可變的，是人的各種欲望和不善的根源。人性既然是由天地之性與氣質之性所組

⁴⁷ 牟宗三，《心體與性體》第一冊，頁 508。

⁴⁸ 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》19.1(2001.6)，頁 104-105。

⁴⁹ 《張載集·正蒙·太和》，頁 9。

⁵⁰ 林永勝，〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》，第 28 卷第 3 期，2010，頁 5。

⁵¹ 《張載集·經學理窟·禮樂》，頁 264。

成的，先天具有的天地之性純善無惡，後天的氣質之性可善可惡，那麼一般的人性必然是善惡相混的；而氣質之性是可以變化的。「性未成則善惡混，故躋躋而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰成之者性也。」⁵² 在這裡，張載對人性有善惡的批評。不過，從張載的語脈上來看，張載言善是落在是否能盡性上，對惡的解釋是指「作用上的偏滯」或「欲求的產生」而言，不能盡性、甚至逐欲，即視為惡。林永勝先生認為：

在張載的宇宙論架構下，本體是純然的至善，此「善」是根源性的善，而非與惡相對的善。而就世界與萬物而言，在氣化的過程中，形體生成後，主體覺醒的剎那即是工夫的起點，此工夫即是兼體合兩的盡性工夫，經由持續不斷的修為，所謂「天本參合不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣」⁵³，以變化個體的氣質，克服形軀的限制，使大體得到呈現，個體與天道遂可合而為一，這正是張載所認為的道德實踐之目標。在持續的修養過程中，若有所偏滯、甚至為物欲所惑，則不免淪於惡，若能持續堅持則趨向於善，此處的善惡是相對而言的，指的是價值上的肯定與否。⁵⁴

3. 氣質何以能變化

「太虛即氣」，聚散變化都是自然規律，即所謂「一物兩體」的自然律則所規定，順受「皆不得已」的神化作用而作用。而自然界是實在的，超越有無，一切運動變化只是幽明的表現，沒有毀滅。並且從氣的形態改變，本身並無滅絕之特性進一步推衍，張載提出了氣與人生命的關係：

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。⁵⁵

由上可知，張載認為：氣聚成物氣散反虛，氣本性不變；人生人死，人本性也不亡。氣的變化是太虛本體的神化作用，人的生命也是在這個體系下被作用。張載的生死觀顯然受佛教思想影響。佛教認為，人有本性即「佛性」，是為昭靈不昧的炯炯本知，而「佛性」是成佛的種子。張載認為，人的性體來自太虛，是為「天地之性」（二程所謂「誠體」），也是人昭靈不昧的炯炯本知；「天地之性」是人能天人合一的種子，也是其「變化氣質」工夫論中氣質何以能變化的根據。

⁵⁶ 因此我們可以得出結論：人的生命以氣為本，天道以氣下貫到人的性命，所以「天道即性」。

⁵² 《張載集·正蒙·誠明》，頁 23。

⁵³ 《張載集·正蒙·誠明》，頁 23。

⁵⁴ 林永勝，〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾個思考〉，頁 7。

⁵⁵ 《張載集·正蒙·太和》，頁 7。

⁵⁶ 上為北大哲學宗教學系王宗昱教授指導本論文之觀點。



四、變化氣質工夫論

在張載看來，變化氣質是非常重要的為學修養工夫。他說：

為學大益，在自求變化氣質，不爾皆為人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧。故學者先須變化氣質。⁵⁷

由上可知：張載認為為學最主要目的在變化氣質，否則將是做人的偏失缺憾，而個人學業亦無法有所展開，更是無法得知聖人成聖的奧旨，即不可能打通天人之隔。因此，學道築基首要在變化氣質。這跟師尊所定〈學道則儀〉：「學道先知道，掃盡六賊心，抱一深履進，真理自然明。」異曲同工。

(一)、張載「變化氣質」說與孟子「居仁由義」命題相聯繫

張載說：

變化氣質。孟子說：「居移氣，養移體」，況居天下之廣居者乎！居仁由義，自然心和而體正。更要約時，但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好。禮曰：「心廣體胖」，心既弘大則自然舒泰而樂也。⁵⁸

在這裡，我們也看出張載「變化氣質」說與孟子「居仁由義」命題，二者思想內部有所聯繫。《孟子》〈盡心上〉：

孟子自範之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：「居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子與？」孟子曰：「王子宮室、車馬、衣服多與人同，而王子若彼者，其居使之然也；況居天下之廣居者乎？」⁵⁹

上段材料論述孟子望見齊王之子氣度、體質出眾，然而觀察王子的衣著、日用與一般人沒有不同，這樣的情境孟子下判斷「居移氣，養移體」，接著他感嘆「大哉居乎！」，強調環境教養影響氣質、體質可謂深遠。變化氣質的「化」，是指人的內在精神生活包括其肉體實存，經由一系列的變化、轉化而漸臻於清通精純的歷程；其方法主要是透過內在心性仁義的德行轉化個體氣質，繼而外顯到個體身體的靜態表現「踐形」與動態表現「義行」。這樣的工夫意謂著「道德」不能只是所謂的精神之事，它必然有形體的表徵，也必然有氣息的潤澤，形、氣、神三者一元，而且是同層次的構造。⁶⁰

⁵⁷ 《張載集·經學理窟·義理》，頁 274。

⁵⁸ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁 265。

⁵⁹ 《孟子譯注·盡心上》，北京：中華書局，1960，頁 317-318。

⁶⁰ 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》，19.1(2001.6)，頁 116。

接著孟子又說：

自暴者，不可與有言也；自棄者，不可與有為也。言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！⁶¹

近一步地，孟子指出以仁義修養自身的人，如同住在安宅、行在正路，可謂安身立命在仁義中；反之則為對自己的生命自暴自棄，至為可悲。其實，要理解孟子「居仁由義」命題，還應該回到孟子和告子辯性的背景來理解，並且對照仁義從何而來以及「由仁義行」命題的材料一併討論。孟子的性善論從惻隱之心的例證開始，然後提出四端、四體，說明人之所以為人，因為具備內在本有的善性。而仁義禮智四德即善的內容，「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。⁶²」。孟子進一步提出人禽之辨：

人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。⁶³

說明善是人先天的本性，內在於人，非經驗認識而有，善性是人之異於禽獸最根本、最細微的差別，且是人行為合理必要而又充分的條件。關於孟子「由仁義行」命題，梁漱溟先生有一個極好的呼應，他說：「不要『行仁義』，要『由仁義行』，就是還要回到自己身上來，返回到自己本心，越向外找越迷亂，越眼花繚亂，不要向外看，要自己問自己。」⁶⁴ 梁先生直截清晰地指出孟子的「由仁義行」，工夫操作是內向超越而非向外尋求。張載的工夫論變化氣質說亦是這個本性，一切要自己問自己，回到自己身上、返回自己的本心。仁義是契入儒門的門徑，亦是其出路。張載繼承孟子的觀點，從其大體為大人，正面肯定以心性仁義貫穿氣質變化的工夫。

張載又說：

人之氣質美惡與貴賤夭壽之理，皆是所受定分。如氣質惡者學即能移，今人所以多為氣所使而不得為賢者，蓋不知學。……但學至於成性，則氣無由勝，孟子謂『氣壹則動志』，動猶言移易，若志壹亦能動氣，必學至於天則能成性。⁶⁵

⁶¹ 《孟子譯注·離婁上》，頁 172。

⁶² 《孟子譯注·告子上》，頁 259。

⁶³ 《孟子譯注·離婁下》，頁 191。

⁶⁴ 梁漱溟晚年口述，《這個世界會好嗎》，(美)艾愷採訪，耽學堂整理，天津：天津教育出版社，2011，頁 311。

⁶⁵ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁 266。



他認為氣與命是同一個理，都是氣性作用使然，而有所謂定分之宿命。對於氣性而來的定命論，他認為「富貴貧賤皆命也。……其富貴只是幸會也。……道義則不可言命，是求在我者也。」⁶⁶ 性命問題，張載直接以先天天地之性超越後天定命論，主張求之在我，即我命由我不由氣。而對於氣質，他也持同樣態度，即「氣質惡者學即能移」⁶⁷；他又說：「學者須要識所惡」⁶⁸，可見對實然的人欲、惡習主張正面去對治。他肯定只要立志學至成性，性定之後則氣無由勝，惡無由作，天地之性普遍朗現，就能成為生命真正的主宰，而不被氣性牽制，再也沒有富貴貧賤、窮通生死的分別而割裂個人性命，從此以天命為個體生命所止，而率性為其生活方式。本文認為，張載變化氣質的理論思維展現儒家「人人皆可為堯舜」的理想。

(二)、變化氣質下手工夫

「下手工夫」一詞，首見於張伯端的《青華秘文》，意思是指在一套工夫體系中，於修養之初必須刻意用力之處。⁶⁹

1. 立志

張載認為學者首要在立志，他說：「有志於學者，都更不論氣之美惡，只看志如何。」⁷⁰，又說：「氣質惡者學即能移」⁷¹所以，學者在思想上先要突破定命論的限制，肯定人人皆具天地之性，只要立志學至成性，則人人皆可超越形質之限制，變化氣質成為聖人。他又說：「學者須要識所惡」⁷²，可見張載對於人性中實然面的人欲、惡習亦有體察，主張正面去對治氣質之偏滯。他認為只要性定之後則氣無由勝，惡無由作，而其中關鍵在於個體能否自覺地「反身而誠」。若人能立志持存「善反」之工夫，則「志壹亦能動氣」，⁷³ 變化氣質。

2. 大其心

⁶⁶ 《張載集·張子語錄·語錄上》，頁 311。

⁶⁷ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁 266。

⁶⁸ 《張載集·張子語錄·語錄上》，頁 312。

⁶⁹ 「持心論於前然，後參下手工夫於後。蓋心始欲靜，而欲念未息。欲念者，氣質性之所為也。」宋·

張伯端著，《青華秘文》，收入王沐註解，《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1997，頁 233。

⁷⁰ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁 321。

⁷¹ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁 266。

⁷² 《張載集·張子語錄·語錄上》，頁 312。

⁷³ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁 266。

張載定義「心」從天道本體說起，「合性與知覺，有心之名」⁷⁴，即天性與知覺所合構。在這裡的知覺主要指感官得來的見聞之知；所以，張載的心兼具孟子的「心善」與荀子的「心知」之特性。⁷⁵ 張載認為「心統性情」，意謂心統和性與情的整體功能表現。當心的認識侷限在氣質之性以內，那就落入「天地之塞」，只有「大其心」，才能將本性通透出去與「天地之帥」相接合。要大其心就不可以見聞之知為心為用，張載說：

大其心能體天下之物，物有未體，則心為有外，世人心止於見聞之狹，聖人盡性，不以見聞梏其心，視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，物交之知，非德性所知，德性所知不萌於見聞。⁷⁶

就是說「大其心」方能體知天下之物，也才能合天心。張載的「大心說」類似柏拉圖的「洞穴說」，意謂人走出認識的限制就像穴居的原始人走出了洞穴，見到廣大遼闊的世界本象一樣。張載預設一個先驗的德性所知，是天所賦予，無論聖賢凡愚，人皆具有。因而德性所知是人的本性，是以道德修養為基礎的關於宇宙本源的認識、價值的體認，也是人能「盡心、知性、知天」，內在超越的通道。「大其心」的關鍵有三：（一）不以見聞梏其心。（二）不以嗜欲累其心。（三）非思慮聰明可求。

3. 學與思

張載肯定：人無不善，人人皆可通過後天的教育轉變個人氣質。若是自認個人資質條件不如人、習性嗜欲積重難返而不能成聖成賢，則只是自小天地、畫地自限。所以張載鼓勵人：「學者須是學顏子」⁷⁷，蓋因「顏子好學不倦，合仁與智，具體聖人，獨未至聖人之止爾。」⁷⁸ 在張載眼中，顏回是賢人，接近聖人的境界，可以作為學者的榜樣，有為者當亦若是。張載認為讀書、博學都是人進德修業的重要途徑，「人雖有功，不及於學。」⁷⁹ 學者剛開始要「勉勉」強忍而行，然後可望日進而不息。此外，「學貴心悟，守舊無功。」⁸⁰ 他說：

讀書則此心長在，不讀書則終看義理不見。書須成誦，精思多在夜中或靜

⁷⁴ 《張載集·正蒙·太和》，頁9。

⁷⁵ 徐復觀先生認為，孟子「以心善言性善」，荀子經驗主義的人性論是「由心善向心知」。參閱氏著《中國人性論史·先秦篇》，臺北：台灣商務，1999。

⁷⁶ 《張載集·正蒙·大心》，頁24。

⁷⁷ 《張載集·張子語錄·語錄下》，頁332。

⁷⁸ 《張載集·正蒙·中正》，頁26-27。

⁷⁹ 《張載集·經學理窟·義理》，頁275。

⁸⁰ 《張載集·經學理窟·義理》，頁274。



坐得之，不記則思不起，但通貫得大原後，書亦易記。

張載學思並重，並且肯定靜坐的功效，他強調書本知識要精熟成誦，還要靜坐沉潛思慮，直到悟得根本大意方是真解。張載在這裡提到用靜坐作為精思義理的輔助，他還說：「靜有言得大處，有小處，如『仁者靜』大也，『靜而能應』則小也。始學者亦要靜以入德，至成德亦只是靜。」⁸¹ 顯然呼應周敦頤「主靜」說。所以，張載不但靜坐，他靜坐之深入，還給學生留下了深刻的印象。學生描述他平日行事時，曾說：

終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思。有得則識之，或中夜起坐，燭以書。其志道精思，未嘗須臾息，亦未嘗須臾忘也。⁸²

這裡的「危坐」指正襟端坐，是否為調整心氣、轉換心性的佛道靜坐工夫，從字面上未可知，但是理學家的靜坐，本來就不一定要趺跏數息。我們可以理解的是，張載的心是連著氣來講的，孟子謂：「志壹，則動氣；氣壹，則動志也。」⁸³ 他用孟子的養氣法，藉心氣寧靜輔助意識轉化，從「見聞之知」深化證成「德性所知」，應該是肯定的。張載列舉儒家四書、六經為學者應該時常閱讀的經典，並且將學習的積累作為提升自我氣質的轉化力量。至於認識的知識，必須廣博，明察人倫庶物、觀禮等都是窮理盡性的方式。

