

論《太乙金華宗旨》的心性、身體、 魂魄觀——內丹學的「氣、光」身心修証 與冥契體驗——

賴錫三*

提 要

《太乙金華宗旨》是道教內丹修煉之經典。內丹學原是一門帶有玄秘、隱晦的身心修煉傳統，雖在宋元明清之際，和理學、禪宗頗多交涉，但由於特殊修煉語境的複雜性、隱晦性，使得內丹學系統內部的客觀嚴格研究，一直未被真正建立起來。換言之，內丹經典長期以來，幾乎一直保留它內部一貫的象徵、隱喻特質，學者總有難窺究竟之憾。但，內丹眾多經典中，卻有一部書奇異之書，它在幾近奇幻遭遇的情境下，經由漢學家衛禮賢的翻譯，飄洋過海到歐洲，進入了榮格的心理學和宗教的評論視域，更決定性地影響了榮格對西方鍊金術的心理學詮釋角度，並因榮格之緣而再返過來啟發了日本學家湯淺泰雄的東方修身哲學等。換言之，《太乙金華宗旨》經由這樣由東而西、西而返東的一番歷練後，已成為一部國際性的經典，並在歷經當代心理學、宗教學、身體哲學的洗禮後，有了一番最具當代新語境的風貌。換言之，《太乙金華宗旨》的特殊遭遇，使得內丹學的研究頓然一超九地，從地方到國際、從古老到當代。本文擇取這一蒙受恩典的內丹之作，主要不在外部性的文獻考証之類，而是要深入內丹家的內部修煉世界，從中一一細部分析其中的存有論、工夫論、身體觀、心性論等，當然也會觸及內丹家的宗教經驗，尤其涉及氣與光的

* 國立中正大學中國文學系副教授。

身心冥契境界。

關鍵詞：內丹、榮格、光、冥契主義、太乙金華宗旨

To Explore these Dimensions of Spirit, Body and Soul in the Book of “The Secret of the Golden Flower”: Neidan’s Practice and Mysterious Experience about Ch’i and Light

Hsi-San Lai

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Chung Cheng University

Abstract

“The secret of the Golden Flower” is a sutra of the neidan practice. Although neidan was so much encounter with the New Confucianism and Zen from the Song to Ching dynasty, but because of the mystical and obscure tradition, it is still lack of objective research. Neidan is always keeping its symbolic and metaphorical forms, that is to say, it keeps away from the light of reason. Amazingly, there is an extraordinary sutra through a fantastic process which is “The secret of the Golden Flower”. First of all, it was translated in the German by Richard Wilhelm, and then interpreted with the view of psychology by Carl Jung. Especially, it effected the psychological interpretation to the western alchemy determinedly. By way of the psychologic master’s concern, the sutra came back from west to east again. Now it is not only a local knowledge but also a national sutra. That is the reason why I choose “The secret of the Golden Flower” for my analytical text in this

article. I will try to explore those dimensions which are ontology, practice, body, spiritual character, and religious experience. In a word, it will touch the transcendental phenomenon, “ch’i and light”, in the mysterious experiences.

Keywords: neidan, Jung, light, mysticism, The secret of the Golden Flower

論《太乙金華宗旨》的心性、身體、 魂魄觀——內丹學的「氣、光」身心修証 與冥契體驗——

賴錫三

一、導論：《太乙金華宗旨》的特殊遭遇與當代學術價值

道教內丹學，由於被學界的實証研究傾向視為玄秘隱晦，所以歷來學者視為畏途歧路，少有人積極投入其內部系統的實質研究。因此，內丹雖做為道教修煉傳統的核心精華，道藏中的丹經亦不在少數，但命運多少仍像躺在秘窟中的伏藏，缺少現代學術理性之光的照射。丹道就像一個秘密傳承多年並自生自長的神秘修煉傳統，其經典則是實踐修行的體驗記錄，處處閃爍著不可為外人道的隱喻之光、象徵之幻¹。這個現象好比西方煉金術（Alchemy）和煉金術經典的類似情境，都帶有相當奇幻而難解的玄秘感。加上丹道特重內部師承、不重個人主體的神聖傳統，因此，許多經典實際上的作者和源流等歷史考証之事，都蒙上了一層不易求証的色彩。內丹學向來具有超歷史的傾向，其終極關懷在於先天本體層次的回歸超脫，對於後天現象層次的歷史得失並不掛懷，因此丹道著作的氣氛總帶上超時空的色彩，我們幾乎看不到任何關於個人主體和歷史情境的敘述，大都關頭就從先天、後天的宇宙觀

※本文為國科會研究計畫〈道教內丹學的形上溯源、語言隱喻、宗教體驗之三重研究〉（96-2411-H-194-012-MY3）多年期之第2年部份研究成果，特表致謝。

¹ 內丹的語言大都是宗教實踐和境界的體驗描述，但為了保持其秘密特質，加上許多經驗超越了概念的單義性，所以保留有相當多的詩歌隱喻和圖像象徵。參見 Isabelle Robinet 著〈內丹〉，《中國文哲研究通訊》第6卷第1期。另外正如史泰司所說的：「冥契者隱藏其經驗、不使大眾知道的程度，與個人的氣性及個別的文化、宗教及社會傳統有關。我所見到最嚴守秘密的，即是我們前文業已說過的猶太教冥契者。」《冥契主義與哲學》楊儒賓譯，正中書局出版，1998年，頁62。其實在我看來內丹對其冥契經驗的嚴守秘密，亦是相對嚴格的，可惜史泰司並未接觸內丹的文獻。

講起，然後再一一鋪陳宗教實踐的工夫和境界，並大都集中在超越性身心體驗的描述上。

丹道著作的上述特質頗有共性，而本文所討論的《太乙金華宗旨》一文（以下為行文方便，簡稱《金華宗旨》），也同樣具有這種重超越輕歷史、重神聖輕主體的特質。一般丹道著作，或許來歷未明、多託神人所作，但《金華宗旨》不但作者難明，甚至被視為鸞堂扶乩的產品，並託名為「孚佑上帝純陽呂祖天師著」，亦即唐末五代呂洞賓的神靈再來之創作²。然而，若就《金華宗旨》的內容看來，其中的觀念甚為清通整密，似乎又不像一般扶乩的鸞書之作。其中所顯示出的濃厚性修精神，也和唐末五代鍾呂丹法那種命修味濃的特質有相當差距³。所以若從歷史考証的角度來看，《金華宗旨》的作者為何？似乎注定是個謎。唯一比較能確定的是，它在康熙年間已成書，並於清乾隆乙未年由邵志琳刊行⁴。

然而，頗為弔詭的是，清代（乾隆時首印）、民初（1920年又與《慧命經》合刊）才正式走上出版舞台的《金華宗旨》一書，據尉禮賢（R. Wilhelm）的淵流考証，原本只在地方秘教圈裡口頭流傳，甚至出版合刊之後，也只能在特殊小眾中流通⁵。但自從尉禮賢將它譯為德文之後，這部地方性、內部性的秘教經典，竟有了完全不同的奇妙遭遇；它不但從內丹流派的眾多著作中脫穎而出，甚至透過漢學家而飄洋過海，得到歐洲當代一流知識份子，如宗教學家、心理學家的點化，最後再度返回東洋而受到日本學者的重視，從此注定了它做為東、西學術語境對話橋樑的命運。

² 筆者對此說法暫時保留，因為從《太乙金華宗旨》嚴密清通的文字風格看來，幾乎不太可能純是扶乩之作，此應是托寓神聖作者的一貫方便策略，以使經典具有神聖存有的價值，類似大乘經典一律托為佛說的作法。

³ 關於唐末五代的鍾呂丹法之內含，主要以《鍾呂傳道集》和《靈寶畢法》為依準，據筆者對其研究分析的結果，鍾呂丹法的內含雖然亦屬性命雙修之基調，但命修調煉和象數火候的色彩極濃，是典型以命修為主、性修相輔的典範，而這和筆者底下所要探討的《太乙金華宗旨》，以性修為主、自然帶有命修功效的進路，彼此頗有差異。所以，如從這個角度來理性推斷，那麼幾乎可以說《太乙金華宗旨》的實際作者，不可能和《鍾呂傳道集》、《靈寶畢法》同一人。

⁴ 關於《太乙金華宗旨》目前所見有六種中文版本，請參見賴賢宗〈新版《太乙金華宗旨》序〉，收入王魁溥編譯《太乙金華宗旨今譯》，丹道文化出版，2006年，頁8-9。

⁵ 尉禮賢〈《太乙金華宗旨》之源流與內容〉，收入榮格著、楊儒賓譯《黃金之花的秘密—道教內丹學引論》，台北商鼎文化出版社，2002年，頁103。另參見鄭燦山〈《太乙金華宗旨》之考證與析評〉，收入《輔仁宗教研究》第八期，2003年12月，頁163-192。

經過這番「由東而西——西而返東」的遊歷，再通過不同語言、不同學術領域的互滲交流過程，《金華宗旨》一書，正如楊儒賓先生所妙喻的：「經過一代代大學者的接棒，與時空的大挪移，《太乙金華宗旨》一書已經脫胎換骨了。它不再是卑微的賤金屬，而是經過烹煉、轉化、昇華的金丹，九轉丹成了。」⁶奇妙的苦煉和升華，使《金華宗旨》有了一番新氣象——此書目前已有英、德、法、日諸種語文的譯本⁷，並且橫跨宗教學、心理學、身體觀等學術領地，它成爲了帶領內丹學走向當代學術新對話的契機。楊先生底下的觀察是深刻的：

《太乙金華宗旨》此本原來沒沒無聞的典籍，因為一來經過德國最偉大漢學家尉禮賢的翻譯，它成了德國當代第一流知識份子熟稔的典籍——比如馬丁·布伯對尉氏的翻譯一向即極爲注意。二來經過精神分析大師榮格的評釋與多方闡揚，此書變成東方版的《精神分析引論》——當然是榮格的意義而非佛洛伊德的意義。三來經過日本當代重要思想湯淺泰雄的整理與評薦，此書除了從此帶有『東洋的身體觀』的成分外，它更成了東西思想交流的一項見證。此書由漢文而德文而英文而日本，篇幅不斷的擴充，意義不斷的增加。⁸

眾所周知，馬丁·布伯（M.Buber）是當代著名的宗教哲學家，尤其對猶太的神秘主義之宗教經驗有深刻的體會和研究。他所提出的「我—它」和「我—你」的對比層次，並以後者做爲人類高峯經驗的範型：「凡稱述『你』的人都不以事物爲對象。因爲，有一物則必有他物。『它』與其他的『它』相待，『它』之存在必仰仗他物。而誦出『你』之時，事物、對象皆不復存在。『你』無待無限。言及『你』之人不據有物。他一無所持。然他處於關係之中」⁹。換言之，巴丁·布伯關懷的是人與人、人與萬物、人與上帝的「關係」體驗，而這個無主客對待的「關係」，顯

⁶ 楊儒賓〈九轉成丹的故事〉，《黃金之花的秘密—道教內丹學引論》，頁13。

⁷ 湯淺泰雄〈中文版序言〉，《黃金之花的秘密—道教內丹學引論》，頁1。

⁸ 楊儒賓〈九轉成丹的故事〉，頁13。

⁹ 馬丁·布伯著、陳維剛譯《我與你》，桂冠出版社1993年初版2刷，頁4。另外，張澄基曾將巴布·布伯所詮釋的猶太「我與你」冥契體驗，和佛教「念佛三階」對話，參見《佛學今詮》慧炬出版社，1994年4版，頁395-406。不過對於張澄基而言，他認爲布伯的「我與你」境界，並未達至「我與一切」的徹底同體境界。

