

Monica Esposito

# LA PORTE DU DRAGON

L'ECOLE LONGMEN DU MONT JINGAI ET SES PRATIQUES  
ALCHIMIQUES D'APRES LE DAOZANG XUBIAN  
(SUITE AU CANON TAOISTE)

Ph.D. Thesis  
University of Paris VII  
1993

*Volume 2*

UniversityMedia PDF edition, vol. 2, 2012  
ISBN 978-3-906000-16-9

Original 1993 typescript with handwritten  
emendations and comments by the author;  
preface by the editor; English bookmarks



© 2012 UniversityMedia  
[www.universitymedia.org](http://www.universitymedia.org)

Copyright © 2012 UniversityMedia, Kyoto  
www.universitymedia.org  
All rights reserved.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Esposito, Monica, 1962–2011.

La Porte du Dragon. L'école du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après  
le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste). Vol. II. / Monica Esposito

p. cm. — (UniversityMedia, Daoism)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-3-906000-16-9

1. China—Religion—17th century—18th century—19th century

2. Daoism—Taoism—Quanzhen—Longmen—History.

3. China—Intellectual life—Qing dynasty.

4. Alchemy—China—Daoism—Neidan.

5. China—History—17th century—18th century—19th century

I. Title.

## PREFACE BY THE EDITOR

When on March 10, 2011, my wife Monica Esposito suddenly passed away due to pulmonary emboly, the two volumes of her dissertation typescript of 1993 were, as always, within easy reach of her Kyoto desk. In the mid-1990s the Presses Universitaires de France (PUF) had agreed to publish it as a book, and Monica had begun to revise her thesis. However, considering the publisher's unwillingness to include essential materials in Chinese characters, she decided to wait and publish her Ph.D. thesis with less strictures at a later point.

While pursuing her research on premodern Daoism and publishing numerous ground-breaking articles in English, Italian, Japanese, and Chinese about the history of Daoism's Longmen ("Dragon Gate") school and other facets of Qing religion and history, Monica continually added handwritten comments and corrections to her increasingly tattered copy. This copy was of course not meant to be published. The majority of handwritten comments are in French, Chinese, Italian, and English. They were not systematically added, and some emendations that found their way into published articles are not marked.

Monica's motivation to revise and publish her thesis in French gradually decreased during her fourteen years of residence in Japan. Some parts of her 1993 thesis were gradually superseded by subsequent publications that tended to confirm her original working hypothesis; but both Monica and her colleagues appreciated her Ph.D. thesis as a pioneering study of premodern Daoism that challenged and overturned many traditional views. She was all the more startled when a French colleague told her in 2009 that specialists were unable to consult her thesis since its deposited copies had vanished from the library of her alma mater in Paris. At that time she mentioned the possibility of eventually publishing her thesis as it appeared in 1993, as a historical document useful also for students of the history of Daoist studies who are interested in consulting this pioneering work whose view of important aspects of premodern Daoism is now gradually being adopted even in China. But she decided instead to concentrate on the creation and direction of the international *Daozang jiyao Project* and on writing a book entitled *Creative Daoism* (ISBN 978-3-906000-06-0) that is slated to be published by UniversityMedia in 2012 on Monica's birthday, August 7.

The publication of these two PDFs at <http://www.universitymedia.org> thus has the primary aim of providing free universal access to Monica Esposito's 1993 Ph.D. thesis: *La Porte du Dragon. L'école du Mont Jingai et ses pratiques alchimiques d'après le Daozang xubian (Suite au Canon Taoïste)* [The Dragon Gate. The School of Mount Jingai and its Alchemical Practices According to the Daozang xubian (Sequel to the Daoist Canon)], written under the direction of Prof. Isabelle Robinet and submitted in 1993 at the University of Paris VII (Section Langues et Civilisations de l'Asie Orientale) whose jury (Profs. Catherine Despeux, Marc Kalinowski, Ian McMorran, and Isabelle Robinet) expressed its appreciation through the highest award of *summa cum laude*.

Since the black-and-white typescript of 1993 can be easily distinguished from handwritten comments, colored highlights, emphases etc. that stem from the period between 1994 and 2011, our two PDFs allow readers to consult and cite the 1993 thesis, and to simultaneously take note of such thoughts, corrections, and supplementary information as Monica gradually added in subsequent years.

To facilitate navigation within the PDFs, English bookmarks for all chapter headings were added (to see them, open the bookmark navigation panel of your PDF reader), and optical character recognition (OCR) was applied to render the text searchable. As expected, OCR accuracy is limited because of the handwritten insertions and colored highlights.

The editor wishes to thank Ms. Hamana Nakadate for scanning the two volumes at Kyoto University's Institute for Studies in the Humanities 京都大学人文科学研究所, and to Profs. Christian Wittern and Kunio Mugitani at the same institute for their continued support.

Bodhgaya (India), March 10, 2012

Urs App

UNIVERSITE PARIS VII  
LANGUES ET CIVILISATIONS DE L'ASIE ORIENTALE

\*\*\*  
— LA PORTE DU DRAGON —  
\*\*\*

L'ECOLE LONGMEN DU MONT JINGAI ET SES PRATIQUES  
ALCHIMIQUES D'APRES LE *DAOZANG XUBIAN*  
(*SUITE AU CANON TAOISTE*)

\*\*\*  
Volume II

Thèse de Doctorat de l'Université Paris VII  
Etudes de l'Extrême-Orient  
par Monica ESPOSITO  
sous la direction de Mme Isabelle ROBINET

le 21 Décembre 1993

Membres de Jury

Catherine DESPEUX  
Marc KALINOWSKI  
Ian MC MORRAN  
Isabelle ROBINET

UNIVERSITE PARIS VII  
LANGUES ET CIVILISATIONS DE L'ASIE ORIENTALE

\*\*\*  
— LA PORTE DU DRAGON —  
\*\*\*

L'ECOLE LONGMEN DU MONT JINGAI ET SES PRATIQUES  
ALCHIMIQUES D'APRES LE *DAOZANG XUBIAN*  
(*SUITE AU CANON TAOISTE*)

\*\*\*  
Volume II

Thèse de Doctorat de l'Université Paris VII  
Etudes de l'Extrême-Orient  
par Monica ESPOSITO  
sous la direction de Mme Isabelle ROBINET

le 21 Décembre 1993

Membres de Jury

Catherine DESPEUX  
Marc KALINOWSKI  
Ian MC MORRAN  
Isabelle ROBINET

# Chapitre IV :

## Introduction à l'Echange de la voix du coeur entre les deux maîtres Lan

(Erlan xinhua)



#### IV. 1 Le texte *Erlan xinhua* et ses relations avec la branche Xizhu xinzong

Le texte que nous allons présenter et traduire ci-après, est un ouvrage qui a été fort probablement composé par Min Yide lui-même et qui se présente sous la forme d'un dialogue entre deux maîtres, Da Lan 大懶 (le Vieux Lan) et Lan Weng 懶翁 (Lan le Vénérable).

Comme nous l'avons déjà vu dans son autobiographie, l'appellatif de Min Yide était Lan Yun 懶雲, <sup>le surnom</sup> nom qui lui fut donné en mémoire du vieux taoïste Bei Lanyun apparu lors de sa naissance.<sup>1</sup> Puisqu'au début du texte nous trouvons une lignée de patriarches à laquelle les deux maîtres Lan disent se rattacher, nous pouvons en déduire que Lan Weng, disciple de Taixu (nom de Shen Yibing), ne peut être que Min Yide lui-même. Par contre, l'identification de Da Lan reste encore incertaine même si l'on sait qu'il fut un personnage lié à la branche Longmen Xizhu xinzong et qu'il fut disciple de Li Chijiao 李赤脚.<sup>2</sup>

##### 1. Jizu daoze, fondateur de la branche Xizhu xinzong

La méthode alchimique présentée dans ce texte est donc née de la rencontre entre la tradition Longmen du Mont Jingai (Zhejiang) représentée par Lan Weng (Min Yide) et celle du Mont Jizu (Yunnan), appelé Xizhu xinzong et représentée ici par Da Lan.

<sup>1</sup> Voir *supra* p. 127.

<sup>2</sup> Voir *infra*, p. 394.

ed. FRYE 1902. 121.72  
du A 2 de 17

Cette dernière école remonte au personnage que l'on a appelé "le Taoïste du Mont Jizu" (Jizu dao<sup>3</sup>zhe 箕足道者) dont on ignore et la date de naissance et les origines. D'après le *Jingai xindeng* (j.6 shang, p. 1a-2b), il était originaire de la Scythie. Il aurait vécu à l'époque Yuan et se serait appelé Yedapo<sup>3</sup>zhe. Il était en outre connu comme un spécialiste du méthode du boisseau.<sup>3</sup>

1656  
in 1665  
d.p. 250

En 1659, et ce, en raison de son âge déjà fort avancé (il aurait eu cent trente ans selon la tradition), Jizu dao<sup>3</sup>zhe reçut directement les Grands Préceptes des Immortels Célestes de Wang Kunyang qui lui donna ainsi pour son ordination le nom chinois de Huang Shouzhong 黃守中 (Huang Garant du Centre). Même si on laisse de côté le fait qu'il ait vécu à l'époque Yuan, la tradition tardive du XIXème siècle lui a crédité une longévité qui se compte en centaines d'années, ce qui nous amène à supposer que cette tradition a peut-être vu en lui la réincarnation d'un personnage de la dynastie Yuan. Min Yide raconte quant à lui qu'il l'a rencontré dans le Yunnan en 1790, exactement cent trente ans après l'ordination que Wang Kunyang aurait donné à Jizu dao<sup>3</sup>zhe.<sup>4</sup>

1793??

1716 c.f. biographie

<sup>3</sup> D'après un texte récemment retrouvé au Temple du Mont Jingai et que nous avons en notre possession, cette méthode consisterait en un rituel fait en l'honneur de Doumu, la Mère de l'Etoile Polaire où la récitation de *dhāraṇī* occupe une place très importante. Cette divinité d'origine indienne connue sous le nom de Mārīcī a été introduite en Chine à l'époque des Tang. Elle devint plus populaire encore sous la Dynastie Yuan et fut intégrée dans le panthéon taoïste sous un vernis de traits communs aux divinités taoïstes. Voir *supra*, p. 132 et note 25 ; p. 247, note 208 et *infra*, p. 445, note 1.

<sup>4</sup> Voir *supra*, p. 131-32.

1659 + 130 = 1789  
1656 + 130 = 1786

## 2. Jin Huaihuai, le dixième patriarche Xizhu xinzong

Au cours de l'ère Shunzhi (1644-1661) des Qing, alors que Jizu daoze se trouvait à Pékin auprès du maître Wang Kunyang, Guan Tianxian 管天仙 (Guan l'Immortel Céleste, nom d'ordination : Taiqing 太清, Pureté Suprême), maître de Jin Huaihuai 金懷懷 le rencontra et devint son disciple.<sup>5</sup> C'est avec Jin Huaihuai<sup>6</sup> que la méthode du boisseau de Jizu daoze fut diffusée au Mont Jingai en 1703. Son lien avec le Mont Jingai commença en 1658, date où il parvint à l'ermitage Yunchao et vénéra comme maître Tao Jing'an (1616-1673).<sup>7</sup> Il séjourna au Mont Jingai pendant dix-sept ans jusqu'à la mort de son maître en 1673 et retourna au Yunnan l'année suivante.<sup>8</sup> Plus tard, il devint le disciple de Guan Tianxian et résida au Temple Zhengwu des Monts Wudang (Hubei) pendant vingt-neuf ans. On raconte que lorsqu'il revint au Mont Jingai en 1703, il ne se nourrissait que de bambou et d'amandes. A cette époque où Xu Ziyuan 徐紫垣, patriarche de la dixième génération Longmen présidait le Temple Yunchao, Jin enseigna la méthode du boisseau qu'il avait reçu directement de Jizu daoze.<sup>9</sup>

Personnage des Ming, Jin Huaihuai aurait donc lui aussi vécu pendant des centaines d'années. Il fut le lien entre les deux écoles,

<sup>5</sup> Cf. JGXD, j. 6 *shang*, p. 3a-4a.

<sup>6</sup> Membre de la minorité Ami du Yunnan, il avait pour nom laïc Wang Qingchu 王清楚 et serait né, d'après la tradition, en 1376 (!). Cf. JGXD, j. 6 *shang*, p. 9a-11b ; DTYL *xia*, p. 9.

<sup>7</sup> Voir *supra*, p. 139-143.

<sup>8</sup> D'après le DTYL *xia* p. 9, la première année de l'ère Kangxi (1662-1722) des Qing, il séjourna au Mont Jingai pendant quatorze ans. Voir aussi JGXD, j. 6, glose p. 10a.

<sup>9</sup> Cf. DTYL, *xia*, p. 9. Dans le JGXD, j. 6, p. 10a-10b, on dit qu'il parvint au Mont Jingai en 1703 et puis que trois ans plus tard, il retourna au Yunnan où il obtint la méthode du boisseau de Jizu daoze.

celle du Mont Jingai et celle du Mont Jizu : c'est pourquoi on raconte qu'il fut d'abord le disciple de Tao Jing'an, patriarche fondateur de l'école Yunchao du Mont Jingai et puis celui de Guan Tianxian, patriarche de la neuvième génération de l'école Xizhu xinzong. Grâce à Jin Huaihuai, la méthode de l'école Xizhu xinzong fut diffusée au Mont Jingai. Ses disciples, Li Chijiao 李赤脚 (Li aux Pieds Nus), Shizhao shanren 石照山人 (Devin de la Pierre Resplendissante, 1767-1811) et Huosi ren 活死人

(l'Homme Mort-Vivant 1663-1773) furent condisciples de Shen Yibing alors que ce dernier était lui-même disciple de Jin Huaihuai. Jin et Shen furent aussi liés par un destin commun dans leur rencontre avec l'Immortel Divin, Li Niwan. On raconte ainsi que Jin reçut de Li Niwan l'enseignement du Blanc et du Jaune au Temple du Mouton Noir de Chengdu (Sichuan) et ce, probablement à l'époque même où Jizu daoze serait apparu dans ce temple en 1738 (?).

### 3. Les disciples de Jin Huaihuai :

#### a. Shizhao shanren (1767-1811)

En tant que représentant de la onzième génération Longmen et disciple de Shen Yibing, Min Yide eut l'occasion de rencontrer les élèves de Jin Huaihuai. Lors de ses voyages entre le Jiangsu et le Zhejiang, il rencontra Shizhao Shanren, alias Zhang Daheng 章大亨 (zi : Yizheng 以正, autre zi : Jingzhai 敬齋) qui était né en 1767 à Jixi 績溪 (Anhui) où se dressait une montagne

appelée Shizhao (Pierre Resplendissante).<sup>10</sup> La tradition voulait que lorsqu'un homme extraordinaire naissait, cette montagne, dont la surface était lisse comme un miroir, émettait de la lumière. Or, à la naissance de Zhang, cette montagne projeta une lumière si bien qu'on donna à Zhang le nom de Shizhao Shanren (Devin de la Pierre Resplendissante). Bien qu'il ait déjà rencontré Jin Huaihuai à l'âge de quinze ans, il ne devint en fait son disciple qu'à vingt-sept ans. C'est seulement vingt ans après sa mort en 1830, que Shizhao fut reconnu comme le patriarche de la onzième génération Longmen sous le nom taoïste de Yihong 一江鳥. Il fut, comme nous l'avons vu, condisciple de Li Chijiao et Huosi Ren.

#### b. Li Chijiao (ca. XVIIIème-XIXème siècle)

Originaire du Sichuan, Li Chijiao<sup>11</sup> vécut dans le Shaanxi, au Vieux Temple de Jingyang (Jingyang gushi 涇陽古寺) ; c'est ainsi qu'on le connut sous le titre de Chuan-Shaan Gaoshi 川陝高士 (Maître Eminent du Sichuan et du Shaanxi). Il semble avoir été un expert dans l'art de la guérison et possédait des recettes de longévité et des techniques pour nourrir le principe vital. Spécialiste des arts alchimiques et de l'abstention des céréales, il fut d'abord élève de Guan Tianxian aux mont Lao (Shandong) avant de devenir plus tard disciple de Jin Huaihuai.

<sup>10</sup> Sur sa biographie, voir JGXD, j. 6 shang, p. 20a-22b ; DTYL xia, p. 11.

<sup>11</sup> Selon certains, son nom original était Lu Yiqi 呂一齊. Il semble avoir eut comme disciple le taoïste Wang Yangqi 王陽琪 en 1796 ; cf. JGXD, j. 6 shang, p. 18b-19a ; DTYL xia, p. 11. Voir aussi DJYL, j. 7, p. 165-166.

c. Huosi ren, "l'homme mort-vivant" (1663-1773)

Huosi ren, alias Yun Dabian 雲大辯, était originaire de Pu'er 普洱 (Yunnan). Dans sa jeunesse, il s'enrôla dans l'armée qu'il ne quitta qu'à l'âge de cinquante ans. Sur la route de Pékin, il fut sauvé par Guan Tianxian alors qu'il était sur le point de mourir. Il se retrouva ainsi au Mont Zhongnan (Hubei) d'où, après avoir repris des forces, il partit pour Kunming (Yunnan) et reçut les enseignements de Jin Huaihuai au Temple Taihe. Plus tard, il se rendit au Mont Jizu en compagnie de Guan Tianxian où il reçut (en rêve ou en vision?) la transmission du *doufa* (méthode du boisseau) directement de Jizu daoze dans l'ermitage Longshu. Après l'avoir mise en pratique, il voyagea pendant trente ans entre le Tiantai (Zhejiang) et le Zhongnan (Shaanxi) avant de se retirer au Mont Guan (Jiangnan, Suzhou) dans le Temple Laihe daoyuan où Chen Qiaoyun 陳樵雲, disciple de Shen Yibing l'aurait rencontré en 1773. Sa biographie rapporte qu'il mourut à l'âge de cent-onze ans.<sup>12</sup>

4. Li Pengtou (?-1784) et Longmen daoshi

Min Yide eut aussi l'occasion de rencontrer Li Pengtou 李蓬頭 et Longmen daoshi 龍門道士 (tous deux appartenant à la onzième génération de la branche Xizhu

<sup>12</sup> JGXD, j. 6 shang, p. 16a-17b. On trouve des informations différentes dans le DJYL, j. 7, p. 164 où il est appelé Jiang Benshi 江本實 et dit être natif du Sichuan; après avoir quitté sa femme, il se retira au Mont Zhongnan (Shaanxi) pendant toute une décennie. Il y pratiqua l'alchimie et, après en avoir obtenu les accomplissements, eut des centaines de disciples dont le premier fut un certain Chen Liuwang 陳留王.

xinzong),<sup>13</sup> lesquels se rendirent souvent au Mont Jingai : il semble que tous deux s'y soient trouvés au même moment en 1797. Li Pengtou y était retourné en automne pour cinq jours lors de sa rencontre avec Min Yide et ce, afin de confirmer les enseignements que Min avait obtenu dans la grotte Dati de Hangzhou (Zhejiang).<sup>14</sup> Longmen daoshi y était pour sa part venu rendre hommage à Shen Yibing, mort onze ans plus tôt en 1786. Dans le *Jingai xindeng* (j. 6 *shang*, p. 24a-b), on raconte qu'il y avait rencontré l'Immortel Divin Li Niwan et tous les maîtres de la neuvième et de la dixième génération de la branche Xizhu xinzong et qui, bien que décédés depuis longtemps, "vivaient" encore en qualité d'immortels. Ce n'est donc pas par hasard s'ils avaient eux aussi choisi le Mont Jingai comme leur lieu de randonnée.

---

<sup>13</sup> Pour la biographie de Li Pengtou, voir JGXD, j.6 *shang*, p. 23a-b et sur Longmen daoshi, JGXD, j. 6 *shang*, p. 24a-25a.

<sup>14</sup> Voir *supra*, p. 268-69.

La lignée Xizhu xinzhong

VII<sup>e</sup> Patriarche

VIII<sup>e</sup> Patriarche

IX<sup>e</sup> Génération

龍門分派西竺心宗流傳圖

Wang Kunyang  
(1520-1680)

Jizu daoze  
(?- 1790)

Wang Xiuhu

Dajiao Xian

Guan Tianxian

Originaire du Sichuan, il se retira au Laoshan. Il reçut la transmission du rituel de requête (*qidao fa*) du Maoshan par Li Pengtou. En 1768, il parvint à Jingai.

Alias Wang Taiyuan 王太原 *zi*: Jinren 晉人. Il se retira à Jizu et plus tard au Laoshan.

Après avoir reçu à Pékin l'enseignement de Jizu Daozhe en 1659, il voyagea au Laoshan. En 1788, il se retira à Pékin au Li Tieguai Xiejie où Baima Li, son futur disciple, le rencontra.

▼ ▼	▼ ▼	▼
Zhang Pengtou (1626-?)	Jin Huaihuai	Baima Li (1615-1818)

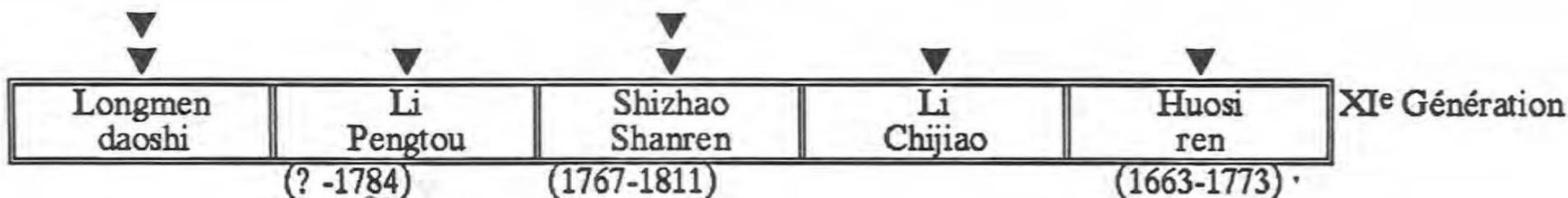
X<sup>e</sup> Génération

L'Erlan xinhua

Disciple de Dajiao xian. Nom de famille : Qu . Originaire de Jiangxia (Hubei), il fut connu comme un expert de tuna et pratiqua longtemps dans le Changchun gong de Jiashan (Zhejiang). Il se rendit plus tard, à l'âge de 150 ans, à Jingai où il rencontra Chen Qiaoyun (1730-1785), disciple de Shen Yibing. En 1780, avant de retourner au Hubei, il transmit son enseignement à Longmen daoshi au Temple de Changchun.

*Atlas* : Wang Qingchu Originaire du Yunnan de nationalité Ami. En 1658 il parvint à Yunchao (Jingai-Zhejiang) où il vénéra Tao Jing'an (1612-1673) pendant dix-sept ans. En 1674, il retourna au Yunnan et devint plus tard disciple de Guan Tianxian ; il résida ainsi au Temple Zhenwu (Wudang Hubei) pendant vingt-neuf ans avant de retourner à Jingai en 1703 pour y rester encore trois ans. Il retourna au Yunnan par la suite au Qingyang gong (Sichuan) où il reçut l'enseignement alchimique de Li Niwan. En 17XX, Pan Xuefeng le rencontra au Laoshan lorsqu'il avait déjà pour disciples Li Chijiao et Huosi ren.

D'après le *Bojian xu*, il était originaire de Jiangxia (Hubei). Son nom était Li Qingchun ; il fut connu sous l'appellatif de Buyi, "vêtu de coton". Il s'était d'abord converti au bouddhisme dans le Sichuan, puis, en 1656, il se retira à Jizu où il rencontra Jizu Daozhe. En 1688, il entreprit un voyage à Pékin pour rendre visite à Wang Kunyang. Il y parvint dix hivers plus tard en chevauchant un cheval blanc, d'où son appellatif "Li au Cheval Blanc". C'est à Pékin qu'il rencontra son futur maître, Guan Tianxian, en 1788 : en fait, les dix hivers que Bama Li passa à cheval durèrent cent ans !



Disciple de Zhang Pengtou. Nom: Guo 郭, zi : Laicheng 来澄. A l'âge de cent-vingt ans, il se retira à Zhongnan (Shaanxi). En 1787, il alla à Jingai pour rendre visite à Shen Yibing et on raconte qu'il aurait rencontré Li Niwan ainsi que tous les maîtres de la IX<sup>e</sup> et de la X<sup>e</sup> génération du Xizhu xizong alors que tous étaient encore vivants. *monts*

Disciple de Huosi ren et de Zhang Pengtou. En 1778, il rencontra Li Chijiao à Bianshan (Zhejiang) et lui transmit ainsi la méthode de l'arrêt des céréales. Il séjourna au Laoshan. Avant 1798, il demeurait souvent à Jingai et c'est en automne de l'année 1797 qu'il donna des enseignements à Min Yide dans la grotte du Mont Dati (Hangzhou). On perd sa trace après l'année 1798.

Alias : Zhang Daheng (zi : Yizheng ; autre zi Jingzhai), il était né à Jia (Anhui). En 1794, il devint disciple de Jin Huaihuai. En 1830, il fut reconnu comme le onzième patriarche Longmen sous le nom de Yihong. Son disciple fut Xu Meigu 徐梅谷.

Originaire du Sichuan, il vécut au Jingyang gushi (Shaanxi) et fut ainsi connu sous le titre de Maître Eminent du Sichuan et du Shaanxi. D'après certains il s'appelait Liu Yiqi 刘一奇. Il entendit pour la première fois des enseignements taoïstes par Guan Tianxian au Laoshan avant de devenir disciple de Jin Huaihuai.

Alias : Yun Dabian, originaire de Pu'er (Yunnan). Il reçut les enseignements de Jin Huaihuai au Temple Taihe de Kunming. Plus tard, il se rendit à Jizu en compagnie de Guan Tianxian où il reçut la transmission du doufa de Jizu Daozhe (?) dans l'ermitage de Longshu. Il voyagea par la suite entre le Tiantai et le Zhongnan avant de se retirer au Mont Guan (Suzhou) où Chen Qiaoyun (1730-1785) l'aurait rencontré en 1773.



IV.2  
Echange de la voix  
du coeur  
entre les deux maîtres Lan

(Erlan xinhua)





ψψψ

## RENCONTRE FORTUITE

« Vous demeurez au Sud du Ciel et moi je demeure au Nord de la Terre. Cet automne, nous nous sommes rencontrés pour la première fois et pourtant nous nous sommes réjouis comme si nous nous connaissions depuis toujours. Nos liens karmiques sont profonds. Votre maître est Li Chijiao (Li Aux-Pieds-Nus),<sup>1</sup> le mien est Taixu weng (le Vénérable du Vide Suprême).<sup>2</sup> Nous voilà unis par une affinité qui ne paraissait aucunement prédestinée et qui n'était possible que grâce à l'entremise silencieuse de nos maîtres.

Récemment, vous vous êtes lié d'amitié avec le Sieur Cheng Bei,<sup>3</sup> lequel avait reçu du devin Shizhao (Pierre Resplendissante)<sup>4</sup> la transmission de sa doctrine, mais vous l'ignoriez. Le maître de son maître, Jin Huaihuai<sup>5</sup> dont le nom de famille est Wang et le prénom Qingchu, est aussi le maître de votre maître. Ainsi, votre maître Li Chijiao est le condisciple du devin Shizhao.

Jadis, j'ai eu moi-même pour maître le vénérable Jin Huaihuai et cela, grâce à mon maître Taixu weng. Par conséquent, nous appartenons tous les deux au même courant. Dès la première rencontre, nous nous sommes entendus à merveille ; nous avons la même lignée, les mêmes pratiques et naturellement aussi, les mêmes goûts et intérêts. Quel enseignement Monsieur Cheng Bei vous a-t-il transmis ? »

1 Sur ce personnage, voir *supra*, p. 394.

2 Taixu weng est l'appellatif de Shen Qingyun (1708-1786), voir *supra*, p. 119-22. *from footnote*

3 Cheng Bei gong (le Sieur Cheng Bei)?

4 Shizhao shanren (1767-1811), voir *supra*, p. 393-394.

5 Jin Huaihuai, voir *supra*, p. 392-93.

淨水(木)相, 這. - meet by Janu. Chiu  
 patches of drifting silver weed

(Da Lan) répondit : « Ce que j'ai appris de lui, c'est seulement l'Ouverture-Une de la Passe Mystérieuse (*xuanguan yi qiao*)<sup>6</sup> et l'union du Coeur et des Reins. C'est tout. »

(Lan Weng) dit : « Il n'est pas difficile de savoir si l'Ouverture-Une de la Passe Mystérieuse est ouverte ou non. Pour l'ouvrir, il existe une méthode mais sans l'ouverture de cette Passe, je ne vois pas comment vous réaliserez cette union. »

(Da Lan) dit : « J'aimerais recevoir vos instructions. »

(Lan Weng) reprit : « Puisque nous appartenons à la même école, comment pourrais-je rester indifférent (à votre requête)? Aujourd'hui ce n'est qu'une rencontre fortuite, mais un autre jour, nous pourrions essayer de résoudre ensemble ce mystère. »

---

<sup>6</sup> *xuanguan yi qiao* 玄關一竅 (l'Ouverture-Une de la Passe Mystérieuse). Les écrits alchimiques répètent souvent que cette passe n'est ni les reins, ni le coeur, ni l'ombilic, ni l'anus, ni le palais *Niwan* (cerveau) : c'est une ouverture non-localisable, hors du temps, qui "ne peut être transmise que par le coeur et la bouche." Cf. *Jindan sibaizi xu* (Préface [de Zhang Boduan] aux Quatre cents mots sur l'élixir d'or), DZXB, vol. 3, p. 2b. Voir aussi ici Introduction, p. 52.

## QUESTIONS OPPORTUNES

Un jour, ils se sont revus dans le Vieux Monastère. Da Lan dit : « Selon les Anciens, la clef du mystère se trouve dans les yeux.<sup>7</sup> Moi, je désirerais réaliser parfaitement sa subtile merveille. »

Lan Weng se leva respectueusement et dit : « Quelle merveilleuse requête! Tout le corps humain relève du Yin et si l'on peut transformer le Yin en Yang, c'est bien grâce aux deux yeux. C'est là la première formule secrète pour entrer dans la Voie. Puisque vous le savez déjà, à partir de là, <sup>si on travaille comme ça,</sup> et grâce à la vision intérieure (neizhao), <sup>très de soi / tout sera facile</sup> tout devient clair. On peut alors espérer ouvrir la Passe Mystérieuse (xuanguan). »

Da Lan demanda : « Par où commence la pratique de la vision intérieure ? »

Lan Weng répondit : « Il convient d'abord de garder les yeux mi-clos et d'accorder son souffle quelque temps. Quand on sent que le souffle est harmonisé, on commence à cristalliser l'énergie spirituelle (shen) dans le cerveau grâce à l'intervention de la pensée créatrice (yi). On concentre subtilement la lumière des yeux (le regard) sur le sommet de la tête. On a la sensation d'apercevoir une lumière subtile qui éclaire l'obscurité de la nuit comme une lune opalescente. Ensuite, on utilise la pensée créatrice pour amener cette lumière à se réfléchir dans le <sup>Niwan</sup> ; on attend que la lumière

<sup>7</sup> *ji zai mu* 機在目 (litt : le mécanisme se trouve dans les yeux) tiré du *Yinfujing*, voir *supra*, p. 178, note 70.

inonde le cerveau et que la tête soit comme de l'eau cristalline. (C'est là le lavage de la moelle).<sup>8</sup>

Après un temps relativement long, on conduit cette lumière subtile du Pavillon à Etages (*chonglou*, la trachée artère) au Palais Ecarlate (*jianggong*, le point du médiastin) où elle est maintenue quelque temps, puis on éprouve la sensation que le Palais Ecarlate devient parfaitement blanc. (C'est là le lavage du cœur).

Ensuite, de nouveau avec la pensée créatrice, on l'attire jusqu'au Centre Jaune (*zhonghuang*)<sup>9</sup> et on la retient selon la méthode susmentionnée. On ressent que le Centre Jaune est devenu parfaitement blanc (la méthode pour purifier la terre), que cette lumière brillante descend spontanément en accord avec le souffle et qu'ainsi, le Champ Inférieur (*xiatian*) devient de plus en plus grand et mystérieusement profond. (La méthode pour calmer la mer).

Quand la vision intérieure parvient à ce point, plus le temps passe, et plus cette lumière brille, s'élargit et se diffuse. Au bout d'un certain temps, on éprouve la sensation d'un mouvement du souffle dans le Centre. (C'est là le Dragon qui surgit du Fond de l'Océan). On n'est plus dès lors qu'une pensée claire et vide.

<sup>8</sup> Les gloses interlinéaires du texte seront présentées comme ici en petits caractères.

<sup>9</sup> Il est nécessaire de souligner la différence dans notre texte entre le *zhonghuang* (Centre Jaune) qui indique le cakra du nombril et le *huangzhong* (le Jaune Central), la Poignée Spinale situé au centre des vingt-quatre vertèbres de l'épine dorsale. Cela, comme le remarque Liu Guorao 1991, (p. 243-244) différencie la méthode alchimique proposée par Min Yide des méthodes des autres écoles taoïstes. Voir *supra*, Introduction, p. 47-48.

中黄 - 黄庭

黄中 - 中黄

Alors, subtilement par la pensée créatrice, on conduit la lumière des yeux<sup>10</sup> qui, du Fond de l'Océan (*haidi*), éclaire en faisant un tour vers l'arrière. Peu après, on sent que cette lumière traverse la Porte-abîme du Bassin (*weilü*). (C'est là le Tigre qui se détourne du fond de l'eau). Une lumière s'élève progressivement du bas (c'est l'eau du Fleuve Jaune qui coule à contre-courant) pour atteindre finalement le sommet. (C'est la méthode pour faire retourner l'essence afin de réparer le cerveau). A ce moment précis, on emploie le procédé "de la contemplation du corps en son entier".<sup>11</sup> En quoi consiste ce procédé?

On retient la lumière des yeux suspendue dans la "moitié du ciel". Elle éclaire le sommet de la montagne comme le soleil et la lune, traverse directement les Trois Passes en illuminant tout jusqu'aux tréfonds de l'Océan. (C'est là la formule du soleil et de la lune sacrés qui éclairent la Cour d'Or). Tout-à-coup, l'ombre de la lune apparaît immergée dans le Fond de l'Océan, tandis qu'en haut (brille) la lune suspendue à la moitié du ciel de telle sorte que toutes deux se reflètent en haut et en bas. (C'est là la formule de l'eau dans le Fleuve Yangzi et de la lune dans le ciel). En cet instant-là, les dix-mille

<sup>10</sup> *muguang* (litt. : la lumière des yeux). Il s'agit de la "concentration du regard" dont sa focalisation est tellement puissante de "creuser" le périnée et monter le long de la colonne vertébrale. *pi elle "cristal"*

<sup>11</sup> *shouwei zhaogu fa* (méthode de la contemplation [du corps] en l'embrassant de la tête aux pieds) qui permet l'ouverture du canal central. Comme si les yeux étaient placés dans le ciel et que de l'extérieur on contemple l'intérieur du corps. On parle de "moitié du ciel" (*ban tiangkong*) en tant que centre du ciel sur l'axe visuel où on visualise le soleil et la lune. Il s'agit de la méthode de visualisation extérieure *wajingxiangfa* 外景象法 voir Chen Bing, 1989 p. 82-85. Grâce à cette pratique un disque lumineux (lune) apparaît alors en bas, dans le Champ de Cinabre Inférieur comme le fruit de la réflexion du disque lumineux (lune) supérieur. Voir *infra*, note 15.

\* sur cette pratique voir aussi l'expl. donnée in Shouyanan p. 40-50

知. 秋. 年. 行. 殺. 子. 也. 而. 登. 大. 皇.  
無. 南. 無. 北. 爽. 然. 四. 解. 滿. 於. 石. 淵.  
無. 東. 無. 西. 始. 於. 玄. 冥. 反. 於. 大. 通.

orgues se taisent.<sup>12</sup> Par la seule pensée créatrice s'effectue, en haut la percée et en bas la pénétration et cela, simultanément.

Après avoir pratiqué longtemps, on sent que cette lumière pure s'élève jusqu'aux Neuf Empyrées (*jiuxiao*)<sup>13</sup> et s'immerge dans les Neuf Sources (*jiuyuan*).<sup>14</sup> A ce moment-là, on perd la sensation d'avoir un corps.\*

Voilà à quoi correspond la pratique de la vision intérieure, facile à expliquer, mais, hélas, difficile à mettre en pratique. »<sup>15</sup>

12 *wanlai jie kong* (les dix mille orgues se taisent) tous les sons de la nature s'éteignent. Cet image est tiré du chap. II du *Zhuangzi*.

13 *jiuxiao* (Neuf Empyrées). Le lieu le plus haut de la voûte céleste, tiré du *Baopuzi neipian*, chap. I (Wang Ming, 1985 p. 1). Le lieu où demeure le Souverain 皇帝 d. *Tian* 天 p. 108

14 *jiuyuan* (Neuf Sources). Le lieu le plus profond de la terre, tiré du *Zhuangzi*, chap. VII, p. 20/26, et chap. XXXII, p. 90/44. Ces 9 sources sont énumérées dans le *Licri* chap. "Souverain"

15 Cette pratique de la vision intérieure, qui rappelle par certains aspects le yoga tantrique de la *kundalini*, peut être résumée en neuf étapes : (i) on commence par le sommet de la tête (*Dale lun* 大樂輪, *ding lun* 頂輪, skt. *Brahmarandhra* ou *Dvādasānta*) où, après s'être concentré, une lune apparaît au niveau des sourcils (*meijian lun* 眉間輪 *cakra* intersourcilliaire ou *Bhrūmadhya*) et on l'amène à se réfléchir dans le *Niwan* (méthode de lavage de la moelle); (ii) après avoir fait descendre la lumière par la gorge (*shouyong lun* 受用輪 ou simplement *hou lun* 喉輪, *Kantha*), cette lumière parvient au coeur (*salun* 法輪 ou *xin lun* 心輪, *Hridayacakra*); on ressent alors que celui-ci devient d'une blancheur immaculée (le lavage du coeur); (iii) la partie de l'estomac (*qilun - cakra* du nombril, *Naibhīcakra*) est aussi purifiée au même titre que la partie inférieure sous le nombril (*shengzhi lun* 生殖輪 - *cakra* des organes de reproduction, *Mūlādhāra* : méthode pour calmer la mer); (iv) on éprouve la profondeur et l'amplitude du Champ Inférieur (qui s'étend du *shengzhi lun* jusqu'au *haidi lun*); on expérimente le mouvement du souffle dans cette partie du corps (le Dragon qui surgit du Fond de l'Océan); (vi) on ressent que la lumière transperce le *haidi lun* (le Tigre qui se détourne du fond de l'eau); (vii) la lumière s'élève du bas pour atteindre le sommet de la tête (faire retourner l'essence pour réparer le cerveau, retour qui peut rappeler l'éveil de la *kundalini* et sa montée vers la tête); (viii) on emploie alors la méthode de la contemplation du corps entier qui consiste à visualiser une lumière semblable à celle du soleil et de la lune qui illumine tout le corps, du haut - à partir de la "moitié de l'espace céleste" (le suprême *Dvādasānta* à douze mesures de doigts du *Brahmarandhra - Fanxue* 梵穴 - Fente ou orifice du *Brahman* ou point de la fontanelle) - vers le bas (le soleil et lune sacrés qui éclairent la Cour d'Or - Suprême *Dvādasānta*); (ix) deux disques lumineux apparaissent alors en haut et en bas et

"Dieu est si haut que toute eau se transforme en gel"...

←

1) La source dont les eaux s'inspirent une substance s'élevant pour en faire 2)...

*Zhuangzi* chap. VII : XXXII 曰 皇帝居之 "Une pluie volant 1000 ans d'air se peut se faire par les 9 sources (neuf fois profonds) sous le menton du dragon noir" (p. 262)  
VII "L'indécel du Souverain et du Roi" : "Les 3 gouffres sont parmi les 9 gouffres de l'éther" \* cf. (p. 73)  
Licri. "Le Souverain Jiaun" énumère les 9 parties (cf. note Zhuangzi de Liou... p. 310)

Da Lan lui dit alors : « Bien que je sois peu perspicace, permettez-moi d'appliquer ces propos. »

Figure IV



图 1 人体脉轮图

- 1—顶轮；2—眉间轮；3—喉轮；
- 4—心轮；5—中脉；6—左脉；
- 7—右脉；8—脐轮；9—生殖轮；
- 10—海底轮

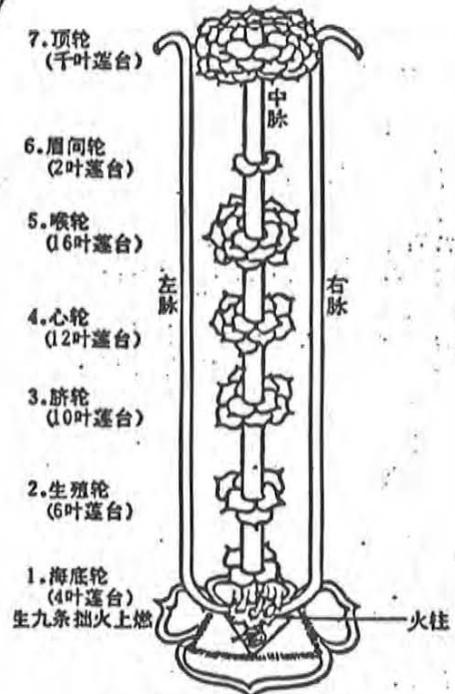
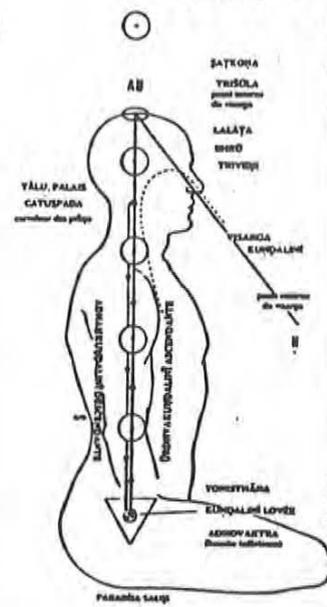
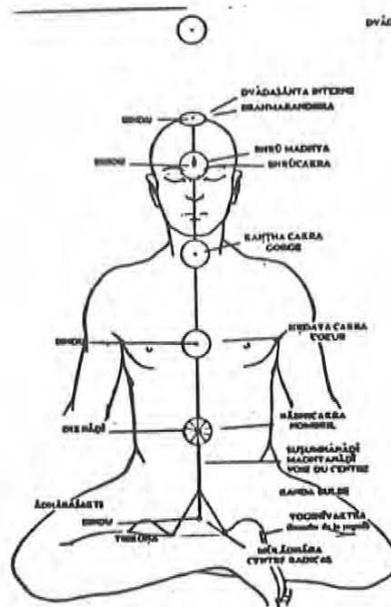


图 16 拙火上燃图



leur union s'effectue dans le Centre -Tête. Voir Qiu Ling, 1990, p. 5-7 et p. 100-109 ; Silburn 1983 et ici, Figure IV.

## LES DOUTES OPPORTUNS

Un autre jour, ils se sont rencontrés à nouveau et ont conversé ensemble. Da Lan a dit : « D'abord, je me suis consacré à la vision intérieure et ensuite, j'ai continué avec la non-pensée (*wuxiang*). Peu de temps après, la terre du coeur (*xindi*)<sup>16</sup> devint pure et claire. Je ressentis graduellement la partie inférieure (de mon corps) s'ouvrir au point que j'en perdis la sensation ; elle devint sans limite, d'une profondeur incommensurable. Cet état de conscience résulte d'un travail intérieur prolongé et de l'arrêt total de toute pensée.

C'est alors que j'eus la perception d'une harmonie totale du corps. Plus tard, même cet état de conscience fut laissé de côté, la respiration (ordinaire) devint inexistante et le souffle de la partie inférieure monta en vapeurs chaudes. Soudain, alors que la chaleur était maximale, d'imperceptibles fils de souffle froid descendirent aussi bien de la poitrine et du ventre, que d'entre les entrailles et la Poignée Spinale (*jiaji*) ; ce courant oscilla, tourbillonnant autour de la racine masculine. C'était exactement comme le moment qui précède l'éjaculation, (mais) craignant que cela ne soit pas un phénomène mystérieux, je m'arrêtai au milieu de la pratique (si on s'arrête là sans activer le feu pendant la sublimation, il y aura des effets négatifs) et maintenant je viens humblement vous demander conseil.»

<sup>16</sup> *xindi* (la terre du coeur). Le coeur est comparé à une terre nourricière qui engendre toute chose, ce terme devient le fondement métaphysique du bouddhisme chan. Voir Despeux 1980, p. 22-23. Il est employé aussi dans le taoïsme et le néoconfucianisme.

Lan Weng s'exclama : « Quel doute opportun ! C'est là l'essence yin (*yinjing*) de la partie inférieure qui se transforme au contact du Souffle. (Cet<sup>te</sup> essence yin correspond aux fils de souffle froids mentionnés ci-dessus et qui coulait des quatre côtés). La force du Souffle Véritable (*zhenqi*)<sup>17</sup> étant faible, si dans la transformation on n'emploie pas le feu pour la sublimation (de l'essence en souffle), (la raison pour laquelle il n'est pas capable de produire une grande chaleur c'est parce qu'il est encore faible ; le Souffle Véritable, c'est le Feu Véritable) ce Souffle Véritable s'unissant alors au souffle ordinaire (*qi*)<sup>18</sup> (le souffle ordinaire est le feu ordinaire qui en ce moment est, plus précisément le *xianghuo* ou feu ministre) deviendra essence de la copulation (sperme). Si on ne fait pas progresser le feu yang (retenir le souffle et concentrer la pensée est ce qu'on appelle *jin yanghuo*, faire progresser le Feu Yang),<sup>19</sup> cette chose (essence spermatique) sortira en franchissant la Passe (*guan*).

La méthode (pour éviter cela) consiste seulement à cristalliser l'énergie spirituelle et à concentrer le Souffle dans le Fond de

17 *zhenqi* (Souffle Véritable). Le Feu Véritable est représenté par la ligne yang de *Kan* (trigramme des reins) qui est le Yang dans le Yin. C'est le Souffle qui se trouve au milieu de cette eau (reins) qu'on appelle Feu Véritable. Voir Baldrian-Hussein, 1984, p. 72.

18 *fanqi* (souffle ordinaire). Il est appelé aussi *fanhuo* (feu ordinaire) ou *xianghuo*. Le *xianghuo* désigne le feu colérique du foie autant que le feu concupiscent des reins. Il est mis en opposition au Souffle Véritable issu du domaine antérieur au ciel qui est indiqué par une différente graphie. C'est pourquoi nous avons aussi choisi de les distinguer en employant souffle et Souffle. Voir *supra*, Introduction, p. 51, note 87.

19 *jin yanghuo* (faire progresser le Feu Yang). Il correspond à la pratique de retenir le souffle et concentrer la pensée, comme cela est ensuite expliqué dans le texte. Voir aussi, *supra*, Introduction, p. 61 et p. 209 et Tableau III. II

l'Océan. A l'aide de la lumière des yeux, on agite l'essence yin en la faisant tourner comme un moulinet.<sup>20</sup>

Arrivé à ce stade, le coeur est de plus en plus stable et calme, le souffle de la respiration s'arrête, et le **Souffle véritable se condense et reste dans la partie inférieure du corps**. (C'est vraiment là la grande formule secrète de "la **progression du Feu Yang**"). Celle-ci devient aussi chaude qu'un chaudron en ébullition. (L'ébullition est semblable à celle de l'eau). L'essence yin se transforme en souffle qui, en accord avec le Souffle (Véritable), transperce avec force la Porte-abîme du Bassin. Il monte jusqu'au *Niwan* et se transforme en Liqueur Véritable (*zhenye*),<sup>21</sup> (c'est là la preuve tangible de ce qu'on appelle "faire retourner l'essence afin de réparer le cerveau") laquelle descend par le Pavillon à Etages et humecte le Palais Ecarlate. (Ceci s'appelle *houtian ganlu*, ambroisie postérieure au ciel ; c'est là la substance qui se transforme en sang). Elle passe à mi-chemin entre le coeur et la Poignée Spinale, puis se divise en deux et arrive jusqu'aux reins. (En ce moment, l'ambroisie revêtant la couleur rouge, s'est transformée en sang).

<sup>20</sup> Il s'agit de faire tourner l'essence yin par l'énergie spirituelle et le souffle. Les yeux jouent le rôle de la pensée créatrice et sont capable de mettre tout en mouvement.

<sup>21</sup> *zhenye* (Liqueur Véritable). Ce fluide est précieux pour sa capacité à se transformer grâce à la pratique en sang, et puis de nouveau en essence. Dans sa modalité de descente, il est appelé *ganlu* (ambroisie), voir *Laojun yinshi neijie* cf. in *Yangxing yanming lu* (YJQQ chap. 32, p. 184 b). Min Yide, dans son commentaire, définit le terme *ganlu* comme "la substance qui se transforme en sang" une fois descendu par la gorge jusqu'au Palais Ecarlate. La gorge, comme le *Huangjingjing* le dit : "C'est la demeure qui garde l'essence." Dans les textes du bouddhisme tantrique, *ganlu* est le fruit de la pratique d'union des deux canaux, de droite et de gauche.

Alors, à l'aide de la lumière des yeux, on la fait descendre jusqu'aux reins où elle tournoie en se divisant en deux courants – dont l'un (circule) rapidement (du haut) vers la gauche et l'autre rapidement (du bas) vers la droite- et devient bouillante comme un feu (c'est ainsi qu'on sublime le sang en essence) dont la chaleur, partant des deux reins, parvient à la Roue du.Nombril (*qilun* ).<sup>22</sup> (C'est ainsi qu'on sublime le vulgaire en absolu. Telle est la formule de sublimation du souffle en Souffle).

(Il faut que) cette chaleur devienne encore plus intense qu'auparavant. Alors, cette chose, d'essence véritable qu'elle était, se transformera en Souffle. A partir de ce moment, on ne cesse plus de pratiquer. (On ne peut même plus s'arrêter un instant). La chaleur du souffle descend de nouveau au Fond de l'Océan et l'on continue à pratiquer la méthode de concentration et de sa préservation (cela est fondamental) si bien que l'essence yin dont on a parlé précédemment (il y en a nécessairement et il faut la sublimer en quantité importante jusqu'à ce qu'il ne reste que du Yang pur dans tout le corps, alors seulement cette essence n'existera plus) ne peut monter qu'après avoir été à nouveau transformée en souffle. La formule secrète de la sublimation du Yin pour le faire redevenir Yang n'est rien d'autre que cela. Ces effets peuvent se constater à tous moments (il est

---

<sup>22</sup> *qilun* (Roue du Nombril). Lieu où prend place la sublimation du souffle vulgaire en Souffle Véritable (écrit avec la graphie formée de la négation et du feu pour évoquer l'aspect primordial, céleste du souffle). Cf. la glose de Min Yide. Il y a dans le terme *lun* une allusion explicite au terme sanscrit *cakra* (roue), image en même temps du mouvement du souffle qui tourne comme un moulinet dans le nombril pour commencer un autre cycle, jusqu'à la complète extinction de l'essence yin et sa totale transformation en Yang pur. Voir aussi *supra*, note 15.

difficile de les voir si on s'interrompt, c'est pourquoi il est interdit de s'arrêter) et l'essentiel du mystère réside dans la persévérance (telle est la recommandation capitale). Si on peut faire circuler le souffle sans interruption et pratiquer ainsi tous les jours, (il faut [qu'il en soit] vraiment ainsi) pourquoi s'inquiéter de ne pas pouvoir obtenir ce que les sages d'autrefois avaient promis comme résultat? Au bout de quelques mois, on réussira certainement! (il ne peut en être qu'ainsi, sans aucune doute). »

Da Lan dit : « Ce que vous venez de dire est tout-à-fait vrai. Je désire me consacrer à la pratique. Cependant, d'après ce que j'ai entendu dire, la méthode qui consiste à faire descendre (le souffle) derrière le cœur, le diviser et ensuite le conduire jusqu'aux reins, n'est autre que la formule secrète de la pratique des femmes.<sup>23</sup> En effet, comme le sang est la base énergétique chez les femmes, l'Ouverture-Une de la Passe Mystérieuse ne s'effectue qu'à partir du Portique Ecarlate (*jiangque*). A l'aide de cette formule secrète, on se masse (la région) du centre entre les deux seins qui s'appelle "le Ruisseau du lait" (*ruxi*). Les massages sont effectués doucement cent, mille fois jusqu'à ce que la poitrine soit chaude comme si elle était en feu. On éprouve alors la sensation d'un léger étouffement, comme si (cette région) était devenue une planche de bois. Du sang se produit en abondance. La méthode de conduite consiste alors simplement en ceci : à l'aide de la pensée créatrice, faire reculer le

---

<sup>23</sup> Il y a une différence surtout au début de la pratique entre les hommes et les femmes. La femme commence sa pratique à partir du point *danzhong* (point du médiastin), l'homme à partir du champ inférieur, étant donné que la femme doit garder le sang (feu du cœur), sa base énergétique, et l'homme, l'essence (eau des reins). Voir *supra*, p. 280-374.

souffle entre le coeur et la Poignée Spinale, le diviser en deux courants et le faire descendre ensuite dans les deux reins. Mais si, comme pour les hommes, il descend directement du coeur dans l'abdomen, alors le risque d'une ménorragie est grand. (Cette question est soulevée juste au moment où la mère de Da Lan est en train de s'appliquer à une pratique intérieure pour laquelle Lan Weng a donné des conseils et c'est pourquoi il pose de nouveau cette question. Il s'agit de l'importante formule secrète propre à la pratique de l'alchimie féminine). C'est pourquoi cela fonctionne exactement comme vous l'avez dit.

Mais maintenant, ce dont vous parlez c'est le souffle : il monte au cerveau et se transforme en sécrétion (*ye*).<sup>24</sup> Cela est déjà extraordinaire. Une fois qu'il s'est transformé en sécrétion, quel obstacle y aurait-il à ce que celle-ci descende directement dans le Champ Inférieur? Pourquoi est-il nécessaire, comme pour les femmes, de la faire descendre jusqu'au Portique Ecarlate pour qu'elle fasse un détour en passant par les deux reins avant d'atteindre la Roue du Nombriil où elle finit par se transformer en Souffle ? La raison de tout cela m'est encore incompréhensible. A plus forte raison, le Souffle et le souffle sont au fond la même chose et leur nature appartient au feu. La seule différence est que l'un (le Souffle) tient (du domaine) "antérieur au ciel" (*xiantian*) et l'autre (le souffle), du "postérieur au ciel" (*houtian*). Mais maintenant en écoutant ce que vous avez dit, mes doutes se sont multipliés et je n'arrive pas à les dissiper. Je souhaiterai que vous m'éclairiez davantage (sur ce sujet). »

24 *ye* 液 (sécrétions). Ce terme désigne les sécrétions yin par opposition à *jin* 津 désignant les sécrétions yang.

Sous le Cerveau se trouvent 4 orifices : deux communiquent avec le coeur → *ye*  
deux " " avec les reins → *jin*



substances pour provoquer des maladies qui peuvent être assez graves !

Mais comme à présent je chauffe tout le corps par le Souffle Véritable, cette substance ainsi fondue et devenue mobile, suit le souffle et protège le Souffle ; elle coule dans le Champ Inférieur. Comme sa nature est Yin et froide, elle reste fraîche même dans ses mouvements. Mais si elle s'accumule sans subir une transformation, elle tend nécessairement à sortir en se transformant en feu. Ce que les gens ordinaires appellent *liuhuo zheng* 流火症 (litt. : symptôme du feu qui coule, c'est-à-dire "ergsipèle") participe également de ce genre de symptômes. C'est pourquoi lorsque je m'assois (en méditation), chaque fois que le Souffle Véritable circule, je sens qu'un souffle frais sort de l'intérieur par bouffées. C'est également la manifestation de cette substance qui sort.

Pour cette raison, chaque fois que je sens qu'elle se déverse dans le Champ Inférieur, je dois activer grandement le **Feu Véritable** (*zhenhuo*) pour la sublimer (tout cela est d'une extrême importance). Elle devient alors comme de la vapeur, suit le Véritable Souffle, remonte par l'arrière et parvient jusqu'au sommet de la tête. En se recueillant et en se cristallisant, elle devient Liqueur Véritable (*zhenye*) qui, telle la pluie ou la rosée, coule de la cavité nasale dans la bouche, (c'est l'ambrosie ordinaire) humecte (la gorge) et descend jusqu'au Palais Ecarlate (une fois qu'elle y parvient, il faut la garder, la préserver davantage). Puis, à nouveau chauffée par le feu du coeur, elle se transforme en sang. C'est pourquoi elle doit se

ceci s'agit de  
l'union de  
véritables  
souffles

diviser au point situé entre le coeur et la Poignée Spinale avant de descendre dans les deux reins.

Dès qu'elle est soumise à la sublimation (affinage), elle suit le Souffle et atteint le nombril. Puis, à la suite d'une sublimation plus intense, elle devient finalement Souffle. Cela est une transformation obligatoire du souffle, autant pour l'homme que pour la femme.

Qui parmi les hommes ne mange ni ne boit? En effet, les sécrétions qui proviennent des aliments se produisent tous les jours. S'ils ne connaissent pas la méthode propre à la pratique de sublimation par le coeur, rares sont ceux qui ne tomberont pas malades. C'est pourquoi neuf personnes sur dix souffrent de glaires.

Souvent les pratiquants souffrent de spermatorrhée. Les profanes n'en connaissent pas la raison. Certains croient que cela provient des désirs, d'autres croient à une disjonction entre le feu du coeur et l'eau des reins, et d'autres à l'incapacité de digérer et transformer les aliments.

Aucune de ces imputations n'est vraie. La raison est que personne ne sait maîtriser son souffle à partir du coeur de sorte que les sécrétions (*jinye*)<sup>26</sup> s'écoulent n'importe comment.<sup>27</sup> Elles s'accumulent et se transforment en glaires ou s'écoulent par le bas.

---

→ 26 *jinye* (sécrétions). Désigne l'ensemble des sécrétions organiques du corps humains. ←

27 La transformation de l'essence yin en glaires est donc essentiellement due à un défaut du Feu Véritable issu du *mingmen*. Ce défaut est lui-même dû à une manque de pratique, soit un déséquilibre des Cinq Agents, soit à une fuite du souffle par les orifices que sont les organes des sens. ←

Certains arrêtent de force cet écoulement ce qui est à l'origine de symptômes externes tels qu'éruptions et apparition de furoncles. Ce sont là encore des phénomènes résultant de la transformation du feu avant sa manifestation. Les abus qui peuvent surgir sont aussi difficiles à compter que le nombre des cheveux. C'est pourquoi je dois entrer un peu plus dans les détails.

Ce qu'on appelle "essence véritable" (*zhenjing*) existe si on la considère d'un point de vue embrassant l'ensemble de l'être, mais une fois prise concrètement, elle n'existe plus. Quant à l'essence de la copulation, comme il s'agit d'une substance produite par la transformation du souffle, elle possède forme et couleur et, provenant de l'intérieur, peut engendrer.

Quant aux sécrétions (qui proviennent) des aliments, elles sont issues de l'extérieur ; si elles ne passent pas par la sublimation du coeur, et avant qu'elles ne se transforment en sang, elles ont seulement une forme semblable à celle de l'essence, alors comment pourraient-elles engendrer ?

(Ces sécrétions) à l'origine ne sont pas la chose la plus précieuse. Si on les perd quelques fois, ce serait une grave erreur que de le regretter, de se faire du souci ou d'en être contrarié. Au lieu de prendre des médicaments afin de les arrêter, il vaut mieux se livrer à la pratique comme je vous l'ai indiquée. C'est-à-dire ce qu'on appelle résoudre définitivement le problème. Si j'entre un peu dans les détails sur ce chapitre, c'est parce que cette substance, bien que chose ordinaire devient souffle yin si on la sublime selon la méthode. Une fois qu'elle est parvenue au cerveau et descendue

dans le coeur, elle peut se transformer en sang. C'est déjà là une chose précieuse.

Si elle peut descendre ensuite jusqu'aux reins, remonter et être sublimée dans le nombril où elle est harmonisée grâce à l'entremise de la Terre,<sup>28</sup> elle est alors identique au Souffle Véritable et est devenue en un instant la chose la plus précieuse.

Da Lan, ce qui est antérieur au ciel est Yang, ce qui est postérieur au ciel est Yin. Notre perfectionnement spirituel ne vise autre chose que la sublimation du Yin pour le faire redevenir Yang et sa formule consiste simplement à "oublier le corps afin de nourrir le souffle, oublier le souffle afin de nourrir l'énergie spirituelle, et oublier l'énergie spirituelle afin de nourrir la vacuité."<sup>29</sup> La raison pour laquelle il est nécessaire d'atteindre l'état d'oubli est que l'essence, le souffle et l'énergie spirituelle accumulés doivent tous passer au domaine antérieur au ciel et ce n'est qu'alors qu'il n'y aura plus d'effets négatifs.

Il faut donc d'autant plus accorder de l'importance à sublimer constamment ce qui est dans le corps et pour cela on n'utilise que le feu. Si le feu est suffisant, c'est la prospérité ; mais si le feu est faible, c'est la ruine. Si on n'oublie pas, on ne concentre rien. Si on

<sup>28</sup> *de tu yihe* (subir l'action d'harmonisation de la Terre). La Terre est le régulateur, le chef d'orchestre des Cinq Agents ; elle réside au Centre où elle assume la cohésion du tout. Dans le corps humain, ce rôle est joué par le *yi* (la pensée créatrice) ; voir *supra*, p. 55-56.

