



同源

道 教 期 刊

第一期

《同源》道教期刊編輯委員會編

道曆 4723 年 農曆丙午年 公曆 2026 年 9 月

目錄

一、風詠

- 招祥麒 《和李太白古風五十九首》其一至其十 3

二、源流

- 袁德康 蓮花、柳枝、淨水的文化意義：太乙救苦天尊的形象 21
確立

三、方俗

- 《同源》道教期刊 青山依舊，綠水長流，天德英雄古廟還常在？ 30
編輯委員會

四、問學

- 李寶能 守中即守正：從道家醫學「扶正祛邪」論陰陽和合、 41
天人統一與文明存續
- 吳曆恒 道家哲學的數學化潛能：一項基於形式化、模型化與 48
元數學化三維框架的比較研究

五、踐行

- 潘樹仁 易經陰陽迴旋之炁功修煉 64

六、徵稿啟事

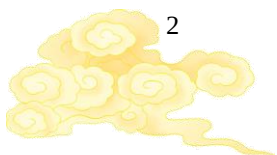
72

《同源》道教期刊

編輯委員會

總編輯：袁德康

編輯委員：吳曆恒
黎瑞麟



《和李太白古風五十九首》其一至其十

招祥麒*

【編者按】

招祥麒博士，香港著名詩人、學者。早年從學於邃加室蘇文擢教授，對李白詩深有研究。唐代以道教為國教，玄宗朝尤崇道術，李白一生深受道家道教思想影響，其詩尚自然、不矯飾、任性奔放，天才與天地並驅，可謂道家藝術之高境界，世號詩仙。其諸多詩作，如《贈僧崖公》融合禪道、《訪道安陵遇蓋還為余造真籙臨別留贈》記受道籙經歷、《謁老君廟》追懷老子聖德，均可見其浸染道教之深。李白與道士元丹丘為一生好友，存詩十四首提及，〈將進酒〉即其例。其詩集開卷即《古風》五十九首，上紹阮嗣宗《詠懷》之幽旨，近承陳子昂《感遇》之深寄，非一時一地之作，實乃中晚歲造道之詣、詩藝之醇，凝為此編。

招博士近藉旅美之暇，次第賡和《古風》五十九首，序云：「歲在丙午，小暑前三日，余旅美二旬。異域風物雖佳，終隔一塵；大塊穹蒼，羈思難遣。閒居無俚，於掌中繙太白《古風》全帙，反覆吟諷，心潮澎湃，不能自已。雖千載相隔，身寄異域，太白筆底之明月長風、興亡感喟，恍若對晤，字字叩乎心扉。當此之時，萬里孤悵，渙然冰釋，乃知文脈恒存，詩篇不墜，則故國根荄、來處源委，初未嘗遠。一時興發，以瑩屏為尺素，指腕為柔翰，嗣響青蓮，賡此絕調。」本刊獲招博士寄示大作，決議分期刊登，以饗讀者。

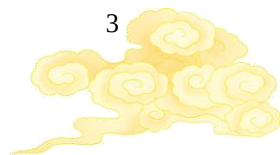
《感時，步韻太白古風其一》

大道久沉昏，亢言誰與陳？霸圖迭相噬，列國競荊榛。
烽烟互吞薄，戈甲烈羸秦。黔首聲嗷嗷，怨憤起斯人。
財利掀洪浪，貨殖漲天垠。朱門炙方膩，貧巷骨早淪。
繁華如露電，浮榮不足珍。治世貴先覺，撥雲見本真。
群雄屬未定，乘危各蟄鱗。陰陽相炳煥，微茫隱蒼旻。
長歌動寥廓，寸心照萬春。餘響存婉晦，申戒在獲麟。

【箋注釋義】

1、沉昏：正道隱晦不彰，世路混濁幽暗。

* 香港華夏教育機構副會長、粵語正音推廣協會會長、前香港直接資助學校議會主席、前中學校長

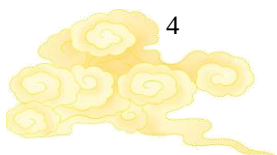


- 2、亢言：剛直諫諍之正論。
- 3、迭相噬：各方勢力輪相征戰、彼此蠶食侵奪。
- 4、荊榛：荊棘荒草，喻戰亂不息、四海瘡痍之局。
- 5、吞薄：兵鋒輾轉，戰火侵逼各地城邑疆土。
- 6、烈羸秦：干戈相殘之酷烈，甚於昔年橫掃六國之秦朝。羸為秦氏，世稱羸秦。
- 7、黔首：秦漢對庶民之通稱，泛指天下百姓。
- 8、嗷嗷：生民遭兵禍流離，哀號不絕。斯人，滿懷鬱憤之萬民。
- 9、貨殖：典出《史記·貨殖列傳》，指財貨謀利之事。
- 10、天垠：天地邊際；狀逐利狂潮橫互四海。
- 11、炙方膩：權門豪族窮奢極欲，享樂無度。
- 12、露電：朝露易晞、閃電倏逝，喻世間浮華榮名轉眼成空。
- 13、先覺：洞察時弊、遠見未萌之賢者。
- 14、本真：安養蒼生、安定寰宇質樸無偽之治道本源。
- 15、蟄鱗：潛淵隱伏之鱗蟲蛟龍，喻各路勢力趁時局動盪潛蓄實力，靜候時機。
- 16、炳煥：光彩交映。陰陽，代指世間明暗、正邪兩股力量。
- 17、蒼旻：蒼天、長空。
- 18、寥廓：浩茫無際之天地。萬春，綿亙長遠之歲月。
- 19、婉晦：辭義委婉隱約，不直露激切之語。
- 20、獲麟：孔子修《春秋》，西狩獲麟而絕筆。後世用作鑒時警世之典，寓垂訓後世、憂亂戒爭之意。

【意蘊衍譯】

濟世大道久已沉淪幽暗，一腔剛直諍論，又能向誰傾陳？諸邦各懷稱霸圖謀，互相侵吞征伐，四海競成荊棘荒原。烽火輾轉侵逼疆野，當今兵禍之慘，更勝橫掃六合之羸秦。黎庶備受動亂摧殘，哀聲遍野，鬱結怨憤彌布人間。追逐財利之狂潮湧如洪濤，牟利之欲蔓延天地邊涯。朱門貴族日日奢靡厭飫，貧巷窮民卻難逃歿亡之厄。世間一切繁華皆如朝露閃電，虛浮榮耀，實不足珍視。

撥亂濟世，最貴能洞察時局之先覺之士，掃開迷霧，重返治世之本真。天下群雄格局尚未底定，諸多勢力趁亂潛伏蓄力。世間正邪明暗交相消長，真正恆存之大道，卻渺渺隱於蒼穹之下。我撫懷長歌，聲震浩茫天地，一片憂世丹心，足以映照千載歲華。此篇辭旨隱約含蓄，效法《春秋》獲麟之筆，為當世與後人垂示戒鑒。



全詩自世道紛爭發端，鋪寫戰禍綿延、財欲橫流、貧富懸隔之亂象，末以長歌寄託憂世襟懷，取《春秋》微言大義之風，藉古事古訓警策來者。

【原玉對讀】

李白《古風·其一》

大雅久不作，吾衰竟誰陳？王風委蔓草，戰國多荆榛。龍虎相啖食，兵戈逮狂秦。
正聲何微茫，哀怨起騷人。揚馬激頽波，開流蕩無垠。廢興雖萬變，憲章亦已淪。
自從建安來，綺麗不足珍。聖代復元古，垂衣貴清真。群才屬休明，乘運共躍鱗。
文質相炳煥，眾星羅秋旻。我志在刪述，垂輝映千春。希聖如有立，絕筆於獲麟。

【補記】

太白原作為詩史論斷，慨嘆上古大雅詩教衰微，建安之後文風競尚綺麗，失落諷諫之本旨。詩人以繼聖自許，欲裁述文章、振復古風。

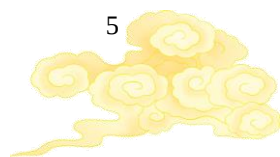
本詩恪守原詩韻部、章法，並承尾句「獲麟」核心典故，將太白論文道興衰，轉為感懷字時局。李白所憂，在文脈陵夷；作者所憂，在列國交爭、生民塗炭、財欲橫流。二者同尊「本真」，同慕先聖；太白寄抱負於文章著述，作者託憂思於詠懷長歌。一縱論千載文風，一遠觀四海動蕩，題材取向有別，而憂世希聖之心遙相呼應。

《遊美值其立國二百五十周年，夜於湖濱觀煙火，步韻太白古風其二》

焰火橫雲表，灼灼凌殘月。金蛇穿暗暝，星雨倏明沒。
光閃爍虛微，彩霧迷玄暉。雲旗翻絳漢，煙幕散青霏。
湖波漾歡宴，閒悟昔已非。羈心似桂蠹，夏夜生寒威。
浮生寄此夕，歸途黯客衣。

【箋注釋義】

- 1、雲表：雲層之上遙闊高空。
- 2、灼灼：焰火綻放，光彩熾盛奪目之貌。
- 3、凌殘月：凌，壓蓋、勝過；焰火光華燦爛，遠勝天邊殘月清輝。
- 4、金蛇：喻煙火拖曳長長之金色焰尾，為古典詩歌寫煙火常用意象。
- 5、暗暝：沉沉夜色。
- 6、星雨倏明沒：火星紛落宛若星雨，火光驟然綻起，又瞬息消散。



- 7、閃爍虛微：漫天火光照亮幽邈空闊之夜空。
- 8、玄暉：夜色之中星月原本之清光。
- 9、絳漢：被赤紅焰火暈染之天河。
- 10、青霏：煙火燃後飄蕩於空中之青濛薄霧。
- 11、湖波漾歡宴：濱湖遊人設宴觀禮，歡樂氣氛隨粼粼水波蕩漾遠開。
- 12、桂蠹：直取太白原詩典故，棲於桂樹之蛀蟲。詩人借以自況飄跡海外之遊子，羈身異域，鬱結難舒。
- 13、浮生寄此夕：人生飄蕩若浮漚，僅是偶然駐足於這一夜繁華。
- 14、歸途黯客衣：滿眼他國盛景，愈動鄉思；遙念迢迢歸路，惆悵籠罩一身旅衣。

【意蘊衍譯】

絢麗焰火直衝雲霄，熾烈光華壓過天邊殘月。金色焰跡如長蛇劃破夜幕，火星紛墜恍若星雨，乍明乍滅。漫天火光照亮寥廓深空，綺彩煙靄籠蔽星月本有之清輝。綻放之焰火猶如翻捲雲旗，將天河染成緋紅；煙火殘靄化作濛濛青霧，四散飄揚。

湖畔遊人設宴同慶，熱鬧喧騰。我於繁鬧之中靜自沉思，頓覺歲月流轉，今昔光景早已迥然不同。羈旅異域之心，恰似原詩所言桂間蠹蟲；雖值盛夏湖濱，心底卻自生凜冽寒氣。浮生飄泊，不過暫時棲身於此夕盛景；遙望漫長歸途，無限愁緒黯淡一身客裝。

全詩鋪寫煙火盛景，以他邦歡騰之熱景作反襯，烘托遊子獨在異鄉之寥落鄉思，運用樂景寫哀情之筆法。

【原玉對讀】

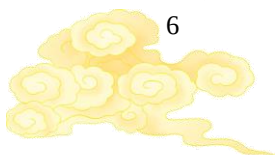
李白《古風·其二》

蟾蜍薄太清，蝕此瑤台月。圓光虧中天，金魄遂淪沒。蝦蟇入紫微，大明夷朝暉。
浮雲隔兩曜，萬象昏陰霏。蕭蕭長門宮，昔是今已非。桂蠹花不實，天霜下嚴威。
沈歎終永夕，感我涕沾衣。

【補記】

李白原篇由月蝕、虹霓亂象起詠，以天象異徵喻朝中讒邪蔽主、朝政紊亂；復引長門宮興衰，慨嘆榮華難久，末藉桂蠹遇霜，寄託志士遭抑、懷才不遇之鬱憤。

此作謹守原詩韻部，承續光影、煙霏、「昔已非」、「桂蠹」、「寒威」、「沾衣」整套文脈意象，轉天象詠史之題，易為海外湖濱觀煙火紀遊。前幅極寫煙火絢爛



盛況，後段由景入情，將太白憂慨時政、仕途牢騷，化為遊子遠居異域、觸景興起之羈旅鄉愁。二者同是面對眼前景象而生蕭涼之感，唯太白繫心廟堂，本詩牽情故土，情志各有所寄。

《觀世足阿根廷戰勝埃及，步韻太白古風其三》

綠茵戰雲起，逆轉何壯哉！二彈穿門急，震響劈空來。
終場剩一刻，韌者為雄才。隊長率同袍，目光破昏開。
一球息群囂，再射撼高臺。三矢貫白日，歡聲動四隈。
前時運將竭，此際喜易哀。堅忍摧層嶂，奇蹟出崔嵬。
靜觀天下事，此理如迅雷。格物契精微，游心向蓬萊。
齊家尚和協，治國知幾回。平天下之道，遭劫豈成灰。

【箋注釋義】

- 1、戰雲起：以沙場交鋒喻足球賽場角逐，場上對抗之氣如戰雲翻湧。
- 2、逆轉何壯哉：阿根廷身陷劣勢而後來居上、絕地翻盤，氣勢雄壯動人，遙承李白原詩詠嘆豪傑之筆意。
- 3、二彈穿門急：將射門喻勁矢飛彈，狀寫射勢迅猛，疾竄球網。
- 4、劈空來：進球轟然之聲恍若自高空驟落，渲染賽場震撼氛圍。
- 5、韌者為雄才：能承受落後壓力、堅持不懈之人，方為真正卓絕之才。
- 6、同袍：原指軍中戰友，此處代阿根廷全體隊員。
- 7、破昏開：賽事膠著低迷之時，隊長目光沉毅篤定，掃除全隊士氣陰霾。
- 8、息群囂：開局落後，敵方支持者喧騰四起，首枚進球頓時壓滿場紛擾。
- 9、高臺：觀賽高架看台。
- 10、三矢貫白日：襲用古戰爭箭矢意象，接連破門如勁箭衝霄，氣勢直衝白日。
- 11、四隈：本指山水隅曲，此處泛指球場四方，極言歡呼聲無遠弗至。
- 12、運將竭：臨近終場，世人多以阿根廷翻盤機會渺茫。
- 13、喜易哀：自落後之憂轉為取勝之歡欣。
- 14、層嶂：重疊山嶺，比喻埃及堅固嚴密之防守陣線。
- 15、崔嵬：巍峨高山，雙關兩義；一喻對方防線險峻如山，二指難以逾越之落後困境。
- 16、此理如迅雷：由絕地逆轉之事悟理：恆心堅守可突破困局，此道振聾發聵，



恍若驚雷。

- 17、格物契精微：取儒者格物致知之義，觀賽深思，體察事物深蘊之玄理。
- 18、游心向蓬萊：心神馳騁追索大道，如嚮往仙山蓬萊探求至理，沿用李白原詩仙山典故。
- 19、齊家尚和協：由球隊同心奮戰引申治世之理，持家重在和睦協力。
- 20、知幾回：遍覽古今興衰成敗，反覆印證堅毅與團結之價值。
- 21、遭劫豈成灰：縱逢巨大厄難，只要內部凝心守志，便不會輕易覆滅消散。

【意蘊衍譯】

翠綠賽場之上，交鋒氣勢洶湧；阿根廷於劣勢之中絕地逆轉，何其雄壯！數記勁射迅猛破門，轟鳴之聲從半空驟然傳來。比賽只剩最後時刻，方知懷抱頑強心志者，才是蓋世英才。隊長率領全隊夥伴，憑沉毅目光掃除全場低迷。

首粒進球平息滿場喧囂，再度破門震動觀賽高臺。連續勁射氣貫長空，歡呼聲響徹球場四隅。先前局勢幾近絕望，轉瞬之間愁緒盡化歡聲。憑藉堅韌衝破層層防禦，奇蹟自險峻困局之中誕生。

靜觀世間萬般起落，堅守可破艱難之道理，宛若驚雷啟迪人心。借這場賽事格物悟理，心神不斷追尋世間大道。推及立身處世、治家理政，治理家室貴在同心和睦，歷覽古今興衰，道理屢屢得到印證。但凡眾人同心固守根本，縱然歷經災厄磨難，亦不會輕易化為塵灰。

全詩前半取古行軍筆法，細摹足球大賽跌宕緊張之賽況；後篇脫離競技表象，由團隊之韌引申修身、齊家、治國之哲思，託一事而闡大道。

【原玉對讀】

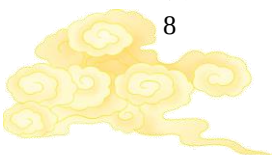
李白《古風·其三》

秦皇掃六合，虎視何雄哉。飛劍決浮雲，諸侯盡西來。明斷自天啟，大略駕群才。
收兵鑄金人，函谷正東開。銘功會稽嶺，騁望琅琊臺。刑徒七十萬，起土驪山隈。
尚採不死藥，茫然使心哀。連弩射海魚，長鯨正崔嵬。額鼻象五嶽，揚波噴雲雷。
髻鬣蔽青天，何由睹蓬萊。徐市載秦女，樓船幾時回。但見三泉下，金棺葬寒灰。

【補記】

李白原作自秦始皇一統寰宇之蓋世功業落筆，繼而鋪陳始皇大興徭役、癡求長生之迷執，末後慨嘆雄主終歸塵土，意在警戒世人勿癡迷無涯之功富榮華。

本篇依原詩全部韻腳，承續山嶺、雲雷、蓬萊等意象系統，將詠秦史之篇章轉為詠足球賽事。前幅鋪寫球隊落後逆轉之熱盛場景，後文超越賽局本身，由團



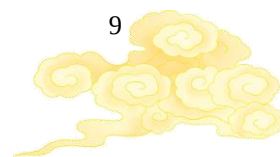
隊韌性拓展至修身齊家治國之立身大道。太白觀帝王興廢而生滄桑之慨；作者觀競技勝負而悟持守同心之理。一縱覽千載興亡，一藉外物以窮義理，二者取材、立意各有千秋。

《詠懷，步韻太白古風其四》

讀書千載事，堂堂歲月珍。青衿無閒暇，弦誦逐周秦。
振鐸穿雲海，孤懷久絕鄰。手植千株樹，蒼蒼掃世塵。
更汲龍淵水，濯足大江濱。夜陟琅嬛頂，捫斗叩天真。
袖納星槎影，光浮日轂輪。豈畏桑榆晚，猶思大道申。
新苗爭破土，老驥不因人。桃蹊自成徑，寧待上林春？
但守靈臺境，長抱九霄親。

【箋注釋義】

- 1、堂堂：喻悠遠厚重之光陰，千載文脈綿延正大，每一載光陰皆值得珍重。
- 2、青衿：古時讀書士子之衣飾，代指潛心向學之人。
- 3、弦誦：伴弦歌吟誦典籍。
- 4、逐周秦：追慕周秦古儒之經學本源，潛心研讀上古學術。
- 5、振鐸：搖動施教之鈴，後世引申為開壇講學、傳布聖賢學問。
- 6、孤懷：清高自持之襟抱，不追逐俗世風潮，身雖入世而知己寥寥。
- 7、手植千株樹：雙層寄意，一為栽木培林、滌除塵囂；二為培育門下後學，栽培後世讀書種子。
- 8、世塵：俗世之功名紛擾。
- 9、龍淵水：神話深淵之清泉，象徵源源不竭之學問本源與清淨道心。
- 10、濯足大江濱：取用滄浪濯足典故，洗去俗世牽累，保全本心澄澈。濱，水岸。
- 11、陟：登高。
- 12、琅嬛，傳說中天府藏書仙山，此處借喻學問之至高境界。
- 13、捫斗：伸手撫摸天上星斗，形容胸懷遼闊，心神直抵造化本源。
- 14、天真：萬物最初純粹之大道本質。
- 15、星槎：往來天河與人間之仙筏，喻浩渺星河，言胸襟可容星河萬象。
- 16、日轂輪：神話裡日神車駕之輪轂，指代流轉之天光。



- 17、桑榆晚：夕陽垂落桑榆枝頭，比喻人生暮年。
- 18、大道申：將畢生研習之聖賢義理闡揚傳世。
- 19、老驥：化用曹操老驥伏櫪之語，指代年歲已長之執道者。
- 20、不因人：不攀附權貴、不仰仗他人提攜。
- 21、桃蹊自成徑：出自桃李不言，下自成蹊，立身修學自有慕名追隨者，無須刻意營造聲名。
- 22、上林春：上林苑為皇家園囿，此處代指權貴賜予之機緣與俗世榮華。
- 23、靈臺：內心之本心，安守澄澈心神便不受外界浮華擾亂。
- 24、九霄：遙遠蒼穹，象徵終身追尋之理想大道。

【意蘊衍譯】

研讀往聖千載流傳之文獻，悠悠厚重光陰盡是無價瑰寶。自年少求學之日便無空閒嬉遊，朝夕吟誦古籍，追尋周秦流傳下來之經義。日後開壇講學，聲教直透雲霄，我自持孤高志趣，不與流俗之人往來。親手栽下無數林木，鬱鬱樹蔭蕩滌塵世紛囂。再汲取深淵靈泉，於大江岸邊洗濯塵俗羈絆。

夜色之時攀登藏書仙境一般之山巔，抬手撫觸星斗，探求造化本真。滿袖收納星河清影，日月車輪之華光在襟前浮蕩。縱然行至人生暮年也不會心生畏怯，依舊立志弘揚聖道。門下後輩如同新苗奮發向上，而我這匹老驥，從不仰人鼻息。只要修身立學，桃李之下自然走出通路，又何必癡等權貴賜來之春光？唯獨謹守內心澄澈本懷，便能永遠和蒼穹大道相依相伴。

全詩以讀書、講學、修身三層層次鋪展，前半部寫潛心治學、寄情山水以洗煉心性，後半部抒發老而彌堅、傳道育人之志向，是自明平生志趣之詠懷古風。

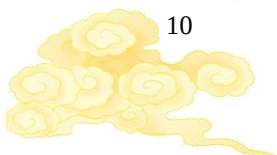
【原玉對讀】

李白《古風·其四》

鳳飛九千仞，五章備綵珍。銜書且虛歸，空入周與秦。橫絕歷四海，所居未得鄰。
吾營紫河車，千載落風塵。藥物秘海嶽，采鉛青溪濱。時登大樓山，舉手望仙真。
羽駕滅去影，飊車絕回輪。尚恐丹液遲，志願不及申。徒霜鏡中髮，羞彼鶴上人。
桃李何處開，此花非我春。唯應清都境，長與韓眾親。

【補記】

李白原作以高鳳起興，全篇寄託修仙慕道之心。詩人輾轉四方卻難遇真仙，忙於煉丹服食，憂恐年華老去、成仙之志無從施展，最後看淡人間桃李繁華，一心嚮往天界仙鄉。



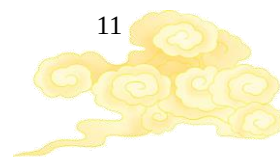
本作沿用全套韻腳與行文架構，將太白出世煉丹之仙隱思想，轉為儒生入世守道之平生抱負。同樣取「周秦、登高、年華、桃李」諸多意象，李白所求為肉身飛升之仙道，作者所求為傳承文脈、教化後學之儒道；前者厭棄世間春光而獨慕清都仙府，後者深耕杏壇、自修本心，以培育門人為畢生歸宿，一慕仙以避世，一守道以濟世，二者志趣取向涇渭分明。