然是一種冥契融合的宗教經驗。而馬丁·布伯對東方經典道家和道教文獻的宗教體驗的熟悉¹⁰，主要淵源之一正是透過尉禮賢的翻譯而來。

榮格（C.G.Jung）對東方思想一向親切，並且一直以東方宗教做爲他超越西方理性傳統的精神導師和同伙，而他對西方正統基督教之外所謂異教精神特別重視，諸如諾斯替教、煉金術、原始神話等，並對其中的原型意象重新給予分析心理學式的詮釋；而中國經典對它影響最深的兩部，正是都由尉禮賢所譯的《易經》和《太乙金華宗旨》¹¹；簡單說，《易經》帶給榮格重新思考不同於西方心物二元世界觀的基礎，由此他提出了「同時性」（Synchronicity）的觀念以解決心物、身心的連續性、感通性等超心理學現象；而《金華宗旨》則帶給榮格真正理解西方煉金術的心理象徵意義的重大啓示¹²，榮格甚至明白地表示，《金華宗旨》帶給他的啓發和帶領，遠超過諾斯替教派。因爲榮格認爲，一則《金華宗旨》所描述的體驗，更能密集地印證他重新提出的心理學觀念，如集體無意識（collective unconsciousness）、自性（The Self）、曼荼羅（Mandala）等等；二則《金華宗旨》的內丹學特質，使得榮格在理解拉丁文的煉丹術著作時，找到一把統合煉金術與心理分析的鑰匙。總之，榮格之所以能看出西方煉金術在燃燒礦物的物質儀式過程中，所有的身心轉化和宗教昇華的心理學意義，實深受中國內丹之著《金華宗旨》的啓發。由此，他毫不避諱地強調：「此書首度將我引入正途。我所以這樣說，乃因在中世紀的煉丹術中，我們可以發現一條我們長期探索的連繫之環，它繫聯古代的諾斯替教與我們可

¹⁰ 馬可·布伯著、劉海寧譯〈道教〉，收入（德）夏瑞春編、陳愛政等譯《德國思想家論中國》，江蘇人民出版社，1995年1版3刷，頁186-215。

¹¹ 關於《太乙金華宗旨》對榮格的理解西方煉金術的重大意義，榮格在自傳中曾提及，參見劉國彬譯《榮格自傳》，台北張老師文化出版，2001年15刷，頁271；另外尉禮賢對榮格的重要意義，榮格曾在悼文〈永懷尉禮賢〉中有非常坦然的表白，收入《黃金之花的秘密——道教內丹學引論》，頁297-311；另參見申荷永〈榮格與衛禮賢〉，《榮格與分析心理學》，廣東高等教育出版社，2007年2刷，頁38-43。

¹² 榮格甚至明白地表示，《太乙金華宗旨》帶給他的啓發和帶領，遠超過諾斯替教派。因爲榮格認爲，一則《太乙金華宗旨》所描述的體驗，更能密集地印證他最重新提出的心理學預設——「集體集意識」；二則《太乙金華宗旨》的內丹學特質，使得榮格在理解拉丁文的煉丹術著作時，找到一把統合煉金術與心理學的鑰匙。

觀察到的現代人之集體無意識之歷程。」¹³

日本學者湯淺泰雄一直很重視東方的宗教（如道元、空海）、哲學（如西田幾多郎、和辻哲郎）、藝術（如和歌、能劇）的實踐傳統，並企圖和西方當代的新學術語言對話（如海德格、梅露龐蒂、榮格），一方面修正西方心物二元、身心二元的困境，另一方面重新建構一套東方體驗型的形上學和身體觀，尤其在心物之間、身心之間的融合體驗上去証成它¹⁴。尤其，同時深受西田幾多郎和榮格的影響，湯淺試圖建構出一套屬於東方身心一元論、實踐形上學特色的所謂「超醫學性的心理學（meta-medico-psychology）」¹⁵。也由於湯淺泰雄對榮格的重視，以至於在接觸榮格心理學和東方宗教的對話過程中，意外地重新注意到《金華宗旨》，並由此為日譯本《金華宗旨》為文解說¹⁶，結果又促使許多日本哲學家和心理學家接觸到此書。

本書在經歷中、德、英、法、日諸不同語境的轉譯，又經宗教、心理學、哲學、身體觀諸領域的理解詮釋，其所帶出的互文性（Intertextuality）意義已不可同日而語了。從此，內丹學的研究，似乎可以突飛猛進似的，頓然從中國道教內部的地方傳統，進入世界廣布的冥契經驗的普世性舞台，並從宗教的玄秘語境，進入當代哲學、心理學、身體觀的學術新課題對話中。

本文不涉及《金華宗旨》的作者與版本源流等考証課題，將重點直接放在實質內涵的分析討論上，其中涉及的範疇，包含馬丁·布伯所關懷的宗教冥契體驗、榮格所醉心的煉金術意義的心性分析、以及湯淺泰雄所企圖重建的東方身體觀等等。在筆者看來，《金華宗旨》可看成是關於內丹修煉哲學的一部引論，通過它可以精要地把握內丹修煉的特質；由於《金華宗旨》一書是目前唯一一部進入國際化學術語境的內丹經典，研究它將有助於內丹學和當代學術語境對話，以提高內丹學的當代學術價值。本論就名之為〈《太乙金華宗旨》的心性、身體、魂魄觀：「內丹學的『氣、光』身心修証與冥契體驗」〉；並期待將來，能以另一專文檢討榮格對《金

¹³ 榮格〈德文本第二版序言〉，《黃金之花的秘密—道教內丹學引論》，頁 17。

¹⁴ 參見湯淺泰雄著、馬超等編譯《靈肉探微—神秘的東方身心觀》，北京中國友誼出版，1990 年。

¹⁵ 湯淺泰雄〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討及其與西洋的比較〉，收入楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，巨流圖書公司出版，1993 年，頁 63-99。

¹⁶ 湯淺泰雄著〈日譯者解說〉，《黃金之花的秘密—道教內丹學引論》，頁 260-296。

華宗旨》的心理學式評論¹⁷。

目前關於《金華宗旨》的研究，大都止於白話譯解或文獻考証的層次¹⁸，真正深入內丹的修煉體系並將之系統化的論文，並不多見，因此，本文期待從這個角度切入，一一探討《金華宗旨》的宗教經驗、身體經驗、心性經驗，並期待將它們彼此之間的關係，給予統合性的關係重構。

二、《金華宗旨》的冥契存有論之結構

基本上，「內丹」是一種企圖朝向神聖本體回歸的宗教實踐；而這種朝向神聖本體回歸的運動，若將之展開為語言的象徵來觀看，便可有所謂內丹之「學」的建構和反省。內丹家的基本精神和架構，實可由「先天—後天」這一來回縱貫軸加以說明；尤其將此先、後天的縱貫軸，加以十字打開，便可以進行存有論的結構和層次之內丹學反省。首先，內丹家的先天本體之存有論，並不是理論思辨所設定的純理形上學體系，而是建立在修煉實踐而有的冥契經驗（mystic experience），然後才在不同的意識層次所開顯對應的存在界，給予方便的語言說明，如此便形成一套內丹家的存有論結構之語言共法，暫且可名之為「冥契的存有論」（mystic ontology）¹⁹。表面看來，內丹家這種存有論結構的表達方式和系統，似乎難逃獨斷形上學的批判，但若同情地理解，其實它是建立在一套嚴格的工夫而達致的冥契境界；只是

¹⁷ 榮格對《太乙金華宗旨》的評論，收錄在榮格全集第十三冊《Alchemical studies》，英文名為〈Commentary on "The secret of the golden Flower"〉，頁 3-57；中文譯文名為〈導讀：為歐洲讀者而作〉，《黃金之花的秘密—道教內丹學引論》，頁 22-91。

¹⁸ 張超中、杜琮《黃庭經今譯·太乙金華宗旨今譯》，北京中國社會科學出版社，1996年；張其成《金丹養生的秘密——《太乙金華宗旨》語譯評介》，北京華夏出版社，2005年；王魁溥編譯《太乙金華宗旨今譯》，台北氣功文化出版社，1990年。

¹⁹ 冥契經驗或體驗，又稱之為神秘經驗。一般而言，它指涉的是一種超語言、超時空、一體感的形上或宗教性的超越性經驗，且是一種跨文化性的人類普遍經驗，不過，歷來學者對它的具體定義並不完全一樣，比較具有代表性的典範觀點，如詹姆士和史泰司的主張。筆者長期以來即試圖以「冥契存有論」界定並詮釋內丹學的體驗，參見拙文〈陸西星的丹道與易道〉，載於《清華學報》新三十六卷第一期，2006年，頁 73-108。

當它對冥契體驗進行細部的描述和說明時，所襲用的概念和象徵傳統，大抵以內部宗教傳承為滿足，對外甚至刻意保留相當的玄秘性格，並不企圖對圈外人道盡天機，因此，較少對自身的語言象徵系統給予哲學式的客觀反思，所以容易讓人有一種獨斷和玄想的質疑。同樣地，《金華宗旨》一書，和其它重要的內丹著作一樣，最核心的論題是屬於存有論的結構問題，因為其他一切相關的論題，皆以某種方式輾轉到這個縱貫線來。故本文就先從其冥契存有論的結構和內涵討論起，然後再依次分析它的：玄竅觀、心性論、魂魄觀、工夫論、身體觀、氣與光的冥契體驗。

〈元神識神第二〉有言：

天地視人如蜉蝣，大道視天地亦泡影。惟元神真性，則超元會而上之，其精氣則隨天地而敗壞矣。然有元神在，即『無極』²⁰也，生天生地，皆由此矣。學人但能護元神則超生在陰陽外，不在三界中，此見性方可所謂本來面目是也。²¹

《金華宗旨》，首先區分「天地」、「大道」兩層境界。所謂「天地」界是有生滅、會敗壞的暫時性存在；而「大道」則是永恆、不生滅的真如存有。若說，從「天地」的長久來看「人生」的短暫，則可說人如蜉蝣一般；但「天地」的「長久」只是時間對比下的延長，在內丹家看來它並不真能長生不敗，從「大道」的角度來看，「天地」仍然亦如「泡影」般難逃無常。所以內丹家工夫實踐的基本目的，就是要人從會生滅的「天地」境界（所謂後天），逆返永恆的「大道」原鄉（所謂先天）。

而《金華宗旨》作者亦如一般內丹家一樣，認為這個有生有滅、會敗壞的「天地」，相應於佛教的「三界」輪迴，而佛教的超三界、入涅槃，內丹家則以超天地、

²⁰ 所謂「元神在，即無極也。」實可再細論為：元神開顯即太極，若元神歸寂則是無極。因此，元神雖與太極、無極密切相關，但太極與無極，若就內丹家的冥契體驗狀態而言，仍可再分。下文將有細部討論。

²¹ 《太乙金華宗旨》（以下簡稱《金華宗旨》）收入《道藏輯要·十二冊》，頁 5353，台北：新文豐出版公司，1977 年。以下所引的《金華宗旨》之原文，基本上皆採用此版本；除了一些例外的情況，我們將採用《黃庭經今譯·太乙金華宗旨今譯》版本（北京：中國社會科學出版社，1996 年），因為一則此版本有經過文字的校刊和附註，而且所收錄的原文文獻，也比道藏輯要版本更完整，惟並不流通，故本論仍只以其為輔助作用。

入大道來表示，至於佛教的見性、本來面目、法身等概念，內丹家和《金華宗旨》則以純陽元神來表示²²。然而內丹家更提出說明三界輪迴的宇宙論結構之理由，內丹家認為三界之所以總在生滅中輪迴不已，其原由就在於：天地宇宙的運行結構是陰陽相對相生的辯証結構，所謂「即陰即陽」的結構²³。所以，內丹家所謂超越天地以逆返大道（上文所謂：「則超陰陽外，不在三界中」），若換從「氣」的宇宙論、工夫論之語言使用範疇來說，則是要超越「陰陽二氣」的「負陰抱陽」之「後天」「沖氣」辯証狀態，以進到「純陽一氣」的「先天」「祖氣」狀態中。此如〈回光守中第三〉所云：

光回則天地陰陽之氣無不凝，所云精思者此也，純氣者此也，純想者此也。

24

《金華宗旨》的工夫在於「回光」。而之所以將逆返之靜功稱為「回光」，這是因為它認為，包括人在內的宇宙萬物的根本實相，其實就是所謂「光」，所以回復本性亦等於是「回光」，即回復光明無礙的自性。而上文的「光回」，則是指「回光」後的境界，亦即元神法身之本性的還原（《金華宗旨》所理解的光，基本上就指元神、法身、本性的朗現）。而還原元神、復歸法身的前提，從內丹家的形上學、宇宙論語言來說，就是要能從後天返先天、從軟二元論返回根源一元論。而重返宇宙開闢前的混沌本源之關鍵，則是要能媾合陰陽二氣以返回純陽一氣，此亦即上文所謂的「天地陰陽之氣無不凝」；這個由分化的陰陽二氣再度交媾凝合為純陽一元之氣，即是所謂的「純氣」（純一、純陽之先天祖氣），而這種純氣狀態本身，同時就是一種宇宙神聖意識的元神狀態。此元神若對比識神，則可方便地稱之為「精思」、「純想」，或者說內丹家的精思、純想、純氣之功夫，乃是為了逆返元神之光。

