

旋和

天人文化

* 第三屆涵靜老人講座精選

* 新書簡介：潘樹仁編著《歷海笙歌：蕭昌明大宗師傳奇一生》

天人親和

* 人體「整體電力引合網路」探討系列（五）

天人合一

* 丹道法訣第二講

* 昊天無為心法之我思我見

* 對〈昊天無為心法之我思我見〉的一些回應

學習園地

* 「死」如春夢了無痕：《列子·楊朱》讀後

* 試論《孫子·謀攻》之全勝思想與野戰要領

——以諸葛亮《隆中對》為對象

* 試論張載學說旨趣

50
季刊

2009年4月

民國86年1月1日創刊

天人實學 / 理性·探究·認知

天帝教天人研究總院



編輯手記

本期共有八篇專文分別刊載於天人文化、天人親和、天人合一和學習園地。在天人文化專欄中，〈第三屆涵靜老人講座精選〉登載陳來、王邦雄、林安梧及曾春海四位教授對「存在的困境與心靈的超越」之精彩發言，並且簡介了香港潘樹仁的新著作——《歷海笙歌：蕭昌明大宗師傳奇一生》。在天人親和專欄內，桑美玲從「靈意網路」、「個體意識」和「四大意識層」等方面，探討人體「整體電力引合網路」。在天人合一專欄中，中國社科院胡孚琛教授的專文，深入介紹道經中的淨化身心、補虧正法和辟穀胎息三個課題。此外，樓緒久的專文，以「腹式呼吸法」對修煉昊天無為心法有莫大助益，呂光證為此發表一己之見。在學習園地裡，黃靖雅、劉信利與黃子寧分別深入剖析先秦楊朱的「為我」思想、諸葛亮的〈隆中對〉與張載的學術思想，三篇論文都相當可觀，也都有其獨到見解。

出版／發行：天帝教天人研究總院

發行人：童明勝

總顧問：李子弋

顧問：何英俊、李顯光、邱文燦、陸朝武、
蕭玫玲、蘇俊丞（依姓氏筆劃）

編審委員：巨克毅、王貴芳、李豐楙、呂宗麟、
呂賢龍、江晃榮、江達智、林穎裕、
洪英輝、高騏、陳伯中、陳玉芳、
梁淑芳、張燕梅、黃皇男、黃崇修、
楊秋忠、楊憲東、蔡輝彥、趙玲玲、
劉見成、劉通敏、劉煥玲、劉劍輝、
賴文志、謝長倭（依姓氏筆劃）

總編輯：劉文星

編輯：邱月桃、周貞余、柳澄昌、胡其楨、
梁靜煥、黃秋俐（依姓氏筆劃）

特約撰稿：李翠珍、林小萍、林天源、林哲宇、
桑美玲、施美枝、張煒玲、黃牧紅、
黃靖雅（依姓氏筆劃）

校稿助理：葉曉娟

封面設計：卓淑敏、蔡欣達

版面處理：錦達傳播文化事業有限公司

台北市大安區10658信義路三段200號
9樓

TEL：(02)27043808

編輯部地址：南投縣魚池鄉555中明村文正巷41號

TEL：(049)2898446；2898447

（轉天人研究中心或秘書室）

FAX：(049)2898448

天帝教網址：<http://www.tienti.org.tw>

編輯部 E-mail：tienti-tianren@hotmail.com

歡迎贊助 劃撥帳號：22194754

戶名：財團法人天帝教



天人文化

- 3 第三屆涵靜老人講座精選 中國文化大學哲學系
16 新書簡介：潘樹仁編著《歷海笙歌：蕭昌明大宗師傳奇一生》 編輯部
-

天人親和

- 19 人體「整體電力引合網路」探討系列（五） 桑美玲
-

天人合一

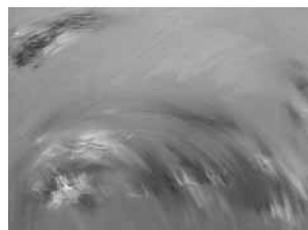
- 41 丹道法訣第二講 胡孚琛
57 昊天無爲心法之我思我見 樓緒久
68 對〈昊天無爲心法之我思我見〉的一些回應 呂光證
-

學習園地

- 73 「死」如春夢了無痕：《列子·楊朱》讀後 黃靖雅
85 試論《孫子·謀攻》之全勝思想與野戰要領—以諸葛亮《隆中對》爲對象 劉信利
94 試論張載學說旨趣 黃子寧
-

附 錄

- 113 《旋和》問卷調查表之問題、說明與評估
116 第一次旋和編審會議紀錄摘要
118 《天帝教教訊》299-301期簡介
119 總院記紀事



旋和季刊 第50期封面

第三屆涵靜老人講座精選

中國文化大學哲學系錄音整理

*按去年十月初於中國文化大學校本部舉辦的「涵靜老人」講座，首開天帝教與台灣大專院校合辦學術活動先例，會議第一場為維生先生的專題演講，旨在介紹涵靜老人生平，同奮耳熟能詳，故不擬刊登，而第五場閉幕式維生先生的致詞，則已見諸《天帝教教訊》296期。至於第二至四場受邀學者的精彩發言，迄今尚未完全整理出來。本期先行刊載已送回之第二場紀錄，其餘日後再行補登。

主持人石朝穎教授（現為中國文化大學哲學系教授，以下略稱「主持人」）：

很高興我們上午進行討論之後，各位朋友給予的熱切回應，並且再見到各位參與我們下午的討論。今天上午除了有北京大學的胡軍教授到場演講之外，下午這場同樣邀請到北京大學的陳來教授演講。為了節省時間，我們馬上請陳來教授開始他們發表。

陳來教授（現為北京大學哲學系教授）：

石教授，各位先進，各位朋友，今天的題目是說明存在與心靈的超越，特別是談生存困境和自我超越的問題。我以前較少談論這方面的題目，我想，自己是做儒家思想研究的，那我就想從傳統的角度來看，生存的困境是在什麼地方特別突出呢？這個是值得思考的問題。我想，生存的困境如果是個人身心的困境的話，在古代哲學裡，相較於其他學派，比方道家來講，可以說，儒家並不集中討論個人身心困境的問題。在先秦時期，也就是孔孟荀哲學裡面，對身心問題的討論並不是很突出。甚至，儒家對個人的貧困及其他遭遇，也不是特別突出地討論，相反的，它比較關懷的是政治和社會所帶來的整體生存環境的影響。換言之，儒家的特點，並不特別關懷個人的身心，而是比較關注在一個整體的、群體的週遭的政治文化環境。另外，孔孟對於個人問題的關注，與其說是在調適方面，更不如說是集中在出處的抉擇方面。所以，在早期儒家思想裡面，我們看到很多例子在說，一個君子應該如何選擇他在政治環境裡的行為。這是先秦儒家非常注重的隱性問題。這個問題，以前我們並不很注意，

但現在重讀先秦經典的時候，也許可以把它理解為，孔孟非常重視的一種困境。當他在抉擇的時候，一定會有迷茫。比如說，從天下有道變成天下無道，當你突然碰到一個天下無道的政治環境時，個人到底該如何立身行事？怎麼樣來參與？要不要參與？……這就變成人很困惑的問題，而人又該如何調適自己？對於這類的問題，儒家討論得比較多。因此，儒家確實並不重視個人的生存困境，例如生老病死或是生存敗亡等等，反而比較關注週遭的政治生態、文化環境的變化。怎麼調適個人在這時候的行為，這是儒家比較討論的層面。要之，我的第一個重點認為，儒家比較重視社群的生存文化及其環境，而不是個人身心的遭遇。

第二，儒家對整體的看法是它關注一個整體的人生，因此它對事情的看法和人我之間的溝通，或是人和社會以及人和環境的關聯，並不是個別來處理，也不是說，我們遇到什麼樣的環境而做什麼樣的反應，碰到什麼樣的困境而做什麼樣的超越。因此，它不是一個困境與回應的模式，它是涉及一個整體人生的發展，而這個整體人生的發展，主要在建立一個健全的整體人格、人對生活精神的一個態度。如此一來，即使我們會碰到個別的困難，或是個別的困境，我們也會因為有一個整體的人生來應對它，這樣的話，即使不是為了困境也有超越的精神，我們也會在一個超越的位置上。就像《論語》說的「仁者無憂」，人就會是一個整全的人格，而不是個別境遇的特別德性，「仁者無憂」就是代表了他的整體人生，可以面對各式各樣的生活狀態。我們今天所談的人生的困境，不是為了某個特定的困境而建立的，那是屬於比較消極的、應對式的，但先秦儒家的人則是建立比較主動的人格。這裡就可看得出來它和其他學說不同的進路。它通過整體來解決人生的問題，來幫助我們去回應各時段與階段的挑戰。接下來，應該是談我們如何跳脫困境與面對困境時的調適。由儒家整體人格的方式來說，就像我剛才所說，它沒有預設一個困境在先，然後我的調適在後，然後採取一個消極的模式，因為整體的人生，它是一個精神性的活動。因此，精神面對各種處境時，其態度是把什麼視為困境和把什麼不視為困境，這跟我們精神活動的水平是有關的。比如說，有些事情我們看好像很困難，這個困難我們該怎麼克服，這對我們就構成一個很大的挑戰。但是，儒家在看問題時，有一個不同的角度。這就是我題目本來也提到的、馮友蘭先生所講的「覺解」的問題。「覺解」是我們對人生、對宇宙的一個覺悟與了解，這是一個整體性的而不是個別性的。因為，我們對人、對社會、對事物、甚至對宇宙，皆有不同的理解。這些對其他人來說，或許是一個很大的困境或問題，但對我們而言，則可能不構成困難或困境。因此，我們不是因為有了困境才去做出超越，而是我們本身把自己提高到一個高的覺解層次。

所以，對平常人來說構成困境的事物，對我們來說是不構成困境的。而透過這樣整體人格的提升，如果用馮友蘭先生的話來講，即每一個覺解代表一個境界。如果境界被提升到一個高層次，在這樣一個境界的層次上面，各種各樣的困境就能得到各種適當的化解。而且，這個化解不是我剛才說過的一反應式的化解，由於境界的提高，對我們所呈現的就不會是困境的呈現了，就會看到許多「仁者無憂」的情況。很多人會遇到困境，而不能引起個人的幸福，那是種深深的憂患。我想，這就是我對存再與心靈超越的一些觀念的釐清。

馮友蘭先生在抗戰時期寫的《新原人》，它談到人四個境界，其中最高的境界是同天的境界，也就是天地境界，而天地境界也可以說是我們心靈超越的最高層級。馮先生說，這樣層級的人會覺得超越經驗、超越自己。所以，我想把這種境界同時理解為一種心靈的超越，那應該是沒有問題的。這個境界，它不是離開經驗，它和經驗的體驗是有很密切的關係。但是，他已經過了一般的體驗，超過了自己，馮先生當時也很強調這點。至於天地境界，依照《新原人》的說法，它的主要特徵是能夠「自同於大全」。「大全」就是整個宇宙的代名詞，也是哲學家在看宇宙時所使用的概念，「自同於大全」的境界，就是超越了一切分別的混沌境界。在這樣的境界裡，我和非我的區別也已經不存在了。若用早期儒家的說法，就是「萬物皆備於我」。在天地境界裡面，照馮先生來說，有四個階段，就是「知天」、「事天」、「樂天」、「同天」。如果人可以自覺地了解，人是社會的一部份，而且還是宇宙大全的一部分，那這就叫做「知天」。知天的人若把自己的所作所為看成是宇宙大全的一部份，而從對宇宙盡其義務來說，那就是「事天」，這是先秦儒學裡已經有的觀念。事天之人他的行為當中，可以獲得一種超越一般道德的意義，而在世間裡獲得這種樂，馮先生謂之「樂天」。最高的階段就是叫做「同天」，也就是意識到自己是大全的一部份，體驗到自己對大全的合一與同一，這就是馮先生說的「作為心靈超越的天地境界」。在這個境界裡，個人對社會的矛盾以及對跟自然的矛盾，人在族群之間的矛盾等等，都可以得到一種化解與超越。我想，比較值得注意的就是天地境界，人與萬物一體和宇宙大全合一的境界，這個境界超越了個人的遭遇，以及我們遇到的種種事物。但我們如何獲得這個境界呢？馮先生的獨到看法是，古往今來的哲學家都談到這類同天的經驗、天地一體的經驗，不過多數是通過直覺與反省來獲得。而且，不僅中國是如此，連西方也是如此。但馮先生認為，他的境界與萬物合一的體驗有所差別，因為，天地境界不是只依靠反省和直覺，還需要通過理智的理解。所以，他把天地境界的第一個階段稱為「知天」，也就是說，知天是通過理智和天地大全的理解，人只有對這種宇宙大全、對宇宙的實體的理解，人才能夠上達到天地合一的境

界，也就是同天境界，傳統理學就很提倡這種同天的境界。至於新理學，主要是接著朱子講的，像朱子學當中講理氣，新理學當然也就談理氣了，而理氣的概念就是對大全的認識和理解，在這個基礎上才能使人「知天」、「事天」、「樂天」、「同天」。所以，人如果可以從理，從大全的觀點來看事物，那麼看本身就會形成一種新的意義，一切事物也會對自己呈現出新的意義，使自己提升到新的境界。我想，這就是馮先生在對超越境界的一個不同的地方。而這個不同的地方，就是他堅持以理性的分析和總括作為一個根本的哲學方法，以哲學達到的最高精神境界，一個神秘主義的境界，而這個最高的神秘主義境界，又必須通過哲學的分析才能達到。剛才說到這種「同天」的境界在西方，常常被視為一種神秘主義的境界，這個境界一般是透過直覺來達到，但馮先生強調必須用哲學的分析來總括，才能夠達到這個境界。而哲學最高的境界，不是別的，就是這樣的一個境界。所以，這就是我們今天強調作為一種心靈的超越，不能不通過一種知性的意義來了解。我想，今天我們談論心靈的超越與哲學的關係時，這是給我們的一個啟發。我想我就在這裡簡單地向各位報告，謝謝大家。

主持人：

北京大學的陳來教授，主要是從中國哲學的方面來詮釋這個主題，就是超越的天地境界。待會兒我們會有開放時間，讓大家對陳來，陳教授題出問題。接下來，我們請王邦雄教授，他和我們文化大學的淵源也是非常深厚，算是我的老師，他也是老莊哲學和中國哲學這方面的專家。我們現在就請王老師來對陳教授所說的部分，做一些回應。

王邦雄教授（現為淡江大學中文系教授）：

主席與各位貴賓，今天很榮幸應邀來此作報告。我和陳來教授的研究也是很接近的，方才他談到天地境界，就是哲學講到的終極原理、最高的理想與最後的真情。人生一定要到最高的地方，你才能安身立命，才會依此停靠，否則只是一直飄泊，生命無所歸屬，沒有認同就沒有歸屬。那我還是由我對儒家和道家的理解來做一個回應。我們是很感懷儒家與道家，可惜這兩家對生命的有限性同情不夠，對人生的困苦和存在的困境，欠缺了一份比較體貼的同情。所以幾千年來，我們注定要靠宗教來救我們。在臺灣，我們有很多本土宗教，從儒家到道家，甚至已經被我們消化進來的佛學。我們希望在本土裡面，能夠直接面對人生有限性的問題，這個有限性就是存在的困境，就是有限性的問題，心靈的超越是無限性的問題。人的基本存在處境就是，有限的我們去追求無限。我們的生命是有限的，但我這一生絕對不放

棄，要往無限的路上走，這叫「形而上者謂之道」。對於人生的有限性，我們要有一種真切的同情，然後去開發生命的無限性，我想不管儒家或是道家，都是這樣子的。

就儒家對人生有限性的理解而言，我想最基本的就是「斯人而有斯疾」，這樣的好人得了這樣的絕症，就歸之於命，「道之不行也歟，道之將行也歟，命也」。時代是有契約的，這是孔夫子對大時代的每一個人的真切同情。人生的有限性包括了人生的複雜性，複雜性是現實性的問題。我昨天聽馬英九先生說，不當總統不曉得事實的複雜、問題有多大，原來我們只講普遍性的問題、人的有限性和無限性，而中間那場是人間的複雜性。關於人生的有限性，孔夫子說「君子有三戒」，道家則說「有大戒二」。戒就是指人生的難關，你一定要通過，否則你會被卡住。人生有三個進程，還有每一個世代的三代通，一定要通過這個難關。所以，孔子主張「戒之在鬥」、「戒之在得」，這個戒是難關。這顯然是青少年的有限性，看起來青春與美麗的優點，事實上是個難關。中年人則是在事業上，相互競爭較量，所以要「戒之在鬥」。這個鬥，我們最了解，台灣的政局及兩岸的一些紛擾，我們似乎太在意外交國是否又少了一個？老年人則是「戒之在得」，好像老年人早應該達到天地境界了，但事實上卻不盡然。我認為，這就是孔夫子對人生有限性真切的同情。

依此，我們該怎麼辦呢？這便要靠人文的心靈。人有三個身份，一個是自然物的身份，就是存在的有限性，第一個困境，人生是自然物，形軀物慾都是有限的。第二個身份是社會人，活在一個複雜的人間世界裡面，人際關係是微妙的、緊張的，朋友也是競爭的，兩岸雖然是朋友卻同時在競爭，兄弟也可能競爭。第三個身份是人文心靈，我們是用人文的心靈來過人間的複雜，解消人物的有限，要在有限中活出無限，靠的是我們的人文心靈。儒家講的人文心靈，最重要的就是仁。因此，我要講的就是「仁心發用」的三部曲，心靈的超越就是靠仁心的發用。仁的第一個發用就是「呈現」，如孔夫子問宰我：「汝安乎？」父母過世，在守喪的那個階段，我們的存在是有限的，但是我們不放棄地往人生路上走，便是往無限性超越。儒家對有限性的理解，像是《詩經》孔夫子引言所說，存在的有限性包刮了複雜性的問題。我們對人生的有限無限，以及其間的複雜性，每個人都有他的難關，必須要通過才不被阻礙。所以，要「戒之在鬥」、「戒之在色」。人的身份具有自然物的有限性，形軀物慾是有限的。第二，我們是社會人，人與人之間是複雜的，朋友之間是競爭的。另一個則是人文心理，可以用來解消人的複雜與有限。

因此，所謂「仁心發用」的三部曲，第一就是講「呈現」，像孔夫子問宰我「你安心嗎？」

(喪禮)，這就是人心的呈現，也就是人的不安，人心的呈現便是道德的可能性。但是人心會隱沒，所以要靠自覺。通過自覺，我們的心才重現，才會永遠當家做主，道德必須要有必然性，由人性當家做主。由自覺來作主宰，在心呈現的時候自我呼喚，讓人心永遠存在。又人際間的關係是複雜的，但我們禮尚往來的話，也就不複雜了。克己復禮，就可以解消人心的有限性，人便不複雜了。人間不是天國，而難免有憾，我們必須突破，才不致終身遺憾；「克己復禮為仁」，要通過心靈的超越來主宰人生。又孔子為何可以堅持「從心所欲不踰矩」？其實，這就是「知我者為天乎？」是一種超越的境界。道家說的人「生也有涯，知也無涯」，知指的是執著態度，而不是知識，足見人生的有限與複雜。我說的生命三進程中，首先是所見無非被形軀物慾所綁住，再來就是通過「聽之於心，未嘗見全牛也」，也就是新知。最後，就是「觀之者神遇」，以最高的精神與天相遇，這便是孔夫子的境界。但是，「解牛」不是解開世界，而是解開心，以「無間入於有間」，一個人只要無我便可融入整個社群。這個世界會困苦，是因為我們錯誤的認知，唯有解消自我，才能觀之自得。要之，人的有限性與複雜性必須消解，必須通過心靈修養，才能活出心靈生命的無限。謝謝！

主持人：讓我們歡迎林教授。

林安梧教授（現為慈濟大學宗教與文化研究所所長）：

剛才，陳來教授和王邦雄教授的演講都很精彩。我感覺到，陳來教授是接著馮友蘭先生講，而我個人較習慣接著船山學來講，王邦雄先生是接著牟宗三先生講，馮友蘭先生是接著朱熹講，牟先生是接著陽明先生講。因此，前面比較像是理學與心學的對比，但我很想參與理學與心學繼續講。理學強調的是「客觀的法則性」，心學強調的是「主體能動性」，我的學問較接近船山學，強調的是「總體的根源」。朱子學是理學，陽明學是心學，而船山學則是「氣學」或「道學」。船山其實非常重視《易傳》，他終其一生對六經有許多的著作，陳來先生也是船山的專家，對談人曾春海教授也是船山的專家，而我只想藉這個機會談一下自己的心得。

存在其實是人必須面對的，人就在存在的當下，就在三才之中，在「天、地、人」之間。我們整個華族的哲學是從三才說起的，從「天地人我萬物通而為一的總體根源」來說，這就是「道」。我們認為，這一切的存有根源是道，不論是儒或是道都是一樣的，而且儒、道是同源互補的。陳鼓應教授主張「道家主幹說」，我認為不對，應該把「家」字拿掉便是，

這就是「道」主幹說。總之，「道」就是根源的總體，總體的根源。而「德」是就「本性」說。我們最強調的「道德」，其實就是要我們合乎「根源」、「本性」。根源何在？根源並不是一戛然絕待之物，根源就在生活世界之中。船山認為，「道」必須在歷史社會中、必須在生活世界裡。他的道德哲學講人的安身立命處，通過《易傳》「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」來說，就是「道大而善小，善大而性小」。講「道」是就「一陰一陽」之律動說，講「善」是就人的「繼之」來說，是就人之「參贊」處來說，落實了才能講「性」。人參贊於天地造化，在這過程中有道德實踐，才有「成之者性」。「生」，自出生之始到現在都是生，這是儒家很重要的精神，「生生之謂易」、「天地之大德曰生」。

我以為，儒學不能離開天道論，不能離開道。勞思光先生把《中庸》、《易傳》視為歧出的宇宙論中心的哲學，這是不恰當的。儒家可以有理學、心學、和道學三種進路，並且離不開「天地人我萬物，通而為一」。他們都主張「體用同源、顯微無間」。《易傳》講人如何參贊天地之化育，「道」不是超越的人格神，或是超越的形而上實體，不是一形而上的實體，不是哲學所說的 *metaphysical reality*。

大體說來，儒家是從「主體的自覺」。往上說，所謂「人能弘道，非道弘人」；道家是從人須是「無為的自然」來說。人活在世間，世間是人構造而成的，它不離語言文字符號，但一落語言文字符號，就可能導致扭曲與異化。道家強調人必須拆解這些藩籬，主張人必須致虛守靜，如老子在《道德經》第十六章所謂的「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶」，說的正是如此。因為人能致虛守靜，故能「道生之，德蓄之」。老子對「物形之，勢成之」的「物勢」提出了批評，他強調要回到「道」和「德」，要「尊道而貴德」。在我們的文化裡，這方面是很好的，它是這樣的多元，佛教一樣也多元的汲取了儒家與道家的思想。

我今年轉到慈濟大學教書，慈濟大學幾年前也談「克己復禮」，「克己復禮」是儒家的語句，這也可以是佛教的大乘菩薩道的精神。在我們華族思考問題裡，以為「道通為一，教出多門」。道總是相通的，儒有儒家之道，道有道家之道，佛有佛家之道，基督教牧師在教堂裡講的也是道。「道」對我們而言是存在、真理、是價值，是一切智慧之源。其實，通過哲學的詮釋學來看中國哲學，尤其儒道兩家，沒有什麼宇宙論中心的問題，也沒有理智中心主義的問題；它是天地人我交與參贊所成的總體之根源。但問題在於，人應如何詮釋這個世界？人參贊天地之化育所可能導致的疏離與異化的問題，要如何才能消解？這也是二十一世

紀以來，大家所關心的問題。當前，我們的哲學有更多發展的可能，存在雖有困頓，但可以超越，超越就在一念之覺。但值得注意的是，這一念之覺要得以覺，它可能必須要在更理想的公民社會裡，有更理想的溝通情境。像臺灣好不容易要從「傳統社會」進入「公民社會」，但不幸落入「江湖社會」。要從「威權體制」走向「民主憲政」，結果不幸落入「民粹主義」。台灣雖然政黨輪替了，而且又再輪替，這是全世界的華人所少有的。但臺灣卻仍然流行江湖式的義氣相挺，你可以感受到，這江湖義氣與社會正義還是有一段很長的距離，甚至是倒反的。還有，傳統那些「三綱領」仍然作崇著，君權中心、父權中心、夫權中心仍然是存在的。要進到公民社會，這的確不是一容易的問題。華人文化要進入到現代文化的脈絡中，我仍然認為台灣是最有可能的地方，但我們卻仍感受到它還是處在歷史的陣痛中。這個陣痛不得了，我們應該如何處理這個陣痛？我認為，我們要回到華族文化的歷史脈絡去看。

華人一談問題，喜歡把人置於天地中來理解，他關心的是「天地」、「父母」與「聖賢」。人的生命是在自然天地中，人是在人倫孝悌生養育成的，人也必須在聖賢教養中安身立命。台灣地區在整個文化教養下，不論任何宗教便提供了這樣的教育，新興的宗教更是常常儒道佛三教不分的一體傳承，這是正式體制化的教育所忽略的。在資本主義的氣息下，教育成爲一種消費化的存在。孩子只在現實的功利世界中，往往不會被安放在古今聖賢教養之中，也不會安放在天地人倫之中。其實，這樣的教育是不足的，是匱乏的。我們今天最嚴重的存在困境，就是教育的困境，這個困境是由於有一些莫名奇妙的人，在文化霸權與科學主義的流毒下，與其他種種權力的紛擾下，迷失了自己。他忽略了自己做爲一活生生而真切的歷史存在，他忽略了台灣人在華人歷史中的角色。

我要說的是，台灣人在整個華人歷史裡，有其應擔負的文化使命，知識分子卻因權力的紛擾而陷溺其中難以自拔。那麼，我們如何超越這個限制呢？我以爲，一定要強調「公共論述」的重要。照理說，台灣應有良善的公共論述，但卻仍然匱乏得很。台灣當前的論述，由於在奇詭的商業利益及政治權力的操弄下被異化，那些歷史的業力不斷呼喚著我們，使我們無法超越。爲此，我們應該回到儒道佛的傳統裡，好好地認識台灣。台灣有可貴的儒道佛與各式各樣的宗教傳統，加上原住民文化傳統，有著豐厚的文化土壤，而其主體的文化，就是儒道佛。儒家的人倫孝悌，道家的自然無爲，佛家的因果報應，這些文化對我們這一輩影響很深。在我們下一代是否如此，我們必須仔細檢查。大家須知，台灣正由於這些傳統，使得我們能夠進入到現代社會，並可能夠超越各種困境而往前邁進。即使面臨了新的困境，在後

威權時代裡，我們仍然有新的超越可能。我們如何在公民社會找到理想的溝通情境來建立公民論述，這是極為重要的，我們要正視我們這個民族有哪些可貴的地方來尋找其嶄新的可能。如果能夠想到台灣的列祖列宗、先聖先賢，能想到我們是在天地人三才之中，我們便會想到人的血緣親情、想到自然生命，還有文化教養的慧命，以此做為公共論述的起點。生命既有厚度又有高度，有了高度，又能夠回溯到源頭。老子說：「域中有四大，道大，天大，地大，人亦大」、「人法地，地法天，天法道，道法自然」，一旦能上溯到道的源頭，便能引起自發的調節與和諧的力量，也就能「道法自然」。

我們文化傳統裡有許多可貴的事物，但我們能不能有高度地去理解和珍惜這個人文？這個關乎天地化育的可貴人文，我們有沒有正視它呢？生命的超越其實離不開歷史，離不開生活世界。我們的「心靈」就在「身體」之中，而「身」就在「家」，「家」就在「國」，「國」就在「天下」，人的生命是不離整個歷史社會總體，不離生活世界的；我們必須定位台灣在整個華人歷史發展裡的角色，用智慧去化解業力，以慈悲化解悲情，領受天命克服宿命。踵繼先聖先賢的慧命，不負列祖列宗的教誨，懷著我們應有的使命，創造嶄新的可能，為中國文化盡我們所當盡的力量。我就先說到這裡，謝謝！

主持人：

剛才林安梧教授精采的論述，希望從以心控身與以心調身到生命教育的落實，他對台灣目前生存的困境，提出了認為可能的心靈超越知道。接著，我們請曾春海教授來回應這篇文章。

曾春海教授（現為中國文化大學哲學系教授）：

謝謝主席以及各位來賓。我剛才仔細聆聽了各位的論述，發現諸位都說得非常清楚，我好像沒有特別需要補充的。他們所說的本源包含有宋明理學的三大系—道本論、心本論及理本論，我也都有涉獵。由於各位說得都非常透徹，因此我希望換一個方式來說，或許會跳脫我們本身的討論，或許會跳脫我們中國文化本位的一個格局，但同時也要切入這個主題。就像陳鼓應老師說的，從石老師這個題目，他就想到存在主義的一些靈感。所以，存在困境與超越，並不說只有中華民族有這類存在的困境，不論在東方或者西方，政治和經濟走到全球化以後，從現代到後現代，都面臨了這類的困境。可以說，人類的智慧與知識把自己深陷困劫與困境。所以，即使是西方人，他們的存在困境也不在我們東方之下。

我希望能輕鬆地談這個議題。例如，我自己本身喜歡旅行，我到歐洲旅行去到瑞士時，印象很深刻。爲什麼呢？當我們臺灣的選舉候選人在分析我們臺灣的各種經濟與政治的缺失時，提出一些可能的超越方式，像是科技島、環保國，福利國、優質民主，這些政策在瑞士他們都實現了，其環保、公民思維很成熟，福利很完整，對人權很尊重。我在日內瓦旅行，在公園看到盧梭的塑像，鳥兒自在地飛，野鴨悠遊地划著水，人與人之間彼此尊重，而且跟自然也是如此和諧。台灣目前的美好的憧憬，在瑞士全都實現了。所以，我馬上就想出了一個問題，如果我們臺灣候選人經過努力之後，真的把這些支票實現了，那臺灣人就是世界上最幸福的人了。但首先，我們要檢視的是，瑞士都實現了那些理想後，瑞士人是不是就成了世界上最幸福的人？當我羨慕他們的山水田園之後，回到臺灣再仔細想想，感覺好像不大對。我記得，瑞士在二十世紀有一個偉大的文人—榮格，雖然榮格是瑞士人，但他的學說卻深刻地說到我們現代人內心深處，點到我們民主國家人民共同的痛。榮格本身是一位臨床的精神科醫生，他也不是隨便空談的。也就是說，瑞士看起來是達到了我們夢寐以求的各種憧憬的生活，如民主和環保的優質環境。但他有一本書，叫做《追求靈魂的現代人》，反映了瑞士人的不幸福。據此推論，臺灣候選人所開的支票，即使都兌現了，臺灣也不見得是幸福的。但是，瑞士人爲什麼不幸福呢？榮格的書就點出了存在的困境，而且說到了怎麼去超越。他說到了三大困境，第一個困境是對存有的遺忘與疏離。他把它開展道，第一是歷史文化的疏離，人只活在當下，資本主義對個人對本位之消費行爲的享樂，沒有太多的這種精神文化。但是，當我到捷克旅行時，我看到孟德爾頌，本來是一個奧地利人的家，後來變成了捷克的土地。我才恍然大悟，爲什麼歷史文化的戰爭是這樣頻繁，大國打完小國之後，重新分配疆土，一下子而已，歷史就不連續了。就這樣，人與歷史文化的關係就斷掉了，人必須透過歷史文化的位置來自我定義，否則人會是空的。第二個疏離是人與他者的疏離。譬如卡繆的《異鄉人》，就是說的人與他者的冷漠與對立、疏離、人心異化，那種異化使得我們不重視別人的生命，感受不到生命的尊嚴，而且對自己和他人的生命沒有憧憬，沒有熱愛。他只是空然地活著，以至於他在情感世界和物質世界，他自我封閉、孤獨。第三個存在的限制，就是自我對自我的疏離。宋明理學與老莊說的就非常多了，就是對自己生命本源的不了解。

從卡繆的《異鄉人》，我們可以看到一種存在的困境，這點可以還透過另一位臨床的精神科醫生—德佛朗克看出。德佛朗克在大戰時曾被德軍俘虜，做了許多的苦工，過著被凌虐

的生活。他看過許多強壯的人好像可以撐過，但最後卻是小而矮的人撐過去了。後來，他從監獄得到的這些體驗，成爲他研究心理學的重要理論，就是意義的治療。換句話說，存在的困境不是無病呻吟，也不是假象，存在的困境會產生人的一種危機，而這個危機就會產生一種身心靈的痛苦，而痛苦與危機的真正根源，是生命意義的迷失。他說，事實上，人活著有三種意志：一是意義的意志，就是我們活下去能夠過得津津有味，生命的意義如何活得有光有熱，即使生命很短暫，我們還是可以活出無限可能，這就是意義的意志。這個生命意的價值，使自由意志成爲有價值。他在集中營看到的，當一個人失去尊嚴與未來，連對親人的懸念都失去了的時候，人就會倒下。他又說，有時候集中營會換營房，從這個集中營換到另一個集中營，他們先被關在火車裡的小房間，只有一個小窗，但是從小窗裡他看見美麗的景色，所有的人都擠在窗口看外面的世界。一下子，那些焦慮痛苦與茫然就消除了，而他有時候也會想念他老婆，想著他老婆是不是此刻也在受苦。他認爲，日子再苦也要熬過去，他要和家人團聚。我們在人生的過程裡，經歷的這一切都是追尋意義和探尋意義，那麼什麼可以創造出意義呢？他說了幾個重點：一種是內心的意義，就是天地之美與藝術的美感，還有就是親情。另一個更重要的是我們的責任，我對朋友的責任和社會的責任，這就產生了使命意識，所以，意義就是跟人的責任與使命意識聯繫在一起的。就像上午林主任談到的憂患意識，而這存在的困境，確實是如此而來的。

存在的困境就是意義探尋與意義的抉擇，從工業化與資本主義之後，人性的迷失與物化而產生了種種的痛苦，最重要的就是意義的問題。我想，這也是我們開頭主題的核心。我也想起馬塞爾所強調的愛，愛就是對上帝的愛，透過上帝的愛、我們對人類的愛，從愛的融通之中產生付出的心。他說，人心有兩個範疇，這兩個範疇是我們缺一不可的：一個就是 to be，也就是人生而爲人，人心價值的追求。在此，我就想起李維生先生早上所說，涵靜老人所提的乾淨慾望。這個乾淨慾望是什麼？我想，就是一個美感的心靈，這個欲就是道德追求的善，還有追求聖與真知識。此外，人是無法規避社群生活的，故也不能迴避社會的公理正義。在一個社會之中，人必須彼此互助，要富有愛，才能使生命產生情感交流與認同，產生一種生命的價值，這就是 to be，也才是人的實現與超越生命，才是人所追求的理想價值。另外就是 to have，to have 就是追求財富、知識和地位，追求自己人生的 to have 和實現自我的 to be，成爲提升自我的平衡。所以，不能自我實現也就產生了意義認同的危機，若 to have 和 to be 能夠平衡的話，才算達到真正理想的境界。假如有一天這兩者衝突，馬賽爾認

爲，to be 是優於 to have 的。這就是我們應該追求的價值，謝謝！

主持人：

曾春海老師的回應非常精采，我自己也去過瑞士幾次。假如，連瑞士的環境都無法令我們心靈安頓的話，就只能深思卡謬和榮格所說的話。現在，我們還有十分鐘開放給大家提問，主要是對陳來與林安梧教授的論述提出疑問，或是對王邦雄教授與曾春海教授的回應。

1.發問：

想請問在座的陳來教授，您提到馮友蘭先生的思考路線，從一個天地的境界，或是說從道德實踐之外，還要對真理有真切的掌握。這部份令我聯想到，西方哲學裡蘇格拉底說「知識即道德」，是否與馮先生這個路線有所關聯？或是，陳教授會有什麼不同的看法？

陳來教授：

不知是否相同？但或許有些關聯。畢竟，馮先生的哲學是對宇宙大全的了解，就是要得到通天的境界，就是從理性上對宇宙大全的理解、認知。這跟蘇格拉底所講的是不一樣的，因為蘇格拉底不是強調對宇宙大全的理解。但是，你說在我們理性與人生之間的關連性，在這一般的意義上或許也有點相似吧！

2.發問：

我的問題是由於看了陳來教授的文章之後所引發的。也就是說，馮友蘭說的天地境界，也就是道家的「與道合真」的境界。另外，道家的一點理解就是說，莊子是透過「心齋坐忘」的方式，來達到「絕聖去智」這個境界。但是，教授後來覺得透過哲學的思辯，尤其是這個理性的覺解，我們可以達到這個境界。不知陳來教授是否完全認同這樣的說法？

陳來教授：

我想，這不是認同不認同的問題，而是說，他的思路確實是如此。我想，或許是有兩點需要補充的。第一，這個境界不完全是道家的，因為馮友蘭多次用宋明儒學的例子來講，所以不完全是道家。另外，是不是只有透過「心齋坐忘」才能達到，而且，是不是要透過哲學的理性才能達到？這確實是馮先生的一個特點，但是，他的這個特點在哲學的歷史裡面，應該不是沒有來源的。比如說，「自明誠，自誠明」的方式，在宋明儒學裡面，張載的思考雖然像「自明誠」的路線，但他的進路並不像程明道。所以，在這個意義上，雖然馮先生自己好像說得很清楚，但這也不是完全由他所發揮的，哲學史上仍然有許多哲學家和儒學家有這

樣的例子在前頭。

林安梧教授：

我在很年輕的時候，讀過馮友蘭先生的《貞元六書》。我覺得，馮先生基本上是新理學的路子。他強調要達到天地境界，我以為這應該是所有華人的哲學家都會有的希望。我個人覺得，馮友蘭先生比較強調從「理」入，這和我所理解的張載或者王夫之，都是不一樣的。天地境界不一定要是從理入的方式，也可以從「心」、從「道」入。再說，《易傳》、《中庸》，詮釋的面相是多元的，詮釋者總會轉化到他的脈絡系統來理解，就像朱熹雖然強調的是「性即理」，是「道德的超越形式性原理」，但這還是可以通過其「性即理」的方式來理解的。在我們的文化傳統裡，詮釋本身的向度很多，其創造性儼然是很多的，傅偉勳先生強調其為創造的詮釋學。不過，即使「創造」，也不是沒範圍的，它雖沒有定點，但卻有一定的範圍。我以為，馮友蘭先生走的是理學的理路，牟宗三先生是心學的理路，而熊十力先生則是介乎心學和道學。熊先生晚年立了三個牌位，中間是孔子，左邊是王夫之，右邊是王陽明，這是很有趣的，這正代表他的學問歸趨。

總體來說，讀書人在整個華人苦難的歷史上，是很值得留意的。我們常說「典型在夙昔」，我一向覺得我們台灣以前有很多典型的讀書人，希望我們能夠一代接一代，一直都有讀書人的典型。這正是中華民族的道，它總在天地間，在人倫孝悌中，在聖賢教養中生長，它總是從不間斷、不絕如縷。

主持人：

由於時間關係，我們這場就大概在此結束。我們大概有十到十五分鐘的茶敘。若有其他發問者，請各位私下詢問我們的諸位教授。樓下備有餐點，請各位下去享用，我們就休息一下。

新書簡介：潘樹仁編著
《歷海笙歌：蕭昌明大宗師傳奇一生》

三六載炁學人生不離不棄 合科學醫學哲學匯集中西
承天恩師命訓勉再振宗風 以德本融通百派哲理精華
奉聖意不分種族萬國九洲 傳教化一炁功法養生延年
於指掌治病治心濟世利民 行廿字大道弘開普善全球

