臺灣的仙道信仰與丹道文化

仙道信仰 丹道文化

賴賢宗
蕭進銘 編著

臺灣的仙道信仰與丹道文化

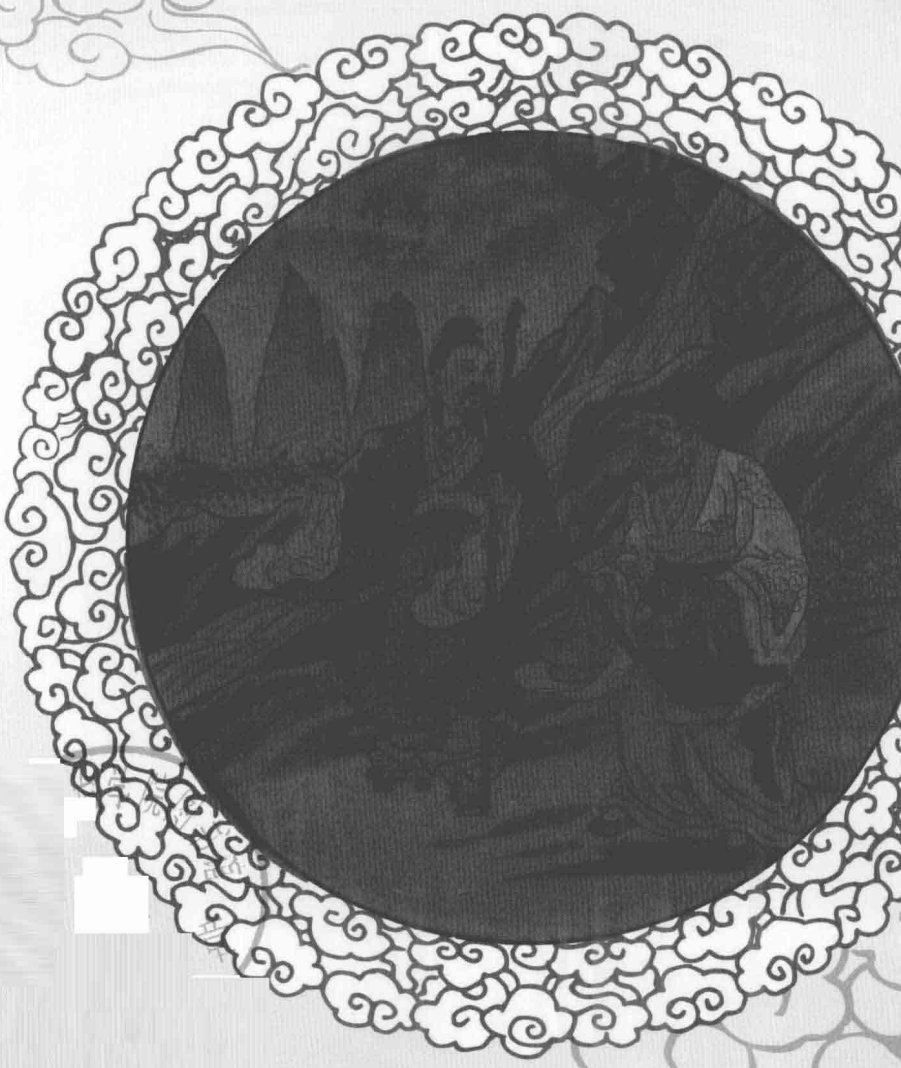
賴賢宗・蕭進銘

中國傳統的丹道，若追溯至清代的先天道，至少已有一個半世紀以上。由於政治、社會環境的平穩安定和多元開放，台灣的丹道法脈不僅完整地保存原來的精華及內涵，並能順應現代政治、社會環境而做出適當的調整及變革，因而兼具傳統與現代的風貌和內容，積累和開創的內涵，早已成為台灣精神或心靈煉養傳統中非常重要的一環。

BoyYoung
博揚文化
ISBN 978-986654330-2
00400
9789866543302

臺灣的仙道信仰與丹道文化

仙道信仰丹道文化



賴賢宗 編著
蕭銘進

臺灣經典 4

《臺灣的仙道信仰與丹道文化》

作　　者／賴賢宗、蕭進銘 編著
發 行 人／張瑞香
總 編 輯／楊蓮福
主　　編／李淑芬
封面設計／皇城廣告印刷事業股份有限公司
排　　版／王立群
委託出版／臺北市丹道文化研究會委託出版
出 版 者／博揚文化事業有限公司
112 臺北市北投區東華街一段 48 巷 8 之 1 號
電話 ：(02)2826-1203 傳真 ：(02)2823-7374
網址 ：http://www.boyyoung.com.tw/
E-mail：boyoung2008@yahoo.com.tw
劃撥帳號 ：18871684
戶名 ：博揚文化事業有限公司
印　　刷／皇城廣告印刷事業股份有限公司
總 經 銷／貿騰發賣股份有限公司
235 臺北縣中和市中正路 880 號 14 樓
電話 ：(02)8227-5988 傳真 ：(02)8227-5989
ISBN 978-986-6543-30-2
定價 400 元
2010 年 8 月 初版一刷

版權所有　翻印必究
如有缺頁破損，請寄回更換

國家圖書館出版品預行編目資料

臺灣的仙道信仰與丹道文化 / 賴賢宗, 蕭進銘 編著. -- 初版. -- 臺北縣蘆洲市 : 博揚文化, 2010.07
面 ; 公分. -- (臺灣經典 ; 4)
ISBN 978-986-6543-30-2 (平裝)

1. 道教 2. 文集

230.7　　99011365

序一

台北丹道文化研究會，是我試著成立的第一個社團。當年參與第一次籌備會人員，都是有名的文史哲教授。諸如時任台大歷史系系主任的徐泓與輔大歷史系系主任王芝芝，他們是夫妻，及交大的李述忠夫婦，因他在交大成立了「金丹社」，還有農經系系主任陳希煌夫妻，哲學系的楊惠南，政大任教的李豐楙夫妻，台大歷史系鄭欽仁教授夫妻、阮芝生教授夫妻等，還帶著在校讀書的兒女，在中山堂借的會議室，光是一項主旨，就討論了近一小時。台北市社會局派來一位職員，叫陳菊（現任高雄市長），因為是假日，可能她另有要公，坐在上級指導席，坐立難安，在我耳邊輕輕地提示：主席，這樣下去，這些老教授，要弄到何時才能散會？於是加快腳步，請王芝芝教授先宣讀一段，表決通過。重點是「研究」兩個字，把原始章程中的內容，批判得無一是處，那是在解嚴後不久公式形的社團會議，真是過癮！最後，選出第一任理事長，由李豐楙高票當選。

在入會人員的構想中，既然是「丹道研究」，就要符合名稱和重點，比如，應當著手研究《道德經》、《參同契》、《陰符經》、《鍾呂傳道集》等丹經或道經。雖然會議上沒有結論，但立了一項不成文的規則，就是每月在一位教授家聚餐，主廚是夫人，講課的是主人，由來靜講完功法才動筷，動筷之後就是討論研究時間，往往一餐飯，弄得面紅耳赤，到深夜才歡喜散會。

來靜有幸，自幼在戰亂中成長，為了職業，平時除了法律，還是

法律。猶記得，我請徐泓講解《參同契》前，曾去書局買了一本某教授的解讀本，一同交與徐泓討論，一週後去他家就教，他用紅筆添了原著失落的幾行，所以，一個文化傳承者，是多麼重要。記得在阮芝生教授家，輪到他講《陰符經》，因另有某教授夫人臨時小孩不適，還改在丹院補課一堂，並有《陰符經注解》由丹道文化出版公司問世。

此後，丹道文化在各地成立，但最低要求是選出的負責人，一定是教育界人士，即使不作研究，也不會出差錯。依本會而言，歷屆理事長都是學術界的菁英，不會違背社會規範或道德原則。每年一次學術討論會，或改選理事長，都會請人作一次學術講演，值得讚許。尤其本屆蕭理事長舉辦了一次學術研討會，並將論文整理成冊，公諸社會，又是一次進步的創舉。今後希望隔年一次，努力發揚光大，才不違背當年成立社團的宗旨。

最後，感謝每位發表論文的作者教授們，為使他們的心血不會白費，除了贈送國內各圖書館，還向世界各圖書館進軍，是為序。

來靜　庚寅穀旦

序二

中國傳統的丹道，若追溯至清代的先天道，則其流傳至台灣，至少已有一個半世紀以上的時間。由於政治、社會環境的平穩安定和多元開放，這些先後傳播至台灣的丹道法脈，就像其他流傳至台灣的中國傳統宗教一般，不僅相當完整地保存原來的精華及內涵，且多能順應現代政治、社會環境的變化，而做出適當的調整及變革，因而兼具傳統與現代的風貌和內容。儘管大多數的丹道法脈，傳承的情況並不是採取普及廣傳的方式，但其已積累和開創的內涵，早已影響了成千上萬的人士，並成為台灣精神或心靈煉養傳統當中非常寶貴和重要的一環，是以，非常值得我人深入加以挖掘、整理及進一步發展。

成立於民國七十七年正月三十一日的台北市丹道文化研究會，其背後最主要的推動者為黃龍丹院的來靜師父，而其創會會長，則為國內外知名的道教學者李豐楙教授。這個以「丹道文化」的研究及推廣為主要職志的社團，其創立之初，應當是全華人社會，同時也是全球第一個以「丹道文化」為主旨的專業性社團組織。二十年來，儘管他並未能以社團的全體力量，積極推動對於丹道文化的學術研究，但自創會以後，便一直持續不斷地傳承和推廣丹道修煉，且其中的部分成員，亦以各自的專業，投入到丹道的研究當中，並已積累一些成績。2008 年，適逢台北市丹道文化研究會創會二十週年，本會做為台灣第一個以丹道研究為主要職志的專業社團，有感於多元豐碩但卻散落四處的台灣丹道文獻，實有必要予以整理保存和進一步思索反省，是以，特別聯合國立台北大學的東西哲學與詮釋學研究中心，共同舉辦

此次的學術研討會，以做為本會二十週年慶的最重要獻禮，同時，也為保存、研究及弘揚台灣的丹道文化，做出一點貢獻。

此次研討會，特別邀請多位學有專精的專家學者和實修人士，針對現今流傳在台灣的各個丹道法脈及修煉傳統，進行深入的調查、研究和探討。雖然這次會議所探討的主題，並無法涵蓋台灣所有的丹道修煉傳統，但在今日對於台灣丹道的研究，尚屬草萊未闢的情況下，此次研討會所發表的許多論文，實都具有開疆闢土的原創意義及價值，並能因此帶動學術界、文化界及社會大眾，對於台灣丹道文化的重視和探究。我們於此亦深深期盼，此次的研討會，並非只是如曇花一現般的短暫美麗，反而將如江河之源頭般的，到最後匯聚成包羅無數江河的大海。因此，在此次研討會後，我們亦將持續努力，不斷推動對於台灣及所有丹道文化的研究，也期待大家共同來參與，同時多給予我們支持和指教。

最後，非常感謝參與此次會議的所有工作人員、專家學者、高功道長及與會的賢達，如果沒有大家辛勤的努力付出及積極參與，此次會議即無成就之可能。感謝大家，同時亦感謝天地造物默默的長養與護持！從丹道的眼光來看，三界都是親，宇宙萬物本為一密不可分的統體，任何事物的成就，背後都有無限的因緣在支持著，且都有可能成為影響世界的重要力量，一切的關鍵，就在於我們如何的發心和如何持續的努力！祈願此次會議的召開，已種下一個良好的善因，並在日後綻放出美好良善的花朵及果實！

博揚文化公司的總編輯楊蓮福先生，長期以來，致力於台灣本土文化事物的搜集、整理及出版，該公司所出版許多書籍，不僅質地極佳，對台灣本土文化的宣揚，更具有極大貢獻。當他知道本會曾經舉

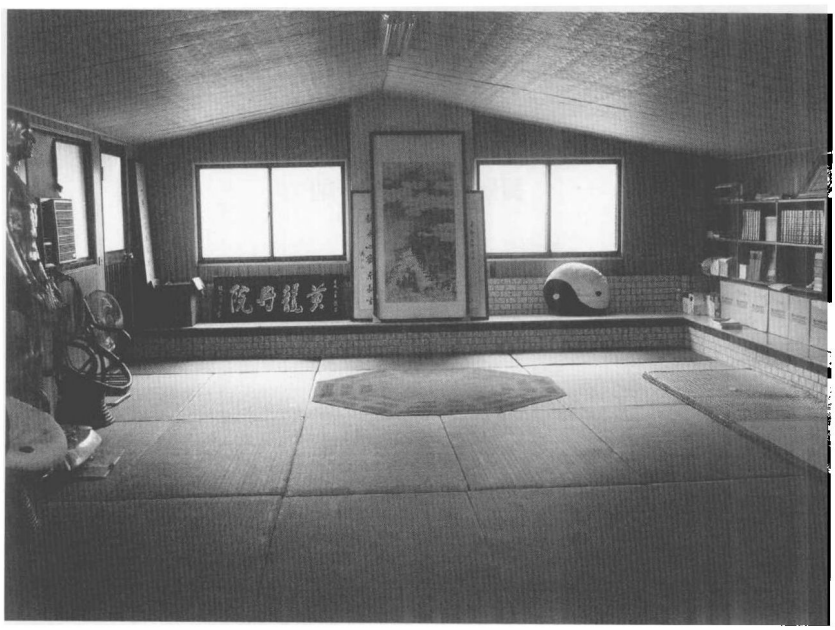
辦過「丹道在台灣的流傳與發展」研討會，首次整理台灣本土的丹道法脈後，即表達願意幫忙集結出版以廣流傳的心願。對於楊總編如是的熱情及願力，我們在此亦表達最深的謝忱。祈願藉由此書的出版，能讓人們了解、重視及進一步探索台灣本土的丹道法脈！

賴賢宗（台北市丹道文化研究會第五屆理事長）
蕭進銘（台北市丹道文化研究會第七、八屆理事長）
謹序

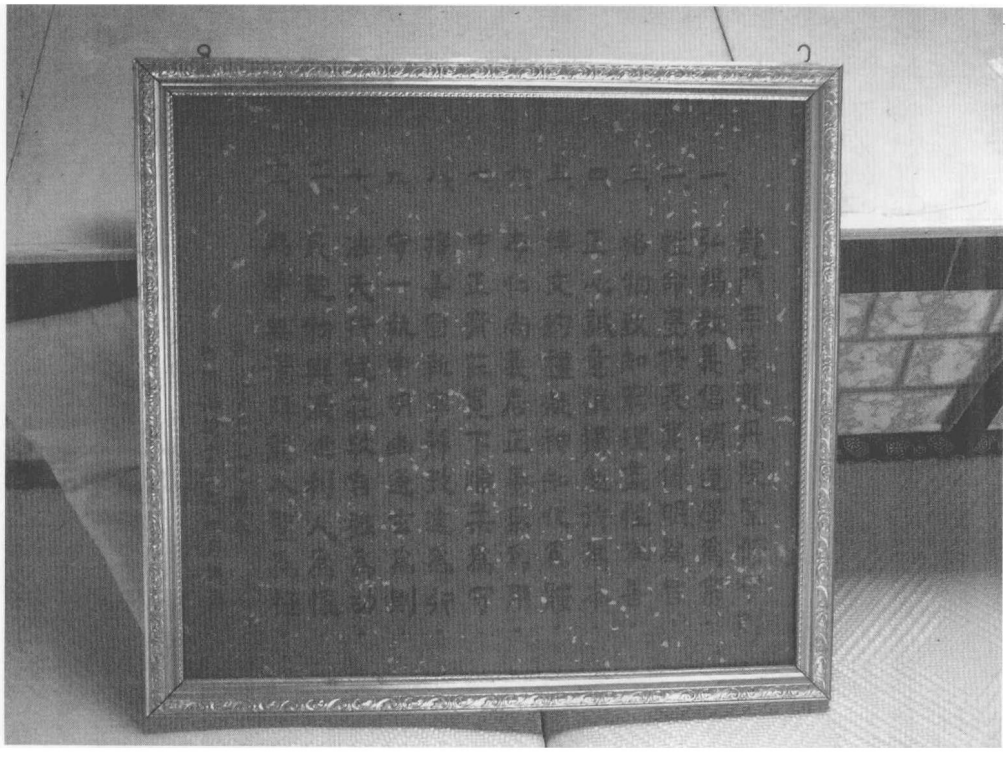
由道教會前理事長趙家焯所題贈的黃龍丹院匾

黃龍丹院的創建者來靜師父

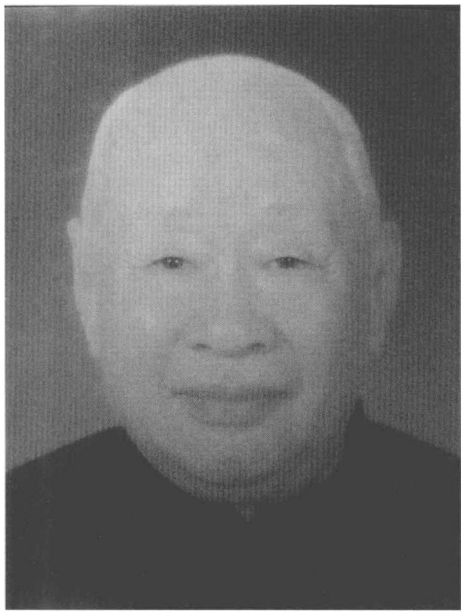
黃龍丹院之全真龍門宗歷代祖師神位



位於新店之黃龍丹院練功場



黃龍丹院聖修守則



內丹西派第七代傳人馬炳文道長像
（蕭進銘翻攝）

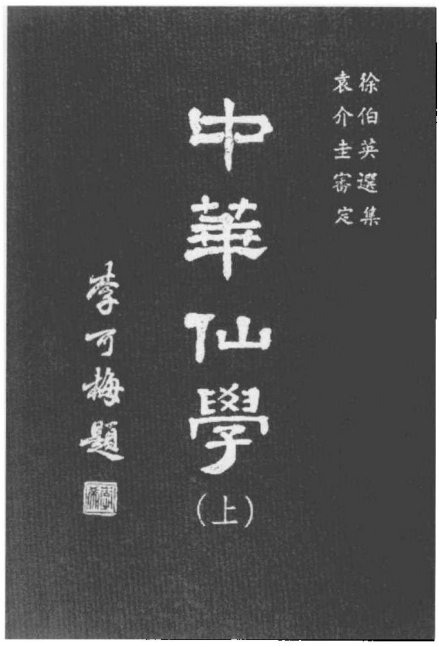
內丹西派第六代傳人吳君確道長像
（范水旺提供）

吳俊民（左）及陳墩超合照（蕭進銘翻攝）

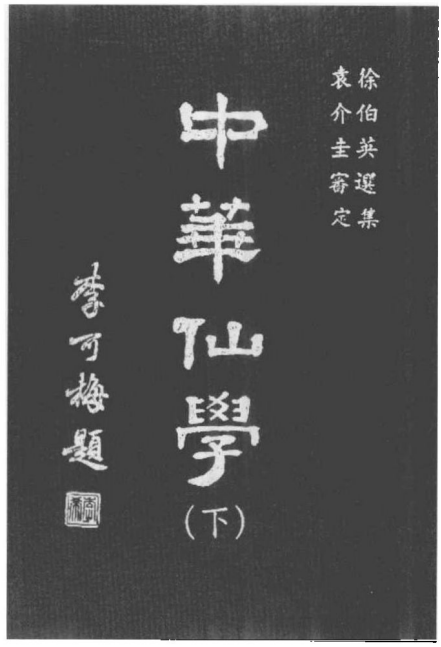
永和全真觀及內部所奉祀之柳華陽（右）、丘長春（中）及伍沖虛神像

新店長春觀內部所奉祀的丘處機（左）、東華帝君及呂洞賓（右）三神

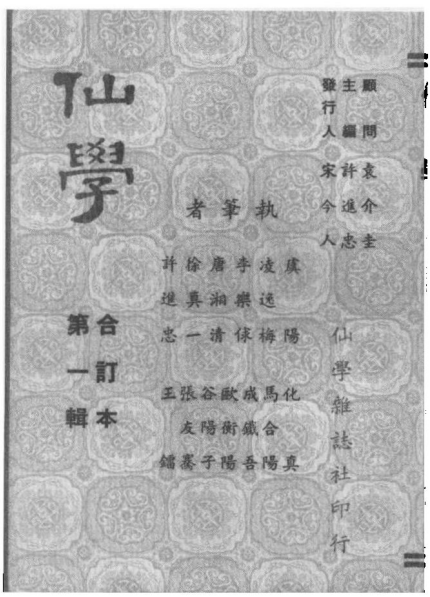
陳墩超所編寫的全真道友須知錄



中華仙學—上



中華仙學—下



仙道封面

仙學封面

蕭天石先生的居家照片（自由出版社所提供）

蕭天石先生和其夫人曹哲士女士在書房的合影（自由出版社所提供）

本書目錄

我的修丹歷程 1
來靜

丹道與科學、政治：戰後臺灣丹道的現代化 15
李豐楙

法教請壇儀式的丹道修煉之探討 55
吳永猛

黃龍丹院的傳承與丹法 73
賴賢宗

全真道龍門宗伍柳法脈在臺傳承的調查研究 109
——以陳敦甫一系為核心
蕭進銘

天帝教正宗靜坐無形金丹修煉內涵及傳承發展 161
——以涵靜老人學道修煉歷程為核心的探討
梁忠科

1949-1990 臺灣仙道史 195
——以《仙學》與《仙道》為主的考察
李麗涼

一個「詮釋學」的觀點 227
——北海老人《談真錄》之「內丹」思想初探
段致成

蕭天石先生及其道教養生學 251
傅鳳英

蕭天石的丹道思想 275
羅涼萍

臺灣丹道研究中的學術論述 299
——以博碩士論文為中心的考察
龔元之

我的修丹歷程

出生與祖籍

戊子夏至

來靜

民國二十三年十一月生於湖南湘鄉縣、三棗鎮對河，湖山段王家灣，歷代以農為家。依家譜記

應國日承天
政楚仲時賢
子德朝顯祖
安樂永長年
禮義知存省
赴臺承龍泉（新句，泉字孫輩必有修譜者續）

（錄湘鄉王氏來台家譜）

我為禮字輩，元朝年間，湘人抗稅，血洗湘鄉，先祖自江西遷入。五歲時與家祖珍娥等在田間玩耍，誤踏車水坑，流入池塘幾被淹死，幸蒙返家奔喪路過之南嶽謝姓道士救起，置牛背吐水而醒。自後凡入夢前，覺有黑尖石對我壓於兩肩間。（錄劉府家譜祭文）

軍 緣

三十八年春，正值清明時節，在江南春曉的農村，正是下秧播種的好時光。湖南湘江的支流連水岸，我趕著一隻大牛和一隻小牛吃草，兩邊不遠有一條寬大的馬路，名為潭寶公路，是湘潭到寶慶唯一的官道。千百年來，多少英雄豪傑在此成長又沒落。抗日期間經過長

沙三次大戰，當局故意把它切斷。勝利後又整修拓寬，車水馬龍可想而知，現在更熱鬧了。自北方來的流亡學生一批又一批，撤退的部隊傷兵，哪堪回首。我小學畢業了，想賺幾文路費去龍城考中學，習慣性地拿著獨腳小凳，坐在路邊溫習功課，對岸牧童正對我唱起山歌。一位身高馬大的北方佬，前來向我借牛，胸前掛著兩顆手榴彈，從口袋裡拿出一塊大洋，用力一吹在我耳邊嗡嗡有聲 :「小子這是真貨，只要你的牛送我一程，這塊大頭就是你的」。我哪敢作主，回到村內，告訴大家，驚動全村老少，最後由二哥澤明扛著牛背行頭為他服務，就這樣趕了一天的路，原來他們的砲車沒汽油了，只有拉夫為他們效勞。睡前飽以大餐一頓，又香又甜的牛肉飯，是我家小牛的奉獻。次日起床大哥不見了，小牛也沒了，阿兵哥又罵又兇不肯放牛離開，除了哀求就是大哭，幾天後大牛也被他們吃了，我哪敢回家。就這樣五個多月的行軍，一件小棉襖，全身長跳蚤，到了廣東汕頭地區，港口街頭都很熱鬧，散兵、流民到處可見。這個連吃了那個班，那個店內被搶了，時有所聞。而我這年幼小兵沒人要，而常以肚子餓了，耍賴有病，博得他人同情。哪裡聞到肉香，就去那裡打牙祭，最後編入了土木部隊，到金門上岸後，才知前幾天打了一場勝仗，後來命名「金門大捷」。我被編在基層連隊當傳令兵，排長叫王興華、副連長高寧、連長程萬里、營長陳彥、團長陸志家 (嘉) 番號為十一師第三十三團三營九連，身材還是趕不上七九步槍的高度，只好在連部兼副連長的勤務二兵，每日兩餐，睡在一個水泥堡內。幾天後又遇上大捷後的第一次砲擊，共軍在對岸發射數十枚榴彈砲 ；我連正在山坡邊準備開飯，一個砲彈落在飯桶旁，兩位伙伕當場橫屍。我在山下幫著抬菜，嚇得屁滾尿流，那是我生平第一次戰場經驗。

(本文發表於劉府家譜紀念集)

黃龍丹院成立始末

來靜

己未正月初四，有僧尼鄭羅雲氏，化緣於寒所，求寺廟財產繫爭事。以開張首案，慈悲吉利之心，允其所請，並兩度察看地界。於清明前日，至北投靈山大慈寺，拜見其養父鄭大法師恩普和尚。大師河南南陽人氏，民前十五年生，曾為甘珠活佛隨員。來台後，竭力發揚佛教，因習密宗走火，下肢癱瘓、臥床難起。尼入室為大師洗盅，吾候門外，巧遇吾師金風山人。單薄衣著，瘦高身材，在寒風過境中，格外驚訝；而目光閃閃、嚴肅不苟。我抱拳作禮：「大師好！」在其三言兩語中，道破我心中疑難，指我身有四痣成線，返家沐浴細看，果如是；並知我十五載氣喘之成因及家中妻小等，絲毫未差。異人乎！江湖乎！

中元節前，恩普大師逝，又逢吾師於寺內，方知釋、道兩師，已有甲子深交，於民初，曾共赴呼圖貝爾高原之甘珠廟壽寧寺內，賀山人四十壽慶。其後，常偕遊於大江南北，戰禍流離。五載前，重逢於台北，聖賢之交，奈何劫數。余即表拜師之願，諾；次月仲秋夜，為山人百歲壽慶，約拜於景美仙跡巖廟，先授築基口訣，面東頂月，子時開竅，先天一炁，浩浩而至，並授一指禪功，臨別八字：「緣者濟之，德者授之」，賜龍門宗十三代傳人來派弟子。其後，多次均於月圓前後，約吾於台灣南北各寺，授以丹訣、工法。

山人，曲陽子，字永昌。山東牟平人，民前卅二年仲秋夜生。幼

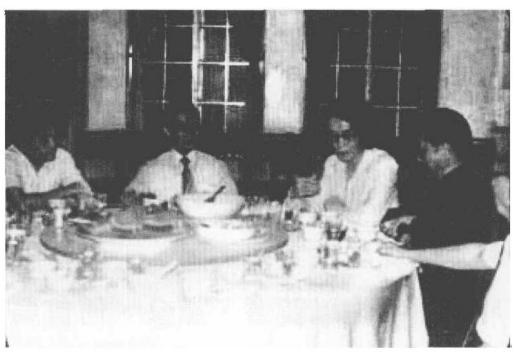
多病，求醫於青島。年十五，遇一道人，帶往大連灣小平島，習武三年，返鄉成親，有二女一子。民初，經商於東北、內蒙間，九一八事變，子孫等遭劫於瀋陽，唯山人赴北平，倖免於難。自後一心向道，在嶗山靜修，常雲遊於大江南北，至卅八年，因戰亂自青島隨軍來台。

庚申元宵，隨遊於萬華龍山寺，斥築基未成，心猿意馬也；神不守中，精氣散濁，邪毒未盡，乃「精不足，炁難聚，神無舍」也。授艾炙之法，守祖竅訣，並囑：「修行之道戒中問，貪勞過度永難成」。贈《邱祖證道篇》、《伍柳仙宗》等道典多冊。

辛酉六月初四，與白鶴道長李醫師仲亮君，梅花門傳人張長武臣君，因吾之引薦，趙師家焯公之器重，經世界道家總會之安排，於台北市圓山全真庵，同入道教會。當夜返家後，膻中奇痛，十二重樓抽筋難受，坐眠不安，服西藥亦僅減輕一兩時辰，求急診、打點滴亦無效。次夜子時許，恩師山人至，以掌扇百會，左右各三，並在卯酉對太極，滿身大汗，痛楚暫消。再授吾妻以艾炙法，自陶道、百會、膻中、足三里，至湧泉，睡前灸之，凡九日。佐以黃耆、黨參、何首烏各一兩，三帖，行前囑二事：明為六月初六龍門節，去靜觀天景，龍門弟子均識此景，無候此景，難盜日月之精。次者，汝舍非宜修丹，上不頂天，下無踏地，遂決心他遷，購屋於新店，並求趙師親往勘察認可，決意於斯。

家焯，道號存神，為立法委員。世居湖南桃源縣，民前八年十二月三日生。曾考取湖南第一屆縣長，歷任湖南茶陵、江西新淦、貴州普定等縣縣長及中華學術院道教文化研究所長。軍職至陸軍中將，多次膺任立法院國防委員會召集委員，一生篤信道教。因感宏揚固有民族文化之重要，緣民國廿年間，在江西青雲譜，與李德禧道長等居

士，同參全真道理，以至造詣深弘。迨及參加天龍五百年一次群仙會後，道業由是精進。嗣江西龍虎山六十三代天師張恩溥，輾轉來台，與其攜手合作，同扶道統。歷任道教會理事長已廿餘載，兩次赴南洋及美國宣揚道教，宏播國粹，於教於國，厥功志偉，現為道教世界總廟住持，榮道教六十八代宏道大師。曾因風範，經鄉長周兄志和君介紹，多次就教於內湖中央新村精舍，知吾習丹鼎之術，受業龍門宗，垂愛備至，親送始祖長春真人彩像乙幅，及其著作多種，極力勉吾入會。遂於辛酉六月初四，偕同李、張兩君，行拜師大禮，授以六十九代弟子。



白鶴山人與徐中將等，同堂道賀

趙師家焯，親自丹院安神

壬戌大年初一，向趙師拜年，詢及丹院事，請示以何名為當？「汝宗龍門，以黃龍為何？黃乃吾族本色，近金為五形之首，亦屬母，將來尚有白龍、黑龍、青龍……應做發揚光大，以濟全世之舉。」並親送出門，上車後再三叮嚀：「汝近有災，駕車小心。」翌晨，攜妻兒赴台中岳家拜年，酒精中毒，深夜送三總急救，在加護病房十四小時方醒。一場災禍，倖免於死，住院半月，功力全失。元宵夜，趙師來院探病，臨去前，金師至，病床介紹，雙方點頭了之，均著青色長袍，唯金師單件，高出焯師半頭，顯得格外清瘦，兩聖相遇，未知幾

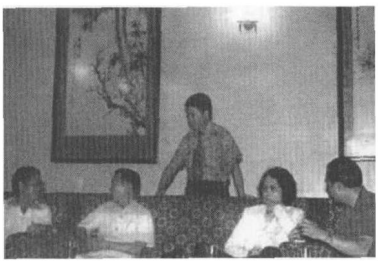
世緣分，可惜傲氣各半，未曾半語交談。趙師去後，山人為我療毒，斥云 :「滿招損，戒之貪！」稟丹院籌畫事，師曰 :「已知。」「有求於趙師者，速！」豈知話中玄機。

清明次日，請趙師書「黃龍丹院」匾額（如照片），並由其擇定次月十五日，為丹院安神之慶。是日，率其子必墉，親為誦經安位（除照片外均有錄影存檔），其疏文記曰 ：

伏以
天開黃道遙望紫府之鄉
地闢紅塵肅迎森嚴之駕

道教六十八代宏道大師嗣教弟子趙家焯稽首頓首百拜 上疏
道教歷代祖師暨堂上供奉之神，龍門宗啟教寶筏，引導天尊座下，今據道門第六十九代弟子亦龍門宗傳人來靜，開設黃龍丹院於寶地，供奉祖師仙真於神龕，志切禮神，早晚一爐而勿替。心向慕道，晨昏三叩以抒誠。孚宗龍門，誼功奉行之願；派守丹鼎，力行運轉之功。早窺常名，有教無類。通脈和氣，不使學者入邪。點竅春功，熱助同道獲福。宣揚三清聖號，消除劫難災殃。遂瞻七寶林中，飛來玄鶴，景仰五明宮內，起駕青牛。鰲山迎來聖尊，紫戶薦齋城角。從茲上接　五祖，下照四方，嗣五行不到之言，承九轉還丹之訣。仙真全德，神化無方，殿宇觀成，靈光顯耀。伏願國安民豐，時和歲德。宗風玉展，道化興行。冀能接交仙友，接集清虛。求斷執迷，悉歸正道。國教重整、道法長隆。
一切修為，全叨
默佑。敬行安座之典，久啟長法之門。恭進表文，上千省察。

不勝厚榮，懇禱之至。謹拜疏以
聞
天運壬戌年四月十五日　　疏上


趙師家焯與白鶴山人討論丹院經緯

由趙師家焯所親題之「黃龍丹院」匾額

丹院座北朝南，為公寓式五樓，約五十坪，並置空中花園，加蓋半圓屋頂，三面設置花台。除各類蒔花外，以藤草為主，日久爬滿屋頂，陰涼清心。子夜煉功，增添自然心態。院內，其半為起居室及書齋，入門為神堂，即丹院。地毯壁潢，均以淺黃為底色，門邊置穴位銅人乙座。其上掛趙師所贈「黃龍丹院」匾額，上牆掛黃龍像乙幅，計三×五尺長方型。凡入門弟子，必先觀其形象，在行門規之禮。內牆字畫四幅，其中為陳教授健庵先生贈書曰：

黃龍丹院安神誌慶：
慎獨存誠，寂心守中。寓理帥氣，直躬而行。
保全太和，返樸歸醇。怡神養性，抱道全真。
渾沌無極，休乎天鈞。聖功神化，自隱無名。

恭錄先總統　蔣公〈寓理帥氣〉箴
壬戌孟夏　陳健庵 敬題

次為旅港畫家彭鄉長既白先生所贈指墨乙幅，其中詞云：

憶別南山三十秋　　雁聲北去夕陽樓
指端欲寫寒香夢　　背立西風帶客愁
辛酉歲冬彭既白指墨

八卦門上為金色龍鳳雕塑，以紀念龍門及金風山人之意。神台正中為全真龍門宗歷代祖師之神位，並由趙師贈送邱祖長春真人彩像乙幅。左為九宮裝飾櫃，內置門人錄影檔案及紀念品。左牆為邱祖贈道詞〈西江月〉十六首；次為白鶴道長所贈賀詞，題云：

劍客定是龍族
從裹寶劍的馬革，
到傳龍的歲月，
大化的淨土
風雷一醒　億萬年
龍　　雙眼可及
　　雙手可觸
且龍種中的龍魂
黃龍五爪　配天岸
神駿

神駿的劍客
天涯飄花
黃龍丹院安神之慶
　　壬戌清明　　白鶴山人賀

再次，所掛為洪門雙棲龍頭張君大謀先生所贈匾額「冬天太陽光惠疾患」，與龍之掛像相對。左門邊上為青山董事長劉兄邁青賀送「抱道全真」匾，下方置守則，為門人必背之典，曰：

一、宏揚教義倡明道學為宗
二、性命雙修表裡併明為旨
三、格物致知窮理盡性為善
四、正心誠意慎篤勉行為本
五、博文約禮凝神知化為體
六、存仁尚義居正養氣為用
七、中正齊莊寬下順柔為守
八、擇善固執寧靜致遠為行
九、守一執中明幽通玄為則
十、法天行健莊敬自強為功
十一、民胞物與濟世利人為懷
十二、無聲無濁拜龍入聖為極

壬戌穀旦　黃龍子王來靜靈奉謹訂

道曆四六七九年（民七十一年）壬戌七月初一午時三刻，趙師於立法院下班，在門前被一騎機車青年撞倒，送醫急救不治，與世長辭。其生於民前八年十二月初三辰時，住世積閏八十有二。憶及吾在院療病時，兩師相逢，金師語意之天機，乃於仲秋夜，為金師壽，約吾於橫貫公路東勢至谷關間之白雲寺，請教此事。金師曰：「道法三千六百門，習者僅執一苗根，趙君習陽宅，其術有成，然其命相中，九九難度，又逢七月初一，以道家習曆，為鬼門初開，即必歸真」，嗚呼，道海無量！玄之又玄。

壬戌腊八，應天心門唐道長經武君之邀，論道於指南宮。其天心道劍法，已達純化聖境，並贈巨著《易經兵陣大法》及《孫子兵法最新解》兩書。秉其一生向道、弘揚法統之意願，與楊汝舟將軍共創中華民國老莊學會，將老莊思想，結合現代科學知識，研究並闡述中華以老莊為宗之道家學術思想，與有關身心收養之方法，教化世人得其效益，使中華文化廣披於全國、宏揚於世界之宗旨。勸我加盟其學會，共同奮鬥，並交該會成立第一次大會手冊乙份。經拜讀其內容，頗具創意，以其發起人為國內學術名流，尤其趙師家焯及緯國上將亦在其列，深以為動。遂於癸亥之春，經楊、唐兩道長之邀請，多次與會，列席旁聽。並分別率徒楊（元）復培、李（豐）復楙、周（瑞）復宏、梁（恩）復榆等，前往見習、攝影。洞悉其宗旨，確認其意義，遂率廿七位門人，正式申請入會。其中，年長者七十八歲，年幼者十四歲，博士二位，碩士四位，正在研究所就讀者五位，家庭主婦二位，其他多為在校學子，且大部分為理工專長。以其來意，多為重大難治之病人，其中少數，亦係不相信與追求真理者。於老莊學會第一屆第三次理監事聯席會議中，經討論第二案：

案由：龍門宗黃龍丹院，申請參加本會為團體會員，請討論公決案。

說明：龍門宗黃龍丹院法定代理人王來靜先生申請參加為本會團體會員，龍門丹院，現有會員廿六人，多為當今學者專家，研究丹鼎北派學術，與本會宗旨相合。

辦法：通過後，報內政部核備，並頒發團體會員證。

與會全體鼓掌通過，並由主席楊汝舟，向各理監事一一引見介紹，其後正式為該會共同努力，並聘為研究委員。另以社團法人老莊學術研究會，以發起人之名，當選為候補理事。

六月初六為龍門節，本門同道互究工法外，另行拜祖之禮。特邀老莊學會理事長楊道長汝舟兄，率幹員唐道長經武、王道長上駿、諶道長國華光臨丹院，宣導其旨宗，並作「老子道德經精義與時代意義」之專題演講。其後，對學會與丹院之責任、義務，共為文化之尖兵。

道本無名無相，然在科學昌明之今日，決不可以含糊籠統，失其自然。應秉歷史價值，時代意義，講求方法，發揚光大！

（本文發表於《丹道文化》第 27 期）

悼二公子緯國先生

來靜

初進入官邸第一課是學習尊稱 :「老先生、老夫人、大公子二公子 ……」，前面三位經常聽耳中，掛在嘴邊，唯有二公子，只是印象的稱謂，從來沒有用過。當年我們算是新衛士，除了值勤，就是讀書，長官們就是良師益友。十多年的青春，如履薄冰，在夢中都喊著 :「為領袖而生，為領袖而死」，十年一夢，卻還沒有進入內衛範圍。在一次參加隨營補習全國會考中，僥倖拿到了高中畢業文憑，不久又考取的大學，在掌聲中走出了官邸大門。歲月流逝，民國自六十六年我已法官退休，步入社會，從業律師。

次年清明節，一位比丘尼鄭羅雲滿腹委屈來找我，見面第一句話是 :「緯國先生叫我來的」，第二句是「出家人沒錢」，當時我趕去法庭開庭，請辦公室助理先了解案情。等我中午回來，她還在座，助

緯國先生與來靜的合照

理們說聽她講話像鴨子聽雷，一句也不懂，原來她滿口寧波話，我從前在官邸因不懂寧波話吃過不少苦頭，現在可得意了，全懂！原來她自幼出家，在浙江家鄉還進過某大學，一手毛筆字瀟灑的像男人，法號知月。來台後在北投中正山大慈寺修道，住持鄭恩普是將級情報人員，曾經是戴雨農先生的重要幹部，大陸失守隻身來台，老先生恩准他當了和尚，他去世前收養羅雲為女，並冠鄭姓，當時老和尚已經半身不遂，不能行動，聽說是修密宗走火入魔。這尼師，克盡人子之責，每餵飯，處理衛生，內外信徒無不稱許；可恨信徒中，出了位樑上君子謝某，偷走老和尚的印鑑，將土地變更據為己有，還請打手去廟中胡鬧，深夜把尼師趕走，真是可惡。二公子叫她來，我哪有拒絕之理，可是案外有案，兩岸開放探親後，鄭家的子女可以來台繼承，至今二十年了，案繫最高三審未下，老尼師由台北市政府社會局照顧，身體尚稱健朗，可是糖尿病纏身，已是神智不清。十餘年前老尼

師在西寧南路 194 號寺廟掛單時，由大老陳立夫先生出面，請我吃素齋，感謝我的多年服務。原來羅雲生父，與陳立公有小學同窗之誼，來台後多所照顧。當時還邀政大教授李豐楙、唐光華和楊元培作陪，茶餘之後，光華請益養生之道，當時大老講了一段話 :「每天早起，盥洗之後，必先洗澡，洗澡之前先作乾洗，即用乾毛巾，先擦自身約二十分鐘，使全身發熱，皮膚發紅，再行淋浴。早餐兩個雞蛋、四兩小魚乾，同煎一盤，餐後散步半小時。」豐楙問大老，可另有秘訣，大老笑答 :「當然有，多讀老莊，就是老子道德經十九章說的 :見素抱樸，少私寡欲。」

（本文發表於傳記文學）

丹道與科學、政治：
戰後臺灣丹道的現代化

李豐楙
中央研究院中國文哲研究所

不分南北仙宗，敢以中心縣道脈
待續海山奇遇，也將凡骨換神胎

摘要

從戰後台灣的丹道團體中選出五個，綜合分析其如何面對近代社會變遷，從大陸到台灣，丹道傳宗者隨著政府播遷來台，承擔各門派的傳布使命。這些各具宗教魅力的傳宗者，都同樣處於艱辛的時代處境下 ：在政治上面對國民黨與政府的嚴格控制，對於聚眾傳功多有疑慮。所以傳宗者有的積極配合政策，有的則是消極因應，也分別遭遇不同的結果 ：或是傳布順利、或是隱秘地流傳，而在現代化過程中形成社團、新興宗教或私下傳授。對於科學化的衝激，從五四運動以來倡行的科學運動，像仙學、天帝教早就開始嘗試科學語言的傳布 ；在台灣又有崑崙仙宗、黃教丹院，也都想要結合科學新知與丹道修練，到第二、第三代就出現許多出身於科技者，將傳統的丹經語言予以科學化詮釋，從而改變以往的秘傳傳統、傳統方式。這種傳功丹道風格，多少決定於傳宗者所採取態度，在政治與科學間各有其調適之道，最後也形成傳布上開放與否，並影響其團體的廣傳或保存小眾傳布。這些都是丹道的新一章，在中國大陸之外成為海外傳功的成就。

關鍵詞 ：丹道、政治、戰後台灣、現代化

這是近代仙學大師陳攖寧（1880-1969）所題的呂祖像讚，民國廿七年（1938）五月他在上海創立仙學院，在中堂上供奉呂洞賓像並題寫這副對聯，以表達其前後多年立志闡揚仙學的大願。後來弟子之一袁介圭（號虞陽子，1903-1979）渡海來臺，曾組成「台北仙學中心」傳度有緣。諸弟子中特有成就的就在相關的像讚中，一致地回應「海山奇遇」一句：西江月在〈圓頓子陳攖寧先生像讚〉中有句「海山肯續奇遇，將馨香而千年」，而中定子則在〈虞陽子袁介圭先生像讚〉中，直指「南北合參兮，三元貫通。海山繼祖兮，隱仙承宗。因緣和合兮，蓬瀛傳功。」在這樣遙隔的時空前後呼應，而當初題聯時圓頓子是否已預見道脈東傳？只有這位修練有成者當下自知。但是虞陽子確是自許在台灣承擔道脈傳承之任，並以這副呂祖聯示知及門弟子；諸弟子也有意解讀「海山奇遇」這句隱語，以為隱仙派之所以能傳到台灣海島上，不正是應了「海山奇遇」，即預指「蓬瀛傳功」之事？在這個傳法奇譚的典型個案中，具足表現了丹鼎派在台灣發展的一個事例，一個如同宗教神話般的傳功故事，如實反映了近代中國的時代鉅變。仙學在大陸經歷了文革的浩劫，而傳承者遷移到台灣，則為千年道脈保存了一脈生機；也在戰後台灣的戒嚴期間，艱辛地傳續丹鼎功法，終於在政治解嚴之後，蓬勃發展而創造了仙學史、道教史的新一章。

在這個被視為「海山奇遇」的神話象徵中，可以之理解性質相近的同一類道派，幾乎每一位責任重大的傳功者，都曾經歷神話預言般的傳奇經驗，至少在每一派內部都是如此理解。有趣的是這樣的道脈傳承，到底是怎樣的歷史文化傳統所形成的秘傳特質？又是什麼樣的時代環境激發創造如此神奇的神話情境？在當代道教史上可以發現一批如同袁介圭的傳奇人物，就如歷代所編的高道傳、列仙傳，這些傳

主的一生及身處的時代環境，正經歷了前所未有的時代「奇變」。從這一種「變」的角度觀察，在此將選出五個團體作為觀察對象，經由不同性質間的相互比較，以之說明五個修練團體為何成為各自獨立的仙道團體。主要的觀察切入點約為四個：一、是功法特色，就是同中有異的修練法門；二、是譜系傳承，如何社團化、公開化而轉型為正式的民間組織，以因應國家體制下的權力操控；三、是現代詮釋，如何因應科學化的現代需求，分別以不同程度的開放方式與科學界合作，進行傳統丹功的揭密；四、世俗需求，從「俗居」方式的確定到面臨台灣的政治解嚴、中國大陸的改革開放，如何在世俗化的商業機制中，堅持其功法傳承的純淨化，即如何適應變遷中的現代社會？針對這四個方向的發展變化，又嘗試以「傳承與創新」一個主題，從歷史視角分析五個仙道團體如何承擔「緜道脈」之任？又如何在海上仙山上讓「南北仙宗」各展所長，這就是當前道教史、或丹鼎派史上的新一章。[1]

一

從道教的大歷史觀察當代丹道，確實具有突破性的時代契機，就是歷史條件一旦具足就激發出突破的力道，其中既有外在因素也有內在因素。如果說養生功法每一波的突破性創發，都需要具備一定的歷史環境，則魏晉南北朝期的「宗教突破」時代，形成了形神思想與實踐上的第一波突破；而具體提出內丹修行的性命雙修，在功法上出現南北仙宗，則金、元時期的立說創派實為第二波。在第一波的外在條

[1] 本論文曾於 2006 年 6 月 14、15 日在哈佛大學費正清中心宣讀，研討會由法國遠東學院召開，會議主題為 "Between Eternity and Modernity: Transformation and reinvention of Taoism in Twentieth Century" 後來參照會中討論及審查者的建議，略作修改定稿。

件上，就是緣於佛教的修法以論辯的方式相互激發，在理論與實踐上均促使仙學初步體系化。而北宋期華北地區禪宗諸派中的臨濟禪法，則進而刺激了王重陽，在全真道的修行實踐上，無論性功或命功都有一定的突破；南宗則出現在北宋末葉，在這一波養生潮流中也有成就。[2] 從前後兩波突破的歷史經驗觀察當前的「第三波」，所面臨的正是西方科技文明的強力衝激，其力道之強又遠逾於前，這就是「現代化」所帶來的新思維。而在時代環境的艱難處境上，海峽兩岸的統治者都對於丹道功法及其相關組織，有一段長時間形成逼使其轉型的壓力。由於內外壓力的交逼狀態，從前兩波的經驗就可預期其勢需有所突破，而兼顧理論與實踐的現代化，才能造就新時代的丹道格局。

台灣當代的道教史、特別是丹鼎派，可以明確的以戰後作為時間上的分界線，也就是從民國三十六年到三十八年前後（1947-1949），這一期就出現如袁介圭一類傳奇人物，在四、五年間丹道各派的傳人先後紛將功法引入，然後各以「傳承」之任自許，從而奠定了海山丹道的基礎。但是整體都受迫於國民黨統治下的戒嚴時局，對於聚眾組織存有嚴重的政治顧忌，在解除戒嚴之前，這些以修練為主的道團如何才能合法化？雖則不似改革開放前、特別是文革期間的中國大陸，在處境上那樣的艱辛異常；卻也需善巧方便地因應政治上的猜忌，這些傳承者才能維繫道脈。當時國民黨及以黨領政多方掌控下的國民政府，基於先前未能專擅組織而導致挫敗之痛，乃沿用早期的「寺廟管理條例」，進而安排相關人士籌組了表面上作為民間組織的「道教會」與「佛教會」，分別以黨、政監控的方式經由佛、道兩大團體運作，由

[2] 有關北宋與南宋的研究，以全真教史的主角人物為主的，可參蜂屋邦夫，《金代道教の研究：王重陽と馬丹陽》、《金元時代の道教：七真研究》（東京：東大東洋文化研究所，1992；1998）。

張恩溥（六十三代天師）、趙家焯等組成道教團體，由省級進而擴展為全國性組織。[3] 除了正一派道壇與道廟（民間廟宇），也設法將修練性的仙道團體納入，特別是有意羅致一些傳承功法有成之士。

由於趙家焯（1904-1982）本人對於丹道修練的興趣與素養，乃以其立法委員身分上的方便積極羅致相關人才，當時被延聘的如李玉階（1890-1994），即曾以長老的身分參與活動，直到後來才因故離開道教會，並另行於天德教之外別立天帝教，有一段期間就是以「正宗靜生」的傳授功法作為號召的名義。[4] 而主要是以出版活動為主的則有蕭天石（1928-1986），本身的黃埔出身在政治上較無疑慮，所整理出版的丹道讀物特多，又搜羅諸多祕本以應所需，故在台灣丹道的研究、推廣上，影響頗為深入；[5] 其本人在丹道素養上也頗受道教會的尊重，當時時常往來論道的諸道友中就有金鳳山人，山人所傳的弟子中，就有設立黃龍丹院的王來靜，來靜先生也頗受趙家焯的善心照顧，後來在台北市登記成立社團，代表全真道龍門派也經由金鳳山人而得以傳承道脈。[6] 而號稱「西派」的大江西派，經由六代吳君磪傳馬炳文（合陽子）兄弟，在台北地區曾作小眾性的傳功活動。馬氏與道教會的關係就始終保持密切，後來也曾被道教會所設的「道教學院」聘請，專門講授丹道課程；並曾在自家私下開班，主要傳授的多為清靜性質的清修功法，反較少及於此派中所祕授的陰陽雙修法。舉出這三家具有

---

[3] 相關研究以往在〈從道教看現代社會倫理〉有初步的考察，收入劉麗雯主編，《宗教與倫理研討會論文集》（臺北市：書評書目出版社，1993 年）。

[4] 有關天帝教的歷史研究凡有多種，方便上可參劉文星，《李玉階先生年譜長編》（南投縣魚池鄉：帝教出版社，2001 年）。

[5] 作者從蕭先生生前既已接觸，以至多次訪談承續出版之任的蕭大可；較近期整理期其出版事跡的則有李世偉，〈解嚴前臺灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，黎志添主編，《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005 年 4 月），頁 485-514。

[6] 詳參王來靜先生所撰，《龍門丹訣》（臺北市：丹道文化出版社，2003 年）。

明確傳承者為例，可以理解道教會與仙道團體之間存在的微妙關係，不管是直接或間接接觸，都表示在傳授的方式上具合法性，因而被官方當局所認可；道教會的歷任理事長也常以此表示能網羅人才，共同振興「道教」。在這一全國性的合法組織內，基本上就如清代道教史上的官方認知，丹鼎派同樣可與正一符籙派並列，共同被視為道教主要的兩大派別；甚至後來一些新興的丹道派門，在尋求合法地位時也會主動與道教會登記、接觸。這種在官方內政部隸屬下宗教部門的行政體制，配合政令就成為一套法定的機制而方便完成登記，就是選擇加入中央政府內政部所認可的道教組織，確定丹道諸派也成為合法的「宗教」門派。

相較於此，獨立發展的就各有不同的政治遭遇，袁介圭即以傳續仙學自許，在任職台中市府的公務之餘，始終不忘傳續仙學之任，其門人中許進忠就曾積極推動《仙學》雜誌的出版推廣，而承擔傳授功法的中定子、編撰丹籍的西江月，都被認為是台灣的「仙學」傳人。由於秉承陳攖寧在上海倡導「仙學」的精神，並不自視為「道教」，故與道教會並無直接的關係，早期的「仙學中心」雖與道教會有所接觸，當初並未完成正式的登記。由於陳攖寧在中國大陸文革前就被安排籌組「中華道教會」，並擔任理事長；而台灣也因為受激於此，乃成立全國性的道教會，以此分庭抗禮而可配合「中華民國」的國家體制。袁先生既身為仙學門人，在這種情況下頗難自處，終於招致警備總部以莫須有之罪名，將其一再緝捕訊問並施以酷刑，導致其不幸於民國六十八年冬過逝，而《仙學》雜誌對外公布的原因就只能說是「中風」。[7] 這是未能與道教會組織掛勾，乃被懷疑有「通匪」之嫌而羅

[7]《仙學》第十一期（1986），頁 10；李世偉即以此為據而作此敘述；筆者則口訪中定子（洪碩峰），證實其被捕後曾遭受酷刑，導致死亡。

織罪名。因此之故，諸弟子面對如此殘酷的結局，也就出現不同的對應方式：有始終以「隱仙派」自許者，至今仍獨立活動並未辦理正式登記；另一批自承傳續「仙學研究中心」者，則是順應開放的時代潮流，後來即以成立協會的社團法人身分公開掛牌，方便進行合法的持續的社會活動。

這種合法化的問題始終是仙道團體需面對的法律問題，在政治戒嚴體制下同樣的問題也顯現於「崑崙仙宗」與「天帝教」。劉培中（1883-1975）早在民國五十二年（1963）就成立「中國社會行為研究社」，名稱上雖似與「仙宗」毫無關聯，卻已是經由有力人士的引介後，才被建議登記一個較不敏感的名稱，比較方便對外進行公開的聚眾傳授功法活動，實際上內部通用的仍是「崑崙」所象徵的仙宗道脈。由於傳習者較眾，其中也多有社會身分較高者，在台灣各地成立分會的組織，經由此一合法方式傳授仙宗的功法，這是早期影響較廣且能遍布於台灣各地的仙道團體。故仙宗門人所認同的是「中華崑崙道苑」之名，並非出之以合法登記的「社會行為」一類難以理解的社名，這是修練仙宗而被視為聚眾活動，乃不得不巧妙更改名稱以完成登記的一個例證。[8]「天帝教」則是直接以宗教團體在內政部完成登記的另一類例子，解嚴之前在政府官方嚴格控制宗教團體成立的情況下，就成為少數經由有力人士的支持而得以合法化，即可作為解嚴前正式完成登記的新興宗教例證。李玉階本身在教內以「涵靜老人」自稱，一生之中戮力辦道，在功法上也始終勤修不懈，其早期的練功經驗與蕭昌明宗師有密切的關係，乃源於天德教而後另行開出「天帝教」，在功法上較早正是公開傳授「正宗靜坐」功法。天帝教是新興宗教中

[8] 有關崑崙仙宗的內部資料，有劉大柏所刊《中國社會行為研究社簡介》(1989)；《仙宗要義講記》前後共四卷；《仙宗秘錄》(一)(二)等。

傳布積極的成功例證，關鍵即在他毅然決定離開道教會內部的紛擾局面，也在多方面考慮後選擇脫離原屬的「天德教」。在合法化之後所展開的傳道活動，基本上就是靜坐與氣功治療兼行，在宗教形式上則承續渡臺之前所悟的「新境界」精神，在組織傳布上就契合新興宗教的宗教特質：宗教形式趨於簡易化，在靜坐功法的詮釋上則明顯具有科學化的傾向，因而符合丹道養生史「第三波」的大趨勢。

以「戰後」作為時間上的歷史分界，丹道的傳布都以傳宗者一身的修練熱誠，從而承擔起「傳承」道脈的歷史任務，在政治上解除戒嚴令之前，這種任務之承擔所以具有歷史上特殊的使命感，就是如何巧妙傳功兼傳道，而努力突破政治體制上的權力控制！基本上國民黨的國家權力控制，始終延續帝制中國企圖掌控宗教的一貫政策，既視宗教為危險性特高的聚眾力量，也就不放鬆控制丹功以團體修練方式作公開的傳授。在台灣經驗中卻也保留了部分的管道，只要能與相關的團體或由有力人士建立關係，藉此機會表明純正的修練態度，就可持續其傳承的意願；縱使袁介圭本人曾受到不公不義的殘酷待遇，但仍不致於牽連及全體弟子，也就不會斷絕整個「仙學中心」的後續發展。基本上這種政治、政黨控制下的不利形勢下，只有善巧方便才能使丹道團體得以維續一線生機。在台灣道教史發展的關鍵階段，若相較於中國大陸的宗教、氣功所面臨嚴峻的處境，如是在王法之外善巧開出良好的關係網路，就有助於維續丹藥之苗得以適時地成熟，第三波的功法成就正是掌握了特殊的時代契機。選擇五個仙道團體作為觀察的對象，就可方便比較其間的人、事，如何妥善經營「法、財、侶、地」，終於決定了解嚴前、後的發展大勢，這就是如何因應社團化、組織化而隨之變化的現代化問題。（詳參附表）

二

從宗教史或文化史所認知的道教歷史，學界曾提出兩大派或四大派的分類法，丹鼎派即被視為一個主要的道派。[9] 但是修練丹道者的自我定位，若不是自視為「道家」，就是採取原教旨方式而自認為「仙學」或「仙宗」，或是直接採用新興宗教的形式而另外標舉新教名。為何在道教史的歷史衍變上會出現這樣歧異的認知？主要的原因可有內、外兩種因素，基本上都與「宗教」在近代史被視為落伍的現象有關。五四時期懷抱激進心態的知識精英，在革命或革新的時代激情下，也一併視道教或丹道同為舊信仰、舊迷信，也就是被列為過時的舊事務，需將之從新時代中根本革除，或採用科學新知而予以革新。在如此激烈改革的時代情境中，導致活躍於五四新文化氛圍下的新一代，就採取重新認識傳統丹道的作法：陳攖寧即標舉為「仙學」，李玉階更將所撰述的直接取名「新境界」，都是屬於現代化前期的趨新現象，有意將丹功、靜坐獨立於「道教」之外。在這種時代趨勢下所激成的心理，國民黨內部的青年組織想要革新民俗的作法，推展新青年投入革新的運動，同樣的改革熱忱一直延續到台灣之後，故激使有些傳宗者將「仙學」區隔於「道教」。另外則如劉培中之例，他本人出身於清宮欽天監，其丹道養生乃從學於前輩的道長，却反向採用了溯源的方式，將所傳襲的功法稱為「崑崙仙宗」。這種自稱所反映的象徵意義，就是有意以仙學、仙宗自立門派；而自我定位為新宗教之例的，就如天德教、天帝教均以「教」自名。這些都是民國以來丹鼎派

[9] 正一派與丹鼎派的分類，可參當前出版的道教史，如卿希泰，《中國道教史》，四卷（成都：四川人民出版社，1988 年起）；任繼愈，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990 年。而梁啟超較早即以為「老子之教」可以分為：「玄理派」、「丹鼎派」、「符籙派」、「占驗派」等四大派，詳參〈論中國學術思想變遷之大勢〉，收入《梁啟超全集》（北京市：北京出版社，1999 年），第 2 冊，頁 594-596。

對於「道教」一名的共同反映，顯示這一世代面對宗教性有意採取驅離的趨向。

相較於這種激進的革新作法，龍門宗出身的金鳳山人，雖自知其為全真門人的身分，但是台灣道教所傳下的是閩、粵正一派傳統，從正一道壇到地方村廟，並不利於全真道觀的設立。在這種形勢下，只能以俗居方式與修練者接觸，傳授門徒也不再採用全真道的出家形式，也就缺少了住觀修行的叢林制，而以「有緣則授」的精神進行方便傳授，對於入門的弟子允許調整為「俗居」的在家修練方式。全真龍門派既然不再立觀設庵，就在都市社會的世俗生活中設置丹院，弟子中如白鶴山人僅保存了「山人」的名號，而隻身在市區內行醫濟世；而派詩輩分同為「來」字一輩的，弘揚丹道最有成就的首推王來靜先生，曾設置「黃龍丹院」以利傳授有緣，目前傳到「復」派，門下弟子眾多，也常以「道家」自居，並不使用「道教」或「仙宗」一類名稱。[10] 同樣的情況也出現於大江西派的傳授，由於西派的傳統早就採用「俗居」形式，顯示明、清時期地方道派的傳法風格，就如當時金蓋山雖則號稱「龍門派」，卻也適應江南地區的社會文化環境，面對非出家的好道人士擇而傳授，就在出家道之外出現「俗居」的門人，卻仍同樣沿用龍門譜系下的派詩，主要的目的即是用以分別入門的先後排序。[11] 在台灣西派乃從六代吳君磪傳承七代馬炳文兄弟，由於兩人本身都具有公務人員的身分，注重傳功與社會的風序良俗相配合，故對外傳授就偏重於清靜修法，在內部所刊行前一輩的數種丹籍，也適

[10] 王來靜先生〈龍門宗考證〉、〈黃龍丹院經緯〉，《北宗氣功》（台北：氣功文化出版社，1989）；〈黃龍丹院敘〉，收於《龍門丹訣》。

[11]《金蓋心燈》中的俗居問題，近來有吳亞魁的博士論文：《江南全真道教》（香港：中華書局，2006 年）。

合「俗居」的清靜修行 ：如三代汪東亭的《體道山人性命要旨》、四代徐海印的《海印山人譚道集》之類 ；至於大江西派傳統上至所秘重的陰陽雙修法，西派就較少對外公開表明曾傳下這一傳統。[12] 基本上這些北派、西派既無道觀之制，也就較缺「道教」的宗教性質，而一貫只以「道家」的身份自居，所重視的就是在都市型態的現代生活中清修，維續世代祖傳的丹道傳統。

在當前的現代化潮流中，有關名稱的使用習慣，如何配合才能真正的實踐？五個丹道團體都有共同的傾向，就是有意無意的去道教化、去宗教化 ；卻仍傳承各宗派的傳統譜系，如系出龍門的黃龍丹院，目前傳授所用的就是「一陽來復本」的派詩後二字 ：金鳳山人為陽字輩，傳給俗居的來字，而後從白鶴山人與王來靜先生所傳出的，不論入門先後都一律視為復派門人。而用以自號的「山人」之稱，自是與明代文人喜好自題的山人不同，只是用以表明身在塵世而心在仙山，故自許為山人的心願，正是表明雖身為俗居、在家，而心則誠願修名山洞府之法。這也具體表現丹道派在修法上的調適自得，就是以在家之身而修出家之法，龍門派在江南地區的金蓋傳燈之後，又在台灣地區再次體現了「俗居」弟子的修行方式，在現代丹院內累積經驗，以方便夫妻同修的生活實踐。其實早在上海時期弘化仙學的圓頓子，就在「南北合參」的參證體會中，既已深知出家與在家的修法有異，本身雖在多方拜師的豐富經歷中，曾得二位北宗師父之傳，卻也融會了南宗及隱仙派的修法。[13] 主要的原因就是修練丹道亟需關注「俗

[12] 馬炳文、曾邱行，《玄門西派密傳丹經講義》。此為訪談時獲贈的內部資料。

[13] 西江月（李永霖）曾撰，〈圓頓子略傳〉，《隱仙派丹訣指要》（台北 ：仙道雜誌社，1984 年）；吳亞魁，《生命的追求 ：陳攖寧與現代中國道教》（上海 ：上海辭書出版社，2005）。

居」的生活事實，當時江南的時代情境既已形成俗居傳統，台灣社會既從未出現真正的全真叢林，到底如何調整為居士型的丹道修法？這種經驗可以和居士佛教作交流，就是蘇北佛教在台灣大倡正信佛教的出家修，並兼取居士佛教的在家修，形成兩種同中有異的發展方向；也決定了出家制的佛、道二教，若要在世俗社會中與時俱變的布化，就需適應現代化社會變遷的衝突，否則就會出現佛盛道衰的結果。

這種現代化社會生活的具體影響，也表現在崑崙仙宗的社團化，天帝教的新興宗教化，由於劉培中與李玉階來台之前，就已經分別採用了俗居形式，而且熱心投身於慈善、救國的事業，因此處於台灣社會的文化氛圍中，就愈形強化朝向社團組織的發展趨向。從國民政府時期佛教既已逐漸顯現其「人間佛教」的風格，就可發展形成「人間化」的大趨向，在僧伽制度上維續出家的修行制，而在宗教志業上則是積極創造「人間淨土」。以之觀察丹鼎派的布化經驗，同樣也可發現俗居形式即是可強化為「人間仙宗」，但在意義上名為「崑崙仙宗」者，即是身在人間清修而心則嚮往崑崙，或身在台灣而心念華山仙境。這兩個大型的丹道社團，在發展上既為轉型成功的例證，所顯示的當前社會文化的意義，就是台灣社會雖則已經現代化，在社會上却依然存在修行的傳統氣氛，不致於因為佛教諸大山頭並起，民眾的修行取向就全以佛教修行為依歸。不管是崑崙仙宗採用的社團形式，或是天帝教直接登記為新興「宗教」，真正用以接觸、接引民眾的方便方式，都是傳統的道功、靜坐，可便於提供有興趣者修練「精、氣、神」，這是中國氣學理論的實踐。而在神學意義上則是創造轉化了道教的「救劫」思想，在實踐上則是出之以宗教聖蹟，並結合為組織性社團、教團的集體力量。為何在國民黨強力掌控的戒嚴時期，黨、政當局竟能容許兩個人數眾多的道團表現其「救劫」的濟世願望？這就關

涉國民黨如何巧於運用「組織」，而丹道中人也善巧活用「組織」，才不致於發生如袁介圭或早期一貫道的宗教冤案！

從大陸撤守後遷移來台，這一波人數眾多的新移民潮，早期都基於逃難時代的危機感，彼此之間也一致強調具有共同的命運。在這個大時代的苦難氛圍下，就將中共的迫害經驗「劫難」化：劫字雖是早期佛經用以翻譯 kalpa 的時間單位，但在末法意義上卻是經由道教而完成本土的轉化，故出現劫數、劫運與劫難、末劫等新鑄語。[14] 除了重新解釋循環的終末宇宙觀，道教據此表現特有的時間週期說，也借此強化宇宙歷劫的苦難意。這些反覆出現在道經上的語言，其中蘊含了一種「末世」啟示性的千禧年思想，常被用以影射災劫形成的原因，也隱喻表達期待真君救劫的救世主願望；而擔任執行任務實際的救劫者，在行動上必然採用群眾運動的組織形式。這種組織既可視為「反亂」，也可期許為「革命」的創業行動，常流於地下化的群眾運動，或者常被收編、利用，因而成為新朝創業的動力，就如李唐王朝創業所運用的圖讖神話。[15] 由於強調行劫與救劫根本上就具有吊詭性格，統治

[14] 有關道教的末劫問題，學界論著多種，集中處理這種問題的有小林正美，〈東晉期の道教の終末論〉，《鎌田茂雄博士還曆記念論集中國の佛教と文化》（東京都：大藏出版，1988 年）；〈劉宋期の天師道の終末論〉，《フィロソフィア》第 76 號（1989）；〈上清經と靈寶經の終末論〉，《東方宗教》第 75 號（1990），以上均收入《六朝道教史研究》，（東京都：創文社，1990 年），已有李慶中譯本，《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001 年）。李豐楙相關論文，〈六朝道教的度脫觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》5 期（1996 年 10 月）；〈道教劫論與當代度劫之說：一個跨越廿十世紀到廿一世紀的宗教觀察〉，李豐楙、朱榮貴主編：《性別、神格與臺灣宗教論述論文集》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997 年），頁 303-328；〈救劫與度劫：道教與明末民間宗教的末世性格〉，黎志添主編：《道教與民間宗教研究論集》（香港：學峰文化出版社，1999 年），頁 40-72；〈六朝道教的末世救劫觀〉，沈清松主編：《末世與希望》（台北：五南出版社，1999 年），頁 131-156。

[15] 有關唐代創業與道教的關係，詳參拙撰，〈唐人創業小說與道教圖讖傳說〉，《中華學

者面對這種思想與行動者常抱持著戒慎恐懼的態度，國民黨在經歷挫敗之後所學得的寶貴經驗，就是聯合各種可能以求救劫圖存。所以基於一種共同的挫敗體驗，彼此就密切合作將中共汙名化：「共匪」，即視之為帶來浩劫的破壞力，「如何救劫」就是兩大道團之所以被容許發展組織的主因。

劉培中之喜作政治性預言，乃是傳承欽天監之任的興趣所在，所預測的除了「核子浩劫」之將至，因為關心美、蘇之間所進行的核子競賽，就視之為影響全世界安全的時代危機，因而足可引發宗教家的救世情懷，比較直截的影射就是預測「共匪消滅」。這些預言自是仙宗弟子習聞的政治迷思（myth）！而體現在具體的行動象徵的，則是選擇崑崙道苑二樓後部正中，構設一座直通四樓的「宇宙塔」，所供奉的三祖：鴻鈞始祖、道祖、劍祖，乃是作為凝聚仙宗弟子的精神標的；而造塔的目標在劉氏的題記中就表明是為了「消災彌劫」。[16] 當時劉氏本人作為道苑的創設者，自是足以興發強烈的宗教大願；但這一現象也可從另一個角度理解：在陽明山的山腳下，蔣氏父子之所以容許一位深具宗教魅力的仙宗要角存在，並可以公開地聚眾傳道，應是劉氏早已具有在「天子」腳下的工作經驗，從滿清到民國，只是移之以因應新一代掌權者的政治威權。由此就可理解為何選擇適當的時間，如道經上的神秘年：乙卯，就會出現救劫詩以期待「正義大軍復中原」！[17] 從當代史解讀一再出現於仙宗內部的救劫預言，並細心觀賞有關宇宙塔的聖蹟，何嘗不可理解為：這是一位專擅觀天測地者進行

苑》第 29 期（1984 年 6 月），頁 175-212。後收入《六朝隋唐仙道類小說研究》（台北：學生書局，1986 年），頁 281-357。

[16] 同註 8，劉大柏簡介；筆者曾實地訪問、觀察。

[17] 崑崙仙宗玄門弟子玄道，《崑崙劉培中先生年譜所編》（台北：中國社會行為研究社藏書，1994 年）；玄林抄錄，《仙宗講義》；基本分析可參李世偉前引文，頁 499。

合法組織的宗教智慧，因而得保仙宗弟子能遍布全臺而不致於發生冤獄！

另一相近的辦道模式則是李玉階布教成功的典型，在 1949 年大陸淪陷之前，既已率先以經營「復華」公司之名，承受蕭昌明宗師之命抵臺，[18] 這時仍是身為天德教的教門身分；從抗日期間既已隱居華山，而期望以此高瞻世局並相信念力可以救劫，目的就是幫助國府上觀天象以測知日軍的侵華動向。這種積極濟世的理念持續下來，曾以「辦報」（自立晚報）表現其救世之心；其後轉而毀家專心「辦道」，而在錯綜複雜的內外因素下，更轉而獨立另創教名：「天帝教」，即是自以奉天帝之命而行「救劫」之任。由於李家第二代曾被有力人士引介相助，從而在漸將開放的台灣政情下，乃得以獲准登記在案。在創教之後就自謙身為「首任首席使者」，這種使者之名、救劫之命就展現具有天人中介者的身分，就是為了傳布天帝的「行劫」訊息；而使者之任就是專司帶領教內「同奮」：共同奮鬥，並不使用一般常見的「同道」、「同修」之名，希望以靜坐之功凝聚道眾。故全臺分院需配合誦誥之念，期許所誦聲聲達於帝闕，表達一遇劫運將至即興「救劫」之願。[19] 天帝教雖另行創用新教名，卻仍傳續道教傳統的核心理念：一是所誦的經懺俱為降筆，因而具有「天書」神啟性質的神聖性；二是傳授靜坐的功法，最後必在光殿上傳授參機法訣，並按照教內派字經人間使者親授道名；三是傳遞信念中的「三曹」：天曹、地曹、人曹，特別是其中的天曹：「鐳力阿」道場，乃是天人訊息接應的神聖中