²² 內丹家一向有三教會通甚至合一的傾向，因此，會以內丹家的概念來對應佛教，是很可理解的；但本文的意思並不是認為內丹家的系統可以直接對應或等同佛教，只是將內丹家的主張給指出。至於內丹家和佛教、禪宗的異同，恐怕只有另文以專題加以討論，才有可能深入比較。

²³ 這種陰陽相對相生的辯証結構，日本學者石田秀實將之稱為「軟二元論」以對比於西方的「硬二元論」，參見楊宇譯《氣·流動的身體》，武陵出版社，1996年1版2刷，頁298-305。

²⁴ 《金華宗旨》，頁5354。

當《金華宗旨》對冥契境界的神聖意識經驗，給予現象學般之如實描述時，乃將「大道」的冥契內容，給進一步地再區分為：「徹底的歸寂無生」和「全然開顯的生生」這兩種冥契狀態，以下對此做進一步的說明：

〈逍遙訣第八〉：

夫一回光也，始而散者欲斂，六用不行，此為涵養本原，添油接命也。（一）
既而斂者，自然優游，不費纖毫之力，此為安神祖竅，翕聚先天也。（二）
既而影響俱滅，寂然大定，此為蟄藏氣穴，眾妙歸根也²⁵。（三）

（上述括弧中的（一）、（二）、（三）次序，是筆者為討論方便所加。）

關於上述文獻，從（一）到（二）的工夫歷程，是對「後天」的「天地」逆反「先天」的「太極」境界，所給予的簡單描述（其中較為詳細的工夫內容，可以在《金華宗旨》講論工夫論、身體觀時看出，例如要如何由息心轉真息、陰魄轉為陽魂、識光轉為性光等等），這裏我所要討論的重點是在其冥契存有論方面。就如上文曾提及的，《金華宗旨》和其他內丹家的作品一般，對先天之「道」，實亦有更細部的兩個描述：一即元神的純陽祖氣之全然開顯，二是元神祖氣再度寂藏於「氣穴」。前者實即一般的「太極」境界，後者才是所謂「無極」的境界。

而上文的（二）到（三）所要描述的，就是從「太極」再度回返「無極」的究竟冥契境界，用內丹家另一種語言來表達就是「煉神還虛」。可見《金華宗旨》和其它內丹家的觀點是一致的，達到先天之「神」的冥契境界，雖已是超越了後天、陰陽的三界輪迴，但並不是最徹底究竟的根柢，無極才是最深奧隱微的存有根源，而它就是在「元神」還「虛」的冥契狀態中所達致的奧藏。一言以蔽之，元神光回已是太極，而神入氣穴、光凝歸根則是還虛入無極。

對於這個由太極先天之神（生生之大道），再度逆反無極氣穴之虛（無生之大道）的歷程和狀態，《金華宗旨》亦曾有更進一步的描述：

〈逍遙訣第八〉：「天心既升乾頂，游揚自得，忽而欲寂急，以真意引入黃庭，而目光視中黃神室焉，既而欲寂者，一念不生矣，視內者忽忘其視矣，爾時身心便當一場大放，萬緣泯跡，即我之神室鼎爐，亦不知在何所，欲覓

²⁵ 《金華宗旨》，頁 5358。

己身，了不可得，此為天入地中，眾妙歸根之時也，即此便是凝神入氣穴。」

26

當人們從那無待而自得的光明陽神冥契狀態，再度進一步以靜之又靜的工夫來歸寂時，冥契者就可能使元神歸寂不開顯，即，使陽神純一之祖氣守藏入氣穴。然而，《金華宗旨》雖在冥契的經驗上，經驗到「無極」可能是更深微的冥契狀態（這從存有論的語言結構來表達，則可說：「無極」做為存有根源，乃是「太極」生生的存有論基礎，或勉強可說無極是太極之「體」，太極是無極之「用」），但是，《金華宗旨》的作者和其他內丹家一樣，並不主張要一味地守藏在無極之虛中，他們似乎更積極地肯認那生意無窮的太極之神妙²⁷。對此，我們似乎也可從《太乙金華宗旨》的全名得到印証。即本書是以「太乙」、「金華」為大宗旨，而太乙實即太一、太極，金華則是純陽之神、光明之花的開顯象徵，所以，本書既以「太乙金華」為首宗，就不特別強調守藏無極之虛，而是多強調太極神妙之風光。

只要不落入生死循環的天地處境，那麼不管是生生的太極或無生的無極，都是內丹家所積極肯定的「大道」範疇；而且太極也能再進一步地逆返「無極之體」，而「無極之體」也隨時能開顯為「太極之用」。「虛」和「神」，應是可以自由圓通之兩種關係密切的冥契狀態，一者是絕對的光明，一者則是絕對的幽玄。

所以儘管《金華宗旨》也特別強調「無極」的首出第一義和終極至善義，如〈逍遙訣第八〉所謂的：「聖學以知止始，以止至善終，始乎無極，歸乎無極」²⁸，但它同時強調、肯定那個有本有根的本體之動、太極之用。例如以下這段文獻就是在描述由「無生之寂」的無極，再度開顯為「生生之顯」的太極：

〈天心第一〉：至於功造其極，心空漏盡之時，然後恍然洞徹玄妙之旨，非筆之所得而示，並非口之所得而傳，真虛真寂，真淨真無，一顆玄珠，心心相印，極秘也。（○）至得悟得入之後，而仍極顯矣，此無他，天心洞啟故

²⁶ 《金華宗旨》，頁 5358。

²⁷ 關於無極、太極、天地的層次區分，以及無極之虛與太極之神在冥契體驗上的精微差異，筆者長期來試圖利用存有論和冥契主義的語言來重新詮釋，參見拙文《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》，清華大學中文所博士論文，2001年，頁 229-257。

²⁸ 《金華宗旨》，頁 5358。

耳²⁹。(一)

(其中的(○)和(一)，為論者討論方便所加。)

文獻中，(○)這一階段所說的，應該是就所謂歸寂於虛的「無極」之「極秘」，而文獻中(一)這一階段所說的，則可能是指由無極的「極秘」湧現為太極的「極顯」。換言之，無極是極秘的存有根源之絕對玄冥狀態，而太極則是極顯的存有開顯之絕對光明狀態。用內丹家另一種名相來說，當神光、祖氣不再只是守藏於「玄關」、「天心」之中，亦即當玄關開竅、天心洞啓時，冥契者便由「極秘」的「玄冥」「無生守藏」狀態，頓時大開為「極顯」的「光明」「生生遍照」狀態。

不管是由天地逆反太極、由識神逆反元神的「太極之動」，或是那由悟入無極之後、再由無極大開為極顯的「太極之用」，基本上，它們皆是太極層次、天心洞啓的「本體之動」、「天之動」，而不是天地層次、識神性欲的「感物而動」。對於這一點，《金華宗旨》的作者是很明白的，此可証諸〈逍遙訣第八〉：

凡心非極靜則不能動動，動妄動，非本體之動也，故曰：感於物而動，性之欲也，若不感於物而動，即天之動也。³⁰

最後我再引用《金華宗旨》一段觀想法門的文獻，來提供這裏所討論的論題以印証。〈回光証驗第六〉：

日落大水行樹法象：日落者，從混沌立基，無極也；上善若水，清而無瑕，此即太極主宰，出震之帝也，震為木，故以行樹象焉。³¹

以上是想透過「觀想」意象的功夫來參悟、冥契大道³²。而在《金華宗旨》的工夫

²⁹ 《太乙金華宗旨今譯本》杜琮、張超中注譯，頁 188，北京，中國社會科學出版社，1996 年 1 版 1 刷。

³⁰ 《金華宗旨》，頁 5358。

³¹ 《金華宗旨》，頁 5356。

³² 「觀想」類似榮格所謂「積極的想像」(Active imagination)，是一種精神召喚和轉化的動力狀態，對榮格而言，不管外丹或內丹，其實都共享並運用了這個人類心靈的動力作用。參見 Psychology and Alchemy, 頁 274-283。另參見傑佛瑞·芮夫對此精采的分析和詮釋，《榮格與鍊金術》，廖世德譯，人本自然文化出版，2007 年。另外，關於對具體意象（如水、火等）的想像，所可能帶來的精神性之形上超升運動，可參見想像現象學家巴什拉的精彩洞見，《火的精神分析》，杜小真、顧嘉琛譯，岳麓出版社，2005 年。

中，觀想「日落」可能被當成復歸「無極」的輔助工夫，這或許和夕陽黃昏漸漸欲歸入玄冥昏暗的徼向和意象有關。而觀想「大水」、「行樹」，則可能被當成冥契「太極」生生的輔助工夫，這大概是和「清水」的一體流通性、「行樹」的生意不息等意象有關，當然我們更可以從「水」（混沌洪水）和「木」（宇宙樹）的神話原型之象徵意義中，來尋求使用這些意象觀想的原始理由和深意³³。

三、《金華宗旨》的天心玄竅與冥契存有論的關係

《金華宗旨》在談論天地、太極、無極的冥契存有論格局時，其中涉及另一個特殊性的概念和表達，此即玄關一竅、天心。在討論玄竅天心和內丹冥契存有論的關係之前，有必要先說明玄竅天心和神的關係，對此我認為至少可從兩方面來說明：（一）玄竅天心和神，乃是神室和神的關係，（二）進一步來說，玄竅天心可以即是神。

如〈天心第一〉提到：

方寸中具有爵羅蕭臺之勝，玉京丹闕之奇，乃至虛至靈之神所注，儒曰虛中、釋曰靈臺、道曰祖土、曰黃庭、曰玄關、曰先天竅，蓋天心猶宅舍一般，光乃主人翁也。³⁴

《金華宗旨》作者認為儒釋道三家皆同具玄竅天心之觀念，只是名相的差別而已。方便地比喻來說，玄竅天心就好像是宅舍，裏面住著的主人翁則是神（文獻中的光，即是指神的超意識之光明）。換言之玄竅天心即是神室，而神室乃完全被至虛至靈之神所流注開顯。

³³ 關於混沌之水的象徵，可參見 C.G.Jung, *Psychology and Alchemy*，收入榮格全集第十二冊。關於宇宙樹的象徵，可參見其 *Alchemical Studies*，收入榮格全集第十三冊。另外，關於太極和水的意象之親密關係，可參見陸西星《金丹大旨圖》的第二圖「太極未分之圖」，並參考拙文〈陸西星的丹道與易道〉的分析，《清華學報》新三十六卷第一期，2006年6月，頁73-108。

³⁴ 《金華宗旨》，頁5353。

我們或可再做如下的方便區分和說明，玄竅基本上是對外來說的門戶（如以下將論及的，向上冥契無極、向下創造天地的門戶），若對內而言的話，則成為所謂的「神室」（即玄竅自身一開啓，神即朗照神室）。所以，順著比喻性的說明來想像，玄竅門戶之內乃是「元神」的安宅，故上述〈天心第一〉會說：「至虛至靈之神所注……曰玄關、曰先天竅、蓋天心猶宅舍一般。」而當「元神」不被識神所奪權與遮蔽，則能正位以居神室，如此則可說是「安神祖竅」。嚴格說，「神室」的「室」乃是就元神超意識的狀態所開顯的境界而為言，並不是就具體的空間來說的，亦即，不是先存在著一種實體性的神、或先存在著一種物理空間的神室，然後才將一者放進另一者之內。換言之，元神乃是一種「與物無對待」的清明合一之「非分別識」，所以祂所開顯的形上合一境界，勉強用象徵性的語言來說就是神室。然而此室其實是「虛室」，此如〈回光証驗第六〉所說的：

一則靜中，目光騰騰，滿前皆白，如在雲中，開眼覓身，無從覓視，此為虛室生白，內外通明，吉祥止止也。³⁵

這裏我們可以看到，神室實乃由神所流注開顯的虛白光明之自身，室實非室，原只是虛靈的光明和吉祥的心境而已。

由於當玄竅天心開啓的同時，幾乎可以說就是等於神的光明自身，所以，嚴格講，天心玄竅就不應該被限定在時空之點、肉身之位來理解。果然，《金華宗旨》對玄竅天心的具體說明，是一種我們所謂「虛位」、「實態」的表達；表面上，雖然在具體的工夫實踐時，可以有一暫時專神凝定的能量中心位，而《金華宗旨》對這個玄關天心的具體工夫位，是用上丹田的眉心之內處來指涉。如〈天心第一〉所指出的：

則人兩目神光，自得會眉心，眉心即天目，乃為三光會歸出入之總戶……三光立聚眉心，光耀如日現前，即以意引臨心後關前，此一處也，按即玄牝之門。³⁶

³⁵ 《金華宗旨》，頁 5356-5357。

³⁶ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 189。

然而，若進一步來看，玄竅天心實在不必拘死在肉體上的某一個特定點來說，它其實更好說是一種狀態，一種由識神回到元神時的專一凝然又開放的狀態，從這個角度看，我們才可以理解為何〈天心第一〉要特別強調：

