

香港道教學院叢書 ⑬



中國道教倫理 思想史稿

ZHONGGUODAOJIAOLUNLI
SIXIANGSHIGAO

樂愛國 著

齊魯書社



香港道教學院叢書 ⑩



中國道教倫理 思想史稿

ZHONGGUODAOJIAOLUNLI
SIXIANGSHIGAO

樂愛國 著

圖書在版編目(CIP)數據

中國道教倫理思想史稿 / 樂愛國著. — 濟南: 齊魯書社, 2010. 10

ISBN 978-7-5333-2458-2

I. ①中… II. ①樂… III. ①道教—倫理學—思想史—中國 IV. ①B958②B82-092

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2010)第 191052 號

中國道教倫理思想史稿

樂愛國 著

出版發行 齊魯書社

社 址 濟南經九路勝利大街 39 號

郵 編 250001

網 址 www.qlss.com.cn

電子郵箱 qlss@sdpress.com.cn

印 刷 山東新華印刷廠

開 本 880 × 1230 / 32

印 張 18.875

插 頁 2

字 數 504 千

版 次 2010 年 10 月第 1 版

印 次 2010 年 10 月第 1 次印刷

標準書號 ISBN 978-7-5333-2458-2

定價: 55.00 圓

數字圖書館
PDG

序

孔子貴仁，老子卻說“絕仁棄義”。孔子主張克己復禮，老子卻說“夫禮者，忠信之薄，而亂之首”。老子的本意究竟作何解，當然還會繼續討論下去，但道家曾經批判儒家，這是無異議的。

《老子》由《道經》和《德經》組成，但沒有使用“道德”一詞。儒家的荀子率先將“道”與“德”兩個概念合成“道德”一詞去讚頌禮，其曰：“故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極。”於是，“道德”一詞就沿用下來，為中國人共用。

一滴水可以透視太陽。由“道德”一詞的形成和沿用，可以透視道家和儒家在中國傳統文化中極端重要的位置，可以透視二者既不同又相輔相成的關係。

道家思想在道教那裏得到了延續，道教同時也吸收了很多儒家的東西。比如官觀中的科儀、天庭裏的神團，都折射著儒家儀式和等級制的影子。不過道教從儒家那裏吸收的最重要的東西，還是倫理思想和道德規範。

古代中國人中，有人不信宗教。這些人安身立命，靠的是人生

信念。人生信念或者來自儒家思想、道家思想，或者來自鄉土文化、家族文化。人生信念包括精神寄託和倫理道德觀念。

古代中國人中，有人靠信仰道教立足於世。道教用成仙思想、道家思想和齋醮活動等，向他們提供精神寄託，用儒家的倫理道德，對他們進行教化。道教增強了他們的精神力量，給予他們心靈慰藉和道德指南。道教就是這樣對儒家思想的社會作用進行了有效的補充。

那些既沒有人生信念，又不信仰宗教（包括民間宗教或民間信仰）的人，沒有善惡是非觀念，缺乏人生目標，往往威脅社會安定和他人安全，自己的人生也很可憐。當然，執著人生信念和虔誠信仰宗教，如果走上偏執或狂熱的道路，或者被別有用心的人利用，也會走火入魔，甚至危害社會。

儒家的倫理道德中，有的內容具有超階級、超時代的普世價值，有的內容體現著上層社會的價值觀。《禮記·樂記》的一句話說的就是後者，其曰：“唯君子為能知樂……知樂則幾於禮矣。禮樂皆得謂之有德。”正因為道教吸收了這些內容，故而纔能對儒家的社會職責做補充。

但是，道教的倫理道德與儒家的倫理道德並不同。這是因為：第一，道教是用道教神學強化儒家倫理道德的實踐。第二，道教還有一些倫理思想和道德規範，體現著下層社會的價值觀，這些是儒家沒有的。第三，道教還有一些倫理思想和道德規範，是規範人神關係和教團內部關係的，這些也是儒家沒有的。

以往的道教史著作，除去《道藏》編纂史和外丹史之外，主要寫的是道教與王朝的關係史以及教派史。及至後來，幾種道教專科史陸續問世，表明道教研究正在一步步深入。樂愛國教授著《中國

道教倫理思想史稿》，貢獻了學術界迄今爲止的第一部道教倫理思想史專著。其將道教倫理思想的發展分爲形成、發展、成熟、開新、流變等五個時期，論述了儒、釋、道三教在倫理思想方面的相互影響和互爲補充。

該書展示了道教倫理思想在中國倫理思想史上的重要地位以及所發揮的社會作用，從而糾正了以往人們對於道教倫理思想的忽視和誤解。這對於當今社會的道德建設具有借鑒意義。該書的突出特色第一是通史性，將道教倫理思想的發展貫通中國各個歷史時期。第二是完整性，將歷代重要道士以及重要道書的倫理思想資料幾乎全部用上了。

樂愛國教授的這部大著，著眼點是挖掘道教倫理思想的精華，爲今天的人們提供有益的啓迪。這部大著雖然只是講道教倫理思想史，不是講高道史，但卻能幫助我們想起歷史上的那些道德行爲感人至深的高道。

道德實踐的最高境界是已經養成習慣，是道德品質無意識外現，是道德規範貫穿於大事小事一切言行甚至細節之中。道德滑坡的種種嚴重表現，人們說得很多了，這裏不再重複。這裏講講待人接物。所謂倫理，通俗地講就是處理人際關係之理，在日常生活就是待人接物之理。中國本是禮儀之邦，但這些年來，待人接物之理卻被不少人忽略。比如，一些人在日常生活中將“一諾千金”、“來而不往非禮也”等古訓並不當回事。

我希望我們中國人都做到“既有學歷又有文化”、“沒有學歷或低學歷也有文化”。這裏的“文化”一詞是狹義的，特指表現出優秀道德品質的心胸、眼界、待人態度及處事方法等。樂愛國教授著《中國道教倫理思想史稿》，對提高當代倫理道德文化是一種學術

性的間接支持，具有現實意義。

我還想到，中國傳統的倫理思想也有自己的弱點。比如有人問朱熹：“《易傳》云：‘正家之道在於正倫理，篤思義。’今欲正倫理，則有傷思義，欲篤思義，又有乖於倫理，如何？”朱熹回答說：“須是於正倫理處篤思義，篤思義而不失倫理，方可。”（《朱子全書》卷三十）朱熹的回答從理論上講是正確的，但在過去很難實行，因為過於森嚴的長幼尊卑等級，阻隔了真情。

再比如，中國的傳統哲學重視天人合一，中國傳統的國家制度源於宗法制度，所以中國傳統的倫理思想偏重於個人服從家族、個人服從國家。用現在的話講就是提倡集體主義。集體主義無疑是正確的，但在傳統的倫理思想中過了頭，愈來愈以壓制個性發展、遏殺個人情感、剝奪個人自由和犧牲個人利益為代價。

人格平等觀念不足，集體主義與合理的個人主義結合不夠，是中國傳統倫理思想的兩大弱點。我希望通過樂愛國教授的這部大著，能促使更多的人考慮如何甩掉傳統帶給我們的這兩大包袱。

當代一些青年走向了另一個極端，接受了西方極端的個人主義，背上了別人的包袱。希望我們的青年，誰的包袱都不背，做道德完美的人，做真正快樂的人。

樂愛國教授囑我作序。寫下讀後感，以祝賀大著出版。

朱越利

2008年5月1日

內容摘要

在以倫理思想為主要內容的中國傳統文化背景中產生的道教及其思想,不可能不滲透著倫理精神,其原因在於:(1)道教崇奉的神仙具有倫理道德的內涵,(2)道教修道中的養神、修性融合了道德修養過程,(3)道教追求的得道成仙與倫理道德具有密切聯繫,(4)道教“欲修仙道,先修人道”的理念蘊含著倫理思想。而且,道教倫理思想有其自身的特點:第一,它具有明顯的神學特徵;第二,它融合了道家、儒家以及佛教的倫理思想;第三,它以道性論為理論基礎;第四,它具有生命倫理的特徵。研究道教倫理思想史就是要探討道教倫理思想的形成、發展及其規律,這不僅對於瞭解和研究道教及其思想,而且對於研究整個中國傳統倫理思想的發展和演變,對於今天吸取中國傳統的優秀倫理思想資源,都具有十分重要的意義。

道教倫理思想的發端,最早可以追溯到中國傳統倫理思想萌芽的西周初期。《易經》與周公已經有了初步的宗教倫理思想。先秦兩漢時期,儒家確立了“三綱五常”的道德規範,並進一步建立了

儒家的心性論；道家對“道”與“德”的關係作了深入探討，並提出了“自然無爲”的道德原則。然而，這一時期的倫理思想一直是在早期宗教神學的背景下得以發展的，內涵著宗教神學觀念。先秦儒家、道家的倫理思想雖然已經開始具有較為成熟的理論形態，但仍具有明顯的宗教性；先秦墨家倫理思想的宗教性則更為顯著。尤其是兩漢時期，在宗教神學汎濫以及讖緯之學盛行的背景下，無論是儒家倫理或是道家倫理，都浸透著濃重的神學觀念。道教倫理思想的形成是在吸收先前諸家倫理思想的基礎上對早期宗教倫理思想的一種延續。

東漢魏晉時期，道教興起，道教倫理思想開始形成。早期道教的經典《太平經》旨在實現天下的“太平”，包含了豐富的倫理思想。它提出了守道而行的道德準則；強調父、母、子“三人相通”和君、臣、民“并力同心”；把“樂生”、“好善”看做人生的最高追求；並且提出了善惡報應的思想以及更為精緻的承負說。《老子想爾注》是早期道教對於《老子》的詮釋，雖然也講“道”，但較多的是把“道”與忠孝仁義聯繫在一起。它強調“行道奉誠”，要求“清靜爲本”，同時又要求爲善去惡，“至誠守善”。魏晉時期神仙道教的重要代表葛洪追求修道成仙，但明確提出“爲道者當先立功德”，並且還對善事和惡事作了具體的規定。同時，他還認爲，修道求仙必須“以忠孝和順仁信爲本”，因而講忠孝仁義，推崇儒家之“禮”，但又強調“仁而兼明”，要求重新刪定“三禮”，主張仁政與刑罰並重。而且，他還推崇道家的“不言而化行”，並把道家的修道成仙與儒家的修身養性融合爲一體。此外，這一時期的《西昇經》、《赤松子中誠經》、《黃庭經》以及《靈寶无量度人上品妙經》也包含了豐富的道教倫理思想。

南北朝時期，寇謙之和陸修靜分別對北方的天師道和南朝地區的天師道進行整頓和改造。寇謙之提出“以禮度爲首”，並以道誠的形式表述倫理道德規範，強調奉守道誠，宣揚神明賞罰。陸修靜提出“行善成德以至於道”，並在其所制定的齋醮科儀中，融入了濟度思想，而且他還認爲，通過齋醮科儀，可以清洗心靈，以行善去惡達於“淨”，以去欲息事達於“靜”，以至於“存守其真”。南北朝時期，道教戒律發展到了較高的水準，涉及倫理道德領域的諸多方面，其中包括個人的道德修養規範、人與人之間的道德行爲規範和人與自然之間的道德行爲規範等。而且，道教戒律中所蘊含的倫理思想已經形成了自己的特色，具有神學性、三教融合、追求長生、可操作性等特徵。與此同時，陶弘景在道教倫理思想上提出了“修心即修道”、“修道即修心”；尤其是他關於“道性”的討論，與這一時期的《洞玄靈寶本相運度劫期經》以及宋文明的《道教義》對於“道性”的闡釋一起，實際上開啓了道教對於心性的研究。

隋唐時期，道教心性論得到充分的發展，反映了道教倫理思想體系趨於成熟。隋唐之際的《太玄真一本際經》提出“衆生性即真道性”，《太上一乘海空智藏經》則提出“一切衆生，皆有道性”。唐代道士成玄英不僅提出“一切衆生，皆稟自然正性”，而且特別強調“率性而動”以復歸於自然之性。他還講“心神凝寂”，“兩忘”、“雙遣”，並且要求“絕偏尚之仁，棄執迹之義”。王玄覽既說“道性衆生性，皆與自然同”，又說“衆生無常性，所以因脩而得道，其道無常性，所以感應衆生脩”，而且還認爲，“衆生欲求道，當滅知見”，要求滅盡知見，“無心”、“淨心”。孟安排的《道教義樞》把“道”界定爲“理、通、導”，把“德”界定爲“得、成、不喪”，強調二者一體；而且通過對“十善”和“十惡”的闡述，要求行善止惡；尤其是提出了“自然

真空，即是道性”，主張離界內四染、斷界外氤氲，以復歸清虛自然之道性。司馬承禎講“真性隨身有，勿於身外求”，因而要求淨除心垢，復歸道性。他還認為，修道在於“收心離境”，無欲無心，而且強調積習而成，漸而進之，並制定了“修道七階”。吳筠既講道家的“道德”教化，又講儒家的仁、義、禮、智、信，而且特別強調心靜，認為“習靜為契道之階”。此外，他還要求忘情而率性，主張制惡興善，立功改過。李筌認為，人兼有巧拙之性，因而需要修煉成聖。他強調修心，要求“心中納正”，動靜合道，又講“上施道德，下行仁義”，融道家的“道德”與儒家的仁義於一體。杜光庭講“人之所稟，真元道性”，並且要求“去欲閉情”，達到“心寂境忘”，從而復歸於道性。同時，他既主張以道家的“道德”治國，要求“無為自化”，又強調儒家倫理對於治國的重要性，把儒家的仁、義、禮、智、信與道家的“道德”結合起來。除了這些著名道士之外，同一時期還有李榮、潘師正、譚峭以及《太上老君說常清靜妙經》、《太上老君內觀經》等道經，也對道性論進行了深入的探討，從而把道教倫理思想發展至一個新的高峰。

宋元時期，道教心性論與道教內丹聯繫在一起。道教內丹的重要經典《靈寶畢法》、《鍾呂傳道集》倡導性命雙修，並把道德修養融入了修煉內丹之中。陳搏、張無夢、陳景元一派，既講性命雙修，又講心性修煉，而且將修道與儒家倫理融合在一起。金丹派南宗以北宋的張伯端為開派祖師，持“先命後性”，同時也非常重視修性，尤其是強調修心，要求察心觀性，修心以靜，而且還提出“學道之士，當先立身”，吸取了儒家的道德規範。全真道由金代的王嘉創建，持“先性後命”，講“識心見性”，特別強調心的清靜，提出“全真清靜為先”，同時又講“忠孝仁慈”，使道教修仙與儒家的忠孝仁

義相爲表裏。後來的李道純、陳致虛中和南、北二宗，講性與命不可分離，修性與修命不可割裂，同時都講清靜，要求忘我忘物、少私寡欲；而且，他們還講正己修德、三綱五常，並強調修德而不言德。宋元時期的淨明道以“淨明”、“忠孝”爲基本教旨，提出“淨明只是正心誠意，忠孝只是扶植綱常”，並且以此爲基礎，作進一步推廣，追求“作世間上品好人”的目標。以北宋《太上感應篇》爲代表的宋元時期的道教勸善書涉及倫理道德領域的諸多方面，包括個人品德修養、家庭倫理、社會公德、職業道德以及生態倫理等，並且具有神學教化性、追求得道成仙、定量化與可操作性等特徵。在宋元時期道教倫理思想的發展中，還有張繼先、張嗣成、杜道堅、王道淵等著名道士做出了重要貢獻。

明清時期，道教開始由盛而衰，道教倫理思想逐漸形成了儒學化的趨勢。張三丰認爲，“大道以修心煉性爲首”，並提出“修道以修身爲大，然修身必先正心誠意”。他還大講儒家的人道，要求“忠孝兩全”、“仁義博施”，認爲“全於人道，仙道自然不遠”，同時，他還要求掃除雜念、清心寡欲。張宇初推崇儒家道德性命之學，宣揚“心統性情”，並提出了“以清靜爲本”的修道原則，同時，他還要求“由仁義，操禮節”，講“崇德積善”，以求得國泰民安。王常月提出“命在性中”，並且強調“以見性爲主”，要求“窮理盡性以致于命”，同時，也強調“清淨身心”、“絕緣捨愛”。他還提出“欲修仙道，先修人道”，並且強調“濟度衆生”，以求得“功德圓滿”。劉一明講性命雙修，但也講道心、人心，要求以道心制人心，同時還提出了“神室八法”，即“剛”、“柔”、“誠”、“信”、“和”、“靜”、“虛”、“靈”，以作爲修煉心性、成就大道之法。他還闡述了學道者在性命修持方面必須打通的五十個關口，並且明確提出“積德修行乃修道者之要

務”。明清時期，還有陸西星、伍守陽、閔一得、傅金銓、李西月等著名道士對道教倫理有過深入的闡述。

道教倫理思想有一個形成、發展和演變的歷史過程，從而構成了一個既有形上學的道教心性論又有形下學的道德修養論、既有嚴格的道德規範又有可行的踐履方法的思想體系，有著自身的特點以及演變的規律。而且，在中國古代倫理思想的發展中，道教發揮了重要的作用，主要表現為三個方面：其一，道教對倫理道德作了宗教的詮釋，使之得以強化；其二，道教對倫理思想作了重要的補充，使之更加完善；其三，道教為道德教化提供了可行的方法，使之廣泛深入。道教對於中國古代倫理思想發展所起的作用，或許可以為我們更好地發揮宗教對於社會主義道德建設的作用提供有益的啓迪。

目 錄

序	1
內容摘要	1
導論	1
一、道教與倫理的關係	2
二、道教倫理的基本特點	13
三、研究道教倫理思想史的意義	26
第一章 道教倫理思想產生的歷史淵源	35
第一節 中國傳統倫理思想的萌芽	35
第二節 儒家的心性論與“三綱五常”	43
一、先秦儒家的仁、禮和孝、忠	44
二、儒家心性論的形成	56
三、儒家“三綱五常”的確立	64
第三節 道家的道德觀與“自然無爲”	67
一、先秦道家的“道”與“德”	69
二、道家“自然無爲”的倫理思想	72

三、道家與儒家倫理的衝突和融合	87
第四節 先秦兩漢宗教倫理思想的演變與識緯神學	94
第五節 餘論	107
第二章 東漢魏晉時期道教倫理思想的形成	112
第一節 《太平經》的倫理思想	114
一、守道而行的道德準則	116
二、君臣民相通的政治倫理	120
三、父母子相通的家庭倫理	125
四、樂生、好善的人生追求	128
五、善惡報應與承負說	136
第二節 《老子想爾注》的倫理思想	142
一、“道”與忠孝仁義	143
二、行道奉誠與清靜為本	146
三、為善去惡與至誠守善	150
第三節 葛洪的倫理思想	153
一、為道者當先立功德	156
二、仁而兼明與有禮為貴	160
三、不言而化行	165
四、修道成仙與修身養性	168
第四節 餘論	172
第三章 南北朝時期道教倫理思想的發展	181
第一節 寇謙之的倫理思想	182
一、以禮度為首	184
二、奉守道誠與神明賞罰	188
第二節 陸修靜的倫理思想	191

一、行善成德以至於道	194
二、齋法中的濟度思想	198
三、齋醮科儀的修道功能	203
第三節 南北朝道教戒律中的倫理思想	209
一、道教戒律概說	209
二、道教戒律與道德規範	213
三、道教戒律的倫理特色	223
第四節 陶弘景的倫理思想	232
一、修心即修道,修道即修心	233
二、遊心虛靜,息慮無爲	236
三、以善德解其纏	238
第五節 道教心性論的開啓	241
第六節 餘論	246
第四章 隋唐時期道教倫理思想的成熟	251
第一節 隋唐之際的道教心性論	252
第二節 成玄英的倫理思想	260
一、衆生皆稟自然正性	261
二、率性而動,各守分內	266
三、心神凝寂,復於真性	270
四、絕偏尚之仁,棄執迹之義	275
第三節 王玄覽的倫理思想	279
一、人心之正性,能應一切法	280
二、衆生非是道,所以須修習	283
三、衆生欲求道,當滅知見	286
第四節 孟安排《道教義樞》的倫理思想	288

一、道者：理、通、導；德者：得、成、不喪	289
二、止於十惡，行於十善	293
三、自然真空，即是道性	296
第五節 司馬承禎的倫理思想	300
一、真性隨身有，勿於身外求	302
二、收心離境，無欲無心	304
三、積習而成，漸而進之	308
四、修道養生，融為一體	312
第六節 吳筠的倫理思想	314
一、內道德而外仁義	315
二、習靜為契道之階	318
三、忘情而率性	321
四、制惡興善與立功改過	324
第七節 李筌的倫理思想	326
一、性有巧拙與修煉成聖	327
二、心中納正與動靜合道	330
三、上施道德，下行仁義	333
第八節 杜光庭的倫理思想	336
一、人之所稟，真元道性	337
二、去欲閉情與心寂境忘	341
三、無為自化與仁義禮智	346
四、為惡召禍，為善致福	350
第九節 餘論	353
第五章 宋元時期道教倫理思想的開新	363
第一節 唐末宋初內丹道的倫理思想	364

第二節 金丹派南宗的倫理思想	374
一、先命後性,性命雙修	375
二、察心觀性,修心以靜	379
三、學道之士,當先立身	384
第三節 金代全真道的倫理思想	388
一、識心見性全真覺	390
二、全真清靜爲先	395
三、忠孝仁慈勝出家	402
第四節 李道純、陳致虛的倫理思想	408
一、性無命不立,命無性不存	409
二、清靜而忘,少私寡欲	412
三、正己正天下,修德不言德	419
第五節 宋元淨明道的倫理思想	423
一、淨明只是正心誠意	425
二、以忠孝爲本	428
三、作世間上品好人	432
第六節 宋元道教勸善書的倫理思想	438
一、道教勸善書概說	438
二、道教勸善書與倫理道德	442
三、道教勸善書的倫理特色	451
第七節 餘論	457
第六章 明清時期道教倫理思想的流變	465
第一節 張三丰的倫理思想	466
一、大道以修心煉性爲首	468
二、全於人道,仙道自然不遠	471

三、忠孝兩全，仁義博施	474
四、掃除雜念，清心寡欲	478
第二節 張宇初的倫理思想	481
一、心統性情	482
二、以清靜爲本	486
三、由仁義，操禮節	489
第三節 王常月的倫理思想	492
一、命在性中，見性爲主	493
二、清靜身心，絕緣捨愛	496
三、欲修仙道，先修人道	501
四、濟度衆生，功德圓滿	506
第四節 劉一明的倫理思想	508
一、性命雙修，道心常存	509
二、神室八法，成就大道	515
三、修道通關，漸次著力	519
四、積德修行乃修道者之要務	523
第五節 餘論	526
結語 道教對中國古代倫理思想發展的作用	538
一、對倫理道德作了宗教的詮釋，使之得以強化	539
二、對倫理思想作了重要的補充，使之更加完善	547
三、爲道德教化提供了可行的方法，使之廣泛深入	557
主要參考文獻	567

導 論

中國傳統思想文化以倫理思想最爲重要。在這樣的文化背景中產生的道教及其思想不可能不滲透著倫理精神,具有豐富的倫理思想內涵。然而,長期以來,道教倫理思想並沒有受到應有的重視;講述中國傳統倫理思想史,很少甚至沒有言及道教倫理思想的部分。這是有失偏頗的。事實上,道教不僅具有豐富的倫理思想,而且,所蘊含的倫理思想有其自身的特點,構成一定的理論體系結構,並隨著道教的產生和發展而形成一個歷史過程,由此不斷豐富,逐漸走向成熟。尤爲重要的是,在以儒、釋、道三教構成的中國傳統思想文化中,道教倫理思想是中國傳統倫理思想中不可或缺的組成部分,並對其發展產生了重要的作用和影響。探討道教倫理思想史,不僅對於瞭解和研究道教及其思想,而且對於瞭解整個中國傳統倫理思想的發展和演變,或是對於今天吸取中國傳統的優秀倫理思想資源,都是具有十分重要意義的。

一、道教與倫理的關係

關於道教與倫理的關係，卿希泰在《簡論道教倫理思想的幾個問題》一文中作過論述。該文首先對宗教與倫理的關係作了理論闡釋，其中指出：“宗教與倫理有非常密切的關係。在倫理道德中，包含了世俗的倫理道德和宗教的倫理道德。宗教學與倫理學是互相交叉的學科。這交叉的一部分，就叫宗教倫理學，它可以成為一門獨立的邊緣學科。”^①這一論述從理論上闡明了宗教，包括道教在內，蘊含著與倫理相互交叉的部分，而這正是探討道教與倫理關係的理論基礎。

尤為重要的是，道教與倫理之所以有著密切的關係，除了它們具有一般的宗教與倫理的關係之外，還與道教自身所具有的特點有關。道教所崇奉的諸多神靈、所進行的修道過程、所追求的得道成仙以及所倡導的“欲修仙道，先修人道”理念等，大都包含著較為豐富的倫理思想內涵。

（一）道教崇奉的神仙具有倫理道德的內涵

道教崇奉神仙，然而，道教的神仙與“道”具有密切的聯繫，甚至道教所崇奉的最高神本身就是“道”的化身。早期道教經典《老子想爾注》說：“一者道也。……一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙。”^②唐代道士杜光庭更是明確地提出“大道之身即老君”的

① 卿希泰：《簡論道教倫理思想的幾個問題》，陳鼓應主編《道家文化研究》（第七輯），上海：上海古籍出版社，1995年，第18頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991年，第12頁。

觀點。他說：“老君生於無始，起於無因，為萬道之先，元氣之祖也。無光無象，無音無聲，無色無緒，幽幽冥冥，其中有精，其精甚真，彌綸無外，故稱大道。大道之身即老君也。萬化之父母，自然之極尊也。”^①南北朝時期，道教所創的最高神“三清”，即元始天尊、靈寶天尊和道德天尊，也是“道”的化身。北宋的道教類書《雲笈七籤》引《太真科》所言：“混沌之前，道氣未顯。於恍莽之中，有無形象天尊，謂無象可察也。後經一劫，乃有無名天尊，謂有質可觀，不可名也。又經一劫，乃生元始天尊，謂有名有質，為萬物之初始也。……居上境為萬天之元，居中境為萬化之根，居下境為萬帝之尊。無名可宗，強名曰道。”^②可見，在道教那裏，崇奉神仙與崇奉“道”是完全同一的。

道教對於“道”的詮釋，主要源自老子的《道德經》。在《道德經》那裏，“道”是宇宙萬物的根源，是化生天地萬物的本體。《道德經》說：“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，字之曰道。”^③河上公注曰：“道無形，混沌而生萬物，乃在天地之前”，“道育養萬物精氣，如母之養子”。《道德經》還說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”^④河上公注曰：“道始所生者一也”；“一生陰與陽”；“陰陽生和氣、清、濁三氣，分為天、地、人也”；“天、地、人共生萬物也，天施地化人長養

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二，《道藏》第14冊，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1988年，第316頁。

② [宋]張君房：《雲笈七籤》卷二，《道藏》第22冊，第8頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《象元第二十五》，《道藏》第12冊，第7頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《道化第四十二》，《道藏》第12冊，第12～13頁。

之”。道教全盤接受老子《道德經》對於“道”的這一詮釋。早期的道教經典《太平經》指出：“夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。六極之中，無道不能變化。元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。”^①“夫道者，乃大化之根，大化之師長也，故天下莫不象而生者也。”^②《老子想爾注》說：“无名大道之巍巍也，真天下之母也。”^③都認為“道”是天地萬物之根本。唐代道士吳筠所撰《玄綱論》指出：“道者，何也？虛无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大無外，其微無內。浩曠無端，杳冥無對。至幽靡察而大明垂光，至靜無心而品物有方。混漠無形，寂寥無聲。萬象以之生，五音以之成。生者有極，成者必虧。生生成成，今古不移，此之謂道也。”^④吳筠把天地萬物的根源歸於“道”，認為“道”為“造化之根”、“天地之源”，這是道教對宇宙起源於“道”的思想所做出的概括性的論述。

需要指出的是，老子《道德經》在把“道”詮釋為宇宙萬物的根源的同時，還把“道”與“德”結合為一體。《道德經》說：“道生之，德畜之……萬物莫不尊道而貴德。”^⑤河上公注曰：“道生萬物”；“德，一也，一生布氣而畜養”；“道德所為，（萬物）莫不盡驚動而尊敬”。道教原原本本地接受了老子《道德經》的這一思想，也把“道”與“德”緊密地聯繫在一起。《太平經》指出：“道者，天也，陽

① 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《守一明法》，北京：中華書局，1960年，第16頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百十七《天咎四人辱道誠》第662頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第32頁。

④ 〔唐〕吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第674頁。

⑤ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《養德第五十一》，《道藏》第12冊，第14～15頁。

也，主生；德者，地也，陰也，主養。……夫道興者主生，萬物悉生；德興者主養，萬物人民悉養。”^①在這裏，“道”與“德”的關係，被詮釋為“化生萬物”與“蓄養萬物”的關係。吳筠的《玄綱論》在對“道”做出詮釋後，又接著指出：“德者，何也？天地所稟，陰陽所資，經以五行，緯以四時，牧之以君，訓之以師，幽明動植，咸暢其宜。澤流無窮，群生不知謝其功；惠加無極，百姓不知賴其力，此之謂德也。”並且還說：“天地人物、靈仙鬼神，非道無以生，非德無以成。”^②顯然，吳筠是從天地化生萬物的角度論述“道”與“德”的密切關係。因此，在道教那裏，“道”與“德”二者是融合在一起、不可分離的。這就是《道教義樞·道德義》所謂的“道德一體，而其二義，一而不一，二而不二”^③。

由此可見，道教崇奉神仙，雖然屬於宗教神學，但由於其實際上所崇奉的是“道”與“德”合為一體的道德神仙，所以在一定程度上包含了對於“道德”的崇奉。從這個意義上說，道教，即是“道德”之教。

（二）道教修道中的養神、修性融合了道德修養過程

道教修道，講究的是形神兼養、性命雙修。道教名之為《通玄真經》的《文子》引老子曰：“治身，太上養神，其次養形。”^④認為養神重於養形。《太平經》說：“人有一身，與精神常合并也。形者乃

① 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（四）》，第218～219頁。

② 〔唐〕吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第674頁。

③ 〔唐〕孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第805頁。

④ 〔唐〕徐靈府：《通玄真經註》卷九，《道藏》第16冊，第714頁。

主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即爲一，可以長存也。”^①在這裏，《太平經》特別強調精神對於人的生命之重要。南北朝的道士陶弘景指出：“人所貴者，蓋貴爲生。生者神之本，形者神之具。神大用則竭，形大勞則斃。若能遊心虛靜，息慮無爲，服元氣於子後，時導引於閑室，攝養無虧，兼餌良藥，則百年耆壽，是常分也。”^②顯然，陶弘景主張形神兼養，並且把養神看做是養生所必不可少的。

唐末宋初之後所興起的道教內丹倡導性命雙修。內丹南宗講先命後性。張伯端說：“先就有形之中尋無形之中，乃因命而見性也；就無形之中尋有形之中，乃因性而見命也。先性固難，先命則有下手處。”^③又說：“方其始也，以命而取性之全矣；又以性安命，此是性命天機括處。雙脩者，此之謂也。”^④可見，張伯端只是從修命與修性的先後次序上講先命後性，並沒有輕視修性。內丹北宗則講先性後命。王嘉說，“性者是元神，命者是元氣”，“根者是性，命者是蒂也”，“寶者是命，主者是性也”。^⑤明顯較爲重視修性。後來的李道純則明確指出：“性無命不立，命無性不存。其名雖二，其理一也。嗟乎！今之學徒緇流道子，以性命分爲二，各執一邊，互相是非，殊不知孤陰寡陽皆不能成全大事。修命者，不明其性，寧逃劫運；見性者，不知其命，末後何歸？仙師云：鍊金丹，不達性，

① 王明：《太平經合校》卷一百三十七至一百五十三，第716頁。

② 〔南朝梁〕陶弘景：《養性延命錄·序》，《道藏》第18冊，第474頁。

③ 〔宋〕張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第370～371頁。

④ 〔宋〕張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第372頁。

⑤ 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第807頁。

此是修行第一病。只修真性不修丹，萬劫英靈難入聖。誠哉言歟！”^①極力強調性與命的不可分離，主張修性與修命的不可偏頗。

需要指出的是，道教所講的形神兼養、性命雙修，其中的養神、修性與道德修養有著許多相一致的方面。所謂養神，道教的《南華真經》，即《莊子》，指出：“純粹而不雜，靜一而不變，淡而無爲，動而以天行，此養神之道也。”^②顯然，這樣的養神與修養道德並無二致。關於修性，在內丹南宗看來，無論修命還是修性，首先是要修心，而修心在於靜心。張伯端說：“心靜則神全，神全則性現。”^③南宋道士白玉蟾則說：“心靜則氣正，正則全，氣全則神和。”^④然而，靜心在於無事無欲，不受外物所引誘和役使，從而達到“收神而又存心”^⑤。由此可以肯定，內丹南宗所要求的心靜神全而性現，實際上蘊含著道德修養過程。在內丹北宗看來，修性就是要清靜而識心見性。王嘉說：“識心見性全真覺。”^⑥又說：“如要真修行，飢來喫飯，睡來合眼，也莫打坐，也莫學道，只要塵冗事屏除，只要心中清淨兩箇字，其餘都不是修行。”^⑦毫無疑問，內丹北宗的心靈清靜而識心見性，同樣也蘊含著道德修養過程。由此可見，道教的養神、修性，雖然屬於道教修煉的重要方面，但就其實際內容而言，都具

① 〔元〕李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第503頁。

② 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十七《外篇·刻意》，《道藏》第16冊，第477頁。

③ 〔宋〕張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第363頁。

④ 〔宋〕謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第131頁。

⑤ 〔宋〕張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第365頁。

⑥ 〔金〕王嘉：《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第691頁。

⑦ 〔金〕王嘉：《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第747頁。

有道德修養的內涵。

（三）道教追求的得道成仙與倫理道德具有密切聯繫

道教修道，追求的是得道成仙，而在道教看來，神仙長生不死，追求得道成仙實際上就是追求長生不死。道教追求長生不死，有其獨特的長壽養生之術。道教的長壽養生之術複雜多樣，一般認為，大致可分為：服食煉養、科儀祈福、以德養生。這三個方面互相聯繫，缺一不可。由於道教追求的是得道成仙，而得道成仙所得之“道”實際上是與“德”不可分離的“道德”，因此，在道教看來，追求的長生不死，只有通過修得“道德”而成為神仙，纔能最終得以實現。所以，在道教的各種長壽養生之術中，“以德養生”是道教追求得道成仙、長生不死的最根本的途徑。

《太平經》很早就把人的壽命長短與善惡聯繫起來。該道經指出：“先人之身，常樂善無憂，反復傳生。後世不肖反久苦天地四時五行之身，令使更自冤死，尚愁其魂魄。”^①又說：“努力為善，無入禁中，可得生活竟年之壽。不欲為善，自索不壽，自欲為鬼，不貪其生，無可奈何也。”^②《老子想爾注》也說：“治國之君務脩道德，忠臣輔佐務在行道，道普德溢，太平至矣。吏民懷慕，則易治矣。悉如信道，皆仙壽矣。”^③都認為修德為善可以長壽。東晉道士葛洪的《抱朴子內篇》說：“欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。……積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好

① 王明：《太平經合校》卷四十《努力為善法》，第73頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百十四《病歸天有費訣》，第621頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第38頁。

事，雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣。”^①在葛洪看來，要長生成仙，忠孝仁信比道教方術更爲根本，積善行德比服食仙藥更爲重要。北宋道士張伯端的《悟真篇》說：“德行修逾八百，陰功積滿三千，均齊物我與親冤，始合神仙本願。”^②把修德行、積陰功看做成仙的必要條件。宋元時期的淨明道以“淨明”、“忠孝”爲基本教旨，並且明確指出：“人能弘道，非道弘人，要不在參禪問道，入山鍊形；貴在乎忠孝立本，方寸淨明。四美俱備，神漸通靈，不用脩鍊，自然道成。”^③在淨明道看來，要得道成仙，忠孝之德要比煉養更爲根本。宋代的道教勸善書《太上感應篇》說：“所謂善人，人皆敬之，天道祐之，福祿隨之，衆邪遠之，神靈衛之，所作必成，神仙可冀。夫欲求天仙者，當立一千三百善；欲求地仙者，當立三百善。”^④在《太上感應篇》看來，爲善者能夠得到神靈保佑；因此，要得道成仙，爲善修德要比科儀祈福更爲重要。

道教講以德養生，強調的是，通過修養道德而實現得道成仙、長生不死。但是，在當今社會，人們出於對身體健康的關注，較多地注意到道教在服食煉養方面所做出的貢獻，甚至以爲道教的長壽養生之術以服食煉養爲主要內容，而忽略以德養生在道教長壽養生之術中的重要地位，這實際上是有失偏頗的。無論道教是在怎樣的意義上闡述以德養生的思想，也無論道教是否真正能夠科

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，北京：中華書局，1985年，第53～54頁。

② 〔宋〕翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第28頁。

③ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》，《道藏》第24冊，第634頁。

④ 《太上感應篇》卷五至六，《道藏》第27冊，第28～34頁。

學地解釋以德養生的醫學基礎，道教的確把長壽養生與倫理道德聯繫在一起，把得道成仙與積善行德融合在一起，這應當是不爭的事實。而且也正是由於這一點，道教在論述養生學時，往往包含著深刻的倫理思想；在講得道成仙時，大量地論述倫理道德。

尤為值得注意的是，早期道教較為注重生命的長生不死，而後來的全真道則較多地追求人之本性的“長生不死”，所謂“長生不死者，一靈真性也”^①。清初全真道龍門派道士王常月則更是明確指出：“所說延生，不是卻病延年，長生不死，乃是萬劫不壞真性。”^②在全真道看來，修道即是修性、修心，“只求明心見性”^③。這更是在一定意義上把道教的修道與心性修煉、道德修養合為了一體。

(四) 道教“欲修仙道，先修人道”的理念蘊含著倫理思想

道教思想融儒、道於一體，既要求修仙道，又強調修人道；而在修人道方面，既要求以道德修身，又主張以道德治國。《太平經》要求“男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君、臣、民相通，并力同心，共成一國”^④。而且還說：“子不孝，則不能盡力養其親；弟子不順，則不能盡力修明其師道；臣不忠，則不能盡力共敬事其君。為此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共惡之，死尚有餘責於地下，名為三行不順善之子也。”^⑤

① 《晉真人語錄》，《道藏》第23冊，第698頁。

② 〔清〕王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，成都：巴蜀書社，1992年，第196頁。

③ 〔清〕王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第195頁。

④ 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第149頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷九十六《六極六竟孝順忠訣》，第405～406頁。

認為不修人道，會受到天地鬼神的懲罰。《太平經》還認為，治世應當採取“天治”和“地治”，並且明確指出：“象天治者，天下之臣，盡國君之師父也，故父事之，人愛其子，何有危時？夫師父皆能為其子解八方之患難，何有失時也。象地治者，天下之臣，皆國君之友也。夫同志合策為交，同憂患，欲共安其位。地者，順而承上，悉承天志意，皆得天心，何有不安時乎？”^①認為按照“君臣父子”的關係治理天下，就能夠“承天志意，皆得天心”。後來的淨明道則明確提出“欲修仙道，先修人道”^②，反對“不修人道而修仙道”^③。元明之際的張三丰也說：“貴賤賢愚、老衰少壯，只要素行陰德，仁慈悲憫，忠孝信誠，全於人道，仙道自然不遠也。”^④清代的王常月說：“連人道還修不全，怎麼行得仙道？……孝弟忠信，禮義廉恥，日用平常之理是也。你們若能了將此八個字，纔喚作個人。若不了此八個字，人道就不全了，如何進得仙道？”^⑤而且，他還強調要從“世法中悟得出世法來”^⑥。同時代的傅金銓也說：“欲學神仙，先君子。人道不修，仙道遠矣。人道是仙道之階，仙道是人道之極。不有人道，安求仙道？”^⑦並且還明確指出：“出世必基於入世，欲求出世之功，先講入出（世）之道。”^⑧把“出世”與“入世”統一