潘樹仁

蕭大宗師昌明傳奇一生

歷海笙歌

廿字主宰

忠恕廉明德

正義信忍公

博孝仁慈覺

節儉真禮和

蕭宗主法相留影



內容特點

- (1) 第一本以編年史方式記載蕭大宗師生平之著作，描述自民國以來之近代史中，最偉大之聖佛真賢的願力行持與履踏「十相逍遙」之清邃〔清乃品格之高逸，邃乃功力之深厚〕
- (2) 整理《局外禪音》之神異部份，配合前輩留下之文稿，加入部份口述歷史，寫成大宗師身體力行創建蓮花世界和曲折而傳奇的事蹟。
- (3) 以苦難中國為歷史背景，陳述生命的痛楚，在平凡中顯出大宗師願以己身而贖民命、以大愛度世之救劫情懷。
- (4) 隨記大宗師之家庭及生活瑣事，隨緣應化及無視富貴名利的態度，表現出亂世清淡堅誠之宗教情操。
- (5) 大宗師在自然任運之中，不為文字藻飾，揚棄個人崇拜，不矜神通異能。他脫口成經成偈，見地精闢，不僅個別點化愚頑，在宗教哲學上也有不少創意和貢獻。
- (6) 大宗師日新盛德，在生活中多展慈祥和藹之容顏，及繞樑三日之悅耳歌聲，雍穆容容。

- (7) 大宗師之廿字萬行，與其早年在川湘遊歷弘化的經歷有關。他的入世濟度方式，在在示現多維無限世界之存有，從而突顯廿字之普世價值。
- (8) 大宗師為化解當時的科學與哲學論戰，乃提出「心物一體二元論」，協調唯心唯物之辯，以契合新世紀的科學觀。
- (9) 大宗師早年已提出宗教大同、世界大同之主張，希望根本消除思想之爭，以至人類的互相殺戮，身體力行、奮鬥不懈。
- (10) 所謂「廿」，乃一特殊之神秘數字，能貫通中西古韻，筆者藉書引伸大宗師廿字精義，以之為天數基石，可以貫通大道。

本書出版項說明

編著	潘樹仁
出版	博學出版社（香港）
電郵	info@globalcpc.com
國際書號	978-988-99812-4-2
出版日期	2007年12月

人體「整體電力引合網路」探討系列（五）

資深天人親和人員 桑敏接

單元重點：

- 「靈意網路」與前、潛意識間的關聯
- 「個體意識」與「整體宇宙意識」的互動形態
- 「靈意網路」對靈界訊息的轉化
- 「靈意網路」與「四大意識層」的深層運作

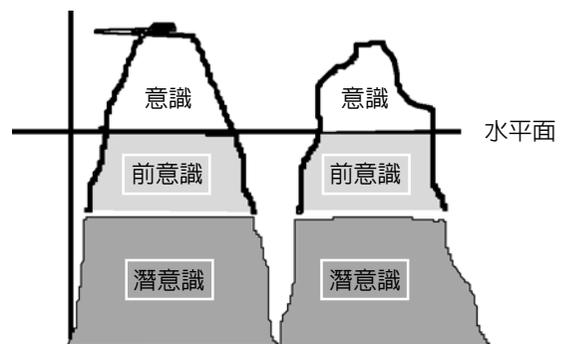
一、「靈意網路」與前、潛意識間的關聯性

西方精神分析學者-佛洛伊德，對意識有三重界定，依次為「意識」、「前意識」、「潛意識」。

意識	指人類能夠直覺地或經由學習後，分辨外在環境刺激的心理認知部分。
前意識	指人類受到外在環境刺激，較不易立刻反應出來的心理覺知部分。也就是說，人類必須有目的的思考才能喚醒的心理活動。
潛意識	指人類無法主動覺察或喚醒的內在心理活動。

佛洛伊德並以冰山作為比喻說明之，請見圖一：

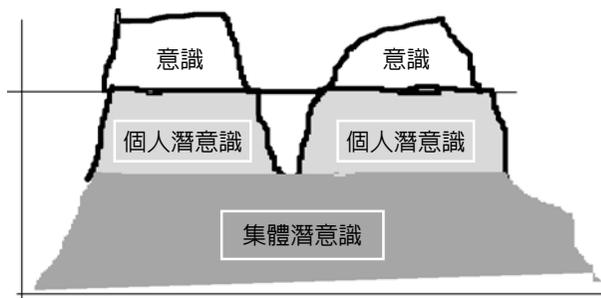
圖一：浮在水平面上的部分稱為「意識」，它僅占冰山的一小部分，其餘位於深海區很難浮出水面的大部份，稱之為「潛意識」；在水平面處載浮載沈的區域稱為「前意識」，具有再度轉換成「意識」的特性。



到了他的弟子榮格，則進一步將「潛意識」之說深層化，而分「意識」、「個人潛意識」、「集體潛意識」，其中「集體潛意識」是指：「發生於個人內在無法知覺的另一種潛意識部

分，此部分是由源自於各種族間的心理遺傳與人類生理遺傳所留下來的原始經驗所組成。」榮格並將其比喻成島嶼說明，請見圖二：

圖二：浮在水面上的可見部分稱為「意識」，每個島嶼在海面下的獨立部分稱為「個人潛意識」，島嶼與島嶼相連接的底層部分稱為「集體潛意識」。



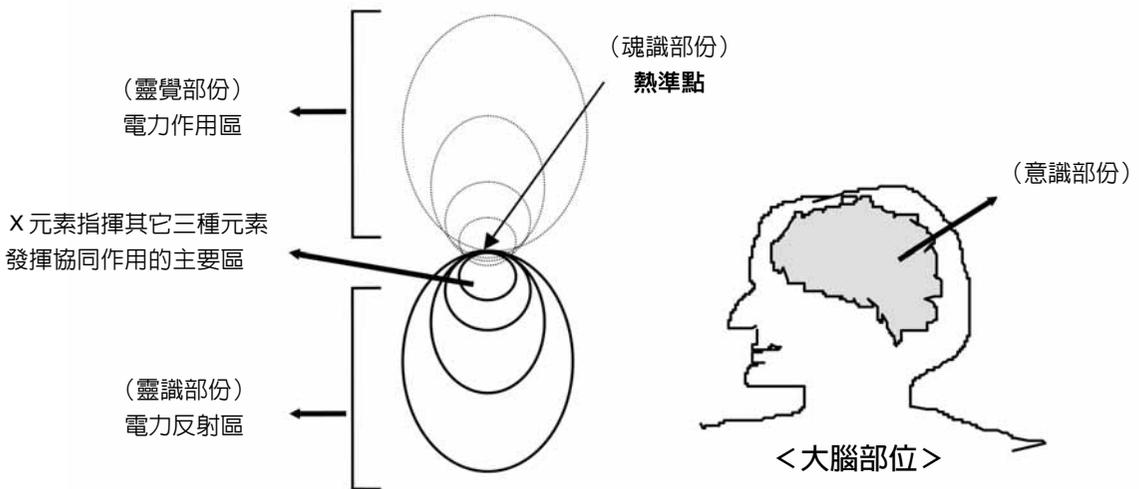
比較佛洛伊德與榮格對意識的看法，他們都認為人類意識大部分都埋在深層底處，透過各種心理機轉或作夢而發作出來，二人不同的地方是榮格反對佛洛伊德一切歸之於潛意識的性動力，同時他更提出意識應可再深層化，打破個體侷限、融通到群體的看法。

深入言之，「靈意網路」系統（參見旋和48期，頁73，附件七）本身，實有著意識深層化的脈絡存在，在此可由《表一》、《圖三》，所呈現出的深層化功能、特性等，配合《表二》、《表二.1》對照研究，即不難理出其間的漸層關係。

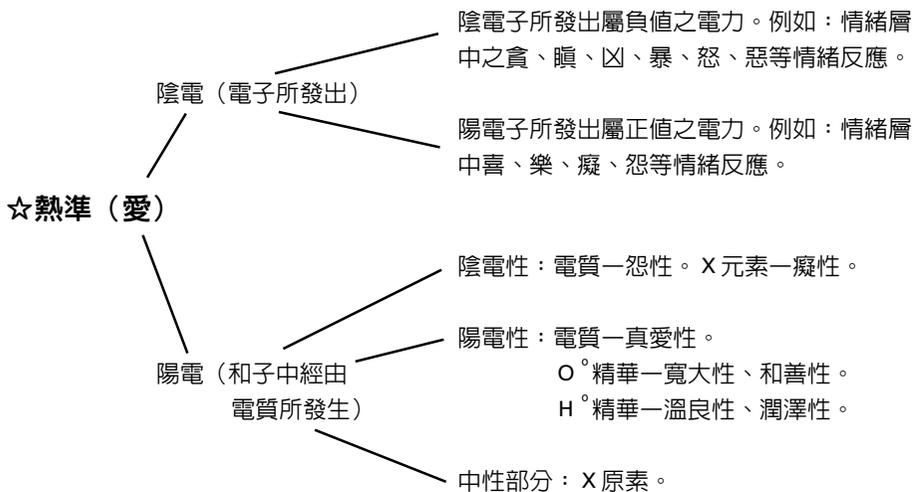
表一：四大意識層簡介

名稱	意識深度	定位	與「靈意網路」之對照	意識活動的本質	思維的表現特徵
意識部分	淺	電子體層面	大腦部位	腦神經電流的傳遞、處理。	一般性的思維、分析或邏輯性之推理能力以及各種情緒反應。
靈識部分	↓	和子體與電子體交集區	和子電力反射區	來自大腦情緒、欲求引發的強度電流與由和子層面感應而來的訊息電流在此交會，即靈肉衝突、協調之場所。	來自電子體層面：強烈之情緒衝動，生理欲求引發的強烈心理反應。 來自和子層面：整合性思維活動，如一般直覺的整體概念或印象等。
靈覺部分	↓	和子體層面	和子電力作用區	以和子各原素的活動為主，專司影響電力反射區之訊息。	深層的精神活動及由靈感而得到的創意等
魂識部分	↓深		熱準點	以X原素的記憶儲藏特性、悟性和電質的真愛性為主。	神明與果決

圖三：「靈意網路」 & 四大意識層



(表二.1)：電力引合公式



表二：和子四大原素簡介

	各原素之特性	各原素之功能	對生物所生之作用
氧的精華 O°	有和氣，無所不容，故有寬大性與和善性。	為運轉周身水澤之原素，保持人身溫度而延長和子之生命。	有味覺及辨覺之功能。
氫的精華 H°	有潤澤性，萬物莫不悅其滋潤，故有溫良性與喜悅心。	為人生精中之渣末，支配性靈之活動。	有觸覺及嗅覺之功能。
電質	皎潔無翳，速度迅捷，生機莫不有其跡，引力異常悠久，故有真愛性與怨性。	指揮人生理上之運動及知覺。	有聽覺及視覺之功能。
X 原素	有炁氣等之混合素且易執著，故有痴性。	具神明與果決，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。	有意欲之功能。

二者間的關聯性與互動特質：

(一) 尙未與電子體產生引合前的狀態：

和子內的四大基本原素，均以各原素的基本特質呈現之。例如：O° 精華原素本身帶有和氣且無所不容，故以寬大性與和善性的特質表現之。

當該原素特質一旦與適切的電子體得當配合時，O° 精華原素即扮演運轉電子體周身水澤之重要功能，且可保持人身溫度，延長和子與電子體配合之生命。

自另一角度而言，O° 精華原素對該生物體所產生的作用，較明顯的部分主要在味覺與辨覺的功能。

(二) 與電子體產生引合的當下狀態：

以自然法則而言，電子彼此間互以電力的吸引與相斥維繫著物質世界整體動態的存在，其所組成的電子體自然也具有基本的視聽與行動的生理基礎，可與外界保持互動的聯繫；和子彼此之間亦然，但他們交流的是層級很高的電力，富含靈性訊息，形成靈界整體動態的網絡，每一個和子基本上都有與其他和子交流靈性意識的能力，只是層級與範圍有差異而已。

當和子進入電子體產生阻絕作用，形成以「靈意網路」為核心的靈魂，和子這種與宇宙靈流溝通的管道大部分即被阻絕，留下「和子餘習」的慣性部分以及少部分能力，偶而可能與宇宙靈流搭上線，這是透過「靈意網路」的「引合點」與「熱準點」的配合來完成，這股偶接的宇宙靈流經過「引合點」與「熱準點」一連串能量與意識的化合（詳見《圖三-1》「元神動態系統」），釋放到「電力作用區」，滋潤該區中和子各原素的天然性能，活躍各軌道、各區的運轉（電力放射），形成深層的精神活動，再由「電力反射區」的傳遞進入「大腦部位」產生相對的腦神經脈衝，而為該人所知覺。譬如：有些人能感受到宇宙萬物皆有道意、渾然一體、物我合一的情境，或是發揮創意性的思惟與想像。這些形而上的經驗不但是宗教的感受，往往也是哲思的深化大用與科學改革的動力來源，是人性中不可缺少之要素。

如果這股宇宙靈流的化合主體，是透過「電力作用區」而發揮在「電力反射區」上，反射區各電流軌道的運轉將形成一種整合性的思惟活動，經由傳遞介質（小和子）進入「大腦部位」，而為人所感知，譬如某些人面對事物偶有一種直覺的整體概念或映像，具深刻之洞察力等。

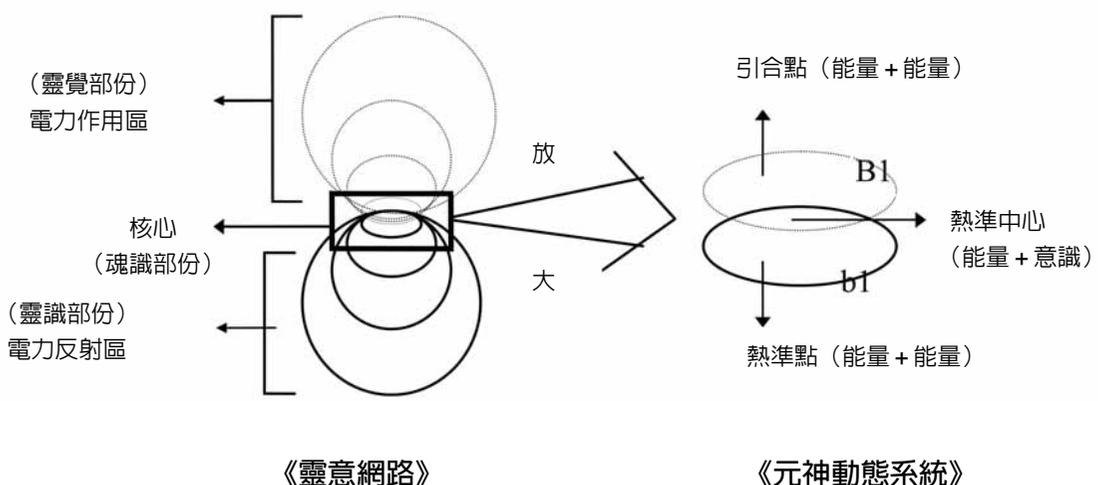
當然，「引合點」接引下來的宇宙靈流是否能順利的經熱準點→電力作用區→電力反射區→大腦部位，而為該人感知，端視該人「靈意網路」各軌道以及各區的運轉性能，也就是

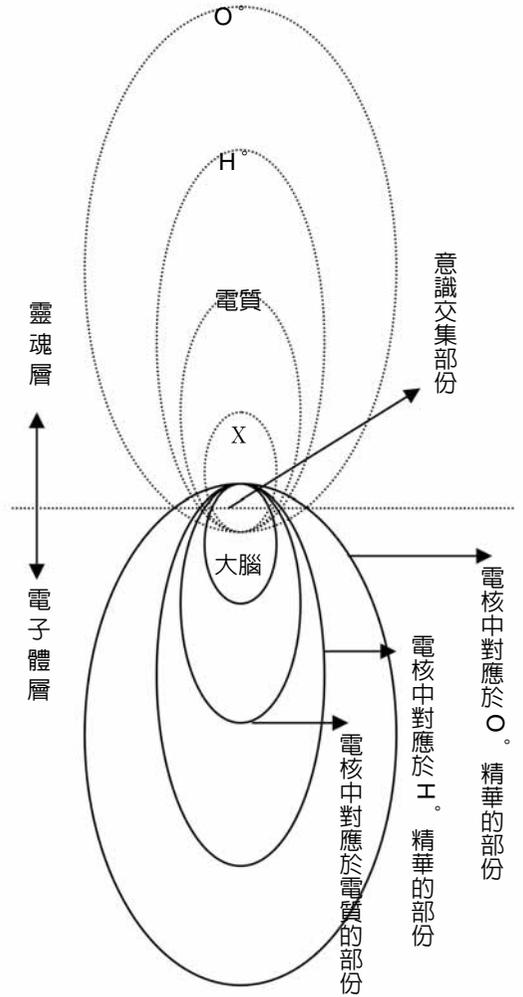
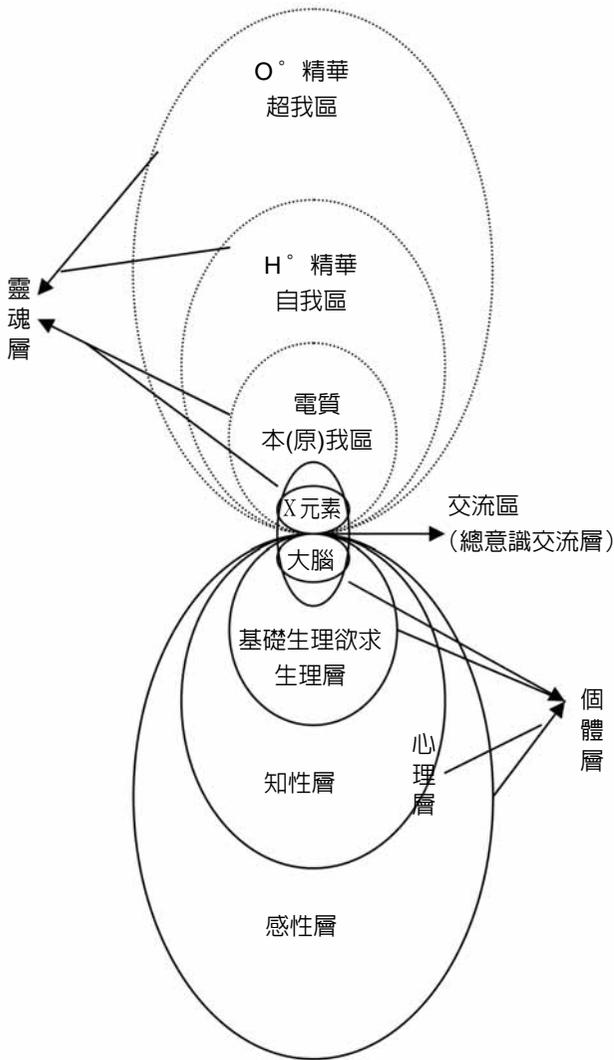
一般說的先天靈質好壞與否，但是來自該人後天電子體情緒的激盪電流影響亦非常大，它不但干擾宇宙靈流之傳遞，使大腦部位無法析出訊息，而且陰極化效應會惡化「靈意網路」的品質，造成該人靈性降低。此外，一個以邏輯思惟為主的人，由於不斷活躍大腦部位的意識電流，雖不至干擾或惡化「靈意網路」，但即使接收到宇宙靈流，相較之下該靈流訊息的電流強度亦處於弱勢，該人大腦也不易感知的到。

(三) 一旦與電子體產生引合後：

根據《圖三-1》左為「靈意網路」，右為補充說明之「靈意網路」的核心→《元神動態系統》。其中「引合點」透過「電力作用區」專司該人與外界環境的溝通，「熱準點」透過「電力反射區」負責該人與內在自我生命的聯繫，兩者透過熱準中心彼此協調影響，形成整體互動，直接支配「靈意網路」的虛線（電力作用區）與實線（電力反射區）部分，因此《表一》與《圖三》中「熱準點」所對照的「魂識部分」，只是屬於內在深層意識的層面，正是透過引合點的外在聯繫作用，這種深層意識超越了佛洛伊德對潛意識的內容來自壓抑的看法，即如上文論及，不只是陰電流的內化，「靈意網路」的內在深層意識（魂識部分）經引合點而豁然開闊，峰迴路轉，深層到極處頓然與大宇宙靈流合一，開啓人類生命無限發展的可能，而有種種陽電流的效果。

《圖三-1》「靈意網路」&元神動態系統關係圖





《圖三 -2》靈意網路與三我意識間的關係圖 《圖三 -3》靈意網路的電力、電流軌道分佈圖

補充說明：

1、人性總有天理良知與七情六慾，此乃和子體與電子體結合的必然結果，因此世人感知宇宙靈流之美妙者，已不多見，故芸芸眾生多以大腦意識為生命重心，長於後天知識，陷於情慾激盪，勞勞碌碌營生牟利，顛倒沈淪以假作真，大限到時彷徨空虛，方茫然自問「我是誰」，實為生命物化的大悲劇。當然，人類當中也有靈覺高超的智慧之士，或現身說法廣傳大道，或著書立言廣布教化，或創立宗教喚醒人心，要之都在鼓勵人類自我

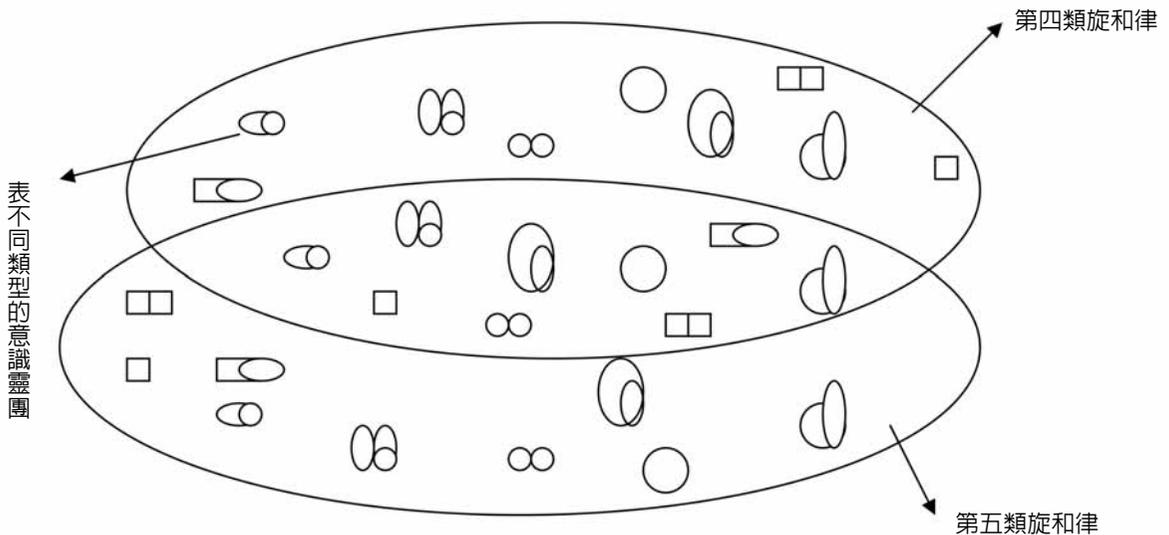
修持。若以本文立論，即是在開發與活化「靈意網路」，縮短天人之間的距離，引導人類進入廿一世紀的全新宇宙生命觀。

- 2、有關《元神動態系統》一詞，並非聖訓原創，而是筆者依據天帝教教義說法：X原素引導和子其他三原素，是和子之本體，為超凡入聖之門，在意識表現特徵方面，有「神明」、「果決」之特徵。參考《天人文化新探討》一書中論述修煉封靈的炁氣綱縕、天人親和的過程，可以明顯看出X原素確是傳統道家認為的元神，換言之，此一整體動態中樞是元神活躍的動態描述，因此筆者名之為「元神動態系統」，筆者主要想藉此系統之名，表現出其內容物實為一動態的、交替流轉的能量與意識系統，故才賦予傳統元神之說以新時代之科學意義。
- 3、「靈意網路」與前、潛意識間的運作特質，可歸納出以下二點：
 - (1) 電子體因內外刺激而在「大腦部位」引起情緒反應，諸如貪、瞋、凶、暴、怒、惡、喜、痴、怨等，若大腦一時無法排解這股衝盪電流，將轉換進入「電力反射區」，甚至更深入到「電力作用區」，即會產生陰極化的效應。所謂「陰極化」是相對的說法，代表宇宙中消沈、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。
 - (2) 這種內在深層陰極化的效應，的確類似佛洛伊德對潛意識的看法，他認為人從小到大的生活經驗有許多不合理的衝動、意念或感受，它會引起該人的痛苦焦慮，因此自我防衛機轉發揮壓抑的功能，將這些趕出意識的範圍，構成潛意識的主要內容。但是，「靈意網路」的深層意識不僅於此，尚有陽極化的脈絡主導著人類生命，扮演非常重要的角色，這是佛洛伊德未探討到的部分。此一部份，我們可由《圖三-2》，《圖三-3》對照佛氏三我理論中，其意識的層次性及一般心理學所論及的層面。事實上，這些層面也都不離於本單元所探討的範疇。

二、「個體意識」與「整體宇宙意識」間的互動形態

整體而言，大宇宙（由無形至有形宇宙）充滿著無量數的次元空間，彼此依照著能階的高低而有不同的群聚現象，這些群聚現象並非單純的直列並排模式，或是上下四方與中心點一一對應的組合關係，而是有些以相互滲透或相互重疊的形態出現，有些則純粹以獨立存處的方式存在於宇宙之中。

以意識的特質來看，分布在各個次元空間無量數的性靈和子，會以念力投射的方式，逐漸匯聚成一團團具有相同群體意識的靈團（如圖 3-2.2）：



《靈團圖 3-2.2》

互動原則：

（一）、相同文化意識的靈團、相同宗教意識的靈團、相同政治意識的靈團等，這些靈團若皆以各靈能特質來看，有些靈團是以正值能量的群聚為主，有些是以中性能量的群聚為主，也有出現以負值能量為主的靈團，甚至正、負都有且較為混雜的靈團。換句話說，靈團與靈團間的互動關係，大半是以「物以類聚」的群聚效應維繫之，大宇宙之中無量數的靈團是依照能階的高低，分布在不同的次元空間中，在每一次元空間又因群體意識（含靈能特質）的不同，形成靈團之間的自然分野，如此構織出整體靈界豐富的內容與架構。

（二）、就意識（或稱訊息）交流的程序而言，則有以下特性：

1、 能量→能量的交流部分：

是指在「空間能量意識流」與「性靈和子之意識投射」的分化或幻化過程中，將會經由二股能量契合成一股能量的過程，產生能量的共振效應，並在其中自然純化這一股新能量的能階質性。

2、能量→意識的交流部分：

是指在「空間能量意識流」與「性靈和子之意識投射」的分化或幻化過程中，會經由反覆強化與刺激能量中所含藏意識內容物的特性，當在過程中已到達相當熱準，即可充分解開含藏於此股能量內的所有意識內容。

3、意識→意識的交流部分：

是指在「空間能量意識流」與「性靈和子之意識投射」是在化電界或以下次元空間中進行分化或幻化過程時，假使能夠充分解開含藏於此股能量內的所有意識內容，其後才能夠繼續進行意識與意識內容上的比對過程，並將已搜尋到之共同意識訊息，作為相互交流、類比交流或各類分化、幻化的主要訊息傳遞內容。

(三)、如就意識（或稱訊息）內容而言，其轉譯特性如下：

人類所生存之物質世界的次元空間層（即第五類旋和律），是以物性粒子再不斷地結合的方式，產生新的空間能量效應，或是以靈性意識的不斷幻化，表現出性靈和子各自創化的成果。

原則上，處於其間的訊息傳遞特色，不但出現了訊息與訊息間的比照過程，甚至還必須經由自然的轉譯程序，才能完整地掌握住其間的訊息內容。

處在物質世界以下（包括物質世界）的性靈和子，想要以各自的內聚和能，配合意識投射方式，直接投射至較高能階的次元空間時，都將視所內聚的和能與其內意識被淨化的純度，選擇與其能量相符、頻率相等之次元天層，或某靈團或與某特定的性靈和子，才足以發生能量與意識上的傳遞成效。同時，在能量投射與傳遞過程中，也會有能量轉化上的消耗現象。

另外，若性靈和子是由下往上的做靈界的訊息交流時，也將受到該低能階性靈和子的和能不足，致使內聚的親和能階不高，也無法在意識無法聚集的情況下，與所欲親和且能量較高的性靈和子，順利產生訊息上的瞬間投射與同步接收的轉換作業。

傳遞目的：以能夠配合性靈和子所屬之靈系、靈族，或與所屬靈團之契合方式，逐步提昇內在和能，擴大性靈和子淨化層面，豐富整體靈性修持、修圓之內涵。

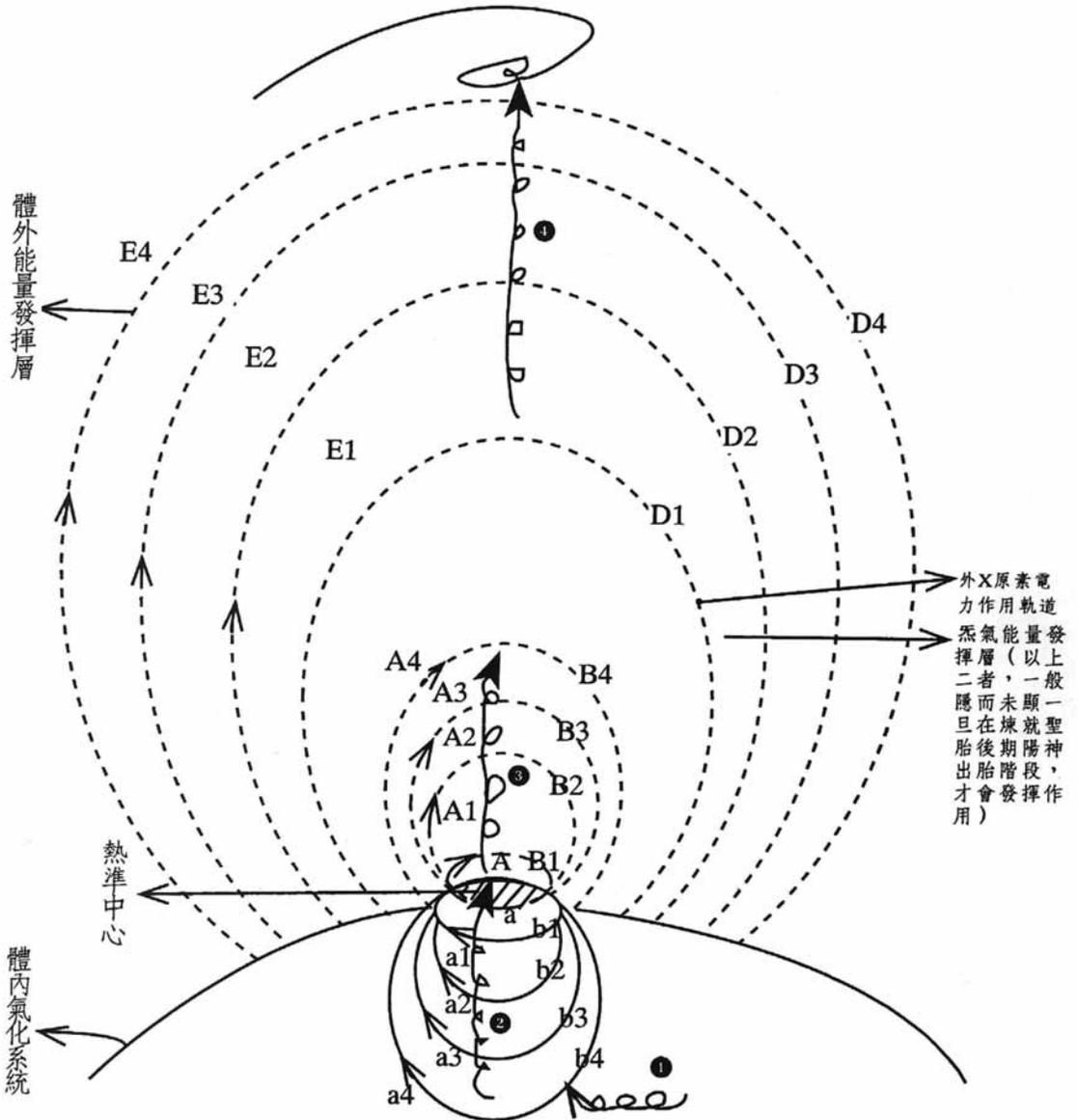
補充說明：

人類與大宇宙靈界訊息的交流情況，可分為指向性的轉譯與發射，以及選擇性的接收與轉譯等二大類別，所謂指向性的轉譯與發射，是指人類在對某一對象念念專注(稱為指向性)發射意念時，其中訊息能量必然要經過層層轉化才能發射傳遞之；所謂選擇性的接收與轉譯，則是指人類在接收訊息能量時(註一)，必然也要經過個體本身某些機制的轉化，才能接收到符合本身條件(稱為選擇性)的訊息能量。在這二大類別之中，雖然指向性的轉譯與發射特性，扮演著人類與靈界產生相互引合的重要管道，但若論及靈界訊息是否能夠真正為該人感應與了解，就必須視選擇性接收與轉譯的特性，是否已獲得充分的發揮而決定。

三、「靈意網路」轉化靈界訊息各重要關卡

大體來說，人類在接收與轉譯整個靈界訊息的內容上，是經由一些複雜機制的自然運作，逐一分辨與處理來自於各個不同次元空間、靈團或其它性靈和子所傳遞而來的訊息能量，這些機制都屬於一種「自行性過濾轉化機制」。所謂「自行性」即是指明這是一種靈肉間的自然運作，並非一般人可以用自我意識來隨意改變的。因此，除非該人經過修持至某一能階熱準，否則很難突破這種靈肉的局限性。

外來訊息能量從與人體接觸到真正被人體轉譯、消化，一共要經過四道關卡、三層轉化(譯)，整體圖示詳見「靈意網路圖」。



（此圖係根據圖二內，所含藏各軌道、各反射區之補充說明）

- | | | |
|--------------|-----------------------------|-----------------|
| a : 魂識部分 | D1 : 外X電力作用軌道 | ① 內在陽氣能量刺激b4軌道 |
| a1 : 靈覺部分 | D2 : 外電質電力作用軌道 | 產生第二層蒸氣運轉 |
| a2 : 靈識部分 | D3 : 外H ⁺ 電力作用軌道 | ② b4軌道至引合點之電流與 |
| a3 : 意識部分 | D4 : 外O ⁻ 電力作用軌道 | 能量逆轉流程 |
| A1 : 蒸氣能量作用區 | E1 : 蒸氣能量發揮層 | ③ B1至B4軌道之電力與能量 |
| A2 : 剛氣能量作用區 | E2 : 剛氣能量發揮層 | 逆轉流程 |
| A3 : 靈氣能量作用區 | E3 : 靈氣能量發揮層 | ④ D1至D3軌道之電力與能量 |
| A4 : 和氣能量作用區 | E4 : 和氣能量發揮層 | 逆轉流程 |

四道關卡、三層轉化（譯）的各別通則：

這四道關卡均有過濾外來訊息能量的功能，阻止不符合關卡條件的訊息能量進入。構成這些關卡條件的要素，隨著該人靈肉的狀況而異，是故形成每個人「選擇性接收與轉譯」的不同現象，以下即依序介紹之。

（一）第一道選擇性接收關卡（D1 區）

位置：體外能量發揮層。

定位：類似感測器。

關卡標準：審視符合該人靈質、靈氣、體質、體氣所能接納的感應範圍。

要點：一般說來，人類只要處在靈氣充沛的情況下，對此種自然防護的機制並不自知，反倒是靈氣不足、失去內外平衡時，會有頭頂重壓的感受。

（二）第二道選擇性接收關卡

位置：「靈意網路」之 B4、D1 軌道、A1 區。（在外圈）

定位：類似防護罩。

關卡標準：審視符合該人當下靈質、靈氣、體質、體氣所能負荷與吸收消化的範圍。

要點：本關卡亦可視為人體自然防護機制的最重要關卡，猶如防護罩一般，保護個體免於受到龐雜訊息能量的影響。

（三）第一層轉化作業

位置：「靈意網路」之熱準中心。

定位：初步將外入訊息能量轉化成體內能量可以吸收者。

要點：可視為外入訊息能量轉換成可為體內能量所接收的初步階段。

（四）第三道選擇性接收關卡

位置：「靈意網路」之熱準中心。

定位：類似混合器之開關。

關卡標準：檢覈外入訊息能量能否與來自該人心性深處的氣化內容物（註二）應合作用。

要點：若這階段中，無法通關，僅止於在網路中反覆作用，直至這股外入能量融於體內，並為當下靈體完全吸收為止。

(五) 第二層轉化作業

位置：「靈意網路」之熱準中心

定位：將外入訊息能量進一步轉化成爲體內能量可以靈活吸收與運用的樞紐。

要點：可視爲外入訊息能量轉化成爲體內能量可以靈活吸收與運用的重要樞紐，有利於下一步在大腦皮層的深度契合。

(六) 第二層的另類轉譯作業

位置：「靈意網路」、大腦皮層。

定位：外入訊息能量初步轉譯成可以讓人類自我察覺的意識狀態。

要點：這一過程，可以強化四大意識層的作用表現，使該人產生屬「靈」或「明」或「覺」或「知」等突如其來的清晰感，惟外入的訊息能量本身若未經轉運功能通過第四道關卡，進入大腦皮層進行第三層轉譯作業時，這種意識上的清晰感通常不易持續維持，而且也無法讓該人理解到外入訊息的具體內容（包括各種意境、感受、洞見、或具體的語言、文字等），因此它可被視之爲一種初步轉譯成果，即將外入訊息能量轉譯成人類可以察覺到的意識狀態。（註三）

(七) 第四道選擇性接收關卡

位置：大腦皮層

定位：類似轉譯機之開關

關卡標準：能否與大腦皮層充分契合者

要點：假使該外入訊息能量未能與大腦皮層的心境熱準、誠敬熱準充分契合者，該外入訊息能量即會在與生理、心理機制不斷刺激回應的過程中，逐漸消耗掉原有之能量強度，使得此類刺激回應終告停止，該外入訊息能量則會持續反覆作用到融入體內，並爲當下靈體或肉體完全吸收方告結束。此種結果，比起順利通關者來說，將會讓該人在意識或理解外入訊息的內容上，有片段或斷層的現象，且靈質或體質變化的成效，亦明顯微弱許多。

(八) 第三層轉譯作業

位置：大腦皮層

定位：轉譯出外入訊息的具體內容，達到外來能量對靈體與肉體完整的影響效果。

要點：當外入訊息能量經與心境熱準或誠敬熱準契合後，即會進行分解與匯整該能量所含帶的氣化內容，並經由共振反應加強此氣化內容的作用力道，然後與心理機制、生理機制產生各種刺激、回應效應，使該人確實意識或感受到，發生在個體內靈質或體質方面的影響成果，或具體地領會、認知，甚至可以語言文字表達外入訊息的內容。

轉換原則：

- 1、當外入訊息能量在經過上述「自行性過濾轉化機制」內的四道關卡、三層轉化（譯）作業的過程中，如該外入訊息能量的強度大者，較能夠快速轉換成能被個體吸收的狀況，故而不易形成停滯情況，也就是說能夠進入的作用深度較深。不過，如果外入訊息能量本身帶有某一特定的目標指向時，其所形成的停滯現象則不在此限。例如：無形神媒欲調整某人的意識特徵，其媒壓的訊息能量自然會停滯在第二層的另類轉譯階段。

此外，「自行性過濾轉化機制」又有兩種模式，一是主動性的過濾轉化模式（註四），一是被動性的過濾轉化模式（註五）。大凡屬主動性的過濾轉化模式者，其外入的訊息能量在進入「自行性過濾轉化機制」作用期間，較易形成持續且較為穩定的作用成果，繼而讓該個體表現出在身、心、靈變化上的逐次改善或氣質變化；反之，若為被動性的過濾模式者，則會在作用期間內，易使已進入「自行性過濾轉化機制」作用的外入訊息能量，產生強有力但較為短暫性的刺激作用，此一作用成果，則會造成該個體表現出在身、心、靈變化上的快速改善或另類的氣質變化。

