

論上帝即道身

God Is the Substantial Body of Tao

林國雄 Kuo-hsiung Lin

摘要

藉由上帝的稱呼與祭祀、五帝與五行的關係、道的涵義及內容、及高上玉皇本行集經的陳述諸序列討論，本文已完成上帝即道身的論述。

關鍵詞：上帝、道身、五帝、陰陽、五行

Abstract

After a series of discussions on the name of God, the worship of God, the praying to God, the relationship between five Emperors and five agents (五行), the meanings and contents of Tao, and the statements of Gau-Shang (高上) Yuh-Hwang (玉皇) Been-Shyng (本行) Jyi-Jing (集經), the author finishes the arguments for 「God is the Substantial Body of Tao」.

Keywords : God, the Substantial body of Tao, five Emperors, ying-yang, five agents

一、緒言

本文接受上帝 (God) 是玉皇上帝的簡稱之觀念，而玉皇上帝是道教信仰中至高無上的尊神，真靈 (註1) 位業圖說，玉皇上帝居玉清 (註2) 三元 (註3) 宮，第一中位 [李叔還]。故玉皇上帝即道身的課題，值得我們重視。因而，本文第二節先從上帝的稱呼及祭祀談起。第三節進入了相關的五帝與五行的關係及作用之討論，第四節回歸至道的涵義及內容，第五節再進入高上玉皇本行集經中對玉皇上帝的陳述，俾論述上帝即道身，最後為本文的結語。

二、上帝的稱呼與祭祀

書經（註4）用上帝稱呼尊神。直到周朝統一後，上帝或上天乃為用以稱呼後來道教至高無上的玉皇上帝此一尊神。從書經和詩經的文據裡，已證實在周初，上帝、天、上天都指同一的、至高無上的玉皇上帝尊神〔趙雅博；羅光〕。

書經盤庚篇（註5）確為商代作品，篇中說：「肆（信，祭）上帝將復我高祖之德。」盤庚、高宗彤日（註6）、西伯戡黎（註7）等商代書篇，屢用天稱呼玉皇上帝尊神。周書洪範（註8）篇用帝字，帝即玉皇上帝。周書大誥篇用天又用上帝，都是稱呼至高的玉皇上帝尊神。大誥篇記周公的誥誡，乃周朝初年的作品；康誥（註9）為周成王誥康叔的詞；篇中同時用上帝、天、帝，其意義都是稱呼至高的玉皇上帝尊神。歷代註釋家都沒有把上帝、帝、天作不同意義的解釋〔趙雅博；羅光〕。

召誥（註10）篇記召公誥成王的詞，篇中有「皇天上帝」（註11）一詞。皇天上帝是一個名詞，不是兩個名詞。皇天上帝是對玉皇上帝尊神的稱呼。在多士（註12）一篇中，係周公以王命告殷頑民，篇中多用帝字和天字，也用上帝，同時帝字又指天子（註13）。

詩經大雅的周頌各篇，常用天以稱呼玉皇上帝至高尊神，但也用上帝，如「執競」章說：「丕顯成康，上帝是皇」。玉皇上帝光耀了成王康王，這是周朝祭祀武王成王康王（註14）的祭辭。「思文」章則用帝字。在詩經的詩篇中，常用天以稱呼玉皇上帝尊神。據統計，書經在二十九篇中用天字，在十二篇中用上帝字，在四篇中用帝字，在三篇中用皇天，在一篇中用皇帝及皇天上帝。詩經則在十九首詩中用天字，在十二首中用昊天（註15），在九首中用帝，在八首中用上帝。但自從秦始皇稱帝以後，一般以天稱呼玉皇上帝尊神。

秦漢時，五行思想盛行，宗教思想也受了影響，漢初乃有五帝，白青黃赤黑（金木水火土）五色，各代表一帝。史記封禪記載有五帝廟，同時又祀上帝，為五帝之首（領導），也稱為太一。此太一就是玉皇上帝尊神。胡適在漢武帝的宗教論中說：「第一步，秦文公（註16）祭白帝（金）；第二步，秦德公（註17）祭青帝（木）；第三步，秦靈公祭黃帝（土）；第四步，漢高祖立黑帝（水）；第五步，謬思於五帝之上加太一；第六

步，有人於太一之前加天一、地一。」鄭玄以五帝配金木水火土五星（註18），以上帝配北斗星（註19）〔羅光〕。

歷代祭天，有時祭五帝，有時祭上帝，儒者迭說上書，請廢五帝祀，於是宋神宗於西元一〇六七年，下諭廢止五帝祀。從此以後，皇帝郊祭（註20），只祭皇天上帝（亦即玉皇上帝），直到清末〔羅光〕。這大致是在高上玉皇本行集經出現前，對上帝的稱呼及祭祀情況。

三、五帝與五行的關係

雖然宋神宗廢止了五帝祀，但五帝與五行的思維關係，今日仍值得深入考察。蓋道中含陰陽五行〔李申；林國雄1994a, b, 1995a, b, c, 1996a, c, d, e, 1997b, 1998a, c, d, e, 1999b, , c, 2000, 2001a, b, c, 2002, 2003b, 2004 a, b, 2005c, d, e, 2006a, b, c, 2007a, b, c, 2008；周敦頤〕，故五行是道的一項重要內容。

五行之說，近代疑古派（註21）以為出自陰陽家，但戰國以前，無陰陽家之稱。漢志所載九流十家（註22），陰陽家之代表為鄒衍。鄒衍為戰國時齊國人。鄒衍的年代晚於孟子。鄒衍的五德指五行的運行而言，五德各有相應之時機，某一時運告終，便有另一時運開始，故朝代之更迭，應五德終始之運。五德終始與朝代的盛衰相應。此乃鄒衍見當時之國君，淫侈不能尚德，乃作天道變化五德轉移之論。漢志謂，鄒衍之學出於義和之官（天文之官）。五行之說，自古有之，鄒衍所弘揚的五德終始之說，即由五行之說發揮而出〔周紹賢〕。

古希臘哲人，見水性雖善變，可固化、可液化、可氣化，但萬物（尤其是生物）莫不含水，無水便不能生活，遂以水為萬有之要素。佛教稱地（相當於五行中之土）、水、火、風（無五行的對應概念）為四大，以四大為自然界一切之要素。中國古人，則以金木水火土五行，為宇宙萬有本質之一套要素（另一套要素為陰陽兩儀）。

五行非僅指單純之物質而言，五行為天地造化所形成，五行為萬有之一個重要系統〔林國雄1996a, 2001, 2004, 2005c, 2006；蔡淵輝2005〕，萬有俱在天地造化運行之中。大抵完整的單向因果循環等生剋事物，皆可藉五行以說理。例如，草木得春氣，生氣始盛，故春屬木；夏日炎熱，故夏屬火；秋氣肅殺，草木凋零，故秋屬金；冬季大寒，冷氣充塞，故冬屬水

；土氣則不分季節，旺於四時。將五行配四季時，土地旺於四時，則是一個很合理的詮釋方式。

以金木水火土代表自然界萬有之一個重要系統，萬有之生住異滅（註23），隨造化而運行，未嘗片刻稍停，五行之氣，暢旺於四時，各有定律，人在自然界中，處事亦當法天道之有序，例如春耕、夏耘、秋收、冬藏，自然有律，不可紊亂。故鄭玄洪範五行注云：「行者，言順天行氣也。」亦即，人當順天地自然之法則以行事〔周紹賢〕。

