

二十世纪中国文化论著辑要丛书
中国文化书院文库 汤一介主编



超越心性

——20世纪中国道教文化学术论集

张广保 编

CHAOYUEXINXINGE20SHIJIZHONGJIAOJINGUODAOJIAOWENHUXUESHULUNJI

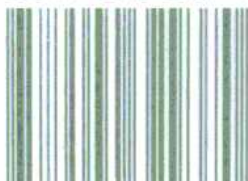
中国广播电视出版社



责任编辑 王平
装帧设计 郭运娟



ISBN 7-5043-2937-1



9 787504 329370 >



ISBN 7-5043-2937-1/B·66

定价: 18.00元

72

B95.8-53

Z31

超越心性

——20世纪中国道教文化学术论集

张广保 编



A0892182

中国广播电视出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

超越心性：20 世纪中国道教文化学术论集/张广保编.
北京：中国广播电视出版社，1998.10

(20 世纪中国文化论著辑要丛书/汤一介主编)

ISBN 7-5043-2937-1

I. 超… II. 张… III. 道教-宗教文化-中国-文集 IV.
B958-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 13398 号

超越心性——20 世纪中国道教文化学术论集

| | |
|-------|-----------------------------------|
| 编 者： | 张广保 |
| 责任编辑： | 王 平 |
| 责任校对： | 陈丹桦 |
| 装帧设计： | 郭运娟 |
| 出版发行： | 中国广播电视出版社 |
| 电 话： | 66093580 66093583 68013201 |
| 社 址： | 北京复外大街 2 号 (邮政编码 100866) |
| 经 销： | 全国各地新华书店 |
| 印 刷： | 地矿部保定地质工程勘察院美术胶印厂 |
| 开 本： | 850×1168 毫米 1/32 |
| 字 数： | 333 千字 |
| 印 张： | 14.625 |
| 版 次： | 1999 年 5 月第 1 版 1999 年 5 月第 1 次印刷 |
| 印 数： | 5000 册 |
| 书 号： | ISBN 7-5043-2937-1/B·66 |
| 定 价： | 18.00 元 |

(版权所有 翻印必究·印装有误 负责调换)

庄子章义

胡朴安

自序

清代学者，以文字声韵求训诂，深得东汉学者之意，于经部大有收获，而出其余以治子部，所得颇少。盖治子方法，与治经不同，经义如日月经天，江河行地，训诂明而义即与之俱明。子部重在学说之统序，统序不明，而训诂转觉支离。且子部之训诂，除儒家以外，与经部之训诂，其义多不相应。如儒家之道字，与道家之道字，截然不同。《礼记·中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道。”是道由天出也。老子《道德经》云：“道生一，一生二，二生三。”一，太极也；二，两仪也；三，天地人也。是天由道出也。儒家之道，在人生日用事物之常，人行之大路也。道家之道，在空间之虚，时间之无，宇宙之本体也。本训诂以治子，往往违于子之本义。清儒本郑玄治《毛诗》之法治经，不能本班固《汉书·艺文志》之说治子，宜乎于子部无所收获也。余治子部，注意于各家源流与其派别。民国十二年，曾著《周秦诸子学略》，虽非煌煌巨册，而十家之学，

源流必明，派别必详，略涉其樊，即知其要，或亦治子部者之所不废。本拟遍及十家各家之学说，而时不我许，只成荀子、墨子、商君学说三种。窃谓荀子之学，在于性恶，因性恶故贵学，因贵学故尊师，因尊师故大分，因大分故重礼，因重礼故尊君。据《荀子》全书，讽咏其本文，思惟其意义，为性恶说，贵学说，尊师说，大分说，重礼说，尊君说六篇，合为《荀子学说》。墨子之学，在于非攻，而世之相攻也，其故有二：一则物力不足供所求，墨子以节用救之，其节用也，故非礼非乐，节葬短丧；一则国家之界限太明，墨子以兼爱救之，其兼爱也，故尚同法天。据《墨子》全书，讽咏其本文，思惟其意义，为非攻说，节用说，非礼非乐说，节葬短丧说，兼爱说，尚同说，法天说七篇，合为《墨子学说》。商君之学，在于强国以富民，以法治为本，以农战为用，其务农也，算地以定垦，地有余而民不足，则徕民以垦，然后去文尚朴，贵粟米轻末技，以尽力农之利，其务战也，壹言以教练之，壹赏以鼓励之，壹刑以驱策之，然后尚武重力，尊公斗贱游说，以作能战之气。据商君全书，讽咏其本文，思惟其意义，为法治说，农战说，垦土徕民说，贵粟米轻末技说，去文尚武说，壹赏壹刑壹教说六篇，合为《商君学说》。览兹三种学说，虽未详读荀子墨子商君之书，而于荀子墨子商君之思想与其行为，亦可以得其大概矣。孟子学说，未遑整个的整理，尝为性善说，贵民说，辨王霸说，仁义与功利说，仁者无敌说，同乐独乐说，制民产说，兴教育说八篇，合为《孟子政治学说》。老子只有零星的笔记，而管子、韩非子、邓析子、尹文子、公孙龙子、鬼谷子，只在《周秦诸子学略》中论其大概而已。余治庄子，始于民国纪元之初，《天下》篇云：庄周以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不儻，不以觴见之也；以天下为沈浊，不可与庄语。于是读

庄者，说庄者，皆以为《庄子》一书，无论其在文字上，在义理上，只可以谬悠荒唐无端崖读之，而以谬悠荒唐无端崖说之。所以虽熟读郭象注，成玄疏，仅能得断续之玄理，终不能得庄子思想之统序。然而《天下》篇云，其书虽瑰玮，而连犴无伤也；其辞虽参差，而谲诡可观。是《庄子》一书，虽以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广，而庄子必有所以为卮言、重言、寓言者在也。人第求之瑰玮参差之形，而不求之无伤可观之实。庄子独与天地精神往来之真，而世终无由知之。窃尝取内篇七篇，讽咏其本文，思惟其意义，以其不了解庄子本文，即无由了解庄子意义。庄子一书，其文汪洋恣肆，莫可端倪，譬如黄河，千里一曲，观者但惊其浩荡澎湃之势，莫知其蜿蜒奔赴之形，非如溪涧之水，历历可指也。所以读庄者，第欺其用意之奇，行文之肆，试一问其用意之何以奇，行文之何以肆，而莫能得其用意旨趣之所在，及行文起落之所由。凡此皆章义不明故也。王氏先谦，虽略分章，而未言其故，读庄者犹苦难晓，要知庄子之学说，其精华全在内篇，内篇七篇不明，无由窥庄子用意之旨趣；章义不明，无由见庄子行文之起落。乃将内篇七篇，分其章段，说其大意，使七篇之大意，皆由章段而明，不仅文从字顺，抑且理析义解，而用意之奇，行文之肆，能明其所以然之故。《天下篇》所谓其于本也，宏大而辟，深闳而肆；其于宗也，可稠适而上遂矣者。皆可得之于谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞之间也。余既作《庄子》内篇七篇章义浅说，本之以读《庄子》，觉《庄子》一书，其义虽瑰玮，而无不平易；其辞虽参差，而无不整齐。盖其瑰玮参差者，乃其表面上之义与辞，而其平易整齐者，乃宇宙自然之极致也。余藏有《庄子》之注解，自《道藏举要》外，计四十余种。虽有断续之玄理发见，而求其能整理《庄子》全书，成为有统序之学说者，似

乎未有。而清儒注解，于训诂外，未能有所发明。余半身偏废，闭户闲居，著《周易古史观》，既卒业，日求庄子独与天地精神往来之真，于是知庄子以空间之虚，时间之无的宇宙观为人生观也。夫空间之虚，非杳冥之虚，乃真实之虚；时间之无，非惆怅之无，乃妙有之无。以真实之虚，妙有之无，建筑人生观基础，故一切任其自然。自然者，是大宇宙之环境，渺小人生之环境，与极大宇宙之环境，息息相通，此庄子所以独与天地精神往亲也。既求得庄子之真，乃作《道家源流及其派别》一篇，以明庄子之派别，与老子异其源流。作《庄子之自然思想》与《自然即道》二篇，以明庄子学说之根本。作《自然的功用》一篇，而于《逍遥游篇》说明之。从自然的思想，演出人我是非一致，作《人我是非一致》一篇，而于《齐物论篇》说明之。由人我是非一致的思想，演出对于死生的观念，作《死生观念》一篇，而于《养生主篇》说明之。由死生齐一的观念，演出入世的方法，作《入世的方法》一篇，而于《人间篇》说明之。由以出世的方法为入世，必须要有精神的修养，作《精神的修养》一篇，而于《德充符篇》说明之。德充满于内，与形体合符，便是庄子理想中的人格，作《理想中的人格》一篇，而于《大宗师篇》说明之。由理想中的人格，产出理想中无为而治的政治，作《无为而治》一篇，而于《应帝王篇》说明之。其他诸子，其学说糅杂于全书之中，必整理后而始得其统序，而庄子学说，即于此内篇七篇，次第联贯而下。此余所谓其义平易，其辞整齐者也。亦即《天下篇》所谓其书虽瑰玮而连犸无伤，其辞虽参差而谲诡可观者也。余治《庄子》，既得其学说之统序，又将内篇章义，修改一遍，更及于外篇杂篇，乃以庄子学说之统序为总说以冠其首，而以内篇外篇杂篇三十三篇之章义，合为《庄子章义》，或亦可为治庄子者之一助云尔。民国三

十二年三月安吴胡朴安自序

题 词

素性不谐俗，久与冠盖疏，苦无买山钱，城市小结庐。庐小仅一室，平分半列书，结交尽贫士，门无贵人车。晨夕饱粗粝，佐以盘中蔬，蒙庄多妙理，坐卧与之俱。穷居罕人事，息影即良图，悟得齐同理，终朝常澹如。（其一总起）杀人盈城野，山川有苦颜，仁义不救世，干戈自年年。漆园独超脱，著书在名山，莫谓言荒唐，荒唐皆妙言。（其二南华全经）至小非螻蛄，至大非山丘，万物任自然，旷放莫与俦。白日自西走，黄河自东流，斗室藏天地，神与太虚游。（其三《逍遥游》）真理无是非，大道无阴阳，达者通为一，俗士妄短长。块然一抔土，中夜有奇光，悠悠梦魂黑，栩栩蝴蝶黄。（其四《齐物论》）上寿不过百，人生亦可怜，下士未闻道，海上求仙山。长生诨在药，至理不可言，君子贵缘督，虽夭亦尽年。（其五《养生主》）猛虎能食人，爪牙不伤木，耳目废视听，虚怀常若谷。至洁每易污，圣人不数浴，明镜烛妍媸，以其不自烛。（其六《人间世》）良马不在力，嘉木不在荫，伏枥自千里，孤干自成林。所以鲁兀者，举国钦德音，百骸皆可废，耿耿余寸心。（其七《德充符》）大地积块耳，块散不久常，偶然一着物，变化已无常。真人终年寂，风露以为榼，风静露华空，澹澹天中央。（其八《大宗师》）愚者常恶影，每与影竞走，儻忽凿浑沌，浑沌呼负负。矫首望太虚，寥落具众有，南面治无为，重华名垂后。（其九《应帝王》）大道不离宗，百川皆汇海，末世徒分裂，祖述各有在。庄语难觉民，诡谲终不悔，连犴理无穷，稠适若可待。（其十《天下》）世儒不识庄，纷纷多异旨，与老同一源，谓庄学不

死。玄妙本无迹，眇视跛能履，上与造物游，小智奚足恃。（其十一注庄者）迁拙常滞物，愧我非达士，瞑心息众虑，纷扰不能止。况投尘网中，清澈亦偶尔，采蓝不盈襜，未足赠之子。（其十二读庄后）造物无尽藏，古今有真才，如何降水浸，不闻神禹来。佞幸多自逸，直谅每见猜，鼓腹且读书，于我何有哉！（其十三总结）

上读庄十三首，用陶渊明读《山海经》韵，是民国七年时所作者。今《庄子章义》全书告竣，讽诵一过，而庄子大义，若可得于文字之外，为录于卷首云。民国二十三年四月安吴胡朴安记。

庄子章义总说

道家源流及其派别

《汉书·艺文志》云：“道家者流，盖出于史官。古者黄帝执道以治天下，立史官而世守之，史掌一代之书，成败祸福存亡之迹，皆具于是。多读藏书，知盛极之必衰也，故清虚以自守，知刚强之必折也，故卑弱以自持。阅世多，更事富，然后秉要执本，建之以常无有，主之以太一。”由是言之，道家之出于史官，由于阅世多，更事富，有过去之观念，而后有未来之思想。过去之观念愈丰富，未来之思想愈发达。道家丰富之思想，由于历史而来也。《庄子·天下篇》云：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹老聃闻其风而说之。”道家者流，征之《天下篇》，固不必原于史官。惟是上古之时，史为学术之总，《天下篇》所谓古之道术有在于是者，要亦不能出史之范围外，特未明言官守耳。道

家之正宗，是用之于政治，故《汉志》云南面之术。后遂流为老庄之道家。庄子虽是道家，非老子之嫡传。观《天下篇》，庄子与老子异源可知。盖老子求长生，庄子齐死生也。晚周以来，道家派别，区分为四：以与为取，以后为先。道家之权谋派也，政治家尝用之。死生一致，人我同体。道家之虚无派也，达观家尝用之。无摇女精，无劳女神。道家之寂灭派也，养生家尝用之。服气养神，纳新吐故。道家之修炼派也，术士家尝用之。寂灭兼权谋，老子学派之流也。寂灭者无为也，权谋者无为而治也。故老子之学，以之修己，多养生之言；以之入世，有政治之用。庄子乃道家之虚无派。庄子忘人我，齐死生，老子则日求不死之术。庄子之可以尽年，与老子之谷神不死，截然不同也。由是论之，道家派别，可总为二，而术士不与焉。老子不能了生死，入世派也；庄子能了死生，出世派也。世谓庄子之学，出于老子，以老子比孔子，以庄子比孟子，特未深察之故耳。《天下篇》历述诸家之所自出，而庄周与老聃关尹为二，则是老庄派别之不同，由来久矣。自伪《关尹子》出，后世术士，推老子为教主，于是道家之学，一变而为清静寂灭，凝神升天；再变而为婴儿蕊女，金縷绛宫；三变而为青蛟白虎，宝鼎红炉。极于符篆咒诵，而道家学荒矣。道家之弊，不在汉代而在晋以后。《汉志》云：“放者为之，独任清虚，可以为治。”《隋志》云：“迂诞譎怪，而失其真。”是汉代道家之弊，不过独任清虚而已，晋后道家之弊，始迂诞譎怪也。

庄子之自然思想

庄子与老子，同为道家，道家学说，纯一自然之学说。虽然老子用自然，庄子任自然，思想之原起则一，其流不同也。盖生民之初，一切取给于自然，游牧时代，食草木之实，与鸟兽

之肉，所缺乏者惟水，往往有因饮水而起争斗之事，观《易·讼卦·大象》，天与水违行讼可知也。《春秋元命苞》引《说文》释荆字云：“荆从井从刀。井以饮人，争陷于泉，以刀守之。”可见水之缺乏。人为之水，究竟有限，天雨之水，设法屯积之以应用。《易·屯卦·大象》云：“云雷屯，君子以经纶。”屯有屯积之义，天之将雨也，必先有云有雷，积此种观察，知雨必先屯积于云雷而后下。经纶者，即取法云雷之屯，积雨而屯积水也。游牧时代，进而至耕种时代，水之需要更巨，所需之水，断非人力所能为。《易·需卦·大象》云：“云上于天需，君子以饮食宴乐。”上古时代，人功纵极其努力，而有需于自然界之力为多。不仅所需之水而已，一切器用之制造，皆取法于自然。《易·系辞》云，“作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸离；斲木为耜，揉木为耒，耒耜之利，以教天下，盖取诸益；日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑；垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤；剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，盖取诸涣；服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随；重门击柝，以待暴客，盖取诸豫；断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过；弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽；上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮；棺槨取诸大过，书契取诸夬。”皆取自然界之现象，以制器用。盖自然之力，天为主宰，凡人功无能为之力之事，悉归于天。上古之人，对于天之信仰极坚。儒家言天，征之人事，以天为道理之天；墨家言天，尊为神灵，以天为有人格之天；道家言天，归于自然。研究天之本体，知其广大而无所不包，虚之至也；知其连绵而无终始，无之极也。虚为实之本，无为有之本，实有者人为也，虚无者自然也。人生活于自然之中，皆受自然之支配，人之生活，虽亦有由于人为之努力，但人力只

能及于一部分，不能普及于大部分。近世科学极其发达，亦只于可能范围之中，以人力胜天，而广大无垠之世界，终不能不随自然界之力以运行。如饮食必需于雨，此其显然也。道家自然之思想，由于生活之习惯，不过老子利用自然，以与为夺，以后为先，以让为争，以贱为贵，以柔为刚，以拙为巧，以讷为辨，总之以无为为有为。庄子一任自然，混与夺、后先、让争、贱贵、柔刚、拙巧、讷辨而一之，始于无为，终于无为也。道家自然思想之缘起，由于生活之习惯，因有历史之记载，丰富于过去之观念耳。

自然即道

庄子的自然思想，从何处表见？在庄子书中，少见自然二字。大的自然二字，是一个道字。这个道字，儒家解释是：君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之伦，与人生事物之一切。庄子之道，不在实而在虚，不在有而在无。虚属于空间，无属于时间，虚无二字，是庄子的宇宙观，即是庄子的思想根本。普通人，以眼所见是实的，身所历是有的，此是受环境的束缚，不能放开眼光，超出于环境之外。儒家亦只能就此环境中，寻出一个条理，以范围一般人。试举首空间，许多星球，各自运行，不相接触，而又有眼力所看不到的无穷星云星气，可见莫大的空间，虚处比实处多。我的身，不过是人类中一个小己，人类不过地球中一个动物，地球不过太阳系中一个行星，太阳不过无数恒星中一个恒星。一个很小的我，与莫大的空间相比较，在物质等于无有，故人生亦虚也。试前后求索，从有史时代，推到无史时代以前，再推到未有人类以前，再推到未有物类以前，再推到未有地球以前，再推未有太阳以前，时间的长久，不可思议。本此种思想，而向下推，从现在推到人类、物类、地球

消灭以后，时间的长久，亦不可思议。人寿不过百年，以百年的时间，与不可思议的时间相比较，在数学上等于零，故人生亦无也。人生活于空间，其实皆是时间的存在，一切动作与追求，皆是时间的作用，时间既无，即无有生活的存在，更无有争名夺利的意义。《齐物论》云：“有始也者，有未始有始也者，有未始有始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有无有也者。”此种上推无极之思想，自然以转瞬即逝之时间为无。《齐物论》又云：“俄而有无矣，而未知有无之孰为有无也。”此言时间之不可思议也。从未始夫未始有无，到未始有无，从未始有无，到有无，有为暂时之有，无为永久之无。庄子此种时间无之观念，吾人有时在最短时间中，也可发见。譬如乘电车的时候，坐位尽可让给他人，因时间很短；乘火车住栈房，便不肯轻易让人，因时间较长；至于自己的房屋，绝无让人的道理，以时间的长，不仅及于身，且及于子孙。照庄子的时间思想，乘电车的时间，固然是短，乘火车住栈房时间，亦是短，即住自己房屋的时间，又何尝是长。时间既无，空间当然不能认为实。庄子建筑了虚无的思想，以宇宙观为人生观，演成齐同的观念，一切任其自然，此之所谓道也。故曰：“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小。”此空间虚的观念也；“莫寿于殇子，而彭祖为夭。”此时间无的观念也。

自然的功用

关于庄子所讲的自然之理，可用第一篇《逍遥游》说明。自然完全根据虚无论。物体大小，年寿长短，在虚无论中，都是一样。所以应该一任其自然，朝菌不知朔晦，蟪蛄不知春秋，基于虚无观念，其时间不为短。上古有大椿者，八千岁为春，八千岁为秋，基于虚无观念，其时间亦不为长。一切任其自然，便

能逍遥，否则必发生痛苦。水击三千里，抟扶摇而上九万里，基于虚无观念，其空间并不大。腾跃而上，不过数仞，而下翱翔蓬蒿之间，基于虚无观念，其空间亦并不小。大鹏与斥鷃，一各任其自然，别无希望，随时随地，都是快乐。所以一切反自然的名利，一概不以动其心。与儒家所讲的，素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难，极其相近。不过儒家是居夷以俟命，虽则素位而行，不念乎外，实则未尝忘记自己所处之地位。庄子则委心任运，早将富贵贫贱夷狄患难浑而忘之，一任其自然，故曰：“至人无己，神人无功，圣人无名。”庄子此种自然的思想，虽与现在奋斗时代潮流相反，平心而论，自然的势力，终比人为的势力为大。譬如冬天的火炉，夏天的风扇，虽能抵抗一部分之冷热，而到了广大无垠的空间，即失其效力，反不如一任自然者，尚不感觉有猝然之痛苦。五石之瓠，虑以为大樽，而游于江湖；拥肿不中绳墨之大木，树之于无何有之乡，广漠之野，任其自然，各得其用，此所谓无用之用。而必以人为之力，与自然相抵抗，在最小之空间，最短之时间，或有一部分之效力，此所谓有用之用，而拙于用大矣。惟一般人之思想，不能超越本身所历之空间时间，无形之中，受自然势力之支配，而在自然势力范围之内图争轧，此庄子之所深非也。庄子从这样的任自然思想，而演出人我是非一致的思想。

人我是非一致

关于人我是非一致思想，可用第二篇《齐物论》说明。是非所以不一致者，由于人我之界限太明，人我之界限所以太明者，由于未能认识宇宙之本体是虚无，倘能认识宇宙本体是虚无，便无人我的区别，亦无有是非的判断。

(一) 是非不一致，何以由于人我之界限太明。是非本无一定之标准，是相对的，不是绝对的，有时间性，有空间性，有各个人的观念性。此一时以为是，那一时又以为非，此一处以为是，那一处又以为非。同一时间，同一空间，因各个人的观念不同，我以为是，彼以为非，我以为非，彼以为是。此三者之中，后者尤为复杂，所谓彼亦一是非，此亦一是非，此种是非，无由正之。“使同乎若者正之，既与若同矣，恶能正之？使同乎我者正之，既异乎我矣，恶能正之？使异乎我与若者正之，既异乎我与若矣，恶能正之？使同乎我与若者正之，既同乎我与若矣，恶能正之？”是非无由正，不在是非，而在认为是非之人我。和之以天倪，人我之界限悉忘，是非自然消灭了。

(二) 人我界限太明，何以由于未能认识宇宙之本体是虚无。吾人何以要认个我，更何以要认他不是我，因为认我他是实有的，因此认实有的我，所产生的思想议论为是；实有的他，所产生的思想议论为非。未曾推想到我他的本体，究竟是实是虚，是有是无。本体既未认识，何能判断思想及议论的是非。庄子以宇宙本体虚无的观念，为人生观，认定本体虚无，是真的我，有限有穷的我，是假的我，故曰，天地与我并生，万物与我为一。知我与天地万物，同一虚无的本体，人我的界限，自然泯化了。人我是非一致的思想，在于能忘，忘人由于忘我，忘我由于忘死生，因此推演出死生的观念。

死 生 观 念

关于死生的观念，可用第三篇《养生主》说明。死生观念，庄子与老子不同，老子求长生，故曰：“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”庄子齐死生而一之，适来时，适去顺，安时而处顺，哀乐不能入。庄子的死

生观念，可用尽年二字包括。所谓尽年者，尽其自然之年。任其自然，不贪生，所以不求长生；不祈死，所以不自残其生。老子求长生的思想，与近代自杀的心理，皆不知尽年也。庄子不但不自杀，即无形的戕贼，也不愿意。世人求表面之快乐与称誉，增加内部之痛苦，所谓贪夫殉财，烈士殉名。譬如牺牛，衣以文绣，入于太庙，究竟牛之所得者何在？所以庄子语楚大夫云：“吾将曳尾于涂中。”言宁做一个曳尾涂中的龟，不愿做一个留骨而贵的龟。可以看出庄子是一个看重生命的，同时须知庄子并不是贪生怕死。《养生主》一篇内，庖丁解牛的故事，即是庄子处置生命的方法。总之庄子是从一切世俗的拘束里，解脱出来，求得精神上自由，得到生死一致的观念，并得到不生不死的境界。庄子对于死生的观念，即是尽年二字，所以能忘我，忘我所以能忘人，忘我忘人，所以能忘世，能忘世所以能入世。由此推演出入世方法。

人世的方法

关于入世的方法，可用第四篇《人间世》说明。依庄子的死生观念，是出世的，不是入世的。不过精神上出世，而身体上则不能不入世，精神可游于无何有之乡，广漠之野，身体则不能有无何有之乡广漠之野可游。身体既不能出世，必要绝人而立于独，隐迹于深山穷谷，不与世相接，便不是自然的本色，因此便以出世的方法，为入世的方法。庄子入世的方法，有三个过程：

（一）不脱离现世。 一个人的生存，必有一个人的环境，家庭社会国家世界，是无法脱离的，在世界国家社会家庭里面，既然有我，则我自然与环境发生关系。如要脱离环境，便是违反自然，所以庄子的思想，不脱离现世。

(二) 不与现世相抵触。 努力奋斗与现世相抵触，庄子认为极其危险，故一切任其自然，不凝滞于物，而与世推移。身体上苦乐劳佚，一切不管，精神上永远是快乐的。

(三) 忘人忘我。 既不脱离现世，又不与现世相抵触，其总要在一个忘字。先能忘我，然后可以忘人，既能忘人，虽在现世之中，如入无人之世，故可以不必脱离现世。我既忘人，自然人亦能忘我，迨举世之人，皆已忘我，我虽处现世之中，现世之中，并无有我，故能不与现世相抵触。《人间世》云，回之未使，实自回也，得使之也，未始有回也，忘我也。又云，乘物以游心，托于不得已以养中，忘我也。又云，彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖，达之入于无疵，忘人也。忘字是庄子入世的方法。如何能做到忘字，要有精神的修养。

精神的修养

关于精神的修养，可用第五篇《德充符》说明。此篇大意，德充满于内，与形体符合，形体是假的，德是真的。庄子之所谓德，即充满于宇宙之道，得之于我，谓之德也。道充满于宇宙，是宇宙之本体，道充满于己身，是己身之精神，精神能改变形体，纵形体极其卑陋，或有残缺，但能精神极其充满，鄙陋残缺的形体，自然使人忘其鄙陋残缺，但觉精神充满于中，而洋溢于外。所以申徒嘉学于伯昏无人，伯昏无人不知其兀，哀骀它与鲁哀公游，不至于数月，而有意乎其为人。卫灵公说圉跂支离无脤，齐桓公说骀瓮大癭，皆遗其形体，而契其精神，并非不见其形体之丑恶，因其神精之充满，而丑恶之形体，隐伏于精神充满之中而不见。所以修养之功，不在形体，而在精神，如遗弃精神，专在形体上修养，结果如苑子之死母，皆弃之而

走。如遗弃形体，专在精神上修养，官天地，府万物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未尝死，择日登假，人则是从。盖养于其外，而内必有亏，养于其内，而与外合一。养之至，精神充满于内，外之形体，与之俱化，便是庄子理想中的人格。

理想中的人格

关于庄子理想中的人格，可用第六篇《大宗师》说明。大宗师之人格，谓之真人。其人格有三：

（一）有彻底的真知。普通的人，皆囿于环境之中，所谓国家社会民族世界君主民主，一类的观念，皆是有时间空间性，各个人的观点性，没有固定的，既非固定，便非真知，悉是一种假说的，谓之假人，不是真人。真人有真知，绝对固定，永久不变，看到宇宙本来面目，不受一切观点判断。

（二）与天地同道。天地是虚无，人也是虚无，出于虚，入于虚，生于无，灭于无，便是天地与我为一的境界。

（三）无入而不自得。既与天地为一，便无入而不自得，不受一切物质的伤害，不受一切环境的刺激，登高不慄，入水不溺，入火不热，无入而不自得。有了这样境界的人，便是真人，真人即是吾人的大宗师，即是庄子理想中的人格。由理想中人格，产出理想中无为而治。

无为而治

关于无为而治的理想，可用第七篇《应帝王》说明。帝王是一国之王，须与人民相应，与孔子所谓为政以德，譬如北辰，居其所，而众星共之相似。不过孔子所谓之德，与庄子所谓之德不同。孔子所谓之德，是以儒家实有之环境，有得于心之谓；庄子之所谓德，是以道家虚无之本体，有得于心之谓。本体既

虚无，一切当然虚无，人人认识此虚无，自然可以无为而治。

结 论

从上而观，在《庄子》内篇七篇中，演绎出庄子思想的统系。内篇大概无有真伪的问题。外篇杂篇，未能皆是真的。所以只以内篇为根据。至于庄子修养的历程，可分如下：

外天下→外物→外生→朝彻→见独→无古今→不生不死

庄子之目的，在于不生不死。但是不生不死之观念，不是一朝可以得到的。要不生不死，先要无古今，要无古今，先要见独，不见独，空间虚，时间无，看不彻底。要见独，先要朝彻，始不为外物蒙蔽。要朝彻，先要外生，要外生，先要外物，要外物，先要外天下。必经过六个历程，方能达到不生不死的观念。与佛家不生不灭之说不同，佛家不生不灭，是本来实体，庄子不生不死，是一种观念。知了固然是不生不死，即不知亦是不生不死。不过不知的人，要做出许多生死的迷梦。此便是庄子的宇宙观、人生观一贯的结论。

庄子章义内篇

逍遥游第一

庄子之学，以虚无为体，以静寂为用，以自然为宗，以无为为教。逍遥游者，游于虚无之乡，寂静一任其自然，无为而无不为也。天之苍苍者其正色耶？其远而无所至极耶？虚之谓也。朝菌不知朔晦，蟪蛄不知春秋，大椿以八千岁为春，八千岁为秋，无之谓也。不食五谷，吸风饮露，其神凝，使物不疵病而年谷熟，寂之谓也。树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨

乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下，静之谓也。鹏鸟之大，蜩与学鸠之小，无大无小，各不相知，皆有悠然自得之乐，自然之极致也。水击三千里，抟扶摇而上者九万里，鹏之游也。决起而飞，枪榆枋，时则不至而控于地，蜩与学鸠之游也。各因其自然，皆有以自适，无为之极致也。庄子全书，皆是虚无、寂静、自然、无为之递演。此篇为第一篇，统括全书之意，逍遥物外，任心而游，而虚无、寂静、自然、无为之旨，随在可见。能了解此意，庄子全书即可了解，全篇分八章如下：

第一章 自北冥有鱼，至汤之问棘也是已，为第一章。言物之逍遥也。以物自观，物各有其逍遥，以人观物，物固逍遥，而非其至。鹏鸟之大，其徙南冥也，水击三千里，抟扶摇而上者九万里，可谓逍遥矣，然必待野马尘埃之以息相吹，非真逍遥也。蜩与学鸠，决起而飞，奚必九万里，一无所待，控地自乐，可谓逍遥矣，然以小自矜，而笑鹏鸟，非真逍遥也。惟鹏鸟，只知九万里之图南，不知野马尘埃之待，不羡蜩与学鸠，蜩学鸠只知枪榆枋之控于地，不知远而无所至极之天，不羡鹏鸟，各不相知，各自逍遥，故曰：“小知不及大知，小年不及大年。”若相知，必以己之不足，羡人之有余，而不逍遥矣。此以无知为逍遥，而非其至也。

第二章 自穷发之北，至此小大之辨也，为第二章。再将二事重叙一遍，而以小大之辨一语，总结上章也。鹏鸟之飞九万里，大有大之逍遥，斥鷃之飞数仞，小有小之逍遥，各不相知，各不相羡。鹏鸟虽不鄙斥鷃，然断不知斥鷃之逍遥，斥鷃虽笑鹏鸟，亦断不知鹏鸟之逍遥。惟鹏鸟自乐其逍遥，不羡斥鷃，而亦不鄙斥鷃；斥鷃自乐其逍遥，虽不羡鹏鸟而却鄙鹏鸟，故曰此小大之辨也。

第三章 自故夫知效一官，至圣人无名，为第三章。言人

之逍遥也。物有大小，人亦有大小，物之大小在形，人之大小在知。物不相知，故不相羨，人相知，故相羨。相羨即不逍遥，人之所以相羨者，以其有知也。设有知而去知，在己自无不足，在人不见有余，即不相羨，无在而不逍遥也。知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国（郭庆藩而读为能），虽非真逍遥，而自以为逍遥也。宋荣子进已，举世誉之不加劝，举世非之不加沮，定内外之分，辨荣辱之竞，而犹有未树，亦非其至。虽非真逍遥，而亦自以为逍遥也。列子更进矣，御风而行，泠然善也，虽免乎行，犹有所待，近于逍遥，非真逍遥，而亦自以为逍遥也。若夫乘天地之正，御六气之辩（辩即变字），游于无穷，毫无所待，此真逍遥也。忘物我，忘功名，任其自然，无入而不自得，至人无己，神人无功，圣人无名，逍遥之极致也。

第四章 自尧让天下于许由，至尸祝不越樽俎而代之矣，为第四章。言圣人无名也。圣人无名，非无名也，实至名归，不自以为名也。燭火之光，不及日月，日月出而燭火不息，是无光之实，而为光之名也。浸灌之泽，不及时雨，时雨降而犹浸灌，是无泽之实，而为泽之名也。凡身之累，名累之也，无实之名，其累更甚，无名则累自去，此尸祝所以不能代庖人治庖也。

第五章 自肩吾问于连叔曰，至孰肯以物为事，为第五章。言神人无功也。神人无功，非无功也，为一世斲乎乱，而不自以为功也。乘云气，御飞龙，游乎四海之外，淡然无为，游行自在也，其神凝，使物不疵疠而年谷熟，任其自然，其功普庇也。肩吾狂而不信，不自以为功，而人不知也，有旁礴万物之德，而不肯弊弊焉以天下为事，尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜，有功而不见其功，此所以无功也。凡身之祸，功祸之也，无功则祸自消，此所以物莫之伤也。

第六章 自宋人资章甫而适诸越，至矐然丧其天下焉，为

第六章。言至人无己也。至人无己，非无己也，眴然丧其天下，不自有己也。宋，冠裳之国；越，断发文身之国。宋人资章甫适越，知有己不知有人，执己之见，是以至越无所用之也。凡身之害，己害之也，无己则害自除。治天下之民，平海内之政，而不执己见，无己自能无人，所以眴然丧其天下焉！无己者，人不得而害之；无功者，世不得而祸之；无名者，实不得而累之。游优于天地之间，俯仰于宇宙之内，真逍遥也。

第七章 自惠子谓庄子曰魏王贻我大瓠之种，至则夫子犹有蓬之心也夫，为第七章。言不滞于物，大小皆可用也。五石之瓠，不能盛水浆，剖为瓢，则瓠落无所容，是不可用也。然虑以为大樽，而浮乎江湖，是不可小用而可大用也。不滞于物，因材施教，不龟手之药，小用之，可以泝泝统，而获数金；大用之，可以水战，裂地而封。随所用而用之，此逍遥之旨也。

第八章 自惠子谓庄子曰，吾有大树，至无所可用，安所困苦哉，为第八章。言无用者，正以为大用也。大本臃肿不中绳墨，小枝卷曲不中规矩，是无用之木也。夫山木自寇，有用故也，散木能寿，无用故也。有用之用，其用有尽，无用之用，其用无穷。卑身而伏，以候教者，可谓能自用其智矣！而卒不免罔罟之死者，智与物相撓也。树之于无何有之乡，广漠之野，可谓不能自用其身矣！而卒不夭斤斧之害者，身与世相忘也。智与物撓，无在非荆棘之集；身与世忘，到处皆逍遥之游。无用之用，惟在于忘，自忘己以至忘人，自忘人以至忘世，自忘世以至世忘我，迨举世忘我，用我者希，则我之用全矣！此逍遥之极致也。

齐物论第二

齐物论者，忘彼我，泯是非，而齐之者也。彼我属于物，是

非属于论，未齐物者，有彼我之见；未齐论者，有是非之见，各以己为是，各以人为非。有物之不齐，致论之不齐，有论之不齐，愈致物之不齐。由一而二，由二而三，由三而万，以至于无穷极，万物万论不齐，而天下嚣嚣然矣。齐物论是庄子平一之思想，以虚无之宇宙观，为虚无之人生观，恢大而无涯也。自《文心雕龙》云：“庄周齐物，以论名篇，彦和一言，貽误千古。”后之读庄者，皆以为齐物，而不为齐论，遂多模糊影响之谈，不能确指其意旨之所在。窃尝究其章义，知物论平列之说，确不可易。全篇分九章如下：

第一章 自南郭子綦隐几而坐，至咸其自取，怒者其谁耶？为第一章。物论并举也。嗒焉似丧其耦，齐物论之形也；吾丧我，齐物论之心也。形如槁木，心如死灰，此所以能齐物论也。大木百围之窍穴，似鼻、似口、似耳、似枅、似圈、似臼、似洼者、似污者，物不齐也；万窍怒号之声，激如水沲者，号如箭去者，叱出而声粗者，吸入而声细者，叫高而声扬者，濠下而声浊者，突深而声留者，咬鸣而声清者，论不齐也。声之不同，由于窍之不同，各种不同之窍，即发为各种不同之声；论之不齐，由于物之不齐，各种不齐之物，即发为各种不齐之论。实则不齐，虚则自齐，有则不齐，无则自齐。庄子立于虚无之点，物论无不齐也。故曰：冷风则小和，飘风则大和，厉风济则众窍为虚。论系不齐之表见，而不齐之根本，则在于物。咸其自取，怒者其谁耶？言不齐之论，不齐之物，自取之也。

第二章 自大知闲闲，小知间间，至虽有神禹，且不能知，吾独且奈何哉！为第二章。物不齐也，除论之外，一切皆是物。大知与小知之不齐，大言与小言之不齐，寐与觉之不齐，慢者、寤者、密者之不齐，小恐与大恐之不齐，发与留之不齐，种种不齐，以至喜、怒、哀、乐、虑、叹、变、热、姚、佚、启、态，

性情之不齐，无声而有声，无形而有形，不齐之万物，日夜相代，而莫知其所萌，必有共同之真宰，而人不见。即至一人之身，百骸、九窍、六藏，亦不齐。所以然者，以无有为有故也。乐出虚，蒸成菌二语，是一章总意，言声形皆自无而有也。不明自无而有之道，若有真宰而特不得其朕，即一身之百骸、九窍、六藏，而亦不知吾谁与为亲。此不齐之百骸、九窍、六藏，有为使者，有所使者，皆其为臣妾乎？抑其递相为君臣乎？冥冥之中，必有真君存焉。求而得之，或求而不得，于真君初无损益也。形无常而心有常，若形化其心与之俱化，是则大可哀也。盖不齐者形，齐者心，人能师其心，而形之化代，可无问也。若不知师心，以无有为有，则万物之不齐，日夜相代乎前，莫可究极，虽有神禹之知，且不能知也。

第三章 自夫言非吹也，至故曰莫若以明，为第三章。论不齐也，言如风波，愈泛滥而愈不可遏止，各有是非，固不齐也。我以为是，而彼非之，彼以为是，而我又非之，则不齐更甚。夫道体本虚无，而言论自齐一，自谗见短闻者，各执一偏，于是道有真伪，而言有是非，故曰：“道隐于小成，言隐于荣华。”儒有儒之道，而有儒之言；墨有墨之道，而有墨之言。儒墨各相是非，以致是其所非，而非其所是。论不齐也，要知物无彼此，彼此之见泯，则是非之论息。是以圣人不由，而照之于天也。彼亦一是非，此亦一是非，彼此之是非无穷，而我照之以本然之明，一任其自然，论不齐者，自然齐也。

第四章 自以指喻指之非指，至为是不用，而寓诸庸，此之谓以明，为第四章。齐物也，天地一指，万物一马，物本齐也，自人强为分别，可乎可，不可乎不可，而齐者不齐矣！莛与楹，厉与西施，分与成，成与毁，以物视之，致不齐也，以道视之，可通为一。道者何？一也。一者何？虚无也。以虚无

之眼光，观世间一切之物，实无有大小美恶成毁之分。故曰：“唯达者知通为一。”为是不用，而寓诸庸。何谓不用？任天下之是非而两行，用物而未始有物也。次则有界域矣！又次则有是非矣！是非成而道亏，有成与亏，如昭氏之鼓琴，宫成则商亏，商成则角亏，角成则徵亏，徵成则羽亏；无成与亏，如昭氏之不鼓琴，宫商角徵羽皆无成，宫商角徵羽皆无亏。齐物者，滑疑之耀，必图而去之，以不用为用，照之以本然之明也。

第五章 自今且有言于此，至而不知其所由来，此之谓葆光，为第五章。齐论也。言之齐与不齐，或与是类，或与是不类，本不可知，但无言则自齐，有言则不齐。自无言至于有言，本至齐之无，而生出不齐之有。自其小而言之，秋毫为大，自其大而言之，泰山为小；自其寿而言之，彭祖为天，自其夭而言之，殇子为寿。大小夭寿，各以发言者之观念不同。自一而二，自二而三，巧历不能计其数，自无言至于有言，不齐如是，而况自有言至于多言乎！论之所以不齐者，以其有言也。是以六合之外，存而不论，六合之内，论而不议。春秋经世先王之志，议而不辩，大辩不言。知止其所不至，旷然虚空，包括万有，此之谓天府，注不满，酌不竭，深之又深，神之又神，而不知其所由来，不辩之辩，善葆其光采也。

第六章 自故昔者尧问于舜曰，至而况德之进乎日者乎，为第六章。齐物之证也。尧欲伐宗脍胥，而心不能忘，故南面而不释然，若心无一物，照之以本然之明，如十日并出，而万物皆照，此忘物者能齐物之证也。

第七章 自鬻缺问乎王倪曰，至而况利害之端乎，为第七章。齐论之证也。物之异同不知，我之所不知亦不知，物之可知不可知亦不知，不知则无言，无言则论自齐。夫知即是不知，不知即是知，以一切之物，未有正知。舟民湿寝则腰疾，鳅鱼

则否，民木处则恂惧，猿猴则否，以至各以适口者为正味，而未知果孰是正味，各以悦目者为正色，而未知果孰是正色。各是其是，各非其非，议论纷纭，樊然淆乱。所以至人默然无言，一任是是非非者之自生自灭。大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海不能惊，游心于虚无之境，死生之大，不动其心，况区区利害之端，言论之是非乎！此忘言者，能齐论之证也。

第八章 自瞿鹊子问乎长梧子曰，至振于无竟，故寓诸无竟，为第八章。前为齐物之法，后为齐论之法也。齐物者，不就利，不违害，不喜求，不缘道，游乎尘垢之外，参透死生之理，生不足说，死不足悲，人生一大梦，梦固是梦，觉亦是梦，愚者终身在梦之中，必遇大圣而知其解，能解人生若梦，而物自齐矣。此齐物之法也。两人相辩，或是或非，或俱是或俱非，无从取正。同乎若者，不能正，同无我者，亦不能正；异乎我与若者，不能正，同乎我与若者，亦不能正；不齐之论，无从取正也。惟和之以天倪。天倪者，自然也。是不是，然不然，皆无辩，忘年忘义，任其自然，此齐论之法也。

第九章 自罔两问景曰，至此之谓物化，为第九章。齐物论之极致也。景随形而坐起，若有待而实无所待，故曰：“恶识所以然，恶识所以不然。”忘景忘形也。庄周梦为胡蝶，梦之时，不知为周也，觉之时，不知其为蝶也。不知庄周之梦为胡蝶，抑胡蝶之梦为庄周，忘物忘我也。形景物我俱忘，不知有齐，焉知物论，与物俱化，物与我无分而有分，有分而无分，齐之至也。

养生主第三

养生主者，不滞物，不撓天，任自然以养生也。庄子之学，

与老子异者，在于生死一事。老子求长生，庄子忘死生；老子以谷神不死，为养生，庄子以任自然，为养生。养生之道，入于物而不滞，顺乎天而不撓，不伤生，不畏死，视死生为一致，真养生之主也。后世呼吸吐纳，以及服食之类，决非庄子养生之道。全篇分五章如下：第一章总论，以下四章，设五喻以明之。

第一章 自吾生也有涯，至可以尽年，为第一章。总论养生之道，任自然也。生有涯而知无涯，以有涯之生，随无涯之知，为善为恶，皆无所容心。缘督为经，不著两旁，善恶浑忘，名刑两远，自然可以保身、全生、养亲，但保身、全生、养亲，虽是养生之道，而非养生之极致，养生之极致，在于可以尽年一语。尽年者，不伤生，不求生，不畏死，不祈死也。尽年二字，是一篇之主义，亦是庄子一生之大受用处。不及年而死者，固不得谓之尽年，过于年而不死者，亦不得谓之尽年，可见摧伤身体者，非养生之道，而锻炼身体者，亦非养生之道也。

第二章 自庖丁为文惠君解牛，至吾闻庖丁之言得养生焉，为第二章。言入于物而不滞也。人生于世，万物纷纭，皆与我相刃相靡。养生者以无厚入有间，不滞于物，恢恢乎游刃有余，则万物之竞来伤吾生者，皆不足以伤吾生。不滞于物，最好不入于物，善刀而藏，萧然物外，故善养生者，远离于物也。而以庖丁解牛喻之，以神遇，不以目遇。依天理，批大郤，导大窾，因其固然，解数千牛，而刀刃若新发于硎，而又善刀而藏，喻养生处世，当如是也。

第三章 自公轩文见右师而惊曰，至神虽王不善也，为第三章。言顺乎天而不撓也。人之生，以人视之，以全于人而生，以道视之，以全于天而生也。不善养生养于外，善养生养于内，全于天不全于人，善养生者也。右师之介是也。全于人不全于

天，不善养生者也，泽雉之畜樊中是也。故养生者，宜保其真也。

第四章 自老聃死，秦失吊之，至古者谓是帝之县解，为第四章。言养生者，不伤生，不畏死也。始也以为人，故来吊，今也以为非人，故三号而出。适来为时，不伤生也，适去为顺，不畏死也。彼哭者，不知尽年之理，为遁天倍情，拘于死生也。哀乐不能入者，了达尽年之理，为帝之县解，忘乎生死也。故养生者，当置死生于度外也。

第五章 自指穷于为薪，至不知其尽也，为第五章。言死生一致之理也。薪尽火传，形死神在，后之薪，非前之薪，而火则一。后之形，非前之形，而神无殊。火既传，而不知薪之尽，神常在，而不知形之死。养生者，当视死如生也，形不死，何如神不死，故与其保持块然滞于迹之形，何如保持妙然无不在之神也。

人间世第四

人生于世，不能不与世相接，所以不免有祸患者，以其利害之心太审；所以不能忘利害者，以其人我之见太明。无人无我，自忘利害，忘利害，自无祸患。人间世者，不得已而入世，即以出世之法，而为入世之方，其方法维何，无人无我是也。假说君、奉使、傅君，以言入世之事，皆以出世之法处之，而后可免以祸患也。无用之木，匠石不顾，无用之人，终其天年，必无我，始可无人也。无用之用，其用无穷。全篇分六章如下：

第一章 自颜回见仲尼请行，至而况散焉者乎，为第一章。为入世之说君者言之也。凡说君不免乎有祸患者，在于有我，不能忘名与知也。名者相轧也，知者争之器也，虽多方以说之，即免罪，而亦不能化君，以其师心自用而有我也。夫说君之难，非

说之难，在于使君忘我难，欲君忘我，必先自我忘君，欲我忘君，必先我自忘我。故说君之要，常虚己以待物，未得使实自回，得使之未始有回，是忘我也。入游其樊，无感其名，入则鸣，不入则止，是忘君也。无翼而飞，无知而知，本无我也，何有于君？更何有于说？其说君也，寓于不得已也，寓于不得已者，无翼而飞，运之以神也，无知而知，照之以寂也。虚之至而光明自生，故曰：“瞻彼阕者，虚室生白。”不行之行，行于不得已，鬼神将来舍也。

第二章 自叶公子高将使于齐，至莫若致命，此其难者，为第二章。为入世奉使者言之也。人之处世，不择地而安之，不择事而安之，知其无可奈何，而安之若命，此处世之要也。夫奉使之难，在于传命，喜言溢美，怒言溢恶，溢美之言必不信，溢恶之言易启戎。传其溢言，不信启戎之过，传言者当之矣。言犹风波，其始作也简，其将毕也巨，一言所及，而祸不知其所终，故曰：无迁令，无劝成。此所谓传其常言也。传其常言者，就其不溢之言而传之，既不迁令，并不劝成，此之谓致命。致命之要，在于无我，任物之自然，游心于虚无之境，托于命之不得已，以养吾心之不动，能无我，始能致命也。

第三章 自颜阖将傅卫灵公太子，至意有所至，爱有所亡，可不慎邪！为第三章。为入世之傅君者言之也。入世最怕有我见，一有我见，则到处是危机，即为师者，亦不可以我见傅之也。傅君之难，无方则误国，有方则危身，其要在于自正其身，顺意以迁善。形莫若就，顺意也；心莫若和，迁善也。就不欲入，无人也；和不欲出，无我也。无方而有方与之为婴儿，与之为无町畦，与之为无崖，达之入于无疵，人我两忘也。如养虎者，时其饥饱，达其怒心，使彼与我相顺，始可尽傅之之能，而其要在于虚己，虚己故能忘己，忘己故能物相随也。

第四章 自匠石之齐，至乎曲辕，至此乃神人之所以为大祥也，为第四章。以木为证也。无用之木，匠石不顾，而得保其天年，故能若是之寿。人之有才，而知我者多，不能自用，每为人所用，不如我无可有之才，无人知我，知我者希，而我者贵也。凡人之患，皆因于才，犹之木然，未终其天年，而中道夭于斧斤者，材之患也。此世之所以为不祥者，神人之所以为大祥也。

第五章 自支离疏者，颐隐于脐，至又况支离其德者乎，为第五章。以人为证也。有用之人，每为人用，而损其天寿；无用之人，足以养身而自用，终其天年。盖人欲用世，而世即因以用我，忧虑攻于内，祸患攻于外，支离其形；不为世用，支离其德，而世更无由用之矣。此无用者，所以终其天年也。以上木人两证，总言入世耀名炫才，以求有用者，必自害其身也。

第六章 自孔子适楚，至而莫知无用之用也，为第六章。言无用之用，大于用也。引接舆之歌，见今之世不可入，山木自寇，膏火自焚，桂可食故伐，漆可用故割，处处皆是祸患，而祸之来，皆由自取。故与其以出世之法，为入世之方，不如安于无用而不入世，其用更大也。

德充符第五

全于天者谓之德，德充于内，物应于外，内外相符，故曰德充符。以德为尊，不以形为重也，德充于内，形虽毁于外，而无害其德也。故刑余丑厉之人，苟充于德，形虽残，弥足尊；容貌姣好之人，苟缺于德，形虽美，不足重。通篇只此一意之递演，全篇分六章如下：

第一章 自鲁有兀者王骀，至彼且何有以物为事乎！为第一章。言有德者可以为人师也。立不教，坐不议，寂然不动也；

虚而往，实而归，人自应之也。此德充于内而形忘于外也。德充于内，故死生不得与之变；形忘于外，故天覆地坠，亦不与之遗，此能转物而不为物所转也。其功夫全在于观，观其同而不观其异，游心于德之和，视其所一，而不见其所丧，所以视丧其足，犹遗土也。得其常心，寂然不动，观之久，静如止水。己能止，始能止人之止也。官天地，府万物，言其德之充盈也。人则从是，所谓感而遂通也。

第二章 自申徒嘉兀者也，至子产蹙然改容更貌曰，子无乃称，为第二章。言有德者可以为人友也。德充于内，坦然自忘，而人相与忘之。形，外也，当忘者也；德，内也，不当忘者也。不忘于形，而忘于德，是游于形骸之内，而不索于形骸之外也。子产以执政自矜，忘于德也；申徒嘉不以兀自戚，忘于形也。忘形之要，在于知无可奈何，而安之若命，能安之若命，一切外境，皆可忘也。

第三章 自鲁有兀者叔山无趾，踵见仲尼，至无趾曰，天刑之安可解，为第三章。言有德者可以为人弟子也。德充于内，悠然自足，而不知其所不足，故曰：犹有尊足者存。尊足者，必务有以全之，不仅形骸之足是外，谄诡幻怪之名亦是外。凡外者，皆是桎梏之类。德充于内者，无死无生为一条，无是无非为一贯，则桎梏自解，天不能刑也。

第四章 自鲁哀公问于仲尼曰，至德友而已矣，为第四章。言有德者可以为人臣也。德充于内，浑然不自知，和而不唱，潜移默化，而人亦不自觉地，故鲁哀公与哀骀它，处不期年，若无与乐是国也。在内为德，在外为才，才全者，豫悦流通，与物为春，德不形者，平停如水，而不外荡。与之处者，不仅忘其才，而并忘其德，是以物自然不能离也。

第五章 自闾跂支离无脤说卫灵公，至警乎大哉，独成其

天，为第五章。为上四章之总结也。德有所长，形有所忘，尊德不重形，为一篇之大旨。人不忘其所忘，而忘其所不忘，此谓诚忘。此三句最宜注意，夫人不能无形，故曰有人之形；有形而自忘其形，故曰无人之情。德有所长者，忘形之本也；是非不得于身者，忘形之征也。德属于天，德充符者，能独成其天也。

第六章 自惠子谓庄子曰，人故无情乎，至子以坚白鸣，为第六章。德充符之反证。一篇之余意也，惠子不能全于德，外乎神，劳乎精，虽以坚白鸣，而物无应者，反不如刑余丑厉之人也。

大宗师第六

天地之间，一自然之运化，吾人生活于自然运化之中，而不知自然运化之妙，是无真知也。真知必待真人，真人者，虚怀任物，无人无我也。真人效法自然，吾人当效法真人，故真人可谓吾人之大宗师也。通篇皆言真人之道，全篇共分八章如下：第一章总论真人，以下七章，设七事以明之。

第一章 自知天之所为，知人之所为者至矣，至而比于列星，为第一章。总论真人也。又分为七小节，自知天之所为，至且有真人而后有真知，为第一小节。言世人不能任自然，强以不知为知，是无真知也。知必有所待，世人之知，其待未定，天人之际，自谓知之甚明，实则颠倒错乱。真知必待真人，故曰，有真人而后有真知。自何谓真人，至是知之能登假于道者也若此，为第二小节。言真人不逆寡，不雄成，不谟士，是无人也。登高不栗，入火不热，入水不濡，是无我也。无人无我，是以有真知也。自古之真人，其寝不梦，至其天机浅，为第三小节。言真人无人无我之功用。绝思虑，故不梦也；随所遇而安，故

无忧也；淡然忘世，故食不甘味也；寂然不动，故其息深深也；奢欲不深，是以满腹天机也。自古之真人，不知说生，不知恶死，至而不自适其适者也，为第四小节。言真人无人我之交感，不说生，不恶死，无我之极致也。能无我，故出不诤而入不距，喜怒通四时，与物有宜，而莫知其极，无人之极致也。能无人，故亡国而不失人心，利泽施乎万世，而不为爱人。自古之真人，其状义而不朋，至是之谓真人，为第五小节。言真人无人无我之状态，其无我也，觚而不坚，虚而不华，似喜非喜，似动非动，色泽充粹，志意闲适，同乎流俗，而又瞽然高放，连乎似闭，恍乎忘言。其无人也，假刑为体，假礼为翼，假知为时，相时而动，假德为循，依德而行，好弗好一致也。人一也，而我一，人不一也，而我亦一。我守一于天，以任人之纷纷也。自死生命也，至而一化之所待乎，为第六小节。言人之所以不能无人我者，以其不能忘也，故曰与其誉尧而非桀，不如两忘而化其道。所以不能忘者，以其有私也，故曰，若夫藏天下于天下，而不得所遁，不得所遁，是以皆存。计较不起于心，不祈忘而自忘也。自夫道有情有信，至而比于列星，为第七小节。言真人能大公而忘，无人无我也。真人之无人无我者，不在逐物之末，而在得道之本。是道也，在未有天地之先，以至天地既灭之后，无不常存，则凡天地间一切之物，悉受是道之支配，是道可传而不可受，可得而不可见，为一章之总结。

第二章 自南伯子葵问乎女偶曰，至参寥闻之疑始，为第二章。言真人修养之方也。由外天下而后能外物，由外物而后能外生，由外生而后能朝彻，由朝彻而后能见独，由见独而后能无古今，由无古今而后能出于不死不生。此真人修养之次第。然只有自修，不可受，不可见，推而至于参寥闻之疑始，疑始者，似有始而未尝有始也。

第三章 自子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰，至成然寐，遽然觉，为第三章。言真人自忘死生也。真人之养修，自忘天下始，至忘死生终，能忘死生，则无不忘矣。无为首，生为脊，死为尻，有生必有死，死生存亡一体。即不忘者，亦不能免，真人则澹然忘之。其未死也，因鸡而求时夜，因弹而求鸱炙，因轮马而乘驾；其既死也，为鼠肝可，为虫臂亦可。天地为大炉，造化为大冶，人不能逃出自然势力之外，而必与自然相抵抗，可乎哉？不如成然寐，遽然觉之为愈也。

第四章 自桑子户、孟子反、子琴张三人相与为友，至人之君子，天之小人也，为第四章。言真人忘人之生死也。自忘死生固难，忘人之死生亦不易，临丧编曲，鼓琴而歌，是真能忘人之死生也。以生为附赘县疣，以死为决疣溃壅，不以生为可欣，故不以死为可悲也。况死生为一气之循环，反覆终始，不知端倪，真人游乎天地之一气，生本假异物，托同体，死则忘肝胆，遗耳目，彷徨尘垢之外，畸于人而侔于天。天之所为。异乎人之所为，任其自然者，天之所为也；牵拘礼法者，人之所为也，故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。

第五章 自颜回问仲尼曰，至乃入于寥天一，为第五章。言死生之故，非人之所能自主也。真人自忘死生，以至忘人之死生，非矫情也，人即不忘死生，岂能长生不死？盖死生之故，非人之所能自主也。方将化，恶知其不化？方将不化，恶知其已化？死生循环一理。人在天地变化之中，如梦而不自觉，梦为鸟而厉乎天，梦为鱼而没于渊，梦时不自知，觉时亦不自知，造适不及笑，献笑不及排，有莫知其然而然者。了解乎此，自然能忘也。

第六章 自意而子见许由，至此其游也已，为第六章。申言真人之无人无我也。无庄古之美人，而自忘其美；据梁古之

力人，而自忘其力；黄帝古之知人，而自忘其知。燧万物而不为义，杀人无人之见存，泽及万物而不为仁，生人亦无人之见存，无人无我，此其所以可师也。

第七章 自颜回曰回益矣，至丘也请从而后也，为第七章。申言忘人先由于忘我也。堕肢体，黜聪明，离形弃知，此之谓忘坐。忘坐即忘我，忘我者无私心，故同则无好也；忘我者无滞迹，故化则无常也。

第八章 自子舆与子桑友，至然而至此极者命也夫，为第八章。言即不能忘，而亦不能不受自然之支配也。天无私覆，地无私载，天地不必私贫人，而人卒不免于贫者，自然之势力，非人所能抵抗也。

应帝王第七

应帝王者，物来自应，无为而治，故曰应。应者，任乎自然也。有为之治，不若无为之治，有为则凿破浑沌，反为物害；无为游心于卢，而已不伤。无为由于无知，此齧缺问于王倪，所以四问而四不知也。全篇分七章如下：

第一章 自齧缺问于王倪，四问而四不知，至而未始入于非人，为第一章。言有为之治，不如无为之治也。人者，有为之治，非人者，无为之治。有虞氏希心无为，而究不能无为，故曰未始出于非人；泰氏任其无为，而未尝求其无为，故曰未始入于非人。心遍万物，应以无心，此有为之治，所以不若无为之大也。

第二章 自肩吾见狂接舆，至而曾二虫之无知，为第二章。言有为之治也。以己出经，式义度人，正己正人，是为欺德。鼠自知避，鸟自知藏，禽兽各有以自存，民有自治之知，奚待圣人以外治之乎？

第三章 自天根游于殷阳，至蓼水之上，至而无容私焉，而天下治矣，为第三章。言无为之治也。游心于淡，则止于所不知矣；合气于漠，则与天地同体矣。顺物自然，无容私焉，不治民而民治，所谓我无为而民自化也。

第四章 自阳子居见老聃曰，有人于此，至而游于无有者也，为第四章。言有为之害，不如无为之自得也。劳形怵心，来田来藉，有为之害也；功盖天下，而似不自己；化贷万物，而民弗恃，无为之自得也。此所以能立乎不测，而游于无有者也。

第五章 自郑有神巫曰季咸，至一以是终，为第五章。言有为者，人得而窥之，无为者，人不得而窥之也。人得而窥之者，如郑人之遇巫咸，死生存亡，祸福夭寿，皆莫能逃于巫咸之目；人不得而窥之者，如壶子之遇巫咸，巫咸自失而走。未始出吾宗，与之虚而委蛇，是无为也。

第六章 自无为名尸，至故能胜物而不伤，为第六章。言无为之自得，可以永年也。譬之于镜，虚而待物，镜无为也，而物自来，来则不迎，去则不送，来则应之，去则置之也。虽数与物应，而中无所藏，故能胜物而不伤。是以圣人不为名尸，不为谋府，不为事任，不为知主，而能游于无朕也。

第七章 自南海之帝为儵，至七日而浑沌死，为第七章。言有为之害，必至戕物也。浑沌本不死，凿之而浑沌死，有为者败之，天下事大概如是也。

庄子章义外篇

骈拇第八

举宇宙内，无一非道之所充积，道之得于我者为德，人同

此道，即人同此德。失德而后仁，失仁而后义，仁义之于道德，犹骈拇枝指之于身，虽则出于性，究竟非人身之所宜有。至于礼乐，犹在仁义之后，是犹附赘县疣，并非出于性也。人固不必斲去骈枝以示同，然断不可翊示骈枝以示异，示同示异，皆非天下之至正。至正者，不失性命之情，故合者不为骈，枝者不为歧，不正者，失其性命之情，故决之则泣，斲之则啼，正者任自然，不正者违反自然，违反自然谓之殉，殉名殉利，所殉虽不同，而其为殉则一。盗跖殉利，违反自然，伯夷殉名，亦违反自然，故曰上不敢为仁之操如伯夷，下不敢为淫僻之行如盗跖。通篇大旨，一自然之理。全篇分五章如下：

第一章 自骈拇枝指，出乎性哉！至而多方于聪明之用也，为第一章。以骈枝比仁义，以赘疣比礼乐，骈拇枝指，非德之正，附赘县疣，非性之正，仁义礼乐，非道之正。惟此章并未出礼乐字，是古时文法之略处。

第二章 自是故骈于明者，至仁人何其多忧也，为第二章。言明聪仁辩，皆是骈枝之类。骈于明，乱五色，淫文章，多于聪，乱五声，淫六律，枝于仁，擢德塞性，骈于辩，累瓦结绳，故曰此皆多骈旁枝之道，非天下至正，至正者，任其自然，长不为有余，短不为不足，则无所去忧，而忧自去矣。仁人多忧，可见仁义非人情，而违反自然者也。

第三章 自且夫骈于拇者，决之则泣，至是非以仁义易其性与！为第三章。言屈折礼乐，响俞仁义，以慰人心，而失人心之常然也。道德未失之世，诱然皆生，而不知其所以生，同焉皆得，而不知其所以得，一任自然，不待仁义礼乐为治。自仁义游于道德之间，失其常然，而天下始惑。惑则扰，扰则忧，故曰。以仁义易其性。

第四章 自故尝试论之，至又恶取君子小人于其间哉！为

第四章。言以仁义易人心，而名利之心以起也。以人视之，殉利者谓之小人，殉名者谓之士，殉家者谓之大夫，殉天下者谓之圣人；以道视之，所殉不同，而殉则一。伯夷未必是，盗跖未必非，盗跖殉利固非道，伯夷殉名亦非道也。

第五章 自且夫属其性乎仁义者，至而下不敢为淫僻之行也，为第五章。言仁义臧于外，道德臧于内也。聪者自闻，非闻彼，明者自见，非见彼，在外者闻彼见彼，皆不能游道德之自然，是得人之得，适人之适。在内者自见自闻，与万物为一体，极道德之自然，是自得其得，自适其适也。上不敢为仁义之操，而下不敢为淫僻之行，是文之总结，非义之总结。此篇于文言，分为五章如上，于义言，不如内篇之整齐。苏舆云：文气直衍，无所发明，不类内篇汪洋诡谲。王夫之、姚鼐，皆疑外篇多不出自庄子。

马蹄第九

此篇是《应帝王》之余意。无为而治，是庄子政治思想之本，借伯乐治马，陶者治埴，工匠治木，以说明之。马不必待伯乐，埴不必待陶者，木不必待工匠，各有本然之性，而伯乐以烧之、剔之、刻之、锥之、连之、编之、饥之、渴之、驰之、骤之、整之、齐之治马，陶者以圆中规，方中矩治埴，工匠以曲中钩，直应绳治木，皆有为也，有为而治，失马与埴与木之本性，是皆摹仿以仁义礼乐治天下而来，故曰此亦治天下之过也。善治天下者无为，任民耕食织衣之常性，凡民皆有此常性，故曰同德。既同于内，不异于外，故曰一而不党。诱然皆生，而不知其所以生，同焉皆得，而不知其所以得，无为而治之极致也。有为者谓之天刑，无谓者谓之天放，天放之民，无人物之分，焉有君子小人之别？无知无欲，还淳反朴，各得本性。自

圣人起以仁义为治，则无知无欲者始疑矣！以礼乐为治，则无知无欲者始分矣！有为而治器，工匠之罪，有为而治民，圣人之过。马之本性，食草饮水，喜相靡，怒相踶，有为治之，马之智而能盗；民之本性，居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，以有为治之，民之智，争归于利，故曰伯乐之罪也，此亦圣人之过也。全篇分四章如下：

第一章 自马蹄可以践霜雪，至此亦治天下之过也，为第一章。言伯乐治马，陶者治埴，工匠治木，其有为之治，皆是受有为治天下者之影响。

第二章 自吾意善治天下者不然，至朴素而民性得矣，为第二章。言善治天下者，任民衣食之常，故民德不离而朴素。

第三章 自至圣人整蹙为仁，至圣人之过也，为第三章。以言仁义礼乐为治，而天下始疑始分也。仁义起道德既分之后，礼乐起性情既离之后，无为之治失，有为之治起，故曰残朴以为器，工匠之罪，毁道德以为仁义，圣人之过。

第四章 自夫马居陆而食草饮水，至此亦圣人之过也，为第四章。全篇之总结也。马有马之本性，伯乐以有为治之，马之知至能盗；民有民之本性，圣人以有为治之，民之知争归于利而不可止。此意上已言之，兹再两两相比，为一篇之总结。全篇只此一意，不如内篇之汪洋恣肆。

胠篋第十

此篇与《马蹄篇》同意，皆是言无为而治，而文稍恣肆。《马蹄篇》言人之本性，不必需夫仁义礼乐，此篇言仁义礼乐，适足以乱人之性。庄子之意，以无为为治，有为为乱，盖立一法以防弊，而弊随法生，法只能防小盗，不能防大盗，不仅不能防大盗，大盗且利用防之之法，以助其行盗之术。盗之大者，

其过于盗国，掳掠人民，侵夺土地，无不假托仁义之名，以行其盗窃之实，则是圣人所示仁义之名，为治天下之具，适以资掳掠侵夺者之用，故曰圣人不死，大盗不止。全篇分为四章如下：

第一章 自将为胠箠探囊发匮之盗，至以守其盗贼之身乎！为第一章。言有为不足以为治也。防盗之术，皆为盗物者所利用，治国之法，皆为窃国者所利用。摄殽滕，固扃鐃，此防盗之术也，大盗至，负之而走，则恐殽滕扃鐃之不固；法圣人以立宗庙社稷，治邑屋州里乡曲，此治国之法也，田成子杀齐君而盗其国，并其圣知之法而盗之。可见知不足恃，而有为之治无用也。

第二章 自尝试论之，世俗之所谓知者，至非所以明天下也，为第二章。申言圣人以有为治天下也，制种种治天下之法，而皆为盗国者之利器。彼圣人者天下之利器也，是一段之总意，先言知为大盗积，圣为大盗守，龙逢比干苾弘子胥之贤，不免乎戮，暴君利用君尊臣卑之说，而行其杀戮也。圣勇义智仁五者，圣人之所以治天下也，而盗皆有之，故圣人生而大盗起；斗斛权衡符玺仁义，圣人治天下之术也，大盗窃国者并斗斛权衡符玺仁义而窃之。小盗窃钩而诛，大盗窃国而侯，窃仁义圣知为大盗，此圣人之过也，故曰彼圣人者，天下之利器也，非所以明天下也。

第三章 自绝圣弃知，至法之所无用也，为第三章。言有为为之治法所无用，必须绝弃之也。有为之治，制种种之法，以保我之私，人各有其私，一方面利用种种法以保之，一方面即利用种种法以夺之，保之法愈巧，夺之法亦愈巧，故必绝圣弃知，以止大盗，摘玉毁珠，以止小盗，弃有为而尚无为。无为者有为之极致，故曰大巧若拙，人含其明，人含其聪，人含其

知，人含其德，此无为也；故天下不铄不累，不惑不僻，外立其德者，此有为也。燔乱天下，法之所无用也。

第四章 自子独不知至德之世乎，至淳淳已乱天下矣，为第四章。总言上古无为而治，今世有为而乱也。容成大庭十二氏之时，结绳而用，甘食美服，乐俗安居，老死不相往来，无为也。今之时，内弃其亲，外弃其主，足迹接乎诸侯之境，车轨结乎千里之外，有为也。有为者好知，好知之过，至鸟乱于上，鱼乱于下，兽乱于泽，俗惑于辩，而世莫能知之，故曰天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者，皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，此大乱之所由也。

在宥第十一

此篇发明无为之旨。在宥天下无为也，治天下，有为也。《骈拇》《马蹄》《胠篋》三篇，虽皆言无为，但各举一事为喻，不如此含义之宏深。闻在宥天下，不闻治天下也，二句为一篇之总纲，皆言治天下不如在宥天下之理。在宥天下者，任民之自然，不失民之真性；治天下者，无论尧治之而治，桀治之而乱，皆失民之真性者也。民失真性，善不善之名以起，而计较之心以生，而诈伪之情以出，故曰天下脊脊大乱，其罪在于撓人心，人心至不可测度也。人心因撓而起计较之心，以仁义治之，不能胜，以放流治之，亦不能胜，甚至以桁杨刑戮治之，而愈不能胜，惟有绝圣弃知，将种种有为之治，铲除以尽，而尚无为养身以忘天下，无为于身，然后能无为于天下。养心以养身，无为于心，然后能无为于身，必如此，始可以不物物，而自然物物。不物物者，无为也，自然物物者，无为而化也。治天下者以有为治之，人道也；在宥天下者，以无为治之，天道也。全篇分六章如下：

第一章 闻在宥天下，至吾又何暇治天下哉，为第一章。言治天下贵无为也。圣人不得已而临天下，当任民性之自然，不可以有为治之。在宥天下者，无为也，治天下者，有为也。在，言优游自在，故不过民之性；宥，言从容自得，故不迁民之德。各安其性，各得其德，即在宥之效果。尧治天下，人乐其性，乐则已过也，过则不怡静；桀治天下，人苦其性，苦则已迁也，迁则不愉快。尧桀之所治虽不同，而皆非在宥，悉是失德以后，而以有为治之，故曰非德也。德者人民中和之本性，喜偏于阳，怒偏于阴，皆非本性，本性既失，无以应付外界之寒暑，无以安宁内界之思虑，而有乔诘不平之意，卓鸆不平之行，或者为盗跖，或者为曾史，本性离，而善不善之名以起，赏善而善不胜赏，罚恶而恶不胜罚，治天下者日以赏罚为事，则慕赏避罚者，遂以诈伪相尚，而失民性之真。明聪仁义礼乐圣知八者，治天下者所立之名，不知淫色淫声，乱德悖理，相技相淫，相艺相疵之事，即随此八者而起，此八者皆是有为之治，与民性之真无关。民各安其性真，八者存亦治，八者亡亦治，民不安其性真，适足使人齟齬而不舒，抢攘而不宁。治天下者不知八者之足以乱天下，反尊之惜之，此治天下者之惑也；不知八者之过而去之，反言之进之舞之，吾真无可如何矣。凡此皆有为之过也，君子不得已而临莅天下，莫若无为，无为者不以身殉天下，贵爱其身，而天下自治，故曰，从容无为，而万物累炊焉。在有天下，何暇治天下哉！

第二章 自崔瞿问于老聃曰，不治天下，安臧人心，至故曰绝圣弃知，而天下大治，为第二章。言天下之乱，由于人心不宁，人心不宁，由于治天下者以有为撓之。假崔瞿之问，老聃告以慎无撓人心以明之也，排下进上者，人心之摇荡也，上下囚杀者，人心之凶险也。淖约柔乎刚强者，人心之变幻也，廉

别雕琢者，人心之纤巧也。疾徐俯仰之间，再抚四海之外，人心之飘忽也，渊而静者，人心之深伏也，县而天者，人心之轻浮也，故曰愤骄而不可系者，其唯人心乎！言其不可测度也。黄帝始以仁义撓人心，而不胜；尧以放彘兜，投三苗，流共工，撓人心而愈不胜；迨至三王，儒墨并起，天下大乱，此撓人心之罪也。贤者在下，万乘之君在上，因撓人心之故，而殊死者相枕，桁杨者相推，刑戮者相望，儒墨始离跂攘臂以治之，而不知适所以乱之也。必摒儒墨，绝圣弃知，而天下始大治也。

第三章 自黄帝立为天子十九年，至人其尽死而我独存乎，为第三章。言无为不以身殉天下，假黄帝与广成子问答以明之也。黄帝欲取天地之精，以佐五谷，以养民人，以官阴阳，以遂群生，此皆有为者也。广成子答以此是物之质，物之残，质者不精，残者不全。黄帝以有为治天下，质而不精，残而不全；广成子以无为在宥天下，务其精，务其全。不精不全，是逐物也，逐物以身殉之，而不足语至道。黄帝闻其言而知之，复以治身为问，广成子告以无视无听，必静必清，慎内闭外，守一以处和，治身贵无为也。治身能无为，始可以治天下而无为。黄帝闻其言而知之，再拜稽首称广成子之谓天，天无为也，上可以为皇，下可以为王。不能无为，上虽见光，而下则为土，生于土，反于土，言有为虽昌，而终不可久也。无为者与日月参光，与天地为常，所以尽人死而我独存也。

第四章 自云将东游过扶摇之枝，至再拜稽首，起辞而行，为第四章。言无为者当养心。养心者始能不以身殉天下。假云将与鸿蒙问答以明之也。云将初问，鸿蒙答曰游，云将再问，鸿蒙答曰吁，云将三问，鸿蒙答曰吾弗知。拊脾雀跃，极容形心之不动也。又三年，云将遇之复问，鸿蒙答曰，自得所求，故不知所求，自适所往，故不知所往，真实无妄，他皆不知。此

养心之至言也。云将不达，鸿蒙告以天有常经，而人乱之，物有常情，而人逆之，兽有常群，而人散之，鸟有常鸣，而人扰之，所以灾及草木，祸及昆虫，此皆有为之过。欲救其过，莫若养心以无为，养心者，堕形体，吐聪明，与物相忘，浑乎一气，解心释神，如槁木死灰，万物虽多，而我心不动，物与我各遂其生。此养心之方也。

第五章 自世俗之人，皆喜人之同乎己，至睹无者天地之友，为第五章。言养心者当忘物也。世俗之人，喜人之同乎己，恶人之异乎己，不能忘物也。不能忘物者，自以为得众人之心以为心，而不知强以己所闻以为知，非真能得也，反不如众人之心，各执一技之为得。世之治天下者，以此为治，而不见其患，此以人之国侥幸也，所以丧人之国也。国是一大物，不可恃一人之知以物视之，故曰不可物物，吾不以物视之，而忘其为物，而物之本性，各自存在，故曰不物故能物物。苟明乎此，任其自然，真在宥也。立天下之中，无迎无距，独往独来，贵之至也。大人之于人民，任其自然，人民自不能与之相离，若形之与影，声之与响，无向无方，以游无端，自合乎大同。大同者无己，无己故无物，无物一切皆无有。小康者治天下也，有为也，故曰睹有者昔之君子；大同者在宥也，无为也，故曰睹无者天地之友。

第六章 自贱而不可不任者物也，至不可不察也，为第六章。一篇之总结也。物民事法义仁礼德道天，此十者皆治天下之所有，治天下者，任之、因之、为之、陈之、居之、广之、积之、高之、易之、为之；在宥天下者，不助、不累、不谋、不恃、不积、不诤、不谏、不乱、不轻、不去。盖治天下者，以有为治之，在宥天下者，以无为任之也。物莫足为，不得已而临天下，不可不为，只有明于天，纯于德，通于道而已矣。故

曰不明于天，不纯于德，不通于道者，无自而可。道之在自然界为天，道之在人生界为德，故曰有天道，有人道。无为者天道也，有为者人道也。在宥天下者，无为也，主也，同乎天之自然也；治天下者，有为也，臣也，各当其职也。

天地第十二

此篇是庄子政治论之中心。庄子之宇宙论是虚无，庄子之人生论是自然，庄子之政治论是无为，虚无自然无为，是一贯的思想。无为二字，在庄子政治学上，成一名词，即此篇之所谓君道。君道出发点，原于德，任德之自然，无为也。君道之归束点，成于天，任天之自然，无为也。君原于德成于天，此无为之实在，故曰古之君天下无为也，天德而已矣。君道有十，总归于无为。无为者，顺其自然而为之，知无为之理，执简以驭繁，物来而自应，一以贯之矣。万物一府，死生同状，无为之效也。何以能明无为之君道，当先明无为之王德，寂然不动，冥冥之中，独闻独见，以无为之王德，行无为之君道，自然合于无为之天。凿缺乘人而无天，不足以知君道，华封人语尧，处富寿子男之道，任无为之天，方足言以君道。道德天，有一贯之理，非深研究其所以然者，不能明之。明此理，君原于德成于天，确是大宇宙之自然，不必用丝毫之人力，无为而无不为也。庄子此篇，宛转反覆，皆是言原于德成于天之理。旁譬曲喻，连环无穷，但举世愚惑，终莫能喻其旨，只得任其自然，而不推究也。此篇所含之意义，比《在宥篇》更加深宏，全篇分十一章如下：

第一章 自天地虽大，至无心得而鬼神服，为第一章。总言无为之君道。君原于德而成于天一句，是一章之总意，即全篇之总意也。天地之范围虽广，生气之变化，平均普遍，天地

间之事物虽多，得生气之长养，各治其生，其理则一。万物之中有人类，人类虽众，必有统治之君，君之所以能统治人类者，不以人治之，而以道治之，所谓无为之君道也。君道之原本于德，君道之成归于天，显而易见，而又深莫之测，故曰玄。玄者深之又深，无为也，无为者非不为，不自为也。原于德，成于天，顺其自然，有莫知其为而为者，故曰古之君天下无为也，天德而已矣。无为之君道，一样有君之名，与君臣之义，及治事之官，万物之应，以道观之，则各循其自然之理，君正义明，官治应备，此种无为之君道，分而言之，曰德曰道曰事曰技，合而言之，技事义德道天，是一贯之所生，故曰技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。无欲，无为，渊静，此君道之原于德，即所谓通于一，无心得也。天下足，万物化，百姓定，此君道之成于天也，即所谓万事毕，鬼神服也。

第二章 自夫子曰夫道覆载万物者也，至万物一府，死生同状，为第二章。言君道有十，总归于无为，能明此道，忘彼我，齐死生，而无不为也。夫盈天地间，皆道之所充满，万物莫不受道之覆载，惟私欲塞于人心，不能虚以受道，故必剝去有为之心，始可受无为之道。无为之道，于自然界言之，曰天道；于政治界言之，曰君道。君道有十：曰天，曰德，曰仁，曰大，曰宽，曰富，曰纪，曰立，曰备，曰完，实则皆原于无为之德，成于无为之天。爱人利物者，德之所施也，不同同之者，天之所庇也，行不崖异者，德之所同也，有万不同者，天之所汇也，纪者德之执，立者德之成。循于道者，天之运行不息，不以物挫志者，天之不息则久久则贞也。政治上之君子，明此十者，韬乎其行，无所不包，故曰心之大；沛乎其为，行所无事，故曰万物逝。以无所不包之心，行所无事，与万物逝，此即无为之君道。故金珠不必藏于己，货财富贵，不足累其身，寿夭

穷通，不足动其气，一世之利，不足为己利，王天下，不足为己显，己所显者，明乎十者之道，不在世俗种种，有包括天地之心，有万物咸游之概，故曰万物一府，死生同状。万物一府者，忘彼我也，死生同状者，齐死生也。

第三章 自夫子曰夫道渊乎其居也，至黄帝曰异哉象罔乃可以得之乎，为第三章。言王德。王德即君原于德之德也，渊乎其居，濇乎其清之道。自然界之天道，即政治界之君道，无为之君道，譬诸金石之声，不考不鸣，所谓物来自应也。无为之君道，原于无为之王德，素位而行，不事事求之，故曰耻通于事。德之用也，本原既立，无乎不在，故曰知通于神，德之体也。如此则德日广，此王德之一也。德藏于心，而施于物，非有为也，物感斯应耳。人之形体，非得自然界道之一部则不生，受生而后，非保持其本有之德，则不能明于事，故存形即所以尽性。（本文存形穷生，穷尽也，生即性字，穷生即尽性。）立德即所明以道，此王德之二也。不自知其出，而出之忽然，不自知其动，而动之勃然，己无为也，万物从之，此王德之三也。有如是之王德，故能见晓于冥冥，闻和于无声，人不见不闻，惟己独见之闻之，深之又深，物藏于中，至无也而能供其求，神之又神，精无不在，时骋也而有归宿。故其与万物相接，大小长短修远，顺其自然，王德之极致也。无为之王德，黄帝以有为失之，知离朱喫诟以有为求之，皆不能得，象罔以无为求之而自得也。

第四章 自尧之师曰许由，至南面之贼也，为第四章。言不成于天者，不足为君道也。聪朋睿知，给数以敏，其性过人，君德如是，可谓善已，然而以人受天，非能成于天也，以人受天者，知审乎禁过，而不知过之所由生，纯是人为，不能配天。人为，乘人也，不能配天，无天也。无天者不成于天，非君道

也。本身而形异，肝胆楚越也，而况人我乎？尊知而火驰，炫耀聪明也，焉能浑穆乎？为绪使，役于细事也，为物絪，为物所拘也，四顾而物应，物未能忘我也，应众之所宜，我未能忘物也，与物化者，逐物迁也，未始有恒者，失其本然之我也，何足以配天者，不能成于天也。虽然有为之治，亦有伦类，但只能为有为之乾（乾，众父也），不能为无为之太极（太极，众父父也）。故曰可以为众父，而不可以为众父父。有为之治，固可以为治之主，然亦足以乱之主，所以无论其北面为臣，或南面为君，而皆不免乎祸贼，故曰北面之祸也，南面之贼也。

第五章 自尧观乎华，至偃偃乎耕而不顾，为第五章。言成于天之君道，非果无为也，任其自然而为之若无为也。尧不能任自然，而以有为为治，故多男则多惧，多富则多事，多寿则多辱。若能任自然，而以无为治之，多男授之职，不必惧也；多富分之人，无所事也；多寿则如鹑之居，无意求安，如谷之食，仰物而足，如鸟之行，不见踪迹，动静无滞，有道与时偕昌，无道修德就闲，不求生，不畏死，任自然之极致，有何辱也？随自然之条理为之，立乎无惧无事无辱之点，如是则成于天，而无为之治成矣。尧闻此语，得无为之治，授之舜，舜亦得无为之治，皆能不赏而民劝，不罚而民畏，舜授禹，禹失无为之治，以有为治之，日以赏罚为事，而民不仁，德衰刑立，天下始乱矣。此伯成子高所以辞诸侯而耕也。

第六章 自泰初有无无，有无名，至是谓玄德，同乎大顺，为第六章。言君原于德成于天之理，作前五章之总结，为较深之玄理也。无无、无名、一、命、物、形、性、德、虚、大、玄德、大顺之名词，在庄子玄理中，皆有其界说。无者时间之称，无无者在无始以前，无是初，无无是泰初，以天文学家之语表之，即是未有日球以前也。名者可得而名，无名者不可得而名，

可得而名谓之无，亦谓之太极，日球是也，不可得而名者，谓之无无，亦谓之无极，众恒星是也。一，即日球之热，充满于空间，为太空中阳气阴质之未分，在庄子书中谓之道。热之传布，为生物之起点，故曰一之所起，阳气阴质，充满于空中，而矿物植物动物，尚未能得气质凝合而成形，故曰有一而未形。德者得也，万物各得气质之一部以成形，故曰物得以生之谓德。物未成形以前，太空已有气质之分别，气之浮者为天，质之沉者为地，故曰未形者有分。太空中之气质，付与人物，浑然无间，不见付与之迹，谓之命，故曰且然无间谓之命。气质之流动，以无间之命付与而生物，物者气质已成形者也，故曰留动而生物。留，即流字，物各得流动之气质，循生理之自然成形，故曰物成生理谓之形。形体与精神，各有规则，合而成性，故曰形体保神，各有仪则，谓之性。修性之自然，各得太空中气质之一部，故曰性修反德。人人各得太空中气质之一部，合之则为整个的太空中之气质，故曰德至同于初。虚者无限之空间，德同于初，无限之空间，是整个的，故曰同乃虚。无限之空间，实处小，虚处大，故曰虚乃大。宇宙一切种种，以实观之，只见分散之人物，以虚观之，只见整个之气质，譬诸鸟开喙而鸣，有声之声，其声有限，实也，合喙而鸣，无声之声，其声无穷，虚也。实则离天地为二，虚则合天地为一，故曰合喙鸣，喙鸣合，人与天地合而为一，此天人相与，一气质所生之理也。人与天地浑合无间，非愚也而若愚，非昏也而若昏，故曰，其合缙缙，若愚若昏，君道若是，是谓玄德，同乎大顺。玄德者德之深也，大顺者天之自然也，此君原于德，成于天之至理也。

第七章 自夫子问于老聃曰，至是之谓入于天，为第七章。言君道成于天也。君道所以能成于天者，以其忘己也，所以能忘己者，以其明无为之理也。世之人以有为相放，可与不可，然

与不然，如辨者离坚白若县寓之显，以此而学圣人，徒然劳形休心。狗本无思而有思，猿狙本安于山林，而自山林来，皆失其常性也。凡此皆有为之害。夫无为之治，不能闻，不能言，人皆知有形之首趾，与无形之思想，无状之听闻，不知以实有视之，有形与无形与无状，皆为实有之存在。实有非道也；以虚无视之，有形与无形无状，皆为虚无之存在，虚无是道也。彻底认识空间之虚，时间之无，动即是止，死即是生，废即是起，换言之，起即是废，生即是死，止即是动。道通为一，任其自然，毫无所以，此无为之同于天也。有为之治在人，无为者外忘乎物，上忘乎天，忘物忘天，自然忘己，忘己亦自然忘物忘天，故曰忘己之人，是之谓入于天。此君道之成于天也。

第八章 自将闾薳见季彻曰，至欲同乎德而心居矣，为第八章。言君道成于德也。德者人人各同得太空中气质之一部，治民者顺民性之自然，人民虽众，德必同矣。将闾薳为鲁君盛称有为之治，必服恭俭，拔出公忠之属，此非顺民性之自然，而以有为之治也。有为之治，犹螳臂当车，必不胜任，自为处危，非自安也。且从此多事，如登台观物，而物之奔走而来者，踵相接也。若夫无为之治，顺民本然之性，凡人各得太空中气质之一部而成形，其德各满足也。入世以后，潜伏而不见，摇之使动，荡之使出，自然不设教而教成，不化俗而俗易，故曰摇荡民心，使之成教易俗，去其外来之贼心，进其原有之独志，不勉强为之，若人民之自为，而不知其所由然也。故不必法尧舜之教民，尊之如兄，自视如弟。盖人皆有此德，顺其自然，一人之德不失，人人之德皆不失，而德同矣。一人之心能安，人人之心皆安，而心安矣。此君道所以必原于德也。

第九章 自子贡南游于楚，至予与汝何足以识之哉，为第九章。申言君道原于德也，循本有之德，无机械之心，以俗视

之，为浑沌之民，以道视之，为全德之人。有机械者必有机事，有机事者必有机心，外境影响于内有如此者。机心存于内，则思想庞杂不纯粹，黑暗不坦白，则心无所主，而神摇不定，本有之德，为机心排挤而去，虽有块然之形，无由载浑然之道。若能有志于道，而执之勿失，则德全矣。德全而形全，形全而神全，抱之于己，为圣人之道，施之于人，与民并行，而不知所之，内外无为，举天下之非誉，无损益于我，斯真全德之人也。

第十章 自淳芒将之大壑，至是故行而无迹，事而无传，为第十章。申言君道成于天也。无为之极致，四方之民，莫不财用有余，而不知其所自来，饮食取足，而不知其所从。天地乐而万事销亡，故能行而无迹，事而无传，真可谓成于天也。注焉而不满，酌焉而不竭，海有无穷之大，君之度量似之，施政而不失其宜，举人而不失其能，毕见事情者，无所不见也。行其所为者，自然而行也，自行其行，自言其言，无与于天下，而天下化，四方之民，群然俱至，此无为之圣治。或居或行，寂然不动，故无思无虑，与人相接而不留，故无是无非，与人共利共给，人皆悦安，财用有余，而不知其所自来，饮食自足，而不知其所从，此之谓无为之圣德。圣治圣德如是，上合于天，而为神人矣。乘光照物，不见形迹，智同万物，无幽不烛；致天之命，尽物之情。所谓能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育而与天地参矣！故能与天地同乐，而物累皆捐，万物并育而复其情，此之谓混冥，混冥者，混同于玄冥也。此即君道之成于天也。后世以有为为治，故武王不及有虞氏。天下均治，无为之治也；乱而后治，有为之治也。有虞氏虽贤于武王，但是秃而施髻，病而求医，孝子操药，尚系乱而后治之。若夫至治之世，不尚贤，不使能，端正以行，而不知其为义，慈爱接物，而不知其为仁，

真实无妄，而不知其为忠，行止当理，而不知其为信，互相役使，而不知其为赐。率性而动，故行而无迹，遇而不留，故事而无传，此成于天之极致也。

第十一章 自孝子不谀其亲，至而虎豹在于囊槛，亦可以为得矣，为第十一章。言无为之君道，原于德成于天，举世不知，以天下人皆愚惑，委曲言之，而不信也。盖今世之人，仅知有为之治，杨墨皆自以为得，而非我之所谓得也。为一篇之总结。善君亲之言行，俗谓之不肖，善世俗之言行，俗不谓之谄谀，则是世俗之是非，不足信也。以谄谀之名，加之其身，则勃然佛然，终身谄人谀人，以媚于世，而不自谓谄谀，则是世俗之是非，更不足信也。假使自知其愚，自知其惑，尚非大愚大惑，乃终身不解不灵，则大愚大惑矣。假使惑者少，无为而治之言，犹可以致之也。乃天下皆惑，虽日求所以启发之，使向于道，而终不可得。譬之高尚之音乐，不入里人之耳，低下之曲调，闻者嗑然而笑，是故无为而治之高言，不存于众人之心。至言所以不显，因俗言胜也，瓦缶犹俗言也，黄钟犹至言也，瓦缶黄钟，相互而鸣，世人不知无为而治之至言，强以无为而治之至言与之语，则其惑滋甚，故曰又一惑也。莫若任其自然，不必推究，虽不能解其惑，而不至与其忧，好善恶恶之心，人皆有之，厉之人虽丑，决不愿其子似己，不推究之，惑或自解也，所以不必分美恶之名。木之为牺樽，与断在沟中，虽美恶不同，失其本性则一。由是观之，盗跖与曾史，虽行为不同，失其本性则一。五色五声五臭五味趣舍，种种有为之治，皆所以失人之本性，而杨朱墨翟，乃自以为得，实则内塞柴栅，外约繯缴，本性全亡，何得之有？假使以此为得，则鸢鹑在于笼中，虎豹处于囊槛，罪人交臂厉指，亦可谓为得矣！以此为结，即顺其自然，不必推究也。

天道第十三

此篇承《天地篇》，仍是庄子之政治论，而申言无为之治道，多《大宗师篇》之意。庄子自为此篇与？抑学庄者为之与？不可考也。第二章吾师乎！吾师乎！耀万物而不为戾，泽及万物而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地，刻雕众形，而不为巧，此数语见于《大宗师篇》。末章无为之治道，不可以言语文字传，与《大宗师篇》副墨之子，闻诸洛诵之孙，洛诵之孙，闻之瞻明，瞻明闻之聂许，聂许闻之需役，需役闻之于讴，于讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥，参寥闻之疑始，同一用意。但《天道篇》之言为显豁耳。全篇始终言无为之治道。第七章无为之治道，不可以言语文字传，为一篇之总结。全篇分七章如下：

第一章 自天道运而无所积，至功大名显而天下一也，为第一章。言虚静恬淡寂寞无为也。静是无为之体，无为是静之用。天道帝道圣道，无不静也，无不无为也，运而无所积，即静与无为之实在；万物成，天下归，海内服，即静与无为之征验。夫所谓静者，非不动之静，乃不动而动之静，善气充满空中，万物无足以挠乱其心，不动而动之静也，故曰善故静也。万物无足以挠心者故静也。静之第一步，必心中无一念之起，故曰圣人休焉，休者一念不起也。只有虚灵之本体，故曰休则虚，虚灵本体，圆融明澈，无丝毫之欠缺，故曰虚则实。本体充实，有伦有脊，无丝毫之凌乱，故曰实则伦矣。一念不起，只有虚灵之本体，外物自不能挠乱于其中，故曰虚则静。虚灵之本体，寂然而静，不为万物所挠乱，而可以统制万物，故曰静则动。能统制万物，始能驱使万物，故曰动则得矣。虚灵之本体，寂然而静，常若无为，故曰静则无为。以本体之无为，而百骸九窍六脏，各以自然任其事而尽其责，故曰无为也而任事者责矣。无

为者其心常俞俞，俞俞则忧患不能入，而年寿长，故曰虚静恬淡寂寞无为者，万物之本也。尧之为君，舜之为臣，帝王天子之德，玄圣素王之道，退居而闲游，进为而抚世，能明乎此，一以贯之矣。

第二章 自静而圣，动而王，至天乐者，圣人之心，以畜天下也，为第二章。申言不动而动之静，无为而无不为也。静而圣动而王二句，为一章之主脑，天乐二字，为一章之眉目。王之动，由于圣之静。圣之静，以驭王之动。所以无为而尊，朴素而天下莫能与之争美，此不动而动之实在也。此之谓天地之德，此之谓大本大宗，得其本宗，与天地合德，而与天和，与天和者始能均调天下，而与人。即动由于静，静以驭动，人乐悉是天乐也。天乐者，静之动，动之静；无为而无不为，无不为而无为也。霜雪杀万物而不为暴，雨露育万物而不为仁，年岁长于上古而不为寿，覆载化育，而行所无事，此天乐，真吾之师也。能知此者，生与天行，死与物化，静同阴德，动同阳波，故天怨，人悲，物累，鬼责，悉于己无与，以其静而不静，动而不动，动静与天地合也。动静合于天地，而心定矣。心定而抚天，理万物以言乎外，而鬼不祟，以言乎内，而魂不疲，以言乎大，推于天地，以言乎广，适乎万物。此圣人之心，法天乐之动静，以养育万物也。

第三章 自帝王之德，以天地为宗，至此下之所以事上，非上之所以畜下也，为第三章。上必无为而用天下，下必有为为天下用二语，以明无为而无不为之实在。上以无为，而用下之有为，此所以能无为而无不为也。无为为本也，有为为末也，而未必由本，先有本而末从之。下之有为，皆从上之无为而出。天地为宗，道德为主，无为为常，帝王之德当如是也。无为则能用天下，此极言帝王当无为也，设上无为，而下亦无为，有上

而无下，则不臣；下有为，而上亦有为，有下而无上，则不主。必上用天下，下为天下用，此所以能无为而无不为之也。王天下者，不自虑，不自说，不自为，臣下虑之说之为之也。此帝王用人群之道也。帝王是治天下之本，臣下是治天下之末，本在上而末在下，要在主而详在臣。三军五兵之运，赏罚利害五刑之辟，礼法度数刑名，钟鼓之音，羽旄之容；哭泣衰经隆杀之服，此有为也，末也；精神之运，心术之动，此无为也，本也。必有本而末始从之，故末非所以先也。天地之行，神明之位，四时之序，变化之流，皆有尊卑先后之序，大道亦有序，天，道德，仁义，分守，刑名，因任，原省，是非，赏罚，此先后之序也。天，道德，无为者也，本也；仁义以下，有为者也，末也；赏罚，是有为之极，末之末也。愚知，贵贱，仁贤，名当其实，实副其名，有为之治，本于无为之天，此太平之极致也。所以刑名赏罚，一切有为之事，是治之从，非所以先也。骤而语形名赏罚，是治之具，非治之道，此一曲之士，以有为而为天下用，不能无为而用天下也。

第四章 自昔者舜问于尧曰，至天地而已矣，为第四章。言无为之极致，不仅上章所言之末学，是有为，即精神之运，心术之动，苟有心于其间，虽无为而亦有为也。不敖无告，不废穷民，苦死者，嘉孺子，哀妇人，用心此五者，与末学异矣，而舜则以为美而未大也。虽与天合德，而未自然，犹勉强也。日月之照，四时之行，昼夜之经，云雨之施，天第行其所无事，无所用心于其间；尧用心此五者，固而不解，纷而不宁，而自觉其多事，不免胶胶扰扰也。天之合，即天乐，人之合，即人乐，合于人不合于天，犹未极其大也。天地是无为之极致，古帝王之治天下，其无为也，法天地而已矣。

第五章 自孔子西藏书于周室，至意夫子乱人之性也，为

第五章。言道德隐而仁义显。自无为而入于有为之渐也，上言天，道德，仁义，分守，刑名，因任，原省，是非，赏罚。自道德以上，人君无为之事也；自分守以下，人臣有为之事也。仁义在其间，则自无为而入于有为之渐，孔子翻十二经以说，老子中其说（《春秋繁露》：中者，天下之终也，中其说，即终其说，诸解皆非），嫌其大漫，愿闻其要，孔子答以要在仁义，而以仁义真人之性情，此自无为入于有为之渐，道德隐而仁义显也。以仁义为人之性情，不能行所无事，使天下不失其养，是以无私以成其私也。若夫无为之极致，天地有常，日月有明，星辰有列，禽兽有群，树木有立，各有固有之性，放而行之，循其固有而已矣。何必揭仁义以乱人之性哉！自揭仁义以后，必至分守，刑名，因任，原省，是非，赏罚，种种有为之法为治，而天下哓哓矣！故曰意夫子乱人之性也。

第六章 自士成绮见老子曰，至至人之心，有所定矣，为第六章。形容无为之态度也。士成绮闻老子是圣人，不远道而来见，见而以为非圣人，而疑其不仁不义，鼠壤有余蔬，而弃妹不仁也（各家之解皆晦，林西仲之解可通）；生熟不尽于前，而积敛无崖，不义也。明日又以为圣人，而心屈却（屈本作正，马叙伦校作屈）。老子通乎道，合乎德，无为也。士成绮据仁义有为之法，窥测无为之人，不足以知之也。老子漠然不应，非鄙之不答也，正是无为之极致，设鄙之，则又落有为矣。脱然于巧知神圣，呼牛呼马，是人之所为，我无其实，于我无与。苟有其实，呼而不受，再受其殃。我自行无为之常行，泯然与人同也。若容崖然而异，目冲然而视，颡颥然而显，口阉然而张，状峨然而大，如系马而止，动而矜持，识察而思审，知巧而色泰，此皆有为之形，而与无为之性不相应。不信之征也，如边境之间，各有封域，有守御之人，即有窥伺之人，无论其为守