《電影〈給阿嬤的情書〉觀後，步韻太白古風其五》

僑批何綿綿，寸楮密相列。征帆千里外，望斷音塵絕。
堂上白頭媼，倚閭鬢已雪。無淚拭青衫，幽憤填膺穴。
開緘覽遺墨，如聞生死訣。血誠見肝膽，歸期哽難說。
一諾重千金，流光驚電滅。仰讀涕沾襟，愴然五內熱。
願持此孤心，長與繁華別。

【箋注釋義】

- 1、僑批：亦名銀信，是近代海外華僑寄往故土、書信與匯款合一之文書，閩粵方言稱書信為「批」，是連接遊子與鄉親之精神紐帶。
- 2、綿綿，往來書信綿延數十載，從未斷絕。
- 3、寸楮：楮為古法造紙原料，後代指箋紙書信。
- 4、密相列：層層舊信整齊陳置，字字皆是牽掛。
- 5、征帆：專指往昔閩粵先民搭乘紅頭船遠渡南洋之船隻。
- 6、音塵絕：山海阻隔再無來往音訊。
- 7、白頭媼：片中苦苦等候歸人之老婦阿嬤。
- 8、倚閭：憑靠里門翹首遠望，是古詩盼親歸來之經典意象。
- 9、鬢已雪：歷經長年守候，兩鬢皓白如雪。
- 10、青衫：布衣常服。無淚拭青衫，數十年煎熬早已流盡眼淚，悲傷鬱結在心而無淚可落。
- 11、膺穴：胸腔深處。
- 12、開緘：拆開信箋封口。
- 13、遺墨：故人親筆字跡；
- 14、生死訣：書信暗藏數十載生離死別之隱情。
- 15、血誠：摯熱至真之本心。



- 16、歸期哽難說：歸鄉本願終究無法兌現，言語盡被哽咽阻斷。
- 17、一諾重千金：謝南枝為故人撐持門戶之承諾，歷十八年始終恪守。流光驚電滅，歲月倏忽飛逝，宛若閃電瞬間消散。
- 18、仰讀涕沾襟：反覆細讀滿紙深情，不由得淚落濡濕衣襟。
- 19、五內：五臟；五內熱，悲愴與感動在胸中翻湧，心頭滾燙。
- 20、孤心：執著守諾之執念。
- 21、長與繁華別：甘心摒棄俗世浮華，以一生堅守信義與親情。

【意蘊衍譯】

一疊疊跨越多年之僑批綿延不絕，尺牘書箋井然陳列。當年遊子揚帆遠赴千里之外之南洋，家中親人日日翹首，最後卻落得音訊全無。堂前等候之老嫗常年倚門遙盼，悠悠歲月將滿頭青絲熬成白霜。數十年煎熬早已使她淚泉枯竭，鬱結之悲傷滿塞胸膛。

拆開舊信細覽前人筆跡，字字都像當年生離死別之訣語。書信裡滿是赤忱肝胆，可歸家之約定終究難以訴說。一句鄭重承諾勝過千金，轉眼十數年光陰便如閃電匆匆消逝。捧讀書信時不由淚落沾襟，滿心感懷與悽愴在體內翻沸。我亦願懷這份執守本心之情志，從此遠離俗世浮華。

全詩由舊僑批起興，描摹長年守候之親人與捨身踐諾之義者，藉一段僑鄉往事頌揚信義與親情。

【原玉對讀】

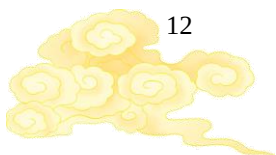
李白《古風·其五》

太白何蒼蒼，星辰上森列。去天三百里，邈爾與世絕。中有綠髮翁，披雲臥松雪。不笑亦不語，冥棲在巖穴。我來逢真人，長跪問寶訣。粲然啟玉齒，授以煉藥說。銘骨傳其語，竦身已電滅。仰望不可及，蒼然五情熱。吾將營丹砂，永與世人別。

【補記】

李白原作描摹仙山勝境，詩人拜見隱世仙人求取煉丹秘訣，目睹真人倏忽飛逝之後，心生出世修仙之念，打算煉製丹藥、隔絕俗世。

本篇沿用原詩韻式與「電滅、五內熱、與世相別」之收束架構，徹底轉換內涵。太白寄情於煉丹求仙、避離凡俗；作者觀僑鄉百年信史，被普通人重諾守親之人間大義所感動，立志固守淳厚本心，不追逐世間繁華。一為求仙出世，一為崇義守心，出世隱居與執守人間至情形成鮮明對照。



《美國加州夏日午寐醒來，步韻太白古風其六》

赤雲流金野，海氣隔幽燕。時乖心自適，午夢亦陶然。

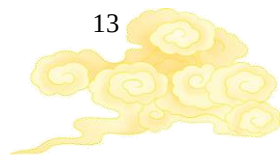
簾捲晴光溢，庭深碧樹天。啼禽驚四寂，風細裊茶煙。

寒瓜清客況，書卷懶隨旃。虛簟凌清景，孤懷誰與宣。

浮生貴適意，何處非吾邊。

【箋注釋義】

- 1、赤雲：烈日暈染而成之緋紅雲靄。
- 2、流金野：盛夏驕陽灼照曠野，地表暑氣滾燙如同熔金漫地，描摹加州正午酷熱。
- 3、海氣：太平洋海面蒸騰之濕潤霧靄。
- 4、幽燕：上古幽州、燕國之地，在此借指萬里之外之中土故鄉；浩茫滄海隔斷異邦與故土。
- 5、時乖：受跨國時差擾亂，起居作息無法契合本土節律。
- 6、心自適：不為外物境遇困縛，安於眼前清閒。
- 7、陶然：午夢酣眠初醒，心神悠遊恬淡，塵世憂思盡皆消散。
- 8、晴光溢：捲起窗紗，燦爛日光滿室盈漫。
- 9、庭深碧樹天：庭院佳木蔥鬱，繁枝之上襯映遼闊長空。
- 10、啼禽驚四寂：小鳥倏然啼鳴，打破滿院沉沉靜氣。
- 11、風細裊茶煙：柔風輕拂，煮茶之縷縷輕煙冉冉盤旋而上。
- 12、寒瓜：西瓜，夏日解暑佳品。
- 13、清客況：品食瓜果，一掃羈旅盛夏之煩悶。
- 14、書卷懶隨旃：旃原為古軍旌旗，引申為俗世奔忙之種種公務；此時身心慵懶，不願被文卷雜事驅使奔波。
- 15、虛簟：潔淨涼爽之竹席。
- 16、凌清景：臥於竹席之中，悠然賞覽滿院清和風物。
- 17、孤懷誰與宣：滿腹遊子心緒，眼前無知己可以傾訴。
- 18、浮生貴適意：人生最可寶貴者便是順從本心、安然自守。
- 19、何處非吾邊：化用原作「三邊」一詞，只要內心安定，四海皆可為棲身歸處。



【意蘊衍譯】

艷紅雲霞籠罩滾燙原野，大洋霧氣橫互，將此地與遠方故土遙遙分隔。縱然時差擾亂作息，我依舊能夠調養心境，午間枕臥酣夢，醒來滿心悠然。

捲起門簾，明媚日光奔湧入室；幽深庭院裡，蔥鬱古木承接湛藍天穹。幾聲鳥啼打破周遭靜謐，柔風緩曳，煮茶之輕煙徐徐飄蕩。啖食清甜瓜果，消解遊客之煩暑，此刻懶於追隨塵世功名利祿。閒臥涼竹席，靜享眼前清景，胸中綿延之羈旅感慨，卻無人傾吐。最後豁然悟得：人生重在心安順性，但凡心神有所歸依，天涯萬境盡是安身之所。

全詩由午後外景寫入臥憩閒情，末尾由閒居感悟翻出曠達襟懷，屬於即景詠懷之作。

【原玉對讀】

李白《古風·其六》

代馬不思越，越禽不戀燕。情性有所習，土風固其然。昔別雁門關，今戍龍庭前。
驚沙亂海日，飛雪迷胡天。蟣蟲生虎鶻，心魂逐旌旃。苦戰功不賞，忠誠難可宣。
誰憐李飛將，白首沒三邊。

【補記】

李白原詩借異方禽馬戀故土起興，轉而描摹邊關將士征戍之苦。將士終年追隨軍旗馳驅沙場，浴血作戰卻難獲獎賞，滿腔忠義無處陳述，末句憑李廣白首困守邊陲寄託懷才不遇之鬱慨，通篇籠罩蒼涼悲鬱之戍邊愁懷。

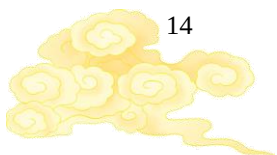
本作沿用全套韻腳與「旃、宣、邊」關鍵字，場景從苦寒荒涼之塞外戰場切換為加州夏日庭園閒居。前者身困征役、心懷鬱結；後者遊居海外，從一時清閒參悟心安即是歸鄉之曠達。一則哀功名無託，一則樂守本心，二者情志一悲一曠，相映成趣。

《浮雲，步韻和太白古風其七》

浮雲蔽青冥，妄念何由清？朝逐安期跡，暮侈長生名。
仙人竟誰見？虛谷鳴寒笙。風過影已滅，空林蕩餘聲。
但惜三春草，朝露如墜星。委運歸大化，菊酒自可傾。

【箋注釋義】

- 1、青冥：蒼茫遼闊之長空，亦借指人原本澄澈無垢之本心。浮雲喻各類貪求長生之執迷心念，遮蔽本心。



- 2、妄念：執著於求仙駐壽、貪戀虛幻長生之雜思。
- 3、何由清：心被塵念籠罩，便難返清淨本態。
- 4、安期：安期生，上古傳聞中之千歲仙人，向為歷代慕仙之人追尋之對象。
- 5、侈：沉溺追捧、刻意誇耀，執意將長生仙術當作可以求索之目標。
- 6、虛谷：空曠幽深之山谷。
- 7、寒笙：清冷悠遠之笙樂，代指世人耳中流傳之仙樂傳聞。
- 8、影已滅：清風拂過，傳說之仙人蹤跡即刻消散，終究沒有實跡可供憑依。
- 9、餘聲：山谷殘留之縷縷回響，僅剩空談而已。
- 10、三春草：完整春季生長之芳草，代表眼前真切可觸之人世風光。
- 11、朝露如墜星：晨露轉瞬消融，宛若隕星倏忽而逝，譬喻浮生短暫。
- 12、委運：順從天地自然之運行規律，不再癡心妄想駐顏長生。
- 13、大化：造化循環、萬物榮枯生死之自然大道。
- 14、菊酒：淵明隱居時之代表性物象，象徵看淡仙術虛談、安守眼前閒趣之隱者襟懷。
- 15、自可傾：把酒自娛，安然接納人生固有之壽數。

【意蘊衍譯】

層層浮雲籠蓋蒼穹，人心若是被貪求長生之妄念蒙蔽，又如何回歸澄澈？世人白日追尋安期生之仙蹤，暮時還在癡迷誇耀長生之名。古往今來，又有誰真正親見仙人？只聞空寂山谷之中，彷彿飄來清冷笙曲。清風一吹，仙人蹤影即刻銷匿，空林之中唯餘縹緲殘響。

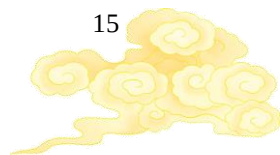
與其執著渺茫仙蹤，不如珍惜眼下三春芳草，人世朝露恰似墜落流星，本來便是倏忽之物。應當順從造化輪迴之規律，放下求仙之執念，閒酌菊酒，安享當下歲月。

全詩以浮雲起興，針砭世人癡迷修仙求壽之空想，主張順應自然、珍重現世光景。

【原玉對讀】

李白《古風·其七》

五鶴西北來，飛飛凌太清。仙人綠雲上，自道安期名。兩兩白玉童，雙吹紫鸞笙。
去影忽不見，回風送天聲。我欲一問之，飄然若流星。願餐金光草，壽與天齊傾。



【補記】

李白原詩描繪仙鶴飛臨、仙童奏樂之奇幻景象，目睹仙人倏然遠去之後，心生嚮往，期盼採食仙草，求得與天地同壽，通篇滿懷出世求仙之憧憬。

本作沿用原詩安期生、笙樂、流星全套典故，立意反向立論。作者看透仙蹤空幻，勸人捨棄不切實際之長生妄想，轉而體悟大化之道，以飲酒賞景安度此生。太白執意尋仙以求永壽，此作勘破虛幻而順守自然，一求超脫塵寰，一歸安於人世，兩種人生觀形成鮮明對照。

《時差，中夜難寐，起而賦詩，步韻太白光風其八》

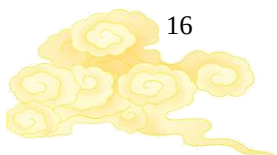
異國夏木深，暗影垂交枝。時差亂昏曉，中夜獨癡兒。
遠街車影動，明滅往來馳。此身非故土，萬事違良時。
欲眠夢難續，起坐翻古辭。倚窗望簷月，炎光薄如絲。
熒屏寫幽抱，詩成還自嗤。

【箋注釋義】

- 1、異國：詩人旅居美國加州，遠離中土鄉邦。
- 2、夏木深：盛夏林木蔥鬱繁茂，濃蔭四合。
- 3、暗影垂交枝：夜色籠罩林莽，枝桠縱橫交錯、垂曳生陰，烘託夜半孤寂清寥之感。
- 4、時差亂昏曉：遠隔重洋，時辰迥異，生理節律紊亂，心神難與故鄉晨昏同步。
- 5、中夜獨癡兒：夜半孤坐，縈懷故土，自笑羈思難遣，恍如執迷不悟之人。
- 6、明滅往來馳：遠道車輛馳驟，燈光忽隱忽顯，往行不息。
- 7、違良時：飄跡異域，起居境遇皆不能順合本心，錯失故園朝夕光景。
- 8、翻古辭：展閱歷代詩文典籍，借前賢文字紓解羈旅鬱結。
- 9、炎光薄如絲：濱海夏宵月色溫潤，清輝纖細，宛若縷縷輕絲。
- 10、熒屏寫幽抱：面對螢幕揮指抒懷，宣洩鬱藏胸臆之遊子情懷。
- 11、詩成還自嗤：篇章脫稿，復又自嘲多感，只因遠離鄉關便輾轉不寐、動輒吟詠。

【意蘊衍譯】

旅居海外，盛夏樹木鬱茂蒼深，縱橫枝桠於夜幕垂下重重陰影。重洋時差擾亂晨昏節律，夜半無人相伴，獨自枯坐，心念家山，自笑癡執。遠處長街車輛不



絕，燈火明滅，往來奔馳。

我身寄異邦，舉目風物皆非故土，諸多境遇難合夙願。屢欲安寢，夢境卻每每斷裂，索性起身翻覽古篇。憑窗遙望簷前皓月，夏夜月輝纖弱細薄，輕若絲縷。於螢屏之上寫盡胸中羈愁，詩作既成，又暗自訕笑自身過於多思易感。

全詩由海外夏夜夜景鋪陳外景，由景入情，細繪跨洋時差之下深夜難眠之羈旅狀態，平淡寫實，而遊子懷土之思隱寓其間。

【原玉對讀】

李白《古風·其八》

咸陽二三月，宮柳黃金枝。綠幘誰家子，賣珠輕薄兒。日暮醉酒歸，白馬驕且馳。
意氣人所仰，冶遊方及時。子雲不曉事，晚獻長楊辭。賦達身已老，草玄鬢若絲。
投閣良可嘆，但為此輩嗤。

【補記】

太白原詩刻畫咸陽纨绔少年縱情遊樂，對比揚雄窮年治學、暮歲始得進用，反倒遭浮薄子弟輕哂。藉兩者際遇強烈反差，針砭當世崇慕浮華、輕視篤學之士之澆薄世風。

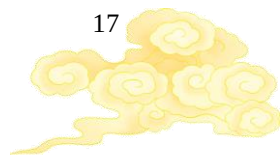
本詩恪守原詩全部韻腳，徹底轉換題材與意境：棄長安都市諷世之筆，改寫海外遊客夜半懷鄉。二詩同收束於「嗤」字，立意迥別：揚雄為俗人所譏，詩人乃是撫躬自省、自我調侃。前幅枝、兒、馳、時、辭、絲諸韻，太白寫帝都春景、少年冶遊；本詩寫加州夏宵、異域無眠、展卷遣懷。太白重在慨嘆世風，本篇專寫天涯客子幽微纏綿之羈旅心緒。

《莊夢，步韻和太白古風其九》

莊夢元非幻，物化靡不周。千齡存至理，俯仰意悠悠。
滄海變陵谷，涇渭各奔流。休嗤東陵客，抱道輕列侯。
丹心存大義，萬難亦吾求。

【箋注釋義】

- 1、莊夢：典出《莊子·齊物論》莊周夢蝶，藉蝴蝶、莊周互化寓言，闡釋萬物齊一、造化遷移之玄思。
- 2、元非幻：莊周蝶夢不只是虛妄夢境，其中蘊藏萬物演化恆存之真道。元，本、原本。
- 3、物化：莊子核心觀念，謂天地萬物生死相循、形質更迭。



- 4、靡不周：造化運行之理遍及寰宇，無所不至。靡，無。
- 5、千齡存至理：縱經千秋歲月，萬物遷化之根本大道亙古不易。
- 6、俯仰意悠悠：仰觀天地萬象，俯察人世變遷，心中生發悠遠綿長之感悟。
- 7、滄海變陵谷：即滄海桑田，大海可化山嶽，山谷可沉滄波，喻世事興衰更迭無常。
- 8、涇渭各奔流：涇、渭二水循河道自然奔馳，喻萬物各循本性，順道而行，毋須強為矯飾。
- 9、東陵客：指秦東陵侯邵平。秦亡之後，捨棄王侯封祿，隱於長安青門外種瓜，為輕棄富貴之隱士典範。
- 10、抱道輕列侯：固守心中大道，視王侯爵祿如浮塵，不為俗世榮華所羈縛。
- 11、丹心：純誠不渝之本心。
- 12、存大義：立身行事以正道大義為根基
- 13、萬難亦吾求：縱前路艱險重重，仍然矢志求索大道、踐行所守。

【意蘊衍譯】

莊周夢蝶並非虛幻泡影，萬物順隨造化演變，大道無所不覆。千秋萬古，此根本至理恆存世間；俯仰觀照天地萬象，心中思緒悠遠無盡。

滄海可化為丘陵，江河亦各循本性奔涌向前。切莫輕笑昔日棄爵種瓜之東陵侯，其心守大道，看淡王侯尊榮。

我亦懷抱赤誠本心，堅持大義，縱使千難萬阻，依舊矢志求索。

全詩取莊子物化與東陵種瓜舊典，由萬物遷化之哲思落腳立身之道，雖洞悉世事無常，仍持守本心、勇求大義。

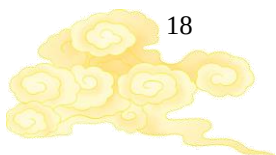
【原玉對讀】

李白《古風·其九》

莊周夢胡蝶，胡蝶為莊周。一體更變易，萬事良悠悠。乃知蓬萊水，復作清淺流。
青門種瓜人，舊日東陵侯。富貴故如此，營營何所求。

【補記】

太白原作由莊周夢蝶悟萬物遷化之理，復引邵平由侯變為瓜農史事，看透富貴轉瞬成空，勸誡世人毋須汲汲追逐功名，旨趣偏向曠達出世，看淡一切向外求索。



本詩步其原韻，沿用「莊周物化」「東陵種瓜」兩大核心典故，卻翻轉原作消極內涵。同樣深知滄海陵谷、世事無常，不因此遁世無為；雖讚歎隱者輕視爵祿之風骨，更主張懷持丹心、挺身踐義，不畏萬難以求大道。

太白悟萬化而厭營求，趨於靜觀隱逸；余則明物化而篤踐大義，主張守志力行。一消極曠放，一積極擔當，二者立意取向判然有別。

《青蓮，步韻和太白古風其十》

青蓮迴物表，逸韻臻清妙。醉揮凌雲筆，星芒落紙曜。

才大俗難容，寒江孤月照。浪湧接天濤，攬星塵外笑。

千載覓知音，風徽同一調。

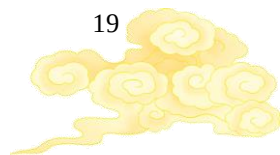
【箋注釋義】

- 1、青蓮：指李白，號青蓮居士，詩中以此作為詩仙專稱。
- 2、迴物表：超然於塵俗萬物之外，狀李白氣宇飄逸，不為世網羈縛。
- 3、逸韻：飄逸不凡之神韻與詩風。
- 4、臻清妙：造詣達於清靈幽妙之境。
- 5、凌雲筆：喻太白文筆縱橫，才氣直上雲霄。
- 6、星芒落紙曜：酣揮翰墨，筆底煥若星辰光芒，滿卷煥彩。曜，光輝照耀。
- 7、才大俗難容：李白負曠世奇才，孤高不群，不為當時庸眾所容，屢遭讒抑。
- 8、寒江孤月照：化用太白詩常見江月意象，寫其一生流轉飄零，唯有江月相伴。
- 9、攬星塵外笑：摹寫太白曠達襟懷，恍若遊於塵寰之外，可掬星河，看淡世間榮辱。
- 10、千載覓知音：時隔千載，詩人展讀遺篇，追尋這位異代知己。
- 11、風徽同一調：風徽，前賢之風範德操。謂己之心志，與李白遙相契合，跨越歲月共為同調。

【意蘊衍譯】

青蓮居士風姿超然塵表，詩文神韻清逸高妙。酒酣興至，縱揮凌雲健筆，筆下星光瀉落紙端，熠熠生輝。他奇才蓋世，難容於濁世，一生漂泊，唯有寒江冷月長相映照。面對滾滾連天滄波，詩仙恍若手摘星辰，於塵境之外淡然一笑。我穿越千載歲月尋訪知音，深覺其高風遺範，與我情志相契，渾然為一。

全詩以詠讚李白才華、氣骨為脈，由其人詩風寫至漂泊身世，終篇抒發慕古神交之情，引詩仙為異代知己。



【原玉對讀】

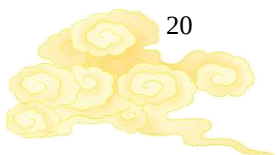
李白《古風·其十》

齊有倜儻生，魯連特高妙。明月出海底，一朝開光曜。卻秦振英聲，後世仰末照。
意輕千金贈，願向平原笑。吾亦澹蕩人，拂衣可同調。

【補記】

太白原詩頌戰國魯仲連，讚其排難解紛、辭謝千金之高潔倜儻，借古賢自況，自許澹蕩疏放，願與高士同調。

此作謹守原詩韻式與謀篇脈絡，所詠對象由魯仲連易為李白。前幅極稱太白詩筆絕世，中段敘其遭時不遇而襟懷曠遠，結句遙承太白「可同調」之寄，寫異代神交。魯仲連以策士功成不居立品，李白以騷人詩名傲世；二詩俱憑詠古人以抒自家胸臆，遙相呼應。



