

HONG DAO

87期

2021-4

老子道

董京泉 / 老子關於人性化領導和管理的思想

蕭登福 / 試論道教起源——兼論老子與道教的關係

〔意〕玄英 (Fabrizio Pregadio) / 「修道之辨」：劉一明及其《修真後辨》

李黎鶴 / 十大元帥崇拜與圖像研究

楊立剛 / 毛澤東參觀白雲山道觀紀實

國際標準刊號：ISSN-1726-1902

本期的「特稿」是董京泉先生的〈老子關於人性化領導和管理的思想〉，文章通過剖析老子關於「道法自然」、「無為而治」以及「人性」的論述，並結合歷史上的各種案例，而對現代管理者如何做到「人性化管理」提出了很多建議。董先生曾是「全國哲學社會科學工作辦公室」的領導，對於當代中國很多部門的管理模式有著深切認識，其力倡從老子思想中吸取「人性化管理」智慧，或許能對糾正目前國內存在的一些管理弊象有所裨益。

「道教論壇」中蕭登福先生的〈試論道教起源——兼論老子與道教的關係〉一文，屬於對道教起源問題的再認識。早在上世紀末，蕭登福先生就曾出版《周秦兩漢早期道教》（台北：文津出版社，1998年），對學界主張道教創始於漢末張道陵一說提出質疑，由此引發了近年學界關於道教起源的熱烈討論；而本文則對前著觀點進行了重申，並進一步認為：道教乃本土宗教，隨本土文化、習俗自然形成，原無創教教主與創教年代；不過在春秋時期，道教的科儀及修行法門均已存在，而春秋以後道教的發展則與老子息息相關。「論壇」中王西平先生的文章〈古希臘哲學與老子哲學比較論〉，則從現代「物理學」的角度，對老子關於宇宙的產生、運動等看法進行了詮釋，認為其與西方古希臘哲學的很多內容是相通的，由此回應了近年學界對於中國哲學的「身份」之懷疑。上述兩篇文章雖然不無可商榷之處，但其批評精神卻是值得肯定的。

「道教典籍」欄目中，高興福博士的文章對作為古靈寶經核心信仰之《靈寶五篇真文》的結構進行了討論，認為《靈寶五篇真文》通過傳統的「五行比類」體系而建構了一個可以容納時空及天地萬物屬性的宇宙圖式，其對天、地、人三者的含攝具體表現為「三五合和」的立體結構，這為《靈寶五篇真文》的各項應用提供了運作機制。玄英（Fabrizio Pregadio）先生的文章，則從內丹修煉的角度對清代劉一明著《修真後辨》進行了分析，認為劉一明對內丹的看法一方面與這一傳統的某些最根深蒂固的內容保持一致，另一方面又與傳統背道而馳，而正是這種「不同看法」，最終導致了作為整體的內丹傳統中之不同宗派和支系的產生。「名人往事」欄目中，楊立剛先生的文章敘述了毛澤東主席於1947年10月參觀陝西佳縣白雲山道觀的情況，劉雄峰教授則深情回憶了日本著名學者坂出祥伸先生的種種往事。坂出祥伸先生曾任日本道教學會會長，對道教研究做出過巨大貢獻，劉雄峰教授的文章表達了中國學界對坂出祥伸先生的共同懷念！



目錄

編者的話

特 稿

- 1 老子關於人性化領導和管理的思想 / 董京泉

道教論壇

- 13 試論道教起源 —— 兼論老子與道教的關係 / 蕭登福
30 古希臘哲學與老子哲學比較論 / 王西平
43 以「身」為中心論老子的生命態度 / 王佳哲

道教典籍

- 51 《靈寶五篇真文》的結構及應用 / 高興福
66 「修道之辨」：劉一明及其《修真後辨》 / [意] 玄英撰、田茂泉譯

道教歷史

- 81 劉淵然、邵以正與明初淨明道統重構 / 葉文學
97 明代早中期泰山道教活動編年輯證 / 朱學斌、張 冶

道教藝術

- 107 十大元帥崇拜與圖像研究 / 李黎鶴
124 道教造像起源略考 / 李泰達

名人往事

- 131 毛澤東參觀白雲山道觀紀實 / 楊立剛
134 大家的風範，永遠的記憶 —— 深切懷念坂出祥伸先生 / 劉雄峰

學術信息

- 137 道教禁忌研究的新成果 —— 《道教時日禁忌研究》評述 / 徐 菲
141 西南交通大學中國宗教研究中心「道教儀式」線上課程紀要
(10—12 講) / 林灼芳、吳雲霞、劉傲然

稿 約

Feature

- 1 Lao Tzu's Thought on Humanistic Leadership and Management / Dong Jingquan

Daoist Forum

- 13 On the Origin of Daoism: Also on the Relationship between Laozi and Daoism / Xiao Dengfu
30 A Comparative Study of Ancient Greek Philosophy and Laozi's Philosophy / Wang Xiping
43 On Laozi's Attitude towards Life: Taking the Concept of "Body" as the Research Focus / Wang Jiazhe

Daoist Scripture

- 51 The Structure and its Use of *Lingbao Wupian Zhenwen* / Gao Xingfu
66 Discrimination in Cultivating the Dao: Liu Yiming (1734-1821) and His *Xiuzhen Houbian* / Witten by Fabrizio Pregadio, Trans. by Tian Maoquan

Daoist History

- 81 Liu Yuanran, Shao Yizheng and the Reconstruction of Lineage in Jingming Daoism in the Early Ming Dynasty / Ye Wenxue
97 Chronological Evidence on Daoist Activities on Mount Tai in the Early and Middle Ming Dynasty / Zhu Xuebin, Zhang Ye

Daoist Arts

- 107 A Study of the Worship to Ten Marshals and Their Portraits / Li Lihe
124 A Brief Research on the Origin of Taoist Statues / Li Taida

Past Events of Famous Persons

- 131 A Record on Mao Zedong's Visit to Baiyun Shan Daoist Temple / Yang Ligang
134 The Manner of a Great Master, Enduring Memories —— a Heartfelt Memorial for Prof. Sakade Yoshinobu / Liu Xiongfeng

Academic Information

- 137 New Achievement in the Study of Daoist Taboos: A Review of the *Daojiao Shiri Jinji Yanjiu* / Xu Fei
141 Summary of the Online Course of "Daoist Ritual" from the Chinese Religious Research Center of Southwest Jiaotong University (10-12 Lectures) / Wu Yunxia et al