<sup>29</sup> Tiré du *Huashu* (DZ 1478, fasc. 1107, j. 1). Bai Yuchan le cite plusieurs fois dans ses écrits (*Xuanguan xianmi lun*, DZJHL, *xia*, p.1a, *Helin wendao pian*, DZJHL, *xia*, p.9b) en suivant la pensée de l'auteur, Tan Qiao (Xème siècle), dont la formule la plus importante est *wang* (l'oubli). Voir *supra*, p. 34.

peut oublier, le feu devient fort. C'est là la formule la plus importante dans la culture du vrai. Da Lan, retenez cela. »

Da Lan dit : « Comment oserais-je ne pas suivre un seul de vos ordres? »

Plus tard Da Lan reprit : « J'ai entendu dire qu'il y a trois coeurs. Qu'est-ce que cela signifie? »

Lân Weng répondit : « Certes, il y a le coeur céleste, le coeur terrestre et le coeur humain mais en réalité, ce n'est que le même et unique coeur. N'est-il pas indiqué dans les Classiques que le coeur est le sanctuaire des esprits lumineux,<sup>30</sup> le principe de tous les changements ? Le corps de l'homme bouge ou s'arrête grâce au souffle du coeur comme le poisson dans l'eau. ✕

trois  
p. 40  
n. 73

Les Anciens disaient : "Les endroits pleins du corps sont la Terre, les lieux vides du corps sont le Ciel. Se plier, s'étendre, parler, voir, écouter, c'est là le propre de l'homme."

Ils disaient encore : "Le coeur du ciel demeure dans le cerveau, le coeur de la terre dans l'abdomen et le coeur de l'homme dans le Palais Ecarlate."

Ce coeur du Palais Ecarlate est comme un bloc vide et prodigieux, sans aucune trace d'ignorance.<sup>31</sup> Il n'est qu'une seule

30 Cf. *Huangdi neijing suwen*, chap. 5 : "...le Yin et le Yang, voie du Ciel et de la Terre, ils sont la demeure des *shen-ming*." Dans le chap. 8, on dit que "le coeur est le lieu d'où sortent les *shen-ming*." Dans le *Chunqiu fanlu*, j. 7, on dit que "les *shen-ming* se rassemblent dans le coeur." Il semble ainsi qu'il s'agisse de deux termes, de deux qualités complémentaires : les *shen*, esprits célestes, yang, en tant que source de la lumière ; les *ming*, esprits terrestres, yin, *ling* dans leur modalité de descente, de réfléchir la lumière sur la terre. Nous remercions ici Mme Despeux pour cette information.

31 Dans le *Zhongxin tu* 中心圖 (*Xingming guizhi* j. 1, DZJHL xia, p. 14a), on appelle le coeur de l'homme la cavité *xuling burnei* 虛靈不昧 (vide et prodigieuse sans trace d'ignorance). On trouve dans le terme *ling* l'idée de

Handwritten notes at the bottom of the page, including the phrase "Hui vacuous" and a reference to "Wing-tet Chan 1983, 148".

chose en trois. Le coeur qui demeure dans le cerveau et celui de l'abdomen n'ont ni forme ni substance ; ils n'existent que grâce au coeur qui réside au centre comme un bloc ayant la forme d'un lotus inversé et dont l'activité spirituelle (*ling*) et le souffle montent et descendent en ces deux lieux respectifs. C'est pourquoi je dis qu'en vérité il n'est qu'un même et unique coeur. »

Lan Weng ajouta : « Da Lan écoutez-moi ! La pensée créatrice (résonance du coeur) est émise par le coeur.<sup>32</sup> Le coeur n'a ni son ni odeur ; lorsque la pensée se met en mouvement, c'est là ce qu'on appelle pensée créatrice. La pensée n'est autre que l'esprit qu'on utilise sur le moment ou c'est ce qu'on désigne par "Coeur". La pensée créatrice est le son-(voix) du coeur, cela veut dire qu'il y a déjà mouvement de la pensée.

Guanshiyin 觀世音 (contempler le son du monde) dont parlent les bouddhistes est une appellation sainte (d'un dieu), c'est une importante formule secrète pour gouverner le corps et le coeur.<sup>33</sup> Il convient de considérer minutieusement cette appellation.

---

quelque chose qui "réagit vite", quelque chose d'extrêmement sensible, puissant, justement parce qu'il est vide. En chinois, on parle de *kongling* comme d'une qualité très difficile à acquérir. On dit, par exemple, que la calligraphie de Wang Xizhi est vraiment *kongling* puisqu'on n'y voit plus la puissance des traits alors qu'il est extrêmement puissante. Voir Gu Meisheng 1991, p. 26-27.

32 Cette phrase se trouve aussi in *Zhuxi yulei*. Nous remercions ici pour cette information Mme Robinet.

33 Il s'agit de la pratique de *nianfo*, garder en mémoire le nom des Buddha, pratique courante à l'époque Tang et pas seulement dans l'école de la Terre Pure, qui visait à harmoniser le corps et l'esprit (voir par exemple in Daoxin, 580-651, quatrième patriarche chan, cf. Faure 1989, p. 143). Grâce à cette pratique on instaure une vigilance sans défaut qui nous permet ainsi de découvrir notre véritable nature qui ne diffère guère de celle du Buddha invoqué. Dans le *Guanyin mizhu tu* 觀音咒圖 (*Xingming guizhi*, j. 1, DZJHL xia, p. 29a-b), on trouve la méthode du *mantra* de Guanyin, *Om Mani Padme Hum*, employée pour activer le Champ de Cinabre et ouvrir le Canal Central.

A mon avis, dans les *sûtra* bouddhiques, le mot *shi* 世 (monde) doit signifier *shen* 身 (corps). Cela veut dire méditer attentivement sur le mécanisme du souffle de son propre corps dans le mouvement et dans l'immobilité afin de ne pas tomber dans l'hétérodoxie.

Il y a une phrase du Patriarche Lü (Dongbin) qui dit : "Le Grand Tao enseigne à l'homme d'arrêter d'abord les pensées. Si celles-ci ne peuvent être arrêtées, tout sera vain."

Et encore : "Ne craignez pas l'apparition des pensées, craignez seulement d'en prendre trop tard conscience."

Le "Maître des nuages légers" (Qingyun zi)<sup>34</sup> dit : "Tant que les pensées n'ont pas encore quitté la cavité (la poitrine), les chasser est vraiment facile, mais lorsqu'on les a laissées sortir, les supprimer est un peu plus difficile."

C'est pourquoi les Anciens disaient : "Si tu peux supprimer les pensées dès le début, l'immortalité divine te sera accordée." Da Lan écoutez bien cela. »

Da Lan demanda en souriant : « Est-ce là tout le secret sur la culture de l'immortalité ? J'ai entendu dire que la première faute dans la pratique de la culture est de cultiver la Force Vitale (*ming*) sans cultiver la Nature Innée (*xing*). D'autres disent que si on cultive la Nature innée sans la Force Vitale, on restera même pendant dix mille kalpa, un esprit yin (*yinling*) sans être capable d'entrer dans la sainteté.<sup>35</sup> Qu'est-ce que cela signifie? »

<sup>34</sup> Il s'agit de Shen Qingyun, maître de Min Yide, voir *supra*, p.119-121.

<sup>35</sup> Cf. *Xingming shuo* 性命言說 (*Xingming guizhi*, j. 1, DZJHL xia, p. 7a) dont l'auteur de cette phrase est Lü Dongbin. Le terme *yinling* (esprits yin) est synonyme de *guixian*, immortels démoniaques qui ne peuvent pas se

Lan Weng répondit : « Eh bien, la Force Vitale sans la Nature Innée n'est jamais prodigieuse (*ling*), la Nature innée sans la Force Vitale ne peut pas se manifester. C'est pourquoi la double culture de la Force Vitale et de la Nature Innée (*xingming shuangxiu*) est nécessaire.

A mon avis, dans cette culture, lorsqu'on obtient une partie de la Nature Innée, on garde une partie de la Force Vitale. C'est parce que la Nature innée et la Force Vitale sont inséparables. En effet, parfois, lorsque nous penchons vers la Nature Innée, nous pouvons trouver que l'autre, la Force Vitale, réside quand même avec elle et si nous penchons vers la Force Vitale, la Nature Innée va aussi de paire avec cette dernière. C'est comme un corps et son ombre, peut-on les séparer?

En général, quand on s'engage dans la voie du Tao, il faut d'abord unifier sa propre volonté (aspiration) (*zhi*).<sup>36</sup> C'est là le fondement de la pratique de la Nature Innée (*xinggong*). On chérit le corps comme s'il était de jade. C'est là le fondement de la pratique de la Force Vitale (*minggong*).

Il (faut) avancer à partir de ces (principes) : arrêter la pensée et chasser les distractions, telle est la pratique de la Nature Innée. Harmoniser et fixer la respiration, faire circuler le souffle, le faire monter et descendre, c'est là la pratique de la Force Vitale.

---

transformer en *yangshen* (esprits yang), synonyme de *tianxian*, immortels célestes. Voir *infra*, note 43.

<sup>36</sup> *zhi* 志 (volonté, aspiration). Terme lié dans les textes médicaux au *jing*, aux reins (*Nanjing*, chap. XXXIV, j. 3, p. 27b) mais au même temps lié aussi au cœur. Pour Mencius (*Mengzi* Livre II), l'esprit, c'est l'aspiration (*zhi*), c'est le cœur (*xin*) avec une certaine orientation.

Intégrez ceci et conformez-vous y. Tant que la pensée n'a pas été arrêtée, que le souffle n'a pas été harmonisé et que les distractions n'ont pas été chassées, on ne peut pas avancer dans la pratique.

Les pratiques du contrôle et de l'harmonisation de la circulation, de la montée et de la descente, de l'union et de la condensation du souffle ne peuvent être efficaces que dans l'état sans pensées et sans réflexions et atteignent leur perfection du moment que les canaux (litt: les dix-mille orgues) sont vides et que pas un grain d'impureté ne les corrompt.<sup>37</sup>

C'est pourquoi j'ai dit que lorsqu'on arrive à cultiver une partie de Nature Innée, on thésaurise une partie de Force Vitale. D'après vous Da Lan, est-ce correct? »

Da Lan répondit : « Oui, c'est correct, j'en fait constamment l'expérience.

La Voie alchimique dit qu'il y a quatre mers (*sihai*)<sup>38</sup> dans le corps : le coeur est la mer du sang ; l'estomac, la mer des céréales ; les reins, la mer du souffle et le cerveau, la mer de la moelle. Moi, je n'en ai pas encore sondé toute la subtilité mystérieuse, je vous prie de me l'expliquer. »

Lan Weng répondit : « Bonne question ! Dans le corps humain, le Souffle se produit et se constitue naturellement. Seule la mer de l'estomac se sert des aliments qui viennent de l'extérieur, postérieurs au ciel et, à travers la digestion et la transformation

<sup>37</sup> En fait, des pratiques de ce type n'atteignent leur perfection qu'au stade où on connaît la sérénité complète et où on n'est plus souillé par aucune impureté.

<sup>38</sup> Cf. *Lingshu*, chap 33, p. 313.

vont suppléer là où il y a des manques de production du Souffle par tout le corps. Tout le monde le sait, il est inutile de le répéter.

Vous, Da Lan, vous connaissez sûrement l'opinion des maîtres de la longévité selon laquelle on doit toujours commencer par enténébrer le coeur (*mingxin*).<sup>39</sup> Pourquoi ?

Eh bien, c'est parce que le coeur est la mer du sang. Si le coeur est rafraîchi (apaisé), alors il produit du sang ; si le coeur est enténébré, alors le coeur est rafraîchi (apaisé).

Dans la formule du *mingxin*, on conduit subtilement le souffle du coeur par la pensée créatrice en le faisant reculer devant la Poignée Spinale. On sent le souffle tiède de tout son propre corps à l'image d'une brume retourner pour protéger le Palais Ecarlate, devant, derrière, à gauche, à droite, en haut, en bas et au centre. Si cela arrive, dès que des bouffées de souffle vital tièdes s'approchent du Palais Ecarlate, elles se transforment naturellement en sang, en grande quantité. Puis, comme de la brume, une partie de ce souffle arrive entre les vaisseaux (*luo*) des muscles et la partie la plus raffinée recule et descend jusqu'aux reins. Alors, ce qui (descend) de couleur rouge pur se transforme en Souffle de l'Un céleste de pure essence.

Maître Da Lan, vous savez sans doute que les maîtres de la longévité ont parlé de fermer les yeux avant d'arriver à enténébrer le coeur (*mingxin*) ?

---

<sup>39</sup> *mingxin*, voir *supra*, Introduction, p. 70.

Eh bien, son sens est obscur, son principe est extrêmement subtil parce que, premièrement, l'activité prodigieuse du coeur s'ouvre une voie par les yeux.

Deuxièmement, les deux yeux conservent le *hun* (l'âme yang) du foie, le *po* (l'âme yin) des poumons, l'activité prodigieuse de la rate et le Souffle de l'essence des reins.<sup>40</sup>

Troisièmement, la fermeture des yeux au moment où l'on enténèbre le coeur a pour résultat que les souffles vitaux intérieurs et extérieurs, des quatre membres, des organes et des viscères vont "rendre audience" et se réunissent dans le Palais Ecarlate.

Quatrièmement, chaque souffle vital qui vient "rendre audience" se change sans interruption, se transforme naturellement en sang pur. Ce changement mystérieux prend place dans les yeux.

Cinquièmement, que chaque sang pur suive le Souffle et se répande dans tout le corps en imprégnant les vaisseaux entre les muscles, cela tient aussi à mes yeux qui, suspendus comme le soleil et la lune, éclairent partout, à l'intérieur, à l'extérieur, en haut, en bas, loin et près. Comme s'il y avait une intention sans qu'il y en ait *d'une y-* (*youyi wuyi*). Comme si on les conduisait sans le faire vraiment.

Autrefois vous avez dit : "La clef du mystère est dans les yeux." Tout cela est fiable. Ce que disaient les Anciens ne nous trompe pas. »<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Correspondance classique, dans les textes médicaux, entre les cinq viscères et les cinq sortes d'esprits (*shen*) où au lieu de *ling* dans la rate, on trouve *yi* (la pensée créatrice) et le *xin* (coeur) qui garde le *shen* (énergie spirituelle).

<sup>41</sup> Voir *supra* p. 403.

Lan Weng dit encore : « Quant aux reins qui sont les organes de l'eau appelés la mer du souffle (*qihai*), vos doutes sont fondés. La raison pour laquelle on les appelle les organes de l'eau n'est pas due au fait que la vessie conserve l'eau putride. Ils sont le lieu où le souffle de la respiration du corps revient. Ils sont complètement postérieurs au ciel. En outre, ce souffle se divise aussi en Yin et en Yang. Le Yang s'appelle souffle (*qi*), le Yin, sécrétions (*ye*). Ces deux-là, s'ils n'arrivent pas à être affinés à l'aide du Feu du Yang suprême (*taiyang zhi huo*)<sup>42</sup> de son propre corps, stagneront sans se transformer : ce sera un malheur considérable. Il pourra en résulter des maladies dont les noms sont innombrables.

Quelle est la formule pour ce raffinage ? Ce n'est rien d'autre que d'utiliser ses deux yeux pour conduire ce véritable Yang et le concentrer dans le Fond de l'Océan (*haidi*). Pendant ce temps, il ne doit exister aucune pensée interférente et le souffle circule sans aucune entrave à tel point que il n'existe plus ni intérieur ni extérieur et qu'on perd la notion des cinq viscères, des six entrailles, des quatre membres, du Ciel et de la Terre. Il n'y a plus qu'un soleil rouge qui plonge dans le Fond de l'Océan (*haidi*) en chaque instant où l'on se scrute soi-même. (C'est là une formule extrêmement importante). Dès qu'on le perd, il faut tout de suite reprendre conscience de son existence. Tant que (le soleil rouge) existe, il conduit à l'oubli (de soi), (Quelle merveille si on pratique ainsi) et l'oubli (de soi) assure l'existence (du soleil rouge). Et cela recommence sans arrêt. (Cela est essentiel !) Alors une grande paix

<sup>42</sup> Il s'agit du Souffle Véritable que nous avons vu précédemment.

règne sur cette mer (du souffle) sans qu'il y ait le moindre dérangement.

Da Lan, ceux qui cultivent la Voie sont aussi nombreux que les poils d'un boeuf, mais ceux qui réussissent sont aussi rares que la corne du lièvre.<sup>43</sup> Pourquoi ? Parce que dans ce monde innombrables sont les gens qui renoncent à poursuivre la pratique à l'arrivée au stade de cette mer (du souffle). Si vous avez vraiment de la volonté, suivez cette pratique en vous y maintenant fermement. Si vous la maintenez mais sans fermeté ou si vous êtes ferme mais sans constance, elle ne sera d'aucune efficacité. (C'est impératif, impératif ! Gare !) Persistez donc (Retenez bien cela !) ! »

Lan Weng dit: « Da Lan, sachez ceci : ce dont nous avons parlé précédemment, bien qu'il ne concerne que la façon de traiter de la mer du souffle, <sup>cela</sup> comporte tant d'images qu'on ne peut les dénombrer. Tous les mots et les paroles, les livres des Classiques des Trois Enseignements, de tous les maîtres et des cent écoles philosophiques sont si nombreux qu'ils font transpirer le boeuf qui les transporte <sup>et rampe jusqu'à nos-bords une proie !</sup> et se ramènent (simplement) à la méthode du contrôle de l'esprit. Da Lan, sachez-le : dans le bien, ne soyez pas content, dans le mal, ne soyez pas angoissé. Toutes les images que vous percevez, bonnes ou mauvaises, qui semblent véritables, ne sont en réalité que des illusions. Le coeur ne doit pas se laisser troubler par elles, les pensées ne doivent pas s'agiter ni la pratique

<sup>43</sup> Cf. la Préface de Zhong Dening au *Wuzhen pian* (DZJHL, *xia*, p. 1b): "Ceux qui apprennent sont comme les poils d'un boeuf mais ceux qui réussissent sont comme la corne de la licorne." Cette expression est devenue presque un *chengyu*. Dans notre texte au lieu de "la corne de la licorne", on trouve "la corne du lièvre" (cf. *Lengyan jing* j.1, T 945).

être interrompue à cause d'elles. Ces images qui se manifestent n'engendrent que deux sortes de réactions : la crainte et le plaisir. Leurs variations sont tellement nombreuses qu'elles sont souvent imprévisibles. Le principe est de rester inébranlable. Il faut bien comprendre qu'il s'agit là des illusions démoniaques ou des phénomènes que la Vérité Suprême vous envoie pour vous mettre à l'épreuve. Seul celui qui a la capacité de ne pas être bouleversé par les démons, montre le visage originel de l'Homme. Lorsqu'on est dérangé par les démons, il convient de pratiquer avec plus de fermeté et avec plus de courage.

Da Lan, Da Lan, c'est pour cela que je vous presse d'une voix forte. Bien que le bien et le mal soient incompatibles, les démons et le Tao coexistent. Pourquoi ? Parce que s'il n'y avait pas de démons, le Tao ne pourrait pas se manifester. Si, face aux démons, vous ne reculez pas alors le Tao sera accompli. Da Lan, (c'est en cela que vous devez persister! »

Lan Weng dit : « Le cerveau s'appelle la mer de la moelle ; la raison de cette appellation est claire, il est inutile d'en parler. Mais on dit de cette mer qu'elle a d'innombrables utilisations qui font partie des formules des Immortels Terrestres et Démoniaques.<sup>44</sup> Elles ne sont pas le Tao ultime et vous ne devez pas les pratiquer.

<sup>44</sup> *guixian* (Immortels Démoniaques), *dixian* (Immortels Terrestres). Dans le *Baopuzi* (chap. 2, p. 20, chap. 4, p. 76), il y a trois sortes d'immortels : 1) les Immortels Célestes qui s'élèvent dans la vacuité avec leur corps et deviennent fonctionnaires au Palais célestes ; 2) les Immortels Terrestres qui se promènent dans les plus fameuses montagnes et résident dans le Kunlun ; 3) les Immortels qui opèrent la "délivrance du cadavre" qui laissent leur dépouille après la mort et vivent longtemps dans le monde mortel. Cette dernière catégories d'Immortels se retrouve dans notre texte sous le nom de *guixian* (Immortels Démoniaques) : ceux qui n'ont pas pris le temps de disperser les esprits yin et

Ce à quoi vous visez et à quoi je me suis consacré, c'est l'unique enseignement de l'Immortalité Céleste,<sup>45</sup> (dans lequel) l'objet de la pratique vise directement le retour à la pureté antérieure au ciel. C'est pourquoi on ne peut pas ne pas accorder beaucoup d'attention à ce qu'on pratique. Da Lan, il faut connaître l'état ultime de l'Immortalité Céleste et la merveille pure de l'unique Souffle antérieur au ciel. Sa nature est parfaitement pure et souple mais aussi ferme et acérée. Le métal et l'acier ne peuvent pas l'attaquer. A son passage, tout se transforme ; là où il réside, tout devient prodigieux. Grand, il emplit l'univers ; petit, il pénètre dans un grain de poussière ; s'amplifiant, il peut embrasser des myriades de triliocosmes.<sup>46</sup> Transformé, il forme des milliers et des milliers d'hommes, de créatures, de montagnes, de fleuves, de salles, de villes, de palais et de temples. (Le problème n'est pas de

---

profiteront de l'occasion où les esprits yang auront quitté le corps pour se matérialiser dans un embryon. Voir *Zhong-Lü chuandao ji*, chap. I, DZJHL shang, p. 1a-2b ; Baldrian-Hussein 1984, p. 192, 285-86.

<sup>45</sup> *tianxian* (Immortalité Céleste). Zhang Boduan dans son *Wuzhenpian j. shang*, troisième verset (DZJHL xia, p. 1b) dit : "Si tu apprends l'immortalité, tu dois apprendre l'Immortalité Céleste, la seule dont l'élixir d'or soit le plus parfait." Zhong Dening commente (DZJHL xia, p. 1b) : "Les Immortels Célestes sont les immortels divins qui unissent leur vertu efficiente à *Qian* (Yang pur) et *Kun* (Yin pur) et remplissent ainsi l'univers. Ils reçoivent un ordre du Ciel et deviennent des fonctionnaires immortels et alors ils s'appellent "Immortels Célestes". C'est pourquoi les personnes pratiquant l'alchimie ne doivent pas apprendre à devenir des immortels de classe moyenne ou inférieure, mais des Immortels de la classe supérieure. Voilà ce qui est précieux, car grâce à l'élixir d'or, les objets de ce monde deviennent incorruptibles et indestructibles; seul l'or n'est pas altéré pendant des milliers de *kalpa*." Dans le *Lüzü xiuzhen chuandao lun* (DZJH 2-4, p. 148), au sommet de la hiérarchie des immortels, lesquels comprenaient cinq catégories (Immortels Démoniaques, Immortels Humains, Immortels Terrestres, Immortels Divins et Immortels Célestes), on retrouve l'Immortel Céleste suivi par l'Immortel Divin alors que dans la catégorie la plus basse, il y a l'Immortel Démoniaque suivi par l'Immortel Humain; l'Immortel Terrestre se situe ainsi au milieu, entre le Ciel et la Terre.

<sup>46</sup> Voir *supra*, p. 169, note 35.

savoir si on peut obtenir de tels états de conscience, mais de s'y attacher ou non. En effet, dès que la pensée se meut, de tels états se manifestent sans interruption et deviennent toujours plus étranges. Dès qu'on s'attache à l'apparence-marque, on entre dans la voie des démons. A petites doses, on devient des démons, à grandes, on meurt. Innombrables sont les pratiquants de ce monde qui perdent leur vie à cause de cela. Non seulement les pratiquants en question n'en étaient pas conscients, mais souvent, les membres de leur famille et leurs condisciples croyaient qu'ils étaient "partis", qu'ils avaient atteint le Tao. Qu'elles sont graves les erreurs en lesquelles ces états de conscience pourraient induire ! C'est pourquoi l'école de l'Immortalité Céleste ne considère pas ces états comme des fruits de la pratique mais plutôt comme des perturbations venant des démons. Si de tels états se manifestent pendant la méditation, il ne faut pas employer la pensée créatrice (*yi*) pour les chasser car dès qu'on emploie le *yi* à cet effet, ceux-là — le *yi* et les états de conscience — deviennent des forces antagonistes qui cherchent à se déranger et à se subjuguier réciproquement en présentant des aspects imprévisibles, ce qui aura pour les pratiquants des conséquences fatales : mourir de folie, mourir après avoir été enlevés par les démons ou tomber dans le piège des démons. A supposer qu'ils finissent par triompher dans ce combat, ils acquièrent sans se perfectionner de grands pouvoirs spirituels. Egarés, ils les considèrent comme l'atteinte manifeste au Tao. Qui pourrait croire que les hommes en question avaient été attirés dans le piège par les démons et à la fin de leur vie s'étaient transformés en *asura* ? Par contre, s'ils sont sortis vaincus de ce combat, leur énergie spirituelle tout entière quitte leur corps : ce dernier est désormais habité par le démon, ce qui est ignoré des gens de l'extérieur, lesquels, voyant les pouvoirs surnaturels de ces hommes à l'égal de ceux des Immortels Divins

de l'antiquité, sont convaincus qu'ils ont atteint le Tao. Dès lors, le démon, ayant occupé leur corps, fait valoir la voie démoniaque et s'attire un grand nombre de suiveurs. Si on examine de près leurs propos, on constate qu'ils sont imprégnés de débauche, de haine, d'avidité et de tromperies ; mais ces "maîtres" se prétendent conformes à la Voie Véritable. Et leurs suiveurs entrent tous dans le domaine des démons auquel ils appartiennent (désormais). Tels sont les cas des patriarches d'aujourd'hui et d'hier de la secte du Lotus Blanc lesquels, égarés dans leurs pratiques, avaient laissé les démons occuper leur corps et étaient devenus des chefs de telles sectes perverses. Voilà une chose qu'on ne doit absolument pas ignorer. Par conséquent, les pratiquants doivent prendre pour grand secret de dompter les démons, "regarder sans voir et écouter sans entendre (les images et les voix qu'on perçoit dans la contemplation)". " Que la marée soit haute, je ne lève pas l'ancre" tel est le grand secret qui consiste à ne pas laisser se lever une pensée (garder l'esprit figé). Que ceux qui travaillent leur mer de la moelle considère attentivement cela !) Lorsqu'elle se concentre, elle prend forme, lorsqu'elle se disperse, elle devient Souffle. Elle fond les Trois Purs<sup>47</sup> en une totalité unique et assemble les trois Enseignements en un tout. (Cela indique [le Grand] Un lequel consiste à demeurer dans la pensée absolument pure sans s'attacher à quoi que ce soit, être, non-être, couleurs diverses, [etc.] Que l'initié ne s'attache ni à la concentration ni à la dispersion ni aux combinaisons de quelque forme que

<sup>47</sup> *Sanqing* (les Trois Purs) correspondent aux Trois Cieux Purs : le *Yuqing* 玉清 présidé par Yuanshi tianzun 元始天尊, le *Shangqing* 上清 avec Lingbao tianzun 靈寶天尊 et le *Taiqing* 太清 avec Daode tianzun 道德天尊. La transformation du souffle en Trois Purs est la transformation (*huashen*) de Yuanshi tianzun. Dans la tradition taoïste, la cosmologie des Trois Cieux fut révélé en 142 ap. J. C. par Taishang Laojun (Laozi) à Zhang Daoling, le premier Maître Céleste.

? Ce souffle  
se souffle  
instable  
à quel ?

ce soit.) Tel est le but ultime de l'Immortalité Céleste et de l'utilisation mystérieuse du Souffle antérieur au ciel.

Si nous avons cette volonté nous pouvons réaliser naturellement tout cela. Ce ne sont pas de faux discours. Si on a de la volonté, cela ce produit ainsi !

Les Anciens Immortels disaient : "Si on apprend l'immortalité, on doit apprendre l'Immortalité Céleste, la seule dont l'élixir d'or soit le plus parfait."<sup>48</sup> Donc, en avoir eu la volonté, cela ne dépend que de vous-même.

Quelle est la formule propre à la sublimation de la mer de la moelle ?

En haut, elle communique avec les pouvoirs <sup>divins</sup> spirituels, en bas elle passe à travers les districts terrestres, les quatre points cardinaux et les quatre points intermédiaires autour d'elle ; elle est sans limite, sans borne. L'atmosphère est si limpide et calme qu'il n'y a plus ni fleuves ni montagnes, ni villes ni faubourgs. Il n'existe plus qu'un monde d'or jaune, pourpre et éclatant et une lune opalescente qui brille haut dans le vide. Cela est le secret du début de la pratique. ←

Chaque fois qu'une terrasse ornée de jade, qu'une salle de jade,<sup>49</sup> que les Dix Continents ou que les Trois Iles<sup>50</sup> se manifestent, ignorez-les. (Cela est le non-agir de la vertu supérieure. La formule secrète de l'avoir sans l'avoir). Si l'enceinte ininterrompue de fer (Avîci), la

<sup>48</sup> Cf. *Wuzhenpian*, voir note 45.

<sup>49</sup> *yaotai* (terrasse ornée de jade), *qiongshi* (salle de jade). Lieux où des immortels résidaient dans la mythologie.

<sup>50</sup> *Shizhou* (Dix Continents) et *Sandao* (Trois Iles). Voir *supra*, p. 369, note 25 et 26.

montagne aux couteaux, les arbres d'épées, la plaine de flammes, l'étang bouillant se présentent,<sup>51</sup> laissez-les de côté. (C'est là la formule du désintéressement). Vous devez maintenir uniquement une pensée juste sans objet (*zhengnian* ) et chasser les troubles du coeur. C'est là l'importante formule pour contrôler la passe de la mer de la moelle.

Quant à la passe de la mer des céréales, sa méthode de sublimation ne consiste qu'à se masser le ventre avec les mains. Cela aide le souffle yang dans le processus de digestion et de transformation. C'est pourquoi les Anciens, après avoir mangé, se massaient doucement d'une main à partir de l'estomac jusqu'au ventre, puis ils faisaient une lente promenade d'environ cent pas. La main sur le ventre, ils traçaient ensuite des cercles et répétaient ce mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, comme lorsqu'on frotte un miroir, puis faisaient une autre promenade de cent pas et cela jusqu'à trois cent pas environ. Pendant ce temps, si la main gauche est fatiguée, on peut utiliser la droite. Dans le calme, on examine le mécanisme de son souffle. Lorsque le mécanisme est en parfait état, sans blocage, on s'y arrête. Puis si on a la possibilité de rester assis, on continue d'enténébrer le coeur et de fermer les yeux. On concentre l'énergie spirituelle sur le Palais Ecarlate. Le souffle des céréales du Palais Central (*zhonggong* ) se transforme ainsi en sang et parvient jusqu'aux reins.

---

<sup>51</sup> Il s'agit des châtiments subis par les damnés dans les Enfers bouddhiques. L'enfer d'Avici — entouré de fer — est le nom d'un des huit enfers brûlants où les tourments sont insupportables, voir *supra*, p. 373, note 32.

L'adepte qui pratique cette méthode simultanément avec d'autres ne risque pas de transformer les sécrétions (*jinye*) en glaires, ni de transformer les sécrétions (*ye*) en essence yin. Bien que cela semble une pratique active, en réalité il s'agit d'un adjuvant à la non-action. (C'est là un des aspects de ce qu'on appelle l'agir de la vertu inférieure dont l'application doit être ininterrompue.) Da Lan, sachez-le : il ne faut pas considérer cela comme une oeuvre mineure et la mépriser. Cela est justement la méthode secrète de mon maître pour prévenir l'essence yin. Elle est d'ailleurs très facile à pratiquer. »

Da Lan se leva et dit les mains jointes : « J'accepte respectueusement votre enseignement. »

Peu après, Da Lan réajusta ses vêtements et son chapeau, et déclara en toute sincérité : « J'ai entendu dire que si la Passe Mystérieuse ne s'ouvre pas, le saint embryon ne se forme pas. Une fois formé, si on ne sait pas bien l'allaiter, le saint enfant tombe malade à l'intérieur et dans ce cas-là, la délivrance (de la matrice) ne s'effectue pas et l'homme véritable meurt jeune. C'est bien là ce qui m'inquiète. Je vous prie de me dispenser votre enseignement. En ce qui me concerne, la Passe Mystérieuse peut-elle par bonheur s'ouvrir? Le saint embryon peut-il par bonheur être formé? »

Lan Weng, après avoir écouté, sourit avec joie et avançant léger comme une plume, dit : « Vous avez tort de parler ainsi, si c'est de vous-même dont vous parlez car depuis l'autre soir, votre Passe Mystérieuse est bien ouverte. Les sensations que vous avez décrites sur votre partie inférieure, etc., sont bien des preuves éloquentes de l'ouverture de la Passe Mystérieuse. Quant à votre

\* En Rensai aux humbles - comment pratiquer l'opération

question sur la formation de l'embryon, c'est (toujours) à vous qu'il faut le demander. Avez vous tout le corps débloqué? Avez-vous eu l'image du souffle semblable à de la brume ? Avez vous atteint le double oubli du moi et des choses?" (Ce sont tous des résultats extrêmement importants. Si vous êtes diligents dans la pratique, vous les obtiendrez).» *voir Souffle p. 112*

Da Lan répondit : « J'ai obtenu tous ces états et ils surviennent souvent." (Les avoir constamment, c'est là la merveille).»

Lan Weng demanda : « Etes-vous parvenu à l'état où les dix-mille orgues se sont tus et où le prodige seul se dévoile au monde ? »\*

Da Lan dit : « J'ai eu l'expérience de tout cela mais mon seul regret est de ne pas constamment la garder. (Si on peut la garder constamment, on est proche de la formation de l'embryon). »

Lan Weng demanda : « Dans votre abdomen *Kun*,<sup>52</sup> quelles sensations éprouvez-vous? »

Da Lan répondit : « Chaque fois que je m'assois, il y a des fils imperceptibles de Souffle Véritable qui descendent du coeur. Peu après, je sens comme une cavité qui s'ouvre à l'intérieur : sa grandeur est telle qu'il n'y a rien à l'extérieur, sa petitesse est telle qu'il n'y a rien à l'intérieur. Je ressens toutes sortes de Souffle Véritable qui se déversent à l'intérieur comme de la brume. Il semble que cette (cavité) n'ait pas de fond. Je ressens une douce tiédeur, à la fois comme s'il y avait du feu et comme s'il n'y en avait pas. Alors un Souffle tempéré se meut en mouvement crescendo et

<sup>52</sup> *Kunfu* (l'abdomen *Kun*). *Kun* est le trigramme symbolisant le Yin pur, il désigne ici l'abdomen, partie la plus yin du corps.

\* — 萬物皆備於我 而心無事於物 此即所謂 虛無之極 乃大道之真 意也  
 ou le souffle et l'esprit sont purs → ouverture canal Ren  
 cf. *Souffle* III, p. 101 *Recherches* par (p. 62)

decrecendo<sup>53</sup>; il se lève tout autour de la partie inférieure, monte directement vers l'arrière en se densifiant et continue l'ascension au dos et au sommet (de la tête). Puis je ressens une douce chaleur qui descend par le visage et la gorge jusqu'au Palais Ecarlate et se transforme soudain en liqueur fraîche coulant vers le bas. Une fois dépassé le coeur *Kan*,<sup>54</sup> elle se transforme en eau bouillante qui s'en va vers le bas et un feu chaud remplit alors le ventre. J'ai ainsi la sensation nette que tout le corps est parfaitement débloqué. »

Lan Weng dit : « S'il en est vraiment ainsi, vous n'êtes plus loin de la formation de l'embryon. »

Lan Weng ajouta : « Il faut que vous, Da Lan, compreniez que la formation de l'embryon dans l'Immortalité Céleste est différente de ce qui a été transmis et répandu oralement dans le monde. Vous devez le connaître profondément en étudiant soigneusement la *Discussion sur la résolution des doutes relative à la "culture de l'immortalité"* (*Xiuxian bianhuo lun* ).<sup>55</sup> Comment sublimer, comment former, comment cueillir et sélectionner, comment régler le Régime du Feu, comment prévenir (certains dangers), comment

防 防

<sup>53</sup> Le mouvement du souffle (*qi*) est comparé à une symphonie. Tous les arts traditionnels chinois comme la calligraphie, la poésie, la musique, l'acupuncture, etc., reposent sur la notion du *qi*, sur sa circulation, sans lesquelles ils deviendraient une simple technique. Dans la calligraphie, par exemple, il y a obligatoirement circulation du *qi*. Lorsqu'un connaisseur contemple l'écriture d'un calligraphe, parfois il respire aisément car l'esprit suit chaque trait ; parfois il se sent bloqué. Cela signifie qu'il y a une imperfection du tracé. De même, dans la poésie Tang, dans les poèmes de quatre vers composés, chacun de sept caractères, on peut voir quand on les récite, que le *qi* fait des cercles en montant, en descendant, et ne fléchit jamais d'un bout à l'autre de l'oeuvre. Il faut maîtriser les mouvements du *qi* pour être bon poète. Voir Gu Meisheng 1991, p. 11-12.

<sup>54</sup> *xinkan* (le coeur *Kan*), voir *supra*, p. 212, note 134. ←

<sup>55</sup> *Xiuxian bianhuo lun* de Bai Yuchan (*Ziqing zhixuan ji*, DZJHL xia, p. 2b-4a).

tenir au chaud pour nourrir (le principe vital), comment se purifier, comment mettre en marche, comment dompter et soumettre, comment déplacer l'énergie spirituelle et changer de chaudron,<sup>56</sup> délivrer l'embryon et parvenir à l'achèvement.

Tout a été expliqué dans ce livre, dont la formule la plus importante est de n'avoir pas de pensées au sein de la pensée comme la poule qui couve les oeufs.

Il faut s'asseoir bien droit et pratiquer la concentration, telle est la cueillette ; interrompre <sup>斷 續 不 專</sup> de temps en temps la pratique, telle est l'obstacle à éviter ; marcher, s'arrêter, s'asseoir et s'étendre constituent le Régime du Feu. »

Et Lan Weng de continuer : « Si on est diligent pour le moment, même si on ne rencontre pas de maître, on finira certainement par rencontrer un grand Maître. Si pourtant on a eu la chance de trouver un bon maître mais qu'on n'ait pas été diligent dans la pratique, on finira par devenir des démons inférieurs.<sup>57</sup> Il est important que vous réfléchissiez à ces quelques phrases à chaque instant. »

Da Lan demanda : « A part la *Discussion sur la résolution des doutes relative à la " culture de l'immortalité "* quels autres livres dois-je lire? »

Lan Weng répondit : « Non seulement il faut lire la *Discussion sur les questions sur le Tao par (Peng) Helin (Helin*

<sup>56</sup> *yishen huanting* 移神換鼎 ou plutôt *yutai huanting* 移胎換鼎 : stade avancé de l'alchimie intérieure qui consiste à déplacer l'énergie spirituelle du Champ de Cinabre Médian au Champ de Cinabre Supérieur pour la formation définitive de l'Elixir d'Immortalité. Voir *supra* Introduction p. 81-82.

<sup>57</sup> Cf. *Xiuxian bianhuo lun* (*Ziqing zhixuan ji*, DZJHL xia, p.3b).

Influence de  
BAI YUCHAN  
chap. Xingming  
Wu Chongxu

?

wendaopian)<sup>58</sup> la Discussion sur la manifestation secrète de la Passe Mystérieuse (Xuanguan xianbi lun),<sup>59</sup> les Théories sur la force vitale et la nature innée (Xingming shuo )<sup>60</sup> mais aussi la Doctrine quintessentielle de la fleur d'or (Jinhua zongzhi ),<sup>61</sup> le Syncrétisme des doctrines sur l'immortalité et sur le bouddhisme (Xianfo hezong ),<sup>62</sup> les Justes principes de l'immortalité céleste (Tianxian zhengli )<sup>63</sup> et le Traité sur la clairvoyance (Ranxi pian ).<sup>64</sup>

Si vous voulez aller plus en profondeur, il faut lire la Triple Conformité (Cantongqi ), <sup>65</sup> le Traité sur l'éveil à la Voie (Wuzhenpian ).<sup>66</sup> Encore plus en général le commentaire de Bai (Yuchan) au Classique de la Voie et de la Vertu (Daodejing),<sup>67</sup> le

58 Helin wendaopian de Bai Yuchan, (Ziqing zhixuan ji , DZJHL xia, p. 8a-10b).

59 Xuanguan xianbi lun , de Bai Yuchan, (Ziqing zhixuan ji , DZJHL xia, p. 1a-2b).

60 Xingming shuo (Xingming guizhi DZJHL, xia, p. 6a-7a).

61 Lü zushi xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi (DZXB, vol. 1, p. 1a-15b), voir supra, chap. III.2.

62 Xianfo hezong yulu de Wu Chongxu (1522-1641, DZJHL, xia, p. 1a-8a sous le titre Wu zhenren dandao jiupian 伍真人丹道九篇 , DZJY biji 1-3 et in Wu-Liu xianzong, p. 245-370 ).

63 Tianxian zhengli zhilun de Wu Chongxu (1522-1641, DZJHL, xia, p.1a-56b, DZJY biji 4 et in Wu-Liu xianzong, p. 105-244).

64 Ranxi pian (?) Le terme ranxi (allumer la corne de rhinocéros) est tiré de l'Histoire des Jin (Jinshu). Selon la légende, avec la torche de cette corne allumée, on serait capable de voir des démons.

65 Zhouyi cantongqi attribué à Wei Boyang (IIème s. ap. J.C.), dont il existe plusieurs exemplaires dans le Daozang. Ce titre pourrait se traduire, comme le souligne M. Gu Meisheng, la Triple Conformité entre les voies du Yijing, du taoïsme et de l'alchimie.

66 Wuzhenpian de Zhang Boduan (954-1082) qui est avec le Cantongqi, la référence de base du neidan. Voir supra, Introduction, p. 30-31 et p. 38, note 61.

67 Taishang daode baozhang yi, commentaire de Bai Yuchan au Daodejing, DZJY xinji 3, voir aussi supra, p. 273, note 263.

cf. \*  
com. de Yu Yan  
(chap. XVI)  
cf. trad. de  
Bentzenper  
1984 p. 4

Sûtra du diamant (*Jingangjing*),<sup>68</sup> le *Suramgamasûtra* (*Lengyanjing*)<sup>69</sup> et le Sûtra de l'éveil parfait (*Yuanjuejing*).<sup>70</sup>

Ah, le patriarche Bai (Yuchan) a dit : "Avec un seul mot, une demi-phrase, on peut pénétrer dans le Mystère. A quoi bon consulter des milliers de textes alchimiques ? Si l'homme n'est pas entravé par la forme, alors devant ses yeux se dévoile l'empyrée!"<sup>71</sup>

## Postface

On ne sait pas qui sont ces deux maîtres, leurs noms de famille sont inconnus. A la lecture de leur dialogue de coeur à coeur, il semble qu'ils soient des spécialistes dans l'art de nourrir le principe vital et qu'ils se consacrent au Palais du Sud (*Nangong*).<sup>72</sup>

<sup>68</sup> *Jingang banruo poluomi jing* (*Vajracchedikâprajñâpâramitâ-sûtra*), abr. en *Jingangjing* (*Sûtra du diamant*) traduit notamment par Kumârajîva (344-413), T 235.

<sup>69</sup> *Da foding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhu pusa wangxing shou lengyan jing* en 10 juan, abr. en *Lengyanjing* (*Suramgamasûtra*, le *Sûtra de l'Héroïque*), T 945. Ce texte, conservé dans sa seule version chinoise, c'est un apocryphe particulièrement apprécié dans le bouddhisme chan.

<sup>70</sup> *Da fangguang yuanjue xiu duoluo liaoyi jing*, en 1 juan ; abr. en *Yuanjuejing* (*Sûtra de l'éveil parfait* T 842). Il s'agit d'un *sûtra* apocryphe, constitué probablement vers le VIII<sup>ème</sup> siècle, très apprécié dans le bouddhisme chan et qui fut largement commenté par Zongmi (780-841) qui pourrait être l'auteur de cet apocryphe. L'un de ses commentaires a été intégré au Canon Bouddhiste, voir Despeux 1977, p. 428-448.

<sup>71</sup> Cf. *Xuanguan xianmi lun* (DZJHL xia, p. 1a).

<sup>72</sup> Il peut s'agir d'une autre appellation du Champ de Cinabre Supérieur où arrive le Yang du souffle du Champ de Cinabre Inférieur afin de prendre la place du Yin qui s'y trouvait. C'est là une phase importante de l'élixir d'immortalité. Dans un sens plus large, *Nangong* désigne l'alchimie intérieure mais plus spécifiquement l'Ecole alchimique du Sud. Dans le Zhejiang, il existe aussi un temple connu sous le nom de Nangong (voir *supra*, p. 111, note 59). Ce terme peut en outre faire référence au nom d'une école mentionné par Yi

Considération et Paradoxe ; résidence de l'Oiseau Rouge et de l'empereur rouge, Similitudes esotériques du Sud. Il est au. Le purpaurist ou veut les pieds de l'après l'un est et si les caps et les cures sont indus et purifiés la. Les → versets cf. Schipper 1965 p. 85 note 3.

Je l'ai lu et je l'ai noté. J'ai apprécié leurs paroles très simples mais d'une grande profondeur, grossières mais subtiles. Ce dialogue montre qu'ils connaissent bien leur sujet et ne font pas partie d'une école d'ermites endurcis. Ils ont les mêmes goûts que moi. J'ai laissé de côté ce qui n'est pas orthodoxe et gardé les propos classiques. J'ai intitulé leur dialogue *Echange de la voix du coeur entre les deux maîtres Lan (Erlan xinhua)* parce que l'un est nommé Lan Weng et l'autre Da Lan. Le radical de Lan 懶 est *xin* 心 (coeur) et pas *nu* 女 (femme). Cela veut dire que celui qui emploie le coeur peut apprendre. C'est justement comme suivre l'exemple de Lan Weng qui (enseigne) à pouvoir se consacrer au Coeur du Ciel (*tianxin*) et au Coeur du Tao (*daoxin*).<sup>73</sup>

Commenté par (Min) Xiaogen (Min Yide) le quinzième jour de la onzième lune de l'année *wubing* de l'ère Jiaqing (1818).

Xinying (voir *supra*, p. 375, note 338). Sur les différentes significations de ce terme, voir aussi Lagerwey 1981, p. 142, 160, 165, 167-8, 176, 182.

<sup>73</sup> *daoxin* (Coeur du Tao), *tianxin* (Coeur Céleste). "Dans l'homme, il y a trois coeurs : *renxin* (coeur humain) *daoxin* (Coeur du Tao) et *tianxin* (Coeur Céleste). Le coeur humain est la pensée fautive, le Coeur du Tao est le coeur rayonnant et le Coeur Céleste est la Cavité ancestrale de la Passe Originelle. La contemplation du coeur enseigné par le Très Haut (Taishang) consiste à employer le Coeur du Tao pour répandre sa lumière sur le Coeur Céleste." (Cf. *Huangji hepi xianjing*, j. *shang*, DZXB, vol.1, p.3a).

## Conclusion

Notre recherche sur le *Daozang xubian* n'a pu levé qu'un seul coin du voile recouvrant les origines de l'école Longmen dont les grandes lignes restent encore empruntées d'un mystère qui les cachent à notre compréhension. L'histoire du Longmen reste donc encore pour nous un vaste champ d'études à explorer. A ce titre, ce travail n'a – historiquement – fait que mettre à jour certaines incohérences dans la généalogie des maîtres Longmen sans pour autant préjuger de toute l'oeuvre qui reste à accomplir dans ce domaine. De fait, les sources dont nous disposons aujourd'hui s'avèrent être encore insuffisantes. Nous aurions pour cela besoin de consulter le *Bojian (Examen du bol)*, travail de Wang Kunyang à partir duquel on a retracé la généalogie Longmen telle qu'on la connaît aujourd'hui, mais existe-t-il encore ? D'après M. Chen Yaoting, Directeur de l'Académie des Sciences Religieuses de Shanghai, cet ouvrage se trouverait au Baiyun guan de Pékin mais après une longue entrevue que nous avons eu avec M Li Yangzheng (Membre de l'Association Taoïste siégeant au Baiyun guan), il semble, à l'en croire, que ce livre soit perdu.

Résoudre en entier les problèmes historiques de cette école, exigerait qu'on analyse en détail les monographies locales pour suivre le déplacement du Longmen autour des ses centres focaux ; nous n'avons pu accomplir cette tâche qu'en partie parce qu'elle sort en fait du cadre que nous nous sommes imposé pour le présent travail.

Toutefois, il nous a semblé fructueux de mettre en doute avant de pouvoir affirmer avec une certaine assurance, que la naissance de

cette école ne remonte pas nécessairement à Qiu Chuji et que son nom n'est probablement pas seulement associé au Mont Longmen (Shaanxi) où ce patriarche a passé une longue période d'ascèse mais peut-être aussi à la grotte éponyme où Li Babai aurait pratiqué : la grotte Longmen de Xindu (Sichuan) ! Le Longmen serait alors le fruit d'une tradition locale du Sud de la Chine avec, pour initiateur, Li Babai/Li A, immortel natif du Sichuan.

voir avec  
out A  
Sichuan !!

Cette nouvelle hypothèse pourrait expliquer le rôle prépondérant joué par ce personnage dans la lignée Longmen du Sud qui se distingue de la lignée Quanzhen du Nord. La question se pose alors de savoir si le Longmen est vraiment issu de l'école Quanzhen ou bien s'il n'est que l'héritier de la tradition du Sud qui a été intégrée au cours de la Dynastie des Ming dans la tradition Zhengyi. On pourrait alors expliquer la raison d'un malentendu qui a perduré jusqu'à nos jours entre les taoïstes du Baiyun guan de Pékin qui revendiquent l'appartenance de ce centre au Longmen et à l'école Quanzhen et les taoïstes du Baiyun guan de Shanghai qui disent appartenir au Longmen et au Zhengyi !



D'après le *Jueyun daotong xinchuan*, manuscrit conservé au Baiyun guan de Shanghai et écrit par un taoïste héritier d'une sous-branche Longmen apparemment fondée par Min Yide – l'école Fangbian 方便 – les adeptes Longmen ne se distinguaient guère des taoïstes Zhengyi : ils n'étaient pas des moines isolés qui ne se consacraient qu'à la pratique alchimique mais plus souvent des fonctionnaires mariés qui prêtaient leur service rituel à l'état.

Il nous semble maintenant certain qu'on se trouve avec le *Daozang xubian* en présence d'une tradition particulière du Longmen qui s'est développée au Sud-Est de la Chine et qui a intégré nombre de traditions et de cultes de cette région. C'est pourquoi nous avons

voulu présenter ici une lignée bien spécifique du Longmen, celle du Mont Jingai où le *Daozang xubian* a été compilé. Nous avons aussi montré que cette tradition a subi les fortes influences du néoconfucianisme par l'intermédiaire de l'école taoïste Jingming, laquelle avait mis l'accent sur la morale confucéenne et ses vertus de loyauté et de piété filiale. Comme Mme Baldrian-Hussein (1984) l'avait déjà souligné, les relations que ce courant a eu avec l'alchimie intérieure restent encore à définir au même titre que le rôle qu'il a joué dans la transmission des textes du courant Zhong-Lü. L'analyse des préfaces du *Jinhua zongzhi* (*La doctrine quintessentielle de la fleur d'or*) conservé dans la version du *Daozang jiyao*, nous montre que la plupart d'entre elles ont été signées par des maîtres appartenants à cette école. Si on peut évidemment mettre en doute l'authenticité de telles préfaces signées par des personnages semi-légendaires comme Xu Sun, Lü Dongbin ou encore Zhang Sanfeng, on n'est néanmoins obligé de prendre en considération l'influence que le Jingming a pu avoir sur le Longmen. D'après le *Qiaoyangjing*, un des élèves de Xu Sun, Liu Yu (1257-1308), considéré par Akizuki (1978) comme le fondateur de la nouvelle école Jingming de la fin de la dynastie Yuan, porte le même nom taoïste (Qiaoyang) que Wang Kunyang (1522-1680), le célèbre réformateur du Longmen. On ne doit pas non plus oublier que le *Jinhua zongzhi*, prétendument transmis par les patriarches Jingming et attribué dans sa version du *Daozang jiyao* à l'immortel Lü sous le titre de Maître Céleste, représenterait aussi, pour la tradition du *Daozang xubian*, la transmission de la Doctrine propre à la lignée Longmen du Mont Jingai. En dépit du fait que ce texte ait été récemment traduit par Thomas Cleary avec le sous-titre prétentieux "d'ultime version authentique", trop de questions restent encore non-résolues quant à sa véritable origine : le fait que

Min Yide ait occulté les préfaces de l'édition du *Daozang jiyao* pour son *Daozang xubian* et les différences dans la structure-même du texte ouvrent pour les recherches futures un nouveau et vaste champ d'investigation que nous nous proposons d'étudier dans un prochain travail.

Par ailleurs, le personnage de Liu Yiming auquel le dernier volume du *Daozang xubian* est consacré aurait à lui seul mérité une étude détaillée, mais en raison de son appartenance à la lignée Longmen du Nord-Est, nous avons préféré le laisser de côté pour nous conformer à notre choix initial qui était de donner une vue d'ensemble du *Daozang xubian* en faisant ressortir ses particularités et sa richesse de vocabulaire. Si notre travail peut avoir parfois un caractère trop <sup>zabotaant</sup> descriptif, c'est parce qu'il nous a semblé important de présenter directement les sources et de donner au lecteur la possibilité de s'immerger entièrement dans le monde alchimique tel qu'il a été conçu par cette école en suivant aussi les histoires et les *mirabilia* des patriarches Longmen, l'origine prétendue de leur textes et de leurs lieux sacrés. Un de nos objectifs était ainsi de bien mettre en évidence des termes que nous n'avons pas retrouvés ailleurs dans d'autres classiques ou collections d'alchimie pour en faire ressortir toutes les particularités qui nous ont semblées propres à cette lignée du Sud-Est. C'est donc grâce à un long travail de comparaison et de catalogage que nous avons réussi à délimiter une série de termes originaux de cette lignée et leur signification dans la pratique alchimique, ainsi qu'une tradition de textes et traités d'exégèse de l'école Longmen du Mont Jingai.

Il faut ainsi tenir compte du caractère régional qui anime ce recueil et de son champ d'influence qui s'étend principalement du Zhejiang en passant par le Sichuan jusqu'au Yunnan. De fait, une

autre tradition semble se souder à celle du Mont Jingai : elle est représentée cette fois-ci par des personnages "indo-tibétains" (?) qui fondent essentiellement leurs pratiques et leurs rituels sur des cultes astraux que le Longmen allait par la suite leur emprunter. Le rituel du Boisseau de Jizu daoze reste encore un mystère bien qu'on puisse supposer d'après le *Ziguang douke* 紫光斗科 qu'il s'agisse d'une méthode de visualisation de Doumu conjointe à la récitation de sa *dhâranî*.<sup>1</sup> Doumu, Mère de l'Etoile Polaire, divinité d'origine indienne, est apparue à Wang Kunyang qui, semble-t-il, en rattacha le culte à l'école Longmen en raison de son lien avec les astres mais surtout pour justifier l'usage de ces nouvelles *dhâranî*.<sup>2</sup> Dans l'iconographie, elle est représentée avec dix-huit bras et évoquée avec le *mudrâ* de Cundî.<sup>3</sup> Il ne faut donc pas mésestimer l'influence tantrique qui a probablement joué dans la transmission de certaines méthodes pratiquées dans l'école Longmen et dont l'*Erlan xinhua* témoigne de l'importance. L'emploi de certains termes alchimiques empruntés au tantrisme, comme par exemple le terme *haidi*, était déjà courant depuis longtemps dans les classiques alchimiques (cf. le *Wuzhenpian*) pour désigner le point du périnée ou plus généralement le Champ de Cinabre Inférieur. Or, ce terme appartient au yoga tantrique où il désigne le premier *cakra*, à savoir, la Roue du Fond de l'Océan (*haidi lun*, correspondant au *huiyin*).

<sup>1</sup> Il s'agit d'un manuscrit du Mont Jingai qui est encore employé aujourd'hui pour le rituel en honneur de Doumu, le neuvième jour de la neuvième lune.

<sup>2</sup> Il n'est pas inutile de rappeler que le patriarche Longmen Donghua/Li A/Li Babai/Li Tieguai dans sa dernière représentation d'un des huit immortels est un personnage qui se déplace sur un seul pied. Il y a peut être là une relation avec les divinités monopodes des cultes astraux (?) Voir Grossato, 1987 et 1989.

<sup>3</sup> Forme féminine d'Avalokitesvara, Cundî serait à l'origine une divinité solaire, -Usas déesse de l'aurore- ou encore une métamorphose du soleil. Elle est parfois identifiée avec Mârîcî (Doumu) ; c'est en raison de cette identification et des sept sangliers qui forment son piédestal, assumant le rôle des sept chevaux du soleil, que l'école Longmen emploie ainsi son mûdra. Voir aussi *supra*, p. 132, note 25.

En dehors des emprunts classiques dont l'alchimie fait un ample usage en mélangeant des termes taoïstes, bouddhistes et confucéens, la tradition de l'*Erlan xinhua* présente une série des méthodes qui, sous le nom de *neizhao* (vision intérieure), semble faire écho aux techniques du développement de la chaleur connue en sanskrit sous le nom de yoga de *Kuṇḍalinî* (en chinois : *zhuohuo* 拙火, voir *supra*, p. 406, note 15).<sup>4</sup>

\*\*\*

Peut-on encore parler de *neidan* dans les oeuvres Longmen lorsque la partie physiologique prévaut sur les aspects métaphysiques de l'Oeuvre ou devons-nous plutôt employer, comme le souligne Mme Robinet, le terme de *qigong* pour cette catégorie d'ouvrages ?

On doit certes reconnaître que le système *neidan* a connu une vulgarisation et une simplification au cours des dynasties Ming et Qing et qu'une place importante fut réservée à l'exposition de théories médicales à l'usage de tous contrairement aux classiques alchimiques des époques précédentes qui ont conservé leur caractère hautement symbolique. D'après notre analyse du *Daozang xubian*, on peut voir que le "système *neidan*" est encore présent dans ce recueil bien qu'il soit simplifié par rapport à la littérature orthodoxe en ce domaine. L'emploi des symboles alchimiques et celui des visualisations complexes qui distinguaient le *neidan* naissant du Shangqing y sont moins fréquents mais il reste cependant la logique des traités alchimiques "traditionnels", leur

<sup>4</sup> Il faudra aussi mentionner comme de probables emprunts tantriques la méthode de visualisation de Târâ, dans la neuvième règle de *Xiwangmu nüxiu zhengtū*, voir *supra*, p. 343 et note 40.

langage emprunté au *Yijing*, au *Daodejing*, etc., ainsi qu'un esprit fortement syncrétique. Nous retrouvons par conséquent dans nos textes des termes du bouddhisme, du confucianisme ainsi qu'une synthèse des différents courants du taoïsme parmi lesquels l'école Jingming et la tradition du Sud semblent prévaloir.

Ce *neidan* tardif peut alors être vu comme un avant-goût de ce qui plus tard dans la société chinoise moderne, s'appellera *qigong*. Même si le *qigong* est le produit d'une période historique bien précise – celle de la République Populaire Chinoise –, on peut retrouver dans le développement de ses techniques, un parcours similaire, d'un certain point de vue, à celui qui a caractérisé l'aube du *neidan*. Les études récentes sur le *qigong*, tant chinoises qu'occidentales, cherchent ainsi à rattacher le *qigong* au patrimoine ancestral chinois des techniques de longévité, comme le *daoyin*, le *tuna*, etc. ; c'est à ce titre que selon certains, la première mention du terme *qigong* se trouve – une fois encore – dans l'oeuvre du patriarche Jingming, Xu Sun.<sup>5</sup> En réalité, l'emploi du terme tel qu'on l'utilise aujourd'hui dans le sens d' "ensemble de techniques reposant sur le travail du *qi*", ne remonte qu'aux années 50-60. Comme dans le cas du terme *neidan*, le mot *qigong* ne fut d'abord employé que pour désigner des techniques spécifiques et en particulier des exercices respiratoires ; puis, au fil des ans, il a commencé à se constituer comme un système autonome intégrant en lui la tradition mystique chinoise tout en ayant recours aux religions à nouveau tolérées par le gouvernement chinois. C'est surtout le bouddhisme qui aujourd'hui attire le faveur du peuple.

<sup>5</sup> Cf. Despeux 1988, p. 9 et note 1 ; Miura 1989, p. 341. Cependant, comme le souligne M. Kunio Miura, la première référence se trouve in Sima Chengzhen où on trouve l'expression *qi zhi wei gong* 氣之為功 (application du *qi*).

07/17  
unapre  
elle jup...

panelle B  
cette  
unapre  
P. 101

Le *qigong* commence ainsi à s'enrichir d'une base idéologique et religieuse regardée avec suspicion par le gouvernement lequel cherche, d'une certaine façon, à limiter son champ d'influence à la seule gymnastique corporelle pour la santé. Le *qigong* continue pourtant à se mélanger au substrat religieux et cultuel de la Chine entraînant ainsi une prolifération d'écoles de *qigong* lesquelles se réclament des grands maîtres du passé. Les manuels de *qigong* pullulent de plus en plus et regorgent de citations empruntées aux classiques taoïstes tels que le *Laozi*, le *Zhuangzi*, les classiques alchimiques tels que le *Cantongqi*, le *Wuzhenpian*, etc.

Les nouveaux "maîtres de *qigong*" cherchent à se distinguer des anciens maîtres détenteurs des arts alchimiques tout en revendiquant leur appartenance aux anciennes écoles religieuses qui se sont jadis constituées aux pieds des montagnes les plus sacrées de Chine. Souvent, ils se rendent ainsi en pèlerinage et restent auprès des moines taoïstes ou bouddhistes qui ont survécu à la révolution culturelle pour obtenir la transmission de quelques techniques de longévité. Le niveau de ces prétendus maîtres n'est cependant pas particulièrement élevé et révèle la coupure qu'il y a eu dans la transmission des arts traditionnels avec l'avance de l'idéologie communiste, laquelle s'est efforcée dans un premier temps de faire table rase du passé.