4. 虛心

張載說：「變化氣質與虛心相表裡」⁸⁴，意謂「虛心」修養影響變化氣質，變化氣質影響「虛心」修養，彼此交互作用。何謂「虛心」？張載的「虛心」義有兩個向度，一是認識論的觀點，即孔子所謂「毋意、毋必、毋固、毋我」（《論語·子罕》），有去除既有成見的意思。虛心才能接受新知，虛心才能擴大自我心量的界限，所以虛心修養能使主體在德性所知基礎上兼納見聞之知。張載說：

毋四者則心虛，虛者，止善之本也，若實則無由納善矣。⁸⁵

今人自強自是，樂己之同，惡己之異，便是有固、必、意、我，無由得虛。學者理會到此虛心處，則教者不須言，求之書，合者即是聖言。⁸⁶

⁸¹ 《張載集·經學理窟·學大原下》，頁 284。

⁸² 呂大臨，《張載集·附錄·橫渠先生行狀》，頁 383。

⁸³ 《孟子譯注·公孫丑上》，頁 62。

⁸⁴ 《張載集·經學理窟·義理》，頁 274。

⁸⁵ 《張載集·張子語錄·語錄上》，頁 307。

⁸⁶ 《張載集·經學理窟·義理》，頁 272。

另一個「虛心」義是從「太虛」衍生而來：「太虛者心之實也」⁸⁷，「太虛者自然之道之要在思，故又曰『思誠』。」⁸⁸ 本文認為，「太虛」是張載從天道視域下望人道的一個宇宙本體論範疇，亦是對其人道返天道工夫預先設下的鋪陳。他說：

氣之蒼蒼，目之所止也；日月星辰，象之著也；當以心求天之虛。大人不失其赤子之心，赤子之心今不可知也，以其虛也。⁸⁹

虛者，仁之原，忠恕者與仁俱生，禮義者仁之用也。⁹⁰

虛心然後能盡心。⁹¹

聖人虛之至，故擇善自精。⁹²

「太虛」原是指氣散的狀態，也是天的真實狀態，張載認為它亦是心的本來的狀態，而太虛的氣聯繫到人的心氣就呈現「虛心」的境界，聖人也就是至虛者，故擇善自精而能盡心。本文認為，這樣的修持法，仍然是呼應周敦頤「主靜」說。

5. 知禮成性

朱熹稱：「橫渠功夫最親切」⁹³，指的就是張載以禮教人入道的助益。所謂「知禮成性」，是讓學者通過學習「禮」的本質，培養自己遵循外在倫理規範的自覺，使天地之性在現實人生中的具體成就與顯現，實證天地之性的理想性與超越性。張載曾作一首詩〈聖心〉，肯定禮法對於追求聖學的功能，他說：「聖心難用淺心求，聖學須專禮法修。千百年來無孔子，盡因通變老優游。」⁹⁴ 張載的義理之學深受推重，而又以長於實踐禮教為特色。二程兄弟對張載重視以禮教學者的方法評價很高，說：「子厚以禮教學者為善，使學者先有所據守。」⁹⁵

張載說：

學者且須觀禮，蓋禮者滋養人德性，又使人有常業，守得定，又可學便可行，又可得集義。養浩然之氣須是集義，集義然後可以得浩然之氣。嚴

⁸⁷ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁324。

⁸⁸ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁325。

⁸⁹ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁326。

⁹⁰ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁325。

⁹¹ 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁325。

⁹² 《張載集·張子語錄·語錄中》，頁325。

⁹³ 《張載集·張子語錄·後錄下》，頁345。

⁹⁴ 《張載集·文集佚存·雜詩》，頁368。

⁹⁵ 《張載集·張子語錄·後錄上》，頁336。



正剛大，必須得禮上下達。⁹⁶

可見「知禮」的工夫正面滋養人的德性，可以集義養氣，是下學上達的進學善法。又說：

某所以使學者先學禮者，只為學禮則便除去了一副當[世]習纏繞。譬之延蔓之物，解纏繞即上去，上去即是理明矣，又何求！苟能除去了一副當世習，便自然灑脫也。又學禮則可以守得定。⁹⁷

可見禮可以正面對治氣質造成的習性纏繞，於是學者從此立下根本，接著就能修持有功。張載又說：

立本既正，然後修持。修持之道，既須虛心，又須得禮，內外發明，此合內外之道也。⁹⁸

他提倡禮教教學法，讓學者在太虛形而上天道與實有的形而下人事之間，無異搭了一座橋梁，溝通天跟人，讓學者在「虛中求出實來」的反性過程，下手工夫有所據守，不致虛浮驚遠，無所依歸。他又說：

禮所以持性，蓋本出於性，持性，反本也。凡未成性，須禮以持之，能守禮已不畔道矣。禮即天地之德也，如顏子者，方勉勉於非禮勿言，非禮勿動。勉勉者，勉勉以成性也。⁹⁹

張載認為，禮來自天性，所以保持德性，就是回歸根本。學者還未到達成性之前以禮來持守，就不致違反道或理。禮也是天德發顯，在人身上即天地之性的展現；他以顏回為例，說明藉著克己復禮並持續努力，就能成就完美的人格。此即「天一性一禮」的內在一貫性。張載的思考模式，是由外而內、由氣論一貫到性命之論、由天道論下貫到心性論；其論禮亦同。禮既是天人溝通的儀式、現實政治制度中的一環、人道結構的德目之一，又有一種超乎儀式禮容的「無體之禮」。他說：

禮非止著見於外，亦有無體之禮。禮之原在心，禮者聖人之成法也，除了禮天下更無道矣。欲養民當自井田始，治民則教化刑罰俱不出於禮外。五常出於凡人之常情，五典人日日為，但不知耳。¹⁰⁰

⁹⁶ 《張載集·經學理窟·學大原上》，頁 279。

⁹⁷ 《張載集·張子語錄·語錄下》，頁 330。

⁹⁸ 《張載集·經學理窟·氣質》，頁 270。

⁹⁹ 《張載集·經學理窟·禮樂》，頁 264。

¹⁰⁰ 《張載集·經學理窟·禮樂》，頁 264。

原始儒家不僅有經世濟民的理想，同時還想拿出一套可以實行的具體辦法輔導人們安身立命，於是在那樣農業封建社會的環境中便發展出禮俗儀文與音樂的上層建築。從周公制禮作樂起，禮樂備受儒家肯定作為維護封建社會和諧穩定的兩大精神支柱。熊十力先生認為：「孔子禮教之第一義，在涵養靈性，故以禮為人極之所由立。」¹⁰¹ 張載繼承禮教並加以發展。他認為禮，是最重要的社會規範，是聖人所設下的既定的法則：

天道四時行，百物生，無非至教；聖人之動，無非至德，夫何言哉！天體物不遺，猶仁體事無不在也。『禮儀三百，威儀三千』，無一物而非仁也。

102

禮，是教化人民、移風易俗的良方。在平常的日用倫常中，百姓已經天天接受禮教卻不自知。先王聖人要用和平的教育的方法，造就每個人健全的心理和合理的行為。這樣地，由擴充小我而為大我，由個人而至整個人類。這是儒家的理想，亦即他們所稱為「義」的實現。張載說：

蓋禮者理也，須是學窮理，禮則所以行其義。¹⁰³

《禮記·禮運》說：「故禮也者，義之實也。……仁者，義之本也，順之體也。」¹⁰⁴ 意謂禮，對於人可以說是理性的果實；而仁心，一面是理性的根據，一面又是順達天理人情的具體表現。所以，禮必效法天理，具體實行於現象界，賦於人心便是人的理性，亦即以「義」名之。「當人或有一息一念不敬，則墮慢邪僻之氣便萌動，流布於身體。」，故「為禮之要在居敬存天理，以帥其氣，然後怠慢邪僻不作而靈性茂焉。」¹⁰⁵ 禮不變的是所謂「天敘」、「天秩」，即自然而有的天地之禮；可變的是為了人事實際需要而調和的儀禮制度。至於權變的標準，即所謂「時措之宜便是禮」¹⁰⁶。張載肯定人道的禮與天道的義理相配，才是真義理。禮，雖然看似人為的、社會的約束框架，但本質為義，賦於人心便是人的理性，亦是仁心的展現，故「知禮成性」工夫仍是「克己復禮」的指向，儒家工夫論的傳統。張載認為人心、社會和自然的禮具備同構的性質，所以個體若能盡心、知禮成性，充分體現他的自我，則能體現社會價值和自然的價值。從這裡，我們能理解：張載的「禮」是絕對正面的，而他所說的「習」是負面的，但二者皆是出自後天社會的影響。在人格成長過程，一方面可以因習染，結成習氣，

¹⁰¹ 熊十力，《原儒》，上海：上海書店，2009，頁249。

¹⁰² 《張載集·正蒙·天道篇》，頁13。

¹⁰³ 《張載集·張子語錄·語錄下》，頁326。

¹⁰⁴ 《禮記今註今譯·禮運》，頁384。

¹⁰⁵ 熊十力，《原儒》，頁250。

¹⁰⁶ 《張載集·經學理窟·禮樂》，頁264。



滯礙難化；但也可能因為正確地克己復禮，因而個體的人格即與社會價值和自然結構結合在一起，擴展人格的層面與層次。

張載的「知禮成性」工夫論，內以虛心為依據，外以禮教持守，「合內外之道」，由內亦由外，雙向貫通天道、人道。由此證驗，張載的太和、時中，是天道的思維亦是其人道的思維，一以貫之。張載倡導禮教，他認為合禮的生活，是即合於天理的生活。

6. 誠明互用

張載的工夫要求「正心之始，當以己心為嚴師」¹⁰⁷，其修養的途徑一是「自明誠」，由窮理而盡性；另一是「自誠明」，由盡性而窮理。誠，是先天本有之德性所知，意謂「生而知之」；明，是後天學習之見聞之知，意謂「學而知之」。「自誠明」先從本性理會得來，以至窮理；「自明誠」先窮理以至於盡性，謂先在學問理會，以推達於天性。這兩種途徑即所謂「誠明互用」工夫，都必須透過誠來完成，誠既是天地萬物的自然本性，也是道德修養的最高境界。因此，我們可以體會：不管是「自誠明」或「自明誠」，起點基礎雖有不同，但是及其成功，學至於天，都能天人合一。張載說：「因明致誠，因誠致明，故天人合一；致學而可以成聖，得天而未始遺人。」¹⁰⁸ 他將「自明致誠」列在「因誠致明」之前，表示他是站在原始儒家肯定「人文化成」精神的立場，積極肯定教化功能與人為的後天努力。

五、結語

張載同中國人的哲學觀點一樣，是以生命領域為中心，上達至神聖的天，下踐形入於物質世界的深處，處在宇宙之中。由於宇宙萬物都是一，所以人與其他的物都是同一個偉大身軀的一部分。張載以乾坤、天地和父母，確立起感通之德能，闡明親親，並推及天下。從〈西銘〉中，可知吾人之性是天所賦予的（「天命之謂性」），故張載肯定：「存心養性以事天，盡人道則可以事天。」¹⁰⁹ 所以，在〈西銘〉中，他能以宇宙之子的身分，平平淡淡的說明：以自然本性事奉宇宙父母，天地萬物無一非我手足同胞，則自自然然天道在內心，自自然然隨順天地之道表現在人倫日用平常之間。由此，我們可以體會，為何二程兄弟肯定張載的

¹⁰⁷ 《張載集·經學理窟·學大原上》，頁 280。

¹⁰⁸ 《張載集·正蒙·乾稱》，頁 65。

¹⁰⁹ 《張載集·張子語錄·語錄上》，頁 311。

〈西銘〉展現天地一體之仁的境界，與孟子性善養氣之論同功。而張子何以能到達二程所謂「天地一體之仁」境界呢？筆者認為：這終將歸功於他的工夫「變化氣質」。

張載的生命觀的中心觀點是：生命是神聖的本體。生命之所以神聖，因為它是包括人在內的一切事物的本源和歸宿所在，它超越任何具體事物的限制，具有無限的創造力和永恆的活力。人在這神聖生命的大化流行之中，當然要以返回生命本體並且榮耀生命作為一生追尋的理想，按理學家的說法就是要「志伊尹之所志，學顏子之所學」¹¹⁰。伊尹代表外王典範，顏淵代表內聖榜樣。筆者認為，張載的「四為」精神發展了志伊尹之所志的弘願，「變化氣質」工夫則闡發了學顏子之所學的內在理路。變化氣質工夫不是究竟，但是它是我們返回生命本體並且榮耀生命必要的過程。從這裡，我們也能解悟為何張載要提出「大心說」，因為「大其心方能體天下之物」，也才能自覺省察內在的本體依據，並盡力實現和宏揚天道的原理。張載的「大心說」與師尊經常提醒同奮擴大心胸、「萬事莫如救劫急」、「不為自己打算，不求個人福報」¹¹¹，「以宇宙為家」等話語皆有同樣目的，都是為了突破侷限在氣質之性以內的有限認識，將無限的本性通透出去與上帝（即張載〈西銘〉所說的「天地之帥」）相接合。這樣的工夫，直接從生命的「本體」去貫通，表面上看起來是「虛」的，但是卻虛中有實，一步到位。雖然個體小我生命存在這個時空時，有「氣質」而成的肉體生命（即張載〈西銘〉所說的「天地之塞吾其體」），但是同奮若能把握肉體生命並將精神生命通透出去與上帝合一（即張載〈西銘〉所說的「天地之帥吾其性」），效忠宇宙，與天地共始終，這就「盡大忠」於上帝，盡「至孝」於無生聖母；而這也就是師尊所說的「直修昊天虛無大道自然無為心法」的實踐，人心與天心已然相印相合。

張載說變化氣質與「虛心」相表裡；「虛心」，接近師尊所說的性功「煉心」工夫，將一顆心煉得「空空洞洞，一無所有」¹¹²，也就是「不動心」的境界。煉心，除了要求自己力行守則，還要天天反省懺悔自己是否奉行天帝宇宙大道；因為當我們煉心時，德行之氣自然會進入人身之中運行，不斷的變化個體氣質，於是我們就能與上帝距離不斷拉近。原本現實意義的身體，當形氣神統一而「兼體無累」，進入「昊天心法」直修「煉神還虛」則一舉改變了其身體的存在位階——身以載道，表示工夫已能「修一己真陽之炁，以接天地真陽之炁（即「上帝靈陽真炁」）」，在人身中「默運祖炁」。若能繼續保持熱準使個體的氣質持續變