Call for Papers

編委會

主辦：青松觀香港道教學院
山東大學饒宗頤宗教與中國文化研究所

名譽主編：黃健榮

名譽副主編：葉長清、周和來、莫小賢、林國柱、趙淑儀、蕭炳強、鄭康勤、
陳冠璋

學術顧問（以漢語姓氏拼音為序）：

柏 夷（Stephen R. Bokenkamp）、常志靜（Florian Reiter）、陳鼓應、
陳耀庭、丁 煌、蜂屋邦夫、傅飛嵐（Franciscus Verellen）、胡孚琛、
勞格文（John Lagerwey）、李豐楙、劉笑敢、劉仲宇、馬西沙、
三浦國雄、朱越利

主 編：郭 武

副主編：趙球大、李永明

編輯委員（以漢語姓氏拼音為序）：

程樂松、丁培仁、蓋建民、高萬桑（Vincent Goossaert）、戈國龍、
韓吉紹、何建明、黃海德、黃永鋒、姜 生、姜守誠、李大華、李 剛、
李遠國、黎志添、劉固盛、盧國龍、呂鵬志、祁履泰（Terry Kleeman）、
強 昱、森由利亞、孫亦平、王承文、汪桂平、尹志華、詹石窗、張廣保、
張澤洪、章偉文、趙衛東

執行編輯：陳 煜

平面設計：梁婉儀

英文翻譯 / 審訂：田茂泉 / 柏 夷（Stephen R. Bokenkamp）

印 刷：嘉寶設計印刷有限公司

通訊地址：香港新界屯門青松觀路 28 號青松觀綜合大樓 3 樓
香港道教學院 《弘道》編輯部

通訊電話：（852）2370 8870

電子郵址：hktc@daoist.org

國際網頁：<http://www.daoist.org>

國際標準刊號：ISSN-1726-1902

版權所有 請勿翻印

「修道之辨」：劉一明及其《修真後辨》

■ [意] 玄英 (Fabrizio Pregadio) 撰 愛爾朗根 - 紐倫堡弗里德里希 - 亞歷山大大學
田茂泉譯 魯東大學歷史文化學院

過去三四十年來的研究表明，內丹絕非單一或統一的傳統。內丹文獻記載了多種多樣的學說和實踐——這些學說和實踐，一方面因其受不同遺產（如道教、佛教、理學、宇宙學、醫學和冥想或生理技術等）影響程度之不同而不同，另一方面也依其對教義原理之闡發或內丹實踐之表現的重視程度不同而不同。現代研究——尤其是西方的研究——有時忽略了這些方法之間的差異。然而，這些差異一直是內丹史上自我認同的基本手段，而對這些問題的不同看法導致了作為整體的內丹傳統中之不同宗派和支系的產生。

在內丹宗派和支系中，內丹修鍊方法的多樣性令人印象深刻。本文討論的丹法與劉一明（1734—1821）有關。他對內丹的看法，一方面與這一傳統的某些最根深蒂固的內容保持一致，但許多內容又與傳統背道而馳，以致於脫離了公認的標準從而顯得激進了。

然而，儘管劉一明的內丹學說在許多方面是獨一無二的，但他的作品構成了內丹學說闡發歷史之整體鏈條中最重要的一環。¹

劉一明出生於今山西省，是龍門派西北支系的第十一代徒裔。他年輕時曾患大病，在癒後進行的長途旅行中，他結識了兩位重要的大師，他分別稱之為「龕谷老人」和「仙留丈人」。1779年他到訪今甘肅棲雲山，並在那裏定居了下來。他的後半生致力於教學、寫作和慈善活動。他的著作主要包括內丹著作和對內丹典籍的註疏，大部分收錄於《道書十二種》。此外，他還為道教、佛教文本以及一些醫學類著作做注，但這些成果知者寥寥。

本文以《道書十二種》中的《修真後辨》為研究對象。如書名所示，劉一明的意思是這部作品是《修真辨難》的延續部分。該書撰於1798年，內容由他跟一個弟子之間的系列問答（約



劉一明

120個)構成。《修真後辨》沒署著作年代，但很可能是在《修真辨難》後不久完成的。其討論範圍涵蓋了《修真辨難》的大部分主題，但將這些主題編排為26篇系列短文，每篇探討與內丹相關的某一特定主題。在本文中，我將嘗試討論劉一明《修真後辨》²所談內丹學說的要點。

一、「辨」的意思

在上述兩部作品的書名中，「辨」字意味深長。劉一明不斷地提醒讀者，在對內丹的認知上，在內丹的修鍊過程

中，辨識力的運用都是不可或缺的。因此之故，他不厭其煩地比較、對比不同的觀點和方法，指出修行者何以悟道，何以不能悟道。他的這一意圖在《修真後辨·序》中以莊子的話說了出來：

莊子謂：「大道不稱，大辨不言。」³(〈序〉)

在莊子看來，道不可言說，亦不可討論。於是乎劉一明問道：「稱且不可，言且不可，更何可辨？」他繼續指出，關於道的討論和言說遮蔽了大道的本來面目：

此予不得不強辨，以破其稱之不真；不得不細辨，以劈其言之有假。(同上)

與此同時，劉一明也充分意識到了在區分「真」與「假」時所面臨的困境和問題：

人亦稱矣，我亦稱矣；人亦言矣，我亦言矣；焉知人之稱者真乎，我之稱者不真乎？焉知我之稱者真乎，人之稱者不真乎？焉知人之言者假乎，我之言者不假乎？焉知我之言者假乎，人之言者不假乎？(同上)

他對此類問題的回答堪稱典範：

誰真誰不真，誰假誰不假，是在不稱道、不言道者見而自知之，吾烏乎辨？(同上)

因此，一方面，我們應當對「假」做出回應，但另一方面也要認識到在討論和言說中的「真」與「假」僅僅具有相對的意義。然而，當我們保持在「不稱

道」和「不言道」的狀態裏時，亦不可忽視「真」與「假」的區分；事實上，無需討論，不用言說，我們應噹噹下覺知二者的區別。正是從這一視角出發，劉一明履行了他作為道教大師的職能，將討論和言說構築在「辨」的基礎之上，以至於「不可稱之道，爭論可難於漸悟……不可言之道，學者可不難於默會」。