御，为窥伺，皆是有为之事，名之为窃也。若夫无为之道，大包无穷，小入无间，不备万物，而万物无不备，广乎无不容，渊乎不可测，设道德形而为仁义，纵极其善，末而非本，无为之本，惟至人始能定之于心也。至人抚一世之人，而能忘世，不为我所累，操天下之柄，而能忘柄，自审无瑕，不与利迁，极物之真，而守其本，故能外天地，遗万物，而神不困也。通合道德，摈弃仁义礼乐，至人之心，无为而定也。

第七章 自世之所贵道者书也，至古人之糟魄已夫，为第七章。言无为之道，不可以言语文字传。为一篇之总结。世以为无为之道在于书，书不过是古人之言语，而言语贵有意，但意之所至，不可以言语传，书又何足贵哉！世虽贵之，而我不贵也。盖知者不言，言者不知，世之言语文字，必不足以传无为之道也。借桓公读书，轮扁之言以明之，不徐不疾，得之于心，应之于手，口不能言，数存其间，父不能喻之于子，子不能得之于父，书安得而传之哉？斫轮犹如是，况无为之道乎？故曰古人之糟魄也。

天运篇第十四

庄子多言无为无不为之天，此篇假自然界言之。首章天地日月云雨，在自然界无为无不为之也，末章卵生湿生化生胎生，无为而生长，亦如是也。无为者，至仁无亲而能爱，至乐无声而能感，若不知无为之道，而用有为之迹，取已陈之刍狗，劳而无功，身必有殃。求之度数，有为者也，五年而不得；求之阴阳，无为而犹有为者也，十有二年而不得。张仁义以为治，犹播糠眯目，蚊虻嗜肤。三王五帝之治天下，名曰治之，实乱之也，故有为之治，当以无为之化大之。无为者，由己的一方面言，在一忘字，由人的一方面言，在一化字。兼忘天下易，使

天下忘我难，天下忘我，无为之极致。也相煦以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖。不仅人我相忘，而人与人亦相忘，无为之极大也。鹄相视不动而化，虫相鸣上下风而化，兽自类为雌雄而化，卵生湿生化生胎生，皆顺造物之自然而化，本此化以化人，所谓无为而自化也。全篇分七章如下：

第一章 自天其运乎，至此谓上皇，为第一章。言自然界无为而无不为也。天不行而自运，地不处而自止，日月不争而自行其所，孰主张？孰纲维？孰推行？似有机械以司之，其转运不能自止也。云郁而为雨，雨散而为云，风起于北，遍于东西彷徨，无隆施，无淫乐，无嘘吸，无披拂，皆以其自然而无为也。而云行雨施，风遍于虚空，而无不为。此上下四方之中，五行自然之数也。帝王无为之治，法自然之数，九洛即洪范之九畴，自然之数也。法自然之数为治，则治成德备，监照下土，而天下戴之，此上皇之治也。此章总言自然界之无为而无不为，为一篇之主。

第二章 自商大宰荡问仁于庄子，至是以道不渝，为第二章。言至仁无亲，以见无为之仁，其爱人溥也，治道之浇也，人各亲其亲，各子其子，此虎狼之仁也。至仁以天下为一家，中国为一人，此至仁所以无亲也。至仁大矣！而孝不足以尽之。至孝备矣！而爱不足以尽之。无亲则不爱，不爱则不孝，不孝则不仁，以亲为爱，以爱为孝，以孝为仁，此孝仁之一端，而不足以尽孝与仁，故曰非过孝之言，不及孝之言也。商大宰荡之所言，去孝仁甚远，如南行至郢，北面不见冥山也。凡事不在于迹，而在于心，不贵于有心，而贵于无心，故敬不如爱，爱不如忘，忘小而能忘大，忘人而人亦忘我，此忘之极致也。设有丝毫有为之迹，存于其心，必不能忘之如是。所以无为之治，有尧舜之德而不为，有施万世之利泽而天下莫之知，岂孝悌仁

义忠信贞廉有为之治所能及哉！此有为之治，役于无为之德而不足多也。无为不在一事一物，至贵而举国之爵，并而有之；至富而举国之财，并而有之；至愿而举世之名誉，并而有之。无为而无不为，是于其道不随物而变也。

第三章 自北门成问于黄帝曰，至道可载而与之俱也，为第三章。言至乐无声，以见无之为乐，感人深也。乐不在钟鼓琴瑟，旷寂之中，凡有声与耳相接者，皆是至乐之声，流行于其间，始闻之而惧，以自然之声，其化物大也；复闻之而息，以自然之声，望不见而追不及也；卒闻之而惑，以自然之声，充满天地，包裹六极，而莫知其所在，使人疑也。始惧复息卒惑者，非不领略至乐之妙，而惧之息之惑之，正以极其领略至乐之妙，而惧之息之惑之也。其始也，奏之以人，应人事也；征之于天，顺天理也；行之以礼义，行五德也；建之以太清，应自然也。调四时而和万物，四时与之推移，万物与之生育，盛衰经纶文武，清浊调和阴阳，其声广流，如雷霆之惊，被蜚虫而皆作。又无尾无首，生死僨起，无穷而不可待，是以惧也。复而其声变化，如阴阳之和，可感而不可闻；如日月之明，可望而不可亲。其声之长短刚柔，虽变化而又齐一，虽齐一而又不主故常，在谷满谷，在阒满阒，无处不是此声之所至，无不周遍也。其声之挥动宽广，高极于天，明如日月也。鬼神自守其幽而不扰，日月星辰自行其纪而不乱。人为之乐，止之而有穷；自然之乐，流之而不止。此吾所以虑之而不知，望之而不见，逐之而不及，恍然独立于四虚之道，倚于槁梧而吟也。望不见而目穷，逐不及而力屈，如身入于虚空之中，乃至委蛇，是以息也。卒而声又变化，洋溢之声，继续而起，令人忘倦，而又莫寻端倪，顺乎天之自然，若发生于丛林之中，与林乐相混，而莫辨其自出，布散发挥，动而不动，不见摇曳之迹，幽深玄默，

玄之又玄，不闻涤荡之声，布挥而不曳，动无方也；幽昏而无声，居于窈冥也。死生实荣，随物变化，而无常声。天机不张，而五官皆备，此天乐也，无言而心悦者也。听之不闻，视之不见，而又充满天地，包裹六极，是以惑也。始于惧者，以乐感化之力大，若有鬼神，故曰惧故崇；次以怠者，以其望不见，逐不及，疑其遁逃也，故曰怠故遁；卒于惑者，以其不闻不见，而又充满天地，包裹六极，使知识昏迷也，故曰惑故愚。不识不知，顺帝之则，日在无为之中，此愚之所以道也。故曰道可载而与之俱也。

第四章 自孔子西游于卫，至而不知贖之所以美，惜乎而夫子其穷哉，为第四章。言有为之殃也。治天下而取法先王，是有为之治。先王治法，已陈之刍狗也。刍狗已陈，是无用之物，而犹游居寝卧于其下，不得恶梦，必遭恶魔。孔子伐树于宋，削迹于卫，得恶梦之类也；困于陈蔡，七日不食，遭恶魔之类也。水行舟，陆行车，各适其用。以有为之治，应无穷之变，不仅劳而无功，身必有殃。若无为者，寂然不动，感而遂通，故能应物而不穷也。桔槔随人俯仰，而不得罪于人，善为治者，与世推移，而不滞迹于世。周公之服虽美，猿狙衣之，必齧裂而去之，不适也；西施之贖虽美，丑人效之，富人闭户不出，贫人去之而走，无本也。有为之治，从无为而出，适时而用，不然者，身必有殃而穷也。

第五章 自孔子行年五十有一而不闻道，至天门弗开矣，为第五章。言有为者之无成也。度数有为者也，求道于度数，五年而不得；阴阳无为而犹有为者也，求道于阴阳，十有二年而未得。道者不可献，不可进，不可告，不可与，惟可以自得也。中以无为为主，外以有为为正，中无无为之主，则不能止而心乱，外无有为之正，则不能行而自废。由中而出，不受于外，不

见由中而出之迹，故曰圣人不出；由外而入，不动于中，毫无由外而入之象，故曰圣人不隐。名犹公器，仁义犹蓬庐，可一宿而不久处，此所谓由中出不受于外，由外入不动于中也。假道托宿，游于无为之虚，食于苟简之田，立于不贷之国，是采真之游也。真则不伪，所以无为而无不为也。富、禄、显、名、权、柄，此有为治世之具也。己欲富，则不能以禄让人；己欲显，则不能以名让人；己欲亲权，则不能以柄让人。以有为为治，富显权，操之于己，则恐惧而栗；禄名柄，舍之于人，则恋惜而悲。恩、怨、取、与、谏、教、生、杀，此八者皆有为者，正人之器，惟无为而无不为者，为能用之。己无为而自正其心，始能正人之心，故曰正者正也，非然者，天门不开，而道无由得也。

第六章 自孔子见老聃而语仁义，至子贡蹴蹴然立不安，为第六章。言有为者，不仅身殃而事无成，且足乱天下也。播糠眯目，则四方易位；蚊虻嚙肤，则通夕不寐。仁义有为之治，眯目刺肤之类也，有为之治乱天下，易位不寐之类也。废道德而用仁义，使天下失其朴，如何放风而动，顺其自然，击鼓而求亡子，有为者徒自纷扰也。鹄自然白不必浴，乌自然黑不必黔，天地间自然之黑白，不必有为也。王者治民，不如听民之自治，故曰相煦以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖。此孔子之仁义，不如老子道德之大也。孔子归而不谈，自伤仁义有为之小，以龙称老子无为之大；又以子贡见老子言三王五帝之治，而老子告以黄帝之治天下，人民纯穆，亲死不哭；至于尧，各亲其亲，隆杀有等；至于舜，相竞以知，人我分离；至于禹，党同伐异，以事兵革。儒墨之是非纷起，而天下大乱矣。无为至于有为，其流弊必至于如是也。盖有为之始，本有伦次，至丈夫而有妇女之行，故曰名曰治之，而乱莫甚焉。三王五帝之治天下，违反

无为之自然，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施，其弊不可胜言，如螫人之蜂，如噬人之兽，使天下之人，莫能安于性命之情也。

第七章 自孔子谓老聃曰，丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经，至老子曰可，丘得之矣，为第七章。言孔子有为之治，老子以无为之化大之。为一篇之总结。《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经之所言，有为之治，先王之陈迹也。迹固履之自出，而迹非履；经固道之所寄，而经非道。道者无乎在，无乎不在，不动而至，无为而化。鹄之相视，眸子不动而化，虫之相鸣，应于上下风而化，兽之雌雄，自为类而化，各有自然之性而不可易，各有自然之命而不可变，各有自然之时而不可止，各有自然之道而不可壅。无为而得其自然，无自而不可；有为而失其自然，无自而可。造化之生育，一顺其自然，毫无有所作为于其间，鸟鹄孺，卵生也，鱼傅沫，湿生也，细要者化，化生也，有弟而兄啼，胎生也。此四生在宇宙之间，皆顺无为之化，以生以长。治天下者，不以无为之化化人，而以有为之治化人，又安能化人乎？孔子悟化人之道，而为此言，故老子曰可，丘得之矣。

刻意第十五

恬淡，寂寞，虚无，无为，为养神之要，而以纯素二字括之。以体言曰真人，以用言曰圣人。以寂灭毁庄，固不足以知庄；以寂灭誉庄，亦不足以知庄也。庄子盖无为而无不为，无不为而无为也。养神而不用，所谓纯素也。此篇所言之理，多见于内篇，或学庄者之所为。全篇分三章如下：

第一章 自刻意尚行，至此天地之道，圣人之德也，为第一章。言圣人之德，合于天地之道，无为而无不为也。山谷之

士，不如平世之士，平世之士，不如朝廷之士，此用世而有为者也。江海之士，不如道引之士，此出世自以为无为而犹有为也。若夫圣人，用世而不滞于迹，出世而不蹈于空，故曰不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不道引而寿。用世而忘世，故曰无不忘也，出世而有世，故曰无不有也。不立一美以为极，而众美毕至，此天地自然之道，圣人自然之德也。

第二章 自故曰恬淡寂寞，至动而以天行，此养神之道也，为第二章。言圣人之养神也。圣人所以无为而无不为者，以其养神于内而用之于外也。恬淡，寂寞，虚无，无为，此天地之大，不平而平者。道德之无为而无不为，以天地之不平而平为质，圣人养神，休于道德，休则心无所系恋，对物莫不平易也。视物平易，则处己莫不恬淡也。视物平易，处己恬淡，则忧患不能入，邪气不能袭，德全而神不亏，养神之要也。神养于内，生死动静，一任其自然，不辞福，不为福先，不畏祸，不为祸始，不得已而后起，去知与故，循天之理，所以无天灾，无物累，无人非，无鬼责，生若浮，死若休，不思虑，葆光而不耀；不豫谋，孚信而不期。寝不梦，魂不寂也；觉无忧，神纯粹也；虚无恬淡，与天合德也。若有为，即于道德有害，悲乐，喜怒，好恶，一动于中，必伤于神。道德之至，合悲乐，喜怒，好恶，而悉无矣。至静者，一而不变；至虚者，无所于忤；至淡者，不与物交；至粹者，无所于逆。养神之要，至于形不劳而精不用，譬如水然，不杂则清，不动则平，养神之道，必须纯粹不杂，静一不变，淡而无为，始可无不为而动与天成也。

第三章 自夫有干越之剑者，至能体纯素，谓之真人，为第三章。言养神而不用，无为之为，其用更大也。干越之剑，无所不断，柙而藏之者，可用而不用，《养生主》之所谓善刀而藏

之是也。上际天，下蟠地，与天帝合德，即与天帝同用，可用而不用，纯素之道，惟神是守，守一而合于天，而通于人，圣人所以贵精也。精者何？无所与杂而素，不亏其神而纯，以纯素为体，谓之真人。圣人以用言，真人以体言也。

缮性第十六

道德散而为仁义礼乐，此世之所以衰也；不以辨饰知，不以知穷天下，不以知穷德，此身之所以穷也；视轩冕为傥来之物，此身穷而志不穷也。章义明白，而所含不富。全篇分三章如下：

第一章 自缮性于俗学，至冒则物必失其性也，为第一章。言道德散而为仁义，而乱天下也。缮性滑欲于俗学，当还淳反朴与民休息，若以学求复性，以思求致明，非仅不足以启发，转以蔽蒙也。古之治民，有知如无知，知与恬交相养，而和理出于性之自然，和为德，理为道，道德散而为仁义，仁义散而为礼乐，礼乐遍行，而天下乱矣。以礼乐正人，而自蒙己德，德不足以冒覆人，而强冒覆，则物失其性，而乱愈甚也。

第二章 自古之人，在混芒之中，至隐故不自隐，为第二章。言德日衰下，以为道德散而为仁义礼乐，乱天下之证也。古人之在混芒之中，与一世而得澹漠，此无为至治之世也。当是之时，阴阳自然和穆，鬼神自然不扰，四时自然得节，万物自然不伤，群生自然不夭，有知而知无所用，此道德未散，混芒而为一也。及道德衰下，为燧人伏羲，虽顺人民之心，而不至一；及道德又衰，为神农黄帝，虽安人民之业，而不大顺；及道德又衰，为尧舜，兴治化之流，而失其源，离道而言善，离德而言行，去性而从心，心与心相斗以知识，而不足以定天下，又附之以文，益之以博，文灭质，博溺心，民始惑乱，无以复

其初。世与道交相丧，虽圣人尚存，而道德隐矣。道德之隐，非道德自隐，礼乐繁兴，而道德隐也。

第三章 自古之所谓隐士者，至失性于俗者，谓之倒置之民，为第三章。言有道之士，穷于世，穷于身，而不穷于志也。古之隐士，非避世也，不伏身，不闭言，不藏知，与后世之隐士，避人逃于深山穷谷之中不同。自道德散而为仁义礼乐，而时命大谬也。有道者之处穷通也，时命大行乎天下时，则一反道德而无迹；时命大穷乎天下时，则抱守道德而有待。不以辨饰知，不以知穷天下，不以知穷德，穷于世穷于身，而不穷于志。处其所而反其性，不小行，不小识，正己而自乐其志也。乐志者，全于内而足，非轩冕之谓，轩冕傥来之物，寄于身非性命也。所以有道之士，不为轩冕肆志，不为穷约趋俗，视轩冕与穷约无异，故能贵贱皆无忧。若视轩冕为乐，不明内外轻重，是倒置之民也。

秋水第十七

有为者小知也，无为者大知也。小不可知大，全篇皆是此意。河伯之小，不知海若之大。六问答，逼出反其真一语，此全篇之结穴。真，无为也，反其真，反其无为之常也。有为以多为贵，故夔以一足，而羨蚘之多足。无为以神为速，故蛇无足，而羨风之无形；风无形，而羨目之无气；目无气，而羨心之倏忽往来，莫可端倪。此言有为不如无为神速也。孔子围于匡，而安于命，无为者也；公孙龙以辩胜人，有为者也。而匡人请辞而退，公孙龙乃逸而去，以见无为之胜于有为也。故与其有为而逐物，不如无为而反真。养生轻世，反真之事也；知鱼乐，反真之效也。全篇分十章如下：

第一章 自秋水时至，至不似尔向之自多于水乎，为第一

章。言一曲之士，以术自矜，见有道之士，爽然自失也。河伯譬一曲之士，海若譬有道之士，河伯不自知河之小，而欣然自喜，海若不自知海之大，而淡然若忘，此逍遥游之小知大知也。百川灌河，泾流之大，两涘渚涯之间，不辨牛马，水势虽大，而盛水之地则小，犹人之术虽精，而气度未宏，终不能见道也。欣然自喜，谓天下之美尽在己，此真一曲之士之见。不见水端，望洋而叹，见人之大，而愧己之小，犹有自知之明，此拘于虚，笃于时，束于教之故，非己之咎，犹可与语大理也。海之大，过于江河，不可量数，未尝以此自多，盖海亦甚小也，海在天地之间，似壘空之在大泽，中国之在海内，似稊米之在太仓，人在国土之中，似豪末之在马体。五帝三王之治，仁人任士之行，一切有为之事，在太虚无为之中，无足轻重。辞之者固非，语之者亦非，为名为博，皆不能忘，以此自多，亦犹河伯之自多于水也。

第二章 自河伯曰，然则吾大天地而小毫末可乎，至又何以知天地之足以穷至大之域，为第二章。言以形观物，有大小，以道观物，无大小也。河伯闻天下之水，莫大于海之言，以大天地小豪末为问，不知此滞于大小之形也。无穷之空间，无尽之时间，虚无之中，以道观之，毫无大小修短，得失死生之迹。知量无穷，小在量无穷之中，不以为寡；大在量无穷之中，不以为多。知时无止，长在时无止之中，不厌其生；短在时无止之中，不祈其生。知分无常，得在分无常之中，而不喜；失在分无常之中，而不忧。知始终无故，生在始终无故之中，而不以自悦；死在于始终无故之中，而不以为祸。是河伯初不知己之小，而欣然自喜，固非。继见海若之大，而规然以学，亦不是。虚无之中，大小修短，得失生死，泯然若一，与其知之而忘于心，不若不知而无所用其心也。生之时有穷，而未生之时

无穷，以有穷之小，穷无穷之大，无怪夫迷乱而不自得也。由此观之，豪末非细，天地非大，豪末在无穷虚无之中，豪末亦天地；天地在无穷虚无之中，天地亦豪末，此所谓莫大于秋豪之末，而泰山为小也。

第三章 自河伯曰世之议者，至约分之至也，为第三章。言有大小精粗之分者，滞于物，无大小精粗之分者，合于道也。河伯闻毫末未足定至细之倪，天地不足穷至大之域之言，以至精无形，至大不可围为问，不知此犹滞于物也。至精无形，非精也，视不明也；至大不可围，非大也，视不明也。因势利便而言之，曰精曰粗，犹有精粗之形，若夫无形，而非数之所能分，不可围，而非数之所能穷，虽非数之所能分能穷，犹可以言论，可以意察也。可以言论者尚粗，可以意察者精矣，而非其致也。超然于言论意致之表，非言论意致所可及，无大小精粗之迹，并无大小精粗之名，此之谓大人之行。大人者，忘人，忘物，忘我，不害人，而亦不以仁恩自多，不为利动，而亦不贱趋利之人，不争货财，而亦不辞让货财，不借人力，自食其力，取足而止，而亦不贱人之贪污，行不随俗，而亦不乖僻立异，随俗从众，而亦不贱谄佞之人，爵禄不足为劝，戮耻不足为辱，是非本无分别，细大本无端倪，常人不知，圣人知之，道人不闻，言忘人也，至德不得，言忘物也，大人无己，言忘我也。此泯大小精粗至约之道也。

第四章 自河伯若曰，若物之外，若物之内，至女恶知贵贱之门，小大之家，为第四章。言以道观之，无贵贱小大之差别。世俗有种种差别者，皆不以道观之也。河伯未达合于道之语，而有贵贱小大之问，海若首以道观之，物无贵贱一语，指其迷而开其悟。言合于道者，无贵贱小大之差别也。世俗有种种差别者，皆不以道观之也，或以物观之，或以俗观之，或以

差观之，或以功观之，或以趣观之，能观不同，所观遂异，于是乎生出种种差别之迹。以人证之，尧舜与子之同一让，而一帝一绝，汤武与白公同一争，而一王一灭，贵贱有时，不可泥其迹也。以物证之，梁丽可以冲城，不可窒穴，骐驎骅骝，可以行远，不可捕鼠，鸱鸢夜察毫末，昼不见泰山。用各有当，不可泥其形也。师是之行，往往而非，师治之行，往往而乱，盖天地之理，万物之情，阴阳是非，虽曰对待，实则阴即是阳，阳即是阴，是即是非，非即是是。一阴阳，是非之同流而泯其迹，吾颺颺焉分阴分阳，分是分非，非愚则诬也。由是言之，古之帝王，不过随时保俗而已。乌有贵贱小大于其间哉！不以道观之，焉足以知贵贱小大之端倪！

第五章 自河伯曰，然则我何为乎，何不为乎，至夫固将自化，为第五章。言无为而自化也。河伯闻以道观之物无贵贱之语，未明无为之道，而以何为何不为，辞受取与为问，海若语以无为之道。贵贱无定，是谓盘旋，无局志而屈曲，多少无常，是谓旖旎，无一行而参差（反衍即盘旋，大蹇即夭蹇，谓屈曲，谢施即旖旎，本马叙伦《庄子义证》说）。无人无物无我，若君之无私恩，若社之无私祐，若四方之无疆界，万物皆在怀抱之中，不近不拒，其孰承翼，此之谓无方。所以不一齐之万物而一齐之，无短长也。盖物以观之，而有死生，以道观之，而无始终，所以物之成毁，无足容心也。以形观之，而有虚满，以道观之，而无虚满，所以器之虚满，原无定形也。遥而不闷，年不可举也；掇而不跂，时不可止也。消息盈虚，如循环之无端，终而复始，莫可端倪。此大义之方，万物之理，皆无为之道也。若以物观之，物之生也，若骤若驰，若无动而不变，实无时而不移，天地之于万物，无为而无不为，将何为乎？将何不为乎？与物自化而已矣。

第六章 自河伯曰，然则何贵于道邪，至是谓反其真，为第六章。言无为而反真也。河伯闻无为自化之言，而以无为为断空，故有何贵于道之问。海若告以无为是反真之谓，非断空之谓。夫道虽泐穆无形，而又分析有理，故曰知道者，必达于理；理虽常然不动，而又随物而变，故曰达于理者，必明于权。以道为本，以理处常，以权御变，则物不能害，故曰明于权者，不以物害己，所以至德者，水火寒暑禽兽，皆不能害也。非谓迫近于水火寒暑禽兽不能害，而安危视之察，祸福审之密，去就守之慎，自然不能害也。道之可贵者，并非断空，合于自然。天在内也，毫无造作，人在外也，人合于天，是谓天人之行。知天人之行者，本乎自然，而处乎自得，进退屈伸，反要归极。何谓天？牛马四足，无为之自然也，天也。何谓人？络马首，穿牛鼻，有为之造作也，人也。贵乎道者，贵反其真，无以人灭天也。

第七章 自夔怜蚺，蚺怜蛇，至为大胜者，惟圣人能之，为第七章。河伯与海若六问答，而逼出反其真一语。此章则以天机发挥反其真之实义，为全篇之扼要。反真者，纯以天机行之，无为而无不为也。夔与蚺以足行，有为者也；蛇与风以无足行，无为者也。蛇犹有形，风犹有气，若目与心之行，则无形无气，真无为者也。有为者以多为贵，故夔一足，而怜蚺之多足。多足虽以天机行，究不若无足行于所无事，故蚺以多足，而怜蛇之无足。无为以无形为神，故蛇以脊动，究不若风之蓬蓬而普遍，折木蜚屋，惟风为能，乘天几而动，无为而无不为也。至于目之神速倍于风，心之神速又倍于目，则可以言外得之矣。

第八章 自孔子游于匡，至今非也，请辞而退，为第八章。引孔子匡于围，证无为之用也。穷通者时命之所为，而非我之所能为也，故当尧舜时无穷人，当桀纣时无通人。设不安于时

命而强为之，必无益也，惟有以无为安我之常而已矣。渔父之勇，不避蛟龙，猎夫之勇，不避兕虎，烈士之勇，视死如归，圣人之勇，临难不惧，尽其在我，不必别有作为也。安无为之常，而卒解匡人之围，可见张皇失措者之不足以处变也。

第九章 自公孙龙问于魏牟曰，至公孙龙口喏而不合，舌举而不下，乃逸而走，为第九章。言有为之辩，不如无为之不辩之大也。公孙龙赵之辩士，为坚白异同之论，闻庄子之道，茫然异之，不知其所以。公孙龙以辨胜人，有为者也，庄子以不辨胜人，无为者也。以辨胜者，犹埳井之龟，不知井之小，而以一壑之水，跨埳井之乐自负，岂知东海千里之大，千仞之深，十年九潦，不为加益，八年七旱，不为加损。庄子之无为，如东海之水，宜乎公孙龙闻之适适然惊，规规焉自失也。公孙龙埳井而观，所知极小，庄子则无南无北，无东无西，下极黄泉，上极青天，始于玄冥，反于大通，无为而无不为之。以有为之察辨，求之索之，真所谓以管窥天，以锥指地也。

第十章 自庄子钓于濮水，至我知之濠上也，为第十章。为反其真之事证，又分三节，一养生以保身，二轻世以肆志，三通情以知物。反其真者，其自视如是，其视人如是，其神妙如是也。宁曳尾于涂中，不留骨于庙堂。养生以保身，反真之初步也。自视为鹓雏，视惠子为鸱，轻世以肆志，反真之第二步也。能养生，则神足于内，能轻世，则神淡于外，清明在躬，不累于物，而物无不知。以自乐而知鱼之乐，通情以知物，反真之第三步也。而皆是行所无事，知鱼之乐，不以有为知之，而以无为知之，故曰我知之濠上也。

至乐第十八

至乐是绝对的，宇宙间有为之事，皆是对待，惟有无为之

道是绝对，故无为任其自然，是至乐也。凡人之情莫不乐生而恶死，生死对待，乐恶即对待矣，惟生而未尝生，死而未尝死，死生一致，皆是至乐，是绝对矣。几者物之极微者也，其大无外，皆是几之所积，故万物入于几，出于几，几是绝对的。无为而任自然，所以至乐也。全篇分六章如下：

第一章 自天下有至乐无有哉，至人也孰能得无为哉，为第一章。言有为是对待的，无为是绝对的，惟绝对为至乐也。乐与恶相对，弟言乐，而非至乐，奚为奚据，奚避奚处，奚去奚就，奚乐奚恶，此八者任尔所择，皆是对待，富贵寿善，与贫贱夭恶对待，身安美服，好色音声，与身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音声，对待。不仅对待，而又相因，富贵寿善，此皆俗之所谓乐，不必言贫贱夭恶之对待，即此相因而至之苦身疾作，日夜思虑，惛惛久忧，自残其形，此果谓之乐邪？抑不乐邪？此皆世俗有为之乐也。若夫无为之乐，一任自然，未之乐，亦未之不乐，绝对的至乐，故曰至乐无乐，至誉无誉。天下之是非无定，彼一是非，此一是非，愈辨而是非愈起，惟相息以无言，而是非定，故无为可以定是非。所以至乐以存身，惟在于无为而已矣。天无为也，地亦无为也，天地无为，而万物化生。天地所以无为而无不为也。人孰能得天地之无为哉！

第二章 自庄子妻死，惠子吊之，至自以为不通乎命，故止也，为第二章。言以无为之道视死生，死生一致而至乐也。惠子以有为之事视死生，生则与居长子，死则哭泣。庄子以无为之事视死生，本无生无形无气，自气变为形，自形变为生，自无而有，今变而之死，仍反于无也。春秋冬夏，递运而为四时，以时言之，有四者之分，以天言之，直一气之转，死者返于无为之真，寝于巨室，生者滞于有为之迹，嗷嗷然哭以随之，是

之谓不通乎命也。

第三章 自支离叔与滑介叔观于冥伯之邱，至我又何恶焉，为第三章。言以无为之道视生，而生时皆乐也，支离滑介，皆言形体可恶而不可乐。（马叙伦《庄子义证》云：滑借为𡗗，介为𡗗省，《说文》，𡗗，𡗗病也，𡗗，𡗗𡗗。）而又柳生于肘（李慈铭曰：柳，瘤之借字），而可恶尤甚。以有为之事视之，真无可乐也。以无为之道视之，生为假借，为尘垢，死生犹昼夜之变化，何所容心于其间哉！

第四章 自庄子至楚，见空髑髅，至而复为人间之劳乎，为第四章。言以无为之道视死，而死时皆至乐也。庄子所问髑髅之言，悉是生时有为之事，故曰此皆生人之累也。髑髅所答庄子之言，上无君，下无臣，亦无四时，悉是死时无为之道，故曰南面王不能过也。南面王之乐，非生人之累所能变易，故曰绝对的也。安于无为，以享南面王之乐，而不复为人间之劳也。

第五章 自颜回东之齐，至是之谓条达而福持，为第五章。言无为之道，当任自然也。褚小怀大，纆短汲深，不自然也。自然者，命有所成，形有所适，不可以损益。与齐侯而言尧舜黄帝燧人神农之道，本齐侯心中之所无，而强语之，不自然也。犹之海鸟，本自浮沉于波涛之间，而奏之以九韶之乐，享之以太牢之具，鸟乃眩视忧悲，不食不饮而死。此以人养鸟，不以鸟养鸟，极不自然也。以鸟养鸟，当任鸟之自然，栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鰕鳊，适其自然之性，而有游优之乐。若夫咸池九韶之乐，非鸟所欲闻。岂仅惟鸟，兽闻之而走，鱼闻之而入。惟人闻之，环而视之，各有自然之性也。鱼好水而恶陆，人好陆而恶水，异好恶者亦各有自然之性也。不一其能，本自然也；不同其事，任自然也。名止于实，名因自然而立；义设于适，义因自然而适。安于无为之常，毫不勉强，如是之道，

可谓条达通理，福德挟持，而至乐也。

第六章 自列子行食于道，至万物皆出于机，皆入于机，为第六章。是一篇总结。万物同一机（种有几之几，即出于机入于机之机），出入无为，一任自然，为至乐也。列子与百岁髑髅，任其自然，故曰唯予与女知。列子生而未尝生，不必欢也；髑髅死而未尝死，不必忧也。无欢无忧，是为至乐也。所以然者，万物之变化无常，而无常之中又有常，故曰种有几。几者，物之分而极微者也（犹化学中之原子）。辗转变化，其生无穷，皆由于几。自无生变为有生，无知变为有知，植物变为动物，低等动物，变为高等动物，高等动物，又变为无生无知，此所以皆出于机，皆入于机也。百岁髑髅，化为土壤，得水变化，以至程生马，马生人，人又反入于机。（庄子时代，无今日之科学，言之当然不能甚分析。）在被变化者，固不能自主而有为，而变化之者，亦无所容心而无为，而卒至于无不为者，此造化自然之妙用也。任其自然，则至乐矣。

达生第十九

此篇即内篇《养生主》之意，言之较为分析，或是学庄者之所演也。可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。只以缘督以为经一语包括之，养生之道，皆在其中。缘督以为经，即此篇柴立其中央之意。此篇开出种种法门，先以弃世遗生为言，后以能忘为应，中间言养内养外之皆有所偏，养气凝神之各极其致，归结于堕身体，忘肝胆，黜聪明，遗耳目，为而不恃，长而不宰，为养生之至道。全篇分九章如下：

第一章 自达生之情者，不务生之所无以为，至精而又精，反以相天，为第一章。言养生当弃世遗生，而形不劳，精不亏，与天为一也。无以为，无奈何，皆自然界之无为。达生之情，与

命之情者，悉不务之，任自然也。若有为而务之，以物养形，不离物养生，则物有余而形不养，形不离而生已亡，有为不如无为也。生者来不能却，去不能止，养形不足以存生，特在世俗之中，皆不免为养形之事耳，故养生者必弃世，弃世则无世俗之累，无累则心气平正而常寂，湛然常寂，自然与天地同生而几于道。弃事则形不劳而全，遗生则精不亏而复，形全精复，与天为一，非仅合天，而能赞天之化育也。

第二章 自子列子问于关尹曰，至人潜行不窒，至不忽于人，民几乎以其真，为第二章。言养生守气不守形，而几于真也。至人潜行不窒，蹈火不热，登高不栗，非知巧果敢之形，是虚无冲漠之气，所以养生者，纯气之守也。夫貌象声色，形也，皆物也，物与物相滞于迹，必不能由后天而反先天之真，无论如何修养，皆是囿于形色之间。造乎不形，气也，止乎无所化，气之守也。不形，则变化莫测，无所化，则万古常存，变与常合，而莫可端倪，如是则神形合一，物焉得而止之？所以能处乎不淫之度，藏乎无纪之端，游乎万物之始终，而潜行不窒，蹈火不热，登高不栗也。性不杂，气不伤，德不离，通万物之所至，其天全，其神无却，入于万物之中，万物奚自入于我之心哉！全于酒者，尚足以保身，而况全于天者乎！镆干飘瓦，以无心而自全，圣人以无心平均天下，有攻战而无攻战之乱，有杀戮而无杀戮之刑，以无心化之也。有心即有为，人之天也，无心即无为，天之天也。开天者无为而化，德生者也；开人者有为而治，贼生者也。勿忘勿助，不厌天，不忽人，则几于真矣！养生当如是也。

第三章 自仲尼适楚，出于林中，至其痾偻丈人之谓乎，为第三章。自此以下，皆举一事以为譬况。此举承螭譬况养生之道，用志不纷，乃凝于神，言养生者当如是也。天下事巧不如

拙，巧者有为而合于人；拙者无为而合于天。处身如槩株拘，执臂如槁木之枝，非有为之巧，正无为之拙，拙合于天，即合于道也。拙何以合于道？用志不纷是也。志不纷而神凝，神凝何为而不得，承蜩一技之末，犹必凝神而合于道，况养生乎？

第四章 自颜回问仲尼曰，吾尝济乎觴深之渊，至凡外重者内拙，为第四章。此举操舟譬况养生之道。陈乎前而不得入其舍，万物不足以动其心，养生当如是也。矜持于外，即不能坦然于内，矜持于外者，有为者也；坦然于内者，无为者也。以瓦注者巧，得失无足轻重，而坦然也；以钩注者憚；以黄金注者殢；利害所关太巨，而矜持也。譬况之中，又为外重内拙之譬况。善操舟者，与水习而忘水，视渊若陵，不重视乎水，此所以无往而不暇。忘于心，则合于道矣！操舟一技之末，必合于道而用神，而况养生乎？

第五章 自田开之见周威公，至所异哉者何也，为第五章。言养生者须内外兼养，而立于中道也。内外兼养，即性命双修也。道无偏倚，一立于中，若有所偏，须鞭于后。单豹修其内，而虎食其外，张毅养其外，而病攻其内，内外各有所偏，而皆不鞭其后者也。无入而藏，不偏于内也；无出而阳，不偏于外也；柴立其中央，立于中道也。不内不外，亦内亦外，归于中道，可谓至人。其名必极，可称为至人也。道涂之中，十杀一人，人有戒心，衽席之上，饮食之间，不知为戒，此喻豹养其内，虎食其外也。为彘谋，不如食以糠糟，置之牢夹之中；自为谋，则苟生有轩冕之尊，死得豚楯之上，聚傖之中，此喻毅养其外，病攻其内也。

第六章 自桓公田于泽，管仲御见鬼焉，至不终日而不知病之去也，为第六章。言养生者当先不动心也。桓公见鬼而病，非真有鬼，心动而见鬼也。此所谓公则自伤，鬼恶能伤公也！不

足，善怒，善忘，是气之所为，非鬼之所为；散而不反，上而不下，下而不上，是心之所为，非气之所为。故与其言无鬼，使心惶然以疑，不如言有鬼，使心释然以喜，喜则惑解，解则心定，心定则气固，气固则病除矣！此所以不知病之去也。养生在于养气，养气在于养心也。

第七章 自纪渚子为王养斗鸡，至器之所以疑神者其是与，为第七章。举养斗鸡、涉水、削木为镞三事为喻，养生者宜养气凝神也。虚怯恃气，气初养而不足也；应响景，气已养而未定也；疾视而盛气，气已足已定，而未凝于神也；似木鸡，神凝而德全矣。以此处变，悬水三千仞，流沫四十里，而不知其险，从水之道而不私，长于水，安于性，不知所以然而然也。以此处常，削木为镞，犹惊鬼神，成一镞之微，忘利不敢怀庆赏爵禄；忘名不敢怀非誉巧拙；忘我，而无形体；忘人，而无公朝，凝于神合于天也。

第八章 自东野稷以御见庄公，至始乎适而未尝不适者，忘适之适也，为第八章。言自恃其养，而轻用必败，自忘其养，而不用必全也。竭马力而驰，虽进退中绳，左右中规，然马力竭矣，必败也。言世之奔走于名利之场，虽养生无益也。忘足履之适，忘要带之适，忘是非心之适，内外俱忘，境会之适，适与不适俱忘，忘适之适。何以故？不用心始能不用身也。故养生者，不在持之，在忘之也。

第九章 自有孙休者，踵门而诤子扁庆子曰，至彼又恶能无惊乎哉，为第九章。申言能忘为养生之至道，为一般人不知也，为一篇之总结。第一章言弃事而形不劳，遗生而精不亏，弃事遗生，即能忘之意，未明言也。此章忘其肝胆，遗其耳目，即第一章弃事遗生之应。彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业，形容能忘之状，此真至人之行也。若不能忘而恃之，是之谓饰知

惊愚，修身明汙，全形軀而不夭，幸矣。然而世之养生者，皆孙休之类，语以能忘之道，犹之止鲁郊之鸟，飧以太牢之具，奏以九韶之乐，必忧悲眩视，不敢饮食也。盖寡闻之民，不可告以至人之德也。

山木第二十

此篇即内篇《人间世》之意，惟含义不如《人间世》之富。材不材皆难免乎今之世，惟浮游于道德之乡。道德之乡，不必他求，只在虚己以游世。人能虚己，常静而常应，虽朝夕赋敛，而毫末不挫。人之处世，虽处处防卫，甚且如意息之谋生，亦良苦矣！不如削迹捐势，而物莫能害也。然削迹捐势，又不如缘形率情，若缘形率情，犹不免患，此世之过也。所以至人处世，不怨穷，不求达，泯始终，合天人也。盖天地充满杀机，惟有忘我忘人，游优于天地之间。此篇含义虽不富，而一意之转，殊可寻绎。全篇分九章如下：

第一章 自庄子行于山中，至其唯道德之乡乎，为第一章。言游心于未始有物之先，始不为物所累也。世之人，或自矜其材以解祸，或自安于不材以避祸，而山木以不材终其天年，雁以不材死，是材不材皆不免于累也。不知滞迹于物则有累，游心于无物则无累，游心于无物者，与时俱化，故屈伸自得也，以和为量，故上下无常也。游心于未始有物之先，物物而不物于物，谓之材不可，谓之不材亦不可，谓之材不材之间亦不可，故脱然无累也。若滞迹于物，皆是对待的，有合则有离，有成则有毁，廉隅则见挫，尊贵则招议，为于此则亏于彼，贤则谋之者众，不肖则欺之者多，不材有累，材亦有累，惟道德之乡，脱然无一物之累也。

第二章 自市南宜僚见鲁侯，至人能虚己以游世，其孰能

害之，为第二章。虚己者物不能害，本第一章之意而申言之也。鲁侯滞迹于物者也，先王之道，先君之业，鬼与贤，皆物也。学之，修之，敬之，尊之，滞于物也。滞迹于物，不如游心于无物，剖形去皮，洒心去欲，游心于无人之野，即游心于无物之始也。心无一物，作而不藏，与而不求，不知义，不知礼，其生可乐，其死可葬，如此游心，毫无所费，虽无粮而自足。譬如航海一叶扁舟，飘然以游，送行者望洋不见，而行者远矣！处世者最怕有人之见，有我有人，人即有我，而累自此起矣。尧有天下不与，非有人也，帝力于我何有？我非见有于人也。去累除忧，在于虚己，虚己以游世，孰能害之？建德之国，莫大之国也，即第一章道德之乡，并非实有其地，即游心于无物之始也。

第三章 自北宫奢为卫灵公赋斂以为钟；至而况有大涂者乎，为第三章。言不滞于物，常静而常应也。北宫奢三月而成上下悬之钟，于形言之，可谓劳矣，诘知劳逸不在形而在身。王子庆何术之设，据形问也；北宫奢一之，间无敢设，据心答也。纯任自然，一心在钟，不敢更有所设，不起意见若无识，不急趋赴若怠疑，迎来而不禁，送往而不止，强梁者从之，曲傅者随之，因其自然，使各穷其所有之能，而不用心于其间，所以朝夕赋斂，不受毫末之挫，心与道合，常静而常应也。与第二章虚己以游世之意略同。

第四章 自孔子围于陈蔡之间，七日不火食，至鸟兽不恶，而况人乎，为第四章。言随物俯仰以求容，不如削迹捐势，逃于大泽也。孔子围于陈蔡之间，七日不火食，可见世途危险，虽圣人亦不能免，然必如意怠之谋生，引援而飞，迫胁而栖，进不敢前，退不敢后，食不敢先，以免于患，而生亦苦矣。人生于世，纵随物俯仰，而功成祸至，名成患生，此之谓直木先伐，

甘井先竭，不如去功与名，削迹捐势，不责人，人亦无责，此至人所以不闻也。逃于大泽，衣裘褐，食杼叶，入兽不乱群，入鸟不乱行，不必随物俯仰，而物自莫能害也。

第五章 自孔子问子桑扈曰，至不求文以待形，固不待物，为第五章。言与其削迹捐势，不若缘形率情之不离不劳也。以利合，则祸患相弃；以天属，则祸患相收。利合者人为也，纵极力相合，如小人之交甘若醴，而甘以绝也；天属者自然也，纵漠不相属，如君子之交淡若水，而淡以亲也。与其削迹，不如缘形，与其捐势，不如率情。缘形则不离本性，率情则不劳安排，不离不劳，在己已足，又何待于外物也。

第六章 自庄子衣大布而补之，至此比干之见剖心，征也夫，为第六章。言至人遭世之患，非至人之过，世之过也。不足于财谓之贫，不遭于时谓之惫，衣弊履穿，是不足于财，故曰贫也。非己无其道，不遭时，故曰非惫也。处有道之世，犹猿腾于枏、梓、豫章之间，虽羿、蓬蒙，不能眇睨；处无道之世，犹猿腾于柘棘枳枸之间，虽危行侧视，而犹振动悼栗。猿之筋骨如常，而环境则异，以此譬之，至人遭世之患，非至人之过，世之过也。处昏上乱相之间，而欲其无惫不可得，此比干剖心之征也。

第七章 自孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，至圣人晏然，体逝而终矣，为第七章。言至人处世，不厌穷，不求达，泯然始终，而合天人也。据槁木，击槁枝，表示处于寂然不动之境。有具无数，有声无宫商，表示于物不求足之心。歌姦氏之风，古人与稽也，犁然有当人心，今人与居也。穷于陈蔡之间，此心毫不介然，不必广之而造大，更不必爱之而造哀也。其所以毫不介然者，以其不怨穷，无受天损也，不求达，无受人益也。泯始终，无始而非卒也；合天人，人与天一也。何谓之无受天损？

饥渴寒暑，天地自然之行，吾弟与之偕行而已。臣受君命，犹不能违，而况天乎！爵禄非身内之物，使虚受爵禄，无异盗窃，如鹪鹩虽见有堕落之实，弃之不顾，何以人不如鸟而恋爵禄乎？鹪鹩犹往来于人之堂室，盖窠巢燕之所托，社稷人之所庇，所以至人不贪爵禄，亦不遁山林也。何谓无始而非卒？一气之转，万物之生，莫知其所终，莫知其所始，若必事事而溯其始，而究其终，则吾之所谓始者，焉知其非终乎？吾之所谓终者，焉知其非始乎？惟有守吾之正，待其自然变化而已矣。何谓人与天一？尽己之性，以尽人之性，尽人之性，以尽物之性；己之性，人之性，物之性，有人也，尽之天也，至诚如神，有天也，善不善皆知，亦天也。人虽不能有天性，而晏然不动，与天合德也。

第八章 自庄周游乎雕陵之樊，至吾所以不庭也，为第八章。言杀机充满于天地之间，处世极可危也。螳螂搏蝉，得翳自蔽，见得忘形，异鹊从而利之，见利忘真，此庄子所以捐弹而反走也。天地间一杀机之相寻，守形忘身，观浊水迷清渊，比比皆是。《国策·庄辛幸臣论》，蜻蛉黄雀之事，亦此意也。虞人不知，逐而淬之，庄子默然，捐弹反走，非徒怵入世之难，正以悟杀机之相寻耳。入于利害之中，超然于利害之外，此所以三月不庭也。

第九章 自阳子之宋，宿于逆旅，至安往而不爱哉，为第九章。言忘形者始得免世之患也。使美者不恃其美，则人不见其矜伐之可厌，惟自恃其美，则见其骄傲，而不见其美矣。使恶者不安于恶，则人愈见其矫揉之可丑，惟自安其恶，则见其自然，而不见其恶矣。所以行贤而必去其自贤也。内忘我，外忘人，游优于天地之间，无往而不逍遥，为一篇之总结。

田子方第二十一

此篇演《太宗师》真人之义，当是学庄者之所为，以虚缘葆真一语为主。文似燦煌，实则只葆真一语之递演，章义虽甚分明，而含义似不丰富。全篇分八章如下：

第一章 自田子方侍坐于魏文侯，至夫魏真为我累耳，为第一章。总言真人也。人貌而天，有人之形，无人之情，真人之状也。虚缘而葆真，不滞于物，常守其精，真人之德也。清而容物，心如明镜，妍丑皆照，真人之度也。不言而信，无为而成，真人之化也。形动而不至，口言而不威，圣知之言，仁义之行，世儒斤斤道之，真土梗耳。所以守真者，形解而不欲动，口钳而不欲言也。

第二章 自温伯雪子适齐，至亦不可以容声矣，为第二章。言以真遇真也。凡相遇于形者，进退成规矩，从容若龙虎，明于礼义也。谏我似子，道我似父，陋于知人心也。相遇于真者，目击而道存，相视莫逆也。不可以容声，无言而喻也。

第三章 自颜渊问于仲尼曰，至吾有不忘者存，为第三章。言虽以形遇真人，而真人之真自在也。步亦步，趋亦趋，驰亦驰，辨亦辨，形也；不言而信，不比而周，真也。遇于形，不能见真，此所以奔逸绝尘，瞠乎若后也。身，形也；心，真也。心死而身次之，真人所以养心也。大宇宙之间，日为之主，万物莫不从日之方向，有目有趾之民，其出入存亡死生，皆有待于日，而莫能自主，一受人形，不化以待尽，而不知其所终，但知命之不可知，而不规画，与日俱逝，此我之所以养心也。吾与女终身相与，而女于顷刻之间失吾真，此女不见我之真，第见我之形，而我之形，过而不留，一无所有，而女执形求之于有，犹求马于唐肆，必不可得也。吾以女思惟之处不可见，而

女不求之于不可见之处，故曰甚忘。虽然女不见我之真，而忘故吾，而我之真自在，故曰吾有不忘者存也。

第四章 自孔子见老聃，至吾不知天地之大全也，为第四章。言真人游心于物之初，以无为为宗也。恂然似非人，遗物离人而立于独，即游心于物之初之状。万物生成于阴阳交通之气，物有形，物之初无形，故曰莫见其形。无形者，消息盈虚，与阴阳偕化，故曰莫见其功。万物芸芸，生死代谢，相演无端，故曰莫知其所穷。此物之初，有为而无为者也，道之真宰，以是为宗也。游心于物之初，而安于至美至乐之域，虽环境递有演变，而喜怒哀乐，不入于胸次，初者物之所同，吾得其同，见真之同，而不见形之异，生死终始，犹昼夜也，况得丧祸福乎！常在我，而变在物，故曰贵于我而不失于变，此所以万物变化，无有穷尽，而不足以患我心也，此其意惟修道者能知之。真人之修道，无为而自然。不假至言，不修而物不能离，天之自高，地之自厚，日月之自明，一无为而自然也。

第五章 自庄子见鲁哀公，至君曰可矣，是真画者也，为第五章。言有其形者，未必有其真，有其真者，而不在于形也。圜冠，句屨，佩玦，形也；知天时，知地形，事至而断，真也。形者为其服，真者知其道也。举鲁国而儒服，仅有其形而已，问以国事，千转万变而不穷，独有一丈夫，有其真者，一人而已。有道之士，守真而不滞形，爵禄生死，皆不入于心。百里奚饭牛而相秦，虞舜感人，所至成邑成都，以真不以形也。画师抱一艺之微，坦然于其中，不矜持于其外，闻命则僮僮不趋，至舍则解衣般礴羸，忘形适真，无为自得也。

第六章 自文王观于臧，见一丈夫钓，至彼直以循斯须也，为第六章。言守真者，不尽其真以自处；用形者，托于形以处世也。臧之丈夫，守真者也，钓而不钓，不钓而钓，有钓之真，

而亡其形。故其治国也，不变法，不出令，而列士不复树党，长官不自居功，诸侯无有二心，无为而治也。及以为太师，北面问政，则朝命而夜遁，此不尽其真也。守真而不尽其真，以见处世之高。文王欲举而授之政，恐大臣父兄不安，而托之于梦，此文王之用形也。处世用形之举，直以斯须顺万民之形而已，以见处世之大。盖自处必守真，而处世无妨用形也。

第七章 自列御寇为伯昏无人射，至尔于中也殆矣夫，为第七章。言守真忘形者，神凝而气定也。一矢方发，第二矢复沓，第二矢方去，第三矢复寓，是射之形，非射之真也，纵极便捷，气不能定，登高山，履危石，临百仞之渊而射则弓未引，而神摇气散矣。若夫守真忘形者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变也。列御寇是射之射，非不射之射，故曰尔于中也殆矣夫。

第八章 自肩吾问于孙叔敖曰，至而楚未始存也，为第八章。言守真者，爵之有无，国之存亡，皆无与于我也。孙叔自守其真，三仕为令尹，其来也不可却，故不喜；三已之，其去也不可追，故不忧，抱真自守，不知贵贱之在我在彼。古之真人，死生无变于己，况爵禄乎！凡君自守其真，凡之亡，不足以丧吾之真；反之，楚之存，亦不足以存吾之真。所以左右言凡亡者三，而凡君寂然不动也。此申言守真者，神凝而气定，为一篇之总结。

知北游第二十二

大道止于所不知所不能。至言去言，至为去为二句，是一篇之结，即是一篇之主。无为谓之不知答，狂屈之欲答忘言，齧缺之睡寐，被衣之行歌，神农之隐几，皆是至言去言，至为去为之递演。第七章直揭道之本体，未有天地以前，既有天地以

后，大地间千变万化，皆是此可知不可能之道，而主宰之，而纲维之。全篇分八章如下：

第一章 自知北游于玄水之上，至狂屈闻之，以黄帝为知言，为第一章。言大道浑成，知者不言，言者不知也。大道充乎天地，遍于人心，绝思，绝行，绝迹，无为谓合于道而不知，狂屈几于道而不言，黄帝知之言之，有言固非道，无言亦非道，此知之言之，终不近于道也，故曰知者不言，言者不知。圣人行不言之教也，道不可知，故曰不可致，德不可言，故曰不可至。仁主亲爱，故曰可为，义主制裁，故曰可亏，礼尚往来，故曰相伪。道失而至以礼，则朴散而华矣，故曰礼者道之华而乱之首也。所以为道者，还淳反朴，损之又损，至于无为，盖已落有为之中，而后归无为，惟有日损之一法，日损之法，在于观死生为一，观神奇腐朽为一，故曰圣人贵一。无为谓观于一而不知，所以真是也；狂屈观于一而不言，所以似之也；黄帝不能观于一，而知之言之，所以终不近也。

第二章 自天地有大美而不言，至无心而不可与谋，彼何人哉，为第二章。言大道无为，不可言，不可议，不可说也。天地无言，四时行而万物生，圣人法天地之美，观天之神明，与物俱化，而莫知其变异之根。大道遍于万物，六合之巨，秋豪之小，无处不充满，变化日新而不故，与四时运行，各得其序，此天之无为而守一也。法天之无为者，正形而一视，摄知而一度，一视一度，即守一之功。能守一，则天和至而物来合。道德之在身者，瞳瞳然如新生之犊矣。闻者睡寐，相契以无言也，说者行歌，亦相契以无言也。真其实知者，不持之以故，使幻妄迷实知，所以睡寐也，无心不可与谋者。闻者无心而默契，说者即不容有言而与谋，所以行歌也。

第三章 自舜问乎丞曰，道可得而有乎，至此之谓大得，为

第三章。言道非有非无，不得而得也。道充满于天地，非有非无，执有而言，不可见，不可闻，不可说；执无而言，身非我身，性非我性，子孙非我子孙，皆是天地之所委。道之所在，人生于天地之间，行、处、食，禀道之一气而不自知。昭昭之象，由冥冥而生，有伦之物，由无形而出，此道所以为万物之主宰也。来无迹，往无崖，无门无房，微妙而不可知，自其用言之，天与之高，地与之广，日月与之明，万物与之昌，此道之可想象者也；自其体言之，博之不必知，辨之不必慧，益之不加益，损之不加损，渊渊乎其若海，魏魏乎其终则复始，深而莫测，资而不穷，此道之不可思议也。人处道之中，生死皆与道俱，有形之寿夭，仅须臾之顷，遭之不违，过之不守，因物而应，虚己以俟，无常之形，若白驹之过隙，忽然而已。至人忘形契道，化生化死，毫不容心，解之坠之，一任自然，默而不辨，塞而不闻，无得而得，此之谓大得也。

第四章 自东郭子问于庄子曰，所谓道恶乎在，至彼为积散非积散也，为第四章。言不得而得之道，无乎在而无乎不在也。道遍于万物，不可确指一物曰：道在是。若泛指之，蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺，皆是道所在也。周遍咸者，言无物能逃于道之外也。游心于虚无之中，澹漠无为，清静自在，志寂色空，大道自见，往不知至，来不知止，往来亦不知所终始。盖以物视物，则有际，以道视物，则无际，不际之际，际之不际，物与道化，无物非道，无物是道，此之盈虚非盈虚，衰杀非衰杀，本末非本末，积散非积散也。盖盈虚衰杀，本末积散者，物之形，而所以盈虚衰杀本末积散者，物之道也。道虽未尝离物，而即物不可以见道也。

第五章 自芡荷甘与神农同学于老龙吉，至不游乎太虚，为第五章。言无乎在无乎不在之道，不可问不可应也。老龙吉得

无乎在无乎不在之道，神农以不问问之，老龙吉以不相应之。（舛舛虽言神农于道，秋豪之端，万分未处一，神农闻老龙吉之死，而有所发予之叹，是体道者也。）夫道视之无形，听之无声，世之论道者，皆非所以论道也。道不可论，并不可知，故曰不知深矣，知之浅矣，弗知内矣，知之外矣。道之得于己者，是不知之知；道之传于人者，是不言之言，故曰不可闻，不可见，不可言也。问者不知道，应者亦不知道也。夫道大而充于宇宙，远而穷于太初，高而过于昆仑，空而游于太虚，不可以言语形容，故问者应者皆不知也。

第六章 自光曜问乎无有曰，夫子有乎，至物孰不资焉，为第六章。言有无俱遣，无用而无不用也。滞于有者固非道，滞于无者亦非道。光曜不得问，而孰视其状，未免滞于有也。视不见，听不闻，搏不得，已能无有，未能无无，犹未免滞于无也。由无有之域，何从而至无无之境，是在假不用为用。于物无视，无也；非钩无察，用也，二十年之久，妙万物而能杂，以长得其用，此所以无用而无不用也。

第七章 自冉有问于仲尼曰，未有天地可知邪，至亦乃取于是者也，为第七章。言道先天地而生，后天地不死也。冉有问未有天地之先，形状若何，仲尼答以由今推古，道先天地而生，后天地不死。古今一也，不生不死之道，以神受之则昭然，以不神求之则昧然，无古无今，无始无终之道，离言说，绝思惟。未有天地，不可言天地生天地；未有子孙，不可言子孙生子孙，天地生于太极，子孙生于祖父也。但祖父是有形之物，死生对待一体，太极是无形之道，不因生而有生死，不因死而有死生，无死生，绝对为一体，未能于未有天地之先，而生天地之物，故曰物物非物也。既生天地，一涉形器，能生物，不得先物矣。其不得先物者，由于涉形器，本身为物也。虽则生生

不已，皆是后天有形之物，非先天无形之道，犹之圣人爱人，虽爱之不已，只可谓之仁，不可谓之道也。

第八章 自颜渊问乎仲尼曰，回尝闻诸夫子曰，至齐知之所知，则浅矣，为第八章。言学道者不将不迎，不如去言去为之大也。颜渊问不将不迎之游心，孔子先告以外化而内不化。世之人，心随物迁而内化，矜持矫俗而外不化，古之人，外与物化，其心纯净，一而不化也。安而与之相靡，必而与之莫逆（奚侗云多，逆之借），外化而内不化，常应常静也。豨韦之囿，黄帝之圃，有虞之宫，汤武之室，安然居之，外化也；儒墨之师，各有所主，内不化也。圣人以外化内不化之道，处物不伤物，而物亦莫之伤，此所谓不将迎而将迎也。山林皋壤，皆欣欣自乐，但乐之极，而哀继之，其来不能御，其去不能止，虽以不将不迎处之，而不免为哀乐之逆旅也。盖只知其可知，而不知其所不知，只能其可能，而不能其所不能，不知不能之事，人所不免，而务欲知之能之，亦可悲矣。不如去知去能，故曰至言去言，至为去为，言属知，为属能，若必齐之，则浅矣。

庄子章义杂篇

庚桑楚第二十三

《庚桑楚》为杂篇第一篇，多老子养生言，如曰能抱一乎，能儿子乎，此固老子与南荣越问答之语。其通篇养生之要，在于圣人藏乎是一语。是者，天门也，天门者，无有也。藏于无有，所谓缘于不得已也。与庄子可以尽年之义不同。惟是言道之体，合于一，道之用，虽散而为万，仍当守其一。其语颇精，不可因其在杂篇而忽之。全篇分四章如下：

第一章 自老聃之役，至恶有人灾也，为第一章。言养生者藏身不厌深妙也。庚桑楚虽拥肿与居，鞅掌为使，而畏垒之民，欲相与尸而祝之，社而稷之，是庚桑楚犹有示人以可见之象，其藏身不甚深妙也。藏身不深妙者，不善养生者也。夫至人不在有为之治，举贤则民相轧，任知则民相盗，千世之后，必至于人与人相食。无为之道，全形抱生，无思虑。庚桑楚下老子一等，无为之道，虽可修之于己，未能授之于人，此所以畏垒之民，犹不能忘也。故自言才小不足以化南荣趺，而使见老子。夫道一而已矣，不可多，多则杂，南荣趺以不知不仁不义，则害人，知仁义则愁己，终日以此三者，扰攘于心，交战成患，何由反其性情之正，以此修道，外彊将内撻，塞外将累及于内也，内彊将外撻，守内将累及于外也。若内外并彊，必不能持，此修道者，所以贵守一也。南荣趺尚未明此义，不敢深求，但乞卫生之方已足，诂知卫生即所以养生，而大道之要，不外乎养生也。抱一勿失，不问卜筮，舍人求己，此卫生之术，亦即修道之要，因之翛然无累，侗然无心，终日如孩儿，任其自然，和之至也。手握而不急，目视而不遥，行不知所之，居不知所为，虽非圣人之德，然以之养生，所谓冰解冻释，全体是水也。至人卫生亦是如是，食乎地，乐乎天，藏身深妙，独往独来，视赤子之无知，然此尚非道之至，若身若槁木，心若死灰，脱然于祸福之外，而人不能灾也。

第二章 自宇泰定者，至心则使之也，为第二章。正言养生之道也。宇泰定者，止而定，定而静也，极言定静，发出自然之知，故曰发乎天光；天光只己能独见，非人所共见，故曰物见其物（物见其物，依张君房本补），人见其人。言人所共见者，物耳人耳，若天光，则修道者独见，所谓虚室生白也。若依宇泰定而修，持之以恒，则人舍之，不见物，不见人，天助

之，发天光。修道必去执，不学学之，不行行之，不辨辨之，去执也。总之道可修证，不可口说，故知止其所不知。若必知其所不知，未能任自然之天，则天钧败之。《齐物论》曰：“是以圣人和之以是非，休乎天钧。”天钧，道之自然也。所以养生者，备众物之理以养形，藏不议之思以养心，顺其自然，敬中达外，如此而犹有灾祸，是天之数，非人之为，不足以扰我之灵台。有能持，而不执所持，持而不可持，所谓君子居易以俟命是也。居易，持也，俟命，不可持也。若未能诚于中，而妄发于外，则发必不当，人亦不舍，明有人诛，幽有鬼诛。养生者必明乎人鬼之故，不为不善于明显之中，不为不善于幽暗之中，然后能独行也。所以养生者契乎内，而发天光，不在契乎外，而如贾人。贾人积货物以为富，人弟见其魁然而已，惟道集虚，与物穷者（马叙伦云：穷借为空），物得入焉。与物且者（章炳麟云：且借为阻），身且不能自容，焉能容人？养心为养生之本，故曰兵莫憯于志，寇莫大于阴阳。志者，心之所之；阴阳者，心之所使也。

第三章 自道通其分也，其成也毁也，至蜩与学鸠，同于同也，为第三章。言道之体合于一也。宇宙原始，合而为一，见于事物，分而为万。以道视之，无合无分，故曰道通于分。《齐物论》其分也成也，其成也毁也，即此意。所恶乎分者，以分求备，则所分之又一体为不备矣。所恶乎备者，以备为有，则所分之又一体为不有矣。因之出而不反，不见其人，只见其鬼，不知其生，只知其死，生死一循环而无实。以灭而有实，昧于循环之理，所以只知人死为鬼一方面也。生死循环，人鬼一致，以有形定无形，道之体定矣。夫道不可见，不可说，出无本，入无窍，在空间，虽有实，而不能极其处所；在时间，虽有生，而不能究其始终。不能极其处所者，莫大之空间，虚也，上下四

方之宇也；不能究其始终者，莫长之时间，无也，古往今来之宙也。生死出入，自无而有，自有而无，以时间之推移，而有空间之价值，生死出入之时间，有形而无形，是之谓天门。天门，无有也，为一切有之所自出，有不能出于有，而出于无，所以圣人修道，藏身于无。道之本体是一，自无而生，自生而死，即分为二。以物视之，生死为二，以道视之，生死为一。如共之公族，枝派虽异，其源则同有。生皆出于暗穆，浑然同也；分而披散，忽然异焉，此之谓移是。移是者，造化推移如是也。移是之理，不可言，亦不可知，可散而不可散，无用而为有用。举移是之显然者言之，以生为本，以知为师，离之以是非，乱之以名实，以己为主，强人以从己，孳孳一生，死而后已，出没于知愚名辱之中，此是推移之事。此今之人，不知道体之一，而与蜩学鸠同一知识也。

第四章 自轶市人之足，则辞以放骛，至不得已之类，圣人之道，为第四章。言道之用，虽散为万，仍当守其一也。至礼不人，至义不物，至知不谋，至仁无亲，至信辟金。道未散而为礼义知仁信，本合于一，所谓大道浑成也。及其既散，不仅有礼义知仁信之名，而又有富贵显严名利六者之勃志，容声色理气意六者之缪心，恶欲喜怒哀乐六者之累德，去就取与知能六者之塞道。此二十四者之荡于胸中，则心即不能正矣。物虽散而为万，修道者仍守其一，守一者胸不为物动则正，正则静，静则明，明则虚，虚则无为而无不为也。于自然界言之，谓之道，于人言之，谓之生，于人受命于自然界言之，谓之性。道生性，一而三，三而一也。若不能守一，由一而二，由二而三，由三而万，则不可究极矣。所以修道者，当缘以不得已以养中，故曰动不得已之谓德也。不得已者，非是不动，不是主动，盖动而不动，不动而动者也。此动无非我之谓治也。修道者，天人两全最

上，不能两全，不若工乎天而拙乎人，自安其愚，拙于人也，大朴不雕，工乎天也，故曰唯虫能虫，唯虫能天也。全乎天者，淡然无欲，人不能笼之，外毁誉，遣死生，忘乎人，合乎天，气平心顺，即有所为，皆缘于不得已，此圣人养生之道也。

徐无鬼第二十四

《徐无鬼》前四章，皆言无为，是庄子之旨，不过比内外篇文显耳。第五章，似与前后文意义不相贯，第六第七第八章，亦是言无为，而亦浅显。第九章，言养生之要，纯是《道德经》之旨，而意义较深，是老子一派之所言。全篇分九章如下：

第一章 自徐无鬼因女商见魏武侯，至久矣夫，莫以真人之言，譬歎吾君之侧乎，为第一章。言无为而人自化也。徐无鬼说魏武侯，不说以诗书乐礼，不说以金板六弢，而说以相狗马之术。盖诗书礼乐，金板六弢，此治国者有为之事，魏武闻之熟矣，相狗马之术，若无与于治道，而与治道冥合，入耳颇新，熟则厌，新则喜，喜则悦，人之情也。徐无鬼本无悦魏武侯之心，而魏武侯自悦也。

第二章 自徐无鬼见武侯，至君将恶乎用夫偃兵哉，为第二章。言有为而害转深也。为万乘之主，以苦一国之民，此有为之害也。盖民本安其凿饮耕食之常，而治民者以有为治之，此伯乐之养马也，故曰养民害民之始，偃兵造兵之本。鱼相忘于江湖，民相安于道术，以巧胜人，以谋胜人，以战胜人，则民不聊生矣。惟自处于无为，修胸中之诚，以应天地之情，而勿撓也。

第三章 自黄将见大槐乎具茨之山，至黄帝再拜稽首，称天师而退，为第三章。言无为而天下治也。至襄城之野，而无所问涂，喻不知治天下之方也。乘日之车，游于六合之外，喻

任天道之自然而无为也。治天下虽多方，其要总在于任自然而无为，牧马去害马，治民去害民，其理一也。

第四章 自知士无思虑之变则不乐，至潜之万物，终身不反，悲夫，为第四章。言有为而人民徒劳也。知士乐思虑。辨士乐谈说，察士乐凌谮，此皆有为而囿于物者也。以有为为治，而招世之士兴朝，中民之士荣官，筋力之士矜难，勇敢之士奋患，兵革之士乐战，枯槁之士宿名，法律之士广治，礼教之士敬容，仁义之士贵际，皆颠倒于有为之中，而无以自逸。至于农夫商贾，庶人百工，亦皆不能安于无为之天，此所以不能任自然以神其用，而终身不反也。

第五章 自庄子曰，射者非前期而中，至吾无与言之矣，为第五章。庄子欲化惠子，而惠子死，庄子发吾无与之叹，与前后章意义不相应。皆羿皆尧之论，此庄力针惠子之病，而惠子毅然可之。庄子又以儒墨杨乘之是非，鲁遽之自是以针。鲁遽以阳召阳，以阴召阴，为非道，而不知鼓宫宫动，鼓角角动，亦非道；于人知之，于己暗之，以针惠子，而惠子犹未悟。庄子又以齐人轻子重钟，楚人蹢阍而斗以针，可见庄子反复指陈，以开惠子之悟。此惠子死，庄子所以有吾无与言之叹！匠石虽善运斤，而受斤者，必如郢人而后可。惠子虽自以为足，而庄子针之，以其可受针也。郢人，匠石之质也；惠子，庄子之质也。庄子过惠子之墓，所以低回不言也。

第六章 自管仲有病，桓公问之曰，至其后而日远矣，为第六章。言绝圣弃知者，可几于无为也。鲍叔牙虽洁廉善士，不己若者不比，闻人之过，终身不忘，自圣任知，不能无为也。隰朋自愧不若黄帝，而哀不若己者，于国有不闻，于家有不闻，不察察以为明，几于无为也。此一事也。狙虽敏给搏捷矢，而不免于相者之射，有为而不能免祸也；颜不疑去乐辞显，而国人

称之，无为而人自归也。此又一事也。我无为而人亦有为，以有为召有为，而纷纷者，从此不了矣。惟有以无为息之也。故曰若我而不有之，彼恶得而知之，若我而不卖之，彼恶得而鬻之。彼之知，由于我之有，彼之鬻，由于我之卖，此是以有为召有为也。所以南伯子綦之恶，展转而不能已也。

第七章 自仲尼之楚，至循古而不摩，大人之诚，为第七章。言无为之大也。市南宜僚弄丸而解难，孙叔敖甘寝秉羽而投兵，此不道之道，不言之辨，无为之大者也。无为者德总乎道之所一，言休乎知之所不知，此圣人并包天地，泽及天下，故能成其大也。所以狗以不善吠为良，人以不善言为贤，澹然无求，无得无失，无取无弃，反己而理无穷尽，循古而不事揣摩，是大人无为之诚也。

第八章 自子綦有八子陈诸前，至夫唯外乎贤者知之矣，为第八章。言无为者，不任人而任天也，糗与国君同食以终其身，此酒食之享用而任人也，邀乐于天，邀食于地，此自然之享用而任天也，尧畜畜然仁，此仁义之行而任人也，许由逃之，此游于自然而任天也。有为虽可以利天下，而有为适足以贼天下，唯有道者能知之也。

第九章 自有暖姝者，有濡需者，有卷娄者，至复于不惑，是尚大不惑，为第九章。言养生之要，《道德经》之义也。温柔气媚之人，学一先生之言以自足；因循偷安之人，以广宫大囿为安室；拘挛劬瘁之人，以百姓悦归为能事。三种人虽有不同，皆不能养生则一也。养生者于人无亲疏，抱德炀和，以顺天下，收视反听，归根反命，以天待人，不以人入天，此古之真人养生之要也。后世养生者，若养之如法，譬如用药得之生，不得死；若养之不如法，譬如用药，得之死，失之生。药须对症，叠相君臣佐使，不必多举也。但世之人，智足以知国之存亡，不

足以知身之存亡，鷗目不昼视，鹤胫不能解，知有所蔽也。养生之道，固须节其流，尤须开其源。风日过河而水损，与河相守而不撓，是何也？河有源源不绝之水也。水守土，影守人，物守物，开源之法也。目于明，耳于聪，心于殉，不仅不开源，并不节流也。养生必精神余于形体，譬如足之于地，恃其所不践，而后善博也。人之于知，恃其所不知，而后知天之所谓也。此言开其流，积精养神，以保生也。观太一始形之初，止太阴至静之域，明于阴阳之大目，顺乎一气之大均，大方而充满两间，大信而真宰无妄，一念不起，而大定矣。而又不离不即，解之似不解，始是真解，知之似不知，始是真知，其有不知而问，不可以有崖，不可以无崖，盖道在宇宙间，古今不相代，人我无稍亏，闻者本不惑，告者以不惑解惑，复于不惑，而庶几不惑也。

则阳第二十五

《则阳篇》，完全是老子之学说。《道德经》云：“道可道，非常道；名可名，非常名。”此篇完全演绎此义，而于第五章反复言之尤详，行文与外篇诸篇，似乎稍异。全篇分五章如下：

第一章 自则阳游于楚，至以十仞之台县众间者也，为第一章。言有道者无言而人自化也。道本在众人心目之中，而第以言缙之，夷节有知善言，而楚王不听，公阅休不言，而饮人以和。夷节与公阅休之相去若是其远，圣人以道为体，不知其然，复命摇作，以天为师，行自然之妙，己不知其美，人则从而称之；己不以为爱，人则与之名。若知若不知，若闻若不闻，人之好之，一出于性，如十仞之台，县于众目，众人闻闻见见，身心畅然，所以无言而自化也。

第二章 自冉相氏得其环中以随成，至无内无外，为第二

章。言无言化人者之自养也。得其环中以随成，此句是一章之生。善于自处，即善于应物之所以然也。人处太虚之中，是非皆无穷尽，不能得其环中，滞于迹而无成也。能得其环中者，随在皆成，故与物无终无始，无几无时，与物化一有不化者，而不能舍，师天不得师天之道，殉于物也，是于圣人不知天，不知人，不知始，不知物，与世偕行而不替，万行皆备而不洩，从师而不囿，所以随成也。司名与法，此仲尼名法之教，得其两见也。除日无岁，无内无外，此容成离言语之教，与物混成也。

第三章 自魏莹与田牟约，至子路往视之，其室虚矣，为第三章，言大隐无言也。犀首之言，乱人之言也，季子进矣，而亦乱人之言也，戴晋人言之，魏莹惘然若有所亡，喑然气过，无声可闻，真至人之言也。所以仲尼立言语之教，为隐者所鄙。舍于蚁丘之浆，其邻人之夫妻臣妾升屋而不与言，子路不知，为请往召之。孔子知其避人逃世，声销无言，是陆沉者也。

第四章 自长梧封人问子牢曰，至之二人何足以识之，为第四章。言大道不可名，是非无定在也。卤莽灭裂者，不足以治禾，喻卤莽灭裂者，不足以修道。扶形而擢性，则漂疽疥癰内热溲膏之疾；必相继而至，荣辱之名，货财之聚，盗与杀人之媒介，立人之所病，聚人之所争，穷困人之身，是扶形而擢性者也。智力已竭，而以伪继之，此盗与杀人之所以多也。有为之治，立言语之教，言语愈多，是非愈乱。大道混成，无是与非，生而莫见其根，出而莫见其门。譬如卫灵公之灵，早定于石椁之铭，而大弑与伯常骞，纷纷为美恶之辨，不过各是其所是，各非其所非，何足以知灵之为灵之早定也！

第五章 自少知问于太公调曰，至议其有极，为第五章。演老子道可道，非常道；名可名，非常名之义也。丘里之言，世所谓公论也。公论者，合异以为同。散同以为异，不可确指某一人之言也。犹

之丘山积卑以高，江河合水为大，以天时言之，四时异气而成岁，以人事言之，五官殊职而国治，无物非道，无物是道，故曰万物殊理。道不私故无名，无名故无为，无为而无不为，合众论为公论而不言，指公论是道，而道不可道，不可名也。今人恒言曰万物，万者多数之称，非确数之称，万物云者，以数之多者，号而读之也。大道云者，因其大而号以读之，若以大为道之名，犹狗之名狗，马之名马，物也，非道也。夫道不可道，不可名，阴阳之相照相盖相治，四时之相代相生相杀，穷则反，终则始，皆是道之运行于不知。睹道之人，不随其所废，不知其所起，不议其所止。人生息于道之中，莫知道之广大精微，语大莫载，语小莫破，故曰鸡鸣狗吠是人之所知，虽有大知，不能以言读其所自化。夫道者，精无伦，大无极，莫之使，莫之为，无实无虚，无名无实，不死不生，往无极，来无止，不有不无。知道者，终日言而尽道，不知道者，终日言而尽物。道超乎色相，绝乎名言，故曰道物之极，言默不足以载也。

外物第二十六

《外物》全篇演自然之理，无论养生处世，违反自然皆不足以言道。道在宇宙之内，无处不遍，而不可以形象求，此老子所谓道可道，非常道，名可名，非常名也。可道可名，有用之用，其用有尽；不可道不可名，无用之用，其用无穷。所以忘言为修道之极致。忘言者，非不言也，言而忘言，忘言而言，吾安得忘言之人，而与之言，此全篇之总结束。分五章如下：

第一章 自外物不可必，至于是乎有俄然而道尽，为第一章。言不顺大道之自然，天地间皆是杀机，无论忠佞贤奸，悉不能免也。恶来死，桀纣亡，此木与木相摩则然也；龙逢诛，比干戮，箕子狂，伍员流于江，苌宏死于蜀，孝己忧而曾参悲，此金与火相守则流也。人生天地之间，当顺大道之自然。若阴阳

错行，则天地大絓，空中有雷霆，水中有火，处处皆是杀机，为忠为佞，为贤为奸，皆无所逃。人若重视乎外，轻视乎内，则怵惕恐惧，卒无所成。心若悬悬于天地之间，伥伥乎无所之也。若慰若警，若沈若屯，利与害相摩，发生自己心内之火，自然之和气，一焚无余。虽本心有如月之清明，不胜利害相摩所生之火，于是乎天和尽，而生机息矣。由宇宙内之杀机，推至人心内之杀机，以见人生不能不顺大道之自然也。

第二章 自庄周家贫，故往贷粟于监河侯，至柰何哉其载焉终矜尔，为第二章。言顺其自然之道，虽少可以养生，违反自然之礼乐，虽多而人厌之也。儒以诗礼发冢，违反自然，老子所以斥仲尼为中民之行也。粟喻自然之道，犹鲋鱼得升斗之水，即可以活。鱼犹违反自然之礼乐，虽是人人之所欲，然而太多则人厌之。儒家则古昔称先王，言礼言乐，皆是死人之陈迹，所谓以诗礼发冢也。仲尼以此相引以名，以取声誉，相结以隐，以安人心，此老莱子所以语仲尼去矜与知，与其誉。尧而非桀，不如两相忘，而闭其所誉，一任自然也。

第三章 自宋元君夜半而梦，至然则无用之为用也，亦明矣，为第三章。言有用之用，其用有尽，无用之用，其用无穷也。神龟能见梦于元君，知能七十二钻而无遗筭，此有用之知也。不能避余且之网，不能避刳肠之患，此其用有尽也。故曰知有所困，神有所不及。婴儿无石师而能言，此自然之知。盖自然之道，充满于宇宙之内，人以目所见，耳所闻者，为有用，而竭蹶以赴之；以目所不见，耳所不闻者为无用，而淡泊若忘焉。譬如人立于地，地虽广大，仅容足而止，是容足以外之地为无用也，若厕足而垫之，下至于黄泉，则人即不能自立，可见容足以外之地，虽无用而大有用也。若斤斤于小知小善，知有用之用，而不知无用之用，鲜不为神龟之续，故曰去小知而

大知明，去善而自善矣。

第四章 自庄子曰，人有能游且得不游乎，至大林丘山之善于人也，亦神者不胜，为第四章。言顺自然之道，天君泰然，无往而非天游也。能游者，胸次旷达，得自然之致，身虽不游而神游，故曰且得不游乎；不能游者，意境狭隘，违自然之致，身虽游而神不游，故曰且得游乎。流遁之志逐物，决绝之行执己，皆非至知厚德之任，如覆之坠而不反，此言执己也；如火之驰而不顾，此言逐物也。心有所滞，而贵贱与时转移，所以贵者易世而贱也。惟至人之游，心无所滞，无人我之见，贵贱不留于心，故曰至人不留行焉。学者心不能旷达，尊古而卑今，若放开眼界，以皇古之眼光，观今之世，同一颓波逐流，故必于人无是非，始能游于世而不僻，外任人而内不失己。因于彼而教之，非学也；达其意而承之，不彼也。忘人之极致也，忘人必先忘我，一人之目耳鼻口心，皆须透彻，所谓朝彻也，朝彻始能见独，见独始能忘我，而游于自然。其修养也，在于知之彻为主，彻者通也，所以道不欲壅，壅则哽，哽则跖，跖则害生。以一心而知万物之情，所恃者，在于心之彻，与知之彻，与万物息息相通，其有不当而不通，非自然之罪，人则自塞之也。人心本自虚灵，自然有天游之乐，譬如室无空虚，则妇姑勃谿，心无天游，则六凿相攘。六凿，六根也，心能转物，无在而非逍遥之域。善大林丘山者，心不能转物，而为物转也。

第五章 自德溢乎名，至吾安得忘言之人，而与之言哉，为第五章。言忘我忘人，一任自然。言而忘言也，德因名而溢，名因暴而溢，谋因谄而稽，知因争而出，柴因守而生，官事因众宜而果，皆不能忘我忘人，违反自然。若夫春雨时至，草木怒生，铢锱始修，草木到植而出者过半，不知其然而然，极其自然也。静默虽可补病，毗城虽可以休老，宁定虽可以止遽，有

意为之，极不自然，此是劳者之不能静默眇域宁定，故以静默眇域宁定为务。若佚者无时不静默眇域宁定，不必有意为之，故曰未尝过而问焉。修道者，已到某段阶级时，即不复参前段之境界，所以圣人之所务，神人未尝过而问焉；贤人之所务，圣人未尝过而问焉；君子之所务，贤人未尝过而问焉；小人之所务，君子未尝过而问焉。知者不言，言者不知也，故神人修道，以忘言为极致，忘言非不言也，忘我忘人，虽言而不言也。凡人一滞于物，无论其行为若何，皆不能忘。善毁以求官，毁而死者半，不能忘也；逃之怒之，跋于窾水，因以踏河，以辞天下，亦不能忘也。能忘者不求官，不辞天下，得鱼忘筌，得兔忘蹄，得意忘言，忘言而言，言而忘言，修道之要也。

寓言第二十七

《寓言篇》，多内篇之义，文句亦多见于内篇。齐与言不齐，言与齐不齐，终身言，未尝言，终身不言，未尝不言，此数语之义，为内篇所未有，而理实精微。先论言而无言，无言而言之道，次论修道之要，终论抱真自守。全篇分三章如下：

第一章 自寓言十九，重言十七，至已乎已乎，吾且不得及彼乎，为第一章。言有言不齐，无言而言，言而无言者，自齐也。寓言重言，此有言者也；卮言，此无言而有言，言而无言者也。夫言，风波也，至不齐者也，同于己者是之，异于己者非之，此亦一是非，彼亦一是非，寄寓之言，以明其不出于己也。此言而彼欲胜之，彼言而此欲屈之，引重之言，此处事有经纶，立言有本末，出于耆艾者之口，所以止争也。此皆有言者也。有言而不齐，或者以不言齐之，然不言犹不齐也，惟有无言而言，言而无言之卮言，合自然之分际，因以推演之，所以穷年也。世俗之所谓不言，表面之是非虽齐，实际不齐之是

非仍在。不言之齐，齐与言不齐，齐平之理，与心之所欲言者不齐也。假使言之，而与齐平之理不齐，故曰言与齐不齐也。若夫卮言，言而无言，故曰终身言，未尝言；无言而言，故曰终身不言，未尝不言。盖无言者，非不言也，只是言而无言，无言而言耳。物之可，而我可之；物之不可，而我不可之；物之然，而我然之；物之不然，而我不然之。此物之自可自不可，自然自不然，于我无与也；我不过可于可，不可于不可，然于然，不然于不然；物之可不可，然不然，皆物所固有，我则无物而不可，无物而不然，无所容心也。终日言，未尝言，此所以合于自然之分际而能久也。夫万物芸芸，本是同种，皆是天地间自然之生气，特以一受其形，而不同之形，递相禅代耳。终始循环，莫得其端倪，若论其种，本无可不可然不然之分，是之谓天均。天均者，天地均平之道，各如其自然之分际；天均即天倪，物本天倪，卮言和以天倪，所以日出而不穷也。引惠子之谓孔子，庄子斥以有言不足以服人证明之。鸣而当律，言而当法，此寓言重言之类，纵义利好恶是非，言之极辨，只可以服人之口，而不足以服人之心也。

第二章 自曾子再仕而心再化，至若之何其有鬼耶，为第二章。言修道之要，心不悬于物，生死一致，命鬼皆不可言也。言而无言，无言而言之卮言，非有道者不能，有道者，心无所悬，哀乐不入于心，不以禄薄为悲，不以禄厚为乐，视三釜之禄，与三千钟之禄，如鸛雀蚊虻之过吾前，而无所动于其中也。修如此之道，非一时可得而成，一年去华反朴，二年由勉强渐近自然，三年不滞于物，四年与物同化，五年物来自应，六年神静而入于阴，七年神动而入于阳，八年出入阴阳而忘生死，九年道果成熟，变化从心而大妙。不修道之人，昧于生死一致之理，以生是有为，有种种之差别而私；以死是无为，无种种之

差别而公，岂知生死一致，皆天地一气之循环。死属阴，此气自有而无；生属阳，此气自无而有。阴阳周流不息，生死即循环不息，苟达此理，生不足喜，死不足悲，故曰恶乎适，恶乎不适。人之有生死，犹天之有日月，地之有山川，无始无终，谓之无命不可，谓之有命亦不可也。人之由生入于死，若日之没，若月之晦，若山之崩，若川之竭，而与人之死若相应也。然日之没而复出，月之晦而复明，山之崩而复起，川之竭而复通，而与人之死若不相应也。谓之无鬼不可，谓之有鬼亦不可也。

第三章 自众罔两问于景曰，至其反也，舍者与之争席矣，为第三章。言抱真自守，忘我忘人也。通达生死一致，命鬼不可言之理，所抱以自守者，惟一真也。我之行为，皆是真之行为，犹景随形，俯仰起坐，人以为影之行为，而不知皆是形之行为。景见而形未尝见，景灭而形未尝灭；火与日，是景之所见；阴与夜，是景之所灭。人之生死亦如是，生而真与之同生，而人不见；死而真不与偕死，而人不知。然景必待形，人必待真也。所以修道者，抱真自守，其他一切，悉淡然忘之，故曰大白若辱，盛德若不足。此即知白守黑，知雄守雌之谓也。所以阳子未闻老子之言以前，舍者将迎，家公执席，妻执巾栉，舍者避席，炆者避竈；既闻老子之言以后，舍者与之争席，由忘我以致忘人，由忘人以致忘人我也。

让王第二十八 盗跖第二十九

说剑第三十 渔父第三十一

《让王》《盗跖》《说剑》《渔父》四篇，苏东坡以其枝叶太粗，疑为伪作。余谓庄子除内篇七篇，其外篇杂篇，必多后人羈入之作。此四篇尤其显然者，不仅枝叶太粗，且意义亦浅，他

篇虽有龔入之作，而悠謬之说，荒唐之言，无端崖之辞，尚是庄子学说之一。派此四篇则不然矣！《让王》篇，薄富贵而重生，安贫贱而乐志，始终一意义，而历引许由，子州支父，子州支伯，善卷，石父之农，太王居邠，王子搜逃丹穴，子华子说韩侯，颜阖却鲁君之币，列子辞郑子阳之粟，屠羊说不受楚昭王之赏，原宪居环堵之室，曾子居卫，三日不举火，十年不制衣，颜回不仕，瞻子重生而轻利，孔子穷于陈蔡之间，弦歌不辍，北择无人投清冷之渊，卞随投桐水，瞽光沈庐水，伯夷叔齐死于首阳之山，虽历举二十人，皆是证明薄富贵而重生，安贫贱而乐志一意义，绝不似内外篇之文，其书瑰玮，连犴无伤，其辞参差，诡谲可观也。《盗跖》篇言三事，亦只是不矫行伤身，以求声名之一义。《说剑》《渔父》二篇，每篇只一意义，韩昌黎言《说剑》类《战国策》士之雄谈，《渔父》笔力差弱于庄子。韩氏此说，颇为有见。要之此四篇，辞旨浅显，殊无章义可说。王船山曰：《让王》以下四篇，自苏子瞻以来，辨其贋作，观其文辞粗鄙狼戾，真所谓息其喉而噬言若哇者。《让王》称卞随务光，恶汤而自杀，殉名轻生，乃庄子之所大哀者，盖于陵仲子之流忿戾之鄙夫所作，后人因庄有却聘之事，而附入之。《说剑》则战国游士，逞舌辨以撩虎求荣之唾余，《渔父》《盗跖》则妒妇罾市，瘦犬狂吠之恶声，列之篇中，如蜣螂之与苏合，不辨而自明，故俱不释，是以王氏不释此四篇也。今乃合此四篇而略说之，并记王氏之言如上。

列御寇第三十二

《列御寇篇》，言忘人忘我，天而不人，自可免内外之刑。人而不天，炫外者必穷；天而不人，葆光者必违。王船山云：“此篇之旨，大率以内解为主，以葆光不外炫为实，以去明而养神

为要。”此言得之。又云：“唯人心险于山川一段，与庄子照之以天之旨，显相抵牾，编录者不审，而附缀之。”此言未必然也。全篇分四章如下：

第一章 自列御寇之齐，中道而反，至虚而遨游者也，为第一章。此章完全与列子《黄帝篇》中间一段相同，惟章末多巧者劳，而知者忧，无能者无求，饱食而遨游，汎若不系之舟，虚而遨游者也数语，为一章之结。此章意义，即在此数语。言忘我也，不忘我，即不能忘人，不忘人，人即不能忘我。列子食于十餐，而五餐先馈，是人不忘记我也。人不忘记我，由于我不忘记人，我不忘记人，由于我不自忘，故曰内诚不解，形谍成光，虽止而不游，人亦自来亲附。此列子中道而反，而户外之屦满也。不自忘者，虽不必以惠感人，而摇于本性，动于中见于外，而人自感，故曰非女能使人保女，而女不能使人无保女也。惟有淡然自忘，而人亦相与忘之，汎若不系之舟，虚而遨游者也。

第二章 自郑人缓也，呻吟裘氏之地，至悲哉乎，汝为知在豪毛，而不知大宁，为第二章。言古之人，天而不人也，天者自然也，人者人为也，道贵自然，不贵人为也。缓学儒，翟学墨，非自然；缓为儒而河润九里，泽及三族；翟学墨，而与缓争，而其父助翟，则更非自然矣。缓不胜而自杀，杀而见梦于父，而以使翟学墨为己功，缓之不自然又甚。今世之人，皆缓之类，此古所谓遁天之刑也。若夫修道者，任其自然，安其所安，不安其所不安。任自然，圣也；安其所不安，不安其所安，反自然，众人也。自然者，道之极也。知而不言，任之，所以之天也；知而言之，反之，所以之人也。故曰，古之人，天而不人。修道犹学屠龙之技，可以学而不可以用，故曰三年而学成，而无所用其巧。不同缓之儒，河润九里，泽及三族；亦不同缓之儒，翟之墨，而相争也。修道者无我见，故无争，众

人有我见，故多争，故曰，圣人以必不必，故无兵，众人以不必必之，故多兵。必即《论语》无意无必之必，我见也，上必与不必，事理之当然，下不必与必，无我见与有我见也。兵，即争也，有我见者，泥于人，其知不离苞苴竿牍之间；无我见者，合乎天，其精神冥乎无何有之乡。悲哉！世之人，人而不天，知在豪毛，而不知大宁也。

第三章 自宋人有曹商者，为宋王使秦，至夫免乎外内之刑者，唯真人能之，为第三章。言葆光不外炫，免乎外内之刑者，惟真人能之也。曹商一悟万乘之主，而从车百乘，此炫于外也。炫于外，虽有所得，而内不能自葆其天真，此庄子所以有治愈下，得车愈多之喻。下人有见宋王者，锡车十乘，至使宋王而悟，子为整粉矣夫一小段，当在此处，言能贵人者，即能贱人，能生人者，即能杀人，炫于外必死于外，此所以有为外刑者金与木也之喻。仲尼虽不如曹商之炫于外，然饰羽而画，心有所受而不虚，神有所宰而不圆，施于人而不忘，而内不全，非天之自然之道，犹之商贾，虽积财钜万，而不齿于士君子之数，形虽齿而神终不齿，不能葆光而炫于外者，即免外刑，心神不安，而阴阳交战于其中，难免内刑也。惟真人外不与人事，内不滑灵府，外内之刑皆免也。

第四章 自孔子曰，凡人心险于山川，至其功外也，不亦悲乎（除人有见宋王至子为糴粉夫一段在上章），为第四章。言人心难知，处世不易，炫耀者必穷，葆光者必达也。凡人心险于山川，难于知天，必九征之而始得。所以处世，必谨慎以自守，如正考父一命而伋，再命而伋，三命而俯，毫不自炫，始免外刑。今之人，一命而吕钜，再命而于车上僂，三命而名诸父，如此自炫，当然外刑随之。所以人之处世，不仅谨慎于外，又当浑穆于中，若德有心，心睫而内视，多端伺察，心不安宁，

则内刑立至。耳目鼻口心，人之五德也，有睫而内视，五德变而为五凶德，凶德由心而变，故曰凶德有五。中德为首，中德者，心德也。夫人之形，内有六府，外而美髯长大，壮丽勇敢，使自恃八者过人之德，不自谨慎，必遭外刑，因以是穷。若谨慎自守，循墙而走，伏俯善居，卑下畏惧，如不若人，不遭外刑，必然通达，故曰穷有八极，达有三必也。若知慧外通而丧内，以勇动处世即多怨，以仁义处世即多责也。达自然化生之情者，恬淡无为，廓乎大也；达人为后得之知者，矜庄自持，渺乎小也。达大者，委心顺运，免乎内外之刑；达小者，多心伺察，虽免外形，必遭内刑。衣以文绣，食以刍菽，牵入太庙，炫外而遭外刑，而谓庄子为之乎？庄子视死生一致，得失不二，上为乌鸢食，下为螻蚁食，殊难分别，物理本自平，而我以不平平之，转不平矣！物理本易征，而我以不征征之，转不征矣！明，即上文达于后得之知，唯知外物之役。神，即上文达于自然化生之情，无待大征而无不征也。愚者只见人为，不知自然，功力外驰，真神内丧，真可悲也。

天下第三十三

《天下篇》是南华之序，或云，庄子自作；或云，非庄子自作。兹不详考，惟序晚周学术之源流，《汉书·艺文志》诸子略与此篇有同等之价值。近人谓《汉书·艺文志》诸子略，某某家者流，出于某某之官，《天下篇》不言出于某某官，似《汉书·艺文志》诸子略之言不足信。此不善读《天下篇》者也。此篇第一句云，天下之治方术者多矣，此即治天下之术也，最古有政无学，其后政学不分，其后政学分为两处。古之道术有在于是者，即《汉书·艺文志》诸子略之某某官也，某某闻其风而说之（说读言说之说）。即《汉书·艺文志》诸子略某某家者流

也。惟《天下篇》未明言某某官与某某家者流，而事实殊无异也。又《天下篇》于道家言关尹、老聃，不言伊尹、太公、辛甲、鬻子、管子，盖伊尹、太公、辛甲、鬻子、管子，是古之道术有在于是者，政也；关尹、老聃闻其风而说之学也，政学之分，始于此乎！要之《天下篇》，与《汉书·艺文志》诸子略，虽详略有无不同，而于晚周学术之源流，有同等之价值则一也。全篇分八章如下：

第一章 自天下之治方术者多矣，至大小精粗其运无乎不在，为第一章。言政学未分时也。天人、至人、圣人、君子，是政治中人，即是学术中人。天下之治方术者多，皆以其有为不可加，即是今之学术也。古之学术，即古之政治，故曰无乎不在也。皇王而降，纯漓不同，以时代之故，各有政治之异，致有学术之异。神人异于天人，至人异于神人，圣人异于至人，君子异于圣人。至于以治为分，以名为表，以无为验，以德为决百官，又异于君子。然而皆是为治上之事，故曰民之理也。古之人其备乎者，非言古人一身备于各种之学术，言今人各种学术，皆备于古人各时代之政治。配神明，即上云不离于宗，天人之政治也；醇天地，即上云不离于精神，人之政治也；育万物，即上云不离于英，至人之政治也；和天下即上云以德为本，以道为门，圣人之政治也；泽及百姓，即上云以仁为思，以义为理，以礼为行，以乐为和，君子之政治也；明于本数，系于未度，即上云其数一二三四，百官之政治也。今之学术皆出于古人之政治，故曰其运无乎不在。

第二章 自其明而在度数者，至道术将为天下裂，为第二章。言政学分途，儒得其全，百家各得其偏也。其明而在度数者，政也；其在于诗书礼乐者，学也。旧法世传之史，多尚有之，吏也；邹鲁之士，缙绅先生，多能明之，儒也。此政学分

途，吏儒异名也。志事行和阴阳名分，政治演而为学术也；诗书礼乐易春秋，学术托之于文章也。诗书礼乐易春秋，虽邹鲁之士能明，而志事行和阴阳名分，百家之学，时或称道，迨后各得一察焉以自好，不该不遍，非仅百家之学，不能得古人之全，备天地之美，称神明之容，即儒家亦各为其所欲以自为方，此荀子所以非子思孟子也。道术变为方术，百家往而不反，道术将为天下裂也。

第三章 自不侈于后世，不靡于万物，至虽枯槁不舍也，才士也夫，为第三章。言墨翟禽滑厘之学术也，不侈奢，不靡费，不务华，此古之道术，见之于政治者，墨子之学之所自出也。非乐，节用，兼爱，非门，节葬，短丧，以此自行，以此教人，墨学之所自立也。生勤死薄，其道大觳，使人忧悲难行，离于天下，去王道甚远，墨学之批评也。墨子称道夏禹，禹治水而劳形天下，墨子日夜不休，以自苦为极，再言墨学之所自出，引人以证也。相里勤之墨，五侯之徒，南方墨者，墨学之流也。墨翟、禽滑厘之意则是，其行则非，致使墨学之流，乱天下之罪多，治天下之功少，而墨子本身，枯槁不舍，虽为之太过，己之太顺（顺，甚也），亦可谓豪杰之士也。

第四章 自不累于俗，不饰于物，至其行适，至是而止，为第四章。言宋钘、尹文之学术也。不累俗，不饰物，不苟与人合，亦不苟与众异，顺其自然，以全生活，只图人我之养，毕给而足，此古之道术，见于政治者，宋钘、尹文之学之所自出也。别善宥恶，以摄万物，和颜欢容，以调海内，见侮不辱，以救民斗，禁攻寝兵，以救世战，宋钘、尹文之学之所自立也。周行天下，上说下教，强聒不舍，宋钘、尹文之学之所自行也。为人太多，自为太少，宋钘、尹文之学之批评也。以下两引其言，以为为人太多，自为太少之证。其为人则以禁兵寝攻，其自为

则以情欲寡浅，为人自为，虽有小大精粗之不同，而其所行，仅至是而止，不能上跻于圣人君子，何况天人神人至人也。

第五章 自公而无党，易而无私，至虽然概乎皆尝有闻者也，为第五章。言彭蒙、田骈、慎到之学术也。至公不党，平易无私，信己不执，随物不二，不虑不谋，不择物与之俱往，此古之道术，见之于政治者，彭蒙、田骈、慎到之学之所自出也。齐同万物，无可无不可，弃知去己，与物宛转，若风之旋，若羽之旋，若磨石之坠，动静无过，彭蒙、田骈、慎到之学之所自立也。非生人之行，死人之理，所言之是，不免于非，彭蒙、田骈、慎到之学。之批评也。于墨子称为才士，于宋钘、尹文叹为至是而止，于彭蒙、田骈、慎到，言皆尝有闻，抑扬之间，已可见已。