周武王平天下之後，訪天道於箕子（註24），箕子對武王所陳之言在尚書洪範。洪範指出，水性潤下、火性炎上、木性曲直（外揚）、金性從革（內斂）、土性稼穡（適於靜止耕作）。故聖君當政，政通人和，風調雨順。爾雅之釋天篇說：「春為青陽，夏為朱明，秋為白藏，冬為玄英（氣黑而清英）」，此釋四時附以顏色，蓋本諸五行。周禮天官祀五帝疏說：「東方青帝（木），南方赤帝（火），中央黃帝（土）（註25）、西方白帝（金），北方黑帝（水）」。國語（註26）鄭語說：「故先王以土（陰）與金、木、水、火（陽）雜（良性互動），以成百物」。戰國以前，重視五行，已成為人們之普通觀念。

歷代相傳，戰國以前之古書，其中或多或少，或隱或顯，皆有五行之說。戰國末，鄒衍精於五行，每以陰陽與五行合論，世人稱為陰陽家之說。而以日月年記事之法，叫曆法。黃帝以前，有上元、太初（註27）等曆。黃帝命天文官考定星曆，命大撓（註28）測五行（註29）、窺消息，作調曆，以天干地支配日月，以五行配干支，配一年之四時，建立五官（註30），命名俱含五行之義，見史記歷書。司馬遷認為，黃帝之天文官考定星曆，以天之五星，地之五行，作觀察天人相與之憑依，係傳自古史〔周紹賢〕。

在天文方面，一年十二個月，以地支配十二月，以天干配五行。東方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土，旺於四時。天地構成宇宙，生養萬物。而人為萬物之靈，天子治天下，為萬民之表率，當法天道，以身作則，方能稱職。天道即指陰陽五行之變化，所呈現的自然之理，月令（註31）孟春說：「勿變天之道，勿絕地之理，勿亂人之紀」。一年每月之中，按天時，體天理，對於應實行之事，應禁忌之事，皆有規定。若政令失度，處事反常，必然招惹咎戾，天災人禍，應之而

來。不但天子掌國家大事，應肅慎其職，任何人之私生活，若流於荒妄，亦必致禍遭殃。故古昔五行之說，其功用就在輔助人類之道德信仰。

鄒衍認為，帝王朝代之新陳代謝，有時象徵五行相生之義，有時象徵五行相剋之義。自古時傳來，太昊伏羲氏以木德王；炎帝神農氏以火德王；黃帝有熊氏以土德王；少昊（註32）金天氏以金德王；顓頊（註33）高陽氏以水德王。後來虞（舜）土、夏（禹）木、殷（商湯）金、周（武王）火的朝代更迭，則由五行相剋之義而來。古以帝王奉天承運，為人君，負有安民治天下之責，如無能而德衰，甚至如桀紂之昏暴，天怒人怨，必有盛德之人，替天行道，弔民伐罪，以建立時代新興之運。故藉天道以規戒人事，使漢朝之政教深受其影響。有關禍福機祥（註34）之預卜，則常為一般人心理所信受。

中國自古的政治思想為法天崇德，自古傳說，人君受命而為天子，必有朕兆，如帝舜時鳳凰來儀，王母獻環，見尚書益稷。漢自武帝而後，政治理論每引陰陽家之說以為經律，稱為「時政」，例如春夏要重農事，秋冬要戮罪犯，治奸惡，習武事，皇帝遇災異則下詔罪己。在罪己詔中並常徵賢良方正、能言極諫之士。因此，士人及臣僚，上書言政治得失之機會較多。甚至有人說，漢朝之儒學思想，係與陰陽家（註35）混合而成。

自曹丕而後，陰陽家天道之說似乎消失，奸慝可以肆無忌憚，故魏晉篡弒之風盛，在下者造反之風盛，其禍一直延續至南北朝〔周紹賢〕。

四、道的涵義及內容

道本是人走的道路，可引伸為規律、原理、準則、宇宙的本原。左傳昭公十八年子產（註36）提出「天道遠，人道彌」，當時所謂的天道，指天體運行的規律，人道指做人的最高準則。孔子少談天道，主要談人道。老子則把道作為先天地生的宇宙本原。老子又說「道法自然」，道對萬物「莫之命而常自然」，有客觀自然規律的涵義。老子又把宇宙本源和客觀自然規律意義的道，稱為「常道」。老子還是最早提出「以道蒞天下，其鬼不神」的人。

莊子發揮老子的思想，亦主張道是宇宙之根本，它自本自根，超於一切之上。莊子大宗師（註37）說：「夫道有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生

天生地。」老莊認為道是虛玄微妙，超乎感覺經驗的宇宙本體。易傳繫辭則認為事物的分立統一便是道，一陰一陽之謂道；又說「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，把道看成是區別於具體事物的規律。道普遍存在於天地之間，其大無外，其小無內。韓非在解老（註38）中，更把道說成是自然界自身的規律。「道者，萬物之所以然也，萬理之所稽也。」道是萬物所以然的總規律，又是萬物之理的總依據〔馮契〕。

西漢董仲舒提出：「道之大原出於天，天（道）不變，（人）道亦不變。」他說的（人）道是倫理綱常。東漢王充（註39）反對這種觀點，認為天沒有目的和意志，故強調天道無為。三國魏晉時王弼（註40）祖述老莊，以道為無（相對的無、非絕對的無）。西晉裴頠（註41）著崇有論（註42），說道是有（確有其規律、原理、準則、本源），是混然的總體。而佛教般若（註43）學，其所謂的道是指佛教的道理，道安（註44）說「等道有三義焉，法身也，如也，真際也」。「等道」意即道是平等的。

唐韓愈認為，道乃相生養之道（五行相生循環就是其重要的領域），具有倫理關係的內容。在兩宋，理學家都認為道是最高本體。邵雍提出「道為天地之本，天地為萬物之本」，「天由道而生，地由道而成，物由道而形，人由道而行」。張載說，道即氣化的過程。二程（程顥及程頤）和朱熹則以理為道。這些說法，可以把道的概念捕捉得更加完整。

明清之際王夫之亦以理為道，「道者，天地人物之通理，即所謂太極也」。清顏元（註45）以理氣的統一為道。戴震（註46）發揮張載氣化的觀點。「道，猶行也；氣化流行，生生不息，是故謂之道」。中國古代還通過道和藝、技的關係來論述道。莊子就藉庖丁之口說，「臣之所好者道也，進乎技矣。」意謂庖丁解牛已經超乎技而入於道的藝術境界。三國魏阮籍（註47）認為，「乾坤易簡，故雅樂不煩；道德平淡，故無聲無味；不煩則陰陽自通，無味則萬物自樂」，「此自然之道，樂之所始也」。南朝梁劉勰（註48）也提出：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」後來也有人堅持，道為藝術表現的最高境界〔馮契〕。

現代宇宙學（cosmology）也已揭示，大尺度的宇宙具有整體性的統一特徵〔馮契〕。在中華文化中「道」的觀念，道原認為道是萬物的本源，萬物得之以生，百事得之以成。上道高而不可察，深而不可測，獨立不改，萬物莫之能令。但聖人能察無形，能聽無聲，知虛之實，後能大虛，