然天心一竅，不在身中，不在身外，不可摸索而開，只可默存以俟。³⁷

所以，我們才會認為《金華宗旨》對玄竅天心的說明，其位置是虛的，重點應該是落在狀態來說，故我暫且稱之為「虛位實態」。

《金華宗旨》的玄竅天心，其義幾乎等同於陽神、本性、祖氣。只是在論述上的重點各有著重而已，或者至少可說它們皆是對太極層次的境界，所給予的不同面向之側重表達，例如，玄竅天心「開啓」的同時，做為宇宙超意識的元神頓時呈現，且同時開顯出太極的存有之境。當玄竅天心被習欲所「障蔽」時，原本那個由元神所開顯的太極妙境，就同時坎陷轉化為由識神所對的天地之境，而當《金華宗旨》透過靜功逆反而重開天心時，玄竅乃去蔽而復顯，元神之光亦重新開顯其太極之妙境。又當靜功達到歸根復靜的極致，而欲從太極復歸無極時，此時大開的玄竅天心必須大合地「守藏」關閉，而將那元神之光、祖氣之流給含藏在氣穴中，這時也就能從太極的神化妙境進入到存有論的究竟根源——無極之虛。可見，太極元神在往下坎陷，往外邊緣化而墮入天地識神的過程中；和太極元神在往上逆反，往內核心化而守藏在無極之虛的過程中；以及無極之虛在湧現為太極之神的開顯過程中；玄竅天心從某個角度說，也就可以被看成是冥契工夫和境界的核心關鍵了。以下再引述文獻以證明上述觀點：

〈天心第一〉開宗明義就說：

祖師曰：天心者，三才同稟之心，丹書所謂玄竅是也，人人具有，賢哲啟之，遇迷閉之，啟則長之，閉則短折。³⁸

大抵上，從文義之脈絡來看，這段文獻主要是從天地逆反太極之境時，玄竅從被遮蔽到復歸開顯之本來面目來說，而它決定了內丹家長生與否的關鍵。而下面這段文

³⁷ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 188。

³⁸ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 187。

獻則是另從無極到太極這個徼向來說，此時，玄竅乃從守藏的狀態呈現為洞啓的開顯：

真虛真寂，真淨真無，一顆玄珠，心心相印，極秘也，至得悟得入之後，仍極顯矣，無他，心洞啟故耳。³⁹

關於上文所提及的，玄竅天心既做為由天地逆反太極之門戶，也做為由無極開顯為太極之門戶的這兩種說法，內丹家閔一得在注解〈逍遙訣第八〉時提出一種詮釋值得參考：

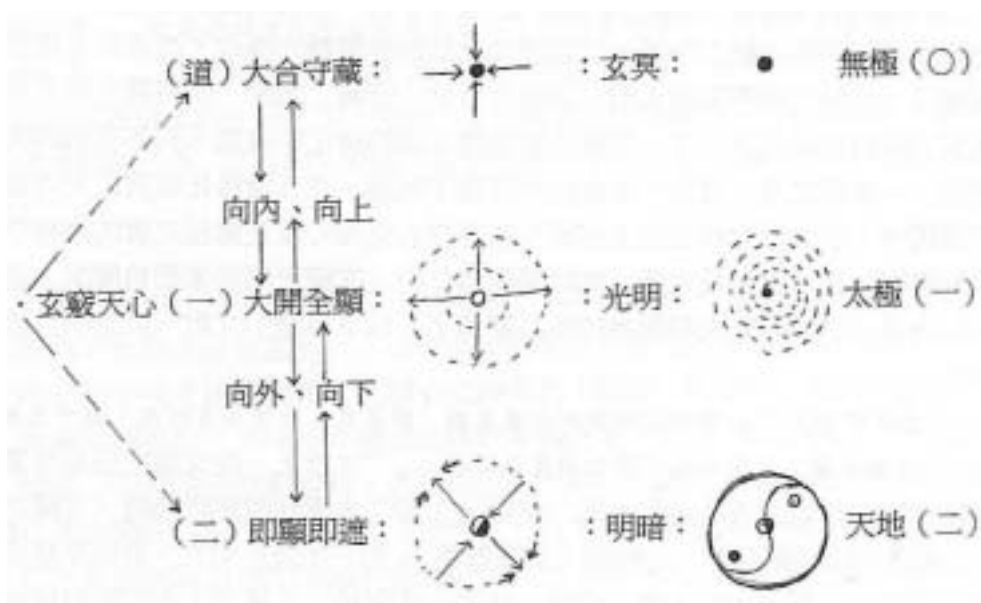
然而欲開玄竅，須於活午、活子者，動極而靜，靜極而動，竅之得體蓋於此耳。何為活子？萬類無聲，一機時振，而無所向者是；何為活午？萬類齊開，一機時寂，而無所歸者是。⁴⁰

創造性地解釋閔一得的注解，我認為：做為「動極而靜」的「活午」時，它可以相映地來詮釋那種由天地之感物而動（萬類齊開），復歸為太極靜境（一機時寂）的狀態時，玄竅天心乃從遮蔽回復開顯。至於「靜極而動」的「活子」時，它則可以相映地來詮釋那種由無極的「萬類無聲」，進入到太極的「一機時振」時，玄竅天心乃從守藏成為洞啓。我們試用圖解，來總結玄竅天心和冥契存有論的關係如下⁴¹：

³⁹ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 188。

⁴⁰ 轉引《太乙金華宗旨今譯本》，頁 216。

⁴¹ 以下圖解，主要是從陸西星的〈先天無極之圖〉、〈太極未分之圖〉、〈陰陽互藏之圖〉、〈成丹之圖〉演繹而出，參見《金丹大旨圖》的八個圖文，收入陸西星《方壺外史》，江蘇廣陵古籍刻印社出版，1994年，1版1刷，頁 555-566。另參見拙文〈陸西星的丹道與易道〉，《清華學報》，頁 73-108。



四、《金華宗旨》的心性論與魂魄觀

內丹家的存有論、工夫論要講明落實，亦要配合其心性論、身體觀之澄清。對比於內丹式的冥契存有論中的「天地」、「太極」兩個層次，若從意識面、心性論的語辭來說，則是對應於「心」和「神」。簡言之，天地是心識所參與建構的存有物之境，太極則是神悟所開顯的存有之境，而「心」與天地之境是能所主客之二元分別，「神」與太極之境則是超主客、無對待的合一冥契。

從心性論所區分的概念來說，這種「分別識」意義下的「心」即通於「識」、「意」、「念」等，而「非分別智」意義下的「神」則通於「性」、「道」，故〈天心第一〉強調：「自然曰道，道無名相，一性而已，一元神而已。」⁴²而在《金華宗旨》的工夫修養中，「心」基本上是被虛掉、無掉、靜掉的，即「心」是要被超克的對象，「神」才是要被復歸、回返、凝守、斂養之所在。此可証諸如下：

⁴² 《金華宗旨》，頁 5353。

〈性光識光第十〉：「用心即為識光，放下乃為性光，毫釐千里，不可不辨。識不斷則神不生，心不空則丹不結，心靜則丹，心空即藥。不著一物，是名心靜，不留一物，是名心空。」⁴³

〈性光識光第十〉：「凡人視物，任眼一照去，不及分別，此為性光，如鏡之無心而照也，如水之無心而鑑也。少頃，即為識光，以其分別也，鏡有影，已無鏡矣，水有象，已非水矣。光有識，尚何光哉？」⁴⁴

「心」這個概念在《金華宗旨》的文意脈絡中，主要是就經驗層的「習心」說，而不是就超越層的「本心」來說。亦即《金華》的「心」相應於《莊子》所說的「成心」、「機心」而為言，它的功能主要在於分別執定存有物（著物、留物、取象），是一種意識之光，而對比於本性之光，這個本性之光則是性智直覺之神照。所以在心性論上，心對性、識對神，乃屬於兩種不同層次的意識狀態；性神可以說是心識的存有論基礎，而心識則是能乘權做勢以遮蔽性神。所以在工夫論上，心識是要被解構超克的：

〈回光調息第四〉：「神活者，由其心之先死也。人能死心，元神即活。死心非枯槁之謂，乃專一不分之謂也。佛云：『置心一處，無事不辦』。心易走，即以氣純之，氣易粗，即以心細之，如此，而心焉有不定者乎。」⁴⁵

〈天心第一〉：「蓋以無上大道，只完得一心全體焉耳。全體惟何？虛靜無染焉耳。宗旨妙用，亦惟在置心一處也。」⁴⁶

「心」在《金華宗旨》中，基本上是個負面性的概念，是個自我中心、分別意識的叢結，因此，當內丹家要進入到形上一體的「神活」妙境時，這個「心」顯然是有待轉化的對象。從工夫具體做法來說，是要「置心一處」，從工夫所要達致的效果則是「心死」之說，至於工夫所達至的境界則是所謂「一心全體」。要特別注意的是，所謂的「一心全體」，應是指心在專一凝定的工夫中，被轉化而全然回歸

⁴³ 《金華宗旨》，頁 5360。

⁴⁴ 《金華宗旨》，頁 5359。

⁴⁵ 《金華宗旨》，頁 5355。

⁴⁶ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 188。

其冥契存有論之體，而這種真息現前的心體⁴⁷，其實已不是心而是神了，即神才是心之本體。「一心全體」的「心」其實早已被「神」給專一化、全體化、真息化了。如此，「一心全體」所真正肯定仍不是一般的「心」，而是「神」的形上合一和整體。

以上主要是相應於天地和太極這兩層存有論，來略談內丹心性論之理論預設，完全未涉及到無極層次的討論。此乃因為，在無極的究竟冥契狀態中，此時連元神超越意識都已守藏歸寂，完全進入前意識（無神）、前世界（無太極）的絕對靜默玄冥中，所以心性論那種由意識層而來的「心一境」課題，到此亦無所掛搭，難以討論。

在進入《金華宗旨》的魂魄觀討論前，可以先暫且從神和身的關係說起。上文曾討論過，神和心是屬於不同的位階，神屬於超越的先天層次，而心則屬於經驗的後天層次，同樣地，非境界化的一般意義之肉身，當然只能屬於經驗層。換言之，一般人格同一性的主體構成，是由所謂的身（身體我）和心（又可區分為情意心和認知心）摶束而成的，而內丹家所謂的神人，則或許可說是回歸身心二分之前的基礎存有狀態。若說身、心相互影響，彼此之間並不能說誰是絕對的優勢和主宰；那麼，神對身呢？是否一樣如神對心一般，具有基礎義和超越義呢？這對於《金華宗旨》的作者來說，答案是肯定的：

〈天心第一〉：「蓋身猶國土，而一乃主君，光即主君心意，又如主君教旨，故一回光，則周身之氣皆上朝，如聖王定都立極，執玉帛者萬國，又如主佐同心，臣庶自然奉命，各司其事……主君得輔，精氣日生，而神愈旺。」⁴⁸

〈逍遙訣第八〉：「凡人一聽，耳目逐物而動，物去則已，此之動靜，全是民庶，而天君反隨之役，是常與鬼居矣，今則一動一靜，皆與人居，天君乃真人也。」⁴⁹

如以上文獻所做的國家比喻：「身」比喻為國土和庶民、「心」或可比喻為百

⁴⁷ 如〈回光調息第四〉提及的：「真息現在，而心體可識矣。」，《金華宗旨》，頁 5355。

⁴⁸ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 189。

⁴⁹ 《金華宗旨》，頁 5357-5358。

臣之佐、「神」則可比喻為聖王主君。而真正該做主的，既不是民庶之身，也不是百臣之心，而是主君的光明之神。當然，在實然的身心情境中，識神之心也常會乘權做主以擒神，耳目之身也常會視聽逐物而蔽神。

關於魂魄的問題，《金華宗旨》似乎並未給予很完整的理論說明和建立，而且概念彼此間的份際也還不夠清晰條理，但我們仍然嘗試來討論之。基本上，我們認為《金華宗旨》的魂魄觀之討論，似乎應該涉及到：「神—魂—魄—形」之間相互關係的說明：

〈元神識神第二〉：「一靈真性，既落乾宮，便分魂魄。魂在天心，陽也，輕清之氣也，此自太虛得來，與元始同形；魄，陰也，沉濁之炁也，附於有形之凡『體』⁵⁰。魂好生，魄望死。一切好色動氣，皆魄之所為，即識也，死後享血食，活則大苦，陰返陰也，以類聚也，學人煉盡陰魄，即為純陽。」