第六章 自以本为精，以物为粗，至古之博大真人哉，为第六章。言关尹、老聃之学术也。以无为精，以有为粗，寥廓自处，与神明游，《论语》所谓为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。及无为而治者，其舜也矣！人君南面之术，此古之道术，见之于政治者，关尹、老聃之学之所自出也。建之以常无有，主之以太一，即《汉书·艺文志》诸子略，秉要执本是也。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实，即《汉书·艺文志》诸子略，清虚以自守，卑弱以自持是也。动若水，静若镜，应若响，不先人，尝随人，知雄守雌，知白守黑，人取先，己取后，人取实，己取虚，人求福，己曲全，关尹、老聃之学之所自立也。以深为根，故坚而不毁，以约为纪，故锐而不屈，宽容而不剧，可谓百家之至极，关尹、老聃之学之批评也。于关尹老聃，独叹为古之博大真人，可见为《天下篇》者，对于道家之学术尊视之也。

第七章 自芴漠无形，变化无常，至芒乎昧乎，未之尽者，

为第七章。言庄子之学术也。芴漠而无象，变化而无体？不知生死，与天地神明相并，毕罗万物，物不知而我亦不自知，其无为之极，致有不可以言语形容者，浑浑穆穆，真太古之时也，此古之道述见之于政治者，庄子之学之所自出也。谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，卮言重言寓言，庄子学术，寄之于湍煌不可测之文字也。与天地精神往来，不遘是非，与世俗处，上与造物者游，下与外生死无终始者为友。庄子学术，托之于虚空无拘泥之境界也。弘大而辟，深闳而肆，稠适上遂，不竭不蜕，芒味未尽，赞叹庄子学术也。老庄同是道家，而《天下篇》其源各异，观此隐见庄子学术，胜于老子，故《天下篇》即非庄子自作，必是学庄者所作也。

第八章 自惠施多方，其书五车，至是穷响以声，形与影竞走也悲夫，为第八章。言惠施之学术也。惠施之学，是方术，非出自道术，其书五车，只言其书之多，而不言其学之有所承也。其道舛驳，其言不中，言不合于古之道术也。大一小一，大同小同，此惠施事理之说。飞鸟之影，未尝动，镞矢之疾，不行不止，此惠施物理之说。狗非犬，黄马牛三，白狗黑，此惠施略同于公孙龙之说。此皆惠施之学之所自立也。惠施之能，犹一蚤一虻之劳，施于万物而不厌，逐万物而不反，多方不知道，是穷响以声，形与影竞走，此惠施之学之批评也。要之惠施物理之论，立说颇精，至今而莫能易。飞鸟之影，未尝动也，动者鸟而非影，影固未尝动也。镞矢之疾，不行不止，镞矢不行，必弦激之而行，既行不止，必地心力引之而止。至于一尺之锤，日取其半，万世不竭，盖日取尺锤之半，虽至万世，尚有未取之半在，算数之理也。日方中方睨，南方无穷而有穷，天之中央，燕之北，越之南，地圆之说也。惠施生当晚周，而能为此种物理之论，殊为可贵。其书五车，使尽存于今世，必有足

以供吾人研究者。为《天下篇》者，惜其逐物，是只知道术之足尊，而不知物理之可贵也，吾故特论之。

补过斋读《阴符经》日记

杨增新

上 篇

观天之道，执天之行，尽矣。

天之道，即所谓自然之道，静也。执天之行，即所谓圣人知自然之道不可违，因而制之也。观天之道则有以知道之自然，执天之行则有以体道之自然，圣人之能事毕矣。

一阴一阳之谓道，天之道静而已；自然之道静，故天地万物生。天之行浸而已，天地之道浸，故阴阳胜。天之道何以观？以静观之。天之行何以执？以浸执之。

观天之道，知其理也；执天之行，履其事也。知行并进，道在是矣！故曰尽。

必如瞽者善听，聋者善视，然后可以观天之道；必能宇宙在手，万化生身，然后可谓执天之行。观者确有所见也，执者确有把握也。

见之者昌，则五贼非贼，所谓观天之道者如此；三盗既宜，

则三盗非盗，所谓执天之行者如此。

天有五贼，见之者昌。

五贼，五行也。天生五材，民并用之，而人皆知五行之有利，不知五行之有害，故曰五贼。如土地所以利人，有杀身以争土地者，货财所以利人，有忘身以殉货财者，民非水火不生活，有蹈水火而死者，是皆以利人者，害人也。能知其所以为害，而后能得其所以为利，虽有天贼，可无人贼矣！故曰见之者昌，即知之修炼，谓之圣人之意。

天地万物之盗，是天地盗万物也，天有五贼，是万物盗天地也。万物盗天地之气以生，而天地之元气即以此泄，今日之天地不及太古之天地，年渐老，气渐衰也。物虽有万，不离五行，故曰天有五贼。五贼者，五行之相克者也。土不能克水，则世界成泽国矣，水不能克火，则世界成火坑矣。阴阳不相胜，则不成天道，尊卑不相摄，则不成人道。能知五贼之所以贼，即知五贼之所以昌矣！

五行相克曰贼，贼者，杀机也。土克水，故无水患，水克火，故无火灾，是生机即寓于杀机也。君臣上下相制相维，君不能制臣，而受制于臣，何以为国？父不能制子，而受制于子，何以为家？能知五贼之不能相无，则贼之以道，而贼所当贼，三盗宜，三才安矣。故曰见之者昌也。

天有五贼，见之者昌，只是一阴一阳，迭为消长，不使之有所偏胜。天道有偏胜便成天灾，人事有偏胜便成人祸。毒藏于药，良医必有以制其毒，奸生于国，圣人必有以防其奸。惟其能相克，是以能相生也。

不独五行有相克也，天下之物，无以制之，未有不为害者。牛之角，犬之牙，马之蹄，皆能伤人，况虎狼乎！圣人有以制之，故万物并育而不相害，今虎狼遍天下，而制之无其道，是

我无以贼彼，而彼反得以贼我也。能知五贼之所以相贼，乃出于天理之自然，而不可无，则不至以姑息养奸矣！

多子之母，其体必羸，再实之木，其根必伤，子盗母气故也。生五行者，天也，盗天之气者，五行也，故曰天有五贼。

人非五行不生，非五行不杀，故曰天有五贼；人非万物不生，非万物不杀，故曰万物人之盗。天下之物，凡有利于人者，即有害于人，愚者见其利不见其害，智者见其利即见其害，故曰见之者昌。

五贼在心，施行于天。

五贼谓五德也，因自然之道，则五德即为道，失自然之道，则五德亦为贼，能行其所无事，斯可矣。

天地，一大机器也，有五贼以贼之，在天之元气发泄太尽，则天地必有毁时。人身，一小机器也，有五贼以贼之，在人之元气发泄太尽，则人身必有毁时。知其为贼，而制之不使过焉，则能尽己性，尽人性，尽物性，可以赞天地之化育矣。

五贼在心，与荀子性恶之说相似，不第欲不可纵，即性亦不可纵，不第欲不可不节，即性亦不可不节。总欲人省察此心，不使性情之在心者，有所妄动，以为此心之害耳。

心不可妄动，知五德为心之贼，则当制之，而不使窃发矣。五德如此，况七情乎！乃任其一发而不可遏乎？

五贼在心，五贼即五性也，在天为五行，在心为五性。仁之过为愚，义之过为刻，礼之过为伪，智之过为诈，信之过为固。七情失中，则为恶，五性失中，亦不可谓之善。《书》曰节性，谓节之而不使过也。孟子曰忍性，亦谓忍之而不使过也。知五性为心之贼，则必有以节之忍之矣。

天地一浑沌也，自有五行，而天地之浑沌凿矣！故曰天有五贼；人心一浑沌也，自有五性，而人心之浑沌凿矣！故曰五

贼在心。

天有五贼，其流极必害于人，五贼在心，其施行必本于天。此天人相因之理。

五贼在心，施行于天。天者，自然之谓。五贼之在心者，能率其天性之自然，施之于政，行之于事，而不使有过不及之差焉，则五贼不能为心害，而反为心用矣！所谓执天之行者，如此。

天有五贼，见之者昌，是尽人事以弥天地之憾也。不任乎天，则五贼之在天者不能为害于人矣。五贼在心，施行于天，是本天道以救人性之失也。不任乎人，则五贼之在心者，不至有违乎天矣，故《阴符》为天人合一之书。

天之五贼，即《虞书》之六府，水火金木土谷。惟修知五行之为利，而思有以修之也。天有五贼，见之者昌，恐五行之为害，而思有以防之也。心之五贼，即孟子之四端。四端在我，扩而充之，所以期道心之发见也；五贼在心，逆而制之，所以遏人欲之横流也。

宇宙在乎手，万化生乎身。

宇宙在手，是行政而政无不行，万化生身，是立法而法无不立。非圣人其谁能与于斯！

宇宙在手，自有天地以来，只有伏羲一人，万化生身，自有天地以来，只有周公一人。兼而有之者，其孔子乎！

宇宙在手，是要撮合得拢，见圣人统一万国之才；万化生身，是要展布得开，见圣人因应万事之妙，而其要在执天之行，阴谋武力都不济事。

宇宙在手，是对于万国可以操纵自如，万化生身，是对于万事可以指挥如意。非大一统之圣人，其孰能之？

羲文之《易》，黄帝之《灵枢》、《素问》，孔子之六经，周

公之《官》、《礼》，康节之《皇极经世》，皆可谓宇宙在手，万化生身。

天性，人也；人心，机也。立天之道，以定人也。

天性，人也；天之性，不可见于人之性，见之，人之性，即天之性。圣人与天同其性，故能与天合其德。自贼其性者，自弃其天者也。性即周子所谓太极。

《中庸》云：“天命之谓性”，尚夹气质之性在内，《阴符经》云：“天性，人也。”是天之性即人之性，人之性即天之性。知天人之性合一，而孟子性善之说乃明。

人心，机也，人心之动，有善有恶，故曰机。机者，发动之所由，圣凡之胚胎，人禽之界限，皆判乎此。于此不讲，则天性漓而不可以为人矣。周子曰：几善恶，即《太极图说》之所谓阴阳。

机之所动，若决江河，沛然莫之能御也。机动于善，天下之善皆归焉。机动于恶，天下之恶皆归焉。故君子慎动。

心之生机一动，则万物以之生，曹彬伐江南，宋祖戒之曰：城陷之日，慎勿杀戮是也。心之杀机一动，则万物以之死，项羽坑秦降卒是也。

人心，机也，机有藏于心者，其盗机也。天下莫能见，莫能知，是也。机有发于事者，人发杀机，天地反覆是也。藏于心而不可测，故谓之阴，发于事而有可据，故谓之符。

《阴符经》屡言机字，人心，机也，是动静之机在于心。心生于物，死于物，机在目，是动静之机在于目。人能使心不妄动，目不妄动，其于道亦庶几矣。

天性，人也，是言天之所赋为性，心之本体也。人心，机也，是言性之发为情，心之大用也。天性，人也，是未发之性；人心，机也，是将发而未发之情。立天之道，是立此天性，而

使无偏倚，以致未发之中，以定人也。是定此人心，而使无妄动，以致已发之和，有未发之中，而后有已发之和，故曰立天之道，以定人也。

立天之道，是就天性人也的天字说；以定人也，是就人心机也的心字说。立是立此性，定是定此心。天性浑然，大中至正，如植臬，如建塔，既不偏东，又不倚西，无外物之诱，无人欲之私，便是未发之中。此之谓能自立其性，人心如机器，然器机不循其轨而妄动，则机坏，心机不中其节而妄动，则机死。心不能不动，而又能使之不妄动，便是已发之和，此之谓能自定其心。

天之道虽有阴阳，然阴常为阳之主，心之机虽有动静，然静常为动之主。天以无为立天之极，人以主静立人之极。周子云：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”知此则能使人心之机不至于妄动，而天性之在人者，亦可常存而无失矣。

天发杀机，移星易宿；地发杀机，龙蛇起陆；人发杀机，天地反覆。天人合发，万化定基。

天发杀机，如水旱疫病凶荒之类，庶民惟星，故移星易宿。世之乱也，箕风毕雨，咎应狂蒙，其象犹是也。地发杀机，如地震、山崩、水竭之类，沧海桑田，故龙蛇起陆。世之乱也，大龙小蛇，争相飞跃，其象亦犹是也。人发杀机，如盗贼兵戈之类，小则为一方之割据，大则为全国之竞争，近则伏萧墙之忧，远则搆强邻之衅。天地反覆，言其祸乱之极，而乾坤或几乎息。天地犹言上下，子不知有父，臣不知有君，兵不知有将，民不知有官，三纲尽废，四维不张，而人类亦将灭绝。孟子曰：“无礼义，则上下乱。”上下乱，即天地反覆之谓。

人发杀机，天地反覆者，人不中和，则犯上作乱，势必冠履倒置，天地何由而位？生灵涂炭，万物何由而育？

杀机由人发之，不能由人收之，非顺天应人之圣人，不能平天下之乱，而使之定。将死之人，不遇良医，无以获生也。大乱之世，不生圣人，无以图治也。圣人一戎衣，而天下定，如日出而燭火自息，故曰天人合发，万化定基。

老子不忍杀人，黄帝则有时而杀人。老子云：杀人者，不可以得志于天下。又云：代司杀者杀，是谓代大匠斲，希有不伤其手者。是老子不忍杀人也。《阴符经》则云：天生天杀，道之理也。谓杀人而合乎天道，非我杀之，乃天杀之。又云：天人杀机合发，则万化定基，谓杀人而合乎天机，非人杀之，乃天杀之，是黄帝有时而杀人也。可见黄老所操之术，有不同矣。

性有巧拙，可以伏藏。

伏谓入之极深，如龙之潜，蛇之蛰，伏于下，而不飞跃也。藏谓藏之极固，如珠在渊，玉在山，藏于中而不漏泄也。性无论巧拙，可以使之伏，使之藏，非智深勇沈者，不能。若巧者使人知其巧，拙者使人知其拙，则浅浮而已。故能伏能藏，则大巧若拙；不伏不藏，则弄巧反拙。

可以伏藏，则巧拙皆予人以不测。德以阴为大，兵以奇为神，事以密成，谋以泄败。伏而后能起，藏而后能发。鸢捕雀，獭捕鱼，猫捕鼠，皆先匿其形，然后一击，而期其必获。巧者不示人以巧，故能成其巧；拙者不示人以拙，故不终于拙。

能藏其巧，则实者虚，能藏其拙，则虚者实，故曰兵者诡道也。

此承上文天性人也言之，即《中庸》所谓未发之中也。天有四时，惟冬主伏藏，春之生，夏之长，秋之成，虽足以见天之性，而不足以见天性之本体，惟冬令伏藏，万象萧然，而天之真性见焉。万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命。草木之命归根，故当春而发；蛰物之命归根，故当春而动。宋翁

森诗云：“木落水净千岩枯，迥然吾亦见真吾。”天不收藏，天性之本体不可得而见，人不收藏，人性之本体不可得而见，其要在于主静。

金能藏则不缺，木能藏则不绝，水能藏则不竭，火能藏则不灭，土能藏则不裂。其于人也，精能藏则不竭，气能藏则不泄，神能藏则不灭。善于藏神者，其人必寿，否则夭；善于藏货者，其家必富，否则贫。藏之为用大矣哉！

此是孔门心法，非独《阴符》之言也。《中庸》云：潜虽伏矣，亦孔之昭。故君子内省不疚，无恶于志。非子思之所谓伏乎！《系辞》云：圣人以此洗心，退藏于密。非孔子之所谓藏乎！今人只在放之则弥六合上用功，不在敛之则退藏于密上用功，不能立天下之大本，故不能行天下之达道，所以功名事业，虽小有成就，只是血气用事，不似圣贤规模。

性有巧拙，可以伏藏，是欲使人不得视，不得听也。瞽者善听，聋者善视，又欲使己善于视，善于听也。此兵机之要。

九窍之邪，在乎三要，可以动静。

人生而有窍，邪即随窍而生，未有窍而无邪者。三要，口、耳、目也。邪之自外入者，目受之，耳受之；邪之自内出者，口传之。故三要者，又九窍中之至邪者也。目不妄视，耳不妄听，口不妄言，则可以动而常主于静矣。

耳目口鼻，谓之七窍，兼二便而言，则窍九也，有一窍则有一邪。老子云：“塞其兑，闭其门，终身不勤。”塞之闭之，邪安从生？三要，耳目口也。九窍虽各有邪，而三要尤为引邪之媒，丛邪之府，又邪中之至邪也。三要可以动，可以静，其动静之机，则在心，故曰人心机也。心主于静，则三要亦与之俱静，而安其常矣。心苟乱动，则三要亦与之俱动，而入于邪矣。

火生于木，祸发必克；奸生于国，时动必溃。知之修炼，谓

之圣人。

小火灭则大火不作，大奸锄则小奸不生。太公之诛华士，孔子之诛闻人，其以此夫。

火生于木，焚木者火也；奸生于国，溃国者奸也。木尽而火与之俱尽，国亡而奸与之偕亡。火不生，则木终其天年；奸不生，则国不虞短命。

木中本有火，木老则火发而自焚，不待火之外来以焚之也；国中自有奸，国衰则奸起而内溃，不待奸之外来以溃之也。外来之患易防，内生之患难防。知之修炼，则防微杜渐，能消患于未萌，而使之不发，非知几之圣人，孰能语此！

火生于木，不在大也，一星之火，可以燎原；奸生于国，不在多也，一夫作难，而七庙隳。非知几者，不能防之于早，见之于微，故曰知之修炼，谓之圣人。

奸生于国，昧者不及觉也，及时有可乘，而凶焰乃大肆矣。如水之溃而不可壅遏，如痈之溃而不可救疗，故曰时动必溃。圣人知其然也，防于未溃之先，奸者无所售其奸，溃者亦不至于溃矣。所谓知之修炼者如此。

中 篇

天生天杀，道之理也。

万物受天地之气以生，仍以受之天地者还之，天地气尽则死，是天地者，万物之盗也。然冬之杀，所以为春之生，无冬则不能有春，无杀则不能有生，故曰天生天杀，道之理也。

天地之生气，万物受之以生；天地之杀气，万物受之以杀。是生万物者，天地也，杀万物者，亦天地也。此理势之自然，而不可易者，故为道之理。

机当生，天必生之，故春花必发；机当杀，天必杀之，故秋叶必凋。非天生之，道生之也，非天杀之，道杀之也。然又曰道之理，何也？天之生物以渐，杀物亦以渐，故曰天地之道浸，故阴阳胜。浸者，渐渍而不遽之谓。阳生阴杀，阳以渐而长，阴以渐而消，则万物以之生；阴以渐而长，阳以渐而消，则万物以之杀。阴阳之气，各据其偏胜，而万物之生杀，莫能遁焉，故曰道之理也。理谓条理，即阴阳消长之秩然有序者。

生不遽生，由杀而生，生之极则为杀；杀不遽杀，由生而杀，杀之极则为生。故曰生者死之根，死者生之根。

当生而生，非我生之，乃天生之；当杀而杀，非我杀之，乃天杀之。生杀在天，我无与焉。可谓用之至公矣！生如天生，则生而不以为恩；杀如天杀，则杀而不以为怨。

天地之大德曰生，生而已矣，焉用杀？天之杀，非绝其生机而使之死，乃蓄其生机，而使之生。万物芸芸，各归其根，归根曰静，静曰复命。杀之正所以生之也，无冬则不能有春，无杀则不能有生。严霜大雪，草木为凋，天之杀机，即物之生机也。可以见天地之心矣！

天地以生物为心，生之为生，杀之亦为生。元亨，诚之通，以生之者生之也；利贞，诚之复，以杀之者生之也。天道不能有生而无杀，圣道不能有赏而无罚，故曰天生天杀，道之理也。

天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安。

生万物者天地，杀万物者亦天地，故曰天地万物之盗。养人者万物，害人者亦万物，故曰万物人之盗。万物为人所用，万物即为人所戕，故曰人万物之盗。

天地万物之盗，生机中有杀机焉，万物不知也；万物人之盗，生机中有杀机焉，人不知也；人万物之盗，生机中有杀机

焉，万物不知也。虽杀之而不使之知，故曰盗。

天地万物之盗，天地无心也；万物人之盗，万物无心也；人万物之盗，则有心。心得其正，则天地位，万物育，是有功于天地万物也，盗中之圣也；心失其正，则天地不位，万物不育，是有害于天地万物也，盗中之蠹也。

万物人之盗，非万物有心于盗人，人自招之使盗尔。人之视万物者重，则万物之盗人也不轻；人之求万物者多，则万物之盗人也不少。老子云：“民之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”人知非万物，无以养人之生，不知非万物，无以速人之死，故智者贵己而贱物，愚者忘身以殉物。

天地以万物为刍狗，人亦万物中之一物，天地视之亦刍狗耳。自人妄自尊大，谓天生万物，皆以为人，于是戕贼万物，而不恤，非天地生人之心矣，故人为万物之盗。

万物之中，以人为最灵，亦以人为最毒，天地闭，万物绝，只在人一念之私，天地位，万物育，只在人一念之公。

主张性善之说者，见得全世界皆是圣人；主张性恶之说者，见得全世界皆是盗跖。《阴符经》云人万物之盗，与荀子性恶之说将毋同。

天有五贼，见得天之性，已有不善，与孔子继之者善之说异矣。五贼在心，见得人之性已有不善，与孟子性善之说异矣。盖反覆天地，戕害万物，其罪只在于人，故一言以蔽之曰，人万物之盗。其词激，其心苦矣。

既云天有五贼，又云万物人之盗，可见人生斯世，无一日不与万物为敌，亦无一物不与人为敌。以一敌万，其势常处于不胜。危乎！危乎！惟知几之士，有以防患于未萌，身处万物之内，神游万物之外，庶可全身而远害。

人知人为万物之灵，不知人为万物之盗。不独下愚为盗，即

上智亦未始非盗。举天下之为君为相，为官为长，为士为农，为工为商之人，无一而不有盗心，有盗行。天地者，盗藪也；万物者，盗脏也。有小才则为小盗，有大才则为大盗。自天地生人，而天地为之不位，如子之盗其父母也。自人与万物并生，而万物为之不育，如兄弟之相盗也。三盗之中，以人盗之害为最巨，自非大圣，乌能跳出盗圈，与万物并育而不相害哉！虽然，盗亦有道，人于万物，苟能取以义，用以礼，则盗得其宜，而无害其为盗矣！故曰三盗既宜，三才既安。

万物盗天地之气以生，天地又盗万物之气而使之杀，是天地者，万物之盗也。万物之生，自然而生，非天生之，道生之也；万物之杀，自然而杀，非天杀之，道杀之也。天之盗万物，未有不宣者，然亦有宜有不宜，故曰天地之大也，人犹有所憾。圣人参赞位育，则天地之盗，万物之盗，皆得其宜，故曰三盗既宜，三才既安。

故曰：食其时，百骸理；动其机，万化安。

食有其时，非其时而食则病；动维厥时，非其时而动，则危。先时者如妇人半产，后时者如孤客夜行。智者因时，愚者背时。时哉！弗可失也。

万物所以养人，然失其时，则以养人者害人，是万物者，人之盗也。不时不食，则百骸得其养，而万物不能为人害矣，故曰食其时，百骸理。

《阴符经》多说机字，人心，机也，是机之动于心者；机在于目，是机之动于目者；天发杀机，是机之动于天者；人发杀机，是机之动于人者。君子得之固躬，是君子善盗此机；小人得之轻命，是小人不善盗此机。动其机，万化安，非知几其神者，不足以语此。

人知其神之神，不知不神之所以神。

制天下之巧者拙，困天下之智者愚，胜天下之勇者怯，故曰人知其神之神，不知不神之所以神。

通达万变，大人之心也，神之神也；纯一无伪，赤子之心也，不神之神也。不失其赤子之心，为大人，此之谓不神之所以神。

神之神，至变者也，所谓生物不测者也；不神之神，不变者也，所谓其为物不貳者也。

见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说，此神之神也。不动而敬，不言而信，不赏而劝，不怒而威，此不神之所以神也。人知之者，便是神之神；人不知者，便是不神之神。上天之载，无声无臭，至矣。百战百胜，神之神也，不战而屈人之兵，不神之神也。

日月有数，大小有定，圣功生焉，神明出焉。

大小谓阴阳，《易》小往大来为泰，大往小来为否。日，阳之属也，大也；月，阴之属也，小也。阳主生，阴主杀，月往则日来，寒往则暑来，以生之者生之，阳之为也。日往则月来，暑往则寒来，以杀之者生之，阴之为也。日月相推而明生，日月有数也；寒暑相推而岁成，大小有定也。圣人与日月合其明，与阴阳合其德，生之而人不以为恩，杀之而人不以为怨。圣功于此生，神明于此出矣。

其盗机也，天下莫能见，莫能知。君子得之固躬，小人得之轻命。

万物不知天地之何以能盗万物，而万物竟为天地所盗；人不知万物之何以能盗人，而人竟为万物所盗；万物不知人之何以能盗万物，而万物竟为人所盗。此皆出于理势之自然，盗者不自知，为其所盗者，亦不自知，故曰其盗机也。天下莫能见，莫能知，君子知天地之能盗万物也，则以为天地所盗者，转而

盗之天地，则天地能生我，而不能杀我矣；君子知万物之能盗人也，则以为万物所盗者，转而盗之万物，则万物能养人，而不能害人矣。故曰君子得之固躬。小人虽欲盗天地，盗万物，而盗之不以其道，是以为天地万物所盗，不免于妄作之凶。故曰小人得之轻命。

将为善，必有可以为善之机，君子阴窃此机以为善，天下莫能见，莫能知，不动声色，而措天下于泰山之安，故曰君子得之固躬。将为恶，必有可以为恶之机，小人阴窃此机以为恶，天下莫能见，莫能知，闲居为不善，无所不至，虽陷于刑辟，而不自觉，故曰小人得之轻命。

君子窃为善之机，以为善，如时雨润苗，欣欣然向荣也，故固躬；小人窃为恶之机，以为恶，如飞蛾扑火，自速其死也，故轻命。

孟子曰：“虽有智慧，不如乘势，虽有镃基，不如待时。”故做好事要审机。做坏事亦要审机。君子盗其机以为善，静静悄悄，不令人知，便将好事做成；小人盗其机以为恶，静静悄悄，不令人知，便将坏事做成。故曰其盗机也，天下莫能见，莫能知。君子得此为善之机，不特有益于人，且有益于己，故曰君子得之固躬。小人得此为恶之机，不特有害于人，且有害于己，故曰小人得之轻命。得之谓得机也。

天下只有君子小人之两途，君子居官则利民，小人居官则害民；君子典兵则卫民，小人典兵则扰民。君子小人无一事不相反；及其终也，利人者恒自利，故君子得之固躬，害人者恒自害，故小人得之轻命。

君子得其机，足以自固其躬，更足以固万姓之躬；小人得其机，足以自轻其命，更足以轻众人之命。君子得之，其利如此，小人得之，其害如彼，用人者慎诸。

小盗盗货，大盗盗国，拙盗盗人，巧盗盗天。

兵机为君子所盗，则伐暴救民，不特自固其躬，并可以固人之躬；兵机为小人所盗，则残民以逞，不特自轻其命，并可以轻人之命。

兵机为小人所盗，虽祸机未发，而国家之隐患已伏，天下莫能见，莫能知也。及其观衅而动，一夫作乱，响应者遍全国焉，而国之大命倾矣。秦之命不革于刘项，而革于陈涉；明之命不革于满清，而革于献闯。故曰小人得之轻命。

小人阴窃为恶之机以为恶，色缘凑巧，便思钻穴踰墙，财缘凑巧，便思探囊挟篋。如溃堤之水，遇物而必溺，如乘风之火，遇物而必焚，在小人方自以为得计，不知始于害人，终于害己，贸贸然入于死地，而不自觉，故曰小人得之轻命。

小人盗此机以杀人，其终归于自杀。自古未有不知命，不安命，而不死于非命者。

下 篇

瞽者善听，聋者善视。绝利一源，用师十倍；三反昼夜，用师万倍。

有所短者，必有所长，有所弃者，必有所营。博而寡要，不如专而能精，五官并用，必无一官得用；万窍皆通，必至一窍不通。老子云：“少则得，多则惑。”

瞽者善听，用心于听也；聋者善视，用心于视也。不用心于听，瞽者亦听而不闻；不用心于视，聋者亦视而不见。听在耳，视在目，而所以视听者在心，心之思不精，则耳目之用不灵。

瞽者绝目之利，以专于听，故善听；聋者绝耳之利，以专

于视，故善视。精诚所至，有感斯通，瞽者能听人之所不能听，听于无声；聋者能视人之所不能视，视于无形。绝利一源，则一人之聪明，足以敌十人，故曰用师十倍。三反昼夜，则一人之聪明，足以敌万人，故曰用师万倍。三反昼夜，即朝于斯，夕于斯之谓。

独学无偶，不聋之聋，日日读书，庶聋而不瞽乎。深居简出，不瞽之瞽，日日见客，庶瞽而不聋乎。

绝利一源，三反昼夜，只是要人专心致志，夜以继日，功夫自然长进，只在浸不在猛，猛者进锐退速，浸者日变月化，亦如天地之道浸，故阴阳胜也。用师十倍，是能收十倍之效，用师万倍，是能收万倍之效。

一人之力不能敌十人，一人之智足以敌万人，故曰吾能斗智，不能斗力，用师十倍，是一人之智足以敌十人也；用师万倍，是一人之智足以敌万人也。盖聪明之为用大矣！

心生于物，死于物，机在目。

生是善念之生，死是良心之死。见孺子入井，有怵惕惻隐之心，当呼蹴弗受，有羞恶之心，此善念之触于物而生者也。见色而起淫心，见财而起盗心，此良心之溺于物而死者也。其机之发，则皆在于目，孔子所以非礼勿视，老子所以不见可欲也。

心因物而生，亦逐物而死。心生于物者，心机之动也，动而不得其正，则入于死地，而死于物矣；心生于物，谓妄心之生，死于物，谓良心之死。其生其死，虽出于心，而其机则在于目。

心要生，又要死，无必无固。鱼跃鸢飞，心之生也；无意见我，鉴空衡平，心之死也。“问渠那得清如许，为有源头活水来”，心之生也；“禅心已作黏泥絮，不逐东风上下狂”，心之死也。存天理，心要生，去人欲，心要死。《大学》能虑能得是心

生，能定能静能安是心死。

道心生则人心死，人心死则道心生。必能将贪心、伎心、淫心、痴心、妄心，一齐死尽，然后道心乃有发见之时。张三丰云：“欲使神活心先死，死心汉即是神仙种子。”道家之修养如此，儒家之存养亦如此。庄子云：“哀莫大于心死。”是言良心不可以死也。张三丰云：“欲使神活心先死。”是言妄心不可不死也。

天之无恩，而大恩生，迅雷烈风，莫不蠢然。

天之无恩，天之杀机也。冬之杀，所以为春之生，是生机即寓于杀机也，故无恩而大恩生。圣人辟以止辟，刑期无刑，亦若是而已。

老子云：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”天地无心于仁万物，故万物无不被天地之仁；圣人无心于仁万民，故万民无不被圣人之仁。若有心于为仁，则其仁有不遍矣！故曰天之无恩而大恩生。

天有时和风甘雨，亦有时迅雷烈风。天威所及，则万物向荣，国威所及，则万民向化。有生无杀，不足以为天道，有赏无罚，不足以成治功。

天之无恩，而大恩生，是天有大恩于万物，而天不自知也。迅雷烈风，莫不蠢然，是万物受大恩于天，而万物不自知也。熙熙哉！

迅雷烈风，天之无恩也，莫不蠢然，大恩生矣！杀一人而亿万人免于杀，刑一人而亿万人免于刑，杀机即生机也。故《阴符》不独为兵家之书，亦为法家之书。

至乐性余，至静性廉。

性即仁义礼智之性，《阴符》之性余，即《中庸》之尽性。能尽其性，尽人性，尽物性，则可以参赞化育，仰不愧，俯不

作，乐可知矣。

余于性则乐，余于情则苦矣，性而廉则静，性而贪则动矣。

凡性情狭隘之人，事稍拂意，便忧闷欲死，乌能乐。性余者，此心空空洞洞，绰有余裕，是性之乐由于性之余也。凡性情贪鄙之人，如蝇慕羶，如犬逐臭，虽忘身殉欲，而不辞，乌能静。性廉者，此心干干净净，淡然无欲，是性之静，由于性之廉也。

自然之道静，至静则道得矣！何以能至静？由于性之廉也。所取之数多，则性贪而好动；所取之数寡，则性廉而至静。廉静无欲，身以此修，国以此治，其于用兵也何有？

廉静无欲，而后可以用兵，廉则公，贪则私也。因争城争地，争权争利，以杀人则私而已矣，其终未有不自杀者。

廉者无求，无求故静；廉者无欲，无欲故静。好货、好勇、好色，岂得为廉？岂得为静乎？争权争利，争地争城，岂得为廉？岂得为静乎？

天之至私，用之至公。

大哉乾元，天之所以为私也。万物资始，则以所私者公之于物，而天之用著矣！乾道变化，天之所以为私也，各正性命，则以所私者公之于物，而天之用彰矣！譬如父祖之精神，私也，传精神于子孙，则私而公；父祖之财产，私也，均财产于子孙，则私而公。人之生，各得天地之理，以成性，各得天地之气，以成形，亦犹是而已。以天之赋于物者言之，天之至私，物之至公也，万物各有一太极也；以物之受于天者言之，物之至私，天之至公也，万物体统一太极也。以天之私，成万物之公，天之所以为天也；以己之私，成天下之公，圣之所以为圣也。未有无私德而能有公德者，故无私则无以成为公。

藏之身者为私，由身而推之家，推之国，与天下者，为公；

宰之天者为私，由天而运行四时，变化万物者，为公。犹今人所云私德公德是也。无私则无以成公，故曰天之至私，用之至公。

天之至私，用之至公，以儒家之学说解之，则一言以蔽之曰：自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本而已。藏诸身者，私也；推而及于家国天下者，公也。

天无私，所私者万物而已，然福善祸淫，则至公；圣人无私，所私者万民而已，然赏善罚恶，则至公。非公无以善其用，非公亦无以神其用也。

天生天杀，道之理也。天于万物，有生即有杀，于生杀见天之至公；圣人于万民，有赏即有罚，于赏罚见圣人之至公。若有生而无杀，天之用穷矣；有赏而无罚，圣人之用穷矣。

天以生物为心，亦似有私于物者，然福善祸淫，则公；圣人以爱人为心，亦似有私于人者，然彰善瘅恶，则公。譬之用兵，与士卒同甘苦，视部曲如手足，私也；而功必赏，罪必罚，则公。私者生机，仁也；公者杀机，义也。

天有不测之风雷，圣人有不测之喜怒。有春无冬，则无岁功；有赏无罚，则无国法。天之宰万物者惟公，圣人之宰万事者亦惟公，故曰用之至公。

乐只君子民之父母，天之至私也，屏诸四夷，不与同中国，用之至公也。平天下之要，尽此矣。

天之至私，是爱物之仁，生机之所发也。用之至公，是成物之义，杀机之所伏也。

尧舜不禅朱均，周公之诛管蔡，非至私而用之至公乎。

禽之制在气。

制人者以气，自制者亦以气。制人者养浩然之正气，直为壮，曲为老也；自制者除一身之客气，志宜持，气勿暴也。制

目之气，则不妄视，制耳之气，则不妄听，制口之气，则不妄言，制身之气，则不妄动。曰克己，以克之者，制之也；曰寡欲，以寡之者，制之也；曰忍性，以忍之者，制之也；曰操心，以操之者，制之也。人之所以制人者气，所以自制者亦气，故曰禽之制在气。

禽之制在气，何谓也？禽之所以能制禽者，气之盛也；禽之所以受制于禽者，气之衰也。气盛则小能制大，气衰则大见制于小。贾谊云：“窃料匈奴之众，不过汉一大县，以天下之大，困于一县之众，甚为执事者羞之。”法之大，不过中国一大省，越南之役，中国乃败于法。日本之大，亦不过中国一大省，朝鲜之役，中国乃败于日。鼯鼠杀象，蜈蚣杀龙，岂在大哉？亦在乎气而已矣。

鹰隼之击，非制物以气乎！龙蛇之蛰，非自制其气乎！故曰禽之制在气。

余于性则乐，役于气则苦，故曰至乐性余；廉于性则静，扰于气则动，故曰至静性廉。所以淆吾之性，而使之不乐者，气也；所以撓吾之性，而使之不静者，气也。欲养其性，先制其气，故曰禽之制在气。

生者死之根，死者生之根。

心之生死，物之生死，行军之生死，未有不互为其根者。

心之为物也，不翼以飞，不胫而走，倏出于九天之上，倏入于九地之下，此之谓神之神，人之所得而知也。圣人洗心退藏于密，如龙之潜而勿用，如灰之死而弗然，如冬日之木，生气归根，花叶不可得而见，如卵中之雏，生机内敛，羽毛不可得而窥，此之谓不神之神，人之所不得而知也。心生于物，于神之神见之而生，即为死之根；心死于物，于不神之神见之而死，即为生之根。

纵一人，而千万人不免于死，是生者死之根；杀一人，而千万人得遂其生，是死者生之根。故渠魁在所当诛，而元恶不宜轻纵。

老子云：“人之轻死，以其求生之厚，是以轻死。”凡人谋生之念过切，往往入于死地，而不自觉，是其所以求生者，乃其所以速死也。故曰生者死之根。

《列子·天瑞篇》云：“死之与生，一往一返，死于是者，安知不生于彼？”《庄子·齐物论篇》云：“方生方死，方死方生。”又《知北游篇》云：“生也死之徒，死也生之徒，孰知其绝。”又云：“臭腐化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰通天下一气耳。”此皆言生死互根，与佛氏轮回之说相似。

《列子》云：生之所生者，死矣，而生生者，未尝终生之所生者，物也；生生者所以生物者也，物虽死而所以生物者不死，故物已死，尚能使之复生。如腐草之为萤也，朽瓜之为鱼也，久竹之为青宁也。夫草木犹能变化，而况有血气知觉之灵者乎！由是以观天下之物，其生者无不死，其死者亦无不生，可知矣。

虽然腐草之为萤也，不得谓草为未死也；朽瓜之为鱼也，不得谓瓜为未死也；久竹之为青宁也，不得谓竹为未死也。譬之人死而生虫蛆，不得以有虫蛆而遂谓人为未死也。然则死而不亡者，固别在有矣！

临敌畏死，何以得生，故曰生者死之根；置之死地而后生，置之亡地而后存，故曰死者生之根。善用兵者，当于死中求生，不当于生中求死。

恩生于害，害生于恩。

昔日为恩，今日为怨，此张陈所以凶终也；昔日为怨，今日为恩，此平勃所以交欢也。以利交者，恩转为怨；以义合者，怨化为恩。

有罪者诛，则无罪者知所惩，是恩生于害也；无功而赏，则有功者无以劝，是害生于恩也。

除稂莠以安苗，是恩生于害；纵虎狼以食人，是害生于恩。

父师之教严，则能约束子弟；将帅之教严，则能约束兵丁；长吏之教严，则能约束僚友，恩生于害也。过于宽纵，则姑息养奸矣，是害生于恩也。

昔日芙蓉花，今成断肠草。此以夫妇言之，而知其害生于恩也。狡兔死，走狗烹，飞鸟尽，良弓藏，敌国破，谋臣亡。此以君臣言之，而知其害生于恩也。

害不足畏，化之则害转为恩，故恩生于害；恩不可恃，徇之则恩转为害，故害生于恩。

知恩生于害，则当受辱而不怨；知害生于恩，则当受宠而若惊。

齐桓之有霸心，生于莒；勾践之有霸心，生于会稽；晋文之有霸心，生于骊氏，恩生于害也。沃土之民多不材，世禄之家鲜由礼，害生于恩也。

知恩生于害，则受一分害，即受一分恩，何怨之有？知害生于恩，则受一分恩，即有一分害，何喜之有？知害生于恩，即不可受人之恩；知恩生于害，即不妨受人之害。

知恩之可以生害，不独不可受小人之恩，并不可受君子之恩。宁使人受我之恩，勿使我受人之恩。吃亏处便是占便宜处，故曰恩生于害；占便宜处便是吃亏处，故曰害生于恩。

老子云：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”张之强之，兴之与之，所以为恩也；由张而歛，由强而弱，由兴而废，由与而夺，则以恩之者害之矣。此之谓害生于恩。

生于忧患，是恩生于害；死于安乐，是害生于恩。

季孙之爱我，疾疢也，是害生于恩；孟孙之恶我，药石蛊，是恩生于害。

愚人以天地文理圣，我以时物文理哲。

天地文理是有定，时物文理是无定；天地文理是死数，时物文理是活机。故愚人以天地文理为圣，我以时物文理为哲也。

孟子云：“天时不如地利，地利不如人和。”得人和者，夏不知其为热，冬不知其为寒，山不知其为高，水不知其为深，万众一心，战必胜，攻必克。故不以知天地之文理为圣，而以察时物之文理为哲也。

以兵法言之，知天地之阴阳，识山川之险易，是知天地之文理也。知敌情之强弱，识民心之向背，是知时物之文理也。知天知地易，知己知彼难。

今有人于此，神游九天之上，九地之下，而于一身一家之事未能措置，谓之为哲，可乎？又有人于此，具世界之知识，而于本国之国情，反如水底捞月，雾里看花，谓之为哲，可乎？故不以天地文理为圣，而以时物文理为哲也。

天有躔度，地有方域，皆可推测而知，惟时物文理，则变化靡穷，非知几者不能烛于事先，非知道者不能时措咸宜。识时为俊杰，时中为君子。同一物也，而时有不同，则所以处此物者，亦不同，故曰时物。《易》所谓六爻相杂，唯其时物是也。知物之各有其时，即知处物之各当其时，先天而天弗违，后天而奉天时，于时物文理，能豁然贯通者，必于天地之文理亦有默契矣。故不以天地文理为圣，而以时物文理为哲。

读书办事，有一定规则，是之谓文；有一定次序，是之谓理。若杂乱无章，便是文理工夫尚有欠缺，不得谓之哲。

知时物之文理，便是万化生身；知天地之文理，便是宇宙在手。仲尼惟能祖述宪章，然后能上律下袭，圣人既有得于时

物文理，则天地之文理不在天地，而在我矣，故能与天地参。

无文则糊涂矣，无理则凌乱矣，能将时物文理四字做到，便是绝世聪明，故曰我以时物文理哲。

以一国言，天子当阳，诸侯用命，官举其职，士修其学，农工商贾，勤其业，则一国之文理彰矣！是为国之哲。以一家言，家法严明，家业振兴，父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇，则一家之文理彰矣！是为家之哲。以一身言，仁义礼智根心生色，内外本末交修并进，则一身之文理彰矣！是为身之哲。

文是办事之规则，理是办事之手续。颜子为邦法乎四朝，成周制礼监于二代，此时物之文也；知先后之序，识轻重之宜，如梳乱发，其结自开，如治乱丝，其棼自解，此时物之理也。文理二字，非明哲何能做到。

文理二字，可以光明正大四字释之。以光明之心行光明之事，一切阴谋诡计都用不着，以正大之心行正大之事，一切犯上作乱都用不着，如此则事事皆文明，事事有条理，谓之哲也亦宜。

人以愚虞圣，我以不愚虞圣；人以奇期圣，我以不奇期圣。沈水入火，自取灭亡。

以愚虞圣，是以圣为土人木偶也。智为三达德之一，又居三达德之首，不智则无以为仁，无以为勇。孔子以大智称舜，乃真智也，以如愚称回，非真愚也。故曰人以愚虞圣，我以不愚虞圣。

以愚虞圣，如老子之绝圣弃智是也，不知君子盛德容貌若愚，而于时物文理未尝不用吾察焉。一物不知，不得谓之文矣；一物失所，不得谓之理矣。《中庸》云：“虽愚必明，虽柔必强。”必先能明，而后能强。一身如此，一国亦然。老子云：“非以明民，将以愚之。”是以愚民为政策也。《阴符经》云：“我以不愚

虞圣。”是以开通民智为政策也。黄老之所见，固各别矣。

老子尚柔，《阴符》用刚，禽之制在气，便是用刚；老子尚愚，《阴符》用明，我以不愚虞圣，便是用明。然刚与明，皆自静中养出，则又与老子同，故曰自然之道静。

兵不厌诈，有正有奇，奇可暂不可常。以正为常，而偶出于奇者胜；以奇为常，而不轨于正者败。故曰人以奇期圣，我以不奇期圣。

索隐行怪，圣人弗为，庸言庸行，外无学问，达道达德，外无事功。故曰人以奇期圣，我以不奇期圣。

其神之神，索隐行怪也；不神之神，依乎中庸也。愈腐朽，愈神奇。故曰人以奇期圣，我以不奇期圣。

奇之病亦生于愚，惟其愚是以奇，总因见理不明耳。好奇是贤知之过，其终则归于愚。

皇古之治，其病在愚；杂霸之治，其病在奇。皆不宜于今之世，故圣人弗取。

愚者无用，奇者难用，愚者如马勃牛溲，奇者如巴豆砒霜。修己者必不得已，宁为其愚，勿为其奇；用人者必不得已，宁用其愚，勿用其奇。

今中国愚人多，而奇人亦不少，有一奇人，则百千万亿之愚人皆为其所惑，而争趋于行险侥幸之一途。圣人治天下，使愚者不愚，则奇人无所施其技矣；使奇者不奇，则愚人皆得遂其生矣。

愚是不及，奇是太过，以时物文理哲，便是君子而时中。

人生大病，曰愚曰奇。不通文字，不读诗书，农工商贾无一营，耳目心思无所用，蠢蠢而居，嬉嬉而游，谓之浑沌之民；言不衷诸圣，行不准乎法，厌稻粱而餐玉屑，趋蚕丛而弃康庄，人面有豺狼之心，白昼现魑魅之形，此之谓奇邪之民。民之愚

者，往往受害于人，民之奇者，亦往往自害其身，故曰沉水入火，自取灭亡。

子弟不读书，不悦学，便不免愚之病；舍正路，好异说，便不免奇之病。沉水入火，自取灭亡。

今中国西北之人，其病在愚；东南之人，其病在奇。总之沉水入火，自取灭亡而已。

今中国之人，蒙藏自治，其病在愚；南北分裂，其病在奇。长此不改，所谓沉水入火，自取灭亡而已。

《阴符经》说一愚字，是为天分低的人指出病根，说一奇字，是为天分高的人指出病根。能去愚字之病而后可以言守旧，能去奇字之病而后可以言维新，否则沉水入火，自取灭亡而已。

今中国之人，顽固者其病在愚，开通者其病在奇，此两种人皆足以亡国。所谓沉水入火，自取灭亡也。

自然之道静，故天地万物生。

日日办事，而心不为事所动，日日接物，而心不为物所动，始是真静，固非遗弃事物，以为静也。

自然之道静。户虽动而枢常静，车虽动而轴常静，众星动，而北辰常静，万象八卦甲子动，而道常静，事有万变，而圣人之心常静。暗室屋漏中固静，千军万马中亦静。知静之所以为道，则知阴之所以为符矣。

心不可妄动，身不可妄动，事不可妄动，兵不可妄动，如此而后合于至静之道。

天以自然者生万物，万物得春以生，得秋以成。万物芸芸，天之元气泄矣，是五行为天之贼也。非冬令闭藏，则天气之既泄者，不得少息，而天之气有时而竭。朝而修业，昼而讲贯，万虑憧憧，心之元气耗矣，是五德为心之贼也。非夜气之养，则心气之既耗者，不得少息，而心之气有时而竭。故曰自然之道

静。

天地以自然者生万物，万物自静中生，而不知其所以生；圣人以自然者成万事，万事自静中成，而不知其所以成。虽宇宙在乎手，万化生乎身，亦只是从无声无臭中做出。《中庸》末章全是发明此意。於乎不显文王之德之纯，不显维德百辟其刑之明，明谓之不显，不必解为岂不显也。不赏而劝，不怒而威，掀天揭地，事功皆从无声无臭做出，此之谓圣功，此之谓王道。

天地之道浸，故阴阳胜。

阴胜阳以浸，阳胜阴亦以浸。《易》姤之彖曰：“勿用取女，不可与长也。”至遁之彖则曰：“小利贞，浸而长也。”谓二阴长于下，而渐进也。二阴长于下，则三阴之否，四阴之观，五阴之剥，六阴之坤，皆以渐而进也，浸也。《易》复之彖曰：“利有攸往，刚长也。”至临之彖则曰：“刚浸而长。”谓二阳长于下，而渐进也，二阳长于下，则三阳之泰，四阳之大壮，五阳之夬，六阳之乾，皆以渐而进也，浸也。《易》中只临遁二卦，圣人说出两浸字，与《阴符经》所说浸字，可以互相发明。

家中有一坏人，便渐渐教出许多坏人，家事必因之而坏；国中有一坏人，便渐渐引用许多坏人，国事必因之而坏，其祸根只在浸。

生者死之根，非遽死也，死于浸；死者生之根，非遽生也，生于浸。非一朝一夕之故也，其所由来者渐矣。家之兴替，国之强弱，天下之治乱，亦无不由于浸。

老子云：“飘风不终朝，骤雨不终日。”急则败矣！《阴符经》云：“天地之道浸，故阴阳胜。”浸则胜矣！速成者不坚，急走者多颠，故大器晚成。

凡事要徐徐进行，今日如此，明日如此，久之自有效验。磨铁可以成针，覆土可以为山，其工夫只在浸。

不论如何难办之事，从容措置，无有措置不了的；不论如何难处之人，和缓对待，无有对待不了的，其工夫全在一浸字。故曰天地之道浸，故阴阳胜。阳胜阴，阴胜阳，只是浸。

君子干好事，小人干坏事，都不外一浸字。乾之初，复也，潜龙勿用，阳之浸也；坤之初，姤也，履霜坚冰，阴之浸也。

易道尊阳，而黄帝则用阴。孔子云，吾未见刚，而老子则用柔。天地间道理无穷，不可执一而论。

天地之道浸，故阴阳胜。譬如一锅凉水，置之火上，渐渐有热气，又渐渐而热，渐渐而大热，渐渐而极热，而阳胜乎阴矣。又如一锅热水，置之地上，渐渐有寒气，又渐渐而寒，渐渐而大寒，渐渐而极寒，而阴胜乎阳矣。其所以能相胜之故，只是浸。

火生于木，祸发必克，奸生于国，时动必溃，亦只是浸。知之修炼，谓之圣人。只是防之于早，辨之于微。

阴阳相推，而变化顺矣。

日往则月来，月往则日来，寒往则暑来，暑往则寒来，此阴阳之相推也。变者化之始，化者变之终；变者化之渐，化者变之成；变者化之一端，化者变之全体。自然而变，自然而化，变所当变，化所当化，故曰顺。若有一毫安排，一毫勉强，则不顺矣。

是故圣人知自然之道不可违，因而制之。

瓜熟蒂落，自然之道也，有一分安排，一分勉强，则非道矣。掀天揭地，事功从无声无臭中做出。今人遇事不是安排，便是勉强，全与自然之道相违。譬如妇人胎产，误投催生之药，往往倒养横生，发生危险。因而制之者，制勉强之心，而因其自然；制躁动之心，而归于镇静。《中庸》末篇，《庄子·应帝王篇》，无非发明此旨。

自然之道，即至静之道也。因而制之者，制之而不使妄动也。制一己之心，使不妄动，则一身太平矣；制一家之心，使不妄动，则一家太平矣；制天下人之心，使不妄动，则天下太平矣。有以制之则静，无以制之则动，安能取放任主义而毫无限制也哉。能制药之毒者，医之良也；能制马之劣者，御之良也；能制木之曲者，工之良也。圣人能以一静制万动，而使之归于静，故杀机无从而生。若官不能制民，将不能制兵，中央不能制四旁，号令不出国门，天下未有不乱者。然所谓因而制之者，制之以道，非制之以术也。若违自然之道，则专制矣。

五行以相制，而后能相生；万物以相制，而后能相存；万事以相制，而后能相维。制之者杀机也，制之而因于自然之道，三盗宜，三才安矣。

因而制之，以制克之制言，则能除万世之害；以制作之制言，则能兴万世之利。如此则宇宙在手，万化生身矣。

此制字即《尚书》以礼制心之制。《尚书》之所谓礼，即《论语》之所谓矩。以礼制心，则心不妄动，及其动也，从心所欲而不踰矩矣。

所谓因而制之者，因自然之道，以制此心，而使之不动也。不动心有道乎？一制字即不动心之诀。始则强制之而使之不动，终则不待强制而自然不动。心不死则不生，先求此心之死，而后能妙。此心之生，寂然不动，自能感而遂通，而万象八卦甲子皆从此生矣。

以己之静，制己之动，是自制之法；以己之静，制人之动，是制人之法。所谓因而制之者，如此。

至静之道，律历所不能契。

圣人之心常静，静之极，则神不能测其机，鬼不能窥其藏，律历所不能契，而况于人乎！

声之动，而后有律；气之动，而后有历。造律者，因人之声以推之；治历者，因天之气以推之。虽有师旷，不能造无声之律；虽有羲和，不能治无时之历。道无声，故律不能契；道无气，故历不能契。微乎！微乎！制人易，自制难。因而制之者，即制此心，使不妄动，而归于静也。静之至，则有以极。夫无声无臭之妙，而为律历之所不能契矣。

爰有奇器，是生万象八卦甲子，神机鬼藏，阴阳相胜之术，昭昭乎进乎象矣！

爰有奇器数句，是说圣人用阴符之妙。奇器者，即至静之心也。心一团血肉耳，而万象八卦甲子，鬼神阴阳，皆从此生。有天地之万象，有人心之万象，有天地之八卦甲子，有人心之八卦甲子，有天地之鬼神阴阳，有人心之鬼神阴阳。器之奇，莫奇于此矣。

奇器者，天地万物之母也。万象八卦甲子，皆不外乎阴阳，阳胜阴为神，阴胜阳为鬼。能察神之机，而谨之又谨，能法鬼之藏，而密之又密，则至静之道，律历所不能契者，而吾心乃与之默契矣。此之谓阴符。

爰有奇器，有儒家之奇器，有道家之奇器，有兵家之奇器，器不一器，读者当自得之。

奇器非他，即道之至静者也。道有阴阳，而此器为阴，道有动静，而此器为静。非阴无以为阳，非静无以为动，至静则至阴矣。万化皆从此生，故曰奇器。《易》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道谓太极，器谓两仪。《易》形下之器，合阴阳言之，《阴符》之奇器，专以阴言之。爰有奇器，即《中庸》之所谓隐；是生万象八卦，神鬼阴阳，即《中庸》之所谓费。阴阳虽相胜，然必以阴为主，以阳为客，常处于至静，而不妄动，则所谓奇器者，不在天地鬼神，而在我矣。

有此器，则千器万器皆从此生，譬如有一最大机器，便能造出无数小机器。是此器者，众器之母也，故曰奇。天地有此奇器，故能生万物；圣人有此奇器，故能应万变。

老子以兵为凶器，圣人用之则无凶非吉；黄帝以兵为奇器，圣人用之则无奇非正。

我以不奇期圣，圣人无奇也，而用兵则未尝不奇。假令黄帝生于今日，不能以弓矢破蚩尤；汤武生于今日，不能以戈矛胜桀纣。世运愈变而愈奇，机械亦愈出而愈奇。快枪快炮，飞艇潜艇之属，今日之所谓奇，安知他日不更有奇于此者，故曰爰有奇器。

爰有奇器，乃天然之奇器，非人为之奇器。人为之奇器，所谓人知其神之神也，形下之器也；天然之奇器，所谓不知不神之所以神也，形上之道也。

天然之器奇，人为之器有奇有不奇。以人身言，九窍之邪，九窍之奇也。望远之镜非奇，而目为奇，留声之机非奇，而口为奇。以万物言，鸟兽之一羽一毛，草木之一花一叶，无一非奇。人为之器之奇，所谓人知其神之神也；天然之器之奇，所谓不知不神之所以神也。

八卦亦器之奇者，在天之八卦固奇，在人之八卦尤奇。自强不息，乾之奇器在我矣；厚德载物，坤之奇器在我矣；思不出位，艮之奇器在我矣；朋友讲习，兑之奇器在我矣。恐惧修省，震之奇器不在我乎？申命行事，巽之奇器不在我乎？常德行，习教事，坎之奇器不在我乎？以继明照于四方，离之奇器不在我乎？所谓有人心之八卦者如此。

八卦不外乎阴阳，对待之八卦，是阴阳之相胜；流行之八卦，是阴阳之相推。

神者，阳之动，故曰机；鬼者，阴之静，故曰藏。《阴符

经》七机字，所以制阳之动也；两藏字，所以葆阴之静也。圣人以此洗心退藏于密，是藏其心。性有巧拙，可以伏藏，是藏其性，皆欲阴之胜阳，而不欲阳之胜阴，此之谓阴符。

显诸仁，是神机；藏诸用，是鬼藏。惟其能藏，是以能显；惟其能鬼，是以能神。

神机鬼藏，阴阳相胜之术，其术维何？浸而已。人往往喜动而厌静，动多一分则静少一分。今日制此心而不使妄动，明日制此心而不使妄动，日日如此，此心自有静时。神有机而吾不轻发之，鬼有藏而吾能谨守之，宁为阴不为阳，宁为静不为动，则阴常胜阳，静常胜动矣。

.....

天发杀机，地发杀机，人发杀机，机之动者，神为之也。其盗机也，天下莫能见，莫能知。藏之密者，鬼为之也，不能为鬼之藏，必无以妙神之机，故贵乎阴符。阴符者，以阴为符也，合乎阴，则合乎至静之道矣。

天之道，阴阳尽之矣。万象一阴阳也，八卦一阴阳也，甲子一阴阳也，鬼神一阴阳也。知阴阳相胜之术，则有以默契夫至静之道，而万象八卦甲子，神机鬼藏，不在天地，在我矣。故《阴符》为天人合一之书。

一阴一阳之谓道，观万象八卦，则知无物非道，无物非阴阳。观甲子则知无时非道，无时非阴阳。阳之所以为阳者，谓之神，阴之所以为阴者，谓之鬼。昭昭乎进乎象者，言道之用虽显著于象，而道之体仍寓于至静，而无象之可名也。夫是之谓阴符！

《黄庭经》讲义

圆顿子

题 辞

丹经之古者，《参同契》而外，其《黄庭》乎？人人读《黄庭》，视《黄庭》与《参同契》不相符者，此不足以读《黄庭》也，道无不一贯也。视《黄庭》与《参同契》即一事者，亦不足以读《黄庭》也，立言有专属也。是说也，余向者微窥之，今读圆顿子讲义而信乃坚矣。又《黄庭》有内外篇。余幼习吾家《右军黄庭帖》，玩其辞而爱之，久之乃知有“内景篇”焉。顾疑其文之不类，或出于伪托，今读圆顿子讲义而疑乃释矣。圆顿子于丹经无不读也，无不解也。其讲《黄庭》，盖有得于《黄庭》之先者，而《黄庭》皆为之注脚，必如是以读《黄庭》，而后《黄庭》之义始了然以解也。吾知是编出，人之有志丹经者，皆将奉若秘玩，知所从事焉，无俟余之赘陈也。

辛酉孟夏潜道人王聘三识

弁 言

《黄庭经》，不著撰人名氏及时代，惟陶隐居《真诰》云：“上清真经，晋哀帝兴宁二年，南岳魏夫人授其弟子，使作隶字写出。数传而后，为某某窃之。因济浙江，遇风沦漂，惟《黄庭》一篇得存。”然考魏夫人为晋之任城人，司徒魏舒之女，名华存，字贤安，幼而好道，摄心夷静。年二十四，适太保掾刘文，字幼彦，生二子，长曰璞，次曰瑕。其后幼彦物故，夫人携二子渡江，璞为温太真司马，至安成太守。瑕为陶太尉从事，至中郎将。夫人在世八十三年，晋成帝咸和九年化去。以时代推之，兴宁二年，较此尚后三十年，则魏夫人辞世久矣，《真诰》所谓授其弟子者，或是夫人生时诸弟子得其口授，后始笔录。否则早有隶字写本秘藏，至兴宁二年，方传于世耳。

《黄庭》旧有内景外景二篇，《真诰》所指，殆“内景篇”也。晋王右军有《黄庭经》楷书，历代传刻，以为珍宝，即“外景篇”也。当右军时代，内景尚未行世，自无所谓外景之名，故右军所写，只称《黄庭》，后人据《真诰》之言，遂滋疑义。盖未知此经原有先后之分，内外之别也。

两篇文字，不必出于一手，而精理贯通，体用相备，真知个中消息者，当不复存歧视。故吕纯阳真人题宿州天庆观诗云：“肘传丹篆千年术，口诵黄庭两卷经；鹤观古坛槐影里，悄无人迹户常扃。”又陆放翁道室杂兴诗云：“身是秋风一断蓬，何曾住处限西东；棋枰窗下时闻雹，丹灶崖间夜吐虹；采药不辞千里去，钓鱼曾破十年功；白头始悟颐生妙，尽在黄庭两卷中。”又书怀诗云：“早佩黄庭两卷经，不应灵府杂膻腥；凭君为买金鸦嘴，归去秋山刷茯苓。”所称“两卷经”者，非即“内景”与

“外景”乎？东坡居士尝书《黄庭》“内景”，复仿其文件，而为之赞，备极推崇。世儒徇于晋帖，漫谓“内景”非真，其识解詎出苏陆二公上耶？又从来著丹经者，多言男子之事，女丹诀自有别传，而《黄庭经》则历代女真以之得道者，如鲁妙典、崔少玄、薛玄同之流，具见载籍，颇不乏人。是尤属丹家之要旨，为玄门之总持矣。

第是经文义曼衍，多立名词、设譬语，虽无奥颐隐密之谈，然学者读之，罕能知味。余承同志之助，就两篇义蕴，沉潜探索，择其精要，分类诠释，务使辞皆能解，理尽可通。庶几玄圃丹台，资为先路云尔。

一 黄 庭

欲读《黄庭经》，必先知“黄庭”二字作何解说。黄乃土色，土位中央，庭乃阶前空地，名为“黄庭”，即表中空之义。吾人一身，自脐以上，为上半段，如植物之干，生机向上；自脐以下，为下半段，如植物之根，生机向下。其生理之总机关，具足上下之原动力者，植物则在根干分界处，人身则在脐。婴儿处胎，鼻无呼吸，以脐带代行呼吸之功用。及出胎后，脐之功用立止，而鼻窍开矣。神仙口诀，重在胎息。胎息者何？息息归根之谓。根者何？脐内空处是也。脐内空处，即“黄庭”也。

引证《黄庭经》本文

上有魂灵下关元，左为少阳右太阴，后有密户前生门，出日入月呼吸存（内景经第二章）。上有黄庭下关元，前有幽阙后命门（外景经第一章）。黄庭真人衣朱衣，关门牡禽闾两扉。幽阙夹之高巍巍，丹田之中精气微（外景经第二章）。

解 释

魂灵即心神，关元在脐下三寸，左阳右阴，言其理耳。若必求藏府经络部位以实之，恐近于穿凿。密户，在身后腰部。生门即脐。

涵虚子云：合上下前后左右，暗藏一个“中”字。此“中”，乃“虚无窍”也。外日月一往一来，内日月一颠一倒，绵绵呼吸，均在此虚无窍中。今按呼为出，吸为入，出为辟，入为阖，辟为阳，阖为阴，阳为日，阴为月，故曰：“出日入月呼吸存。”黄庭之下，即是关元。关元之上，即为黄庭，故曰：“上有黄庭下关元”。内景经云“上有魂灵下关元”，则谓黄庭之上有心神，黄庭之下有关元耳。辞虽异而义同。

幽阙即生门，生门即脐，针灸家名为神阙又名气舍。命门即密户，在背脊骨第十四椎下，即第二腰椎骨之部。修炼家以心神注守黄庭，名曰“黄庭真人”。心色本赤，故曰“衣朱衣”。神入气中，气包神外，如牝牡之相衔，故曰：“牡牕”。阖两扉者，喻阴阳相纽。高巍巍者，即《参同契》所云先天地生，巍巍尊高之意。丹田者，乃结丹之所，如播种子于田中，自然生苗结实，成熟可期，故名曰：“田”。“精至微”之“微”字，最宜领会。必如易教之洁净精微，老氏之微妙玄通，方尽其用。盖丹道虽不外乎积精累气而成，然徒知执著精气之粗迹，将何以臻神化哉？（附注：后世丹书所言黄庭之部位，与本经微有不同。）

二 泥 丸

泥丸即上丹田，在头顶中，针灸家名百会穴，乃脑也，为修炼家最重要之关键。当行功时，运周天火候，必后升前降，升

到泥丸终，降自泥丸始，所谓还精补脑是也。夫脑髓之体极精，脑髓之用至灵。其成也，乃间接由元气化生，其亏也，非物质直接所能补足。人当中年以后，每患脑力薄弱，常欲求助于药，然药无补脑之效。惟有仙家妙术，借阴阳升降之机，化生灵质，日积月累，方可使脑髓渐充，回复原状，或更觉超胜。于是性有所寄，命有所归，虽不仙，不远矣。

引证《黄庭经》本文

至道不烦诀存真，泥丸百节皆有神。一部之神宗泥丸，泥丸九真皆有房，方圆一寸处其中。但思一部寿无穷，非各别位居脑中（内景经第七章）。琼室之中八素集，泥丸夫人当中立（内景经第二十一章）。保我泥丸三奇灵，恬淡闭观内自明（内景经第二十一章）。问谁家子在我身，此人何去入泥丸（内景经第十九章）。

解 释

道法以简要为贵，口诀虽多，重在存真。存即存想，真即真人，言存想吾身真人之所在也。真人，即神。虽周身百节皆有神，惟泥丸之神为诸神之宗。泥丸一部，有四方四隅，并中央共九位，皆神之所寄，而当中方圆一寸处，乃百神总会。修炼家不必他求，但存思一部之神，已可享无穷之寿。因此一部之神，非散居别处，而总居脑中。脑为人身主宰，得其主宰，则易为功也。

琼室即脑室，八素即四方四隅之神，泥丸夫人，即脑室中央之神。名为夫人者，谓脑属阴性，宜静不宜动，静则安，动则伤，本于老子守雌之义也。三奇，即三元。三元，即元精元气元神。恬淡，谓节嗜欲。少谋虑。闭观，谓闭目返观。此言

存养脑中精气神之法，惟在返观内照也。谁家子，乃内丹之喻名。内丹既结于下田，是不可不迁。迁将何去？即上入泥丸。盖返观内照，乃静以养性之功；丹成上迁，乃动以凝命之术。作用虽异，道理则同。

三 魂 魄

自来言魂魄者，理论至赜，不可毕陈，挈其大纲，约有十说：

（一）以阴阳论魂魄者：陈氏《礼记注》曰：“魂者阳之灵而气之英，魄者阴之灵而体之精。”高诱《淮南子注》曰：“魂者阳之神，魄者阴之神”。

（二）以五行论魂魄者：《朱子全书》曰：“魂属木，魄属金”。所以说三魂七魄，是金木之数也。

（三）以五藏论魂魄者：《内经》云：“心藏神，肝藏魂，肾藏精，肺藏魄。”又曰“随神往来者谓之魂，并精出入者谓之魄。”此言魂与神为一家，魄与精为一家。正合丹道东三南二，木火为侣，西四北一，金水同宫之说。

（四）以鬼神论魂魄者：《礼祭义》曰：“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。”气即魂意，魂与气，古人常合为一谈。如延陵季子“骨肉归于土，魂气无不知”之语可见。

（五）以动静论魂魄者：《性理大全》引宋儒说云：“动者，魂也；静者，魄也。动静二字，括尽魂魄。凡能运用作为，皆魂使之尔，魄则不能也。”

（六）以升降论魂魄者：《朱子全书》曰：“人将死时，热气上出，所谓魂升也；下体渐冷，所谓魄降也。”

（七）以志气论魂魄者：《朱子全书》引苏氏易解曰：“众人

气胜志而为魄，志胜气而为魂。”

(八)以思量与记忆论魂魄者：宋儒黄勉斋曰：“人只有个魂与魄，人记事自然记得底是魄，如会恁地搜索思量底便是魂。魂主经营，魄主受纳。”

(九)以知觉与形体论魂魄者：《礼祭义》陈氏注曰：“人之知觉属魂，形体属魄。如口鼻呼吸是气，那灵处便属魂；视听是体，那聪明处便属魄。”

(十)以生成先后论魂魄者：《春秋左氏传》云：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。”后儒为之解曰：“始化是胎中略成形时，人初间才受得气，便结成个胚胎模样是魄。既成魄，便渐渐会动，属阳曰魂。”

以上诸说，各有不同。合而观之，或可于中取得一较为明确之印象。至其相互关系，则犹有说焉。《内经》曰：“魂魄毕具，乃成为人。”薛生白注曰：“气形盛则魂魄盛，气形衰则魂魄衰。魂是魄之光焰，魄是魂之根柢。魄阴主藏受，故魄能记忆在内。魂阳主运用，故魂能动作发挥。二物本不相离，精聚则魄聚，气聚则魂聚。是为人物之体。至于精竭魄降，则气散魂游，而无所知矣。”

又朱子曰：“无魂，则魄不能以自存，今人多思虑役役，魂都与魄相离。”老氏便只要相守得相合。老子云：“载营魄，是以魂守魄。”盖魂热而魄冷，魂动而魄静。能以魂守魄，则魂以所守而益静，魄以魂而有生意。魂之热而生凉，魄之冷而生暖；惟二者不相离，故其阳不燥，其阴不滞，而得其和矣。不然，则魂愈动而魄愈静，魂愈热而魄愈冷。二者相离，则不得其和而死矣。

水，一也，火，二也。以魄载魂，以二守一，则水火固济而不相离，所以永年也。愚按朱说颇有合于丹家魂魄相拘之旨：

徒知炼魂，不知炼魄，死为鬼仙；徒知炼魄，不知炼魂，则尸居余气耳。

引证《黄庭经》本文

百谷之实土地精，五味外美邪魔腥，臭乱神明胎气零，那从返老得还婴？三魂勿勿魄糜倾，何不食气太和清，故能不死入黄宁（内景经第三十章）。玄元上一魂魄炼，一之为物最早见。须得至真乃顾盼，至忌死气诸秽贱（内景经第二十七章）。魂欲上天魄入渊，还魂返魄道自然（外景经第十五章）。垂绝念神死复生，摄魂还魄永无倾（内景经第十一章）。和制魂魄津液平（内景经第十一章）。高拱无为魂魄安（内景经第二十三章）。

解 释

人赖百谷以养身，调五味以悦口，而大患即由此而生。荤腥臭气足以秽乱吾人之神明，致使胎中所受之先天元气凋零殆尽。如何能得返老还童之效？魂飘魄丧，后悔何及？若能渐绝俗食，专心食气，存养太和，则可长生。然修炼之道，至为玄妙，阴阳不可偏胜，魂魄必宜合炼。魂魄合炼者，即是由后天之阴阳，复归于先天之一气。但此一气，最不易得，有真有伪。真者，纯是清灵生气可用；伪者，中含秽质死气，乃大忌也。

道家所以贵乎魂魄相拘者，因魂之性每恋魄，魄之性每恋魂，不忍分离。不幸以人事之逼迫，使魂不能不升，魄不能不降，魂魄分离，则人死矣。返还之道，亦是顺其魂魄自然相恋之性而已。

夫人当生命垂绝之时，苟一念至诚，存想吾人身中元神，尚可多延残喘。况知魂魄相拘之道者，岂有倾危之患乎？夫摄魂还魄，虽有作用，惟贵在和平，而不可偏激。偏则不和，激则

不平。苟魂魄能和，则气可化津，津亦可化气，周身津气，润泽流通，自无不平之患矣。修炼之术，先有为而后无为。和平之极，归于静定，魂魄自然安宁矣。

四 呼 吸

前三节虽略具理论，尚未言明学者致功之方。丹诀数十家，深浅各别。而其下手之诀，皆不外呼吸作用。气存则人生，气竭则人死，呼吸所关，顾不重欤？普通之人，徒知以口食谷，不知以鼻食气，虽终日呼吸不断，然此等呼吸，大都出多入少。粗而短，不能细而长；急而浅，不能缓而深。乃修炼家之大忌也。

仙道贵在以神驭气，使神入气中，气包神外，打成一片，结成一团，组成一条，凝成一点，则呼吸归根，不至于散漫乱动，而渐有轨辙可循。如是者久之，即可成胎息。何谓胎息？即呼吸之息，氤氲布满于身中，一开一阖，遍身毛孔，与之相应，而鼻中反不觉气之出入，直到呼吸全止，开阖俱终，则入定出神之期，不远矣。今《黄庭经》所论之呼吸，乃胎息以前之初步，学者习之既久，可以却病延年。若仙道全部功夫，尚未论及。

引证《黄庭经》本文

仙人道士非有神，积精累气以成真。人皆食谷与五味，独食太和阴阳气（外景经第十八章）。嘘吸庐间以自偿，保守完坚身受庆；方寸之中谨盖藏，精神还归老复壮（外景经第四章）。肺部之宫似华盖，下有童子坐玉阙。七元之子主调气，外应中岳鼻齐位。素锦衣裳黄云带，喘息呼吸体不快。急存白元和六气，神仙久衣无灾害，用之不已形不坏（内景经第九章）。呼吸虚无入丹田，玉池清水灌灵根（外景经第一章）。

解 释

修仙学道之人，非有别种神奇手段，不过积精累气而已。常人皆食五谷与五味，道人独食阴阳之气。《黄帝内经》云：“食谷者，智慧而夭；食气者，神明而寿。”亦此意也。

夫人在世俗，无论如何安闲，总不免有劳心劳力之事。一有所劳，其精神即不免损失，是必用方法以补偿其损失。其法如何？即呼吸也。但呼吸往来，必有定所。扼要乃在庐间。庐间亦名规中，即黄庭也。如能常用调呼吸之功，而又能保守身内精神不使外漏，则身有余庆矣。日积月累，回环于方寸之中，以立命根。借身内之元气，以招摄虚空之精神，则自有生以来，历年损失之精神，皆可还归于我身，何患老乎？

人身藏腑，肺部最高，形如华盖。肺属金，其色白，故曰玉阙。肺之下有心，心属火，其数七，故曰“七元之子”。肺藏气，心藏神，道家贵在以神驭气，故曰“七元之子主调气”。肺开窍于鼻，人面分五岳，鼻为中岳，故曰“外应中岳鼻齐位”。素者，纯洁之义；黄者，中和之义。心要纯洁，气要中和，故曰“素锦衣裳黄云带”。身体偶有小恙，则呼吸不能调匀而喘息，此时急宜存神以调和病气。六气者，风寒暑湿燥火之气。偶有偏胜，则足以致病。苟能和之，则病愈矣。道书凡一身头面脏腑骨节，皆有神名。白元者，肺神也。存白元者，即是凝神以合于气也。

道家工夫，视不用目，听不用耳。久视者，非谓眼向外看，乃神向内视。内视又名反观，人能常用返观内照之功，自然灾害不侵。用此功夫，永久不已，则形可常存矣。但调呼吸之最要口诀，即不可滞于有象，又不可浮泛无根。能合虚无，则不著相；能入丹田，则非无根。不色不空，勿忘勿助，是真口诀。

学者当呼吸调和之候，口中必有甘凉之津液发生。顺而吞之，以意直送下降，复得神火炼之，使津化为气，润泽周身，而后归纳于下田，以培植命蒂。故曰：“玉池清水灌灵根”。

五 嗽 津

人口中之津液，譬如山中之泉水。水性本就下，而泉水能至山顶者，何也？地下水气循土脉透石隙而上蒸也。水气何以蒸？则以地中含蓄之热力使然。吾人静坐功夫已久，口中自然发生一种甘津，清凉爽淡，异乎平时。此亦因身中团聚之热力，蒸动下焦之水气，循经络之路而上升，至口中遂化为津。此津由炼气而生，与常津不同。吞入腹中，大有补益。果能勤加修炼，勿稍间断，则第一次吞入腹中之津，又为热力蒸动，化气上升，仍至口中，复还为津，此为第二次所化，比第一次更觉甘美，其补力亦更大。如是循环不休，直至百千万次，功同乳转醍醐，而古人所谓“玉液还丹”不外是矣。

引证《黄庭经》本文

口为玉池太和官，嗽咽灵液灾不干。体生光华气香兰，却灭百邪玉炼颜（内景经第三章）。舌下玄膺生死岸，出清入玄二气煥（内景经第六章）。存嗽五芽不饥渴（内景经第二十二章）。闭口屈舌食胎津（内景经第二十七章）。取津玄膺入明堂，下溉喉咙神明通（内景经第三十三章）。三十六咽玉池里（内景经第三十四章）。玉池清水上生肥，灵根坚固老不衰（外景经第二章）。

解 释

常人口中储满浊气，皆由不知升降吐纳之法，以致上下失其轻重之机，故下焦之清气不能升，而上焦之浊气不能降。兹谓口为玉池，言其清洁；官为太和，言其调适。果能时刻用功，吐浊纳清，降浊升清，往复循环，酿造灵液，则百病不侵。而肌肤光泽，气如兰香，颜如玉润矣。

舌下有生津之窍，名曰“玄膺”，所关于人者至要。诚观病人，若舌卷、齿槁、津涸、液干者必死，可知其故也。且津液从气化，气有出入，其上出于口鼻无不清，其下入于丹田无不深。玄即深意。存者存神，嗽者嗽津。五芽者，东西南北中五方之生气。虽曰存嗽，实兼吐纳工夫。《道藏》另有食五芽气之法，烦琐无当，今不具论。

又凡呵浊时，必开口，吞津时，必闭口。屈舌者，舌抵上腭。胎津者，言生自丹田中胎息薰蒸所化生之津液。上溢于口，取而咽之，下喉咙，过明堂，复化为气。气足则神灵，故曰“神明通”也。三十六咽之教乃旧习，今可不拘。灵根，乃人身脐下之命根也。常人此根不固，易为情欲疾病所摇动。日衰一日，而人死矣。修炼家运用升降吐纳之功，使口中津液源源而来，汨汨而吞，如草木得肥料之培养，而根自固矣。

六 存 神

神者，乃最不可思议之物，变幻无方，出入无时，谁得而拘之？所谓“存神”者，岂非徒托空言乎？然苟知其法，亦不难为。存神之义，即神自存耳，非依他力而后存也。存神与存想不同。存想者，如《大洞经》存想百神之衣裳、冠带、形容、

动作；又如《龙虎九仙经》存想黄云撞顶；《中黄经》存想五方五色之气，出于身中等法皆是。

若夫存神，则无所想，不过将神光聚于一点，不使散漏之谓也。存神，不限于身中一处，亦不限于身内，有时亦存神于身外。丹道步步皆以存神为用，《黄庭经》所云，尚未尽其量，惟示学者以梗概而已。

引证《黄庭经》本文

六府五脏神体轻，皆在心内运天经，昼夜存之可长生（内景经第八章）。心部之宫莲含花，调血理命身不枯。外应口舌吐五华，临绝呼之亦登苏，久久行之飞太霞（内景经第十章）。肾部之宫玄关门，主诸六府九液源，百病千灾当急存，两部水主对生门，使人长生升九天（内景经第十二章）。穷研恬淡道之园，内视密眇尽睹真，真人在己莫问邻，何须远索求因缘（内景经第二十三章）。三光焕照入子室，能存玄冥万事毕，一身精神不可失（内景经第二十五章）。

解 释

人身脏腑所以能有功用者，皆神为之宰也。心与神共为一物，其静谓之心，其动谓之神。五脏六腑，自具天然运动之能力，而无丝毫差忒，故曰“心内运天经”。常人脏腑之运动，昼夜不休，终有疲劳之日，亏损之时。

修道者，先守静以制动，复存神以安心，再虚心炼神。互相为用，则脏腑气血之循环，可以缓和而得养，免致外强中干、急促失调、浮躁不宁之弊，自可长生。吾入腔内，肺脏之下有心脏。其形如未开之莲花，其功用主调血。血调则命理，而身体光润，无枯槁之容。口中有舌，为心之苗，心动则气泄于舌。

若人老病垂危，魂欲离体，一意存神于心，不惊不恐，不乱不摇，则必能延命于俄顷。况当少壮之时，习此定心存神之法，久久行之，有不飞腾霞路者乎？

肾属水，故为六腑九窍津液之源，肾气衰则百病丛生。修炼家常以心火下交肾水，使火不上炎，水不下漏，水火既济而结丹。肾有二枚，故曰两部。肾为水之主，故曰“水主”。对生门者，前对脐也。人能常以不动之神，藏于脐肾两者之间，以立命基，则长生不难致矣。

玄门功法，虽云奇妙，若尽力研究，仍归于恬淡无为之域，大道本如是也。内视密眄，自见其真，方知真人近在身中，何必他求远索哉？

三光在天为日月星，在人乃耳目口。《参同契》云：“耳目口三宝，闭塞勿发通。”又云：“三光陆沉，温养子珠。”盖谓耳不外听，目不外视，口不开言，则此五窍之神光，闭而不用，潜入混沌之渊，返照黄庭之室。玄冥属水，象坎；神光属火，象离。存神于玄冥，则坎离交合，水火既济，自然一身之精神凝结不散矣。

七 致 虚

前言呼吸嗽津存神诸作用，法良意美，效验计日可期。然恐学者不察，执著太过，非徒无益，且有损害，故继之以致虚。致虚者，非枯坐顽空也，乃动中之静也。非一切不依也，乃心依于息，息依于心，浑然而定，寂然而照也。

医家用参术补气，而惧其滞，必佐陈皮以疏之；用地黄补血，而嫌其腻，必佐当归以行之。修炼家以风火之力，锻出饮食之精华，盖培养吾身之亏损，必顺乎自然之理，合乎虚无之

妙，以调和其太过，而制限其有余，方可归于纯和之域，是犹医家陈皮当归之作用也。否则，执著成法，不知变通，刻意猛进，反使阴阳有偏胜之虞，乃悍然谓世无神仙，书皆诬罔，岂其真耶？

引证《黄庭经》本文

物有自然事不烦，垂拱无为体自安。体虚无物身自闲，寂寞旷然口不言（外景经第十一章）。眉号华盖复明珠，九幽日月洞虚无（内景经第六章）。呼吸虚无入丹田（外景经第一章）。虚中恬淡自致神（内景经第二十九章）。正室之中神所居，洗心自治无敢污，历观五脏视节度，六府修持洁如素，虚无自然道之故（外景经第十章）。作道优游身独居，扶养性命守虚无，恬淡无为何思虑，羽翼已成正扶疏，长生久视乃飞去（外景经第十二章）。

解 释

天下事物，皆有自然之理。顺自然之理而行，则事不烦；若逆之，则生荆棘矣。身无为而身自安，心无物而心自闲。寂寞者静，旷然者虚。《参同契》云：“内以养己，安虚静无。”又云：“象时顺节令，闭口不而谈。”又云：“兑合不以谈，希言顺鸿蒙。”正是口不言之意。

眉如华盖，下覆明珠。明珠者，目也。目之光最易外耀，如日月然。日月沦于九幽者，即二目神光下藏于气海之中，于是呼吸亦随之而入丹田。呼吸者，气也。气既归根，神亦恬淡，皆不离乎虚无作用，然亦非枯坐顽空也。李涵虚曰，正室者，中央神室，不偏不倚，洗心退藏，自勤修治，无敢垢污。由是而内观五藏，历历如烛照，一身节度，皆可审视。由是内观六府，

一一修治，洁然如素，并无浊秽。虚无自然之道，本如是也。

修道之士，或在人间，或入山林，须优游自适，守吾身而独居。先修玉炼以明性，后修金炼以立命，其秘要只是内守虚无耳。仙家以炼气为炼羽翼，神定气足，则羽翼已成。扶疏者，神气条茂也。以此内全性命，外固形躯，隐显人间，长生久视，厌居尘寰，乃脱壳飞去。

八 断 欲

仙家初步工夫，贵在返老还童。若身中精气亏损，肌髓不充，必渐用功修炼培补，使其固复原状。培补之道路有三：（一）饮食滋养从口入。（二）空气呼吸从鼻入。（三）元气阖辟从毛孔入。三者荟萃积蓄蕴酿于一身，渐采渐炼，渐炼渐结，内实骨髓，外华肌肤，灵府神清，丹田气满，至此方证长生之果，远离老病之乡。然欲得如是功效者，非断绝房事不可。若古今养生家所言节欲者，非神仙家本旨。徒日节制，于事无济，必使断绝，方获全功。且不仅禁男女之合，又用法闭精窍之门，待其永无漏泄而后已。

或曰：然则何以解于彭祖之说乎？曰：彭祖所行，本非仙道，不过以房中术延其年耳，似未可相提并论。夫淫机之动，乃身中一种潜蓄之力，为欲念所感，及外景所摄，不得不随机发现，然吾人潜蓄之力有限，丰于此必俭于彼。假令人之生活与禽兽等，除饮食男女，别无所事，则任其纵欲而已。奈人事万变，学业多端，感咸身中潜蓄之力以肆应。倘此力消耗于淫欲者多，则能运用于他处者必少，无论何事，难以成就，岂独修炼为然哉！

或又问：《悟真篇》云，“休妻漫遣阴阳隔”。此语对于断欲

之义，是否冲突？曰：吾所谓断欲者，指世俗男女媾精之事而言。为普通说法，为初学立基，必不可无此一戒。若《悟真》所传，乃金液大还丹之妙道。神仙眷属，迥出尘凡，非常情所能测也。

引证《黄庭经》本文

长生至慎房中急，何为死作令神泣，忽之祸乡三灵灭，但当吸气炼子精，寸田尺宅可治生。若当海决百渎倾，叶落树枯失青青。气亡液漏非己行，专闭御景乃长宁，保我泥丸三奇灵（内景经第二十一章）。急中精室勿妄泄，闭而宝之可长活（内景经第二十二章）。长生要妙房中接（外景经第七章，此句含有深意）。

解 释

欲修长生之术，最宜戒慎者，房中之事也。奈何世人冒死而作，致令精枯气竭，神无所依；能勿泣乎？精气神乃人身三灵物，彼此有连带之关系。试以灯油为喻：人身所藏之精，譬如盏中所贮之油，油量充足则火焰炽盛，火焰炽盛则光亮倍明；反之，则油干火息而光灭矣。火譬如人之气，光譬如人之神，精满则气旺，气旺则神全。今因贪欲之故，使精枯竭，精枯则气散，气散则神亡，而祸不旋踵矣。

然人苟能痛改前非，断绝淫欲，加以吸气炼精之术，则事尚可为。虽曰“寸田尺宅”，其细已甚。能保守之，而扩充之，尽力图谋，未尝不可立百世之基业。若夫房中之事，气亡液漏，其趋势如海决渎倾，其现象如树枯叶落，大非吾辈所宜行也。必使专闭交接之路，乃可长享康宁之福。泥丸得养，则脑髓盈，精气常凝，则神魂定。故修炼家所最急者，在于闭精勿泄。如是

则生命可长存矣。

按永久闭精勿泄，虽是修仙者第一要义，然在已破体之人，实行此事，每感受极端之困难。服药无效，运动无效，独身禁欲无效，正身诚意无效，参禅打坐无效，信仰各种宗教无效。甚至于六字气、八段锦、易节经、开三关、转河车、小周天、大周天，种种工夫用尽，仍属无效。有时遗精或反而加剧。若听其自然，不加遏止，一月泄漏数次，或数月泄漏一次，固无妨于身体之健康，所惜者，修仙之志愿，付诸流水矣。

当知此事，要量体裁衣，因人说法，不可执一以概其余。传道者，须有超群之学识；受道者，须有天赋之聪明，然后循循善诱，由浅而深，历尽旁门，终归正路；不废夫妻，偏少儿孙之累；不离交合，能夺造化之权。道书所谓“男子茎中无聚精，妇人脐中不结婴”，“男子修成不漏精，女子修成不漏经”，的确具此功效。世有豪杰，不甘为造物阴阳所播弄者，倘有味于斯言乎？

《孙不二女功内丹次第诗》注

圆顿子

孙不二仙姑事略

孙仙姑名不二，号清静散人，宁海县忠翊幼女（宁海属今山东登州府，非浙江省之宁海）。

金太祖天辅二年生，禀性聪慧柔淑。父以配马宜甫，生三子，宜甫即北七真中所称马丹阳真人是也。

丹阳既师事王重阳，故仙姑亦因重阳祖师之种种方便劝化，遂远离三子，屏绝万缘，诣金莲堂祈度，密受道要。数年后，师挽丹阳西游，居昆仑烟霞洞，姑独留于家，勤修不倦。金世宗大定十五年，往洛阳，依风仙姑，居其下洞，后六年道成。

时当大定二十二年十二月十九日，忽沐浴更衣，问弟子天气卓午。援笔书颂云：“三千功满超三界，跳出阴阳包裹外，隐显纵横得自由，醉魂不复归宁海。”书毕，趺坐而化，香风瑞气，竟日不散。

元至元己巳，赐号清静渊真顺德真人，道派名清静派。

（以上采自《续文献通考》，及《登州府志》，并他种记录。若欲知其详，须阅《道藏》中关于北七真一派之记传专著与年谱诸书。）

《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》凡例

一、原诗十四首，辞句雅驯，意义浑涵，乃丹诀中之上乘，故全录于篇端，以便学者诵习。另有七言绝句数首，已收入拙著《女丹诀集成》中，故不重录（编者按：七言绝句七首，今补附于本文后）。

二、原诗虽标题为女功内丹，然就男女丹诀全部而论，其异者十之一二，而同者则有十之八九。故男子修仙者，亦可于此诗得多少参悟。

三、诗中杂用仙家专门术语，博学之士尚不易窥其玄奥，普通妇女更无论已。不佞此注，极力阐扬，泄尽隐秘，真口诀已跃跃纸上。至其工夫首尾，不能成段说明者，则因为原文所限，不得不尔。又注中多引古语者，皆当日信手拈来，适合妙谛，比自作为优，且免杜撰之嫌。

四、注中文字，虽非白话体裁，然已扫除譬喻，都为实语，浅显易明，凡国文通顺者，阅之自易了解。若对此犹有难色者，其人恐于仙道无缘。盖此等无上道妙，必须择根器而授。作诗者意在发挥自己之性情，本不求他人之了解；作注者志欲流传高深之学术，亦不欲博庸俗之欢迎，故普渡之说，非本编范围内事。

五、仙家上乘工夫，简易圆融，本无先后次第，此诗所谓次第者，就效验深浅言之耳。若言工夫，则自第一首至第十四首，皆是一气呵成，不可划分为十四段落。故须前后统观，方

能得其纲要，幸勿枝枝节节而议之。

六、女子修仙，除天元服食，窒碍难行，人元双修，誓不笔录而外，古往今来仅此一门，堪称大道。其余诸家所说，坛社所传，名目繁多，种类各别，不善学者，流弊百出。纵能善学，亦仅可健身延寿，无疾而终，其去仙道，盖远甚矣。有大志者，于此篇宜三致意焉。

七、古人学道，有从师二十余年，或十余年者，如阴长生，白玉蟾、伍冲虚之流，皆是师与弟子同居一处，实地练习，随时启导，逐渐正误，然后能收全功。今人志气浮薄，作事无恒，所以难于成就，其狡诈者，每喜用市侩手段，旁敲反激，窃取口诀，以为一得口诀，立刻登仙，不知所得者乃死法耳。而真正神仙口诀，皆从艰苦实验中来，彼辈何曾梦见。敬告读者，若有所得，务要小心磨炼，努力修持，否则得与不得等。（此种弊病，男子最多，女子尚少。）

八、儒释道三教，自汉以来，至于清季，彼此互相诽议，优劣迄无定评。君主政体改革以后，儒教早已同归于尽，道教又不成其为数，只余佛教为硕果之仅存。其中信徒虽多，而真实用功者盖鲜。僧尼无论矣。即一般在家居士，所称为大善知识者，除教人念阿弥陀佛而外，别无法门。至于参禅坐香，打机锋，看话头等等，因净土宗盛行，已渐归淘汰。天台止观，虽有入手之法门，仅作讲经之材料而已，从未有人注意于实行修证者。近来又有所谓真言宗者，授自东洋，传于中国，学者甚众，每因持诵急迫，致令身心不调。总上四端，曰净土，曰参禅，曰真言，曰止观，近代佛教之精华，尽于此矣。然皆属唯心的片面工夫，而对于唯物的生老病死各问题，殊无解决之希望。其所谓一切了脱者、都有待于身后，而生前衣食之需，男女之欲，老病之虞，皆与常人无异。至其死后如何，唯彼死者

知之耳，吾辈未死者，仍难测其究竟也。况佛教徒之习气，每谓惟佛独尊，余皆鄙视，教外诸书，概行排斥。虽为宗教家对于教主应有之态度，所惜划界自封，因此遂无进步。吾人今日著书，乃为研究学理，预备将来同志诸人，实地试验，解决人生一切问题。与彼阐扬宗教者，用意固有别也。故对于道教之元始天尊、太上老君、玉皇大帝，毫无关系可言。至若儒释二教经典及诸子百家，遇有可采者，亦随时罗致，以为我用，不必显分门户。书中于仙佛异同，偶依昔贤见解，略加论断，虽曰挂一漏万，所幸不亢不卑，庶免随声附和，自误误人，盖学者之态度，本应如是也。总之，不问是何教派，须以刻期见效为凭据，以今生成就为旨归。苟欲达此志愿，除却金液还丹，别无他术矣。谨掬微衷，敢告同志。

九、人世间各种宗教，其中威仪制度，理论工修，殊少男女平等之机会。独有神仙家不然，常谓女子修炼，其成就比男子更快：男子须三年做完者，女子一年即可赶到，因其身上生理之特殊，故能享此优先之利益。至其成功以后之地位，则视其本人努力与否为断，并无男女高下之差。此乃神仙家特具之卓识，与别教大不同者。可知神仙一派，极端自由，已超出宗教范围，纯为学术方面之事。读者幸勿以宗教之眼光，强为评判。女子有大志者，宜入此门。

十、我非女身，何故研究女丹诀？又未尝准备作世间女子授道之师，何故注解女丹诀？盖深恐数千年以来相传之道术，由兹中绝，若再秘而不宣，此后将无人能晓，虽有智慧，从何入门？世固不乏读书明理之女士，发大愿、具毅力，不以现代人生环境为满足，不以宗教死后迷信为皈依，务免衣食住行之困难，誓破生老病死之定律，非学神仙，安能满愿。是则区区作注之苦心也。（男子修仙，有太阳炼气术，今世尚有知者。女子

修仙之太阴炼形术，几于绝传。因男子做工夫，能尽其本分已足，不必再问女子之事。故世之传道者，说到女功，总不免模糊影响，而女界中又少杰出之材，更难遇堪传此术者。从今而后，深望继起之有人也。)

孙不二女功内丹次第诗十四首

第一、收心（男女同）

吾身未有日，一气已先存；
似玉磨逾润，如金炼岂昏？
扫空生灭海，固守总持门，
半黍虚灵处，融融火候温。

第二、养气（男女同）

本是无为始，何期落后天；
一声才出口，三寸已司权。
况被尘劳耗，那堪疾病缠；
子肥能益母，休道不回旋。

第三、行功（末二句女子独用）

敛息凝神处，东方生气来；
万缘都不著，一气复归台。
阴象宜前降，阳光许后栽；
山头并海底，雨过一声雷。

第四、斩龙（女子独用）

静极能生动，阴阳相与模；
风中擒玉虎，月里捉金乌。
着眼细缜候，留心顺逆途；
鹊桥重过处，丹气复归炉。

第五、养丹（首二句女子独用）

缚虎归真穴，牵龙渐益丹；
性须澄似水，心欲静如山。
调息收金鼎，安神守玉关；
日能增黍米，鹤发复朱颜。

第六、胎息（男女同）

要得丹成速，先将幻境除；
心心守灵药，息息返乾初；
气复通三岛，神忘合太虚；
若来与若去，无处不真如。

第七、符火（五六两句女子独用）

胎息绵绵处，须分动静机；
阳光当益进，阴魄要防飞。
潭里珠含景，山头月吐辉；
六时休少纵，灌溉药苗肥。

第八、接药（男女同）

一半玄机悟，丹头如露凝；

虽云能固命，安得炼成形；
鼻观纯阳接，神铅透体灵；
哺含须慎重，完满即飞腾。

第九、炼神（男女同）

生前舍利子，一旦入吾怀；
慎似持盈器，柔如抚幼孩；
地门须固闭，天阙要先开；
洗濯黄芽净，山头震地雷。

第十、服食（男女同）

大冶成山泽，中含造化情；
朝迎日乌气，夜吸月蟾精；
时候丹能采，年华体自轻；
元神来往处，万窍发光明。

第十一、辟谷（男女同）

既得餐灵气，清冷肺腑奇；
忘神无相著，合极有空离；
朝食寻山芋，昏饥采泽芝；
若将烟火混，体不履瑶池。

第十二、面壁（男女同）

万事皆云毕，凝然坐小龕；
轻身乘紫气，静性濯清潭；
气混阴阳一，神同天地三；
功完朝玉阙，长啸出烟岚。

第十三、出神（男女同）

身外复有身，非关幻术成；
圆通此灵气，活泼一元神；
皓月凝金液，青莲炼玉真；
烹来乌兔髓，珠皎不愁贫。

第十四、冲举（男女同）

佳期方出谷，咫尺上神霄；
玉女骑青凤，金童献绛桃；
花前弹锦瑟，月下弄琼箫；
一旦仙凡隔，冷然渡海湖。

《孙不二女功内丹次第诗》注

按女丹诀传世者，现只数种，较之男丹经，未及百分之一。已憾其少，且大半是男子手笔，虽谈言微中，终非亲历之境。欲求女真自作者，除曹文逸之《灵源大道歌》而外，其唯此诗乎。

原诗行世既久，无人作注。

余往岁与某女士谈道之余，随时解释，邮寄赠之，距今已阅廿稔。

旧稿零乱，杂于故纸堆中，难以卒读。爰为检出，重校一过，幸无大谬，遂录存之。固不敢自信尽得孙仙姑之玄义，但为后之读此诗者，辟一门径而已。注中容有未臻圆满处，因欲启诱初机，故卑之毋高论耳。

收 心 第 一

吾身未有日，一气已先存。

吾人未有此身，先有此气。谭子化书云：虚化神，神化气，气化血，血化形，形化婴，婴化童，童化少，少化壮，壮化老，老化死。

此言顺则成人。若达道之士，能逆而行之，使血化气，气化神，神化虚，则成仙矣。

一气者，即先天阴阳未判之气，至于分阴分阳，两仪既立，则不得名为一气。儒家云：其为物不二，则其生物不测。亦指先天一气而言。老氏之得一，即得此一气也。此中有实在工夫，非空谈可以了事。

似玉磨逾润，如金炼岂昏。

丹家常有玉池金鼎、玉兔金乌、玉液金液种种名目。大凡言阴、言神、言文火者，则以玉拟之；言阳、言气、言武火者，则以金拟之。意谓玉有温和之德，金有坚刚之象也。然亦偶有例外。

扫空生灭海，固守总持门。

生灭海，即吾人之念头。刹那之间，杂念无端而至，忽起忽灭，莫能定止。念起为生，念灭为死。一日之内，万死万生，轮回即在目前，何须待证于身后？然欲扫空此念，谈何容易，唯有用法使念头归一耳，其法如何，即固守总持门也。

总持门者，老子名为玄牝之门，即后世道家所谓玄关一窍。张紫阳云：“此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神气穴，内有坎离精。”

质而言之，不过一阴一阳、一神一气而已，能使阴阳相合、神气相搏，则玄关之体已立。

虽说初下手要除妄念，然决不是专在念头上做工夫。若一切不依，一切不想，其弊必至，毫无效果，令人失望灰心。是宜熟思而明辨也。（紫阳此诗，另有一解，不在本篇范围之内。）