乃通天地之精，通同而無間，周襲而不盈。道不是空虛，也不是天地間最精微的氣，抱道執度，天下可一。道性自然則是老子對道的性質的概括，蓋道性自然無所法，意謂道對外無所法，以自己自然而然的存在規律為法。道法自然，並不否定宇宙間有意志的領導之存在，亦不否定人的主觀能動性，蓋本源與分殊（註49）、生成與滅亡、深高與淺低、察測與領悟、獨立與關聯、存有與虛無、聲形與虛無、精實與虛空、自然與人為、意志與實踐、主觀能動性與客觀規律性等，也是一陰一陽之謂道的合理互動對待。

其實，對「道」詮釋得最好的，恐怕還是老子道德經〔林國隆；林國雄1994, 1997, 1998；楊汝舟；Wu〕。道是宇宙的本體，但可以說得出來的道，常不是經常不變的道。道無形體，但產生了天地。故無（相對的無，非絕對的無），是天地形成的本始。有，是創生萬物的根源。道是永遠沒有形體的常無，所以常處於無，可以明白無的道理（這似乎是西方文化所比較欠缺的），為的是觀察宇宙間變化莫測的奧妙境界。天地是永遠有形體的常有，所以常處於有，可以明白有的起源，為的是觀察天地間事物紛紜的開始跡象。而有與無兩者，皆同出於道。萬物的玄妙就出於天地，天地的玄妙亦出於道。

聖人作事，知道有為則有所不為，知道有教則有所不教，生長萬物不據為己有，作育萬物不自恃其能，成就萬物亦不自居其功。聖人不刻意標榜賢智，可以使人不起爭心。且要淨化人民的心思，處處虛心謙卑。更要滿足人民的安飽與就業的機會，增強人民的健康體魄，就可日出而作，日入而息（註50）。道體是虛空的，沒有形體，然而其作用卻永不窮竭。道不顯露其銳氣與鋒芒，以簡御繁，以解除世間的紛亂。道也是沒有偏見，和光又同塵。道無所不在，似乎在有玉皇上帝及天地之前就有了它〔林國雄1994〕。

虛無而神妙的道體，生養天地萬物，變化永不窮竭。道體的作用愈動愈出，無窮無盡。合於道體的人，其作用就好比水一樣，水是善利萬物卻又最不會與萬物相爭，隨遇而安，樂於停留在大家所最厭惡的卑下地方。道亦能隨萬物之性而繼續化生，順萬物之性而繼續生養。而知道了器物實體的有，如碗，帶給人們條件和便利，但需要器物空處的無，來發揮它的作用。聖人的生活，也不讓外物來役使自己，寧取質樸寧靜，而不取奢侈

浮華，以確保固有本性的天真與純厚。只有大公無私的人，才配領導人們。符合自然，才能符合於道。體道而行，替天行道，才能永垂不朽。

治國平天下必須有智慧，但是大的奸詐虛偽亦從智巧產生。仁和義雖是人類社會的道德標準〔林國雄1996a, b, 1997, 1998b, 1999, 2003, 2005a, b；蔡淵輝等2004a〕，但是小仁和小義常會束縛天性，無法歸真返璞。凡大德之人，一切的容貌言語舉動，都是遵從大道的自然規律而轉移。大道的精髓、原理、原質都是非常的真實，而可以信驗。聖人常緊守著陰陽五行之道（註51），以作為衡量天下事理的法則範式。凡人立身處世，應以自然的道體為法。人不要效法狂風暴雨，摧殘萬物。若為政者立身處世的誠信不足，人民自然也不會信任它〔林國雄1994〕。

人為地所承載，所以人的行為應取法於地。地為天所覆蓋，所以地的行為應取法於天。天為道所包涵，所以天的行為應取法於道。道以本身自然之理為依歸，所以道當取法於自然，聖人都想救人，善於使人盡其才，所以沒有被拋棄的人。善於治理國家的人，要重視制度與事理的全程，不割裂事理。以道佐理國君，治理國家的人，亦不以兵強天下。道非常幽隱卑微，但天下沒有人能支配它。反而天下之大，卻沒有不服從它的。天地間陰陽之氣互相合作，就會普降甘露，造福眾生。而且不需任何人的指使分配，甘露的普降本身就會很均勻。江海是百川的歸宿，道則是天下人的歸宿。道在天下無所不在，人民廣受其利，物類亦備受其澤。

道體永遠沒有私慾，使萬物歸附依靠而不知其所由，亦不予以主宰。大道淡而無味，取之不盡，用之不竭，令人受益無窮。而戰略計劃及政策工具的運用常是治國的利器，要腳踏實地去運用，切不可到處張揚炫示於人。大道永遠是順任自然（註52），遵從客觀規律，不造作，不預設。大道的運行本是動靜反復更迭的，含有相反相成之陰陽兩儀互相推動，含有相生相剋之木火土金水五行互相生剋，產生了許多的變化。大道像水一樣，全是以柔弱謙下為主導。大道就是太一（註53），由無極而太極，由太極再生陰陽，由陰陽再生五行，如此生生不息，便繁衍了宇宙萬物。萬事萬物皆負陰而抱陽，沖氣以為和〔林國雄1994〕。

學習可以日漸增加天理（註54）識見，奉道可以日漸除去情慾妄念。情慾妄念都損盡了，政事最後便能達到無為的境界，不刻意去作違反自然的作為。到了無為境界，便能與道同體，自然也就能無為而無不為了。聖

人沒有成見，而以能建立事業，又能保持事業，則屬於道體中「類之本」的祖宗祭祀（註55），必將代代相傳，香火不絕。真正道體的強，是柔弱沖和，反而能得到社會的保護。治國者皆是為人民服務，為歷史負責，為祖宗爭氣，為人類和平奠基，故須以正道不以奇術行事。有道的聖人以道蒞天下，清靜無為，鬼神亦能各得其序。此時，人類之德會因道而生，道會因德而順，並交相為用，相輔相成。

大道無所不包容，是萬物所以生育之奧秘。善於行道並以自然之道治國的人，不重視人民的靈巧機智，不要人民的虛浮，而要人民樸質敦厚踏實。天之道，不斗爭而善於得勝，不說話而善於回應，不召喚而萬物自歸，且善有善報，惡有惡報。而人民為何挨餓，常是在上的政府官吏抽稅聚斂，浪費太多。天道的作用就好像張弓，對準目標，弦位高處便需壓低它，弦位低處便需拉高它，減損有餘而增補不足，這就是自然界的規律。天道也毫無偏私，不分親疏，常只分善惡，只分是非。善體天道的聖人，以奉道、弘道、行道及行天之道為職志，默默耕耘，不與人爭奪〔林國雄1994〕。

以上老子道德經有關道的涵義及內容之闡釋，均涉及人的主觀能動性及自然的客觀規律性之陰陽兩儀良性互動對待。故字裡行間，常離不開人的蹤影。道在因果關係的闡釋上，亦以陰陽互動的雙向因果關係，及五行生剋的單向因果關係所串接起來的因果循環最為重要。其不足處可再以機率、模糊邏輯等科學概念加以完善〔林國雄2001, 2004, 2005c, 2006；蔡淵輝2004b, 2005〕。