蓮花、柳枝、淨水的文化意義：太乙救苦天尊的形象確立

袁德康

農曆七月可說是中華傳統令人敬畏的月份，敬者乃對其祖先崇敬而祭祀，畏者乃對於冥界大開而畏懼。道教度亡科儀中，「尋聲救苦，應物隨機」的太乙救苦天尊正是為亡者救苦拔度的重要神明。而在農曆七月的中元普渡法會中，太乙救苦天尊更化身為「面燃大士」，主持法會秩序，主宰諸鬼收取，護佑冥陽兩界。太乙救苦天尊，簡稱太乙天尊或救苦天尊，又稱青玄大帝、青華大帝、東極青華大帝、尋聲救苦天尊等，在道教諸神中地位尊榮，乃僅次於道教「三清」（元始天尊、靈寶天尊、道德天尊）最高尊神，而並列為「六御」（昊天玉皇上帝、勾陳天皇大帝、北極紫微大帝、東極青華大帝、南極長生大帝、承天效法后土皇地祇）。太乙救苦天尊最常見於清明節、中元節、重陽節等舉行的大型祭祖超幽法會，或作個別薦拔超度法事，所以祂的地獄拔度救苦神格至今仍廣泛流傳。至於另外兩種神格，即接引往東方長樂世界及尋聲救苦於人間苦難世界，則被淡忘甚或遺忘。有兩部道經主要記載太乙救苦天尊聖跡，一是《太上洞玄靈寶救苦妙經》：以地獄薦拔，救贖亡魂為主；另一是《太一救苦護身妙經》：詳盡記述天尊的始源、形象及神格。這兩部經典的影響，使「後來的道經對太乙救苦天尊的敘述，大都根據這兩本經書而來。」¹至於，蓮花、柳枝、淨水的意涵隨著中華傳統文化中不斷深化之外，同時也確立太乙救苦天尊獨特而鮮明的救苦拔難形象。

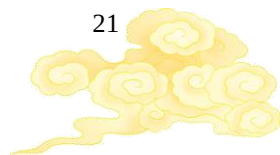
一、蓮花：從脫俗不染的高潔至超脫往生的救贖

在道教中，太乙救苦天尊足踏蓮花的形象較其他道教仙真尤為顯著。《太一救苦護身妙經》記載：太乙救苦天尊足躡蓮花，圓光照耀，手執柳枝淨水，九頭獅子左右從隨，乘空而去。²太乙救苦天尊「足躡蓮花」、「手執柳枝淨水」的形象，見於傳統畫作中固然擷取其中凸顯出來，如蓮花的花冠部分，柳枝長而纖細帶葉的，看持淨瓶盛淨水，但若仔細從中華傳統文化來解讀，則能把太乙救苦天尊的救苦拔難形象呈現得更為明確。

《爾雅》為中國最早之訓詁書，是先秦時期的一部詞典。其中《爾雅·卷下·釋草第十三》對蓮花作出解釋：「荷，芙渠（別名芙蓉、江南呼荷），其莖茄，其葉遮，其本蔕（莖下白莖在泥中者），其華菡萏，其實蓮（蓮謂房也），其根藕，

¹ 蕭登福，《道教地獄教主——太乙救苦天尊》（臺灣：新文豐出版股份有限公司，2006 年 11 月），頁 4。

² 《太一救苦護身妙經》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第六冊，頁 182-183。



其中的（蓮中子也），的中薏（中心苦）。」³原來最早命名為荷，包含整棵植物各部位之統稱，因為其果實稱蓮而又稱蓮花。《詩經·毛詩卷第四·鄭緇衣詁訓傳第七·山有扶蘇》：「山有扶蘇、隰有荷華。」⁴《詩經》乃先秦時期詩歌總集，收集了周朝不同社會風俗文化面貌的描述。而〈山有扶蘇〉為少女約會情況，在山上有茂盛扶蘇及池裡有美豔荷花的環境中，卻未見情人到來。詩歌描繪的環境與道教蓮花意義並無關係。至於《楚辭·卷第一·離騷經章句第一·離騷》亦有記載：「製芰荷以為衣兮，集芙蓉以為裳。不吾知其亦已兮，苟余情其信芳。」⁵《楚辭·卷第九·招魂章句第九·招魂》：「芙蓉始發，雜芰荷些。」⁶《楚辭》是先秦時期楚人的歌辭。相傳〈離騷〉為屈原所作，寄托其政治失意之心聲，把荷葉裁製成上衣，以蓮花作為下裳，借蓮花獨特的生長環境，表達自己內心潔淨可鑒。不過，〈離騷〉對蓮花所述也沒有與脫苦救難的功能連上關係。此外，當時楚文化亦重視祭祀、巫術等活動，招魂用以召喚死者飄逝之魂或生者重病時飄散之魂，因此〈招魂〉是保存早期南方楚人的社會文化特色。在〈招魂〉中雖然與亡者有關，惟並未提及蓮花之功能，只是招魂中返回故居而描繪居所環境之狀況，蓮花於片片蓮葉中，初綻吐豔。

早期先秦時期文學作品中，雖有記載蓮花，卻未有詳細地豐富箇中意涵，〈離騷〉之記載可視蓮花為修身潔淨之初始意象。唐·王勃《採蓮賦》言蓮花之高潔而稱頌：「非登高可以賦者，唯採蓮而已矣。」王勃認為文人雅士除了登高之外，採蓮就是值得專門以之作賦的好題材。「尤見重於幽客，信作謠於君子。」不但隱士看重蓮花，君子也會歌詠蓮花，如此將蓮花特質與隱逸之士與君子連結一起。《採蓮賦》末更言「蓮有藕兮藕有枝，才有用兮用有時。」指出蓮花的生長會長出蓮藕，而蓮藕又會生出枝莖，至於人的才幹加以發揮便有用處，而發揮用處自有適宜之時，從而藉著蓮之整體皆有用處，帶出人之才幹如同蓮之生長，經歷種種自有用處，還待時日終可一展所長。宋·周敦頤《愛蓮說》：「出淤泥而不染，濯清漣而不妖」，形象地把蓮在淤泥這般惡劣環境中生長，繼而經過清水洗滌後挺伸出水面之上，故蓮花比喻為君子，而有「花中君子」之稱。因此，文學作品中不難發現，因應蓮花的獨特生長環境與形態，建構出蓮花的意象，將之扣連君子的脫俗、高潔的品格。

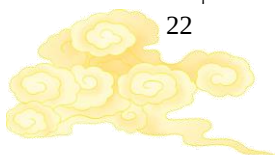
明朝神魔小說《封神演義》更是彰顯蓮花的特質與太乙救苦天尊的神格。首先要理解《封神演義》記述的太乙真人與太乙救苦天尊的關係。太乙救苦天尊源於先秦時期的「太乙（又稱太一）」信仰，而在道教神仙體系作為最高尊神的「三清六御」中，只有太乙救苦天尊具有「太乙」之稱，而《封神演義》的太乙真人

³ 晉·郭璞注，《爾雅》，四部叢刊景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。

⁴ 西漢·毛亨撰，東漢·鄭玄箋，《詩經》，四部叢刊景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。

⁵ 戰國·屈原撰，東漢·王逸章句，宋·洪興祖補注，《楚辭》，四部叢刊景江南圖書館藏明復宋本。

⁶ 戰國·屈原撰，東漢·王逸章句，宋·洪興祖補注，《楚辭》，四部叢刊景江南圖書館藏明復宋本。



與太乙救苦天尊便不謀而合。太乙真人是哪吒的師父，因哪吒削骨還父削肉還母而身死，只要建造一座行宮供奉哪吒泥身，受香煙三載則可立於人間。惟其父李靖燒毀行宮，並將宮中泥身打碎，致不成形。因此，太乙真人借助蓮花來重塑哪吒肉身：

（太乙真人）叫金霞童兒，把五蓮池中蓮花摘二枝，荷葉摘三個來，童子忙忙取了荷葉蓮花，放於地下，真人將花勒下瓣（瓣）兒，鋪成三才，又將荷葉梗兒，折成三百骨節，三個荷葉，按上中下，按天地人，真人將一粒金丹，放於居中，法用先天，氣運九轉，分離龍坎虎，綽住哪吒魂魄，望荷蓮裏一推，喝聲哪吒不成人形，更待何時，只聽得啊一聲，跳起一個人來，面如傅粉，唇似塗硃，眼運精光，身長一丈六尺，此乃哪吒蓮花化身。⁷

不難發現，以蓮花從水中透出水面的生長形態，呈現脫去過往一切的污穢，經過當中重重的歷煉而重生的意象。太乙真人運用蓮花將哪吒肉身重新塑造，正如太乙救苦天尊神格中為一切眾生煉度重鑄一樣，經歷過後方達至一塵不染潔淨無垢的長樂世界。太乙救苦天尊足踏蓮花，活現出超脫塵俗世間一切的卓立形象，而在《封神演義》中的太乙真人運用蓮花重煉形體給予重生之神力，正是太乙救苦天尊所具有之神格。因此，蓮花展現出的文化意涵，在文學作品中更是表露無遺，同時也營造並確立出太乙救苦天尊的慈悲拔苦救難形象。

在先秦時期社會中蓮花已具觀賞、美化、食用的功能，甚至流行於當時的器物紋飾。同樣成書於先秦時期的《爾雅》，雖然清楚詮釋蓮的各部位名稱，但是傳統文化中對蓮的概念是一整體。倘若從宗教層面而言，蓮具有救苦拔難之效，除了其生長形態來詮釋之外，也可從其藥用價值之用處來作連結。

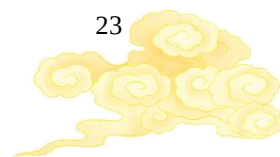
原書早已佚失的秦漢時期《神農本草經》記載，「藕實莖，味甘平。主補中養神，益氣力，除百疾。久服輕身耐老，不饑延年。」⁸藕實莖，即蓮之根部（蓮藕），性質平和而味甘，主要是調理中焦脾胃而達到安定心神的效用，同時有益於氣力，祛除百疾。長久服用蓮藕則能夠身體輕盈、延緩衰老、不感到飢餓，並能延長益壽命。南朝·陶弘景《本草經集注》則為藕實莖作注，「一名水芝丹，一名蓮。生汝南池澤，八月采。即今蓮子，八月、九月取堅黑者，乾搗破之。花及根並入神仙用。」⁹開宗明義指出蓮花及蓮根之功效佳，神仙更是會採服。唐·孟詵《食療本草》則記載，「蓮子，性寒，主五臟不足，傷中氣絕，利益十二經脈血氣。生食微動氣，蒸食之良。又熟去心，為末，蠟蜜和丸。日服三十丸，令人不飢。此方仙家用爾。」¹⁰蓮子的藥用功效固然高，而且認為把蓮子蒸食並研磨，加入蠟蜜和成丸狀，持續服食，為修仙之良方。這完全將蓮的藥用價值及特

⁷ 明·許仲琳撰，鍾惺評，《封神演義》，康熙四雪草堂刻後印本。

⁸ 清·陳念祖撰，《神農本草經讀》，檳嶼書屋刻本。

⁹ 北宋·寇宗奭撰，南宋·許洪校正，《圖經衍義本草卷》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年3月），第一七冊，頁708。

¹⁰ 唐·孟詵撰，《食療本草》，英藏敦煌寫本。



性，呼應道教修仙之境界及人壽延年之追求。又言，「其房、荷葉，皆破血。」即蓮房（蓮蓬）、蓮葉，有活血祛瘀之效。唐·陳藏器對蓮的藥用功效加以補充，「荷鼻，味苦，平，無毒。主安胎，去惡血，留好血，血痢，煮服之。即荷葉蒂也。又葉及房，主血脹腹痛，產後胎衣不下，酒煮服。」¹¹荷鼻即蓮葉蒂，味道苦而性質平和無毒，對孕婦有安胎之效，去除惡血保留好血，若有血便則將荷葉蒂煎煮服用。至於蓮葉、蓮房（蓮蓬），也有主治血脹腹痛之效及孕婦產後胎盤不脫下的情況。基本上，傳統文化中蓮花、蓮蓬、蓮子、蓮心、蓮葉、蓮葉蒂、蓮藕等各個蓮部位皆具藥用價值，難怪也被道教視為修仙之佳品，明·李時珍《本草綱目》更指蓮乃「醫家取為服食，百病可卻。」¹²

蓮從惡劣環境的汙泥中生長，在幾經艱苦力爭向上自水洗滌過後，透出水面而成潔淨的蓮花，卻不帶一絲污染骯髒。在此過程中，尤如人砥礪艱苦中煉就高潔無瑕之品格。正因為蓮的生長過程，不單造就出特有的文化意象，同時如同歷盡苦難般經過拔薦度亡而獲得超生徑往長樂世界的意涵，加上蓮在中醫藥用價值有很高的功效，如此塑造出太乙救苦天尊足躡蓮花的特立形象為世人超脫苦厄、拔除苦困，從而獲得拯救、救贖的象徵意味。

二、柳枝：從思念挽留的寄托至治病淨化的作用

《太一救苦護身妙經》提及太乙救苦天尊手執柳枝淨水，成為道教神明中慈悲救苦救難的形象。柳枝在中國傳統文化中已具意涵，早在先秦時期便已出現。柳枝，又名楊柳條、柳條，屬於楊柳科植物垂柳的枝條。楊柳之名很容易讓人產生誤會，究竟是屬於楊樹？還是柳樹？《爾雅·卷下·釋木第十四》記載楊柳之解釋：「檉，河柳；旄，澤柳；楊，蒲柳。」¹³按其類別，楊柳即蒲柳，指的是柳樹，至於柳枝則是柳樹枝條。明·馮夢龍《醒世恆言》記載了一則楊柳的傳說：隋煬帝楊廣開鑿運河後，親自在通濟渠兩岸廣種柳樹，栽種後的怡人美景令其大喜，故御賜柳樹姓「楊」，因而有「楊柳」之名。常見於河堤水邊濕地，樹齡長久而且易於生長，其形態更是長長垂下，因而有「垂柳」之稱。也因為楊柳栽種容易，易於生長，《齊民要術·卷五·槐、柳、楸、梓、梧、柞第五十》記載種柳時，「常足水以澆之，必數條俱生。」¹⁴而明·湯顯祖《南柯夢》一句「有意栽花花不發，無心插柳柳成陰」，¹⁵成為傳頌至今之諺語。正因垂楊柳生命力旺盛，水足則容易生長，具有生生不息之意涵。

在文學作品中，楊柳枝最常見的就是離別的意象。古人對天地有情，對大自

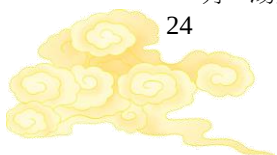
¹¹ 北宋·寇宗奭撰，南宋·許洪校正，《圖經衍義本草卷》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第一七冊，頁 708。

¹² 明·李時珍，《本草綱目》，張鼎思明萬曆 31 年刻本。

¹³ 晉·郭璞注，《爾雅》，四部叢刊景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。

¹⁴ 北魏·賈思勰，《齊民要術》，四部叢刊景上元鄧氏群碧樓藏明鈔本。

¹⁵ 明·湯顯祖，《南柯夢》，明萬曆刻本。



然山河草木皆有情，在人與人之間相處更是有情。當然，若與人分別而帶來之離情別緒，也不自覺借助植物意象作遷移寄托。柳，其音與「留」諧音；細長如絲的柳枝，稱為柳絲，「絲」音又與「思」同音。因此，楊柳枝自然成了離愁別緒、留戀無限、思憶想念的文學意象。《詩經》是中國最早的詩歌總集，不限於一段時間、一個地方、一個人的作品，乃從周初至春秋時期採集的歌謠作品，以及宗廟樂章等。《詩經·毛詩卷第九·鹿鳴之什詁訓傳第十六·采薇》：「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。」¹⁶原句本指出征者經歷長年累月的奮戰後感慨，回憶當出征之初春光明媚，正是楊柳依依隨風吹擺；如今歸來的路途上，正值雨雪密布紛飛滿天的冬天。「依依」，指楊柳枝隨風飄動的動態。楊柳輕柔細長，被風吹動搖曳時，宛如揮手惜別，具體地活現出哀傷不捨之情，倍添離愁別緒之意。透過出征者無可奈何的悲傷心情與春來大地楊柳繁盛的美好景象，不但凸顯出人情與景物的矛盾，而且營造出鮮明的對比，楊柳絲絲隨風搖曳，似是依依不捨地揮手送別，又是留戀萬分地招手挽留。楊柳絲的形態經過在〈采薇〉中生動地記載，成為後世思念、挽留的情感寄托，同時也是往後文學作品中具思念意象的發軔。南朝·蕭子顯《燕歌行》：「思君昔去柳依依，至今八月避暑歸。」此句道出思念對方離別的情景，正值楊柳隨風搖曳那刻，時至現在八月避暑天炎熱後而歸。《燕歌行》同樣借用〈采薇〉「楊柳依依」來道盡離別之時，與景物烘托交織著的思念之情，意蘊綿綿。

民間傳說中介子推的事跡與楊柳也有關係。《楚辭·卷第四·九章·惜往日》記下一段介子推的事跡，「介子忠而立枯兮，文君寤而追求；封介山而為之禁兮，報大德之優遊。」¹⁷介子即介子推，為春秋時期晉國人，本是晉文公的重臣，曾與其因驪姬之亂而出逃，期間「割股奉君」而成就忠義之名。及後二人重返晉國，介子推有功卻不言祿，隨後與母隱居於綿山。後來晉文公將綿山封給介子推，改稱介山，並邀介子推出山惟不果，為逼介子推於是下令焚山。最後，介子推抱枯柳樹死去。介子推死去一事，成為寒食節的由來。晉·陸翽《鄴中記》云：「鄴俗，冬至一百五日為介子推斷火，冷食三日，作乾粥，是今之糗。并州俗，以介子推五月五日燒死，世人為其忌，故不舉餉食。」¹⁸南朝·范曄《後漢書·列傳卷第五十一·周舉傳》載：「太原一郡，舊俗以介子推焚骸，有龍忌之禁。至其亡月，咸言神靈不樂舉火，由是士民每冬中輒一月寒食，莫敢烟爨。」¹⁹正因為寒食節起源於介子推，而相傳介子推抱枯柳樹而死，民間逐漸發展出在門前插柳，一則紀念介子推而作招魂，二則於清明節供柳如同為逝去先人招魂。此外，古人亦視楊柳枝為「闢邪驅鬼」之物。北魏·賈思勰《齊民要術·卷五·槐、柳、楸、梓、梧、柞第五十》記載：「正月旦取楊柳枝著戶上，百鬼不入家。」²⁰即農曆

¹⁶ 西漢·毛亨撰，東漢·鄭玄箋，《詩經》，四部叢刊景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。

¹⁷ 戰國·屈原撰，東漢·王逸章句，宋·洪興祖補注，《楚辭》，四部叢刊景江南圖書館藏明復宋本。

¹⁸ 晉·陸翽，《鄴中記》，四庫全書本。

¹⁹ 南朝·范曄，《後漢書》，百衲本。

²⁰ 北魏·賈思勰，《齊民要術》，四部叢刊景上元鄧氏群碧樓藏明鈔本。



正月早上之時於門前掛上楊柳枝，能夠驅除百鬼，不入家門。而到了唐代，插柳或戴柳圈漸成了驅邪避毒的習俗，唐·段成式《酉陽雜俎·唐段少卿酉陽雜俎前集卷之一·忠志》記載：「三月三日，（唐高宗）賜侍臣細柳圈，言帶之可免蠱毒。」²¹因此，柳枝的意象隨著民間傳說演化，而具有招魂、趕邪、驅鬼之作用。

至於中醫藥學方面，《神農本草經》記載柳的藥用功效。「柳華，味苦寒。主風水黃疸，面熱黑。葉，主治馬疥痂瘡。實，主治潰癰，逐膿血。」²²柳華，即是柳花，味道苦性質寒，主治風邪水濕、黃疸病、面熱發黑病。柳葉，具治理皮膚病功效。柳實，則能排解皮膚膿瘡液惡血。此外，《本草綱目·卷三十五》亦記載柳枝主治之功用，唐·蘇恭曰：「瘰癧熱淋疾可為浴湯洗，風腫瘙癢煮酒，漱齒痛；唐·陳藏器曰：小兒一日五日寒熱，煎枝浴之；明·李時珍曰：煎服治黃疸，白濁酒煮髮諸痛腫，去風止痛消腫。」²³柳枝可用於治療小兒寒熱之症，以煮柳枝水為小兒沐浴，具有清熱解毒之作用，也能有效緩解體內發炎症。因此，柳枝的各部位包括柳根、柳花、柳葉等亦具不同的藥效，能治病、消痛、祛腫、解毒等。

中醫藥學實證柳枝的藥用價值，而相傳成書於隋唐時期之道教經典《玄門十事威儀·洗漱品第六》亦提及楊柳枝漱口有去穢潔淨功效。《玄門十事威儀》乃太上老君向無想真人等所說之道門威儀十事，即道士日常修行及生活起居所應遵奉的十種規章儀範。其中一事為「洗漱」之記載：「第一，凡洗漱，有四種：一平旦漱，二讀書漱，三食後漱，四臥起漱。第二，凡漱口，並須三過。第三，若食後，須用楊柳枝湯水，一能洗穢，二除齒風。若無柳枝，即用淨灰。第四，凡初用楊柳，咒曰：太陽和氣，開春發柳。折取一枝，能淨身口。學道修真，願度三有。急急如律令。」²⁴進食過後需用漱口三次，並且用楊柳枝湯水，幫助去除污穢，同時去除牙齒病痛；初用楊柳的時候需要唸咒，咒中提及楊柳的作用，同樣具有去除污穢，潔淨身口之效。從中所見，道教視楊柳枝具有去穢之功效，既能預防牙齒與牙齦的病痛，也能漱去進食後藏於口腔內之有形食物殘渣，以及潔淨身口之無形污穢，如此不但成為日常生活中道士奉行之規章儀範，而且成為道教科儀中結合淨水來潔淨壇場的重要法器。

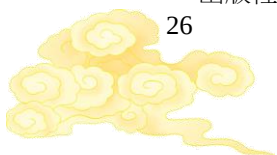
若將楊柳枝的傳統離別意象成為一種載體，加上民間傳說中介子推的事跡成為楊柳招魂的意涵，百姓也以此為闢邪驅鬼的作用，以及楊柳枝具有治病、消痛、祛腫、解毒等如斯藥用功效。楊柳枝漸漸融入道教中，乃造就了「手執柳枝淨水」的太乙救苦天尊於人間拯救苦難的慈悲形象，更形成於陰間地獄薦拔亡魂的神格，為人們在生時與死後得到救苦救難救度救贖的信奉神明，經過楊柳枝與淨水滌瑕蕩穢後最終歸途於淨化的東方長樂世界。