Confronté aux nouvelles figures charismatiques que sont ces maîtres de *qigong*, le gouvernement chinois a cherché à les intégrer dans son système politique. C'est ainsi qu'en 1987, le gouvernement a organisé une grande conférence sur le *qigong* qui fut dirigée par un maître alors très célèbre : Yan Xin. A l'aide d'une nouvelle méthode appelée *jiangzuo qigong* 講座氣功 (*qigong* de conférence !), qui se rapproche des techniques d'hypnose, Yan Xin se présenta devant

no texto  
Mestre !!  
Coun

une foule de gens réunis dans le gymnase de Pékin et, avec le seul pouvoir de sa voix monotone, mais aussi d'après certains, grâce à son *qi*, il semble qu'il les mit entièrement en transe. Il tint ainsi une série de discours qui durèrent des jours entiers et dans lesquels il expliqua des méthodes de concentration et de visualisation empruntées principalement au bouddhisme qu'il agrémenta – peut-être sous la contrainte – d'une série de règles d'ordre moral et d'esprit crypto-communiste. C'est ainsi que Yan Xin diffusa la nouvelle doctrine du *qigong* sous les auspices du gouvernement. Le discours qu'il tint aux cadres dirigeants pour promulguer le *qigong* peut se résumer dans les possibilités que ces pratiques ont d'accroître la capacité de travail des gens, d'augmenter le quotient intellectuel des enfants, mais aussi d'engendrer une nouvelle génération de génies pour une Chine nouvelle. Cela n'est pas sans rappeler les discours tenus par Wang Kunyang lors de la prise des vœux et où il imposa une morale conforme, cette fois, avec les desseins de la nouvelle dynastie Qing.

Les fonctionnaires du Parti comme les anciens mandarins au service de la cour ou même les empereurs d'autrefois, s'intéressent à ces pratiques qu'ils considèrent simplement comme un art efficace pour la guérison et la longévité tout en cherchant à le conformer à des valeurs purement "communistes". Il semble aussi qu'ils s'entourent, à l'image des empereurs de jadis, de maîtres de *qigong* responsables de leur santé.

Tous les ans, le gouvernement organise à Pékin des réunions des maîtres les plus importants de *qigong* pour contrôler leur niveau éthique, leur donner les nouvelles dispositions officielles en même temps que pour tester leurs capacités "scientifiques". Il semble que ces maîtres puissent guérir de graves maladies grâce à l'émission de

leur *qi* qui s'avérerait si puissant qu'il peut changer les structures moléculaires ou la trajectoire de missiles : ce que la communauté scientifique occidentale considérerait comme de pures aberrations fut officiellement énoncé lors de la IIème Conférence mondiale de Qigong à Pékin en 1988. Le gouvernement chinois semble ainsi espérer un emploi belliqueux du *qigong* et dirige une partie de la recherche scientifique sur l'étude des pouvoirs surnaturels qui peuvent être acquis grâce à sa pratique.

Dans cette optique, on peut donc considérer le *qigong* comme l'expression du *neidan* de l'époque moderne, comme un système de techniques psycho-physiologiques. En dépit du fait qu'il fasse nombre d'emprunts au vaste patrimoine traditionnel, le *qigong* est seulement en train de prendre la forme qui lui permettra de s'adapter aux exigences de son temps mais laisse aussi transparaître une nouvelle renaissance de toutes les pratiques et cultes populaires qui ont survécu dans les campagnes chinoises et que la révolution n'a pu détruire. Si donc on compare le niveau culturel et intellectuel des manuels de *qigong* à nos textes, on peut voir qu'il est encore loin d'atteindre la complexité du système qu'on appelle *neidan* et de ce point de vue, nous sommes en accord total avec I. Robinet qui considère que le *qigong* n'est pas du *neidan*. D'un autre côté, on entrevoit déjà dans les textes du *Daozang xubian* une tendance à la vulgarisation qui peut, dans ce sens seulement, le rapprocher du *qigong*. Nos textes restent encore imbibés par la culture du passé et sont l'oeuvre des lettrés et de la classe élevée dans laquelle se recrutaient en partie les fonctionnaires de la société chinoise. Il n'est ainsi pas exclu qu'un développement du *qigong* le rattache un jour aux intellectuels comme le montre les prises de position du grand

astrophysicien Qian Xuesen en faveur du *qigong* qui reste un phénomène typique de la société "moderne" chinoise.<sup>6</sup>

Le paradoxe de cette société moderne s'illustre pour nous dans la coexistence anachronique entre les vieux taoïstes du Mont Jingai<sup>7</sup> qui sont la mémoire d'un temps où on brûlait l'encens et où de célèbres fonctionnaires en retraite séjournaient sur les flancs de cette montagne et les fonctionnaires du parti qui ont poussé l'injure jusqu'à dresser une antenne de télévision au sommet du pic sacré à la place des anciennes traces laissées par les immortels qui autrefois parcouraient ses forêts de bambou.



湖 州 金 盞 山 古 驛 花 觀 全 圖

<sup>6</sup> Voir l'extrait d'un discours de Qian Xuesen à un symposium organisé par la Société Scientifique de Qigong et publié dans la revue *China Sports* en 1986.

<sup>7</sup> Le Temple du Mont Jingai ou Palais Chunyang, connu aussi sous le nom de Gu Meihua guan 古梅花觀 (Ancien Temple des Pruniers Fleuris) et aujourd'hui plus communément sous le nom de Yunchao miao 雲巢廟, a été réouvert en 1987 et il est à nouveau habité par huit taoïstes, parmi lesquels, Li Shanzhi 李善芝 (hao : Heqin 合芹) est le dernier patriarche de la lignée de la Doctrine (*zongshi*) de la seizième génération Longmen du Mont Jingai. C'est grâce à leur grande générosité que nous avons pu obtenir d'anciens manuscrits sur les rituels consacrés à Doumu et au patriarche Lü Dongbin et que nous avons pu aussi assister au rituel de Doumu en Septembre 1991.

## Appendice A

## La structure du DZXB

## Volume I :

1. Lü zushi xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi 呂祖師虛無先天太一金華宗旨 (La doctrine quintessentielle de la fleur d'or propre à l'unité suprême de la vacuité antérieure au ciel [révélée] par le patriarche Lü, p. 1a-15b), abbr. *Jinhua zongzhi, Taiyi* en 12 chapitres, compilé par Jiang Yuanting 蔣元庭 (1755-1819), corrigé par Min Yide 閔一得 (1758-1836); Préface de Min Yide datée de 1831.

2. Yin zhenren Donghua zhengmai huangji hepi zhengdao xianjing 尹真人東華正脈皇極闔闢證道仙經 (Classique des immortels témoignant de la voie d'ouverture et de fermeture du Faîte Souverain propre à la lignée orthodoxe du Seigneur de l'Efflorescence de l'Est [transmis] par l'homme véritable Yin), abr. en *Huangji hepi xianjing*, 3 juan et 10 chapitres :

(i) j. shang, p. 1a-6a, chap. I-IV ;

(ii) j. zhong, p. 1a-3a ; chap. V-VI

(iii) j. xia, p. 1a-7a ; chap. VII-X ;

manuscrit du Qingyang gong 青羊宮 Chengdu, corrigé par Min Yide ; Préface de Min Yide datée de 1831 et une postface non-datée du même auteur.

*Huangji* = "the rules established by the emperor of the palace of immortals"

3. Yin zhenren Liaoyang dian wenda bian **尹真人寥陽殿**

**問答編** (Questions et réponses dans la salle Liaoyang par l'homme véritable Yin, p. 1a-12b), abr. en Liaoyang dian wenda bian, 6 chapitres, manuscrit du Qingyang gong de Chengdu, corrigé par Min Yide.

4. Xie tianji **泄天機** (Dévoiler le mécanisme céleste, p.1a-6b), transmis par le divin immortel Li Niwan **李泥丸**, noté par Wuming shi **無名氏** compilé par Min Yide. Postface de Min Yide datée de 1833.

5. Gufa yangsheng shisanze chanwei **古法養生十三則**  
**闡微** (Epitome des treize principes propres à l'ancienne méthode pour nourrir le principe vital, p. 1a-5b) compilé par Min Yide ; Postface du même datée de 1818.

6. Shangpin danfa jìeci **上品丹法節次**  
 (Procédé alchimique de niveau supérieur, p. 1a-12b), transmis par Li Dexia **李德洽**, compilé par Min Yide et corrigé par son élève Min Yanglin **閔陽林**.

7. Guankui bian **管窺編** (Traité sur l'observation du ciel à travers un tube, p. 1a-2b) transmis par Min Yide.

8. Jiuzheng lu **就正錄** (Traité sur la réalisation de la rectitude, p. 1a-5a) écrit par Lu Shichen **陸世忱** ; Préface du même auteur datée de 1678 et Préface de Yuan Ting **袁**  
**廷** datée de 1697.

**袁廷**  
**廷**

9. Yu Lin Fenqian xiansheng shu **與林奮千先生書**  
 (Lettre au maître Lin Fenqian, p. 1a-6a) écrit par Lu Shichen ; Postface datée de 1697.

Huey T'ing (?)

\*\*\*

Volume II :

10. Lüzu sannü yishi shuoshu **呂祖師三尼醫世**  
**說述** (Relation sur la transmission du salut universel des trois sages par le patriarche Lü, p. 1a-7b), expliqué par Huang Chiyang **黃赤陽** (1595-1673), compilé par Tao Shi'an **陶石菴** (1692), commenté par Min Yide et corrigé par Shen Yangyi **沈陽一**.  
 Préface de Tao Shi'an datée de 1664 et Préface de Min Yide datée de 1828.

11. Du Lü zushi sannü yishi shuoshu guankui **讀呂祖師三尼醫世說述管窺** (Lecture détaillée sur la relation propre à la transmission du salut universel des trois sages par le patriarche Lü, p. 1a-5b), écrit par Min Yide ; Postface de Min Yide datée de 1828.

12. Lü zushi sannü yishi gongjue **呂祖師三尼醫世功訣**  
 (Formule sur la pratique du salut universel des trois sages par le patriarche Lü, p. 1a-5b), transmis par Shen Yibing **沈一炳** (1708-1786), noté et commenté par Min Yide.

13. Tianxian xinchuan **天仙心傳** (Transmission du coeur de l'immortalité céleste), avec deux Préfaces de Min Yide datées de 1832 et 1834. Le texte se divise en :

(1) Texte p. 1a-4a, transmis par Shen Yibing et compilé par Min Yide qui comprend : (i) *Neipian* 內篇 (Traité interne) ; (ii) *Waipian* 外篇 (Traité externe) ; (iii) *Yuanjue* 圓訣 (Formule d'accomplissement) ; (iv) *Xupian* 續篇 (Traité-appendice), avec une Postface de Min Yide datée de 1833 ; (v) *Dati dong yi* 大滌洞音 (Le son dans la grotte du Mont Dati), avec une Postface de Min Yide datée de 1833 ; (vi) *Zijing pian* 自警篇 (Traité de mise en garde) avec une Postface de Min Yide datée de 1834.

金大滌洞音  
抄本  
Jin Zhu Ge ren.

(2) Commentaire p. 1a-7a qui comprend : (i) Commentaire au *Neipian* transmis par Shen Yibing, noté et commenté par Min Yide ; (ii) Commentaire au *Waipian* transmis par Shen Yibing, noté et commenté par Min Yide ; (iii) Commentaire au *Yuanjue*, expliqué par Min Yide et commenté par Xue Yanggui 薛陽桂

(3) *Xuanke* 玄科 (Texte liturgique) p. 7b-12b, transmis par Shen Yibing et noté par Min Yide avec une Postface de Min Yide datée de 1833 ;

(4) *Shenren Li Pengtou fayan yize* 神人李蓬頭法言一則 (Excellent avis en un seul précepte par le Divin Li Pengtou , p. 13a-b), noté par Min Yide avec une Postface du même datée de 1834 ;

(5) *Zhenshi Taixu shi fayan yize* 真師太虛氏法言一則 (Excellent avis en un seul précepte par le Maître Véritable Vacuité Suprême, p. 14a-15b), noté par Min Yide.

14. *Tianxian dao jieji xuzhi* **天仙道戒忌須知**  
 (*Interdits à retenir sur la voie de l'immortalité céleste*, p. 1a-10a),  
 transmis par Li Niwan, noté par Shen Yibing, compilé par Min Yide  
 et corrigé par Fanzhen zi **返真子** (?).

15. *Tianxian dao cheng baoze* **天仙道程寶則**  
 (*Echelle des précieuses règles propres à la voie de l'immortalité céleste*, p.  
 1a-7a), transmis par Li Niwan, noté par Shen Yibing, compilé par  
 Min Yide et corrigé par Fanzhen zi.

16. *Erlan xinhua* **二懶心話** (*L'échange de la voix du coeur entre  
 les deux maîtres Lan*, p. 1a-7a), écrit par Min Yide (?) avec une  
 Postface de l'auteur même datée de 1818.

\*\*\*

Volume III :

*Shao er in Lin Zhao'en*

*林子三丰正字總之序*

17. *Sanfeng zhenren xuantan quanji*

**三丰真人玄譚**

**全集**

(*Somme sur la magnificence du mystère par l'homme véritable*  
*Zhang Sanfeng*, p. 1a-10a) corrigé par Min Yide avec une Préface  
attribué à Zhang Sanfeng **張三丰**

18. *Rushi wowen* **如是我聞** (*Voici ce que j'ai entendu*, p.  
 1a-5a), transmis par Wuming shi **無名氏**, compilé par Tianshui  
 zi **天水子** (Guo Qinliu **郭欽劉** ?) et corrigé par Min  
 Yide.

### 19. Xiwangmu nüxiu zhengtu shize **西王母女修正途**

**十則** (Les dix règles de la Reine Mère de l'Ouest sur le chemin

authentique propre à la culture féminine, p. 1a-6b), titre donné officiellement par le patriarche Lü Dongbin, noté <sup>et pleq u' p</sup> à nouveau par <sup>中政重題</sup> Sun Yuanjun **孫元君** (Sun Bu'er) transmis par Shen Yibing, commenté par Min Yide et corrigé par Shen Yangyi.

### 20. Niwan Li zushi nüzong shuangxiu baofa **泥丸李祖師女**

**宗雙修筏寶** (Radeau précieux sur la double culture en alchimie féminine par le patriarche Li Niwan, p. 7a-12b), sous-titre Nügong zhinan **女功指南** (Indications directes sur la pratique féminine), noté et commenté par Shen Yibing et corrigé par Min Yide, avec une Postface de Min Yide datée de 1830.

### 21. Jindan sibaizi zhushi **金丹四百字註釋**

(Commentaire <sup>de explication</sup> aux quatre-cent mots sur l'élixir d'or) exégèse au classique d'alchimie de Zhang Boduan **張伯端** (?-1082) avec sa Préface et le Commentaire à cette préface par Min Yide, datée de 1835. L'ouvrage se divise en :

(1) Texte, p. 1a-b ;

(2) Commentaire de Peng Haogu **彭好古** (fl. 1599) revu et corrigé par Min Yanglin, p. 1a-7a ; Postface de Min Yanglin datée de 1832, p. 7b.

22. Suoyan xu **瑣言續** (Suite aux mots scellés, p. 1a-12a), transmis oralement par Shen Yibing, noté par Min Yide, édité par Lu Liuxi **陸柳溪** et corrigé par Xue Xinxiang **薛心香** Préface de Min Yide datée de 1826.

*Handwritten notes:*  
Suoyan ① 瑣言續  
② 陸柳溪  
③ 薛心香  
④ 中政重題  
⑤ 孫元君  
⑥ 泥丸李祖師女  
⑦ 宗雙修筏寶  
⑧ 西王母女修正途  
⑨ 十則  
⑩ 金丹四百字註釋  
⑪ 彭好古  
⑫ 張伯端  
⑬ 陸柳溪  
⑭ 薛心香  
⑮ 孫元君  
⑯ 中政重題

\*\*\*

## Volume IV :

23. *Qiyun shan Wuyuan zi xiuzhen biannan gianhoubian canzheng*

棲雲山悟元子修真辯難前後編  
參証

(Débats en deux parties sur la résolution des difficultés propre à la culture de l'authenticité par le Maître Eveillé Primordial du

Mont Qiyun), écrit par Liu Yiming 劉一明 (1734-1821), commenté par Min Yide : (i) Partie I, p. 1a-39a

(ii) Partie II, p. 1a-29a

(iii) Postface de Min Yide (p. 1a-b) datée de 1829 et de Liu Yiming (p. 2a) non-datée.

## Appendice B

## La structure du JGXD

Le JGXD fut compilé par Min Yide (1758-1836) en 1821. Cette première édition fut détruite à la suite d'un incendie et réimprimée en 1876 par le Yunchao Gushu Yinlou Tangban *Gu Shu Yin Lou Tang Ban*

Il se compose de dix volumes :

à Yun cheo à partir de la planche connue à l'Anwei  
feuille des livres Cédés. 古書陰陽 主板

## Volume I

*Cang* = shu, unced, hol.  
*Zang* s'écrit plus

1. Préface à la deuxième édition (1873, p.1a-2a) par Shen Bingcheng 沈秉成 (1821-1894), hao : Zhongfu 仲復, autre hao : Ouyuan 藕園, originaire de Gui'an 歸安 (Zhejiang); taoïste de la XIVème génération Longmen sous le nom de Lai'e 來鶴 élève de Fei Boyun 費撥雲 patriarche de la XIIIème génération et disciple de Min Yide. En 1849, il prit la charge officiel de *juren* et en 1856 celle de *jinshi*. Il mourut à l'âge de 73 ans en 1894 (cf. DTYL xia, p.17 ; Zhongguo renmin dacidian, p.491/C).

2. Préface (1811, p. 1a-b) de Bao Tingbo 鮑廷博, nom social zi : Yiwen 以文, autre zi : Tongchun 通純. Originaire de Xin'an 新安 dans le Anwei. Parce qu'il avait vécu à Wucheng dans le Zhejiang, il fut connu comme le *boshi* 博士 du Zhejiang. Auteur de nombreuses compilations comme le *Zhibuzu zhai congshu* 知不足齋叢書 en 30 vol., etc. Pendant la période Jiaqing (1796-1820), il eut le titre de *juren*. Il mourut à 86 ans (1813). A partir du 1792, il vint à Jinggai pour s'occuper de la Bibliothèque Tushu jicheng 圖書集成 (cf. Biographie de Bao, JGXD, j. 7, p.31a-32a ; Zhongguo dacidian p.1629/C). Bao corrigea la version du JGXD en 1811 conjointement avec Min Yide, Zhang Laiji 張來濟 (alias : Tingquan, XIIIème génération, élève de Xu Haoran 徐浩然, disciple de Min Yide ; originaire de Gui'an, Zhejiang ; il reconstruit avec Zhao Fuchen 趙復振 et Shen Laihan 沈來翰 le Zutang sanying 祖堂三楹 à Yunchao 雲巢, cf. DTYL xia

p.19) et Li Laishu 李来述 (*alias* : Yong'an 庸庵, élève de Fei Boyun, originaire du Zhejiang ; cf. DTYL p.18).

3. Préface (1814, JGXD, p. 1a-2b) de Bao Kun 鮑錕, originaire de Yuhang 餘杭, l'actuelle ville de Hangzhou, dans le Zhejiang. Il rencontra Min Yide au Dade guan 大德觀, à l'âge de 79 ans.

4. Préface (1817, JGXD, p. 1a-2b) de Xiao Lun 蕭掄, *zi* : Zishan 子山. Originaire de Taicang 太倉 dans le Jiangsu, (cf. *Zhongguo renmin dacidian*, p.1652/A).

5. *Jinggai xindeng weikao wenxian lu* 金蓋心燈徵考文獻錄 (Index des ouvrages employés dans la compilation de JGXD, p. 1a-2b) par Bao Tingbo comprenant en tout 52 titres.

6. *Daopu yuanliu tu* 道譜源流圖 (Diagramme des registres généalogiques de l'origine et de la diffusion du Tao, p. 1a-7b) compilé par Bao Tingbo. On n'en connaît pas l'auteur. Ce Diagramme se trouve aussi dans le DZJHL *shang*, p.1a-4b. # 14  
info  
ed. Paris  
2007  
ZWD37

7. *Longmen zhengzong liuchuan zhipai tu* 龍門正宗流傳支派圖 (Diagramme de la transmission des sous-branches orthodoxes du Longmen, p. 1a-7b).

8. *Longmen fenpai Xizhu xinzong liuchuan tu* 龍門分派西竺心宗流傳圖 (Diagramme de la transmission de la sous-branche Xizhu xinzong du Longmen, p. 1a). A partir de la Vème jusqu'à la XIIème génération.

## 9. Index du JGXD

### j. 1

Ière génération : Zhao Xujing 趙虛靜 (*alias* : Daojian, p. 1a-2b)

IIème : Zhao Bizhi 張碧芝 (*alias* : Dechun, p. 3a-b)

IIIème : Chen Chongyi 陳冲夷 (*alias* : Tongwei, p. 4a-b)

IVème : Zhou Dazhuo 周大拙 (*alias* : Yuanpu, Zhisheng, p. 5a-b)

Vème : Zhang Wuwo *lüshi* 張無我 (Maître des préceptes,  
*alias* : Jingding, p. 6a-7a)

Shen Dunkong *zongshi* 沈頓空 (Maître de la doctrine,  
*alias* : Jingyuan, p. 8a-10a)

VIème : Zhao Fuyang *lüshi* 趙復陽 (*alias* : Zhengao, p. 11a-12b)

Wei Pingyang *zongshi* 衛平陽 (1441-1645, *alias* : Zhending,  
p. 13a-14b)

VIIème : Wang Kunyang *lüshi* 王崑陽 (1522-1680, *alias* :  
Changyue, p. 15a-17b)

Shen Taihe *zongshi* 沈太和 (1523-1633, *alias* :  
Changjing, p. 18a-19a)

\*\*\*

1653?

## Volume II

j. 2:

VIIIème :

Wu Chongxu *lüshi* 伍冲虚 (*alias* : Shouyang, p. 1a-2b)

Tan Yiyang *lüshi* 詹怡陽 (*alias* : Shouchun, p. 3a-4b)

Huang Xutang *lüshi* 黃虛堂 (*alias* : Shouzheng, p. 5a-6b)

Cheng E'shan *lüshi* 程諤山 (*alias* ; Shouhong, p. 7a-8a) ?

Tao Jing'an *lüshi* et *zongshi* 陶靖菴 (1612-1673, p. 9a-22a) *dis* 子貞

Huang Chiyang *lüshi* 黃赤陽 (1595-1673, *alias* : Shouyuan,  
p. 23a-26a)

Lü Yunyin lüshi 呂雲隱 <sup>xl. 1710</sup> (alias: Shoupu, p. 27a-29a)

Huang Chongyang lüshi 黃冲陽 (alias: Shouzhong, p. 30a-32b)

Tan Xinyue lüshi 譚心月 (alias: Shoucheng, p. 33a-34b)

Cheng Huayang lüshi 程華陽 (?-1680, alias: Shoudan, p. 35a-37a)

Lin Maoyang lüshi 林茂陽 (alias: Shoumu, p. 38a-40a)

Jinzhu laoren lüshi 金筑老人 (alias: Sheng Qingya, p. bianche  
41a-42a) <sup>xl. 1644</sup> <sup>天柱观 (余枕)</sup>

Jiang chushi lüshi 江處士 (alias: Taixu, p. 43a-b)

<sup>Naoshan</sup> Sun Yuyang lüshi 孫玉陽 (alias: Shouyi, p. 44a-46a)

\*\*\*

### Volume III

j. 3:

IXème: Yao Gengyan lüshi 姚耕煙 (alias: Taining, p. 1a-2a)

Xie Ningsu lüshi 謝凝素 (alias: Taiyi, p. 3a-5a)

Sun Biyang lüshi 孫碧陽 (p. 6a-b)

Tao Shi'an 陶石菴 (?-1692, alias: Taiding, p. <sup>lijunji</sup> 7a-11a)

<sup>Jingyuan (Hanyu)</sup> Zhou Mingyang lüshi 周明陽 (1628-1711?, alias: Tailang, p. 12a-15b)

Wang Yongning lüshi 王永甯 (1597-1721, p. 16a-18a)

Lü Quanyang lüshi 呂全陽 (alias: Taijin, p. 19a-)

20a)

Bao Sanyang *lüshi* 鮑三陽 (alias : Taikai, p. 21a-b)

Fan Chuyang *lüshi* 樊初陽 (alias : Taifu, p. 22a-23a)

Weng Chaoyang *lüshi* 翁朝陽 (1628-1698 alias : Taiyi, p. 24a-25b)

Jin Yuheng *lüshi* 金玉衡 (alias : Taichen, p. 26a-b)

Xu Genyang *lüshi* 徐艮陽 (alias : Taiyi, p. 27a-28a)

Qiu Yinyang *lüshi* 邱寅陽 (alias : Taisheng, p. 29a-b)

Qian Hanyang *lüshi* 錢函陽 (alias : Taihua, p. 30a-31b)

Sun Zeyang *lüshi* 孫則陽 (alias : Taiguan, p. 32a-34a)

Gui Nanyang *lüshi* 歸南陽 (alias : Taixian, p. 35a-36a)

Shao Wuzhen *lüshi* 邵悟真 (alias : Taizhen, p. 37a-38b)

Xu Heling *lüshi* 徐鶴嶺 (alias : Taihuan, p. 39a-40b)

Pan Wujin *lüshi* 潘無盡 (alias : Taijing, p. 41a-42a)

史柱观 - Pan Muxin *lüshi* 潘牧心 <sup>?-1685</sup> (alias : Taimu, p. 43a-44a)

Fan Qingyun *zongshi* 范青雲 <sup>?</sup> (1606-1748, alias : Taiqing, p. 45a-47b)

\*\*\*

## Volume IV

j. 4:

Xème: Xu Ziyuan 徐紫垣 (1630-1719, alias: Qingcheng, p. *Qingcheng Japan* 1a-3b)

*Jingfu ob. 4 p* Dai Tingyun *lüshi* 戴停雲 (alias: Qingyuan, p. 4a-5b) 1662-1733

Fang Ningyang *lüshi* 方凝陽 (1649-1736, alias: Qingfu, p. 6a-8a)

Xie Bingyang *lüshi* 謝賓陽 (alias: Qinghan, p. 9a-10a)

*Tongfu ob. 4 p* Gao Dongli *zongshi* 高東籬 (1616<sup>?</sup>-1768, alias: Qingyu, p. 11a-14a)

Jin Jingling *lüshi* 金靜靈 (alias: Qinglai, p. 15a-16b)

Meng Yiyang *lüshi* 孟逸陽 (alias: Qinghuang, p. 17a-18a)

Ye Minyang *lüshi* 葉旻陽 (alias: Qingche, p. 19a-b)

Tong Chuyang *lüshi* 童融<sup>Rong</sup>陽 (1619-1716, alias: Qinghe, p. 20a-21a)

Xu Qingyang *lüshi* 許青陽 (alias: Qingyang, p. 22a-23b)

天柱又兄 Wang Dongyang *lüshi* 王洞陽 (alias: Qingxu, p. 24a-b) *Je. 1636*

- XIème: Xu Longyan *sishi* 徐隆巖 (alias: Yifan, p. 25a-26b) <sup>(H. 1713)</sup> *exemplar H. 1713*  
*Jingju dang* Luo Shengzhe *sishi* 駱聖哲 (alias: Yizhong, p. 27a-b) *H. 1735*  
 Dai Shengxue *sishi* 戴聖學 (alias: Yizhen, p. 28a)  
 Xu Shengzong *sishi* 徐聖宗 (alias: Yizheng, p. 29a)  
 Fang Rongyang *zongshi* 方鎔陽 (alias: Yiding, p. 30a-b)  
 Shen Qingyun *lüshi* 沈輕雲 (1708-1786, alias: Yibing, p. 31a-44b)  
 Pan Sujing *lüshi* 潘素靖 (alias: Yishan, p. 45a-46a)  
 Wang Shenghui *zongshi* 王聖慧 (alias: Yijing, p. 47a-b)  
 Huang Shenghui *sishi* 黃聖惠 (alias: Yijing, p. 48a-49a)  
*天柱观* Pan Tianya *lüshi* 潘天崖 (alias: Yiyuan, p. 50a)

\*\*\*

## Volume V

j. 5:

- XIIème: Cai Tianyi *sishi* 蔡天一 (alias: Yangshan, p. 1a-3a) <sup>?-1733</sup> *Jingju dang*  
 Gu Cangzhou *zongshi* 顧滄洲 (alias: Yangkun, p. 4a-b)

- 三元宮  
 (如南湖、Woj)  
**Chen Qiaoyun lüshi** 陳樵雲 (1730-1785, *alias*: Yangfu, p. 5a-8b)
- 余杭桐山  
 羊持庵  
**Zhou Tixia lüshi** 周梯霞 (1715-1813, *alias*: Yangben, p. 9a-10b)
- 射村 秘院  
 (now)  
**Fei Danxinlüshi** 費丹心 (?-1808, *alias*: Yangde, p. 11a-12a)
- Li Biyunlüshi** 李碧雲 (*alias*: Yangchun, p. 13a-15b)
- Chen Chungu lüshi** 陳春谷 (1763-1805, *alias*: Yangzhen, p. 16a-18a)
- Xu Genyun lüshi, sishi** 徐根雲 (*alias*: Yangying, p. 19a-b)
- Wang Huyun lüshi, zongshi** 王護雲 (1748-1809, *alias*: Yangtai, p. 20a-23a)
- Zhu Xunfeng sishi** 朱巽峯 (*alias*: Yangyuan, p. 24a-b)
- Xu Zhitian lüshi, sishi** 徐芝田 (*alias*: Yangguo, p. 25a-b)
- Chen Guiyun lüshi, sishi** 陳歸雲 (1745-1819, *alias*: Yangde, p. 26a-27a)
- Jiang Chuanhe** 江傳合 (*alias*: Yangqing, p. 28a-b)
- Gao Xiangyun** 高蕓雲 (*alias*: Yanggui, p. 29a)
- Wang Baishi sishi** 王白石 (1754-1822, *alias*: Yangzhao, p. 30a-31a)
- Pan Liuyang sishi** 潘六陽 (1776-1823, *alias*: Yangyin, p. 32a-33b)

Jingpu shang

XIIIème: Dai Beizhuang lüshi, sishi, 戴兆莊 (alias: Lai?, p. 34a-35b)

北

pl. 1793

Li-mou 某某

苏州斗母台

Wang Yiyang zongshi 王暉陽 (alias: Laizhen, p. 36a-37a)

ligui shi Shan Yibai  
extents 正一

Ruan, Yang, Qian et Bao lüshi, sishi 阮. 陽. 錢. 鮑 (alias: Laizong, Laiyi, Laiyu et Laijin, p. 38a-39b)

XIVème: Pan Xuefeng lüshi 潘雪峯 (?-1797 alias: Fuyuan, p. 40a-42b)

\*\*\*

## Volume VI

j. 6 shang (Longmen Xizhu xinzong):

VIIIème: Jizu daoze lüshi 雞足道者 (alias: Huang Shouzhong, p. 1a-2b)

IXème: Guan Tianxian 管天仙 (p. 3a-4a)

Dajiao xian 大腳仙 (alias: Wang Taiyuan, p. 5a-6a)

Wang Xiuhu 王袖虎 (p. 7a-8a) au Leochan

Xème: Jin Huaihuai 金懷懷 (alias: Wang Qingchu, p. 9a-11b)

Baima Li 白馬李 (p. 12a-14a)

Zhang Pengtou 張蓬頭 (p. 15a-b) pl. 6 yu rta

XIème: Huosi ren 活死人 (1663-1773, alias: Yun Dabian, p. 16a-17a)

Li Chijiao 李赤腳 (p. 18a-19a)

Shizhao shanren 石照山人 (1767-1811, p. 20a-22b)

Li Pengtou 李蓬頭 (?-1784, p. 23a-b)

Longmen daoshi 龍門道士 (alias : Guo Laicheng,  
p. 24a-25a)

XIIème : Zhuzhusheng 住住生 (?-1798, alias : Guo  
Yangxiao, p. 26a-b)

j. 6 xia Nüzhen 女貞 (Vierges):

Song du Nord : Hu Caicai 胡采采 (alias : Jiangyi, p. 27a-b)

Qing : Jiang Yuncheng 江雲城 (alias : Zhenghe,  
femme de Lü Yunyin, p. 28a-29b)

Wang Xiaqi 王霞棲 (p. 30a-b)

Hu Gangan 胡剛剛 (alias : Manyue, p. 31a-32a)

Miao Miaozen 繆妙貞 (p. 33a-35b)

Xiao Lianshi 蕭蓮石 (p. 36a-b)

Lu Fangxiang 陸芳卿 (p. 36b-38a) ←

\*\*\*

## Volume VII

j. 7 shang, *Mingxian* 名賢 (Sages célèbres) :

- Jin Orientaux : He Taishou 何太守 (p. 1a-2a)  
 Song du Nord : Hu Taichang 胡太常 (p. 3a- 4a)  
 Ming : Xian Taibao 先太保 (p. 5a-7b)  
 Qing : Yan Zongbo 嚴宗伯 (p. 8a-9a)  
 Zhu Xiangguo 朱相國 (p. 10a-b)  
 Lei Guancha 雷觀察 (p. 11a-b)

*Gaoren* 高人 (Hommes éminents) :

- Song du Nord : Ziqun xiansheng 子春先生 (p. 12a-b)  
 Shen Donglao 沈東老 (p. 13a-14a)  
 Song du Sud : Wei Zhengjie 衛正節 (p. 15a-16a)  
 Yuan : Muzhai gong 牧齋公 (p. 17a-b)  
 Lü Weizhi 呂徽之 (p. 18a-20a)  
 Ming : Hong Dongming 洪洞明 (p. 21a-22b)  
 Xue Suoweng 雪蓑翁 (p. 23a-b)  
 Qing : Han Sanshan 韓三山 (p. 24a-25a)  
 Zhu Chunyang 朱春陽 (p. 26a-27b)

Jia Duanfu 家端甫 (1755-1796, p. 28a-29b)

Zhang Yunke 張雲客 (p. 30a-b)

Zhibuzu zhai zhuren 知不足齋主人 (alias : Bao Tingbo, p. 31a-32b)

Zhou Chushi 周處士 (1763-1814, p. 33a-34a)

Du Shiba 杜十八 (1749-1818, p. 25a-26a)

Jiao Sanren 蕉散人 (p. 27a-28a)

j. 7 xia , Shanshi 善士 (Hommes excellents) :

Jiang Yucang 蔣雨蒼 (1680-1765, p. 39a-42a)

*Lin en oue* 正 — \*\*\*

*écrit de l'Heinrich*

*Jinji* 徐蔭巖 (一返)

Volume VIII

j. 7 xia , Shanshi 善士 (Hommes excellents) :

Chen Tianxing 陳天行 (p. 43a-45a)

Pan Xiufeng 潘秀峯 (p. 46a-48a)

Xia Laoweng 夏老翁 (p. 49a-b)

Shao Qiuyi 邵秋濤 (1748-1808, p. 50a-52a) } *el. Lu zu wang shu*

Tong Laoweng 童老翁 (1727-1809, p. 53a-54a)

Jiang shanren 蔣善人 (p. 55a-b)

- Qian Shen erlaoweng 錢沈二老翁 (p. 56a-57a)  
 Xu Xitang 徐西堂 (p. 58a-59a)  
 Wang Woyun 王臥雲 (1751-1815, p. 60a-61a)  
 Zhang Jiango 張建高 (p. 62a-63a)  
 Ma shanren 馬善人 (p. 64a-65a)  
 Tao shanren 陶善人 (p. 66a-b)  
 Wang Qiucha 王秋槎 (1750-1819, p. 67a-68b)  
 Maocai Li 茂才李 (?-1811, p. 69a-70b)  
 Wu Zhuchao 吳竹巢 (p. 71a-72b)  
 Jia Tieshan 家鐵山 (p. 73a-74a)

j. 7 xia , Jiefu 節婦 (veuves) :

- Fei Zhenzhen 費貞貞 (p. 75a-77b)  
 Tao Sunren 陶孺人 (p. 78a-79a)

Shannü 善女 (Femmes excellentes) :

- Zhong Sunren 鍾孺人 (p. 80a-81a)  
 Wang Sunren 王孺人 (p. 82a-83b)  
 Hong Yiren 洪宜人 (1746-1805, p. 84a-85a)

\*\*\*

## Volume IX

j. 8 *shang* Gaoseng 高僧 (Moines éminents):

Song du Nord: Huijue 慧覺 (p. 1a-2b)

<sup>zhan</sup>  
Shenran 湛然 (p. 3a-4a)

Ming: Ouyi 藕益 (p. 5a-9b)

Qing: Jianmi 堅密 (p. 10a-12a)

Xiabiao 霞標 (p. 13a-16b)

Wuche 悟澈 (p. 17a-25b)

Zhongcheng dashi 中乘大師 (p. 26a-27b)

<sup>erou' ai jin zhu caoren</sup>  
王桂观 Dongming chanshi 洞明禪師 (p. 28a-b)

Chaoran dashi 超然大師 (p. 29a-30a)

Defeng shangren 德峯上人 (p. 31a-32a)

j. 8 *xia* Shenxian 神仙 (Immortels Divins):

Jingaishan shen 金蓋山神 (p. 33a-34b)

Hengshan shengmu 橫山聖母 (p. 35a-36b)

Penglai changshi 蓬萊長史 (p. 37a-b)

Qilidong zhenshi 七竈洞真史 (p. 38a-39a)

\*\*\*

## Volume X

## j. 8 xia Shenxian 神仙 (Immortels Divins) :

Aoting yinzhe 鰲亭隱者 (p. 40a-41b)

Ge xianweng 葛仙翁 (alias : Ge Hong, p. 42a-b)

Jianji xianshen 簡寂先生 (alias : Lu Xiuqing, p. 42a-44a)

Yuanzhen xiansheng 元允真先生 (alias : Zhang Zhihe, p. 45a-46a)

Gong Wushang 宮無上 (alias : Lü Dongbin, p. 47a-b)

Li Niwan 李泥丸 (p. 48a-49b)

Heshan laoren 何山老人 (p. 51a-52a)

## Appendices :

1. *Jingai shan Chunyang gong gujinji lue* 金蓋山純陽宮古今蹟畧  
(Aperçu sur les vestiges anciens et récents du Temple Chunyang du Mont Jingai), p. 1a-10b.

2. *Min Lanyun xiansheng zhuan* 閔懶雲先生傳  
(Biographie de Min Lanyun [alias : Yide]), par Yan Duanshu 晏端書  
p. 1a-3a. ( cette œuvre Hanche 韓訥 著 dans le *Shi de Yangzhou de Yangzhou* )

3. *Min Lanyun xiansheng zhuan* (Biographie de Min Lanyun) par  
Yang Weikun 楊維崑, p. 4a-5a.

4. *Lanyun xiansheng zhuan* (Biographie de Lanyun) par Shen  
Bingcheng 沈秉成, p. 6a-7a.

楊州府志 24卷 閔懶雲先生傳 1874年 (1874)

## Appendice C

## Reproduction des textes chinois du JGXD et DZXB

## JGXD :

- |                  |           |
|------------------|-----------|
| 1. Wang Kunyang  | p. 476-79 |
| 2. Zhao Xujing   | p. 480-82 |
| 3. Zhou Dazhuo   | p. 483-84 |
| 4. Huang Chiyang | p. 485    |
| 5. Zhou Mingyang | p. 486.   |

## DZXB :

- |   |            |
|---|------------|
| 1. <i>Jinhua zongzhi</i>  | p. 487-503 |
| 2. <i>Huangji hepi xianjing</i>                                   | p. 503-20  |
| 3. <i>Yin zhenren Liaoyang wenda bian</i>                         | p. 520-24  |
| 4. <i>Xie tianji</i>  | p. 524-26  |
| 5. <i>Gufa yangsheng shisanze chanwei</i>                         | p. 526-528 |
| 6. Préface au <i>Lü zushi sannü yishi shuoshu</i> (de Min Yide)   | p. 529-31  |
| 7. Préface au <i>Lü zushi sannü yishi shuoshu</i> (de Tao Shi'an) | p. 531-32  |
| 8. <i>Lü zushi sannü yishi shuoshu</i>                            | p. 533-35  |
| 9. <i>Lü zushi sannü yishi shuoshu guankui</i>                    | p. 535-37  |
| 10. Préface au <i>Tianxian xinchuan</i> (de Min Yide)             | p. 538-39  |
| 11. <i>Zhenshi Taixu shi fayan yize</i>                           | p. 540-41  |
| 12. <i>Xiuzhen biannan qianbian canzheng</i>                      | p. 542-43  |
| 13. <i>Xiawangmu nüxiu zhengtü shize</i>                          | p. 544-50  |
| 14. <i>Nüwan Li zushi nüsong shuangxiu baofa</i>                  | p. 550-56  |
| 15. <i>Suoyan xu</i>  | p. 557     |
| 16. <i>Sanfeng zhenren xuantan quanji</i>                         | p. 558     |
| 17. <i>Erlan xinhua</i>   | p. 559-65. |

切玉椎金之義

王崑陽律師傳

此道士系

師姓王名常月號崑陽原名平山西潞安人幼有道士願

亦張麻衣道復陽之流

性澹漠然無所住

之曰樵陽再生矣言訖不見然初無好尚父兄皆畱心元

門尊事張麻衣麻衣為師治危疾大顯神力而去師棄家

色心都寂一真宗

訪之時年弱冠而向道之心已篤遍遊名山踰越險阻風

願何其學力何其果行何其久

霜道途歲月寒暑幾於相忘者八十餘年此二十五字呂

崑陽以心感復陽以氣召故將遇而先有心動之義

續所載如此至王屋山得得心動遂遇至人至人者復陽

趙真人也隱居久就懇指示真人不答者月餘師食松枝

飲清泉拜求更切麻衣特至為之請命難得難得慈航與人用耳名常月始知張與

麻衣非厚於崑陽亦非厚於後陽實為龍門正宗一大助教也

真人友也又為求戒授以二冊本之鉢鑑續真人囑曰成

道甚易然亦甚難必以苦行為先種種外務切須掃除即此

律精持潛心教典體道德自然之元奧探南華活潑之真宗匠本節 博我以文 約我以義

此時年逾期臨而猶爾未晚耶

機方為穩當汝大器當晚成以上出復師再拜受教周流

諸山間甘苦備嘗搜覽三教經書孜孜不怠過一古觀中

何等好學何等

道籍頗多晝夜檢閱每之燈以香續火光照而讀八九年

問參師二十餘處印證五十餘人此本之鉢鑑續時值軍荒相繼

搶攘聞九宮山多異人訪不可得至最深處見一人巍然

獨坐觀顏拜謁卽前復陽真人也驚喜過望真人問十年

自是宗匠當行事業

之淵持心應物何得何失師歷叙元風頽敝邪說流行羅

諸艱苦徒增浩歎耳真人曰君子窮於道謂窮通於道謂

與人原不以世俗匪類累心以崑陽當處

通道備我身何憂窮通若違時妄行安能免世俗之謗議

遂為世宗匠故特以此邪名豈欲求效於世哉

匪類之妒忌哉吾有三百年來獨任之事當付於子寶而

秘之時至而興大闡元風是在子矣遂轉授天仙戒以上

此番授受特殊長春真君以告之蓋自元以來及崑陽始後皆傳正

雲箋兩書鉢鑑續及金蓋又云昔我長春真君於元世祖時廣行戒法

流演太上清靜律寶心心相印祖祖相傳皆守靜默而厭可見大箇

有爲單傳秘授不能廣行是以羽流道侶鮮覩威儀幾不

知元門有戒矣今因緣將到任大事者非子而誰謂日後登壇授

戒乃傳衣鉢師辭謝不敏真人曰得人而傳非勉强也子

于二十年後遊燕京謁邱祖於白雲觀是道行之時也鉢

續及呂雲隱所撰傳文載皆同師生於嘉靖壬午按呂雲隱所撰傳謂師生于萬曆甲午鉢鑑續

載師生於嘉靖壬午長沈太和宗師一歲極辨雲隱相五

月二十一日於順治乙未歲始遊京師而狀如五十許

秋遊京師掛單靈佑宮歲丙申三年三月望日說戒於

白雲觀因緣護法天然會合皆符真人語歲戊戌陶然飯

命名守貞先生己亥黃珏至命名守元律師凡三登

壇而得弟子千餘人威儀楚楚莫不欣羨二十餘年間諸

山闡揚殆遍戒子得道者仙蹤勝蹟亦復不少此節悉本

較其原傳刪簡十之九又載師前於崇正庚辰年五月

五日於王屋山手錄大戒三冊首授江西伍端陽名守陽

于甲申元旦卒師將示化時在康熙十九年呂雲隱所撰

又以自用如意源流拂塵傳於姑蘇呂榭名守璞律師以

上二十三字鉢  
鑑續所載如此

節落紆徐篇章警策本之各前人諸傳刪繁就簡蓋不

必鋪張 國師威儀的是我

朝高士第一流人物

### 沈太和宗師傳

師姓沈名常敬字一齋號太和子浙江桐鄉人鉢鑑續載祖籍吳興

遷居世業儒歲進士謂師江南人中明世宗辛丑家貧無隔

其時一切讓廢奇士等節早品官之後則遂如精進

宿糧師處之泰然人問之曰我樂其無累心事古人謂之

情倖脫恐有滿日遷比富鄰遺擾或及是所憂也已而有

某姓自蘇來遷家富而貧居鄉不仁失戒而災師宅亦因

不是榮榮請好行德

火廢遂遷居武康課小沙彌性縱酒常以白眼觀世亦謂

師性縱酒一日有醉漢過其門師適自友人家大醉而歸

相值不及避師素有臂力格之漢仆墜石而死因遭縲繫

七筮洞真使傳

鰲亭隱者傳

葛仙翁傳

簡寂先生傳

元真先生傳

宮無上傳

李泥丸真人傳

何山老人傳

目錄編次全

金蓋心燈卷一

新安 鮑廷博 滌飲 註

武林 鮑 銀 薇菴 評

龍門正宗 第一 代至第七代凡傳計篇

趙虛靜律師傳

師姓趙名道堅號虛靜南陽新野人初業儒博聞強記精

於體認不能為應世學至性澹慎言語謹默鄉里稱古人

喜參道典尤善莊老與世浮沉爰見不之識也聞七真演

教獨攜瓢笠，能自得師詢長春邱祖，道譜載長春真人，姓邱名處機，字通密，山東文登縣人，生於金

遼之地，王重陽祖師度之入道，潛修龍門蟠溪諸深處，後

為元世祖皇帝三聘出山，遂一言止殺，天下初定，復遣其

十八大弟子分十八路以安撫天下流民，因而安堵，全生

者無算，世祖乃勅封真人，以長春全德神化明應主教，真

君，號曰儒仙，主全真道教，開龍門派，追封其傳道師五代

皆加封帝君，并封其同學劉長生，譚長真，馬丹陽，郝太古

王玉陽，孫不二，為七真，各開道派，謂之金蓮七宗，譚劉馬

郝王五真亦各加號勅封真君，孫亦加號封元君，其門下

十八大弟子以招撫功，皆賜封號爵，大宗師，愚誠敬精

按全真道派邱祖師一振之遂大行於天下焉。

嚴執弟子禮，邱祖與語而奇之，曰：此元門柱石，天仙領袖

也。他日續心燈而流傳戒法者，必此子矣。遂侍祖遊燕闕。

心燈名誓殆取諸此

種似聖門顏字

與道合真

教凡有作為，不言自合，或侍終夜不發一語，祖乃傳以清

虛自然之秘，棲隱龍門者多載，道譜載出撫西北路七載，安堵流民二十餘萬人。

逸林載退修龍門十有七載，復出侍祖於白雲觀，統大衆

○愚按此篇蓋本諸錄鑑錄，復出侍祖於白雲觀，統大衆

道譜載首座趙律師奉元世祖師於至元庚辰十七年，乃

皇帝勅賜封號抱元趙大宗師，師於至元庚辰十七年，乃

大年也。正月望日，受初真戒，中極戒，如法行持，無漏妙德。

祖乃親傳心印，付衣鉢，受天仙戒，贈偈四句，以為龍門派

計二十字，開龍門派欽定二十字逸林全真錄載元世祖賜

即道德通元，特標派字以領五卷八十餘篇蓋脈觀真常

守太清二陽來復本合教永圓明之源派也。師謹識之。未

敢妄泄是為龍門第一代律師行維戒律精嚴威儀整傳人之

不得中行而與之

弟子中鮮有當意者修持凡三十年功圓行滿將示化始

以戒法口訣於皇慶壬子年庚辰已三十三年距至元十月望

尊師重道有如此者

日鄭重其禮親授河南道士張碧芝之名德純此篇暨以下四篇一本於

鉢鑑錄較之原傳其文稍簡

言言繩墨字字精嚴深飲芻謂心燈八卷其字句都從

天平兌過更無一綫可上下者纔閱首篇已信

張碧芝律師傳

師姓張名德純本名珩號碧芝開封洛陽富室子形容魁

體狂狷

偉性豪俠多致術士丹容講摩不倦家因破而病作乃悟

作聖

所行皆妄想無益身心性命遂棄家為道士滌除舊習專

精元旨年已三十餘矣聞龍門衣鉢已付趙祖遂以弟子

禮事虛靜律師歷年十八一無指授而誠敬不之移祖知

了當難與何異異議

為道器將示化始呼至前囑曰昔我子邱子大闡元風廣

行教化其間得道承宗者豈為鮮少乃獨以無上之道傳

有年以上悉本之鉢鑑不得遇乃入青城至洪武丁卯明

祖二十年距前元丁正月望日廼以戒法傳西安周大拙未口二十有二載

名元朴而隱是為龍門第三代律師。

精琢數筆具見全神文亦得居敬行簡之法

周大拙律師傳

法學究天

師姓周名元朴原名知生號大拙陝西西安人賦性不凡

耽元教躬耕自樂而運值元季郊野多事不能安居遂隱

德高時亦已名震

終南又會土寇倡亂徵聘異人術士搜求甚急遂乘家人

青城山年四十入皈依陳祖冲夷子擔荷戒法以上俱本

是時元門零落有志之士皆全身避咎師隱青城不履塵

市五十餘年面壁內觀不以教相有為之事累心弟子數

人皆不以闡教為事律門幾致湮歿以上五十八字本之

正世一百一十年始得天台道者張宗仁承當法戒此本

以得頓空氏承傳宗派重負乃釋此參考於鉢鑑及鉢鑑續一書其說大同而小

六師顏色如童足登峯頂如履平地於景泰庚午歲明代宗元

外距洪武丁酉十月望日他適不知所終是為龍門第四代

伴師宗仁名靜定頓空氏名靜圓姓沈原名旭

筆多借映有江中石壁之趣故簡練中頗覺光芒四射

張無我律師傳

姓張名靜定原名宗仁浙江餘杭人世業儒精通性理

不樂間按鉢鑑載成祖賦是也東原語錄載成化朝化字疑誤茲從鉢鑑舉明經不能趨

以隱居不仕講學於茗溪父母既歿慨然有物外之志謂設何容易乃竟慨乎言之

夫子曰了此一件人子大事吾此形骸不復累爾矣天地

雖濶我當逍遙其間安能拘拘于老學究坐以待死耶遂

遊名山參訪高人達士嘗言若有陳冲爽吾當北面事之

至天台而喜依止黃冠家羽士三四人以師事之亦不卻

之若免問其故笑而不答年四十聞上陽子姓陳名致考之道謹

何異摘卷之過張三丰居大德觀造訪而師之師後居大德觀而終焉蓋因乎此

得筆錄奇王諸異書一十九種返潛習于天目山寒暑遇仙派齋

小間者有年術精且神知未來遂委身巖谷歲甲申焚其正稿卷訪而不遇之時

冠經籍易羽衣而出以上五百餘言悉出于金蓋雲箋中閱聲撰黃隱真生傳考鉢鑑續

遊至茅山太和宗師知之謂其門人止採其師事上陽子

守一後有傳列卷尾曰八代律嗣至余可書守圓二字以待師至遂以名之曰圓者○也一也識得一萬事畢

陽興明陽立元易圓業可必蓋云元者善之長也師拜而

聆之以上出道起為卜得贅婿六壬疑之轉得八專亦課

乃悟越十二年始返湖隱於碧巖山此節全在虛真為下文以兩舉字舉虛於實其術精且神能知未來之證果有陶然字浩然

者至贅婿之課應是為靖菴先生遂入梅華島歲己亥偕

靖菴入京師以求大戒崑陽真人見而喜之果延入室授

以宗旨一冊曰三百年一行教典備於此矣兩承而一授

之也可遂易名守元入專之課又應康熙庚子先真人而

出駐於大德真人如來杭果有震澤後進周名太朗者周

白雲觀虔禮七真殿下誓願出家以親在未遽也越三

所謂發乎情止乎義者應是

一乃字

父歿扶柩歸里喪盡其哀祭盡其誠服闋窈窕既安乃

特盡字遺者

意捨俗復遊人海往來觀中願依觀主而居之崑陽真

其後統承宗律已在崑陽章中宗觀於卷二兩黃兩傳中自見

論之曰師在江南宗律將於汝一貫乃南返至茅山遇

應篇首乾元宗嗣一語

陽孫祖於乾元觀稽首執弟子禮從事宗教得名太朗

曰明陽故篇首稱乾元觀宗嗣遂從遊名山祖則極意砥礪師益

自琢磨篤志不移者有年宗旨盡得一至歲甲辰康熙三年復

赤陽黃祖於大德觀互見卷二赤陽律師進受大戒黃

祖之謂曰昔我遊於家汝纔七歲耳光陰迅速于

已及康熙甲辰揚師在方我老矣汝承師命來三

想即續傳中黃師所述且以後來以類

年一行大事謂戒律正宗非子我誰與遂與約而別金蓋雲箋載明

子於康熙乙巳後常來金蓋究問江湖樞要於靖菴先

故其後靜鎮鶴林一如法制絕無水妖汝鬪之虞皆陶

謝是歲秋崑陽真人至武林相依兩載多所授受學更

六通具足時西湖棲霞嶺有金鼓洞舊稱名勝懸崖倚

葉不獨愛專在是

未有屋宇師愛其境隔紅塵掛瓢巖下者三日洞主僧

登法師至金蓋雲箋載慧登為杭城菩提菴主僧慧源

同參兄風聞周律師道德之名既見遂以金

張紫陽自序曰。要須知。夫身中一竅。名曰玄牝。此竅者。非心。非腎。非口。非鼻。非脾胃。非穀道。非膀胱。非丹田。非泥丸。能知此一竅。則冬至在此矣。藥物在此矣。火候亦在此矣。沐浴亦在此矣。結胎亦在此矣。脫體亦在此矣。夫此一竅。亦無邊旁。更無內外。乃神氣之根。虛無之谷。在身中求之。不可求於他也。此之一竅。不可以私意揣度。是必心傳口授云云。謹案此竅。即同善社第一層功夫所授之玄關一竅也。此註論金丹之法甚詳。皆道家祕密不傳之精義。

瑣言續

沈太虛口授。閔小良述。此書所以申河上所未發。辭雖淺近。玄路直陳。從此精參。坦修無阻。指日可與古聖齊驅並駕矣。

修真辯難參證

是書分前後二編。桐城劉一明先生著。閔一得參證。道人崔教淳曰。此編言簡義該。意在學者先識正途。不致惑於淫辭邪說。誤入外道旁門。以害性命大事。是故言愈淺近。則道愈顯明。雖略讀書。粗識字義者。亦可尋踪而入。由淺及深。最為初學切要之書。慈悲之德。不禁大歎。

終

序

道在目前。身體自得。何勞身外尋求哉。人身為三才合一之身。造物賦我。其用甚大。我人日具而不知。聖人憫之。徵諸一身以示之。蓋謂道在一身。而其機在目。故有金華宗旨之示。學者行不合旨。何也。體用不辨故也。乃於其上。加以太一二字。而從行猶未能合訣。誤在致力於用。而用中不能窺體。縱罄南山之竹。而體之為體更隱。乃復加以先天虛無四字。體乃洞現。道祖孚佑帝君。興行妙道天尊。志在普度。懷有醫世鴻願。乃體先天虛無太一金華宗旨十字玄義。著書十有三章。以作後學醫世張本。文由是成。教由是授。天尊玄旨蓋如此。先師太虛翁曰。余聞之駐世神仙泥丸李翁。謂是書道旨。孚佑帝君初證道果。四大已化。未及醫世。乃著詩三章。題曰至教宗旨。宋元之際。業已梓布。其次章。即是書遺遙訣也。是書出於康熙戊辰歲。演成於金蓋龍嶠山房。實為陶靖

菴黃隱真盛青厓朱九還閔雪竅翁陶石菴謝凝素諸名宿皆醫世之材。故授此大道。豈僅爲獨善一身之流說法哉。真人尹蓮頭亦有蓼陽殿演出一書。名曰東華正脈。皇極闡證道仙經。與此書相爲表裏。修其性命。寔爲醫世張本。從事醫世。實卽性命玄功。觀此書回光證驗章中所示。不可以小根小器承當。必思度盡衆生。周天章中所示。一身迴旋。天地萬物悉與之迴旋。方寸處極小而極大。是卽身卽世。合內外之道。宗旨已昭著矣。無非仰體太上好生之心。期人無復辜負此生年月日。以成大道。以度衆生。彼小就者。今日龍虎。明日坎離。沾沾自願。縱得證果。昇作無位天民。獨利一家七祖。上帝奚取焉。先師所述。書之成。書之授。道祖孚佑帝君之慈意如此。陶黃盛朱諸真得受此書。以傳後學。其鴻願亦如此。然是書遞傳失真。卽道藏輯要梓本。可概見矣。茲故取以訂政之。願大千志士。得是書。并闡闢經。合體以行。則人能宏道。大千幸甚。是爲序。時維道光辛卯四月上浣。金蓋山人龍門第十一代。閔一得沐手謹序。

### 呂祖師先天虛無太一金華宗旨

蔣侍郎元庭先生輯

金蓋山人閔一得訂政

是書出於康熙戊辰歲。金蓋龍嶠山房宗壇所傳。本山先哲陶石菴先生壽諸梓。嘉慶間。蔣侍郎元庭先生得傳抄謄本。纂入道藏輯要。後在浙省見本山梓本。議卽改梓。而板在京邸。及送板歸南。而先生又北上。卒於京。事故中止。此未了要事。一得之心。不能刻忘也。今歲遊金陵。得世所傳謄本。亦與陶本不盡合。而較蔣本多收一二節。似又出自陶本者。各以私意增損。言人人殊。何以信後。茲一準陶本訂政之。

#### 天心章第一

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。愚迷閉之。啟則長生。閉則短折。委之命數者。凡夫之見也。無人不願求生。而無不尋死。夫豈別有肺腸哉。六根以引之。六塵以擾之。駸駸年少。轉眼頽歿。至人憫之。授以至道。誨者諄諄。聽者渺渺。其故何哉。蓋不明大道體用。而互相戕賊。如是求生。猶南轅而北轍也。夫豈知大道以虛無爲體。以隱現爲用。故須不住於有。不住於無。而氣機通流。吾輩功法。惟當

以太一為本金華為末則本末相資長生不死矣斯道也古來仙真心心相印傳一得一自太上化現遞傳東華以及南北二宗道本無隱而心傳極祕非祕也非心授心受不能授受也口傳固妙而領會難一況筆示乎是以太上大道貴乎心傳而授受於鳥祝之中豁然而開師不得期授於弟弟不得期受於師真信純純一旦機合神融洞然豁然或相視一笑或涕泣承當入道悟道均有同然者第或由悟而入者有諸由入而悟者有諸未不由心一心信而入而得者不一則散不信則浮散則光不聚浮則光不凝不能自見其心又何能合太上所傳之心故儒崇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耳宗旨妙體如此宗旨妙用亦惟在置心一處也內觀即是置心一處之訣即是心傳祕旨非徒可以心領且可以口授非徒可以口授且可以筆示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并非口之所得而傳真虛真寂真淨真無一顆玄珠心心相印極祕也至得悟得入之後而仍極顯矣此無他天心洞啟故耳今之求道者若涉大水其無津涯已到彼岸則如筏喻者法尚應捨若不知所從者可不示之以筏乎我今叨為度師先當明示以筏然天心一發不在身中不在

法

身外不可摸索而開只可默存以俟欲識其存不外色即是空空即是色丹書所謂是那麼非那麼非那麼卻那麼纔是如如一開永開也而功法在於存誠兩字諸子存誠妙用尚有訣中捷訣乃於萬緣放下之時惟用梵天六字作即伊字也梵天伊字也梵天伊字也以字中點存諸眉心以左點存左目右點存右目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丹書所謂日月合璧之處人能用三目如梵伊字然微以意運如磨鏡三光立聚眉心光耀如日現前既即以意引臨心後關前關也此一處也按即玄牝之門以意引之光立隨臨而毋忘若如一字玄義天心必自洞啟以後玄用再為細示所切囑者終始非為元引耳元者氣機之所變幻皆非真質玄況若為引動便成魔窟

諸子遵循行去別無求進之法只在純想於此楞嚴經云純想即飛必生天上天非蒼蒼之天即生身於乾宮是也久之自然得有身外天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廓而充之吾宗所謂

鄴鄂。西教所謂法王城是也。主君得輔。精氣日生而神愈旺。一旦身心融化。豈僅天外有天。身外有身已哉。

然則金華卽金丹。神明變化。各師於心。此中妙訣。雖不差毫末。然而甚活。全要聰明。又須沉靜。非極聰明人行不得。非極沉靜人守不得。

按此節乃是舉世棒喝。舉世學人。萬不可少此一喝。而蔣氏所得之本節去之。是未身體力行之故。無他。信未真篤之所致也。

元神識神章第二

祖師曰。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。卽無極也。生天生地皆由此矣。學人但能護元神。則超生陰陽外。不在三界中。此見性方可。所謂本來面目也。

按此見性方可四字。是棒喝。萬不可刪。而謄本刪之。今仍補入。祖意蓋言人於大道。乃有行而不能入。得而不能守者。總以未見真性本體。不能無疑。大障隨之。此其所以不入不守也。非真見而曰守。不過守所聞焉耳。若果能見。未有不能守也。故祖聖意重在見性一邊。得。故知此章四字爲棒喝。是承上章而來也。