五、高上玉皇本行集經的陳述

玉皇上帝即上古之昊天上帝，為太極界（註56）第一位尊神，道稱萬天之主昊天金闕玄穹高上帝玉皇大天尊〔道教會〕。依據高上玉皇本行集經（註57），在天地開闢之前，往昔有國，名光嚴妙樂。其國王者，名曰淨德。時王有后，名寶月光。一夜，寶月光皇后，夢太上道君，安坐龍輿，抱一嬰兒，身諸毛孔，放百億光照諸宮殿，作百寶色，幢節前導，浮空而來。是時皇后，心生歡喜，恭敬禮接，便從夢歸。覺而有孕，懷胎一年，於往古時逆推的農曆丙午歲正月初九日午時誕於王宮。當生之時，身寶光焰，充滿王國。色相妙好，觀者無厭。幼而敏慧，長而慈善。於其國中

，所有庫藏財寶，盡將散施窮乏困苦、飢饉隆殘。一切眾生，仁愛和遜，歌謠有道。化及遐（遠）方，天下仰從。於是歸仁天子，父王加慶〔洞真部1994a〕。

當爾之後，王忽告崩。太子治政，俯念浮生，告敕大臣，傳位有道。遂捨其國，於普明香巖山中修道，功成超度（註58），過是劫已，歷八百劫。常捨其身，為群生故。割愛學道，於此後又經八百劫。行藥治病，拯救眾生，令其安樂。此劫盡已，又歷八百劫。廣行方便，啟諸道藏，演說靈章，恢宣正化，敷揚神功，助國救人，自幽及顯（註59）。過此已後，再歷八百劫。亡身殞命，行忍辱故，捨己血肉。如是修行，三千二百劫，始證金仙（註60），號曰清靜自然覺王如來。並教諸大士（註61），頓悟大乘正宗，漸入虛無妙道。如是修行，又增億劫，始證玉帝〔洞真部1994a〕。由此可知，玉皇上帝在中華文化中，是於天地開闢之前歷劫修煉得來，有別於西方上帝。

向來光內所現十方（註62）諸天，變現聖境，皆有玉帝應化法身。玉帝神通（註63）移接，使天真大聖等皆可普集在清微天宮，得證如是無上色身。在往昔無量劫中，修諸妙行具解脫門，同清靜信，同清靜解，同清靜念，同清靜行，同清靜身，同清靜心，同清靜意，同清靜果，同清靜報，同大慈心，同大悲心。覆護眾生，如母撫念，愛如赤子，奉戒專一。冥心（註64）大道，清齋宏誓。是故色身神通智慧，能隱顯變化。何況玉帝妙相冠諸天，慈光燭照天地人三界，大乘垂法語，利用真一指迷途，妙見妙知，無等無倫，湛寂真靜，杳亡杳存，開化人天，教道無窮，為度群生，故號玉皇〔洞真部1994a〕。

玉皇帝身即道身，是無量功德之身，是清靜自然之身，是神明（註65）堅固，不壞真空，無上法身。威靈恢廓，聲名周遍，無幽不開。分身變化，應現隨方。利濟群生，超昇道岸（註66）。玉帝並非有為功德之所薰修。玉帝昔雖下生人間，多劫行化，示大神通。但帝身清靜，未嘗不在金闕。玉帝普垂教法，開悟後人。玉帝以斯功德之所積累，是故光明常遍諸天，神通妙達，莫可度量。玉帝是身光明，皆具妙號。所謂大神通光、大慈悲光、大喜捨光、大忍辱光、大平等光、大柔和光、大自在光、大利益光、大如意光、大智慧光、大吉祥光、大解脫光、大皈依光、大功德光、大圓滿光、大無礙光、無能勝光。

玉帝指出，斷障之法乃是勿起疑念，勿起貪嗔，勿起淫慾，勿起嫉妒，勿起殺害，勿起凡情，勿起凡思，勿起昏垢，勿起聲色，勿起是非，勿起憎愛，勿起分別，勿起高慢，勿起執著。凝神澄慮，萬神調伏。心若太虛（註67），內外貞白。無所不容，無所不納。勿令外邪亂其至道，牽失真宗，敗其靈根，盜其至寶。能身得清靜，超度諸難，是名修道寶筏。玉帝慈念蒼生，普放神光，照燭法界，六凡四聖（註68）普叨道蔭。玉帝於天地未根、日月未光之前，懸象推遷，結氣浮空，乘機運會。玉帝鍊之於洞陽之館，冶之於流火之庭，神風既鼓，皇道咸暢。

上帝玉書實靈寶之妙德，乃天地之玄根，威靈恢廓，普加無窮，蕩蕩大化，為神明之宗，其量莫測，巍巍乎太空。玉帝可使大道敷暢，澤被十方，寒條仰希華陽之繁，朽骸蒙受靈輿之津。上帝玉書可以生天立地開化神明，施鎮五岳安國康民。玉帝亦誥命東方安寶華林青靈始老蒼帝，南方梵寶昌陽丹靈真老赤帝、中央寶劫洞清玉寶元靈元老黃帝、西方七寶金門皓靈皇老白帝、北方洞陰朔單鬱絕玄靈元老黑帝，合統御東、南、中央、西、北五方諸天諸地。玉帝之尊典，成天立地開張萬化，安神鎮靈生成兆民，匡御運度保天長存，上制天機，中檢五靈（青靈、丹靈、元靈、皓靈、玄靈），下策地祇，宣命河源，運役陰陽，招神使仙，神應自然，致天高澄，令地固安〔洞真部1994a〕。

玉帝仁慈惠和，至道無敵，降服眾魔，是號玉皇。是蒼穹真老，妙圓清靜，萬得周身，無量度人，拔生死苦。玉帝說湛然常住之法，莫不上福三界（註69）諸天，下消三塗（註70）毒害。玉帝亦敕東方東華帝君、東南扶桑大帝、南方朱陵大帝、西南太華元老、西方皓靈元老、西北皇天大帝、北方紫微帝君、東北沖虛天君、中央天皇大帝、下方來和天君，率其神仙兵馬，無鞅（註71）數眾，覆護奉道一切人員。玉帝也是諸佛之師，眾聖之王，五帝輔翼，運導陰陽，千靈敬仰，百邪避路，群魔束形，與道長存。玉帝上度諸天，下濟幽魂，上無師祖，惟道為身。這樣的玉皇上帝，當然即是道身了。〔白雲觀；洞真部1993, 1994a, b；聖賢堂；慈惠堂1994a, b〕。

玉皇普度尊經〔聖賢堂〕內容，事涉洞冥記第三十八回，稱關聖以甲子年元旦受禪，即天皇（玉皇上帝）位，有違道教的基本神學理論。蓋玉皇上帝乃先天太極界之神明，掌三界威權。而關聖帝君僅為後天真聖。此