① 王明：《太平經合校》卷五十三《分別四治法》，第196～197頁。

② 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。

③ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649頁。

④ 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第466頁。

⑤ 〔清〕王常月：《龍門心法》下卷，《藏外道書》第6冊，第764頁。

⑥ 〔清〕王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第174頁。

⑦ 〔清〕傅金銓：《道海津梁》卷一，《藏外道書》第11冊，第366頁。

⑧ 〔清〕傅金銓：《道海津梁》卷一，《藏外道書》第11冊，第367頁。

起來。

正是由於道教強調“欲修仙道，先修人道”，並且具有“人世”的理念，倡導以道德修身，以道德治國，所以，道教也建構了相應的倫理道德體系；既有形上學的心性論，又有形下學的道德規範論，而且還有切實可行的道德行為守則。《太上妙法本相經》指出：“一切衆生，悉有道性，稱之遍有；種之則生，廢之則不成。譬如種子內有苗性，不種不養，豈獲其實？一切衆生雖有道性，不達不勤，終不成道。”^①既認為衆生皆有先天的道性，同時又強調後天的修行得道。這樣的心性論實際上成了道教倫理的理論基礎。道教在道德規範論方面也多有建樹。據白玉蟾所撰《旌陽許真君傳》記載，東晉道士許遜曾述“八寶垂訓”，即忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍，並且明確指出：“忠則不欺，孝則不悖，廉而罔貪，謹而勿失；修身如此，可以成德。寬則得衆，裕然有餘，容而翕受，忍則安舒；接人以禮，怨咎滌除。”^②“八寶垂訓”一直是後世道教所推崇的經典教義，實際上成為道教的八種行為規範。^③關於道教的倫理道德規範，現代道教學者呂錫琛還就其精華概括為：一、貴生樂生，二、尚樸絕偽，三、儉嗇寡欲，四、忠孝仁義，五、謙下不爭，六、克己慈讓，七、持柔守弱。^④道教倫理除了建立道德規範，還結合實際，以道教戒律、勸善書等各種形式，提出各種各樣詳細而

① 《太上妙法本相經》，《藏外道書》第21冊，第40頁。

② 〔宋〕白玉蟾：《修真十書·玉隆集》卷三，《道藏》第4冊，第760頁。

③ 郭武：《〈淨明忠孝全書〉研究》，北京：中國社會科學出版社，2005年，第265～266頁。

④ 呂錫琛：《道教的倫理道德規範及其現代意義》，郭武主編《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003年，第348頁。

具體的可操作的道德行為守則。

通過以上分析可以看出，道教所崇奉的神靈、道教的心性修養以及道教對得道成仙的追求和“欲修仙道，先修人道”的理念等，都具有豐富的倫理思想內涵。從表面上看，道教崇奉神靈、追求得道成仙只是宗教活動，並不與倫理道德直接相關，但是，這些目的的實現必須以修養道德為途徑。道教講究形神兼養、性命雙修，似乎只是修仙道，而與修人道無關，但是，道教的心性修養與積德行善相結合，修仙道與修人道相結合，“出世”與“入世”相結合。尤為重要的是，道教在長期的發展中，通過歷代著名道教學者的學術探討，從形上學與形下學、理論與實踐的不同層面對倫理道德進行了深入的研究，有過大量精闢的思想觀點和理論闡述，從而構建了完整的道教倫理思想體系。

二、道教倫理的基本特點

道教具有倫理道德的內涵，包含著豐富的倫理思想。然而，道教倫理形成和發展於道教之中，並成為道教的重要組成部分，因而必然有其自身的特點。有關道教倫理的特點，大致可以概括為以下幾個方面。

第一，道教倫理具有明顯的神學特徵。道教是一種神學，其主旨在於崇奉神仙，並且通過修道，追求得道成仙。道教倫理與道教的這一神仙信仰有著密切的關係。它通過神仙信仰予以表述，並據此落到實處，因而帶有明顯的神學特徵。其主要表現為以下三點：

首先，道教宣揚倫理道德規範為神仙所降授，以保證其神聖性。道教的倫理道德規範主要包含於道教的教義、戒律、勸善書之中，而在道教看來，道教的教義、戒律、勸善書都是天神所制定和降授的。比如，北魏道士寇謙之自稱太上老君賜《雲中音誦新科之誡》，並且藉以要求“清整道教，除去三張偽法，租米錢稅，及男女合氣之術”，“專以禮度為首，而加之以服食閉練”。^①《老君說一百八十戒》“序”說，老君先將《太平經》授予于吉，接著又授予《老君說一百八十戒》，並對于吉說：“吾遙從千萬億里觀之，諸男女祭酒，託老君尊位，貪財好色，擅己自用，更相是非，各謂我心正，言彼非真，利於供養，欲人奉己，憎惡同道，妬賢嫉才，驕恣自大，禁止百姓，當來從我，我道最正，彼非真也。皆不當爾，故來相語。”^②道教勸善書《太上感應篇》以“太上曰：禍福無門，唯人自召；善惡之報，如影隨形”起始，^③勸人行善去惡，實際上是將該篇所述看做太上老君所降授。

其次，道教宣揚神明監督，以保證倫理道德規範的實施。《太平經》認為，人有過錯，“天遣神往記之，過無大小，天皆知之”^④。葛洪的《抱朴子內篇》則進一步指出：“天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算，算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人死……又言身中有三尸，三尸之為物，雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼，自放縱遊行，享人祭酹。是以每到庚申之日，

① [北齊]魏收：《魏書》（第八冊）卷一一四《釋老志》，北京：中華書局，1974年，第3051頁。

② 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第218頁。

③ 《太上感應篇》卷一，《道藏》第27冊，第6頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十《大功益年書出歲月戒》，第526頁。

輒上天白司命，道人所爲過失。又月晦之夜，竈神亦上天白人罪狀。”^①這裏的“司過之神”、“三尸”^②以及“竈神”等，都是對人的行爲予以監督的神明。《太上洞玄靈寶上品戒經》還指出：“天上曹官每月一日令二童子降於人間，察其善惡，錄人是非。”^③陶弘景則引老君曰：“司陰之神在人口左，人有陰禍，司陰白之於天，天則考人魂魄。司殺之神在人口右，人有惡言，司殺白之於司命，司命記之，罪滿即殺。”^④這些文字都具體地描述了各種神明對於人的善惡行爲的監督。

再次，道教宣揚善惡報應，以引導人們遵守倫理道德規範。《太平經》說：“夫天地之性，自古到今，善者致善，惡者致惡，正者致正，邪者致邪，此自然之術，無可怪也。”^⑤明確講善惡報應。《赤松子中誠經》則對做了不同數量的善事或惡事所得到的不同程度的善報或惡報，逐一作了具體的規定，指出：“人爲一善，神意安定；爲十善，氣力彊盛；爲二十善，身無患害；爲三十善，所求遂意；爲四十善，殷富娛樂；爲五十善，子孫昌盛；爲六十善，不遭誤犯、惡人牽累；爲七十善，所學顯貴；爲八十善，獲地之利；爲九十善，天神護之；爲一百善，天賜其祿，逢遇聖賢；爲二百善，揚名後

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第125頁。

② 〔宋〕張君房所撰《雲笈七籤》卷八十一《太上三尸中經》記載：“上尸名彭倨，在人頭中，伐人上分，令人眼暗、髮落、口臭、面皺、齒落。中尸名彭質，在人腹中，伐人五藏，少氣多忘，令人好作惡事，噉食物命，或作夢寐倒亂。下尸名彭矯，在人足中，令人下關搔擾，五情勇動，淫邪不能自禁。”〔《道藏》第22冊，第581～582頁〕

③ 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第866頁。

④ 〔南朝梁〕陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第480頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百八《瑞議訓訣》，第512頁。

世，子孫受祿；爲三百善，三世子孫富貴利樂；爲四百善，四世子孫富貴遷祿；爲五百善，五世子孫受封超爵；爲六百善，世世子孫忠孝富貴；爲七百善，世世出賢哲人；爲八百善，出道德人；爲九百善，出聖人；爲一千善，出群仙。古跡善政，天道所錄，見身加筭，進位登仙，福及子孫，生賢出聖也。若人爲一惡，意不安定；爲十惡，氣力虛羸；爲二十惡，身多疾病；爲三十惡，所求不遂；爲四十惡，坎坷衰耗，凡事乖張；爲五十惡，終無匹偶；爲六十惡，絕滅子息；爲七十惡，陰鬼謀害；爲八十惡，水火爲災，非橫燒溺；爲九十惡，貧寒困弱，瘡疥風顛；爲一百惡，天氣害之，橫事牽引，刑法惡死；爲二百惡，地氣害之，盜賊爲災；爲三百惡，世世出下賤人；爲四百惡，世世子孫窮賤貧乞；爲五百惡，子孫絕嗣；爲六百惡，世世子孫盲聾瘡癰，出癡顛人；爲七百惡，出五逆不孝犯法子孫；爲八百惡，出叛臣逆子，誅滅親族；爲九百惡，出妖孽之人，夷滅族類；爲一千惡，世世子孫異形變體，爲禽獸不具之狀，積惡之殃滿盈，禍及數世矣。”^①後來，杜光庭所撰《墉城集仙錄》又對此做了進一步的增補。^②

① 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第446頁。

② 《墉城集仙錄》指出：“凡人有一千惡者，後代妖逆；二千惡者，身爲奴僕；三千惡者，六疾孤窮；四千惡者，疫病流徙；五千惡者，爲五獄鬼；六千惡者，爲二十八獄囚；七千惡者，爲諸方地獄徒；八千惡者，墮寒冰獄；九千惡者，入邊底獄；一萬惡者，墮薜荔獄。……墮薜荔獄者，永無原期”。與此相反，“人有一善，則心定神安；有十善，則氣力強壯；有百善，則寶瑞降之；有千善，則後代神真；有二千善，則爲聖真仙將吏；有三千善，則爲聖真仙曹掾；有四千善，則爲天下師聖真仙主統；有五千善，則爲聖真仙魁師；有六千善，則爲聖真仙卿大夫；有七千善，則爲聖真仙公王；有八千善，則爲聖真仙皇帝；有九千善，則爲元始五帝君；有一萬善，則爲太上玉皇帝”。〔唐〕杜光庭：《墉城集仙錄》卷一，《道藏》第18冊，第166頁]

第二,道教倫理融合了道家、儒家以及佛教的倫理思想。在以儒、釋、道三教構成的文化背景中,道教倫理以道家思想為基礎,以道家的“自然無為”為宗旨,同時也吸取了儒家的“三綱五常”和心性論,融合了佛教的諸多概念和佛性論,從而構成了“三教合一”的倫理思想。

考察先秦儒、道兩家的倫理思想可以清楚地看出,它們之間存在著相互對立的方面。尤其是老莊的倫理思想以“自然無為”為核心,明確反對儒家的仁義道德。老子講“絕仁棄義”^①,莊子說:“夫孝悌仁義,忠信貞廉,此皆自勉以役其德者也,不足多也。”^②道教則融合了儒、道兩家的倫理思想,在道家“自然無為”思想的基礎上,大量吸取儒家的綱常倫理思想。《太平經》既推崇前古神人“以真人為臣,以治其民,故民不知上之有天子也,而以道自然無為自治”^③,又明確指出:“人生之時,為子當孝,為臣當忠,為弟子當順:孝、忠、順不離其身。”^④葛洪極力主張援儒入道,既要“尊道”又要“貴儒”。他說:“所以貴儒者,以其移風易俗,不唯揖讓與盤旋也。所以尊道者,以其不言而化行,匪獨養生之一事也。若儒道果有先後,則仲尼未可專信,而老氏未可孤用。”^⑤認為既可以用儒家倫理“移風易俗”,也可採用道家的“不言而化行”。同時,他還要求“內寶養生之道,外則和光於世,治

① [漢]河上公:《道德真經註》卷二《還淳第十九》,《道藏》第12冊,第6頁。

② [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷十六《外篇·天運》,《道藏》第16冊,第461頁。

③ 王明:《太平經合校》卷十八至三十四《闕題(一)》,第25頁。

④ 王明:《太平經合校》卷九十六《六極六竟孝順忠訣》,第408頁。

⑤ 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷七《塞難》,第138頁。

身而身長修，治國而國太平。以六經訓俗士，以方術授知音”^①。主張內道外儒。更為重要的是，在道教那裏，道家倫理與儒家倫理不僅並行不悖，而且可以在理論上相互詮釋、相互融合。唐代道士譚峭在《化書》中把道家的“道”、“德”與儒家的仁、義、禮、智、信統一起來。他說：“曠然無爲之謂道，道能自守之謂德，德生萬物之謂仁，仁救安危之謂義，義有去就之謂禮，禮有變通之謂智，智有誠實之謂信，通而用之之謂聖。”^②淨明道的《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》認為，儒家的孝悌爲“道”之根本，指出：“道者，性所有，固非外而燦；孝弟，道之本，固非強而爲。得孝弟而推之忠，故積而成行，行備而造日充，是以尚士學道，忠孝以立本也。本立而道日生矣。”^③元代全真道士陳致虛認為，修道必須先修儒家綱常。他說：“老子之道，即金丹之大道也。夫金丹之道，先明三綱五常，次則因定生慧。綱常既明，則道自綱常而出，非出綱常之外而別求道也。”^④清代道士劉一明則認為：“仁、義、禮、智、信，剛柔之性，即成丹至真之藥，此外無別藥。”^⑤並且還說：“宜仁即仁，宜義即義，宜禮即禮，宜智即智，宜信即信，五德一氣，渾然天理。……人能明善復初，採五元五德真正大藥而煅煉之，未有不能成道者。”^⑥在這裏，道家倫理與儒家倫理融合在一起，道家的“道”即是儒家的綱常，儒家的綱

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷八《釋滯》，第148頁。

② 〔唐〕譚峭：《化書》卷四，《道藏》第23冊，第598頁。

③ 《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》，《道藏》第24冊，第614頁。

④ 〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要》卷二，《道藏》第24冊，第9頁。

⑤ 〔清〕劉一明：《會心內集》卷下，《藏外道書》第8冊，第655頁。

⑥ 〔清〕劉一明：《會心內集》卷下，《藏外道書》第8冊，第656～657頁。

常即是道家的“道”。

在中國歷史上，道教與佛教曾有過衝突，但更多的是思想上的相互融合。道教很早就吸收了佛教所謂“三塗”、“五苦”^①，“五道輪迴”^②，“十苦”、“八難”^③，以及“因果報應”、“地獄”^④、“天堂”等概念。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》指出：“生時不修善治身，忍割可欲，死方殯葬其骸骨，不知魂魄已更五毒，幽囚地獄，苦惱三塗，輪轉五道也。”^⑤明《正統道藏》甚至收有《太上玄一真人說三塗五苦勸戒經》、《太上洞玄靈寶三塗五苦拔度生死妙經》等。《太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經》說：“棄正法，往入魔徑邪道，嘖囁欺誘天人，自稱賢聖，放蕩非法，陰私逆順，為人咒誓，魔禱國王，指天畫地，殺害衆生，真偽無別，以稱天真。夫如斯者，自取十苦八

① “三塗”、“五苦”，為佛教用語。“三塗”：火塗，為鑊湯爐炭之熱所苦；刀塗，受刀杖驅逼等之苦；血塗，受畜生互相吞啖、飲血食肉之苦。“五苦”：一曰諸天苦，二曰人道苦，三曰畜生苦，四曰餓鬼苦，五曰地獄苦；或，生老病死苦、愛離別苦、怨憎會苦、求不得苦、五陰盛苦。

② “五道輪迴”或“六道輪迴”，為佛教用語。地獄道、餓鬼道、畜生道，為“三惡道”；人道、天道、阿修羅道，為“三善道”；三惡道加上三善道，即“六道”，或三惡道加上人道、天道，為“五道”。衆生在“六道”或“五道”中無窮流轉、生死輪迴，即“六道輪迴”或“五道輪迴”。

③ “十苦”、“八難”，為佛教用語。“十苦”，包括生苦、老苦、病苦、死苦、愁苦、怨苦、苦受苦、憂苦、煩惱苦、生死流轉苦。“八難”，指阻礙見佛聞法的八種障礙：一地獄、二餓鬼、三畜生、四北郁單越、五長壽天、六盲聾闍喑、七世智聰明、八佛前佛後。

④ 佛教講“十八層地獄”，道教有“二十四地獄”：鑊湯地獄、刀山地獄、銅柱地獄、鐵犁耕舌地獄、銼身地獄、毒蛇食身地獄、熔銅地獄、爐炭地獄、鐵輪地獄、運石地獄、鐵床地獄、劍林地獄、寒冰地獄、四鐵釘釘身地獄、亂烤地獄、大石壓身地獄、針錐地獄、鐵丸地獄、食炭地獄、餵磨碓搗地獄、惡汁灌身地獄、拔舌地獄、鐵鎖鎖身地獄、鋸解地獄。

⑤ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，《道藏》第6冊，第159頁。

難，集因為惡，煩惱中生，塗炭九幽，執罰無生。”^①《太上洞真智慧上品大誡》指出：“為道之本，欲度十苦八難之中，當受大誡，修齋建德，立諸善功，為三界^②所稱，諸天所觀，身無不度，道無不成。”^③《太上洞淵神呪經》說：“三界萬有，五道八門^④，天人男女，含識有性，天堂地獄，苦樂因果，如聲應響，倚伏無窮，沈淪死生，不能自出，念之在心，化道開悟，使歸向者，引入道源。”^⑤更為重要的是，道教自南北朝時期開始討論的“道性”問題，既是對早期儒家心性論的汲取和發揮，也是在相當大的程度上受到了佛教的佛性說的啓發。^⑥

第三，道教倫理以道性論為理論基礎。道教講修道成仙，並且認為，衆生修道之所以能夠得道成仙，在於一切衆生皆有“道性”。這就是自南北朝之後直至隋唐時期逐漸形成的獨特的道教心性論，即道性論，這也是唐末宋初之後道教內丹的理論依據。道教倫理思想也正是在這一基礎上得以展開，並進一步建構自己的理論體系。

① 《太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經》，《道藏》第6冊，第166～167頁。

② 道教所謂三界，以時間而言，為宇宙三界，即無極界、太極界、現世界；以空間而言，分為天界、地界、水界或人間界。

③ 《太上洞真智慧上品大誡》，《道藏》第3冊，第394頁。

④ “八門”，即八方法輪之門：東天法輪之門、東南天法輪之門、南天法輪之門、西南天法輪之門、西天法輪之門、西北天法輪之門、北天法輪之門、東北天法輪之門。

⑤ 《太上洞淵神呪經》卷十二《衆聖護生消災品》，《道藏》第6冊，第42頁。

⑥ 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》上卷，北京：中國社會科學出版社，2001年，第269頁。

早在南北朝時期，道教就有《洞玄靈寶本相運度劫期經》已經提出：“大千之載，一切衆生，悉有道性。”^①這一時期宋文明的《道教義》也說：“夫一切含識，皆有道性。”^②隋唐時期的道教更是較多地關注“道性”。唐初道士成玄英指出：“一切衆生，皆稟自然正性。”^③認為有識的衆生具有道性。潘師正說：“一切有形，皆含道性。”^④孟安排的《道教義樞》指出：“一切含識，乃至畜生、果、木、石者，皆有道性。”^⑤認為無論是有識的衆生還是無識的木、石，都具有道性。王玄覽還說：“道中有衆生，衆生中有道。”^⑥這些觀點為修習成道的可能性提供了理論依據。與此同時，道性論又認為，雖然一切衆生悉有道性，但由於人的惡欲的產生，往往會偏離道性，甚至傷害道性，因而要復歸道性。宋文明的《道教義》說：“（多）惡則乖道，多善則合真。合真則道性顯，乖道則道性沒也。”“為善上昇清虛自然，反（返）乎一，即反（返）道性也。”^⑦成玄英指出：“一切衆生，皆稟自然正性，迷惑妄執，喪道乖真，今聖人欲持學不學之方，引導令其歸本。”^⑧孟安排的《道教義樞》指出：“凡夫識業，起自氤氲，欲染飄流，淪斯顛倒。若能反出，則還處自然。”^⑨這些論述都強調通過修道而復歸道性，從而為衆生修習得道的必要性提供了理

-
- ① 《洞玄靈寶本相運度劫期經》，《道藏》第5冊，第853頁。
② 〔南朝梁〕宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第346頁。
③ 〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第220頁。
④ 《道門經法相承次序》卷上，《道藏》第24冊，第786頁。
⑤ 〔唐〕孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。
⑥ 〔唐〕王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。
⑦ 〔南朝梁〕宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。
⑧ 〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第220頁。
⑨ 〔唐〕孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第820頁。

論依據。需要指出的是,道性論往往以“清虛自然”、“空”來界定道性。宋文明的《道教義》指出:“道性以清虛自然爲體。”^①《太玄真一本際經》也說:“一切法性,即是无性,法性道性,俱畢竟空。”^②孟安排的《道教義樞》說:“自然真空,即是道性。”^③這些觀點決定了修道者必須通過自然無爲的途徑復歸道性。因此,成玄英講“率性而動”,指出:“率性而動,不捨我效物,合於正理,故不亂。”^④同時又講“心神凝寂”,指出:“外智凝寂,內心不移,物境虛空不從事,乃契會真道。”^⑤而且還要求做到“兩忘”、“雙遣”,忘掉和排遣善惡、是非等等,從而達到身心兩忘,物我雙遣。

唐末宋初之後的道教內丹所主張的性命雙修,突出了修性對於修命的重要性,與道性論的發展有著密切的關係,從理論上講,是道性論的進一步推廣。張伯端指出:“學道之人不通性理,獨修金丹。如此,既性命之道未修,則運心不善,物我難齊,又焉能究竟圓通,迴超三界。”^⑥王嘉主張“見性爲體,養命爲用”^⑦。王常月認爲,“立命之至要理”在於“窮理盡性以致于命”^⑧。把修性與修命

① [南朝梁]宋文明:《道教義》,《藏外道書》第21冊,第345頁。

② [隋]劉進喜、[唐]李仲卿:《太玄真一本際經》卷九,《藏外道書》第21冊,第232頁。

③ [唐]孟安排:《道教義樞》卷八,《道藏》第24冊,第832頁。

④ [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》,《道藏》第16冊,第571頁。

⑤ [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》,《道藏》第16冊,第520頁。

⑥ [宋]翁葆光:《紫陽真人悟真篇拾遺》,《道藏》第2冊,第1030頁。

⑦ [元]陸道和:《全真清規·長春真人規榜》,《道藏》第32冊,第160頁。

⑧ [清]王常月:《碧苑壇經》卷中,《藏外道書》第10冊,第196頁。

聯繫在一起，正是道教倫理的重要特點之一。

第四，道教倫理具有生命倫理的特徵。道教重視生命，首先是對人的生命的重視，道教倫理正是圍繞著對於人的生命的重視而建構起來的，並且體現著道教的這一最高的價值。與此同時，道教對動物、植物的生命也給予了高度的重視，實際上具有了生態倫理的內涵。

《太平經》說：“要當重生，生爲第一。”^①《三天內解經》說：“真道好生而惡殺。長生者，道也；死壞者，非道也。死王乃不如生鼠。故聖人教化使民慈心於衆生，生可貴也。”^②司馬承禎的《坐忘論》說：“人之所貴者，生。”^③這些論述都把生命視做最高的價值。因此，道教把延長生命、保護生命當做倫理道德的最高追求，並在闡述倫理思想中，貫穿並體現人的生命價值。當然，道教並不是完全的生命至上論者。《太平經》在講“生爲第一”的同時，又說：“天下之事，孝爲上第一。”^④司馬承禎在講“人之所貴者，生”的同時，又說：“生之所貴者，道。”^⑤認爲道德與生命同樣重要。而且，還有一些道士認爲，在生命與道德發生衝突時，應當選擇儒家的“殺身成仁”。淨明道的《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》說：“精忠是淨明，義以殺身；至孝是淨明，仁以成名。”^⑥元明之際道士張三丰則明確指出：“人之所欲，莫甚於生，欲得其生，須重其生，欲

① 王明：《太平經合校》卷一百十四《不用書言命不全訣》，第613頁。

② 〔南朝宋〕徐氏：《三天內解經》卷上，《道藏》第28冊，第416頁。

③ 〔唐〕司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十四《某訣》，第593頁。

⑤ 〔唐〕司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

⑥ 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷九，《道藏》第10冊，第517頁。

重其生，切莫輕生。殺身成仁，見危授命，非輕生也。”^①顯然，在他們看來，殺身成仁與重視生命並不相悖。

道教不僅重視人的生命，而且也同樣重視動物、植物的生命，要求保護動物、植物，這就形成了道教的生態倫理。葛洪的《抱朴子內篇》不僅強調修煉成仙必須多做善事、不做惡事，而且還對何為善事、何為惡事作了具體的規定，提出了一些可操作的道德規範和行為守則。而在所羅列的善事和惡事中，該篇也把保護動物、植物看做是善行，把傷害動物、植物看做是惡行。比如：在善事中有“慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲”，在惡事中有“彈射飛鳥，剝胎破卵，春夏燎獵”。^②顯然，這裏蘊含著生態倫理思想。除了《抱朴子內篇》之外，道教的許多涉及倫理道德的著作，尤其是各種戒律、勸善書等，都在闡述一般的社會倫理道德的同時，包含了對保護動物、植物的生態倫理的論述。所以，道教倫理實際上包含了生態倫理；既有用以調節人與人之間、人與社會之間的相互關係的倫理道德規範，也有在這一基礎上進一步推廣至用以調節人與動物植物、人與自然關係的生態倫理規範。^③

第五，道教倫理具有明顯的可操作的甚至是量化的特徵。道教倫理不是僅僅停留於純粹的道德理論的探討和倫理道德規範的制定，它更多地關注於實際的操作和落實。這也是道教倫理之所以能夠持久廣泛地影響社會大眾的重要原因。

① 《張三丰先生全集·天口篇·養生篇》，《藏外道書》第5冊，第522頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第126頁。

③ 關於道教生態倫理思想，可參看樂愛國著《道教生態學》，北京：社會科學文獻出版社，2005年，第189～247頁。

道教倫理的可操作性主要反映在專門論述倫理道德的戒律類道書和道教勸善書中。現存明《正統道藏》按三洞四輔十二部進行分類,其中有“洞真部戒律類”道書 12 部,“洞玄部戒律類”道書 11 部,“洞神部戒律類”道書 7 部,太玄、太平、太清、正一“四輔”中也有不少戒律類道書。此外,一些大型道教類書,如《無上祕要》、《雲笈七籤》等,也包含戒律類道書。這些道書記述了大量的道教戒律,涉及道德行為的各個方面,要求通過持守戒律,遵守倫理道德規範。除了戒律類道書,道教中還形成了以《太上感應篇》、《太微仙君功過格》、《文昌帝君陰騭文》為代表的勸善書系列,勸人行善去惡,積功累德。道教戒律類道書和勸善書作為道教專門論述倫理道德的著作,其內容廣泛,具體詳細,規定明確,可操作性強,對於落實道教倫理起到了非常重要的作用。

道教倫理的可操作性還在於許多涉及倫理道德方面的規定和要求都具有量化的特徵。道教倫理的量化規定,早在葛洪的《抱朴子內篇》中已見端倪。《抱朴子內篇》引《玉鈴經》中篇所云:“人欲地仙,當立三百善;欲天仙,立千二百善。若有千一百九十九善,而忽復中行一惡,則盡失前善,乃當復更起善數耳。”^①《抱朴子內篇》還認為,人有了罪過,“大者奪紀。紀者,三百日也。小者奪算。算者,三日也。”^②這種量化的思想被後世道教所接受。如前所述,《赤松子中誠經》和杜光庭的《墉城集仙錄》都用善惡的數量多少來規定所受賞罰的重輕,具體論述了從一善到一萬善、從一惡到一萬惡所受到的不同程度的善報或惡報。道教勸善書中的“功過格”是

① 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷三《對俗》,第 53 頁。

② 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷六《微旨》,第 125 頁。

道士自記善惡功過的一種簿冊。這種“功過格”對所做善事與惡事的功過大小作了量化的規定。比如，據《太微仙君功過格》規定：“賑濟鰥寡孤獨窮民，百錢爲一功，貫錢爲十功”，“自己受救人法籙經教一宗爲二十功，受保護自身法籙經教一宗爲十五功”，“修聖像、壇宇、幢蓋、幡花、器皿、床坐及諸供養之物，費百錢爲一功，貫錢爲十功”，“興諸善事利益一人爲一功”，等等；又規定：“故傷殺人性命爲百過，誤傷殺性命爲八十過”，“毀壞功德、聖像、壇宇、幢蓋、幡花、器皿、床具及諸獻供之物，百錢之直爲一過，貫錢之直爲十過”，“偷盜人財物或教人偷盜，百錢爲一過，貫錢爲十過”，“食肉故殺性命食之爲六過，買肉食之爲三過”，等等。^① 道教倫理用這種量化的方法來規範人的道德行爲，因而更具可操作性，這在中國倫理思想史上是很有特色的。

從以上分析可以清楚地看到，道教在形成和演變的過程中，從自身存在和發展的需要出發，通過吸收和融合道家、儒家和佛教的倫理思想，的確形成了具有自身特色的倫理思想體系。事實上，道教倫理思想不僅與其他各家倫理思想一起共同構成了中國傳統倫理思想的整體，而且在中國傳統倫理思想史上，起了多方面的重要作用，擔當了不可替代的角色。

三、研究道教倫理思想史的意義

道教具有豐富的倫理思想。因此，無論就道教或道教史的研

① [金]又玄子：《太微仙君功過格》，《道藏》第3冊，第449～453頁。

究而言，還是就中國倫理思想史的研究而言，探討道教倫理思想史都具有十分重要的意義。

首先，探討道教倫理思想史有利於進一步推動道教研究的深入。從表面上看，道教主要是由道士所舉行的各種儀式和活動構成，然而，其背後蘊含著各種深刻的思想。出於現代人對於生命、生態的重視以及對道教思想的理解，道教養生思想、道教生態思想等一直受到極大的重視和研究。這當然是很有必要的，也是很有意義的。但是，道教產生於有著濃厚倫理色彩的中國傳統思想文化的背景之中，在長期發展中形成了一系列倫理道德規範，並進一步凝聚成豐富的倫理思想；這些思想既表現在道教的活動中，也以理論的形式表述出來，是道教思想文化的重要內容。正若要瞭解中國傳統思想文化必須首先瞭解中國傳統倫理思想，要真正瞭解道教，不能不研究更為根本的道教倫理思想；只有從道教倫理思想入手，我們纔能更加全面、深入地瞭解包括道教養生思想、道教生態思想在內的道教的各種思想，並進一步瞭解整個道教。而且，道教倫理思想有一個世代相傳、綿延不斷的歷史發展過程，應當放在整個歷史發展的過程之中來研究；研究道教倫理思想史就是要探討道教倫理思想的形成、發展及其規律。顯然，這樣的研究不僅在廣度上拓展了道教研究的領域，而且在深度上也是一個重要的推進。

自 20 世紀 80 年代初以來，隨著道教研究的展開，道教倫理思想也受到了學術界的重視。一些綜合性的道教學著作，如：卿希泰的《中國道教思想史綱（第一、二卷）》（成都：四川人民出版社，1980 年、1985 年）、《中國道教史（修訂本）》（成都：四川人民出版社，1996 年），任繼愈的《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990

年),牟鍾鑒等人的《道教通論——兼論道家學說》(濟南:齊魯書社,1991年),卿希泰、詹石窗的《道教文化新典》(上海:上海文藝出版社,1999年),胡孚琛、呂錫琛的《道學通論:道家·道教·仙學》(北京:社會科學文獻出版社,1999年),都包含了許多有關道教倫理思想的論述。一些專題性的道教學著作,如:詹石窗的《身國共治——政治與中華傳統文化》(廈門:廈門大學出版社,2003年),盧國龍的《道教哲學》(北京:華夏出版社,1997年),王宗昱的《〈道教義樞〉研究》(上海:上海文化出版社,2001年),張澤洪的《道教齋醮科儀研究》(成都:巴蜀書社,1999年),郭武的《〈淨明忠孝全書〉研究》(北京:中國社會科學出版社,2005年),張廣保的《唐宋內丹道教》(上海:上海文化出版社,2001年),孫亦平的《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》(南京:南京大學出版社,2004年),以及拙著《道教生態學》(北京:社會科學文獻出版社,2005年),也包含了對於道教倫理思想的研究。與此同時,還出版了一些專題研究道教倫理思想史的著作,主要有:李剛的《勸善成仙——道教生命倫理》(成都:四川人民出版社,1994年),張廣保的《金元全真道內丹心性學》(北京:三聯書店,1995年),姜生的《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》(成都:四川大學出版社,1995年)和《明清道教倫理及其歷史流變》(與郭武合著,成都:四川人民出版社,1999年),陳霞的《道教勸善書研究》(成都:巴蜀書社,1999年),等等。此外,近年來還出現了一些以道教倫理思想史為題的博士學位論文,有:李作勳的《隋唐道教心性論研究》(1999年),伍成泉的《漢末魏晉南北朝道教戒律規範研究》(2005年),劉紹雲的《道教戒律與傳統社會秩序研究》(2006年),張坤的《漢晉道教財富倫理思想研究》(2006年),唐怡的《道教戒律研究》(2006年),等等。至於

有關道教倫理思想史的研究論文,更是不計其數。這些著述既反映了近年來學術界對於道教倫理思想史的研究成果,也為進一步深入研究奠定了基礎。

從已有的這些學術論著可以看出,以往道教倫理思想史的研究,大都側重於專題性的研究,並取得了不少研究成果。然而,專題性研究應當與整體性研究結合起來,並且通過整體性研究進一步發現新問題,開拓新思路;當然,整體性研究是以專題性研究為基礎的。因此,在專題性研究的基礎上,整體性地研究道教倫理思想的歷史發展過程,對於推動道教倫理思想史研究的深入,是具有重要意義的。需要指出的是,迄今為止,學術界尚沒有一部貫通各個歷史時期的中國道教倫理思想史專著。這也是筆者從事這一課題研究的重要動因之一。

其次,探討道教倫理思想史有助於從整體上瞭解道教倫理思想的發展和演變。研究道教倫理思想是道教研究的一個重要學術領域,也是認識道教的重要途徑之一。然而,道教倫理思想隨著道教的產生和演變有一個形成、發展的歷史過程,探討道教倫理思想史就是要具體而深入地研究並且客觀而準確地反映這一歷史過程。

關於道教倫理思想發展的歷史過程,包括歷史分期等問題,此前學術界尚未有過深入的討論,在此暫做一些嘗試性的敘述。道教倫理思想的歷史淵源可以追溯到中國傳統倫理思想萌芽的西周初期,先秦兩漢的儒家、道家等諸家的倫理思想是道教倫理的思想來源,早期的宗教倫理思想的演變,為道教倫理思想的形成奠定了基礎。道教倫理思想自東漢開始逐漸形成,大致可以分為五個發展時期:東漢魏晉時期道教倫理思想的形成、南北朝時期道教倫理

思想的發展、隋唐時期道教倫理思想的成熟、宋元時期道教倫理思想的開新、明清時期道教倫理思想的流變。東漢魏晉時期的道教經歷了從民間道教到上層的“神仙道教”的變化過程。在這一過程中，道教吸收了先秦兩漢道家的倫理思想，並且在這一基礎上融入了儒家的倫理思想，從而構建了這一時期的道教倫理思想。南北朝時期，道教對其民間性進行了改造，建立和健全了道教的各種組織制度，道教倫理思想得到了相應的發展，並系統地反映在道教的教義以及教規教戒和齋醮科儀之中，與此同時，一些道士從“道”的角度研究心性問題，開啓了道教心性論的研究。隋唐時期，道教心性論的討論達到了高潮，形成了一定的理論體系，這實際上成為道教倫理思想的理論基礎，也標誌著道教倫理思想體系的趨於成熟，而且，包括道性論在內的心性論正是中國古代倫理思想的理論基礎。宋元時期，道教內丹興起，倡導性命雙修，無論是講先命後性的金丹派南宗，還是講先性後命的北宗全真道，都是對道教心性論的繼承和推新；與此同時，這一時期出現的淨明道以儒家的忠孝為本，而道教勸善書則廣泛融合儒家倫理；這些都推進了道教倫理思想的深入發展，開闢了新的天地。明清時期，隨著道教的逐漸衰落，道教倫理思想的創新性也受到了較大的抑制，並逐步形成了儒學化的趨勢，但是，道教倫理思想在民間的傳播卻變得更加廣泛和深入。

研究道教倫理思想的形成和發展，可以更加清楚地看到道教倫理思想在不同時期所涉及的不同主題和所討論的不同重點，以及與一般社會倫理之間的相互關係，看到道教倫理思想既來源於一般社會倫理又給予影響的過程，瞭解道教倫理思想與儒家、佛教以及其他各家倫理思想之間的相互關係和相互影響。

再次，探討道教倫理思想史對於中國倫理思想史的研究具有重要意義。中國傳統思想文化以儒、釋、道三教為主要內容，由三者在相互影響、互為補充中融合而成。作為中國傳統思想文化的重要組成部分，道教倫理思想在中國傳統倫理思想中具有重要的地位，並對其發展產生重要影響和作用。因此，研究中國傳統倫理思想不能忽略對於道教倫理思想的研究。

然而，在以往的中國倫理思想史的研究中，道教倫理思想並沒有引起足夠的重視。德國著名學者馬克斯·韋伯(Max Weber)雖然承認道教有自己的倫理要求，但是又指出：“由於這些要求尚處於萌芽狀態，缺乏系統性，因而那種將來世命運與一套倫理聯繫起來的想法，始終是無結果的。”^①甚至還說：“道教壓根兒沒有自己的‘倫理’，對它而言，是魔法，而非生活方式決定人的命運。”^②在中國學者所撰寫的中國倫理思想史的通史性著作中，儒家倫理思想佔據了絕大多數的篇幅，而道教倫理思想所佔的比重則少之又少。比如，陳瑛等人所撰《中國倫理思想史》（貴陽：貴州人民出版社，1985年），共5編57章，僅有“《太平經》中記載的農民的倫理思想”一章；沈善洪、王鳳賢所撰《中國倫理學說史（上、下卷）》（杭州：浙江人民出版社，1985年、1988年），共65章，僅有“《太平經》中反映農民勞動者的道德觀念”和“葛洪《抱朴子》中的倫理觀”兩章；朱貽庭主編的《中國傳統倫理思想史》（上海：華東師範大學出版社，1989年），共6章46節，僅有“道教的教義與戒律”一節；陳少峰的《中國倫理學史（上、下冊）》（北京：北京大學出版社，1996年、

① [德]馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，南京：江蘇人民出版社，2003年，第163頁。

② [德]馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，第160頁。

1997年),共13編67章,居然沒有專門論述道教倫理思想的章節。顯然,這與道教倫理思想在整個中國倫理思想史中所具有的地位是極不相稱的。

研究道教倫理思想史,不僅可以瞭解歷代重要道士以及道書的倫理思想,而且可以進一步瞭解道教倫理思想的發展和演變,可以通過分析道教倫理思想與佔統治地位的儒家倫理思想以及佛教倫理思想的相互關係和相互作用,真正瞭解道教倫理思想在整個中國倫理思想發展史中所應有的重要地位以及所發揮的作用,從而糾正以往人們對於道教倫理思想的忽視和誤解。同時,研究道教倫理思想史,還有助於研究與之相互影響、互為補充的儒家、佛教的倫理思想。這些對於深化和豐富中國倫理思想史的研究,都是非常重要的。

最後,探討道教倫理思想史對於當今社會的道德建設具有借鑒意義。當今社會,隨著經濟、社會的發展,道德建設越來越顯得重要;而道德建設又離不開對於傳統倫理思想中優秀資源的吸取和傳承。在中國傳統倫理思想中佔有重要地位的道教倫理思想,不僅有著豐富的內容,涉及社會生活的各個層面,而且其中有不少思想對於今天的道德建設仍具有重要的價值。通過道教倫理思想史的研究,可以進一步發掘、吸取和發揮道教的倫理思想資源,使其價值得到進一步的顯現。尤為重要的是,在中國歷史上,融合著儒家和佛教思想的道教倫理思想曾在民間得到廣泛的傳播,對中下層社會產生了深刻的影響;通過道教倫理思想史的研究,可以從中瞭解道教倫理思想得以廣泛傳播的原因以及傳播的方式,從而為當今社會倫理道德的建設提供借鑒。