¹¹⁰ 《通書·志學第十》，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990，頁21。

¹¹¹ 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北：帝教出版社，1992，頁66。

¹¹² 《宇宙應元妙法至寶》，頁38。



化，則「天人親和」就能持續進行，讓原靈願意與我們長久合體，天人合力奮鬥。於是，天人親和與變化氣質的歷程交相反復，個體的生命在「推行有漸爲化」¹¹³的潛移默化中「虛氣相即」，虛中有實，無中有真。

參考文獻

一、原典

1. 《張載集》，[北宋]張載，北京：中華書局，1978。
2. 《張子正蒙注》卷1，[清]王夫之，北京：中華書局，1975。
3. 《尚書今註今譯》，屈萬里註譯，臺北：台灣商務，1969。
4. 《四書章句集注》，[南宋]朱熹，北京：中華書局，1983。
5. 《孟子譯注》，[東周]孟子，楊伯峻譯注，北京：中華書局，1960。
6. 《荀子今註今譯》，[東周]荀子，熊公哲註譯，臺北：台灣商務，1984。
7. 《禮記今註今譯》上冊，王夢鷗註譯，臺北：台灣商務，1984。
8. 《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》，陳鼓應，臺北：三民，2003。
9. 《周敦頤集》，[北宋]周敦頤，北京：中華書局，1990。
10. 《二程集》，[宋]程顥、程頤，北京：中華書局，1981。
11. 《宋元學案》，[清]黃宗羲著，[清]全祖望修補，北京：中華書局，1986。

二、專著或期刊

1. 丁爲祥，《虛氣相即—張載哲學體系及其定位》，北京：人民出版社，2001。
2. 丁爲祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001年第5期。
3. 丁爲祥，〈從宋明人性論的演變看理學的總體走向及其內在張力〉，孔子2000網站，/2006/10/02，
[273]<http://www.confucius2000.com/writer/dingweixiang.htm>。
4. 丁爲祥，〈宋明理學對自然秩序與道德價值的思考—以張載爲中心〉，孔子2000網站，/2011/12/05，<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=4022>。
5. [日]小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民，2007。
6. 方東美，《新儒家哲學十八講》，臺北：黎明文化，修訂版2004。
7. 付長珍，《宋儒境界論》，上海：上海三聯書店，2008。
8. 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中，1996。

¹¹³ 《張載集·正蒙·神化》，頁16

9. 余敦康，《周易現代解讀》，北京：華夏，2006。
10. 李玉階，《天帝教教義—新境界》，台北：帝教出版社，1997。
11. 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北：帝教出版社，1992。
12. 李玉階，《天帝教法華上乘正宗靜坐基礎教材》，台北：帝教出版社，1997。
13. 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北：漢京文化，1987。
14. 李景林，陳多旭著《教化與工夫—工夫視域中的陽明心學系統·序》，四川：巴蜀書社，2010。
15. 林月惠，〈本體與工夫合一：陽明學的展開與轉折〉，《中國文哲研究集刊》，第26期，2005年3月。
16. 杜維明，《杜維明文集》第一卷，武漢：武漢出版社，2002。
17. 杜保瑞，《北宋儒學》，臺北：台灣商務印書館，2005。
18. 杜保瑞，〈功夫理論與境界哲學〉，杜保瑞的中國哲學教室網站，2012/10/07，
<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/4pap/5mod/02.htm>
19. 林樂昌，〈張載心統性情說的基本意涵和歷史定位—在張載工夫論演變背景下考察〉，《哲學研究》，2003年第12期。
20. 林樂昌，〈20世紀張載哲學研究的主要趨向反思〉，《哲學研究》，2004年第12期。
21. 林永勝，〈惡之來源、個體化與下手工夫—有關張載變化氣質說的幾個思考〉，《漢學研究》，第28卷第3期，2010。
22. 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：台灣商務，1999。
23. 徐復觀，《兩漢思想史·卷二》，上海：華東師大，2001。
24. 張岱年，《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005。
25. 黃秀磯，《張載》，臺北：東大圖書公司，1988。
26. 黃崇修，《從身體觀論虛靜工夫的哲學義涵—以先秦氣化思想為核心》，政治大學哲學研究所碩士論文，1999。
27. 彭國翔，〈儒家傳統的身心修煉及其治療意義：以古希臘羅馬哲學傳統為參照〉，收錄於《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。
28. 彭國翔，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007。
29. 楊立華，《氣本與神化—張載哲學述論》，北京：北京大學，2008。
30. 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996。
31. 楊儒賓，〈變化氣質、養氣與觀聖賢氣象〉，《漢學研究》，19.1(2001.6)。
32. 楊儒賓，〈宋儒靜坐說〉，《臺灣哲學研究》，4(2004.3)。
33. 楊儒賓，〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，25.1(2007.6)。
34. 熊十力，《體用論》，北京：人民大學，2006。
35. 劉述先，〈張載在宋代理學的地位重探〉，《儒家文化研究》第四輯，北京：三聯書店，2012。
36. 陳來，《宋明理學》，上海：華東師大，2版，2008。
37. 陳來，《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：三聯，2009。



38. 陳俊民，《張載哲學思想及關學學派》，北京：人民出版社，2001。
39. 陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北：文史哲，2007。
40. 陳振崑，〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思惟理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》 第六期，2006。

修仙即修閒：白玉蟾隱仙思想闡析

－兼談涵靜老人華山歸隱之義

劉見成（正涵）

弘光科技大學通識學院教授

天帝教天人合一院研究員

摘 要

老子為大道之宗，司馬遷聲稱「其學以自隱無名為務」。老子的善隱風格，深深影響後世追隨老子的修道者，亦皆善隱，因而形成了李西月稱之為「隱仙派」的一大宗派。本文之旨趣在於闡析與展示南派五祖白玉蟾真人其丹道修煉的隱仙思想。

神仙崇拜是道家信仰的核心，修道成仙是道家的終極理想，「仙」就是其所追求的生命最高境界。人欲成仙必須得道，得道方可成仙。人未得道時只是一介凡夫，一但得道就成仙了，得不得道乃成仙之關鍵，白玉蟾言：「得道者仙，失道者凡。」「得不得道」是有關修煉功夫的問題，透過如何的修煉過程方能得道成仙，此番修煉功夫即稱之為「修道」。既言修道，即是有道可修，故修道自然要以道作為基礎，然何謂「道」？對此問題的回應就是「道論」。白玉蟾的丹道思想清楚表現出「以心釋道」的理論特色，亦即「修道即修心」之論：吾人秉道而有之道心「本自圓通，本自靈寶，本自正一，本自混元」，修道之鑰即在於返還此圓滿俱足之清靜本心。

修道成仙的修心功夫，其精髓白玉蟾獨樹一格地將之表述為「修閒」，修仙即修閒，修得閒即成了仙。閒既是修道的煉心功夫，也是修道煉心所成就的一種生命境界。閒作為修道煉心功夫，就是要以一種超然物外之心態去應對所遭遇的紅塵世事，用心若鏡，物來則映，物去不留，在塵而超塵，「無事於心，無心於事」。閒作為修心道果，則心如明鏡，隨緣應物，來去不留，毫無罣礙，自在快活，得人生真樂之境。此人生真樂，非「耳目之樂」，非「情識之樂」，乃「隱者之樂」，是「心之樂」，為「道之樂」。心閒之境即契道味、體道樂之境，這就是「心隱」的實質內涵。

關鍵詞：老子、白玉蟾、隱仙、天道、人道、修道、修心、修閒、心隱



第十一屆 天人賢學研討會

修仙即修閒：白玉蟾隱仙思想闡析 －兼談涵靜老人華山歸隱之義

劉見成（正涵）

十年蹤跡走紅塵，回首青山入夢頻；
紫陌縱榮爭及睡，朱門雖貴不如貧。
愁聞劍戟扶危主，悶聽笙歌聒醉人；
攜取舊書歸舊隱，野花啼鳥一般春。

－陳搏〈辭朝歸隱華山〉¹

壹、引言

丹道西派創立者長乙山人李西月在其所編纂《三丰全集》中，陳述了一個他稱之為「隱仙派」的道派衍流：

大道淵源，始於老子，一傳尹文始，五傳而至三丰先生。雖然，老子之所傳亦甚多矣，其間傑出者，尹文始、王少陽，支分派別各有傳人，今特就文始言之。文始傳麻衣，麻衣傳希夷，希夷傳火龍，火龍傳三丰。或以為隱仙派者。文始隱關令、隱太白，麻衣隱石堂、隱黃山，希夷隱太華，火龍隱終南，先生隱武當，此隱派之說也。夫神仙無不能隱，而此派更為高隱。孔子曰：「老子其猶龍乎？」言其深隱莫測也，故又稱猶龍派云。²

「夫神仙無不能隱，而此派更為高隱」，故稱「隱仙派」。李西月以老子為大道之宗，引孔子之言「老子其猶龍乎」，形容其深隱莫測，故此派又稱「猶龍派」。老子善隱，司馬遷《史記》老子列傳中已有明載：

¹ 趙全陽，《歷世真仙體道通鑑》（下），自由出版社，1968，頁 941-942。

² 李西月編纂，《三丰全集》，《道書集成》卷 50，九洲圖書出版社，1999，頁 725。



老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。³

老子，隱君子也。⁴

老子的善隱風格，深深影響後世追隨老子的修道者，亦皆善隱，因而形成了李西月稱之為「隱仙派」的一大宗派。

「隱仙派」之傳承，按李西月所述，老子始傳尹文始、王少陽，而後各有傳承，開展為文始、少陽二派。文始一派，文始傳麻衣，麻衣傳希夷，希夷傳火龍，火龍傳三丰。少陽一派，少陽傳正陽，正陽傳純陽，純陽首傳王重陽，重陽傳丘長春，開北派；純陽又傳劉海蟾，海蟾傳張紫陽，開南派。李西月特別稱文始一派為「隱仙派」，更明列其所隱之處：文始隱關令、隱太白，麻衣隱石堂、隱黃山，希夷隱太華，火龍隱終南，三丰隱武當。然少陽一派亦不乏善隱之高道，南派五祖白玉蟾真人就是其中一個具代表性的人物，本文之旨趣即在於闡析與展示其丹道修煉的隱仙思想。

貳、隱與隱仙

「隱」在中國古代文化中常與「士」合稱，謂之「隱士」。

何謂「隱」？許慎《說文解字》曰：「隱，蔽也。」段玉裁注：「艸部曰：蔽，小兒也。小則不可見，故隱之訓曰蔽。」⁵從字義來看，隱之義為蔽就是藏身不為人知，這樣的人即稱之為「隱士」。

何謂「士」？許慎《說文解字》曰：「士，事也。數始於一，終於十，從一十。」孔子曰：「推十合一為士。」段玉裁注：「引申之，凡能事其事者稱士。」⁶班固《白虎通義》云：「士者，事也，任事之稱。故《傳》曰：通古今，辨然否，謂之士。」⁷具備通古今、辨然否之知識並有任事能力之士，一旦居位為官就稱「入仕」。學而優則仕，這大抵是古代之士一生追求的根本目的，所謂：「十年寒窗為金榜，金榜題名入仕途。」相對於這種「士而仕」的人生追求，那些能仕卻又不仕之士則稱為「隱士」。

問題是，這些有知識能力任事的能仕之士，為何要選擇隱居不仕呢？《史記》莊子列傳中司馬遷具象鮮明地記述了莊子不仕楚相之事：

³ 司馬遷，《史記》卷六十三〈老子韓非列傳第三〉，大申書局，1982，頁2141。

⁴ 同上，頁2142。

⁵ 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》，上海古籍出版社，1981，頁734。

⁶ 同上，頁20。

⁷ 班固，《白虎通義》，上海古籍出版社，1992，頁850-854。

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊周笑謂楚使者曰：「千金，重利；卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈。終身不仕，以快吾志焉。」⁸

莊子「終身不仕，以快吾志」之論，可以說是道家隱士生命價值觀的根本內涵。莊子能仕而不仕，隱以快志，「快志」就是其所以隱而不仕的終極目的。隱居以求其快志，如何方謂「得志」？莊子云：

樂全之謂得志。古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也，物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圉，其去不可止。故不為軒冕肆志，不為窮約趨俗，其樂彼與此同，故無憂而已矣。今寄去則不樂，由之觀之，雖樂未嘗不荒也。故曰：喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。⁹

取得高官厚祿的軒冕榮華之志，非莊子所謂得志，因其非性分中事而為身外之物，來去非我能主。若趨俗之常，得之則欣然而喜，失之即悻然不樂，「喪己於物，失性於俗」，就是迷失本性、失真背道、本末顛倒的「倒置之民」。依莊子而言，只有全性葆真、用心若鏡、萬緣無礙、逍遙自在，是為「樂全」，方謂「得志」。這應該是看透世事，崇尚少私寡欲燕處超然的生命價值，進而所達到的一種超脫的心靈境界，而並非世間失敗主義的無奈逃遁，那是一種不同人生價值的選擇，一種迥異世俗的生活方式。

派稱「隱仙」，亦自有其生命終極價值的堅持與追求。隱而求仙，隱是求仙的一種重要修道方式；仙而能隱，則隱是得道成仙所臻至之生命境界。隱而仙，仙而隱，即功夫即境界，隱之義大矣！

參、白玉蟾的隱仙思想

（一）白玉蟾之生平與著作

白玉蟾是南宋時期著名道士，被尊為道教南宗五祖，教團之實際創始人。據其大弟子彭耜於宋理宗嘉熙元年（1241）所撰〈海瓊玉蟾先生事實〉記載，白玉蟾生於宋光宗紹熙甲寅年（1194）三月，姓葛諱長庚，字白叟，先世為福建閩清人，因其祖游宦任官於瓊瑯而生於瓊，遂為瓊州人（今海南瓊山）。聰明早慧，