外，洞冥記即漢武洞冥記，係漢郭憲撰（註72）。所記皆怪誕無稽之談。而關聖帝君（關羽）則是漢末三國時人。亦有其以顛倒的時間順序立論之錯誤邏輯〔慈惠堂1994b〕。

玉皇上帝俗稱天公，宇宙中一切的神明，都是在他的統轄之下。沒有天地以前，就先有了他，天地萬物皆由他而創化。玉皇上帝居住在天上的玉宮，故名之為玉皇。過去，天子須順天命以治理人世，故祭天是國家的大典。可是天是無形的、渺茫的，人又怎能祭祀他呢？為此有人認為，便把天具體神化，稱之為玉皇上帝。玉皇上帝統領天地人三界。道家並以玉皇上帝是萬物原始的至尊化身，為元始一氣化三清之所化，故也有人敬稱其為元始天尊的太極界化身。玉皇上帝原無神像，到宋真宗時，才為玉皇上帝塑像，視其為自然祖先，封其為玉皇〔毅振；蔡文〕。

依據高上玉皇本行經髓〔洞真部2000a, b〕，玉皇上帝的帝身即道身，非常體。孔子在全面整理中華祖先積累的精神財富、系統闡述相對論的過程中，也已一語道破「神（玉皇上帝）也者，妙萬物而為言者也」。大順大化，不見其跡，莫知其然。唯神（玉皇上帝）為能變化，以其一天下之動。張載更指出「妙萬物而謂之神（玉皇上帝），通萬物而謂之道」。神乃完全無形的自然力量，其中玉皇上帝是具位格而實在的至高無上尊神〔徐光健〕。

六、結語

由於道是宇宙的本體，又是可以說得出來的道並不是經常不變的道。而對於玉皇上帝至高無上尊神在道教信仰上的理解，理應以高上玉皇本行集經的記載最為重要。經由上面第四節道的涵義及內容、及第五節高上玉皇本行集經有關玉皇上帝的陳述，然後從事整體性的比對可知，上帝即道身的論點，完全是合理的。文中若有疏漏或不妥之處，仍請各界方家多賜批評指教。

註解

註 1：真靈是神仙之別稱。道藏中有真靈位業圖，係分配神仙真聖所居之位，所任之職，依次序而別之〔李叔還〕。真靈位業圖的全名是「洞玄靈寶真靈位業圖」，為南朝梁陶弘景撰，分七階排列神仙位次，每階設一中位〔張志哲〕。

註 2：玉清聖境為三清之一。靈寶本元經說：「四人天之外，曰三清境，玉清、上清、太清、亦名三天。聖登玉清、真登上清、仙登太清。玉清稱為聖境，元始天尊所治也。」〔李叔還〕

道家認為，天上有黃金闕、白玉京，為天帝所居。枕中書說：「玄都玉京七寶山，周圍九萬里，在大羅天之上。」魏書釋老志說：「道家之源，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類，上處玉京，為神王之宗。」由於時代與語言環境之變遷，有些不同的表達方式，如天帝、神王之宗等，實需予以統一。

註 3：三元是指人身的元精、元氣、元神。性命圭旨說：「精、氣、神謂之三元，三元合一，丹成也。」三元亦指天、地、水，亦稱三官。集仙錄說：「至元時，乃以三官配為三元節：農曆正月十五日為上元節，七月十五日為中元節，十月十五日為下元節。」〔李叔還〕

註 4：書經，亦叫尚書，簡稱書，指上代以來之書，為孔子所授。秦焚典籍，書遂無存，惟故秦博士濟南伏生壁藏之。其後兵大起，散亡。漢定，伏生求其書，獨得二十九篇，即以教於齊魯之間。後武帝末，魯恭王壞孔子宅，得古文尚書，多十六篇〔林尹等〕。

伏生即伏勝。漢文帝時，求能治尚書者，伏勝時年九十餘，老不能行，使晁錯往受之。而魯恭王是漢劉餘之封諡號〔林尹等〕。

註 5：盤庚是書經商書篇名，為盤庚遷都告諭臣民之書。又史記殷本紀謂，盤庚崩，弟小辛立，殷衰，百姓思盤庚之作。

註 6：高宗彤日是書經篇名。殷高宗祭成湯於彤祭之日，有飛雉來升祭之鼎耳，而雉鳴，其臣祖己（殷高宗賢臣）以為王有失德而致此祥（徵兆），遂以道義訓王，勸王改修德政，史敘其事，作高宗彤日。

註 7：西伯戡黎是書經篇名。周文王脫羑里之囚，獻洛西之地，紂賜弓矢鈇鉞，使得專征伐，為西伯。文王既受命，黎國不道，於是舉兵伐而勝之。戡，是勝的意思。

羑里是殷代監獄名。玉篇說：「三王始有獄，殷曰羑里，周曰囹圄。」淮南子道應訓說：「文王砥德修政，天下歸之。紂聞而患之，乃拘文王於羑里。」太平御覽刑法部獄說：「周禮三王始有獄，夏曰夏台，言不害人，若遊觀之台，桀拘湯是也。殷曰羑里，言不害人，若在閭里，紂拘文王是也。周曰囹圄，囹圄舉也，言人幽閉思愆，改惡為善，因原之也。今縣官錄囚，皆舉也。」史記殷記說：「崇侯虎譖西伯於殷紂，紂乃囚西伯於羑里。」羑里在今河南省湯陰縣北。

註 8：洪範即大法，言天地之大法。洪範亦是周書篇名，為箕子敘天地之大法，陳於周武王者。書洪範序說：「武王勝殷，殺受，立武庚，以箕子歸，作洪範。」洪範者，集堯舜禹以來政治思想之大成。洪範大意，分為九綱，因而有九疇之名〔林尹等〕。

註 9：康誥是周書篇名。書康誥序說：「成王既伐管叔、蔡叔，以殷餘民，封康

叔，作康誥、酒誥、梓材。」康叔是文王之子，武王之弟，武王誥命為衛侯。詳言之，康叔是周武王同母少弟，初封於康，故稱康叔。周公旦既誅武庚，才以殷餘民封康叔為衛君。康叔能和集其民，民大悅。及成王長用事，舉為司寇。

註10：召誥是周書篇名。書召誥序說：「成王在豐，欲宅洛邑，使召公先相宅，作召誥。而召公是周文王庶子，食采於召。武王滅紂，封於北燕。成王時為三公，與周公分陝而治，為二伯，故又稱召伯。自陝以西召公主之，有德政」〔林尹等〕。

註11：此「皇天上帝」與第四節「西北皇天大帝」及「中央天皇大帝」有別。

註12：多士是眾士，亦為周書篇名。書多士序說：「成周既成，遷殷頑民，周公以王命誥，作多士。」所告者即眾士，所以名篇。蔡傳則有不同的說法〔林尹等〕。

註13：天子是至尊者、君天下者、為天之子者。書說命上說：「天子推君萬邦，百官承式。」書洪範說：「天子作民父母，以為天下王。」自虎通爵篇說：「王者，父天母地，為天之子也。故援神契曰：天覆地載，謂之天子，上法斗極……何以知帝亦稱天子也？以法天下也。」漢書郊祀志下說：「王莽奏言，王者父事天，故爵稱天子。」呂氏春秋本生說：「始生之者天也，養成之者人也。能養天之所生，而勿撻之，謂之天子。天子之動也，以全天為故者也」〔林尹等〕。