然而,需要指出的是,撰寫一部貫通各個歷史時期的中國道教

倫理思想史，是一項極其浩大的工程，非一人一時所能完成。但由於意義重大，時間緊迫，筆者只能盡自己綿薄之所能，簡敘略述，旨在拋磚引玉。同時，也是出於彌補以往中國倫理思想史研究較為輕視道教倫理思想之不足，筆者採取了與以往的中國倫理思想史著作相類似的敘述方式，著重闡述歷代重要道士以及道書的倫理思想，旨在表明這些道士以及道書的倫理思想並不遜色於那些備受重視的儒家學者的倫理思想。道教倫理思想是一個龐雜的體系，由於歷史的原因以及道教本身的局限性，其中既有精華的部分，也有糟粕的內容。限於時間和篇幅，筆者不可能對道教倫理思想史作出全面的敘述以及深入的分析，而只是依照取其精華、去其糟粕的原則，根據自己的理解和研究，取其“精華”，以彰顯道教倫理思想的現實意義。

第一章 道教倫理思想產生的歷史淵源

道教倫理思想的形成，最早可以追溯到中國傳統倫理思想萌芽的西周初期。先秦兩漢時期的倫理思想以儒家、道家以及墨家等諸家的倫理思想為主體。它既是中國倫理思想發展的最初階段，也為後來道教倫理思想的產生提供了重要的思想來源。與此同時，早期倫理思想中的宗教性以及宗教倫理思想的演變，尤其是漢代在宗教神學汎濫以及讖緯之學盛行的背景下出現的神學倫理思想，實際上為道教倫理思想的產生奠定了宗教學的基礎。

第一節 中國傳統倫理思想的萌芽

中國最早的倫理思想大致萌芽於西周初期。這一時期出現的《易經》已經提出了一些基本的倫理道德概念，而同一時期的周公也具有了初步的倫理思想。西周倫理思想的出現，被看做中國古

代倫理思想誕生的主要標誌。^①然而,《易經》以及周公的倫理思想主要是通過宗教觀念而反映出來的,與早期的宗教神學緊密地融合在一起,是一種宗教的倫理思想。

(一)《易經》中的宗教倫理思想

一般認為,《易經》成書於西周初年,是周人占筮之書。^②《易經》雖為占筮推測吉凶所用,但其中的內容涉及古代生活的許多方面,正如《四庫全書總目》所指出:“《易》道廣大,無所不包。”^③然而,在《易經》所涉及的內容中,最為重要的方面還在於倫理道德,所謂“《易》之為書,推天道以明人事者也”^④。就《易經》中的倫理思想而言,其最主要的是在倫理道德的層面上明確地提出了對後世影響很大的“君子”和“小人”的概念。

在《易經》中,“君子”一詞約出現 20 次。“乾”卦九三爻辭:“君子終日乾乾,夕惕若厲,无咎。”《周易·乾·文言》曰:“‘君子終日乾乾,夕惕若厲,无咎’何謂也?子曰:‘君子進德脩業。忠信,所以進德也;脩辭立其誠,所以居業也。知至至之,可與言幾也。知終終之,可與存義也。是故居上位而不驕,在下位而不憂。故乾

① 朱貽庭:《中國傳統倫理思想史》,上海:華東師範大學出版社,1989年,第2頁。

② 朱伯崑:《易學哲學史》第一卷,北京:華夏出版社,1995年,第8~9頁。

③ [清]永瑤、紀昀等:《四庫全書總目》卷一《經部·易類·序》,《景印文淵閣四庫全書》第1冊總目,臺北:臺灣商務印書館,1986年,第54頁。

④ [清]永瑤、紀昀等:《四庫全書總目》卷一《經部·易類·序》,《景印文淵閣四庫全書》第1冊總目,第54頁。

乾因其時而惕，雖危无咎矣。’”^①認為君子應當既要“進德脩業”，又要“因其時而惕”。“坤”卦辭：“元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷，後得主利。西南得朋，東北喪朋，安貞吉。”《周易·坤·彖》注曰：“至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆，柔順利貞。君子攸行，先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。”^②認為君子應當具備牝馬的品格，行柔順之道。“同人”卦辭：“同人于野，亨。利涉大川，利君子貞。”根據《周易正義》的注釋，這一卦辭的意思是：君子和同於人，“必須寬廣，无所不同；用心无私，處非近狹，遠至于野，乃得亨進”^③。“謙”卦辭：“亨，君子有終”；初六爻辭：“謙謙君子，用涉大川，吉”；六二爻辭：“鳴謙，貞吉”；九三爻辭：“勞謙君子，有終吉”。《周易正義》注卦辭曰：“‘謙’者，屈躬下物，先人後己，以此待物則所在皆通，故曰‘亨’也。小人行謙則不能長久，唯‘君子有終’也。”注初六爻辭曰：“‘謙謙君子’者，能體謙謙，唯君子者能之。以此涉難，其吉宜也。”注六二爻辭曰：“‘鳴謙’者，謂聲名也。處正得中，行謙廣遠，故曰‘鳴謙’，正而得吉也。”注九三爻辭曰：“‘勞謙君子’者，處下體之極，履得其位……上承下接，勞倦於謙也。唯君子能終而得吉也。”^④顯然，《易經》中所謂的“君子”，主要是指那些道德品質高尚的人。

① [唐]孔穎達等：《周易正義》卷一，[清]阮元校刻《十三經注疏》上冊，北京：中華書局，1980年，第15～16頁。

② [唐]孔穎達等：《周易正義》卷一，《十三經注疏》上冊，第17～18頁。

③ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷二，《十三經注疏》上冊，第29頁。

④ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷二，《十三經注疏》上冊，第30～31頁。

除了“君子”的概念之外，《易經》中還有“小人”一詞，共出現 10 次左右，大都與“君子”概念相對應而出現。“觀”卦初六爻辭：“童觀，小人无咎，君子吝。”《周易正義》注曰：“‘童觀’者，處於觀時而最遠朝廷之美觀，是柔弱不能自進，无所鑒見，唯如童稚之子而觀之，為‘小人无咎君子吝’者。為此觀看，趣在順從而已，無所能為，於小人行之，纔得无咎，若君子行之，則鄙吝也。”①“剝”卦上九爻辭：“碩果不食，君子得輿，小人剥廬。”《周易正義》注曰：“‘碩果不食’者，處卦之終，獨得完全，不被剝落，猶如碩大之果，不為人食也。‘君子得輿’者，若君子而居此位，能覆蔭於下，使得全安，是君子居之則得車輿也。若小人居之，下无庇蔭，在下之人，被剝徹廬舍也。”②“遯”卦九四爻辭：“好遯，君子吉，小人否。”這裏的“遯”，即隱退逃避之意。《周易正義》注曰：“九四處在於外，而有應於內。處外即意欲遠遯，應內則未能棄捨。若好遯君子，超然不顧，所以得吉。小人有所係戀，即不能遯，故曰‘小人否’也。”③“大壯”卦九三爻辭：“小人用壯，君子用罔，貞厲。羝羊觸藩，羸其角。”《周易正義》注曰：“九三處乾之上，是健之極也。又以陽居陽，是健而不謙也。健而不謙，必用其壯也。小人當此，不知恐懼，即用以為壯盛，故曰‘小人用壯’。君子當此即慮危難，用之以為羅罔於已，故曰‘君子用罔’。以壯為正，其正必危，故云‘貞厲’也。以此為正，狀似‘羝羊觸藩’也，必拘羸其角矣。”④可見，《易經》中所謂的“小人”，主要是指那些道德品質不高尚的人。

① [唐]孔穎達等：《周易正義》卷三，《十三經注疏》上冊，第 36 頁。

② [唐]孔穎達等：《周易正義》卷三，《十三經注疏》上冊，第 38 頁。

③ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷四，《十三經注疏》上冊，第 48 頁。

④ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷四，《十三經注疏》上冊，第 48 頁。

《易經》不僅通過“君子”和“小人”的概念表達其倫理思想，而且還直接提出了“德”的概念。“恆”卦九三爻辭：“不恆其德，或承之羞，貞吝。”六五爻辭：“恆其德，貞，婦人吉，夫子凶。”《周易正義》注九三爻辭曰：“九三居下體之上，處上體之下，雖處三陽之中，又在不中之位，上不全尊，下不全卑，執心不定，德行無恆，故曰‘不恆其德’。德既無恆，自相違錯，則為羞辱承之，所羞非一，故曰‘或承之羞’也。處久如斯，正之所賤，故曰‘貞吝’也。”注六五爻辭曰：“‘恆其德，貞’者，六五係應在二，不能傍及他人，是恆常貞一其德，故曰‘恆其德，貞’也。‘婦人吉’者，用心專貞，從唱而已，是婦人之吉也。‘夫子凶’者，夫子須制斷事宜，不可專貞從唱，故曰‘夫子凶’也。”^①顯然，這裏的“德”已具有倫理道德上的意義。

《易經》中已經具有了豐富的倫理思想。但是，這些思想大都融合於宗教神學的框架之中。《易經》為占筮所用，其占筮之法為《周易·繫辭上》所載：“大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。……四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。”^②占得一卦後，便查看《易經》中對應的卦爻辭，以推測吉凶禍福。所以，《易經》本身仍屬於宗教巫術。余敦康指出：《易經》對世界的總的看法從屬於一定的宗教世界觀，它幻想通過卦畫和筮辭的某些組合能夠預測到鬼神所預示的吉凶禍福，因此仍然屬於宗教巫術的範疇。^③當然，在《易經》這種宗教神學的框架之中所蘊

① [唐]孔穎達等：《周易正義》卷四，《十三經注疏》上冊，第47～48頁。

② [唐]孔穎達等：《周易正義》卷七，《十三經注疏》上冊，第80頁。

③ 余敦康：《中國宗教與中國文化》卷二《宗教·哲學·倫理》，北京：中國社會科學出版社，2005年，第208頁。

含的倫理思想，只能是一種宗教倫理思想。

(二) 周公的宗教倫理思想

周公是西周初年的政治家、思想家，姓姬名旦，周文王之子，周武王之弟，因其采邑在周地（今陝西岐山東北），故稱周公。曾助武王伐紂，並輔佐成王執政。一般認為，《尚書》中《周書》的《大誥》、《康誥》、《酒誥》、《梓材》、《召誥》、《洛誥》、《多士》、《無逸》、《君奭》、《多方》、《立政》等篇為周公所作的誥詞。然而，在這些誥詞中，蘊含著豐富的倫理思想，其中最為重要的是，周公提出了“德”和“孝”的概念。

在《尚書·召誥》中，周公在總結夏、商之所以滅亡的原因時說：“我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。”^①認為夏、商之所以不能長久，就在於不“敬德”。周公又在《尚書·康誥》中說：“惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮齔寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。……聞於上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。”^②認為周文王由於“明德慎罰”而受天命滅殷。周公不僅認為國家的興亡取決於“德”，而且還指出，國王執政的長短也與“德”有著密切的關係。在《尚書·無逸》中，周公說道：殷王中宗，“嚴恭寅畏，天命自度，治民祗懼，不敢荒寧”，執政七十五年；高宗，“不敢荒寧，嘉靖殷邦”，執政五十九年；祖甲，“能保惠于庶民，不敢侮齔寡”，執政三十三年；

① [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十五，[清]阮元校刻《十三經注疏》上冊，北京：中華書局，1980年，第213頁。

② [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十四，《十三經注疏》上冊，第203頁。

而後來的國王，“生則逸，不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從”，執政的時間只有“或十年，或七八年，或五六年，或四三年”。周公還說：“文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，懷保小民，惠鮮鰥寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和萬民。文王不敢盤于遊田，以庶邦惟正之供。文王受命惟中身，厥享國五十年。”所以，他希望周成王“無淫于觀、于逸、于遊、于田，以萬民惟正之供。無皇曰‘今日耽樂’。……無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉！”^①從周公的這些言論中可以看出，他所謂的“德”主要是指帝王的“德政”，大致包括：(1)保民，所謂“保惠于庶民”，“懷保小民”，“明德慎罰”，“治民祇懼”；(2)勤政，所謂“不敢荒寧”，“不遑暇食”，“不敢盤于遊田”；(3)無逸，所謂“無淫于觀、于逸、于遊、于田”。

周公不僅講“德”，同時也講“孝”，講“友”。在《尚書·康誥》中，周公說：“元惡大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大傷厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄，兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪，天惟與我民彝大泯亂。”^②意思是說，罪大惡極之人，也是不孝不友之人。兒子若不恭敬地按照父親的話去做事，就會大傷父親的心，父親就不會愛他的兒子，反而會憎恨他。弟弟若不顧上天的意旨，不恭敬地對待兄長，兄長也不會顧及弟弟年幼的可憐，不會友好地對待他。到了這種地步還不服罪，上天制定的規矩就會大亂。周公還在《尚書·酒誥》中說：“奔走事厥考厥長。肇牽車牛遠服賈，用孝養厥父母。”^③認為做孩子

① [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十六，《十三經注疏》上冊，第221～222頁。

② [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十四，《十三經注疏》上冊，第204頁。

③ [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十四，《十三經注疏》上冊，第206頁。

的應當為父母而奔走，孝養父母。在這些論述中，周公已經論及“孝”的兩個規定，即“祇服父事”和“孝養父母”。

除了講“德”和“孝”之外，周公還特別重視“禮”。在《尚書·洛誥》中，周公對成王說：“王，肇稱殷禮，祀于新邑，咸秩無文。”^①認為殷禮非常有秩序而不紊亂。後來，周公又制“周禮”，並且明確指出：“則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。”^②把“禮”看做是落實“德”以及“德政”的重要手段。關於“周禮”與“德”的關係，王國維在《殷周制度論》中指出：“周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制、君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下。其旨則在納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之團體，周公制作之本意，實在於此。”^③並且還說：“周之制度、典禮，實皆為道德而設……乃道德之器械。”^④在這裏，王國維明確把“周禮”看做“道德之器械”，實際上是把周公所制的“周禮”歸於倫理道德範疇。^⑤

① [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十五，《十三經注疏》上冊，第214頁。

② [唐]孔穎達等：《春秋左傳正義》卷二十，[清]阮元校刻《十三經注疏》下冊，北京：中華書局，1980年，第1861頁。

③ 王國維：《殷周制度論》，王國維著《觀堂集林（外二種）》（上），石家莊：河北教育出版社，2001年，第288～289頁。

④ 王國維：《殷周制度論》，王國維著《觀堂集林（外二種）》（上），第301～302頁。

⑤ 朱貽庭不同意王國維的觀點，認為這顯然是“本末倒置”，並且指出：“西周奴隸主貴族的道德是對宗法等級關係的直接反映，是為維護和鞏固這一制度而設的。也就是說，正是在宗法等級制的基礎上，產生了西周的一套宗法道德規範和倫理思想，並決定了周人道德意識的特點。”[朱貽庭：《中國傳統倫理思想史》，第6頁]

顯然，周公已經具有了豐富的倫理思想。但是，他的倫理思想是以“天”以及“以德配天”的宗教神學為前提的。如前所述，周公認為，周文王由於“明德慎罰”而使天帝感到喜悅，並命文王滅殷。在《尚書·多方》中，周公還認為：夏、商的滅亡是由於君主和四方諸侯“大淫圖天之命”；“夏圖厥政，不集于享，天降時喪，有邦間之”；“商後王，逸厥逸，圖厥政，不蠲烝；天惟降時喪”；“惟我周王，靈承于旅，克堪用德，惟典神天”。^① 在周公看來，天下的興亡取決於“天”。同時，周公又明確指出：“惟天不畀不明厥德。”^②“王其德之用，祈天永命。”^③認為上天不會把天下賜給無德之人，而君王只有依德行事纔能“祈天永命”。可見，周公的倫理思想並沒有從宗教神學中脫離出來，仍然融合於宗教觀念之中。

第二節 儒家的心性論與“三綱五常”

儒家思想是中國傳統文化的主幹，其對於道教的影響是不言而喻的。有道教學者指出：“儒家學說是道教義理的重要思想淵源之一。考察道教經籍，幾乎大都與儒家思想有所聯繫。”^④從倫理思想的角度看，以儒家創始人——孔子為核心的整個先秦儒家對於倫理道德規範和心性論的研究，以及漢代大

① [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十七，《十三經注疏》上冊，第228～229頁。

② [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十六，《十三經注疏》上冊，第220頁。

③ [唐]孔穎達等：《尚書正義》卷十五，《十三經注疏》上冊，第213頁。

④ 李養正：《道教與諸子百家》，北京：北京燕山出版社，1993年，第276頁。

儒董仲舒把儒家的倫理道德規範固定為“三綱五常”，不僅是後世儒家倫理思想發展的基礎，而且也是道教倫理思想的重要來源之一。

一、先秦儒家的仁、禮和孝、忠

孔子系統地提出了“仁”、“禮”概念，以作為儒家倫理道德的核心，同時，還在此基礎上對“孝”、“忠”等一系列倫理道德規範作了深入的分析和探討，從而形成了儒家倫理思想體系的基本框架。孔子後學曾子、子思、孟子、荀子等繼往開來，對孔子所提出倫理道德規範作了進一步的闡釋、發揮和充實，從而推動了先秦儒家倫理思想的大發展。

（一）孔子的“仁”、“禮”

孔子把“仁”看做理想人格所必備的品德。他說：“君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”^①又說：“君子而不仁者有矣夫？未有小人而仁者也。”^②“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”^③孔子的“仁”，即“愛人”^④，就是要與人為善。孔子還說：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。”^⑤在《論語·衛靈公》中，子貢問曰：“有

① [宋]朱熹：《論語集注》卷二《里仁》，第21頁，朱熹注《四書章句集注》，上海：上海書店，1987年。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷七《憲問》，第102頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷八《衛靈公》，第115頁。

④ [宋]朱熹：《論語集注》卷六《顏淵》，第90頁。

⑤ [宋]朱熹：《論語集注》卷三《雍也》，第42頁。

一言而可以終身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施於人。”^①這就是推己及人的“恕”道。孔子不僅提出君子要有“仁”的品德，而且還認為“仁”要通過“禮”得以實施。孔子說：“克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。”^②認為通過“克己”，按“禮”行事，就是“仁”。所以，他又非常強調“禮”，認為“不知禮，無以立也”^③，要求“禮以行之”^④，“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”^⑤，講“君君，臣臣，父父，子子”^⑥的君臣父子之“禮”。當然，“禮”又必須以“仁”為基礎，“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”^⑦由此可見，在孔子那裏，“仁”是君子的內在品德，“禮”是君子的行為規範，二者缺一不可。從“仁”與“禮”的統一出發，孔子要求在待人方面做到“恭、寬、信、敏、惠”，並且指出：“恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。”^⑧因此，在孔子的倫理思想中，作為行為規範的“禮”，與“仁”一樣，都具有相當重要的位置。

從“仁”、“禮”出發，孔子進一步講“孝”，即孝敬父母。在孔子看來，“仁”最為重要的是“孝”。孔子的弟子有子說：“君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！”^⑨認為孝悌為“仁”之根

① [宋]朱熹：《論語集注》卷八《衛靈公》，第117頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷六《顏淵》，第83頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷十《堯曰》，第148頁。

④ [宋]朱熹：《論語集注》卷八《衛靈公》，第117頁。

⑤ [宋]朱熹：《論語集注》卷六《顏淵》，第84頁。

⑥ [宋]朱熹：《論語集注》卷六《顏淵》，第88頁。

⑦ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《八佾》，第13頁。

⑧ [宋]朱熹：《論語集注》卷九《陽貨》，第129頁。

⑨ [宋]朱熹：《論語集注》卷一《學而》，第1~2頁。

本。至於如何盡“孝”，孔子有許多論述。他認為，對父母不僅要“養”，而且要“敬”，指出：“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？”^①他還說：“父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。”^②認為無論父母健在或是去世，都應當按照父母的意願行事。孔子還要求“生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮”^③，認為要以“禮”盡“孝”。當然，孔子講“仁”，並不僅僅停留於“孝”，還要求從“孝”開始，進一步推廣到愛天下百姓，所謂“入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆”^④。

孔子講“孝”，同時又講“忠”。需要指出的是，孔子所講的“忠”，往往與“信”聯繫在一起。他說：“言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？”^⑤顯然，這裏所謂的“忠”是屬於待人方面的道德規範。孔子弟子樊遲問仁，孔子曰：“居處恭，執事敬，與人忠；雖之夷狄，不可棄也。”^⑥孔子的弟子曾子也說：“吾日三省吾身。為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？”^⑦可見，孔子講“忠”，較多的是就待人而言的。當然，孔子有時也把“忠”解釋為“忠君”，要求“君使臣以禮，臣事君以忠”^⑧。孔子的弟子子夏也在“忠君”的意義上，把“忠”與“孝”聯繫起來，強調“事父母，能竭其力；事君，能致其身；與朋友交，言而

① [宋]朱熹：《論語集注》卷一《為政》，第9頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷一《學而》，第4~5頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷一《為政》，第8頁。

④ [宋]朱熹：《論語集注》卷一《學而》，第3頁。

⑤ [宋]朱熹：《論語集注》卷八《衛靈公》，第114頁。

⑥ [宋]朱熹：《論語集注》卷七《子路》，第98頁。

⑦ [宋]朱熹：《論語集注》卷一《學而》，第2頁。

⑧ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《八佾》，第18頁。

有信”^①。孔子的弟子有子也指出：“其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。”^②把孝親與忠君聯繫在一起。

除了講“仁”、“禮”、“孝”、“忠”，孔子還非常重視“義”。孔子明確指出：“君子義以爲上。”^③“君子義以爲質。”^④並且還說：“君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。”^⑤認爲君子唯義是從。而且，孔子還對“義”與“利”的關係做了較多的分析。他說：“君子喻於義，小人喻於利。”^⑥當然，孔子並不是絕對的不要“利”，他說：“富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。”^⑦同時，他又說：“富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤，是人之所惡也，不以其道得之，不去也。”^⑧顯然，他講的“利”是受制於“義”的，要求“見利思義”^⑨；他甚至還說：“不義而富且貴，於我如浮雲。”^⑩

此外，孔子還非常強調“知”對於“仁”的重要性，並且明確指出：“仁者安仁，知者利仁。”^⑪“未知，焉得仁？”^⑫孔子的弟子子夏也說：“博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。”^⑬孔子還說：“不知

① [宋]朱熹：《論語集注》卷一《學而》，第3頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷一《學而》，第1頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷九《陽貨》，第133頁。

④ [宋]朱熹：《論語集注》卷八《衛靈公》，第116～117頁。

⑤ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《里仁》，第22頁。

⑥ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《里仁》，第24頁。

⑦ [宋]朱熹：《論語集注》卷四《述而》，第47頁。

⑧ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《里仁》，第21頁。

⑨ [宋]朱熹：《論語集注》卷七《憲問》，第103頁。

⑩ [宋]朱熹：《論語集注》卷四《述而》，第48頁。

⑪ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《里仁》，第20頁。

⑫ [宋]朱熹：《論語集注》卷三《公冶長》，第32頁。

⑬ [宋]朱熹：《論語集注》卷十《子張》，第142頁。

命，無以爲君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。”^①爲此，孔子把“仁”和“知”都看做是君子的必備品格，指出：“知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。”^②又說：“知者不惑；仁者不憂；勇者不懼。”^③

（二）《孝經》論“孝”

關於《孝經》的成書年代，爭議頗多。《史記·仲尼弟子列傳》云：“曾參，南武城人，字子輿。少孔子四十六歲。孔子以爲能通孝道，故授之業，作《孝經》。”^④《漢書·藝文志》稱：“《孝經》者，孔子爲曾子陳孝道也。”^⑤宋王應麟的《困學紀聞》引胡寅所說：“《孝經》非曾子所自爲也。曾子問孝於仲尼，退而與門弟子言之，門弟子類而成書。”^⑥

《孝經》以“孝”爲主題，開宗明義便是：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”^⑦《孝經》還進一步解釋說：“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。先王見教之可以

① [宋]朱熹：《論語集注》卷十《堯曰》，第148頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷三《雍也》，第40頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷七《子罕》，第67頁。

④ [漢]司馬遷：《史記》（第七冊）卷六十七《仲尼弟子列傳》，北京：中華書局，1959年，第2205頁。

⑤ [漢]班固：《漢書》（第六冊）卷三十《藝文志》，北京：中華書局，1962年，第1719頁。

⑥ [宋]王應麟：《困學紀聞》卷七《孝經》，《景印文淵閣四庫全書》第854冊子部，第301頁。

⑦ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷一，[清]阮元校刻《十三經注疏》下冊，北京：中華書局，1980年，第2545頁。

化民也。”^①認為“孝”是道德之根本，行“孝”是天經地義之事，因而應當以“孝”教化百姓，治理天下。所以，《孝經》還說：“天地之性，人爲貴。人之行，莫大於孝。”^②“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。要君者，無上；非聖人者，無法；非孝者，無親，此大亂之道也。”^③

《孝經》對“孝”進行了深入的探討，並對如何盡“孝”作了明確的規定。該書說道：“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。”^④除了所謂“孝”之始、“孝”之中與“孝”之終，《孝經》還就如何孝敬父母作了具體的說明。該書指出：“孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。”^⑤“生事愛敬，死事哀感，生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣。”^⑥除此之外，《孝經》還要求“居上不驕，爲下不亂，在醜（醜，衆也）不爭”，指出：“居上而驕則亡，爲下而亂則刑，在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶爲不孝也。”對此，《孝經注疏》解釋說：“居上而驕、爲下而亂、在醜而爭之三事，皆可喪亡其身命也。……奉養雖優，不除驕、亂及爭競之事，使親常憂，故非孝也。”^⑦需要指出的是，《孝經》並不主張“子從父之令”，認為父有不義之事，“子不可以不爭於父”，而且

① [宋]邢昺：《孝經注疏》卷三，《十三經注疏》下冊，第2549～2550頁。

② [宋]邢昺：《孝經注疏》卷五，《十三經注疏》下冊，第2553頁。

③ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷六，《十三經注疏》下冊，第2556頁。

④ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷一，《十三經注疏》下冊，第2545頁。

⑤ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷六，《十三經注疏》下冊，第2555頁。

⑥ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷九，《十三經注疏》下冊，第2561頁。

⑦ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷六，《十三經注疏》下冊，第2555～2556頁。

還說：“從父之令，又焉得爲孝乎？”^①可見，《孝經》講“孝”，並不是唯父命是從，不是那種不問是非的“愚孝”。

《孝經》不僅對如何孝敬父母作出了規定，而且還認爲，不同身份的人，“孝”的內容也各不相同，因而分爲“天子之孝”、“諸侯之孝”、“卿大夫之孝”、“士之孝”和“庶人之孝”，指出：“愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑于四海，蓋天子之孝也。”“在上不驕，高而不危，制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人，蓋諸侯之孝也。”“非先王之法服不敢服；非先王之法言不敢道；非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行；口無擇言，身無擇行；言滿天下無口過，行滿天下無怨惡，三者備矣，然後能守其宗廟，蓋卿大夫之孝也。”“以孝事君則忠，以敬事長則順；忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。”“用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。”^②

《孝經》特別強調“孝治”，提出“以孝治天下”，指出：“昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎？故得萬國之懽心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之懽心，以事其先君。治家者不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之懽心，以事其親。夫然，故生則親安之，祭則鬼享之，是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下也如此。”^③可見，所謂“以孝治天下”，就是要通過“孝”，以善待各

① [宋]邢昺：《孝經注疏》卷七，《十三經注疏》下冊，第2558頁。

② [宋]邢昺：《孝經注疏》卷一至三，《十三經注疏》下冊，第2545～2549頁。

③ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷四，《十三經注疏》下冊，第2551～2552頁。

小國之臣以及其他達官貴人，善待黎民百姓，同時讓他們善待妻妾兒女，以達到“天下和平”。《孝經》還說：“昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也；宗廟致敬，不忘親也；脩身慎行，恐辱先也；宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光于四海，無所不通。”^①認為君王能做到孝悌，就能“天地明察”、“無所不通”。《孝經》還認為，“以孝治天下”是對以“孝”事親的推廣，指出：“君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌，故順可移於長；居家理，故治可移於官。”^②這就把治家與治國、孝親與忠君統一起來。

在《孝經》看來，“以孝治天下”重在教化，就是要以“孝”教化百姓，所謂“親生之膝下，以養父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛”^③。而且，教化重在以身率下，所謂“君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也；教以悌，所以敬天下之為人兄者也；教以臣，所以敬天下之為人君者也”^④。《孝經》還說：“先之以博愛，而民莫遺其親；陳之於德義，而民興行；先之以敬讓，而民不爭；導之以禮樂，而民和睦；示之以好惡，而民知禁。”^⑤“教民親愛，莫善於孝；教民禮順，莫善於悌；移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅，敬一人而千萬人悅。所敬者寡，而悅

① [宋]邢昺：《孝經注疏》卷八，《十三經注疏》下冊，第2559頁。

② [宋]邢昺：《孝經注疏》卷七，《十三經注疏》下冊，第2558頁。

③ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷五，《十三經注疏》下冊，第2553頁。

④ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷七，《十三經注疏》下冊，第2557頁。

⑤ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷三，《十三經注疏》下冊，第2550頁。

者衆，此之謂要道也。”^①《孝經》認為，只有以“孝”教化百姓，纔能做到“其教不肅而成，其政不嚴而治”^②。

(三) 思孟的“仁”、“義”、“禮”、“智”

孔子之後，“儒分爲八”^③，子思與孟子所組成的“思孟學派”影響最大。一般認為，《中庸》與《孟子》是研究“思孟學派”的主要著作。關於《中庸》的成書，《史記·孔子世家》明確指出：“子思作《中庸》。”^④朱熹在《中庸章句·序》中也說：“《中庸》何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。”^⑤關於《孟子》，《史記·孟子荀卿列傳》指出，孟子“退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”^⑥。就先秦儒家倫理思想的發展而言，“思孟學派”的貢獻在於對儒家的倫理道德規範作了初步的總結。

子思指出：“脩身以道，脩道以仁。仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。……故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”^⑦這裏論及了“仁”、“義”、“禮”、“知（智）”。

① [宋]邢昺：《孝經注疏》卷六，《十三經注疏》下冊，第2556頁。

② [宋]邢昺：《孝經注疏》卷三，《十三經注疏》下冊，第2549頁。

③ 《韓非子》卷十九《顯學》，《道藏》第27冊，第415頁。其中指出：“自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲梁氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。”

④ [漢]司馬遷：《史記》（第六冊）卷四十七《孔子世家》，第1946頁。

⑤ [宋]朱熹：《中庸章句序》，第1頁，朱熹注《四書章句集注》，上海：上海書店，1987年。

⑥ [漢]司馬遷：《史記》（第七冊）卷七十四《孟子荀卿列傳》，第2343頁。

⑦ [宋]朱熹：《中庸章句》，第14～15頁。

在此基礎上，子思還講“五達道”、“三達德”以及治國“九經”。他說：“君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。……好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。凡爲天下國家有九經：曰脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。”^①

對於儒家的倫理道德規範，孟子較多地講“仁”。他說：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。”^②又說：“君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。”^③“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。”^④他還提出君子應當“親親而仁民，仁民而愛物”^⑤。這就是從“親親”推到“仁民”，所謂“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”^⑥，又進一步從“仁民”推廣至“愛物”。與此同時，孟子還把“仁”與“義”、“禮”、“智”一起，並列爲人的四種基本德性。他說：“無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡

① [宋]朱熹：《中庸章句》，第15～16頁。

② [宋]朱熹：《孟子集注》卷三《公孫丑章句上》，第44頁，朱熹注《四書章句集注》，上海：上海書店，1987年。

③ [宋]朱熹：《孟子集注》卷八《離婁章句下》，第116頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷七《離婁章句上》，第94頁。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第194頁。

⑥ [宋]朱熹：《孟子集注》卷一《梁惠王章句上》，第11頁。

之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。”^①並且還指出：“仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。”^②除了“仁”、“義”、“禮”、“智”之外，孟子還講“信”，講“信於友”^③，講“仁義忠信”^④，“孝弟忠信”^⑤。在此基礎上，他把人與人之間的道德規範具體概括為：“父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信”^⑥，又稱為“五倫”。

（四）荀子的“禮”

荀子是戰國末期著名的儒家代表人物，與孟子有著同等重要的地位和影響。然而，荀子的思想與孟子不同，在闡述儒家的倫理道德規範方面，孟子側重發展了孔子的仁學，荀子則發展了孔子的禮學。

荀子重“禮”。他說：“仁愛也，故親；義理也，故行；禮節也，故成。”^⑦認為“仁”、“義”要通過“禮”纔能得以實現。他又說：“仁有里，義有門。仁非其里而虛之，非禮也；義非其門而由之，非義也。”^⑧認為“仁”、“義”都不能離開了“禮”。他還說：“君子處仁以

① [宋]朱熹：《孟子集注》卷三《公孫丑章句上》，第43頁。

② [宋]朱熹：《孟子集注》卷七《離婁章句上》，第104頁。

③ [宋]朱熹：《孟子集注》卷七《離婁章句上》，第99頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第162頁。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第189頁。

⑥ [宋]朱熹：《孟子集注》卷五《滕文公章句上》，第71頁。

⑦ [清]王先謙：《荀子集解》卷十九《大略篇》，第324頁，《諸子集成》（二），上海：上海書店，1986年。

⑧ [清]王先謙：《荀子集解》卷十九《大略篇》，第324頁。

義，然後仁也；行義以禮，然後義也。”^①認為“仁”、“義”、“禮”三者，雖以“仁”、“義”為本，但以“禮”為先。所以，荀子還明確指出：“凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。”^②

從倫理道德的層面上看，荀子的“禮”指的是“貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也”^③，要求“貴者敬焉，老者孝焉，長者弟焉，幼者慈焉，賤者惠焉”^④，講求人與人之間應當遵守各自的道德規範。荀子還說：“請問為人君，曰：以禮分施，均徧而不偏。請問為人臣，曰：以禮侍君，忠順而不懈。請問為人父，曰：寬惠而有禮。請問為人子，曰：敬愛而致文。請問為人兄，曰：慈愛而見友。請問為人弟，曰：敬誦而不苟。請問為人夫，曰：致功而不流，致臨而有辨。請問為人妻，曰：夫有禮則柔從聽侍，夫無禮則恐懼而自竦也。”^⑤在此基礎上，荀子進一步提出了“禮之三本”。他說：“禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。”^⑥明確把事天地、尊先祖、隆君師看做是三個最根本的“禮”。

① [清]王先謙：《荀子集解》卷十九《大略篇》，第325頁。

② [清]王先謙：《荀子集解》卷一《修身篇》，第13～14頁。

③ [清]王先謙：《荀子集解》卷六《富國篇》，第115頁。

④ [清]王先謙：《荀子集解》卷十九《大略篇》，第323～324頁。

⑤ [清]王先謙：《荀子集解》卷八《君道篇》，第152～153頁。

⑥ [清]王先謙：《荀子集解》卷十三《禮論篇》，第233頁。

二、儒家心性論的形成

先秦儒家除了提出“仁”、“禮”、“忠”、“孝”等倫理道德規範，還建構了作為道德規範基礎的心性論。孔子雖然曾經說過：“性相近也，習相遠也。”^①但是其弟子子貢說：“夫子之言性與天道，不可得而聞也。”^②孔子之後，子思、孟子、荀子以及《易傳》都“言性與天道”，從而形成了早期儒家的心性論。

子思的《中庸》開宗明義第一句便是：“天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。”^③這裏首先把人之心性與天道聯繫在一起，認為人之性為天之所命，先天所稟賦；因為人有其心性，所以纔有道德和教化。這就把先天的心性看做是倫理道德的基礎。繼子思之後，孟子完整地建立了儒家的心性論體系，並且提出了性善論，大致包括四個方面：（1）人性是人區別於動物的社會性。孟子反對告子所謂“生之謂性”，“食色，性也”，認為這混淆了人與動物的區別。^④孟子認為，人具有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，即仁、義、禮、智之“四端”，“人之有是四端也，猶其有四體也”^⑤。這“四端”就是人之性，無此“四端”，非人也。（2）人的道德本性是先天具有的。孟子說：“仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。”^⑥又說：“孩提之

① [宋]朱熹：《論語集注》卷九《陽貨》，第127頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷三《公冶長》，第30頁。

③ [宋]朱熹：《中庸章句》，第1頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第150頁。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷三《公孫丑章句上》，第44頁。

⑥ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第153頁。

童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。”^①(3) 人性是善的。孟子認為，人皆有仁、義、禮、智之“四端”，所以“人皆可以為堯舜”^②。孟子說：“人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過額；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。”^③認為人的不善是後天造成的。孟子還說：“富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。”^④“牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？”^⑤(4) 人性之“四端”需要“擴而充之”。孟子不僅認為人有仁、義、禮、智之“四端”，而且還說：“凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”^⑥

“思孟學派”不僅為儒家倫理建構了心性論基礎，而且還就如何修養心性提出了許多重要思想。子思在論述了“五達道”、“三達德”以及治國“九經”之後還提出“所以行之者，一也”^⑦。朱熹注

① [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第183頁。

② [宋]朱熹：《孟子集注》卷十二《告子章句下》，第166頁。

③ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第149～150頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第154頁。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第155～156頁。

⑥ [宋]朱熹：《孟子集注》卷三《公孫丑章句上》，第44頁。

⑦ [宋]朱熹：《中庸章句》，第17頁。

曰：“一者，誠也。”所以，子思對“誠”作了闡釋。他說：“誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。”^①並且指出：“唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”^②認爲修養心性必須“至誠”。孟子繼承子思的“誠”的觀點，並提出“反身而誠”。他說：“萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。”^③當然，孟子較多地講“盡心”。他說：“盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。”^④“盡心”就是要“存心”，就是要“反身而誠”，“求其放心”。孟子說：“學問之道無他，求其放心而已矣。”^⑤同時孟子還特別強調“寡欲”，指出：“養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者，寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者，寡矣。”^⑥朱熹注曰：“欲，如口鼻耳目四支之欲，雖人之所不能無，然多而不節，未有不失其本心者。”認爲只有“寡欲”，纔能“存心”，纔能“不失其本心”。除了“盡心”，孟子還提出“養氣”。他說：“我知言，我善養吾浩然之氣。”^⑦對於“浩然之氣”，孟子指出：“其爲氣也，至大至剛；以直養而無害，則塞于天地之間。其爲氣也，配義與道；無是，餒矣。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，

① [宋]朱熹：《中庸章句》，第18頁。

② [宋]朱熹：《中庸章句》，第19～20頁。

③ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第180頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第179頁。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第159～160頁。

⑥ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十四《盡心章句下》，第205頁。

⑦ [宋]朱熹：《孟子集注》卷三《公孫丑章句上》，第36頁。

則餒矣。”^①

荀子對於心性論也進行了討論。正如在儒家的規範論上側重於孔子的禮學而與孟子側重於仁學不同，荀子在心性論上提出了與孟子性善論相異的性惡論。他說：“人之性惡，其善者僞也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化、禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。”^②在這裏，荀子對性惡論進行了一定程度的論證，同時還對“性”與“僞”作了區分，並明確提出“人之性惡，其善者僞也”。他還指出：“凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學、不可事而在人者，謂之性；可學而能、可事而成之在人者，謂之僞。是性僞之分也。”^③“聖人之所以同於衆其不異於衆者，性也；所以異而過衆者，僞也。”^④因此，荀子認為，孟子講性善是“不察乎人之性僞之分者也”^⑤。

荀子不僅闡述了性惡論，而且還進一步提出“化性起僞”。他說：“性也者，吾所不能爲也，然而可化也。情也者，非吾所有也，然而可爲也。注錯（措）習俗，所以化性也。”^⑥又說：“凡所貴堯、禹、

① [宋]朱熹：《孟子集注》卷三《公孫丑章句上》，第36頁。

② [清]王先謙：《荀子集解》卷十七《性惡篇》，第289頁。

③ [清]王先謙：《荀子集解》卷十七《性惡篇》，第290頁。

④ [清]王先謙：《荀子集解》卷十七《性惡篇》，第292頁。

⑤ [清]王先謙：《荀子集解》卷十七《性惡篇》，第290頁。

⑥ [清]王先謙：《荀子集解》卷四《儒效篇》，第91頁。

君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。”^①也就是要變化人的惡的本性，通過後天人爲的努力而形成禮義。同時，荀子還非常強調“積善”，他說：“使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。”^②並且還說：“涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。”^③“積土成山，風雨興焉；積水成淵，蛟龍生焉；積善成德，而神明自得，聖心備焉。”^④認爲通過善的積累過程，人人都可以“化性起偽”，成德成聖。