- 2、一位懂得運用主動性的過濾轉化模式，且不斷引入大空之訊息能量的人來說，此種互動形態將會由原本一成的比例，獲得逐一的強化與提昇，情況良好時，甚至可掌握到大約三成的主動性程度。然而對於經由不斷自我修持進而已達到突破個體原有各自局限性的人而言，則須視該人所突破的各別情況而定，故較不易歸納出一致性的掌握比例。

四、「靈意網路」與“四大意識層”間的深層運作內容

由「靈意網路」至四大意識層之運作流程

(一) 運作流程之基礎：

不過，前述「靈魂意識交集引合網路」至四大意識層的運作流程，必須滿足下列二個條件，方能產生作用：

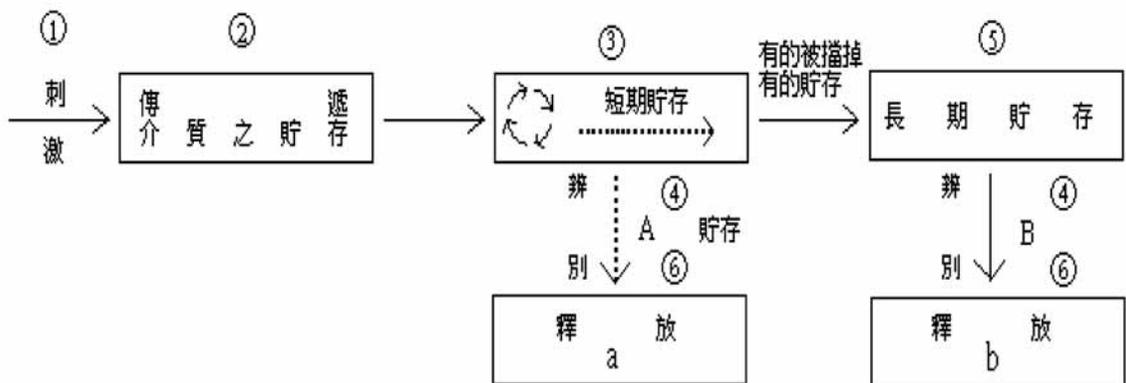
- 1、能量與意識訊息刺激和子各原素產生的活化作用，必須能刺激網路內 a、a1、a2、a3 區，釋放出A類或B類或C類的傳遞介質。
- 2、該能量與意識訊息必須再經刺激另一組傳遞介質，釋放出具正、負值特性的傳遞介質。

當上述二個條件滿足時，這兩股傳遞介質即會進入「熱準中心」，在「調變」作業中的「整合」階段，逐漸形成不同運作特性的系統。

(二) 運作流程的三種特性

- 1、具選擇性功能的運作特性：

是指前述A類的傳遞介質與具正、負值特性的傳遞介質，一旦進入「熱準中心」進行整合過程之中，會逐漸形成一種簡單化的「貯存釋放系統」。如《圖四》所示：

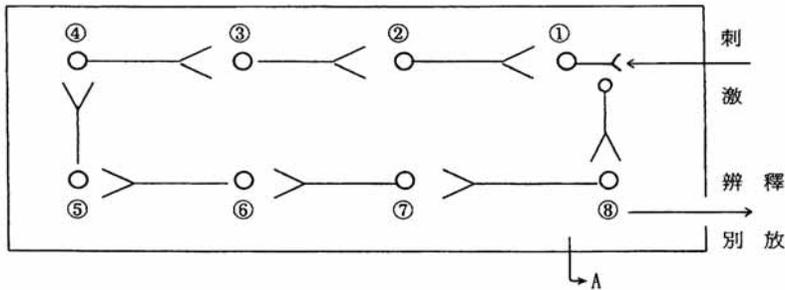


《圖四》貯存釋放系統

此系統具有選擇性功能之運作特性，除了將其內的傳遞介質加以調整外，也會改變所有傳遞介質的原有活動效力，連帶使得這些傳遞介質在「改變」階段中對能量與意識訊息的催化力量，進而影響「改變」作業的原有運作速度及成效。

2、具活化性功能的運作特性：

是指前述B類的傳遞介質與具正、負特性的傳遞介質，進入「熱準中心」進行整合過程之中，逐漸形成一種強而有力的「迴轉循環系統」。如《圖五》所示：

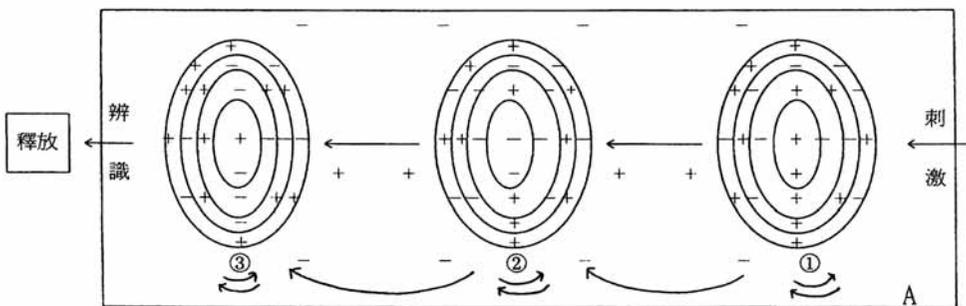


《圖五》「迴轉循環系統」

此系統具有活化性功能之運作特性，它除了將其內的傳遞介質加以調整外，也活化所有傳遞介質的原有活動效力，連帶導致這些傳遞介質在「改變」階段中對能量與意識訊息的催化力量，進而影響「改變」作業的原有運作速度與成效。

3、具抑制性功能的運作特性：

是指前述C類的傳遞介質與具正、負值特性的傳遞介質，進入「熱準中心」的整合過程中，逐漸形成一種傳遞介質上的應合性限制與連續性自旋的系統，稱為「應合自旋系統」。如《圖六》所示：



+ 代表：正值傳遞訊號。
 - 代表：負值傳遞訊號。
 ↻、↺ 代表：自力旋轉的旋力方向。
 * 其內的+、-符號，會隨著自力旋轉時而自行轉移。

《圖六》應合自旋系統

此系統具有抑制性功能之運作特性，它除了將其內的傳遞介質加以調整外，同時也抑制所有傳遞介質的原有活動效力，連帶使得這些傳遞介質在「改變」階段中對能量與意識訊息的催化力道，進而影響「改變」作業的原有運作速度及成效。

(三) 運作流程之三種模式：

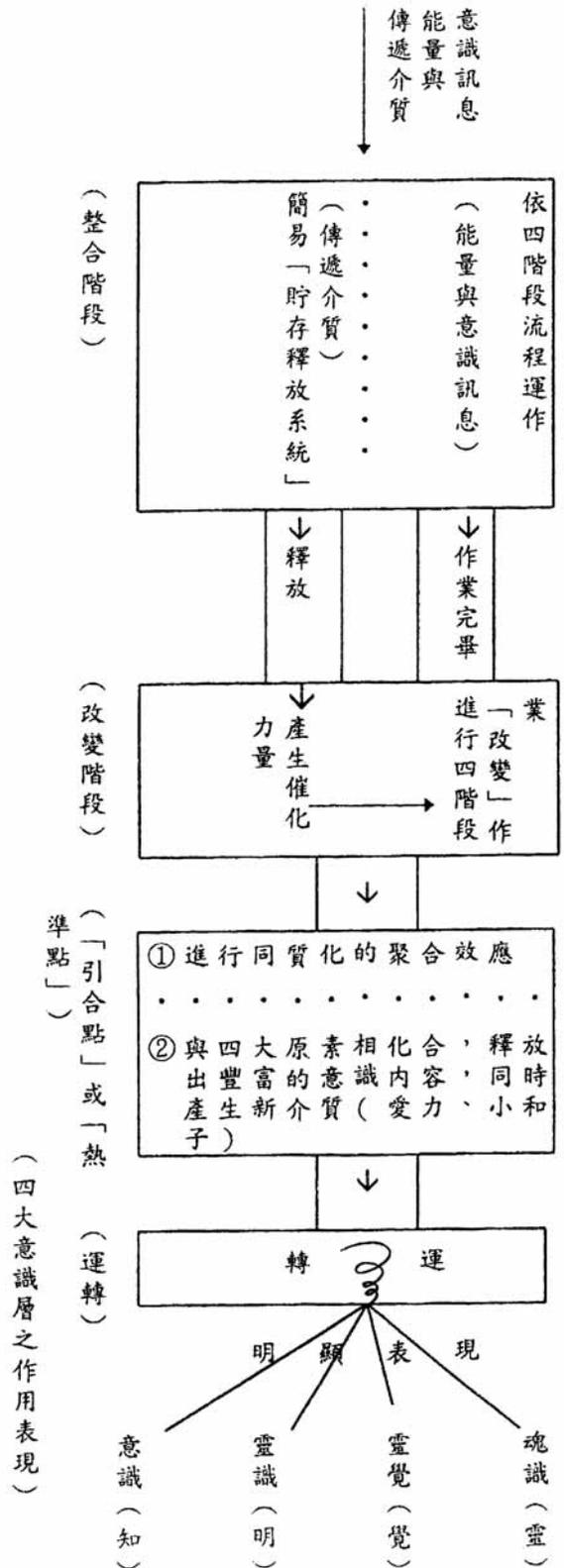
整體運作模式有三：過濾模式、全形模式、減弱模式，每次流程以單一模式運作：

1、過濾模式：如下《表三》所示：

這種模式的運作特色大致如下：

當一股能量與意識訊息，來自大空之炁或由體內而來，並進入「靈意網路」中運行時，就會釋放出A類的傳遞介質參與作用。這些傳遞介質若又引發連續的化合媒介與活動，則此A類的傳遞介質將形成簡易「貯存、釋放」系統的運作特性。

隨後，在轉運過程的強大氣化推力驅使下，如這些傳遞介質均能夠發揮應有的傳遞功能，表現出來的意識形態即以靈覺、靈識的作用為主要特徵。



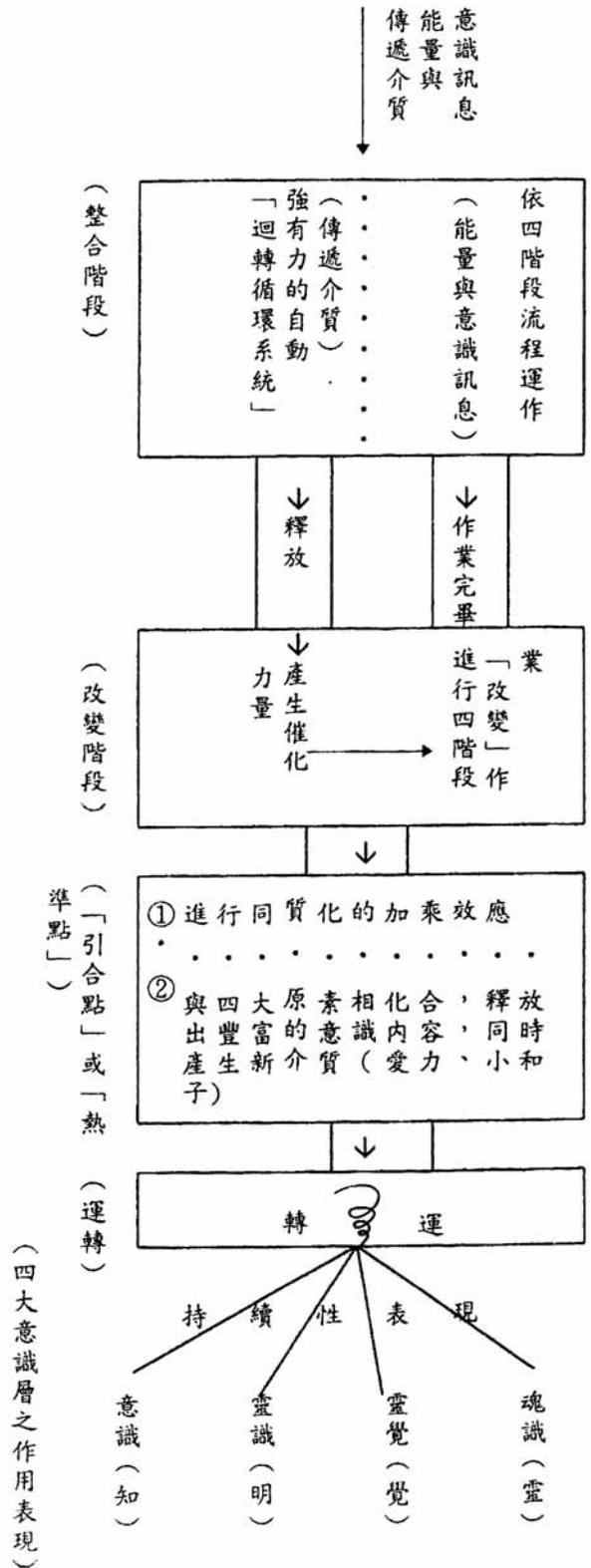
《表三》

2、全形模式：如右《表四》所示：

這種模式的運作特色大致如下：

當一股能量與意識訊息，自大空之炁或由體內而來，一旦進入「靈意網路」中運行時，便會釋放出B類的傳遞介質參與作用。在過程當中，這B類的傳遞介質將形成簡易「迴轉循環」系統的運作特性。

隨後，此種模式所表現出來的靈識、意識，呈現出活躍的特徵。



《表四》

3、減弱模式：如下《表五》所示：
這種模式的運作特色大致如下：

當一股能量與意識訊息，不論來自大空之炁或由體內而來，一旦進入「靈意網路」中運行時，釋放出C類的傳遞介質參與作用，這C類的傳遞介質將產生簡易「應合自旋」系統的運作特性。

隨後，如這些傳遞介質均能夠發揮應有的傳遞功能，則意識將呈現出具體的「靈」、「明」、「覺」、「知」等特徵。

由四大意識層至「靈網路」之運作流程

以下針對四大意識層對「靈意網路」刺激的反向路徑作一說明：

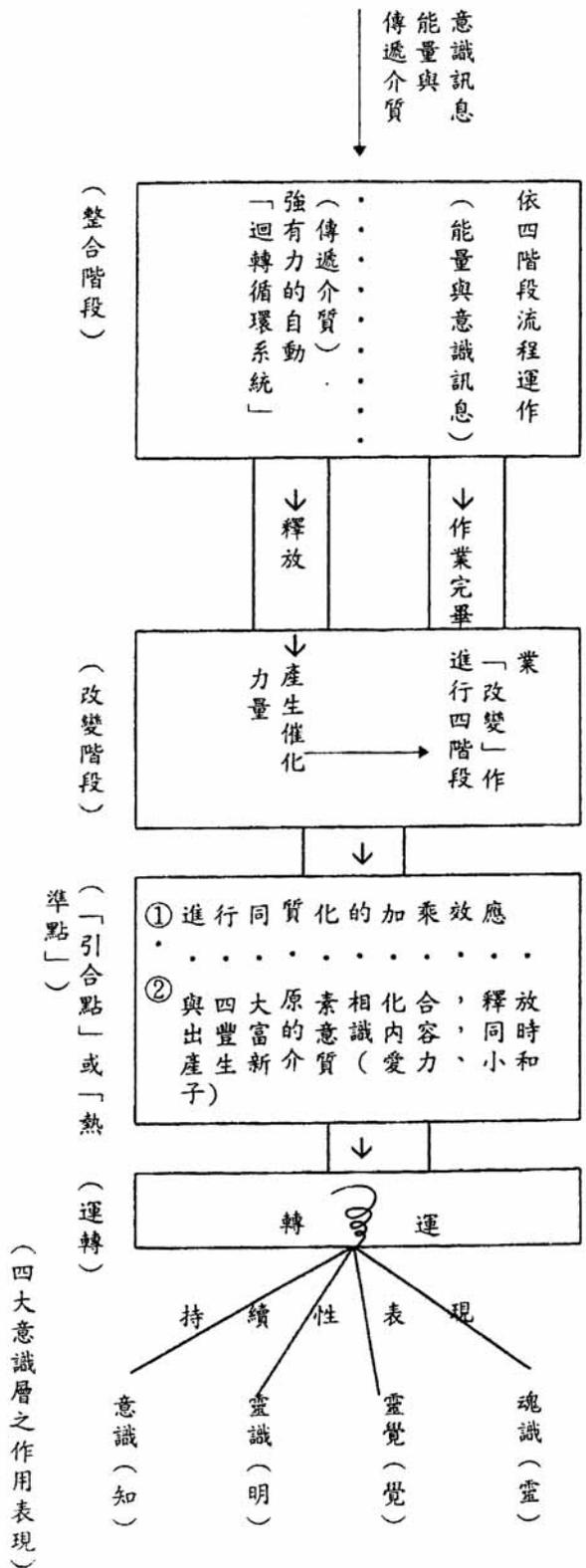
(一) 運作流程之基礎：

1、增強原有的活化作用，並持續之，惟滿足上述條件的前提有二：

- (1)必須與傳遞介質(指愛力、小和子)發生共振效應，以增強效果。
- (2)必須與其中的X原素進一步發生同質化聚合作用，以持續效果。

2、在活化作用中，刺激 a、a1、a2、a3 區釋放傳遞介質，然滿足上述條件的前提有二：

- (1)必須與 a、a1、a2、a3 區內之傳遞介質發生共振效應。



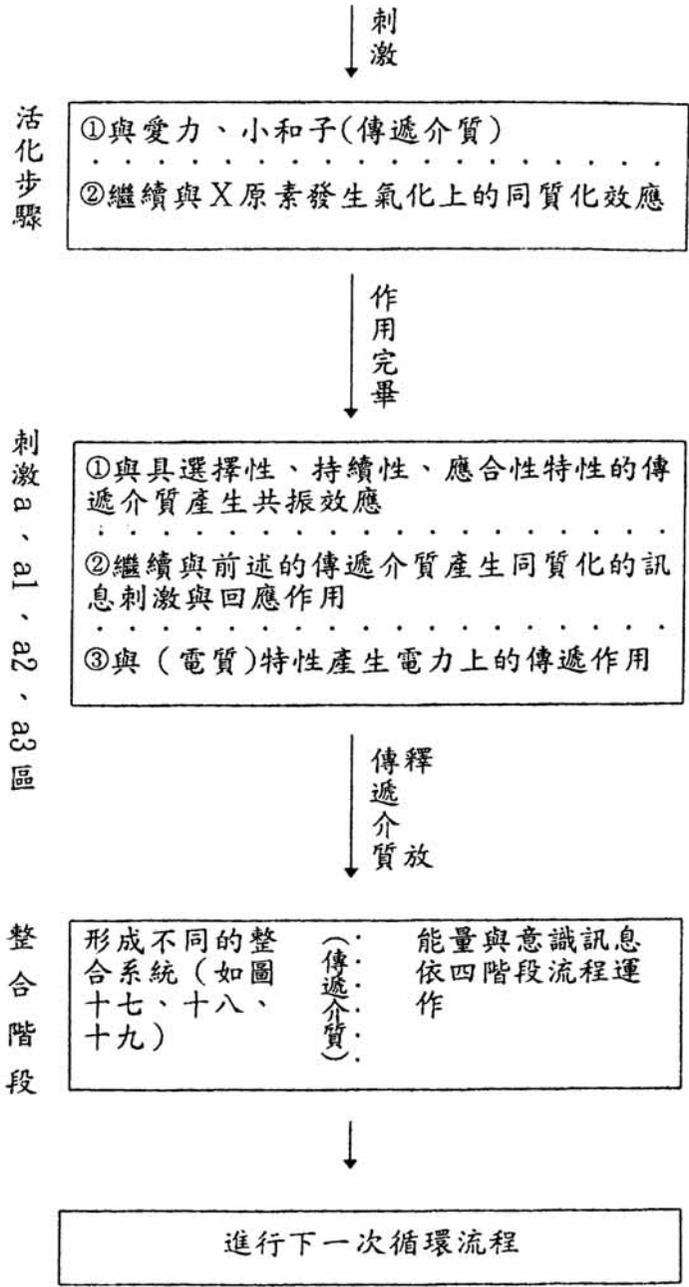
《表五》

(2)必須進一步發生傳遞訊息的刺激與回應作用。

(二)運作流程的特色：

- 1、訊息的刺激與回應的應合。
- 2、與「電質」發生電力同質化作用。

(三)運作流程：其運作流程簡表如下《表六》所示：



《表六》

運作流程：

當能量與意識訊息（不論來自大空之炁或由體內而來）經由「靈意網路」的層層運作後，表現出四大意識層之各種具體形態時，倘使再度刺激到「靈意網路」內各原素而產生程度不等的活化作用，且這些活化作用如又刺激 a、a1、a2、a3 區（見「靈意網路圖」）內所含藏「魂識」、「靈覺」、「靈識」、「意識」等各反應區，並釋放出某些傳遞介質（如前述所言的 A、B、C 三類之傳遞介質）時，則這些傳遞介質自然依循前述作用機轉持續作用，直至這些刺激能量作用完畢始告終止。

另一方面，這些產生具體性四大意識層的能量與意識訊息，在表現出各種意識形態內容的同時，於其內作用的電力訊息強度若進一步符合與大腦皮層作用的標準，則此時會藉著靈意網路「轉運」階段的氣化推力與旋力，挾帶該能量與意識訊息進入大腦皮層，與大腦皮層進一步作用，或使該訊息內容轉入「心性系統」中持續作用。

運作目的與效果：

變化氣質、淡化和子餘習的慣性，以及強化內在和能、增強元神能量、調整「心性系統」的氣化性能，或可藉由其炁氣運化之功，配合「靈意網路」的意識變化作用，完成靈質、靈氣、體質、體氣於意識形態和能量上的調整與改造。

統而言之，「靈意網路」與前、潛意識間的關係密不可分，「靈意網路」好比一具複雜且細緻的運轉馬達，可將來自四面八方的所有意識、訊息、能量，一一過濾、分類、重組、運化，甚至可能擴大或縮小既有前、潛意識的作用內容，其目的亦只在減少不必要的雜亂作用或無序的盲動。

就前、潛意識而言，彼等就好比一幕幕精采片段、主題、思緒、靈感、思維、構想等，這些突來的「意識」片段，有些可能與靈魂深處的基本慣性（即來自「和子餘習」的慣性）有關；有些則可能是引動前世因緣、業力、業引的關鍵所在，或許有些意識訊息純為紓解該個體心理壓力所為。然而，不論該意識的內容為何，都必須藉助「靈意網路」的運作，才能讓該意識訊息彰顯出來，否則徒具形式而已，不具任何的實質效力與作用。

【註釋】

註一：訊息能量廣泛指「空間能量意識流」的各類陽、陰電射，以及「靈性粒子之意識投射」的各類靈訊，因彼等皆含訊息及能量，故此處以「訊息能量」統稱之。

- 註二：所謂「來自心性深處之氣化內容物」，是指含藏於熱準中心內的「心性系統」，當其氣化循環步驟告一段落時，會產生先天「心」與「性」特質的氣化產物。
- 註三：以靈意網路的深層功能而言，意識能量在抵達大腦皮層進行第三層轉譯時，凡經過四大意識層初步運作者，顯然比沒有經過的人，要更清晰流暢。
- 註四：指該人事先經過指向性轉譯與發射過程（親力電射），引來大空之中相同熱準的訊息能量，進入該人「自行性過濾轉化機制」的模式。
- 註五：指該人事先並未主動發出親力電射，而是由瀰漫於大空之中的訊息能量，以媒壓、媒挾的方式，進入該人「自行性過濾轉化機制」的模式。

丹道法訣第二講

中國社科院資深研究員 胡孚琛

* 按本教昊天心法雖曰直修，也需得從築基做起，如何築基？本師在《靜坐要義》第三講言，從「保、固、養、補」精氣神三寶，才能進入「化」「還」境界，在實際修持時，本師明言：「絕對不要身外的陰陽，絕對不要存採捕之心；在城市之中，絕對不可運氣用意導引。」那麼，要如何築基呢？第四講中，本師強調「百日築基」，即正宗靜坐一百天的規定，包括點道開天門、夫婦分房、力行五門功課、原靈合體，此外本師還特別強調：

「應由清心寡欲做起，配合下列三條件，則可以收修煉之功效：

- 1、認定人生守則中的兩個字，早晚反省
- 2、戒酒、色、財、氣
- 3、把握機會多幫助人。」

本文系列乃大陸著名丹道學家胡孚琛先生大作，其中「淨化身心」談及大陸現今各種修煉現象及流弊，對本教以炁功、靜坐號召原人來歸有其參考價值；「補虧正法」牽涉到築基、甚至房中術之利弊，恰可與本教築基作一對比，而知昊天心法殊異何在，因為同奮弘教不可能不接觸外界萬千法門，知己知彼，方易引人入勝；「辟穀胎息」自先秦即已流傳，晉葛洪《抱朴子》一書亦有專門記載，本教亦有胎息（內呼吸）之說，惟閱讀全文，除開拓視野，增進辟穀胎息的知識外，益發彰明本教胎息之自然無為之原則，實乃簡而易行。

閱讀本文，兩相印證，刺激吾人自我反省，增進對昊天心法之客觀認識，是為刊載用意。

一、淨化身心

人們知道，近些年某些邪教教首和偽氣功師，乘全國修道熱、氣功熱、養生熱、術數熱、宗教熱之風潮，創立邪教聚斂錢財，將成千上萬的善良民眾誘入迷途，出現了靜坐煉功者自殺、殺人，甚至殺死親生父母、妻子兒女等大逆不道的案例，造成惡劣的社會影響。這類現象，在佛道二教的經典中絕無記載。為什麼佛道二教歷時數千年，入教修煉者歷朝歷代以千萬計，沒有發生因修道學佛而殺父弑母的大逆案例，而現代邪教卻屢見不鮮呢？原因在

於佛道二教的修煉，都是淨化身心的人體系統工程，都將積德行善放在修道學佛的首位。《法句經·述佛品》云：“諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教”。佛陀教人“善自觀心，善自知心”，自宰其心，自伏其心，淨化心靈的三毒、八纏、九結、二十一心穢等，“如人鍛鐵，去滓成器，器即精好。學道之人，去心垢染，心即清淨矣”。（《四十二章經》）道家之萬卷丹經，皆不離“煉心”二字，《唱道真言》講得最為詳盡。《仙佛合宗》云：“萬象空空，一念不起，六根大定，一塵不染，此即本來之性體完全也。如是還虛，則過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得，頓證最上一乘，又何必修煉己之漸法也哉！”丹家有《九層煉心》之術，足以降伏心魔。偽氣功師之創立邪教，目的只在收徒斂財，功利性甚強，故大都首先編造一套世界末日劫難將臨之邪說騙人入道，模仿佛道二教專事靜坐運氣而已。恰如六祖慧能所說“迷人身雖不動，開口便說他人是非長短好惡”。癡迷者加入邪教，功利性也很強，不過是為治病健身，消災避禍，希冀升天成道而已，也是慧能所謂“修福不修道”的“迷人”。如此雙方都不把行善積德、淨化身心放在首位，更不明淨化身心的具體修煉程式，僅事靜坐弱化表層常意識中理智和道德規範的控制。我們說過，常意識對潛意識層次來說猶如監察機構或抑制邪惡念頭的堤防。顯然，人的學養越高，道德品質越好，這個堤防越牢。反之，那些文化水準低下，道德觀念薄弱的癡迷者，是極易衝破心靈的堤防，違法亂紀，人格變態的。內丹學本是在古代高層知識份子中間發展起來的性命學說，沒有六年“窮理”功夫難以入門。丹道授徒，必擇福慧雙全之人，為載道之器，又須有錢、有閒、有緣，法財侶地俱備，故其收徒門檻甚高，遠非一種社會普及的功法。邪教收徒，僅為斂財謀亂，故不擇賢愚，多多益善，僅靠黑社會的幫規進行精神控制。近些年某些邪教教首傳法，動輒教人打坐兩個時辰以上，誘導一種恍惚迷離的精神狀態。在這種狀態下，大腦皮層的常意識思維活動放鬆，人體的生理運動排除意識干擾恢復自然調節功能，身體的機能有所增強。特別是如果打坐入靜較深，還會激發潛意識中的心靈能量，使某些疾病不藥而愈，從而促進人體健康也是事實。然而，邪教功法大多沒有淨化潛意識的心靈修煉程式，反而會將埋藏在潛意識中的各種貪欲、性欲、野蠻獸性、死亡本能、殘害他人的惡欲、仇恨情結、緊張焦慮、不安全感等心理印痕一併激發出來，產生危害社會的行為後果。根據“陰中有陽，陽中有陰；陰極生陽，陽極生陰”的太極原理，人生在世自幼就受父母、師長、親友的管束，這些強制性約束也會產生逆反心理形成心靈情結埋藏在潛意識裏。人生最愛最敬者莫過於父母、師長、妻子，然而愛極則生恨，敬極則生畏，難免有大逆不道的邪惡念頭形成心靈印痕隱藏下來。在打坐煉功的過程中，邪教信徒由於表層常意識處於抑制狀態，潛意識中埋藏的各種

情結被激發，就可能衝破個人理智和社會倫理規範的堤防，以某種“合理化”的偽裝透過理智的監察形成危害社會的變態行爲。更爲可怕的是，邪教教首都慣於利用思想灌輸等手段對信徒進行牢牢的精神控制，他們以千萬次的說教強化這些信徒的無意識情結，並以某種單一強迫性觀念（如成仙、成佛、飛升、圓滿等）將信徒引入癡迷狀態，使其幻覺頻頻發生，正常的自我意志喪失，變態人格形成，完全聽命於教主或外在幻影的啓示，最後或者瘋狂、或者自殺、或者殺人，終究難逃個人毀滅的絕路。邪教倒行逆施的惡劣社會影響破壞了全國修道養生的大氣候，它不僅玷污了宗教的聲譽，又給蓬勃開展的全民氣功健身活動帶來滅頂之災。我著文揭示其中的心理學機制，就是要從中總結經驗教訓，以利落實尊重人民信仰自由的宗教政策，並促使健身氣功活動走上法制化管理的軌道。

早在1990年，當我將整理出版的王沐《內丹養生功法指要》一書寄給錢學森教授，錢老於7月6日來信說：“現在和今後不知您是否要同氣功界打交道，若然，則務請慎重。中國的氣功界是藏龍臥虎的，歪門邪道甚多，要注意，不爲壞人利用”。當時正值氣功熱潮，錢學森教授就對一些偽氣功師借氣功旗號騙財害人的行徑十分警惕。十多年來，我國氣功事業經歷幾多風雨和波折，這封信我一直沒有外傳，也沒有參與社會上的氣功活動。這十多年氣功事業的主流是好的，氣功活動對促進全民養生保健，節省醫藥費開支的作用不可低估。然而，某些氣功師及其組建的團體也有商業化、幫會化、宗教化的錯誤傾向，敗壞了氣功的聲譽。商業化就是借氣功謀取經濟利益，弄虛造假，甚至利用媒體炒作斂財騙人。幫會化就是自立門派，自稱大師，惟我獨尊，磕頭收徒，自設門規，建立全國性的幫派組織。宗教化就是自封教祖，自創大法，追求靈異，渲染神通，篡改歪曲佛道教義神化自己，麻醉信徒，圖謀不軌。這種創教立派神化氣功師的歪風和雇傭媒體大肆炒作的浪潮終於走過了頭，受到歷史辯證法的懲罰。近年氣功事業雖跌入低谷，但全國仍有不下七千萬氣功愛好者，他們的養生健身訴求是不容忽視的。況且在全國商品經濟大潮的沖激下，養生保健領域也在社會上存在著廣闊的市場，氣功師捲入市場化經營也就在所難免。氣功在我國有數千年文化根基，故雖受挫折仍能再興。凡是老百姓認爲能爲他們解決實際問題，能帶來某種利益的事情，在社會上就自有它的生存土壤。如果不分青紅皂白將會蓬勃發展的全民氣功活動一律封殺，就會使大批氣功愛好者轉入地下，反而給邪教的孳生準備土壤。還有成千上萬氣功愛好者被迫公開湧向寺廟和道觀，把氣功修煉轉化爲宗教信仰，也會產生新的社會問題。近年國家體育總局成立全國健身氣功管理中心，我和其他專家於2001年9月被邀請參加健身氣功科研工作座談會，討論對健身氣功要“取其精華，去其糟粕，加強管理”的問題。我呼籲氣功活動要逐

步科學化、規範化、產業化。氣功本來植根於中國數千年儒、道、釋傳統文化的經典，因此奉勸氣功師們加強對祖國傳統文化特別是佛道經典的學習。在繼承佛道經典的同時，要向現代科學看齊，逐步探討其中的科學機理，為人體生命科學的發展做出貢獻。國家也要對氣功實行規範化管理，限制雇傭媒體自我炒作相互攻擊的醜惡現象，制定相應的法律和規章，不斷根據新情況改善管理辦法。一個國家有興旺發達的社團體系是現代民主和法治政治的基礎，我們應該完善改革開放形勢下的社團管理體制，促進而不應壓抑社團體系的健康發展。隨著我國加入世界貿易組織(WTO)的大形勢，氣功作為我國優秀的傳統文化，完全可能發展成多個走向世界的文化知識產業，建成一些集旅遊、科研、教學、修煉、醫療保健為一體的綜合基地，參預國際競爭，我國氣功事業的發展前景是美好的。丹功在嚴格意義上說雖比氣功高一個層次，但各類氣功流傳已久，國外學者大多將內丹、密宗、瑜伽、禪定等統稱為氣功，不加區分。一些流傳已久的氣功套路，只要不違背人體生命和心靈規律，且行之有效，仍可繼續修習下去，不必急著轉為丹功。因為丹功比氣功更易出偏，且師傅困難，理論層次高，功法也較難掌握。丹經中雖將丹道之外的功法皆斥為旁門左道，但又講“旁門也是門，左道亦是道”，“正人行邪道，邪道亦歸正；邪人行正道，正道亦為邪”，足見只要對人民身心健康真正負起責任，就應當寬容一些，打破門戶之見，在氣功界創造一種祥和的氣氛，氣功活動的新高潮還會到來。

科學和哲學是人類理性智慧的結晶。科學探索自然界的客觀規律，哲學是對宇宙觀、人生觀、方法論的理性思維，二者都是表層常意識的智慧。理性思維只能認識有限之物，只能研究後天的世界和人。宗教則是對人生的終極關切，是人類精神回歸的家園，它是以前人們非理性的信仰為支點的，而信仰情懷屬於人的潛意識層次，即先天靈感和後天智慧相互感應的中間心理層次。人類對無限之物，對無限的宇宙本體，如道、佛、上帝、真主等的信仰是真正的宗教，是正信，而對有限之物的信仰則是迷信。科學的定律、學說，哲學的學派、主義，政治學的制度、領袖，宗教學中具體的教主、法師、教派等，都是有限之物，都只能作為理性思維和學術研究的物件，而不能作為非理性信仰的物件，否則就是迷信。信仰無限本體的宗教會給人類社會帶來慈善、寬容、祥和的情懷，而對有限之物的迷信則會使人類社會躁動不安、相互仇殺、殘暴專制乃至陷入極端主義的恐怖之中。正宗的佛教、道教、伊斯蘭教、基督教都是信仰無限本體的宗教，而其中的極端主義教派則多被迷信支配。這種脫離正信陷入迷信的教派，一旦癡迷到反社會規範，反人類倫理，乃至違法亂紀的地步，就是邪教。自元、明、清三朝以來，中國各地興起大量民間宗教，這些民間宗教大多是儒、道、

釋、回、耶等多種宗教信仰相互融合的產物，其產生有特定民眾苦難、政治腐敗的社會背景，教義中也多有世界末日將至、劫難將臨的救世讖言。民間宗教有時轉化為邪教，和會道門、秘密會社攪在一起，盛世則隱，亂世則現，清代朝廷雖以流放、抄家、屠殺、凌遲、滅族之極刑殘酷鎮壓，卻仍愈禁愈烈，蓋其產生和發展的動力，恰在其感到沒有活路的絕望心理之中。一些階層的人有強烈的參與某種社會行為的欲望不可扼止，而現實社會偏偏將這種行為逼上絕路，使他們在刀尖上討生活，就會演化為危害現實社會的黑社會組織或邪教，例如那些生存在死亡邊緣的販毒集團就是這樣。佛教中早傳有“末世法弱而魔強”的讖言，邪教的產生和外來宗教的引入得益於中國本土正宗的佛、道二教的衰落，真正克制邪教的社會因素是正教。我們說過，佛教本質上是“自淨其心”的宗教，而道教的本質也是“淨化身心”。佛教將“正語、正業、正命、正念、正定、正見、正思維、正精進”謂之“八正道”，其中將戒、定、慧之三無漏學包舉無餘，比丹經道書還簡明扼要。我歷來主張丹家必通佛典，淨化身心功夫要汲取佛法。在道教方面，《馬丹陽真人直言》云：“道家留丹經子書，千經萬論，可一言以蔽之，曰清淨”。“自古神仙，不敢跳過澄湛二字”。“但能澄心遣欲，便是神仙”。《王重陽立教十五論》云：“心忘慮念即超欲界，心忘諸境即超色界，不著空見即超無色界”。丹道學是集科學、哲學、宗教為一體的學問，它有道有術，寓道於術，而氣功大多屬於丹道築基階段的安樂法門，乃養生健體之術，大多簡便易行，立見實效，這和丹道淨化身心的系統工程是相差甚遠的。然氣功可以在全民健身活動中普及教授，丹道卻很難向社會普及。現代在社會上廣為流傳，近乎普渡而較少流弊的丹功，應是全真道王重陽開創的修煉自身陰陽的清淨丹法。

全真家丹道各門派最關鍵的步驟，就是淨化身心。淨化身心之要求不但見諸《王重陽立教十五論》、《全真清規》等道門戒律，亦見之於全真道歷代祖師語錄，可謂之全真家風。丹家對身體之淨化，多採用辟穀、苦行等方法。然心淨身自淨，心的淨化更為重要。據《真仙直指語錄》所載，馬丹陽真人云：“大道以無心為體，忘言為用，柔弱為本，清淨為基”。“清淨者，清謂清其心源，靜謂淨其氣海”。丘長春真人云：“常令一心澄湛，十二時中，時時覺悟，性上不昧，心定氣和，乃真內日用。修仁蘊德，苦己利他，乃真外日用”。郝太古真人云：“夫吾道以開通為基，以見性為體，以養命為用，以謙和為德，以卑退為行，以守分為功，久久積成，天光內發，真氣沖融，形神俱妙，與道合真”。全真道各門派祖師不僅如此佈道，而且身體力行。據《金蓮正宗記》所載，王重陽祖師本為咸陽右族，自甘河橋上遇師得丹道法訣後，棄家入道，至劉蔣村築庵而居，號“活死人墓”，苦修

六年而丹成，遂一路行乞去山東傳道，其所作《化丹陽》書云：“凡人修道，先須依此一十二個字：斷酒、色、財、氣、攀緣、愛念、憂愁、思慮”。實際上，全真道北宗之丹法要訣，恰恰在“活死人”三個字上。馬丹陽真人出家前本為寧海首富，其家產號稱“馬半州”，然師事王重陽後多經考驗和磨煉，屢燒誓狀，志如鐵石，乞食為生，為師守墓三年，衣不服絹，手不拈錢，夜則露宿，冬不蓋被，苦修而丹成。其詩云：“莫訝三冬不蓋被，曾留一點在丹田”。譚處端真人乞食時，被人擊折兩齒，和血咽入腹中，而不動心，此所謂“一拳消盡平生業”。玉陽真人王處一按王重陽祖師法訣修煉，白日在登州、寧海之間打塵勞行道積德，夜則歸於文登縣鐵查山云光洞口，“偏翹一足，獨立者九年，東臨大海，未嘗昏睡，人呼為鐵腳先生”。如此面對大海單足站樁九年而煉睡魔，正是清淨丹法之磨煉功夫，有志丹道者最應在此處著眼。丘處機真人煉性最苦，在磻溪乞食七年，一蓑一笠，寒暑不變，苦修大丹，夜不沾席，而戰睡魔，人稱“蓑衣先生”。他教導弟子說：“為道者，先舍家而後捨身，病即教他病，死即教他死”，如此舍家捨身而修道，將個人生死置之度外，我死你埋，你死我埋，“至死一著，抱道而亡，任從天斷”。長春真人丘處機會為修道發心立志，要十年功夫修煉得心如寒灰，一雙麻鞋，系了又解，解了又系，每夜走至十七八遭，不教昏了性子。直至煉得不動心，性光常明，全身似水晶塔子一般。全真道北七真皆為載道之器，入道後苦修事蹟載入史冊。今人以為這些史實皆是宗教活動，孰不知這些史實恰恰是清淨丹法最要害的修煉步驟，是丹道實踐中最寶貴的法訣。全真道世代師傅坐鉢規式，內外日用，打塵勞等修持方法，將煉心一著貫徹始終。《盤山語錄》記載一段故事，可知全真道修持情狀。其中記載：“昔山東有道人，於師父處自言煉盡無明火。師父云，無明火盡，則心不動，便是好人。他日師父密遣試之。日暮造門，庵門已閉，其人厲聲以杖大擊其門。先生內應，已聲不順；勉強開門，來人形狀躁暴，先生見之，顏色已動。又至堂上，其人不解履，跳上座，殊無禮貌，先生大怒，深責其人。其人拱手笑曰，某非敢如此，師父使來校勘先生不動的真心。今未及試，已見矣”。