註14：康王是姬釗，有別康誥中的康叔。

註15：昊天是天之泛稱。周禮春官大宗伯說：「以禋祀，祀昊天上帝。」道經以昊天金闕、彌羅天宮，為玉皇上帝所居，故稱昊天上帝〔李叔還〕。

註16：秦文公係春秋秦襄公之子，以兵伐戎，戎敗走，遂收周餘民，在位五十六年。

註17：秦德公係春秋秦武公次子，國益廣大，後子孫得東飲馬於龍門之河。立二年卒。

註18：五星是五顆行星：木星、火星、土星、金星、水星。另漢時，以人生之辰所值星位言祿命，後世江湖談命者有五星、子平二家。而五星連珠謂，木火土金水五行星同時並見於一方，亦稱五星聚。五星連珠，古稱祥瑞〔林尹等〕。

註19：北斗星（great dipper）有星七，以其在北方聚成斗形，故名。道家書亦名天罡。北斗星居陰（不動）佈陽（動），故稱北斗。北斗星之位置，在過去古人的觀察與感覺中，近於天之中心，用以喻地位之尊。顏真卿詩說：「御史秋風勁，尚書北斗尊。」

註20：郊祭是祭名，說文指出，冬至祀天於南郊，夏至祀地於北郊，故祭天地叫郊祭〔李叔還〕。郊祭不只祭天、亦祭地。

註21：疑古派又稱「古史辨派」，是五四運動以後出現的以疑古辨偽為主旨的歷史學派。主要代表有錢玄同、顧頡剛、胡適等人。他們提出要「打破治古

史」考信於六藝的傳統見解。胡適認為，對於東周以後的史料，寧失疑古而失之，不可信古而失之。他們只注重研究關於古代歷史傳說的變化，而對歷史文獻持一味懷疑的態度，因而造成了一定的混亂〔方克立〕。

註22：九流指儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家、及農家九種學派。十家比九流多一個小說家。他們是春秋戰國時期，互相爭鳴的十個學術流派〔張志哲〕。

註23：生住異滅為四相。「法之初有」名生，「生後而暫住」名住，「衰變」名異，「壞滅」名滅〔林尹等〕。

註24：箕子是商紂諸父，國於箕。紂無道，箕子諫而不聽，佯狂為奴。周武王克商，釋其囚，訪以天道，作洪範，乃封之於朝鮮而不臣。後朝周，過商故墟，作麥秀之詩，聞者皆流涕，今平壤有箕子陵，是其遺跡〔林尹等〕。

註25：五帝中之黃帝有別於軒轅黃帝。軒轅黃帝為少典氏子，長於姬水，生於軒轅之丘，國於有熊。初神農氏八傳至榆罔，暴虐無道，帝敗之於阪泉。蚩尤作亂，帝誅之於涿鹿。諸侯尊之，乃即帝位。

註26：國語相傳為春秋時左丘明撰，又稱春秋外傳。國語為分國敘述的記事史書，載周、魯、齊、晉、鄭、楚、吳、越八國史事。上起自周穆王十二年（西元前九九〇年），下終周貞定王十六年（西元前四五三年）〔方克立〕。

註27：漢太初曆是漢太初元年，詔選治曆鄧平侍郎尊及民間治曆者凡二十餘人所造〔林尹等〕。

註28：大撓為黃帝臣，始作甲子，使干支相配以名日。

註29：五行即水火木金土。言行者，為天行氣之義。所謂五行，實即歸納天地間事物之性能與作用，而以水火木金土為其代表名詞。木外揚，金內斂，水下潤，火上炎，土靜止，天地間行氣之意，無能逾越此五種性能與作用。這裡的五行，係指太陽系的五顆行星。

註30：伏羲以來，歷代均有五官之稱。伏羲氏時：青龍（春官）、赤龍（夏官）、白龍（秋官）、黑龍（冬官）、黃龍（中官）。神農氏時：大火（春官）、鶉火（夏官）、西火（秋官）、北火（冬官）、中火（中官）。黃帝時：青雲（春官）、緡雲（夏官）、白雲（秋官）、黑雲（冬官）、黃雲（中官）。殷時：司徒、司馬、司空、司士、司寇。周時：司徒（地官）、宗伯（春官）、司馬（夏官）、司寇（秋官）、司空（冬官）〔林尹等〕。

註31：月令是記十二月所行之政，為禮記篇名。

註32：少昊是黃帝子，嫫祖所生。都曲阜，在位八十四年。

註33：顓頊是黃帝之孫，昌意之子。年十歲佐少昊。二十即帝位。都於帝丘，在位七十八年。

註34：襍祥指吉凶之事。

註35：漢書藝文志著錄戰國時鄒衍、鄒爽等陰陽二十一家，皆言陰陽曆律之事。今則六壬、擇日、占星、遁甲等亦稱陰陽家〔林尹等〕。

註36：子產即公孫僑，春秋鄭人。博洽多聞，為政寬猛並濟。自鄭簡公時當國，

歷定公、獻公、聲公。時當晉楚爭霸，鄭處兩大之間，子產內以禮法馭強宗，外以口舌折強國，鄭得不被兵革者數十年。

註37：大宗師篇之義，取天下大爐，造化大冶，惟此陶鑄，無乎不可。蓋言人處宇宙之間，惟委心順化而已！雖天地之大，萬物之富，其所而師者，無心〔李叔還〕。

註38：解老篇為現存最早的解釋與發揮老子道德經之論著。大旨為援道入法，一切應緣道理以從事，不能無緣而妄意圖。對老子的禍福轉化思想也有所闡發。本篇側重於道，而與此互為表裡的喻老篇則側重於法〔張志哲〕。

註39：王充是東漢人。祖父輩都是「任氣」之人，以「賈販為事」。好博覽而不守章句，博通眾流百家之言。不隨便寫文章，一旦成文，大家稱奇。每當他提出一種新見解時，許多人都認為是謬論，但聽完論述後，大家又覺得確有道理。青年時到京師入太學，師事扶風班彪。哲學宇宙觀上，主張天地本原論，氣和元氣都是天地派生的，氣和元氣是天地派生萬物和人的中介物〔方克立〕。

註40：王弼是三國魏人。魏正始年間為尚書郎。其叔祖是建安七子之一的王粲，他少年時就以辯才著稱，好老氏。年二十四，以暴病亡〔方克立〕。

註41：裴頠，弘雅遠識。晉惠帝時為子祭酒，兼右軍將軍，平楊駿有功，封武昌侯。修國學，刻石寫經，累遷尚書。

註42：晉書裴頠傳說：「頠深患時俗放蕩，不遵儒術，乃著崇有之論，以釋其蔽。」。

註43：般若即智慧、慧明等，為梵語之音譯，凡追逐諸境界，心背真，故不知無我，我即愚痴全體也。離愚痴謂之智，有其方便謂慧。智者慧之體，慧者智之用也。

註44：道安是晉僧，遊方入鄴，遇佛圖澄，師之。初魏晉沙門，多依師為姓，安以為大師之本，莫尊於釋迦，乃以釋命氏。後世佛徒稱釋，自安始。

註45：顏元的父親，明末戍遼東，沒於關外。顏元家貧，百計覓骨歸葬。後主講肥鄉漳南書院，其學主於忍嗜慾，苦筋力，以勤家而養親，而以其餘習六藝講世務，以備國家之用，大抵源出姚江，而亦介然自成一家〔林尹等〕。