²¹ 唐·段成式，《酉陽雜俎》，四部叢刊景上海涵芬樓藏明刊本。

²² 魏·吳普，《神農本草》，光緒十一年尊經書院成都本。

²³ 明·李時珍，《本草綱目》，四庫全書本。

²⁴ 《玄門十事威儀》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第一八冊，頁 261。



三、淨水：從上善利物的純淨至灑淨去穢的甘露

潔淨的淨瓶盛著純淨的水，淨水在道教中也稱為「甘露」。水是道家與道教最重要之宗教及文化象徵。道教經典《道德經》，乃出自春秋時期老子於函谷關應尹喜要求留下教化傳世之五千言，其中《老子道德經·河上公章句第一·易性第八》提及「上善若水。水利萬物而不爭。」²⁵最美好的如同水一樣，水有利於萬物滋長而與別無爭。此指人的道德修養應如同水滋養萬物一樣，抱著利他的精神對於天地、自然、人際間，養成上善良好之品格。同樣，《道德經》亦指出水利於萬物，沒有水則萬物不生，而人為萬物其中，則水亦利於人，養護於人存活世上。

早年在湖北省荊門市郭店村的一座戰國時期墓葬中，出土的「郭店楚墓竹簡」，其中《太一生水》從篇名中可見太一與水的關係，同時保留著很重要的意涵。《太一生水》竹簡雖刻著「大一」，惟「大」與「太」相同：

大一生水，水反輔大一，是以成天。天反輔大一，是以成地。天地【復相輔】也，是以成神明；神明復相輔也，是以成𡗗易；𡗗易復相輔也，是以成四時；四時復【相】輔也，是以成寒熱；寒熱復相輔也，是以成濕燥；濕燥復相輔也，成歲而止。故歲者，濕燥之所生也；濕燥者，寒熱之所生也；寒熱者，四時【之所生也；四時】者，𡗗易之所生；𡗗易者，神明之所生也；神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。

《太一生水》篇首開宗明義，指出太一生水，水反回來輔助太一，所以成就天的出現。天反回來輔助太一，所以成就地的出現。天地反回來互相輔助，所以成就神明的出現；繼而就是生出陰陽、四時、寒熱、濕燥、年歲。而一切所生之本源則是太一，而太一生成一切也因於水的相輔。《太一生水》道出太一與水的關係，同時記述宇宙生成的概念，也呼應《道德經》所指的「上善若水。水利萬物而不爭。」正因為水的重要，以及水的和善，有利於一切萬物，從宇宙本源「太一」的概念，衍生出水孕育萬物的法則，形成兩者互相依存而密不可分的關係。

關於「太一」為宇宙本源之概念，先秦有不少著作來闡述：《禮記·禮運》指出：「夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。」²⁶《莊子·南華真經卷第十·莊子雜篇天下第三十三》曾言：「建之以常無有，主之以太一。」²⁷《呂氏春秋·第五卷·仲夏紀第五·大樂》藉音樂之由來言太一：「音樂之所由來者遠矣，生於度量，本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。……萬物所出，造於太一。」²⁸「太一」作為宇宙本源，乃衍生一切萬物，同樣也歸宗於「太一」。在西漢時期，漢武帝更奉祀「太一」

²⁵ 漢·河上公注，《老子道德經》，四部叢刊景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。

²⁶ 漢·戴聖編，《禮記》，嘉靖刻本。

²⁷ 晉·郭象注，《莊子》，四部叢刊景上海涵芬樓藏明刊本。

²⁸ 戰國·呂不韋，《呂氏春秋》，四部叢刊景上海涵芬樓藏明刊本。



為最高神祇，相信也是對於宇宙本源崇敬之體現。至六朝時期，太乙救苦天尊的出現，從其「太乙」之名可以推論出當時透過存思「太一」而將之人格化。唐·劉伯莊曾為太一作注，「泰一，天神之最尊貴者也。」²⁹「泰」、「太」相同，則人格化後的太乙救苦天尊地位最尊貴，故此《太一救苦護身妙經》也記述元始天尊對太上老君的說話，乃太乙救苦天尊「此聖最尊最貴，最聖最靈。」³⁰

太乙救苦天尊最早出現在《太上慈悲道場消災九幽法懺》，由唐·李含光撰序，指始自三國·葛玄纂集懺本而流傳，³¹在〈迴向莊嚴品第四〉中「稽首慈尊，敬禮真聖」，繼而誦唸「志心敬禮，尋聲救苦天尊」³²、「志心敬禮，太一救苦天尊」。³³雖然沒有指明太乙救苦天尊這個稱號，但其「尋聲救苦天尊」正是太乙救苦天尊的別稱，至於「一」與「乙」只是寫法不同，「太一」、「太乙」其實也是相同。既然「太一」人格化後為最尊最貴最聖最靈的太乙救苦天尊，則水的概念自然在其身上發揮著重要的作用，並且互相扣連。水利萬物，則水有利於人，而《太一救苦護身妙經》記載太乙救苦天尊「手執柳枝淨水」，則「淨水」的作用必然有利於人，太乙救苦天尊的神格「在天呼太一福神，在世呼為大慈仁者，在地獄呼為日曜帝君，在外道攝邪呼為獅子明王，在水府呼為洞淵帝君」，³⁴展現出天、地、人三界中具有福壽、仁慈、光明的象徵，也具有震攝邪魔外道，拯救水厄之大能。因此，「淨水」不但字面上是潔淨清水的意思，而且水的意象也有所轉移，除了是醫治世人疾病的甘露，也是救人於苦難災厄之時，更是為往生者祭煉度亡之用。唐宋以後，太乙救苦天尊成為救贖科儀中最重要之神明，《重刊道藏輯要·張集·太上玄門晚壇功課經》記載太乙救苦天尊「盂中霄（甘）露時常灑，手內楊柳不記秋。千處請師千處降，愛河常作度人舟。」³⁵又記「甘露流潤，徧灑空玄，朽骸枯骨，咸得光鮮。拔度沈溺，不滯寒淵。」³⁶淨水的力量自然起了蕩除污穢之作用，經過灑淨淨化後，能為亡者煉度拔除苦厄，最後達致陰陽相安之心靈慰藉。當柳枝與淨水相配合，成為傳統宗教與文化的潔淨聖物，而淨水的概念更在道教列聖仙真中獨見於太乙救苦天尊從中體現，確立出唯一的超脫的無穢的神格形象。

²⁹ 西漢·司馬遷，《史記》，四庫全書本。

³⁰ 《太一救苦護身妙經》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第六冊，頁 183。

³¹ 《太上慈悲道場消災九幽法懺》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第十冊，頁 18。

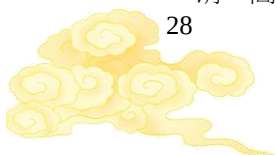
³² 《太上慈悲道場消災九幽法懺》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第十冊，頁 21。

³³ 《太上慈悲道場消災九幽法懺》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第十冊，頁 22。

³⁴ 《太一救苦護身妙經》，收錄於《道藏》（北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988 年 3 月），第六冊，頁 183。

³⁵ 清·閻永和重刻，清·彭翰然重刻，清·賀龍驤校訂，《重刊道藏輯要》，二仙庵版刻。

³⁶ 清·閻永和重刻，清·彭翰然重刻，清·賀龍驤校訂，《重刊道藏輯要》，二仙庵版刻。



四、結語

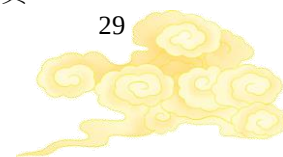
蓮不但具有傳統中醫藥用價值，而且其生長環境及形態都建構出超脫的象徵意義。蓮生於汙泥中，向上生長透出水面而經過水的洗滌潔淨，不受任何汙穢沾染，正如太乙救苦天尊足踏蓮花之上展現出超脫一切的卓立象徵，比起蓮花更是尊貴聖潔的形象。此外，蓮之上為淨，蓮之下為汙，如以蓮比喻為人，汙泥比喻為生活，蓮經歷重重汙泥而透過水的洗滌潔淨，終綻放出燦爛的蓮花，如同人在經歷重重生活上的艱苦磨煉，在太乙救苦天尊洗滌一切受苦受難的人，最終接引至東方長樂世界，如此建構出美好的意象。因此，太乙救苦天尊描繪出足踏蓮花的形象，正有脫離苦海化作舟的引度象徵意義。

柳枝生於河畔，絲絲幼長而垂下，在先秦時期已有思念、挽留的意象，而相傳介子推抱柳樹而死，使楊柳具有招魂的意涵，也具有闢邪驅鬼的功效，以及具有治病、消痛、祛腫、解毒等藥用的效能。楊柳枝的思念意象切合生人對離別的不捨，挽留意象則切入亡者對世界的留戀，手執楊柳枝的太乙救苦天尊則是生人亡者中介，既撫慰生人不必不捨因其為亡者接引東方長樂世界，也引度亡者不必留戀因其為生人救苦救難消災解厄。因此，楊柳枝確立太乙救苦天尊為生人救苦救難為亡者薦拔煉度的神格，同時經歷滌盪汙穢潔淨一切的過程，而得到淨化之長樂界。

至於淨水，道家經典《道德經》及出土竹簡《太一生水》闡述宇宙本源及水的關係，從先秦時期「太一」信仰結合水利萬物的概念，繼而將「太一」人格化而有太乙救苦天尊。水的利他精神確立出太乙救苦天尊既有利於生人的平安健康，也有利於亡者超脫地獄的神格。水同時與蓮花、柳枝產生直接關係，蓮花經水而洗滌不染，柳枝經水而灑淨去穢，因此從宇宙生成及發展中，水不但是萬物生成的重要泉源，也是萬物生長的重要養分。淨水的概念，既是為空間灑淨蕩穢的聖物，也是為人間治病救苦的甘露，亦是為陰間祭煉度亡的救贖。

蓮花、柳枝、淨水均具有獨特的中華傳統文化意涵，確立出太乙救苦天尊治病、救苦、拔難的形象，彰顯其在天上接引至東方長樂世界，在人間尋聲救苦解厄困，在地獄拔度亡魂濟眾生，三方面的神格特徵。至於太乙救苦天尊的始源，雖有不同學者各有主張，但其出現應自於魏晉南北朝時期，因當時長達 369 年的政局動蕩，導致民不聊生，輾轉流徙，「造成中國歷史上人口空前移動與大量死亡。」³⁷在此歷史背景之下，當時的人們對「太一」存思出人格化的太乙救苦天尊，同時相關經典亦加以敘述其三方面之神格，無疑讓身處於魏晉南北朝時期的人嚮往及追求，祈求在世得到救苦救難，即使死去也獲得救度救贖，從而登至東方長樂世界，永享長樂。因此，蓮花、柳枝、淨水作為傳統文化意涵的載體，既塑造出太乙救苦天尊足躡蓮花手執柳枝淨水的表面形象，也確立出慈悲救苦薦拔度亡的核心形象。

³⁷ 李劍農，《魏晉南北朝隋唐經濟史稿》（新北：華夏出版有限公司，2021 年 6 月），頁 1。



參訪宮觀廟宇系列（一）：

青山依舊，綠水長流，天德英雄古廟還常在？

《同源》道教期刊編輯委員會・袁德康撰

近日得知隨著香港政府發展新界北區，而位於新田米埔隴村的天德英雄古廟正面臨被收地拆卸，《同源》編輯委員會全人特意於 8 月 4 日早上前往參訪，希求記錄該廟歷史發展、神明奉祀、環境陳設等。連月降雨大小不定，還幸決定參訪當日朗朗放晴，烏雲遁隱。然而抵埗後，天德英雄古廟已被列入施工範圍，架了設升降道閘杆，不准內進。但見大型機械驅動，塵土翻飛，只得遙望樹影遮掩下的天德英雄古廟，黯然離開。惟編委會全人念茲在茲，於 8 月 6 日深宵之時繼續瀏覽網上相關資料時，竟在一臉書專頁上發現該版主於數日前曾得天德英雄古廟廟祝楊瑞金先生帶領下入廟，於是冒昧取得聯繫後，並於翌日得到楊廟祝回覆可引領入廟參訪。編委會全人惟恐稍有耽擱，隨即邀約於 8 月 8 日面見，希望透過訪談為這座由三廟組成獨特廟宇群之涓滴留下紀錄。

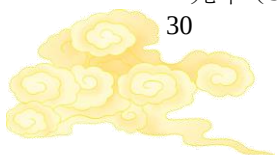
一、三廟共組奠文化

編委會全人甫到施工範圍外，先是與楊廟祝聯繫，繼而由其驅車引領入內。下車後，即見天德英雄古廟門樓，赫赫刻上「天德英雄古廟」六字，兩旁對聯為「天后慈懷龍吟鳳鳴綠水繞青山 英雄豪氣獅吼虎嘯凌雲隴米埔」。廟旁青山見，廟前綠水流，環境確有予人心曠神怡之感。踏進廟內，楊廟祝歡迎幾句後便急不及待介紹天德英雄古廟。現年 58 歲的楊廟祝是米埔隴村土生土長的村民，對於天德英雄古廟的一點一滴一事一物，都能娓娓道來。楊廟祝因為前任廟祝陳鐵榮先生（1926-2019）年事已高，後來請其回來幫忙打理，因此至 2000 年楊廟祝才正式接手天德英雄古廟廟務。



天德英雄古廟自於上世紀 50 年代一群海陸豐村民遷移來港後，向米埔、新田一帶的文氏原居民，租用土地開墾務農而組成一條農村，即米埔隴村。海陸豐，為海豐及陸豐的統稱，因此不論是海豐人或是陸豐人，都會自稱為海陸豐人。若要深入考究海陸豐人，可說是移居廣東省海豐、陸豐的閩南民系，所以海陸豐不但屬於臨海城市，而且海陸豐人大多信奉源自福建省莆田市湄州島的天后。¹故

¹ 天后，本名林默娘，傳說出生時不哭不啼，取名「默」字，亦有記為「默娘」，生於北宋建隆元年（960 年）福建省莆田市湄州島人。林默娘生前熱心助人、懂醫術水性，因救助海難而羽



此，遷移來港定居的海陸豐人早年生活困苦，天后信奉自然成為生活中尋求心靈慰藉的寄托，祈求平安解厄。

楊廟祝說因他與兄長為雙胞胎，同時也是男丁，所以當年出生時在村內是一件值得喜慶的大事，為此在天后宮前的大片空地廣開筵席，大事慶祝。從楊廟祝年歲（58 歲）推論可知，天后宮必然於 1968 年已存在，而楊廟祝亦補充天后宮乃興建於 1958 年。自 50 年代海陸豐村民移居香港於米埔、新田一帶建立米埔隴村，經過數年的生活，把天后信奉從村民心靈上轉移至村落地方上，雖然已無實質歷史文獻證明，但推斷天后宮於 1958 年建成是客觀的、合理的。



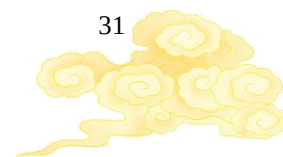
天后宮神龕

至於英雄古廟，楊廟祝則指建成也是 1958 年。古廟以「英雄」為名稱之，乃有其原因：早年有村民陳智清本是馬來西亞華僑，也是一名法師，那時生活很貧困，小孩甚或大人生病了，沒錢看醫生，陳智清法師會上童寫符，繼而將符火化後加入水中成為符水，為村民治病。正因為陳法師符水靈驗，喝後病除，不少村民都信任陳法師，而楊廟祝更是陳法師的乾兒子。陳法師早年從馬來西亞請 36 位仙師回來村中奉祀，而 36 位仙師牌位名稱為「玉封三拾陸位仙師」，屬於古代英雄，因而建廟命名為英雄古廟，深得村民信奉。楊廟祝曾言 36 位仙師對應該時流行的 36 個字花古人。所謂字花，屬於中國傳統民間博彩玩意，香港上世紀五、六十年代十分流行字花，以 36 個號碼對應 36 個古人的名字放於 36 個砂煲內，由普羅大眾選字號購買字號，開字花當天便打破其中一個砂煲，購買字號對應煲內字號則中獎。不過，有研究認為字花內 36 個古人並非固定，究竟專指哪位仙師哪個英雄，還需要進一步深入研究。有學者認為 36 位仙師與字花的關係，其奉祀原因很大可能是「以求一朝富貴」。²

但可以肯定的是，米埔隴村村民深信陳智清法師的符水治病之大能，亦因陳法師而信奉「玉封三拾陸位仙師」。同時，仙師信仰算不上廣泛流傳，當時因只屬於村廟性質，但在 1962 年而言新界地區本是偏遠荒蕪之地，竟然有報紙報導慶賀仙師寶誕的情況，時任村長黎力也提及為何信奉仙師，「六一年前是一片荒

化升天。後被歷代朝廷封為「天妃」、「天后」，民間尊稱為「天后聖母」、「天上聖母」；香港多稱為天后或天后娘娘；福建、臺灣會稱為「媽祖」；水上人則稱為「阿媽」。

² 周樹佳，《香港諸神：起源、廟宇與崇拜》（香港：中華書局（香港）有限公司，2024 年 6 月），頁 217。



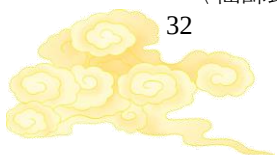
地，當時有三數海陸豐人士在此耕種，其後遂有大批同鄉陸續遷來，至目前已有百餘戶，人民陸佰餘眾，同鄉人士於數年來不虞凍飢，皆賴仙師爺保佑。」³同樣，從《華僑日報》於 1962 年報導所見，可以推測米埔隴村英雄古廟建於 1958 年這說法也是成立的。

至於英雄古廟建廟位置，本來不是與天后宮為鄰，當初建廟是在米埔隴村另一位置。直至 80 年代中，港英政府興建新田公路，於是收取部分米埔隴村土地，村落因而一分为二，同時有部分土地收回作為備用地，原有的英雄古廟亦受影響而需清拆，經政府賠償 18 萬多元，然後再獲村民集腋成裘用於古廟重建，終在 1986 年於天后宮旁重建落成。此外，楊廟祝亦解釋為何會建於天后宮旁，是因為過往陳法師以符水為村民治病，大家都深信不疑，而陳法師於 1971 年仙遊後，村內還有另一位乩童，由其擲標定位，當時定位後用羅庚看門口屬於斜線，而天后宮則屬於正線。對於乩童定位決定，村民也信服而於天后宮旁重建。



楊廟祝回憶興建福德祠的由來，乃前任廟祝駱炳先生曾言將其廟中住處改建成德福祠，因此至 90 年代廟地重新規劃整修，並經善信捐資終建成福德祠。楊廟祝也透露，曾捐資的善信大多先後獲得橫財，對此都嘖嘖稱奇並感恩福德正神眷顧庇佑。天后宮、福德祠及英雄古廟內各有一個大香爐鼎，都是由一位善信慷慨解囊 60 萬，於上海鑄造而成後運抵廟內以供使用。此外，天后宮於此時也進行修繕，廟外鑊耳採用海陸豐特色的「土式」字頂。廟宇也根據風水作布局：門外有一條不顯見的小溪流是一道橫財，廟前的修築與一般廟宇有別的圍牆，乃呈弧形而非筆直，如同母親手抱嬰兒狀，寓意婦女生育護佑、人們平安健康。廟宇建築動土都會驚動土地龍神等神明，故完成修繕後進行「安龍退土」儀式，其中用了 60 串「六帝錢」即 360 個銅錢以白米鋪成一條米龍，象徵著保護神聖的空間。楊廟祝亦言，完成儀式後的「六帝錢」頗有功效，曾有善信因病入院，屬於危險狀況，後請得一串「六帝錢」放於病床上，竟日漸好轉，最後更完全病癒。自德福祠落成後，正式構成一個由三座單幢獨立的廟組合為廟宇群，並以天后、德福首字及英雄古廟來命名為「天德英雄古廟」。廟前闊有一大片廣場，是很寬敞的活動空間，每逢農曆三月廿二日的天后寶誕及農曆八月十六日的仙師聖誕，不少善信齊聚天德英雄古廟的廣場，參與兩誕朝賀，非常熱鬧。而且天后寶誕期間，天德英雄古廟亦有參與元朗十八鄉天后寶誕會景巡遊，共襄盛舉。廟方也會安排列入香港非物質文化遺產的海陸豐舞麒麟，並設盆菜數十圍款待村民、善信、大德。除此之外，每逢農曆七月舉辦盂蘭勝會，進行超幽濟度，以求陰安陽樂、風調雨順、國泰民安。

³ 〈仙師爺千秋誕〉，《華僑日報》，第三張第一頁，1962 年 9 月 14 日。



由早年的天后宮，到英雄古廟、福德祠相繼遷入及興建，天德英雄古廟一直發揮著鄉村廟宇的角色，為村民提供心靈慰藉的信仰核心。隨著時代的變遷，鄉村的發展，天德英雄古廟已不再單純局限於村廟的功能，反而招徠不少村外人士入廟參拜，久而久之，由海陸豐人奉祀的村廟漸次演變成對外開放廣納善信的地區廟宇。正因為本屬鄉村廟宇由本村村民打理，所以天德英雄古廟並沒有成為華人廟宇委員會轄下管理的廟宇，一直以來獨立地發展廟務。

二、廟群布局見分明

位於新界新田米埔隴村的天德英雄古廟，在廟宇入口處立一門樓，門頂以金色字寫著「天德英雄古廟」，乃天后宮、福德祠之首字及英雄古廟來定名；兩旁有一副對聯，「天后慈懷龍吟鳳鳴綠水繞青山 英雄豪氣獅吼虎嘯凌雲隴米埔」，點出廟宇奉祀的神明、地點，以及環境；門樓後上方刻有「國泰民安」的吉祥語，「國泰」與「民安」之間則有一太極國案。廟門右方則立「門前大將軍」，因廟內已建德福祠，故以「門前大將軍」鎮守廟門，此乃有別於一般門口土地公之稱。

天德英雄古廟平面圖





廟頂上的剪瓷雕



天后宮海陸豐特色的「土式」字頂鑊耳



磚符，隱約還有符令的痕跡

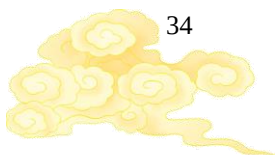
天后宮歷史悠久，於 90 年代曾經翻修，並參照海陸豐傳統廟宇風格，將一般廟宇鑊耳的「金式」字頂改建成「土式」字頂，寓意保佑平安；廟頂上有「二龍戲珠」的剪瓷雕裝飾，廟內樑上分別有獅子木雕、鳳凰雕刻、八卦圖案等，造工精細。廟外分別於四角牆身及廟背後正中位置設置了磚符，五塊磚由法師於磚上寫上符令，五塊磚符代表五方五土，為驅邪鎮煞、出入平安之意。



樑上的八卦圖案



獅子木雕與鳳凰雕刻



自天后宮建成後本來供奉的天后聖母元君像，曾遭人點火燒廟，波及神像致損毀；現存的天后像則是從元朗大樹下天后古廟分靈而來。天后宮內正中供奉天后神像，兩旁分立為侍女，天后神像前分別有鮮花、蓮花燈、水果等供品，而背後牆上繪有《鳳凰富貴圖》。楊廟祝指出，這幅《鳳凰富貴圖》是手繪壁畫，在2014年一位友人與畫家吳晴波先生前來參觀，吳先生主動提議為天后宮添上壁畫，於是花了一個多月時間完成此圖。神龕上刻寫「天后聖母」，兩旁對聯則書「天后英靈傳千古 聖母美德繼萬年」，對聯前分別設一案，案上放置若干盞平安蓮花燈予善信登記掛上名牌。神龕的下方設有土地龍神之神位，而神龕前懸有恭賀天后聖母寶誕並附有八仙的「天后聖母」四字刺繡神幔。宮內左牆上則掛上一個大的「佛」字字裱，「佛」字旁寫「佛法無邊」；右牆上掛有兩幅字裱，分別書寫「隨喜」、「平安」：「隨喜」二字旁寫「一念隨喜」，「平安」二字旁寫「平安二字值千金」。三幅字的來由，乃楊廟祝邀請吳先生出席一次宴會，而吳先生也帶同書法朋友前來，所以均於甲午年（2014）初夏天后寶誕雅集即席提筆寫下。宮內設一個三足大香爐鼎，並置一張跪墊供善信跪拜。