《易傳》是戰國時期儒家對《易經》的詮釋^⑤，其中也包含了對於人的心性的探討。《周易·說卦》說：“昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦；分陰分陽，迭用柔剛，故《易》六位而成章。”^⑥認爲聖人作《易》，立“三才”之道，就是要把人的仁義之道置於天地之道中，從天地之道中推演出仁義之道，而且用天地之道詮釋人之本性，進而依照天地之道，“順性命之理”，達到“窮理盡性以至於命”。所以，《周

① [清]王先謙：《荀子集解》卷十七《性惡篇》，第295頁。

② [清]王先謙：《荀子集解》卷十七《性惡篇》，第296頁。

③ [清]王先謙：《荀子集解》卷四《儒效篇》，第91頁。

④ [清]王先謙：《荀子集解》卷一《勸學篇》，第4頁。

⑤ 《易傳》對於《易經》的詮釋，包括《彖》上下、《象》上下、《繫辭》上下、《文言》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》，共十篇，稱爲“十翼”。一般認爲，《易傳》各篇非出於一時一人之手，爲戰國時期陸續形成的，大致成書於戰國後期。[參見朱伯崑：《易學哲學史》第一卷，第42頁]

⑥ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷九，《十三經注疏》上冊，第93～94頁。

易·乾·文言》說：“夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。”①《周易·繫辭上》說：“與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。”②認為君子“與天地合其德”，“與天地相似”，就能成就其高尚的道德。因此，在《易傳》那裏，君子之德都是以天地變化為依據並從中推演出來的。《周易·乾·象》曰：“天行健，君子以自強不息。”③《周易·坤·象》曰：“地勢坤，君子以厚德載物。”④還有《周易·大有·象》曰：“火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。”⑤《周易·大畜·象》曰：“天在山中，大畜；君子以多識前言往行，以畜其德。”⑥《周易·蹇·象》曰：“山上有水，蹇；君子以反身修德。”⑦《周易·漸·象》曰：“山上有木，漸；君子以居賢德善俗。”⑧《周易·節·象》曰：“澤上有水，節；君子以制數度，議德行。”⑨等等。這些論述都把天地變化看做君子修養道德的根本依據，要求窮天地萬物之理，盡人之本性，以合於天命。

由於認為人之性本於天地之道，《易傳》對天地之道作了較多的闡釋。《周易·繫辭上》說：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。

① [唐]孔穎達等：《周易正義》卷一，《十三經注疏》上冊，第17頁。

② [唐]孔穎達等：《周易正義》卷七，《十三經注疏》上冊，第77頁。

③ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷一，《十三經注疏》上冊，第14頁。

④ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷一，《十三經注疏》上冊，第18頁。

⑤ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷二，《十三經注疏》上冊，第30頁。

⑥ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷三，《十三經注疏》上冊，第40頁。

⑦ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷四，《十三經注疏》上冊，第51頁。

⑧ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷五，《十三經注疏》上冊，第63頁。

⑨ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷六，《十三經注疏》上冊，第70頁。

在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨；日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”①《周易·繫辭下》說：“乾，陽物也；坤，陰物也；陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。”②認為自然萬物的變化始於天地乾坤的變化，也就是陰陽的變化，因此，天地之道歸根到底就是陰陽之道。《周易·繫辭上》還說：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。”③認為陰陽的相互聯繫和相互作用是一切事物變化所共同遵循的根本法則，同時也是倫理道德的基本法則和人性的基礎。這就把心性論以及整個倫理道德建立在陰陽之道的天道論基礎之上。

《易傳》把心性論以及整個倫理道德建立在天道論基礎之上，旨在依據天地陰陽變化實施道德教化，這就是所謂的“神道設教”。《周易·觀·彖》曰：“觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服矣。”④對於其中所謂“神道設教”，《周易正義》注曰：“‘神道’者，微妙無方，理不可知，目不可見，不知所以然而然，謂之‘神道’，而四時之節氣見矣。豈見天之所為，不知從何而來邪？蓋四時流行，不有差忒，故云‘觀天之神道，而四時不忒’也。‘聖人以神道設教，而天下服矣’者，此明聖人用此天之神道，以‘觀’設教而天下服矣。”⑤可見，《易傳》所謂“神道設教”中的“神道”是指天地的陰陽變化。在論述“神道設教”的過程

①〔唐〕孔穎達等：《周易正義》卷七，《十三經注疏》上冊，第75～76頁。

②〔唐〕孔穎達等：《周易正義》卷八，《十三經注疏》上冊，第89頁。

③〔唐〕孔穎達等：《周易正義》卷七，《十三經注疏》上冊，第78頁。

④〔唐〕孔穎達等：《周易正義》卷三，《十三經注疏》上冊，第36頁。

⑤〔唐〕孔穎達等：《周易正義》卷三，《十三經注疏》上冊，第36頁。

中,《易傳》還特別強調人的吉凶悔吝在很大程度上來自於人的善惡行爲。《周易·坤·文言》說:“積善之家,必有餘慶;積不善之家,必有餘殃。”^①《周易·繫辭下》說:“善不積不足以成名,惡不積不足以滅身。小人以小善爲无益而弗爲也,以小惡爲无傷而弗去也。故惡積而不可揜,罪大而不可解。”^②需要指出的是,這裏是用天地陰陽之道來解釋善惡與吉凶的關係,並不能等同於鬼神的善惡報應。

繼先秦儒家創立心性論之後,漢代儒家董仲舒對此又作了進一步的發揮。他在分析性善之說時指出:“今萬民之性,有其質而未能覺,譬如瞑者待覺,教之然後善。當其未覺,可謂有善質,而不可謂善。”^③在董仲舒看來,人性雖然具有“善質”,但不能被覺察,所以不可稱爲“善”;必須通過教化,方能成爲善。他還說:“天生民,性有善質,而未能善,于是爲之立王以善之,此天意也。民受未能善之性于天,而退受成性之教於王。王承天意,以成民之性爲任者也。”^④又說:“性者,天質之樸也;善者,王教之化也。無其質,則王教不能化;無王教,則質樸不能善。”^⑤認爲人性的“善質”要成爲善,必須通過聖王的教化。因此,董仲舒並不讚同普遍的性善之說。在他看來,“聖人之性”是聖人“所繼天而進也,非情性質樸之

① [唐]孔穎達等:《周易正義》卷一,《十三經注疏》上冊,第19頁。

② [唐]孔穎達等:《周易正義》卷七,《十三經注疏》上冊,第88頁。

③ 鍾肇鵬:《春秋繁露校釋(校補本)》(下)卷十《深察名號第三十五》,石家莊:河北人民出版社,2005年,第667頁。

④ 鍾肇鵬:《春秋繁露校釋(校補本)》(下)卷十《深察名號第三十五》,第673頁。

⑤ 鍾肇鵬:《春秋繁露校釋(校補本)》(下)卷十《實性第三十六》,第687頁。

能至也，故不可謂性善”，而“斗筭之性”又不可以名性，因此，所謂的“性”只能是“中民之性”；但是，“中民之性”“待漸以教訓，而後能爲善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也。故不謂性”，所以，也不可謂性善。^①在這裏，董仲舒提出了“聖人之性”、“中民之性”和“斗筭之性”的“性三品”說，並且認爲，“中民之性”待教而爲善。

三、儒家“三綱五常”的確立

董仲舒不僅在心性論上提出了“性三品”說，而且還把先秦儒家提出的“仁”、“義”、“禮”、“智”、“忠”、“孝”等道德規範用“陰陽五行”的結構固定起來，從而確立了對後世產生極大影響的“三綱五常”。

董仲舒說：“循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。”^②董仲舒的“三綱”實際上就是用“陰陽之道”來定位“君臣、父子、夫婦之義”。他說：“陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合，物莫無合，而合各有陰陽。陽兼于陰，陰兼于陽，夫兼于妻，妻兼于夫，父兼于子，子兼于父，君兼于臣，臣兼于君，君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰，陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。是故臣兼功于君，子

① 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十《實性第三十六》，第682～685頁。

② 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十《深察名號第三十五》，第676頁。

兼功于父，妻兼功于夫，陰兼功于陽，地兼功于天。”^①與此同時，董仲舒還認為，用“陰陽之道”所定位的“三綱”可上求於“天”。他說：“天爲君而覆露之，地爲臣而持載之，陽爲夫而生之，陰爲婦而助之，春爲父而生之，夏爲子而養之，秋爲死而棺之，冬爲痛而喪之，王道之三綱，可求于天。”^②

除了提出“三綱”，董仲舒還把儒家的倫理規範歸結爲仁、義、禮、智、信“五常”。他說：“夫仁、誼（義）、禮、知、信五常之道，王者所當脩飭也；五者脩飭，故受天之祐，而享鬼神之靈，德施于方外，延及群生也。”^③認為君王推行五常之道，就能夠受到上天的保佑。董仲舒還認為，儒家的仁義道德規範來自於上天。他說：“仁之美者在于天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之。事功無已，終而復始，舉凡歸之以奉人。察于天之意，無窮極之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也。是故人之受命天之尊，父兄子弟之親，有忠信慈惠之心，有禮義廉讓之行，有是非逆順之治。”^④所以，他明確指出：“仁義制度之數，盡取之天。”^⑤

① 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十二《基義第五十三》，第788頁。在董仲舒之前，《韓非子·忠孝》曾說：“臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也。”〔《韓非子》卷二十《忠孝》，《道藏》第27冊，第417頁〕

② 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十二《基義第五十三》，第791頁。

③ 〔漢〕班固：《漢書》（第八冊）卷五十六《董仲舒傳》，第2505頁。

④ 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十一《王道通三第四十四》，第732頁。

⑤ 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十二《基義第五十三》，第791頁。

董仲舒所謂的“三綱五常”在東漢的《白虎通》^①那裏得到了進一步的強化。《白虎通》講“三綱六紀”，並且指出：“三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。”^②《白虎通》還說：“綱者，張也。紀者，理也。大者為綱，小者為紀。所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，是以綱紀為化，若羅網之有紀綱而萬目張也。”^③認為“三綱六紀”是維持社會秩序的重要法則。《白虎通》還對“三綱六紀”作了論證，指出：“三綱法天地人，六紀法六合。”^④所謂“三綱法天地人”，就是“君臣法天，取象日月屈信，歸功天也。父子法地，取象五行轉相生也。夫婦法人，取象人合陰陽，有施化端也”；所謂“六紀法六合”，就是取象於四方上下。^⑤《白虎通》不僅講“三綱六紀”，而且講“五性六情”，所謂“人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情”^⑥。“五性”，即“仁、義、禮、智、信”，“人生而應八卦之體，得五氣以為常，仁、義、禮、智、信也”；“六情”，即“喜、怒、哀、樂、愛、惡”，“所以扶成五性”。^⑦《白虎通》還說：“人本含六律五行之氣而

① 據《後漢書》記載，東漢章帝於建初四年（79年）詔令“太常、將、大夫、博士、議郎、郎官及諸生、諸儒會白虎觀，講議‘五經’同異，使五官中郎將魏應承制問，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決……作《白虎議奏》”〔〔南朝宋〕范曄：《後漢書》（第一冊）卷三《肅宗孝章帝紀》，北京：中華書局，1965年，第138頁〕，後令班固編撰成《白虎通》（又稱《白虎通義》）。

② 〔清〕陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《三綱六紀》，北京：中華書局，1994年，第373頁。

③ 〔清〕陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《三綱六紀》，第374頁。

④ 〔清〕陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《三綱六紀》，第375頁。

⑤ 〔清〕陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《三綱六紀》，第375頁。

⑥ 〔清〕陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《性情》，第381頁。

⑦ 〔清〕陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《性情》，第382頁。

生，故內有五藏六府，此情性之所由出入也。”^①《白虎通》認為，由於情有利欲，所以需要有三綱六紀，需要“三教”。所謂“三教”，就是教以“忠、敬、文”。《白虎通》說：“法天、地、人，內忠，外敬，文飾之，故三而備也。……忠法人，敬法地，文法天。人道主忠，人以至道教人，忠之至也；人以忠教，故忠為人教也。地道謙卑，天之所生，地敬養之，以敬為地教也。”^②

第三節 道家的道德觀與“自然無為”

先秦兩漢的道家思想是道教倫理思想最為重要的思想來源之一。道教以道家創始人老子的“道”為最基本的信仰，並奉老子為祖師，號“太上老君”，尊老子的《道德經》為《道德真經》而列諸經之首。此外，唐天寶元年（742年），玄宗詔令：“莊子號南華真人，文子號通玄真人，列子號沖虛真人，庚桑子號洞虛真人。改《莊子》為《南華真經》，《文子》為《通玄真經》，《列子》為《沖虛真經》，《庚桑子》為《洞虛真經》。”^③除《庚桑子》為唐處士王士元以《莊子·庚桑楚》篇為基礎、取諸子文義相類者編撰而成之外，其餘均為先秦道家著作。

兩漢時期，道家思想得到進一步的發展。西漢淮南王劉安主持編著的《淮南鴻烈》（又名《淮南子》），“其旨近《老子》”，“其大

① [清]陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《性情》，第382頁。

② [清]陳立：《白虎通疏證》（上）卷八《三教》，第371頁。

③ [後晉]劉昫等：《舊唐書》（第三冊）卷二十四《禮儀志四》，北京：中華書局，1975年，第926頁。

較歸之於道”；^①嚴遵（字君平）“依老子、嚴周（莊周）之指著書十餘萬言”^②，而成《老子指歸》；託名於“河上公”的養生家撰《老子河上公章句》^③。這些道家著作都對後來的道教產生了重要的影響。就《淮南鴻烈》而言，明《正統道藏》收載高誘、許慎所撰《淮南鴻烈解》二十八卷；並且有道教學者指出：“後世道教的興起與《淮南鴻烈》的成書行世有著密不可分的關係，也可以說西漢的《淮南鴻烈》為東漢興起的道教作了義理方面的理論鋪墊，如果沒有《淮南鴻烈》總結秦漢道家及融吸諸家學說，後世道教是難於系統建構其宗教義理的。”^④嚴遵的《老子指歸》被明《正統道藏》收入，名以《道德真經指歸》，共十三卷，僅存後七卷。今人蒙文通認為，《老子指歸》還為明《正統道藏》所載的強思齊《道德真經玄德纂疏》、陳景元《道德真經藏室纂微篇》、李霖《道德真經取善集》和劉惟永《道德真經集義》所引用。^⑤《老子河上公章句》以《道德真經註》為題，收入明《正統道藏》，被認為是“《老子》由道家學說向道教理論過渡的重要標誌”^⑥。

① [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》“敘”，《道藏》第28冊，第1頁。

② [漢]班固：《漢書》（第十冊）卷七十二《王貢兩龔鮑傳》，第3056頁。

③ 王明認為，《老子河上公章句》“約作於東漢中葉迄末季間，係養生家託名於‘河上公’者”[王明：《〈老子河上公章句〉考》，王明著《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984年，第303頁]；金春峰則認為，該著是西漢作品。[金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，2006年，第343頁]

④ 李養正：《道教與諸子百家》，第195頁。

⑤ 蒙文通：《嚴君平〈道德指歸論〉佚文》，蒙文通著《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年，第124頁。

⑥ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，成都：四川人民出版社，1996年，第91頁。

一、先秦道家的“道”與“德”

老子是春秋末期的思想家，道家的創始人。據《史記·老子韓非列傳》記載，孔子曾“問禮於老子”。又載：“老子脩道德，其學以自隱無名爲務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：‘子將隱矣，彊爲我著書。’於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言。”^①這就是《道德經》（或稱《老子》）。

老子的《道德經》有上、下兩篇，分別論述“道”與“德”。《道德經》認爲，“道”是宇宙萬物之源，指出：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天地母。吾不知其名，字之曰道。”^②又說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。”^③認爲天地萬物由“道”而產生。《道德經》不僅講“道”生萬物，而且還講“道”養育萬物。《老子河上公章句》指出：“道生於萬物，非但生而已，乃復長養、成就、覆育，全其性命。”^④通過對“道”生養萬物的論述，《道德經》又進一步轉向了對“德”的闡釋，指出：“道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。……道生之，德畜之；長之育之；成之熟之；養之覆

① [漢]司馬遷：《史記》（第七冊）卷六十三《老子韓非列傳》，第2140～2141頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷二《象元第二十五》，《道藏》第12冊，第7頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《道化第四十二》，《道藏》第12冊，第12～13頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《養德第五十一》，《道藏》第12冊，第15頁。

之。生而不有，爲而不恃，長而不宰。是謂玄德。”^①老子講“道”生萬物，這是就“道”爲萬物之源而言的；然而，在他看來，“道”養育萬物，並且“生而不有，爲而不恃，長而不宰”，這就是“德”。由此可見，“道”是包含了“德”的“道”，講“道”不能不講“德”，所謂“道生之，德畜之”。同時，“德”是“道”之“德”，講“德”必須講“道”，所謂“孔德之容，唯道是從”^②。所以，“道”與“德”是不可分離的，天地萬物都應當“尊道而貴德”。

老子從“道”出發講“德”，就是要把“德”建立在作爲宇宙本源的“道”之上，把“道”視爲“德”的根據。因此，老子講“道”，是爲了講“德”；講“德”，則是以“道”爲依據。老子的這種道德觀實際上爲後世道家所吸取。

老子之後的文子也講“道”與“德”的關係。關於文子，《漢書·藝文志》道家類著錄《文子》九篇，並稱文子爲“老子弟子，與孔子並時”^③。今有學者考證：“文子，老子弟子，又嘗問學於卜商子夏與墨子”；“文子解說老子之言，闡發老子思想，繼承和發展了道家‘道’的學說”；“文子縱談道德仁義禮法，其說在《文子》”。^④

與老子一樣，在“道”與“德”的關係上，文子也明確將二者統一起來。文子說：“夫道者，德之元。”^⑤認爲“道”是“德”之本原。他

① [漢]河上公：《道德真經註》卷三《養德第五十一》，《道藏》第12冊，第14～15頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷二《虛心第二十一》，《道藏》第12冊，第6頁。

③ [漢]班固：《漢書》（第六冊）卷三十《藝文志》，第1729頁。

④ 李定生、徐慧君：《文子校釋·論文子（代前言）》，上海：上海古籍出版社，2004年，第18頁。

⑤ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷五《道德》，《道藏》第16冊，第695頁。

又說：“夫道之與德，若韋之與革。”^①認為“道”與“德”的關係如同皮與皮製品的關係，二者不可分離。為此，他還說：“德之中有道，道之中有德，其化不可極，陽中有陰，陰中有陽，萬事盡然，不可勝明。”^②所以，在《文子》書中，“道”與“德”往往合為一體予以表述。在論及天地變化時，文子說：“天地之所覆載，日月之所照明，陰陽之所煦，雨露之所潤，道德之所扶，皆同一和也。”^③就萬物而言，他說：“道者，物之所道也，德者，生之所扶也。”^④就人而言，他說：“聖人執道，虛靜微妙以成其德，故有道即有德。”^⑤就心性修養而言，他說：“心之治亂在於道德，得道則心治，失道則心亂。”^⑥就治國安邦而言，他說：“夫道德者，匡邪以為正，振亂以為治，化淫敗以為樸，淳德復生，天下安寧。”^⑦

後來的莊子也講“道”與“德”不可分離。《莊子·天地》指出：“泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。”^⑧這裏的“無”，即“道”，認為“道”之生萬物，在於“德”，這就是所謂“形非道不生，生非德不明。”^⑨因此，一方面，

① [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷二《精誠》，《道藏》第16冊，第680頁。

② [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷七《微明》，《道藏》第16冊，第708頁。

③ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷七《微明》，《道藏》第16冊，第707頁。

④ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷七《微明》，《道藏》第16冊，第707頁。

⑤ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷一《道原》，《道藏》第16冊，第679頁。

⑥ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷四《符言》，《道藏》第16冊，第694頁。

⑦ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷五《道德》，《道藏》第16冊，第699頁。

⑧ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第431～432頁。

⑨ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第427頁。

“德兼於道”^①，“德”統屬於“道”，另一方面，應當“立德明道”^②。所以，《莊子·天道》要求“通乎道，合乎德”^③，“放（做）德而行，循道而趨”^④。

二、道家“自然無爲”的倫理思想

先秦道家由於在“道”與“德”的關係上講“唯道是從”，講“德兼於道”，所以較多地講“道”。在他們看來，“道”的根本的法則在於效法自然，這就是老子《道德經》所謂“人法地，地法天，天法道，道法自然”^⑤。老子還說：“道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。”^⑥“道常無爲而無不爲。”^⑦認為“道”的法則在於“自然無爲”。老子的這些思想爲後世道家所繼承和發揮。

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第424頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第427頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十五《外篇·天道》，《道藏》第16冊，第456頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十五《外篇·天道》，《道藏》第16冊，第453頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《象元第二十五》，《道藏》第12冊，第8頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《養德第五十一》，《道藏》第12冊，第15頁。

⑦ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《爲政第三十七》，《道藏》第12冊，第11頁。

(一)老子的“自然無爲”

老子《道德經》對於“自然無爲”有較多的論述。關於天道的“自然無爲”，老子說：“大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成而不名有。愛養萬物而不爲主。”^①又說：“天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。”^②關於人道的“自然無爲”，老子說：聖人“輔萬物之自然，而不敢爲”^③，又說：“聖人處無爲之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成弗居。”^④需要指出的是，在老子那裏，“無爲”既可以理解爲“不爲”，或無所作爲，也可理解爲一種“無爲”的處事方式。老子講“無爲而無不爲”，“處無爲之事，行不言之教”，並且還說：“聖人後其身而身先，外其身而身存。以其無私故能成其私。”^⑤“不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不矜，故天下莫能與之爭。”^⑥顯然，這裏所謂的“無爲”，並不是“不爲”，而是指一種“無爲”的處事方式，要求通過這樣的方式，以達到“無不爲”。

① [漢]河上公：《道德真經註》卷二《任成第三十四》，《道藏》第12冊，第10頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷一《輶光第七》，《道藏》第12冊，第2頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《守微第六十四》，《道藏》第12冊，第19頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《養身第二》，《道藏》第12冊，第1頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《輶光第七》，《道藏》第12冊，第2頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《益謙第二十二》，《道藏》第12冊，第7頁。

老子講“自然無爲”，因而在道德修養上尤爲強調“虛靜”，要求“致虛極，守靜篤”^①，“滌除玄覽”而“無疵”^②，也就是要“塞其兌，閉其門；挫其銳，解其忿；和其光，同其塵”^③。所謂“塞其兌，閉其門”，就是指不受外界的干擾；“挫其銳，解其忿”，是指排除內心的私心雜念；“和其光，同其塵”，是指忘卻自我，達到與天地自然融爲一體。老子認爲，通過這樣的道德修養，就能達到“玄同”的境界，與“道”混同一體。

同時，老子還講“見素抱樸，少私寡欲”^④。所謂“見素抱樸”，河上公注曰：“見素者，當抱素守真，不尚文飾也。抱樸者，當見其質樸，以示天下可法則。”爲此，老子要求“復歸於樸”^⑤，復歸到自然質樸的狀態，“常使民無知無欲，使夫知者不敢爲也”^⑥。“使有什伯之器而不用……雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。”^⑦而且，在老子看來，要“見素抱樸”，還必須“少私寡欲”。所謂“少私寡欲”，

① [漢]河上公：《道德真經註》卷一《歸根第十六》，《道藏》第12冊，第5頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷一《能爲第十》，《道藏》第12冊，第3頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《玄德第五十六》，《道藏》第12冊，第16頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《還淳第十九》，《道藏》第12冊，第6頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《反樸第二十八》，《道藏》第12冊，第9頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《安民第三》，《道藏》第12冊，第1頁。

⑦ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《獨立第八十》，《道藏》第12冊，第22～23頁。

河上公注曰：“少私者，正無私也。寡欲者，當知足也。”老子還說：“五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。”^①“禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。”^②

老子講“自然無爲”，因而還講“守柔”，講“不爭”。老子說：“天下之至柔，馳騁天下之至堅。”^③“天下柔弱莫過於水，而攻堅強者莫之能勝……故柔勝剛，弱勝強。”^④所以他認爲，“見小曰明，守柔曰強”^⑤。老子還特別強調“不敢爲天下先”^⑥，這就是“不爭”。他說：“上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。……夫唯不爭，故無尤。”^⑦又說：“以其不爭，故天下莫能與之爭。”^⑧因此，老子還明確指出：“天之道，不爭而善勝”^⑨，“聖人之

① [漢]河上公：《道德真經註》卷一《檢欲第十二》，《道藏》第12冊，第3~4頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷三《儉欲第四十六》，《道藏》第12冊，第14頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《任信第七十八》，《道藏》第12冊，第22頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《歸元第五十二》，《道藏》第12冊，第15頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《三寶第六十七》，《道藏》第12冊，第20頁。

⑦ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《易性第八》，《道藏》第12冊，第2~3頁。

⑧ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《後己第六十六》，《道藏》第12冊，第19頁。

⑨ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《任爲第七十三》，《道藏》第12冊，第21頁。

道，爲而不爭”^①。

(二) 文子的“至德無爲”

與老子一樣，文子也主張“無爲”。他說：“人無爲而治，有爲也即傷。無爲而治者，爲無爲；爲者不能無爲也，不能無爲者，不能有爲也。”^②並且還明確指出：“至德無爲，萬物皆容。”^③因此，文子倡導老子《道德經》的“不言之教”，指出：“聖人在上，懷道而不言，澤及萬民，故不言之教。”^④“王道者，處無爲之事，行不言之教。”^⑤他尤爲反對人爲的道德教化，指出：“道立而不教，明照而不察，道立而不教者，不奪人能也，明照而不察者，不害其事也。夫教道者，逆於德，害於物。……智者不相教，能者不相受，故聖人立法，以導民之心，各使自然。”^⑥強調自然的道德教化。他還說：“爲禮者，雕琢人性，矯拂其情，目雖欲之禁以度，心雖樂之節以禮，趣翔周旋，屈節卑拜……故終身爲哀人。何則？不本其所以欲，而禁其所欲，不原其所以樂，而防其所樂，是猶圈獸而不塞其垣，禁其野心，決江河之流而壅之以手。”^⑦文子還引老子所說：“爲仁者，必以哀樂論之；爲義者，必以取與明之。四海之內，哀樂不能遍；竭府庫之財貨，不

① [漢]河上公：《道德真經註》卷四《顯賢第八十一》，《道藏》第12冊，第23頁。

② [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷二《精誠》，《道藏》第16冊，第684頁。

③ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷八《自然》，《道藏》第16冊，第710頁。

④ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷二《精誠》，《道藏》第16冊，第680頁。

⑤ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷八《自然》，《道藏》第16冊，第713頁。

⑥ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷八《自然》，《道藏》第16冊，第710頁。

⑦ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷十二《上禮》，《道藏》第16冊，第729頁。

足以贍萬民。故知不如修道而行德，因天地之性，萬物自正而天下贍，仁義因附。”^①認為人爲的禮樂仁義之教實際上是“雕琢人性”，是行不通的，而只有“因天地之性”纔能實現道德教化的目的。

文子的“無爲”不僅指道德教化方面的“因天地之性”，而且也指對人的自身修養的“恬然無思，惔然無慮”^②。文子說：“夫道，無爲無形，內以修身，外以治人。”^③在修身方面，文子大致繼承了老子的思想。他說：“道者，虛無、平易、清靜、柔弱、純粹素樸，此五者，道之形象也。虛無者道之舍也，平易者道之素也，清靜者道之鑒也，柔弱者道之用也。……純粹素樸者，道之幹也。”^④因此，他認為，“真人體之以虛無、平易、清靜、柔弱、純粹素樸”^⑤。文子還說：“虛者中無載也，平者心無累也，嗜欲不載，虛之至也，無所好憎，平之至也，一而不變，靜之至也，不與物雜，粹之至也，不憂不樂，德之至也。夫至人之治也，棄其聰明，滅其文章，依道廢智，與民同出乎公。約其所守，寡其所求，去其誘慕，除其貴欲，捐其思慮。”^⑥“通於道者，反於清靜，究於物者，終於無爲。以恬養智，以漠合神，即乎無門，循天者與道遊也，隨人者與俗交也。故聖人不以事滑天，不以欲亂情，不謀而當，不言而信，不慮而得，不爲而成。”^⑦認為虛無清靜爲“德之至”，清靜無爲纔能“通於道”。

① [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷十《上仁》，《道藏》第16冊，第722頁。

② [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷一《道原》，《道藏》第16冊，第675頁。

③ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷五《道德》，《道藏》第16冊，第695頁。

④ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷一《道原》，《道藏》第16冊，第675頁。

⑤ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷一《道原》，《道藏》第16冊，第675～676頁。

⑥ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷一《道原》，《道藏》第16冊，第675頁。

⑦ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷一《道原》，《道藏》第16冊，第676頁。

(三) 莊子的“以無爲爲常”

繼老子之後，莊子對“自然無爲”作了較多的發揮，提出了“以道德爲主，以無爲爲常”^①的思想，並且還解釋說：“天下有常然。常然者，曲者不以鉤，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纆索。”^②爲此，他指出：“虛靜恬淡、寂寞無爲者，天地之平而道德之至。”^③莊子的“以無爲爲常”的思想主要包括以下三方面的內容：

第一，無知無欲。《莊子·馬蹄》有一段對於“至德之世”的描述：“夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。”^④可見，人人“同乎無知”、“同乎無欲”是莊子理想的道德社會。關於“無知”，《莊子·天地》還說：“至德之世，不尚賢，不使能；上如標枝，民如野鹿。端正而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信，蠢動而相使不以爲賜。是故行而無迹，事而無傳。”^⑤《莊子·山木》則描述了“建德之國”的百姓“知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將。倡狂妄行，

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十五《外篇·天道》，《道藏》第16冊，第447頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第393頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十五《外篇·天道》，《道藏》第16冊，第444頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十一《外篇·馬蹄》，《道藏》第16冊，第399～400頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第439～440頁。

乃蹈乎大方。其生可樂，其死可葬”^①。與此同時，莊子還特別強調“無欲”，要求“灑心去欲”，“少私寡欲”，^②認為只有無欲纔能純樸，纔能回歸人的本性。

第二，無拘無束。莊子認為，人無知無欲因而能無拘無束，能夠“含哺而熙，鼓腹而遊”^③。莊子非常推崇無拘無束。面對高官厚祿，他說：“我寧遊戲污瀆之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。”^④《莊子》第一篇《逍遙遊》追求的是“無待”，是“乘天地之正，而御六氣之辯，以遊无窮者”^⑤。因此，莊子對死抱以樂觀。莊子妻死，他“箕踞鼓盆而歌”，認為人的生死“相與為春夏秋冬四時行也”。^⑥《莊子·大宗師》還說：“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”^⑦據《莊子·列御寇》記載：“莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：‘吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？何以加此！’弟子曰：‘吾恐烏鳶之食夫子也。’莊子曰：‘在上烏

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十二《外篇·山木》，《道藏》第16冊，第523頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十二《外篇·山木》，《道藏》第16冊，第523頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十一《外篇·馬蹄》，《道藏》第16冊，第401頁。

④ [漢]司馬遷：《史記》（第七冊）卷六十三《老子韓非列傳》，第2145頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷一《內篇·逍遙遊》，《道藏》第16冊，第280頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十《外篇·至樂》，《道藏》第16冊，第505頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷七《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第364頁。

鳶食，在下爲螻蟻食，奪彼與此，何其偏也！’”^①

第三，無事無功。莊子指出：“聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。”^②因此，他要求“無爲名尸，無爲謀府，無爲事任，無爲知主”^③；“芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業”^④，這就是所謂的“至人无己，神人无功，聖人无名”^⑤。而且，莊子還極力推崇“無爲”。《莊子·天道》說：“夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲常。無爲也，則用天下而有餘；有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫無爲也。”^⑥《莊子·胠篋》還說：“絕聖棄知，大盜乃止；擿玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民樸鄙；掊斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議。擢亂六律，鐸絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣；滅文章，散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣；毀絕鉤繩而棄規矩，攬工倕之指，而天下始人有其巧矣。”^⑦認爲“無爲”纔能使天下得以治理。

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十四《雜篇·列御寇》，《道藏》第16冊，第656頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第309～310頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷九《內篇·應帝王》，《道藏》第16冊，第388頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》，《道藏》第16冊，第520頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷一《內篇·逍遙遊》，《道藏》第16冊，第280頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十五《外篇·天道》，《道藏》第16冊，第447頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十二《外篇·胠篋》，《道藏》第16冊，第405～406頁。

除了倡導無知無欲、無拘無束、無事無功，莊子還在道德修養的方法上提出了“坐忘”、“心齋”。所謂“坐忘”，《莊子·大宗師》說：“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。”^①也就是說，忘掉自己的肢體，廢掉自己的聰明，與大道融合為一，這就是坐忘。郭象注曰：“夫坐忘者，奚所不忘哉？既忘其迹，又忘其所以迹者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體，而無不通也。”關於“心齋”，《莊子·人間世》說：“若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。”^②所謂“心齋”，就是要使心志專一，排除雜念，既不用耳去聽，也不用心去思考，而是用虛的“氣”去感受“道”，因為“道”就集於虛之中。這種令心靈虛靜而得“道”的精神狀態，即是“心齋”。

（四）《淮南鴻烈》論“無為而治”

《淮南鴻烈》言道，主張“無為”而治，與文子一樣，也講“人無為則治，有為則傷”，“不能無為者，不能有為也”^③，並且還指出：“君子脩行而使善無名，布施而使仁無章，故士行善而不知善之所由來，民瞻利而不知利之所由出。故無為而自治。”^④

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷八《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第380頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷五《內篇·人間世》，《道藏》第16冊，第328頁。

③ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷二十三《說山訓》，《道藏》第28冊，第124頁。

④ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷二十一《詮言訓》，《道藏》第28冊，第111頁。

然而,《淮南鴻烈》的“無爲”並不是“不爲”,而是“因其自然而推之”^①。《淮南鴻烈》還說:“所謂無爲者,不先物爲也;所謂無不爲者,因物之所爲。所謂無治者,不易自然也;所謂無不治者,因物之相然也。”^②又說:“吾所謂無爲者,私志不得入公道,嗜欲不得枉正術,循理而舉事,因資而立,權自然之勢,而曲故不得容者,政事而身弗伐,功立而名弗有。非謂其感而不應,攻而不動者。”^③“無爲者,非謂其凝滯而不動也,以其言莫從己出也。”^④由此可見,在《淮南子》那裏,所謂“無爲”,是“不先物爲也”,是“循理而舉事”,並不是“凝滯而不動”。所以,《淮南鴻烈》既言“道”,又言“事”,並且指出:“言道而不言事,則無以與世浮沉;言事而不言道,則無以與化遊息。”^⑤認爲言道和言事二者相輔相成。當然,就“道”與“事”二者的關係而言,《淮南鴻烈》認爲,“道”比“事”更爲根本。《淮南鴻烈》說:“聖人所由曰道,所爲曰事。道猶金石,一調不更;事猶琴瑟,每絃改調。”^⑥“事不本於道德者,不可以爲儀。”^⑦

① [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷一《原道訓上》,《道藏》第28冊,第3頁。

② [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷一《原道訓上》,《道藏》第28冊,第5頁。

③ [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷二十六《修務訓》,《道藏》第28冊,第151~152頁。

④ [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷十五《主術訓下》,《道藏》第28冊,第67頁。

⑤ [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷二十八《要略》,《道藏》第28冊,第167頁。

⑥ [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷十九《泛論訓》,《道藏》第28冊,第99頁。

⑦ [漢]高誘等:《淮南鴻烈解》卷二十七《泰族訓》,《道藏》第28冊,第166頁。

《淮南鴻烈》非常強調“內修”，指出：“聖人內修其本，而不外飾其末，保其精神，偃其智故。漠然無爲，而無不爲也；澹然無治也，而無不治也。”^①所謂“內修”，即是“無爲而治”。《淮南鴻烈》還說：“聖人將養其神，和弱其氣，平夷其形，而與道沈浮俛仰。恬然則縱之，迫則用之。其縱之也若委衣，其用之也若發機。如是則萬物之化無不遇，而百事之變無不應。”^②《淮南鴻烈》不僅認爲“無爲而治”是內修道德之根本，而且還進一步將“無爲而治”推廣到養生。該書說道：“心不憂樂，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜欲不載，虛之至也；無所好憎，平之至也；不與物散，粹之至也。能此五者，則通於神明；通於神明者，得其內者也。是故以中制外，百事不廢；中能得之，則外能收之。中之得，則五藏寧，思慮平，筋力勁強，耳目聰明；疏達而不悖，堅強而不韞。”^③又說：“靜漠恬澹，所以養性也；和愉虛無，所以養德也。外不滑內，則性得其宜；性不動和，則德安其位。養生以經世，抱德以終年，可謂能體道矣。若然者，血脈無鬱滯，五藏無蔚氣，禍福弗能撓滑，非譽弗能塵垢，故能致其極。”^④這就把養生與修養道德統一起來。

（五）嚴遵《老子指歸》論“道德無爲”

嚴遵的《老子指歸》推崇道家的“道德”，指出：“世主恬淡，萬

① [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷一《原道訓上》，《道藏》第28冊，第5頁。

② [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷二《原道訓下》，《道藏》第28冊，第10頁。

③ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷二《原道訓下》，《道藏》第28冊，第7頁。

④ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷四《俶真訓下》，《道藏》第28冊，第16頁。

民無事，教以不言之言，化以不化之化，示以無象之象，而歸乎玄妙。奄民情欲，順其性命，使民無知，長生久視。故我無言而天地無爲，天地無爲而道德無爲。”^①在這裏，《老子指歸》根據“天地無爲”，提出了“道德無爲”。由此亦可看出，《老子指歸》講“道德”，就是講“無爲”。

尤爲重要的是，《老子指歸》還具體論述了如何以“無爲”治身、治家、治國、治天下，指出：“夫立則遺其身，坐則忘其心；澹如赤子，泊如無形；不視不聽，不爲不言；變化消息，動靜無常；與道俯仰，與德浮沉，與神合體，與和屈伸；不賤爲物，不貴爲人；與王侯異利，與萬姓殊患；死生爲一，故不別存亡；此治身之無爲也。春生夏長，秋收冬藏；奉主之法，順天之命；內慈父母，外絕名利；不思不慮，不與不求；獨往獨來，體和襲順；辭讓與人，不與時爭；此治家之無爲也。尊天敬地，不敢亡（忘）先；修身正法，去己任人；審實定名，順物 and 神；參伍左右，前後相連；隨時循理，曲因其當；萬物並作，歸之自然；此治國之無爲也。冠無有，被無形，抱空虛，履太清；載道德，浮神明，秉太和，驅天地，馳陰陽，騁五行，從群物，涉玄冥；遊乎無功，歸乎無名。此治天下之無爲也。”^②除此之外，《老子指歸》還就以“無爲”治身、治家、治國、治天下所能達到的效果做了闡述，指出：以“無爲”治身，“則性簡情易，心達志通，遠所不遠，明所不明……思慮不惑，血氣和平，筋骨便利，耳目聰明，肌膚潤澤，面理有光，精神專固，生生青青，身體輕勁，美好難終”；以“無爲”治家，“則夫信婦貞，父慈子孝，兄順弟悌，九族

① [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷八，《道藏》第12冊，第351頁。

② [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷九，《道藏》第12冊，第359～360頁。

和親……”；以“無爲”治國，“則主明臣忠，朝不壅賢，士不妒功，邪不蔽正，讒不害公，和睦順從，上下無怨，百官樂職，萬事自然……”；以“無爲”治天下，“則主陰臣陽，主靜臣動，主圓臣方，主因臣唱，主默臣言，正直公方，和一大通，平易無爲，寂泊無聲。德馳相告，神騁相傳，運動無端，變化若天，不行而知，不爲而成，功與道倫，宇內反真，無事無憂，太平自興”。^① 由此，《老子指歸》把治身、治家、治國、治天下統一於“無爲”。

（六）《老子河上公章句》論“道以無爲爲常”