⁸ 司馬遷，《史記》卷六十三〈老子韓非列傳第三〉，大申書局，1982，頁2145。

⁹ 郭象注、成玄英疏，《南華真經注疏》〈繕性第十六〉，北京中華書局，1998，頁325-326。



七歲即能詩賦背誦九經。父亡母改嫁後，乃棄家從師陳楠而學道，號海瓊子。後至雷州，繼白氏之後遂改姓白，名玉瓊，字閱眾甫，號海南翁，又號瓊山道人、蟾庵、武夷散人、神霄散吏、紫清真人等，道號不一。¹⁰

作為一個得道真人，白玉蟾之卒年始終是個難解之謎。明趙全陽《歷世真仙體道通鑑》中含糊不清地略述三種說法：其一縱游名山不知所終；其二屍解而終；其三夭折而終。¹¹第三種說法似不可信，一個修道養壽而得道之真人，怎麼可能夭折而終，趙全陽本人亦斷然拒斥此種說法。白玉蟾卒年這個問題其實早在當時似乎即難以定論，其隨侍弟子彭耜即記述云：

紹定己丑冬或傳先生解化於盱江，先生嘗有詩云：「待我年當三十六，青雲白鶴是歸期。」以歲計之，似若相符。逾年，人皆見於隴蜀，又未嘗有死，竟莫知所終。¹²

因此記述，是故一般即依以斷定白玉蟾之卒年為三十六歲。彭耜文中所引為白玉蟾自述詩，原詩全文為：

只貪飲酒與吟詩，煉得丹成身欲飛；
曩劫曾為觀大士，前生又是派禪師。
蓬萊舊路今尋著，兜率陀天始覺非；
料我年當三十六，青雲白鶴是歸期。¹³

該詩旨意，應是白玉蟾悟道修丹有成靈覺所感而預知自己得道仙去之期，值此之故，三十六歲只能說是白玉蟾解化仙去之期，而非死去之年。仙凡異路，欲以人間世俗之知見來辨正神仙道途，總不免有一道不可跨越之隔閡，實難以相應。再試看白玉蟾在〈神霄吟三章〉詩中之自陳：

下世二千年，不敢向人說，吾已成金丹，留下飛仙訣。¹⁴

此言若是仙語而非癡人夢話，世間何人能斷其卒年，學者考證，言之鑿鑿，若非荒唐之事，亦屬無趣之舉，終究不過文字遊戲一番。清彭竹林〈神仙通鑑白真人事蹟三條〉按語云：

以人紀仙，祇得其居世靈異之跡；以仙紀仙，始詳其生平學道之真，並其既仙之後出沒隱顯者，亦非仙莫誌也。¹⁵

¹⁰ 彭耜，〈海瓊玉蟾先生事實〉，收於《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 29-30。

¹¹ 趙全陽，《歷世真仙體道通鑑》（下），自由出版社，1968，頁 1004。

¹² 彭耜，〈海瓊玉蟾先生事實〉，收於《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 35-36。

¹³ 〈呼喚體自述〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 684。

¹⁴ 〈神霄吟三章〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1218。

「以人紀仙」、「以仙紀仙」之論，頗值參酌，聊備一說，可免誤入世俗知見窠臼之謬，徒勞無功之舉。

白玉蟾天資聰慧，才華橫溢，博覽群書，學貫三家，多才多藝，詩詞歌賦琴棋書畫無所不精，文思敏捷，下筆成章，一生著述甚豐。其主要著作，《修真十書》中載有白玉蟾所撰《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》，《雜著指玄篇》則收錄其〈白先生金丹火候圖〉、〈修仙辨惑論〉、〈谷神不死論〉、〈陰陽升降論〉、〈丹房法語〉、〈謝張紫陽書〉、〈謝仙師寄書詞〉等重要文章。後有弟子彭耜纂輯《海瓊玉蟾先生文集》，又有《海瓊白真人語錄》、《海瓊問道集》、《海瓊傳道集》等刊行於世，大抵為門下弟子對其日常傳道授法之語錄彙編。《紫清指玄集》是後人董德寧對其思想言論精華之彙輯。清同治年間鄒鏡湖、周明覺彙編重刻《白真人集》共十卷，大概是收集白玉蟾著述最完備的版本，其中卷十收有《道德寶章》一書，看似注老之文，實則乃借老子道德經闡釋丹道性命修煉之作。

（二）白玉蟾心通三教之道家本色

白玉蟾天資聰慧，文思敏捷，博覽群書，才華橫溢，多才多藝。其高弟彭耜稱其「博極群書，貫通三氏」¹⁵，另一大弟子留元長言其「三教之書，靡所不究。每與客語，覺其典故若泉湧然，若當世飽學者未能也。真草篆隸心匠妙明，琴棋書畫間或翫世。」¹⁷此時白玉蟾年二十一。爛翁蘇森〈跋修仙辨惑論序〉中謂其「心通三教，學貫九流，多覽佛書，研究禪學，參受大洞法籙，奉行諸家大法，獨於雷法尤著驗焉。」¹⁸趙全陽《歷世真仙體道通鑑》則稱其「博洽儒書，究竟禪理。出言成章，文不加點。……大字草書，視之若龍蛇飛動。兼善篆隸，尤妙梅竹。……受上清籙，行諸階法，於都天大雷最著。」¹⁹清王時宇〈重刻白真人文集敘〉中盛讚曰：「真人固天仙才子合而為一。」²⁰今人蕭天石先生主編道藏精華第十集之二《白玉蟾全集》之序言中對白玉蟾更是稱讚有加，譽之為「道家南宗正統，丹鼎派中最傑出之仙才。」²¹

白玉蟾雖「出入三氏，籠罩百家」²²，然其實質仍為道家本色，其有〈自贊〉詩云：

¹⁵ 彭竹林，〈神仙通鑑白真人事蹟三條〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁62。

¹⁶ 彭耜，〈海瓊玉蟾先生事實〉，收於《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁33。

¹⁷ 留元長，〈海瓊問道集序〉，《正統道藏》第55冊，新文豐出版公司，1995，頁701。

¹⁸ 爛翁蘇森，〈跋修仙辨惑論序〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1155。

¹⁹ 趙全陽，〈歷世真仙體道通鑑〉（下），自由出版社，1968，頁1003。

²⁰ 王時宇，〈重刻白真人文集敘〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁9。

²¹ 蕭天石，〈影刊白真人全集序〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁三。

²² 南極遐齡老人懼仙，〈重編海瓊玉蟾先生文集原序〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁19。



千古蓬頭赤腳，一生伏氣餐霞；笑指武夷山下，白雲深處吾家。²³

純是一派方外隱仙高道之風貌。另觀其字曰「閱眾甫」，亦可見其對道家老子之意契心儀。究其實即是「心通三教之道家本色」。

白玉蟾本人似乎道緣甚深，年紀輕輕即有學道之情，其曾自述云：

予年十有二，即知有方外之學，已而學之。²⁴

十二歲即有方外之志，從而學之。「年十六，專思學仙，毅然就道。」²⁵十九歲棄家師事陳楠為隨侍弟子從而學道，前後九年之期，學煉金液神丹、九還七返之道、虛坎實離之術。²⁶嘉定癸酉其師陳楠化解於臨漳之後，白玉蟾乃獨自遊歷名山，訪道修行，往還於羅浮、霍童、武夷、龍虎、天台、金華、九日諸山之間，蓬頭跣足，一衲弊甚，然神清氣爽，與弱冠少年無異。²⁷自是修道有成之狀。

白玉蟾雖有天資仙才，然學道修仙之過程則歷盡艱苦，並不順遂。於從泥丸師學道修行多年稍有所得之後，仍不免黯然慨歎：

自二十三歲以後，似覺六賊之兵浸盛，三尸之火愈熾，不復前日之身心太平也。……性月雖明，情雲易蔽；心茆愈塞，神室為蕪。²⁸

而於泥丸師解化之後的獨自雲游修道時更是艱辛困厄備嘗，白玉蟾多有詩詞歌賦抒發此般淒愴憂苦之寂寥心境。〈水調歌〉云：

苦，苦，誰知苦；難，難，也是難。尋思訪道，不知行過幾重山，喫盡風儼雨憊。那見霜凝雪凍，飢了又添寒，滿眼無人問，何處扣玄關。²⁹

又有〈雲游歌〉二首歷數雲游修道顛沛流離之艱辛勞苦心志與人情冷暖，原文甚長，以下錄其精要片段，略窺其情：

雲遊難，雲遊難，萬里水煙四海寬，說著這般滋味苦，叫人怎不鼻頭酸。
初別家山辭骨肉，腰下有錢三百足，思量尋師訪道難，今夜不知何處宿。
不覺行行三兩程，人言此地是漳城，身上衣裳典賣盡，路上何曾見一人。
.....

行得艱辛腳無力，滿身瘙癢都生虱，茫然到此赤條條，思欲歸鄉歸不得。

²³ 〈自贊二首〉其一，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1007。

²⁴ 〈日用記〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 249。

²⁵ 彭竹林，〈神仙通鑑白真人事蹟三條〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 42。

²⁶ 爛翁蘇森，〈跋修仙辨惑論序〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1154。

²⁷ 趙全陽，《歷世真仙體道通鑑》（下），自由出版社，1968，頁 1003。

²⁸ 〈日用記〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 249-250。

²⁹ 〈水調歌〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1144。

爭奈旬餘守肚飢，埋名隱姓有誰知，來到羅源興福寺，歲乃捐身做僕兒。

蹤跡於今復劍浦，真個徹骨徹髓貧，荒郊一夜梧桐雨，黃昏四顧淚珠流，
無笠無蓑愁不愁，偎傍茆簷待天曉，村翁不許宿簷頭。

福建出來到龍虎，上清宮中謁宮主，未相識前求掛搭，知堂嫌我身襤褸，
恰似先來到武夷，黃冠道士叱罵時，些兒餓飯冷熟水，道我孤寒玷辱伊。

記得武林天大雪，衣衫破碎風刮骨，何況身中精氣全，猶自凍得皮迸血。

又記得幾年霜天臥荒草，幾夜月明自絕倒，幾日淋漓雨。古廟之中獨坐，
受盡寒，忍盡飢，未見些子禪，未見些子道。³⁰

讀其文不禁令人心酸，不忍之情油然而生。此種餐風露宿忍飢耐寒之漂泊生活，人情甚至道門中人勢利偏狹胸懷之冷漠對待，以及艱辛求道又苦無所成之困頓無助心情，實非常人所堪忍受，若無向道虔志勤行之卓絕心志，如何能過？

白玉蟾秉持顛沛流離須臾不離之「憂道不憂貧」精神，不被艱辛勞苦擊倒，於困厄中煉得心超物外怡然自若之情，於山林泉石花草自然之中獨體造化無窮妙趣，深得其樂，愈顯方外高士凌然傲立卓爾不群之風。〈快活歌〉中云：

一個閒人天地間，大笑一聲天地闊；
衣則四時惟一衲，飯則千家可一鉢。³¹

溪山魚鳥恁逍遙，風月林泉供笑傲；
蓬頭垢衣天下行，三千功滿歸蓬島。³²

〈張進甫靜庵〉詩云：

脫俗臥白雲，胸中別有天，壁間五六榻，屋上兩三椽；
風月真滋味，溪山舊面緣，靜中有真靜，猿嘯暮林邊。³³

〈澹庵〉詩云：

平生只要樂清虛，占斷人間靜處居；
古壁空懸三尺劍，幽窗閑卻一床書。

³⁰ 〈雲游歌〉二首，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 610-616。

³¹ 〈快活歌〉二首，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 618。

³² 同上，頁 625-626。

³³ 〈張進甫靜庵〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 658。



遠山喜色日初染，枯木涼聲風自梳；
細嚼清閑滋味別，雲霞收拾作糧儲。³⁴

〈題迎仙堂〉云：

隨身風月常為伴，到處溪山總是家，
玉筍岩前曾結草，金華洞裡獨餐霞，
有人問我長生事，默默無言指落花。³⁵

〈契妙〉詩云：

青山綠水無非道，翠竹黃花有幾人；
一從契得虛無妙，明月清風是我鄰。³⁶

〈天窓〉詩云：

屋頭除卻數條椽，正好臨風對月眠；
行客只從門外過，豈知屋裡有青天。³⁷

〈栩庵同步偶成〉詩云：

枯木冷灰甘寂寞，片雲孤月自優游；
君生平事皆如夢，我兩眉間不著愁。³⁸

白玉蟾放下萬緣，不著人間一點紅塵俗味，清貧恬淡，心隱山林，暢意自然，讀書養氣，涵泳情志，靜觀自得，閑居自適，獨享道樂，怡然快活。

（三）修道成仙：道家本色之終極關懷

神仙崇拜是道家信仰的核心，修道成仙是道家的終極理想，「仙」就是所追求的生命最高境界。道家神仙信仰即以追求修道成仙、長生不死為最高目標。「仙」是人透過某種修煉方式所成就的一種特殊存在樣態，雖然此一特殊存在樣態之實質內涵為何，存在很大的歧見，因而形成不同的觀點，然大體而言可歸結為幾種

³⁴ 〈澹庵〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 659。

³⁵ 〈題迎仙堂〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 677。

³⁶ 〈契妙〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 679。

³⁷ 〈天窓〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 846。

³⁸ 〈栩庵同步偶成〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 852。

類型：既有葛洪舊身不改的「肉體長生不死成仙」之說，亦有強調身外之身的鍾呂「陽神冲舉」說，杜光庭所謂「生前積德死後成仙」之說，還有全真教王重陽「全真成仙」之論等等。³⁹

要言之，不管是生前修持即身成就，還是生前修持死後解脫，都展現了「我命在我不由天」這一生命自主奮鬥進取的核心精神。修道成（神）仙的根本就是追求一種生命的轉化超越，成就更高的生命境界。生命超越之道就是超凡、入聖、登真之價值轉化而止於至善的艱辛奮鬥歷程，那是基於生命反思之心靈價值覺醒所啟發的超越性實踐行動，此一超越性的實踐行動實即吾人面對存在困境的拯救之道。此一拯救之道也就是吾人在超凡、入聖、登真的生命價值理念下所進行的存有論上的朝聖。