[18] 蕭昌明的宗教活動，可參最近出版的潘樹仁《歷海笙歌：蕭大宗師昌明傳奇一生》（香港：博學出版社，2007）。

[19] 有關天帝教的預言，筆者在〈道教劫論與當代度劫之說：一個跨越二十世紀、二十一世紀的宗教觀察〉，李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997 年）。

心。[20] 從首任到第二、第三任使者，均經由天人交通，而傳遞救劫的天人訊息，再經由教內組織而傳遍於全臺，甚而廣及於日本、美國等世界各地。故其組織的完整乃是新興宗教中成功的典型：以靜坐為接眾方式，而以救劫作為凝聚教眾的中心思想。為何蔣家政權容許如此特重預測的宗教組織持續活動？關鍵就在於創教者雖以預言傳道布化，始終不違「三民主義統一中國」的信念，並形為聚會即需反覆持誦的呼號！這樣既可作為一種宗教信念，也可視為宗教智慧充分體現的另一實例。

從小眾性的保守傳授到開放性的普傳、廣授，決定了五個道團在組織發展上的不同成就，這就是在組織上的「現代化」，是否也能提供一個精神上的共同目標，有效化解現代社會的疏離之病！如果細加體會各派所認同的名相、象徵，就可發現不同的道團各自型塑不同的道門形象，也就決定了各自的發展方向。隱仙派與西派等公開倡行清靜修法，所重的是「隱於市」的隱逸神仙精神，在都會區的「天子」腳下也可自在地隱修，或是甘願遁居於鄉野，這樣性功成就的逍遙自得也可對治現代人之病。由於台灣社會在經濟上的條件，足可提供修道生活上的基本需求，「在家修」就重在精神生活上的滿足與提昇，故行業上並不拘泥於任何身分。類似龍門宗的俗居形式，並不採取布化、宗教倫理的說法方式，在實踐上則踐行性功的練已修心工夫，為日常生活中命功修練的準則。基本上有些團體如隱仙派、黃龍丹院，對於政治、商業化保持適度的距離，在組織上寧願採取鬆散、自然而不拘束的形式，乃是這些道團雖不壯大卻能穩定存在的訣竅。相較於此，

[20] 天帝教的對外介紹，有台北市掌院所印行始院所編的《天帝教簡介》，而天帝教極院教史委員會所編，則有《天帝教簡史》（新店：帝教出版有限公司，2005）；對於李玉階的講話，最近編行《涵靜老人言論集》（一）（二）（同上，2005）。

崑崙仙宗與天帝教的壯大組織，就採取積極的介入社會，應是與兩位創始者的宗教魅力人格有關，而傳道理念就在如何消災彌劫、化劫救世！這些念茲在茲的布化信念，又能激起第二、三代的行動力。劉培中與李玉階在講道語錄中所顯示的，聽道弟子除了集體靜坐、會坐，其實有部分時間就在宣講解救「世道」：台灣、中國大陸與世界大同的生存之道。這種大處著眼就此決定其普傳、廣授之道，而個人的宗教魅力也能使門人相信，因而能響應集體的練功、誦誥，相信心念之力愈強則救劫之功愈大 ；宇宙塔與鐳力阿道場的清虛鐘即可視為宗教救劫的象徵，也就成為所有弟子共同奮鬥的目標。這種社團化、教會化正是兩個丹道團體「現代化」的具體形式，在聚眾同修的練功、宣化上，這種順利發展的成功經驗，對於後來的氣功團體也就有一定的啟發與影響，證明解嚴之後的台灣已可存在集體性修練的組織。

在戰後「中華民國」所轄的僅有台灣與福建的金門、馬祖地區，外在環境的逼迫，激使丹道傳承者出現一定的因應方式 ：諸如中共之領有中國大陸，美、蘇之間所激起的核爆危機，都使心性敏銳的修行者或選擇個別的修行，或引領教眾避免劫難。這些例證均顯示類似「海山奇遇」的傳功神話，可以理解傳宗者堅持傳道的內在原因 ：道脈不能因為政局的鉅變而告中斷！這種強烈的傳承信念正是宗教的本質，多少仍是體現了中國宗教的「末世啟示」的信念。不管傳承的過程中，是否曾因未積極表態而被國家權力以暴力相待，或寧可選擇合作以利傳布，都能表現一位丹功實踐者的宗教智慧。只要比較歷史上前兩波的各派掌教者，以一人之身而身繫全教之安危，甚而關繫眾多漢人的身家安全 :「不嗜殺人者能一之」。[21] 因而在第三波的政治權力

[21] 這句話出自《長春真人西遊記》，為丘處機擔弟子紀錄其面謁成吉思汗時，在問答中引述《孟子》的一句話，詳參李豐楙〈元遺山與全真教〉《元遺山紀念論文集》（台北：文建會，1990）。

與暴力中，如何化解最高權力掌控者的危疑不安，如丘處機提示成吉思汗的一句話，導使之「不嗜殺人」，確實需要善巧的應變經驗與處世智慧。而丹道團體本身面對現代化的國家體制，勢必也需社團化才方便公開聚眾傳法，否則就如隱仙派選擇的作法：自行傳授，只要不涉入政治行動，也仍可維持道脈之傳續。這是可以自主選擇的一種時代趨勢，反映台灣社會在政治上漸形開放的時代新局。

三

丹道移植在台灣保存了寶貴的經驗，就好像飲食文化一樣，多少也會因應在地環境而調整口味，後期就會出現「南北和」的新口味；但諸多門派、口味出現在同一地區後，卻也會激使彼此標榜不同菜系間本身特有的風味。從這種品味文化觀察同樣講究火候的丹道文化，就會發現來自不同地方的丹道派別，若要「南北合宗」者早就在歷史發展中已逐漸完成而定型化，故一旦移植、紮根於台灣社會，雖然會因應在地文化及適應現代社會而有所調整，但道團本身也會堅持道派本身的特色，彼此之間以此相互區隔；直到近期陸續出現的新興丹道，才顯現「南北和」的混合情況。從丹道史觀察在台發展的這段時間，在距離不遠的空間內一時併存諸多不同的派別，這種情形只有在政局遽變下才會發生，重要的則是傳宗者多有超乎正常傳承下的堅持：各派必須維持功法上的獨特性，才能成就道團自身的門風。從實踐經驗上細加理解，這種標榜門風的純粹性正在標誌其獨門的功法，也是體現在人體修練上各自發現的身體奧秘，並不會隨意地游移、放棄。就好像既為名廚就只有堅持某一菜系的特有口味，才能滿足有品味者、或偏嗜一味者的獨特口感，但這也無妨於晚出的飲膳創造者，儘管創出花樣翻新的「南北和」新口味。

修練丹道夙有經驗者常有一句習語 :「道法千百門，但執一苗根」，這個經驗之談可以試作多層的理解，就「道法」之所同者言，自是建立在共同的文化根柢上 ：諸如氣化的宇宙觀、大小宇宙之間的相互感應 ；而在實踐技術上則都基於「精、氣、神」的身體知識，並講究形與神、性與命合而為一的身心之學，關鍵所在就是在修練程序上具有同一基本的認知 ：練精化氣、練氣化神、練神還虛，這是丹道之所以為丹道的原因。在中醫學與傳統仙學對於人體的認知基礎上，早期的修練者固然也曾一再受激於佛教，特別是禪宗的禪坐，卻仍能堅持本土的身體知識與實踐技術，就在於這種身體文化具有強烈的實踐性，並不偏向心性之學、道德之學所講究的精神性修行而已。正因這種文化既基於同一民族宇宙觀的共同認知，也有身心醫學上的實踐經驗，才可自成丹鼎一派的「道法」；但是為何又會出現千百門？這是自其異者而觀之，就因各派在修法上各有巧妙不同，才會形成傳宗者特有的宗教人格，各自具有吸引徒眾的神奇魅力，因而造就派下弟子各有所宗的獨特門風。從「同中有異」的實踐觀點可以理解，五種派別也就代表歷史上的千百門，在千百種不同的操作技術中，各自形成獨立的修練技巧與功果。

在宗教上可以感覺創教者通常具有一種領袖魅力，而丹道譜系的傳承上，只有特別傑出的才能體現這類人格特質 ；五個道團的傳宗者也都同樣具有共通的特質 ：威信，如此在團體內講究口傳心授的功法，也就使傳功之秘具有不可懷疑的權威性！因此團體愈大就表示其威信愈隆，也就等同於宗教教團的創教主，其人格魅力會強化功法的卓越性。為何修練的功法能在道團內部如此被信服？這就涉及丹道古來的秘傳性質，這些團體多少曾印行一些丹籍，不管是師輩所傳或自作，都是借此表示珍視夙所仰慕的祖師，如「仙學」團體必讀黃元吉

的《樂育堂語錄》、陳攖寧的《最上一乘性命雙修二十四首丹訣串述》等多種丹籍；但這些只是作為共同讀物，真正的傳授都一再強調只能出之以「口傳心授」，這是小眾傳授的典型之例。[22] 就是較為廣傳的「正宗靜坐」，在天帝教內部有些法訣也只能在光殿上口授，而且規定只能耳記而不得筆錄。[23] 類似的口訣傳授之所以堅持秘傳性，外人通常不解：不瞭解、也不易解；但身為局內人就可體會其中的原因特多，特別是仙學、大江西派都有陰陽雙修法，基本功法都關涉命功、男女之性的相關功法，故一向採取慎傳、秘傳的原則。傳宗之師本身既是負有傳承之任，自是也掌握了一定程度的功法成就，所以秘傳或慎傳方式雖是形成神秘感的原因，但是關鍵所在就在於所傳的丹訣、口訣，常被認為每一門派的獨門之秘。這是丹道研究上的弔詭處，因為作為局外人（etic）所資運用的，通常是當代或歷代刊行的丹訣要旨，只能方便用以論述其基本原理，卻不易掌握其內傳隱秘的訣法，因為這些都較少公開而明白陳述其操作的技術。從行業技術的傳承角度言，各行各業本就各自保有口傳親授的訣竅，何況是丹訣所點化、指明的修練秘訣，大多涉及人體、性別知識及操作技術上的奧秘，有許多乃是現代科學界一直想要「突破」的，樂觀的認為其中所隱含的技術，可以轉化為一種身心知識上的智慧開發！

五個道團的傳宗之師所代表的功法典型，就是對於精、氣、神的練化各自保有獨門的訣要，這些正是築基參證的入門功法，能否進而臻於「上乘」境界的關鍵技術與指點要旨。從實踐層面上觀察，丹道所建立的人體知識與操作技術，早期之所以取用外丹的術語，用以隱

[22] 以隱仙派的傳授經驗為例，主要依據中定子（洪碩峰）在開班中的講授，期間從一九九八年至二〇〇五年間。

[23] 根據李豐楙一九九八年在南投魚池鐳力阿道場所作的實地紀錄。

喻精、氣所煉化的藥物，並非只是因為歷史的傳承：外丹的經驗在前而內丹發展在後；主要還是在這種丹鼎的隱喻類比適可移轉創用，關鍵就在如何將精、氣煉化為丹藥？從藥產的藥苗到鼎爐內的燒煉真藥，內丹家巧妙移用了外丹的煉化經驗：如何臨爐指點、如何傳授火候？其實就是傳授技藝的一種實踐經驗，只有經驗豐富者才能親視諸般狀況而當下指點：指導點化。一般技藝同樣也會出現這類傳授上的難題，何況內丹學建立在修練經驗上的反覆操作，乃是以人體內部作為操作的場域，在傳統的人體知識上形成諸多的下手、轉手等經驗法則。將這一非常態性的思維運用於人身上，即是一種「逆則成仙」的逆反煉化程序，就是相信可以逆反「順則成人」而寶貴精氣，如此逆修就可煉化為一種「非常」的力量。[24] 因此不同的丹道門派就各自累積其經驗，龍門宗原本是出家獨身的清靜修法，乃以自身之體作為陰、陽煉化的鼎爐，將精、氣、神互為陰陽、坎離而修行煉化，相信可以依後天轉先天的易理而昇轉變化，在鼎爐之內依法燒煉成丹；而一旦面對「俗居」的社會生活，人之大倫中的男女、夫妻之關係，如何由節慾而絕慾的修練狀態，龍門派俗家弟子就需要調整其生活方式：從家居生活到社交生活，務使人道與仙道兩無缺憾。至於隱仙派與大江西派，夙所祕傳的陰陽雙修與清靜修法，也勢需適應現代社會所公認的風序良俗，調整陰陽修法而偏重清靜修法。[25] 而崑崙仙宗與天帝教即以普傳有緣信眾為主，乃提出以「節慾」代替「絕慾」，都是採用先順後逆、先修人道後修仙道，以此適度調整原本的逆修方向，方便面對眾多的門人。凡此提出的修練法門必須面對現代化的問題，然後才可

[24] 筆者曾對「順」與「逆」進行初步的論文考察，〈順與逆：丹道修練的身心觀〉，「氣的文化研究：文化、氣與傳統醫學學術研討會」（台北：中央研究院，2000 年 10 月 13-15 日）。

[25] 隱仙派的修法綜述近期有李永霖《仙學匯宗》（高雄：春暉出版社，2002）。

調整、折衷以適應現代生活上的方便。

在傳統的丹經語言中，只以一句「逆則成仙」就概括了丹道、仙道的人生方向，其中的複雜意義其實蘊含了多元詮釋的可能，「如何逆修」乃是因派別而各異，但總是存在共同的「成仙」目標，就如同儒、釋二教所揭舉的「成聖」、「成佛」，同樣都是作為一種終極的理想生命追求，彼此之間也就不必質疑神仙如何可致！從宗教語言、神話語言都具有高度的隱喻性理解，快樂成仙或快樂如同神仙也就可作為人生的理想。丹鼎派之所以自命為「仙學」、「仙宗」，就是在修行實踐的目標上探求仙道的本源，而在修行次第上則自成一套逆反的人生之道。在歷史文化上的差別，只是出家與在家在制度上的差異，後來的不同派別就各自因應所需，自行調整為同中有異的「性命雙修」：先性後命或先命後性。在性功的練神功夫上，從闡發老、莊道家到容受佛、禪的心性之學，發展到後期在性功的修行上，已是漸次兼容多家之長，而不甘忍受一再被批評 ：只偏於練形的技術性操作。但在表現一家之長的獨門命功上，仍是一體遵行「逆修成仙」的逆反精神，然則到底如何才能逆返「生人」的精氣，使之有效煉化成為修仙的功底？其實所關涉的既是宗教學上所探究的制度問題 ：獨身不婚抑或是不出家而可婚嫁？[26] 丹道的北宗功法即在制度上配合修法，乃全真道針對出家的乾道（男）、坤道（女）而創用 ；若要將其轉而運用於現代社會的「俗居」弟子，如黃龍丹院的龍門派弟子，就勢需認真面對而亟思如何調整 ；至於與南宗有關的「仙學」隱仙派門下，或是系出大江西派的西派門人，也需視

[26] 有關宗教學上對於「獨身」的研究，詳參葉海煙，〈佛教的獨身論與婚姻觀〉，《哲學與文化》28:3=322（90.03），頁 218-224+284-285。E. Schillebeeckx, translated by C.A.L. Jarrott., *Celibacy*. New York: Sheed and Ward, 1968. Heinz-J. Vogels, Celibacy : *gift or law? : a critical investigation.* Kent : Burns & Oates, .

其「財、侶、地」的條件而調整運用其「法」，[27] 而可自行選擇夫妻雙修或男女採補，而較常遵行的仍是自家鼎爐中煉化陰陽的清靜修法。若要廣傳普化則崑崙仙宗或天帝教，就要在制度上積極鼓勵夫妻一起入道同修，均以隔體同修或節慾修行等方式，才能解決人作為人之大倫及滿足其生物的本能。這一點丹鼎派確實在精、氣的修練上各有體會，也各自擁有獨到的實踐技巧與真實體驗。

在傳統的禮教社會所要遵行的人之大倫：生子傳宗，既是儒家所偏重的倫常問題，也是仙家特重的大關大節所在，因而在社會倫常的多方顧慮下，丹經、丹訣乃採用隱語的語言形式，才可以此因應內部的傳授機制，藉由不傳而傳、傳而不傳的秘傳形式，隱秘表達其修練中的秘要，在傳統社會確實是不得已之情。在後來發展出精微、細緻的心性工夫的基礎上，為何仍然還是如此強調煉化精、氣？從比較宗教言確是足以表現丹道學的獨特性，正因長期累積而成就專門的技術，各門派才能歸納後總結為自身的經驗法則。全真道所開出的正是住庵出家的獨身制，而俗居各派也均需有效解決人之所存的大倫、大慾。在仙道丹經的隱語系統中，首先即需要面對這類基本的精氣煉化，然後逐漸深化而由後天返回先天，此中即視其稟賦與功力而出現特殊的身心經驗。在傳統社會所形成的時代限制下，只能出之以隱喻性的類比手法：其例即如龍門派內部經常使用的「五龍捧聖」法，就是一種典型的隱語詮釋，乃被用以隱指如何運用在功法上，隱喻以五指對睪丸進行握固、點竅（如陰竅穴、海底）及按摩的手法，並配合呼吸運用進陽火、退陰符，以求掌握火候上的升降規律，有效地煉化精氣成為丹藥之苗，以免出家獨身而單用心性提昇，或錯誤地壓

[27] 蕭天石解說法、財、侶、地之說，詳參《道家養生學概要》（台北：自由出版社，1963），頁 333-337。

抑本能之慾，反而會導致心理上諸般「入魔」的現象。[28] 而南宗、西派既是未必出家，特別是張紫陽等以有漏之身而逆修仙道，在所傳的丹經、法訣中多可從陰陽相互補益之說試作詮釋。這些秘傳於派內的隱語，諸如「敲竹喚龜」、「鼓琴招鳳」之類，乃是針對修行中男、女的已婚、未婚者，以之隱喻表達對於生殖器官適度進行不同的修練技術。[29] 這些隱語可能源自房中術，也是丹道修練的內部需知，均可以視為文字符號的聯想類比，如竹與龜用以隱喻男性的生殖器官：陰莖與睪丸。但這些均需經由心性上的練己（心）功夫，先有深厚的心理基礎之後，才可持續進行諸般的功法操作，就可按時進行呼吸上的吐納、觀照其「火」候，反覆操作氣的吸吐並配合按摩、敲打的動作操練。這類泌尿科醫學上也部分運用的現代訓練，在傳統功法上卻運用於防治避免有漏或補漏精氣，各派都有獨特的語言表達與方法訓練；而有關如何集中精神而專注存想意守點，則依男、女性別的生理差異，可以分別意守下丹田或乳谿穴，然後進行觀照存思、或以意引氣，左旋右轉各有不同的次數，都被認為乃是「煉氣化神」之前「煉精化氣」的煉化功法。這種隱語文化傳統下所表現的語言特質，就是「既暴露又隱藏」的語言隱喻特質，各門派都是強調需要入門築基，之後再視其勤修程度而個別進行口授指點，否則就會如一般丹經文本上的隱約其言，或但言功成之後的大體程序而已。

從產藥、煉藥到搬運都有不同的逆轉之道，因此就形成用以區別五種門派的運氣、練神法，否則既是同一功法又何以出現千百門！此中的優劣、殊勝難免會在各派之間彼此自高而秘重其技；但從丹道史

[28] 在 2003 年至 2004 年之間，李豐楙曾參與觀察黃龍丹院第一期師資訓練，由王來靜先生所作的內部講述，表明這是派內修行的一種技巧。

[29] 在參與隱仙派的修練中，中定子（洪碩峰先生）所作的口頭講述。

弘觀地考察實則同源而異派，各派所累積的不同經驗都有可珍貴者，表現在搬運真氣、丹藥的巧妙也各有不同。北宗所強調的周天運行，以氣走督任二脈而漸及於周身的經絡、穴道，乃由小周天進而為大周天，其具體的形象化圖像就是「內丹圖」。[30] 而隱仙派在「南北合宗」之後對於在家修法的調整，就將搬運之道轉變經脈而為運行於全身上下的骨髓中；在發動處則又特別看重生殖機能的練化火候，配合呼吸法的「心息相依」以掌握氣息的觀照、搬運，由下而上、由足及首，如此逆上、順下運氣，使之遍行於周身上下的骨髓之內，就不致於發生經絡、丹田之氣因精氣的走漏而有失，以求安全而有效。或者如「仙宗」一系特重中脈上的脈輪、明點，類似修密或中黃直透之法，直接氣走並意守上下海底與百會間，以其氣行於中故為中黃一脈，觀息之時就反覆循序於明點上集中真火，以求明透其關鍵點上的內力。所有的內炁搬運最後都要進入腦部，早期即概括為腦部九宮，而後發現腦部結構的神秘點，在高度入定後才能進入「煉神還虛」的階段。而如何由「氣功態」而進入「入定態」？這一複雜而難解的腦內奧秘，各派各有不同的集中、專注心神之法，在現代腦部醫學的實證解析之前，大體上丹家所能根據的只是經驗法則，而存想、意守以期激發不可思議的特異能力。丹家到底如何才能煉氣化神、煉神還虛？最後得以進入「還虛合道」的境界，也就是如早期道經上作為終極理想的「與道合真」，要等到第二波所形成的性命體系，在人體思維上才有一個根本的「突破」！就是在傳統的易學語言中，特意使用「先天」與「後天」的一組觀念，而配合易圖象學對之進行各自的詮釋，方便解說如何由後天而返回先天，又從太極逆歸於無極？丹道如何巧妙結合了

[30] 這張內丹圖的傳布，主要是由北京白雲觀所出版刊行，而後普遍流傳於台灣的修練團體內部。

易道，其間涉及道家（教）易與儒家易在易圖象學上的定位，至今易學界與丹道學界之間猶各有一見之得；[31] 但宋、元以下練丹家不管系出何家，對於先天圖與後天圖的關聯性，大多按照各自的丹道體系，自行詮釋而分別以圖示象，在實踐上也各有運用入神之妙，這種跨界的用語及創造性的詮釋問題，至今仍在五個道團的各有因應的巧妙[32]。

從後天逆返先天的修練次第，作為各派不分南北仙宗的基本信念；值得注意的是天帝教倡行的「正宗靜坐」，在教內從蕭昌明（宗師）到李玉階（師尊）已是一變，涵靜老人（李玉階）在改用了「天帝」教名之後，從早期到後期修練功法也經一變，轉變的關鍵就是認為提出了新的急頓法門，以取代傳統功法中精→氣→神逐層煉化的漸修法門。這種修法上的創新已被天帝教中人奉行不渝，在「靜心靜坐」與「天人氣功」上就被直接運用，認為可以轉變漸修法門的費時煉化，這是為何揭舉「法華上乘昊天直修虛無大道」強調之名直修的主因，而不再遵循守意於一的傳統方式，乃是直接將虛空之氣經由存想百會進入命門，置於關鍵的「命宮」上，而後若有若無自在觀想，以求快速開啟感應天人之間的智慧之門。相對於其他門派視之為漸修法門，天帝教即自認為是「正宗」的急頓修法：捨煉化精、氣而直接煉神，想由虛空之中直接集神於腦窩命宮，就能進入高層次「入定態」，早日感應天人關係。這一教門在短時間內能急速地發展成功，成為五個道團中分布最廣、人數最眾的新興宗教，就是因為採取公開

[31] 這一論題的分歧、爭議，其正、反異說可參李申，《易圖考》（北京：北京大學出版社，2001 年）；或鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》（臺北市：國立臺灣大學出版中心，2004 年）。

[32] 詳參新近李豐楙所撰的〈逆修與順成：易理與丹道在先天、後天上的隱喻〉，初次發表於 2005.12.24，嘉義、中正大學中文所「易道與丹道」研討會上，近將改寫出版於「丹道與易道」專號（台北：丹道文化出版社）。

方式，大力倡行這一簡易而速效的功法之故。因此使得教團內部新創的譜系，在使用頻率上派字更換快速，這種情況實與黃龍門丹院嚴守「來」字傳「復」字的派詩傳統有別，可視為一種新興的宗教現象！

從五個派別自行發展出不同的成果，就可發現各有傳承又各自獨立，真正的原因並非只是講究譜系、組織的自尊其道，而是來臺之前功法既已大體定型化，只有天帝教涵靜老人在中後期才強調發現了急頓新法，進行了修煉法門徹底的革新。丹道既經移植而來，就有明顯的傳承性，反映非常時局中出現應劫的時代經驗，每個傳宗者都基於強烈的使命感，堅持其傳續道脈之任，在自身的修行法上既顯現各有特色的宗風，也因應時代需求形成不同的傳法成就。由於每位開創者都有的人格魅力，展現其既神聖又神秘的傳功精神，各派分別採用口授與書傳的方式，各自凝聚為小眾性或普傳性的組織。在發展成就上就端視傳法者及派下龍象所作的抉擇，或保守或開放；而在法訣的傳授上，基於傳功的簡易與否也有相異的布化方式，從而決定了組織發展的大小。這就關涉所採用的語言是否「現代化」？用以詮釋的方式是否選擇「科學化」？在台灣社會急遽朝向現代科技發展的多元變化，五個門派中的內部成員，傳宗者都已傳到第二、三代，也都面臨了因應現代人的現代化問題，因而使用現代語言與科技知識，就彰顯各派所作的抉擇：是否有意願走上創新的現代詮釋之路！而在煉化精、氣、神的諸法中或漸修或急頓，希企現代化詮釋可以發現人體的奧秘。凡此種種既決定了各派的發展規模與風格，也被吸納或激發新興的練功團體，就此開展出近期風氣蓬勃的新丹功或氣功派別，這是值得觀察的新興現象中最新的變化。[33]

[33] 瞿海源所主持的定期性調查中，這一部分有鄭志明所作的報告，可參氏著，〈臺灣氣功團體的文化現象〉，「新興宗教現象研討會」（台北：中央研究院社會學研究所，2002

四

晚近學界在進行中外哲學的比較經驗上，氣學被認為具有本土思想體系的特色，却也會被批判不契合於西方「哲學」的定義，只是一種過時的陳舊思想。[34] 而基於氣化論所形成的丹功或習用的「氣功」，在實踐經驗上自是也可能被視為非科學、非合理性！但是晚近在中、西醫學的臨床經驗上，卻也一再證實是有益於現代人的一種養生保健法，這一現象在海峽兩岸的實證經驗上也獲致證實。五個道團與科學之間的關係各異，有的較早即曾展開不同的合作，第一波氣功研究的風潮，早就發生在五四新思潮的「民主」、「科學」風氣，各門派為了爭取生存的空間而開始萌芽，只是限於當時的科學成果，所引進的初步的科技知識，就保存於「仙學」或「新境界」的嘗試痕跡。但是否可以驗證科學的實證之知其實並不重要，重要的是適應這一時代所彰顯的科學新意，一些傳宗者一心想要解開功法之秘，故可反映當時引進科學知識後的求新心態。台灣五、六十年來的現代化，持續發展科技的新知，自是加速了各門派在現代詮釋上多少各有「科學化」的傾向。這一現象所反映的即是傳宗者自我期許的時代使命感，也是取決於各派龍象所接受的現代科學教育，在傳授與學習之間自然就會出現現代知識、現代語言。這一時代契機既是促成改變的內在動力，也是呼應了整個華人世界的現代需求，才能創造丹道史上的「第三波」。

為何現代人的科學知識能夠重新「再發現」丹道？一個根本的原

年 3 月 29-30 日）。

[34] 有關氣的討論著作甚多，諸如：湯淺泰雄，《气・修行・身体》（東京都：平河出版社，1986 年）；赤塚行雄，《「气」の文化論》（東京都：創拓社，1990 年）；中央研究院民族學研究所曾主辦，《氣的文化研究：文化、氣與傳統醫學學術研討會》（臺北市：中央研究院民族學研究所，2000 年。）

因就如社會學、人類學界所提出的「振興運動」（Revitalization），絕非只是簡單的「綜攝運動」（syncretism）。[35] 這種振興動力的吊詭處正是借此反思現代教育，特別是大部分取法於西方傳統的學術體系，並受激於科學學門的優勢。在台灣也促成一些有心人士反思的課題：諸如宗教學術在教育體制上曾長期受到忽視、現代體育休閒的過度西化；加以職掌國民教育體制的知識精英，基於蔡元培早期提出的教育理念；「以美育代替宗教」；又在文化復興運動中為了反制中共的批孔運動，乃專取儒家經典作為「中國文化基本教材」，成為民族主義所倡行的教育體制，儒家的倫理精神成為制式化的思想教育，所提倡的「現代化」就指科學化、理性化、世俗化。這股特大的勢力夾雜了國家權力的控制，掌控了所有的人文資源、教育資源，從中小學到大學、研究所，所安排的教育課程及學門設計，排除了傳統的氣學知識與技術，諸如武術、丹道、氣功與佛教禪坐，在學院內只視為正式課程外的課外活動。由於官方有意運用儒家的倫理道德，借此強化「民族主義」的複雜動機，面對中共文革所欲破壞的傳統文化，國民黨及國民政府基於政治操作與文化控制，既要建立文化復興與民族認同的象徵，也要提倡「現代化」作為共同努力的目標，就經由國家的教育機制使之「內化」，以型塑國民教育的基本性格。但是隨著資本社會的經濟發展，城市中產階層漸次成形，國民整體的知識普及、文化提昇，使戰後出生、成長的新世代在完成現代化的知識教育後，親身體驗現代化的社會壓力所造成的疏離。故脫離了校園的門牆後，對於制式化教育難免進行反思，甚至表現為一種反動，諸般被重新認識的問題，其中就有如何公平看待丹功（氣功）或靜坐（禪坐）！這一思考的

[35] 人類學界的理論如 *Anita M. Leopold and Jeppe S. Jensen ed., Syncretism in religion : a reader.* New York : Routledge, 2005.

方向激發了知識精英「再發現」丹道、靜坐的意義，卻也亟思以科學知識重新肯定傳統丹道的價值。[36] 在中產階層中有的就選擇參與五個道團的修行活動，等傳承到第二、三代後就承擔起現代詮釋的新任務。這一使命感在時間上及時把握了進一步深化的機會，導致道團重獲新生的時代契機，剛好與七十、八十年代新興宗教現象的氣功風氣相互呼應，更加速了丹道史上「第三波」的來臨。

追溯上一代傳宗者的科學知識，所顯現的是三、四十年代科學的實證之知：如陳攖寧本身的知識頗為傳統，但其妻室吳彝珠女史則是出身西醫；袁介圭也曾就讀「蘇州工業專門學校」，來台後所擔任的職務是台中市府的建設局技正，這些早期科學的背景決定了「仙學中心」重視實證的精神。更為具體的例證則是年輕的李玉階，在當時即自命為五四運動一代的知識青年，就特別為新著標以「新境界」之名，書中一再創用了鐳氣、和子諸詞；等天帝教創教後，題名天曹即為「鐳力阿道院」，在教門內多方容納出身於科學背景者，有趣的是不論其為何種理工學門，既出入於門下也就援用了鐳氣體系的眾多術語，若非深入其教院或非屬同奮者，其實難以理解這些用語的真正意涵。這些科技背景者就在這樣的語言符號下，各自以其專業重新詮釋「新境界」的術語及其知識體系：一個現代版本的星系知識就在靜坐法中被具象化。所詮釋的並非傳統氣學說的吸收日月精華，而是想要聯繫全宇宙中諸大行星的外星訊息，這正是新興宗教之所以被認為「新」的原因。相較於此，真正出身於欽天監的劉培中，則是將天學知識具體化為「宇宙塔」，認為塔臺所放射的就是無形的電能，在〈中

[36] Lee, Fong-Mao, "Quiet Sitting and Chan Cultivation: The Religious Achievements of Taiwan's Middle Class," "Middle Class in Asia: Taiwan and Other Perspectives," Oxford University, June 27, 2004.

華崑崙道苑記〉中，就曾融會傳統宇宙觀於電學知識中，表明「陰陽合一為道，電能合一為劍，天地生化之妙無止無盡，道劍合一乃操其極。」對於陰、陽合一就採取陰、陽電能作解說，以之配合所練的太極劍、太極拳，認為這些道功、拳功可以吸納日、月天地的靈質，生化為人體的電能。類此鐳氣、電能之類的新語言，都是從早期的科學知識轉化而來，用以解說大小宇宙間所以能相互「感應」的新原理。新丹道的標誌之一就是科學式語言，由此可知丹經中傳統習用的語彙，已不能完全滿足現代人力求新知的需求，這就是科學新潮對於丹道、氣功先後造成的文化衝激。

這種吸納新知的強烈需求，又以龍門宗的黃龍丹院最為具體，來靜先生除了精讀傳統丹籍，為了想要解開金鳳山人的傳功之秘，就積極物色科學出身的弟子練功、研究。其實同門的白鶴山人就以靜電療法結合經絡之學，採用貼藥、聞藥調理人身內部之磁場；而黃龍丹院所傳下的一系，就在早期入門的弟子中特意選擇修習科學者，先後在交通大學、台灣大學成立「金丹社」，直接培養出身於理工科的門下弟子，先行修練借以獲致真實的體驗，然後根據所學的學科專長加以科學的解說。丹院內所傳的築基功法，就是以「導引六法」中的六字訣；掏、扭、纏、拍、點、灤，運用劍指開啟關竅（點關）：肚臍、眉心等，以此下手功法配合修正補損手法，就可誘發先天氣的發動，進入氣功態後又進行九轉功、五行步等自動功。[37] 在開啟人身內氣的自發反應，如對於地球南北磁極的反應比較敏銳，特別是對於傳統的八卦卦位出現直覺的反應，使理工出身的弟子企圖援引相關的科學知識試加解釋。[38] 這種練丹與科研密切結合的方式，後來隨著一些弟子出國

[37] 這一點關的百日築基法，可參「導引六法」，《龍門丹訣》，頁 81-88。

[38] 有關這些練功紀錄，可以學光電的李述忠博士所撰的日記《龍門丹鑑》為例，詳盡紀

進修而愈加深入，已在美、日等地分別各就所長展開研究課題，均想以實證的科學之知證驗人體所開發的各種反應。這種煉功結合科技以期各展所學，已在美國成立團體籌設研究組織，或者進入不同的研究單位進行實證性研究，多逐漸落實丹道研究的科學取向，始終作為黃龍丹院的主要方向，期望能借此解釋真參實證中所發現的人體之秘。由於科學求證所要求的嚴謹性，需要足夠的經費、先進的配備，也需要長時間反覆的實證，才能逐漸揭開丹功之秘，目前這種運用實證之知解釋體驗之知，仍在丹院的預期中不斷地持續進行。從丹道史觀察這樣科學求真的態度，正表現現代丹功的傳宗者能審度一種發展的新趨勢，以為實事求是可作為現代的科學取向，激發丹院、教團的門人進出於體證與實證間，都顯示現代練功者已不再只滿足於傳統的醫療、養生說法，而極想深入理解練功的一些科學知識，使修練生活與研究課題能密切結合，都可代表一種紮根於科學新知的丹道新方向。

從諸多門派中選出五個道團為例，可以觀察第二、三代的傳人中既有人文學者，也不乏科技人士，彼此的合作都想交流自身的參證經驗，以期啟發現代丹功的研究之路，這是較單方面的贊成或反對實際得多。比較中國大陸錢學森博士所倡行的特異功能研究，由國家力量介入又經由大學、研究單位展開；相較之下，台灣雖投入的時間並不早，但也曾由陳履安在國科會的主任任內展開，所支持的研究團隊李嗣涔、崔玖等人，在後來均長期堅持體驗性結合實證性的研究方向，也可視為台灣科學界面對大陸特異功能研究的一種回應。這些研究雖在當前的科學界迄無定論，但從一再與這些修練團體進行合作，顯示丹道修練團體也能接受實證性的檢測，彼此之間持續合作的互動關係，針對丹道、氣功修行有成者所作的氣功態、入定態研究，都是

錄了百日築基的反應，（台北：氣功文化出版社，1980）。

嘗試經由儀器所作的腦波觀測，確是較諸修練者本身的主觀體驗，提出了一種科學式的客觀「證驗」。[39] 類似的科學求證，始於五四的科學運動啟蒙了第一代的傳宗者，其後越來越能凝聚有能力者及勤於練功的科學人，台灣的丹道團體即持續先進的科學新知並配合科技的設備，成為現代丹道新一代所培養的功法知識：就如天帝教的「正宗靜坐」、龍門宗的九轉功法，或隱仙派的發功檢測，都是經由參證、築基然後逐漸深入丹功修練的狀態，顯示內丹學嘗試結合體驗之知與實證之知。這些道團對於性、命雙修的傳統理論，所進行的現代詮釋可與現代的實證科學互補，一批真正有能力並有心從事丹道研究者，將在丹道界與科學界之間擔任橋樑者的溝通角色。

五個資深的道團所經歷的，目前處於現代化社會正面臨商業化、世俗化等共同的難題。由此衍生新興氣功團體難免會採取商業手法進行推銷，在社會各界也曾引發諸多爭議的「氣功事件」。相較於此，這些根柢深厚的道團，既有傳承的功法可引人入道，也強調配合性功以增進修練者心性上的道德涵養，所以期望仍能在道團內部形成一套道德自制的機制。這是面對日漸世俗化的社會趨向，道團內部至今仍能維續道門規矩的主要原因，也藉此與一些新興的氣功團體有所區隔。從社會面向可以觀察不同時代的丹功團體均具有多元的現象，特別在解嚴之前這些團體既需審慎因應黨、政的權力干擾，解嚴之後所需面對的，則是眾多氣功、養生團體紛起競爭的局面，如何才能始終一致地堅持其傳功的傳統，而不致於隨世俗化而改變，就考驗第二、三代傳承者的應變能力。基於譜系化或組織化所顯現的穩定格局，

[39] 李嗣涔的氣功研究，相關論文如〈由氣功、特異功能、信息場到宗教：人體身心靈架構的證悟〉，「氣的文化研究：文化、氣與傳統醫學學術研討會」（中央研究院民族學研究所主辦，2000 年）。

並不致於受到刺激就隨社會變遷而出現浮動的現象，對照當前中國大陸在改革開放後，丹道或氣功組織在社會大眾與國家體制之間，仍不免會因應外在環境而不時的浮動！凡此都使台灣的道團在興發尋根究源的單純願望下，仍要保持一定程度的審慎態度。戰後台灣政局所產生的鉅變經驗，使傳宗者在傳續法脈時，也傳下了這一苦難的歷史記憶，這個混雜了緜延與歷劫的複雜體驗；目前傳宗的第一代多已不能親自返回根源處，第二代則主動的尋根續脈，其中較積極者如天帝教，就一直與大陸相關的單位保持密切的接觸；但是隱仙派或黃龍丹院雖則間有聯繫，總是審慎因應而不急於表態。相較於後來則有競相引介大陸功法的，或晚出的氣功團體，較為積極主動，傳功的心態也比較複雜多變，不若早期道團既堅持「丹功」、「丹道」的傳統名稱，也使用新觀念想要審慎地印證。丹鼎派在台灣道教史上的歷史意義，可稱為丹道史「海外傳功」的一章，在堅持保存下來的道門風範中，同時也維續了派下的傳承規矩，並不致於因創新的現代詮釋就輕易改變，這就是尊重傳統的體制。

五

在丹鼎派的傳承上既紀錄了這一段東渡（度）的「海山奇遇」，也預示「復」興中「華」丹道的「復華」現象，丹道各派在台灣所保存的這段度人的「但度有緣」經驗，必然是中華仙學史上彌足珍貴的一章。如是各門派匯萃於一島、一地的奇特現象，只有在這種特殊的政局鉅變下才會出現，所形成的就是並存的形勢而不分南北仙宗。這些本來分散於大河、大江的南北西東，就如各地方的菜系盡萃於一個島上，並存於一個都會內，才會導致晚出的「南北和」現象，乃促使晚近的氣功團體一時併出；但是歷史證明只有獨立風格的門派才能堅

持一定的品味，乃是由傳宗者所決定的傳承與創新方向。際此第三波持續帶進現代思潮的衝激力道甚強，「科學」一再嚴酷考驗丹道的功法本質，卻也激發有心之士累積應變的長期經驗，這股活力重新賦予丹道在現代生活中的意義與價值。由於現代人已能在學院內受到科學、理性的「啟蒙」，致使每一門派都有實修（實證與修行）者，以現代語言詮釋丹經、語錄上隱而不彰的經驗。這一次現代化潮流比隨佛經而引介進來的外來語言、知識影響更深入，當前即處於多元而開放的社會，不斷激使丹道的傳人調整傳功的心態與組織的方式，期望以此解決「法、財、侶、地」的難題，使各門各派遭逢興衰起伏的新局面。

丹鼎派中凡能傳續至今的傳統門派，當前所面臨的新局雖則不再是國家權力的逼、誘，卻是一個競爭更為激烈的社會機制：新出氣功團體的強烈競爭、大陸地區的新功法再次「東渡」來台，特別是偏好以「科學」解釋「特異能力」的方式，都迫使五個道團不得不展現新的調適方式。這一波所發出的力道之強、持續之久，激使功法傳承愈形公開化、組織化，解嚴之後面對宗教法、社團法人法的推動，使丹道中人考慮是否重回宗教、道教之列，抑是僅以社團方式獨立傳布？但是有一個共同的問題也出現，就是教團或社團內部能否再出現具有領袖魅力型的領導人物，因為形成傳承、創新的創造形勢已不一樣，而逐漸發展為常態性的社團。這就表示五個道團都分別進入穩定的格局，如是平實的堅持才是丹道各派能夠持續存在的主因：經驗有效的功「法」、紮實深厚的資「財」、組織運作的道「侶」以及城鄉並重的「地」望，都可視為適應現代化、公開化的具體表現。當前所面對乃是多元開放的時代，道團內部各有關鍵性的功法，經由傳功保存激發人的潛能，現代化的詮釋正可逐漸揭露其密，這只是視時間的早晚、資源的多寡等因素，將有機會提出契合於現代人所需求的一種解釋，就

可能形成第三波轉型成功的現代丹道。在華人社會中台灣提供了一個良好的歷史例證，經歷現代化的衝擊之後，如同許多傳統文化一樣，證明丹道並非只是一種地方性知識，而是可以提供給世人一種普世性的生命體驗，也讓其他民族共同證驗 ：丹道既被稱為仙道者，就可有效地養生又可開發潛能，就有機會如同瑜珈或禪坐的東方經驗，跨出語言、文化之障礙，成為普世共享的身體知識與精神文化，這將是一個未來可繼續提供修證的丹道個案！

性質 / 名稱	派別		譜系		功法		組織			傳布		政治態度	科學態度
隱仙派	南北合宗	上海仙學中心	陳攖寧、黃邃之	袁介圭	心息相依、抱一守中	樂育堂語錄、靜功療養法	台北仙學中心		仙學雜誌社	小眾：二、三百人	半公開	保守	嘗試
黃龍丹院	北宗	龍門派	金鳳山人（陽）	來靜（來）	九轉金丹	龍門丹訣	台北市丹道研究會	丹道文化基金會	丹道文化出版社	中等：二、三千人（復）	半公開	中立	合作
玄門西派	西派	大江西派	吳君磪	馬合陽	清靜功法	體道山人性命要旨、海印山人傳道集				小眾：一、二百人	半公開	配合	保守
崑崙仙宗	玄門		崑崙老道、梁仲銘	劉培中	道功拳、太極劍、長生十二式	仙宗要義講記、仙宗秘錄、劉師培中講道集成	中國社會行為研究社	中華崑崙道苑基金會	崑崙文化出版社、道功期刊社	普傳：三萬人	公開	合作	嘗試
天帝教		天德教	蕭昌明	李玉階	正宗靜坐、天人氣功	新境界、廿字真言	宗教哲學研究社		天帝教出版社	廣傳：三十萬人	公開	合作	合作

本表為撰寫《台灣道教史》的一章〈台灣丹道的發展〉第二節，從諸多團體中選擇五個進行製表以供分析。

參考書目

王來靜

1989　北宋氣功　氣功文化出版社

2003　龍門丹訣　丹道文化出版社

天帝教極院教史委員會

2005　天帝教簡史　帝教出版有限公司

2005　涵靜老人論集　帝教出版有限公司

玄道

1994　崑崙劉培中先生年譜　編・中國行為科學社

李豐楙

1990　元遺山與全真教　元遺山紀念論文集 文建會

1997　道教勢論與當代度劫之說 《性別、神格與台灣宗教論述》中研院中國文哲所

李世偉

2005　解嚴前台灣仙道團體的結社與活動　香港及華南道教研究

李永霖

1984　隱仙派丹訣指要　仙道雜誌社

2002　仙學匯宗　春暉出版社

李嗣涔

2000　由氣功、特異功能、信息場到宗教 ：人體身心靈架構的證語氣的文化研究、中研院民族所

吳亞魁

2005　生命的追求 ：陳攖寧與現代中國道教　上海辭書出版社

2006　江南全真道教　香港中華書局

馬炳文

玄門西派密傳丹經講義

劉培中、劉大柏

仙宗講義　中國行為科學社

仙宗要義講記

蕭天石

1963　道家養生學概要　自由出版社

蜂屋邦夫

1992　金代道教の研究　東洋文化研究所

1998　金代時代の道教：七真研究　東洋文化研究所

法教請壇儀式的丹道修煉之探討

吳永猛
普安法教學院校長

一、前言

性命雙修，陰陽合德，使之生生不息，這是道家與儒家的基本理念之結合。先秦儒家被認為是入世思想，以正德、利用、厚生，使之瓜瓞綿綿，藉《尚書》與《易經》為圭臬。先秦道家雖被認為是出世思想，但仍主張性命雙修，從《老子》、《莊子》得其訊息，所以後世漢代道教藉用《道德經》、《南華經》為經書。

從丹道的發展史，東漢魏伯陽（140－190？）的《周易參同契》援易入道之開始，到唐末五代鍾離權與呂洞賓的《密傳正陽真人靈寶畢法》之三丹田論，直到宋代陳摶（？－989）的《太極圖說》提出「順道成人，逆到成仙」，張伯端（984－1082）的《悟真篇》建立修煉次第：煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛，內丹已有南北二宗之分。元明清以來丹道分成：東、南、西、北、中各派。台灣丹道蓬勃發展，除沿襲上述各體系之外，自立門戶亦不少，其中法教的內丹也有一套修煉方法。

後世有關丹道、氣功之論述，著作之多何止汗牛充棟，光以台灣坊間為例就不勝枚舉。另有關法教小法的科儀近來亦有多篇學術論文出版。[1] 但大致偏向音樂曲調之譜。[2]

---

[1] 諸如：高怡萍（1998），《澎湖群島的聚落，村廟與犒軍儀式》，澎湖縣，澎湖縣立文化中心。林承毅（2004），《澎湖宮廟小法操營結界儀式之研究》，國立臺北大學碩士論文。

[2] 呂祝義等合著（2005），《澎湖傳統音樂調查研究；小法儀式音樂》，澎湖縣，澎湖縣

從文獻探討上，目前尚未見及法教請壇儀式的丹道修煉之類的論述。[3] 因而本文將分別探討 ：

請壇儀式的宗教意義 ；丹道條煉以三壇咒話為例 ；法器的功能 ；最後提出結語。

二、請壇儀式

法教的「請壇」有底下幾種功能 ：

1、小法的早晚課。
2、每一法會之前奏。
3、乩童上身之催眠。
4、三壇神聖之讚頌。
5、小法之丹道修煉。

本文在於介紹小法運用請壇而對丹道之修煉，所以上述的法教「請壇」功能，即重點在探討第 5 點。至於請壇，先介紹所謂壇的意義，見圖 1 如下 ：

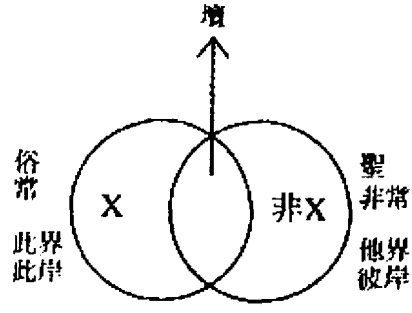


圖 1. 壇

立文化局，馬上雲（1996），《犒軍儀式之音樂研究——以臺灣西南沿海地區為主的觀察》，國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文。蕭啟村（2005），《澎湖宮廟小法造橋儀式及操營儀式音樂研究》，國立台北藝術大學音樂學研究所碩士班碩士論文。
馬上雲（2006、04），〈澎湖宮廟普庵派法師之請神咒及其曲調〉，《臺灣音樂研究》，第二期，春季號，台北市，中華民國民族音樂學會。

[3] 請參閱筆者撰〈法教請壇儀式〉，見吳永猛、謝聰輝（民 94），《台灣民間信仰儀式》，台北縣，國立空中大學出版。

從圖 1. 解析，由凡入聖，即從俗地要進入聖地，仲介設一轉換的「壇」。神職人員在壇前，即從凡俗的空間透過壇而進入神聖的空間。設 x 這個圈圈代表凡俗、常人，以宗教儀式演法，而進入非 x 這個圈圈代表聖地，非常也。換言之，從此界此岸，經過「壇」渡到他界彼岸。

「壇」的理念又可分為抽象與具象二者 ：

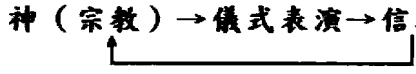
1、 抽象，是信徒祈禱，從心地的壇直接與神溝通，所謂誠則靈，誠即心地抽象的壇。所以任何宗教的信徒，「信」就是心靈的壇。換言之，誠，信這抽象的體會而進入神聖空間，只有信徒本人的感覺與神溝通與否。

2、 具象的壇，即寺廟的供桌，擺設成一個可見的壇。神職 人員在供桌前演科儀，祈求進入神聖的空間，這個「壇」會因各宗教派別之不同而「壇」的大小擺設亦各不一樣。

諸如，信徒可在神明桌前燒香膜拜，用擲筊（卜杯）來印證他所祈求的意思是否神明答應。這一副筊象徵陰陽，當擲下來呈現一陰一陽謂之一勝筊（聖杯），即兩儀返入太極，從個人的小宇宙（自己）進入大宇宙（自然——神）。在此，一對一，人神溝通，這「壇」就在信徒內心無形的轉換。

如果透過神職人員演儀式，讓信徒感受到進入宗教信仰（神的所在）。反觀信徒委請神職人員演法進入神聖空間，即神職人員扮演引渡的角色。換言之，神職人員借重「壇」進入神聖空間，所以「壇」要搭設莊嚴肅穆，這也所謂「莊嚴道場」。搭的「壇」擺設只是彰顯給俗地信徒看的。最重要還是神職人員要具備能為己為人達成與神溝通的能力。

由以上對「壇」的介紹，再回頭來說明小法為什麼要做「請壇」科儀，將可一目了然。資言之，小法透過請壇而由俗地進入聖地，所以請壇也是小法科儀表演的前奏，即可明白其意義所在。



神職人員表演宗教儀式，帶領信徒感受神（宗教）的存在。從這一道理，即可知道在宮廟的神職人員為什麼在特定的日子，諸如某某神道聖誕，要做祝壽法會的目的，其功用 ：

1、 讚頌 ：對神明的尊敬。
2、 服務 ：神職人員本份的工作。
3、 弘道 ：接引信眾親近神明。

那請壇也算是小法的宗教儀式表演之一。故請壇既是小法儀式表演，更重要它與其他宗教的儀式比較，又有加深一層的丹道修煉，請見下節介紹。

三、丹道修煉

法教小法學習過程如下 ：

1、 孩童入館，稱點新小法，約略要密集式訓練半年，算是築基的基礎訓練。此一初階教育就是訓練「請壇」，默記咒語，練習唱調，學習打鼓、揼金（鑼）、拍奉旨（打板）。

2、 調氣，三壇法即學唱慢調、中調、快調，體會氣從底輪、中輪、頂輪往上衝的步驟。

3、 雷法，法教的小法最為注重「雷法」學習，使三壇法（身口意）在瞬間可爆發出來，改變磁場，當下鎮煞，展現人間仙景。

4、 學習步罡踏斗，配合咒語、唱調與法器（鼓、金、奉旨），演出整套科儀。

如何運用請壇的三壇咒（慢調咒、中調咒、快調咒）來訓練丹道氣功。茲介紹如下 ：

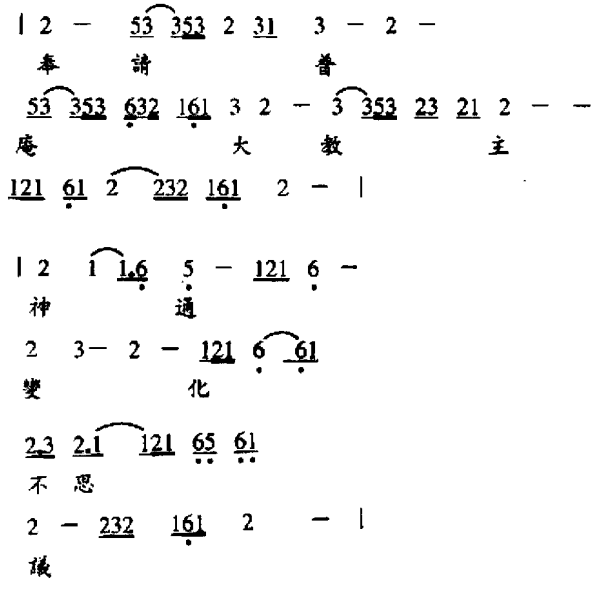
1、慢調

在壇上，視為第一咒，即祖師咒，例如普唵派的第一首咒語即為〈普唵咒〉內容如下 ：

〈普唵咒〉

奉請普唵大教主　神通變化不思議
隨慈發願度眾生　作大醫王救諸苦
致慈雲　助法雨
蕩滌社稷光萬里　修造動土任興工
不問方隅並禁忌　圓光靈法妙如雲
萬億諸天常守護　百萬火首金剛將
梵王帝釋常佐助　佈常光洗點甘露
一切眾生皆得度　惟願古佛降臨來
神兵火急如律令

唱奏旋律如下 ：



從喉嚨唱出普唵咒的一個字一個字，慢慢作丹田的一呼一吸，加上擊鼓與擂鼓，抑揚頓挫，即下腹揚鼓凸出，擂鼓凹入，使氣存丹田。赤腳著地，放出靜電，體會基本馬步的充實。

2、中調

第二首咒語為主神咒，例如本宮廟供奉保生大帝為主神，在此神壇作請壇科儀時，即唱〈保生咒〉，其內容如下 ：

〈保生咒〉

奉請北極吳真人 觀音菩薩應化身
手把七星降魔劍 腳踏風輪併水輪
身騎白馬飛如箭 焚香呼請到壇前
弟子一心專拜請 唯願真人降臨來
加被弟子神通大 咒說本願多囉呢

神兵火急如律令

唱奏旋律如下 ：

1 2	－53 353 232 161 32	－ 53 353 232 161 2	－ 231 23 353 232 161 2	－	
奉 請		北 極	吳 眞 人		

1 2 1.6 5－	516 121 6 2	－ 3 353 232 1 161 2 2.3 21 121 65 61 2 232 161 2	－	
觀 音		菩 薩	應 化 身	

中調氣從胸腔的震動，拍子如心跳的速度，心跳一次為一拍，即心跳一下拍一下奉旨。使氣布滿心輪，充滿中氣。

3、快調

第三首咒語為先峰咒，即頂輪咒，早課就用〈哪吒咒〉，其內容如下 ：

〈哪吒咒〉

謹請靈羅國裡三太子　太子七歲展威靈
頭縛雙髻紅羅帶　手執金鎗拋繡球
百萬數千黑白將　牛頭馬面向前行
搶刀劍戟如雲雨　三壇會上展威靈
弟子一心專拜請　哪吒太子降臨來
神兵火急如律令

唱奏旋律如下 ：

2 3 2 31 2 31 2 21 － | 1 61 5 61 61 56 1 － |
謹請靈 羅 國 裡 三太子　太 子 七 歲 展 威 靈

2 3 2 31 2 31 2 21 － | 1 61 5 61 61 56 1 － |
頭 蹲 雙 髻 紅 羅 帶　手 執 金 槍 拋 繡 球

快調即叫緊調，俗稱緊三撩，奉旨拍三下為心跳一次，快到使之打斷妄想，統一念力，擊鼓快速，每一鼓聲與每一奉旨拍同時呼應，三拍敲金一下。在此緊密節奏之下，逼使思想停頓，頂輪打開，制心一處，無事不辦，明心見性。

晚課的最後第三首咒就用下壇爺咒〈黑虎咒〉，使之早晚有別。

從以上三壇咒語的介紹，這是小法對神明讚頌與修煉身心的方法。五壇，分別是慢調兩首咒，中調兩首咒，快調一首咒。七壇，依此類推，視情況需要而作調整。至於應用在乩童催眠作用上，催咒和催眠是有異曲同功之妙。使之氣機發動，可知降神抖動的道理。乩童恍惚抖動，由常到非常，猶如《道德經》:「是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚」(十四章),「道之為物，唯恍唯惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。」(二十一章。)

法教的早晚課就是請壇，運用三壇咒的音調，是高明的丹道修煉法。從慢調開始，使之氣存丹田，意念集中，唱咒語的時間多位小法團集中在壇桌兩旁，共同發出聲音，很容易入定，要唱幾個神咒，完全由擊鼓者判斷。接著運用中調，把氣提昇到中輪胸腔，這時容易氣機發動。最後運用快調，配合鼓金奉旨三原音急促思想停止，很快切斷意念，當下進入神靈（宗教）領域。所以，為什麼乩童要運用三壇咒使之上身降神，亦是此一妙法。

四、法器之功能

佛教（密宗）的咒語 ：唵啞吽，代表宇宙三原音。法教即以三種法器，擊出三原音 ：

1、打雷聲

小法的法鼓，以大鼓音響，最為響亮，宇宙的打雷聲，譬如 ：咚、咚、咚隆隆噠。

2、損金

小法損金（敲鑼），象徵宇宙回響音，如空谷回音，譬如 ：匡、匡、匡……。

3、拍奉旨

小法用奉旨，兩木板，拍出聲響，如宇宙的爆破聲，譬如 ：啪。

鼓、金、奉旨是法教小法最常用的三大法器，即輔助「雷法」功能，也就是擊出宇宙三原音，對調整磁場最有震憾力。

以上述小法壇為例，法器配合三壇咒，其功效較為卓著。至於三法器如何配合，茲介紹如下 ：

1、三通

請壇開始與結束都要打三通鼓，代表有始有終，也是調整磁場的功能。法會用語叫「起鼓」。

三通鼓顧名思義，敲三次鼓，先大聲後擂鼓細聲，前後三次。損

金跟隨擊鼓起落。最後停止，鼓捶拍鼓邊一下噠，同時奉旨亦拍一聲啪。茲將這三法器的配合敘述於下 ：

鼓 ：

咚、咚、咚、咚、咚咚咚咚……隆隆隆隆……

……

……隆隆隆。

金 ：

匡、匡、匡、匡、匡匡匡匡……匡匡匡匡……

……

……匡。

奉旨 ：

（靜止）╳

（靜止）╳

（靜止）╳　　啪。

2、請壇

慢調

鼓 ：

噠、咚、咚

噠、咚、咚

咚咚咚、咚咚隆隆……

金 ：

奉旨：

啪

啪

啪

中調

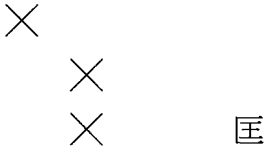
鼓：

噠、咚咚

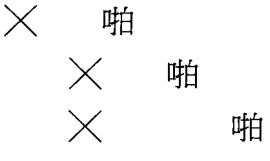
咚咚咚咚咚

咚咚咚咚咚咚

金：



奉旨：



快調

鼓：

咚咚咚

咚咚咚

咚咚咚

金：

╳　匡

╳　匡

╳　匡

奉旨：

啪啪啪

啪啪啪

啪啪啪

鼓、金、奉旨這三種法器加強了磁場的共震力，小法的神咒唱聲，加上法器聲，相互加持，使整個法場威力十足。這說明了，請壇的功能，修煉的過程，每一步驟都有它的設計，皆可加強性功與命功之提升。

圖 2. 法壇

圖 3. 請壇

五、結論

與道合真，乃修道人的標語，修道人當下要性命雙修，煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛→煉虛合道。所以，修道人精神上要熔成與道合真，道法自然，使小宇宙（自己）與大宇宙（自然）合而為一，使性命永恆，生生不息，見圖 4。但萬丈高樓平地起，如何修命，使之生命永保青春。

修道法門，各家各派都有獨到功夫。法教的小法請壇，就是小法修煉的起步，也是此法門的丹道修煉之一。只要師父領進門，修行在個人，看看自古至今，修道者絡繹不絕，小法這基本功亦最為直截了當。

本文介紹法教請壇儀式的丹道條煉，僅用有限的語言文字明，恐無法介紹清楚，受詞不達意所限。當然只要有機緣參與小法的請壇，親自體驗一下，即可一目了然。但願本文對一般讀者或許亦可提供一概念上的了解。

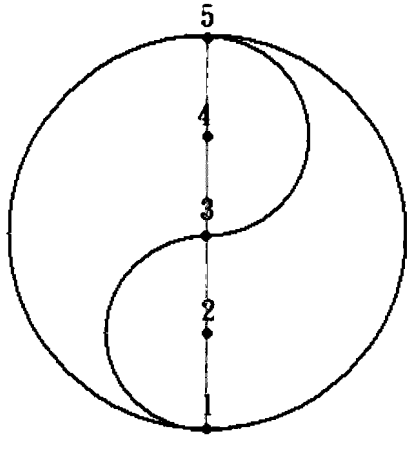
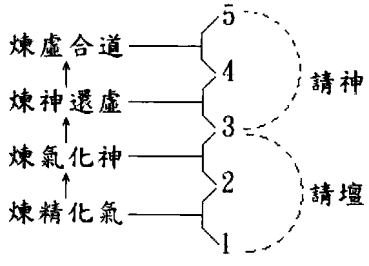


圖 4 請壇、請神、太極圖

圖 4 解析，請壇、請神與太極的關係如下 ：



△ 請壇，三壇咒 ：1 → 2 → 3，其中 1 為下丹田，2 為中丹田，3 為上丹田，俗地煉精化氣，煉氣化神。

△ 請神，唱請神咒 ：3 → 4 → 5，其中 3 開始存想入神，4 變神還虛，5 返虛入道，與大宇宙合一，進入聖地。

△ 太極 ：兩儀如陽（1 → 2 → 3），其中 2 為太陰點 ；如陰（3 → 4 → 5），其中 4 為太陽點。即陽中有陰，陰中有陽。

參考文獻

呂祝義等合著（2005），《澎湖傳統音樂調查研究 ：小法儀式音樂》，澎湖縣，澎湖縣立文化局。

李豐楙（2000），〈丹道與濟渡 ：道教修行的實踐〉，《宗教哲學》，第六卷，第二期。

李遠國（1997），〈鍾離權丹法思想〉，《宗教哲學》，第三卷，第四期。

吳永猛（2006），〈澎湖法教的雷法之探討〉，《2006 年道文化國際學術研討會》論文，台北市，三清書院。

吳永猛、謝聰輝（2005），《台灣民間信仰儀式》台北縣，國立空中大學出版部。

吳衍慶（2006），《鍾離權的內丹 ：以『鍾呂傳道集』和『靈寶畢法』為例》，台北縣，天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文。

林承毅（2004），《澎湖宮廟小法操營結界儀式之研究》，台北，國立臺北大學民俗藝術研究所碩士論文。

胡孚琛（1997），〈鍾離所傳內丹學的特徵及其學術意義〉，《道韻》，臺北，中華大道文化出版社。

高怡萍（1998），《澎湖群島的聚落，村廟與犒軍儀式》，澎湖縣，澎湖縣立文化中心。

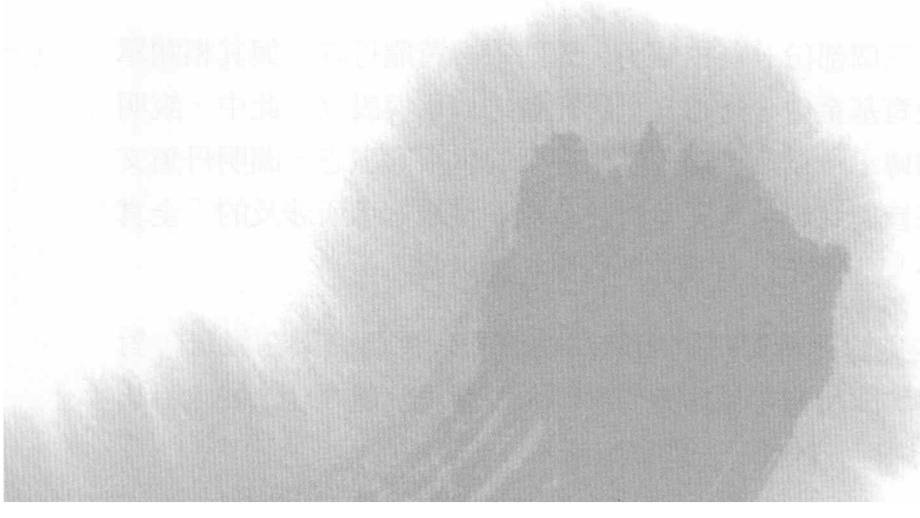
馬上雲（2006），〈澎湖宮廟普庵派法師之請神咒及其曲調〉，《臺灣音樂研究》，第二期，春季號，台北市，中華民國民族音樂學會。

鄭燦山（2006），〈唐代內丹其思想型態及意義 ：以鍾呂『靈寶畢法』

為討論核心〉，《2006 年道文化國際學術研討會》，台北市，三清書院。

蕭啟村（2005），《澎湖宮廟小法造橋儀式及操營儀式音樂研究》，台北，國立台北藝術大學音樂研究所碩士論文。

黃龍丹院的傳承與丹法



賴賢宗

台北大學中文系教授暨系主任

摘要

本文分為三個部份，首先闡明「龍門宗與黃龍丹院」與其相關單位丹道文化教育基金會、丹道文化研究會之傳承與設立。此中，說明了黃龍丹院的傳承，以及黃龍丹院來靜師的生平與職志。闡明丹道文化基金會的宗旨與緣起。本文並對於黃龍丹院的傳承所涉及的「全真道」、「北派」、「龍門宗」，從自宗的觀點，加以闡明。

其次，本文解釋黃龍丹院的龍門功法的入手起修與初級班，對於龍門功法與坊間所傳之氣功有何不同、黃龍丹院龍門功法的入手起修、初級班的課程設計都一一加以說明。

最後，本文對於近年來黃龍丹院的龍門功法的進階課程與功法擴充，加以闡明。例如：黃龍丹院龍門功法 2001 年以來的進階課程、道家龍門派性命雙修法、聲音之道。

關鍵字：黃龍丹院、來靜、龍門宗、丹道、丹鼎派

導論

丹道是中華文化的精髓，是儒釋道三家的融合，是太極文化的根基，是普世修道者與靈修者的寶藏。但是長久以來，丹道受制於秘傳口授的門內規矩，復荼毒於江湖術士之手段，致使無上之珍寶沉淪於污泥之中，丹道寶光晦昧不彰。

幸有全真龍門派十三代傳人來靜師挺立此間[1]，創建黃龍丹院、台北市丹道文化研究會、丹道文化教育基金會於台灣台北，將丹道與文化推廣、學術研究結合。

來靜師實踐「緣者傳之，德者授之」的丹道弘揚之原則，推廣純正的丹道文化於社會，使得丹道此脈雖尚未真正廣傳，但是確實在台灣已經成為一股清流，細水長流，漸漸影響中國大陸、美國、紐西蘭、俄國等地，傳承著綿延不絕的正統丹道文化。

筆者於 2001 年八月至 2003 年底曾擔任第五屆台北市丹道文化研究會理事長，台北市丹道文化研究會為來靜師在創立黃龍丹院之後所創辦的第一個丹道文化研究會。筆者此文研究黃龍丹院的傳承以及相關機構的設立情況，並闡明黃龍丹院所傳授的丹法之大要，雖然筆者的修練還有待提升，忝列門牆，但是對於寫作此文對於師門內涵作一整理，也覺責無旁貸，故有此文之作。

本文的綱要如下 ：

[1] 王正志，字「禮貴」，湖南湘鄉人，道號「來靜」，1943 年生。幼逢戰亂，1949 年在家鄉牧牛被徵，來台為幼年兵。因孫立人案，幼年兵總隊奉命解散，被挑選為蔣中正總統的侍衛，考取軍法大學，退伍從事執業律師。以上參閱王正志〈軍緣〉一文，參見《下灣王氏來臺族譜引》(台北市，2010 年)，第 27-28 頁。

一、龍門宗與黃龍丹院
1、黃龍丹院、丹道文化教育基金會、丹道文化研究會之傳承與設立
1.1、黃龍丹院的傳承
1.2、黃龍丹院來靜師的生平與職志
1.3、丹道文化基金會的宗旨與緣起
2、何謂「全真道」
3、何謂北派
4、何謂「龍門宗」
二、黃龍丹院的龍門功法的入手起修與初級班
1、龍門功法與坊間所傳之氣功有何不同
2、黃龍丹院龍門功法的入手起修
3、初級班的課程設計
三、黃龍丹院的龍門功法的進階課程與功法擴充
1、黃龍丹院龍門功法 2001 年以來的進階課程
2、最近的功法擴充：道家龍門派性命雙修法
3、聲音之道
結論

一、龍門宗與黃龍丹院

1、黃龍丹院、丹道文化教育基金會、丹道文化研究會之傳承與設立

1.1、黃龍丹院的傳承

丹鼎派分為文始派和少陽派，少陽派又分為東西南北中宗五派，北派創立自金元之際的王重陽祖師，也就是所謂的全真道。全真道後

來在山東由全真七子加以開展，再回傳到關中。全真七子之中最年幼者丘處機 (長春子) 開創龍門派，成為後來一直到現在都是弘道最廣的一派。

「黃龍丹院」是以「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永圓明」為派詩，是龍門宗二十字派，這是一個隱修密傳的全真龍門道派。

金元之際，丘處機祖師在七真之中，創立龍門宗，主先性後命，真修實練，教導弟子。並以派詩二十字，作為世代相傳的道號，龍門宗派詩二十字 ：

「道德通玄靜，真常守太清。
一陽來復本，合教永圓明。」

這二十字也成為黃龍丹院的派詩，曲陽子為陽字輩，來靜師為來字輩，來靜師所傳為「復」字輩。以派詩二十字作為龍門宗世代相傳的道號，後來，因為派詩二十字不敷使用，北京白雲觀龍門宗人將之續成百字派詩，方便於廣傳，是為百字派，後來普傳到大江南北，有「臨濟龍門半天下」之勢。黃龍丹院是屬於二十字派，是龍門宗的隱修密傳派。

根據黃龍丹院來靜師的自述，黃龍丹院的傳承如下：「黃龍丹院」的創建者王正志先生，為第十三代「來」字輩，道號「來靜」。他所繼承的是曲陽子的法派，曲陽子屬於第十二代「陽」字派。曲陽子則繼承第十一代「一」字輩的趙避塵千峰老人。「黃龍丹院」復字輩弟子的師爺是金鳳山人和曲陽子兩人，分別來自東嶗山和四川的青城山，兩位師爺在台灣隱修傳丹。曲陽子繼承第十一代「一」字輩的趙避塵

(一子),此為「黃龍丹院二十字派的極近傳承」,而金鳳山人為黃龍丹院來靜師的親教師,他和較早收入門下的白鶴山人 (李仲亮)[2] 一起傳授許多全真派法訣與修煉方法給予來靜,也鼓勵後者成立黃龍丹院。

自 2005 年開始,來靜師開始鼓勵「復」字輩弟子再往下傳「本」字輩弟子,先從親自傳功帶功給兩三位徒弟開始做起,培養經驗。例如鄭復永、郭復華……等人都曾經從事往下傳「本」字輩弟子的工作。以筆者自己為例,曾在 2005 年以後小規模教授「本」字輩弟子數名。2010 年 6 月 13 日在黃龍丹院之中,於來靜師的觀禮與指導之下,完成筆者傳下的「本」字輩弟子之進卦拜師典禮。來靜師多次勉勵「復」字弟子建立各地分會與丹院,將龍門宗宏揚於天下。