《老子河上公章句》講“道”，將治身與治國統一於“道”，既講以“道”治身，又講以“道”治國。該書指出：“聖人守大道，則天下萬民移心歸往也，治身則天降神明往來於己。……萬物歸往而不傷害，則國家安寧而致太平矣；治身不害神明，則身體安而大壽。……用道治國，則國富民昌；治身則壽命延長。”^② 然而，《老子河上公章句》所講的“道”，即“無爲”，所謂“道以無爲爲常”^③，“道之無爲而萬物自化成”^④。所以，以“道”治身、治國，就是以“無爲”治身、治國。該書還說：“常道當以無爲養神，無事安民。”^⑤ “法道無

① 〔漢〕嚴遵：《道德真經指歸》卷九，《道藏》第12冊，第364～365頁。

② 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷二《仁德第三十五》，《道藏》第12冊，第10頁。

③ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷二《爲政第三十七》，《道藏》第12冊，第11頁。

④ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

⑤ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷一《體道第一》，《道藏》第12冊，第1頁。

爲，治身則有益於精神，治國則有益於萬民，不勞煩也。”^①所以，《老子河上公章句》特別強調以“無爲”治身、治國，反對“有爲”。該書還說：“全身治國，恬然無爲，故可以爲天下貴。”^②又說：“明人君不可以有爲治國、治身。”^③

《老子河上公章句》講以“無爲”治身、治國，具體地講就是要“安靜”、“無欲”、“無事”。《老子河上公章句》說：“治身、治國安靜者，易守持。”^④“治身當如雌牝，安靜柔弱，治國應變而不唱也。”^⑤又說：“治身者當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之。”^⑥“我常無欲，去華文，微服飾，民則隨我質樸。”^⑦還說：“治天下當以無事，不當勞煩也。”^⑧“治身者神不勞，治國者民不擾，故能長久。”^⑨“治國煩

① [漢]河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷四《爲道第六十二》，《道藏》第12冊，第18頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《無爲第二十九》，《道藏》第12冊，第9頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《守微第六十四》，《道藏》第12冊，第18頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《能爲第十》，《道藏》第12冊，第3頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《無用第十一》，《道藏》第12冊，第3頁。

⑦ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《淳風第五十七》，《道藏》第12冊，第17頁。

⑧ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《忘知第四十八》，《道藏》第12冊，第14頁。

⑨ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《立戒第四十四》，《道藏》第12冊，第13頁。

則下亂，治身煩則精散。”^①

《老子河上公章句》還特別強調“以道德教民”，指出：“古之善以道治身及治國者……不以道教民明智巧詐也……將以道德教民，使質樸不詐僞。”^②又說：“聖人所以常教人忠孝，欲以救人性命。……人行不善，猶教導使為善。”^③然而，《老子河上公章句》所強調的教化是道家的“道德”教化，是為了使人回歸“質樸”，教人“去強為弱，去剛為柔”^④，而且，其教化的方法是“道法不言，師之於身”的“不言之教”，^⑤是“不言而化，不教而治”^⑥。

三、道家與儒家倫理的衝突和融合

從理論上講，道家倫理思想以“道”為基礎，強調“自然無為”，這與儒家倫理思想以心性為基礎，講“仁”、“禮”、“忠”、“孝”以及“三綱五常”，有著明顯的衝突。尤其是，先秦老莊還直接以道家的“道德”反對儒家的“仁”、“義”、“禮”、“智”。然而需要指出的是，

① 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷四《居位第六十》，《道藏》第12冊，第18頁。

② 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷四《淳德第六十五》，《道藏》第12冊，第19頁。

③ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷二《巧用第二十七》，《道藏》第12冊，第8頁。

④ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《道化第四十二》，《道藏》第12冊，第13頁。

⑤ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

⑥ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《修觀第五十四》，《道藏》第12冊，第15頁。

道家倫理思想與儒家倫理思想並不是截然對立的，也有其相一致的內容，先秦道家中的文子以及漢代道家都力圖把道家的“道德”與儒家的“仁義”融合在一起。

老子講“自然無爲”，“行不言之教”，明確反對人爲的“仁”、“義”、“禮”、“智”。他說：“大道廢，有仁義；智慧出，有大僞。”^①把“道”與“仁義”對立起來。他還說：“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。”^②認爲拋棄人爲的“仁”、“義”教化，纔能有真正的孝慈。他甚至還說：“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。”^③當然，老子反對人爲的“仁”、“義”、“禮”、“智”，是要達到出自於心性自然的“孝慈”和“忠信”。他還說：“我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。”^④又說：“聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。”^⑤“善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。”^⑥這裏既講“慈”，又講“善”。老子還認爲，人的“德”也應當出於自然，而不是出於人爲。他明確指出：“上德不德，是以有德；下德不失

① [漢]河上公：《道德真經註》卷二《俗薄第十八》，《道藏》第12冊，第5頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷二《還淳第十九》，《道藏》第12冊，第6頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《論德第三十八》，《道藏》第12冊，第11頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《三寶第六十七》，《道藏》第12冊，第20頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《巧用第二十七》，《道藏》第12冊，第8頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《任德第四十九》，《道藏》第12冊，第14頁。

德，是以無德。”^①這就是說，“上德”是出於自然的“德”，並不自恃有德，所以是有德；“下德”是出於人爲的“德”，雖然有德，但並不是出於自然的“德”，所以是無德。

莊子對於儒家“仁義”的批評更爲尖銳。《莊子·駢拇》說：“自三代以下者，天下何其囂囂也？且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也；待繩約膠漆而固者，是侵其德也；屈折禮樂，啍俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。”^②認爲儒家的禮樂仁義毀壞了人的純樸的德性。《莊子·馬蹄》指出：“至德之世”之後，“及至聖人，蹵蹵爲仁，蹉跎爲義，而天下始疑矣。澶漫爲樂，摘僻爲禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰爲犧樽！白玉不毀，孰爲珪璋！道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂！五色不亂，孰爲文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘樸以爲器，工匠之罪也；毀道德以爲仁義，聖人之過也。……屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始蹉跎好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。”^③認爲儒家是“毀道德以爲仁義”。所以，莊子明確反對儒家的“仁”、“義”、“禮”、“智”。《莊子·在宥》說：“悅仁邪，是亂於德也；悅義邪，是悖於理也；悅禮邪，是相於技也；悅樂邪，是相於淫也；悅聖邪，是相於藝也；悅知邪，是相於疵也。”^④《莊子·胠篋》則提出：

① [漢]河上公：《道德真經註》卷三《論德第三十八》，《道藏》第12冊，第11頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第393頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十一《外篇·馬蹄》，《道藏》第16冊，第400~401頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十三《外篇·在宥》，《道藏》第16冊，第410頁。

“攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。”^①認為只有摒棄“仁義”，纔能有道德。

與老莊不同，文子雖然也主張“無爲”，講“至德無爲”，反對人爲的禮樂仁義之教，但較多的是，既講道家的“道德”，又講儒家的“仁義”，將“仁義”統一於“道德”之中。他說：“古之爲君者，深行之謂之道德，淺行之謂之仁義，薄行之謂之禮智，此六者，國家之綱維也。”^②認為道家的“道德”與儒家的“仁”、“義”、“禮”、“智”，只是就深淺不同而言，都是國家之“綱維”。文子還說：“修其德則下從令，修其仁則下不爭，修其義則下平正，修其禮則下尊敬，四者既修，國家安寧。故物生者道也，長者德也，愛者仁也，正者義也，敬者禮也。不畜不養，不能遂長，不慈不愛，不能成遂，不正不匡，不能久長，不敬不寵，不能貴重。故德者，民之所貴也；仁者，民之所懷也；義者，民之所畏也；禮者，民之所敬也。此四者，文之順也，聖人之所以御萬物也。君子無德則下怨，無仁則下爭，無義則下暴，無禮則下亂，四經不立，謂之無道，無道不忘（亡）者，未之有也。”^③認為只有修德、修仁、修義、修禮纔能使國家安寧，否則，無德、無仁、無義、無禮則是無道。當然，在文子看來，“德”、“仁”、“義”、“禮”是由“道”派生而來，有“道”則有“仁義”。他說：“上有道德則下有仁義，下有仁義則無淫亂之世矣。”^④又說：“君臣有道則忠惠，父子有道則慈孝，士庶有道則相愛，故有道則和，無道則苛。由是觀之，道之於

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十二《外篇·肱篋》，《道藏》第16冊，第406頁。

② [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷十《上仁》，《道藏》第16冊，第721頁。

③ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷五《道德》，《道藏》第16冊，第696頁。

④ [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷五《道德》，《道藏》第16冊，第699頁。

人，无所不宜也。”^①這就把“忠”、“孝”、“仁”、“義”融合於“道”之中。所以，他特別強調要“持以道德，輔以仁義”^②。在這裏，文子從治世的需要出發，把道家倫理與儒家倫理結合在一起。

與文子一樣，《淮南鴻烈》也主張“持以道德，輔以仁義”^③，既講“國之所以存者，道德也；家之所以亡者，理塞也”^④，又講“國之所以存者，仁義是也；人之所以生者，行善是也”^⑤，把“道德”和“仁義”並列在一起。《淮南鴻烈》還說：“亂國之君，務廣其地而不務仁義，務高其位而不務道德。是釋其所以存，而造其所以亡也。”^⑥這就把道家的“道德”與儒家的“仁義”結合起來。在《淮南鴻烈》看來，儒家的仁、義、禮、樂是衰世爲了“救敗”而產生的，“夫仁者，所以救爭也；義者，所以救失也；禮者，所以救淫也；樂者，所以救憂也”。隨著“神明定於天下”、“道德定於天下”，仁、義、禮、樂就可以不用了，所以，“仁義禮樂者，可以救敗，而非通治之至也”。^⑦《淮南鴻烈》還認爲，“道德”包含了“仁義”，所謂“升之不能大於石

① [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷五《道德》，《道藏》第16冊，第695頁。

② [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷十二《上禮》，《道藏》第16冊，第730頁。

③ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十一《覽冥訓》，《道藏》第28冊，第47頁。

④ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十九《泛論訓》，《道藏》第28冊，第102頁。

⑤ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十五《主術訓下》，《道藏》第28冊，第72頁。

⑥ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十九《泛論訓》，《道藏》第28冊，第102頁。

⑦ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十三《本經訓》，《道藏》第28冊，第56頁。

也，升在石之中；夜不能脩其歲也，夜在歲之中；仁義之不能大於道德也，仁義在道德之包”^①，因此，仁義必須服從於“道德”。《淮南鴻烈》還明確指出：“禮者，實之文也；仁者，恩之效也。故禮因人情而爲之節文，而仁發併以見容。禮不過實，仁不溢恩也，治世之道也。”^②又說：“義者，循理而行宜也；禮者，體情制文者也。義者宜也，禮者體也。昔有扈氏爲義而亡，知義而不知宜也；魯治禮而削，知禮而不知體也。”^③認爲行仁、義、禮應當依據“道”的自然原則。

嚴遵的《老子指歸》也是既講道家的“道德”，也講儒家的“仁義”，認爲有道德的人可分爲“道人、德人、仁人、義人、禮人”，並且明確指出：“虛無無爲，開導萬物，謂之道人。清靜因應，無所不爲，謂之德人。兼愛萬物，博施無窮，謂之仁人。理名正實，處事之義，謂之義人。謙退辭讓，敬以守和，謂之禮人。凡此五人，皆樂長生，尊厚德，貴高名。”^④但是，《老子指歸》又認爲，他們之間是有“長短”差別的，“帝王根本，道爲元始。道失而德次之，德失而仁次之，仁失而義次之，義失而禮次之，禮失而亂次之。凡此五者，道之以一體而世主之所長短也。”^⑤尤其對於“禮”，《老子指歸》予以了較多的否定，其中指出：“夫禮之爲事也，中外相違，華盛而實毀，末降（隆）而本衰。禮薄於忠，權輕於威，信不及義，德不逮仁。爲治之

① [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷二十三《說山訓》，《道藏》第28冊，第127頁。

② [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十七《齊俗訓》，《道藏》第28冊，第82頁。

③ [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十七《齊俗訓》，《道藏》第28冊，第83頁。

④ [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷七，《道藏》第12冊，第343頁。

⑤ [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷七，《道藏》第12冊，第344～345頁。

末，爲亂之元，詐僞所起，忿爭所因。……是故禍亂之所由生，愚惑之所由作也。”^①

《老子河上公章句》講“道”，但並不與“仁義”對立起來。在注釋老子《道德經》所云“大道廢，有仁義”時，《老子河上公章句》指出：“大道之時，家有孝子，國有忠信，仁義見。大道廢不用，而惡逆生，乃有仁義可傳道。”^②在注釋“絕仁棄義”時，指出：“絕仁之見慧，棄義之尚華。”^③顯然，沒有完全絕棄“仁義”。因此，《老子河上公章句》在講“以無爲爲常”的同時，也講“仁愛”，認爲“太平之世，人無貴賤，皆有仁心”^④。該書特別強調要對百姓以愛，要求“愛百姓若赤子”^⑤，並且指出：“聖人愛念百姓如嬰孩赤子，長養之而不責望其報。”^⑥又說：“先以仁慈，故乃勇於忠孝。……夫慈仁者，百姓親附，并心一意。”^⑦《老子河上公章句》還說：“治身者愛氣則身全，治國者愛民則國安。”^⑧把“愛”與治身、治國聯繫在一起。因

① [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷七，《道藏》第12冊，第345頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷二《俗薄第十八》，《道藏》第12冊，第5頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《還淳第十九》，《道藏》第12冊，第6頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《玄符第五十五》，《道藏》第12冊，第16頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《三寶第六十七》，《道藏》第12冊，第20頁。

⑥ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《任德第四十九》，《道藏》第12冊，第14頁。

⑦ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《三寶第六十七》，《道藏》第12冊，第20頁。

⑧ [漢]河上公：《道德真經註》卷一《能爲第十》，《道藏》第12冊，第3頁。

此,《老子河上公章句》希望通過修道,實現儒家的“仁愛”理想。該書指出:“修道於家,父慈子孝,兄友弟順,夫信妻正。……修道於鄉,尊敬長老,愛養幼少,教誨愚鄙。……修道於國,則君聖臣忠,仁義自生,禮樂自興。”^①但是,對於“禮”教,《老子河上公章句》則予以否定,其中說道:“禮廢本治末,忠信日以衰薄也。……禮者,賤賁貴文,故正直日以少,邪亂日以生。”^②依然堅守老子所謂“夫禮者,忠信之薄,而亂之首”的觀點。

第四節 先秦兩漢宗教倫理思想的 演變與讖緯神學

雖然先秦兩漢的儒家和道家已經開始具有較為成熟的倫理思想,極大地推動了中國古代倫理思想的發展,但是,這一時期的倫理思想一直是在早期宗教神學的背景下得以發展的,在很大程度上受到了宗教神學的影響和制約;倫理思想與宗教神學相互融合,具有顯著的宗教性。尤其是兩漢時期,在宗教神學汎濫以及讖緯之學盛行的背景下,無論是儒家倫理或是道家倫理,都內涵著濃重的宗教神學觀念。這種宗教倫理思想實際上為道教倫理思想的產生做了理論上的準備;道教倫理思想的形成正是對早期宗教倫理思想的一種延續。

① [漢]河上公:《道德真經註》卷三《修觀第五十四》;《道藏》第12冊,第15頁。

② [漢]河上公:《道德真經註》卷三《論德第三十八》;《道藏》第12冊,第11頁。

(一) 先秦儒家、道家倫理思想的宗教性

如前所述，中國古代倫理思想的形成以西周初期的《易經》以及周公的倫理思想為主要標誌。從他們的倫理思想中可以看出，中國早期的倫理思想一開始就是從宗教神學中生長出來的，並且與宗教神學融為一體，表現為一種宗教倫理思想。這種倫理思想發展至春秋戰國時期，隨著宗教神學的逐漸衰落，而出現了新的轉變和突破。最為重要的是，在“百家爭鳴”的背景下形成了作為諸子思想重要組成部分的諸子倫理思想。朱貽庭指出：“作為諸子倫理思想的一個明顯的總體特點，就是倫理思想獲得了自身所特有的形態，並建立起許多各自不同的內容豐富的具有內在邏輯結構的理論體系，它標誌著中國古代倫理思想在理論上開始成熟。”^①然而，即便是崇尚理性的先秦儒家和道家，也沒有能夠完全擺脫宗教神學的束縛，而是體現出一定的宗教性。

先秦儒家雖然提出了“仁”、“禮”、“孝”、“忠”等一系列倫理道德規範以及作為其基礎的心性論，但是也講“天命”。孔子指出：“道之將行也與？命也；道之將廢也與？命也。”^②孟子也說：“莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。”^③因此，孔子認為，君子應當“畏天命”^④，應當“知天命”^⑤。他還說：“不知命，無以為君子也。”^⑥孟子則

-
- ① 朱貽庭：《中國傳統倫理思想史》，第 21 頁。
 - ② 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷七《憲問》，第 109 頁。
 - ③ 〔宋〕朱熹：《孟子集注》卷九《萬章章句上》，第 129 頁。
 - ④ 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷八《季氏》，第 124 頁。
 - ⑤ 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷一《為政》，第 7～8 頁。
 - ⑥ 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷十《堯曰》，第 148 頁。

主張通過“盡心”、“知性”以“知天”，通過“存心”、“養性”以“事天”。^①當然，先秦儒家的“天命”並沒有太多宗教神學的意味。孔子說：“天何言哉？四時行焉，百物生焉；天何言哉！”^②他更強調的是人的努力。他說：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^③孟子也說：“君子創業垂統，為可繼也。若夫成功，則天也。君如彼何哉？彊為善而已矣。”^④並且還認為，仁、義、禮、智，“非由外鑠我也，我固有之也”^⑤，“求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也”^⑥。儘管如此，先秦儒家畢竟還是承認了具有宗教性的“天命”的存在，並且把“天”看做倫理道德的最後基礎。

先秦道家從“道”出發講“德”，強調“自然無為”，但是，用不可感知、不可言說、不可實證的至高無上的“道”作為倫理道德的基礎，這實際上也為宗教神學留下了空間。而且，老子還把倫理道德與“長生久視之道”^⑦融合在一起，莊子所論述的主要是“乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己”^⑧的“至人”、“神人”、“真

① [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第179頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷九《陽貨》，第132頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷四《述而》，第51頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷二《梁惠王章句下》，第28頁。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第153頁。

⑥ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第180頁。

⑦ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《守道第五十九》，《道藏》第12冊，第17頁。老子《道德經》指出：“治人事天，莫若嗇。夫為嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不剋；無不剋則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂深根固蒂，長生久視之道。”河上公注曰：“嗇，愛也。治國者，當愛民財，不為奢泰；治身者，當愛精氣，而不為放逸”；“早，先也；服，得也。夫獨愛民財、愛精氣，則能先得天道也”；“先得天道，是謂重積德於己也”。

⑧ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第309頁。

人”的倫理道德，這些都表明，先秦道家倫理思想具有一定的神學性，仍包含著神學的基礎。

更為重要的是，在先秦，儒家、道家倫理思想的宗教神學性儘管已較先前有了明顯的減弱，但是到了漢代，卻又得到了放大，而且愈加顯著，並在很大程度成為後來道教之所以汲取儒家、道家倫理思想的重要原因之一。

（二）墨家的宗教倫理思想

在先秦諸子百家中，以墨子為代表的墨家的倫理思想較富宗教性。墨子曾“學儒者之業，受孔子之術”^①，其倫理思想與儒家有相似之處。但是，比起先秦儒家，墨家明確講“天志”、“明鬼”，其倫理思想的宗教性要濃重得多。

1. “兼相愛、交相利”的倫理思想

墨家倫理思想的核心是“兼相愛、交相利”。所謂“兼相愛”，就是要“視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身”^②。墨子指出：“諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。”^③他還說：“若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣

① [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷二十八，《道藏》第28冊，第170頁。

② [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛中》，北京：中華書局，1986年，第95頁。

③ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛中》，第95頁。

若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人身若其身，誰賊？故盜賊亡有。猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。”^①認為“兼相愛”則天下治，相反，如果“不相愛”則會產生“禍篡怨恨”。墨子說：“今諸侯獨知愛其國，不愛人之國，是以不憚舉其國以攻人之國。今家主獨知愛其家，而不愛人之家，是以不憚舉其家以篡人之家。今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。是故諸侯不相愛則必野戰，家主不相愛則必相篡，人與人不相愛則必相賊，君臣不相愛則不惠忠，父子不相愛則不慈孝，兄弟不相愛則不和調。天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也。”^②所以，墨子提出要“以兼相愛、交相利之法易之”^③。

墨子講“兼愛”，與儒家講“仁愛”有相通之處。但是，儒家講“仁愛”往往與“利”對立起來，孔子講“君子喻於義，小人喻於利”^④，因而又有“君子”與“小人”之別；墨子講“兼愛”則是講“利人”，講“兼相愛、交相利”。

墨子說：“仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。”^⑤又

① [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛上》，第92～93頁。

② [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛中》，第94頁。

③ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛中》，第94頁。

④ [宋]朱熹：《論語集注》卷二《里仁》，第24頁。

⑤ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛下》，第105頁。

說：“夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。”^①可見，墨子的“利人”主要是指天下之利、他人之利，而這樣的“利人”，即是“義”。墨子指出：“和氏之璧，隋侯之珠，三棘六異，此諸侯之所謂良寶也。可以富國家，衆人民，治刑政，安社稷乎？曰不可。所謂貴良寶者，爲其可以利也。而和氏之璧、隋侯之珠、三棘六異不可以利人，是非天下之良寶也。今用義爲政於國家，人民必衆，刑政必治，社稷必安。所爲貴良寶者，可以利民也，而義可以利人。故曰：義，天下之良寶也。”^②因此，墨子也大講“義”。他說：“萬事莫貴於義。”^③又說：“手足口鼻耳，從事於義，必爲聖人。”^④與“利人”相反，“虧人自利”則是“不義”。墨子說：“今有一人，人人圍圍，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者，得則罰之，此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義又甚人人圍圍竊桃李。……苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。”^⑤

2. “天志”、“明鬼”的宗教觀

爲了落實“兼相愛、交相利”的道德理想，墨子求助於“天志”、“鬼神”。墨子指出：“順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。”^⑥顯然，這是從天地鬼神的意義上講

① [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛中》，第96頁。

② [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（下）卷十一《耕柱》，第393～394頁。

③ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（下）卷十二《貴義》，第402頁。

④ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（下）卷十二《貴義》，第405頁。

⑤ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷五《非攻上》，第118～119頁。

⑥ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志上》，第177頁。

善惡報應。他還說：“古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。”^①

爲此，墨子對“天志”、“鬼神”作了論證。墨子指出：“吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰以磨爲日月星辰，以昭道之；制爲四時春秋冬夏，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否；爲王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賊金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以爲民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。……且吾所以知天愛民之厚者，不止此而足矣。曰殺不辜者，天予不祥。……且吾所以知天之愛民之厚者，不止此而已矣。曰愛人利人，順天之意，得天之賞者有之；憎人賊人，反天之意，得天之罰者亦有矣。……故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。”^②他還說：“是與天下之所以察知有與無之道者，必以衆之耳目之實知有與亡爲儀者也。請惑聞之見之，則必以爲有，莫聞莫見，則必以爲無。若是，何不嘗入一鄉一里而問之，自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎？”^③這種先入爲主的經驗論的論證方法，明顯是以“天志”、“鬼神”的存在爲前提的。

需要指出是，墨子提出“天志”、“明鬼”，與他的“兼相愛、交相利”的道德主張是統一的，並且是實現“兼相愛、交相利”的最後基礎。墨子說：“天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人

① [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志中》，第182頁。

② [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志中》，第184～188頁。

③ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷八《明鬼下》，第202頁。

之相惡相賊也。”^①“愛人利人者，天必福之，惡人賊人者，天必禍之。曰殺不辜者，得不祥焉。夫奚說人爲其相殺而天與禍乎！是以知天欲人相愛相利，而不欲人相惡相賊也。”^②又說：“天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。”^③“天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也；強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。”^④在墨子看來，“天”希望人們“兼相愛、交相利”，希望天下有“義”，所以，如果人們能夠“兼相愛、交相利”，“天”就能降福於人，否則就會降禍於人。

墨子還對歷史上的“聖王”與“暴王”進行了分析。他指出：“昔三代聖王禹湯文武，此順天意而得賞也。昔三代之暴王桀紂幽厲，此反天意而得罰者也。”至於禹湯文武是如何得到天的賞賜，墨子說：“其事上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰：‘此之我所愛，兼而愛之；我所利，兼而利之。愛人者，此爲博焉；利人者，此爲厚焉。’故使貴爲天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。”至於桀紂幽厲是如何受到天的懲罰，墨子說：“其事上詬天，中詬鬼，下賊人。故天意曰：‘此之我所愛，別而惡之；我所利，交而賊之。惡人者，此爲之博也；賤人者，此爲之厚也。’故使不得終其壽，不殁其世，至今毀之，謂之暴王。”^⑤墨子認

① [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷一《法儀》，第19頁。

② [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷一《法儀》，第20頁。

③ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志上》，第176頁。

④ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志中》，第181頁。

⑤ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志上》，第177～178頁。

爲，聖王“兼相愛”，符合“天意”，而得到“天”的賞賜；暴王“別相惡”，違背“天意”，而受到“天”的懲罰。

墨子還明確指出：“曰順天之意者，兼也；反天之意者，別也。兼之爲道也，義正；別之爲道也，力正。曰義正者何若？曰大不攻小也，強不侮弱也，衆不賊寡也，詐不欺愚也，貴不傲賤也，富不驕貧也，壯不奪老也。是以天下之庶國，莫以水火毒藥兵刃以相害也。若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德。故凡從事此者，聖知也，仁義也，忠惠也，慈孝也，是故聚斂天下之善名而加之。是其故何也？則順天之意也。曰力正者何若？曰大則攻小也，強則侮弱也，衆則賊寡也，詐則欺愚也，貴則傲賤也，富則驕貧也，壯則奪老也。是以天下之庶國，方以水火毒藥兵刃以相賊害也。若事上不利天，中不利鬼，下不利人，三不利而無所利，是謂之賊。故凡從事此者，寇亂也，盜賊也，不仁不義，不忠不惠，不慈不孝，是故聚斂天下之惡名而加之。是其故何也？則反天之意也。”^①墨子認爲，“兼相愛”因而能“聚斂天下之善名而加之”，是順天之意；“別相惡”則是“聚斂天下之惡名而加之”，是反天之意。顯然，墨子是把“兼相愛”與順“天之意”聯繫在一起。

需要指出的是，與先秦儒家、道家一樣，墨子的思想也對後世道教有著重要的影響。明《正統道藏》收入了《墨子》一書；葛洪的《抱朴子》記有《墨子丹法》^②和《墨子五行記》^③，而且墨子還被收

① [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志下》，第193頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷四《金丹》，第81頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十九《遐覽》，第337頁。

入葛洪的《神仙傳》^①。甚至有道教學者認為，“道教與墨家學派，不論在思想還是在作風上，都有著不可割裂的關係，太平道之緣起於墨家，葛洪神仙道教之尊墨翟為‘地仙’，道教論方術變化之推崇墨子五行說，真大道教等之‘苦節危行’等，都是有其內在的思想緣由的”^②。

（三）漢代儒家、道家倫理思想的宗教性

兩漢時期，隨著宗教神學的勃然興起，儒家的倫理思想融入了濃重的宗教神學；與此同時，道家的倫理思想也融合了神仙方術以及宗教神學。

董仲舒在把儒家的倫理規範固定為“三綱五常”的同時，還通過陰陽五行的結構將儒家的綱常倫理上溯於有意志的“天”，並運用“人副天數”的觀點，提出了“天人感應”論。他說：“天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十分，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍瞑，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也；乍哀乍樂，副陰陽也；心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也。”^③又說：“天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起；人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起：其道一也。”^④於是，在董仲舒那裏，天有了意志，能夠通

① [晉]葛洪：《神仙傳》卷四《墨子》，《景印文淵閣四庫全書》第1059冊子部，第272頁。

② 李養正：《道教與諸子百家》，第121頁。

③ 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十三《人副天數第五十六》，第805頁。

④ 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十三《同類相動第五十七》，第814頁。

過災異對人進行“遣告”。董仲舒說：“天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。……凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之，譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之。驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。”^①

《淮南鴻烈》不僅在倫理道德領域講“無爲而治”，而且還將“無爲”視作修道成仙的重要途徑。該書指出：“夫神無所掩，心無所載，通洞條達，恬漠無事，無所凝滯，虛寂以待，勢利不能誘也，辯者不能說（也），聲色不能淫也，美者不能濫也，知者不能動也，勇者不能恐也，此真人之道也。”^②又說：“聖人以無應有，必究其理；以虛受實，必窮其節；恬愉虛靜，以終其命。是故無所甚疏，而無所甚親。抱德煬和，以順于天。與道爲際，與德爲鄰，不爲福始，不爲禍先，魂魄處其宅，而精神守其根，死生無變於己，故曰至神。所謂真人者，性合于道也。”^③《淮南鴻烈》講“道”，講“無爲”；既講“無爲”而治，“無爲”而修，又講“無爲”而養，“無爲”而成神仙，從而把道德修養與修道成仙聯繫在一起。

嚴遵的《老子指歸》講“道德無爲”，但是又認爲，人若是不順“道德”，就會受到鬼神的懲罰。該書指出：“人之動作，不順於道者，道不祐也；不順於德者，德不助也；不順於天者，天不覆也；不順

① 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（上）卷六《二端第十五》，第345～346頁。該段舊本在《必仁且智》篇。

② 〔漢〕高誘等：《淮南鴻烈解》卷四《俶真訓下》，《道藏》第28冊，第16頁。

③ 〔漢〕高誘等：《淮南鴻烈解》卷十二《精神訓》，《道藏》第28冊，第50頁。

於地者，地不載也。夫道德之所不祐助，天地之所不覆載，此患禍之所不遠而福德之所不近也。”^①又說：“虛無清靜，鬼神養之；纖微寡鮮，鬼神輔之；盛壯有餘，鬼神害之；盈滿亢極，鬼神殺之。”^②這就在“道德無爲”中摻入了鬼神的懲罰。

《老子河上公章句》講“道以無爲爲常”，但也講“天”、“道”有意志，能夠給善惡以報應。該書指出：“天道雖寬博，善謀慮人事，修善行惡，各蒙其報。……天之羅網恢恢甚大，雖則疎遠，若司察人善惡，無有所失也。”^③又說：“天將救助善人，必與慈仁之性，使能自營助也。”^④“人能強立行善，則爲有志於道，道亦有志於人。”^⑤由此可見，在老子《道德經》中尚沒有意志的“道”，在《老子河上公章句》中已經被賦予了意志，能夠司察人的善惡，實施善惡報應，從而使得以“道”爲基礎的道家倫理具有了明顯的宗教性。

(四) 讖緯的神學倫理思想

讖緯是興起於西漢末、盛行於東漢時期的一種神學思潮。《四庫全書總目》說：“讖者，詭爲隱語，預決吉凶。《史記·秦本紀》稱，盧生奏錄圖書之語，是其始也。”^⑥緯，相對於經而言，是漢代用神學

① [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷九，《道藏》第12冊，第363頁。

② [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷十，《道藏》第12冊，第372頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《任爲第七十三》，《道藏》第12冊，第21頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《三寶第六十七》，《道藏》第12冊，第20頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《辯德第三十三》，《道藏》第12冊，第10頁。

⑥ [清]永瑤、紀昀等：《四庫全書總目》卷六《經部·易類六·易緯坤靈圖》，《景印文淵閣四庫全書》第1冊總目，第158頁。

觀點對儒家經典的解說，並與讖合而為一。讖緯對儒家經典的解說，也包括了對於儒家倫理的神學解說，這就形成了神學化的倫理思想。讖緯與道教的關係十分密切，有學者認為，有些讖緯書“幾乎直接可以把它當成道教書來看，對道教的影響，甚為明顯而直接”^①。因此，讖緯之學被認為是“道教的思想淵源之一”^②，當然，其中所包含的神學倫理思想也被道教所吸取。

在倫理思想上，讖緯以神學的方式強化了儒家的“三綱五常”。如前所述，董仲舒已經提出“三綱”的概念，用“陰陽之道”來定位“君臣、父子、夫婦之義”。《禮緯·禮含文嘉》則明確把“三綱”表述為“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”^③。重要的是，讖緯還對“三綱”予以了神化。《禮緯·禮稽命徵》說：“父子、君臣、夫婦尊卑有別，鳳皇至，飛翔於明堂。”^④還有《春秋緯·春秋潛潭巴》說：“君臣和，得道叶度，則日月大光明，天下和平，上下俱昌，延年益壽。”^⑤《孝經緯·孝經援神契》說：“天子孝，天龍負圖，地龜出書，禾莖消滅，景雲出游。……庶人孝，則木澤茂，浮珍舒，恪草秀，水出神魚。”^⑥

對於董仲舒提出的仁、義、禮、智、信“五常”，《易緯·易乾鑿度》說：“人生而應八卦之體，得五氣，以為五常，仁、義、禮、智、信是也。夫萬物始出於震，震，東方之卦也，陽氣始生，受形之道也，故東方為仁。成於離，離，南方之卦也，陽得正於上，陰得正於下，尊

① 蕭登福：《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2000年，第66頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第33頁。

③ [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（中冊），石家莊：河北人民出版社，1994年，第499頁。

④ [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（中冊），第510頁。

⑤ [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（中冊），第829～830頁。

⑥ [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（中冊），第971頁。

卑之象定，禮之序也，故南方爲禮。入於兌，兌西方之卦也，陰用事，而萬物得其宜，義之理也，故西方爲義。漸於坎，坎，北方之卦也，陰氣形，盛陰陽氣含閤，信之類也，故北方爲信。夫四方之義，皆統於中央，故乾、坤、艮、巽，位在四維，中央所以繩四方行也，智之決也，故中央爲智。故道興於仁，立於禮，理於義，定於信，成於智。五者道德之分，天人之際也。聖人所以通天意、理人倫而明至道也。”^①這樣，《易緯》就把“仁、義、禮、智、信”與東、西、南、北、中以及八卦相配合，而最終歸於了“天意”。

讖緯作爲一種神學，在表述其倫理思想時，不僅神話了“三綱五常”，而且還引入了鬼神和成仙的概念。《河圖紀命符》說：“天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其竿紀。惡事大者奪紀（紀，一年也），過小者奪竿（竿，一日也）。隨所犯輕重，所奪有多少也。人受命得壽，自有本數；數本多者，紀竿難盡，故死遲。若所稟本數以少，而所犯多者，則紀竿速盡而死早也。又人身中有三尸，三尸之爲物，實魂魄鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作鬼自放，縱游行饗，食人祭醊。每到六甲窮日輒上天，白司命道人罪過。過大者，奪人紀，小者，奪人竿。故求仙之人，先去三尸，恬淡無欲，神靜性明，積衆善乃服藥有益，乃成仙。”^②認爲爲惡會受到鬼神的懲罰，修德爲善則能成仙。

第五節 餘論

追溯道教倫理思想的歷史淵源，除了以上所述先秦兩漢的儒

① [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（上冊），第10頁。

② [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（下冊），第1196頁。

家、道家、墨家以及讖緯的倫理思想之外，還應當論及對後來道教倫理思想具有一定影響的先秦法家、陰陽家以及漢代醫家、神仙家等的倫理思想。

現存《韓非子》一書反映了先秦法家思想集大成者韓非的思想，其中《解老》、《喻老》^①二篇對“德”多有闡述。《解老》篇指出：“凡德者，以無爲集，以無欲成，以不思安，以不用固。爲之欲之，則德無舍；德無舍，則不全。”^②認爲人的“德”是通過無爲、無欲、不思、不用而得以形成的。該篇還說：“禍難生於邪心，邪心誘於可欲。可欲之類，進則教良民爲姦，退則令善人有禍。”^③因而要求去除“欲利之心”，以避免災禍的發生。《解老》篇還講“積德”。他說：“知治人者，其思慮靜；知事天者，其孔竅虛。思慮靜，故德不去；孔竅虛，則和氣日入。故曰：‘重積德。’……積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物。”^④《韓非子》在這裏所講的“積德”，與此前荀子所講的“積善成德”一樣，都成爲後世道教倫理思想的重要內容。

陰陽家根據陰陽五行講“五德”，即，木德、火德、土德、金德、水德。反映陰陽家思想的《管子·四時》說：“東方曰星，其時曰春，其氣曰風，風生木與骨。其德喜贏，而發出節時。”“南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽，陽生火與氣。其德施舍修樂。”“中央曰土，土德實輔

① 關於《韓非子》中《解老》、《喻老》兩篇是否韓非所作，尚有不同意見。
[參見馮友蘭：《中國哲學史新編》（上），北京：人民出版社，1998年，第763頁]

② 《韓非子》卷六《解老》，《道藏》第27冊，第336頁。

③ 《韓非子》卷六《解老》，《道藏》第27冊，第339頁。

④ 《韓非子》卷六《解老》，《道藏》第27冊，第338頁。

四時入出，以風雨節土益力。土生皮肌膚。其德和平用均，中正無私，實輔四時。”“西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰，陰生金與甲。其德憂哀、靜正、嚴順，居不敢淫佚。”“北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒，寒生水與血。其德淳越、溫怒、周密。”^①這裏把木、火、土、金、水與人的品德聯繫起來。另據《史記》記載：陰陽家鄉衍“明於五德之傳，而散消息之分，以顯諸侯”^②，“稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲”^③。陰陽家把倫理道德建立在陰陽五行的基礎之上，這一思想也為後世道教倫理思想所汲取。

作為醫家的代表作，《黃帝內經》倡導以德養生，其中指出：“嗜欲不能勞其目，淫邪不能惑其心，愚智賢不肖不懼於物，故合於道，所以能年皆度百歲而動作不衰者，以其德全不危也。”^④並且認為，“淳德全道”，“適嗜欲於世俗之間，無恚嗔之心”，“外不勞行於事，內無思想之患，以恬愉為務，以自得為功”，是有益於長壽的。^⑤《黃帝內經》還說：“聖人為無為之事，樂恬澹之能，從欲快志於虛無之守，故壽命無窮，與天地終，此聖人之始（治）身也。”^⑥強調恬澹無為的生活方式，而且還認為，人的七情六欲會影響到人的身體健

① [清]戴望：《管子校正》卷十四《四時》，《諸子集成》（五），上海：上海書店，1986年，第238～240頁。

② [漢]司馬遷：《史記》（第四冊）卷二十六《曆書》，第1259頁。

③ [漢]司馬遷：《史記》（第七冊）卷七十四《孟子荀卿列傳》，第2344頁。

④ [宋]林億等：《黃帝內經素問補註釋文》卷一《上古天真論》，《道藏》第21冊，第5頁。

⑤ [宋]林億等：《黃帝內經素問補註釋文》卷一《上古天真論》，《道藏》第21冊，第7～8頁。

⑥ [宋]林億等：《黃帝內經素問補註釋文》卷五《陰陽應象大論》，《道藏》第21冊，第33頁。

康，所謂“喜怒傷氣”，“暴怒傷陰，暴喜傷陽”，“怒傷肝”，“喜傷心”，“思傷脾”，“憂傷肺”，“恐傷腎”，^①並進而指出：“憂、恐、悲、喜、怒，令不得以其次，故令人有大病矣。”^②認為人的七情六欲如果得不到很好的調整，就會傷害到人的元氣以及五臟，甚至得大病。《黃帝內經》有著豐富的以德養生思想，這一思想既是道教養生學又是道教倫理思想的重要來源之一。

舊題漢光祿大夫劉向所撰的《列仙傳》是我國流傳下來的第一部神仙人物的傳記著作，記述上古三代至秦漢神仙七十餘人。需要指出的是，在所記述的神仙人物中，有些是因行善事得好報而成仙的。比如馬師皇，“黃帝時馬醫也。知馬形生死之診，治之輒愈。後有龍下，向之垂耳張口。皇曰：‘此龍有病，知我能治。’乃鍼其唇下口中，以甘草湯飲之而愈。後數數有疾，龍出其波，告而求治之。一旦，龍負皇而去。”^③又如木羽，“母貧賤，主助產。嘗探產婦，兒生便開目，視母大笑，其母大怖。夜夢見大冠赤幘者守兒，言：‘此司命君也，當報汝恩，使汝子木羽得仙。’母陰信讖之。母後生兒，字之為木羽。所探兒生年十五，夜有車馬來迎去，遂過母家，呼：‘木羽，木羽，為御來！’遂俱去。”^④這些神仙故事顯然包含了神仙家積德行善的倫理思想，而這樣的思想實際上成為後來道教倫理思想的重要組成部分。