匡常修道長早年在嶗山白雲洞出家，也曾行乞煉性。據他說金山派丹法，先要學會忍辱，等性情修得平和了，再聚光止念，收效甚快。王沐老師早年曾受龍門律師戒，發誓要煉得“心如止水”。誰知十年動亂期間，飽受刺激，心情又波動起來。他記載當時煉功狀況詩云：“年來久已廢吟哦，沉默無言感慨多，自笑多年學行氣，風來水面還生波！”我平生傲骨嶙嶙，脾氣倔強，率性而為，毫不掩飾，故人生多添了無數挫折和磨難。先師曾戒我在身處逆境時，不可連續打坐。其實，人生的磨難也是對性情的修煉，古人云：“江山易改，秉

性難移”，丹道就是要轉化人的性格，改移人的秉性，控制人的情緒。人在經過千難萬險的曆煉之後，突然覺得心地湛然，性情平和，心胸開闊了，能不動心了，便是丹道修煉真正上了臺階。吾在此揭破的應是最重要的法訣，可惜“道之出口，淡乎其無味”，世人視為老生常談。真心修習丹道者，望留意焉！

二、補虧正法

“補虧正法”又名“添油術”，乃丹家秘傳的正宗功夫，修之有利無害，丹道入門可以從此起手。三陽道人張松谷曾於民國初年將此術筆之於書，原文較長，今撮其要點而述之。師傳補虧正法行功法訣云：“盤膝坐，聚心窩；凝天目，透泥丸，轉玉枕，注夾脊。覺熱跳，串兩腰，時日足，入陰蹻。陰蹻動，通臍輪；法自然，成內息。拙火起，陽必舉，待自軟，慎勿泄。累累行，積精氣，勤添油，可補虧”。

蓋人生四十以後，精氣耗損過半，欲修人元大丹，必從補虧正法入手。另有雜練各種氣功多年無效，或受盲師欺騙，以意念引氣通任督轉周天者，無藥空轉必耗精氣，欲改學丹道，也得靠補虧正法重新積精累氣。其法先入室靜坐，呼出濁氣，聚集清光靈氣，攝入絳宮（兩乳人字骨下心窩處），令澄湛融和。然後意引至天目穴（雙目中心上二分），凝定片刻，勿起雜念。復以意引過泥丸，倒轉玉枕（腦後骨）而注入夾脊。夾脊為脊柱二十四節之中間，胎兒期本通，人出生後勞碌世間不肯回顧此竅，遂生百病。此竅再通，百病不留。氣至夾脊，日日行持一二時，自覺熾熱如火，行至十二日上下，串入兩腰，覺其軋軋跳動不止，隨以意送入陰蹻。陰蹻掣掣跳動，渾身通泰，心迷神醉，如坐春風，且莫動心起念，惟隨其自然。陰蹻一動，百脈皆動，將元神安居其中，凝定跳止。遂覺氣根上升臍輪，復由臍輪降下陰蹻，在此三寸一分半之間升升降降，則達到內呼吸境界。內呼吸既成，惟法自然一訣，萬不可以意念作用其間引送上下，否則必出偏差，致小腹氣脹，須全功推翻重來。若是日行數百息，旬日而小腹覺熱，拙火起，陰莖必舉，此時當清心入靜，不動淫念，使其舉過自軟。如此每日行持，舉而不採，一次興陽，則一次添油，日積月累，“積精累氣以成真”，則可補虧損矣。慎勿陽生後念起手淫泄欲，損精耗氣自尋死路。

行文至此，不妨再多說幾句，以便丹道愛好者舉一反三。丹道修煉，本自煉精化氣始，有情來下種，無精不成丹，男女性功能及其生命能量為丹家起修的關鍵，拙著《道學通論》已直言之。丹家秘傳有提肛、抽腹、兜腎囊、陰蹻調息、黃河水逆流、閉鎖陽關、敲竹喚龜、鼓琴引鳳、還精補腦等等法訣，其上乘者直通仙道，下乘者對治療男子陽痿、女子性冷

淡、增進青春活力，總有某些效果。其中抖動下體，搖晃玉門或陰莖之“回春功”，還有“一擦一兜，左右換手，九九之數，真陽不走”之擦肚臍、兜腎囊功法，為丹家所必習。丹家凝神天目穴聚其靈光，並與鼻息光氣合一，並調諧腎間動氣，聚熱、力、光於陰驕，如此心息相依，漸凝漸聚，直貫腎囊、龜頭，閉息片刻，以興其陽。如此上下貫通，一呼一吸，一緊一鬆，一提一咽，後將陽氣收入臍下丹田，精氣自然大增。肛前陰後的陰驕穴為人體性能量的生髮之源，肛門與尾閭之間的長強穴為還精補腦的傳送之門。丹家有採微陽之法，即是在外腎勃起時立刻行功採取，轉入虛空大定。人能心息相依，漸入虛空大定，元精自然感而遂生，一陽來復之際，凝神入炁穴，也是添油接命之術。

近年發現有人打著華山派等各色旗號，挾房中術出入於政府高官、公司總裁之間，自稱秘授彼家丹法之添油接命之術，拜師費高達數十萬元。此等敗類對丹道學僅是道聽塗說、一知半解的水準，卻自稱得到陰陽丹法全訣，竟然為貪官墨吏、“大款、大腕”諸特權階層的淫亂腐敗之風推波助瀾，某些氣功愛好者也因好奇而如蠅逐臭，積久必敗壞丹道的聲譽，給內丹學的研究帶來滅頂之災。我前已講過，同類陰陽的彼家丹法，門派最多，佛道二教中都有傳授，然真正能直通仙道者，百無一二。丹道和無上瑜伽中秘傳的功夫，乃鳩摩羅什吞針吐針的絕技，非普通人所可希冀，此等敗類不僅聞所未聞，且根本行不得，此所謂“獅子跳處，驢不能躍”。同類陰陽丹法包括房中術在內，都是一種高深的科學，莫說其上乘丹法絕少人知，即是彼家丹法之下乘功夫和房中術，亦是一門大學問，必須注意的事項極多。不過，因為未經科學實驗證實，尚不能判斷其效驗。而且，依我國國情而言，尚無法寬容彼丹法與房中術可由科研機構列為科學實驗項目的地步，由於沒有科學家參與實驗以資料和結論，故此事項多處在理論分析的水準。科學研究是沒有禁區的，但科學家須有社會責任感。在中國社會科學院，我以道家與道教文化為研究專業，丹道學在我的學術研究專業範圍之內，故我著文披露其中些許秘密，僅是為了保存中華民族優秀傳統文化不致失傳而已。我對同類陰陽丹法的研究，僅限於理論探討，是佛家所謂“解悟”而非“證悟”，對此類丹法披露到什麼程度，我自有斟酌，除文章公開談到的內容，從不多說一句，也不給讀者復信。至於房中術，我在《道學通論》中已作過研究，據我所知，國內學術界僅出版過房中術的原始資料及解讀，真正作學術研究論文發表這尚屬首次。《道學通論》中許多問題未敢講透，如術數學之大六壬金口訣、丹道之劍仙派、男女虛無丹法及龍虎丹法，皆有意略去，就連房中術之書目及內容也有所保留，此皆機緣未到，不得不考慮社會後果之故。“道可宣明，使世間知有此事；術宜謹慎，俾師位永保尊嚴”，此為丹家的傳統思想。陳櫻寧先生當年在《揚

善半月刊》上有云：“爲此世界，爲此人生，自然以修道學仙爲最高尚。惟此等事談何容易！各種條件，必須完備；有一不合，即白費精神。所以學者雖多，而成者極少。現代之人，福德不足，若做陰陽功夫，必至魔障重重，結果無不失敗”。（《又與某道友論陰陽功夫》）陳櫻寧先生又說：“世人徒聞雙修之名，罕能了徹其內容與實際。故讚美者等於隔靴搔癢，而譏謗者亦是李戴張冠，都嫌墮於捕風捉影之病。必得上智之士，方許問津，非普通人所能勝任。僕平日勸人總以清淨獨修爲本，久矣不談此調，今承垂詢，故略言之”。（《答復濟南張慧岩君問雙修》）丹師每云《西遊記》中唐僧取經，“不經女兒國，不入無底洞，就到不了西天”，故學者們不明雙修法訣，難以徹悟丹道。古人云：“得訣歸來好看書”，並非說道書中無丹訣，而是說得訣的人一看即摸清丹家著書的規律，從書上發現更多的丹訣。據我考察，陳櫻寧先生對同類陰陽之彼家丹法，作過認真研究，並將其步驟在1937年間之《揚善半月刊》上以某煉功記錄之按語形式公開披露過，蓋因丹家最秘密的話往往似不經意而說，況且世人又不懂丹經法訣發表時多用隱語反話的規矩，視而不見忽略過去了。陳櫻寧先生在《讀〈化聲自敘〉的感想》中斷言：“佛家心性之理，可以自悟；仙家修煉之術，決不能自悟。縱然得遇明師傳授口訣，尙要刻苦試驗，方可有幾分希望。縱然本人有志刻苦，尙要外緣具足，方可許你試驗。縱然外緣具足，尙要自己道力堅定，方可不被外緣所誘惑。縱然道力堅定，尙要學識精深，方可不弄巧成拙”。陳櫻寧先生對其丹法步驟及修煉條件講得如此清楚透徹，足見其於丹道中最秘的房中術，絕對沒有無師自通之輩，必定有明師傳授，只是拘於道家戒律，未肯明言。我今斗膽替陳櫻寧先生進一步明言丹法添油接命的原理。其實，這就如世俗治家之道，既要開源，也要節流；房中以添油接命爲開源，擰緊燈芯保精少泄爲節流。富厚之家重在保守，然光保守而不賺錢，年老油盡，終而必貧。貧窮之家，要能賺錢，錢多變富，也可行道盜之事。道者盜也，《陰符經》已明言之。彼家丹法既是道，也是盜，既能生人，也能殺人，關鍵看自己能否盜取身外之寶還是將錢被外方盜去。平常人身上帶錢外出，錢被盜走，但家中或有存款，不至一貧如洗。修丹道的人猶如把全部家產集中一處，換成現金而入賭場，一旦輸光則傾倒桶底，一貧如洗。這就是平常夫婦房中泄精，未足爲奇，而房中家特重交而不泄的原因。

近年那些打著丹道旗號傳授房中術的騙子，也編印出不少出版物秘傳，然其中所謂上乘男女雙修法，不過是意淫；其下乘丹法，乃是手淫及縱欲之術。他們所授鍛煉男女生殖器的功法，在肉體上吸縮閉固千般做作，將房中術改頭換面，頗能誘惑青年，以爲這就是彼家丹法中的“有爲”功夫。其實這類功法，遠沒達到內丹學“有爲法”的水準。劉一明《破疑詩

·有爲》云：“有爲豈是弄皮囊，做作千般總受傷。怎曉心傳真妙訣，鬼神莫測扭陰陽”。另有愚谷老人《延壽第一紳言》云：“《北夢瑣言》載唐相國夏侯孜得彭祖之術，悅一娼，娼不能奉承，以致尾閭之泄致卒。予外祖閭邱公爲大理評事時，得此術，兩臉如桃，年過七十，竟爲此術所害，與夏侯孜無異，丹家以爲桶底脫蓋。中年而精力健，能吸縮閉固，晚年精力衰，不能吸縮閉固，是以一夕而傾倒殆盡。《夷堅志》載吳道人害縣吏之妻，而卒爲縣吏所害。道人一死固不足償數十婦女之命，然縣吏亦善此術。蓋嘗害他人之妻者，其妻幾爲他人所害，賴有羊羔湯以補之，而不死亦幸矣”。蓋丹家在煉精階段而行此術不當，傾倒桶底將本錢輸光，謂之精海翻波，雖百般補救，僅可僥倖不死。如功夫較深到煉氣階段，一旦失手，則“氣海翻波死如箭”了。《天邊月道情》有云：“天邊月，月影孤。修行人，大丈夫，大丈夫才入修行路。張三豐曾拜呂祖，有龍女獻上寶珠，寶珠出自嫦娥戶”。丹法授徒要求福慧雙全，然而有的學徒慧力不足但信念堅定，亦有在修煉中開發出智慧而成道者。是以人之愚蠢並不可怕，可怕的是人既蠢又貪，必會自取奇禍。丹道既可降大福大利於人生，則丹道修煉領域亦難逃世俗社會名利場的污染。“龍女獻珠”自古就是佛道修煉中最誘人的故事，於是一些打著丹道旗號的騙子誘惑既蠢又貪的人去爭奪“寶珠”，鮮有不身名俱喪者。吾願丹道愛好者，不要貪心妄想，依從規戒循序漸進，自可收到和彼家丹法築基功同樣的效果，無災無病步入丹道之門。

三、辟穀胎息

《雲笈七籤》卷六十載《中山玉櫃服氣經》云：“夫求仙道，絕粒爲宗；絕粒之門，服氣爲本；服氣之理，齋戒爲先”。丹家傳有《內經圖》，這張圖實際上是把人體看作一架捲揚機，內中佈滿很多機關消息，丹家謂之關竅，一旦發動起來，它會自動運轉，從吃飯、喝水、穿衣、走路、呼吸、說話等後天動作轉化爲不吃、不喝、不冷、不熱、不病、不老、不呼吸、不思維卻仍然生氣勃勃的先天運轉機制，這就是我說過的無食、無息、無念、無身的四無境界。平常人身體靠後天機制運轉，人體有呼吸、消化、迴圈、內分泌、生殖、運動、泌尿、神經等多種系統維持生命，餓了要吃，口鼻呼吸不能停，如果不吃不喝不呼吸，就是死亡。呼吸系統和消化系統是人體向外部攝取能量的兩大通道，是人體後天生理運行機制的關鍵，一天也不能停止。“一口氣在千般用，一旦無常萬事休”，呼吸停止是鑒別死亡的指標。丹道並非將人體八大系統全部停止，例如血液迴圈和內分泌系統就不能停，丹道是通過修煉轉化這八大系統的功能，由後天生理運行機制轉化爲先天生理運行機制，即轉化爲按自

自然界和人體本身的規律不受干擾的自動化運行機制。為達此目的，最有效的方法，是選擇吃飯和呼吸兩項作突破口，將這兩項轉化為先天運行機制，修煉辟穀和胎息。人不吃飯餓兩天尚不致死，但一般人大約餓七至九日便會死亡，人不呼吸則連十分鐘也受不了，故辟穀和胎息相比，修煉辟穀較少危險，故丹家確定以“絕粒為宗”，絕粒就是辟穀。丹道修煉要從根本上改變人的體質，最有效的辦法是先修煉辟穀，故《中山玉櫃服氣經》中的有關絕粒、服氣、齋戒的那段話，乃古代仙家的經驗之談，是丹道的重要法訣。

關於辟穀和胎息，葛洪《抱朴子·內篇》早有記述，《雲笈七籤》中也載有多種操作方法，我已摘要收入《中華道教大辭典》中，讀者可以參看。本文不講古代丹家有關辟穀、胎息的記述，僅談一些可操作的經驗和體會。按《中山玉櫃服氣經》所說，要修丹道，首先從辟穀入手，然而人若斷絕食物，靠什麼生存？要靠服氣，靠呼吸和思想（存想日月星光等）啟動光合作用，直接通過空氣吸收大自然中的營養和能量，以維持生命。至於怎麼進入辟穀狀態，則以“齋戒為先”，即靠調整心靈資訊啟動辟穀程式。古齋戒法，要求獨置一室，焚香沐浴，入室坐臥皆可，素食靜處，咽氣納津，攻下身中濁氣穢物，存思心火焚燒全身，直至感覺室內光明如晝。現代人辟穀前亦要採納古人齋戒遺意，關鍵是用兩星期時間清理思想，作好辟穀的一切心理準備，增強辟穀祛病健身、修道煉丹成功的意念。從而確定從某日開始，辟穀多少天，辟穀期間對水、水果的要求及定能達到目標的心理暗示，到時如期開始。其中存思丹田起火，陽焰騰空，焚身去穢一節功法，乃丹家秘傳法訣，亦有祛病淨身之效。此類心理暗示法訣師傅不一，要自己體會。

辟穀時間有短期、中期、長期之不同，也要在齋戒期間預先作好心理準備。短期者有三五天到兩星期不等；中期者半月至百日；百日以上為長期辟穀。辟穀期間有完全禁水、禁食者；有不禁水但禁食者；有可以每天吃少量水果者；長期辟穀者還有以棗子、核桃等乾果調節者。採用何種辟穀方式，要根據自己的生理感覺而定，進入辟穀狀態後要隨其自然，決不要有心理負擔或施加強迫性觀念。一般說來，初學辟穀，先採用短期，並每天進食三個水果為好，等找到感覺，取得經驗，再循序深入。當辟穀狀態堅持到十天左右時，體重逐天下降開始停止，有一段適應期，一般反應比較大，血壓較低，且忌奔跑或劇烈運動，爭取使體質穩定下來。一般來說，辟穀期間並不影響正常的工作和學習，甚至仍能參加農業生產勞動。但必須保持心情平和，不驚不躁，走路有輕飄飄的感覺，要穩步前進，小心路人和車輛，不要在熱鬧、混亂場所停留。辟穀至四十天，血壓會恢復至穩定點，一切如常，精力旺盛，危險性就減小了。必須指出，辟穀狀態是人類本身具有的一種生理潛能，任何人都可以被開發

出來。丹道修煉中人們會發現人體生命還有許多潛能可以開發，例如不饑不渴、不冷不熱、息停脈住、突增神力等，常人以為不可思議，其實毫不奇怪。內丹學是一門科學，辟穀狀態更是可以用科學手段檢驗的事實，學者們可大膽進行實驗研究，不必理睬那些偽科學家所糾合之無知蠻橫鼠輩的誹謗。辟穀期間有存思、心理暗示等功法，要嚴肅認真執行，心理學也是科學，也有自己規律。如辟穀期間存思太陽中能量進入身體，開啓玄關接受宇宙能量等，均有實效。特別是遵守齋戒期間心理暗示的預定辟穀時間，如提前進食，會發生腹脹，大便不通等症狀，直到預定時間才會解除。心靈誘導可啓動辟穀，這也是千真萬確的。為減少意外，辟穀功法要在有經驗的老師指導下進行，且要進行醫學監測，將辟穀期間的生理指標和煉功感受記錄下來，特別是要記錄每天的血壓、脈搏、大小便和體重，發現意外立即停止辟穀。據我所知，辟穀是丹道中最安全有效的入手法門，堅持不住可立即進食，就像吃飯也可撐死、噎死一樣，辟穀也有類似危險，這種易出危險的人，丹家謂之業力深重，決非福慧雙全的載道之器，壓根兒就不必修習丹道。

丹道須師傅口授，不能照書自修，辟穀在丹道中雖不可輕視，但技術水準較低，故易實行。為謹慎起見，將辟穀期間進食水果等禁忌寫出，以備教授辟穀的丹師參考。一忌飲酒。空腹飲酒刺激黏膜，易引起胃潰瘍、胃炎。二忌吸煙。吸煙引起胃酸增加，引發饑餓感，易引起煙醉、頭暈、乏力、頭痛。三忌飲茶。飲茶易刺激神經，引起茶醉，導致心慌、脈快和四肢無力。四忌吃糖。吃糖會使血糖升高，導致動脈粥樣硬化，影響腎功能和血液迴圈。且易引發饑餓感，使辟穀失敗。五忌喝牛奶、豆漿。在沒攝入澱粉時，牛奶等皆難吸收，且不合辟穀本旨。六忌吃柿子。空腹時易和胃酸結合成難以溶解的硬塊，引起胃潰瘍、胃炎。七忌吃香蕉。香蕉中含鎂多，易引起血液中鎂鈣比例失調，對心血管產生抑制作用。八忌吃蕃茄。蕃茄易與胃酸發生化學反應合成難溶解的硬塊，引起胃潰瘍、胃炎。九忌吃橘子。橘子汁含大量糖份和有機酸，空腹會刺激胃黏膜。十忌吃山楂。空腹吃山楂不僅耗氣，而且會引發饑餓感，出現胃痛。十一忌吃白薯。白薯中含單寧和膠質，會刺激胃分泌過多胃酸，且和辟穀本旨不合。十二忌吃生蔥、薑、大蒜，耗人氣息，易引發急性胃炎。其他中醫認為破氣的藥物、食品、蔬菜如蘿蔔等，亦不可食。辟穀期間可食瓜果以黃瓜為優，其他如西瓜、蘋果、梨、桃、葡萄、獼猴桃、火龍果等，皆可供選擇。長期辟穀者可服些紅棗、核桃、板栗、百合、黃精等乾果和藥材，忌服豆豉湯等物。辟穀結束時首次宜進食澱粉性流質食品，由少漸增，切莫暴食暴飲。辟穀期間體重可下降5—15公斤之多，恢復飲食後有些反彈，但要自覺將體重控制在合理限度之內。辟穀期間某些不健全細胞（包括腫瘤細胞）和多餘脂肪

被轉化為熱量消耗掉，身體生理潛能得到開發，某些疾病不藥而愈，這顯然對人體健康是有利的，在丹道中辟穀是對身體的淨化。現代城市富裕階層之人口多病，大約為環境污染、生活緊張乃至吃喝無度所致，因貪吃致病又因病服用化學藥品，結果化學藥品本身又是致病因素，如此形成惡性循環，辟穀無疑是救民良方。丹道中不少技術有開發價值，諸如這種修煉不饑不渴乃至不寒不熱的功夫，人人能學，不僅有科學價值，也有實用價值。我不惜將此術從丹道中公開揭出，顯然也考慮到辟穀之術恰似《莊子》所謂不龜手之藥方，實有富國強兵的戰略意義。

古人辟穀，多以服氣配合，或咽氣一段時日自然進入辟穀狀態。此術先入室正臥，靜心止念，先吐一口氣，至出息盡時，閉息收腹咽下。息不出而咽氣入腸反易致病，必先排濁氣而出，牽動體內元氣上升，再咽下謂之咽元氣。當濁氣吐盡時，立即閉口咽之，以意送之，以手摩之，直入下丹田。和氣乾咽謂之“雲行”，和津而咽謂之“雨施”。此法乃丹家秘傳，五十日而穀氣盡，百日而病氣除，其間忽爾靈光現，則入丹道正途。

《胎息經》云：“胎從伏氣中結，氣從有胎中息。氣入身來為之生，神去離形為之死。知神氣可以長生，固守虛無，以養神氣。神行即氣行，神住即氣住。若欲長生，神氣相注。心不動念，無來無去。不出不入，自然常住。勤而行之，是真道路”。《胎息銘》云：“三十六咽，一咽為先。吐唯細細，納唯綿綿。坐臥亦爾，行立坦然。戒於喧雜，忌以腥膻。假名胎息，實曰內丹。非惟治病，決定延年。久久行之，名列上仙”。

《胎息經》共17句83字，乃唐代丹家所傳。後14句56字，補入咽氣之術，出世稍晚，稱《胎息銘》。“胎”字是講定神於胎中，不動不搖，如嬰兒之處母腹。“息”字是講伏氣為息，綿綿密密，幽幽微微，粗氣滅絕，如胞胎中之嬰兒，不以鼻口呼吸。胎息之功夫，全在能否伏氣，將呼吸之風相、喘相、氣相之粗氣滅絕，往來無跡，方為息調氣定。如此氣定神慧，心息相依，神氣不二，至虛空大定，則成玉液還丹。胎息是修煉玉液還丹的基本功法，凝神是得汞的一步性功，是產生定力的關鍵步驟。“胎”是聖胎，聖胎為元神（汞）所結；“息”是真息，真息即命蒂，命蒂乃元氣（鉛）所結，至呼吸不出不入（所謂“內不出，外不入”）之時自得。道在天地間，領悟由一息。式一子云：“凡息者，呼吸也，人所易知；而凡息中之真息，惟修真者能知之；至真息中之無息，無息中之不息，非真人莫辨。虛極靜篤之時，凡息除而真息見；杳杳冥冥之中，真息現而無息立；綿綿密密之頃，無息安而不息轉。知轉息，即知轉識；知轉識，即知轉幾，知幾其神乎！”蓋此即以後天呼吸，尋真人先天之息，先天呼吸一動，玄關不遠矣。“後天呼吸起微風，引起真人呼吸功”即此得鉛的一

步命功。人之生命，全靠神氣支撐，神氣入身則生，離形則死。如此神氣不離而相守，神氣相忘則入虛，入虛而道體自圓明無礙。神氣以虛無為根基，能虛其心則神自清，能無其身則氣自靜，能清能淨，固守虛無，則神氣得養。張三豐《道言淺近說》云：“心止於臍下曰凝神，氣歸於臍下曰調息。神息相依，守其清淨自然曰勿忘，順其清淨自然曰勿助。勿忘勿助，以默以柔，息活潑而心自在；即用鑽字訣，以虛空為藏心之所，以昏默為息神之鄉，三番兩次，澄之又澄，忽然神息相忘，神炁融合，不覺恍然陽生而人如醉矣”。曹文逸真人《靈源大道歌》云：“元和內運即成真，呼吸外施終未了”，外呼吸不停難入修真之路，足見胎息為丹道必經之途。《黃帝內經》云：“恬淡虛無，真氣從之。精神內守，病安從來？”胎息之啟動，應從臍下入手。

《莊子·德充符》記載，孔子在楚國恰巧看見一群小豬崽圍在剛死的母豬身上吃奶，一會兒發現母豬已死，不像生時有靈性，就立即丟下母豬驚慌逃走。可見，牠們愛母親並不是愛其形體，而是愛其生命（神氣）。《養生膚語》亦云：“人始死，耳目口鼻手足形體具足，而父母兄弟妻子莫之愛者，謂其神之去也。然則人之所愛，在神不在形矣。而今人所養，顧在形不在神，何耶？今人作文神去，作事神去，好聲神去，好色神去，凡動靜運用紛紜，神無不去，人莫之惜，顧神絕，乃獨悲之深焉，是何見之晚也！”天地間花草樹木，鳥獸魚蟲，凡能生長發育者，莫不有氣；凡能飛游行動者，莫不含靈，足見神氣即是生命。人之死而為僵屍，神氣離形，則如土石泥沙無異。丹道之修煉，即是以神氣相抱，而守其形。思慮營營則神耗，呼叫奔波則氣散，貪色縱欲則形疲，神氣形相離則非病即死。胎息之要害，在於神氣相注，神凝氣定而常住於形體之中，使神氣形相融為一，進而體道通玄。神氣混合而入於定則生“汞”，形氣內運引發不息之元氣而得“鉛”，以鉛伏汞性命雙修便成玉液還丹。《胎息經》僅從神氣入手而不言形，非不要形，實乃道家“外其身而身修，忘其形而形存”，“忘形以養氣”之法訣。胎息成則丹田有藥，所得內丹為玉液還丹，比金液還丹尚差一步。蓋末法時代，金液還丹條件難備，不得已由盡性而至命，先成此玉液還丹。曹文逸《靈源大道歌》云：“形神雖曰兩難全，了命未能先了性”，即是此意。玉液修煉無求於人，全從自身陰陽煉起，可公開傳播，較少流弊。道學乃“反俗”之學，宣導逆向思維，其觀點往往與世俗流行的觀點相反。丹道亦是逆向修煉之術，其效驗多為常人認為不可能的反常之事。例如常人每日必食，我獨可以不食（辟穀法）；常人呼吸不能停止，我獨可以不息（胎息法）；常人每天都需睡眠，我獨可以不睡（煉睡魔）；常人冬則寒夏則熱，我獨可以不寒不熱；常人每日思慮營營，我獨可以無念；常人貪財貪色貪權好名，我獨可以無欲；常人一生災禍疾

病不斷，我獨可以無災無病。吾人能興反俗之學，行反俗之事，修煉反俗之功，得反俗之驗，則可以稱奇男子、大丈夫。大丈夫居世間，須是成大事業，作大學問，有非常之舉動者。《丹陽真人語錄》云：“劉高尚居環堵四十年，別無他事，但虛其心，實其腹，去其華，忘其名，棄其利，清其神，全其氣，丹自結，仙自成。乃有贊之曰：塞其兌，閉其門。昔誦此語，今見斯人，可謂簡且當矣。”先師知非子云：“考仙道下手，即以腹有暖氣為驗，漸至通體充和，口中可以乾汞，吹氣可以炙肉，全身一片純陽。夫身體之質，皆陰物耳，陽盛則陰衰，陽純則陰絕，即有乾汞炙肉之陽在，烏有血肉之陰不化乎？又考釋氏之言曰：人身之來源，唯是壽、暖與識。壽者，稟之於父母之施予。人壽之長短，皆以所稟之厚薄而有異。暖即動物之生命，暖盛則旺，暖絕則亡。識即靈識，謂去後來先做主公者。故修煉之要，不外培其壽，增其暖，則形體自健，神識有依。依此為基，暖增不已，則形質漸妙，壽命永固，身化虹霓，無有變滅，識絕污染，返於圓明，此與道之九還七返，豈非二而一耶？”李涵虛真人將此段胎息功夫謂之曰“鑽杳冥”，甚得丹法要旨，且又形象生動。他說：“是時也，心如太虛，有息相依則不虛。心如太空，有息相隨則不空。不虛不空之間，靜之又靜，清而又清，一切放下，全體皆忘，心神默默，氣息綿綿，皆入於杳冥之中，此之謂鑽杳冥。杳冥之中，一神獨覺，此乃真息也”。此句話活脫脫的，將丹家之秘合盤托出。先師知非子又云：“還有必須知道的，玉蟾仙翁曰：‘昔日遇師真口訣，只教凝神入氣穴’。氣穴，一般都指為臍下之下丹田。實際上所謂氣穴，我得真師指授，乃是在靜定之中，真神與真氣相依相抱而合一。換句話說，即是以氣為穴而神凝之，所謂‘神入氣中，如在深穴之內’者是也。善乎閔一得真人之言曰：‘圓虛圓寂，圓清圓和。何內何外？何有何無？生生化化，一付如如。返還妙用，如斯如斯。成身內身，是名真吾’。此種高級層次功夫的行持，是不拘行住坐臥，只要能祛除一切雜念妄想，不思過去未來，惟用現前一念，將全身放鬆，與整個宇宙太空法界融為一體，則氣自養。如是熏習日久，自見‘靈光獨耀，迴脫塵根’矣”。無心即是天心，即是道心，人能“萬緣放下”，將人心契入虛無境界，則天仙有路可通。“人心若與天心合，顛倒陰陽只片刻”，誠哉斯言！

丹家所傳胎息術有多種，以《胎息經》所傳為其綱要。《鐘呂傳道集》中載呂洞賓說：“煉形止於住世，煉氣方可升仙。世人不達玄機，無藥而先行胎息，強留在腹，或積冷氣而成病，或發虛陽而作疾。修行本望長生，似此執迷，尚不免於疾病，殊不知胎仙就而真氣生，真氣生而自然胎息。胎息以煉氣，煉氣以成神”。胎息術比辟穀術更難掌握，要求修煉出鉛、汞之藥物後自然進入胎息狀態，無藥而急著先行胎息，如無經驗，易出偏差，不可不

知。

此外尚有閉息法，先仰臥而靜心，待出息盡，即可閉息。其法宜緩，從容心靜。此法可存想人體八萬四千毛孔皆通虛空，以周身毫竅毛孔呼吸漸至胎息，胎息生則口鼻之息自閉。五百息能閉之而內景觀，閉之千息可易肉換骨煉髓。另外還有全身徹底放鬆，先行逆呼吸，待鬆靜自然之時，突然以“哼”字聲震動胸腹，激起橐籥，閉息鼓動而漸入胎息者。丹家傳有“哼、哈、嗨”三聲口訣，“哼”字訣聲震上焦，“哈”字訣聲震中焦，“嗨”字訣聲震下焦。聲音在丹道中運用頗妙，用以調諧人體生理和宇宙節律同步，故丹家秘傳許多咒語以助煉功，無非是通過聲音啓動玄關以達天人合一之境。然此類功法多由師傅面授，本文不作深究。本文既然已將咽息法傳出，索性再泄一秘密，即仙家相傳之“十六錠金”，其訣云：“一吸便提，氣氣歸臍，一提便咽，水火相見”。此功有吸氣，提肛縮腎，意注臍下，咽氣幾個動作，然單修雙修皆可用，辟穀胎息俱有效，採藥煉氣運河車，因目的不同火候有異，變化萬千，丹家視為鴻寶，故字字為金。世人知此訣者多，然明白其中奧秘者卻百無一見，吾今揭出，此亦丹家真傳。我主編之《中華道教大辭典》中收入多家胎息、辟穀之術，讀者可與此互參，以求融匯貫通。人體本是一架蘊藏著巨大潛能的自動機，丹家以“法訣”將其啓動開來，就會自動運轉，不再靠人力操縱，其潛能之發揮亦屬自然。其中具體功法，不可盲修瞎煉，必須有經驗的丹師臨爐指導。筆者原則上不指導具體功法，僅作學術研究，然此處所洩露之丹法，皆千金難求，別有深意，讀者宜慎思而明辨之。

昊天無為心法之我思我見

第五期傳教使者班心得報告 樓緒久

*按本文乃樓緒久同奮參加第五期傳教使者班之修煉心得，本刊予以發表，以饗同好，文中以其個人之經驗印證師傳，符合自修自證之原則，至於「腹部呼吸法」部分，牽涉到一般功法，予以尊重，尚待讀者自行判斷。

一、個人對昊天無為心法修煉的體驗

(一) 助昊天無為心法進入「還虛妙境」的大功臣—原靈合體

我在參加先修乾14期正宗靜坐班時，於某日在光殿打坐時，才公佈得知的自己原靈即來相見。一來就責我何以現在才來帝教，對話數語後，即囑咐好好修持，並在和我合體後，助我頭部上丹田氣機發動，竟然出現全身上下震動，左右搖擺的劇烈狀況，正好似師尊在談昊天無為心法如何做法那段所說「從狂風大浪中……紮基礎。」的現象。下坐後同奮及教職人員都說這是仙佛來為我調靈調體。嗣後每次打坐，不論在光殿或在家都會出現此一現象，自覺我有幸得氣了（內丹氣），且因氣機發動是在頭部上丹田，按道家的說法，確定這一現象是進入「煉神還虛」的階段了（按氣機發動的部位「煉精化氣」在下丹田，「煉氣化神」在中丹田）。

因此，個人的得氣還虛，充份證明我帝教的昊天無為法，真的可以超越道家有為法的「煉精化氣」和「煉氣化神」兩個初、中級階段，而直修「煉神還虛」。如今個人打坐時，只要一扳腳，腦部就會進入恍恍惚惚、杳杳冥冥之境，連口訣也幾乎無法唸全。此次進阿中閉關結訓時，所獲之黃榜考評為「一、有容乃大，無欲則剛。二、勤修實煉，昊天心法，持之以恆，水滴穿石功夫深。三、煉心洗心，省察詠涵，審心知性，自然無為，果熟功圓。」心中至感欣慰和激勵。

(二) 助昊天無為心法進入「還虛妙境」的小功臣—為「煉精化氣」積聚氣能的「腹式呼吸法」

我得氣過程就是這麼簡單，但受訓同奮為數上百，為何只有我這年近七旬的老人會有這種機遇？探究原因，只能說我在進帝教前曾自己照本—「因是子靜坐法」修煉過一年多的腹式呼吸。鼻息已降至每分鐘二息，腹部下丹田積聚的氣能雖未達到氣機發動，打通任督二脈

的熱準，但因有原靈合體之助，反而能輕易進入「煉神還虛」之境。此一推測，日後讀到崇道真人有關「煉神還虛」的聖訓才得證實。（崇道真人的聖訓請詳下節「崇道真人提示的昊天無爲心法『還虛』捷徑」）

（三）內丹氣的功能

我得氣後，原來羸弱多病的身體逐漸改善，可是好景不常，竟發現了大腸癌，使自己不勝惶恐，以爲係受體內的這股越來越強的內丹氣所致，經請教中醫朋友，云此一腫瘤應是早已存在，既然好不容易得氣了，千萬不要去西醫院開刀，以免元氣大傷，斷送了今後煉氣靜坐的機緣。一位坤道同奮，則說曾在教院文獻中看到，「得氣後，肉體上潛在的重病會提前發現，提前發現可提前治療。」言之成理。後經台中榮總手術割除，所幸便無擴散跡象，無須化療。至今術後已滿九年，每次術後檢查，發現S E A指數均很低，一切正常，而且並不影響打坐修持。

術後在家修養時，我從大陸北京工業學院教授所編著的「氣功的科學基礎」一書中得知，現在生化科技發現：人體細胞血液中的CAMP / CGMP比值若偏低，會導致人體細胞新陳代謝功能失常，造成細胞不正常擴張而形成癌症、腫瘤。故大陸研究氣功的科學家們早已證實靜坐所得的內丹氣或氣功師所發放的外氣，可以提升CAMP / CGMP比值，不但能阻止癌細胞的繼續擴張，且尙能逆向使癌細胞還原爲正常細胞。早知內丹氣有此了不起的功能，我又何需去挨這一刀！

（四）不得氣，打坐對身體仍能產生很大益處

師尊常教同奮「要坐下去，一坐有一坐的功效」。很多同奮不相信這句話，仍紛紛退志，離開帝教。去（92）年12月，美國讀者文摘英文版刊登了一篇題爲「靜坐猶如醫療」（Meditation as Medication）的短文，旨在報導美國威斯康辛州大學教授曾以科學實驗的方法來檢測靜坐的功效，證實靜坐也能對只煉心不煉氣的煉者身心產生很多益處，例如提升性靈和免疫能力。當時我認爲此文有助我帝教同奮對靜坐信心的提升，特將之譯成中文，並略予詮釋、說明，以供參考。（譯文請詳附件一）

二、聖訓提示的「還虛」捷徑與煉元神之我見

（一）崇道真人的提示

我於90年11月間在台灣省掌院偶然拿到一份崇道真人的聖訓—「御心與御物之妙用」影

本，讀後真是如獲至寶，因為在這一份聖訓中崇道真人明確指出：我帝教同奮「只要修到『煉精化氣』的程度，就因為有天人之親和、原靈的合體，頓然而成就『還虛』之妙」。此段明訓實為昊天無為心法提示了一條直修『煉神還虛』的捷徑，正與我當年在正宗靜坐班受訓時的得氣「還虛」過程相同。這些年來，我在帝教同奮中發現，凡能得氣還虛者，除極少數具有先天優良的宿根外，都是在皈依我帝教之前煉過「腹式呼吸」修煉『煉精化氣』者，也就是說這些同奮都是崇道真人所提示的「直修『煉神還虛』捷徑」的見證者。