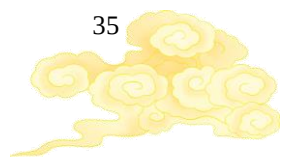
天德英雄古廟天后像（元朗大樹下天后古廟分靈）



土地龍神之神位



善信捐贈之三足大香爐鼎



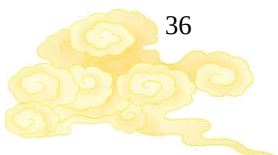


吳晴波先生繪，《鳳凰富貴圖》（照片由楊瑞金廟祝提供）



天后宮的三幅字畫：「隨喜」、「平安」、「佛」

天后宮外左右兩旁設一對聯，書上「青松白鶴留仙地 赤子蒼生戴母天」，對聯旁各有精美的彩繪磁畫，左邊對聯上方有「神鹿」圖，旁為「羲之愛鵝」圖及「涼亭山景」圖；對聯左邊則是「仙姬送子」圖及「桃園結義」圖；對聯下方為牡丹圖及一石獅。右邊對聯上方有「仙鶴」圖，旁為「阮弦施曲」圖及「涼亭山景」圖；對聯右邊則是「月華送寶」圖及「劉備招親」圖。對聯下方同樣為牡丹圖及一石獅。彩繪磁畫上也有牡丹、神鹿、仙鶴等吉祥象徵，以及不同的故事，在香港廟宇設計中不但是別具特色，而且難能可見。宮外上方分別掛上大燈籠，燈籠一面寫上「天后古廟」，另一面寫上「米埔隴村」，而宮外同樣放一張長案，案上置一個長方香爐，爐上刻有「天后賜福」四字，據楊廟祝所述「天后賜福」香爐已有 60 多年歷史。爐兩旁各有花瓶供養富貴竹，並放置香枝供善信參拜。長案左方設有香油箱，箱上有「隨緣」二字；長案前置有刻上「國泰民安」的當天香爐，予善信向當天參拜。



天后宮門左面對聯及彩繪磁畫



「神鹿」圖



「義之愛鵝」圖



「涼亭山景」圖



對聯「青松白鶴留仙地」



「仙姬送子」圖

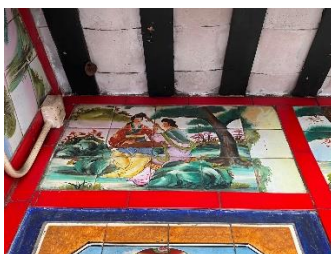


「桃園結義」圖

天后宮門右面對聯及彩繪磁畫



「仙鶴」圖



「阮弦施曲」圖



「涼亭山景」圖



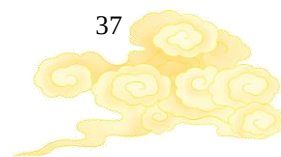
對聯「赤子蒼生戴母天」



「月華送寶」圖



「劉備招親」圖



天后宮左旁為英雄古廟。廟上方除了「英雄古廟」四字外，兩旁採用兩個菱形壓角相疊的方勝紋為廟飾，方勝紋具有取勝的吉祥意義，寓意優勝，同時壓角相疊的形狀寓意「同心雙合、彼此相通、陰陽相合、合二為一」的意義，屬於中國傳統的吉祥符號。廟門前懸有恭賀三十六位尊仙師寶誕千秋的「神光普照」四字刺繡神幔，廟內分別奉祀三個神牌，正中的神牌主神是「玉封三拾陸位仙師」，牌頂寫上「皇封敕令」，主神旁的配祀神左方為黃老仙師、華光大帝、仙姑娘娘；右方為六壬仙師、太歲老爺、三姑娘娘。「玉封三拾陸位仙師」神牌前有一把歷史悠久的短鐵劍，楊廟祝指短鐵劍是陳法師起乩時使用的。劍身有七個圓圈，推測應是七星之意。而主神牌的左右兩邊各有一個神牌：左方的神牌是元天上帝、協天大帝、財帛星君之神位，神牌旁有一威武之關聖帝君手持青龍偃月刀之站立神像；而右方神牌則是趙太祖師、達摩祖師、魯班祖師之神位，神牌旁則有一「仙師寶誕時米埔隴村第二十屆第貳錦炮」紀念牌。



趙太祖師、達摩祖師、魯班祖師神牌



「玉封三拾陸位仙師」神牌



元天上帝、協天大帝、財帛星君神牌



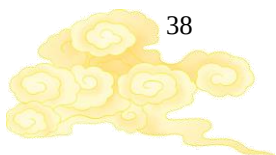
「仙師寶誕米埔隴村第二十屆第貳錦炮」紀念牌



陳智清法師起乩用鐵劍



關聖帝君站立神像



神龕下方設有地主公神位，神龕前方有一長案，案上置一個長方形香爐，爐上刻有「三十六位先仙」六字，兩旁分置小香爐，而長案懸著八仙刺繡綵。廟內左牆上則掛上一個「風調雨順 國泰民安」四字的字裱，同樣是一書法家於甲午年（2014）初夏天后寶誕雅集即席提筆寫下。古廟大門前有一副對聯：「英雄義薄蓋雲天 古廟安屹惠海陸」，楊廟祝指「雲天」對「海陸」，有人認為「海陸」專指海豐人及陸豐人，其實是古廟惠及人士範圍廣大，包括香港海上及陸上的居民，如同「雲天」範圍之廣闊。大門前設有一個三足大鼎香爐，爐前有一張長案，讓善信放置香燭祭品，而長案則有著「神光普照」四字的八仙刺繡綵。廟前同樣也置有一個刻上「安居樂業」的當天香爐。天后宮與英雄古廟之間築有一座中式磚砌造的化寶爐。



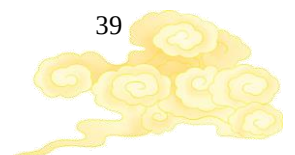
天后宮右旁為福德祠，是三座廟中建築最小的，內裡奉祀福德神，通稱土地公。福德神像上懸有恭賀伯公老爺千秋的「神光普照」四字刺繡神幔，神像後以太極八卦作襯托，神像兩旁均有供瓶及紅柑燈，神像前設一長案放上四足方鼎香爐。福德祠門外有一對聯，書上「福澤五湖 福沐四海」。門前則設有「天地父母」神幔。「天地父母」是潮州與海陸豐民間信仰中重要的神明，認為天為天公、地為地母，世間萬事萬物皆由其化育而成。「天地父母」神幔下設有一張石造長案，案上也置一圓形香爐，爐上刻有「天地父母」四字，以供善信上香。而天后宮前也同樣設有「天地父母」神幔及長案香爐。



福德祠前「天地父母」神位



天后宮前「天地父母」神位



三、結語

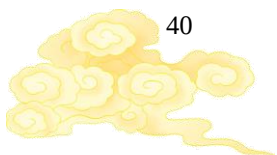
天德英雄古廟源於一群海陸豐村民移居香港租地開墾務農，而落地生根成就一條農村，並把自身信奉天后聖母的信仰建設於村內，興建天后宮，以求庇佑平安。隨著地區發展，英雄古廟的遷入，福德祀的奉祀，結合本來的天后宮，三座獨立單幢廟宇因而組成「天德英雄古廟」。這座村廟雖說不上百年古蹟，卻多年來為村民帶來信仰上的安心，為海陸豐保留族群上的文化，為鄉郊留下與別不同的特色。

信仰，不只是上香跪拜祈求的單向輸出，也是生活中導人向善慈心於物的力量，更是融入心靈中的一股慰藉泉源。楊廟祝慨歎表示，因為依靠這間廟而得到平安，他曾在 2022 年中風後半身不能動，現在能夠活動自如，正是這股信仰力量帶來的健康平安。面對廟的現狀，楊廟祝不禁流露出千般不捨之情及百般無奈之嘆，對於今年初曾向天后求籤，所得籤文表示「撥開雲霧見青天」。究竟天德英雄古廟的命運會如何？能否避免拆卸一途而獲得保留下來？還是最終拆卸而讓楊廟祝放下一身仔肩？答案尚不得知。

然而，天德英雄古廟具有閩南色彩、海陸豐特色的一座廟宇群，在時代巨輪邁步推進下，城市發展固然無比重要，鄉村文化同樣彌足珍貴，「城鄉共融」並非單純的公開說辭，又或會議桌上的虛幌子，而是發揮智慧去確實地推動、有效地發展及保留傳統特色。青山依舊常青，綠水仍然長流，天德英雄古廟命途又是否永在？



天德英雄古廟
全景圖



守中即守正：

從道家醫學「扶正祛邪」論陰陽和合、天人統一與文明存續

李寶能*

一、緣起：「正氣」二字，世人讀錯了

筆者近年留意道醫之學，於「扶正祛邪」四字反覆涵詠，總覺有一處關節向來少人點透——那就是「正」字，究竟作何解？

今日論中醫、論養生者，開口閉口「正氣」「邪氣」，然細問何謂正氣，答曰「抵抗力」者有之，答曰「陽氣」者有之，答曰「陰陽之間取其一善者」者亦有之。這些答案，在筆者看來，都未搔到癢處。若「正」只是陰陽中偏向善的一邊，則扶正祛邪不過是助強凌弱之術，與道家「和」的精神相去何止千里。

這個「正」字，是國寶中的國寶。它上接《尚書》十六字心傳，中貫《老子》《中庸》，下落《內經》而為醫道之綱。讀錯了它，整個道醫學乃至整個中國文明的生命觀，都會跟著讀錯。故本文不避淺陋，從「扶正祛邪」出發，試為「正」字作一正名，並由此正名，照見當代文明「斷子絕孫」之危的深層病根。

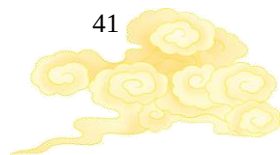
二、「正」之真義：不陰不陽，陰陽和合

先立界說。竊以為，「正」之真義，可以四句括之：不偏不倚，不亢不卑，不陰不陽，中者為正；反言之，不正者為邪，為魔。

請先破一個流俗之見：正氣不是「陰陽中取一」。陰陽之中，取陰則為寒，取陽則為燥，取任何一邊都是偏，偏即是邪——哪怕是偏向我們習慣上認為「好」的那一邊。《素問·生氣通天論》講得最明白：「陰平陽秘，精神乃治；陰陽離決，精氣乃絕。」請注意這十六個字的結構：治者，非陰勝，非陽勝，而是「平」與「秘」；絕者，非陰亡，非陽亡，而是「離決」。正氣者，非陰也，非陽也，乃陰陽和合之狀態也。《老子》所謂「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，沖氣者，虛而能容、動而能調之中氣也——這才是「正氣」的正解。

由是，一串等式便成立了：守中，即守正；守正，即守太極；守太極，即守動態平衡。太極者，非一靜止之圓，而是陰陽互抱、此消彼長而始終不離其和的動態整體。所謂「中」，不是折中、不是鄉愿、不是各打五十大板，而是萬變之

* 全真道龍門派掌門委任 30 代傳人獅山宗創辦人、國際道林太學創辦人



中那不偏不倚的樞軸。《老子》第五章言「多言數窮，不如守中」，守的是這個樞軸；《中庸》言「致中和，天地位焉，萬物育焉」，天地因中而位、萬物因和而育——「中」從來不是消極的妥協，而是生機的總源頭。不明此義，而言扶正祛邪，是買櫝還珠。

三、天地人全息統合：靜守其恆常，動求其平衡

這個「中」字，放在道家與道家醫學的視野裏，從來不是一個孤立的修身口訣。數千年前，這個傳統已經確認：一切自然生態、一切生命現象，皆從內到外、由身及世，天地人全息統合為一體。

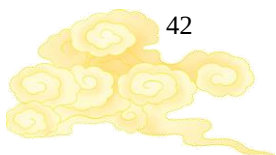
《素問·寶命全形論》言：「夫人生於地，懸命於天，天地合氣，命之曰人。」人不是天地之間的客人，而是天地之氣交合所生的節點；人身的小宇宙與天地的大宇宙，同構而相應。故調身即是調天地，失天地之和者，身亦不能獨和。這不是玄談，而是整套醫學賴以建立的宇宙論前提——後世所謂「天人合一」，其源在此。

統合之道，動靜二義：靜守其恆常，動求其平衡，這就是「天之道」。靜，守的是那不變的中；動，求的是那常變的和。兩者不是對立的功夫，而是同一件事：守中者，動時自然能調；不知守中者，其動必流於偏。《周易·乾·象》言「天行健，君子以自強不息。」——世人多把這八個字讀成打雞血的座右銘，實則大謬。天何以能「行健」？正因天行有度、四時不忒、晝夜不亂；健者，非蠻力之謂，乃恆常而平衡、生生而不息之謂。君子法天，自強不息者，效其「健」，亦必先效其「度」也。失了度的「自強」，只是加速的耗竭——這話放在今日，筆者以為是當頭棒喝。

這一層道理，在醫家手上落實得最為具體。《內經》論治，從來不求剿滅，而求「調」——寒者熱之，熱者寒之，虛則補之，實則瀉之，其總綱不過是把偏離了的陰陽，調回那個動態平衡的中。故上工治人，不與病為敵，而與偏為敵；病去與否，是平衡恢復之後的自然結果。這與今日「對抗式醫療」的思路，恰成映照：動輒言「殺滅」、「根除」、「對抗」，身體被當成戰場，藥物被當成武器，戰事或有勝負，戰場早已滿目瘡痍。道家醫學數千年前確認的，正是今日系統科學、生態學重新發現的道理：一個系統的健康，不在於消滅了多少「敵人」，而在於它的調節機制是否健全、它的動態平衡是否得以維持。全息統合、動靜相濟，此之謂天之道；醫如是，養生如是，治世亦如是。

四、天之道與人之道：「人心惟危」之後

然而這個「守中抱一」的天之道，一落到人間，就出了問題。



《尚書·大禹謨》十六字心傳曰：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」道心微而難見，人心危而易傾——「危」者，傾側之謂，一傾則離中，離中則入邪。於是《老子》第七十七章描繪的那幅對照圖，便在人世反覆上演：「天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足而奉有餘。」天之道是動態平衡的調節——有餘者損之，不足者補之，如張弓然，高者抑之，下者舉之；而人之道，偏偏反其道而行：已經不足的，還要再損，拿去供奉那已經有餘的。

這八個字的診斷力，筆者以為至今無人出其右。今日經濟學所謂「馬太效應」——強者愈強、弱者愈弱，富者愈富、貧者愈貧——不過是「損不足而奉有餘」的現代術語譯本；而老子的深刻處，在於他不止描述了現象，更點出了病機：這不是某一朝代、某一制度的偶然失誤，而是「人之道」離中而趨偏的必然邏輯。資本有自我增殖的本性，權力有自我集中的慣性，凡有累積機制之處，「奉有餘」便自動運轉，除非有自覺的「損補」之力逆之——而這股逆之之力，恰恰是天之道，是守中，是那個被世人讀錯了的「正」字。放在財富分配上是如此，放在教育資源、醫療資源、乃至生育機會的分配上，亦是如此。當社會的一切資源都向「有餘」處傾斜，年輕一代連安身立命尚且不足，又何來餘力延續生命之流？人之道走到極處，斷絕的就不只是某一代人的生計，而是這個社會本身的未來。

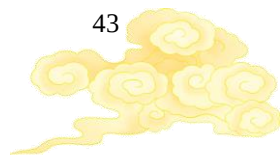
於是整部墮落史就此展開。《老子》第三十八章：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」第十八章：「大道廢，有仁義。」請注意老子的語氣：仁義的出現，不是文明的進步勳章，而是大道已廢的症狀——正如身體發炎，是平衡已破的徵象。炎症不是健康，仁義亦不是道；炎症需要正視，但把炎症當成本體，就大錯特錯了。

五、仁義治標，大道治本：治人、治未病

由此，筆者要提出本文最核心的判斷：仁義治標、治病；大道治本、治人、治未病。

仁義禮法，是社會已病之後的藥。藥不可廢——失了道的社會，若連仁義也丟了，立刻就崩；故不求大道、只求仁義，雖然是捨本逐末，尚可苟延殘喘。儒門的偉大，正在於大道既廢之後，仍然死死守住這服治標之藥，守住文明最後的生機。其中最悲壯的一聲呼喊，便是孟子那句「不孝有三，無後為大」。

這句話，今日被誤讀至深，或以為是封建家長制的遺毒，或以為是對個人自由的綁架。筆者以為皆非。在大道廢、人之道橫行的世界裏，個體的修身齊家已經無法上達天道，此時「無後為大」守的是什麼？守的是生命之流的最低底線——無論世道如何偏離，至少讓生命本身延續下去，留得青山在。這是治標之藥中最剛猛的一味，是文明在病重之時的救命湯。連這句話也被嘲笑、被拋棄之日，就是連治標之藥也扔掉的時刻——那就不再是苟延殘喘，而是直接拔管了。



請看今日的病情報告。全球總和生育率持續崩塌，東亞諸多社會已降至一點零以下，遠低於二點一的世代更替水平，且仍在下探；環境荷爾蒙、微塑料、持久性有機污染物侵入人體，大型整合分析顯示，全球男性精子濃度在四十餘年間下降逾半，且下降速率在新世紀明顯加快；高強度的競爭制度與居住、教育成本層層疊加，使年輕一代不敢生、不能生、不願生。這三組事實，一組在制度，一組在身體，一組在人心，而合觀之，正是「損不足奉有餘」在人之道走到極處後，對生命延續本身的三面夾攻。世人或以為這是「發展的代價」，筆者必須直說：以技術之名、行反生命之實的文明，是假科技文明；它的特徵是以效率替代生生、以消費替代養育、以個體當下的便利替代世代的延續。一個讓生命無法延續的文明，無論其技術多炫目、其帳面多漂亮，在本體論上就是自絕的文明。斷子絕孫，不是詛咒，是已經在進行的事實——殘酷的是，已經不堪，卻都看不見，或者以消費主義的喧囂掩蓋之，以「個人選擇」的話術正當化之。

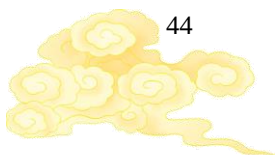
而大道治本，治的是什麼？治的是「人」，不是「病」；治的是「未病」，不是「已病」。《素問·四氣調神大論》曰：「聖人不治已病治未病，不治已亂治未亂。夫病已成而後藥之，亂已成而後治之，譬猶渴而穿井，鬥而鑄錐，不亦晚乎？」扶正祛邪的最高義，從來不是與邪搏殺，而是令邪無從生——正氣存內，邪不可干，此之謂也。於身如此，於家如此，於文明亦如此。

六、整全之道：一種無可比擬的系統醫學

扶正祛邪論至此，可以正面回答一個問題：道醫學究竟是一門什麼樣的學問？

筆者的回答是：它是一個完全整全的、包含全人生涯教育的、「個人——家庭——社會——時空」系統醫學——這是西方現存一切「生命」相關學科都無法比擬的。

請細數其整全之所在。就個人而言，道醫學管的不是某一器官、某一指標，而是全人——身、心、神三者統合調養，《上古天真論》「形與神俱，而盡終其天年」，形神並舉，從不分科。就生涯而言，它管的不是某一場病，而是整個生命歷程：未孕之先論養精擇時，是胎教的源頭；少壯之時論四氣調神、不妄作勞，是養生的正軌；衰老之際論度百歲乃去、衰而不竭，是老年學的先聲；乃至臨終，《莊子》以「善吾生者，乃所以善吾死也」教人安時處順——由受孕至臨終，一個完整的生涯教育體系，環環相扣，無一缺漏。試問今日西方學科版圖：醫學管疾病，教育學管學校，心理學管心智，老年學管晚年，生死學管臨終——各管一段，各自為政，有哪一門學科，能把一個人的整個生涯當作一個整體來教、來養、來護持？



就家庭與社會而言，道醫學的調養從不止於個體：由一身之陰陽和合，推出一家之倫常和諧，再推出一世之損補平衡——前文所論和解、所論仁義與大道，皆是此義。就時空而言，《四氣調神大論》因春夏秋冬而異其養，後世五運六氣之學因歲時氣運而異其治——人始終被放在天地時空的運行節律中來理解，而不是放在恆溫恆濕的實驗室裏來測量。個人、家庭、社會、時空，四個維度層層相含，全息統合為一體：這不是把西醫、心理、教育、社會學「加起來」就能得到的總和，因為它從一開始就是一個不可分割的整體——加法的極限，拼不出本體的整全。蓋建民教授論道教醫學之模式，謂其「熔生理治療、心理治療、社會治療和信仰治療為一爐」，建立在道教宇宙論、人天觀和身心觀的基礎之上——此語恰好從宗教醫學一側，印證了這個傳統與生俱來的整全性格。

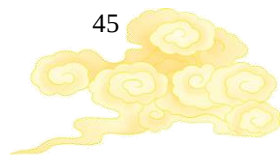
西方不是沒有覺察。整體醫學（Holistic medicine）、整合醫學（Integrative medicine）、敘事醫學、安寧療護，近數十年紛紛興起，方向正是朝著這個整全而來。然筆者必須指出：這些嘗試皆是在個體本位、分析還原的舊地基上事後補綴，而道醫學的整全，是從「天地合氣，命之曰人」的本體論原地長出來的。補綴與原生，層次不同，不可同日而語。這不是門戶之見，而是誠實的學理判斷：在「生命整全性」這一項上，道醫學領先了西方兩千餘年，而且至今未被追上。

七、展望：和解、齊物共生與大團結

診斷既畢，藥方既明，筆者願更進一層，談談這個「正」字所能開出的願景。因為扶正祛邪從來不是退守之術，而是生生之道的重建；重建所至，自有其層層開展的遠景。

最近的一層，是和解。願社會、國情、世態、炎涼，得以和解。今日社會之撕裂，無論是階層之對立、世代之鴻溝、人情之炎涼，究其病機，仍是那句老話：損不足而奉有餘，離中而趨偏。和解不是鄉愿式的各讓一步，而是重新回到「損有餘而補不足」的天之道，讓失衡者復歸於衡，讓離決者復歸於合。陰陽和合於一身，是為正氣；群己和合於一世，是為正治。扶正祛邪之於社會，祛的是撕裂之邪，扶的是和解之正。

或問：炎涼世態，人情冷暖，自古皆然，何解之有？筆者答曰：正因其自古皆然，愈見「中」之可貴。炎者，過熱也；涼者，過寒也——皆是偏，皆是離中。世態之所以炎涼，因人心先離了中：見有餘則趨之若鶩，見不足則避之惟恐不及，這正是「損不足奉有餘」在人情層面的日用表現。故和解之道，不在責備炎涼之人，而在修復那個讓炎涼得以運轉的結構；結構歸中，人情自暖。此所以道家言治世，從來先言治人、治心，先言「我無為而民自化，我好靜而民自正」——守中者正己而物正，此之謂也。