就黃龍丹院上述極近傳承而言,以及親教師的師徒關係而言,確實是信實可靠,極具意義的。其實,近代以來的道門法脈傳授,和佛教禪門的法脈傳授一樣,有許多都是流於形式,在形式上傳授法卷、法脈流傳圖一紙。但是,傳者與受者是否真有道行,具有證悟的真修實證,則不得而知。古仙人道之傳授首重真修實證,但是末世少能講求,也就流於形式了。黃龍丹院的極近傳承確實信而可徵,而丹院傳功講求實修實證,以文化來傳播丹道,以科學來驗證丹道,就此傳功與行功的驗證而言,已經超越了傳授法卷、法脈流傳圖的形式意義。

早期學員在黃龍丹院拜師之後,來靜師會親贈黃龍丹院出版的《金丹要義》一書,收有「道家丹鼎派源流簡表」。根據此表的記載,

[2] 金鳳山人收入門下的傳承道脈的徒弟只有白鶴山人(李仲亮)與後來創立黃龍丹院的王正志兩人。白鶴山人李仲亮是師兄,由於入門較早,也曾在啟蒙階段帶領過王正志師弟修習師門所傳的修煉功法。黃龍丹院的二十字派詩卻是來自於王正志的另一位老師「曲陽子」(山東嶗山)。李仲亮為全真古道堂中醫診所院長、全真人雜誌發行人、生命波能醫學研究中心創辦人、前三軍總醫院研究員、中華自然療法世界總會常務理事。

鍾離權、呂純陽真人傳王重陽創立北派（全真派）。劉海蟾傳張紫陽創立南派。北派王重陽傳全真七子為北七祖。黃龍丹院所繼承的龍門宗二十字派之第一代為「道派趙抱元道堅」，第二代「德派張碧芝德純」，第三代「通派陳沖夷通微」，第四代「玄派周大拙玄樸」，第五代「靜派張虎皮靜虛」，第六代「真派李虛庵真明」，第七代「常派曹還陽常化」，第八代「守派伍沖虛守陽」，第九代「太派柳華陽太長」，第十代「清派了空清淨」，第十一代「一派趙避塵一子」，第十二代「陽派曲永昌陽子」，第十三代「來派王禮貴來靜」(王禮貴，即王正志)。此中，筆者稱第十一代「一派趙避塵一子」以降為黃龍丹院的「極近傳承」。因為，他是親授曲陽子的師父，也是在民國時代以科學驗證來宏揚龍門丹道的首創者，具有特殊意義。

對於這一些問題，站在學術研究的觀點，筆者認為都是值得考察的課題。但是，若是站在黃龍丹院的傳承之內部而言，大概是認定自己的二十字派是一個隱修的秘密傳承，而和白雲觀王常月傳下的百字派有所不同。黃龍丹院的傳承為何傳代的代數如此之少？一說是因為作為隱修的秘密傳承，黃龍丹院的代數是傳授的較少，這是因為沒有了政治上的人事更換頻繁，也因為祖師修道有成，住世較久，而又尊重道法，慎選傳人之故。又一說是認為丹道的傳修本來具有密契經驗的成分，往往與修煉之中的密契經驗有關，所以在曲陽子傳下道派的傳承之後，又在密契經驗之中有所個別的授受，也類似於佛教密宗所說的「伏藏法」、「隔空灌頂」、「法界灌頂」云云。

又，黃龍丹院第十一代以上的傳承包含了許多值得研究的課題。例如，從元代到民國只傳了十一代，以世間常理推斷，似乎中間有所闕漏。此外，清初龍門派的各個支派散佈甚為複雜，其中最有勢力的一支是以白雲觀為基地的王常月，王常月屬於第七代「常」字輩。究

竟黃龍丹院的「常派曹還陽常化」與王常月一派的關係是如何呢？這也是一個值得研究的課題。又，伍沖虛和柳華陽為伍柳派，但是他們也在黃龍丹院的傳承之中列為第八代「守派伍沖虛守陽」和第九代「太派柳華陽太長」，所以，伍沖虛和柳華陽創立了伍柳派，也同時是龍門派的傳人。

簡言之，根據來靜師的自述，「黃龍丹院」的二十字派傳承從趙抱元道堅以下，代代闡明性命之學。「黃龍丹院」的傳承可以往上追溯到明代嘉靖年間，伍沖虛、柳華陽師弟相傳，清淨修為，是「黃龍丹院」的二十字派的第八、九代祖師。傳至清代末年有龍門派第十代了然大師，為佛教僧人而成為全真道龍門派的祖師。清末民初的第十一代趙避塵（千峰老人）以降為黃龍丹院的「極近傳承」。「黃龍丹院」復字輩弟子的師爺曲陽子是第十二代傳人。來靜師自己是「來」字輩的第十三代傳人。

來靜師屢次強調龍門派之中，柳華陽、了然大師，為佛教僧人而成為全真道龍門派的祖師，所以，黃龍丹院的修練乃是合修道家與佛教。在 2010 年 5 月 6 日的會面之中，來靜師贈送筆者書籍一冊，上面題字「龍波諾」。並特別解釋說，最近兩年來，在靜坐之中，常有靈感，一道一僧，如在目前，而分別唱誦「龍」與「波諾」(「般若」，佛教所說的空性的超越智慧)。

金鳳山人是來靜師創建黃龍丹院時期的親教師。1949 年，金鳳山人隨軍抵臺，懸壺濟世，逍遙潛修，先是傳授龍門修練功法與全真道醫給白鶴山人（李仲亮）。至己未春 (1974 年)，來靜師道緣具足，巧遇金鳳山人於台北市北投靈山大慈寺，因得開竅點關，傳授全真丹法，並囑以「緣者濟之，德者授之」八字，傳授龍門功法與口訣。1982

年，來靜師創設「黃龍丹院」，請當時道教總會理事長 趙公家焯頌經安神。

來靜師接續的另一位師承為曲陽子，曲陽子為龍門派十三代傳人來派弟子。曲陽子，為龍門派二十字派的第十二字「陽」字派傳人。來靜師既秉師諭，傳授功法，確定以科學態度闡揚龍門宗風之志，這是黃龍丹院與後來創設丹道文化研究會的原意。

來靜師拜劉雲老（樵）為師，精嫻武學。來靜師是龍門派密傳二十字派第十三代傳人。早期從全真龍門派金鳳山人、曲陽子修煉丹法，獲金鳳山人親授師門單傳法訣密本，曲陽子傾囊相授，二十餘年前 (1982 年) 來靜師稟金鳳山人師門之命，山人指示所居之地「上不頂天，下無踏地」，非宜修丹，因而卜居新店市二十張路。並由趙家焯道長親書「黃龍丹院」匾額，並擇吉安位 (全真龍門歷代祖師之位)，創設黃龍丹院。道教六十八代弘道大師趙家焯傳下六十九代傳人予以來靜，並祝詞曰「孚宗龍門誼功奉行之願。派守丹鼎，力行丹鼎之功」、「嗣五行不到之言，承九轉還丹之訣」。創立黃龍丹院之時，趙家焯已有預記，鼓勵他將來宏揚丹道於宇內。[3]

來靜師創立丹院期間，多次參訪北京白雲觀、青城山、武當山、嶗山等，進行兩岸丹道文化交流。例如 1982 年訪問北京白雲觀曹道長，白雲觀時年 88 歲。近年來，來靜師更在四川、蒙古、新疆參訪世變之中流寓邊地的世外高人。尤其是 2000 年在新疆吉木乃縣，訪流寓此地的高道，蒙授龍門派丹道內層修練之絕學。因此，來靜師創立丹道文化教育基金會與美國丹道學苑，傳承丹道於二十一世紀。

[3] 參見來靜〈黃龍丹院成立始末〉一文，收入來靜《北宗氣功》(台北，丹道文化出版公司，2004 年新版 (1989 年初版))。

金鳳山人在台傳授白鶴山人和黃龍丹院來靜兩位高徒。白鶴山人設立全真古道堂，懸壺濟世，傳承全真醫道。黃龍丹院「來靜」師傳下「復」字輩弟子，為龍門宗第十四代；再往下傳，就是「本」字輩。「黃龍丹院」的法脈的此前的傳承十分隱密，是隱修的全真龍門道派，傳授十分慎重，接近單傳。祖師預記，來靜師將傳三千弟子，而「復」字輩和「本」字輩的弟子更有各地設立丹院的機緣，所以，黃龍丹院的道脈真正大行於天下，可能是要到「復」字輩。

1.2、黃龍丹院來靜師的生平與職志

王正志，字「禮貴」，湖南湘鄉人，道號「來靜」。來靜師自幼在湖南南嶽山下長大，從老道士游，頗有出塵之志。來台之後，1955年，遇原四川青城山曲陽子道長，傳授全真龍門派功法及心訣，尤其是九轉還丹的旋轉功和煉功歧途之避免，多蒙指示，得其法訣，煉之不掇。1974年，來靜師又遇來自山東嶗山的金鳳山人，漸蒙傳授全真龍門派法訣，與白鶴山人同為入室弟子，精修不已。

其後，來靜師並曾多次出入中國大陸，求真訪道，從而求得全真派與其他修行宗派的煉法真訣甚多，尤其是在新疆吉乃木縣得遇龍門派高真，來靜師授以後段口訣與實修法之絕學。此外，來靜師在四川邊地學習吐納的高階修煉方法。驗之於身心，而融會貫通，組織成適合於現代人的修丹心訣體系。近年來，來靜師曾訪高真隱逸於邊地，求得後段口訣，天意冥冥，不可思議。

來靜師在台北開辦法律事務所數十年，是聲譽卓著的大律師，世智豐贍而為人富幽默感，臨煩難事務，能挫銳解紛，以善存人。其德行與內修之功德力存養深厚，其修煉與傳承法流相接，天人共感而具有不可思議之功德力，但平常遵守戒律，和光同塵，以道濟

世，而罕言超常現象。來靜師的自律煉功與訓練學生都很嚴厲，但是面對社會現實則平淡實在，有修道者之古風，少思寡欲，以弘道傳道為畢生大願。

來靜師於台北新店創立黃龍丹院於 1982 年，以「緣者濟之，德者授之」為宗旨傳承弘揚全真龍門派，並訂定「黃龍丹院守則十二條」的道德戒律，強調「修德為先，煉丹次之」。先後成立交大金丹社 (1986)、成立台大金丹社 (1988)、台北市丹道文化研究會 (1988) 等組織，宏揚全真龍門丹道，濟人利世。[4]

1984 年初夏，交通大學光電研究所李述忠教授在陳清源等人的引介下，拜見來靜師，修煉龍門丹道，紀錄修煉丹功第一年的日記，後來發表於《龍門丹鑑》一書。1986 年，來靜師成立交大金丹社。1986 年五月，黃龍丹院出版了李述忠博士等人著的《龍門丹鑑》一書。《龍門丹鑑》一書是研究早期黃龍丹院的重要資料，此書收有李述忠的〈煉丹日誌〉是 1984 年 6 月 3 日至 1985 年 7 月 4 日的煉功日記。此外，還收有陳至善、陳金源、溫盛發、黃欽德四位龍門弟子的心得〈龍門丹鑑〉一文，此文由交大的顧燕翎教授與政大的李豐楙教授指導。此外，也有周瑞宏寄自美國的〈傳龍的人〉、王唯科教授的〈我是金丹的見證人〉，和張復玲的〈龍緣記〉等文。

陳至善等人的〈龍門丹鑑〉一文提到 1985 年黃龍丹院的一些情況：「在丹院裡，除了年輕的夥伴外，後來也加入一些其他大學的教授：除本校的顧燕翎老師外，輔大的王芝芝老師、台大的徐泓老師、鄭欽仁老師、楊惠南老師和甘玉虹老師，以及政大的李豐楙老師，這

[4] 參見來靜〈黃龍丹院成立始末〉一文，收入來靜《北宗氣功》(台北，丹道文化出版公司，2004 年新版 (1989 年初版))。

些共同參研的老師也常在李師日記中提到。他們的加入使丹院的規矩有明顯的改變，因為他們較為年長，常常在說話、做事等，提供大家一些具有啟發性的事」。[5]

1989 年《丹道文化》創刊，創刊人李雅卿。榮譽顧問：來靜、李仲亮、熊衛、李豐楙、程來遠。會址：(台灣) 台北市羅斯福路六段 298 號 2 樓，即今天丹道文化教育基金會的現址。至今 (2010 年 7 月) 《丹道文化》已經發行 36 期。

2000 年 9 月，來靜師為了完成畢生大願，更創立「財團法人丹道文化教育基金會」於台北。至此，丹院、研究會與基金會三環一體，同時並進，簡言之，丹院之功能在於「傳功」，研究會之功能在於「煉功」，基金會之功能在於「行功」。也就是說，首先，黃龍丹院的功能在於傳承全真龍門的丹法道功，積極培養丹道的師資人才。其次，台北市丹道文化研究會的功能則在於集合會員一起煉功，增強會員們對於全真龍門丹道的性功與命功的體會，現在每兩週一次在台大舊體育館三樓，皆有約五十名會員前來煉功，又不定期辦理一日二日煉功與丹道文化體驗營等等煉功活動；台北市丹道文化研究會也強調對於丹道的研究，舉凡丹道文獻的研讀和整理出版、整合自然科學和人文社會科學以研究丹道，皆是研究會的重要工作項目。最後，丹道文化教育基金會則是面對社會的丹道慈善團體，逐步展開短中長期規劃，平時發放獎助學金、捐助丹道研討會、創立丹道圖書館、設立丹道文化網站、出版丹道文化刊物、救濟貧寒等等，將丹道文化推向社會，利益世界。

[5] 陳至善等人的〈龍門丹鑑〉一文收入李述忠博士等人著《龍門丹鑑》(台北，黃龍丹院發行，1986 年 5 月出版)，此處討論參見《龍門丹鑑》頁 12 。

對於促進身心健康以及弱勢人士的扶持乃是黃龍丹院常做的工作，例如 2007 年有一批癌症患者和一些煉功偏差的朋友，向來靜師請益，據說其結果都有明顯的效果。此乃正是發揚了道家的關懷弱勢與深入民間疾苦的傳統精神。

2003 年 8 月 28 日來靜師父赴美傳道，舉辦丹道體驗營，成立美國丹道學苑。2003 年 8 月 28 日來靜師父與筆者以及紀清太師兄搭乘長榮班機前往紐澤西機場，美東時間晚上十一點到達，邱楚雲師姐來接機。8 月 31 日是第一天課程，課程內容是 1、團員介紹——楚雲主持。2、由筆者代為闡述丹道文化教育基金會的宗旨與會務，來靜師父自述修道經過。3. 來靜師父講解道德經大意—楚雲師姐讀來靜師父事先準備之文稿。4、龍字提腎術、跳動旋轉、閃、聳訣。5、吐納口訣：「吐盡靜，納實拭，九淺一深，運顛倒乾坤，憶三田，念心數，六進三存，作五龍捧聖。」6、漱津法、吞津法：玉液還丹之初步。7、文火初採口訣：「上鵲橋，下鵲橋，天應星，地應潮」。

九月一日上午師父採納我的建議，提前舉行拜師典禮。拜師典禮與台北的龍門丹院的拜師典禮同樣，必須入卦，向歷代全真龍門的祖師與來靜師父行三跪九叩之大禮，合影留念。之後，師父傳授了：掏扭禪與拍點。九月一日，師父傳授卯酉周天，尤其是針對 G 君的身體情形，詳細講解如何運用卯酉周天來治病。

九月二日，來靜師父傳授下列課程：1. 講解道德經第三章講解守中、橐籥、谷神與玄牝之意義。2. 培靈三式之第一式與第二式。3. 二轉逆丹 (動功)，小安爐法，橐天三式，龍虎左右。4. 五龍捧腎。5. 橐籥在玄牝，培補元氣，添油續命之法。6. 玉泉口訣，九五歸一口訣。7. 六轉還丹 (靜坐)。

九月三日，來靜師父傳授 1. 夫妻雙修，隔體氣交神交。2. 太陰步。2. 龍門靜坐九要、子午周天，講解龍門丹訣「橐籥在玄牝，乾滿先坤根。龍虎顧左右，莫忘收蒂存。卦艮清意腑，清濁應己分。九五宜歸一，黃婆莫出奔」。3. 龍門宗信息水（九龍水）、化骨（魚骨）法。4. 二十四節氣配合二十四節骨頭之丹道靜坐。5. 講解龍門宗二十字派字，傳授便於開壇實用的去除邪氣濁靈附身之法。

九月四日來靜師父傳授 1. 講解莊子心齋法。2. 跨鶴坐與女丹。3. 九陽明目功第二段。4. 坐忘。

美國丹道學苑的主要幹部有李述忠（舊金山矽谷）、邱楚雲（紐澤西，美國丹道學苑院長）、方承豹（紐澤西）、汪滿枝（洛杉磯）、莊蓮芝（紐約）、吳俊利（麻州）、沈一羽（西雅圖）、林仁山（佛羅里達）等人。

1.3、丹道文化教育基金會的宗旨與緣起

黃龍丹院、丹道文化教育基金會、丹道文化研究會都是來靜師會同台灣各地的龍門宗社會賢達所創立，共同宏揚丹道文化。就功能的區分與合作而言，台北市丹道文化研究會及未來將成立的各縣市的丹道文化研究會的功能是「練功」。丹道文化教育基金會的功能是「行功」(丹道文化之社會推廣與學術合作)。黃龍丹院是「傳功」(傳習進階的全真龍門丹法)。以上三項功能相輔相成，黃龍丹院的傳功、丹道文化教育基金會的行功、丹道文化研究會的煉功，三環一體，是很好的設計，是在時間過程之中，是來靜師和龍門宗弟子努力奮鬥的結果。

關於「財團法人丹道文化基金會」的宗旨與緣起，基金會的簡介曾有所說明，摘錄如下：

一、基金會之成立宗旨

本基金會成立之根本目的，為研究、推廣及發揚中國傳統之丹道文化及老莊思想。

二、基金會之捐助人及成立緣起

財團法人丹道文化基金會的捐助人及發起人王正志律師（道號來靜，為 全真龍門宗第十三代傳人），早年服役軍旅，曾先後擔任先總統蔣公官邸侍衛以及軍法官。退役後，任職於律師界，於偶然之機緣，得遇道家全真龍門派的金鳳山人，傳承及學習丹法。經過多年之鑽研，深覺此功法，不僅十分有益於世人之身心健康以及自我生命之完成、實現，而且亦是一種認識宇宙、生命奧秘的重要管道及方式。中國傳統文化當中的許多重要內容，比如易之卦、象、圖、數，中醫之經絡、穴位、氣血學說，以及風水、命相等術數，皆和此功法之煉養、修習有關。由是而發心弘揚及推廣此功法，並先後成立黃龍丹院、台大金丹社、交大金丹社，以及台北市丹道文化研究會等組織，期藉由各方人才之凝聚及參與，結合現代科學的方法，來探究及闡明此功法中所隱含之種種深蘊奧義。去年（2000 年）九月，王正志先生在經過多年的社團經營以及丹道的教學之後，深覺若欲真正揭曉丹道文化當中所含蘊的對於宇宙、生命之隱微幽深的寶貴認識，以及使其能真正有益於世人，實有必要投入更多的人力、財力及物力，因而毅然決然捐出新台幣三千萬元，以及房屋一幢，做為成立財團法人的基金及會址。王先生此舉，立刻獲得了等多位博士、教授及社會賢達的支持、響應，並且答應出任基金會第一屆董事，以共襄盛舉。在經過多次的協商、討論之後，決議將此基金會會定位為兼具研究及教育功能的基金會，期望藉由此基金會的成立，大力推動傳統丹道養生文化的研究，以及其內容的現代化及普及化。」

2009 年以後，因為現實條件的一些因緣，「財團法人丹道文化基金會」已經停止運作。但是仍然保留本來的「丹道文化出版公司」，並轉而致力於「道家學院」、「老子學院」的成立，努力於丹道文化之社會推廣與學術合作的各項「行功」。

2、何謂「全真道」

「全真道」是道家的「丹鼎派」(「內丹」) 的支派之一。「全真道」創始於金大定（1161-1189）年間，是金代興起的北方三個新道派中最大和最重要的派別 ；也是後世道教丹鼎派中最為昌盛的流派。因創始人王重陽在山東寧海（今牟平）自題所居庵為全真堂，入道者稱全真道士而得名。

丹鼎派是以身體為鼎爐，乃至於以太極太虛為鼎爐，而煉養精氣神。丹鼎派的進展層次可分為 ：初級丹功 ：一轉散濁、性光初現，為煉精化氣，百日築基。中級丹功 ：氣遍全身，煉氣化神。高級丹功 ：煉神還虛，成就法身，身外有身的三個階段。丹鼎派的修煉之起初的百日築基是煉養身體，是長生保健之學，合乎儒家的孝道思想與格物精神 ；後來煉養元神，通於佛教禪定境界 ；最後達到煉虛合道的境界，則是通於普世宗教的最高境界。所以，全真道、丹鼎派是人類文化的結晶，也是儒釋道三教的精華，並在當代具有生命科學與世界文化對話的重大意義。

內丹功的進展層次可分為：初級丹功：一轉散濁、性光初現，為煉精化氣，百日築基。中級丹功：氣遍全身，煉氣化神。高級丹功：煉神還虛，成就法身，身外有身的三個階段。

早年為儒士的王重陽，自稱其四十八歲之時，於甘河鎮偶遇鍾離

權、呂洞賓，得其二人口傳修丹密訣，由是而棄儒入道，隱居於終南山南時村，刻苦苦修。數年後，修道有成，遂自毀「活死人墓」，開始前往山東傳教。前前後後收了馬鈺、孫不二、譚處端、劉處玄、丘處機、王處一、郝大通等七個重要徒弟，且建立三教七寶會、三教金蓮會、三教三光會、三教玉華會、三教平等會等組織做為傳教據點。金大定九年，王重陽真人仙逝於路程之中，而當全真道傳至丘處機掌教時，由於其個人的修為及機緣，使得全真道不僅受重於當朝，且廣為世人所推崇；全真道全盛之機運，即由此而開啟。其後，全真道雖迭有興衰，但仍為道教丹鼎派中，最為興盛及最為重要的一個流派。

全真道承襲鍾呂派金丹法，主張儒釋道三教會通，強調「借假修真」及「去假返真」，是以名之為「全真」。在王重陽真人看來，儒釋道三教之主旨，皆是教人看清塵世及四大假身之虛幻不實、變化無真性，且由此而脫輪迴、超五行，與大道同其不朽。因此，全真道的出現，在傳統上，實呈現著強烈的修道清修色彩，而入籍為全真道士者，則必須出家住宮觀，不得蓄妻生子，遵守極為嚴格的清規戒律，也有在家的傳承。到了二十世紀，隨著社會時代的演進，也演化出全真道的在家修道的內修方法，更為重視面向社會，推展丹道文化的行道法門。

3、何謂北派

「內丹」是以身體為鼎爐，乃至於以太極、太虛為鼎爐，而煉養精氣神。內丹功分為「文始派」與「少陽派」。「文始派」傳自老子、關尹子。至呂純陽（呂洞賓），則傳出少陽派丹法，又分南北東西中五派。南七真傳南派（張紫陽、白玉蟾真人），為陰陽雙修。不同於張三峰之泥水丹法，後者主採戰。北七真傳北派（邱長春真人等），稱清靜

丹法。東派為陸潛虛真人創立，略同於南派而有所別。西派為李涵虛真人創立於清代，較偏於北宗。中派，為李道純、黃元吉真人所傳。

「內丹」有東西南北中之分派，蓋因地域而權分，並不是它們的丹法在終極歸趨有所不同，就終極歸趨而說，萬法歸宗，法異理同。北宋時，王重陽真人，創全真道，侍徒七人，號全真七子，行道於世。其中，長春子丘處機真人，立龍門宗，以北平白雲觀為祖庭，屬於「北派」，亦稱北宗，「靜神養氣」為北宗心法。傳序為「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永圓明」，稱龍門二十字派，另有在白雲觀有龍門百字派。全真道亦稱金蓮正宗。[6]

4、何謂「龍門宗」

「龍門宗」是全真道支派之一。全真道開山祖師王重陽真人，其在世時所傳授的七個主要弟子，在其仙逝之後，皆各自開宗立派。其中，丘處機真人所傳下的一派，即為「龍門宗」。以丘真人曾隱修於陝西隴縣的龍門洞而得名。今日尚存的北京白雲觀，即為龍門宗的祖庭。自元代以後，全真的各個支派，以龍門派為最盛；直到今日，龍門宗仍為道教內丹流派中，最為廣盛的一個支派，乃至於有「臨濟龍門半天下」的美譽。

龍門宗承襲王重陽真人的丹法，以清淨單修、全生命之本來真性為主。在性命雙修的節次上，傳統上強調「三分命功，七分性學」、「修性重修命」。故丘真人有言曰：「吾宗惟貴見金，【按：見金即

[6] 關於內丹的現代學術研究，可以參照下列各書。1. 蕭天石，《道海玄微》，台北，自由出版社，1974。2. 戈國龍，《道教內丹學探微》，四川，巴蜀，2001。3. 戈國龍，《道教內丹學溯源》，北京：宗教文化，2004。4. 張廣保，《唐宋內丹道教》，上海文化，2001。

見性】而水火配合其次也。大要以息心凝神為初基，以性明見空為實地，以忘識化障為作用。回視龍虎鉛汞，皆法相而不可拘執。不如此便為外道。」丘真人之後，留有「龍門正宗百字派」以做為傳授依據，也就是北京白雲觀的傳承，前面的二十字就是黃龍丹院二十字派的派字來由，百字派是後來有感於二十字不夠而再續其餘八十字的。

二、黃龍丹院的龍門功法的入手起修與初級班

1、龍門功法與坊間所傳之氣功有何不同

黃龍丹院的龍門功法傳承自全真道、龍門宗歷代祖師，以煉養心性、返樸歸真為主要宗旨。是以，絕不同於坊間以營利為目的，以追求特異功能、誇奇炫異為尚的一般氣功班。坊間所傳氣功，一般均類似大型補習班，入門先收若干錢，每教一種功法，均須交指導費，且將功法分段出售，而其傳授者或受教者對於法理或有不明白之處，而開各種如 ：築基參證班、通任督班、開天眼班等，學習者假如學成後，往往不知下一步該如何，反而容易產生偏差。我們的龍門功法則不然，有傳承，講道德，由師父、師兄指導，同修之間相互切磋學習、交換心得，並不是把丹道當作商品，而是一起修道和行道，所以與坊間大不相同。

依來靜師所創立的黃龍丹院的全真龍門丹道的丹功班的課程內容，筆者以為，全真龍門丹功的進展層次可分為 ：初級丹功 ：一轉散濁、性光初現，為煉精化氣，百日築基。中級丹功 ：氣遍全身，煉氣化神，進修靜功。高級丹功 ：煉神還虛，煉化心性的性命雙修的三個階段。

在初級丹功之前則是丹道修煉的準備階段，在全真龍門的歷史傳

統中，師父要觀察學生多年，傳授龍字提腎術，作務磨練心性甚久之後，才會下手點竅，啟發智慧氣，開始正式修練全真龍門丹功。初級丹功是傳統中的「煉精化氣」，所以是丹道氣功的階段。其實，不論練什麼樣的氣功，在練習者還沒有真正進入氣功態以前，都算是氣功的準備階段，龍門宗丹道氣功也是如此，只是龍門宗丹道氣功所煉的動功和吐納，是丹道的「煉精化氣」的「百日築基」階段，直接傳授以虛無乾坤為鼎爐的慧命氣，外動內不動。進而動靜一如，在靜功中，迴光調息，迴光返照[7]，是具備全體大用的修法體系，所以更是寶貴難得的修法，而傳統在此法的初傳也格外仔細。然而來靜師創立黃龍丹院以來，以「緣者濟之，德者授之」為原則，對於百日築基的功法，廣傳而不濫傳，不走江湖路線，不故弄玄虛與裝神弄鬼，而提倡丹道文化的學術研究，可以說已為丹道文化的開創新局開闢了新路。

坊間一般所傳的「氣功」乃是相當於丹道的「煉精化氣」階段的功法，也就是內氣的引生、調節和昇華轉化的階段。但是，也有多數的氣功練習者還停留在外形套路的模倣練習，並未進入此一內氣調節的階段，雖說這樣的外形套路的模倣練習對於靜心健身也有一定的功能，但是也可以說是空有「氣功」之名。可以說，不論練什麼樣的氣功，在練習者還沒有真正進入氣功態以前，都算是丹道氣功的準備階段。一般而言，練一般的動功 (如拳術與站樁等等) 通常需要好幾個月甚至好幾年，才能引發氣功態，身體有氣感，但是即使如此，也往往還是窺其門而無從入其堂奧。靜坐則能比較快的進入氣功態，如果方法正確的話，有些人只要幾天，有些人則需要幾個月，就能夠引生內

[7] 回光調息、回光返照，參見程來遠編著，王來靜校正，趙避塵著，《性命法訣明指》，台北，1990，氣功文化出版社 ；及呂洞賓著，王魁溥編譯，《太乙金華宗旨今譯》，台北，氣功文化出版社。

氣，但是一般的靜坐者多對內氣加以忽略，並不知道用氣來修行的可貴，所以往往停留於枯坐或淺定，不知「無氣莫靜坐」的密意，尤其是許多佛教靜坐受限於對靜坐禪修的刻板印象，排斥氣功修煉的可能內涵，更易有此流弊。

相對於此，全真龍門丹功則是下手點竅的第一天就能夠引生深入而浩瀚的氣功態，是所謂的丹種傳承，直接進入旋轉功和五行步的階段，快速調理身心。甚至於不需高功者下手點竅，只是在練功場和同門師兄一起共修一段時間之後，就可以直接啟動氣功態，進入外界人士練習多年猶不得門徑的功程。如此，學習者在堅持四個月之後，則可啟悟身心之奧義，兩腳著實，走上修道之大路。因此，可以說全真龍門丹道氣功是養生的聖品，也是入手修道的捷徑，但是，來靜師在黃龍丹院傳功二十餘年來，試修者如過江之鯽，但是真正能跨越旋轉功的頭暈嘔吐階段，堅持練功而不得少為足、不對外眩惑而靜功中回光調息真正有成就者則實不多見。

2、黃龍丹院龍門功法的入手起修

來靜師著《北宗氣功》[8]一書以氣功為名者，主要的內容是講「百日築基」的功法，也是現在全真龍門丹功初級班的課程內容。但是此處的築基並不是搬弄外氣，而是建立在先天氣和性光的基礎之上。在這個階段，氣功是在氣功態之中，由動功和存想來引發內氣、調節內氣和轉化內氣，達到煉精化氣的煉養的效果，可以強身健體，調節內分泌，達成心理之康寧，培養丹功進階的基礎。這是全真龍門丹功的基本目標，也是全真龍門丹功基於「緣者濟之，德者授之」的原則而廣傳的要求重點所在。

[8] 來靜，《北宗氣功》，台北，丹道文化出版公司，2004 年新版 (1989 年初版)。

黃龍丹院強調持戒煉己，性命雙修，內功與外功並行的要求。以法為師，以戒為師，切勿貢高我慢，要知道吾人肉身的存在是處處有著不免墮落的危機，道祖老子云：「吾之所以有大患者，在吾有身」，所以要與眾同修，在法和戒之前人人平等，堅持煉己，「損之又損，以致於無」。

黃龍丹院的龍門功法以隔空傳丹、導引學者跳動旋轉進行百日築基為特色。此中，入手起修以隔空傳丹為始。隔空傳丹的具體做法是「龍門導引法」，本為不傳之秘，但是來靜師為了去除社會大眾的神秘感，避免不肖之徒略學一二便加以妄用，故在黃龍丹院將其大體予以公佈。「龍門導引法」中的「掏扭禪拍點」，在黃龍丹院的教學之中，皆公開講授。「掏扭禪」由下丹而中丹而上丹，「掏」出下丹之胎毒，「扭」轉中丹之隔閡，「禪」入祖炁性光。「掏扭禪」之後，令學者自我導引，跳動旋轉，復施以「拍點」，「拍」以去其淤塞，「點」以點化元炁。此外，「龍門導引法」中的「掏扭禪，拍點灤」中的「灤」為龍門師門密傳。「灤」的語意為何？「龍門導引法」為何用此一「灤」字？相當值得研究，與「灤」相關者尚有「濼」、「滦」等字，一併考釋如下。「灤」是水名，所以先考釋「灤水」即是「濼水」，也就是源出於今山東濟南市西南的古濟水。張彥遠《歷代名畫記敘論》云：「庖犧氏發於滎河中，典籍圖畫萌矣」，「滎河」即是「灤水」、「濼水」。筆者認為，從丹道的觀點闡述「滎河」與河圖洛書的關係，所謂的「灤」，是丹道返還的修煉者之導引，將先天河圖洛書之密意，導引在受者的泥丸宮、中脈之中，從而於修煉者的身心之中，重複了「庖犧氏發於滎【灤】河中，典籍圖畫萌矣」的河圖洛書之開發過程。

筆者認為 :「榮」一字中的水火，即丹道之坎離交濟之意，坎離交濟而產生天一神水，其中有象，其中有物，故以之為河圖洛書之本源也，在神話傳說之中，蘊含了丹道玄功之密意。從丹道返還修煉的觀點來看，所謂的「灤」與「庖犧氏發於滎河中，典籍圖畫萌矣」有關，當是陰陽兩氣合一之後，入於杳冥之中，在修煉者的受者一方的身體相關部分導引，而將先天河圖洛書之密意，導引在受者的泥丸宮、中脈之中，從而使修煉者的身心之中，能夠逐步重複「庖犧氏發於滎【灤】河中，典籍圖畫萌矣」的河圖洛書之開發過程。[9]

3、丹道文化研究會初級班的課程設計

黃龍丹院的龍門功法，自下手開始，先練動功，再修練靜功，是一種動靜兼具的功法。百日築基先以「龍字提腎術」培元固本，「煉己」以培養心性，然後以「跳動旋轉」(「龍門轉」) 為主，配合五行步，輔以扭丹、聳肩、九陽明目功等下丹、中丹、上丹的補助功法。在台北市丹道文化研究會、宜蘭丹道文化研究會、中壢丹道文化研究會、台南丹道文化研究會……等黃龍丹院派下的各地煉養場所，黃龍丹院的「百日築基」課程設計為「初級班」，陸續開設之中。

黃龍丹院的龍門功法主張性命雙修，因為我們在現代社會煉功，居士身的虧漏較多，所以先以命功入手，煉補身體，同時兼修初級性功。而最後以性功了手，煉神還虛，煉虛合道。黃龍丹院的龍門功法為清靜丹法之代表。

[9] 參照賴賢宗〈《北宗氣功》新版序〉一文，收於《北宗氣功》(台北，丹道文化出版公司，2004 年新版)。

黃龍丹院派下的台北市丹道文化研究會每月第一與第三週的週日上午與台大金丹社合作，開設「龍門氣功研習班」，團煉的煉功場在台灣大學的舊體育館三樓，根據它的施行辦法 (2003 年，第七期) 所載的課程規劃與進度如下。此一規劃為各地丹道文化研究會推廣之主要參考資料。此時，筆者擔任台北市丹道文化研究會的理事長。

「初級班教功帶功課程」

第一次　6/1 (帶功老師 ：賴賢宗、汪竹英)：丹道的基本原理與百日築基之戒律、龍字提腎術、拉太極、跳動旋轉、收功。

第二次　6/15 (帶功老師 ：賴賢宗、汪竹英) 復習前次的教學、五行步、揉丹、女功之基本觀念與注意事項、丹道性命雙修原理。

第三次　7/6 (帶功老師 ：賴賢宗、汪竹英) 復習前幾次的教學、靜功入門。

第四次　7/20 (帶功老師 ：紀清太、邱秋蓮、錢廷經) 復習前幾次的教學、九陽明目功、女功之經驗談。

第五次　8/3 (帶功老師 ：紀清太、邱秋蓮、錢廷經) 復習前幾次的教學、簡易吐納 (動式、靜式)。

第六次　8/17 (帶功老師 ：紀清太、邱秋蓮、錢廷經) 復習前幾次的教學、吐納 (培靈三式第一式)。

第七次　9/7 (帶功老師 ：周秋法、劉素梅) 復習前幾次的教學、聳肩、氣功偏差的預防與矯正。

第八次　9/21 (帶功老師 ：周秋法、劉素梅) 復習前幾次的教

學、閃、練功進程之闡釋與煉功釋疑」。

由此一課程設計可以看出，功法教學與練習是以「龍門轉」(跳動旋轉)為主軸，輔以上丹、中丹、下丹各部份的功法，分別是九陽明目功、聳肩、揉丹。三丹散濁的共通功法則是「閃」，此法的理療功能十分顯著。此外，也有簡易的吐納(培靈三式第一式等)。

上課學員必須經過推薦人的推薦，推薦人負有品性考核的責任，學員必須具有對於丹道修煉的正確觀念。強調心性上的「煉己」為先，符合北派的先性後命的主張。學員學習龍字提腎術的基本功之後，第一次上課即隔空傳丹，下手起修，以後每堂課都強調持續練習「龍門轉」(跳動旋轉)，輔以身體各部份的加強性的輔助功法。第三次上課，就有「靜功」課程，符合重視性功的北派丹法，採用「回光調息」的修煉法，是北派丹功的正統。

在教學上，除了有一位貫穿全程的老師之外，採取聯合帶功，也就是兩三週由一組老師來教學、帶功。強調學員的實作，輔以觀念的導正，不致於盲修瞎煉，迷信權威。

三、黃龍丹院的龍門功法的進階課程與功法擴充

1、黃龍丹院 2001 年以來的進階課程

初階課程：來靜師創設黃龍丹院，門下弟子以「龍門轉」(跳動旋轉)為百日築基的主要功法，以龍字提腎術、九陽明目功、扭丹為基本功，以個人身體狀況輔以特選功法，如特定的吐納等，以上所說者為黃龍丹院的初階課程。全真道古稱「醫宗」，黃龍丹院以氣功進行身心理療，頗具效果。

進階課程 ：來靜師創立黃龍丹院以來，曾將龍門功法的進階課程傳授給身邊有緣的少數弟子，只是隨緣傳授，得者如李豐楙、陳國華、唐光華、董乃閎、石計生、鄭士永、林仁山、黃孔良、蕭進銘及筆者……等人，皆學有專精。從 2001 年起，2001 年元月開始，來靜師在黃龍丹院教授丹道師資班，計劃進行三年。一年為一期，主要是傳授了進階的養生丹功，逐步導入靜功，逐步導入「煉氣化神」以後的丹功教學，傳授「二轉還丹」(動功)、「六轉還丹」(靜功) 等功法。

黃龍丹院來靜師著《龍門丹訣》一書 (2003)[10]，此書所整理的主要是黃龍丹院所傳的全真龍門派的煉精化氣一段的口訣功法，這是命功的部份，是全真龍門丹道的靜功之前的不可或缺的準備功夫。來靜師將多年傳習的龍門丹道口訣功法加以整理，並加上他自己的心得闡釋，文理密察，使古道重光。來靜師強調，全真龍門的在家弟子由於修煉丹功的時候，身體多已破損，所以特別需要《龍門丹訣》所闡述的煉精化氣的功夫，具備此一基礎，方能真正進入靜功的「煉氣化神」和「煉神還虛」的修丹還丹的程序。當代人用腦過度，導致心神煩亂而身體危脆，最為迫切需要的是身體高層次的煉養功夫，所以丹道煉精化氣的動功所蘊含的身體觀、生命科學和醫療養生的意義，正為偏頗發展片面理性的當代社會所亟需，所以，《龍門丹訣》將此一段煉精化氣的功夫予以整理出版，具有劃時代的意義。另一方面，來靜師也已計劃寫作《龍門丹訣》的另集，闡釋全真龍門丹道的靜功的口訣功法，讓我們拭目以待。

來靜師在所著的《龍門丹訣》一書之中，收有丹院丹功十八講。這是來靜師於 2001 年和 2002 年在黃龍丹院的丹道師資班的講課傳功的講義，主要介紹了全真龍門的「煉精化氣」的功法，包含了從「一

[10] 來靜師，《龍門丹訣》，台北，丹道文化出版社，2003 年元月出版。

轉散濁」到「橐地二型」的動功功法共十三講，每一講皆對一套功法加以說明，並引道書和煉功心得，加以印證。這部份另外還有「九五歸一」、「聽息」、「坐忘」三講和「靜功二十七則」，是靜功的初步說明。《龍門丹訣》一書的重點雖然不在於煉氣化神和煉神還虛的靜功，但是丹功強調動靜必須互相配合，性命雙修，況且北宗全真丹功自下手之日起，已經開啟性功之門，所以迴光調息的靜功，也是煉功者所自始即不可或缺的。女丹一篇則是對於女子丹道功法的闡明，精義瀰漫，為難得之佳作。[11]

在 2001-2004 三年「師資訓練班」之後，2004 年開始至今 (2010 年 5 月)，來靜師繼續在黃龍丹院開設進階丹道課程，傳授「沐浴功法」、「九宮功調心法」、「胎息」、「進階九陽明目功」、「八卦罡咒」、「龍字自我法」……等龍門派的進階功法，同時也闡釋全真龍門丹道之「靜功」的口訣功法。

大體而言，從 2004 年開始的進階丹道課程，黃龍丹院來靜師是以多年來四處訪道所得，來闡明第十一代趙避塵 (1860-1942 千峰老人) 《性命法訣明指》一書所說的四大功法共記十六部的龍門功法。而來靜師所領略的《性命法訣明指》龍門功法，是啟發自他早期的兩位師父 (曲陽子、金鳳山人) 的教導。第十一代趙避塵爲了人人健康，改變了以往的三口不說六耳不傳之規。改文言而用白話，寫作《性命法訣明指》一書，分成四大手功法共記十六部，以下手練精化氣、轉手練氣化神、了手練神還虛、撒手練虛化無合道，此四大手之功詳細解說了龍門功法。趙避塵在民初影響甚大，其門徒散佈天下，來靜師多年來四處訪道所得，補充了以前曲陽子、金鳳山人當年的傳授。

[11] 以上請參閱賴賢宗〈《龍門丹訣》序〉一文。收於來靜著《龍門丹訣》(台北，丹道文化出版社)。

又，來靜師從 2004 年開始至今（2010 年 5 月），繼續在黃龍丹院開設進階丹道課程，乃是近年來在新疆吉木乃縣等地訪問高道所得之傳授，更有部分內容是來靜師自己修煉的心得，與冥冥之中的靈感所得與仙師的傳授。

2、最近的功法擴充：道家龍門派性命雙修法

黃龍丹院提倡單修的清淨功法，例如《北宗氣功》在〈壹氣功與導引〉開宗明義說：「北派清修法要，認陰陽須在自身中參會，坎離須在自身中交媾，鉛汞須在自身中抽添，藥物須在自身中採取……無不集於一身，不假外求，人人均可自修、自煉、自證」[12]。清淨功法自然是提倡北派丹功的黃龍丹院的正統功法，然而，黃龍丹院的龍門功法在傳授上，也融會貫通各派丹法。

來靜師〈龍門丹法次第簡要〉云：「自身陰陽的龍門丹法乃所有丹法的根基，學者應將此丹法程式熟爛於胸，才有可能深入其他丹法之修持」[13]，又說「來靜主張，家庭修丹，夫妻雙修，又稱作添油接命之術……仙家返老還童之術就是模仿老術栽嫩枝的功夫」[14]。關於清淨丹法、陰陽丹法，在 2007 年以後，來靜師在黃龍丹院也講解其中的關係。其內容部分同於第十一代趙避塵〈道家龍門派性命雙修法訣〉(牛金寶發佈)。據云，龍門派代代相傳道內性命雙修大法，清末民初傳至第十一代趙避塵 (1860-1942)。趙避塵號千峰老人北京昌平陽坊鎮人。趙避塵從小道緣深厚，他爲了追求性命雙修真功，跑遍數省拜師

[12] 來靜，《北宗氣功》，台北，丹道文化出版公司，2004 年新版 (1989 年初版)，頁 23-24。

[13] 來靜，〈龍門丹法次第簡要〉，收入《下灣王氏來臺族譜引》，台北市，2010 年，此處討論參見第 154 頁。

[14] 來靜，〈龍門丹法次第簡要〉，收入《下灣王氏來臺族譜引》，台北市，2010 年，此處討論參見第 135 頁。

三十六位之多，曆盡艱苦於清光緒 21 年 3 月 13 日拜在龍門派第十代了空大師。了空大師門下完整的繼承了道教龍門派性命雙修金丹大道全訣全法，後受衆師公推成為法脈的繼承人。但是對於性命雙修功法的具體修法尚有一部分未完全公佈，〈道家龍門派性命雙修法訣〉是《性命法訣明指》一書的補充。

來靜師在黃龍丹院講解性命雙修之功法，闡明了《性命法訣明指》一書之中的「兩重天地與四個陰陽」之中「轉法輪法」、「無孔笛兩頭吹」、「採藥歸爐」法的實際修煉方法。從而，來靜師不僅闡明了《性命法訣明指》所說的子午周天的呼吸、提降之修煉法，也對於我們以道家龍門派的迴光調息的修煉為基礎，更加開展「雙修」法門，在當代社會的因緣之中加以開展。

〈道家龍門派性命雙修法訣〉是對《性命法訣明指》的補充說明。比較而言，《性命法訣明指》是龍門宗單修的清淨功，以單修的角度闡明「兩重天地與四個陰陽」。〈道家龍門派性命雙修法訣〉則發展至雙修的法門。此中，就傳播的角度而言，龍門宗單修的清淨功是普傳、大眾共修的功法。「雙修」的法門屬於密傳的性質，預設的條件比較高，讀者可以知之而不必修之。但是，「雙修」的法門也可以是調動行者自身陰陽來修煉之，是行者自身陰陽的自體性命雙修的法門。〈道家龍門派性命雙修法訣〉的雙修法門或許應該設定於此，才具有兩三人密傳之外的廣為傳播和實修上的可行性。

〈道家龍門派性命雙修法訣〉的相關敘述，黃龍丹院的來靜師在丹院所傳以及筆者自身陰陽的自體性命雙修之體會，可以簡述如下：在行者自身陰陽的自體性命雙修的法門上述「採藥歸爐」法之中，是於行者體內設立 8 字形的太極雙魚圖的實修程式，一逆旋、一順旋，進行太極陰陽和合的造化功程。逆旋、順旋的圓圈之中各有一圓心，

也就是所結之丹，一實一虛，逆旋、順旋帶動一提一降，一提一降之進行，8 字形 (太極圖) 的兩個圓心也心心相合，入定，發出慧光。所以，在先天天地的太極陰陽和合造化之中，地道在下逆旋、天道在上順旋，外圈的一順一逆，帶動內在的先天真炁一提一降，是以天地開合，兩心相合，淨光遍照。

轉法輪法、無孔笛兩頭吹、採藥歸爐法三者分以分別修煉之，也可以融合而修煉之，合而觀之，就是筆者另文所解說的「兩重天地與四個陰陽」的丹法。此中，轉法輪法的任督的氣行是後天內氣，推動無孔笛 (放大至子午之間) 之中的先天真氣，再加上採藥歸爐的 8 字形 (太極圖) 的心心相合，就是道家龍門派性命雙修法的基本功，配合口訣而修煉，獲益無窮。

如此一提一降爲一次，一至三次即已完成煉精化氣，乃至配合龍門心法修煉之，從下丹到中丹乃至上丹，三丹合一，則可以達到煉氣化神、煉神還虛的境界，這才是「無孔笛顛倒兩頭吹」的真正目標。所以，「吸則氣，呼則神，神呼氣吸，上下往來，復歸於本源」，運用提降法之後，應當復歸於本源，修習泰定法門。

趙避塵祖師傳下來的〈道家龍門派性命雙修法訣〉不僅闡明《性命法訣明指》所說的子午周天的呼吸、提降之修煉法，也對於我們以道家龍門派的迴光調息的修煉為基礎，更加開展「性命雙修」法門，有所助益。筆者在功法的修煉上，所得甚淺，讀者若想一窺此中堂奧，可以從學黃龍丹院的來靜師與其門人，循序漸進來學習。

3、聲音之道

筆者謹奉持來靜師於黃龍丹院傳授的修煉法，於 2002 年開始著手研發並傳授「聲音之道」的「道曲煉功」。來靜師著有〈唱是金丹養

身訣〉一文，闡明丹道修煉的聲音之道，對筆者多次傳授聲音之道的密要，來靜師在文中對筆者勉勵而說：

> 「賢宗在大學教學之餘，也以聲音之道在各地倡導泛倡藝術，除了將我多年前在輔大國際會議上演講的培靈三式，廣為試音，主要以丹道基礎功法融入發聲法中，練唱道曲、佛曲、聖歌、人文心曲等，最後加上靜坐，體悟身體內在能量變化。換句話說，發聲練唱就等同於練功，也是修練與養生。換言之，這是丹道藝術化的表現方式之一」[15]。

來靜師此文所說十分貼切地描述了我傳授的「聲音之道」和來靜師的丹道傳授的關係，也明示「發聲練唱就等同於練功，也是修練與養生」的「聲音之道」的宗旨，以及「聲音之道」所具有的「丹道藝術化的表現方式」的特色。

從 2008 年秋天起，筆者在台北研發與帶領「聲音之道」的課程，此一課程是以「聲音」為道路，帶領吾人通往宇宙與人生的真善美聖。「聲音之道」包含了「道曲」的練習。「聲音之道」的「道曲」的練習種種丹道修練的法訣於其中，例如說，這些歌唱與聲功的方法包含了「太極旋轉」、「橐龠玄竅」、「俯察仰觀」、「任督周天轉法輪」、「子午周天無孔笛」、「出玄入牝踵蒂呼吸」的丹道修練。每一個「聲音之道」的修練包含了三個部分：1. 音樂，2. 能量，3. 禪修。此乃性命雙修的法門，命功與性功可以同時完成。

筆者傳授「聲音之道」的道曲聲功，一方面具有「藝通於道」、「藝即是道」的重大意義，而聲波微妙震動確實對於修煉的進程有很大

[15] 來靜著〈唱是金丹養身訣〉收於《丹道文化》第三十五期 (台北，丹道文化出版公司，2009)，此處引文參見《丹道文化》第三十五期第 10 頁。

的幫助。二方面，筆者以來靜師所創立的龍門丹院平日所傳授的「轉法輪法」、「無孔笛」、「踵蒂呼吸」來加以解說，使此一聲音之道的修煉法可以成為龍門丹道修煉法的輔益之方。[16]

結論

以上，筆者闡述了黃龍丹院的傳承，以及黃龍丹院發展出來的財團法人丹道文化教育文化基金會、各地丹道文化研究會（台北市丹道文化研究會等）的設立宗旨與現況，也闡明了黃龍丹院的丹功的初級班的內容與課程規劃，以及近年來於丹院內部進行的龍門丹道進階班。

筆者寫作此文，願與社會大眾砥礪於丹道性功命功與外功的實修。期待社會大眾珍惜黃龍丹院這個得來不易的全真龍門法源，共結物外親，推展三教會通的光榮傳統，修煉丹功於己，行外功於外，以學術文化宏揚丹道。

筆者也期待社會大眾能愛護目前已有的發源於黃龍丹院、丹道文化出版公司、丹道學苑、丹道文化研究會之「傳功」、「行功」和「練功」的機構，維持既有的與學術界、文化界結合的優良傳統。並站穩這樣的立場，來掌握目前浮現的台灣、中國大陸與美國及台灣各地的本門弘傳的機緣，再謀求世界丹道文化之進一步發展。

後記：賴賢宗（復宗）寫初稿於 2008 年 6 月 17 日，台北。2010 年 5 月 10 日修訂。

[16] 參見賴賢宗〈「聲音之道」的「道曲修煉」功程與基本功〉、〈龍門丹道二十字派詩道曲之修煉〉等文，收於《丹道文化》第三十五期（台北，丹道文化出版公司，2009）。

黃龍丹院大事記

1982 年　來靜師於台北新店創立黃龍丹院，以「緣者濟之，德者授之」為宗旨傳承弘揚全真龍門派，並訂定「黃龍丹院守則十二條」的道德戒律，強調「修德為先，煉丹次之」。

1984 年　初夏，交通大學光電研究所李述忠教授在陳清源等人的引介下，拜入來靜師的師門。

1986 年　來靜師成立交大金丹社。五月，黃龍丹院出版《龍門丹鑑》一書 (李述忠博士等著)。

1988 年　來靜師成立台大金丹社。來靜師成立台北市丹道文化研究會，李豐楙教授為第一屆理事長。

1989 年　來靜師出版自己編著的《北宗氣功》一書，台北市丹道文化研究會發行。

2000 年　九月，來靜師創立「財團法人丹道文化教育基金會」於台北。至此，丹院、研究會與基金會三環一體，同時並進。

2000 年　來靜師在新疆吉木乃縣參訪流寓此地的高道，蒙授龍門派丹道高階修練之法訣。

2001 年　元月開始，來靜師在黃龍丹院教授丹道師資班，進行三年。

2001 年　賴賢宗教授接任台北市丹道文化研究會第五屆理事長，於任內協助來靜師於美國傳丹，跟隨來靜師父於美國創設丹道學苑，在台北首倡籌辦《丹道研究》學報，並倡導在台灣各縣市創設各地之丹道研究會。

2002 年　丹道文化教育基金會與台北市丹道文化研究會於 2002 年 8 月 16 日到 25 日舉辦「山東道教文化暨名山勝跡考察之旅」與「丘處機與中國文化研討會」，由台北市丹道文化研究會賴賢宗理事長 (丹道文化教育基金會董事) 為總領隊，丹道文化教育基金會執行長蕭進銘為本團秘書長，參加的台灣團團員共 33 人。「丘處機與中國文化研討會」，由山東大學與丹道文化教育基金會共同主辦，山東方面由顏炳罡教授負責，台灣方面由賴賢宗教授負責，研討地點在亨太大酒店會議室，海峽兩岸學者共發表二十篇論文。

2003 年　來靜師著作並於此年出版《龍門丹訣》一書。

2004 年　八月二十八日來靜師父、紀清太師兄與賴賢宗搭乘長榮班機前往紐澤西機場，美東時間晚上十一點到達，楚雲師姐來接機。舉辦丹道體驗營，並成立美國丹道學會。

來靜師 2004 年開始，繼續在黃龍丹院開設進階丹道課程。

2005 年　十二月出版《丹道文化》第 32 期，總編輯董迺閎，台北，丹道文化出版公司。《丹道文化》為來靜師創辦的丹道文化的推廣性質的刊物，一年兩期。

2006 年　一月十三日，丹道文化教育基金會與中正大學中文系聯合主辦「丹道與易道—內丹修煉與宇宙圖式研討會」，地點：嘉義，中正大學。

2007 年　十二月十五、二十六日，丹道文化教育基金會主辦「丹道、思想、科學的相遇學術研討會」，地點 ：台北縣金山。

2008 年　台北市丹道文化研究會、台北大學東西哲學與詮釋學研究中心聯合主辦「丹道在台灣的流傳與發展」學術研討會。研討會時間 ：2008 年 7 月 5 日及 6 日。地點：台北大學民生校區。

2009 年　賴賢宗教授代表來靜師參加在中國大陸舉行的「首屆國際老子道學文化高層論壇」，隨團赴河南省考察道家文化。

2010 年　率門人馬清嬌、蔡志偉赴美洛城參加世界第六屆道學研究會，主題 ：Daoism。

Today: Science, Health, Ecology 6th international Conference on Daoist Studies, June 2-6 2010.

全真道龍門宗
伍柳法脈在臺傳承的調查研究
——以陳敦甫一系為核心

蕭進銘

真理大學宗教文化與組織管理學系講師

摘要

本文[1]係以戰後來台傳承之全真道龍門宗伍柳法脈陳敦甫一系，做為主要的調查研究對象。全文概論全真道歷年來台傳承的情形，並略述伍沖虛、柳華陽二人生平事跡、著作及其所開啟之伍柳法脈。本文重心主要在分析、探討陳敦甫的生平、師承、著作及內丹思想，進一步介紹陳敦甫最重要的兩位門人──陳志濱、陳墩超二人之生平、事跡、著作及對建立法脈之貢獻。最後簡介陳敦甫兩位重要的再傳門人──陳金英及林永周，以了解此法脈現今傳承的情形。本文的探討旨在認識陳敦甫內丹法脈在台灣傳承的歷史，呈現此法脈的思想成就及價值。

關鍵字：伍守陽、柳華陽、伍柳丹法、陳敦甫、《西遊記》

[1] 本文曾發表於由台北市丹道文化研究會和台北大學東西哲學與詮釋學研究中心於 2008 年 7 月在台北大學民生校區聯合主辦之「丹道在台灣的流傳與發展」學術研討會。會中，承蒙洪碩峰、賴賢宗、鄭璨山、李麗涼等諸位先生之賜教及指正，特此致謝。

一、概論全眞道歷年來台傳承情形

台灣本島居民在日治時期（含）以前，除少數南島語系的原住民族外，大部分皆屬來自中國廣東、福建之漢民族；漢族當中，又以閩南漳、泉二州之福佬人為大宗，來自閩西汀州及粵東潮、惠二州之客家人為次。如是的一種族群構成，自然也導致台灣本島漢族所信仰之道教，皆全盤移植自移民之閩、粵祖籍地。考閩、粵二省之道教，自宋、元以降，即一向以江西龍虎山之正一道為主流。[2] 源自金代中國北方的陝西及山東，由王重陽所創立，並以內丹修煉為主之全真道，雖早在元代及清初，即分別傳入福建及廣東[3]二省，惟前者集中在閩北，[4] 閩南地區較為少見，且明代以後，因全真教勢的衰頹，全真道士更是稀少，相關史志亦絕少提到有關全真道士活動的記錄。[5] 至於廣東一

---

[2] 在福建南方，這種情況至今為止仍是如此。今日閩南地區，除泉州的玄妙觀及廈門的太清宮還有少數幾位全真道士外，其餘皆為正一或靈寶派道士。全真道的勢力，仍相當微弱（詳參詹石窗、林安梧主編，《閩南宗教》，（福州：福建人民出版社，2007），頁 41 及頁 58）。廣東的情況，則有所不同，全真道的影響，相對而言，要強大一些。

[3] 有關全真道於清初開始傳入廣東的情形，可參考黎志添〈清初廣東全真道教：杜陽棟及曾一貫考〉，載國立高雄師範大學經學研究所發行，《2006 道文化國際學術研討會論文集》下冊，高雄：昶景文化，2006，頁 951-974）一文。

[4] 據文獻記載，福建地區遠在元代初、中葉，即有牧常晁及金志陽等全真道士，隱居於閩北之武夷山，傳播全真教法。關於此點，可進一步參考的論文如下：丁常雲：〈福建道教及其社會影響〉，《中國道教》，第 1 期（1999），頁 31-33。鄭素春：〈元代全真道長春宗派的南傳〉，《丹道研究》創刊號（台北：丹道文化出版公司，2006），頁 134-186。林國平：〈唐宋元時期福建道教述略〉（1）（2）（3），《道教月刊》，第 23、24、25 期，（台北：樓觀台文化事業，2007、2008），頁 44-45，頁 46-47，頁 44-45。牧常晁為宋末元初人，籍貫不詳，曾在建州（即今福建北部建甌市，位於武夷山東南側）創建仰山道院，長期隱居於此處修真。牧氏原為金丹派南宗道士，入元後因著全真道勢力的向南擴展，遂歸入全真道，著有《玄宗直指萬法同歸》一書，收於《正統道藏》之太玄部。

[5] 清乾隆年間的所編撰的《泉州府志》中，有道人李鼎之小傳，由詹石窗、林安梧所主編《閩南宗教》一書頁 41，認為李鼎乃是一全真道士。但據該傳，李鼎並非泉州人，

省，全真的影響，雖遠比福建來的大，但其遷徙至台灣的移民，亦未聽聞有全真道士。是以，由閩南、閩西及粵東各地移民所帶來台灣的道教，[6] 仍然是以正一道為主流，至今依舊是如此；在日治之前，全真道似未曾傳播到台灣。[7]

民國 34 年（1945）年以後，至兩岸恢復交往（1987 年）的這段期間，因國共戰爭的緣故，導致大量中國各省移民播遷來台，其中便有少數全真道出家道士及在家居士來到台灣，傳播全真教法，此當為全真道傳入台地的開始。就筆者所知，傳衍較廣且具教派性質、

乃是「客居於泉州」，且除此人之外，其他方志，皆未見到有關全真道士之記載。

[6] 此種道教的內容，實可分為三大部分，一是以符籙齋醮為主的天師及靈寶等道派之道士道教。二是較近於巫術及原始宗教，且融入不少道教符籙咒術及神靈信仰的法派法師道教。第三類則是，單純奉祀玉皇、老君、三官大帝、玄天上帝、呂洞賓等道教神祇的宮廟，既無道教神職人員，也不講究道教之教理教義的世俗道教。有關台灣道教的內涵及台灣道教與福建道教關係之研究，可參閱之文獻有：施舟人 (K. Schipper)：〈臺灣之道教文獻〉，《臺灣文獻》第 17 卷第 3 期（1966），頁 173-192。吳季晏：〈光復前道教在臺灣的發展狀況〉，《道教學探索》第七號（台南：成大歷史系，1989），頁 314-333。劉枝萬：〈台灣的道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》第三卷，上海古籍出版社，1992，頁 116-154。丁煌：〈台南世業道士陳、曾兩家初探——以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》第三號（1990），頁 283-357。勞格文 (John Lagerwey) 著，許麗玲譯：〈台灣北部正一派道士譜系（續篇）〉，《民俗曲藝》第 114 期（1998），頁 83-98。呂錘寬：《台灣的道教儀式與音樂》，台北：學藝出版社，1994。賴宗賢：《台灣道教源流》（台北：中華大道，1999）。李豐楙：〈中部山線道士行業圈：陳、李兩個道壇的合作與傳承〉，載鄭志明主編《道教文化的精華》，台北：中華大道文化事業，2000，頁 159-203。李豐楙：〈鹿港施姓道壇與泉籍聚落〉，《台灣文獻》52 卷 2 期（2001），頁 11-28。蓋建民：〈清代閩台道教關係考略〉，福建師範大學閩台區域研究中心，《閩台關係學術研討會論文集》，2000 年 8 月。林振源：〈閩南客家地區的道教儀式：三朝醮個案〉，《民俗曲藝》158 期，2007，頁 197-253。

[7] 劉枝萬在〈台灣的道教〉一文頁 121，亦如此主張。惟施舟人在〈臺灣之道教文獻〉頁 176 曾提到，「清代在台南有龍門派，現在已絕傳」。由於此語相當簡要，不知詳情為何，或許施氏真有所本，但未見文獻記載。

現今仍在不斷傳承的全真法脈，主要有如下二者：一是由民國 38 年（1949）隨軍來台之山東牟平人氏金風山人（1880~？）[8] 所傳，重要的法嗣有全真古道堂的白鶴山人李仲亮中醫師（1947~）及黃龍丹院的王正志來靜師父（1934~）[9] 二人，此二人皆各自開堂授徒。一是由祖籍四川江津的陳敦甫（1896~1993）所開，已仙逝之陳志濱（1913~1990）及陳墩超（1924~1981）二人為其主要門人，現今尚有徒裔承傳此法脈。金風山及陳敦甫二人，皆為全真在家居士，且都同屬龍門宗伍沖虛及柳華陽一系以下的傳人，[10] 主要傳承的內容為內丹。除了這兩個傳承較廣的法脈外，還有幾位全真的修行人來台，比如楊青藜 [11] 及鄧道

---

[8] 根據黃龍丹院來靜師父所撰寫之〈黃龍丹院成立始末〉，載蕭進銘主編：《丹道文化》第 27 輯，（台北：丹道文化出版公司，2002），頁 1-12，金風山人生於 1880 年（民前 32 年），「幼多病，求醫於青島。年十五，遇一道人，帶往大連灣小平島，習武三年，返鄉成親，有二女一子。民初，經商於東北、內蒙間，九一八事變，子孫等遭劫於瀋陽，唯山人赴北平，倖免於難。自後一心向道，在嶗山靜修，常雲遊於大江南北，至卅八年，因戰亂自青島隨軍來台。」（前揭書，頁 2）

[9] 來靜師父生於 1934 年，祖籍湖南湘鄉。年少時，隨軍來台，歷任已故總統蔣介石官邸侍衛、軍法組組長及律師等職務。1979 年，禮拜全真龍門宗第十二代傳人金風山人為師。1982 年 3 月，於新店創立「黃龍丹院」，開始廣收門徒，傳授內丹。隨後，又分別於交大、台大成立「金丹社」，首開大學校園傳授丹道之風。1988 年，在台北市成立「台北市丹道文化研究會」，研究推廣丹道文化，創會會長為中研院研究員李豐楙教授。2000 年，又再度設立「財團法人丹道文化教育基金會」，致力於推展對丹道文化的研究。來靜有關丹道的主要著作有《北宗氣功》及《龍門丹訣》二書。筆者自 1991 年起，即親炙來靜師父，有關來靜師父所傳承之法脈，將另撰專文處理。

[10] 有關陳敦甫與伍柳法脈的關係，乃是本文論述的主題。至於金風山人與伍、柳二人的關係，在黃龍丹院所刊行之《金丹要義》，列有一全真道龍門宗的傳承譜系，自丘處機以下，其依次傳承的次序，以箭頭表示如下：道派趙抱元道堅→德派張碧芝德純→通派陳沖夷通微→玄派周大拙玄僕→靜派張虎皮靜虛→真派李虛菴真明→常派曹還陽常然→守派伍沖虛守陽→太派柳華陽太長→清派了空清淨→一派趙壁塵一子→陽派曲永昌陽子→來派王禮貴來靜。除此之外，在來靜師父所撰之〈黃龍丹院成立始末〉一文當中，亦曾提及，金風山人曾贈其《伍柳仙宗》及《丘祖證道篇》等書（《丹道文化》第 27 輯，頁 2）。由此可見，金風山人所傳之法脈，確與伍柳二人有密切關係。

[11] 據楊青藜自言，其師為了塵，見柳華陽口授，楊青藜筆記：〈前言〉，《大成捷徑》台

人[12]二人，但此二人並未見傳裔衍派。以上數人，皆是在 1949 年前後，因戰亂的緣故，隨國民政府來到台灣的全真內丹修行者。在 1987 年海峽兩岸尚未開放交往以前，另有一位來自香港的全真道龍門宗第 25 代法裔張銘佳[13]（1928~1994），於 1987 年來台創立「全真仙壇」，傳授全真齋醮科儀。[14]張銘佳於 1994 年仙逝於香港，其主要弟子高真凡及何忠龍二人，分別設立「玄真門」及「全真道場」二壇，繼續承傳張銘佳之教法。[15]相較於先前幾位全真人士，張銘佳所傳授之全真教法，係以齋醮科儀為主，而先前幾位，除鄧道人之外，則主要是內丹。[16]

民國 76 年（1987）7 月，台灣官方宣布解除長達 38 年的戒嚴令，並且於該年年底 11 月，開放一般民眾赴中國旅遊及探親。因著這樣的一種開放，促使海峽兩岸間的道教交流又重新活絡起來。20 年來，台灣道教團體赴中國大陸各地尋根訪道的情況，已難計其數；而中國道教界受邀來台演法及參訪的情形，亦時有所聞。這當中，即有不少台灣人士，遠赴中國大陸，禮拜各地道觀之全真道士為師，學習

北：真善美出版社，1987），而了塵則是柳華陽之弟子，是以楊青藜即是全真龍門派第 11 代傳人。

[12] 據永和全真觀陳金英女士言，鄧道人（名字不詳）是一位來自貴州的全真出家道士，曾短暫住居於新店二龍山的長春觀，傳唱全真科儀，後即離去，生平事跡不詳。

[13] 根據玄真門所印行之〈全真演教宗壇龍門正宗至寶法派〉一資料的介紹，以及筆者採訪所得，張銘佳係廣東新會人，生於 1928 年。17 歲入道，皈依廣州至寶台呂祖仙壇，為龍門派 25 代傳人。該壇係由龍門派 24 代法裔何啟忠自羅浮山沖虛觀分香而來，而羅浮山沖虛觀的龍門法脈，最早係清初由 11 代的曾一貫入廣所開啟。1955 年，張銘佳因動亂逃難至香港。1984 年，首次渡海來台演法；1987 年，再度來台，並於台北創立「全真仙壇」，傳播全真龍門派教法。

[14] 據張銘佳弟子高真凡言，張銘佳所傳授的，主要雖以齋醮科儀為主，但亦同時教授內丹修練的方法。

[15] 道錚：〈失落的台灣全真道〉，《道教月刊》第 18 期，（台北：樓觀台文化事業，2006.6），頁 13。

[16] 就筆者所知，全真古道堂的李仲亮醫師，除丹道外，亦有全真科儀的傳承。

全真教法，然後回到台灣來傳播全真道，此實為戰後全真道來台的第二波浪潮。綜合文獻所見[17]及筆者所知，1987 年解嚴以後傳到台灣的全真道，實可歸納出如下幾個法脈：一是創建新店銀河洞蓬萊仙館的台灣「中國全真道教會」前理事長林琮源，為龍門宗 23 代法裔。該館所奉祀的主神，即是全真教創始人王重陽。二是南投草屯慈聖宮的黃崇法，禮全真龍門宗 25 代傳人康信祈及張信光為師，為龍門宗 26 代法裔。現今黃崇法門下已有兩位出家道士，[18]首開台灣全真道的出家風氣。三是屏東鎮南宮的蕭至蓉，禮四川青羊宮當家陳明昌為師，為龍門宗 21 代法裔。四是土城全真仙觀的巫平仁，[19]禮中國道教協會副會長黃信陽為師，與黃崇法同為龍門宗 26 代法裔。五是台中和平慈元宮住持暨台灣「中國太上全真道教會」理事長的張金國，為龍門宗 28 代法裔。六是高雄市全真道教會的江理仲、楊理泓及陳理義，三人皆為龍門宗 22 代法裔，師承自成都老君山。七是雲林虎尾佑東道院住持暨「中國台灣龍門道教教會」創辦人的莊誠傳，禮湖北黃陂木蘭山之謝宗信為師，為龍門宗 24 代法子。[20]八是台北三重「紫氣道堂」的清澤子，為全真道華山派傳人。以上幾個全真法脈的傳人，在正式皈依全真道之前，多半有自己的宮觀及信仰內容，而其所傳承的全真教法，乃是以全真的齋醮科儀為主，丹功為次。台灣本土在家、三教融合及巫術

[17] 下文有關解嚴後台灣全真道幾個主要傳承的介紹，主要是參考道錚所撰之〈失落的台灣全真道〉《道教月刊》第 18 期，頁 13-14 及鄭義潔之碩士論文：《宗教音樂的移植與傳承—以南投慈聖宮全真道教為例》（台北：中國文化大學藝術研究所音樂組，2004）。除此二者之外，目前尚未見到有其他相關的研究及報導。

[18] 有關黃崇法及慈聖宮的情形，可參考鄭義潔「宗教音樂的移植與傳承—以南投慈聖宮全真道教為例」。

[19] 巫平仁的全真仙觀，最先係承繼張銘佳「全真仙壇」而來，其後再禮黃信陽為師。

[20] 由佑東道院所印行的龍門宗第七代祖師王常月之《龍門心法》一書，內有關於佑東道院緣起的簡介。

性質濃厚的信仰，再加上全真的教法，到底會結出什麼樣的果實，因時間短暫，還難有定論，一切仍待更長期的追蹤及觀察。

綜上所論，源起於中國北方、初期以內丹修煉為主的全真道，係在戰後才開始傳播到台灣。相對台灣原以正一道為主流的道教信仰來說，至今為止，全真道在台的傳承，仍屬相當小眾，且都是以在家傳承為主，和中國大陸以出家住觀為主的全真道有所不同。不過，儘管傳承的人數有限，時間亦較短，但畢竟已成為台灣眾多道教的一支，而且對於全真道及道教內丹術在台灣的傳播及弘揚，亦極有貢獻，[21] 因此，頗值深入加以記錄及探討。本文之主旨，即在研究探討陳敦甫一系的全真道龍門宗在台灣傳承的具體情形、重要成就和貢獻。

二、全眞龍門派及其研究回顧

儘管全真龍門派內部，將該派歷史的起源追溯到丘處機（1148–1227）身上，並尊丘處機之弟子趙道堅（1163－1221）為龍門宗第一代律師；趙道堅以下，則依循「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永圓明」二十字派詩，做為傳派之順序。清末以降，有鑑於二十字派詩已不敷使用，更擴展為百字派詩，並一直沿用至今。從表面上來看，全真龍門派代代皆有傳人，次序極為分明，清代龍門派第十一代傳人閔一得所著《金蓋心燈》一書，即清楚陳列出自趙道堅以下之各代的傳承情形及各師傳記。只是，當我們再進一步檢視，即可發現，明代中期之前，全真道內部並未見到龍門派、南無派等宗派之

[21] 由金風山人及陳敦甫二人所開啟的全真法脈，除了相當強調內丹的修煉外，且都曾經出版不少的書籍雜誌，介紹全真道及道教內丹，對全真道及內丹在台灣的傳播，頗有貢獻及影響。

名稱及分別；有此教派之稱，係在明末清初、特別是王常月中興龍門派以後。且《金蓋心燈》一書當中所言，趙道堅係於元世祖至元十七年（1280），由丘處機手中親身領受三壇大戒及傳派二十字詩，成為龍門宗第一代律師，[22] 如是之說法，完全與史實相悖。蓋趙道堅早於 1221 年，逝世於前往西域途中之賽藍城，因此，絕不可能還於 1280 年親受戒律；且 1280 年之時，丘處機也已仙逝，亦不可能傳戒給趙道堅，閔一得之說法，完全不符史實。[23]《金蓋心燈》一書類似之問題，尚有許多。[24] 是以，對於龍門派確切的建立時間，自清代龍門派第十六代的陳教友，即有所質疑，以為應當起自明代，而非元代；[25] 當代的研究，則更進一步主張，龍門派真正的創立時間，應當在明末清初，其中之關鍵人物，即是王常月。王常月為了強化龍門派及公開其傳戒之正當性，所以才試圖重建龍門派的傳承譜系。[26]

---

[22] 閔一得：《金蓋心燈》，《藏外道書》第 31 冊，成都：巴蜀書社，1994，頁 176 下。

[23] 王志忠：《明清全真論稿》（成都：巴蜀書社，2000），頁 72–73。Monica Esposito, "The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty." In John Lagerwey(ed.), *Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field*, vol.2, p.630. Paris: École française d'Extrême-Orient & Chinese University of Hong Kong, 2 vols, 2004.