半黍虚灵处，融融火候温。

半黍者，言凝神入气穴时，神在气中，气包神外，退藏于密，其用至微至细，故以半黍喻之。虚者，不滞于迹象；灵者，不堕于昏沉。杂念不可起，念起则火燥；真意不可散，意散则火寒。必如老子所云：“绵绵若存，用之不勤”，方合乎中道。融融者，调和适宜。温者，不寒不燥也。此诗二句，言守玄关时之真实下手工夫，维妙维肖。然决不是执著人身某一处部位而死守之，切勿误会。若初学者死守一处，不知变通，将来必得怪病。

养 气 第 二

本是无为始，何期落后天。

顺乎自然而无为者，先天之道，由于人力而有为者，后天之功。吾人当未生之初，本是浑元一气，无名无形，不觉而陷入于胎中，于是有身，既已有身，而大患随之矣。

一声才出口，三寸已司权。

婴儿在胎，仅有胎息，鼻不呼吸，乃至初出胎时，大哭一声，而外界之空气乘隙自鼻而入，于是后天之呼吸遂操吾人生命之权。

其始也，吸入之气长，呼出之气短，而身体日壮。其继也，呼吸长短平均，身体之发育，及此而止。到中年以后，呼出之气渐长，吸入之气渐短，而身体日衰。临终之时，仅有呼出之机，而无吸入之机，鼻息一停，命根遂断。三寸者，指呼吸而言。

况被尘劳耗，那堪疾病缠。

上言人身生死之常理，此言人之自贼其身也。色、声、香、味、触、法是名六尘。劳心劳力，皆谓之劳。吾人自然之寿命，本为甚短，纵加以戕贼，在今世亦甚少能过百岁者。况尘劳与疾病，皆足以伤竭人之元气，使不得尽其天年，故多有寿命未终而中途夭折者。

（或问：六尘之说，乃释氏语，何故引以注丹经？答曰：非我之咎，原诗已喜用佛家名词，如“生灭”、如“真如”、如“舍利子”等，皆非道家所本有者，不引佛典，何能作注？）

子肥能益母，休道不回旋。

子者后天气，母者先天气。后天气丹道喻之为水，先天气丹道喻之为金，按五行之说，金能生水，是先天变为后天也。丹道重在逆转造化，使水反生金，是由后天返还先天也。

昔人谓为九转还丹，九为阳数之极，又为金之成数，故曰九还，非限定转九次也。先天难于捉摸，必从后天工夫下手，方可返到先天。后天气培养充足，则先天气自然发生，故曰子肥能益母，回旋者，即返还逆转之谓。

行 功 第 三

敛息凝神处，东方生气来。

敛息者，呼吸之气，蛰藏而不动也。凝神者，虚灵之神，凝定而不散也。东方者，日出之位。生气者，对于死气而言。古之修炼家行吐纳之功者。大概于寅卯二时，面对东方，招摄空中生气入于吾身，借其势力，而驱出身内停蓄之死气。上乘丹法，虽不限定时间与方所，然总宜在山林清静之区，日暖风和之候，则身中效验随做随来，如立竿见影。果能常常凝神敛息，酝酿熏蒸，不久即可由造化窟中，采取先天一气。孔子云：“先

天而天弗违。天且弗违，而况人乎？况于鬼神乎？”

此段作用，乃真实工夫，非空谈，亦非理想，惟证方知。若问息如何敛？神如何凝？处在何处？来从何来，既非片语能明，且笔墨亦难宣达，须经多次辩论，多次实验，又要学者夙具慧根，苦心孤诣，方可入门。若一一写在纸上，反令活法变成死法。世人性情不同，体质各异，学此死法，适足致疾。非徒无益，而又害之，将何取耶？

万缘都不著，一气复归台。

昔人云：“修道者须谢绝万缘，坚持一念，使此心寂寂如死，而后可以不死；使此气绵绵不停，而后可以长停。台者何？灵台也。灵台者，性也。一气者，命也。命来归性，即是还丹。

张紫阳真人云：“修炼至此，泥丸风生，绛宫月明，丹田火炽，谷海波澄，夹脊如车轮，四肢如山石，毛窍如浴之方起，骨脉如睡之正酣，精神如夫妇之欢合，魂魄如子母之留亦。”此乃真境界，非譬喻也。以上所云，可谓形容极致。

阴象宜前降，阳光许后栽。

阳火、阴符之运用，虽出于自然，但人工亦有默化潜移之力，不可不知。自尾闾升上泥丸，乃在背脊一路，名为进阳火。自泥丸降下气海，乃在胸前一路，名为退阴符。以升为进，以降为退。

又凡后升之时，身中自觉热气蒸腾，及至前降之时，则热气已渐归冷静。此以热气盛为进阳火，热气平为退阴符。二解虽义有不同，理则一贯。此中有许多奥妙，应当研究。

山头并海底，雨过一声雷。

吕纯阳真人步蟾宫词云：“地雷震动山头雨。”百字碑云：“阴阳生反复，普化一声雷。”邵康节先生诗云：“忽然夜半一声雷，万户千门次第开。”钟离真人云：“达人采得先天气，一夜

雷声不暂停。”彭鹤林先生云：“九华天上人知得，一夜风雷撼万山。”

丹经言雷者甚多，不可殚述，其源皆出于《周易》地雷复一卦，其实则喻先天一气积蓄既久，势力雄厚，应机发动之现象耳。其气之来也，周身关窍齐开，耳闻风声，脑后震动，眼中闪光，鼻中抽掣，种种景象，宜预知之，方免临时惊慌失措。

然女工修炼，欲求到此地步，必在月经断绝之后。而孙诗所云，乃在斩龙之前，恐难得此效。大约此处所谓雷者，不过言行功之时，血海中有气上冲于两乳耳。此气发生，丹家名曰活子时。山头喻两乳及膻中部位，海底喻子宫血海部位，雨喻阴气，雷喻阳气。

斩 龙 第 四

静极能生动，阴阳相与接。

龙者，女子之月经也。斩龙者，用法炼断月经，使之永远不复再行也。若问月经何以名为龙？则自唐朝以后，至于今日，凡丹书所写，及口诀所传，皆同此说，当有一种意义存于其间，暂可不必详解。

若问女子修道，何故要先断月经？此则神仙家独得之传授，天上之玄机，非世界各种宗教、各种哲学、各种生理卫生学所能比拟。女子修炼与男子不同者，即在于此，女子成功较男子更速者，亦在于此。若离开此道。别寻门路，决无成仙之希望。倘今生不能修成仙体，束手待毙，强谓死后如何证果，如何解脱，此乃自欺欺人之谈，切不可信。

或者谓既是月经为修道之累，必须炼断，则老年妇人月经天然断绝者，岂不省却许多功夫，其成就当比少年者更易；不知若彼童女月经未行者，果生有夙愿，悟彻玄功，成就自然更

易；一到老年，月经干枯，生机缺乏，与童女有霄壤之殊，何能一概而论？

法要无中生有，使老年天癸已绝者复有通行之象，然后再以有还无，按照少年女子修炼成规，渐渐依次而斩之，斯为更难，岂云更易？所以古德劝人“添油宜及早，接命莫教迟。”

静极则动，动极则静，阳极则阴，阴极则阳，乃理气自然之循环，无足怪者。《道德经》第十五章云：“孰能浊以静之徐清，孰能安以久动之徐生。”上句言人能静，则身中浊气，渐化为清气，下句言静之既久，则身中又渐生动机矣。

《道德经》第十六章云：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。”上二句言静极，下二句言生动。复即复卦之复。阴象静，阳象动，五阴之下，一阳来复，亦言静极生动也。模者模范，所以成物。相与模者，盖言阴阳互根，彼此互相成就，而不可离之意。

风中擒玉虎，月里捉金乌。

风者，人之呼吸也。如丹经云：“后天呼吸起微风。”又云：“吹嘘藉巽风。”皆是此意。道书常以虎配西方金，龙配东方木，凡言铅言金言虎，都属一物，不过比喻人身中静极而动之先天阳气而已。

月有二义，若言性功者，则当一念不生时，谓之月，谓其清静无瑕，孤明独照也。若言命功，则当先天阳气发动时，亦谓之月，譬如晦朔弦望，轮转不忒也。

金乌，即日之代名词。日即离，离即火，火即汞，汞即神也。当采取先天气之时，须借后天气以为枢纽，故曰风中擒玉虎，玉字表其温和之状。

石杏林真人曰：“万籁风初起，千山月乍圆”。正是此景。

丹道有风必有火，气动神必应，故吕纯阳真人云：“铅亦生，

汞亦生，生汞生铅一处烹。”铅与月，喻阳气。汞与金乌，喻阴神。阳气发生，阴神必同时而应，故曰月里捉金乌。

著眼细缊候，留心顺逆途。

《易》曰：“天地细缊，万物化醇。”盖细缊者，天气下交于地，地气上交于天，温和酝酿，欲雨未雨，将雷未雷，所谓“万里阴沉春气合”者是也。若雷雨既施，则非细缊矣。

人身细缊之候，亦同此理。但究竟是如何现象，则因其有难言之隐，不便写在纸上。聪明女子，若得真传，则可及时下功，否则恐当面错过，虽说有自造机会之可能，总不若天然机会之巧妙。此时如顺其机而行人道，则可受胎生子；逆其机而行仙道，则可采药还丹。然顺逆之意，尚不止此：生机外发为顺，生机内敛为逆；生气下行，变为月经为顺，生气上行，不使化经为逆。故道书云：“男子修成不漏精，女子修成不漏经。”

鹊桥重过处，丹气复归炉。

《入药镜》云：“上鹊桥，下鹊桥，天应星，地应潮。”后世丹经言鹊桥者，皆本于此。凡炼丹之运用，必先由下鹊桥转上背脊，撞通玉枕，直达泥丸，再由上鹊桥转下胸前十二重楼，还归元海。上鹊桥在印堂山根之里，下鹊桥在尾闾会阴之间。丹气转到上鹊桥时，自觉两眉之间有圆光闪烁，故曰天应星。丹气由下鹊桥上升时，自觉血海之中，有热气蒸腾，故曰地应潮。此言鹊桥重过者，兼上下言之也。归炉者，归到黄庭而止，黄庭一名坤炉。（按上下鹊桥，另有别解，此处不具论。）

养丹第五

缚虎归真穴，牵龙渐益丹。

虎即气，龙即神，真穴大约在两乳之间。缚龙虎归真穴，即上阳子陈致虚所云：“女子修仙，必先积气于乳房也。”气有先

天后天之分。炼后天气，即用调息凝神之法。采先天气，则俟身中有生气发动时下手。

牵龙者，不过凝神以合于气而已。神气合一，魂魄相拘，则丹结矣。张虚靖天师云：“元神一出便收来，神返身中气自回；如此朝朝并暮暮，自然赤子结灵胎。”此即牵龙渐益丹之意。此处所谓“龙”与斩龙之“龙”字不同。

性须澄似水，心欲静如山。

张三丰真人云：“凝神调息，调息凝神。”八个字须一片做去，分层次而不断乃可。凝神者，收已清之心而入其内也。心未清时，眼勿乱闭，先要自劝自勉，劝得回来，清凉恬淡，始行收入气穴，乃曰凝神。然后如坐高山而视众山众水，如燃天灯而照九幽九昧，可谓凝神于虚者此也。调息不难，心神一静，随息自然，我只守其自然而已。

调息收金鼎，安神守玉关。

张三丰真人云：“大凡打坐，须要将神抱住气，意系住息，在丹田中，宛转悠扬，聚而不散。则内藏之气，与外来之气，交结于丹田，日充月盛，达乎四肢，流乎百脉，撞开夹脊双关，而上游于泥丸，旋复降下绛宫，而下入于丹田，神气相守，息息相依，河车之路通矣。功夫至此，筑基之效已得一半。”又云：“调息以后天呼吸，寻真人呼吸处。然调后天呼吸，须任他自调，方能调得起先天呼吸，我惟致虚守静而已。真息一动，玄关即不远矣。照此进功，筑基可翘足而至。”

广成子云：“抱神以静，形将自正。无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。慎汝内，闭汝外，多知为败。我守其一，以处其和。故我修身千二百岁而形未尝衰。”

按调息之法，三丰最详；安神之论，广成最精，故引以为

注。本诗上句言武火，故曰金鼎。下句言文火，故曰玉关。

日能增黍米，鹤发复朱颜。

《金丹四百字》云：“混沌包虚空，虚空括三界，及寻其根源，一粒如黍大。”又云：“一粒复一粒，从微而至著。”此即日能增黍米之意。质而言之，不过渐采渐炼，渐凝渐结而已，非有黍米之象可寻也。

《参同契》云：“金砂入五内，雾散若风雨，熏蒸达四肢，颜色悦泽好，发白皆变黑，齿落生旧所，老翁复丁壮，耆姬成姪女，改形免世厄，号之曰真人。”即此诗末句之意。

或谓头有白发，面似婴儿，是谓鹤发复朱颜。此言误矣，修炼家若行先天工夫，虽白发亦必变成黑发；苟发白不变，仅面容红润，此乃后天之功，或行采补之术耳。神仙不如是也。

世俗所谓仙人鹤发童颜，乃门外语。

胎息第六

要得丹成速，先将幻境除。

幻境，即世间一切困人之环境。窘迫万状，牵缠不休，至死未由自拔，待到来生，仍复如此，或尚不及今生，故修道者，必须设法断绝尘缘，然后方收速效。世有学道数十年，毫无进步者，皆未脱俗累之故。

今按前解虽是，然非幻境本义，因对初学说法，故浅言之耳。其实所谓幻境者，乃身中阴魔乘机窃发之种种景象：或动人爱恋，或使人恐怖，或起嗔恨，或感悲伤，或令人误认为神通，或引人错走入邪路。甚至神识昏迷，自残肢体，偶有见闻，妄称遇圣。凡此等类，皆是幻境，必宜扫除。不经法眼，终难辨别，所以学者要从师也。世有学道数十年，毫无魔障者，皆未曾实行之故。

心心守灵药，息息返乾初。

灵药即是妙有，妙有即是真息。心心守灵药者，心依于息也。乾初即是真空，真空即是道心。息息返乾初者，息依于心也。

初学修炼，虽能心息相依，然为时不久，又复分离，至于胎息时，则心心息息长相依也。乾初者，指乾卦未画之初，非谓乾之初爻。《明道篇》云：“观乾未画是何形，一画才成万象生。”然则乾初者，岂非太极阴阳未判之象乎？

气复通三岛，神忘合太虚。

三岛者，比喻人身上中下三丹田。老子曰：“归根曰静，静曰复命”。即气复之义。人身本自太虚中来，一落色相，则有障碍，而不能与太虚相合。惟有道者，能忘一切色相，色相既除，则与太虚相合矣。

天隐子者，道家之流也，其言曰：“人之修真，不能顿悟，必须渐而行之。一曰斋戒，澡身虚心。二曰安处，深居静室。三曰存想。收心复性。四曰坐忘，遗形忘我。五曰神解，万法通神。”

全篇约千余言，未能毕录，此其纲领也。又司马子微《坐忘论》亦可读。此等工夫甚难，非朝夕可至。然有志者事竟成，惟视人之毅力如何耳。

若来与若去，无处不真如。

真如者，佛家之名词。佛典云：“如来藏含有二义：一为生灭门，一为真如门。心无生灭，即真如矣。若背真如，即生灭矣。”又云：“真谓真实非虚妄，如谓如常无变易。”

符火第七

胎息绵绵处，须分动静机。

阴符阳火，气机动静，前数段工夫已有之，不必定在胎息后也。但未到结丹地步，其气之动，常有上冲乳头之时（男子则下冲于生殖器）。既结丹，则两乳已紧缩如童女，身内虽有动机，不能再向外发，只内动而已。动亦有时，或数日一动，或一日数动，视其用功之勤惰以为衡。凡未动之先，及既动之后，皆静也。

阳光当益进，阴魄要防飞。

动者属阳，静者属阴，阳气发动时，则元神亦随之而动，气到人身某处，神亦同到某处。阳气发动日进，而暗中以神助之，愈进愈旺。故曰益进。

阳极则阴生，动极必归静。人之魂属阳，主上升；魄属阴，主下降。当升之时不可降，当降之时不可升。阴魄要防飞者，意谓气若有静定之态，则神必助之静定，以防其飞躁不宁。

潭里珠含景，山头月吐辉。

潭在下，喻血海子宫之部位。山在上，喻膻中两乳之部位。珠之光隐而敛，月之光耀而明。曰潭里，曰含景，言其静而深藏之象。曰山头，曰吐辉，言其动而显出之机。

六时休少纵，灌溉药苗肥。

六时者，非谓昼之六时，亦非夜之六时，乃人身虚拟默运之六时。古人又有名为六候者，切不可拘泥天时，免致活法变成死法。若问人身六时何似？仍不外乎神气动静阴阳升降之消气而已。

休少纵者，既谓念不可起，意不可散，一线到底，勿使中间断续不贯，俟此一般工夫行毕，方可自由动作。

接 药 第 八

一半玄机悟，丹头如露凝。

神仙全部工夫，到此已得一半，因内丹已结也。露乃地面之水因热化气，腾散于空中，至夜遇冷，遂附着于最易散热之物体，而凝结成露。丹道亦同此理，可以神悟，难以言传。

虽云能固命，安得炼成形。

既已结丹，则一身精气神皆完全坚固，决定可以长生，但未能羽化耳。此时可称为人仙。仙有五等：有鬼仙，有人仙，有地仙，有神仙，有天仙。

鬼仙者，不离乎鬼也，能通灵而久存，与常鬼不同。人仙者，不离乎人也，饮食衣服，虽与人无殊，而能免老病死之厄。地仙者，不离乎地也，寒暑不侵，饥渴无害，虽或未能出神，而能免衣食住之累。神仙者，能有神通变化，进退自如，脱弃躯壳，飘然独立，散则成气，聚则成形。天仙者，由神仙之资格，再求向上之工夫，超出吾人所居之世界以外，别有世界，殆不可以凡情测也。

鼻观纯阳接，神铅透体灵。

此二句乃言超凡入圣之实功，不由此道，不能出阳神。当今之世，除一二修炼专家而外，非但无人能行此功，即能悟此理者，亦罕遇之。余若自出心裁，勉为注解，恐人不能解，反嗤为妄，故引自古相传之真空炼形丹法，以释其玄奥之义。

真空炼形法云：夫人未生之先，一呼一吸，气通于母。既生之后，一呼一吸，气通于天。天人一气，联属流通，相吞相吐，如扯锯焉。天与之，我能取之，得其气，气盛而生也。天与之，天复取之，失其气，气绝而死也。故圣人观天之道，执天之行，每于羲驭未升昞谷之时，凝神静坐，虚以待之。内舍

意念，外舍万缘，顿忘天地，粉碎形骸（道家常有粉碎虚空、粉碎形骸等语，不过忘物忘形之意耳，不可拘泥粉碎二字）。自然太虚中有一点如露如电之阳，勃勃然入于玄门，透长谷而上泥丸，化为甘霖而降于五内。我即鼓动巽风以应之，使其驱逐三关九窍之邪，扫荡五脏六腑之垢，焚身炼质，锻淬销霾，抽尽秽浊之躯，变换纯阳之体。累积长久，化形而仙。

《破迷正道歌》曰：“果然百日防危险，血化为膏体似银。果然百日无亏失，玉膏流润生光明。”《翠虚篇》曰：“透体金光骨髓香，金筋玉骨尽纯阳，炼教赤血流为白，阴气消磨身自康。”

邱长春曰：“但能息息长相顾，换尽形骸玉液流。”张紫阳曰：“天人一气本来同，为有形骸碍不通，炼到形神冥合处，方知色相即真空。”

炼形之法，总有六门：其一曰玉液炼形，其二曰金液炼形，其三曰太阴炼形，其四曰太阳炼形，其五曰内观炼形。若此者，总非虚无大道，终不能与太虚同体。唯此一诀，乃曰真空炼形，虽曰有作，其实无为，虽曰炼形，其实炼神，是修外而兼修内也。依法炼之百日，则七魄亡形，三尸绝迹，六贼潜藏，十魔远遁。炼之千日，则四大一身，俨如水晶塔子，表里玲珑，内外洞彻，心华灿然，灵光显现。故《生神经》曰：“身神并一，则为真身。身与神合，形随道通。隐则形固于神，显则神合于气。所以蹈水火而无害，对日月而无影。存亡在己，出入无间，或留形住世，或脱质升仙。”

按真空炼形一段工夫，所包甚广，不仅为此首诗作注脚。虽以后炼神、服食、辟谷、面壁、出神等法，亦不出此理用之外，不过依功程之浅深而分阶级耳。

哺含须慎重，完满即飞腾。

哺含，即温养之意。完满者，气已足，药已灵也。飞腾者，

似指大药冲关之象。若有言飞升腾空，则尚未到时。

炼神第九

生前舍利子，一旦入吾怀。

舍利子，乃佛家之名词。此处比喻元神。生前者，即未有此身之前。吾人元神历劫不变，变者识神也。

用真空炼形之功，将识神渐渐炼去，则元神渐渐显出。譬如磨镜，尘垢即销，光明斯现。乃知一切神通，皆吾人本性中所固有者，非从外来。

此诗云“一旦入吾怀”，似指气之一方面而言。然此时气与神已不可分离，言神而气在其中，言气而神在其中。吕祖《敲爻歌》云：“铅池迸出金光现，汞水流珠入帝京。”曰铅池、曰金光，言气也。曰汞水、曰流珠，言神也。帝京即中丹田，又名绛宫神室，乃心之部位。心为一身君主，故曰帝京。此诗所谓入吾怀者，亦同此意。

慎似持盈器，柔如抚幼孩。

老子云：“持而盈之，不如其已。”又云：“保此道者不欲盈。”又云：“大盈若冲，其用不穷。”即此可知此联上句之意。

老子云：“专气致柔，能如婴儿乎？”又云：“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”又云：“人之生也柔弱，其死也坚强。”即此可知此联下句之意。

地门须固闭，天阙要先开。

凡言地者，皆在人身之下部。凡言天者，皆在人身之上部。修炼家最忌精气下泄，故凡下窍皆要收敛紧密。一身精气，渐聚渐满，既不能下泄必上冲于脑部，斯时耳闻风声，目睹光掣，脑后震动，脐下潮涌，异景甚多。

龙门派第十七代，广西洪教燧君，传有《金丹歌》一首，尚

未行世，曾记其中有句云：“万马奔腾攻两耳，流星闪电灼双眉；若还到此休声惧，牢把心神莫动移。”即言闭地门开天阙时之现象。

洗濯黄芽净，山头震地雷。

吕祖度张仙姑有《步蟾宫词》云：“地雷震动山头雨，要洗濯黄芽出土。”黄芽者，大还丹之别名也。此处言山头，大约是指上泥丸宫。前诗第三首亦云：“山头并海底，雨过一声雷。”据字面观之，似无差别，以实际论，则效验大异。

洗濯之作用，不外乎静定。凡丹道小静之后，必有小动；大静之后，必有大动。其静定之力愈深，则震动之效愈大。充其震动之量，直可冲开顶门而出，然非大静之后不克至此。

今按静定之力，吾人能自作主，可以由暂而久，由浅而深。若夫震动之效，乃是顺其自然，非人力可以勉强造作，似乎不能由人作主。但小静必小动，大静必大动，其反应百不爽一。常人所以无此效验者，因未能静定故。修炼家所以不能得大效验者，因其虽知静定，而静定之力犹嫌薄弱故。释门学禅者，亦能静定数日，而终久无此效验者，固其徒知打坐不知炼气故。

附注：舍利子在此处为内丹之代名词，然非佛家所谓舍利之本意。究竟舍利子与金丹，是同是异？修佛与修仙，其结果有何分别？皆吾人所急欲知者，而各家经书咸未论及；虽《楞严经》有十种仙之说，是乃佛家一面之辞。除佛经外，凡中国古今一切书籍记载，皆未见有十种仙之名目，似未可据为定论。吾国人性习素尚调和，非但儒道同源，本无冲突，即对于外来之佛教，亦复不存歧视，彼此融通，较他教教义之唯我独尊者，其容量之广狭，实大不同。而清华老人之论舍利，尤为公允。意谓佛家以见性为宗，精气非其所贵。万物有生有灭，而性无生灭。涅槃之后，本性圆明，超出三界，永免轮回。遗骸火化之

后，所余精气，结为舍利，譬如珠之出蚌，与灵性别矣。而能光华照耀者，由其精气聚于是也。人身精气神，原不可分，佛家独要明心见性，洗发智慧，将神光单提出来，遗下精气，交结成形，弃而不管。然因诸漏已尽，禅定功深，故其身中之精气，亦非凡物。所以舍利子能变化隐显，光色各别。由此推之，佛家所谓不生不灭者，神也，即性也。其舍利子者，精气也，即命也。彼灭度后，神已超于象外，而精气尚留滞于囊中也。若道家则性命双修，将精气神混合为一，周天火候，炼成身外之身，神在是，精在是，气在是，分之无可分也。故其羽化而后，不论是肉体化气，或是尸解出神，皆无舍利之留存。倘偶有坐化而遗下舍利者，其平日工夫，必是偏重于佛教方面，详于性而略于命也。性命双修之士，将此身精气神团结得晶莹活泼，骨肉俱化，毛窍都融，血似银膏，体如流火，畅贯于四肢百节之间，照耀于清静虚无之域，故能升沉莫测，隐显无端。释道之不同如此：佛家重炼性，一灵独耀，迥脱根尘，此之谓性长生；仙家重炼气，遍体纯阳，金光透露，此之谓气长生。究竟到了无上根源，性就是气，气就是性，同者其实，异者其名耳。

服食第十

大冶成山泽，中含造化情。

大冶本意为熔铸五金，今以之喻造化之伟功，乾坤为炉鼎，阴阳为水火，万象从兹而铸成，是万物共有一太极也。山与泽乃万物中之一物，而山泽中又有造化，是一物各得一太极也。山泽通气，震兑相交，而造化之情见矣。

修仙者，贵在收集虚空中清灵之气于身中，然后将吾人之神与此气配合而炼养之，为时既久，则神气打成一片，而大丹始成。

后半部工夫所以宜居山者，因山中清灵之气较城市为优耳。但入山亦须稍择地势，或结茅，或住洞，要在背阴面阳遮风聚气之所，山后有来脉，左右有屏障，中有结穴，前有明堂，此乃乾坤生气蕴蓄之乡。日月升沉，造化轮转，道人打坐于其间，得此无限清灵之气，以培养元神，有不脱胎换骨者乎？

朝迎日乌气，夜吸月蟾精。

蚌受月华而结珠胎，土得日精而产金玉，人如采取日月精华，则可以结就仙丹，变化凡体。至其所以采取之法，到此地步，自能领悟，不必执著迹象，致碍圆通。若《易筋经》所言“日精月华法”，乃武术炼养之上乘，非仙家之玄妙也。

时候丹能采，年华体自轻。

采天地之灵气以结丹，须识阴阳盛衰之候，夺造化之玄机而换体，必经三年九载之功。

元神来往处，万窍发光明。

此言周身毛窍皆有光明发现。《丹经》云：“一朝功满人不知，四面皆成夜光阙。”亦同此意。其所以有光者，或者因身中电力充足之故。世上雷铎能自发光，经过长久时期，而本体不减毫厘。彼无知之物质，且灵异若此，又何疑乎仙体。

辟谷第十一

既得餐灵气，清冷肺腑奇。

此实行断绝烟火食也。所以能如此者，因灵气充满于吾身，自然不思食，非枵腹忍饥之谓也。

忘神无相著，合极有空离。

忘神者，此时虽有智慧而不用，若卖弄聪明，则易生魔降。无相著者，谓无色相之可著也。合极者，合乎太极也。合乎太极者，即神气合一，阴阳相纽也。如是则不落顽空，故曰有空

离，谓遇空即远离也。第三句言不著于色，第四句言不著于空，色空两忘，浑然大定。

朝食寻山芋，昏饥采泽芝。

芋为普通食品，人皆知之。芝形如菌，上有盖下有柄，其质坚硬而光滑。本草载有青赤黄白黑紫六种，服之皆能轻身、延年。若仙经所标灵芝名目，多至数十百种，不可毕陈，然非常人所能得也。

若将烟火混，体不履瑶池。

仙体贵乎清灵，若不绝烟火食，则凡浊之气混入体中，安有超脱之望？瑶池者，女仙所居之地，《集仙传》云：“西王母宫阙，左带瑶池，右环翠水。”

面壁第十二

万事皆云毕，凝然坐小龕。

面壁之说，始于达磨。当梁武帝时，达磨止于嵩山少林寺，终日面壁而坐，九年如一日。故后世道家之修静功者，皆曰面壁，今之佛家反无此说，徒知念阿弥陀佛而已。

辟谷一关，既已经过，不但烟火食可以继绝，即芝芋之类亦可以不食矣。古仙修炼到此程度时，大半择深山石洞而居之，令人用巨石将洞口封没，以免野兽之侵害，及人事之烦扰，且不须守护者。但此事在今日，未必相宜。

普通办法，即于山林清静之处，结茅屋数椽，以备同道栖止。然后用木做一小龕，其中仅容一人坐位，垫子宜软厚，前开一门，余三面须透空气而不进风，最好用竹丝编帘遮蔽，如轿上所用者。人坐其中，不计日月，直到阳神出壳，始庆功成。唯昼夜须有人守护，谨防意外之危险。中间若不愿久坐，暂时出来亦可。此时身内已气满不思食，神全不思睡。其外状则鼻

无呼吸，脉不跳动，遍体温暖，眼有神光。其身体内部之作用，自与凡夫不同，不可以常人之生理学强加判断。此等现象，今世尚不乏其人，余昔者固亲见之矣。然皆未知其有何等神通，是或《丹经》所谓慧而不用者乎？

今按自本首第三句以后，直至第十四首末句为止，概属不可思议之境界，故未作注。当日某女士尚疑余故守秘密，致书相诘，奈余自访道至今已三十年矣，实未曾目睹阳神是何形状？如何出法？即当日师传，亦不及此，仅云时至自知。故对于出神以后种种作用，因无实验，不敢妄谈。且学者果能行面壁之功，何患不知出神之事。请稍安毋躁，以待他年亲证可乎？

出神第十三

身外复有身，非关幻术成。

今按此首若完全不注，未免令读者意有缺憾，若每句作注，又苦于不能落笔。只得将前贤语录摘抄数条，以见出神之时，是何景象，出神之后，尚有工夫。欲知其详，请博览丹经，真参实悟，非此编所能限也。

《清华老人语录》曰：“阳神脱胎之先兆，有光自脐轮外注，有香自鼻口中出。既脱之后，则金光四射，毛窍晶融，如日之初生于海，如珠之初出于渊。香气氤氲满室，一声霹雳，金火交流而阳神已出于泥丸矣。出神以后，全看平日功夫。若阳神纯是先天灵气结成，则遇境不染，见物不迁，收纵在我，去来自如。一进泥丸，此身便如火热，金光复从毛窍间出，香气亦复氤氲。顷刻返到黄庭，虽有如无，不知不觉，此真境也。若平日心地未能虚明，所结之胎，决非圣胎，所出之神，原带几分驳杂，一见可惧则怖生，一见可欲则爱生，殆将流连忘返，堕入魔道。此身既死，不知者以为得仙坐化，谁知阳神一出而不

复者，殆不堪问矣。”

问曰：“倘心地未纯，而胎神已出，为之奈何？”师曰：“必不得已，尚有炼虚一著。胎神虽出，要紧紧收住，留他做完了炼虚一段工夫，再放出去，则真光法界，任意逍遥，大而化之矣。炼虚全要胸怀浩荡，无我无人。何地何天，觉清空一气，混混沌沌之中，是我非我，是虚非虚，造化运旋，分之无可分，合之无可合，是曰炼虚。盖以阳神之虚，合太虚之虚，而融洽无间，所谓形神俱妙，与道合真，此乃出胎以后之功，分身以前之事也。”

问：“阳神阴神之别如何？”师曰：“阴未尽而出神太早，谓之阴神。其出之时，或眼中见白光如何，则神从眼出；或耳中闻钟磬箫管之音，则神从耳出。由其阳气未壮，不能撞破天关，故旁趋别径，从其便也。既出之后，亦自逍遥快乐，穿街度巷，临水登山。但能成形，不能分形。但能游走人间，不能飞腾变化。若盛夏太阳当空，则阴神畏而避之。是以虽带仙风，未离鬼趣。”

问：“阴神可以炼为阳神乎？”师曰：“可。学仙之士，不甘以小乘自居，只得于阴神既出后，再行修炼。将那阴神原形粉碎，倾下金鼎玉炉，重新起头。火候足时，自然阴尽阳纯，真人显象。”

问：“阴神如何能使原形粉碎？”师曰：“忘其身，虚其心，空洞之中，一物不生，则可以换凡胎为灵胎，变俗子为真人，而事毕矣。”

问：“身外有身之后，还做什么工夫？”师曰：“善哉问也！此其道有二：下士委身而去，其事速；上士浑身而去，其事迟。当阳神透顶之后，在太虚中逍遥自乐，顷刻飞腾万里，高踏云霞，俯观山海，千变万化，从心所欲。回视幻躯，如一块粪土，

不如弃之，是以蜕骨于荒岩，遗形而远蹈，此委身而去者之所为也。若有志之士，不求速效，自愿做迟钝工夫。阳神可出而勿出，幻躯可弃而勿弃，保守元灵，千烧万炼，忘其神如太虚，而以纯火烹之，与之俱化，形骸骨肉，尽变微尘，此浑身而去者之所为也。并列于此，听人自择，有志者不当取法乎上哉？”

《冲虚子语录》：或问：“阳神之出，非必执定要身外有身，已承明命。但若果无形相可见，何以谓之出神？”答曰：“本性灵光，非有非无，亦无亦有，隐显形相，安可拘一？昔刘海蟾真人以白气出，西山王祖师以花树出，马丹阳真人以雷霆出，孙不二元君以香风瑞气出。此数者虽有相可见，而非人身也。又南岳蓝养素先生以拍掌大笑而出。邱长春真人自言，出神时三次撞透天门，直下看森罗万象，见山河大地如同指掌。此二者皆无相可见，而亦非身也。何必拘泥于身外有身而后为出哉！”

问：“何故有此不同？”答曰：“当可以出定之时，偶有此念动而属出机，未有不随念而显化者。故念不在化身，则不必见有身；念若在化身，则不必不见有身。予之此言，但只为我钟、吕、王、邱、李、曹诸祖真人门下得道成仙者而说，是谓家里人说家常话，非为旁门凡夫恶少言也。彼虽闻之，亦无所用。后世凡出我长春邱祖门派下的受道者，必须记知，庶免当机惊疑也。”

冲 举 第 十 四

佳期方出谷，咫尺上神霄。

冲举者，即世俗所谓白日飞升是也。《参同契》曰：“勤而行之，夙夜不休。伏食三载，轻举远游。跨火不焦，入水不濡。能存能亡，长乐无忧。功满上升，膺箓受图。”从古即有是说，

但在今时，既未尝见闻，理论上苦无证据。若以历代神仙传记为凭，自然如数家珍，听者或乐而忘倦。顾又疑其伪造事实，提倡迷信。必须求得一平素而不信仙道之人，在伊口中或笔下得一反证，而后方能无疑。试观唐韩退之先生所作谢自然诗云：

果州南充县，寒女谢自然；
童騃无所识，但闻有神仙。
轻生学其术，乃在金泉山，
繁华荣慕绝，父母慈爱捐。
一朝坐空室，云雾生其间，
如聆笙竽韵，来自冥冥天。
檐楹暂明灭，五色光属联，
观者徒倾骇，踣躅讫敢前。
须臾自轻举，飘若风中烟，
茫茫八紘大，影响无由缘。
里胥上其事，郡守惊且叹，
驱车领官吏，叱俗争相先。
入门无所见，冠履同蛻蝉，
皆云神仙事，灼灼信可传。

（后半从略，果州在今四川顺庆府。）此篇通篇三百三十字，前半叙事，后半议论，凡恶劣名词，几全数加于其身，如寒女童騃、魑魅、恍惚、日晦、风萧、神奸、魍魉、幽明、人鬼、木石、怪变、狐狸、妖患、孤魂、深冤、异物、感伤等字句，极尽诋毁之能事。可知韩先生绝不信世有神仙，虽然韩先生末后之主张亦不过曰：“人生有常理，男女各有伦，寒衣及饥食，在纺绩耕耘，下以保子孙，上以奉君亲，苟异于此道，皆为弃其身”云云。呜呼！此等见解，何异于井底之蛙，裤中之虱，安

足以贻吾人之望乎？

夫神仙所以可贵者，在其成就超过庸俗万倍，能脱离尘世一切苦难，解除凡夫一切束缚耳，非徒震于神仙之名也。名之曰神仙可，名之曰妖魔鬼怪亦可，所争者事实之真伪而已。谢自然上升事，在当时有目共见，虽韩先生之倔强，亦不能不予承认。奈其素以儒教自居，辟佛辟老，道貌俨然，一朝改节，其何能堪！睹兹灵迹，被以恶名，亦无足怪。吾人读《墉城集录》一书，纪谢自然女真生平神奇事迹，至为详悉，惟不敢遽信为真实。今读此诗所云“须臾自轻举，飘若风中烟……入门无所见，冠履同蛻蝉”诸语，然后知冲举之说信不诬也。后之学者，可不勉哉！

附：孙仙姑七言绝句七首

不乘白鹤爱乘鸾，二十幢幡左右盘，
偶入书坛寻一笑，降真香绕碧栏干。

小春天气暖风賒，日照江南处士家，
催得腊梅先迸蕊，素心人对素心花。

资生资始总阴阳，无极能开太极光，
心镜勤磨明似月，大千一粟任昂藏。

神气须如夜气清，从来至乐在无声，
幻中真处真中幻，且向银盆弄化生。

蓬岛还须结伴游，一身难上碧岩头，

若将枯寂为修炼，弱水盈盈少便舟。

养神惜气似持盈，喜坠阳兮怒损阴，
两目内明驯虎尾，朦朦双耳听黄庭。

荆棘须教划尽芽，性中自有妙莲花，
一朝忽现光明象，识得渠时便是他。

谭紫霄真人《化书》

浅注（节录）

汪伯英

道 化

道之委也：“虚”化“神”，“神”化“气”，“气”化“形”。
形生而万物所以塞也。

注：道即造化之大炁。委，寄托也。道在先天，本属虚无，自“无”而生“有”。由“先天”而托乎“后天”，则“虚”化“神”，“神”化“气”，“气”化“形”。“形”既生，则万物乃滞而不灵矣。此顺而生人之道也。

道之用也：“形”化“气”，“气”化“神”，“神”化“虚”。
虚明而万物所以通也。

注：用，即运用也。大炁运用，则塞者复通，滞者复灵。“形化气，气化神，神化虚”，乃返本还源之道。如冰复烔为水，水又化为气，故云：“虚明而万物所以通也。”此逆而生仙之理也。

是以古圣人穷通塞之端，究造化之源。“忘形以养气”，“忘气以养神”，“忘神以养虚”。虚实相通，是谓大同。

注：古圣人者，历代得道之真仙也。“通塞之端，造化之源”，即指生天、生地、生物之根本也，即所谓先天大道也。先天大道者，至虚至灵，至玄至妙，不容思虑念想，不落语言文字者也，一切皆忘。故云：“忘形养气，忘气养神，忘神养虚。”虚者，可以化形气，可以贯金石，无物可以阻之，无实可以碍之，无往而不通，无往而不同。故曰：“虚实相通，是谓大同。”

故藏之为元精，用之为万灵，含之为太一，放之为太清。

注：元精，即至微至妙恍惚杳冥中之物也。此端赖修习先天大道者自己体验之。万灵，即元精之妙用，发挥于外，而为一切实化不测之迹也。太一，亦元精之类也。太清，亦万灵之类也。

是以坎离消长于一身，风云发泄于七窍，真气熏蒸而时无寒暑，纯阳流注。而民无死生，是之谓神化之道者也。

注：坎，为肾水、为气、为铅、为阴；离，为心火、为神、为汞、为阳。消者，降也；长者，升也。“坎离消长于一身”者，即一身之阴阳前降而后升也，经所谓“转河车”也。“风云发泄于七窍”者，即《参同契》所谓“修之不辍休，庶沍云雨行；淫淫若春泽，液液象解冰”。《心印经》所谓“其聚则有，其散则灵，七窍相通，窍窍光明”。盖形容人身真气流行之象，故云：“真气熏蒸而时无寒暑。”至于“纯阳流注而民无死生”者，证以《参同契》云：“金砂入五内，雾散若风雨；薰蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆姬成姹女。改形免世厄，号之曰‘真人’。”苟能如此，则岂畏寒暑，尚安有死生哉？所谓“神化之道”，亦即“金砂入五内”，以溶化凡质也。盖《参同契》之所谓“金砂”者，即是“铅汞”，“铅

汞”即是“神气”。“神气”浸润流行于周身，“蒸融关脉”，变化凡躯，岂非“神化”哉！

形 影

以一镜照形，以余镜照影。镜镜相照，形影相传。不变衣冠之状，不夺黼黻之色，是形也与影无殊，是影也与形无异。不知形以非实，影以非虚，无实无虚，可与道俱。

注：以凡夫俗子具分别心之肉眼观之，形与影固然显然两样。盖形有相而有质，影则有相而无质。影是无质之形，形是有质之影。形为无质而传有质，影为有质以传无质。然以镜照形，固能得影，以镜照影，亦能得影。且镜镜相照，影影相传，虽千百照而其影不变，衣冠之状，黼黻之色，仍同于最初本人被照之形。是形与影无殊也，影与形无异也。常人所以视之为异者，不过一为有质，一为无质，一为实体，一为虚体而已。然所谓“有”与“无”，“虚”与“实”，皆因吾人有分别之心所致耳。若能无分别之心，泯“有无虚实”为一体，则“有”亦“无”也，“无”亦“有”也；“虚”亦“实”也，“实”亦“虚”也。非“无”非“有”，无“实”无“虚”，则可以与道之本体混合为一，俱行于造化之中而永无生灭之苦矣。或问宜用何法始能无分别心？答曰：无分别心者，便是“入定”。虽然“入定”，但又不同于盲修瞎炼之枯坐死定。枯坐死定，便是执着不化。执着不化者，仍不免凝结成物，不合于造化自然之道。且勉强压制，必吃力不讨好，结果身体上必发生一种不良之反应。苟合造化而自然“入定”，只要心冥冥而神默默，顺其微微之呼吸，放乎中流，吸其所止，心似有知，又似无知，虽不起分别，而并不昏沉。盖神入乎气中，神虽灵照而不动，气则循

序而流行。当此之时，身心必甚觉舒适。倘能常保如此景象，即可以不饥不寒，无求无忤。惜乎此种景象，每每可暂而不可久，易得而不易继，且每为外来之声响及叫唤所乱。虽然，若能常遇此等景象，对于死生问题，即可有几分把握。倘能守而不放，坚持而不休息，复合造化之自然，对于死生问题，即有十分把握。但若或遇意外所谓无妄之灾及不测之祸，则不在此例。欲求免之，惟平日之修福与积德耳。盖具有重滞之肉体，而又须“物质”之享受者，终不能超出此因果律也。

蜃 藏

物有善于蜃藏者，或可以御大寒，或可以去大饥，或可以万岁不死，以其心冥冥兮无所知，神怡怡兮无所之，气熙熙兮无所为，万虑不能惑，求死不可得。是以大人体物知身，体身知神，体神知真。是谓吉人之津。

注：蜃者，潜居而不动也。藏者，安隐而不露也。物者，即指龟鳖龙蛇之属，及一切虫类之能冬眠者也。盖彼等一至隆冬，或潜居水底，或蛰伏土中，呼吸服气，元和内运，既不知气候之寒，复不觉腹内之饥。若能常常如此，便可以万岁不死。盖其心则冥冥兮无所知，神则怡怡兮无所之，气则熙熙兮无所为，一心不二，则万虑不能惑；“之死靡它”，则求死不可得。夫心冥冥、神怡怡、气熙熙，此三种景象，乃是和乐自然。在外貌似不识不知，而其中却有天机大用。天理流行，人欲尽净，乃绝妙之功夫也。彼等不用乾鼎，亦不用坤鼎，且不知何谓炼丹，不过受一种遗传之教训，默守自然之习惯而已，便能益寿延年，长生不死。而人类反不知此最简易最玄妙之原理，劳心焦思，终日悉眉苦脸，忧生伤性，熙来攘往，视此物类，岂不惭愧！惟

洞彻大道之人，则能触类效法，深悉精神之妙用。及精神既专之后，即可感得“先天真一之炁”。于是超凡入圣，起死回生，造化之权，乃归掌握。所谓“一粒金丹吞入腹，始知我命不由天”。诚吉人之津梁哉！

射 虎

射似虎者，见虎而不见石；斩暴蛟者，见蛟而不见水。是知万物可以“虚”，我身可以“无”。以我之“无”，合彼之“虚”。自然可以隐，可以显，可以死，可以生，而无所拘。夫空中之尘若飞云，而目未尝见；穴中之蚁若牛斗，而耳未尝闻，况非见闻者乎？

注：昔汉之李广，神勇善射，远见石而似虎，不知其为石，遂射之，矢没其中。及审视之，方知其为石。迨后射之不入。晋之周处，入水斩蛟。其入水之时，但见蛟而不见水，故能一心搏之而水不为之碍。按此二节，一见汉书，一见晋书……其所以致此者，诚也。故“诚”，能入水火、贯金石而无碍也。

龙 虎

龙化虎变，则可以蹈虚空，虚空非无也；可以贯金石，金石非有也。有无相通，物我相同，其生非始，其死非终。知此道者，形不可得而毙，神不可得而逝。

注：龙，旧说为鳞虫之长，能兴云雨，利万物，故曰四灵之一。《周易》则有“潜龙”、“现龙”、“飞龙”、“亢龙”等喻，以形容龙之为物，善屈伸变化，“潜藏飞跃”，无所不可。其实借题发挥，并非真言“龙”也。而《左氏传》谓“深山大泽，实

生龙蛇”；《阴符经》谓“地发杀机，龙蛇起陆”，则真言“龙”矣。惟“龙”“蛇”相举，意似指“龙”之与“蛇”，为相类之物。惟“蛇”之形体，不能顷刻变化，“龙”则有神通而能变化飞腾。故每语及“龙”之故事，人皆视之为“神话”。“蛇”则“龙”之“凡”，“龙”则“蛇”之“圣”，故丹经上常有“蛇”吞一粒变为“龙”之说。“虎”为凶猛之兽，其纵横跳跃之处，必有暴风随之。总之：龙、虎二物，实有叱咤风云，灵动腾空，均非寻常之人所能制之。

从丹道观点而论，则“龙”以喻“神”，“虎”以喻“气”；“龙”喻东方之“木”，“虎”喻西方之“金”；“龙”喻“离家”之“汞”，“虎”喻“坎家”之“铅”；“龙”为阳物，而阳中含阴；“虎”为阴物，而阴中含阳。故“龙虎”可以相交，阴阳可以变化，“神”可以化“气”，“气”可以变“神”，“有”可以还“无”，“无”可以生“有”。千变万化，总不外乎一气。是以龙化虎变，即神气之变化也。神气之变化，自可以蹈虚空；然虚空不过为有形之物质暂时销熔，而实非“无”也。又可以贯金石；然金石不过为无形之虚空暂时凝结，而实非“有”也。“有”与“无”，“虚”与“实”，常在循环变化，忽聚忽散，忽合忽分，并无永久之性质。若“有”者常“有”，“无”者常“无”，一成不变，则造化失其作用，世界亦变死世界矣，宁有是理哉？故“有”“无”相通，“物”“我”相同，其生非始，其死非终，此之谓“道”。如此道者，则知凡属形骸，本为虚空之所凝结。既能凝结，即能销熔。凝结为形，销熔为神。本为一物，因其变化，遂立异名。然形若销熔为神，形岂毙哉？神若藏于虚空，神岂往哉？盖形神之体相，虽常变化，而形神之原质，则永不毁灭也。

或问：如上之说，则修道之人每标榜“长生不死”与“形

神俱妙”等说，岂非多此一举？盖不修之人，其形神亦未尝毁灭也。曰：形神之原质，虽不论何人，不论何物，皆不毁灭，然其体相，则常在变化。修道而能得道之人，其体相之变化，俱可由自己作主，从心所欲，极端自由。不修道之人，其形神之原质，虽亦不灭，但其体相之变化，则不能由自己作主。造物欲使之变牛则变牛，欲使之变马则变马，欲使之变其他之小动物或矿物植物等，亦只得依令而行，无力抗拒。然则得道之人则为“主”，失道之人则为“仆”，一切皆被动，处处受牵制。故有道与无道之比较，其原质之永存不灭虽属相同，惟一则形神俱妙，在在自由；一则形神桎梏，处处受制。今人对于后天物质之享受，尚欲求自由解放，而独对于先天之精神行动，反不求自由解放，岂非舍本而求末，见小而遗大哉！虽然，吾知之矣，普通之人，非不欲也，乃不知其道，不得其门也。但此又有因缘福命存乎其间也。

《金丹四百字》注

汪伯英

金丹四百字

真土擒真铅，真铅制真汞；
铅汞归真土，身心寂不动。
虚无生白雪，寂静发黄芽；
玉炉火温温，鼎上飞紫霞。
华池莲花开，神水金波净；
夜深月正明，天地一轮镜。
朱砂炼阳气，水银烹金精；
金精与阳气，朱砂而水银。
日魂玉兔脂，月魄金乌髓；
掇来归鼎内，化作一泓水。
药物生玄窍，火候发阳炉；
龙虎交会时，宝鼎产玄珠。

此窍非凡窍，乾坤共合成；
名为神气穴，内有坎离精。
木汞一点红，金铅三斤黑；
铅汞结丹砂，耿耿紫金色。
家园景物丽，风雨正春深；
犁锄不费力，大地皆黄金。
真铅生于坎，其用在离宫；
以黑而变红，一鼎云气浓。
真汞生于离，用之却在坎；
姤女过南园，手持玉橄榄。
震兑非东西，坎离不南北；
斗柄运周天，要人会攒簇。
火候不用时，冬至不在子；
及其沐浴法，卯酉亦虚比。
乌肝与兔髓，擒来归一处；
一粒复一粒，从微而至著。
混沌包虚空，虚空括三界；
及寻其根源，一粒如黍大。
天地交真液，日月含真情；
会得坎离基，三界归一身。
龙从东海来，虎向西山起；
两兽战一场，化作天地髓。
金花开汞叶，玉蒂长铅枝；
坎离不曾闲，乾坤经几时。
沐浴防危险，抽添自谨诗；
都来三万刻，差失恐毫厘。
夫妇交会时，洞房云雨作；

一载生个儿，个个会骑鹤。

——宋·张紫阳

真土擒真铅，真铅制真汞；

铅汞归真土，身心寂不动。

“真土”者，便是“一念不生”，一心不二，精专贞静，不动不摇的“真意”；亦是“绵绵若存”，无思无虑，滴滴归源，“勿忘勿助”的“真息”。

“真铅”者，又名“外药”，又名“金公”，是虚无中的“先天一炁”，乃从身外得来者。西游记演义以“孙行者”喻之，故有时名之谓“孙外公”，即喻“先天一炁”从外来之意。真铅既是“先天一炁”，则欲擒伏此“真铅”，必须要用“真心”、“真念”、“真情”、“真意”、至诚无息的“真息”、“真土”以擒伏之。

丹经云：“定息产真铅”。此处云“真土擒真铅”，其理相同。盖造化感应之道，假者召假，真者感真。苟真矣则无所不真，一真一切皆真。或曰：修道之人，常欲借假修真，今日惟真乃能感真，则借假不灵矣？曰：假中有真也，借假中之真以感真也。因吾人既落后天，真者已陷于假内。今欲“返本还源”，只得用假中之真以感真。既得其真，则真真相结，或离假而去，或化假为真，是在真者自己之权衡。假者既无法挽留，亦不能抵抗，亦无从干涉也。

真汞者，即吾人假中之真也，为本性灵光先天之元神也。先天元神藏于心时，名曰：“君火”，亦曰“真火”，凝元神入于中央，便即可名之曰“真土”。今真铅既已从外来矣，则真汞即为之制伏，其实即气入身来，神归气内之意。而神气合一之处，即是中宫，中宫即是真土。神气归于中宫，即是铅汞归于真土。而当此之时，其身心自寂然而不动矣。石杏林真人曰：“定志求铅

汞，灰心觅土金。”盖定志与灰心，即“寂然不动”之象。而铅汞土金，则皆是异名同类之辞耳。

或问紫阳真人所提倡者，乃“人元丹法”。其所谓“真土”、“真铅”、“真汞”等名辞，恐又别有所指，不同如上之说耳。曰：“清静”“人元”其法门虽不同，而作用则同。所用之炉鼎虽不同，而炉鼎中之药物则同。外借之假象虽不同，假中之真性命则同。

善哉！吾师（即圆顿子）之言乎：“须知天空中轰雷打闪电，电灯厂机器磨擦之电，干电池药物变化之电，蓄电池随时储蓄之电，此四种电之来源虽不同，而电之性质却是一样。”盖“清静”、“人元”，或以一人为炉鼎，或用二人为炉鼎，固似有异，而临炉时所用之“真土”、“真铅”、“真汞”则丝毫不异，正如电之性质不可分也。此处真人既未言明处用法器为何？而只言其真，则吾人亦以真认真可耳。

虚无生白雪，寂静发黄芽；

玉炉火温温，鼎上飞紫霞。

上文神气既归纳于中宫，则身心不动，已臻虚寂之境矣。然“虚”须要至于无可虚，方为“虚无”。“寂”须要至于静之极，方为“寂静”。既“虚无”矣，自然生“白雪”；既“寂静”矣，自然发“黄芽”。夫“白雪”、“黄芽”，虽为外丹中之名辞，而内丹中功夫既到虚无寂静的地位，亦得到外丹中同等的效验。盖“白雪”、“黄芽”，为虚无寂静中自然的变化，乃形容身中一阳初生后的景。“玉炉火温温”，则“勿忘勿助”、“绵绵若存”之“文火”也。“文火”，不寒不燥，不冷不热，故曰“温温”。“鼎上飞紫霞”者，谓“泥丸”脑际，常有紫气霞光，如瑞雪之纷飞也。

或问：玉炉，何所指？曰：温润之炉也。曰：在身内乎？在

身外乎？曰：身内之玉炉，则储藏真息绵绵之处；身外之玉炉，则不便明言，已得诀者，当能领会。

华池莲花开，神水金波净；

夜深月正明，天地一轮镜。

“华池莲花”者，坎宫之药物也。“神水金波”者，水中之金性也。盖“神水”则在“华池”之中，“莲花”开于“金波”之内。当“莲花”开放之时，其“金波”必鲜明洁净，“莲花”之开放，即慧光朗照也。“金波”之明净，即气静神恬也。因其恬静，故能朗照，即“定则生慧”也，亦宁静以致远也。“夜深月正明，天地一轮镜”，其象正相若也。盖其象，天上则万里无云，大地则人皆偃息。而一轮冰镜，悬照碧空，上下四方，清寒澄彻，岂不鲜明而净洁哉？学道者当“莲花开”而“金波净”、静定极而慧光生之时，其景象亦正复相同。

谨按“华池”之中有“神水”，“神水”之中有“金波”，“金波”若不净，则“莲花”不能开。“莲花”若不开，则夜深而月不能明，“天地一轮镜”，即无从表现。

或谓如上之说，则“华池莲花”，“神水金波”，是皆属于“坎”方，与“离”家无关矣。然真人自序中，所谓以铅见汞，名曰华池，以汞入铅，名曰神水。铅来见汞，汞去迎铅，似属双方对举，离坎并言。何能专指彼家？曰作用则双方并重，而其发动之地，则重在坎方。盖欲铅来见汞，必先汞去投铅。所谓将欲取之，必先与之，不有小往，安能大来。惟以汞投铅，乃由动入静，即凝神入气穴也。神既入乎气穴，则神水金波净矣。于是乎坎宫爻动，一阳来复，华池之莲花开矣。故华池神水，谓一方可，谓两方亦可。谓两方者，指其始汞未投铅，神未入气，神水之金波未净时言。谓一方者，指其铅汞已交，由动入静，复由静入动时言。

或又谓照此而论，则简直华池莲花属于坎方，神水金波，属于离家矣。余曰：此说亦未尝不通。观“以汞入铅曰神水”之句，则知“神水”之本，亦即汞也。惟未入铅但名为汞，既入铅后，方名“神水”。其实即“神水”入“华池”也。惟“神水”入“华池”后，其“金波”不可乱动。必使风平浪静，则“华池”之“莲花”方开。《悟真篇》七绝诗云：“金公本是东家子”，即“神水金波”也。次句云：“送在西邻寄体生”，即“神水入华池”也。三句云：“认得唤来归来养”，即“金波”既净，认识“莲花”已开，于是移栽家园，西邻仍返东舍，亦即“依他坤位生成体，种向乾家交感宫”之意也。至于末句：“配得姤女结亲情”，则下文水银烹金精之意，全属离家之事矣。

朱砂炼阳气，水银烹金精；

金精与阳气，朱砂而水银。

“朱砂水银”合喻离卦。盖朱砂象离卦之外阳，朱砂中之水银，象离卦之内阴。外阳为火性，火则蒸炼阳气，故云以阳火炼之则成阳气，盖火蒸则热气升腾也。内阴为水性，水则凝固金精，即以阴符炼之则成阴精。故“朱砂炼阳气”，即用“武火”之勇猛精专也。

“水银烹金精”，即用文火之温柔绵密也。盖“朱砂水银”，固属于离，而阳气金精则来自坎方，其意即用离之“朱砂水银”，而炼坎之阳气金精也。及其既经烹炼封固之后，则两家合为一家。金精与阳气，即“朱砂而水银”矣。反之，“朱砂而水银”，亦即金精与阳气耳。

谨按：“朱砂水银”，“阳气金精”，实皆“外丹”中之名辞。今借用在人身之上，则“朱砂水银”，即指人之神与魂与性耳。“阳气金精”，即指人之气与魄与命耳。以神摄气，以魂炼魄，以性修命，即“朱砂炼阳气”，“水银烹金精”之意也。迨至神气

浑融，魂魄不分，性命合一，则又安能分金精与阳气，朱砂与水银耶？三元丹法南北工夫，其理均相一贯。善学者尽可因此悟彼，一隅三反也。

日魂玉兔脂，月魄金乌髓；

掇来归鼎内，化作一泓水。

谨按：《悟真篇集注》作：“日魂金乌脂，月魄玉兔髓。”而其所引之陆注则云：日之魂，太阳之精也，为玉兔之脂，即坎之中爻，真铅是也。月之魄，太阳之质也，为金乌之髓，即离之中爻，真汞是也。然以“日魂金乌脂，月魄玉兔髓”作注，亦未尝不可。其意盖谓离中之汞，乃太阳中之精也，坎中之铅，乃太阳中之神也。以离汞与坎铅掇归鼎内，自可“化作一泓水矣”。鼎指乾鼎。

谨按：“日魂”、“金乌”、“离汞”三者实是一物，而刘悟元又谓之“灵知”。“月魄”、“玉兔”、“坎铅”三者亦是一物，刘悟元则谓之“真知”。盖名本无定，或因象立名，或借物立名，或随意立名，不过用作记号，以便学者易于体认；或因便于行文起见，可以借题发挥；或又因文章不能做得十分露骨，以免泄天符而遭时忌。故又有意将名辞变换，使“门外汉”无从捉摸，唯供已入门之弟子，而又能好学深思之人研究而自得之。不然，《参同契》何故要故为乱辞而孔窍其门乎？

又按：“玉兔脂”与“金乌髓”，二者掇归鼎内，而化作一泓之水，就是说汞迎铅入而化为水也。丹经上常有运汞迎铅之说，若就清静功夫而论，则便是运神以迎气。而上阳子却又说得著实，他说就近便处运一点真汞以迎之。但上阳子当然不是纯粹的“清静派”，他对于“南宗”极有心得者，对于《参同》《悟真》的认识，亦极深切。而所谓一点真汞，究竟是指何物，是精乎，是气乎？是神乎？是有形者乎？是无形者乎？若谓是

有形的精气，则既已往迎，何能复返？即能复返，则“见之不可用，用之不可见，亦复何济于事？若谓是指无形的神气，则不分疆界，遍处都是，何能就近便处运一点？这个问题，颇堪研究。读者诸君，能知其意乎？

再者：此节陆注与刘悟元注，则皆以本文作“日魂玉兔脂”，以“月魄金乌髓”注之，而其注亦通。或问本文既彼此互异，例如说张三的帽子是张三的，怎么又可以说张三的帽子是李四的呢？曰：这是论的物质，然交情深的契友，对于物质也未尝不可以彼此互赠。则张三的帽子，或者是由于李四送的，故说张三可，说李四亦可。而本文所讲的乃是“脂”与“髓”。“脂”与“髓”乃是形容极精微的东西，就是所谓“真阳之气”，“真阴之精”之类。夫阳之与阴，犹雌之与雄，本易发生爱恋，而互相结交。

故日魂本是金乌之脂，而未尝不可为玉兔之脂；月魂本是玉兔之髓，因亦未尝不可为金乌之髓。盖两性既能互感，则甲乙便可通商，有无互济，各得其宜。只要共守信义，彼此相助而不相伤，相生而不相克，则利害均而性情调。然当此时之第一义，亦是要一心一德，由致中而后致和，先“专气”而后“致柔”。能如是者，自然有一种不可思议之妙景生焉。其妙景之情形如何？则正如邵康节先生所谓：“此际易得意，其间难下辞。”所谓“化作一泓水”者，亦不过如此而已。然此水不同凡水，乃由“乌”“兔”相交而采得先天真一之炁所化之水，是上善之水也。功能资生万类，培养灵元，故其妙不可以言语形容。

鼎内，当然指乾鼎而言。盖归来之时，尚是一炁。既归之后，方化为水。陆注谓药之始生，无过一气，升于甄山（甄山之名见于《参同契》），则化而为水。先液后凝，还丹乃就。诸书所谓“玉浆甘露，灌顶醍醐”，皆不出此。

药物生玄窍，火候发阳炉；

龙虎交会时，宝鼎产玄珠。

药物即一阳爻动，先天真一之生气也。玄窍者，“玄关一窍”也，在乾坤交媾之时发生。当此之时，即当火发阳炉，运离汞以迎坎铅，俾“青龙”与“白虎”交相会合，则宝鼎之中，遂产生一粒黍米玄珠，若恍若惚，若有若无，来人身上，妙不可言，降入丹田，则神凝气定。

此窍非凡窍，乾坤共合成；

名为神气穴，内有坎离精。

此“玄关一窍”，非寻常之凡窍也，乃是由乾坤卦共合而成。夫乾卦有“神”，坤卦藏“气”。乾坤既合，则神气即交，故又名为神气穴。神气既交，则内即有坎戊月精、离己日光。坎离日月之精光，发生其造化之妙用。

谨按：乾坤本喻天地，坎离本喻日月。日月在天地之间交光合璧，以代天地行造化而生育万物。人在天地之中，为天地之一缩影，故天地之所有，人亦有之。天地以乾坤二卦象之，而人之男女亦可以乾坤二卦象之；天地有日月以象坎离，而人身即假坎离以象日月；天地有日月以行造化，而男女亦有坎离以行造化，故天地细缊则万物化醇，而男女媾精亦万物化生。惟天地细缊则气往来而质不动，日月合璧则光相射而形寂然。人能效天地之细缊、日月之合璧，气动而精不动，神运而形不劳，亦能使万物化醇，百体舒泰。所谓逆行造化，神仙之妙用，即在其中矣。

木汞一点红，金铅三斤黑；

铅汞结丹砂，耿耿紫金色。

木为青龙，青龙能屈能伸，能潜能现。木汞则青龙中之精也。青龙能善保其精，则可以为飞龙、为神龙，潜藏飞跃，均

能从心所欲，如愿以偿。倘不能善用其精，则龙战于野，轻敌丧宝，亢龙百悔，穷之灾矣。

“一点红”者，因木汞为离中之精神，木能生火，离亦火也。火之色赤，故云“红”。然此火不同寻常燥烈之火。盖火中有水，方谓之汞。水火既济，有形之精与无形之神凝在一处，成为非有非无、至灵至妙之物，所谓木汞是也。然此木汞，不可多用，多用则飞散而不能制伏。《参同契》谓：“河上姤女，灵而最神，得水则飞，不见埃尘。”夫所谓“河上姤女，灵而最神”者，即木汞是也。然此木汞，不可多用，多用则丧宝伤身，精枯气竭。亦不可不用，不用则阴阳隔绝，神气不交。故只可少用，少用则轻本重利，“小往大来”。是以木汞只消一点红耳，如上阳子所谓“运一点真汞以迎之”，亦此意也。

金铅者，金与木对，铅与汞对。木汞为青龙中之精，则金铅乃白虎中之气。木汞属离，色赤，金铅属坎，色黑。惟木汞只一点之红，而金铅须三斤之黑。此即以上所谓“小往大来”，轻本重利之意。盖木汞则常常只要运用一点，作为引诱之饵，而先天之金铅，却从后天铅鼎之中，源源而来，取之无禁，用之不竭矣。所谓三斤黑者，盖喻其多也。凡陆注云：“金铅者，坎中真一之水，水中产金，故曰‘金铅’。言三斤者，四十八两，每两真铅三铢，共计一百四十四铢，乃坤之策数也。”其说亦通。

始则用汞去求铅，继便得铅来归汞。铅汞既合，结成丹砂。耿耿然若有紫金之色，光明照耀，实不可以言语形容矣。又陆注云：“丹砂者，金液还丹之别名。紫者，红黑相同之色。”《参同契》云：“色转更为紫，赫然称还丹。”耿耿即赫然之意。夫金丹乃无质之质，非可以“色相”求者。仙翁因方辨色，假象示人，要在得乎言意之表。

家园景物丽，风雨正春深；

犁锄不费力，大地皆黄金。

“家园”者，喻自己之身中也。“景物丽”者，喻身中之景象药物光明而艳丽也。夫家园之景物艳丽，必在风调雨顺，化日融和的春深之际。当此之时，犁锄者事半功倍，信手耕种，不必费力，而大地上均陈著灿烂黄金之色，风光美丽，富贵天然。此在外象则如此，若自己身中之功夫，得到“铅汞结丹砂，耿耿紫金色”之时，则其景象药物之艳丽，亦正复相同。

“风雨正春深”，即是“万里阴沉春气合，千山清彻露华凝”之意。“犁锄不费力”，即先天造化一到，不劳心而自相交，自然开花结果，妙象环生。一身之中，金光闪烁，境随心转，顿觉遍大地皆是黄金。盖功深养到，精神能变化物质，火候既纯，心能造境。似乎不可思议，实则不期然而然，无足怪也。

真铅生于坎，其用在离宫；

以黑而变红，一鼎云气浓。

真铅生于坎，即真金生于水。以北派清静法言之，即真气生于命门。以地造化之机言之，即先天真一之炁，生于恍惚杳冥之中。离与坎对。坎为水，离为火。坎为命门。则离为性宫。坎为恍惚杳冥，则离为昭昭灵灵。坎中有铅，则离中有汞。水中有金，则火中有木。命门中有真气，则性宫里有元神。恍惚杳冥之中藏先天，则昭昭灵灵之中孕后天。然藏在彼者，其用则在此，故生坎者，其用则在离；生于恍惚杳冥，其用即昭昭灵灵。若无彼坎中之生，则离宫即无可为之用。

夫恍惚杳冥，其象幽深而昏黑，若有若无，极静极默。《参同契》所谓“幽潜沦匿”是也。及其先天之造化发动，真铅之气，即于此时产生。《参同契》所谓“变化于中”，即此先天真铅产生之时也。既以产生，即为离宫所用。其象不复深黑，遂有昭昭灵灵，光明赫奕，如一轮红日之象。然若无先时之黑，即

不能有继见之红。黑以发红之光，红以显黑之用。《参同契》云：“知白守黑，神明自来。”谓虽知白之可贵，然徒知逐白之末，而不知守白之根于黑，则白不足恃，其光易竭。必守白之根于黑，则其守之时愈久，而其光明亦愈显，愈黑则愈白。所谓“君子之道，暗然而日彰”，不似“小人之道，的然而日亡”也。

神明自来者，即黑中之白，自然而来也。黑中之白，即指离宫以黑所变之红光也。比喻光明之象。红指离火之色。盖《参同契》之所谓白，即此处之所谓红也。一鼎云气浓者，谓既抽出其坎中之铅，以益我离中之汞，黑者已变红矣。当此之时则氤氲细缊，万物化醇，其气仿佛如蒸云者然。浓者状其气之厚也。陆西星注云：“此指药物所产之乡，与夫所用之处。真铅生于坎者，水中产金，用在离宫，用以伏汞也。丹法以黑投红。此时真炁熏蒸，上下融液，若山泽之蒸云者然。”序中所谓“初时云满千山”，意盖指此。

又旧注真铅是彼身中一点真阳之气，离宫者“我心”也。真汞是吾心中一点真阴之精，坎位者“彼身”也。按此但指一宗而言。

真汞生于离，用之却在坎；

姤女过南国，手持玉橄榄。

真汞生于离，即元神藏乎性，木液寄于火。但元神能发光明，而不善含蓄；火性炎上，遇物即烧，木汞之液，易为所烁，神魂有飞越之虞。故善用汞者，却在于坎。因坎中有铅，将汞投于铅中，则汞得铅养，铅愈足则汞愈灵，如油愈多则灯愈亮；离火寄于坎水，火不炎而水不滥，水火各得其宜。魄不冷魂不热，魂魄交相为养，中和之道具备，圣胎从此可结矣。

“姤女”者，即《参同契》所谓“河上姤女”，指离家之真汞而言也。南园即离家姤女之本乡也。“过南园”者，过自南园，

姤女由南园而往也。陆西星云：“过自南园，往彼西邻，则相揜相持，而玄珠成象矣。玉橄榄者，玄珠之别名，取其别名者，取其回味而甘也。”

震兑非东西，坎离不南北；

斗柄运周天，要人会攒簇。

震三卦为长男，属东方，在五行属木，法象为青龙。

兑三卦为少女，属西方，在五行属金，法象为白虎。

坎三卦为中男，属北方，在五行属水，法象为玄武。

离三卦为中女，属南方，在五行属火，法象为朱雀。

此四者配人身有形之物质，即心肾肝肺；言无形之灵气，即精神魂魄，所谓四象是也。但震兑两卦，明明分东西，今何以云非东西？坎离两卦，明明分南北，今何以云不南北？其故在用斗柄以运周天，使四象和合，尽会归于中央黄庭土釜之中，以成其攒簇五行之功。五行即攒簇，四象即和合，则震兑坎离尽在于中宫。如何再分东西南北？故云“非东西”，“不南北”也。

或问斗柄果为何物？周天如何运法？知几子注云：“斗柄者，炼土神剑，周天有内有外。求丹之时，默数三百七十五息，此外周天也。合丹之时，河车旋转数百回，此内周天也。初则用火土而擒金水，继则得金水而制木汞。”《参同契》云：“要道魁柄，统化纲纽。”又云：“循斗而招摇兮。”此斗柄之说也。吕祖云：“周天息数微微数。”《契》云：“周天遂奔走。”此周天之说也。《正道歌》云：“离坎本来无南北，兑震岂则在西东；若遇神仙亲指诀，捉住斗柄周天轮。”此四语所本也。又刘悟元云：“斗柄乃北斗第五第六第七三星，一名天罡。此星所坐者凶，所指者吉。所以运周天列宿，行二十四气，以成岁运。在吾身即一点真知之真情（按真情即一阳来复之天机）。真情一名金公，刚强不屈有生有杀，亦如天上之斗柄也。有生以来，为客气所

染，外物所诱，斗柄指外，不指内，生气在外，杀气在内。顺其造化，幼而壮，壮而老，老而死，万劫轮回，无有出头之期。若知生杀之机，扭回斗柄，转身间，即到故乡。可以夺周天造化，可以合四象五行，‘一时辰内管丹成’，绝不费力。但人多认不得真情之斗柄耳。”

按此所谓“斗柄”者，向外指则生于外而死于内，向内指则生于内而死于外。“生于外”者，即顺则生人也；“生于内”者，即“逆则生仙”也。夫生于外则尽人皆能也，若生于内则非知攒簇之法，而晓天人合发之机者所不能也。

火候不用时，冬至不在于；

及其沐浴法，卯酉亦虚比。

火之名目甚多。其大别可分为二。如何为二？即先天火与后天火是也。后天火是有形之火，是凡火，是假火，其性猛烈，遇物即烧，能令一切东西为灰烬。然善用火者，只要配之以水，使成既济之功，则宇宙人生，均获其利。若夫“先天火”乃“无形之火”，丹经称为“神火”，亦曰“真火”。即《楞严经》所谓“性火真空，性空真火”。其性温和而不猛烈，能觉而不能见，为天地造化之生机，能利物而不致害物。修道者所用之火，即指此火。

所谓“火候”者，即候此火之候也。此火若能候到，则自尔心神默契，恍惚若有所得。当此之时，柔暖播施，色身上即起一种变化。其变化程度之深浅，则视火力之微盛为标准。“火候不用时”者，谓真火之候，不用一定之时间。“一日内，十二时，意所到，皆可为”也，亦即所谓“真火本无候”也。

又上阳子云：“火候有外火候，有内火候。”《契》云：“三日月出庚。”外火候也。崔公《入药镜》曰：“天应星，地应潮。”外火候也。吕祖曰：“一阳初动，中宵漏水，温温铅鼎，光透帘

帟。”外火候也。广成子曰：“丹灶河车休矻矻，鹤胎龟息自绵绵。”内火候也。《悟真篇》云：“漫守药炉看火候，但安神息任天然。”内火候也。又按本期彝珠师母七律诗云：“火候无非神与意，丹头不外气和精。”亦内火候也。外火候，乃有为有作之功夫，是南宗所尚；内火候，是为无为自然之大道，系北派所专。此均学者所宜辨别也。

“冬至”者，一阳生也。不在子者，言一阳之生，不在十一月之子月，亦不在夜半之子时。盖时时刻刻，有冬至一阳生象，所谓活子时也。知几子谓丹法从玉炉爻动，以看火候，不依历上时辰。其所谓冬至者，先天取“白虎首经”，后天取“震来受符”。亦不在夜半子时，是谓“时之子，妙在心传”。注者按知几子之所谓先天后天者，殆指鼎器而言也。

“沐浴”者有二义：一为洗涤义，一为休息义。洗涤者，洗心涤虑，澡身浴德。休息者，清静无为，息气宁神。其实二义，有理带作用。刻实而论，不过求身心之暂时清静而已：教做工夫的人，酌量划一个小阶段，以资片刻的休息。亦如煮饭者，烧到一滚，须暂时停火，或用文火慢煮，以免烧焦或鼎沸之弊。这亦是临机运用中一种制裁调济的方法。

但何以谓之卯酉沐浴乎？此种意义，虽经书上屡有说明，但从未有透彻的表示。谨按卯酉的大别，亦有二义：一指时间月日，如前人所谓卯酉之月与时，均宜停符罢火。或云：卯月只停卯时，酉月只停酉时，均是。二指部位言，如《参同契》所谓：“龙西虎东，建纬卯酉。”又云：“渐历大壮，侠列卯门。”而陶注火候歌中有云“卯时的在何时？红孩火云洞烈。若无救苦观音，大药必然迹裂。此即沐浴时辰，过此黄河舟楫。再问何为酉门？即是任同督合。此时若没黄裳，药物如何元吉。过此即为库戌，请问库中消息”等语。又引鹤林真人云：“卯酉乃其

出入门，可见刑德临门，不过临玄之门，临牝之门。”据此则卯酉为玄牝，卯酉之门，即指玄牝之门矣。

按照以上二说观之，恐初学者依旧弄不清楚，莫名其妙。因为沐浴既是求身心之清静，则除卯酉之外，岂身心便不须清静乎？再则卯酉既以指时间日月，何以忽又指部位而言。曰：此即仙师本文“及其沐浴法，卯酉亦虚比”之意也。盖时间与部位，本有相互之关系。譬如“冬至不在子”，是教人要明“活子时”；则“卯酉亦虚比”，便是教人要懂“活卯酉”。因为子时则在静极将动，十二时内意所到之候，是宜进火；而卯时则不特意到，气亦到矣，若依然卤莽进火，而不小心谨慎，则正是卯时药到卯门，“急水滩头挽不住船”，铅飞汞走，势所必然矣。

盖卯属木，木能生火，火逼金行之故也。至于酉时，则在阳降阴承之后，药临酉位，所谓即是“任同督合”。酉属金，金为刑，主杀气，能克夺微阳。若不小心谨慎、逆来顺受、不怒不怨、不僭不狂、涵养深沉、知雄守雌，则所有微阳，必为金气所夺。盖卯沐浴者，慎始也，酉沐浴者，谨终也。卯沐浴为初出茅庐，酉沐浴将退归林下。卯沐浴乃受宠若惊，当格外谨慎。酉沐浴乃受辱若惊，须唾面自干。卯沐浴乃血气方刚，自恃其能者，戒其不可躁进。酉沐浴乃大功将成，已有地位者，当明哲保身，善全晚节。卯沐浴者，主动在己，犹作战者采取攻势，然王者之师，有征无战，虽亦进兵示威，而对于民间草木，则秋毫无犯，俾敌人之心，自然降伏，令大小无伤，两国俱全。酉沐浴者，主动在彼，犹敌方无端挑衅侵略，而时则我方三分天下，已有其二，民安国富，然不轻举妄动以求战，依然示弱，采取守势，饶他为主，我仅为宾，待其大军既至，我则张设罗网，循循善诱，使入吾彀，自可兵不血刃，使其弃甲抛戈以投降。然于斯时也，务要当仁施德，在义设刑，临机应化，虑险

防危，庶无变故。否则虽能战胜于始，而其结局终难免失败。故《悟真篇》云：“受气之初容易得，抽添运用却防危。”《入药镜》云：“受气足，防成凶。”皆示人以慎终之道。而冬至之不在乎子，卯酉之虚以为比。其用意之所在，皆可触类旁通，而思过半矣。

（编者按：本文原载于作者自己主编之《仙道月报》，后因月报停刊，本文亦未能完成，故《金丹四百字》尚余七首未注，实为憾事。）

吕祖诗解

常遵先

民七，余客粤中，海军总长林悦老，命赴诏安，组督军行署。翌年，调驻汕头。友人玄中子，本闽中巨族，家富藏书，惟东坡先生所书《吕纯阳祖师五言律诗十六章》最所珍贵。据云：“系其曾祖总督陕甘时，遇天山老僧所赠。归田后，即服膺斯道。八十九岁，童颜鹤发。一日，老僧来，畅叙数日，乃随去，追之不及，遂不知所终。”玄中子光复时，在云南军中，遇于野外，呼与言笑，转若十五六童子矣。并嘱玄中云：“儿有清福，速归读纯阳诗，七八年后，自有人告汝。”直上高峰而去。玄中子访道数年，与余谈极畅，出诗质之，余阅字确为东坡亲笔。而诗句中字韵，多与坊本不同。心亦爱极。日俟公余，必与玄中子商解数时，恒午夜忘倦。兹特将当年笔记，依次录之，愿与海内外高贤一商榷焉。

省识旬旬理，文光眉岱开。

金童登锦帐，玉女下银台。

虎啸天魂住，龙吟地魄来。

有人明此道，立地返婴孩。

玄中子问：“上两联何义？”余曰：“内省不疚，能识百日全贞之道。即孔子所谓：‘三月不违仁也。’保守百日，自有祥光发现眉间。”考相书，印堂主文学，故曰文光。至金童，指阳炁。玉女，指元精。锦帐，是青宫。银台，是丹田。于是紫炁由青宫而起，元精从丹田而生矣。玄中子云：“天魂应在龙宫，地魄应藏虎穴，何反云虎啸魂住，龙吟魄来，岂坡公笔误耶！”余曰：“否。此真玄机也。《黄帝内经》云：‘魂藏于肝，魄藏于肺，精蓄丹田，化为玉液清泉，上升天地，以润华盖。’华盖者，肺也。《内景经》云：‘肺部之宫似华盖，下有童子坐玉阙。’《参同契》云：‘金为水母，母隐子胎。水为金子，子藏母胞。真人至妙，若有若无。’言肺得子母相需之道，玉阙清净，童子自可归来安居。然气感相通，魂亦爱与晤聚。因金和不克，木炁畅达，魂亦舒适也。《黄庭经》云：‘肝部之宫翠重里，下有青童神公子。’盖肝清则魂住，魂魄最喜聚居，恒相往来。《参同契》云：‘举东以合西，魂魄自相拘。’此即降龙伏虎，魂魄双修之道也。夫丹道不出互藏，修养不外阴阳。先天阴阳并立，是以东西为天地之纬，而虎纬于卯，龙纬于酉，因卯酉乃刑德之门也。何故？卯应春分，为庚金受胎之处。酉应秋分，为甲木受胎之地。金主刑克，木主德育，而胎养所系，二气咸通。故《参同契》云‘龙西虎东，建纬卯酉，刑德并会，相见欢喜’者即此义也。有人能明解此道，立地可以返其婴孩时之真像耳。”

二

姤女住南方，身边产太阳。

蟾宫烹玉液，龟泽炼琼浆。

过去仙留饮，攬来我独尝。

一杯延万纪，物外任翱翔。

玄中子曰：“姹女，即地魄乎？”余曰：“然。肺下有玉阙，乃姹女居室。肺居人身极高之区，故象南方。肝居肺左，故云身边。肝为炁府，上升则光发两目。而目名日月，故曰产太阳。蟾宫，即玉阙，乃金水相生之处，本玉液之源流，故云烹。龟为北方之精，龟泽即下丹田，精水所蓄之处，文武火锻之炉，故云炼琼浆。由此两处经过去之酥醪，即神仙所留之饮料；攬来独尝。所用我字，指元神，即佛家舍利子也，亦丹经所谓黍珠之增（此理见《详注六部经解》中）。所以一杯万纪，物外逍遥也，《参同契》云‘伏炼九鼎，化迹隐伦，含精养神，通德三元’者是也。”

三

顿悟黄芽理，阴阳禀自然。

乾坤炉里炼，日月鼎中煎。

木产长生汞，金烹续命铅。

依时勤采取，白日上冲天。

黄芽，即黄庭中金丹之芽。顿然悟得萌芽产生之理，实禀乎阴阳之自然，本先天木公金母之炁所化，由无意中所得来，故曰自然。玄中子云：“三四两句太平淡。”余曰：“不然。此理古人不肯轻道。尝有修养一生，而不通日月鼎中煎之解者。夫乾阳坤阴，水火相济，聚于炉中所炼丹砂，人所共知。而左目为日，右目为月，目中童子，一并拉来安在鼎中，此则千古仙机，不肯露泄者。故释道家只云垂目而坐，又云合目静养。惟孔子《论语》则曰：‘闭目养神’。余今于此解明，方知余谓孔门修养，

是明以告人。释道是暗指引导，不肯全说。即此可知，汞是阳火，铅是阴精；火生于木，水生于金也。果能依时采取，自可白日飞升矣。”

四

宇宙产黄芽，经炉锻作砂。

阴阳烹五彩，水火炼三花。

鼎内龙降虎，壶中龟遗蛇。

功成归化外，自在乐烟霞。

玄中子云：“黄芽产在丹田，何云宇宙？”余曰：“即此可知余解第三首为不错。坎乃水府，水生于金。金为华盖，居于极高；坎为北海，居于极低，故象以宇宙二字。金水相生而得金丹之芽，必经炉火锻炼方成砂也。三四句，即三花聚顶，五气朝元之义。人身有金木水火土五行，炁分五色，故云五彩。尝藉阴阳烹炼，上朝天池。三花经水火锻就，方克由五龙捧圣，上聚天池，下润琼楼玉宇耳（见《详注六部经解》中）。龙降虎，指进火锻砂，故曰鼎内。修炼家必先炼蛇息龟缩之法，如大蟒得道，能修成蚯蚓之小；龟灵得道，能头缩壳甲之中。即是肾根缩小，如童子形，所谓返老还童者是也。女子则两乳平坦，癸水不来。又所谓闭关者也。下关一闭，方是渡雀桥之时。此下丹田之证，故曰壶中。此功告成，可超脱物外，居自在之天，得烟霞啸傲之乐耳。

五

要觅长生路，除非反九关。

都来一味药，刚到数千般。

汞自鼎中取，丹从炉里还。

依时服一粒，立便返童颜。

玄中子云：“何谓反九关？”余曰：“人身作用，全在九窍。学长生，当知闭反九关之道。九关不闭，真阳不生，黍珠不产。故闭关，则大药集聚。如千般云合，将其纳入丹炉，取鼎中汞以炼之，则成还魂九转丹矣。再依采取之时间，以服之，立成童颜也。即子午安炉，文武锻炼之法。然必依阴阳气候，进退修养。如冬逢复卦，乃乾阳进气之机，正宜培植根本，以合元神，即邵子所谓地逢雷处见天根者是也。夏逢姤卦，又坤阴渐长之际，正宜休养胎息，以固根基，即邵子所谓乾遇巽时观月窟者是也。果能依此气机加以修养，何难不立返童颜乎。”或谓《扬善社半月刊》编者多以五经强解佛老之道，余曰：“《易经》，乃儒家道书，无论三教，不知易理卦气，何能明天地阴阳，而依时修养耶！尝闻释道中有谓佛老是必离家入山，与孔子专重人伦不同，且佛是要死去再来者。嗟嗟，何诬圣之甚耳！佛老不重人道，何以汉朝尚有老子后为显宦者，至今犹有佛民之书？若果死去再来是身入轮回，岂不与佛经自相矛盾？此老麻僧对藏地愚民之策，岂可云教乎？人贵明理，此尚不明，而可枉言学佛耶！央掘罗云：‘汝修蚊蚋行，无知宜默然。’吾辈诚宜默然也。”

六

姹女住瑶台，莲花满沼开。

金苗从此出，玉蕊自天来。

凤舞长生缕，鸾歌续命杯。

有人明此道，海变已千回。

玄中子问此诗意。余曰：“姹女，月中仙子也。《参同契》云：‘河上姹女，灵而最神者是也。’瑶台，即玉阙。仙子住其中，生

气淳淳，如满沼莲花，得气而开。金苗，即金丹，此字指华盖，即金生水也。玉蕊，指玉液，由天池而下，故云自天来。凤鸾，指精神也。神清炁舞，精锻成章，皆阴中之小阴阳也。陈抟云：‘鸾飞凤舞见精神，别有阴阳大小分。’世人故未闻耳。人能明此中道理，则长生不老，沧海桑田已变千回矣。《五篇灵文》云：‘坤宫乃产药川源，阴阳交媾之处也。’”

七

亘古灵珠子，根元起甲庚。

水中闻虎啸，火里见龙行。

进退穷三候，参乘用八纮。

冲天功行满，寒暑不能侵。

玄中子云：“此与第一首义同否？”余曰：“稍深。所谓灵珠子，其根基元本出于先甲三日，后庚三日，因药苗三日至八日行于甲方，始老而可采。至下弦二十三日行于庚方，而成退火之机矣？先天坎在西，离在东。后天坎在北，离在南。因相生之义，故云虎啸于水，龙行于火，即先天而后后天也。《庄子》云‘黑虎魂灵白虎星，火龙胎气出青龙’者此也。皆指卦气错综之义，采药运火之法。是以继言穷三候，以定进火退符之时。参乘者，参伍相乘，变化之妙。八纮，指八卦。迨到冲出天门，内外功行完满时，则冬可衣葛，夏可衣裘，寒暑无害耳。”

八

我悟长生理，太阳伏太阴。

离宫生白玉，坎户产黄金。

要主君臣义，须存母子心。

九重神室内，虎啸与龙吟。

玄中子曰：“太阳伏太阴何也？”余曰：“太阳指炁。太阴指精，即炼精化炁也。仙经云：‘命门合精延。守我身黄宁。’黄宁者，脾神也。修炼家必取命门真火，合和肾精。肾命坚固，华芝日生。男女修炼知此者，返老还童。仙经云：‘芒精六合房，回者变皓形。’又守命核桃康。桃康者，肾中司命之神也。其功大，其居广：有时在六合，运用河车而还精补脑，仙经云‘桃君守六合，勒精卫泥丸’，即离宫生白玉也；有时在天谷，秘修昆仑，仙经云‘保符泥丸内，守神曰桃康’；有时在内肾，即坎户产黄金也。盖一指是太阳，膀胱命火，一指是太阴，脾经也。果能连火以锻肾精，而合和黄宁，自能化精成炁。此伏字义，为道家根本之学。浅见浅闻者，梦想不到也。南方有玉液可取，北方有金砂可提；然须知君臣主义，不可以砂作丹。而《参同契》云‘子生母中’之道，尤贵深知。九重神室，指黄庭中也。百神会聚，故有虎啸龙吟之兆。”

九

灵丹产太虚，九转入重炉。

浴就红莲颗，烧成白玉珠。

水中铅册两，火内汞千铢。

宴会瑶台后，升天任海枯。

玄中子曰：“灵丹宝物，何以产自太虚？”余曰：“可知余解灵丹为元阳不错耳。盖由无生有，由有入无。《五篇灵文》云：‘无中生有，有中生无。’无因有激之而成象，有因无感之而通灵。《黄庭经》云：‘呼吸元气以求仙，无英公子真上玄。’又云：‘含精养气口如朱，带执性命守虚无。’《洞经》云：‘无英真上玄，玄中元素气，无英木公长子，号金公。’《悟真篇》云：‘金公本是东家子。’能化元气，从虚无中生。即丹产太虚之义也。

《内景经》云：‘惟待九转八珍丹。’人能九转金丹，八转琼丹，方能学长生。因九四属金，三八属木，东成西就，金因木运，琼浆入口，名曰九转八琼丹，即金液大还也。重炉者，黄庭也。黍米入中，沐浴成莲；进火锻炼，方成玉珠。即《内景经》云‘三十六咽玉池里，颜色光生金玉泽’是也。采药一两，必进火二十四铢，即铅汞八两，共合一斤之义。此乃九转吞啖之法，不得真谛，岂能知乎？故有升天之兆。”

十

姤女玉华君，侍书居左宫。

炉中七返毕，鼎内九还终。

悟了鱼投水，欣同鸟脱笼。

纵教年耄耄，立地变冲童。

玄中子曰：“姤女名玉华乎？”余曰：“否。天上有玉华仙女，居无欲天，为玉皇左侍书。谥曰玉华君，主下界三十六洞学道之流。特借以比阴丹也。《内景经》云‘烧香洁手玉华前’者是也。《参同契》云：‘九还七返，八归六居。’盖二七为火，在人为心。心有七窍，灵液由冲脉下流，达于规中。规中者，庐间也。《内景经》云：‘七液流冲润庐间。’《外景经》云‘七孔通达永不老’者，即此之谓也。四九为金，在人为肺。肺名华盖，下有玉阙，能生九液，即金生水也。七液者，心中灵液，乃内丹根芽。九液者，乃肾中真液，为外丹根本。由下丹田而翻返上鹊桥，降落玉阙，是名九还丹，即金丹也。’《参同契》云：‘临炉施条。’又云：‘伏炼九鼎。’故炉鼎，皆取譬之义，喻心肺两部也。然皆采药炼丹之功，若悟透阴阳和合之道，存养黄庭，则如鱼得水，不难脱形出壳，若鸟出笼樊也。纵耄耄之年，亦可返童子时矣。”

十 一

盗得乾坤窍，阴阳系大宗。

日魂招活虎，月魄制生龙。

运宝昆池浴，还珠合浦封。

有人通此义，万载不龙钟。

玄中子曰：“此诗义较深乎？”余曰：“一而二，二而一也。乾坤法窍，全在河图洛书。乾坤真奥，大宗一系，全出阴阳，即太阴太阳，如人一夫一妇，所出派系，均为大宗。其义即在魂招魄制一联。《参同契》云：‘龙西虎东，建纬卯酉。’《金丹四百字》云：‘日魂玉兔脂，月魄金乌髓。’谓坎中一阳，乃东方之卯兔；离中一阴，乃西方之酉乌。盖后天之坎离，正先天之乾坤。而先天之坎离，适在后天酉乌卯兔之上。故东家兔脂，能招西江之月魄。西方乌髓，能制东天之日魂也。若运宝还珠，又即寄养上丹田、封守黄庭者也。果能通此，虽万载不至老耄龙钟矣。”

十 二

个个觅长生，根源不易寻。

要贪天上宝，须弃海中琛。

炼就水中火，烧成阳内阴。

祖师曾示训，砂里洗黄金。

玄中子曰：“水中火，阳中阴，何也？”余曰：“此即探源之义。天上宝，神也。海中琛，精也。能于精水中寻得一点真炁，以炼黍珠；再于纯阳中求一点真阴，以结金光，是为全功。即炼精化气，炼气化神也。先天坤卦，后天坎卦，均在北方。坎水中爻，属阳，为火。先天乾卦，后天离卦，均在南方。离卦

中爻属阴。能于坎中得阳炁鼓动，上还原中；再将离中阴炁驱降入坎，则仍返先天乾坤，即是修炼家探本还源法。柳华阳云：‘天机秘密，欲求其根源，如以神顺此精，由自然之造化，则人道成。若以神逆此精，修自然之造化，则仙道成。’即此义也。砂里黄金，即精中阳炁也。”

十 三

灿灿金丹子，玄玄造化功。

三才成六六，四象返空空。

胎气微微白，童颜渐渐红。

一九还九九，霄汉任冲冲。

玄中子云：“三才成六六者何也？”余曰：“此祖师述光华灿烂之金丹，其玄理与天地造化之功相贯通。自一画开天，三才定位，而道学乃明。盖三才成于八卦。而八卦乃十二阳爻，二十四阴爻，合成三十六爻，即六六三十六也。邵康节云‘三十六宫皆是春’者此也。若四象，又分少阴少阳，错综翻返，由八卦而至六十四卦，复由六四而返先天，以至无极空蒙之道。于是胎气微微而现白光，婴孩渐渐而成红孩儿矣。八一功成，九还丹就。服此一九，则冲霄凌汉耳。”

十 四

万物生于土，黄庭隐上仙。

青龙嘘紫气，白虎吐乌铅。

悟者子投母，迷应地作天。

笑他盲炼客，百计补丹田。

玄中子曰：“此言炼己功乎？”余曰：“然。师言土生万物，仙在黄庭，不在丹田耳。真是一语打破鸿蒙，泄尽古今不言之

天地大蕴也。《黄庭经》云‘黄庭内人服锦衣，重掩金阙密枢机’者是也。汞为龙性，东方之木也。其色青，其神名无英，《内景经》云：‘肝部之宫翠重里，下有青童神公子’，即紫气东来也。铅本虎精，西方之金也。其色乌，其神名皓华。《内景经》云：‘肺部之宫似华盖，下有童子坐玉阙。’即金生水也。悟者能明子投母之神妙，迷者应求地作天之玄机。若谓养丹必在下丹田中，如此盲修，虽百计补丹田，不过保精延年，终不能脱轮回之道。妄言学仙，岂不令人笑倒耶！”

十 五

二十四神清，三千功行成。

风云从地出，日月照天明。

玉液黄婆酿，丹田赤帝耕。

个中真妙理，悟透便长生。

玄中子云：“是否于廿四节气中，神清心净乎？”余曰：“否。陈泥丸曰：‘一阳复卦子时生，午后一阴生于姤。’守阳真人云：‘子行三十六，积得阳爻百八十数；午行二十四，合得阴爻百二十数。盖阳乾九也，阴坤六也，以四堞之。故得卅六、廿四两数也。”此其用耳，至于体实，则是《内景经》所云：‘兼行形中八景神，二十四真出自然。’言人身份上中下三部，每部有八景神，三八二十四真，系出于自然。人果精思存念，驾河车而搬运之，则廿四真神，皆安静清闲矣。于是三千功行完成矣。云从龙，风从虎，皆由地中生。地中者，神土也，谓龙虎风云变幻之道，皆从坤土中胎养而成（详见《六部经解》中）。日月，指两眸子。回光反照，天庭自发光明，释家又谓之天眼（详见《六部经解》中）。黄婆，中宫主妇，能酿金波玉液，即土生金也。赤帝子，火龙也。先天离卦在东方，中丹田邻于咫尺。耕

者，火生土也。此个中有玄妙真理，能悟解透彻，便可修养长生矣。《道藏》中刘真人云‘自剥返乾，由坤变乾，而为纯乾，则真性自如，我命可立’者，即此义也。”

十 六

妙妙妙中妙，玄玄玄更玄。

妙中无有道，玄外有无仙。

合掌珠胎隐，昂头月魄圆。

双修功行满，直上大罗天。

玄中子曰：“此诗义较深？”余曰：“然。钟离真人云：‘元炁三妙通神明。’即阳光三现，大药产生，是为妙中妙。《内景经》云：‘阳风三玄出始青。’即一阳来复，从三玄之内，出乎始青之天，是以玄更玄。《道德经》云：‘常无欲以观其妙。’《参同契》云：‘真人之妙，若有若无。’《内景经》云：‘师父母丹玄乡。’此皆丹家内外动静，阴阳消息之妙，即在玄丹之乡也。故《道德经》云：‘玄之又玄，众妙之门。’此仙师所以教人于无中求妙道，有外觅仙机也。合掌，是珠精结胎之始；昂头，是炼神锻魄之时。不出双修之妙。到功纯果满，自然飞升而成大罗天仙矣。”

右吕纯阳诗十六章，余与玄中子研究于粤东沱江之上，凡两月。玄中子确具宿根，克明明德，曾与余有西湖肥遁之约。余南旋，理庐墓，修谱谍，以完子职。经十余载，而湘中罹匪祸，劫掠之下，恒产荡然，乃添内顾之忧，因妻孥幼艾，不得不稍尽人事。此老氏优游柱下，曼倩游戏人间，亦缘人事未尽耳！故玄中子湖上之招，云中子天荡之游，真师天山之约，都不克践于一时矣。然于道学，浪游四十年，从未向人道及一语者，不欲骇世也。近感《金刚经》佛言：‘受持此经，至四句偈以告人

者，其福胜恒河沙数，七宝及身命有施。’又苇氏问六祖云：‘昔梁王问佛，建庙供佛，功德如何？佛答以无功德者何也？’六祖对曰：‘彼求个人之福，非济众生，故无功德。’《中庸》云：‘修道之谓教’，《论语》云：‘学而不厌，诲人不倦’。于是决意将《大学》、《中庸》、《道德经》、《阴符经》、《金刚经》、《心经》六部详加注解，阐大道之源，以公同好。现脱稿者已有两部，正在整修付梓也。希冀世界同仁，先于家庭教育，同负此道德之诚。俾后起者，保存其良知良能之善根，以止于至善，岂非和平之根也哉。因暑中休息，聊作此同解以遣兴焉。或曰：‘君以北派法解此何耶？’余叹曰：‘时势使然。’特引《黄庭经》、《参同契》、《悟真篇》语意，识者自明。所谓仁者见仁，智者见智也。

众妙居问答

圆顿子

问：本刊第八十八期“答化声先生”一篇中，有仙学之说，请问于古有征否？

答：所谓仙学，即指炼丹术而言。有外丹内丹二种分别。自古学仙之人无不炼丹者。此种人常隐藏于儒释道三教牌名之下，不肯出头露面大胆的承担。试看《参同契》冠以《周易》之名，并引伏羲文王孔子以自重，《悟真篇》又牵涉老子《道德经》，如“大小无伤、虚心实腹、左右军、休轻敌、他主我宾，谷神玄牝、异名同出、恍惚杳冥、有无相入、归根复命、祸福倚伏”各等语，皆从《道德经》原文脱化而出。后来如《仙佛同源》、《仙佛合宗》、《性命圭旨》、《慧命经》等书，又将佛教拉入仙学之内。而佛教徒绝对不肯承认，常骂为邪说，斥为魔民，请看《印光法师文钞》，即可略见一斑。故自汉朝至现代，此二千年间，遂成为有仙无学之局面。非真是无学，因这班学仙的人，将儒释道三教之名辞与义理，混合组织，做成遮天盖地一个大圈套。彼等躲在此圈套中，秘密工作，永不公开。务其实而讳其