二、先天與後天

《修真後辨》首先區分了「先天」和「後天」兩個範疇。這種區分對於理解劉一明有關內丹的總體論述是必不可少的。「先天」指宇宙產生之前的範疇，屬於「無」（Non-Being）；而「後天」則表示宇宙產生之後的範疇，屬於「有」（Being）。在後一個階段，萬物紛然，萬象雜陳，萬事迭起。

雖然「先天」表示的是一種非顯化的狀態，但被稱為內丹修鍊之「上藥三品」的所謂「精」「氣」「神」卻皆已含蘊其中。在這一階段，三者尚處於初元未化之狀態，因而無形無象：

《心印經》曰：「上藥三品，神與氣精。恍恍惚惚！杳杳冥冥！視之不見，聽之不聞。從無守有，頃刻而成。」曰恍惚、曰杳冥、曰有無，則為無形之物可知。⁴（〈先天精氣神章〉）

更確切地說，「元精」、「元氣」、「元神」三者甚至無法彼此區分——雖然它們稱名為三，然其實是一。用哲學上體

用的範疇言之，則其體為一，其用則三：

雖名為三，其實是一。一者混元之義，三者分靈之謂。一是體，三是用……三而一，一而三。所謂上藥三品者用也，所謂具足圓成者體也。不得言三，亦不得言一。（同上）

「元精」、「元氣」、「元神」的運化作用，產生所謂的「後天」。正是通過它們，「無形生形，無質生質」⁵。有關後天精、氣、神所具有的不同面向，劉一明在《修真後辨》開篇引述了署名白玉蟾（1194—1229？）的一首詩加以說明：

其精不是交感精，乃是玉皇口中涎；其氣即非呼吸氣，乃知卻是太素煙；其神即非思慮神，可與元始相比肩。⁶

就人類而言，後天的「精」主要表現為男子之交感精與女子之月經血；後天之「氣」表現為普通的呼吸之氣；後天的「神」表現為識神（或思慮之神），亦即思維之心。

這個先天狀態是陽，後天狀態是陰，⁷而從陽到陰的轉化被認為是不可避免的。劉一明重申了中國人對這個問題的普遍看法，他多次談到「陽極則陰生」⁸的說法。然而，先天狀態並未被永久性清除，而是隱藏在後天當中了。有的人有保存它的天賦能力，而另一些人則需在它隱匿後將其發掘出來。下文我們將會看到，這對劉一明的內丹觀產生了重要影響。

在「先天」和「後天」的範疇之

上，劉一明提出了「先天真一之氣」的概念。這種狀態無法定義或稱述，唯有用否定性的語句加以形容：

非後天呼吸氣、思慮神、交感精可比，亦非元精元氣元神可同。（〈先天真一之氣章〉）

後天、先天的「精」、「氣」、「神」皆由此「先天真一之氣」產生：

……先天真一之氣，歷萬劫而不壞，超群類而獨尊，生死不拘，有無不立，為後天精氣神之根本，為先天精氣神之主宰，乃至陽之物，天上之寶，人罕識之。（同上）

此外，就人類而言，此「先天真一之氣」不能錨定於身體或心理之方所，亦不能與身心諸象劃等號：

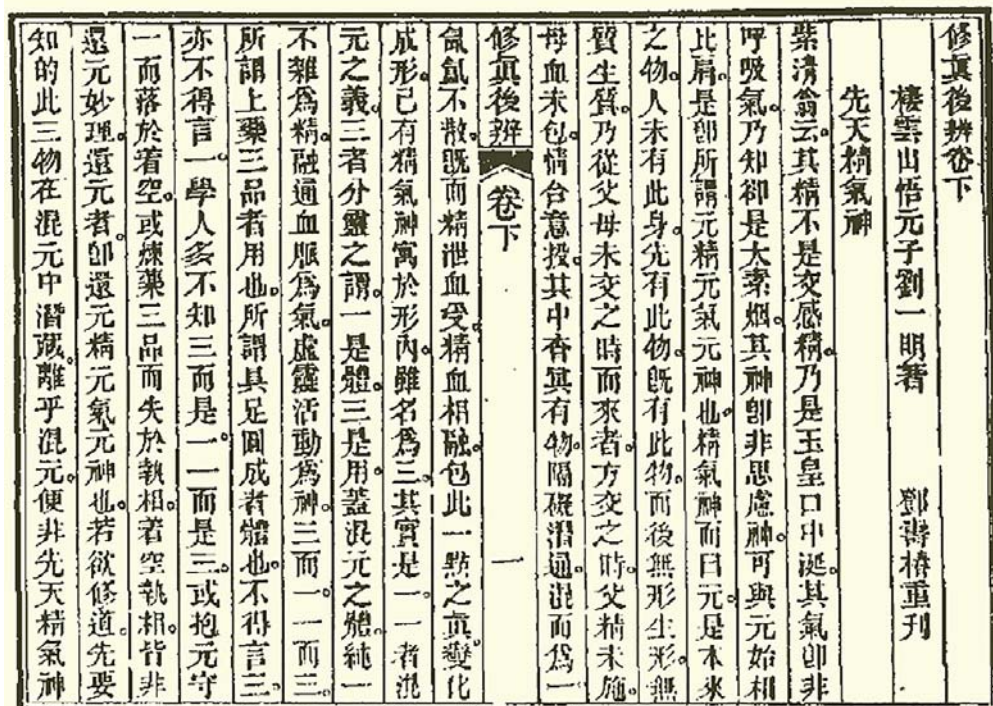
蓋此物不在內，不在外，不

落五蘊八識，不在五臟六腑，不在六根門頭，不在百骨穴竅，而在乎玄關一竅。⁹（同上）

「先天真一之氣」唯一的駐足之所（place）是所謂的「玄關一竅」，而玄關一竅實際上是沒有方所的（見下文）。在內丹道的術語中，一如劉一明所言，「先天真一之氣」即是金丹¹⁰。因此，劉一明的「金丹」實際上包括了先天和後天，它將二者貫通起來，並可以通達超越二元性（non-duality）的最高狀態，即所謂的「真一」。