再宏觀的一層，是齊物共生。《莊子·齊物論》言「天地與我並生，而萬物與我為一」——這是道家視野中最遼闊的一句話。齊物者，非抹平萬物之殊異，而是照見萬物同出於道、同處於一個生生之網中：人與人共生，人與萬物共生，人與天地共生。前文所論「天地人全息統合」，至此便開出它的倫理向度：既然萬物與我為一，則傷物即是自傷，害生即是自絕；護持他者之生機，正是護持自身之正氣。齊物共生，是守中之道從一身一家推向天地萬物的必然展開。

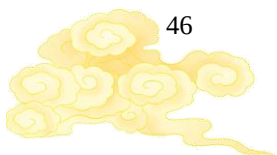
再政治的一層，是全世界人民大團結。這句口號，今日聽來或覺遙遠，然放在道家的尺度下，它與前述諸義一脈貫通：天之道損有餘而補不足，本來就沒有國界的限制；齊物者視萬物為一，本來就不認同以強凌弱、以眾暴寡的人之道。一個真正守中的文明，其對外之道必是和平而非征伐、共生而非零和——因為征伐與零和，本質上仍是「損不足奉有餘」在國際間的翻版。和解於內、共生於物、團結於天下，看似三事，實則一事：這些都是一致的——皆是「中」與「和」在不同尺度的展開，皆是扶正祛邪在不同疆界的實踐。

八、結論：二元分裂的死路，與守中的生機

最後，把視野拉回今日，並追問到最底處。

大道既廢之後，中國文明靠仁義之藥延續了兩千餘年，靠「無後為大」的底線守住了生命之流。然而晚近百餘年，連這服藥也被當成封建糟粕倒掉，我們終於走上了與西方同一條路：身心二元，分化分裂——身體交給醫院，心靈交給消費，生育交給政策計算，延續交給「以後再說」。這條路的本質，正是把「人」從天地人全息統合的整體中抽取出來，切成互不統屬的碎片；而碎片是沒有生態、沒有系統、沒有可持續性的。中國哲學之整體觀，向來視宇宙為一大化流行的有機整體，人居其中而與天地參，此與西方近代以來主客二分、身心二元的範式，路向判然有別。

更深一層追問，這條死路的總病根，是一個從未被認真回答的前提問題：何謂生命？現代生命科學在分子層面成就卓著，然其對生命的操作性定義——新陳代謝、自我複製、刺激反應——恰恰漏掉了生命最本質的屬性：生生。生命不是一個靜態的存在物，而是一個指向延續的過程；一個不能延續的「生命」，在道家的尺度下，是未完成的生命。《易傳》以「生生」釋「易」，是把變易本身理解為生命的不斷湧現；《道德經》言「道生之，德畜之，物形之，勢成之」，是把萬物的存在理解為道之生德的展開。在這個傳統裏，「何謂生命」的答案從一開始就是明白的：生命即生生，生生即延續，延續即正道。西方醫學範式以個體為本位，診斷、治療、療效皆以個體當下的指標為斷，其技術成就筆者從不否定；然其盲點在於看不見生命之流——於是生育可以外包給技術，衰老可以外包給藥物，延續可以外包給「以後再說」。把生命理解為個體的孤立存續，這個前提錯了，方向便錯了；方向錯了，技術愈精，離「中」愈遠。失去了整全生機的文明，



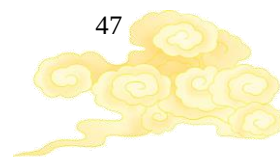
無論包裝得多麼現代，終局只有一個：斷子絕孫。這不是詛咒，是診斷。而且病機早已寫明：損不足而奉有餘的人之道，走到極處，必然連「不足」的底線——生命延續本身——也被損去，奉給「有餘」的消費與增長。

出路在哪裏？還是在那個「正」字裏。不偏不倚，不亢不卑，不陰不陽；守中，守正，守太極，守那陰陽和合、天地人統一的動態平衡。於身，是陰平陽秘，精神乃治；於家，是生生相續，無後為大；於世，是世態炎涼之和解；於物，是齊物共生；於天下，是全世界人民的大團結；於文明，是天之道損有餘而補不足，令生機周流而不竭。由一身而一家、而一世、而萬物、而天下，尺度不同，其理一貫——這正是天地人全息統合的應有之義。扶正祛邪，祛的是「偏」與「離」，扶的是「中」與「和」——這味藥，數千年前已經配好，國寶中的國寶，至今有效。

問題只餘一個：我們肯不肯服。

參考文獻：

- 1、陳鼓應，《老子今註今譯》。北京：商務印書館，2003 年。
- 2、陳鼓應，《莊子今註今譯》。北京：中華書局，1983 年。
- 3、黃壽祺、張善文，《周易譯註》。上海：上海古籍出版社，2004 年。
- 4、朱熹，《四書章句集注》。北京：中華書局，1983 年。
- 5、孫星衍，《尚書今古文注疏》。北京：中華書局，1986 年。
- 6、郭靄春主編，《黃帝內經素問校注》。北京：人民衛生出版社，1992 年。
- 7、王洪圖主編，《黃帝內經研究大成》。北京：北京出版社，1997 年。
- 8、王慶其主編，《黃帝內經文化研究》。上海：復旦大學出版社，2014 年。
- 9、蓋建民，《道教醫學》。北京：宗教文化出版社，2001 年。
- 10、任繼愈主編，《中國哲學史》。北京：人民出版社。
- 11、荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》。北京：文物出版社，1998 年。
- 12、Levine, H., et al. "Temporal trends in sperm count: a systematic review and meta-regression analysis of samples collected worldwide in the 20th and 21st centuries." *Human Reproduction Update*, 2023, 29(2): 157–176.
- 13、United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. *World Population Prospects*. New York: United Nations.



道家哲學的數學化潛能：

一項基於形式化、模型化與元數學化三維框架的比較研究

吳曆恒

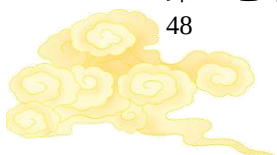
哲學之數學化潛能長期以來被狹義地理解為「原生數學性」（即以數學為顯性語言或本體），從而遮蔽了以動態系統、控制論與非線性動力學為特徵的「隱性數學結構」。本文提出「數學化」之三層操作性定義——形式化（命題能否轉譯為符號邏輯）、模型化（核心概念能否以數學模型解釋並產生非平凡推論）、元數學化（體系能否對形式化本身之局限進行反思）。在此基礎上建立五維評估框架（原生數學性、邏輯形式化、動態建模性、結構對偶性、現代詮釋潛力），以公元前六世紀至公元五世紀為時間斷限，遴選東（中、印）、西兩大傳統共二十個主流學派進行橫向比較，判斷時採用主流或流行解讀，並以「反形式化檢驗」排除牽強類比。畢達哥拉斯學派於原生數學性維度達最高（5.0），不可超越；亞里士多德與斯多葛派於邏輯形式化達最高（5.0）。道家哲學於原生數學性僅屬中等（2.5），邏輯形式化屬偏高（3.0），然於動態建模性（5.0）、結構對偶性（5.0）及現代詮釋潛力（5.0）三維均達最高。其「無為」可嚴格對應最小作用量原理之零外力變分條件；「反者道之動」對應范德波振盪器之負反饋極限環；「道生一，一生二，二生三，三生萬物」對應非線性遞歸系統之混沌邊緣。道家並非「總體上最數學化」之古典哲學（畢達哥拉斯學派於原生數學性上具有不可化約之優位），然其於動態系統之數學化這一特定維度上具有東西古典哲學中最為豐富之結構資源。其「道可道，非常道」之元反思，更與哥德爾不完備定理形成對象語言—元語言之層次同構，從而使道家成為唯一兼具高階模型化能力與元數學化自覺之古典體系。

一、引言：問題意識、研究空白與本文貢獻

1、問題意識

「數學化」一詞在哲學史研究中長期被窄化為「以數學符號或幾何圖形表達哲學命題」。依此標準，畢達哥拉斯（Pythagoras）之「萬物皆數」（*πάντα ἀριθμός*）無疑為古典哲學之巔峰，相對而言，同樣描述萬物本質道理的道家，其《道德經》與《莊子》因其詩性語言與反命題風格，似乎與數學嚴格性格格不入。

然若將「數學化」擴展至「思想結構與現代數學理論之間的非平凡同構關係」，則評判標準將發生根本位移。李約瑟（Joseph Needham）於《中國科學技術史》第二卷中指出，道家思想蘊含「有機自然主義」（Organic naturalism），其對宇宙



之理解與現代系統論驚人地相似。物理學家玻爾（Niels Bohr）更以太極圖為其互補原理（Complementarity principle）之紋章。這些跨時代、跨文化之印證揭示了道家哲學或許是一套不以數學為顯性語言，卻以數學為隱性結構之思想體系。

本文之核心問題因此確立為：在東西古典哲學之廣闊光譜中，道家哲學是否於特定維度上具有最為突出之數學化潛能？為了回答此問題，本文必須首先界定「數學化」之操作性定義，建立可重複之評估框架，並在嚴格之比較中確定道家之獨特定位。

2、研究空白

既有研究存在三項關鍵空白：

第一，定義模糊。卡普拉（Fritjof Capra）於《物理學之道》（*The Tao of Physics*, 1975）中將道家之「道」與量子場論之「真空」類比，然其論述止於隱喻層次，未進入可證偽之形式化。馮友蘭《中國哲學史》雖承認道家之辯證法特徵，然其評價限於黑格爾式哲學語言，未觸及數學結構。

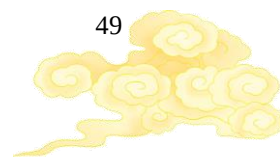
第二，比較失焦。現有比較研究多將道家與單一西方學派（如赫拉克利特或懷特海之過程哲學）進行點狀類比，缺乏系統性之多學派橫向評估。更關鍵者，既有比較常以某學派之優勢維度對比其他學派之劣勢維度，導致結論偏頗。

第三，詮釋學反思缺位。以現代數學工具詮釋古典哲學，涉及「強詮釋」（Imposing interpretation）之風險。既有研究鮮少討論：何種形式化為「有效」（Valid），何種為「牽強」（Forced）？何種形式化產生非平凡推論（Non-trivial consequences），何種僅為同語反覆（Tautology）？

3、本文貢獻

針對上述空白，本文提出三項貢獻：

- (1) 方法論創新：提出「數學化」之三層操作性定義（形式化、模型化、元數學化），建立五維評估框架，並以「反形式化檢驗」排除無效類比。
- (2) 推論嚴謹化：以「同維度公平比較」取代總分排序，增設「不可數學化」反例分析，避免以道家之長比其他家之短。
- (3) 表達規範化：採結構化摘要、標準數學符號與嚴格引用格式，並增設「方法論局限」節，反思現代數學詮釋古典文本之詮釋學問題。



二、方法論：數學化的操作性定義與評估框架

1、「數學化」之三層操作性定義

本文主張，「數學化」並非單一概念，而是包含三個遞進層次之操作性定義：

層次一：形式化（Formalization）。將哲學命題轉譯為符號邏輯或公理系統，使之具有明確之語法（Syntax）與語義（Semantics）。例如，將亞里士多德三段論轉譯為謂詞邏輯。

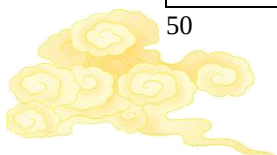
層次二：模型化（Modeling）。以數學結構（如微分方程、拓撲空間、群論）詮釋哲學概念，並能從模型中推導出原命題未明言卻蘊含之非平凡推論。例如，以最小作用量原理詮釋「無為」，並推導出「最小干預即最優控制」之操作命題。

層次三：元數學化（Meta-mathematization）。哲學體系本身對「形式化/模型化之局限」進行反思，形成對象語言（Object language）與元語言（Metalanguage）之層次區分。例如，哥德爾不完備定理證明形式系統無法窮盡自身真理；道家「道可道，非常道」則指出可言說之道非終極之道。

2、五維評估框架之操作性定義

基於上述三層定義，本文建立以下五維框架。每維按以下準則和相應描述判斷分級。5.0 為最高，4.5 為極高，4.0 為甚高，3.5 為較高，3.0 為偏高，2.5 為中，2.0 為偏低，1.5 為低，1.0 為甚低，0.5 為極低，0.0 為最低。

維度	操作性定義	評估標準
原生數學性	該學派是否以數學為其核心方法或本體論基礎	5.0=數學即本體；3.0=數學為重要工具；1.0=數學完全缺席
邏輯形式化	核心命題能否轉譯為符號邏輯或公理系統而不產生矛盾	5.0=完整公理化；3.0=部分命題可形式化；1.0=幾乎不可形式化
動態建模性	宇宙觀／方法論能否以微分方程、動態系統或網絡模型表達並產生非平凡推論	5.0=完整動力學模型；3.0=部分過程可建模；1.0=靜態結構
結構對偶性	是否存在清晰之二元或多元對偶、對稱或拓撲結構，且該結構具有數學可操作性	5.0=嚴格對偶／對稱群；3.0=鬆散二元論；1.0=單一實體
現代詮釋潛力	二十世紀後之數學工具（範疇論、信息熵、混沌理論等）能否豐富其內涵並產生新推論	5.0=多種現代理論可非平凡應用；3.0=部分類比；1.0=無現代關聯



3、學派遴選之納入準則

為確保比較之可比性（Comparability），本文設定以下納入準則：

- (1) 時間斷限：盡量是公元前六世紀至公元五世紀（古典哲學時期），排除中世紀經院哲學。
- (2) 主流性：該學派於其傳統中具有奠基性或廣泛影響力，用的也是該學派獲公認的主流主張。
- (3) 文本可及性：具有足夠之原始文獻或殘篇，可供分析。
- (4) 跨傳統覆蓋：涵蓋中國、印度、希臘三大哲學傳統。

依此準則，遴選二十學派如下：中國六家（道家、儒家、墨家、名家、法家、陰陽家／易學）、印度四家（佛家中觀、數論、正理、吠檀多）、希臘十家（畢達哥拉斯、赫拉克利特、巴門尼德、德謨克利特、柏拉圖、亞里士多德、斯多葛、伊壁鳩魯、新柏拉圖主義、懷疑論）。

4、反形式化檢驗：排除牽強類比

為避免「強詮釋」之風險，本文引入反形式化檢驗（Anti-formalization test）：

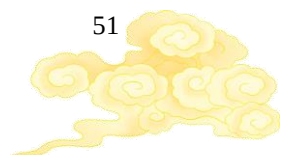
若一個哲學命題之所有形式化嘗試均導致：(a) 邏輯矛盾；(b) 同語反覆（Tautology）；(c) 過度特設（Ad hoc）之參數調整；或 (d) 無法產生非平凡推論，則判定該命題於該維度上為「不可形式化」。

例如，若將「仁」形式化為社會網絡之全局連通度，然該形式化無法推導出儒家倫理學之任何非平凡命題（如「克己復禮」之操作意義），則此形式化於動態建模性維度上為牽強，應予降級。

三、二十學派評估結果與分組討論

1、完整評估總表：

序號	學派	原生數學性	邏輯形式化	動態建模性	結構對偶性	現代詮釋潛力	總體
1	畢達哥拉斯	最高	較高	偏低	偏高	較高	較高
2	道家	中	偏高	最高	最高	最高	甚高
3	陰陽家／易學	甚高	中	偏高	極高	甚高	較高
4	赫拉克利特	偏低	中	最高	較高	極高	較高
5	亞里士多德	偏高	最高	中	偏高	較高	較高



6	佛家中觀	偏低	較高	中	甚高	最高	較高
7	柏拉圖	偏高	甚高	偏低	較高	較高	偏高
8	印度數論	較高	偏高	中	較高	較高	偏高
9	德謨克利特	較高	偏高	偏高	偏低	甚高	偏高
10	斯多葛派	中	最高	偏低	中	偏高	偏高
11	名家	偏高	最高	較低	偏低	偏高	偏高
12	墨家	中	較高	偏低	中	偏高	中
13	印度正理	中	甚高	較低	偏低	中	中
14	印度吠檀多	偏低	中	偏低	偏高	偏高	中
15	巴門尼德	中	較高	甚低	中	偏高	中
16	伊壁鳩魯派	偏低	中	中	偏低	偏高	中
17	新柏拉圖主義	較低	偏低	偏低	偏高	偏高	中
18	法家	較低	中	中	偏低	中	偏低
19	儒家	較低	偏低	甚低	偏低	偏低	較低
20	懷疑論	甚低	中	甚低	較低	偏低	較低

2、分組討論：各類型學派之數學化特徵與局限

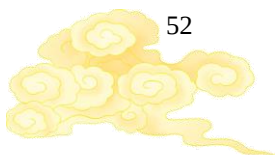
(1) 第一組：原生數學型（畢達哥拉斯、陰陽家）

畢達哥拉斯學派之「萬物皆數」為哲學史上唯一以數學為本體之學派，其原生數學性達最高（5.0）當之無愧。彼等發現音程與弦長之整數比（八度=2:1，五度=3:2，四度=4:3），將數學落實為宇宙和諧定律。數學上，畢達哥拉斯宇宙對應緊緻度量空間，一切關係由整數比窮盡。

然其局限亦明顯：宇宙觀靜態封閉，缺乏生成演化維度。動態建模性僅得 2.0。畢達哥拉斯之「輪迴」是循環重複，而非系統演化。其數學為「代數的」與「靜態的」。

陰陽家之《易經》原生數學性達甚高（4.0）。《易經》除了「象」，另一半就是「數」，可以通過數字運算世界運作。八卦結構為三維二元向量空間 $\mathbb{Z}_2^3$ ，六十四卦為 $\mathbb{Z}_2^6$ ，萊布尼茨（Leibniz, 1703）已證其與二進制同構。五行生剋之鄰接矩陣為循環置換矩陣，具 $\mathbb{Z}_5$ 對稱性。

易學之數學主要為組合數學與離散結構，於連續動力學表達力較弱。其象數推衍帶有神秘主義色彩，經反形式化檢驗：以群論詮釋八卦雖有效，然以五行「生剋」推導歷史週期（如鄒衍之「五德終始」）無法產生非平凡推論，屬過度特設之應用，故邏輯形式化僅得 2.5。



(2) 第二組：邏輯形式化型（亞里士多德、斯多葛、名家、正理）

此四派於邏輯形式化維度均達最高或甚高，然其數學氣質各異。

亞里士多德之三段論（Barbara 式）為謂詞邏輯奠基：

$$\frac{\forall x(P(x) \rightarrow Q(x)), \quad \forall x(Q(x) \rightarrow R(x))}{\therefore \forall x(P(x) \rightarrow R(x))}$$

其十範疇為本體論分類框架，數學上對應偏序集。然亞氏宇宙靜態層級，動力學薄弱。其四因說雖具系統性，然每一物體固定於「自然位置」，整體為封閉球層結構。經反形式化檢驗，以偏序集詮釋四因說有效，惟以之推導運動學則失敗（因其動力學被目的論靜態化），故動態建模性僅得 2.5。

斯多葛派發展命題邏輯雛形與模態邏輯框架。其公理 $\Box p \rightarrow p$ （必然蘊含實然）及真值函數表已具現代命題演算形式。然其物理學之「普紐瑪」（Pneuma）雖為連續體，卻缺乏可解之動力學方程，動態建模性僅得 2.0。

名家之「白馬非馬」觸及分析哲學與集合論。設 $M = \{x \mid x \text{ 是馬}\}$ ， $B = \{x \mid x \text{ 是白馬}\}$ ，則： $B \subset M \wedge B \neq M \wedge \text{int}(B) \neq \text{int}(M)$ 。其中 $\text{int}(\cdot)$ 為內涵（intension）。此形式化有效，因它解釋了為何「名」不等同於「實」——集合之內涵決定外延，但名稱指稱不等於集合等同。然名家之邏輯為語言解構服務，未發展為系統之數學宇宙論，動態建模性僅得 1.5。

印度正理派（Nyāya）之因明五支作法為古典證明論之東方版本：

邏輯結構為類比推理鏈： $p_1(\text{宗}) \rightarrow p_2(\text{因}) \rightarrow p_3(\text{喻}) \rightarrow p_4(\text{合}) \rightarrow p_5(\text{結})$ 。其邏輯主要服務宗教論證，動態建模性與結構對偶性皆弱。

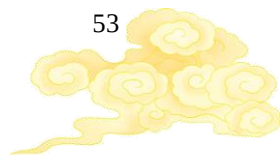
(3) 第三組：動態建模型（赫拉克利特、道家）

赫拉克利特之「萬物流變」（ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\iota$ ）與道家宇宙觀最為接近，二者於動態建模性均達最高（5.0）。

赫氏之宇宙可寫為非自治微分方程：

$$\frac{d\Phi}{dt} = f(\Phi, t), \quad \Phi(t_1) \neq \Phi(t_2) \text{ for } t_1 \neq t_2$$

其「對立統一」對應雙穩態系統： $\frac{dx}{dt} = x - x^3$ ，系統在兩個穩定定態之間持續張力。然赫拉克利特思想僅存殘篇，缺乏完整方法論與實踐哲學。經反形式化檢驗：其「火為本原」可建模為動態系統，然「靈魂之火」之倫理學無法從該模型推導出非平凡命題，故總體結構完整性不及道家。



(4) 第四組：結構對偶與現代詮釋型（佛家中觀、印度數論、吠檀多、柏拉圖、新柏拉圖主義）

龍樹中觀之「空性」可類比為範疇論初始對象（Initial Object）——存在但無內在屬性，對任何對象存在唯一態射。「四句破」對排中律之超越，類似直覺主義邏輯。其現代詮釋潛力達最高（5.0）。

然經反形式化檢驗：中觀之「空」是認識論解構——一切概念被否定，達到「言語道斷」。若將「空」形式化為空集 $\emptyset$ ，則所有命題皆為真（Ex Falso Quodlibet），導致邏輯爆炸。故「空」之有效形式化需限制於範疇論之特定語境（如初始對象），而非經典集合論。其原生數學性因此僅得 2.0。

印度數論（Sāṃkhya）以神我（Purusha）與自性（Prakriti）二元為本體，三德（Gunas）構成三維狀態空間： $|\psi\rangle = \alpha|S\rangle + \beta|R\rangle + \gamma|T\rangle$, $|\alpha|^2 + |\beta|^2 + |\gamma|^2 = 1$

此量子力學類比有效，然數論體系靜態封閉，缺乏演化動力學。其「神我不動」類似觀測者，然無測量過程之動力學描述，動態建模性僅得 2.5。

吠檀多（Vedānta）之商羯羅主張梵我合一，可詮釋為全息理論（Holographic principle）：每一 Atman 包含整體 Brahman 之信息。摩耶（Māyā）為非單射投影映射 $\pi: B \rightarrow M$ 。然其神秘主義傾向使邏輯形式化受限，且「合一」體驗無法產生非平凡之數學推論。