[24] 有關此點，M.Esposito 上註之文及丁培仁的〈《金蓋心燈》卷一質疑〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第二十三輯，「多元視野下的全真教」專號，（北京：三聯書店，2008），頁 411–429，皆有精詳之討論，可參考。

[25] 陳教友：《長春道教源流》，收入嚴一萍編，《道教研究資料》第二輯，（台北：藝文印書館，1974），頁 309。

[26] Monica Esposito, "The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty."p.622。有關此點，尚可參考尹志華的〈北京白雲觀現藏《龍門傳戒譜系》初探〉（發表於 2008 年 4 月在湖北武漢華中師範大學所舉辦之「全真道與老莊學國際學術」研討會）及〈清同治十二年北京白雲觀傳戒考述〉（《三秦道教》2008 年第 1、2 期）二文。尹志華對於白雲觀所藏《龍門傳戒譜系》的研究同樣發現，龍門派第一代至第六代及第十代至第十代律師的資料，都有所欠缺。

從以上之分析探討可知，全真龍門派之歷史、傳承，尚存在許多幽晦不明甚至錯誤顛倒的地方，這樣的情形，在本文所主要探討之陳敦甫一法脈，同樣存在。教門內的傳承情形即已如此，則自稱為教外別傳的伍柳法脈，更有過之，此乃在研究龍門派歷史時，所須特別注意及仔細甄別的地方。

三、伍沖虛、柳華陽及伍柳法脈簡介

陳敦甫本人所屬的全真龍門法脈，是承繼明末的伍沖虛（1574~？）及清中葉的柳華陽（1735？~？）一系而傳下，陳敦甫及其門人言及內丹和法脈傳承，除龍門宗之開山祖師丘處機外，亦屢屢以伍柳二人為宗；[27] 且此法脈現今尚存重要宮觀之一——永和全真觀，其內部所供奉之全真祖師，在丘處機外，便是伍沖虛及柳華陽二人，由此可見此法脈與伍柳二人關係之密切。是以，在探討陳敦甫一法脈傳承之前，亦有必要先了解伍沖虛、柳華陽二人，以及其所開啟之伍柳法脈。

伍沖虛，[28] 名守陽，江西南昌人，明萬曆二年（1574）生於一官

[27] 陳敦甫的弟子陳志濱，在所撰文章的最後，即常以如下方式署名：全真教龍門派教外別傳伍柳仙宗丘祖門下 31 代弟子。而此法脈所印行之丹經及所強調之丹法，率皆以伍柳二人為宗。

[28] 以下有關伍沖虛之生平略傳及法脈傳承的論述，主要取材自伍氏本人所撰之〈伍真人修真歌〉（胡道靜等主編，《藏外道書》第 5 冊，《仙佛合宗》，頁 769-776。此歌猶如伍沖虛本人的自傳）及《天仙正理直論》、《仙佛合宗》二書。除了伍氏本身的敘述之外，有清一代，尚有申鐵蟾〈伍真人事實及授受源流略〉（《藏外道書》第 5 冊，頁 784 上）及閔一得〈伍沖虛律師傳〉（《藏外道書》第 31 冊，《金蓋心燈》，頁 185 下 -186 上）二記；然閔一得所撰之傳，問題頗多（詳參下註），難以確信。至當代，則有陳志濱（見於氏撰，《全真仙派源流》，台北：全真教出版社，1974，頁 126-131）、楊銘（見於卿希泰主編之《中國道教史》第四卷，台北：中華大道，1997，頁 42-47）及靜虛子（見於氏編：《伍柳天仙法脈》，北京：宗教文化出版社，2007，頁 481-486）等

宦之家。十三歲，因叔父學道，伍氏見其道書，即生起出世學道的志向。二十歲，遇全真龍門宗第七代傳人曹還陽；[29] 隔年以降，曹先後傳其內外丹訣，由此而入道，兼修內外丹術，多年後，得證道果，先後撰成《天仙正理直論》及《仙佛合宗》二書傳世。崇禎十三年（1640），伍沖虛年六十六，事母至孝的他，其母王氏以八十九歲高齡無疾坐化後，即隱跡仙去，不知所蹤。[30] 一百多年以後，柳華陽自言，曾遇伍沖虛傳授丹訣。根據伍氏在其所著二書中言，[31] 其師曹還陽的丹法，係由李虛庵（法名真元）所傳，李虛庵受業於虎皮真人張靜虛，張靜虛則得道於蜀地之碧陽洞，惟傳道者名姓不詳，因此，張靜虛以上的傳承，已無法考究。[32] 由於張靜虛本人為全真龍門宗第五代靜字派法裔，是以伍氏屢以「丘真人門下第八派分符領節弟子」[33] 自居。其弟

人所整理的伍沖虛傳，主要都是根據伍氏的〈伍真人修真歌〉，出入不大，都有值得參考之處。

[29] 曹還陽，名常化，與伍沖虛同為江西南昌縣人。在閔一得所撰之《金蓋心燈》當中，言伍沖虛除了曹還陽外，尚禮李泥丸為師，受外丹書訣。其後，更因趙復陽之介，而至王屋山禮王常月為師，伍氏遂同時成為龍門律宗的第八代傳人（《藏外道書》第 31 冊，頁 185 下 -186 上）。閔氏之此說，在〈伍真人修真歌〉及伍氏所撰二書當中，完全未提及，故本文不採此說。卿希泰所主編之《中國道教史》第四卷（台北：中華大道，1997，頁 43-44），論及伍沖虛生平時，亦有同樣的觀點。

[30] 申鐵蟾：〈伍真人事實及授受源流略〉，《藏外道書》第 5 冊，頁 784 上。《金蓋心燈・伍沖虛律師傳》，以為伍沖虛於 1644 年，仙逝於武陵。

[31] 詳參《天仙正理直論》，《藏外道書》第 5 冊，頁 825 及《仙佛合宗》，《藏外道書》第 5 冊，頁 681-682。

[32] 有說張靜虛之丹法，係由周玄朴所傳（如台北黃龍丹院之傳承譜系），但此說之真偽，難以核考，姑陳此處，以待後證。至如陳志濱氏，雖系出伍柳，但亦坦承，靜虛之師，名姓不詳，姑以「碧陽真人」之強名來稱呼。詳參氏著，《全真仙派源流》，頁 138。

[33] 伍沖虛：《天仙正理直論》，《藏外道書》第 5 冊，頁 782 上。其中所謂的「符節」，伍氏在〈伍真人修真歌〉中的「投詞符節合同了」下註語說，「投詞者，誓之詞也。重陽真人之門馬與孫等，皆焚誓狀之類也。世之後學，皆投詞於師，此則投詞於上帝，而請帝命符節。符節者，即《洞神經》云『昇天券』；以青素帶身，臨昇之日，五嶽

子有吉王朱常淳、伍太初、李羲人等人。

相對於伍沖虛來說，柳華陽雖然時代較晚，但其生平事跡卻要模糊許多。[34] 只知其為江西洪都人，約生於雍正十三年（1735）。在柳氏所撰之《慧命經》序言說，[35] 華陽自幼好佛，因入佛寺，有所感悟，遂常懷出世之想。其後聽聞長者言五祖弘忍於三更傳法於六祖事蹟，乃有所感悟，以為修行必得師傳乃可。由是而開始出外，四處尋求真師，然卻一直無緣遭遇，最後先在皖水之雙蓮寺落髮出家。出家後，無分儒釋道三教，仍繼續尋師訪道，但仍無所得。後來，發心在每天晚上二更時分，虔誠禮拜上蒼，期盼藉此感動上天，使其得以早日遇見真師。經過半年，終於碰到伍沖虛，傳其秘旨。隨後轉赴廬山，又遇到壺雲老師，進一步開啟其性命雙修之奧竅。此後，柳華陽即與二三道侶，隱居江左，日夜苦修，終獲大成。有所大成後，柳氏先於乾隆五十五年（1790），撰成《金仙證論》一書，四年後，又撰寫《慧命經》。嘉慶四年（1799），柳氏時在北京仁壽寺，再寫前、後〈危險說〉二文，以補《金仙證論》及《慧命經》二書之不足。根據正青山人在道光二十六年（1846）為《金仙證論》所撰寫之序言說，在此前不久，有人曾於山中偶遇柳華陽及其弟子豁然、瓊玉。如果此說屬

不見此券則拘人，不得昇；水神不見此券則留人，不令昇；昇地官不見此券，則不得昇度；天官不見此券則閉天門，不令昇進。得券則前入紫府，見大道君，然後一切諸神不敢拘制。」（《藏外道書》第 5 冊，頁 773 上）由此可見，全真龍門派在傳承內丹時，須先「投詞」於上帝，得上帝之符節允諾之後，方得真正入門受訣。在筆者對陳敦甫一法脈的調查當中，報告人陳金英及林永周皆曾言，凡欲入門修丹者，皆必需先以杯筊請示祖師，待得聖杯後，再填具疏文，向上天呈報。兩種入門儀式雖有些差別，但其精神，顯有一貫之處。

[34] 柳華陽之生平，除了其在《慧命經》一書之自序當中，略有陳述外，其餘皆無所見，是以其生平事蹟，不似伍沖虛清楚。

[35]《藏外道書》第 5 冊，頁 876。

實，則當時柳氏已有一百多歲，惟柳氏最後行蹤如何，仍不得其詳，與其師伍沖虛及歷來之許多道者（如老子、莊子、鍾離權、呂洞賓、陳摶、張三丰等等）行跡類似。

伍柳二人所傳之丹法，後人稱之為「伍柳仙宗」，甚至名之為「伍柳派」。[36] 考「伍柳仙宗」一詞之出現，最初應源自於光緒二十三年（1897），四川江津古雲安、古雲笠及鄧徽績三人，將伍柳二人所撰之四部丹經：《天仙正理直論》、《仙佛合宗語錄》、《金仙證論》及《慧命經》，合成一帙，題名為「伍柳仙宗」公開出版。[37] 伍柳仙宗之所以成為近代以後流傳最廣、影響最大的內丹法脈，[38] 一來和伍柳二人之法嗣眾多、著述亦豐有關。[39] 再者，則是因為伍柳二人所著述之四部丹書，一掃昔日丹經之隱晦艱澀、秘母言子，清楚明瞭地直接指出內丹之藥物、鼎器、呼吸火候為何物，及該如何下手修煉、修煉之過程、次第為何，每一階段次第又該如何操持、處置，使人易懂易解。事實上，

---

[36] 已故的伍柳在台法嗣陳志濱，基於伍柳二人所承丹法，係全真龍門派自丘處機以降一脈相承的傳承，因此，極力闢駁「伍柳派」一詞，蓋以此詞含蘊伍柳非龍門正傳之意。陳志濱說：「碧陽真人之後，教門由絢爛復歸於平淡，得道之人，多屬教外別傳，如李虛庵、曹還陽、伍沖虛三真人，皆居俗家而證天仙大道。……旁門之法，道棍之輩，自此無所容身，乃厚誣伍柳二直人非全真之正統，更別稱之為伍柳派，欲隨其蜻蜓撼山岳之愚，正見其不自量也。」（見氏著，《全真仙派源流》，頁 3-4）

[37] Farzeen Baldrian-Hussein, "Wu-Liu pai", in Fabrizio Pregadio (ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, vol.2 (London and New York: Routledge, 2008), p.1049.

[38] 伍柳二人的丹法，除了流傳至台灣外，在今日中國境內仍有多支法脈在傳承。近代以後，甚至還被翻譯成德文（由署名 L.C.Lo 之人所譯，經德國傳教士衛禮賢校定，後與衛氏所譯之《金華宗旨》合成一書，中文譯本見榮格（Carl Jung）著，楊儒賓譯，《黃金之花的祕密》，（台北：商鼎，2002）及日文（日人伊藤光遠曾翻譯及改寫柳華陽的《金仙證論》及《慧命經》二書，且以《煉丹內功秘訣》一名在日本出版，中文譯本見徐兆仁主編：《內煉密訣》，（北京，中國人民大學，1993），流佈到中國境外。

[39] 伍氏之後學，雖未曾留下任何著作，但柳華陽之再傳弟子千峰老人趙避塵所撰《性命法訣明指》一書，結合現代醫學解剖學講述內丹，影響甚為深遠。

相對於鍾呂派之內丹傳統來說，伍柳二人之丹法，並未有太多特異處；其同樣堅持鍾呂以降之「性命雙修」的內丹傳統，將修丹分為煉己築基（煉精化炁）、煉炁化神及煉神還虛三大階段，其中，煉己築基（煉精化炁）為命功，煉炁化神及煉神還虛為性功。伍柳二人所著《天仙正理直論》、《金仙證論》二書最大之貢獻，正是在於詳述煉己築基之煉精化炁階段的各類要項與細部詳情，發前人所未發，以及以全書之過半篇幅，深入闡釋向來丹家所諱言之「火候」問題。二書之所以廣傳，其故亦在此。

本文所主要探討的陳敦甫一系，其最初之源起，乃陳敦甫於民國12年（1923）前後，[40]在四川江津縣的几江之畔，遇伍柳之傳人唐炳和傳授其伍柳丹法。民國38年（1949），陳敦甫因戰亂緣故，舉家播遷來台，遂開啟此法脈在台之傳承。以下所要進一步論述的，即陳敦甫氏的生平、師承、著作與思想，以及其在台所開啟之全真法脈。

四、陳敦甫的生平、師承、著作及內丹思想

（一）陳敦甫的生平事跡

陳敦甫，號拙哉，清光緒二十二年（1896）生於四川江津一富裕家庭。陳敦甫年少受業於縣內之劉平舉、賴竹虛、江源知等知名孝廉、孝才，開始學習科舉考試各科目，舉凡詩書五經、經史子集，無所不讀，[41]奠下深厚之國學基礎。其後，清末廢除科考，引入西式教育，陳氏亦開始接受西方現代科學之知識，由此而對「一切神鬼宗

[40] 拙哉：〈讀《參同契》及《皇極經世》〉，《全真月刊》第3期，（台北：全真教出版社，1974），頁26。

[41]《全真月刊》第3期，頁26。

教，概取懷疑態度」，[42] 直到遇師聞道後，方才改易。民國 12 年前後，拙哉年約 27，於江津几江河畔，偶遇全真龍門宗第 29 代傳人唐炳和，唐傳其《伍柳仙宗》、《西遊記》及《鍾呂傳道集》等書及內丹口訣，並囑以大道之要、修丹法訣，盡在《伍柳仙宗》一書。[43] 獲受書訣後，拙哉隨即進行修煉，據陳志濱言，拙哉嘗試修行之後，很快即有徵驗，曾採得小藥及行走周天。[44] 惟因丹訣簡易、行效迅速，陳敦甫反而有所輕忽、疑惑，甚至以為唐炳和並未盡傳其秘，因此，「乃藉業務上之便，走遍南北十幾行省，遇有聲譽之道家，必訪則已」。[45] 前前後後，總共參訪道家多人，所接每位，皆不惜贈以厚金，務求得到未載之於書的口傳要訣，其中還包括男女雙修 [46] 及外金丹的修煉方法。不過，也因為這樣的辛勤訪道，才真正了解其師所傳，乃如《悟真篇》當中所謂，係屬「難聞而易成」之學；而一般名師之所傳，則都是「易聞難成」之旁門左道。[47]

民國 34 年（1945）以後，中國雖贏得對日之戰爭，但國共間的鬥爭卻益發嚴重，兵馬倥傯之際，陳敦甫自然難以專心修道。至民國 38 年（1949），國民政府退居台灣，陳敦甫亦攜帶家眷，經香港輾轉遷移來台。同年間，拙哉身體突生怪病，不知何故而臃腫，頭髮亦不斷

[42] 拙哉：〈雜論〉，《全真月刊》第 20 期，1976，頁 9。

[43] 詳見《全真仙派源流》頁 137 及拙哉：〈歷史的證據〉，《全真月刊》14 期，1976，頁 22。

[44] 陳志濱：〈告別讀者〉，《全真月刊》24 期，1976，頁 6。

[45] 陳敦甫：《論道》，（台北：全真教出版社，1972），頁 13。

[46] 陳敦甫所學之雙修法，為明代孫汝忠所傳下之以《金丹真傳》一書為本的雙修法門。陳氏來台之後，曾撰專文，回憶參求此法之過程，並嚴厲駁斥此說之荒謬。詳參《論道》，頁 9-14 及頁 35-42。強烈批判以彼家為鼎之雙修法，在伍柳《天仙正理直論》及《金仙證論》二書當中，即可看到。陳敦甫之說，和伍柳二人之觀點，顯有一脈相承的關係。

[47]《論道》，頁 12-13。

掉落，精神則顯得疲憊不堪，迫不得已，乃將昔日受之於師的伍柳丹法，再加試煉，結果很快就祛除疾病，已脫落之頭髮，又重新長出，由是而益信伍柳丹法之真實有效。[48]

來台後的陳敦甫，除了再任職於銀行本業，亦同時重新展開修丹及傳道的事業。然修丹一事，雖早備有法訣，且有心重啟爐灶，但卻因荒廢太久，原來之丹種已凝固，無法打掉重修，幾經嘗試不成，甚且出現走火現象，最後只好放棄。[49] 是以後來，陳敦甫本人亦坦承，自己因「德之不修，環境顛倒，一誤再誤，…造成朽木之材，琢之不成器」，乃是一「敗軍之將」、「道不成之士也」。[50] 自身之修丹事業，雖無法如願，然在傳丹、著述及傳承法脈等事務上，卻頗為積極。拙哉在台期間，除了曾講述師說、收受不少弟子外，[51] 亦相當勤於筆耕，將自己求道、修丹經驗，對於各種丹經和丹派的見解以及從師所得，筆之於書。此外，因有陳志濱及陳墩超兩位傑出弟子的大力護持及輔助，

---

[48] 李樂俅主編：《訪道語錄》，（台北：真善美出版社，1971），頁 53。

[49] 有關此事，筆者在調查的期間，皆曾聽聞陳金英及林永周二人提起。後者甚至還說，陳敦甫曾因試圖再修煉內丹，以至內臟出血。

[50] 《論道》，頁 35。

[51] 陳敦甫在台之門人，知其姓氏者有陳志濱、陳墩超、林阿九、高興旺，田錦坤、李元、陳萬、張枝、黃阿樹、李文棋、黃得元、戴源長、葛中和等人。詳參全真本宗五道寶殿（該殿係由陳墩超所創立）於 1968 年所刊行之《天仙正理・仙佛合宗語錄》一書〈序言〉。其中，陳志濱（山東人）、戴源長及葛中和（二人皆為浙江人）三人，皆為 1949 年以後隨國民政府來台的大陸人士，其餘弟子則大半都為台灣本地人。顯見陳敦甫在台的初傳弟子，仍以台灣本地人士居多；及至再傳弟子，則便幾以台籍人士為主。其主要原因，和大陸來台人數本即不多，且台灣的道教在戰前除先天道外，則幾乎未見丹道之傳承，故台地道教人士對於 1949 年以後自中國大陸傳來的內丹法脈，皆具有濃厚的學習興趣，此不僅在陳敦甫一系有這樣的情形，在黃龍丹院及袁介圭的隱仙派等等傳承，亦都可以看到如是的情況。台灣在戰前雖曾接受日本統治五十年，但漢字的傳承並未中斷，北京話的學習在國民政府的強力推動下也很快普及，因此，台籍人士要學習陳敦甫等大陸人士的內丹法訣，並沒有太大的困難。

前者文思敏捷、善述師說，後者則自有道場，又虔誠投入，陳敦甫遂有為其所傳承之法脈在台建立穩固之根基的打算。無論是長春及全真二觀的創建，還是全真教出版社之設立及傳法規矩和教理教規的制定，[52] 都可見出這樣的企圖。無奈天不從人願，年事已高的陳敦甫，在民國 64 年（1975）前後，應子女之央求，離台赴美定居，其後雖常回台，但陳墩超這位重要弟子，卻於民國 70 年（1981），因腦溢血突然過世，其後數年，陳志濱亦離開人間。兩位得力助手的相繼離去，對陳敦甫的打擊自是很大，從此以後，即未再回台灣。1993 年 1 月，陳敦甫終以 97 歲的高齡，仙逝於美國，結束其帶有傳奇色彩的一生。

（二）陳敦甫之師承

陳敦甫在其著作當中，雖曾多次言及其於民國 12 年前後在江津几江河畔遇師之事，但所述內容極為簡單，只約略提到唐炳和曾傳授《伍柳仙宗》、《西遊記》及《鍾呂傳道集》等丹經給他，並囑附他日後修持須以伍柳為宗，也曾為其講解諸丹經，惟對於其師唐炳和之生平事跡、法脈淵源及修為情形，則完全隻字未提。相較於陳氏在多篇文章中，曾詳述其尋道、訪道過程，以及其一生所聽聞之各種道術的詳細情形來看，其之不提唐炳和的生平事跡及法脈師承，當非刻意隱藏，而是原本即所知不多，故亦難以詳言。倒是陳敦甫之弟子道來子陳志濱，曾在一篇文章中約略論及其祖師爺唐炳和之修為情形：「四川人唐炳和祖師得其訣，採小藥，行周天，於共匪竊據大陸之初，

[52] 陳墩超曾於民國 68 年年底，遵奉師命，親手書製《全真仙友須知錄》（原稿存於永和全真觀），內載「法派宗源」、「全真本旨」、「教外別傳源流」、龍門宗傳派百字詩及門人戒規等內容，以作為入門者之須知。由此《須知錄》之製作，即可見出創建法脈之企圖。

隱居深山，其時已精滿炁足，腹部炙麵團可熟」。[53] 陳志濱之此說，應當是得自於陳敦甫之口，但此資料亦相當簡略。筆者在調查採訪的過程當中，則是聽到陳敦甫之再傳弟子林永周，說出一些和陳志濱稍有不同的講法。據林永周說，唐炳和原為一戲班團長，陳敦甫在遇到唐炳和之後曾多番請教，最後唐炳和方允諾收其為徒，並於神壇前跪拜過全真道五祖之一的呂洞賓祖師後，[54] 方傳其修丹法訣。以上二說，孰是孰非，因陳敦甫及陳志濱二人皆已故去，且旁證極少，實已難以論斷。對於唐炳和其人之生平事跡，目前也只能得到上述極為有限之認識。

至於唐炳和所屬之法脈及師承為誰，依現存之資料，也只能知道他是全真道龍門宗伍柳二人以下之傳人，但其師父是何名姓，當初又

---

[53] 陳志濱：〈告別讀者〉，《全真月刊》第 24 期，頁 6。

[54] 自唐末五代以來，呂洞賓即和內丹結下不解之緣，甚至被內丹東西南北派推尊為共同始祖。明清以後，呂洞賓藉由鸞壇的傳播，更成為道教內外最著名、影響亦最廣大的神仙人物，日本學者吉岡義豐，即以「民間宗教的教主」（吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概說》，台北：華宇出版社，1984，頁 169–189）一稱呼，來凸顯呂洞賓在民間宗教信仰當中的關鍵地位。至於道教內部，無論是全真道還是其他流派，藉由降乩的方式請呂洞賓來傳授內丹的情形，十分普遍。閔一得所在的金蓋山，便是一個最顯著的範例。（詳參森由利亞著，孫穎、葛強譯，〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，收入吳光正主編之《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006，頁 446–475）這樣的情形，在今天香港的道堂當中，還十分常見。比如，香港的青松觀、金蘭觀及許多先天道的道堂，不僅奉呂洞賓為重要的神靈，且仍持續透過降鸞的方式，來獲得呂洞賓的教示。（游子安：〈香港先天道百年歷史概述〉，收入黎志添主編，《香港及華南道教》香港：中華書局，2005，頁 63。鍾國發：〈試論香港全真派的由來與特質〉，收入丁鼎主編，《昆崳山與全真道》，（北京：宗教文化出版社，2006），頁 449–451。黎志添：〈香港道觀（道堂）與呂純陽信仰的關係〉，收入氏著《廣東地方道教研究：道觀、道士及科儀》，（香港：中文大學出版社，2007），頁 111–126。不過，由陳敦甫所傳下的這一法脈，不僅沒有採用扶乩降神的方式來修煉內丹，甚且還極力闢斥如是方式的不當，此和香港道壇的情況，有所不同。

於何處得法，則同樣闕如。無論是陳敦甫的著作，還是陳志濱為其法脈所特別撰寫之《全真仙派源流》一書，抑或陳墩超所編寫作為門徒手冊的〈全真仙友須知錄〉，對於伍柳二人以降至唐炳和之間的法脈傳承情形，不是隻字未提，不然便是含糊帶過。[55] 由此可見，即便是陳敦甫自己，亦不知其師祖為誰。若從陳志濱本人在行文最後常自署「全真教龍門派伍沖虛真人嫡系教外別傳第三十一代弟子」[56] 之名銜，以及陳穩中所編寫之〈全真仙友須知錄〉中的龍門宗傳派百字詩[57] 來逆推，

[55] 陳志濱曾為文提到，「伍柳之後，大道復隱而不顯，滿清末年，太平天國之亂，修道之士，皆避禍於深山之中。有好道之士，為求真師，深入山中搜尋，幸得遇仙師，苦苦哀求，聊通一線修行之路，於是大道復流傳於人間，四川人唐炳和祖師得其訣。」（《全真月刊》第 24 期，頁 6）從此言可知，陳志濱當時，對於伍柳至唐炳和之間的傳承情形，已不知其詳。陳氏在撰著《全真仙派源流》一書時，即坦然承認，「仙脈源流之論述，至感不易」（見該書 139 頁），其主要原因，就在於資料的缺乏，而資料缺乏的原因，則和仙道之學，其本質為方外之學，道人向來不太注重文字的記述及史事的編纂，且傳統的儒者，亦對道門經典及道家史事不太重視有關。（詳參《全真仙派源流》，頁 138-139）

[56] 全真道自王重陽創立起，皆是以出家為主，然伍柳一系，據陳志濱言，從第四代的「碧陽真人」開始，皆是以在家居士得法訣後而證道，是以伍柳一系相對於以出家為主之全真道龍門宗來說，有「教外別傳」的稱呼（《全真仙派源流》，頁 121）。陳志濱之此說，頗類似一貫道之「道降火宅」的說法，若追溯其源頭，當是承襲自其師陳敦甫，非其所發明（詳參《全真仙派源流》，頁 137）。今日中國大陸所見之另一支伍柳法脈，亦有如是之說（詳參靜虛子校訂：《伍柳天仙法脈》，（北京：宗教文化出版社，2007），頁 484）。是以，「教外別傳」之說，在伍柳一系當中，實相當普遍。

[57] 其全文為：「道德通玄靜，真常守太清。一陽來復本，合教永圓明。至理宗誠信，崇高嗣法興。世景榮惟懋，希微衍自寧。未修正仁義，超昇雲會登。大妙中黃貴，聖體全用功。虛空乾坤秀，金木性相逢。山海龍虎交，蓮開現寶新。行滿丹書詔，目盈祥光生。萬古續仙號，三界都是親。」陳穩中所編寫之〈全真仙友須知錄〉當中，即載有此詩做為傳派次序。依此詩，陳敦甫為龍門宗 30 代法裔，陳穩中自身為 31 代世字輩傳人。只是這樣的傳承速度，若對照於其他伍柳法脈及今日中國大陸道觀當中之龍門派傳承（以 25 代到 30 代之間最為普遍。四川一地的道觀，則傳承較慢，25 代之前的法嗣極多）的情形，顯然是要快速一些。除此之外，由於陳敦甫本人，並未以 30 代法裔自居，其和唐炳和之名號，亦與百字派詩不符，因此，此百字派的傳承譜系，或有可能是陳穩中為建立日後法脈的傳承依據，所自行加入。

則可知唐炳和係屬全真龍門宗第 29 代法字輩的傳人。唐傳拙哉，所以拙哉為第 30 代興字輩法嗣，拙哉再傳弟子林永周及陳金英二人，則為第 32 代景字輩，林永周亦有弟子數人，故此一法脈，至今為止，已傳至第 33 代榮字輩。

（三）陳敦甫之著作及內容提要

前言陳敦甫雖自承修道無所成，但其內心顯然極希望將自身的求道、修丹經驗和研讀丹經的心得體會，以及得自於其師唐炳和的修丹法訣，傳承下來，是以在工作之餘，頗勤於傳道及寫作。拙哉仙逝後，留下著作數種，茲依出版時間先後，羅列如下 ：

1、《西遊記龍門心法》：民國 54 年（1965）以拙哉之手寫原稿直接影印出版。

2、見於李樂俅所編撰之《訪道語錄》中的「陳敦甫」一章。該書係於民國 54 年（1965），由台北真善美出版社出版。

3、《論道》：民國 61 年（1972），台北全真教出版社出版。

4、《西遊記釋義》（另名《龍門心法》）：民國 64 年（1975），台北全真教出版社出版。此書係 54 年所出版之《西遊記龍門心法》一書的印刷體及增補再版。

5、見於《全真月刊》之雜文數篇。其篇名未收入《論道》一書者，登錄如下 ：第 2 期之〈有感於梁啟超之《佛學十八篇》〉，第 3 期之〈讀《參同契》及《皇極經世》〉，第 6 期之〈三教同源之築基〉，第 7 期之〈《西遊記》絕非吳承恩所著〉，第 8 期之〈談《西遊記》考證〉，第 9 期之〈失敗中求取經驗之哀鳴錄〉，第 10 期之〈《西遊

記》是道家經典〉，第 11 期之〈泛論民國卅年以前四川諸旁門〉，第 12 之〈川黔陝諸旁門幻術〉，第 13 期之〈道經漫談〉，第 14 期之〈歷史的證據〉，第 15 期之〈談道數則〉，第 16 期之〈誰又能修改了《西遊記》？〉，第 23 期之〈談《西遊記》小說的釋義〉，第 24 期之〈告別辭—返躬自問〉。

《西遊記龍門心法》是陳敦甫生平所出版的第一本書，也是陳敦甫生平最重要及用力最多的代表作，其對內丹的認識主要體現在此書當中。據陳氏自言，二十七歲前後遇唐炳和時，唐不僅曾傳授他小說《西遊記》，且從修丹的角度為其講解《西遊記》。[58] 因此，在陳敦甫的理解及所承師訓當中，《西遊記》絕非是一本單純之神魔或滑稽諷世的小說，反之而是一本龍門宗秘傳之修丹寶典；不僅該書的作者正是龍門宗鼎鼎大名的開山祖師丘處機，而且，丘氏創作此書的主要動機，乃是以唐三藏師徒辛苦至西方取經的過程，暗喻內丹修煉的原理、法訣及整個修行的次第和內在現象。[59]《西遊記龍門心法》一書，正是從這樣的觀點出發，來嘗試詮釋及抉發《西遊記》之主要人物及各章背後所隱含的修丹要旨。該書曾先後印行兩個版本，第一個版本《西遊記龍門心法》，署名「拙哉」，乃是由拙哉之手寫原稿直接影印出版，助

[58] 詳參《天仙正理・仙佛合宗語錄》一書之〈序言〉。

[59] 陳敦甫在《西遊記釋義》一書當中，曾如此說道：「丘長春祖師，為道家出世之學，無完整之書，如《陰符經》三百字、《道德經》五千言，皆未能盡舉其事，乃作《西遊記》，將道家學說，全真功法，逐步詳細描出。又恐將奪天地造化之機，過於暴露，迫不獲已，委委曲曲隱喻，間接寓顯於密，盡洩萬古不傳之秘法。因此，龍門派下，成真者頗眾，而在俗人聞道，亦自此始。」（見該書〈初版序〉，頁 37）在《論道》一書，甚至還有「拙哉所學是全真龍門，龍門之書，粹於《西遊記》」（見該書第 10 頁）一語之發。從此二語可知，在陳氏所傳承之法脈，一向肯定《西遊記》一書為丘處機所作，且認為該書隱含金丹大道，可據之修煉以成仙。有關其對於《西遊記》的如上看法，在下一節當中，將有更進一步的探討。

印者為香港之鏡陽子（孫鏡陽）[60] 及奮陽子。第二個版本出版時，更名為《西遊記釋義》（又名《龍門心傳》），係於民國 63 年（1974），由全真教出版社以印刷體的形式刊行。相較於前者來說，後者乃是一個更為完整、更為豐富的版本。其內容，除了在前面增入由陳敦甫及陳志濱師徒二人所撰述之有關「《西遊記》作者為誰」的幾篇論文外，更增添了許多修丹圖文並且附上一百回《西遊記》全文內容。拙哉對《西遊記》的內丹釋義，即置於每一章之後。因此，若欲了解陳敦甫之內丹思想及西遊學，自當以後者為主。前本所有，而後本闕如的內容，只有三陽子及陳志濱二人為《西遊記龍門心法》一書所寫的序言。

陳敦甫的第二種著作，見於李樂俅所編著之《訪道語錄》中的一個專章，篇幅並不算太長。在該專章之前，有一段編者對於陳敦甫的生平及思想的簡介，[61] 其後所輯錄的，則全是陳敦甫本人有關內丹的片段式語錄，頗能反映出陳氏本人的重要內丹思想。無論是從此書，還是從陳敦甫本人的一些敘述，以及陳在《仙學》雜誌 [62] 上發表文章的情況，皆可透露出陳敦甫當初在台時，與台灣幾個仙道團體及人士，[63] 相互交流及往來的情形。

《論道》是一本由〈論道〉（一）、（二）、（三）、（四）及〈論

[60] 可參考李樂俅所編著之《訪道語錄》中有一專章（見該書 259-276 頁），介紹孫鏡陽其人及其養生術。

[61] 李樂俅對陳敦甫的介紹雖然簡短，但見於如下的一段話，卻頗能畫龍點睛般道出陳敦甫內丹思想之重點及根本依歸：「先生獨推尊伍柳，至謂伍柳以外，皆屬旁門。甚且將黃元吉之《樂育堂語錄》、尹真人高弟之《性命圭旨》，及劉悟元之《道書十二種》，均辭而闢之。然則若先生者，殆伍柳之忠臣歟？」（《訪道語錄》，頁 53）

[62] 有關《仙學》雜誌的介紹，可參看李世偉所撰之〈解嚴前台灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉（《香港及華南道教研究》，頁 487-491）一文。

[63] 有關戰後至解嚴前，台灣幾個仙道團體的活動情形，李世偉氏所寫之〈解嚴前台灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉一文。

釋〉、〈雜論〉、〈論《方壺外史》〉、〈論《三車秘旨》、《道竅談》〉、〈看《禪與道概論》〉、〈論《金丹真傳》〉等十篇短論所組成的 42 頁小書。這十篇短論，曾先後發表在各期之《仙學》及《全真月刊》二雜誌當中，其主要宗旨有二，一是論述下手修丹、修道之基本概念（如築基、元精）及原則，一是辨別旁正，極力批判內丹東、西二派、雙修法門及時下出版之書中有關內丹和伍柳法脈的錯誤知見，護宗護教之意味極濃。

陳敦甫的最後一類著作，是發表在各期《全真月刊》的一些短論。這些短論數量不多，篇幅亦不大，且內容多半是介紹一些和內丹無關的鄉野道術及方技，因此，相對前三者來說，重要性也較低。

總括來說，陳敦甫本人做為一個龍門派伍柳法脈的後代法裔，一切的學問著述，無不以伍柳仙學為根本依歸，也無不含蘊著實踐及護教的終極意義；[64] 其個人之思想形態及特質，乃是一個強調實踐、以實踐為主的內丹修行者，而非系統性的學問家。其所留下的著作，就篇幅來說，並不算太大，其中最重要的便是《西遊記釋義》一書，該書也是陳敦甫著力最深、也較具原創性及較有影響力的一本論著。[65] 至於

[64] 即便是《西遊記釋義》一書，拙哉亦言該書乃是一本「衛道之書」(《全真月刊》第 23 期，頁 13)。李樂俅說陳敦甫（其弟子陳志濱亦是）是「伍柳之忠臣」，實一針見血的道出陳敦甫之思想學問及論說著述的本質。

[65] 以道教及內丹的觀點來詮釋《西遊記》一書，是清末之前的主流，陳士斌之《西遊真詮》及劉一明之《西遊原旨》二書，即為其中代表。但民國以後，受到新學風的影響，如是的觀點反成批判及否定的對象。陳敦甫《西遊記釋義》一書的出現，在近現代的學風當中，獨樹一幟，實堪稱是一己之力對抗時下學術風潮的異數。在該書中，陳氏及其弟子陳志濱如唐吉訶德一般，擎起長矛，獨力挑戰如魯迅及胡適等學術權威，力主《西遊記》作者為丘處機之舊說，且完全從內丹修煉的角度來詮釋該書。陳氏此書出版後，確實引發一些討論，贊成及反對皆有之。如，王崗〈《西遊記》——個完整的道教內丹修煉過程〉(《清華學報》新 25 卷第 1 期，1995.3，頁 51-86）一文，即附和陳敦甫的觀點，肯定《西遊記》一書，暗藏內丹修煉奧義。柳存仁先生所撰

其他的著作，或者致力於釐清及介紹伍柳法脈及內丹修煉的基本觀念及原則，或者強力批駁其他丹家的「錯誤」見解，雖於伍柳及龍門派之內丹思想的闡揚及觀念的辨正有所貢獻，但原創性較少，影響也小。

（四）陳敦甫之內丹思想要旨

儘管陳敦甫著作不多，還說不上是一個自闢體系、深具原創的內丹思想家，但其思想論述，若對照近現代道教及全真道著述本極有限的情況，特別是將其置放在整個台灣的道教及丹道的發展歷史當中來觀看時，仍可顯示出其獨特的價值及彌足珍貴之處，值得深入加以剖析及記述。以下即依數點，來歸納闡述陳敦甫本人之內丹思想的要旨：

1、《鍾呂傳道集》、《西遊記》及《伍柳仙宗》三書為陳敦甫之內丹思想的源頭活水與根本依歸。

《鍾呂傳道集》、《西遊記》及《伍柳仙宗》三書，係陳敦甫當初於四川禮拜唐炳和為師時，唐傳授給他之最重要的三本丹經，並囑其以此三書為根本修行經典。陳敦甫恪遵師訓，不但反覆強調此三書乃眾丹經中之精華及桂冠，而且其本人的內丹思想，主要也都是源自此三部經典。陳氏於 1968 年再次合集刊行伍沖虛之《天仙正理》及《仙佛合宗》二書時，即於〈序言〉當中，如是說到：

> 自呂純陽、王重陽二真人，倡道儒釋三教歸一說，至伍沖虛真人所著《天仙正理》、《仙佛合宗語錄》，更引三教經文，闡明大

〈全真教與小說西遊記〉（收於氏著《和風堂文集》下冊，（上海：上海古籍出版社，1991），頁 1319-1391）一長文，即是針對陳氏一書的觀點而寫作，文中對於陳敦甫之西遊觀點，有贊成，亦有反對。

> 道。倘能澈底解悟，再看儒釋兩家經文及歷代真人詩歌，瞭如指掌。同時參考鍾離正陽及呂純陽二真人之《傳道》，該書乃全真鼻祖，將全部功法，提綱顯示。至丘長春真人，著《西遊記》，將全真功法，更逐步詳述。…只要將《天仙正理》、《仙佛合宗語錄》互相參證千週萬遍，刻骨深入，勝讀三教萬卷書，非妄言也。

在《西遊記釋義》一書中，陳敦甫亦說：

> 拙哉《釋義》，使有志於道者，知三書有一貫源流之用。《鍾呂傳道集》，道之提綱也；《西遊記》，道之隱喻也；《伍柳仙宗》，道之淺說直論也。同道人不必泛觀萬卷丹經，無著手處，只看此三書，未遇師，反覆研究，已得訣，反覆印證，必事半功倍也。[66]

以上二語，意義十分清楚明瞭，皆在反覆強調《鍾呂傳道集》等三書之重要，以及此三書之間具有著思想一貫及源頭末流的關係。陳氏如是的經典觀，自是屬於伍柳法脈形成後，逐漸醞釀而成的教門內部特有觀點，現存全真道及龍門宗其他法脈的著作當中，並未見到。類似《鍾呂傳道集》一書作者鍾離權、呂洞賓二人，雖被推尊為全真道北五祖之二，王重陽還曾自言其丹法乃是在陝西甘河等地由呂洞賓所親傳，[67] 但此丹經在整個全真道的發展歷史當中，並未受到特別的

---

[66]《西遊記釋義》，頁 89。

[67] 在《重陽分梨十化集》的卷下當中，有如下的一段按語：「丹陽問余不住飲冷水何故？答曰：我自甘河得遇純陽真人，因飲水焉，故作是詞。」（王重陽：《重陽分梨十化集》，《道藏》第 25 冊，上海：上海書店，1996，頁 797 上）引語中的「余」，顯然即是王重陽本人。這是王重陽所有的著作當中，唯一一處明言其於甘河鎮所遇到之神仙，即是呂洞賓的文字。除此之外，王重陽雖曾多次論及他在甘河遇仙之事，但都

強調及重視，至少就現存可見的著作來看是如此。[68] 至於《西遊記》一小說，雖然早就為全真道徒所注意及深入詮解，但教外人士對於該書在全真道內部傳承的情形，並不清楚，陳敦甫如是的經典觀，雖是傳承自清代以後的伍柳法脈，但這樣的觀點，顯然為我們透露出《西遊記》一小說長期以來在全真道內部秘密流傳及運用的部分實情。柳存仁〈全真教與小說西遊記〉長文的撰作，最初實有回應陳敦甫之西遊觀點的意思，其文雖不贊同丘處機是《西遊記》一小說之原始作者的觀點，但亦從諸多證據推論肯定，在一百回《西遊記》定本形成之前，應當存在著一部在全真教內部流傳、並由全真教徒所刪定的《西遊記》。[69] 由此可見，陳敦甫如是的經典觀，實有其不可輕忽的地方，其對於《西遊記》一書的獨特經典觀及詮釋角度，更是值得深入剖析及探討。比如，在《西遊記釋義》一書當中，曾如是言道，「讀《西遊記》，須讀《陰符經》、《黃帝內經》、《道德經》、《易經》、《參同契》、《鍾呂二仙傳道集》、《悟真篇》及《伍柳仙宗》，且須知天干地支、五行八卦、九流三教，始能全部解釋。尤其《鍾呂傳道集》，《西遊記》一書全脫胎於該集，謂為闡明該集之書，亦甚恰當。」[70] 此文最後提

未直接指出此神仙即是呂洞賓。至於將鍾呂二人尊為師父的論述，於王重陽的著作當中，倒是屢有所見。比如，《重陽全真集》卷九的〈了了歌〉所說的，「漢正陽兮為的祖，唐純陽兮做師父。燕國海蟾兮是叔主，終南重陽兮弟子。聚為弟子便歸依，侍奉三師合聖機」（王重陽：《重陽全真集》，《道藏》第 25 冊，頁 736 上）便是其中相當完整的師承論述。事實上，從正陽、純陽及重陽這三個名號，似乎也可見出，三者之間，具有一脈相承的關係。

[68] 至於道門內部的情形如何，教外人士便不得而知。道門內部所傳承的教法和公開出版之經典著作，有所不同，乃是道教史及各種數術流派史極為普遍的現象。如是的現象，即使在今天還一直存在。以此文所調查的法脈為例，在採訪的過程當中，陳金英及林永周二人，皆一再強調，法脈內部有些秘傳的口訣及資料，非拜師入門，絕對不得漏洩，即使是至親之人，亦是如此。

[69] 柳存仁：《和風堂文集》（下），頁 1376。

[70] 《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁 34。

出《西遊記》一書全脫胎於《鍾呂傳道集》的觀點，乃前人所未見，其中實有其個人孤明獨發之處。比如，小說之第一回、第二回描述孫悟空為尋求長生不死之道，而不畏千里之遙、訪師求道的艱苦過程，以及斷然摒棄術、流、靜、動諸旁門左道，唯求性命雙修、長生成仙大道的意志，和《鍾呂傳道集》一書之第一、二論—「論真仙」、「論大道」的主旨，確有異曲同工之處，而非虛妄無根之比附。如是的觀點，尚有不少，限於篇幅，難以在此一一詳舉探討。

陳敦甫一方面堅守伍柳以下之師說教法，另一方面，也致力於「闢邪說、拒詖辭」的工作。在他看來，凡伍柳之外的丹法皆非大道，皆存在著種種問題，因此，有些雖可參考，但應知其局限所在，有些（如雙修法）則全為邪法，應當斷然否棄。見於如下一段論述，便相當精要的展現出拙哉對於各丹派的看法：

> 蓋天下盡是邪說旁門，例如現今盛行之黃元吉《樂育堂語錄》、《性命圭旨》、劉悟元之《道書十二種》及劉止唐著述等等。又有所謂東派、西派，不是太上降傳，便是呂祖下示，全是一些觀鼻樑、守丹田，吞津嚥氣、搬弄後天精氣，易聞難成之書。但以上諸人，雖未聞大道，然尚未入邪說，且皆博覽群經，眼界豐富，如能作讀書參考，亦大有裨益。又如金蓋山人閔一得所述，住世神仙沈太虛、神人李泥丸，自相矛盾，種種怪誕之說，及旁門而兼邪之說，毫無足取。願我同道，應不為所惑。尤有甚者，如孫汝忠、傅金銓等人《金丹真傳》、《南北合參》等書，主張陰陽補，男不寬衣，女不解帶，有益於我，無傷於彼之邪說，真乃地獄種子。[71]

[71]《天仙正理・仙佛合宗語錄語錄》一書之〈介辭〉。

以上乃是民國52年（1963）拙哉為《天仙正理・仙佛合宗語錄》一書之出版所寫推介辭中的一部分。由於該書是伍沖虛著作的合刊，所以在推介辭當中，拙哉除了極力強調伍沖虛二書為金丹正宗大道外，亦同時強力批判他家丹法之錯誤或未盡合理處。不過，限於篇幅及主題，他並未詳細指出他家丹法之不當處；日後他即撰寫多篇專文，比如〈論《方壺外史》〉、〈論《三車秘旨》、《道竅談》〉、〈論《金丹真傳》〉等文，一一論述其所以為他派丹法之問題及缺失所在。其中的種種觀點，雖有其精微的當處，但有時亦不免因護教心切，而存在「以己非彼」的問題，然若欲詳論其得失，實須另闢專文。

2、陳敦甫的西遊學要旨及其內丹意涵

由於陳敦甫的內丹思想與其對《西遊記》的理解及詮釋，有著密切的關聯，因此，在此實有必要涉及陳敦甫之西遊學。只是截至目前為止，有關《西遊記》一書的研究，不僅已數量繁多，而且也非常的精微細緻，基於本文之主題、篇幅及筆者之專業，我們顯然只能針對其中最重要的一些觀點，做概略的介紹及檢討，至於詳細析探論陳敦甫的西遊學，則實須另以專文來處理。

陳敦甫的西遊學，主要體現在其《西遊記釋義》一書，誠如前文所說，該書也是陳敦甫最重要、也最有影響力的一本書。該書起始即可看到陳敦甫及其弟子陳志濱的幾篇文章。文章的核心主題，便是論證龍門宗的丘長春祖師正是《西遊記》一書的原始作者，而非胡適等人所認為的吳承恩，以及《西遊記》乃是一部如假包換的道家內煉經典。陳氏如是的主張，顯係承傳自其師唐炳和及其所屬的龍門宗伍柳法脈，但在這幾篇文章當中，二陳亦列舉出如下幾項重要證據，來支

持自己的主張：1、古本《西遊記》前有元代文人虞集的序文，該序說到，《西遊記》乃元朝開國時人丘處機所作。2、「心猿意馬」之說，最早見於五代之《鍾呂傳道集》一書，孫悟空即是心猿的象徵，且該書正是《西遊記》一書之根源，因此《西遊記》乃是一部道家典籍。3、明初永樂時人朱玄育在其著作當中曾提及，「丘祖說，吾作《西遊記》，凡有九竅者，皆可修真。」文中之「凡有九竅者，皆可修真」一語，同見於《西遊記》第三回末尾。4、約與吳承恩同時代之伍沖虛，在其《天仙正理直論》〈煉己直論〉當中，有「丘真人西遊雪山而作《西遊記》以明心曰心猿」。[72] 5、明成祖敕令編輯的《永樂大典》當中，早已存在著「魏徵夢斬涇河龍王」的故事。以上諸證，柳存仁在〈全真教與小說西遊記〉一文認為並非全無價值，[73] 且曾就其觀點深入加以討論，比如他曾指出，龍門宗道士朱玄育的生存年代應當是清初，而非拙哉所說的明初；[74] 而虞集之序文，則未見於其文集當中，該文之真假，仍有待商榷。總而言之，柳存仁並不贊同丘處機是《西遊記》一書之原始作者的說法，但肯定在最早金陵世德堂百回本《西遊記》之前，已存在一全真教版本的《西遊記》，而且百回本《西遊記》當中，的確充斥著道教內丹修煉術語，和全真教的關係十分密切。筆者基本上接受柳存仁的看法，認為丘處機應當不是《西遊記》的作者，[75] 但《西遊記》一書，絕非一本單純的神怪或諷世小說，在奇偉瑰怪、曲折離奇的情節背後，的確隱含著道教內丹修行的秘義。以下試闡述陳敦甫是如何以內丹修煉的觀點詮釋《西遊記》一書。

[72]《藏外道書》第 5 冊，《天仙正理直論》，頁 812 下。
[73]《和風堂文集》（下），頁 1321。
[74]《和風堂文集》（下），頁 1322。
[75]《和風堂文集》（下），頁 1378。

在百回本《西遊記》的第 23 及第 31 回開始，即可見到如下二首詩詞及文字：

「奉法西來道路賒，秋風淅淅落霜花。乖猿牢鎖繩休解，劣馬勤兜鞭莫加。
木母金公原自合，黃婆赤子本無差。咬開鐵彈真消息，般若波羅到彼家。
這回書，蓋言取經之道，不離了一身務本之道。」[76]

「義結孔懷，法歸本性。金順木馴成正果，心猿木母合丹元。共登極樂世界，同來不二法門。經乃修行之總徑，佛配自己之元神。兄和弟會成三契，妖與魔色應五行。剪除六門趣，即赴大雷音。」[77]

這兩段文字是陳敦甫在詮釋《西遊記》一書時，常引用來做為自己詮釋觀點的重要理論依據。在他的理解當中，從這兩段文字便可見出《西遊記》一書之所述，實完全離不開自己身體內在，[78] 玄奘師徒四人到西方取經的故事，其實正隱寓著道教內丹所講述的，修煉自己的元精、元氣、元神，終而至於返本還源、回復自己之真實本性的過程。其中觀音所代表的，是內丹修煉中最重要之「觀」、「神」的作用；江流唐僧代表人之虛幻肉身；孫悟空代表著「人心」，即「心猿」，由於屬火之心在五行生剋當中能剋制屬金之肺，是故又稱之為「金公」；豬八戒悟能，「在人身為腎，乃藏精之所，在易卦為坎，為次男，為豕。在五行為水，腎為肝之母，故稱木母」；[79] 沙悟淨者，「指

[76]《西遊記釋義》，頁 260。
[77]《西遊記釋義》，頁 350。
[78]〈西遊記非吳承恩作〉，《西遊記釋義》，頁 2。
[79]《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁 36。

沙為姓，言其潔白無瑕，在五行為土，又名內黃婆，金木間隔，須得土以和之，在五臟屬脾」；[80] 唐僧之坐騎龍馬，喻寓「真意」，「與心猿為表裡，心未動是性，已動是意」；[81] 至於紅孩兒、黃袍怪、黑河妖等在取經過程當中所遭逢的種種妖魔，正如上引文所說的「妖魔色應五行」，實暗寓著內丹修煉過程中所可能出現的各種心魔及五行之魔。其他如金箍棒、觔斗雲及九齒泌金鈀等等，亦各有其隱寓之對象。是以在陳敦甫的理解當中，「《西遊記》以唐僧、悟空、悟能、悟淨、龍馬、觀音菩薩為全書之主要人物，而觀音、龍馬、悟空皆神與性也。總而言之，只有精、氣神、色身為四相，所謂和合四象而修之，其餘一百回所敘述，皆形容如何修此四相也。」[82] 以上所述，實為拙哉對於《西遊記》一書之主要的詮釋架構及原則，依此架構，他再針對各章回進行一一細部的解釋。儘管拙哉有關《西遊記》的全部詮釋內容，其中實不乏錯誤及比附的地方，[83] 筆者並非完全贊同，但對於他的基本詮釋架構，卻覺頗能符應本節開始所引出《西遊記》二詩詞的內涵，因此實有其合理可信之處。其他類似的情況不勝枚舉，柳存仁的〈全真教與小說西遊記〉一文亦已詳細列舉出《西遊記》各回當中之與馬丹陽及張伯端等全真內丹家之詩詞的關係。是以，欲真正了解《西遊記》一書，若完全拋開道教的內丹術，實不可能。陳敦甫西遊學之有其獨特價值，其故亦在於此。

3、陳敦甫之性命雙修及先性後命的內丹思想

性命（神氣）雙修思想，乃是鍾呂派內丹及所有內丹流派共同的

[80]《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁 36-37。
[81]《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁 37。
[82]《西遊記釋義》，〈初版序〉，頁 37。
[83] 比如，心開竅於耳之說。按中醫，心應開竅於舌而非開竅於耳，開竅於耳者為腎臟。

主張，也是內丹之異於儒、釋二家的重要存有論及修養論觀點，丹家即常據此觀點，批判儒釋二家單修祖性的不足及不究竟。[84] 如是思想，經鍾呂二人的大力提倡後，[85] 歷經全真南北二宗的深化及系統化，亦曾深刻影響類似王陽明及王畿等大儒，實為宋代以後影響中國宗教、哲學內涵的重要觀念。截至目前為止，學界對於內丹「性命雙修」之內涵、發展、價值及影響的探究，儘管已取得一些成績，但還有許多值得深入拓掘的空間。[86]

陳拙哉做為全真龍門宗伍柳法脈的忠誠繼承者，其性命的思想，也完全奉守鍾呂以降之性命雙修及全真道「先性後命」的主張。以下幾段文字即體現出這樣的思想：

---

[84] 在署名呂洞賓所作之〈敲爻歌〉如下之語，最常被丹家所引用：「只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。」(《藏外道書》第 6 冊，頁 180 上)

[85] 《修真十書・鍾呂傳道集・論大道第二》言：「萬物之中，最靈、最貴者，人也。惟人也窮萬物物之理，盡一己之性。窮理、盡性以至於命；全命、保生以合於道，當與天地齊其堅固，而同得長久。」(《道藏》第 4 冊，頁 659 上)

[86] 張廣保的《金元全真道內丹心性學》(北京：三聯書店，1995)，是第一本探討全真內丹性命之學的專書，其中亦闢專章比較全真心性論及理學、禪學的異同。戈國龍的《道教內丹學探微》(成都：巴蜀書社，2001) 一書第二章〈性命〉，對於內丹性命之說及與禪學的異同，亦做了全面而深入的比較及探討。傅鳳英的〈靈修和性命雙修－試比較基督宗教與道教內丹的內煉思想〉(《宗教學研究》2008 年第 2 期，頁 11-16) 一文，則著重在比較內丹的性命雙修觀與基督宗教靈修的異同。筆者的〈道教「命門」考〉(發表於 2008 年 12 月 28 日由台北政治大學宗教所及台灣道教研究會聯合主辦之「道教的經典與儀式」國際學術研討會) 一文，則著重探討內丹性命雙修理論之極為重要的身體基礎——命門一竅的源流及內涵。儘管目前學界對於「性命雙修」一觀念的探討已獲得一些成果，但相對於此觀念的複雜及重要來說，尚有許多值得深入探討的空間。比如，各丹家及流派之性命雙修觀的專題探討、性命雙修理論的身體基礎、內丹性命雙修觀與儒佛心性論的異同及相互影響、內丹性命雙修觀與西方心靈哲學及宗教靈修傳統的比較等等主題，都值得深入加以探討。

> 人在胎胞中，性命本來合一，迨誕生以後，神氣分離，性命睽違，日甚一日，年甚一年，直至一息不存而後已。修煉之法，諸家各異，然常存至誠不二之真意，使神氣相交，性命合一，以復本還原，則三教無不盡同也。[87]
>
> 先修性，後修命，性功基礎良好，命功一點便通。[88]
>
> 具有卓絕之性功基礎，一旦遭遇明師，傳以真訣，得與命功配合，則立竿見影，而超生脫死矣。[89]
>
> 先性功方面：二六時中，苟能煉至片念不生，則已由後天進於先天之境。
>
> 次命功方面：心既虛靈，所採者始為真陽，所結者始為真丹。否則，水源不清，所採必非真陽，所結者不外幻丹而已。[90]

第一段文字，陳敦甫追根溯源，認為人的生命本體原是性命合一，但在落入後天以後，卻陷於性、命分離之狀態，是以，若欲回復到生命之先天及完整的境界，實有需要性命或神氣雙修。至於性命雙修之道的次序，則宜先性後命，且性可自悟，但命功之口訣，務必由師所親傳。蓋若不先修煉心性，則無法使生命從後天返乎先天，不能返於先天，則所採取之藥，即非先天（即無法使人真正擺脫肉體及天地陰陽的桎梏），此是修性必須先於煉命的根本原因。

拙哉如上的性命思想，和全真道歷來之主張，實如出一轍，並未有太多個人獨特的創新。其所陳述的內容，主要是將先前之師說，詮釋的更為清楚及淺白罷了，其主要的成就亦即在此方面。

---

[87]《訪道語錄》，頁 54。
[88]《訪道語錄》，頁 60。
[89]《訪道語錄》，頁 57。
[90]《訪道語錄》，頁 60。

4、陳敦甫對築基下手方法及元精元氣的強調和論述

在內丹的具體修煉方法及根本基礎上，陳敦甫特別強調築基下手方法，以及元精元氣的產生和採取的重要性。換句話說，在陳敦甫所繼承的內丹傳統當中，一切的修煉，實須先以師傳口訣中之下手方法進行修煉，再進一步採取元精以作為內煉的根本基礎。其之所以特別強調此二者，一方面和其自身的師承[91]及實際修煉經驗有關，另一方面，則是因為修丹若無明師所親自傳授之築基下手方法口訣，以及以元精元氣做為原始藥材，即無進一步修煉的可能。以下引語不難見出如此主張：

> 細有紫陽真人《悟真篇》之詩，百分之九十皆言藥言精，言小週天，其故為何？修道之要，最重要是下手，最難聞者，亦是下手。時下許多道書，不識者以其易聞，奉為聖經賢傳，其實對於下手，全然不知，此拙哉篇篇不離真精元氣。如能知此，道家後半段之功法，無為兩字盡之。因為性可自悟也，如不以真精元氣為基礎，一切是假。[92]
>
> 《道德經》之杳兮冥兮，其中有精，其精甚真，特別強調的是精，本人亦正為此反覆說。修道之士，若不知此經，藥材從何而來？無此藥材，從何而鍊？即此真精，即此藥材。[93]

---

[91] 無論是伍沖虛的《天仙正理直論》，還是柳華陽的《金仙證論》，都同樣強調採取先天之元精、元氣，做為內丹煉養之藥材。比如，伍沖虛及柳華陽言：「天仙大道喻金丹，金丹根本喻藥物，果以何物喻藥也？太上云：恍恍惚惚，內中有物，即吾身中一點真陽之精炁，號曰先天祖炁者是也。」（《藏外道書》第 5 冊，頁 789 下 -790 上）「仙道煉元精為丹，服食則出神顯化。……夫精為萬物之美，即養身立命之至寶。」（《藏外道書》第 5 冊，頁 930 下 -931 上）以此二語，對照於下文所引拙哉有關元精之論，實可見出一脈相承之關係。

[92] 陳敦甫：《論道》，頁 15。

[93] 同上書，頁 5。

> 本人竭誠供獻同道諸君，無論尋書，無論看書，必以敲竹喚龜、鼓琴招鳳下手，然後元精始生。採此元精，依法煅煉，才能算築基。必能一得永得，否則後天之精，非藥也。[94]

在前兩段文字當中，拙哉一再強調內丹之築基，須有下手修煉的具體方法，有此下手修煉方法，方得元精元氣的產生，並立即採取以充做週天內煉之藥材。至於具體之下手方法到底為何，僅存之於拜師入門後由師父所親自傳授的口訣，完全未明載於文字，其著作亦透露幾項提示，一在於其所言之「敲竹喚龜、鼓琴招鳳」[95]之說，一在於其釋《西遊記》中豬八戒所持之武器——釘鈀，一在於其對《西遊記》第 37 回有關「鬼王」（代表活子時之元精）的詮釋。不過，即使有這些提示，外人顯然亦無法據此推知確切的下手方法。昔張伯端在《悟真篇》有言曰：「饒君聰慧過顏閔，不遇真師莫強猜；只為丹經無口訣，教君何處結靈胎。」[96]紫陽之此言，實乃「夫子自道」式的親身經驗談，其在該書自序即說到自己早年因「至人未遇，口訣難逢」[97]而無法修丹。是以，從陳敦甫之例，我們看到歷來道教內外丹傳承的一項根本原則：「口訣親傳」。這樣的原則，即使到今天，仍然被嚴格地奉守著。在筆者調查採訪此法脈的過程當中，幾位報導人皆不斷強調：唯有在正式拜師入門後，師父方會親自傳授內丹修煉的法訣，這樣的法訣，不僅不會明載於經典當中，即使是至親如父母妻子者亦不能告知，遑論從未曾謀面的讀者。[98]

---

[94] 同上書，頁 7。

[95] 此語源自於張伯端《悟真篇》中所謂，「敲竹喚龜吞玉芝，鼓琴招鳳飲刀圭。近來透過金光現，不與凡人話此規。」（《道藏》第 2 冊，《紫陽真人悟真篇三注》，頁 1006 下）

[96]《紫陽真人悟真篇三注》，頁 1008 下。

[97]《紫陽真人悟真篇三注》，頁 974 上。

[98] 筆者曾詢問受訪者「口訣不輕傳」的原因，所得到的答覆不外乎是擔心所傳非人，被

五、陳敦甫之重要弟子介紹

陳敦甫自 1949 年來台後，雖然自身修丹道業並不平順，但對於著述立論、提攜後進以傳承其法脈，卻極有心意。是以在台 25 年期間，曾不斷收受徒弟及傳授丹道，因此入門拜師之徒眾不少。不過，這些弟子絕大部分都已故去，且生前都未留下任何著作或創立任何道場，其中的兩個例外，便是陳志濱與陳墩超，此二人也是陳拙哉在台最重要、最得力及最有作為的兩個弟子。因有此二弟子，陳敦甫本人的思想及其所傳承的全真龍門宗伍柳教法，才能得到進一步的發揮及延續；可惜的是，這兩個人都較拙哉早逝，以致此法脈的傳承陷入中落的情形。

（一）陳志濱的生平、著作及重要成就

陳志濱，自號道來子，民國二年（1913）生於哈爾濱。早年入伍從軍，畢業於金陵空軍軍官學校，對日抗戰期間，曾因參與空戰而受傷。1949 年隨軍來台，長居台北市，歷任各官階，終以上校之職退役。陳志濱雖為軍伍出身，但其國學底子頗佳，文筆及思辨能力都不錯。在禮拜陳拙哉為師、皈入全真龍門宗之門牆後，即如軍人之效忠於國家一般，致力於弘揚和辯護師說，以及投入全真和內丹教法的闡釋及建構工作。民國 63 年（1974）起，陳志濱在陳敦甫的支持、認可，以及陳墩超的資金挹注下，主編為時二年、前後共發行 24 期的《全真月刊》。此月刊誠如其發刊詞所言，主旨即在宏揚全真及內丹教法；身為主編的他，其實也同時承擔起大部分文章的撰寫工作，

胡亂運用以致招來天譴。林永周氏即以自身為例，認為其前些時候莫名其妙的失足跌傷，實與曾錯誤地將修丹口訣傳給一位動機不純正之弟子而招致祖師降責有關。如是的情形和張伯端所言在四川得道後，誤將口訣傳給非人以致招來天譴之事，若合符節。

文章的主要內容不外乎丹經的譯注、全真道祖師和歷史以及內丹理法的介紹。此外，陳志濱亦曾主編真善美出版社發行之《仙學》雜誌 13 期。[99] 民國 79 年（1990），陳志濱仙逝於台北，享年 77。由陳敦甫開始來台傳承的伍柳法脈，正因為有陳志濱這一位傑出的弟子，拙哉的重要思想主張以及全真和伍柳仙宗的教法，方能在台灣獲得更進一步的生根及弘揚。有關此點，從陳志濱生前所留下的各種著作可更為清楚了解。

現存可見陳志濱的主要著作有，《伍柳仙宗白話譯》、《全真仙脈源流》、《莊子內篇正註真釋 ：龍門心法》及《靈源大道歌白話譯》四專書，[100] 以及散見在 24 期《全真月刊》及《金仙證論、慧命經合篇》一書的單篇文章，如〈行功淺說〉、〈選譯《道德經》體道章〉、〈《西遊記》的作者是吳承恩麼？〉、〈《五篇靈文》註釋〉、〈丘祖秘傳小周天歌訣註釋〉、〈孫不二元君坤道功夫次第註釋〉、〈重陽帝君立教十五論釋義〉、〈談神秀的明鏡台〉、〈丘長春真人示眾五言長篇註釋〉、〈大慈大悲的伍沖虛真人〉、〈伍沖虛真人詩詞選釋〉、〈修習過程及體認報導〉、〈五祖七真年譜〉、〈論《方壺外史》〉、〈論李涵虛兩段工夫及三種先天〉[101] 等等。以下依次概述這些著作的內容 ：

《伍柳仙宗白話譯》一書出版於民國 64 年，應當是《天仙正理直論》、《仙佛合宗語錄》、《金仙證論》及《慧命經》四部丹經的第一本白話譯本。陳志濱將祖師之著作以白話譯出，自是希望藉此推廣和幫

[99] 李麗涼 ：〈台灣解嚴前的兩種仙道刊物—《仙學》與《仙道》〉，收入台北市丹道文化研究會、台北大學東西哲學與詮釋學研究中心聯合主辦之「丹道在台灣的流傳與發展」學術研討會論文集，2008 年 7 月。

[100] 此四書皆由全真教出版社發行。

[101] 以上諸文，除最後二文係收於《金仙證論、慧命經合篇》一書外，其餘皆見於《全真月刊》當中。

助大眾理解伍柳及全真龍門派之丹法。

《全真仙脈源流》一書，乃是陳志濱應陳墩超之請而作。陳墩超自皈宗龍門後，即致力於創建全真龍門在台傳承的體制及道場，是以特別邀請長於文史的陳志濱撰寫《全真仙脈源流》一書，以令門徒及眾人了解全真道之來龍去脈和發展演變情形。陳墩超日後編輯《全真仙友須知錄》時，有關宗派源流部分主要即是取材於該書。《全真仙脈源流》儘管具有濃厚的教門色彩，非嚴格的學術專著，但亦是近現代陳援庵《南宋初河北新道教》一書外，第一本有關全真史實的論著，書中的一些觀點亦有值得參考之處。

《莊子內篇正註真釋 ：龍門心法》一書，係繼明代陸西星所撰《南華副墨》後，特別從內丹的角度詮解《莊子》內七篇的一本著作。該書的一些見解雖有過度引申之嫌，但亦反映出作者本人的內丹思想。

《靈源大道歌》是宋代女真曹文逸的作品，[102] 全文雖短，但流傳極廣，對後世內丹修持，影響深遠。陳志濱先是在《全真月刊》分三期白話譯出此文，最後再集結成書出版。

至於發表在《全真月刊》的各文章，從篇名來看，都不外乎是全真道重要丹經的白話注釋，以及祖師生平、著作的介紹。唯一例外是〈行功淺說〉一連刊載十三期的長文，該文主要在整理介紹伍柳丹法從煉己築基、煉精化炁，到煉炁化神、煉神還虛的整個修行過程，對一位初學者來說，頗有指引的作用。

總而言之，陳志濱著作雖多，但還說不上是一位具有原創性的丹家，其主要扮演的角色，係承傳及弘揚祖訓和師說，對於全真及伍柳

[102] 該書之原始版本收錄於《道藏》第 24 冊，頁 180-181，題名為《至真歌》。

內丹思想在台的傳承及宣揚，貢獻卓著。此法脈若缺乏陳志濱這樣的角色，將暗淡失色許多。儒典《禮記・中庸》有言曰：「夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」據此，陳志濱以其善於繼承師志及闡揚師之思想，真可謂拙哉及全真教門之「孝子」。至於另一弟子陳墩超，亦同為師門之孝子，但其貢獻則有不同。若道陳志濱是文臣，長於著述論說，那麼陳墩超就是武將，長於組織運作及教務推展。

（二）陳墩超與全真龍門宗伍柳法脈在台的奠基及拓展

陳墩超，字穩中，民國 13 年（1924）出生於台北縣五股鄉。墩超早年以水電為業，民國 51 年（1962）前後，為治療其兄之病而開始與宗教結緣，並首創「五道寶殿」於台北市國賓飯店後方，殿內奉祀順奉帝君（即清順治皇帝）為主神。幾年後，又將該殿遷移至重慶北路。因為經營該殿的緣故，陳墩超在這段期間也四處尋師訪道，學習各類科儀及道法，其中甚至還包括一些齋教龍華派的科儀，因此，該殿正如同其他台灣民間廟宇一般，具有濃厚的三教混合色彩。陳墩超後來於永和的中國孔學會結識陳志濱，並經陳志濱之引介，禮拜陳敦甫為師，學習全真龍門丹法。皈入全真龍門派、正式成為全真道徒後，陳墩超即完全投入此教，致力於全真龍門宗在台之傳承及推廣事務。他首先將其住持之五道寶殿冠上「全真本宗」一頭銜，其後又更名為真常宮，最後再定名為全真觀，並遷移至永和現址。觀內除了原先所祭拜的神祇外，也同時奉祀龍門宗開山祖師丘長春及伍沖虛、柳華陽二祖師法像。民國 57 年，陳墩超集資印行其師拙哉所推介之《天仙正理・仙佛合宗》及《黃庭經發微》二書。隔年，為了方便同門進行內丹的實修，他另於新店二龍山區覓得一塊風水寶地，另外闢建長春觀，觀內同時供奉丘長春、呂洞賓及東華帝君三位全真祖師。民