三、對人的看法

採擷散見於《修真後辨》不同章節中的論述可知，劉一明對人的看法是複雜的。具體而言，劉一明的人論主要



劉一明《修真後辨》書影（載於《藏外道書》第8冊，成都：巴蜀書社，1992年）

奠基於以下幾個大的概念。

（一）玄關一竅

這個「玄關一竅」是非空間性的個體的中心所在。劉一明在其《修真後辨》的「玄關一竅」章描述了它的特點，並列出了它的一些替代性名稱，比如三個來自於《道德經》的說法「玄牝門」「眾妙門」和「希夷府」¹¹，以及其他幾個具有相反相成意味的名詞，如龍虎、龜蛇、戊己，等等：

……古人不敢筆之於書，而又不敢秘而不言。喻之曰生殺舍、玄牝門、龍虎壇、龜蛇竅、戊己門、生死關、刑德門、陰陽戶、眾妙門、希夷府、仙佛地、性命竅、元神室、虛無穴、威音國、等等異名，無非明此一竅。¹²（〈玄關一竅章〉）

劉一明還賦詩一首，將「玄關一竅」描繪成一個「非圓非方」的所在，裏面居住著一位「日食黍米粥」¹³（「黍米」即金丹）以及「夜飲鴻蒙酒」的真人。這位真仙被稱為「谷神」（出自《道德經》）——因「谷神」¹⁴指的是「玄牝」，是以「真人」即「玄關一竅」本身：

悟元子今不惜兩片皮，重為祖師傳神寫影，發其所未發，泄其所未泄，以神會之，以意契之，而告同人曰：此竅樣如蓬壺¹⁵，外小而內大，深不可測；非圓非方，黑白相符，¹⁶幽明相通；其門高五丈，闊四尺，有門兩扇，一開一闔，左有青龍蟠，右有白虎臥，上有朱雀飛，下有烏龜伏；

恍兮惚兮，杳兮冥兮，其中有真人居焉，名曰谷神，號曰長生壽者；日食黍米粥，夜飲鴻蒙酒，有時唱清平，有時緊閉口，一呼則竅門開，一吸則竅門閉。（同上）

儘管我們傾向於把「玄關一竅」形容為一個「地方」，但劉一明認為它是一種非空間維度的存在，是「非身內物」。此處劉一明的闡發為《修真後辨》的「辨」字作了典範式的說明。他指出，不同的道教傳統都將此「一竅」與身體的某個部位等同起來：

後世學人不遇真師，或認口鼻，或認眉間，或認囟門，或認百會，或認咽喉，或認夾脊，或認尾閭，或認心竅，或認黃庭，或認丹田關元氣海。¹⁷（同上）

相反，劉一明同意較早的內丹大師們的觀點，即人的中心既不在身，也不在心，而是如李道純（13世紀後期）所言：

但著在形體上，都不是。亦不可離此一身，向外尋求。諸丹經皆不言正在何處者，何也？難形筆舌，亦說不得，故曰玄關。所以聖人只書一中字示人，此中字玄關明矣。所謂中者，非中外之中，亦非四維上下之中，不是在中之中。¹⁸

與以上說法相似，劉一明認為「夫玄關者，無形無象，豈有定位？不色不空，焉有方所？」¹⁹他還補充說：

乃生天生地生人之孔竅，成

聖成佛成仙之家鄉。安爐立鼎在此，採藥烹煉在此，結丹在此，脫丹在此，有為在此，無為在此，始終功用總在此。（〈玄關一竅章〉）

因此，整個內丹修鍊的關鍵，都在此「玄關一竅」。

（二）「我家」與「他家」

「玄關一竅」含蘊真陽，而真陽是「先天真一之氣」的同義詞。正如我們所看到的，劉一明也稱真陽為「天上之寶」。隨著從前天到後天的轉變，真陽隱退，對虛無的體認也隨之消失。劉一明用「我家」和「他家」來指稱這種分裂性轉變。為了闡明該主題，他引用了《悟真篇》的兩句詩：

休施巧偽為功力，認取他家不死方。²⁰

此般至寶家家有，自是愚人識不全。²¹

劉一明對於這一問題的「辨」，是以嚴厲批駁那種指稱「他家」為性行為的觀點為肇始的。這種觀點認為女子的身體為「他家」，即所謂的「陰中含陽」。因此，持這種觀點的人意在通過「陰陽雙修」收集真陽；這類修行者也使用同一套內丹術語，並認為與清修「法殊途同歸。有關這類修行，劉一明說：

此皆指示先天藥生之處。後人不知古人秘諦，見他家家字句，或猜為女子，流於閨丹之術，忍心污行，作孽百端，入於禽獸之域者，不可枚舉。彼烏知

先天之氣從虛無中來者，安可於有形有象中求之乎？（〈他家我家章〉）

劉一明認為，「我家」和「他家」這兩個術語須結合從先天到後天的轉變方可理解。正是由於這一轉變，原本每個人都擁有的「先天的真陽」（即「先天之氣」），就隱藏在了「後天之陰」當中，而整個世界也都處於此「後天之陰」的狀態。劉一明還通過《易經》卦象來說明這一轉變。他用乾 ☰ 表示真陽，其與坤 ☷（真陰）結合形成後天狀態；由此，乾變為離 ☲，坤變為坎 ☵。真陽之精現在潛伏在坎卦上下兩側的兩個陰爻之中：

乾宮之陽走於坤宮，於是乾虛為離，坤實成坎。……陽陷於陰，不屬於我，故曰他家。（同上）

換句話說，「他家」指稱的是整個後天的狀態，此後天之狀態為「陰」所掌控，遮蔽了所謂「先天的真陽」：

曰我家者，我之真陽離去，所以離為我；曰他家者，我之真陽為陰所陷，所以坎為彼。因有坎離之分，故有他我之名。他我之名，是就陽未復來言之耳。果若陽復，則他即是我，我即是他，只是一個，無有兩樣。（同上）

在丹道的話語體系中，真陽是在黑鉛（後天之陰的象徵）中含藏的「真鉛」，通過丹道修鍊它可被重新尋獲，並與後天之陰，即蘊含於硃砂（後天之陽之象）中的「真汞」發生作用。上文談到

的四個卦象清晰地描繪了這一過程，即通過內丹術，重新取回坎 ☵（即「他家」）中之陽，並用它來取代離 ☲（即「我家」）中之陰，從而使乾 ☰ 和坤 ☷ 可以復返本來之樣貌，然後重新合二為一。