① [宋]林億等：《黃帝內經素問補註釋文》卷五《陰陽應象大論》，《道藏》第21冊，第26～31頁。

② [宋]林億等：《黃帝內經素問補註釋文》卷十五《玉機真藏論》，《道藏》第21冊，第85頁。

③ [漢]劉向：《列仙傳》卷上，《道藏》第5冊，第64頁。

④ [漢]劉向：《列仙傳》卷下，《道藏》第5冊，第75～76頁。

從道教倫理思想的形成和發展看,道教倫理思想包含了對於先秦兩漢諸家倫理思想的吸收、融合以及發揮,因而是對先前倫理思想的一種延續和發展。就道教倫理思想的形成對於先前諸家倫理思想的吸收和延續而言,大致可以概括為兩個方面:其一,從倫理思想淵源的角度看,先秦儒家提出的“仁”、“義”、“禮”、“智”、“忠”、“孝”等倫理道德規範直至漢代儒家所確立的“三綱五常”和先秦道家把倫理道德建立在“道”之上並提出“自然無為”,尤其是漢代道家對“自然無為”思想的發揮以及將道家的“道德”與儒家的“仁義”結合起來的思想,都為後來的道教所吸收。其二,從宗教與倫理的關係看,中國古代倫理思想形成之初所具有的宗教性以及先秦儒家和道家倫理思想的宗教性,特別是墨家的宗教倫理思想,直至漢代儒家和道家倫理思想的宗教性,加之讖緯中所蘊含的神學倫理思想,都為後來的道教所延續。正是在先秦兩漢儒家和道家的倫理思想得到充分發展以及漢代宗教神學盛行並與倫理道德融為一體的背景下,道教通過吸收和延續先前諸家的倫理思想,開始了建構自己的倫理思想的歷程。

第二章 東漢魏晉時期道教 倫理思想的形成

道教形成於東漢，以五斗米道和太平道的創建為標誌。五斗米道最早是由張陵所創立的。據《三國志·張魯傳》記載：“張魯，字公祺，沛國豐（今江蘇豐縣）人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。”^①一般認為，張陵於東漢順帝時（126～144年）入蜀，造作道書。^②張陵之後，其子張衡、孫張魯繼之傳道。祖孫三代，世稱“三張”，道內稱“三師”：張陵稱“天師”，張衡稱“嗣師”，張魯稱“系師”。因入道者需交納五斗米，故俗稱“五斗米道”。太平道為張角所創立。據《後漢書》記載：“初，鉅鹿張角自稱‘大賢良師’，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天

① [晉]陳壽：《三國志》（第一冊）卷八《魏書·二公孫陶四張傳》，北京：中華書局，1982年，第263頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第156頁。

下，轉相誑惑。”^①一般認為，張角布道約始於東漢靈帝建寧年間（168～172年）。^②無論是五斗米道，還是太平道，最初都是民間性的宗教組織，既展開神明崇拜，又宣揚修道成仙，並運用方術治病，而且還帶有一定的政治傾嚮。五斗米道以《老子》為經典，至張魯，已形成了用以解說《老子》的《老子想爾注》。太平道則奉《太平經》為主要經典。

東漢末年，太平道首領張角於184年（甲子年）發動黃巾起義。稍後，張修率五斗米道中的一支（或為獨立於“三張”一系的另一支五斗米道）起而回應。黃巾起義被鎮壓後，太平道解體而銷聲匿跡。其間，益州牧劉焉曾以張魯為督義司馬，與別部司馬張修共同進攻漢中，張魯藉機殺張修，並最後統掌漢中的政權與教權。建安二十年（215年），曹操攻漢中，張魯降曹。隨後，曹操迫使張魯以及五斗米道的主要部分遷往北方。兩晉時期，五斗米道得到了逐步的發展，並向江南蔓延，有不少上層士族信奉五斗米道。^③大約在東晉中期，世人已改稱五斗米道為“天師道”。魏晉時期，民間道教發生了分化：一部分向上層發展，參與宮廷政治；一部分逃遯山林，服食修道；還有一部分，則繼續活動於民間。^④由於道教傳播於上層，吸引了一批士族加入道教，其中不乏沈迷於神仙學說和修煉成仙者，被稱為“神仙道教”，其中東晉

① [南朝宋]范曄：《後漢書》（第八冊）卷七十一《皇甫嵩朱儁列傳》，第2299頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第207頁。

③ 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》上卷，第119頁。

④ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第228頁。

的葛洪是魏晉時期神仙道教的重要代表，“是當時神仙長生思想和金丹之道理論的集大成者”^①。

第一節 《太平經》的倫理思想

《太平經》，又名《太平清領書》，是早期道教太平道所奉經典，或認為太平道因《太平經》而得名。據《後漢書》記載：東漢延熹九年（166年），平原隰陰人襄楷自家詣闕上疏曰：“臣前上琅邪宮崇受干吉神書，不合明聽。”^②唐李賢注曰：“干姓，吉名也。神書，即今道家《太平經》也。其經以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸爲部，每部一十七卷也。”《後漢書》又說：“初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師干吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收臧之。後張角頗有其書焉。”^③由此可知，《太平經》共一百七十卷，爲干吉所得，並由宮崇獻於皇帝。但一般認為，《太平經》“不是一時一人所作”，而可能是“先有‘本文’若干卷，後來崇道的人繼續擴增，逐漸成爲一百七十卷”。^④明《正統道藏》收錄了《太平經》，但殘缺不全，僅存五十七卷。另外，明《正統道藏》還收錄了《太平經鈔》和《太平經聖君祕旨》。

① 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第322頁。

② 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》（第四冊）卷三十下《郎顗襄楷列傳》，第1080頁。

③ 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》（第四冊）卷三十下《郎顗襄楷列傳》，第1084頁。

④ 王明：《太平經合校》“前言”，第2頁。

《太平經鈔》為唐末的間丘方遠節錄《太平經》而成，分甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十部，每部一卷，合為十卷；《太平經聖君祕旨》則是間丘方遠選取《太平經》中有關精、氣、神關係以及守一之法等內容編輯而成。^①

《太平經》雖以“陰陽五行為家，而多巫覡雜語”，但其主旨在於實現天下的“太平”，既包括天地自然的太平，也包括社會的太平。《太平經》說：“太者，大也，迺言其積大行如天，凡事大也，無復大於天者也。平者，乃言其治太平均，凡事悉理，無復姦私也；平者，比若地居下，主執平也，地之執平也。……氣者，乃言天氣悅喜下生，地氣順喜上養；氣之法行於天下地上，陰陽相得，交而為和，與中和氣三合，共養凡物，三氣相愛相通，無復有害者。太者，大也；平者，正也；氣者，主養以通和也。得此以治，太平而和，且大正也，故言太平氣至也。”^②這裏講的是天地之間陽氣、陰氣與中和氣“三氣相愛相通”，生養萬物而至太平。以此為基礎，《太平經》又將天地萬物的太平推廣到社會的太平：“男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君、臣、民相通，并力同心，共成一國。”^③在《太平經》看來，要實現社會的太平，就必須是父、母、子“三人相通”，君、臣、民“并力同心”。這就涉及人與人之間的倫理關係。

① 當今學者王明以明《正統道藏》本《太平經》為底本，根據《太平經鈔》及其他二十七種引書加以校、補、附、存，編成《太平經合校》，基本上恢復了《太平經》一百七十卷的面貌。

② 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第148頁。

③ 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第149頁。

一、守道而行的道德準則

《太平經》追求太平。然而，在《太平經》看來，要實現太平就必須“守道而行”。與以往的道家一樣，《太平經》也認為，“道”是天地萬物的根源，並且指出：“天地開闢貴本根，乃氣之元也。欲致太平，念本根也。不思其根，名大煩，舉事不得，災並來也。此非人過也，失根基也。離本求末，禍不治，故當深思之。夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫屬，衆心之主也。”^①認為要達到太平，就必須念念不忘“道”這一本根，遵循這一本根，否則，“如不力行真道，安得空致太平乎”^②？認為只有“行真道”纔能夠“致太平”。

關於“守道而行”，《太平經》有較多的論述，其中說道：“自然守道而行，萬物皆得其所矣。天守道而行，即稱神而無方。上象人君父，無所不能制化，實得道意。地守道而行，五方合中央，萬物歸焉。三光守道而行，即無所不照察。雷電守道而行，故能感動天下，乘氣而往來。四時五行守道而行，故能變化萬物，使其有常也。陰陽雌雄守道而行，故能世相傳。凡事無大無小，皆守道而行，故無凶。”^③在這裏，《太平經》以天地萬物“守道而行”為依據，強調凡事都要“守道而行”。《太平經》還明確指出：“人心善守道，則常與吉；人心惡不守道，則常衰凶矣。”^④又說：“天道有常運，不以故人

① 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《脩一却邪法》，第12～13頁。

② 王明：《太平經合校》卷九十三《敬事神十五年太平訣》，第399頁。

③ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《安樂王者法》，第21頁。

④ 王明：《太平經合校》卷九十二《萬二千國始火始氣訣》，第374頁。

也，故順之則吉昌，逆之則危亡。”^①認為守道為善，則吉，則昌；不守道為惡，則凶，則亡。而且，《太平經》還用“守道”對儒家的“三綱六紀”進行論證，說：“三綱六紀所以能長吉者，以其守道也，不失其治故常吉。”^②認為儒家的“三綱六紀”之所以能帶來長久的吉祥，就在於其“守道”。此外，《太平經》還認為，長生成仙的首要條件也在於“守道”，指出：“守道而不止，迺得仙不死；仙而不止，迺得成真；真而不止，迺得成神。”^③

《太平經》講“守道而行”，而且認為，“守道而行”最重要的在於清靜無為。《太平經》說：“天地不語而長存，其治獨神，神靈不語而長仙，皆以內明而外闡，故為萬道之端。夫神靈出入，無有穴竅，清靜而無聲，安枕而臥，神光自生。”^④在《太平經》看來，天地神靈皆清靜無為，而這正是“萬道之端”，所以，“守道而行”就是要清靜而無為。《太平經》還說：“天乃專一，晝夜行道而不言，故能獨吉也；地乃晝夜行道而不言，愛養萬物，故能長獨安也；四時乃獨行道，晝夜不止，故能常獨興王而不止也；三光乃獨行真道而不言，故能常明，隨天運行也；五行乃獨行真道而不言，故能與天地為常也。凡天下之為道行者，象此不可勝書也。故能愛利口，不妄言，則道可得也。”^⑤認為要做法天地行真道，就應當“不言”，而只有不妄言，纔能得“道”。

《太平經》重視“清靜”，並且指出：“天地立身以靖，守以神，興

① 王明：《太平經合校》卷五十《天文記訣》，第178頁。

② 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《闕題（二）》，第27頁。

③ 王明：《太平經合校》卷四十《分解本末法》，第78頁。

④ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《闕題（二）》，第26頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷九十八《為道敗成戒》，第444頁。

以道。故人能清靜，抱精神，思慮不失，即凶邪不得入矣。其真神在內，使人常喜，欣欣然不欲貪財寶，辯訟爭，競功名，久久自能見神。”^①又說：“古者大聖賢皆用心清靜專一，故能致瑞應也。諸邪用心佞僞，皆無善應，此天地之大明徵也。”^②認為人能清靜，就能通神靈，避免凶邪，招致吉祥。所以，《太平經》明確指出：“求道之法，靜為基先。”^③把清靜看做是求道的第一重要的基礎。《太平經》還認為，“清靜”有助於養生，說：“凡人能執善，清靜自居，外不妄求端正，內自與腹中王者相見，謂明能還覩其心也。心則王也，相見必為延命。”^④

《太平經》講“守道而行”，還特別強調“無為而治”。《太平經》說：“夫道者，乃無極之經也。前古神人治之，以真人為臣，以治其民，故民不知上之有天子也，而以道自然無為自治。”^⑤又說：“上古所以無為而治，得道意。”^⑥認為上古神人以“道”治民，實行無為自治，這是與“道”相符合的。《太平經》講“無為而治”，因而要求順其自然，指出：“天地之性，獨貴自然，各順其事，毋敢逆焉。”^⑦認為順其自然為天地之性。《太平經》還認為，要“無為而治”，就應當“無事”，指出：“欲正大事者，當以無事正之。夫無事乃生無事，此

① 王明：《太平經合校》卷一百五十四至一百七十《盛身却災法》，第 722 頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百八《瑞議訓訣》，第 513 頁。

③ 王明：《太平經合校》附錄《太平經佚文》，第 735 頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百二十至一百三十六，第 687～688 頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《闕題（一）》，第 25 頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷三十六《守三寶法》，第 46 頁。

⑦ 王明：《太平經合校》卷一百三《虛無無為自然圖道畢成誠》，第 472 頁。

天地常法，自然之術也，若影響。上士用之以平國，中士用之以延年，下士用之以治家。此可謂不爲而成，不理而治。”^①認爲以“無事”治理大事，是天地之常法，是自然之術，因而可以運用這種方法治國、治身、治家，以達到“不理而治”。因此，《太平經》還認爲，“垂拱無爲，度世命長”^②，“垂拱無爲，棄不祥也”^③，把“無爲而治”看做是獲得長壽、去除不祥的法則。

《太平經》強調“守道而行”，其目的在於達到“太和”，而最終實現天下太平。《太平經》說：“元氣有三名，太陽、太陰、中和。形體有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北極爲中也。地有三名，爲山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。欲太平也，此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平。……三氣合并爲太和也。太和即出太平之氣。斷絕此三氣，一氣絕不達，太和不至，太平不出。陰陽者，要在中和。中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。”^④認爲宇宙中太陽、太陰、中和“三氣”和諧、天地自然的和諧、社會的和諧，這就是“太和”；有了“太和”，就有了“太平”。《太平經》還認爲，要達到“太平”，需要各方“并力同心”，指出：“元氣與自然太和之氣相通，并力同心，時悅悅未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。凡物與三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行剛柔與

① 王明：《太平經合校》卷一百五十四至一百七十《令人壽治平法》，第728頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百二十至一百三十六，第689頁。

③ 王明：《太平經合校》卷七十三至八十五《闕題（四）》，第307頁。

④ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《和三氣興帝王法》，第19～20頁。

中和相通，并力同心，共成共萬物。四時氣陰陽與天地中和相通，并力同心，共興生天地之物利。孟仲季相通，并力同心，各共成一面。地高下平相通，并力同心，共出養天地之物。蠕動之屬雄雌合，迺共生和相通，并力同心，以傳其類。男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君、臣、民相通，并力同心，共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。”^①《太平經》認為，天地自然萬物的“相通”、“并力同心”以及父、母、子之間和君、臣、民之間的“相通”、“并力同心”，“共治一家”、“共成一國”，“皆本之元氣自然天地授命”，也就是本之於“道”。因此，在《太平經》看來，只要共同“守道而行”，就能夠達到天下的太平；而就社會太平而言，“守道而行”最重要的是要君、臣、民之間和父、母、子之間的“相通”。

二、君臣民相通的政治倫理

《太平經》認為，君、臣、民之間是有等級差別的，指出：“天生人凡有三等：第一天生，第二地生，第三人種類。受命天者為人君，受命地者為人臣，受命人者為民。君者應天而行；臣者應地而行，順承其上；為民者屬臣，轉相事。”^②但是，《太平經》並沒有特別強調君、臣、民三者之間絕對的支配與服從的關係，而是認為，君、臣、民三者應當“三合相通，并力同心”。《太平經》指出：“君為父，象天；臣為母，象地；民為子，象和。天之命法，凡擾擾之屬，悉當三合相通，并力同心，迺共治成一事，共成一家，共成一體也，迺天使相須

① 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第148～149頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百五十四至一百七十《救四海知優劣法》，第730頁。

而行，不可無一也。”^①又說：“君臣民三，并力同心相通，故能相治也。如使不同心爲一家，即亂矣。”^②認爲君、臣、民三者應當“三合相通，并力同心”。只有這樣，纔能達到天下大治，否則，就會大亂。至於如何達到“三合相通，并力同心”，《太平經》說：“凡是三氣共一治，然後能成功。故上之安者，其臣良也。臣職理者，其民順常。民臣俱善，其君明，其治長。”^③認爲君主聖明，與臣民相安無事，臣子賢良，恪盡職守，百姓善良，順從綱常，這樣就能達到“三氣共一治”，就能成就功業，達到長治久安。《太平經》還說：“君者須臣，臣須民，民須臣，臣須君，迺後成一事，不足一，使三不成也。故君而無民臣，無以名爲君；有臣民而無君，亦不成臣民；臣民無君，亦亂，不能自治理，亦不能成善臣民也。此三相須而立，相得迺成，故君臣民當應天法，三合相通，并力同心，共爲一家也。比若夫婦子共爲一家也，不可以相無，是天要道也。”^④認爲君、臣、民三者之間應當相須而立、相得而成，就像夫、婦、子三者共爲一家。

《太平經》認爲，明君應當以道、德、仁服人，而不可以禮法、刑罰、殺傷治人，指出：“古者上君以道服人，大得天心，其治若神，而不愁者，以真道服人也；中君以德服人；下君以仁服人；亂君以文服人；凶敗之君將以刑殺傷服人。是以古者上君以道德仁治服人也，不以文刑殺傷服人也。”^⑤以道服人就是要“好生不傷”，以德服人

① 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第150頁。

② 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第155頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百五十四至一百七十《救四海知優劣法》，第730頁。

④ 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第150頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第32頁。

就是要“好養萬物”，以仁服人就是要用仁心愛育人民。《太平經》認為，“此三者善也，故得共治萬物，為其師長也”^①。《太平經》還說：“上君為政如天，中君為政如地，下君為政如人。如天者，不失天意，父事大道也。如地者，不失地意，母事地道也。如人者，不失人意，思樂得中和之道。聖人見萬物盡生，知其理重道也；見物盡養，知其真德也；見萬物盡成，知其真仁也。夫理真道者，但有生心；理真德者，但有養心；理仁者，但有施心。非此三統道德仁，非謂太平之君矣。”^②認為君王以道、德、仁治天下，合乎天地之意，可以致天下太平。《太平經》還用陰陽說論證以道德治人，指出：“陽者好生，陰者好殺。陽者為道，陰者為刑。陽者為善，陽神助之；陰者為惡，陰神助之。積善不止，道福起，令人日吉。陽處首，陰處足。故君貴道德，下刑罰，取法於此。”^③這裏講“貴道德，下刑罰”，就是要求以道德而不是以刑罰治人。《太平經》還說：“古者聖賢，與天同心，與地合意，共長生養萬二千物，常以道德仁意傳之，萬物可興也；如以凶惡意傳之，凡物日衰少。故有道德仁之處，其人日多而好善；無道德仁之處，其人日衰少，其治日貧苦，此天地之格懸法。”^④在《太平經》看來，以道、德、仁治天下，就能夠使天下萬物興旺，人口眾多而好善，否則，萬物衰竭，人口減少而貧苦。

《太平經》強調以道、德、仁治人，在君與臣關係方面講相互友

① 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第32頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百三十七至一百五十三，第714～715頁。

③ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《錄身正神法》，第12頁。

④ 王明：《太平經合校》卷四十九《急學真法》，第160頁。

善,指出:“天命治國之道,以賢明臣爲友。……善臣然後能和其民也。……善臣然後能生善民,民臣俱好善,然後能長安其上也。”^①強調君主要善待臣下。《太平經》還具體提出君主對待臣子,要以“天治”、“地治”,指出:“天治者,其臣老,君乃父事其臣,師事其臣也”;“地治者,友事其臣,若與其同志同心也”。“象天治者,天下之臣,盡國君之師父也,故父事之,人愛其子,何有危時?夫師父皆能爲其子解八方之患難,何有失時也。象地治者,天下之臣,皆國君之友也。夫同志合策爲交,同憂患,欲共安其位。地者,順而承上,悉承天志意,皆得天心,何有不安時乎?”^②認爲國君對待臣子,要像父親對待子女,即“天治”,或者像對待朋友,即“地治”。

不僅如此,在君臣與民的關係上,《太平經》還明確提出了“以民爲本”,指出:“治國之道,迺以民爲本也。無民,君與臣無可治,無可理也。是故古者大聖賢共治事,但旦夕專以民爲大急,憂其民也。”^③認爲聖賢治國,“以民爲本”,最重要的是要時刻以民衆之急爲大急。在《太平經》看來,“以民爲本”在當時最急迫的就是要解決民衆的飲食、男女和衣服,所謂“三急”。《太平經》說:“不飲不食便死……男女不相得,便絕無後世……人不衣,固不能飲食,合陰陽,不爲其善。……守此三者,足以竟其天年,傳其天統,終者復始,無有窮已。故古者聖人以此爲治也,其餘不急,召凶禍物者悉已去矣。”^④認爲聖人治國,首先要解決民衆所急的飲食、男女和衣服等問題,只有這樣,纔不會招致凶禍。

① 王明:《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》,第150頁。

② 王明:《太平經合校》卷五十三《分別四治法》,第196~197頁。

③ 王明:《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》,第151頁。

④ 王明:《太平經合校》卷三十六《守三寶法》,第43~44頁。

爲了達到君、臣、民“三合相通，并力同心”，除了明君應當以道、德、仁治人，《太平經》認爲，臣民應當忠君，具體要求是：“臣見君父之衰，救之，使其更興盛”；“臣知其君有失，將覩凶害而救之，使其更無凶害”；“知君理失其要意，災害連起，而救助其理之”；“臣知其君年少，其賢未能及事而救之，助其爲知”；“臣知其君老，有天期而憂之，爲其索殊方大賢之助，異策內文，令君更得延年”；“爲人下知上有危，有失理，或失忘，而共救之案之”。^① 認爲臣民應當輔佐、救助君王。《太平經》還指出：“夫上善之臣子民之屬也，其爲行也，常旦夕憂念其君王也。念欲安之心，正爲其疾痛，常樂帝王垂拱而自治也，其民臣莫不象之而孝慈也。其爲政治，但樂使王者安坐而長游，其治乃上得天心，下得地意，中央則使萬民莫不懽喜，無有冤結失職者也。歧行之屬，莫不嚮風而化爲之，無有疫死者，萬物莫不盡得其所。天地和合，三氣俱悅，人君爲之增壽益算，百姓尚當復爲帝王求奇方殊術，閉藏隱之文莫不爲其出，天下響應……上老到於嬰兒，不知復爲惡，皆持其奇殊之方，奉爲帝王；帝王得之，可以延年。”^②在《太平經》看來，好的臣民應當常常牽掛君王，與君王同憂同樂，並像對待父母那樣給予孝敬，而且，還要爲帝王求得奇方殊術，讓帝王能夠得以延年長壽。與此相反，“背反天地，閉絕帝王聰明，使其愁苦，常自責治失正，災變紛紛，危而不安，皆應不孝不忠不信大逆，法不當得與於赦”^③。

① 王明：《太平經合校》卷一百二十至一百三十六，第685頁。

② 王明：《太平經合校》卷四十七《上善臣子弟子爲君父師得仙方訣》，第132～133頁。

③ 王明：《太平經合校》卷八十六《來善集三道文書訣》，第318頁。

三、父母子相通的家庭倫理

《太平經》所要實現的社會太平，除了在政治倫理上要求君、臣、民“三合相通，并力同心”，還要求在家庭倫理上父、母、子“三人相通，并力同心，共治一家”，要求做到“父慈、母愛、子孝、兄長、弟順，夫婦同計，不相賊傷”^①。

與儒家倫理一樣，《太平經》也以天尊地卑的陰陽之道來解釋夫妻男女之間的關係，但是，更為強調夫妻在生養方面的互相依賴關係。《太平經》說：“男子，陽也，主生；女子，陰也，主養萬物。雄，陽也，主生；雌，陰也，主養。……天下凡事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並虛空，無可養也；一陰不受化，一陽無可施生統也。陽氣一統絕滅不通，為天大怨也。一陰不受化，不能生出，為大咎。……男不以施生為斷天統，女不以受化為斷地統。陰陽之道，絕滅無後，為大凶。”^②又說：“男不能獨生，女不能獨養，男女無可生子，以何而成一家，而名為父與母乎？”^③認為夫妻在生養方面是缺一不可、相互平等的。因此，《太平經》反對當時賊殺女子的行為，指出：“今天下失道以來，多賤女子，而反賊殺之，令使女子少於男，故使陰氣絕，不與天地法相應。”^④又說：“夫男者迺承天統，女者承地統。今迺斷絕地統，令使不得復相傳生，

① 王明：《太平經合校》卷四十九《急學真法》，第163頁。

② 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（六）》，第220～221頁。

③ 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第149～150頁。

④ 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第34頁。

其後多出絕滅無後世，其罪何重也！此皆當相生傳類。今乃絕地統，滅人類，故天久久絕其世類也。”^①認為賊殺女子導致男女比例失調，影響人的世代繁衍，是“絕地統，滅人類”。但是，《太平經》又讚同“二女共事一男”，說：“天法，陽數一，陰數二。故陽者奇，陰者偶。……陽者尊，陰者卑，故二陰當共事一陽，故天數一而地數二也，故當二女共事一男也。何必二人共養一人乎？尊者之傍不可空，為一人行，一人當立坐其傍，給侍其不足。”^②由此可見，《太平經》並沒有放棄男尊女卑的觀念。

此外，《太平經》還強調夫妻二人在維持家庭和諧方面的同心協力，指出：“男女各出半力，同志和合，乃成一家。”^③“夫婦不并力，子孫無從得長，家道無從得立。……是故皆當并力，比若兩手，乃可通也。”^④《太平經》還說：“夫女者無官，女之就夫，比若男子之就官也，當得衣食焉。女之就夫家，適當相與併力同心治生，乃共傳天地統，到死尚復骨肉同處，當相與併力，而因得衣食之。”^⑤認為妻子應當與丈夫併力同心，生死相依，並得到應有的衣食和尊重。

在父母與子女的關係上，《太平經》較為強調父母慈愛，子女孝順，所謂“父慈、母愛、子孝”，並且還指出：“慈孝者，思從內出，思以藏發，不學能得之，自然之術。”^⑥認為父慈子孝是自然而然的事。

① 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第36頁。

② 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第33頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百三十七至一百五十三，第715頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百九《兩手策字要記》，第519頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第35頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷七十三至八十五《闕題（二）》，第301頁。

在父母慈愛子女方面,《太平經》說:“父母養子,善者愛之,惡者憐之,然後能和調家道。”^①認為父母慈愛子女,纔能使家庭和睦。所以,《太平經》堅決反對當時賊殺女嬰的殘忍行為,指出:“夫父母與子,極天下之厚也,不得困愁焉,不宜殺之也。母乃殺其子,是應寇賊之氣,大逆甚無道也。……夫女,今得生不見賊殺傷,故大樂到矣。”^②認為父母賊殺自己的孩子是大逆不道。

至於子女如何為“孝”,《太平經》說:“善人骨肉肢節,各保令完全。父母所生,當令完,勿有刑傷。父母所生,非敢還言,有美輒進。家少財物,賂恭溫柔而已,數問消息,知其安危,是善之善也。”^③這裏所謂“孝”,包括了保全父母所生養的身體,聽從父母的教誨,恭敬地贍養父母,時時詢問父母的安危,等等。然而,《太平經》又認為,“常守道不敢為父母致憂,居常善養,旦夕存其親,從已生之後,有可知以來,未嘗有重過罪名也”,還不能算作“上善孝子”,而只能是“中善之人”。^④《太平經》說:“上善第一孝子者,念其父母且老去也,獨居閒處念思之,常疾下也,於何得不死之術,嚮可與親往居之,賤財貴道活而已。思弦歌哀曲,以樂其親,風化其意,使入道也,樂得終古與其居,而不知老也,常為求索殊方,周流遠所也。至誠乃感天,力盡乃已也。其衣食財自足,不復為後世置珍寶也。反悉愁苦父母,使其守之,家中先死者,魂神尚不樂愁苦也。食而不求吉福,但言努力自愛於地下,可毋自苦念主者也。是

① 王明:《太平經合校》卷十八至三十四《以樂却災法》,第15頁。

② 王明:《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》,第35~36頁。

③ 王明:《太平經合校》卷一百十四《為父母不易訣》,第626頁。

④ 王明:《太平經合校》卷四十七《上善臣子弟子為君父師得仙方訣》,第131~132頁。

名為太古上皇最善孝子之行。”^①在《太平經》看來，孝敬父母，最為重要的是要為父母的衰老擔憂，為讓他們的生活快樂以及長壽至誠盡力。

《太平經》對於“孝”有較多的論述。《太平經》說：“天者主生，稱父；地者主養，稱母；人者主治理之，稱子。父當主教化以時節，母主隨父所為養之，子者生受命於父，見養食於母。為子乃當敬事其父而愛其母。”^②“孝者，與天地同力也……孝者，下承順其上，與地同聲。”^③認為父母生養子女，子女孝敬父母是天經地義之事。《太平經》還說：“人從生至老，自致有子孫，各令長大成就，在所喜隨使安之，無逆其意，各得其宜，乃為各從其願。為人父母，亦不容易。子亦當孝。”^④“父母年老且盡，為子者知父母老期將至，為求賢師異方，令得丁強，孝子之宜也，此由食人之食，以食歸之。”^⑤認為父母生養子女，子女理應孝敬父母以報答。而且，《太平經》還明確指出：“天下之事，孝為上第一。”^⑥

四、樂生、好善的人生追求

《太平經》在講君、臣、民之間和父、母、子之間的“相通”的同時，還倡導“樂生”、“好善”。《太平經》說：“天下人乃俱受天地之

① 王明：《太平經合校》卷四十七《上善臣子弟子為君父師得仙方訣》，第134頁。

② 王明：《太平經合校》卷四十五《起土出書訣》，第113頁。

③ 王明：《太平經合校》卷七十三至八十五《闕題（八）》，第310頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十四《為父母不易訣》，第626頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百二十至一百三十六，第686頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷一百十四《某訣》，第593頁。

性，五行爲藏，四時爲氣，亦合陰陽，以傳其類，俱樂生而惡死，悉皆飲食以養其體，好善而惡惡，無有異也。”^①認爲“樂生而惡死”、“好善而惡惡”是人所共有的天地之性。關於“樂生”、“好善”，《太平經》還說：“人最善者，莫若常欲樂生，汲汲若渴，迺後可也。其次莫若善於樂成，常悒悒欲成之，比若自憂身，迺可也。其次莫若善於仁施，與見人貧乏，爲其愁心，比若自憂饑寒，迺可也。”^②明確把“樂生”看做最大的善；而這裏的“樂成”，即“樂成他人善如己之善”^③，與“仁施”一起都是指人的“好善”，這是僅次於“樂生”的善。《太平經》還說：“理之第一善者，莫若樂生，其次善者樂養，其次善者樂施。故生者象天，養者象地，施者象仁。此三者，天地人之大綱也。”^④顯然，在《太平經》看來，除了“樂生”爲第一善者，“樂養”、“樂施”，即“好善”，也是非常重要的善，並且與“樂生”一起，爲天、地、人之根本。

（一）“樂生而惡死”

《太平經》重視人的生命，把“樂生”看做最大的善，並且還明確指出：“要當重生，生爲第一。”^⑤“天地之性，萬二千物，人命最重。”^⑥“壽最爲善。”^⑦由於重視人的生命，《太平經》要求熱愛生

① 王明：《太平經合校》卷九十三《國不可勝數訣》，第393頁。

② 王明：《太平經合校》卷四十《樂生得天心法》，第80頁。

③ 王明：《太平經合校》卷四十《樂生得天心法》，第81頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百三十七至一百五十三，第704頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百十四《不用書言命不全訣》，第613頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第34頁。

⑦ 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（六）》，第222頁。

活，要求“以樂治身、守形、順念、致思、却災”^①。《太平經》還說：“元氣樂即生大昌，自然樂則物強，天樂即三光明，地樂則成有常，五行樂則不相傷，四時樂則所生王，王者樂則天下無病，蛟行樂則不相害傷，萬物樂則守其常，人樂則不愁易心腸，鬼神樂即利帝王。故樂者，天地之善氣精爲之，以致神明，故靜以生光明，光明所以候神也。能通神明，有以道爲鄰，且得長生久存。”^②在這裏，《太平經》通過對天地萬物之“樂”的描述，進一步認爲，人“樂”可以消除憂愁，以至於通達神明，得道長生。

然而，需要指出的是，《太平經》在重視人的生命、強調“生爲第一”的同時，也講“天下之事，孝爲上第一”，重生與重孝並舉。《太平經》還說：“天地與聖明所務，當推行而大得者，壽孝爲急。壽者，乃與天地同優也。孝者，與天地同力也。故壽者長生，與天同精。孝者，下承順其上，與地同聲。此二事者，得天地之意，凶害自去。……壽孝者，神靈所愛好也。不壽孝者，百禍所趨也。”^③在這裏，“壽”與“孝”通過“壽孝”這一概念而結合在一起。不僅如此，《太平經》還說：“神仙之人，皆以孝善，乃得仙耳，其壽何極。”^④認爲神仙之所以壽極不死，在於其行孝爲善，因此，講“壽”首先要講“孝”。《太平經》還認爲，孝善之人可以得到天神的護祐，以至於獲得長壽，指出：行孝之人，“爲天所善，天遣善神常隨護，是孝所致也。

① 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《闕題（一）》，第13頁。

② 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《闕題（一）》，第13～14頁。

③ 王明：《太平經合校》卷七十三至八十五《闕題（八）》，第310～311頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十四《不承天書言病當解謫誠》，第623頁。

……不但天愛之也，四時五行、日月星辰皆善之，更照之，使不逢邪也。”^①又說：“人居世間，作孝善而得壽，子孫相續。”^②與此相反，不孝之人即使為“道”，也不可能長壽成仙。《太平經》說：“不孝而為道者，乃無一人得上天者也。雖去，但悉見欺於邪神佞鬼耳。”^③這就把“孝”看做是成仙的必要條件。顯然，在《太平經》看來，“孝”與生命具有同樣重要的價值。

《太平經》重視人的生命，因而有著豐富的養生思想。《太平經》說：“欲壽者當守氣而合神，精不去其形，念此三合以為一，久即彬彬自見，身中形漸輕，精益明，光益精，心中大安，欣然若喜，太平氣應矣。”^④又說：“神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共為一道。故神者乘氣而行，精者居其中也。三者相助為治。故人欲壽者，乃當愛氣、尊神、重精也。”^⑤然而需要指出的是，《太平經》的養生思想在很大程度上是以其“重生”、“樂生”的倫理思想為基礎的，“重生”、“樂生”是道教的“第一善者”。

（二）“好善而惡惡”

《太平經》認為，君、臣、民之間和父、母、子之間的“相通”，既是“本之元氣自然天地授命”，同時又是通過人與人之間的“好善”來實現的。《太平經》說：“古者聖帝明王，重大臣，愛處士，利人民，不

① 王明：《太平經合校》卷一百十四《某訣》，第592～593頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百十四《不可不祠訣》，第604頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百十七《天咎四人辱道誠》，第656頁。

④ 王明：《太平經合校》附錄《太平經佚文》，第739頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百五十四至一百七十《令人壽治平法》，第728頁。

害傷，臣亦忠信不欺君，故理若神。故賢父常思安其子，子常思安樂其父，二人并力同心，家無不成者。”^①要求君民之間、君臣之間、父子之間相互善待。《太平經》還認為，師與弟子之間也應以善相待，“夫師，陽也，愛其弟子，導教以善道，使知重天愛地，尊上利下，弟子敬事其師，順勤忠信不欺”^②。而且，《太平經》還把弟子敬事其師與臣忠信於君、子孝敬於父並列在一起，指出：“人生之時，為子當孝，為臣當忠，為弟子當順。孝、忠、順不離其身，然後死魂魄神精不見對也。”^③又說：“子不孝，則不能盡力養其親；弟子不順，則不能盡力修明其師道；臣不忠，則不能盡力共敬事其君。為此三行而不善，罪名不可除也。天地憎之，鬼神害之，人共惡之，死尚有餘責於地下，名為三行不順善之子也。”^④在《太平經》看來，臣當忠於君主，子當孝敬父母，弟子當順從其師，若是各自只顧自己，那就無益於君、父、師。至於那些保自身、重財物、行邪道之人，“反自言有功於天、地、君、父、師，此即大逆不達理之人也”^⑤。

《太平經》不僅講父、母、子之間和君、臣、民之間以及師與弟子之間要以善相待，而且還從全社會的範圍內講人與人之間要與人為善。《太平經》說：“君子力而不息，因為委積財物之長，家遂富而無不有。先祖則得善食，子孫得肥澤，舉家共利。為力而不止，四方貧虛，莫不來受其功，因本已大成。施予不止，眾人大譽之，名聞

① 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（三）》，第216頁。

② 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（三）》，第217頁。

③ 王明：《太平經合校》卷九十六《六極六竟孝順忠訣》，第408頁。

④ 王明：《太平經合校》卷九十六《六極六竟孝順忠訣》，第405～406頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷四十七《上善臣子弟子為君父師得仙方訣》，第135頁。

遠方，功著天地。常力周窮救急，助天地愛物，助人君養民。”^①在《太平經》看來，君子應當努力勞作，積累財物，以上養老人、下育子孫，而且，還要進一步推廣出去，周窮救急，愛物養民。若是與此相反，“見人窮困往求，罵詈不予；既予不即許，必求取增倍也；而或但一增，或四五迺止。賜予富人，絕去貧子，令使其飢寒而死，不以道理，反就笑之”，這是“與天爲怨，與地爲咎，與人爲大仇，百神憎之”。^②因此，《太平經》還極力反對以強欺弱，指出：“或多智反欺不足者，或力強反欺弱者，或後生反欺老者，皆爲逆。故天不久祐之。何也？然智者當苞養愚者，反欺之，一逆也。力強當養力弱者，反欺之，二逆也。後生者當養老者，反欺之，三逆也。與天心不同，故後必凶也。”^③認爲以智欺愚、以強欺弱、以少欺老，非但得不到天的保佑，反而會因爲違反天意而招致凶險。

《太平經》講“好善”，同時也講“誠”。《太平經》指出：“天道不欺人也，常當務至誠。”^④“地者直至誠不欺天。”^⑤認爲天地是至誠的，人應當效法天地，“內外爲一，動作言順，無失誠信”^⑥，應當“取信於天，取信於地，取信於中和，取信於四時，取信於五行”^⑦。所以，《太平經》要求以“誠信”處理人與人之間的關係，指出：遠古時期，“天運使其時人直質樸，其人皆懷道，而信又專一……人人各欲至誠信，思稱天心，迺無一相欺者也。故君臣民三，并力同心相通，

① 王明：《太平經合校》卷六十七《六罪十治訣》，第251～252頁。

② 王明：《太平經合校》卷六十七《六罪十治訣》，第246～247頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百二十至一百三十六，第695頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十七《天咎四人辱道誠》，第662頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（六）》，第221頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷一百十二《七十二色死尸誠》，第569頁。

⑦ 王明：《太平經合校》卷一百十二《不忘誠長得福訣》，第582頁。

故能相治也。”^①認為人人皆懷誠信，纔能有君、臣、民的相愛和併力同心。《太平經》甚至還明確提出：“天下之事，孝忠誠信為大。”^②

《太平經》講“好善”，除了講與人為善，還要求善待動物、植物。《太平經》說：“見長命之人問之，言有忠孝，不失天地之心意，助四時生，助五行成，不敢毀當生之物。”^③這裏既講“忠孝”，又講保護“當生之物”。《太平經》還說：“上君子乃與天地相似，故天迺好生不傷也，故稱君稱父也。地以好養萬物，故稱良臣稱母也。人者當用心仁，而愛育似於天地，故稱仁也。此三者善也，故得共治萬物，為其師長也。”^④認為自然萬物為天地所生養，人應當像天地那樣給予仁愛。《太平經》說：“天地乃是四時五行之父母也，四時五行不盡力供養天地所欲生，為不孝之子，其歲少善物，為凶年。人亦天地之子也，子不慎力養天地所為，名為不孝之子也。”^⑤認為天地生養了人，人應當盡力養育天地所生萬物，否則就是“不孝之子”。所以，《太平經》要求人們在種植五穀時，“慎無燒山破石，延及草木，折華傷枝”^⑥。需要指出的是，《太平經》強調善待動物、植物，並不是絕對地禁止食用。《太平經》指出：“元氣歸留，諸穀草木蚊行喘息蠕動，皆含元氣，飛鳥步獸，水中生亦然，使民得用奉祠及自食。但取作害者以自給，牛馬騾驢不任用者，以給天下。至地祇有餘，集共享食。勿殺任用者、少齒者，是天所行，神靈所仰也。萬民愚