國 60 年，他又成立全真教出版社，專門出版和全真教有關的書籍，前後共計十多種。民國 63 年，他與陳志濱合辦《全真月刊》，歷經二年、發行 24 期後，因覺丹道應以實修實證為重，若無實證經驗，純以思辨論述，實無益於修行，是故予以停刊。[103] 民國 67 年，陳墩超編輯出版《道教必備課誦本》一書，內有道教日常早晚課及拜斗、普度等科儀，以做為宮觀平日進行儀式之用。次年年底，他又編輯教內文書《全真仙友須知錄》，以全真教本旨、法脈宗源、教外別傳源流、龍門宗派百字詩及教門戒規等內容，作為入教者言行之準則。民國 70 年（1981），陳墩超因突發性腦溢血而不幸病逝於台北，得年 58。

從陳墩超一生的行事來看，在他 40 多歲開始皈依全真道，至 58 歲仙逝這十多年時間當中，相當積極投入在教務的建制及拓展上，對於該法脈在台灣的深根及發展，貢獻極大。若使其有更長之年壽，則伍柳法脈在台灣的傳承，當會有另外一番景象才是。無奈天不從人願，使其英年早逝，導致其所致力開啟的教務新象嘎然中止，該法脈之傳承亦因此而陷入衰頹之境。

六、陳敦甫之重要再傳弟子

陳志濱生前，據悉只曾傳授一徒弟，但此徒弟不幸早逝，而其子女亦無承傳其志業者。至於陳墩超的弟子雖然眾多，但真正較有成就、抑或還在繼續傳承內丹的，亦十分有限，就筆者調查所知，僅林永周一人而已。是以，陳敦甫在台所開啟之全真龍門法脈，到了第三代，實可謂之「門庭寥落」。以下透過對陳金英及林永周二人的介紹，了解此法脈現今之傳承情況。

[103] 詳參〈敬告讀者〉，《全真月刊》第 19 期，頁 33-34。

（一）陳金英與全真觀、長春觀之現況

陳墩超之女陳金英女士，生於民國 39 年，早年雖曾拜師入門，亦曾耳濡目染學習一些道法、科儀，但對於內丹及科儀法事，並不十分感興趣。陳墩超於 1981 年突然撒手歸真後，遂由其女弟子江陳碧真接任全真觀及長春觀住持之位。然於此際，師公陳敦甫不僅已長期定居美國，即使人還在台灣，亦已 85 歲高齡，而陳墩超的過世更使其對內丹及法脈的傳承感到絕望，不再回台灣。至於師伯陳志濱亦年近古稀，陳墩超的早逝，同樣使他有頓失左右手之感。在缺乏這些重要靠山奧援下的江陳碧真，除了繼續維持二觀的運作外，已不可能再有什麼樣積極的作為了。1998 年，江陳碧真亦走完其一生，全真觀及長春觀之住持位，只能由陳金英女士一肩挑起。但如今這兩個宮觀，除了和許多民間廟宇一樣，每年進行類似拜斗、消災、普度及補運等法事外，已不再傳承內丹。

（二）林永周及其重陽堂、東華宮

林永周，民國 21 年生，台北縣永和市人。自幼即有一些靈異經驗，常能與神直接感通。約 30 歲之際，因身體的緣故，與其妻李彩鳳開始追隨陳墩超學習法事、科儀。其後，陳墩超拜陳敦甫為師，獲傳龍門派內丹修煉法訣後，亦於林永周 38 歲左右，將法訣傳授給他。當時他雖然還有俗務纏身，但幾經實踐試煉後，即感成效，由此而生起信心，至今行之不輟。民國 72 年，林永周創建全真堂於士林，[104] 主祀全真教主王重陽，隨後又於陽明山區建立東華宮，祀奉全真道之鍾離權祖師。由於林氏與其妻子，除了伍柳丹法之外，同時亦兼學道教清微派的科儀，是以由其所創立的這兩間宮堂，也同時幫信眾施行消災

[104] 該堂已於 2001 年前後，遷至北投奇岩里現址。

解厄及拜斗超度等法事。至於內丹，主要是由林永周本人在傳授，但他並未積極對外招生，及至現今，也只收了七、八位弟子。在內丹的實際修煉上，林永周完全以《伍柳仙宗》一書為主，同時配合師傳口訣而進行；經長期的修行實踐後，林氏頗有其個人的心得體會，他也是台灣伍柳法脈當中，唯一還在傳承內丹者。

七、結論

本文一開始即提到，源自金代中國北方、以內丹修煉為主的全真道，直至戰後才開始傳入台灣，且傳承仍相當有限，真正有開枝散葉、建立宗派的，只有兩個與伍柳有關的法脈，本文所主要調查探討的，便是其中一支。相較於由曲永昌所開啟之法脈，陳敦甫一系除了帶有極濃厚的宗教教派色彩外，也與台灣本土的宗教信仰緊密結合在一起，而和金風山一系的傳承情形有所不同。[105] 這樣的歷史發展，其實與全真道自元代開始南傳後與南方以齋醮符籙為主的正一道逐漸融合的情況，極為相近。是以，在陳敦甫之法嗣陳墩超所創立的二宮觀當中，我們除了可以看到內丹的傳承之外，也可看到屬於正一、清微等科儀的施行，兩者並行不悖，無所違逆。不過相對於齋醮科儀來說，

[105] 金風山人兩個重要的法嗣李仲亮與王來靜，雖然都各自開壇領有徒眾，但兩人之傳承理念及行事風格，卻大有不同。前者為一執業中醫師，長期以來，除了卜居都市巷弄當中，默默施行醫道外，也致力於全真道法之鑽研探究以及傳統道醫和現代科技的結合，頗有古代道人潛心於探究自然、生命奧秘，並援以度人濟世之遺風。至於王來靜，自 1982 年設立黃龍丹院以後，即廣收門徒，傳授丹道，尤其是著重在結合現代學術人才研究傳統丹道，期使丹道脫胎換骨，並在現代社會當中，不斷傳承繁衍及利益眾生。因此緣故，王來靜極少言及宗教，甚至強調將丹道與宗教脫鉤，以利於與現代科學的結合。有關此點，李豐楙的〈丹道、科學與政治—戰後台灣丹道的發展〉(《中正大學中文學術年刊》「丹道思想與修煉專號」，2008 年第 1 期（總第 10 期），2008，頁 1-30）一文，有極為宏觀的論述及觀照，頗可參考。

以內修實證為主之內丹的傳承，其困難程度事實上要高上許多。若傳法者已逝，抑或得訣者修鍊情況不理想，則內丹的傳承，往往就會出現問題。在陳敦甫一系傳承過程中，我們就可以看到這樣的情況。儘管此系目前傳承的情形不甚理想，但經由陳敦甫及其弟子陳志濱、陳墩超三人長期的努力推動，此法脈終究還是在台灣這塊全真道的處女地當中，創建出一個教脈的雛形和幾處傳承道場，並且積累了不少思想成果和珍貴的文獻資料。在內丹修煉法訣齊備的情形下，若能遇逢適當道材，則必能如良田之逢時雨般，再興門庭，傳承此道於不廢！

附錄 ：伍柳法脈陳敦甫一系在台傳承大事紀

1896 年　陳敦甫生於四川江津。

1913 年　陳志濱出生於哈爾濱。

1924 年　陳敦甫遇師唐炳和於江津几江之南。

陳墩超於此年出生於台北五股。

1933 年　林永周生於台北永和。

1949 年　陳敦甫及陳志濱播遷來台。

1962 年前後　陳墩超創設「五道寶殿」於台北。

1965 年　陳敦甫之《西遊記龍門心傳》一書影印出版。

1969 年　陳墩超將五道寶殿更名為真常宮，並於新店二龍山創建長春觀。

1971 年　陳墩超成立全真教出版社，專門出版全真教書籍。

1973 年　陳墩超將真常宮再度更名為全真觀，並遷移至永和。

1974 年《全真月刊》創刊，發行二年後停刊。

1975 年　陳敦甫離台赴美定居。

1981 年　陳墩超因腦溢血突然病逝，得年 58，其弟子江陳碧真，接手教務。

1983 年　林永周創立重陽堂於台北市士林區，後遷移至台北市北投區。

1990 年　陳志濱逝世於台北。

1993 年　陳敦甫逝世於美國。

1998 年　江陳碧真逝世，陳墩超之女陳金英接手全真觀及長春觀至今。

附記：此文得以順利完成，非常感謝陳金英女士、林永周先生、李彩鳳女士、《道教月刊》的羅弘鉦社長，以及洪碩峰、盧安、林宗源、高真凡、巫平仁等幾位道長的協助及幫忙。沒有他們的慷慨而熱心的協助及幫忙，本文即無寫就之可能！

引用書目

古籍

五代・鍾離權、呂洞賓：《修真十書・鍾呂傳道集》，《道藏》第4冊，上海：上海書店，1996。

宋・曹文逸：《至真歌》，《道藏》第 24 冊。

宋・翁葆光：《紫陽真人悟真篇三注》，《道藏》第 2 冊。

金・王重陽：《重陽分梨十化集》，《道藏》第 25 冊。

明・伍沖虛：《仙佛合宗》，胡道靜等主編，《藏外道書》第 5 冊，成都：巴蜀出版社，1994。

明・伍沖虛：《天仙正理直論》，《藏外道書》第 5 冊。

清・柳華陽口授，楊青藜筆記：《大成捷徑》，台北：真善美出版社，1987。

清・閔一得：《金蓋心燈》，《藏外道書》第 31 冊。

徐兆仁主編：《內煉密訣》，北京，中國人民大學，1993。

靜虛子編：《伍柳天仙法脈》，北京：宗教文化出版社，2007。

專著

王志忠 ：《明清全真論稿》，成都 ：巴蜀書社，2000。

戈國龍 ：《道教內丹學探微》，成都 ：巴蜀書社，2001。

吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概說》，台北 ：華宇出版社，

1984。

呂錘寬 :《台灣的道教儀式與音樂》，台北 ：學藝出版社，1994。

李樂俅主編 :《訪道語錄》，台北 ：真善美出版社，1971。

柳存仁 :《和風堂文集》，上海 ：上海古籍，1991。

卿希泰主編 :《中國道教史》第四卷，台北 ：中華大道，1997。

陳敦甫 :《論道》，台北 ：全真教出版社，1972。

陳敦甫 :《西遊記釋義》，台北 ：全真教出版社，1975。

陳志濱 :《全真仙派源流》，台北 ：全真教出版社，1974。

陳志濱 :《伍柳仙宗白話譯》，台北 ：全真教出版社，1975。

陳志濱 :《莊子內篇正註真釋 ：龍門心法》，台北 ：全真教出版社，1984。

張廣保 :《金元全真道內丹心性學》，北京 ：三聯書店，1995。

詹石窗、林安梧主編 :《閩南宗教》，福州 ：福建人民出版社，2007。

榮格（Carl Jung）著，楊儒賓譯 :《黃金之花的祕密》，台北 ：商鼎，2002。

黎志添 :《廣東地方道教研究—道觀、道士及科儀》，香港 ：中文大學出版社，2007。

黎志添主編 :《香港及華南道教研究》，香港 ：中華書局，2005。

賴宗賢 :《台灣道教源流》，台北 ：中華大道，1999。

蕭進銘主編，《丹道文化》第 27 輯，台北 ：丹道文化出版公司，2002。

論文

丁培仁 ：〈《金蓋心燈》卷一質疑〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第二十三輯，「多元視野下的全真教」專號，北京 ：三聯書店，2008，頁 411–429。

丁煌 ：〈台南世業道士陳、曾兩家初探——以其家世、傳衍及文物散佚為主題略論〉，《道教學探索》第三號，台南 ：成大歷史系道教研究室，1990，頁 283-357。

王崗 ：〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修鍊過程〉，《清華學報》新 25 卷第一期，1995，頁 51-86。

尹志華 ：〈北京白雲觀現藏《龍門傳戒譜系》初探〉，發表於 2008 年 4 月在湖北武漢華中師範大學所舉辦之「全真道與老莊學國際學術」研討會。〈清同治十二年北京白雲觀傳戒考述〉，《三秦道教》2008 年第 1、2 期。

吳季晏 ：〈光復前道教在臺灣的發展狀況〉，丁煌主編，《道教學探索》第七號，台南 ：成大歷史系，1989 年 12 月，頁 314-333。

李豐楙 ：〈中部山線道士行業圈 ：陳、李兩個道壇的合作與傳承〉，收入鄭志明主編之《道教文化的精華》，台北 ：中華大道文化事業，2000，頁 159-203。

李豐楙 ：〈鹿港施姓道壇與泉籍聚落〉，《台灣文獻》52 卷 2 期，2001，頁 11-28。

李豐楙 ：〈丹道、科學與政治—戰後台灣丹道的發展〉，《中正大學中文學術年刊》「丹道思想與修煉專號」，2008 年第 1 期（總第 10 期），2008，頁 1-30。

李世偉 ：〈解嚴前台灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，收入黎志添主編 ：《香港及華南道教研究》，香港 ：中華書局，2005，頁 485-514。

李麗涼 ：〈台灣解嚴前的兩種仙道刊物—《仙學》與《仙道》〉，收入台北市丹道文化研究會、台北大學東西哲學與詮釋學研究中心聯合主辦之「丹道在台灣的流傳與發展」學術研討會論文集，2008。

林國平 ：〈唐宋元時期福建道教述略〉（1）（2）（3），《道教月刊》，第 23、24、25 期，台北 ：樓觀台文化事業，2007、2008，頁 44-45，頁 46-47，頁 44-45。

林振源 ：〈閩南客家地區的道教儀式 ：三朝醮個案〉，《民俗曲藝》158 期，2007，頁 197-253。

拙哉 ：〈讀《參同契》及《皇極經世》〉，《全真月刊》第 3 期，台北 ：全真教出版社，1974，頁 26-29。

拙哉 ：〈雜論〉，《全真月刊》第 20 期，1976，頁 9-11。

施舟人 (K・Schipper)：〈臺灣之道教文獻〉，《臺灣文獻》第 17 卷第 3 期，1966，頁 173-192。

傅鳳英 ：〈靈修和性命雙修－試比較基督宗教與道教內丹的內煉思想〉（《宗教學研究》2008 年第 2 期，頁 11–16。

勞格文 (John Lagerwey) 著，許麗玲譯 ：〈台灣北部正一派道士譜系〉，

《民俗曲藝》第 103 期，1996，頁 31-48。

勞格文 (John Lagerwey) 著，許麗玲譯 ：〈台灣北部正一派道士譜系（續篇）〉，《民俗曲藝》第 114 期，1998，頁 83-98。

森由利亞著，孫穎、葛強譯 ：〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，收入吳光正主編之《八仙文化與八仙文學的現代闡釋》，哈爾濱 ：黑龍江人民出版社，2006，頁 446–475。

游子安 ：〈香港先天道百年歷史概述〉，收入黎志添主編，《香港及華南道教》香港 ：中華書局，2005，頁 62–95。

道錚 ：〈失落的台灣全真道〉，《道教月刊》第 18 期，台北 ：樓觀台文化事業，2006.6，頁 13-14。

蓋建民 ：〈清代閩台道教關係考略〉，福建師範大學閩台區域研究中心，《閩台關係學術研討會論文集》，2000 年 8 月。

黎志添 ：〈清初廣東全真道教 ：杜陽棟及曾一貫考〉，文收入國立高雄師範大學經學研究所發行，《2006 道文化國際學術研討會論文集》下冊，高雄 ：昶景文化，2006，頁 951-974。〈香港道觀（道堂）與呂純陽信仰的關係〉，收入氏著《廣東地方道教研究 ：道觀、道士及科儀》（香港 ：中文大學，2007），頁 111–126。

鄭素春 ：〈元代全真道長春宗派的南傳〉，《丹道研究》創刊號，台北 ：丹道文化出版公司，2006，頁 134-186。

鄭義潔 ：「宗教音樂的移植與傳承—以南投慈聖宮全真道教為例」，台北 ：中國文化大學藝術研究所音樂組碩士論文，2004。

鍾國發 ：〈試論香港全真派的由來與特質〉，收入丁鼎主編，《昆崳山

與全真道》，北京 ：宗教文化出版社，2006，頁 444–455。

劉枝萬 ：〈台灣的道教〉，福井康順等監修，朱越利等譯，《道教》第三卷，上海 ：上海古籍出版社，1992，頁 116-154。。

蕭進銘 ：〈道教「命門」考〉，發表於 2008 年 12 月 28 日由台北政治大學宗教所及台灣道教研究會聯合主辦之「道教的經典與儀式」國際學術研討會。

Farzeen Baldrian-hussein, "Wu-Liu pai", in Fabrizio Pregadio(ed.), *The Encyclopedia of Taoism*, vol2,London and New York:Routledge,2008, pp1049-1050.

Monica Esposito, "The Longmen School and its Controversial History during the Qing Dynasty." In John Lagerwey (ed.), *Religion and Chinese Society: The Transformation of a Field*, vol. 2, 621-698. Paris: École française d'Extrême-Orient & Chinese University of Hong Kong, 2 vols, 2004.

天帝教正宗靜坐
無形金丹修煉內涵及傳承發展
——以涵靜老人
學道修煉歷程為核心的探討

梁忠科

大葉大學通識教育中心兼任講師

一、前言——時代背景與應元救劫法門

中國幾千年來，由伏羲老皇至軒轅黃帝而至老子，凡是負有傳佈宇宙大道使命的高人，都是從「靜」中參悟宇宙秘奧，主要的目的是為了能夠「超凡入聖，天人合一」。

中國的靜坐稱為「黃老之學」，也就是仙學。主要是以丹鼎大法研究神仙之學，必須先「超凡」，才能「入聖」，最後達到「天人合一」。

一般人常想藉由靜坐做為養生之道，事實上，只要能不斷下功夫，身體的病痛自然可以消除，可以祛病延年，這是第一階段最起碼的功夫，不必求，自自然然可以養生、長生。

「自然」就是宇宙間的根本大法。天帝教的正宗靜坐，正式名稱是「帝教法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法與救劫急頓法門」，簡稱「昊天心法」、「自然無為心法」與「急頓法門」、或稱「正宗靜坐」。[1]

昊天心法急頓法門是只有當氣運進入三期末劫，才有可能出現的救劫特殊法門。從民國廿（1931）年九月十八日中國東北事變開始，金闕無形中已傳下「直修昊天虛無大道自然無為心法」救劫急頓法門，至廿六（1937）年七七事變爆發，天上的氣運，正式進入三期末

[1] 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北，帝教，1992，頁 1-2。

劫的行劫階段。直到天帝教重來人間（1980 年）之後，天上人間為了促使進入帝門的原人，得有機緣參與，特別將此一昊天心法救劫急頓法門公諸於世。

天帝教駐人間首任首席使者涵靜老人李玉階先生（1901－1994），由於先後天的機緣，逢此曠劫，得修此一昊天心法救劫急頓法門，前後持續修練超過一甲子以上時光，除了親身實地參證的經驗體會和個中真相的領悟之外，也曾就此一昊天心法救劫急頓法門修練體系，進行系統性的總說明。

本文擬以涵靜老人一生的修持歷程為案例，探討昊天心法救劫急頓法門無形金丹的修練內涵和特色，以及對於當代的意義和價值，並針對其間的師承和傳布情況進行初步的梳理，期能釐清此一法門的內外脈絡。

二、涵靜老人學道修煉的師承

涵靜老人李玉階先生，學名鼎年，字玉階，道名極初，道號涵靜老人，江蘇省武進縣人。民國前十一（清光緒廿七年、1901）年，生於江蘇蘇州。

涵靜老人一生學道修煉的師承，可概略分為家學淵源、師友傳授、金仙指點、先天聖宮調教等四方面。茲分述如下 ：

1、家學淵源方面 ：

涵靜老人出生於一個融會儒、釋、道三家思想的家世背景中，五世從祖申耆公兆洛先生，中一甲進士，為清朝乾、嘉年間江南大儒，長暨陽書院，課士以經史，與常州學派領袖劉逢祿過從甚密，學者稱

養一先生；高祖毓華公，宰廣東省四會縣，署佛山同知，多惠政；曾祖嶽生公，博學多才，以發揚祖德為己任。洪、楊之亂起，變賣祖產，救濟難民，咸豐十年，城破殉難；祖伯房公，宰浙江省諸暨縣，剛正廉敏，以開倉賑災坐劾，病歿於位，貧無以殮，民殮之。祖母華太夫人攜四子二女投託小姑貞孝清修太小姐（終身未嫁，潛修佛學，名揚大江南北，卒後地方官紳請於朝，賜謚號「貞孝」）於蘇州，遂定居於吳，並延師教授，辛勤撫育子女成人；父德臣公痛先人所遇，釋褐不仕，以耕讀自娛，匾其居曰「耕樂堂」。母劉太夫人畢生長齋禮佛，皈依淨土宗印光大師，參禪究典，一門忠厚，孝悌傳家。[2]

涵靜老人自十四歲起，每日清晨，誦讀父親德臣公遺留之手抄本《太上感應篇》」及《文昌帝君陰騭文》，漸漸啟發道心。就讀上海民立中學期間，以積存的零用金，曾先後印行二書各三萬本，請四叔委託江華輪執事，隨輪分贈長江沿岸，蘇、皖、贛、鄂各地碼頭旅客，廣結善緣。

民國廿三（1934）年春，涵靜老人奉師命，挈眷自滬赴秦行道，其母劉太夫人不但不為親情所繫，反而鼓勵用心修道，並囑咐，最好遇機入山靜居，致力研究天人之學。民國廿六（1937）年七月，上天安排涵靜老人辭官攜眷潛居西嶽華山，日與大自然接觸，參悟宇宙境界，溝通天人文化，實深受劉太夫人卓越思想薰陶之影響。

2、師友傳授方面：

涵靜老人廿歲時，畢業於吳淞中國公學商預科。中國公學是當時青年嚮往的革命學府，也是學術風氣自由開放的新學府，孫中山、

[2] 李玉階，《天聲人語》，台北，宗哲社，1987，頁 35-37。劉文星，《李玉階先生年譜長編》，台北，帝教，2001，頁 69-71。

于右任、胡適、王雲五諸先生的思想啟迪，不但培育了獨立思考、特立獨行的精神，也播下玄思冥想、求道慕德的種籽，加上期間與程天放、彭精一、余井塘、潘公展等人投身參與五四學生愛國運動的狂潮，更孕育了開闊豁達的豪情壯志胸懷。

畢業那年，由於身體健康的緣故，涵靜老人興起以靜坐養身祛病的念頭，於是依據同鄉蔣維喬（因是子）先生的靜坐方法，學習靜坐，暗中摸索，不斷的參訪、請教。

直至民國十九（1930）年，涵靜老人卅歲時，擔任財政部長宋子文機要秘書，在首都南京丁家花園辦公，偶然聽聞南京二郎廟芙蓉照相館有一高人，於是自上海搭乘夜車前往，翌日凌晨抵達下關，直奔芙蓉照相館而去，尚未經由通報，天德教主蕭公昌明即直呼其名曰：「玉階，你來了！」當下深感驚服，經過一席心靈相契的談話，決心皈依蕭教主，承賜道名「極初」，從茲以身許道，學習道家正統丹鼎大法。

民國廿三（1934）年夏，經蕭教主指定，參與上海法租界山東會館開辦的天德聖教全國師資訓練班受訓，由蕭教主親自率領於子午卯酉四正時會坐，並講解道法要義，以及當年追隨雲龍至聖深山修煉之史實，循循善誘，教誨不倦，百日功圓，皆大歡喜，各自領命宏教而去。涵靜老人奉飭，前往西北陝西、甘肅各省，常駐西安為西北宏教導師。[3]

3、金仙指點方面：

民國廿三（1934）年冬，涵靜老人卅四歲，領師命抵達古都長安。在離開上海赴長安之前，即承恩師濟祖頒賜「你我同濟」臨別贈

[3] 李玉階，《天德教主蕭公昌明百齡華誕壽文》，台北，帝教，1993，頁 5-6。

言，廿四（1935）年五月廿日「陝西省宗教哲學研究社」得能順利在供奉濟祖的濟生會大廳成立，實有賴濟祖無形護持之成果。

同年，涵靜老人蒙渡師純陽祖師夢示，並於長安八仙庵內留贈《鍾呂傳道集》乙部結緣度化。

民國廿五（1936）年夏，蕭教主命長沙郭子大化攜手諭，自武昌專程至西安，囑附涵靜老人與郭子大化二人，當年夏天務必前往太白山叩謁雲龍至聖。

雲龍至聖俗姓鄒名雲龍，湖南寶慶府邵陽縣人，前清康熙末年武舉，遇異人傳授特技，在湘西深山修煉，持誦《玉皇心印妙經》壹百萬遍得道通靈，奉詔敕封為雲龍至聖，為天帝道統第五十三代天鈞教道世輔宗。

後奉命下山至四川點化蕭教主，于民國三（1914）年用盡方法由川度之還湘，入山苦修，十年大成。雲龍至聖欣然告知：「你得道了，已奉　天帝詔命，封為道統第五十四代天德教主，你的天命比我大，今後應以師兄弟相稱，速即下山，救世救人，我另有任務要經常往來崑崙山、太白山。」

太白山終年積雪，人跡罕至，每年僅農曆六月十五日至七月十五日雪溶開山，因涵靜老人與郭子大化二人，從未見過雲龍至聖，蒙雲龍至聖顯示法相，並指定于農曆七月十二日進山，將派大弟子流水子楊宗畏在半山相迎。二人經三晝夜在深山風雪中尋訪，始由大師兄流水子接引，進入「棲霞、雲岩」兩洞拜謁雲龍至聖，面授玄機道妙，二人再拜請求留山學道，雲龍至聖溫諭：「絕不可以！爾等使命未了，趕快下山。」繼而歎曰：「明夏浩劫將興、國難臨頭。」遂肅容

命郭子大化：「速報爾師，歸隱安徽黃山。」復命涵靜老人應于明年農曆六月初一日前，辭官挈眷隱居西嶽華山白雲峰下，長期祈禱，看守西北門戶，且謂：「我會常來照顧。」二人依依再拜而辭，遵命行事。

民國廿六（1937）年國曆七月二日，涵靜老人卅七歲時，遵雲龍至聖之命，棄官歸隱華嶽，五天之後，蘆溝橋七七事變突發，日軍侵華，對日抗戰全面開始，應驗了雲龍至聖「國難將興、浩劫臨頭」之預示。

華山八年山居期間，隱姓埋名，自號「涵靜老人」，以示潛居抱道、寧靜窮理之決心。一面祈禱抗戰最後勝利，保留關中一方淨土；子午卯酉四坐的時間下苦功，開始真修實煉。一面蒙雲龍至聖、崑崙山性空祖師等各山高隱祖師、許多無形金仙們經常來指導，親自見到、會到幾百歲以上的得道高士，所見所聞，真是不可思議。其中道法高超留形住世的前輩，大都隱居在崑崙山，經常往來於崑崙山、太白山、終南山和華山之間。[4] 因此在靜中得到無形的指示，逐步走向法華上乘昊天心法急頓法門的方向，摸索出一條合乎時代環境需要的大道。

4、先天聖宮調教方面：

民國六十八（1979）年冬，人間美蘇對抗衝突，全面核子大戰有一觸即發之勢，涵靜老人鑑於三期末劫劫運將起，不惟地球有靈肉俱焚共同毀滅之虞，且宇宙和諧亦將同受影響，為拯救天下蒼生，一再懇切哀求　天帝，請降先天天帝教重來地球，終於在民國六十九

[4] 李玉階，《天聲人語》，台北，宗哲社，1987，頁 327-328。

（1980）年十二月廿一日，奉准先天天帝教重來地球台灣寶島復興。

涵靜老人為貫徹駐人間首席使者天命，不惜以八十高齡之軀，以台灣為起點，呼籲世人急起從根自救，哀求　天帝妙現神通，化延世界核戰毀滅浩劫，並確保復興基地台灣寶島，及人類永久和平幸福而奮鬥。

涵靜老人誓願與宇宙共始終的赤誠救劫悲願，驚動宇宙最高道源無生聖母，特頒降懿旨，於台灣寶島南投埔里鎮麒麟山下，設立「清明宮」，自民國七十一（1982）年十二月六日起閉關百日，修煉鐳炁真身，以應付地球非常事故，完成保留種子，收拾善後，開創新世界的使命，並命聖宮太虛子左相、玄玄上帝右相親臨調教，涵靜老人拜受此無上恩寵，更獲奇緣，蒙左右兩相收為弟子，潛心修煉，百日功圓，次年三月二十六日出關，時年八十三歲。

民國七十七（1988）年六月一日起，再度於設在南投魚池鄉的天帝教鐳力阿道場閉關百日，重修鐳炁真身，以調和地球氣運，仍蒙太虛子、玄玄上帝兩位聖師祖親臨調教。[5]

綜觀涵靜老人一生學道修練的師承，不但涵蓋儒、釋、道三家，融會現代與傳統，並擴及天上人間、無形有形、先天後天，歷經因是子靜坐啟蒙，蕭昌明大宗師傳授道家正統丹鼎大法，雲龍至聖的「自然」心法指引，崑崙山祖師金仙的指導，直到天帝教復興之後，金闕正宗昊天心法救劫急頓法門的頒佈，以及無生聖宮鐳炁真身修煉的奇緣，層層世界，竅開關通。涵靜老人好學不倦，與時俱進，力求突破，奮鬥無已，可謂「無常師」，更是「無止盡」。

[5] 梁光筆編，《天帝教李公玉階大宗師飾終大典特刊》，台北，帝教，1994，頁 76-82。

三、涵靜老人丹道修煉的階段分期與身心變化現象

涵靜老人一生靜坐修煉的歷程，依其自身數十年的實地經驗和體證。分為：初學基本智識、氣胎、電胎、炁（聖）胎（暨修煉封靈）、鐳胎五個成就過程階段。[6] 茲分述如下：

(一) 初學基本智識階段（20－30 歲）：

涵靜老人自二十歲開始，因為身體健康的緣故，學習靜坐以養身祛病。直到民國十九（1930）年，皈依蕭教主之前的靜坐階段，應屬於涵靜老人靜坐的初學基本智識階段。[7]

1、靜坐內在變化體驗：

以「初學基本智識階段」的靜坐體驗而言，應屬「無人無我，一切妄想俗慮概行掃除盡淨，渾渾噩噩，順其自然之運行，以合天體」的身心狀態。

其內在心境能量達到「親力增強，電光透發，瀟洒自如，似知不知、似覺不覺的活潑境界。」「若稍加著相，或強用潛意的導引，便生障礙，即違自然。」[8]

2、氣化作用與成效：

此階段的氣化作用，主要在增加內在心境能量的熱準，強化原有的親力電射能量，進而帶動強化內在生化系統之原有運行。

---

[6] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 93-100。
[7] 《第五期師資暨高教班聖訓錄》，台北，帝教，1995，頁 263-268。
[8] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 94。

3、生化作用與成效 ：

此階段的生化作用，主要在加強生化系統精、氣、神、魂、魄五大能量區的功能，強化原有的能量交互關係，發揮相生相剋應有的效能，具有改善生理機能、強健體魄的實質功能。

4、整體證驗徵候 ：

涵靜老人於此過程中，因內在生化系統與生理循環機序獲得強化改造，使得身體健康顯著改善，內在心靈的感受與境界也獲得純淨化，身心生命力均能提升，並能順其自然運行，以合天體。

（二）氣胎階段（30－33 歲）：

涵靜老人自民國十九年皈依蕭教主，從此以身許道，以創辦上海宗教哲學研究社為己任，積極履行大願，奮鬥不已。至民國二十二（1933）年冬，上海宗教哲學研究社奉准設立，此等願力與功德，實有助於涵靜老人突破靜坐上的進階。當年農曆除夕，奉天帝頒詔敕封為「威靈妙道顯佑真君」，居十八真君之首。此時涵靜老人在靜坐上的境界，業已完成了氣胎階段。[9]

1、靜坐內在變化體驗 ：

以「氣胎階段」的靜坐體驗而言，身、心的變化已達到「精氣的運行在排去人身中的至陰之電渣（陰氣），自然交流運轉，用氣引精，用血行氣，過關通節，貫通週身」的狀態。

內在心境能量則處於體內「陽電質（氣）來引陰電精（精）輸運全體，發動交流，抱合激蕩，經過多數的電化湊合，久而不懈，循行

[9] 《第五期師資暨高教班聖訓錄》，台北，帝教，1995，頁 279-282。

復始」。[10]

內在親力電射與心境能量的熱準已較前「初學基本智識」階段增強。

2、氣化作用與成效：

此階段的氣化作用，主要在增強氣化系統中O及H電力反射區的引合能量，帶動生化系統，完成「以氣引精，使精氣的運行達到排除體內陰氣，提昇心境能量」的強化效果。

3、生化作用與成效：

此階段的生化作用，主要在加強生化系統當中的「精」能量區與「氣」能量區產生同化（共振）效應，達到提昇「精」能量區的能階，以淨化內在的至陰電渣，除了達到排除陰氣的目的外，更側重在進一步從生化流程返回氣化系統，完成「用血行氣、過關通節、貫通全身」的能量強化效果。

4、整體證驗徵候：

此一階段的生理變化現象，不但從氣化系統順行轉入生化系統（以氣引精），還能再由生化系統逆行返回氣化系統，循環反復，產生輸運全身的運行效果，並在人身中形成一股強烈的氣能動力。當此一氣能動力和氣血循環能夠經常維持平衡狀態，體內多餘的陽氣能量自然凝聚於下丹田處，成為一種「氣胎」。「此即丹經所謂擒龍伏虎抽鉛調汞的功夫，亦即煉精化氣的時期。」

「氣胎」階段即是「煉精化氣」的時期。煉精化氣要到什麼程度

[10] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 94-95。

才算完成？具體證驗的主要身心徵候 ：包括「真息」自然出現，男的要至「馬陰藏相」，就是生殖器包括睪丸全部都縮進去（全部上去）；女的要至「斬赤龍」，月經停止。有了此種現象才算完成煉精化氣的過程。但此時如果再動凡心，勢必馬上又恢復原來，由此可知，所謂「修真」，談何容易。[11]

（三）電胎階段（34－35 歲）：

涵靜老人自從奉 天帝頒詔敕封之後，無形有形之間，長相親和，增加了靜坐的轉運能量。尤其是民國廿三（1934）年夏，參與蕭教主主持的「全國開導師訓練班」百日閉關受訓，涵靜老人在靜坐的煉化成效大為增進。

至民國廿四（1935）年，涵靜老人氣化轉運已進入電胎階段，於生理機能產生相當顯著的改造變化。某夜，涵靜老人突覺鼻痛難忍，翌日對鏡自照，發現原本中陷的鼻樑居然隆起，此一變化顯示涵靜老人已煉就電胎圓滿階段。[12]

1、靜坐內在變化體驗 ：

以「電胎階段」的靜坐體驗而言，已能把握住「精」、「氣」在人身中的運轉過程，也能深切體認必須以修心、煉心配合，才能加速內在氣化的成效。

涵靜老人形容 ：「氣胎的運轉，全憑電質電精的驅轉輪迴，相互磨擦，自然交通，不急不緩，陰氣漸消，逐步化為電胎。同時心意純一，靜極生動，斂神伏息，引得大空之炁調濟親和，始能真水常升，

[11] 李玉階，《靜坐要義》，台北，帝教，1991，頁 86-90。

[12]《第五期師資暨高教班聖訓錄》，台北，帝教，1995，頁 292-301。

真火常降，氣炁絪縕，循環升降，常濟於中，自無化有。」[13]

2、氣化作用與成效：

此階段的氣化作用，主要在增強O、H與電質之電力反射區的引合能量，使得內在生化系統發生劇烈變化，將體內的陽氣煉聚成能量更高的一種胎能。間接刺激「靈魂意識交集引合網路」產生引合上的特殊作用，引合大空之炁調濟親和。

3、生化作用與成效：

此階段的生化作用，主要在加強「精」、「氣」、「神」、「魂」、「魄」各能量區產生同化（共振）效應，提昇「精」、「氣」區的能階，以淨化內在的至陰電質（氣）、至陰電精（精）。此種氣能作用會帶動特殊氣化效應，增強內在生理機能的原有循環機序，而大部分氣能會返回氣化系統中，繼續產生氣能交流作用，增強前述氣化流程的原有成效。

4、整體證驗徵候：

此一階段的生理變化現象，經由精氣運行逐漸消除體內陰氣。同時配合「心意純一」之心境修持，使得氣化、生化二大系統順利發揮轉運成效。

內在氣化能量經多次的抱合激盪後，將會刺激「靈魂意識交集引合網路」產生化合反應，使之具有引入大空之炁（高級炁能）或高級神媒之和力電射，產生配合能量轉運的加持效果，達到改造生理機序之修補功效。

[13] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 95-96。

同時，多餘的陽氣能量，也由原本散殊的狀態（自無），逐一凝聚於下丹田處，形成較具有物化特性的一種氣能（結丹）的狀態（化有）。

具體證驗的身心徵候 ：除了心意純一之外，於生理機能產生相當顯著的改造變化，涵靜老人原本中陷的鼻樑，居然一夜之間自動隆起，此變化即為電胎圓滿的證驗案例。

（四）炁（聖）胎暨修煉封靈階段（35－45 歲）：

涵靜老人在此炁（聖）胎修煉階段，為了配合無形救劫顯應的需要，面臨重大的轉折，從傳統丹鼎大法鍛煉自身具有物質化能力的陽神金丹修煉，轉入昊天心法救劫急頓法門，立地造就封靈身外之身的無形金丹修練。此階段又可細分為聖胎「初期」、「中期」、「後期」與「修煉封靈期」四個時期。

（Ⅰ）、聖胎初期（35－37 歲）：

涵靜老人自民國廿四年某夜圓滿電胎階段，即進入煆煉聖胎的階段。民國廿六年秋，涵靜老人靜坐功夫已達聖胎初果，由於此初期聖胎氣能在體內不斷抱合激盪，更強化了原有的生理機能，涵靜老人的海底示現特殊的產丹表徵，此時已是進入溫養階段。

（Ⅱ）、聖胎中期（37－38 歲）：

在溫養期間，眉宇之間示現特殊的白毫之相，此時之靜坐功夫，已達可以繼續精煉具有物質化能力的陽神成果。

（Ⅲ）、聖胎後期（39－44 歲）：

就在涵靜老人繼續精煉的過程中，因得呂祖、雲龍至聖、蕭教主、濟佛祖等無形中的指導，改煉成就封靈的急頓法門，以配合無形之救劫顯應，至於自身已煉成的聖胎成果，並未再繼續精煉成具有物質化能力的修煉威能。

（Ⅳ）、修煉封靈期（39－45 歲）：

涵靜老人在進入聖胎後期階段，即依其願力直接轉入修煉封靈，因其已具有聖胎後期的深厚基礎，才能急速成就了三十多位的封靈。[14]

1、靜坐內在變化體驗 ：

以「炁（聖）胎階段」的靜坐體驗而言，涵靜老人親證到 ：

「一旦炁胎自凝結成形之後，由於該胎能尚含有少數陰電質，無法全然發揮應有的自行運作力量，仍須加以時日溫養，以排除其內在陰電質，使之化為純陽質的胎能，同時，如此種胎能一旦溫養至圓熟階段，即可由泥丸處沖舉而出，收縱自在，來去自如，並具有物化事物的特殊能力。」[15] 的機體變化原理及絕大部分的階段性過程。

2、氣化作用與成效 ：

聖胎初期的氣化作用，主要在增強人身中O、H、電質、X原素等電力反射區的引合能量，使得內在生化系統，形成極高能階的陽氣能量。直接刺激「靈質能量改造區」強化靈質後，大部分轉入生化系統發生強度劇烈變化，將體內的陽氣煉聚成能量比電胎更高的一種胎能。少部分氣化動力則將進入「靈魂意識交集引合網路」中，產生引

[14]《第五期師資暨高教班聖訓錄》，台北，帝教，1995，頁 302-314。
[15] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 96-97。

合上的特殊作用，以引入更多大空之炁的調濟親和。

而聖胎中期、後期的氣化作用，主要在承續初期、中期階段，唯功能和成效較強烈，但聖胎後期帶有特殊物質化效能之變化。

至於「修煉封靈」時期的氣化作用，除了承續著聖胎後期的功能變化外，更於「靈魂意識交集引合網路」、「靈質能量改造區」中產生顯著的微妙變化。較著重在向大空之中釋放出陽質能量，達到氣、炁轉運上的效應。

3、生化作用與成效：

聖胎初期的生化電力引合網路作用，主要在增強「精」、「氣」、「神」、「魂」、「魄」各能量區產生同化效應，提昇「精」、「氣」、「神」能量區的能階，淨化內在的至陰電氣（神）、至陰電質（氣）、至陰電精（精）。

陽氣能量先在「神」能量區中進行初步能量淨化之後，逐漸下移至「精」能量區，再次進行能量變換效應。而大部分的能量會返回氣化系統中，繼續產生氣能交流作用（抱合激盪），以增強原有成效。

而聖胎中期、後期的生化作用，主要在承續初期、中期階段，唯功能和成效較劇烈，但聖胎後期伴隨著可以產生物質化能力的陽質氣能。

至於「修煉封靈」時期的生化作用，除了承續著聖胎後期的變化外，不同之處在於能量的運轉方向，較著重將生化產生的陽質能量，大部分先轉入氣化系統中進行作用後，再向外釋放。機體上雖仍獲得適度的調整，但其改善成效則須視個人身、心情況與體質的殊異而定。

4、整體證驗徵候 ：

聖胎階段的生理變化，顯示經由與引入的大空之炁交互激盪、不斷化合的作用中，使得內含鐳質的成分漸漸被析出，並凝聚於丹田之處，成為「初期聖胎」。

再經由中期階段的溫養過程，逐漸將聖胎內未完全被純化的陰質部分一一盡除，內在的鐳質持續不斷受到來自大空之炁與之產生連續性的激盪反應，影響生化系統各能量區產生極其特殊的質、能轉換效應，達到「聖胎後期」的圓熟階段，將帶動個體的生理機序發生非常性的特殊改造，例如 :「長生不老」。

聖胎的屬性，根據涵靜老人所言 :「炁胎結構要素，即如佛家的舍利，道家的金丹，分析化驗其中皆有鐳質。」

最後「一旦豁然貫通，即從泥丸沖舉而出，收縱在我，來去自如，道家則曰「陽神出胎」，佛家則曰「明心見性」，此乃真我（二我）之出現，亦即原來軀體氣炁孕育之化身。」「從茲煉神還虛，真火自焚，瓦解肉體，真我常存。此乃鐳之威力，亦為物質而返自然之妙用。」[16]

涵靜老人在進入聖胎後期，即依其願力轉入修煉封靈，也正因為具有聖胎後期的深厚基礎，才能夠急速成就了三十多位的封靈。

具體證驗的身心徵候 ：包括聖胎初果，海底示現特殊的產丹表徵 ；聖胎中期溫養期間，眉宇之間示現特殊的白毫之相 ；聖胎後期的長生不老，圓熟階段即可由泥丸處沖舉而出，陽神出胎，真我出現，收縱自在，來去自如，並具有物質化事物的特殊能力。

[16] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 96-97。

聖胎階段煉神還虛，真火自焚，瓦解肉體，真我常存，可以說是傳統靜坐修煉功夫的顛峰極限境界，也涵蓋了所有傳統文獻論述的範疇。事實上，常態下有形物質世界的生命境界開展，確實以此為極限。然而，若從大宇宙生命境界而言，則仍存在無窮向上拓展的世界和生命境界。

（五）鐳胎階段（82－88 歲）：

涵靜老人自民國三十五（1946）年下華山南歸，民國三十八（1949）年舉家渡海來台，先後接管福台公司、自立晚報等事業，正是涵靜老人靜坐修持的磨難時期（46－79 歲）。此一時期由於涵靜老人一心想籌措弘教基金，盼能即時喚醒沉淪的原人，以盡一己所能，搶救人類面臨的空前浩劫為首要目標，除維持日常靜坐修持外，並未持續修煉封靈。

直至民國六十九（1980）年先天天帝教重來人間復興之後，由於三期末劫救劫使命需要，和涵靜老人赤誠悲願使然，民國七十一（1982）年與七十七（1988）年，涵靜老人兩度蒙先天無生聖母懿命，特派太虛子、玄玄上帝兩位聖師祖調教涵靜老人修煉「鐳炁真身」大法，以調和地球氣運。分別成就了二位具備初級鐳能的封靈：民國七十六（1987）年元月的第卅九位封靈「鐳力前鋒」與七十八（1989）年二月的第四十位封靈「文略導師」，此為涵靜老人靜坐修持登峰造極的圓滿階段，先後總計成就了四十位封靈。[17]

1、靜坐內在變化體驗：

以「鐳胎初級階段」的靜坐體驗而言，涵靜老人的親證經驗，主

[17]《第五期師資暨高教班聖訓錄》，台北，帝教，1995，頁 315-321。

要關鍵在於進入體內轉運的陽氣能量加速了陰電子的排除，增加陽電子間的熔合反應，釋放出含鐳質能量的至陽電射於大空中，產生特殊救劫力量的轉運效應。

正如涵靜老人所記述：「鐳胎是由聖胎（可以控制大電量與小部份鐳質放射）經過不斷電力沖擊，排除一切陰電子，進而陽電子間之熔合產生熱核反應（完全是鐳質），成為核子反應爐相似之收發控制器。」[18]

2、氣化作用與成效：

鐳胎初級階段的氣化作用，主要是以聖胎後期的運轉基礎，配合煉封靈時期的特殊效應，加速內在生化系統發生強度劇烈變化，以利陰電子的排除，增加陽電子間的熔合反應。並直接刺激「靈魂意識交集引合網路」，產生引合轉運作用，釋放出含鐳質能量的至陽電射於大空中，產生無形特殊救劫的轉運效應。

3、生化作用與成效：

鐳胎初級階段的生化作用，主要在提昇「精」、「氣」、「神」、「魂」、「魄」各能量區的能階，淨化內在的至陰氣能。其陽氣能量走向大致與修煉封靈時期相同。

在「神」能量區中進行初步能量淨化後，依次在「氣」、「精」能量區中進行能量變化效應，以加速排除各區內之陰電子，並純化陽電子的電力能量。絕大部分的陽氣能量再度返回氣化系統中，繼續產生氣能交流作用（抱合激盪），進一步配合釋放至陽電射的炁能所需。

[18] 李玉階，《新境界》，台北，帝教，1999，頁 97-98。

4、整體證驗徵候 ：

涵靜老人在鐳胎初級階段的生理變化，已精進到引得大空之炁（含鐳質）相互交融、不斷化合的階段，並產生能夠調和整個地球氣運的大威神力。

就在此一交互激盪與化合的過程中，內含鐳質的成分漸漸被析出並凝聚於丹田處，成為與核子反應爐相似之「收發控制器」，達到轉運類似核能反應的特殊效應，但並不結成具物質化能力的有形「金丹」。

因此，鐳胎初級階段中，涵靜老人自我生理機序上的改造，反而不如前幾階段顯著，而是進一步擴大承擔以靈肉佈施救劫的鐳炁轉運中心角色和功能。

鐳胎為宇宙大動力與大能源之結集，須由聖胎再修煉而成。鐳胎若再繼續鍛鍊，範圍不斷擴張，其放射能將難以控制 ；必須進入宇宙主宰之一定場所修煉，配給特種元素加以保護與調和，以成就化生宇宙間最高級之性能。

四、昊天心法無形金丹修練的特色

天帝教的正宗靜坐法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法救劫急頓法門，與道家傳統的修煉方法，有其基本上的差異，其特色分述如下 ：[19]

[19] 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北，帝教，1992，頁 15-21。

（一）直修：

所謂「直修昊天虛無大道自然無為心法」之「直修」，是指直接先從「煉神還虛」下手修煉。

形式上，雖是超越性功和命功，但在無形中，自然而然仍舊經過「煉精化氣」、「煉氣化神」兩個步驟。

與傳統道家「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」三個階段，循序而進，有所不同。

最主要的原因是，際此三期末劫，核子戰爭一旦爆發，想修傳統丹鼎大法，在時間上與客觀環境，已不許可在肉體上用功夫，以期修得聖胎，煉得陽神真身，所以必須適應時代需要，而做調整。

至於「直修」的條件，必須先打開無形天門（玄關一竅），然後接引上帝的靈陽真炁（默運祖炁），這是修煉昊天心法最大的關鍵！

能得昊天之正炁煉精、氣、神，以自然無為法的鍛煉，皇、寶兩誥願力的持誦，由於原靈的配合，可以直接達到煉神還虛的階段。只要到修煉「煉精化氣」的程度，就因天人之親和、原靈的合體，頓然而成就「還虛」之妙！

（二）昊天虛無大道：

什麼是昊天虛無大道呢？因為人從虛無中來，仍回虛無中去。一靈常照、萬念皆空。這「靈」就是煉神還虛的境界，「一靈常照」就是似睡未睡的心理狀態，心裡一切都不想即是「萬念皆空」。

就是在靜坐時，經常保持將睡未睡，似覺不覺全身放鬆的心理狀態，這是最高的上帝昊天心法。

從渾沌的狀態中立根基；從狂風大浪中、海闊天空中、無邊無際中紮基礎，這是無上上品的修道丹法。

昊天大法的修煉結果，一旦豁然貫通，直接還虛，一步登天，回到上帝的身邊，這也是本地球幾千年來道家修煉丹法中所沒有的。

（三）自然無為心法：

所謂「自然無為心法」，即是修持時不假絲毫人為的力量與意念，身心同時放鬆；全在修一己真陽之炁，以接天地真陽之炁，就是配合天帝教特有的默運祖炁。所謂「祖炁」，即道統始祖宇宙主宰玄穹高上帝之靈陽真炁，一經調和，聽其自然運化，關開竅通，實為宇宙間無上上品修道丹法。

具體的下手方法，包括：

1、不守竅：初學者本藉守竅以祛除雜念，使精神思想集中於某一點，以止念。然如守久，即易生毛病。只有不守竅，直修虛無大道就不會出毛病，也是自然無為的一種「頓法」。頓法就是讓其豁然貫通。

2、不調息運氣：所謂不調息就是任其自然呼吸，不做作，不假外力，若亡若存，似呼似吸。初坐時氣息急粗，約半年或一年後，自然就會逐漸細長，漸漸均勻，而至外呼吸停止，只有內呼吸，先天之真息自見，成為胎息，返本還原，一切順其自然，不以人力強違自然。

3、舌尖輕舔上顎，聽任津液自生自來，一到定靜境界，滿口甘露津液如泉湧，慢慢吞下，可助消化，且有延生功效。

4、心不執著於某一處、某一點，把握「心無所住，一切放下，放下一切；心無所注，一切不想，不想一切」的大原則。（無天無地、無人無我、無色無相、無是無非、不思過去、不想未來），以達虛無境界，混混沌沌、渾渾噩噩、杳杳冥冥、恍恍惚惚，使之不落頑空。

看來下手很難，似無邊際，又沒落腳點，實則只要把工夫做將去，「經常保持『將睡未睡、似覺不覺』身心放鬆的心理狀態」，依自然法則而修煉，不聚氣而氣自聚，不勞神而神還虛，自然體會到虛中有實，無中有真，經由一靈常照、萬念皆空，而達超神入化、形神俱妙的境界，促成救劫急頓法門，修煉封靈，早日成就身外之身。[20]

（四）救劫急頓法門：

救劫急頓法門之「急頓」的意義，是因為氣運到了三期末劫開始，地球上人類的命運危在旦夕，將要應劫的人以及其他生靈不計其數，時間、環境根本不許可人類再在肉體上用功夫。同時，天上為了搶救三期末劫，還需要培養更多的仙佛參與救劫的行列，為了壯大靈界救劫力量，天帝頒下昊天救劫急頓法門，修煉封靈，立地成就仙佛，希望來應付未來的局面發展。所以，急頓法門是只有三期末劫出現，才有的救劫特殊法門。[21]

急頓法門，是且修且救劫，依仗仙佛之力，得金闕之妙，以昊天之正炁煉精、氣、神，由於炁清而烈，其內丹先聚玉枕，再聚腎俞。聚玉枕，得昊天之力，得以運「念力」以救劫；聚腎俞，得以行「危境」而怡然；這是救劫急頓的修煉法門。

[20] 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北，帝教，1992，頁 24。
[21] 仝上，頁 48-49。

至於救劫的力量，在於「御心」，不在於「御物」，是一種全面性的心理連鎖反應，運用在行動未發前的起心動意上，影響心理意識，使之逐漸合乎救劫的要求，化解劫難於無形。[22]

（五）急頓法門之煉元神 ：

法華上乘昊天心法的初階段入門修煉方法，是直修昊天虛無大道自然無為心法，至於，進階段的修煉方法，則是得以運念力而修急頓法門。

修煉救劫急頓法門，首先要修煉「凡靈元神」「煉魂制魄」，就是以正氣力量，修煉人身本有之元精、元氣、元神，以助煉神還虛之功，而奠修煉封靈之基。

主要在加強鍛煉命功，最重要的是，須得助於先天之炁（靈陽真炁、祖炁）加以溫養，還有原靈來相助，可使凡靈元神逐漸堅強，一旦修煉成形，能有與肉體相像的形態與面目，出現身外之身，在無形發揮應化力量，加速封靈修煉的成長。

除了以上所講的步驟之外，還要再加上一些必要的條件和方法來配合，亦即 ：

1、 發大願力，引來先天一炁，配合自然無為心法，勤參法華靜坐。

2、 信心不惑，奉行四門功課，以期自我突破。

3、 正心誠意，持之有恆，不懼任何困難，堅持到底，完成上天所交付的使命。

[22] 仝上，頁 114-116。

事實上，煉元神就是煉靈，是金丹大道的過渡階段。[23]

（六）結無形金丹（修煉封靈）：

當元神修煉有成，在持續勤修苦煉奮鬥過程中，昊天就有一股正氣加持於元神，一旦得到上帝召見、賜封、加錫紫金光，無形中就有一位封靈形成，與元神配合，使這股正氣得以運轉，漸能發育成形。

只要人間努力奮發，就可產生靈覺，不過這位封靈的成長，是要依賴個人在人間犧牲奉獻的熱準而決定。

由于修煉急頓法門不以肉身結丹為目的，而是修煉無形金丹，所謂無形金丹，就是無形這股昊天正氣，加持於封靈，只要人間奮鬥不懈，封靈就成為您的身外之身，來往天上人間，替您負起無形應化有形的任務！

依上述說明，總結修煉封靈的條件為 ：

1、修元神有成。

2、勤修法華靜坐（直修昊天虛無大道自然無為心法）。

3、持績不斷犧牲奮鬥培功立德。

4、天命（賜封）。

5、賜紫金光與無形金丹（就是昊天正氣凝結而成之封靈原種）。

由此可知，修元神是為修封靈而準備，雖然元神只有一個，只要修元神有成，而且具備培育封靈條件，仍可以因為多次「賜封」，而成

[23] 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北，帝教，1992，頁 67-71。

就多位封靈；與傳統道家正宗丹鼎大法，在肉體上用功夫，煉出一位真身的方式，不太相同。

由於急頓法門是為救劫而準備，在此三期劫運，此宇宙應元妙法至寶，能得之修之，即可立地成就救劫仙佛，是為有德者而準備。[24]

五、昊天心法無形金丹大道的傳授概況

涵靜老人自民國廿三（1934）年冬，奉蕭教主之命，前往西安，擔任西北宏教導師，先後設立陝西省、甘肅省宗教哲學研究社，並先後開辦了三期的天德聖教陝西省開導師訓練班，傳授的是正統丹鼎大法，經過五十五天閉關圓滿之師資，合計五十五人。[25]

民國廿六（1937）年七七事變爆發，涵靜老人奉天命在華山白雲深處，看守西北門戶。八年期間，一面祈禱抗戰最後勝利，一面靜坐讀書養氣，暗中摸索，潛修法華上乘昊天心法急頓法門。抗戰勝利前，戰況最艱苦的階段，涵靜老人奉命前往蘭州，與關中取得東西聯繫，並開辦蘭州特期闡教研訓班，為期四週，講解傳授教義、靜參、法技及會坐，參訓十五人。[26]

自從民國三十五（1946）年下華山南歸，民國三十八（1949）年舉家渡海來台，先後接管福台公司、自立晚報等事業，三十年之間，涵靜老人一心想籌措弘教基金，卻只能盡一己之力，搶救人類面臨的空前浩劫，這正是涵靜老人的紅塵亂世磨難時期。

---

[24] 仝上，頁 24-27。

[25] 李玉階、郭雄藩等，《上方恩深紀白雲》，台北，帝教，1996，頁 9-10。

[26] 李玉階，《涵靜老人蘭州闡道實錄》，台北，帝教，2004，頁 162-185。

直到民國六十七（1978）年成立中華民國宗教哲學研究社之後，在次（1979）年三月十一日舉行的第二次社員大會，通過吳性正監事提案，設立「中國靜坐講座」，請涵靜老人公開宣講中國正宗靜坐功夫，俾有志進修者得有機緣研習。加上長孫屢求爺爺傳道，因此觸發涵靜老人悲天憫人的胸懷和使命感，鼓起道德勇氣，發願舉辦十期中國正宗靜坐傳習班，特於同年四月廿八、廿九兩日主講「中國正宗靜坐」二場講座，當場報名希望學習靜坐者，共一百七十九人，經過面談篩選後，通過十七人。

中國正宗靜坐傳習班第一期，於民國六十八（1979）年七月八日正式上課，為期四個月，結業學員十七位。[27]

由於當時天帝教尚未奉准重來人間，涵靜老人以上帝傳道使者身份，向上帝頂表，以傳授道家丹鼎大法開始，其中也包括部分法華上乘昊天心法。

為了適應環境，從第一期至第八期傳習期間，並沒有把「自然無為法」全部拿出來，還是要學員先守竅，但守竅時間很短，從第九期開始，才不守竅，也就是才將法華上乘「正宗靜坐」的不二法門公諸於世。

並於民國七十三（1984）年十一月間，召集各期結業學員，鄭重宣布「法華上乘直修昊天虛無大道自然無為心法」，做有系統的說明。[28]

除了正宗靜坐班百日築基的傳習訓練和提供短期再進修機會的複訓班課程之外，涵靜老人於民國七十五（1986）年七月十四日，進一

[27]《天帝教教訊》第八十三期，台北，教訊雜誌社，1990，頁 59-61。
[28] 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北，帝教，1992，頁 1-6。

步開辦以修煉救劫急頓法門為主要目標的第一期「師資暨高級教職幹部訓練班」，為期五十五天的集中閉關進階訓練。

民國七十七（1988）年七月，開辦第二期「師資暨高級幹部訓練班」時，法緣成熟，涵靜老人完成「帝教法華上乘昊天心法與急頓法門靜參修煉體系總說明」。[29]

及至民國八十（1991）年六月，第三期「師資暨高級教職幹部訓練班」在鐳力阿道場開訓，涵靜老人以九一高齡，每日躬親講授，曾就「帝教法華上乘昊天心法與急頓法門靜坐修煉體系總說明」洩盡救劫天機，貫通修持法門，分作十二次講解，經整理成稿，而有「帝教昊天心法與急頓法門體系總說明十二講」，源自民國二十六年華山時代，歷經五十年涵養洗鍊，涵靜老人的修行法門可謂燦然大備！[30]

民國八十（1991）年十月，更進一步成立了長期的教育機構「天人研究學院」，設立四個研究所，涵靜老人親自主持其中的「天人合一研究所」，指導該所首批九位入學學員，進行為期二至三年的研修課程。

次（1991）年十月，涵靜老人又成立了「天人修道學院」，學制六年，學員除了上課、勞動之外，每天按照傳統子午卯酉四正靜坐，第一年七位學員入學就讀。

至此，昊天心法與急頓法門，無論是在理論上或教育訓練傳習實務方面，都已建構了完整的體系。

此外，有鑑於許多人想學習靜坐的目的，只是為了「治病」與「靜心」，或無法放下世俗雜務，來參加百日築基的正宗靜坐班。所

[29] 仝上，頁 22-31。

[30] 李玉階，《宇宙應元妙法至寶》，台北，帝教，1992，頁 28-86。

以，涵靜老人自民國七十六（1987）年十月起，特地推廣開辦以「廿字真言」為靜坐修持心法的「靜心靜坐講習班」，做為研習正宗靜坐之前的初步準備功夫，並做為應劫期的普渡法門，除了正式參與靜心靜坐班的講習課程外，亦可由正宗靜坐結業學員隨緣傳授，普及傳習人數，粗估達二、三十萬人之多。

因此，形成依序為 ：靜心靜坐講習班、正宗靜坐班、高級教職（傳教使者）訓練班、師資（傳道使者）訓練班，層層以進的訓練系統。再加上教育系統的天人研究學院、天人修道學院，提供了有心研習靜坐修煉者，一個具有完整系統性和制度化的學習流程及環境。

更重要的是，在靜坐傳習上，以大公無私、傾囊相授的風範，知無不言，言無不盡，鼓勵公開研究探討的精神，打破了歷代祖師、宗師們在靜坐丹道修煉傳習上，一貫採取的神秘、單傳、不可說的模式。

從民國六十八（1979）年七月八日開辦第一期中國正宗靜坐傳習班，至民國八十三（1994）年十二月廿六日，九十四歲證道回天的十五年當中，涵靜老人親自傳授的正宗靜坐正規百日班，台灣地區總計開辦了廿六梯次四十一個班別，結業學員達 5580 人 ；此外，以日籍人士為對象的日本特訓班，舉辦八期，結業學員共 162 人 ；以美國籍人士為對象的美國特訓班，舉辦二期，結業學員共 159 人。至於因機緣特殊，個別傳授點坐者，則尚未包括其中，若總括計算，傳授人數超過六千人以上。

而為期五十五天閉關進階訓練的「師資暨高級教職幹部訓練班」，共開辦了四期八個班別，結業學員 750 人。

教育系統的天人研究學院、天人修道學院，則因學制修業年限規定，當時尚無畢業學員。

自涵靜老人證道回天，位證無形之後，至今已有十四年，天帝教駐人間首席使者職務，也已歷經二任更替，目前進入第三任童光照首席使者任期。

由於天人之間，親和往來密切，各種靜坐傳習課程持續開辦中，正宗靜坐正規百日班新增結業學員有 4040 人，累計結業人數已超過一萬人以上。

五十五天的閉關訓練「師資（傳道）暨高級教職（傳教）訓練班」，新增結業學員 1100 人，累計人數達 1850 人。

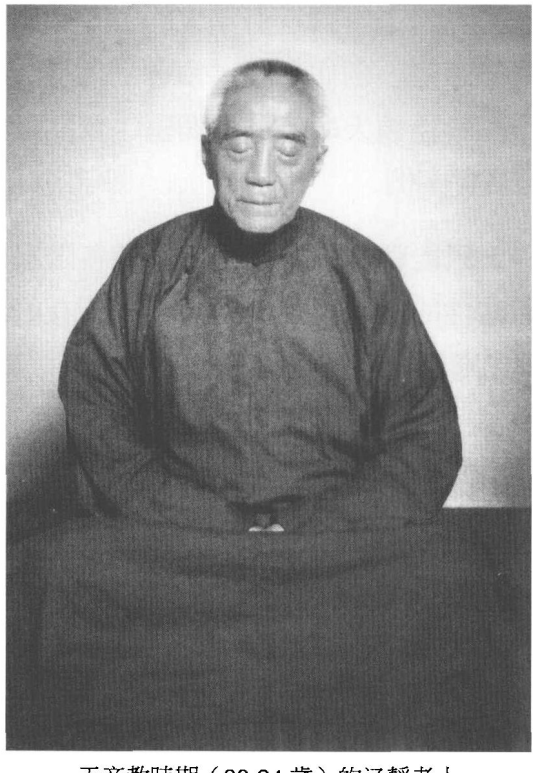
天人研究學院畢業學員已有 15 人，天人修道學院畢業學員也有 4 人。

關於正宗靜坐相關主題的研究，除了透過實修體證外，自八十年代起，分別參與崔玖、李嗣岑等教授主持的國科會研究計畫，及成大、中國醫藥大學、中央大學、台大等校相關研究計畫，持續以現代學術研究及科學方法，探索傳統靜坐修煉的身心奧秘。

六、結語

靜坐丹道修煉，自古以來，即被認為充滿了疑難神秘，不但是修煉者本身在探索過程中，面臨了無數不可預逆的身心變化關卡和疑難，旁觀者若非深諳此道的得道高人，只怕也多是看不出個所以然來。

靜坐丹道修煉探索的歷史中，諸仙總籍固然記載了無數成功的實驗案例，但不可否認，確實也存在無數失敗的實驗案例，被記錄下來，或已被遺忘了。因此，過往所留下的身心變化過程記錄文獻中，可能蘊含成功的契機，也可能隱藏失敗的風險，需要進行審慎客觀的分析和研究，才可能將風險降到最低，避免出現任何不可挽回的身心傷害。



天帝教時期（80-94 歲）的涵靜老人

畢竟，靜坐丹道修煉是歷代公認的大學問，涉及心理、生理、宗教哲學、形而上學、醫學、生化學等等學科的科際整合學問，從多元的途徑切入剖析探討，或許才能夠窺得全貌。

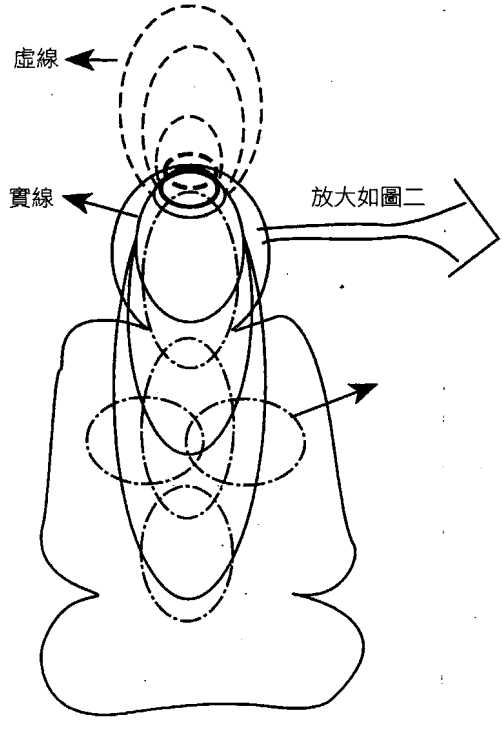
從生命演化的趨勢來看，由獸、而人、進而為神的生命發展歷程，是一條進化提升之路，方向是正確的，而且是有價值的生命追求。至於，如何才是達成目標的適當方法，則需要慎思明辨。

在涵靜老人九十四年的生命歲月中，從二十歲開始，有超過七十年以上的時間，有意識地進行靜坐丹道修煉的實踐與探索，歷經天運、氣運、道運、世運的變遷，鐘鼎山林、得志歸隱、繁華清靜、忘

塵火宅交錯的激盪，見證了中國近百年來的苦難與戰火，也親眼見識到幾百歲以上的崑崙諸祖、劍仙高隱，領會到得道金仙、人間明師的指點調教，以八十高齡再領天命，老而彌堅，奮鬥不息，是一個難能可貴、不可多得的真實案例。

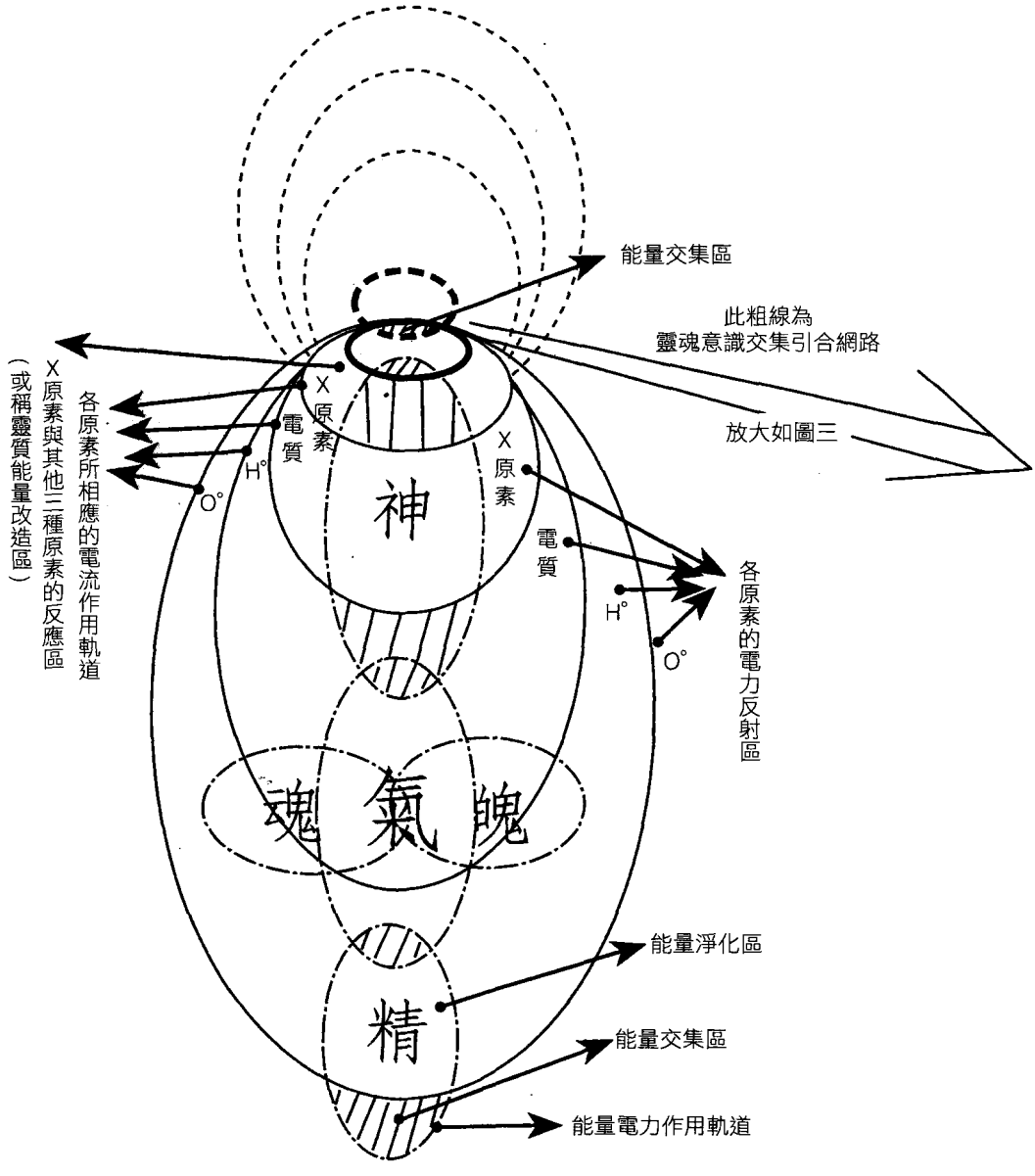
本文限於篇幅，只能就其修持法門、修煉各階段的身心變化及傳承發展，做初步概略性的探討，至於其中精蘊所在的深入探究，和身心變化的細部分析，則仍有待後續的努力。

附圖（一）、（二）、（三）。[31]

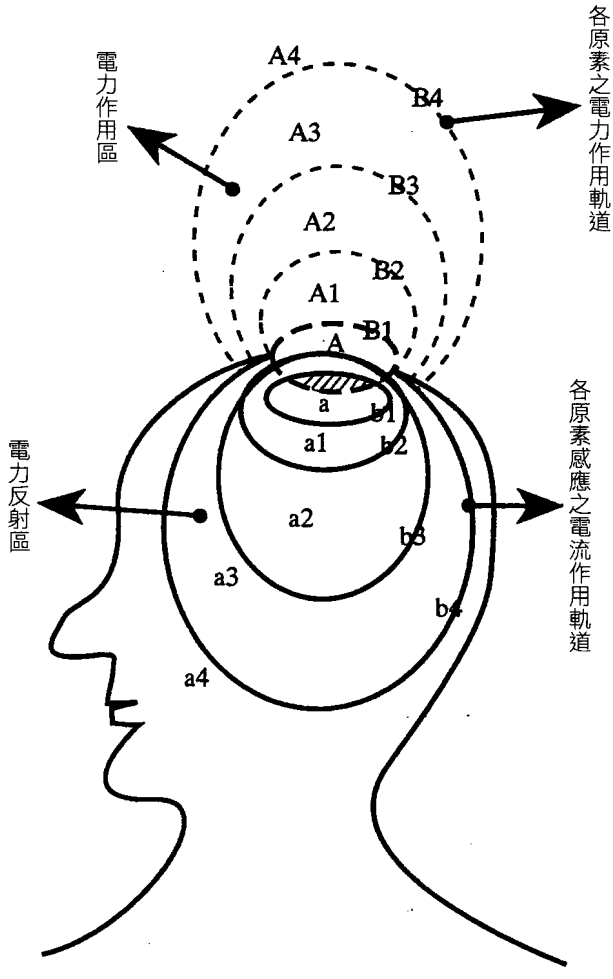


圖一　（身心靈整體電力引合網路）
虛線、實線表體內的氣化系統，分別表示和子（靈體）各原素的電力作用軌道、電力作用區、電流作用軌道、電力反射區。點直線表體內的生化系統，含精氣神魂魄五大能量區。