（三）性命

劉一明還用術語「我家」和「他家」來形容人生的兩極——性與命。性是內在完美、自然清靜的，屬陰；命是指個體的生命，關涉到人在外部世界的不斷移動和變化，屬陽。正如劉一明在《修真後辨》中所說的那樣，含蘊於「他家」中的真陽應當被尋獲，以安立一己之命。然後在「我家」中尋找真陰，並將其從假陽（即思維之心〔the thinking mind〕）中釋放出來，以露顯一己之真性：

命屬他家，性屬我家。先求他家不死之方以立命，後求我家原有之物以了性。身心不二，性命一家，而性命俱了。（〈真假性命章〉）

劉一明和許多其他內丹典籍的作者都認為性命學說是根本性的。如早期的內丹大師也稱性命為「修行之根本」²²「金丹之秘」²³「煉丹之要」²⁴或「神仙之學」²⁵等。劉一明本人也在另一著作中說：「金丹之道，一修命、一修性之道。」²⁶

劉一明在《修真後辨》中，對性命的性質作了重要闡釋。他認為由於從先天轉變到後天，性與命各有二端：

特以性有天賦之性，有氣質之性；命有天數之命，有道氣之命。天賦之性，良知良能²⁷，具眾理而應萬事者也²⁸。氣質之性，賢愚智不肖，秉氣清濁、邪正不等者也。天數之命，天壽窮通、富貴困亨、長短不一者也。道氣之命，剛健純粹，齊一生死，永劫長存，天地不違，陰陽不拘者也。（同上）

劉一明接著補充說：

天賦之性為真，氣質之性為假；道氣之命為真，天數之命為假。真者先天之物，假者後天之物。（同上）

有關真命，劉一明認為每個人皆由「道之一氣」而來，每一個體不過是一氣運化的短暫存在形式。就像任何其他實體或現象一樣，每一個體都作為存在的一部分行使著自己的功能。這才是一個人「真正的命運」，它不同於普通的命運概念——後者不過是被動接受或承受的系列事件的鏈條而已。在劉一明看來，真命與壽命短長無關，與「富貴困亨」無關，而在於「得先天真一之氣」。²⁹

正如一己之真性可以被氣質之性所遮蔽一樣，照命而行（following the course）也可以掩蓋真命。劉一明聲稱，內丹可以讓人轉變自己的氣質之性，發露其真性，可以改變其虛假的命運，昭明其真命：

修道者若知修天賦之性，以化氣質之性；修道氣之命，以轉天數之命，性命之道得矣。（同

上)

因此，內丹以其漸進的修鍊方法提供了一種「逆向路徑」(inverting the course)，使我們有可能先復命，再見性。

(四) 身心

《修真後辨》之《真假身心》章開篇說：

今人皆曰身心，只知幻化之身心，而不知真正之身心。(〈真假身心章〉)

在劉一明看來，「幻化之身」乃是肉身，「幻化之心」則是產生情感、依戀和類似心理現象的心。感官功能和意念活動源於「幻化之身」，而情慾和其他煩惱則源自「幻化之心」：

幻化之身，肉身也；幻化之心，人心也。眼耳鼻舌口意，俱幻身之所出；喜怒哀樂愛惡欲，皆人心之所出。³⁰ 六根門頭，樣樣足以喪生；³¹ 七情妄念，件件能以致死。(同上)

與「幻化之心」和「幻化之身」分別對應的，是所謂的「天心」和「法身」。

「天心」是「真性」所寄，劉一明對此解釋說：

此天心不垢不淨，至虛至靈，寂然不動，感而遂通。以言其靜，則無聲無臭；以言其動，則至神至妙；以言其形象，如偃月，如仰盂³²，如黍珠。不色不空，即色即空，不有不無，即有即無，

是性之所寄也。(同上)

「法身」本為佛教中佛陀的未顯現之身，劉一明則用以表示「真命」之所寄：

夫此法身，上柱天，下柱地，³³ 無頭無尾，無背無面，中立不倚。以言其剛，則粉碎虛空；以言其柔，則萬化俱息；以言其堅固，則入水不溺，入火不焚，入金石無礙。虎兒不能傷，刀兵不能加，是命之所寄也。(同上)

劉一明對「法身」的描述中提到的「中立」也可以見於其對「天心」的闡發。

「天心」也可以理解為「天的中心」。因此，「真身」和「真心」是同一中心，即「玄關一竅」的兩個方面。

在此，劉一明又一次談到了從先天到後天的轉變。因這一轉變，人們喪失了對「真正的」(true)身心的認識，即「法身埋沒，幻身用事；天心退位，人心當權」³⁴。通過修鍊內丹，可以達到「天心」所具之「靜篤」的狀態。³⁵ 內丹告成之時，就會產出聖胎，即「瓜熟蒂落，脫出法身」³⁶。因此，許多內丹典籍所刻畫的內丹胚胎，相當於一己的「法身」或「真身」。

四、丹道兩途

《修真後辨》中最重要的一章是《上德下德》章。劉一明在此章中區分了兩種修鍊途徑，他稱之為「上德」和「下德」。³⁷ 這兩個詞都源自《道德經》，分別指「無為」和「有為」：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。³⁸

《周易參同契》也曾引用此段文字，並提出了「上德」和「下德」兩種悟道之方：「上德無為，不以察求，下德為之，其用不休。」³⁹ 這兩種途徑之間的差異在於其所針對的人群的資性不同。在劉一明看來，「無為」作為上品丹法，對那些先天未有耗損，真元未被破壞的人是適合的：

蓋上德者，體全德備、乾陽未傷之人。……當乾陽具足之時，純粹至精，渾然一氣，五行攢簇，四象和合，寶物佳珍，件件俱全。（〈上德下德章〉）

如上所述，這類人有一種與生俱來的能力，可以保存先天之不失；因此他們只需要知曉如何保有它就可以了。他們也需要明師的指點，但這一修鍊的根本仍在於取法大道本身。因此，「有為」是無用武之地的，「無為」之煉養乃是通向「上德」之路。

對於那些未能保有先天狀態的人而言，「先天」是分散的，它隱藏在「後天」之中，因而後天用事：

若夫下德者，自陽極陰生之後，先天已散，五行各分，四象不和，諸般寶物皆失。（同上）

如此一來，欲復返先天狀態，僅藉「無為」之方就行不通了：

若以無為之道修之，猶如鼎中無種子，水火煮空鑊，濟的甚事？⁴⁰（同上）

既然金丹的種子已失，「無為」就不再奏效，而「有為」卻有了用武之地。我們需要一種「術」，以便尋回「後天之陰」中的「真陽」和「後天之陽」中的「真陰」，並讓二者重新結合，這就是內丹道。由此之故，內丹道是一種「下德」之方。