51

上文首先從太極開闢為天地的創世說起，只是它所表達的方式和採用的語言，是落實到人身這個小宇宙來說。一靈真性即是指純陽的元神本性（亦即太極之一），而當先天太極闢分為天地時，從宇宙論的角度來說是純陽一氣分為陰陽二氣，從心性論身體觀的語言來說則又可說是分為魂魄。換言之，從太極分為陰陽天地，即是元神分為陽魂、陰魄，故曰：「一靈真性，既落乾宮，便分魂魄」。然而，這裏的陽魂，並不就是純陽元神之祖氣，而只是天地層次中的輕清之氣，因為，只有太極先天之境才有所謂的一元純氣，進到後天層次之後，氣儘管可有輕濁等等之分，但它們皆是在陰中有陽、陽中有陰的相即辯証結構下，而有的或偏陽輕、或偏陰濁而已，所以，上文對魂所稱的「陽也，輕清之氣」，只是在強調魂相較於魄而帶有更多的輕清性質。當然，由於陽魂這種輕清之氣的質地（但仍屬陽中有陰），而使得它和元神的關係極為密切，甚至可以說，陽魂是人進到後天層次時，在存有的連續性上最為接近元神的一種意識質地；或者我們可以說，陽魂是元神在進到後天經驗世界中的一種有所遮蔽的狀態，換言之，陽魂或可說是元神的不純粹狀態，而兩者

⁵⁰ 據今譯本，將「心」字改為「體」字。

⁵¹ 《金華宗旨》，頁 5354。

間確實存在著相當親密的連續性關係，故上文說「魂在天心」、「與元始同形」。

至於元神分為陽魂陰魄中的「陰魄」又為何物？從上中，我們找到一個理解的關鍵語：「一切好色動氣，皆魄之所為，即識也」。換言之，陰魄似乎就是指識神，也就是前文所討論過的那種執取物象的分別識，或許由於這種魄識傾向於執泥取住，所以在質地上乃偏向於陰濁沈重之氣，故上文曰：「魄，陰也，沉濁之氣也」。再加上，人的分別識之執取，通常是建立在肉身感官的基礎上來起作用（如六根緣六塵而有六識），所以又說魄乃「附於有形之凡體」。當然，這裏的陰魄識神，只是在質地上較偏重於具體化的陰質（但仍是陰中有陽），並非純陰無陽；不過，也因為它在質地上是偏重於陰氣，所以它在微向上是離純陽元神更遠、而較近於肉身之形。簡言之，在後天屬人的層次中，以陰陽二氣的辯証光譜來說，肉身屬最陰（但亦不是純陰）、魄識屬陰中陽（但以陰氣為勝）、陽魂屬陽中陰（但以陽氣為勝）。至於太極仙界才屬純陽，而鬼界才屬純陰。

〈元神識神第二〉：「凡人以意生身，身不止七尺者為身也。蓋身中有魄焉，魄附識而用，識依魄而生。魄，陰也，識之體也；識不斷，則生生世世魄之變形易質無已也。惟有魂，神之所藏也；魂，晝寓於目，夜舍於肝，寓目而視，舍肝而夢。夢者，神游也。九天九地，剎那歷遍，覺則冥冥焉。拘於形也，即拘於魄也。故回光所以煉魂，即所以保神，即所以制魄，即所以斷識。古人出世法，煉盡陰滓，以返純乾，不過銷魄全魂耳。回光者，消陰制魄之訣也……光即乾也，回之即返之也。」⁵²

以上這段文獻，雖然重要卻稍為模糊，不過，主題和結構應該是相似的。首先，要澄清的是，陰魄雖然和形身密切相關，但陰魄並不就是指形身，陰魄（或許類似佛教所說的習力業力）只是附居在形身之中，而受其相當的牽制和影響。而所謂的「魄附識而用，識依魄而生」、「魄……識之體也」等說法，應該是滯詞的表達，因為，魄和識其實難分難離，基本上可以簡單化為：魄即識、識即魄，或合而言之為魄識（故陰魄實即指陰識心）。所以，一般人的身心經驗狀態，是形身和陰識心的和合作用，這從內丹家的角度看來，則不免落入「拘於形」、「拘於魄」。所以，

⁵² 《金華宗旨》，頁 5353。

功夫的下手關鍵處，想必會與超克身魄、復全魂神有關。簡言之，也就是上文所謂的「煉魂保神」、「制魄斷識」、「銷魄全魂」、「消陰制魄」等工夫。可見，陰魄是要被克制、解消的，而陽魂則是要煉養、存全的，而當陰魄全銷、陽魂純全之時，此時所謂的全魂實已是升華為純陽元神了，此如上文所謂：「煉盡陰滓，以返純乾，不過銷魄全魂耳。」最後，爲了清理上述「神——魂——魄——形」的關係之眉目，試簡要區分如下：

神：純一祖氣（純陽）——純陽之神（全然無住開顯）

魂：輕氣之氣（陽中陰）——陽明之心（傾向無取無遮）

魄：重濁之氣（陰中陽）——陰識之心（傾向執取物象）

形：極濁之氣（極陰）——極陰之形（逐於物泥於物）

可見，如果要將心性論和魂魄觀並列來看，我們似乎可以找到相當的重疊處，但是，魂魄觀卻也另有溢出之處，此溢出之處，或許一則可豐富心性論，再則可銜接身體觀。

五、《金華宗旨》的工夫論與身體觀

內丹家儘管在宋元之後，有所謂南、北、東、西、中五大派別，但這些派別，基本上可說是一花五葉的內丹史豐富現象，這些多元差異的背後，仍然可以找到基礎來統宗會元，我們或可稱之爲「共法結構」。一言以蔽之，可以用四個字來概括內丹家共法結構的形式原則——「順生逆成」。「順生」可延展爲存有論諸層次來論述其結構，「逆成」則集中在功夫論的還原而有「冥契存有論」的証成。用神話學家坎伯（Joseph Campbell）的神話象徵語言來說，順生對應著「宇宙的發生」，而逆成則對應於「英雄的轉化」。而「宇宙的發生」與「英雄的轉化」之間的顛倒相應結構，不但是普遍的神話結構，甚至是一切宗教所隱含的共法；換言之，儘管神話的象徵千奇百怪，各宗教現象又是琳瑯滿目，但坎伯認爲其背後存在著超歷史

與文化的基本心理結構和原型，此或許即是他的成名著《千面英雄》的書名意涵。坎伯追尋榮格的集體無意識和原型（及意象）等心理學的觀點，並吸收喬埃思「單一神話」的文學觀點，遂結晶出「千面英雄」概念，其「英雄」是宗教藝術心靈類型的本我追尋和完成，而這些千差萬別的多元隱喻、象徵、敘述之背後，實乃具有「宇宙發生—英雄轉化」的共法結構⁵³。而內丹家的英雄們，其所進行的意識辯證轉化之冒險旅程，就表現在他們的工夫論上：

〈回光守中第三〉：「凡人自囚地一聲之後，逐境順生，至老未嘗逆視，陽氣衰減，便是九幽之界……惟諦觀息靜，便成正覺，用逆法也。」⁵⁴

〈回光守中第三〉：「返者，自知覺之心，返乎形神未兆之初，即吾六尺之中，返求個天地未生之體。」⁵⁵

人的順生其實就是對應於太極到天地的順生。換言之，人身小天地的形成，基本上就是從先天到後天的一個具體而微之創世模式，順此而來，人乃進到一個有成有虧、物壯則老、成住壞空的物相經驗世界。而內丹英雄的冒險旅程，正是一條回歸的天路歷程，回返到那創世前（天地未生）的本體存有界（即超生死的太極之神）。所以，《金華宗旨》的工夫精神，全在一個「逆」字，正如〈回光守中第三〉所說的：

故金華之道，全用逆法。⁵⁶

〈天心第一〉所說的：

回光之功，全用逆法。⁵⁷

問題是逆反的方向雖是大家所認同的，但對於逆返的具體方式和次第先後則見仁見智。內丹家自許比禪宗工夫論更豐富周延，是在於他們強調「性命雙修」比單純的性修來的完整可行；而內丹家一般就在這種性命雙修的共法下，再來強調到底

⁵³ 細節請參見坎伯《千面英雄》一書的豐富討論，朱侃如譯，立緒出版，86年初版1刷。

⁵⁴ 《金華宗旨》，頁5354。

⁵⁵ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁196。

⁵⁶ 《金華宗旨》，頁5354。

⁵⁷ 《金華宗旨》，頁5353。

是性修先、還是命修先。然而，若更細部地來加以畫分，則可以發現，在性命雙修原則下的「先性後命」、「先命後性」這兩種類型的工夫論，似乎並不能窮盡內丹家所有功夫類型，據我們觀察，內丹家的工夫論至少仍有一種類型也頗為大宗，那就是「修性而同時自然完成修命」，例如與鐘呂並列為內丹祖師的陳搏⁵⁸、中宗的李道存、《唱道真言》的作者以及《金華宗旨》等等。這種「修性而自然完成修命」的工夫類型，主要的工夫核心放在意識面的性修上（如上言「自知覺之心」），而較不強調有為的運氣命修；雖然這種類型的內丹工夫在唐末五代開始（即自陳搏開始）就和禪宗性修頗有交涉，但我們應該還可以總溯其源於先秦老莊⁵⁹。不過要注意的是，這種修性而自然了命的內丹工夫類型，雖和禪佛教有所交涉，但它並不同於禪宗一類的性修，因為不管如何，內丹家的工夫論，都是和其形上存有論、氣論身體觀等等論述和經驗系統相連結的，而這些論述系統卻不是佛教禪宗的主體。

《金華宗旨》所謂逆的回光功法，雖然同樣建立在「順生逆成」的共法結構上，但《金華宗旨》的逆法功夫之具體進路和內容，卻不同於唐末五代的鐘呂丹法那種「煉精化氣、煉氣化神」的命修有為之逆法⁶⁰。所謂的逆反，實乃特別偏重在無為性修，且幾乎認為無為性修之功極，便能自然同時完成命修之效。以下試論之：

〈天心第一〉強調：

太乙者，無上之謂。丹訣甚多，總假有為而臻無為，非一起直入之旨。我傳宗旨，直提性功，不落第二法門，所以為妙。⁶¹

換言之，《金華宗旨》對其性修工夫的進路是很自覺而強調的，它批評大部份丹功仍不免「假有為而臻無為」，主張其功夫宗旨是「直提性功」、「不落第二法門」。言下之意，不管「先命後性」，還是「先性後命」的功夫，皆不免有為，不是直入。

⁵⁸ 參見拙文〈陳搏的內丹學與象數學—「後天象數」與「先天超象數」的統合〉，《中國文哲研究集刊》，第21期，2002年9月，頁217-254。

⁵⁹ 關於先秦老莊工夫論和精氣神之間的關係，以及老莊和內丹學之間的初步對話，請參見拙文〈《莊子》精、氣、神的功夫和境界—身體的精神化與形上化之實現〉，《漢學研究》第22卷第2期，2004年12月，頁121-154。

⁶⁰ 唐末五代的鐘呂丹法帶有極濃厚的命修與象數結合的色彩，參見拙文〈鐘呂丹法的功夫之第與果境分判—命修的象數與性修的超象數〉，《丹道研究》第2期，2007年3月，頁172-277。

⁶¹ 《金華宗旨》，頁5353。

而《金華宗旨》所謂的第一法門，當然是直接就性修的意識轉化和整合上來契入，而不是走命修那種藉身體氣脈的調煉來輔成意識的轉化之路。如〈天心第一〉強調：

故儒曰內省，道崇內觀，佛氏《四十二章經》亦云：『置心一處，何事不辦。』蓋以無上大道，只完得一心全體焉耳。全體惟何？虛淨無雜焉，宗旨妙用，亦惟在置心一處也……至於功造其極，心空漏盡之時，然后恍然洞徹玄妙之旨。⁶²

而《金華宗旨》不但不積極主張命修的氣脈調煉，而主張「置心一處」、「一心全體」的性修功夫，甚至更認為這種一心全體的性修功夫之造極，本身不但可以直接完成意識的超越轉化（所謂虛淨無雜、洞徹玄妙），同時也可以自然而然地完成命修，而造成精氣的調適上達。此可証諸如下：