因此，當時就即以此為題寫了一份研究報告（詳附件二）。文中在「問題探討」一節指出：昊天無為心法上雖說「全在修一己真陽之氣，以接天地真陽之炁……」但並未明文交代應如何修一己真陽之氣【註一】，崇道真人雖指出要「修到煉精化氣的程度」，但也未說明用何法來修煉「煉精化氣」，看起來好像兩者都有盲點，致使同奮大都不知從何處下手去修。我因曾在皈依帝教前，以「腹式呼吸法」煉過「煉精化氣」並因而修得某種程度的「煉精化氣」，故能一見要修「煉精化氣」，就會想到要採用傳統道家各大門派用之作爲「煉精化氣」築基功夫的「腹式呼吸法」。因此，凡我帝教同奮，奮鬥至今仍未進入「煉神還虛」之境者，何妨也來練練「腹式呼吸法」或練筆者於數年前所提議的「靜心靜坐新功法」。

（二）我對煉元神的看法

「煉元神」這個名詞，好像是在修煉元神，但在功法上卻看不出跟修煉元神有關，因為「元神」從無始以來就「本是清淨、本不生滅、本自具足、本無動搖及能生萬法」（六祖開悟是性後之偈），並累積有從無始以來，各世所修得的智慧和能量，所以元神不必修，只要今生好好以昊天無為心法，來修持後天的見聞覺知應該就夠了！

從陸光中樞機傳示的「煉元神」功法來看，那是一個道家用以「煉精化氣」的腹式呼吸法，只是動作較小而已，如此也就無法達到傳統腹式呼吸法能按摩內臟和大量增加肺活量的功能。

但最不可思議之處是，這項功法還要在吐氣時，以意念將丹田溫養過的氣，分別送到雙腿，並從兩腳底湧泉穴排出。因為，經過丹田溫養過的氣並不是空氣（註：空氣無法穿透橫膈膜進入下丹田），而是大空中的真陽之炁（天地正氣）。隨吸氣動作由意念引入下丹田的內丹氣，至為寶貴，理應讓它積聚在丹田中，來增強昊天無為心法要求的「先修一己真陽之氣」，藉以接祖炁。

不論是一己真陽之氣，或是直接成爲道家煉精化氣所需氣機發動的能量，怎可輕易爲改

善初煉者雙腿發酸發麻現象，隨而排出濁氣呢？

「煉元神」的功能，既然只是「煉精化氣」的有為法，應該只有階段性的功能，修煉封靈在靜坐過程中，若經由「煉元神」的功法，改善雙腿發痛發麻後，或獲得氣機發動後，似乎即可停止。

師尊當初提出「煉元神」的功法，主要是期望以「煉精化氣」的腹式呼吸法，來增強一己真陽之氣，以助修持昊天無為法，使一個初學靜坐的同奮早日進入「煉神還虛」之境，而奠定修煉封昊之基。（詳「帝教法華上乘昊天心法與急頓法門靜參修煉體總說明」）。

三、師尊對同奮修持昊天無為心法成績的遺憾

幾年前，天人修道學院「六年制先修班」的招生簡章上，隨附一頁本師世尊為「培養天人合一人才」所作的訓示，看了第一行我就不勝感慨！因為，我再次看到師尊傳授昊天無為心法後，對男女同奮都心生「培養不出人才來，感到真是灰心啊！心裡邊灰心啊！可是我還是要盡我的心」的感嘆。此外，師尊早期在其他場合也曾嘆息過：「我辦了十期靜坐班，花了很多心血，到現在還沒有培養出可造之才，實讓我感到灰心。」我皈依帝教為時已晚，參加先修乾14期正宗靜坐班時師尊已經證道，以致緣慳一面，未能親聆教誨。惟我對師尊的靜參修持，仍然能假我帝教的各種資料和文獻中得知一些。

師尊本身在華山修煉昊天無為心法前，早已以「因是子靜坐法」的腹式呼吸法修煉道家「煉精化氣」的築基功夫，惟為時甚短，可能尚未到達氣機發動、打通任督二脈而完成小周天的程度。不過，當時積聚在下丹田的氣能，應該足以幫助師尊在往後修煉時頓然進入「煉神還虛」之境，更何況，師尊本即大有來根者，根本無須以任何有為法助其進入「還虛」妙境。所以，師尊本身修煉昊天無為心法進入「還虛」妙境之途甚夷，他老人家也一直以為，天帝教同奮既然獲得其所賜的開天門、默運祖炁、原靈合體等一系列法寶，應該也很快進入「還虛」之境，但實際上卻是事與願違，致使他老人家「灰心」不已！實著令人感嘆！

我在參加正宗靜坐班時，就發現此一讓他老人家「灰心」的現象。因為，無論在天極行宮或所屬教院，在光殿打坐的老同奮們，大多是在枯坐，甚至於連高級教職人員也大有人在，缺乏耐心者最後都紛紛退志離去，致各教院道氣日衰，迄今改進似乎有限。這些年來，我一直冥想苦思，為何如此寶貴的昊天無為心法竟會落得如此下場，究竟原因何在？

最後我體察到，關鍵就出在昊天無為心法似乎只適用於大有來根的人，若無先天優良的

宿根，只有善用昊天無爲心法所附屬的法寶（尤其是原靈合體），和借用傳統道家各門派採用的「煉精化氣」功法—「腹式呼吸」。因爲，從上第二節（附件二）的論述和實證，凡能得氣「還虛」者，除少數具有先天優良宿根者外，只有在皈依帝教前煉過「腹式呼吸法」的同奮，才能藉由原靈合體之助，進入「煉神還虛」之境。這次進入阿中閉關，我又發現修煉封靈的急頓法門竟也是要假「腹式呼吸」，只是改名爲「煉元神」來幫助昊天無爲心法進入「還虛」之境，以奠定修煉封靈的基礎。只是，「煉元神」的功法好像只是半套「腹式呼吸法」，且每次打坐只能做3～9次的「深呼吸」，又怎能冀望它會產生多大的實際功效？

總而言之，天帝教似已肯定「腹式呼吸法」對助昊天無爲心法進入「煉神還虛」之境確有相當大的功效。約四年前，我曾爲省掌院擬訂出一個「靜心靜坐新功法」，該新功法係以「腹式呼吸法」和原來的「靜心靜坐法」相融而成。每息吸進下丹田溫養的氣不只是大空中的天地正氣，主要是我帝教的法寶「廿字真言」之氣，具有的氣能絕對比散漫的天地正氣要大，故其經腹部溫養後所得的氣能也自然增高，功效也自然大增。有人有緣煉過這個新功法，發現確能有立竿見影的效果，拙見若蒙採用，師尊一定不會有機會再說「灰心」了！

四、簡論：「爲何不在肉體上下功夫」

師尊在《宇宙應元秒法至寶》十一講「急頓法門之修煉封靈」中的「鍛鍊精、氣、神，創造新生命」段指出：人生必死，物質體是一定要毀滅的。只有鍛鍊精、氣、神，創造新生命—陽神，才能與宇宙共始終。「陽神」是道家在肉身上下功夫修煉，通過「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」三個階段結成的聖胎，並經群陰剝盡之後，由天門沖舉而出，成爲受上帝詔封之大羅金仙。其修煉過程不知要下多少時間、苦功，真是困難重重。所以，「修道者車載斗量，成道者鳳毛麟角」。現在，因氣運已到了三期末劫，地球上人類的生命危在旦夕，天上急需要派遣更多的大羅金仙下凡，參與救劫行列，但天上仙佛爲數有限，若人間仍以道家修煉「陽神」的方法來製造大羅金仙，則由於時間、環境上的不許可，即使尚有能煉，其數極爲有限，根本就無法符合實際救劫所需。故天帝不得已頒下昊天救劫急頓法門，允許人間修煉封靈，成就立地仙佛，期能應付未來的局面發展。

從以上敘述，可知「爲什麼不在肉體上下功夫」這句話，是師尊爲同奮明白指出不要去求在肉體上結聖胎出「陽神」了。其實，同奮們既已皈依帝教，並直修昊天無爲心法的急頓法門，而跳過「煉精化氣」、「煉氣化神」兩個初、中級階段，也即放棄結氣胎、電胎的機

會，又哪能在直修昊天無爲心法「煉神還虛」時結聖胎而出「陽神」？

至於修封靈是不是要在肉體上下功夫，可從十一講的後段說明中看出：「修封靈之救劫急頓法門，首先須『煉元神（凡靈）』奠定封靈的基礎。」此處所指的『煉元神（凡靈）』即「性命雙修」的修性也。「修性以煉心爲手段，修命以煉氣爲主軸」，依據此一修煉原則，修煉昊天無爲心法就要以煉心爲主軸了，我自己這些年來都是以煉氣爲主，今後爲配合修封靈，應該以煉心爲主了，煉心好像不須在肉體上下功夫，「爲什麼不在肉體上下功夫」之句，似乎應該適用於修煉「封靈」。

註一：《宇宙應元秒法至寶》中確有明文交待，但所謂「一己真陽之氣」，應是元精、元氣、元神的「元氣」，人人皆有，故必須將後天的心煉得「靜到極點」—即道家的「虛極靜篤」的境界才會自然出現。但是，凡夫俗子的心要煉到此一境界，又談何容易！若真能煉到此一境界，腦部就會出現「似睡未睡，似覺非覺，恍恍惚惚，杳杳冥冥」的狀態，那就直接進入「煉神還虛」之境了！

【附件一】 Meditation as Medication（靜坐猶如醫療）

一、前言

新年時節，筆者有一位昔日同事，因知我練習靜坐有年，特在其賀年卡中附寄讀者文摘英文版上的一頁影印本，其上載有一篇題爲「靜坐猶如醫療」（Meditation as Medication）的短文，旨在報導美國威斯康辛州大學教授曾以科學實驗的方法來檢測靜坐的功效，證實靜坐確能對煉者的身心產生很多益處。讀後頗有所感，自認此文有助我帝教同奮對靜坐信心的提升，現特將其原文中譯，並略予詮譯、說明，以供參考。

二、原文與中譯如下：

Meditation as Medication

MEDITATORS MAY SEEM SERIOUS,

but taking time to clear your mind can boost your spirits-and your immunity.

That's the word from scientists at the university of Wisconsin. Psychologist Richard J. Davidson and colleagues gave 41 people a flu vaccine. A little more than half of the subjects learned to meditate and followed a regular schedule of "Om time" for an hour a day, six days a week. Another group just got the vaccine.

After eight weeks, meditators had higher levels of flu fighting antibodies than those who didn't meditate. They were also better able to deal with stress and had increased activity in the area of the brain linked to good moods. The results weren't temporary: The feel-good effects lasted for up to four months after the meditation training sessions ended.

"Meditation produces measurable biological changes in the brain and body," says Davidson. "It's safe and can be of great benefit. It may be a useful complement to treatments already underway."

靜坐猶如醫療

靜坐者打坐時似乎顯得嚴肅，但是他們卻能利用打坐的時間去清掃心地，提升性靈和免疫力。

此語係美國威斯康辛大學的科學家們所云。

該校心理學家大衛森教授及其同事們曾給四十一位接受試驗者注射流感疫苗。其中約半數人員正在練習靜坐，並能遵照靜坐時間（Om time）表，每日一小時，每週六日，按時打坐，其餘人員則只接受疫苗注射。

八週後，檢測結果：煉靜坐者較只接受疫苗注射者產生更高的抗體，也有較佳的抗壓力，而其腦部與“好情緒”相連繫的區塊也增強了活動力，且此種效果並非只短暫擁有，其身心舒暢的感覺一直可延伸到靜坐訓練功課結束後四個月之久。

「靜坐可在腦部和身體上產生可以量測到的生理變化」，大衛森教授說：「它既安全，又能對身心產生很大的益處，或許它可以對正在進行中的醫藥治療提供一個有效的補助療法。」

三、讀後感言

(一) 原文“meditation”在我國以往各種文獻的中文譯名並不是「靜坐」，而是默念、冥想、沉思等。筆者將之譯為靜坐是因文中插圖的煉者靜坐姿態，以及文中所提到的靜坐方法是「清掃心地 (To clear your mind)」，而其所產生的終極功效是「提升性靈 (can boost your spirits)」，與我國道家所云的「打掃心上地，坐出性中天」可說完全雷同。由此可見，西方現在也盛行我東方式的靜坐，而且還能運用其優勢的科學儀器來驗證靜坐的功效，真令人欽佩！

(二) 從文中「靜坐時間 om time」一詞，可知此次被作為實驗的靜坐是以默唸印度教的 om (唵) 字咒語來清掃心地，使心地不起雜念、妄想。此乃煉心功夫，並未論及煉氣。由此可見今日西方流行的靜坐，似乎仍然只知煉心而不知煉氣。

筆者過去一向認為煉心不煉氣，或煉氣尚未出現氣感者的靜坐均為一種「枯坐」，對心性或許有益，但對身體健康卻無好處。讀此短文後，才知靜坐只煉心不煉氣也能對身體產生很大益處。

由此可見，我帝教同奮，若能每日打坐一小時以上，應該早已得到文中所列舉的各項益處，不必再去為得氣不得氣而煩惱了！只不過我帝教昊天無為心法的正宗靜坐，煉心、煉氣都採用自然無為法。若煉者在默唸各項口訣後仍未能去除雜念、妄想，又如何能進入靜境，產生靜坐功效？

故筆者建議：同奮打坐時若無法去除雜念、妄想，何妨從權採用默唸我帝教宇宙總咒廿字真言，來清掃心地，相信定能獲得文中列舉的靜坐功效。

(三) 不必去為得氣不得氣煩惱，並非說得氣不重要。靜坐者若能得氣 (內丹炁)，其所得到的利益應該比文中列舉的效果會更多、更大。即以內氣可提升人體血液中 CAMP / CGMP 的比值而言，就遠遠超過今日醫藥對人體癌症所能治療的極限。

現代生化科技發現：人體細胞血液中的 CAMP / CGMP 比值若偏低，會導致人體細胞新陳代謝功能失常，造成細胞不正常擴張而形成癌症腫瘤。

大陸研究氣功的科學家們早已證實：靜坐所得的內氣或氣功師所發放的外氣可提升 CAMP 值，而使 CAMP / CGMP 比值增高，不但能阻止癌細胞繼續擴張，且尚能逆向使癌細胞還原為正常細胞 (按大陸北京工業學院教授謝煥章所編著的《氣功的科學基礎》一書中，對此有詳盡論述)。試問此種功能又有何種現代醫療或健身運動可與之比擬！另據台灣

中國醫藥大學教授林鉅超醫師所主編的「大春中醫」雙月刊載「大陸中醫藥界研究指出，靛玉紅、腫節風、複方（白英、蛇莓、郁金等等），也能提高腫瘤細胞或其外周細胞的CAMP水平及CAMP / CGMP 比值來抑制腫瘤細胞增殖或使其向正常逆轉。」惟因此等中藥複方至今仍在臨床試驗階段，確實療效尚待驗證。

【附件二】崇道真人為昊天無為心法提示直修煉神還虛捷徑

省掌院天人合一小組研究報告 樓緒久

一、緣起

最近（11月20日）筆者參加台灣省掌院親和集會，聆聽童光照輔教講解《道教與靜坐之研究》第十一講—帝教法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法。隨堂發下一份崇道真人的聖訓—御心與御物之妙用影本。讀後真是如獲至寶。因為在這一份聖訓中，崇道真人明確指出：我帝教同奮『只要修到「煉精化氣」的程度，就因有天人之親和、原靈的合體，頓然而成就「還虛」之妙』。此段明訓實為昊天無為心法提示了一條直修「煉神還虛」的捷徑，正與筆者當年在正宗靜坐班受訓時的得氣還虛過程完全相同。

二、個人體驗

筆者在皈依我帝教前，曾以「腹式呼吸法」修煉「煉精化氣」一年有餘，鼻息已降至每分2息，腹部下丹田積聚的能量雖未達到氣機發動打通任督兩脈的熱準，但應已修到崇道真人所稱的「煉精化氣」程度，因而在皈依帝教參加正宗靜坐班改煉昊天無為法後，即能得到原靈合體之助，頓然在頭部上丹田氣機發動，而進入「煉神還虛」之境。果然跳過了「煉精化氣」（氣機發動在下丹田）和「煉氣化神」（氣機發動在中丹田）兩個初、中級階段，真是奧妙無窮！因此，筆者個人的得氣還虛之途也可以說已為崇道真人的明訓得到了一個最佳的驗證。

三、聖訓詮釋

現僅將崇道真人聖訓中有關昊天無為心法直修煉神還虛的部份，予以抄錄並詮釋、闡析

如下：

崇道真人聖訓：『同奮所修煉自然無爲的法門，即是由原靈的配合，精、氣、神的鍛鍊，兩誥願力的持誦，直接達到「煉神還虛」的階段，只要到修煉「煉精化氣」的程度，就因天人之親和，原靈的合體，頓然而成就「還虛」之妙……』

從此段聖訓，可知要想助昊天無爲心法「頓然」進入「煉神還虛」之境，必須具備三個條件：

- (一) 原靈的配合：即原靈合體之助。
- (二) 精、氣、神的鍛鍊：要修到「煉精化氣」的程度。
- (三) 兩誥願力的持誦：即要常上光殿誦唸皇誥、寶誥，以增強天人親和力。

上述三個條件，以第二個最具關鍵性，因爲它是走通崇道真人所提示的「直修煉神還虛捷徑」所需的原動力，必須自己修煉才能得到；其他二個均爲帝教所賜。凡經過正宗靜坐班受訓，並能常上光殿誦誥打坐的同奮，其所缺乏者可能只是最具關鍵的第二個條件，也即未修到「煉精化氣」的程度，致空擁有帝教的法寶，無法施展助動力的功能，至爲可惜！

四、問題探討

造成上述情況的主要原因，筆者認爲是：昊天無爲心法上雖說「全在修一己真陽之氣，以接天地真陽之炁……」，但其明文交代應如何去修一己真陽之氣之法，卻是要煉者將一顆凡心煉得「靜到極點」—即道家無爲法所要求的「虛極靜篤」境界，一己真陽之氣才會氣機發動，從尾閭上升與靈陽真炁調和運化，試問一個凡夫俗子之心，要煉得「靜到極點」又談何容易？

崇道真人雖指出要修到「煉精化氣的程度」，但也未說明用何方法來修煉「煉精化氣」。看起來好像兩者都有盲點，致使同奮大都不知從何下手去修。筆者因爲曾在皈依帝教前，以「腹式呼吸法」煉過「煉精化氣」，故能一見要修「煉精化氣」，就會想到要採用傳統道家各大門派用之作爲「煉精化氣」築基功夫的「腹式呼吸法」。因此，凡我帝教同奮奮鬥至今仍未進入得氣還虛之境者，何妨也來煉煉「腹式呼吸法」，或煉筆者於數月前所提議的「靜心靜坐新功法」（按：該新功法係以「腹式呼吸法」與「原靜心靜坐功法」相融合而成的，其聚氣的功能應該是兩者的相加相乘。）相信一定能很快修到「煉精化氣」的程度，而順利走通崇道真人提示的「直修煉神還虛」捷徑，早日進入「還虛」妙境。

五、功法簡介

「腹式呼吸法」之能成爲「煉精化氣」的最佳功法，是因爲它能具有「聚氣」和「化氣」的雙重功能：

- (一) 聚氣：它能以意念將大空中的真陽之炁，隨吸氣動作導引至腹部下丹田予以積聚，所煉的是先天氣。
- (二) 化氣：它能以腹部上凸下凹對內臟按摩動作所產生的「內熱」，將人體細胞內的高能化合物三磷酸腺甘（ATP）分解爲二磷酸腺甘（ADP）和大量氣能，所煉的是後天氣。（按此項功能是現代生化科技學者新發掘，古人不知。今日有某些研究煉氣靜坐的學者，還將此項功能直接視爲「煉精化氣」呢！）

腹式呼吸法除開上述功能外，尚有擴大肺活量、促進身心平衡、增進血液循環等等多種健身醫療功能（凡此不勝枚舉，同奮若有興趣，可參閱筆者所提議的『靜心靜坐新功法芻議』第二章。）同時，他還能對煉者產生立竿見影的效果，使煉者不會有枯坐或打盹的困擾。

六、建議

這些年來，筆者在我帝教同奮中發現，凡能得氣還虛者，除少數具有先天優良的宿根者外，大多是在皈依帝教之前煉過「腹式呼吸」的，也就是說大多都是崇道真人所提示的「直修煉神還虛捷徑」的見證者。因此，筆者願在此誠心誠意地衷心期盼：願天帝教能從速認真討論採用前述以「腹式呼吸法」爲基礎的「靜心靜坐新功法」，不但能使爾後前來參加靜心靜坐班的人樂於皈依我帝教，並在參加正宗靜坐班改修昊天無爲法後，個個都能在天人親和、原靈合體之助下，頓然進入「煉神還虛」妙境。到那時候，我帝教所展現的道氣必定非常旺盛，救劫的力量會更加壯大，三大時代使命也定能順利達成！

對「昊天心法之我思我見」的一些回應

天人研究總院秘書室主任 呂光證

數年前在掌院遇到緒久，他以非常熱忱、懇切的態度，敘述腹部呼吸法的重要性，並對靜心靜坐有獨到見解，令人印象深刻。這幾日又拜讀《旋和》主編轉來他的大作，深覺有來不往非禮也，且《旋和季刊》的宗旨正是要提供同奮一個交流天人實學的園地，故提筆為文，以個人一點心得作為回應，並祈緒久同奮及各方道長海涵賜教。

一、同奮為何不容易發動一己真陽之氣？

有關「一己真陽之氣」的重要性，及如何修出「一己真陽之氣」，近兩屆天人實學研討會緒我同奮有兩篇論文都討論到，在此不再重覆，請有興趣者自行參考。唯筆者強調，天帝教法門一向是「天人配合」，因此很難說什麼是完全自力，什麼是仰仗他力，比較周全的見解是：「天帝教講的一己真陽之氣，與一般丹道講的，多少有些差別。天帝教講究的，是在性命雙修的基礎上，與無形達到適切配合熟準，一己真陽之氣逐漸發動。」

若將同奮們不容易發動一己真陽之氣之原因，歸咎在命功鍛鍊不夠，不能說錯，但不夠完整，因為究其實乃「性命雙修」皆不足也，當然這是就廣泛而言，若說到每個人具體問題時，就不見得一致，本師在民國七十九年傳授煉元神深呼吸法時，即指出同奮「心靜不下來」、「要加強命功鍛鍊」等毛病，明顯的便是指性功與命功的問題。

暫撇開五門功課不說，即以甩手、扳腳、煉元神深呼吸三者而言，都有發動「一己真陽之氣」的功效。按功法的層次，筆者認為甩手是築基，扳腳次之，煉元神深呼吸最難。

現行甩手有靜坐班教的方法，也有本師後來在鐳力阿展示的配合呼吸的慢動作用手呼吸法，筆者甩手多年，自然形成甩手前的準備階段（類似站樁），甩手時的前半階段（即靜坐班所傳），甩手時的後半階段（甩手呼吸法）以及收功動作，這並不是刻意標新立異，而是甩手久了自然會延伸出來的連續動作。這種甩手初步功效，乃疏通臟腑氣機之淤濁，漸次有氣集下丹，通達四肢的感受，尤其配合呼吸的慢速甩手，已從原初利用手臂甩動刺激臟腑蠕動而活絡生機，進入到煉氣的層次，對一己真陽之氣的發動有直接助益。筆者數年前閉關，承光我開導師指導，專煉廿字氣功一百天，廿字氣功不配合呼吸，與靜心靜坐一樣，純以意

念導廿字正氣於下丹，筆者的感受幾與甩手（尤其是甩手呼吸法）相同，故而放棄廿字氣功，專煉甩手，不敢貪多，但求專一。但也因為此段經驗，筆者提出一個問題就教讀者，甩手到一定程度，可與先天之炁自然交感否？

扳腳是正宗靜坐的標準預備動作，打坐前的扳腳意在平衡內在陰陽兩氣，使得心定身鬆，並可排除一分陰濁之氣，提升一分真陽之氣。若說甩手是從身入手，漸次到心（氣）與靈（炁）的功法，那麼扳腳一開始就是身、心、靈並重的功法，扳的姿態是身，默誦廿字是心，雙眼注視腳拇指貫念本師面容則是靈（靈光加持），三者缺一不可。扳腳的功效（理想上）即在排除一分陰濁氣，發動一分真陽氣，在為後續的護身神咒、靜參訣、金光局、化身蓮花、上天梯作準備，使吾人以一分真陽氣得與諸口訣相應，達到適切配合熟準時，天人相感，諸訣即生效用，此用本預計銜接到祖炁之層次，蓋因祖炁乃極先天，須繚繞而下，而諸口訣運轉吾人之真陽氣，漸次而上，上下相承，如同旋和系一樣抱合沖擋。

筆者猜測，本師發現許多人性命熟準不足，加以靜坐程序未能用心，空有扳腳型式，空唸口訣，真陽之氣不昇不運，祖炁下來最多只能補、不能化，殊為遺憾，因此才在諸訣之後，祖炁之前，加上煉元神深呼吸功法，以弭現實缺憾。

筆者曾有一段時間，扳腳時確實覺察陽氣從尾閭骨上昇至天門，方對靜坐之程序略有所悟，然此種感覺一段時間後即消失，乃階段性的，後來巧合翻閱道藏書刊，看到道書裡有極似本教扳腳的功法，名曰「採藥坐法」，見附圖。採藥在丹道來講，有小藥、大藥及外藥、內藥之分，各家說法略異，總體而言是煉精化氣、煉氣化神的表徵。此圖甚有意思的地方，比如坐者雙眼需注視腳尖上方一吋三分處，與本教注視腳拇指類似；甘露下降丹田，與誦廿字降心浮之氣類似；真意推出，與排一分陰濁之氣類似；吸先天虛無之氣，更與本教靈光佈施，廿字正氣佈身雷同。故其名曰「採藥坐法」，在本教曰「扳腳」，其實質均在發動一己真陽之氣，不同者，「採藥坐法」本身即為靜坐的方法，「扳腳」卻是本教靜坐的預備功夫而已。

論述到此，可知本師在傳授昊天心法時，所教之甩手、扳腳本身已蘊含性命雙修、天人合力之功效，且其入手處屬有為法，具體可驗，並不困難，吾人應當捫心自問的是，有多少同奮持續甩手鍛鍊十年、二十年以上？有多少同奮在扳腳時切實按照師傅要領，老老實實去做，不增一分，不減一分？本師嘗言「昊天心法簡而易行」，亦言最大關鍵乃是「不斷」，足供同奮深思。

二、關於煉元神深呼吸之疑問

緒久同奮文中以「深呼吸」形式為「煉元神」，不過是「煉精化氣」階段，他並提出疑問道：「隨吸氣動作由意念引入下丹田的內丹氣，至為寶貴，理應讓它積聚在丹田中，來增強昊天心法要求的『先修一己真陽之氣』，以接祖炁。」故而提出「煉元神」時不應將溫養於丹田之氣從雙腳排出。筆者也曾遇過有同奮提出類似問題，顯見這不是單一現象。

筆者根本認為，「煉元神」=「煉精化氣、煉氣化神」，也可以說「煉元神」是「煉精化氣、煉氣化神」的簡稱，故「深呼吸動作」只是「煉元神」中的輔助動作，主要在加強「命功鍛鍊」，而「煉元神」的主體動作來自「原靈溫養」、「先天炁溫養」，此二者屬「煉靈範疇」。把「深呼吸動作」全等於「煉元神」，忽略了原靈、先天炁之「溫養」，才會產生如上之疑問。

本師當年傳此煉元神深呼吸功法時，慎重之情令人印象深刻，以本師之負責個性及七十年修持經驗，斷無可能隨隨便便，不過這是訴諸權威的說法，不能服眾，故筆者願意從學理及經驗上指出，深呼吸動作時氣納下丹田溫養，偏重煉精化氣的徵兆，引丹田之氣貫穿膝蓋從兩腳湧泉出去，已及於煉氣化神之徵兆。於丹田溫養之氣，旨在為打通任督二脈準備，將丹田之氣貫穿兩腳出去，旨在為打通全身氣脈而準備，絕非排除兩腳痠麻而已。說是準備，乃因深呼吸所溫養之氣，固為偏陽之氣，然比起原靈之溫養與先天炁之溫養，此偏陽之氣遂降為疏通氣脈陰濁之用，以納原靈及先天炁佈達全身，以靈（原靈）煉靈（元神），以炁（先天炁）煉氣（一己真陽之氣），這才是上乘的「煉元神」功法，「深呼吸」僅是輔助功法，是為先天打前鋒之準備功法。

三、關於靜心靜坐加入腹部呼吸法之意見

筆者當年學靜心靜坐，不到三個月即參加正宗靜坐，此三個月中也沒好好坐，蓋因當時教院氣氛都把靜心靜坐當做過渡功法，有意無意抬高正宗靜坐的地位，以致靜心靜坐的功效遭到貶低，這種錯誤觀念也影響到當時的筆者，故筆者對靜心靜坐並無實務經驗可資談論。不過，筆者熟識一位曾經老老實實坐靜心靜坐持續半年以上的同奮，他坐到後來，常感丹田溫熱，參加正宗靜坐班時，剛逢維生代理首席點道，一點道熱氣從天門直貫而下，丹田立即反應，遂向筆者驚道：「點道真的不假！」從此，他信心倍增。

靜心靜坐及廿字氣功，先後於民國七十三年、七十九年間，由聖訓傳下，兩者都是以意

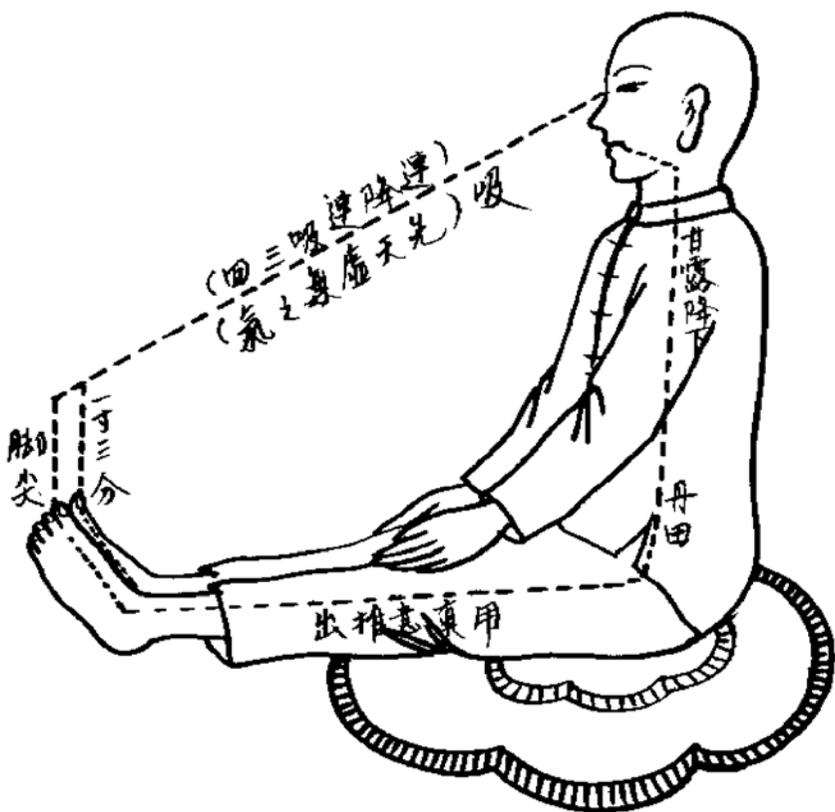
念導引廿字正氣，而強調呼吸聽其自然；然而，民國七十九年本師所傳「煉元神深呼吸法」，及其後在鍾力阿所傳「甩手呼吸法」，都是意念導引呼吸配合。查丹道功法所謂火候，即是透過意念與呼吸搬運精氣神之概稱，與本教功法確無矛盾。有意思的是，聖訓所傳均不配合呼吸，本師所傳均配合呼吸，筆者熟悉後者，對其功效自有信心。至於前者，筆者以廿字氣功的氣感甚為明顯，並未因不配合呼吸而無徵候；唯對於靜心靜坐，真的是難以評論。有一陣子，爲了實際了解靜心靜坐功效，筆者持續每日一坐靜心靜坐，但在數日後放棄了，因爲正宗靜坐坐了快二十年，根本無法分清是在坐靜心靜坐或正宗靜坐。

鑒於甩手呼吸法、煉元神呼吸法的功效，筆者不反對靜心靜坐加入腹部呼吸，鑒於廿字氣功及實證靜心靜坐之單一案例，筆者認爲只要從根本上改變教院開辦靜心靜坐的心態，提倡實修實證靜心靜坐風氣，配以廿字氣功、廿字禮拜、廿字甘露等法門，廿字系列功法又豈會不足？

以上三論匆促寫就，其未盡周詳處，尙請博雅指教。

採藥坐法

抽爻換象此中研，運轉坎離顛倒顛，



採得真一歸原處，八十老翁返幼年。

「死」如春夢了無痕：《列子》〈楊朱〉讀後

天人研究學院中國道學研究所碩士生 黃敏警

壹、思想淵源

一、《列子》〈楊朱〉的年代：

《列子》書中對於楊朱思想，較諸先秦諸子，有更詳細的描摹，然而其主角人物，是否即先秦時代的楊朱，目前史家多半持否定態度，一般認定此篇的「楊朱」思想應出於魏晉時期，為當時頹廢之風的產物。

二、諸子眼中的楊朱

《呂氏春秋》〈不二〉論及楊朱，僅說：「楊生貴己。」《韓非子》〈顯學〉篇論及此輩「輕物重生之士」，並未指名道姓，只說明其人「義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛」。另於《說林上》篇提到楊朱，對弟子有「行賢而去自賢之心，焉往而不美」的訓示。

而《淮南子》〈汜論訓〉對於楊朱的思想，則同時列出其所立與所破。楊朱反對墨家「兼愛尚賢，右鬼非命」的思想，這是破；有所立，亦即楊朱主張「全性保真，不以物累形」。後世學界對於楊朱思想的認識，此是最具代表性的概括說法。至於罵楊朱罵得最凶，因此讓楊朱留名千古，而且在普羅大眾留下深刻印象的，則非孟子莫屬。

「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（公孫丑上）根據《孟子》的說法，楊、墨的學說在戰國曾經紅極一時，為當世流行的顯學，孟子咬緊兩家的說法開罵，認定是害人的邪說。楊朱招來孟子「無君」的痛責，主要是因為楊朱的名言：「拔一毛以利天下不為也。」在孟子眼中，楊朱的「為我」、「一毛不拔」是自私自利到了極點，若推到極致，對國家民族大義必然視為無物。

三、《列子》〈楊朱〉思想的源與變

（一）傳承與變遷

楊朱「貴己」、「全性保真」的思想，一般認定與隱者有關。《論語》書中記錄孔子師徒幾度與「辟世者」相遇，而對方認定孔子係「知其不可而為」之流，依此推斷，隱者的避世，應是出於知其不可而「不為」。《列子》〈楊朱〉舉出隱者伯成子高，說是「不以一毫利物，舍國而隱耕」，即是一例。

除去隱者思想，《列子》〈楊朱〉顯然受到道家重生思想的影響。

1、《老子》

《老子》在生命的優先順序上，有「名與身孰親？身與貨孰多？」（第四十四章）之語，亦即將名利與生命兩相權衡，孰重孰輕？心裡當有數。楊朱將「身重於名與貨」的結論進一步推演，於是個人的養生高居第一，「不以一毫利物」（《列子》〈楊朱〉11），「不以一毫利天下」（同前11）是必然推出的結論。進而再以《老子》第十三章為依據：「故貴以身為天下者，可以寄天下；愛以身為天下者，可以託天下。」如果一個人愛惜自己的生命，勝過追求天下的名位，那麼此人便可以委以治理天下的權柄。再根據《老子》第四十八章「取天下者常以無事」，以無為無事治天下，天下必至於治，於是楊朱依此邏輯演繹，遂有「善治內者，物未必亂」，只顧自己身心快樂，對個人而言，有「交逸」的快樂，不但無害於養生，而且省了君臣繁文縟節那一套，「君臣之道息矣」（同前8），樂得輕鬆愉快。

然而楊朱對於老子思想的繼承，絕不能視作單純的接收，老子將「身」的優先序列在「名」與「貨」之前，進而得出的結論是「知足不辱，知止不殆，可以長久。」亦即以「知足知止」作為因應之道，與楊朱「肆情」「恣意」的答案顯然大相迥異。

2、《呂氏春秋》

楊朱「貴生」、「為我」的思想可在《呂氏春秋》〈孟春紀·重己〉找到理論依據：「今吾生之為我有，而利我亦大矣。論其貴賤，爵為天子不足以比焉；論其輕重，富有天下不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得；此三者，有道者之所慎也。」生命為我所有，名位與財富都不可能取而代之，即使貴為天子，富有天下，都比不上一去不復返的生命。楊朱重生的思想似亦本於此，然對策與前取法於老子而又反老子之道的風格相似。《呂氏春秋》〈孟春紀·本生〉中講究的是「於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之」，此方為「全性之道」。至於不諳養生的富貴之人，對於感官享受「多惑」、「日夜求」、「幸而得之則遁焉」，一旦流連忘反而不可自拔，「性惡得不傷？」至於富貴中人常有的享受，酒肉如「爛

腸之食」，聲色也不過是「伐性之斧」，因此上古賢人不願富貴，即因重生所致。楊朱的放逸與此相當，卻恰恰與祖師爺的結論背道而馳。

(二) 反動

孟子在〈盡心下〉裡有所謂「逃墨必歸於楊」的說法，對於楊朱學派的興起，認為是對墨家思想的反動，我個人同意如此看法，但認為尚有不足，楊朱所欲顛覆的對象，恐怕不只是講求兼愛的墨家，更有說忠道義的儒家：「忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。」（同前 17）

明眼人一看便知其反動的對象，忠義正是儒家的正字標記。楊朱認為儒家原先設定的目標是以忠安君，以義利物，然而由此下手，套句孟子揶揄齊宣王的話，正是「緣木求魚」，絕對是不可能的，更有過者，利他（君、物）的偉大目標無能獲致，卻肯定要賠上自己（危身、害生），一點也不值得。

貳、《列子》〈楊朱〉的人生觀

《列子》書中，〈楊朱〉篇假楊朱之名建構出一套獨立的思想，前人多以「縱慾主義」統稱之。〈楊朱〉篇雖然共分十七章，文字不算太短，然而理解這套思想並不難，它的基本邏輯可以四句含括：「人生苦短，一死百了，且趣當生，奚遑死後」。既然「人生苦短」，而且是「一死百了」，演繹出的因應之道便是：「且趣當生，奚遑死後？」

一、人生苦短

「百年，壽之大齊。」人之長壽，至多不過百年，然而「得百年者千無一焉」，即便有之，百歲人瑞畢竟千不得一，非人人可至。而此幸運兒在享有百年長壽時，其所能運用的自由時光幾何？「孩抱以逮昏老，幾居其半矣；夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾哀苦，亡失憂懼，又幾居其半矣。」人生頭尾的孩童、老邁時期就已佔掉大半，再扣除晚上睡眠、白天昏沈的時間，又去掉一半；而後再把痛苦哀傷等等負面情緒的時間算進來，這又去掉了一半，算算數十年的人生旅途中，「適然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。（同前 2）」人生能自由自在的時間究竟有多少？其實少得可憐哪！

人生能自在揮灑的時間已是如此有限，然而與死之極易相較，生又顯得非常難得，〈楊朱〉篇便假借公孫朝、公孫穆之口說：「生之難遇，而死之易及。」（同前 8）換言之，

〈楊朱〉篇對人生的基本假設是生命本就是極其短暫，而活著更是大不易。

二、一死百了

人生雖然極其艱難，然而苦難畢竟會有終點，這一切都會在死亡的時候結束。而死亡帶走的不僅是人有形的形壽，更且是生前的種種作為與評價。

「萬物所異者生也，所同者死也。」生前種種差異，都將消泯於死亡的到來。人活著的時候存有什麼個別差異？「生則有賢愚貴賤，是所異也。」人必有先天智能與後天地位的差異，然而隨著有形生命消逝，種種差異亦隨即不見，「死則有臭腐消滅，是所同也。」不論生前如何，死後同付之於枯骨一堆。「生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨。（同前3）」上聖以至堯舜，至暴以至桀紂，終歸一死，肉身同歸於無。而死生命定，決定權並不在我，「既死，豈在我哉？」（同前7）因此死後如何，那就隨他去，反正一死百了，死亡會把一切都歸於結束。