凡人投胎時。元神居方寸。而識神則居下心。下面血肉。心形如大桃。有肺以覆翼之。肝以佐之。大小腸承之。假如一日不食。心上便大不自在。以致聞驚則跳。聞怒則悶。見死則悲。見美色則眩。頭上何嘗微微有些兒動。動乎方寸不方寸中之真意。如何能動。到動時。便不妙。然亦最妙。凡人死時方動。此爲不妙。最妙者。光已凝結爲法身。漸漸靈通欲動矣。此千古不傳之祕也。

謹按千古不傳之祕。非僅光凝法身一節。如云元神居方寸。識神居下心。古哲未嘗一併指示。而後學乃有誤認識心爲心。而加之以運注。翻著有爲。以致助火。蓋此血肉心體。識神所依。屬陰火。惟宜致寂致虛。而致無者。元神乃真性。來自乾。亦屬火。天火也。祖師故並標而出之。

下識心如強藩悍將。欺天君孤立。便爾逆執紀綱。久之太阿倒置矣。今擬光照元宮。如英明主有伊周佐之。日日回光。如左右臣工。盡心輔弼。內政既肅。自然一切奸邪。無不倒戈乞命矣。

丹道以精水神火意土三者爲無上之寶。精水云何。乃先天真一之炁。神火卽光也。意土卽中宮天心也。以神火爲用。意土爲體。精水爲基。凡人以意生身。身不止七尺者爲

身也。蓋身有魄焉。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。魄之變形易舍無已也。惟有魂者。神之所藏也。魂晝寓於目。夜舍於肝。寓目而視。舍肝而夢。夢者。神遊也。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。即所以鍊魂。即所以保神。即所以制魄。即所以斷識。古人出世法。鍊盡陰滓。以返純乾。不過消魄全魂耳。回光者。消陰制魄之訣也。無返乾之功。祇有回光之訣。光即乾也。回之即返之也。只守此法。自然精足。神火發生。意土凝定。而聖胎可結矣。螭蟬轉丸。而丸中生白。神注之神功也。糞丸中。尚可生胎離殼。而吾天心。休息處。注神於此。安得不生身乎。按此功法。究其入手。以回光聚天池。是由泥丸外宮。懸於天目。有如日然。以意引由絳闕。存照中黃。透入玄竅。乃達神室。既則牽降識神。下達下田。其時必有津液護識。護神而就治煉者也。此是回光聚泥丸以後工法。大忌躁妄。又忌散漫與昏沉。法惟萬慮皆空。一念不擾。待得天心一開。則自油然而照入。是時也不獨一身百竅。竅竅放光。大地天元。三才三寶。皆可悠然感至者。故我斯時。總以不探探之。其妙更無窮焉。而祖師不之示者。恐學者鄧鄂未固。而世財未充。且於言外。藏有妙義。不可不為述及也。蓋神室毗連絳闕。絳闕一地。純以無作無為為事。如是寂體寂照。絳闕乃涼。

識神有制。始自隨神下降下田。受烹受煉。而無逆還之驗。其妙在於一念虛寂。則六賊六根。自無駐足處。中宮始泰。元神得以臨蒞。而胎元有兆矣。祖師玄意。蓋如此。是即無為功。要施功之作用。而即儒宗之使由不使知也。斯篇妙語。乃樵雲大師得自駐世神人張蓬頭者。神人本性聖。故明殉節忠宣公諱式耜之子。管天仙亦以師禮事之者。乾隆四十二年。雲遊至金蓋。斯時樵雲大師。尚未皈依太虛也。越四載。太虛翁至。論將斯論。註於是章之下。今故述之。

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。沉濁之氣也。附於有形之凡體。魂好生。魄望死。一切好色動氣。皆魄之所為。即識神也。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。

回光守中章第三

祖師曰。回光之名。何昉乎。昉之自文始真人也。即尹子開回光。則天地陰陽之氣。無不凝。所謂精思者此也。純氣者此也。純想者此也。初行之訣。是有中似無。久之功成。身外有身。乃無中生有。百日專功。光纔真。方為神火。百日後。光自然聚。一點真陽。忽生黍珠。如夫婦交合有胎。便當靜以待之。光之回。即火候也。

回光之益之妙。本文詳矣。回光得聚之訣亦備矣。然猶有欲取先與玄妙一訣。可引而伸之。其訣乃放光以引耳。放光妙用。在知廓其氣機。欲廓氣機。在知氣透九霄。欲行上透。須知下達。下達作用。須先目光聚於乾宮。光足則下達中下。乃穿閭後透透頂而上。透愈高。現愈廣。覺廣。仍以事回耳。此未傳之祕也。

夫元化之中。有陽光為主宰。有形者為日。在人為目。走漏神識。莫此甚順。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。非止一時之妄想。直空千劫之輪迴。故一息當一年人間時刻也。一息當百年九途長夜也。凡人自固<sup>音和</sup>地一聲<sup>音切</sup>之後。逐境順生。至老未嘗逆視。陽氣衰滅。便是九幽之界。故楞嚴經云。純想即飛。純悟即墮。學人想少情多。沉淪下道。惟諦觀息靜。便成正覺。用逆法也。陰符經云。機在目。帝素問云。人身精華。皆上注於空竅是也。得此一節。長生者在茲。超生者亦在茲矣。此貫徹三教工夫也。

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。一切帶轉。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。亦自漫天蓋。所以一回光。天地山河。一切皆回矣。人之精華。上注於目。此人身之大關鍵也。子輩

之一日不靜坐。此光流轉。何所底止。若一刻能靜坐。萬劫千生。從此了徹。萬法歸於真。不可思議。此妙諦也。然工夫下手。由淺入深。由粗入細。總以不間斷為妙。工夫始則一。但其間冷煖自知。要歸於天空海闊。萬法如如。方為得手。聖聖相傳。不離返照。云知止。釋號觀心。老云內觀。皆此法也。但返照二字。人人能言。不能得手。未識二字。義耳。返者。自知覺之心。返乎形神未兆之初。即吾六尺之中。返求箇天地未生之體。人但一二時閒坐。反顧其私。便云返照。安得到頭。

佛道二祖。教人看鼻尖者。非謂著念於鼻端也。亦非謂眼觀鼻端。而念又注中黃也。之所至。心亦至焉。心之所至。氣亦至焉。何能一上而一下也。又何能忽上而忽下也。皆認指為月。畢竟如何。曰鼻端二字最妙。只是借鼻以為眼之準耳。初不在鼻上。蓋目太開眼。則視遠而不見鼻矣。太閉眼。則眼合而不見鼻矣。太開失之外走。易於散亂。太閉失之內馳。易於昏沉。惟垂簾得中。恰好望見鼻端。故取以為準。只是垂簾恰好。去彼光自然透入。不勞你注射與不注射也。

天心章言以意引臨心後關前。是示功夫已到之人。統說回光之全功也。此言不念又注黃中。是教初學凝神一處以聚光。不可分心兩處也。待得透入之後。則鼻

是指中黃是月看鼻尖者。用以爲眼之準。使無外走內馳之弊。惟垂簾爲得中。然意初不在鼻而在天目。所以聚光於此。光既得聚。則又須引光下注中黃。蓋以中黃在人身地天之正中。卽易之黃中。釋氏所謂緣中。吾宗名曰玄牝之門。乃是生天生地。生人生物之玄竅。修真成道之基。基於此者。初學如何便得注此。故須假鼻尖以爲準。始得光聚天目。天目爲三光之都會。而山根爲人身之性戶。上達泥丸。中達黃中。下通膺後者。故須凝聚光於此處。由此而下注。是乃不易之功法。然忌太著意。又忌無意。兼忌躡等而進。其理如此。必須循序而行。尤須無滯無脫。密密綿綿。一任自然。總以光聚黃中爲得也。

看鼻端只在最初入靜處。舉眼一視。定箇準則。便放下。如泥水匠人用線一般。彼只起手一掛。便依了做去。不只管把線看也。

止觀是佛法。原不祕的。以兩目諦觀鼻端。正身安坐。繫心緣中。道言中黃。佛言緣中。一也。不必言頭中。初學。但於兩目中間。齊平處。繫念便了。光是活潑的。東西繫念。眼之齊平處。光自然透入。不必著一念於中黃也。此數語已括盡要旨。其餘入靜出靜前後。以小止觀書印證可也。

緣中二字妙極。中無不在。遍大千皆在裏許。聊指造化之機。緣此入門耳。緣此爲端倪。非有定着也。此一字之義活甚妙甚。

止觀二字。原離不得。卽定慧也。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。卽見此念起處也。不要又討過起處。所謂覓心了不可得。吾與汝安心竟。此是正觀。反此者名爲邪觀。如是不可得已。卽仍舊綿綿去。止而繼之以觀。觀而繼之以止。是定慧雙修法。此爲回光。回者。止也。光者。觀也。止而不觀。名爲有回無光。觀而不止。名爲有光無回。誌之。

止觀原文。有此推究功法。是爲未見心體。且不真信心體本虛本無。本淨本寂。故有等等推究。造至了不可得。蓋已爲汝安心竟也。此一句。是爲卽境指點法。若已見性。一照卽覺。安自逝矣。不勞推究。安去體驗。不勞尋覓。然只可爲已見性者道。若未見性。必令從推究體得。尙須當下點破。信根方堅。疑根方斷也。此後綿綿行去。但囑勿動勿隨。恐他安況。彌天蓋地。而吾體自存。種種安況。一切如浮雲之點太虛。與我何損之有。蓋此種種安況。乃是氣機。第無淨盡之理。一起掃除之念。此念卽妄。此起卽著。古德云。驅除煩惱。重增念。趨向真如。卽是邪。故吾宗但囑勿動。動則非逐卽隨。豈

僅亂性已哉。謹按此節祖意。乃在知止。故有等等推究功法也。吾輩事之。但加心以行。一味返妄歸真。返妄歸真。不外回字。回光自返。無勞引導。一得寂體宗旨。謂之靜也。照動也。照第照字。須若春之日。秋之月。乃為得宜耳。

回光調息章第四

祖師曰。宗旨只要純心行去。不求驗而驗自至。大約初機病痛。昏沉散亂二種盡之。知此機竅。無過寄心於息。息者。自心也。自心為息。心一動而即有氣。氣本心之所化也。五人動念至速。霎頃起一妄念。即一呼吸應之。故內呼吸與外呼吸如聲響之相應。一口有幾萬息。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。此法全用耳光。一是目光。一是耳光。目光者。外日月交光也。耳光者。內日月交精也。然精即半之凝定處。同出而異名也。故聰明總一靈光而已。坐時用目垂簾後。定箇準則。便放下。然竟放。又恐不能。即存心於聽息。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。當耐心。輕輕微微。愈放愈微。愈微愈靜。久之忽然微者遽斷。此則真息現在。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。

調息用耳光。祕法也。然有耳聾。一輩息之粗細不得聞。奈何。是當體之以覺。蓋以氣由心化。心無形。其粗其細。不易覺。氣則無質而尚有跡。可體覺也。跡粗則加靜其心。心靜則跡自細。而息已微矣。跡造至無。則息已造真息息矣。較用耳光。得調更速。故古有調息不若調心之妙用也。年老耳聾之人。捨是體覺一訣。此步功夫。終難入。況覺乃性精。跡乃命末。是亦有性命相顧之義。先師太虛翁曾為高海留言之。誠探以補祖示之所未及。

子輩不明動字。動者。以線索牽動言。即掣之別名也。既可以奔馳使之動。獨不可以結靜使之寧乎。此大聖人視心氣之交。而善立方便。以惠後人也。丹書云。雞能抱卵。心常聽。此要妙訣也。蓋雞之所以能生卵者。以暖氣也。暖氣止。能暖其殼。不能入其中。則以心引氣入其聽也。一心注焉。心入則氣入。得暖氣而生矣。故母雞雖有時出外。而常作側耳勢。其神之所注。未嘗少間也。神之所注。未嘗少間。即暖氣亦晝夜無間。而神活矣。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。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。

大約昏沉散亂二病。只要靜功日日無間。自有大休歇處。若不靜坐時。雖有散亂。亦不自知。既知散亂。即是卻散亂之機也。昏沉而不知。與昏沉而知。相去奚啻千里。不知之昏沉。真昏沉也。知之昏沉。非全昏沉也。清明在是矣。

散亂者神馳也。昏沉者神未清也。散亂易治。昏沉難醫。譬之病焉。有疝有瘡者。藥之可也。昏沉則麻木不仁之症也。散者可以收之。亂者可以整之。若昏沉。則蠢蠢焉。冥冥焉。散亂尚有方所。至昏沉。全是純用事也。散亂尚有魂在。至昏沉。則純陰為主矣。靜坐時欲睡去。便是昏沉。卻昏沉。只在調息。息即口鼻出入之息。雖非真息。而真息之出入。亦於此寄焉。凡坐須要靜心純氣。心何以靜。用在息上。息之出入。惟心自知。不可使耳聞。不聞則細。細則清。聞則粗。粗則濁。濁則昏沉而欲睡。自然之理也。雖然。心用在息上。又要善會。亦是不用之用。只要微微照聽可耳。何謂照。即眼光自照。目惟內視而不外視。不外視而惺然者。即內視也。非實有內視。何謂聽。即耳光自聽。耳惟內聽而不外聽。聽者聽其無聲。視者視其無形。目不外視。耳不外聽。則閉而欲內馳。惟內視內聽。則既不外肆。又不內馳。而中不昏沉矣。此即日月交精交光者也。

昏沉欲睡。即起散步。神清再坐。清長有暇。坐一炷香為妙。過午人事多擾。易落昏沉。然亦不必限定一炷香。只要諸緣放下。靜坐片時。久久便有入頭。不落昏睡矣。

回光差謬章第五

祖師曰。諸子工夫。漸漸純熟。然枯木岩前。錯路多。正要細細開示。此中消息。身到方知。吾今則可以言矣。吾宗與禪學不同。有一步一步徵驗。請先言其差別處。然後再言徵驗。宗旨將行之際。預作方便。勿多用心。放教活潑潑地。令氣和心適。然後入靜。靜時正要得機得窳。不可坐在無事甲裏。所謂無事。即無萬緣放下之中。惺惺自若也。又不可著意承當。凡太認真。即無此非。謂不立。認真。但真。惺惺不昧之中。放下自若也。又不可墮於蘊界。所謂蘊界者。乃五陰魔用事。如一般入定。而槁木死灰之意。多大地陽春之意。少。此則落陰界。其氣冷。其息沉。且有許多寒衰景象。久之便墮木石。又不可隨於萬緣。如入靜。而無端衆緒忽至。欲卻之不能。隨之反覺順適。此名主為奴役。久之落於色欲界。上者生人。下者生狸奴中。若狐仙是也。彼在名山中。亦自受用風月花果。琪樹瑤草。三五百年受用去。多至數千年。然報盡還生。諸趣中。此數者皆差路也。差路既知。於後可求證驗。

回光證驗章第六

祖師曰證驗亦多。不可以小根小器承當。必思度盡眾生。不可以輕心慢心承當。必須請事斯語。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<sub>出</sub>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。第一段是應觀經。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。日出震之帝也。震為木。故以行樹象焉。七重行樹。七竅光明也。<sub>子方多至雷在地中隱隱隆隆而至震而推之者</sub>第二段。即肇基於此。大地為冰。琉璃寶地。光明漸凝矣。所以有蓮臺而繼之佛現也。金性既現。非佛而何。佛者大覺金仙也。此大段徵驗耳。

山本此下。載有宣示祕文。至此。樹筆忽停。時值月晦。倏大明亮。非日非月。而毫末不隱。異香充塞。空中隱隱聞有天樂。久之。樹始飛舞。判曰。此毘盧遮那如來光注也。吾宗太上曾言。昔我於無量劫前。位證無量壽主。境土極西。去今西牛賀洲。十萬八千

里。國曰無量壽國。我於斯地。集諸同志。萬五千人。即身即世。即世即身。以覺通性。滅度一切。光明藏中。法界如琉璃。而大地行樹。七寶凝成。人無男女。蓮華化生。飛潛動植。無不咸若。壽亦無量。今之阿彌陀佛國。即昔無量壽國也。今岳於龍嶠。演說先天。虛無太一金華宗旨。蓋亦欲自此修證。可俾東土。化成極樂國。善哉善哉。宏願啓言。宏運斯應。朕兆有開。必先性光。無遠勿屆。今得感降。祖性光注。福庇無量矣。祖性。即毘盧遮那如來也。長春邱祖亦臨壇訓曰。金剛經曰。如來者。無所從來。亦無所去。故名如來。心存則現。念隱即泯。泯現者迹耳。並無生滅者也。其時衆真咸會。各有領悟。不能悉述。識其要訓如此。此真八萬劫一集之會。不期於龍嶠遇之。得讀是書者。慎毋自棄。裔孫太定謹識。此先哲石菴氏所誌。今蔣氏所本。乃中宗後裔。掩襲此書。而抑北宗。故削去之。謄本亦然。茲特為補錄。

現在可考證者有三。一則坐去。神入谷中。聞人說話。如隔里許。一明了而聲入。皆如谷中。答響未嘗不聞。我未嘗一聞。此為神在谷中。隨時可以自驗。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。一則靜中肉身。網縕如綿如玉。坐中若留不住。而騰騰上浮。此為神歸頂天。久之。上昇。可以

色開眼身眼是不法

上天入地耳  
即認也

立待此三者皆現在可驗者也然亦說不盡的隨人根器各現殊勝如止觀中所云  
根發相是也此事如人飲水冷暖自知須自己信得過方真先天一炁即在現前證驗  
中自討一炁若得丹亦立成此一粒真黍也一粒復一粒從微而至著有時時之先天  
一粒是也有統體之先天一粒乃至無量也一粒有一粒之力量此要自家願大為第  
一義

蔣本膽本自家願大改作膽大此誤筆是大有關係蓋願大兩字即承根器而來願  
大者大根大器人非自了漢也況上文功作並無奇異何須膽大乎

回光活法章第七

祖師曰回光循循然行去不要廢棄正業古人云事來要應過物來要識過予以正念  
治事即光不為物轉當境即回此時時無相之回光也

日用間能刻刻隨事返照不著一毫人我相便是隨地回光此第一妙用清晨能遣盡  
諸緣靜坐一二時最妙凡應事接物只用返法便無一刻間斷如此行之三月兩月天  
上諸真必來印證矣

逍遙訣章第八

祖師曰玉清留下逍遙訣四字擬神入氣穴六月俄看白雪飛三更又見日輪赫水中  
吹起藉巽風天上遊歸食坤德更有一句玄中玄無何有鄉是真宅律詩一首玄奧已  
盡大道之要不外無為而為四字惟無為故不滯方所形象惟無為而為故不墮頑空  
死虛作用不外一中而樞機全在二目二目者斗柄也斡旋造化轉運陰陽其大藥而  
始終一水中金而已中即水前言回光乃指初機從外以制內即輔以得主此為中下之  
士修下二關以透上一關者也今路頭漸明機括漸熟天不愛道直泄無上宗旨諸子  
祕之祕之勉之勉之夫回光其總名耳工夫進一層則光華盛一番回法更妙一番前  
者由外制內今則居中御外前者即輔相主今則奉主宣欲而目一大顛倒矣法子欲  
入靜先調攝身心自在安和放下萬緣一絲不掛天心正位乎中然後兩目垂簾如奉  
聖旨以召大臣孰敢不至次以兩目內照坎宮光華所到真陽即出以應之離外陽而  
內陰乾體也一陰入內而為主隨物生心順出流轉今回光內照不隨物生陰氣即住  
而光華注照則純陽也同類必親故坎陽上騰非坎陽也仍是乾陽應乾陽耳一物一  
遇便紐結不散網緼活動倏來倏往倏浮倏沉自己元宮中恍如太虛無量徧身輕妙  
欲騰所謂雲滿千山也次則來往無踪浮沉無辨脈住氣停此則真交媾矣所謂月滿

研言

萬水也。俟其杳冥中。忽然天心一動。此則一陽來復。活子時也。然而此中消息要細說。山本此下。載有王崑陽律祖玄論。時為康熙戊辰秋。律祖自北南來。館於杭城宗陽宮。靖菴隱真往謁。呈上此書。律師鄭重其儀。拜而閱之。曰。太上心傳備於此矣。是乃卽世圓行之功法。而淑世功驗。亦於此下。不可偏在一身看。其大旨微露在斡旋造化二句。雖無一字及普濟。而此章內功縝密之中。正陶冶全世功法。不言世而世在其中。行功至此章。身世方有真驗可得。三子毋自歎。亦毋自恃。大行正有待也。乃命小子識之。今故附梓於後。後學者勉之。太定謹白。一得。今按蔣本。此註不錄。膽木亦不載。律祖謂行有待。信矣。

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。今令一動一靜。皆與人俱。人乃真人。卽身中天君也。彼動則與之俱動。動則天根也。靜則與之俱靜。靜則月窟也。動靜無端。亦與之爲動靜無端。休息上下。亦與之爲休息上下。所謂天根月窟。閑來往也。天心鎮靜。動逆其時。則失之嫩。天心已動。而後動以應之。則失之老。天心一動。卽以真意上升。乾宮而神光。視真爲導引焉。此動而應時者也。天君既升乾頂。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。無

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。萬緣泯迹。卽我之神室鼎媾。亦不知在何所。欲覓己身了不可得。此爲天入地中。衆妙歸根之時也。卽此便是凝神入氣穴。夫一回光也。始而散者。欲歛六用不行。此爲涵養本原。添油接命也。既而斂者。自然優游。不費纖毫之力。此爲安神祖竅。翕聚先天也。既而影響俱滅。寂然大定。此爲蟄藏氣穴。衆妙歸根也。一節中具有三節。一節中具有九節。且俟後日發揮。今以一節中具有三節言之。當其涵養而初靜也。翕聚亦爲涵養。蟄藏亦爲涵養。至後而涵養皆蟄藏矣。中一層可類推。不易處而處分矣。此爲無形之竅。千處萬處一處也。不易時而時分焉。此爲無候之時。元會運世一刻也。

謹按無形之竅。玄竅是也。玄竅無處。三才盡在玄竅之中。何大何小。何遠何近。何人何物。何身何世之有分限哉。無候之候。活時是也。活時無候。萬古總在活時之中。何上元下元。春夏秋冬。子午卯酉。月日時刻之可執哉。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。何爲活子。萬類無聲。一機時振。而無所向者。是何爲活午。萬路齊開。一機時寂。而無所歸者。是蓋以竅無刻。閉機寂。則現機。現則隱。隱則覺。覺則迷。迷則循真。迷則入惑。欲寂玄竅。絕無動運法。惟在寂體。是故

智者。但自棲神虛無。氣機之動靜。含光視之而已。亦不須作意。寂定於其間。故能無入而不自得。回光妙訣。蓋如此。循是訣者。活子亦得。活午亦得。正子正午。或得或失。不出乎心。心為機所自出耳。是為正本清源之要旨。日子日午者。動與靜。陰與陽。乃於此別。而得有後先。有清濁。有老嫩。乃在一節之中。具有九節焉。其說繁瑣。五種仙谷所自出。有非一言得了者。祖故論云。俟後日發揮。

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。即天地之動也。不以天之動。對天之性句。落下說箇欲字。欲在有物也。此為出位之思。動而有動矣。一念不起。則正念乃生。此為真意。寂然大定中。而天機忽動。非無念之動乎。無為而為。即此意。詩首二句。全括金華作用。次二句。是日月互體意。六月。即離火也。白雪飛。即離中真陰。將返乎坤也。三更。即坎水也。日輪。即坎中一陽。將赫然而返乎乾也。取坎填離。即在此中。次二句。說斗柄作用。升降全機。水中非坎乎。目為巽風。目光照入坎宮。攝召太陽之精是也。天上即乾宮。遊歸食坤德。即神入炁中。天入地中。養火也。末二句。是指出訣中訣。訣中之訣。始終離不得。所謂洗心滌慮。為沐浴也。聖學以知止始。以止至善終。始乎無極。歸乎無極。佛以無住而生心。為一大藏教旨。吾道

以致虛二字。完性命全功。總之三教。不過一句。為出死護生之神丹。神丹維何。曰一切處無心而已。吾道最秘者沐浴。如此一部全功。不過空心二字。足以了之。今一言指破。省卻數十年參訪矣。

子輩不明一節中具有三節。我以佛家空假中三觀為喻。三觀先空。看一切物皆空。次假。雖知其空。然不毀萬物。仍於空中建立一切事。既不毀萬物。而又不著萬物。此為中觀。當其修空觀時。亦知萬物不可毀。而又不著。此兼三觀也。然畢竟以看得空為得力。故修空觀。則空固空。假亦空中亦空。修假觀。是用上得力居多。則假固假。空亦假。中亦假。中道時亦作空想。然不名為空。而名為中矣。亦作假觀。然不名為假。而名為中矣。至於中。則不必言矣。

吾雖有時單說離。有時兼說坎。究竟不曾移動一句。開口提云。樞機全在二目。所謂樞機者。用也。用此轉旋造化。非言造化止此也。六根七竅。悉是光明藏。豈取二目而他概不問乎。用坎陽。仍用離光照攝。即此便明。朱子在陽宗在陰嘗云。瞎子不好修道。聾子不妨。與吾言何異。特表其主輔輕重耳。日月原是一物。日中含真陰。是真月之精。月窟不在月。而在日。所謂月之窟也。不然。只言月足矣。月中含真陽。是真日之光。日光反在月

中所謂天之根也。不然。只言天足矣。一日一月。分開。止是半箇。合來。方成一箇全體。如一夫一婦。獨居不成家室。有夫有婦。方算得一家完全。然而物難喻道。夫婦分開。不失為兩人。日月分開。不成全體矣。知此則耳目猶是也。吾謂瞎子已無耳。聾子已無目。如此看來。說甚一物。說甚兩物。說甚六根。六根一根也。說甚七竅。七竅一竅也。吾言只透露其相通處。所以不見有兩。子輩專執其隔處。所以隨處換卻眼睛。

百日立基章第九

祖師曰。心印經云。迴風混合。百日功靈。總之立基百日。方有真光。如子輩尙是目光。非神火也。非性光也。非慧智炬燭也。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。若各作意。便是外道。

百日立基。非百日也。一日立基。非一日也。一息立基。非呼吸之謂也。息者。自心也。自心為息。元神也。元氣也。元精也。升降離合。悉從心起。有無虛實。咸在念中。一息一生持。何止百日。然百日亦一息也。

百日只在得力。晝中得力。夜中受用。夜中得力。晝中受用。

百日立基。玉旨也。上真言語。無不與人身應。真師言語。無不與學人應。此是玄中之玄。不可解者也。見性乃知。所以學人必求真師授記。任性發出一一皆驗。

性光識光章第十

祖師曰。回光法。原通行止坐臥。只要自得機。竅。吾前開示云。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。子不管他有光無光。只要無念生念。何謂無念。千休千處。得何謂生念。一念一生持。此念乃正念。與平日念不同。今心為念。念者。現在心也。此心即光即藥。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。尙何光哉。

子等初則性光。轉念則識。識起而光杳不可覓。非無光也。光已為識矣。黃帝曰。聲動不生聲而生響。即此義也。楞嚴推勸入門曰。不在塵不在識。惟還根。此則何意。塵是外物。所謂器界也。與吾了不相涉。逐物則認物為己。物必有還。通還戶。明還日月。將他為自。終非吾有。至於不汝還者。非汝而誰。明還日月。見日月之明。無還也。天有無日月之時。人無有無見日月之性。若然。則分別日月者。還可與為吾有耶。不知因明暗而分別。

者當明暗兩忘之時分別何在故亦有還此為內塵也惟見性無還見見之時見非真見則見性亦還矣還者還其識流轉之見性即阿難使汝流轉心目為咎也初言入淨上七者皆明其一有還姑留見性以為阿難拄杖究竟見性既帶入識非真不還非最後并此一破方為真見性真不還矣子等回光正回其最初不還之光故一毫識念用不著使汝流轉者惟此六根使汝成菩提者亦惟此六根而塵與識皆不用非用根也用其根中之性耳今不墮識回光則用根中之元性落識而回光則用根中之識性毫釐之辨乃在此也

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空見為空空猶未空空忘其空斯為真空

坎離交媾章第十一

祖師曰凡漏泄精神動而交物者皆離也凡收轉神識靜而中涵者皆坎也七竅之外走者為離七竅之內返者為坎一陰主於逐色隨聲一陽主於返聞收見坎離即陰陽

陰陽即性命性命即身心身心即神炁一自歛息精神不為境緣流轉即是真交而沉默跌坐時又無論矣

週天章第十二

祖師曰週天非以氣作主以心到為妙訣若畢竟如何週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樞終古不移將本賡本俱作斗柄鏡石存真星君德合北極辰星辰星者鎮星也動而不出其極者故北斗樞存即北斗君亦自終古不移共處斗為天心蓋以此邱子時曰多至子之半天心無改移有陶本可探焉吾心亦猶是也心即斗樞氣即星吾身之氣四肢百骸原是貫通不要十分著力於此煅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探法言探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吾昔受火龍真人口訣如是不知丹書所說更何如也

一日有一週天一刻有一週天坎離交處便是一週我之交即天之回旋也未能休歇所以有交之時即有不交之時然天之回旋未嘗少息果能陰陽交泰大地陽和我之

中宮正位。萬物一時暢遂。即丹經沐浴法也。非大週天而何。石菴氏曰。向中有話。莫小。此中火候。實有大小不同。究竟無大小可別。石菴氏曰。吾輩可。今世本者。失探入。  
 坎離為何物。天地為何等。孰為交。孰為一週兩週。何處覓大小之分別耶。總之一身旋  
 運難真。不真見得極大亦小。真則一週旋。天地萬物悉與之週旋。即在方寸處。極小亦  
 為極大。故金丹火候。全要行歸自然。不自然。天地自還天地。萬物各歸萬物。若欲強之  
 使合。終不能合。即如天時亢旱。陰陽不和。乾坤未嘗一日不週。然終見得有多少不自  
 然處。我能轉運陰陽。調攝自然。一時雲蒸雨降。草木耐適。山河流暢。縱有乖戾。亦覺頓  
 釋。此即大週天也。

不可無此棒喝。不真即妄。毫釐而億萬億也。治身得真。醫世在其中矣。寂而體之。祖  
 師以天時驗內功。旨哉旨哉。

問活子時甚妙。必認定正子時。似著相。曰不著相。不指明正子時。何從而識活子時。既  
 識得活子時。確然又有正子時。是一是二。非正非活。總要人看得真。一真則無不正。無  
 不活矣。見得不真。何者為活。何者為正耶。即如活子時。是時時見得的。畢竟到正子時。  
 志氣清明。活子時愈覺發現。若未識得活的。且只向正的時候驗取。則正者現前。活者

無不神妙矣。

勸世歌章第十三

祖師曰。吾因度世丹衷熱。不惜婆心并饒舌。世尊亦為大因緣。直指生死真可惜。老君  
 也。思有吾身。傳示谷神人不識。吾今畧說尋真路。黃中通理載大易。正位居體是玄關。  
 子午中間堪定息。光回祖竅萬神安。藥產川源一炁出。透膜變化有金光。一輪紅日常  
 赫赫。世人錯認坎離精。搬運中腎成間隔。如何人道合天心。天若符兮道自合。放下萬  
 緣毫不起。此是先天真無極。太虛穆穆朕兆捐。性命關頭忘意識。意識忘後見本真。水  
 清珠見玄難測。無始煩障一旦空。玉清降下九龍冊。步霄漢兮登天闕。掌風霆兮驅霹  
 靂。凝神定息是初機。退藏密地是常寂。

吾昔度張珍奴二詞。會有宗旨。子後午前非時也。坎離耳。定息者。息息歸根中黃也。坐  
 者。心不動也。夾脊者。非背上輪子。乃直透玉清大路也。雙關者。此處有難言。忌忘神守。  
 而貴虛寂與無。所守此義也。液於是化。血於是成。而後於是返先天。氣於是返神。神  
 於是還虛。虛於是合道。道於是圓志。志於是滿願。訣不勝述。此處是也。宗此十三句。惟我  
 至如地雷震動山頭者。真氣生也。黃芽出土者。真藥生也。而基皆築於神守雙關也。一此

句亦惟宗壇  
選冊有之

小小二段已盡修行大路。明此可不惑於人言。

昔夫子與顏子登太山頂望吳門白馬。顏子見為足練。太用眼力。神光走落。故致蚤死。回光可不勉哉。

回光在純心行去。只待真息凝照於中宮。久之自能逆靈達變也。總是心靜氣定為基。心忘氣凝為效。氣息心空為丹。成心氣渾一為溫。養明心見性為了。道子輩各宜勉力。行去。錯過光陰可惜也。七子勉之一日不行一日即鬼也。一息行此一息真仙也。參符化育其基於此。七子勉之。

呂祖師先天虛無太乙金華宗旨終

序

原夫大道寶筏。莫不應運而出。蓋由太上好生。憫世忘善。乃授純修弟子。以度衆生。俾各會歸於極。以合皇極。永保昇平於無極耳。無如學者。心性不明。日趨汚下。所示秘文寶筏。輾轉流傳。始惟魚魯。繼且私心塗改。以至旨味宗流。是以得書。貴慎校訂。然傳本訛誤。未有如近日所見謄本二書。一名呂祖師先天虛無太乙金華宗旨。一名尹真人東華正脈皇極闔闢證道仙經。實皆太上心傳。玄門寶筏。是一書也。吾山遺有初傳梓本。取以印證。正合原序所云。至道隱而不宣。必遭魔障。一得何敢稍懈。爰為仇訂仇政。遂成全璧。原序曰。太上心傳。無非命寶。應昌明之元會。八萬劫而一傳。願皆天魔深忌之女。每乘學者。心念一偏。魔便乘機而入。改參魔說。以敗正道。故古哲一得秘書。立即壽諸金石。垂作砥柱。邪說亂宗。得取以證。又曰。今值真道流行。時不可失。毋庸秘而不

泄。什襲收藏。不若壽諸梨棗。佈諸都邑。無緣者忽視之。傳而不傳。有志者鑽研之。秘而非秘。中有循環守護者。一書原序所載已如此。今幸闔闢經訛本。未纂入道藏。金華宗旨。雖入藏。而板存姑蘇。取以重梓。亦自易易。且其所誤。不過文派混淆。取說失旨。明眼人見之。自然立辨。況書自山出。梓本久已傳世。而此東華正脈皇極闔闢證道仙經。梓本流傳未廣。世故罕見。其所參雜。譌本又相傳來自青羊宮。乃為此經發源之地。混淆內潰。最足誤人。不早為辨正。遺誤必烈。本山書板。雖已殘缺。幸有刷印原本。原可照本翻刻。然譌本流傳已廣。必須補其缺。正其誤。一一標而出之。庶以譌本為枕中秘者。不為所惑。知所適從矣。不敢以原書具在。無煩筆削。可登梨棗。遂惜墨偷安也。爰擬即為付梓。廣為流布。謹述訂政顛末。以弁其首。蓋以是經於道宗旨。大有關係云爾。時維道光辛卯仲夏望日。浙湖金蓋山龍門正宗第十一代。閱一得沐手謹序。

尹真人東華正脈皇極闔闢證道仙經卷之上

青羊宮傳鈔本

浙湖金蓋山人閱一得訂政

添油接命章第一

尹真人曰。原人生受氣之初。在胞胎內。隨母呼吸。受氣而成。此縷與母相連。漸推漸開。中空如管。氣通往來。前通於臍。後通於腎。上通夾脊。山明堂。至山根而生雙竅。由雙竅下至準頭。而成鼻之兩孔。是以名曰鼻祖。斯時我之氣通母之氣。母之氣通天地之氣。天地之氣通太虛之氣。竅竅相通。無有闕隔。及乎數足。裂胞而出。剪斷臍帶。因地一聲。一點元陽。落於臍輪。之後號曰天心。虛靈一點是也。自此後天用事。雖有呼吸往來。不得與元始祖氣相通。人生自幼至老。斷未有一息注於其中。塵生塵滅。萬死萬生。皆為尋不著舊路耳。所以太上立法。教人修煉。由其能奪先天之正氣。所以能奪者。由其有兩孔之呼吸也。所呼者。自己之元氣。從中而出。所吸者。天地之正氣。從外而入。人若使根源牢固。呼吸之間。亦可奪天地之正氣。而壽命綿長。若根源不固。所吸天地之正氣。恒隨呼吸而出。元氣不為己有。反為天地所得。亦只為不得其門而入耳。蓋常人呼吸。

心通關也

皆從咽喉而下。至中脘而回。不能與祖氣相通。所謂衆人之息以喉也。若至人呼吸貫明堂而上。此惟息息山黃道蓋切切然以意守夾脊雙關。其間即在關前心後非自然通於天心一竅。得與元始祖氣相連。如磁吸鐵而同類相親。即莊子謂真人之息以踵也。踵者深也。即真人潛深淵。浮遊守規中之義。既潛深淵。則我命在我。而不復為大冶所陶矣。此竅初凝。即生兩腎。次而生心。其腎如藕。其心如蓮。其梗出空外直。拄地撐天。心腎相去八寸四分。中餘一寸二分。謂之腔子裏。乃心腎往來之穴。水火既濟之鄉。是皆胎始結時氣與母一而成之。一離乃先天真氣。結成漸推漸開。而無心。故得與同呼吸。及既出胎而無聲也。既下而極則已。自成始。有物。故惟自。行呼吸。然與天地終始相通。而共與祖氣。則自下。沉下。沉下。自與祖氣。接自通。流一。體久。久。氣。淳。不。一。呼。吸。那。有。不。得。長。生。之。理。同。則。自。下。沉。下。沉。下。自。與。祖。氣。接。自。通。流。一。體。久。久。氣。淳。不。一。欲通此竅。先要窮想山根。無可窮想。念則自無。則呼。吸。那。有。不。得。長。生。之。理。同。則。自。下。沉。下。沉。下。自。與。祖。氣。接。自。通。流。一。體。久。久。氣。淳。不。一。之氣。方漸次而通來。春透泥丸。以達於天心祖竅。而子母會合。破鏡重圓。漸漸擴充。則根本完固。救性命寶。始可言修煉工夫。行之既久。一呼一吸。入於氣穴。乃自然而然之妙也。此千古不傳之秘。而妙用只是無念。而息尚存。皆可復命。人若知添油之法。續盡燈而復明。即如返魂香點枯蓼而重茂也。油

耳則欲窮氣與想中在乃二作

乾燈絕。氣盡身亡。若非此竅。則必不能添油。必不能接命。無常到來。惜惜而去矣。故呂祖曰。塞精宜急。早接命。莫教遲。接則長生。不接則夭死也。人生氣數有限。而盛不知停。衰不知救。如劉海蟾云。朝傷暮損。迷不知。喪亂精神。無所據。細細消磨。漸漸衰耗。元陽斯去。閻闕之機一停。呼吸之氣立斷。噫。生死機關。迅何如也。而世人不肯回心向道者。將謂繁耶。抑畏難耶。然於此著功法。最是簡易。但行住坐臥。常操此心。藏於夾脊之竅。則天地真氣。隨鼻呼吸。以扯而進。自與己之混元真精。凝結丹田。而為吾養生之益。若此竅之氣。上通天谷。下達尾闕。周流百節之處。以天地無涯之元氣。續我有限之形軀。自是容易。學者誠能凝神夾脊之竅。守而不離。久久純熟。則裏而皎皎。明。如月在火。相似。自然散其邪火。消其雜慮。降其動心。止其妄念。妄念止。則真息自現。真息現。而正念無。念真息無。息無。則命根永固。念無。則性體常存。性存。命固。息念俱消。即性命雙修之第一步功也。張崇烈云。先天氣從兩竅中來。西江水要一口吸盡。即此義也。嗟夫。人生如無根之樹。全憑氣息。以為根株。一息不來。即命非我有。故修長生者。首節專以保固真精為本。精旺自然精化為氣。氣旺自然充滿四肢。四肢充滿。則身中之元氣。不隨呼而出。天地之正氣。恒隨吸而入。久之胎息安。鄴鄂固。斯長生有路矣。此段工夫。自

易到步也

始至終。捨他不得。起手時。有添油接命之功。坤爐藥生時。有助火開關載金之功。嬰兒成形時。有溫養乳哺之功。只待嬰兒既長。脫穴而升。移居內院之時。則是到岸不須船。而此添油接命之功。方纔無用。夫添油入竅。種種玄況不一。總以造有熱湯傾注之驗。覺極通暢。卻並不是將無作有的話頭。學者細心行持。自有天然妙處。

南樵子曰。此夾脊雙關一竅。在人背脊二十四節。上下之正中。真可以奪神功。改天命。易曰。黃中通理。正位居體。美在其中。和之至也。

閔小良曰。按此竅在脊前院後。而有形無形。未開謂之玄關。既開謂之玄竅。學者行到虛極靜篤時。此竅乃現。胎息息於此也。我身元神於此升降。乃謂得道道路也。謂得徹天徹地也。故此元神一入。自覺此中大無外細無內也。丹書一名神室。又曰黃房。其名不一。總之結胎養胎。造至脫胎。皆基於此處。第非後天三寶所得闖入也。蓋以此處是黃中先天休養之所。主君之堂。臣輔得入。須憑宣召者。若夫任督。乃為赤黑道。後天精血所由之徑。為之導者。亦藉神氣。世人未知分別。每有後天關黃之弊。歷古丹經。不敢逕示由中升降。而但示以由任而降。由督而升。職此故也。是經慈示。實為萬古未嘗少洩之祕。而為證道捷徑。是故諄諄導以自然。自然則無後天升降。

升降純是先天矣。一得惟恐學者妄用心意。不從自然。致遭不測。誠此數行。以告同學云。

擬神入竅章第二

尹真人曰。太上云。本增山吾從無量劫來。觀心得道。乃至虛無。夫觀心者。非觀肉團之血心。若觀此心。則有血熱作抄本熱火旺作抄本火旺之患。不可不慎也。

閔小良曰。謹按太上觀心。核屬三觀。蓋卽內觀外觀遠觀也。人心雖妄。當於此心之後。而退藏之。妙用無窮。皆基於此。其法蓋以觀虛觀無且觀靜寂耳。如是觀若勿觀。個中玄竅始開。若一雜有意念。其弊亦莫測。故有不可不慎之戒。

人有三心。曰人心道心天心。人心者。妄心也。道心者。照心也。天心者。元關祖竅。氣穴是也。太上觀心者。以道心而普照天心也。

又曰。抄本誤作南樵子曰入竅觀心之法。擬神定息。清虛自然。六根大定。百脈平和。將向來夾脊雙關所擬。潛入命府。謂透歸大冶牢封固。命門一竅。卽膈後一寸二分。天心是也。一名神爐。又名坤爐。此句準山而息之起。息之止。在此一穴。按自氣穴起息。狀如爐煙。隨吾呼吸。仍不外乎黃庭為之主張者。蓋有元神在也。調處之法。乃以道心而照。

天心則此靈谷之中。氣機雖繁。有神以主。亦仍如如不動。本體常存。神與氣合。緊緊不離。是名外煉。而不失夫胎息。蓋如凝神於炁穴。炁是神也時時收視返聽。照顧不已。則此氣穴。炁是神也亦自寂寂惺惺。永無昏沉。而睡魔自遣。且能應抽應添。運用自如矣。楞嚴經云。一根既返元。六根自解脫。蓋無六根。則無六識。無六識。則無輪迴種子。既無種子。則我一點真心。獨立無倚。空空蕩蕩。光光淨淨。斯萬劫而常存也。每見專務頂門之性。為宗者。是不知命也。專務坤爐。修命為宗者。是不知性也。純陽曰。修命不修性。此是修行第一病。只修祖性不修丹。萬劫陰靈難入聖。若此凝神入竅之法。乃性命雙修之訣。蓋得中央黃童所結之神。以宰之耳。人若識於此處。而迎吾一點元神。入於元始祖竅。天心氣穴之中。綿綿續續。勿助勿忘。引而親之。一若升於無何有之鄉。則少焉呼吸相含。神氣相抱。結為丹母。鎖在下田。待時至時。則攝吾身先天靈物。上引三才真一。沛然下入。合我身中鉛汞。即成無上英華。融而化之。有如北辰居所。眾星皆拱之驗。是皆元神潛入氣穴所致。故爾諸氣歸根。萬神聽命。然而古哲謂是黃葉。非真金也。必須久久行之。先天性命真正合一。如汞投鉛。而相制伏。而大丹真孕其中矣。蓋以此段工夫。神既入竅。則呼吸一在竅內。而吾鼻中呼吸。只有一點。而微若無。方為入竅之驗。驗驗不失。乃

外赤

得真金焉。

南樵子曰。曰抄本誤以師又復古蓋誤將經又曰作南樵子此一章工夫。妙在運雙關所凝之神。藏於氣穴。守而不離。則天地元始祖氣。得以相逆而入也。凡修持者。每日以子午卯酉四時為則。每時或坐一香三香。斯時毛竅已開。必須再坐一二香。將神一斂下坐。方可出戶。否則恐干外邪。故亦不可不慎。閱小良曰。此章玄論皆闕丹經所未泄了道成真。祕旨備矣。中被魔學節改。幸道不終隱。得準山本。一一訂政。夫豈人力也哉。

神息相依章第三

片真人曰。本增之天谷之神。湛然寂然。真性也。神爐之中。真氣氤氳而不息者。真命也。他兩個纔是真水火。真鳥兔。真夫婦。真性命。使二者紐結一團。混合一處。煉在一爐。二六時中。神不離氣。氣不離神。性不離命。命不離性。二者則二而一。一而二者也。其功與前章之功一貫而下。每日子前午後。定息靜坐。開天門。以採先天。閉地戶。以守胎息。納四時之正氣。以歸正室。以養胎真。漸探漸煉。以完乾體。以全親之所生。天之所賦。真汞八兩。真鉛半斤。氣若嬰兒。陰陽胎合。混漑不分。出息微微。入息綿綿。內氣不出。外氣反

入久之神爐藥生。丹田火熾。兩腎湯煎。此胎息還元之初。衆妙歸根之始也。則一刻一夫。可奪天地一年之節候。璇璣停輪。日月合璧。真是萬里陰沉。吞氣到。九霄清微。露華凝。妙矣哉。眞陽交感之候歟。蓋神入氣中。猶天氣之降於地。氣與神合。猶地道之承於天。易曰。大哉乾元。萬物資始也。蓋一陽不生於復。而生於坤。坤雖至陰。然陰裏藏陽。大藥之生。實根柢於此。藥將產時。就與孕婦保胎一般。一切飲食起居。俱要小心謹慎。詩云。潮來水而侵堤岸。風定江心絕浪波。性寂情空心不動。坐無昏憤睡無魔。此惟凝神氣穴。定心覺海。元神與真氣。相依相戀。自然神滿不思睡。而真精自凝。鉛汞自投。胎嬰自棲。三屍自滅。九蟲自出。其身自覺安而輕。其神自覺圓而明。若此便是長生路。休問道之成不成。此境必待神爐藥生。丹田火熾。兩腎湯煎。方見此效。方可行開關之功。又曰。南樵子曰。修真之士。果能將來夾脊雙關所凝之神。藏於氣穴。守而不離。則一呼一吸。奪先天元始祖氣。盡入氣穴之中。久而真氣充滿。暢於四肢。散於百骸。無有阻滯。則自然兩腎湯煎。丹田火熱。而開關也。

南樵子曰。此一段工夫。妙在照之一字。照者慧日也。慧日照破昏衢。能見本來面目。心經云。照見五蘊皆空。空者光明之象也。五蘊皆空。則六識無倚。九竅玲瓏。百關透

徹。空空蕩蕩。光光淨淨。惟到此地。方爲復我本來之天真。還我無極之造化。明心見性。汞去金存。再行添油入竅之功。神息永不相離。只待嬰兒成形。移居內院。方歇止。閔小良曰。按此內院。卽是泥丸。又爲玉清宮。元神坐以待詔飛昇之地也。

聚火開關章第四

尹真人曰。南樵子曰。開關乃修真首務。胎息卽證道根基。未有不守胎息而望開關。不待開關而能得長生在世者。許旌陽曰。關未開。休打坐。如無麥子空挨磨。開得關。透得鎖。六道輪迴可躲過。此確論也。

閔小良曰。此關是元關。乃卽尾閭關。故可聚火以開。上而夾脊雙關亦然。皆可以運行開者。鎖則無縫鎖。大造用以封鎖玄竅者也。法惟虛寂之極。先天匙現。豁然洞啟。此竅一啟。九竅齊開。而胎息得行。大道乃有路焉矣。然按章旨。眞人蓋爲元關未開者而發。乃從色身上攻去積陰。則行無病阻。是亦一法也。余更進而寂體。眞人另有玄意。乃補首章所未示。恐人專事中透捷法。而置任督於勿理。則於生生妙用。未免功缺。亦非至庸至正功法。此功行後。則於色身固大利。而於法身得培。更無缺。後學遵循中透。亦無混入闢黃之誤。玄意蓋如此。

調神心口

關

開關之法。擇黃道吉日入室靜定。開天門以採先天。閉地戶以守胎息。謹候神爐藥生。丹田火熾。兩腎湯煎。見此功效。上閉巽竅。塞兌垂簾。神息歸根。以意引氣。沉於尾閭。白與水中真火。紐作一股。直撞三關。天抄本其作自有當此之時。切勿散漫。倒提金鎖。以心役神。以神馭氣。以氣沖火。火熾金鎔。默默相沖。自一息至數百息。必要撞開尾閭。火過金過太元關。而閭口內覺刺痛。此乃尾閭關開之驗。一意後沖。緊撮穀道。以鼻息在閭抽吸。內提上去。如推車上高坡陡處。似撐船到急水灘頭。不得停篙住手。猛烹急煉。直逆上升。再經夾脊雙關。仍然刺痛。此又一關開通之驗。以神合氣。以氣凝神。舌拄上腭。目視頂門。運過玉枕。直達泥丸頂上。融融溫煖。息數週天數足。以目左旋三十六轉。鉛與汞合真氣入腦而化爲髓。再候藥生。仍行前功。每日晝夜。或行五七九次。行之百日。任督自然交會。一元上下。旋轉如輪。前降後升。絡繹不絕。內有一股氤氳之氣。如雲如霧。騰騰上升。沖透三關。直達紫府。漸探漸凝。久則金氣布滿九宮。補腦之餘。化而爲甘露。異香異美。降入口中。以意送入黃庭土府。散於百絡。否則送爐。如是三關透徹。百脈調和。一身快暢。上下流通。所謂醍醐灌頂得清涼。同入泚爐大道場者此也。抄本於土

百日之功。無間時刻。關竅大開。方可行採藥歸壺之事。不然縱遇大藥。而關竅不開。

徒殺神機。採亦全無。應驗張三丰云。不煉還丹。先煉性。未修大道。且修心。修心自然丹性至。性至然後藥材生。還虛子曰。開關之法。妙在神守雙關一竅。此竅能通十二經絡。透入萬四千毛竅。神凝於此。閉息行持。久之精滿氣化。氣滿自然沖開三關。流通百脈。暢於四肢。竅竅光明。此爲上根利器也。然於中下之士。或又行功怠緩。則關竅難開。必得丹田火熾。兩腎湯煎。依法運行。方能開通。故經云。天之神棲於日。人之神棲於目。古人謂目之所至。神亦至焉。神之所至。氣亦至焉。又云。神行則氣行。神住則氣住。開關功夫。不外乎此。

南樵子曰。抄本誤藥下文入經故無此章功夫。始而妙在神氣紐作一股。默默透後上沖。次而直如推車至上半山。似渡江臨急流水。必要登巔達岸而後已。學者專心致志。努力行持。自有此效。

閔小良曰。先師太虛翁云。呂祖師啓世功法入手。亦以開關爲第一義。大可卽此章以治身。卽可準此功以醫世。細體以行。身無有不治。世無有不安泰也。其效乃在流通百脈。暢於四肢。而難在通關透竅也。關開乃有用。竅透用始得當。治身其然。治世亦爾也。

尹真人東華正脈皇極闔關證道仙經卷之上終

尹真人東華正脈皇極闔關證道仙經卷之中

青羊宮傳鈔本

金蓋山人閱一得訂政

採藥歸壺章第五

尹真人曰本相之採藥必用夜半子時一陽初動者其時太陽正在北方而人身之氣在尾閭正與天地相應乃可以盜天地之機奪陰陽之妙煉魂魄而為一合性命以雙修蓋此時乃坤復之際天地開闢於此時日月合璧於此時草木萌蘖於此時人身陰陽交會於此時至人於此時而採藥則內徵外應若合符節乃天人合發之機至元而至妙者也經云食其時百骸理盜其機萬化安又云每當天地交合時盜取陰陽造化機於亥末子初之時清心靜坐凝神定息收視返聽一念不生萬緣盡息渾淪如太極之未分溟滓如兩儀之未兆湛然如秋江之映月寂然似止水之無波內不知乎吾身外則忘乎宇宙虛極靜篤心與天通先天大藥隨我呼吸而入於黃庭周天數足鉛汞交結天然真火蒸蒸百脈周流六虛冲和入表一霎時雷轟巽戶電發坤門五蘊空明九宮透徹玉鼎湯煎金爐火熾黃芽遍地白雪漫天鉛汞凝結如黍珠三十六宮花

採  
妙

似錦。乾坤無處不春風。訣曰存神惟在腎水火養潛龍含光須默默調息順鴻濛此乃  
封閉之要訣也。青羊鈔本此下有文六句不錄

南樵子曰修真鍊至明心見性歸真已得其半學者果能九竅玲瓏五蘊空寂百節  
透澈則採藥亦易得。邱長春曰深耕則易耨布種為鈎玄識得玄中奧人元過大千  
在人遇師不遇師耳。此梓本原文鈔本大有竄改不錄

閔小良曰聞諸駐世神人泥丸李翁諭我先師太虛翁云成道多門而採取非一律  
宗所事為最高蓋謂得自虛空也。得之之時學者倘有遍體統熾之患此情動於中  
之故法惟退心於密能感致太極真陽陰焰自滅夫此真陽歸自坤位升得乾護歸  
休太極故能降熄燎原之焰然非涼德所能感降吾身者是以學貴壘行名曰深耕  
次惟大隱朝市不勞布種自有人元虛集而已則寂淨虛無以俟此則律宗之所受  
授也夫太極真陽學者德能感此必自頂門而下且必滴頂應闕髮時清涼驗乃如  
此所謂乾元得自頂三界立清涼是也南樵所述玄乎玄乎而青羊鈔本削而不錄  
故準梓本訂增之

又曰一得參究遇師語意輾轉不成寐久之忽入一境見我師太虛翁燕坐如生平

手執一卷青紙金書曰此是瓊瑋先生所造鶴林彭君繫入天仙枕中秘世間尙有  
之訪可得者一跪而閱之記其大旨乃即太上宗旨所載須置活虎生龍備為勾  
引感太玄於虛際是乃清淨道侶以元引元以一引一此自然通感之妙用書內有  
八十一偈其七言曰活虎生龍習靜時虛空交感不相知無中生有還歸彼有裏還  
無我得之得此恍同巫峽雨全憑目力慎維持蓋言以目後透而升斯無透情外漏  
之弊其殿偈四言蓋釋師字之義按爾雅師衆也玉篇像他人也是藉男女衆人以  
引元之義如釋氏之無遮大會即此妙用也禮曰師也者教之以事而喻諸德者也  
教以事如集清淨道侶以引太玄之事諭諸德則兼有積德之旨師字之義所該如  
此偈云太玄真一極休如雌感而遂通行行合師五五不問勿克應之得之則榮失  
之則枯道無予奪德孤乃孤太虛翁曰斯貴自勉毋辜負爾自知又曰後世必有悞  
會者豈僅作功行條數已哉二千五百人為師五五是解師中衆字之義孤者衆之  
反曰德孤乃孤者言無德雖遇衆如不遇也南樵所述師字隱含如許妙義也南樵  
述而不之釋感師慈示安謹識之道光辛卯季夏朔日謹誌於金陵甘露園

卯酉週天章第六

尹真人曰。前章先天大藥。入於黃庭。採藥也。此章卯酉週天。左右旋轉。收功也。張全一鉛火秘訣云。大藥之生有時節。亥末子初正二刻。精神交媾。含光華。恍恍惚惚。生明月。媾畢。流下噴泡然。一陽來復。休輕泄。急須閉住。太元關。火過金過尾闕穴。採時。用目守泥丸。垂於左上。且凝歛。謂之專理腦生玄。右邊放下。復旋折六爻數。非藥升乾。陽極陰生。往右遷。須開關門。以退火。目光下。囑守坤田。右上左下六凝住。三八數了一週天。此是天然真火候。自然升降自抽添也。無弦望與晦朔也。無沐浴達長篇。異名剪除譬喻掃。只斯數語是真詮。此於採藥歸壺後行之。則所結金丹。不致耗散。大藥採來歸鼎。若不行卯酉週天之功。如有車無輪。有舟無舵。欲求遠載。其可得乎。其法。先以法器頂住太玄關口。次以行氣主宰。下照坤臍。良久。徐徐從左上照乾頂。少停。從右下降坤臍為一度。如此三十六轉。為進陽火。三十六度畢。去了法器。開關退火。亦用行氣主宰。下照坤臍。良久。徐徐從右上照乾頂。少停。從左下降坤臍為一度。如此二十四。為退陰符。純陽云。有人問我修行法。遙指天邊月一輪。此卽行氣主宰之義也。此功與採藥歸壺之功。共是一連。採取藥物於曲江之下。聚火載金於乾頂之上。乾坤交媾於九宮。週天運轉而凝結。故清者凝結於乾頂。濁者流歸於坤爐。逐日如此抽添。如此交媾。永漸多而

鉛漸少。久而鉛枯汞乾。陰劍陽純。結成牟尼寶珠。是為金液大還丹也。蓋坎中之鉛。原是九天之真精。離中之汞。原是九天之真氣。始因乾體一破。二物遂分兩弦。常人日離日分。分盡而死。而至人法乾坤之體。效坎離之用。奪神功。改天命。而求坎中之鉛。制離中之汞。取坎中之陽。制離中之陰。蓋陽純而復成乾元之體也。紫陽曰。取將坎位中心質點化離宮腹內陰。自此變成乾健體。潛藏飛躍盡由心。

南樵子曰。後升前降。採外藥也。左旋三十六。以進陽火。右轉二十四。以退陰符。皆收內藥。而使來歸壺。不致耗散也。日積月久。煉成一黍米之珠。以成真人者。卽此也。

偈曰。移來北斗過南辰。兩手雙擎日月輪。飛趁崑崙山頂上。須臾化作紫霄雲。

閔小良曰。謹按此章。乃就一身中。採取坎一以為種子。與上章經義不一。上章得自虛空。此章成自神功者也。

尹真人東華正脈皇極闢證道仙經卷之中終

尹真人東華正脈皇極闢證道仙經卷之下

青羊宮傳鈔本

浙湖金蓋山人閱一得訂政

長養聖胎章第七

尹真人曰。始初那點金精。渾然在鑛。因火相逼。遂上乾宮。漸採漸積。日烹日鎔。損之又  
 損。鍊之又鍊。直至烟銷火滅。方纔成一粒龍虎金丹。圓陀陀。活潑潑。輝煌閃灼。光耀崑  
 崙。放則迸開天地竅。歸復隱於翠微宮。此時藥也不生。輪也不轉。液也不降。火也不炎。  
 五氣俱朝於上。陽三花皆聚於乾。真陽純陰剝。丹熟珠靈。此其候也。然鼎中有寶。非真  
 寶。欲重結靈胎。而此珠尙在崑崙。何由得下而結耶。必假我靈。申透真陽之氣。以催之。  
 太陽真火。以逼之。催逼久。則靈丹自應時而脫落。降入口中。化爲金液。而直射於丹扁  
 之內。霎時雲騰雨施。雷轟電掣。鑿戰片响之間。而消盡一身陰滓。則百靈遂如車之轉  
 轂。七寶直如水之朝宗矣。許宣平曰。神居竅而千智生。丹入鼎而萬種化。然我既得靈  
 丹入鼎。內外交修。煉之又煉。至與天地合德。則太虛中自有一點真陽。從鼻竅而入於  
 中宮。與我之靈丹。合而爲一。蓋吾身之靈。感天地之靈。內徵外應。渾然混合。老子云。人

金丹

能常清淨。天地悉皆歸。當此兩陽乍合。聖胎初凝。必須時常照覺。謹慎護持。如小龍之初養珠。如幼女之初懷孕。牢關聖室。不可使之滲漏。更於一切時中。四威儀內。時時照顧。念念在茲。混混沌沌。如子在抱。終日如愚。不可須臾間斷也。葛仙翁曰。息息歸中。無間斷。天真胎裏自堅凝。陳虛白曰。念不可起。念起則火炎。意不可散。意散則火冷。惟要不。起不散。含光默。真息綿綿。此長養聖胎之火候也。

南樵子曰。道之所以長養聖胎者。不獨玄門為然。釋氏亦有形成出胎之語。修真之士。於靜定之中。入三摩地者。謂道之元神元氣元精。三者合一而歸於天心一竅也。釋氏謂之正定正中。正受三昧。真定而入於真空大定也。入定之時。慧日懸空。朗大千。大道分明。體自然。十月聖胎完就了。一聲霹靂出丹田。照天心一竅者。以耳內聽此竅。以眼內觀此竅。如如不動。寂寂惺惺。身如琉璃。內外明徹。包含十方諸佛刹土。靜定自如。虛空淡然。渾無一物。此為三昧真定法門。

偈曰。男兒懷孕是胎仙。只為蟾光夜夜圓。奪得陰陽真造化。身中自有玉清天。  
閔小良曰。謹按此章。雙承前兩章得藥歸壺。示以長養聖功也。蓋前兩章得法不同。而皆有未盡善處。一由性功未純。而感外擾。致有燎原之患。幸知聖行積功。上感大

道。降至真陽。色身賴以拯救。然經此患。玉石俱傷。欲保功成。必須得法。以撫以安也。其次章之失。乃時命理未精。所採所得。盡屬後天。丹書所謂黃葉。不是真金。何以故。我身三寶。得自父母。父母得自天地。是太極無極之降本流末也。以人而論。是先天。以道而論。尚屬後天。至人知之。故必先事身中胎息。致開先天玄關。摸著大造鼻孔。同出同入。始得於中招引人元。出坤入坤。按兩坤字。上坤指坤方。西南是也。下坤指人身。坤腹是也。如是呼吸。自得一。一收歸坤爐。朝烹夕煉。與夫平日所引所致種種真元。煉而成珠者。引歸神室。溶成一粒。乃為胎成。先師太虛翁謂。工至此。方可從事長養。倘或所聚有雜。必重加工力。以鎔以化。蓋以往昔所結。尚屬幻化之胎。法惟仗神通出內院。鎔成金液。重下坤爐。招致玄竅。感降之一。與吾神爐煉物。融成一粒。引歸神室中。以休以養。始得謂真種。今按是章所言。若合符節。則知是章所言鼻竅。不可認作人身鼻孔。此竅必是玄竅。而鼻則祖義焉耳。南樵子。隱而未泄。恐誤後人。不敢不白云。