名，如此圆滑行藏，常常招惹儒教之拒绝，释教之毁谤。甚至于道教徒亦根据老庄“清静无为”之旨，而不信有神仙。彼仙学者流，竟弄得东家不收，西家不纳，进退失措，左右为难。余今日迫不得已，将仙学从三教圈套中单提出来，扶助其自由独立，摆脱三教教义之束缚，然后方有具体的仙学之可言。

问：仙学对于理学、佛学、玄学有何不同？

答：理学乃儒家之学，如周、邵、程、朱、陆、王等所讲之学是也。彼等皆偏重世间做人的道理，充乎其量，亦不过希圣希贤而已。假使我等嫌普通人类之能力薄弱，不肯自满自足，而必欲求一超人之学术，彼等理学家就瞠目结舌，不知所对。这是理学家的缺点，若仙学则可以补足此缺点而有余。

佛学乃释家之学，既不免与世间做人的道理相冲突，又同仙道立在反对的地位。佛之宗旨要“无我”，仙之宗旨要“有我”。佛不敢和宇宙定律相抵抗，眼见世间生老病死，成住坏空，一切现象，难以避免，故说“诸法无常”；仙要打破宇宙之定律，不肯受造化小儿之戏弄，不肯听阎王老子之命令，故说“长生不死”。佛最后之结果是入涅槃，涅槃之表示就是死，涅槃之意思就是寂灭；仙最后之结果是白日飞升，飞升之表示就是不死，飞升之意思就是脱离凡界而升到仙界，永远不会寂灭，但亦非如佛教行十善道死后生天，念阿弥陀死后生西之说。此皆仙学与佛学大不同处。

玄学乃道家之学，唐朝尝列之于学官。凡习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》各书者，在当时皆称为玄学。此等书中虽亦偶有关于修养之言，然总不能称之为丹经，不能认其为仙学。又如玄旨、玄妙、玄悟、玄言、玄谈、玄机、玄览等，凡带上一个玄字的，都有点令人难以捉摸。仙学乃实人、实物、实情、实事、实修、实证，与彼专讲玄理之事不同。故只能名之为“仙学”，而不能名之为“玄学”。

读《化声自叙》的感想

圆顿子

前日蒙武昌佛学院张化声先生寄赠我一小册《化声自叙》，拜读一过。言言中肯，皆是今时一般佛教大居士所不敢言，不能言，不屑言，不愿言者。而张先生居然大胆地痛快言之，科学的条理言之，谦虚的公平言之，忠实的恳切言之；虽化声本人及化声本书皆未得见，即此自叙一篇，已足知其大概矣。张先生现在所持宗旨，与仆等宗旨相同，有互相切磋之必要。兹特将《化声自叙》原文逐条披露于本刊，并附以“按语”还以质之张先生，并与当代贤豪共商榷焉。（编者按：文中与仙道无关者已删除。）

原文一：酒后茶余，呼卢排闷，花前月下，拥妓消愁。极心理之放诞，亦极人间之乐事，同人既以此自遣，化声何妨即以此自杀。

圆顿按：花酒二字，神仙家另有别解。读吕纯阳《敲爻歌》云：“色是药，酒是禄。酒色之中无拘束。只因花酒悟长生，饮酒戴花神鬼哭。”又云：“酒是良朋花是伴。花街柳巷觅真人。”又云：“仙花仙酒是仙乡。”又云：“时人不达花中理，一诀天机

值万金。”张三丰《无根树》云：“无根树，花正清，花酒神仙古到今。烟花寨，酒肉林，不断荤腥不犯淫。犯淫丧失长生宝，酒肉穿肠道在心。打开门，说与君，无酒无花道不成。”张紫阳《悟真篇》云：“须将死户为生户，莫执生门号死门，若会杀机明反复。始知害里却生恩。”又云：“若能转此生杀机，反掌之间灾变福。”安知昔日化声所认为自杀之途，不是化声今日所求长生所必由之路耶？

原文二：牵牛入屠场，道逢青草，咀嚼若有余味，旁观者代为流泪。虽然吾人之灵魂，每至万分无聊宛转待毙之时，倏有一盏心灯，大放光明，接引之入别一境界，以组成新生命。

圆顿按：古今来仙佛种子所以能相续不断者，赖有此一转变。

原文三：“任他聪慧过颜回，不遇明师莫强猜。”道家之言，千百门中，吐露一二门；千百段中，发表一二段；或节目易其程序，或字句变其先后，或泛论乌兔龙虎之法象，或广演乾坤坎离等卦爻，扑朔迷离，莫测端倪。博如朱熹，渴好《参同》，不得其解，遽论余子？虽然，一得口诀，便开锁钥。满库宝藏，任人取携，万卷丹经，悉我注脚。畅快生平，莫此为甚！速死不成，得闻长生，仙师之恩，刻骨难忘。

圆顿按：朱文公集宋儒理学之大成，曾著《周易本义》并《启蒙》二书。对于《易经》甚有心得。独不能解释魏伯阳之《参同契》，然又酷嗜此书，穷年累月，钻研不已，费尽心力，仅成《参同契考异》一卷。今世所存《参同契》善本，除五代时彭晓注而外，当以考异本为最古，故朱子之功亦不可没。后人有诗曰：“神仙不作《参同契》，火候工夫那得知？千载晦翁拈一语，可怜未及魏君时。”此诗深惜朱子不能亲受伯阳之传，故难通密旨。然当时正大有人在，奈朱子无缘，未与相值。

考宋神宗熙宁乙卯岁，张平叔作《悟真篇》，阐明金丹大道，为继《参同契》而后第一部伟著，前于朱子时不过数十年。再传至翁葆光，宋孝宗乾道癸巳岁作《悟真篇注》，正与朱子同时。平叔张真人虽于宋神宗元丰五年化去，而徽宗政和间，复出现于世，尚书黄冕仲曾亲见之。高宗绍兴戊午岁，刘顺理又见之，而朱子固未之闻也。

又石杏林、薛道光二人，皆与朱子同时，亦不能遇合，或者因为儒家面目，理学门庭，足以拒人于千里之外乎？此等问题，暂且搁置。

现在有一个问题，须当研究。《参同契》书中所有卦象，皆出于《易经》，故名曰《周易参同契》。朱子既有本领解释《易经》，何故对于《参同契》不敢作注？盖《易经》所表现者，不外乎象数理，凡是聪慧之人，又肯用功多读书者，总可以就自己所悟入之途径，发挥几句奥义，搬弄几句玄言。说得对，固然是好，说得不对，亦无甚关系。

若彼《参同契》者，乃千古丹经之王，重实事不重空论。注得不错，自可利己利人，注若差谬，不仅误人，而且误己。朱子当日既未遇明师得传口诀，当然不懂《参同契》是什么作用，岂可“望文生义”，强为解释？此正是朱子诚笃不欺之美德，为吾辈所应该效法者。设如后世浅识之徒，强不知以为知，武断前贤，文饰己陋，瞎猜乱注，七扯八拉，弄得一部书中非驴非马，欺人适以自欺，未免有愧于朱子矣。

佛家心性之理，可以自悟；仙家修炼之术，决不能自悟。纵然得遇明师传授口诀，尚要刻苦试验，方可有几分希望。纵然本人有志刻苦，尚要外缘具足，方可许你试验。纵然外缘具足，尚要自己道力坚定，方可不被外缘所诱惑。纵然道力坚定，尚要学识精深，方可不致弄巧成拙。世上若有专讲自悟之人，请

他一心皈依佛门，好去参禅打坐，念佛往生，不必踏进神仙的门槛，因为这种人没有资格学神仙。

原文四：尘垢秕糠，犹将陶铸尧舜，漆园老吏，断不欺人，神仙学所有成绩之最低限度，已足解决此问题而无余（按：本叙之上段原有“人类生存，必赖资生之具。有资必有求，有求必有争。”此段已略去。此处所谓“已足解决此问题”，即指略去争食一段而言）。其道维何？即“辟谷”是。

圆顿按：“辟谷”之法虽佳，但非人人能用。故只可为上智说法，中材以下，难知难行。若信“辟谷”足可以解决普通人类争食之问题，仍是一种理想。惟少数修仙学道之士，隐居深山穷谷，食物运输，深感不便，储蓄干粮，常忧匮乏。辟谷之方，正为此辈而设。

原文五：心色连持，刹那无住，新陈代谢，奚须火食？固体之物，牙齿咀嚼，研成细末，唾液酸化，由喉入胃，胃有酸汁，脾体蠕动，合成乳糜，是谓液化。或由渗透，或由挥发，穿肠胃壁，和合肺气，分布全体。过低热度，凝成精血，以是变化，资养生命。

试观谷食，必须饮水，鼻孔呼吸，一息不停。可知资生，非谷一物。取其精华，酸化成液，由液而气，经过三态，已非故物。其余沉淀，成为老废，大便排出，液中杂质，则出小便。生理学中，尽可研寻。

圆顿按：以上二段，首言食物资生之变化，继言食物有固体液体气体三种之不同，凡是读过普通生理学者，皆能了解。

唯首段中“心色连持，刹那无住”二句，为佛典中专门术语。化声先生研究佛学有年，此等话头，自然摇笔即来。吾恐一般修道的人，及专习科学之人，对于此二句，难免要发生疑问，今特浅而言之。此二句就是说精神与物质，在相续不断的

运用中，无一刻停止。所以下面就接上新陈代谢等句，以证明其说有因。

原文六：然则三种物质，辟去一种，或辟两种，吾人生命，能否保存？此一问题，极有价值。

圆顿按：所谓三种物质，就是指固体，液体，气体三种而言。所谓辟去一种，就是说不吃米饭，面包，肉食，蔬菜等类，这些东西，都可以算是固体。所谓辟去两种，就是说既不吃固体，又不吃液体（如乳汁汤水之类）。只要有空气呼吸，就能维持吾人之生命。因为空气到处都有，用不着花钱去买。

原文七：彼植物者，自其根须并与根瘤，吸收溶液，由纤维质生长层中，提升枝干。叶中毛孔，吸取炭酸，由叶绿素化学作用，吐氧纳碳。以是因缘，植物食料，仅气与液，已度固体。

其在动物，例如螭蟬，吸风饮露，天然高洁。节足一类，吸食血液。蜜蜂蝴蝶，仅饮花汁。寄生蛔虫，消耗养液。凡此等类，其于器官亦有变更。因为能食无固体物，不须咀嚼，故其口舌牙齿，或针状形，中通以管，以便吸收，或由皮肤通过溶液。

原始动物阿米巴类，手足头目，一切皆无，仅有圆形。表似水母，中有一核，屈伸凸凹，以营活动。此核非他，即气体是。

总观上述，自植而动辟去固食，仅液与气以营生活。然而，原始动物，实无死理，松柏梓楠，苍翠千年，昆虫变态，死里求生。寄生分裂，生殖无穷。何以吾人而不如物？

圆顿按：以上段落，首言植物营养，不需固体。继言动物营养，亦不需固体。何以人类一定要吃固体的食物？愚意认为习惯使然，实无理由可讲。假设人类专食液体，不食固体，亦

未尝不可生存。有许多病人，不能消化固体的食物，日只饮少许的流质，他们也能生活。可知辟去固体的食物，对于人营养上毫无问题。

原文八：爬虫一类，冬入土穴，深固闭藏，不食外物。至次年春，惊蛰节内，始行出现。动物学家，名曰冬眠。

俄国边地，有墨斯哥，其地人民，秋冬两季，长眠不起，无须饮食。英国所出医药杂志，称其现象为“陆益加”。

普通人类，日则三餐，犹嫌未饱。夜无一饭，并无饮水，清晨睡足，披衣而起。满口津液，腹无饥态。虽无爬虫及俄民之时间耐久，然而现象与其原理，则为同一。此则辟去固体与液体，纯食气体，亦足营生。

圆顿按：以上几段，首言爬虫冬眠不食，次言俄民长眠不食，再言普通人类夜眠亦不食。在化声先生之意，以为如此便可将固液体食物一同辟去，纯用两个鼻孔吸收空气，即足以维持吾人之生命。

原文所举三例，都是睡眠以后方能不饮食。譬如火车轮船停止行驶，当然用不着大批燃料。但是，等到火车轮船一朝要开时，就要增加充量的煤炭。吾人肉体正在睡眠时，五官四肢皆停止活动，完全入于休息形态，尤如火车轮船靠了码头一样。所以此时无须饮食。等到一朝睡醒，要起身做事，要烦心劳力；有劳便损，非极丰富之滋养料，便不能填补人身上所消耗之物质，仅恃空气，恐不足以应用。质之化声先生以为如何？

原文九：万物之灵，信非虚称，非唯心理高瞻远瞩，即其生态，亦能表现有情全体。例如普通食备三种：其在婴孩，三年哺乳，早辟固体。胎儿时期，若固若液，均非其食，仅营气机、以促发育。盖其脐带连接胎盘，盘上绒毛，细丛如发，入母子宫，亦如树根插入地中。母一呼吸，由此绒毛传达胎盘，通

过脐带，以育胎儿，口舌与鼻并无工作。改变生理，适应环境，实生物学家之“金科玉律”，何况回复本来胎儿之大道？世人于此点绝无研寻，偶闻人言，即笃迷信，寸光鼠目，可笑可怜！

圆顿按：胎儿在母腹中，即是体浸在胞浆水内，耳目口鼻四肢发肤，都为水所包围。水之外，即是胞衣，胞衣之外，即是子宫。子宫有一层内膜，与胞衣紧贴相连。胞衣上有脐带，联接胎儿肚脐。故胎儿周身之血液循环，全恃脐带之功用，以便与母身息息相通。因此，胎儿肺部虽不呼吸，而赤血紫血之变换往来，新陈代谢，无异于与伊之母亲共一个生命。可知胎儿身内所需要之营养，乃由母血中间接的传送而来，非由空气中直接呼吸而得。及至出胎以后，大哭一声，空气自鼻孔而入，肺部还有呼吸之动作。于是脐带可以剪断，不须再作功用矣。讲究修仙、学道、辟谷、服气之工夫者，请于此段理论，特别注意。

原文十：神仙之术，无他巧妙，开关展窍，斯为第一。及其方法，则在调息。短者使长，粗者使细，若存若亡，分布全身。庄子云：“缘督以为经。”吾人脉络，任督总持。两脉若通，百脉随行。又云：“众人之息以喉，真人之息以踵。”人身各部，唯足后跟，位最底下。息能至此，全身毛孔，开通无余。成体呼吸，更加脐穴，恢复祖气，磅礴太空。如母子宫，食息养育，我似胎儿。回视“覆食”，犹如粪土。唯谓辟谷，无可能性？若第二步，体同虚空。第三步者，此虚空体，一举打破，鸟雏脱壳，醯鸡出瓮。至此方知壳与瓮外尚有天地。

圆顿按：开关展窍之法，有旁门，有正道。正道中又有勉强与自然之别。化声先生所言调息法，即自然法中一种。此法有利无弊，人人可行。“缘督以为经”句，见于《庄子》第三篇“养生主篇”中，下文庖丁解牛一段寓言即是申明此义。虽其本

旨亦在养生，然是否有合于神仙家黄河逆流之诀，尚未敢断定。

“真人之息以踵”句，见于《庄子》第六篇“大宗师篇”中，踵即足后跟也。或疑人身呼吸之空气只可以到肺部，若到下丹田已觉不易，到两腿可谓“绝无”。若再要到两足踵，岂非梦话！庄子惯作寓言，如何能认为实事？虽然，庄子明明说真人之息与众人之息不同，若是众人，其息固仍以喉而不以踵也。再者庄子所谓真人之息，是指内呼吸而言，不是两鼻孔的呼吸。若用鼻孔呼吸，依旧是个凡夫，不足称为真人。

又按：“段食”二字是佛家名词，道家向无此语。普通解释“食”字的意思，皆指养生之物质从口而入者，方名为食。道家扩而充之，遂指空气自鼻而入者，亦名为食。佛家所谓食者，范围更广：一曰段食，即人类每日所必须之食料也；二曰触食，谓触对于六识顺情之境而资益身心者；三曰思食，谓于顺境而生希望，意思滋润，诸根增长者；四曰识食，谓地狱众生及无色界诸天，皆无“段食”、“触食”、“思食”等三种，仅以识持体，故名识食。

以上四种，因其皆能持有情身命全不坏断，故名为食。如此理论，是否精确不移，今亦无暇置辩。然其对于食字之本旨，可谓愈说愈远。“地狱”及“无色天”有与没有，尚是一个问题。食与不食，我们更无从证明。

今姑就人类所居之世界加以研究，凡是动植物之长养，必须摄取其本身之外的物质，加入本身之内而组合之。虽有固体液体气体之不同，其为物质则一也。若废去各种物质，专恃外界之感触，或自己之思想，而谓即其遂足以维持其本身之生命，恐无此事。只有禁绝感触，停止思想，专心在食气上做功夫，方能神明而永寿也。

原文十一：道家由生理入手，一段一层，皆有印证。如人

饮水，冷暖自知。如此妙法，愿尽形寿。稽首受持。虽然，口口相传，不依文字，老庄《参同》而外，理论太少。加以《道藏》全豹，方内难窥。坊间丹经，不及一年，读尽无余。文词结习，真理要求，以是因缘，得窥佛学。

圆顿按：道家虽是由生理入手，但是要用方法改变常人之生理，所以他的目的是超人的，而非平凡的。他的学术是实验的，而非空谈的。此处所谓道家，即是神仙家，与普通之道家有别。

神仙家口诀不肯轻传，又不肯在书上发表，就是因为他是超人的，凡人听了，定要惊骇。又因为他是实验的，你只要依他的法子去做就可以得到同样的效果，用不着许多理论。尚有余种种原因，已见拙著《口诀钩玄录》中，兹不赘说。

老庄是道家，《参同契》是神仙家，本截然两事。即专就老庄学说而论，庄子之见解，亦大异于老子。试观《庄子·天下篇》，可以知其概矣。盖老子所讲的是教相，庄子所扬的是宗风，于是同为道家，而有老子之道与庄子之道。譬如同一禅法，而有如来禅与祖师禅也。

老庄的道理虽极其玄妙，老庄的文字虽极其古奥，假使学者，费十年光阴，专研究这两部书：第一步校其版本之异同，第二步考其训诂之定例，第三步析其名言之类别，第四步会其义理之旨归，如此研究下去，必有豁然贯通之一日。今世学者，对于老庄及周秦诸子，皆未能刻苦用功，动辄拾他人之余唾。评判佛道之优劣，非但不知道，并不知佛，可笑可叹。

《参同契》称为万古丹经之王，历代修炼家对于此书，极其重视。而《参同契》之难解，实百倍于老庄。东汉的文章，流传到现在，约一千八百年左右，本不易明了，况且满纸都是隐语？就让你费尽心力把他的文章解释清楚，仍旧丝毫摸不着头

脑。因为他所讲的是实事，不是空理。所用的又是许多代名词，其学术直接黄帝之传，更旁通于《周易》阴阳之说，亦有合于老氏玄牝之机，而与庄子之齐生死、一彭殤者，其宗旨极端相反。学者不可不知。

坊间丹经，嫌其太少，而《道藏》全部，复嫌其太杂。太少不足以供研究，太杂亦不便于学人，俭而鲜通，博而寡要，盖两失之也。

唐宋以来，学道的人大半兼学佛，因为他都是虚怀若谷，并且希望得一个真实的比较，化声先生亦不能例外。

学佛的人则多数不肯兼学道，因为他们看不懂道书。同时，在佛门中得著一知半解，遂自满自足，又沾染些宗教的习气，故不敢研究教外的学术。

原文十二：杨仁山先生刻经金陵，曾镜初先生掣应星沙，长江流域，请经甚易。民国建元，三湘维新，谭畏公特开省议，化声承乏会员。此行得经论百余种，阅三四年。月霞法师，讲“华严”于哈同花园，化声与二三同志，买轮东下，至则法会已经解散，遂由有正书局运回经典又百余种。法海无边，鼯鼠得以满腹。

圆顿按：杨仁山居士，当初本是学仙者，因无人传授，虽将坊间所有之道书丹经阅过不少，仍未得其解，后来遂改而学佛。于是赞叹佛门之广大，极力提倡净土宗，并将《阴符》《道德》、《冲虚》、《南华》等书一概拿佛家的义理去融会贯通，当然不免有牵强处。但大部分尚能折中于至当，其见识比较寻常佛教徒之高低，实有霄壤之别。

杨老先生曾对我谈过一个故事。他说：北魏昙鸾，初本学佛。后因有病，欲借长生之术延其寿命，以便于研究佛学之精蕴。遂从梁之陶弘景处得仙经十卷，拟往名山，依法修炼。行

至洛下，遇天竺三藏菩提留支，昙鸾因问佛经中长生不死之法，可有胜过此仙经者？菩提留支曰：“是何言耶？佛教中哪有长生法？纵得长生，终轮回于三有耳。”即以《观无量寿经》与昙鸾曰：“此是大仙方！”鸾拜而受之，遂焚仙经，专修净业。

我当时对杨老先生言，昙鸾这个人有四大错误：

第一错处，把仙道看得太低。他心中认为神仙家只晓得长生，凡长生以外的道理，仍旧要在佛法中探讨。他所以要学长生者，就是恐怕自己的寿命太短促。一朝大限临头，不能满足他学佛法之志愿，故要兼学长生。他对于神仙家并无真确之见地。其实佛家所具的理论，中国《易经》并老庄书上早就说过，唯名词不同而已。昙鸾何尝领会到此。

第二错处，不应该问及菩提留支。因为长生不死法术，为中国神仙家所发明，印度佛教徒如何能懂得？假使佛教中果有长生之法，释迦牟尼何以只能活到八十岁左右？他们的始祖尚且不懂得这个法子，何况后来的一般佛教徒？其程度去释迦牟尼盖远之又远，岂非是“问道于盲”么？

第三错处，弃实求虚，心无主宰。长生是实，有目共睹，往生是虚，拿不出凭据。昙鸾忽而要学长生，忽而又要学往生，忽而要受仙经，忽而又要焚仙经，在迷信家看来，必定说他勇于改过，从善如流，一遇菩提留支，便大彻大悟。在我看来，可以说他本人毫无定力，完全随他人之意为转移，所谓近朱者赤，近墨者黑也。

今试问当日昙鸾既称有病，不能继续研究佛经，料想其病必非轻微，是否需延医服药？若一方面延医服药，求病之速愈，一方面又鄙视长生，岂非自相矛盾？若谓当日身体虽有病，并未医治，乃是听其自然，那就应该老早就往生西方去了，如何尚能延长到六十七岁乎？若谓世间有一种病，本非死症，尽可

带病延年，用不着医治，则是手边原有却病之方，免死之术。只因菩提留支一语，遂弃之如遗，而对此衰朽多病之躯，偏又舍不得抛弃，既不屑从事长生之术，为什么尚要带病延年？其将何以自解乎？

若谓昙鸾所以不学长生，因为怕堕入轮回，昙鸾所以带病延年，因为要精修净业，我们姑且不论长生是否必定堕入轮回，以及净业是否必定免除轮回，这些都是空谈，无从取证。就算是净业成熟，即可以免除轮回，设若不幸，莲胎尚未结于西方，肉体早已埋于秽土，岂非又堕入轮回乎？

若谓临终一念即可往生，不必费许多岁月，则昙鸾初见菩提留支之日，信愿真切，当无以复加，何不立刻往生极乐，尚要迟至六十七岁方能脱离此肉体乎？

若谓肉体生死，本有定数，不能自由作主，只要灵魂能够往生净土，即算到达目的，不必计较肉体寿命之短长，则是把肉体与灵魂分作两截，心之外有物，物之外有心，理论亦欠圆满。

第四错处：擅焚仙经，行为乖谬，甚于秦始皇。当日始皇虽说是尽收天下书而焚之，然对于医药种植之书，尚有保留，因此二种书关系吾人之生命甚重。昙鸾从陶弘景学长生术，所得十卷仙经，姑不论其依法修炼真能长生与否，起码的效验，也可以达到却病延年之地步。此书之价值至少也与秦始皇所保留的医药书相等，或者竟驾于其上。昙鸾自己不看，何不送给别人看？现在普通的善书，封面常有“自己不看，转送他人”的字样，仙经纵不好，比较善书还要高一级。若说所得的仙经方法难免误人，故尔焚之，请问，昙鸾得书到手，尚未依法试验，如何能判其方法之优劣？若说凡是延长寿命的书籍，都是不好，毋须分别优劣，则世间所有的医药书籍，以及药店中所售的草

药，农家所种的五谷，都与延长寿命有关系，县鸾何不悉举而焚之乎？

杨先生听我滔滔一顿辩论，默不作声。半晌方曰：“仙佛各有独到处，是非本不易说。学者亦各有因缘，难以勉强，只好各行其志而已。”余曰：“先生此言甚善。”遂兴辞告别。

今日思之，杨老先生之度量，确与其他佛教徒不同。虽然受着我许多噜嗦，仍是平心静气，若是换了别人，恐怕就要“怒发冲冠”，“面红耳赤”了。杨老先生的宗旨，虽与我极端相反，但是对于他人格上，亦有相当的敬仰。

原文十三：由家庭教育而科学，由科学而神仙，由神仙而佛学，似乎舍此取彼，有什么历史进化观？然而化声生平治学，最不同情于入主出奴门户见深之辈，忽儒忽佛，忽科学，忽神仙，似乎西扯东拉，调和三教之流。然而化声自问，其前后思想，实有一贯之处。诸君少闲，请谈一二。

“朝闻道，夕死可矣”，孔子何尝不了达生死？“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道，不可得而闻也”。性与天道，讳莫如深、仅以诗书六艺之文，传之其人，乃教育家为学生之程度支配，无可如何，然而已足应用。佛道两家，每以为儒门淡薄，姑置不论。最讨厌是卖洋货的，常欲打倒“孔家店”，要中国人尽吃面包，而抛弃白米饭，要中国人尽著木屐，而抛弃大布鞋，未卜是何心理？

圆顿按：孔子不但能了达生死，孔子并且能预知死期。观《泰山其颓》之歌，可以想见孔圣人悲悯之怀，溢于言表。唉！有什么用处呢！度世有心，回天无术，天命既已告终，虽大圣人也无法挽回。于是七十三岁的孔老夫子，遂与世长辞了。

不论古今什么大宗教家、大哲学家、大豪杰、大圣贤，到了结果，也是同愚夫愚妇一样埋在土里拉倒，总没有法子能够

对付他们的肉体。就让你心性功夫，登峰造极，亦不过预知死期，坐脱立亡之类。总没有法子能够打破生灭之定律，总没有法子使肉体长存。于是乎，把肉体与精神分作两概，遂高唱肉体虽毁精神不灭之论调。肉体是虚幻的，精神是真实的。肉体是秽浊的，精神是洁净的。肉体是罪恶的，精神是善良的。这些理论，若认为一时之权巧方便，聊以解嘲则可；若认为宇宙间之真理，就是如此，则未免为古人所误。

儒门淡薄之语，是张方平对王安石所说的。王安石云：“孔子去世百余年而有孟子，其后绝而无人。”张方平：“岂无人耶？亦有过于孔孟者也。儒门淡薄，收拾不住，皆归于释氏矣。”

若以我个人历程而论，初以儒门狭隘，收拾不住，则入于老庄；复以老庄玄虚，收拾不住，则入于释氏；更以释氏夸诞，收拾不住，遂入于神仙。吾将以此为归宿矣！

又按：张方平所谓胜过孔孟之人，盖指马祖道一、汾阳无业、雪峰义存、岩头全豁、丹霞天然、云门文偃诸禅师与言。这几位古德，在佛教禅宗一宗自有相当的声望，但不足以代表中国全部的佛教，如何能与代表全民族的孔孟相比拟？何况硬要说他们过于孔孟，未免言大而夸？当时王安石、张商英辈皆为斯言所折服，可谓浅识。

原文十四：飞机不坐，而乘肩舆，电话不用，强作手势，化声无似，何至乃尔！高深科学，虽不能望其项背，即其研究神仙术所应用之物理学、化学、动物学、植物学、生理学、发生学、生态学、胎生学、解剖学等等，试问是否普通科学？对于讨论佛学，尤有两条定律：一、以科学证明佛学。二、以佛学净化科学。

圆顿按：将科学与佛学沟通，固是一种美谈，但于科学本身，未必有何等利益。因为每个科学都有其独立的资格，决不

依赖佛学而增高其声价。至于佛学虽可用科学证明，亦只限于极少数的部分，而佛学中大部分，仍旧不能与科学发生关系。譬如佛经最喜讲前世与来世之事，又喜言天堂与地狱之现象，又喜言西方极乐世界之庄严。这类的话，在佛书上赛过家常便饭，毫不希奇！若要拿科学去证明，使大众共见，真可谓难之又难。

神仙之术，首贵长生，唯讲现实，极与科学相接近，有科学思想科学知识之人，学仙最易入门。若普通之宗教家，以及哲学家，皆不足以学神仙。因为宗教家不离迷信，哲学家专务空谈，对于肉体之生老病死各问题，无法可以解决，亦只好弃而不管，就算是他们高明的手段。

原文十五：佛道两家之教主，无非应化神圣，凡外何能测其高深？即其门庭设施之粗迹，化声亦不愿多谈。就一时所认识的而言，仙学简而要，佛学博而精。仙学以生理变化心理，佛学以心理改革生理。仙学以色身冥通法界，佛学以法界融化色心。仙学在打破虚空，佛学在显现真如。仙学在白日飞升，佛学在超出三界。仙学应用真一之炁，是唯生的，佛学建立阿赖耶识，是唯心的。

圆顿按：化声先生此论甚公平，毫无偏袒，可谓一语破的，片言扼要。当代一般宗教家哲学家能认识到此者，诚不易多得。但余对于化声先生之论，尚有补充，今条举于后：

一、仙学简而要：乃化声先生已经入门之语，若彼门外汉涉猎道书者，亦正如《文献通考》上所说：“道家之术，杂而多端”，何尝认为简要乎？

二、仙学以生理变化心理：浅而言之，如吃麻醉药者，则知觉全无；吃安眠药者，则昏迷不醒。此西药之效也。吃黄连龙胆草，则怒气立平；吃人参枸杞子，则精神愉快。此中药之效也。肉体感受痛苦，则意志不宁，四大时刻调和，则心神安

定。斯皆生理变化心理之实据。

三、仙学以色身冥通法界：依真理而论，法界与色身，本无分别，法界即在色身之中，色身亦不出法界之外，既不可以大小论，又不可以精粗论。勉强设一譬喻，就如拿木桶装一桶水，放在大海里，桶中之水与海中之水，其水性质，虽是相同，而水之能力，则彼此大异，海水有无量无边之作用，而桶水则丝毫不起作用。何以故？为桶所限耳，将桶打破，则桶中之水就等于海中之水矣。桶水譬如色身。海水譬如法界，木桶譬如障碍物，但不可误会色身是障碍，而起厌恶色身之见解。须知打破障碍后，色身即是法界，离色身而觅法界，即与真理不合。

四、仙学在打破虚空：打破虚空，或又曰粉碎虚空，皆是后来道书中的词句。古代仙经，不见有此，因为古仙大半是从外丹入手，完全是物质方面事，对于虚空，不起交涉，对于肉体，亦无所作为。后代修炼家，畏外丹之繁杂，喜内炼之简易，改由肉体之精气神下手，遂有“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”之说。后又以为不足，再加上“炼虚合道”一层，于是乎丹道与虚空发生关系。莹蟾子《炼虚歌》云：“为仙为佛与为儒，三教单传一个虚。亘古亘今超越者，悉由虚里做功夫。学仙虚静为丹旨，学佛潜虚禅已矣。扣予学圣事如何，虚中无我明天理。道体虚空妙莫穷，乾坤虚运气圆融。阴阳造化虚推荡，人若潜虚尽变通。”和阳子《虚中歌》云：“我身自向虚中来，我身应向虚中去；来来去去在虚中，可于虚中种业树。”以上皆主张以虚空为归宿者。其他赞美虚空之论调甚多，未及详述。至于人名用虚字者，如张虚清、陈虚白、伍冲虚、陆潜虚、李涵虚之类，数不胜数。同时复觉执著虚空，亦非玄妙，遂用“打破虚空”，“粉碎虚空”之说，以调剂之。既不著相，亦不著空，伊等自以为理论圆融。据我个人的参证，这些都是虚伪空谈，毫

无实际：盈天地间，充满了物质，何尝有一处是虚空的？不过因为人类的眼睛看不见许多微细的物质，假名之为虚空耳。冰一变为水，水再变为气，气再散则为虚空。虽名为虚空，而实非虚空，因为冰水之质体仍在世，若认为真是虚空无物，岂非大错？

五、仙学在白日飞升：白日飞升这个术语，由来已久，不必说知识阶级普遍传闻，就是那些村夫野老市侩流氓，虽学问全无，而对于白日飞升之说，总能领会其意，决不至于误解，当然不是从书本上得来的知识，必是古代神仙有此等事实显现，众目共睹，方能流传于民间如是久远耳。《魏书·释老志》，已经有“白日升天”，及“长生住世”之说，可知古代神仙家是以此二者为目的。若不达此目的，则不足以言成就。后世一般学道人士，畏难苟安，不求深造，上等的成就，不过坐脱立亡；中等的成就，不过预言死期；下等的成就，不过无疾而终。能出阳神者，算是“凤毛麟角”。“白日飞升”四个字，简直不必谈了。

或问：阳神出现与白日飞升，究竟有什么区别？答曰：古人所谓“白日飞升”者，就是连同自己的肉体跳出这个地球之外，“神形俱妙”。后人所谓出阳神者，因为没有法子摆布这个肉体，只好把自己的肉体当作房屋来看待，把自己灵魂当作房屋中的主人翁看待，灵魂暂时住在肉体之中。用工夫修炼，一朝瓜熟蒂落，则灵魂可以独立自由行动，与肉体脱离关系。灵魂清轻，飘然飞出地球之外，肉体重浊，块然抛弃于山谷之间。此即出阳神之说，在仙道中可算是大成。但可惜神虽妙而形不妙，比较古仙则有愧色矣。

六、仙学应用真一之炁是唯生的：遍虚空界，都是物质，物质精微，到了极处，本不可用言语形容，我们随便给他起了名

字，皆无不可。横竖只有这件东西，把世界人类所造的千千万万抽象的名词，加到这一件东西上面，他都不会拒绝。“真一之炁”，不过是千万名词中间之一个名词，是假造的，不是固定的。所以老子说：“有物混成，先天地生，吾不知其名，强名之曰道。”“道”尚且是强名，其余的名字，就可想而知。说对都对，说不对都不对，所以我们今日修仙学道，要从方法上研究，从事实上认识，不要被那些玄言弄糊涂了。

历代以来，学佛的人们，都被名词所误，尤其唯识宗，花头经格外来得多。以毕生数十年最短的光阴，钻在这许多名词中间，永无出头的日子。到了结果，佛仍旧是佛，我仍旧是我，倒不如老老实实，念几句阿弥陀，尚有往生极乐的希望。

可是话又说回来了，我们若要做工夫，是名词越少越好；我们若要写文章，是名词越多越好。果能“若网在纲，有条不紊”，名词虽多，亦无妨碍。

“是唯生的”这四个字批评，甚为切当。设若世上有人不赞成仙家唯生的宗旨，我敢说这个人必定是唯死的。盖生之反面就是死。不能生，唯有死耳。

原文十六：佛学全系，本有五乘。称量而谈，常在菩萨。焦芽败种尚骂声闻，何况卑劣乃在人天？所以五戒十善，四禅四定，具体而微。似宜以人乘摄受儒术，天乘摄授道家，科学居人天之间。以超人而享天福，门户打破，广收机缘，世界有情，同登彼岸。

圆顿按：此条我不敢赞同，今且略释名词，然后再发议论。

五乘之义，各种佛书上所判，颇有异同。今据天台宗说：一人乘，二天乘，三声闻缘觉乘，四菩萨乘，五佛乘。

焦芽败种，乃大乘菩萨骂二乘之语，谓其如焦芽败种，不能发无上道心矣。人天卑劣，即轻视人天之意，乃佛教中一种

夸大之习惯，实不足为训。做人的道理，尚未曾明白，做人的品格，尚未曾具足，他们就要看不起“人”；升天的路径，尚未曾认识，升天的力量，丝毫都没有，他们就要看不起“天”，幼稚得可笑又可怜。无论做人或学道学佛，皆须有实在的力量，不是徒唱高调就算完事。

一般看不起“人”，看不起“天”的朋友，遇到天灾人祸交迫而来，他们想逃避，又逃避不了，想抵抗，又抵抗不住，性命交关的时候，急得无可奈何，大家就念阿弥陀佛，束手待毙。幸而全中国像这一类的人，或不满百分之一。若个个都如此样，请问世界上尚有中华民族生存之余地么？

五戒，是不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。

十善，是不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。

四禅四定，谓用四禅定工夫，即可生于色界四禅天也。初禅三天、二禅三天、三禅三天、四禅九天，是为色界十八天。佛家教义，谓人类若能守十善戒，再能修四禅定，则死后必生于四禅天。

老子是道家代表。研究道家学说，先看老子《道德经》。《道德经》说到天字甚多，试列举如下：

一、无名天地之始。

二、天地不仁、以万物为刍狗。

三、天地之间，其犹橐籥乎。

四、玄牝之门，是谓天地根。

五、天地长久。天地所以能长久者，以其不自生，故能长生。

六、飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎！

七、有物混成、先天地生。

八、天地相合、以降甘露。

九、天得一以清，地得一以宁。

十、道大、天大、地大、王亦大。

十一、人法地、地法天、天法道、道法自然。

十二、不窥牖，见天道。

十三、王乃天，天乃道。

十四、治人事天，莫若啬。

十五、是谓用人之力，是谓配天，古之极。

十六、天之所恶，孰知其故。

十七、天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，倓然而善谋。天网恢恢，疏而不失。

十八、天之道，损有余而补不足；人之道，则不然，损不足以奉有余。

十九、天道无亲，常与善人。

二十、天之道，利而不害，圣人之道，为而不争。

以上所列举者，约二十条，其中天与地并言者，约有九条，皆是指自然界的现象，乃吾人肉体所可见者。天是虚空，而地是实体，天无范围，而地有界限。除地球及日月星而外，皆名为天，其它各条，皆指循环之定律，善恶之感应，盈亏之公理而言，儒家所谓天人相与之际也。盖道家与儒家，同是以人为本位，言天者必兼言人。离人而谈天，贤者不为也。

佛家所谓天者，如欲界六天、色界十八天，有方所、有国土、有人民、有宫殿、有饮食、有衣服，虽名为天，仍是像我们所居住的地球一样，实在是地，而不是天。自从前代梵文翻译家，将华文天字用到佛书上去，于是儒道两家之天，与释家之天，遂纠缠不清。佛教徒原来看不起印度的天，因此连带着

看不起中国的天。他们不知中国人思想所造成的中国天，与印度人思想所造成的印度天，名词虽然一样，义理却迥不相同。

化声先生研究老庄之学有年，当然能认识这个不同之点。如何可以把道家摄到佛教天乘中去，恐怕是言不由衷吧？若当真如此，岂非令老子悲啼弥勒笑么？至于把儒术摄入佛教人乘的话，只要他们孔教徒甘心愿意，我也犯不着多管闲事了。

原文十七：近来学术，光怪陆离，大放异彩，实足自豪。科学倏兴，横绝宇宙，儒术精深，远过汉宋。尤其佛化，突飞猛进，方兴未艾。唯有道家，噤若寒蝉，黄老有灵，同声一哭。

某书馆者，编一文库，古今中外，搜罗殆遍，于道家言，有两三部。以其量论，二三十页，若论其质，牛头马嘴，真个不对。此类鸿宝，请抄书手，一二十人，略加指示，一月之内，可成百册。奈何嗜痂，成此癖性，牛溲马勃，鼻息岛国，梨枣何辜，受此奇辱。毁我黄钟，夸人瓦缶，国际文化，体面何存？中华道术，自有师承，内圣外王，实无多让。化声再来，或者在此，然须条件，且待五年（中华民国廿三年甲戌仲夏武昌佛学院世界图书馆化声自述）。

圆顿按：儒道两家，同出一源，本无异议。佛教虽是外来的，但已经被中国人改造过了，比较印度开始佛教，大有分别，未尝不可说是中国自己发明的，仅仅借重“释迦牟尼”一块招牌而已。三教各有所长，谁也不能把谁打倒，久以成为鼎足之势。

道家宗旨，向来是抱定“利而不害，为而不争”。决没有打倒别教的意思。我敢说，别教要想把道教打倒，亦是徒劳无功的。所忧者，道教中人材太少，难以维持，慢慢烟消云灭，不打而自倒。若没有整个学术作为骨干，没有超拔的天才，继承绝学，仅仅靠几处乩坛，在那里制造迷信，几处道观，在那里

拜忏念经，又何济于世？现在全国中真心实力替道教摇旗呐喊的，就只有我一个人。化声先生，你想可怜不可怜。

某书馆本是营业性质，只求出版物能够卖钱，就算达到目的。书之好坏，何必过问？况且国人素有崇拜洋货之劣习，岂敢批评他的错误？日本是个佛教国，做道教的书，当然做不好，这也难怪，独惜吾国人之盲从耳。我劝化声先生不必待到五年之后，现在就可以动笔。否则那班似是而非的道教书籍，越弄越多，道教名誉将“一败涂地”，更不可收拾矣。

答复无锡汪伯英君 儒道释十三问

圆顿子

第一问：佛道两家，都有显教、密教，儒家是否有显教、密教？再者，显教、密教到后来是否可以融通？

圆顿答：儒家也有密教，《论语》上说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”。所谓“可得而闻”，就是儒家的显教；所谓“不可得而闻”，就是密教不能公开之意。《中庸》上说：“君子之道，费而隐。”这个“费”字，就是显教，这个“隐”字，就是密教。显教与密教，在理论上，本来是融通的，没有什么冲突。其所以分为显密两派者，就是公开与不公开的缘故。

第二问：《黄庭》《参同》《悟真》，都是属于密教一类，何种书籍，是完全属于显教？

圆顿答：《参同》《悟真》完全是密。《天仙正理》《金仙证论》大半是显，而小半是密。《参同》《悟真》之密，是故意不肯明说，《正理》《证论》之密，是玄微处不能用语言文字形容。

另有陈希夷、邵康节一派，非显非密，亦显亦密，程度高者见为显，程度低者见为密。若问完全是显者，可谓绝无，因为人的程度有高低不同，此人见为显者，他人或又以为密耳。

第三问：各种书籍，诸家的注解，多是不同，固然仁者见仁，智者见智。有的书籍，本来明畅，一经注解，反而隐晦。有的书籍，始则隐约，一经注解，便能了彻。有的注和不注，相差不远。虽然注者和读者的意见，各有不同，是要凭自己的理智去测度，再将“近取诸身，远取诸物”，日用寻常之事去印证。

但是弟子有一个疑问，最不能打破的，便是口诀，譬如书上所说的一贯心法，“直养无害”、“惟精惟一”、“致中致和”，弟子认为亦是修养的秘诀。照此做去，施于外则天地位而万物育，施于内则精神宁而魂魄安。久久行之，肉体上一定会起变化。

始终抱定这个主意，积之又积，从微而著，由色身透出法身，养刚大充塞宇宙，乃是道体的自然，极浅显易明。何以总说当日孔门弟子除颜曾而外，性天之道，鲜有得闻？

但是弟子认此种亦是显教，悟则可以顿悟，证则非积久不可。至于颜曾所闻者，或亦是密教，但是此种密教，与《黄庭》《参同》《悟真》的理，是否相同？

圆顿答：君所说的一贯心法，“直养无害”、“惟精惟一”、“致中致和”，“天地位”、“万物育”、“精神宁”、“魂魄安”，这些都是理论，不是口诀。请问“一贯”如何贯法？“直养”如何养法？“致中和”如何致法？“惟精惟一”、“允执厥中”，如何执法？这些实行的法子，才可以称得起“口诀”二字。

儒家显教，亦有口诀，请看我所作的《口诀钩玄录》，将来就能彻底明了，现在不必着急。儒家的密教，完全在一部《易经》上面，《参同契》就是从《易经》中蜕化出来的，《悟真篇》又是从《参同契》中蜕化出来的，如何能说是两样？

第四问：《黄庭》《参同》是古人修养的秘籍，其中词多譬喻，本不易明，经诸家注解，便能懂得许多，至夫子的讲义，是完全已成了显教，虽一毫不懂的，看了亦能懂得。

照如此说，何以前人要隐约其辞，不肯一直说出？若说惧泄天机，则后人难道不惧？若说文化理智不同的关系及天然的时运气数，故书上每每说以俟后之君子，则将来的天机或者要完全泄尽、和盘托出，不能写的，也能写在纸上，亦未可知。是否？请示。

圆顿答：《黄庭经》与《参同契》，这两部书中间的作用，有相同者，有不相同者。我的《黄庭经讲义》，是把可以公开的道理与方法，直说出来。至于《参同契》书中的作用，一大半是不能公开的，所以《参同契》的讲义，到现在不能落笔。将来何时可以公开宣布，和盘托出，我现在不敢预言。

口诀不肯轻传的理由，有许多关系，并非惧泄天机，请看拙作《口诀钩玄录》，就明白了。

第五问：《悟真篇》是讲男女阴阳逆行造化之事，便是最上者，人已两利，与三峰采战，截然不同。若此法通行，最便于世俗男女，因世间人大多是一夫一妇，何以天不肯将此法普遍流通，渡尽无量众生？岂非与天不爱道之说相矛盾乎？

再者，既是如此，释道两家，何以或山中习静，或寺内参禅，多是一己孤修，“致虚守静”，“藏器待时”，静极而动，“一阳来复”，以后天摄先天，借先天御后天，恍惚之中寻有象，杳冥之内觅真精。

逮夫内真外应，地天交泰，升降下升，水火既济，阳不亢而阴不极，铅不走而汞不飞，魂魄相拘，精神固结，金情自恋木性，离女自交坎男。

久而久之，一身浊阴，并无丝毫走失，但悉为清阳所化，变

为纯阳，而不是亢阳。因为阳中有阴，刚中含柔，纯粹以精，的
是阴化于阳，不是阳理于阴。弟子始初认《悟真篇》，也是这个
道理。其它一切丹经，多认它是这个道理。便是夫子的诗注讲
义，弟子也多认是这种道理。

但执此以观彼，一则是男女双方之事，一则乃自造自化之
机，二者相较，大相径庭，二者混淆，未免大错，这也是弟子
一个绝大的疑团。未知夫子能否破格开恩，略示一二？不然这
个闷葫芦，实在难以捉摸，至禱至禱。

圆顿答：《悟真篇》的作用，不是人已两利，乃是有利于己，
无害于人，不是上上等的法子，乃是上中等的法子。三峰采战，
结果两败俱伤，乃是下下等的法子。人已两利，上上等的法子，
向来是口传，不载于书中，故世间莫晓。

世上人虽然多是一夫一妇，但是小人多而君子少，所以他
们不能行君子之道，《中庸》上虽然说：“君子之道，造端乎夫
妇。”但又说“君子之道，费而隐。”“夫妇之愚，可以与知焉，
及其至也，虽圣人亦有所不知焉。”“夫妇之不肖，可以能行焉，
及其至也，虽圣人亦有所不能焉。”圣人尚且不知不能，何况愚
夫愚妇。

“独坐孤修，致虚守静”，这个法子，比较容易实行。自己
要做就做，不必征求对方之同意，也不必定要废弃人事，见效
虽迟，流弊较少，我所提倡的，就是这一派。

此派最要紧的，就是“玄关一窍”，既不是《参同》《悟
真》之法，亦不是冲虚华阳之法，乃是陈希夷、邵康节他们传
流下来的。你将来看拙作《口诀钩玄录》，就可知其大概矣。

这三种不同的法子，他们用的名词，彼此都是一样的。我
当年初学道时，弄得头脑发昏，寝食俱废，幸遇名师，始能打
破疑团。今特公开发表，以度有缘，免得作书的人，看书的人，

传道的人，学道的人，都在闷葫芦中打滚，详说见《口诀钩玄录》中，今不赘述。

第六问：显教是可以普渡，密教是不能普渡，大约因资格关系，但不知要有怎样的资格，方能受密教真传？倘使心诚力久，能否有豁然贯通自悟的一日？还是究竟非师莫明？

圆顿答：普通的人，都不合密教的资格。若问怎样资格，就可以得密教真传，此层将来可以发表，现时不能奉告。因为说出来，文字太长，没有许多工夫写。

显教可以普渡，这句话也不能一概而论。佛家显教，只有净土可以普渡，其余各宗，就不能普渡。儒家显教，只有论语可以普渡，别种经书，就不能普渡。

道家显教，只有感应篇一类的文章，勉强可以普渡。其余的修炼方法，虽然可以公开，未必就能普渡。因人类知识高低，万难平等之故。

至于豁然自悟，不要师傅，恐怕自古至今，没有此例。只有虽得真传，而不能全懂者；虽能全懂，而不能实行者；虽能实行，而不能成功者。今世尚不乏其人也。

第七问：学仙者，仙道已成，则游戏人间，和光混俗，施符咒水，济困扶贫，度脱众生，积累功德，甚属易易。如昔日传记所载，许真君、吕祖师等，斩妖除邪，则为人所畏；神通变化，则为人所羨；讲因说果，则为人所信；崇善黜恶，则为人所尊。

而今乃不此之图，惟凭乱训。没有善报者，何能相信？未免不为其易，而为其难。不知神仙何故如此？令人疑惑不明。

圆顿答：君若是个聪明人，就用不着发此问，君若是个书呆子，我就回答你，仍旧不能醒悟。所以此事，只好作为疑案而已。

第八问：现在有许多道门，如同善、先天、金丹、无为、道德学社等，出来的乩训，都说关圣现任玉帝，弥勒业已降生，但征之经典，未免矛盾。故佛教徒一概斥此种为外道，或云灵鬼凭借，但不知双方孰是孰非？然无论真假，总有一方免不了诬圣之过。

圆顿答：这些婆婆妈妈的问题，恕我不能回答，佛教徒斥他们为外道，还是一句客气话，灵鬼之说，亦不彻底。总而言之，人的知识程度高低不同，斥者自斥，疑者自疑，信者自信。

第九问：北平乩训，内有阿弥陀佛，向释迦佛叩头。弟子曾以此致问，据施君来信，谓系礼敬使然。但照佛经上说，释迦在娑婆成佛，系此土佛祖；弥陀系西方佛祖，先释迦而成佛，为观世音菩萨本师。今以世间理解，何以先佛向后佛礼拜？譬如三皇五帝向孔子礼拜，似乎不顺。

圆顿答：俗语有云，行客拜坐客。阿弥陀是西方极乐世界的佛，释迦牟尼是此土娑婆世界的佛，阿弥陀由西方世界到此土来，可算是行客，释迦原在此土不动，可算是坐客，不是先佛拜后佛，乃是行佛拜坐佛耳。按之世间俗例，亦无不合，君谓此言有理否？实在讲起来，可以说根本不成问题，哪里值得研究。

第十问：敝处的同善社，他的内容，不能深悉，只是他的书籍，还觉得不错，事情也很为合理。有一部书叫《穀一子》，是宿儒杨某所作。书中的道理，与夫子之言很为合拍，所讲的完全是孔门一贯心传。惜乎此人闻道之后，已与道合真了。现在又非常秘密，甚少杰出人才，得不到他们的真消息。所以此时乡间，感觉知音稀少，孤掌难鸣。

圆顿答：同善社不过是一种机关，若有人材，他就会兴旺；若无人材，他就要衰败，并非同善社本身有什么讲究。当日同

善社极盛的时代，有许多社员，拉我进去，我笑而不答，盖意在言外矣。

第十一问：凡诵经咒，有说冥中可当钱用，有说可以超渡亡灵，如今且休论他谁是谁非，总之清心忏悔，消孽去戾，默和阴阳于无形，也是情理之当然。不过经义易明，咒语难懂。然而诵咒愈病等事，每有灵验，弟子也曾经试过，果然有效。照此看来，当诵咒时，暗中神灵，究竟得到什么好处？又有诵此咒则灵，诵彼咒则不灵者，岂亦“圣而不可知之之谓神”乎？是即所谓“不可思议”者乎？

圆顿答：诵咒这件事，常有灵验，其中有个所以然的道理，并非不可思议。因为这个道理最深奥，最难解说与普通人听闻，只得以“不可思议”四字搪塞而已。

第十二问：书上口诀，很多很多，苟悟其理，可随便拈来作自己的修养方法，或印证自己的经验。如此则人人可以自悟，人人可以修持，不假外求，本来自有，这是弟子一向的观念。

但既是如此，何以又有不能公开的秘诀，惧泄遭谴的天机？而这种秘密天机，是否即是“一见黄龙后，始悔错用心”与“聪慧过颜闵，不遇名师莫强猜”的呢？若是，则以吕祖颜闵之天资，尚不免错用强猜，况其下者乎？

或者黄龙明师，原是恍惚杳冥中的一物，仙师作此寓言乎？倘若是，则至显便是至密，至密便是至显，疑团就容易解决了。

夫子说：《参同》《悟真》，非得人传授，自己决不能了解。照如此说，一定另有一种密教，自己决难自悟。但弟子亦不求急悟，能否请夫子将不能自悟之理由，略示一二？

圆顿答：秘诀的确是有的，遭谴的事，也不是欺骗人的。但是否因为泄漏天机而后遭谴，则无从证明。聪慧人，只能自悟其理。然而究竟如何做，则难以自悟。

吕祖参黄龙一段公案，所以表示既完命功之后，尚要续做性功，不可自满自足，半途停止。“黄龙”二字是否寓言，尚待研究。

明师是指人而言，不是譬语。性功可以自悟，命功不能自悟，而且性功定要自悟，言语文字，都不相干，如何可以传授？命功是有作有为的事，虽得传授，尚未必能实行，况无传授乎？

请看世上一切学业，如工程师、电机师、化验师、药剂师、摄影师、汽车夫等等，若无人传授，能自悟否？

第十三问：慧过颜闵，不能强猜，如以天纵之圣人，生而知者，若不得传授，是否可以自悟？

圆顿答：假使圣人可以“生而知之”，则黄帝何必求道于崆峒？仲尼亦不起老子犹龙之叹矣。黄帝孔子，且不能自悟，况不如黄帝孔子者乎！所以说“慧过颜闵，不能强猜”，盖实语也。

释迦牟尼，在这个世上，可算是绝顶聪明的人，尚且非师不能自悟。他的师父就是外道仙人，佛经上说得很明白。

他初次出家，就跑到跋渠仙人苦行林中，一心求道。再至阿罗逻大仙处，学习禅定。复以为未足，又至迦兰大仙处，更求深造，反复论议。得传以后，还要在雪山六年苦行，日食一麻一麦，身形消瘦，有若枯木。不得已方受牧女乳糜之供，坐菩提座，降伏魔军，入四禅定，断除业种，然后方能廓然大悟，睹明星而成正觉。

普通一切凡夫，他们的资格，比较释迦牟尼如何？若要无师自悟，岂不成为笑谈！有师尚且未必就能自悟，况无师乎？

口诀钩玄录

圆顿子

第一编 读者须知

第一章 学说之根据

本集内容概依清朝光绪时代，江西丰城黄元吉先生所撰《道德经讲义》并《乐育堂语录》二书为根据，不掺杂别家学说，以免混淆。此二书虽曾经好道之士捐资刊印，惜流传不广，甚难购置。至于坊间通行之道书，名目虽多，然言理者不言诀，言诀者不言理。学者观之，或感觉空泛无入手处，或执著死法而不知变化，以致皓首无成。故黄先生昔日教人，理与诀并重。学者先明其理，而后知其诀乃无上妙诀，与旁门小术不同。既知其诀，更能悟其理乃一贯真理，与空谈泛论不同。余所以急为介绍于今世好道之士。

第二章 书名之意义

此书原拟名《黄元吉先生学说钩玄录》，因嫌其太长，故省去五字。又因“学说”二字不足以包括此书之优点，且易于令人误会为虚浮之言论，非实行之方法，所以改名为“口诀”。要使人明白此书中有历代圣哲口口相传之秘诀。学者果能按其所说，见诸实行，则了道成真，自信当有几分把握。从此以后，不必累月经年，搜神语怪，乃知正道本属平淡无奇；不必千山万水，访友寻师，乃知真诀即在人生日用。岂非一大幸事乎？

昔贤读书治学，都有一种研究的功夫。唐韩昌黎先生文集有云：“记事者必提其要，纂言者必钩其玄。”今按提要就是挈其纲领，钩玄就是取其精华。余细察黄元吉先生所传《讲义》、《语录》二书，皆当时黄先生口授，而门弟子笔录。其初意本不要著书传世，故其书无次序先后，无纲领条目，东鳞西爪，不易贯串。而且文笔亦不整齐，烦冗琐屑处甚多。虽有最上乘修炼口诀包含在内，但初学观之，亦难领会。今为学者便利计，故提要钩玄之法不能不用。况本书全部精华，就在玄关一窍。二书论玄窍之文字，皆散见于各处，而不成系统。今为之聚其类别，比其条文，删其繁芜，醒其眉目，当较原书为易于入门矣。学者果能将玄窍之理论，一一贯通，玄窍之工夫，般般实验，何患不能缩天地于壶中，运阴阳于掌上？功成证果，可与三清元始并驾齐肩，岂区区玉液、金液、长生、尸解之说所能尽其量哉？此《钩玄录》所由作也。

第三章 应具之常识

第一节 道家与道教之异同

提及儒释道三教，凡是中国读书人都能领会。在昔明清之际，曾有倡为三教一家之说者。盖以道的本体而论，三教原无分别。若依事实而论，则不可混为一谈。中国自轩辕黄帝而后，经过许多朝代，直到周朝李老子，皆属于道家一派。其学说是系统的。用于外，可以治国齐家；用于内，可以修身养性。古时读书人，皆能运用此学说以处世。在位则帝王将相不以为荣，在野则陋巷布衣不以为辱。所谓达则兼善天下，穷则独善其身，无往而不自在，无时而不安乐。这个就叫做“道学”。汉时的张良，三国时的孔明，亦是此道中人物。

至于寇谦之之科诫符箓，张天师之正一派五雷法，邱长春之全真派经忏斋醮祈祷等类，这些都叫做“道教”。虽各派之中，也有修养的方法，但其宗旨与作用，比较古代的道家，完全不同。学者须要认识清楚，不可张冠李戴。

第二节 道家与儒家之异同

儒家学说，出于孔子。孔子以前，只有道家而无儒家。孔子当时曾受教于老聃，又自称述而不作，信而好古，可知儒家亦发源于道家。至于儒道二家学说异同，前人议论，甚为详尽，今日不必赘言。读者须知：儒家缺点，就是把人事看得太重，毕世讲究做人的方法，没有了期。设若一旦我们感觉人生若梦，人寿短促，人之能力薄弱，人之范围窄狭，生不愿意做人，死不愿意做鬼，既不欲为肉体所拘，又不甘偕肉体同归于尽，是必

求超人之学术，然后才能达到我们之目的。此等超人学术求之儒家，颇不易得。当年孔子赞《易》，亦深悉此中玄妙。但是他对于门下弟子不肯显言，除颜曾而外，得传者甚少。因此后来儒家仅知世间法，而不知出世法。只有山林隐逸之士，如陈希夷、邵康节辈，尚私相授受耳。黄元吉先生所传之道，就是此一派。

第三节 道家与佛家之异同

道家是中国古来所独有的，佛教是汉朝由印度传到中国来的。在历史上根本就不相同。魏晋六朝时代，士大夫崇尚清谈，翻译佛书者，不觉将老庄一部分之玄义，混融于佛教经典之内，故佛说与道家言偶有可以相通处，唐时佛学家，尝以八卦之理，解释佛教《华严经》，因此可知道通于佛。

近代学者，又以内典之理，解释《庄子·齐物论》，因此可知佛即是道。愚见认为佛家与道家，在理论源头上，本无不同；其所以不同者，乃在下手修炼的方法。道家工夫，初下手时，与肉体有密切之关系；佛家工夫，专讲明心见性，不注意肉体上之变化，遂令人无从捉摸。

印度本有小乘坐禅法，亦颇注意身内之景象，并不限定日期，证某种果位，获某种神通。无奈中国佛教徒专喜空谈，不肯拼苦用功实行修炼。故大乘之说最为投机，而小乘工夫无人过问矣。

第四节 道家与神仙家之异同

出家人光头无发者，名为和尚；头上蓄发挽髻者，名为道士。凡有眼者，皆能分别。若一问及彼等修行方法其不同之处何在？非但普通人不能回答，即彼和尚道士自己，亦莫明其妙。

吾尝见和尚庵中供吕祖像，道士观中供如来像。又尝见某老僧精神矍铄，问其坐功，乃邱祖小周天口诀。某老道化缘，口中声声念的乃是无量佛。出家人尚且如此，何怪一般在家人认识不清？遇见吃斋诵经拜偶像者，不管他是佛是道，是出家，是居俗，总而言之，送他一个“修行人”的雅号。至于修些什么，行些什么，现在的效验如何？将来的成就如何？都不愿去研究。

当今之世，论及佛道之异同，已属多事。若再提起学道与学仙之分别，更觉曲高和寡，知音者稀。虽然吾人求学，当以真理为依归，不可随世俗相浮沉。况且此等学问，本是对上智之人说法，不是拿来普渡一般庸愚之士。因为此事非普通人所能胜任。试观历史传记，每一个时代，数百年间，修行人何止千万，结果仅有少数人成就，可以想见此事之困苦艰难，谈何容易。读者诸君如有大志者，不妨先下一番研究工夫。把这条路认识清楚，然后再讲实行的方法，幸勿河汉斯言。

古时道家与神仙家，本截然两事。在《汉书》中，道家列为九流之一，神仙列为方技之一。何谓九流？曰道家、曰儒家、曰阴阳家、曰法家、曰名家、曰墨家、曰纵横家、曰杂家、曰农家，共为九家。后世俗语，有谓九流三教者。三教人人皆知，九流则知之者甚少，其实即发源于此。何谓方技？曰医经、曰经方、曰房中、曰神仙，共分四种。考其类别之意，九流大都关于治术，方技则偏重于养生。治术是对人的，养生是为己的。其宗旨自不同也。

老子为道家之祖，凡讲道无有过于老子者。一部《道德经》中，有讲天道的，有讲人道的，有讲王道的，皆是杂记古圣哲之精义微言，并非专指某事物而作此说。至其最上一层，乃是讲道之本体。其言曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰

道。”其意盖谓道是宇宙万物之根源，无名无形，绝对不二，圆满普遍，万古常存。所谓修道者，就是修这个道，读者须要认识清楚。

今再论“仙”字的解释。“仙”字又可以写作“僊”。字书谓：“人年老而不死者曰仙。仙者迁也，谓迁入山中也。”古代传记，凡记载神仙历史者，其末后一句，大半是入山不知所终，决不似普通人老死于牖下。至于学道者则不然。《论语》曰：“朝闻道，夕死可矣。”《中庸》曰：“道也者，不可须臾离也。可离非道也。”又曰：“君子之道，造端乎夫妇。及其至也。察乎天地。”《易经》曰：“一阴一阳之谓道。”据此可知学道不一定要长生不死，止求能闻道悟道证道，虽死无妨，不必一定要入山苦炼。虽伦常日用之间，何处非道之所在？所患者不能参透阴阳之消息耳。故凡种种奇怪骇俗之事，皆学仙者所必有，而为学道者所厌闻。其不同如此。

再者：学道与学仙，前人意见，常有冲突处。唐白居易诗云：“皇皇道祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。”此盖据老子之说以谤仙也。又《抱朴子》云：“五千言虽出老子，然皆泛论较略耳。其中了不肯首尾全举其事。至于文子、庄子、关令尹喜之徒，虽祖述黄老，但永无至言。或复以存活为徭役，以殂歿为休息，其去神仙已千亿万矣，岂足耽玩哉？”此又据神仙之说以谤道也。

历代以来，如此类者，数不胜数，皆是己而非人，党同而伐异。其实皆搔不著痒处，亦犹之乎佛教中性宗与相宗对立，净土与参禅互诤，徒费唇舌而已。至于后世之性相融通，禅净双修等法门，若可以调和于二者之间矣，然不免骑墙之诮。道之与仙，亦犹是也。

人生斯世，资质本至不齐，境遇又不一律。能学佛者，未

必能学道；能学道者，未必能学仙。此言其人之才力有胜任与不胜任之分。凡好学佛者，未必好道；好道者，未必好仙。此言其人之性情有相近与不相近之别。既不能舍己以从人，又怎能强人以就我？只要大体无差，不妨各行其是，毋庸彼此互相攻击，徒见其器量之小耳。

第四章 口诀之来源

上古时代，没有纸笔墨砚。若想做几部书，流传于世，供大众阅看，是一件最困难的事。故凡有玄微的理论，切实的工夫，以及普通处世的格言，都是师以口讲，弟以耳听。犹恐语句太多，不能记忆，遂将其中最关紧要者，摘出几句，编成简括有韵的文章，便于使人背诵不忘，临时即可应用，其例如后：

《曲礼》曰：“坐如尸，立如齐。礼从宜，事从俗。将上堂，身必扬。将入户，视必下。游毋倨，立毋跛，坐毋箕，寝毋伏。傲不可长，欲不可纵，志不可满，乐不可极。”以上皆言做人的道理。

《书经》曰：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中。”此十六个字，将修养的道理，已包括尽了。

《易经·系辞》曰：“天地絪縕，万物化醇；男女媾精，万物化生。”后世丹经所言阴阳的道理，不能外此。

老子《道德经》曰：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。杳兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”此即后世丹经所谓先天一炁之说。

《庄子·在宥篇》，引广成子教黄帝之言曰：“至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默。无视无听，抱神以静；形将自正，必静必清。无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，

耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。慎汝内，闭汝外，多知为败。我为汝遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为汝入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一，以处其和。故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”

圆顿按，这段文章，把长生不死的道理，和盘托出，玄妙无伦。凡后世丹经所言，炼己筑基，周天火候之说，无不在此。黄帝为道家之祖，而广成子又是黄帝之师。其言如此显露，如此切实，奈何后世学道者，不于此寻一个出路，反去东摸西撞，七扯八拉，真所谓盲人骑瞎马，愈来愈错，越弄越糟。

《列子·天瑞篇》，引黄帝书曰：“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。”这六句古语，本在《道德经》内，读者必认为是老子自己做的。今观《列子》所引，明明说是黄帝之书，可见此语乃自黄帝以来历代相传的口诀，不是老子自造的。传到于今，已经过四千六百余年矣。

以上数条，略见一斑。诸如此类，皆可名为口诀。秦汉以前的古书，常有此种口诀，隐藏在里面，后人往往忽略过去。《钩玄录》非考古之文章，亦不必详征博引，谨使学者心知其意而已。

第一节 传口诀之慎重

道书丹经，所习用的“口诀”二字，其初盖出于《参同契》书中。其言曰：“三五与一，天地至精；可以口诀，难以书传。”据此可知魏伯阳真人之意，就是不愿把口诀写在书上，所以满纸都是隐证。读《参同契》者，莫想在书中寻出一个法子来。他自己已经说过，其言曰：“窃为贤者谈，曷敢轻为书。若

遂结舌暗，绝道获罪诛；写情著竹帛，又恐泄天符。犹豫增叹息，俯仰缀斯愚。陶冶有法度，安能悉陈敷？”照他的意思看起来，若完全写出，则恐泄天符；若闭口不谈，又恐绝道脉。弄得他说也不好，不说也不好，真是进退两难。到了结果，下两句断语，就是“天道无适莫兮，常传于贤者”。呜呼！魏祖之用心，亦良苦矣。

《参同契》既如此隐秘，试再求之于《黄庭经》。看其如何？《黄庭经》之言曰：“授者曰师受者盟，云锦凤罗金钮缠；以代割发肌肤全，携手登山歃液丹，金书玉景乃可宣。”据此可知《黄庭》一派传授，亦极端慎重，口诀亦不易得闻。

《参同》《黄庭》，皆如此其隐秘矣。试再求之于《抱朴子》。一则曰“不得明师口诀，不可轻作。”（《黄白篇》第十六）再则曰：“此法乃真人口口相传，本不书也。”（《释滞篇》第八）三则曰：“至要之言，又多不书，登坛歃血，乃传口诀。苟非其人，虽裂地连城，金壁满堂，不妄以示之。”（《明本篇》第十一）诸如此类，不可胜数。考《抱朴子·内篇》，本专讲神仙之术者，其重视口诀也，较之《参同》《黄庭》，若出一辙。

以上三种古籍，如《参同契》，如《黄庭经》，如《抱朴子》，皆仙道门中最有价值之书。其作书时代，距今已在一千五百年以上。后来所出各种内外丹法，以及符咒禁术等类，大半是由此三部书脱化而出，纵偶有轶出范围之外者，其宗教仍复相同。所以历代以来，凡传授丹经法术，莫不以口诀为重。盖千载如一日也。

第二节 口诀不肯轻传之理由

余昔年访道，执定一个见解，就是虚怀若谷。不管所遇之人，是正道、是旁门、是邪术、是大乘、是小乘，总以得到口

诀为最后之目的。故凡关于口诀一层，耳中所闻者，实在多得无以复加。虽不能说白费光阴，徒劳心力，然在我所得的口诀中，百分之五十，都是怪诞鄙陋，不能作用的。又有百分之二十，虽然能用，而无大效验，其可以称为真正口诀者，仅百分之三十而已。仅此百分之三十，尚有上中下三等之不同，难以一概而论。现在我对于口诀二字，着实有点厌闻。但因多年阅历，刻苦研求，遂发明口诀不肯轻传之理由如后：

一、造化弄人，要人有生有死，有死有生。而修道者，偏要长生不死，或永死不生，以与造化相反抗。设若你没有超群的毅力，绝顶的聪明，深宏的德量，结果定归失败。到了失败以后，不咎自己资格欠缺，却怪为师者妄语，口诀不灵。是多收一个徒弟，就多一层烦恼。因此非遇载道之器，不肯轻传。此为第一种理由。

二、凡事若得来容易，在自己心目中，看得就不十分贵重。一旦实行，必以游戏之态度处之。世上人情，大都如此。修道是一种最高尚之事业，若视同游戏，请问能有好结果否？因此传道者，常故意使学道者受过相当之困难，以观察其人是否有诚恳之心志，所以不肯轻传。此为第二种理由。

三、道是宇宙万物所共有的，法是人类智慧所发明的，术是依法证道或护法行道之种种手段。道只有一，法则有上中下三等之差别，术更有古今邪正巧拙利害之不同。道可以公开宣讲，与千万人听闻；著书立说，与全世界相见。法当按三等之阶级，选择上中下三等根器而授之，不可以一法教多人，免致扞格不通。术更须择时择地择人择社会环境，而酌量其可传与不可传。有几种秘术，虽能速获神效，而未免惊世骇俗，易招毁谤。若一显扬，必生反动，对于实行上有大障碍。宁可秘而藏之，免致门外汉乱加批评。因此不肯轻传。此为第三种理由。

四、为传道之师者，亦有三等资格。第一等是已经完全修炼成功的人，或是古代圣真之化身。第二等是一半修炼成功的人，其肉体上之生理，与凡夫绝不相同。这两等人，传道即传道而已，没有什么交换条件，亦无须要凡人去帮助他。第三等的是已经千辛万苦，得受口诀，但因环境不佳，经济困难，未能实行用功修炼，只得根据于人类互助之原则，寻觅一个有财力可以帮助自己修道的人，而后传之。但其人虽有财力可以助我，而品德欠优，不足为载道之器者，照例亦不许传授。此为第四种理由。

附告：读者至此，不要误会，以为作书者心中想人帮助，故意造出许多谣言。老实说一句，我现在的程度，虽然不敢与第二等资格并肩，但可以凭我个人的力量，赶上前去，尚不十分困难，毋须要人帮助。我现在所做的事，都是为人，不是为己。若欲独善其身，自然有我份内应该进行之事，何必在此舞文弄墨，惹许多麻烦？读者须要把市俗的习气除脱，然后看我的书，方没有障碍。

五、为师者当日学得口诀时，必要发一种誓词。如“不许妄传匪人，若妄传者，必遭灾祸”等语，此乃最平常之誓词。尚有比这个更厉害的。如“生受人天之诛，死受地狱之苦”等语。既然发过这许多誓，自己总不免忐忑于心。因此为师者，日后传人，都是战战兢兢，恐怕自己偶不小心，犯了誓语，所以不肯轻传。此为第五种理由。

六、为师者自己当日得传口诀，很不容易。或经过许多岁月，或历过许多艰辛，或受过许多磨折，最后方能得诀归来。从此他就认定了自己生平所经历之过程，就是普遍一般初学人的榜样。设若你所经历者，不合于他自己当日之过程，他以为太便宜于你，非普通学人之本分，因此不肯轻传。此为第六种理由。

七、地元丹诀，黄白点金术，自古至今，皆守秘密，不肯公开。但每一个朝代，总有几人承受此法。

从前生活程度，比较现代是很低。他们修道的人，本不想发财，只要一个月炼出几两银子，就可过生活，不是隐于山林，就是混于城市。彼既无求于人，人亦不能识他。像这一类的口诀，也是不易得闻。设若公开宣布，大家都会炼，银子生产过剩，必要扰乱全国金融。又恐匪人得之借此作威作福，所以不肯轻传。此为第七种理由。

八、剑术，也是极端秘密的一种。上等的名为剑仙，次等的叫做斂客。他们的戒律，不许管国家大事。现在常听人说，彼等为何不替国家出力？这都是门外话，决不可拿看小说的眼光去猜想。究竟他们费二十年光阴，牺牲一切，专炼此术，作什么用处呢？

因为中国自古以来，就有这一派，乃地仙门中之旁支。他们修炼，是要跑到悬崖绝壑，采取灵药，服食辟谷，吐纳呼吸，喻受日精月华。其各种功夫，与金丹法门隐居城市修炼者不同。假使在深山中，遇到毒蛇猛兽，肉体无力抵抗之时，就用剑气去降伏。待到二三百年以后，道成尸解。肉体既不要保存，剑术遂归于无用。

他们若有不甘于小成者，半途上再求进一步的功夫，参透造化阴阳之消息，拿出旋乾转坤之手段，将后天金气，变而为先天金气。于是又走向金丹大道正路上来了。这种人性情甚为固执而冷僻。若是你的资格不合于他的条件，无论如何，他决不肯相传。此为第八种理由。

前几年在四川重庆一带，传授剑术的那位先生，难免带点江湖上的习气。他收了许多徒弟，弄了不少金钱，在他自己，甚为得计；可惜剑仙名誉，被他丧尽。西北几省，也有人在制造

剑仙的神话，完全与真实剑仙事迹不同，吾恐又是一种欺诈手段。好道诸君，切切不可入其圈套。

九、符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三趺五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十分之九都是假的。然而真假是对待的名词，有假必有真。其真者若误传匪人，则国家社会皆受其影响，传者受者同遭灾害，如昔日白莲教之类皆是。所以不肯轻传。此为第九种理由。

十、祝由医病，符水救急，运气按摩，针灸点穴，这都是他们一生衣食之资。你若没有相当的报酬，决不能得到他们的口诀。其中也有专以救济为怀，不靠此谋生者，虽不吝于传人，但学者亦不许营业。若私自收人家报酬，即违背他们的戒律，连累师父，所以不肯轻传。此为第十种理由。

十一、内家外家两派武术入门的架子，以及普通的拳脚，虽可以分开传人，稍为深一点的，就要正式拜师父，才肯指示其中奥妙，不能随便乱说。尚有家传绝艺，只传儿子不传徒弟者，亦常有之。一者恐怕徒弟学会了要打师父，二者徒弟不能担负养活师父一家的重大责任。若拜方外人做师父，就没有第二个问题。你若是运气好，非但师父不要你养活，并且师父还可以供给你的用度。然第一个问题仍不能免，总要稍为留点秘密本领，防备徒弟倒戈。所以中国武术，愈传愈劣，一代不如一代。此为第十一种理由。

十二、佛教耶教，是世界性；道学仙术，是种族性。凡含有世界性的宗教，无论你们是什么种族，总普遍欢迎你们加入他们的教团。你不信，劝你信；你既信，拉你进。

至于道学仙术，恰好立在反对的地位。设若你不是中华民族黄帝子孙，你就莫想得他丝毫真诀。我当日学道时，曾经照例发过誓语，永不公开。就是怕让外国人得著，去拼命死炼。假

使他们一旦炼成功，真似虎之添翼。我们中华民族，更要望尘莫及了。不如保留这点老祖宗的遗传，尚有几分希望。将来或可以拿肉体炼出的神通，打倒科学战争的利器，降伏一般嗜杀魔王的。因此不肯轻传。此为第十二种理由。

或问佛教重慈悲，耶教讲博爱，就算老氏之教，与佛耶二教不同，然观《道德经》所云清静无为，退让不争，柔弱者生之徒，强梁者不得其死等语，皆是老子的本旨。外国人果真信仰道教，决不至于恃强凌弱，以侵略为能事。此条所言不敢公开之理由，未免过虑。答曰：“请观东方之佛教国，慈悲何在？欧洲各国，大半信仰耶稣教，博爱又何在？”

这些都是空谈。在实际上行为，极端相反。况且我等今日所研究者，乃中华民族自古相传之仙术，不是宗教，不是道德，更不是专讲心性的功夫。圣贤君子学此术，固不失为圣贤君子；强盗小人类学此术，仍旧是一个强盗小人，甚至于增加其作恶之能力。历代仙师所以严守秘密，不肯轻传，确是理由充足，非过虑也。

十三、神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异，然其本旨，总在乎改变现实之人生，不在乎创立迷信之宗教。后世一般宗教家，常感觉自己教义之空疏，不足资以号召，每每利用神仙之学说，混合于其教义内，以装饰自己之门庭。

试看各处秘密小教，以及某会、某坛、某社、某院等等，遍布全国。你若加入彼等团体之内，即可以窥见一鳞半爪，若隐若现，似乎真有神仙降世，暗作主持。及考察彼等全部之理论，对于古代神仙家之学说，大都隔膜而不能贯通，并且将圣贤、仙佛、菩萨、鬼神，夹杂一处，七扯八拉，于是乎神仙本来面目

遂无人认识。

幸而彼等未窥堂奥，仅仅涉及皮毛，故关于神仙家根本学说，尚不至被彼等摇动。假使今日毫无疑虑，将天元神丹，地元黄白，并《参同》《悟真》之秘诀，完全公开，让彼等得知，其合意者，则作为彼等资以号召之材料；其不合意者，则假借仙佛名义，胡乱批评，贻误后学。是未见公开之利，而先受公开之害。因此不肯轻传。此为第十三种理由。

十四、上条所言，乃过去与现在之流弊，尚有将来之隐患，亦不可不防。盖旧式教徒，志在保守，故对于非彼教所有者，概目为外道。神仙亦在彼等排斥之列，虽嫌其气量狭隘，不能容人，亦喜其界限分明，各存真相。所患者就是新式教徒，志在侵略，每欲将他教之特长，以及神仙家之秘术，尽收摄于己教范围之内，以造成他们的新教义。显宗能容纳者，即入于显宗。显宗不能容纳者，概归于密宗。其手段譬如商家之盘店，把我们店面的招牌取下，又把我们店中存货搬到他们店中，改换他们的招牌，出售于市，并且大登广告，说是他们本厂制造的。假使此计一朝实行，中华民族自古相传之道术，就要被他们消灭干净。吾辈黍为黄帝子孙，不能不努力保存先代之遗泽。因此不肯轻传。此为第十四种理由。

（编者按：本文后因时局不靖，刊物停版，未获续竟，实为憾事。）

《〈道窍谈〉读者须知》 论“彼家”

圆顿子

一、本书作者姓李，名西月，字涵虚，又字团阳。乃四川省乐山县长乙山人。于清咸丰丙辰岁成道。

二、吾国仙道，旧有南北两派。南派始于浙江天台之张紫阳。北派始于陕西终南之王重阳。至明嘉靖时，陆潜虚著《方壶外史》大阐玄风，世称为东派。而本书作者李涵虚，则群目之为西派。西派传代有九字：“西道通”、“大江东”、“海天空”。

三、张紫阳得丹道于成都异人，但未言为谁氏。同时有王冲熙者，遇刘海蟾传金丹口诀。冲熙尝谓：举世道人无能达此者，独张平叔知之。于是陆彦孚遂据此语而断为紫阳亦得海蟾之传。考海蟾乃正阳真人钟离云房之弟子，与吕祖同门。王重阳文集中，亦称正阳的祖“纯阳师父”、“海蟾师叔”。由此可知南北两派盖同出一源。又明之陆潜虚，自云见吕祖于北海草堂，亲闻道妙。清之李涵虚，亦曾在峨嵋山遇吕祖于禅院，密付本音。是则南北东西四派，皆可认为吕祖所传也。

四、北派功夫，重在清静。而七真之刘祖，则以在妓院修炼著名，未闻如长春真人之枯坐也。南派口诀，重在阴阳。而五祖白玉蟾，则自幼出家，终身云水，未闻如道光禅师之还俗也。同一讲道文章，陆作则精醇，而李作则复杂。同一人元丹法，陆说则简易，而李说则繁难。由此可知，道本同，而法或许巧拙之殊。法虽同，而诀未必无简繁之异。是在学者会而通之，勿自限耳。

五、张紫阳乃宋神宗熙宁间得道，时在民国纪元以前约八百三十余年。王重阳乃金世宗大定间得道，时在民国纪元以前约七百四十余年。陆潜虚乃明穆宗隆庆间得道，时在民国纪元以前约三百四十余年。李涵虚乃清朝咸丰年间得道，时在民国纪元前约六十余年。

六、李涵虚著作，有《太上十三经注解》，《无根树道情注解》，并编订之《三丰全集》，俱早已风行一世。惟《道窍谈》、《三车秘旨》《圆峤内篇》三种，未曾刊版行世。而《圆峤内篇》之钞本亦未得见。今特先出《道窍谈》并《三车秘旨》二书，以慰好道诸君之渴望。

七、本书乃福建毛君复初家藏抄本，由福建连城邓君雨苍亲携至沪，嘱宁代为校勘，出版流通。其排版印刷装订纸料等费，则由邓君雨苍与张君竹铭，向丹道刻经会商妥筹垫。今后本书始能与读者相见，毛邓张三君不为无功。

八、本书经宁手校正之处，约有数十字，皆属当日辗转传抄之误。其误处仅在文句之通与不通，不在理论之谬与不谬，关系颇轻。故无须另作校勘记，以免多占篇幅。

九、邓君当日，曾嘱宁将本书中要旨提出，以便读者。愚意丹经中历来所习用如离坎汞铅等，皆代名词。说心肾可，说神气亦可，说男女亦无不可，是在读者深造而自得之。若必定

指出某名即是某物，则仁智之见，各执一说，而是非之争将无了期，窃恐本书应用之范围或因此反致狭隘，有违流通之本愿，不如其已也。

十、本书中画龙点睛处，就是“彼家”二字。如第三章云“欲养我已汞，必用彼家真铅”。又如第五章云“内炼己者，将彼家之铅，养我家之汞也。内养己者，亦用彼家之铅，养我家之汞”。又如第八章云：“此铅非还丹之铅，彼家之真火也。”又如第十章云：“本元走漏，精气神皆落于后天。不能求之于我，则必求之于彼。”又如第十七章云：“元精在我家，真精在彼家。”又如第十八章云：“上德之体，得于天者甚厚，不必求之于彼家也，故曰天元。”又如第二十五章云：“我运一点阴火之精，种在彼家之内。”又如第二十九章云：“采炼者，采彼家阳铅，炼我家子珠之气也。”观以上所列举彼家之说，可谓详矣。究竟彼家二子是如何解释，颇有研究之余地。如谓彼家是指肾中之气而言，则单炼心中之神者非矣。如谓彼家是指身外之太虚而言，则执着肉体在腔子里摸索者非矣。如谓彼家是指同类异性者而言，则一己孤修专事静坐者非矣。读者须于此等玄之又玄处着眼，方可谓头头是道。

李涵虚《仙佛同修说》评点

圆顿子

性命双修，此本成仙作佛为圣之大旨。或谓佛修性，仙修命，儒治世。分门别户，盖不深究其宗旨也。

圆顿按：此公又是一位调和派。开口就把仙佛与圣人做起亲家来，可惜此公不是儒教中人，又不是佛教中人，乃仙道西派之开山祖师长乙山人紫霞洞主李涵虚是也。南派之张紫阳，北派之王重阳，都是三教调和派。他们从来没有轻视儒佛两教之态度。东派之陆长庚，仍旧秉承此种意旨。虽志在学仙，而亦同情于佛。并有《楞伽》、《楞严》二注。其他如《仙佛同源》、《仙佛合宗》、《性命圭旨》、《慧命经》等书，引证佛典，也许有牵强附会之处，然其对于佛教之尊敬，实未尝减轻；但佛教徒却不屑接领他们的盛情，依然斥他们为外道。无论他们如何附会，佛教徒一概饬之以闭门羹。历代以来皆如此，非自今日始。

佛重性，而其中实有教外别传，非不有命也，特秘言耳。其重性功者，盖欲人从性立命，能使性量恢宏，照十方而无边无

* 标题为编者所加。

际也。

圆顿按：佛家之教外别传，是指禅宗而言，不是指命功而言。禅宗一法不立，哪里有什么命功？你若同禅宗中人讲命功，须防吃三十大棒。

仙重命，而其中亦有教内真传。非不言性也，特约言耳，其重命学者，盖欲人即命了性，能使命根永固，历万劫而无尽无穷也。

若使性功圆满，外无立命之修，则真性难存，终属空寂，又何能法周沙界乎？

圆顿按：佛教本旨，原要趋向空寂。所以佛之别号曰空王，佛教又称为空门，佛之结果叫作涅槃。“涅槃”之义，就是“寂灭”，所以和尚们死了，也叫作“圆寂”。“空寂”二字，乃佛教究竟之义，若离开“空寂”，就不成其为佛教。作者既不满于释氏之“空寂”，难道要请一般和尚们都来学“炼丹”的功夫吗？和尚果真要“炼丹”，岂不先要皈依太上老君做弟子吗？

若使命功周到，内无尽性之修，则真命难守。徒保色身，又何能神通三界乎？

圆顿按：性命二字，虽是两个名字，却不是两件东西，乃一物二名耳。命字代表此物之体，性字代表此物之用。如果命功真能到了极处，是其本体已经修炼圆满，自然可以由全体中发出大用，自然可以具足无边无际不可思议之神通。若命功不能到这样程度，仅能却病延年，在世界上多活一二百岁。此种命功，实不配称为命功。

惟佛有教外别传，则从性立命。极乐之地，益见空明。惟仙有教内真传，则尽命了性，而大罗之天，益见超脱，是仙也佛也圣也。此双修而非单修者也。

圆顿按：以上所言，皆是仙佛对举，不见有圣。

故释迦到禅定时，而有贯顶穿膝之效。迦叶谈真实义，而有倒却刹竿之奇。试思于意云何？

圆顿按：在作者之意，以为贯顶、穿膝、倒却刹竿、这些名目，都是佛教中的命功，而一般佛教徒，完全不肯承认，以为尽是邪见魔说。譬如下级僚属，逢迎上级长官，很想送一份贵重礼物，以为进身之阶，又怕长官不肯赏光，只得投其所好，窥探长官家中日用必需之品，将其名目记下，逐件购买齐全，把自己真名字写好贴上，送到长官家里去，以为这一次总可以巴结上了。谁知仍旧被他们大骂一顿，挥之门外，垂头丧气而返。事后打听，方知所送的这许多礼物，虽是长官所喜欢的，但千万不该把自己的名字贴上去，遂至弄巧反成拙。学仙的人，借用佛教的名词，说是命功，常被佛教徒所诃斥，真可谓自寻烦恼。

吕祖云：“单修性兮不修命，此是修行第一病。”紫阳云：“饶君了悟真如性，不免抛身却入身，何如更兼修大药，顿超无漏作真人。”略举一隅，可以类推也。

至于行深般若，五蕴皆空；丹熟大还，十年面壁；六十耳顺，七十从心。夫而后性命双了，同登空超之境，而仙佛圣皆成也。故达摩初祖《了道歌》云：“三家法一般，莫作两样看；性命要双修，乾坤不朽烂。”人又何必是非哉？

圆顿按：达摩居然也要调和三教，真是怪事！

且更有说者，三教嗣续，皆不能知此。知此必不互相抵牾，只索各尽其道，以归于道也。今设一大道主人于此为三教说法曰：夫三教者，吾道之三柱，分而为三，合而为一者也。道不能分无变化，道不能合无统宗，是故以三柱立其极。释道言性默言命，仙道传命默传性，儒道则以担荷世法为切。言性难闻，言命又罕，并性命而默修之。遂使三家后裔，各就祖派，分为

专门，掀天震地，讲起是非，开出无边境界。佛攻道，则有翻空出奇之妙想；道攻佛，则有踏实指陈的神思；儒攻佛与道，则有波澜不穷的文章。而岂知皆道之分也？道既分三，其中岂无支流之不同，邪正之不类者？奈何不思其本而谈其末也。

夫以性兼命为一脉，以命兼性为一脉，浑乎性命为一脉，此三脉皆道脉也，及其还无一也。偈曰：“吹了明灯顽耍子，谁知打着自家人，吾言若有相攻者，又是飞花点汝身。”

圆顿按：自来儒教徒常骂二氏曰异端，是佛老全非，释道并斥也。佛教徒常骂仙家曰外道，曰邪教，而不及儒。盖畏儒教势力之盛不敢撓其锋，见仙教人才之衰，遂肆其狂吠也。仙学书籍，开口就是三教一贯，终未肯独树一帜，并喜援引儒释二教书中义理与名词以自重，惹人厌恶鄙弃而不知，究竟何居心耶？

为道释二教重要问题 驳复某居士书

张化声

圆顿按：仆与化声先生，素未谋面。虽偶有函件来往，只神交而已。旧岁承伊惠寄此稿，不过谬引仆为一知音，相与欣赏高山流水之独奏耳。伊本无在《扬善刊》上发表之意，但时隔数月，亦未见他种刊物登载此文。或者因与某居士有少许关系，故秘而不宣乎？仆等为学术前途计，不忍听此种有价值之文章终于淹没，特商于主编者，亟为登出，藉以明道家之真相，而破学者之疑云。统观前后辩论各条，不能不认某居士出言失检，致犯张君大刀阔斧一阵痛击（竟乏招架之功），当亦始料所不及也。虽然，贤者之过，与众共见。于某居士令誉何伤？今姑隐其姓名可矣。

原文一：不可占《海潮音》园地，使成杂色。

《海潮音》产生之第二年，化声加入撰述。又三年，承乏编辑主任。以后接手者，如会觉、法舫、大醒诸法师，皆曾受业

于化声。是此书不啻化声精力所寄托处。得居士护持之，尊重之，感谢无极。虽则佛门广大，何所不容，但为初机说法，彩色太杂，则目炫神移！非唯不能承受，且招无谓之诽谤，不如且止。

本期编者，因化声三叙，皆其业师之著述，爱屋及乌，遽尔转载，不无疏忽。若谓化声有占领园地之野心，未免为事实所不许。十年以来，屡承读者之劝勉，社长之督责，编辑者之请求，除壳面第二页之募集基金一启，为化声旧作，此外并无片纸只字点染其间。盖一则疏懒性成，一则认定佛教理解方面，已经适可。希望同人，不宜留恋现成乐园。（默察现代之佛学家，多堕于文字障及理障。平心而论，此等人本来不可多得。一出头来，即为二障所魔。更牵引之入于浮名利养之途。宛转缠缚，永无出期。负荷大法，能有几人？就主观上实堪怜悯，即客观上值得痛哭。）行当开辟一座新世界。虽曰人天慧目，不宜遮断。克实而论，与其千万人以言说相号召，不若一二人以行证作征式。区区忠诚，可告十方三世佛祖，《海潮音》一片园地，何必惴惴焉惧化声之侵占哉？

原文二：若为国家文化起见尽可另树一帜。

我国民族四千年前之始祖轩辕黄帝，作君作师，手创道教。精者以治其身，粗者以治天下，即所谓“内圣外王”之学。虽产生一国整个的文化，实非普通谈文化者所能梦见。经过唐虞三代，王官世守，虽文质递变，揖让征诛蝉蜕，然在学术上并无异军突起。诚以博大精深之道术，已足满社会之要求，而供其应用。降及东周，政权下移，教务亦同时旁落。其间有一无二之中心人物，厥唯老子。以柱下史之职，实握得二千年来文化之总汇机关也。据《庄子·天下篇》，道家之术，一分六派。鬼谷子出，又分三派。国人最崇拜之儒教，亦有孔子问礼，老

子犹龙，几层公案，何况余子？

周秦为学术极盛时代，实道家分化时代。谈历史者以为进化，守本务者以为混沌被凿而死。亦仁者见仁，智者见智耳。汉唐数百年间，佛教西来，欢迎者多老庄派巨子。同时赌生命，相火并者，亦是道家。盖势均力敌之场，未离欲者，参予其间，自尔勾心斗角。岂知天下事不可相消，而可以相平，数传之后，渐趋于同化。普通历史家，谓儒术与佛教对抗，实则偶有一二文人，摇旗呐喊，不过捧道家之场面而已。何曾一登舞台，对显身手。盖冲突与和好，均欠资格也。

门户相当之道与佛，一经结婚，遂产生两个宁馨儿，及一个女子。宁馨儿者何？内地之禅宗，与西藏之密教。女子者何？宋明两代之学者，阴佛道而阳儒术，真能表现女心外向之状态也。化声无似，何致“托古改制”。诚以一国之有文化，犹一人之有生命，吸收他国文化，犹吾人之须养料。方今朝野上下，或贪口腹而不顾生命，或怕呕噎而废弃饮食，且不知生命究在何处，数典忘祖，不及身死，其心已死，可不哀乎！

窃欲有所尽力，奈生平个性，自尔顽强，以为空言问世，毋宁怀宝沉渊。所以二十余年，在言语文字，从未提及，且未现出任何色彩。即佛学院同仁，相处最久，相知亦深，试问有谁深识至此？今夏编辑旧稿，行将付印，于自叙中，略露端倪，尚非初志。现将自修程序，划定段落，暂期五年。若目的未达，只好金人缄口。万一祖宗有灵，呵护加被，少有所证。又无相当之人，代负责任。万不获已，亲捧暖身之曝，贡献国人，即所以报祖恩，是亦因缘之无可奈何者。功不必自我出，名不必自我得，久矣夫有所心印，何敢妄自菲薄，仅如浮夸少年，尽可轻树异帜，以炫人耳目哉！

原文三：（甲）道家一切皆堕常边，究未可与佛法混为一谈。

(乙) 凡外道修行之法，佛教密乘皆有之，但总不离于菩提心。此佛法之所以为佛法。(丙) 密乘之气功，是观身为法界，非炼精化气，炼气化神，超升上界者可比。

甲条标出道家之过犯，乙条晓举佛门之殊胜。丙条比较两教功行，皆所据以判佛道之异同与优劣。集为一类，论之于下：

(甲) 化声闻道二十余年，自惭鼯鼠饮河，不过满腹。居士既痛恶道家，未卜何由知其一切？偿仅仅于一切中，标出“常边”两字，埋怨道家，尚不难于答辨。《德道经》破题儿四句：“道可道，非常道；名可名，非常名。”未卜居士作如何解释？《齐物论》一篇，漆园取大小、有无、是非、长短、真伪、一异、彼此、生死、成毁、美恶、中边种种对待名相，尽情扫除，譬以比竹，喻于磬音，未卜居士作么生取焉？

(乙) 西藏密宗，与印度之显教异，与传来我国之密教亦不同。其修行之方法，颇类似道家。这一点，我与居士之认识略同。盖西藏之地理也、历史也、学术也，与我国内地关系之密切，不仅文成公主等之几个女子，莲花上人后至，宗喀巴晚出；就固有之文化，另行组织一非印非中、即印即中之密乘，实信而有征，此化声之所谓“宁馨儿”也。若夫菩提心，非佛门之专卖品，居士能否保证古今之学佛者，皆有此心？居士能否断定古今来学道者，皆无此心？是又不足论矣。

(丙) 千千万万，修行的方法，是增上缘，唯气功是亲因缘。有情之生生死死，在呼吸间，心理与生理两面之变化，全凭这一口气。此道家与佛门显密两派，所以异曲同工。《俱舍论》且有此微细法。外道无有之偈，诚然诚然。但是第一要认得气，第二要用得气。按居士密宗气功是观身为法界之言，窃以为未得气功之用。莲花生，宗喀巴两大士，能取佛道两家之精髓，组织偌大教团，其功夫必不仅此而止。其为喇嘛辈，以讹传讹，渐

失真义无疑。

或者居士之言，未能达意。若仅仅如此修行，包管经过七佛，断无结果。盖把住一个身，成立一个法界，种种作为，以观观之，试问实际理地，那能容得许多唠叨。所谓气功者，更不知究竟何在。非集气，非养气，直耗气耳。何不用显教之随息法，跟随这气，跑来跑去，或者发生点关系。又何不直截了当，不贪气功之名，而用唯识家之变相观空法，变法界相，观人身空？

夫止观两门，虽是佛教精华所在，究竟趋重心理方面。尚在第六意识上做活计，离七八两识，隔有重关。所以直须三阿僧祇劫，方能到家。交大师之《楞严正脉》，极力发挥废识用根，的是龙象手段。盖气非观之所能用，仅仅观气，亦不过等于新市场看电影，于生死有何交涉？乞儿观看富贵人家满筵珍馐，何曾得一点受用？用得气者，所谓造化在乎手，人发杀机，天地反覆。这是何等本领！

就居士之法，应用道家原理，略为修改。以合字、摄字、融字三诀，以换观行。初则身合于心，心合于气，气合法界。继则法摄于气，气摄于身，身摄于心。终则无所谓法界，无所谓身心，一炉冶之，融化于气，尚不失气功正宗。道家从身心法界上，抽出共同性之精气神，以为功行下手处。实则精之挥发者为气，气之妙用处为神，三而一，一而三，横尽空间所占领，竖究时间之程序。此为认得气之第一步，尚是后天而奉天时的功夫，未能昂头天外。

若夫先天而无弗违者，必须静候其信，感应其情。（海誓山盟，的的口传，唯信与情。认得清，证得明，即仙即佛，禅宗衣钵，亦有“有情来下种”之偈。）老子所谓其中有信，庄子所谓有情而无形，才算是亲见生娘面。虽然，犹是以术延命之法。

若谓以道全形，尚未梦见，宜乎居士之以为不可相比也。

原文四：化声先生欲阐扬道教，似与三皈之旨有违；白马焚经，古德不得已也。

佛者，觉也；道者，路也。化声只觉得优游大路，已忘记了彼家我家，及其他的一切。即学贯古今、名满中外之太虚法师，别人求拜门墙而不得者，化声相处十年，风义尚在师友之间。本来未受皈依，谈不到什么相违。

风闻居士摩顶已久，由显而密，虽曰同是佛门，究竟有无特异。化声自叙，叨虚师印可，且劝勉有加。而西藏气功，与道家命功，有异曲同工之妙。复是法师亲口所言，亲笔所书。取瑟而歌，使子闻之。居士所皈依之僧宝，未卜有无感想？

白马焚经，虽是道家一页痛史，又岂佛门一件幸事？不得已之设想，岂仅古德如是如是，三武一宗，何尝不如是如是。口业口业，罪过罪过！化声自己忏悔，化声怕入拔舌地狱，化声尤不忍酿成水火兵力之劫——五年之约，或者从此取消。