註46：戴震應是清乾隆舉人。由聲音文字以求訓詁，由訓詁以尋義理，實事求是，不主一家。四庫館開，薦充纂修，旋賜同進士出身。

註47：阮籍是三國魏人，為竹林七賢之一。博覽群書，尤好老莊。善嘯能琴，每以沈醉遠禍。

註48：劉勰早孤，篤志好學，家貧不婚娶，博通經論。昭明太子深愛，接之，撰文心雕龍。

註49：南宋朱熹借用「月印萬川」話來解釋：「本只是一太極，而萬物各有稟受，又各自全具一太極爾。如月在天，只一而已，及散在江湖，則隨處而見，不可謂已分也。」見朱子語錄卷九十四。朱熹又說：「萬物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，則其理之用不一。」見朱子語類卷九十五

。朱熹又客觀上承認，通一理所體現的萬事萬物是各有差異的。明羅欽順亦說：「蓋一物之生，受氣之初，其理惟一；成形之後，其分則殊。其分之殊，莫非自然之理。」〔馮契〕

註50：「日出而作，日入而息」是人類節約能源的生活方式，也可用以表達民生之安樂。逸士傳說：「堯時，有八九十老人，擊壤歌曰：日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉！」〔林尹等〕莊子讓王亦說：「日出而作，日入而息，逍遙於天下之間，而心意自得。」

註51：陰陽是用以處理雙向因果關係的開放、演化、互動、卦變之道，有良性與惡性之分。五行是用以處理由單向因果關係串接下，單向因果循環的封序、循環、生剋、穩定之道。

註52：「天之所助者順，人之所助者信」語出繫辭傳上〔呂紹綱〕。

註53：太者廣大之名，一以不二為稱，故太一言大道廣蕩，無不制圍，括囊萬有，通而為一。太一亦有至高至極、絕對唯一之意。莊子天下稱關尹、老聃之學，「建之以常無，主之以太一。」〔李叔還；張志哲〕

註54：天理即天道。莊子天運說：「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理。」天理亦可指人的本性，禮記樂記說：「好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣！」。

註55：祭祀是供奉神鬼、神靈、或祖宗之各種儀式。祭品多為豬、羊、牛、果一類。有關祭祀的最早記載，見於殷商時期的甲骨文。祭祀有國祭、公祭、家祭。祭祀是通過一定的儀式，將規定的食品獻給禮拜的對象〔張志哲〕。

註56：道教的時間三界為：無極界、太極界、現世界。無極界是在天地未分之前，混沌的世界。雲笈七籤說：「元始天王秉天自然之胤，結成未混之霞，託體虛生之胎，生乎空洞之際。時玄景未分，天光冥遠，浩漫太虛。」太極界是混沌初開，乾坤始奠時之太素時期。列子天瑞說：「夫有形生於無形，則天地安從生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者未見氣也，太初者氣之始也，太始者形之始也，太素者質之始也。」而現世界則是今日吾人所在之現在世界。

註57：玉皇經的作者與成書年代不詳，有成書於隋唐之說，亦有成書年代不早於宋之說。為齋醮祈禳及道門功課的必誦經文。敘天尊說靈寶、清靜不二法門，讚頌玉皇神變化生故事。而高上玉皇本行經髓為高上玉皇本行集經的節本。

註58：超度是救度鬼魂，使脫離苦難。雲笈七籤說：「得報靈人，超度三塗，五苦不經。」五苦是指人生在世將會經受的五種痛苦，通常指苦心、苦神、苦形、苦魂、苦精，分別由人的五種欲望所致。色累苦心、愛累苦神、貪累苦形、身累苦魂、華境苦精。五苦亦指泰山地獄苦道、風刀苦道、提石負山苦道、填海作河苦道、吞火食炭鑊湯苦道〔胡孚琛〕。

註59：幽指冥間，顯指陽世。

註60：金仙是神仙的別稱〔李叔還〕。

- 註61：大士是神名。宋徽宗宣和元年，改佛祖號為大覺金仙，羅漢為尊者，觀音菩薩為觀音大士，僧人為德士，女尼為女德，併入道教〔李叔還〕。
- 註62：十方指東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上方、及下方共十方。
- 註63：變化莫測之神妙仙術叫神通〔李叔還〕。
- 註64：冥心謂深思極慮〔李叔還〕。
- 註65：神之有靈叫神明〔李叔還〕。
- 註66：道之極至處叫道岸〔李叔還〕。
- 註67：太虛是空寂之境，也是深元之理〔李叔還〕。
- 註68：道家以天篷、天猷、翊聖、佑聖為天府四聖，是後天五行之精炁，上應昊天，而為之輔。天篷乃木炁之精，天猷乃金炁之精，翊聖、佑聖則為水火二炁之精〔李叔還〕。
- 註69：道家所稱三界有四。以時間言，宇宙三界分無極界、太極界、現世界。以空間言，天地三界分天界、地界、水界。以道境言，道境三界分欲界、色界、無色界。以三才言，三才三界分天界、地界、人界。
- 註70：三塗為三惡塗。三塗者，地獄道猛火所燒之處為火塗，畜生道互相噉食之處為血塗，餓鬼道被刀劍等逼迫之處為刀塗，或以風塗、火塗、湯塗為三惡塗。
- 註71：無量無盡之數叫無鞅。
- 註72：郭憲是東漢汝南宋（河南商丘）人。洞冥記舊題郭憲撰，有人認為實係六朝人偽託〔張志哲〕。

參考文獻

1. 方克立（1994），中國哲學大辭典，中國社會科學出版社。
2. 白雲觀（1994），「太上洞玄靈寶高上玉皇宥罪錫福寶懺」，道德真經及諸聖義，慈惠堂，132-154頁。
3. 李申（1999），太極圖·通書全譯，巴蜀書社。
4. 李叔還（1979），道教大辭典，巨流圖書公司。
5. 呂紹綱（1992），周易辭典，吉林大學出版社。
6. 周紹賢（1993），「五行」，哲學大辭典，第一冊，輔仁大學出版社，594-603。
7. 周敦頤（1978），周子全書，台灣商務印書館。
8. 林尹與高明（1985），中文大辭典，中國文化大學出版社。
9. 林國隆（2000），太上老子道德經，慈惠堂。
10. 林國雄（1994a），「道德真經及其聖義」，道德真經及諸聖義，中華老莊學會與慈惠堂，1-78頁。
11. 林國雄（1994b），「新儒學經濟思想的開拓」，大易集要，齊魯書社，218-240頁。
12. 林國雄（1995a），「金錢價值的兩儀論」，交大管理學報，15卷1期，59-76頁。