劉一明對「上德」和「下德」的看法反映了早期內丹的部分傳統，對作為整體的道教內丹的理解影響深遠。雖然我不能在這裏解決這一問題，但劉一明文章中的一個重要方面值得關注。劉一明強調，保持真一（Unity）就是保持先天狀態的完整性，但卻「非是未破後天之身」⁴¹。劉一明這一提法，觸及到了內丹道的一大核心問題。根據某些傳統，「破身」是指男子首次失精，這被認為是先天狀態喪失的標誌性事件：男精的首次散失相當於後天狀態產生時由乾三轉離三的進程。按照這一理解，復返純陽之乾（或稱「真陽」，即丹家所尋找的本元）的過程，是通過全一己之「精」來實現的；在此基礎上，「全形」指的是後天身體的完整性。

劉一明反對這種觀點，他認為後天身體的狀態不能作為區分「上德」和「下德」的標準。他從兩個方面作了論證。首先，後天之精屬於後天的「幻化之身」，而非「法身」；其次，隨著個體出生後呼吸和識神的發揮作用，後天之精只能是「後有之物」，因此與原始先天狀態無關。⁴² 由此，劉一明得出結論：「先天全則為上德，先天虧則為下德。」換句話說，「上德」與後天的身體狀況無關，而由先天狀態保持的程度來確定。

五、金丹

在《修真後辨》中，劉一明談到：「夫金丹者，太極也。……所謂煅煉金丹之說，即完成太極之旨。」⁴³「太極」是一生二（即陰與陽，先天與後天）之前的混一不二的狀態；通過陰陽二者的和合煉得金丹，就可以開啟悟得混一狀態之門戶。

（一）「有為」與「無為」

在此核心定義之外，劉一明還重點區分了金丹的兩個層面或階段。這兩個階段分別以修鍊性、命為重點，恰好對應著「上德」與「下德」之方，或「無為」與「有為」之道。這兩種方法也是《悟真篇》中一首詩的主題：「始於有作人難見，及至無為眾始知、但見無為為要妙，豈知有作是根基。」⁴⁴在這段詩句之後，劉一明批評了在內丹修鍊「有為」和「無為」上的錯誤觀點。有關對「有為」的誤解，他說：

後人不知有作是何說，或子午運氣，或運轉河車，或心腎相交，或任督相會，或聚氣腦後，或氣衝頂門，或調呼吸之氣，或煉交感之精，或肘後飛金晶⁴⁵，或搖骨而擺髓，或吞日月之精，或服雲霞之氣，或爐火而煉金石，或御女而取閨丹，或煉天罡之氣⁴⁶，或聚五臟之精。（〈有為無為章〉）

有關對「無為」的誤解，他說：

不知無為是何說，或守黃庭⁴⁷，或思囟門，或思鼻端，或觀明堂⁴⁸，或守臍下，或思夾脊⁴⁹，或觀空，或觀心，或止念，或忘形，或默朝上帝，或鑑形凝神，或思神出殼。（同上）

在劉一明看來，修「無為」法者易「著空」，行「有為」路者常「執相」。⁵⁰避免這些誤區的方法是將「無為」和「有為」統合運用到內丹修鍊之中。在內丹的語境中，「無為」和「有為」是指性命修鍊的兩個層面或階段：

夫性命必須雙修，工夫還要兩段。（〈上德下德章〉）

循「上德」之方修鍊的人，可以同時完成以上兩個階段的修鍊：

上德者不待修命而即修性，性了而命亦了。（同上）

其他修鍊者則當循序而行，先從事低層次的修命功夫，然後方可進入高層次的修性階段：

下德者必先修命而後修性，了命又必了性。（同上）

由此可知，「上德」的修鍊路徑是通過「無為」一次性完成兩個階段的修鍊，是頓法；「下德」的修鍊方法是前後相繼循序而行，是漸法——修鍊金丹者可通過「有為」尋回金丹之「真種」，然而再通過「無為」之法育養之。儘管劉一明區分了這兩種修鍊方法，但他同時指出：當「下德」者完成兩個階段的修鍊之時，「與上德者同歸一途矣」⁵¹。

（二）大小還丹

循「下德」之法的人，其所從事的兩個修鍊階段，分別對應著不同的丹法。內丹修鍊的元素是內藥和外藥——內藥是自家的真汞（真陰），外藥則是他家的真鉛（真陽）：

內藥者，一己所有；外藥者，他家所出。一己所有者，靈汞是也；他家所出者，真鉛是也。（〈內外藥物章〉）

在劉一明看來，這兩種元素分別與性、命的修鍊有關。在他的另一部著作中，他還將兩種元素與兩個「身」聯繫在一起，即「非外藥不能脫幻身，非內藥不能脫法身」⁵²。

這兩種丹分別是「小還丹」和「大還丹」。「小還丹」是由真鉛與真汞和合而成。劉一明用人所熟知的內丹意象來描繪之，如鉛和汞，或是「金公」和「姤女」：

以鉛制汞，以水濟火，以金公配姤女，以黑虎駕赤龍，以烏龜吞朱雀，以他家制我家。（〈大小還丹章〉）

修鍊小還丹之鵠的在於從「後天中返先天」。這是通過內丹進行的「爬坡」（ascent）功夫，是一種「逆向」的修鍊。

但是，這隻是內丹道的第一部分，而此部分合成之丹藥容易意外流失：

所言小者，僅還其元，復其當年之原本，如虧者而又足，去者而復還。此丹雖還，尚未經火煅煉，一時不謹，猶有得而復失之患。（同上）

為此，內丹修鍊需要進入煉化「大還丹」的階段：

於此再加向上工夫，重安爐，復立鼎，將此還丹溫之養之，以至虛極靜篤，貞下起元，復運陰符陽火，漸抽漸添，自無而有，自微而著，十月胎全，瓜熟蒂落，脫出法身，是曰大丹。（同上）

大還丹的修鍊階段，是一種自無而有、從微到著的「下坡」（descent）功夫。因此，漸進式修鍊的內丹功法既包含從後天返先天的功夫，也包括從先天歸後天的煉化；二者皆竣，內丹方告完成。一旦內丹修鍊圓滿告成，先天和後天就會混融為一——通過「無為」，我們可以化後天為先天。