原文五：内地唯识家，何以不诋毁外道而诋毁密乘？但守弥勒口遗之文，不求弥勒见面之路，不仅自失大利，未免数典忘祖。

以佛法相检，无一法是佛法，心行处灭故，语言道断故。般若火聚，遇着即烧故。四十九年，未说一法故。释迦两个师，十大弟子，皆外道故。以佛法相摄，无一法非佛法，心外无法故。随众生心，应所知量故。无不从此法界流，无不还归此法界故。净名并世而不相师，同为众生示疾问疾故。虎溪三啸，远公不施于衲子，而实现于醉酒之陶渊明，与黄冠之陆修静，无我执之门户见故。

炸弹、死光、毒瓦斯、绿气炮，发菩提心者，曾未见其辞而辟之。同善社、悟善社、道院、慈善会之守窍等，区区疮疤

之疾，何足烦乃公笔伐？豺狼当道，安问狐狸？唱于唱喁，大和小和，乐出虚，蒸成菌，天高地厚，何所不容。必也，黄鹤焚琴，无乃大煞风景。至于唯识家之诋毁密乘，亦非无故。化声不够唯识家，从前并无只言片语，及于密乘。不过与内地人关系较深，代为答复而已。

戒律为佛法之母，虚师门下，三皈五戒之弟，非唯戒杀，并能长持素食，非唯戒邪淫，并能净修梵行，钦佩无既！曾几何时，屠门大嚼，酒楼小酌，淫佚嗜好，名闻利养，贤者不免。闻之痛心：既有今日，何必当初？此犹曰居士也。喇嘛乃出家僧宝，较在家人必有其不同之点。然而饮酒食肉，娶妻生子，参欢喜禅，修双身法。连累内地唯识学家，翻尽一部大藏，若沙弥戒本，若比丘戒本，若菩萨戒本，寻不到这样的戒律。此为内地唯识家，诋毁密乘者一。

唯识家未学外道，故无所据以诋外道。唯识家与外道无密切之关系，故无必要而毁外道。密乘既与唯识家同祖无著与弥勒，则唯识家欲认识其祖宗之真面目，不让密乘，亦情有可原。“六经十一论”不啻唯识家之宗谱，密乘所奉之祖，较唯识家宗谱所注明之祖，其状态、色彩、性情、精神，既呈变相。唯识家当然赴家庙，开亲族会议，辨清自己的祖宗究系何人，不能冤其数典忘祖。唯识家诋毁密乘，并非唯识家诋毁密乘，实奉“六经十一论”中诸佛菩萨之使命诋毁密乘，于人乎何尤。

若谓唯识家守弥勒之文，不求弥勒见面之路，则尤有说。梦中见弥勒乎？或为妄想所成？定中见弥勒乎？或是魔鬼坏法？饶他青天白日，一化世界，一个一个唯识家面前，现有弥勒，保证西藏密教是佛法正统。虽然不敢一拳打杀，喂狗子吃，当然要问其于“六经十一论”，何以犯自语相违。此为内地唯识家，诋毁密乘者二。

原文六：（甲）长生久视，道家之视为极难者，在佛法为极易；即如餐石其一也，故只当求之佛法，不宜爱惜外道。（乙）以为唯识之教大都于境加详，宗喀巴有鉴于此，治性相显密于一炉，俾境行果三齐趋并获，故与其退入外道，何如进入密乘！

（甲）以佛法检道家，（乙）以密乘检显教，合论于下：

无生两字，是佛祖从果地上之证悟，用真谛表显一种境界。长生两字，是道祖据因地上之语言，用俗谛标出一个目的。总之，不离解脱生死也。居士谓道家视为极难，在佛法为极易。试问出离生死外，尚有何法最难？释迦文佛，夜半逃出王宫，究竟为了何事？虽曰福慧双修，六度万行齐证。若丧失了生命，凭谁修行，凭谁证果？常乐我净法门，死了此我，岂非等于无余涅槃？纵使弥勒居左，无著在右，腊月三十夜阎王老子，来算饭钱，于是手忙脚乱，挣搓不住，牛胎马腹，何处不钻，畜生饿鬼，何地不跑。菩萨隔阴，尚且成迷，再出头来，未卜何日。“此身不向今生度，更向何生度此身”，所以龙树菩萨，修长寿之法，南岳大师，发延年之愿。岂是不图本务，仅唱高调者可比哉！

化声无似，不问是内是外，是道是佛，是显是密，是妖是魔，是野狐禅，是乾矢橛，只要有一种确实的原理与保证，能够使我了却这分段生死，纵令全世界人，笑骂之，诋毁之，化声决定明目张胆，信受奉行。掬诚语君，道教满足化声的生理，尚未满足化声的心理；佛教满足化声的心理，尚未满足化声的生理。五十三参，未离本座，说什么“齐趋并获”，说什么“进入退入”？精细检择，岂唯佛道有别。同一宗派，共一方法，又岂慢无巧拙应用？

居士所记，餐石、餐果诸法，不过挪移替代作用，未离段食。充其量，不能证到二地口鼻不行之果，何况长生服气之法？

则已住于触食，可以神明而寿，尚非不食者不死之境界。盖所须之气，一旦缘绝，则生机无据也。唯服气一门，降伏这一口气，能使鼻无呼吸，六脉断绝，色身实证无生，尚有若何死理。虽然，犹是南宫列仙一派，未能免于水火刀兵劫之尸解。若夫“大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热”，神人之本领，夫岂易言哉！夫岂易言哉！

南方气候，较北地颇暖，武汉为居士桑梓之地，可否暂赋归来，共修一回百日餐石闭关法，互相检查心理生理两方面之状态，而研究其原理与应用？人之欲善，谁不如我，化声若能领会藏密之法要，自当顶礼足下，乞次弟子之列。万一道家之术，亦有片长，请居士以后莫骂外道，莫焚道经，祈切祷切。此询少病、少恼，众生易渡，为荷。

化声进言

辩《楞严经》十种仙

圆顿子

附告：《楞严》十种仙说，自唐至今，约一千二百三十年。历代以来，仙学中人读《楞严》而灰心变志者，当不可胜计。凡夫俗子更因此轻视仙道，而偏赞佛法之无边。其对于仙佛二门略有所得者，亦仅认仙道为学佛的一种方便之过渡，最后仍当以归佛为究竟。如《性命圭旨》等书，即其代表之作。目下全国居士界，嗜仙学者颇不乏人，屡被浅识的佛教徒所呵斥，每借《楞严经》为泰山压顶之神威，而居士辈遂噤若寒蝉，不敢抗辩矣。

余纳闷已久，亟欲一吐为快。因作此篇，聊伸己见。既脱稿后，删之又删，改之又改，理论虽不妨驳诘，辞气则倾向和平。盖已预留仙佛两家将来妥协之余地，故未忍出全力以相搏，免致佛教学理上基础之动摇。世倘有得“他心通”或“宿命通”之大善知识乎？畏前因而泯后果，必能深谅于愚衷。

《楞严正脉》云：夫仙道起于众生厌惧无常，想身常住，妄设多途，无非志于长生不死。不知此身乃真心中颠倒错认。（略）今因怖死而又妄修长生，是错之又错。展转支离，迷不知

返，可胜惜哉！

圆顿按：世上人都是醉生梦死，很少有志于长生不死之人。吾国四万万同胞，心中真正希望达到长生之地步者，全国至多不满一千人。就算他们是妄想，何故普通人连这点妄想也没有？难道除却一千人而外，其余三万九千九百九十九万九千人，都成了正觉吗？都把妄想消除净尽了吗？老实说一句，这般无志气、无魄力的可怜群众，他们认为有生必有死，是天经地义，非人力所能反抗，老早就服服贴贴，心甘情愿，听宇宙定律所支配。问到他们的结局，若不是追随释迦牟尼同入大涅槃，便是被阿弥陀佛他们全数接引到西方极乐世界，用不着大和尚为他们担忧。

再按：释迦牟尼当年出家修行之动机，何尝不是因为厌惧无常而起？出东门在路上遇着一个老朽，出西门在路上遇着一个病夫，出南门在路上遇着一个死尸，然后才发心入山，勤修苦行。可惜他老人家鸿运欠佳，不投生于中国，而投生于印度。所遇到的两位导师，学问不见得怎么高明，故对于免除老病死三苦实修实证的功夫，尚未能十分彻底。他老人家一出拿手好戏，摇旗呐喊，鸣锣击鼓，整整唱了四十九年，就是一个“觉”字。我并非说人生不应该有“觉”，所引为遗憾的，就是除了一“觉”以外，没有丝毫免除老病死的方法。参禅吧？修观吧？诵经吧？持咒吧？都不能达到这个目的。徒然一觉，又有什么用处呢？现在的人们，更来得干脆，索性连“觉”也不要了。一声阿弥陀佛，就立刻把你送上西天。

《楞严正脉》云：西竺上古外道宗，摩醯首罗天为主。及佛出世，号一切智人，随机权立，尚列人乘，岂无仙道？亦闻观音为仙乘教主也。

圆顿按：摩醯首罗天，即所谓大自在天，乃印度民族所崇

拜之神，与中国人不相干涉。佛虽然号一切智人，亦只能了解印度事情，而不能了解中国事情。佛教人乘，比较儒教，欠缺实多。而且佛并不知道有仙道，观其结局，生老病死四件事，亦无异于常人，岂不与当年出家修行之初心相违悖吗？若说这些现象都是示现，而非真实，请问世间事哪一件不是示现？难道只许佛教示现无生，不许仙教示现长生？吾人说到长生，就要受佛教徒种种批评。守尸鬼、未出三界、终堕轮回，这些恶语，未免太不公平。

观音在这个世界，无历史可考。民间传说是妙庄王第三女，名曰妙善，在汝州龙树县白雀寺为尼，死而复活，又到惠州澄心县香山隐身修炼等语，尽属无稽。非但我们不信，连佛教自己人也不信此说。观音只可以为一般念佛善女人的教主，不可以为仙乘教主。因仙乘教主要有历史可考，又要有仙学著作流传，我们方能承认，不是随便就能做的。

《楞严正脉》云：顾此方大乘机纯，小乘犹不传习，岂务杂乘？故藏教未闻其至也。

圆顿按：吾国人性刁，喜空言而畏实践，故特别欢迎大乘而厌恶小乘。因为小乘佛教虽不敢说决定能免除老病死诸苦，却也要做一番功夫。懒惰的人们，只晓得高调，而不肯下苦功。所以到今日样样都落了后尘。试观魏晋之间，何晏、王弼、王衍诸公，放弃世务，专谈玄理，寝成风气，遂以清谈误国。此即大乘佛教之前驱。

宋儒虽极力排佛，但说到心性二字，总与佛教纠缠不清，甚至堕入佛教大乘经义圈套中而不自觉。明排之，适以暗助之。而大乘佛教遂俨然把握着吾国人心性界无上之权威。所最不可解者，秦汉以前，佛教未入中国，唐虞三代之政治淳良，民情敦厚，远非后世所能及；而且版图一统，无河山破碎之羞。自佛

教东来以后，将如此大乘高深之哲理，熏陶全国亿兆之人心，更应该功迈唐虞，德超三代。何故国步日益艰难，民俗日益浇薄，民生日益憔悴，民气日益衰颓？而有五胡十六国之乱华，有南北朝之分裂，有后五代之割据，有辽金辱国之耻，有元清灭汉之痛，有列强侵略之虞？所谓此方大乘机纯者，亦不过如此而已。

《楞严正脉》云：此方仙道与儒同源，而老庄皆儒之太上清净者也。学仙者附会及之。

圆顿按：吾国仙道，始终黄帝，乃是一种独立的专门学术，对于儒教无甚关系，而比较老庄之道，亦有不同。后来仙学书籍，固不免有附会老庄之处，但只采取老庄一部分修养方法，而非全部接受他们的教义。老子大患有身绝学无忧之旨，庄子谬悠曼衍荒唐诡诞之辞（见《庄子·天下篇》），对于后世制造佛经的工作，其助力实非浅鲜。本是舶来，偏称土产。于是释迦文佛遂成为老子之化身。本是国货，冒列洋装。于是《起信》《楞严》遂高踞丛林之讲座（《大成起信论》、《楞严经》二书，在今日佛学研究家多数人眼光中，认为二书都是中国人自己制造的）。

《楞严经》本文云：阿难，复有从人不依正觉修三摩地，别修妄念，存想固形，游于山林人不及处，有十种仙。

《正脉》云：从人者，但从人身修，即人身证，非局前十类之人。正觉即本觉真心。三摩地即首楞正定，不如是正觉正修，而邪悟五蕴身中，有性命可修养之使长生不死，所谓存想固形。十类修法不同，而存想固形乃总妄念也。

圆顿按：世上人们，不想靠自己力量，实修实证，而妄念西方有个极乐世界，妄念死后阿弥陀佛来接引我去，妄念往生净土求免轮回，把自己死后杳无凭据之妄念认作实事，把别人

生前实修实证之功行当作妄念，何其颠倒是非乃尔！

《楞严经》本文云：阿难，彼诸众生，坚固服饵而不休息，食道圆成，名地行仙。

《正脉》云：此言饵者，盖炮炼和合为丸作饵之意。于此服食而得功效，故曰食道圆成。地行仙者，但百体康壮，寿年延永，而未得轻飞，止于地上行者也。

圆顿按：果如《正脉》所言，有此功效，亦不过像世上人吃几料膏丹丸散大补药，使身体强健，多活几年而已。充乎其量，不过到百岁左右，名之为仙，未免过分。此种人只能安居于城市山林，不能如后文所言休止深山或大海岛，绝于人境，亦不能有千万岁之寿命，做《楞严经》的人，是门外汉，遂致理想与事实不合。

《楞严经》本文云：坚固草木而不休息，药道圆成，名飞行仙。

《正脉》云：草木如紫芝、黄精、菖蒲、松柏之类，久服身轻，行步如飞。

圆顿按：这一类是吃生药而不吃烟火食的人，几百岁寿命，不成问题。若如后文寿千万岁之说，却非事实。

《楞严经》本文云：坚固金石而不休息，化道圆成，名游行仙。

《正脉》云：坚固金石，如烹煎铅汞，炼养丹砂，号九转大还者是也。化道游行，化销凡骨而成轻妙之身。瞬息万里，周行不殆者也。

圆顿按：这一种可以算是真正地仙，今世很少得见。而佛教净土宗死后生西者，则多至不可胜数。

《楞严经》本文云：坚固动止而不休息，气精圆成，名空行仙。

《正脉》云：坚固动止者，如抚摩搬弄，运气调身，动静以时，起居必慎者也。气精圆成者，所谓炼精还气，炼气还神，炼神还虚也。空行者，方是羽化飞升，虚空游行也。

圆顿按：果如《正脉》所云，亦不过按摩导引搬运之类，仅能达到卫生却病之程度，谈不到炼精还气、炼气还神。若根据此等方法，希望羽化飞升虚空游行，何异于痴人说梦！此等功夫果能成仙，空中早有仙满之患，可见《楞严经》作者对于仙道完全不懂。

《楞严经》本文云：坚固津液而不休息，润德圆成，名天行仙。

《正脉》云：此是吐故纳新，如环师所谓鼓天池咽玉液是也。能令水升火降而结内丹，故曰润德圆成。此复超空行而至天上，故号天行仙也。

圆顿按：经文仅有津液二字，注文又添出吐故纳新四字，未免蛇足。须知吐故纳新是指呼吸而言，不是指津液而言。而且徒恃鼓天池咽玉液，没有别种功夫帮助，亦不能结内丹，更不能超空行而至天上。作者把这件事看得太容易，的确是个外行。

又按：《正脉》在此处已经承认仙能上天，故云“超空行而至天上”。而在后文又说：“天趣与仙趣迥然不同，世人仙天不分，而学天者滥附于天，且谓诸天皆彼祖仙。今略辩之：仙以人身而恋长生，最怕舍身受身，诸天皆舍前身而受天身，岂其类哉！又仙处海山，如蓬莱昆仑，皆非天上。四王忉利尚无卜居，况上界乎？况色界乎？是知天趣最为界内尊胜之流，迥非仙与鬼神之类也。”据此一段议论，仙又不能上天矣。前后见解，自相矛盾，可笑之至！

《楞严经》本文云：坚固精色而不休息，吸粹圆成，名通行仙。

《正脉》云：朝闭目以向东方而采日精饮之，夜采月华，乃至服五星等，是谓精色，而言通行者，亦以精神流贯而与造化交通也。

《楞严经》本文云：坚固咒禁而不休息，术法圆成，名道行仙。

《正脉》云：此专持咒自成仙道，内教持准提等亦许成仙道是也，兼以咒枣书符以愈疮病，禁毒驱魅以利群生等，有济世道心，故名道行仙也。

圆顿按：持咒之功效，只能愈病或禁毒驱魅。然亦是偶中，难保必验。对于自己肉体亦不起变化，老病死三个字，仍不能避免。持咒若能成仙，则仙人满街走矣。诸君若不信余言，何妨牺牲几年光阴，自己试一试看。

《楞严经》本文云：坚固思念而不休息，思忆圆成，名照行仙。

《正脉》云：环师所谓澄凝精思，久而照应，或存想出神，或系心脐轮而炼丹，皆思忆圆成也。（略）予又见仙书，初系心脐下，透尾闾，升夹脊，乃至达泥洹。方以冲顶出神，皆思忆所谓也。

圆顿按：徒恃精思存想等功夫，在仙道中亦不能有大成的希望。至于冲顶出神，就像一粒种子放在土中，经过相当的时期，自然会破土而出芽，自然会开花而结果，并不是由思忆上得来的。又像女人十月怀胎，自然就会生出小儿，也用不着什么思忆。若徒恃思忆功夫，将自己的神搬弄出来，那个神没有同物质在一处锻炼过，是个无影无形的东西。仙家名之为阴神，毫无用处，亦不能冲顶而出。

《楞严经》本文云：坚固交遘而不休息，感应圆成，名精行仙。

《正脉》云：环师谓内以坎男离女匹配夫妻是也。所谓婴儿蛇女，即坎离交媾，而取坎填离以结仙胎之谓也。（略）道教末流顺人之欲，故人易从。内教本来夺人之欲，故人难奉。今夫财色长寿，人之大欲也。道者以铅汞泥水二种金丹投其财色之欲，又以精气内丹顺其恋生之心，谁不乐从？至于内教擅度梵行逆其财色之心，而又令观身如毒蛇，弃身如涕唾，苟不达其深故，谁不难之？

圆顿按：《正脉》所言道教顺人之欲，故人易从；佛教夺人之欲，故人难奉，其言与事实不符。即以现代而论，全国僧尼约有七八十万人，全国佛教居士约有三四百万人，何能算少？若问真正炼丹的同志全国中有几个人？说出来诸君不要失笑，炼外丹点金术的，全国寻不出二十个人；炼内丹长生术的，全国寻不出一千人。比较佛教徒人数，相差太远。所谓夺人之欲故人难奉之佛教，信仰者如此之多，所谓顺人之欲故人易从之金丹，信仰者如此之少，是什么缘故？莫非这几百万人都是离欲阿罗汉吗？否则如何肯信仰夺人欲之佛教，而不肯信仰顺人欲之金丹呢？或者西方极乐世界之可欲，更甚于神仙世界吗？

《楞严经》本文云：坚固变化而不休息，觉悟圆成，名绝行仙。

《正脉》云：此悟通化理，能大幻化，如刘根左慈之类，甚至移山倒水，妙绝一世者，故称绝行仙也。此中觉悟如庄子观化，谭子达化之悟，非正觉中真悟。

圆顿按：刘根左慈之变化，是功夫到了那种程度，自然会运用那种神通，并不是凭空觉悟出来的。学仙的人们，只讲功夫，不讲觉悟，决不会单由觉悟上就能得到神通变化。因为神通变化是与物质有密切关系，而觉悟则离开物质境界太远。就让你觉悟到极顶，而身外之物质仍旧一丝一毫不能改变，移山

倒海，谈何容易。据余所知，只有大地震的威力可以移山，只有月球的吸力可以倒海，古今修炼成功的仙人，未必有这样大的法力。纵然有之，亦等于魔术或催眠术一类的障眼法而已，非真能使“器世间”改变其位置。

觉悟两个字，已是捕风捉影之谈，水月镜花之比。何况于其中尚有正觉、非正觉，真悟、非真悟，这许多糊涂印象。仙家只讲功夫，不讲觉悟。作者把佛家帽子戴在仙家头上，可谓冤哉枉也！

《楞严经》本文云：阿难，是等皆于人中炼心，不修正觉，别得生理，寿千万岁，休止深山，或大海岛，绝于入境，斯亦轮回妄想流转，不修三昧，报尽还来，散入诸趣。

圆顿按：此段乃《楞严经》十种仙之结论。学佛的人往往根据此等见解而轻视仙道，学仙的人亦常有听讲《楞严》或阅读《楞严》而受其愚弄，遂至自己不敢相信自己。是与吾辈所提倡之学说大有妨害，故不能不辨：

第一辨：炼心与修正觉二者，其中界限，颇难划清。如何是心？如何是觉？如何叫做炼？如何叫做修？心与觉其不同处何在？炼与修其不同处又何在？如何可以断定十种仙只会炼心而不会修正觉？或者只肯走炼心这条路，而不肯走正觉这条路？是不是一修正觉就把仙人的资格丧失了？一方面修正觉，同时一方面做仙人，又有什么冲突？这些问题，表面上看来很容易回答，实际上并不怎样容易。

第二辨：寿千万岁之说，意义亦不明显。究竟是千岁呢？是万岁呢，还是一千个万岁呢？这三种寿命之长短相差太远，须要分析清楚，不可含糊其辞。

第三辨：十种仙中如第一种坚固服饵，是吃熟药的。第二种坚固草木，是吃生药的。第四种在动止上施功。第五种在津

液上运用。第六种坚固精色。第九种坚固交遘。他们都是有肉体留存于世，并且都是在肉体上做功夫。那些功夫的效力，仅能延长寿命，未必就能得到什么神通。假使能够活到千万岁，总不能躲过世间人的耳目。他们决不会隐身术障眼法一类的把戏，何以世间人丝毫没有闻见？现今环球交通，极其便利。倘若深山海岛之间，有这许多拖着死尸走路的仙人，老早就被那班探险家拍出照片，传播全球了。何以除却生番、人猿、猩猩、狒狒这些人不像人兽不像兽的动物而外，没有一个半个千万岁仙人出现呢？

第四辨：佛经中常喜用“轮回”二字，概括六道众生，如天上、人间、修罗、畜生、饿鬼、地狱名为六道，又叫作六凡。以为这些众生都不免轮回之苦，都是凡夫境界。只有声闻、缘觉、菩萨、佛这四种圣界，方能永远脱离轮回。彼等制造佛经的诸位沙门不认识“有世界即有轮回，无轮回即无世界”这个根本原理，遂以私意安排，把六凡界放在轮回之中，把四圣界放在轮回之外。俨如秦楚交兵，诸侯皆作壁上观的态度。又若苏俄闹共产，欧洲各国闭关自守的政策。又若中国各省起革命，租界居民置身事外的心理。请问结果能幸免否？亦不过暂时苟安而已。终究是要波及的。无论他们入涅槃也罢，生净土也罢，都不能迷这个轮回公例。

第五辨：假使成仙是妄想，我们也可以说成佛是妄想。假使休止深山海岛是妄想流转，我们也可以说往生西方净土是妄想流转。大家都是一样的妄想，请免开尊口罢！

第六辨：“三昧”之义，即是禅定。不修三昧，即是不做禅定的功夫，而做别种功夫，遂招惹佛教徒的批评。其实此等批评也是一偏之见，就等于拿外国法律来裁判中国人民，那是永远行不通的。

第七辨：“报尽还来散入诸趣”二句，只可以说六道众生，不可说十种仙。彼十种仙所用十种不同样的方法，是否就能够成仙，这是专门仙学上的问题，暂置不论。今姑且依《楞严经》之说，一概承认他们都有仙人资格。但这种资格是由功夫上得来的，不是由福报上得来的，比较佛书所说生前修十善业，死后投生天界，报得天福者，大大不同。譬如甲乙二人，各有财产万元，甲之财产自父母遗传，不劳而获。乙之财产得自本人储蓄，积少成多。经过数年之后，甲必定贫穷，而乙必定巨富。因为不劳而获者，由于前生修善之福报；积少成多者，由于今生勤俭之功夫。福报有尽时，何况加之以挥霍，故贫穷立待。功夫无止境，何况用之以勤俭，故巨富可期。所以五戒十善，死后生天，报尽则堕，即甲之类也。坚固不息，仙道圆成，永不退转，即乙之类也。须知仙道门中只讲功夫，不讲福报，讲福报者，是门外汉。“报”之一字，尚不欲闻；“报尽”之说，更无著落矣。生天与成仙，本是截然两事，未容混作一谈。

《楞严正脉》云：上之十种，乃修门各别。此种炼心，乃操行总同，如持戒积德，救济累功。而言不修正觉者，以不达本心真常万形自体，又不了死因生妄生死二非，顾乃怖死留生，长生为号。岂觉言长仅以胜短，说生终以待灭，诋识无生之至理，本常之妙体哉？故云不修正觉也。别得生理者，谓于正觉外别得延生妄理，寿千万岁者，妄修功满，妄理相应也。

圆顿按：“炼心”二字之义，若果如《正脉》所谓持戒积德救济累功，是不仅图一己之长生，而且兼能利人济物，岂不甚善？何必故意鄙视长生，而别唱无生之高调？寿千万岁之说，亦不过一种希望而已，未必真能办到。就让他们真能达到这个地步，也不能算是犯罪的行为。宇宙之大，何所不容。短命众生，数量已非微尘所能计算，仅此区区十种仙人号称长寿，然比较

无量众生，已如沧海之一粟，听其隐藏在深山海岛中自生自灭可矣，而必欲一网打尽，使这班长寿仙人都变成短命而后快。天下最不近情理之事，尚有甚于此者乎？

交光大师既不达万化从心，我命由我，又不了生因灭起，生灭互根，顾乃怖生趋灭，短命为荣。岂觉言短已不敌长，说灭终以待生，诂识长生之至理，神仙之妙体哉！

《楞严正脉》云：问：世无不贪生为乐，恶死为苦。今罗汉菩萨动经累劫方成，纵一生得归净土者，亦不免于现死。忽闻仙道现世寿千万岁，志见不定者多兴苟就之心，何以示之？

圆顿按：世上人都是醉生梦死，并无真正贪生恶死之人。若果贪生，决不肯纵戕生之嗜欲。若果恶死，决不敢启自杀之战争。然而人类事实所表现者，每每与此相反。他们无所谓志见，更无所谓苟就，只认定生老病死是人之常理，做一日和尚撞一日钟，几时死，几时算了。不管什么罗汉菩萨净土仙道，他们眼光中看来并没有分别，像这样人在世上占绝对的多数。

《楞严正脉》云：答：妙哉问也，谁不为斯言所误哉！盖彼言现世长生者，亦约多生功满，至末后一生，方见其现得也。若推彼前身，其苦修不得而死者不知其几世也，岂人人初修而即现得哉？若但观其果之现成，而不推其因之久积，则佛惟六年成道，而佛会闻法者，立谈之间，证果入位，不可胜数，岂独神仙现世可成哉？

圆顿按：仙道之方法，就是今生现得。学仙者之志愿，亦希望今生现得。以现得之希望，行现得之方法，总不能说他们是错误。至于前身究竟修过几世，似无讨论之必要。今生能否一定成功，亦看各人努力与否以为断。徒有希望而不实行，或虽实行而不努力，亦属无济。譬如我们有一处目的地，相距百里之遥，走得快，一日可到。走得慢，二三日或四五日可到。修

仙原不限定一世成功，所怕的就是南辕北辙。仙佛两家之争论，盖为彼此目的之背驰，非因成功时间之快慢。

《楞严正脉》云：问：初修可知必不现得？

《楞严正脉》云：答：初修者，前生已成短寿定业因种，或数世仙业未圆，则无生成仙骨，故不现得。必宿世仙道染心，生生苦积功力，乃成长寿定业因种，方得生有仙骨，自然现求现得矣。是知末后成仙，必不易形方得长生。纵令尸解，亦是隐形而去，非真死也。吴兴谓其命终转生，非是！

圆顿按：交大师能见到此，其学识亦自不凡。普通佛教徒常将死后生天之说解释仙道，故有命终转生之笑话。果真是命终转生者，与凡夫何异，尚配称为仙人乎？虽然，交大师亦只能识得长寿定业生成仙骨之仙，而不晓得尚有金丹换骨转移定业之仙，毕竟不能脱离佛教的窠臼。学仙者若果为定业所拘，仙亦不足贵矣。

《楞严正脉》云：休止下，明其不杂人居，亦非天上，宛然自为同分耳。斯亦下，方是正判轮回。是知神仙千万岁满，但为后死，非真不死。譬如松柏，但是后雕，非真不雕。第以过人之寿，人不見其死而已矣。

圆顿按：人生寿命，有长有短，平均计算，不满五十岁。在一千年中，可容纳五十岁的二十倍。在一万年中，可容纳五十岁的二百倍。如此看来，仙人的一世，足抵凡人的二十世或二百世。我们自然愿意做仙人不愿意做凡人。无论将来后死与否，但求在这个一千年或一万年中，免却许多投胎转世的麻烦。生老病死的痛苦，于愿已足。世有不厌烦不畏痛苦的人，尽管随着大造化轮转去。我们决不强迫你们定要走仙道这条路，彼此各行其志可矣。

《楞严正脉》云：妄想流转者，以身中本无性命主宰，而迷

执为有。生死俱如梦幻，而妄生爱憎，非妄想而何？

圆顿按：妄想流转者，以西方本无极乐世界，而迷执为有。净秽二土俱如梦幻，而妄生爱憎，非妄想而何？

《楞严正脉》云：不修三昧者，不习住楞严定也，报尽受轮回，以仙劣于天。天尚不出轮回，况于仙乎？

圆顿按：修行法门，千差万别，岂但仙佛两家法门不同。就以佛教本身而论，亦复分裂十宗，各执一说。自己教内尚且不能统一，如何能统一教外之思想？不习住楞严定，未必就犯了什么罪过。请问全国佛教徒有几个住楞严定的，不去警告自己，偏要警告别人，可谓多管闲事。论及仙劣于天，不过一句空谈，并无实在证据。吾等亦可说佛劣于仙，闹到结果，不过彼此互相轻视而已。总而言之：仙有仙的世界，佛有佛的世界。有世界即有轮回，无轮回即无世界。若要免除轮回，必先毁灭世界。世界如果毁灭，仙佛众生，同归于尽，则轮回不出而自出矣。请问佛教徒愿意照办否？哈哈！

《楞严正脉》云：夫初修不能现得，得之不出轮回，何如念佛求生西方，一生即得，金身浩劫，永出轮回，而无缘不信者，痛哉痛哉！

圆顿按：以前费了九牛二虎之力，做出五百七十余字的大文章，和仙道争论不休。我起初认为交大师当真有什么高见，谁知仍旧是老生常谈，到此处方才露出马脚，简直像一般市侩拉生意的口吻。其意若曰：你们仙道门中的货色，初买不能现得，得之又不耐用。何如我佛门西方老店，价廉物美，一求即得，坚固耐用，永不变坏。但是你们无福消受。可痛呀！可痛呀！像这种论调，我们学仙的人要同他辩论，可谓浪费笔墨，只有请基督教徒对付他们，堪称半斤八两。今试模仿基督教口吻如下：夫念佛不能得救，得救不能生天，何如信主耶稣，祷告上帝，求

生天国！一生即得，永享快乐，不堕地狱，而愚迷不信，痛哉痛哉！

《楞严正脉》云：问：修仙者妄谓释教修性不修命，万劫阴灵难入圣。惑此言者甚多，请此附辩，以觉深迷。

圆顿按：“只修性，不修命，此是修行第一病，只修祖性不修丹，万劫阴灵难入圣。”这几句是吕纯阳真人《敲爻歌》中之语。此歌是否吕祖所作，我们也不能判断。但是这几句话却未曾说错。说者本非妄，听者亦不惑，斥为妄讥为惑者，彼等自己已不免妄且惑矣！

《楞严正脉》云：答：彼所说性命，二俱非真。盖指身中神魂为性，身中气结命根为命。故说单修性者，但得阴魂鬼仙，无长生身形；兼修命者，方得轻妙长生之身，而夸形神俱妙。

圆顿按：极端唯物派的科学家只承认我们一个肉体，至于人类的意识作用，不过肉体中一部分物质在那里冲动，并无所谓灵魂。等到肉体毁坏，物质分解，不能团结时，人类的意识也就随之消灭。谈到肉体以外还有性命，他们笑你是说梦话。我们仙学家想争这口气，必定要下一番苦功，实实在在做到“形神俱妙”的地步，方能令科学家折服。须知仙学家的劲敌是科学家，而宗教的敌人也是科学家，但是将来世界上足以同科学家对抗的，独许仙学家有这个希望。

《楞严正脉》云：安知佛所说性，是人人本有真如性海，乃无量天地无量万物之本体。证此性者，岂惟但能现无量妙身，兼能现无量天地万物。其所现者，岂惟但能令住百千万岁，虽尘沙浩劫亦可令住。且欲收即收，一尘不立；欲现即现，万法全彰。得大自在，得大受用，方谓真如佛性。斯言信不及者，请细阅前文显性处，自然悟彼无知而妄谤矣。

圆顿按：仙家所谓“只修性，不修命，万劫阴灵难入圣”是

指做功夫的流弊而言。意欲调和于性命二者之间，不欲有所偏执，反惹起此处一大段噜苏。要晓得这是做功夫，不是做文章，何必卖弄笔尖儿，把一个“性”字讲得天花乱坠。我似乎看见《老子》《庄子》《淮南子》书上讲“道”字之全体妙用处，其广大精微胜过此段文章百倍。吕纯阳是唐朝进士，未必没有读过老庄淮南等书。倘若他要做起文章来，恐怕比交大师更加玄妙。交大师除了把“道”字改作“性”字而外，尚有何新发明呢？佛教徒既可以改“道”为“性”，仙学家自然不妨改“性”为“命”。彼等安知仙所说“命”，是人人本有“长生命蒂”，乃无量天地无量万物之本体，修此“命”者，岂但能现无量妙身，兼能现无量天地万物……方谓“长生仙命”，斯言信不及者，请细阅仙经论“命”处，自然悟彼浅识之徒无知而妄谤矣。

神仙一派，极端自由，早已跳出佛教六道轮回之外。《楞严正脉》所谓“不杂人居，亦非天上”，却是实情。若将神仙判同人道，一则生活状况不同，二则寿命长短不同，三则明明说是“绝于人境”，如何能再以普通人类的眼光看待？若将神仙判归天道，亦有困难之点。因佛教中所谓天道者，都是死后投生，命终转世。而神仙家永远不肯命终，绝对不说死后，并且不一定希望上天。虽偶有白日飞升或阳神冲举之现象，似乎可以承认他们是上登天界，然而飞升乃肉体腾空，冲举是阳神脱壳。虽同为升天，又不合佛教天道中转世投生之原则。可见仙家所向往之天决非佛教天道所能统摄，弄得这班中国的印度思想家进退失据。既不能将仙道判同人道，又不能将仙道判归天道。设若于六道之外，别立仙道，则六道变成七道，显然有破坏自己教义之嫌。若将仙道纳入四圣道内，则不免认凡作圣，佛教徒又不甘心。他们素来以“圣”自命，而以“凡”视人，如何肯与人平等？况仙佛两家，宗旨相反，很难觅得调和之机会。到

此地步，伎俩已穷，无可奈何。只有将仙道痛骂一顿，稍泄气愤而已。所以历代佛教徒批评仙道，总是隔靴搔痒并无学理可言。盖在印度民族脑筋中根本就没有中华民族的神仙思想。释迦当年创教，只有六道轮回，而无七道轮回之说。于是中国神仙遂享有治外法权，而不受佛教法律之裁判矣。这个缺点，只能怪彼自己的教义组织颇欠完密，致中国一般漏网的神仙，逍遥法外，不能怪我辈仙学家手段太滑，野性难驯也。余观历代谤仙之书，当推《楞严经》为巨擘。因其不动声色，淡淡而叙，款款而谈，能使学者于无形中改变其思想，而不自觉察经文理论之错误。加之法师们到处演讲，全国从风，而仙家资格因此坠地。修出世法者，遂鄙弃仙道，视为畏途，不敢涉足；除却保持宗教迷信，聊以安慰自心而外，毫无他策。追原祸始，“楞严十种仙”之流毒最深。则知余今日之辨实非不得已，贤哲君子，尚其鉴诸！

天 声 人 语

志真子

问：何者是道？

答：道即太虚中无形之生炁。

问：如何谓之修道？

答：即是采取太虚中无形之生炁，来修养吾人之身心。

问：太虚中无形之气体，藏在何处？

答：无所在，无所不在。

问：何谓也？

答：因其是无形，吾人肉眼不能见。故云“无所在”。然无形之中，实含有生机，遍一切处，故云“无所不在”。

圆顿子按：不但肉眼不能见，虽道眼亦不能见者。

问：即是无形可见，何以知其含有生机？

答：于一切动植物之生生不息，岁月无间，故知之。

圆顿子按：不但动植物如此，虽金石矿物亦如此。

问：既如此说，生机处处皆有，则吾人亦常在生气之中。听其自然可也，何必又要采取？何必又要修炼？岂非多事乎？

答：虽说处处皆有，若不用功夫采取，则与吾人身体似有隔膜。譬如江河溪井之中，虽然处处有水，若吾人不去汲引，水决不会自己送到家里来。

问：吾人身上本来可有生机吗？

答：当然有生机，若无生机，如何能活动？

问：吾人身上的生机，从何而来？

答：在父精母血交媾的时候，而太虚中无形的生气，即落于其中，在道家称为“先天一炁”。

问：父精母血交媾的时候，太虚中无形生气，怎么会落于其中？

答：父精母血，即是一阴一阳。当其交媾时，有一种呼吸的力量，即其呼吸之间，太虚中无形之气，自然而然，如磁石之吸铁，不知不觉，摄在其中矣。此所谓造化之神功，天机之玄妙也。

问：照此而论，则吾人身上个个都有生气，而人家生出来的小孩子，每每说先天不足，是什么缘故？

答：吾人身上的生气，自从父母交媾时得来，而此生气本不在父母身上，乃是借父母的力量，从太虚中招摄而来的，是谓“先天炁”。父精母血是后天气。用后天气去引诱先天炁，故后天气浓厚者，得到的先天炁也浓厚；而后天气薄弱者，得到的先天炁亦是薄弱，因此他生出来的孩子，便是先天不足。

问：先天炁既然人人都有，何以又要到外边去采取？

答：虽然人人都有，但有厚薄多寡之不同。自不妨薄者令厚，寡则令多，贫人变作富翁，岂不更妙？况吾人有生以来，所得先天炁有限，到十几岁成人以后，则生机日少一日，渐渐由老病而至于死，皆不知修炼采取之过矣。

问：欲采取生机，当用何法，有何口诀？

答：此法非片言可尽。一方面要研究学理，多看道书，一方面要清心寡欲，实行证验。若作一简单的解说，则广成子告黄帝所言：“无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。我守其一，以处其和。故我修身千二百岁矣，而形未尝衰。”此数语能抵得几百部道书。苟能照之施行，亦未尝不是极好的方法，极灵的口诀。

问：先天一炁，是修炼家所用的。修炼家能采得此先天一炁之后，便可以成为神仙。而普通父母交媾生人之种子，亦称为先天，恐怕不合修炼家的原理。

答：“先天一炁”，顺则生人，逆则成仙。寻常的夫妇相交，是先天炁与后天浊精浊血和合而成，故则生出有肉体的小孩。修炼家坎离既济，是“先天一炁”与后天的真阴真阳混融而就，故结成虚灵的圣胎。论其种子，皆可以说是“先天一炁”，唯其运用方法之不同，故其成就亦不同。

问：性命双修，与但修性不修命，有何不同之点？

答：性命双修，是形神俱妙的工夫。由性灵影响到肉体，诚于中者形于外，故肉体亦能变成灵妙之物。若只修性不修命，则道力薄弱，无法对付自己的肉体，结果只好弃而不管。而心性工夫，究竟做到如何程度，自己既没有把握，别人又无法测验，容易自欺欺人。所以真实的修炼家，不愿专走心性一条路。

问：性命双修，只修性不修命之说，已略闻其概矣。若只修命不修性，其成就又如何？

答：修命不修性，是顾其外而不顾其内，就像拳术家与体育家，唯善于锻炼身体，表面似乎康强，然偏于一端，亦不能维持长久也。

问：以上所言三种不同处，可否再作一显明之比喻，俾普通人能了解。

答：照理是无须再分析，但既为普利起见，只得略费言辞。

（一）性命双修：性譬如一国的圣人，命譬如全国的百姓，性命双修是用圣人的道理，渐次教化百姓，使他们都变为圣人。

（二）只修性不修命：是圣人依然圣人，百姓依然百姓，结果圣人看不起百姓，百姓不敢高攀圣人。圣人只图自了，绝尘逃世而去，丢下许多百姓，束手待毙，同归于尽。

（三）只修命不修性：就是上不仁而偏要下好仁，上不义而偏要下好义，自己言行不检而偏要百姓都做好人。虽然恃了一时的威力，使百姓不敢为非，但终非安全之局面也。

圆顿子评：讲到极处，性与命原不可分。以上各条，将性命分而为二，乃是方便说法。

（编者按：本文有删节。）

炼虚合道超出三界

真 一

按仙学，大致分为四步：第一步炼精化气，第二步炼气化神，第三步炼神还虚，第四步炼虚合道。兹将四步之效果，分列于后——

第一步：炼精化气，宿疾全消，得延年益寿之效。初步炼精化气，名曰筑基。使残破之身，无诸苦疾，安乐延年。

第二步：炼气化神，百病不侵，得返老还童之效。由百病不侵，进而返老还童。如再积功累德，坚心精进，做完三四两步性功，可即身成仙，飞升天外。学佛者，如能依法实行，必能即身成佛。倘不先坚固色身，专做性功，万一心未明，性未见，而此身先坏，则中道而废，岂不可惜。

第三步：炼神还虚，阳神出壳，得身外有身之果。

第四步：炼虚合道，神满太虚，得粉碎虚空之果。

前三步，炼精化气，炼气化神，炼神还虚，其法已屡见各种丹经，故不再赘。兹节录第四步，《性命圭旨》中“炼虚合道”一节于下，聊供参考：

按梓潼《化书》云：“予之在朝也，以闻方外之言，辞荣而归，道逢隐者。指予以心印，授予以正诀曰：此西方大圣人归寂法也。子能念而习之，可度生死，死而不亡，终成正觉。若中道而废，则犹能择地而处，亦可为神仙。”

真一按：仙有五等。一曰天仙、又名金仙，二曰神仙，三曰地仙，四曰人仙，五曰鬼仙。神仙位列仙中之二等。

予又览龙牙颂云：“学道如钻火，逢烟未可休。”予历观宋元诸仙，多在此处尸解而去者，岂非龙牙所谓逢烟而休耶？

真一按：作者此语，似乎欠妥。不知作者何以知宋元诸仙，未做虚空粉碎、还虚合道之功？然则释迦牟尼，娑罗树下，香薪蔡毗，而认为未与胜莲华世界贤胜如来相会，是亦逢烟而休耶？

虽则仙去，然缺却末后一段工夫，毕竟有些欠稳处。亦不知寿命有限不及修耶？抑亦不知不得此法，而不能修耶？今之学道者，只知炼精化气，炼气化神，炼神还虚而止。竟遗了炼虚合道一段。是以无上师曰：“养得金丹圆似月，未免有圆还有缺；何如炼个太阳红，三界十方俱洞彻。”

盖圣修诣极，自是少此一段不得。缘丹经子书，皆不曾言及末后一著。唯李清庵，曾说到这里。如门人问，脱胎后，还有造化么？清庵曰：“有造化。身外有身，未为奇特；虚空粉碎，方露全真。所以脱胎之后，正要脚踏实地，真待与虚空同体，方为了当。”又云：“更有炼虚一著，当于言外求之。”其见趣，可谓度越诸仙矣。但不肯说个实际出来。云何炼虚？作何归著？竟自朦朦胧胧，虚应过去，不知是不会而不能说耶？抑不知是怕泄漏天机而不敢说也？

真一按：道家的口诀，历来是择人口传，当然不能写在书上，佛家一样也有甚多不公开之处。

故水丘子叹曰：“打破虚空消意劫，既登彼岸舍舟楫；阅尽丹经万万篇，末后一句无人说。”盖此秘藏心印，皆佛佛授受，祖祖相承。迨至六祖，衣钵止而不传。

真一按：《性命主旨》作者，对于佛道两家，似存有偏见。以论炼虚合道一法而言，前面对于道家之李清庵祖师，以未能将其法公开，则责以“但不肯说个实际出来，云何炼虚？作何归著？竟自朦朦胧胧，虚应过去”。此处对于佛家则又云：“盖此秘藏心印，皆佛佛授受，祖祖相承。”同属一事，前面对道家，则责以不肯公开，后面对佛家，则谓为祖祖相承之秘藏心印。前后对比，自相矛盾。作者实存有一种佞佛心理，所以对宋元诸仙之批评，亦属不公平之拟议。

直到吾师尹公者出，以其夙植灵根，更得教外别传之旨，忽一旦禅关参透，豁然贯通，而仙佛秘藏，又复开于今日矣。故悟道诗曰：“把个疑团打破时，仙佛心华今在兹；百尺竿头重进步，虚空真宰天人师。”我今又承师指，而得此法，如获无价宝珠。

然佛之地步甚高，而必致于虚空本体。本体虚空，方成无上正等正觉。故邵康节曰：圣人与太虚同体，与天地同用。今人求其义而不得，乃臆之曰：体太虚之体以为体，用天地之用以为用。此言大似隔窗窥日，不过见其光影而已。

若言体太虚之体以为体，便是有个太虚在；而著于体矣，何以能太虚？若言用天地之用以为用，便是有个天地在；而著于用矣，何以能天地？然而太虚其知有体乎？其不知有体乎？天地其知有用乎？其不知有用乎？太虚不知有体，而天地之用在于太虚之体；天地不知有用，而太虚之体在于天地之用。体其所体者，体其所用也；用其所用者，用其所体也。乃至于粉碎虚空，方为了当。何以故？盖本体本虚空也。若著虚空相，便

非本体虚空，虚空本粉碎也。若有粉碎心，便不虚空。故不知有虚空，然后方可以言太虚天地之本体；不知有粉碎，然后方可以言太虚天地之虚空。究竟到此，已曾窥破虚空之本体，但未得安本体于虚空中。即《华严经》云：“法性如虚空，诸佛于中住。”

到这里，自知道：虚空是本体，本体是虚空。必须再加功，而上上胜进，进进不已，直到水穷山尽，转身百尺竿头，至必至于不生不灭之根源，终必终于不生不灭之觉岸。于中方是极则处。此处无他，不过是返我于虚，复我于无而已。返复者，回机也。故曰：“一念回机，便同本得。”究竟人之本初，原自虚无中来：虚化之为神，神化之为气，气化之为形——顺则生人也；今则形返为气，气返为神，神返为虚——逆则成仙也。

古德云：“何物高于天，生天者是；何物大于虚空，运虚空者是。”盖大道乃虚空之父母，虚空乃天地之父母，天地乃人物之父母。天地广大，故能生万物；虚空无际，故能生天地；空中不空，故能生虚空。而曰生天地，生万物，是皆空中不空者之有以主之也。以其空中不空，故能深入万物之性，以主张万物而方便之。汝母谓空中不空，能深入万物之性，以主张万物而方便之也，抑亦能深入天地之性，以主张天地而方便之也。汝母谓空中不空，能深入天地之性，以主张天地而方便之也，抑亦能深入虚空之性，以主张虚空而方便之也。夫空中不空者，真空也。真空者，大道也。

今之炼神还虚者，尤落在第二义，未到老氏无上至真之道也。炼虚合道者，此圣谛第一义也。此法只是复炼阳神，以归还我毗卢性海耳。所以将前面分形散影之神，摄归本体，又将本体之神，销归天谷，又将天谷之神，退藏于祖窍之中。如龙养颌下之珠，若鹤抱巢中之卵，谨谨护持，毋容再出。并前所

修所证者，一齐脱向无生国里，依灭尽定而寂灭之。似释迦掩室于摩竭，如净名杜口于毗耶。此其所以自然造化，而复性命之，而复虚空之不可以已也。而复性命，而复虚空，至此已五变化矣。变不尽变，化不尽化，非通灵变化之至神也。

故神百炼而愈灵，金百炼而愈精。炼之而复炼之，则一炉火炼虚空，焰化作微尘万顷。冰壶照世界，大如黍米。少焉神光满穴，阳焰腾空，自内窍达于外窍，外大窍九，而九窍之中，窍窍皆有神光也。小窍八万四千，而八万四千窍之中，窍窍皆有神光也。彻内彻外，透顶透底，在在皆有神光也。如百千灯照耀一室，灯灯互照，光光相涉，而人也物也，莫不照耀于神光之中矣。

是则是已，尤非其至也。然不能塞乎天地之间，则未满足鲁圣人乾元统天之分量也。又敛神韬光，销归祖窍之中。一切不染，依灭尽定而寂灭之。寂灭既久，则神光如云发电，从中窍而贯于上窍。大窍小窍，窍窍皆有神光也。光明洞耀，照彻十方，上彻天界，下彻地界，中彻人界，三界之内，处处神光。若秦镜之互照，犹帝珠之相含，重重交光，历历齐现，而神也鬼也，莫不照耀于神光之中矣。

妙则妙已，尤非其至也。然不能遍入尘沙法界，则未满足竺圣人毗卢遮那之分量。再又敛神韬光，销归祖窍之中，一切不染，依灭尽定而寂灭之。寂灭既久，而六龙之变化全，则神光化为舍利光矣。如赫赫日轮，从神窍之内，一涌而出，化为万万道毫光，直贯于九天之上。若百千果日，放大光明，普照于三千大千世界，而圣也贤也，及森罗万象，莫不齐现于舍利光之中矣。故大觉禅师云：一颗舍利光熠熠，照尽亿万无穷劫；大千世界总皈依，三十三天咸统摄。

而舍利光既遍满于三千大千界内，尤未尽其分量。又自三

千大千界中，复放无量宝光，直充塞于极乐世界。既而又升于袈裟幢界，又升于音声轮界，复真冲于胜莲华世界，得与贤圣如来相会也。自从无始分离，今日方才会面，彼此舍利交光，吻合一体，如如自然，广无边际，而天地万物咸围我如来法身矣。

到此地位，方知天地与我同根，万物与我一体。法身其大也，虚空且难笼其体。真心其妙也，神鬼亦莫测其机。穷未来际，为一昼夜，尽微尘海，为一刹那。前乎古后乎今，无不是这个总持。上乎天下乎地，无不是这个充塞。二祖慧可曰：团团圉圉成这个，世世生生不变迁。太上所以云：“天地有坏，这个不坏。”这个才是真我，这个才是真如，这个才是真性命，这个才是真本体，这个才是真虚空，这个才是真实相，这个才是常住真心，这个才是金刚不变不坏之真体，这个才是无始不生不灭之元神。

知和与知常

海印子

丹法之要在一“和”字。《中庸》曰：“和也者，天下之达道也。”庄子曰：“我守其一，以处其和。”又曰：“和者，大同于物。”老子曰：“复命曰常，知常曰明。”又曰：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”潜虚翁曰：“精和交至，赤子之德；含德之厚者，亦复如是。故常抱元守一，专气致柔，使吾冲和之气，其天地相为流通，则性真全，命蒂固，而真常不变之道在我矣。非明于大道者孰能之哉。故复命曰常，知常曰明。”

予谓和者心息相依，以我身之和，合天地之和。我与天地合一，天地之和，即我之和。是故与天地合其德也。心息一依则神气两静。由静而定，定久湛寂，是云复命。老子曰：“复命曰常”，盖性定之谓也。定极生明，根尘交彻，境智融通。故曰：“知常曰明。”和也，常也，明也，即三而一也。然功夫自有次第，非可躐等也。

《参同契》曰：“和则随从。”又曰：“不寒不暑，进退合时，各得其和，俱吐证符。”潜虚翁曰：“和之一字，最为肯綮。”又

曰：“药生曰符，药成曰证，皆自和气而生。”契曰：“和则随从，路平不邪。”广成子告黄帝云：“吾守其一，而处其和。”今夫仙翁法象日月，平调水火，而以和之一字终之，渊乎微哉！

予按和字乃日月和合之象，故始终以和为用。心息合一，和也；坎离交并，和也。翠虚翁云：“精神冥合气归时，骨肉融和都不知。”《心印经》云：“太和充溢，骨散寒琼。”和之妙用可见矣。

养己与炼己（一）

海印子

己者，性也。养己即存心养性，炼己即修心炼性。功夫虽同，然养己如培栽花木，日益增长；炼己如同用火锻金，愈炼愈净，其义不无差别。潜虚云：“养之与炼，亦当有辨。”上阳子曰：“宝精裕气，养己也；对境忘情，炼己也。养己则主于静，炼己则兼乎动矣。”是故片尘不染，万虑皆空，常静而常应，处动而恒寂者，炼己之功也；气满神全，早复早积者，养己之效也。若会而通之，功夫总不外心息相依，依到大定，养己在此，炼己亦在此矣。

或问曰：以定养己，合于《参同契》“内以养己，安静虚无”之说，其义易晓。至云以定炼己，得毋背于潜虚兼动之旨？其义难明。君能再为剖示乎？答曰：神息两定之际，斯时内外皆空。以内外空寂故，感彼先天真阳，到达我身，真气薰蒸营卫，一如草木之得甘露，使我身心日健，斯所谓养己也。然我虽以空寂感彼空中，真阳到身，浑身酥软麻木，起种种色阴变化，而我仍寂然不动，与不觉一般，即感而遂通。如火炼金，金

不变色，愈益精明，岂非炼己乎？

复次，以大定故，识神渐伏，元神渐显，习气渐销，尘劳渐歇。古人所谓心死则神活，岂非炼己之谓乎？潜虚翁虽有炼己兼动之说，其实炼己之要，端在动而无动。盖静极而动。动者，气动也；气一动，神即一觉。觉而外驰，则神气分离，先天立变后天；觉而不外驰，依然定在外面，则神气不分，送回土釜牢封固矣。

故知养己炼己，不离一定字。定者寂感不二，丹道之所以成始而成终也。《易》所谓始万物终万物者，莫盛乎艮也（艮乃寂止，即定也）。问曰：然则养己炼己，亦有先后乎？有交相为用之意乎？答曰：养己炼己，实互相资，虽无先后，亦不妨说有先后。何以言之？养己之要，固赖先天真阳培育，使我元气日充，元神日旺。然先天真阳进来一分，后天阴气即消减一分；阴气消减一分，则妄想欲念减少一分（此种欲念，全系阴气作祟）。是以真阳愈充足，心地愈纯净，功夫愈进，习气知见愈化，妄想愈少。乃至对境如如，一尘不染，万虑皆空。是皆由先天真阳销减意地妄感所致。炼己有资于养己也，彰彰明矣。

妄感既日消月化，中央己土愈净，身心愈寂，定力愈增，外来真阳，愈感愈多。直至气足止火，还丹结矣。是养己有资于炼己，亦无庸疑矣。故“炼”与“养”，乃交相资也。古人虽有“静中养”，“动中炼”之说，乃约动定对待而言。若动定合一，则寂而常感，感而常寂，即炼即养，功夫一贯进行，实无可分，亦不必分，故云不离一定字也。

养己与炼己（二）

海印子

金丹之道，古代称之曰学混沌。老子但云“守中抱一”。庄子但云“守一处和”，无所谓养己与炼己也。西汉崔希范真人著《入药镜》，通篇八十二句，二百四十六字，包括丹道靡遗，亦无养己炼己之说。曰：然则此等名词，起于何时乎？答曰：东汉魏伯阳真人著《参同契》，有云“内以养己，安静虚无；原本隐明，内照形躯”。此养己之名所由昉也。至炼己之名，唐宋以后，方见于书。纯阳真人《沁园春》词云：“七返还丹，在人先须炼己待时。”三丰翁《一枝花》词云：“时时降意马，刻刻锁心猿；昼夜不眠，炼己功无间。”至明潜虚真人著《金丹就正篇》，乃切示炼己之要。

余谓丹道本属简易，得“心息相依”之偶谐三昧者，但以真水养己，真火炼己，无余蕴矣。真水者，性水真空，性空真水也；真火者，性火真空，性空真火也。功夫一到，真净真空，炼养俱摄，妙窍同玄，以一贯之矣。

内药与外药

海印子

《悟真篇》西江月词云：“内药还同外药，内通外亦须通；丹头和合类相同，温养两般作用。内有天然真火，炉中赫赫长红，外炉增减要勤功，绝妙无过真种。”此内外药之名所由立也。注家纷纷立说，初学益茫无适从。

兹特略申其义曰：内药内通，乃七返边事，色身之内，一阳来复，所谓坎离龙虎交是也。是因色身身心俱静，又感外来真阳之炁，而发生冬至一阳生，时觉阳气上冲（坎中真阳上翻），心液下降（离中真阴下降）。水火金木四象会合，五行攒簇，三家身心意也相见，谓之内药，宜也。

外药外通，即虚极静笃之际，先天一炁，自虚无中来，以我真真空，感彼妙有。丹书之乾坤子午交，乃九还边事也。色身之内，无作无为之自然，名曰性理。故云：“内有天然真火，炉中赫赫长红。”此炉指内炉言也。至若外边虚空一著，心息相依，由文火转武火，武火转文火，进退不失其时，动静不失其序，方得黄裳元吉之兆。其中火候变化，失之毫厘，差以千里。故云

“外炉增减要勤功”也。是乃有作有为之自然，名曰命功。即妙有之玄机也。

“真种”者，“先天一炁”之谓也。先天祖炁，资生万化，犹如植物之种子，丹家借此设喻，亦是象言耳。功夫不外心息相依，一到大定真空之境，内外二药俱通。外则九还，先天一炁自来；内则七返，五行四象自合。三家自然相见，水火自然既济。

真空与顽空

海印子

真空与顽空，一有造化，一无造化；一是圆空，一是断空。若约功夫而论，真空乃外呼吸断绝，神气同定，息念双销，性命合一。至静极而动，一阳来复之际，则妙有显焉。此中有无一体，妙窍同玄。悟元子云：“一轮明月天心照，半夜雷声震神州。”契真空不空之妙也。

故真空乃融有于空，至无而至有，体用一源，微显无间者也。此中有无尽生机，无穷造化。《大通经·真空章》云：“先天而生，生而无形；后天而存，存而无体。然而无体，未尝存也。”故曰：“不可思议。”又曰：“包含无象体，不挂一丝头。”又曰：“心灭性现，如空无象，湛然圆满。”西游之悟空，即教人体会此真空不空之旨也。

若夫顽空，乃偏静沉空之类，冥冥昏昏，只遏止念头不起，心如止水而已。古人比之“死水不藏龙”，良有以也。是故无造化。

丹法以真空一著为最贵。此吕祖门下西派相传之枢要也。是

须由无呼吸之定，功夫深入，身心寂然不动，人法双遣，境智冥合，内外浑忘，成○如此之象。工夫到此，内则己土现前，五行四象自合，坎离自交，而成七返之妙。外则戊土成立，先天一炁，不召而自来。抱我法身，培养我色身。色法兼得利益而成九还之功。外还内返，同时进行，沐浴封固，不待安排。故三丰翁云：“俺只待搬火炼真空，寻光破鸿蒙。”又曰：“直到真空地位，大用现前，龙女献一宝珠，金光发现，至此方为一得永得。”又曰：“了了真空相灭，法相常存不落空。”又曰：“运起周天三昧火，锻炼真空返太虚。”又曰：“金丹炼就了真空，千年万载身不动。”是文始派丹诀，注重真空之证也。

重阳真人云：“虚空返照虚空景，照出真空空不空。”又云：“墓中常有真空景，悟得空空不作尘。”长春真人《太空歌》云：“禅为宗，道为祖，打破金木水火土。光明相射含真空，却笑一二三四五。”冲虚真人云：“空而不空，不空而空。而犹不见空，不见不空，方是空而真空。悟得真空实性者，方能调此真息。”于清风曰：“未至真空，阳神难出。”葆真子云：“惟真空无我，然后能脱胎神化。”此少阳派北宗相承，以真空为重之明证也。

紫阳《金丹四百字序》云：“然金丹之生于无也，又不可为顽空。当知此空，乃是真空；无中不无，乃真虚无。”石杏林《还源篇》云：“岂知丹诀妙，镇日玩真空。”陈翠虚云：“既然圆密了，内外一真空。”（按此五字泄尽钟吕丹诀）白玉蟾云：“真空平等朱砂鼎，虚彻灵通偃月炉。”龙眉子云：“有为一切皆非实，悟取真源空不空。”此少阳派南宗相承，亦以真空为重之明证也。

东祖潜虚著《南华副墨》，纯示真空妙谛。昔汪师示入室弟子，亦以真空为最重要，谓为丹法之玄枢，返还之妙键，成真之轨躅，了道之南针。然历观古今丹书，言龙虎铅汞者，触目

皆是。而揭示真空者，反寥若晨星，何哉？

洞山禅师云：“体合真空非锻炼。”满回和尚云：“真空不坏灵智性，妙用常恒无作功。”庄子之天门，出无本，入无窍，有实而无乎处，有长而无乎本，亦示真空义也。体合真空，乃禅玄两家不二之门。

故陈泥丸云：“返本还源为真空。”吕祖云：“真空物外情。”即以五家祖书而论，一到真空，则妙窍同玄，有无一体。即得《道德经》之纲领。一到真空，则宇宙在乎手，万化生乎身，即得《阴符经》之机用。一到真空，则三家自然相见，四象自然会合，五行自然攒簇，即得《参同契》之符玺。一到真空，则真性自然透露，妄惑自然销熔，即登《悟真篇》之堂奥。一到真空，以寂而感，先天真阳，不召自来，犁锄不费力，大地皆黄金，即开《入药镜》之宝藏。五家祖书，但真空一印印之，无弗契者。诚为丹道之秘键，入圣之炉鞴也已。

中华全国道教会缘起

圆顿子

粤自崆峒演教，轩辕执弟子之仪。柱下传经，仲尼兴“犹龙”之叹。道教渊源，由来久矣。盖以天无道则不运，国无道则不治，人无道则不立，万物无道则不生。道岂可须臾离乎。

夫道有入世，必有出世。有通别，亦有旁支。

若彼磻溪垂钓，吕尚扶周。圯桥授书，子房佐汉。三分排八阵之图，名成诸葛。一统定中原之鼎，策仗青田。此入世之道也。

又若积精累气，《黄庭经》显示真修。抽坎填离，《参同契》隐藏口诀。勾漏丹砂，谈稚川之韵事。松风庭院，羨宏景之闲情。此出世之道也。

况复由道而通于政，则有洪范九畴、周官六部。由道而通于兵，则有阴符韬略、孙武权谋。由道而通于儒，则有仲舒扬雄、濂溪康节。由道而通于法，则有商鞅李悝、申子韩非。由道而通于医，则有《素问》《灵枢》、《千金》《肘后》。由道而通于术，则有五行八卦、太乙九宫。此道家之通别也。

以言炼养，则南方五祖，北地七真，双延绪脉。以言醮篆，则句容茅山，江西龙虎，咸擅威仪。此道教之支派也。

至于小道之巫医，则辰州祝由，救急屡惊奇效。卫道之拳技，则武当太极，功夫授自明师。诚可谓道海汪洋，莫测高深之量。道功神秘，难觅玄妙之门矣。

再论及《道藏》全书，阅四千余年之历史，拥五千余卷之缥緗。三洞四辅之归宗，一十二部之释例。尊之者，称为云篆天章，赤文紫字。美之者，比喻琅函琼札，玉版金绳。姑勿辩其是非，要可据为考证。历代佚亡典籍，犹多附此而存，岂惟道教门庭之光辉，亦是中华文化之遗产。虽嫌杂而多端，小儒咋舌；所幸博而能约，志士关怀。

请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋。切莫笑空谈，应特作今日团结民族精神之工具。

嗟夫，世变已亟，来日大难。强敌狼吞，群夷鸱顾。此何时耶？

倡本位文化救国说者，固一致推崇孔教矣。然孔教始于儒家，儒家出于道家，有道家遂有道教。试以历史眼光，观察上下五千年本位文化，则知儒家得其局部，道家竟其全功；儒教善于守成，道教长于应变。事实具在，毋庸自谦。

故尝谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心；一日无老子之教，则国家无远虑。先武功，后文治，雄飞奋励，乃古圣创业之宏图。以柔弱，胜刚强，雌守待时，亦大智争存之手段。积极与消极，道原一贯，而用在知几。出世与入世，道本不同，但士各有志。

他教每厌弃世间，妄希身后福报，遂令国家事业，尽堕悲观。道教倡唯生学说，首贵肉体健康，可使现实人生，相当安慰。他教侈讲大同，然弱国与强国同教，后患伊于胡底。道教

基于民族，苟民族肯埋头建设，眼前即是天堂。

呜呼！筦百家之总钥，济儒术之穷途，挽国学之结晶，正新潮之思想，舍吾道教，其谁堪负此使命哉。

今夫有道自不能无教，无教则道何以弘？有教自不能无会，无会则道何以整？同仁等忝属黄帝子孙，生在中华国土。大好河山，慨念先民之遗烈。异端角逐，忍看国教之沦亡。爰集同志，组织此会。根据现行法律，拟定规条。呈请党政机关，准许成立。

从兹大道偕八德同流，道儒何妨合作。达变与经常并重，奇正相辅而行。将见禹域风披，具身使臂，臂使指之效。天人感应，征危转安，凶化吉之祥。民族精神，庶有赖焉。

中华道教会同仁谨布

黄帝纪四千六百三十三年即中华民国二十有五年

道教分宗表

易心莹

道之一字，涵义甚广，难于训诂。而周秦学者，皆以大路解之，谓为万物之所共适，非定义也。故《史记》称道家“精神专一，动合无形”。揆之此理，实不相侔。至于法家学说，本质淆混，而于道家之素心素面，几将不可复识矣。

及夫东汉之间，沛国张陵（即张道陵）作“大丹序说”，以为道者，犹觉悟也。自觉觉他，自悟悟他，较为近理。不幸为客教所据，未便褫夺耳。而唐之道士，又以“圆通”、“圆明”释之，病其空无实际，不可尽从也。

今依庄书之“化理”二字（理字于修为一面，即君人南面之术，如素书所谓理身理家理国理天下），暂作詮言，未知当意与否？俟更详之。故经云：本此宗旨而施化于人群者也。其义有四：

- （一）主善为师：即学为好人。
- （二）修身励业：即外功内果，或德行事功。
- （三）坚固信心：即圆满志愿，或达到标准。

(四) 引导人民思想：即济渡众生，或广度有情。

正宗十家。支宗十三家未具录，说明在“寄玄照楼信”中。

(一) 仙宗：最上乘，别名道教。倡始者，太一、广成、天真皇人。

(甲) 纲要：宗法有五等：天神地人灵。广之则三洞、四辅、十二部、二十四部、三十六部、七十二部之典籍，其要有二。

(乙) 法门：(1) 超世门：守戒、养志、炼心、尽虑、湛寂、复命、知常、洞慧、微妙、虚无。(2) 修为门：国政、经济、权谋、治策、纵横、兵略。

(二) 金液：上之上。别名神丹。倡始者，女娲、黄帝。

(甲) 纲要：宗法有二十四品、七十二家。其要有四。

(乙) 法门：九鼎、太清、黄白、九光。

(三) 聚玄：上之中。别名清静、齐慧。倡始者，右玄真人、清和黄氏。

(甲) 纲要：宗法有五。

(乙) 法门：遣欲、澄心、化气、神育、契道。

(四) 长淮：上之下。别名凝阳，胎息。倡始者，姤神氏、中广真人。

(甲) 纲要：宗法有四。

(乙) 法门：住气、内观、胎息、神定。

(五) 葆和：中之上。别名辟谷。倡始者，容成、鬼谷子、张良。

(甲) 纲要：宗法有三。

(乙) 法门：吐纳、服气、休粮。

(六) 调神：中之中。别名房中。倡始者，素女、黄帝。

(甲) 纲要：宗法有百来事，其要有六。

(乙) 法门：节欲保身、禁忌方法、攻治众病、补救伤损、

摄精固气、还阳补脑。

(七) 南宫：中之下。别名灵图、符篆、天罡。倡始者：一真、玄女、鬼臾区。

(甲) 纲要：宗法有百余事，其要有十一。

(乙) 法门：阴阳、五行、六壬、奇门、神符、秘讳、密咒、罡令、禹步、假形、解化。

(八) 苍益：下之上。别名服饵、具茨。倡始者：大隗、神农、僦贷季。

(甲) 纲要：宗法有数百事，其要有五。

(乙) 法门：饲谷、茹石、药饵、芳茵、丹砂。

(九) 健利：下之中。别名修摄。倡始者：赤松、宁封、王子晋。

(甲) 纲要：宗法有百余事，成数十家。其要有四。

(乙) 法门：按摩、嗽咽、导引、行气。

(十) 科醮：下之下。别名天章。倡始者：帝喾、夏禹、张宿、张陵、葛玄。

(甲) 纲要：宗法之明真典格凡七等。篆，百二十。科，二千四百。律，千二百。戒，千二百。大章，三百六十通。小章，千二百通。朝天醮仪，三百座。其要有十二。

(乙) 法门：云篆、真文、劾召、荡秽、禳灾、解谢、忏罪、炼度、济幽、拜章、步斗、存思。

圆顿按：上列十宗，将道教宗派概括已尽，甚为难得。原稿表格划分，亦颇清晰，但在印刷所铅字排版时，殊觉不便。只好另行排列，并除去原稿上之横直线，庶几与手民以便利耳，非欲擅改原稿也。请作者谅之。

再者：各宗之内，自有本宗专门之经书典籍，有最要者，有

次要者。如能酌其轻重缓急，每宗之内，隶属几种书籍名目，则更觉完善矣。譬如佛教贤首宗有《华严经》、《华严著述集要》等等。天台宗有《法华经》、《涅槃经》、《智度论》、《中观论》等等。净土宗有《阿弥陀经》、《无量寿经》、《往生论》等等。三论宗有《中论》、《十二门论》、《百论》等等。法相宗有《解深密经》、《唯识论》、《瑜伽论》等等。禅宗有《指月录》、《五灯会元》等等。皆是本宗所因以建立者。

道教分宗之法，亦不妨照样归纳。曩者湖南宝庆张化声先生与愚通函，有云：“今欲提倡仙学，必先整理《道藏》，编辑一部有系统的《道藏目录》，有源流的家历史。使人按图索骥，自由研究，此为吾辈工作之第一步。”愚自愧无此精力，无此学识，不能胜任。今既有易君出，或可以满足张君之宏愿，请易君勉为其难可也。

寄玄照楼书

——论道教宗派

易心莹

盖上起无始，下逮光宣，自道一（即虚灵微妙有无玄空）而开三境天尊，迨乎玉皇上帝，及诸天神王大圣，资始宇宙，以迄开辟。三皇历九纪递于轩辕，崆峒问道，经启皇人。馥猷养生，道于呈显。故黄帝立百官，起嘉遁于草野，而立乎朝堂之上，力牧风后递嬗诸贤而官，史职传于其学，是谓畴人之业也。

太一而下，隐沦相继，和光混俗，历世久远，胜迹著于神州，大法播传人间。宗玄崇道，统摄三洞，列以十家。大分有三：曰经教，本之大洞度人龙躔；曰修为，本之老庄诸子；曰性命，本之《参同契》《入药境》，号曰仙宗，直超物外，复返虚无大道。是以神仙微妙，清虚无为，而世多涉于荒唐，靡乱真风，不可不察也。

金液宗者，讲大丹、辨析金石质量，禀乎二气之精。是乃化学之宗，不可易也。然诞者为之，则烧点假术，砂汞铅银，以枉道邪宗而欺惑愚众者，盖亦多矣。

聚玄宗者：悟清静、明造化之宗，知返还之机，观其窍妙，固守本来，极使内外贞白，六合纯一。达生生之趣，用期至道。若乃枯坐寂天，形同槁木，而心若死灰，不解其所道，适足误也。

长淮宗者：论胎元，返先天，悟死生之大理，不由乎天而在于我也。若不调灵冲关，迁神转境，则促龄移躬，曰体不仁。虽寿延千岁，不克超证灵通，遂堕于尸鬼之途耳。

葆和宗者：炼真气以搏有形，绵绵不绝，而寿永无极。若躐阶躁进，强咽鼓努，必摆暴虐之患，痼疽奇疾，而自蹈戕身之壑也。

调神宗者：辨养生，禁嗜欲，而固摄精气，则驻颜不老。或者不察，以为采战之术，利己损人，信口雌黄，憎无学识，不经之甚矣。

南宫宗者：遁世密法，望气知方，趋吉避凶，剑气除邪。或以假形而蜕化隐景，则列仙不可胜数也。及放者为之。则魔蛊术，魑魅行，狂惑四方，颠倒黎庶，而罪不容于世矣。

苍益宗者：明荣养以滋补血液，调泰精神，采炼百草灵药，服食芝英，而长生久游。倘毒正不尽，雄薄偏歧，轻重易伦，法度乖违，则杀人性命，不可擅用也。

健利宗者：强身择志，陶熔虚邪，是以偃仰劳形，通畅关节，导引行气，壮健精神，则至老而不衰，年耄而童颜，洵居处之奇功，而养生之至宝也，可不重乎！

科醮宗者：飞章消灾，济度祈福，而律己自修，奉行众善，是皆由浅以及深，从凡而入圣，无不可也，在其所为耳。

至若老子，上承黄炎，道冠诸子，穷极天人。通古今之变，弃柱史之爵。授经关令，李实孔师。则稽之正史，考之记传，支分派别，盖十有三焉（其中又有岔派），犹龙六祖（又分杜仲等

七八人，见年谱《金丹大要》），而终三丰（或以李涵虚为其七代）。

至宋别倡道学一家。

孔门六传，而至贾谊（余于表中，续淮南、黄生、谈迁父子、扬雄、王充）则道家之面目晦矣。

治道迄于曹参，史籍亦不再传。

安期又教马鸣生……淳于叔通，至于程晓，此道家正传，不可不详也。

三茅开宗秦汉，道近于古。至于杨许继踵，家风不同，另于表册别焉。

武帝受经于王母，下迄葛洪，内外转载之详矣（别授金阙少阳，又为北宗肇祖矣）。

太平运短，会际百六之厄，两上神书，不为时主之推尊，而身陷劫灰，殊可慨已。

玄学倡自何王，传于七贤，向、郭多负盛名。

豫章学出，谶母号称孝悌，乃宗净明之经（经约二十八种，大半出于乩，宜《宗铁卷》《石函》，然亦只取正文，疑多后人增窜，以伪杂真）。

平叔受诸刘师，至陈始传雷法，号曰南宗。或以他力借力聚讼，误矣。

金元王祖开北宗而远度七真，又倡道律一家，宗智慧而摄乎大乘。

正一受盟威之篆，都功印剑之诀，世传子孙，自是一家。

若夫质进之阶，各有等差，戒律初门本亲路而自新，善行不亏，业尽功成之时，则仙童接引，或来世尊贵。

若受符甲禁咒，召感阳灵，震荡灾气，益宏大造之功，而隐形遁变，行气补脑有殊，服气胎息各异，而旧经杂摄多门，贵

慎辨也。

又补脑似飞晶一著，则毫厘之差，千里之谬，不可忽也。

此四者，命功之渐，咸当臻极其妙，方可一一有得。若彼清静神定之功，丹砂太清之药，感应灵通，拔尸解结，要以功成事遂，勿徒坐而论也。

且又九鼎大丹，铅汞金晶，多借于有形。虽资风火鼎革，媾变百千，仍以物质相从，不能粉碎入虚，非其至也。若仙宗之妙理，溟滓而无涯，朦胧而幽虚，是以浑沦于万化，故称大道焉。细绎上下古今，纲维藏教，则无余蕴矣。

论《四库提要》不识道家学术之全体

圆顿子

读马端临《文献通考》，见其于《道藏》书目条下，作一按语曰“道家之术，杂而多端，先儒论之备矣”云云。后人遂执此言以为道家病，凡《道藏》所收各种书籍，除对于道教有直接关系者而外，皆认为不应列入《道藏》中。《四库全书提要》批评白云霁之《道藏目录》云：“所列诸书，多摭拾以足卷帙。”意谓诸书多与道家无关，因编者欲凑满卷数，故尔随便拾起几种，以壮观道教门庭而已。其由《道藏目录》中剔出各书名如下：

《易数钩隐图》、《遗论九事》、《易象图说内外篇》、《易筮通变》、《易图通变》、《易外别传》。（《四库提要》谓旧皆入“易类”）

《素问》、《灵枢经》、《八十一难经》、《千金方》、《肘后备急方》、《急救仙方》、《仙传外科秘方》、《本草衍义》。（《四库提要》谓旧皆入“医家类”）

《黄帝宅经》、《龙首经》、《金匱玉衡经》、《玄女经》、《通占大象历》、《星经》、《灵棋经》。(《四库提要》谓旧皆入“术数家类”)

《鬻子》、《鶡冠子》、《淮南子》、《子华子》、《刘子》、《意林》。(《四库提要》谓旧皆入“杂家类”)

《华阳隐居集》、《击壤集》、《宗玄集》。(《四库提要》谓旧皆入“别集类”)

《太玄经》、《皇极经世书》。(《四库提要》谓旧皆入“儒家类”)

《公孙龙子》、《尹文子》。(《四库提要》谓旧皆入“名家类”)

《墨子》(《四库提要》谓旧入“墨家类”)

《韩非子》(《四库提要》谓旧入“法家类”)

《孙子》(《四库提要》谓旧入“兵家类”)

《鬼谷子》(《四库提要》谓旧入“纵横家类”)

《江淮异人录》(《四库提要》谓旧入“小说家类”)

《穆天子传》(《四库提要》谓旧入“起居注类”)

《山海经》(《四库提要》谓旧入“地理类”)

编辑《四库提要》诸君，又谓上列各书之分类，“虽配隶或有未妥，门目或有改易，然总无以为道家言者，今一概收载，殊为牵强”。且将《道藏》与“佛藏”相提并论，谓“二氏之书往往假借附会，以自尊其教，不足深诘”。伊等不知当日编辑《道藏》之人，具有特别眼光。一面既欲抵御外教之侵略，不能不利用本国整个的文化以相对抗；一面又高瞻远瞩秦汉以前诸子百家之学术，皆起源于道家，故将各家著作择其要者，录取数种于《道藏》中，亦无不合之处。

时贤震于《文献通考》为九通之一，夙负盛名。“通考”既

谓道家杂而多端，而《四库提要》一书，又是治目录学者之金科玉律，其言更可与“通考”互相印证。于是道家学术益遭世人厌弃，每每数典而忘其祖，甚至据释氏之理论以攻击道家，尤觉荒谬。其无识亦与今日欲持全盘欧化以改造中国者相同。本篇非宗教论文，故亦未遑置辩。

《汉书·艺文志》谓：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此人君南面之术也。”据此则知道家学术，即是治国平天下之学术，含义甚广，不可执一端而概其全体。《尚书》《春秋》所记载，固不外乎成败存亡祸福古今之道。即全部《易经》所记载，又何尝不是此道，何尝不是人君南面之术？

古代艺文皆掌于史官，民间颇难得见。当日老子实任斯职，孔子若非得老子许可，恐未必能全窥六艺之文。昔道祖老子，许传《易经》，今《道藏全书》，反不许收《易经》一类著作，亦可怪矣。果《易经》与道家无关，魏伯阳何以作《周易参同契》，陈希夷何以传先天八卦图乎？

医道与仙道，关系至为密切。凡学仙者，皆当知医。故将医书收入《道藏》，自是分内应有之事。况《千金方》作者孙思邈，及《肘后方》作者葛洪，皆道门中之铮铮者，更不容漠视。《素问》《灵枢》为医家之祖，黄帝为道家之祖。素灵二书，纵非黄帝自作，亦是黄帝遗传之学术。《道藏》中关于黄帝一派之书，本嫌其过少，收几部医学家典籍，又有何妨。

术数之学，不外乎阴阳。阴阳家为九流之一，其源亦出于道家。所以阴阳家有《黄帝泰素》二十篇，又有《南公》三十一篇，《项羽本纪》载楚南公之语曰：“楚虽三户，亡秦必楚。”注谓：南公者道士，识废兴之数。试观后世《太乙》《奇门》《六壬》诸书，皆托始于黄帝。而种种图谶碑记预言，非诸葛亮，

即刘伯温。盖常人心目中，久存一“惟有道之士方精于此”之感想。可见阴阳术数，乃道家之副业，亦犹农家种植五谷而外，必兼理蚕桑耳。就令将所有术数书籍，一概收入《道藏》，亦不为过。

淮南王刘安从八公学道故事，人皆知之。《淮南鸿烈》书中，形容道之玄妙处，亦可谓淋漓尽致。讲道家之文章，除老庄而外，当无胜过《淮南子》者。杂家之学，不过本道家真义而推阐之耳。岂可谓杂家驳而不纯，遂摈于道家门墙之外乎？又如《鹖冠子》，在《汉志》原列入道家，其书虽涉及刑名，而大旨本于黄老。韩昌黎颇喜读之。作者不详姓氏，相传为楚人，居深山，以鹖羽为冠，故名。盖亦道家之流也。《意林》，唐马总编，书中抄集老庄管列诸家言，多与今本不同。可视为道籍中之参考书。以上三种，收入《道藏》，未见有何钜语处。

《华阳隐居集》，陶弘景作；《击壤集》，邵康节作；《宗玄集》，吴筠作。弘景本道家知名人士，不必论。邵子之说，出于陈希夷，与程朱之笃守儒教门庭者迥异。希夷先生，既经世人公认是道家，则康节先生著作，亦未尝不可列入《道藏》。吴筠文章，多半趋重仙道方面。对于道家，不为无功。况吴本人在唐天宝时，自请隶道士籍，则《宗玄集》之收入道藏，亦固其所。

尹文子虽为名家，其学亦本黄老。故其书以大道二字名篇，虽亦泛论治理，而重在正名核实。庄子称其“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众，以禁攻寝兵为外，以情欲寡洩为内”，颇有合于老氏之旨。是盖自道以至名，自名以至法者。

公孙龙之徒，虽为庄子所不满，然其立论，颇近于道家之玄谈。昔贤谓公孙龙伤明王之不兴，疾名器之乖实，乃假指物以混是非，寄白马而齐彼我，冀时君之有悟焉。可知其书自具

深意，非只以诡辩为能事者。《汉志》云：“道家出于史官”，“名家出于礼官”，而掌礼乃史之专职，礼官史官，二而一者也。是名家与道家，亦同出一源。道藏之有名家，殆如释藏之有因明乎？

老子三宝：“一曰慈、二曰俭、三曰不敢为天下先。”墨子皆得之。《兼爱》、《非攻》，慈旨也；《节用》、《节葬》，俭旨也；《备城门》、《备高临》、《备梯》、《备水》、《备突》、《备穴》等篇，皆极尽守卫之能事，自处于被动地位，而对于先发制人之战略，则绝口不谈，是真能笃实奉行不敢为天下先之古训者。庄子书中，除关尹老聃而外，独赞墨子，或亦因墨子之学近于道家故耳。墨家素为儒家所排斥，而墨子亦有《非儒》之篇，儒墨根本难以调和，只有请其加入《道藏》而已。

《韩非子》有《解老》、《喻老》诸篇，对于老氏之说，可谓别有会心。太史公以老庄申韩合传，言申韩惨核少恩，皆原于道德之意。又谓韩子言刑名法术，而归本于黄老。夫韩非之书，虽为人所诟病，然其学实由道家而出，精要处颇多，不可以耳为目，一概抹杀之。编集《道藏》者，已见及于此矣。

自古道家，无不知兵者。所谓有文事必有武备也。若专尚清静无为，其何以靖内忧而攘外患乎？如黄帝、力牧、风后、封胡、伊尹、太公、管子、鹖冠子、文种、范蠡诸人，在兵家皆有著作。虽其书不传，然班氏《艺文志》及刘氏《七略》，皆载其书名。盖道家最善于沉机观变，不轻举，不妄动，老谋深算。施于战阵，常操必胜之权。故兵学遂为道家之特长，非此不足以定大业。《汉志》道家，亦有“孙子”之名。故《道藏》收《孙子》，未为创例。

《鬼谷子》，《汉志》不录。《隋志》入纵横家，其书有捭阖、反应、内键、抵牾、飞钳、忤合、揣、摩、权、谋、决、符言

十二篇，又有本经阴符七篇。《战国策》云：苏秦发书陈箴，得太公阴符，简练以为揣摩。可知纵横之学出于太公。而太公当然是道家人物。鬼谷子既服膺太公之学，而自隐其姓名，不欲表现于当世。《史记》又言鬼谷子长于养性治身，是必有味于道家之精意者。苏秦张仪得其皮毛，已足以玩侯王于股掌，取卿相如探囊。而鬼谷子反敝屣功利，遁迹山林，恬淡自守。观其书中有云“盛神法五龙，养气法灵龟”诸奥语，非深于道者孰能之乎？将其书列入《道藏》，可谓名实相副。

扬子《太玄经》，邵子《皇极经世》，皆《易》之支流。《易经》哲理，既与道家相通。此二书之收入《道藏》，自无问题。

《江淮异人录》所纪多道流侠客术士之事。《山海经》语涉神怪。《穆天子传》迹遍遐荒。诸如此类，皆儒家所不敢言。道家思想，本是游乎方之外者，故不妨接受耳。

总而言之：道家学术，包罗万象，贯彻九流，本不限于“清静无为”消极之偏见，亦不限于“炼养”、“服食”、“符篆”、“经典”、“科教”狭隘之范围。《道藏》三洞十二部之分类，诚不免疏舛；但此或因受佛教之影响，出于不得已。

吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神之所寄托。切不可妄自菲薄，毁我珠玉，而夸人瓦砾。须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国。勿抱消极态度以苟活，宜用积极手段以图存，庶几民族尚有复兴之望。武力侵略，不过裂人土地，毁人肉体，其害浅；文化宗教侵略，直可以夺人思想，劫人灵魂，其害深。武力侵略我者，我尚能用武力对付之；文化宗教侵略我者，则我之武力无所施其技矣。若不利用本国固有之文化宗教以相抵抗，将见数千年传统之思想，一朝丧其根基，四百兆民族之中心，终至失其信仰，祸患岂可胜言哉！

道教徵略（上）

刘鉴泉遗稿

道教之远源，古之巫医阴阳家道家也。即今之道教，无过内修与冥通。内修养气，医也；冥通事神，巫也。特非如后世巫医之浅褊耳。儒者多辨道教与古道家之异，夫老庄以还，杨朱慎到申不害计然之伦，汉世黄老家，魏晋玄学，其流至于宋明儒，或专言治术，或通论人生，是诚与道教殊异。然谓绝无关于内修，则非也。养气之旨，老庄实言之。吾已详辨于养气之篇。白居易诗曰：“玄元圣祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。”此所以纠当时道士之谬耳。道教诸名师（体基等谨案：此五字疑衍）。唐以还道教诸名师，皆明药之非草，长生之非形躯，不言白日升天矣。阴阳家与道家本近，以其同主顺天，而所言宇宙又同也。邹衍，阴阳家也，而有重道延命方，见《汉书·刘向传》。《别录》载其吹律黍谷事，亦近方士之为，而邹衍见礼于燕齐，海上怪迂之徒由此兴，则太史公明著之矣。董仲舒亦阴阳家也，而其书言养气，又有《请雨》《止雨》篇。《隋书·经籍志》有董仲舒请祷图，至于斋醮科仪所说鬼神位序，无不以道家一气，阴阳五行为根据，尤显然也。

淮南王安为汉世道家正传，而其外书有杂技异方及黄白之术，三家之相连可见矣。

马端临曰：“道家之术，杂而多端。盖清静一说也，炼养一说也，服食又一说也，符篆又一说也，经典科教又一说也。黄帝、老子、列御寇、庄周之书所言者，清静无为而已，而略及炼养之事，服食以下，所不道也。至赤松子魏伯阳之徒，则言炼养而不言清静。卢生李少君栾大之徒，则言服食而不言炼养。张道陵寇谦之之徒，则言符篆而俱不言炼养服食。至杜光庭而下，及近世黄冠师之徒，则专言经典科教，所谓符篆者，特其教中一事。”按自来言道书者，惟此简明（王祿《青岩丛录》沿之），然多谬误。清静炼养，初非二事，服食本炼养之一端，老庄重本轻末，故不言也。伯阳不言清静，自以经子已详。符篆有为炼养之资者，有本炼养以为用者，岂有专言符篆者哉，特有所偏重耳。张氏传太清丹经，何云不言炼养。六朝时已盛行经篆，何谓杜光庭始专重。儒者不考道教源流，故动辄成谬。要之内修之事，自古圣至末世本同一流。冥通之术，古本在于巫祝，巫祝既亡，其遗乃存于道家，故至汉始显耳。

道家之术，以丹诀符法为专门，内修重诀，而亦资符，冥通重符，而亦本于诀，故六朝以前，皆兼修之。《抱朴子·金丹篇》曰：“余所披涉篇卷以千计，莫不皆以还丹金液为大要者焉”，此二事盖仙道之极也。又曰：“余问诸道士，以神丹金液之事，及三皇文，召天神地祇之法”，此即内修冥通兼重之证也。

马端临曰：“二氏互相仿效者也，理致之见于经典者，释氏为优，道家强欲效之，则只见其敷浅无味。祈祷之具于科教者，道家为优，释氏强欲效之，则只见其荒诞不切。”盖人生于天地，秉气于阴阳五行，则夫疾痛而呼吁，厄难而叩祈，首过雪愆，祈恩请福，而天地明神，鉴其恳诚，为之悔祸降祥，亦理之所有。

虽曰道经中所谓“天地神祇皆领之国家之祠官，为臣庶者不当僭有所祈”，然子路曰，“祷尔于上下神祇”。孟子曰，“虽有恶人斋戒沐浴，则可事上帝”。则亦为臣庶而言。且古今异宜，礼亦因时而以义起。古者士惟一庙，今士庶莫不事其高曾，古者支子不祭，今无有不祀其先者，则夫臣庶之家，苟有灾厄而为之祈吁天地，醺祭星辰，黄冠师者，斋明盛服，露香叩首，达其诚悃，乃古者祝史巫覡，荐信鬼神之遗意。盖理之所有，而人情之所不能免也。按儒者之疑道家，不可以言胜也。然金丹之事，犹多信其效者，惟斋醺则多不明。此论有所见，故录之。

道家之授人口实者，由言丹法者多近于利欲，言符法者多涉于戏弄，此自诸大师亦不能免也。至于媚主惑民，凭权恃宠，则尤儒者所深诋。不幸道门之高者，多不显于时，而贵显者大都败类，论者遂一例讥之，而失于辨别。魏之寇谦之，唐之赵归真，明之陶仲文，固不足道，若开元、宣和时之以术进者，则非可概讥也。罗公远戏弄，叶法善则无之，林灵素戏弄，王冲和张虚靖则无之，灵素曲说干进，冲和引身而去。虚靖遗书，亦讽以知机归隐（见语录）。后人动以张、王、叶侔于罗、林，是董仲舒、辕固侔于公孙宏、儿宽矣。夫利欲玄怪，道释二家之所同有，佛图澄之流，未尝不戏弄。而自元魏以来，释道二家，互相争胜，皆为权宠，沙门之凭权而恣虐者，犹胜于道士，史迹具在，不可掩也。邱长春之箴规成吉思汗，岂如佛图澄之逢迎石虎？论者于释则别白而恕之，于道乃混而苛讥之，得为平乎？

凡考学术源流，尤资传记之书。故考经论宗门者，必读三《高僧传》，而道藏传记，则远不如释藏之明确，此亦道家衰黯之一因也。夫真仙之事，本不可以年代求，然传纂开宗，则固多生存之人，始终可者也。得道成真不限何类，高人隐士，往

往有异迹，然开山闭馆，固有授受之系也。为传记者，徒以灵迹诧人，遂忽始终授受，于是一篇之中，大半不可考证，收罗愈维，宗派愈晦矣。刘向《列仙传》，葛洪《神仙传》，只有古仙。隐夫玉简《疑仙传》，沈汾《续仙传》，及王松年《仙苑编珠》，陈葆光《三洞群仙录》诸书，皆有上述之弊。若李道谦《终南祖庭内传》、《甘水仙源录》，虽详实而只限一派。其余依地而记，若沈庭瑞《华盖三仙事实》之类，盖多附会无取。总览《道藏》，惟元赵道一《历世真仙体道通鉴》，搜采最博，虽亦为体不纯，而唐宋诸师事迹，皆记载甚详，惜又无单行之本，是可慨也。宋徽宗重和元年，用蔡京言集古今道教事为纪志，赐名道史，宣和三年十一月，御笔提举道录院，见修道史表，不须设纪，断自天地始分，以三清为首，三皇而下，帝王之得道者，以世次先后列于纪志为十二篇，传分十类。又诏自汉至五代为道史，本朝为道典。

道家传记，侈陈灵异，而日益芜杂，附会古初，广采神鬼，竟类《搜神》《集异》之流，无复条叙流别之意。盖其所失乃在以仙为名。既以仙为名，则最近之道流，不敢质定为仙矣。故隐夫玉简名其书为《疑仙传》也。夫儒家传记，止云儒林，不云圣贤，佛家传记，止云高僧，不云佛菩萨。且佛家传记，高僧居士善女人区以别焉。而道家乃以道士及俗间男女之得道者，混为一编，何怪源流授受之不明乎。六朝有《道学传》一书，其名以该俗间男女，不直名仙，甚为稳当。倘虑道学之混于儒，则宋贾善翔《高道传》，仿高僧之名，亦可用也。或曰，刘子政、葛稚川之书，皆以仙名，岂都谬邪，曰彼时道士未有宗派，但述古仙之事，以劝人信，犹儒之述圣贤，僧之述佛菩萨也，岂可援乎。

《列仙》《神仙》诸传，载古仙事，皆简略，其被疑为妄诞

者，多由后来附会。如孔安国，《神仙传》但云鲁人，不言官阶及儒学。儒者疑《抱朴》所引孔安国秘记为妄。乃误认为经师耳。尹轨，《神仙传》不言喜弟，后终南道士谓是关尹从弟，遂妄造穆王置道士诸事矣。

明嗣天师张宇初书《刘真空传》后曰：“吾道之传，晦于诞逸，其高节苦行，虽缙绅之辨，介冑之勇，所不能逮，而卒无所纪焉，岂不深足慨哉。”元杜仁杰《真静崔先生传》曰：“夫古之隐者，深山穷谷中，恬然委蜕，千载而下，不知几千百人，不幸不为世所知，至于泯灭而无所闻，幸而为好事者纪录，而又过神其事，使后世不能尽信，惜哉。吾揣隐者之心，恐不如是其汲汲于骇一时之观听也。”按此二论极当，神仙亦只隐士耳。后世道流扬其先辈，不于实德求之，而务新其变怪，皆所谓过神其事，使人不信者也。

六朝汇传，惟《列仙》《神仙》二传存，《集仙传》（《广记》引），《洞仙传》（《通志》云见素子撰，《广记》引），《道学传》（《唐志》云马枢撰，《御览》引），均有逸文。

《御览》道部，多引古传记，六百六十六道士类，尤多六朝道士，可辑出以补史阙。然《御览》此数卷中，所标又曰者，多非即上段所引之书，考事核文，显而易见。盖由文多颠倒，今已无从校正，其所谓又曰者，多不能定其何书，是可惜也。臆论之，大抵是《道学传》耳。

宋贾善翔《高道传》十卷（见《宋史·艺文志》，《三洞群仙录》多引其佚文），盖专述道士。魏周唐及宋初道士多在。《说郛》中有之。

道家自述派别多妄谬，盖自唐始，《七签》载云台治中内录，言太上传授，四十一代相承，六代为王子乔。张天师承老君再下授法，为第六代，授张申。申授李仲春，仲春授李少君、魏

伯阳。少君授栾巴，巴授阴长生，为十一代。十四代严光，十六代左慈。颠倒可笑，不知是何派说也。

（体基等谨案：原稿此处有空页。）

《七略》杂占类，人鬼精物，六畜变怪，变怪诰咎，及执不祥，劾鬼物，请官除妖祥，禳祀天文，请祷致福，请雨止雨诸书，即巫祝之遗。其神仙家则收炼养之说。神仙家序曰：“神仙者所以保性命之真，而游求于其外者也，聊以荡意平心，同死生之域（按此二句，似道家宗旨，《抱朴》言道家之齐死生，谓无异去神仙千里。唐梁肃《神仙传论》，即谓道家齐死生，道教长生，明二者不同。然长生之说，实出老子，道教言长生不死，乃谓形死神生，死而犹生，亦可谓同死生也），而无怵惕于胸中。然而或者专以为务，则诞欺怪迂之文，弥以益多，非圣王之所以教也。”孔子曰：“索隐行怪，后世有述焉，吾不为之矣。”此段论惟首二句近似，以下皆不足尽神仙家之宗旨，此盖就当时方士言之耳。其所收乃步引、按摩、芝菌、黄冶之术，有宓戏杂子道，黄帝步引、按摩、芝菌，神农技道，泰壹黄冶等。王应麟引《列子·天瑞篇》，引黄帝书，“谷神不死，是谓玄牝”为证。沈钦韩引《庄子·大宗师》“伏羲得道以袭气母”为证。皆不必为确证。然诸子方术之托于古帝王者，非无端依托，必有所受之，此则论子术者所共证也。

马班书载方士皆不著书。《抱朴》引古丹书皆不言撰人。《列仙传》《神仙传》载古仙多无著述派别，惟《神仙传》载天门子王纲，玉子章震，九灵子皇化，北极子阴恒，绝洞子李修，皆有经，且略引其文，是汉前方士著书，有主名之仅见者。

道教东汉始著，范书立《方术传》，固已包之。今按传中所录，若高获晓遁甲而能役使鬼神，折像通京氏易，好黄老言，而自知亡日，其余多通图谶。是知图谶术数，与道巫之说，本相

通也。故《晋书》记鲍靓犹云，“明河洛书”，若郭宪、王乔，及冷寿光以下，皆有异迹，其中刘根撰《墨子枕中五行记》，左慈传葛玄一派，皆经篆家宗祖也。

《神仙传》称左慈传役使鬼神，得《金液经》，刘根教王珍守一行气，存神坐，三纲六纪，谢过上名之法，是亦兼内修冥通也。其后孙博、封衡皆宗墨子。

荀悦《申鉴》，亦言养生之术，知当时道教之盛。

范书《方术传》中多蜀人，如任文公、杨由、李郃、段翳、折像、樊志、张董扶、郭玉。而《华阳国志》载诸儒通图讖术数者亦多。

晋以上古仙，虽有师传，而纷杂无统。《周义山传》述其遍游诸山，皆遇古仙，各有所授，几至百数，殆夸大之词耳。

又有马君、阴君内传（《唐志》题赵升，《通志》题孙思邈，似误），略见《七签》中，叙马鸣生、阴长生授受，亦汉时一成派者。

（体基等谨案：此处有空页。）

六朝以前，重经篆传授，唐宋人重丹家诀法，犹汉学家法，与宋学宗旨之殊也。六朝诸派传经，譬之汉儒，南北二宗传诀，譬之宋儒。故派别亦惟二者为明白可指数焉。

六朝以前，七部经之传授分四派。

最古为太平。汉安、顺时，琅邪于吉得《太平经》，传其同郡宫崇，襄楷亦信之，事见《后汉书》楷传，而此派后无传（《老君内传》云：“成帝河平时授。”其说出唐人，盖不可据。《真仙通鉴》吉传同，而《宫嵩传》又云：“元帝时。”按《汉书·李寻传》，言“成帝时，齐人甘忠可，诈造天官历，《包元太平经》十二卷，言天帝使赤精子下教我此道”。此乃又一事，忠可名不见诸仙传，然《抱朴子》所举有《包元经》）。