乳哺嬰兒章第八

真人曰。前而火候已足。聖胎已圓。若果之必熟。兒之必生。彌歷十月。脫出其胎。釋氏

以此謂之法身。玄門以此謂之嬰兒。蓋蒸穴。神妙本而氣誤也。按此蒸穴即坤爐乃為煉丹之所。而不可不以不辨者也。結原是神仙長胎住息之鄉。赤子安身立命之處。嬰兒既

安坐靜室。安處道場。須藏之以玄。守之以默。默始借坤母黃芽以育之。繼聚天地生

氣以哺之。此感彼應。其中自呼自吸。自固自闔。自動自靜。自由自在。若神仙逍遙於無

何有之鄉。若如來禪定於寂滅海之場。雖到此大安樂處。仍須關元。勿令外緣六塵魔

賊所侵。內結煩惱奸回所亂。若坐若臥。常施瑩淨之功。時行時止。廣運維持之力。方得

六門不漏。一道常存。真體如如。丹基永固。朝夕如此護持。如此保固。如龍之養珠。如鶴

之抱卵。而不敢頃刻之偶忘。方謂真人潛深淵。浮游守規中也。其法以眼觀。內竅以耳

聽。內竅潛藏。飛躍總是一心。則外無聲色臭味之牽。內無意必固我之累。方寸虛明。萬

緣澄寂。而我本來之赤子。遂怡怡然安處其中矣。老子云。外其身而身修。忘其形而形

存。如心空無碍。則神愈鍊而愈靈。身空無碍。則神愈鍊而愈精。鍊到形與神而相涵。身

與心而為一。纔是形神俱妙。與道合真者。古仙云。此際嬰兒。漸露其形。與人無異。愈要

含華隱曜。鎮靜心田者。若起。懣心。即為著魔。嬰兒既長。自然脫竅。時而上升乾頂。時而

出升虛際。時而頓超三界外。不在五行中。出沒隱現。人莫能測。修道必經之境。古哲處

之惟循清虛湛寂焉。是為潛養聖嬰之至道。

南樵子曰。火候已定。聖胎已完。全賴靈父聖母。陰陽凝結以成之。雖然。嬰兒顯象。尚

未老成。須六根大定。萬慮全消。而同太虛之至靜。則嬰兒安居靜室。安處道場。始能

得靈父聖母。虛無之祖。悉以養育之。養育之法。神歸大定。一毫不染。開天門以採先

天。閉地戶以守坤室。無晝無夜。刻刻提防。勿令外緣六塵所侵。內賊五陰。瞋魔擾亂。

心心謹篤。三年嬰兒老成。自得升超天谷。直與太虛不二矣。

偈曰。含養胞胎須十月。嬰兒乳哺要千朝。胎離欲界升內院。乘時直上紫雲霄。

閔小良曰。青羊抄本。攙入門外漢語。如此章中。既云嬰兒既長。穴不能居。又於註末。

攙入嬰兒老成。自尾閭而升天谷。既長而穴不能居。是肉身耶。嬰兒乃由尾閭鑽上

耶。且焉有玄竅嫌窄者。翻能透闔而上。自相矛盾。乃爾。茲準山本訂政之。

移神內院章第九

尹真人曰。始而有作有為者。採藥結丹。以了命也。終而無作無為者。抱一冥心。以了性

也。施肩吾曰。達摩而壁九年。方超內院。世尊冥心六載。始脫籙籠。夫冥心者。深居靜室。

端拱默默。一塵不染。萬慮潛消。無思無為。任運自如。無視無聽。抱神以靜。體含虛極。常

聖書

覺常明。此心常明。則萬法歸一。嬰兒常居於清淨之境。棲止於不動之場。則色不得而碍之。空不得而縛之。體若虛空。斯安然自在矣。陰長生日。無位真人居上界。空寂更無塵可碍。有為功就。又無為無為也。有功夫。在所謂居上界者。蓋即嬰兒之棲天谷也。空寂明心者。蓋即呂祖向晦宴息。冥心合道之法也。無為也有功夫在者。蓋即太上即身即世。即世即心。遙相固濟之宗旨。其次蓋即譚長真所云。嬰兒移居上丹田。端拱冥心。合自然。修道三千功行滿。憑他作佛與升仙也。謂必移居天谷者。非必以地峻極於天。實以其純一不雜。嬰兒居此。自無一毫情念得起。但起希仙作佛之心。便墜生死窟中。不能得出。夫此清淨體中。空空蕩蕩。晃晃朗朗。一無所有一無所住。心體能知。知即是心。心本虛寂。至虛至靈。由空寂虛靈而知者。先知也。由空寂虛靈而覺者。先覺也。不慮而覺者。謂之正覺。不思而知者。謂之真知。雖修空不以空為證。不作空想。即是真空。雖修定不以定為證。不作定想。即為真定。空定真極。通達無礙。一旦天機透露。慧性靈通。乍似蓮花開。恍如睡夢覺。忽然現乾元之境。充滿於上天下地而無盡藏。此正心性常明。燭燭不昧。晃朗宇宙。照徹古今。變化莫測。神妙無方。雖具肉眼。而開慧眼之光明。匪易凡心。而同佛心之覺照。此由見性見到徹處。修行修到密處。故得一性圓明。六根頓

定。何謂六通。玉陽太師曰。坐到靜時。陡然心光發現。內則自見肺腑。外則自見鬚眉。知神朗躍。日賦萬言。說法談玄。無窮無極。此是心境通也。不出廬舍。豫知未來。身處室中。隔牆見物。此是神境通也。正坐之間。霎時迷悶。混沌不分。少頃心竅豁然大開。天地山河。猶如掌上觀紋。此是天眼通也。能聞十方之語。如耳邊音。能憶前生之事。如眼前境。此是天耳通也。或晝或夜。能入大定。上見天堂。下見地獄。觀透無數來劫。及宿命所根。此是宿性通也。神通變化。出入自如。洞見衆生心內隱微之事。意念未起了然先知。此是他心通也。若是者何也。子思曰。心之精神謂之聖。故心定而能慧。心寂而能感。心靜而能知。心空而能靈。心誠而能明。心虛而能覺。功夫至此。凡一切善惡境界。樓臺殿閣。諸佛衆仙。不可染著。此時須用虛空之道。而擴而充之。則我天谷之神。升入太虛。合而為一也。再加精進。將天谷元神。煉到至極至妙之地。證成道果。太上曰。將此身世身心。融歸入竅。外則混俗和光。出處塵凡。而同流俗。往來行藏。不露圭角。而暗積陰功。開誠普度。以修以證。是正性命雙修之妙用。究其旨歸。不外皇極闔闢之玄功。易曰。先天而天弗違者。蓋言機發於心。兩大之氣機。合發而弗違也。此即人能宏道之旨。而功法不外神棲天谷。行夫不識不知。惟深惟寂。陽光不漏。故能愈擴愈大。彌遠彌光。自然變化

生神。生之又生。生之無盡。化之又化。化之無窮。東華帝君曰。法身剛大。通天地。心性四明貫古今。不誠三才原一個。空教心性獨圓明。是言當以普濟為事。是即行滿三千。功圓八百之旨。又曰。世間也有修元者。先後渾凝。類聖嬰。若未頂門開巨眼。莫教散影與分形。是言雜有後天。後天有形。一紙能隔。況骨肉乎。若夫先天。金玉能透。何勞生開巨眼哉。惟其雜有後天。開眼而出。雖可變化無窮。未能與天合德。故須加以九年面壁之功。淘洗淨盡。乃與天合。自然跳出五行之外。返於無極之鄉。證實相。立之又立。得真功。全之又全。成金剛不壞之體。作萬年不死之人。自覺覺他。紹隆道種。三千功滿。而白鶴來迎。八百行圓。而丹書來詔。飛昇金闕。拱揖帝鄉。中和集云。成就頂門開一竅。個中別有一乾坤。然此頂門。豈易開哉。先發三昧火以透。不通。次聚太陽火以衝之。二火騰騰。攻擊不已。霎時紅光遍界。紫焰彌天。霹靂一聲。天門開也。呂祖亦云。九年火候真經過。忽爾天門頂中破。真神出現大神通。從此天仙可稱賀。此言後天未淨。破頂而出也。至於積功累行。全在神棲內院之時。余昔有云。功圓纔許上瑤京。無限神通在色身。行滿便成超脫法。飄然跨鶴觀三清。見今金闕正需材。邱氏功高為救災。止殺何如消殺劫。三千世界盡春臺。

南樵子曰。吾師運心。何等之普。今之人得有一訣一法。秘密深藏。惟恐洩漏。知與吾師自較。豈不愧死。噫。度人即是度己。學行即是修仙。蓋以普度即性天耳。閔小良曰。按抄本此一章。大有改削。註不勝註。茲一準山本增政之。細體經文。直是醫世入手功法。其間圓設宗旨。亦備示焉。第未說破醫世之旨耳。駐世神人泥丸李祖。謂是書與本山所降金華宗旨。皆為醫世而出。蓋必上承元始法旨者。然章中不露應運而說。逕謂旨歸不外云云。是從太上所示。體會而得。按真人在世。以法顯。未聞倡行醫世之道。此經蓋昇證後宣示之文。亦運會使然也。故神人李祖。有欲說未說。今將說之。偈見於是經下章。

煉虛合道章第十

尹真人曰。水邱子云。打破虛空息億劫。既登彼岸捨舟楫。閱盡丹書萬萬篇。末後一句無人說。李真人曰。欲說未說。今將說。即外即內還虛寂。氣穴為爐理自然。行滿功圓返無極。高真人曰。此秘藏心印。皆佛佛相授。祖祖相承。迄今六祖衣鉢。止而不傳。諸佛秘藏。於斯已矣。今值元會。樵陽再生。真道當大行。世所傳煉神還虛而止者。猶落第二義。非無上至真之道也。

樵陽者古真人之號。姓王。不知何代人。王崑陽律祖。潞州人。相傳生時。有仙人過其門曰。樵陽再生矣。太上律宗。從此復振矣。載在三山館錄。律祖於順治康熙間。五開演鉢堂。付授太上三大戒。弟子三千餘人。傳戒衣鉢。有呂祖醫世說述。則得受者有三千餘部。豈非真道之大行乎。況律祖戒堂。開在京邸白雲觀。爾時佛道兩宗。傳戒非奉旨。不得私開。其所傳。有律有書有手卷。卷中載歷祖支派。自太上而下。所傳戒偈。或五言。或七言。或四言。累代相承。無缺。無所承者。則必屬冒入。律必究送勿貸。卷上錄有諭旨。冠其卷端。而玄律亦極嚴。所以杜假冒耳。所傳之書。義理本無所禁。然戒律鄭重。恐人褻玩。故輕泄之律最嚴。是以律裔一概襲藏。而凡無人可授之裔。則必聚而焚之。此食古不化之流弊。律祖三傳而道遂絕。今嘉慶間所開演鉢。邱祖戒本失傳。近所傳訪諸淨明宗教錄。與邱祖所傳小同而大異也。我山先輩亦守戒焚之。書則錄本存。而卷律亡矣。先師太虛翁道及。必撫膺流涕。蓋為此耳。真人此書。直與醫世妙用。一貫相通。循以修入太上宗旨。如示諸掌。不為註而出之。何以對我師。且任情不政。何以對真人。此一得不得已之苦衷。非好為饒舌也。龍門後學閱一得謹誌。

禪關一竅。息心體之。此一切為開立一旦參透。打開三家寶藏。消釋萬法千門。還丹至理。豁然貫通。而千佛之秘藏。復開於今世。蓋釋曰禪關。道曰玄竅。儒曰黃中。事之事之。方能鍊虛合道。乃為聖諦第一義。即釋氏最上一乘之法也。此法無他。只是復煉陽神。以還我毘盧性海。以烹以煉。濁盡清純。送歸天谷。又將天谷之神。退藏於密。如龍養領下之珠。似鶴抱巢中之卵。即內即外。即氣即心。凝成一粒。謹謹護持。無出無人。眼前即是無量壽國。而此三千大千世界。咸各默受其益。無有圭角可露。虛寂之極。變化之至。則其所謂造化者。自然而復性命。自然而復空虛。至此則已五變矣。變不盡。變化不盡。化。此通靈變化之至神者也。故神百煉而愈靈。金百鍊而愈精。煉之又煉。則爐火焰消。虛空現若微塵。塵塵蘊具萬頃冰壺世界。少焉神光滿穴。陽焰騰空。自內竅達於外竅。外大竅九。以應九州。大竅之中。竅竅皆大神光也。小竅八萬四千。以應郡邑。小竅之中。竅竅皆大神光也。澈內澈外。透頂透足。在在皆大神光。光之所注。其處利益。故當在在照注。注以透澈為度。無有絲毫作用於其間。惟以恒定為妙。定則周遍。恒則透澈。醫世秘訣。盡於此章矣。蓋照則一到。光則元至。能透能足。施有虛施乎哉。是有實理實驗。然在行者。不費一文。不勞絲力。坐而致之。得間即

之謂有

行。日計不足。月計有餘。況有三年九載乎。第當切戒者。於光照之時。慎毋妄加作用。按瓊瑤詩文集。詳載曰。祖本是先天北斗祿存星君。唐堯時大旱。玉帝付以瓶水。拂塵。命星君馭龍施雨。旨曰。某地幾點。某地某地幾點。毋缺毋多。既行。見地皆赤。禾苗枯。溪湖涸。乃不遵旨。傾瓶罄水而回。致有九年之水。星君乃下謫為人。此可見天工人代。不可作意於其間。畸輕畸重也。醫世功法。無如是書光照兩字。而教養亦自兩全。即如用清用和。我輩性功未澈。命理未精。用或不當。得罪非細。不如迎光普照。不加意念為得。鄙見如是。筆以質諸高明。

再又攝歸祖竅之中。一塵不染。寂滅而靜定。靜定而寂滅。靜定之久。則紅光如奔雲發電。從中竅而貫於上竅。則更無論大小之竅。而神光動耀。照澈十方。上天下地中人。無處不照耀矣。

醫世至此。所得益地。不獨震旦南瞻可周。西牛東勝北狄中赤。皆受益焉。而功用全在一塵不染。並無作用於其間也。下文所行所言。亦如此。是有涵育薰陶。俟其自化之義。

如是則更加斂攝。消歸祖竅之中。一塵不染。寂滅而靜定。靜定而寂滅。靜定之久。則六

龍之變化已全。而神更變為舍利之光。如赫赫日輪。從祖竅之內。一湧而出。化為萬萬毫光。直上於九霄之上。普照大千世界。一如大覺禪師所說偈言。方知太上所云。天地有壞。這個不壞。這個纔是先天主人翁。這個纔是真性本體。這個纔是金剛不變不換之全真。這個纔是無始以來。不生不滅之元神。這個大神通。大性光。覺照闔浮提。普度一切。纔是不可稱。不可量。不可思議之無量功德也。故其偈曰。

一顆舍利光烈烈。照盡億萬無窮劫。大千世界總皈依。三十三天咸統攝。

北宗龍門十一代闋一得讀是經畢。歡喜踴躍。百拜稽首。謹獻一偈。

偈曰。至真妙道隱西天。東土重聞顛師述。是名皇極闋闋經。道宗玄旨該儒釋。即修即證道並行。功用默申醫世說。忘年忘月一心持。有效無效敢休歇。自從無始到如今。生生世世空勞力。生年月日時現存。一寸光陰皆可惜。一朝圓滿返大羅。大羅天本為人立。大千志士莫灰心。佛也凡夫修乃及。如是如如非杜撰。皇皇經語堪重釋。青陽宮原本。輾轉傳寫。道販輩證諸律宗。律宗驚其輕泄。節去其要。道販輩又從而增損之。故爾強半失真。奉天李遂頭。名一系。曾論及此。此世傳謬本之由。有夙根者。具慧眼。覺其參錯不純。委余校訂。幸有本山梓本。刊自康熙間者。取以鑒別。遂成完

本

然

壁。吾宗丹書皆為世珍。先師太虛翁。於是書有跋。惜為同人攜去。憶其大旨。謂此經上承正脈。是通天澈地之道。長生久視。乃其餘事。又言真人生於東漢。隱現不可測。駐世神仙泥丸李翁。謂嘗會於青羊宮之寥陽殿。自云於嶺南脫化。生平以有為法炫世。大厄隨至。乃跨鐵鶴以遺世。茲述虛無大道。以勉同志焉。觀於此。則是經煉虛合道章所引李詩。即為我祖泥丸真人無疑矣。尹真人於元明時姓尹。世所稱尹蓬頭是也。於東漢時姓屈諱禎。道號無我。閱千數百年。蓋屢易姓名。以隱於塵世者。余生也晚。何幸得處其山。又得其書。今更得其謬本而訂政之。個中奇緣。蓋有不可思議者。故謹誌之。龍門後學閔一得謹跋。

尹真人東華正脈皇極圖闡證道仙經卷之下終

尹真人寥陽殿問答編 計共六篇

青羊宮傳鈔本

浙湖金蓋山人閔一得訂政

第一篇接即升座篇

爾時尹真人。在西蜀青城山白雲堂下。諸弟子散齋致齋畢。設座於寥陽殿東廡。迎請真人登座。真人乃臨。此山本之文。與抄本和異。諸生三參禮畢。各各依次而立。真人為諸生講說皇極開天。闡闡玄機。清淨解脫。不二法門。座中有一弟子。名曰玄真。離次而出。詣真人座前。稽首再拜而問焉。曰。請問真人生死陰陽之理。真人答曰。大衆好生惡死。莫識生從何來。死從何去。徒在生前。千謀百計。奔馳一生。及至死時。如生龜解殼。活蟹落湯。地水火風。各自分散。神既離形。而但觀世界。直與潑墨相似。東西莫辨。上下不知。輪迴六道。隨業受生。只見有緣之處。如火見光明色。發為愛種。納想成胎。十月滿足。因地一聲。天命真元。注於祖竅。闔於坤卦。自一歲至三歲。屬於復卦。至五歲屬於臨卦。至八歲應乎泰卦。至十歲應乎大壯。至十三歲應乎夬卦。至十六歲應乎乾卦。自一陰以至六陽。男子無淵。稱為乾體。此時倚

尹真人曰。始基者。升堂之謂也。試更詳夫入室之妙。爾時。門人默叩曰。元性元神。可有異否。以上增改曰。元性卽元神。無以異也。以其靈通莫測。妙應無方。故名之曰神。謂之元者。所以別於後天之思慮也。神之在人。亦有宅乎。曰。吾聞諸紫清仙師云。人有三谷。乃元神之室。性靈之所存也。其空如谷。又名谷神。神存則生。神去則死。日則接於物。夜則接於夢。神不安其居也。靈樞內經曰。天谷元神。守之自真。人身之中。上曰天谷。泥丸是也。中曰應谷。絳宮是也。下曰靈谷。關元是也。此三谷者。神皆居之。謂之三田。請更進而申其說。夫泥丸者。棲神之本宮也。絳宮者。布政之明堂也。靈谷者。藏修之密室也。故夫元神居於絳宮。則耳有聞。目有見。五官效職。而百體爲之從令矣。元神居於靈谷。則視者返。聽者收。神氣相守。而營魄爲之抱一矣。楊子有言。藏心於淵。美厥靈根。淵者。深味不測之所。卽靈谷也。卽氣穴也。廖蟾暉所云。前對臍輪。後對腎。中央有個真金鼎。此正藏神之室也。

是蓋泛言元神卽元性。而未說到結胎。特示棲神之室耳。

第五篇 接卽河車篇

尹真人曰。神既藏矣。是謂歸根。歸根曰靜。靜曰復命。將見神氣相守。抱一無離。迨夫靜

極而動。則是神也。復乘氣機而上升於泥丸。於是河車之路始通。要知河車之路。乃吾身前後任督二脈也。夫氣之始升也。汕然潏然。鬱蒸於兩腎之間。浩浩如潮生。溶溶如冰泮。泛濫於五輪之上者。乃水經濫行。不由溝洫也。吾急以神韜歸尾閭。使之循尾閭而上。至夾脊雙關。上風府而直至於泥丸。神與氣交會於此。則其疎暢融液。不言可知。少焉降爲新美之津。自重樓而下。由絳宮入氣穴。歸其所藏之處而休焉。如此循環灌注。久久純熟。氣滿三田。上下交泰。所謂常使氣沖關節透。自然精滿谷神存也。造化至此。內煉之真境見矣。然非深造而詣極。又烏知余言之足徵哉。

第六篇 接卽秘授篇

未坐先治心。空如寂。如事來則理。理去則忘。置事成敗於勿問。惟自盡心而已。次則理氣。充如浩如。當升聽升。當降聽降。置作用於勿事。惟俟機醇而已。蓋以氣由心生。心治氣自治焉。如是行持。總以無間爲妙。無間則身心自泰。故坐不拘子午。得閑則坐。作則不坐亦不須結跏。而手須握固。之須用中。指大。指中。指節。平處。壓。大。指。指。甲。之。未。開。指。所以鎮驚也。身既得靜。止念爲先。刻惟返觀內照。起自類前空際。存有紅黃如月。懸照山根。有光無光聽之。從此心息相依。念外無念。惟覺三田一

室  
面  
法  
一  
以

貫。凡夫色相。虛空玄況。非我本來。隱現聽之。不為轉念。此是主腦。是即周易思不出位之至道。然而人心至靈。況又初學。何能使爾。訣有之。不怕念起。只怕覺遲。又曰念起是病。不續是藥。故有但滅動心。不滅照心之義。而於身心既定。亦必返照有所所也。所謂即一以制萬。初則率神歸室。室即神室也。如是體照。自覺此中虛寂而湛如。得到自如之候。不假存照而得。乃為得見吾心本體。初學焉能至此。寂體久之。此況始現。若欲保此而求進。必須不忘。而如忘則自中廣無際。清寂如之。如是行去。總以止念返照。刻刻如是。行滿七日。乃可自此景中。移目下視臍內。自得直入下田。便有煖氣。隨目下注。須更用目內旋。初則自中至外。旋旋如此。自覺下田漸寬。乃復令目自外至中。旋旋如之。此中自覺淵如。而覺煖氣內發。漸至沸如。此心仍如止水。則自得有涼液一點點出絳宮。乃是退符之真驗。於斯時也。必有熱氣自穴上迎。至於脛下左右盤旋。其氣騰如。若有所待。吾則一意守之。以目迎之。以心如是。以應之。少頃便有涼液湧自心後。與腎熱氣相接。現有吞吐莫釋。暢快難言之景。切莫貪戀。即須收住。徐以兩目內視淵深之處。繼以心意導之。使此氣機旋轉腹中。初則自小而大。後則復收為小。仍導二炁一歸氣海。乃為坎離交。又名小週天。實為退符之大用。不知者誤謂進火。而進火之機。卻基

功  
法  
副  
降

於此。故我於斯時。一呼一吸。滿口津液如飴。便宜烹煉。或留絳闕。或散經絡。或注心後而入腎。各有妙用。故必當連嚥。將此心火存烘。俟有化機。洋溢隨義施行。終則導歸氣海。以火逼入。所謂液於是化血。血於是化精。精於是化氣。氣於是沖關透後者。然液之化血。必於絳闕。血之化精。必於兩腎。精之化氣。必於氣海。如是化存。則此下田三寶充盈。乃有無路可走之勢。自然沖開尾閭。從太元關逆流。隱隱覺有兩股煖氣。上腎堂。過夾脊。歷二十四骨節。圭旨有云。火逼金行顛倒轉。自然鼎內大丹凝。此之謂也。但至夾脊。學者道淺。寶積未富。那能一時便得直透而上。切勿煩躁欲速。惟自日日行之意。中須以心目相送。微用提撮。穀道法。如轆轤循環。自然志至氣次。時候一到。片晌之間。夾脊自開。雙關自闕。直上玉枕。玉枕一關。名曰鐵壁。居頭凹之處。有一高骨。尤難過。此必須閉目上視。低頭用意。直透此關。上至泥丸。與神交合。此時景象。有如雷轟電掣。火焚波沸。種種形聲。似真似幻。切須牢守身心。勿驚勿喜。徐徐自定。清磬冷然。滲入兩耳。泥丸崑崙之間。如火珠一顆。盤旋不已。隱現於眉間。覺從鼻內而下。向元膈。仍自降入氣管。乃由華蓋絳宮。直抵丹田。此時身心快樂。難以言喻。所謂乾坤交媾。能一點落黃庭。是也。學者如或真火稍微。再加微火吹動。是加巽風以鼓之。微微抽添。又復如前。從後

而上。從前而下。環繞不已。此卽河車自轉也。然後升前降。俱在骨節內行。不在皮肉內行。詩云。丹田直透泥丸頂。自在河車幾百遭。則鉛枯而汞乾矣。此乃大週天火候行之既熟。更須急行卯酉週天之法。世人止知乾坤交媾。而不知卯酉週天。是有南北而無東西。如有車無輪。有舟無舵。其欲至遠。不亦難乎。第預清淨其心。空洞其念。虛寂其機。湛如油。如外用一物。頂住太元關。時至發動。寂體以隨。中無後天參雜。用目守住泥丸。下照坤臍。良久。自從氣穴中。透出火珠一粒。自左邊升起。至臍左邊。次到絳宮。從絳宮之左。忽折入左脇下。而後透入左肩。上左耳根。入左目。到山根。畧存一頃。卽轉右目。從右耳根後。下右肩。繞而前轉。心之右。下至臍。仍還丹田。如是者三十六次。爲進陽火。又從右邊升起。左邊降下。二十四次。爲退陰符。但初時入手。未免略略著意。到純熟地位。自然左右俱升。且或分從治命橋前後。俱不知其然而然者。人之一身皆屬陰。惟目屬陽。蓋目者。陽竅也。故目之所到。卽心之所到。心之所到。卽氣之所到。此收內藥之妙也。治命橋。丹經未有及之者。獨金笈寶錄云。內有樓神窟。橫安治命橋。言之甚明。工夫行到純熟。氣穴中自然元氣升起。如噴泡然。入於臍輪。橫過治命之橋。此一橋也。前通丹田。後通命門。中空如管。乃元氣往來之所。忽然兩腎如湯煎。若尙有陰火。小覺微痛。蓋

龍戰於野之義。若陰火已剋盡者。不痛也。徐徐滾上崑崙之頂。此時下而尾闕。中而二十四骨節。都不經歷。且更有一種妙處。並不由玉枕關。忽從兩腮邊。上元始宮中。自慢慢降入山根。到鼻準。入人中。濃液凝入雀卵。從雀橋入舌下。歷十二重樓。徐徐嚥入中宮。則先天一立。後天退藏矣。所過之穴。有陰氣者。未免相戰。微微作痛。蓋戰盡羣陰。始完全先天也。一正至而百邪難容。一竅開則萬孔生春。鉛氣上升。汞氣下降。鉛汞之氣。渾圓於丹鼎之外。卻病延年。可成陸地神山。金丹之道。思過半矣。圭旨云。大道分明見此元。璇璣卯酉法天然。由中達外中全外。自後推前後卽前。陽火進來從右轉。陰符退後往西旋。霎時火候週天畢。煉顆明珠似月圓。此明珠。卽嬰兒種子也。長養聖胎。又當另做。非可容易。既做了卯酉週天。火逼金行。一點乾金。遂上乾宮。漸探漸積。日烹日鎔。損之又損。到得煉無可煉。此時藥也不生。輪也不轉。液也不降。火也不炎。五氣俱朝於上陽。三花皆聚於乾頂。然經云。鼎中有寶非眞寶。重結靈胎是聖胎。但珠在崑崙。何由得下。必假神爐。竊靈陽眞氣以催之。太陽眞火以逼之。催逼既久。靈丹應手脫落。化爲金液。吞入口中。直射丹扁之內。此卽中丹田也。於一切時中。時時照臍。念茲在茲。混沌沌。不卽不離。所謂時時照丹扁。刻刻守黃庭是也。又云。漫守藥爐看火候。但安神息

天書卯  
音請

音發

無而

任天然。陳虛白曰。念不可起。念起則火燥。意不可散。意散則火冷。只要一念不起。一意不散。含光默默。真息綿綿。此長養聖胎之真火候也。故白玉蟾曰。採藥物於不動之中。行火候於無爲之內。如此十月。聖胎成矣。氣足胎完。脫出其胞。移神上宮。無須辟塵一聲。蓋金石能透。何勞頂門開裂哉。蓋其末後重結之胎。乃以天地至先之元爲法身。以其自得之一爲法心。究其妙用。乃以三才爲藥物。而以太虛爲爐鼎。感致無極之真。與我法心合而成一也。故其末後行功。鬼神莫得而窺。豈僅出入自如。變化無方已哉。然或未身體力行化育大道。太上猶僅視闕天民。一自了漢耳。謂必與天合體。與地合用。行全道備。方不負爲形神俱妙。與道合真之人。噫。學者要知人之得與天地並列爲三者。天地爲大造。人身亦一大造也。人之足重如此。二三子可不勉哉。

石菴子曰。道運宏開。是書乃出。古聖真非不能道。時未至耳。若真人者。可謂善乘時者也。雖然。讀而不能體。體而不能行。真人亦未如之何也已矣。

尹真人寥陽殿問答編終

### 泄天機

神人泥丸李翁口授

無名氏述 閱一得重纂

#### 金液大還直指

至道藥物。固是三才。而生成妙義。不外二五。凡人下手。總以神充氣足入門。神充氣足。真精乃生。真精發生。氣神乃保。蓋以精竭則神飛。神亡則氣散。而氣自心生。精由身出。識此妙義。還返聖功。不過身心混化。則此生成至道。不外乎此。泥丸氏曰。氣屬天。精屬地。神則屬人。蓋以人稟二五之精而成。則人即天地。天地即人。故完天地之道。法天象地。不外一我。其法惟何。心如天之清。身如地之寧。克清克寧。即天即地矣。從而大還。學造自然而已。造極之訣。不外至誠無息焉。爾其得無息者。學承二五之精。故爾泥丸氏曰。學惟至誠無息。乃得金液大還。然非自內自外。先哲謂自虛無是也。蓋言道本至虛。體本至無。則知金液大還。還自道體也。學循道體。是即太上所謂識得一萬事畢也。夫。

小良氏曰。謹按是書。書名篇目。洵出神人口授。及體其文。決非口述原本。定經後人

泄天機

倘或憑運而通而化而結而圓。先少後多。未能融化此身。則必預放金光一團。懸於頂上虛際。名曰意珠。上應鎮星者。

太虛氏曰。鎮為天罡正主。為坤地真元。蒸升而結。光照則生。光注則化。人物賴以生成者。位在中天。按即五星之中星。高出日月諸星之上。我師泥丸氏曰。於人身。按即顛門蓋骨。此一骨也。人身生炁所聚結。成於落地之後。呂祖謂為人鎮。其華金闕。謂為意珠。太上用以衛嬰者。學人不可不知。倘得藥過早者。用於聖嬰既育未壯之時。假取是珠。懸於頂上虛際。以補平時還返未純。識神未化功夫。祛除誘侮。不致被魔吞食耳。義詳正陽末後一著。正陽有言。學造嬰成。談何容易。然而分陰未盡。必有身識勾引外魔。朋比串侮。法惟退隱道體。苟或先少後多。則惟混入意珠。自融自化。自造內外冰釋。久久身等古佛也。太虛曰。意珠足珍如此。然而歷祖傳經。鮮有備述者。尚因此法為救下士性根未澈而設。如性光早定者。末後無須此法故也。

隨將我身透入珠。隨包覆我身。內融外洽。銷化後。凡自然淘淨。學士惟自存虛寂。虛以化之。已而聞見胥泯。到得寂無所寂。真常得性。自與還返功純一般。此稟受有不同。入手有各別。安行利行。成功則一。造物毫無容心焉。是故證貴自審。乃有留形之駐世。

所以盡性。正以致命而闔志耳。

閔小良曰。我儕修道。一生精勤。只為證升。稍或迷昧。前功盡去。今按是篇。削刪口授。詳述世傳。果何心哉。爰故刪削其述。詳為補述。師授並述。師訓以註以證者。以見神人確有所授。絕非無根無蒂云爾。一得謹識。

九年而壁絕塵緣。始合神仙本願。

欲了本願。無過面壁一宗。是蓋行於得圓未化時也。泥丸氏曰。是西聖教外別傳。啟自薄伽筏帝。達磨承之。於是現身東土。乃有九年之面壁。自是千百年來。兩地人承。鮮識宗旨。而率皆為了性了命。豈知初祖來時。一身性命。行已極圓。故能乘葦飛渡。此明徵也。而仍行夫九年而壁者。特示震且至人。共行即身即世。即世即心。而功必以面壁入門。是以世治願始聞耳。其法備於呂祖三尼醫世功訣。而行乘色身未脫時。故有乘此生年月日時之訓。吾宗乃全真。全真末後大著。指此步也。是以道憑行進。功賴德圓。故有三千功。八百行之積。然而在下匹夫。功由何積。行由何圓。誠惟此別傳。不勞絲力。不費一錢。只與造化一心。即身以理。但具恒誠而無息。行無不驗。功無不圓。其訣至簡而至易。蓋惟致如天之清。地之靜而已。是以心即天也。身即地也。而神即人也。如是體之。

何須身外求治乎哉。然皆天機也。古哲未之彙泄。泥丸氏泄之。余承而述。故仍以泄天機名之。

閔小良曰。醫世一宗。律宗之枕祕。向惟口授。是書不述。似出謹慎。然既詳述篇目。理應略述端倪。如或不信此理。請讀碧苑壇經。得承師訓。謹補述之。道光癸巳七月十日。後學一得氏謹識。

泄天機終

### 古法養生十二則闡微本文

- 一曰兩手握固閉目冥心
- 二曰舌抵上腭一意調心
- 三曰神遊水府雙擦兩腎
- 四曰心注尾閭頻聳兩肩
- 五曰目視頂門叩齒攪口
- 六曰靜連兩目頻頻嚥氣

七日澄神摩腹手攀兩足

八日俯身鳴鼓數息凝神

九日擺腰洒腿兩手托天

十日左右開弓平心靜氣

十一無人無我心如止水

十二遍體常煖晝夜充和

十三動靜不二和光同塵

### 古法養生十二則闡微

一曰兩手握固。閉目冥心。

人身一心耳。而其名有三。心之本位曰人心。其神腦注曰天心。其神腹注曰地心。其用有三。天心生精。地心生氣。人心生血。欲收人心。必須握固。握固者。何以兩手大指。尖各擡兩手亥子紋間。而以四指包握大指成拳形是也。蓋心乃至靈之物。但一著想。卽住想處。況心具陰陽。其理奇而耦者。本位之心也。稽其寄宮。乃在兩手之心。一經招夫亥子紋而握固之。則我之人心。得住於本位矣。心居本位。則一身之氣。咸自相拱護。不勞招聚。而自相聚於絳闕上下四傍也。凡夫後天之氣。其質潤而溫。凡其聚處。如雲如霧。然於本位。則其如雲如霧之物。必先化而爲液。下滴點心。便化爲血。其間時候。諒非頃刻而化而成。是以握固之後。便應冥心。冥心須久。久則方妙。於是知養生家之所以必握固。必冥心也。我言行是功。必須功夫長久些者。一以心靜不易。而欲令其安然而冥。則尤非易。一以心冥而安。斯爲真冥。而一身之氣來朝。其朝絳闕也。諒非一朝便能化液。苟非聚之久而周。則如雲如霧之效不現。且必吾心冥。

十三日。眼。耳。口。舌。心。意。皆。清。淨。無。甚。深。義。舉。者。但。依。法。循。行。可。也。

十六日。無。我。無。人。心。如。止。冰。此。一。段。似。貼。性。功。一。邊。而。實。煉。命。家。脚。踏。實。地。之。奇。驗。焉。如。每。行。功。無。此。一。步。斷。無。成。就。之。理。其。法。總。如。初。步。行。功。加。以。一。塵。不。染。萬。籟。皆。空。之。志。行。去。自。得。此。真。實。境。界。如。果。到。此。而。時。候。又。久。其。去。大。道。也。不。遠。矣。

十二日。遍。體。常。煖。晝。夜。充。和。

功夫到此。去仙近矣。然其所以致此者。還從上文來也。蓋非可倖致者。

十三日。動。靜。不。二。和。光。同。塵。

至此已超出地仙之上。并非水仙境界。其所俟者。牟尼寶珠耳。殆非累行功圓者。所得踰及者矣。

以上十三則。名目尚矣。大約養生家之所宗者。行之者未得其訣。每有弊生。今據之。師傳。核之丹書。合而發之。名曰闡微。其言粗淺。其義精深。凡夫龍虎坎離卦爻斤兩之說。概不之採。從事斯道者見之。我知其必不鄙而遺棄也。

嘉慶戊寅仲冬月望日金蓋山人小良氏纂於雙工工次

終

### 上品丹法節次目錄

金蓋山人閱一得編定

鍊已存誠

築基培藥

坎離交媾

採藥歸鼎

周天火候

### 呂祖師三尼醫世說述序

文所以載道也。余聞世間有是祕文久矣。憶自弱冠時。得侍東籬老師於桐柏山。師奉  
 天人。年已百有十餘歲。姓高氏。浙閩總制高公。蓋師同宗也。巡邊過山。以三尼醫世說  
 問師。師曰。吾曾見於王陽明先生贊中書之內編。其門人王龍溪刻以傳世者。是義黃  
 以身治世之大道也。又嘗聞諸駐世神仙李泥丸。吾門下沈一炳曾三遇之。一炳嘗以  
 三尼兩字叩於泥丸。泥丸曰。此道傳自義黃。仲尼牟尼青尼三大聖人。闡以立教三家  
 之徒。各述其入門之徑。彙成一編。或曰說述。或曰心傳。或曰功訣。或曰功用。今散軼矣。  
 余昔聞於高師者如此。至乾隆丙午歲。十月二十六日。吾大師太虛翁。是日辭世。於先  
 兩日。授書一冊。囑收毋泄。其時尙遠。不務慎守。聽爲友人攜赴晉寧。久假不歸。乃卽呂  
 祖三尼醫世功訣也。歲己酉。浙督學朱石君先生。按臨湖州。進謁於右文館。始知先生  
 有是書珍藏。不以示人。頗疑有脫簡。聞金蓋藏本完善。以余爲誠實可信。囑往購取。不  
 得而返。乃示余所藏之本。係明代人手錄。有誠意伯跋。余擬錄之。適先生假裝。將按他  
 郡。匆匆不果。越四載。宦遊過雞足山。訪住世神仙雞足道者於龍樹山房。仙姓黃名守

中。西域月支人。元時進中國。久休雞足。故有是號。順治十六年入京師。求授太上三大戒於崑陽王律師。初無名字。自號野園婆闍。華言求道士也。律師以其身体中國有年。因命以華人姓名曰黃守中。迄今滇人咸以黃真人呼之。年已五百有餘歲。而貌若六十許人。雙眸爛爛。聲若洪鐘。案頭無多書。佛說持世陀羅尼經外。惟三尼醫世說述。核即東籬所見太虛神說者。乞勿與。請錄之。笑曰。母子歸而求之。誠訪二美得自集者。今非其時。姑待之。余因問曰。某昔得有呂祖三尼醫世功訣。為某大師太虛翁所授。未及體閱。為友攜去。此書如何。曰。余向亦有之。善冊也。他日亦必得者。余又問曰。先生營行是說乎。先生曰。時哉時哉。又問曰。聖如孔子。不以斯道醫世。何也。曰。聖人立人之極。行斯道於萬世者也。夫子之道大。不在一時也。且邨邨定鼎。卜年七百。春秋之季。其數已終。安知非參贊之神功。維持衰運。迺命於天乎。曰。夫子若以斯道濟世。當時應大治矣。曰。春秋之時。孽海甚深。殺運將啟。天故未欲平治天下也。凡暴殄之氣。足以致虛耗。淫泆之氣。足以致水滂。冤抑之氣。足以致亢旱。悖逆之氣。足以致兵刃。乖氣久鬱而不散。則元氣隔闕而不通。無位之聖人。能培人心固有之善。而不能鋤人世已稔之惡。師道立。則善人多。善人多。則可以維持世運。其自作不端者。天將聚而殲旃。非草布之

卷之二  
卷之三  
卷之四

士所得而治也。曰。然則斯道亦有窮乎。曰。良醫攻疾。必去其疾。而後元氣可通。子不聞老子之言乎。道大天大。地大。王亦大。王亦大者。溥海內外。百萬億生靈之所歸。有旋轉坤之權也。道與權合。則兵刑禮樂。革舊俗而新之。權足以去其疾。而奠安之也。有善而無權。豈能於凶人敗類。而亦安之。懷之也哉。世之為病有二。曰。人為之病。曰。天運之病。人為之病。戾氣所鍾。所謂自作之孽。不可活。惟有權者能醫之。天運之病。協氣可治。所謂天作孽。猶可為。惟有道者能醫之。然而天運亦轉移於人事。消戾氣於未萌之先。則天運亦應之。天運通。則元氣通。元氣通。則大化通。斯道仍大通而不窮也。在上之君子。則平地成天。於物一無所遺。在下之君子。則立人達人。於物亦大有所濟。以道醫世。不因世廢道也。況當

昇平之世。海宇乂安。上有大聖人以爲之主。道與權合。版圖之內。無有頑民。汚吏。釀災。皆以梗塞氣機。則此道法通。雖一介之士。亦有位天地。育萬物之能事。得襄贊於不見不聞之中矣。若五行百物之生成。偶有偏災小劫。行此道以補之。上合

仁主之心。下濟生靈之厄。有不如響斯應者乎。余之受教於黃真人者如此。至歲癸丑

遊洞庭之東山。休於朱氏。朱為吾山前輩九還翁弟孫。好文學。出示藏本二册。其一為文正中堂珍藏之書。亦屬謄本。而無名人手跋。其一為吾山石菴律師手錄於龍嶠山房。輯題於隱真黃祖者。文義更為明暢。殆雞足真人所稱詳善本也。因乞攜歸。其時未聞箇中玄理。妄期道成而後行之。遲至道光五年。蒙吾太虛翁詢呈昔授醫世功訣。又沐呂祖臨沙。洋洋萬言。玄理乃明。始悔師傳功訣。為友攜赴晉寧。迄今未歸。幸有雞足真人。謂必自得爰謹節錄沙示。又探聞見彙而註之。儒釋二家之說。則分引經義以補之。以未讀持世經故。爰附管窺七則。鈔成一册。詳述得書註書顛末。以祛無徵之惑。將以公諸同志。稿既成。或有見而問曰。是道惟存心濟世者可行之。若私心用事之人。亦可行乎。余嗟然起立曰。是何言歟。挾私則背道。必不可行。呂祖嘗降壇。誠諭曰。二氣之用。陽為德。陰為刑。動於私。即入於陰。中正慈祥則為德。邪忒凶暴則為刑。苟非利物濟人之心。而欲以吾氣引動乾坤之氣。則刑氣所召。間不容髮。天魔應之。天神殛之。其禍甚速。自取滅亡。歷劫不赦。悔不可追。祖師明訓如此。故學道者。正心為第一義。誠此。以為玩藝是書者鑒焉。時道光戊子年孟夏望日。嗣龍門正宗第十一代閔一得謹序。

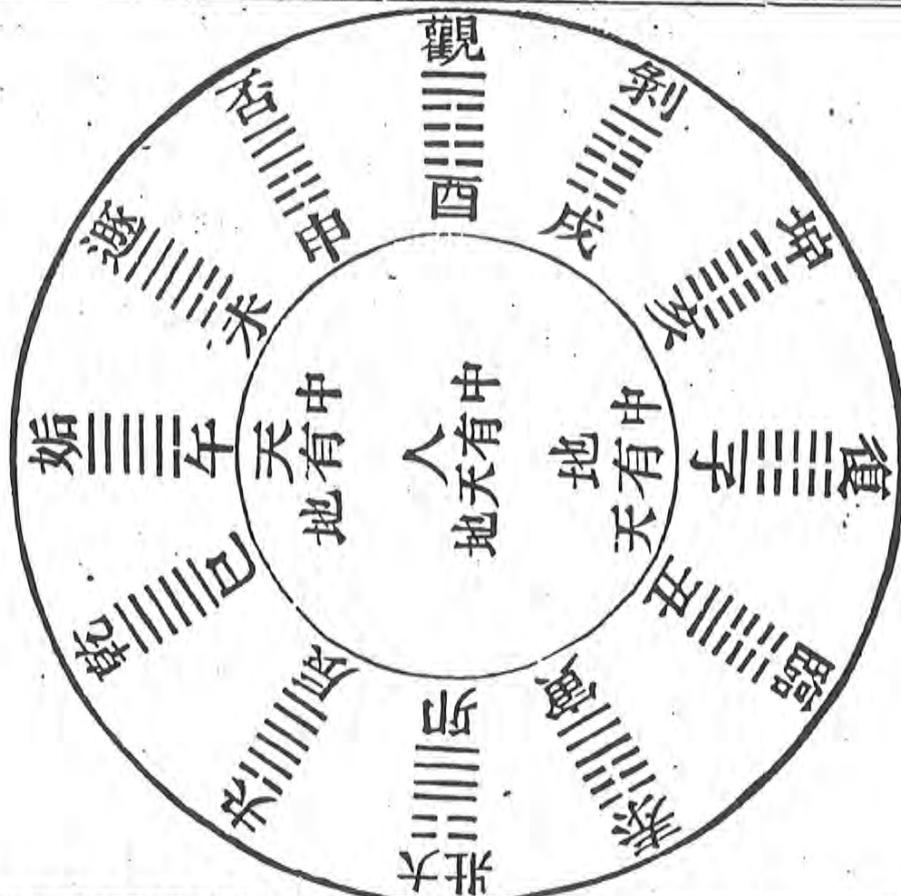
# 原序

歸安陶太定撰

太始之初。道立於一。確不可拔。而無所倚。堅不可破。而無所住。無貳無間。無內無外。靜而無靜。動而無動。剛柔健順之未判。而為至剛至柔至健至順之所由出。大生之母。大道之原。是曰真一。真一者。先天之精。活潑潑地。其發不可遏。發則通。通則為陽。其復則為陰。通復是氣之始。陽清則升。陰濁則降。清濁是形之始。故真一為生。天生地之始。體萬有而空萬有。無極是也。惟無。故無隔閡。無隔閡。故極靈極明。惟無。故無望無礙。無望無礙。故能屈能伸。人物得其靈明之理而為性。得其屈伸之氣而為命。萬物皆在性命之中。性命皆在真一之中。性命之外無道。性命之外無教。三教同出於一也。儒盡性以立命。釋見性而度命。道成性以復命。儒貫一。釋皈一。道得一。而其功化之極。則皆無遠勿屆。流行於四大部洲。而無所底止。儒家之道。至於位天地。育萬物。所過者化。所存者神。釋家之道。至於無住相。佈施。四維上下。虛空福德。不可思量。道家之道。至於萬物作而不辭。生而不恃。為而不有。功成而不居。其宗旨。皆無為而濟世。豈舍己而從事於世哉。

有生以來。人我同此一性。同此一命。即同此一道。形隔而氣通。氣通則性命通。極之天之所覆。地之所載。皆一氣呼吸之所通。道在我。則我為之宰。其始一物不有。其終一物不遺。而其妙萬物也。仍一物不有。斯道也。何道也。真一之道也。成己成物。皆道中之事。萬物各正性命。而後道之量於是乎全。遺世獨立。不可以言道。此醫世之說所由來也。醫世之說其本經全書。自有金簡玉函。藏在天府。世不概見。此書全部。尙有儒釋醫世說述。太律師崑陽王祖。聞諸異人云。儒燬於秦。釋燬於晉。世不可得而見矣。世所流傳者。特道宗醫世入手之則。蓋呂祖駐世時。得聞是說。闡述本經之義。授之法嗣。乃本經註疏。不是經文。故其文平近易曉。而於經中玄微功候。尙未述及。第就道宗醫世入手次第敘起焉耳。其大要。與儒釋兩門。雖殊途而同歸於一。故此書有三尼之名。且經呂祖昇證金仙後。嘗親印證於三尼者。是三尼在天之靈。宣說參天地。贊化育之大道。俾有志斯道者。聞而傳之。踵而行之。世世可登仁壽之域也。讀是書者。慎毋藐視焉。是書本山世有藏本。不知誰氏攜去。蒙呂祖降壇宣示。辭意尤詳。爰敬錄之。并數言於首。時康熙甲辰元旦日。嗣龍門正宗第九代。陶太定謹敘於金蓋之龍嶠山房。

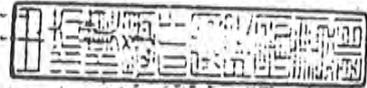
三才一氣之圖



陰陽消  
長。循環  
十二時。  
天地人  
皆在一  
氣之中。  
卦從時  
變。不從  
方位。

右十二卦。陽長則陰消。陰來則陽往。循環十二支中。各應其氣。以著陰陽進退之象。道有變動。爻位互易而成六十四。上下無常。剛柔相易。六十四卦。不出此十二卦中。推遷以盡其變。隨體察易。

### 呂祖師三尼醫世說述



龍門第八代赤陽黃律師謹題  
九代石巷陶敬輯  
十一代孫閱一得疏  
沈陽一校

呂祖師為太上門下關尹子嗣道曾孫。本唐宗室。姓李名瓊。字伯玉。避武后之禍。偕夫人金氏。隱於嵩山深谷。改姓呂。名曰岳。字洞賓。夫人歿。因號純陽。鍾離祖師弟子。元世宗勅封警化孚佑帝君。三尼者。孔子如來老子也。心印集經曰。青尼致中。仲尼時中。牟尼空中。三尼師師。文尼魏司。三尼克傳。文尼斯贊。宏敷教育。裨生化之源。此元始語。文尼之文。本經又言。純陽真人化號文尼。職司鐸化。故詔以三尼之道。敷錫於世。陰隲下民。呂祖師之統儒釋道以宣教。天所命也。是以寶誥。亦稱為三教之師。醫世說。乃三聖之精蘊。發育萬物。峻極於天。開闢以來。天下之道。無有大於此者。呂祖述之。以開無量劫。懷保惠康之化。所言入手之則。雖屬伎門。實不外始基於定靜。定靜乃三家同入之門。惟道宗功法。較為簡而易曉。故拈以示人。至於盡性知命。而功及於天地。則三尼同道。悉該於此焉。呂祖筆之於書。以授門下。歷代祖師寶之。藏

於梅島之龍嶠山房。地為黃隱真律師別業。今址猶存。地離雲巢二里許。金蓋之東麓也。是書原序為陶律師石菴著。其標題蓋出自隱真律師。曰呂祖師三尼醫世說述者。正以明是書。尙有三聖本經。呂祖述其意以教人云爾。

第一步說法

三三三壯

本易象。以明各步功法。非盡以卦氣時序言也。大壯利貞。大者。正也。內乾外震。乾為天。為首。震起也。故功起於此。帝出乎震。帝。太乙也。即真一之宰也。震巽特變為多白眼。目注腦則向上。故多白。謂當注視乾宮也。震陽之動也。意者。心之所發。陽氣之動也。

若曰。法先閉目。意欲目神。向腦一注。

質中書同。若曰者。明非本經。蓋本經簡奧難曉。呂祖述其意。若曰。如是如是也。陶律師本。無若曰兩字。次句有微以兩字。末句腦字下有際字。一注作存守。呂祖曰。存者真一。守者真元。真一是性。真元是氣。腦為髓海。又為天性都會府。猶天上之有玉清勝境。其境至清。高居星月之上。乃太無之天。能知存守。自能明道。

繼於腦中。向頂注之。林一錄不詳也

質中書同。陶本中作際。下句有門止兩字。注之作一注。呂祖曰。腦為人身玉清宮。元始所居。頂曰顛。穴名。首會乃三。元聚會之所。上接三天真。一向頂注之。真出感通。真元稟性。得見紅黃。若雨灑。下為驗。蓋真一無形。所可見者真元。真元者。真所生之氣也。一得按禮曰。本於太乙分而為天地。轉而為陰陽。變而為四時。列而為鬼神。其降曰命。其官於天也。太乙即真。一。天之宰也。首為人身之天關。故迎乾必於首。易曰乾元。曰首出庶物。乾為天。為首也。虞氏易義。乾為性。天命之性也。心目注之。即尙書所謂。顧天之明命。朱子曰。常目在之也。內典曰。大佛頂首陀羅尼。言慧光如。泊在佛頂也。又曰。斯隄。如來無見頂相。無為心佛。又曰。摩頂。令其開悟。言人之性光。皆在頂也。儒釋二家醫世。功法。以經義參之。與此書宗旨。重規疊矩矣。

此為下手第一步

質中書同。陶本每步此句有功法二字。呂祖曰。法。法則曰功。功用也。法先閉目者。目為我心。使氣神。法錄目神在天。即為苟畢二帥。其在人身。行則注於兩湯泉。坐則注於兩腰腎。閉也者。凝竚之義也。曰微以者。有以若無以之義。意為心神之號令。令出

三天白界。晝夜巡護。持善信。有感斯應。魔無干犯。洵是開闢以來未有之遭逢。造化幸甚。億萬世世幸甚。然貴有以身軀者。余訣則以得合真。為本。而功用總自胎息。一節始。余知道不終隱。故昔降說述。存於茲山之龍巖山房也。今更徹底宣示。未泄。汝曹應共懷遵。慎毋稍存期效念。無驗自驗。理如是。道如是也。呂祖之訓如此。有志斯道者。閱是書。必能發所未發。身體而力行之。三尼且默鑒之。此一得。採集呂祖遺訓。疏解是書之本意。上數條。均屬呂祖誕辰降示者。其餘強半採諸蔣元庭侍郎。纂刻呂祖天仙正宗內集。侍郎有跋。謂聞雲南五華山。藏有祖師醫世說經。似合內集所示玄義。歷訪未得。得則擬以冠諸內集。蓋必有要妙存是經中。道藏未採。缺典也。竊以侍郎所聞。或即雞足山本。得之傳聞。故有是經云云耳。蓋以陶律師原序跋之。決非經文。而謂呂祖醫世。亦誤也。識此以俟考。得謹識。

呂祖師三尼醫世說述續

讀呂祖師三尼醫世說述管窺附

歸安閔一得著

其二  
按醫世說。呂祖師奉教於三尼。石菴陶律師。謂是三聖在天之靈。宣說參天地贊化育之大道。祖師嘗得聞之。而述以示人者。其大旨不外即身以治世。是道非法。據管窺乃從三才源頭上立脚者。醫世經文。玉清之寶笈。蓋深奧如大洞玉章經。凡人難曉。非其人不可妄傳。故祖師不宣示本文。而第述其說。以示誠心學道者。又恐學者不知入手之門。故降壇之日。娓娓言之。謂當以參同悟真了命大洞玉經。化凡唱道真言煉心。然後以三尼醫世證果。則醫世經義。自可默會而行之。自有步驟。使世志士得其大略。誠以事之敬。以行之。從此上續三尼心學。累行積功。惠而不費。大而非誇。天仙之梯航也。竊嘗息心體會。即身即世。宜事培元。元培功乃進焉。其訣惟何。虛我色相。一我氣神。卵而守之久。則內外無間。神完氣足而精化。此身之神氣既旺。則所事得實。必無不濟而中止之虞。又久之。乃一絲不掛。身世兩忘。歸於太無。功後一歛。全復太初。而縮斯身斯

世於祖癸之中。悠然住手。斯時也。身世兩益。嗣則相力加進。自戒計驗計程。所當刻不  
者。身不可不端直。心不可不專一。行不可不堅不恒。置生死窮通於不問而已。

### 其二

憶昔事此。每到身世兩忘。旋現一境。上截澈清。下截渾和。虛無邊際。返而內照此身。世  
體臟腑。空無所有。但覺白者天如。黑者地如。且有激濁揚清之變化。流露於動靜之由  
寂而體之。下界靈現。歷歷布若棋局。更寂體之。又見熙熙攘攘。紛若明窗之塵。以是為  
機之徵驗。叩之呂祖。呂祖曰。向之初現者。三才混一之太極。繼而現於內照者。一身之  
太極。其後紛紛靈現者。是混一太極中。含世宙億億太極之玄影。統攝於一心之中。惟  
能體而勿滯。見而不著。日時行功而勿間。三才真一。感而下合。乃可中加作用矣。若未  
迎合真一。但當循是徵驗。益加虛寂其心。置此真元景象於不見不聞之中。庶不為言  
所障。久之自可冀得真一。喜汝不由想像而得。玄影印心。能不動念而加寂體。不負太  
虛保舉。汝其勉諸。今所得雖屬玄影。一得真一。便非玄影已也。然斯真一。豈得以歲月  
期哉。噫。玄影入腔。進功之階。汝其勉之。此為嘉慶十六年事。蓋以初步進功。必由之悟  
故識之。以為同志者先路之導。

### 其三

是道入手。現黑白。見升沈。是為消息。而總以自得為真。苟有心想像。便落幻妄。故以知  
見真一為宗。真一者。持之不得。體之則存。上所言者。乃是真元。元之為物。有一以持之  
內。則用以治身。外則用以治世。第本一氣。忽判成兩。輕清者上升。重濁者下降。此自然  
之道。而至人必究其所自。據理而論。靜以致清。動以致濁。而使之一動一靜者。非無補  
以宰之也。在人之宰曰心。心乃至靈之物。必憑一念以定。所謂志也。君子所以貴立主  
成賢成聖。皆此志之定力。知此則治心有法矣。治心之法。不外剛健中正四字。如何剛  
如何健。如何中。如何正。內問諸心。心自了了者。以有天賦之性在焉。中正性之體。剛健  
性之用。性即天心也。明此則存養有方。而中有把握。一得有志未逮。竊聞先師緒論。謂  
學者當遵唱道真言。以自洗刷。則心體大明。自能辨氣機之先後。氣機之滯。凡質之真  
也。虔奉玉經。而氣質自化。參諸參悟。不為喻言蒙惑。而七情皆歸一性之正。稟賦乃不  
於是。用志不分。以之醫世。出神入化。近則一家一村。遠則一縣一郡。推其極。則四大部  
洲。無不調攝於此方寸之中。消其災沴。則無水火刀兵蟲蝗疫癘。正其趨向。則俗無不  
化。人無不新。民安物阜。熙熙然如登春臺。小用之而小效。大用之而大效。道如是也。而

用之則存乎其人。人稟天地之氣。故通天地之氣。而能運天地之氣。人氣為天地二氣之樞紐。性命之功未圓。則氣不靈。性命之功既圓。而四大已空。則無所依據。以有為。故天仙亦讓其權於人。此人所以為三才之一也。

其四

要知天地無心。非塊然兩大也。言其自然之道耳。作善而百祥隨之。作不善而百殃隨之。皆自然之道也。而致殃致祥之柄。乃自人操之。而天隨之。是可見人有轉移造化之力矣。其故何哉。蓋從逆則凶。惠迪則吉。天本無心。惟人自召。聽其縱慾。則從逆而凶。消其戾氣。則惠迪而吉。轉移在人。而藉有轉之移之之人。一氣轉而人心皆轉。人心轉而天心亦轉矣。所謂寄者。非出而寄之也。三才一氣。原是一物。言其形則有三焉。氣以成形。各有所歸。是惟太極。輕清者自歸天。重濁者自歸地。乃各從其類。動而愈出。生清濁者。真元也。玄之又玄。妙清濁者。真一也。君子知而迎之。合同而化之。令各返夫先天。乃為得訣。斯真一也。羣居而不異。獨立而不孤。同得而分。各得而合。蓋元與一。是一非一。是一非二。離氣而言曰真一。合氣而言曰真元。天心之氣曰真元。真元之宰曰真一。真一即天心。天心無形。賦於人而有形。即真一也。真元有氣。藉心迎。藉一救。元天以真

一真元。儲有形。吾以真一真元。培有形。令各安泰。是曰醫世。是姓名之學。有為而無為者。盡心盡性。以致之。得驗與否。不欲人知。遠近久暫。證果之高下定焉。君子存心。合內外。以成其道。不計功效。況計人世之勳業哉。蓋以是為性分中事。一有所為。豈不可與言道士所以為四民之首者。以其有化民之責也。得聞是道。可不勉歟。

其五

是道也。當於定靜之中。寂審氣機之通塞。及既充和。一守清明之在躬。有性命合修之理。而醫世之用。賅焉。一得管學之竊。有所會。方其由心。注頂。由頂。達胸。奉元首。而啟乃心。明良之象也。及其由胸。達腹。奉天心。以暨下民。康濟之事也。以一身言之。則為通理督任之法。繼由下極。穿尾閭。循夾脊。透玉枕。上崑崙。崑崙泥丸。天雷一震。甘露沛。五臟清涼。斯時任督已交。天氣降而地氣升。照臨發育。含宏光大。品物咸亨。上下成泰。朝野不隔。而民親其上。是實其腹。而藏富於民也。地不受寶。上達天庭。膏澤洋溢。復下華池。駐護絳宮者。下流上通。所以致雍熙也。從而坤乾並迎。綿綿照注。俗化民新。濟濟盛哉。究其得致之由。中有真一以宰之耳。斯道也。謂之昇仙之寶筏也。可謂之醫世之神功也。亦可。然非致虛極。守靜篤。語力充足。則不可以行。呂祖曰。真不知存。存不至足。胸不