白玉蟾在其〈修真辨惑論〉記載了其師陳泥丸（陳楠）所傳授的「仙三等說」。白玉蟾問其師：「修仙有幾門，煉丹有幾法。」其師陳泥丸答曰：「修仙有三等，煉丹有三成。」⁴⁰所言三等仙為：天仙、水仙與地仙。天仙之道能變化飛昇，上士可以學之，此是上品煉丹之法；水仙之道能出入隱顯，中士可以學之，這是中品煉丹之法；地仙之道能留形住世，庶士可以學之，此為下品煉丹之法。天仙自然是修道的最終目標，修行者唯有修到「遍體純陽，金筋玉骨，陽神現形，出入自然，此乃長生不死之道畢矣。」⁴¹所謂「純陽」，白玉蟾言：

人但能心中無心，念中無念，純清絕點，謂之純陽。當此之時，三尸消滅，六賊乞降，身外有身。⁴²

能修煉至純陽之體，即能出陽神，而有身外之身，此為修道煉丹的最終目標。

這種成就陽神身外身的天仙觀，大大不同於傳統丹鼎派所追求肉體長生白日飛昇的神仙觀。白玉蟾有詩云：

我生不信有神仙，亦不知有大羅天；
那堪見人說蓬萊，掩面卻笑渠風顛；
七返還丹多不實，往往將謂人虛傳；
世傳神仙能飛昇，又道不死延萬年；
肉既無翅必墜地，人無百歲安可延；
滿眼且見生死俱，死生生死相循環。⁴³

白玉蟾修道煉丹求仙，又說「不信有神仙」、「不知有大羅天」，可見其義有另指。人生苦短難活百歲，還有無常橫作怪，要想成為「久視不死而舊身不改」肉體長

³⁹ 有關神仙義理的歷史衍流及其殊異內涵，可參看劉見成《修道成仙－道教的終極關懷》一書第一章〈神仙：道教所追求的生命終極境界〉所做的闡析（秀威科技，2010，頁 7-112）。

⁴⁰ 〈修真辨惑論〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 391-398。

⁴¹ 同上，頁 395。

⁴² 〈爲煙壺高士求翠虛妙悟全集書〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 941-942。

⁴³ 〈必竟恁地歌〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 626。



生的葛洪式神仙，實是癡心妄想。人們對於生命不朽的追求，並不在肉身的長存不死，而在於心性修煉的超越轉化所成就的永恆精神生命。白玉蟾另有詩云：

一言半句便通元，何用丹書千萬篇；
人若不為形所累，眼前便是大羅天。⁴⁴

又有言曰：

有一修行法，不用問師傳，教君只是飢來喫飯困來眠，何必移精運氣，也莫行功打坐。但去淨心田，終日無思慮，便是活神仙。⁴⁵

「不為形所累，便是大羅天」、「但去淨心田，終日無思慮，便是活神仙」之論，可清楚明瞭其神仙另義。這種否定肉體長生並強調心性超越精神成仙之理念，明顯受到全真道王重陽思想的影響，雖然從文獻資料中看不到直接的關聯，但王重陽「全真成仙」的觀念業已形成宋元之際修煉思想的時代主調，白玉蟾做為一代宗師，一位貫通三教道家本色的思想家，似乎不會獨立於此一思想潮流之外。

王重陽，全真道的創立者，主張全其真性的成仙觀，徹底否決肉體長生的可能性，他發表很多詩文闡發此義。王重陽在《立教十五論》第十五論〈論離凡世〉中即清楚地指出：

離凡世者，非身離也，言心地也。身如藕根，心似蓮花，根在泥而花在虛空矣。得道之人，身在凡而心在聖境矣。今之人欲永不死而離凡世者，大愚不達道理也。⁴⁶

王重陽明言：「得道之人，身在凡而心在聖境矣。」可見其長生不死成仙之說，著實別有義涵，其要端在心非在身。王重陽在回應其高徒馬丹陽「何者名為長生不死？」之問時，答曰：「是這真性不亂，萬緣不掛，無去無來，此是長生不死也。」⁴⁷明確可見長生不死的是心不是身。王重陽又清楚指出：

務要諸公得識真性。不曉真源，盡學旁門小術，此是作福養身之法，並不干修仙之道、性命之事，稍為失錯，轉乖人道。⁴⁸

由此可明鑑其義旨，全真教之修道非延年長生之養形小術，而是超生死的修仙大道，此即其弟子長春真人丘處機之所言：「吾宗所以不言長生者，非不長生，超

⁴⁴ 〈元關顯秘論〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 626。

⁴⁵ 〈水調歌自述〉十首之三，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1079-1080。

⁴⁶ 《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 279。

⁴⁷ 〈授丹陽二十四訣〉，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 295。

⁴⁸ 〈玉花社疏〉，《重陽全真集》卷之十，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 159。

之也。此無上大道，非區區延年小術耳。」⁴⁹此無上修仙大道乃是「性到虛空，豁達靈明。」⁵⁰王重陽本有詩云：

本來真性喚金丹，四假為爐煉做團；
不染不思除妄想，自然滾出入仙壇。⁵¹

白玉蟾否定肉體長生並強調心性超越精神成仙之理念，雖南北分宗，實為圓融一體之論。

（四）修道即修心：道心合一論

人欲成仙必須得道，得道方可成仙，道書《太平經》中言：

人無道之時，但人耳；得道則變易成神仙。⁵²

《太平經》主張原則上人人皆能成仙，只要虔志勤行，積學修善不止而得道即可。人未得道時只是一介凡夫，一但得道就成仙了，得不得道乃仙凡異路之關鍵。白玉蟾亦持如是之論，其言曰：

得道者仙，失道者凡。⁵³

「得不得道」是有關修煉功夫的問題，透過如何的修煉過程方能得道成仙，此番修煉功夫即稱之為「修道」。既言修道，即是有道可修，故修道自然要以道作為基礎，然何謂「道」？對此問題的回應就是「道論」。白玉蟾的丹道思想清楚表現出「以心釋道」的理論特色，這也通貫於注老的《道德寶章》全書之中。

南宗在張伯端立教之初即十分重視修心法門，視之為體圓明之道得生命超越之果的關鍵功夫，《悟真篇後序》中言：

竊以人之生也，皆緣妄情而有其身，有其身則有其患，若無其身，患從何有？夫欲免乎患者，莫若體夫至道，欲體夫至道，莫若明夫本心。故心者，

⁴⁹ 《丘祖全書節輯·丘祖語錄》，收於蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·丘祖全書節輯合刊》，自由出版社，1998，頁251。

⁵⁰ 〈長春丘真人寄西州道友書〉中言：「有一等道人，丹田搬運，亦是下等門戶爾，乃教初根小器人。若性到虛空，豁達靈明，乃是大道，此處好下手，決要端的功夫。」，《真仙直指語錄》卷上，《道藏》三十二冊，頁437。

⁵¹ 〈金丹〉，《重陽全真集》卷之二，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁30。

⁵² 《太平經鈔戊部》〈真道九首得失文訣第一百七〉，俞理明，《太平經正讀》，巴蜀書社，2001，頁233。

⁵³ 〈玉隆萬壽宮道院記〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁284。



道之體也；道者，心之用也。人能察心觀性，則圓明之體自現，無為之用自成，不假施功，頓超彼岸。⁵⁴

明乎本心即是見性體道之方，張伯端謂之「無為妙覺之道」⁵⁵。張伯端強調修心之要而言「心者道之體，道者心之用」，故體道必須明心，明心即契真道。此「心體道用說」在白玉蟾那裏發展而為體用不二、即體即用的「道心合一論」⁵⁶，這是《道德寶章》中白玉蟾注老之基調，如書中簡潔明快之言：

謂之道也，皆吾心也。⁵⁷

道即心，心即道。⁵⁸

即心即道，即道即心，心與道合。⁵⁹

這種道心合一之論，可以說是對老子道論的一種創造性的闡發，是為其注老的一大思想特色。在老子那裏，道是強名，「道」這個字是老子用來指點視之不可見、聽之不可聞、搏之不可得、幽微深遠不可名狀、恍惚杳冥之天地萬物本根的一種勉強使用的名稱。老子言：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。（二十五章）

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。（二十一章）

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。（十四章）

作為天下母的道，並不是有形有象可稱名指涉之具體事物。道本無名，只能勉強「字之曰道，強為之名曰大。」「大」是用來形容道之至大無外，無限深遠廣大之義，故亦可稱之為「大道」。作為天下母的大道，雖是視聽搏俱不可得、混而為一、繩繩不可名之物，然確是一真實的存在，只不過其存在狀態是夷希微，一

⁵⁴ 王沐，《悟真篇淺解》（外三種），北京中華書局，1997，頁175。

⁵⁵ 同上，頁176。

⁵⁶ 白玉蟾有「道者心之體，心者道之用」（《玄德章第五十六》）之表述，道體心用之關係乃不同於張伯端心體道用之關係；而白玉蟾又有「心者大道之源」（《謙德章第六十一》）心為道體之說，表面上看來二者之間並不一致。然就體用不二即體即用的「道心合一論」而言，則以上兩說不過是道心合一論思想之兩種不同的語言表式，實質意涵為一。

⁵⁷ 〈顯德章第十五〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1341。

⁵⁸ 〈歸根章第十六〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1342。

⁵⁹ 〈虛心章第二十一〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1346。

種無狀之狀、無物之象、恍惚窈冥之存在。天地萬物都是從這恍惚窈冥的大道中所化生，故道為天下母。老子有言：

道冲而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。(四章)

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(四十二章)

道在老子那裏即被表述為無始無終、不生不滅、獨立自存的生化萬物之宗。此萬物之宗的大道，於自然體現出玄妙造化，自然造化無不彰顯玄妙大道，故於自然萬物皆可契悟道妙，白玉蟾亦深會此義，其〈清靜經〉詩云：

大地山河一卷經，拈來題目甚分明；

山花野草皆談說，蠢動含靈側耳聽。⁶⁰

油然而有「白雲深處學陳搏，一枕清風天地寬」⁶¹歸隱山林體道契玄之志，「好向青山白雲中，參取翠竹黃花句。」⁶²最後於自然之中確是獨體造化無窮妙趣，深得其樂：「青山綠水無非道」⁶³、「泉石煙霞得真樂」⁶⁴。

此外，大道於人身則具現而為靈明真心，白玉蟾即心即道、即道即心之「道心合一論」，即是就此而言，那是吾人秉道而有之先天本心，此所以人被稱為萬物之靈，而於宇宙中有其獨特的存在地位。「道心合一論」是就先天本體之層面而言，若是在後天現象界則二者不一定合一。人之在世存有，除秉道而有之先天靈覺本心之外，亦因秉氣受形而有情欲之紛擾，因此人就成了道欲並存的生命體。心本純一而已，對境應物而動，因情意欲念之造作，而有合道不合道之別，純一之心遂分為二：合道之心是為「道心」、「天心」、「公心」、「大心」；不合道之心則為「人心」、「凡心」、「俗心」、「私心」。修道之要義就在於治人心以返道心，「心死方得神活」⁶⁵，死其私欲自愛之人心，活其虛靈神明之道心，「人心死道心生」，故《道德寶章》〈虛無章第二十三〉白玉蟾注「從事於道者」曰：「了心而已」⁶⁶，此即「修道即修心」論之核心要義。

老子《道德經》中本就有「天道」、「人道」之分，「天道」所指為「本體義的道」，即以道為天地萬物之本根。「人道」則是人在生活中的行為表現，這些行為或可透過修道的與道合真而合乎天道，或者因為不修道、不知道而違反天之道。「人道」，即是人生在世所行之道。人所行之道，有合於天道者，亦有不合於天道者。合於天道之人道，稱為「聖人之道」；不合於天道之人道，則為一般之

⁶⁰ 〈清靜經〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 834。

⁶¹ 〈玉壺睡起〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 712。

⁶² 〈題潛庵〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 549。

⁶³ 〈契妙〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 679。

⁶⁴ 〈謁仙行贈萬書記〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 532。

⁶⁵ 〈歸根章第十六〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1342。

⁶⁶ 〈虛無章第二十三〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1347。



人道，就稱之為「人之道」。⁶⁷白玉蟾注老純粹以心闡道，「天道」、「人道」皆是「吾心而已」⁶⁸，因合不合道，遂作二分。

「修道即修心」此一觀點的提法，最早可見於大約出於南北朝末或隋唐之際的道經《太上老君內觀靜》，經中云：

道者，有而無形，無而有情，變化不測，通神群生，在人之身則為神明，所謂心也。所以教人修道，則修心也，教人修心，則修道也。⁶⁹

然而「修道即修心」此一觀點，於歷史上淵源悠久，其實質內涵在老子「滌除玄覽虛心之教」中，早有明白之揭示。後來莊子「養心養神純素之道」與「心齋坐忘之法」乃進一步發展了老子修心之義。唐代知名茅山道士司馬承禎作《坐忘論》，則進一步發揮了莊子心齋坐忘之論，提出「安心坐忘之法」，指出敬信、斷緣、收心、簡事、真觀、泰定、得道為修道功夫循序漸進的七個階段，並為「修道即修心」做出實質性之定義：「淨除心垢，開識神本，是謂修道。」⁷⁰白玉蟾以心闡道之說，實為此教法一脈相傳之論，他也明言：

謂之道也，皆吾心焉。⁷¹

道不假脩，但莫污染。⁷²

吾人秉道而有之道心「本自圓通，本自靈寶，本自正一，本自混元」⁷³，修道之鑰即在於返還此圓滿俱足之清靜本心，白玉蟾闡發老子「歸根復命」之義言：

忘形、忘心、忘物、忘我，迴光返照見天地心，身外無物，洞見本來靈光獨耀，無生無滅。⁷⁴

老子言：「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，靜曰復命。」唯靜方謂歸根復命，透過忘物、忘形、忘心、忘我而至靜觀自得，洞見本來無生無滅、靈光獨耀之真如本心，是為明心悟道之妙門。白玉蟾歸結老子思想旨要「以清淨為宗」⁷⁵，而「以歸根復命為丹成」⁷⁶。白玉蟾在〈靜勝堂記〉中詳闡此歸根復命清靜為宗之

⁶⁷ 《道德經》七十七章：「天之道，損有餘而補不足；人之道，則不然，損不足以奉有餘。」此以「天之道」、「人之道」對舉，很明顯「人之道」即指不合天道之人道，乃不同於合乎天道之「聖人之道」。