[31] 引用自《第五期師資暨高教班聖訓錄》，台北，帝教，1995，頁 265。



圖二　生化系統的五大能量區中劃斜線者皆為能量交集區，空白處者皆為能量淨化區。



圖三 （靈魂意識交集引合網路）

A：引合點
A1：X 原素電力作用區
A2：電質電力作用區
A3：H" 電力作用區
A4：O" 電力作用區
B1：X 原素電力作用軌道
B2：電質電力作用軌道
B3：H" 電力作用軌道
B4：O" 電力作用軌道

a：熱準點（內含 X 原素及電質之真愛性）
a1：X 原素與其他三種原素之化合作用區
a2：電質電力反射區
a3：H" 電力反射區
a4：O" 電力反射區
b1：X 原素電流作用軌道
b2：電質所相應之電流作用軌道
b3：H" 所相應之電流作用軌道
b4：O" 所相應之電流作用軌道

1949-1990 臺灣仙道史——以《仙學》與《仙道》為主的考察

李麗涼

真理大學宗教文化與組織管理學系兼任助理教授

摘要

本文是以臺灣解嚴以前兩種關於仙道的刊物——《仙學》與《仙道》為中心，試圖透過此二刊物的內容來觀察 1949 至 1990 之間，台灣仙道發展史上的一些人物及事件。並指出《仙學》與《仙道》不論就名稱或主編的師承而言，均與陳攖寧有所關聯。其中長期擔任《仙學》主編的許進忠、《仙道》的主編洪碩峰，均為陳攖寧的嫡系袁介圭的弟子。換言之，袁介圭不但將陳攖寧的仙學理論與實踐播種於台灣，而其所培養的兩位弟子也對台灣仙道的發展有所推動。除了主編刊物之外，其中許進忠在有生之年終將諸仙道前輩辛苦募建的「仙學中心」完成了社團登記 ；而在《仙道》停刊數年後，洪碩峰則建立了「台灣仙道學術資訊網」，以網路的方式繼續為宏揚仙道思想而努力。

一、前言

隨著 1949 年國民政府自中國大陸撤退來臺，同一時期也帶來了一批不同仙道派別的新移民。這些原本散居於大江南北的仙道人士，在大時代的背景下，集聚於臺灣這塊蓬萊仙島的土地上，而這也成為臺灣仙道發展的濫觴。

創刊於 1963 年的《仙學》，中間雖經幾次的停刊與復刊，卻大致紀錄了當時來臺的一些仙道派別和相關人物的動態。另一仙道刊物——《仙道》雙月刊，相當於仙道在臺發展經歷一個世代之後，於 1982 年創刊。這兩份刊物的共通點就是分別曾由陳攖寧（1881-1969）[1] 上海仙學院嫡系，當時被尊為「眾家之師」、「眾師之師」的袁介圭（1903-1980）先生的弟子許進忠與洪碩峰二人長期擔任主編。

本文即以這兩份刊物為中心，探討其創刊的宗旨與背景，並從中一窺當時臺灣仙道界的若干現象，以及自 1949 迄 1990 年臺灣仙道史的發展歷程，進而觀察其對仙道學術傳承所產生的影響。

二、《仙學》的出版與發展

《仙學》月刊的創刊號出版於 1963 年 1 月，當時由袁介圭擔任顧問，許進忠負責主編，宋今人發行，真善美出版社出版。不過，這次只出十二期即停刊，直到 1970 年 6 月又復刊出版第一期。這次的復刊，除了改由仙學雜誌社出版，真善美出版社經銷之外，其他職務基本上由原班人馬擔任。許進忠於復刊第一期〈敬致「仙學」愛好者〉一文中，道其梗概：

[1] 陳攖寧生於農曆清光緒 6 年 12 月 19 日，換算成西曆為 1881 年 1 月 18 日，卒於西曆 1969 年 5 月 25 日。

> 真善美出版社從民國五十二年元月起，每月出版《仙學》一集，到該年年底為止，一共出了十二集。十二集出齊，由於諸道友公私俱忙，無暇繼續執筆，因之《仙學》乃告暫時中綴。……同道等於自修之餘，有感及此，爰再正式成立仙學雜誌社，經政府核准，出版《仙學》。《仙學》內容一仍舊例……。[2]

而《仙學》之所以能再次出刊，乃是由一群仙道的愛好者所共同努力的成果，例如香港孫鏡陽表示：「宋今人先生宏揚仙學，一般好道者，皆得以互相研究仙學知識。又得許進忠先生年輕能幹綜理編輯，袁介圭老師任顧問，真是盡善盡美。今承李樂俅先生向末徵文……。」[3]

其中資助《仙學》出刊最力的宋今人（1910-1984）為真善美出版社的社長，該出版社於 1974 年《仙學》第四十七期的一則徵人啟示，對其出版項目作了簡單的說明：

> 真善美出版社創刊於三十九年元旦，迄今已有二十五年歷史，在此期間，曾出版武俠名著一百部，凡二千餘冊。仙經、道書、佛經、哲學、國術等書一百二十部，凡一百三十六冊。另又出版《仙學》月刊，亦已達五年之久。仙學、道書、國術等書，仍在繼續出版中，武俠名著則早已停止出版。

在這則啟示中，宋今人又表示：「擬以退休之身，繼續宏揚《仙學》於海內外，期使人人健康長壽，享受美好人生，對社會國家多所

[2] 許進忠，〈敬致「仙學」愛好者〉，《仙學》1（1970 年 6 月），合訂本第 2 輯，頁 1-2。
[3] 孫鏡陽，〈仙學長生訣簡釋〉（上），《仙學》19（1971 年 12 月），合訂本第 3 輯，頁 193。

貢獻。」[4] 而當他預知自己將不久於人世，也就在仙逝之前兩個月，寫信給仙學中心諸道友，表達內心頗掛念著平價、實用取向，正要開始出版的「仙學養生文庫」、「中華國術文庫」此兩部叢書恐將無以為繼。[5]

宋今人之所以在經營出版社的同時，又能長期地支持《仙學》出刊及仙道活動的推展，應當與其個人的經驗有關，這一點據李樂俅敘述：「抗戰期間，宋先生隨政府遷蜀，一日，特往成都歌樂山晉謁其業師哲東徐震先生，師憫其身體孱弱，業務又忙，乃傳以易筋經十二動作之工夫。遷臺以來，曾自療其手臂之風濕痛，一週而愈。」除了自療之外，宋今人也曾把此功法傳授他人，據說頗有成效。[6] 無論如何，當時臺灣之所以逐漸興起一股研究仙學的風氣，宋今人應具有傳播之功，這幾可與全力地翻印丹經之自由出版社總主編蕭天石（1908-1986）的功德並駕齊驅。

《仙學》的顧問袁介圭（1903-1980）係江蘇常熟人，名允中，介圭乃其字，號虞陽子，亦號栞川處士。袁先生早歲於蘇州工業專門學校就讀時，即曾略涉丹經。約 1920 年，在同鄉鄉長蔡允成的介紹下，於蘇州玄妙觀禮江西通遼道人黃遼之先生為師。1937 年，因職務之便，尋訪上海民國路「位中堂」陳圓頓大師，[7] 既見後來上海仙學院圓

[4] 《仙學》47（1974 年 4 月），合訂本第 6 輯，頁 224。關於真善美出版的介紹，另參考李世偉，〈解嚴前臺灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，收於黎志添主編，《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005），頁 491-494。關於宋今人的生卒年，參見《仙學》7（1985 年 1 月），合訂本 1，頁 104-105。

[5] 參見宋今人，〈致仙學中心諸道友函〉，《仙學》8（1985 年 4 月），頁 119-121。

[6] 參見李樂俅於孫鏡陽〈再論《易筋經》〉一文中的按語，《仙學》25（1972 年 6 月），合訂本第 4 輯，頁 137-138。

[7] 據洪碩峰先生表示，袁介圭曾口述云：「位中堂」是在一棟樓房的三樓，其一、二樓則為陳夫人吳彝珠所開的婦孺診所，後來民國路的樓房因受鄰居火災波及，乃搬遷至

頓子陳攖寧所題呂祖像讚：「不分南北仙宗，敢以中心綿道脈。待續海山奇遇，也將凡骨換神胎」，深受感動，乃拜於陳攖寧門下，專修隱仙派丹法，後來又加入仙道月報社編輯及丹道刻經會。

1947 年，袁先生隨國民政府渡海來臺，初隱棲於臺中市政府建設局任技正，迄 1970 年退休。在當時不同體系的仙道人士中，以袁介圭先生系出陳攖寧之嫡傳，在仙道的理論與實踐上均有獨到、深厚的見解，乃被尊為眾家之師，而這應當也是他受禮聘為《仙學》顧問的原因之一。袁先生任職期間，利用公餘之時，闡揚仙學，開示後學，退休後，輒以臺北仙學中心傳渡有緣。不過於擇徒一事，袁先生則頗為嚴謹，年輕一輩的及門弟子僅許進忠、李讚福、陳信正、陳信夫、洪碩峰、李永霖六人。[8] 李樂俅亦表示：「虞陽子實乃碩果僅存之『仙學大師』也，而謙沖恬退，從不以師道自居。退休以來，聞已開山授徒。海內外道友，一時皆額手相慶。」[9]

無論就名稱或精神而言，明顯地，「仙學」此一術語，係承襲自陳攖寧「上海仙學院」的概念。根據洪碩峰記錄袁介圭對上海仙學院的描述：「1938 年 5 月，上海翼化堂善書局老闆張廣勳（竹銘）糾合了一些同志，在海寧路 1000 號，創立了上海仙學院。同時把《仙道月報》及丹道刻經會搬到上址上班。《仙道月報》的主編汪伯英，丹道刻經會會長吳竹園都是這裡的長住。上海仙學院只有一位老師，就是

上海西郊梅隴鎮的一個農舍，欲至其處，需於上海火車站北站搭火車先至梅隴鎮，搭人力車至南石橋，再步行約十餘分鐘。而農舍最南方，即為陳攖寧撰稿之處。約五年後，陳攖寧搬至外甥女喬馥玖及其夫婿張嘉壽位於浦東的寓所。

[8] 關於袁介圭的傳略，參見洪碩峰，〈高山仰止念虞陽〉，《仙道》6（1983 年 2 月），頁 165-167。另見李樂俅，《訪道語錄．虞陽子》（台北：真善美出版社，1978），頁 303-337，此乃袁先生於 1960 年北遊，歷次隨緣點化諸道友的記錄。

[9] 李樂俅，《訪道語錄》，頁 7-8。

陳攖寧先生。每星期六下午，陳攖寧先生就來這裡講道。學生來來去去，總共大約六、七十人，而且女生比男生多。上海仙學院自 1938 年 5 月成立，至 1941 年 6 月結束，剛好三年。」[10]

而袁介圭也在《仙學》的創刊號、第二集撰寫〈仙學解〉一文為《仙學》的出刊表示他的期許，文中並對「仙學」作解釋：

> 究竟仙學是什麼？仙學是吾中華民族，自有歷史以來，古聖先哲，犧牲小我的享受，抱著大無畏的精神，所刻苦研求出來的「天人合一」，宇宙和人生綜合性的學術，精神與物質交融的學問，憑藉此種學術的真理，以靈智靈能的溶合，與人格的修養，去實修實踐，求至乎至真至善至美的靈境，以圓證其萬德齊彰至聖至神之至人的化境，這才是仙學的無上至高目標。

以及關於仙學的定位：「仙學既是一種學術，所以並非宗教，更不是似是而非的什麼會，什麼社，什麼門，什麼道。」[11]

袁介圭雖在《仙學》少有撰文，不過《仙學》第三十一期則為其個人專集凡有六篇文稿。[12] 此外，徐伯英（1900？-1982，號真一）於 1948 年自青島攜帶來臺之張竹銘上海翼化堂出版的《揚善半月刊》九十九期、《仙道月報》三十期合訂本，為了使其得以傳播，乃出資打

---

[10] 參見洪碩峰，〈上海仙學院〉，收於臺灣仙道學術資訊網，中定隨筆：http://taiwan.shien-dao.com.tw/。另外吳亞魁，《生命的追求：陳攖寧與近現代中國道教》（上海：上海辭書，2005），頁 82-85，表示：上海仙學院係 1938 年 5 月，張竹銘等人因陋就簡，在上海租教室一間，每星期一次的講道活動。

[11] 以上引文參見虞陽，〈仙學解〉（上），《仙學》1（1963 年 1 月），合訂本第 1 輯，頁 1-3。虞陽，〈仙學解〉（下），《仙學》2（1963 年 2 月），頁 17-19。

[12] 詳見《仙學》31（1972 年 12 月），合訂本第 5 輯，六篇分別為〈外籍人士著述之中國煉丹術〉、〈漁莊錄談〉、〈沈萬三與聚寶盆〉、〈東派與聚氣開關〉、〈鶴史〉、〈西遊記（小說）衙署官銜命名考〉。

字，又經徐伯英、李樂俅、宋今人等多位先生選輯整編，最後由袁介圭於 1969 年審訂完稿，1978 年集成《中華仙學》上下兩部之巨帙出版。[13]《中華仙學》問世之後，對於仙學的提倡更加有所憑藉，陳攖寧的著述及思想也得以在臺流傳。

除了這些較為人知的事蹟之外，袁介圭的處事態度一向頗為謙沖低調。例如佛教學者張澄基於 1973 年，有鑑於當時缺少一固定場所，得以作為仙道人士聚晤、辦道、研習之所，乃倡議募建「仙學中心」。募款消息一出，即得海內外諸多同道的熱烈響應，其中張澄基所募集的款項有美金四千五百元，而袁介圭在明列於清單上的部分是臺幣五千元，另一筆臺幣四萬元，則是以臺中無名氏的名義捐出。[14]

---

[13]《仙道月報》原本刊行 1-32 期，不過徐伯英攜帶來臺的是合訂本，因而只有 30 期。關於《中華仙學》之編輯過程，參見徐伯英選輯、袁介圭審定，《中華仙學》（台北：真善美出版社經銷，1978），袁介圭、徐伯英等人原書序。此外，汪化真也寫了一篇關於《中華仙學》的書評，其後又附洪碩峰對該書出版過程的說明，參見汪化真，〈中華仙學讀後感〉，《仙道》13（1984 年 4 月），頁 7-13。另據洪碩峰口述表示，《中華仙學》原擬出三冊，因徐伯英考慮到資金問題，最後只出兩冊，與原先的期待有所差距，因此當 1978 年徐伯英寄一筆兩萬元審訂費給袁先生時，袁先生交代洪碩峰退還此筆款項，一週後又收到徐伯英寄來三萬元的匯票，袁先生再次將之退還。又根據洪碩峰的記述：《揚善半月刊》創刊於 1933 年 7 月，於 1937 年 8 月，發行至九十九期後即因「受日軍侵滬影響」停刊。1938 年 5 月「上海仙學院」正式成立，迨至 1939 年 1 月，張竹銘之翼化堂善書局乃糾合同道，重整旗鼓，再行出刊《仙道月報》及成立丹道刻經會，但至 1941 年 6 月，又因日軍掀起第二次世界大戰而再告停刊。計只出刊三十期。《揚善》半月刊九十九期，《仙道月報》三十期之合訂本，武昌徐伯英先生於 1948 年冬，自青島來臺時，特將稀有之珍貴資料攜帶來臺。以上記述參見臺灣仙道學術資訊網 2003 年 5 月 9 日「中定隨筆」〈《中華仙學補遺》即將連載上網〉：http://taiwan.shien-dao.com.tw/。關於徐伯英的簡介，可參考徐逸，〈歲暮祭先賢天寒憶故人〉，《仙學》6（1984 年 10 月），頁 85-86。

[14] 關於成立「仙學中心」的第一次募款徵信，參見《仙學》43（1973 年 12 月），合訂本第 6 輯，頁 95。至於袁介圭以無名氏名義捐款的部分，乃由其弟子洪碩峰口述得知，因當初即由洪先生代為劃撥。以後的募款情形，《仙學》第六輯均有陸續報導。

袁介圭的弟子許進忠（1937-2008），號至冬，台北三峽人，國立臺灣藝術專科學校，影劇編導系畢業，曾任職於國光人壽保險公司，後自行創業，開辦「全真五金行」。長期以來負責《仙學》的主編之職。在拜袁介圭為師之前，早於藝專求學階段即曾組織「靜坐研究班」。其最有代表性的著作《築基參證》，為揉合《伍柳仙宗》、離塵子《玄妙鏡》之說而成。[15] 許進忠並長期於「仙學中心」開班授徒，至晚年仍每週赴「仙學中心」教學。[16]

許進忠前後主編《仙學》總共四十九期。直到 1973 年 7 月，《仙學》從第三十八期起，改由陳志濱負責主編，其原因該期的〈道友活動〉作了說明：

> 本社原主編人許進忠先生，前後主編四十九期，備極辛勞，近因生活奔波，家庭負累，無暇再行兼顧仙學編務，故需另外推選主編者。議決：由各道友輪流擔任主編，每人任期十個月，主編仙學月刊十期。自仙學月刊三十八期起，至五十期止，先由陳志濱道友負責編輯。[17]

陳志濱（1913-1990），號道來子，出生於哈爾濱，幼時返山東就讀，稍長考入北京志成中學，畢業後往金陵投考空軍軍官學校。歷任飛行員、參謀、飛行教官、分隊長、科長、組長、處長，限齡以上校

[15] 許進忠，《築基參證：修道靜坐法門》（台北：真善美，1965），此書後又由樂育堂出版社出版多刷。

[16] 筆者於 2008 年 6 月 21 日赴仙學中心參訪時，方知許進忠已於 4 月 11 日仙逝。而關於許進忠的背景介紹，乃參考其長子許榮榕於訃聞上所撰寫的〈許進忠府君傳略〉；另參見李世偉，〈解嚴前臺灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，頁 487。於師承方面，許進忠後又拜葛長耀為師。

[17] 參見《仙學》38（1973 年 7 月），合訂本第 5 輯，頁 255。又原文作「二十八期」，應為「三十八期」。

退役。[18] 有《莊子內篇正註真釋》、《伍柳仙宗白話譯》等著作，在第二階段的《仙學》亦有多篇文稿。

陳志濱負責主編《仙學》凡十三期之後，原本預計從第五十一期至六十期由葛長耀接替擔任主編，不過實際上出刊至 1974 年 11 月第五十四期，《仙學》便再度停刊。換言之，這一階段的《仙學》，前後共出六十六期，合訂本六輯，最後四期一直無機會合訂成輯。而《仙學》最後四期的主編葛長耀（1906-1981）為浙江杭縣人，三十九歲時遇余尚志於杭州，授以性命雙修之旨 ；又得其外舅陳志新授以嘗從汪濩所學之道。1949 年偕子來臺後，一度主編雜誌。[19] 其於傳承上，據稱為遇山派。[20]

隔了八年，1982 年 3 月許進忠擔任新出刊的《仙道》雙月刊主編，不過，這次僅負責編到年底的第五期。隔年，許進忠與宋今人接洽，希望能繼續得其支持。1983 年 7 月，《仙學》乃再度復刊，此次為《仙學》的第二個階段。這次的發行人兼編輯為許進忠，社長為許李勝，出版者為仙學雜誌社。除了刊期別改為季刊外，在經營方式上，亦依舊例，接受訂閱及附印。[21]1991 年 12 月第 26 期起，許進忠不再擔任編輯之職 ；1993 年第 31 期開始，《仙學》的編輯團隊又作了改組，許進忠改任《仙學》的顧問。而第二階段的仙學至 1996 年 5 月

[18]《仙學》25（1991 年 6 月），頁 76。又當時道門中亦知陳志濱雖嘗為陳敦甫門下，但後因理念不同，陳志濱乃絕口不談他與陳敦甫的師生關係。

[19] 關於葛長耀的傳略，參見許進忠，〈葛長耀仙師小傳〉，《仙道》2（1982 年 5 月），第一至六期合訂本，頁 34-35。

[20] 例如從《仙道》第 13 期至 19 期，署名「遇山人」者，即與許進忠同時禮葛長耀為師的陳信夫 ；此外，2008 年 6 月 28 日筆者到仙學中心參訪時，該中心理事蘇燈輝先生亦自稱為遇山派。

[21] 許進忠 ：〈告仙學讀者〉，《仙學》1（1983 年 7 月），頁 2。

凡出版四十二期，前三十期出合訂本三輯。2005 年 8 月又再次復刊的《仙學》季刊，以一全新改版的面貌出現，目前出至第十期，可稱作《仙學》的第三個階段。

三、《仙學》的性質與功能

1949 年以後雖有諸多仙道之士隨著國民政府渡海來臺，不過卻囿於門派之限，而少有聯繫，不免分散丹道在臺發展的力量，有心之士乃有發刊《仙學》之倡議，其中以袁介圭在《仙學》發刊辭的說法，即代表著這種看法與期待 ：

> 本人希望現代的仙學研究人士，總要互通聲氣，方可團結感情，要不拘門戶，方能切蹉昌明……深盼先進之士，改弦更張，變換舊時方式，拋棄道不同不相為謀之習，力事乎道並行而不相害之功，轉相反為相成，配合現代社會環境，共負起革新仙學之精神。[22]

基於此一宗旨，《仙學》在合訂本第二輯第二期再次表明《仙學》的門戶公開，並擬「逐期刊出台北及各地道友活動情形，以便連絡感情，互通聲氣。」[23]

《仙學》於內容上主要有幾部分 ：選錄歷代修真之士所留傳的丹經、語錄 ；介紹各種不同派別的功法及養生的知識 ；讀者來函及其回應 ；「道友活動報導」專欄則保留了當時諸多仙道人士活動的珍貴記錄。而除了上述宋今人、袁介圭、許進忠分別擔任發行人、顧問、

[22] 虞陽，〈仙學解（上）〉，《仙學》1（1963 年 1 月），合訂本第 1 輯，頁 3。
[23] 《仙學》2（1970 年 7 月），合訂本第 2 輯，頁 45。

主編，以及後期的主編陳志濱、葛長耀之外，從《仙學》的內容中，並參考當時的所出版的相關著作，即可勾勒出一些固定特約稿的執筆者，以及散居在臺的各方修道之士的學道經過和心得：

1. 李樂俅（1904-1995），字仲恭，江西瑞金人，畢業於北京大學教育系，曾任瑞金縣教育局長等職。1949 年冬，輾轉來臺，受同鄉考選部部長周邦道的推薦，任職於臺灣大學總務處保管組。[24] 自 1954 年學道以來，閒暇之時，即與徐伯英、朱士箴（？-1994）等道友，參訪臺灣四十多位修道的高明之士，並將其讀經心得、真參實證等經驗加以記錄，前後共達十多年之久。這些記錄曾先後以「訪道語錄」為標題登載於《建康長壽月刊》、《仙學》等刊物，後由真善美於 1966 年出版成書。[25] 除了《訪道語錄》為李樂俅最具代表性的著作，他另編有《仙學妙選》、《禪道選要》等書。

從《訪道語錄》的再版序言，可看出李樂俅對陳攖寧所主張的功法最表認同：「圓頓子曰：『《靈源大道歌》、《二十四家丹訣串述》，清靜工夫已包括無餘，只須將其讀熟，自可豁然頓悟。一旦貫通，方知大道即在目前，丹訣皆成廢話矣。』……而是書所述，幾全屬清靜工夫。」[26] 或許因此，據許進忠表示，李樂俅曾在台北縣樹林保安街設立靈源仙道院，並大量印送《靈源大道歌》。[27]

2. 汪化真（1914？-1991），本名汪鐘德，化真為其道號，生長於滬濱。歷任中國大陸各地郵政支局局長，暇輒四處參訪。遷臺後歷任

[24] 參見〈李公樂俅校長傳略〉，《仙學》39（1995 年 8 月），頁 290-292；許進忠，〈懷念李樂俅先生〉，《仙學》40（1995 年 11 月），頁 306-309。

[25] 參見李樂俅編述，《訪道語錄》書中的序文。

[26] 李樂俅編述，《訪道語錄》，頁 5。

[27]《仙學》16（1987 年 10 月），頁 89。

支局、保險科正副主管。嘗從慈航法師學佛，又從關夫子學南宗雙修。[28] 屢在《仙學》、《仙道》撰稿，於《仙學》合訂本第一輯所寫的專題，後結集收入《丹道漫談銅符鐵券合刊》一書。

3. 林一民（1908-1985），福建閩侯人。據說南北兩宗之師，經其正式拜門者約三十餘人，主要得自虛雲老和尚的師兄古月和尚以及南宗南石老人之真傳，故能佛道皆通。來臺後，服務於省政府農林廳，自 1959 年起，即為《健康長壽》月刊撰稿，[29] 也長期在《仙學》連載〈科學靜坐法〉，後由真善美出版社發行單行本，收入《仙學養生文庫》，另有《養生隨筆》一書。

4. 孫鏡陽（1899？-1982），浙江寧波人，是上海著名的眼科醫生。後由滬遷港九，與友組正德製藥公司。先後發起印行《樂育堂語錄》、《道門語要》、《仙佛正宗》、《天仙論語》等書，分贈港九、臺灣與海外好道之士。[30]

5. 唐湘清（1918-1990），江蘇無錫人，畢業於雲南大學經濟系。由於世代業醫，乃對《黃帝內經》、《傷寒論》等頗有專研，並於 1939 年考取中醫師。先皈依印光、慧丹二法師；1948 年來臺，又皈依慈航法師。曾任中醫特考典試委員，執教於中國醫藥學院。生平著述有

---

[28] 參見李樂俅，《訪道語錄．汪化真》，頁 119-124；汪化真，〈弘仙學揚國粹〉，《仙學》2（1970 年 7 月），合訂本第 2 輯，頁 41，文中有其自述；《仙學》27（1992 年 4 月），頁 106。

[29] 關於林一民及其功法的介紹，參見李樂俅，《訪道語錄．林先生一民》，頁 237-257。另外洪碩峰，〈丹道心悟三十年〉，《性與命》6（1997 年 7 月），頁 19-48，一文也對林一民的師承作了說明。

[30] 關於孫鏡陽的傳略，參見孫誠德，〈孫鏡陽先生小傳〉，《仙道》1（1982 年 3 月），第一至六期合訂本，頁 2-3；李樂俅，《道門語要．孫先生鏡陽》，頁 259-275；《仙學》34（1973 年 3 月），合訂本第 5 輯，頁 115。

《難經今釋》、《腦病與精神病》等。[31]

6. 施毅軒（1897？-1991），蘇州人，亦即李樂俅《訪道語錄》中的「元化子」，為美國醫學博士，曾在上海行醫，來臺後在台北中國商業銀行駐診，[32] 又在中央銀行醫務室兼職。施毅軒於上海時曾在《仙道月報》投稿，是《修真不死方》著者道一子印權的護法，該書於 1930 年出版，施毅軒並為之作序。[33] 四十年後，真善美出版社在臺再版《修真不死方》，施毅軒因此寫了一篇再序。或許考慮到時空背景的不同，再序時作了修正：「印權先生所著《修真不死方》，似偏重於陰陽方面，接近御接法門。讀者宜注意及此，切不可照書所述，誤解盲修，欲長生反促其命，殊堪可惜。」[34] 施毅軒的著作有《養生縱橫談》一書。

7. 凌逸梅（1911-1988），本名凌育懋，逸梅為其號。凌逸梅自軍中以上校退役前後，曾從萬華祖師廟邊李功寶學習吐納。而在《仙學》第一、二集所發表的〈修習丹道的兩個階段〉，提到他曾拜於李澤民門下。又在《仙學》發表〈一個道功治病的實紀〉、〈開關透鎖功法的剖析〉等文。並曾一度赴泰國曼谷弘道，備受當地陳幹實諸道友歡

[31] 參見李樂俅，《訪道語錄．唐教授湘清》，頁 125-126；〈名中醫師唐湘清先生〉，《仙學》2（1970 年 7 月），合訂本第 2 輯，頁 39；《仙學》24（1990 年 12 月），頁 61。

[32] 參見李樂俅，《訪道語錄．元化子》，頁 107-113；《仙學》26（1991 年 12 月），頁 96。

[33] 該序可參見施毅軒，〈仙道與腦細胞之關係〉，收於徐伯英選輯、袁介圭審定，《中華仙學》，頁 481-485；或施毅軒，〈「修真不死方」序〉，《仙學》3（1970 年 8 月），合訂本第 2 輯，頁 49-54。除了《修真不死方》之外，施毅軒也為純一子《金剛經金丹直指》一書作序題名〈到四次元宇宙去〉，其內容可見《中華仙學》，頁 485-491，其中陳攖寧按語表示此功法的不可行：「南宗栽接法，在民國以前，無論什麼朝代都可以實行。現在這個時候，若要提倡此種學說，恐怕有點行不通。一者年齡問題，二者人格問題，三者外護問題，四者經濟問題。設若有一項弄得不穩妥，就要變成法律問題。」

[34] 該序文可見印權，《修真不死方》（台北：真善美，1967）；另見施毅軒，〈「修真不死方」再序〉，《仙學》4（1970 年 9 月），合訂本第 2 輯，頁 73-78。

迎。[35] 此外，《仙學》第二輯起，聘請他主持專欄，答覆各方有關仙學諸疑難。

8. 馬合陽（1923-2002），本名馬炳文，合陽為其號，安徽渦陽人，與其堂兄馬傑康（號谷陽），均為吳君確（？-1954）門下。其中吳君確來臺後，曾任台北工專教授，馬合陽則曾服務於司法機構。[36] 馬合陽退休後，長期執教於中華道教學院，講授《道德經》及《西昇經》，並曾應香港青松觀及新加坡德教會紫經閣之邀，作專題演講。在傳承上，馬合陽曾題署作「大江西派第七代傳人」。[37] 其門下弟子頗眾，傳及香江等地。[38] 著作方面，有《西昇經淺釋》，並曾多期於《仙學》連載〈入藥鏡白話註釋〉，另於《仙道》選輯連載〈天仙正傳答問〉、撰著〈仙道答問錄〉等。

9. 楊青藜（1904-？），江蘇寶山人，向李永霖表示其法傳自崆峒一派。[39] 曾任交通部航政司司長。生平所遇高人甚多，既拜武術名家杜

[35] 參見《仙學》20（1989 年 2 月），頁 153-154。關於李澤民的介紹，參見李樂俅，《訪道語錄．李先生澤民》，頁 75-79。

[36] 參見李樂俅，《訪道語錄．馬合陽》，頁 151-159；李樂俅，《訪道語錄．谷陽子》，頁 143-150。

[37] 參見大江西派第四派魏則之，《一貫天機直講》（台北：馬合陽發行，1999），書中馬合陽的重印後序；此外馬合陽在一部吳君確手跡抄寫《覓玄子語錄》之後的序文則稱「大江西派第七代弟子」。重印的《一貫天機直講》又附有〈大江西派道統說明〉，列出西派的傳授譜系：初祖李涵虛，第二代吳天秩，第三代汪東亭，第四代徐海印（本名徐頌堯）、魏則之（本名魏堯），第五代李仲強，第六代吳君確，第七代馬傑康、馬炳文、葛中和。

[38] 如李樂俅於 1971 年《訪道語錄》的〈再版卮言〉中提到馬合陽在港門人：「馬合陽所傳之名記者靖陽子，聞在香港專修，頗有造詣，並嘗印行《體真山人性命要旨》及《海印山人譚道集》二書，分贈同道。」

[39] 根據李永霖先生之說，楊青藜係生於民前 8 年，李永霖表示他不但與楊青藜嘗有書信往還，並在十六歲時曾親謁楊青藜於高雄。

心五為師，又得王顯齋之點化。1933 年初訪湖北的李思白，後從其學道。李思白道號琼玉，傳說是柳華陽的嫡傳弟子。同屬柳華陽一脈，楊青藜又拜了塵為師，並宣稱依此傳承，編纂《天機秘文》為《大成捷徑》一書。[40]

10. 陳敦甫，號拙哉，四川江津人，後僑居美國。因曾遵照其師所傳授的伍柳丹法，而頗有效驗，乃獨推尊「伍柳」，甚至認為伍柳之外，皆屬旁門。[41] 曾以「論道」為題在《仙學》連載；又研究《西遊記》多年，著有《西遊記釋義：龍門心傳》一書，係從道家修煉的角度來解說。道門中有戴源長、葛中和二位曾先後師事之。[42]

11. 戴源長，浙江溫嶺人。編撰有《生理養生》、《仙學辭典》、《人生指南》等書，僑居巴西後，復編纂《道學辭典》，後又遷居美國。[43] 戴源長乃陳攖寧大弟子沈霖生之及門弟子，沈霖生後避居香港，並將所珍藏的《道言內外秘訣全書》、《金火大成》等書授予戴源長攜帶來臺。[44] 又嘗親炙於伍止淵，並將其師承法訣，選編於《采真篇》一書。[45]

---

[40] 參見李樂俅，《訪道語錄．楊先生青藜》，頁 95-102；李樂俅，〈道人王顯齋〉，《仙學》10（1963 年 10 月），合訂本第 1 輯，頁 149-150；《仙學》6（1970 年 11 月），合訂本第 2 輯，頁 142。

[41] 陳敦甫在《仙學》第三輯有較多次的發表，而此輯《仙學》對陳敦甫所作的介紹實際上是採用李樂俅之說，關於陳敦甫的紀錄，參見李樂俅，《訪道語錄．陳先生敦甫》，頁 53。

[42] 《仙學》47（1974 年 4 月），合訂本第 6 輯，頁 220-223。

[43] 參見李樂俅，〈「道學辭典」序〉，《仙學》12（1971 年 4 月），合訂本第 3 輯，頁 25-28；《仙學》，25（1972 年 6 月），合訂本第 4 輯，頁 159；宋今人，〈介紹《人生指南》〉，《仙道》1（1982 年 3 月），頁 6-7。

[44] 參見（明）一壑居士彭好古纂註、虞陽子袁介圭校訂，《道言內外秘訣全書》（台北：真善美出版社，1979），書中袁介圭的序文。

[45] 參見許進忠，〈采真篇序〉，《仙學》17（1988 年 2 月），頁 103。

12. 龔松仙，湖北人，武漢大學畢業。世擅岐黃，繼承先業。曾得異人傳授命卜相學；1940 年避亂四川青城山時，從陝西張德成學道。來臺之後，曾設松柏藥廠。著有《命理學》、《仙學集錦》等書。1956 年赴美，懸壺之餘，於紐約成立中華民國道教會分會，被推為會長兼傳教牧師。[46]

13. 倪清和，浙江溫州人，在高雄設有內家拳社。有《現代道家修煉寶典》、《修仙秘典》、《仙家長生術》等著作，皆由真善美出版社出版。[47]

14. 歐陽衡，其父歐陽旭，字愈眾。歐陽旭早年畢業於北京大學，據說嘗遇異人授以道妙。抗戰之際，傳道於四川。歐陽衡繼承家學，精中醫，兼擅仙學及密宗。[48]

另有幾位，雖未撰稿，但在《仙學》中曾提到者：

1. 針石子（1896？-1976），湖北黃崗人。本名方毅，字悟初，法號大心。畢業於北京法政專校。歷任軍法官、首席檢察官、縣長等職。遷臺後，任基隆地方法院公設辯護人。其門人中，最著名者為南懷謹。[49] 而李樂俅在《仙學》以「訪道語錄」為題的連載，第一個對象就是退隱於基隆山中的針石子。[50] 方悟初著有《廣王陽明四句教》、《鸞箋小集》收錄於《方悟初先生紀念集》，又作《羅浮吟註解》，[51] 另有

[46] 參見李樂俅，《道門語要．牧師龔松仙》，頁 221-230；《仙學》22（1972 年 3 月），合訂本第 4 輯，頁 63；《仙學》25（1972 年 6 月），頁 159。
[47]《仙學》7（1970 年 12 月），合訂本第 2 輯，頁 166。
[48]《仙學》1（1970 年 6 月），合訂本第 2 輯，頁 19。
[49] 參見方悟初過逝時，家屬所編纂的《方悟初先生紀念集》。
[50] 李樂俅，《訪道語錄．針石子》，頁 375-440。
[51]《仙學》3（1970 年 8 月），合訂本第 2 輯，頁 69。

《廣王陽明四句教》係由自由出版社出版。

2. 王贊斌（1889-1976），別號佐才，廣西憑祥人。早歲入廣西邊防師範學堂。民國元年，入廣西陸軍速成學校。據說 1934 年，在江西時，曾入定四十五日。後以中將退役，曾任制憲國民大會代表、憲政實施督導委員會委員。1948 年行憲，當選第一屆監察委員。大陸淪陷時隨政府來臺。[52]

3. 葛中和（1903？-1990），浙江天台人。1933 年，因事去黃巖縣，乃走訪龍門第二十四代伍止淵於九峰山玄都觀，嘗留觀中二月餘，研究龍門法訣。初來臺時，於北投專修。後隨摯友戴源長赴巴西，後又僑居美國舊金山。[53]

除了透過《仙學》報導道友的活動訊息之外，早先凌逸梅昆仲有地一處，成為每週週末各方道友聚會論道之所。[54] 另外，1973 年 6 月張澄基（1920-1988）為參求道法，因此從美來臺參訪道中先進，希望能對仙道命功有更深切的認識，以奠定修佛、修仙向上一層工夫的基礎。當時認為仙學雜誌社的聚會之處過於狹小，應另覓新址，作為宏道工作的所在，乃有由臺港美三地共同募集基金之議。基金既籌集一

[52] 參見于翔麟，〈王贊斌〉，收於劉紹唐主編，《民國人物小傳》第五冊（台北：傳記文學出版社，1982），頁 28-29，該文原載於《傳記文學》39：1（1981 年 7 月）。監察院秘書處編，《監察院第一屆監察委員名鑑》（台北：監察院秘書處，1954），頁 12。《仙學》10（2007 年 11 月），頁 30-31；李樂俅，《訪道語錄．王先生贊斌》，頁 65-74。

[53] 參見李樂俅，《訪道語錄．葛先生中和》，頁 183-185；《仙學》1（1983 年 7 月），頁 14；《仙學》27（1992 年 4 月），頁 102。

[54] 據李樂俅《訪道語錄》再版序言：「自甲午（1954）以來，吾輩道友：徐伯英、朱士箴、許進忠、凌逸梅、凌育潤、葛長耀、伍伯高、陳志濱、鄭美麗小姐、鍾光鴻、宋今人等，於求師訪道之餘，每週週末，必雅集凌寓。」又見《仙學》33（1973 年 2 月），合訂本第 5 輯，頁 69-70。

定款項之後，十月初即於台北景美溝子口覓得百餘坪的建地，初擬稱其名「仙學研究中心」，商議後乃定其名為「仙學中心」。[55]1974 年，菲律賓馬尼拉亦有組設「菲律賓仙學中心」之議。[56]

當時實際參與仙學中心者，計有宋今人、龔松仙、孫鏡陽、徐伯英、葛長耀、林一民、李樂俅、施毅軒、許進忠等二十餘人為「仙學中心籌備處」成員，以宋今人為代表人。原先擬在溝子口之土地建造四十坪的三層樓房，惟因募款所得雖已達三十餘萬，經費仍有所不足，乃將買得之土地賣出，改買位於臺北市信義路五段一棟公寓的四樓。該房係於 1974 年 10 月 21 日簽約購買，總價金額新台幣四十一萬元。由於宋今人在負責辦理「仙學中心」法人登記時，礙於法令而未能辦妥，1975 年 10 月，經當時參與成員開會決議，將買賣房地信託登記於宋今人、徐伯英、許進忠三人名下。[57]

直到 2000 年，紀仲偉、李榮章等二十四位道友，倡議為使仙學中心繼續存在發展，認為有為仙學中心正名為中華仙學協會之必要，後得四十九位道友為發起人，向內政部申請設立，於 8 月 27 日正式獲得立案登記，成立「社團法人中華仙學協會」，理事長紀仲偉，會址即在

[55] 關於成立「仙學中心」之肇始參見《仙學》38（1973 年 7 月），合訂本第 5 輯，頁 255。「仙學中心」之募建緣起，參見《仙學》41（1973 年 10 月），合訂本第 6 輯，頁 31-32。「仙學中心」緣起記實，參見《仙學》43（1973 年 12 月），頁 91-93。另據洪碩峰表示，「仙學中心」之名乃袁介圭取自陳攖寧所題呂祖像讚中「不分南北仙宗，敢以中心綿道脈」一句。

[56]《仙學》48（1974 年 5 月），合訂本第 6 輯，頁 255。

[57] 上文乃引自仙學中心的內部檔案。筆者於 2008 年 6 月 21、28 日至仙學中心參訪，感謝中華仙學協會秘書長洪皆得，以及李榮章、蘇燈輝、袁又罡諸道友熱心提供仙學中心的資料及諸前輩的照片。關於仙學中心成立十週年以來人事易遷的情形，參考徐逸，〈仙學中心十週年紀念〉，《仙學》3（1984 年 1 月），頁 34-39。

臺北市信義路「仙學中心」原址。[58] 而原先將仙學中心信託於三人的房地產權，亦於 2002 年辦理過戶手續，登記於「中華仙學協會」名下。[59]

四、《仙道》的出版與發展

1982 年的春天，何茂松、余慶章、許進忠及諸多道友，群聚於臺北信義路太極神宮，商議出版《仙道》，以為團結及溝通國內外仙道人士的訊息，並發揚正統仙道，當時得到陳信夫、李讚福、劉彥德、陳信正等諸多道友的贊允，[60] 於是申請成立仙道雜誌社，《仙道》雙月刊的創刊號也正式於 1982 年 3 月出版。

此時丹道界中，包括袁介圭等多人雖已辭逝，[61] 不過就「仙道」的名稱看來，自然地會聯想到上海翼化堂的《仙道月報》。至於為何要名為「仙道」？根據 1939 年 1 月 1 日《仙道月報》主編志真亦即陳攖寧的弟子汪伯英〈修道與學仙〉一文對其名稱由來作了說明：

> 嘗聞之吾師云：凡志在返老還童，長生住世，陽神脫殼，白日飛昇者，此學仙者也。凡志在德配天地，功參化育，神歸渾穆，體合虛無者，此學道者也。蓋仙則有形有相，變化極其神奇；道則無體無方，玄微莫可測識。故仙為妙有，道即真空。

[58] 參見《仙學會訊》1（2001 年 5 月），頁 2。關於「仙學中心」的後續發展，可另參見李世偉，〈解嚴前臺灣仙道團體的結社與活動（1950-1987）〉，頁 490-491。

[59] 參見《仙學會訊》3（2002 年 3 月），頁 22-23。《仙學會訊》第一期出版於 2001 年 5 月，目前總共出至 2003 年 8 月第五期。

[60] 此一過程，參見《仙道》6（1983 年 2 月），頁 161。

[61] 遇山人，〈談出陰陽神〉，《仙道》1（1982 年 3 月），頁 27，提到自 1960 年，二十餘年來仙道界許多前輩先後辭世：「如張化聲、汪伯英、陳攖寧、洪太庵、王先青、龔松仙、楊青藜、針石子、王贊斌、李澤民、歐陽儆予神父、虞陽子、葛長耀、孫鏡陽諸先生。」

> 惟道則範圍廣大，儒佛耶回，均包藏容納，但不見不聞，易於假冒。仙則畛域精嚴，三元五等，可分漸詳明，奈有憑有據，難以偽充。蓋學道則一人獨知，無所表見於外，成仙則眾目共睹，有以顯示於前，此仙與道之大較也。雖然仙不離道，道可育仙，仙道、道仙，亦相須為用而有不可分之處焉，故本報定名為《仙道月報》。[62]

基本上，汪伯英這篇發刊辭的全文，乃引用其師陳攖寧的說法，一方面區辨仙與道之間的相異之點；另一方面則說明道為仙的基礎，因此二者又可以歸納出不可分的相通之點。

而對仙與道作出釐清者，上海樹人護理學校校長、也是上海仙學院學員的朱昌亞指出即肇始於陳攖寧。根據其於 1938 年中秋在上海仙學院為陳攖寧《靈源大道歌白話註解》所作的序文表示：「仙與道之別，吾更不得而知也。知之自讀《靈源大道歌》中圓頓先生白話註解始。」序中接著更清楚地說明其區別所在：

> 夫仙學與道學，其不同果安在乎？蓋聞古今學仙者，必從煉丹下手。不煉丹，不足以成仙也。學道者，則無煉丹之必要，只須後天神氣合一，返還到先天之性命。再使先天之性命合一，歸本於清靜自然，而道可成矣。……立志於返老還童，長生住世，陽神脫殼，白日飛昇者，則學仙。立志於德配天地，功參化育，神歸渾穆，體合虛無者，則學道。是故仙有五種等級之分，而道止有一。仙固不能離道而獨存，道則以有仙而愈顯其妙用。仙乃大道全體中一部分之結晶，而道則宇宙萬物共同之

[62] 志真，〈修道與學仙〉，《仙道月報》創刊號（1939 年 1 月 1 日），第二版。

實相。[63]

換言之，道是仙的前置過程，而成仙者便可以展現實際工夫於外。其實力小者，至少可以祛病延年；其大者，可以來去自如，超越生與死的界域。

《仙道》雙月刊創刊之時，顧問為林一民，許進忠為發行人兼主編，何茂松擔任社長，副社長余慶章，出版者為登記位於花蓮玉里太極玄院的仙道雜誌社，聯絡辦事處為當時位於臺北信義路的太極神宮。亦即在臺灣的斗數界裡曾占有一席之地，也是當時太極神宮主持的何茂松（1916-2002）為出版《仙道》的主要發起人之一，而在《仙道》第一期他曾署名閱微居主撰寫〈論斗數財帛宮〉一文。之前，何茂松常以付印的方式贊助《仙學》，而他之所以有意推廣仙道的原因之一，應當也是與個人的經歷有關。[64]

就在《仙道》的發行逐漸穩定之際，許進忠因個人業務繁忙及本身的修為，辭去在仙道雜誌社的職務。該社乃依照當時出版法的規定，旁求新的發行人及主編，最後決議共推由該社的社務委員洪碩峰繼任。除了人員的變更，該社從 1983 年 2 月第六期起，決定將《仙道》第一至第六期加以合訂、增加內容篇幅及封面，同時為了擴大發揚仙道的宗旨，自該期起不再接受訂閱、付印，而改為贊助及全部贈送，並將發行地點由花蓮遷返臺北太極神宮。在編輯方向，將增加「仙道修習面面觀」專欄，把現時流行的性命雙修相關功法，盡可能依

[63] 參見朱昌亞，〈朱昌亞女士序〉，收於《中華仙學》下冊，頁 1266-1268。

[64] 例如根據汪化真的描述，何茂松約在民國 30 年時，由臺到中國江西廬山，曾經目睹一位於大雪紛飛中穿單薄衣衫的異士，參見汪化真，〈丹道指南（二）「道乎仙乎」〉，《仙道》19（1985 年 4 月），頁 19。

據中西醫學理論予以討論。[65] 此外，從 1983 年 12 月第十一期起增聘李永霖為總編輯。到了 1985 年 6 月第二十期，仙道雜誌社的工作團隊再次做調整，其中創辦人何茂松、副創辦人余慶章、發行人兼主編洪碩峰、社長沈泰成、副社長林登義、總編輯李永霖。

主編洪碩峰（1948-），號中定，雲林水林人。從國小到初中階段即跟隨劉中、黃啟芳、郭祿等初習國術，初三到高中階段又師從嘉義和平館陳戊寅、台中講道館二哥師（姓邱）、大湖白眉師（姓魏）等學國術，員林林清榮、埔里伍忠亮學少林，陳泮嶺先生之太極拳、虎尾二哥系統之白鶴拳，高二時更曾贏得全國國術比賽的冠軍。當時並搜購各種武術、氣功秘笈，其中《練氣行功秘訣》、《少林武功全書》、《西螺七崁藥方集》、《因是子靜坐法》、《伍柳仙宗》等書籍，對其產生了啟蒙的影響，後乃將各種吐納運氣導引技巧，配合套入太極拳、白鶴拳及其他拳套。

洪碩峰初入台中中國醫藥學院時，曾廣閱佛教社團所贈閱的佛書。而之所以會對仙學產生興趣的原因，當係大二時有位香港來的氣功大師金先生，得其介紹乃至中興新村訪謁時任農林廳視察的林一民，並從學丹道靜功。後因林一民認為洪碩峰應就近親傍陳攖寧唯一在臺的門人，乃轉而介紹時任職於台中市政府建設局技正的袁介圭，而能成為袁先生親自訓練的高足。[66] 於是在淵源上，可以說許進忠、洪碩峰、李永霖同為隱仙派在臺第二代同學。

李永霖（1949-），屏東人。原學土木工程，高考及格，後轉習岐黃，乃由西學而中醫。在他與洪碩峰分別擔任總編輯及主編之後，屢

[65] 參見該社，〈回顧、前瞻、展抱、感謝〉，《仙道》6（1983 年 2 月），頁 161-164。
[66] 參見洪碩峰，〈丹道心悟三十年〉。

見二人或以個別或合作的方式來為《仙道》撰稿。並於 1984 年，為紀念陳攖寧百歲誕辰，除了以《仙道》第十六期做為紀念特刊，同時出版《隱仙派丹訣指要》一書，係以李永霖編纂黃元吉《道德經講義》、《樂育堂語錄》兩書之提要為主，附上陳攖寧《口訣鉤玄錄》、洪碩峰〈隱仙派靜坐入門〉等編輯而成。[67]

關於《仙道》的編輯方向，從〈我們的目標與立場〉一文，可以看出他們試圖在編輯立場上做更明確的界定：

> 創刊之始，以仙道雜誌為名，其原始意義即指狹義之神仙道術，目的則在於弘揚隱藏在我國博大精深的文化中一門曠世絕學——神仙道術，而努力之目標亦祇限於此門神仙道術，其餘五術——山醫命卜相祇作茶餘飯後之談助，未可反賓為主，佔盡篇幅，造成五術雜誌之局面；至於靈魂靈媒之說無論矣。[68]

此外，在五週年的感言中，重申《仙道》是一門戶公開的園地，並計劃「將合乎科學，切於養生之丹經，擇要折衷，編輯付印。」[69]

儘管當時的臺灣仙道界，一方面逐漸老成凋謝，在《仙道》的這塊園地上，另一方面又呈現著新秀輩出的景象。因而曾在《仙學》執筆，到了《仙道》較常撰稿者，只有林一民、汪化真、李樂俅、馬合陽等。不過，除了主編洪碩峰、總編輯李永霖之外，也看到一些未曾出現在《仙學》的新人，其中例如目前在道教學術研究佔有一席之地

[67] 參見李永霖編纂、洪碩峰審定，《隱仙派丹訣指要》（台北：仙道雜誌社，1984）。
[68] 李永霖，〈我們的目標與立場〉，《仙道》25 期（1986 年 4 月），頁 1。
[69] 參見李永霖，〈仙道雜誌創刊五週年感言與展望〉，《仙道》30 期（1987 年 2 月），頁 1-2。

的李豐楙教授，[70] 財政部關政司司長王德槐，[71] 以及經營蓬萊仙島仙學網站的台南鄧善陽，暨學術界幾位知名的先生。

在當時的臺灣仙道界，頗引注目的是，為了將仙學理論與實踐的種子播交於年輕的繼起者，此時仙道雜誌社除了如期發行《仙道》之外，又舉辦各式講習來加以推廣。汪化真對此嘗試亦頗表認同：「據聞仙道雜誌社同人對於這門道術不但藉刊物以弘揚，且要辦講習會來推廣。在仙道方面呈現老成凋謝之際，由少壯之輩挺身而出，開闢新的園地，培育些新的青年才俊，誠大佳事。」[72]

最先是在太極神宮舉辦仙道研修班，於 1981 年 3 月 29 日起，每星期六晚開辦黃元吉《道門語要》研讀班，當時的主講者為許進忠。[73] 許進忠離去之後，也曾邀請林一民北上，在太極神宮親自講解、示範五行吐納法。[74] 而仙道雜誌社在台北太極神宮舉辦一期三個月的仙道築基參證班，主要乃由洪碩峰主講，為期共五期，同時則在台中、台南也有開班。至於上課地點，其中台中是在班長沈泰成的寓所，台南是在班長洪來秋的住宅。到了 1996 年，何茂松再次邀請洪碩峰到位於士林的道壇講授一期的初級築基參證班。[75] 洪碩峰為顧及士林班的講述時

[70] 李豐楙，〈道教內丹派的丹道氣功〉，《仙道》33（1987 年 8 月），頁 20-37。

[71] 王德槐，〈我的煉炁經驗〉，《仙道》29（1986 年 12 月），頁 23-35。

[72] 汪化真，〈陽神陰神之辨〉，《仙道》3（1982 年 7 月），頁 66。

[73] 參見許進忠講、陳信夫記，〈道門語要（第一講）〉，《仙道》2（1982 年 5 月），頁 52。

[74] 其講義節錄，參見林一民講述、陳蘭芳筆記，〈五行吐納法〉，《仙道》7（1983 年 4 月），頁 7-11。

[75] 其中台中前後共初級班五期，中級班二期；台南班有三期的初級班，一期的中級班。筆者也是 1996 年士林班的學員之一。台中班的部分講義可參考沈泰成，〈莊子心齋集釋〉，《仙道》14（1984 年 6 月），頁 19-25；楊英仁編撰，〈仙道築基參證班講義〉，分別刊登於《仙道》，第 14、15、17 期。另外，開班的啟事、隱逸仙宗築基參證班的授課內容簡介，當時學員的學習心得報告，參見專集，《仙道》20（1985 年 6 月），頁

間匆促不夠週延，遂於茲期結束後，與李永霖共註陳攖寧《最上一乘性命雙修廿四家丹訣串述》成《丹詩副墨》一書，期待彌補未竟之功程。[76]

此外，1982 年 7 月 23 日至 29 日，一連七天於三重先嗇宮，以在學大專學生為招生對象，舉辦築基參證班。[77]1982 年築基參證班的講授老師有多位，包括林一民、許進忠、汪化真、陳信夫、洪碩峰等。其中林一民之後又在《仙道》發表〈重談女丹道〉一文，以補充講授不詳之處 ：「本年仙道雜誌社，舉辦『築基功法參證班』，囑筆者作二個鐘頭的說話，除介紹一般基本道法外，中涉及女丹部份因時間匆迫，及世俗習慣問題，未便形諸言辭，故均略而不詳，茲再擇要寫出，以供女同修們參考。」[78] 另外陳信夫則主講「靜功療養法」。[79]

汪化真亦為講師之一，其所談論的題目有「仙道與家庭」、「仙道與事業」等，之後又撰文記述參加研習班的學員 ：「這次參加人數共三十多名，以大專程度的青年為多數，其他有一位八十七歲的老先生和一位十六歲的少年郎，另有三位女性。」並概述講授的內容以及對學員問題的回應，同時對仙道研習班的舉辦頗為肯定 ：

> 仙道研究活動，近代仙學泰斗陳攖寧先輩曾經在大陸舉辦過幾次講習會。……內金丹的開班研究，還是這次仙道雜誌社首創其端，為臺灣講習丹道的先河。其實它的影子早已就有，多年

1-44。

[76] 參見陳攖寧串述、李永霖註釋、洪碩峰合註、黃煥君編輯，《丹詩副墨》（台北 ：中央銀行功夫社編印，1997）。

[77] 該次的「築基參證班招生啟事」參見《仙道》2（1982 年 5 月），頁 33。

[78] 林一民，〈重談女丹道〉，《仙道》4（1982 年 9 月），頁 97-98。

[79] 陳信夫，〈金丹大道待宏揚〉，《仙道》30（1986 年 12 月），頁 5。

> 前由佛學大家張澄基博士所建議，他將丹法取名 Siendology（仙道），發起組織仙道中心，而且大部份捐款是他募集的。這項資金用以購屋以後，組織仙道中心的計劃即告停頓，辜負了張博士的美意。是以仙道雜誌的創刊，太極神宮的講道，和這次築基參證研究班的舉辦，都是熱心同道們宏揚宗風的嶄新開展途徑。研究班場地是一大問題，得蒙先嗇宮——神農大帝董事長連清傳先生慨允，開放該廟供研習應用，是道教教育活動最理想的場所。神仙學術的開拓，正統道教的發展，先嗇宮的結構足以發揮它地盡其利的優良條件。[80]

另外關於汪化真「仙道與瑜珈」的演講稿內容刊登於《仙道》第五期。[81]

除了刊登多位授課老師的講授內容之外，仙道雜誌社也將築基參證班的講授記錄以及學員修習的心得報告，擇要出版《隱逸仙宗築基參證班初級語錄》，[82] 從中可看出仙道研習班的推廣成效。

在此期間，洪碩峰並於 1988 年仲夏時起，受聘為中央銀行功夫社創社指導老師，為期近十年，乃將仙道學術及氣功等理論與實務觀念功法傳播於此，當時受業學員有近百之多。辭去該職之前，再次邀請李永霖為功夫社學員撰述出版了《仙學匯宗》一書。[83]

---

[80] 參見汪化真，〈金臺玉闕緒玄機〉，《仙道》4（1982 年 9 月），頁 100-115。

[81] 參見林宗權紀錄整理，〈仙道與瑜珈〉，《仙道》5（1982 年 11 月），頁 129-139。

[82] 該書主要係由洪碩峰講述、黃煥君紀錄、林世和參校，《隱仙派築基參證班初級語錄》（台北 ：仙道雜誌社，1985）。

[83]《仙學匯宗》最初 1993 的版本只以講義的形式印刷，1994 正式出版，由中央銀行功夫社印行，最後匯總《仙學匯宗》、《玄學管窺》、《禪學斟詮》三部分成為新版的《仙學匯宗》，參見李永霖，《仙學匯宗》（高雄 ：春暉出版社發行，2002）。

雖然 1957 年時，臺灣省道教會為擴大組織，乃修訂章程，採道教有積善、經典、丹鼎、符籙、占驗等五種支派的說法，試圖容納各道派人士於道教組織之內；[84] 不過，後來道教會實際上對丹鼎一系並不甚重視，遑論這方面的推廣或是人才的培養。而為了奠定臺灣的仙學基礎，以及能脫離傳統宗教模式而從學術的角度全面性地發揚仙學的理念，仙道雜誌社於是發起組織「中華仙道學會」，並於 1985 年由曾任高等法院台中分院推事的沈泰成擬定〈發起組織中華仙道學會緣起〉，列出學會成立之後的主要任務：

一、關於提倡仙學事項：擴辦仙道雜誌，公開仙學園地，對內為學會與會員間溝通會務，發表仙學著作及修煉心得之橋樑；對外為傳播仙學知識及養生、健身、祛病延年法訣之工具。

二、關於重建社會道德：將仙學心性修養節操，傳播與社會大眾，用以淨化世道人心，以達移風易俗之目的，重建社會道德。

三、關於促進全民健康事項：推廣簡易仙道氣功吐納、導引、易筋、洗髓操煉方法，定期舉辦講習或發表會，俾利社會大眾做為健身運動，以達促進全民健康，卻病延年之目的。

四、關於傳授仙學事項：敦聘修煉有成之仙學老師、前輩等，分區定期舉辦仙學研修班，公開講道解惑，傳授仙道學理及修煉法訣。

五、關於建立道院、道場事項：發動會員及社會各界熱心人士捐款，建立基金專戶，籌建道場，便利會員及同修有清靜修煉場所。

[84]〈道教沿革及最近在臺教務概況〉，《道學雜誌》4（1961 年 3 月），頁 5-6。

六、關於培植仙學人才事項：精選資賦優異之修士會員，予以資助，使其無家庭俗事後顧之憂，並集中修煉，期達仙學最高境界，驗證仙學價值。

七、關於整理道藏，保存仙學事項：聘請仙學名家執筆，於正統道藏擷取與仙道有關之學術，結合明清以來，尚未編入道藏之諸家秘籍，分門別類，去蕪存菁，並融合生理及醫藥理論，編輯一部精萃完美之修煉專書，用以保存仙學，啟迪後學。

八、關於舉辦社會慈善，急難救濟事項：審酌財力或發動募捐，酌情辦理社會慈善、急難救濟工作。[85]

到了 1989 年 3 月 31 日，也就是距 1987 年 7 月 15 日臺灣解嚴尚未屆滿兩年之時，仙道雜誌社的讀者及參證班的學員共五十四位，共同發起籌設以弘揚仙道學術為宗旨的「中華仙學會」，希冀申請成為合法的社團。

不過雖經籌組委員會多次的努力，終未獲得政府的准許。第一次的申請，內政部於 1989 年 5 月 17 日函以仙學的名稱未符合學理，又以申請人均未具有宗教、哲學、文學等相關資歷及學歷為由不同意籌組。第二次訴願，內政部於 1989 年 7 月 27 日的決定書，以審查認定仙學並非一獨立之學術，並有誤導公眾以為仙學會係修鍊成神仙之學會，以及其任務、內容亦有與學術研究無關者，為由再遭駁回。最後再訴願，行政法院 1989 年 11 月 25 日決定書表示仙學缺乏史證，並助長迷信，為由予以駁回。[86]

[85] 沈泰成，〈發起組織中華仙道學會緣起〉，《仙道》19（1985 年 4 月），頁 1-4，

[86] 關於其過程及相關文件，參見沈泰成，〈為政當局否准籌設「中華仙學會」感言〉，《仙道》47/48（1990 年 6 月），頁 62-117。沈泰成於文中並頗有感觸的認為，當時雖已解

經過此次的頓挫以及台北信義路太極神宮的搬遷，仙道雜誌社乃決定將此歷經八年，前後共出八冊合訂本的《仙道》雙月刊，在 1990 年 6 月出版第四十八期之後，暫時休刊。

五、結語

1949 年的遷移，雖然帶來了諸多仙道之士聚居於此一蓬萊仙島，然而一開始，各自難免生活不穩定，且分散於各地、各行業，彼此之間或囿於門戶之見，乃少有聯繫，力量因而為之分散，更遑論發揚此一中華絕學。就在這樣的背景下，由於一群仙道的愛好者共同地付出與貢獻，因而促成了 1963《仙學》的首次發刊。

《仙學》出版後，確實羅致了大部分在臺不同體系的仙道人士為此刊物撰稿，因而紀錄了臺灣戒嚴期間各門派、多位修道之士的言行及其功法，不但呈現出多元的風格，也具有團結合作的象徵意義。此外，透過道友活動報導，不僅有助瞭解道友的動態，也發揮聯絡感情的作用。《仙學》從 1963 年年初創刊，年底停刊；1970 年 6 月復刊，至 1974 年 11 月宣告停刊，前後共出版六十六期，這是第一階段的《仙學》。七年多後，1982 年 3 月《仙道》雙月刊創刊，至 1990 年 6 月停刊。

同樣地，《仙道》的出版是以團結及溝通國內外仙道人士的訊息，並發揚正統仙道為目的。在這期間，大部分渡海來臺的仙道人士或是辭世，或是僑居他國，當時的臺灣仙道界，一方面逐漸老成凋謝，另

嚴，但是據聞人民申請籌設社團，主管機關的內政部，尚須召集警備總部、中央黨部及其它情治單位開會決議、通過，始准設立，如經這些否決則否准其設立，而「中華仙學會」申請案應是如此被犧牲。

一方面則又呈現著新秀輩出的景象，這從《仙道》的撰稿者，可看出其中端倪。又由於當時並無固定的仙道修習中心，乃分別在台北、台中、台南三地，或與宮廟合作，或在臺灣各地暫借定點來舉辦研習班，是為推廣仙道以及培育這方面人才的權宜方式。

不管是「仙學」或「仙道」的名稱使用，均與陳攖寧創立上海仙學院，以及提倡透過《揚善半月刊》、《仙道月報》以文字傳播仙學的理念有所連結。當時陳攖寧不但定義「仙道」的內涵，並主張「仙學」乃是一門研究仙道的學問、學術。而這種認為仙學是學術的觀念，更是在《仙學》或《仙道》中不斷地被強調。從袁介圭在《仙學》創刊號的發刊辭表示，仙學是中華文化中的絕學，是「宇宙和人生綜合性的學術，精神與物質交融的學問」，而他期待能配和現代社會環境來革新仙學的理想，在《仙道》時期，認為仙學是一門研究如何超越生命的學術，並嘗試把性命雙修的相關功法，依據中西醫學理來討論，這個主張因而得到了更具體的繼承。

回顧臺灣自 1949 年以來的仙道史，中間經過了從《仙學》到《仙道》時期，迄今已有 60 年。而當年屬於年輕一輩的《仙學》或《仙道》的主編們，長期以來為仙道之宏揚，孜孜不息、努力以赴。其中長期擔任《仙學》主編的許進忠先生，其於《仙學》所作的〈道友活動報導〉，為臺灣仙道史留下了珍貴的紀錄，並終於將 1973 年諸仙道前輩倡議成立「仙學中心」，以及 1985 年起，仙道雜誌社多年申請成立「中華仙學會」的未竟之功，在 2000 年 8 月，立案成立「社團法人中華仙學協會」，其一生更是為宏揚仙學鞠躬盡瘁。而長期擔任《仙道》主編的洪碩峰先生，於 1998 年 10 月 25 日設立「臺灣仙道學術資訊網」，將仙道學術結合了傳統與現代生物、醫學、營養、衛生、運動、武術氣功等學識，透過網路無遠弗界地傳播至各地。

由於大時代的因緣際會，中國大陸各地各派的仙道學術乃得以傳播於斯土，並經由《仙學》與《仙道》得以延續與發揚、繼承與創新。儘管「道本同，而法或許有巧拙之殊 ；法雖同，而訣未必無簡繁之異」，時間也將會過去，而歷史的點點滴滴，終會記錄下這些前輩所曾付出的努力。

一個「詮釋學」的觀點
——北海老人《談真錄》
之「內丹」思想初探

段致成

國立台北商業技術學院通識中心專任助理教授

關鍵字：詮釋學、文本、《談真錄新註》、內丹、玄關一竅、顯聖物、神聖空間、冥契經驗、最上一乘丹法、性命雙修

壹、前言

清代北海老人王覺一（1830-1884）的《談真錄》一書，雖然不是一部專門談論「內丹」思想的著作，但是如果我們以法國詮釋學家保羅・里柯（Paul Ricoeur，1913-）的「文本」（text）詮釋理論中「作者」（author）、「作品」（work）與「讀者」（reader）關係的說法，《談真錄》是可以當作一本內丹著作來閱讀。理由是：當「論述一旦離開作者之後，首先便產生了（1）作者與論述之間的距離，透過此種距離，論述變成了作品，獲得本身的意義及自主結構……（2）論述成為作品之後，便與作者及他的社會逐漸疏離，作品本身構成一種特殊的世界……同時由於這個作品世界能不斷在讀者的心靈中產生共鳴，作品遂變成了在世間中的存在，以其與世並存的不朽和開放性，在作者有限的生命之後大放異彩。」[1] 易言之，「宗教經典一如其他文本作品必須在不斷理解和詮釋中實現或完成它在不同時空的指涉意義。雖然在宗教史上，聖典化的結果或會使某一宗教經典的不斷詮釋性凝結下來或暫時隸屬於某一種權威性的詮釋，但是，這只是外加於經典作品的一種社會性（或政治性）的限制和臨時的狀態。但就宗教經典本身而言，作為一部完整的書寫作品，由於它與作者及原來社會環境和讀者群逐漸遠離，這便使得它不斷開放地朝向無限的詮釋可能。利科（里柯）的遠離概念正是可以說明宗教經典本身亦是享有這種屬於文本的獨立自主的詮釋生命。因此，宗教經典的意義不能被作者之『原意』或其他宗教信仰群體的理解所壟斷或窮盡。宗教經典的讀者（群）應該是開放的。」[2]

---

[1] 廖炳惠著《里柯・第四章 詮釋理論：解釋與瞭解》（台北：東大，1993 年 10 月，頁 96）

[2] 黎志添著《宗教研究與詮釋學－宗教學建立的思考・第三章 宗教詮釋學：宗教經典的詮釋方法》（香港：中文大學，2003 年，頁 54）

也就是說，當《談真錄》成為一部作品（文本）後，它就與作者（王覺一）產生「遠離」（又稱疏離或距離，distanciation）。因此，作者（王覺一）不再是唯一的意義來源。經過閱讀和詮釋事件，又再使文本的意義在另一個時空的環境下與讀者交織，以致進一步依賴讀者來補充和完成它新的意義世界。讀者就是因為藉著他與作者之間的時空距離，而能夠擴大文本的意義。[3] 易言之，讀者（筆者）可以藉著自身不同的文化與歷史背景來閱讀詮釋作品，並試圖將作品「挪為己用」（或稱撥歸己有 appropriate）。

貳、《談眞錄》的內丹思想

關於《談真錄》的作者王覺一，又名希孟、養浩，原名學孟，覺一乃為道號，又號北海老人，山東青州益都縣人，約生於道光十年（1830）前後，卒於光緒十年（1884）。[4]

在傳統中國哲學中強調文本與其作者的關係，如《孟子 • 萬章下》云：「訟其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」一般而言，中國哲學較關心文本所產自的主體，特別是該主體的人格養成背景與人格境界的層次。不過，如果從詮釋學的角度來看則並不盡然。因為就文本詮釋而言，我們可以讀懂一篇文章（作品）的意義，但仍然可以對該文本的作者生平毫無所悉。可見，閱讀並理解某一文本的義理內涵，並不一定要將該義理還原為該文本作者的自傳，或還原為該文本主體主觀的心理意向與意涵。所以海德格（Heidegger，

[3] 同上，頁 47。

[4] 關於王覺一的生平與事蹟，見於：慕禹著《一貫道概要》（台南：贏巨，2002 年 1 月，頁 50-51）與鍾雲鶯《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究 • 第二章 王覺一生平及其教案析探》（國立政治大學中文所碩士論文，1995 年 5 月，頁 22-53）

1889-1976）認為，當我理解與懂得某一文本時，並不是因為我懂得作者有什麼意向，而是因為我懂得這一文本為我所展開的存在的可能性。換言之，當我從文本上解讀到其中所揭露的存在的可能性時，我就已經理解，我就已經懂了，不必再訴諸主體的意向。[5]

其次，里柯認為「論述」（discourse）本身的意義雖然來自作者及其論述，卻在作者發出論述之後，即具備了自主的生命。換言之，論述一旦離開作者之後，便產生了作者與論述之間的距離，透過此種距離，論述變成作品，獲得本身的意義及自主的結構，讀者需以論述的規則，來瞭解作品的意義。[6] 易言之，宗教經典的詮釋必須首先要按照作品本身的論述規則和語言結構去理解經典的意義。並且任何新的意義重構都必先要接受宗教經典本身結構與形式的「客觀性」來檢視和印證。[7]

因此，筆者將以《談真錄新註》這個文本作為主要研究對象，並根據該文本的內容（論述規則與語言結構形式）來論述其中所蘊含的「內丹」思想。這個文本包含有：〈談真錄〉、〈證道歌〉、〈勸大眾修行歌〉、〈勸二眾修行歌〉及〈附錄（五氣朝元、玄關丹田之稱呼與五行通用）〉等文獻。[8]

---

[5] 上述詳細的說法，見於：沈清松《呂格爾・第一章》（台北：東大，2000 年 10 月，頁 1-2）

[6] 廖炳惠，見註 1，頁 96。

[7] 黎志添，見註 2，頁 66。

[8] 林立仁整編《談真錄新註》（收載於：《十五代祖北海老人全書》，台北：正一善書，1994 年 12 月，頁 1-72；以下引文只註文獻名與頁數）

一、玄關一竅

煉丹（外丹）的首要步驟，即是要先安爐立鼎，即設立鼎爐。《談真錄新註》中對於「鼎爐」論述如下 ：

〈談真錄〉云 ：

> 若夫周天工夫 ：上守玄關，了心了意，則真火自降 ；下守丹田，了心了意，則真水自升。[9]