因此，本篇作者死亡的態度就顯得非常豁達：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可，袞衣繡裳而納諸石槨亦可，唯所遇焉。（同前7）」要用火燒，要丟水裡，要土葬，要丟在露天，或是柴薪裹一裹，棄置水溝裡，都行！因為一死百了，什麼都沒有，哪裡還會計較那具無用的身體怎麼處理？

三、且趣當生，奚遑死後

既是「仁聖亦死，凶愚亦死」（同前3）且「腐骨一矣，孰知其異？」（同前3）死後所遺留的，如果都是同樣的枯骨一堆，計較生前如何，那就顯得太愚蠢了。更何況人的「賢愚貴賤非所能也」（同前3），才幹與際遇，都不是我個人能力所能掌握的，至於人死後，那更是不在個人的能力範圍之內，「臭腐消滅亦非所能也」（同前3）。

既然最後的結果都是相同的，那麼生前種種人為的努力就顯得非常可笑，古代智者（「太古之人」）老早看透「生之暫來」、「死之暫往」這層道理，故「從心而動，不違自然所好。」（同前2）而一般人可以仿效的生活態度，便是「且趣當生，奚遑死後？」（同前3）

此處的「趣」可作雙關解。解「趣」為「往」，把人活著的目標聚焦在「當生」，就在我活著的這一生；另一解還原為「趣味」的「趣」，亦即樂趣；難得有這一生可以活著，那麼活著的時候就該好好享受活著的快樂。

試問〈楊朱〉篇的「趣」如何定義？

「人之生也奚爲哉？奚樂哉？」很簡單，他自有解答：「爲美厚爾，爲聲色爾。」（同前2）人生的意義何其簡單，就是要擁有感官的快樂。正因爲「理無久生」（同前10）長壽本來就不可得，所以這一生的首要之務，就是「盡一生之歡，窮當年之樂」（同前8），好好活個痛快就好！人生真正要需要的是什麼？是「當身之娛」（同前2），眼前這一世就可以立即享有的快樂，而不是死後的虛名：「競一時之虛譽，規死後之餘榮」（同前2）是笨蛋作的事，聰明人「唯患腹溢而不得恣口之飲，力憊而不得肆情於色」（同前8），怕只怕聲色飲色羅列眼前，身體卻不堪消受，那才是人生最大的痛苦所在。

「趣」的內涵即是「逸樂」，是「樂生」，是「逸身」（同前5），身心兩逍遙，沒有負累，這才值得稱許。因此像孔子弟子原憲窮到在魯國餓肚子（「原憲糞於魯」），那是「損生」，有害生命快樂的原則；而子貢雖然善營生，在衛國富有一方（「子貢殖於衛」），在楊朱看來同樣不可取，因爲「累身」（同前5），爲了大筆財富累倒自己，那也太不值得。

由樂生與逸身的原則向下推演，對於情感之有無，界定就顯得非常容易。楊朱藉古諺語「生相憐，死相捐」說明人與人之間的對應，絕不只在抽象的情感，而在有形的現實世界裡能夠提供實際的慰藉。「相憐之道，非唯情也；勤能使逸，飢能使飽，寒能使溫，窮能使達」（同前6）。人與人的相愛，如果要評量出有無或好壞，那麼便可借助「逸樂」的標準來實地檢驗：讓勞苦的人能得到安逸，讓挨餓的人吃飽，讓受凍的人穿暖，困窮的人飛黃騰達。換言之，現代人在愛情與麵包兩難的課題，對楊朱來講，一點困難也沒有，沒有逸樂，一切免談；連麵包都拿不出，餓著肚子瞪眼說愛我，那是笑話！

建立在「人生苦短」邏輯上的人生觀，衍出「久生奚爲？」（同前10）這個問號，或說驚歎號，一點都不足爲奇。「活那麼久幹什麼？」或者更實際地說「活那麼久幹什麼！」更何況，「生非貴之所能存，身非愛之所能厚」（〈力命〉7），既然生命的長短不在我的能力之內，向下引申的「趣」字就可解爲「肆之」，「放逸」（同前7），「無不爲也，無不玩也」（同前9），「恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。（同前7）」篇中假管仲之口大放厥詞，把大肆放縱眼耳鼻舌身意的「養生」「偏」方與感官的放逸劃上等號。

要言之，就是痛痛快快「玩」他一場！

參、楊朱的惡名思想

楊朱對於一般人所追求的美名極無好感，把「名」列為有害「養生」的四大元凶之一：「生民之不得休息，為四事故：一為壽，二為名，三為位，四為貨。」因為受制於此，所以就「畏鬼，畏人，畏威，畏刑」（同前16），成為「違自然之所好」（同前2）的「遁人」（同前16）。

然而畏首畏尾地活在天地之間，是不是就能把四大恐懼屏除於外？楊朱自有解答：「可殺可活，制命在外」，很明顯的，生死的定限不是我可以決定的，因此「不逆命，何羨壽？」，既有命定在前，何須羨慕別人的長壽？對於其他三者的態度大抵亦然，因此對應之策是「不矜貴，何羨名？不要勢，何羨位？不貪富，何羨貨？」不生艷羨貪得之心，便能成為「從心而動」（同前2）的「順民」（同前16），活得快樂，活得自在。

〈楊朱〉篇開始便論名之為用，藉孟氏提問，楊朱答問，提出求名的心理機轉，求名之後，後續有富，有貴，死後澤及子孫。然而這種「澤及宗族，利兼鄉黨」，「益於子孫」等超出己身之外的利顯然有害一己的養生，對於當事人而言，為了求名，他必然付出的代價是「苦其身，焦其心」（同前1），身心兩害，顯然一點好處也沒有。

楊朱對於名聲極度缺乏好感，相對於儒家的正名，論列名實相符，楊朱明顯認為名與實兩者常是只得其一，不可能並得。〈楊朱〉第一章裡，即舉列堯、舜與伯夷、叔齊為例，堯舜贏得禪讓的美名，其實只是虛晃一招，心裡根本沒那意思，因此號稱「以天下讓許由、善卷」，可結果卻是「不失天下」，照樣當他的皇帝，而且還「享祚百年」。而伯夷、叔齊「實以孤竹君讓」，讓國是玩「真」的，所以不但是「終亡其國」，逃離祖國，最後還落得餓死首陽山的下場。

名實不相符，堯、舜與伯夷、叔齊算是比較極端的例子，先前楊朱舉的例子代價稍小，「管仲之相齊也，君淫亦淫，君奢亦奢，志合言從，道行國霸。」為了不凸顯個人的清高，管仲只好委屈自己，附合君王的生活習性，雖則讓齊國因此稱霸於春秋，然而管仲一身的榮顯僅及其身，無法延至死後。反觀齊國另一權臣田氏，「君盈則已降，君斂則已施」，與國君作風大不同的舉措意在攏絡民心，最後果然也達成所願：「民皆歸之」，最後「因有齊國」，取代原齊君的統治權，「子孫享也，至今不絕。」

名不副實固然是楊朱所鄙視的，然而即便實至名歸，在楊朱看來，又有什麼好處呢？為求好名，伯夷餓死，難道伯夷不想好好活著？楊朱認為「伯夷非亡欲」，哪裡是真無慾望

呢？他是被他清高的夢想害死的，「矜清之郵，以放餓死。（同前4）」而坐懷不亂的柳下惠呢？「展季非亡情」，不是真的對於女色毫不動心，而是「矜貞之郵」，「以放寡宗」（同前4），同樣是被清高的夢想害得子孫不旺。

美名往往得以極大的代價取得。因此在第十二章中，楊朱列舉兩組人馬，分別說明美名如何荼毒個人。

美名之甚，大抵以「舜禹周孔」為主，「天下之美歸之」，攬盡天下的美譽；而對照的惡名組，則是「桀紂」，當然是「天下之惡歸之」，集天下的罵名於一身。然而兩相比對，看看兩組人馬的實際生活如何？

先說舜，「耕於河陽，陶於雷澤，四體不得暫安，口腹不得美厚；父母之所不愛，弟妹之所不親。」家人不親，老天不愛，身心俱疲，舜的前半生如此艱辛，好不容易熬到以美名換來帝位，「年已長，智已衰」，享樂的最好年歲已經一去不反了，不幸所生的兒子又不才，只好「禪位於禹」，把帝王的位子拱手讓人。

再說禹，「子產不字，過門不入，身體偏枯，手足胼胝。」爲了天下治水大業，徒有弄璋之名，卻不能懷抱親兒，享受人倫之樂，半生焦苦至極。作了皇帝之後呢？「卑宮室」，居住的品質仍然差得很。

周公輔助幼弱的成王，引發「四國流言」，最後「居東三年，誅兄放弟，僅免其身」，以周公的賢，最後落到手足反目；而孔子雖「明帝王之道」，才德俱尊，一生際遇也不過是「伐樹於宋，削迹於衛，窮於商周，圍於陳蔡，受屈於季氏，見辱於陽虎」，困苦至極，受辱的記錄遠高於平庸的一般人。

四位「死有萬世之名」的先生，若歸納其生前共同的特質，都是「生無一日之歡」，不曾享受過一天快樂的日子，很快就來到生命的盡頭，「戚戚然以至於死」。

反觀被天下人罵得臭頭的兩位暴君，那可就稱得上是「快意人生」了。「藉累世之資，居南面之資」，貴爲天子，「恣耳目之所娛，窮意慮之所爲」，「威無不行，志無不從，肆情於傾宮，縱慾於長夜」，愛怎麼玩，就怎麼玩，「不以禮義自苦」，禮義仁政那一套老早丟到天外，雖然不免一死，然而「熙熙然以至於誅」，活著的每一刻可都快樂非常。因爲「生有縱慾之歡」，活著的時候享盡了天下的大福，「死被愚暴之名」，死後被史家封上惡名又有何妨？

人終歸一死，「美之所歸」的代價是「苦以至終」；反過來講，一生玩得痛快，「樂以

至終」，換來「惡之所歸」也值得，反正「同歸於死矣」，人總是要死的。再說，人死歸於土木，「與株塊無以異」，「雖毀之不知，雖稱之弗知」，笑罵由人，與我何干？

因此楊朱的結論便是：美名等於「窮毒」，「憂苦」，「危懼」，「遑遽」，大抵是不懂養生的傻瓜才寶愛再三。而惡名的背後卻有「逸蕩」，「放縱」的生活可享，哪有什麼不好！

肆、楊朱的政治觀

既然活著的快樂遠大於死後的評價，個人的享受遠重於群體的福祉，楊朱進一步論列政治時，大抵亦不脫這個範疇。為求合理化，楊朱推出一個邏輯：管了未必就好，所以乾脆不要管！

服膺這套邏輯的代表人物是伯成子高，傳說中此人為夏禹時代的隱士，「不以一毫利物，舍國而隱耕」，他當然是篤守楊朱「利己哲學」的奉行著。至於同時代的大禹，在楊朱眼中就顯得非常想不開，「不以一身自利」，結果當然就是「一體偏枯」（同前 11），累壞自己。

楊朱的政治哲學可以簡單歸納為其自述的「損一毫利天下不與也，悉天下奉一身不取也」，要我犧牲自己，即使只是一點點來利益天下，免談；然而反向而行，汲取全天下的資源來供養我一人，那倒也不必。建立在「人人不損一毫，人人不利天下」的基礎之上，自然就能達成「天下治矣」（同前 11）的願景。

〈楊朱〉十一章中藉楊朱師徒與墨家禽子的對話反映楊朱的政治觀點。一毛不拔的自利觀始於「世固非一毛之所濟」的前提，既然拔一毛無濟於事，何苦假惺惺地來這麼一招？

〈楊朱〉篇第八章即以虛構的人物反映此種觀點。春秋時代鄭國子產執政，向來為人所稱道，然而子產在此章中被顛覆成可笑的人物典型。

子產「專國之治」三年，「善者服其化，惡者畏其禁」，不論善惡，都能在他的教化下循規蹈矩，「鄭國以治」。然而善治外的子產卻有治內的煩惱。家中兩個兄弟，哥哥公孫朝好酒，弟弟公孫穆好色。好酒的哥哥迷戀起酒來，「不知世道之安危，人理之悔吝，室內之有亡，九族之親疏，存亡之哀樂」，人道種種一切不論，即使「水火兵刃交於前」，生死關頭就在眼前，他也毫不在意。而好色弟弟投入的程度，絲毫不遜於好酒的哥哥，可以關在房裡胡搞三個月之久，出得門來仍然「意猶未愜」。

子產深以為憂，與名家鄧析兩人討論過後，決定以禮義名位勸說，結果當然是碰得一鼻子灰：「欲尊禮義以夸人，矯情性以招名，吾以此為弗若死矣。」拿虛偽的禮義來交換無謂的名位？算了，那還不如死了的好！而就政治來論政治，「善治外者，物未必治，而身交苦；善治內者，物未必亂，而性交逸。」忙於治外，未必真能獲得預期的結果。就算可以暫時掙得治理的假象，也「未合於人心」。可是如果能以我兄弟兩人「治內」的方法「推之於天下」，「君臣之道息矣」。

文中最後假借鄧析之口作結，把公孫朝與公孫穆兩人推為道家最尊貴的「至人」，極力肯定這種自利的政治哲學，至於為什麼荒於酒色就可以達成天下大治？篇中隻字不提。

伍、《列子》〈楊朱〉裡的典型人物

〈楊朱〉篇中對於活出其思想的典型人物，大抵有桀、紂、公孫朝、公孫穆與端木叔等人。相較於後面三位人士，篇中對兩位暴君的描述只能算是簡筆，公孫兄弟與端木叔用的是極盡細緻的詳筆。

第八章裡的公孫朝是典型的酒徒，家中「聚酒千鍾，積麴成封，望門百步，糟漿之往逆於人鼻。」滿室的酒氣當然不在話下，而這位老兄喝起酒來，「世道安危，人理之悔吝，室內之有亡，九族之親疏，存亡之哀樂」一概拋之九霄雲外，即便「水火刀刃交於前」，照樣「弗知也」。

公孫穆則好酒，「後庭比房數千」，規模直逼帝王，不但數量毫不遜色，而且品質不差，「皆擇稚齒媿媿者以盈之」，個個年輕漂亮。鄉里中稍具姿色的「娥姣者」，個個逃不過公孫穆的魔爪，「必賄而招之，媒而挑之」。正因後庭的嬌妾如此迷人，這傢伙可以「屏親昵，絕交遊」，來個六親不認，「逃於後庭，以晝足夜，三月不出」，日以繼夜放縱三個月，仍然覺得「意有未愜」。

第九章續論端木叔，依然是虛構的人物，被比附為子貢的後代。「不治世故，放意所好。其生民之所欲為，人意之所欲玩者，無不為也，無不玩也。」其家中日用享受，舉凡「牆屋臺榭，園囿池沼，飲食車服，聲樂嬪御」，直逼君王，「擬齊楚之君焉」。凡其「情所欲好」，只要是感官所愛，「雖殊方偏國，非齊土之所產育者，無不必致之」，亦即進口的舶來品充斥。

端木叔也常出國去玩兒，「及其游也，雖山川阻險，塗逕修遠，無不必之。」家中應酬

自然少不了，「賓客在庭者日百住，庖廚之下，不絕煙火；堂廡之上，不絕聲樂。」大宴賓客無日有之。

端木叔的描述及於死後，反映了此篇一死百了的思想。端木氏生前對於錢財並不吝嗇，「奉養之餘，先散之宗族；宗族之餘，次散之邑里；邑里之餘，乃散之一國。」依等第分散家財，此頗有晏嬰之風。至「行年六十，氣幹將衰」，自知死期將至，於是盡散家財，「一年之中盡矣，不為子孫留財」。以至病時「無藥石之儲」，死時「無瘞埋之資」，然而此事最後仍然以喜劇收場，其前曾接受饋贈者，「相與賦而藏之，反其子孫之財焉。」眾人出錢出力，為端木叔收葬，當緇慷慨的贈與全數回籠到子孫口袋。

此章最後藉段干木之口道出對端木叔的讚歎：「達人也，德過其祖矣！其所行也，其所為也，眾意所驚，而誠理所取。」看似驚世駭俗，其實是乎真理的。

陸、與西方思想流派的對照

《列子》〈楊朱〉中的縱慾思想，極易與西方哲學的伊比鳩魯學派聯結，甚至劃上等號，但兩者實有相異之處。

居勒尼派始祖阿里底波認為肉體快樂大於精神快樂。此與列子楊朱篇中大肆宣揚者接近。然而居勒尼派之後的伊比鳩魯學派即已出現反動的思想。

伊比鳩魯學派一般被認定為快樂主義，係咬定「快樂是至善」一語。其追隨者著名的詩人盧克萊修就說：「愚人與其寄望來世，不如求諸現實生活。」把人生追求聚焦於今生的說法與列子楊朱的思想極為接近。然而，始祖伊比鳩魯的快樂論並不等於縱慾，只是後來的追隨者曲解而已。伊比鳩魯固然鼓勵個人以追求自己的幸福為一切努力奮鬥的目標，但並不認為肉體的快樂可以大過精神的快樂，把快樂界定為如滿足飢餓一般，顯然是大有問題的。人生快樂的源泉，建立在智慧的選擇，免除痛苦才是最大的快樂。快樂不可能透過肉體享受與恣情縱慾來實現，而應與正直、謹慎等德性聯結，方才是對自己最有利的選擇。

柒、讀後有感

正如伊比鳩魯學派的後學曲解祖師爺的快樂為縱慾，楊朱思想由先秦發展到魏晉，從貴己重生變成全然的縱慾享樂論，也許罪不在楊朱，因為是其所始料未及，然而楊朱難辭其咎。

孟子當年大力以「距楊墨」（滕文公下）為使命，有其先見之明。孟子將楊墨之說比為「淫辭」、「邪說」，是出於對兩家違背人性的憂慮。墨子主兼愛，一意縮小自我之後，把人類放到最大，一旦力有不逮，很容易反其道而行，變成楊朱只管自我之流。楊朱雖然也提出「悉天下以奉一身，不取也」的說法，然而恐怕此言的聲音遠小於「拔一毛利天下不為也」。斷章取義，把一毛不拔的精神發揮到最大，那就演變成了魏晉時期假楊朱為名的縱慾思想。

《列子》中的楊朱，很明顯是站在貴族的立場，可以大肆「荒於酒色」（同前8），「放意所好」（同前9），享其「豐屋美服，厚味姣色」（同前17），「熙熙然以至於死」（同前12），其實是「藉其先資，家累千金」，個人揮霍的本錢並不是本人掙來，而是託其祖先之福，既然「賢愚好醜，成敗是非，無不消滅，但遲速之間耳。（同前14）」既然只是遲早的事，何苦「矜一時之毀譽，以焦苦其神形，要死後數百年中餘名？」（同前14）拿「生之樂」來換取身後的餘名，那真的是太不值得了。

套用佛教名詞來指稱楊朱的思想，那是「斷見」，其思想有其局限：人的生命只限今生可見的這一生，而且設定人生的滿足只建立在感官肉慾上。

先說後者，西方心理學家馬斯洛為人類的需求畫出金字塔，生理的滿足其實只在極低的層次上。生而為人，人有更崇高的追求，絕不僅止於獸性的滿足。而生命也不僅限於今生，所有的生命都有不可見的無限生命，未來生命的品質如何，就取決於今生的作為，當然，這已涉入了宗教的範疇，非現有的哲學所能接受。

楊朱的縱慾有其背景，家財的累積靠祖先，個人只負責玩耍縱慾，聽來很能吸引某些族群，然而真要如書中人一般揮霍，恐怕也得「祖上有德」，留下偌大家產等著讓此等子孫坐吃山空。這種「有德」祖先畢竟為數有限，一般人無此背景卻要求同等享受，把楊朱的「玩」字哲學玩到極致，那是自不量力。

楊朱其人對於現代人而言，也許陌生，但他的思想早已為許多人奉為圭臬，而且深深奉行。台灣「只要我高興，有什麼不可以？」的「爽」字哲學，楊朱是老祖宗，現代人以為時髦的新玩意兒，古人不但老早玩遍，而且玩膩。高喊創新，只是不自覺掉入某個古人的舊窠臼而不自知，難怪維生先生老批評人「不讀書」，不讀書，怎知自以為是的「新」玩意根本就是古人的「老」東西？

捌、參考資料：

《列子讀本》，江萬壽註譯，（台北：三民書局，1979）。

《列子》，（台北：五南圖書公司，1996.6）。

《中國哲學史》，馮友蘭著，（北京：商務印書館，2006.4）。

《西方哲學史》，梯利著，（北京：商務印書館，2005）。

《中國哲學史話》，張起鈞、吳怡著，（台北：新天地書局，1965）。

《楊朱一派與居勒尼派倫理思想之比較》，魏靜，湖南師範大學倫理研究所學位論文。

試論《孫子兵法》謀攻篇之全勝思想與野戰要領——以諸葛亮〈隆中對〉為對象

中國道學研究所研究生 劉信利

壹、前言：

東漢建安六年(A.D.201)，曾經依附袁紹的劉備，受到曹操威脅，於此際投靠劉表，惟劉表雖以禮相待，卻暗加提防，讓劉備屯駐新野。這位胸懷大志的漢室宗親，四處奔波，半生坎坷，不甘寄人籬下，因而迫切希望有謀士協助，建功立業。建安十二年(A.D.207)，由於司馬徽、徐庶的推薦，劉備親往襄陽西郊隆中三顧草廬，向諸葛亮求教，諸葛亮即針對當時的局勢，剖析情況，提出一套復興漢室的策略，此次對話便是在我國歷史上享譽千載的〈隆中對〉。

《孫子兵法》總共有十三篇，分別為〈始計〉、〈作戰〉、〈謀攻〉、〈軍形〉、〈兵勢〉、〈虛實〉、〈軍爭〉、〈九變〉、〈行軍〉、〈地形〉、〈九地〉、〈火功〉、〈用間〉，本文僅以〈隆中對〉之地緣關係與謀攻篇之全勝思想與野戰要領做一比較分析。

貳、〈隆中對〉之地緣分析：

先從〈隆中對〉原文來看：

凡用兵之道，以計為首。未戰之時，先料將之賢愚，敵之強弱，兵之眾寡，地之險易，糧之虛實。計料已審，然後出兵，無有不勝。法曰：「料敵制勝，計險阨遠近，上將之道也」。漢末，劉先主在**新野**¹，三往求計於諸葛亮。亮曰：「自董卓以來，豪傑並起，跨州連郡者不可勝數。曹操比於袁紹，則名微而眾寡，然操遂能克紹，以弱為強者，非惟天時，抑亦人謀也。今操已擁百萬之眾，挾天子以令諸侯，此誠不可與爭鋒。孫權據有**江東**²，已歷三世，國險而民附，賢能為之用，此可以為援而不可圖也。**荊州**³北據**漢**、**沔**⁴，利盡南海

¹ 新野：諸本皆作「襄陽」，與史載相違。

² 江東：長江在蕪湖、南京(三國時稱建業，為吳國的國都)間作西南南、東北北流向，隋唐以前，是南北往來的主要渡口所在，習慣上稱自此以下的長江南岸地區為江東。

³ 荊州：漢武帝時所置的十三刺史部之一。轄境約當今湖北、湖南兩省及河南、貴州、廣東、廣西一部。東漢因之，治所在漢壽(今湖南常德東北)。

⁴ 漢、沔：即今之漢水，古代通稱漢水或沔水。據《水經注》載稱：其北源出自今陝西留壩西名為沔水，西源出自今寧強北者稱漢。

⁵，東連吳、會⁶，西通巴、蜀⁷、此用武之國，而其主不能守。此殆天所以資將軍，將軍豈有意乎？益州⁸險塞，沃野千里，天府之土，高祖因之以成帝業。劉璋闇弱，張魯在北，民殷國富，不知存恤，智能之士思得明君。將軍既帝室之胄，信義著於四海，總攬英雄，思賢如渴，若跨有荆、益，保其巖阻，西和諸戎，南撫夷越，外結好孫權，內修政治；天下有變，則命一上將將荊州之軍以向宛、洛⁹，將軍身帥益州之眾出於秦川¹⁰，百姓孰敢不箝食壺漿以迎將軍者乎？誠如是，霸業可成，漢室可興矣。」先主曰：「善。」後果如其計。（《三國志·蜀志·諸葛亮傳》）

全文第一句「凡用兵之道，以計為首」，正與《孫子兵法·始計》相呼映。文謂：「經之以五事，校之以計，而索其情，一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。」後面則說：「先料將之賢愚，敵之強弱，兵之眾寡，地之險易，糧之虛實。」在為將「五德」一智、信、仁、勇、嚴中，智視為第一要件。所以，要先瞭解將之智慧，至於強弱、眾寡、險易、虛實即為索其情，這也就是孫子在〈地形〉所說：「料敵制勝，計險阨遠近，上將之道也」。

首先，諸葛亮提出曹操戰勝袁紹的原因。他認為，曹操與群雄相比名位低而兵員少，但卻能由弱轉強，並不是依靠天時，而是謀略所成就，進而判斷曹操已經有百萬的大軍，能夠挾天子以令諸侯，故不可與之爭鋒。這也就是〈謀攻篇〉所講的：「知可以戰與不可以戰者勝，識眾寡之用者勝。」至於孫權站在江東，地勢險要，屬南北交通要地，此即〈地形〉所言：「我可以往，彼可以來，曰通；通形者，先居高陽，利糧道以戰，則利。」〈九地〉也說「交地則無絕」，佔有此種地利的群雄，具備百姓、賢能樂於歸附的條件，又此地尚利於結為盟援，而不為他人所圖謀。

荊州北有漢水、沔水作屏障，南至於海，有豐富資源可供利用，東連吳郡、會稽郡，西通巴郡、蜀郡。因此，荊州具有易守難攻的戰略地位，即如〈九地〉所謂「我得則利，彼得亦利者，為爭地」的那樣。雖然，荊州形勢如此重要，但其州牧劉表卻無力守住它，故諸葛亮以為，此地大概是上天要用來資助劉備的。

⁵ 南海：泛指南方沿海一帶，即今廣東、廣西一帶。

⁶ 吳、會：東漢時分會稽郡為吳郡、會稽二郡，合稱「吳會」，其地轄今江蘇長江以南、大茅山以東及浙江一部份，今蘇州(太湖旁)。

⁷ 巴蜀：即巴郡、蜀郡(以成都為中心)，轄境當今四川地區。

⁸ 益州：漢武帝時所置十三刺史部之一。轄境約當今四川全境以及雲南、甘肅、湖北、貴州部分地區。

⁹ 宛、洛：即今河南南陽、洛陽地區。

¹⁰ 秦川：即關中地區。泛指今陝西、甘肅秦嶺以北渭河沖積平原地區，因戰國時地屬秦國而得名。古人習慣上將函谷關以西地區稱為關中。按此地西有大散關，東有函谷關，北有崤關，南有武關，在四關之中，故曰關中。

益州地勢險要，沃野千里，物產富饒¹¹，漢高祖（劉邦）就是靠這裏成就帝業。諸葛亮指出，當今之勢，益州牧劉璋昏庸無能，張魯又在北邊與之作對，儘管此地人口眾多、資源豐富，但因主事者不知愛撫民眾，致使有才能的人都渴望得到英明的君主。劉備既是漢室的後代，又以信義顯揚四海，廣交天下英雄，求賢如饑似渴，倘若佔領荊、益二州，就能控扼險要，西與諸族和睦為鄰，南面撫綏夷越少數民族，對外結交孫權，對內修明政治。按〈九地〉有云：「諸侯之地三屬，先至而得天下之眾者，為衢地。」益州具有衢地的特徵，既四通八達，又與多個鄰國相接，故應交好四圍，以為屏障。

天下形勢一旦發生變化，就應伺機派遣一員大將率領荊州部隊向南陽、洛陽地區挺進，至於劉備則宜親率益州之兵北出秦川。如此一來，百姓皆願聞風備宴迎接王師！若此，則統一大業可成，漢朝可以復興。

從〈隆中對〉中不難看出，這是諸葛亮針對劉備集團尚無根據地的處境，所提出的具有遠見卓識的戰略方針。概括起來，〈隆中對〉主要體現四個方面：

- 一、諸葛亮分析當時形勢說：「今操已擁百萬之眾，挾天子而令諸侯，此誠不可與爭鋒。孫權據有江東，已曆三世，國險而民附，賢能為之用，此可以為援而不可圖也。」荊州和益州乃用武之地，劉備應利用荊州劉表、益州劉璋不能守成的機會，如能取而代之，建立起可靠的根據地，自可與曹操、孫權三分天下。
- 二、在奪取荊州和益州的同時，劉備宜利用「帝室之胄，信義著於四海」的聲望，招攬人才，內修政治，增強基本國力(人口、土地)、經濟實力和軍事力量，使國家整體力量提升。
- 三、建議劉備在益州要妥善處理好與西南地區少數民族的關係，西和諸戎，南撫夷越，解除後顧之憂，進而從事北伐，這也就是伐謀伐交的方法。
- 四、在荊州宜要交好孫權，與其建立抗曹聯盟。待天下有變，再分兵兩路，命一上將率荊州之軍北向宛、洛，劉備則身率益州之眾出於秦川，若二路都有順利進展，劉備可望復興漢室。

¹¹ 四川盆地土地肥沃，氣候溫和、雨量充沛，特別是秦朝修建了都江堰水利工程之後，成都平原成了中國歷史上農業和手工業都十分發達的地區，亦是朝廷的主要糧食供給基地和賦稅的主要來源，故稱「天府」。漢代的益州包括今四川盆地和漢中盆地。

綜觀後續的歷史發展，〈隆中對〉中對當時形勢的分析，基本上符合客觀事實，此乃諸葛亮為劉備集團制定的戰略方針。

參、從〈謀攻〉解析：

原文一：

孫子曰：

夫用兵之法，全國爲上，破國次之；全軍爲上，破軍次之；全旅爲上，破旅次之；全卒爲上，破卒次之；全伍爲上，破伍次之。是故百戰百勝，非善之善也；不戰而屈人之兵，善之善者也。

解析：

前段主要是談「全」與「破」的相對觀念，以全勝爲上、破勝次之，接著依序提及「國」、「軍」、「旅」、「卒」、「伍」等。按「軍」、「旅」、「卒」、「伍」，皆爲古代軍事編制，人數由多至少。基本上，孫子是以保全總體爲基本原則的，故每次作戰得勝，並非是最好的辦法，若能不經作戰，而使敵方自動瓦解，才是最完善的戰略。

從全的觀念來看，大陸軍科院吳如嵩將軍曾說：「孫子講的全就是孔子講的仁，老子講的道。」以孔子而論，仁者愛人，是人的本性；至於老子的道，如《道德經》第九章謂：「功成、名遂、身退，天之道。」這是天道對人道所示現的無爲不爭的精神。同書第八章說：「上善若水。水善利萬物，又不爭。處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，政善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」第六十四章亦謂：「輔萬物之自然而不敢爲。」這是告訴我們，天道效法自然，而自然就是道性，道性也就是人的本性。因此，從兵法上來看，一旦採用「破勝」的策略，就會導致干戈傷害，故不戰而屈人之兵，才是孫子心目中上乘的戰略思想，其「非戰」而全勝的觀念，就是一種道勝救劫的觀念。至於孫子所謂「不戰而屈人之兵」，就是《道德經》第六十八章所說的「古之善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不爭，善用仁者爲下。是謂不爭之德，是以用人之力，是謂配天古之極。」不武、不怒、不爭之善，順乎天道自然。

原文二：

故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。攻城之法，爲不得已。修櫓鑿輜，具器械，三月而後成；距堙，又三月而後已。將不勝其忿而蟻附之，殺士卒三分之一，而城不拔者，此攻之災也。

解析：

戰略思想有分爲四個層次：伐謀、伐交、伐兵、攻城。前面的〈隆中對〉說：「若跨有荊、益，保其巖阻，西和諸戎，南撫夷越，外結好孫權，內修政治。」諸葛亮建議劉備先佔有荊州、益州，以漢室後裔之名昭告天下，可以說是伐謀；至於西和諸戎，南撫夷越，外結孫權，則可以說是伐交。這些都是爲了日後襲取南陽、洛陽，以及北出秦川預作準備。惟此種左右夾擊的伐兵之道，必須掌握住天時、地利、人和。

依孫子觀點，攻城是萬不得已的方法，理由是耗費人力、物力。一旦發動攻擊，必須以三個月的時間準備攻城用的兵車、器械，還得用三個月的時間修築攻城用的土壘。如果，將帥下令發動攻擊，士兵又要損傷三分之一，若城池依然攻不下來，那就真的徒勞無功了。

伐謀、伐交與伐兵、攻城相輔相成，兩者關係就好比救劫、行劫一般。孫子的目標在於全勝，是大一統的道勝思想，伐謀、伐交與伐兵、攻城交互爲用。如以救劫、行劫爲喻，可以說救劫當中有行劫，行劫當中有救劫，最終目的還是回歸於道。道就是中國戰略思想的最高指導原則。

原文三：

故善用兵者，屈人之兵而非戰也，拔人之城而非攻也，毀人之國而非久也，必以全爭於天下，故兵不頓而利可全，此謀攻之法也。

這一段等於爲〈謀攻〉做一個小結，說明真正用兵的最高境界，在於不費一兵一卒就令敵人屈服，如此自可輕易掠取敵人城堡，進而摧毀敵人國家。此種「求全」的戰略原則，能消彌戰爭於無形，保存我軍的實力，並獲得最完整的利益。要之，謀攻的目的在於「求全」，必以全爭於天下，可以不戰而屈人之兵。

據《史記》記載，孫子本爲齊人，這就不難聯想到孔子稱讚管仲「如其仁」。何以見得？因爲，管仲九合諸侯，一匡天下，並非依賴武力，而是運用了謀攻之法。《管子·七法》曰：「成功立事，必順於理義。故不理不勝天下，不義不勝人。故賢知之君，必立於勝地，故正天下而莫之敢御也。」順於理義，就是以全爭於天下；必立於勝地，也就是先立於不敗之地。有了以上的前提，才能九合諸侯，不戰而屈人之兵。這個看法恰巧可與《孫子》相對照。

原文四：

故用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則能戰之，少則能逃之，不若則能避之。故小敵之堅，大敵之擒也。

〈軍形〉曰：「兵法：一曰度，二曰量，三曰數，四曰稱，五曰勝。地生度，度生量，量生數，數生稱，稱生勝。」本段主要是透過計量衡量敵我情勢。例如，當我軍有十倍於敵方的軍力優勢時，可以採取圍攻的方式；當五軍兵力五倍於敵人時，可以憑藉強大的兵力正面攻擊；若我軍只有敵方兩倍的兵力時，採取包圍戰可能會分散自己的兵力，故只能以分兵夾擊兩側，劉備的益州之軍出於秦川與荊州之軍向南陽、洛陽，即是基於此種思考。若兩軍兵力相當，則應奮力一戰；若我軍兵力過少，則應避戰以求自保，如劉備避開曹操的百萬大軍一樣。在敵我實力懸殊的情況下，弱者之冒進猶如以卵擊石。

就野戰要領來看，《管子·七法》云：「輕重也、大小也、實虛也、遠近也、多少也，謂之計數。」《孫子·始計》也說：「故經之以五事，校之以計，而索其情。」主帥必先計量敵方軍力，先求知於敵情，才能掌握機先，致人而不致於人。故《管子·七法》才說：「舉事必成，不知計數不可。」我方依敵人兵力適度調整戰略，就是「識眾寡之用者勝」。

此外，後文提及：「故知勝有五：知可以戰與不可以戰者勝，識眾寡之用者勝，上下同欲者勝，以虞待不虞者勝，將能而君不禦者勝。此五者，知勝之道也。故曰：知己知彼，百戰不貽；不知彼而知己，一勝一負；不知彼不知己，每戰必敗。」前段所說的五個知勝之道，不外是在「求知」，例如能否一戰、眾寡之用、上下同欲、虞與不虞等等。然而，國君與將領間的關係亦須考慮。因為，「夫將者，國之輔也。輔周則國必強，輔隙則國必弱。」（〈謀攻〉）是以「智者之慮，必雜於利害，雜於利而務可信也，雜於害而患可解也。」（〈九變〉）

「故君之所以患於軍者三：不知軍之不可以進而謂之進，不知軍之不可以退而謂之退，是謂糜軍；不知三軍之事而同三軍之政，則軍士惑矣；不知三軍之權而同三軍之任，則軍士疑矣。三軍既惑且疑，則諸侯之難至矣。是謂亂軍引勝。」（〈謀攻〉）不知進退則為糜軍，不知事(事務)、權(權變)而同政(管理)、同任(責任)，則為亂軍引勝。這是君主駕御將領、控制軍隊不得不掌握的地方。

肆、結論

《新境界》第七章提到：

萬流歸宗，宇宙天理之真象在一「和」字。大方向來講，旋和系之運行不得其「和」，即成混沌；物質與自然不得其「和」，即無生機；小的方向來講，人生之電子與和子不得其「和」，即有死亡；人類心理感應不得其「和」，即生仇；社會秩序不得其「和」，即有變亂；國際不得其「和」，即生戰爭。和之相對即為「亂」。

「和」「亂」對照表如下：

和→奮鬥→世界大同→自由神靈→聖凡平等

亂→侵略→戰亂循環→偶然和子→輪迴顛倒

道者，和也。

可以肯定的是，孫子所謂的求全、不戰而屈人之兵，即是救劫的道勝思想，可以撥亂返和。在該書中，〈謀攻〉的「全」字出現最多。至於謀，就是戰略的意思，戰略之定義與區分，依徐瑜的說法可分為：

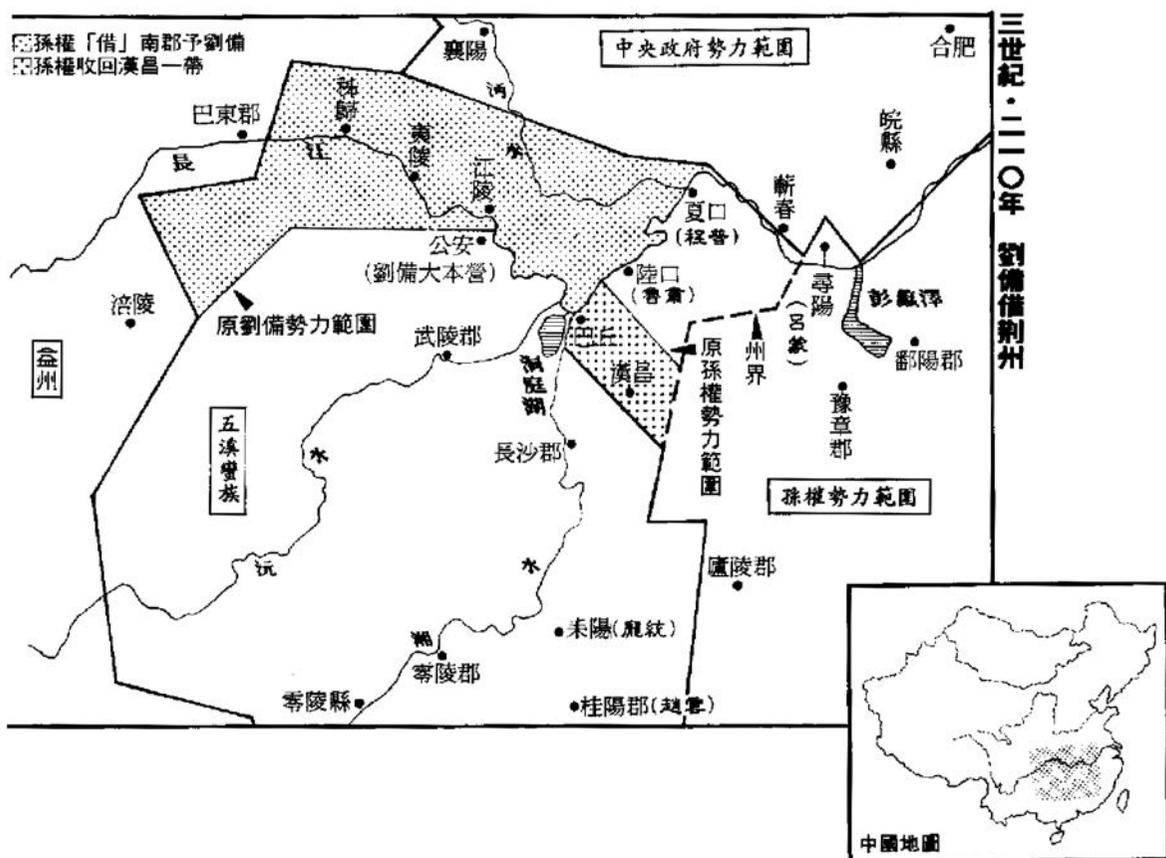
- 一、大戰略：建立並運用同盟力量，爭取同盟目標者。
- 二、國家戰略：建立並運用國力，爭取國家目標者。
- 三、軍事戰略：建立並運用三軍之力量，以爭取軍事目標者。
- 四、野戰戰略：運用野戰兵力，以爭取戰役目標，或從事決戰，而支持軍事戰略者。