⁶⁸ 〈任為章第七十三〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1382。

⁶⁹ 張繼禹主編，《中華道藏》（第六冊），華夏出版社，2004，頁80。

⁷⁰ 〈坐忘論·收心〉，《道藏》第22冊，頁893。

⁷¹ 〈顯德章第十五〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1341。

⁷² 同上。

⁷³ 〈海瓊白真君語錄〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1285。

⁷⁴ 〈歸根章第十六〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁1342。

⁷⁵ 〈隆興府麻山牝洞道院記〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁272。

⁷⁶ 〈修仙辨惑論〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁394。

奧義云：

嘗謂躁靜兩歧，勝負殊勢。惟其靜也乃能勝之，一靜可以制萬動也。方其動心之時，六窓煙昏，七竅風號，寸田荊榛，靈府猿猱，龍悲慾海，風墮世羅，生死岸闊，人我山高，功德寨林化作蓬蒿，清靜眷屬變為干戈；輕舉妄動，躁圖狂操；憂悲於患難之塗，老死於名利之窩。易曰：「吉凶悔吝生乎動」者，此也。及其靜慮之時，心天雲朗，性海波澄，丹田花開，華池水生，夢遊瑤台，神謁玉京，物我俱忘，寵辱不驚，松風蘿月與為弟兄，巖猴溪鶴堪結友朋，逍遙乎幽寥之內，徜徉乎碧虛之濱。經云：「歸根曰靜，靜曰復命」者，此也。⁷⁷

此歸根復命清靜之道實即上述修心之要義，修道臻於「虛極靜篤、歸根復命」之境乃深達造化、與天為徒、與道合真、萬物一體、逍遙自在之終極道果。

總結白玉蟾丹道修煉要義言，修道煉丹歸根究底端在「心上功夫，不在吞津嚥氣」⁷⁸，「非存思、非舉意、非是身中運精氣」⁷⁹，心的修煉才是關鍵所在：「將後天受情欲污染之紅塵俗心，調治轉化為先天虛靈明覺的清靜道心」，是為「無心之心」，乃復歸於嬰兒的赤子本心。修煉至此，則歸根復命，功到仙成，白玉蟾賦詩云：

無心之心無有形，無中養就嬰兒靈；
學仙學到嬰兒處，月在寒潭靜處明。⁸⁰

（五）修仙即修閒：心隱閒仙論

修道成仙的修心功夫，其精髓白玉蟾獨樹一格地將之表述為「修閒」⁸¹，修仙即修閒，修得閒即成了仙。一般人常講「那有閒工夫」，作為事務繁忙、不做或不屑做某些事務的推託之辭，然而「修仙」卻是「修閒」：能得工夫閒，自是活神仙。

閒既是修道的煉心功夫，也是修道煉心所成就的一種生命境界。閒作為修道煉心功夫，就是要以一種超然物外之心態去應對所遭遇的紅塵世事，用心若鏡，物來則映，物去不留，在塵而超塵，此即白玉蟾注「滌除玄覽」：「無事於心，無

⁷⁷ 〈靜勝堂記〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁306-307。

⁷⁸ 〈謝仙師寄書詞〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁944。

⁷⁹ 〈大道歌〉，《紫清指玄集》，丁福保編《道藏精華錄》（叁），北京圖書館出版社，2005，頁440。

⁸⁰ 同上，頁441。

⁸¹ 「修閒」一詞出自〈贈蓬壺丁高士琴〉：「君知否，梧桐枝上雙燕語，盡將萬事等風絮；琴中日月何修閒，肯使事逐孤鴻度。」（《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁606。）



心於事」之精義。⁸²白玉蟾十分強調此「修閒」功夫：「要做神仙去，功夫譬似閒。」⁸³更直陳：「萬卷經，總是閒；道人千萬箇，豈識真常道。」⁸⁴此言逕以閒作為修行道人之真常道，可見其所重。其又有〈拙庵〉詩自述閒處世事、靜窮天機、修道飛升之志云：

笑攜藜杖倚寒松，現世神仙一拙翁。……………
閒將世味閒中嚼，靜把天機靜處窮；
學巧不如藏巧是，忘機不與用機同。……………
人間若也不容住，學騎白鶴乘天風。⁸⁵

〈劣隱〉詩亦云：「山林心緒得閒處，好煉長生不死丹。」⁸⁶

此修心之閒工夫，與其隱逸思想相通，白玉蟾有〈隱山文〉闡述「隱山」之真正內涵云：

其閒如白雲暮飛，不可以朝拘其心，不可以身世宰其志，以此修之謂之隱，以此隱之謂之山。其為山，非世間之所謂山。……………山也者，心也。⁸⁷

「山也者，心也」，「隱山」實即「隱心」。何謂「隱」：「無事治心謂之隱」⁸⁸。無事治心即得心閒，謂之「隱山」，實即「隱心」也，非遠離世事避居山林泉下之謂。道人若臻無事治心之境，不僅山可隱，市亦可隱，實則無處而不能隱，是為「真隱」：

人人自有所隱之山也，其清虛寂靜、高爽深幽者，此人之山者，山其心也。其是非寵辱、貧富貴賤者，此人之市者，市其心也。⁸⁹

無事治心即是隱山，山其心也；有事治心則非真隱，市其心也。隱之真諦非在處所，端在其心，為山為市，殊而逕分。能隱其心即為聖人之所隱：「聖人所隱，不在乎山之隱，而隱其心。」⁹⁰

學道修仙須不著染一點紅塵俗味，方得超然物外。若一心學得白雲閒，在塵而不染塵，自然功成：「清閒便是地行仙」⁹¹。閒則能仙，仙則能閒。

⁸² 〈能為章第十〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1337。

⁸³ 〈水調歌自述〉十首之六，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1081。

⁸⁴ 〈雲遊歌〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 616。

⁸⁵ 〈拙庵〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 600。

⁸⁶ 〈劣隱〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 734。

⁸⁷ 〈隱山文〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 368。

⁸⁸ 同上，頁 363。

⁸⁹ 同上，頁 362。

⁹⁰ 同上，頁 365。

⁹¹ 〈贈盧隱居〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 686。

閒作為修心道果，則心如明鏡，隨緣應物，來去不留，毫無罣礙，自在快活，得人生真樂之境。此人生真樂，非「耳目之樂」，非「情識之樂」，乃「隱者之樂」，是「心之樂」，為「道之樂」。心閒之境即契道味、體道樂之境，這就是「心隱」的實質內涵，白玉蟾陳述道：

其樂非耳目之樂而後樂，非情識之樂而後樂。樂者在心，不可以形容，不可以見之。心之樂者，隱者之樂也，於山無預也。以清淨為道場，以恬退為法事，以安樂為眷屬。不欲與世交，不欲與物累。其修身也不事乎百骸，其養形也不溥乎五味。視死之日如生之年，執有之物如無之用。其安禪也雲溪煙巖，其經行也月洞風林。有麋鹿以為朋，有松竹以為鄰；有春韭秋菘之富，有晨霞晚露之貴。⁹²

此真隱山之義也，與造物者游，與萬物一體，清淨安樂，閒適山林，看破生死，超越有無，心無罣礙，逍遙無邊，乃宇宙中最富足安樂之人。生命至此境界也就是老子所言「玄德」之境，白玉蟾注「玄德」之義曰：「心同太虛，智周萬物，泰然無我。」⁹³既已心同太虛泰然無我，則一切從事皆乃依天道自然無為而行，而無一己之意念造作，如此則能「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」，蓋食服居俗皆乃心契大道之行，「隨緣且喫人間飯」⁹⁴，自得甘美安樂。

肆、兼談涵靜老人華山歸隱之義

帝教的修行之道是屬「入世修行」的方式，其修道階序，涵靜老人清楚指出：

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：凡人要以學做聖人為起步功夫，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之目的地。以本教而言，就是要教徒同奮先從「超凡」下手，就是先盡人道，把人做好，力行日常四門功課，進修奮鬥初乘以及人生戒各項規定……………然後一面再修天道，向天奮鬥、向自己奮鬥，鍛煉精、氣、神三寶，而學習靜坐，直修「昊天虛無大道自然無為心法」。⁹⁵

修道之階序，「超凡」→「入聖」→「登真」，從「超凡」到「入聖」是「盡人道」，而從「入聖」到「登真」是「修天道」。這種「先盡人道，再修天道」的修道精

⁹² 〈隱山文〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 366。

⁹³ 〈能為章第十〉，《白玉蟾全集》（下），自由出版社，2008，頁 1337。

⁹⁴ 〈快活歌〉，《白玉蟾全集》（上），自由出版社，2008，頁 624。

⁹⁵ 《靜坐要義》，天帝教首席使者辦公室編印，1989，頁 58。



神，是天帝教化的鮮明特色，也是帝教最重要的精神⁹⁶，而為教旨之所在⁹⁷。「先盡人道，把人做好」這是「超凡入聖」的起步功夫，此「先」即指在修道階序中之先於「超聖入神」之修天道。「先」完成聖賢修養，達成聖賢境界，「再」談修真修道。《宇宙應元妙法至寶》中亦強調：「靜坐（修道）首重做人做事，我們先從做人處事，學習聖人的行為開始。」⁹⁸所以，「人道就是做人的道理。」⁹⁹「盡人道」就是要力行人生守則廿字真言，堂堂正正做人，規規矩矩做事，培養正氣，光明正大，做一般人的模範，超凡入聖，修成聖人。在「盡人道」的基礎之上，就可以進一步「修天道」，性命雙修，鍛煉精氣神，與道合真，修成真人。就修行的整體而言，沒有不盡人道的修天道，也沒有不是了天道的盡人道，盡人道即是在修天道，修天道也就是盡人道。「先盡人道，再修天道」中「先…，再…」之關係是一種在修行功夫上邏輯的先後次序，而非時間上的先後次序。事實上，涵靜老人真正的主張應該是「一面盡人道，一面修天道」。¹⁰⁰「盡人道」與「修天道」二者其實應該是同步進行的，只不過就修行階次而言，登真的修天道是以成聖的盡人道做為邏輯上的前提。人道須「盡」，天道要「修」，在盡人道的基礎之上修天道，最終目的「天人合一」，所盡人道皆天道之彰顯。天人二者息息相關，所有人道上的和諧均裨益於天道之完滿，所有天道之洞見則引導人道之歸驅，這就是天道人道合德的天人合一。天道人道並非割裂逆違的天人相分，而是天人合德，依此而解，方能真正體悟「先盡人道，再修天道」的深刻義涵：「先盡天人貫通的人道，再修人性圓滿的天道。」¹⁰¹「先盡人道，再修天道」，所先盡的人道乃「天人貫通的人道」，而再修的天道則是「人性圓滿的天道」，此方為「先盡人道，再修天道」之諦解。

一般人修道常有一種迷思：「惟恐修道不成誤了今生」，想修道又割捨不下功名利祿等塵緣俗事之恩愛糾纏，因此總為疑情所困，無法痛下決心，精進奮鬥，這是將人道天道截然分為兩段所造成的偏頗邪見，乃修行之一大障蔽。在《丘祖語錄》中記載了這麼一段師生之問答：

問曰：「弟子欲辭家學道，奈世緣未了，功名未成，再遲數年，如何？」

師曰：「子既欲嗣吾宗，名利二字須要看淡。子欲問道，宰相之位可辭。

吾之求人甚於人之求吾，各人勉諸，不然他日無由見我。仙鬼殊途，光陰如電，一彈指而白髮星星矣。增一年，去鬼日近。色身易壞，真性未修，如何？如何？」¹⁰²

帝教「先盡人道，再修天道」之教義，若不能了解其奧義而只停留在字面上的理

⁹⁶ 《師語》，帝教出版有限公司，2005，頁 173。

⁹⁷ 《天帝教教綱》，帝教出版社，1991 修訂版，頁 2。

⁹⁸ 《宇宙應元妙法至寶》，帝教出版社，1992，頁 9。

⁹⁹ 《涵靜老人言論集》（二），帝教出版有限公司，2005，頁 328。

¹⁰⁰ 同上，頁 64。

¹⁰¹ 《師語》，帝教出版有限公司，2005，頁 108。

¹⁰² 蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·丘祖全書節輯合刊》，台灣自由出版社，1998，頁 264。

解，它既可以是懶散的託辭，也會是無功的藉口，總不失為一冠冕堂皇的理由。如此則難以避免上述門人之問：「世緣未了，功名未成，再遲數年，如何？」，然而這卻是障道之邪見，務須慎思明辨。倘若真的要盡完人道之後再來修道，那就不用也無法修道了，因為人只要一日在世，永遠有人道要盡，何時能盡了，除非他死了。

帝教是「在家修道」、「入世修行」，因此在修煉的過程當中也就同時包含了人道與天道。「在家修道」就是要「既肩負入世職責，又要作出世打算」，「以入世之姿作出世功夫」，而希冀「在人道上彰顯天道」。¹⁰³必得「所行人道皆天道之彰顯」，如此方能「一舉兩得」：人道天道皆得圓滿。「在人道上彰顯天道」，這既是修行功夫之所在，亦是修道所欲達致之境界，即「在塵遺塵」。涵靜老人對此功夫境界有如下的陳述：

不出家之修道人，都必須以出世之心，行入世之道。在塵而不染塵，心要不為紅塵所染，心不留戀紅塵。雖然照常行事，但對功名富貴、酒色財氣看淡，心裏空洞無物。¹⁰⁴

「以出世之心，行入世之道」就是秉持道心以行日常之事，則所行人道盡皆天道之體現，天道即彰顯於人道之中。這也就是靜坐修道時極其重要的煉心功夫：「心無所住，一切放下，放下一切；心無所注，一切不想，不想一切。」¹⁰⁵「在塵而不染塵」是指應無所住而生其心，常應人道卻不為塵事所牽累而常清靜，道在方寸何必山林。這也就是「心出家」的意涵。

修道之人當以長春真人丘處機之言為鑒誡，切勿將人道天道分割二截而妄談修行之事。所謂「出家修行」，其真正內涵應在於「心捨俗緣而就道緣」，而不在形式上的出離塵世——「身已出家，而心未出家。」¹⁰⁶根本而言，身出家之真正目的，究其實質還在於心出家。清黃元吉《樂育堂語錄》中再三提醒告示其門人言：