虛寂志念耳。所謂天下之本在國。國之本在家。家之本在身是也。愚更爲進其說。以爲身之本在心。心之根在神。神非虛不靈。非寂不寧。不靈不寧。神何克純。是以學尙虛寂。運道惟神。三代以後。人競功業。以爲有徵足信。適開機械詐僞之端。由是道運以晦。而世運日否。呂祖憫之。肇啟醫世一宗。我祖泥丸李翁。默相輔相。無如世遂澆漓。羣染汚濁。惟于億億萬億中得一我師太虛翁。宗承無替。克守虛寂。而行合中庸。不尙功勳。而因心則友。及至乾隆丙午。余始得耳食於玄蓋洞天之大滌洞。神人累莖。頭。默相證授。於不識不知之天。銘之心版久矣。茲特自愧學不如師。不克振無字之心音。傳之學者。纂此三冊二種。總名天仙心傳。後學承之。果能鎔一而神化。無不竿立而影現。揭其總持。不外虛寂恒誠四字而已。四字所宗。自完神始。卽以神完爲究竟之學焉。誠不過以神爲身世主耳。道光甲午。新正下浣一日。金蓋山人閱一得自序。

## 天仙心傳自述

師傅天仙工夫。余於乾隆丙午歲。耳食於玄蓋洞天。心契以藏之者。迄今四十有七年矣。屢述與人。食之者寡。天涯海角。已踏破乎鐵鞋。萬載千秋。徒勞神而久視。深恐委師傅於草莽。用敢壽口訣於棗梨。惟是初學之士。或心性未純。關竅莫啟。或情塵久攪。鋼蔽方深。法惟先事洗滌。繼事存思。存是精思倘有中阻。雖因後天物滯。究因雜念中肆。以致真炁隱藏。關竅閉塞。上士於此。惟有不事搬運。但崇止念。誓造自然。終始不貳。自還先天。身得晶若。故欲完先天。法惟一意虛寂。念中無念。自然後天氣。先天仍現。元炁仍行。身中關竅。豁然洞開。惟覺五色神光。億萬千聚。此係攢簇五行之質據。舉士不爲驚惶。不爲喜悅。亦全憑真一不貳。遂得凝然大定。純粹以精。仍以真一育養。功圓行滿。梵炁彌羅天地。元胚模範十方。謂其現而顯諸仁也。豈知其貫三清而上下太極本無。謂其隱而藏諸用也。豈知其乘六氣而周流。至虛不宰。坐鎮太虛真境。長爲無極金仙。謂其將昇證也。更何天階之可升。正不知我之爲太初玉清太初玉清之爲我矣。無如世尙逐物。得此簡易工夫。退仍惑而自悔。其病在自

嘛。萬緣放下一句。終身無從入手。即有不悔此句。但畧掃除片刻。自謂中已寂虛。遠  
 事迎罡一訣。闖入黃中。夾帶後天凡神凡氣。坐塞身中玄竅。何殊運水擔泥。填塞崆  
 峒仙境。縱使後來竭五丁大力以闢除。而泥水留痕。究難洗滌。即能洗滌淨盡。而發  
 鞭不停。日月云邁。其能抱道而終者。已屬吾宗之種子。若竟半途而棄去。幾同畏葸  
 而廢餐。可不憫哉。吾故以先師之心。傳錄傳於世。今將鉸諸木。而復以萬緣放下一  
 句。為學者再扣晨鐘。道光十二年閏重陽日。金蓋山人閱一得謹述。

# 天仙心傳

太虛氏授

閱一得纂

正文

內篇九章

師曰混化。天仙工夫。萬緣放下。身自寂虛。  
 爰引清鏡。承照常持。正維中下。罔或刻疎。  
 圓虛圓寂。圓清圓和。何內何外。何有何無。  
 化化生。生一付如如。還返妙用。如斯如斯。  
 成身內身。是名真吾。尊之曰宰。親之曰兒。  
 溫養沐浴。乳哺爾疏。功純行粹。還我太初。  
 自終溯始。語誠無多。惟喜混穆。切戒糲糊。  
 模糊混穆。相去幾何。一仍圓覺。一竟糊塗。  
 覺則成聖。昧則成魔。師訓乃爾。慎毋參訛。

片刻可圓。第恐不信不明而不恒不誠爾。

太虛又曰。人身難得。大道難聞。我師泥丸氏曰。汝既為人。先修人道。汝等要知。不修人道。如何合道。道無人我。中無意必者。故能常應常靜而能常湛者。心知止念也。念何能止。法惟勿逐勿聽而已。蓋猶雲掩太空然。法惟聽之。太空自空。無能為害也。古哲不云乎。不怕念起只怕覺遲。

太虛曰。我師云。人有幾等人。道有幾等道。我今不怕泄洩。為汝言之。世間人。碌碌庸庸。隨波逐浪者。眾生也。知修知省者。凡夫也。修知合世而法道者。人也。法道而化身者。道人也。卽身而醫世者。神仙也。卽世而化世者。真仙也。世身而合化者。天仙也。

我師問曰。汝今願為何等人。余乃跪曰。雖不敏。願學天仙。師始詰曰。願大不為妄。能者從之。然須痛掃聞見。往昔見聞。盡屬支離。皆為小道。所謂法繁而難成。天仙心學。既無卦爻。又無斤兩。澈始澈終。惟守無念兩字。得驗與成。付諸東流。念始歸一焉。聞叩首問曰。然則泰同契。悟真篇。道屬支離歟。師曰。汝自不悟。故爾從事不達。古哲蓋為不識世身一致而言也。今已洞悉其說。自宜神會旨趣。以行一身。何可釘椿而刻劃。古哲不云乎。得訣回來好看書。又曰。得訣回來可廢書。何可轉生疑惑。汝自昧我說耳。蓋此

一書。乃是魚筌。我向授汝之說。令以汝身化作魚筌耳。汝不卽身以漁。故有此問。汝今而後。但將身心渾照。繼須渾化。再繼渾忘。乃造自然。自會朝屯而暮蒙。且自合夫應星應潮。若仍按圖索驥。心何能一。念何能純哉。

泥丸氏曰。世間志士不少。類皆泥小而遺大。故為世囿。莫出範圍。我道以出脫為宗。故能一身世而鎔化。不可得而名。強名之曰混化。

太虛氏曰。世間志士大都修身以合世。造至卽世以化身。此後不復加修。故爾徒有出世之志。而無出世之實。所謂用盡平生力。一筋斗翻十萬八千里。原在如來手掌中。我宗不然。一息尙存。此志不容稍懈。其始也。亦皆修身以合世。繼亦卽世以化身。從而卽身以醫世。造至世化而巳。務必世身鎔一。由安而化。乃為究竟。故能跳出天地外。不在五行中。我宗立法如此。能造與否。不之計也。此願何願。內典所謂盡此一報身。同昇極樂國者是。道光甲午三月三日。金蓋山人閱一得。謹述於吳門贊化宮。

我宗功法。一準天元。中間雜有作用者。蓋以學人向自世尙入手。不得不假有作以致中庸耳。若未入世尙者。只從碧苑壇經入門。而致由夫白祖所註道德經。雲門朱祖所註泰同悟真兩書。歸宗於張祖金丹四百字。繫行於三尼醫世。致化於天仙心

傳救弊於悟元子前後辨證一書證明於陰符經立解正義泥丸氏雙修寶筏一書以上所事翻翻覆覆不過造致中和兩字耳其旨只是返本還元乃即所謂全受全歸而已

### 天 仙 道 戒 忌 須 知

泥丸氏傳上太虛翁述上閣懶雲氏撰張祖返真子訂

戒忌須知第二

迷不知止泥丸氏曰不知止則志無所立而趨向惑搖矣太虛翁曰學仙須得學天仙天仙為仙道之止知止則不為地水仙等則法迷惑而功用純矣天仙之學以學也專一修心為明知正天仙之心妙明圓覺真常寂生其大無外其小無內者行止坐臥或失此趣應即返照覺照稍遲便名迷止道程之所戒忌也要知我身非我身也無非此心之妙有而悟出自妙無者我則中真攝念復原自則我此身完固而此心始全儒門所云全受全歸知此修復古人謂之小知止以彼學者知覺運行純出理天猶藉覺照而純無者尚有分別火法之見也如能入法雙忘出無入有湛然常寂而告止者古人謂惟自度流天仙之民人是也宋可謂之天仙之止夫我天仙之心有視我身如世界者有視世界如我身者有一身世如微塵者有納微塵中藏億億恒河沙世界而身於億億恒河沙世界界在在無量衆生前或墜於法塵或墜於顯教策漸度人非

化於一方。積功累行。數十年間。功完行滿。上朝玉帝。不露天機。示死而去。人不知妙。不見其棺中無物。便以爲肉身成仙。亦有道未成。而避患。或用幻化之術。以拄杖衣履代身。其身遠逝。示其無迹者。亦非肉身成道也。太上云。吾所以有大患者。爲吾有身。及吾無身。吾有何患。所以脫幻身者。去其患耳。

問曰。亦有留形住世而不脫幻身者。何也。答曰。此亦不可一概而論。有道已成。功行不足。而留形立功者。有了命未了性。不能脫幻身。而留形住世者。若性命俱了。功行完足。猶戀幻身。不肯捨去。此名戀家鬼。神仙之所不樂爲也。

按戀家鬼。必是不明性學之頑仙。不惟性未了。而其命非天命之命。乃憑識神以固幻身一流。謂之了性命。是世論。乃爾。否或志成無上乘。非戀形。乃煉形。致無微妙幻形。乃爲全受全歸者。古哲有之。則不得以戀家鬼目之矣。此不可以不辯也。

問曰。了命不了性。猶爲幻身所累。何不了性而超脫乎。答曰。看當日所得乎師者。何如耳。果其始終通徹。了命之後。又了性。脫幻身而出法身。自不容已。或有僅知命理。而不知性理。只可爲陸地神仙。長生不死。雖要脫幻身。而不能脫。倘自知還有向上事。訪師問訣。明得末後一著。從有爲而入無爲。不爲幻身所累。身外有身。形神俱妙。與道合真。

矣。

問曰。無爲之道。乃上德全形之事。何以下德延命者。亦行無爲之道乎。答曰。上德者。本原未虧。靈窟未閉。若得真訣。一了百當。直超彼岸。故行無爲之道。而有爲之事。卽在其中。性了而命亦全矣。下德者。先天已虧。百病俱發。縱得師訣。不得直下純一。必須由漸而頓。由勉而安。到了命之後。與上德者同歸一轍。始可以無爲矣。非言上德者。只行無爲之事。下德者。只行有爲之事也。至於道之極處。有無俱不立。天地悉歸空。不獨有爲用不著。卽無爲亦用不著。其所言有爲無爲。悉是就修行下手處而論。不但上德下德者。下手有分別。卽男女修行下手處。亦各不同。

問曰。男女下手處。分別如何。答曰。男子下手之著。以煉氣爲要。女子下手之著。以煉形爲要。煉氣者。伏其氣也。伏氣務期其氣回。氣回則虛極靜篤。歸根復命。而白虎降。煉形者。隱其形也。隱形務期其滅形。形滅則四大入空。剝爛肢體。而赤脈斬。男子白虎降。則變爲童體。而後天之精。自不泄漏。可以結丹。可以延年。女子赤脈斬。則變爲男體。而陰濁之血。自不下行。可以出死。可以入生。故男子修煉。曰太陽煉氣。女子修煉。曰太陰煉形。

問曰。女子煉形。不伏氣乎。答曰。女子性陰。其氣易伏。而赤脈最能害道。其所重者在此。故下手則在著重處用功。赤脈一斬。氣自馴順。非若男子性陽。其氣難伏。譬如伏氣三年。女子一年可伏。果是女中丈夫。得師口訣。行太陰煉形法。三五年間。即可成道。其法更比男子省力。但女中丈夫。最不易得。不易得者。女子剛烈。須過於男子百倍之力者。方能濟事。若與男子等力者。萬萬不能。

問曰。大道不分男女。何以男女有分別。答曰。其道則同。其用則異。蓋以秉性不同。而形骸有別。故同一性命之道。而行持作用。大有不同也。

問曰。赤脈如何斬。答曰。赤脈。本身後天之陰氣所化。陰氣動而濁血流。欲化其血。先煨其氣。氣化而血返於上。入於乳房。以赤變白。週流一身。自無慾火炎燥之患。慾火消而真火出。從此穩穩當當。平平順順。保命全形。自不難耳。

問曰。金丹成就。吞而服之。女轉成男。老變為童。此事有否。答曰。此言其理。非言其形。女子成道以後。剝盡羣陰。變為純陽之體。與男子成道相同。故曰女轉成男。老者成道以後。復還先天。成其純陽之體。與童子圓滿相同。故曰老變為童。非言其變幻像也。

問曰。道既不關乎幻像。何以六根不全者。不授道。答曰。六根不全者。名為廢疾之人。乃

無用之人。道為天地所貴。竊陰陽。奪造化。是大聖人之事。彼廢疾之人。安能作此驚天動地之事。不能作者。非不欲作。乃形有所限。氣有所塞。若付大道。必將有用之寶。置於無用之地。決遭天譴。故不敢授。果六根不全。而行大功大行者。則指以性理小乘。使其修來去之路可也。至於金丹大道。決不敢授。此中秘密。惟聞大道者。自知之耳。

問曰。亦有六根全。而不得命理。僅了其性者。彼豈不知有命理乎。答曰。命理。乃九還七返。金液大還丹之道。萬劫一傳。若非真正丈夫。抱金剛之志。負聖賢之姿者。不能得。而真師亦不敢傳。即強欲傳之。暗中鬼神阻擋。蓋以其人非載道之物。傳之匪人。泄天機也。若性理守中抱一之道。即中下之流。德行之士。不妨度引以全形。蓋以性理。乃自有之天機。無竊取造化之說。不大關係。然非其人。不得妄傳。大抵學人上智者少。中下者多。故祖師以性理度中人。以命理度上智。因人而立教耳。亦有傳授之師。僅知其性。而不知其命者。亦有學人僅得其性理。而不知其命理者。不可一概而論。

問曰。金丹大道。萬劫一傳。不幾絕於世乎。答曰。所謂萬劫一傳者。是至尊至貴。不敢輕傳之意。故古人成道以後。不得其人。數百年在世。混迹。必得其人而後去。如正陽得純陽。純陽得海蟾。重陽。皆數百年。始得其人。古人謹慎如此。其不得妄傳可知矣。紫陽三

世。甚有尊墜精靈者。禍流肆蔓。道祖渾厚。僅以淪入鬼趣。慨之然念女子。從一而終。失身莫道。元虧難修。何可誤墜。是乃人禽所由分也。一切痛久矣。幸沐道祖委刪訂輯。爰離剔之。一循西王母女金丹訣文原本。參增玉清神母口授大道玄影。輯成九則。錄呈鑑政。道不終隳。仰蒙申改。題曰西王母女修正途。冠以女真九戒文。共成十則。並請發明玄秘。俾知女子修真。地道無成。而代有終。原有參贊化育之大道。大可身體而力行之。統沐慈准。便宜受授。從此女宗。不惟不墮歧途。且易直登天闕。道運之當重振也。敬立歡忭。拜序於武林煥彩樓。所以誌幸也。全真正宗道孫孫貞。一百拜謹序。

西王母女修正途十則

呂祖師申政重題 大師沈一炳授 受業 閔一得註  
孫元君選剔重述 沈陽一枝

若曰。按女修。應受九戒。戒律曰。行持不退。大有利益。戒果圓成。不經地獄之苦。生逢十善之家。名登紫府。位列仙班。今頒女修正途。應以九戒戒文為第一則。文曰。孝敬柔和。慎言不妒。貞靜持身。離諸穢行。惜諸物命。慈愍不殺。禮誦勤慎。斷絕葷酒。衣具質素。不事華飾。調攝性情。不生煩惱。不得數結。赴齋會。不得虐使奴僕。不得隱善揚惡。以上共九戒。能遵。方可受持。其途。蓋以所頒。至珍至貴。不戒授受。為鑿天寶。授者受者。一體受罰。慎之慎之。

謹按全部。則則皆冠若曰兩字者。文成於述授之手。乃代西王祖母金口口宣記者之詞。是猶佛經冠以如是我聞。道經冠以道言之義。又按此則。則中九戒文。前人取冠於第一則。則前乃在淨身淨口淨壇等等文列。呂祖申政全部。始將戒文加以申說。纂作正文第一則。從此道不輕傳大義。開門見山矣。

若曰女修正途第二則。題曰本命。蓋言女子。陰質也。月象也。當十三四五歲時。元炁充足。真血盈滿。有陰中之一陽。月圓之光。正旺。至天癸一降。元炁遂破。真血遂泄。若到婚嫁之後。或生男女。元炁漸損。真血漸虧。雖月月有信。水復生。即月月有信。水復傷。女命難修。在此一著。女欲保命還元。須尋修訣。得訣以修。功成甚速也。題曰本命者。蓋以女命還在天癸。天癸不化。命何能保。還元無日。無如修訣至珍。故以九戒文為第一則。而以本命文為第二則。先性後命之義。進體此則之下。接曰性原。蓋言修性。正以保命耳。謹按全部。除去第一則。出自呂祖創發。第二至九則。皆屬不二元君重訂輯成。復經呂祖手政者。意在明顯。故措詞從達。恐復因文掩義。貽誤後人。見者切勿以文欠古雅。疑非仙筆焉。至如第十則。全經呂祖發出。蓋自申准以後。而續編政者也。

若曰女修正途第三則。題曰性原。蓋言女子。水性也。花質也。時當年少。知識已開。即宜自飭。毋任戲遊。兼戒奔馳。於斯時也。自有。點初經。含於內牝。如星如珠。乃是先天至寶。藏於坤腹之上。位在中黃之中。女子斯時。若知潔性。不看淫戲。不聽淫詞。舉止幽閒。動循內則。靜則釋如。則此一物。得附性天。便成元一。不變赤珠。不化天癸。無如凡女無知。童性喜動。或隨嬉戲。或逐跳奔。不無氣動心搖。精神內亂。真炁不固。則此星星天寶。

汕然融化。其熱如火。奪門而下。破扉而出。踞世名曰天癸。際此以後。縱或守貞不字。總是凡女也矣。此無他不識性原之故。志欲修還。惟自下則修起焉。

謹按內牝。即是牝戶。以下又有泉扉。亦名牝戶。故以中黃之戶曰內牝云。又按初經命寶。不失知修。則附性天而化元一。古之聖女。有行之者。大士天妃。此明證也。世間不乏慧女。可惜內無仙父母。外無聖師友。千慧千墮。悲夫。

若曰女修正途第四則。題曰修經。蓋言女子。天癸已下。真炁已破。真血已虧。不事修經。真血日少。真炁日虧。縱欲精修。有何益乎。丹書曰。竹破須將竹補宜。其訣惟何。凡有月信者。先斬赤龍。無月信者。又須先復而再斬。究其起手。皆用周天之法。於子午二時。跨雀而坐。葛線放下。叩齒七十二次。以通肺膈二穴。次用兩鼻。微微呼吸三十六次。以通周身血脈於斯時也。誠恐炁從下泄。必須雀跨。加勁毋任放鬆。須以兩手分叉。臍下扉上。以意往後。向上而透。約行三十六息。再以兩手作托天。必須分意存在尾闕。導炁後達而升。如是約行三十六息。再行緩托三十六次。急托三十六次。則自覺尾闕氣動。有騰騰上升之機。趣如是後。可將兩手放下。仍叉兩腰。加用兩肩。往上直登三十六次。則自覺夾脊雙關。肺膈等地氣勞動。升而或有塞阻處。加行咬緊牙關。意存後頸。往上直

提三十六次。則自覺玉枕泥丸皆通矣。如是後方用下唇包住上唇。唇微微著力。則自覺泥丸之氣下到鼻中低處。其時只用舌搭天橋。無須著力。須以意存舌搭之處。甘露自降。乃於鼻中微帶縮法。以意送露嚙下。直降絳闕。存留片刻。方以意導向後退降。須分。左右。達存兩腰。各旋三十六次。再以意導分向臍輪。左旋三十六次。右旋三十六次。則自覺滿腹通暢。於斯時也。兩手仍交臍下。扉上。以意分導。乃是左右同刻。齊提三十六次。則自覺有一點點入子宮。則須若存若忘。片刻而已。此字修經之大畧。箇中尚有無上活法。此字未可言也。然不外夫寂虛而視一句云。

謹按部位。子宮即內牝。蓋即男子之玄竅。丹書曰陽曰玄。陰曰牝。合而言之。是即老子所謂玄牝之門。黃帝陰符經載之奇器也。曰奇器曰玄竅曰牝戶曰子宮。名雖有四。而穴則一穴。謹按此則之以子宮言。蓋假人事以明之。然可見聖胎凡胎。皆結於此。又按不外夫句。蓋言有消息可體行。慎毋大意云耳。

若夫子宮體得一陣熱。蒸盤旋。此時泉扉更宜緊閉。莫教放鬆。得有逸趣。最忌念起。稍有戀情。便致偏體酥麻。非惟急宜定情。仙凡從此兩分。

言當緊閉。不可大意。扉閉稍鬆。真炁扉泄。下文云云。則更危矣。蓋以其時。扉內必有

非凡震癢。再經提閉。則此牝內必得非常逸趣。不加定情。必致偏體酥麻。溜入情海。雖欲定情。恐不及矣。故曰仙凡從此兩分。大師太虛翁曰。法惟良背。厥情乃定。否則扉必洞開。精漏若注也矣。惜哉惜哉。

於斯時也。急須息心多時。寂俟子宮安靜而已。蓋即魏元君寶歸北海安妥妥也。雖然。尙是黃葉之止兒啼。切莫認作結胎云。

謹按覺海即南海。則此子宮即北海。而位卻在中極中黃之北。蓋即周易黃中通理之處。乃以前後為南北。不以下上為北南也。況有魏元君句足証乎。故必寂俟子宮安靜。乃可停功。竊按此則。是有赤龍而修。修至龍斬以後等等功法。大宜靜體以行。一魯莽功盡廢。故曰仙凡從此兩分云。又按此則。乃是全部回影。所謂還元返本。造音至結胎。玄景已具。第是則就一身之天地五行。煉而還返之至寶。尙屬小還小返。大可日行時行而得。丹書所謂一粒復一粒者。是此至寶也。此則故以黃葉曉之。然於收取煅煉之訣。引歸安妥妥等處所。乃是完完全全一部大還玄影。大宜體識。志音

切勿魯莽看過。

若曰女修正途第五則。題曰復還。蓋言世上女流。有年至老而身未淨者。有年僅四十。西王母女修正途十則 第五則

五六而龍已云斷者。皆當修致還元。一如處女樣。此功此法。即前四則內之功之法也。但以往上後提者。改為往前下注流歸溪海。應嚙甘露。只許嚙。留關不許下透。加用手摩乳溪。左旋三十六。右旋三十六。覺此關溪現有溶溶趣味。再加分摩兩乳。緩摩三十六。急摩三十六。先輕後重。亦各行三十六。共成百四零四之數。自覺兩房及溪之中。真蒸網縷。得有涼液如泉。出自雙關。湧歸南海。息心俟之。毋許心後分注兩腰。只許於中宮萬緣放下。而卻絕不用夫引導等等。隨機散布而已。自覺偏體極清極和。如是行持一日不間。弱自漸強。衰自漸壯。老者亦漸還少。而面有花色。兩乳漸收如處子。中漸結若桃核。如是百日之內。定得天癸色。若胭脂水。三日之後。即行四則內功。一毫不加不換。赤龍又自斬矣。然以得見現日月而現若雙環。乃為真得云。

謹按道典言有年老婦女。尚有信水。水非信水。乃是飲食之津。是經民相火烘而成。不歸肝脾之物。或變腸紅。或變赤帶。或成倒經。皆此物也。症皆屬虧。故與先期而斷。同用修復。一如處女樣。後方可從事斷龍耳。又按得見見字。當從現韻讀。蓋此見作現韻讀之。見乃是現兆。惟心寂體乃可見也。現若之現體之即見也。按此兩字。義有淺深。不可魯莽讀過。

若曰女修正途第六則。題曰乳房。蓋言乳房上通心肺之津液。下澈血海之真汁。煉得乳房如處女小兒形。便是女換男體。其功法不外四則五則者。女子以血為本也。而此則題旨乃在煉赤返白。又患本虧。故有煉液化血一著。化液成血。莫如露露留關。神注雙關。關內舊積泥去液。油然溶化而溪歸海歸。血生必旺。其中精義。乃在第五則內。若欲化血返白。莫如意注溪房。口齒緊咬。加意虛寂心念。蒸自歸溪達房。加用兩掌分揉兩乳。先緩後急。先輕後重。共行百四零四蒸聚倍旺。加意後退。分注兩腰。更以目神分率蒸旋左右。共成七十有一息。必得蒸烘若炙。更以意導繞輪。不計其數。必得下極若涉。則此赤化新白。必自化氣。穿闥升春。踰枕透谷。斯時內現三山玄圃。不如淨境。急須從事忘忘。忽又冥冥成夜。我自寂守久之。必自得。有電掣雷轟。露灑若注。華池充滿。嚙不勝嚙。油然降關達臍。偏體清和。吾仍寂體以視之。如是百日不間。兩乳中壯者。不如小子。兩乳中空去者。實若核桃。一如處子。究其得如小子。乃從化白功足。得如處子者。功從化赤功足。吾宗遵行得驗者不少。著有詩詞者。鳳姑也。茲堪採以作証。其詩曰。左日右月一陰陽。關泉內運名運正。若欲陰陽歸日月。手把真火揉雙房。受者勉諸

謹按雙關。位在脊前宮後。關內有二穴。人身泥液之所貼。左曰腎。右曰盲。藥力不能

到真炁不自至者。泥液踞禍一身。造化生人。乃為設關以護心。故名其處曰雙關。夫液曰泥。似液而非液者。本屬飲食之所化。津類也。乘氣著肺。散布一身。以潤經絡者。此一物也。身內真炁旺。物經則化。為用無窮。真炁若衰。物經不化。流注臟腑經絡。亦不為害。惟適感至陰。陰炁乃成泥液。似精非精。壅塞炁道。而被注留最多處。雙關下極兩地。留禍最肆。莫如雙關。蓋以真炁不自至。故其聚積。若崑陰水雪。歷經三伏而不化。雖有已上音幾土心正。以防以護。神旺則安。神衰則危。古哲知之。故有聚神烘關一訣。而世罕得聞。知而行驗。載諸詩詞者。其惟鳳真。茲故取以印證也。然考鳳真。遵行得驗。還仗先事虛寂心念一訣。惟能虛寂心念。故得神歸炁旺。加以注溪揉房工法。始得泥液鎔湧出關。達洋承煉。是得有無相濟之妙用耳。又按乳之左房通肝。右房通肺。溪則通心。通腎又通脾。故宜刻時觀注。然於平時。只須有意無意。以持之。蓋以女子命根。根於心。義得坤卦中爻而成離。伏有真火。然血以涼生。血旺而神安。故宜倍加虛寂。原是治病養生。復元成道之要地。第當行得清靜經三觀觀法。為妙耳。

若曰女修正途第七則。題曰玉液。蓋言男子清靜入手。功到運徹河車。真精保足。不出

玄關。逆流至頂。露灑天谷。沛下華池。亦名玉液。然以得到陰神出現。魂遊玉府。魄朝帝兵。圓光罩頂。潮湧玄海。響激玉清。乃真玉液之丹。還古真名曰醍醐灌頂。若夫女子玉液。乃是赤龍液。化白風髓。厥髓充足。乃可從事逆流。不為虛行故事。箇中功法。雖不離乎四則之所示。而妙義須循六則。蓋以能如是。方能用用無窮。是即前賢所謂一粒復一粒。用取豈有竭。得到真種子。此事還當力。然其致足致得之由。總因克事虛寂心念。受者勉諸。

謹按此則。當引翠娥仙子自述一則。註之則曰。余昔從事還丹法。用人忘其人。法忘其法。入手時至則行。故能吾忘為我。但自今斯明斯。指此還丹大要也日忘其日。時忘其時。一旦天地亦無久之。而吾忽醒如悟。如寂聽寂視而已。然竟渾忘何事。而事也。但覺炙如焚。如而後現有脂如油。赤龍液化白風髓也無際無涯。若有聲。若無聲。時流時止。載激載噴。有時而懸若雲練。有時而淨若冰湖。時非一時。處非一處。目不為眩。神不為疲。忽於箇中。見見聞聞。卻足迷性者。吾於斯時。尚克自警曰。毋為物誘。又忽覺曰。逝者如斯。蓋可隨指而氣使者。將起試之。忽又覺曰。天地與我同體者。返身內省。吾身諒亦同然。理果外然。內亦然。則必內然外亦然也。於是反躬自

省吾無有我。寂體久之。我乃現焉。然欲深入內省。絕無門竅。遽然如夢覺。覺此身中。中下下極。火熱如炙。聲發如雷。風聲潮聲。起自箇中。倏忽之間。穿閣升春。透枕達谷。如注甘露。乃由鼻落。華池水滿。嚙不勝嚙。而時不半响。已造音液湧南洋。尋將注腰。繞臍。以鎔以冶。天地同體。外然內然。其信然矣。我於斯時。竟循常序。功竣乃退。云云 證印事是功法者。

若曰女修正途第八則。題曰胎息。蓋言胎息。至道也。天梯也。女子還丹以後。精氣充足。與男同體。不假胎息。還虛無日也。夫此一息。功用無邊。而訣修至簡。然非盡人一成。其中大有差等。是非造物有以主之。造物亦自因物成物也。方人假寂以尋息。鼻無息也。無虛也。朝斯夕斯。一朝摸著祖竅。竅自洞開。不招也不拒也。翕然息與鼻合。浩浩兮無涯。冥冥兮莫測。不知祖是我。我是祖。一鼻呼吸。古哲名曰胎息。然此竅中陰陽五行。天地人物。皆生於此。息隨機感而機應。自成天水地人神鬼六等仙眷者。訣惟虛寂致極。德合真一而修。成天仙。德合玄一而修。成水仙。德合貞一而修。成地仙。德合精一而修。成人仙。以下二乘。德合情一而修。偏陽成神。偏陰成鬼。善人之證果。未可得謂真仙也。

差等致如是。種在機感機應。雖曰天賦。豈非自取。受者勉旃。

謹味則說。胎息一功。真至道。真天梯也。敢不勉旃。

若曰女修正途第九則。題曰南無。蓋言女修大成。無如大士。乃苦行去薰修。修證佛菩薩。其得力乃在南無二字。二字之中。蘊藏玄義。惟能體守此身。即佛。猶如一座島。裂七級浮屠。安鎮普陀巖上。座前有個紅孩兒。乃是識神領袖。大士一任他東參西參。參到五十三參。參參見佛。公案了了。繼憑南洋龍女。捧獻自在玄珠。乃用紫竹林隔住。旋任白鸚鵡上下飛舞。手持清淨瓶。插住楊柳枝兒。收取自然甘露水。穩坐普陀巖上。用哆囉之法。以一唵字。放在真意之地。收得至寶。放在魚籃之中。念伽囉伐哆。將一切娑婆。縱在南海海中。由他波浪滾滾。俺只自在觀自在。此一部大法。卻少不得第四則內功。尤當息息出自上則。則自步步步返真虛真寂。功圓行去滿。乃得與大士相視而笑。穆如釋如也矣。受者勉諸。

謹按此則。純以化工了化機。只許意會。毋許饒舌。但自懇懇懇懇於南無。體守此身。即佛。活活潑潑。無住無所焉而已。

若曰女修正途第十則。題曰愼終。蓋言女子。坤德也。地道無成而代有終者。是亦應行

贊襄化育於光天化日之下也。而功仍自虛寂入手。不費分文。不勞絲力。坐而致之。人莫知之。而德參造化。是蓋卽身以醫世也。而功純以調心虛寂爲用。調至胸懷清靜。而天都泰安。調至坤腹通泰。而閭閻富庶。調至四肢通暢。而四夷安靖。如是體調而身安。身安而世治。響應如是。故能一刻清和。卽有一刻實德。雖不見效。而效自有焉。第恐素學未淳。三山不貫。蓋未有一身未濟。而能得濟世才也。詎惟朝斯夕斯。人一己百。人十已千。雖愚必明也。受者勉諸。

謹按此則。乃是西王祖母準重頒授全部。不二元君。乃遼玉清神母口授醫世大道。轉易普傳。未則以殿唐則未。信屬開闢以來。未有之曠典。呂祖謂爲造化幸甚。元君謂爲道運之當重振。其有厚望於後學如此。得願得見是書者。互相勸勉云。

西王母女修正途十則終

泥丸李祖師女宗雙修寶筏

太虛翁沈大師述并註

受業弟閱一得謹重訂正

女功指南

第一則

泥丸氏曰。女功進步。初則止念。繼則調心。念止心調。便可從事按摩矣。法忌避炎就涼。蓋女以血爲本者。其性偏陰。陰性喜涼。不假按摩以微行氣機。則易淪入純陰。陰則涼。涼則水如。不加以動運。釀成痰凝血淤等病。而功難行矣。然須從止念調心始。女屬地。而地藏真火。火伏則吉。火發燦金。不調而運。金遭火逼。則有翰音登天之象。故女修訣。惟從止念調心始。止念調心。功不厭多。亦不忌久行者。靜中有動也。

太虛氏曰。念止則氣純。心調則氣和。續行按摩。則有陽發之機。虛或機鬱躁生。故復示戒。且凡女性喜涼惡熱。而初得止念調心。和趣中。或遭機鬱躁生景象。必起提灌真陰之念。此純陰淘聚之由。蓋靜則陰凝。不動則陽鬱。初學必有此弊。不知推究發躁生煩之由。遽求得涼快一時。誤矣。必須加功用運。運氣機之法。氣行則躁自釋。不

悟此而求效。適更增病。此又痰凝血淤之所由致也。故切戒之。法惟續事按摩者。正以杜斯淤凝之賢。又以人情樂功喜進。或致按摩過猛。地火焰騰。凡火從之。則有燥金之弊。故有翰音登天之戒。翰音者。酉禽也。逼之極。則飛走上登。故又申說止念調心之妙。蓋示此則為女宗澈始澈終之要訣云爾。

第二則

泥丸氏曰。女子精修。以陽旺為始。而以陰格為終。此法至秘。知者鮮矣。迷者循修男訣。智者趨向禪宗。亦克自證一果。得有立亡坐化之效。不知仍淪鬼趣。離道遠矣。蓋女以血為本者。血旺則精盈。心涼則生血。古云。液血之煉。血精之化。還仗神清。血無液化。液失神烘。液泥去成痰。流注脾胃。蒸升著肺。散流經絡。百病猶生。五臟被災。六腑遭厄。故古丹訣。必先息心。心息定而神清。心斯涼矣。故必當俟心涼。液湧然後念注。乳溪加以用手旋摩。務使氣機洋溢。次舉兩手分旋其房。亦惟俟此網纏週繞。更覺煖氣後烘。雙關得有烟燄勢。迤透關滿。關泥液分注乳溪。一如泉湧。旋以真意。導入南洋。寂而守之。約有四九之息。含意一鬆。覺此箇中。油然而降。分注兩腰。左右盤旋。各約神息四九之數。乃一意引聚脾輪深處。緩旋四十九。急旋四十九。察吾尾閭煖。炁後穿如或勢。緩可

用提縮二便法。自得穿尾升脊。上過崑崙。降注泥丸。覺此泥丸寬廣如海。自可停留涵育。既而降注華池。絳闕。大地闔浮。露珠沛灑。混忘所事。但覺恍焉惚焉。不呼自呼。不吸自吸。不提自提。不嘯自嘯。此中滋味甘香。氣神充和三田一貫。已而玄況四塞。急須內顧。順將萬緣放下。旋覺身虛若谷。大地亦無。隱隱涼氣襲人。網纏四塞。忽復霧散雲收。下現性海。碧波澄如。我總一念不動。忘境忘情。忽現金光萬道。細雨如珠。隨光下注。左旋右轉。化成皓月。浮沉晶海。遽然如夢而醒。泥丸氏曰。此際即須內省此身。斯時以氣爽神清。遍體和暢。為得則全身照凝。片時以意注。化覺得此中恬泰是矣。遂復摩手。摩而運神。繞腹雙聳。轉輻俱各共行四十九息。徐徐扭腰擺灑。膝腿坐點。趾尖各行二十四息。而止行之百日。日行三次。無間。天仙根基立矣。

太虛氏曰。此則大略。古名上天梯。大道丹訣在是。祇欠末後大著。後之學者。務先熟讀字字體去。息心默會。口上百遍。則行功時。如入熟徑。不為境迷。從或現象稍異。而層次井然。切戒學者。持作西遊記看過。蓋男子丹經。汗牛充棟。女子丹經。世少全冊。得如金華直指一十八則。闕不傳之祕。得此指南。以合參之。坤道天仙祕訣備矣。若僅得夫直指。地仙人仙而已矣。

第三則

泥丸氏曰。男子雙修不用鼎。用鼎終非得道人。添油小術非真訣。真訣三才為一身。女子雙修總一般。無含三有育成丹。箇中真一如倉粟。造化為爐熟任餐。又曰。可知世有無遮會。種子原來徧大千。假個壇場作爐鼎。虛能去後失真傳。又曰。吾說此偈。天龍八部。應各驚駭。謂吾饒舌。恐遭支罰。而我暢言之者。蓋承玉清神母懿旨。謂惜大道絕傳。曾救不二聖姑。鄭重宣示。口以授我。意在直泄。毋復假名易號。重誤後人。其說曰。孤修非至道。同類自相須。身外有身者。形忘堪事諸。其訣曰。乾元得自頂。坤元失自牝。人元徧大千。三元一心領。不外心寂虛。不外身無梗。動靜合真常。我無元自併。元併一亦併。一元即情性。情乃性之元。性為才共稟。能無元一化。自超無上品。是乃玉清神母之懿旨。不二聖姑之口授也。能者從之。

太虛氏曰。同類相須。太極之理。是即所謂二五之精。妙合而凝也。悟真內外。全部參同。所言只此一理。世人誤會。乃有三峯之穢行。今得師訓。千百載心傳始白。炳何幸而得授。炳乃太虛為派名也世何幸而得明。是為男女正宗。末後大著。第非具有慧力。鮮克有終者。炳味宗旨。法惟無我。乃能無物。物我兩忘。真一乃現。真一已現。循一以持。一自

相締。化化生生。無窮無已。箇中皇道。莫如無遮佛會。丹書所謂生龍活虎。徧滿虛空。炳於斯會見之。然須一循古制。乃無悔吝。以斯會也。其義至密。而迹至顯者。切莫誤會。夫所謂密。密在一心。有得有失。人莫得而知者。是。其所謂顯。顯若市聚。行行止止。纖毫無隱者。是。惟其則法乃爾。故能不為世忌。哲人之心苦矣。哲人之見遠矣。

第四則

泥丸氏曰。然古聖有云。凡質不化。了道無期。功行不圓。證果無日。躡等而進。適證歧迷。不圓而證。下品小果。學者懷此慈示。須預煉得法身堅固。則有受煅之基。此基不立。未可與言上則也。上則所事。純是化工。而步步起色身。是乃寓虛於實。即質致虛之作用。天仙功法如此。

太虛氏曰。法身者。身外之身也。夫此一身。非存想所得有。非法煉所能成。其訣。則借假修真。其加修。不外色身。訣惟煉此色身。內外真白。是身非身。非身是身。所謂功舉則身無。功停則身有。方其無時。一切寒煖覺非我。一切痛癢覺非我。所謂覺而勿著者是也。如何得能。法惟神宅虛無。身不為身。則能之。能誠真一。一外皆幻者。更能之。如是煉至無遠無近。無內無外。則更進矣。加修至夫無去無來。無入無出。則真造夫

無遠無近。無內無外也矣。再能加修。夫無起無滅。無動無靜。斯真無去來出入矣。如是。則已具法身淨境矣。然不外於色身中討之。

第五則

泥丸氏曰。真陽之言是。真陽太虛氏之說。泥丸氏所贈也。如是精修。法身自具。如是不退。身外有身。汝須知古哲。必藉末後大著。以了道者。乃是了道中之捷徑耳。蓋以一身之真陰真陽。有限。從而煉之。不外後先互煅。平時煉得此訣。非無日增月壘之效。無如一身後天凡壘。亦有日生月增之勢。縱能勇於精修。而遭大厄者。古今不少。良可憫也。無他。總緣一身之真先。多寡可計。而一身之偽後。滋長莫測。況修不自童真。沾染破敗。人人難免乎。汝於此。可為世人懼矣。

太虛氏曰。飲水飲湯。冷煖自覺。苟其法身已具。所謂調護之訣。收放之宜。無勞訪得者。固已有內驗足審也。卽或法身未具。所謂調護之訣。收放之宜。亦祇宜於一身中尋其消息者。亦不外乎寒通升降。寒溫燥潤也。於此而施其則法者。夫豈外乎寒者通之。寒者溫之。燥者潤之。循環顛倒於其間乎。其大旨。以專以柔。不為物誘。調其心炁。一其氣機。知此身為寄器。凡夫按摩提縮。與諸存運頻加者。不過靈活其氣機焉。

而已。苟其氣機已靈且活。法惟專柔為主。念起卽化。一收卽休。慎毋騎牛覓牛。收不知休。是名頭上安頭。卽如通充升降溫涼平潤等。驗得之。皆忌粘滯。亦猶收當知休之義耳。準此以修以養。萬無脫斃之虞。炳見如是。

第六則

泥丸氏曰。然。汝言是。女之神飛。男之精泥。去皆緣頭上安頭之故。蓋神之所戀者。精也。神凝精平則安。精凋神孤則飛。不知者。謬為蛇化。大可哀也。於是可知。過行按摩存注之非。其故何哉。女子內陰而外陽。卦義屬離。而真陰每隨月信漏失。故靜勝動者吉。動勝靜者凶。男子以精為本。女子以血為本。精以煖。血以涼。生知此。則知所以養矣。女功之不廢。按摩存注者。其義有二。一以通其氣機。則經絡疏暢。二以煉其津液。不使液滯化痰。而液乃化血。古哲謂以靜存為宗者。亦有二義。君安臣庶安。則神清不飛。又靜則慧生。不為慾攪。而命得保固。此則一己雙修之訣也。氣機既舒。志意淨寂。加之充和。繼之以貞白。日計不足。月計有餘。踵而事之一旦。證夫身等虛空。二口一貫。惟覺肢肢節節。發發光明。功脩至此。一己之身外身具矣。果能踵事不退。神足氣充。念不外馳。則神不逐念。血生必旺。真陰亦足。氣精自有彌天塞地局境。然或遂念騰飛。便墮二乘。

丹書所謂陰神出殼是也。學者不可不戒。

太虛氏曰。炳嘗聞諸夫子。神者心神。守而不飛者。戀精而守也。精一涸。則神飛矣。精者腎精。精之不泥者。得神以御耳。蓋此泥精。尚非元精。乃是液類。血且未成者是也。真神一離。斯精乃泥凝矣。易曰。一陰一陽之謂道。偈曰。半劬八兩始成真。又曰。孤陰不生。獨陽不長。乾坤坎離。震巽兌艮。地天日月。性命男女。一陰陽也。循環終始。謂之常道。修或一乘。感或一偏。便成弊政。又曰。大凡人之初修。惟在一身中求配合。而第有先後之分。先者曰真。後者曰假。原夫假育於真。真亦名假。假返於真。便亦名元。探或失時。或著色相。便落旁徑。即成凡幻。大足為患。然猶有救。其最烈者。莫如孤修。功足之候。感入杳冥。而念或一偏。則格致亦偏。雖求中止。事不及矣。女則神飛。男則精泥。可不慎哉。噫。要知崔公入藥鏡。是性命。非神氣。曰神曰精者。猶如黃葉止兒啼也。不誠真金焉。辨黃葉。鍾祖有言曰。四大一身皆屬陰。不知何物是陽精。有緣遭遇明師。指得道神仙。只事身。又云。有無交入為丹本。隱顯相扶是水金。莫執此身云是道。獨修一物是孤陰。合之師示。蓋有所謂真種子者在歟。然不外於此身求者。其旨支矣。

第七則

泥丸氏曰。然。道德經云。有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立而不改。周行而不殆。可以為天下母。吾不知其名。強名曰道。又云。恍兮惚兮。其中有物。杳兮冥兮。其中有精。其精甚真。其中有信。蓋此一物。閉在形山。古人有言。不在身中求。不在身外探。恍恍又惚惚。似在虛無杳冥之間。而不外乎玄關一竅。此一竅也。其大無外。其小無內。思之不得。運之不開。法惟身等虛無。萬緣放下。空忘其空。寂忘其寂者。神自入殼。炁自內出。氣體細縹。無頭無尾者。是此物之發現。身外身之始兆也。此竅不開。縱能斷龍神化。尙是黃葉之幻。有幻無也。何得謂之結胎。何得謂之入門。前則所示。尙是黃葉。非真金也。

太虛氏曰。按摩雖安。棄之則氣機不通。注想亦誣。廢之則炁精不足。踵而上之。修至有物無物。而師意猶未許為究竟者。以猶是這邊事耳。雖然。這邊事盡。那邊易通。那邊未通。機隔重山。其通也。以念引之。油然沛然。四鄰自至。故雖隔山隔湖。而氣機之通。有如說面。其法惟何。聞之師云。放光以引之。攝心以俟之。若彼升我降。彼退我歸。會而已矣。無益也。法惟於不寂中。寂然不動。虛而善受。氣機一到。覺有諸暢之趣。仍自寂然不動。以意包攝之。深藏內煉。由坤達艮。乘槎入漢。覺有金光電掣。涼氣彌空。

如雲如烟繞身內外於斯時也。戒雜人意。或慕或疑。念起立撤之。覺有一種氣機。油然而充塞於中。無有內外。無有邊際。倏忽之間。變態覺現。難以計算。莫之能繪。莫之能說。然亦有寂無光耀。黑漆成夜者。是皆謂之玄影。又名彼岸圓像。實則彼我圓圖。謂之華嚴楞嚴法華三境。三山十洲支景。其實彼我化工之氣機。彼岸非彼岸也。而彼岸得證。又不外此。師云某管質諸清淨元君。元君曰如是如是。又曰男功何獨不然。

第八則

泥丸氏曰。偶有之。翻來覆去。乾坤事。二炁交精。合良金。又曰。鷹拿燕雀。鷓打寒鴉。細中之細。妙中之妙。而不外夫知白守黑。知雄守雌。又豈外夫存無守有也哉。  
太虛氏曰。道德南華。非女子所能日誦。清淨一經。讀之宜熟。內則宜崇。外惟坤寧貞。一二經歟。蓋性不徹者。命難存。戒不嚴者。功不篤也。味師引偈。其義隱奧。詎易測。厥雖沐。揭示上上法。凡女何知。依然洋望。天下比比也。蓋含全部火記於中。熟讀黃帝陰符。恭看龍虎。恭同悟真。乃可與言是則也。炳為畧示端倪。倪曰。翻來自覆去。其事有循環。識得一。中一。一在前。都來只二炁。精交影萬端。身無一。乃現。能包彼大千。大千影燦燦。燦燦是彼元。不為元引去。元始即吾元。元元不一。一一一。無全寂然。

不撒手。功夫豈等閒。雀燕由渠燕。鴉寒亦聽寒。不飢時不到。時到任吾餐。是為妙中妙。玄中更有玄。白知故守黑。渾忘得大全。問渠何得爾。極無極具焉。師之精義。蓋如此。雖然。有無自相生。取捨須循一也。色身不化。百事無成者。

第九則

泥丸氏曰。善哉。汝說也。語有諸。欲事超凡。先淨凡思。繼空三界。而不愆內則。不媚鬼神。孝敬慈祥。無違夫子。柔順利貞。不違坤道。動則循理。靜則釋如。寓道妙於執策執筴。悟火候於執爨執炊。詩曰。委委佗佗。如山如河。之子不淑。云如之何。其垂戒也。謂何如哉。  
太虛氏曰。師此一則。其旨微矣。慨夫世之皈道皈釋者。鮮循內則。罕識性宗。能柔順以事師長。每嫉狠以悖倫常。其弟其師。不齒於名教。抑將自投於鐵圍阿鼻也。不亦哀哉。一得曰。我師太虛翁。無上大道。得傳於師祖泥丸氏者。十有八九。更於此書見矣。按此箇中心傳。豈僅女宗之寶筏。男宗枕秘於中。逗透者。不一而足。原本蓋由輾轉傳寫。頗多訛舛。謹訂正而釐定之。情有男宗雙修寶筏。為長山袁氏攜去。待訪之。應未失也。蓋男宗書中。亦述女宗寶秘。而其磨本。乃亦大有脫簡。若得而訂正之。合刻之。斯成元璧。兩書得以會泰矣。度世之功。不小也。識此以告得男宗書之君子云。

燬去善書。必遭冥罰。見諸經典。可不戒哉。金蓋山人閱一得謹跋。時維道光十年。歲次庚寅。孟秋望日。

泥丸李祖師女宗雙修寶筏終

### 金丹四百字序

七返九還金液大丹者。七以火數。九乃金數。以火煉金。返本還元。謂之金丹。以身心分上下兩弦。以神氣別多寡。二至以形神契坎離二卦。以東魂之木。西魄之金。南神之火。北精之水。中意之土。是為攢簇五行。以含眼光。凝耳韻。調鼻息。緘舌氣。是為和合四象。以眼不視而魂在肝。耳不聞而精在腎。舌不聲而神在心。鼻不香而魄在肺。四肢不動而意在脾。故名曰五氣朝元。以精化為氣。以氣化為神。以神化為虛。故名曰三花聚頂。以魂在肝而不從眼漏。魄在肺而不從鼻漏。神在心而不從口漏。精在腎而不從耳漏。意在脾而不從四肢孔竅漏。故曰無漏。精神魂魄意。相與混融。化為一氣。不可見聞。亦無名狀。故曰虛無。煉精者。煉元精。非淫泆所感之精。煉氣者。煉元氣。非口鼻呼吸之氣。煉神者。煉元神。非心意念慮之神。故此神氣精者。與天地同其根。與萬物同其體。得之則生。失之則死。以陽火煉之。則化成陽氣。以陰符養之。則化成陰精。故曰見之不可用。用之不可見。身者心之宅。心者身之主。心之猖狂如龍。身之猥惡如虎。身中有一點真陽之氣。心中有一點真陰之精。故曰二物。心屬乾。身屬坤。故曰乾坤鼎器。陽氣屬離。陰

金丹四百字序

節明何以循修多阻。余曰。向所述敘其理。未備其變。且諸學者。究未精體力行。其或潛  
 心體認者。非年老即多病。急切求效。古無是法。所謂七年之病。三年之艾。學未悟及。此  
 其所以進臻之鮮也。因以十二時訣示之。江則晉叩活子午。乃統以活歲活月。活日活  
 時。增入古哲治病行工活訣數則。纂付誠鑒於壽世丹書。不得師傳。書雖授世。授猶不  
 授。爰循工訣。申貫於草蛇灰線。按步樹幟。不具隻眼。從谷中道。是假心以鎔迹。而假跡  
 以徵時。重在無住。而加工於不有有訣。故空不落莽蕩。而實勿墮妄幻也。爰名是編曰  
 瑣言續。所以申河上所未發。詞雖粗率。支路直陳。從此精參。坦修無阻。惟願同志。洄溯  
 夫古法養生。太虛集錄。雙修寶筏。指日可與古哲齊驅並駕。識此數行。以弁編首云。  
 道光六年丙戌二月清明日金蓋山人小良氏自敘

目錄

瑣言續

太虛翁口授 閔小良恭述

陸柳溪敬判

薛心香恭訂

古哲有言曰。修煉有三乘。天也。地也。人。而煉法惟三則。三則惟何。端直其體。空洞其心。真  
 質其念。念即志。志乃主。幸內外。此三句。是雙修家。性命雙修。徹終徹始。片時片刻。莫可  
 或遺者。遺忘。其工法增減。第可自審而維持之。偏廢。境地有忙閑。天時有冬夏。丹書  
 所載。無非培命口訣。而行貴得中。又煉須合時。蓋一年有二至。一月有朔望。一日有子  
 午。體有自然氣機。降之先覺。若神升。現有不同景象。靜觀其標。吉凶可下。及其已。則吉凶  
 而火候萬焉。究其秘要。不過升降放收而已。其利弊。不過勉強自然。通  
 泰寒執。與夫確遵疑問焉而已。古之人。以一年縮一月。以一月縮一日。以一日縮一時。  
 以一時縮一刻。名曰功奪造化。入藥鏡壽其訣。諸丹經承述之行。無不驗。而古哲謂須  
 循體以待時。時乃活子體。乃道體也。原夫冬春氣機貫後透。法自下極。氣穿尾閭。上夾  
 脊。透玉枕。入泥丸。畧存而降。又自華池下重樓。由絳宮一停。乃過心。泥丸名腦。液華池  
 如乃任督會。氣之府。腦池所降之液。便可於此化血。者。或經心後分兩路。達下腰腎。又

# 三丰真人玄譚全集



歸安閔君勇參校

玄譚

張三丰曰。夫道中而已矣。故儒曰致中。道曰守中。釋曰空中。而內丹之所謂中。竅中之竅也。竅中之竅。乃真中也。余獨慨夫世人之不識中也。或求之九宮之中。曰泥丸而不得也。或求之臍下一寸三分。曰丹田而不得也。或求之心臍相去八寸四分。而以中一寸二分為中。與夫兩腎之間。前對臍輪而不得也。夫以有形求之。而皆不能得也。乃復逆而度之。則關曰玄關。牝曰玄牝。豈虛無之谷。而不可以有形求歟。夫以無形求之。而不能得也。乃復逆而度之。則曰無而不著於無。有而不著於有。豈非有非無。而不著於有無間歟。智過顏閔。真難強猜。予今冒禁言之。非得已也。蓋以神仙降生於此時者。衆以救世也。或官矣。或士矣。農工商賈矣。道矣。釋矣。故作此篇。以觸徠之。俾知救世。復返天上。而不墜落於塵寰者。此余之心也。圖說如左。

釋氏

外景也者外

此本不刊

三丰真人玄譚全集

## 二懶心話

萍逢

君寄天南。我寄地北。今年會歡若平生。緣矣哉。君師李赤脚。我師太虛翁。無緣而緣。二師之所默致也。君近交城北公。城北爲石照山人付法傳道士。君所未知也。其師祖金懷懷王姓而清楚名者。又爲君之師祖。則君師赤脚翁。乃我石照山人之同硯兄也。金懷懷余嘗帥之。乃因太虛翁而得師之者。我與君本有服堂昆季也。一見水乳宗同而事一。其趣味自相投矣。城北公示君何道。曰某所聞。惟識玄關一竅。心腎交媾而已。曰玄關一竅開否。識之。不難。開之。有道。使此關尙未開也。我不知君如何交媾焉。曰願受教。曰本是一家。豈容膜視。第今猶是萍逢。他日共析玄奧也可。

善問

一日復遇於古寺。大懶曰。古云其機在目。我願究竟其微妙。懶翁肅然起曰。善哉。問人身週體屬陰。賴以化陰還陽者。兩目也。此卽入道第一口訣。君既知之。從此用以內照。則頭頭是道。玄關可望開矣。

三內照從何下手。曰冥爾目。調息片時。覺息調矣。始以意凝神於腦。以目光微向顛頂  
 一看。覺有微明。如黑夜月色然。隨即用意。引此光映泥丸。待得腦中光滿。而頭若水晶  
 然。此即洗法也。久之。乃引此明由重樓達絳宮。存之片晌。覺我絳宮純白。此即洗心法也。隨以意引  
 到中黃。亦如上法存之。覺中黃純白。此即淨土法也。其光明自覺隨氣下降。又覺下田漸漸寬  
 闊而更幽深焉。此即精海法也。內照至此。愈久愈明。而愈寬愈廣。久之又久。覺有氣動於中。此即從海底現也。我則一念清虛。微以意引目光從海底兜照後去。未幾覺此光明已透尾閭。此即從海底翻也。漸漸有光自下升上。此即黃河水道流也。竟透達顛。此即還精補腦法也。我於斯時用首尾照顧法。  
 其法惟何。我之兩目光存在半天空。如日如月下照顛頂。直透三關。照至極深海底。此即聖日聖月照。幾然現有一輪月影。沉於海底。與上半天空月輪上下相映。此即江水在天之長。  
 我於斯際萬籟皆空。惟用一意上冲下透。並行不悖之訣。行之久久。覺此清光上透  
 九霄。下破九淵。斯時我身已不覺有焉。內照之入手如此。吁。說時容易行時難也。曰某  
 雖不敏。請事斯語。

善疑

一日相敘。既散復至。曰余此去從事內照。繼事無想。未幾而心地清明。漸覺下部豁然

若失。覺無邊際。深亦莫測。是從內拓加功許久。念寂至篤。乃現此景。惟覺偏體冲和已  
 而并此景象亦置之度外。惟覺呼吸之氣無。而下部騰騰氣熱。忽於極熱之際。得有幾  
 縷涼氣。或自胸腹下降。或自膈後脊前流下。溯洄於男根左右。若有走泄之機。恐非妙  
 境。此正妙境。中道而止。而若止不加火。則有弊。出而肅叩焉。  
 懶翁曰善哉疑也。此下部陰精遇蒸而化。此陰精四邊流下者是也。真炁力微。化而失煉。  
 微依。真炁者。真炁。則與凡氣合。凡氣即凡火。相火也。將成交感之精。不進陽火。名進陽火也。  
 此物必將奪關而出。法惟有凝神集炁於海底。以兩目光推而盪之。如轉磨然。我於此  
 際。此心愈加寧靜。則呼吸氣停而真炁得注留下部。此真大秘訣。下部斯得熱如鼎沸。  
 沸。而陰精化氣。隨蒸後攻穿尾閭。升至泥丸。化為真液。此謂還精補腦之實據。下降重樓。潤  
 絳宮。此名後天甘露。從心後脊前分達兩腎。紅色化成血矣。我則以兩目光降送至腎。  
 左右分旋。急旋急轉。便熱如火。此所以煉血。由兩腎熱至臍輪。氣返蒸之訣也。此一熱  
 也。須比前倍熱數倍。斯此物由真精化而為炁矣。從此不住手。稍住不可。其熱復降至海  
 底而仍行其存注之功。此必周身純陽之後方無矣。又得化氣而  
 後升矣。煉陰還陽之訣不外乎此。其效驗可時見。故問斷難見也。而要妙在能恒久焉。切

也。果能循環無間。日行時作。如此方是。何愁不如前賢所許。計月而成者哉。必無疑者

大懶曰。君之言然也。某請從事焉。然某聞之法。從心後分降兩腎云云者。女子之修訣如是也。蓋女子以血為本。故其玄關一竅。開自絳闕。以其修訣。加摩於兩乳中間。名曰乳竅。揉摩至百至千。則胸間火熱。微覺氣悶。且有板木之景之象。其血生始旺。法惟以意退入心後脊前。分注兩腎。若如男子一直從心降版。則有血崩之虞。此一門乃大內。故修之功。懶翁為之陳說於平時者。故其作用洵如君言。今君所述乃氣也。氣升於腦。返化為液。斯已奇矣。即已化液。則直下下田何礙。而必欲如女子降至絳闕。退而後達。由兩腎轉上臍輪。方始化蒸。斯理未明。況蒸與氣一物也。性皆屬火。不過有先天後天之名耳。今聞君論。疑竇四開。莫自塞焉。願為開示。

懶翁曰。善哉斯問。君真可稱善疑者矣。我所言。半聞諸師。半得諸書者。今為略述其概也可。曰。願聆奧旨。曰。男子之陽在腹。女子之陽在背。此乃天地自然不易之理。我之所言陰精者。其形似精而非精。乃飲食所化之液。未經化血。流滯於百絡之間。乃成痰類。停滯中焦。則成飲症。流注膀胱。則成滑液。我之一身。三百骨節之縫。八萬四千毫竅之

內。不之此品盤踞其間。外邪乘隙入與此品朋比為奸。為害非細。今因我真蒸周烘。斯物融活。隨氣護蒸。流注下田。其性陰寒。故其流注也。機也。惟涼。然使積而不之化。則又必化火而出。世人認為流火症。亦此品也。故凡我於坐際。每逢真蒸流行。則覺有颼颼涼氣。自內而出。亦此品化而後出之功效也。故我於此品流注下田之候。須必大加真火以煨之。此皆至要。則此品成如雲氣。然隨夫真蒸由後上升。達至巔頂。一聚一凝。便成真液。如雨如露。由鼻空處滴下口際。此凡非潤至絳宮。則此須存。又得心火一烘。便化成血。故須從心後脊前。分降兩腎。一經煨煉。隨蒸注臍。又經大煉。斯可成蒸。此是一定之氣化。不分男女者也。夫人孰不飲食。則飲食所化之液。無日不有。苟味由心一煉之訣。鮮不因而致病。是以十人九多痰。修持者每患遺泄。世人不悟。委之有念。或委之心腎不交。或委之克化不濟。皆非也。是皆不知從心一存其氣。則其津液橫流。積化成痰。流注下出。故有強而澁之。變成外症。發為疔毒。是又化火而出也。其流弊也。握髮難數。我故詳為申說之。若夫所謂真精者。渾而體之則有。採而取之則無。至如交感之精。尚是氣化之物。故有形色焉。而其來自內。故能生育焉。若此飲食之液。其來自外。不經心煉。血尚未化。不過形似精耳。焉能生育。原非至寶。偶而遺泄。亦何足恨。因而憂鬱焉。煩

躁焉。不亦惑乎。與其服藥以澁之。不如如我言而煉之。此之謂釜底抽薪。我於此節。津津言之者。以此一品。雖是凡物。如法一煉。便成陰氣。到腦降心。便可化血。已是寶物。再降至腎。升煉於臍。得土一和。遂與真炁無二無別。幾然至寶云爾。大懶。先天爲陽。後天爲陰。我輩修持。無非煉陰還陽之道。其訣不外乎忘形以養氣。忘氣以養神。忘神以養虛。其所以必造夫忘字境界者。以所聚之精之氣之神。皆得咸屬先天。始爲無弊。況所重在身常受煉。其用惟火。火足則昌。火衰則敗。不忘則不聚。能忘火乃足。是乃修真之至要訣也。大懶識之。曰。敢不惟命是聽。