從大戰略到野戰戰略，《孫子兵法·謀攻》中的伐謀、伐交，目的是讓敵人的野心消弭於無形，可以說是援心入兵。而〈隆中對〉所主張的西和諸戎、南撫夷越、外結孫權，就是一種大戰略，即孫子所說的衢地則合交，運用同盟力量互相掩護，爭取同盟國以為屏障。然而，國與國間往往因利害而結合，復因利害而分離。所以，對於大戰略的制定，必須深謀遠慮，切忌短視近利。

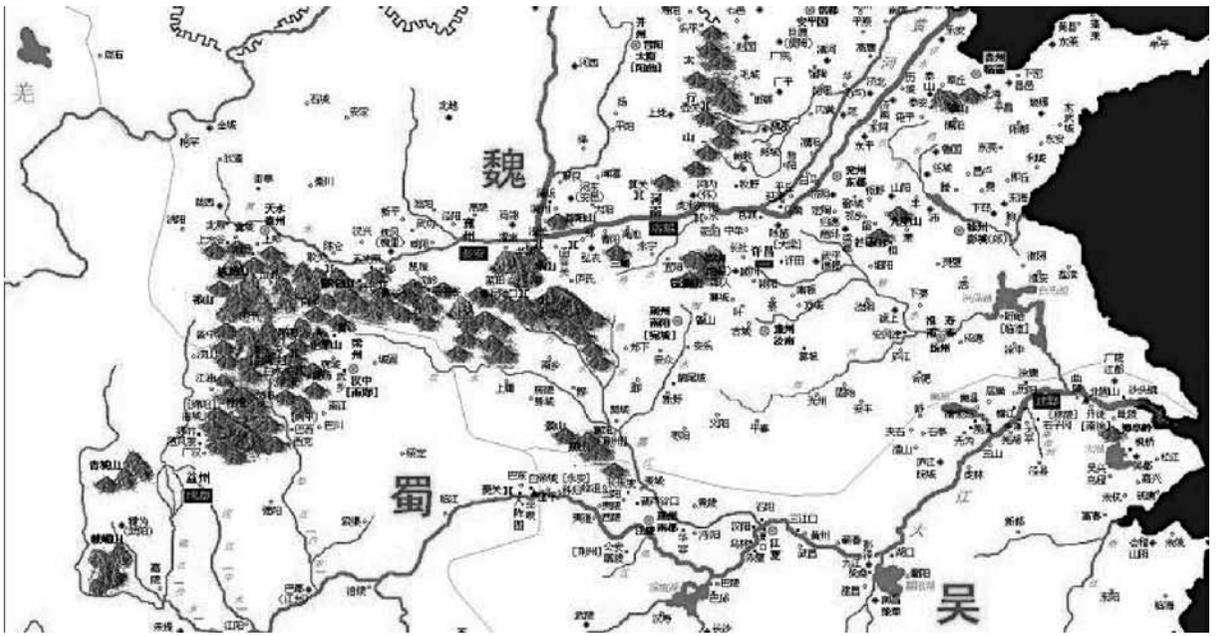
《新境界》緒論有言：「無形同化，組成各洲聯邦，公推國聯盟主，確保集體安全，人類種族間一切戰爭於是永遠消滅。和平燦爛，『世界大同』，進而科、哲昌明終極，陰陽永達和準，熙來攘往，極樂逍遙，自然『天人大同』。」組成各洲聯邦，公推國聯盟主，就是運用同盟力量，至於世界大同與天人大同，即為同盟目標，但前提是要以三奮(向自己奮鬥、向自然奮鬥、向天奮鬥)及聖凡平等的思想啟發人類大公無私共生共存之高尙心理。這是有形無形、聖凡、天人之間的大戰略。至於「用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則

能戰之，少則能逃之，不若則能避之。故小敵之堅，大敵之擒也」者（〈謀攻〉），只是應用層面的野戰戰略。

伍、附件



圖一：



圖二：

陸、參考文獻

一、專書

- 1.李極初：《新境界》，南投縣：帝教出版社，1999 三版。
- 2.余培林：《新譯老子讀本》，台北市：三民書局，2006年1月初版十九刷。
- 3.吳怡：《新譯老子解義》，台北市：三民書局，2005年10月初版七刷。
- 4.鈕先鍾：《孫子三論》，台北市：麥田出版，2006年。
- 5.徐瑜：《孫子兵法》，台北市：時報文化，1994年。
- 6.湯孝純注譯，《管子讀本》，台北市：三民書局，1999。
- 7.袁鐘仁譯注，《諸葛亮文》，台北市：錦繡文化，1992。
- 8.劉琳譯注，《三國志》，台北市：錦繡文化，1992。

二、期刊論文

- 1.韓大勇：《孫子》戰略戰術思想研究，南華大學，1990。

試論張載學說旨趣

天人研究學院中國道學研究所碩士生 黃子寧

壹、究天人之際——中國人不懈的追求

「究天人之際」，此語出自西漢太史公司馬遷的〈報任安書〉。在〈報任安書〉中，司馬遷向朋友任安傾訴了自己不幸的遭遇，表達了自己遭受屈辱的悲憤心情。但是，司馬遷並沒有頹倒於己身的境遇，而是從前代聖賢發憤著書中得到鼓舞和啓發，因而決心矢志效法，忍辱負重，完成《史記》這部不朽的著作。司馬遷表示，自己編寫《史記》的目的即是「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，「究天人之際」雖出自太史公之口，然中國人探究「萬事萬物的最高根據與最終本源」的歷史其實早就開始了。大致說來，中國古人探究「天」、「人」的歷程可以分爲下列幾個階段：

一、神話傳說時期

中國古代最古老的神話傳說，如盤古開天闢地、女媧補天、夸父追日、女媧造人，這些神話故事或許就是中國古人探「天」問「人」的開始，當時是神人共處的時期。

二、三皇五帝時期的「神人思想」

有人認爲，中國古代的「天人合一」思想可以追溯到顓頊之前。那時候的「天」是有人格有意志的「天神」，人們可以藉由巫的力量與天神溝通往來。那個時候「天人合一」的表現爲「神人以和」¹。後來隨著地上王權的加強，顓頊和堯兩次實行「絕地天通」。《尚書·周書·呂刑》：「乃命重黎，絕地天通。」斷絕了地上生民與天神的通道，只有君王才有資格和天神相溝通。自此以後，與天相通的權力成了地上王權的象徵，天人合一就從顓頊以前的「神人合一」轉變爲「天人合一」。

三、三代時期的「天命」思想

夏代有所謂的「有夏服天命」²、「有夏多罪，天命殛之」³的思想，在商代則有「天命玄鳥，降而生商」⁴、「有娥方將，帝立子生商」⁵的思想。連商紂王都曾說過「我生不有命在天」⁶這樣的話；在周代，則有「丕顯文王，受天有大命」⁷、「有命自天，命此文王」⁸等

¹ 《尚書·虞書·舜典》，轉引自周兵，《天人之際的理學新詮釋》，（成都：巴蜀書社，2006），頁7。

² 《尚書·周書·召誥》，轉引自周兵，《天人之際的理學新詮釋》，（成都：巴蜀書社，2006），頁7。

³ 《尚書·商書·湯誓》，轉引自同上。

⁴ 《詩經·商頌·玄鳥》，轉引自同上。

⁵ 《詩經·商頌·長發》，轉引自同上。

⁶ 《史記·殷本紀》，轉引自同上。

⁷ 《大孟鼎》，轉引自同上。

⁸ 《詩經·大雅·文王之什》，轉引自同上。

思想。周朝建立以後，因敬德保民的天命思想，而有「天命靡常」⁹、「惟德是輔」¹⁰等思想。到了西周末年，天的權威似乎有些改變，在詩經中出現了很多疑天、怨天的詩篇，如《詩經·小雅·正月》：「民今方殆，視天夢夢」；《詩經·小雅·雨無正》：「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。」「天」的意涵有主宰的天、運命的天、意志的天。

四、春秋戰國時期

在春秋戰國時期，對「天」的認識加深了，所以人們對「天」的敬畏感和神秘感也就減弱了。如孔子說自己「五十而知天命」，又說：「不怨天，不尤人」，「君子有三畏：畏天命……小人不知天命而不畏」；然子產則說：「天道遠，人道邇。」在戰國時期，屈原的〈天問〉，文章一口氣提出了一百多個問題，表現了人的探索精神。此外，還有荀子的〈天論〉，荀子提出了「明於天人之分」的思想，鼓勵人要用天、制天，天除了自然義還有物質義的意涵。而前期道家老子和莊子的「天」超出天命的範疇，直向自然義的天——「道」的範疇發展，道生化天地萬物，由無而有；道也是氣，氣聚氣散，「通天下一氣耳」。稷下黃老道家援氣、援心入道，道在氣、道在心、道也在情；「性自命出」，命自天降，只要依循人的性命之情，順其自然運化。

五、秦漢時期

天漸漸與人接近，甚至由於自然科學的進步，漢人立論喜歡舉到天的層次，由天道觀而貫穿人道。黃老道家除了《呂氏春秋》、《淮南子》以氣、陰陽探討「天」而有氣化宇宙論之外，王充有「天即自然之氣說」。儒家董仲舒的〈天人三策〉和《春秋繁露》亦以氣、陰陽探討「天」，提出「天人感應說」。在漢代，天文學知識更加豐富，有三種天說的出現。當然，這時期太史公司馬遷提出了「究天人之際」。

六、隋唐時期

隋唐王朝實行儒釋道三教並行政策，佛教盛行，道教也得到極大發展，此時思想出現儒釋道合流的趨勢，顏之推、王通、孔穎達主張「三教可一」。初唐大儒孔穎達認為，從「道」到「形」需要一個中介「氣」，「陰陽之氣」有規律的變化，才引起從「道」到「形」的轉化，他肯定「道」的地位，又強調「氣」的作用。中唐儒學有佛學化趨勢，例如：韓愈一方面排佛，一方面又吸收佛教祖統說思想，提出「道統」論，借以強調儒學是華夏正統思想。此外韓愈的「治心」論和佛、道宗教哲學是一致的，所不同的是治心之外還主張治世。他用三教共同使用的範疇——道，充實儒學內容。在唐代，儒學思想出現一種承先啓後、推陳出新的過度趨勢，並對天人感應說之謬誤提出強烈的批評。劉知幾從歷史及邏輯角度批評「天

⁹ 同上。

¹⁰ 《尚書·周書·蔡仲之命》，轉引自同上。

人感應說」和讖緯迷信，柳宗元認為受命不在天而在人，真正美好的「符」是仁德，而非天降吉兆。劉禹錫認為天命論的產生是基於對自然客觀事物規律性的不理解，因而堅持發展荀子「天人相分」、人定勝天的思想，提出「萬物乘氣而生」以及「天與人交相勝，還相用」的命題，使「天人感應說」和讖緯迷信再也不能成為統治思想。¹¹

七、宋明時期

經過魏晉南北朝時期，特別是隋唐的儒、釋、道三教相爭，到了宋明時期，一些思想家在自己的理論體系中把儒家與佛、道思想相融合，以儒家既有的思想（如《易傳》、《中庸》）為基礎，並汲取佛、道的理論精華，著手構建儒家理論的新型態。傳統儒家學說在形而上學層次顯得缺乏，相對於道家完整的氣化宇宙本體論與佛教的心性論，儒家理論明顯不足。經過這種融合改造，儒家思想家構建起了一個從天道到人道的理論體系，使宋明時期的儒家學說在「究天人之際」達到了前所未有的規模。流行於宋明六百年間的儒家思想體系，是以討論天道性命問題為中心並注重道德修養的哲學思想，這一時期的重要思想家以孔孟傳人自居，幾乎每個人都建立起各自關於「性與天道」合一的理論新形態。

北宋五子汲取道家學說補充天道觀，周敦頤從陳搏〈無極圖〉轉化作〈太極圖說〉或邵康節象數易道的《皇極經世》，都從《易經》去架構宇宙論且從佛教「空」的觀點去解釋，而其宇宙論皆落在哲學思辨境界。維生先生認為，張載接收黃老道家王充的氣論，加上易《繫辭傳》、《中庸》，改造為「太虛即氣」的氣化宇宙論，但不超出《管子》的精氣說。而其氣化宇宙論，發展為儒家上承孔孟下至北宋的天人之學架構；如果沒有張載的氣化宇宙論就沒有北宋新道家、新儒學。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。」¹²

從「究天人之際」到「天人合一」，從絕對的天、絕對的人，找到氣為媒介，再落到人的心性、人的生命；中國人不懈的追求，已經走了兩千多年，而今，吾人仍在踵武前人的步伐。

貳、張載其人及其時代背景

一、張載略傳

根據《宋史·張載傳》與〈呂大臨橫渠先生行狀〉¹³所記：

張載，字子厚，生於宋真宗天禧四年（1020），卒於神宗熙寧十年（1077），享年五十八歲。他的祖先世居大梁（今河南開封）。父張迪曾任職涪州（今四川涪陵），在涪州任上

¹¹ 張豈之，《中國儒學思想史》，（台北：水牛出版社，1992），頁327-341。

¹² 「天人合一」一詞正式出現在橫渠《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》，（台北：漢京圖書公司，2004），頁65。

¹³ 《宋史·張載傳》、〈呂大臨橫渠先生行狀〉皆引自《張載集》。

病故，家議歸葬開封。十五歲的張載和五歲的張戢（字天祺，1030-1076）與母親，護送父柩越巴山，奔漢中，行至郿縣橫渠（今陝西郿縣），因路資不足加之前方發生戰亂，無力返回故里開封，遂將父安葬于橫渠，全家也就定居於此。

（一）從軍以報國

張載比邵康節小九歲，比周濂溪小三歲，從小天資聰明，少年喪父，使他成熟較早。年少時的張載，無所不學，尤喜兵書，常議論用兵之道。當時西部邊境常被西夏侵擾，他向當時主持西北防務的范仲淹上書，陳述自己的見解和志願，打算聯合友人組織民團去奪回洮西失地，建功立業。這時，他廿一歲。范仲淹召見了張載談論軍事邊防，期勉他：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」並手授《中庸》一本，勸他仔細研讀。《中庸》為孔門傳授心法之作，論心性多精語，是儒家天人合一的哲學著作。張載讀後漸漸覺得書中自有至理，便拋棄了從軍的念頭而幡然志於聖賢之道，由此可知，他從好談兵走向求道的一個轉變，在於范仲淹的引渡。

（二）求知以明道

張載從《中庸》下手研究，感覺不能滿足自己的求知欲，又醉心於佛老好幾年，曾在書本上對佛老細用過不少工夫，據說他曾和周敦頤同出於東林寺常聰和尚的門下。後來他覺得佛家以「人生為幻妄」，道家以「有生於無」，未能「盡性知天」，更不能實現自己的宏偉抱負；他博覽群書，也研究了天文和醫學，然後又轉而返回探求六經，回到儒家學說上來。他比較用力研究的是《周易》，以《繫辭傳》為根據，吸納佛老精華，經過十多年的用功苦讀，終於悟出了儒、佛、道互補，互相聯繫的道理，逐漸建立起自己的學說體系。

仁宗嘉佑二年（1057）三十八歲的張載赴汴京（開封）應考，時值歐陽修主考，張載與蘇軾、蘇轍兄弟同登進士，在候詔待命之際，張載受文彥博宰相支持，在開封相國寺設虎皮椅講《易》。他的《易說》就是在這個時期寫成的。這是他從佛老返回儒家的一個轉變。

（三）踐行以繼道

這一轉變，使他超脫了康節、濂溪的範圍，直趨儒家的道統。他深深覺得儒家的真精神，不在於空談，而在於實踐。張載作雲岩縣令時，辦事認真，政令嚴明，處理政事以「敦本善俗」為先，推行德政，重視道德教育，提倡尊老愛幼的社會風尚，每月召集鄉里老人到縣衙聚會，常設酒食款待，席間詢問民間疾苦，提出訓戒子女的道理和要求。縣衙的規定和告示，每次都召集鄉老，反覆叮嚀到會的人，讓他們轉告鄉民。因此，他發出的教告，即是不識字的人和兒童都沒有不知道的。他曾說服經略使蔡挺在大災之年取軍儲數十萬救濟災民。可見張載在從政大約十二年期間，在政務上是依據他的道德標準，和直接的教育方法，對於當時當地的社會問題和需要，認真的在民間推行。

張載一面贊同政治家應大有作為，但又含蓄地拒絕參與新政的行為，遂漸引起了王安石的反感，且張載之弟張戢因反對王安石變法而遭貶，張載更加感到不安，於是托病辭官，回

到橫渠故居，這是他由仕而隱的轉折。

(四) 精思以成論

張載不是獨善其身的隱士，講學授徒，從事著述，以全副精神啓迪後輩。「終日危坐一室，左右簡編，俯而讀，仰而思。有得則識之，或半夜坐起，取燭以書，其志道精思，未嘗須臾息，亦未嘗須臾忘也。」(〈行狀〉) 在這期間，他寫下了大量著作，對自己一生的學術成就進行了總結，《正蒙》就是在這種日以繼夜的苦思中寫出來的。弟子呂大臨說：「熙寧九年秋(1076)先生忽感異夢，忽以書屬門人，乃集所立言，謂之《正蒙》，出示門人曰：『此書予歷年致思之所得，其言殆於前聖合與！大要發端示人而已，其觸類廣之，則吾將有待於學者。正如老木之株，枝別固多，所少者潤澤華葉爾。』」無疑的，張載所撰之《正蒙》，是他一生思想的精華，對於哲學多方面學說具有獨創見解，深刻論述。

他對四週貧民非常同情，人飢己飢、人溺己溺的仁心，躍然紙上化爲充滿民胞物與博愛情懷之作〈西銘〉。他爲了訓勉學生，作座右銘〈砭愚〉、〈訂頑〉(即〈東銘〉、〈西銘〉)，書於大門兩側。平時講學必先教導學生「知禮成性，變化氣質」之道，奠定學生學道基本工夫，進一步則期勉學生「學必爲聖人而後已」，達到「仁」的境界，直奔聖人理想。

張載氣質剛毅，爲學精思，勇於踐行，他深切關懷貧富不均的社會問題。晚年時，與學生們買地一塊，按照《周禮》的模式，劃分爲公田，私田等分給無地、少地的農民，並疏通東西二渠，正經界，分宅里，立斂法，廣儲蓄，興學校，成禮俗，以證明井田制的可行性和有效性，實現「仁政必自經界始」¹⁴的理想。今橫渠鎮崖下村，扶風午井鎮、長安子午鎮仍保持著遺跡，至今這一帶還流傳著「橫渠八水驗井田」的故事。

張載晚年隱居橫渠，世稱「橫渠先生」。張載是北宋「關學」創始者，理學奠基者，是二程(程顥、程頤)的表叔，爲關中士人宗師。張載的一生，兩被召晉，三曆外仕，著書立說，終身清貧。歿後貧無以殮。在長安的學生聞訊趕來，才得以買棺成殮，護柩回到橫渠，將張載葬于其父墓南。淳佑元年(1241)，賜封「郟伯」，從祀孔廟，明世宗嘉靖九年(1530)改稱先儒張子。著作計有《正蒙》、《橫渠易說》、《經學理窟》、《張子語錄》、《文集佚存》、《拾遺》等。

二、張載所面對的時代課題

(一) 儒學衰微，佛老盛行

先秦儒學的典型歷經了漢代政教合一之經學形態的轉變，雖造就了通經致用的仕宦之儒與今古文經學傳統，然而其根源於內在之思想活力漸漸枯竭，儒學由在朝顯學漸漸衰微。迨魏晉以來佛、道的盛行、更加深化了儒門的淡泊。魏晉南北朝以迄隋唐之世，清談之風伴隨著佛教傳入並發展成勢，思想發展由玄佛合流以至於佛家思想大爲昌盛。雖然隋唐之際在政

¹⁴ 朱熹，《四書章句集注·孟子》，(北京：中華書局，1983)，頁256。

教制度上仍以儒學為依據，但佛學之盛遠遠逾於儒學，朝野習尚，為之風靡。其間曾有韓愈、李翱等起而排佛，柳宗元、劉禹錫等試圖會通儒釋，但成效隱微，僅開風氣之先，聊備一格而已。晚唐之後以至於五代，百餘年間，是社會最動盪、政治最黑暗、民族災難最深重的時代之一，有道之士¹⁵隱於山林，修煉丹道。禪宗在世間勉強的牽連慧命、撫慰人心。

（二）士人精神自覺思潮的興起

一直到北宋，在外有異族入侵的存亡威脅，內有朝廷鼓勵諫議的言論風潮下，逐漸醞育出宋代儒臣士人對於時政與道術的擔當與責任感。在「偃武修文」的政策下，學人們反應時代的要求，而有精神自覺的萌發，此人文精神的覺醒，促進了在朝的變法運動¹⁶，也出現了儒學復興的契機。而宋代經濟的發展、科技的發達、印刷術的進步和書院講學的興盛，於是形成學風四起的思想繁榮。

（三）道學蔚為兩宋思想主流

到了北宋元祐、熙寧之際，周敦頤的濂學、張載的關學、二程的洛學、邵康節的象數學、乃至王安石的新學、三蘇的蜀學，同時並進。而能提出完整的學說體系，蔚為兩宋思想主流，便是周敦頤（濂溪）、邵雍（康節）、張載（橫渠）、程顥（明道）、程頤（伊川），後世所謂「北宋五子」的「道學」¹⁷了，「道學」以著重闡發儒家經典義理替代了拘守章句訓詁的漢學，是哲學化的儒學。北宋年間，「道學」名稱頗為流行，後來「理學」之稱漸盛，近代以來又稱為「新儒家」。

「北宋五子」為北宋道學的形成和初步發展做出了重大貢獻。濂溪為道學開山之祖，並與橫渠同為道學的奠基者，道學思想體系則形成於二程。南宋道學發展至另一個高峰，不僅出現集大成者朱熹，而且還湧現呂祖謙、陸九淵等一批道學家和流派。陸九淵所創的「心學」，則為明代「王學」（陽明學）的崛起奠定了理論基礎。這時期學派之間相互討論和辯難，以及他們之間互相影響和汲取，使學術界呈現出生動活潑的又一次鼎盛局面。

道學的為學宗旨在「學為聖賢」，進而追求「孔顏樂處」，於是在為學工夫的進階上，不同程度的展現「聖賢氣象」與「天人合一」的生命精神境界。道學藉由對佛學的揚棄進而融通儒釋道，促使儒家經學哲學化，用「道」或「理」統攝天人、通徹物我；復由天人關係過渡到理氣關係和心物關係，從而貫穿了本體論、宇宙論、方法論、工夫論與價值論。在中國思想史來說，這不僅是繼大乘佛學之後最有弘大氣魄的宇宙高度思想成就，也是儒家思想

¹⁵ 維生先生認為，便有所謂「丹學道家」，如魏伯陽、葛洪、譚峭、鍾離權、呂純陽、陳搏等。參閱維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》（未刊稿），2007。

¹⁶ 宋朝變法，前後共有兩次：一在仁宗慶曆時，范仲淹為相；一在神宗熙寧時，王安石為相。參閱錢穆，《國史大綱》下冊，（台北：台灣商務印書館，1988），頁419。

¹⁷ 「道學」一詞出於元脫脫等撰之《宋史·道學傳》，馮友蘭先生考證史料，是流行於北宋的思潮名稱，馮認為只有用「道學」才能概括「理學」和「心學」，維生先生亦同意此看法。從清朝以來，「道學」和「理學」是可以通用的。參閱馮友蘭，《中國哲學史新編》下卷，（北京：人民出版社，2007），頁23-27。

一次最深刻的主題轉換。¹⁸「道學」開啓了儒家生命新境界，也打開了中國學術思想領域一個新局面，標誌著唐代以來儒釋道鼎立的多元文化格局的終結！¹⁹

（四）小結：張載恆以天下爲念

概括張載所面對的時代課題，除了外患的威脅、政治經濟的危機、人心價值觀念的迷惘、道德倫常的淪喪、佛教道教本體性命思想的刺激、以及科學與技術的高度進步，特別是天文學的進步等等；²⁰而橫渠高舉：「爲天地立心、爲生民立命、爲往聖繼絕學、爲萬世開太平」²¹不僅回應了時代課題的挑戰，更吐露出儒者之所以爲儒者，企圖貫通天道與人道，體現儒家恆以天下爲念的終極關懷。

參、張載的「天人合一」理論

張載說：「因明致誠，因誠致明，故天人合一。」，在此他不僅是正式「天人合一」的提出者，而且指出儒學（不同於佛老）要旨在於貫通天人誠明合一之道。他認爲秦漢以來學人之大蔽在「知人而不知天，求爲賢人而不求爲聖人」²²，對於天的認識不足，只停留在元氣生成萬物的「所然」，但深一層關於天生成萬物的「所以然」棄而不談；以及人稟陰陽二氣決定性質的實然性說，對於道德修養所能達到的成就僅止於賢人，不合先秦儒孔孟所倡成聖的學說方向「聖者，至誠得天之謂」²³，以致儒學衰微。

要理解天人合一的這些命題，則不得不追溯張載從《易說》、〈西銘〉到《正蒙》之間，天道與人性貫通的理論發展軌跡，並嘗試理解橫渠主要展現於代表作《正蒙》之天道觀、人性論與工夫論的純熟理論之整體建構。²⁴

一、《易說》

橫渠在《易說》中由三個哲學命題鋪陳了「天道」與「性命」的貫通：

（一）易即天道：易其字爲日月，生生之謂，陰陽、乾坤、闔闢、晝夜等都是天道的變化。

（二）天道即性：橫渠稟承「乾道變化，各正性命」「成性存存，道義之門」等命題，並以易道陰陽、剛柔、仁義之變化貫串天、地、人三個存有領域。橫渠本於《易傳》之天道觀，蘊育了後來《正蒙》的「天性」思想：「天所性者通極於道」，「性者萬物之一源，非

¹⁸ 引自張永傳為杜保瑞《北宋儒學》所作之序文，（台北：台灣商務印書館，2005），頁2。

¹⁹ 步近習、張安奇，《中國學術思想史稿》，（北京：中國社科出版社，2007），頁274。

²⁰ 參閱張立文著，《宋明理學研究》，〈宋明理學興起的歷史條件〉，頁1-3。

²¹ 〈張子語錄中〉：「為天地立志、為生民立道、為去聖繼絕學、為萬世開太平」引自《張載集》，頁320；〈近思錄拾遺〉：「為天地立心、為生民立道、為去聖繼絕學、為萬世開太平」引自《張載集》，頁376。

²² 〈宋史張載傳〉，引自《張載集》，頁386。

²³ 〈正蒙·太和篇〉，引自《張載集》，頁9。

²⁴ 以下參閱陳振崑，〈從整體性的觀點與「一體兩用」的思性理路，重建張橫渠的天人合一論〉，《華梵人文學報》，第六期，頁147-182。

有我之得私也。」此性乃屬天地萬物共存的「天性」。

(三)一物兩體，氣也：陰陽剛柔乃氣的變化。一物者，太極，亦是氣之本體(太虛)，兩體者，虛實也，動靜也，聚散也，清濁也。在此形上的本體(太極、太虛)與宇宙的變化(陰陽剛柔氣的變化)合為一體，橫渠以「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息」體用不二的辯證邏輯，統合本體論與宇宙論。

二、〈西銘〉²⁵

(一)〈西銘〉的歷史背景

〈西銘〉全篇架構是天人一體，來自對原始儒家「天人合一」思維方式「整體性」的承繼。方東美先生認為〈西銘〉的儒家思想要上溯至成周時代周公的文化理想，封建社會下政治制度之「尊尊」、宗法血源關係之「親親」，點化成一個道德平等「賢賢」的理想社會，藉六德之教、師儒之教，實現在國與家，表現平等的道德人格尊嚴。面對五代後亟須道德重整的社會，張載要把北宋提升到成周，將封建社會、宗法社會同道德理想的生活結合起來而成為三位一體，復興原始儒家的理想；另外，援引《孝經》「繼善述志」、《周易》「守乾」思想，創造出「生生之德」廣大悉備的一元和諧宇宙觀。張載同中國人的哲學觀點，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。²⁶

(二)〈西銘〉的核心思想

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。由於宇宙萬物都是一氣，所以人與其他的物都是同一個偉大身軀的一部分。雖然〈西銘〉是一個儒家的文獻，但它也已經超越了原始儒學的思維進路，表現出融合儒釋道，究竟真實。從〈西銘〉中，可知吾人之性是天所賦予的(「天命之謂性」)，宇宙之子，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，一如莊子所說：「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。」²⁷，反本歸真，直契宇宙生命本源—自然，而無入無不自得。

實者，〈西銘〉所標示「乾坤父母」般天地人一體的存有論與「民胞物與」的大同社會理想正是引發橫渠建構《正蒙》整個貫通天道與人性之思想體系的心理動機。

三、《正蒙》為張載定論之作

方東美先生認為《正蒙》是宋代系統最完整的哲學著作，一方面他有真性情，二方面他有大氣魄，三方面立論縝密又有極好的行文手段。²⁸《易經》是張載最喜愛的一部書，「正

²⁵ 張載曾作〈訂頑〉、〈砭愚〉兩大篇重要文章錄於書齋雙牖，後程頤將〈訂頑〉改稱為〈西銘〉，〈砭愚〉改稱為〈東銘〉，才有此獨立之篇名。此二篇皆收於《正蒙·乾稱篇》。

²⁶ 參閱方東美，《新儒家哲學十八講》，(台北：黎明文化公司，修訂版2004)，頁335-348。

²⁷ 《莊子·秋水》，(台北：三民書局，1989)，頁201。

²⁸ 方東美，《新儒家哲學十八講》，頁352-353。

蒙」的意思出於《易經》，〈蒙·彖傳〉傳裡提到：「蒙以養正，聖功也。」張載自己解釋：「『蒙以養正』，使蒙者不失其正，教人者之功也。盡其道，其惟聖人乎！」²⁹王夫之注：「養蒙以是為聖功之所自定，而邪說之淫蠱不足以亂之矣，故曰正蒙也。」³⁰維生先生認為：「正蒙，證蒙也。是張子畢生道學的證辭，儒家思想新的啓蒙。」³¹

清王船山著《張子正蒙注》，基本上完全繼承並發展張載的氣論哲學體系，船山學堪稱中國儒學史上最後且最大之一家，其思辨力深隧，他詮釋全書，視《正蒙》為儒學立論養分之來源，可見該書在哲學理論建構上的深度與強度。勞思光先生以〈西銘〉、《正蒙》為張載主要著作，從〈西銘〉談理一分殊，從《正蒙》談虛、氣、神化、心性、學知等論點³²；唐君毅先生則認為張載之學不出《正蒙》，於是由《正蒙》各章次第觀其大旨，認為張載之道是以「人道合天道」，因此以〈大心〉為樞紐，更及〈誠明〉、〈神化〉二篇，下通〈中正〉為人道，上通〈太和〉、〈參兩〉為天道³³；牟宗三先生分道體義、性體義、心體義三部份對張載思想進行疏解，其取材亦在《正蒙》，以〈太和〉、〈誠明〉、〈大心〉三篇為主³⁴。以上三家不出《正蒙》、〈西銘〉範圍。至於大陸學者，如馮友蘭、張岱年、程宜山、侯外廬諸位先生在本體論、知識論、道德論亦多有闡述。大體而言，兩岸學者對張載思想的關注焦點大致相同，只是大陸學者較肯定張載對實物的觀察、「仇必和而解」的辯證觀點，並以為張載學說為唯物主義、二元論、道學中的氣學派³⁵，具有神秘主義傾向³⁶。雖然各家解讀張載思想各有不同的觀點，但是《正蒙》皆被肯定為張載一生探索之結晶，筆者亦同意是認識張載思想最重要的文本。

四、「太虛即氣」的氣化宇宙論

(一)「太虛」：存在論的宇宙本體範疇

「太虛」一詞始見於《莊子·知北游》：「外不觀乎宇宙，內不知乎大初。是以不過乎昆侖，不游乎太虛。」其本意是指無限廣闊的宇宙空間。《淮南子·天文訓》云：「道始於虛廓，虛廓生於宇宙，宇宙生氣」，把宇宙的生成演化看成是「虛廓生宇宙，宇宙生氣」的過程。宇宙生成論源于老子「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，「萬物生于有，有生於無」的宇宙生化模型。繼宇宙生成論和元氣論之後，魏晉玄學家或「貴無」、或「崇有」、或「獨化」，把本源論的本體思想提高到了一个新的水平。張載在繼承前人的基礎上，不僅明確把「太虛」作為其哲學本體論的最高範疇，而且打破了生成論的本源本體論模

²⁹ 《正蒙·中正篇》，引自《張載集》，頁31。

³⁰ 同上，頁13。

³¹ 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》（未刊稿），2007。

³² 參見勞思光，《新編中國哲學史》（三上），（台北：三民書局，1997），頁170~190。

³³ 見唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（台北：學生書局，1990），頁72~120。

³⁴ 牟宗三，《心體與性體》（一），（台北：正中書局，1996），頁417~570。

³⁵ 馮友蘭，《中國哲學史新編》（下），（北京：人民出版社，2007），頁120~145。

³⁶ 張岱年，《張橫渠的哲學》，《哲學研究》第一期，1955。

式，從而把本源論的本體思想提高到了存在論的本體高度。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。³⁷「太虛者，氣之體。氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。雖無窮，其實湛然；雖無數，其實一而已。陰陽之氣，散則萬殊，人莫知其一也；合則混然，人不見其殊也。形聚為物，形潰反原。反原者，其游魂為變與！」³⁸

天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。氣之為物，散入無形，適得吾體；聚為有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛。³⁹

綜觀張載語境中的「太虛」範疇，主要有以下幾個方面的內涵和特點：其一、「太虛」是客觀真實的存在。其二，「太虛」是「氣」存在的空間，是「氣化流行」的場所。其三，「太虛」是「氣」存在的方式和歸宿，所謂「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛」⁴⁰。其四，「太虛」是氣的「本然而恆常的狀態」，所謂「太虛無形，氣之本體；其聚其散，變化之客形爾」。其五，「太虛」是絕對、永恆的存在。張載說：「金鐵有時而腐，山岳有時而摧，凡有形之物易壞，惟太虛無動搖，故為至實。」⁴¹這是張載對「太虛」範疇本質規定，也是其成為最高本體範疇的內在根據。

在張載哲學中，「太虛」是相對於天、地、人的一個宇宙本體論範疇，正如張載所說：「虛者，天地之祖，天地從虛中來」⁴²，「太虛者，天之實也。萬物取足於太虛，人亦取足於太虛」⁴³，「天地之道無非以至實為虛，人須從虛中求出實來」⁴⁴，這正是張載哲學本體建構的方法和邏輯，也是理解張載哲學的一把鑰匙。

（二）氣：實在論的自然本體範疇

「氣」是張載哲學的本體範疇，這是大多數學者都持有的觀點，這種觀點是以「太虛」就是氣為基本前提的。「太虛即氣」語出《正蒙·太和篇》：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於

³⁷ 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁7。

³⁸ 《正蒙·乾稱篇》，引自《張載集》，頁66。

³⁹ 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁7。

⁴⁰ 《正蒙·乾稱篇》，引自《張載集》，頁66。

⁴¹ 張載，《張子語錄》，引自《張載集》，頁325。

⁴² 同上，頁326。

⁴³ 同上，頁324。

⁴⁴ 同上，頁325。

水，知太虛即氣，則無無。」⁴⁵ 這是針對關佛老及玄學「以無爲本」和「無中生有」之理論而言的。正如張載所說：

若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生於無自然之論，不識有無混一之常；若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地爲見病之說。⁴⁶

正因爲如此，張載以「太虛無形，氣之本體」⁴⁷、「至實」的規定，從根本上破除了虛無本體論。關於「太虛即氣」之「即」，綜觀張載思想，所謂「即」爲「相即不離」的意思。「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋于水」是講氣的聚散，而是一種體用關係，也是就說，「太虛」以「氣」爲用，「氣」以「太虛」爲本體，表明「太虛」是高於「氣」的一個最高本體範疇。

張載在繼承前人的基礎上，以「太虛」爲最高本體，以「相即不離」的體用關係，說明「太虛」的客觀實在性（至實）及其與「氣」的關係，不僅擺脫了生成論的羈絆，而且把儒家的「心性之學」推到了「義理之學」的本體論高度。

（三）小結：張載援氣入儒

從張載直接接受了「氣化流行」來解釋宇宙及自然現象的方式，了解張載從自然科學領域向上建構氣化宇宙論，用簡明的語言說明宇宙本體及生化過程，彰顯出他的哲學是進行在實證科學的基礎上，具有實學的重要意義。⁴⁸ 氣化宇宙論，源自於黃老道家，《管子》精氣說、《呂覽》、《淮南》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，基本上形成了未來中國哲學界中的共同認識。另外維生先生認爲：橫渠從《繫辭傳》：「易無體」中得到「易即天道」的啓發，天易就是先天之學，以「太虛」從先天的高度建立氣化論，因此從《繫辭傳》亦可知張載接受了黃老思想，援氣入儒。⁴⁹

五、人性論

人是什麼？人的本質是什麼？

孔子認爲：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」（《周易》）；孟子認爲：「大而化之之爲聖，聖而不可知之之謂神。」《禮記·禮運篇》說：「人者，天地之心也。」以人代表天地之心，發揮天性、完成生命。《禮記·中庸篇》說：「盡己之性」、「盡物之性」、「贊天地之化育」。

老子認爲：「域中有四大：道大、天大、地大、王亦大。」「王」在甲骨文、鐘鼎文中的形象，代表一個頂天立地的人。莊子認爲：「與天地並生，與萬物爲一。」，「以天爲宗、以德爲本、以道爲門」。

⁴⁵ 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁8。

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 《正蒙·太和篇》，引自《張載集》，頁7。

⁴⁸ 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》（未刊稿），2007。

⁴⁹ 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》（未刊稿），2007。

「道學之祖」周敦頤提出人性五品說：「性者，剛柔善惡中而已矣」（《通書·師》），「剛善剛惡，柔亦如之，中焉止矣」（《通書·理性命》）⁵⁰。周敦頤直接以善惡規定人性，說明他並沒有超越漢唐儒「實然生性說」⁵¹。理學的人性論是由張載開創的。