柏拉圖之理型論為映射論之古典版本：可感世界 S 為理型世界 I 之投影 $\pi: I \rightarrow S$ 。「分有」（μέθεξις）為原像關係： x 分有 $F \Leftrightarrow \pi^{-1}(x) \cap F \neq \emptyset$ 。然其理型世界靜態永恆，動態建模性僅得 2.0。

新柏拉圖主義之普羅提諾以「太一」為絕對，流溢（Emanation）可建模為範疇論之遺忘函子鏈（Forgetful Functors）或梯度流 $\partial_t \rho = \nabla \cdot (\rho \nabla V)$ 。然其等級結構與神秘主義削弱了邏輯嚴格性，原生數學性僅得 1.5。

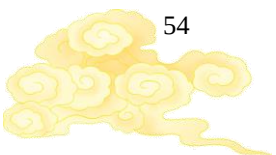
(5) 第五組：機械與決定型（德謨克利特、伊壁鳩魯）

德謨克利特之原子論為古典統計力學雛形。宇宙 $\Omega = \{a_i\} \cup \emptyset$ ，原子運動遵從碰撞律。數學上對應粒子系統與組合數學。然其決定論封閉，結構對偶性弱（僅原子/虛空二元）。

伊壁鳩魯引入「偏斜」（Clinamen），為古典物理中引入隨機性之革命：

$$\frac{d\mathbf{x}_i}{dt} = \mathbf{v}_i + \boldsymbol{\xi}_i(t), \quad \langle \xi_i(t) \xi_j(t') \rangle = D \delta_{ij} \delta(t - t')$$

此朗之萬方程（Langevin Equation）類比有效。然其倫理學導向（快樂主義）



削弱了系統數學之完整性。

(6) 第六組：社會倫理型（儒家、墨家、法家、懷疑論）

儒家之數學化潛力相對最低（總體 1.7）。「仁」可建模為社會網絡全局連通度，「中庸」為約束優化： $\max f(x) \text{ s.t. } \|x - x_0\|_2 \leq \epsilon$ 。然經反形式化檢驗：此形式化無法推導出「克己復禮」或「孝悌」之操作意義，屬描述性類比而非解釋性模型。其宇宙論薄弱，動態建模性僅得 1.0。

墨家之「兼愛」為對稱效用函數： $\forall i, j: \partial U_i / \partial w_j \geq 0$ ，即博弈論中合作博弈雛形。「非攻」為納什均衡。然其數學主要為功利計算，缺乏本體論之數學結構。

法家之「法、術、勢」為機制設計理論先聲。賞罰即激勵相容約束： $u_i(a^*(P)) \geq u_i(a)$ 。權力網絡之「勢」為中介中心性： $\text{Betweenness}(v) = \sum_{s \neq v \neq t} \sigma_{st}(v) / \sigma_{st}$ 。然其數學為權力服務，系統性與動態性皆不足。

懷疑論之總體最低（1.6）。皮浪之懸擱判斷（ἐποχή）對應不可判定性： $\forall p: \neg Kp \wedge \neg K\neg p$ 。無真理標準即最大熵原則： $P(p) = P(\neg p) = 0.5$ 。然懷疑論以解構為務，本身拒絕任何建構，故數學化主要為「否定性」之形式表達。

四、道家哲學的嚴格形式化分析

以下逐層剖析道家之本體論、宇宙生成論、認識論、方法論及辯證法，並以現代數學工具進行形式化重構。每節末附有效性檢驗，以反形式化標準評估該形式化是否產生非平凡推論。

1、本體論：道作為動態系統之相空間

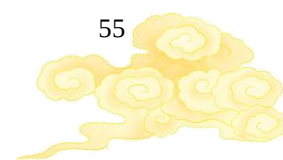
《道德經》首章：「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。」

形式化方面，設「道」為無限維相空間（Phase Space） $\mathcal{M}$ ，其中每一點代表宇宙之一切可能狀態。「無」對應相空間之奇異點（Singularity） $s_0 \in \mathcal{M}$ ，「有」對應 $\mathcal{M} \setminus \{s_0\}$ 。

$$\mathcal{M} = \mathcal{M}_0 \cup \mathcal{M}_+, \quad \mathcal{M}_0 = \{s_0\}, \quad \mathcal{M}_+ = \mathcal{M} \setminus \{s_0\}$$

邊界條件為 $\partial \mathcal{M}_0 = \partial \mathcal{M}_+$ （在拓撲意義上，奇異點之鄰域蘊含整體信息）。此即「同出而異名，同謂之玄」——無與有非兩個獨立本體，而是同一相空間之不同區域。

檢驗其有效性，此形式化產生非平凡推論。道的「不可定義性」對應相空間



之奇異點無法以局部坐標系完全描述（類似黑洞奇點需整體幾何），這解釋了為何「道可道，非常道」不是神秘主義，而是拓撲學之必然。任何局部描述（可道之道）皆遺漏奇異點之全局結構。此推論非顯而易見，故形式化有效。

2、宇宙生成論：遞歸結構與混沌邊緣

《道德經》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

形式化：此為非線性遞歸序列： $x_{n+1} = f(x_n)$, $x_0 = D$ （道）

其中 f 為生成算子。具體展開：

- $x_1 = f(D) =$ 「一」（混沌未分之整體，對應拓撲學之連通分支）
- $x_2 = f(x_1) =$ 「二」（陰陽之分，對應之雙連通分解）
- $x_3 = f(x_2) =$ 「三」（沖氣，對應耦合態）

「二生三」之關鍵在於：非簡單加法，而是耦合運算（coupling operation）。設 Y （陽）與 I （陰）為狀態變量，則： $H = Y \circ I$

其中為非交換、非結合之耦合算子（因陰陽之主次、時序不同則結果不同）。此運算滿足： $[Y, I] = Y \circ I - I \circ Y \neq 0$

即陰陽之耦合具有非交換性，類似量子力學之對易關係。

由「三」生「萬物」，對應迭代系統之混沌邊緣（edge of chaos）。以邏輯斯蒂映射為類比： $x_{n+1} = rx_n(1 - x_n)$

當控制參數 $r > r_c \approx 3.57$ 時，系統進入混沌區，產生無窮複雜之模式。道家之「萬物」即此混沌邊緣之湧現現象（Emergent Phenomena）。

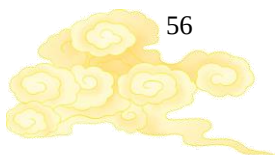
檢驗其有效性，此形式化預測了「三」作為混沌閾值之關鍵節點——若「二」僅為簡單二分，則系統週期運動；必須經「三」（耦合）之非線性放大，方能產生「萬物」之複雜性。此與複雜科學中「簡單規則產生複雜行為」之發現一致，推論非平凡。

3、認識論：滌除玄覽與最小干擾觀測

《道德經》第十章：「滌除玄覽，能無疵乎？」

形式化方面，設認知過程為濾波器（filter）： $\hat{O}_{\text{obs}} = \hat{O}_{\text{sys}} + \hat{N}_{\text{ego}}$

其中 $\hat{O}_{\text{sys}}$ 為系統真實狀態之觀測算符， $\hat{N}_{\text{ego}}$ 為主體自我（ego）之噪聲算符。道家之「滌除玄覽」即要求： $\lim_{\|\text{ego}\| \rightarrow 0} \|\hat{N}_{\text{ego}}\| < \epsilon$



此即最小干擾之觀測（Minimally invasive observation）。在量子力學中，此即量子非破壞測量（Quantum non-demolition measurement）之數學目標：尋找 $[\hat{O}_{\text{obs}}, \hat{H}] = 0$ 之觀測量，使測量不擾動系統演化。

檢驗有效性，此形式化將道家認識論從「神秘直觀」轉譯為「物理學可操作之測量原則」，並推導出具體操作命題：欲認知「道」，主體必須選擇與系統哈密頓量對易之觀測量。此推論具有跨學科之啟發價值，非平凡。

4、方法論：無為與最小作用量原理

《道德經》第三十七章：「道常無為而無不為。」

形式化方面，物理學之最小作用量原理（Principle of Least Action）謂真實軌跡使作用量 S 取極值： $\delta S = \delta \int_{t_1}^{t_2} \mathcal{L}(q, \dot{q}, t) dt = 0$ 。其中 $\mathcal{L}$ 為拉格朗日量。引入人為干預項 $F_{\text{ext}} \cdot q$ ： $\mathcal{L}' = \mathcal{L} + F_{\text{ext}} \cdot q$ ，則「有為」對應 $\delta S' \neq 0$ （系統偏離自然軌跡），「無為」對應 $F_{\text{ext}} \rightarrow 0 \Rightarrow \delta S = 0$ ，即系統沿測地線（Geodesic）演化。故無為 $\Leftrightarrow \delta \int_{t_1}^{t_2} \mathcal{L} dt = 0 \wedge F_{\text{ext}} = 0$ 。

檢驗有效性，此形式化產生非平凡推論——「無為」並非「不作為」，而是最優控制策略（Optimal control strategy）：以零控制成本達成最大系統效能。這解釋了為何「無為而無不為」不是悖論，而是控制論之定理：當系統本身沿測地線演化時，任何額外控制皆為冗餘（Redundant），甚至適得其反。此推論可直接應用於現代管理學與生態治理。

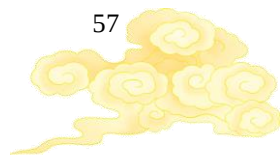
5、陰陽辯證：耦合動力學與拓撲對偶

《道德經》第四十二章：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

形式化，設 $Y(t)$ 為陽之強度， $I(t)$ 為陰之強度，建立耦合微分方程組：

$$\begin{cases} \frac{dY}{dt} = \alpha Y - \beta YI + \gamma I \\ \frac{dI}{dt} = -\delta I + \epsilon YI - \zeta Y \end{cases}$$

此為 Lotka-Volterra 方程之對稱變體。當參數滿足 $\alpha = \delta$ 、 $\beta = \epsilon$ 、 $\gamma = \zeta$ 時，系統存在守恒量， $H = YI - \frac{\gamma}{\beta}(Y + I) = \text{const}$ ，此即「沖氣以為和」之數學表達——陰陽相互作用產生守恒之「和」，系統圍繞此守恒量作週期振盪，對應太極圖之



旋轉。

而拓撲對偶性上，設宇宙狀態空間為流形 M ，陽為開集 $U \subset M$ ，陰為閉集 $V = \overline{U^c}$ ，則 $M = U \cup V$ ， $\partial U = \partial V$ 。陰陽交界 ∂U 為超曲面（Hypersurface），對應「玄之又玄」之門——一切變化發生於此邊界。此結構與拓撲學之對偶配對（Dual pairing）及微分幾何之斯托克斯定理（Stokes' Theorem）所描述之邊界-區域關係同構。

檢驗有效性，守恒量 H 之推導非顯然，且預測了「沖氣」作為動態平衡之存在——若無此守恒量，陰陽將趨於一方獨大（陽亢或陰盛），系統崩潰。這解釋了中醫學「陰陽失調則病」之原理，推論具有跨學科之可應用性。

6、反者道之動：負反饋與非線性振盪

《道德經》第四十章：「反者道之動，弱者道之用。」

「反者道之動」描述自發回歸機制。數學上為負反饋系統：

$$\frac{d^2 D}{dt^2} + \omega^2(D - D_0) + \kappa \left(\frac{dD}{dt} \right)^3 = 0$$

此為范德波振盪器（Van der Pol oscillator）。當 $D > D_0$ （過度），恢復力為負，拉向平衡；當 $D < D_0$ （不足），恢復力為正，推向平衡。非線性項 $\kappa(\dot{D})^3$ 確保系統趨於穩定極限環（Limit Cycle）——對應「周行而不殆」。

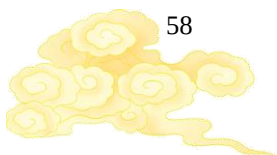
「弱者道之用」，則昭示道之作用非通過強制力，而通過微擾（Perturbation）實現。數學上，弱控制（Weak Control）在特定條件下可達成強控制（Strong control）無法實現之目標，此即現代控制論之弱耦合同步（Weak coupling synchronization）。

檢驗有效性，范德波方程之極限環解釋了「物極必反」之週期性（非簡單回歸），並預測了「柔弱勝剛強」之非線性機制：在極限環附近，微小擾動（弱控制）可通過相位鎖定（Phase locking）改變系統整體行為，而強制力反而可能將系統推離吸引域。此推論可直接驗證於生物振盪系統與電路理論。

五、比較分析：同維度公平比較與反例檢驗

1、同維度公平比較之原則

既有研究常以某學派之優勢維度對比其他學派之劣勢維度，導致結論偏頗。本文採用同維度公平比較原則：僅在相同維度內比較不同學派之表現，避免跨維



度之不對稱比較。

維度	最高得分學派	道家得分	比較結論
原生數學性	畢達哥拉斯	2.5	道家不可與畢達哥拉斯相提並論
邏輯形式化	亞里士多德、斯多葛、名家	3.0	道家於邏輯嚴格性上屬中等
動態建模性	道家、赫拉克利特	5.0	道家與赫氏並列，然體系更完整
結構對偶性	道家	5.0	道家獨佔鰲頭
現代詮釋潛力	道家、中觀	5.0	道家與中觀並列，然本體論更豐富

2、道家與赫拉克利特：動態建模性之同維比較

赫拉克利特與道家於動態建模性均達最高（5.0）。赫氏之「萬物流變」可寫為非自治微分方程 $\frac{d\Phi}{dt} = f(\Phi, t)$ ，其「對立統一」對應雙穩態系統。

然赫拉克利特思想僅存殘篇，缺乏：

- (1) 方法論之數學化（無對應「無為」之操作命題）；
- (2) 認識論之數學化（無對應「滌除玄覽」之觀測理論）；
- (3) 倫理學之數學化（無對應「柔弱勝剛強」之策略推導）。

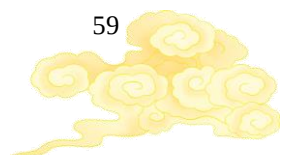
經反形式化檢驗：赫氏「火為本原」可建模，然「靈魂之火」之倫理學無法從該模型推導非平凡命題。道家則於宇宙論、認識論、方法論、倫理學四層均具可形式化之結構，故於動態系統之完整性上超越赫拉克利特。

3、家與畢達哥拉斯：原生數學性之不可化約

畢達哥拉斯學派於原生數學性達最高（5.0），此為不可化約之歷史事實。道家於此維度僅得 2.5，屬中等。

然畢達哥拉斯之數學為靜態的、封閉的、代數的。其宇宙為緊緻度量空間，一切關係由整數比窮盡。畢達哥拉斯之「輪迴」是循環重複，而非系統演化；其「和諧」是比例靜態，而非動態平衡。

道家之數學為動態的、開放的、分析的。道非靜態之數，而是「周行而不殆」之生成過程；陰陽非固定之二分，而是持續相互作用之耦合變量。



由此可見，畢達哥拉斯於「原生數學性」上不可超越，然道家於「動態系統之數學化」上開闢了畢達哥拉斯未曾觸及之維度。二者非競爭關係，而是互補之數學典範——畢達哥拉斯代表數學之靜態起源，道家代表數學之動態潛能。

4、反例分析：道家哲學之不可數學化命題

嚴謹之推論必須檢驗反例。以下為道家文本中經反形式化檢驗後判定為不可數學化（或僅可描述性類比）之命題：

反例一：「道之出口，淡乎其無味」（《道德經》第三十五章）。此為審美或現象學命題，描述「道」之主觀體驗質性（Qualia）。任何形式化皆導致同語反覆（「無味」形式化為味覺強度=0，此為定義之重述），無法產生非平凡推論。

反例二：「吾不知誰之子，象帝之先」（《道德經》第四章）。此為終極起源之追問，涉及元語言之自我指涉。若形式化為「道之先於一切存在」，則導致邏輯矛盾（「存在」之前提已預設「存在」）。此與集合論中「所有集合之集合」之悖論同構，故於經典邏輯中不可形式化。

反例三：「坐忘」、「心齋」（《莊子·大宗師》、《人間世》）。此為主體轉化之實踐技藝，屬「能力之知」（Knowing How）而非「命題之知」（Knowing That）。數學可描述其必要條件（如噪聲趨零），然無法描述其主觀質性。

上述反例之存在，非但未削弱道家之數學化潛能，反而證明了道家數學化之嚴謹性——一個體系若所有命題皆可數學化，則其或為數學分支而非哲學。道家之可數學化命題與不可數學化命題之層次分明，恰顯示其思想結構之豐富與深刻。

六、邊界討論：元數學化與詮釋學反思

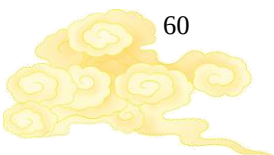
1、「道可道，非常道」與哥德爾不完備：結構同構之嚴格表述

《道德經》首章「道可道，非常道」常被類比於哥德爾（Kurt Gödel）不完備定理。然此類比若不加限定，易流於牽強。

在嚴格表述，哥德爾第一不完備定理證明：任何包含初等算術之一致形式系統 T ，存在命題 G_T 使得 $T \not\vdash G_T$ 且 $T \not\vdash \neg G_T$ 。即形式系統無法窮盡其自身之真理。

道家之「道可道，非常道」可詮釋為：對象語言（Object language）中之「道」（可道之道）無法窮盡元語言（Metalanguage）中之「道」（常道）。

設 L_0 為對象語言（如日常語言或形式邏輯）， L_1 為元語言。則 $\forall p \in L_0$ ：若 p 描述「道」，則 $p \notin$ 常道。此非謂「道」不可描述，而謂任何描述皆在



某一語言層次上，而「道」作為使描述得以可能之條件，位於更高層次。這與哥德爾定理中「真」與「可證」之層次分離（ T 中之可證性 $\vdash$ 不等於元語言中之真理性 $\models$ ）形成結構同構（Structural isomorphism），而非「等同」。

檢驗有效性，此形式化產生非平凡推論——道家之「不可說」不是神秘主義之獨斷，而是語言層次之自覺。這解釋了為何道家不拒絕言說（《道德經》五千言即是言說），而只拒絕將言說誤認為終極。此推論具有詮釋學之方法論意義。

2、方法論局限：現代數學詮釋古典文本之詮釋學問題

以二十世紀數學詮釋公元前之哲學文本，涉及時間錯置（Anachronism）之風險。本文承認以下局限：

- (1) 定向性風險（Directionality）：現代數學之豐富性可能「過度照亮」古典文本，使其結構看似比實際更嚴密。
- (2) 選擇性風險（Selectivity）：形式化過程必然選擇文本中可形式化之片段，而忽略不可形式化之脈絡。
- (3) 證成不對稱（Asymmetry of Justification）：形式化之成功可證明某命題「可」數學化，然形式化之失敗不能證明其「不可」數學化（可能僅因形式化技術不足）。

為應對上述局限，本文採取以下策略：

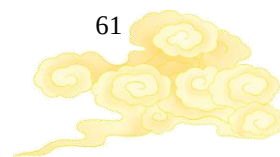
- 以反形式化檢驗排除牽強類比；
- 明確標示不可數學化之命題，避免過度詮釋；
- 將結論限定為潛能（Potentiality）而非事實（Actuality）——道家思想具有數學化之結構資源，然此資源之實現需依賴現代數學之發展。

七、結論

本文透過提出「數學化」之三層操作性定義（形式化、模型化、元數學化），建立五維評估框架，並以反形式化檢驗排除牽強類比，對東西古典哲學二十個主流學派進行嚴格之比較研究。結果顯示：

第一，畢達哥拉斯學派於原生數學性維度達最高（5.0），此為不可化約之歷史事實。畢氏之「萬物皆數」為哲學史上唯一以數學為本體之體系，道家於此維度僅屬中等（2.5），不可相提並論。

第二，亞里士多德、斯多葛派與名家於邏輯形式化維度達最高（5.0）。道家



於此維度屬偏高（3.0），其命題之邏輯嚴格性不及上述學派。

第三，道家於動態建模性（5.0）、結構對偶性（5.0）及現代詮釋潛力（5.0）三維均達最高。其「無為」可嚴格對應最小作用量原理之零外力變分條件；「反者道之動」對應范德波振盪器之負反饋極限環；「道生一，一生二，二生三，三生萬物」對應非線性遞歸系統之混沌邊緣。此等對應經反形式化檢驗，皆產生非平凡推論。

第四，道家與赫拉克利特於動態建模性並列最高，然道家於體系完整性上超越之。赫氏僅存殘篇，缺乏方法論、認識論與倫理學之數學化結構；道家則於四層皆具可形式化之資源。

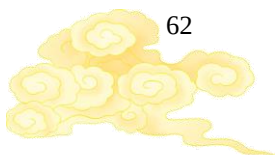
第五，道家之「道可道，非常道」與哥德爾不完備定理形成對象語言—元語言之層次同構。此非牽強類比，而是結構同構：二者皆揭示形式系統無法窮盡自身真理之必然性。這使道家成為東西古典哲學中唯一兼具高階模型化能力與元數學化自覺之體系。

可綜合判斷道家並非「總體上最數學化」之古典哲學。若以「原生數學性」為標準，畢達哥拉斯學派不可超越；若以「邏輯形式化」為標準，亞里士多德與斯多葛派更為嚴密。然若以「動態系統之數學化潛能」為標準——即一個哲學體系能否以微分方程、控制論、非線性動力學及現代複雜科學進行非平凡之模型化，並從中推導出原命題未明言卻蘊含之推論——則道家哲學確為東西古典哲學中結構資源最為豐富之體系。道家的真正獨特性在於它不僅提供了一套可被數學化之世界觀，更提供了一套關於數學化本身之局限的元反思。這種「在數學之中又超越數學」之張力，使道家成為古典哲學中最具現代數學氣質、又最保持哲學深度之思想體系。

參考文獻

1、古典文獻

- （1）老子，《道德經》，王弼注本。
- （2）莊子，《莊子》，郭象注本。
- （3）龍樹，《中論》，鳩摩羅什譯。
- （4）惠施、公孫龍，《公孫龍子》。
- （5）孔穎達，《周易正義》。
- （6）Aristotle. *Metaphysics*. Trans. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- （7）Aristotle. *Organon*. Trans. Hugh Tredennick. Cambridge, MA: Harvard

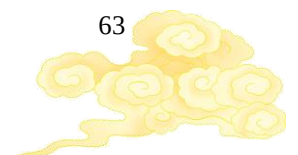


University Press, 1938.

- (8) Plato. *Republic*. Trans. Paul Shorey. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.
- (9) Diogenes Laërtius. *Lives of Eminent Philosophers*. Trans. R. D. Hicks. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

2、現代研究

- (1) Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- (2) Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Berkeley: Shambhala, 1975.
- (3) 馮友蘭，《中國哲學史》。上海：華東師範大學出版社，2011 年。
- (4) Wiener, Norbert. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, MA: MIT Press, 1948.
- (5) Ashby, W. Ross. *An Introduction to Cybernetics*. London: Chapman & Hall, 1956.
- (6) Bohr, Niels. "Discussions with Einstein on Epistemological Problems in Atomic Physics." In *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, ed. Paul Arthur Schilpp, 199–241. Evanston: Library of Living Philosophers, 1949.
- (7) Wheeler, John Archibald. "Genesis and Observership." In *Foundational Problems in the Special Sciences*, ed. Robert E. Butts and Jaakko Hintikka, 3–33. Dordrecht: Reidel, 1977.
- (8) Strogatz, Steven H. *Nonlinear Dynamics and Chaos: With Applications to Physics, Biology, Chemistry, and Engineering*. 2nd ed. Boulder: Westview Press, 2014.
- (9) 曹天予，《從科學與哲學的觀點看》。香港：香港中文大學出版社，2016 年。
- (10) 劉大椿，《科學哲學》。北京：人民出版社，2011 年。
- (11) Gödel, Kurt. "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931): 173–198.