① 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第155頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百十《大功益年書出歲月戒》，第543頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百十一《善仁人自貴年在壽曹訣》，第550頁。

④ 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第32頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷九十六《六極六竟孝順忠訣》，第406頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷一百十二《寫書不用徒自苦誠》，第572頁。

戇，恣意殺傷，或懷妊胞中，當生反死，此爲絕命，以給人口。”^①也就是說，人們爲了生活的需要，可以食用那些有害的或者已經不可任用的家畜，但不可“恣意殺傷”，尤其不能殺害那些幼小的或懷有胎兒的動物。《太平經》還說：“人亦須草自給，但取枯落不滋者，是爲順常。天地生長，如人欲活，何爲自恣，延及後生。有知之人，可無犯禁，自有爲人害者，但仰成事，無取幼稚給人食者，命可小長。”^②認爲人們可以從自然中獲取草木，但只能取那些“枯落不滋者”，而不可食用幼小的植物。

此外，《太平經》還描述了諸神之間的相愛：“諸神相愛，有知相教，有奇文異策相與見，空缺相薦相保。有小有異言相諫正，有珍奇相遺。”^③描述了得道者與俗人的相愛：“夫且得道，臨且成之時，乃與諸神交結也，與精神爲鄰里，出入相見覩，與人相愛，若父子也。”^④並且還說：“夫上善大樂歲，凡萬物盡生善，人人歡喜，心中常樂欲歌舞，人默自相愛，不變爭，自生樂，上下不相剋賊，皆相樂。”^⑤認爲人人相愛可以達到人人快樂。

需要指出的是，在《太平經》看來，“好善”與“樂生”是密切聯繫在一起的。《太平經》指出：“先人之身，常樂善無憂，反復傳生。後世不肖反久苦天地四時五行之身，令使更自冤死，尚

① 王明：《太平經合校》卷一百十二《不忘誠長得福訣》，第 581～582 頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百十二《寫書不用徒自苦誠》，第 572 頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百十《大功益年書出歲月戒》，第 539 頁。

④ 王明：《太平經合校》卷七十一《致善除邪令人受道戒文》，第 285～286 頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百十五至一百十六《某訣》，第 646 頁。

愁其魂魄。”^①認為“樂善”者可以“反復傳生”。又說：“努力爲善，無入禁中，可得生活竟年之壽。不欲爲善，自索不壽，自欲爲鬼，不貪其生，無可奈何也。”^②認為爲善或是不爲善，決定了人是否能夠長壽。《太平經》還說：“夫天道惡殺而好生，蠕動之屬皆有知，無輕殺傷用之也……故萬物芸芸，命繫天，根在地，用而安之者在人。得天意者壽，失天意者亡。”^③認為人應當效法天道，“惡殺而好生”，這是符合天意，因而能得到長壽；與此相反，則是違背天意，必定會受到懲罰。《太平經》還進一步指出：“天上諸神共記好殺傷之人，畋射漁獵之子。不順天道而不爲善，常好殺傷者，天甚咎之，地甚惡之，群神甚非之。”^④還說：“救窮乏不止，凡天地增其算，百神皆得來食，此家莫不悅喜。”^⑤認為天上諸神會對那些不順天道而好殺傷者給予記過，並加以譴責；而對於救助生靈者，則給予增壽延年。

五、善惡報應與承負說

在講“好善而惡惡”的同時，《太平經》還從宗教神學的層面對“善”與“惡”作了詮釋，指出：“夫爲善者，乃事合天心，不逆人意，名爲善。善者，乃絕洞無上，與道同稱，天之所愛，地之所養，帝王所當急，仕人君所當與同心并力也。夫惡者，事逆天心，常傷人意，

① 王明：《太平經合校》卷四十《努力爲善法》，第73頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百十四《病歸天有費訣》，第621頁。

③ 王明：《太平經合校》卷五十《生物方訣》，第174頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十八《天神考過拘校三合訣》，第672頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷六十七《六罪十治訣》，第252頁。

好反天道，不順四時，令神祇所憎，人所不欲見父母之大害，君子所得愁苦也，最天下絕澗凶敗之名字也。”^①在《太平經》看來，順乎天道、“事合天心”為善，反乎天道、“事逆天心”為惡。落實到人與人之間的關係：“不逆人意”為善，“常傷人意”為惡；善者，為天地所愛，惡者，令神祇所憎。《太平經》還說：“夫不仁之人，言即逆於凡事，傷人心，不合天意，反與禽獸相似，故古者聖賢不與其同路也。”^②認為不仁之人，不合天意。

與此同時，《太平經》還認為，天地與人一樣，有好惡、情感和意志，能夠主宰人間事務，賞善罰惡。《太平經》說：“考天地陰陽萬物，上下相愛相治，立功成名，使心治一家，使人不復相憎惡，常樂合心同志。”^③並且還明確指出：“天地覩人有道德為善，則大喜；見人為惡，則大怒忿忿。”^④因此，在《太平經》看來，天地會根據人的善惡予以賞罰。《太平經》說：“夫天地之性，自古到今，善者致善，惡者致惡，正者致正，邪者致邪，此自然之術，無可怪也。”^⑤認為天地實施善惡報應是理所當然的。對帝王而言，《太平經》說：“王者行道，天地喜悅；失道，天地為災異。”^⑥“帝王多行道德，日月為之不蝕，星辰不亂其運。”^⑦對臣忠、子孝、弟子順而言，《太平經》說：“子不孝，弟子不順，臣不忠，罪皆不與於赦。令天甚疾之，地甚惡

① 王明：《太平經合校》卷四十九《急學真法》，第158頁。

② 王明：《太平經合校》卷四十九《急學真法》，第159頁。

③ 王明：《太平經合校》卷五十六至六十四《闕題（三）》，第216頁。

④ 王明：《太平經合校》卷九十二《萬二千國始火始氣訣》，第374頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百八《瑞議訓訣》，第512頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《行道有優劣法》，第17頁。

⑦ 王明：《太平經合校》卷九十二《三光蝕訣》，第366頁。

之，以為大事，以為大咎也。鬼神甚非之，故為最惡下行也。”^①認為多行道德，天地會給予善報；違反道德，天地則給予惡報。因此，《太平經》大力地宣揚善惡報應，指出：“人心善守道，則常與吉；人心惡不守道，則常衰凶矣。”^②“行善正，則得天心而生；行惡，失天心，則凶死。”^③“善自命長，惡自命短。”^④“行善可盡年命，行惡失長就短。”^⑤

至於天地如何對人的善惡行為進行監督，實施賞罰，《太平經》對此作了神學化的具體闡釋。《太平經》認為，天神派遣心神居於人們的腹中，由於“心神在人腹中，與天遙相見，音聲相聞，安得不知人民善惡乎？”^⑥所以，《太平經》說：“為善亦神自知之，惡亦神自知之。”^⑦《太平經》還作了詳細的描述，指出，人有過，“天遣神往記之，過無大小，天皆知之。簿疏善惡之籍，歲日月拘校，前後除算減年；其惡不止，便見鬼門。地神召問，其所為辭語同不同，復苦思治之，治後乃服。上名命曹上對，算盡當入土，愆流後生。”^⑧如果有過之人能夠自責自悔，那麼，“天上諸神聞知言此人自責自悔，不避晝夜，積有歲數，其人可原，白之天君。天君言，人能自責悔過者，令有生錄籍之神移在壽曹，百二十使有續世者。”^⑨

① 王明：《太平經合校》卷九十六《六極六竟孝順忠訣》，第406頁。

② 王明：《太平經合校》卷九十二《萬二千國始火始氣訣》，第374頁。

③ 王明：《太平經合校》卷九十一《拘校三古文法》，第355頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十《大功益年書出歲月戒》，第525頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百十一《有德人祿命訣》，第549頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷一百十一《大聖上章訣》，第545頁。

⑦ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《錄身正神法》，第12頁。

⑧ 王明：《太平經合校》卷一百十《大功益年書出歲月戒》，第526頁。

⑨ 王明：《太平經合校》卷一百十一《大聖上章訣》，第546頁。

《太平經》認為，天地不僅能對人的善惡行為進行監督和賞罰，而且能夠感應人的“至誠”。《太平經》指出：“至誠乃感皇天，陰陽爲之移動。”^①“人心端正清靜，至誠感天，無有惡意，瑞應善物爲其出。”^②認為“至誠”可以感動天地。對於至誠何以能夠感動天地，《太平經》說：“人之至誠，有所可念，心中爲其疾痛。……精明人者，心也。念而不置者，意也，脾也。心者純陽，位屬天。脾者純陰，位屬地。至誠可專念，乃心痛涕出，心使意念主行，告示遠方。意，陰也，陰有憂者當報陽，故上報皇天神靈。脾者，陰家在地，故下入地報地。故天地乃爲其移，凡神爲其動也。……故求道德凡人行，皆由至誠，乃天地應之，神靈來告之也。如不至誠，不而感動天地、移神靈也。”^③因此，“人爲善，至誠信，天報此人”^④。

然而，《太平經》也承認，在現實生活中，人的善惡並非一定都會受到相對應的報應，有時甚至還會出現相反的情況，“凡人之行，或有力行善，反常得惡，或有力行惡，反得善”，爲此，《太平經》進一步提出了“承負”說，指出：“力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積畜大功，來流及此人也。”^⑤也就是說，有些人行善得惡報，這是承負先輩之過，行惡得善報，則是承負先輩之大功。《太平經》又說：“承者爲前，負者爲後；承者，迺謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積

① 王明：《太平經合校》卷一百五十四至一百七十《神人真人聖人賢人自占可行是與非法》，第719頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百八《瑞議訓訣》，第512～513頁。

③ 王明：《太平經合校》卷九十六《忍辱象天地至誠與神相應大戒》，第426～427頁。

④ 王明：《太平經合校》卷一百二《經文部數所應訣》，第465頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《解承負訣》，第22頁。

久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，迺先人負於後生者也。病更相承負也，言災害未當能善絕也。”^①也就是說，先人的善惡使後人受到報應，是後人“承”於先人，也是先人“負”於後人。由此可見，《太平經》所謂的“承負”說，就是指善惡報應即使沒有發生在當事人身上，也會在後代子孫那裏得到應驗，或者說，今人的善惡報應，有些可能是由於先人的功過所導致。《太平經》舉例說：“比若父母失至道德，有過於鄰里，後生其子孫反為鄰里所害，是即明承負之責也。今先王為治，不得天地心意，非一人共亂天也。天大怒不悅喜，故病災萬端，後在位者復承負之。”^②《太平經》還說：“天命：上壽百二十為度，地壽百歲為度，人壽八十歲為度，霸壽以六十歲為度，作壽五十歲為度。過此已下，死生無復數者，悉被承負之災責也。”^③“胞胎及未成人而死者，謂之無辜承負先人之過。”^④《太平經》還認為，這樣的承負可延至五代，“因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初。”又說：“承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。”^⑤認為不同地位的人所承負的年歲也各不相同。

關於“承負”，《太平經》還從天道的變化、自然界與社會的變化來加以解說。《太平經》說：“元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；

① 王明：《太平經合校》卷三十九《解師策書訣》，第70頁。

② 王明：《太平經合校》卷三十七《試文書大信法》，第54～55頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百二《經文部數所應訣》，第464頁。

④ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《解承負訣》，第23頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《解承負訣》，第22頁。

分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生，長養凡物名為財，財共生欲，欲共生邪，邪共生奸，奸共生猾，猾共生害而不止則亂敗，敗而不止不可復理，因窮還反其本，故名為承負。”^①這是用天道和社會的變化循環來解說“承負”。《太平經》還說：“夫南山有大木，廣縱覆地數百步，其本莖一也。上有無訾之枝葉實，其下根不堅持地，而為大風雨所傷，其上億億枝葉實悉傷死亡，此即萬物草木之承負大過也。”^②這是用自然界的變化循環來解說“承負”。事實上，這些解說都是企圖用天道的變化、自然界與社會的變化來為承負說提供依據。

《太平經》還認為，承負可解，指出：“能行大功萬萬倍之，先人雖有餘殃，不能及此人也。”^③又說：“或有得真道，因能得度世去者，是人乃無承負之過。”^④在《太平經》看來，如果能夠成倍地積善累功，就可以解去承負，因而能獲得真道而度世。《太平經》還說：“欲解承負之責，莫如守一。守一久，天將憐之。一者，天之紀綱，萬物之本也。思其本，流及其末。”^⑤認為解去承負的最好方法就是“守一”。關於“一”，《太平經》說：“一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。”^⑥可見，“一”，即是“道”，所謂的“守一”，即是守道。《太平經》還講了許多“守一”的方法，大致可分為兩類：一類是講養生術的，另一類則是講道德修

① 王明：《太平經合校》卷七十三至八十五《闕題（三）》，第305頁。

② 王明：《太平經合校》卷三十七《五事解承負法》，第58～59頁。

③ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《解承負訣》，第22頁。

④ 王明：《太平經合校》卷九十二《萬二千國始火始氣訣》，第372頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷三十七《五事解承負法》，第60頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷三十七《五事解承負法》，第60頁。

養的。就後者而言,《太平經》說:“守一之法,爲善,効驗可觀。……守一之法,外則行仁施惠爲功,不望其報,忠孝亦同。……守一之法,內常專神,愛之如赤子。”^①歸結起來,“守一”就是行善與修道。可見,《太平經》所謂“欲解承負之責,莫如守一”,就是要通過行善與修道,解去承負。爲此,《太平經》還明確指出:“夫守一者,可以度世,可以消災,可以事君,可以不死,可以理家,可以事神明,可以不窮困,可以理病,可以長生,可以久視。”^②

第二節 《老子想爾注》的倫理思想

《老子想爾注》是早期道教詮釋《老子》而形成的。關於《老子想爾注》的作者,歷來說法不一。既有認爲是早期道教五斗米道的創始人張陵所撰,也有認爲是張陵之孫張魯所撰,還有認爲是張陵之說而張魯述之,或張魯所作而託始於張陵。^③現存的《老子想爾注》爲敦煌莫高窟所出六朝寫本《老子道經想爾注》殘卷。^④卿希泰的《中國道教史》認爲,該書的作者“圍繞著對‘道’的信仰,神化

① 王明:《太平經合校》附錄《太平經佚文》,第743頁。

② 王明:《太平經合校》附錄《太平經佚文》,第743頁。

③ 關於《老子想爾注》的作者,唐玄宗《道德真經疏外傳》和杜光庭《道德真經廣聖義》以爲張陵所撰,以後道書多沿此說。陸德明於南朝末所作《經典釋文序錄》載有兩種說法:“一云張魯,或云劉表。”道書《傳授經戒儀注訣》認爲,是張魯依託於想爾所作。饒宗頤《老子想爾注校箋》認爲:“當是張陵之說而魯述之,或魯所作而託始於陵,要爲天師道一家之學。”此外,還有人認爲是魏晉時期的作品。[參見卿希泰:《中國道教史(修訂本)》第一卷,第190~191頁]

④ 當今學者饒宗頤根據敦煌殘卷著《老子想爾注校箋》,並收入後來所著《老子想爾注校證》。

老子，排斥外教，要求人們信行‘真道’，奉守‘道誠’，結合‘積善’與‘積精’，以致‘仙壽天福’；並認為治國亦須‘師道’，以教化民，纔能獲致‘太平符瑞’”^①。任繼愈的《中國道教史》認為，該書是“第一部完全用神學注解《老子》，使之符合道教宗旨的作品”，“開創了道教徒系統利用《老子》的新時期，因而在早期道教發展史上有其特殊的作用和意義”。^② 在解說《老子》的同時，《老子想爾注》對其中的倫理思想也作了詮釋和改造，並且極力宣揚仁義忠孝、為善去惡，把儒家倫理與《老子》的“道”緊密地結合起來，蘊含著豐富的道教倫理思想。

一、“道”與忠孝仁義

《老子想爾注》繼承《老子》的思想，把“道”視為萬事萬物之本原，並且明確提出“道者天下萬事之本”^③，但是，《老子想爾注》並不完全相同於《老子》，而把“道”詮釋為一種人格神，指出：“一者道也。……一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙。或言虛無，或言自然，或言無名，皆同一耳。”^④在這裏，《老子》中作為天地萬物之本原的“道”被詮釋為“一”，並進而神化為人格神“太上老君”。

《老子想爾注》講“道”為天下萬事之本，因而認為“道”對於治理國家極其重要，指出：“王者法道為政，吏民庶孽子悉化

① 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第192頁。

② 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》上卷，第39頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第17頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第12頁。

爲道。”^①“上聖之君，師道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所積，致之者，道君也。”^②認爲聖君做法道以教化天下，就能使吏民都歸於道，並且能感動“道君”，而致天下太平。所以，“王者執正法像大道，天下歸往，曠塞重驛，向風而至。……是以帝王常當行道，然後乃及吏民”^③。《老子想爾注》又說：“人君欲愛民令壽考，治國令太平，當精心鑿道意，教民皆令知道真，无令知僞道耶（邪）知也。”^④認爲君王要治國而致太平，就應當通曉道意，並教民懂得真道，摒棄僞道邪知。《老子想爾注》還說：“道絕不行，耶（邪）文滋起，貨賂爲生，民競貪學之，身隨危傾。當禁之，勿知耶（邪）文，勿貪寶貨，國則易治。上之化下，猶風之靡草。欲如此，上要當知信道。……上信道不勑（倦），多知之士，雖有耶（邪）心，猶誌是非。見上勑勑，亦不敢不爲也。……如此，國以治也。”^⑤認爲君王只有“信道”，纔能治理好國家。因此，《老子想爾注》還說：“治國之君務脩道德，忠臣輔佐務在行道，道普德溢，太平至矣。吏民懷慕，則易治矣。”^⑥並且明確指出：“人君理國，常當法道爲政，則致治。”^⑦認爲治國的關鍵在於君王修道德，法道爲政，同時又有忠臣輔佐行道。

《老子想爾注》雖然講《老子》的“道”，但是不同於《老子》把“道”與仁義對立起來，其中說道：“上古道用時，以人爲名，皆行

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 47 頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 44 頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 44 頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 13 頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 6 頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 38 頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第 11 頁。

仁義，同相像類，仁義不別。今道不用，人悉弊薄，時有一人行義，便共表別之，故言有也。”^①認為道用時，人們皆行仁義；而道不用，則少有仁義。雖然這裏強調的是“道”，但並不是把“道”與仁義對立起來，相反，而是把二者聯繫在一起。《老子想爾注》又說：“道用時，家家慈孝，皆同相類，慈孝不別。今道不用，人不慈孝，六親不和。時有一人行慈孝，便共表別之，故言有也。”^②認為道用時，就會家家慈孝；而道不用時，則人不慈孝。《老子想爾注》還說：“道用時，帝王躬奉行之，練明其意，以臣庶於此，吏民莫不法効者。知道意賤死貴仙，競行忠孝質樸，口端以臣為名，皆忠相類不別。今道不用，臣皆學耶（邪）文習權詐隨心情，面言善內懷惡。時有一人行忠誠，便共表別之，故言有也。”^③認為道用時，帝王行道，臣民做法，於是就會有忠孝；而道不用，則人無忠孝。《老子想爾注》還認為，“道用時，臣忠子孝，國則易治”^④。這就在治理國家百姓的層面上，把《老子》的“道”與儒家的仁義忠孝聯繫起來。

如前所述，老子的弟子文子以及漢代的《淮南鴻烈》都主張“持以道德，輔以仁義”，把道家的“道德”與儒家的“仁義”聯繫起來，尤其是，《老子河上公章句》認為，“修道於家”、“修道於鄉”、“修道於國”就能實現普遍的忠孝仁義。《老子想爾注》講“道用時”就會有忠孝仁義，這一思想顯然與同時代的《老子河上公章句》相一致。當然，在這裏，忠孝仁義歸於“道”的統攝之下，並且是由“道”帶出

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第22頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第23頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第23頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第23頁。

來的。

二、行道奉誠與清靜爲本

《老子想爾注》不僅講“道”，而且還從中引申出“道誠”，以作爲道士的行爲準則。《老子想爾注》說：“一，道也。設誠，聖人之爲抱一也，常教天下爲法式也。”^①“今布道誠教人，守誠不違，即爲守一矣；不行其誠，即爲失一也。”^②《老子想爾注》設道誠，教人守誠，實際上就是以“道”進行教化，就是要教化人們“抱一”、“守一”，即守道。因此，在《老子想爾注》看來，守誠，即是行道；不守誠，則爲失道。這就把守誠與行道統一起來。因此，《老子想爾注》明確要求“行道奉誠”^③，“行道，不違誠”^④。

《老子想爾注》認爲，不僅道士要“行道奉誠”，而且任何人都不能違背道誠。《老子想爾注》說：“人欲舉動勿違道誠。”^⑤“人欲舉事，先孝（考）之道誠，安思其義不犯道，乃徐施之，生道不去。”^⑥又說：“人舉事不懼畏道誠，失道意，道即去之，自然如此。”^⑦認爲守誠則得道意，不守誠則失道意，所以，“奉道誠者可長處吉不凶”^⑧。

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第29頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第12頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第18頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第7頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第11頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第19頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第31頁。

⑧ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

《老子想爾注》認為，帝王也要“奉行道誠”，指出：“王者雖尊，猶常畏道，奉誠行之。”^①而且，在《老子想爾注》看來，帝王“法道行誠”是治理朝政和國家的大事。《老子想爾注》說：“王者法道行誠，臣下悉皆自正矣。”^②並且認為，治理國家，“疾要在帝王當專心信道誠也”^③。《老子想爾注》還認為，要求得仙壽，也必須“信道守誠”，指出：“欲求仙壽天福，要在信道，守誠守信，不為貳過。……行道者生，失道者死，天之正法，不在祭餼禱祠也。”^④又說：“誠為淵，道猶水，人猶魚。魚失淵去水則死，人不行誠守道，道去則死。”^⑤認為信道守誠可求得仙壽天福，否則，不行誠守道則死。《老子想爾注》還說：“死是人之所畏也，仙王士與俗人同知畏死樂生，但所行異耳。俗人莽莽，未央脫死也，俗人雖畏死，端不信道，好為惡事，奈何未央脫死乎。仙士畏死，信道守誠，故與生合也。”^⑥認為仙人與俗人都畏死樂生，俗人不信道守誠，因而不能免死，仙人信道守誠，故能長生。

關於道誠的具體內容，《老子想爾注》並沒有明確列出。據饒宗頤考證，現存明《正統道藏》之《太上老君經律》中的《道德尊經想爾戒》“行無為；行柔弱；行守雌，勿先動；行無名；行清靜；行諸善；行無欲；行知止足；行推讓”^⑦即是《老子想爾注》所謂道誠

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第47頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第23頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第31頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第25頁。

⑦ 《太上老君經律·道德尊經想爾戒》，《道藏》第18冊，第218頁。

的內容。^① 而且鍾肇鵬認為，《道德尊經想爾戒》的內容大部分均與《老子想爾注》相合。^② 從《道德尊經想爾戒》可以看出，該戒律最根本的是要求清靜無為，而這也正是《老子想爾注》所謂“行道奉誠”的基本思想。

《老子想爾注》認為，“道”本身是清靜的，“樂清靜，故令天地常正”^③，所以，“人法天地，故不得燥處，常清靜為務”^④。為此，《老子想爾注》還認為，“道人當自重精神，清靜為本”^⑤，否則，“心亂遂之，道去之矣”^⑥。還說：“天子王公也，雖有榮觀為人所尊，務當重清靜，奉行道誠也。”^⑦

《老子想爾注》講清靜，因而主張無欲，說：“道常無欲”，“道性於俗間都无所欲，王者亦當法之”。^⑧ 又說：“俗人於世間，自有財寶功名。……仙士與俗人異，不貴榮祿財寶。”^⑨ 所以，《老子想爾注》還主張無為，反對有為，認為那種“有身不愛，不求榮好，不奢侈飲食，常弊薄羸行”的人，有了天下，必然無為而治，“守樸素，合道意”；而那種“好衣美食，廣宮室，高臺榭，積珍寶”的有為之人，“令百姓勞弊，故不可令為天子”；而且，“貪榮寵，勞精思以求財，美食

① 參見饒宗頤：《想爾九戒與三合義——兼評新刊太平經合校》，饒宗頤：《老子想爾注校證》，第105頁。

② 參見鍾肇鵬：《〈老子想爾注〉及其思想》，《世界宗教研究》，1995年第2期，第62頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第47頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第19頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第33頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第6頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第33頁。

⑧ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第47頁。

⑨ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第26頁。

以恣身”，是不合於“道”的。^①

爲了落實“清靜爲本”，《老子想爾注》還講柔弱不爭，指出：“道甚廣大，處柔弱不與俗人爭。”^②又說：“水善能柔弱，像道。去高就下，避實歸虛，常潤利萬物，終不爭，故欲令人法則之也。”^③“水法道柔弱，故能消穿崖石。道人當法之。”^④因而，《老子想爾注》要求“不貪榮名”，指出：“名與功，身之仇，功名就，身即滅，故道誡之。”^⑤又說：“道人求生，不貪榮名，今王侯承先人之後有榮名，不強求也，道聽之，但欲令務道行誡，勿驕溢也。”^⑥除了不能強求榮名，《老子想爾注》還認爲，不能強求富貴。《老子想爾注》說：“富貴貧賤，各自守道爲務，至誠者道與之，貧賤者無自鄙，強欲求富貴也。不強求者爲不失其所，故久也。”^⑦認爲無論富貴或是貧賤，都要“守道爲務”，不可強求。所以，《老子想爾注》要求“知止”，說：“既有名，當知止足，不得復思高尊強求也。……諸知止足，終不危殆。”^⑧

需要指出的是，《老子想爾注》還把清靜無爲、柔弱不爭看做獲得長生的重要途徑，指出：“求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，真思志道，學知清靜，意當時如癡濁也。”^⑨又說：“求長生者，不

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第16頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第43頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第10頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第12頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第41頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第42頁。

⑧ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第41頁。

⑨ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第19頁。

勞精思求財以養身，不以无功刳君取祿以榮身，不食五味以恣，衣弊履穿，不與俗爭。”^①還說：“道人同知俗事、高官、重祿、好衣、美食、珍寶之味耳，皆不能致長生。長生爲大福，爲道人欲制大，故自忍不以俗事割心情也。”^②認爲只有清靜無爲、柔弱不爭，排去俗事的干擾，纔能求得長生。

三、爲善去惡與至誠守善

《老子想爾注》講“道”，講“行道奉誠”，既要求“清靜爲本”，同時也要求爲善去惡。《老子想爾注》說：“道性不爲惡事……道人當法之。”^③“人當積善功，其精神與天通。”^④認爲“道”的本性就是善，所以，人應當做法“道”而不爲惡，應當積善而得“道”。《老子想爾注》還說：“心者，規也，中有吉凶善惡。腹者，道囊，氣常欲實。心爲凶惡，道去囊空，空者耶（邪）人，便煞人。虛去心中凶惡，道來歸之，腹則實矣。”^⑤認爲心有惡念，則失道而邪入，只有去除心中的惡念，纔能去邪而得“道”。另一方面，《老子想爾注》又認爲，人爲善或爲惡，與信不信“道”有著直接的關係，指出：“信道行善，無惡迹也。”^⑥又說，“衆俗之人，不信道，樂爲惡事”，仙士“樂信道守誠，不樂惡事”。^⑦顯然，在《老子想爾注》看來，信“道”者，能夠行善，

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第10頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第36頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第8頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第6頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第34頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第25頁。

不爲惡事；不信“道”者，則會爲惡事。《老子想爾注》還說：“上土（士）心通，自多所知，知惡而棄，知善能行，勿敢爲惡事也。”^①認爲知“道”則知善、知惡，因而能夠爲善去惡。所以，在《老子想爾注》那裏，“道”與善是聯繫在一起的：爲善去惡，則能得“道”；信“道”、知“道”，則能爲善去惡。

《老子想爾注》要求爲善去惡，同時還強調“相教爲善”^②，“從善人學善”^③，“教人爲善”^④，強調以善教化人，並且還指出：“見求善之人曉道意，可親也。見學善之人慙慙者，可就譽也，復教勸之，勉力助道宣教。”^⑤又說：“見惡人不棄也，就往教之，示道誠。”^⑥“見惡人，誠爲說善，其人聞義則服，可教改也，就申道誠示之，畏以天威，令自改也。”^⑦在《老子想爾注》看來，無論善人或是惡人，都應當施與教化，但是，對待善人和惡人，則應當有所區別，指出：“天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡。……聖人法天地，仁於善人，不仁惡人。”^⑧明確要求善惡分明。

《老子想爾注》特別強調行道奉誠應當“至誠”，指出：“至心信道者，發自至誠，不須旁人自勸。……至誠能閉耶（邪）志者，雖無關鍵永不可開；不至誠者，雖有關鍵猶可開也。……結志求生，務從道誠。至誠者爲之，雖無繩約，永不可解；不至誠者，雖有繩約，

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第13頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第11頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第35頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第21頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第34頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第21頁。

⑧ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第8頁。

猶可解也。”^①認為信道守誠，對於至誠者來說，無需約束，也能夠自覺地做到；而對於不至誠者來說，即使有所約束，也不可能做到。《老子想爾注》還認為，忠孝仁義也應當“至誠”，指出，忠孝應當“不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天報”，應當“嘿而行之，不欲見功”。對於有些人“雖忠孝，皆欲以買君父求功名”，《老子想爾注》認為，“此類外是內非，无至誠感天之行”。^②《老子想爾注》還認為，為善應當至誠，並特別強調“至誠守善”，指出：“至誠守善，勿驕上人。……至誠守善，勿矜身。……至誠守善，勿伐身也。……至誠守善，勿貪兵威。”^③此外，《老子想爾注》還要求不得強賞仁義之人，指出：“人為仁義，自當至誠，天自賞之；不至誠者，天自罰之。天察必審於人，皆知尊道畏天，仁義便至誠矣。”若是強賞仁義之人，就會有人“詐為仁義，欲求祿賞”。^④

除了要求為善去惡、至誠守善，《老子想爾注》還講善惡報應。如前所述，在《老子想爾注》那裏，“道”被神化為“太上老君”，因而具有意志，能夠賞善罰惡。《老子想爾注》指出：“道設生以賞善，設死以威惡。”^⑤還說：“夫物或行或隨，自然相感也。行善，道隨之；行惡，害隨之也。”^⑥在詮釋《老子》的“死而不亡者壽”時，《老子想爾注》說：“道人行備，道神歸之，避世託死過太陰中，復生去為不亡，故壽也。俗人无善功，死者屬地官，便為亡矣。”^⑦認為只有行善

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第34頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第23頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第38～39頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第24頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第25頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第37頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第43頁。

而得道之人纔能夠死而復生，而無善功的俗人是不可能死而不亡的。《老子想爾注》還說：“俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。”^①在講善惡報應的同時，《老子想爾注》還把爲善去惡看做獲得長生的重要途徑，指出：“夫欲寶精，百行當脩，萬善當著。”^②又說：“奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此爲身寶矣。”^③“惡者，伐身之斧也，聖人法道不爲惡，故不伐身，常全其功也。……聖人法道，但念積行，令身長生生之行。”^④《老子想爾注》還論述了人的精氣、身體與善行的關係，指出：“精并喻像池水，身爲池堤封，善行爲水源。若斯三備，池乃全堅。心不專善，无堤封，水必去。行善不積，源不通，水必燥干。決水溉野渠如溪江，雖堤在，源汩泄必亦空，岩燥斫裂，百病並生。斯三不慎，池爲空坑也。”^⑤認爲善行是人的精氣的重要源頭，“心不專善”、“行善不積”，人的精氣就會枯竭。

第三節 葛洪的倫理思想

葛洪(283~363年^⑥)，東晉著名道教學者，字稚川，自號抱朴子，丹陽句容(今屬江蘇)人。據葛洪《抱朴子外篇·自敘》，“洪祖父學無不涉，究測精微，文藝之高，一時莫倫，有經國史才”。“洪父

① 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第21頁。

② 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第27頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第16頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第29頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第28頁。

⑥ 關於葛洪的年壽，多有爭議。[參見王明著《抱朴子內篇校釋(增訂本)》“附錄一”《晉書·葛洪傳》“注”，第382~383頁]

以孝友聞，行爲士表，方冊所載，罔不窮覽”。葛洪“年十六，始讀《孝經》、《論語》、《詩》、《易》。貧乏無以遠尋師友，孤陋寡聞，明淺思短，大義多所不通。但貪廣覽，於衆書乃無不暗誦精持。曾所披涉，自正經、諸史、百家之言，下至短雜文章，近萬卷。……不喜星書及筭術、九宮、三基、太一、飛符之屬。……晚學風角、望氣、三元、遁甲、六壬、太一之法，粗知其旨，又不研精。”曾應邀爲將兵都尉鎮壓起義軍有功，後深感“榮位勢利，譬如寄客，既非常物，又其去不可得留也”，於是修松、喬^①之道，服食養性，修習玄靜。^②又據《晉書》記載，東晉元帝司馬睿爲丞相時（315～316年），葛洪賜爵關內侯，後召補州主簿，轉司徒掾，遷諮議參軍，又選爲散騎常侍，領大著作，葛洪固辭不就，以年老，欲煉丹以祈遐壽，求爲句漏令。於是，葛洪攜子姪同行，至廣州，爲刺史鄧嶽所留，“乃止羅浮山煉丹。……在山積年，優游閑養，著述不輟。”^③

葛洪一生著述宏富，“凡著《內篇》二十卷，《外篇》五十卷，碑、頌、詩、賦百卷，軍書、檄移、章表、箋記三十卷，又撰俗所不列者爲《神仙傳》十卷，又撰高上不仕者爲《隱逸傳》十卷，又抄五經、七史、百家之言、兵事、方伎、短雜、奇要三百一十卷，別有《目錄》。其《內

① 遠古仙人赤松子與王子喬並稱。據劉向《列仙傳》載：“赤松子者，神農時雨師也，服水玉以教神農，能入火自燒。”“王子喬者，周靈王太子晉也。好吹笙，作鳳凰鳴。遊伊洛之間，道士浮丘公接以上嵩高山。三十餘年後，求之於山上，見栢良曰：‘告我家：七月七日待我於緱氏山巔。’至時，果乘白鶴駐山頭，望之不得到，舉手謝時人，數日而去。”〔漢〕劉向：《列仙傳》卷上，《道藏》第5冊，第64、68頁]

② 〔晉〕葛洪：《抱朴子外篇》卷五十《自敘》，《道藏》第28冊，第338～341頁。

③ 〔唐〕房玄齡等：《晉書》（第六冊）卷七十二《葛洪列傳》，北京：中華書局，1974年，第1911～1912頁。

篇》言神仙、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳邪、却禍之事，屬道家；其《外篇》言人間得失，世事臧否，屬儒家。”^①葛洪的《神仙傳》是繼《列仙傳》之後重要的神仙傳記，共傳神仙八十餘人，大都為《列仙傳》所未收。此外，葛洪還撰養生學與醫學著作《抱朴子養生論》、《肘後備急方》等。

在道德修養方面，葛洪主張儒道兼修。他說：“長才者兼而修之，何難之有？內實養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平。以六經訓俗士，以方術授知音，欲少留則且止而佐時，欲昇騰則凌霄而輕舉者，上士也。自持才力，不能並成，則棄置人間，專修道德者，亦其次也。”^②認為只有“治身而身長修”、“治國而國太平”的人，纔是“長才者”。因此，他倡導儒道兼修，講“尊道”、“貴儒”，並且指出：“道者，萬殊之源也。儒者，大淳之流也。……所以貴儒者，以其移風易俗，不唯揖讓與盤旋也。所以尊道者，以其不言而化行，匪獨養生之一事也。若儒道果有先後，則仲尼未可專信，而老氏未可孤用。”^③可見，他既倡導儒家的“移風易俗”，又推崇道家的“不言而化行”，並且要求二者互為補充，不可偏頗。同時，葛洪還明確提出“道本儒末”，指出：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”^④顯然，在葛洪那裏，道與儒是有主次之分的，但是，二者又缺一不可，共為一體。從倫理思想的角度看，葛洪推崇儒家的“移風易俗”和道家的“不言而化行”，實際上是在這一基礎上建構他的道教倫理思想。

① [晉]葛洪：《抱朴子外篇》卷五十《自敘》，《道藏》第28冊，第341頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷八《釋滯》，第148頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷七《塞難》，第138頁。

④ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十《明本》，第184頁。

一、爲道者當先立功德

葛洪講“道”，追求長生成仙，指出：“天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至祕而重者，莫過乎長生之方也。”^①因而他非常重視長生方術。葛洪的“長生之方”主要包括行氣（又稱道引）、房中和服食神丹。他說：“欲求神仙，唯當得其至要，至要者在於實精行炁，服一大藥便足，亦不用多也。”^②這裏的“實精”，即房中。葛洪重視行氣、房中。他說：“行炁或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止瘡血，或可以居水中，或可以行水上，或可以辟飢渴，或可以延年命。”^③又說：房中之法“或以補救傷損，或以攻治衆病，或以采陰益陽，或以增年延壽”^④。然而，他最重視的是服食神丹，指出：“雖呼吸道引，及服草木之藥，可得延年，不免於死也，服神丹令人壽無窮已，與天地相畢，乘雲駕龍，上下太清。”“長生之道，不在祭祀事鬼神也，不在道引與屈伸也，昇仙之要，在神丹也。”^⑤

在重視“長生之方”的同時，葛洪又進一步認爲，要修道長生，“當先立功德”。據葛洪的《抱朴子內篇》所載，或問曰：“爲道者當先立功德，審然否？”抱朴子答曰：“有之。按《玉鈴經中篇》云，立功爲上，除過次之。爲道者以救人危使免禍，護人疾病，令不枉死，爲

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十四《勤求》，第252頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷八《釋滯》，第149頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷八《釋滯》，第149頁。

④ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷八《釋滯》，第150頁。

⑤ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷四《金丹》，第74、77頁。

上功也。欲求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。行惡事大者，司命奪紀，小過奪算，隨所犯輕重，故所奪有多少也。凡人之受命得壽，自有本數，數本多者，則紀算難盡而遲死，若所稟本少，而所犯者多，則紀算速盡而早死。又云，人欲地仙，當立三百善；欲天仙，立千二百善。若有千一百九十九善，而忽復中行一惡，則盡失前善，乃當復更起善數耳。故善不在大，惡不在小也。雖不作惡事，而口及所行之事，及責求布施之報，便復失此一事之善，但不盡失耳。又云，積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。若不服仙藥，並行好事，雖未便得仙，亦可無卒死之禍矣。吾更疑彭祖^①之輩，善功未足，故不能昇天耳。”^②葛洪認爲，要求仙長生，首先必須“以忠孝和順仁信爲本”，要修德行、做善事，不做惡事，甚至不能言及，否則，就會按照所做惡事的大小而被奪減壽命，而且，如果只務方術而不修德行，只服仙藥而積善事未滿，亦不得長生。要連續不斷地做善事，並達到相當的數量，而其間不能做一件惡事，否則就會前功盡棄。由此可見，葛洪所認同的“爲道者當先立功德”，就是把修德積善看做求仙長生的第一要務。

然而，葛洪的積善成仙的思想是以鬼神的善惡報應爲基礎的。葛洪引《易內戒》、《赤松子經》及《河圖記命符》所言：“天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算，算減則人貧耗疾病，屢逢憂患，算盡則人死，諸應奪算者有數百事，不可具論。又言身中有三尸，三尸之爲物，雖無形而實魂靈鬼神之屬也。欲使人早死，此尸當得作

① 彭祖，遠古仙人。據劉向《列仙傳》載：“彭祖者，殷大夫也，姓錢名鏗，帝顓頊之孫、陸終氏之中子，歷夏至殷末壽八百餘歲。”[[漢]劉向：《列仙傳》卷上，《道藏》第5冊，第66頁]