〈附錄 • 玄關丹田之稱呼〉曰 ：

> 玄關 ：為離，亦為日 ；為午，為火，又為鼎 ；為汞，為性，為神庭。……丹田 ：為坎，亦為月 ；為子，為水，又為爐 ；為鉛，為命，為氣海。[10]

在《談真錄新註》中，可以看出其將「鼎器」分為「陽鼎－玄關」（為離，亦為日 ；為午，為火）與「陰爐－丹田」（為坎，亦為月 ；為子，為水）。這種說法符合傳統的丹道說法。因為，一個完整的煉丹理論必須具備三要素，即「鼎爐」、「藥物」及「火候」。《上陽子金丹大要 • 序》云 ：「金丹之妙，在乎三大要 ：一曰鼎爐，二曰藥物，三曰火候。然鼎器有陰陽，藥物有內外，火候有時節。三者實為金丹之樞要。」[11] 上陽子陳致虛提出鼎器分成陰陽，即是內丹雙修與清修派主要的差異處。清修派認為不管鼎或爐，皆在修煉者之一己之身（己身，如下丹田為爐，黃庭或泥丸為鼎）。但是雙修派則認為鼎爐為「彼我」，我為「乾鼎」，彼為「坤器」。《頂批三注悟真篇》（陸

[9] 《談真錄新註》，頁 27。
[10] 同上，頁 69。
[11] 《藏外道書》9 冊，巴蜀書社，1994 年 12 月，頁 3。

墅）子野曰：「我為乾鼎，彼為坤器。乾坤覆合，則驅二物之氣會于中宮，加以進火養符，毫髮無差，則金丹安得不生。」[12]（陳致虛）上陽子曰：「爐鼎是彼我，乾坤是男女。靈父聖母所媾之氣，曰精華，曰華池神水。以此變煉於凡父母軀殼之中以成丹，效天地之造化矣。」[13]內丹雙修派以男性（我）為乾鼎，女性修煉伴侶（彼）則為坤器。在《談真錄新註》中可以看出其亦是將鼎器分為陽鼎－玄關與陰爐－丹田。且其所陳述的內丹修煉（己身：上守玄關，即黃庭或泥丸為鼎；下守丹田，即下丹田或氣海為爐）則是較符合清修派的內丹功法。

既然《談真錄新註》中的內丹修煉是屬於清修派的功法，所以就可以由己身小宇宙（Micro cosmos）[14]來談論內丹修煉。在內丹修煉中，鼎爐則象徵為「玄關一竅」（玄牝、玄關）。《金丹正宗》曰：「立鼎爐者何？即守玄關一竅」、「鼎器即玄關一竅」[15]玄關一竅則為內丹修煉的根基，《頂批三注悟真篇》（薛）道光曰：「若要學長生，根

[12]《藏外道書》11冊，頁815。

[13] 同上，頁816。

[14] 小宇宙（Micro cosmos）是相對於大宇宙（Macro cosmos）而言。大宇宙指整個世界，小宇宙指人。這個學說認為相似的東西為相似的東西所知覺。換言之，人的活動與宇宙中的各種別的事物是相符合的，人處在宇宙之中就是整體宇宙中的一個小宇宙。易言之，每個現實實體與整個世界保持關係，這種關係必然呈現於現實實體的構成之中。（金炳華等編，《哲學大辭典（修訂本）・上》，上海辭書，2001年6月，頁212）如果以「丹道」為例，「外丹」學派的思維方式是從如何煉製人工「丹藥」著手，它認為只要符合「天地造化」（順陰陽、法天合道），在鼎爐中同樣可以模擬天地化生萬物的情境而煉成丹藥。此時，鼎爐中為一模擬大宇宙的具體而微之小宇宙。所煉製成的丹藥，同大宇宙化生萬物時所具有的「價值本源－－道」同一屬性。「內丹」學派的思維方式，則從人體的內在來思考超越之道，認為人體本身便如同天鼎地爐般自足一個小宇宙，體內之「精、炁、神」便是長生之藥。因此，只要懂得如何將大宇宙的運行規律轉換成人體小宇宙之中，便能產生「丹藥」。此時的丹藥，同樣具有「價值本源－－道」的屬性。

[15]《道藏》（三家本），第二十四冊，上海書店，1994年8月，頁188，190。

基須憑玄牝。玄牝既立，然後長生可致。」[16] 上陽子曰：「蓋玄牝乃人身出入之門戶，金丹由此而修合。夫修行人，先要洞明玄牝之旨，是陰陽媾精之處，方得一顆靈光之珠也。」[17] 玄牝既為金丹修煉的根基與下手處，所以歷來為修煉者（清修與雙修）所重視。《玄牝之門賦》云：「一竅玄牝，大丹本根。……原夫神仙立修鍊之根基。」[18]、《唱道真言》曰：「玄關為明心見性之靈機，結胎鍊丹之妙括。」[19] 內丹家認為玄關一竅既蘊藏、攝受結丹成胎的先天真藥物（先天一炁），又是採藥、烹煉之所。石泰《丹髓歌・後序》云：「只此一竅，則是玄牝之門，正所謂神之華池也。知此則可以採取，然後交結，其次烹鍊，至於沐浴，以及分胎，更須溫養成胎。」[20]、《金丹四百字・序》亦云：「能知此之一竅，則冬至在此矣！藥物在此矣！火候亦在此矣！沐浴在此矣！脫胎亦在此矣！夫此一竅，亦無邊傍，更無內外，乃神氣之根，虛無之谷。」[21]

在《談真錄新註》中對於「玄關一竅」也是相當重視的，〈附錄・玄關丹田之稱呼〉云：

> 玄關一竅者，乃明德之地，率性之鄉，五明宮，七寶池，五行山，三元府，靈山寺，無縫塔，統四端而兼萬善，按九宮而分八卦，為生死不相關之地，鬼神覷不破之機，微乎其微，玄之又玄，無上法橋，又名玄關。[22]

---

[16]《藏外道書》11 冊，頁 831。
[17] 同上。
[18]《道藏》（三家本），第二十冊，頁 320。
[19]《藏外道書》10 冊，頁 766。
[20]《修真十書・雜著指玄篇》（《道藏》（三家本），第 4 冊，頁 630）
[21] 同上，頁 621。
[22]《談真錄新註》，頁 69-70。

《談真錄新註》用了許多名詞來象徵「玄關一竅」，但卻沒有明確指出其確切之意義與所在。且此處所言之「玄關」和上文與丹田相對之「玄關」似有所不同。與丹田相對之「玄關」，指的是人身之上丹田（又稱黃庭、神庭或泥丸）。此處所言之「玄關」則類似於伊利亞德（Eliade Mircea，1907-1986）的「神聖空間」（sacred space）概念。易言之，在伊利亞德的「神聖與世俗」（the sacred and the profane）的概念中，此處之「玄關」類似於「顯聖物」（或稱為聖顯，hierophany）。[23] 通過顯聖物「在神聖空間裡，宗教人因為重新經驗到與神聖的宇宙中心感通，這使他們經驗到一次非歷史性與超歷史性的生命再造旅程，再復回歸到永恆而獲得一種深刻意義的生命體悟。」也就說「這些空間具有神聖性，因為它們象徵宇宙世界的中心。宗教人通過它們能再經驗與宇宙的中心（終極實體中心）接通起來，結果宗教人在其凡俗生命價值上，建立起與凡俗世界不同的神聖經驗與終極意義。」[24]

通過「玄關一竅」這個顯聖物，內丹修煉者可以通向虛空本體的大門，而達至修煉的最終目的，即返回虛空之境而與道合一。劉一明《修真辨難》云：「玄關者，即魂魄出入之門戶，但此門戶，無形無象，在虛空中開闔，而魂魄亦在虛空中出入，因其在虛空中，所以

[23]「伊氏認為神聖能夠自我表徵自身，而神聖的這種自我的展示都是通過顯聖物來表示的。並且每一個神聖空間都是一個顯聖物，他們（宗教人）從中體會到了一種神聖，感受到一種神秘。」（以上論述的詳細內容，見於：孫亦平主編《西方宗教學名著提要・米夏・伊利亞德《神聖與世俗》（1957 年）》，江西人民，2002 年 5 月，頁 472-475）；也就是說：「伊利亞德稱任何可以讓神聖顯現出來，使人與神聖相遇的東西為『聖顯』（hierophany）。」（黎志添著《宗教研究與詮釋學－宗教學建立的思考・第三章 宗教詮釋學：宗教經典的詮釋方法》（香港：中文大學，2003 年，頁 20）

[24] 黎志添，見註 2，頁 23。

不在身內，亦不在身外，即此身之一動一靜，亦在虛空中來。」[25]、《象言破疑・胎中面目》云：「古仙教人修道，返於父母未生身以前面目者，即返於虛空之境。」[26] 易言之，「玄關一竅」這個神聖空間是先天與後天的分界點（臨界點）。《象言破疑・元關一竅》云：「如何稱為元（玄）關？吾今與大眾分明指出：在恍惚杳冥之間，有無相入之際，《悟真篇》曰：恍惚之中尋有象，杳冥之內覓真精，有無從此自相入，未見如何想得成？又《四百字》云：此竅非凡竅，乾坤共合成，名為神氣穴，內有坎離精。此實指元關一竅而言也。」[27]

所以《談真錄新註》提出雖然玄關一竅「名號雖有萬殊」（明德之地，率性之鄉，五明宮，七寶池，五行山，三元府，靈山寺，無縫塔），但是「如能凝神息念」，則可發揮極大的功用。其云：

> 名號雖有萬殊，不外玄關一竅，如能凝神息念，三花自聚，五氣自朝，片晌工夫，可奪周天造化，悟到色裡真空，空中實相，了了一塵不染，保管立地成佛。[28]

從「如能凝神息念」這句話來看，似乎「凝神息念」是開啟「玄關一竅」的方法。陶素耜《悟真篇約注》云：「靜坐行持，大是難事。離了散亂，又入昏沉。雖有正念現前，一有所著，即落方所。若竟無著，有屬頑空。此中須有機竅。入道本以元神為主，而初基之士，須從調息始。調息之法，妙在呼不出喉，吸歸於蒂。息調則神自返，神返則息自定，自然神氣交結，無中生有，現出虛無之竅，而玄

[25]《藏外道書》8冊，頁473。
[26] 同上，頁176。
[27]《藏外道書》8冊，頁188。
[28]《談真錄新註・附錄・五行通用》，頁71。

牝顯象，谷神不死矣。」[29] 此則文獻明白說明所謂玄關一竅（玄牝）的顯象，先由丹法調息入手，當息調則神返而息自定，當達到神氣交結時，便能無中生有，而現出虛無之竅。如此修煉功法，則隱含玄關一竅當為內丹修煉時的功法境界或屬於心性顯現與體驗的層次（神氣交結時，便能無中生有）。

易言之，在上文內丹文獻（《唱道真言》、《丹髓歌 • 後序》及《金丹四百字 • 序》）中，「玄關一竅」既然是採取先天一炁的關鍵。換言之，此玄關一竅乃「先天一炁」之所在。即玄關一竅內藏「先天一炁」。陸西星《龍眉子金丹印證詩測疏 • 鼎器》曰：「夫神仙煉藥，必資爐鼎，迺天元法象。人元之學借而言之，則以乾為鼎，以坤為爐，故有偃月、硃砂之號。《悟真篇》云：偃月爐中玉蕊生，硃砂鼎內水銀平。……又鼎中藥物，其氣甚微。伊欲審之，必須一爾心志，澄爾思慮，六根大定，情境兩忘，而後採取之餘，保無虞失。」[30] 可以看出採取先天一炁時，修煉者必須處於心性澄澈、身心大定的狀態，且此時亦是玄關一竅作用的時刻！所以「玄關一竅」就應該是屬於內丹修煉時的境界或心性顯現與體驗的層次。《唱道真言 • 卷一》曰：「夫未發非玄關也，既發非玄關也。惟將發未發，未發忽發之際。發之者玄關也，略先一息非玄關矣，略後一息非玄關矣。故玄關之在人，方其靜時，轉眼即是。及其動時，轉眼即非。是直須臾耳，瞬息耳。」[31]、又曰：「玄關者，萬象咸寂，一念不成，忽而有感，感無不通，忽而有覺，覺無不照，此際是玄關也。感而思，覺而照，即非

[29]《藏外道書》10 冊，頁 105。
[30]《藏外道書》5 冊，頁 351。
[31]《藏外道書》10 冊，頁 766。

玄關矣。然則玄關之在人，如石中之火，電中之光，捉摸不著。」[32]《唱道真言》援引《中庸》「未發、已發」來說明玄關一竅，可以看出其側重從心性的角度來論述。此外，又用了「感通」、「覺照」等詞語來說明玄關一竅是修煉者內煉時所顯現的「冥契」（Mysticism）經驗。此時的冥契經驗具有「超言說性」（Ineffability）、「知悟性」（Noetic quality）及「暫現性」（Transiency）等特質。[33]

筆者認為，因為「玄關一竅」是屬於內丹修煉時的境界或心性顯現與體驗的層次。所以在《談真錄新註》中，才沒有明確指出「玄關一竅」確切之所在處。也就是說，雖然「玄關一竅」是在身中，但卻不明確地指出一個具體的位置。《金丹四百字・序》曰：「夫此一竅，亦無邊傍，更無內外，乃神氣之根，虛無之谷。在身中而求，不可求於他也。」[34] 這表明「玄關一竅」是恍惚杳冥、有無相入之際的冥契經驗，且此竅非身外物，又非身內物，是處於不內不外之存在，所以名為天機。換言之，此處所謂玄關隱含有天人合發之機關，是先天後天的分界點（臨界點）。劉一明《修真後辨・元關一竅》云：「夫元關者，無形無象，豈有定位？不色不空，焉有方所？若以方所定位目之，則為有形有象之物，即不得名為元關矣。蓋此竅不著於幻身，亦不離乎幻身。不著幻身者，非一切有形之物；不離乎幻身者，非可於身外求也。即非身外物，又非身內物，則必有不內不外者存，是特有天機焉。所以古人不敢筆之於書，而又不敢秘而不言。」[35]

---

[32] 同上。

[33] 詳細內容見於：（美）威廉・詹姆士著、唐鉞譯，《宗教經驗之種種－人性之研究》（北京：商務，2002 年 6 月，頁 377-378）

[34]《修真十書・雜著指玄篇》（《道藏》（三家本），第 4 冊，頁 621）

[35]《藏外道書》8 冊，頁 507。

二、最上一乘丹法

玄關一竅在內丹修煉上扮演極重要的角色，但是在《談真錄新註》中卻提出捨離與不執著玄關一竅的說法。其云：

〈證道歌〉曰：

> 修行大眾理看穿，休泥丹田與玄關。……玄關一竅引誘人，及到彼岸捨此心。……玄關丹田亦非真，及到彼岸捨此心。[36]

此處的玄關，是與丹田相對之「玄關」，指的是人身之上丹田（又稱黃庭、神庭或泥丸）。因此，並不是上文所提，代表顯聖物（hierophany）之神聖空間（sacred space）的「玄關」。究其捨離與不執著玄關一竅的原因，在於《談真錄新註》認為任何「有為有作」的丹法，皆不是究竟。其云：

〈證道歌〉曰：

> 大道分明在心頭，有作有為盡下流。識得當前真淨土，萬部丹經一筆鉤。……一切有為皆是假。[37]

〈勸大眾修行歌〉曰：

> 有為法，兩頭齊忙。不煉精、就煉氣，血心用盡。又提上、又降下，元神勞傷。講陰陽、說龍虎，不能攝領。論嬰兒、道水火，難以提綱。……大周天、小周天，盡屬小道。煉陰神、煉陽神，皆落空亡。有陰陽即難逃輪迴之苦，有對偶安能號無上

[36]《談真錄新註》，頁 38，40。
[37]《談真錄新註》，頁 38，46。

法王。[38]

〈勸二眾修行歌〉曰：

大周天、小周天，原非無上。[39]

有為有作的丹法之所以不是究竟丹法，原因在於其仍在陰陽相對之法中，所以難逃輪迴之苦。換言之，在《談真錄新註》中所斥退的是有為有作的丹法，即是所謂小乘（二乘）丹法，並非是所謂「最上一乘丹法」。這些在《談真錄新註》中被斥退的有為有作丹法，可分成「九節工夫」與「周天工夫」兩類。其云：

〈談真錄〉曰：

> 九節工夫者：特有九節之名者耳，而用工夫者，實一節未能做成。何者？以『人心』用事耳！以人心守玄關，則火炎於上；以人心降甘露，則寒凝於下。且烹煉用力，升降用心；則元神勞苦，而不能養，如此用法，百無一成！又問：「當今用九節工夫，亦有得夫效驗者？」余曰：「凡得效驗者，皆以了心了意而得；斷無有觀香火、背口訣而得者。」[40]

又曰：

> 若夫周天工夫：上守玄關，了心了意，則真火自降；下守丹田，了心了意，則真水自升。水升火降，水火既濟，法輪常轉，久久功純，神隨氣行；出小息天，大息天亦可以為氣中神

[38] 同上，頁 55-56。
[39] 同上，頁 64。
[40]《談真錄新註》，頁 26-27。

> 仙，與天地同壽，日月齊年。至元氣將終之時，亦與氣俱盡。所謂『饒君八萬劫，終須落空亡。』者此也。[41]

不論是「九節工夫」或是「周天工夫」，因為皆是陰陽對待之法，所以其仍不是究竟。此處值得注意的是：《談真錄新註》提出「了心了意」的概念。認為「九節工夫」與「周天工夫」之所以能夠成功，皆是因為其能夠「了心了意」。易言之，這表示《談真錄新註》已經注意到或強調「心性」功夫在內丹學中的重要性。更代表《談真錄新註》是以「心性」功夫的有無及精粗，作為內丹功法高低（小乘、中乘及大乘）的判教依據。

在傳統的內丹學中（鍾呂金丹派、南宗、北宗、中派、東派、西派），主張內丹修煉應該具備「性功」與「命功」。且其內丹修煉（入手）的順序有「先命後性」與「先性後命」的區分。甚至宋元時期的內丹學，皆強調越高層次的內丹功法皆是「性功」重於「命功」。[42]關於「性功」之所以重於「命功」的原因，可分為下列三點來論述。

其一，心性修煉的層次較高，有別於命功的基礎層次。其云：「丹是色身至寶，鍊成變化無窮。更能性上究真宗，決了無生妙用。」[43]及「此恐學道之人，不通性理，獨修金丹，如此既性命之道未

---

[41]《談真錄新註》，頁 27。

[42] 上述關於內丹學的派別與功法的詳細論述，見於：拙著《道教丹道易學研究－以《周易參同契》與《悟真篇》為核心的開展》（國立臺灣師範大學國文所博士論文，2005 年 7 月）、李遠國《道教氣功養生學》（四川省社會科學院，1988 年 6 月）、郝勤《龍虎丹道－道教內丹術》（四川人民，1994 年 7 月）、張廣保《唐宋內丹道教》（上海文化，2001 年 1 月）、孔令宏《宋明道教思想研究》（北京：宗教文化，2002 年 4 月）及胡孚琛、呂錫琛《道學通論－道家・道教・丹道（增訂版）》（北京：社會科學文獻，2004 年 6 月）

[43]《修真十書・悟真篇》，《道藏》（三家本），第四冊，頁 743。

修，則運心不普，物我難齊，又焉能究竟圓通，迥超三界？故《經》云：『有十種仙，皆於人中鍊心堅固精粹，壽千萬歲。若不修正覺三昧，則報盡還來，散入諸趣。』是以彌勒菩薩《金剛經頌》云：『饒君百萬劫，終是落空亡。』故此《悟真篇》者，先以神仙命脈誘其修鍊，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如覺性遣其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣。」[44]

其二，命功中含有性功。易言之，性功中「神」的修煉，直接影響命功中火候的掌握。「若要修成九轉，先須鍊己持心。依時採取定浮沉，進火須防危甚。」[45]、「了了心猿方寸機，三千功行與天齊，自然有鼎烹龍虎。」[46]、「心勿馳於外，則神反藏於內。……心惟靜則不外馳，心惟靜則和，心惟靜則清，一言以蔽之曰：靜。精氣神始得而用矣。」[47]、「神者，精氣之主，丹士交會採取，至于行火，無非以神而用氣精。」[48]及「精氣神三者孰為重？曰：『神為重。金丹之道，始然以神而用精氣也，故曰神為重。』」[49]

其三，心性的修養，是排除魔障與保證修鍊成功的依據。「大藥修之有易難，也知由我亦由天。若非積行施功德，動有群魔作障緣。」[50]、「德行修逾八百，陰功積滿三千。均齊物我與親冤，始合神仙本願。」[51]

在《談真錄新註》中，亦提出「煉虛靈之神」的說法。其云：

---

[44]《紫陽真人悟真篇拾遺》，《道藏》（三家本），第二冊，頁 1030。
[45]《修真十書・悟真篇》，頁 740。
[46] 同上，頁 737。
[47]《青華秘文・心為君論》，《道藏》（三家本），第四冊，頁 363。
[48]《青華秘文・精神論》，頁 365。
[49]《青華秘文・總論金丹之要》，頁 376。
[50]《修真十書・悟真篇》，頁 736。
[51] 同上，頁 743。

〈談真錄〉曰：

> 『丹家』所言：結丹之法，種種不一，難以枚舉。要皆煉陰陽二氣而成，非煉虛靈之神而成也。若三教大聖，以虛靈之神，善養成丹。至其丹養成，則豎通三界，橫亙十方。……此乃無影無形之丹，非白非青之丹；以視夫煉氣成丹者，奚啻霄壤！[52]

又曰：

> 蓋九節工夫者，純任有為，所以百無一成也。周天者，在有為無為之間，所以與天地齊壽，日月齊年也。三教頓法，純任無為，所以與無極齊壽，仙佛齊肩，為無上之道也。[53]

又曰：

> 若三教真傳：乃頓教法門，無住心法，無為大道。參得透，當前就是；解得開，轉瞬即成。現出金剛法身，億萬劫之三災八難不能損其一毫。認得本來面目，三千界之凶神惡煞無敢近其咫尺。清靜百千劫，快樂億萬年。與無極齊壽，與仙佛齊肩。豈可旁門小道，同日而語哉！[54]

煉虛靈之神的丹法，因為非煉陰陽二氣的小乘、中乘丹法，所以是「最上一乘丹法」。最上一乘丹法，即「性命雙修」的丹法。在《歷世真仙體道通鑒・卷四十九・張用成》中，記載張伯端曾遇

[52]《談真錄新註》，頁 30。
[53]《談真錄新註》，頁 28-29。
[54]《談真錄新註》，頁 28。

一修戒定慧自以為得最上乘禪旨，能入定出神，數百里間頃刻輒到的僧人。於是兩人便相約出神遊揚州觀瓊花，並以折一花為記。結果僧人取不出瓊花，而張伯端卻手中拈出瓊花與僧笑翫。事後伯端弟子不解，即問曰：「彼禪師者與吾師同此神遊，何以有折花之異？紫陽曰：我金丹大道，性命兼修，是故聚則成形，散則成氣，所至之地，真神見形，謂之陽神；彼之所修，欲速見功，不復修命，直修性宗，故所至之地，人見無復形影，謂之陰神。……得金丹之道，性命兼修，是為最上乘法。……其定中出陰神，乃二乘坐禪之法。」[55] 易言之，性命兼修之金丹大道可出「陽神」，而偏修性宗，不復修命的法門，則只能出「陰神」。而出陰神為二乘坐禪之法，並非究竟的最上乘禪旨。因此，張伯端批評偏修性功的「二乘坐禪」之法，只能出「陰神」，未經「金汞還返」的命功修煉，不能「回陽換骨」而出「陽神」，其云：「惟閉息一法，如能忘機絕慮，即與二乘坐禪頗同。若勤而行之，可以出定出神。奈何精神屬陰，宅舍難固，不免長用遷徙之法，既未得金汞還返之道，又豈能迴陽換骨，白日而昇天哉？」[56] 這說明二乘坐禪不是「性命雙修」之道。

張氏此處所批判的「二乘坐禪」，其實就是《鍾呂傳道集・論真仙》中所稱的「鬼仙」。[57] 鬼仙可以「定中以出陰神，乃清靈之鬼，非

---

[55] 以上所陳述的內容見於：《道藏》（三家本），第五冊，頁 383。

[56]《修真十書・悟真篇・序》，頁 711。

[57] 呂曰：「所謂鬼仙者，何也？」鍾曰：「鬼仙者，五仙之下一也。陰中超脫，神像不明，鬼關無姓，三山無名。雖不入輪迴，又難返蓬瀛。終無所歸，止於投胎就舍而已。」呂曰：「此是鬼仙，行何術、用何功而致如此？」鍾曰：「修持之人，始也不悟大道，而欲於速成。形如槁木，心若死灰，神識內守，一志不散。定中以出陰神，乃清靈之鬼，非純陽之仙。以其一志陰靈不散，故曰鬼仙。雖曰仙，其實鬼也。古今崇釋之徒，用功到此，乃曰得道，誠可笑也。」
（《鍾呂傳道集》，《道藏》（三家本），第四冊，頁 657）

純陽之仙」。在《修仙辨惑論》中，亦批判「二乘坐禪」（口頭禪、頑空禪）為「乾慧」（智慧乾燥而不純熟）、「頑空」，其云：「以身爲鉛，以心爲汞，以定爲水，以慧爲火，在片餉之間，可以凝結，十月成胎，此乃上品鍊丹之法。本無卦爻，亦無斤兩，其法簡易，故以心傳之，甚易成也。……或者疑曰：此法與禪法稍同，殊不知終日談演問答，乃是乾慧；長年枯兀昏沈。乃是頑空。」[58]

「上品鍊丹之法」，「以身爲鉛，以心爲汞，以定爲水，以慧爲火，在片餉之間，可以凝結，十月成胎」。換言之，上品丹法即是直接修性以兼命的丹法，此種丹法即相若於《真詮・序》中所提到的「能忘精神而超生」之道，其云：「忘精神者，虛極靜至，精自然化氣，氣自然化神，神自然還虛，此虛無大道之學也。……學虛無大道者，雖不著於精炁，然與道合真，形神俱妙，有無隱顯，變化莫測，其壽無量，是了性而自了命者也，舉上而兼下也。」[59]

《真詮》將道教丹道修煉之學分為兩種：「能忘精神而超生」與「能見精神而久生」。「能忘精神而超生」之道，為上品丹法，其由性功入手，性成後兼命，是「與道合真，形神俱妙」，「舉上而兼下」的丹法，類似上文張伯端所稱讚的「最上一乘」禪法。而「能見精神而久生」之道，則由命功入手，命成後兼存性，是「自下而做向上去」的丹法，類似南宗「先命後性」的丹法。其云：「見精神者，虛靜以為體，火符以為用，鍊精成炁，鍊炁成神，鍊神還虛，此以神馭炁之學也。……以神馭炁則著於精炁矣。然保毓元和，運行不息，冲和之至，薰蒸融液，亦能使形合神，長生不死，是了命而性因以存也，自

[58]《修真十書・雜著指玄篇》，頁 617-618。
[59]《藏外道書》第十冊，頁 840。

下而做向上去者也。」[60]

上述兩種丹法，皆是「性命雙修」的金丹大道。《真詮・序》曰：「虛無大道，是法身上事；以神馭炁，是色身上事。此二端雖大小不同，然惟此為金丹之真諦，大道之正宗。體之有益，修之則成，非若旁門小術，勞而無功者比。」[61]

可以看出不論是「先命後性」的丹法，或「先性後命」類似於禪宗「最上一乘」丹法，皆是「性命雙修」、「形神俱妙」的丹法。[62]所以如偏修性功的「二乘坐禪」，僅能出陰神，並非究竟圓滿的「最上一乘」禪法，其結果是「萬劫陰靈難入聖」。呂洞賓《敲爻歌》云：「只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。達命宗，迷祖性，恰似鑒容無寶鏡。壽同天地一愚夫，權物家財無主柄。性命雙修玄又玄，海底洪波駕法船。生擒活捉蛟龍首，始知匠手不虛傳。」[63]

在《談真錄新註》中所說的「最上一乘丹法」（無影無形之丹；

[60] 同上。

[61] 同上。

[62] 關於「先命後性」與「先性後命」丹法中，「性」的區分，清劉一明《道書十二種・修真辨難・卷上》云：「問曰：接命之道，有性理否？答曰：不能修性，焉能立命？蓋性者命之寄，命者性之存。性命原是一家，焉得不修性？問曰：性命一家，了命即可了性。何以又有修命之後，還當修性之說？答曰：修命時所修之性，乃天賦之性；修命後所修之性，乃虛無之性。天賦之性，從陰陽中來；虛無之性，從太極中來。不得一例而看。」（《藏外道書》第八冊，頁 481-482）

「修命時所修之性，乃天賦之性」，意指命功修煉時以「神」運精、氣，即以「心」、「神」來控制及煉化「精、氣」的火候抽添、藥物煉化的功夫。即「先命後性」，此處之「性」為「天賦之性」；「修命後所修之性，乃虛無之性」，即指包含命功的性命合一、性命雙圓之「性」。即「先性後命」，此處之「性」為「虛無之性」。

[63]《呂祖志・卷六・藝文志・雜著十條》，《道藏》（三家本），第三十六冊，頁 484。

三教頓法，純任無為，無上之道 ；三教真傳，無住心法，無為大道），即是《真詮 • 序》中所提的「能忘精神而超生」之道。此「能忘精神而超生」之道為上品丹法，其由「性功」入手，性成後兼命，是「與道合真，形神俱妙」、「了性而自了命」及「虛無大道」的丹法，類似上文張伯端所稱讚的「最上一乘」禪法。

參、結論

筆者認為閱讀本來就是一種詮釋與選擇。也就是說，「詮釋者的期望乃是通過問題和揀選的方式在詮釋文本過程中參與進來的。即是說，詮釋者的期望藉著文本的揀選和假設的研究問題而注入理解的流程中去。」[64] 易言之，「隨著不同讀者的詮釋參與，宗教經典與讀者不斷可以交織出各種新的自我理解。宗教經典的詮釋不能脫離這個經由經典與詮釋者構成的詮釋事實。基於文本詮釋必是一件包括由文本本身和詮釋者合而共成的事情，因此我們相信宗教經典的意義亦是需要不斷通過理解者的參與（包括他或她的語言、成見、身處的歷史與社會意識等）而達至完成的。」[65] 因此，本論文使用「玄關一竅」與「最上一乘丹法」這兩個論題，來論述北海老人《談真錄新註》中的「內丹」思想。筆者認為是具有合理性與正當性的！

此外，筆者亦認為，既然書寫一旦成為作品後，便脫離作者的意圖，透過此一「距離」（distanciation）可以被他人「挪為己用」（appropriate）。因此，「文本意向和指涉總是會隨著不同讀者的歷史條件轉變而產生新的理解變化。……任何閱讀都是一個詮釋，它總是

[64] 黎志添，見註 2，頁 43。
[65] 同上，頁 54。

置於一種文本與讀者永遠存在的歷史差距的結構中，結果是，文本的意義在閱讀活動上而言永遠不能達至持久不變的定論性的意義。」[66] 換言之，「任何文本都沒有內含一些超越時空而又獨立於詮釋者一己歷史存在的客觀意義。依據這種邏輯判斷，若果有文本詮釋者說他自己擁有的理解方法能夠讓讀者達至恆久不變及定論性的意義，這種說法自然不被接受。」[67] 所以，筆者認為本論文所詮釋的北海老人《談真錄新註》中的「內丹」思想（筆者個人將《談真錄新註》文本挪為己用），不過也只是對於「文本世界的開敞性」的一孔之見罷了！

肆、引用資料

林立仁整編《談真錄新註》，收載於 ：《十五代祖北海老人全書》，台北 ：正一善書，1994 年 12 月

《道藏》（三家本），第 2、4、5、20、24、36 冊，上海書店，1994 年 8 月

《藏外道書》第 5、8、9、10、11 冊，巴蜀書社，1994 年 12 月

廖炳惠著《里柯》，台北 ：東大，1993 年 10 月

沈清松《呂格爾》，台北 ：東大，2000 年 10 月

金炳華等編，《哲學大辭典（修訂本）• 上》，上海辭書，2001 年 6 月

（美）威廉 • 詹姆士著、唐鉞譯，《宗教經驗之種種－人性之研究》（北京 ：商務，2002 年 6 月

[66] 同上，頁 60。
[67] 同上，頁 40。

孫亦平主編《西方宗教學名著提要》，江西人民，2002 年 5 月

黎志添著《宗教研究與詮釋學－宗教學建立的思考》，香港 ：中文大學，2003 年

慕禹著《一貫道概要》，台南 ：旗巨，2002 年 1 月

鍾雲鶯《王覺一生平及其《理數合解》理天之研究》，國立政治大學中文所碩士論文，1995 年 5 月

蕭天石先生及其道教養生學

傅鳳英

北京聯合大學民族與宗教研究所助理研究員

摘要

蕭天石（1909—1986），生於湖南邵陽縣龍山鄉文山村，仙逝於臺北新店市文山麓下的家中，晚年自號“文山遁叟”。早年戰亂以武入軍校，敷治以文成一家；中年訪求延生續命術，專走弘揚道學路；晚年半隱自遁揚道學，常刊萬世不刊書。蕭天石道教養生的最高境界其特徵是超越性，是得道成真，而得道成真的最顯著特徵是長生不死。他認爲道教養生學首推內丹學，內丹學肯定長生久視，但認爲其最高境界不能僅限於“長生久視”，而是與道合一的“真人境界”，即“道世界”。與道合一的過程是追求“合真”的過程，道教稱爲“全真”，蕭天石稱道其爲“全真之道”。蕭天石將道教養生學的最高境界從“長生久視”提高到“道”的境界，進一步拓展了道教養生學的終極境界。

關鍵詞：蕭天石、道教養生學、內丹學

作者簡介：傅鳳英，博士，2006年畢業於中國人民大學哲學院，目前就職於北京聯合大學民族與宗教研究所，主要從事道家、道教文化方面的研究工作。

一、生平與活動

1．戰亂以武入軍校 敷治以文成一家

蕭天石[1]（1909—1986），生於湖南邵陽縣龍山鄉文山村，晚年自號“文山遁叟”。其父蕭瑤階爲清末儒士，以經史見長，旁通佛老，終生以教書爲生，並捐資創辦澗溪小學和文山村小學。蕭天石自幼好學，五歲入澗溪小學之時，課餘就跟隨父親攻讀經史兼及佛老。1930 年畢業於武昌中山大學中國文學系，時值國家多難，因此立志從軍，入當時的中央軍校學習三年，博覽群書，爲以後的棄武從文打下了基礎。1936 年在南京創辦東海書店（後改名爲興華書店）。同年 7 月出版《世界偉人成功秘訣之分析》，此書是蕭天石的成名之作，是人生修養方面的名著，包括修養學、領袖學、禦人學、謀略學、處世學。該書綜合貫通歷史性世界偉人成功的史實材料，系統揭示了中國文化人生修養的原理原則。其主旨是激勵人們最大限度地開發自己的潛能，培養崇高的品德以及非凡的能力，進一步開拓其偉大的事業，創造無比的前途。全書廣徵博引，取材豐富，並有不少罕見的珍貴資料。李寰曾高度評價此書“立論准據，悉本孔老薪傳，而旁搜遠紹古今中外學術，圓融清湛，得未曾有，明禮達用，獨步當代。由於其習靜有年，定中生慧，闡發蘊奧，直入尼山苦懸之室；而發爲應用，又能治儒、道、法、兵、縱橫諸家于一爐，鑄世間世出爲一體，洩天機以拯人群，說妙法而挽浩劫，慧劍所指，魔伏萬方，智囊一開，決勝千里。

[1] 關於蕭天石先生的生平，主要參照南懷瑾先生撰《蕭天石先生學術年表》、臺灣“國史館”現藏民國人物傳記史料彙編第十五輯《蕭天石先生事略》、蕭天石《道海玄微》中所載李寰作《簡記文山遁叟》以及筆者去臺灣拜訪蕭天石家人蕭大可夫婦時親自瞭解到的一些情況。

世有欲作天可汗及帝者師其人者乎？請合掌皈依，一誦蕭子之書”。[2]

1937 年 3 月蕭天石創辦《興華日報》，之後因抗戰爆發，報社被毀於戰火中，其本人幸免於難。南京失守後，幾經輾轉至四川成都，於 1938 年創辦大江出版社，準備出版《今古樓全書》。1939 年，經南懷瑾及其師袁煥仙介紹，得識光厚老禪師。1941 年，完成《孫子戰爭理論之體系》、《大學中庸貫義》。《孫子戰爭理論之體系》一書，是蕭天石以自己半生戎馬的傳奇經歷，結合古代的縱橫術和帝王學，深研孫子之學，發兵學之要義，闡古今兵家之極則。此書是繼《世界偉人成功秘訣之分析》一書之後，又一部名揚海內外的名著。《大學中庸貫義》是蕭天石以其深厚之學養，文約意精地勾勒了《大學》、《中庸》二書的微言大義，凸顯儒家心學與性學的聖意，力求使之相互貫通，成爲世人存心養性、立身處世的圭臬，以接續後學。蕭天石以上三本書以及其他著作如《周易哲學精義》、《大君統治學》、《四書玄解》、《老子哲學闡微》、《兵經新論》、《憲政問題研究集》等均列爲《今古樓全書》。李寰曾高度評價這些著作：“每一著作，概多獨悟獨得之見，其所特標新義，大足截斷衆流，不落前人窠臼；深微窈冥，皆可考原，恍洋自恣，瞿然顯化。有承有創，能開能繼，自成一家言。”[3]

2．訪求延生續命術 專走弘揚道學路

1942 年，蕭天石因爲長期積勞成疾，身患重病，採用中西醫療法均無效，生命危在旦夕。據李寰所說，正當蕭天石瀕臨生死邊緣之

[2] 參見蕭天石著《世界偉人成功秘訣之分析》中李寰所作序，臺北：自由出版社，1998。

[3] 參見蕭天石著《道海玄微》中李寰作附輯《簡記文山遁叟》，臺北：自由出版社，2002。

際，通過袁煥仙與南懷瑾的介紹，“幸遇川中有道高僧光厚老禪師，以其本身‘三昧真火’運於大拇指頭爲之‘燒病’，透穴通脈，過關暢氣，真火遍及全身血脈經絡，不月而癒”。[4] 此後蕭天石師從光厚老禪師，修習淨土禪法與天臺宗法，從此跟佛教結下不解之緣。光厚老禪師應該是一位道佛兼修的高道，首先從他給蕭天石治病的方式來看，精通道教功夫；另外他在爲蕭天石治癒大病後，並未要求其專走佛教修行的路子，而是囑咐其遍訪道教名師，求得道教修持命功的秘要。此後蕭天石遵從光厚老禪師的囑託，遍參道教名師，訪求延生續命之術，這是蕭天石一生中的一次重大轉變，從此走上發揚道學之路並終生致力於道學的研究和發揚。

1943 年蕭天石偕同南懷瑾遍訪僧道，曾參訪岷山派羅門，師從羅春浦真人，而得陳希夷先天道秘旨。蕭天石還師從二仙庵無名子道人，學得北派真訣。1944 年蕭天石出任四川灌縣縣長，當時道教聖地青城山正好在其轄屬區域，利用此方便條件，他從青城山天師洞李八百丈人那裏，獲得南宗真傳，又通過易心瑩道士盡窺藏經樓的秘籍，並獲得青城秘錄及其他多種不傳的鈔本。這些秘本都是道外之人難得一見的珍本，蕭天石悉數收集珍藏，並將其所得在《道海玄微》一書卷五“道海外集”中作了詳細披露。蕭天石儘管傾力於道教，但並沒有放弃對佛教的興趣。比如在四川灌縣任縣長期間，他跟嚴靈寺方丈傳西禪師交往甚多，切磋修持之事，曾贈之以對聯“不信佛時方信佛，非參禪處即參禪”和“十無”句“起無信論，奉無佛故，讀無字經，守無法門，持無戒行，修無定慧，參無禪地，入無聖境，煉無極丹，證無生果”共勉。[5]

---

[4] 參見蕭天石著《道海玄微》中李寰作附輯《簡記文山遁叟》。

[5] 參見蕭天石著《道海玄微》中李寰作附輯《簡記文山遁叟》。

3．半隱自遁揚道學 常刊萬世不刊書

1949 年，蕭天石渡海到臺灣，初居臺北，攜帶了他在內地生活期間搜集和保存的大批道教經典和資料。[6] 之後潛心專事著述，著作甚豐。先後著有《道家養生學概要》、《道德經聖解》、《道海玄微》、《人生內聖修養心法》、《世界名將治兵語錄》、《禪宗心法》、《船山學術研究集》等書。其中《道家養生學概要》爲蕭天石的道學傑作，其中包含他早年在內地生活時期踏遍名山洞府、參訪各派名師所得的道教秘訣，以及他窮究道藏秘典數十年的心得和體悟。另外《道德經聖解》一書融通三家而合百流，對《道德經》從根本規律上註解，圓融無礙，不死於文字章句訓詁義理，而是張其“聖意”，爲其道學著作中的又一精華。《道海玄微》一書也是蕭天石的不朽名著，是他二十多年發揚新道學的道集，蕭天石自己說“本書爲新道學之啓蒙書”。此書直溯羲黃老莊，融貫三家，會通百派，對道教丹法做了詳細的概述和說明，是道教丹法方面集大成的著作。[7]

蕭天石除了著述之外，在臺灣最重要的工作是 1953 年創立自由出版社，開始整理和出版從內地帶到臺灣的大量道教經典，主編《道

---

[6] 筆者 2005 年 3 月曾去臺北縣新店市蕭天石先生的故居，拜見了蕭天石先生的兒子蕭大可先生，蕭大可夫婦當面講述了蕭天石一生的治學歷程。據蕭大可先生回憶，蕭天石先生一生珍書如命，在 1949 年離開內地時，只書籍就整整裝了十多個大木箱。在臺灣的後半生，蕭天石先生將全部精力花在了整理、出版和研究這些珍貴的資料上。自蕭天石先生去世後，自由出版社基本處於停頓狀態，但蕭大可先生不爲名利所動，依然堅持著其父的爲學品格。蕭大可夫人蘇萃莉女士說，對於爲真正學術研究而來的學人，蕭大可先生從來都是慷慨相送，不取分文。本人不僅有幸得到蕭大可先生贈送蕭天石先生所有著述全套，並獲贈《白玉蟾全集》一套以及其他書籍若干。

[7] 爲了方便成千上萬的內地道學受好者更好地分享蕭天石先生的思想成果，蕭大可先生近兩年著力促成以上書籍在內地以簡體版出版發行。幾經輾轉，部分著作於 2007 年陸續由華夏出版社出版，這對內地讀者來說是一件幸事。

藏精華》系列叢書。此叢書所收書以藏外道經爲主，達八百餘種。蕭天石在《道藏精華 · 自序》中稱自己“廣搜海內外秘藏珍籍，以及散存名山之孤版鈔本等，窮數十年之力，嚴爲審訂鑒別，考證刪節，取精擷華，選刊書凡 675 種，列爲《道藏精華》，陸續分集出版，以廣流通，而續聖脈。”[8]《道藏精華》第 1 集於 1956 年開始出版，至 1979 年已出版 17 集共計 75 冊。1973 年後，《道藏精華》仍陸續出版新集，舊集再版時有的還增加新書。故實收道書超過 675 種，達 800 餘種。所收書以丹經和道教哲學著作爲主，廣泛收錄多種善本、秘本、珍本或孤本道書。其中以明《道藏》外道書爲多，藏外道經又以明《道藏》後新出道經爲多，同時包括近現代人及蕭天石本人的著作。在臺灣當時《道藏》難得一見的情況下，蕭天石將其從內地所携帶的《道藏》，選擇單行本影印發行，方便了廣大仙道愛好者，對推動兩岸的道教文化和仙道修煉做出了很大的貢獻，同時全面保護了這批珍貴的道教典籍。

蕭天石雖然將主要精力放在弘揚道學思想上，但他對中國傳統學術的其他方面也有很大的興趣，在整理和發揚中國傳統文化方面也做出了不少貢獻。他先後參與創辦過一些學會及學刊，如 1978 年與臺灣工商業界及學界人士聯合成立“中國子學名著集成編印基金會”，主持編印《中國子學名著集成》百冊，此書共分十家十一類，其中所收道家經典 58 種。此書全部捐贈給世界 500 家大圖書館收藏。蕭天石還與唐縱、魯蕩平、羅光、蔣肇周等創辦《湖南文獻》並任總編輯 ；與羅光等創辦“中國船山學會”，編輯出版《船山遺書全集》22 冊 ；與鄧文儀、蔣肇周、黃公偉等創辦《道教文化月刊》；與楊汝舟、張揚明、

[8] 參見蕭天石編著《道藏精華》（臺北 ：自由出版社，1974）第 1 冊卷前蕭天石寫於 1973 年的自序。

張起鈞、蕭師毅、黃公偉等發起創辦“老莊學會”；與鄧文儀、張揚明、黃公偉等協助李玉階創辦“中國宗教哲學研究社”擔任道教組召集人。1951 年蕭天石還協助六十三代天師張恩溥創辦臺灣省道教會，任常務理事二十餘年。此外他還主編過禪宗和密宗類叢書以及中國醫學名著叢書等。

蕭天石晚年半隱於臺北縣新店市文山麓下的石屋草堂，與其故鄉同爲“文山”，也是巧合。他大半生安貧樂道，以自隱無名爲務，其著作大部分隨性而署名不一，其散見於各處而未予刊行的，或者絕版後不再刊行的，達十數種。在他主編的《道藏精華》中，相當一部分的序跋例言之類，未署名的不在少數。蕭天石評價自己的一生是“懵懵懂懂平平過，糊糊塗塗過一生”。其對於復興中國傳統文化，對於研究和弘揚道學，耗盡了畢生精力。他提倡“新道學”，力主“學道須自聖人起修”，尤其推崇“平實本分做人”，並以“超凡入聖，超聖入神，超神入化；與化爲體，而與道合一”爲其宗旨。張懷九（知本）老人曾贊譽他“刊萬世不刊之書，傳千聖不傳之學”，稱他爲“當代道學權威”、“當代復興道家文化之健者”。[9]

二、道教養生學的超越性境界

蕭天石倡導的養生學，不只限於延年益壽，而且是整個人生修養學。在蕭天石看來，人生修養問題是儒、釋、道三家都很重視的問題，從人生和養生的角度來看，三家的出發點都是從學做人開始。“學道首在學爲人，學爲好人，學爲君子賢人。盡人所以爲人之道，使不與禽獸同生死，不與草木同朽腐，此即爲學道之起步，進而方可學仙

[9] 參見蕭天石《道海玄微》中所載李寰作《簡記文山遁叟》。

學佛學聖人。修仙修佛修聖人，三者其名雖異而其旨則同，其文雖異而其道則同。本天道以立人道，盡人道以合天道，此爲三家人生修養之二大綱宗。”[10] 儒、釋、道三家人生修養的要旨，蕭天石概括爲“真實本分做人”，“談到三家旨要，就人生和養生的觀點看，莫不是在教人‘真實本分做人’……‘真實本分做人’，是儒釋道三家養生的頭腦所在”。[11] 儘管三家都以人生修養爲首要任務，但在內容、境界等方面的不同，也是顯而易見的。一般認爲，儒家的哲學是入世間的哲學，決定了其人生哲學也是入世的人生哲學。佛家的哲學是出世間的哲學，決定了其人生哲學也是出世間的人生哲學。道教的哲學是超世間的哲學，決定了其人生哲學也是超世間的人生哲學。一個“超”字，突出了道教養生的特色。道教談人生修養，既不僅限於“入世”，也不僅限於“出世”，而是以超越的方式，入世、出世，游刃有餘。因此在蕭天石看來，道教談養生最深刻、最全面。道教養生學的最高境界，是以超凡入聖，達到超聖入神、超神入化，與天地合一、與宇宙合一、與道合一，更體現了道教養生學超越性的特徵。

人生哲學的不同決定了儒、釋、道三家追求的最終境界也不同。一般認爲，儒家重實用而不重理想，重現世而不重來世，重人倫日用，重經世治平，其人生觀是積極樂觀的。所以儒家不求人生的解脫，而求人生的完成，其人生修養的最高境界是內聖外王，蕭天石稱之爲“聖人境界”；佛家重理想而不重實用，重來世而不重現世，認爲“生”是人生痛苦的根源，“死”才可以得到最後的解脫，其人生觀是消極悲觀的。所以佛家力求解脫生死，其人生修養的最高境界是成佛，蕭天石稱之爲“佛陀境界”；道教重理想也重實用，重現世也重

[10] 蕭天石 :《道家養生學概要》第 361 頁，臺北 : 自由出版社，1983。
[11] 蕭天石 :《道海玄微》第 61-62 頁。

來世，其成就生死、解脫生死之道，在於超越生死，即生而超生，即死而超死，即世間而超世間，不主入世，也不主出世，即入即出，即出即入，所以不離世間而能解脫世間，即所謂“不離日用常行內，直到先天未畫前”。其人生觀是達觀的，是自安自樂自由自在的，其人生修養的最高境界是超聖入神、超神入化的真人境界，蕭天石稱之爲“神仙境界”[12]。

在蕭天石看來，儒、釋、道三家追求的最終境界不同，達到最終境界的方法途徑也不同。一般認爲，儒家重修養，佛家重修持，道教則重修煉。他說：

> 儒家做人重修養，以居敬存誠，履人踐義，克己復禮，守中致和爲條目；以正心盡性爲總綱；以修齊治平，經世濟物爲大用；而以配天地，贊化育，順生死，天人合一爲最高境界。主在世間中，於事功內，以成就一個我，完成一個人，期能超凡入聖爲主旨。
>
> 佛家做人重修持，以解脫塵縛，破迷開悟，轉識成智，捨執成覺爲條目；以明心見性爲總綱；以修淨修戒，修定修慧，無念無生，無相無法爲大用；而以涅槃究竟，頓悟圓通，徹見本來面目，以了生死爲最高境界。主出世間，絕塵物，以成就一個我，完成一個人，期能了性成佛爲主旨。
>
> 道家做人重修煉，以虛無恬淡，守道明德，清靜無爲，柔弱無爭，因應自然爲條目；以煉心煉性爲總綱；以揉和陰陽，性命雙修，返樸還淳，竊天地機緘，奪陰陽造化爲大用；而以出神

[12] 蕭天石：《道海玄微》第 62 頁。

> 入化，還虛合道，羽化登真，超生死，超天地而駕神明，塊然與宇宙精神獨往來爲最高境界。主超世間，合太虛一體，以成就一個我，完成一個人；最後並粉碎虛空，虛亦不立，期能了道入真爲主旨。[13]

相比較而言，道教在人生修養的方法、內容以及境界上，都比儒、釋兩家更系統、更高玄。這正是蕭天石在論及人生修養問題時往往從三家合一的角度論證，但最後仍然落脚於道教的原因。“就養生之道而言，就中以道家爲極高明而極博大，極變通而極悠久，極簡易平實，而又能妙用萬千，氣象萬千。”[14]在人生修養方面，道教獨樹一幟，有比儒佛兩家更高超的地方在，因此蕭天石講到人生修養時，着力點也就主要在道家。學道貴先有品格，學做神仙，須先學做聖人，所以道教認爲學道須先學做人，先修養聖賢品格，具備了聖賢品格，修到了聖賢境地，才談得上修真人品格、神仙境界。因此，儒家的聖人境界，實爲儒、釋、道三家都要達到的境界，區別只是儒家以此爲最高境界，佛家則在入聖之後還有“成佛”的更進一層工夫，道教則在入聖之後尚有“登真”一層上乘工夫。“所謂登真，即爲真人境界，在所謂修我之真，以同乎天地之真，一乎宇宙之常者也”。[15]道教人生修養，是以天地境界、宇宙境界爲其人生的歸宿，以“與天地真常同往來，與宇宙真常同消息”爲目標的，追求的是超世主義。“所謂超世主義者，即是一本宇宙精神、天地精神、超越世間以觀世間的最高純理性精神思想”。[16]到達此種境界，就可以成就生死，“超越生死，即生

[13] 蕭天石：《道家養生學概要》第 361～362 頁。
[14] 蕭天石：《道海玄微》第 61 頁。
[15] 蕭天石：《道家養生學概要》第 362 頁。
[16] 蕭天石：《道家養生學概要》第 362 頁。

而超生，即死而超死，即世間而超世間，不主入世，也不主出世，即入即出，即出即入，不離世間而能解脫世間”。道教人生修養境界的特色正在此超越性。

三、道教養生學首推內丹學

前面已經論及，儒家在人生修養上重問學而不重德性，重義理而不重工夫，重知解而不重體證。因此在蕭天石看來，儒家在人生修養上存在的缺憾，是只教人做聖人，而在如何完成爲聖的內修工夫、內證境界以及內修訣法上，未能像道教那樣有嚴密系統的方法可循，也未能像道教一樣在內養內煉工夫上有所體證。而“道家講人生修養，全以法天地、法自然爲不二法門，以明道悟道修道證道爲實踐工夫，以‘人天合一’、‘人神合一’，而與宇宙精神共往來爲最後目的”。[17] 道教人生修養的一個顯著特徵，就是重視工夫的體證。工夫不尚空談，須得親身踐履，蕭天石稱之爲“知行合一”工夫，並認爲“仙佛聖人之道，秘竅全在‘知行合一’四字上”。[18] 道教人生修養，不限於倫理道德品格的薰煉，而是通過切己的工夫體證，實現生命層面上的超越。在蕭天石看來，這一思想主要集中在道教丹道學中。“丹道派（亦稱丹鼎派）爲道家之別傳，古稱神仙家者是，後世多稱真宗或全真派，又稱玄宗。……道家的學術思想及其人生修養方法，自漢唐迄宋元而後，發展至登峰造極，而亦幾全存於丹道派中。”[19] 道教丹道派的養生思想，“乃上承羲、黃、老、莊、關、列之旨要，渾合儒釋兩家上乘學旨，抉其精微，融會貫通而發揚光大之者，以聖修、神化、登真

[17] 蕭天石：《道海玄微》第 59 頁。
[18] 蕭天石：《道海玄微》第 59 頁。
[19] 蕭天石：《道海玄微》第 75 頁。

爲主旨”[20]。這裏所謂丹道派，主要指道教內丹派。蕭天石的道教養生學，首推內丹學，並認爲內丹學是人生最高的養生學。

道教內丹學明確提出“我命在我不在天”，强調命功在修行上的主動性。這與儒家罕言性命與天道的立場是很不同的。蕭天石先生認爲，道教養生學重性命雙修，圓融性命，尤其注重上應天道而與天偕行，注重修人道以合天道，修人德以合天德，修人心以合天心，修我命以合天命。“丹道家主張人生的修養，應由‘奉天’、‘達天’的境界，進而至於‘制天’、‘同天’、‘統天’的五天境界。因有‘統天’的最高理想境界，所以丹道家主張人生，不但要能‘順天命’、‘達天命’、‘配天命’、‘合天命’，尤要能‘制天命’、‘勝天命’，此中道法，實爲丹道門庭中千古不傳之神髓所在。”[21]“順天命”、“達天命”、“配天命”、“合天命”、“制天命”（或“勝天命”），被蕭天石稱爲道教內丹養生的“五天命論秘要”，一句話，就是“我命在我不在天”。道教內丹正是以人爲主導，以人的主動性修煉爲前提，用蕭天石的話，是純粹的“反宿命論”和“抗天命論”者。人的生命力、精神力、智慧力、創造力是無限大的，人可以創造自己，也可以創造天地；人可以改造自己，也可以創造世界。“以其能——心存冥迹，因物與化，而神遊方外，與道合一也。”[22]在這個意義上說，內丹養生並不是一種單純的養生修煉方術，而是一種通過在人體中逆向模擬道的生成過程的證道實踐，具有深層的形而上的超越根據。

因此在蕭天石看來，一般所說的“修煉性命的學問，以現代語言之，也可以說是一種‘壽命學’，其功夫則純是一種合乎科學的生命

[20] 蕭天石：《道海玄微》第 75 頁。
[21] 蕭天石：《道海玄微》，第 77 頁。
[22] 蕭天石：《道海玄微》第 78 頁。

鍛煉，內包括心性煉養，氣質變化，生理鍛煉，精神鍛煉，單純的命功，在丹鼎家只屬於小乘中的‘安樂延年法門’，乃是微不足道的”[23]。而內丹學則從人的肉體入手，探索生命超越的根本宗旨，從生命層面進入精神層面，最終通過精神與肉體的統一，以逆向回歸的方式來契證原初的大道。內丹學以達到人和宇宙的自然本性相契合、人同自然一體化爲最高目的，將人體和宇宙的內在節律相調諧，使自己的身心和宇宙相通，返回先天的初始狀態，這樣才能同宇宙的自然本性契合，進入道的境界。因此，以術證道的實踐精神，是道教內丹的一個很重要的內在特徵。蕭天石以“與聖人合其德，與日月合其明，與天地合其大，與宇宙合其常”作爲道教內丹養生的“四大目標”，也是道教人生修養的最高境界。

四、道教養生學的最高境界是“道世界”

前面已經論及，一般習慣於把道教養生思想歸結爲“長生久視”之道。道教內丹派養生要旨，首先肯定人生可以長生久視。但道教的上乘養生要旨，不只限於如何能“長生久視”，而在於如何能“聖化神功”。也就是說，道教養生的工夫，是在“超凡入聖”之上，還有“超聖入神”、“超神入化”的工夫，即與道合一的“真人境界”，蕭天石稱之爲“道世界”，認爲這是道教養生學的最高境界。與道合一的過程也是追求“合真”的過程，道教稱爲“全真”。正是在這個意義上，蕭天石稱道教長生久視的養生之道是“全真之道”。

[23] 蕭天石 ：《道海玄微》第 112 頁。

1．道教養生追求長生久視之道

健康長壽和長生不死，是人類與生俱來的一種願望。事實上，這一願望，“是基因於人類內心求生、重生以至於無病長壽，最後達到長生不死的欲望而產生出來的”。[24] 道教養生追求的最高境界是得道成真，而得道成真的最顯著特徵正是長生不死，因老子有“長生久視”[25]，因此我們一般習慣於把道教思想歸結爲“長生久視”之道。對長生不死的追求，貫穿在整個道教歷史中。從先秦的方術士開始，就是以追求長生不死爲主要目的。再到後來方仙道揉合陰陽家形成神仙家一派，更是以追求不死的神仙境界爲首務。老莊以及關尹子、文子、列子等筆下的真人、神人也是典型的長生不死的象徵。黃老道盛行之時，則形成好生惡死，追求長生不老、永生不死的風氣。道教希冀長生，道教內丹派也是借煉丹的方法與途徑，希冀通過祛病無病而健康長壽，由無病難老而不老，由不老而長生。道教外丹旨在通過煉五金八石得外藥，希冀借外藥以達到長生久視，這一派長生的目的並沒達到，却爲中國古代化學開了先河。在蕭天石看來，外丹希冀借外藥以達到長生久視的做法，與現代醫學通過分析病理和研製新藥以延長人的壽命的科學方法並不矛盾。道教內丹旨在通過煉精氣神以得內藥，以內修、內養、內煉爲內證，以預防和延緩生命的衰老，促進生命自身技能的生生不已，使人返老還童，永保青春，以達到長生久視的目的。內丹學通過內煉生命而追求長生久視，蕭天石稱之爲“生命重生學”或“人類長生學”。[26]

---

[24] 蕭天石：《道海玄微》第 230 頁。

[25] 語出《老子》五十九章：“有國之母，可以長久，是謂深根固柢，長生久視之道”一語。

[26] 蕭天石：《道海玄微》第 234 頁。

蕭天石把道教內丹學的長生術分爲“留形住世”和“留神住世”兩個層面：

> 修留形住世者，言形體可藉修煉而長生不死，此命不但可延年長生，而且可長存不死，接命續命，換形脫形，以及修宇泰定，亦即修大定長定之‘不倒丹法’一門均主之。[27]

在蕭天石看來，這類養生術一方面通過減少人生存的需求，以減少生命能的消耗；一方面增加貯存生命能，並補充生命電能與生命力。這類長生術效法動物的冬眠，通過類似冬眠的方式發生神通變化，永保形軀，蕭天石形象地稱之爲“人類冬眠法派”[28]。在蕭天石看來，在這種類似冬眠的過程中，如神蛇換皮、金蟬脫殼，道教所謂“修童顏”正是此類。儘管這類工夫對於真正長生不死的目標並非真能達到，但蕭天石認爲，這類工夫可以進入醫學和科學的領域加以研究，對於延長人的肉體生命終歸是有益的。

道教的另一類長生術是“留神住世”：

> 主留神住世者，主精神不死論，意謂宇宙間能力不滅，故精神不滅；宇宙長存與天地長生，全系宇宙能與宇宙力爲之；吾人亦可稱之宇宙電、宇宙光、宇宙靈或宇宙生命線。此派主形可死而神不死，留神住世，則可聚則成形，散則爲神。老子所謂‘死而不亡者壽’，即此之意。[29]

---

[27] 蕭天石：《道海玄微》第 232 頁。
[28] 蕭天石：《道海玄微》第 232 頁。
[29] 蕭天石：《道海玄微》第 232～233 頁。

在蕭天石看來，宇宙間能量守恆，物質不滅，這是科學已經證得的事實。留形住世一派通過修神而至精神永生，依據的正是“精神不滅定律”。此處的“精神”即蕭天石所說的“生命電能”和“生命力”，“精神”不滅，則生命自然長生永存，來去無拘，隱顯自由。在蕭天石看來，內丹學所謂超凡入聖、超聖入神、超神入化的修煉，正是追求這樣的境界；莊子所謂“上與造物者游”也正是此境界；全真派的以修我之真以合天地之真，也正是此境界。道教養生“旨在修性命之真以合天地之真，進而全性命之真以全天地之真。使人人能自我提持向上，能合天人，一物我，而入聖登真，以於天地同流，與萬物一體，與造化同其消息，與宇宙共其悠久”。[30]

蕭天石關於“留形住世”與“留神住世”的區別，實質上涉及肉體與精神長生不死的問題。事實上，道教關於生命的超越問題，包括形體和精神兩個層面。前面已經論及，道教養生的入門工夫是修養心性，强調性功的重要性，反對過於執著肉體形骸；但另一方面，道教又重生，堅持性命雙修，强調命功的重要性。道教堅持性命雙修、形神兼具，因此在論及超越問題時，就必須解決包括肉體和精神在內的兩個不同層面的超越問題。現實人生中，“長生”和“不死”是有區別的。一般認爲，“長生”只能是就“有形肉體”而言，是相對的，有限的，並不能真正超脫生死；“不死”則只能是就精神而言，肉體不可能不死，唯有精神可能超脫生死的對立，達到永恒超越之境。因此，一般認爲，道教所謂的“不死”，只能是精神的“不死”，不是肉體的不死，肉體生命只能延長，而不可能永恆，而真正超出生死輪回的應該是人的精神生命。道教內丹學對於這個問題的解決，並不是將肉體、精神分爲兩截，而是試圖打通性與命、形與神之間的障礙，通

[30] 蕭天石：《道海玄微》第 233 頁。

過煉精化氣、煉氣化神、煉神合道的修煉步驟，使得形、氣、神、道之間互相轉化、步步超越，打通形、神障礙使其互融，使肉體超越和精神超越最終貫通一體，這樣就達到了形神兼顧、形神俱妙的境地。站在內丹學的角度看，蕭天石所謂的“留形住世”、“留神住世”只是一個工夫的兩方面，並不是全然不同的兩截工夫。內丹養生既包括“留形住世”的層面，也包括“留神住世”的層面。蕭天石認爲“留形住世”對於延長人的肉體生命終歸有益，這正屬於他所說的“壽命學”層面；而“留神住世”層面的“精神不滅”，則是他所說的“人生修養”層面。對於道教養生的“壽命學”層面，蕭天石認爲跟科學並不矛盾，“根據天地萬物生生不息的‘自生力’，與宇宙運行不已的‘自然力’，人類應有自行控制與調整自己內臟器官和形體細胞組織的能力，使其新陳代謝作用永不衰退下去，生命即可獲得長生不死”。[31] 在他看來，道教養生關於生命自我煉養和自我重生，正是根植於這一原理。

2．長生久視的最高境界是“道世界”

前面已經論及，長生久視只是道教養生的一種手段，其真正目的在於超凡入聖、超聖入神、超神入化，與化爲體，而與道合一。所以說道教養生的最高境界，也可以說是“道的境界”。蕭天石稱之爲“道世界”。“道”是宇宙萬物生髮的根源和本體，生命既能從道生髮出來又可返回到道中去。道教所謂得道，也就是返本歸根，從個體生命返回到生命的本源中去。還虛合道，出有入無，才是生命的永恒歸宿。道教養生以道爲宗，其最高境界，不止於聖人境界，而是要達到“與化爲體”、“與道合真”、“與道合一”，最後“人與道合”的境界，

[31] 蕭天石：《道海玄微》第 234 頁。

也即“人天合一”的天地境界和宇宙境界。因此道教養生把返回先天本根、成仙得道作爲目的。“道家獨標一幟，以道立教，以道垂統，以道化人，且欲以道建立其‘道世界’。”[32] 道教欲以建立的“道世界”，是先天地萬物生，但又生天生地生萬物，是宇宙天地萬物的根源。因此道教提出“道通一切，一切唯道”，在這個意義上，蕭天石先生稱道教爲“唯道主義”[33]。

道的世界又是超乎形象、超乎時空的，“道可道，非常道”，道是離却文字、捨語言的，是不可名，不可指，不可執，要以虛以無待之。“道家以無物之物所以立體，無用之用所以應世，不存之存所以存心，不神之神所以顯性。能體此而守之，小則爲養生專氣，長生不老之術，大則虛靈順應，羽化登真之道，何窮之有哉？”[34] 學道之人，唯道是守，唯道是從，與道偕行，與道同化，進而與道合一，與天地合一，與宇宙合一。道教養生追求的長生久視的最終境界，都是通過工夫體證實現。道既然是宇宙天地萬物的主宰，那麼人能修道、證道，則能還元，與道合真，渾融而爲一體。然而聞道易，明道難，證道則是難上加難，“聞道在知見，明道在了悟，證道在工夫”，通過與道合一的工夫體證，才可以達到不生不死的境界，“此不生不死的境界，即是道的境界，宇宙境界，先天地之無極世界，鴻蒙未判時之渾沌境界，同於大通之天人境界！物我兩忘，內外俱泯，形神同化，道法齊冥。如此，則自宇宙不毀，而我亦不毀矣！天地長生，而我亦長生矣”。[35] 可見，道教養生追求的長生久視的最高境界，就是與道

[32] 蕭天石 :《道海玄微》，第 60 頁。
[33] 蕭天石 :《道海玄微》第 62 頁。
[34] 蕭天石 :《道海玄微》第 61 頁。
[35] 蕭天石 :《道海玄微》第 70-71 頁。

合一。道世界是永恆的，人也因此可以長生。蕭天石先生把道教養生學的境界提高到“道”的境界，並視“道世界”爲道教養生的最高境界，使得道教養生學從理論上更加深入，進一步拓展了道教養生學的終極境界。

3．長生久視的養生之道是“全真之道”

道教養生追求的長生久視的最高境界是道的境界，也叫“真人境界”，因此與道合一的過程也是追求“合真”的過程，道教稱爲“全真”。正是在這個意義上，蕭天石稱道教養生之道爲“全真之道”。“全真之義，在保全人人本有之天心天性與天真，亦即是全其父母未生前之先天真性”。[36] 人的先天真性，如未成器之木，如未雕琢之玉，如純正未知的嬰兒，渾然元善，不為外物所傷，可世人往往迷戀於功名富貴聲色犬馬之慾望而不能自拔，遂使真性遭到遮蔽。在蕭天石看來，老子所謂“見素抱朴”、“返樸歸真”、“複歸於嬰兒”，正是要求學道者要“貴生而賤物，重內而輕外，尊自我而小天下，外生死而忘形骸，一物我而完天性”[37]，保守天真之性，恢復到原來的真性狀態。莊子發揚老子的這一思想，其“養生主”、“人間世”講的就是全真之道，“莊子恆主心遊世外，性超物外；因化以大通，緣督以為經；清虛以養性，無為以養心，絕欲以養精，胎息以養氣，順天以養神，全真以養生，忘我以集虛，乘虛以合道。內外一如，體用不二，乘物爲化，與天為徒。此要亦爲至人聖人神人真人之大宗師也。”[38]

同樣，道教內丹派養生以期達到的長生久視的最高境界，在蕭天

[36] 蕭天石：《道海玄微》第 71 頁。
[37] 蕭天石：《道海玄微》第 72 頁。
[38] 蕭天石：《道海玄微》第 69 頁。

石看來也就是“全”其“真”的過程。“長生久視，乃神仙家用以為養生之末技，借爲修真之工具爾！”[39]長生久視的最高境界，應以“保性命之真”爲綱宗，“保性命之真，乃所以全其天地之真，完其宇宙之真；故凡神仙家又稱真人，須由修聖賢以進者也。真人者，可與天地同化，與天地同存，與天地同終者也”。[40]道教養生，“故力主內修心性與精氣神，外應宇宙乾坤之神理與天機，以使天人物我之精神生命交流互織，期解脫蛻化肉體之假我，而達於金剛不壞、與天地同在與宇宙永存之真我，爲其最高化境”。[41]因此道教養生也叫“修真”，蕭天石用現代漢語解釋“修真”一詞，是“修人生之真，以上合天地之真；因天地之真，以下率人生之真”，以“修真”而得名的全真派，蕭天石稱之爲“唯真主義派”[42]。“全真派之主旨，要在全其人生與天地萬有之真而已。”也就是去幻存真，完全脫離“虛僞世界”、“物質世界”的樊籠，而入於“真實世界”、“精神世界”的境域。比如佛家重視“父母未生前本來面目”，儒家重視“赤子之心”，道教重視“複歸嬰兒”，都是指得見人的“真面目”、“真心”。“能全其真，生命之形體與精神及心性之韻律，始能臻於宇宙之真常境界而能不壞不朽。……故丹道派兀兀孜孜者，唯在求其至真至美至善之理想人生境界之圓滿完成也。”[43]蕭天石把道教養生解釋成爲“全真之道”，可以說切中了要害。作爲道教最高養生學的內丹學，正是秉承了道教全真派的“全真”思想。“全”其“真”的過程，從壽命學的層面上是全其“命”之真，從道德學的層面上是全其“性”之真，道教內丹養生學就是“保全性命

[39] 蕭天石：《道家養生學概要》第 363 頁。
[40] 蕭天石：《道家養生學概要》第 363 頁。
[41] 蕭天石：《道家養生學概要》第 27 頁。
[42] 蕭天石：《道家養生學概要》第 24 頁。
[43] 蕭天石：《道家養生學概要》第 24 頁。

之真”的工夫。

蕭天石所說的道教養生學，包括內修心性道德和內養精氣神兩類，前者一般稱爲“性功”，關涉如何學做聖人，比較易見易聞且易接受，道教談，儒佛兩家也談。唯有內養精、氣、神一類，一般稱爲“命功”，儒佛兩家少談，唯道家談的較多。在蕭天石看來，即便是道教力主性命雙修、性命雙傳，事實上仍然顯於性功而秘於命功，所以得性功較易，得命功則萬難。道教內丹派所謂“返老還童”、“長生久視”的“命功”，屬於鍛煉生命、變化生命的特殊功法，必須依靠親身踐履，從實證中得來，普通人不易得不易見，因此被道教視爲“天地之機緘，陰陽之樞紐”，在丹經中往往用廋辭隱語描述，普通人沒有親身實證，如墜雲裏霧裏，遂使道教“命功”披上了一層神秘面紗。在蕭天石看來，道教養生學“實則完全講的是‘生命哲學’和‘生命科學’的道理，且和現代的生理學與醫學原理，亦無不吻合……無論是內丹家或外丹家，完全是科學的，而且是經驗主義的和實證主義的……過來人，自知其中沒有半句虛語和半點迷信存在。”[44] 蕭天石從理論上對道教養生學的深入剖析，揭示了道教養生學易懂易學，是可以公開、可以實踐的“生命哲學”和“生命科學”，揭開了長期以來籠罩在道教養生學上的神秘面紗。他提出的養生學，不僅關涉健康長壽問題，而且是一種上乘的生命哲學和人生哲學，具有現實的價值和意義。在他看來，道教養生學是中華民族文化遺產，在世界文化中獨樹一幟，有其他文化不可比擬的優點，要予以研究整理和發揚光大。他在道教養生學研究中的獨到見解以及高瞻遠矚的眼光，在海內外產生了很大影響。