〈回光守中第三〉曰：「光回，則天地陰陽之氣無不凝。所云精思者此也，純氣者此也，純想者此也。」⁶³

〈天心第一〉言：「蓋身猶國土，而一乃主君，光即主君心意。又如主君敕旨，故一回光，則周身之氣皆上朝……諸子只去專一回光，便是無上妙諦。回之既久，此光凝結，即成自然法身……主君得輔，精氣日生，而神愈旺。」⁶⁴

〈元神識神第二〉更強調：「光即乾也，回之即返之也，只守此法，自然精水充足，神火發生，意土凝定，而聖胎可結矣。」⁶⁵

《金華宗旨》認為性修的回光之完成，不但是精思、純想、法身、元神的意識面之完成，其實也同時可達致純氣、周身之氣皆上朝、精氣日生、精水充足、聖胎可結的效果，而且這種效果是自然而然地無為完成的，不會有識神干預的有為後遺症。而《金華宗旨》這種「自然性修以完成命修」的功夫類型，顯然頗不同於《鐘呂傳道集》、《靈寶畢法》中表現出來的鐘呂丹法（它是最「先命後性」的典範之祖）。對於這一點，只要從以下《金華宗旨》對周天、交媾、結胎……等命修概念

⁶² 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 188。

⁶³ 《金華宗旨》，頁 5354。

⁶⁴ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 189。

⁶⁵ 《金華宗旨》，頁 5353-5354。

或功法都給予一種性修義的詮釋，就可以明白看出它的性修特色以及和鐘呂丹法之差異：

〈周天第十二〉：「周天非以氣作主，以心到為妙訣。若畢竟如何，周天是助長也。無心而守，無意而行，仰觀乎天，三百六十五度刻刻變遷，而斗柄終古不動，吾心亦猶是也，心即璇璣，氣即群星，吾身之氣，四肢百骸，原是貫通，不要十分著力，於此鍛煉識神，斷除妄見，然後藥生。藥非有形之物，此性光也。而即先天之真炁，然必於大定後方見，並無採法，言採者大謬矣。見之既久，心地光明，自然心空漏盡，解脫塵海，若今日龍虎，明日水火，終成妄想。」⁶⁶

原本命修中的周天，主要是指透過身心的刻意導引調煉，而使氣在任督二脈中周流循環，並且，這通常需要嚴守卦爻時辰以利行火候（這顯然受了外丹火候與象數結合的影響）。對此《金華宗旨》卻大做翻案文章，強調周天非以氣為主、乃是以心到為訣。而所謂的心到，不是意志的助長干預，反而是無心無意。這種無心無為的性修，在修煉中猶如北辰璇璣般地正處中軸關鍵，它不必用識神來追逐時刻的變動而跟著昏頭轉向，它只要鎮守在大定狀態的光明中心，性光之藥便自然生成，先天真氣遂自然現成，四肢百骸的精氣也能自然貫通流注。至於落入識神做主、以氣做主的龍虎水火之運行、交媾和采法，若往而不返，恐怕將「終成妄想」。可見《金華宗旨》確實是將命修給性修化，企圖讓命修之效成為自然現成。以下，我們一樣可以看到它對諸如：坎離、交媾、結胎等命修內涵，給予一貫的性修化解釋：

〈周天第十二〉：「到得功夫自然，不知坎離為何物，天地為何等，孰為交，孰為一周兩周，何處覓大小之分別耶……亦為極大金丹火候要歸自然。」⁶⁷

〈百日立基第九〉：「回之百日，則精氣自足，真陽自生水中，自有真火，以此持行，自然交媾，自然結胎。吾方在不識不知之天，而嬰兒已成矣，若略作意見，便是外道。」⁶⁸

⁶⁶ 《金華宗旨》，頁 5360。

⁶⁷ 《金華宗旨》，頁 5360。

⁶⁸ 《金華宗旨》，頁 5359。

〈坎離交媾第十一〉：「一自斂息，精神不為境緣流轉，即是真交，而沈默跌坐時，又無論矣。」⁶⁹

總之《金華宗旨》在性修的功夫宗主前提下，完全強調自然無為，因此命修中的周天、時辰、龍虎、水火、坎離、交媾、火候、結胎等內涵，其精神都要完全地被調成「全歸自然」，否則「略作意見，便是外道」。可想而知，如此的命修早已不是鐘呂丹法系統中的命修了，而是《金華宗旨》這種「自然性修而完成命修」系統下的境界化命修了。

基本上內丹家的性修內涵並不獨具特色，內丹家的性修方式和內容，主要還是和禪宗、理學頗為交涉，尤其是禪宗。對此，《金華宗旨》亦不例外，甚至比一般內丹著作還要更加禪佛化：

〈天心第一〉：「光易動而難定，回之既久此光凝結，即是自然法身，而凝神於九霄之上矣，《心印經》所謂默飛昇者此也。」⁷⁰

〈回光守中第三〉：「一日不靜坐，此光流轉，何所底止，若一刻能靜坐，萬劫千生，從此了徹，萬法歸於靜，真不可思議，此妙諦也。」⁷¹

〈回光守中第三〉：「止觀二字，原離不得，即定慧也。以後凡念起時，不要仍舊兀坐，當究此念在何處？從何起？從何滅？反覆推窮，了不可得……此是正觀……觀而繼之以止，是定慧雙修，此為回光。回者止也，光者觀也。止而不觀，名為有回無光；觀而不止，名為有光無回。」⁷²

由於性修的焦點在於直接面對意識的轉化，消極上它涉及識神、形身的超克，積極上它涉及元神本性的還原。因此工夫的下手，一方面要中止形身和識神的逐物取象，故要靜功（靜坐）以收攝；另一方面則要長養元神本性之光，故又要在靜中以進一步專一凝神。不管是消極性的靜坐收攝，或是積極性的守一凝神，此二者大體上都和佛教「止觀雙運」、「定慧雙修」中「止」「定」的範疇有關。由於《金

⁶⁹ 《金華宗旨》，頁 5360。

⁷⁰ 《金華宗旨》，頁 5353。

⁷¹ 《金華宗旨》，頁 5354。

⁷² 《金華宗旨》，頁 5354-5355。

華宗旨》受禪佛教的影響，故主張應該要兩者兼顧，並以之來詮釋「回」和「光」，結果「回光」本身就成為了道教內丹型的「止觀雙運」了，這顯然是作者對佛教的創造性詮釋。需要特別提及的是，《金華宗旨》在止觀雙運的功夫中，亦提到所謂「緣中」的問題，如〈回光守中第三〉：

止觀是佛法……系心緣中。道言中黃，佛言緣中，一也……緣中二字妙極，中無不在，遍大千皆在里許。聊指造化之機，緣此入門耳，緣此為端倪，非有定著也。⁷³

統貫《金華宗旨》功夫論的語詞，就是所謂的「回光守中」。若「回光」可以說是改造自佛教的內丹型「止觀」，那麼「守中」呢？依筆者之見，「守中」就來自較為純正的內丹傳統。籠統地說，守中即是「守一」、「守神」，具體地說應就是指「守竅」。「守中」的「中」就是指玄竅天心，故「守中」的真義其實是要開啓玄竅天心並專注穩定之。玄竅天心不是一個時空之位，它其實是指元神開顯的洞明狀態，而在非形相、無方所的先天一氣狀態中。宇宙中的每一點都是中心點，每一點本身就是宇宙本身，所以上述經文會說：「中無不在，遍大千皆在里許」。就當玄竅天心開啓的同時，人們似乎打開了一扇從天地造化回歸太極的機門，故經文又說：「聊指造化之機，緣此入門耳」。

以上說法只是一種方便的象徵罷了，未必需要將此象徵之召喚給實體化，亦即不必把玄竅天心之「中」給定著本質化了，故又曰「緣此為端倪，非有定著也」。總之，在《金華宗旨》的內丹系統中，止觀回光和玄竅天心是密切相關的，正如本文一開始就提討論過的，玄竅天心在內丹系統中，是和整個存有論、心性論、功夫論、身體觀……等連成一整個完整的論述體系，而內丹家這個論述大傳統，有許多基本命題則是佛教所不談或不能談的。因此，就算《金華宗旨》在性修功夫上頗有吸收並會通禪佛教處，但在其理論系統的說明背景裏，甚至具體的功夫實踐中，想必也會有超出佛教的創造性詮釋之新內涵。

超克並轉化「心、念、識」，實為《金華宗旨》性修逆反工夫的核心，然它亦

⁷³ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 197。

洞察到：心、念、識，實與身體活動的「呼吸」密切相關，亦即「心息相依」，所以有進一步的「回光必兼之以調息」的具體主張：

〈回光調息第四〉：「息者，自心也，自心為息。心一動而即有氣，氣本心之化也。吾人念至速，霎頃一妄念，即一呼吸應之，故內呼吸與外呼吸如聲響之相隨，一日有幾萬息，即有幾萬妄念，神明漏盡，如木槁灰死矣。然則欲無念乎，不能無念也，欲無息乎，不能無息也；莫若即其病而為藥，則心息相依是已，故回光必兼之調息。」⁷⁴

念心、欲心作用的同時，在身體的底層裏，即帶動氣機並呈現為形下氣息，所謂「心一動即有氣」、「氣本心之所化」。這種由心念所起現的氣機（相應老子：「心使氣曰強」），上文稱之為「內呼吸」；而由身體底層的心氣作用本身，乃可同時表徵和影響外在的呼吸之氣息，此即所謂「內呼吸與外呼吸如聲響之相應」。可見，由於洞徹到意識心念和身體氣息之間的微妙關係，所以在性修的功夫上，便可依身體氣息的調御做為把手。換言之，調息是為了一定程度地治心、止念，調息雖不能直接達到復性、回光之境界，但卻可能有相當的輔助作用。因為神光所以不顯，乃因識心習氣所蔽，今乃透過調息來治心，如此，若心能依息而漸靜漸止，當然就會有助於回光復神。所以〈回光調息第四〉一再強調：

凡坐須要靜心純氣，心何以靜，用在息上。⁷⁵

至於具體的調息工夫，略引一則，明之如下：

〈回光調息第四〉：「息之出入，不可使耳聞，聽惟聽其無聲，一有聲，即粗浮而不入細。即耐心，輕輕微微些，愈放愈微，愈微愈靜，久之忽然微者遽斷，此則真息現前，而心體可識矣。蓋心細則息細，心一則動氣也，息細則心細，氣一則動心也；定心必先之養氣者，亦以心無處入手，故緣氣為之端倪，所謂純氣之守也。」⁷⁶

可見，在心息相依、心細則息細、息細則心細等前提下（其實心息相依可以說

⁷⁴ 《金華宗旨》，頁 5355。

⁷⁵ 《金華宗旨》，頁 5355。

⁷⁶ 《金華宗旨》，頁 5355。

是宗教修煉者，最常普遍發現的共法經驗之一⁷⁷），再加上「心」較無處入手，所以《金華宗旨》主張「緣氣爲之端倪」。而性修的目的既然是要解構欲心，因此便可以「細息」爲下手、然後漸漸達致「斷息」的狀態。這裏所謂的斷息，從另一個積極面來說則是「真息現前」、「心體可識」；當然此時的「真息」既非上述的外呼吸之息，也非內呼吸之心氣，而是傾向先天的神氣，因爲此時的意識已進到心識的基礎全體（心體不是心，而已是神）。最後要稍微澄清的是，《金華宗旨》以上的「定心必先之養氣」，談到心與氣的互相關係時，雖然引用了《孟子》的說法，但實際上，兩者的後設系統仍頗爲不同：《金華宗旨》所謂的心是識欲之心，而《孟子》則強調良知本心；上述《金華宗旨》的養氣在於對呼吸氣息的調細、調止，而《孟子》所養的則是浩然之氣的擴充；另外《金華宗旨》是主靜的逆覺功夫，《孟子》則是道德情感的推擴遍潤⁷⁸。至於《孟子》的浩然之氣，是否約略同於《金華宗旨》的真息純氣呢？此事頗不好說，因爲內丹家的真息純氣是形上、先天的純陽之祖氣，而這種純陽祖氣概念的背後，有一整套內丹家冥契存有論的論述系統，此則非《孟子》的系統所有。這裏的問題和前面所討論過的止觀問題一樣，內丹家站在創造性詮釋的宗教會通精神，凡有助修煉皆可以通融博採的合同立場上，常常吸收儒、佛的心性論和工夫論之內涵，但內丹家似乎缺乏嚴格哲學那種區分別異的興趣，因此若要進到整體系統的別異比較上來談合同，總是會碰到形上學存有論等論述上的基本世界觀差異。問題是這種差異是否只是語言表達系統上的詮釋問題？是否可以從冥契經驗的觀點來加以溝通呢？這個課題，想必只有討論內丹的三教合一論時，才可能進一步深論其間的同與差異、經驗與詮釋等等比較宗教、宗教詮釋等反思課題。