修真養性，孰不知去欲存誠？無奈身家念切，妻子情長，終日言道言德，說修說煉，而塵心未斷，塵根未除，終不得其道之真諦。……………吾非教諸子拋妻棄子，入山林而學道也，只要在欲無欲，居塵出塵足矣。古云：「煉己於塵俗」，原不可絕人而逃世，須於人世中修之，方能淡得塵情，掃得垢穢。否則，未見性明心，即使深居崖谷，鮮不煉一腔躁氣也。

107

¹⁰³ 涵靜老人在民國七十九年五月十五日傳道使者團大會中，發言最後鄭重宣示：「總而言之，傳道使者都有神職，均負有傳佈天帝真道的使命，天帝真道涵蓋了天道與人道，希望各位在人道上彰顯 上帝的宇宙大道，盡心盡力，發揮救劫、弘教的使命。」（《涵靜老人言論集》（二），頁41。）

¹⁰⁴ 《師語》，帝教出版有限公司，2005，頁23。

¹⁰⁵ 《宇宙應元妙法至寶》，帝教出版社，1992，頁38。

¹⁰⁶ 劉一明，《修真九要》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006二刷，頁437。

¹⁰⁷ 黃元吉，《道德經講義·樂育堂語錄》，蔣門馬校注，宗教文化出版社，2003，頁286。



修道旨在見性明心，若只是身出家心卻未出家而誇言修道，不過是自欺欺人。清劉一明《修真九要》〈勘破世事第一要〉中即言：「出家修行，原係勘破世事。而然若未勘破，而強出家，有名無實。本欲登天而反墜地，是以取敗，豈不枉費心機耶。」¹⁰⁸張三豐有一段文字可以作為「心出家」之義的很好歸結，其言曰：

人要在在家出家，在塵出塵，在事不留事，在物不戀物，方是道家種子。不必拘於無事，亦不泥於想事也。¹⁰⁹

此正顯出家與在家之不同，《唱道真言》：「出家之人，所見者仙典，所居者山房，縱使日動，亦是日靜。在家之人，非勞苦以營生，即奔波而應事，縱是日靜，亦是日動。」¹¹⁰其關鍵即在一心是否離塵斷俗隨緣應事而無累著。「心出家」既是修道的功夫又是得道的境界：修道時，它是入世在事上煉心、人間積德的修行功夫；得道時，則是所上達的境界。

帝教雖主張「天道人道合修共煉」的入世修行，然涵靜老人確有離塵脫俗專心修道之意，《清虛集》有〈了卻塵緣留形崑崙〉詩為證：

秉性分靈命受天，何須功德在人間；
等閒不管塵寰事，隱顯崑崙道統傳。¹¹¹

更有〈清虛無為〉詩描繪此「何須功德在人間」、「等閒不管塵寰事」的修道生活情景：

醉酒臥白雲，瀟灑出烟塵。傲笑凌雲志，不如早修真。
仙鶴時為伴，神猿獻果珍。奔鹿銜芝草，飛花散紛紛。
泓泉漱白石，林間論詩文。松蔭相對弈，古鏡照長春。
溪邊彈琴瑟，月下唱清平。舞劍歌八閩，清香一爐薰。¹¹²

這種無塵緣俗事干擾牽累，如閒雲野鶴般的悠哉修道生活，多麼令人嚮往。然而，帝教是秉持「不為自己打算，不求個人福報」的精神從事修行，不是自修自了，故不會停留於此。不過，一定時期的出家修道，對於道功之精進是相當必要的。涵靜老人於晚年回憶早期靜坐修道之歷程時提到，他從二十歲開始靜坐，直到歸隱華山才開始真修實煉，八年之中才能真正進步，並強調自己今天的一點靜坐基

¹⁰⁸ 同上。

¹⁰⁹ 《水石閒談》，《張三豐太極煉丹秘訣》（卷六），新文豐出版公司，1993 一版二刷，頁 253。

¹¹⁰ 《唱道真言》（卷之四），丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁 375。

¹¹¹ 《清虛集》，天帝教始院重刊，1986，頁 45。

¹¹² 同上。

礎，完全得力於華山八年的苦修實煉。¹¹³為何特別提到直到歸隱華山才開始真修實煉，八年之中才能真正進步？這難道不是離塵歸隱修煉之功嗎？後來帝教也有短期出家修行的制度，即「閉關」，其目地就是與外界隔絕，隱居道場，以事專心修行。¹¹⁴另有一事值得一提，涵靜老人於民國六十八年八月十五日開始吃素，他自己說也是為了「同世俗斷絕往來，專心恢復華山修道生活。」¹¹⁵至此，我們也可以真正明瞭為何他在歸隱華山時要自稱「涵靜老人」之用意，就是為了斷絕塵緣歸隱山林專心修道，畢竟當年他才三十七歲。《上方恩深紀白雲》一書中記載：「導師在山隱名埋姓，字號涵靜老人，以示潛居抱道、寧靜窮理之決心。」¹¹⁶又記：「導師潛隱雲臺，讀書養氣，日與天遊，靜參究竟。」¹¹⁷由是可見涵靜老人歸隱華山之心志及其修道生活之一般。這段華山歸隱的修道生活，爾後常為涵靜老人所追憶懷想，亦常讓涵靜老人不勝唏噓慨歎，對比於紅塵俗事之紛擾憂苦折磨，雖然信念甚堅，也不免深有悔下華山之憾。茲引日記數則以見其此番情懷：

（一）民國六十三年（甲寅）年三月十一日（二月十八日）

古有明訓：「但願苟全性命於亂世。」以我這七、八年來的經歷，深深體會此言不虛。於自信生逢此會應元謫降下凡救劫而來，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，既沐天恩，全家來到天堂；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，想入非非，籌宏道基金，辦事業迭遭失敗，以致這七、八年來借債渡日以債養債，磨考重重，精神痛苦萬分，究不知是造化弄人，抑或自作自受。¹¹⁸

（二）民國六十三年（甲寅）年三月十五日（二月廿二日）

日來又為籌措應付票據與支付銀行利息而傷神。這幾年從生活體驗中方知金

¹¹³ 參見《天人學本》，天帝教極院恭印，1999，頁269；《師語》，帝教出版有限公司，2005，頁163。

¹¹⁴ 《師語》，帝教出版有限公司，2005，頁150。

¹¹⁵ 《天人學本》，天帝教極院恭印，1999，頁126-127。涵靜老人於當天之日記中記述：「今逢中秋節，正值先母劉太夫人清淨地菩薩壹百零陸歲誕辰，我決自本日起不吃血食、不做無益身心之戲，不再接受世俗利祿之請託。專心靜坐修煉、讀書研究，以報母恩。」（《涵靜老人天命之路》（二），帝教出版有限公司，2009，頁134。）六日後（農曆八月二十一日）之日記中則說道：「靜居山林和隱於鬧事，在其心能放下的人言，本無分別。我已恢復了過著當年華山時代的修道生活，惟所不同者時間相距四十年，而今我已是八十老人矣，已是真正的人了（華山時代我已自稱涵靜老人）歲月磋跎，不勝浩嘆！」（同上書，頁138）涵靜老人三十七歲時深居華山，八十歲時則隱居塵寰，雖慨嘆年華老去，然修道之心志則為一致，毫無軒輊。

¹¹⁶ 《上方恩深紀白雲》，帝教出版社，1996，頁21。

¹¹⁷ 同上。

¹¹⁸ 《涵靜老人天命之路》（一），帝教出版有限公司，2009，頁106-107。



錢萬能、金錢萬惡之不虛。回憶當年隱居華山讀書養氣；正是萬緣放下一塵不染，真不知人世間尚有為金錢而煩惱者。及今思之，深悔不該重墮紅塵受此折磨。¹¹⁹

（三）民國六十三年（甲寅）年六月十四日（又四月廿四日）

余現因窮困人事紛擾心情不佳，未能按時靜坐，自身水火不能既濟。¹²⁰

（四）民國六十六年（丁巳）年六月十七日（五月初一日）

古往今來世間能有幾人願意放棄現實的富貴榮華與物質享受，而一心嚮往於聖賢事業的精神生活，尤其在少年黃金時代更有幾人看破紅塵能入山修道有志於宇宙境界聖賢境界超然於物外者乎？我自問不是凡夫，可惜業重德薄道心不堅中途下山，一念之錯，蹉跎三十年光陰，再回頭悔之晚矣，奈何奈何！¹²¹

（四）民國六十八年（己未）年二月七日（正月十一日）

想當年潛居華山修煉七載，一心靜坐，不讀丹經，渾渾噩噩，若有所得。可惜中途下凡，人事紛擾，前功盡棄，儘管道心未泯，每日常能保持坐二坐，與道若接若離，對道功毫無裨益。¹²²

修道是一個捨凡入道的過程，由超凡入聖而成就「聖賢境界」，再由超聖登真而成就「真人境界」，這是人生最高的境界，涵靜老人又稱之為「宇宙境界」。天帝教教義《新境界》就是先生靜居華山白雲深處八年參悟宇宙境界之心得，由此而提出的新宗教哲學思想體系，企盼「開未來學術之先河，創空前宗教之新義，導人類努力之正路，求天人大同理想之實現」¹²³，充分展現了一位修行得道者博大精深之胸襟與濟世度人的情懷。「宇宙境界」雖然是修道所追求的終極目的，登真的生命最高境界，但它不會是一個得道者的最後目的。「宇宙境界」以「天人大同」、「聖凡平等」為標誌¹²⁴，達此境界之得道者，必欲此大同、平等之理想普化群倫，遍及寰宇，願天下蒼生同臻大道，自在平等，共享天樂。濟度眾生同臻大道，真乃有道者之本願襟懷。知此，則涵靜老人華山歸隱之義乃目前朗朗。涵靜老人〈華山歸隱〉詩自述云：

悠悠華嶽幾經秋，國脈同傳亙古休；

¹¹⁹ 同上，頁 108。

¹²⁰ 同上，頁 137。

¹²¹ 同上，頁 252。

¹²² 《涵靜老人天命之路》（二），帝教出版有限公司，2009，頁 209。

¹²³ 《新境界》，帝教出版社，2000，頁 8。

¹²⁴ 同上，頁 4。

萬里黃河環玉帶，一輪明月滾金球。
風雲變幻誰先覺，烽燧將傳獨隱憂；
我本悲時非遯世，天心早許白雲留。¹²⁵

「我本悲時非遯世，天心早許白雲留」之言明示其歸隱心志。〈三期劫運開始〉詩云：

可憐劫運肇中原，慘淡河山天地昏；
忍看蒼生罹水火，有無妙法得生存。¹²⁶

〈傷時〉詩云：

瀾漫戰雲籠大千，殺機疊起戾冲天；
四方八面多遭難，總了孽因不再延。
氣數如斯無法挽，生靈塗炭最堪憐；
但求運會早回轉，換斗移星掃狼烟。¹²⁷

盡露憂國憂民、悲愍蒼生之道者慈懷，聞之令人動容。〈告門下〉詩云：

潛移默化有誰知，孤詣苦心這一期；
惟願國基早奠定，此心直到太平時。¹²⁸

直顯願國家安定，期天下太平之修道情懷。

隱之義，非遯世、非避難、非逃責、非無奈、非不濟，是悲時、是厚積、是超然、是自擇、是待時；隱居以求其高志，明理知勢，悲時憂世，深達造化，貫通天人，再造風華，普濟眾生。涵靜老人華山歸隱之義大矣哉，故有詩頌云，〈詠涵靜老人華山修道〉：

華山頂上傲風霜，歸隱修道苦備嘗；
悲時憂國非遯世，三期末劫一肩扛。

〈詠涵靜老人〉：

涵養性天觀自在，靜虛心地契蓬萊；
老來傳道救末劫，人間立教化核災。

¹²⁵ 《清虛集》，天帝教始院重刊，1986，頁1。

¹²⁶ 同上。

¹²⁷ 同上。

¹²⁸ 同上，頁14。



伍、結語

人之在世存有，除秉道而有之先天靈覺本心之外，亦秉氣受形而有情欲之紛擾，因此人就成了道欲並存的生命體。老子本有「天道」、「人道」之分，「天道」所指為天地萬物之本根，不僅構成了一切存在之源，而且也展現為存在之序。「人道」則是人在生活中的行為表現，這些行為或可透過修道的與道合真而合乎天道，或者因為不修道、不知道而違反天之道。「人道」，即是人生在世所行之道。人所行之道，有合於天道者，亦有不合於天道者。合於天道之人道，稱為「聖人之道」；不合於天道之人道，則為一般之人道，就稱之為「人之道」。「修道」之要義即在於：「治人道以合天道，依天道而行人道。」修行之人，如帝在上，不求人知，惟望天察，故隱而虔修，唯道是從，不求聞達於世，何爭軒冕厚祿，無暇人言是非。

白玉蟾丹道思想純粹以心闡道，「天道」、「人道」皆是「吾心而已」，故「修道即修心」：治人心顯道心，依道心行人心。故修行之隱，端在一心，既是修煉之方亦是修煉之果。隱而心閒，心閒而仙，仙而自在，隨緣化世，隱顯人間。

孔子主張「有道則見，無道則隱」、「隱而求志，待時而動」，隱在此構成了一種應對進退的處世策略。然而在丹道修行者身上，他們的隱則彰顯為一種對於現實生活有所超越的精神價值。超越的隱並不意味著對於世間的漠不關心，作一個遠離紅塵不問世事的山林隱士，而是以一種超然的高度關照此一世間，體現一種更高的生命價值、更高的心靈境界。

這種生命超越的隱似乎是人們心中永恆的鄉愁，縱使回不了故鄉，思鄉情愁總不止息，只要有機會我們就會想歸去故鄉，這是心靈深處的尋根之旅，有一天我們終將踏上歸鄉的旅途。而在那歸根復鄉處，我們與大道母親團圓歡聚。

（壬辰年暮秋初稿於涵宇書齋）

【附錄一】隱之頌詩

1. 〈隱仙白玉蟾真人贊〉：

南宗五祖白玉蟾，年少志大企妙玄；學貫三教道本色，煉命修性欲成仙。
十九棄家師泥丸，九年隨侍學還丹；爾後獨自雲遊行，青山綠水修心閒。
翠竹黃花無非道，明月清風相枕眠；不著人間一點塵，胸中別有大羅天。
得道則仙失道凡，道在吾心但莫染；無物無我復無無，隨緣自在宇宙寬。