13. 林國雄 (1995b), 「新儒學經濟思想的三才詮釋」, 太極科學, 10輯, 13-26頁。
14. 林國雄 (1995c), 「春秋繁露中的五行思想」, 孔學研究, 雲南人民出版社, 268-285頁。
15. 林國雄 (1996a), 「新儒學四象五行之混析與義利之辨, 以機械業為例」, 船山學刊, 1996年1期, 224-243頁。
16. 林國雄 (1996b), 「從為富不仁至捨生取義的道德場, 以食品業為例」, 交大管理學報, 16卷1期, 105-121頁。
17. 林國雄 (1996c), 「論有無與場」, 交大友聲, 354期, 70-73頁。
18. 林國雄 (1996d), 「新儒學經濟思想的五行解說」, 面向新世紀的中國管理, 上海交通大學出版社, 3-24頁。
19. 林國雄 (1996e), 「經營變數五行生剋相關係數的邏輯涵義, 以機械業為例」, 交大管理學報, 16卷2期, 69-91頁。
20. 林國雄 (1997a), 「老子道德經的仁義思想」, 孝感師專學報, 1997年4期, 38-43頁。
21. 林國雄 (1997b), 「政府所為何事的新儒學經濟思考」, 交大管理學報, 17卷3期, 147-174頁。
22. 林國雄 (1998a), 「論道」, 宗教學研究, 1998年4期, 15-20頁。
23. 林國雄 (1998b), 「春秋繁露中的仁義思想新論」, 國際儒學研究, 4輯, 175-206頁。
24. 林國雄 (1998c), 「經營變數五行生剋迴歸之理論解析與驗證, 以機械業為例」, 大易集述, 巴蜀書社, 308-333頁。
25. 林國雄 (1998d), 「經營變數中五行相生致中和之力, 以食品業為例」, 中華管理評論, 2卷1期, 1-12頁。
26. 林國雄 (1998e), 「經濟活動的母體五行生剋加權迴歸」, 交大管理學報, 18卷2期, 97-123頁。
27. 林國雄 (1999a), 「新儒學經濟發展倫理」, 孔學研究, 5輯, 雲南人民出版社, 125-137頁。
28. 林國雄 (1999b), 「論中和與均衡」, 雲南師範大學學報, 1994年4期, 85-91頁。
29. 林國雄 (1999c), 「由新儒學四象結構剖析製造業廠商的會計資訊(上、下)」, 今日會計, 77期, 102-108頁; 78期, 68-86頁。
30. 林國雄 (2000), 「論規則與權威」, 孔學研究, 6輯, 雲南人民出版社, 553-572頁。
31. 林國雄 (2001a), 「企業經營因果鏈條的構建理性」, 中華管理學報, 2卷2期, 43-68頁。
32. 林國雄 (2001b), 「新儒學經濟活動中五行始生之序」, 華人管理本土化之開拓, 樂文書局, 321-352頁。
33. 林國雄 (2001c), 「微觀消費理論的新儒學詮釋」, 蘇州鐵道師範學院學報,

18卷1期，13-23頁。

34. 林國雄 (2002),「迴歸分析時演繹與歸納的兩儀論」, 交大管理學報, 22卷2期, 1-34頁。
35. 林國雄 (2003a),「論核四釋憲案的司法倫理」, 暨大學報, 7卷1期, 59-82頁。
36. 林國雄 (2003b),「論經濟破沫破滅前貨幣金融面紗之去除」, 台北科技大學學報, 36卷1期, 115-138頁。
37. 林國雄 (2004a),「新儒學因果論」, 根在河洛, 下冊, 大象出版社, 640-689頁。
38. 林國雄 (2004b),「宏觀經濟理論的新儒學再造」, 運籌研究集刊, 6期, 43-79頁。
39. 林國雄 (2005a),「新儒學忠恕之道」, 價值與文化, 4輯, 北京師範大學出版社, 11-22頁。
40. 林國雄 (2005b),「台灣政治文化發展的趨向」, 新儒學經營管理學報, 1輯, 17-100頁。
41. 林國雄 (2005c),「新儒學文字符號邏輯」, 新儒學經營管理學報, 1輯, 101-172頁。
42. 林國雄 (2005d),「論四象因果循環順暢在經營上的基礎性」, 產業論壇, 7卷1期, 179-218頁。
43. 林國雄 (2005e),「新儒學土地論」, 經營管理論叢, 1卷2期, 75-92頁。
44. 林國雄 (2006a),「新儒學系統論」, 新儒學經營管理學報, 3輯, 1-58頁。
45. 林國雄 (2006b),「新道家與新儒學」, 新儒學經營管理學報, 2輯, 43-109頁。
46. 林國雄 (2006c),「論新儒學經營的道、天、地、將、法」, 新儒學經營管理學報, 2輯, 110-172頁。
47. 林國雄 (2007a),「論製造業普查資料的新儒學資訊功能」, 新儒學經營管理學報, 4輯, 149-209頁。
48. 林國雄 (2007b),「新儒學組織論」, 新儒學經營管理學報, 5輯, 1-94頁。
49. 林國雄 (2007c),「產業與企業經營變數的八卦之象詮釋」, 新儒學經營管理學報, 5輯, 95-159頁。
50. 林國雄 (2008),「由製造業普查『論』敘述與推論統計的某些課題」, 新儒學經營管理學報, 6輯, 53-107頁。
51. 洞真部 (1993),「高上玉皇心印妙經」, 西王金母聖略之註釋, 慈惠堂, 143頁。
52. 洞真部 (1994a),「太上洞玄靈寶高上玉皇本行集經」, 道德真經及諸聖義, 慈惠堂, 85-117頁。
53. 洞真部 (1994b),「太上洞玄靈寶高上玉皇胎息經」, 道德真經及諸聖義, 慈惠堂, 84頁。

54. 洞真部 (2000a), 「高上玉皇本行經髓」, 論中和與均衡, 慈惠堂, 201-204頁。
55. 洞真部 (2000b), 「高上玉皇本行經髓傳經源流」, 論中和與均衡, 慈惠堂, 205-206頁。
56. 胡孚琛 (1995), 中華道教大辭典, 中國社會科學出版社。
57. 徐光健 (1999), 「神的探索」, 論道, 慈惠堂, 61-76頁。
58. 張志哲 (1994), 道教文化辭典, 江蘇古籍出版社。
59. 馮契 (1992), 哲學大辭書, 上海辭書出版社。
60. 道教會 (1985), 「道教神源流輯要」, 西王金母聖略之註釋, 慈惠堂, 279-285頁。
61. 慈惠堂 (1994a), 「太上洞玄靈寶高上玉皇真經」, 道德真經及諸聖義, 慈惠堂, 118-124頁。
62. 慈惠堂 (1994b), 「新高上玉皇心印妙經」, 道德真經及諸聖義, 慈惠堂, 131頁。
63. 聖賢堂 (1994), 「太上洞玄靈寶高上玉皇普度真經」, 道德真經及諸聖義, 慈惠堂, 125-130頁。
64. 楊汝舟 (1987), 老子道德經, 中道雜誌社。
65. 趙雅博 (1991), 「十三經中的天和上帝」, 論中和與均衡, 慈惠堂, 434-446頁。
66. 毅振 (1994), 「至尊玉皇上帝」, 新儒學經濟思想的開拓, 慈惠堂, 339-341頁。
67. 蔡文 (1996), 「信仰玉皇上帝沿起」, 論有無於場, 慈惠堂, 308-311頁。
68. 蔡淵輝等 (2004a), 「義與利的定性觀與其和製造績效的關係, 新儒學在運具精密業之應用」, 交大管理學報, 24卷1期, 53-79頁。
69. 蔡淵輝等 (2004b), 「新儒學決策結構之一, 陰陽系統論」, 亞太社會科技學報, 3卷2期, 39-63頁。
70. 蔡淵輝 (2005), 「新儒學決策結構之二, 五行系統論」, 亞太社會科技學報, 4卷2期, 25-56頁。
71. 羅光 (1993), 「上帝」, 哲學大辭書, 第一冊, 輔仁大學, 333-334頁。
72. Wu, John C. H. (1972), Lao Tzu/Tao Teh Ching, St. John's University Press。