已而大懶又問曰。某聞之心有三。何謂也。曰。然。曰。天心。曰。地心。曰。人心。其實惟一。經不云乎。心爲神明之府。變化之道由焉。蓋人一身咸秉心氣而行而止者。猶魚之處夫水也。古人云。一身之實處。地也。一身之虛處。天也。屈之伸之。語言視聽。人也。又曰。天之心居腦。地之心居腹。人之心居絳宮。絳宮之心。塊然而虛。靈不昧。是一物而含三有焉。蓋其居腦居腹之心。無形無質。乃卽塊然居中。形如垂蓮者之靈之炁之上透下注而誠存者也。我故曰。其實惟一。

懶翁曰。大懶識之意者。心之所發也。心無聲臭者。念動而發。是名曰意。念也者。今心之

謂。猶曰卽心是也。意也者。心之音也。謂其念頭已發動也。佛家所稱觀世音者。此一聖號。乃治身治心之一大秘訣也。宜細味之。我按佛經世字。卽作身字解。猶言詳省我一身中動靜氣機。勿入於邪之義也。呂祖有言曰。大道教人先止念。念頭不止亦徒然。又曰。不怕念起。只怕覺遲。輕雲子曰。念頭未離腔子裡。除之大易。放而出之。除便稍難矣。故古有曰。念起卽除。神仙許汝。大懶識之。

大懶笑而問曰。修仙之秘。止於斯乎。某聞之。有曰。修命不修性。修行第一病。又曰。修性不修命。萬劫陰靈難入聖。何謂也。懶翁曰。噫。命無性不靈。性無命不呈。謂必性命雙修也。據我見。修得一分性。保得一分命。蓋以性命兩字不可分也。實以有時偏乎性而命在其中。偏乎命而性在其中。有如形影。然得可分乎。第凡修道。先一我志。性功之始基也。惜身如玉。命功之始基也。從而進之。止念除妄。性功也。調息住息。運行升降。命功也。體而參之。念不止。息不調。妄不除。功不進也。凡夫調住運行升降。及夫混合交結等功。總得於無思無慮之際。而暢於萬籟皆空。一塵不染之候也。我故曰。修得一分性。保得一分命。大懶以爲然否。曰。然。經常試之矣。惟丹道謂身有四海。心曰血海。胃曰穀海。腎曰氣海。腦曰髓海。其微妙未之悉。願爲開示。曰。善哉。問人之一身。皆藉自然生炁。以生

以成。惟胃一海。仰藉後天外來飲食。以消以化。補夫周身生蒸之或缺。人人知之。無庸贅述。大懶子明夫養生家立論。每先自冥心一層始。其故何也。誠以心為血海。心涼則生血。心冥則心涼。夫冥心之訣。微以意引心氣。退隱於夾脊之前。覺吾一身之溫氣。氤氳然歸護於絳宮前後左右上下中間。如是則凡溫溫然之生氣。一近絳宮。便有油然自化為血。又自氤氳然達於肌絡之間。其至精者退後而降至兩腎。則赤酒酒者化而為純精天一之氣焉。大懶子明夫養生家於未冥心前。加曰閉目乎。噫。其義玄。其指精也。心之靈發竅於目一也。兩目又藏有肝魂、肺魄、脾靈、腎臟之精。二也。一冥心而目預之閉。則臟腑四肢內外生氣。自來朝會於絳闕。三也。且凡其來朝生氣。自不得不期相化而自化為純血。其妙用亦在兩目。四也。更能使夫純血各隨其蒸。分布流潤於脉絡肌腠之間者。總因我兩目懸如日月。周照乎內內外外。高高下下。遠遠近近。一若有意。一若無意。似為引導而不引導之故。五也。君昔日其機在目。即此可信。古人之言。不我欺也。

懶翁曰。夫腎水臟也。謂曰氣海。君疑善疑也。雖然。要知水臟之為水臟。非謂膀胱之貯有濁水而云然也。乃吾身呼吸之氣之所歸。純是後天。而又有陰陽之別。陽則名氣。陰

則名液。此二種也。不得我身太陽之火為之烹煉。則此一物滯而不化。為害非細。其變而為病也。不勝數其名目焉。煉之之訣。惟何。總不外乎用我兩目。導彼真陽存於海底。我則一念不離。氣機逆暢。無內無外。不知其五臟焉。六腑焉。四肢焉。地天焉。惟時自省於海底。沉一紅日。此至要之訣也。忘失即須覺存。存即事乎忘。是妙識如。失即覺為存。循環事之。要此為。則此一海泰定而無弊焉矣。大懶修道如牛毛。成道如兔角。何哉。廢棄於此海一關。天下比比然也。君果有志焉。從而堅持之。持之不堅。堅之不恒。亦無益也。切戒。君其勉乎哉。千萬千萬。

懶翁曰。大懶君其識之。上所言。雖示煉夫氣海一關。其間景象多多也。不勝述也。千言萬語。三教經書。諸子百家。汗牛充棟。無非治心一法。大懶識之。好不足喜。歹不足憂。一切好好歹歹。景象似真而咸幻。有者。心不可為之動。念不可為之搖。行不可為之阻。其所現之象。總不外乎驚喜兩種。然其中變變幻幻。每有出人意表者。總以不動為宗。須明皆是魔幻。或是上真遺來嘗試者。惟能不為魔動。方是大丈夫本來面目。故凡遇夫魔擾。則宜益加堅定。益加勇猛。為是大懶大懶。我之所以大聲疾呼者。邪正不兩立。而魔道每並存。何以故。無魔不顯道。魔而不退道。乃成大懶勉之。

懶翁曰。腦髓海。其理顯明。無庸煩說。然此一海。世說作用夥矣。類皆地仙鬼仙之訣。非至道也。不可從也。君所向。我所事。天仙一宗。所煉以純返先天為了當者。故不可不慎。所煉焉。大懶。要明夫天仙之究竟。與夫先天一炁之淨妙。其質至清至柔而至剛至銳。金鐵不能格也。所過者化。所存者神。大周天界。細入微塵。放之可包三千大千恒河沙世界。化之可結億億萬萬人物山水殿城宮觀。此等境界。不惑不礙。惟恐神昏。何以且必慮出愈奇。一經者相。便入魔道。小則成魔。大則立死。世間修道。而去也。其誤人者。此而不死。者。此也。而小矣。是此用故。天仙家。概不以化。成此為效。且不成。以之相。量。相。降。必成。狂疾。而。死。或。因。不。勝。全。神。離。之。而。明。驗。其。就。或。知。正。為。入。魔。中。幾。然。戰。勝。從。此。神。通。法。力。不。煥。而。已。又。或。因。不。勝。全。神。離。之。而。明。驗。其。就。或。行。共。為。魔。道。從。者。如。雲。而。知。也。以。為。新。道。成。試。其。神。通。法。力。與。古。神。仙。無。二。其。成。入。魔。境。或。成。不。知。也。故。凡。昔。白。道。逆。邪。以。教。之。而。不。見。聞。而。不。聞。為。降。魔。大。秘。訣。所。謂。惡。他。風。浪。起。我。要。自。不。開。此。示。以。不。之。切。鑒。之。也。可。聚。則。成。形。散。則。成。炁。混。三。清。而。不。二。合。三。教。而。為。一。者。黃。自。赤。焉。而。已。學。者。慎。無。若。在。聚。散。混。合。形。色。上。此。天。仙。之。究。竟。是。亦。先。天。一。炁。之。妙。用。我。儕。有。志。自。能。造。及。此。非。妄。也。志。則。如。是。古。仙。有。言。學。仙。須。得。學。天。仙。惟。有。金。丹。最。端。的。故。志。不。可。不。自。立。也。煉。此。髓。海。其。訣。惟。何。上。與。天。通。而。下。澈。地。局。四。維。四。正。無。

際無邊。氣象湛如寂如。不有山川城郭。惟存有赤洒洒黃金世界。明晃晃皓月當空。此為入手之秘。凡現夫種種瑤臺瓊室。十洲三島。亦不視之。此即上備無為。有鐵園無間。不有之秘訣也。刀山劍樹。饑原沸池。亦弗之察。察此即不以。惟存一無可着之正念。而除其動心。此治髓海一關之要訣也。若夫穀海之關。其煉法惟有以手磨腹。助我陽氣。以消以化。故古之人每於食後。先以一手自中脘摩至腹。徐行約百步。又以手在腹際如磨鏡然。自內而外。循環而行。約行三百步。其間左手如乏。易以右手。繼則靜審其氣機。得已通泰乃止。嗣如得閒而坐。則接行冥心閉目存神絳宮一法。則中宮穀氣。便可化血而達腎。兼行此功者。萬無津液化痰之弊。亦無液化陰精之虞。雖似有為之功。而實無為之一助。此即下德有為。其用不休之一法也。大懶識之。慎毋以其小作而忽諸。此正我師預治陰精之秘道也。行亦簡易甚者。大懶起而揖曰。諾。謹受教。

已而大懶肅其衣冠。至誠而告曰。某聞之。玄關不開。聖胎不結。乳哺失宜。聖嬰內疾。脫遷不道。真人天卒。某以此懼。願垂訓示。若某也。玄關可倅開乎。聖胎可倅結乎。懶翁聞。怡然笑翼然前曰。君悞矣。抑君之自道乎。君之玄關已於前夜洞開矣。下部云云。時正君開關已後之明驗焉。至夫胎結與否。須自問者。君可徧體通暢否。亦有氣氳

氣象否得夫物我兩忘否。此皆至要之曰均已遇時有矣。得常有曰得夫萬籟皆空。一  
功夫動乃得曰此均試有焉而未之得久為恨。結胎也近矣去曰君之坤腹有何證  
如得之久其去驗曰每於坐時覺有真炁縷縷自心而下未幾覺似自內豁然洞開其大無外其小無  
胎也近矣去內覺有種種真炁氤氳內注且覺此中無底惟覺此中溫然又若有火又若無火而自  
結胎也近矣去有一種煖炁悠悠揚揚自下部騰騰然四周而升第覺向後直上濃然達背達顛頂又  
胎也近矣去覺烘然下面下喉際適至絳闕忽覺化為涼液滴下既過心坎又忽化如熱湯奔下滿  
結胎也近矣去腹火熱頗覺周身通暢焉懶翁曰洵如是其去結胎也不遠矣  
胎也近矣去懶翁又曰大懶君須悟夫天仙結胎不同世所傳聞君須熟揣修仙辨惑論如何煉如  
結胎也近矣去何結如何採取如何火候如何隄防如何溫養如何沐浴如何運用如何降伏如何移  
胎也近矣去神換鼎脫胎了當一論之中均備述焉其最要訣在念中無念如雞抱卵與夫端坐習  
胎也近矣去定為採取斷續不專為隄防行止坐臥為火候又曰勤而不遇必遇至人遇而不勤終  
胎也近矣去為下鬼此四句君當時時自省為要  
胎也近矣去大懶曰修仙辨惑論外當看何書曰鶴林問道篇支關顯秘論性命說外則金華宗旨  
胎也近矣去仙佛合宗天仙正理燃犀篇推而上之參同契悟真篇大而化之白註道德經金剛楞

嚴因覺等經噫白祖有言曰一言半句便通玄何用丹書千萬篇人若不為形所累眼  
胎也近矣去一即是大羅天  
胎也近矣去子不知何許人亦不詳其姓氏閱其心話殆養生家而將從事於南宮者余見而  
胎也近矣去錄喜其言淺而深粗而精其間命意似有所向殆又非頑隱一流趣味與余不二爰  
胎也近矣去去不經而存其常說名之曰二懶心話蓋以其一號懶翁一號大懶按其懶字從心  
胎也近矣去不從女是有取夫賴心而學之義焉是殆蘇懶翁之流亞也蓋能從事夫天心道心者  
胎也近矣去嘉慶戊寅之十一月望日小良肅錄并識

Appendice D

Reproduction des textes chinois divers

- 1. Xuxian bianhuo lun p. 566
- 2. Zhiyi lu p. 567
- 3. Niigong lianji huandan tushuo p. 568
- 4. Nu jindan p. 569-70
- 5. Nu jindan p. 571-72
- 6. Qiaoyangjing niigong xiulian p. 573-74.

修仙辨惑論

海南白玉蟾自幼事陳泥丸忽已九年。偶一日。在乎嚴阿松陰之下。風清月明。夜靜烟寒。因思生死事大。無常迅速。遂稽首再拜而問曰。玉蟾事師未久。自揣福薄緣淺。敢問今生有分可仙乎。陳泥丸云。人人皆可。況於汝乎。玉蟾曰。不避尊嚴之責。願伸周易之問。修仙有幾門。煉丹有幾法。愚見如玉

石之未分。願與一言點化。陳泥丸云。爾來吾師法。修仙有三等。煉丹有三成。夫煉丹之能變化飛升也。上士可以學之。以身為鉛。以心為汞。以定為水。以慧為火。在百日之間。可以凝結十月成胎。此乃上品煉丹之法。本無卦爻。亦無斤兩。其法簡易。故以心傳之。其易成也。夫煉丹之道。能出入隱顯者也。中士可以學之。以氣為鉛。以神為汞。以午為火。以子為水。在百日之間。可以混合三年成象。此乃中品煉丹之法。雖有卦爻。却無斤兩。其法要妙。故以口傳之。必可成也。夫煉丹之道。能留形住世也。庶士可以學之。以精為鉛。以血為汞。以腎為水。以心為火。在一年之間。可以凝結九年成功。此乃下品煉丹之法。既有卦爻。又有斤兩。其法繁難。故以文字傳之。恐難成也。上品丹法。以精神魂魄意為藥材。以行住坐臥為火候。以清靜自然為運用。中品丹法。以心肝脾肺腎為藥材。以守持白時為火候。以抱元守一為運用。下品丹法。以精血髓氣液為藥材。以閉息攝產為火候。以存思升降為運用。大抵妙處。不在乎按圖索驥也。若泥象執文之士。空自傲慢。至老無成。矣。玉蟾曰。願再經許多年。如在荆棘中行。今日際淨。鑿明雲開。月皎。總萬法而歸一包。萬幻以歸真。但未知道在何處。下手用功也。陳泥丸云。吾哉問也。夫煉丹之要。以身為壇。爐鼎。以心為神室。以端坐習定為採取。以操持照顧為行火。以作止為進退。以斷續不專為隄防。以運用為抽添。以真氣薰蒸為沐浴。以息念為養火。以制伏身心為野戰。以凝神聚氣為守城。以忘機絕慮為生殺。以念頭動處為玄化。以打成一塊為交結。以歸根復命為丹成。以移神為換鼎。以身外有身為脫胎。以返本還源為真空。以打破虛

205

阴，谓之汗。当云在内为气，在外为汗。此可以气言，而不可以血类也。庸①有在外之汗，而可以在内之血混言之乎？人之一身，有涕、泪、涎、唾、便、溺，皆属二水之化，而发于九窍之中。故鼻之所出曰涕，目之所出曰泪，口之所出曰唾、涎，二阴之所出曰便、溺，而皮毛之所泄则曰汗。汗可以血类之，则涕、泪、唾、涎、便、溺，亦可以血言之矣！

论天癸非精血

天癸之义，诸家俱以精血为解，是不详《内经》之旨也。玩本经云：女子二七天癸至，月事以时下，男子二八天癸至，精气溢泻。则是天癸在先，而后精血继之，天癸非即精血之谓明矣。天癸者，天一所生之真水，在人身是谓元阴，即曰元气。人之未生，此气溢于父母，谓之先天元气，人之既生，此气化于吾身，谓之后天元气。但气之初生，真阴甚微，及其既盛，精血乃旺。然必真阴足而后精血化，是真阴在精血之先，精血在其阴之后。不然女子四十九，男子六十四，而天癸俱绝，其周身之精血，何以仍运行于荣卫之中，而未尝见其涸竭也？则知天癸非精血明矣。其以精血即为天癸者，王太仆、陈良甫以下之谬论也。

①庸：岂，难道。

论命门之火不可偏诊于右尺

人生有两肾，两肾并诊于左右尺，而命门则居两肾之中。所谓命门之火者，即两肾中之元气也。元气生于命门，而不偏于右。自《难经》有云：肾有两，左为肾，右为命门。命门遂專屬之右，而华元化因之，始分左肾属水，右肾属火，故以命门之火归之右肾。后世医者，不详其义，论命门之火，则必以右之尺部为诊，岂知两尺为两肾？肾者水也，俱藏精之舍也，故越人云：命门为男子藏精。精属水，不属火，火在水中，所谓一阳居二阴之间者是也。岂可以命门之火，偏诊于右尺耶？举世梦梦，是可嗤也。然则论命门之火者，当于何诊？仍诊之于两尺可也。以两尺之强弱，验命门之火之衰旺为得耳！若以右尺之肾论命门，而遗乎左尺之肾，是习俗之弊，不可不亟正者也。至有以男子之命门在右，女子之命门在左，而曰：丈夫以右为命门，左为肾；女子以左为命门，右为肾。则又颠倒乖离，而不可稽矣！

论圣人止有三法无第四法

张戴人论病非人身素有之物，或自外人，或自内

女子金丹

此時定要檢點。倘風寒入竅。藥難醫治。總要萬緣放下。

一塵不染。如果照法行持。一日之間。真陰之氣。能動二

三次。此動要分真偽。有氣機之動。有念慮之動。只要百

零七日。血盡化蒸。赤龍自斬。變成乾體。基已成矣。還丹

有何難哉。註云。女丹經多言女子行功。每逢月信一到。

女功所重者。氣機也。但其中有壬癸之分。如壬水初來。

癸未來。此即信到也。信到彼自知之。或頭昏。或腰疼。信

至而潮。猶未至此時。正宜迴光返照。默守乳房血海。用

採取之法。以補腦築基。則所採者壬水。非癸水也。如癸

水一到。自應停功。必至三十時辰。兩日半。癸盡之時。仍

用採取之法。採至何日而止。其中大有天機。口訣須求

真師。口傳心授。不可妄猜。如果行功到此。自有考驗。赤

龍自斬。乳頭自縮。如男子一般。而真陰之氣。化為真陽

矣。此時須要道侶同心扶持。候真覺到時。採小藥過關。

小藥過關之時。亦有景象。果到基成。藥產丹田。有火珠

馳驟。血海如湯煎。鼻搐身震。切勿驚懼。此處亦有口訣。

要待師方免危險。不然恐真火。如有得真師傳授。藥

既入鼎。便須知煉藥之法。法待真。若不知煉法。不能結

丹。得者必失。此藥既名小藥。自宜用小周天火候。小周

亦有進陽火。退陰符。而煅煉之。亦有數。煉至一月。小

女子金丹

女功煉已還丹圖說

三

日月信者非以經至為月信者也。信之一字。如人在外。尙未回家而信先至焉。信至之日。彼自知之。或腰腿疼。頭目不安。不思飲食。此信至而成血也。乃氣也。當在兩日半之前。專心行工。若經行。則赤龍陰精。不可把持。亂行妄運。殺人不少。須待其經後兩日半。以白綾試之。其色黃金。乃經罷時也。照前工運上以斬之。凡此之言。正示人當知時行功也。

斬龍

陽欲化陰。出玉溝。火輪忙駕。莫得留。巽風吹上紅元府。

斬斷赤經永不流。

陽欲化陰。是信至猶未經行之時。急忙鼓動巽風。駕起

火輪。從丹田運上紅元府以斬之。太陰煉形法曰。初下

手時。閉目存神。大休歇一場。使心靜息調。而後凝神入

炁穴。將兩手交叉捧乳。輕輕揉摩三百六十遍。將氣自

下丹田微微吸起二十四口。仍用手捧乳。返照調息。久

久自然真息往來。一開一合。養成鄴鄂神氣充足。真陽

女丹台篇

女金丹下卷

三

CKA p 257  
reprod G. P. Young Jun 1912

自旺其經水自絕。乳縮如男子。是謂斬赤龍。如此久久  
 行持後不必捧乳吸炁。只凝神於炁穴。回光返照。是謂  
 玄牝之門也。真息悠悠。虛極靜篤。陽氣薰蒸。河車逆轉。  
 萬朵紫雲朝玉宇。千條百脈種泥丸。斬赤龍之功。有如  
 此效驗。故女子修煉以斬赤龍為要也。

形隱

殺人無過此妖精。七七數週命遂傾。煉到太陰形隱後。  
 安排紫府慶長生。

經為生人之始。信返經成炁。則乳縮如男子。而經自不  
 漏。若男子。則煉精化炁。陰根縮如童子。而精自不漏。不  
 漏而後命可延。若不斬此妖精。到七七四十九歲。血枯  
 經盡。無生機矣。生機絕則命傾。上藥靈鏡三命篇曰。女  
 子以血為腎。乃空竅焉。過四十九歲。腰乾血涸。無生機  
 矣。養而久之。又生血元。似處子焉。此又無中生有之妙  
 也。見而有之。一斬即化。而命生矣。如何養之。使復生血。

死可以入生。故男子修煉曰太陽煉氣。女子修煉曰太陰煉形。  
 又問女子煉形不伏氣乎。答曰女子性陰其氣易伏。而赤脈最能  
 害道。其所重者在此。故下手則在著重處用力。赤脈一斬。氣自馴  
 順。非若男子性陽其氣難伏。譬如男子伏氣三年。女子一年可伏。  
 果是女中丈夫。得師口訣。行太陰煉形法。三五年間。即可成道。比  
 男子省力。但女中丈夫。最不易得。不易得者。剛烈雖過於男子百  
 倍之力者。方能濟事。若與男子等力者。萬萬不能。  
 又問大道不分男女。何以男女有分別。答曰其道則同。其用則異。  
 蓋以秉性不同。形骸有別。故同一性命之道。而行持大有不同也。  
 問赤脈如何斬。答曰赤脈本身從天之陰氣所化。陰氣動而濁血

流。欲化其血。先煨其氣。氣化而血返於上。入於乳房。以赤變白。周  
 流一身。自無慾火炎躁之患。慾火消而真火出。從此穩穩當當。平  
 平順順。保命全形。自不難耳。

問曰金丹成就。吞而服之。女轉成男。老變為童。此事有否。答曰此  
 言其理。非言其形。女子成道以後。剝盡羣陰。變為純陽之體。與男  
 子成道相同。故曰女轉成男。老者成道以後。復還先天。成其純陽  
 之體。與童子圓滿相同。故曰老變為童。非言其變幻像也。以上

真辨難  
摘錄

夫女人修仙。與男子不同。然男子以陽生為火。火回就水成功。女  
 人以陰生為水。水回就火成功。何為陰生。陰生者。潮信是也。男子

煉氣。女人煉形。男牽白虎。女斬赤龍。白虎者神與氣也。赤龍者精與血也。男子陽生在子。女人陰生在午。子乃腎經。午乃心經。午是陰之根。子係陽之苗。男子外陽而內陰。女人外陰而內陽。男子奪外陽以點陰。女人奪外陰以點陽。此乃女人修仙之道。此文所論陰生者。潮信是也。乃陰血將生之時。而先有信至。信即氣也。氣之行而後血降。女人丹法。當於氣行之際。從丹田微微運歸乳房之內。久久其信至。而妄為亂作。是脈斬。則丹基立也。若誤認濁血下行為潮。復陽于註。

但女人修煉工夫。第一以陰補陽。第二回經返乳。經者酒。殊砂也。乳者酒。水銀也。女人初下手之法。有經無乳。及至有乳無經。則是收有鄮鄂也。有經無乳者。腹內無胎。血脈所以無神室。盡於外。按月來潮。若有乳無經。外有嬰兒食乳。血脈盡昇於上。歸於乳房。化

為甘汁。此酒女人平常順五行。所謂上有漏下有漏也。若明返經回乳之功。必要先鄮鄂也。斬斷赤龍。便為安胎立座之功矣。殊砂水銀者。不可不辨。此喻意也。

女人立基安胎之法者。蓋女人養聖胎。與育化胎不同。初結胎之時。只要一呼一吸。將精盡收於內。采出丹田精血。氣神交合。如水見火。煉其氣。自然上騰於乳房。然後化為甘汁。下降丹田。結成胎息。此酒是鄮鄂也。又為之神室也。又為之玄牝也。然後月水不潮。如女人懷胎。如水歸源海也。便為溫養之功耳。

偈曰

神養於氣 氣養於神 神氣不散 是謂修真

樵陽經女工脩煉

純陽祖傳

濟一子傅金銓述

太陰煉形與男子修煉之法大同小異。初功下手閉目存神。大休歇一場。使心靜息調。而後凝神入於氣穴。在乳間。將兩手交叉捧乳。輕輕揉摩二十遍。將氣自下丹田微微吸起三十六口。仍用手捧乳返照調息。久久自然真氣往來。一開一闔。養成鄧鄂神氣充足。真陽自

旺其經水自絕。乳如男子。是謂斬赤龍。如此久久行持。後不必捧乳吸氣。只凝神於炁穴。迴光返照。是謂乎此之門也。真息悠悠。虛極靜篤。陽炁薰蒸。河車運轉。萬朵紫雲籠玉宇。千條血脈貫泥丸。自覺一點靈光。不內不外。自下田上昇絳宮泥丸。下重樓歸於金胎神室。迴光凝神。真息住於中宮鼎內。是神入室矣。是爲乎此。是爲胎仙。卽一點落黃庭也。其後十月功夫。陽神出現。粉碎虛空。一路脩真。與男子同。無彼此之別也。

女功煉已還丹圖說



女功煉已還丹圖說

## Sources chinoises et japonaises

## a) Collections

*Baiwen pian* 百問篇 (Traité sur les cent questions), in *Daoshu*, DZ 1017, fasc. 641-648.

*Baxian chuchu dongyouji*, *Xinkan* 八仙處出東游記, 新刊  
abr. *Dongyouji* (Voyage vers l'est) par Wu Yuantai 吳允泰  
(Ming), in *Siyouji*. 同游記

*Biyuan tanjing* 碧苑壇經 (Sûtra de la plate-forme du Jardin de Jade) transmis par Wang Kunyang 王崑陽 (1522-1680), compilé par Shi Shouping 施守平, YLCS, vol. I.

*Cantongqi* 參同契 attribué à Wei Boyang 魏伯陽 (IIe siècle apr. J.C), voir *Cantongqi zhenyi*, *Zhouyi*.

*Cantongqi chanyou* 參同契闡幽 (1729), 3 j., par Zhu Yuanyi 朱允育 DZJY, *xuji* 虛集 1.

*Cantongqi fahui*, *Zhouyi* 參同契發揮, 周易, (shang/zhong/xia), commentaire au *Cantongqi* par Yu Yan 俞琰 (1258-1314), DZJHL shang.

*Cantongqi zhengyi*, *Zhouyi* 參同契正義, 周易 (shang/zhong/xia), commentaire au *Cantongqi* par Zhong Dening 董德寧, DONG DZJHL shang.

*Changchun zhenren xiyouji* 長春真人西遊記 (Récit du voyage vers l'occident de l'homme véritable Changchun), par Li Zhichang 李志常 (1193-1256), DZ 1429, fasc. 1056.

*Changchun zushi yulu* 長春祖師語錄 (Entretiens du patriarche Changchun), DZJH 5-2.

*Changdao zhenyan* 唱道真言, 5 j., DZJHL xia.

Chen Xiyi taixi jue 陳希夷胎息訣 (Formule sur la respiration embryonnaire de Chen Xiyi [Chen Tuan] ), Zhuzhen shengtai shenyong jue, DZ 826, fasc. 570, p. 11a.

Chishi tuoluonijing fa 持世陀羅尼經法1 j., par Min Zhenxian 閔真仙 (alias :Yide 1758-1836), YLCS vol. 11.

Chishi tuoluonijing, Foshuo 持世陀羅尼經. 佛說 (Vasu[n]dhârâdhârâni ), par Xuanzang 玄奘 (600-664), T 1162.

Chishi tuoluonijing zhu 持世陀羅尼經注 (Commentaire au Vasu[n]dhârâdhârâni ) de Xuanzang (600-664), par Ji Lian 際蓮 (Qing), YLCS vol. 11.

Chongwen zongmu 崇文總目, 5 j., par Wang Yaochen 王堯臣 (Song), compilé par Qian Dongyuan 錢東垣 (Qing), avec une préface datée de 1799, Ganjunzhai congshu 汗筠齋叢書 1.

Chunyang dijun shenhua miaotong ji 純陽帝君神化妙通紀 7 j., par Miao Shanshi 苗善時 (fl. 1288-1324), DZ 305, fasc. 159.

Chuzhen jielü 初真戒律 (Code et préceptes du premier degré de la réalité ), 1 j., (1656) par Wang Kunyang (1522-1680), DZJY, zhangji 張繼 7.

Cihu yishu 慈湖遺書, par Yang Cihu 楊慈湖(1141-1226) SKQS vol. 1156, p. 605-944.

Dacheng jiejing 大成捷徑 (Chemin du grand accomplissement) compilé par Yang Qingli 楊青藜 d'après la transmission orale de Liu Huayang 柳華陽 (ca. 1736), Zhenshanmei CBS, Taibei, 1964.

Dadan zhizhi 大丹直指 (Indications directs sur le grand élixir), 2 j., par Qiu Chuji 邱處機 (1148-1227), DZ 244, fasc. 115.

<sup>11</sup> Dadao zhengtong 大道正統 (1260), par Xiao Tingzhi 蕭廷芝 in Daode zhenjing sanjie xu (1298), DZ 687, fasc. 370, 371, p. 4b-7b.

Dadong yuzhang 大洞玉章 (Chapitre de jade de la Grande Harmonie), in Yuanshi dadong yujing, DZJY diji 氏集 3, p. 12a-18b.

Dadong yujing 大洞玉經 (Classique de jade de la Grande Harmonie), 2 j., dont le commentaire est attribué à Taixuan Zhao zhenren 太玄趙真人 DZ 7, fasc. 18.

Dadong yujing zonglun 大洞玉經總論 (Recueil du classique de jade de la Grande Harmonie), 1 juan, attribué à Wei Huacun 魏華存 (252-334), DZJ, diji 氏集 4.

Dadong yujing shuyao shier yi 大洞玉經疏要十二義 (Douze principes au commentaire du Classique de jade de la Grande Harmonie), 1 juan, attribué à Wei Huacun (252-334), DZJY, diji 4.

Dadong yujing tanyi 大洞玉經壇儀 (Liturgie du Classique de jade de la Grande Harmonie) attribué à Wei Huacun (252-334), DZJY, diji 4.

Da fangguang yuanjue xiu duoluo liaoyi jing 大方廣圓覺修多羅了義經 abr. Yuanjuejing (Sûtra de l'éveil parfait), 1j., apocryphe, T 842.

Da foding da tuoluoni 大佛頂大陀羅尼, par Amoghavajra, T 944 b.

Da foding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhu pusa wanxing shou lengyan jing 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經 (Sûrangamasûtra), 10 juan, T 945.

Da Ming xuanjiao licheng zhajiao yi 大明玄教立成齋醮儀 *constat* (1374) par Song Zongzhen 宋宗真 et alii, DZ 467, fasc. 264. 

Daode zhenjing sanjie 道德真經三解 (Triple explication du Daodejing), 4 j., par Deng Qi 鄧錡, avec une préface datée de 1298, DZ 687, fasc. 370, 371.

Daofa huiyuan 道法會元 (1356), 268 j., DZ 1220, fasc. 884-945

Daofa jiuyao 道法九要 (Les neuf principes de la méthode taoïste) par Bai Yuchan 白玉蟾 (1194?-1229?), in *Daofa huiyuan* DZ 1220, fasc. 884-945, j. 1.

Daomen gongke 道門功課 par Liu Shouyuan 柳守允 (Qing), DZJY, zhangji 張集 1.

Daomen shigui 道門十規 (Dix règles dans le taoïsme) par Zhang Yuchu 張宇初 (1361-1410), DZ 1232, fasc. 988.

Daoshu 道樞 (Pivot du Tao), 42 j., par Zeng Zao 曾慥 (fl. 1131-1155), DZ 1017, fasc. 641-648.

Daoshu shierzhong 道書十二种 (Douze livres taoïstes) par Liu Yiming 劉一明 (1734-1821), réimpr. de l'édition de 1880, Beijing, Zhongguo zhongyi yao CBS, 1990

Daozang jiyao mulu (zongmu) 道藏輯要目錄 (總目) (Index du Daozang jiyao) par Jiang Yuanting 蔣允庭, DZJHL shang. (H 55-1813)

Dengzhen yinjue 登真隱訣 (Formules secrètes pour l'ascension à la réalité), 3 j., attribué à Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), DZ 421, fasc. 193.

Dongzhi yin 冬至吟 (Chant du solstice d'hiver) par Shao Yong 邵雍 (1011-1077), in *Yichuan jirang ji*, DZ 1042, fasc. 720-723, j. 18, p.13b-14a.

Fahai yizhu 法海遺珠, DZ 1166, fasc. 825-833.

Guanwuliangshou jing (Amitâyurbuddhânusmirti-sûtra), apocryphe, T 365.

Guizhong zhinan 規中指南 par Chen Xubai 陳虛白 (alias: Chongsu 冲素, des Yuan), DZJHL xia.

Gujin tushu jicheng 古今圖書集成, 800 vols., par Jiang Tingxi 蔣廷錫 et al., pendant l'ère Kangxi (1662-1722), Beijing, Zhonghua shuju 1934.

GUAN 2A j 廣陽雜記 par 劉獻廷, LIU XIANTING  
des ping, Beijing, Zhonghua shuju CBS 1957 12-15  
(Bibl. D XUM 8<sup>e</sup>-2.)

*Guwen longhujing* 古文龍虎經 (Ancien texte du classique du dragon et du tigre) attribué à Wei Boyang 魏伯陽 (IIème siècle après J.C.), DZ 987, fasc. 620.

*Helin wendao pian* 鶴林問道篇 par Bai Yuchan (1194?-1229?) in *Ziqing zhixuan ji*, DZJHL xia, p. 8b-10b. 7

*Hengyang xianzhi* 衡陽縣志 (Monographie de la sous-préfecture de Hengyang), 3 vols., *Zhongguo fangzhi congshu* 113, Taibei, Chengwen CBS 1970.

*Huainanzi* 淮南子, 21 j., *Sibu congkan* 111, Shanghai, Hanfeng lou.

*Huangdi neijing suwen* 黃帝內經素問, voir *Huangdi neijing suwen jiaoshi*

*Huangdi neijing suwen jiaoshi* 黃帝內經素問校釋 (shang, xia), Shandong zhongyi xueyuan et Hebei yixueyuan (éd.), Beijing, Renmin weisheng CBS 1982.

*Huangji jing shi* 皇極經世 par Shao Yong 邵雍 (1011-1077) DZ 1040, fasc. 705-718.

*Huangtingjing* 黃庭經 (Classique de la Cour Jaune), voir *Huangting neijing (et waijing) yujing, Taishang*.

*Huangting neijing yujing, Taishang*, 黃庭內經玉經, 太上 DZ 331 fasc. 167.

*Huangting waijing yujing, Taishang*, 黃庭外經玉經, 太上 DZ 332 fasc. 167.

*Huanyuan pian chanwei* (Bref traité sur le retour à l'origine), par Shi Xianglin (alias : Shi Tai mort en 1158), commenté par Min Yide, YLCS vol. 14.

*Huashu* 化書 par Tan Qiao 譚峭 (zi : Jingsheng 景升 Xème siècle), DZ 1478, fasc. 1107.

→ *Huashu shifan* DZ 1463 fasc. 1066, j. 4

Huayanjing, Dafanguang fo 華嚴經. 大方廣佛  
(Avatamsaka-sûtra), par Siksânanda (652-710), T 279.

Huiming jing 慧命經 (1794), par Liu Huayang, in *Wu-Liu xianzong*, p. 379-541.

Huzhou fuzhi 湖州府志 (Monographie de la préfecture supérieure de Huzhou), *Zhongguo fangzhi congshu* 515, Taibei, Chengwen CBS 1983.

Huzhou fuzhi jieyao 湖州府志節要, par Gao Xiling 高錫齡  
*Zhongguo fangzhi congshu* 588, Taibei, Chengwen CBS 1983.

Jindan dacheng ji 金丹大成集 (Recueil sur le grand accomplissement de l'élixir d'or) 5j., par Xiao Tingzhi 蕭廷芝 (fl. 1260), in *Xiuzhen shihu*, DZ 263, fasc. 123, j. 9-13 et DZJHL xia.

Jindan dayao, Shangyang zi 金丹大要. 上陽子 par Chen Zhixu 陳致虛 (alias : Shangyang zi, ca. 1329-1336), DZ 1067, fasc. 736-38.

Jindan dayao liexian zhi, Shangyang zi 金丹大要列仙誌. 上陽子 par Chen Zhixu, (alias : Shangyang zi, ca. 1329-1336), DZ 1069, fasc. 738.

Jindan dayao tu, Shangyang zi 金丹大要圖. 上陽子 par Chen Zhixu, (alias : Shangyang zi, ca. 1329-1336), DZ 1068 fasc. 738.

Jingming zhongxiao quanshu 淨明忠孝全書, 6 j., par Huang Yuanji 黃允吉 (1270-1324) et corrigé par son disciple Xu Hui 徐慧 (1291-1352), DZ 1110, fasc. 757.

Jingming zongjiao lu, Taishang Lingbao 淨明宗教錄. 太上靈寶 attribué à Xu Sun (239-292/374?), compilé par Hu Zhizhi 胡之致  
DZJY, weiji 危集 4.

+ Jindan dayao xia fan (上陽子金丹大要 下 1070-1073)

Jingang banruo poluomi jing 金剛般若波羅密經  
(Vajrachedikâ-prajñâpâramitâ-sûtra) par Kumârajîva (344-413), T 235.

Jingu dong zhi 金鼓洞志 (Monographie sur Jingu dong), in Wulin zhanggu congbian, vol. 7.

Jinhua zongzhi, Fuyou Shangdi Tianxian 金華宗旨. 孚佑上帝 天仙 (La doctrine quintessentielle de la fleur d'or) attribué à Lü Dongbin 呂洞賓, DZJY shiji 室集 2.

Jinlian zhengzong ji 金蓮正宗記 (Récit sur la ligné orthodoxe du Lotus d'or), 5 j., par Qin Zhi'an 秦志安 (1188-1244), avec une préface datée de 1241, DZ 173, fasc.75,76.

Jinlian zhengzong xianyuan xiangzhuan 金蓮正宗仙源 像傳 (Biographies illustrées sur les origines transcendantes de la lignée orthodoxe du Lotus d'or) par Liu Zhixuan 劉志玄 et Xie Xichan 謝西蟾 (achevé en 1326), avec une préface datée de 1327 par Zhang Sicheng 張嗣成 (mort en 1343), DZ 174, fasc.76.

Jinxian zhenglun 金仙證論 (Traité pour témoigner de l'immortalité d'or, 1799) par Liu Huayang 柳華陽 (ca. 1736), in Wu-Liu xianzong, p. 543-723.

Jiuhuang xinjing zhujie 九皇新經註解, 3 j., attribué à Lü Yan 呂岩 (alias Lü Dongbin), DZJY douji 斗集 3.

Jueyun daotong xinchuan 覺聖道統薪傳, voir Longmen zhengzong Jueyun benzhi daotong xinchuan.

Kunning miaojing 坤寧妙經 (Classique merveilleux sur l'apaisement de Kun, 1743) par Miaohua yuanjun 妙化允君 in Nü jindan fayao, j.1, p. 6a-35b.

Lengjia aboduoluo bao jing 楞伽阿跋多羅寶經 (Lankâvâtâra-sûtra), trad. par Gunabhadra (394-468), T 670.

Lidai shenxian tongjian 歷代神仙通鑑 par Xu Dao 徐道 (XVIIe siècle), rééd. par Zhang Jizong 張繼宗

薪傳 薪盡火傳

Ji zhuyuan Yangcheng shi

Longmen daotong xinchuan

(1667-1715) et Huang Zhanglun 黃掌綸, Buyue lou cangban 步月樓藏板.

*Lishi zhenxian tidao tongjian* 歷世真仙體道通鑑, par Zhao Daoyi 趙道一 (fl. 1294-1307), avec une préface datée de 1294, DZ 296, fasc. 138-148.

*Lijiao shiwulun, Chongyang* 立教十五論. 重陽 (Quinze discours pour établir l'enseignement), 1 j., attribué à Wang Chongyang 王重陽 (1112-1170) DZ 1233, fasc. 989.

*Lingbao guikong jue* 靈寶歸空訣 (Formule du Joyaux Magique pour retourner au vide) par Zhao Yizhen 趙宜真 (?-1382) DZ 568 fasc. 319.

*Lingui bilu, Xuanpu shan* 靈匡秘錄. 玄圃山, 3 j., DZ 580 fasc. 322.

*Lingshu* 靈樞, voir *Lingshujing yushi*

*Lingshujing yushi* 靈樞經語釋, éd. par Zhang Zhenyu 張珍玉. Shandong kexue jishu, 1983.

*Longmen zhengzong Jueyun benzhi daotong xinchuan* 龍門正宗. 覺雲才支道統薪傳 par Lu Yongming 陸永銘 avec une préface datée de 1927, manuscrit conservé au Baiyun guan de Shanghai.

*Lunheng* 論衡 par Wang Chong 王充 (IIème s. ap. J.C) Shanghai, Shangwu yinshuguan 1929.

*Lunyu yinde* 論語引得 (Index au Lunyu), Shanghai, Shanghai guji CBS, 1986.

*Mahe zhiguan* 摩訶止觀 par Zhiyi 智顓 (538-598), T 1911.

*Meihua wenda bian* 梅華問答編 (Questions et réponses par Meihua), YLCS vol. 13.

*Lizhu xizhen chandao Ben*

Mengzi yinde 孟子引得 (Index au Mengzi), Shanghai, Shanghai guji CBS, 1986.

Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經 (Saddharmapundarîka-sûtra) trad. par Kumârajîva, T 262.

Mingshi 明史 (Histoire des Ming), 28 vols., par Zhang Tingyu 張廷玉 (1672-1755) et alii, Beijing, Zhonghua shuju, 1974.

Molichi tian tuoluoni zhu jing 摩利支天陀羅尼呪經 (Marîcî dhâraṇî) T 1256.

Nanjing 難經 (Classique des difficultés), voir Nanjing ji zhu.

Nanjingji zhu 難經集注, 5 j., Sibü congkan, Shanghai, Hanfenglou.

Nannü dangong yitong bian 男女丹工異同辯 (Similitudes et différences dans le travail alchimique chez l'homme et chez la femme), 1 j., par Yan Zehuan 顏澤寰 et corrigé par He Weilie 賀為烈, avec une préface datée de 1903, in Nüdan hebian, p. 18a-30a.

Nanyue zongsheng ji 南嶽總勝記, par Chen Tianfu 陳田夫 (fl.1131-1164), avec une préface datée de 1164, DZ 606, fasc. 332.

Nüdan hebian 女丹合編 (Compilations d'écrits sur l'alchimie féminine) par He Longxiang 賀龍驤 avec préface de l'auteur datée de 1905, Chengdu, Erxian an cangban 二仙菴藏板 1906.

Nüdan jicui 女丹集萃 (Recueil sur l'alchimie féminine), Beijing, Beijing Shifan daxue CBS 1989.

Nügong lianji huandan tushuo 女功鍊己還丹圖說 (Explications illustrées sur le retour au champ de cinabre et la sublimation de la pensée en alchimie féminine), in Nüdan hebian, p. 1a-8b et Nüdan jicui, p. 125-140.

Nü Gong zhengfa 女工正法 (Méthode authentique de la pratique féminine, 1880), attribué à He xiangu 何仙姑 (hao : Lingyang 靈陽), in *Nü jindan fayao*, DZJH 5-5.

Nü jindan 女金丹 (L'élixir d'or chez la femme, ), 2 j. (xia, shang), par Zhenyi zi 真一子, avec préface de l'auteur datée de 1892, in *Nüdan hebian*, p. 3a-35a.

Nü jindan 女金丹 (L'élixir d'or chez la femme, ), attribué à Sun Bu'er 孫不二 (1119-1182), in *Nüdan jicui*, p. 282-318.

Nü jindan fayao 女金丹法要 (Principes sur la méthode alchimique féminine), par Fu Jinquan 傅金銓, DZJH 5-5.

Nüzhen jiujiè 女真九戒 (Neuf préceptes destinés aux femmes véritables), par Wang Kunyang (1522-1680), in *Chuzhen jielü*, DZJY, zhangji 7, p. 58a-b.

Qiaoyangjing 樵陽經 (Classique de Qiaoyang zi), compilé par Fu Jinquan, in *Qiaoyangjing jindan miaojue hekan*, DZJH 5-4, j. 1 p. 1a-12b.

Qiaoyangjing Jindan miaojue hekan 樵陽經金丹妙訣合 (Compilation réunie des Formules mystérieuses de l'élixir d'or et du Classique de Qiaoyang zi), 2 j., par Qiaoyang zi (alias : Liu Yu 劉玉, [1257-1310]) et Jiyang zi 濟陽子, édité par Fu Jinquan, DZJH 5-4.

Qiaoyangjing nü Gong xiulian 樵陽經女功修鍊 (Les transmutations propres à la pratique féminine selon le classique de Qiaoyang zi), transmis par Lü Dongbin et noté par Fu Jinquan, in *Nüdan hebian*, p. 1a-b et in *Nüdan jicui*, p. 123-124.

Qiaoyang zi yulu 樵陽子語錄 (Extrait de) in *Qiaoyangjing jindan miaojue hekan*, DZJH 5-4, j. 2, p. 1a-7a.

Qifa yaomiao zhijue 氣法要妙至訣 (Formules suprêmes rapportées au mystère essentiel des méthodes sur le souffle), 1 j., DZ 831, fasc. 571.

Qingjingjing 清淨經 (Classique sur le calme et la pureté), voir Taishang Laojun shuo qingjingjing zhu, DZ 756, fasc. 532.

Rixia jiuwen kao, Qinding 日下舊聞考、欽定, 160 j., SKQS vol. 497-499. (Examen des antiquités de Pékin publié en 1774)

Ruyaojing 入藥鏡 (Miroir pour pénétrer la panacée, 880) par Cui Xifan 崔希範, commenté par Wang Daoyuan 王道淵 Li Panlong 李攀龍 (1514-1570) et Peng Haogu 彭好古 (fl. 1599), DZJHL shang.

Sanfeng xiansheng quanji 三丰先生全集, 8 j. compilé par Li Xiyue 李西月 (1796-1861), avec la préface du même auteur datée de 1844, DZJY 1906, xu biji 續畢集 7-10.

Santan yuanman tianxian dajie lüeshuo 三壇圓滿天仙大戒畧說 par Liu Shouyuan 柳守允 (Qing), DZJY zhangji 張集 7.

Shangqing dadong zhenjing 上清大洞真經 (Le véritable classique de la Grande Harmonie de la Pureté Suprême), DZ 6, fasc. 16,17.

Shenxian zhuan 神仙傳 (Biographies des immortels divins) attribué à Ge Hong 葛洪 (283-343), YJQQ, chap. 109.

Shenyi dian 神異典, in Gujin tushu jicheng, j. 1-320.

Shuowen jiezi zhu 說文解字注 (Dictionnaire étymologique des caractères avec le commentaire), par Xu Shen 許慎 (Han), commenté par Duan Yucai 段玉裁 (Qing), Shanghai, Shanghai guji CBS, 1984 (1ère éd. 1981).

Siyouji 四游記 (Récit des quatre voyages), Shanghai, Gudian wenzue CBS, 1956.

Taiping guangji 太平廣記 (978), 10 vol., par Li Fang 李昉 (925-996) et al., Zhonghua shuju chuban, Beijing, 1961 (1ère éd.), 1986.

Taiping yulan 太平御覽 (983), par Li Fang (925-996) et al., Zhonghua shuju chuban, Beijing, 1960.

Taishang daode baozhang yi 太上道德寶章翼, 2j., commentaire de Bai Yuchan (1194? -1229?) au Daodejing, DZJY, xinji 心集 3.

Taishang jiuyao xinyin miaojing 太上九要心印妙經 (Classique merveilleux du sceau du coeur sur les neuf principes par le Très Haut) attribué à Zhang Guo 張果 (Tang), DZ 225, fasc. 112.

Taishang Laojun jie jing 太上老君戒經 (Classique sur les préceptes du Très Haut Seigneur Laozi), 1 j., DZ 784, fasc. 562.

Taishang Laojun shuo qingjingjing zhu 太上老君說清淨經注, DZ 756, fasc. 532.

Taishang Laojun zhongjing 太上老君中經 (Classique du centre par le Très Haut Seigneur Laozi), 2 j., DZ 1168, fasc. 839.

Taishang wuji zongzhen Wenchang Dadong xianjing 太上無極總真文昌大同仙經 (Classique immortel de la Grande Harmonie de Wenchang, réunissant le véritable Sans Faîte du Très Haut), par Liu Hansheng 劉安勝 et Luo Yizi 羅懿子, préfaces de 1167 et 1264, DZ 5, fasc. 16.

Taishang xuanling Doumu dasheng yuanjun benming yansheng xinjing 太上玄靈斗母大聖元君本命延生心經 DZ 621, fasc. 341.

Tiantai shan zhi 天台山志 (Monographie du Mont de la Terrasse Céleste, 1368), anonyme, DZ 603, fasc. 332.

Tianxian zhengli zhilun 天仙正理直論 (Traité direct sur les principes corrects de l'immortalité céleste, 1622) par Wu Chongxu 伍冲虚 (1552-1641), in Wu-Liu xianzong, p. 105-244.

Wang Wencheng gong quanshu 王文成公全書  
6 vol., par Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), Sibü congkan  
288, Shanghai, Shangwu yinshuguan, 1936.

Wulin zhanggu congbian 武林掌故叢編 (Récueil sur les *deux*  
histoires de Wulin [Hangzhou]), 28 vol., par Shen Jinghou 沈景侯  
avec une préface datée de 1886.

Wu-Liu xianzong 伍柳仙宗 (Ecole des immortels Wu  
[Chongxu] et Liu [Huayang] ) par Wu Chongxu (1552-1641) et Liu  
Huayang (ca. 1736) réimp. de l'édition de 1897, Henan renmin CBS,  
1988 (1ère éd. 1987).

Wuzhenpian 悟真篇 (Traité sur l'éveil à la Voie) par Zhang  
Boduan 張伯端 (954-1082), voir *Wuzhenpian zhengyi*.

Wuzhenpian chanyou 小悟真篇闡幽, 3 j., Commentaire au  
Wuzhenpian par Zhu Yuanyi 朱允育 (Qing), DZJY, guiji 3.

Wuzhenpian sanzhu, Ziyang zhenren 悟真篇三註, 紫陽真人  
trois Commentaires au Wuzhenpian par Xue Daoguang 薛道光  
? (mort en 1191), Lu Shu 陸壘 ? et Chen Zhixu (fl. 1329-1336), DZ  
142, fasc. 63-64.

Wuzhenpian zhengyi 悟真篇正義 Commentaire au  
Wuzhenpian, par Zhong Dening 董德寧 DZJHLxia.

Wuzhen zhizhi 悟真直指, commentaire au Wuzhenpian par Liu  
Yiming 劉一明 (1734-1821) avec préface de l'auteur datée de 1799,  
in *Daoshu shierzhong*, 6, vol. 3, p. 327-402.

Xianchuan waike bifang 仙傳外科秘方 (Recettes  
secrètes de médecine générale transmise par les immortels) par Zhao  
Yizhen (?-1382), DZ 1165, fasc. 823-24.

Xianfo hezong yulu 仙佛合宗語錄 (Entretiens consacrés au  
synchrétisme des doctrines sur l'immortalité et le bouddhisme), par  
Wu Chongxu (1522-1641), in *Wu-Liu xianzong*, p. 245-369.

Xiangshan quanji 象山全集, par Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1192) SQQS vol. 1156, p. 237-603. SKQS

Xiangyan poyi 象言破疑 (Résolutions des doutes à l'aide des mots illustrés), 2 j., par Liu Yiming (1734-1821), avec préface de l'auteur datée de 1811, in Daoshu shierzhong 3, vol. 2, p. 171-207.

Xianquan ji 峴泉集 par Zhang Yuchu 張宇初 (1361-1410), DZ 1311, fasc. 1018-1021.

Xingming guizhi 性命圭旨, 4 j., compilé par un disciple de Yin Pengtou 尹蓬頭, avec une préface de You Tong 尤同 datée de 1669, DZJHL xia.

Xingming shuo 性命說 (Théories sur la nature innée et la force vitale), in Xingming guizhi, DZJHL xia, p.6a-7a.

Xinyi jing, Yuhuang 心印經. 玉皇 (Classique du sceau du coeur de l'Auguste de jade), DZJY jiji 集 9.

Xinyi jijing 心印集經 (Somme des classiques du sceau du coeur) DZJY jiji 集 10.

Xishang futan 席上腐談 2 j., par Yu Yan (1258-1314), SKQS, vol. 1061, p. 597-626.

Xiuxian bianhuo lun 修仙辨惑論 (Discussion sur la résolution des doutes relatifs à la culture de l'immortalité) par Bai Yuchan (1194?-1229?), in Ziqing zhixuan ji, DZJHL xia, p. 2b-4a. relative

Xiuzhen biannan 修真辨難 (Résolution des difficultés propres à la culture de l'authenticité), 2 j., par Liu Yiming (1734-1821), avec deux préfaces datées de 1798, in Daoshu shierzhong 7, p. 467-517.

Xiuzhen jiuyao 修真九要 (Les neuf principes sur la culture de l'authenticité), par Liu Yiming (1734-1821), avec préface de l'auteur datée de 1798, in Daoshu shierzhong 7, vol. 4, p. 527-537.

80  
DZ JY  
Rk- Rk

Xiuzhen shishu 修真十書 (Dix livres sur la culture de l'authenticité), 60 j., anthologie anonyme compilée vers la fin du XIII<sup>ème</sup> siècle, DZ 263, fasc. 122-131.

Xuanguan xianbi lun 玄關顯秘論 (Discussion sur la manifestation secrète de la Passe Mystérieuse), par Bai Yuchan (1194?-1229?), in Ziqing zhixuan ji, DZJHL xia, p. 8b-10b.

Xuanzong zhizhi wanfa tonggui 玄宗直指萬法同歸, 7 j., DZ 1066, fasc. 734-35.

Xuhuang tianzun chuzhen shijie wen 虛皇大尊初真十戒文 DZ 180, fasc. 77.

Yangshi yichuan 楊氏易傳, par Yang Cihu 楊慈湖 (1141-1226), SKQS vol. 14, p. 1-214.

Yangxing yanming lu 養性延命錄 (Relation sur la longévité et l'entretien de la nature innée), attribué à Tao Hongjing 陶弘景 (456-536), YJQQ chap.32.

Yichuan jirang ji 伊川擊壤集, 20 j., par Shao Yong (1011-1077), DZ 1042, fasc. 720-723

Yijing 易經 (Classique des mutations), voir Zhouyi yizhu.

Yinfujing, Huangdi 陰符經黃帝 (Classique de l'emblème yin par l'Empereur Jaune), 3 j., par Li Quan 李筌 DZ 110, fasc. 55

Yinfujing xuanjie zhengyi 陰符經玄解正義 1 j., commentaire au Yinfujing par Min Yide (1758-1836), YLCS vol. 4.

Yinfujing zhu 陰符經註, commentaire au Yinfujing, par Liu Yiming (1734-1821), avec préface de l'auteur datée de 1798, in Daoshu shierzhong 7, vol. 3, p. 406-415.

Yizong jinjian 醫宗金鑑 (Le miroir d'or de la médecine) par Wu Qian 吳謙 (Qing), Chengdu, Renmin weisheng CBS, 1979 (I<sup>ère</sup> éd. 1973).

Yuanshi dadong yujing (允始大同玉經) (Le Classique de jade de la Grande Harmonie par Yuanshi), 3 j., transmis par Wenchang dijun 文昌帝君, avec une préface datée de 1583 et une postface datée de 1805, DZJY, diji 氏集 3.

Yuanshi dadong yujing shuyi (允始大同玉經疏義), 3 j., commentaire au Dadong yujing attribué à Wei Huacun (252-334), avec une postface de l'ère Kangxi (1662-1722), DZJY, diji 氏集 4.

Yuanyang zi fayu 原陽子法語, 2 j., par Zhao Yizhen 趙宜真 (?-1382), DZ 1071, fasc. 738

Yuqing wushang lingbao ziran beidou bensheng zhenjing 玉清無上靈寶自然北斗本生真經 DZ 45, fasc.29.

Zhengao 真誥 (Vraies déclarations), 20 j., compilé par Tao Hongjing (456-536), DZ 1016, fasc. 637-640.

Zhinan zhen 指南針, par Liu Yiming (1734-1821) avec préface de l'auteur datée de 1801, in Daoshu shierzhong 7, vol. 3, 4, p. 403-580.

Zhonghe ji 中和集 (Recueil sur l'harmonie du centre), 6 j., par Li Daochun 李道純 (fl. 1288-1290), DZ 249, fasc. 118-19.

Zhong-Lü chuandao ji 鍾呂傳道集 (Recueil sur la transmission du Tao par Zhong [-Li Quan] et Lü [Dongbin]), DZJHL shang.

Zhouyi tu 周易圖, 3 j., DZ 157, fasc. 69.

Zhouyi yizhu 周易言詁註, Huang Shouqi 黃壽祺 et Zhang Shanwen 張善文 (éd.), Shanghai guji CBS, Shanghai 1989.

Zhuangzi yinde, 莊子引得 Shanghai guji chubanshi, Shanghai, 1986.

Zhubing yuanhou lun 諸病源候論 (Traité sur les origines et les symptômes des maladies, 610) par Chao Yuanfang 巢元方  
Beijing, Renmin CBS, 1982.

Zhuzhen shengtai shenyong jue 諸真聖胎神用訣 (Formules de tous les hommes véritables sur l'emploi divin de l'embryon saint),  
1 j., DZ 826, fasc. 570.

Ziguang douke 紫光斗科 (Liturgie du Boisseau de la Lumière Pourpre), manuscrit de Yunchao 雲巢 avec deux  
préfaces datées de 1650 et 1654.

Ziqing zhixuan ji 紫清指玄集 (Recueil sur le mystère par Ziqing),  
recueil des textes de Bai Yuchan compilé par Zhong Dening, DZJHL  
xia, p. 1a-18a.

## b) Oeuvres individuelles

Akizuki Kan'ei 秋月觀映

- 1966 "Kyo Shinkun den kô: Jômeidô kenkyû josetsu" 許真君傳考: 淨明道研究序說, Shûkan Tôyôgaku 集刊東洋學 15, p. 1-21.
- 1978 *Chûgoku kinsei Dôkyô no keisei: Jômeidô no kisoteki kenkyû* 中國近世道教の形成: 淨明の基礎的研究 Tokyo, Sôbunsha.
- 1981 "Jômeidô kenkyû ue no nisan no mondai" 淨明道研究上之三の問題 Tôhô shûkyô 東方宗教, 58, p. 1-15.
- 1987 *Dôkyô to shûkyô bunka* 道教と宗教文化, Tokyo, Hirakawa Shuppan Inc.

Bai Wengu 白文固

- 1985 "Mingdai de sengguan zhidu" 明代的僧官制度 Shijie zongjiao yanjiu 世界宗教研究, 4, p. 89-97.

Chen Bing 陈兵

- 1984 "Lüelun Quanzhen dao de sanjiao he yi shuo" 略论全真道的三教合一说 Shijie zongjiao yanjiu 1, p. 7-21.
- 1985 "Jindan pai Nanzong qiantan" 金丹派南宗浅探 Shijie zongjiao yanjiu 4, p. 35-49.
- 1989 *Daojiao qigong baiwen* 道教气功百问, Jinri Zhongguo CBS, Beijing.
- 1989a "Zhonghua qigong zai daojiao zhong de fazhan" 中华气功在道教中的发展 Shijie zongjiao yanjiu 4, p. 8-20.
- 1991 "Jinyuan daojiao" 金元道教 in Mo Zhongjian et al. (éd.), *Daojiao tonglun*, p. 518-545.
- 1991 "Mingqing daojiao" 明清道教 in Mou Zhongjian et al. (éd.), *Daojiao tonglun*, p. 551-579.

Chen Fang 陈方

- 1983 *Zhongguo michuan yangsheng xue* 中國秘傳養生學 Taibei.

Chen Bing  
1988

清心全真龙门派的中兴

Shijie zongjiao yanjiu

1988. 2. pp. 84-96

Chen Guofu 陳國符

1985 *Daozang yuanliu kao* 道藏源流考, 2 vol.,  
Zhonghua shuju, Beijing, (1ère éd. 1949)

Chen Weiping 陈卫平

1989 "Lun Mingqing jian xifang chuanjiaoshi dui zhongxi  
zhexue bijiao" 论明清间西方传教士对中西  
哲学之比较 *Shijie zongjiao yanjiu* 1, p. 12-18.

Chen Yingning 陳櫻寧

1975 *Sun Bu'er neidan shizhu* 孫不二內丹詩註  
Taibei, Zhenshanmei CBS.

1989 *Daojiao yu yangsheng*, 道教与養生  
éd. par Zhongguo daojiao xuehui, Beijing, Huawen CBS.

Chen Yuan 陳垣

1962 *Nansong chu Hebei xin daojiao kao* 南宋初河北新道教  
Zhonghua shuju, Beijing.

Chen Yuan et Chen Zhichao 陳智超

1988 *Daojia jinshi lue* 道家金石畧 Beijing, Wenwu CBS.

Dai Yuanchang 戴源長

1971 *Xianxue cidian* 仙學辭典 Taibei, Zhenshan CBS.

Dan Ranhui 澹然慧

1921 *Changsheng shu, Xuming fang hekan* 長生術  
續命方, 合刊 Beijing.

Ding Changyun 丁常云

1992 "Wang Changyue ji qi zhongxing Longmen de daojiao  
sixiang" 王常月及其中兴龙门的道教  
*Shanghai daozi*, 1, p. 5-8.