第二为正一派。顺帝汉安中，太上授张天师太清、太玄、正一三部经，天师授受于家，后居龙虎山，其派系具详于世家（隋志有《天师内传》，《混元圣纪》尚引其文）。

南朝时奉天师道者多，如郗愔、郗昙，王羲之（郗氏婿），许询（愔传言：“俱有迈世之风，栖心绝谷”），王凝之（《晋书》本传言：“世奉五斗米道，凝之弥笃”），殷仲堪，沈僧昭（《南史》云：“奉天师道，常醺于私室”，见《沈攸之传》）。

晋时又有杜子恭一派，《晋书·孙恩传》云：“世奉五斗米道，恩叔父泰，字敬远，师事钱唐杜子恭，子恭有秘术，死，泰传其术，三吴士庶多从之。”沈约《宋书·自序》曰：“子恭通灵，有道术，东土豪家，及京邑贵望，并事之为弟子，执在三之敬。沈警累世事道，亦敬事子恭，恭死，门徒孙泰，泰弟子恩，传其业，警复事之。”《南齐书·孔稚珪传》曰：“父灵产于禹，井山立馆，事道精笃，东出过钱塘北郭，辄于舟中遥拜杜子恭墓。”又《杜京产传》曰：“子恭玄孙也，祖运，父道鞠，世传五斗米道。”（按道鞠与许黄民往来）《南史》云：“自子恭至京产子栖，世传之。”《真仙通鉴》（廿二）曰：“杜曷字叔恭，师余杭陈文子，为正一弟子，又感张镇南（即鲁）授法，典阳平治，谥曰明师。尝曰吾去世后，当有假吾法以破大道者，亦是小驱除也。”按《诗品》称谢灵运初生，送杜明师治，即谓子恭也。按孙恩作乱，世以此谤正一，然灵产、京产，则皆以儒逸显者也。

（体基等谨按：此处有空页。）

第三为灵宝派。传洞玄灵宝部经，吴赤乌中，太极真人徐来勒，降授葛玄（字孝先），玄又师左慈，受太清丹经，后授郑隐（字思远）及兄孝爱，孝爱传子悌，悌子洪从思远盟受。洪妻父鲍靓得《三皇内文》，《五岳真形图》，洪亦受之。又得刘根

所传墨子五行之说。(靓、洪《晋书》有传。《通鉴》言思远所受，即有《正一法文》，《三皇内文》，《五岳真形图》，《洞玄五符》等。)

此派后来授受不明，《云笈七签》载《灵宝略纪》称，“葛洪去世，以经授兄子海安君，至从孙巢甫，以隆安末传道士任延庆、徐灵期等，世世系传，支流分散。”（按《南岳九真人传》中，有徐灵期。）

《隋志》所载《葛仙公传》已亡。《抱朴子》不言徐来勒之传，至唐始传之，详见后阁皂派下。

第四为上清派。传洞真上清部经，汉时西城真人王远传清虚真人王褒，褒与天师同传晋紫虚元君南岳夫人魏华存（后称南真）。华存于晋兴宁中降授杨羲（字羲和）。羲授许翔（小名玉斧，字道翔）。翔伯父迈，本师鲍靓，父谧（小名穆）。亦先有所得。翔授子黄民（字元文）。黄民付马朗，朗及弟罕守之。宋明帝时，爰季真启还私廨，简寂先生陆修静（字元德）立崇虚馆，经尽归馆。修静兼得《灵宝经》，后授齐兴世馆主孙游岳，游岳授梁贞白先生陶宏景，宏景受唐升玄先生王远知（年百余岁），远知授体元先生潘师正，师正授贞一先生司马承祯（字子微），承祯授玄静先生李含光。此派传系最明，详见李渤《真系传》（载《云笈七签》中）。其经书源流，陶氏《真诰》末详之（后圣君有《列纪》一卷，今存）。

（魏夫人所撰《清虚真人内传学》，《七签》有节本。范邈所撰《魏夫人传》，颜鲁公仙坛碑载其略。杨许家事见《真诰》末。吴筠所撰《简寂先生碑》，今存。陶翊撰《隐居先生本起录》，在《七签》中，贾嵩《华阳隐居传》，亦具存。《梁书》有陶传。潘李以下，多有碑志，详刘大彬《茅山志》。）此派后居茅山，传系直至于元。

唐柳识玄静碑尝云，“道门华阳，亦儒门洙泗”，兹据《茅山志》列其世系如下。

七传真系

虚皇天尊——玉晨大道君——太微天帝大道君——后圣玄元上道君——上相青华小童大道君
 ——上宰总真道君王远宝称王——小有清虚道君王褒——（一）太师魏夫人——（二）玄师杨羲——（三）真师许穆一名远游——（四）宗师许翺——（五）保真先生马朗——（六）堂弟辅正先生马罕——（七）简寂先生陆修静——（八）兴世明德先生孙游岳——（九）贞白先生陶宏景——（十）升玄先生王远知此传惟习灵宝经法
 ——（十一）体玄先生潘师正——（十二）贞一先生司马承祯——（十三）玄静先生李含光——（十四）大洞贞元先生韦景昭
《真系传》则云 韦授 皋洞虚 皋授李方来《韦碑》亦言授皋——（十五）洞真先生黄洞元——（十六）明玄先生孙智清李德裕尊师之——（十七）希微先生吴法通——（十八）洞微元静先生刘得常——（十九）贞素先生王栖霞师聂问政邓启遐——（二十）紫阳冲虚先生成延昭——（二十一）洞虚先生蒋元吉——（廿二）冲素先生万保冲——（廿三）观妙先生朱自英南唐师朱元吉——（廿四）通真明元先生毛季柔——（廿五）葆真观妙冲和先生刘混康——（廿六）冲隐先生宣净之——（廿七）养素观妙先生徐希和——（廿八）元观先生蒋景彻——（廿九）崇德先生李景合
 ——傅希烈——俞希隐 入青城——（三十）弟靖真先生李景映——（卅一）保宁冲妙先生徐守经——（卅二）明教先生秦汝达——（卅三）真应先生邢汝嘉——（卅四）冲玄明一先生薛汝积——（卅五）通灵至道先生任元卓俞再世——（卅六）明微先生鲍志真——（卅七）灵宝先生汤志道——（卅八）冲妙先生蒋宗瑛——（卅九）架岩先生景元范任之侍者非蒋弟子——（四十）元静先生刘宗昶——（四一）一空真妙先生王志心师汤元裁董宋臣私以印授朱知常志心争回——（四二）观妙先生翟志颖元——（四十三）凝和宣静真应法师许道纪蒋弟——（四十四）养素通真明教真人王道孟师沈宗绍——（四十五）洞观行妙玄应真人刘大彬——周大静

陆氏门下，《真系传》有李果之。

孙氏门下，《志》有沈约，陆景真，陈宝炽。

陶氏门下，《志》有周子良，《贾传》有戴坦，吴敬游。

《志》载旧馆坛碑，有陆逸冲、杨超远、潘渊文、丁景达、冯法明、许灵真、潘文盛、褚仲俨。

又列王侯朝士刺史二千石，受经法者二十人，有齐武帝、明帝，始安王遥光、沈约、吕僧珍、伏曼容、梁武帝、临川王、南平王、谢举等。

又《贾传》谓“侯王公卿，从受业者数百人，一皆拒绝，惟徐勉，江祐，丘迟，范云，江淹，任昉，萧子云，沈约，谢淪，谢览，谢举等，在世日早申拥簪之礼，绝迹之后，提引不已”。

《太平御览》六百六十七，六百六十九，载有桓闾、王朗、孙韬、蒋负刍、任敦尚、钱妙真。

按妙真及孙文韬，《真仙通鉴》有传。任敦字子尚，乃晋时茅山道士。《御览》疑误。又《御览》云，“握中诀惟传桓闾、孙韬”，《广记》引《神仙感遇传》，及今《藏》中《桓真人升仙记》，则闾乃受法于华盖山仙君李桓而飞升。桓谓闾曰：“东南有异人，陶隐居有门弟子一千七百余，入室者三百人，得吾道者七人，谢钱汝其数也，子亦此君之弟子。”又言：“陶求真不一，潜神二门，好禅悦，非太上所取。又有三是四非。三是者，有孝道心，绍述真风，苦心精修。四非者，注药饵方书，杀禽鱼虫兽，好算星度，穷究天机，种植花木，耕锄山林，望想太重，便望升仙。”

王、潘、司马事见《唐书》，又与潘同隐者，刘道合。与司马同师潘者，吴筠，权德舆作传。

李含光有碑。

王氏门下，《真系传》有徐道邈，陈羽《集古录目》有徐硕。

潘氏门下，《真系传》有韩法昭、郭崇真，《志》有韩文礼。

司马门下，《真系传》有焦静真，《通鉴》有汪华，所谓火

师者，不知确否。

李氏门下，《真系传》有孟湛然，《志》有胡紫阳，颜真卿撰碑，有殷淑，韦渠牟，则俗人也。

王轨弟子，《志》有戴慧恭、吴德伟、王元碑、祁行则、丁玄亮。

韦景昭，有陆长源所作碑。

韦氏门下，《志》有韦学询，朱惠明。

王栖霞门下，《志》有朱怀德、孙仲之、刘德光、王可德、陈希声。

刘混康门下，《志》有王筌、汤用明、汤友成、汤友直、卢必强、冯太中、王景山。

蒋宗瑛门下，《志》有林天敷。

又唐有升玄先生刘从政，受学河内张通玄，中岳邢归一，距杨羲十四世，敬宗尝从受学，冯宿为作碑铭。《真诰》称“葛玄正得不死，是地仙”，灵宝家云：“太极左仙公为妄，左慈仙品亦下，并是不闻三品高业。”又呼张氏一派为太清家，亦外之词，此上清派之自高也。

萧子云本见仙传，其本师杜晋水也，殆是子恭之后。

晋时又传汉时茅盈亦受法于西城真人，又苏林授周义山，裴某与周友，所传经箓，亦与上清派同。二家诸诀，皆载陶氏所撰《登真隐诀》中，盖同派也。（周义山撰《玄洲上卿苏君传》。《隋志》作《苏君记》。李遵撰《东卿司命茅君内传》，及邓云子撰《清虚真人裴君内传》，均见《隋志》。《七签》中载节本。周义山自作。华侨所记《紫阳真人周君传》，则全存。周裴事，《真诰》亦有之。）

司马承祯，又传南岳天台一派，多有名者，事见《真仙通鉴》。今依系图之（图略——编者按）。

刘处静撰《灵宝三师记》，即田冯应三人，今具存。

此派多隐遁，长于文理，方远自言以葛、陶为师友（铨《太平经》为三十篇）。然应夷节亦受正一紫虚都功等箓，至杜光庭则更以斋醮符箓为事，而家法益混矣。今道家经典，多光庭所定也。《真仙通鉴》光庭传曰：“谓道法科教，自天师陆修静撰集以来，岁月绵邈，几将废坠，遂考真伪，条列始末，天下羽响，永远受其赐。”茅山旁系，蒋宗瑛弟子有崇正真人杜道坚（号南谷子，赵文敏尝师之）。《赵文敏集》有碑。其弟子有姚志恭，孙拱真，张德懋（张及其弟子赵嗣棋，嗣棋弟子广莫子周德方，均黄金华撰碑）。又许道杞弟子周大静，传张雨（字伯雨别号贞居，著有《外史山世集》，《碧岩玄会录》，《寻山志》等）。杜、张皆博学能文者也。

（体基等谨案：此处有空页。）

六朝时有所谓南岳九真人者，今有传存，中有邓郁，即《南史》所载，与徐灵期为友，似与灵宝派有渊源。又有邓欲之，则邓郁之异文耳。尹道全受灵飞六甲十二事。

张如珍受明镜洞鉴之道。

六朝道士可考者希，除《茅山志》所载，凡不得传系者，均杂记于下。

张忠（《晋书·隐逸传》）。单道开、王钦（均《晋书·艺术传》）。孙道胤（《宋书·刘怀慎传》）。褚伯玉（《齐书·高逸传》）。顾黯、孟景翼（《齐书·顾欢传附》）。徐伯珍、楼惠明（齐世祖曾为立馆）均同（楼、徐与杜京产、陶贞白曾参）。徐则（《隋书·隐逸传》）。又有徐陵撰碑。《梁书》称其事周弘正）。宋玉泉、孔道茂（则传附）。邓郁（《南史》）黄颐、王希夷（见《北史》）。朱僧标、钟义山（均陶所参）。周智响（得《太平经》，臧靖（师智响见《七签》）。臧颐（《茅山志》颐作矜，号宗道先生，王远知师，见《唐书》）。薛玉宝、宗超、张

诜、陈景、曹宝（善为步虚）。徐师子（陈时宗灵大观主）。宋文同、刘法先（宋崇灵馆主）、朱天赐、谢暄（师天赐，以上均见《御览》）。

芽山诸馆主，《志》全载之。

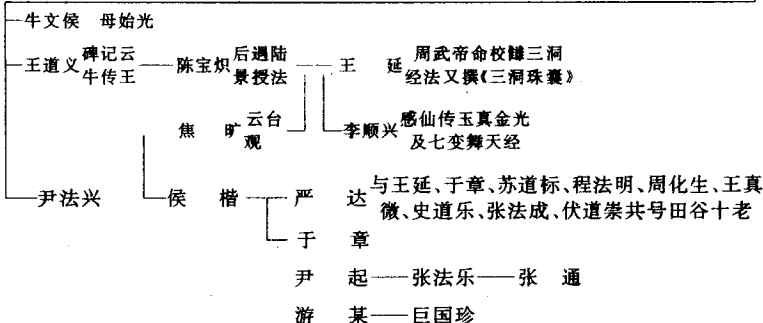
非道士而奉道者，郗愔等已见前，外如羊欣（《宋书》，好黄老，常手自书章）。顾欢、刘纠（《齐书·高逸传》）。孔稚珪（师褚伯玉，见《伯玉传》）。陈方庆（得墨子五行，白虎七变之术，见其五世孙子昂集）。

（体基等谨案：此处有空页。）

《隋书·经籍志》，叙道家独举陶贞白、寇谦之，以南北朝道业之盛，始于二人也，寇氏事详《魏书·释老志》，其言夸妄不近理，后来北方道士多沿之，其弟子惟见李皎（李先传）。传授无可考，惟终南道士颇显于周隋之际，至唐尤盛，是为楼观一派。此派独宗关尹，其传记有《关令内传》（《御览》多引之）。尹轨作《楼观本起传》一卷（见《崇文目》），又云，《尹喜本行记》一卷（见《唐志》）。韦节续之，尹文操又续之，共为三卷，名《楼观内传》（见《崇文目》）。多妄造古事，称周秦时已设道士，叙述传授，亦他无所见，诸传皆亡，惟《真仙通鉴》存其逸文，合以元时朱象先《终南说经台碑记》，述其有传授者于下。其书称“老子授尹喜，喜授从弟轨，轨与杜冲同学，冲授彭宗，又有宋伦感老子下降授冯长，长又感邓真人及彭宗授。又有姚坦授周亮，又王探传李翼”（探授河上公）。

赵静通——韦 节（与陈宝炽同时受三洞灵文撰精思法）——田仕文 苏 某 蛟 晖

邓履道——梁 湛（尹轨降授）——王 嘉——孙 彻——马 约（碑记作俭）尹 通



此派传三一法，尤重灵宝部经，亦称传三洞，而与上清、太清皆不相接。当周、唐时与僧徒相诟詈者，实此派也。故多铺张化胡之说，尹文操为最著（有碑，今存，员半千撰。文操陇右人，共受法于周法，高宗礼之，曾奉敕修《玄元圣纪》十卷，又有《祛惑论》四卷，《消魔论》三十卷）。

（体基等谨案：此处有空行。）

按六朝神仙家杂术，具详于《抱朴子内篇》，其《金丹篇》，述诸家丹法甚详，而以太清神丹为主（出于老子之师元君）。《至理篇》，言禁呪行气。《仙药篇》，言服饵。《杂应篇》，言辟谷，不寒不热，辟五兵（用符）。坐在立亡，变化不病，知未来（四规明鉴法，老君存思法）。坚齿聪耳明目，远行不极（龙桥经乘刚气）。辟疫诸法。《黄白篇》，言造金银。《登涉篇》，言入山，《地真篇》，言守一。

六朝老庄之学固盛，其时隐士多兼治道术，正一派亦习五千文。《隋志》言，“大业中道士以术进者甚众，其所讲经由以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》《升玄》之属。”（《御览》引《太上经》曰：“末世道士，讲经说法，仪轨云何，若说

五千文者，亦依《灵宝》。”故当时道士，多以善说老庄称。至唐而孙知微（体基等谨案：疑是孙思邈之误），吴真节，司马子微皆和会庄、佛，与葛、陶之专言丹道者稍异焉，此全真之先河也。

陶氏受经箓，撰《真诰》以证冥通。撰《登真隐诀》，以明丹道。其学偏于丹道。寇氏则自言受云中音诵科戒，及服气导引法，与图箓真经，劾召百神，其学偏于符法。

六朝道家，传经受箓，修斋上章设醮之事，《隋书·经籍志》已言其略，其详则在诸科仪中。以今所存考之，上清家则四极明科，灵宝家则明真科，正一则太真科也。《三洞修道仪》言“升玄部受明真科，三洞部受九真科，九真亦上清家科也。又有千真科，则言葛仙公传，亦灵宝家科也”，《千真科》中言三乘云云，盖是此朝灵宝家所传。

六朝道士多立馆坛，其碑今存十数篇，然皆类书所引节文，不叙事实，无关考证。今南方诸观，犹多其遗迹，可求之地志。

诸派至唐时，太平无传，灵宝不见，正一亦微，惟茅山终南独盛。其新立派者亦有数家。

（体基等谨案：此处有空行。）

吴猛事见《晋书》，许旌阳事见《搜神记》，皆不详，唐时始盛传之，言孝道明王传兰公，又传谌母，谌母以授许，许授吴，吴本师丁义方，鲍靓，许从受法，而靓又本得于谌母者也。许有弟子陈勋，周广等十人，共称十二真君。唐中宗时，胡慧超为之传（见《崇文目》，《广记》引），今亡，惟存唐前无名氏撰《孝道吴许二真君传》，及白海琼撰《逍遥山群仙传》，是为玉隆山一派。此派本传劾治之术，亦有铜符，铁券，言修养事。慧超自言许、吴授之，又言尝佐陶宏景校经。其弟子显者曰万天师、蒯天师、黄花姑、万振，黄姑事见《真仙通鉴》，蒯则无

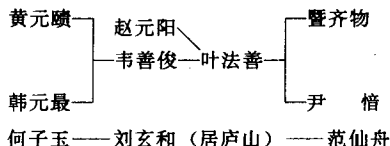
考。（《真仙通鉴》，又有浮云山张惠感，慧超曾师之，又有叶千韶，亦此派。）按邓光荐序《真仙通鉴》：“江乡间相传旌阳事迹，焜耀耳目，及考《真诰》载诸许真冑家世谱系讳行，独一语不及旌阳，名不挂谱。《真诰》作于梁。距东晋不远，未应堕史之阙文。”按吴许本别派无足疑，惟吴师鲍靓，靓为葛仙公门人，稚川妇翁，而《抱朴子》略不及，不知何故。

（体基等谨案：此处有空页。）

葛仙公事，《抱朴子》及《神仙传》皆略，唐人始盛传之，有别传者详之。言“太上授仙公灵宝经三十六部，太极祭炼三策七品斋法，又示以感应篇文”。仙公答吴主，特举《五称文》《三皇内书》，又授释道微以《五岳真形》，《五称》，《三皇内文》，《大有妙经》，《金书玉光》，《灵书紫文》，《大洞三十九章》，《太霄隐书》。又仙公自云“受五岳图，及金丹经，于元放。受诸品符篆，洞真洞玄洞神经于徐来勒，流传于閤皂福地”云云。是为閤皂山太极一派，无传记可考。

按抱朴止言仙公受左元放传，上清家言仙公受徐来勒传亦止灵宝部经，而无大洞，安得言三洞，若感应篇文，抱朴子引作道戒，若仙公时已云感应篇，抱朴何应不知耶。

洞渊派者，晋末金坛马迹山道士王纂得神授咒经，治疫，详杜光庭《洞渊神咒经·序》。



（体基等谨案：原稿上图系后接唐道士传经仪度阶品四条，而原稿北帝派条眉上，略有标识，今谨移于此。）

北帝派者，唐道士有麻姑山邓氏福唐，名紫阳，见重于玄

宗（邓天师诵天蓬咒，感北帝授剑法，见《通鉴》）。紫阳子华封，名德诚，德诚从子名延康（郑畋作志铭）。其后有名启霞者，居茆山（徐锴为碑）。受箓于龙虎天师，及何元通，王栖霞常问学。又有桃源黄洞元，其弟子瞿童有异迹（《全唐文》中记其事者数篇）。洞元授弟子何元通。

唐道士传经仪度阶品，略具五代时孙夷中《三洞修道仪》。初欲学道，男号录生弟子，女号南生弟子（按录指定录君，南指南岳魏夫人，此是上清家法）。已称夫妇者，男称清真弟子，女称清信弟子，出家称智慧十戒弟子（此是灵宝戒）。次迁经法于十部大乘之内精一帙（十部大乘，是北朝唐人始出之经）。业成授初真戒，称太上初真弟子，号白简道士。次后方参洞经，请受正一盟威箓，方可为人章醮，称正一明威弟子，系天师（某）治（某）气祭酒，赤天三五步纲，元命真人。凡道士未受经法，通称小兆，可也。自正一授金刚洞神箓，称太上洞神法师。自修洞神有功后迁授太上高玄箓，称太上紫虚高玄弟子，高玄法师游玄先生（此阶参《道德西升》，亦是北朝道士法）。自高玄部迁授太上升玄箓，称太上灵宝升玄内教弟子，升玄真一帝岳，无上等等光明真人（升玄亦北朝法）。自升玄迁授中盟箓，称太上灵宝洞玄弟子，无上洞玄法师，东师先生，青帝真人（此是葛氏一派法，上清亦用之）。自修洞玄部，迁授三洞宝箓，称三洞法师，东岳青帝真人，升玄先生（此是上清派，兼传三洞法）。自此明练所业，弃诸有为，动合真妙，方迁大洞上法，自修三洞法后，次参上清金阙清精选法，应为得道者，称上清大洞三景弟子，无上三洞法师，东岳真人，道德先生（此是上清大洞本部法）。自此以毕法相次传与世之学道者，一世传一人，功行圆满，入所在名山修行。又有居山道士，各据所得，自务幽寂，不救世人。洞渊道士，称三昧法师，行洞渊三昧法。其

法上辟飞天之魔，中治五气，下绝万妖。（按此又别一派，今藏中有冠洞渊字之经。）北帝太玄道士，称上清北帝太玄弟子，授北帝篆，治六天鬼神，辟邪穰祸之事。（按此是上清别派，故冠上清字，北帝经本上清部所传也。）女官部略同，惟号殊不具录。”按此可见唐时道士，各派混而为一，已不相非毁，以正一为最下，灵宝次之，上清最高，且知彼时更有洞渊北帝二派也。

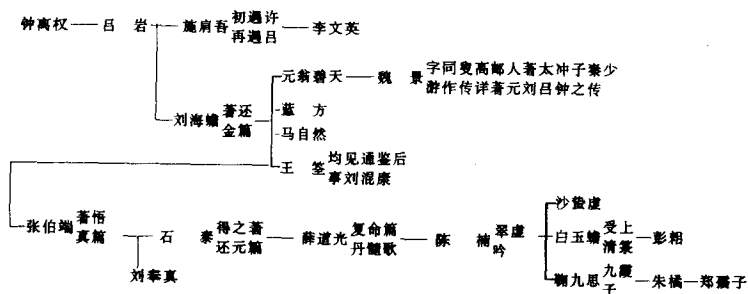
唐六典，宗正寺属崇玄署，掌京都诸观之名数，道士之帐籍，与其斋醮之事。注云，北齐有昭元寺，掌释道二教，道教置大统一人，后周有司元中士下士，掌道门之政。隋置崇玄署令丞，炀帝改道观为元坛，各置监丞。又尚书祠部，凡天下观，每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事。而道士修行有三号，其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师，其德高思精，谓之炼师。

唐时道士多称尊师，尤尊者曰天师。

唐高宗时，命道士史崇，及诸臣撰《一切道经音义》。并撰《妙门由起》六篇。

（体基等谨案：北帝派条原在此。）

唐时传丹诀者最多，纷杂无统，洎钟吕施刘显，而道始正矣。传授图之于下。



自陈以下，皆兼授丹诀雷法（陈又得景霄大雷琅书于黎姥

山神人)。

陈希夷(著《指玄篇》)，师承无考，而与吕、刘往来，其弟子甚多，自种、穆传儒业外，其为道士者亦有可考，有贾德升，杨晟。

张无梦著《还元篇》，传陈景元(碧虚子)。校写道书，兼授儒医。

又有徐(一作涂)定辞，则死后遇授者也。

希夷之友，则有刘玄英，丁少微。

(体基等谨案：此处有空行。)

《续资治通鉴》，宋真宗诏天下并建庆观，时罕习道教，惟江西剑南人素崇重，及是天下始颇有道像所矣。

(体基等谨案：此处有空页。)

张契真(预校道书，手钞经史子集五百卷)。张无梦(博通古今百家之学)。朱自英(思三茅经阙伪，乃游瀛乡，校讎太清古本)。刘从善(尝撰集斋科，及拜章式)。陈景元(凡道书皆手目校写，有高士传百卷)。刘元道(宋徽宗时，校定经书)。

(体基等谨案：此处有空行。)

北宋之末，符篆大盛，徽宗好道，所好者符篆也。其时自称独得异传，别开宗派者甚多。徽宗时侍宸九人，林灵素、王允诚、徐知常、董南运、李得柔、王冲道、□若愚、王文卿、张虚白(太一宫)。

《茅山志》载黄澄事曰：“初三山经篆，龙虎、正一、阁皂、灵宝、茅山、大洞各嗣其本宗，先生请混一之，今龙虎阁皂之传上清毕法，盖始于此。”

《南唐书·谭紫霄传》曰：“道士陈守元，得张氏符篆，授紫霄，尽通之，遂自言得张氏天心正法，今言天心正法者祖之。”此一派也，托之正一。《真仙鉴·紫霄传》，谓“遇异人授以魁

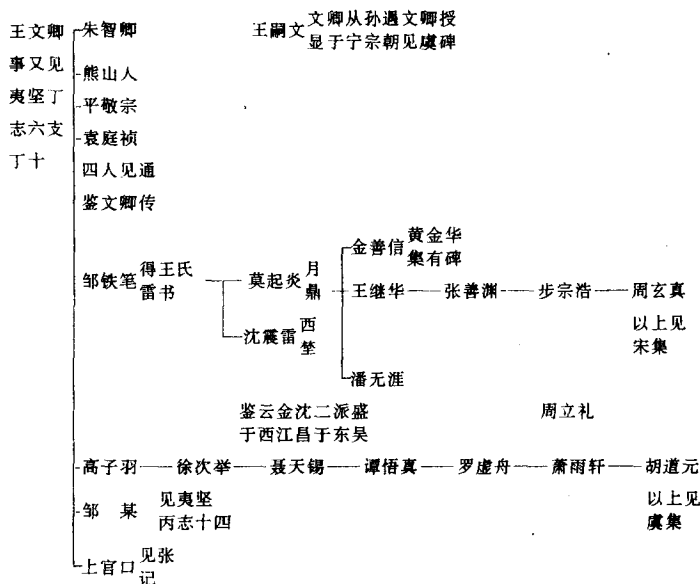
罡斗极观灯飞符之术，又讲庄列，糅合老佛”。

（体基等谨案：原稿于上条后，接林灵素，而唐时末条眉上有移前二字，合审其文义，敬移于此。）

唐时末夔州翟法言，字乾祐，遇真人传三将军秘术，紫虚秘术，正一盟威秘法。又有《镇元策灵书》，云得之宋冲元，冲元得之葛仙公。乾祐以授舒虚寂，舒授向道荣，向授任可居，绝不复传，此又一派也，托之葛氏。（又有佯狂道士灰袋者，亦翟氏弟子。）

林灵素事，详见耿延禧所撰传，在《宾退录》卷中。又近代其乡人李象坤作《林侍宸传记》，自序颇致辨雪，曰“灵素当日亦只以小术对付斋主，不逮徐福栾大诸人之荒诞，奔走群望，骤天下而缪发之。次亦不闻进烹铅炼汞，房中幔褻之术。而稽首元祐党碑，遭巨慙嫉逐，奉身勇退，即其受嫉为建议迁都，亦似预发有北轅之衅者，即非真仙，自是哲几之士”。

冲和子王文卿（曾为侍宸），与林灵素俱传雷书（《通鉴》云，“灵素得神霄天坛玉书，赵升授，文卿遇异人授归命风雷之书。”虞道园集有文卿碑，则云所遇乃火师汪华。又张子璿《岷泉集》，妙灵观记，载文卿事亦甚详）。二人与张虚靖同授萨西河，林氏传不显，而王氏之传特盛，今据《真仙通鉴》，及虞碑，宋景濂莫月曲碑录其派系。（白紫清亦传雷书，不得其师承。）



《茅山志》载宣和中杨希真事，云“进《九灵》玉婴《神变》等经，及灵虚秘旨童初之法，遂显于世”，此又一派也。

（体基等谨案：唐时末条原在此。）

萨西河事甚多，夷坚戊志一，言“蜀萨先生寓于泉州，以道术著名，从之游者数百辈，”殆即是也。

（体基等谨案：此处有空行。）

《通鉴》又有刘从善，云师王太和，仁宗时进咒食法，咒食之科自此始。

夹江道士皇甫坦（善医，《宋史》有传），自言遇朱桃椎（妙通真人）受法，传曹弥深、谢守观（号观复，有文学）。

（体基等谨案：此处有空行。）

嘉定时有雷时中云，得混元六天如意法，感辛天君降，云“此法乃祖师路冥君昔遇太上得之”，其教专以度人法为主，而

博采儒释，混归一致。所谓路真君者，言是汉末路大安，《通鉴》有传，盖即此派所传。传云，“以混元篆传丁义，以《混元经》传郭璞，以混元法传许旌阳，以混元针灸传朱桃椎。”是则妄造事实，将以盖诸家耳。《鉴》又云，“弟子分东南、西蜀二派，卢、李二师行于蜀，南康、查泰字行于东南，混元之教大行。”方勺《泊宅编》曰，“朝散郎路时宁，行天心正法，于驱邪尤有功，俗称路真官。”按时中字当可，事又见张氏可书，夷坚乙志上，丙志十三，丁志十八，志补五。

宋末又有所谓清微派者，元建安陈采清《微仙谱》，言道教启于元始，二之为玉晨与老君，又一传衍而为真元、太华、关令、正一之四派，十传至清微侍元昭凝元君，复合于一，元君零陵女子也。继是八传至混隐真人南公，南公役鬼神，致雷雨，晚见雷幽黄先生，悉以其书传焉，黄授于采。令录其谱于下。

清微道宗

元始上帝 玉宸道君 清微真元妙化天帝名迹恭（秦时降郢国） 九天妙道真运元君杨彻（秦时降河中） 九天洞明元君许龄卿（秦时降剑州） 一玉堂天山真人朱轩（秦东京人，避乱入阆州） 一太玄青惠始化扶桑真君卜翼（秦随州人） 昭凝神耀保天道化元君广溶（秦酆州人） 明清道华元君丘沐（汉初寿州人） 泰明清惠真人师复一清微洞光宝衡紫华元和明道太 神景元君王宏 通妙元化太一冲和元君谢晋刚 清微茂晨保运金明元君彭涵源 西华通惠元君庞俏道（显汉神爵，寓绵竹庚除治） 后化身为太和伊玄元君宋益诚 灵妙和澄元君需东（东汉彭州人） 高明大使至道玄应神功妙济真君许逊 南陵浮光天官朗期（唐降西京） 护明元妃玄光圣母王说（字泐，降于唐时） 后化身为清微元机元灵元君龙汲 又化身为清微灵和元君管静卿 又化身为灵光圣母朱熺（唐昭宗时，在桂杨军

江渚石上，授金阙昭凝祖元君）

上清启图

上清高玄玉宸大道君 紫宸太华大天帝一金阙帝宸太平后
圣玄元上道君一太华西真万炁祖母元君一金阙上相方诸东华司
命木公青帝道君 金阙上传白山宫玉仙清渊太素元君李口（咸
阳人） 金阙上宰西城总真真人王远（字方平） 小有天王清
虚真人王褒（诸真授）一金阙上保高元紫虚元君魏华存化身为
清微炁枢元皇元君李谦 照灵光惠冲应元君宇文汲（内讳清
渊） 东华上佐司命真人杨义和 东华上和上清仙翁许翔 上
清元君西华圣母乃黄堂靖谿母也（受于孝道明王）一九州都仙
太史高明大使许逊一太清泰玄

（体基等谨案：此处有空页。）

元君文傭（唐人，授之祖元君）。

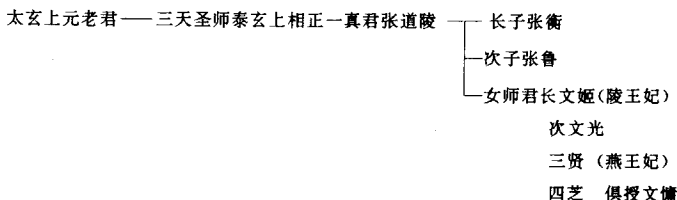
灵宝宗旨

玉晨道君灵宝天尊三清会真元炁化生万有天尊一太玄玄一
真人玉清妙道青阳天君郁罗翹 太玄玄二真人上清妙化丹阳天
君光妙音 太玄玄三真人太清妙感紫阳天君真定光（号应三
清） 太极真人徐来勒一太极内相上清冲应字佑真君左宫仙公
葛玄（感三真人下授，出《葛仙起居注》）一太极庆融北灵内辅
真人郑思远一抱朴小仙翁葛洪一文傭

道德正宗

金阙玄元老君道德天尊一文始先生 太玄真人赵隆 天山
真人洪宾 玄上真人鲁惠 自周迄唐，已逾千年，三真人师资
接踵，故文傭承流于后。

正一渊源



会道

清微侍元上宸玄都总真九炁元灵夫人太皇景明洞阳金阙昭凝妙道保仙元君祖舒(一名遂道,降唐昭宗时,广西零陵郡人)。后化身为清微寮令昭化元君休端—琼室内应洞清元君郭玉隆(京师人)—紫光曜真福和元君传英焞(鄆州人)—龙光道明元君姚庄(西京人)—祥源紫英玉惠元君高爽(生于燕地)—西华清虚真人华英(凤翔人)—青城通惠真人朱洞元(成都人)—云山保一真人李少微(房州保峰—水人)—眉山混隐真人南毕道(本复姓东南名珪,丙辰生于眉山,尝侔湖右,后佐理宗数谏不从)—碧水雷幽真人黄舜申(闽中世家,名应炎,舟山人也,甲申生,侍父为广漕幕,实祐中,出为检阅,赵孟端师事之,理宗召见,御书雷幽真人,至元丙戌诏赴阙廷,尝序《雷霆纲目》)。

《真仙通鉴》续编五,称“舜申之传者,武当洞渊张真人,行于北,西山真息熊真人行于南,传之安城彭汝励,彭传安福曾尘外,曾传浚仪赵元阳”。

此谱妄为牵引,甚易见也,《四库提要》谓“所序四派,传授不甚明了,大概今所出云真者,乃关令派,张道陵者,乃正一派,四派皆可以有清微之名”。此尤不知而妄说。按其所谓真元者,前此略无所见,所谓太华者,即上清,所谓关令者,即终南也。

《续资治通鉴》:“宋徽宗政和四年正月,置道阶六字先生,

至额外鉴议，品级比视中大夫，至将仕郎，凡二十六等。又诏诸路监司，每路通选宫观道士十人，遣发上京，赴左右街道录院，讲习科道声赞规仪，候习熟遣还。”重和元年八月，诏学道之士，许入州县学教养，所习经以《黄帝内经》，《道德经》为大经，《庄子》，《列子》为小经外，兼通儒书，俾合为一道，大经《周易》，小经《孟子》，其在学中选人，增置士名，分入官品，元士，高士，上士，良士，方士，居士，隐士，逸士，志士。十月置道官二十六等，道职八等，有诸殿侍晨，校籍授经，以拟待制、修撰、直阁之名。

南宋时钟吕之迹大显，六朝经篆唐人外丹之说，遂渐衰微矣。

南宋如白紫清（自撰《日用记》，最足见其生平，言与豪侠少年游，喜谈兵，喜纵横）。亦重符篆，实和会诸家之传。（按《海瓊集》中有三十二代天师赞，张、石诸师赞，王侍宸、林灵素、许旌阳、黄风子诸赞。又撰《许真君及逍遥山心远堂群仙传》。又有《玉隆会仙阁记》，《阁皂崇真宫记》。）

他文教道士，亦以徐来勒、魏伯阳、阴长生、张平叔、陆修静、陶贞白、张法都、杜广成同言。

又上章自称泰玄都正一平炁系天师，清微天化炁南岳先生，赤帝真人，神霄玉府，五雷副使，上清大洞经篆弟子。

元时道教派别最多，除南方茅山、阁皂、玉隆而外，北方亦多别派，而以全真、正一为最盛。

《青岩丛录》云：“今炼养服食，其术具在，而全真之教，兼而用之。全真之名，昉于金世，有南北二宗之分，南宗先性，北宗先命。（按南宗不称全真，二宗皆不言服食，其别亦非以性命，此说非也。）近时又有真大道教，有七祖康禅之教，其说又自相乖异。至于符篆科教，具有其书，正一之家，实掌其业。而今

正一又有天师宗师，分掌南北教事。而江南龙虎、閤皂、茅山三宗符篆，又各有不同。”据王溥南集中萧公墓表，侯公墓碣，言：“太一之教，兴于金朝，天眷间卫郡萧真人（《元史·释老传》云，名抱珍）。灵异之迹，上动至尊，赐观名太一万寿，凡法嗣皆从萧氏，三代为萧志冲（本姓王）。四代为萧辅道。”（辅道及其徒李居寿事，见《释老传》）

虞道园集中，真大道教第八代崇元广化真人岳公碑，叙“真大道教者，以言节危行为要，不妄求于人，不苟侈于己，创立于洞明真君刘德仁，弟子嗣守其业，治大都南，城天宝宫，郡置道官一人，与全真、正一之流参立。五代师为大元酈希成真人，六代元通孙得福真人，七代颐真李得和真人，八代岳德文，九代张清忠（传云志清，其道行记，吴草庐撰）。西出关陇，至于蜀，东望齐鲁，至于海滨，南极江淮之表，皆有奉其教戒者”。宋景濂集有刘德仁传，载其教义九条，谓自德仁至张清志为九祖。

《元史·释老传》，道家分四段。一为全真，从邨真叙起。二为正一天师，从宗演起，并张留孙、吴全节。三为真大道。四为太一。即据虞氏王氏之文，条理甚明，然于南方殊略。宋景濂撰莫月鼎传碑，谓尝列入《释老传》而未果也。

（体基等谨案：此处有空页。）

七祖康禅，乃佛之别，正一分天师宗师者，盖嗣师掌南方。（《元史》张与林传，大德五年授正一教主，主领三山符篆。）而张留孙、吴全节之类，所谓玄教大宗师者，掌北方也。

又考虞道园黄元吉墓志，言“初入玉隆事王尊师，尊师没后，西山中有刘玉真，有神人之遇，谓许公千年龙沙之记，今及其时，而刘则八百仙人之首，其说以本心净明为要，而制行必以忠孝为贯，元吉受之，设三坛以授徒”。按此即玉隆之变，

今传有许君《净明忠孝录》，藏中经录，多有冠净明之称者，皆不见于宋人目录，殆即刘氏一派所传也。

袁清容《野月观记》曰：“养生说有二焉，北祖全真，其学首以耐劳苦，力耕作，故凡居处服食，非其所自为不敢享，蓬垢疏糲，绝忧患慕羨，人所不堪者能安之，调伏摄持，将以复其性，死生寿夭，泊然无系念，駸駸乎竺乾氏之学矣。东南师魏伯阳，以不死为宗，本于黄帝，韬精炼形，御六气以游夫万物之表，其寿命益长者谓之仙，而所传确有派系，先儒深有取焉。”

辛愿《灵虚观》记曰：“全真家其谦逊似儒，其坚苦似墨，其修寂似禅，其块然无营又似夫为混沌氏之术者。”王弼州跋王重阳碑云：“其说颇类禅而稍麤，独可以破服金石事铅汞之误人，与符篆之怪诞，而其徒不尽尔也。重阳得无师智，似六祖，其悬记似志公，显迹又似万迺，异哉。”

王恽《灵虚观碑》曰：“全真为教，始以修真绝俗，远引高蹈，灭景山林，果哉末之难矣。终之混迹人间，蝉蜕泥滓，以兼善济物，为日用之方。”

全真一派，有刘元素《金莲正宗仙源像传》，樗栎道人《金莲正宗记》，李道谦《七真年谱》，《终南祖庭内传》，《甘水仙源录》等书，今之羽流，皆此派也，故不具录其系。

元世南方诸山宫观，多置官度弟子，甲乙相授受，江浙为多，虞道园，袁清容，黄金华集中多可考，如处州少微山，缙云仙都山。

（体基等谨案：此条语气未完，原稿并有空页。）

张留孙事见史传，虞文靖撰墓志，袁清容撰家传（具述其弟子姓名）。其弟子称真人者七人，多有碑志，吴全节（见《元史·张宗演传》）。夏文泳（第三代金华集碑）。毛颖达、王寿衍、

(虞集碑)。余以诚、孙益谦、陈日新(虞集碑)。元末金蓬头(名志阳,号野庵,显于武夷)亦甚著(《岷泉集》有传,云:“师李月溪,月溪师白紫清。”),弟子甚多,方方壶亦其弟子。事传者赵原阳(金弟子张天全,冯蒲衣之弟子,《岷泉集》有传)。李弘范(《岷泉集》有志)。汪道一(《岷泉·甘露雷坛记》,与李皆尝事金)。

(体基等谨案:原稿于上条后接明陆容菽《园杂记》条,而上条眉首有加一页在后三页语,今审其文义,敬移明初嗣师条于此。)

明初嗣师张子璿(字初)《玄问篇》曰:“以宰之有所隶焉,是降经箴以训之,符法以阐之,以是法立焉,而其传尤著者,汉天师,茅真君,许旌阳,葛仙翁,邱真君也。曰三洞,四辅,清微,灵宝、神霄,酆岳者,洞辅之品,经箴是也。清微始于元始,而宗主真元阐之,次而南岳魏君,陵郡祖君,祖宏四派之绪,倡其宗者,朱洞元、李少微、南毕道、黄雷渊、李虚极、而张、许、叶、熊而下,派益衍矣。灵宝始于玉宸,本之度人经法,而玄一三真人阐之,次而太虚徐君,朱阳郑君,简寂陆君,倡其宗者,田紫极、宁洞微、杜达真、项德谦、王清简、金允中、高紫元、杜光庭、寇谦之、刘冲靖,而赵、林、白、陈而下,派益衍矣,是有东华南昌之异焉。神霄则雷霆诸派,始于玉清真王,而火师汪真君阐之,次而侍宸王君、虚静真君、西河萨君、伏魔李君、枢相许君,倡其宗者林灵素、徐神翁、刘混康、雷默庵、万五雷、方贫乐、邓铁崖,而上官、徐、谭、杨、陈、唐、莫而下,派益衍矣。酆岳则朱熙明、郑知微、卢养浩、叶法善、倡其宗者、左郑潘李,而派益衍矣。”按此节前举著者五人,即正一,上清,净明,太极,全真五派。后举清微,灵宝,神霄,酆岳四派,皆箴法。清微神霄已详上,而此所说者,

前所考多未备。然观其数杜光庭，寇谦之，叶法善等，时代多颠倒，亦似随意数说，非可据为系谱也。

明陆容《菽园杂记》曰：“宋祥兴二年己卯，元主忽必列灭宋，大兴彼教，任番僧拊迂等灭道教，十月二十日，尽焚《道藏》经书，是日火焚其庙悯忠等寺等二十三处，其徒被火焚死者八十三人，雷震死想理等一十九人，及张伯淳王磐等五人。北方奉彼者教者以非时雷震为惧，每年到是日拜天谢过，出《岁时类纪》。”此事若信有之，神异甚矣。但恐是道家者流附会之说。

明末南昌万国枢，嗣萨西河法，钱谦益为作传，记其验迹甚详。

《明史·职官志》曰：“龙虎山正一真人一人，法官赞教掌书各二人，阁皂三茅山各灵官一人。”又曰：“道凡二等，曰全真，曰正一。”按阁皂三茅，尚有官，则上清灵宝二派犹传欤。

唐以后史书所载道士。

唐书有孙知微（体基等按：疑是孙思邈之误），张果，叶法善（师赵元阳、韦善俊，均《旧唐书·方技传》），王希夷，王远知，潘师正，刘道合（事孟诜），司马承祯，吴筠（均《旧唐书·隐逸传》），尹愔（《新唐书·儒学传》附）。

《宋史》旧有《释老志》，今史并入《方技传》，有苏澄隐、丁少微、赵自然、贺兰栖真、柴通玄、甄栖真、王老志、王仔昔、林灵素。

天师有传，始于《元史》，《明史》续之，并附书长春人刘渊然。

（体基等谨案：明嗣天师条原在此。）

黄梨洲《万祖绳墓志》曰：“近日为释氏牢笼，从老氏之学者寥寥矣，而贪夫狡佞，借铅汞之术，托名老氏者，多于麻竹，

大江以南，施良生以符篆鸣，郎尧生以元功著，君独死心于尧生，为永年之学，则亦全真之流亚也。王龙溪之调息，林龙江之艮背，儒者未尝不假途于是。”

列朝诗集，张真人字初小传曰：“唐宋以来，释道二家并重，有元末高道，如吴全节、薛曦之流，皆显于朝廷。国初名僧辈出，而道家之有文者，独字初一人，厥后益寥寥矣。二氏盛衰之略如此，识之以俟传方技者。”

诗集所载，“明道流有席应珍，传授僧道衍以兵法，周思得行灵官法，彭幼朔传服气法。”

郑景望《蒙斋笔谈》，言“晁文元迥早从刘海蟾游，得长生之术，六十后兼言佛理，以分别名相为主，将以儒释道通为一”。按文元之本学传唐世文人之风。

宋王湜《易学》一卷，见在《通志堂经解》中，《提要》曰：“书中首论太极两仪，四象八卦，而以夜半日中，心肾升降之气明之，又有取于《庄子》肃肃出乎天，赫赫发乎地之语，全本乎道家之说。”其自序则称于陈抟、穆修、李之才、刘牧之书，兼而思之，是亦先天之学，出于炉火之证。

袁清容、高一清《医书十事序》曰：“予幼闻诸老言葛天民、曾景建，以神仙说游公卿，清言玉雪，苦意冰蘖，见者怜而欲成之，后卒不就。”

宋景濂尝为道士，号元真子，尝著《五牙元精经》，仿《黄庭》，王华川为之跋。又集中有大还龙虎丹赞，协晨中寥词，调息解，述玄诸篇。

《道教微略》（上）终。

一贯天机直讲（节录）

魏 尧

一、内丹宇宙论*

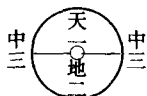
乾坤坎离 天地橐籥 内外虚空 运毂正轴

八卦有先后天之分，故乾坤二卦，亦应分先后天。先天为体，后天为用。所谓乾坤，乃一阴一阳也，生于太极。太极生于无极，无极寔无也。由无极生太极，体仍无物，其象为○。太极动而生一炁，其象为⊙，仍无形象，视之不可见，听之不可闻，即一阳之炁也。迨无形炁足，而生有形之气，是为静而生阴。于是无形之炁，清轻而上浮为天为乾；有形之炁，重浊而下凝为地为坤。其象如



* 本文小标题为编者所加。

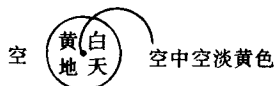
而两仪立矣。天上地下，而其中真空，真空之处，仍为一太极也。无炁无气，合之无形之炁之天，与有形之气之地，而为三。三即一也，其象为



天地相距八万四千里，当二万四千里之间，正为真空，而成一太极，名为大中极，又谓之天地之心，省言之曰：天心，亦曰道心。两仪既分，阴阳相荡，炁气相交，又分而为四象。其象为



阳包阴，无形之炁在外，有形之炁在内，为日；阴包阳，有形之炁在外，无形之炁在内，为月。天地日月之间，仍有一中，而为真空之太极。合天地日月而成五。五即三也。三即一也。广成子告黄帝以三一之道。《悟真篇》曰：“三五一都三个字，古今明者寔然稀。”即指此也。一为天地未分之太极，三为天地已分之太极，五为四象成立后之太极。太极包天地，天地又包太极，即物以明之：譬如鸡卵中间有一小空，其色淡黄，外以黄色包之，又以白色包之，而鸡卵之两尖皆有空隙，其象如下：



中空即内含之太极也，白黄即天地也，两尖之孔隙，即外包之太极也。此特举一物而言之，其实天地间万物之化生，其象无不同乎大造，皆由一中之空发源，而后从外而附益之。动物之

胞胎，植物之种子，无乎不然。可以见造物之神妙矣！修道者仰观大造，执之以为法，由四而返二，由二而返一，由实而返虚，由后天而返先天，皆于此虚空之中下手，而返乎太极之本来，三教圣人，皆以中字代表太极，而形容此虚空之体。太极之体为○，加以理气之一，则为中。中者虚也，通也，合二字成一贯字，古贯字其形如○○，修道者身内一中，身外一中，合二中而成贯，所谓吾道一以贯之，而中庸之道得矣。又中者正也，不偏之谓中，凡有形之物，无有不偏而能正者，惟虚空则大中至正，而不偏，其大无外，其小无内，于此可以见太极之体矣。

《参同契》曰：“乾坤为易之门户，众卦之父母。”乾，阳也，阳炁无形，画一以象之；坤，阴也，阴气有形，画--以象之。积三画而成乾三，乾为天；积六画而成坤三，坤为地。三生万物，三字又有终字义，成始成终，故积三画以为卦。乾坤交，而成离坎，天地交而成日月。乾坤以离坎为用，天地以日月为用。易者何物？即日月是也。道家谓之丹，合上日下月而成丹字；佛家谓之明，合左日右月而成明字；儒家谓之易，亦合上日下月而成易字。易也，明也，丹也，一也。天地之用，由日月以显之，积其升降往来而成寒暑，分四时，万物之化化生生，皆经四时而程功。东方为木气，于时为春，木有生生之德，而万物生。南方为火气，于时为夏，火有炎上之德，而万物长。西方为金气，于时为秋，金有杀物之力，万物遇之而雕伤。北方为水气，于时为冬，水为收藏之气，万物潜藏。此先天五行之气也。兹于古河图证之：河图二七在前，一六在后，三八在左，四九在右，五十居中。一六象北方壬癸水，二七象南方丙丁火，三八象东方甲乙木，四九象西方庚辛金，五十象中央戊己土。中五象太极，含四象中空，无形而内蕴妙有。又象太极之含一炁，

自其始化言之，天一之阳炁，其性润湿主静，名之为水，而藏于北。北成始成终之坤方也，故象为冬，冬主归藏，而为万物资生之本也。地二之阴气，其性上炎主动，名之为火，而丽于南。南至尊无上之乾方也，故象为夏，夏主长养，而为万象交明之时也。东三则合天一地二而成其性，主生，其气则温，故象之春，和煦有仁慈之德。西四则合二水一火而成其性，主杀，其气则凉，故象之秋，严肃有义毅之德。气之积而荡者为风，故东南西北之风，各顺其性，而生长杀藏，适符其德。金木水火，居四方之位，中间之空间，名之为五，即土气也。土旺四季，藏在金木水火之中，万物生于空间，由空而立，即无不有空间在其间，故土气周流四象，而无不在此先天气化之五行也，在地则为水火木石土之五形，在人则为仁义礼智信之五常。仁由性发，诚中形外，如东三生生之气；义由情动，感外应内，如西四刚肃之气；礼生于心，外为节文，如南二之火；智出于身，内含机变，如北一之水；信应中宫，妙有中宫，仁义礼智，无不因信以成，信实立人之本，如中央之土，而旺四季也。故真意谓之真土，为性命双修之真主宰也。

何以名之为门户？宇宙譬之一室然，乾坤张其门枋，日月从中出入，而运用之，其象如

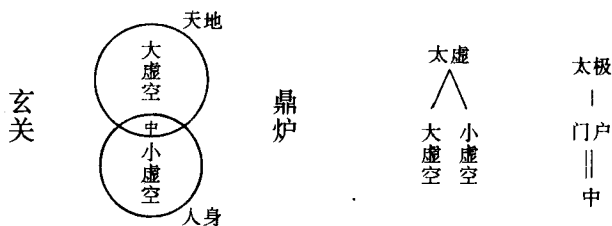


万物之化生，由于五行，五行之消长，由于日月，一升一降，而昼夜分矣，一往一来，而寒暑成矣。今日时逢冬至，正日月交光之日也，日月南北相交，日上月下，月吸日光，而一阳生。由一阳，而二阳，而三阳，盛极就衰，时逢夏至；日月东西相交，日吸月气，而阴生焉，自一阴，二阴，三阴，阴衰阳复，又逢

冬至；而日行一周天矣，需时一年，至月行则一月一周天。凡此日月之运行，即阴阳二气之消长，有开必先，此其所以为门户也。乾坤又为众卦之父母，乾为诸阳之宗，为父；坤为诸阴之宗，为母。父母相配，阴阳相交，产生男女。乾一索坤，得其初爻，而生巽，为长女；坤一索乾，得其初爻，而生震，为长男；再索而生离坎，为中女中男；三索而生兑艮，为少女少男，是为三女三男。此就爻数言之也。乾坤气交之初，则生坎离，次生艮兑，最后则乃生震巽。六子生后，乾坤已老，退居西北西南之地，让中男中女居正用事，而听其号令。故曰乾坤为体，坎离为用。离外阳而内阴，日也；坎外阴而内阳，月也。天地位立以后，辟其门户，让日月之运行，而成造化，是即为用之说也。由八卦相重，而得六十四卦，三百八十四爻，即流以探源，因末而穷本，盖无不出于乾坤之二卦，一阴一阳之二爻，故曰乾坤为众卦之父母。

兹更就乾坤离坎之在人者而言之：乾天为性，坤地为命。性即性根，命即命蒂，离为后天之性，坎为后天之命。《黄庭经》首章云：“上有魂灵下关元，左为少阳右太阴，后有密户前生门，出日入月呼吸存。”举上下前后左右六者，暗藏一中字在内。中即虚空也，太虚以天地为真胎，日月为真息，日月之升降，即太虚之呼吸也。而吾人身中之呼吸，亦正有似乎太虚，其所出入而煅炼之者，亦为一日一月，亦名之为坎离。所为坎离，即后天之性命也。吾人身上之乾坤门户，即上下是也，丹道亦指乾为鼎，而坤为炉，以太虚为乾鼎，以太极为坤炉，人身之虚空即太虚，人身之虚窍，即太极，故八门九窍，皆为人身之门户，皆太极也。《道德经》之言曰：“常无欲以观其妙，常有欲以观其窍。”妙即太虚，窍即太极，而观之之法，则在一念不生，以观妙，一意不散，以观窍。所谓无欲有欲，即一念不生，一

意不散之谓，非指有欲念，无欲念也。学者当入室时，神气相依，打成一片，久之而返于混沌，入于无何有之乡，此为一念不起，可于此时而观妙也。但灭动心，不灭照心，智而若愚，慧而不用，于无知无觉之中，而有其觉，自自然然，不加附益，而照体炯然，此即一意不散，可于此时而观窍也。吾人妙窍，即是玄关，玄关者，天地间至玄至妙之机关也。天地之大虚空，与吾身之小虚空，借门户而息息相通，其象如下所列。



学者在此安炉立鼎，亦自有其程序，其始返照内观，由动而静，至静笃，而太极炉立基。其次鸿蒙恍惚，入混返虚，至虚极，而太虚鼎呈象。安炉立鼎之能事毕矣。伍冲虚曰：“鼎鼎原无鼎，炉炉非玉炉。”鼎与炉原本有象无物，而古今人之误于此炉鼎二事者，不知万几，兹特抉而出之，明眼人当知所下手矣。

先天八卦，乾南坤北，离东坎西，南上北下，而天地定位；东左西右，而日月运行。阴阳有常，刚柔相当，而成造化。乾元资始，乾南面而无为；坤元资生，静顺以承天德；日东月西，推迁运转，而生万象。天地无为，而日月有为，圣人观日月之往来，而知天地之盈虚。孔子曰：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。”故天地之生化不可见，而日月之转轮可见，此后天八卦，所以以坎离正位南北，而退乾坤于无用之地也。亦即天地为体，日月为用之道也。《参同契》曰“坎离匡廓，运轂正轴，牝牡四

卦，以为橐籥”者，即自日月之用言也。天地之门户不动，日月由虚空中运旋，一气周流，小而昼夜晦朔，大而春秋寒暑，再大而元会运世，亘万劫不失其序，而盈虚消长，纯出自然，非有主宰，而虚空实主宰之，故曰虚灵也。老子曰：“天地之间，其犹橐籥乎！”橐籥者，冶人吹火之具，俗称之为风箱。籥即空箱，橐即箱中抽送空气之具。一抽而气出，一送而气入，一出一入，而气自煽火，出入调匀，而炉中之火，熊熊上升，不燎不熄，冶人恃此火候，乃能化金。日月之在空间，为天地之呼吸，而气机升降，自然均匀，岂非橐籥乎！即天地之间虚空也。气之周行，在此空中，万物之荣枯，亦在此空中，其所以调匀此法度，非此空之力耶！天上地下，日东月西，上下者如门户，左右者如匡廓，岂非冶人之籥耶！而日月运行，一消一息，又岂非橐籥之而开阖自如者乎！故曰虚而不盈，动而愈出也。乾坤定高卑之位，坎离列左右之廓，四卦一牝一牡，而资生资始，万化定基，魏伯阳以为匡廓，所以形容虚中之造化者，极其玄妙矣。

人身一小天地也，受炁之初，感太虚而赋性，在天成象也，因太极以立命，在地成形也。体质既备，出日入月，以为呼吸。日月运行，一周天三百六十度，而阴阳升降得，十三万五千次，人之呼吸，一昼夜亦一万三千五百息。日月推移一年，为一周天，人之呼吸，一日夜为一周天，而二十四气，七十二候，则合于人身之经络骨节。出入之息，且时时与天地太虚通，乾坤坎离，固已备于人身。知门户匡廓之所以为门户匡廓者，而道在其中矣。

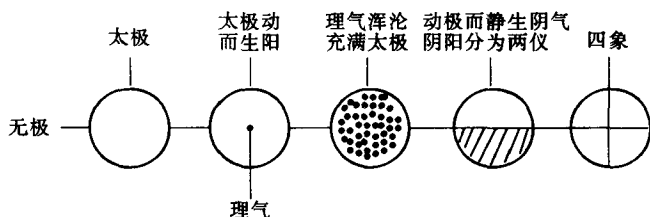
《契》又曰“覆冒阴阳之道，犹工御者准绳墨，执衔轡，正规矩，随轨辙，处中以制外，数在律历纪”者，申言一阴一阳之消息，坎离二气之功用耳。覆降冒升，应在复姤两卦，而于

二十四气，七十二候验之。故孔子曰：“复，其见天地之心乎！”又于乾之九三曰：“终日乾乾，反复道也。”盖即气机动静验之，推而至于一年也，历数之兴，取象于此。以御者作喻，出于老子三十辐共一毂之意。毂者，运轴之虚穴也，车以轮行，轮以轴贯，而轴之所以能一贯之者，惟毂之中虚也。毂之虚，为车之中，无此虚中，则车不能行，虽有轮辙，夫复何用。契以轴为正，而运用在毂，故曰处中以制外，亦犹日月之运于虚中，而成四时也。凡物莫不有中，中者正也，不偏之谓也。有形之物，无有正而不偏者，惟虚空之在物，则无处而不正。大而天地之空谷，小而万物之虚牝，皆中也，而虚中寔孕万有。三教圣人莫不言中，太虚之鼎，中也；太极之炉，亦中也。人之中，通乎天地之中，故能盗天地之神气以为神气，天地万物之中，通乎人之中，故能盗人之神气，而使之有生老病死。人各具一太极，万物亦各具一太极，苟善养之，则人可位天地，育万物，放之则弥六合，卷之则退藏于密。故孟子曰：“万物皆备于我矣！”太极一而神也，子思曰：“其为物不二，则其生物不测。”夫生物不测之物，果何物乎？即独立无偶之太极也。太极生两仪，两仪者阴阳也，炁与气也，两而化也，由两以化而四象八卦，至于万亿，皆谓之数，数固始于阴阳之对待也，天地分，而数兴矣。故《易》曰：“参天两地而倚数。”日月运行，千秋万劫不违其序，阴阳二气，盈虚消长，不失其候，即有数以范围之也，此历律之所由纪也。惟先天太极，超然数外，而为天地之始，后天太极（即天地之中），亦超然数外，而为万物之母，即有名之太极，以复无名之太极，是之谓抱朴返真，是之谓归根复命，此道之所以为道，而妙窍之所以双修也。丹经曰：乾坤合处为真中。《金丹四百字》曰：“此窍非凡窍，乾坤共合成，名为神气穴，内有坎离精。”白玉蟾曰：“玄关一窍乃真中。”所谓玄关者，

阴阳也，鼎炉也。亦前图之太虚与太极也，而玄牝合处，斯为真中，斯为玄关矣。老子曰：“道可道，非常道，名可名，非常名，无名天地之始，有名万物之母。故常无欲以观其妙，常有欲以观其窍，两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”是也。造化推移，不失其中，妙有真空，归原一本。门户匡廓，所以立其体，虚谷化生，所以开其用，太极之义大矣哉！

二、内丹心性论

(1)



最初为无极，无极而太极，太极本无一物，而有动意，将动未动，即仍虚空也。太极动而生阳，图内之一点·，即先天理炁也，至动极而理炁充满太极。动极又须静，静而一生二，为有形之气，即阴气也，阴阳各占一方，而为两仪又分为四象。

(2) 祖性=无极

↓
元性=真空时代在人受炁初，为元性

↓
性命初合=太极中发生理气时代，已生动矣

↓
性命混沌=即理气混沌时代

↓
性命分立=分为两仪时代

↓

性气情精 = 中阴前来分为四象之四物，佛家为心源性
(性包神) = 海

(3) 空 { 性 = 喜怒哀乐未发之中
情 = 喜怒哀乐既发之和

(4) 元性 { 性 — 元神
情 — 识神

(5) 性 = 虚空湛明
如如不动

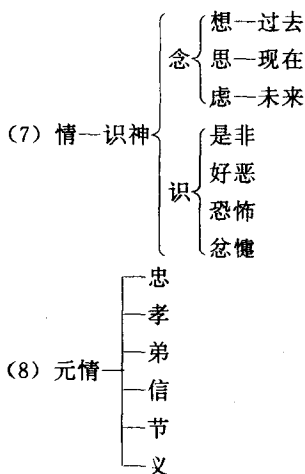
混混沌沌 = 元神
空而不空 (正觉)

动而生明 = 觉 (明觉) 意 (真意) = 静极而动
即色即空 不空而空

良知 || 良能 || 志 || 诚 ||
混然天理之正 || 知而即行，不稍转念。 || 纯一不变 || 不即不离

(6) 觉 { 良知 { 智 { 聪明 } — 齐
仁 — { 慈爱 } — 中正 (属于良心)
勇 — { 决果 } — 庄
良能 { 温 — { 慈祥
恺悌
良 — 慎思
明辨
恭 — { 端方
正直
俭 — 畜简
严肃
让 — { 谦和
浑厚

(属于行为)



上列第一图，为天地造化之理。第二图，为生人造化之理，与天地大造正同。第三图，空即元性，元性本真空也。第四图，与情对照之性，则为性命已分之两仪，即人之本性也。所谓元性，乃性之体，天赋于人，在受炁成胎之时，尚未有形身也。此处务要分明，不可含混，殆即无名天地之始，亦即道也。第五图之元神，即本性之动时言，浑沦为意，明白为觉。第六图之良知，则更进一步矣。所谓觉者，尚未有知，由觉始生知，因知而即能。是谓良能。知本于内。能则有外矣。第七图之识神。为后天思虑之神，故有念与识之分。念起于内，自动也。识成于外，被动也，第八图之元情，为本来之情，非后天之七情，即性之感触于外，而动者也，亦要细绎其义。

性处内者也，情御外者也，性主乎心，情主乎身。性本寂然不动者，感而遂通，则发为灵觉。情本随时驰动者，系于外物，则为识欲。故佛经分别触法，感于身者谓之触，属于情者也。蕴于心者谓之法，属于性者也。性体既空，则法亦空，性无可说，则法亦无可说，心即是法，法即是心，此所以谓之心

法也。人同此心，心同此理，理即性理，故可以心心相印，一言而妙悟菩提。若情则根于外缘，六尘触之而后发，有动于中，必摇其精，所谓内随外漏，是也。故情有内外，性无内外。无内外者谓之中，有内外而发于天真者，谓之和中。中者本也，和者末也，即末以返本，由本以齐末，是谓之双修之道也。元情本善，因习而变，性是空体，无所谓变。不变者无生灭，而变者有生灭。其所以变，唯识成之，故又谓之情识也。

意者，本心将动，似乎有一点动机，而不明白，即为真意是也。修道者，须修此真意，觉则比意稍进，动而生明矣。觉与意之不同，即在明辨与浑沦之间，一似空非空，一即色即空，至良知由觉而生，混然天理之正，随天而发，有知见，而无是非心，无好恶心，进而为良能良知。良能一也，即知即行，无转变心，行而即空，所谓物来顺应是也。良知即乾以易知，良能即坤以简能，大道简易，从良知良能而来，即知即行，即行即空，即大道也。又知能须合一，不合一即非良知良能，此中不容转念也。刘悟元注《阴符经》名曰：“灵知真知，灵知即明觉，真知即真意。”由意生志及诚意，一点真意，纯一不变，即志也。不即不离，即诚也。亦不转念，亦不生思，持其混沦之态，即诚也。志则较重矣，盖动一意而不变，始终持之，是谓志。孟子曰：“持其志，无暴其气”是也。若念则由识神而发，与意不同，意者将动未动，仍是混然，念则明明白白，有事有物矣。意一落寔在，即念也，故念在道书上，为思虑之神。已往者为想，未来者为虑，现在者为思，然念之中，只已往未来，而无现在，现在之思则含觉，不过较觉稍重耳，此谓之正念。《易》曰：“君子思不出其位。”不出者，不涉于过去未来也。正念近道，故佛经谓归并三心，即将想虑泯去，并现在一心。炼念者，为此而已。已往、未来、现在为三世，亦即三心，将往

来并入现在，则念转为觉矣。念者，有触即发；意者，本心自动。识念皆有触而来，识即知识也，是非好恶皆由识生。念尚未发于外，至识则完全露于外矣。性系中各类，皆自动于中；情系中各类，皆有触于外而生心。外有所触，发现于内为念；外有所触，仍现于外为识。两者互相为用，而实不同，意一转即成念，觉一转即成识。善变为恶，空转为有，人生堕落，即坐此也。试细别之。

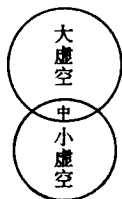
意有称为如意珠者，言真意如珠，圆洁无比，转瞬即无，而意转为念，念念相续不断，则假夺其真念，佛用念珠者，即取转妄念为如意珠也。此念惟慧剑方能断之。所谓慧剑，即真意元神也。元神中良知良能明觉等，皆统于慧根，即灵根也。以此为剑，方能斩断邪念，盖惟真我，方能去假我也。智根由中阴来，中阴即魂，从无始劫来，不知作若干次之主人，由太古历三代汉唐，六朝五代，宋元明清，不知几次，转而复生，故谓之流浪生死，如江中之浪，前浪推后浪，滚滚不休。中阴带有智识，由宿生而来者，即智根也，如人有生时能忆前生之事，读书如已读，下笔如宿构，皆此智根之作用也。慧根为天地之灵根，智根为历劫之灵根。又有业根，因有善恶之宿业故也。修道者统曰开智慧，智慧合而曰通，能知三界十方，过去未来者，赖此智慧二根。慧根亦即先天之灵机，夫能动曰机，故道书曰机已将动，曰已有动机，未动时本虚空，机一动而生有，谓之曰真空不碍妙有，机一息而归空，谓之妙有不碍真空。修道者之火候，如月之圆，存乎口诀，时之子，妙在心传，皆机也。真意为主机，识神所生之念，曰杀机，《阴符经》一机字，所谓天地人皆有杀机者，指顺行之造化也。生杀机即为意念之初动，恩中有害，真意转为念，念即害也，害中有恩，即念止而成意，意即恩也。《悟真》曰：“若会杀机明反覆，始知害里却生恩。”二

者互相转辗，意觉动而不知止，即转为念，识念止，即意识止，即觉其消息甚微。念念相续，佛家谓之烦恼，《圆觉经》谓烦恼即轮迴种子，若随顺流浪，即入轮回。是非好恶之心，统名之曰挂碍，见物生心，即为挂凝，有此即有生死。心中能无挂碍，方得清静。二者为人生之业障，然阴阳对待，意觉念识，互相为用，烦恼止，而为意，挂碍止，而为觉，二者皆由空生。无中生有，性中生意生觉，情中生念生识，其不动者，一为真空，一为顽空，顽空生念识，真空生意觉，此其别也。佛家讲化识为智，又曰转识成智。《成唯识论》讲之甚详。识有八种，第七种为末那识，由此识即到八识之元神。七识为传送识，传送即觉也。转识成智之理，与道家无殊。《金刚经》曰：“应无所住，而生其心。”此心亦即真意。又曰：“空四相，去三心。”仙佛两家，因心性用字不同，似觉微殊，其实一理也。经曰：不可说。又曰：“凡有所相，皆是虚妄，离一切相，方见真心。”又佛家所谓阿耨多罗三藐三菩提，即无上正等正觉，亦即慧也，元性之灵觉也。然生机启于慧根，杀机启于智根，则为佛说所未详者也。

即假修真工夫，须性命双修，有大根器者，尽修性功亦可，佛家谓圆顿法。性命双修为渐法，其寔顿渐互为体用，渐修后亦须顿悟，方可贯澈；顿悟者，亦须渐修，方能圆满。顿法者，不必修命功，一步返虚到底，完全以我之虚空，通天地之虚空，到修成时，自能得千百亿万化身，性通而命在其中矣。此须有大根器者，方可行之，故张紫阳真人，教人须顿渐双修。丹法有九种，最上一乘为至真至妙之道，即现在所讲者是也。双修大法，只此一乘，别无他法。从王重阳以后，阐发甚精，从前道书皆假说，现方有直说者，即以太虚为鼎，太极为炉是也。

《参同契》曰：“上德无为，不以察求，下德为之，其用不

休。者，即顿渐之分也。上德无为，下德有为，上德专修性，下德性命双修。柳华阳真人《慧命经》曰：“上德乃童真之体，当在五千四百生黄道之一日，真阳充足之时，而下手修之，自能顿悟而成道。法用无为，而自无不为也。下德者已破体之人也，须用有为工夫，上德为纯阳之体，无庸筑基，下德业已破体，真阳亏损，须先筑基。”上德无为，不以察求者，察即觉察，不必觉察火候，以觉合气，完全返虚而已足。下德为之，其用不休者，步步俱有火候，处处须用察求工夫。《西游记》观世音菩萨，为灵明觉察之神，时时救难，即时时体察火候，不使火炎水寒，务求到温温程度，刻刻保存真意，所谓一画开天，刚合阴阳，火候微温，即此是也。《悟真篇》曰：“火生于木本藏烽，不为钻研莫强攻。”若将识神作元神用，不是陷于孤阳，即是落于寡阴，于身有害，故须谨之。即假修真，即在大小虚空中，中字下手，不内不外。



混识神而微用知觉，以守中抱一。中为神气出入之门户，一为精气之根，心息相依，即能铅鼎温温，欲留先下矣。若知觉用重，则为知识，非先天而为后天，一无所用，必须用先求真意，以知觉合气，知本属于识神，故曰即假修真。此知觉为普通之知，非良知也。久久行之，无中生有，太极涵三，而真意生，真意为一身主宰，所谓黄婆，戊己二土，皆此是也。有此真意，久久识神退，而元神进矣。真意须混沌时方有，故谓混沌。元神阴阳相交而混沌，神无形，阳也；口鼻呼吸，气有形，阴也，阴

阳相合而混沌。夫口鼻气及识神，皆后天之物也，然后天归于混沌，则后天已无，无所谓先天后天，而成至无，由无生有，而先天始生。必返到至虚至无，方能感动先天一点，从虚空中来。虚无坤卦之象也，纯阴也，有此纯阴，方能感动纯阳，招摄先天，由后天不纯之阴阳，合成混沌，以返于虚无之纯阴，即由此纯阴生纯阳，所谓后天返先天者，此也。

.....

上文识神之念思虑等讲解，尚未完全，兹为补之。夫念与思虑一也，虑为未来，而念为已过，兹查思字，古注就字义而言，想思有别，想亦为过去，而思是现在。动一念而不转时，即思也，思字上田下心，心田中所发，即意刚动之时也，所以云现在。不过一转瞬即逝，谓为念头，即念之头也。念头纯乎是思，稍转即为虑、为想、为念矣，所以可分为三，曰思，曰虑，曰想。孔子曰：君子思不出其位，心田即位也，刚动为思，出位即想虑，《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”即形容其思，一往一来，而甚多之意。此思字与君子思不出其位之思字，一也，亦不入想虑之界也。又曰：“何思何虑。”就识神而言，皆用思字在上，念之刚起曰思，曰思想，曰思虑，方起为思，转瞬即想虑矣。《诗》三百，一言以蔽之曰思无邪，刚动之时本无邪，一转即邪矣。思无邪，亦思不出位之意。《论语》曰：“君子有九思，视思明，听思聪，色思温，貌思恭。”就此观之，更觉易明。何以思字，加之明聪温恭之上，惟意念刚动于中，而目即能明，视即能听，色即能温，貌即能恭，此中盖有主宰，思即九者之主也。于以见识神刚动之时即思，君子方有九思，小人虽有思，亦转而成识，根尘相接，而六识成立。惟思易于收回，而不流于外，所以儒家以思为正，而曰君子有九思也。《西游记》，唐僧遇九头狮子，是太乙救苦天尊之坐骑，九狮名九灵元

圣，比君子有九思，思即狮也，灵者思之灵也，灵思为人，成圣之资，而一转则堕落为奸邪，九灵元圣，本已皈正，变为真意，而私下凡尘，即为魔为怪，是由思而私，九思变为凡私，则道心消，而妄意起矣。无私可为圣为贤，题为师狮受授，同归一思，即师狮即私，受授即兽寿，有私即兽，无思而返真意元神，则与天齐寿，而圣矣。此语甚妙，九思归一，即返圣成真也。佛典用字，多有不合古义者，曰过去事不思，未来事不想，想为追想，属于已过，不能说未来想，即忆想，追怀往昔之意，而入未来，其不合可知矣。

喜怒哀乐之未发谓之中，元神也；发而中节谓之和，元情也。不和而流于妄，即七情矣。此时一瞬而转，中为元神，和为元情，不和为妄情，妄情亦出于元情之妄发，妄情发为七情。语曰：孝弟忠信根于天性，性本是空，所谓天性，即后天之性，即元情也。所以曰情，由元性发生，而有对待，兹以图明之：

元情

义 节 信 弟 孝 忠

（廉耻可入节字中，不赘述）

所谓炼己立基，己即戊己之己，即为己土，在离中为识神，始动而时往外驰，至戊土虽飞扬为清轻而向上之意，非外驰之意也。炼己即炼识神，以火锻炼成器之意。然锻炼须用戊土，以戊加己，刚来克柔，一阴一阳，方能凝而不动矣。戊土即元神也，陷于坎中，性转为情，即就陷中提出，加入己中，自己能定，而二土成圭。自己者我也，己从天干而来，借以指我，字义本由假借，亦由道典而来。己土为后天之土，取以名我，亦可云炼自己，即戊土炼己筑基，即流戊就己之意。惟戊土方可筑己土之基，故曰炼己筑基也。戊为先天，己为后天，戊在坎

中，为乾之一爻，乾天也，乾坤开辟，先有阴阳，而后分天地。戊土生乾，金为乾之根本，即在乾之前而生乾。己土坤土也，有天方有地，地中之土为后天，为坤所生之土。离生土，己土也，坎生金，戊土也。生我者为先天，我生者为后天，五行中生我者为性，我生者为识神，生我者戊土，我生者己土。此其别也。离坎内含寅午戌火局，申子辰水局，其生克如图所述。至亥卯未木局，巳酉丑金局，属于乾坤。

| | | | | |
|---------|-------|-------|---------|----------|
| 寅午戌（火局） | 一寅生午 | 木生火 | 亥卯未（木局） | 水生木。木克土。 |
| | 二午生戌 | 火生土 | | |
| | 一金生水 | 申生子 | | |
| 申子辰（水局） | 二土克水 | 辰克子 | 巳酉丑（金局） | 土生金。火克金。 |
| 戌为火库。 | 辰为水库。 | 未为木库。 | 丑为金库。 | |

取坎中之戊，炼离中之己，为流戊就己，用也，用即作用，取坎填离之体，体即本体也，本坎离之本体，为戊己之作用，俗谓还精补脑。

.....

修道工夫，又从履卦下手，履者德之基也，天泽为履德，为生物之气，德者得也，由此得以生生化化，万物得生气之谓德，即坤元资生之气也，与乾元资始之炁不同。此炁为先天正阳之炁，人乙含真之炁，即先天太极之一炁也。其体本空而无名，强名曰道。德为普通之生气，为后天炁。正阳之炁，为明德，明德者，阴阳合德，刚柔相当之一炁也。德者对于道而言，道可道，非常道，无名无形无象，而为真空，名曰道。道者，导也，导万物于轨道，使之全受全归，即无名天地之始。未分天地之先为道，德者有名，有名为万物之母，而明德，则合此二者而言。兹详解之：《大学》曰“大学之道，在明明德”。上明字是动字，下明字是形容字。大学之道，须先明白，明德即明白先天一炁，太乙含真气，元始祖炁也。大学者，大人之学，道家

称为真人，佛家称为菩萨，儒家称为大人，大学为大人之学问。《易》曰：“所谓乎大人者，与天地合其德，日月合其明。”大学之明德，即从此二语而来。又曰：“与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”天地合德，日月合明，是阴阳混合之一气。天地日月，皆阴阳也，阴阳合为太极，太极即空，亦即一也，一而神也。前在一二讲中，已详言之。明德二字，与日月为易，刚柔相当同理。明字亦从日月，取阴阳相合之义，阴阳便是两仪，合之为—，即生天地人物之—炁也。此炁在刘止唐注《大学》，谓之太极中之理气。总之即是生万物之元始祖炁。太极本空，动而生阳，此炁产焉，而天地于是立基，故圣人以生气为德，而以生气之祖炁为明德。大人者，即具此明德之人也。先天而天弗违，后天而奉天时者，此炁生天，本为先天，而天地既分，此炁又生万物，时至而生，有感皆应，故曰弗违，曰奉天时也。此二句已将明德写得清清楚楚，宋儒不知根据，不知明德，确有实义，只从字面注解，此大道之所以晦也。

学大人之道，当先知阴阳造化之理，而无形无象，无声无臭，至大至刚，至虚至实，真空妙有，为物不二，生物不测之明德，即是宇宙世界之大主宰。明此则万化可以归—，由博返约，还我虚灵，虚灵即明德之本体也。此即穷理尽性之义耳。

在明明德一句，属于知，下句在亲民，属于能。三句在止于至善，则为知能合一，大道下手之工夫也。只此三句，已将最上一乘之道，完全包罗无遗。孔门传道，仅此而已。是即—贯之道也。夫亲民之亲字，即是亲字，不必作新，古者修身治国，其道—也，穷则独善，修大人之道也，达则兼善，为圣君之道也，故三教圣人，皆以心为君，以身为民，道德素书皆是此意。所谓亲民，即是以心君下亲于民身耳。君者君火，心之

神也，民者民火，身之气也。此外有相火，亦谓臣火，三焦之火也。修道者，以神配离为乾，尊也贵也，大也，上也，君也，夫也，日也，乌也，龙也；以气配坎为坤，卑也，贱也，小也，下也，民也，妇也，月也，兔也，虎也。在亲民者，即以贵下贱，上交下，日合月，龙吸虎，乌求兔，男下女之意，以神合气之道耳。神为人身之主，本至尊重，气陷在坎，本至卑贱，故用一亲字，以见工夫，全在神气相合，心息相依之义。后文之作新民，即元气培养日充，如童体新生之时，与此意不同，朱子因后文新字，而疑此字，亦应作新，误矣。此句即修道之口诀，本来大道无多事，只在凝神入气穴，凝神合气，日日涵养，自然成为明德之大人矣。民火者，命门中之真阳之火也，原是先天之性，与神同体，后天转而为情，乃称民火，道书谓同出异名，少人知。老子曰：“两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”君火一玄也，民火又一玄也，二玄合而众妙生，是之谓众妙之门也。古者以道为统，民之有道者，尊之为君。君民火同出一源，因在后天形身，乃有君民上下之别。形身以民火为命宝，民为邦本，本固邦宁，君为轻，民为贵等句，皆有亲民之意，以至于命之学也。

在止于至善一句，为修道下手工夫。止即止观之止，止字最重要，而至善二字，即道之妙字。心息相依，即是至善，善与恶对待而生，至善则无善无恶，无对待矣。此事最难形容，道家曰妙，儒家曰善善，佛家曰不可说，盖即七情绝，六识空，无心之心，无意之意。《种梅心法》一书，形容此境，于不可言说之中，而比较以明之，最为恰当。止至至善一语，系言心息神气依，合于至善之地，及止念存神于至善之境是也。然地何在？至善是何物？《中庸》曰：“回之为人也，得一善则拳拳服膺，而勿失之。”一善亦至善意也，得此而服膺勿失，服膺二字，较守

字尤活，膺者玄膺也，拳拳服膺之处，即至善之地，亦即玄牝之门是也。因而心如止水以止之。佛家有止观双修之法，儒家谓之知止，道家谓观妙观窍。观妙窍，即知止之意也。止观双修之工夫，与还虚之工夫无异。《大学》解之云：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”凡此所说，即火候也。至善之地，即玄牝之门，亦即道义之门。道者空也，无名天地之始，为道义，即气也，浩然之气，集义所生。即至阳之气也。道义之门，即玄阳之义，道书水中金，集义所生，即集金所生，所以二者一也。众妙之门，即至善之境，（境与地不同，注意。）在止于至善。止即止心，止心于至善之境，境即心境也。心止于至善之气象，亦即止心于空之谓，真空中有妙有，而非顽空，即至善之境也。佛说曰：“真空不碍妙有，妙有不碍真空”。即为至善之境之解说。盖一意不散，有一团氤氲之气，凝而不散，而又一念不生，此为至善之境，亦即妙有真空，两不相碍之时也。心到此境，为众妙之门，方可发生造化，甚玄妙也。经曰：“玄之又玄，众妙之门。”非初下手时所能，须还虚得到真意时，方能之。一念不生，而又一意不散，既不散，何能不生？盖活子时，到窍前，正气不散，心中仍无一物，而混混浊浊，似乎有，似乎不有，在有意无意之间，纯然一团真意，尽知火候，而不知其他，活午时到，自能知之，其余则一物不知也。夫四大皆空，每易落于顽空，若一有意，即如平日而着相，既不着相，又不落空，方有一念不起，一意不散之境况。方为众妙之门，至善之境矣。至善之地，即玄牝之门也。玄阳牝阴，阳为妙有，阴为真空，由真空生妙有，阳极为真空，阴极为妙有，而妙有即真空，皆玄牝之义也。玄者玄妙莫测，牝者空洞无涯，惟空洞无涯，方能生玄妙莫测之造化。白玉蟾云：“空洞无涯是玄窍，知而不守是工夫。”此即药物生

玄窍之工夫也。太虚空洞无涯，而不能守。经曰：“谷神不死，是为玄牝，玄牝之门，是为天地根。”惟空谷之神，方能不死，谷神即空妙，空中之妙即谷神，在大小虚空间之中为门，借此以通虚空，凡是门户，皆为门中间之窍，即谷神之门，惟此门可集合六根之门，故曰天地根也。呼接天根，吸接地根，呼吸之气，从口鼻出，平时其气不易见，至冬天即见，气在口出，口鼻二气，一呼一吸，如一天一地，口呼鼻吸，一出一入，而交点即十字路，天地根也。天然玄牝之门，即在此中。心息相依之时，呼吸二气，自然在此相交。《契》曰：“方圆径寸，混而相拘。”言其交在方寸之间也。以至善之境养心，将此心存于玄牝之门，为止于至善，其间可分两层，将心放虚，止于至善之地，知即心境，止即地也，虚其心，止于至善之地，而后方能定。定者定于一也，一者即一善，得之而勿失，乃有静安虑得之火候，自自然然，不用丝毫做作也。

.....