2. 〈隱真〉：

身在紅塵心欲隱，孺慕高士白雲深；青山綠水常爲伴，松風明月鳥鳴真。
日出而作日入息，隨順自然任天運；讀書不爲功名舉，獨與天地話乾坤。

3. 〈隱心〉：

不入紅塵功利場，我欲乘雲歸帝鄉；繁華落盡枯滿地，唯有隱者永流芳。

4. 〈隱閒〉：

歸隱山林非學仙，甘老雲水樂清閒；醉飲明月無須酒，享盡清風不花錢。

5. 〈詠隱〉：

高山流水白雲深，朝日夕霞松風吟；月下獨坐意清涼，神入九霄游無垠。

6. 〈大隱〉：

許由洗耳我洗心，聞若未聞任飄音；小隱山林大隱朝，和光同塵葆天真。

7. 〈心隱〉：

皆言隱士貴，於今稍知味；世人多惱外，忘耕心蕪廢。
隱者方寸耘，性真與天會；復見無盡藏，元神自歸位。

8. 〈隱詩〉：

隱者何用書，情摯自吟詩；代代印心人，天真永留史。

9. 〈隱山〉：

塵情礙修真，徒惹紛擾心；親雲近邀月，更向山中隱。

10. 〈隱情〉：

隱情非隱情，正大且光明；身處紅塵世，神遊太虛空。



【附錄二】白玉蟾〈隱山文〉

白玉蟾〈隱山文〉實為論隱義與隱樂之絕妙篇章，深值修者精心品讀細究。隱之義在心不在山，一心能隱，則處市如山，心不能隱，則居山猶世。隱之樂亦端在一心之安寧自適，非耳目之樂，非情識之樂，非山林之樂，乃心契道妙之玄樂。隱以志閒，閒則在心，無事於心，無心於事，無為自然，隨緣任運，是謂心閒，快活即仙。白真人以為「無事洽心謂之隱」，隱非避居山林泉下之舉。無事洽心則山水可隱，朝市可隱，無處而不可隱，端在一心之能隱，謂之心隱，是為真隱。本文引自《道藏輯要》所輯《白真人集》，重新打字標點、分段排版，方便閱讀，以供參證。

玉蟾翁與世絕交游，高臥於葛山之巔。

客或問：隱山之旨，何樂乎？

曰：善隱山者，不知其隱山之樂；知隱山之樂者，鳥必擇木，魚必擇水也。夫山中之人，其所樂者，不在乎山之樂。蓋其心之樂而樂乎山者，心境一如也，對境無心，對心無境，斯則隱山之善樂者歟！

問曰：隱山之旨固如是，山之隱者，豈不知山中之味乎？

曰：山中之味，山中之樂也。隱山者，知味乎道而不知味乎山也。吾將以耳聞目見者為子談之。

客曰：唯唯。

曰：隱山者，不可以山之樂而移其心，不可以心之樂而殯其山，山自山也，心自心也。隱者且不曰，古何如人今何如人，彼山如是此山如是，有如是隱山之人，有如是隱山之時，又有如是隱山之趣。其時也聖賢胥會，其人也崇尚道德，奇趣也修煉形神。吾恐如此知、如此見，必不逮古人者，十常八九焉。山中之隱者，非曰必林巒而為山，非林巒而不為山，然其人人自有所隱之山也。其清虛寂靜、高爽深幽者，此人之山者，山其心也；其是非寵辱、貧富貴賤者，此人之市者，市其心也。今人以為大隱居廬、小隱居山者，不無意也。自名利之習熾，以物慾之事攻，則厭鬧思靜也；自恬適之興滿，修進之念冷，則嫌靜思鬧也。若夫人能以此心自立，雖園林之僻者，亦此心也，市井之喧者，亦此心也；不必乎逃其心之喧，適其心之欲；不必乎樂其境之勝，疾其境之不勝。知如是山，樂如是心，謂之真隱焉。欲隱山者，善隱心也。無事洽心謂之隱，有事應迹謂之山。無心於山，無山於心也。是故，先須識道，後隱於山。若未識道而先居山者，見其山必忘其道；若先識道而後居山者，造其道必忘其山。忘山則道性怡神，忘道則山形蔽目。是以，忘山見道，人間亦寂也；見山忘道，山中乃喧也。法法虛融，心心虛寂，何城市之可喧，何山澤之可靜。山靜而心常喧者，莫市之若也；市喧而心常靜者，莫山之若也。喧而不喧，靜復何靜，語默無非山，動靜無非市。恬

淡息於內而不亂，蕭散揚於外而不動，逍遙山谷，放曠邱壑，游逸形儀，寂靜心腑。吾恐市廛之下，聲色闐闐，塵勞膠擾，五色得以盲吾眼，五音得以聾吾耳，五慾得以汨吾心。始乎入吾之心，吾心之所不可入，則日以之動搖，夜以之傾撼。吾心無所守，則必徇乎事之所奪，任乎物之所營。然則山野之間，亦如市廛，何也？閑花野草可以眩人目，幽禽麗雀可以聵人耳。子非隱其心而欲隱於山者，可乎？古先賢哲隱山之意固如是，隱山之事則不然。世俗移於利，風教溺於慾，沉醉乎名利之鄉，夢寐乎人我之域，出生入死而不知貸罪賂福，而不覺是聖人之所憂，故聖人之所隱也。聖人所憂，不在乎心之憂而憂其人；聖人所隱，不在乎山之隱而隱其心。是故，芻狗乎含靈之形，而金玉乎含靈之性，是非質其形於山之外，而亦妙其性於山之內，惟聖人知之。子欲聞山中之味、山中之旨乎？夫山之爲山人之爲人，人亦不欲必乎山而後隱，山亦不欲必乎人而後存。存乎山而隱乎人者，殆猶魚鳶之飛躍天淵也，適其所樂而已矣。其樂非耳目之樂而後樂，非情識之樂而後樂。**樂者在心，不可以形容，不可以見知。心之樂者，隱者之樂也，於山無預也。**以清淨爲道場，以恬退爲法事，以安樂爲眷屬；不欲與世交，不欲與物累；其修身也不事乎百骸，其養形也不溲乎五味；視死之日如生之年，執有之物如無之用；其安禪也雲溪煙籠，其經行也月洞風林；有麋鹿以爲朋，有松竹以爲鄰；有春韭秋菘之富，有晨霞晚露之貴。語其衣也，編草而紉蒲，緝茆而綴蕙。語其食也，炊叁而糗苓，飲松而飼檜。飲石骨之冷泉，哺山肝之腴泥。行枯木之前，坐古巖之下。住深林邃谷之間，臥長松幽石之上。日則長嘯于雲泉之幽，夜則孤眠於煙靄之深。其寒暑也，心暑乎道而不知夏之暑，心寒乎道而不知冬之寒。冬之寒，則冰霜冽其膚而不變松栢之容，風雪凍其形而不改山石之操。知夏之暑，亢陽瀝其汗而不生惱熱之心，炎火熾其步而不起煎煩之念。況乎茆廬竹舍、草氊松爐，不可以爲寒；茂林修竹、冷風寒泉，不可以爲暑。笑傲煙霞，偃仰風雨。樂人之所不能樂，得人之所不可得。有葉可書，有花可碁。其爲琴也風入松，其爲酒也雨滴石。其寧心有禪，其煉心有行。視虎狼如家豚，呼熊兕如人僕。其孤如寒猿夜號，其閒如白雲暮飛。不可以朝野拘其心，不可以身世穿其志。以此修之謂之隱，以此隱之謂之山。其爲山非世間之所謂山，其爲人非世間之所謂人。人與山俱化，山與人相忘。人也者，心也；山也者，心也。其心也者，不知孰爲山，孰爲人也。可知而不可以知知，可見而不可以見見。純真冲寂之妙，則非山非人也。其非山非人之妙，如月之在波，如風之在竹，不可得而言也。

客曰：請事斯語，嘗從先生游。

曰：子爲誰客？

曰：紫元子也。



【參考文獻】

- 《修真十書》，《道藏》第4冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988。
- 《海瓊白真人語錄》，《道藏》第33冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988。
- 《瓊瑯白真人集》，《道藏》第33冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988。
- 《海瓊問道集》，《道藏》第33冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988。
- 《海瓊傳道集》，《道藏》第33冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合出版，1988。
- 《蟾仙解老》，《藏外道書》第一冊，四川巴蜀書社，1992。
- 《道德寶章》，《藏外道書》第一冊，四川巴蜀書社，1992。
- 《太上道德寶章翼》，《藏外道書》第一冊，四川巴蜀書社，1992。
- 《海瓊白真人語錄》，《正統道藏》第55冊，新文豐出版公司，1995。
- 《海瓊問道集》，《正統道藏》第55冊，新文豐出版公司，1995。
- 《海瓊傳道集》，《正統道藏》第55冊，新文豐出版公司，1995。
- 《瓊瑯白真人集》，《道藏輯要》第十四冊，新文豐出版公司，1998。
- 《海瓊白真君語錄》，《道藏輯要》第十四冊，新文豐出版公司，1998。
- 《白真人集》，《道書集成》（卷四十二）（卷四十三），九洲圖書出版社，1999。
- 《紫清指玄集》，丁福保編《道藏精華錄》（叁），北京圖書館出版社，2005。
- 《白玉蟾全集》（上）（下），蕭天石主編《道藏精華》第十集之二，自由出版社，2008。
- 《道德寶章》，元趙孟頫手書影印本，新文豐出版公司，1980。
- 郭象注、成玄英疏，《南華真經注疏》，北京中華書局，1998。
- 司馬遷，《史記》，大申書局，1982。
- 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》，上海古籍出版社，1981。
- 班固，《白虎通義》，上海古籍出版社，1992。
- 司馬承禎，《天隱子》，《道藏》第21冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
- 釋道安，《二教論》，《廣弘明集》，上海古籍出版社，1991。
- 《老子道德經河上公章句》，王卡點校，中華書局，1997。
- 杜光庭，《道德真經廣聖義》，《中華道藏》第九冊，華夏出版社，2004。
- 趙全陽，《歷世真仙體道通鑑》（下），自由出版社，1968。

- 《老子道德經憨山註》，新文豐出版公司，2004。
- 薛蕙，《老子集解·序》，百部叢書集成之五十八，惜陰軒叢書第九函，藝文印書館，1971。
- 杜道堅，《道德玄經原旨》，《道藏》第十二冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
- 杜道堅，《玄經原旨發揮》，《道藏》第十二冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988。
- 陳致虛，《上陽子金丹大要》，《中華道藏》第二十七冊，華夏出版社，2004。
- 李西月編纂，《三丰全集》，《道書集成》卷50，九洲圖書出版社，1999。
- 《張三豐太極煉丹秘訣》，新文豐出版公司，1993。
- 黃元吉，《道德經精義》，自由出版社，2002。
- 黃元吉，《道德經講義·樂育堂語錄》，蔣門馬校注，宗教文化出版社，2003。
- 魏源，《老子本義》，華東師範大學出版社，2010。
- 劉一明，《修真九要》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006。
- 《唱道真言》，丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005。
-
- 卿希泰主編，《中國道教》（第一卷），上海知識出版社，1994。
- 卿希泰主編，《中國道教史》【修訂本】（第三卷），四川人民出版社，1996。
- 卿希泰主編，《中國道教思想史》（第三卷），人民出版社，2009。
- 任繼愈主編，《中國道教史》【增訂本】（下卷），中國社會科學出版社，2001。
- 張凱之主編，《中國思想學說史》（宋元卷下），廣西師範大學出版社，2007。
- 胡海牙總編、武國忠主編，《中華仙學養生全書》，華夏出版社，2006。
- 蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·丘祖全書節輯合刊》，自由出版社，1998。
- 蕭天石主編，《道德經名注選輯》（六），自由出版社，2000。
- 蕭天石主編，《道德經名注選輯》（七），自由出版社，1999。
- 王沐，《悟真篇淺解》（外三種），北京中華書局，1997。
- 王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002。
- 蒙文通，《古學甄微》，巴蜀書社，1987。
- 胡孚琛，《道學通論》（修訂版），社會科學文獻出版社，2009。
- 胡孚琛，《丹道法訣十二講》，社會科學文獻出版社，2009。
- 孔令宏，《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社，2002。
- 孔令宏，《道教新探》，北京中華書局，2011。
- 李顯光，《混元仙派研究》，中國社會科學出版社，2007。
- 張廣保，《唐宋內丹道教》，上海文化出版社，2001。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍，《中國老學史》，福建人民出版社，2005。
- 劉固盛，《宋元老學研究》，四川巴蜀書社，2001。
- 劉固盛，《道教老學史》，華中師範大學出版社，2008。
- 劉見成，《修道成仙－道教的終極關懷》，秀威科技，2010。



- 朱越利，〈白玉蟾享年 36 歲考〉，收於劉鳳鳴主編《丘處機與全真道》，340-355 中國文史出版社，2008。
- 蓋建民，〈以心釋道－《蟾仙解老》道心論發微〉，《老子學刊》第一輯，39-54，四川巴蜀書社，2010。
- 呂錫琛、賀福安，〈簡論白玉蟾的內丹心性思想〉，《道學精粹－《上海道教》創刊二十周年論文選》（上冊），史孝進主編，364-369，上海辭書出版社，2008。
- 劉固盛，〈白玉蟾《道德寶章》的詮釋特色〉，收於氏著《老莊學文獻及其思想研究》，233-248，岳麓書社，2009。
- 劉見成，〈老子《道德經》中的道論與修道思想〉，《高雄師大學報》第二十二期，2007，頁 77-89。
-
- 《清虛集》，天帝教始院重刊，1986。
- 《靜坐要義》，天帝教首席使者辦公室編印，1989。
- 《師語》，帝教出版有限公司，2005。
- 《天帝教教綱》，帝教出版社，1991 修訂版。
- 《宇宙應元妙法至寶》，帝教出版社，1992。
- 《天人學本》，天帝教極院恭印，1999。
- 《上方恩深紀白雲》，帝教出版社，1996。
- 《新境界》，帝教出版社，2000。
- 《涵靜老人言論集》（二），帝教出版有限公司，2005。
- 《涵靜老人天命之路》（二），帝教出版有限公司，2009。