（三）鼎器與火候

值得注意的是，劉一明還批評了將無形與有形混為一談的錯誤論調。按照他的說法，這種觀點會把自己限制在後天之內，從而消除了復返先天的可能。

如就人體而言，內丹道通常將腎臟視為含有真陽的陰臟，將心臟視為含有真陰的陽臟，即將腎和心等同於坎☵和離☲。與此不同，劉一明認為坎、離是無形的原理，不應與身體器官等而視之：

蓋先天造化，無形無象，不著於有，不落於無，無形而能生形，無象而能生象，何得以心腎為坎離也？夫心腎者，乃後天有形有象之物，不但不是先天坎離，而並不是後天坎離，乃後天坎離

之滓質耳。（〈先後坎離章〉）

劉一明對鼎器也做了類似的「辨」，為了便於討論，他首先引用了《悟真篇》一段詩文：

先把乾坤為鼎器，次搏烏兔藥來烹，既驅二物歸黃道，爭得金丹不解生。⁵³

然後劉一明指出鼎器不應與外丹所用的原料器具相同，也不應理解為「女子之爐鼎」：

觀此則知爐鼎為修煉之首著，若無爐鼎，藥自何收，丹自何煉也？但爐鼎非外面銅鐵泥土之爐鼎，亦非閨丹女子之爐鼎。（〈前後爐鼎章〉）

在劉一明看來，「鼎器」和金丹只是用來表達無形之原理的代號和意象而已：

其實鼎爐金丹，皆假名托象，顯露消息耳。名象尚且無，更何有女鼎爐灶之穢行邪事耶？（〈伏煉九鼎章〉）

因此，內丹修煉與男女的「幻化之身」無關，也與原料器具無關：

從虛無中結就，並無男女等相，不干氣質皮囊。故古仙云：「鼎鼎原無鼎，藥藥亦無藥。」其所云「爐鼎」、「藥物」者，是借爐火烹煎之象，形容修煉金丹之法，而非實有爐鼎之說。（同上）

同樣重要的是，在採用一個（時間）體系來確認金丹的修煉步驟，即所謂的「火候」方面，劉一明有自己的觀點。

他運用了宇宙學上的「象」，即十二地支，從而將修煉者體內之火（internal Fire）的循環流轉與外部時間的循環往復（尤其是一天十二個時辰和一年十二個月）對應了起來。在前面的六個階段，體內之火在逐漸增強（稱為「進陽」，也稱「陽火」），而在後面的六個階段則逐漸減弱（稱為「退陰」，或「陰符」）。繼而劉一明引用白玉蟾的著名論斷「真火本無候」指出，真正的火候與普通的時間無關，更不用說用於表徵時間的各種「象」（如子、午、卯、酉等）了。關於這一點，他說：

噫！此乃天之子午卯酉，與我何涉？夫天有天之時，我有我之時。（〈子午卯酉章〉）

與此同時，劉一明卻又引用了《悟真篇》中的一句詩：

縱識朱砂與黑鉛，不知火候也如閑。⁵⁴

這樣一來，劉一明既強調了「本無候」的重要性，同時又認為修煉者「須知候」。對他來說，這意味著無論是在內丹修煉過程當中，還是在內丹修煉之外，人們都應「待時」而作，以規範自己的行為，即所謂「陽生即進火之候，陰生即退陰之候」。而內丹修煉的時機，也「非言時日之死候也」⁵⁵。

六、結語

本文主旨不在於窮盡《修真後辨》所討論的全部話題，更無窮盡劉一明全

部學說之打算。本文之鵠的，端在概略性梳理其觀點之要旨。作為總結，我想再談一下劉一明諸多論述中比較特殊的一個方面。

由於「辨」是貫穿於劉一明《修真後辨》整篇著作中的主題，這就無怪乎劉一明特別注重於批評那些他認為無益甚至有害於修道的實踐和方法了。與在他之前的許多大師一樣，劉一明反覆地將這類修行方法斥為「外道」或「旁門」。除了這些一般性的標籤，正如我們所看到的，他的批評集中在對他所謂「幻化之身」和「幻化之心」之修行方法的批評上——這些方法不僅指涉一些傳統的佛、道教修行方式，甚至還關涉到通常理解的內丹的各個方面。劉一明的意思顯然不是批評內丹本身，因為儘管他視內丹為「下德」之方，他仍不遺餘力地將這種修鍊方法推薦給所有那些不能循「上德」之方修行的人。他的真實意圖，是要提醒人們不要把自己局限在「下德」的樊籠之內，而是要在從事一己修行時，知道在適當的時候停下來，然後趨向於「無為」（即「上德」）之路。

劉一明批評的另一焦點是陰陽雙修。上文談到，劉一明反對以女子之身體修鍊內丹，反對視女子的身體為「爐鼎」從而收集金丹所需之元素的做法；因為持這種觀點的人錯誤地將「他家」（陰中含真陽）認定為「實體的人」（actual people）。在劉一明看來，這種錯誤比煉丹者視無形法則為「幻化之身」和安爐立鼎煉外丹更為嚴重。他認為這一錯誤的原因在於不知金丹「從虛無中結就」，而且「並無女性等相，不

干氣質皮囊」，亦與「幻化之身」無關。

揭糞不同場域之間的通約性是丹法應有之一義，但對此的理解終究還是要取決於修行者或讀者各自的主張。劉一明多次力勸其弟子和讀者從丹法的高層次上看內丹，從中可以更好地理解丹法的低層次；而不要局限自己的視角於低層次上，因為在低層次上是不能理解高層次的。然而，這並不意味著他在看待問題上持二元論的立場——因為若以二元論立場觀之，其整個學說就會被簡化為正誤對壘，抑或優劣對決。

事實上，劉一明明確指出，內丹圓滿告成之時，以「有為」和「無為」為基礎建構的兩種內丹的區分就會被超越：

為上德下德者下手而設。若到大道完成，不但有為用不著，即無為亦用不著。至於向上一著，別有妙用，又不在有無之例。（〈上德下德章〉）

行文至此，劉一明所說的「向上一著」（以及他所說「下手功夫」）所指為何，當已無須再定義或討論——重讀《修真後辨·序》，答案不言自明。☯

1 筆者此處用「獨一無二」（unique），意在表明劉一明在內丹傳統中佔據顯著的位置，而不是說這些有關內丹的看法是他一人倡說。比如說，儘管所用的文字和修辭有所不同，但其論點與白玉蟾（1194—1229？）和李道純（13世紀晚期人）的主張具有清晰的連續性，跟陳致虛（1290—約1368）也有某種程度的聯繫。