《易經》陰陽迴旋之炁功修煉

潘樹仁*

《易》有變易之意義，說明所有事物都在變化，萬事萬物從生成、住宿、變異、滅亡等階段蛻變，《易》學闡釋變化之規律，成為卦象爻位，亦蘊藏修煉之重要原則。由《易經》之陰陽來觀照，陰陽可以迴旋互變，沒有永恆之陽或陰，故此人們在修煉炁功時，便要純化自體之陰陽，煉成純陰純陽之後，天人相應與自然和諧，最終之昇華是達到先天炁之無陰無陽。

一、《易經》之智慧應用

1、〈乾〉、〈坤〉之妙用

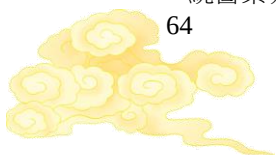
《易經》之智慧浩瀚淵博包羅天地，蘊藏著中華文化之哲學法則，故此筆者稱為《易經·中華哲學基本法》，現存之流行版本主要為《周易》，並且含有 120 個「用」字，中華哲理之最高竅門「道」字卻只有 106 個，可見在論述之中，用之重要性，或說《易》學以應用為先。在人身上之用《周易·說卦傳》有：「乾為首，坤為腹，震為足，巽為股，坎為耳，離為目，艮為手，兌為口。」所以有部份修道者，以調節體內之八卦為鍛鍊方法。

〈乾卦〉內有 10 個「用」字，佔 8.3%，是平均數之五倍。其中有五句重複「潛龍勿用」，這樣強調勿用之重要性，因《周易》以三個向量為用：時間、空間、位置，要準時、合時，錯過了便必須等待下一次合宜之時間，否則用是沒有結果，要找合適之地點、地方，否則勿用，自己要在合法、合權之位置裡，使用《易經》之智慧或者運用自己之良策，否則策劃不成而事情倒亂，反受其害。

龍在水下潛伏，不是活動發揮之時間，沒有轉動之空間，更沒有使用權力之位置，故此再三叮嚀「勿用」，否則妄動、燥動，後患無窮。〈乾〉要用九，一、三、五、七、九，九之陽數為最強盛、最有能力，因為〈乾〉最有才能及道德，要發揮得淋漓盡致，必須在最強大時才顯示出智者之叡哲，由此九五之位「飛龍在天」之優勢才滿佈天地。〈乾·文言〉：「『潛』之為言也，隱而未見，行而未成，是以君子『弗用』也。」

〈坤卦〉只有兩個「用六」，六是陰數，取用陰性事物，不能用最強之「八」數，用八之後便導致馬上步向滅亡，用六是中上之數，既得中庸之道，又是柔和

* 一炁功法九段修煉系統主任導師、北京世界醫學氣功學會常務理事、世界中醫藥學會聯合會傳統醫藥非物質文化遺產工作委員會理事



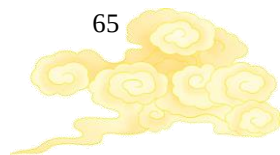
之勢態，才是陰性之最大發揮，令事情圓滿達成。「曲以成直」是在勿用時之自處，受屈曲之時不可自卑、自怨、自殘，不怕空間窄小，此時向內修煉學習，提升智慧，當時移位變之機會到來，便可反彈而直伸才智，為社會人群謀幸福，締造人間樂土，建功立德。修煉乾坤是聖賢之大智慧，創造樂土是修煉之應用。

2、〈坎〉、〈離〉之填充

〈坎〉有四個「用」字，〈坎〉以水成卦，是低窪之地儲蓄了水，可用則吉利，不可用便是危險。〈坎〉：「天險不可升也，地險山川丘陵也，王公設險以守其國，坎之時用大矣哉！」山川湖沼、瀑布河流，都是天然之屏障，保護國家可以建築護城河，打仗之時用水攻也是妙計。〈離〉是火卦，有兩個用字。火帶給人類光明亮麗，可激起人之動力雄心，心中有火是希望而且自勵自勉。

傳統性命雙修，採用《周易》之理「抽坎填離」在人身中，上文〈坎〉是耳而通腎，〈離〉為目通肝。另一種人體配對五行，腎是水而連〈坎卦〉，心是火而連〈離卦〉，抽坎是將腎水之陰冷氣能，運轉到心臟，如此心腎相交，結果是腎水暖和，而成中和之純陰，心火則暖緩，不再火熱急燥，成為溫煦之純陽，經一段時間之穩定煉功，坎離回復乾坤之良好而鼎盛之功能。

蕭昌明大宗師之經文《大同真經·一炁宗主天性流傳真經》：「未開天地性先存，洪濛一炁號清輕，無真無偽玄關奠，子午卯酉貫六神，金烏玉兔雲中鶴，青龍白虎大丹成，抽坎填離風味足，廿字週流達崑崙。」人性在天地中自然孕育而，既為人便脫離了大道，必須時刻保存自己之精氣，貫通先天之元神，所以人要運用自身之能力抽坎填離，填充足夠，軀體上下之炁氣才可暢流。蕭大宗師提示修煉者，在人道之世間行持廿字：「忠恕廉明德正義信忍公博孝仁慈覺節儉真禮和」對修行來說是必須之外功。重視外功者，認為外功佔六七分，內功佔二三分，炁氣之性命雙修，結果不是炁丹歸道之成功，最終之理想是回報人身生命之善緣，創造善德，化解災殃，為人類謀幸福快樂，蕭大宗師之修道指標：「上智之人，以行為道，以身為丹。」體證大道，行道於世以德為用，締建人間樂土，奉獻全人，不以個人身內小丹為果，以大丹大德為道，才是實修實果，德立千秋永垂不朽。



3、〈乾卦〉對修煉之啟示

〈乾・象傳〉為六位之解說

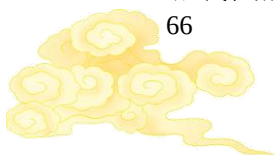
位置	文辭句子	關於修煉之啟示
初九 (九為陽數)	潛龍勿用，陽在下也。	自修，隱藏。
九二	見龍在田，德施普也。	功德普利天下，有助修行。
九三	終日乾乾，反復道也。	君子終日乾乾，修煉包括道德及煉炁。
九四	或躍在淵，進无咎也。	只有努力修煉，不計成敗。
九五	飛龍在天，大人造也。	修煉有成而得位，為蒼生締造更多快樂。
上九	亢龍有悔，盈不可久也。	驕傲燒毀一切修煉的成果，踏在修煉大道上，永無休止。
乾卦 – 修煉啟示	龍形純陽	濟世利人幸福快樂

二、陰陽之啟示

1、陰陽之平衡

陰陽相合是大道，《周易・繫辭上》：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」上文提出簡單之修煉概念是協調心腎，調和為乾坤。乾坤是體，陰陽是用，乾為陽，坤為陰，所以大用要兼陰陽兩端，不能有偏，《本草綱目》：「陽生陰長，孤陽不生，獨陰不長，常理也。」用是外行，是動態在變化，偏執一隅，便不能靈活運動，陰陽男女不交合，則人類自滅。天地既為陰陽則要平衡，否則陽多便過熱、過燥、過動，陰多會過冷、過濕、過靜。

《黃帝內經・素問・陰陽應象大論》：「陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也，治病必求於本。故積陽為天，積陰為地。陰靜陽躁，陽生陰長，陽殺陰藏。陽化氣，陰成形。」修煉之道是身心康泰，人為小天地，身內藏萬物，五臟六腑必須平衡運作，各依綱紀而為，有生長，便有新陳代謝之消殺，暢順和通身體便健康，治病與修煉義理相同，營養化氣成形，滋養肉體百骸，無形有形不能偏廢。有形之精氣要充足，體健身壯，神炁要沛盈，



性命便生彩光。

《淮南鴻烈·卷七·精神》：「有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。」人們之精神陰陽最有靈性，比動物及植物都強盛，人體之陰陽都具足，故此能修煉性命，強健心身，提升智慧是「陰」，這是人生目標之平衡，名利是外在之「陽」，不能為眼前之名利耗費精神，這是陰陽之啟示。另一方面，萬物為人所用，養育人類，人們要好好使用萬物，平衡生態環境，保育地球回饋宇宙生命，留一片淨土予子孫後代，這是生命之平衡，不能只顧自己享樂，無限地揮霍地球資源。

《淮南鴻烈·卷八·本經》：「是故體太一者，明於天地之情，通于道德之倫，聰明耀於日月，精神通於萬物，動靜調於陰陽，喜怒和於四時，德澤施于方外，名聲傳於後世。法陰陽者，德與天地參，明與日月竝，精與鬼神總，戴圓履方，抱表懷繩，內能治身，外能得人，發號施令，天下莫不從風。」修煉有成，在陰陽協調之間廣施德澤，效法陰陽應用之賢者，自己有善良之修養，令人佩服而跟隨。

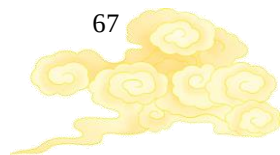
2、陰陽之大道易位

大道是在不停地轉動變化，這是《易》之三理：不易之原則；變易之大道；簡易之用法。因為變動，陽可變陰，陰可變陽，簡單轉化時空位，馬上使陰陽易位。《淮南鴻烈·卷廿·泰族》展現宇宙之協調易位：「天設日月，列星辰，調陰陽，張四時，日以暴之，夜以息之，風以幹之，雨露以濡之。」

日間有太陽，熱、光、蒸發、炎上，夜間有月亮（太陰）或星辰，涼冷、暗黑、霧露、潤下，天地在一日之間已經將陰陽易位，使人們不致於長期在陰或陽之環境裡生活。日夜運化不息，四季變動不停，風雨有明顯之動力，可以擾亂或破壞事物，輕輕之氣流及露水，可滋潤萬物之生長，因此可見宇宙之陰陽不斷在易位，有利於人類之生存。

基於物極必返之理，而升降浮沉是自然迴旋之道，人在任何事情活動之中，都要細心體察易位之趨勢，因而周易多以五爻為最高之位置。若果走到最高之六爻位，必會墮下或者消亡，故練太極拳手腳不能完全直伸，短長出拳發力即可，以圓為走動瀉卸力，避免受到攻擊傷害。《素靈微蘊·卷一》：「天地之理，動極則靜，靜極則動，靜則陰生，動則陽化，陰生則降，陽化則升。」

動為陽，動極生靜，陽極變陰，陰極變陽。以修煉之視角闡釋，煉動（陽）功時投入肢體之左右開合，心中平靜（陰）才令氣血積蓄，聚集血氣能量便可提升。內氣在大小週天運行，真氣在經脈轉動（陽），反而純化成先天之炁，靜（陰）滴若無。



蕭大宗師偈語《十大願力詞註解·方便門中無二法》：「往來無他妙，即在日用間（陽動），微塵中採取，祇在彈指間，妙相莊嚴境，慈悲一點禪，靜中聽滴漏（陰靜），曇花一線牽。」修煉不在標奇立異，在平常生活動態之中，便可以微微地探索人性，瞬間有所體會，印證人性之不同呈現。在寧靜之心境裡，悟明天地之莊嚴妙相，虛空之禪音便是慈悲之天籟，剎那間牽連宇宙。

大道 無陰無陽	一陰一陽 調之道		四時 春夏秋冬	春-少陽		光暖、明熱
		日-太陽		夏-陽	風-陽	炎上
		少陽-雲				
				秋-少陰		涼暗、冷黑
		夜-太陰			氣-陰	
		少陰-星		冬-陰		潤下

三、炁功修煉裡之《易經》智慧

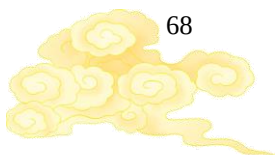
1、《易經》之修煉智慧

《周易參同契》又名《參同契》，作者魏伯陽（151 年—221 年），這部著作以《易經》為底盤，引用爻象之方式，闡明修煉成丹之訣竅，被稱為「萬古丹經王」。參同之意是參考和同「大易」、「黃老」、「爐火」三家之理論而會成丹道。大易是《易》之大用，氣道流轉合乎《易》理天道，黃老是道家哲學源頭，自然無為不強求是人道生活之叡智，爐火是修煉之火候調控，採地道萬物而用，人身具備天地萬類，火候意志配搭體內血脈物氣烹蒸，可成丹矣。

《周易參同契·大易總敘章第一》：「乾坤者，《易》之門戶，眾卦之父母。坎離匡廓，運轂正軸，牝牡四卦，以為橐籥。覆冒陰陽之道，尤工御者準繩墨，執銜轡，正規距，隨軌轍，處中以制外，數在律歷紀。」書中以乾坤為鼎爐，以坎離為藥物，以性情為火候，智慧在身體之內外週流無窮無盡，無滯穹蒼之中，心腎水火坎離循環，乾坤陰陽火候協和，順行週天，逍遙自在而得道。

《周易參同契·陰陽精氣章第十六》：「乾坤剛柔，配合相包。陽秉陰受，雌雄相須。須以造化，精氣乃舒。坎離冠首，先映垂敷。玄冥難測，不可畫圖。聖人揆度，參序元基。四者混沌，徑入虛無。六十卦周，張布為輿。龍馬就駕，明君御時。和則隨從，路平不邪。邪道險阻，傾危國家。」坎離為首，和調成乾坤，剛柔爐火得宜，精氣便可舒緩暢流，和之哲理是易經重點之一，做人和順煉功不急，火候和善，必能金丹成珠，復歸自然大道。

《周易參同契》：「太陽流珠，常欲去人。卒得金華，轉而相因，化為白液，凝而至堅。金華先唱，有傾之間，解化為水，馬齒瓓玕，陽乃往和，情性自然。」



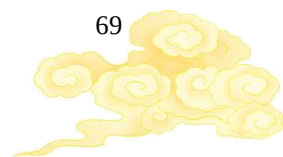
迫促時陰，拘蓄禁門，慈母養育，孝子報恩，嚴父施令，教敕子孫。」「太陽流珠」放射無限光芒，引領修煉者啟悟道果智慧，「乾坤萬年依舊在，六爻游盡一場空」，影響著往後之丹道發展，此後太乙金華宗旨之金光修煉法，再樹新擎。

2、現代的炁功修煉突破性發展

近代人蕭昌明大宗師對炁功修煉提出突破性之實踐功夫，必須以使用先天炁替人治病為基礎，才能進一步深入修煉最高層次，其特色如下：

- (1) 廿字核心：踐履廿字道德是外在修煉，佔道果六七分，時刻存想廿字，在人群之中磨鍊，寧靜養性啟迪睿智，在世間而修出世道，合於《易經·履》之理，人道正而天道立，故有〈道品〉、〈道行〉章節。
- (2) 炁氣療癒：治病是濟世救苦培功立德，又修煉天人合炁之功夫，配搭導引技巧，不斷擴大慈悲救人之心，便是炁場無限擴大之時，妙合《易經·同人》之道，救眾人之苦，即解救災劫之開端。
- (3) 陰陽乾坤：簡化陰陽乾坤之道，解說天人之德，德化內外才是修煉之功行，去濁留清，純陰純陽再煉，煉成無乾坤陰陽，炁氣純清，氣道自然流轉於天地之間。
- (4) 中脈道和：以黃庭為法脈，凝神果結靈台，虛化天地而為《易經·大有》之道，蕭大宗師說：「神者，我也，敬神非敬他神，宜先求敬於我，我之神舍中，天君佛聖無不住之，不欺於己，即不欺神。」靈台波平合中，止水無觀為和。
- (5) 以行為道：蕭大宗師金句：「上智之人，以行為道，以身為丹。」丹結叡智，為著遍開濟世大道，故行八方以拯救黎民，已得《易經·既濟》之道，放之天下而行《易經·未濟》之路，立德而成身丹，永流德澤馨香。

蕭大宗師 1934 年在上海「導師訓練班」傳授《入定捷徑》（一炁功法九段修煉系統：「第八段入定捷徑無極全丹功」）：「所謂無人無我者，無陰無陽也，無陰無陽，金公木母，又名木公金母，即是乾坤兩卦，去濁留清，純乎於陽，若斯仙佛聖賢之身，必無陰陽，無陰陽即無色身異想，無色身異想，即無男女，無男女即無色欲，純乎清氣，內丹定矣。內丹定而大契（自己水）成，惟大英雄能識斯道，現在科學盛行，機械易於研究，做成原料，萬難造成一切，惟天地之道，獨奇自然而成，大道曰生，天地而宰萬物，惟此一道也。陰陽顛倒乾坤回，造化無窮煅劫灰，養成無我天然性，金丹全憑玉露垂，黍珠顆顆原無象，非法之法免輪迴，正心誠求功與果，不與世人論是非。」

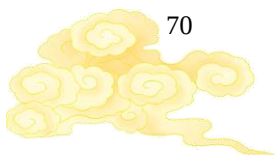


陽-天	乾-首	離-心	火-暖	填離→乾	動-三花聚頂	果結靈台 德身全丹
大道	人體	八卦	五行	抽坎填離	週天迴旋	
陰-地	坤-會陰	坎-腎	水-溫	抽坎→坤	靜-止水觀	

《宗教大同推進社問答》中，蕭大宗師解答關於修煉入定之提問：

我們亦入定。入定乃一。在於佛教。則曰入定。在於道教。則曰打坐。在於儒教。則曰止於至善。在於耶教。則曰受洗祈禱。在於回教。則曰默朝。予以偈語以答之。

慧心朗照處。盡在一鼻端。籠絡諸千界。法身無量邊。普雨曼陀花。
 天人盡咸歡。微妙無住處。泥牛過犀川。文殊師利說。佛法我何言。
 琉璃為世界。琥珀作衣衫。本是透明體。露出微笑顏。法雨遍十方。
 感應本自然。清靜與無無。三千復大千。誰個騎青牛。道德五千言。
 大道本如水。融匯貫蒼田。十方諸眾者。老子有靈丹。化生無生果。
 大羅本非仙。隨處隨處在。臥石有花箋。其猶龍也乎。孔子贊龍潛。
 忠恕一貫道。日麗在中天。太和元氣矣。相傳本周全。慎獨為知己。
 無極太極圓。週天一復始。中庸大道傳。均之與勻之。推己即是禪。
 德與天地齊。澤配兩大間。入世法已備。出世自悠然。禮義與廉恥。
 雜然賦其間。為人之常倫。乃國之命焉。修齊與治平。五倫必居先。
 維繫人之道。千古無異言。我愛博愛主。普救法不偏。尋聲與救苦。
 贖罪猶代愆。為眾生醫王。乃大道玄元。歷盡世間苦。十字架血鮮。
 傳時愛之道。闡救人之言。靈飛天上國。願人福壽綿。清真為法門。
 平等教化全。經傳天方氏。法演聖人篇。元始復天命。地膽猶週旋。
 生者難以化。死後再產蓮。眾生復元性。度化一切難。扶持一切苦。
 救度是法言。五教能合一。萬事循自然。自在法門廣。菩提是願船。
 尋聲有甘露。感化有靈丹。妙藥處處有。醫人復醫天。大道無所住。
 往來有何言。但願善知識。智慧要融圓。打破法輿相。跳出生死關。



慧日長空照。寶月圓復圓。這個大自在。識者自有緣。方便法門多。
濟人不要錢。彈指光陰頃。白毫現鼻尖。無量無邊際。到處現慈顏。
慈悲不著相。功德自莊嚴。普天飛花雨。普渡不計年。六道四生喜。
九幽十類歡。無所觀觀處。皓月掛胸前。當心篆萬字。佛法無私闡。
當頭這一棒。磕出佛與仙。

這是明心見性之修煉，修成太和之氣是性光浮現，春秋可以逃脫無往還，生死亦了卻，不再流入陰陽之循環，不斷修煉而成仙佛又不著相。

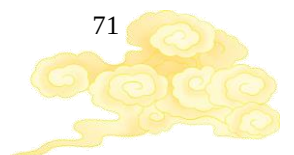
四、結語

在修煉之大道上，《易經》可為妙用，化為陰陽則大用無窮：

- 1、妙用〈乾〉、〈坤〉、〈坎離〉週天旋迴心腎，化變氣質，景象若春，變〈坎〉、〈離〉為〈乾〉、〈坤〉。
- 2、大用陰陽炁氣——採用先天炁，聚陰為陽，為病患者療癒，用於〈同人〉大眾，簡單自然醫學，造福世人。
- 3、返還迴旋天地——大小週天迴旋不斷〈履〉而實行，返還天真大道，逍遙自在。
- 4、金丹靈台德身——丹滴靈台〈大有〉，內修外行馨德，外修內得金丹，德身鈞哲永垂。
- 5、璀璨道行止水——〈既濟〉合〈未濟〉，無為而修大道，生命璀璨光輝，清靜黃海止水觀。

參考文獻

- 1、本文《易經》及其它經典文本主要採用網上-中國電子書計劃版本。
- 2、上海市氣功研究所編，《中醫氣功常用術語辭典》。上海：上海科學技術出版社，2015 年
- 3、蕭昌明，《德藏經》。台南：覺明雜誌社出版，1986 年。
- 4、潘樹仁譯注，《淮南鴻烈》。香港：中華書局，2013 年。



《同源》道教期刊

徵稿啟事

- 一、《同源》道教期刊為月刊，每月 1 日出刊，每月 10 號截稿。
- 二、本刊為宗教文化學刊，以「人文化成」為精神，探討道教歷史及文化、神仙信仰、科範儀規、道家哲學、民間信仰、人文傳統等，確立一個尊道、弘道的平台，讓奉道者言之有物而一抒己見，並以民間學者、宗教實踐者、文化工作者，以及對道教有興趣之大德，作為本刊讀者對象，透過本刊體認道之所在及深微之處。
- 三、本刊為專業之學術刊物，以研究性論文為主，凡與道教相關議題之未出版研究論文（以 20,000 字為原則，最長不超過 40,000 字）、學術文章（以 5,000 字為原則，最長不超過 10,000 字）、經籍介紹與書評（以 5,000 字為原則，最長不超過 10,000 字），以及其他相關之論述，均歡迎投稿。字數如若超出，本刊有權刪改或保留，不同意刪改者請註明。此來稿須附上註釋，以符合學術論文格式標準。
- 四、本刊為公益之刊物，不付稿酬。
- 五、一切來稿牽涉之文責由作者自負。來稿請註明作者真實姓名（如有道號，可以括號註明）、聯絡方式。如願提供工作機構、職稱等，尤所歡迎。
- 六、一切來稿請勿一稿兩投；否則，一經發現將撤銷刊出。來稿亦視為同意本刊擁有該文之重複使用權，不同意者請註明。本刊人力所限，恕不退還未被採用之來稿，故請作者自留底稿。如三個月內未獲通知採用者，可自行處理。
- 七、一切來稿請用 Word 檔，以電子郵件寄達。
- 八、來稿請寄「《同源》編輯委員會」電郵：tongyuen20260611@gmail.com。