Ding Qian 丁謙

1974 "Yuan Changchun zhenren Xiyouji dili kaozheng" 允長  
春真人西游記地理考證 in Yan Yiping (éd.), *Daojiao  
yanjiu ziliao*, vol. 2, p. 1-32

- Gao Zheng 高正  
1991 "Zhuangzi xuepai yu shenxian daojiao" 庄子学派与  
神仙道教 Shijie zongjiao yanjiu, 4, p. 28-39.
- Ge Wu 戈舞  
1992 "Yi Xinbao de daojiao zongpai xueshuo" 易心莹的  
道教宗派学说, Shanghai daozi, 1, p. 2-4.
- Han Bingfang 韩秉方  
1985 "Hongyang jiao kao" 红阳教考  
Shijie zongjiao yanjiu, 4, p. 21-34.
- Hong Jianlin (éd.) 洪建林  
1991 *Daojiao yangsheng miku* 道家养生秘库  
Beijing, Dalian CBS.
- Hu Fuchen 胡孚琛  
1989 "Daojiao shi shang de neidan xue" 道教史上  
的内丹学 Shijie zongjiao yanjiu, 2, p. 1-22.  
1991 *Daojiao yu xianxue* 道教与仙学  
Taiyuan, Xinhua CBS.
- Huang Zhaohan 黄兆汉 = Wang Shiu Han  
1988 *Mingdai daoshi Zhang Sanfeng kao* 明代道士  
张三丰考 Taiwan xuesheng shuju.  
1988a *Daojiao yanjiu lunwen ji* 道教研究论文集  
Hong Kong, Zhongwen daxue.
- Jiang Weiqiao 蒋维乔  
1984 *Yinshi zi jingzuo fa zhengbian* 因是子静坐正编  
DZJH 9-2.  
*Yinshi zi jingzuo fa xubian* 因是子静坐法续编  
DZJH 9-2.  
1989 *Zhongguo fojiao shi* 中国佛教史  
Shanghai, Shanghai shudian CBS.

Jin Zhao 金棹

- 1989 "Donghan daojiao de jiushi xueshuo yu yixue" 东汉  
道教的救世学说与医学 Shijie zongjiao yanjiu,  
1, p. 106-118.

Li Shen 李申

- 1991 "Yuhuang da tiandi yu rujiao he daojiao de ronghe"  
玉皇大帝与佛教和道教的融合  
Shijie zongjiao yanjiu, 2, p. 58-65.

Li Shiyu 李世瑜

- 1989 "Minjian mimi zongjiao shi fafan" 民间秘宗教史  
发凡 Shijie zongjiao yanjiu, 1, p. 1-11.

Li Yangzheng 李养正

- 1989 *Daojiao gaishuo* 道教概说 Beijing,  
Zhonghua shuju.  
1992 "Lun daojiao yu rujia de guanxi" 论道教与儒家的  
关系 Shijie zongjiao yanjiu, 4, p. 1-13.

Li Yuanguo 李远国

- 1985 "Daojiao qigong yu neidan shu yanjiu" 道教气功与内丹  
术研究 in Daojiao yanjiu wenji 道教研究文集  
Chengdu, Bashu-shushu bp. 94  
1988 *Daojiao qigong yangsheng xue* 道教气功养生学  
Chengdu, Sichuan sheng shehui kexue yuan CBS.  
1991 "Xingming shuangxiu de dedao yaotu" 性命双修的  
得道要途, Shanghai dao zhi 上海道志  
1, p. 13-16.

Liu Guorao 刘国梁

- 1991 *Daojiao jingcui* 道教精萃  
Jilin, Jilin wenshi CBS.

Long Zhuishen 龙遂中

- 1992 "'Daoshu shierzhong" de pianmu he neirong" 道书  
十二种的篇目和内容 Shanghai  
dao zhi, 2, p. 38-41.

- Ma Shutian 马书田  
1991 *Huaxia zhushen* 华夏诸神 , Beijing  
Yanshan CBS.
- Ma Xiaohong 马晓宏  
1986 "Lü Dongbin shenxian xinyang suyuan" 吕洞宾神仙信仰溯源, *Shijie zongjiao yanjiu*, 3, p. 79-85.
- Ma Xisha 马西沙  
1985 "Huangtian jiao yuanliu kaolüe" 黄天教源流考略 *Shijie zongjiao yanjiu*, 2, p. 1-18.
- Min Zhiting 闵智亭  
1990 *Daojiao Quanzhen* 道教全真 , Beijing,  
Zhongguo daojiao xueyuan.
- Mou Zhongjian 牟钟鉴 et al. (éd.)  
1991 *Daojiao tonglun* 道教通论 Jinan, Wenlu  
CBS.
- Nan Huaijin 南怀瑾  
1985 *Jingzuo xiudao yu changsheng bulao* 静坐修道与  
长生不老 , Taipei, Laogu wenhua shiye gongse
- Ofuchi Ninji 大淵忍爾  
1964 *Dôkyô shi no kenkyû* 道教史の研究 , Tokyo.
- Pu Jiangqing 浦江清  
1931 "Baxian kao" 八仙考 *Qinghua xuebao*, 1, p.  
89-136.
- Qing Xitai 卿希泰, Li Gang 李刚  
1985 "Shilun daojiao quanshanshu" 试论道教劝善书  
*Shijie zongjiao yanjiu*, 4, p. 50-57.
- Qiu Ling 邱陵  
1988 *Zhongguo, gudai qigong xuanzhu* 中国古史气功  
选注 Guangzhou, Guangdong kexue CBS.  
1990 *Mizong mifa* 密宗秘法, Beijing, Beijing gongye  
daxue CBS.

- Qiu Ling 邱陵  
1991 *Zangmi xiufa jingcui* 藏密修法精粹  
Beijing, Beijing gongye daxue CBS.
- Ren Jiyu 任繼愈, (éd.)  
1990 *Zhongguo daojiao shi* 中國道教史  
Shanghai, Shanghai renmin CBS.
- Shi Yanfeng 石行丰  
1992 "Ming Shizong chongxin de daoshi Shao Yuanjie yu Tao Zhongwen" 明七宗宠信的道士邵元节与陶仲文  
*Shanghai daozi*, 1, p. 9-11.
- Wang Ming 王明  
1985 *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子内篇校释  
Beijing, Zhonghua shuju chuban.  
1989 "Weijin shenxian daojiao-Baopuzi neipian yanjiu xu" 魏晋神仙道教—抱朴子内篇研究»序  
*Shijie zongjiao yanjiu*, 2, p. 23-26.
- Wang Guowei 王國維  
1974 "Changchun zhenren Xiyouji zhu" 長春真人西遊  
記注 in Yan Yiping éd., *Daojiao Yanjiu ziliao*, vol. 2, p. 1-115.
- Wang Jian (éd.) 王健,  
1988 *Zhongguo chengyu dacidian* 中國成語大辭典  
Shanghai cishu CBS, (Ière éd. 1987).
- Wen Lei 聞雷  
1989 "Tiantai Tongbai gong xinshuai ji, Daojiao Nanzong Zuting" 天台桐柏宮興衰記. 道教南宗祖庭  
*Zhongguo Daojiao*, 4, 12, p. 42-44.
- Wenshi zhishi 文史知识 (éd.)  
1992 *Daojiao yu chuantong wenhua* 道教與傳統文化  
Beijing, Xinhua shudian.

- Xu Fancheng 徐梵澄  
1991 "Fojiao mizong zhenyan yishi" xu, "佛教密宗真言义释"序  
*Shijie zongjiao yanjiu*, 2, p. 1-10.
- Yan Xin 嚴新  
1989 *Jiangzuo qigong 講座氣功*, Beijing.
- Yan Yiping 嚴一平 (éd.)  
1974 *Daojiao yanjiu ziliao 道教研究資料*  
2 vol., Taipei, Yiwen yinshuguan.
- Yoshioka Yoshitoyo 吉岡義豊  
1959 *Dôkyô to Bukkyô 道教と佛教*, vol. I, Tokyo,  
Nihon Gakujutsu Shinkôkai.  
1970 *Dôkyô to Bukkyô*, vol. II, Tokyo, Shobô.  
-- "Rikuchô dôkyô no shummin shisô" 六朝道教の種民  
思想. *Nippon Chûgoku gakkai hô 日本中國學會*  
16 (s.d.), p. 90-107.
- Zang Lihe 臧勵和 (éd.)  
1984 *Zhongguo renmin dacidian 中國人民大辭典*,  
Shanghai shudian yinxing (1ère éd. 1980).
- Zhan Shichuang 詹石窗  
1989 *Nansong Jinyuan de daojiao 南宋金元的道教*  
Shanghai, Shanghai guji CBS.
- Zhang Jiebin 張介賓 (1563-1640)  
1989 *Zhiyi lu 質疑錄*, Beijing, Jiangsu kexue jishu (1ère  
éd. 1981).
- Zhao Bichen 趙避塵  
1983 *Xingming fajue mingzhi 性命法訣明指*.  
Taipei, Zhenshan mei CBS, (1ère éd. 1963).
- Zhao Liang 趙亮  
1990 "Mingdai daojaoguanli zhidu" 明代道教管理制度  
*Shijie zongjiao yanjiu*, 3, p. 43-53.

- Zheng Suchun 鄭素音  
1987 *Quanzhen jiao yu Da Mengguguo dishi* 全真教與大蒙國帝室  
Taibei, Taiwan xuesheng shuju.
- Zhongguo daojiao xiehui 中國道教協會 (éd.)  
1983 *Beijing Baiyun guan* 北京白雲觀, Beijing,  
Zhongguo daojiao xueyuan.
- Zhu Yanggao 朱仰高  
1991 "Huzhou Chunyang gong" 湖州純陽宮  
Shanghai daozi, 上海道志, 1, p. 32-33.
- Zong Li 宗力 et Liu Qun 劉君群  
1987 *Zhongguo minjian zhushen* 中國民間諸神  
Hebei renmin CBS (1ère éd. 1986).

*Shijie wuyang.*

## Sources en langues occidentales

ACHARD, Jean-Luc,

1992 *Le pic des visions. Etude sur deux techniques contemplatives dans les traditions Rnying-ma-pa et Bonpo de la Grande Perfection*, Mémoire inédit présenté à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

AHERN, Emily

1975 "The Power and Pollution of Chinese Women" in M. Wolf and R. Witke (éds.), *Women in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, p. 169-190.

ANDERSEN, Poul

1980 *The Method of Holding the Three Ones : A Taoist Manual of the Fourth Century A.D.*, Studies on Asian Topics No.1, London, Curzon Press.

1990 "The Practice of *Bugang* ", Cahiers d'Extrême-Asie 5, p.15-23.

ANG, Isabelle

1993 *Le culte de Lü Dongbin des origines jusqu'au début du XIVe siècle*, Thèse de doctorat inédite, Université Paris VII.

AVALON, Arthur

1931 *The Serpent Power*, Madras, Ganesh and Co.-London, Luzak and Co.

BALDRIAN-HUSSEIN, Farzeen

1976 "Chang Po-tuan", in Herbert Franke (éd.), *Sung Biographies*, vol. I, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, p. 26-29.

1984 *Procédés secrets du joyau magique-Traité d'alchimie taoïste du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Deux Océans.

1986 "Lü Tung-pin in Northern Song Literature", Cahiers d'Extrême-Asie 2, p.133-169.

1989-90 "Inner Alchemy : Notes on the Origin and the Use of the Term *neidan* " Cahiers d'Extrême-Asie 5, p.163-190.

BALFOUR, F.H.

- 1880 "The 'Tai-hsi' King; or the Respiration of the Embryo", The China Review 9, p. 224-226.  
1880a "Three Brief Essays", The China Review 9, p. 380-382.  
1881 "The 'Yin-fu' Classic ; or, Clue to the Unseen", China Review 10, p. 44-54.

de BARY, Wm. T. (éd.)

- 1970 *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press.

BELL, Catherine

- 1988 "Ritualization of Texts and Textualization of Ritual in the Codification of Taoist Liturgy", History of Religions, 27.4, p.366-392.

BENNES, Marie-Florence

- 1992 *Mémoire sur Zhang Guo. Livre Merveilleux du sceau du coeur sur les neuf principes par les Très Haut*, Mémoire inédit, Université Paris VII.

BERLING, Judith

- 1980 *The Syncretistic Religion of Lin Chao-en*, New York, Columbia University Press.

BERTHIER, Brigitte

- 1979 "Le miroir brisé ou le taoïste et son ombre", L'Homme, XIX, 3-4 (juill.-déc.), p.205-222.  
1987 "Enfant de divination, voyageur du destin", L'Homme, XXVII, 1, 101 (janv.-mars), p.86-100.  
1988 *La dame du bord de l'eau*, Nanterre, Société d'Ethnologie.

BEYER, Stephan

- 1973 *The cult of Târâ : Magic and ritual in Tibet*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

BILLETER, Jean François

- 1985 "Essai d'interprétation du chapitre 15 du Laozi", Etudes Asiatiques, XXXIX, 1-2, Berne, Peter Lang, p. 7-44.

BOHEMER, T.

- 1977 "Taoist Alchemy : A Sympathetic Approach through Symbols", in M. Saso, D.W.Chappel (éd.), *Buddhist and Taoist Studies I*, p. 55-78.

BOKENKAMP, Stephen R.

- 1983 "Sources of the Ling-pao Scriptures" in M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, II, p. 434-486.
- 1989 "Death and Ascent in Ling-pao Taoism", Taoist Resources 1.2, p.1-17.
- 1990 "Stages of Transcendence : The *Bhûmi* Concept in Taoist Scriptures" in R. Buswell, Jr.( éd.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, p.119-147.

BOLTZ, Judith M.

- 1983 "Opening the Gates of Purgatory : A Twelfth century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls" in M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, II, p. 487-511.
- 1987 *A Survey of Taoist Literature : Tenth to Seventeenth Centuries*, China Research Monograph 32, Berkeley, University of California Press.

BUSWELL, Robert E.(éd.)

- 1990 *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- 1990a "Prolegomenon to the Study of Buddhist Apocrypha Scriptures" in R. Buswell (éd.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, p.1-30.

CADONNA, Alfredo

- 1982 "La madre che è re in occidente (Xiwang mu) in tre brevi episodi conservati in due manoscritti di Dunhuang della collezione Pelliot", Cina, 18, p. 63-87.

CAHILL, Suzanne E.

- 1985 "Sex and the Supernatural in Medieval China : Cantos on the Transcendent who Presides Over the River", Journal of American Oriental Society, 105. 2, p.197-220.

CAHILL, Suzanne E.

- 1986 "Performers and Female Taoist Adepts : Hsi Wang Mu as the Patron Deity of Women in Medieval China", Journal of American Oriental Society, 106, p. 155-168.

CHAN Wing-tsit

- 1963 *A source Book of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.

CHANG Chung-yuan

- 1985 *Creativity and Taoism : A Study of Chinese Philosophy, Art and Poetry* , Taipei (Ière éd. 1963).

CHAVANNES, Edouard

- 1895-1901 *Mémoires historiques de Se-ma ts'ien*, 4 vols.: vol. I (1895), vol. II (1897), vol. III et vol. IV (1901), Paris, Ernest Leroux éd.

CHENG, Anne

- 1985 *Etude sur le Confucianisme Han — L'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*. Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises 26, Paris, De Boccard.

CHOU Yi-liang

- 1944-45 "Tantrisme in China", Harvard Journal of Asian Studies, 8, p. 241-332. ↙

CLEARY, Thomas

- 1986 *The Inner Teachings of Taoism by Chang Po-tuan, Commentary by Liu I-ming*, Boston & London, Shambala.
- 1988 *Understanding Reality . A Taoist Alchemical Classic by Chang Po-tuan, With a Concise Commentary by Liu I-ming*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- 1989 *The Book of Balance and Harmony*, San Francisco, North Point Press.
- 1991 *The Secret of the Golden Flower*, San Francisco, Harper Collins Publishers (trad. italienne par Paola Chiesa, Roma, Ubaldini 1993)
- 1993 *The Flower Ornament Scripture. A translation of The Avatamsaka Sutra*, Boston & London, Shambhala (Ière éd. 1984).

1982a Immortal Sisters , Boston and Shaftsbury, New York

CORBIN, Henry

- 1971 *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Saint-Vincent-sur-Jabron, Editions Présence.
- 1977 *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arâbî*, Paris, Flammarion (1ère éd. 1958).

COULING, C.E.

- 1927 "The Patriarch Lü—Reputed Founder of the Chin Tan Chiao", Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society 58, p. 158-171.

COUVREUR, S.

- 1897 (1887) *Chou king*, Ho kien fou, Imprimerie de la mission catholique.
- 1914 *Tch'ouen Ts'iou et Tso tchouan*, 3 vols., Ho kien fou, Imprimerie de la mission catholique.

DAMDINSUREN, Ts.

- 1981 "Commentary on Kalacakra", Tibet Journal, vol. VI, 1, p. 43-49.

DAVIS, Tenney L.

- 1936 "The Dualistic Cosmogony of Huai-nan-tzu and its Relations to the Background of Chinese and of European Alchemy", Isis 25, p. 327-340.
- 1938 "Pictorial Representations of Alchemical Theory", Isis, 28, p. 73-86.

DAVIS, Tenney L. &amp; CHAO Yun-ts'ung

- 1939 "Chang Po-tuan of T'ien-T'ai His Wu Ch'en P'ien, Essay on the Understanding of the Truth", Proceeding of the American Accademy of Arts and Sciences, 73, 5, p. 97-117.

DAVIS, Tenney L. &amp; CH'EN Kuo-fu

- 1942 "Shang-yang Tzu, Taoist Writer and Commentator on Alchemy", Harvard Journal of Asiatic Studies 7, p. 126-129.

DEMIEVILLE, Paul

- 1972 *Entretiens de Lin-tsi*, Paris, Fayard.
- 1973a "Le miroir spirituel", in P. Démieville (éd.), *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, E.J. Brill, p. 131-156.

DEMIEVILLE, Paul

1987 *Le Concile de Lhasa*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises (1ère édition 1952).

DEMIEVILLE, P, MAY, J.

1929-79 *Hôbôgirin : Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Paris, Maisonneuve/Tokyo, Maison Franco-Japonaise, 5 fascicules parus.

DENNERLINE, Jerry

1981 *The Chia-ting loyalist*, New Haven and London, Yale University Press.

DESPEUX, Catherine

1977 "Le Sûtra de l'Eveil Parfait" in L. Silburn (éd.), *Le Bouddhisme*, p. 428-448.

1979 *Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste*, Paris, Les Deux Océans.

1985 "L'école Tch'an de Nieou-t'eou", *Tch'an (Zen) Racines et Floraisons*, Hermès, nouvelle série 4, Paris, Les Deux Océans p. 103-164.

1985a "Les lectures alchimiques du Hsi-yu-chi", *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg, Königshausen und Neumann, p. 61-76.

1986 "L'ordination des femmes taoïstes sous les Tang", *Etudes chinoises*, vol.V, 1-2, p. 53-100.

1988 *La moelle du Phénix Rouge*, Paris, Guy Trédaniel éd.

1989 "Gymnastics : The Ancient Tradition" in L. Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 225-262.

1990 *Immortelles de la Chine Ancienne*, Puiseaux, Pardès éd.

DE WOSKIN, Kenneth J.

1983 *Doctors, Diviners and Magicians of Ancient China : Biographies of Fang-shih*, New York, Columbia University Press.

DORE, Henri

1915 *Recherches sur les superstitions en Chine*, Shanghai, Imprimerie de T'ou-si-nei

EICHORN, Werner

1981 *La Cina*, Milano, Jaca Book.

cut de  
1980 Paris

1981 La Taïwan

1983

ENGELEHARDT, Ute

- 1989 "Qi for Life : Longevity in the Tang", in L. Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 263-296.

ESKILDSEN, Stephen

- 1989 *The beliefs and practices of early Ch'üan-chen Taoism*, M.A. Thesis, unpublished, Vancouver, University of British Columbia.

FAURE, Bernard

- 1987 *La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois*, Paris, Editions du CNRS.

- 1989 *Le bouddhisme Ch'an en mal d'histoire — Genèse d'une tradition religieuse dans la Chine des T'ang*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient.

- 1991 *The Rhetoric of Immediacy : A Cultural Critique of Chan/ Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press.

FRACASSO, Riccardo

- 1988 "Holy Mothers of Ancient China : A New Approach to the Hsi-wang-mu Problem", *T'oung -Pao*, 74, p. 1-46.

FUKUI, Kôjun

- 1974 "A Study of *Choi-i Ts'an-t'ung-ch'i*", *Acta Asiatica*, 27, p.19-32.

FUKUNAGA Mitsuji

- 1969 "'No mind ' in Chuang-tsu and in Ch'an Buddhism", *Zinbun*, 12, p. 9-45.

FULVI, Giovanna

- 1984 *Un testo di Alchimia Interna del periodo Song : Traduzione annotata del Xiuxian bianhuo lun (Discussione circa la risoluzione dei dubbi riguardo alla "Restauratio Immortalitatis") di Bai Yuchan*, Mémoire inédit, Ca' Foscari, Université de Venise.

FUNG Yu-lan

- 1952-53 *A History of Chinese Philosophy* (tr. D. Bodde), 2 vol., Princeton.

FURTH, Charlotte

- 1986 "Blood, Body and Gender", *Chinese Science*, 7, p. 43-66.

FURTH, Charlotte

- 1987 "Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China", Journal of Asian Studies, Vol. 46, 1, p. 7-35.

GERNET, Jacques

- 1981 "Techniques de recueillement, religion et philosophie— A propos du *jingzuo* neo-confucéen", Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 69, p. 289-305.
- 1992-93 "Quelques thèmes de la pensée chinoise au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", Annuaire du Collège de France, p.673-677.

GOODRICH, L. C & CHAO Yifang (éd.)

- 1976 *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, New York, Columbia University Press.

GRAHAM, A.C.

- 1981 *Chuang-tzu : The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, London, George Allen & Unwin.

GREGORY, Peter N.

- 1986 *Traditions of meditation in Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press.

GREGORY, Peter N.

- 1987 "Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation Tsung-mi' Analysis of Mind" in Peter N.Gregory (éd.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, p.279-320.

GRISON, Pierre

- 1970 *Le Traité de la Fleur d'Or du Suprême Un*, Paris, Editions traditionnelles.

de GROOT, J.J.M.

- 1886 *Les fêtes annuellement célébrés à Emoui (Amoy)*, 2 vol., Paris, Ernest Leroux éd.
- 1892-1910 *The Religious System of China*, 6 vol., Leiden, E.J. Brill.
- 1903 *Sectarianism and Religious Persecution in China*, 2 vol., Amsterdam, Johannes Müller.

de GROOT, J.J.M.

1907 *The religious system of China*, 4 vol., Leiden.

GROSSATO, Alessandro

1987 "'Shining Legs'. The One-footed Type Hindu Myth and Iconography", East and West, vol. 37, 1-4, p. 247-282.

1989 "Il Monopode Polare. Origine e significato di alcune rappresentazioni arcaiche di *Ursa Major*", Rivista di Archeologia, Supplementi 9 – Colloquio Internazionale Archeologia e Astronomia.

GRUNWEDEL, Albert

1983 *La Voie vers Sambhala*, Milano, Arché.

GUENON, René

1959 *Le roi du monde*, Paris, Gallimard.

ENDRES, Günther

1985 *Die Sieben Meister der Vollkommenen Verwinklichung : Der taoistischchen Lehrroman Ch'i-chen chuan in Übersetzung und im Spiegel seiner Quellen*, Würzburger Sino-Japonica, vol.13, Frankfurt, Peter Lang. *© Japan p. 606*

GU Meisheng

1991 *La voie du coeur*, Paris, Culture et Sciences Chinoises.

HARDING, M. Esther

1971 *Woman's Mysteries*, Boston & Shaftesbury, Shambhala.

HAWKES, David

1981 "Quanzhen Plays and Quanzhen Masters," Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 69, p.153-170.

HO, Peng Yoke

1971 "Alchemy in Ming China (A.D. 1368- A.D. 1644)", XII<sup>e</sup> Congrès International d'Histoire des Sciences, Actes vol. 3A, Paris, Albert Blanchard, p. 119-123.

1972 "The System of the *Book of Changes* and Chinese Science," Japanese Studies in the History of Science 11, p. 23-39.

HOFFMANN, Helmut

- 1969 "Kâlacakra Studies I. Manichaeism, Christianity, and Islam in the *Kâlacakra Tantra*", Centrale Asiatic Journal, XIV, 1, p. 23-39.

HOMMAN, Rolf

- 1976 *Pai Wen P'ien or the Hundred Questions, a Dialogue between Two Taoist on the Macrocosmic and Microcosmic System of Correspondances*, Leiden, E.J. Brill.

HOPKINS, Joffrey

- 1985 *The Kalacakratantra : Rite of Initiation*, London, Wisdom Publications.

HO, P.K., GOH, T.C. & PARKER, D.

- 1974 "Po Chü-i's Poems on Immortality", Harvard Journal of Asiatic Studies 34, p. 163-186.

HO Ping-yu & NEEDHAM, Joseph

- 1959 "Elixir Poisoning in Medieval China," Janus 48 p. 221-251.

HOU Ching-lang

- 1979 "The Chinese Belief in Baleful Stars," in H. Welch & A. Seidel, (éds.) *Facets of Taoism*, p. 193-228.

HUANG, J. & WURMBRAND, M.

- 1987 "Tau hsi ching chu. The Embryonic Breath Canon with a Commentary by Huan Chen Hsien Sheng" in J. Huang & M. Wurmbrand (éds.), *The Primordial Breath. An Ancient Chinese Way of Prolonging Life Through Breath Control*, Torrance, Original Books, p. 43-47.

HU Bin

- 1985 *A Brief Introduction to the Science of Breathing Exercise*, Hong Kong, Haifeng Publishing Company.

HUCKER, Charles O.

- 1985 *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press.

H U M M A N

HURVITS, Léon

- 1962 "Chih-i (538-597) : An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk", Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XII, Bruxelles, Institut belge des Hautes Etudes Chinoises, 372 p.
- 1976 *Scripture of the Lotus Blossom of Fine Dharma, Translated from the chinese of Kumârajîva*, New York, Columbia University Press.

ISHIDA, Hidemi

- 1989 "Body and Mind : The Chinese Perspective," in L. Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p.

KALINOWSKI, Marc

- 1985 "La transmission du Dispositif des Neuf Palais sous les Six-Dynasties," in M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, III, p. 773-811.

KALTENMARK, Max

- 1960 "L'alchimie en Chine", Bulletin de la Société d'Acupuncture 37.3, p. 21-29.
- 1967-68 Résumé cours, Annuaire de l'EPHE, Ve Section (Sciences Religieuses), Tome 75, p. 80-81.
- 1968 "Ling-pao — note sur un terme du taoïsme religieux", Mélanges publiés par l'IHEC II, p. 559-58.
- 1979 "The Ideology of the *T'ai-ping ching*" in H. Welch and A. Seidel (éds.), *Facets of Taoism*, p. 19-52.
- 1987 *Le Lie-sien tchouan*, traduit et annoté, Paris, IHEC, Collège de France, 1987 (1ère édition, 1953).

KAMENOROVIC, Ivan

- 1992 *Wang Fu, propos d'un ermite (Qianfulun)*, Paris, Le Cerf.

KLEIN, Heinz

- 1987 *Les théories hermétiques de la médecine traditionnelle en Chine*, Paris, Dervy-Livres.

KNAUL (= KOHN), Livia

- 1981 *Leben und Legende des Ch'en T'uan*. Würzburger Sino-Japonica, No. 9. Bern, Frankfurt, Peter Lang.

- 1987 *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's "Zuowang lun,"* Monumenta Serica Monographs 20, Nettetal, Steyler Verlag.
- 1987a "The Teaching of T'ien-yin-tzu," Journal of Chinese Religions 15, p. 1-28.
- 1989(éd.) *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Center For Chinese Studies, Ann Arbor, The University of Michigan.
- 1989a "Guarding the One : Concentrative Meditation in Taoism", in L. Kohl (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 125-158.
- 1989b "Taoist Insight Meditation : The Tang Practice of Neiguan", *ibid* , p. 193-224.
- 1991 *Taoistic Mystical Philosophy*, New York, State University of New York Press.
- 1992 *Early Chinese Mysticism*, Princeton, Princeton University Press.

## KUBO, Noritada

- 1968 "Prolegomena on the Study of the Controversies between Buddhists and Taoists in the Yuan Period," Memoirs of the Research Department of the Tôkyô Bunko 26, p. 39-61.

~~KUKUJI, K.~~

- ~~1974 "A Study of Chou-i Ts'an-t'ung-ch'i ", Acta Asiatica 27, p. 19-32.~~

Voiz  
Jokui

## LAI, T. C.

- 1974 *The Eight Immortals*, Hong Kong, Swindon Book Com.

## LAGERWEY, John

- 1981 *Wu-shang pi-yao — somme taoïste du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Ecole Française d'Extrême Orient.
- 1987 *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York, MacMillan.
- 1988 "Les lignées taoïstes du Nord de Taiwan," Cahiers d'Extrême-Asie 4, p. 127-143.
- 1990 "Les lignées taoïstes du Nord de Taiwan (suite et fin)," Cahiers d'Extrême-Asie 5, p. 355-368.

LARRE, Claude

1982 *Le traité VII du Huai nan tseu*, Variétés sinologiques, n.s. 67, Taipei, Paris, Hong Kong, Institut Ricci.

LARRE, C., ROBINET, I, ROCHET DE LA VALLEE, E.,

1993 *Les grands traités du Huainan zi*, Paris, Le Cerf. ←

LE BLANC, Charles

1985 *Huai-nan Tzu : Philosophical Synthesis in Early Han Thought (the Idea of Resonance [Kan-ying], with a translation and Analysis of Chapter Six)*, Hong Kong, Hong Kong University Press.

LEGGE, J.

1861 *The Chinese Classics*, vol. I, London, Trübner & Co.

1865 *The Chinese Classics*, vol. III, Part I (The Shoo King, or the Book of Historical Documents), London, Trübner & Co.

1871 *The Chinese Classics*, vol. IV (The She King or the Book of Poetry), London, Trübner & Co.

LEVI, Jean

1983 "L'abstinence des céréales chez les taoïstes", Etudes chinoises, 1, p. 3-47.

LIEOU Kia-hway

1969 *L'oeuvre complète de Tchouang-tseu*, Paris, Unesco.

LIU Ts'un-yan

1962 *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, Wiesbaden, Harrassowitz.

1965 "Lu Hsi-hsing: A Confucian Scholar, Taoist Priest and Buddhist Devotee of the Sixteenth Century", Etudes Asiatiques XVIII/XIX, p. 115-142.

1967 "Lin Chao-ên (1517-1598), the Master of Three Teachings", T'oung Pao 53, p. 252-278.

1968 "Lu Hsi-hsing and his Commentaries on the *Ts'an T'ung ch'i*", Tsing Hua Journal of Chinese Studies, 7, p. 71-98.

1721? 1970 "The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucian Elite", T'oung Pao 57, p. 31-103.

1970a "Taoist Self-Cultivation in Ming Thought," Wm. T. de Bary (éd.), *Self and Society in Ming Thought*, New York, Columbia University Press, p. 291-326.

1973 "The Compilation and Historical value of the *Tao-tsang* ",  
in D. Leslie et al. (éd.), *Essay on the Sources for Chinese  
History*, Columbia University of South Carolina, p. 107-  
108.

LOEWE, Michael

1979 *Ways to Paradise : The Chinese Quest for Immortality*,  
London, George Allen & Unwin.

LU, K'uan-yü (Charles LUK)

1969 *The Secrets of Chinese Meditation*, London, Rider & Co,  
(1ère éd. 1964).

1970 *Taoist Yoga : Alchemy and Immortality*, London, Rider &  
Co.

MERLEAU-PONTY, Maurice (1908-1962)

1979 *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard (1ère éd.  
1945).

MARTIN, Emily

1987 *The woman in the Body*, Milton Keynes, Open University  
Press.

MASPERO, Henri

1928 "Mythologie de la Chine moderne- La religion populaire  
et les trois religions" in *Mythologie Asiatique Illustrée*, vol.  
III, Paris, Librairie de France, p. 227-362.

1971 *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard.

MATHIEU, Rémi

1989 *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris,  
Gallimard.

MC MORRAN, Ian

1992 *The passionate realist. An Introduction to the life and  
political thought of Wang Fuzhi (1619-1692)*, Hong Kong,  
Sunshine Book Company.

MIURA Kunio

1989 "The Revival of Qi : Qigong in Contemporary China",  
Livia Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity  
Techniques*, p. 331-362.

MOLLIER, Christine

1990 *Une Apocalypse taoïste du Ve siècle*, Paris, Mémoires de l'HEC.

NAQUIN, Susan

1976 *Millenarian Rebellion in China :The Eight Trigrams Uprising of 1813*, New Haven, Yale University Press.

NAUNDORF, G., POHL, K.H., SCHMIDT, H.H. (éds.)

1985 *Religion und Philosophie in Ostasien*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

NEEDHAM, Joseph et al. (éds.)

1956 *Science and Civilisation in China*, vol. II, Cambridge, Cambridge University Press.

1959 *Science and Civilisation in China*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press.

1974 *Science and Civilisation in China*, vol. V.2, Cambridge, Cambridge University Press.

1976 *Science and Civilisation in China*, vol. V.3, Cambridge, Cambridge University Press.

1980 *Science and Civilisation in China*, vol. V.4, Cambridge, Cambridge University Press.

1983 *Science and Civilisation in China*, vol. V.5, Cambridge, Cambridge University Press.

NGO, van Xuyet

1976 *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Bibliothèque de l'EPHE, Sciences Religieuses, Paris, Presses Universitaires de France.

NGUYEN Nguyet Ho (éd.)

1970 *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine au XIX et XX siècles*, Paris, F. Maspero.

OFUCHI, Ninji

1979 "The Formation of the Taoist Canon", in H. Welch & A. Seidel (éds.), *Facets of Taoism*, p. 253-267.

ORZECH, Charles D.

1989 "Seeing Chen-yen Buddhism : Traditional Scholarship and the Vajrayâna in China", *History of Religions* 29, p. 87-114.

OVERMYER, Daniel L.

1976 *Folk Buddhist Religion : Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge, Harvard University Press.

OVERMYER, Daniel L.

1984 "Attitudes Toward the Ruler and State in Chinese Popular Religious Literature : Sixteenth and Seventeenth Century *Pao-chüan* ", Harvard Journal of Asiatic Studies 44. 2, p. 347-379

1985 "Values in Chinese Sectarian Literature : Ming and Ch'ing *Pao-chüan* ", in D. Johnson, A.J. Nathan, E.S. Rawski (éds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, p. 219-254.

1989-90 "Attitudes Toward Popular Religion in Ritual Texts of the Chinese State : *The Collected Statutes of the Great Ming* ", Cahiers d'Extrême-Asie 5, p. 191-221.

1990 "Buddhism in the Trenches : Attitudes Toward Popular Religion in Chinese Scriptures found at Tun-huang", Harvard Journal of Asiatic Studies 50.1, p. 197-222.

PELLIOT, Paul

1919 "Meou-tseu ou les doutes levés," T'oung Pao 19 (1918-19), p. 255-433.

PHILASTRE, Paul-Louis-Félix

1990 *Le Yi-king*, Paris, Zulma.

PORKERT, Manfred.

1974 *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine : Systems of Correspondence*, M.I.T. East Asian Science Series, no. 3. Cambridge : M.I.T. Press.

PREGADIO, Fabrizio

1987 *Ko Hung : Le Medicine della Grande Purezza. Dal "Pao-p'u tzu nei-p'ien*, Roma, Edizioni Mediterranee.

1990b "Two Recent Books on the Taoist 'Cultivation of Life'," Cahiers d'Extrême-Asie 5, p. 387-404.

1993 *Chinese Alchemy, A bibliography of Works in Western Languages*, preliminary version, Kyoto.

QIAN Xuesen

1987 "On the Science of Qigong", China Sports, 7.

## REITER, Florian

- 1981 "The soothsayer Hao Ta-tung (1140-1212) and his encounter with Ch'üan-chen Taoism", Oriens Extremus 28, 2, p. 198-205.
- 1984 "Chung Yang sets forth his teachings in 15 discourses : a concise introduction to the taoist way of life of Wang Che", Monumenta Serica, 36, p. 33-54.
- 1988 *Grundelemente und Tendenzen des religiösen Taoismus : das Spannungsverhältnis von Integration und Individualität in seiner Geschichte zur Chin -Yuan und frühen Ming Zeit*, Stuttgart, Franz Steiner
- 1989 "Qiu Chuji ein Alchemist im China des frühen 13 Jahrhunderts : neue Gesichtspunkte für eine historische Bewertung", Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft, 139, p. 184-207.
- 1993 "A praise of Buddha by the Taoist patriarch Qiu Chuji and its source, Zeitschrift des deutschen morgenländischen Gesellschaft, 143, p. 179-191.

## ROBINET, Isabelle

- 1976 "Randonnées extatiques des taoïstes dans les astres," Monumenta Serica 32, p.159-273.
- 1979 *Méditation taoïste*, Paris, Dervy-Livres.
- 1979a "Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism," History of Religions 19, p. 37-70.
- 1981 *Les commentaires du Tao-tö king jusqu'au VIIe siècle*, Memoires de l'HEC IV, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1983 "Le Ta-t'ung chen-ching — son authenticité et sa place dans les textes du *Shang-ch'ing ching*, in M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies*, II, p. 394-433.
- 1983a "Chuang-tzu et le taoïsme 'religieux'," Journal of Chinese Religions 11, p. 59-105.
- 1984 *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 2 vol., Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.
- 1984a "Note préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme", Lanciotti (éd.), *Incontro di Religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, p.

ROBINET, Isabelle

- 1985" L'unité transcendante des trois enseignements selon les taoïstes des Sung et des Yuan", G. Naundorf, K.H. Pohl, H.H. Schmidt (éds.) *Religion und Philosophie in Ostasien*, p.103-126.
- 1986 "L'alchimie interne dans le taoïsme," Cahiers d'Extrême-Asie 2, p. 241-252.
- 1986a "The Taoist Immortal : Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth," Journal of Chinese Religions 13 & 14 (1985 & 1986), p. 87-105.
- 1986b "La notion de *hsing* dans le taoïsme et son rapport avec celle du Confucianisme," Journal of the American Oriental Society 106, p. 183-196.
- 1988 "Sexualité et taoïsme," in M. Dernos (éd.), *Sexualité et Religion*, Paris, Le Cerf, p. 51-71.
- 1989 "Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism," L. Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 159-191.
- 1989a "Original Contributions of *Neidan* to Taoism and Chinese Thought," L. Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 297-330.
- 1989b "Taoïsme et mystique," n° special : Hommage à Nicole Vandier-Nicolas, Cahiers d'études chinoises 8, p. 65-103.
- 1989-90 "Recherche sur l'alchimie intérieure (*neidan*) : L'école Zhenyuan", Cahiers d'Extrême-Asie 5, p.141-162.
- 1990 "The Place and Meaning of the Notion Taiji in Taoist Sources prior to the Ming Dynasty", History of Religions 29, p. 373-411.
- 1991 *Histoire du taoïsme*, Paris, Le Cerf.
- 1991a "Sur les sens des termes *waidan* et *neidan* ", Taoist Resources 3.1, p. 3-40.
- 1992 "Le monde à l'envers dans l'alchimie intérieure taoïste", Revue de l'Histoire des Religions, p. 239-257.

SAKADE, Yoshinobu

- 1989 "Longevity Techniques in Japan : Ancient Sources and Contemporary Studies", L. Kohn (éd.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, p. 1-40.
- 1992 "Sun Simiao et le Bouddhisme", Bungaku ronshû 42, 1, p. 81-98.

SASO, Michael

- 1977 "Buddhist and Taoist Ideas of Transcendance : A Study in Philosophical Contrast ", in M. Saso & D.W. Chappel (éds.), *Buddhist and Taoist Studies*, I, p. 3-22.

1978 *The teachings of the Taoist Master Chuang*, New Haven, Yale University Press.

SASO, Michael & CHAPPEL, D. W. (éds.),  
1977 *Buddhist and Taoist Studies, I*, Honolulu, Hawaii Press.

SCHAFFER, Edward H.

1973 *The Divine Woman, Dragon Ladies and Rain Maidens*, Berkeley, University of California Press.

1975 "The Stove God and the Alchemist," in L. Thompson (éd.), *Studia Asiatica*. Occasional Series 29. Chinese Materials Center, San Francisco, p. 261-266.

1977 *Pacing the Void : T'ang Approaches to the Stars*, Berkeley, University of California Press.

1977a "The Restoration of the Shrine of Wei Hua-ts'un at Lin-ch'uan in the Eighth Century," Journal of Oriental Studies 15, p. 124-137.

1978 "The Jade Woman of Great Mystery," History of Religions 17, p. 387-398.

1974-6

SCHIPPER, Kristofer M.

1965 *L'empereur Wou des Han dans la légende taoïste*, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 58.

1975 *Concordance du Houang-T'ing King*, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

1975a *Le Fen-teng — Rituel taoïste*, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 103.

1977 "Neighborhood Cult Associations in Traditional Taiwan," in G.W. Skinner (éd.), *The City in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, p. 651-676

1978 "The Taoist Body," History of Religions 17, p. 355-386.

1979 "Le Calendrier de Jade — note sur le Laozi zhongjing", Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 125, p. 75-80.

1981 *Index du Yunji qiqian*, 2 vol, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

1982 *Le corps taoïste — corps physique — corps social*, Paris, Fayard.

1985 "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," Journal of Asian Studies 45.1, p. 21-57.

1985a "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty," M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, III, p. 812-834.

page  
651-676

SKAR, Lowell

- 1990 "The Southern Lineage in Song China", Taoist Resources 2.2, p. 120-125.

SOOTHILL, W. Eduard & Lewis Hodous

- 1937 *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner et Co.

SOYMIE, Michel

- 1962 "La lune dans les religions chinoises", in *La lune : mythes et rites*, Sources Orientales 5, Paris, Editions du Seuil, p. 291-321.
- 1970-71 "Le jeûne dans l'antiquité, dans le bouddhisme et dans le taoïsme" Résumé des cours, Annuaire de l'EPHE, IVe Section, p. 759-765.
- 1971-72 "Histoire et culte du *Peidou jing* — croyance à l'étoile du *benming*", résumé des cours, Annuaire de l'EPHE, IVe Section, p. 661-664.

STAAL, Frits

- 1983-4 "Indian Concepts of the Body," Somatics (Autumn/Winter), p. 31-41.

STEIN, Rolf A.

- 1933 "References to Alchemy in Buddhist Scriptures", Bulletin of the School of Oriental Studies 7.1, p. 262-263.
- 1942 "Jardins en miniature d'Extrême-Orient", Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 42, p. 1-104.
- 1957 "L'habitat—le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute Asie", Journal Asiatique 245, p. 37-74.
- 1961-2 Résumé des cours sur le "pinceau inspiré", Annuaire de l'E.P.H.E., Ve Section, p. 50-53.
- 1962-3 Résumé des cours sur le "pinceau inspiré", Annuaire de l'E.P.H.E., Ve Section, p. 47-49.
- 1963 "Remarques sur les mouvements du taoïsme politico-religieux au II<sup>e</sup> siècle ap. J.C.", T'oung Pao 50, p. 1-78.
- 1969 "Textes taoïstes relatifs à la transmission des livres révélés", Annuaire du Collège de France, 68<sup>e</sup> année, p. 453-457.
- 1971 "Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine", Revue de l'Histoire des Religions, 179, p. 3-30.

- 1985b "Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts," in G. Naundorf et al., (éd.) *Religion und Philosophie in Ostasien*, p.127-148.
- 1987 "Master Chao I-chen and the Ch'ing-wei School of Taoism," in Akizuki Kan'ei (éd.), *Dokyo to shukyo bunka*, p. 1-20.
- 1991-92 "Temples et liturgies de Pékin", résumé des cours, Annuaire de l'EPHE, Ve Section (Sciences Religieuses), Tome 100, p. 91-96.
- 1992-93 Résumé des cours, Annuaire de l'EPHE, Ve Section (Sciences Religieuses), Tome 101.

SEIDEL, Anne

- 1969 *La divinisation de Lao tseu dans le taoïsme des Han*, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 71.
- 1970 "The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism : Lao-tzu and Li Hung", History of Religions 9, p. 216-247.
- 1970a "Chang San-feng : A Taoist Immortal of the Ming Dynasty", in Wm. T. de Bary, (éd.), *Self and Society in Ming Thought*, p. 483-531.
- 1983 "Imperial Treasures and Taoist Sacraments", M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, II, p. 291-371.
- 1983a "Taoist Messianism", Numen 31, p. 161-174.
- 1989-90 "Chronicle of Taoist Studies in the West 1950-1990", Cahiers d'Extrême-Asie 5.

SILBURN, Lilian

- 1977(éd.) *Le Bouddhisme*, Paris, Fayard.
- 1977a "Le Vijñānavāda ou Yogācāra", in L. Silburn (éd.), *Le Bouddhisme*, p. 223-291.
- 1982 *La Kundalinî*, Paris, Les Deux Océans.

SIVIN, Nathan

- 1968 *Chinese Alchemy : Preliminary Studies*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- 1976 "Chinese Alchemy and the Manipulation of Time," Isis 67, p. 513-26
- 1980 "The Theoretical Background of Elixir Alchemy," in J. Needham et al. (éd.), *Science and Civilisation in China*, vol. 4, p. 210-323.

- 1972-73 "Spéculations mystiques et thèmes relatifs aux "cuisines" du taoïsme", Annuaire du Collège de France, p. 489-99.
- 1979 "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries", in H. Welch & A. Seidel (éds.), *Facets of Taoism*, p. 53-81.
- 1986 "Avalokitesvara/Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse", Cahiers d'Extrême-Asie, 2, p. 17-80.
- 1987 *Le monde en petit*, Paris, Flammarion.
- 1988 *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale*, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 151.

## STRICKMANN, Michel

- 1977 "The Mao Shan-Revelations : Taoism and the Aristocracy," T'oung Pao 63, p. 1-64.
- 1978 "The Longest Taoist Scripture," History of Religions 17, p. 331-354.
- 1979 "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," H. Welch & A. Seidel (éds.), *Facets of Taoism*, p. 123-192.
- 1981 *Le taoïsme du Mao Chan — chronique d'une révélation*, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises XVII, Paris, Presses Universitaires de France.
- 1983 (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, vol. II, Mélanges chinois et bouddhiques XXI, Bruxelles
- 1985 (éd.) *Tantric and Taoist Studies in Honour of R.A. Stein*, vol. III, Mélanges chinois et bouddhiques, Bruxelles
- 1985a "Ensigillation: a Buddho-Taoist Technique of Exorcism", Paper for the Quatrième Colloque pluridisciplinaire Franco-japonais, Paris, inédit.
- 1990 "The Consecration Sûtra : A Buddhist Book of Spells", in R. Buswell, éd., *Chinese Buddhist Apocrypha*, p. 75-118.

1881 *Wang-tao ou la voie royale*, 2 vol, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 113.

## TOULSALY, Catherine

- 1992 *Sûtra de la plate-forme* Paris, You-feng éd.

## VANDERMEERSCH, Léon

- 1980 *Wang-tao ou la voie royale*, 2 vol, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 113.

VERELLEN, Franciscus

- 1989 *Du Guangting (850-933)—taoïste de cour à la fin de la Chine médiévale*, Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises 30, Paris, De Boccard.
- 1989a "Liturgy and Sovereignty : The Role of Taoist Ritual in the Foundation of the Shu Kingdom (907-925)," Asia Major 3rd series II. 1, p. 59-78.

WALEY, Arthur

- 1931 *The Travels of an Alchemist : The Journey of the Taoist Ch'ang-ch'un from China to the Hindukush at the Summons of Chingiz Khan*, London.

WARE, James

- 1981 *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320 : The Nei- P'ien of Ko Hung*, New York, Dover Publications (Ière éd. 1966)

WATSON, Burton

- 1968 *The Complete Works of Chuang-tzu*, New York, Columbia University Press.

WELCH, Holmes H.

- 1958 "The Chang T'ien Shih and Taoism in China," Journal of Oriental Studies 4.1-2 ( 1957/58), p. 188-212

WELCH, Holmes H. & SEIDEL, A (éds.),

- 1979 *Facets of Taoism*, New Haven, Yale University Press.

WAYMAN, Alex,

- 1983 "Male, Female, and Androgyne" in M. Strickmann (éd.), *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein*, II, p. 592-631.

WILHELM, Richard,

- 1929 *Das Geheimnis der goldenen Blüte : Ein chinesisches Lebensbuch*, avec le commentaire de C.G.Jung, München, Dornverlag Grete Ullmann. (Had explained this) ← ?

WILE, Douglas,

- 1992 *The Chinese Sexual Yoga Classics including Women's Solo Meditation Texts*, New York, State University of New York Press.

WONG, Eva

1990 *Seven Taoist Masters*, Boston & London, Shambhala.

WONG Shiu Hon

1979 "The Cult of Chang San-feng", Journal of Oriental Studies, 17, p. 10-53.

WU, Lu-ch'iang &amp; DAVIS, L. Tenney

1932 "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled Ts'an T'ung Ch'i" Isis 18, p. 210-289.

YANG, Richard F.S.

1958 "A study of the Origin of the legend of the Eighth Immortals", Oriens Extremus, 5.1 (Oct.), p. 1-22.

YAO Tao-chung

1977 "The Historical Value of the Ch'üan-chen Sources in the *Tao-tsang*", Sung Studies Newsletter 13, p. 67-76.1980 *Ch'üan chen : A New Taoist Sect in North China during the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Ph.D. diss., unpublished, University of Arizona.1980a "Ch'üan-chen Taoism and Yüan Drama", Journal of the Chinese Language Teachers Association 15, p. 41-56.1986" Ch'iu Ch'u-chi and Chingis Khan", Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 46, 1, pp. 201-219↓  
↓ June

YETTS, Perceval W.

1916 "The Eight Immortal", Journal of the Royal Asiatic, p. 773-807.1922 "More Notes on the Eight Immortal", Journal of the Royal Asiatic, p. 397-426.

YOSHIOKA, Yoshitoyo

1979 "Taoistic Monastic Life" in H. Welch et A. Seidel (éds.), *Facets of Taoism*, p. 229-252.

ZURCHER, Eric

1959 *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, E.J. Brill.1980 "Buddhist Influences on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence," T'oung Pao 66, p. 84-147.1981 "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism," in W.L. Idema, éd., *Leiden Studies in Sinology*, Leiden, p. 34-56.

- 1982 "Prince Moonlight': Messianism and Eschatology in Early Medieval Buddhism," T'oung Pao 68, p. 1-75.
- 1982a "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism", Journal of the Royal Asiatic Society 1982.2, p. 161-176.

## Table des illustrations

Qiu Chuji .....	1
Diagramme <i>zhouliu liuxu</i> .....	63
Diagramme <i>xiaoxigua</i> .....	63
Diagramme des soixante hexagrammes.....	64
Wang Kunyang .....	86
Figure I : Les descendants de Wang Kunyang .....	101
Shen Qingyun (Taixu).....	122
Figure II : La lignée Longmen du Sud-Est .....	123
Figure III : Le déplacement du Longmen du Nord au Sud .....	125
Li Tieguaï .....	126
Min Yide.....	134
Couverture du <i>Daozang xubian</i> .....	156
Tableau I.....	206
Tableau II.....	207
Tableau III.....	208
Tableau IV .....	212
Xiwangmu.....	317
Explication illustrée sur le retour au champ de cinabre et la sublimation de la pensée en alchimie féminine ( <i>Nügong lianji</i> <i>huandan tushuo</i> ).....	347
<i>Erlan xinhua</i> .....	389
La lignée Xizhu xinzong .....	397
Le sceau du coeur de l'Auguste de Jade ( <i>Yuhuang xinyin tu</i> ).....	400
Figure IV .....	407
Ancien Temple des Pruniers Fleuris ( <i>Gu Meihua guan</i> ) .....	451
Temple de Yunchao.....	452

# Table des Matières

## Volume I

<b>Avant-propos et remerciements</b> .....	2
<b>Abréviations</b> .....	4
<b>Introduction</b> .....	6
Le Longmen, expression du taoïsme des Ming et des Qing.....	9
Le terme <i>neidan</i> ou alchimie intérieure.....	19
Aperçu historique.....	21
La théorie du <i>neidan</i> .....	39
(i) L'esprit synthétique dans les textes Longmen.....	41
(ii) Le langage alchimique.....	48
(iii) Les ingrédients intérieurs.....	49
(iv) La vision du corps dans l'alchimie, la résolution de la dichotomie entre corps et esprit.....	54
(v) Le Fourneau et le Chaudron comme couples de contraires.....	57
(vi) Le Régime du Feu.....	60
(vii) Les Trois Passes.....	65
(viii) Les Quatre Etapes alchimiques.....	73

### CHAPITRE I : Aperçu de l'histoire du Longmen, l'école de la Porte du Dragon

I.1 Qiu Chuji (1148-1227) et Wang Kuyang (1522-1680) : fondateur légendaire et fondateur effectif de l'école Longmen.....	87
I.2 Wang Kuyang (1522-1680), le septième patriarche restaurateur de l'école Longmen.....	91
I.3 Le Longmen avant Wang Kuyang.....	102
1. Premier patriarche : Zhao Xujing (1163-1221).....	102
2. Deuxième patriarche : Zhang Bizhi (1282- ?).....	104
3. Troisième patriarche : Chen Chongyi (XIV <sup>e</sup> siècle).....	104
4. Quatrième patriarche : Zhou Dazhuo (XIV <sup>e</sup> -XV <sup>e</sup> siècle).....	106
I.4 La lignée des Préceptes.....	107
1. Cinquième patriarche : Zhang Wuwo (XV <sup>e</sup> -XVI <sup>e</sup> siècle).....	107
2. Sixième patriarche : Zhao Fuyang (XVI <sup>e</sup> -XVII <sup>e</sup> siècle).....	108
I.5 Le Longmen dans la Chine du Sud-Est : la lignée de la Doctrine.....	110
1. Cinquième patriarche : Shen Dunkong (XV <sup>e</sup> siècle).....	110
2. Sixième patriarche : Wei Zhending (1441-1645).....	111
3. Septième patriarche : Shen Taihe (1523-1633).....	112
I.6 Le Longmen après Wang Kuyang : la réunion des deux lignées.....	114
1. Huitième patriarche : Huang Chiyang (1595-1673).....	114
2. Neuvième patriarche : Zhou Mingyang (1628-1711 ?).....	116
3. Dixième patriarche : Gao Dongli (1616-1768).....	118

4. Onzième patriarche : Shen Qingyun (1708-1786).....	119
---	-----

## CHAPITRE II : L'école Longmen du Mont Jingai

II.1 Min Yide (1758-1836) – un fonctionnaire raté.....	127
II. 2 Aperçu sur les vestiges anciens du Mont Jingai.....	135
II. 3 Tao Jing'an (1616-1673), patriarche Longmen du Mont Jingai.....	139
II. 4 Jingai shan : lieu de randonnée des Immortels Divins.....	144
1. Li Niwan / Li Babai, un des Huit Immortels du Sichuan.....	144
2. Li Niwan ou le Patriarche de l'Efflorescence de l'Est (Donghua).....	147
3. L'homme véritable Yin (Yin zhenren).....	154

## CHAPITRE III : Les pratiques alchimiques dans le *Daozang xubian*

III.1 Présentation du <i>Daozang xubian</i> .....	157
III. 2 Le Mystère de la Fleur d'Or et les enseignements de l'homme véritable Yin.....	158
1. Les préfaces au <i>Lü zushi xiantian xuwu taiyi jinhua zongzhi</i> ( <i>La doctrine quintessentielle de la fleur d'or propre à l'unité suprême     de la vacuité antérieure au ciel [révélée] par le patriarche Lü</i> ).....	159
(i) Le Coeur Céleste ou Oeil Intersourcilliaire.....	163
(ii) L'enseignement de la Fleur d'Or.....	166
(iii) La pratique du renversement de la lumière.....	168
(iv) La pratique de l'Agir dans le Non-Agir.....	177
(v) La pose des fondements de la pratique spirituelle.....	179
(vi) La Grande Révolution Céleste.....	182
(vii) Le lien entre l'enseignement de la Fleur d'Or et les pratiques de l'homme véritable Yin.....	184
2. La préface au <i>Yin zhenren Donghua zhengmai huangji hepi     zhengdao xianjing</i> ( <i>Classique des immortels témoignant de la voie     d'ouverture et de fermeture du Faîte Souverain propre à la lignée     orthodoxe du Seigneur de l'Efflorescence de l'Est [révélée] par     l'homme véritable Yin</i> ).....	185
(i) Le Coeur Céleste ou Roue du Nombri.....	190
(ii) Le rôle de la Poignée Spinale.....	191
(iii) L'établissement de la Voie Jaune.....	193
(iv) La méthode des Trois Contemplations.....	194
(v) L'établissement du Fourneau Divin.....	195
(vi) Le Rassemblement du Feu pour ouvrir la Passe.....	196
(vii) Méthode progressive et méthode instantanée.....	200
(viii) La cueillette de la Panacée.....	202

(ix) Méthode de Fermeture : fin de la première étape alchimique.....	203
(x) Deuxième étape : la Révolution <i>Maoyou</i> .....	205
(xi) L'union de <i>Qian</i> et <i>Kun</i> : retour vers l'état antérieur au ciel .....	210
(xii) Troisième étape : Sublimation de l'énergie spirituelle et son retour à la vacuité.....	213
(xiii) Développement des six pouvoirs divins.....	217
(xiv) Quatrième étape : Sublimation de la vacuité et son retour au Tao—l'enseignement de Wang Kunyang.....	217
3. Les sept étapes dans le <i>Yin zhenren Liaoyang dian wenda bian</i> ( <i>Questions et réponses dans la salle Liaoyang par l'homme véritable Yin</i> ).....	221
III. 3 Dévoiler le Mécanisme Céleste.....	227
1. <i>Xie tianji</i> ( <i>Dévoiler le mécanisme céleste</i> ).....	228
(i) La doctrine des Trois Voies.....	229
(ii) La Méthode <i>Jiji</i> .....	232
(iii) La Petite Panacée et la Grande Panacée .....	233
(iv) La dernière étape : le voeu des Divins Immortels et leur relation avec la Doctrine du Salut Universel.....	235
2. Le <i>Shangpin danfa jieci</i> ( <i>Procédé alchimique de niveau supérieur</i> ) et le <i>Guankui bian</i> ( <i>Traité sur l'observation du ciel à travers un tube</i> ).....	236
3. Le <i>Gufa yangsheng shisan ze chanwei</i> ( <i>Epitome des treize principes propres à l'ancienne méthode pour nourrir le principe vital</i> ).....	239
4. L'application des vertus confucéennes dans la pratique .....	241
III. 4 La Doctrine du Salut Universel des Trois Sages.....	246
1. La préface au <i>Lü zushi sannü yishi shuoshu</i> ( <i>Relation sur la transmission du salut universel des trois sages par le patriarche Lü</i> ).....	247
(i) L'enseignement des trois sages ( <i>sannü</i> ) .....	254
(ii) Le terme <i>yishi</i> .....	257
(iii) Le contenu du <i>Lü zushi sannü yishi</i> .....	259
2. Le commentaire au texte.....	260
(i) La pratique alchimique expliquée dans le <i>Du Lü zushi sannü yishi shuoshu guankui</i> ( <i>Lecture détaillée sur la relation propre à la transmission du salut universel des trois sages par le patriarche Lü</i> ).....	262
(ii) La littérature propre au salut universel.....	266
3. Le <i>Lü zushi sannü yishi gongjue</i> ( <i>Formule sur la pratique du salut universel des trois sages par le patriarche Lü</i> ).....	267
4. Le cycle sur l'Immortalité Céleste .....	268
(i) La littérature des enseignements sur l'Immortalité Céleste.....	272
(ii) Les interdits propres à l'Immortalité Céleste.....	274

III. 5 La pratique alchimique des femmes .....	280
1. La femme et la lune .....	280
2. Xiwangmu dans l'alchimie féminine.....	284
3. Le <i>chujing</i> dans l'alchimie féminine .....	286
4. L'homme et la femme, image d'un miroir inversé.....	291
5. L'importance des seins et le Ruisseau de Lait ( <i>ruxi</i> ).....	300
6. La lignée orthodoxe des femmes véritables.....	306
7. Présentation des deux textes sur la pratique féminine .....	310
(i) <i>Les Dix Règles de la Reine Mère de l'Ouest sur le Chemin Authentique Propre à la pratique féminine (Xiwangmu nüxiu zhengtú shìze)</i> .....	317
(ii) <i>Radeau précieux sur la double culture en alchimie féminine par le patriarche Li Niwan (Niwan Li zushi nüzhong shuangxiu baofa)</i> .....	347
III. 6 Conclusion .....	375
(i) <i>Le Suoyan xu (Suite aux mots scellés)</i> .....	376
(ii) <i>Le Rushi wouen (Voici ce que j'ai entendu)</i> .....	379
(iii) <i>Le Sanfeng zhenren xuantan quanji (Somme sur la magnificence du mystère [révélé] par l'homme véritable Zhang Sanfeng)</i> .....	381
(iv) Les deux commentaires alchimiques .....	384

## Volume II

### CHAPITRE IV : Introduction à l'Echange de la voix du cœur entre les deux maîtres Lan (*Erlan xinhua*)

IV. 1 Le texte <i>Erlan xinhua</i> et ses relations avec la branche Xizhu xinzong.....	390
1. Jizu daoze, fondateur de la branche Xizhu xinzong.....	390
2. Jin Huaihuai, le dixième patriarche de la branche Xizhu xinzong.....	392
3. Les disciples de Jin Huaihuai .....	393
a. Shizhao shanren (1767-1811) <sup>44 ans</sup> .....	393
b. Li Chijiao (ca. XVIIIème-XIXème siècle).....	394
c. Huosi ren, "l'homme mort-vivant" (1663-1773) <sup>110 ans</sup> .....	395
→ 4. Li Pengtou (? - 1784) <sup>1788</sup> et Longmen daoshi.....	395
IV. 2 <i>Echange de la voix du cœur entre les deux maîtres Lan (Erlan xinhua)</i> .....	400

CONCLUSION.....	441
-----------------	-----

#### APPENDICES

A. La structure du DZXB.....	453
B. La structure du JGXD.....	460
C. Reproduction des textes chinois du JGXD et DZXB .....	475
D. Reproduction des textes chinois divers.....	566

**BIBLIOGRAPHIE**

Sources chinoises et japonaises .....	575
a) Collections .....	575
b) Oeuvres individuelles.....	592
Sources en langues occidentales.....	600
 Table des illustrations .....	 625