（一）雙重人性論提出及其意義

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。（《正蒙·誠明》）

張載認為，人的天地之性與氣質之性都是根源於氣，但二者各自在根源上又有區別。天地之性根源於太虛之氣，而氣質之性則根源於各自稟受到的陰陽之氣。由於人所稟之氣各不相同，故氣質之性是人人各異的，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，它駁雜不純是有善有惡的，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成的，先天具有的天地之性純善無惡，後天的氣質之性有善有惡，那麼一般的人性必然是善惡相混的；氣質之性既然是可以變化的。

在這裏，張載雖然承認「氣質之性」，並且也承認它是與生俱來的，但「善反」的指向則明確揭示了人性之超越於氣質的另一個層面；而「反之」的規定又說明這是一種比氣質之性更為根本的存在，所以說「氣質之性，君子有弗性者焉」。至於「剛柔、緩急、有才與不才」，在張載看來，都不過是「氣質之性」的具體表現；只要能「反之本而不偏」，自然就可以全面地彰顯「天地之性」，達到「盡性而天」的境界。顯然，「天地之性」的提出，表明張載在漢唐儒學實然生性說的基礎上揭示出了一個超越的層面。

（二）性：本質論的人學本體範疇

張載論「性」，含義有二：一指「太虛」、「氣」乃至天地萬物所共同具有的本質和本性；其二是指人性，包括「天地之性」和「氣質之性」。「性」是人與自然共同具有的本質屬性，是統攝人與自然最高本體範疇。佛家宣揚「性即是空」，視佛性為「真如本體」，已經賦予「性」以最高存在的本體含義。「性」就是人與萬物都具有的本性、天性。

⁵⁰ 轉引自李中華主編，《中國人學思想史》，（北京：北京出版社，2005），頁433。

⁵¹ 漢儒王充認為「人稟天地之性，懷五常之氣，或仁或義，性術乖也」，人性從符合實際角度看，初生時稟天地之性，因所受元氣不同，厚薄多寡造成賢愚善惡的差異，所以「不可變易，天性然也」。轉引自同上，頁260。唐韓愈繼承重仲舒和王充「性三品說」，以「性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五」，故人性來自於天而有高下，情之於性而視其品。轉引自同上，頁354。

對人而言，「天地之性」是「太虛」這一天道本體（所謂「天德」）在人生中的具體落實，所以張載說：「性者萬物之一源，非有我之得私也」⁵²。又說：「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣」⁵³。凡此，所謂「無私」、「不亡」的規定，都只能就天地之性立說。顯然，張載提出天地之性，不僅是為人生提出了一個超越的追求指向，更重要的則在於為人生確立了一種堅實的形上本體根基。張載之所以超越于漢唐儒學包括其先驅周敦頤，主要就表現在這一點上。

對於新儒家來說，張載的天地之性等於為其開創了一個新的維度或新的層面。因為從發生根源上看，天地之性之不同於氣質之性，在於它不是宇宙根源之氣在人生中的凝結——所謂稟氣賦形的產物，而是太虛這一「天德」在人生中的落實；從具體表現來看，它也不是人的「剛柔、緩急、有才與不才」等可善可惡的性相表現，而是超越於具體善惡的「至善」，所以張載又說：「性於人無不善，系其善反不善反而已」（《正蒙·誠明》）。顯然，從其根源到其具體表現，天地之性都是以純然至善為基本規定的。

張載說：「合虛與氣，有性之名」（《正蒙·太和》），正是將宇宙論與人性論聯繫起來；從人性論來看，天地之性與氣質之性也不是並列的關係，而是超越與被超越的關係——天地之性是一個形而上本體的概念，也是人類道德行為的超越標準。而從天道觀到人性論，天地之性與氣質之性也都表現了兩個不同的層面：這就是實然存在的層面與超越維度之價值理想的層面。這兩個層面雖然並存于現實世界，卻並不是並列的關係，而是根據與表現、超越與被超越的關係。張載對新儒家的最大貢獻，就是從實然世界掘發了這一先驗而又超越的理想世界；而道學之所以超越于漢唐儒學，也就主要表現在對這一價值理想的承認與守護上。

從歷史的角度看，張載的雙重人性既繼承了孟子以來的性善論傳統，又對告、荀、董、揚乃至整個漢唐儒學的種種說法起到了總結與集成的作用。⁵⁴ 所以，朱熹的弟子黃勉齋評價說：「自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品，及至橫渠分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定」（《宋元學案·橫渠學案》）。之所以能定「諸子之說」，正是就其對前人的系統總結與有機集成而言的。

（三）「化氣成性」的工夫論

人如何能從實然的氣質之性返歸於天地之性，張載從「成性」的角度來探討這一問題。所謂「成性」，是就天地之性在現實人生中的具體成就與全面顯現而言的，如此就可以實證天地之性的理想性與超越性，而這也正是張載天人之學的「實學」之處。

對於雙重人性，張載本來是通過《周易》的「繼善成性」來統一的，如他說：「性未成則善惡混，故疊疊而繼善者斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰成之者性也」（《正

⁵² 《正蒙·誠明》，引自《張載集》，頁21。

⁵³ 《正蒙·太和》，引自《張載集》，頁7。

⁵⁴ 參閱丁為祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001年第5期。

蒙·誠明》)。在這裏，所謂「成性」，實際就是「定於性」的意思，所以他又說：「知微知彰，不舍而繼其善，然後可以成人性矣」（《正蒙·神化》）。「無我而後大，大成性而後聖，聖位天德不可致知謂神」（《正蒙·神化》）。顯然，在張載看來，「成性」是與人生的最高指向——成聖直接相關的，並且是成聖的直接前提。所以到了晚年，張載又將「成性」具體化爲「知禮成性」與「變化氣質」的「化氣成性」兩路工夫，認爲通過這兩路工夫的內外夾持，便可以達到「繼善成性」的目的。

（四）雙重人性論的反思

對理學家甚至所有的中國人而言，世界永遠是一元的，但這一元世界卻可以有不同的層次，這就是由天地之性所代表的本然、超越的層次與由氣質之性所代表的實然、物欲的層次；對人來說，這兩個層次雖具有並存的性質，卻並不具有並列的價值與地位。因爲張載說得很明確：「天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之」（《正蒙·誠明》）這兩個「不足以」，明確提示了「性」、「命」對「氣」與「欲」的超越性；如果強行將這兩個不同層次壓爲同一層面，即理解爲「二元」關係，恰恰混淆了超越與被超越、肯定與否定的關係。只要我們真正理解了這雙重人性之間超越與被超越的關係，也決不會將其視爲平列的二元關係。道學的傳統是以天地之性統一氣質之性，以價值統一知識、尊德性統一道問學。⁵⁵

僅僅建立在實然生性基礎上的經驗之善並不足以確立人道之基，由此出發，其仁愛思想也無法具備普遍必然性。所以，當張載以「善反之則天地之性存焉」的方式提出雙重人性時，一方面說明氣質之性實際上是人生的現實出發點，而作爲「反之」之指向的天地之性，則既是人生的形上依據與根本出發點，同時又構成現實人生所能追求的最終目標，此即「性與天道合一」的終極追求。

（五）由人性論看張載的實學特質

道學雖高揚宇宙天道，而重心卻集中在人性論與躬行實踐上。因此，丁爲祥先生認爲，對於橫渠學說，要深入理解天人合一的這些課題，與其從宇宙天道入手，進行所謂如理學、氣學、心學等等這樣那樣的劃界性研究，不如從人性論來得更爲直接，⁵⁶更看得清楚橫渠學說的實學特質。

張載的人性論是對前人人性學說全面的批判性總結，它意識到人性有一般與特殊之別，這是一個重要貢獻，從而開創了人性學說的新階段。朱熹曾高度評價張載的人性論，認爲它大有功於「聖門」。這種由張載所創始，後來又經程頤、朱熹加工改造的人性論，成爲宋明道學中占領導地位的人性學說。張載雙重人性論的提出源於橫渠學說的實踐性格以及橫渠先

⁵⁵ 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，/200610/02，[273] <http://www.confucius2000.com/writer/dingweixiang.htm>。

⁵⁶ 同上。

生對「天人合一」深刻的體證，「學者有問，多告以知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已」⁵⁷，這也可以說是張載本人對「天人合一」的實踐而來的體驗，天道與人道的貫通、實然與應然的統一，都有待於人的立志與養氣、窮理與盡性來躬身實踐，從實處做來。張載的工夫論、認識論和人性論，他自己認為這是最切實用的為己之學，而關學之「明體達用」治學宗旨，正是「實學」精神所在。

六、天人合一感通之道

（一）一物兩體辨證邏輯

《正蒙·乾稱》：「無所不感者虛也，感即合也，咸也。以萬物本一，故一能合異；以其能合異，故謂之感；若非有異則無合。天性，乾坤、陰陽也，二端故有感，本一故能合。」⁵⁸在此張載明確指出由於天人一本而有異，所以能感通合一的機制在一物兩體、體用不二的辨證邏輯。所謂「一物」，指統一的宇宙「太虛」；「兩體」也稱「兩端」，指虛實、動靜、聚散、清濁等矛盾對立，正因為有這種對立，對發生變化（兩故化），這種變化是複雜不定的（兩在故不測），而這種變化的趨勢則是「推行於一」。「易一物而合三才：陰陽氣也，而謂之天；剛柔質也，而謂之地；仁義德也，而謂之人。」⁵⁹易之所以為「三」，正因為它是包括內在矛盾（兩體）的統一整體（一物），而這正是構成宇宙生生不息的動力根源。

（二）「心統性情」與「大心」說

「感者性之神，性者感之體。（在天在人，其究一也。）」張載認為人能與天感通因為有與天同質的性，即「天地之性」。又說：「合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」（《正蒙·太和》）這裡的性主要指天地之性，知覺主要指感官得來的見聞之知，意指心主宰性與情，即「心統性情」；基於心的主宰意張載說：「有無一，內外合（庸聖同），此人心之所自來也。若聖人則不專以聞見為心，故能不專以聞見為用。」⁶⁰於是心就成了天人合一的關鍵，張載由心下手提出「大心」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。⁶¹

就是說要把握宇宙的本質和變化規律，就必須充分發揮心的作用，「大其心」方能體天下之物，也才能合天心。「大其心」的關鍵有三：一是不以見聞梏其心，二是不以嗜欲累其心，三是非思慮聰明可求。其修養的途徑有二：一是「自明誠」，由窮理而盡性；一是「自誠明」，由盡性而窮理。「自誠明」先從本性理會得來，以至窮理；「自明誠」先窮理以至

⁵⁷ 呂大臨，〈橫渠先生行狀〉，《張載集》，頁383。

⁵⁸ 引自《張載集》，頁63。

⁵⁹ 《正蒙·大易》，引自《張載集》，頁48。

⁶⁰ 《正蒙·乾稱》，引自《張載集》，頁63。

⁶¹ 《正蒙·大心》，引自《張載集》，頁24。

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」工夫論，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。張載說：「性與天道合一存乎誠」⁶²，誠就是天德。

肆、結論

由《易說》、〈西銘〉到《正蒙》，是張載思想整體的逐漸呈顯的過程。張載以體用關係說明「太虛」、「氣」、「性」、「心」等本體範疇之間的內在聯繫，延著孟子開創的「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，即涵靜老人所說：「人從虛無中來，當回虛無中去。」並且返回儒家經典，特別是《易傳》、《中庸》、《論語》、《孟子》，苦心精思以融會貫通「天人合一」之道。其中《易傳》為橫渠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」對應其境界論三個終極關懷「為天地立心、為生民立命、為往聖繼絕學」⁶³。《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「雙重人性論」，在實學性質「窮理盡性」、「化氣成性」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」。

在援引經典的義理基礎上，張載真正面對佛、道本體論與心性論的挑戰，精思造道以開創一個新儒學的理論體系。《宋史·張載傳》精確地總結橫渠之學：「故其學尊禮貴德，樂天安命，以易為宗，以中庸為體，以孔孟為法，黜怪妄，辨鬼神。」⁶⁴

「氣化論」是張載學說的特色但並非橫渠學說旨趣所在，他的旨趣在論證「性與天道」相貫通，即「天人合一」；或者說他的旨趣下手在「心性論」，在「因明致誠，因誠致明」，凸顯人的自覺性和能動性，知行合一，返證張載學說乃「天人實學」也。

張載學說的特色，首先是以《繫辭傳》的理解詮釋而成為儒學既傳承又開展的北宋大家，其次是以汲取自道家的氣化宇宙論而成為儒門義理規模的開拓者。其「太虛即氣」氣化宇宙論是以整體存有界為一「氣」的世界，其聚其散、其有形其無形，則構成從太虛到萬象，從太和天道到性命鬼神的存有論體系。而氣的流動感通法則是以「易」名之，即以原始儒家最核心的易經思想中卦爻之無窮流衍、生生不息為存有界感通之原理。這種以存有界的真象（即天道）下貫到人文化成的教化系統（即人道），是原始儒家特有體貼存有學的方式，

⁶² 《正蒙·誠明》，引自《張載集》，頁20。

⁶³ 維生先生，道學研究所《天人實學專題研究筆記》（未刊稿），2007。

⁶⁴ 引自《張載集》，頁386。

不可輕易以唯物論的「氣本論」蓋括之。

由張載其之生平學行及學術宗趣，知其對儒家生命智慧之契切承紹，「雙重人性論」之形成，可知張載實乃超越性善性惡論，且正面顯發人性價值之儒家性格。繼而提出「變化氣質」、「知禮成性」之說，以成其「化氣成性」工夫理論。而「化氣成性」要求「正心之始，當以己心為嚴師」⁶⁵，窮理盡性，盡心知性知天，及其終極境界正是張載之「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」在儒家義理上，對於儒家內聖之學、成德之教，有其重要的地位及意義。

張載的天人合一論是研究宋明理學最好的一個起點。因為張載雖隨同濂溪與康節出入於佛道天道心性理論之間，卻能純粹從儒家《易傳》、《中庸》重新精心建構儒家之貫通天人之理論，由此真正奠立宋明理學的理論基礎，以積極回應時代之哲學課題。先秦原始儒家以「天」、道家以「道」作為最高本體，而張載卻認為所謂「天」或「道」都是氣化流行，「太虛」是所謂「天」、宇宙空間，而「道」則是氣化的過程。張載的天人合一論以氣化論為基礎，上下聯繫天道人道，內外發展為「一物兩體」（自注：體用不二）的原則，並依據雙重人性論提出「化氣成性」的工夫論，完成「性與天道合一」，達到生動不已之「太和」一元和諧宇宙生命境界。

張載民胞物與、天地萬物渾然一體的精神境界，學問與生命徹上徹下打成一片，正如涵靜老人所說「天非純粹的天，人非純粹的人」，散發一股生動、明朗、剛健令人感動折服的氣象與力度。方東美先生在宋儒中最推崇張載，贊為：「大氣磅礴的張橫渠」⁶⁶，他認為張載的思想表現最有精神、最有氣魄，且有尊重生命的宇宙情操。所謂「張載學說」，並不只是一套學術思想，而是完成「性與天道合一」即「天人合一」到進入宇宙生命境界的證道實錄「天人實學」。

伍、參考文獻

一、原典

1. 《張載集》，宋張載撰，台北，漢京，2004。
2. 《張子正蒙注》，宋張載撰，清王夫之注，輯自《船山全書》第十二冊，嶽麓書社。
3. 《四書章句集注》，宋朱熹撰，北京，中華書局，1983。
4. 《老子解義》，吳怡註譯，台北，三民，1996。
5. 《莊子》，黃錦鉉註譯，台北，三民，1989。

⁶⁵ 張載，《經學理窟·學大原上》，輯自《張載集》，（台北：漢京圖書公司，2004），頁280。

⁶⁶ 方東美，《新儒家哲學十八講》，頁354。

二、專書

1. 李維生，《天人實學專題研究筆記》（未刊稿），2007。
2. 李維生，《天人合一研究》，（南投：天帝教極院天人訓練團，1998）。
3. 方東美，《新儒家哲學十八講》，（台北：黎明文化公司，修訂版2004）。
4. 張豈之，《中國儒學思想史》，（台北：水牛出版社，1992）。
5. 馮友蘭，《中國哲學史》，（上海：華東師範大學，2000）。
6. 馮友蘭，《中國哲學史新編》，（北京：人民出版社，2007）。
7. 陳來，《宋明理學》，（台北：洪葉文化公司，1994）。
8. 勞思光，《新編中國哲學史》（三上），（台北：三民書局，1997）。
9. 唐君毅，《中國哲學原論·原教篇》，（台北：學生書局，1990）。
10. 牟宗三，《心體與性體》（一），（台北：正中書局，1996）。
11. 陳弘治，《中國歷代思想家—張載》，（台北：台灣商務印書館，1987）。
12. 李中華主編，《中國人學思想史》，（北京：北京出版社，2005）。
13. 步近智、張安奇，《中國學術思想史稿》，（北京：中國社科出版社，2007）。
14. 黃秀磯，《張載》，（台北：東大圖書公司，1988）。
15. 杜保瑞，《北宋儒學》，（台北：台灣商務印書館，2005）。
16. 陳俊民，《張載哲學思想及關學學派》，（北京：人民出版社，2001）。
17. 張立文，《宋明理學研究》，（北京：中國人民大學出版社，1985）。
18. 周兵，《天人之際的理學新詮釋》，（成都：巴蜀書社，2006）。
19. 錢穆，《國史大綱》，（台北：台灣商務印書館，1988）。
20. 錢穆，《中國思想史》，（台北：學生書局，1988）。

三、期刊論文

1. 張岱年，〈張橫渠的哲學〉，《哲學研究》第一期，1955。
2. 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，頁147-182。
3. 劉述先，〈有關宋明儒三系說問題的再反思 --- 兼論張載在北宋儒學發展過程中的意義〉，《復旦哲學評論》第一輯，2001，頁171-180。
4. 楊儒賓，〈檢證氣學 ---- 理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》，第25卷第1期，2007年6月。
5. 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。
6. 余衛國，〈張載哲學的本體結構及其向度〉，《寶雞文理學院學報》，第22卷，第4期，2002年12月。
7. 吳靜，〈論張載的氣化流行〉，《重慶師院學報》（哲學社會科學版），2002年第3期。

8. 楊立華，〈氣本與神化：張載哲學本體論建構的再考察〉，《哲學門》（總第十輯），第6卷，2005年第2冊。
9. 丁爲祥，〈張載人性論溯源〉，《鵝湖》，2001年第5期。
10. 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，/200610/02，[273] <http://www.confucius2000.com/writer/dingweixiang.htm>。

《旋和》問卷調查表之問題、說明與評估

- () 1. 請問您有訂閱或定期於定點索取《旋和季刊》的習慣嗎？ a.有 43% b.沒有 36%
c.不常 21%
- () 2. 請問您的年齡是 a.18-30 4% b.31-50 42% c.51-70 45% d.71 以上 9%
- () 3. 您的學歷是 a.小學 5% b.中學 36% c.大學 45% d.研究所以上 13%
- () 4. 您覺得本刊在哪些方面對您有所助益？ a.知識上 12% b.生活上 3% c.修持上 8%
d.以上皆是 69% e.其他（不作答 6%，複選 3%） 9%
- () 5. 您認為本刊將來是否應增加篇幅？ a.應當擴充 21% b.維持現狀 22% c.應予減少 4%
d.沒有意見（與不作答併計） 53%

* 回答 c 和 d 者免答 6、7 題

- () 6. 您認為本刊哪個專欄應加強？ a.天人親和 4% b.天人炁功 4% c.天人合一 4%
d.天人文化 6% e.教史專欄 6% f.學習園地 4% g.無加強必要 10% h.其他
（不作答 40%，複選 21%） 61%

* a 至 f 可複選

- () 7. 目前本刊每期 120 頁，您認為將來擴增至多少頁較適宜？ a.150 頁 10% b.180
頁 4% c.200 頁 4% d.無意見（與不作答併計） 82%
- () 8. 《旋和季刊》目前尚未申請 ISBN（全國圖書出版編碼），您贊成申請使之成為學術界認可的正式期刊嗎？ a.贊成 78% b.不贊成 0% c.沒意見 19% d.不作答 3%

* 回答 B 者免答下題（第 9 題）

- () 9. 在經費有限的考量下，如欲達成擴充版面及申請 ISBN 雙重目的，勢必只有將紙本季刊轉為電子版一途。惟一旦發行電子季刊，紙本必須停止發行，而電子版需要上網閱覽（可下載並存檔列印）。請問您可以適應這樣的改變嗎？
a.完全可以 29% b.勉強可以 21% c.難以接受 14% d.沒有意見（與不作答併計） 36%

* 填 c 者免答下題（第 10 題），直接回答第 11 題。

- () 10. 如果您可以接受電子季刊，是否願意年繳固定費用新台幣 600 元（暫訂），來支持刊物的出版發行？ a.願意 39% b.不行 9% c.沒意見（與不作答併計） 52%
- () 11. 在《旋和》數位化的前提下，若您仍想閱讀季刊的某些文章，您可能採取的方式為 a.請閱讀電子版的讀者搜尋並列印 35% b.根據編輯部出版的當期目錄（有需求者寄達讀者手中）加以揀選 27% c.其他 _____（具體建議，含複選 a 及 b 者） 6% d.不作答 32%

說明：

- 1.本調查是根據 77 份（從幾個場合蒐集）有效問卷而來。
- 2.調查樣本無法完全代表所有讀者意見，因為其中有些並非固定的讀者群，但他們同樣對《旋和》的電子化表達了意見。
- 3.調查數據並不進行交叉比對，以下只就各項結果的意義扼要解釋：

- * 六成四的受訪者有閱讀季刊的習慣。
- * 有八成七的受訪者年齡在 31 至 70 歲間。
- * 中學及大學學歷的受訪者佔八成一。
- * 有七成二的受訪者認為季刊對他們有助益。
- * 五成三的受訪者對增刊與否不表意見。
- * 整體來看，四成九的受訪者認為各專欄有加強空間。
- * 七成八的受訪者同意季刊申請 ISBN。
- * 五成的受訪者表示可以接受季刊電子化。
- * 不到四成的受訪者願意長期以經費支持電子季刊，不到一成表態反對。
- * 樂觀來說，在季刊電子化的趨勢下，六成八受訪者為完全、勉強和不得不接受變革的讀者群。

4.評估：

這次的問卷調查，進行的時間甚長，可以說在幾次的公開場合，包括第七和第六屆天人實學研討會、前年的天極行宮園遊會，以及私下針對神培班受訓學員做的調查等等，運用了超過了一年的時間，才勉強取得 77 份問卷，過程不可謂不曲折。雖然，以 77 份問卷來調查讀者意向技術上不成問題，但必須說明的是，這並不涵蓋所有的訂閱戶，有些受訪者甚至是以非讀者的身份來回答問題。換言之，這不是很嚴謹的調查，但在數據取得困難的前提下，我們只能就這些可貴的問卷，稍微分析其中象徵的意義：

- (1) 五成三的受訪者對刊物增加頁數與否不表意見，又有四成九認為各專欄尚有加強空間，即意味著此事由編輯部主導即可，讀者對此應無強烈表示。
- (2) 將近八成（七成八）的受訪者同意（且無人反對）季刊成為具有 ISBN 的刊物，可見得他們希望這個刊物能讓多一點教外人士知道。

- (3) 從受訪者的態度來看，季刊之電子化是可以推動的。因為，至少五成的受訪者可以接受（含勉強接受）這樣的改變，大約另有一成八的受訪者，在電子化勢在必行的情況下，不得不同意這種變革。（由第十一項調查之數據扣去第九項推知）
- (4) 但說到是否願意繳交年費600元（暫訂），長期支援《旋和》電子刊的出版發行，只有不到四成（三成九）的受訪者明確表示可以，超過半數（五成二）不表意見。可見，一提到有償訂閱，受訪者的態度便保留很多。

雖說電子化問卷調查的來源不夠全面，但如果承認其具有某種象徵意義的話，我們可以看出《旋和》電子化或有其可行性，惟臨經費上的問題也應審慎評估。說得保守些兒，依目前資訊來看，季刊電子化後，願意訂閱的同奮若有30至40位就很不錯了。故整體來說，訂閱者對編輯部的實際支持可能不是很多。

兩年前，編輯部曾與udn（聯合新聞網）初步洽談《旋和》電子化的可行性，據當時他們提供的資料來看，一年的出版費用約60000萬，且每期可編足250頁，季刊又具備關鍵字搜索功能，還可幫我們取得ISBN和免費的宣傳。由於udn是全國點閱率最高的網站，具備高知名度，故《旋和》若真能udn其合作，可望對外界形成某種影響力。至於電子化以後，季刊是否要改名，則可以有不同的思考。某個角度來說，刊物若還是沿用「旋和」之名，自然沒有問題，而udn基於生意人的立場，當然也不會去干涉。不過，若從教外的角度來看，「旋和」二字並不如《科學人》、《歷史月刊》或《宗教哲學》般，他人一望即知，是否構成對外宣傳的障礙？則需要多加討論。從學術定位來看，《宗教哲學》所登載者為內容、架構較為嚴謹的學術論文，扮演教外學術交流平台的角色；《旋和季刊》則被定位成教內討論天人實學的刊物，雖然也強調論文規範，但標準卻要降低很多，彈性也比較大；雖不排斥討論相關課題的教外論文，但畢竟仍以教內文章為主。至於經費短缺問題，有關單位可透過少額專款支應，基本上困難不大。然而，關於年長讀者的權益問題，也應慎重以對，此點除問卷之第十一項稍有觸及外，也待大家集思廣義。理論上來說，在教內可以負擔的情況下，電子版與紙本並行，或許是個兩全其美的辦法，然究竟何者為主、何者為輔，由於現在資訊不足，尚不宜講死，更何況，雙版並行需要多少經費，也還沒有進行評估。

目前，《旋和季刊》基本上已能準時出刊，故編輯部下一個努力方向為天人實學稿源的開拓，至於電子化可列為未來目標。換言之，《旋和》電子化在現階段並非當務之急，真正必須重視的是稿源問題；倘使稿源不穩定，則電子化亦難以為繼。本立道生，古有明訓。

第一次旋和編審會議紀錄摘要

1.關於三種刊物的定位：

- a. 《旋和季刊》與《宗教哲學季刊》、《天帝教教訊》三種刊物的定位應先確立，如此可形成市場區隔。基本上，《教訊》在教內屬於大眾刊物，《旋和》屬小眾刊物，旨在發展天帝教天人實學，提供學習、交流的園地，至於《宗哲》則更不必言（其存在的目的，主要基於與教外學術界交流的需要）。
- b. 從學術水平來看，《宗哲》整體上高於《旋和》，其專文多為成熟的作品，《旋和》則多為尚待研究專題。
- c. 以上三種刊物雖有不同的風格（或許也有不同的讀者群），但還是可以互為平台。例如：修持類文章可投刊於《天帝教教訊》，《旋和季刊》可刊載部分《宗教哲學季刊》，進而吸引讀者閱讀《宗教哲學》（亦即以《旋和》作為《宗哲》的跳板），而《宗哲》亦可新闢天帝教專欄，登載某些學術水平高的天人實學論文。
- d. 在教內經費有限的狀況下，《旋和季刊》與《宗教哲學季刊》、《天帝教教訊》合刊與否，有必要邀請三方的主管共同討論，並請示上級裁奪。
- e. 有編委表示，《旋和季刊》電子化實際可行。

2.關於副總編輯的設置：

就總院各單位派人擔任旋和季刊各專欄負責人（副總編輯）而言，予會者的初步共識如下：

- a. 副總編輯由各院院長指定或各院內部推舉擔任，惟此問題應於總院院務會議中討論後定案。
- b. 副總編輯亦可可就編審委員中產生，但前提是先就編審委員（參予較深之核心份子）進行分組。
- c. 各院所派之副總編輯，應以當然成員輪值擔任，每位任期二年為宜。
- d. 副總編輯可將各院之活動，可主導各自負責的專欄，並利用所屬園地充份展現。
- e. 副總編輯為求完善所屬專欄，可針對相關人事進行布署與調整。

3.關於《旋和》的稿源：

- a. 有人感嘆，教內刊物所登載的文章，不是太深奧，就是太通俗。
- b. 由於同奮多想快樂修道，不見得都想鑽研深奧學術，故季刊的內容走向仍要適應這些讀者的心態。
- c. 基於上述，季刊的一些文章可以刊載讀書心得（如省掌院舉辦的讀書會會議紀錄一類）或其他對教義、教綱的相關資料（如神培班學員的學期報告、學生的上課筆記或授課講師的講義等）。
- d. 論文方面，以新稿為主、舊稿為輔，教內為主、教外為輔。
- e. 刊物風格可效法《科學人》、《歷史月刊》及《慈濟月刊》的作法，文章宜有深且有淺，走科學、宗教知識普及的路線。

出席同奮（上下場總計）：光際、正炁、光髓、緒照、緒潔、靜嚙、靜換、敏書、敏晨、敏接、敏首、普珍、鏡尚

傳播 上帝真道紀錄史實

《天帝教教訊》默默奮鬥

《天帝教教訊》：民國七十二年七月十六日試辦發行
民國七十二年十一月七日正式發行

發行：天帝教傳播出版委員會

天帝教網站：<http://tienti.info>

創辦人：李玉階（天帝教首任首席使者、涵靜老人）

編輯部電話：04-2242-3876 與 04-2242-3867

出刊日期：每月一期

今（九十八）年二月、三月號的《天帝教教訊》採取合刊，出刊期別為二九九、三〇〇期（主要是一月底適逢農曆過年，二月又只有二十八天，因此每月定期於十五日出刊的《天帝教教訊》，於二月、三月號以合刊因應，並提早於三月六日出刊），四月號則為三〇一期。

在二月、三月號合刊的二九九、三〇〇期《天帝教教訊》中，刊出創刊人李玉階老先生（涵靜老人）在一九九二年，親筆時任中共最高領導人鄧小平先生的第二封專函（第一封已於一九九一年親書奉達，《天帝教教訊》重新在二九八期披露）。

一九九二年、民國八十一年六月五日寄給鄧小平的第二封信，再度見證李玉階老先生（涵靜老人）致力「中華一家」的悲願。

信中陳述李玉階老先生（涵靜老人）希望，鄧小平先生乾坤一擲，明智抉擇，毅然宣佈放棄共黨一黨專政，發揮王道精神接受三民主義，形成一個主義、一個中國，並強調「孫文思想」具有現代與傳統的特質，應屬中國全民共同所有。

而二月、三月號合刊的《天帝教教訊》，也在「師道光明」專欄中，回顧天帝教在日本國筆路藍縷的弘教歷程，並擴大報導日本國政府核准天帝教在日本國的「宗教法人」地位，天帝教復興基地～台灣，將於今年五月中旬組團前赴盛大慶賀，昭告十方三界。

四月號三〇一期的《天帝教教訊》，刊載天帝教南部教區擴大舉行「天人炁功服務」的盛況，對天帝教特有的「天人炁功服務」予以特別報導。

有意閱覽《天帝教教訊》的社會大眾，不妨請上天帝教網站 <http://tienti.info> 進一步了解，而若欲索取者，可電 04-2242-3876 或 04-2242-3767 免費索取。

總 院 紀 事

一、天帝教天人研究學院九十八年度正期班受理招生

- ◎招生宗旨：學習中華文化思想，增進天人實學學養。
- ◎招生對象：有志研究與推廣中華文化、天人實學之同奮。
- ◎上課時間：週六、日上課(六月六日起)，每學期(半年)上課八次。
- ◎上課地點：鐳力阿道場，南投縣魚池鄉中明村文正巷四十一號(電話：049-2898446)
- ◎上課內容：中華文化、天人實學經典。
- ◎修業規定：(一) 修課二年。
(二) 採學分制，完成廿四學分課程，始為結業。
(三) 採集中上課、住宿方式，並參加修會禱會坐課程。
- ◎學習奉獻：每學期請參考新台幣捌仟元之標準奉獻。
- ◎報名資料：填寫報名表乙份；報名表可至天帝教網站(<http://tienti.info>)下載，或向各
教院、教堂、道場、新境界之教務單位洽取。
(一) 報名時間：自即日起至九十八年四月卅日止。
(二) 報名方式：將填妥之報名表，郵寄或傳真胡緒勵同奮(地址：南投
縣魚池鄉中明村文正巷四十一號)；
或 E-MAIL：shuli.hu@tienti.org。
聯絡電話：(○四九)二八九八四四六(代表號)
傳真電話：(○四九)二八九五九八六

二、九十八年度天人實學列車活動時程

三月份							
場次	地點	日期 / 時間	宣講單位	題目	宣講人	模式	聯絡人
天人合一	台北市 掌院	三月十三日 晚上 7 : 45 ~9 : 45	天人合一院	從定靜忘我、 斬赤龍的經驗 調查到科學實 驗、人文精神 的追求 -天人合一 最新研究報告	黃緒我副院長	演講	林靜毅 02-29135079
天人親和	台灣省 掌院	三月十七日 晚上 8 : 20 ~9 : 40	天人親和院	認識自己 開創人生 -從批答聖訓 談「和子餘習」	劉正杰副院長	演講	李靜莊 04-22442506
天人炁功	花蓮港 掌院	三月二十一日 晚上 8 : 00 ~9 : 30	天人炁功院	天人炁功親和 要領	李光勁主任	演講	林敏壽 038-353579
四月份							
場次	地點	日期 / 時間	宣講單位	題目	宣講人	模式	聯絡人
天人合一	台灣省 掌院	四月十四日 晚上 8 : 20 ~9 : 40	天人合一院	由人體振動模 型探討靜坐過 程中可能發生 之現象	謝緒投講師	演講	李靜莊 04-22442506
天人炁功	高雄市 掌院	四月十九日 下午 2 : 30 ~4 : 30	天人炁功院	EGG 分析生 物能和姿態回 饋對腦 α 波之 影響	劉緒私講師	演講	月鶴 07-3456956
天人親和	台北市 掌院	四月二十四日 晚上 7 : 45 ~9 : 45	天人親和院	天帝教之無形 宇宙組織探討	張敏肅講師	演講	林靜毅 02-29135079
天人文化	花蓮港 掌院	四月二十五日 晚上 8 : 00 ~9 : 30	天人研究 中心	從春劫淺探戊 子年巡天節聖 訓	施靜疇講師	演講	林敏壽 038-353579
五月份							
場次	地點	日期 / 時間	宣講單位	題目	宣講人	模式	聯絡人
天人文化	台北市 掌院	五月一日 晚上 7 : 45 ~9 : 45	天人研究學 院	1、第三神論 2、宇宙境界 3、自然生命 生命自然 4、道學與我	周正尋講師 劉鏡仲講師 黃靜窮講師 顏大青講師	演講	林靜毅 02-29135079
天人親和	高雄市 掌院	五月十五日 晚上 8 : 00 ~9 : 30	天人親和院	五十五天閉關 實驗量測	王光髓副院長	演講	月鶴 07-3456956

論文檔已放在天帝教網頁-資料中心-分類文件/經典<http://tientinfo/datacenter/docs.php>，同奮可自行上網下載。
(資料提供：天人研究總院)

《旋和季刊》邀稿

一、本刊誠邀的稿件，分以下三類：

- (一) 天帝教內部信仰之探討
 - (二) 天帝教與外界學術之會通
 - (三) 教外學者專家的相關論文
- 惟偏僻與通俗的文章，恕不採用。

二、本刊不收譯稿，但具有崇高價值的譯文，在經原作者同意翻譯、並有授權書的前提下，酌予考慮刊登。除特約稿外，不收連載稿件。

三、來稿請寄中文打字的電子檔磁片，電郵投稿亦可。教外學者專家稿件，格式請依正式論文形式，如國科會所訂定的標準，或參考「論文撰寫體例」如下：

- (一) 應有題目、作者姓名、正文、註釋、參考文獻。
- (二) 請以 word、A4 規格、直式橫書。
- (三) 符號標示如後：引號用「」，引號中的引號用『』，篇名用〈〉，書名用《》，刪節號用…。左右各縮排貳字，較長引文另起段落。
- (四) 註釋採文後註或隨頁註皆可：如是文後註，則內文以（註1…）等形式標示；若為隨頁註，則內文中標以1、2、3……等，以示區別。文後參考文獻若同時包括中、外文時，請先列出中文文獻。在標明註釋、參考文獻時，中文類要列出作者、譯者、〈篇名〉、《書刊名》、期冊數、出版地、出版者、出版時間、頁次；外文類則列出作者、〈篇名〉、書刊名（斜體）、期冊數、出版地、出版者、出版時間、頁次。

四、論文長度以一萬五千字左右為佳，並請標明作者的真實姓名與現職。

五、已於他處發表的作品，請勿再投本刊（特約稿不在此限）。至於不採用的稿件，恕不退稿。

六、因本刊經費有限，在稿件刊登之後，致贈當期刊物三冊，以表酬謝之忱。是故，請於稿件中載明通訊地址、電話、電子郵件信箱等，以便奉寄。

七、本刊對來稿有刪修權，如作者不欲更動內容，請於來稿時註明。

八、來稿所附圖片，彩色、黑白均可。

九、作品一經登載，版權即歸本刊所有，本刊網站亦享有轉載權。如不同意刊於網站，請於來稿中聲明。此外，除作者處分自身作品外，其他單位若欲翻印、轉載、翻譯本刊論文，皆須經由本刊同意。

九、來稿如有侵犯他人著作權情事，由作者自負法律責任。

十、如蒙賜稿，請惠寄「南投縣魚池鄉555中明村文正巷41號《旋和季刊》編輯部 收」，或電郵至編輯部信箱：tienti-tianren@hotmail.com 即可。

* 備註：

1. 歡迎研究機構、學者專家及各大學圖書館等訂閱。
2. 若有瑕疵，請寄回本刊編輯部更換。

中國人早在漢朝即有先賢董仲舒提出「天人之學」的說明，所謂「天」代表大宇宙、大空間、大自然，「人」即指地球上人類而言。大宇宙中每一旋和系均有地球，都是稱為「地球人」，在有智慧生物的星球中，以地球的人類智慧最高，可以運用人類的智慧探討宇宙的秘密，所以「天人之學」即是在揭發宇宙的秘奧。由於宇宙的真理無窮無盡，因此人類探討宇宙秘奧的天人之學也是永久沒有止盡，何況三度空間的人類智慧仍然有限，想要了解多度空間以上的宇宙真理，全憑後天的學識與能力是不可能的，只有運用我們人類的靈覺，使得形而上、形而下交互組合，才有可能突破，才能深入探討、研究。

天帝教將「天人之學」分為四大部份，而以「天人文化」為首要，以後天科學、哲學理論為基礎，進而探討宇宙形而上之學，建立宇宙人生觀。「天人親和」部分是要人的有形軀體與大宇宙、大空間多度空間以上的超人、真人直接親和。中國人幾千年來在思想上的最高境界就是「天人合一」，但是人類有物理上的束縛，如何將此一障礙排除，幾千年來中華民族的先知、先覺前輩不斷努力，最後發現一個道理，須從「靜」中得到，只有在「靜」中，才能達到人類思想上最高境界—「天人合一」。至於由靜而定，或由定而靜，全靠個人去體會，所以天人合一的研究，是人類貫通天人、啓發智慧的根源。至於「天人炁功」，從天德教、天人教以至天帝教，名稱為了配合人間需要，由「精神治療」、「精神療理」、以迄「天人炁功」，其以正氣祛除疾病為手段，而以診心為目的則始終不變。

~ 節錄自涵靜老人於天帝教天人研究學院的講話

為開創新世紀文化，提升人類文明境界，天帝教多年來致力於天人之學四大領域（「天人文化」、「天人炁功」、「天人親和」及「天人合一」）的探討，凡相關論文，皆透過本刊公開交流。茲更竭誠邀請教外學者專家賜稿，從科學、宗教、文史哲、人類、社會學等專業角度，針對環保宇宙、宗教心理、靈療扶乩、傳統醫學、靜坐養生、民俗信仰或神秘現象等課題發表專文，以期深入探討人與自然間的關係，並歡迎與天帝教進行交流和對話。所刊論文，皆是學者專家的獨到見解，具有廣大的辯難空間，既可正面刺激天帝教對於相關學理的建構，又可作為多元化內證體驗與客觀研究的參考資料。