《大学》“知止而后能定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”一节，便是止于至善之火候工夫，圣门心传之法言，即此而已。此节叙述火候次第周详，修道始终工夫，尽于此数语矣。所谓知止，即是以良知之神觉，而止于至善焉。良知本自觉中生出，在后天之人，觉一动，便成良知，初无所谓神觉，只有知觉而已。神觉者不觉之觉，自自然然，不涉于丝毫意思，恍恍惚惚，无分明之心，寂然不动，感而遂通，至虚至灵，至圆至明，不知其然而然者也，若知觉则觉动而有知矣。后天之人，识神主事，心中有识力在，故觉不灵，而动即流于知，两者相较，神觉极轻，而知觉稍重，神觉完全出于天籁，知觉夹带智识，入道之初，心未明，而性未见，善养善用者，可保持其良知之微觉，不使流于智识界，则已诚矣。倘

一如平日猿马，则觉方启，而识已入，求最轻最微之知觉，已不可得，况保持其良知乎！惟习之则近。炼己二字，极为吃紧，练习纯熟，自能免去识力，而还其良知，知止之功，其在此乎！

知止者，止于良知之境也。又以此良知，而止于至善之地也。所谓止者，止其心之不流于念，止其知之不流于识，惟此无念无识之良知，为清净心，即不着于四相，不住于色声香味触法之清净心也，亦即游心于淡之谓也。以此良知，合气于漠，漠者，虚空也，至善之地也，玄牝之门也。于此而止其良知，即神气相合也，心息相依也，守中抱一也，炼己还虚也，是之谓下手之功。

《易》曰：“成性存存，道义之门。”游心于淡，即道也，合气于漠，即义也。孟子曰：“集义所生，至大至刚，而塞于天地之间。”天地之间，非道耶？集义所生，非气耶？故道义之门，便是玄牝之门也，性者已见之性也，欲此性存，必存于道义之门也，是即由良知而还其神觉之时也。

知止于至善，不过知其所止而已，得圣门之心传而已，火候细微，未之详也。于此而依照心法，下炼己还虚之工夫，及神气相依之时，乃谓之定，定者定于一也，一者至善之地，玄牝之门者也。一者为物不二，生物不测者也，一者太极也，中也，真空也，定于真空之中，是下手之初节工夫，道曰修定，佛曰入定皆是也，故曰知止而后能定。

然能定矣，定片刻间谓之定，定一瞬间，亦谓之定。定者，可暂而不可久也，可一而不可大也，仍不能得其造化，必由定而进于静焉。静者身心两净，还虚之火候初功也，较之定字，则能久矣。亦能含宏光大，修修有容矣。端拱无为，是谓之静，心君泰然，是谓之静，忘我忘人，忘形忘物，是谓之静，毋意毋必，毋固毋我，是谓之静。盖四大不动，则身静，六门不启，则

心静，七情不生，则意静，心不动，则神静，身不动则气静，意不动则精静，静者如止水不波，如停镜自明。诀曰：身心清静，神气和合，混混沌沌，窈窈冥冥，不知天之为盖，地之为舆，不知己之有身，身之学道，此之谓虚极静笃。行功至此时，则一阳将复矣，但初学之人，由定而静，必有勉强之态，欲求自然神觉，尚不可能，故静笃虚极四字，亦难做到，特较初定之际，时间比较长久，心中杂念，当能一时不生，如定时，可得一刻钟不起念，静时则可一句钟不起念耳。定时身心不能遽忘，静则行到心无其心之境耳，故曰定而后能静。

所谓静而后能安者，由清静之身心，而启发自然之神觉也。自然神觉，前已言之，为人固有之圆明之灵觉也。此性为祖性中所发之元神，外混沌而内空明，先真空而后妙有，释家谓之正觉佛性，圆觉妙心，儒家谓之太极道心，天地之心，道家谓之灵觉元神，灵明真性。三教圣人，同以中一两字形容之。道书谓中之中有一，一之中有中，是也。子思谓之致中和，寂然不动则为中，感而遂通则为和，未发时得中则发，发时得和，不得此中，发必不和。本属自然之事，不用人心主宰，而此神觉，自然主宰，无形之中，忽而有觉，火候工夫，惟恃此神觉，自运用之，自调停之，当行则行，当止则止。不独此也，即元气之动静，亦随此神觉为动静，元精之生化，亦因此神觉所主宰，自然相依，自然和合，自然凝结，自然采取，丝毫不假人力维持，故老子曰：“道德自然。”《悟真》曰：“自有天然真火候，不须柴炭及吹嘘。”是也。

然神觉何由而生？必先去尽人心，格除物欲，一念不生，至诚专密，纯然真空，无人我物形之相，而后神觉油然而生，道书又谓之真意，即一意不散，是也。真意发动，便是妙有，不动便是真空，与太虚同体，太极同用，故谓先天，在神觉初动

之际，原属先天气象，混混沌沌，其间无丝毫渣滓，故又谓之混沌元神，正等正觉，先天而天弗违也。及其既动，主宰精炁，调匀火候，外身忘形，自然合道，其间无丝毫识神，故又谓之圆觉妙心，灵明之神，后天而奉天时也。到此地步，斯谓之安。

安者安然自在也，即帝尧之安安也。孔子曰：“或安而行之，或利而行之，或勉强而行之。”又曰：“生而知之者上也；学而知之者次也；困而学之者，又其次也。”夫人下功之际，放下万缘，革去识神，止心于清静之境，以求自性中之良知，即以此良知，止于道义之门，固矣。而初止时，大都出于勉强，勉强定于虚空之中，为时甚短，瞬则识神复来，心不清，而良知泯矣。身形拘滞，气不静，而真空失矣。故可暂而不可久也。必日日勉强行之，困而学之，渐益渐长，如初可定一分钟，数日后即定二分钟，再定五分钟，十分钟，日积月累，以达于身心两静之境，则是利而行之矣，学而知之矣，定后能静矣。然此时身虽静，而未至于笃，心虽虚，而未至于极，虽能得若干时之静，其静犹用止念之功，特识神归一，妄意归诚耳，尚未到至诚境界，自然之神觉未还，又必日日时时，行住坐卧，照前炼心，使身心归于大定大静，内外两忘，心形俱化，物来顺应，事去则止，神不为智识所牵动，气不为情欲所驰引，意不为法所束缚，如是久之，归于纯熟，良知良能，刻刻俱在，乃为损之又损，泯去识神，而元神用事也。但元神初复，心如赤子之心，入混沌而未至圆明，得天真而未能运用，可称顺利，未即谓为安然。孟子曰：“大人者，不失赤子之心者也。”《康诰》曰：“如保赤子，心诚求之。盖既得之，不可失之，终日保持，弗须臾离。”孔子曰：回之为人也，得一善，则拳拳服膺，而弗失之。一善即一而神也，时时寂照，湛然洞然，积之既久，习之已熟，而元神光大。由混沌而灵明，自然主持火候，发生造化，不必

炼心，而心自炼，不必凝神，而神自凝，不必调息，而息自调，气自动。且也进退合度，时至神知，活子方临，而神已外定；活午方至，而炁已内归，身心无为，而神气自然有所作为。老子曰：无为之中，无不为。是也。纯阳曰：“但安神息任天然。”亦是也。此之谓安而行之，不假自己作为，而无形中神觉，自调火候，有如生知，此之谓生而知之者上也。世间何尝有生知之人，孔子之圣，犹问道于老子，释迦之明，犹受训于燃灯，即偶有生而能言能文之人，一入娑婆世界，智识开则元神隐，物欲侵而良知泯，又焉能不学而行道！必自知止而定而静，而后至于安安，心明性见，乃有神觉主持，修身工夫，不假有形之力，及后天智识，而豁然贯通者，始谓为生知之圣也。

修身之道，大人之学，由勉企安，因微入化，所以安者，即有神觉以主持其间也。故采取封固，烹炼火候，无一不自自然然，当定则定，当忘则忘，混沌虚无之中，生出无限造化，此安字工夫，乃为炼己之实效。然元神不复，绝不能安，安而后，寢寐神相抱，觉悟候存亡，绵绵不绝，固蒂深根，天然造化，于焉发动。虚之极，而无中生有，静之笃，而一阳来复，外感内应，药产神知，采以不采之采，勿助勿忘，取以不取之取，自抽自添，于不识不知之中，而铅汞已和，大药归炉，阳火自进，阴符自退矣。盖工夫到安然地步，片刻之间，则采封候足，又必习静久熟，云开日见，元神复灵，乃得到安然地步。学者须细心体会，真履实践，不可怠忽，故曰静而后能安。

所谓安而后能虑者，防危虑险也。此虑字千古鲜能解者，宋儒不知道，无足论。即道家于此句，亦少正当之解释。盖工夫做到安而行之，自然之神觉也，灵性光发露，道心出现，大药已能生能采，能封能炼，宜无所用其虑，且虑为未来心，属于识神中者，此时已至元神用事，尚何有未来之心，不知道之成

否，丹之得否，关键全在此字。《诗》曰：“惟此文生，小心翼翼。”孔子曰：“如临深渊，如履薄冰。”《悟真》曰：“抽添运用却防危。”又曰：“毫厘差殊不结丹。”当由静至安之时，心中发出真乐，身上亦生造化，天然火候，不假人为，四体舒畅，苏软如绵。学者初得此景，无不非常欣喜，即此一喜，便恐识神乘机侵入，物欲复来，则自然神觉得而复失，此可虑者一也。更有复得神觉，大药产生，美景当前，突然恐怖，则识神亦乘机侵入，先天仍化后天，此可虑者二也。又元神已灵，采取已得，自以为足，乃复放纵身心，不能对境忘情，或行之数日，自以为得，因而怠惰神志，皆可引起识神妄意，而识神妄意一动，真意元神便失，立竿见影，转念即非，此可虑者三也。古人谓铅飞汞走，鼎坏炉崩是也。凡此皆是采药时之危险，犹易于救正者也。

至于自然神觉已复，得于静定之中，而安然行其火候，以采以封，以至得药得丹，周天数足，内丹已结，胎仙可舞，学道至此，炼已纯熟，即是筑基坚固，而此时应用温养沐浴工夫，更要防危虑险，否则前功尽弃，或致癫狂病发者，尤当重着力于此虑字也。何则？温养之时，全凭调停水火，方得济济之功。朝屯暮蒙，日以两卦为象。经曰：朝虑其燥，用水以益其铅；暮防其寒，用火以添其汞。平时含光默默，若存若亡，如龙养珠，如鸡抱卵，完全返太虚之体。倘稍差其度，悔吝即生。《易》乾之九三爻：“终日乾乾，反复道也。”便是此象。非经此番之谨慎至诚，不能获飞龙在天，利见大人之象。丹经谓一年沐浴，防危险入药镜，谓但至诚，法自然是也。此间偶有一日不自然，一时不至诚者，则丹毁矣。况外之物欲，内之法相，若起妄念，便生魔障，盖识神虽泯，仍未除根，非经过七日大周天，而食色气质之性，六识七情之欲，不能尽绝。当兹温养之际，历劫业

根，平生物欲，时时冲我心神，如潮之涌，端在凝神定志，物我皆忘，慎独斋心，保持此自然神觉之天然火候，小心谨慎，乃获安全。况此中步步有景，时时有象，必须对景无心，见象忘相，水火始得平均。故此虑字，非思虑之虑，亦为火候中之要诀，惟其虑于先，乃可安于后，惟其虑之周，所以安之至也。

或有疑虑字应在安字之前者，或有以虑为始终火候者，殊不知工夫不企于安，本无可虑，虑者虑其安，而忘危也，虑其不能至诚也，虑其不安神息而顺自然也，虑其生慧使用，不能含宏光大也。凡此皆元神用事，主宰火候以后之事。在识神未化之时，固无道可修，无丹可养，无慧可生，无自然可顺者也。必也先复赤子之心，而神觉乃成，神觉成，乃有自然之火候，顺此自然，是谓至诚。乃能达於无息之境，完全复我父母未生前之本来面目。乃是先天大道，最上一乘，纯为先天景象，乃能字泰定，而慧光生，慧光生而圣智全也。惟是先天后天，其凡在有无之间，有无不立，便是先天，否则堕落后天。故心思一动，身相偶着，则已复之先天真阳，立刻化为后天浊阴，而不可用矣。在神觉未得，无此先天，自不能行此火候，识神未尽之时，慧光不生，行功达于安然自在，性中灵明，始渐渐发生。如神境通，他心通，宿命通，天眼通，天耳通等，莫不启于温养乳哺之时。倘慧光初生，而使用之，则慧转成识，惟其慧而不用，乃得转识成智。矧神觉初现，本属自然，顺此自然，觉乃愈神，假失自然，神觉即去，此吾所以名之曰自然神觉也。此几细微，差毫厘而谬千里。《易》曰：“知几其神乎。”又曰：“神也者，妙万物而为言也。”自然之机，便是天机，便是造化，虑者知其几而顺之耳。故曰安而后能虑。

所谓虑而后能得者，终日乾乾，夕惕若，厉无咎，自可以得丹而成道也。得者一得永得也，若非永得，不谓之得，即佛

家之灭尽定，无余涅槃也。盖必识神灭尽，魂魄消化，法身充满三界，本性偏于虚空，从此无生，与天齐寿，天地有坏，这个不坏，始谓之得。释家谓之了，道家谓之成。非偶有所得之得，亦非得复元神之得，更非静定安工夫中之所得。必防危虑险，穷理尽性，以至于命之时，无危险之可防，无复失之可虑。《玉皇经》曰：“一得永得，自然身轻，太和充溢，骨散寒琼。”《清净经》曰：“是名得道。”陈泥丸曰：“都来片晌工夫，永享无穷逸乐。”均为得字之证验。而佛经立下曰：机便同本得，则指顿悟圆通者而言，与朝闻道夕死可矣，同一意义。

前言明德为道，为丹，为药；亲民为工夫，至善为妙窍。此节自定静安虑，依次用功，道可必得。白玉蟾曰：吾自得师闻诀以来，知此丹必可得，此道必可成。盖因种种火候，视之极其繁难，行之则极简易，其中均是自然而然，始终以一诚字，以之做到至诚无息地步，便可渐获灵通，故曰虑而后能得。

余意首节《大学》之道，似是孔子之言，此节详述工夫，当为曾子之语。即此两节，已将金丹大道，最上一乘之禅，详叙无遗。宋儒不知道，仅以章句训注，故失之远矣。下节物有本末四句，尤为亲切有味。盖谓修道者，能知本末始终先后之六者，则已近道。凡物先本后末，道者本也，能知先天一炁之大道，则已得其根本，事者指出世间之大事而言。二者有终有始，苟由终求始，由博返约，明先天一炁之本，自能知道之所以为道矣。修身由终求始逆也，世事从本齐末顺也，由逆而求道，知死后之无物，即知未生以前亦空，逆修返还，而道自在其中。用字先终后始，具有深意，知所先后，即知先天后天之源。《易》曰：“先天而天勿违，后天而奉天时。”先天为道之源，后天为化之始，百姓日用不知，顺后天之形化；圣人格物穷理，探先天之本来。知所先后，即明明德，止于至善之理也。大人之道，

始于还虚，亦终于还虚。终始即原始，要知始终，皆为还虚一事，即知道矣。《大学》之道，即大人之道，此大人即《易经》之大人，后人不知而误解，此儒道之所以不明也。

古之欲明明德者，先治其国，国即身也，古人皆以身喻国，治国先须齐家，家亦小国也，齐家先须修身。修身之要，存乎一心，必须用元神主事，其心始正，正心应先诚意。诚意即真意也，有此真意，方能运用其妙，而自然神觉，乃得渐灵，惟此神觉，方可知活子活午之火候，可用九还七返之工夫。故修道先应复其真意，复真意应先从识神中提出知觉，而去其知识，故曰欲诚其意，先致其知也。用此致字，颇有深意。致者至也，用也，又有专一之义，必可至者之谓致，所当然者之谓致，专心致志，诚之始也，至诚专密，诚之终也。故诚又谓之一诚，诚意亦同于至诚，一心不乱，念兹在兹，久而始诚，诚者意中所发，独一无二之真挚之思也。夫人之意，本无不真，即无不诚，因为知识所乱，物欲所侵，乃妄发妄驰，而为妄意邪念，皆后天识神用事，外诱从六门，直接六根，以启六识，又复勾动邪火，触发七情，尘尘不断，念念相续，而使泰然之心君，无时而宁，混然之元神，深藏不见，正如云电弥天，不见日月，而日月本固在也。识神作祟，元神为其所蔽，妄意猖狂，真意潜而弗露，非即无此元神真意也。致其知者，返其本来，元神中之良知也；诚其意者，启其心性中之真意也。诚字致字，均系就其自有者而言，不过加一番锻炼而已，拨云雾以见日月而已。

所谓致知在格物者，申明良知之所由启，在一格字。格者格去非心也。孟子曰：“唯大人唯能格君心之非。”物者有形象之物也，离种种象，而非心自格，不仅单指物欲而言，与克己复礼，天下归仁意义略同。盖道心微，而人心危。人心即是住于四相六识之心，因有以求有者也；道心乃心之本体，虚灵不

昧，即色即空者也。人因情识而生妄心，因妄心而生贪求，于是身外之物，反成心内之梗，不知色身之为赘瘤，而日谋所以营养之者，后天食色气质之性，遂夺先天元神之位，而为身心之主，不惟良知沉没，不可复得，即无形中之知觉，动时亦带识根，转眼即流于知识境界。此非一朝一夕之故，其所由来者渐。修身之道，必先于此着力，仍须渐以习之，格去知识，而恢复其本来自动之知觉，由此知觉，积为良知，为可必致之事，故曰致知在格物也。观此在字，下得极重，当然为学者必经之阶级，而格物二字，其义颇广，即探索阴阳之理，造化之原。举凡宇宙万物，何以有生，何以有死，各就其自然之性而格之，知万物生化之理，各具一格，而无出于自然之格者，则明德之义，大明于天下矣。古者以道为统，尧舜心传，即是统系，本公之天下者也。故曰欲明明德于天下，必自格物，以还致其良知始也。良知返还，乃有一旦贯通之望，而放之六合，退藏无形，参天地，而育万物者，亦惟与明德同体之良知莫属也。

下节物格而后知致，反覆明上节之意。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本，修身即大人之学也。必此学已成，而后可以为政。古来道统之重，于兹可见。至谓本乱末治者，即言学者须从根本下手，无论末流，或千或万，而其本总归为一。明明德之用，则知万物皆出于此，以约要博，治天下自如指掌。若舍本逐末，终日纷纷于有形之物，徒启识神之扰扰，不惟无益，而又害之也。厚薄从格物而言，对物欲厚，则元神薄而无矣，薄即淡也，游心于淡，即此意。能将浓厚之物欲，由薄而淡，而去尽，则格物之工夫到矣。日日新，又日新，即日新其德之意。人生久用识神，去识神而用元神，可谓去旧换新，《易》曰：“革故鼎新。”即去旧而辟新。鼎，安炉立鼎之意，鼎即元神也。唯去物欲，一诚不已，方能成鼎，而元神复来。日者，一层新

一层之意。克明峻德，峻者，严也，高也，尊严而高深，与道家之说至大至深，深渺而不可测之意相同。亦曰至大至刚，所以曰峻也。君子无所不用其极，格物到极处，方生良知，知到已致之时，方来元神。又动极生静，静极生动，惟极处方能生造化，如太极之动静循环也。人生顺逆，皆不离太极，修道盖欲逆修，以返于太极也。仁敬孝慈信为五行，即人性以配五行，则仁为木，敬为火，孝为金，慈为水，信为土，学道者须损之又损，先损后有益，所以云如切如磋，因识神须格之去之，损之又损也。识神去而元神来，先损后有益，又须如琢如磨，如雕玉成器，渐雕渐磨以成之。恂栗威仪表见于外者也，学道之君子，须外修威仪，而内存戒慎，谦谦君子，战兢自守，到此方为盛德至善，百姓向之，而不能忘矣。盛德即明德，明盛皆为最好之意。人生人人皆应修道，根本之金性，人所同具，久久用功，自能返还，所以云没世不忘也。

所谓诚其意者，毋自欺也。七情六欲，皆为自欺，人心本体，寂然不动，而物欲诱之，时时外驰，因外诱而动，是谓自欺。诚意在不自欺，欺心去，而物欲方能格去，毋自欺，先在慎独，独即独立，其为物不贰，即为独为一。一即元神真意也，其物不二，方能生物不测，若识神则多而非独矣。君子即学道之君子也，道成方为大人君子。对于自己在守独，独即一而神之一，一即虚也，慎独在葆元神，在严防物欲之侵入，故曾子曰：十目所视，十手所指，盖严乎其防也。十为目所视，十为手所指，十字处应断句，视为静，而指为动，动静不离乎十之处，方能心广。广者空洞之意，心广体方能胖，即面目光润，四体舒适之意。《易经》所曰：美在其中，即心广也，达于四肢，即体胖也。不为物欲侵害，因去识神，而慎独故耳。诚乎中，形乎外，必然之事也。然去物欲，至若何程度？孟子曰：“大人者，

不失其赤子之心也。”赤子为未满三岁之小孩，三岁以上为孩，不满一岁为婴，心如赤子，物欲无而空洞无物，即大人也，能不失赤子之心，能心如赤子，则意已诚矣。《康诰》曰：“如保赤子，心诚求之。”赤子之心，一心无二心，心诚求之，则得之矣。诚字功用甚大，上至为佛为仙，皆诚也。《中庸》讲诚字亦最多，诚则明矣，明则诚矣，自诚明谓之性，自明诚谓之教。童体修真，为自诚明，明即明心见性也。自明诚，谓之教者，先须致知格物，穷理尽性，在先格去识神，返还元神，故谓之教。童体心诚，只要收束诚心，不往外驰，即明矣，明即得慧，得六通也。破体者，先须穷理，方可得诚而明，所以云自明诚。又曰诚者天之道也，诚之者人之道也。天道即是性道，性与天合德，天命之性，保之为道，上德是也。诚之者后天之人，已有物欲，不能不于诚字下一番工夫，即格物致知是也。所以下曰：“惟天下至诚，为能尽其性。”即大人已得赤子之心，而生慧，方能尽性而见性，性即自己之性也。既见自性，方可见人之性，即由宿命通，更得他心通，能尽人之性，则能尽物之性，即六通之神境通也。到此则天上地下，无所不通矣。其次序由诚而至诚，因而宿命通，他心通，神境通。由至诚而得六通，为六通神仙，自可以补助天地之化育。因其性归空，与天地一体，所以能赞化育，而参天两地也。参者三也，参参天地为三才，参天两地，为五行，天地有资始资生之能，大人与天地同其虚灵之体，亦有资始资生之德，而参赞其化育，所以能合天地而成为三才。董子曰“通天地人之谓儒”是也。由诚意到至诚，童体易修，而破体者难，于是另辟仰企之道，即《中庸》曰“其次致曲”是也。下德不能诚，先须致曲，曲者偏也，即专其心偏于一，专心致知格物，一心一志，以复其诚。纯一不已，即自诚也，所谓至诚专密者，专密二字，即致曲之意。盖人心欲

重，不先去其杂念，而专一之，收其放驰，而密藏之，何能达到于至诚也。”在大人之学上，格物至尽，即能有诚，所以云曲能有诚也。诚则形，形则著，著则明，明则动，形者诚于中，而形于外之谓，到混沌时，自然元神复现，而一团氤氲之元气归鼎。此非形则著乎？形者法身之相也，即以此为工夫之证验。著则明者，比形著更为进步，身阴退尽，明心见性，而能得六通矣。六通得，而大而化之，千百亿万化身，亦可立见，故曰明则动也。至诚之道，可以前知，即仙佛之大作用也。诚者自诚，而道自道，非由外至，专由吾心所发，格尽物欲，而诚自诚矣。道即己身之道，不加外求，正心诚意在己身，即道即在己身，即道书曰：本来真性，人人具足，个个圆成。《心经》所谓不生不灭，不垢不净，不增不减者是也。诚者物之终始，因为物蔽而不诚，物欲去尽，自能诚矣。想未生以前，本无不诚，将心放下，一物无有之时，亦无不诚。即父母未生以前，性在何处？人生既死，性往何方？于此而知性空矣！所以云“诚者物之终始，不诚无物。”物既尽而返空，空者始也，诚者终也，空者心也，若不诚即无心，无心亦无物，即无真空，亦无万物，今既诚矣，则不但可成己，而且可成物，可以利济普渡。成己仁也，成物知也，性之德也。性中应有三德，合内外之道也。将内外合之于中，亦即丹道之内外，能合内外大小虚空，是即道也诚也。合中之道，在时措之宜，时即活子活午之谓，孔子称为时中之圣，即于时措置合宜，不特进火退符，尽得其道，亦能顺时进步，直至末后还虚，皆无过不及之失，此其所以为时圣也。时又为防危虑险，道书曰：火候差之毫厘不结丹。时之子，妙在心传，月之圆存乎口诀，可见孔子亦讲火候，所以合时措之宜也。过与不及，反乎中庸。又曰：“君子而时中也。”欲至诚者无息，即断口鼻呼吸之谓，口鼻气断，方能成道，阴气有一毫不尽不仙，

佛家谓灭尽定，灭尽即无息也，此乃大定。道家谓六脉已停，而气归根，是真息成立，等于赤子在胎之时矣。此项工夫，在炼气化神之时，天仙正理论。谓须有试验之法，置鸿毛于口鼻间而不动，方为真无息，必到此无息，方是至诚，方能不死，故曰不息则久，久则徵，徵即徵验于外之谓，即出神而人见之是也。始于有作人难见，及到无为众始知，方其始时，作用秘密，而人不见，及至出神，则人皆见之矣。徵则悠远，悠远则博厚，博厚则高明，悠远者虚也，天地间惟虚空最久，而合德天地之大人，博厚同地，高明同天，悠久同虚空，能生成万物而不死，经亿万年而长存，皆由至诚来也。倚数也，从数理而推测之，可以知之矣。道生一，一生二，二生三，即数也。三五一，亦数也。由攒簇五行，使变为三，而三家相见，由三归一，一返于空，而悠久无疆矣。倚数从参天两地而来，大人者，肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天，渊渊又渊者深也，深藏若虚，而与天地之气相通，至大至刚，塞乎天地，不是聪明圣知达天，而明明德不能也。下段即诚之工夫，其用功在由小而大，由微而著，由一点而积全，其初人所不见，至六通成，而共见共闻，暗然日章，日积月累，而成功矣。《参同契》曰：“昏久则昭明。”其初须使识神昏，方能混沌，久久元神出见而昭明。陈泥丸曰：“其始也，求昏不得昏，其继也，求清不得清。”初做工夫时，神先须昏，以灭识神，以知合神，不着相而心静，即昏昏入睡乡矣，一着相即不易睡，着神不易昏。至昏久求清，心须清清凉凉，此工亦不易得。求昏先须虚极静笃，求清即静极生动时也，不静极不能生动，先应潜在深渊，后于孔中露出光明，故曰潜虽伏矣，亦孔之昭，先归纯坤而成空，其继则复而光明矣。予怀明德，不大声以色，德輶如毛，毛犹有伦，上天之载，无声无臭。则至诚而为天仙矣。无声色臭味，直到三十三天，非想非非想，

天之外而成佛，道家谓之粉碎虚空，身中八万四千毛孔，皆成世界矣。人生最初，皆为妄意，由妄返诚，而至诚。道在昏其识神，使之混混沌沌，人到睡时即混纯。语曰日出而作，日入而息。向晦入息时，即识神休息时也，神昼寄于目，夜藏于肝，肝木好动，开窍在目，目动而生明，引出七情六欲，到夜仍能生梦。元神与识神异，虽亦昼寄目，而夜则藏于肾也。童体元神，夜藏于肾，肾属水主静，所以小孩神静，能返还童体，亦夜藏于肾矣。肾通于耳，到功进时，则夜藏于耳，再进则昼夜皆藏于耳，见色不色，对境忘情，事事无心，昼夜皆藏于耳，则道成矣。《西游记》孙悟空金箍棒，藏于耳中，即是此意，惟入耳方成道也。观世音菩萨，居南海紫竹林，潮音洞。潮肾也，音耳也，紫竹林即个个木林，与双林同意。木者目也，亦意也，而属震，震为雷，元神亦为雷，为火中之木汞，故曰双林，亦曰雷音，皆金汞在内，东三生木，东三即性，以比木比性，帝出乎震，帝即大人，亦为人性，人生之性，即自己之上帝也。修道者皆归东华帝君掌管，东帝管性，亦以此耳，东三为性，南二为神，合之成一五；北一为情，西四为精，合之成一五；中五为意，自成一五，合之为三五。即三五之道也。

还虚还于空也，坤卦六爻皆虚，修道者应以此为则，而周流六虚。初六履霜坚冰至，修道者，应从格物做起，如履霜坚冰时，冰缘阳尽，霜为剥初，履霜坚冰者，阴始凝也，应去物欲，而成坤体，霜者秋气，金气，杀气也，七情六欲，皆须杀之，如履虎尾，而虎不啞人，从害中求恩始也。六二为坤之二爻，阴更重矣，直方大不习无不利，系守窍之意也。直者丨也，方者□也，直方二字，含指窍之意。大者虚空也，通于在外之大虚空，有大之象，即玄牝之门也。不习者，知而不守之意，则无不利矣，盖习之反不利也。六二之动，直以方也，不习无不

利，地道光也，不习即虚此地，道之所以光也。直字鼻字，古写如下列：

𠩺

鼻

匕者比也，两眼比而下直；升者浩气之门也，上目中田，下为气门。此为直鼻两字之象。《悟真篇》，悟真两字之解说，悟者吾心也，真字上为比，下为浩气之门，比目者收视也，收视而得浩气之门。此为悟真两字之意。古文方字即□，直字即丨，二二此上下二字也，浩字有天字之意，《易经》皆凭象而言，舍象而言理，此宋儒所以多误解也。六三功夫，应进步矣，所以曰含章可贞。含者暗也，含章可贞，即暗然而日章；贞者久也，应在玄牝之门，养以真意，即可发动养成，而有终，如尚未成，须守窍知止，终可有成。王事有进阳退阴之义，以心比君，有阳在内，真意有动机，候时而发，以真意用事，可以光大矣。无成有终，亦有戒惧修省之意，六四即外卦初爻，坤虽未纯，已渐就养成，所以曰括囊无咎，如囊内空，无好无恶，内空而外尚未空，囊口须紧，以慎其防，方可无害矣。六五还虚之工夫，已做到快成纯坤之体，所以云黄裳元吉。黄地也，裳下衣也，元为善德，而有文在中，真意已在其中矣，所以黄中通理，美在中而达于四肢，真意已在中宫，而周身得畅适矣。上六龙战于野，其血玄黄，阴极生阳，阳者龙也，战于野者，在纯阴之时，阴阳遇而不交，所以有交战之象。盖一阴一阳，或三阴三阳，则阴阳可相交，今六阴而阳将动，阳气甚微，不能相比，所以云战，而有野战之象。凡六阴或六阳，将生阳或生阴之时，阴阳

不能平均，即有战象，战而出血，阳不能胜阴之象也。用六者，用六爻之意，利永贞者，宜永久而贞干，纯以空虚为心，可以求永远贞吉，若用乾之六爻，即进火退符之意，与此不同，后再述之。

.....

吾人学道，做还虚之功，到阳生之时，自应明白时子之心传，月圆之口诀，方可用九还七返之功。今已于上两回，详情其理。今再举李仙涵虚九层炼心之功，详讲一过，则修道全部工夫，可于是得其大概矣。先述李仙正文，再详讲之。其原题为元元大道，九层炼心文终经，又曰九层炼心道言。

初层炼心者，是炼未纯之心也。未纯之心，多妄想，多游思，妄思生于贪欲，游思起于不觉。学人打坐之际，非不欲屏去尘情，无如妄想才除，游思忽起，法在止观，乃可渐渐销熔。止则止于脐堂之后，命门之前，其中稍下，有一个虚无圈子，吾心止于是，而内观之，心照空中，与气相守，维系乎规矩之间，来往于方圆之内，息息归根，合自然之造化，巍巍不动，立清静之元基，从此一线心光，与一缕真气相接，浑浑灏灏，安安闲闲，此炼心养气之初功也。

修道炼心之功夫，分为九步，分别讲之。谓为人元大道者，丹法分人元天元，所谓天元大丹，亦从人元做起，人元亦合天元，天元纯为先天大道，始终还虚，人元则下手之初，搀以后天有为有作之法，古者多由人元以进天元，人元即筑基栽补之法也。上德圣智，可以直修天元，若为钝根，自以人元入手为易。天元为圆顿兼修，人元则为渐法，所谓道以全形，术以延命是也。李仙由吕祖亲传道法，所述九层，亦为上乘简易之功。初层炼未纯之心，即炼己也。由后天之身心做功夫，后天之心多妄想，更有游思。妄想即念也，游思者，未起念，而忽动于

中，并无目的，往来无定，忽起忽落者是也。游思本无中生有，时有时无，念则有所专注，随想而生，故念可强制而克去之，游思则无从制止。譬如贫而思富，以贫而有所欲，此是妄想，游思则无论心中有念无念，忽然撞上心来，因其无因而至，故事前难以防止。修士炼斯二者，法在止观。止者止念，观者观心。止观在习静，在止于至善，以至善之心，止于玄牝之门，为止观双修。止观双修，为佛家名词，道家谓之性命双修，妙窍双修也。止观双修，佛家又有许多层次，初时为小止观，后有大乘止观，又有人天止观。小止观者，渐法也；大乘止观，圆顿兼修之法也；人天止观，最后还虚之事也。此为了手之事，而非初步之功。止观为止念观空，从空中下手，《小止观书》中有云：“止者系心于缘中。”缘中即空中也。或者系心于眉间，或者系心于脐下。系心即观系止于何处，即止也。将空空洞洞，无思无虑之心，放之于此三处，有此三处，可分三层。两眉间者，正与同善社之法相同，不过系心眉间，须却入一寸，却者退也，仍在虚空之处也。脐下系心，亦须离开肉一寸三分。两眉间为性光发见之地，所以如来两眉间放白毫光，此即本性中之光明，所谓虚室生白之时，即眉间发光也。两眉间即是虚室。脐下一寸三分，胎息之地也，真息即在此处。廖蟾辉曰：“前对脐轮后对肾，中间有个真金鼎。”金鼎者，真息凝结也。修功到时，自能知之。脐下一寸三分，有真气一团，圆转如轮，即命蒂也。人自下生以后，命蒂即在此处，由婴而孩，胎息散，而此处成为空穴矣。单修性功者，从眉间一窍下手，单修命功者，从脐下之处下手。吕祖曰：“单修性而不修命，万劫阴灵难入圣。”只能成为阴神鬼仙耳。单修命而不修性，寿同天地一愚夫。故必须性命双修。性命双修，必须从缘中下手，缘者边际也，边际之中，即为内外虚空相接之虚窍，即人身天地中虚窍是也。因

此处为呼吸之根，又为心神出入之门户，故神气皆聚于此。人欲修道，必先使神气心息，相合相依，正好在此下手。盖神属于性，气属于命，人借气而有命，借神而能灵，神气二物，为人之至宝。气自外来，盗之于天地万物，然有神方能盗气入身，故人死神散，则气不入矣，而人死亦有二种，若神先散而死者，临终时先昏迷不醒，只有出气，而无入气，气出尽则绝矣；若气先断，而后神散者，则神志清明，忽然气绝，目自死去多时，仍明是也。神气二者，有一去身则必死，是必保此神气二者，方能生存，修道即修此神气二物也。修性从神字下手，修命从气字下手，若欲双修，必须在神气相合之处下手。彼眉间脐下，皆无当也，唯缘中一穴，神气出入，皆在此处，双修下手，由此一窍，则妙窍皆在其中。此窍本虚，故三教皆以一中字象之。然此为虚中，而非真中，必神气相合，心息相依，而后有真中。白玉蟾曰“念头动处为玄牝”是也。故此曰缘中，缘中者，真中缘此而生也。道家谓之圆中，亦曰悬中，系心于缘中，即道家之妙窍双修，儒家之性命双修，佛家之止观双修也。大乘止观，即自然无为，安而行之者也。小止观即知止之功夫也。南岳思大师，专讲大乘止观，先须能空净其心，涵养其气，不止观而自然合于止观，即顿法也。我辈顿渐兼修，先在系心于缘中下手，则无误矣。此天元之工也。

李仙所述，人元初层下手工夫，止在脐堂之后，命门之前，其中稍下有个虚无圈子，吾心止于是，而内观之，即系心于脐下之法也。为以术延命之道，故谓人元，其所以为之人元大道，与天元不同者，即在以意生玄窍而已。所谓吾心止观于是，其法先以后天呼吸之气，入之深深，聚在脐下，成此虚无圈子，而以心观之之道也。所以云心照空中（即是脐下离肉一寸三分），是即下手功夫也。息到于此，心亦安在此处，心息相依，即能

混沌而发生造化矣。此由接命入手者也。至于维系乎规矩之间，往来于方圆之内，上句即性命双修矣，先修命而后合性，性得于天，命立于人，所以云人元也。其法须先调息，入息以意送到内之金鼎处，出息以意送到外之脐下，及脐下元气已动，则以神合息，上住缘中，下止脐下。方者地也，圆者天也，圆窍以通天气，方窍以通地气，方圆之内，即天地之间之中也。规矩之间，即脐下一寸三分之规中真金鼎处也。因脐下元气已生，规中已成，故自外中以达内中，真意来往，以维系之耳。凡六十四岁以上，或身体不健之人，宜用此功以保命。九层炼心，由人元起，而到天元。由上品丹法，进而入于最上一乘。即此是也。由此心息相依，心合于息，然后真息成立，在先之虚无圈子，凝结而成玄窍，即后天中之先天也。复以心合之，而混沌方入先天，炼到此，而初层炼心功夫已成矣。但所谓意者，仍是有意无意之意，若过于助长，返起邪火而致疾矣。慎之！

二层炼心者，是炼入定之心也。前此一线心光，与一缕真气相接，若能直造杳冥，自当透出玄窍，奈何定心不固，每为识神所迁，心与气离，仍不能见本来面目，法在心息相依之时，即把知觉泯去，心在气中而不知，气包心外而不晓。氤氲氤氲，打成一片，此炼心合气之功也。

二层炼入定之心，即心定于气中是也。心止在虚无圈子之内，是即定于一也。久久纯熟，自然由定而忘归于混沌，不识不知，内忘其心，外忘其身，自然透出玄关。张三丰曰：“玄关往来无定位。”又曰：“黄庭一路皆玄关。”所谓黄庭一路者，即呼吸之范围也。呼吸之气，从口鼻而出入，凡息所能到之处，即黄庭一路也。兹就丹田所在之地位，以明一路之范围。列图以明之如下：

内 外

| | | |
|----|--------------|---------------------------------|
| 天谷 | 顶上田 | 黄 庭 一 路 之 范 围 |
| 泥丸 | | |
| 应谷 | 中中田 | |
| 绛宫 | | |
| 灵谷 | 脐下田 | |
| 谷道 | 脐至 阴 蹻 | |

从顶至中，为上田；从中至脐，为中田；从脐至阴蹻，为下田。身内之丹田，必内丹成立，方为丹田，无丹则不能有丹田也。譬如土田，田中所种何物，即为何物之田。如种草者，为草田，种麦者为麦田。田中有丹，方为丹田，既未有丹，即无丹田。人所有者，只有丹田地位之空窍，丹田之地位，实只黄庭一路而已。黄庭一路，皆为玄关，故玄关有上下之别，又有内外之分，或现于上，或现于下，并无定在。见于上者，为上玄关，见于下者，为下玄关。其形如环，其白如雪，其软如绵，如○或如⊙，此皆指外玄关而言也。至内玄关，即丹原是也，佛说为法轮常转。丹原初成，大如黄豆，常在下田之范围内跳动。到静定之时，即能觉之。吾人下手做功，而现象之玄关，为外玄关，至内玄关，须待三元混合，凝结丹原，真息成立之时，方能见之。玄关一窍，最为秘密。从来皆不明说，今为便利后学计，故详说之。心既止在脐下虚无圈子之内，一线光心，与一缕真息相接，自能杳冥，因杳冥而生恍惚，而透出玄窍，是即外玄关现象也。唯因定心不固，所以不易即见玄关，必须先事还虚，泯去知觉，心息相依，神气相合，由定到忘，入于混沌，方能见之。所谓入于混沌，即还虚功夫也。吾人对于还虚之功，一步

直入，而彼有三步工夫。脐下一团之气，是为命宝，心定而入于其中，一也；使心息相依，神气相合，二也；渐渐杳冥，而入于混沌，返还虚境，三也。与吾人稍有不同，而到还虚以后，得药则相同也。

三层炼心，是炼来复之心也，前此氤氲氤氲，打成一片，重阴之下，一阳来复，是名天地之心，即是玄关一窍。此刻精气神都在先天，鸿蒙初判，并不分真精真气真神，即此是真精真气真神，若能一心不动，便可当下采取运行，无奈见所未见，闻所未闻，美景现前，茫无措手，心一动而落后天，遂分为精气神矣。法在玄关初现之时，即刻踏住火云，走到尾闾，坚其心，柔其息，敲铁鼓而过三关，休息于昆仑焉。此炼心进气之功也。

三层炼来复之心，即七日来复，一阳生之时也。此为阳生火候，重阴之下，一阳来复，渐渐真阳充足，即见玄关一窍，此时已达恍惚之境矣。玄关既现，精气神合而不分，若无杂念，即可采取。因见所未见，闻所未闻，而生惊喜之心，或疑惧之念，立刻即落后天；精气神分立为三矣。人元至此，有作有为，法在玄关初现之时，不着一相，仍用功夫定神。在外一心不动，少焉阳气充足，即微用意引至尾闾，火云即阳气也，初一阳来到尾闾，即是到身，何以不曰身。而曰尾闾？因阴蹻一穴，藏有先天真阳，与外来真阳同类，故能招摄外阳，外面一阳前来，先到尾闾，内外相合，直到命门，而外肾即举，此为活子时。随即冲到心府，而自觉外肾之举，此为活午时。觉知之后，即须用定，由是而二阳三阳，阳气充满，自然由尾闾上升泥丸。人元于此，恐因着相生心，当面错过，故先以微意，引之而上，冲开尾闾，以过三关，先通后天之道路也。天元于此，任其自然，玄窍一开，全身各窍，自无不开。人元有为，用意先之，此亦不同者也。至活子时，指阳生言，活午时，指知觉而言。吾人

为后天破体之身，阴气甚盛，阳之初来也，不甚觉知，仅知皮上跳动而已，其实阳气业已上升到顶，所谓坚心柔息，即定忘二字之功夫也。

四层炼心者，是炼退藏之心也。前此踏火云，过三关，心与气温固，已入于泥丸矣，然在泥丸宫内，或有识神引动，则气寒而凝，必不能化为真水，洒濯三宫，前功尽弃矣。法在昆仑顶上，息心主静，与气交融，气乃化为美液，从上腭落下，卷舌承露，吞而送之，注心于绛宫，注心于黄庭，注心于元海，一路响声，直送到底，又得玄关之现象焉。此炼心得气之功夫也。

四层炼退藏之心，即身内七返工夫也。由阴跻之阳，吸入外阳，外阳到来，冲动命门而肾举，我应定忘，在外阳气即上冲心府，而觉外肾之举，我仍定忘在外阳，可直到顶上，此阳气内行之路也。天元丹法，任其自然升降，故在我所知觉者，只知身上酥麻，其初如蚤在身上跳动，旋即全身酥麻成片，应即用忘字功夫，阳气方能化而为液，由昆仑下降透心清凉，此时心中快乐，不可言喻也。人元有为，处处用意，当气上升则静守于泥丸，注意久之，引而下降，以腭承之，咽下重楼，又注意引下绛宫黄庭，以归元海，此即七返之小周天也。此时应即止火，若再接续做去，身体即不舒适，而其气散矣，心与肾之相交，水火既济，阳气上升，凉液下降，有声如雷，直达于底，上升时为阳上交于阴，下降时为阴下交于阳，此即小周天，运动河车之功夫也。

五层炼心者，是炼筑基之心也，前此入泥丸，而归气穴，已有河车路径，从此一心做去，日夜不休，基成何待百日乎！然或有懈心，有欲心，作辍相仍，丹基难固，夫筑基所以聚精会神也，工夫不勤，精神仍然散乱。何以延年？奉道法者，在行凭子午，逐日抽添，取坎填离，积金实腹，此炼心累气之功也。

五层是炼筑基之心也，上功行之不息，有三百周天，即筑基成功矣。然或时作时辍，行功不勤，或动于外诱，定心不固，行功不能合法，则虽行之甚勤，而仍无金可积，难以进步。夫筑基即筑其丹基，而固之之意也。若优游玩忽，何能日起有功，而使之永固？故道在聚精会神，日新又新，功夫不勤者，必改之使勤，行持不合法者，必矫之使合法。要在行一周天，有一周天之效用，逐日抽添，积金实腹，则三百周天，自易毕而成功矣。人生修持，每多始勤终怠，能加一番矫正鞭策之功，自能不蹈往辙，而渐臻有成。此炼心累气之功夫最要，而不可忽者也。

六层炼心者，是炼了性之心也。前此河车转动，聚精会神，则灵根充实矣。从此心液下降，肾气上升，是为坎离交，杳冥中有信，浩浩如潮，一半水气，濛濛如雾，一半云气，是名金水初动，方修玉液还丹。倘用心不专，则尽性之事难了，法在于金水初生之日，由丹田分下涌泉，霎时合到尾闾，调停真息，鼓之舞之，乃能滔滔逆上，至于天谷，涓涓咽下，落于黄庭。如此则朝朝灌溉，心地清凉，血化为膏，意凝为土，土中生汞，汞性圆明，遇物不迁，灵剑在手，孟子谓尽其心者，知其性也。仙家名为阴丹内丹，此炼心明性之功也。

六层炼了性之心，即炼己以生真意之功也。天元炼己，为最初下手之功，炼到真意已成，即由真意调停火候，故一面任之自然，人元先以己意导气，此意不真，必于筑基后，作此炼己之功，使真意成而真息立，此关于性字之功夫也。盖前此心肾相交，肾气上升，心液下降，升者为坎中真火，阳交于阴也；下者为离中真水，阴交于阳也。在内心肾相交，在外金水自然合并，即有一团真意，氤氲氤氲，周于玄关，聚而不散，二土成圭，此在外者也，至在内则因心肾相交，水火既济，行满三

百周天，自生一团真息，即是丹元。日夜跳动，自脐而下，由蹻而上，往来不息，以意封固，则在脐下，圆转如轮，又能自然开阖，而真息升降，上达于顶，下达至踵，周流上下，此时应用温养丹元功夫，只有定忘两字。每日忘若干时，定若干时，亦可安时，六时做工，六时必须定忘平均。经过一年温养之后，丹元化为还丹，外方有象，眼前见有黑球，仍守定忘，渐渐黑球为变为红球，是即得到内丹，而了性之时也，将进大周天七日之功矣。

七层炼心，是炼已明之心也。前此金水河车，仙师名为内炼，到此还有外炼工夫，以外合内，真心乃聚而不散。盖内体虽明，好飞者汞性，内修虽具，易坏者阴丹，设或保养不纯，则心性复灭矣。法在以虚明之心，妙有之性，和砂拌土，种在彼家，彼家虚而自我实之，彼家无而自我有之，以有投无，以实入虚，死心不动，霎时间，先天一点，从虚无中来，一候为一阳，有如震，二候为二阳，有如兑，时值二候，正宜合丹。那边吐出一弦真气，其喻为虎，向水中生，这边落下一点玄光，其喻为龙，从火里出，两边龙虎会合，性情交感，一场大战，宛如天地晦冥，身心两静矣。俄而三阳发动，有如乾卦，如潮如火，如雾如烟，如电如雷，如雪如花，身中阳铅晃耀，我即持剑掌印，踏罡步斗，鼓动元和，猛烹极炼，透三关而上泥丸，一身毛窍皆开，比前玉液河车，更不同也。吞而服之，以先天制后天，性命合而为一，即大还也。性属火，其数七，命属金，其数九，返本还原，故名七返九还，金液大丹。从此铅来制汞，其心常明，汞不动摇矣。此炼心存神之功也。

七层炼心，是炼已明之性也，即炼气化神之功也。炼已明之性，即以我之虚灵，通天地之大虚灵，我心完全在于空中，于是须增忘减定，忘者，身心两忘也，我之身心，化入于虚，与

虚空无异，而虚中生出造化，显现应过大周天之景，黑球变为红球，又称朱橘，所谓火里炼丹，即其时矣。红球回绕吾身，忽上忽下，由后而上，由前而下，绕后绕前，可分为子午卯酉，到子午卯酉之位，球行必稍舒缓，过此位后，忽而升入极高，忽而落下极低，如狐炼丹，人但见其红球起落也。此子午卯酉，完全在外也。彼家即是虚空，而我以真意实于虚中，至在身内者，白云朝顶上，甘露洒须弥，红球升而热气与之同升，少焉红球落下，甘露亦即下降，有声如雷，过七日后，红球变为紫气，笼罩身上，此时阴魔，如潮如火，汹涌而来，此为过大周天之景，即《西游记》过火焰山之时也。

过大周天之时，宿业发现，万魔齐来，吾人所有贪嗔痴爱，及历劫宿业，皆发现于目前，所有曾入眼帘人物，亦皆于眼前出现。所谓持剑掌印者，剑即慧剑，是为灵觉真心，须以真心镇之，譬之于剑，以斩断一切；印为天印，即天心也，阴魔既潮，心动便倾丹鼎，故须持剑印，镇伏一切。应以心放在空洞之中，不使起意，罡者四正，即子午卯酉是也；斗者斗柄，亦即定盘星也。此时应鼓动元和，猛烹极炼，即是《西游记》之过火焰山也，此山八百里，无路可通，中有万魔聚集，火烈如焚。过此难关以后，方得平安，身上毛窍，皆已展开，有如炒豆，又痒又热，人则如醉如痴，血气全身倒流，少时凉液下来，而全身清凉矣。过火焰山，所以须芭蕉扇者，因芭蕉是木业，虽为木质而极柔，以比木液，扇以生风，风即真阴之气，此气到口，方化液体，而甚清凉，未到口时，本为气体也。三调芭蕉扇，煽风灭火，三即乾也，金也，芭蕉木也，此为金木交并。孙悟空见铁扇公主时，情话绵绵，以比真阴真阳相见，而阴阳交感和合也。火焰山之火，识神之火，牛魔王为牛，即雪山之大白牛也，是为坤土，亦是意土，意多邪妄，去忘即真，意本相

续，故杀之，而落头生头，唯牛魔王为妄意，妄意之火，须以阴柔克之，熄其妄而归真，乃是明心见性，故牛王皈正，全赖金刚合围，喻遍体乾金也。人生七情六欲，皆妄意也，此时真妄相战，阴阳相激，既过大周天，妄返为真，浊阴已尽，真阳返入吾身，而成为纯阳之体，故曰七返九还。金液大还丹与小周天之玉液还丹不同也，小周天为七返，大周天为九还，若单举一种而言，则大小周天，皆有七返九还也。过大周天后，止心不动，与太虚一体，此后即是出神功夫矣。

八层炼心，是炼已伏之心，而使之通神也。前此七返九还，以铅制汞，心已定矣，但要温之养之，要使身中之气，尽化为神，身中之神，能游于外，于是取一年十二月气候，除卯酉二月为沐浴，余十月为进退，故名十月温养，非言要十个月功夫也，否则心虽定而不灵，炼之煅之，灵心日见，灵则动，动则变，变则化，故有出神之事，而不为物情所迷，此炼心成神之功也。

八层炼已伏之心，而使之通神，是即出神之功夫也。既得外丹之后，须用温养工夫，为时约须一年，除卯酉二月，应沐浴外，共有十月，是即十月怀胎也。法以我身之虚空，通天地之虚空，久之而罩身之紫光，化为金光，渐渐金光大如车轮，覆于顶上，此即出神之景也。在此时多不自觉，以一意于忘之，故不识不知，宜有伴侣，以守护之，警提之，而使其觉，则其神一觉，而即出矣。初时其神幼稚，不能远出，仅及五步十步而止，渐炼渐远，到后来可远至千里万里也。此时回视色身有如粪土，故多有到此时，即尸解而化去者。且此后炼神还虚，皆为神上之事，即无色身，亦可修炼。故无妨舍去，然即舍去，而其色身亦可历久不坏矣。

九层炼心者，是炼已灵之心，而使之归空也。前此温养功

深，神已出而不惑，随心所欲，无往不宜，高踏云霞，遍游海岛，致足乐矣，但灵心不虚，则不能包涵万有，此所以有炼虚一著也。炼虚者，心胸浩荡，众有皆无，清空一气，盘旋天地间，是我非我，是空不空，世界有毁，惟空不毁，乾坤有碍，惟空无碍，此所以神满虚空，法周沙界也。此炼心之始末也，无以加矣。

九层炼已灵之心，是还虚也。灵之神应，打扫干净，使之虚空粉碎，成为千百亿万化身，则神通变化无穷矣。此时神已脱胎，故可以神还虚，亦可带躯壳而还虚，遍虚空皆我神之所到，遍虚空皆为我之法身。于是九层炼心，大功告成。本章从初步说起，到还虚而止，因先从接命入手，功夫稍有不同，至入大周天以后，则与现在所讲之先天大道，无以异也。

人元丹法，以己意为主，亦取意生身之义，法在专一其意，以达于诚。不过炼己未熟，火候恐不甚易，而其简易，不若天元。古人谓天元，唯上根可修，中人之资，必须由人元而进天元也。

附录：近现代道书要目

- 《〈阴符经〉发隐》杨文会撰《藏外道书》第三册 1896
《〈道德经〉发隐》杨文会撰《藏外道书》第三册 1903
《〈冲虚经〉发隐》杨文会撰《藏外道书》第三册 1904
《〈南华经〉发隐》杨文会撰《藏外道书》第三册 1904
《正心修身编》北京正蒙书局 1914
《修道全指》炼虚子著《道藏精华》第八集 1916
《道学论衡》释太虚撰 上海中华书局 1918
《率性阐微》素阳子撰 义德堂印刷所 1918
《〈道德经〉白话解说》江希张撰《藏外道书》第三册 1919
《三元丹谱》李道勋撰 重庆广善堂刻本 1919
《老子故》马其昶 1920
《道教真派》聚文堂刻字铺 1920
《大罗金丹心法》佚名 1921
《仙术秘库》王建章撰 上海大陆图书公司 1922
《老解老》蔡廷幹撰 1922
《老子衍》李哲明撰 1923
《一贯天机直讲》魏尧撰 1924
《仙佛丹道要编》周灵慧撰 北京永盛斋存板 1926
《太上黄庭宝经集注阐义内外篇》胡安朴集注 江西胡安朴

公祠 1926

《阐道篇》李玄真撰 1926

《儵游浪语》付向荣撰 1926

《醒心曲》蔡慎鸣撰 1926

《补过斋读〈阴符经〉日记》杨增新撰《藏外道书》第三册
1926

《补过斋读老子日记》杨增新撰

《道经秘集》（第一编）宗云水洞天辑 1928

《老子集训》陈柱撰 1928

《道统源流》严合怡撰 民铎报社 1929

《修真不死方》印权撰 1930

《五养秘诀》吴淑度撰 北京天华馆 1930

《至道心谈》刘文彬撰 上海人文印书馆 1930

《玄门必读》陈至亮撰《道藏精华》第九集 1931

《纯阳三书》朱多瑩集 李自然录 北京天华馆

《庄子章义》胡朴安撰《藏外道书》第三册 1934

《金火丹诀》许信良撰 上海翼化堂善书局 1935

《扬善半月刊》张竹铭主办 1933—1934

《孙不二女功内丹次第诗注》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局
1934

《三乘诀密口诀》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

《女丹十则》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

《女功正法》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

《男女丹功异同辨》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

《旁门小术录》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

《黄庭经讲义》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

《坤宁经》陈撷宁撰 上海翼化堂善书局 1935

- 《坐忘论》陈撄宁撰 上海翼化堂善书局 1935
- 《〈灵源大道歌〉白话注解》陈撄宁撰 上海翼化堂善书局 1935
- 《求心篇》詹慕禅增注 广州铅印本 1935
- 《五息直指》白云斋著 汪怡宽增辑 上海翼化堂善书局 1935
- 《吕祖诗解》常遵先撰 上海翼化堂善书局 1935
- 《仙道月报》张竹铭主办 1939—1941
- 《〈太上感应篇〉经史集证》佚名 1939
- 《中兴道教问题》刘诚讷编 1940
- 《修真捷径》心庵头陀记述 上海明善书局 1940
- 《指道真诠》杨践形撰 上海春江书局 1941
- 《了道秘录》清静老人传 心庵头陀述《道藏精华》第九集
- 《老子约》罗浮豫道人《藏外道书》第三册
- 《毅一子》杨覲东撰《道藏精华》第十七集
- 《道学指南》丁福保撰
- 《道经秘书》太虚真人编
- 《三圣经灵验图注》上海宏大善书局
- 《五符直指注释》普润真人述 北京京华印书局
- 《真道真谛》佚名编 灵道学社
- 《道教徵略》刘鉴泉 四川省图书集刊印《推十书》中卷

总 序

汤一介

二十世纪是中国文化继先秦、魏晋之后的第三个重要的文化转型时期。我们知道，文化的发展大体总是通过“认同”与“离异”两个不同阶段来进行。“认同”表现为与主流文化的一致和阐释，是文化在一定范围内向纵深发展，是对已成模式的进一步开掘，同时表现为对异己力量的排斥和压抑，其作用在于巩固主流文化已经确定的界限与规范，使之得以巩固和凝聚。“离异”则表现为批判和扬弃，即在一定的时期对主流文化的否定和怀疑，打乱既成的规范和界限，对被排斥的加以兼容，把被压抑的能量释放出来，因而形成对原有的主流文化的冲击乃至颠覆，这种“离异”作用占主导地位的阶段就是文化转型时期。

在先秦时期，由于周王朝解体，各地诸侯国竞起而引发出“百家争鸣”文化多元发展的局面；魏晋南北朝时期，由于正统儒学的衰落，玄学的兴起和印度佛教的传入，逐步形成对主流文化的怀疑和冲击，并进而造成了文化的多元发展；而二十世纪（或者更早一点）的中国文化又一次呈现出多元发展的态势，

原因或许更为复杂，其中既有整个民族救亡图存的现实政治需求，又有西方文化对中国传统文化的冲击，还有全球文明危机所带来的诸多忧虑与困惑。因此，我们可以说，这个世纪中国文化学术的发展不仅非常丰富多彩，而且相当深入、相当充分、相当透彻。

在这二十世纪即将过去，二十一世纪即将到来的世纪之交，回顾过去，瞻望未来，在中国文化学术方面有许多事要我们去做。我认为其中之一就是非常有必要对二十世纪以来我国学术文化的发展作出前瞻性的总结。而在我们能对这个世纪的学术文化发展作出合乎实际的、有科学意义的总结之前，对这个世纪以来各个学术流派、各种学术思潮的资料作一番整理工作应是十分重要的。为此，我们组织编选了这套《二十世纪中国文化论著辑要丛书》，由于人力和财力的限制，我们计划分辑陆续编选出版。第一辑四种已于一九九五年正式出版，分别是《国故新知论》，所编选的是以“昌明国粹、融化新知”为宗旨的学衡派的论著；《知识与文化》，辑录了本世纪二十年代至四十年代在我国学术界颇具影响的张东荪的论著；《走出东方》，所选的是著名学者陈序经有关“全盘西化”的主要论述；《时代之波》，是抗日战争时期闻名一时的战国策派的论集。我们第一辑之所以推出这四本论集，主要基于以下几点考虑，一是这几种论集所反映的文化学术思想具有相当的重要性，但由于种种原因，被人忽视了；二是这几种论集中所辑录的论著在今天已经十分难以见到，给相应的研究工作造成了困难；三是这几种论集均围绕着一个论题而展开，体现了一定程度的学术系统性，便于研究这一论题的学者利用它们从事研究活动（第一辑编选的四种论集表现了二十世纪中国文化的三种不同力量：陈序经的“全盘西化论”当然是属于文化上的激进主义派，学衡派的“国

故新知论”则无疑是属于文化上的保守主义派；张东荪的“多元文化论”可以说是文化上的自由主义派；战国策派的“权力意志论”，也许我们可以说它是游离于上述三派之间。这几派对中国文化的发展在不同时期都起过不同作用，因此，要全面地研究二十世纪中国文化的走向，对激进主义派、自由主义派和保守主义派都应作认真的研究）。

也是基于这几点考虑，我们这里作为丛书第二辑推出的四本论集，编选的是二十世纪中国宗教界人士的文化学术论著，分别是：《人间关怀》，辑录了佛教界人士的文化学术论著；《本色之探》，是中国基督宗教的文献选编；《追求真宰》，收录了中国伊斯兰教教内人士的主要论著；《超越心性》，选录了道教界人士的文化学术类作品。作为二十世纪中国文化学术多元发展格局的重要组成部分，二十世纪中国宗教学界所取得的成就是多方面的，不同宗教的教内人士针对现实提出的种种挑战，从各自特有的角度作出了积极有效的回应。佛教界人士致力于佛教的普世化运动，倡导人生佛教、人间佛教，主张佛教应为现实的人生服务；基督教徒和天主教徒积极推进基督宗教的“本色化”和“中国化”运动，力图使中国基督宗教顺应时代潮流，在新形势下获得生存与发展的空间；伊斯兰教教内人士在强调自己独特信仰的同时，非常重视创造性地吸纳中国传统的儒家伦理道德观念，并注意保持教义思想与社会现实的和谐一致；而道教则以超越心性的追求，表达了一种对生命与社会的终极关怀。教内人士的这些文化学术思想，产生了广泛而深刻的影响，参与并推动了二十世纪中国文化学术的发展。我们希望通过这几本论集的整理出版，使大家能够充分认识宗教文化学术思想在中国近现代文化史、思想史和学术史上的地位和作用，真切了解教内人士的思维特征和学术思路，体验他们的文化热情与

道德信念。也为学者们的研究活动提供些方便，为今天的中国文化学术建设提供一些借鉴。

《二十世纪中国文化论著辑要丛书》的编选、出版工作是一项很大的工程，在编选、出版过程中，曾经得到过许多学术界同仁的大力帮助和支持，并承蒙许多作者亲属允许使用他们拥有著作权的作品，在此表示感谢。第一、第二辑的出版仅仅是开了一个头，今后还有许多工作要做，还会碰到很多困难，但我们有信心通过自己的努力，把这项工作坚持不懈地做下去，同时也希望继续得到各方面的帮助和支持。

超越心性（代序）

张广保

近年来学术界有一种很流行的观点，以为道教自宋元之后即开始趋于衰微，因此自明至清的500多年，道教实际上在一步一步走向萎缩、衰落，到了民国时期，整个道教已经衰落了极点，差不多处于停滞不前的状态。这一看法表面上看来，似乎符合道教发展的实际，但细细推敲起来，便会发现它只看到道教发展的外在轨迹，即完全拘限于道教演变的“迹”，而没有触及到道教的真精神、真血脉，进入到它的精髓之中。倘若我们真正理解道教的真精神，便会发现道教自明清以来的所谓“衰落”，其实仅仅限于它的形迹，即它的教相，衰落的只是它的“教”这一部分，而它的真正的精神，即做为整个道教根基的“道”，不仅一点也没有受到损害，相反，反而得到更为清晰、透彻的阐释。

在道教中，道有着各种各样的表现形式。自明清直至民国时期，道教之道主要通过内丹术得到彰显，此即道教以术载道特征的一种具体表现。如果我们把以术合道视为道教的一个基本特征的话，那么就可以看到民国时期道教的发展与其说是

“衰落”，倒不如说是发展的方向有着根本的转向，此即由教相转向内学，其外在的教相隐退之后，内在的真精神——生命的超越之学凸现出来了。因此，我们可以说民国时期道教是教衰而学不衰，或者说是教衰学盛。

从整体的角度来谈论道教，当然有许多不同的侧重点。从一个特定的视点来看，我们未尝不可以把道教作两种层次的分别，这就是“道”的层次与“教”的层次。“道”是全部道教赖以建立的基础，是其内在的根本精神，道教尽可以有正一派和全真派的区分，也可以有外丹道与内丹道的不同，但都是围绕着“道”这一核心来开宗分派，各派都是“道”的不同形式的显现。至于“教”则是“道”的物化形态，是“道”的外在寄托。“教”有兴衰存亡，而“道”则恒常不灭。

众所周知，道教设定的最终目标是体证道，实现与道的合一，体道、证道实际上也就是道教的“超越论”。然而，道教的超越手段与其它宗教有所不同，它是通过各种方术来彰显道，即以术合道。因此术道合一是道教的一个很重要的特征，它体现了中华民族重实用、重证验的文化传统。道教用于彰显大道的方术在中唐以后主要是内丹术。这种方术的基本原理是建立在“天人同构”，即人体小宇宙的思维模式基础上的。此即主张一人之身就是一个微缩的小宇宙，人与宇宙万物有着共同的物质基础——元气，只要遵行逆行的原则（所谓顺则成人，逆则成丹），便能扭转人体小宇宙的造化，在人体小宇宙中逆行回溯天地大宇宙的演化程序，从而最终通过“内丹”的形式复归于终极的实体道，实现与道的合一。

内丹术的上述原理与外丹术如出一辙，所不同的是它将丹鼎由外移到内，以人体为丹鼎，以元气为药物，以神光为炉火来炼制无形无质的内丹。外丹术炼制的则是有质有象的金丹，但金

丹术的实质亦不过是在丹炉中将时间和空间浓缩起来，模拟宇宙演化的规律，以反演的形式，来烧炼物质形式的“金丹”。此种金丹实际上是“道”的物化形态，丹鼎则是外丹术烧炼的宇宙。因此有人说炼外丹的过程实际上是对道做一种哲学的模拟实验。当然内丹术与外丹术也有很重要的差异，这就是内丹术强调性命双修，其以命功炼形，以性功炼心，通过性功来纯化心性，拓展个体的生命境界，使之从灵魂的深处与旧的生命实现决裂，从而使个体生命的精神境界发生飞跃，最后通过性命合一，双修双证，实现与道的合一。而外丹术则缺乏性功一环，对炼心功夫论述较为薄弱。这样说来，内丹术的超越论与外丹术相比较，在生命境界的纯化方面不可同日而语。内丹术对道教生命境界的这种拓展与禅宗、儒学心性论的激荡是密不可分的。

道教在中唐时期正式建立的内丹术，到宋金元时期得到了长足的发展，此期内丹术歧分出最基本的两派，即南宗与北宗。南宗的创教人为活跃于北宋中期的张伯端，北宗的开创者则为金朝的王重阳。南北二宗的根本差异在于其对性命二学的看法，南宗重命轻性，其下手工夫是先命后性，可以看出其中受到了传统道教诸派气法理论的影响；北宗则主张先性后命，通过性功带动命功，其性命二者的比例据邱长春所言是“七分性，三分命”。该宗注重心性修炼，其心性究竟一义接受了佛教禅宗的内容，以有无双遣的真空作为精神了证的最高境界。但南北二宗也有基本的共同点，这就是它们都主张性命双修，形神俱妙，其最终了证的大道是通过性命合一起来实现的。

两宋时期的内丹术仍拘限于一个很小的圈子里，当时采取的传播方式是师徒间的秘密传授，虽然到了南宋时期社会上已存在着不少小规模修炼团体，但总的来说对社会思潮的影响还是比较小的。这种状况到元中后期就有了很大的改变。到明

清时期内丹术对社会各阶层的辐射越来越强烈，几乎成为一种居主导地位的思想潮流。对此，我们只要看看明清时期的各种小说，便能很好地理解这一点。当时的各种小说从《金瓶梅》、《绿野仙踪》、《聊斋志异》，直到《女仙外史》，里面都充满了关于内丹修炼的各种描述，例如《聊斋志异》有关狐仙炼内丹的描述就是好例。可以说如果我们没有一些内丹方面的知识，要完全读懂此类故事是不太可能的。这一现象充分说明了当时内丹修炼的观念已经深深渗透到下层民众的心理之中，对民众的精神生活发生了重要的影响。由此可见明清时期的内丹思想是一种具有相当影响力的思想形式。过去对于这点，我们缺乏明确的认识，这主要是因为我们对大量的明清小说（尤其是神怪类小说）缺乏研究，尤其是研究内丹道教的学者没有将这些小说纳入考察视野。很长一段时期，我们谈到明清时期的主流思想时，于明代提得较多的是理学尤其是阳明心学，于清代则主要注意乾嘉学派的考据学，这种观点有很大的片面性。其实王阳明本人以及其后学如泰州学派在很大程度上接纳了内丹术的性命修炼方法及禅宗的心性理论，而清代朴学的影响也仅局限于士大夫阶层。至于在广大民众中起实在作用的主流思想无疑是各种宗教修炼思想（道教内丹修炼思想居重要地位），当然此期的内丹术已经融合了禅宗的明心见性、儒家的伦理教化思想，而变成一种典型的三教合一的产物。另外还要特别提到的是，在明清时期盛行的各种民间宗教也吸收了许多内丹修炼及佛教伦理思想。

内丹术的发展进入明清时期发生了许多显著的变化。这种变化归纳起来约有三点：一是它使用的名词术语已从外丹的阴影中完全走出来了。唐宋时期内丹术使用的基本名词术语大多是从外丹术假借而来，例如炉鼎、铅汞、黄芽白雪、火候、九

转之类均出自外丹锻炼的实验过程，而到此期则直指人身，将这些带外丹术色彩的术语径直进行转换，更多运用诸如精气神、先天炁、后天气、丹田、元神等与色身有关的内丹术语。这方面的转变，无疑标志着内丹术已完全摆脱了外丹术的束缚而走向成熟。其二是伴随着上述变化，内丹修炼家在传道方面也打破了传统的禁规，趋向于由师徒间的点化走向“普度”。这样也就为内丹术在社会中的更广泛的传播创造了条件。其三是在内丹学理上有了新的突破，创造了若干种新的修炼法门。这方面的标志是东派、西派的创立。明中期陆西星创东派，清代后期李西月开西派。此外传统的内丹学派如北宗的全真道也出现了伍柳派，此派对内丹术的学理做了更深入的探讨，因而与传统的内丹学相比在许多方面有创新。

总之，作为彰显后期道教之道的主流方术——内丹术，在明清时期并没有衰落，相反倒有勃兴之势。因此我们说明清时期道教衰落的只是其“教相”，至于其内在的血脉丝毫没有衰枯的迹象。进一步说由于内丹术的许多观念已经渗透到广大民众的心理之中，与他们的生活息息相关，内丹术的根本精神已经转化为广大民众头脑中的活的概念，成为在当时社会中实际占支配地位的主流思想。

一、陈撷宁学派的“仙学”

进入二十世纪之后，尤其是在民国时期，内丹学承明清发展之绪，其发展已有脱离道教而变成一种独立学术的趋势。这一趋势代表了民国道教发展的主流。陈撷宁的仙学派就在这种大趋势下应运而生。

陈撷宁（1880—1969），安徽怀宁人，世居安庆。原名志祥、元善，字子修，后改为撷宁，道号圆顿子。他是北宗全真道邱处机所创龙门派的第十九代传人。陈撷宁通晓《道藏》，对佛家、

儒家的典籍也很精通。在道教的各种方术中，他尤注目于内外丹道，是一位内外兼修的道门大德。他曾于1922年至1932年十年间，进行了数百次的外丹实验，获得了大量的第一手实验资料，证明“古仙所遗的各种外丹口诀，确有可凭，决非欺罔”。陈撷宁的这些外丹实验极为珍贵，因为外丹锻炼并不是一种理论论述，乃是一种纯粹的实验过程，是现代化学实验的前驱，因此对其无论是完全证伪，抑或是部分证实，都必须借助实验才能完成。本世纪三四十年代，陈撷宁在上海主持《扬善半月刊》、《仙道月刊》，并创办“仙学院”，以此为阵地宣传道教丹学，并公开倡议将神仙家与道家、佛家、儒家区分开来，主张“仙学”应从三教之中独立出来，成为一种专门的学术，对此他有时称之为“超人哲学”，但更多的时候名之为“仙学”。这一主张在二十世纪道教的发展中是一种创造，代表着道教发展的新趋向。

陈撷宁高举“仙学”的大旗，以《扬善半月刊》、《仙道月刊》为阵地，在社会上广泛传播“仙学”，在他周围渐渐聚集了一批志同道合之士，形成了一个很有特色的仙学学派。这一学派以陈撷宁为核心，主要成员有汪伯英、常遵先、张化声、张竹铭等人。1960年陈撷宁担任全国政协委员，1961年当选为中国道教协会会长。陈撷宁在内丹健身方面有着独特的体验，当时的中央领导同志董必武、李维汉等人均向他学习过健身养生之道。陈撷宁的仙学著作，主要是在三四十年代完成的，代表性的作品有：《〈黄庭经〉讲义》、《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》、《〈灵源大道歌〉白话注解》等。汪伯英的主要著作有《谭紫霄真人〈化书〉浅注》、《〈金丹四百字〉注》、《〈心印妙经〉通俗注解》。常遵先的主要著作有《吕祖诗解》、《秘藏〈钟吕传道集〉注解》等等。

“仙学”是道教在二十世纪发展的新形式，陈樱宁主张将仙学从传统道教中单提出来，这标明道教的“术”发展到极致便与道实现了完全的合一，此时术即道，道即术。陈樱宁力图将仙学从其母体——道教中分离出来，使之成为一种新的学术。依他的看法，仙学与其说是一种宗教，更不如说是一种科学，是一种关于生命极其超越的科学。陈樱宁的仙学内容丰富，在许多方面对道教丹道有所突破。兹分三点予以介绍：

1. 仙学与儒释道三教

陈樱宁认为仙学是与中国传统的三种学术儒释道不同的一种新学问。他将仙学与儒释道三教做了认真比较之后，认为应该将仙学从三教圈套中单提出来，实现其自由独立。陈樱宁首先拿仙学（有时又称为神仙家）与作为其母体的道家进行比较，认为仙学与道家有着明显的区别。老庄一系的道家之学讲究一个“玄”字，注重对理境的玄悟，因此他们的重心在于对生命境界的领悟，当然其追求的终极精神境界与宇宙的最高实体“道”是相互贯通的。但道家的基本特色是“玄”，而仙学则注重于“实”。陈樱宁在《众妙居问答》一文中分辨两者说：“玄旨、玄妙、玄言、玄览，凡带上一个玄字的，都有点令人难以捉摸。仙学乃实人、实物、实情、实事、实修、实证。与彼专讲玄理之事不同。”在《辩〈楞严经〉十种仙》一文中亦言：“吾国仙道，始于黄帝，乃是一种独立的专门学术，对于儒教，无甚关系，而比较老庄之道，亦有不同。”然而陈樱宁并不完全否认仙学与老庄之学有密切的联系，不过他认为这种联系与其说是仙学继承道家学术，倒不如说是老庄主张的身心修养法中有一部分与仙学暗合。道家与仙学的区分，实际上是道家与神仙家的分疏，在《读〈化声自叙〉的感想》一文中，他说：“老庄是道家，《参同契》是神仙家，本截然两事。”在评论李朝瑞

致其师信函中又云：“以道家之眼光来评论神仙家之宗旨，无有是处。神仙家宗旨，要与造化争权，逆天行事，所谓‘我命由我不由天’也。”

其次，陈撄宁又比较了仙学与佛教的基本宗旨，认为佛教的基本宗旨是“无我”，而仙学的宗旨是要“有我”；佛教认为“诸法无常”，生老病死是宇宙间万事万物的共同过程，佛教修行的最终目的是要从这种生死轮回中解脱出来，进入最终的“涅槃”境界，涅槃的意思就是寂灭，即达入一种不生不死的境界。相反仙学对待生死的态度则是与宇宙定律相抗争，与造化争权，其认为人道固然有生有死，但仙学则要截断生死流，达至长生不死，白日飞升的超人境地：“佛之宗旨要‘无我’，仙之宗旨要‘有我’；佛不敢和宇宙定律相抵抗，眼见世间生老病死，成住坏空，一切现象，难以避免，故说‘诸法无常’，仙要打破宇宙之定律，不肯受造化小儿之戏弄，不肯听阎王老子之命令，故说‘长生不死’；佛最后之结果是入涅槃，涅槃之表示就是死，涅槃之意思就是寂灭，仙最后之结果是白日飞升，飞升之表示就是不死，飞升之意思就是脱离凡界而升到仙界，永远不会寂灭，但亦非如佛教行十善道死后升天，念阿弥陀死后生西之说。”^①针对当时一些佛教经典如《楞严正脉》之类，以佛教六道轮回中的天道来附会仙道的思想，陈撄宁做了很精微的辨析。他认为仙道思想是中国固有的特色思想，与印度民族的诸天世界观念并不完全相同，因此仙道不能为佛教的六道所统摄。他说：“在印度民族脑筋中根本就没有中华民族的神仙思想。”^②这一见解卓绝非凡。从比较思想史的角度来看，神仙思想的确是地道的中国货。中国的仙道与印度诸天相比，有一种区别是根本性的。此即中国仙道思想代表中国民众的终极解脱境界，其特点是重视生命的连续性，重视肉体的飞升；而印度的

天道则是生死轮回的一个环节，并非其终极的解脱境界，再者天道也只是死后灵魂转生的生存境界，其间的生命是有断裂的。至于转生后的生命有无肉体，则要视转生于何种天而定。因此两种思想的差别是明显的。

在看待佛教与仙学的关系这一问题上，陈撄宁学派的观点并不完全一致。如由佛教而入仙道的张化声便认为佛教与仙学虽呈种种差别相，但在终极了证方面是一致的。不过张化声也注意到了佛教的止观修行与仙道的精气神修炼的根本差异，认为佛教止观修行完全趋重心性方面，尚在第六意识上做活计，离终极证脱尚隔重关，而气上的功夫亦非仅“观”便能圆满。其云：“夫止观两门，虽是佛教精华所在，究竟趋重心理方面，尚在第六意识上做活计，离七八两识，隔有重关。所以直须三阿僧祇劫，方能到家。”^③又云：“盖气非观之所能用，仅仅观气，亦不过等于新市场观电影，于生死有何交涉？乞儿观看富贵人家满筵珍馐，何曾得一点受用？用得气者，所谓造化在乎手，人发杀机，天地反覆。这是何等本领？”^④虽然在修炼法门上佛教与仙学有如此区别，但两者在终极的目的上还是一致的，两者都是要解脱生死，达到超越。他用真谛与俗谛来统括佛教与仙学，认为佛教讲无生，是佛祖从果地上达至的证据，表显的是真谛；道教讲长生，是道祖在因地上使用的语言，是用俗谛向世人标出超越的目标，真俗二谛的最后趋向是一致的，张化声最后从七个方面对仙学与佛教作了比较，从而对二者的异同作了很精彩的总结性的论述：“仙学简而要，佛学博而精；仙学以生理变化心理，佛学以心理改革生理；仙学以色身冥通法界，佛学以法界融化色心；仙学在打破虚空，佛学在显现真如；仙学在白日飞升，佛学在超出三界；仙学应用真一之炁，是唯生的；佛学建立阿赖耶识，是唯心的。”^⑤

至于仙学与儒家的区别，那是显而易见的，用不着详细分疏。陈撄宁在《众妙居问答》一文中谈到理学与仙学的不同时，指出：“理学乃儒家之学，偏重世间做人的道理，以希圣希贤为目标。”此亦适合整个儒家。盖儒家的落脚点完全在于现世，注重的完全是做人的道理，与仙道渺不相涉。

通过将仙学与儒释道三家进行认真比较之后，陈撄宁得出结论：仙学乃是三教范围以外的一种独立的学问。因此他主张要将仙学从三教的束缚之中解救出来，使其独立自成一教。其云：“故愚见非将仙学从儒释道三教束缚中提拔出来，使其独立自成一教，则不足以绵延黄帝以来相传之坠绪。”^⑧又云：“所以愚见，必须将仙术拔出儒释道三教范围之外，方有进步之可言。”^⑨这样他就在二十世纪三四十年代将仙学单提出来，意图从传统的道教之中开出实证的仙学来与西方的自然科学相抗争。对于陈撄宁的这一主张，我们应如何看待呢？是不是陈撄宁的仙学实际上已构成了与传统的儒释道三教并列的第四种学术门派？抑或是仙学本身只不过是道教发展的一个新的环节，是道教在与现代西方科学相碰撞之后产生的一种回应？对此我们只要检讨一下道教发展的历史，便能作出正确的回答。

当金元之际民族矛盾达到空前尖锐的程度时，王重阳以道教为本位统合儒家、佛教、禅宗的思想，建立全真教。当时全真教不主一相，不限一教，既非道、非禅、非儒，又高唱三教合一，时人均谓其为三教之外的新宗教。然而最终全真教还是汇入传统道教之中，其本身的发展构成了道教发展历史的一个新的阶段。虽然学术界常名其为新道教，但毕竟仍脱不出道教的范围。综观道教各派兴起的史，如净明道、南北二宗丹道均是如此。起初因为旨在革新旧派之弊端，故多有与传统决裂之语，到后来终被传统所包容，构成传统道教发展的一个新的

环节。其实这种蜕变发展的形式正是道教发展的一个基本规律。如此看来，陈撄宁的所谓仙学，亦不过是道教在二十世纪蜕变发展的一个新例证。

2. 生命的学问

那么陈撄宁所说的仙学究竟是一种什么样的学问呢？仙学包含着什么内容呢？对此陈撄宁作了明确回答，他在《众妙居问答》一文中认为仙学就是炼丹术，包括外丹、内丹两种：“所谓仙学，即指炼丹术而言，有外丹、内丹二种分别。”此即认道教的丹道为仙学的全部内容。不过从实际情形来看，陈撄宁更注重内丹术，因此他所说的仙学基本上是指内丹术。内丹术（又称内丹学）是以人的生命作为主要研究对象，其目的是要逆转自然的造化，克服人类生命的死亡现象，使生命趋向圆满。这样看来内丹术要解决的问题及要达到的目标都是非常现实的，这种方术的思维型式与其说是宗教型的，倒不如说是科学型的更为合适。内丹术所赖以超越现实生命的基础亦只是建立在人的身体之中，它以人体中的阴阳二气为落脚点，希图以后天气摄持先天炁，凭借先天炁作为内丹结丹的种子，经过模拟天道运行的修行，对人体做炼精化气，炼气化神，炼神合道的三关修炼，将人体的粗劣物质转化为精微物质，最后凭借这种精妙的物质来达到与终极的实体——道合一。这样其超越依据的基础也是物质的，但它认为精气神三者可以互相融通、转换，这种将物质与精神打成一片的思想是典型中国式的，也是内丹修炼能由物质性的气进入超越物质的实体性的道的关键。

仙学以物质作为超越根基的思想与科学的出发点是相符的。仙学自始至终都是围绕着生命问题来展开，目的在于以实验的方法解决人生所面临的重大问题——生死问题，而且它的解决并不单纯如禅宗一样落实到心性觉悟方面，而是以一种更

精微的物质——丹作为合道了证的媒介。因此无论如何，仙学代表人类希图最终解决生命问题的一种愿望。基于这点，陈撷宁一再强调仙学是一种高级科学，而不是宗教。例如在《读〈化声自叙〉的感想》一文中他说：“神仙之术，首贵长生，唯讲现实，极与科学相接近。”又云：“道家虽是由生理入手，但是要用法改变常人之生理，所以他的目的是超人的，而非平凡的；他的学术是实验的，而非空谈的。”在另一处又说：“神仙家的思想理论与方术，综合而观，可以称为超人哲学。虽其中法门，种种不同，程度有深浅之殊，成功有迟速之异，然其本旨，总在乎改变现实之人生，不在乎创立迷信之宗教。”^⑧另外从陈撷宁总结出的几条仙学箴言中，也可以看出仙学遵循的原则与科学相近：“学理——重研究，不重崇拜；功夫——尚实践，不尚空谈；事业——贵创造，不贵模仿；幸福——讲生前，不讲死后；信仰——凭实验，不凭经典；住世——是长存，不是速朽；出世——在超脱，不在皈依。”^⑨不仅如此，而且陈撷宁认为仙学与自然规律、天地造化相抗争，立意解决人生的基本问题——生死问题，因此仙学不仅是科学，而且要高于一般科学。他在《与朱昌亚医师论仙学书》一文中说：“顿研究仙学已三十余年，知我者，固能完全谅解；不知者，或疑我当此科学时代，尚要提倡迷信。其实我丝毫没有迷信，唯认定仙学可以补救人生之缺憾，其能力高于世间一切科学之上。凡普通科学所不能解决之问题，仙学皆足以解决之，而且是脚踏实地，步步行去。”

关于中国传统道家（含道教）的思维原理与现代自然科学的契合关系，西方学者已做了相当程度的探讨，其中著名者有英国久负盛名的汉学家李约瑟，美国物理学家卡普拉等人。李约瑟极其重视道家哲学中蕴含的有机的思维方式，将其称为有机哲学。认为这种哲学与近代自然科学分裂人与自然、物质与

精神的机械思维有着根本不同，它注重世界的整体性、统一性，将整个宇宙看成一种有机的整体。他说：“假如有一种观念是道家比对它其它观念更为强调的话，那就是自然界的统一性，以及‘道’的永恒性与自发性。”^⑧因此道家哲学对于克服近代自然科学机械论的弊病是有一定的借鉴作用的。谈到中国的长生术，李约瑟赞同西方前辈道教学者马伯乐的看法，认为道家不像其它宗教那样仅仅追求灵魂不朽，相反却极力寻求肉体不朽，长生不老。这种观念的基础乃是因为他们没有把精神与物质，肉体与灵魂置于互相对立的地位，而是看到了精神与物质之间的连续性，“世界乃是从空虚的一端通向最粗重的物质的另一端的一种连续体，因之‘灵魂’对物质来说从未处于相反的地位”^⑨。因此我们可以说，神仙家的肉体不朽、长生升仙的观念是完全根植于整个道家的有机哲学基础之上的，是道家有机思维的一种体现。李约瑟说：“道家的肉体不朽乃是中国思想整个有机特性的一个侧面，它没有遭受欧洲那种典型的神经分裂症，即一方面是脱离不了机械唯物论，另一方面又脱离不了神学的唯灵论。”^⑩但过去道家思想的这些有价值的部分却没有得到人们应有的重视，道家的基本思想被人们当作迷信而一笔勾销，这种情形再也不能继续下去了，现在到了重新估价道家思想的科学价值的时候了。“道教被人们所忽视，道家方术被视为迷信而被一笔勾销，道家哲学被说成是纯粹的宗教神秘主义和宗教诗歌。道家思想中属于科学和‘原始’科学的一面，在很大程度上被忽略了，而道家的政治地位则更加是这样。”^⑪不幸的是这种对道家思想的误解在道家思想的故乡也没有多大的不同。当本世纪三四十年代，陈撄宁打出“仙学”大旗时就曾遭到宣传迷信之类的讥讽，而我们现在在重新评价仙学的得与失时，所遇到的情形也未必会更好。

西方世界另一位认识到道家思想的科学价值的是知名物理学家卡普拉。他在名作《物理学之道》(又译《物理学与东方神秘主义》)中说道:“道家把逻辑推理看成是和社会礼节、道德标准一样,只是人为世界的一部分。他们对于这样的世界根本不感兴趣,而把注意力完全集中在对自然界的观察和揭示道的特性。因此他们所持的态度从本质上是科学的,只是因为他们的不相信分析的方法才阻碍他们构造正确的科学理论。”^⑧又言:“道家最重要的洞察之一就是认识到变是自然的根本性质。”^⑨卡普拉认为道家思想中与现代物理学契合的部分乃是其认识到宇宙的整体性、统一性及变化的永恒性。他说:“宇宙的基本统一性不但是神秘主义体验的主要特征,而且也是现代物理学最重要的发现之一。”^⑩在卡普拉看来,道家及东方的其它神秘主义学派(如禅宗、印度教、佛教等等)之所以能像现代量子物理学一样对宇宙的基本统一性有深刻的认识,其原因就在于他们据以认识的思维形式是直觉思维而不是理性思维。直觉思维与理性思维最大的区别就在于它消除了认识与认识对象,能知与所知之间的界限,这样当认识主体完全退位之后,世界的本相就当下全体地显现无遗。

李约瑟、卡普拉对道家思想的认识是很深刻的,它对我们重新认识道家(含道教)思想的科学价值无疑有很大的帮助。但我们现在谈论到仙学即道教丹道的科学价值,似乎应该使其定位更为具体。其实全部内外丹术均奠基于一自然观基础上,是依据一种基本的思维方式建立起来的,这就是天人同构或者说人体小宇宙的思维模式,近年有人亦名之为全息思维。可以说天人同构的思维是内外丹道的基本学理。天人同构的思维形式不仅是道教的核心思维形式,而且也是中医学、针灸学的基本思维形式。如果我们再考察一下世界其他各古老民族的思维形式,便会

发现在许多古代民族中这种思维模式相当普遍。但是由于其他古老民族的文明都发生了中断，因此只有在中国这种思维形式得到了长足的发展，并且渗入到哲学、宗教、医学等多种领域，这样天人同构的思维就在中国获得了最为典型的形态。

中国医学就是依据人体小宇宙的模式来建立其诊断、治疗的基本理论。中医认为人体是一个微型天地，人头圆象天，足方象地，五脏取象五行，经脉象江河，两眼象日月……整个人体是一个类似于天地的生命系统。疾病的发生就在这个生命系统的阴阳出现失衡，五行有所偏胜，而所谓治疗根本的就是对此生命系统的阴阳力量进行重新调整，使之回复到一种平衡和谐的状态。这一原则与内丹道是相通的，所不同的是中医的目标在于调整人体生命系统，使之处于最佳状态；而内丹道的最终目标是要消解人体小宇宙，使之与天地大宇宙在终极实体程度上合一。内丹道亦认为人体与天地有着类似的结构，乃是一个具体而微的小宇宙，但其又注意到人体小宇宙与天地大宇宙的根本会通之处，因此它的小宇宙又是开放的。内丹学认为大、小宇宙的一切均受阴阳二气所支配，阴阳二气的消长引发了宇宙间万事万物的运动变化。内丹修炼就是以人体阴阳二气做为根基，遵循逆行回返的原则，使之回复到宇宙开辟之前的状态，即道本体的状态，如此便是证道，与道合一。

由此可见内丹术的修炼论与其宇宙论是相互贯通的，是建立在其宇宙论的基础之上。内丹宇宙论吸收了传统道家道生一（或者太极），一生二，二生三，三生万物的模式，认为道生一，就是从道中产生太极，太极乃阴阳二气混沌交织的状态；一生二，二即是阴阳二气；二生三，三为中和之气，万物都是禀此中和之气而生。从道到万物乃是万物化生的过程，内丹学称为“顺”，顺即是生道、人道。内丹学对这一过程不感兴趣。而是

认为既然存在着从道到万物的顺的过程，那么它的相反的过程也必然存在。因此它认为人若遵循与生道相反的原则（反其道而行），便能在人体小宇宙中向上逆行，从阴阳之气，返回到元炁（太极），返回到混沌，进而返回到原初的道。这一过程便是证道。这实际上是以修炼的形式将宇宙演化过程进行逆行重复，因此内丹学有一条根本的原则：顺则生人，逆则成道。

内丹学的这一修证过程有两个值得注意的地方：其一便是内丹学没有将精神与肉体作绝然分割，视为绝对对待的两物，而是认为精、气、神、道四者之间有着内在的统一性。所谓修炼内丹，从另一角度来说也可以还原为精、气、神、道四者的转换过程，此即炼精化气，炼气化神，最后炼神合道，完成终极的生命了证过程。

另一个值得注意的现象就是上文提及的人体小宇宙的思维方式。这种思维理论认为宇宙的基本结构是整体的，而不像西方近代机械自然观那样将物质分割为各种微小的碎片。人体小宇宙理论暗含着这么一种预设，即物质的任何最微细的部分都具有和大宇宙类似的结构。对于这一理论也许中国佛教的“月印万川”的比喻表达得最为清楚。这一思想已经为原子物理学所证实。现代原子物理学中的“卢瑟福原子星系模型”便揭示了即使微细如原子的物质，其内部的结构也是电子围绕着原子核运转，此与宇宙星系中行星围绕着恒星运行的结构是相似的。另外最新的克隆技术以细胞的无性繁殖，产生新的生命体，也证明了在高级生命中，其每一个细胞都蕴含有整个人体的遗传信息。所有这些现象都促使我们对道教内丹术的科学价值进行重新审视，这个问题与其说是一个哲学问题，更不如说是一个科学问题，相信随着科学思维的进一步发展，人们对道教丹学的评价会变得愈来愈客观。

3. 仙学救亡

陈撄宁创立仙学的二三十年代，正是中华民族多灾多难的时代。当时中国内部军阀连年混战，民不聊生，国际上帝国主义列强已将中国瓜分完毕，一个有着五千年文明史的东方古国已经处于半殖民地半封建的悲惨境地。1937年日本军国主义又全面发动侵华战争，中华民族实际面临着亡国灭种的危险。在这种形势下救亡图存已经成为时代的核心课题，成为每一个有良知的中国人关注的焦点。陈撄宁提倡的仙学虽然以超脱生命，体证道体为终极归依，但他也和普通人一样对仙学扎根的这块土地怀着深深的眷恋，这样他就打出了仙学救亡的旗帜，怀着一种真诚的想法，希图以仙学来抵抗列强的武力侵略。在救亡的前提下，他又主张将仙学合归于道教，以道教这种中华民族特有的宗教来抵御列强的文化宗教侵略。他深深认识到文化宗教侵略的危害，认为：“武力侵略，不过裂人土地，毁人肉体，其害浅；文化宗教侵略，直可以夺人思想，劫人灵魂，其害深。”^⑥对于文化宗教侵略，倘若我们不利用本国固有的文化宗教进行抵抗，那么中华民族具有数千年历史的思想文化传统，将会丧失根基，整个民族就会完全丧失自己的信仰，这实际上是掘挖中华民族的生生之根，这种祸患，真是遗害无穷。

那么能够代表中华民族真精神，最具有中国本土特色的宗教是什么呢？陈撄宁认为就是道教。道教溯源黄老，兼综百家，是华夏民族心理积淀的精神形式，寄托着国人的真实心理与思想，因此是地地道道的中国货。他在《中华全国道教会缘起》一文中说：“吾人今日谈及道教，必须远溯黄老，兼综百家，确认道教为中华民族精神所寄托。”道教是黄老之遗说，民族精神之中心，只有提倡道教才能振扬民族精神，团结四百兆中国人，万众一心，结成抵御外侮之长城。“须知信仰道教，即所以保身；

弘扬道教，即所以救国。勿提消极态度以苟活，宜用积极手段以图存，庶几民族尚有复兴之望。”^⑩针对当时有人讥刺道教为迷信的看法，陈撄宁认为对古代任何一种文化宗教都不应求全责备，而应看到其中有生命力、有积极价值的方面。他在《中华全国道教会缘起》一文中劝告世人：“请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋，切莫笑空谈，应恃作今日团结民族精神之工具。”另外道教蕴含的以柔弱胜刚强，坚韧不拔的精神十分符合当时中华民族的处境，因此只要将道家精神贯彻到我们日常行动的方方面面，则民族复兴自有希望。他说：“故尝谓吾国，一日无黄帝之教，则民族无中心，一日无老子之教，则国家有远虑。先武功，后文治，雄飞奋励，乃古圣创业之宏规；以柔弱胜刚强，亦大智争存之手段。积极与消极，道原一贯，而用在知几；出世与入世，道本不同，但士各有志。”^⑪

总之，陈撄宁认为在当时只有道教才能担当救亡图存，延续中华文明命运之重任。“呜呼！筦百家之总钥，济儒术之穷途，揽国学之结晶，正新潮之思想，舍吾道教，其谁堪负此使命哉！”^⑫

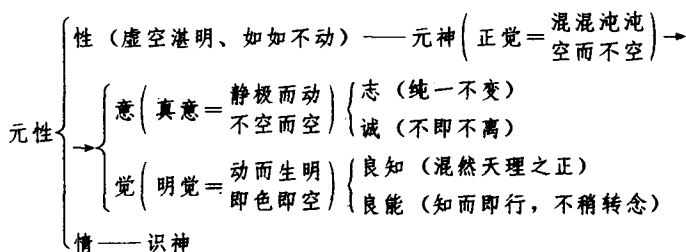
二、魏尧的内丹心性论

民国时期除陈撄宁打出仙学的旗帜来振兴道教丹道外，全国各地还有不少内丹道教的修行团体以各种不同的面目在活动。它们有的挂着劝善社的牌子，有的则与乩坛有着千丝万缕的联系，当然也有直接立基于道观的内丹修炼团体。这些修炼团体中，较有创造性的一支是活跃于北京的一个修炼教团，此教团尊魏尧为导师。

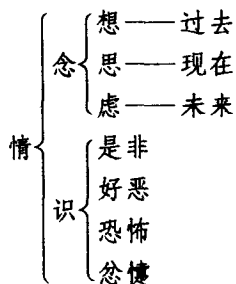
魏尧，字则之，号后觉道人，四川人，讲学于北京，主要活动于民国二三十年，生平不详，著有《一贯天机直讲》。他继承明清以来内丹道一贯之宗风，以儒、释、道三教互参互证为宗旨，在内丹心性论方面颇有创树。其所著《一贯天机直讲》根

基于实证实修，乃三教一贯之学，时人目为“当世道书之圭臬”。《一贯天机直讲》分六讲展开内丹修炼的性命功夫，全书条贯清晰，颇多奥义，于内丹性命功夫方面多有发前人未发之处，确是一部难得的內丹宝典。在这里，我们仅就书中所述的內丹心性论部分进行介绍。

《一贯天机直讲》所述內丹心性论体系与明清內丹典籍相比较为全面，它的论述有一个特点，即注重以佛家尤其是唯识宗的意识理论来拓宽內丹心性概念涵义的丰度，在此基础上参究儒典，从而自觉地构造出一个较为完整的內丹心性论的范畴体系。这套范畴体系共分三组，第一组以元性为根本，由元性分出元神，元神统合觉意，其以图述之如下：



第二组以情为中心进行展开。情又分元情及一般的常俗之情，元情内容为纯善，常俗之情有善有恶。此组主要讨论现世人生的心性问題：



| | |
|----|---|
| 元情 | 忠 |
| | 孝 |
| | 信 |
| | 节 |
| | 义 |

第三组围绕着觉这个中心范畴来展开。觉派生出良知与良能，良知属于良心，良能属于行为。很明显他是以觉为纯善，讨论了证层面的心性问题的。其以图示之如下：

| | | | | | | | |
|---|----|----|------------|--------------|------------------|---|------------------|
| 觉 | 良知 | { | 智 { 聪明——齐 | } | 属 于 良 心 | | |
| | | | 仁 { 慈爱——中正 | | | | |
| | | | 勇 { 果决——庄 | | | | |
| | | 良能 | { | 温 { 慈祥 恺悌 | | } | 属 于 行 为 |
| | | | | 良——慎思、明辨 | | | |
| | | | | 恭——端方、正直 | | | |
| | | { | 俭——啬简、严肃 | } | | | |
| | | | 让——谦和、浑厚 | | | | |

此组明显较多地吸收了儒家伦理道德术语。

对于性、情、觉、识、念、意、志、思、虑、想等概念的联系与分别，魏尧也做了详细的论述。其中性是属于本体层次的概念，是空体，本来寂然不动。性与情的分别是“性处于内，情御于外”，“性主乎心，情主乎身”。性本不动，情则逐物而动。性情均有元性、性，元情、情的分别，元性即本体，性即此本体显现于个体的人。元性发动逐于物而生情，此时与情相对待之物，即为性，此性虽亦为空体，但已有对待，属于后天。元情乃情发处于中正之状态，其内容为善的。性发则为灵觉，因

此觉乃性之发动，然不与外物缠绵。意也可分为两层：即真意、意：“意者，本心将动，似乎有一点动机，而不明白，即为真意是也。修道者须修此真意。”^{②1}此即以本心发动之几微态为真意，一般的意则等同于心念，但魏尧多以第一层言意。觉与意相比，动态更为明显：“觉则比意稍进，动而生明矣！”此似以觉为真意完全彰明的状态。觉与意的分别，“即在明辨与浑沦之间，一似空非空，一即色即空。”^{②2}志由意生，一点真意，纯一不变，此即为志。

至于念，乃是由识神所发动。念与真意绝然不同：“若念则由识神而发，与意不同，意者将动未动，仍是混然，念则明明白白，有事有物矣。”^{②3}想、虑、思三者的区分则纯粹依据时间，乃是主体意识的三种时间态。已往者为想，未来者为虑，现在者为思。念只有已往未来，而无现在，故念与想虑可合为一。现在之思已蕴含着觉，但较觉为重，此又名为正念。已往、未来、现在构成三世，又称为三心，将已往、未来并入现在，则念转为觉。

内丹修炼之性功，即在炼己，炼识神，所谓炼己立基即是，此己又称己土，实即追逐外物之情。炼己须用戊土，戊土即元神。心性修炼即以戊加己，转情为性，使性情相合，复归于元性本体。此是以性情一对做演述。另外亦可将过去之想、未来之虑与现在之思相合，摄三心归于一心，统于正念，正念即觉，由觉亦可返归元性本体。

总之，魏尧的这套内丹心性论范畴体系均是旨在解决内丹修炼过程中的心性了悟问题。其特点乃在于大量吸收佛教、儒家的相关概念，这一方面固然使其心性理论显得丰满、充实，涵括面广宽，另一方面又显得有些零乱，条贯模糊。

魏尧内丹心性论的另一个特色是将内丹心性论与内丹宇宙

论联系起来，统合为一体。他概述宇宙的基本生成程序是由无极→太极→元炁→天地：“太极生于无极，无极窅无也。由无极生太极，体仍无物，其象为○。太极动而生一炁，其象为⊙，仍无形象，视之不可见，听之不可闻，即一阳之炁也。迨无极炁足，而生有形之气，是为静而生阴。于是无形之炁，清轻而上浮为天为乾；有形之炁，重浊而下凝为地为坤。”天上地下，而其中真空，真空之处，仍为一太极也^⑧。人身为一小宇宙，人之性情的分化，由祖性而元性直到性命分立，性情、精气的发生实际上是重复了大宇宙的上述演化过程。二者之间的具体对应关系是：

| | | | | | | | |
|--------|----|-------|-------|---------|-------|-------|---------|
| | | | | | | | (性色神) |
| 个体小宇宙： | 祖性 | →元 | 性 | →性命初合 | →性命混 | →性命分 | →性情(精气) |
| | ↓↑ | | ↓↑ | ↓↑ | ↓↑ | ↓↑ | ↓↑ |
| 天地大宇宙： | 无极 | →真空受炁 | →太极时代 | →理气混沌时代 | →两仪时代 | →中阴阶段 | |

这样实际上他将宇宙论与心性论做了内在的贯通，使之合为一体。如此内丹心性修炼实际上就是返演天地造化的生成程序，使之逆行回归到原初的本体。这个观点如果发挥到极端，便能以内丹心性学为基础统一内丹学的性功与命功，使之成为一浑全的整体，从而消除性命相互隔碍，划然两绝的弊病，这实际上从一方面解决了长期以来困扰着内丹学的一个大问题。但此种解决又并没有取消命功，其下手仍是从精气开始。这一特点表明魏尧的统一性功、命功的方案并不是取消命功，而是将两者打成一片。之所以能够打成一片，关键在于其心物之间没有绝对的隔碍，这也是得益于传统道教的物质观，实际上是道教丹道精、气、神一体统贯思想的一个推演。

三、胡朴安对庄子生命精神的追询

民国时期道教界除对道教丹道的研究极为关注外，对道家、道教的道论及生命境界的阐发也颇多成绩。这方面成果的表现

主要是各种类型的《老子》、《庄子》解读，值得注意的有些见解高超的注解并不是出于道教徒之手，而是由教外那些具有道家精神境界的学者所作，或者有些干脆出于佛门居士之手。例如近代佛教大居士杨文会便作有《道德经发隐》、《南华经发隐》、《阴符经发隐》、《冲虚经发隐》等四部道经发隐。教外学者注解道教经典如《道德经》、《南华经》、《阴符经》之类，历朝历代均有人在。这些学者虽然不是道教徒，但往往依据自己的人生体验对道教的生命境界有着独特的领悟，因此他们据以解读道经的内在精神是可以和道体贯通的。其中少数精品甚至对道教的境界论做了创造性的阐释，开拓了其中的义境。他们的程度常为一般的道教徒所不及。民国年间胡朴安撰作的《庄子章义》就是属于此类作品。其对《庄子》的理解不仅独有颖悟，而且还开创了近代学界解读《庄子》的新风向。可惜这部书过去一直没有受到重视，致使这部佳作经年沉寂。

胡朴安，近代著名学者，安徽泾县人，活跃于民国时期。主要著作有《周秦诸子学略》、《周易古史观》、《太上黄庭宝经集注阐义内外篇》及《庄子章义》等。据其《庄子章义》自序所言，他对庄子的研究始于民国纪年之初，至民国二十三年方完成《庄子章义》一书。此书对《庄子》义理的阐述打破了传统注疏的习用形式，以章为单元对《庄子》各篇的内在思想进行会通。

胡氏在生命境界方面与庄子有所契合，故他的阐发能直透道体，探得庄学之心髓。其书前题词云：“素性不谐俗，久与冠盖疏，苦无买山钱，城市小结庐。庐小仅一室，平分半列书，结交尽贫士，门无贵人车。晨夕饱粗粝，佐以盘中蔬，蒙庄多妙理，坐卧与之俱。穷居罕人事，息影即良图，悟得齐同理，终朝常澹如。”^②又云：“至小非螭螟，至大非山丘，万物任自然，旷

放莫与俦。白日自西走，黄河自东流，斗室藏天地，神与太虚游。”^②观此，可知其生命精神与庄子实可相贯通，宜乎其对庄子的看法超出常伦。以下分三点介绍胡氏《庄子章义》一书。

1. 探求《庄子》的内在精神

胡朴安认为《庄子》一书虽然累代均有不少注释的作品，但这些作品中有许多都被《庄子》恣纵而不觉的表面语言现象所迷惑，因而将其视为谬悠荒唐，无端崖之论，而极少注意庄子思想的内在统序，更很少有人将庄子独与天地精神往来之真处阐发出来。其云：“《天下篇》云：庄周以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不觉，不以觭见之也；以天下为沈浊，不可与庄语。于是读庄者，说庄者，皆以为《庄子》一书，无论其在文字上，在义理上，只可以谬悠荒唐无端崖读之，而以谬悠荒唐无端崖说之。所以虽熟读郭象注，成玄疏，仅能得断续之玄理，终不能得庄子思想之统序。”^③又言：“人第求之瑰伟参差之形，而不求之无伤可观之实。庄子独与天地精神往来之真，而世终无由知之。”^④胡氏认为《庄子》一书的辞义表面上虽然瑰伟参差，但只要细心阅读，明其章义，便会发现它的义理极其平易整齐。庄子据以与天地精神相往来之真精神实际就是宇宙自然的真境界。只要明白庄子是以空间之虚、时间之无的宇宙观来建立他的人生观，便能捕捉到这种真精神，从而切入庄子的生命境界。

胡氏自述他探询庄子生命境界的历程说：“日求庄子独与天地精神往来之真，于是知庄子以空间之虚，时间之无的宇宙观为人生观。”^⑤但是构成庄子宇宙观核心的“虚无”并不是常识的空无，而是一种真实之虚、惆怅之无，是我们的精神挣脱了世俗及自我的各种拘束之后，获得的自由证脱。这样看来原来只有破除自我的各种拘执，才能照见宇宙的真相。此种境界既是

主体的境界，又是对象的真相。其言：“夫空间之虚，非杳冥之虚，乃真实之虚；时间之无，非惆怅之无，乃妙有之无。以真实之虚，妙有之无，建筑人生观基础，故一切任其自然。自然者，是大宇宙之环境，渺小人生之环境，与极大宇宙之环境，息息相通，此庄子所以独与天地精神往来也。”^⑧又言：“庄子之道，不在实而在虚，不在有而在无。虚属于空间，无属于时间，虚无二字，是庄子的宇宙观，即是庄子的思想根本。”^⑨

2. 道家源于史官

与传统的各种注疏相比，《庄子章义》有一个很显著的特点，此即对道家学术的源流做了客观的探讨，并特别对老子的道家与庄子的道家做了分疏。《汉书·艺文志》在论及道家的根源时，有一句名言：“道家者流，盖出于史官。”道家智慧与史官职掌的内在关系，近年来颇引起学者的关注，但很少有人注意到六十多年前胡朴安就已经做了较细致的探讨。据胡氏的看法，道家的智慧乃根基于历史，是通过对历史做冷静的、理性的观察而产生的。他说：“道家之出于史官，由于阅世多，更事富，有过去之观念，而后有未来之思想。过去之观念愈丰富，未来之思想愈发达。道家丰富之思想，由于历史而来也。”^⑩这是一种较平实而公允的看法。近年来，有些学者以史官职掌观察天象这一事实，认为道家立论由天道来阐述人道，天道与人道贯通一体，这种思维路数应与史官对天象的观察有紧密联系。这也是一种卓见。如果我们能够将上述两种观点综合起来，那么对于道家与史官的关系就能有较全面、深入的理解。

3. 老庄异趣

胡朴安认为道家的正宗应是政治道家，其关注的重点是君人南面之术，而老庄的道家实际上是从政治道家演变而来的。这实际暗示老庄道家并非原始道家，原始道家应是政治学术，关

注的重点在治道，或者说是一种内圣外王的统一。道家在晚周以来发生了一次更大的分化，此即道分为四，出现了四种不同的道家流派：权谋派、虚无派、寂灭派、修炼派。其中老子属于寂灭兼权谋一派，庄子则属于虚无派。其云：“晚周以来，道家派别，区分为四：以与为取，以后为先。道家之权谋派也，政治家尝用之。死生一致，人我同体。道家之虚无派也，达观家尝用之。无摇女精，无劳女神。道家之寂灭派也，养生家尝用之。服气养神，纳新吐故。道家之修炼派也，术士家尝用之。寂灭兼权谋，老子学派之流也。寂灭者无为也，权谋者无为而治也。故老子之学，以之修己，多养生之言；以之入世，有政治之用。庄子乃道家之虚无派。”^⑧

针对一般人老庄连称，混而不分的现象，胡朴安认为老庄虽同为道家，但其宗旨却有重大的差异，因此世俗以庄子之学出于老子，以老子比孔子，庄子比孟子的看法，实际上是一种误解，是因为对老庄的立言宗旨没有细加推敲而轻率得出的。胡氏反复比较了老庄的基本学术精神，认为老庄的根本区别有二：其一老庄的生死观有着根本的区别。老子求长生，探求长生之术；庄子则忘人我，齐死生，对待生命只讲尽年。他说：“死生观念，庄子与老子不同，老子求长生，故曰：‘谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根，绵绵若存，用之不勤。’庄子齐死生而一之，适来时，适去顺，安时而处顺，哀乐不能入。”^⑨老子执着肉体生命，探求谷神不死之道，后世的道教练养家实际上是继承了老子的思想。而庄子虽然看重生命，例如庄子宁做曳尾之龟，而不做留骨而贵的龟，但庄子并不贪生怕死，对待生命基本上采取“尽年”的态度，此即贯彻其哲学的尚自然精神。“庄子的死生观念，可用尽年二字包括。所谓尽年者，尽其自然之年。任其自然，不贪生，所以不求长生；不祈死，所以

不自残其生。”^⑧其二老庄对待自然的原则也互不相同。道家虽然都尚任自然，以自然做为立派的基本宗旨，但老子是用自然，庄子是任自然，两者的分疏是明显的。“庄子与老子，同为道家，道家学说，纯一自然之学说。虽然，老子用自然，庄子任自然，思想之原起则一，其流不同也。”^⑨又云：“道家自然之思想，由于生活之习惯，不过老子利用自然，以与为夺，以后为先，以让为争，以贱为贵，以柔为刚，以拙为巧，以讷为辩，总之以无为为有为。庄子一任自然，混与夺、后先、让争、贱贵、柔刚、拙巧、讷辩而一之，始于无为，终于无为也。”^⑩胡氏的这个观点是很有见地的，我们在研究道家思想时应予以重视。

总之胡朴安对庄子思想的理解，对道家学术源流的探究及对老庄学派的分疏都很有创见，在这些方面实际上发前人所未发，有开风气之功。惜乎其书长期隐而不显，使得后人难窥其精义。

以上我们从仙学，内丹心性论，道家生命精神的阐释三个方面概述了民国时期道家、道教发展的总体情形。从中我们可以看出，尽管近代的中国处于一个多灾多难的时代，但道教的教脉仍然在步履维艰地延续着，并逐渐显露出由“教门”迈向“学门”的新趋向。历史正是这样，有生命力的东西总是会冲破环境的束缚，破土而出，完成它的内在生命。

1998年4月20日

注释

①《众妙居问答》，载《道家养生秘库》第423页，大连出版社1991年9月第1版。

②《辩〈楞严经〉十种仙》，载《道家养生秘库》第464页。

- ③④⑤《武昌佛学院张化声居士为道释二教重要问题驳复某居士书》，《道家养生秘库》第430页。
- ⑥《答江苏如皋知省庐》，《道家养生秘库》第153页。
- ⑦《前安徽师范学校学生李朝瑞致其教师胡渊如君研究内丹十二函》，《道家养生秘库》第15页。
- ⑧《口诀钩玄录》，《道家养生秘库》第576页。
- ⑨《扬善半月刊》封面。
- ⑩⑪⑫⑬李约瑟《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》第51、167、36页。
- ⑭⑮⑯《物理学与东方神秘主义》第87、87、102页。
- ⑰⑱《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，《道家养生秘库》第484页。
- ⑲⑳《中华道教会缘起》，《道家养生秘库》第486页。
- ㉑㉒㉓㉔《一贯天机直讲》卷一。
- ㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿ 胡朴安《庄子章义》。

《二十世纪中国文化论著辑要丛书》

编委会

主编 汤一介

编委 (按姓氏笔画为序)

王守常 王宗昱 孙长江

孙尚扬 汤一介 李中华