2 本文所引《修身後辨》及劉一明的其他著述中的文字，皆出自1880年翼化堂刊本（《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1992年，第8冊）將此刊本內容與1819年護國庵刊本的部分內容合刊。

3 出自《莊子》之〈齊物論〉。

4 「恍恍惚惚，杳杳冥冥」來自《道德經》第21章，原文為「恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精」。「視之不見，聽之不聞」出自《道德經》第14章，原文為「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微」。

5 《修真後辨》之〈先天真一之氣章〉。

6 《修真十書》卷三十九〈必竟想地歌〉。

7 《修真後辨》之〈先天真一之氣章〉云：「蓋元精元氣元神，在後天則為陽，在先天還為陰。」

8 可參見《修真後辨》之〈後天精氣神章〉。同樣的說法在《修真後辨》多出地方都已談到。

9 「五蘊」指的是色、受、想、行、識。「八識」指的是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，末那識（self-consciousness，梵文為manas）和如來藏（storehouse-consciousness，梵文為l ya-vijñ na）。「六根」是眼、耳、鼻、舌、身、意。「門頭」是意識的轉語。

10 《修真後辨》之〈先天真一之氣章〉。

11 三個說法皆出自《道德經》，分別是第六章的「玄牝之門，是謂天地根」，第一章的「玄之又玄，眾妙之門」和第十四章的「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希」。

12 威音王是久遠劫之前的為一眾佛所共有之稱號。

13 此一譬喻出自《周易參同

契》，原文為「食如大黍米」。參見陳致虛《參同契分章註》之〈法象成功章〉第三十二。

14 出自《道德經》第六章：「谷神不死，是謂玄牝。」

15 將內丹合成之處所比喻為「蓬壺」，也見於《周易參同契》：「旁有垣闕，狀似蓬壺，環匝關閉，四通踳躅。」參見陳致虛《參同契分章註》之〈明兩知竅章〉第七。

16 此段文字也出自《周易參同契》。參見陳致虛《參同契分章註》之〈養性立命章〉第二十。

17 百會穴位於頭頂正中心。夾脊位於身體背部，在心臟的對面。尾閭在脊柱的最下端。黃庭可指稱身體之中心部位，可以指五臟中的脾臟，還可以指三丹田中的任何一個（中丹田對應於心臟）。關元指肚臍。氣海通常指下丹田，但也用來指稱腎臟。

18 《中和集》卷三〈趙定菴問答〉。

19 《修真後辨》之〈玄關一竅章〉。

20 《悟真篇》之〈七言絕句〉四十八。

21 《悟真篇》之〈七言絕句〉七。

22 「性命是修行之根本。」參見王重陽《重陽立教十五論》第十一〈論混性命〉。

23 「金丹之秘，在於一性一命而已」。參見丘處機傳《大丹直指》卷二〈棄殼昇仙超凡入聖訣義〉。

24 「鍊丹之要，只是性命兩字。離了性命，便是旁門」。參見李道純《中和集》卷三〈全真活法〉。

25 「神仙之學，不過修鍊性命，返本還源而已」。參見王玠《入藥鏡注解》的序言。

26 參見劉一明《悟真直指》之

〈七言絕句〉四十二。

27 「良知」和「良能」出自《孟子·盡心上》，原文為：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。」

28 這一說法出自朱熹（1130—1200）的《孟子集註》。

29 《修真辨難》。這一論斷發端於有關孔子弟子顏回的一段討論。顏回極其聰明，而且德性完美，但卻不幸早亡。

對此，李一明補充說：「了命不了命，在道理上分別，不在幻形上講究……自不愛此幻形，可以死的矣。」

30 此處劉一明所說的「六根」與佛教的說法不同，他以「口」取代了佛教六根的「身」，意指言說的器官。「七情」則指喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲。

31 如上文所說，「門頭」指意識。

32 「仰盃」是指八卦中的震，代表新月。月亮是純陰之象，可產生陽。

33 同樣的話，或相似的說法，包括慧能（638—713，禪宗六祖）在內的多位佛教大師都曾講過。

34 《修真後辨》之〈真假身心章〉。

35 《修真後辨》之〈大小還丹章〉。「靜篤」來自《道德經》第十六章的「致虛極，守靜篤」。

36 《修真後辨》之〈大小還丹章〉。

37 關於劉一明對這一問題的看法，以及這些看法在早期內丹傳統中的表達，參見法布里齊奧·普雷加迪奧：《上德，下德：道教大師劉一鳴（1734—1821）著作中的教義主題》，《通報》第100期（2014），頁460—498。

38 《道德經》第三十八章。

39 陳致虛《參同契分章注》之〈明兩知竅章〉第七。

40 此段文字暗指《悟真篇》中的一段詩句：「鼎內若無真種子，猶將水火煮空鑪。」（〈七言絕句〉五）。

41 《修真後辨》之〈上德下德章〉。

42 《修真後辨》之〈後天精氣神章〉。

43 《修真後辨》之〈伏煉九鼎章〉。

44 《悟真篇》之〈七言絕句〉四十二。

45 「肘後飛金精」是一種內丹術，首次見於《靈寶畢法》。

46 「天罡」指北斗七星的柄。《修真後辨》之〈天罡消息章〉詳細討論了這一星辰，劉一明稱其能「主宰生死，掌握性命」。

47 有關「黃庭」，參見上文註釋17。

48 「明堂」可以指稱不同的身體部位，包括鼻（本句前面已經提到）或心。

49 有關「黃庭」，參見上文註釋17。

50 《修真後辨》之〈有為無為章〉。

51 《修真後辨》之〈上德下德章〉。

52 《修真辨難》第12a頁。

53 《悟真篇》之〈七言絕句〉。此處的「烏」與「兔」分別指真陰和真陽，是金丹修煉的二元素。「黃道」是修煉者體內之氣的循環通道，金丹「種子」由此產生。

54 《悟真篇》之〈七言絕句〉第二十七。

55 《修真後辨》之〈內外火候章〉。

弘道

HONG DAO

香港道教學院
山東大學饒宗頤宗教與中國文化研究所

主辦

Published & Printed in Hong Kong

定價：20元