[44] 蕭天石 :《道海玄微》第 359-360 頁。

參考文獻

蕭天石 :《道家養生學概要》，臺北 ：自由出版社，1983。

蕭天石 :《道海玄微》，臺北 ：自由出版社，1996。

蕭天石 :《道德經聖解》，臺北 ：自由出版社，1983。

蕭天石 :《人生內聖修養心法》，臺北 ：自由出版社，2000。

蕭天石 :《蕭天石道學名著》，北京 ：中國檔案出版社，2004。

天石 :《世界偉人成功秘訣之分析》，臺北 ：自由出版社，1998。

臺北“國史館”編印《蕭天石先生事略》，《現藏民國人物傳記史料彙編》第 15 輯，1986。

蕭天石的丹道思想

羅涼萍 *

輔仁大學宗教學系、長榮大學哲學與宗教學系兼任講師

摘要

蕭天石先生為現代道家學者當中，最為傑出及海內外共同認為「道家一代宗匠」者。其以玄宗，即丹鼎宗之神秘主義哲學派享盛譽於海內外，以道名世，並以復興道家文化與發揚正統道家學術思想為志業。並提倡以「新道學」復興中國道家文化，力揭「以道救世界」、「以道救人類」之綱宗，以期能共進於「道化世界」、「道化宇宙」之世界大同。

本文藉由蕭天石先生的著述當中，探究其丹道思想之理論與實踐，以瞭解其丹道思想之主要內容與特色，以及丹道思想因應科學化之現代意義與價值。而且蕭天石先生的著作及其出版事業，對於現代之丹道家與道家學術界有相當大的影響力及貢獻，可說是用筆寫出丹道的精髓，為丹道公開出版之第一人。

全文主要分為五段 ：一、前言 ：說明研究動機與目的 ；二、學道經驗與丹道著述 ：簡述蕭天石先生的生平、學道歷程及丹道著述 ；三、丹道的理論與實踐 ：探討道家的性命雙修、靜坐心法，以及丹道派的最高境界 ；四、丹道思想特色與現代價值 ：說明仙學即人學，丹學即心學，人人可學，實修即成證 ；五、結論 ：人類「長生不死」的願望是可以實現的。

關鍵詞 ：蕭天石、丹道、養生、金丹

* 輔仁大學宗教學系兼任講師、長榮大學哲學與宗教學系兼任講師。

一、前言

現代道家學者當中，最為傑出及海內外共同認為「道家一代宗匠」者，則為文山遜叟蕭天石先生。其以玄宗，即丹鼎宗之神秘主義哲學派享盛譽於海內外，黨國元老張知本先生曾以「當代道學權威」稱之，並許之為「當代復興道家文化之健者」，因其「刊萬世不刊之書，傳千聖不傳之學」，以道名世，並以復興道家文化與發揚正統道家學術思想為志業。

道家學術思想，在漢以前，本與當時之神仙家分途，自晉梁迄宋元而後，丹道派鼎盛，並充實神仙派之內容，擴大其修養範圍。所謂丹道派者，係合丹家與道家之總稱；丹家乃養生家，道家乃道德家，合之始得全。是故丹道派者，乃上承羲黃老莊之旨要，而以聖修、神化、登真為主旨，以內聖工夫為神化之基礎，以神化工夫為登真之妙用。故修真之士，須以與聖人合其德，與日月合其明，與天地合其真，與宇宙合其常，為最高理想境界，此即為「真人境界」，[1] 也是人生修養之最高境界。

蕭天石先生上承老莊與丹家之絕學而下開新派，一切以「道法自然」之自然主義為基本原則，提倡先天主義為修真之玄旨，藉以復其人之真性情及真心靈，以期能名其本心本性，而發展其良知良能。主張「仙學」以聖學為起點，而「仙道」以人道為基礎，故欲修仙道，須自聖人修起，而超凡入聖後，再修神化工夫，以期入於「與道合一」的境界。並提倡以「新道學」復興中國道家文化，力揭「以道救世界」、「以道救人類」之綱宗，以期能共進於「道化世界」、「道化宇宙」之世界大同。

---

[1] 蕭天石，《道家養生學概要》(台北：自由出版社，2000 年)，頁 23。

本文藉由蕭天石先生的著述當中，探究其丹道思想之理論與實踐，以瞭解其丹道思想之主要內容與特色，以及丹道思想因應科學化之現代意義與價值。而且蕭天石先生的著作及其出版事業，對於現代之丹道家與道家學術界有相當大的影響力及貢獻，因其可說是用筆寫出丹道的精髓，為丹道公開出版之第一人。

二、學道經驗與丹道著述

(一) 生平簡要

1. 生平

蕭天石 (西元 1909~1986 年)，湖南省邵陽縣人，清宣統元年正月十四日生於龍山鄉文山村，故晚年自署「文山遯叟」。其為文亦常署名太乙山人、六無居士、天玄子、了一了、玄真子、半瓢道人等。其父瑤階公為清末名儒，性恬淡，鄉居不仕，以教學培育後輩為樂。蕭天石侍讀於澗溪學堂及兩寺塘之蘭陵書院，初通經史，以穎悟深有得於易與老莊之學，及長遊學四方，遍歷名山。

民國十九年，蕭天石進入軍校 (南京中央軍官學校第八期)，在校三年，博覽群書，無書不讀。軍校畢業後，隨即棄武從文，先後創辦國防半月刊、興華書店、興華日報於南京。民國二十五年，南京失守，輾轉往長沙，於「長沙大火」之役後，命幾不保，由衡陽經桂林、貴陽、重慶而抵成都。在成都期間，先後任職於軍校與行轅政治部，並主持黨軍日報，主編黃埔季刊，創辦大江出版社。當時與任職中央軍校之南懷瑾時相過從。民國三十三年，以行轅高參，調赴重慶中訓團黨政高級班受訓，卒業返蓉，出任四川省灌縣縣長，凡三年有

餘。民國三十七年，調掌奉節縣，未半載即辭職赴南京，任和平日報副社長。該報在其實際主持下，出報至南京失守前之最後一日，與其早期主持之興華日報，又一度成為全國唯一與守土共存亡之兩大報紙。

民國三十八年，蕭天石先生由上海渡海來台，初居臺北。曾在陽明山軍事部門擔任訓詞整理之工作，並先後受聘為行政院設計委員與光復大陸設計研究委員會委員，建樹不少。民國四十一年，創辦自由出版社，與其夫人曹哲士女士繼續發展其出版事業。民國六十三年，蕭天石先生與國內學術界人士張知本、李石曾、陳立夫、羅光等二百餘人，發起組織「中國船山學會」，於七月三十一日，在台北市實踐堂舉行成立大會，大力推廣王船山學術思想研究。民國六十七年，與國內工商界及學術界人士合組編印基金會，並擔任編修委員會委員兼主編人。民國七十五年十二月下旬，蕭天石先生仙逝，享年七十八歲。

2. 學道歷程

蕭天石先生於三十四歲時，因積勞過度，以致罹患重病，中西名醫束手無策，已瀕於生死邊緣。幸遇高僧光厚禪師救治，以其本身之「三昧真火」運於大拇指頭為之「燒病」，不久之後病即痊癒，因此皈依，而得修淨土禪與禪定之傳承。光厚禪師並囑其遍參道家明師，以期能修持命功之秘要，以訪求延生續命之術。於是遇道必參，逢師必拜，得與不少道家丹鼎派之真人異士結下不解之緣。

蕭天石先生任職四川省灌縣縣長時，由於道教聖地之青城山即在其屬下，故除了在成都時，曾參岷山派羅門，師禮羅春浦真人，而得陳希夷之先天道秘旨，又從二仙庵無名子道人，學得北派真訣。而南宗真傳，則得自天師洞之李八百丈人，又從易道士心瑩而得盡窺藏經樓之秘笈，並攜出青城秘錄及其他多種不傳之鈔本。而青城山之老道

長對其說 :「你二十年之後，會與我同行」。因此，爾後致全力於道家文化思想之參究與發揚。[2]

由於蕭天石先生對於易與老莊有深入研究，於丹家功夫，並兼賅諸派心要，深造玄微，徹極神髓。平生最重修持工夫，立主存養性靈，涵泳心體，返樸歸真。其傳道方法有「二觀法」，其一曰 :「以道觀性，以性觀心，以心觀身，以身觀物，以物觀天下，以天下觀萬世。」此為由內觀而外觀也。其一曰 :「以萬世觀天下，以天下觀物，以物觀身，以身觀心，以心觀性，以性觀道。」此為由外觀而內觀也。合二觀而一用，則自性與道合，心與道合，而人與道合一矣。[3]

(二) 著作

1. 主要著作

蕭天石先生雖以復興道家文化與發揚正統道家與學術思想為志業，然而也不拘於一家。其為中華文化叢書與子學名著精華之主編，並倡組中國船山學會，增訂重編船山遺書全集出版。此外尚為禪宗叢書、密宗叢書、中國醫學名著叢書等之主編，故其著述涵蓋儒、釋、道三家。而其暢銷名著有《世界偉人成功秘訣之分析》、《道家養生學概要》、《道海玄微》、《禪宗心法》、《人生內聖修養心法》、《世界名將治兵語錄》、《道德經聖解》、《大學中庸貫義》、《孫子戰爭論》等。

《世界偉人成功秘訣之分析》一書是蕭天石先生於二十八歲時的著作，當時風行一時，目前已至二十九版。這是一部人人必讀的人生修

[2] 關於蕭天石先生的生平與學道歷程之全部資料，主要是蕭天石先生之哲嗣蕭大可先生之口述及 提供之資料。

[3] 蕭天石，《道海玄微》(台北 ：自由出版社，2002 年)，頁 628。

養名著，包括修養學、領袖學、御人學、謀略學、處世學等。其主旨在使人能夠藉此而發揮其無限的才能，開拓其偉大的事業，培養其崇高的品德，創造其無比的前途與地位。它不僅是一部供人閱讀的書，而且是一部必須隨時參究揣摩，身體力行的書，是一部由青年到老年都受用無窮的書。

《道家養生學概要》為蕭天石先生之傑著，此書為因應讀者之要求，針對道藏精華叢書所作之概括介紹。蕭天石先生窮究道藏秘典數十年，在大陸時足跡遍名山洞府，訪參道佛名師十數輩，南北兩宗均得其傳，尤多獨得之秘。來臺後，選刊道藏精華一百餘本，所選錄秘笈則達百餘種之多。此書多洩前人之所未洩，發前人之所未發。此書雖名《道家養生學概要》，實揭儒、釋、道三家之上乘秘旨。全書分篇撰述，均極精簡，且多語錄體，淺近顯明，易懂易修。讀此書等於讀一部縮編道藏，讀此書等於讀全部萬卷丹經。

《道海玄微》是蕭天石先生繼主編《道藏精華》十七集，及其名著《道家養生學概要》一書之後又一不朽新著，亦可視為其對發揚新道學之傳道集。其所倡聖功神化之道法與長生丹法，直溯羲黃老莊，融貫三家，會通百派。歷代言聖功、言神化，而至於最上乘大道者，千古實無第二人。修之直可使人「超天地而獨存」，其中敦煌道書真蹟，以及先天道無極門派之道功與睡功訣法，尤為千聖不傳之秘旨。全書凡六卷，附圖凡六十四幅，共五十餘萬言，七百餘頁。每卷均可獨立成書，因其文字優美，立意清新，開卷有益，可作為養生書讀，亦可作為哲學書或文學書讀。

2. 丹道著述

《道藏精華》為當代道學權威蕭天石先生所精心審訂主編，可稱之為「千古不傳長生不老秘典」、「萬世不朽聖功神化奇書」，是自宋以來，空前第一部道藏精華與道家學術名著。所收錄不但全為萬卷道藏中之精華，而且尤多自明清以來未收入藏之上乘丹經與孤本佚籍。其「搜羅之廣博、內容之精湛、版本之名貴、選刊之謹嚴」，堪稱四絕。本書全十七集，外集二種，共六百餘種，所選錄之古本、孤本、鈔本秘籍，共達八百餘種，註釋集結者，則達千餘家，堪稱之為空前未有千古不朽之鉅編。

《道藏精華》所選道藏典籍，並不是重於純道教經典，而是以屬於神秘主義哲學派之丹道學為主體。以道家哲學經籍為基礎，而以禪佛各宗養心養性思想方法輔之，尤以丹家千古不傳之養生內功秘學與訣法為主。其主旨一在保存固有文化遺產以廣為流傳，一在整理固有文化遺產而發揚光大，以期復興我中華文化主流之一的道家文化。並期盼以道家精神能改造世界、改造人類，由道化人生進而道化世界。

《道藏精華》為集道家與丹鼎派之學術思想及其訣法方術之大成，所選擇之丹經秘笈，以道家養生及煉丹之最上一乘為主旨。而丹家之學特別注重於修行功夫，而不注重於文字理論，故使人於修煉功夫上，確實能變化形神，變化生死，亦即丹家所謂「我命在我不在天」。故本書全為修煉功夫之書，人生實用主義之書，對於丹道派與道家學術界有相當大之貢獻。

三、丹道的理論與實踐

蕭天石先生認為：「所謂丹道派者，係合丹家與道家之總稱；丹家乃養生家，道家乃道德家，合之始得全。」[4]所以他對於丹道的思想理論是結合丹家與道家的思想內容，故稱為「丹道」。而其對丹道的修煉方法與理論，強調性命雙修，並且對道家的性命雙修歸納出一大總原則（性命雙修）、二大綱領（性功、命功）、六大條目（煉心、煉性、煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛、煉虛合道）、四大修養步驟（超凡入聖、超聖入神、超神入化、與化合道）及四字工訣（清、虛、靜、定），完整的說明道家性命雙修的理論與要旨。[5]

(一) 道家性命雙修要旨

1. 性命雙修

道家重性命雙修，形神兼養。道家講養生，有一大總原則，就是「性命雙修」，以完成人生之最高修養境界。而其中有二大綱領，就是「性功」與「命功」。蕭天石先生認為就學理而言，就是聖學 (心學、性學) 與命學 (壽命學)。就工夫上而言，就是聖功與命功。聖功，就是心性上的修養，或可稱為心功、性功，是屬於道德與人格的修養，或是稱為聖賢修養的工夫；命功，就是壽命延長的工夫，屬於壽命學，而命功可分為外在形體上的鍛鍊，以及內在精、氣、神之鍛鍊。[6]而蕭天石先生所主張的命功修煉法較著重於精、氣、神的鍛鍊，認為要達到道家修養的最高境界，就必須透過對體內精、氣、神的鍊養。

---

[4] 蕭天石，《道家養生學概要》，頁 23。
[5] 蕭天石，《道海玄微》，頁 49。
[6] 蕭天石，《道海玄微》，頁 47。

蕭天石先生在《靜坐法輯要》中云：「道家養生重三寶。三寶者，精、氣、神也。道家長生法要之煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，煉虛合道等一貫工程，總是以此三寶為基礎為材料。精氣神三寶寄託於外者，為耳目口三門。」[7]認為養精為養形體之要素，養氣為養命之要素，養神為養性之要素。精者形之所造，氣者命之所寄，神者性之所託。並在其書中說明道家養生對精、氣、神的重視：

> 故道家工夫，最重精與神氣，閉塞耳、目、口，叫元氣不上洩；寂滅心意念，叫元神不外洩；築固腎部，叫元精不下漏。收視返聽，寂心止念，神光全集於內，積氣、聚精、凝神，久之即可產生內丹之特殊效驗，而為長生久視之大藥矣。[8]

認為道家煉三寶(精、氣、神)是養形、養命、養壽的工夫，而下乘工夫是煉凡精、凡氣、凡神，也就是後天之精、氣、神，但在此所強調的是上乘工夫的煉元精、元氣、元神，也就是先天的精、炁、神。道家養生功法特別重視對先天精、炁、神的鍊養，透過煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛，以達到與道合一的境界。

2. 性命雙修之六大綱宗

蕭天石認為道家與儒、釋二家在人生修養上的最大差別處是注重「性命雙修」，並主張性命雙修在學理上有六大綱宗和六大訣法。在其《人生內聖修養心法》一書中對其說明為：「所謂六大綱宗者：一曰煉心，二曰煉性，三曰煉精，四曰煉氣，五曰煉神，六曰煉虛。」[9]蕭天石先生將其前二者稱之為「性功」與「聖功」，而其學則稱之為心學與

---

[7] 蕭天石，《靜坐法輯要》(台北：自由出版社，1998年)，頁20。

[8] 同上，頁22。

[9] 蕭天石，《人生內聖修養心法》(台北：自由出版社，2000年)，頁143。

聖學。中二者稱之為「命功」，而其學則稱之為命學或壽命學。後二者稱之為「神功」。[10]

道家講煉心、煉性，尤注重於「心靈光」與「性靈光」之煉養，以及「心靈能」與「性靈能」之孕育。蕭天石先生認為凡物皆有能，凡物皆有光。由能生力，由力生電，由電生光，由光生神。心有心光，性有性光，二者實為整個「生命能」與「生命光」的根源。由「生命光學」之科學證明，光之放射最大最遠之處在於頭腦，且成圓形，這就是所謂的「神光」。而神光盡人皆有，修則得之，捨則失之。[11] 而神光大者，彌綸天地，充乎宇宙，故「神」能無所不在。物質不滅，精神不滅，靈魂不滅。修道可以長生久視，主要的原理在於「靈光不滅」之道法基礎上。

關於道家的養生修煉方法主要強調對體內精、氣、神的鍊養，而蕭天石對於性命雙修的修煉方法除了對精、氣、神的鍊養之外，特別強調對心、性的鍊養，並且說明心性修鍊的科學證明。認為宇宙萬物都具有能量，這種能量是可以透過科學儀器證明其存在，只要透過修煉，就能使能量不滅，進而達到長生久視。

3. 性命雙修之六大訣法

所謂性命雙修之六大訣法者，一曰「煉心入聖」，二曰「煉性入道」，三曰「煉精化氣」，四曰「煉氣化神」，五曰「煉神還虛」，六曰「煉虛合道」。[12] 蕭天石先生認為金丹大道無甚玄妙，主要是鍊養心性，鍊養精、氣、神之性命大道。其方法簡易平實，無奧無難，盡人可

[10] 蕭天石，《人生內聖修養心法》，頁 143~144。
[11] 同上，頁 143。
[12] 同上，頁 144~145。

修，盡人可行。

而「煉心入聖」、「煉性入道」這二步工夫，是屬於「超凡入聖」的事，也就是「聖功」，是關於心性道德方面的修養，作仙作佛作聖人的方法，全以此為基礎。而心靈學、性靈學、心理學、性理學、道德學等，均屬於此二者範圍。[13] 這是屬於心、性方面的鍊養，也是蕭天石先生特別強調的鍊養功夫。

關於「煉精化氣」、「煉氣化神」，蕭天石認為此二步功法是「長生久視」的事，也就是「命功」的事。精、氣、神為生命的三寶，也就是生命的三大元素，三者旺則生，三者衰則病，三者枯則老，三者竭則死。[14] 故修道之士，首先應該注重保精、保氣、保神的工夫，次宜注重固精、固氣、固神工夫，再宜注重補精、補氣、補神的工夫，最後做到化精、化氣、化神的工夫。故養生之道，貴保精保氣保神、補精補氣補神、全精全氣全神，使精、氣、神不外漏，而達到長生久視。

最後是「煉神還虛」、「煉虛合道」，是屬於「超聖入神」、「超神入化」的事，也稱為「神功」，即所謂神化工夫也。[15] 到此境界，便可以形神俱化，與萬物為一，與天地同體，與日月同明，而充乎太虛，自可「與道合真」，「與化為體」，「與神合一」，而「復歸於無極」矣，如此便能達到道家修養的最高境界。

(二) 道家靜坐心法

1. 靜坐養生要旨

[13] 蕭天石，《道海玄微》，頁 80。
[14] 蕭天石，《人生內聖修養心法》，頁 144。
[15] 同上，頁 145。

關於道家靜坐的定義，蕭天石在《靜坐法輯要》中即說明：「何謂靜，一念不生之謂靜。何謂坐，寂然不動之謂坐。何謂金？萬古不易之謂金。何謂丹？陰陽和合之謂丹。故欲打坐，首須三昧伽跌，正身寂定。欲修靜，首須萬緣放下，四大全空。待至寂然不動，一念不生時，便可至虛極靜篤境界。」[16] 道家靜坐以虛無為體，以清靜為宗。金丹家之上乘修真法，是以修「虛無大道」為其基本大法。如何能靜，須有「致靜」之方，而「坐」則為致靜方法中之基本形式，致力於修靜與修定。[17] 道家靜坐以修心養性、修命了道，其中工法，全以靜功為主基。靜坐為「靜學」中求靜、致靜、得靜、證靜之方便法門。

靜坐主要在於坐斷此動心，而復歸於靜，也就是復歸於「清靜無為」的道心。故道家靜坐之上乘者體無，而且金丹家之上乘修真法，以修「虛無大道」為其基本大法。蕭天石先生在《道海玄微》中對靜學與靜坐之本體的說明如下：

> 蓋宇宙天地萬物最元始之始，為虛為無，……人秉天地之氣以生，先天一氣自虛無中來，……吾人自身中，亦有一「虛無竅」或稱「玄牝門」、「玄關竅」、「虛無鼎」與「神室」者，其名不一。修自身內之虛無竅，以應宇宙中之虛無竅，藉使後天之精氣神與先天之精炁神相合，而後天性命亦與先天性命相應。久久相間，便自可：「能超天地外，脫出死生中」矣。[18]

其觀念認為「虛無」是宇宙的起源，亦可以說是萬物之母。而且認為「無中生有，有復歸無」之二定律，是道家的一大基本原理，或

[16] 蕭天石，《靜坐法輯要》，頁 19。
[17] 蕭天石，《道海玄微》，頁 3~4。
[18] 同上，頁 4~5。

稱為「宇宙原理」。有生於無，故修無即可得有，所以虛無中自有無限生機。並且要以無體為體，以無用為用 ；以無心為心，以無法為法 ；以無物為物，以無事為事 ；以無知為知，以無見為見。復以無思無慮為本，以無念無欲為宗，以無執無著為則，以無用無為為經。以無有為大有，一無所有，則無所不有 ；以無得為大得，究竟無得，則無所不得。[19]

蕭天石先生認為人的先天一氣來自於「虛無」，所以人的身中有一「虛無竅」，只要修自身體內之虛無竅，就能應宇宙中之虛無竅，藉由此使後天之精、氣、神與先天之精、炁、神相合，進而使後天性命與先天性命相應，如此就能超脫生死。但是要體悟出身中的虛無，首要方法就是要「靜」。如何能靜，須有「致靜」之方法，而「坐」則為致靜方法中之基本形式。靜坐主要在於坐斷此動心，而復歸於靜，也就是復歸於清靜無為的「虛無」道心，故道家靜坐之上乘者體「無」。

2. 靜坐心法

靜坐是一種專門的學問，亦可稱為「靜學」，它具有甚深的哲理與玄理。「靜學」為「心學」中的主學，「靜法」為「內聖心法」中的主法。道家在靜坐時以煉丹為主要工夫，而煉丹則以煉心、煉性為入手方法，故坐丹首先是以心法為主。蕭天石認為所謂「心法」，就是在靜坐時的「心性修養」與「精神修養」的方法。人是天地萬物的主宰，而心又為人之主宰，故人生哲學，應以心學為首，而人生修養的方法，應以心法為先。[20] 應用在於養生上，主要是藉靜坐來靜止雜念，透過一種智慧領悟的方法，使人的精神能直接與天地的精神和宇宙的精

[19] 同上，頁 5~6。
[20] 同上，頁 23。

神相通。由忘我的境界入於無我的境界，進而達到我與天地萬物合一的境界。

蕭天石先生雖然提倡儒、釋、道三教融合，但是認為儒、釋、道三家靜坐法中，以道家靜坐法最能概括二家之長，而無其短。而靜坐的方法以「煉心法」為首務為中心，並提出煉心以「清、虛、靜、定」四字工訣為綱領。[21] 清則明，虛則靈，靜則聖，定則神。就靜坐而言，萬千功法，是以「靜心」為本。

關於道家的靜坐心法，蕭天石在《人生內聖修養心法》一書中，將道家靜坐聖功心法擇其要分為十二法 (1) 一靈獨覺法 (2) 泯外守中法 (3) 冥心守一法 (4) 繫心守竅法 (5) 虛心實腹法 (6) 心息相依法 (7) 凝神寂照法 (8) 回光返照法 (9) 息心止念法 (10) 存想谷神法 (11) 息妄全真法 (12) 返還先天法。分別將此十二法說明其方法之內容。[22] 另外又提出尚有靜觀太極法，運轉乾坤法，長養聖胎法，存想丹頭法，混和五炁法，闔闢玄牝法，水火既濟法，定神出神法，神通變化法，羽化登真法等。以上諸法不但可以修命、修心，並且能了性及了道。

(三) 丹道派之最高境界

1. 神仙境界

「神仙」是道家對人品之最高尊稱，以及做人之最高境界。蕭天石認為神仙之學為身心性命之學，而神仙之道是身心性命之道而已，並將神仙之學稱為「仙學」。[23] 而仙學微旨，主在超凡入聖，超聖入神，

[21] 蕭天石，《道海玄微》，頁 27。
[22] 蕭天石，《人生內聖修養心法》，頁 97~111。
[23] 蕭天石，《道家養生學概要》，頁 43。

超神入化，以與天地同流而了道。在《道家養生學概要》中，對「仙學」之說明如下：

> 神仙之學，道通造化，學極天人，微妙玄幽，博大淵深；要在以體證大道，神化人品，而上造無極為旨。其長生不死之說，祇在接引世人，為明道修德入聖登真之方便法門耳！故其養生盡年之初功，乃係仙學之入道門徑，而非仙學之究竟極旨也。[24]

在此說明神仙之學並非以長生為務者，而是以了性命以脫生死而入大道。因為長生術只是仙學的入門，乃仙學中之小乘，而非其堂奧，非真學仙者。上乘仙學，主要是以聖學與佛學之明心見性為根本，並在此基礎上向上修為，最後超離生死，解脫生死，而入於無生無死，以達到仙學之極功。

蕭天石認為仙學最後之事，即是「還虛」之事。所謂「還虛」，是使人所受之於天地者，仍還之於天地，也就是我們「人的精神」與「天地精神」合一。[25] 如此就能解脫自我，超越自我，聖化自我，並且與天地同流，與宇宙同在，而儒家稱此為「天人合一」的聖人境界，佛家稱此為「大覺大悟」的佛陀境界，道家稱此為「形神俱妙」的神仙境界。

神仙世界是道家修煉所追求的最高境界，也是丹道派所追求的最高境界。而蕭天石所認為的神仙之道是身心性命之道，並非長生不死之道，並將神仙之學稱為「仙學」。而仙學是人人可學的，只要透過心性的修煉，就能使人與天地合一，達到「與道合一」的神仙境界。

---

[24] 同上，頁 40。
[25] 同上，頁 43。

2. 真人境界

所謂「真人」，蕭天石在《人生內聖修養心法》之附錄—黃帝金言中，對其解釋為 :「蓋真人者，以能與天地合其真，與陰陽合其神，與宇宙通其化，淳於德，全於道，而與虛合其運也。」[26] 而且古之真人在以超生死為究竟，超世間為三昧，以得大解脫、大自在及大逍遙。

丹道派以聖修、神化、登真為主旨，也就是以內聖功夫為神化之基礎，以神化工夫為登真之妙用。蕭天石認為修真之士必須以與聖人合其德，與日月合其明，與天地合其大，與宇宙合其常作為人生之最高理想。[27] 而這也是丹道中人修養之四大目標，也是全真道中人生修養之最高境界—真人境界。

丹道派之真人境界是超道德境界與超聖人境界，是屬於神人境界。就是於超凡入聖後，繼續向上邁進，而至於超聖入神，以期神化登真。而且在道家不但主張人人皆可以成聖人，亦主張人人皆可以成神人。因為人人本具有神性，只要存之養之，保之充之，煉之化之，脫其後天，返其先天，人自成神。

蕭天石在《道家養生學概要》的緒論中，首先即說明道家養生學的要旨，主要以「超凡入聖，超聖入神，超神入化。」為三大綱宗，而以「性命雙修」為特標方法。[28] 而「仙學」的最後目的是「登真」的「真人境界」，這最高境界在道家為超生超死、超神入化的「神仙境界」。而儒家以「聖人境界」為其人生之最高境界，其修養以「入聖」為主旨。佛家以「佛陀境界」為其人生之最高境界，其修持以

[26] 蕭天石，《人生內聖修養心法》，頁 149。
[27] 同上，頁 138。
[28] 蕭天石，《道教養生學概要》，頁 1。

「成佛」為主旨。道家以「真人境界」為其人生之最高境界，其修煉以「登真」為主旨。

四、丹道思想特色與現代價值

（一）丹道思想特色

1. 首重人道，人人可學

丹道家注重於修人道以合天道，修人德以合天德，修人心以合天心，修我命以合天命，並主張「我命由我不由天」。雖然丹道家主張人生修養，應由「奉天」、「達天」的境界，進而至於「制天」、「同天」的境界，但其最高理想境界為「統天」。[29] 因為丹道家主張人生的修養，不但要能「順天命」、「達天命」、「配天命」、「合天命」，尤其要能達到「制天命」、「勝天命」。這可說是道家的「反宿命論」和「抗天命論」，也就是「人定勝天」的理論。

蕭天石認為在「統天」和「勝天命」的原則下，有一條非科學的科學定律，就是「人生固然渺小，但是其偉大是無限大的。」而且人之生命力、精神力、智慧力以及創造力都是無限大。所以，人可以創造自己，也可以創造天地；人可以改造自己，也可以改造世界。並且認為現代的科學家能征服太空，但卻不能征服自己，而丹道家不但能征服自己，亦能征服太空。因為丹道家能以心存冥極，因物而化，進而神遊方外，與道合一。[30]

---

[29] 蕭天石在其所著之《人生內聖修養心法》的第肆章中，論述道家人生修養之最高境界，並說 明「五天命論」秘要。

[30] 蕭天石，《人生內聖修養心法》，頁 141。

蕭天石先生在《道家養生學概要》卷一中，於〈仙學指微〉(上)即說明人道的重要性：

> 神仙之號，名也；乃道家對人品之最高尊稱與做人之最高境界。猶儒家之尊稱聖人，佛家之尊稱佛陀然。以此最高標準，俾人人共仰之，群能下學而上達，下修而上成，卒抵於仙位聖位佛位。故學仙學佛學聖人，均須從學做人始。捨人道無聖道，捨人道無佛道，捨人道無仙道。易言之，捨人學無聖學，捨人學無佛學，捨人學無仙學。是以三教聖人教人，總以做人為本。[31]

由此可知，「仙學」即「人學」，離人學便無仙學，欲修仙道，先修人道，因為離人道便無仙道。而三教聖人對於「人道」，均重「道德」修養，老子則更以「道德」名經。因此，學仙學佛學聖人，要在道德中學，在道德中修，在道德中實踐，捨此便無他途可循。故「仙學」是人人可學的「人學」，只要循此以進，鍥而不捨，則人人皆可上超直入於仙佛聖人之人生最高境界。因為人人皆具有仙風道骨，並皆能聖化神化，能與天為徒，能即世間而超世間，能即生死而解脫生死。

2. 金丹大道為心性大道

在《道家養生秘旨導論》之新編道藏精華例言中，蕭天石即說明：「本書所揭之金丹大道，乃秘意也。顯言之，即為心性大道。」[32]所謂丹道家之「金丹大道」，亦可稱之為「心性大道」。在《道家養生學概要》卷一之〈結丹訣要〉中，引用李清菴答問如何是丹成時的結

[31] 蕭天石，《道家養生學概要》，頁 41。

[32] 蕭天石主編，《道家養生秘旨導論》(台北：自由出版社，1999 年)，頁 3。

果，來證明金丹大道實際上即為心性大道，其說明為 :「身心合一，神炁混融，性情成片，謂之丹成 ；喻為聖胎。僊師云 ：本來真性是金丹，四假為爐煉作團是也。」[33] 所謂丹成之聖胎狀況，是身心合一，神氣交融，本來的真性即為金丹。而且盡心盡性，明心見性，煉身心、神氣、性情，打成一片虛空，復歸於無極。性命雙修，形神俱妙，方可謂真正丹成之候。故由此可證金丹大道，即為心性大道也。

關於仙學修煉工夫，蕭天石認為有大乘、小乘之分。小乘為專事接命延命之法，而大乘則唯事超凡入聖之功。在《道家養生學概要》卷一之〈仙學指微〉(上) 並說明何謂「金丹大道」:

> 所謂金丹大道，實非外道旁門所謂燒鉛煉汞之事 ；亦非小乘旁支所謂長生不老之事 ；而實即儒家之所謂聖功神化，與佛家之所謂圓明覺性是也。古真好用隱語喻言，若顯明言之，則金丹大道，實即心性大道。煉丹之事，即煉心煉性之事，即明心見性之事，亦即存心盡性之事。丹學即心學，丹學即性學。即心即道，即道即心。即性即道，即道即性。[34]

所謂金丹大道並非燒煉鉛汞之事，也不是在於長生不死之修命之事。而儒、釋、道三家的目的，都是在於明心見性，若不修心性，何能悟道？何能證道？何能徹見本心，證悟本性？又何能入聖登真。

蕭天石認為「金丹大道」，無甚玄妙，主要是鍊養陰陽，鍊養心性，鍊養精氣神之性命大道。其方法簡易平實，無奧無難，盡人可修，盡人可行。以虛無為體，以清靜為用，以自然為宗，以無為為

[33] 蕭天石，《道家養生學概要》，頁 81。
[34] 同上，頁 43~44。

功。在《道家養生學概要》卷一之〈煉丹訣要〉中說明「金丹大道」之要旨：「修金丹之道無他，即修陰陽之道，修性命之道，修天人合一之道而已。主在教人了性命以脫生死，而非執生死以滯幻形。丹象日月，喻陰陽也，喻心性也，喻神氣也；金則為金剛不壞之意。」[35] 因此修煉金丹大道，就可以與日月合明，與天地合其德，並且與宇宙同流併存。

（二）丹道之現代化價值

1. 實修即成證—與道合一

丹道派之長生術中，有「留形住世」與「留神住世」之不同，而修留形住世者，是形體藉由修煉而長生不死，人的生命不但可以延年長生，而且可以長存不死。然而世間真正長生不死者，究屬少有。故俗諺謂：「山中常多千年樹，世上難逢不死人。」而修留神住世者，主要是在於使精神不死，意謂宇宙間的能力不滅，則精神不滅。此派主形可死，但神不死，留神住世。老子所謂「死而不亡者壽」，即此之意。[36] 而道家的上乘養生要旨，並不在於如何能「長生不死」，而是在於如何能「聖功神化」，並且達到「與道合真」、「與道合一」的境界。這「人與道合」的境界，也就是所謂「天人合一」的天地境界和宇宙境界。

蕭天石以老子思想中之「人法地，地法天，天法道，道法自然」為丹法最上綱宗。只要熟讀《道德經》，即可以入聖，亦可登真，可為帝為王，亦可以為帝王師。而且天地萬物之大本大根，以及經世治平之大經大法，盡在《道德經》中。老子之道，主旨在於教人去妄歸

[35] 蕭天石，《道家養生學概要》，頁 60。
[36] 蕭天石，《道海玄微》，頁 232。

真，反樸還淳，以超凡入聖，超聖入神，超神入化，與道合一。[37] 所以，只要體悟《道德經》之道，則盡人皆可「與道合一」。

關於「道」的重要性，蕭天石在《道海玄微》再版自序中，以「道」提出八大綱宗：「中國道家與道教之不傳心法；在以道立教，以道垂統，以道開化，以道救世，以道弘人，以道濟物，以道養生，以道正心。」[38] 雖曰八大綱宗，主要一道而已，而且雖歷億萬世，其道不易亦不移也。「道」為先天地生，先天地存，而又為生天、生地、生萬物者。在道家，認為「道」是宇宙天地萬物之母，是宇宙天地萬物的起源，所以人與道合一，就是人與宇宙天地萬物合一，這是一種最崇高的無上境界。所以「長生久視」，只是修煉人生的一種手段，而非目的。目的是在於超凡入聖，超聖入神，超神入化，與化為體，而與道合一。

2. 人類的長生術

目前科學的驚人進步，使「肉體的長生」已經不再是幻想。今日科學界已經提出一種新的保證—人類的肉體軀幹可以在一種永無終結，繼續不斷的新陳代謝、自我重生的情況下獲得永生。這種理論可稱之為「人類長生學」或「生命重生學」。[39] 道家丹鼎派的生命自我鍊養與自我重生的觀念，主要是根據天地萬物生生不息的「自生力」，以及宇宙運行不已的「自然力」。而且人類有自行控制與調整自己內臟器官和形體細胞組織的能力，使身體的新陳代謝作用永不衰退，如此生命即可獲得長生不死。故丹鼎派的養生原理原則，是合乎於科學原理的。

健康長壽和長生不死是人類與生俱來的一種願望，求長生不死並

[37] 蕭天石，《道家養生學概要》，頁 51。
[38] 蕭天石，《道海玄微》，頁 2。
[39] 同上，頁 234~235。

非只限於道家丹鼎派，其實東方人及西方人，均莫不以此為最大的願望。這種願望主要是基於人類內心求生、重生，以至於無病長壽，最後達到長生不死的慾望而產生出來的。而道家的長生不老方術，主要是透過各種煉養方法，其中包括導引術與按摩術，防病術與治病術，採補術與接命術等，使人無病而健康長壽，復由無病難老而不老，進而由不老而長生不死。

其實，人類長生不死的願望，以及肉體的永生已經不再是幻想，而是可以實現的。這種願望之所以能夠實現，乃是由於新科學研究的結果。蕭天石認為 :「到目前為止，這種新科學尚沒有一個適當的名詞，我們姑且稱它為自身重生學 (Phoeu xogy)。它是胚胎學中一個新發現的旁支學問，它是科學家以顯微鏡研究各種動物細胞生長的結果。……這種新學問卻能使人永久的生存下去，永遠不再死亡殞滅。」[40] 因此根據科學家的研究結果，已證明在人體內生命的能力，透過代謝及補充的工作，使人類能夠獲得長久的生命。[41] 所以科學家相信，我們如果把在人體內擔任代謝工作的生命能力的細胞設法加以控制，人類便能夠永生，長壽不死。

五、結論

蕭天石先生對丹道的修煉方法與理論，主張性命雙修，並且完整的說明道家性命雙修的理論與要旨。而丹道的實踐方法，主要以道家靜坐心法下手，以修心養性、修命了道。其中功法，全以靜功為主

[40] 蕭天石，《道海玄微》，頁 236。

[41] 關於人類的長生術，蕭天石在《道海玄微》卷二中之〈人類的長生不死術〉有詳細的說明。

基。主要是藉靜坐來靜止雜念，透過一種智慧領悟的方法，使人的精神能直接與天地的精神和宇宙的精神相通。由忘我的境界入於無我的境界，進而達到我與天地萬物合一的境界。

所謂「金丹大道」，實即「心性大道」。煉丹之事，即煉心煉性之事，即明心見性之事，亦即存心盡性之事。「丹學」即「心學」，「丹學」即「性學」。即心即道，即道即心。即性即道，即道即性。修煉心性即能超凡入聖，超聖入神，超神入化，與化為體，而「與道合一」。

丹道派之最高境界為「真人境界」，是超道德境界與超聖人境界。就是於超凡入聖後，繼續向上邁進，而至於超聖入神，以期神化登真。蕭天石認為神仙之學為身心性命之學，神仙之道是身心性命之道而已，並將神仙之學稱為「仙學」。認為「仙學」即「人學」，離人學便無仙學，欲修仙道，先修人道，因為離人道便無仙道。並注重於修人道以合天道，修人德以合天德，修人心以合天心，修我命以合天命。

總結蕭天石先生的丹道思想，其對於現代之重要意義，即認為丹鼎派的養生原理原則，是合乎於科學原理的。而且不但主張人人皆可以成聖人，亦主張人人皆可以成神人。因為人人本具有神性，只要存之養之，保之充之，煉之化之，脫其後天，返其先天，人自成神。其實，人類「長生不死」的願望，以及肉體的永生已經不再是幻想，而是可以實現的。這種願望之所以能夠實現，乃是由於新科學研究的結果，這樣的理論對於現代養生學的發展具有重要的意義，值得進一步的探討與推廣。

臺灣丹道研究中的學術論述
——以博碩士論文為中心的考察

龔元之
北京大學科學與社會研究中心博士生

一、

「丹道」為何物？在道教界內，有人給它下了這樣的定義：

> 丹道：內外丹法之總稱。其修證法，無論何宗何派，總以煉養陰陽，返樸還淳，性命雙修，羽化登真為旨歸。丹道修真之法，總不外三元丹法。天元神丹，立地飛升；地元靈丹，點化黃白；人元大丹，性命雙修。前二者分為外金丹法，後者為內金丹法。人元內丹，以文始派最高，以少陽派最大。文始派直修虛無大道，以無為法兼有為法，頓超直入，了性而命自了之。少陽派則以陰陽大道為本，自有為而修至無為，積功漸進，了命而性亦了之。文始派曲高和寡，修者日希，少陽派平易近人，盡人可修，盡人可證，故能大行於世。其最著者為南北兩派，其他宗派如東派、西派、中派、青城派、崆峒派、三豐派、伍柳派、其要皆可以南北二宗範疇之。……（道教學術資源網站・道教辭解「丹道」條[1]）

這樣的論述，表達了道教界內部一部分人對於「丹道」的認識。但是丹道是否便是如此定義了呢？恐怕許多丹道研究者會不以為然。例如「內金丹」「外金丹」的說法，在一般學界的丹道論述中皆不如

[1] 摘自「道教學術資源網站」（http://www.ctcwri.idv.tw/godking.htm）道教辭解丹道條。按：此條內容出自蕭天石《道家養生學概要》〈丹道門各派要旨簡述〉，台北，自由出版社，民國 89 年，96 頁）

此說，而是直述為「內丹」「外丹」。這就顯示了：教內人士或修煉者，跟學界對丹道的看法或表述方式可能不盡相同。

時至今日，已罕有聽聞燒煉金丹以求長生不死、羽化登仙的事例，但是修練內丹以強身健體、明心見性，在臺灣社會中卻頗為普遍。社會上，除了道教宮廟及道派在提倡外，還有各種教授丹道的團體、專門班。

修道人對於丹道的描述，通常是基於練功需要、指導修練、闡述心得等因素，敘述的內容偏向修練方式及功效、練功感受，或是對於丹道之哲學性體會等等，如討論「氣功『形能』對人體立姿體前彎之影響」[2]、「丹道氣功修煉方法大都以靜態修練方式為主，用『靜坐』方式，培養『內丹』於小腹之丹田中，溫養靈力之後，以之貫到全身氣脈，進而延年益壽，到達天人合一，超凡入聖的境界」[3]、「內丹的修煉方法，視為是人類在尋求超越後天生命之有限性，而所發展出來的眾多法門之一。那做為宇宙、生命之究竟真實的本體（道家名之為『道』，佛家名之為『自性』，印度教名之為『大梵』，猶太教、基督教、伊斯蘭教名之為『上帝』、『安拉』，印第安巫術名之為『意願』……），並非是任何一個人或任何一個宗教派別所獨有，也不是只有依循某一特定的方法，才能證悟的」[4]。

目前，這種丹道修練活動，也開始活躍於校園內，臺灣大學、交通大學中均已有修練內丹（金丹）為主的學生社團。此外，許多大學也開始將丹道文化視為一項值得研究的課題開始進行討論。

---

[2] 黃欽永、黃英哲〈氣功「形能」對人體立姿體前彎之影響〉，《全真人》第二期，1997/05

[3] 摘自「丹鼎道功煉丹法」網站（http://www.qigong.2u.com.tw/5.htm）

[4] 摘自「財團法人丹道文化教育基金會」網站（http://www.dandao.org.tw/index-top.htm）

可是將「丹道」作為學術研究對象的時間非常晚，大致是民國八十年代以後的事。

何以到此時才開始有丹道的學術研究呢？

在此之前，臺灣雖然有不少傳授內丹功法的師父或丹院組織，但活動僅限於道教內部。自民國七十六年政府解嚴以後，社會發展趨於多元化。在這自由多元的氣氛下，宗教得以蓬勃發展，各種面向社會的宗教文化組織紛紛成立。以龍門宗的黃龍丹院為例，便一方面在大學內招收成員、成立金丹社團，另一方面則成立了「臺北市丹道文化研究會」此一正式的民間團體，以積極推廣丹道。中華道教也會為了進一步開展道教信仰的深、廣面，於木柵指南宮設立中華道教學院，傳授各種道法，其中便有位馬炳文道長傳授內丹功法。

因此，開啟了大學中的學者們接觸丹道的機會。

「大學」，本是自歐洲中世紀發展而來的研究及教學機構，然而現代的大學卻與古代的大學截然不同。古代的大學之性質與行會近似，採師徒相承的制度。雖然開設了神學、法學、天文學、醫學、哲學、算術、修辭學、語法學等等課程，但是目標卻不是培養出一個個神父、律師、天文學家、醫生、哲學家……而是企圖培養出具有人文精神的博學通才，即所謂「君子不器」。

然而人文精神的宏揚建立在理性上，理性的不斷強調促成了科學的發展。而科學日益受到重視便形成了科學主義，認為只有運用「科學方法」進行研究才稱得上是研究，因此不僅是自然研究，連人文學、社會學的研究也都該成為人文科學、社會科學。十九世紀初時，英國尚在討論大學應該維持古典人文教育，抑或發展科學教育，但二十世紀初蘭克就已經在倡議「科學史觀」，講求把歷史用科學方法進

行研究了。

現代的大學，被認為是一種綜合性的提供教學和研究條件和授權頒發學位的高等教育機關。以科學教育、科學研究為教育內容，旨在培育各種實用專業（職）人才。如中古歐洲大學多半皆有的神學院，在外國的現代大學裡雖然還是存在，但地位早已不復當年；而台灣則因認為神學「不是學術研究」，根本不承認神學院的學歷。

雖然現在許多大學中已有宗教學系，宗教相關研究琳瑯滿目，但在民國七十年代時，臺灣的學術圈內基本上並不認為宗教是有研究價值的對象。雖然偶有一些佛教史的探討，但重點是歷史研究或哲學研究而非宗教研究，道教的相關研究則更可說是付之闕如。

不過，由於社會本身的變化及宗教團體的努力，使得大學中的學者、學子們有了較多接觸宗教的機會。有些學者本身即參與了道教活動，如賴賢宗教授即修練丹道；有些學者開始在研究領域中探討其宗教性，開始了道教研究的風氣，如李豐楙教授研究文學中的仙道思想；有些教授雖然自己不研究道教，但是因為在道教學院內授課等因素而與道教人士往來頻繁，也對道教抱持著興趣，如林安梧教授。

這些教授或是自己開始研究道教題材，或是鼓勵學生進行這方面的研究，累積較多成果以後，學界才開始對道教課題給予較多關注，逐漸「承認」其學術性或作為研究主題。而「丹道」的正式研究也是到此時才奠下根基。

然而，正是因為參與「丹道」者所扮演的角色不同，學者的態度與修道人並不一致。因此目前的「『丹道』論述」，可分成兩大類：一是修道人的自我體會和功法傳授，另一種是學院內的學術研究。這兩類論述方式及關注焦點有很明顯的差異。

目前對丹道進行研究的學者雖還不是很多，不過單篇或成書的論文數目已經頗為可觀。然而我選擇以丹道研究的博碩士論文為例，是因為學者著書較能隨心所欲，成果發表的門檻也較低，博碩士論文卻不僅題目選定受到重重考核，寫作時也須遵守嚴格的學術規範，最能體現出該學科的研究模式及著眼所在。

例如北大科學與社會中心有一位博士生，選擇秋石研究做為論文主題。因為該研究中心雖然屬於哲學系，但是也與理工科系相關，因此論文審查除了哲學系內要考核，也須經過理工院系的教授審批。而這個題目一開始就受到質疑 :「這個東西又沒有科學意義，根本不值得研究吧？」待指導教授舉出秋石為「李約瑟難題」之一，理工科系的教授們才欣然認同這有作為科學研究的價值。

可是到了論文初審時，雖然在哲學系內認為該論文十分優秀，但是卻不被理工科系的教授認可 ：因為沒有實驗內容，在他們眼中即不算科學研究。為此，該生只得補作一套實驗，以此來取得理工科系教授的批可，而這樣卻可能讓他延緩一年才能畢業。

因此，透過丹道研究的博碩士論文，就可以看出當前學院中對於這個題材最正規的研究方法，以及最嚴謹的術語和論述架構。

然而，由於學院內學術分科，各學科的關注焦點及問題意識均有不同。人文學科與理工科系之間的差異即有如天塹。如筆者曾經欲以「祝由咒禁醫療」作為科學史的論文題目，哲學系的教授認為這個題材非常好，足以展現出中國古代對於疾病以及醫療觀念的轉變，同時亦可以探究這種醫療方式在歷朝歷代的變化，可謂科學與歷史兼備。然而，他卻也擔心這個主題在理工科或醫學院的教授眼中極可能被視為古舊迷信或「偽科學」，而完全不具有進行研究的意義和價值。

可是即使同屬人文或理工科系，也未必就能順利溝通。如歷史系的學生到哲學系聽課時，常會有暈頭轉向之感，深覺一件事情明明如此簡單，何故要說得如此複雜難解？我過去也曾聽過一位醫學生笑談醫院中不同的科常使用相同的術語縮寫，然而所指不同，所以專科醫生們聊起來常會牛頭不對馬嘴。由此可見，在不斷強調專業化的現代大學裡，各科系自有一套運行的學術典範（Paradigm），外系的人極難一窺堂奧。

正因為現今學術分科的侷限，令各執一藝的研究者們雖然有心以多種角度來處理「丹道」這個豐美的「食材」，卻難以運用自己不熟悉的其他學科典範下刀，仍僅能就自己專擅的領域施展技藝，成為一道道極富學科特色的佳餚。

臺灣現有的丹道研究之博碩士論文共有十篇，而這十篇論文即因為研究者分科不同，大致可分為文獻／文學性、歷史性、醫學／科學性、哲學性等幾個不同的面向。

附帶一提的是，之所以僅列出十篇論文，乃是由於內丹思想已成為中國文化的一部份，在探討中國文學、哲學、醫學等課題時常會提及內丹思想在其中的作用，例如討論北宋理學的宇宙觀和內丹思想的相似性[5]、論李時珍《本草綱目》受到內丹派易學之影響的部份[6]。但因為這類與內丹相關的題材太過廣泛，難以較完備地予以討論，因此本文只探討以丹道研究為主旨的論文，說明其不同的論述形式。

---

[5] 李長遠《北宋理學「性與天道」思想的淵源初探》，臺灣大學歷史學研究所碩士論文，民國 95 年。

[6] 蕭品秀，《李時珍〈本草綱目〉象數易學思想研究》，國立彰化師範大學國文系碩士論文，民國 95 年。

二、

1. 文獻／文學性研究

由於內丹典籍在撰寫時，常運用歌訣、詩詞來記錄和傳授練功方法，或是描寫練功時的境況，加上文中常使用大量的比附、代稱、隱喻、暗喻，如鉛／汞、心／腎、金公／奼女、真龍／真虎等等，以此來說明修煉時的狀態。對於內丹修練毫無認識的人看著滿紙龍騰虎躍、陰陽交媾，腦子裡也就龍虎亂鬥地混成一團了。

因此，如何破譯這「有字天書」，分析那些術語的實際意義，將繁複變幻的古文歌訣梳理成完整而簡單明瞭的論述架構，整理出其中蘊含的理論思想，可以說是進行內丹研究的最基礎工作了。

在臺灣以丹道研究為主旨的十篇博碩士論文中，從文獻學方面進行探討的有三篇，而由文學角度著手的有兩篇，總體來說佔了半數之多，可以看出文獻／文學性研究在目前的丹道學術研究中佔有相當重要的地位。

三篇文獻性研究中，有兩篇是研究鍾呂丹法。鍾呂丹法為內丹學的重要里程碑，後世的丹法基本上皆是承襲了鍾呂的修練方法而加以變化，因此鍾呂丹法的理解對於研究丹道十分重要。游琇嵐《成仙思想初探——以鍾呂內丹學為例》研究鍾離權、呂洞賓、施肩吾三人之相關著作，進而論述鍾呂之成仙思想、鍾呂內丹學之原理和以身證道之方法。[7] 吳衍慶《鍾離權的內丹～以〈鍾呂傳道集〉和〈靈寶畢法〉為例》一文則以《鍾呂傳道集》和《靈寶畢法》為本，分析鍾離權的

[7] 游琇嵐，《成仙思想初探——以鍾呂內丹學為例》，佛光人文社會學院生命學研究所碩士論文，民國 94 年。

「人觀」與「仙觀」，探討鍾離權的內丹思想。[8]

前者的重點在於討論鍾呂丹法的思想層面，如鍾呂如何對過去的修練法進行批判，而他們自己又持何種神仙觀和修練觀，如何運用陰陽、五行、八卦等思想概念類比人體與宇宙之相應，因此修練即是親身體會陰陽相交、五行變煉和氣機變化，是一以身證道的過程。

後者則著重於鍾呂丹法的實際介紹，具體討論在鍾呂丹法中如何「採藥」、如何「燒煉」、如何「還丹」，「玉液還丹」、「五氣朝元」為何物等等。詳細的解說鍾呂丹法如何將原本只有「一點先天元陽之氣」而陰多陽少的凡人之身透過養陽煉陰、還丹煉形的功法，逐步將陰質變化為陽氣，培養出純陽的陽神真身。由健康長壽更進一步長生不死，乃至於脫胎換骨，成為真正的神仙。

而另外一篇黃進士《清代黃元吉丹道研究》則是對於清代後期的內丹家黃元吉之功法進行整理。黃元吉為全真道士，其學說融合內丹諸家，注重性命雙修及中黃直透等功法，主要丹訣在「玄關一竅」，對於丹道修練世俗化頗有貢獻，臺灣的丹道亦受其傳承。這篇論文亦是對於黃元吉內丹功法的各種術語加以解說。完整地說明了黃元吉初關〈煉精化氣〉、中關〈煉氣化神〉、上關〈煉神還虛〉修練的不同功法與階段狀態及驗證方法。[9]

而文學性的研究則是由文學作品出發，探究其中的內丹思想，論文有王儷蓉《白玉蟾謫仙與內丹思想研究》與王婉甄《西遊故事與內丹功法的轉換——以〈西遊原旨〉為例》。

---

[8] 吳衍慶，《鍾離權的內丹～以〈鍾呂傳道集〉和〈靈寶畢法〉為例》，輔仁大學宗教學系碩士論文，民國 94 年。

[9] 黃進士，《清代黃元吉丹道研究》，玄奘大學宗教學系碩士論文，民國 93 年。

白玉蟾是丹道南宗中的重要人物，被認為是「丹鼎派中最傑出之仙才」[10]，王儷蓉《白玉蟾謫仙與內丹思想研究》一文研究白玉蟾的詩文，前半分析有「謫仙」之稱的白玉蟾詩文中蘊含的謫仙思想與仙境意象，如白玉蟾自稱的天上職務與經歷、遭貶謫的因素、仙境中的美景和宮闕、與仙道思想相關聯的動植物等。由於欲返仙鄉，而寄望於修練內丹得以重登仙籙，後半便是探究白玉蟾的內丹思想，將詩文與原典文獻的互相比較與解釋，探究白玉蟾思想中內丹術語的層次性與同一性、內丹的理論（心性論）、內丹的實踐法門（工夫論）。[11]

《西遊原旨》一書，為清代全真道士劉一明所作。劉一明認為《西遊記》的作者是全真七子之一的丘處機。而此書也非尋常的奇幻文學，而是為了「闡三教一家之理，傳性命雙修之道」，闡述內丹功法之要訣。王婉甄《西遊故事與內丹功法的轉換——以〈西遊原旨〉為例》一文先從版本學的角度出發，討論《西遊記》故事的演變，其中加入了哪些足堪內丹詮釋的文字或寓意。接著探討劉一明又是如何透過文字與符號的轉譯，結合《西遊》故事與內丹思想，如悟空／水中金／他家之真陽（空而不空）、八戒／火中木／我家之真陰（性本良能）、沙僧／真土／調和陰陽（鎮位中宮）、唐僧／太極（攢簇五行）等等，成為一種新的小說詮釋。而這種轉化和詮釋的過程中，又如何展現出了當時三教合一與內丹詮釋的文化特色。[12]

---

[10] 蕭天石主編《道藏精華》第十集之二《影刊白真人全集》，台北，自由出版社，民 75 年，第 3 頁。

[11] 王儷蓉，《白玉蟾謫仙與內丹思想研究》，國立清華大學中國文學系碩士論文，民國 95 年。

[12] 王婉甄，《西遊故事與內丹功法的轉換——以〈西遊原旨〉為例》，淡江大學中國文學系博士論文，民國 95 年。

2. 歷史性研究

內丹研究中，文獻／文學性的研究著重於文本內容的考據分析，這並不是意味著其他面向的研究不會對內丹術語加以解釋、對丹道典籍進行解讀，只是重點不在於此罷了。如歷史面向的研究，重視的就是丹道縱向的流傳演變或橫向的傳播，或是丹道代表人物造成的影響。雖然也會解說其道法，但功用只是對讀者稍加說明道法內容為何，在文章中不佔主要地位。

在臺灣現有的丹道研究博碩士論文中，以歷史性研究為主的共有兩篇：張華英《趙避塵（1860-1942）丹道學之研究》與曾金蘭《宋代丹道南宗發展史研究——以張伯端與白玉蟾為中心》。

張華英《趙避塵（1860-1942）丹道學之研究》研究清末至民初的丹道家千峰老人趙避塵之丹道學。除了討論趙避塵所創千峰派之理論、生理觀和功法特色之外，更耗費諸多心力探究千峰派如何承先啟後。如趙避塵師門傳承上與全真道龍門派、南無派、龍門衍派金山派等傳統道派，及民間教派理門等宗派之法脈關係，以闡明各丹道教門之中互有關係聯絡，組織交錯的特色。而趙避塵如何採用西方醫學，如解剖生理學理論及繪圖以印證闡釋丹功之義理，以及千峰派丹道傳道「功法系統化、傳教組織化、通俗化、普及化」等四項特質，開擴全真丹道流傳的生態。由這清末民初新道派的傳衍發展，闡明丹道如何變化以適應現代社會，展現出丹道文化的時代性和發展之特色及意義。[13]

曾金蘭《宋代丹道南宗發展史研究——以張伯端與白玉蟾為中

[13] 張華英，《趙避塵（1860-1942）丹道學之研究》，輔仁大學宗教學系碩士論文，民國 95 年。

心》一文先對「丹道南宗」進行界定，討論其師承、內涵及特色。之後便經由史料之交叉比對與分析，以大量篇幅對南宗五祖：張伯端、石泰、薛道光、陳楠、白玉蟾進行考察。以其訪道、傳道路線為主軸，分析他們的交遊對象、社交團體、與當時的哲學思想之相互關係等等，以此觀察丹道南宗的傳播走向與社會和政治變遷的關係。同時也討論當時丹道南宗與其他道派之間的關係，以及透過武夷山止止庵之流變，討論南宗與北宗合流的情況。[14]

3. 醫學／科學性研究

在臺灣，香功、外丹功等氣功研習幾乎已經成了「全民運動」，因此對這個課題進行研究的論文不少，單是以「氣功」為關鍵詞的論文就有二十二篇，以醫學角度為主，涵括了氣功對於生理、心理、疾病、水、生物（如單核細胞株及流行性感冒病毒）、睡眠品質、運動復健、穴道醫療、職場品質、工作滿意度……的影響，五花八門，內容十分豐富。

但其中特別以「丹道氣功」作為研究主題的，卻只有一篇：陳金城《以心率變異分析探討丹道氣功效應研究》。研究以運用心率變異分析工具，性別、年齡配對控制研究設計，監測 35 位丹道氣功練習者。他們在臥姿練習氣功時進行平靜調息、任督運轉、胎息、膻中守丹與停止等五個階段，這段期間之呼吸、心跳、血壓、體溫與各項心率變指標變化之情形。

結果發現，生理指標中的呼吸次數、心跳次數、收縮壓、耳溫、

[14] 曾金蘭《宋代丹道南宗發展史研究——以張伯端與白玉蟾為中心》，國立成功大學歷史學系博士論文，民國 95 年。

胸溫與掌溫變動情形與對照組變動情形比較呈明顯之差異。而心率變異指標方面，丹道練習者相對於對照組，許多方面的差異均達統計上之顯著意義。[15]

因此，作者認為可以得到：丹道氣功運行時，交感神經活性在「任督運轉」階段意念活動最強時明顯升高，迷走神經活性則降低；在「膻中守丹」階段有次強意念活動時，也表現出交感活性升高，副交感活性下降，間接影響表溫、心跳與血壓之變化，可見練習丹道氣功確實影響人類生理活動的實際生理觀測結論。[16]

4. 哲學性研究

中國哲學中天人合一、萬物化生的思想，可以說是內丹理論的哲學性根源。探究內丹思想所承襲的哲學傳統，或是丹道家們如何運用已有的哲學思想來創建自己的功法理論，便是丹道研究中的哲學性研究之重心。臺灣的哲學性丹道研究共有兩篇：賴錫三《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——精氣神虛系統下的道論與氣論》與段致成《道教丹道易學研究——以〈周易參同契〉與〈悟真篇〉為核心的開展》。

賴錫三《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——精氣神虛

[15] PNN50% 低於對照組，而練氣與否則有顯著不同。LF/HF ratio、Power（LF msec2）、Power（LF，n.u.）、LF max value（msec2/Hz）高於對照組不同時間效應與練習氣功與否均達統計上之顯著意義。Freq.（HF，Hz）低於對照組不同時間效應與練習氣功與否均達統計上之顯著意義，Power（HF，n.u.）不同時間效應與練習氣功與否均達統計上之顯著意義。HF max value（Sec2/Hz）低於對照組不同時間效應並無明顯不同，而練氣與否則有顯著不同。

[16] 陳金城，《以心率變異分析探討丹道氣功效應研究》，中國醫藥學院中西醫結合研究所碩士論文，民國 91 年。

系統下的道論與氣論》是台灣丹道研究最早的一篇學位論文，從哲學角度探究內丹思想的源流脈絡。

該論文分為八章。第一章介紹問題意識的主軸與論文的方法

第二章溯源象數的商周義、《易傳》義、漢代義。

第三章探討易緯的先天學與後天學，以神話的角度重述易緯的道論、數術和聖人觀。

第四章論《周易參同契》對《易傳》、易緯的繼承和發揮，與外煉火候對漢代數術的吸收，最後談《周易參同契》神仙思想的先天學。

第五章將《周易參同契》的修煉典範定位為 ：內養外煉一體觀，並以元氣論的角度來疏通外煉和內養的典範衝突之難題 ；並以榮格對西方煉金術的詮釋來進行比較。

第六章，探討陳摶的象數學與超象數學，推斷陳摶的工夫進路應該是傾向主性修以成命的格局。

第七章，討論鍾呂丹法，論述鍾呂丹法先命後性的工夫次第。認為鍾呂不僅在命修火候，甚至連性修都受到數術對應的影響，與陳摶和後來太乙金華宗旨的單提性修不同。

第八章則試圖對內丹家的「形上共法結構」提出當代性的哲學解釋。主要是用冥契主義去觀察。對於所謂的內丹家之冥契存有論 ：無極、太極、天地之三層存在結構，再以存有論、現象學、神話學、分析心理學、冥契主義、身體觀等等來「詮釋」。[17]

[17] 賴錫三，《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——精氣神虛系統下的道論與氣論》，國立清華大學中國文學系博士論文，民國 89 年。

段致成《道教丹道易學研究——以〈周易參同契〉與〈悟真篇〉為核心的開展》一文研究「丹道」與「易學」相結合的情形，即所謂「丹道易學」。

他先界定「丹道易學」的意義和範圍，認為「丹道、易道及天道」為丹道易學之「基源問題」，無論外丹派或內丹派均對此加以闡發。《周易參同契》最早運用、比附易學於丹道，其關注的焦點為金丹煉製，它結合易學與丹道的作法對後世產生了重要影響。而這種「丹道」、「易道」與「天道」三者相結合的模式，到彭曉時轉為用來體現「宇宙本元運行變化」，可以看出此時「丹道」已逐漸由外丹轉向內丹。之後的鍾呂金丹派與張伯端便成功地將丹道理論從外丹轉化為內丹，其中張伯端更將關注的焦點集中到「性命」（心性）觀點上，所以此時的內丹學又可稱為「心性之學」。最後俞琰將內丹學結合宋元的圖書《易》學，其關注的焦點則轉變至「身中之《易》」上。換言之，此時所謂的「金丹」即是身中之《易》。

從「丹道易學」的整體發展脈絡，可以看出有逐漸往「內在」、「心性」、「先天」及「本元」轉化，即展現出回溯本源的內向思維。在易學形式的運用上，早期為依傍、假借卦爻象，逐漸得意而忘象，最後則是完全掃除卦爻象數，亦可以看出漸趨精煉與簡約。另外，以詩詞歌曲與圖象的表現形式，亦能說明丹道理論趨於精簡的趨勢。[18]

[18] 段致成，《道教丹道易學研究——以〈周易參同契〉與〈悟真篇〉為核心的開展》，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，民國 93 年。

三、

以上對於臺灣丹道研究的博碩士論文的整理，看似僅是論文的排列簡述，但是這個工作對於進行學術研究來說其實十分重要。

首先，以學術史回顧來說。大陸學界常作學術年鑑與研究史回顧，例如《文心雕龍研究史》[19]、《20 世紀西方哲學東漸史》[20] 之類，幾乎每個學科都很普遍。各專業學報每年也會對於上一年的研究學說和成果作一介紹。臺灣這種學術研究史的整理，相對來說就少了很多。實則透過對當前研究的整理，可以看出研究者們主要關心的問題為何、研究的成果有哪些、留下了什麼問題以及值得繼續討論之處，對於有志進行研究者來說相當有幫助。本文或許也具有這樣的功能。

其次，在現今的丹道活動中，學術研究也成了一種規模不大不小的活動方式，而且學術研究者與丹道修煉者之間也常有互相交流、彼此借鑑的機會，往來十分密切。因此學院之外的丹道研究者欲了解此一領域的狀況，學術研究成果的整理亦是不可少的。

再者，由目前的成果看來，丹道研究不僅博碩士論文數量少，被引用數也不多[21]，顯示丹道研究在現今的學術研究中還是一個很小的課題，學界亦不太注意這方面的研究及其成果。由我的敘述可知：丹道研究已開發的題材並不是很多，其中還有許多有待研究的領域，有待進一步研究。

---

[19] 張少康、汪春泓、陳允鋒、陶禮天，《文心雕龍研究史》，北京，北京大學出版社，2001。

[20] 湯一介主編，《20 世紀西方哲學東漸史》叢書，共十四卷，北京，首都師範大學出版社，2002。

[21] 僅有《道教內丹的先天學與後天學之發展和結構——精氣神虛系統下的道論與氣論》（五次）和《以心率變異分析探討丹道氣功效應研究》（六次）兩篇被引用過。

此外，透過以上的整理，我們也可以發現目前丹道學術研究有幾個可以進一步討論的問題：

第一，各論文中，作者的觀點或是提出的問題並沒有繼續被討論，例如《周易參同契》一書，賴錫三文中認為其思想性質是內養外煉一體，段致成文則認為是外丹燒煉，這之間的差別並沒有被接著討論；而賴錫三文中認為鍾呂不僅在命修火候，甚至連性修都受到數術對應的影響，研究鍾呂丹法的其他論文卻基本上不談數術；同樣，研究白玉蟾為中心的論文，在曾金蘭文中並沒有提到王儷蓉主要討論的白玉蟾文學等等。

這可能是因為除了少數兩三篇論文寫作較早之外，多數論文都幾乎是同時展開研究，對彼此的內容並不了解。但是他們對於這些較早期的論文也沒有多加闡發，由此可以看出目前丹道研究各論文均彼此獨立研究，很少有繼承或參考已有研究成果的情形。

第二，面對資料時，研究者多半只進行描述式的分析，以《西遊故事與內丹功法的轉換——以〈西遊原旨〉為例》一文為例，論文內容敘述《西遊記》故事的演變、解說《西遊原旨》的丹道思想、此書如何解讀唐僧一行的身份和旅程、這其中如何表現出三教合一的特質等等，雖然對於讀者了解「西遊故事與內丹功法的轉換」這個主題很有幫助，但是卻沒有進行情境式分析。例如說以內丹角度進行小說文本解讀，這種解讀法在現在看來很新鮮奇特，但是在清代，以儒家或佛道的角度解讀小說，認為小說是隱含了經書典籍微言大義的寓言故事，其實是很常見的作法。如太平閑人《紅樓夢評》就是用儒家的角度來解讀《紅樓》：「是書無非隱演《四書》《五經》。以寶玉演『明德』，以黛玉演物染，一紅一黑，分合一心，天人性道，無不包舉，是

演《四書》。政、王乃所自出，政字演《書》，王字演《易》，合政、王字演〈國風〉……」，因此劉一明解讀《西遊》的方法可以放進清代解讀小說方法的大情境下進行討論。

其它論文也往往有這類現象，重在描述，情境分析較少。如論內丹思想，多是對內丹術語和修煉辦法用現代語言翻譯整理，而未放在整個修煉傳統中加以討論，像鍾呂丹法究竟是繼承了怎樣的傳統，又是在怎樣的思想背景之下因而有此發明等等。雖然多少會對於研究主題之內容價值、歷史影響加以討論，但仍是以描述的方式進行，難以稱為情境分析，更遑論評價式的分析。

第三，「丹道的學術研究」在丹道發展史上，可以說是曠古未有的新現象。古代研究丹道者都是為了自己練功，或教導他人修練之需而鑽研丹道，現代這種「丹道的學術研究」則是因應現代大學的研究體制而產生，出現的時間也甚短。研究者們雖然可能只是單純進行學術研究，但也有很多人本身就在修練內丹，或是對此抱持著濃厚的興趣，可是在論文之中，我們看不到作者本身對於內丹或丹道是否有任何體悟，都是以「客觀」「中立」的筆法進行學術討論。

這是現代學術研究的特點，以科學方法進行研究分析，務求客觀中立。現代人會覺得這理所當然，若是文章中寫入作者練功的自身感受，那看起來就不像論文而像善書了。可是中立、客觀而科學的研究方法可以毫無疑問地用在研究丹道這樣極重個人體會的功法上嗎？卻可能是頗值得商榷的問題。

以中醫為例，古代中醫的傳授採師徒相承制，師傅只是提點或解說，徒弟的學習還是靠研讀醫書醫案、觀摩師傅診斷治病、學著抓藥配藥，在這之中產生對醫療方式的體悟，逐漸培養出一套包含醫學理

論、哲學、生理學、病學和藥學等等，自己獨有的醫病心得。而現代中醫教學，則是編好一整套課程，先來一套中醫概論，然後經絡學、醫方醫案研讀、針灸、號脈、藥物……各有課程，形成一套「系統化、邏輯化」的中醫學。這種系統化的教育方式對於知識傳播自有其優點，但是除了知識以外，傳統注重個人修養、體驗、感悟的部份便付之闕如，而這些正是古典文化的精華所在。

有鑑於現代科學化研究的缺陷，當代主張人文教育的學者也提出許多辦法以設法矯正。如拉康（Jacques Lacon）的精神分析，其所創立的佛洛伊德學院就不是採用過去以理論知識去分析病人的方法，而是由病人自行講述與分析。這樣獲得的知識並非客觀、中立的，而是充滿主觀和立場，也不可重複和普遍化——即不「科學」——然而在這種治療過程之中，病人和教師都獲得了新的認知。

在對丹道進行「現代學術研究」的同時，是否能發展出更適合丹道的學術研究方法，或許是研究者們可以更有雄心加以嘗試的。