⁷⁷ 《涅槃道大手印瑜伽法要釋》：「所謂心者，恆隨息出入，念念轉變，以不能離息專其司政，甚難控制，念依如是修法，可以調伏，不復倚息起伏。」（註曰：通常一念所佔時間，等於一息，息轉變時，念亦隨變。心之調伏，本爲難事……本世人竭盡所能，以保持想念之不變，而息之轉變，通常能造成想念之若干或少分變易，或竟使另起新念以代之。是以緣壺壺形修法之目的，即在於修心使離息而獨立，縱有想念起落，亦不爲所影響，蓋心之造像，純因激盪而起，激盪既平，想念自止，心亦臻於本來如如之境，關於心息之互相倚托，印度奧義書言之詳矣。）自由出版社，頁 28。

⁷⁸ 孟子的盡心與養氣，參見楊儒賓《儒家身體觀》，中央研究院中國文哲研究所發行，1996年、初版。

六、《金華宗旨》的光之體驗—元神、祖氣、性光的三位一體

《金華宗旨》另一大特色就是，全部經文都被所謂的「光」所照亮貫穿。光的意象，幾乎滲透所有主題之中，包括冥契存有論、玄竅天心、心性論、功夫論和身體觀，都可以透過和光的關係來加以解釋。難怪此書要標舉為：「太乙」（太一、太極）的「金華」（即金色光華之花）之宗旨了。而這一章節的目標在於要確認一點，因為它是真正爭議和關鍵所在：那就是《金華宗旨》一書隨處可見的光輝意象，到底是一種文字「隱喻」、還是一種身心「經驗」？是普見的一種心理原型「象徵」之運用，還是一種不折不扣的宗教體驗和感知？對此，我們只有回到《金華宗旨》一書的上下脈絡，來加以仔細考察才能解決這一爭議。

「光」在宗教領域的隱喻，確實是非常普遍的，甚至是最廣被的原型意象之一。它滲到宗教、藝術、文學等經典文本圖像之中，早已深入人心，成為真理、智慧、美好等終極價值的象徵了。對此，頗受卡西勒影響的美國哲學家、文學理論家威爾賴特（Philip Wheelwright），曾在其名著《隱喻和真實》一書中，認為「光」做為一個心理精神品質的象徵作用，不但最普及而廣為人們理解接受，並且它還從宗教範疇滲入到日常生活，成為像闡明、啟發、澄清、說明、明白等語詞的來源。威爾賴特注意到，「光」和「火」、「上」等意象常相聯繫，而使它具有多重意義的隱喻效果，諸如：天上、光明之神、明亮天界、美善、主、榮耀、統治、心的辨別力、全知全能等等。換言之「光」之意象，通常和美德、王權、命令、善、智慧、傳承等概念相連結著。威爾賴特指出：

光有三種特殊性質，按照類比，它們自然地意味著心靈和精神方面的某些重要品質，因此，光的類比很容易地在人們心中成了象徵。第一種也是最明顯的一種便是，光產生出了可見性，它使在黑暗中消失隱匿的東西顯現出清晰的形狀。經過一種自然的、容易的隱喻轉換，我們可以從物理世界中這種光的可見的活動——呈現出空間的界限和形狀，轉到另一種心靈的活動——使觀念的界限和形態顯現為清晰的智力狀態。於是，光便自然地變成了心理狀

態的一種符號，也就是說，變成了心靈在其最清晰狀態時的一種標記。⁷⁹

在那些把光作為一種智慧澄明狀態的象徵的背景下，也會產生某些有關火的隱喻性內涵。在象徵系統的歷史中，一個重要的含義便是從火的灼熱力量之中引伸出來的。因為燃燒發光的火給身體帶來溫暖，所以，智慧之光也就不僅僅指教著心靈和精神，而且也激發著心靈和精神了。在早先的時代中所理解的智慧之光的概念很容易包含著熱情激昂的意思，這並不是對原有意義的隨意增加，因為熱情本來就是光的一個不可分割的屬性。⁸⁰

由於火具有一種特殊的力：它看起來能自然地發生，又會迅速地蔓延。從最早的時候起，人們便恐懼地看到，火常常可以突然地燃燒起來，並以相當的速度增加其熱量和光度。後來人們學會了控制火，能夠從一個火把到另一個火把，從這個火堆到那個火堆把火蔓延增大。這一點又象徵性地同人類心靈的特徵聯繫起來，即心靈能夠經過迅速的傳授它的光和熱——智慧和熱情去點燃別的心靈。⁸¹

上述三段引文中，威爾賴特主要是從「光」和「熱」並生共在關係，來說明它們由於和視覺的明亮、身體的熱力、物質的綿延等經驗現象，來說明「光」之所以能用來做為精神心靈的諸種美好特質的象徵，例如：智慧的澄明和覺照帶給生命熱情激昂的活力，和心靈明覺的點燃擴大並綿延地傳遞下去。暫且不管威爾賴特對「光」之原型意象的歸納是否窮盡，基本上，他顯然只是將之當成一種隱喻、象徵作用，而非是真實的身心體知和覺受。威爾賴特的研究視角，其實是頗可運用到許多文學作品的原型批評之詮釋中，但是這樣的視角，到底能否對焦於《金華》的「光」之宗旨，顯然還有待考察。由於，《金華宗旨》一書的性質遠離文學的隱喻之作，反倒比較接近宗教經驗的現象學描述之作。如此一來，它對「光」那種直接而質樸的描述，如果完全將之視為隱喻和象徵之手法，是否有可能將「光」之意象本身的宗教體驗內涵給減殺抹滅？

⁷⁹ 威爾賴特著〈原型性的象徵〉，葉舒憲譯，收入葉舒憲編選《神話—原型批評》，陝西師範大學出版社，1987年，頁222。

⁸⁰ 《神話—原型批評》，頁223。

⁸¹ 《神話—原型批評》，頁223。

對於《金華宗旨》之「光」的爭議，確實也出現了「隱喻與實存」這兩種對比的立場。當學者採取威爾賴特這類隱喻的觀點來觀看《金華宗旨》的「光」之現象，如此一來，「光」其實只是元神智慧一類的隱喻而已，可還原為精神概念而不必以虛為實：

內丹家所布陳的「光」意象，對容格所說的集體無意識心理深層狀態，特別是自性的圓滿表達，具有重要的揭示和展現的意義。這裏所謂的「光」，不屬於感覺世界，更不是物質性的存在，而是表露一種精神意境和深刻的內心體驗。《金華宗旨》明確區分了「意引」和「元引」。通常感知的光屬於「意引」，「氣機之所變幻」，「若為引動，便墮魔窟」，這是意識層的活動。而「元引」立現之光是玄竅化現、天心默存的，屬於無意識層，光在這裏只是一種隱喻，並非實見。⁸²

另一種對比的觀點，則認為榮格認同《金華宗旨》的「光」不僅是象徵，更是實有的體驗：「榮格對《金華宗旨》中的光給予注意是有他的研究背景的。他在史料中和他的病人體驗中多次發現了光。他在本文中（筆者注：即榮格對《金華宗旨》評論的文本）特地援引了中世紀德國著名修女 Hildagard of Bingen 關於光的自述。他相信西方神秘主義者和病人的光的體驗是確實存在的，因此他也承認道經中關於光的描述是實有的。他認為這種體驗有無可置疑的偉大意義。」⁸³

榮格深受《金華宗旨》一書的影響，這是眾所周知的，因為他曾在自傳中夫子自道，毫無保留提及此一大因緣對他的啓發⁸⁴。然而，我們應該也不陌生，榮格在其分析心理學（Analytical psychology）的心理層次架構中，常將「光」視為「意識」的象徵，而希望把「意識之光」帶入「潛意識」，甚至「集體潛意識」之中，以完成所謂「自性化（個體化）」（individuation）的完成；換言之，此時的「光」純是指理性之光的意識象徵。另外，榮格在討論《金華宗旨》之「光」時，是將之和心理整合的曼荼羅象徵放在一起的，即將其視為：猶如無意識黑暗種子中所生長而出

⁸² 景海峰〈試析榮格評論《太乙金華宗旨》的意義〉。

⁸³ 王宗煜〈榮格的道教研究〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第九輯，北京三聯書店，頁 236。

⁸⁴ 衛禮賢將榮格帶入東方世界的智慧傳統中，其中最為重要的即是與《易經》和《太乙金華宗旨》的遭遇。

的黃金之花；換言之，此時榮格所理解的《金華宗旨》之「光」，是和他整個心理學體系連結在一起的，即和集體無意識、意識、幽玄、光明、曼荼羅、原型意象等等概念和象徵結為一體。因此若要討論榮格對《金華宗旨》之「光」或對宗教之「光」的完整觀點，恐怕只有另文加以專門處理，筆者在此無法詳論。我們主要重點是在例舉兩種對《金華宗旨》之「光」的對比觀點（如景海峯主「隱喻說」，王宗煜主「實有說」），至於榮格本身的看法如何，已屬後事。

另一個對比於威爾賴特原型批評的隱喻視角，乃是比較宗教神話學家伊利亞德（Mircea Eliade）的觀點。伊利亞德是神話世界觀、比較宗教體驗現象的大家，他雖然亦深研究神話宗教象徵的心理意義，但對許多出現在宗教體驗文本中的「光」意象，卻不認為它們只是象徵運用，反而是實實在在的身心經驗。例如，原始薩滿、印度瑜伽、藏傳佛教、神秘主義等，其「光」之現象皆和身心經驗有著密切不分的關係，不可以隱喻而化約之，反該將其視為宗教經驗的現象描述：

這種五彩的光是苦行者或觀想者在瑜伽禪定中體驗的。依據印度—西藏傳統，這種光也是人死後，靈魂在中陰狀態中所見的，這種出神狀態的幻象的「經驗的」性質是不容懷疑的。……我們必須再次強調這種神秘之光的「經驗的」實在性；就是說它們並非故意地「想像出來的」，或者是為了構築宇宙論的或人類學的「體系」而作的理性的發明。⁸⁵

印度的苦行傳統熟知的一種瑜伽密教訓練。我們已經提到過由昆達里尼的喚醒而引起的強熱。文本說，靈熱通過屏息和通過性能量的轉化都可以得到，而且這種經驗總是伴有光明現象。⁸⁶

完全有理由相信，「內熱」的經驗從極早的時代起，就為神秘主義者和魔法家所知。許多原始部落把魔法宗教法力理解為「燃燒」，並用意思是「熱量」、「燃燒」、「很熱」等等的詞語來表達它。……在現代印度……一個與上帝交流的人變得「燃燒」，任何一個演示奇蹟的人都被認為「沸騰」……這種

⁸⁵ 伊利亞德著〈靈魂、光及種子〉，宋立道、魯奇譯《神秘主義、巫術與文化風尚》，光明日報出版社，1990年，頁141-143。

⁸⁶ 伊利亞德著〈魔熱、內光〉，武錫申譯《不死與自由：瑜伽實踐的西方闡釋》，中國致公出版社，2001年，頁368。

「熱」不是「世俗的」或「自然的」，它們是獲得一種神聖的症候。「火的掌握」和「內熱」總是被聯繫著達到一種特定的入定狀態，或是在其它的文化層面上，被聯繫到達到一種無條件狀態、一種徹底的精神自由狀態。⁸⁷

在瑜伽—密教訓練中，「內熱」伴有光明的現象。在另一個方向上，神秘的光明經驗從奧義書時代就得到證明，在奧義書中，「內光」表徵了阿特曼的真正本質；在一些佛教冥想技術中，多種顏色的神秘光亮標誌著操作的成功。……基督教和伊斯蘭教的神秘主義和神學給予內光的巨大地盤。⁸⁸

可見，威爾賴特和伊利亞德都同時注意到「光」和「熱」（火）並存共生的現象，但兩者的解釋立場卻是對立的。伊利亞德顯然將「光」、「熱」視為「經驗實在性」，它們和精神的自由狀態、身體的能量狀態是相伴而生的，甚至可以說：內光、內熱和身心的精神能量效應，其實是同一件事，都是神聖超越狀態的呈現。因此，伊利亞德幾乎將所有重要的宗教之光的實踐記錄，都視為現象學式的描述。只可惜伊利亞德似乎沒有特別注意到中國內丹家的文獻⁸⁹。然而，上述伊利亞德的觀點，我認為較能貼近《金華宗旨》之「光」的實相；因為，從文本的脈絡看來，《金華宗旨》一書確實是以實修實錄的經驗口吻來描述，其中幾乎沒有文學隱喻運用的跡象。「光」之意象的出現，更是和《金華宗旨》的身心工夫和超越境界完全無法分開，因此，若輕易將之視為隱喻，那麼泰半的經文將難以求解。為證明我的判斷，只有深入經文以為取証了。

在對內丹「冥契存有論」的分析中，我們曾得出一個總結式的結構：太極的純陽祖氣之境，即是金華之光的全然開顯，而此時也正是玄竅天心之大開。而當冥契者躍入更深、更究竟的無極歸寂之氣穴時，即是金華之光全然守藏於玄冥，此時也正是玄竅天心之大合。而當太極創世而坎陷為陰陽二氣的天地之境時，即是金華之光的即開顯即遮蔽，此時的玄竅天心乃處於覆蔽狀態。可見，光和天心玄竅一樣，

⁸⁷ 《不死與自由：瑜伽實踐的西方闡釋》，頁 369。

⁸⁸ 《不死與自由：瑜伽實踐的西方闡釋》，頁 371。

⁸⁹ 伊利亞德雖然在《不死與自由：瑜伽實踐的西方闡釋》一書，列有〈中國煉金術〉一節，但極為簡略，而且幾乎只略為談及外丹服食的傳統，未及深入討論中國內丹的精神修煉，事實上，內丹修煉和他所討論的瑜伽實踐是有較多對話的空間。參見《不死與自由：瑜伽實踐的西方闡釋》頁 317-325。

可以用來解釋內丹的無極、太極、天地之不同境界。

而且這種光的語言，也同時可以來說明心性論的區分。此如〈性光識光第十〉：

虛室生白，光非白耶，但有一說，初未見光時，此為效驗，若見為光，而有意著之，即落意識，非性光也……凡人視物，任眼一照去，不及分別，此為性光……少頃，即為識光，以其分別也……子輩初則性光，轉念則識，識起而光杳不可覓，非無光也，光已為識矣……用心即為識光，放下乃為性光。

90

「性、神」和「心、識」這兩層意識狀態的區分，也可以說是「性光」和「識光」的區分。性光之光乃是一種非分別智的直覺朗照，而識光之光則是分別識之著物取象；嚴格講，《金華宗旨》只容許性光才是真正的純粹光明，而識光必然同時帶有陰影之遮蔽。

由於《金華宗旨》的主旨大都落在描述太極的純陽祖氣境界，以及指導如何由天地逆返太極的功夫，所以，用光的語言來說，其工夫就是所謂意識轉化還原的「回光」，其境界就是元神超越意識的光明遍滿：

〈回光証驗第六〉說：「一則靜中，目光騰騰，滿前皆白，如在雲中，開眼覓身，無從覓視，此為虛室生白，內外通明，吉祥止止也。」⁹¹

〈逍遙訣第八〉：「三更又見日輪赫。」⁹²

〈勸世歌第十三〉：「透幙變化有金光，一輪紅日常赫赫。」⁹³

這種滿前皆白、虛室生白、日輪赫赫的光明遍滿境界⁹⁴，直接從意識面來說，

⁹⁰ 《金華宗旨》，頁 5359-5360。

⁹¹ 《金華宗旨》，頁 5356-5357。

⁹² 《金華宗旨》，頁 5357。

⁹³ 《金華宗旨》，頁 5361。

⁹⁴ 例如禪宗祖師菩提達摩，在其心性修養的見性經驗中，亦明白提到與光有關的經驗現象，顯然這也並非純只是一種象徵，而是宗教經驗的現象學般之描述。〈達摩破相論〉：「十地經云：眾生身中有金剛佛性，猶如日輪，體明圓滿，廣大無邊，只為五陰重雲所覆，如罍內燈光，不能顯現，又涅槃經云：一切眾生悉有佛性，無明覆故，不得解脫。」、〈達摩血脈論〉：「初發心人，神識總不定，若夢中頻見異境，輒不用疑，皆是自心起故，不從外來，夢若見光明出現，過於日輪，即餘習頓盡，法界性見，若有此事，即是成道之因，唯自知，不可向人說。或靜園中行住坐臥，眼見光明，或大

其實就是元神，就是純陽，甚至內丹家認為就是佛教的法身：

〈元神識神第二〉：「神火即光也」⁹⁵

〈天心章第一〉：「一乃主君，光即主君心意。」⁹⁶

〈元神識神第二〉：「光，即乾也，回之即返之也。」⁹⁷

〈天心章第一〉：「回之既久，此光凝結，即是自然法身。」⁹⁸

光和氣也是可以互通的語言，如元陽之光的本身就是純陽祖氣，所以光也可以用來表達先天純氣。此如〈周天第十二〉：

此性光也，而即先天之真炁，然必於大定後方見。⁹⁹

〈回光守中第三〉：

故金華之道，全用逆法，回光者，非回一身之精華，直回造化之真氣。¹⁰⁰

也由於，光和氣之間的密切性（性光等於先天氣，識光等於後天氣），所以，在回光的逆反過程中，必須要凝要專，因為光其實也就是活活潑潑的氣，而氣極容易外馳交物而流洩，此如〈回光守中第三〉言：

光是活潑潑的東西。¹⁰¹

〈天心第一〉言：

光易動而難定。¹⁰²

所以才會有「金華大凝」、「凝神」、「此光凝結」、「法身凝結」等等表達方式。

或小，莫與人說，亦不得取，亦是自性光明。或夜靜暗中行住坐臥，眼睹光明，與晝無異，不得怪，並是自心欲明顯。或夜萬中星月分明，亦自心諸緣欲息，亦不得向人說。」

⁹⁵ 《金華宗旨》，頁 5353。

⁹⁶ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 189。

⁹⁷ 《金華宗旨》，頁 5353。

⁹⁸ 《金華宗旨》，頁 5353。

⁹⁹ 《金華宗旨》，頁 5360。

¹⁰⁰ 《金華宗旨》，頁 5354。

¹⁰¹ 《太乙金華宗旨今譯本》，頁 197。

¹⁰² 《金華宗旨》，頁 5353。

另外，也就是因為性光即是先天一氣，所以在光回境界的描述上，才會有光是超內外、超物我的一體感通式的表達：

〈回光守中第三〉：「光不在身中，亦不在身外，山河、日月、大地，無非此光，故不獨在身中；聰明智慧，一切運轉，亦無非此光，所以亦不在身外。天地之光華，布滿大千，一身之光華，亦自漫天盡地，所以一回光，大地山河，一切皆回矣。」¹⁰³

光不僅可以用來說明「回光」的功夫，以及「光回」境界的層次¹⁰⁴，如所謂的「金華乍吐」和「金華正放」；光也可以用來描述境界化的身體，如以下所言的「金華大凝」：

〈回光証驗第六〉：「靜中綿綿無間，神情悅豫，如醉如浴，此為遍體陽和，金華乍吐也；既而萬類俱寂，皓月中天，覺大地俱是光明境界，此為心體開明，金華正放也；既而遍體充實，不畏風霜，人當之興味索然者，我遇之精神更旺，黃金起屋，白玉為臺，世間腐朽之物，我以真氣呵之立生，紅血為乳，七尺肉團，無非金寶，此則金華大凝也。」¹⁰⁵

可見，《金華宗旨》亦承繼內丹家的境界化身體之傳統，即當金華光明遍滿全體時，從氣的角度來說，即是身體的流動氣化，因此會有種種的感通和生機之境界化。當然，這種「金華大凝」的身體氣化境界，並不是由鐘呂丹法那種煉精化氣、煉氣化神的命修次第而達致，它仍是自然性修而完成的命修境界。

七、結論

¹⁰³ 《金華宗旨》，頁 5354。

¹⁰⁴ 陸西星《玄膚論》〈養神論〉也提及「神」和「光」的工夫和境界：「神既澄矣，又何以加焉？曰：養之。養之者，所以韜神之光，使勿露也。神之為物，愈澄則愈清，愈清則愈明，蓋定能生慧，故靈光煥發，旁燭洞達，莫可蓋藏。莊子云：宇泰定者，發乎天光。」收入《方壺外史》，江蘇廣陵古籍刻印社出版，1994年，1版1刷，頁 530。

¹⁰⁵ 《金華宗旨》，頁 5356。

本文透過六個章節討論《太乙金華宗旨》：第一節介紹這部國際聞名的內丹著作之特殊遭遇，尤其從它流轉於中、德、日等不同語境和視域的遭遇中，層累出當代的學術價值，這一番由中而西、再西而東的經典轉譯之旅，內丹學的研究帶出了分析心理學、宗教比較學、身體觀哲學等新詮釋風貌；第二節討論內丹的存有論結構，亦即無極、太極、天地之間的存有論關係，筆者扣緊內丹家的宗教實踐性格，提出以冥契主義的角度來重新詮釋，並將內丹家的世界觀結構命名為「冥契存有論」；第三節討論「天心玄竅」與內丹存有論的關係，即透過竅門這一修煉的特殊關鍵詞，說明內丹家如何從一種意識狀態過渡轉化到另一種意識狀態，而不同的意識狀態正開顯出不同的存有之境來；由於內丹家的存有論要講明落實，最好配合心性論、身體觀、工夫論的澄清，因此本文第四節、第五節分別討論了相關的課題。

內丹冥契存有論中的「天地」、「太極」兩層次，從意識面、心性論的語辭來說，則對應於「心」和「神」；天地是心識所參與建構的存有物之境，而太極則是神悟所開顯的存有之境，「心」與天地之境是能所主客之二元分別，「神」與太極之境則是超主客的合一冥契。可見「心」基本上是個負面性的概念，是個自我中心、分別意識的叢結，因此，當內丹家要進入到形上一體的「神活」妙境時，「心」顯然是有待轉化的對象。從工夫具體做法來說，是要「置心一處」，從工夫所要達致的效果則是「心死」之說，至於工夫所達至的境界則有所謂「一心全體」。而「一心全體」的「心」早已被「神」給專一化、全體化了，可見，「一心全體」所真正肯定不是「心」，而是「神」的形上合一和整體。以上主要相應於天地和太極這兩層冥契存有論來談心性論之理論預設，完全未涉及到無極層次的討論；此乃因為在無極的究竟冥契狀態中，此時連宇宙超意識都已守藏歸寂，完全進入無意識（無神）、無世界（無太極）的絕對靜默玄冥中，所以，心性論那種由意識層而來的理論課題，到此亦無所掛搭，難以討論。至於魂魄的問題，《金華宗旨》並未給予很完整的理論說明和建立，且概念彼此間的分際也不夠清晰條理。魂魄觀之討論，涉及到「神—魂—魄—形」之間相互關係的說明，當先天太極關分為天地時，從宇宙論的角度來說是純陽一氣分為陰陽二氣，從心性論身體觀的語言來說則又可說是分為魂魄，換言之從太極分為陰陽天地，即是元神分為陽魂、陰魄；功夫的下手關鍵處，則與

超克身魄、復全魂神有關，也就是「煉魂保神」、「制魄斷識」、「銷魄全魂」、「消陰制魄」等工夫；可見，陰魄是要被克制解消的，而陽魂則是要煉養存全的，而當陰魄全銷、陽魂純全之時，此時所謂的全魂實已是純陽元神了。

第五節的工夫論和身體觀部份，我將《金華宗旨》判定為「修性而自然完成修命」的工夫類型，即它的工夫核心放在意識面的性修上，較不強調有為的運氣命修，因此它頗不同於《鐘呂傳道集》、《靈寶畢法》所表現出來的鐘呂丹法；另外，內丹工夫在唐末五代就頗受禪宗性修的影響，但內丹這種修性而自然了命的工夫類型，可能可以總溯其源於老莊，不能全同於禪宗一類的性修，因為內丹家的工夫論都和存有論、氣論身體觀等論述系統相連結，而這些基本差異都將可能導致工夫體驗的分化。最後，《金華宗旨》雖然重點在於修性，但它的果境當然也可能帶出了氣的身心體驗和效應，故亦不得不旁涉身體觀的討論。

第六節討論《金華宗旨》的宗教體驗，由於此書不斷出現「光」的語彙，因此本論先分析兩種對反的主張：一是文學修辭的象徵隱喻說，另一是宗教經驗的現象描述說；本論從文本的描繪脈絡分析，發現第二種主張較為可能，並從氣與光的關係，試圖為光的體驗提出理論的說明。總之，從筆者看來，內丹家的內光描述是宗教體驗，它應該是氣身心的超越體驗而來的現象學式之描述，我們不太適合輕易從文學的象徵隱喻角度將之化約，反而可以將之當成比較宗教學的素材。