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第53～54頁。

鬼，自放縱遊行，享人祭酹。是以每到庚申之日，輒上天白司命，道人所爲過失。又月晦之夜，竈神亦上天白人罪狀。大者奪紀。紀者，三百日也。小者奪算。算者，三日也。”^①並且指出：“山川草木，井竈洿池，猶皆有精氣，人身之中，亦有魂魄，況天地爲物之至大者，於理當有精神，有精神則宜賞善而罰惡。但其體大而網疎，不必機發而響應耳。”^②在葛洪看來，天地之間或萬物之中都有神靈，天地間有專門監察和懲罰人們罪過的“司過之神”，人身之中有魂魄，有“三尸”，此外還有“竈神”等等。這些神靈可以根據人們所犯罪過的輕重，奪減人的壽命。只是天地“體大而網疎”，不會立刻做出反應。他還說：“凡有一事，輒是一罪，隨事輕重，司命奪其算紀，算盡則死。但有惡心而無惡迹者奪算，若惡事而損於人者奪紀，若算紀未盡而自死者，皆殃及子孫也。諸橫奪人財物者，或計其妻子家口以當填之，以致死喪，但不即至耳。其惡行若不足以煞其家人者，久久終遭水火劫盜，及遺失器物。”^③認爲做惡事的人都會受到不同程度、不同方式的懲罰，包括奪減壽命，以致死喪。當然，葛洪還認爲，曾經做過惡事的人，只要能夠改悔，將功補過，就可以從禍患中解救出來。他說：“其有曾行諸惡事，後自改悔者，若曾枉煞人，則當思救濟應死之人以解之。若妄取人財物，則當思施與貧困以解之。若以罪加人，則當思薦達賢人以解之。皆一倍於所爲，則可便受吉利，轉禍爲福之道也。能盡不犯之，則必延年益壽，學道速成也。”^④認爲傷害過他人者，可以通過相應的對他人的

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第125頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第125頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第126～127頁。

④ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第127頁。

求助，得以解脫，只要加倍償還，便可轉禍為福，若是不再重犯，亦可延年益壽。與做惡事會受到鬼神的懲罰一樣，葛洪認為，積善立功則會得到天神的保佑。他說：“欲求長生者，必欲積善立功……如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。”^①認為積善立功的有德之人，可以成仙而長生。所以，他還明確指出：“行善不怠，必得吉報。”^②

更為重要的是，葛洪還對何為善事、何為惡事作了具體的規定。在《抱朴子內篇》中，所列的善事包括：“慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，樂人之吉，愍人之苦，矜人之急，救人之窮，手不傷生，口不勸禍，見人之得如己之得，見人之失如己之失，不自貴，不自譽，不嫉妬勝己，不佞諂陰賊。”所列的惡事包括：“憎善好殺，口是心非，背向異辭，反戾直正，虐害其下，欺罔其上，叛其所事，受恩不感，弄法受賂，縱曲枉直，廢公為私，刑加無辜，破人之家，收人之寶，害人之身，取人之位，侵克賢者，誅戮降伏，謗訕仙聖，傷殘道士，彈射飛鳥，剝胎破卵，春夏燎獵，罵詈神靈，教人為惡，蔽人之善，危人自安，佻人自功，壞人佳事，奪人所愛，離人骨肉，辱人求勝，取人長錢，還人短陌，決放水火，以術害人，迫脅羸弱，以惡易好，強取強求，擄掠致富，不公不平，淫佚傾邪，凌孤暴寡，拾遺取施，欺給誑詐，好說人私，持人短長，牽天援地，詛誑求直，假借不還，換貸不償，求欲無已，憎拒忠信，不順上命，不敬所師，笑人作善，敗人苗稼，損人器物，以窮人用，以不清潔飲飼他人，輕秤小斗，狹幅短度，以偽雜真，採取姦利，誘人取物，越井跨竈，晦歌朔哭。”^③

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第126頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第127頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第126頁。

這種通過羅列日常生活中所出現的具體的善事和惡事來闡述抽象的善與惡的做法，不僅有利於大眾的道德教化，而且對後世道教具有重要的影響。尤其是，在這一系列關於善事和惡事的規定中，除了主要對人與人之間關係的善與惡作出規定，還涉及對於人與動物、植物關係的善惡規定，把保護動物、植物看做是善行，把傷害動物、植物看做是惡行。

二、仁而兼明與有禮爲貴

由於強調修道求仙必須“以忠孝和順仁信爲本”，因此，葛洪非常強調忠孝。他明確指出：“不忠不孝，罪之大惡。”^①又說：“忠孝並喪，大倫必亂。”^②同時，他還極力反對“無君論”。他說：“蓋聞沖昧既闢，降濁升清；穹隆仰燾，旁泊俯停；乾坤定位，上下以形。遠取諸物，則天尊地卑，以著人倫之體。近取諸身，則元首股肱，以表君臣之序，降殺之軌，有自來矣。”^③認爲人的尊卑關係以及君臣之序是根據天尊地卑而設立的。他還說：“夫君，天也，父也。君而可廢，則天亦可改，父亦可易也。”“方策所載，莫不尊君卑臣，強幹弱枝。《春秋》之義，天不可讎，大聖著經，資父事君。”^④認爲君尊臣卑的地位是不可改變的。對於孝，葛洪還根據《孝經》所謂“身體髮

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷九《道意》，第171頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十二《辨問》，第229頁。

③ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷四十八《詰鮑》，北京：中華書局，1997年，第511頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷七《良規》，北京：中華書局，1991年，第285、290～291頁。

膚，受之父母，不敢毀傷”的說法，指出：“蓋聞身體不傷，謂之終孝，況得仙道，長生久視，天地相畢，過於受全歸完，不亦遠乎？”^①認為修道長生是更大的孝。

葛洪講忠孝，同時也講仁義。他說：“蓋士之所貴，立德立言。若夫孝友仁義，操業清高，可謂立德矣。”^②而且，他還把“仁義”與“道德”統一起來，指出：“夫古人所謂通達者，謂通於道德，達於仁義耳。”^③並且批評莊子“狹細忠貞，貶毀仁義”^④。在講“仁”的同時，葛洪又提出了“明”。他說：“夫料盛衰於未兆，探機事於無形，指倚伏於理外，距浸潤於根生者，明之功也。垂惻隱於昆蟲，雖見犯而不校，覩彘鯨而改牲，避行葦而不蹈者，仁之事也。”^⑤在這裏，葛洪既講“仁之事”，又講“明之功”，而他所謂的“明”，主要是指人的聰明才智。他還說：“熾潛景以易咀生，結棟宇以免巢穴，選禾稼以代毒烈，制衣裳以改裸飾，後舟楫以濟不通，服牛馬以息負步，序等威以鎮禍亂，造器械以戒不虞，創書契以治百官，制禮律以肅風教，皆大明之所為。”^⑥可見，葛洪非常強調“明”。葛洪甚至還從歷史的經驗中提出要“舍仁用明”。他說：“昔姬公非無友于之愛，而涕泣以滅親；石碻非無天性之慈，而割私以奉公。蓋明見事體，不溺近情，遂為純臣。以義斷恩，舍仁用明，以計抑仁。仁可時廢，而明不可無也。湯、武逆取順守，誠不仁也；應天革命，以其明也。徐

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第52頁。

② 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷二《逸民》，第87頁。

③ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷二十七《刺驕》，第43頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷四十二《應嘲》，第411頁。

⑤ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第227頁。

⑥ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第223頁。

偃修仁以朝同班，外墜城池之險，內無戈甲之備，亡國破家，不明之禍也。”^①當然，這裏提出的“舍仁用明”是就特定情況而言的，並不是要以“明”來否定“仁”。

在“仁”與“明”的關係上，葛洪強調“仁而兼明”，指出：“三光垂象者，乾也；厚載無窮者，坤也。乾有仁而兼明，坤有仁而無明。”^②他還說：“夫體不忍之仁，無臧否之明，則心惑僞真，神亂朱紫，思算不分，邪正不識。”^③認為只講“仁”而不講“明”，就會分不清真僞和正邪，因此，“仁”不能離開“明”。葛洪還引儒家經典以及老子《道德經》以突出“明”的重要性。他說：“乾稱‘大明終始，六位時成’，是立天以明，無不包也。坤云‘至哉，萬物資生’，是地德仁，承順而已。先後之理，不亦炳然！《詩》云：‘明明上天，照臨下土。’‘明明天子，令問不已。’《易》曰：‘王明，並受其福。’‘幽贊神明。’‘神而明之。’此則明之與神合體，誠非純仁所能企擬也。孔子曰：‘聰明神武。’不云聰仁。又曰：‘昔者，明王之治天下。’不曰仁王。《春秋傳》曰：‘明德惟馨。’不云仁德。《書》云：‘元首明哉！’不曰仁哉。老子歎上士，則曰：‘明白四達。’其說衰薄，則曰：‘失道而後德，失德而後仁。’《易》曰：‘王者南面向明。’不云向仁也。”^④認為儒家所講的“仁”，並非“純仁”，其中也包含了“明”。葛洪還說：“孟子云：凡見赤子將入井，莫不趨而救之。以此觀之，則莫不有仁心。但厚薄之間，而聰明之分，時而有耳。”^⑤“仁在於行，行可

① 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第228～229頁。

② 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第220頁。

③ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第228頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第232～234頁。

⑤ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第235頁。

力爲；而明入於神，必須天授之才。”^①認爲人人可以爲“仁”，但並非都能“明”。需要指出的是，葛洪較多地講“明”，旨在闡明“仁”應當包含“明”，應當“仁而兼明”。

出於儒道兼修的觀點，葛洪既講仙人之道，講“長生久視”，又講聖人之道，講“制禮作樂”^②，因而也推崇儒家之“禮”。他說：“厥初邃古，民無階級，上聖悼混然之甚陋，愍巢穴之可鄙，故構棟宇以去鳥獸之群，制禮數以異等威之品：教以盤旋，訓以揖讓，立則磬折，拱則抱鼓，趨步升降之節，瞻視接對之容，至於三千。蓋檢溢之隄防，人理之所急也。故儼若冠於《曲禮》，望貌首於五事，出門有見賓之肅，閑居有敬獨之戒。顏生整儀於宵浴，仲由臨命而結纓。恭容暫廢，惰慢已及。安上治民，非此莫以。蓋人之有禮，猶魚之有水矣。魚之失水，雖暫假息，然枯糜可必待也。人之棄禮，雖猶覲然，而禍敗之階也。”^③認爲聖人制禮數是治理社會的需要，這也是“人理之所急”，而若是拋棄“禮”，就可能造成禍害。因此，他明確提出：“安上治民，莫善於禮。彌綸人理，誠爲曲備。”^④強調“禮”對於政治和倫理的重要作用。但是，葛洪又對儒家之“禮”的繁瑣予以批評。他說：“然冠、婚、飲、射，何煩碎之甚邪！人倫雖以有禮爲貴，但當令足以敘等威而表情敬，何在乎升降揖讓之繁重，拜起俯伏之無已邪！……可命精學洽聞之士，才任損益，免於拘愚者，使刪定‘三禮’，割棄不要，次其源流，總合其事類，集以相從。”^⑤這

① 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十七《仁明》，第236頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十二《辨問》，第224頁。

③ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷二十六《讖惑》，第4～7頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十一《省煩》，第80頁。

⑤ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十一《省煩》，第80～86頁。

裏既強調人倫當“以有禮爲貴”，又要求重新刪定繁瑣的“三禮”。他還說：“夫三王不相沿樂，五帝不相襲禮，而其移風易俗，安上治民，一也。”^①爲重新制定“禮”找尋歷史依據。

此外，葛洪還講仁政與刑罰並重。他說：“莫不貴仁，而無能純仁以致治也；莫不賤刑，而無能廢刑以整民也。……夫德教者，黼黻之祭服也；刑罰者，捍刃之甲冑也。若德教治狡暴，猶以黼黻御刻鋒也；以刑罰施平世，是以甲冑升廟堂也。故仁者養物之器，刑者懲非之具，我欲利之，而彼欲害之，加仁無悛，非刑不止。刑爲仁佐，於是可知也。”^②可見，在治理國家百姓方面，葛洪既貴仁又重刑，要求發揮仁政的“養物”功能和刑罰的“懲非”作用，從而達到以刑佐仁的效果。他還說：“仁之爲政，非爲不美也。然黎庶巧僞，趨利忘義。若不齊之以威，糾之以刑，遠羨義、農之風，則亂不可振，其禍深大。”^③“仁者爲政之脂粉，刑者御世之轡策。脂粉非體中之至急，而轡策須臾不可無也。”^④可見，葛洪非常強調刑罰的作用。但需要指出的是，他所謂的“仁者爲政之脂粉”，是就輕重緩急而言的，並沒有輕視仁政之意，而且刑罰至多也只是用來輔佐於仁政的，所謂“刑爲仁佐”。可見，葛洪講禮數，較多地講刑罰，其最終目的還在於以此達到仁德之政。他還說：“愛待敬而不敗，故制禮以崇之；德須威而久立，故作刑以肅之。”^⑤因此，他

① 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十一《省煩》，第96頁。

② 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷十四《用刑》，第330頁。

③ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷十四《用刑》，第331頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷十四《用刑》，第344頁。

⑤ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷十四《用刑》，第339頁。

要求君王對百姓“匠之以六藝，軌之以忠信，莅之以慈和，齊之以禮刑”^①。

三、不言而化行

葛洪講“尊道”而“貴儒”，因此，不僅推崇儒家制禮數而“移風易俗”，而且更為強調道家的“不言而化行”^②。關於道家的“不言而化行”，最早可見於老子的《道德經》。老子指出：“聖人處無爲之事，行不言之教。”^③又說：“不言之教，無爲之益，天下希及之。”^④對於老子的“不言之教”，河上公注曰：“以身師道。”^⑤並且還指出：“道法不言，師之於身。”^⑥也就是說，“不言之教”是用身教而不是用言教進行教化。老子之後，文子說：“聖人在上，懷道而不言，澤及萬民，故不言之教，芒乎大哉！”^⑦莊子說：“夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。”^⑧《淮南鴻烈》說：“人主之術，處無爲之

① 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷五《君道》，第177頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷七《塞難》，第138頁。

③ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷一《養身第二》，《道藏》第12冊，第1頁。

④ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

⑤ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷一《養身第二》，《道藏》第12冊，第1頁。

⑥ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

⑦ 〔唐〕徐靈府：《通玄真經註》卷二《精誠》，《道藏》第16冊，第680頁。

⑧ 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷二十四《外篇·知北遊》，《道藏》第16冊，第543頁。

事，而行不言之教。”^①嚴遵《老子指歸》指出：“教以不言之言，化以不化之化，示以無象之象，而歸乎玄妙。”^②《老子河上公章句》說：“人主修道於天下，不言而化，不教而治。”^③“聖人以身率道，不言而化，萬事修治，故能成其大。”^④

葛洪吸收了道家“不言而化行”的思想。他說：“夫道者，內以治身，外以爲國，能令七政遵度，二氣告和，四時不失寒燠之節，風雨不爲暴物之災，玉燭表昇平之徵，澄醴彰德洽之符，焚輪虹霓寢其祿，積雲商羊戢其翼，景耀高照，嘉禾畢遂，疫癘不流，禍亂不作，壘壘不設，干戈不用，不議而當，不約而信，不結而固，不謀而成，不賞而勸，不罰而肅，不求而得，不禁而止，處上而人不以爲重，居前而人不以爲患，號未發而風移，令未施而俗易，此蓋道之治世也。”^⑤在這裏，葛洪雖然是講以道治世，但其中所謂“不約而信，不結而固，不賞而勸，不罰而肅”、“號未發而風移，令未施而俗易”，實際上就是指道家所謂的“不言而化行”。葛洪還明確指出：“率俗以身，則不言而化。”^⑥認爲通過“率俗以身”的身教，可以達到“不言而化”的效果。

從表面上看，葛洪講道家的“不言而化行”，與他所倡導的“以

① [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十四《主術訓上》，《道藏》第28冊，第61頁。

② [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷八，《道藏》第12冊，第351頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《修觀第五十四》，《道藏》第12冊，第15頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷二《任成第三十四》，《道藏》第12冊，第10頁。

⑤ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十《明本》，第185頁。

⑥ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十九《廣譬》，第337頁。

有禮爲貴”存在著衝突。如前所述,這種衝突在老子那裏是非常明顯的。老子講“不言之教”,因而認爲“禮者,忠信之薄,而亂之首”^①。但是,在葛洪那裏,道家的“不言而化行”與“以有禮爲貴”二者卻是並行不悖的。葛洪指出:“夫升降俯仰之教,盤旋三千之儀,攻守進趣之術,輕身重義之節,歡憂禮樂之事,經世濟俗之略,儒者之所務也;外物棄智,滌蕩機變,忘富逸貴,杜遏勸沮,不恤乎窮,不榮乎達,不戚乎毀,不悅乎譽,道家之業也。”^②在葛洪看來,“歡憂禮樂之事”屬於儒者之所務,雖然不同於道家之業,但與道家之業只是源流和本末的差別,道爲源本,儒爲末流,因此,二者仍共爲一體。他還說:“夫道者,其爲也,善自修以成務;其居也,善取人所不爭;其治也,善絕禍於未起;其施也,善濟物而不德;其動也,善觀民以用心;其靜也,善居慎而無悶。此所以爲百家之君長,仁義之祖宗也。”^③這裏把“道”看做仁義之祖宗,把仁義看做由“道”化生而來,實際上是把儒家的仁義納入了他的“不言而化行”的“道”之中。他還說:“夫所謂道,豈唯養生之事而已乎?《易》曰:立天之道,曰陰與陽;立地之道,曰柔與剛;立人之道,曰仁與義。”^④顯然,葛洪把“不言而化行”的“道”等同於《周易》的“三才”之道,從而包括了儒家的仁義之道,因此,爲“道”也應當包括爲仁義之道。這也正是對葛洪所謂“爲道者當先立功德”的進一步論證。

① [漢]河上公:《道德真經註》卷三《論德第三十八》,《道藏》第12冊,第11頁。

② 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷十《明本》,第187頁。

③ 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷十《明本》,第188頁。

④ 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷十《明本》,第184頁。

四、修道成仙與修身養性

葛洪儒道兼修，因而既講道家的修道成仙，又講儒家的修身養性，而且，他的修身養性與修道成仙，就修習的途徑和方法而言，往往是一致的，大致包括三個方面：其一，“習與性成”；其二，“勤求明師”；其三，“恬愉靜素”。

葛洪認為，人在結胎受氣時，“皆上得列宿^①之精”，“其值聖宿則聖，值賢宿則賢”，“值貴宿則貴，值富宿則富，值賤宿則賤，值貧宿則貧，值壽宿則壽，值仙宿則仙”，因此，“人生本有定命”。^②然而，他更強調的是後天的學習，講修習成性、修道成仙。就成仙而言，葛洪不同意所謂成仙長壽出於自然的說法。他說：“彭、老猶是人耳，非異類而壽獨長者，由於得道，非自然也。”^③認為彭祖、老子之所以長壽，在於其得道，而非出於自然。葛洪又說：“元君者，大神仙之人也，能調和陰陽，役使鬼神風雨，驂駕九龍十二白虎，天下衆仙皆隸焉，猶自言亦本學道服丹之所致也，非自然也。況凡人乎？”^④葛洪還說：“任自然無方術者，未必不有終其天年者也，然不可以值暴鬼之橫枉，大疫之流行，則無以却之矣。”^⑤因此，葛洪強調

① 指天上的二十八星宿。中國古代星相家把黃道、天赤道附近的恒星分成二十八個星座，有東方青龍七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方玄武七宿：斗、牛、女、虛、危、室、壁；西方白虎七宿：奎、婁、胃、昂、畢、觜、參；南方朱雀七宿：井、鬼、柳、星、張、翼、轸。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十二《辨問》，第226頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第46頁。

④ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷四《金丹》，第76頁。

⑤ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷九《道意》，第177頁。

“仙之可學致”^①，“長生可學得”^②，並且還明確提出：“我命在我不在天。”^③強調後天的修煉成仙。同樣，在修身養性方面，葛洪說：“才性有優劣，思理有脩短，或有夙知而早成，或有提耳而後喻。……故修學務早，及其精專，習與性成，不異自然也。”^④他認為，雖然人的才性有優劣，但通過及早的學習，直到精專，就能夠修養成與自然形成相同的才性。與此相反，“高幹長材，恃能勝己，屈伸默語，聽天任命，窮通得失，委之自然，亦焉得不墮多黨者之後，而居有力者之下乎？”^⑤顯然，與強調後天的修煉成仙一樣，葛洪在倫理學上也主張後天的學習，講修習成性，反對一味地聽天任命、委之自然。

葛洪講修道成仙，還特別強調要勤求明師。他說：“夫人生先受精神於天地，後稟氣血於父母，然不得明師告之以度世之道，則無由免死。”^⑥又說：“諸得仙者，皆其受命偶值神仙之氣，自然所稟。故胞胎之中，已含信道之性，及其有識，則心好其事，必遭明師而得其法。”^⑦認為修仙道者只有通過明師的指點，纔能使胞胎之中已有的信道之性轉變為成仙的現實，否則，不得明師，是不可能成仙而免死的。他還說：“若彭祖、老子，止人中數百歲，不失人理之權，然後徐徐登遐，亦盛事也。然決須好師，師不足奉，亦無由成

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十四《勤求》，第260頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十六《黃白》，第287頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十六《黃白》，第287頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷三《勸學》，第132頁。

⑤ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷十五《審舉》，第391頁。

⑥ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十四《勤求》，第255頁。

⑦ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十二《辨問》，第226頁。

也。”^①認為不求明師，是不可能修成神仙的。當有人問曰：“古者豈有無所施行，而偶自長生者乎？”葛洪答曰：“無也。或隨明師，積功累勤，便得賜以合成之藥。或受祕方，自行治作。”^②所以，他認為，“未遇明師而求要道，未可得也”^③，“誠欲為道，而不能勤求明師，合作異藥，而但晝夜誦講不要之書，數千百卷，詣老無益”^④。與此相類似，葛洪認為，修身養性，不僅要通過自己的學習，而且“必得之乎明師”。他說：“夫不學而求知，猶願魚而無網焉，心雖勤而無獲矣。……欲見無外而不下堂，必由之乎載籍；欲測淵微而不役神，必得之乎明師。”^⑤既要求自己學習，又強調明師指點。他還認為，教育孩子也要選擇明師良友，指出：“愛子欲教之義方，雕琢切磋，弗納於邪偽。選明師以象成之，擇良友以漸染之。”^⑥

在修道成仙的方法上，葛洪特別強調“恬愉澹泊”，明確指出：“學仙之法，欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，尸居無心”；“仙法欲靜寂無為，忘其形骸”。^⑦又說：“人能淡默恬愉，不染不移，養其心以無欲，頤其神以粹素，掃滌誘慕，收之以正，除難求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，滅愛惡之端，則不請福而福來，不禳禍而禍去矣。”^⑧因此，他要求“先除六害”：“一曰薄名利，二曰禁聲色，三曰廉貨財，四曰損滋味，五曰除佞妄，六曰去沮嫉。”並且指出：“六者

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十四《勤求》，第254頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十三《極言》，第240～241頁。

③ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第124頁。

④ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷十四《勤求》，第256頁。

⑤ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷三《勸學》，第117～118頁。

⑥ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷四《崇教》，第154～155頁。

⑦ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷二《論仙》，第17頁。

⑧ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷九《道意》，第170頁。

不除，修養之道徒設爾。”^①他還說：“所以保和全真者，乃少思、少念、少笑、少言、少喜、少怒、少樂、少愁、少好、少惡、少事、少機。夫多思則神散，多念則心勞，多笑則臟腑上翻，多言則氣海虛脫，多喜則膀胱納客風，多怒則腠理奔血，多樂則心神邪蕩，多愁則頭鬢憔悴，多好則志氣傾溢，多惡則精爽奔騰，多事則筋脈乾急，多機則智慮沉迷。斯乃伐人之生甚於斤斧，損人之命猛於豺狼。”^②其實，葛洪的道家學仙之法中所謂的“恬愉澹泊”與“靜寂無爲”，與他所推崇的修身養性之法基本上是一致的。他說：“智者嚴矚括於性理，不肆神以逐物，檢之以恬愉。”^③他還讚賞友人居冷先生“恬愉靜素，形神相忘，外不飾驚愚之容，內不寄有爲之心，遊精墳誥，樂以忘憂”^④。顯然，這裏所謂“恬愉靜素”是就修身養性而言的。因此，在葛洪那裏，無論是修道成仙，還是修身養性，都必需“恬愉澹泊”、“恬愉靜素”，修道成仙與修身養性是統一的。

一般認為，葛洪早年爲儒，後來捨儒入道。^⑤就這一點而言，葛洪後來的修道成仙的思想雖然是對其早年修習成性的儒家倫理思想的轉嚮，但在修習方法的層面上，則可以詮釋爲，是對其早年思想的一種延續和完善。換言之，葛洪早年的修習成性的儒家倫理思想，有不少實際上成爲後來其修道成仙的思想資源。因而也就不難理解，葛洪在修道成仙上爲什麼要講“爲道者當先立功德”，爲什麼較多地強調“仙之可學致”、“勤求明師”。

① [晉]葛洪：《抱朴子養生論》，《道藏》第18冊，第492頁。

② [晉]葛洪：《抱朴子養生論》，《道藏》第18冊，第492～493頁。

③ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷二十四《酒誡》，第568頁。

④ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（上）》卷十九《任命》，第468頁。

⑤ 王明：《論葛洪》，王明著《道家道教思想研究》，第59頁。

第四節 餘論

東漢魏晉時期的道教倫理思想，除了主要蘊含於道教的早期經典《太平經》、《老子想爾注》以及葛洪的學術思想中，還反映在這一時期出現的《西昇經》、《赤松子中誠經》、《黃庭經》以及稍後出現的《靈寶无量度人上品妙經》等重要的道經之中。

《西昇經》^①託名尹喜據老子所述而撰，為闡發《老子》要義之作，強調“自然無為”。《西昇經》明確指出：“自然者，道之根本也。”^②又說：“古之為道者，莫不由自然。”^③因而要求“淡泊無為”，所謂“常淡泊無為，大道歸也”^④。該道經還說：“君子終日不視不聽、不言不食，內知而抱玄。夫欲視亦無所見，欲聽亦無所聞，欲言亦無所道，欲食亦無所味，淡泊寂哉，不可得而味也，復歸於無物。”^⑤又說：“君子善人之所不善，喜人之所不喜，樂人之所不樂，為人之所不為，信人之所不信，行人之所不行，是以道德備矣。”^⑥所以，《西昇經》要求“不與人爭”、“去欲人無”，並且指出：“橐籥之器，在其用者。虛實有無、方圓大小、長

① 任繼愈主編《道藏提要·西昇經》說：“葛洪《神仙傳·老子傳》提及《西昇》，《無上祕要》中亦屢引此經（見《祕要》卷五、卷七、卷六十五等），則是經當出晉代。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，北京：中國社會科學出版社，1991年，第287頁〕

② 《西昇經》卷下《柔弱章第二十八》，《道藏》第11冊，第508頁。

③ 《西昇經》卷中《為道章第十八》，《道藏》第11冊，第503頁。

④ 《西昇經》卷下《我命章第二十六》，《道藏》第11冊，第508頁。

⑤ 《西昇經》卷中《道虛章第二十》，《道藏》第11冊，第504～505頁。

⑥ 《西昇經》卷下《有國章第三十三》，《道藏》第11冊，第510頁。

短廣狹，聽人所爲，不與人爭。善人在於天下，譬如橐籥乎，非與萬物交爭，其德常歸焉，以其空虛無欲故也。欲者，凶害之根；無者，天地之原。……聖人者，去欲而入無，以輔其身也。”^①此外，《西昇經》還把道家的自然無爲與儒家的仁義結合起來，指出：“道以無爲上，德以仁爲主，禮以義爲謙，施以恩爲友，惠以利爲先，信以效爲首。”^②但是，反對虛僞華飾和言不符實，並且反對“以財相輔”^③。同時，《西昇經》也講“國以民爲本”，但是又認爲，聖人“欲安其國民”應當“無爲無事”。^④因此，《西昇經》明確指出：“無爲無事，國實民富。”^⑤認爲“自然無爲”能夠實現國富民強，而這就是“以民爲本”。

《赤松子中誠經》^⑥假託黃帝與赤松子的對話，以闡述善惡報應以及勸人行善去惡爲主要內容。該道經以陰陽五行說爲基礎，論述儒家“溫、良、恭、儉、讓”五德和“仁、義、禮、智、信”五常，指出：“天有五賊，見之者昌，失之者亡；教法五德，行之者昌，背之者亡。行之爲溫良恭儉讓、仁義禮智信，背之爲惡逆、貪妬、殺兇、暴亂、欺誑、詐佞。”^⑦與此同時，《赤松子中誠經》還

① 《西昇經》卷中《爲道章第十八》，《道藏》第11冊，第503～504頁。

② 《西昇經》卷中《重告章第十》，《道藏》第11冊，第497頁。

③ 《西昇經》卷中《重告章第十》，《道藏》第11冊，第498頁。

④ 《西昇經》卷下《無思章第二十五》，《道藏》第11冊，第507頁。

⑤ 《西昇經》卷下《在道章第三十二》，《道藏》第11冊，第510頁。

⑥ 任繼愈主編《道藏提要·赤松子中誠經》指出：“《抱朴子·微旨篇》言《赤松子經》云：‘天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算……算盡則死，諸應奪算者有數百事。’所敘內容與本經相同，則是書蓋六朝故籍也。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第81頁]

⑦ 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第448頁。

羅列了大量有關善事與惡事的具體規定，其中的惡事包括：“不敬天地鬼神，不孝父母”，“欺詐盲聾瘡癰之人，竊盜金帛，將穢污潑他人”，等等；^①善事則包括：“孝愛父母，和順兄弟，憐愍孤獨，救接貧病，敬重師長”，“恩不忘報，惠人不悔，寬懷忍辱，盡忠盡孝，不逞威儀”，等等。^②需要指出的是，在所羅列的惡事中，還有“殺害物命”、“放火燒山”、“捕採水族龜鼈龜魚”、“春行殺伐，夏誅諸命”、“好殺惡生”；在所羅列的善事中，還有“好生惡殺”、“饌食不非分殺命”。在此基礎上，《赤松子中誠經》通過所謂神明的賞善罰惡以闡述善惡報應，說：“天上三台、北辰、司命、司錄差太一直符，常在人頭上，察其有罪，奪其筭壽。”^③又說：“記念善語、善行、善視，一日之內，三業不生，三年之內，天降福星，皆為福報也。如人清朝常行惡語、惡行、惡視，教人為惡，日造三年之內，禍患及身，亡財，減口，地加妖氣，人必衰矣。”^④而且，如前所述，《赤松子中誠經》還對為一善至為一千善、為一惡至為一千惡所受到的善報或惡報，作了具體的規定。

《黃庭經》^⑤，分《黃庭內景玉經》、《黃庭外景玉經》，是東晉中

① 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第446頁。

② 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第447頁。

③ 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第445頁。

④ 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第445頁。

⑤ 王明的《〈黃庭經〉考》認為，魏晉之際，《黃庭經》似已有祕藏草本；約當晉武帝太康九年（288年）左右，魏夫人（252～334年）得《黃庭內景玉經》；晉成帝咸和九年（334年）左右，《黃庭外景玉經》出。[王明：《〈黃庭經〉考》，王明著《道家和道教思想研究》，第335頁]

期形成的上清派^①所崇奉的主要經典之一，為道教養生修仙專著。然而，它也把道教倫理思想中的清靜無為、恬淡無欲看做修煉養生的重要法則。該道經指出：“虛無自然道之故，物有自然事不煩，垂拱無為身體安，虛無之居在幃間，寂寞曠然口不言，恬淡無欲遊德園，清淨香潔玉女存，修德明達道之門。”^②因此要求“出於無門入無戶，恬淡無欲養華根”^③，“高拱無為魂魄安，清靜神見與我言”^④。該經還說：“恬淡閑視內自明，物物不干泰而平。”^⑤“高研恬淡道之園，內視密盼盡見真。”^⑥《黃庭經》認為，修煉者通過清靜無為、恬淡無欲，就可以得道成仙。該經指出：“積功成鍊非自然，是由精誠亦守一，內守堅固真之真，虛中恬淡自致神。”^⑦還說：“作道優遊深獨居，扶養性命守虛無，恬淡無為向（何）思慮，羽翼已成正扶

① 上清派是通過崇奉、傳授“上清經”的教義而逐漸建立起來的。據陶弘景《真誥敘錄》所稱：晉哀帝興寧二年（364年），紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降，將上清真經授弟子琅玕王司徒公府舍人楊羲（330～386年），楊以隸書寫出，又傳許謐（305～376年）、許翽（341～370年），“二許又更起寫，修行得道。凡三君手書今見在世者，《經》、《傳》大小十餘篇，多掾（許翽）寫；《真授》四十餘卷，多楊（楊羲）書。”[[南朝梁]陶弘景：《真誥》卷十九《翼真檢第一·真誥敘錄》，《道藏》第20冊，第603～604頁]關於“上清經”的傳承，唐朝李渤所撰《真系》指出：“自晉興寧乙丑歲，衆真降授於楊君（楊羲），楊君授許君（許翽），許君授子玄文（許黃民），玄文付經於馬朗”，後又傳授季真、陸修靜，“陸授孫君（孫遊嶽），孫君授陶君（陶弘景），陶君搜摭許令之遺經略盡矣”。[[宋]張君房：《雲笈七籤》卷五，《道藏》第22冊，第25頁]

② 《太上黃庭外景玉經》卷上，《道藏》第5冊，第913頁。

③ 《太上黃庭外景玉經》卷下，《道藏》第5冊，第914頁。

④ 《太上黃庭內景玉經·治生章第二十三》，《道藏》第5冊，第911頁。

⑤ 《太上黃庭內景玉經·瓊室章第二十一》，《道藏》第5冊，第910頁。

⑥ 《太上黃庭內景玉經·治生章第二十三》，《道藏》第5冊，第911頁。

⑦ 《太上黃庭內景玉經·紫清章第二十九》，《道藏》第5冊，第911頁。

疎。”^①這些修煉思想對於後世道教倫理思想的發展具有一定的影響。

作為明《正統道藏》之第一篇的《靈寶无量度人上品妙經》^②，即《度人經》，是東晉末年出現的靈寶派^③所崇奉的主要經典之一，以宣揚“仙道貴生，无量度人”^④為要旨，勸人“咸行善心，不殺不害，不嫉不妬，不淫不盜，不貪不欲，不憎不妒，言無華綺，口無惡聲，齊同慈愛，異骨成親”，從而達到“國安民豐，欣樂太平”。^⑤後來，《度人經》逐漸成為靈寶派的首要經典，甚至“被道教徒奉為萬法之宗，群經之首”^⑥。其中濟世度人的思想對後世道教倫理思想

① 《太上黃庭外景玉經》卷中，《道藏》第5冊，第913頁。

② 任繼愈主編《道藏提要·靈寶无量度人上品妙經》指出：此書“簡稱《度人經》，共六十一卷。其卷一為《度人經》本文，其餘六十卷乃後人增益”；早期《度人經》為一卷，“出於劉宋陸修靜以前”。〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第1頁〕

③ 靈寶派是東晉末年由葛洪從孫葛巢甫在古“靈寶經”基礎上進一步造構“靈寶”經書並予以崇奉、傳授而逐漸形成的。關於“靈寶經”的傳授，據《雲笈七籤》卷三《靈寶略紀》記載：三國時，葛玄（164～244年）“入天台山學道，精思遐徹，未周一年，感通太上，遣三聖真人下降，以‘靈寶經’授之”，“凡所受經二十三卷，并語稟、請問十卷，合三十三卷”。〔〔宋〕張君房：《雲笈七籤》卷三，《道藏》第22冊，第15頁〕又據《雲笈七籤》卷六《三洞（并序）》記載：葛玄傳“靈寶經”於鄭思遠（鄭隱），“思遠以靈寶及三洞諸經付玄從弟少傳奚（葛奚），奚付子護軍悌（葛悌），悌付子洪（葛洪），洪即抱朴子也。又於馬跡山詣思遠告盟奉受。洪又於晉建元二年（344年）三月三日於羅浮山付弟子安海君、望（葛望）、世（葛世）等。後從孫巢甫，晉隆安元年（397年）傳道士任延慶、徐靈期，遂行於世。”〔〔宋〕張君房：《雲笈七籤》卷六，《道藏》第22冊，第32～33頁〕但事實上，直到葛巢甫造構“靈寶”，“靈寶經”纔得以流行，靈寶派纔得以形成。

④ 《靈寶无量度人上品妙經》卷一，《道藏》第1冊，第5頁。

⑤ 《靈寶无量度人上品妙經》卷一，《道藏》第1冊，第2頁。

⑥ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第391頁。

產生了重要的影響。

早期道教倫理思想是隨著道教的產生而形成的，與道教的基本教義及其思想密切相關。與此同時，道教形成於以儒家思想為主幹的文化背景中，道教倫理思想在很大程度上融合了儒家的倫理思想，並且作了重新的詮釋和修正。這就形成了這一時期道教倫理思想的基本特點，主要有以下三個方面：

第一，以道家倫理為基礎，融入了儒家的倫理。早期道教信奉老子的“道”，神仙道教講究修道成仙，這使得在倫理思想上具有明顯的道家傾嚮。然而，在這一時期的道教倫理思想中，道家倫理與儒家倫理融為一體，既講老子的“道”，講修道成仙，要求守道而行，清靜無為，又講儒家的忠孝仁義，因而就要求對二者的融合作出具體的詮釋。在道教看來，道教倫理的“道”並不排斥而是可以推演出並且包含了儒家的忠孝仁義。在融合二者的過程中，道教還較多地運出道家倫理思想對儒家倫理作出了新的詮釋，或進行了補充和修正。在《太平經》那裏，“守道而行”與儒家的忠孝仁義是不相矛盾的。《太平經》講“守道而行”，就是要君、臣、民之間與父、母、子之間三合相通、併力同心，講父母慈愛、子女孝順，講君、臣、民三者相須而立。因此，《太平經》的“守道而行”包含了儒家的忠孝仁義。漢代的儒家倫理較多地講“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”，《太平經》則強調君、臣、民之間與父、母、子之間三合相通、併力同心的關係，這無疑是對儒家倫理的一個補充。《老子想爾注》也把“道”與忠孝仁義結合起來，既講“行道奉誠”、“清靜為本”，又要求為善去惡、“至誠守善”，並且明確把忠孝仁義歸於“道”的統攝之下，認為有“道”就會有忠孝仁義。《老子想爾注》還討論了忠孝仁義與“至誠”的關係，對以行忠孝

仁義之名求取功名、祿賞的行為提出批評，並且明確提出“人爲仁義，自當至誠”。這種把忠孝仁義與“至誠”結合起來討論，也是對儒家倫理的補充。葛洪明確提出“道者，儒之本也；儒者，道之末也”。主張“道本儒末”，但是又認爲，二者又缺一不可，共爲一體。在道家倫理方面，葛洪強調“爲道者當先立功德”，要求把儒家的修身養性結合到道家的修道成仙中去。他提出“仙之可學致”，“長生可學得”，反對聽命自然，強調勤求明師，這些都或多或少地吸收了儒家的倫理思想。在儒家倫理方面，葛洪強調忠孝仁義，同時又強調“明”，講“仁而兼明”；他推崇儒家的“禮”，但是又認爲，儒家的“禮”過於繁瑣，要求刪定“三禮”。這些都是對儒家倫理的豐富和發展。同時，葛洪既講“齊之以禮刑”，又講“不言而化行”，並認爲“不言而化行”更爲根本，實際上是用道家倫理彌補儒家倫理之不足。

第二，與修道成仙相聯繫，具有生命倫理的特徵。在這一時期，道教的修道成仙與倫理道德緊密地聯繫在一起。道教倫理，包括忠孝仁義，被看做是實現長生成仙的重要手段，從而表現出道教倫理對於生命的重視。一般說來，倫理學與養生學分屬兩個不同領域，但在《太平經》那裏，二者是結合在一起的。《太平經》強調“樂生而惡死”，並認爲“樂生”可以消除憂愁，得道長生。與此同時，《太平經》還認爲，要獲得長壽成仙，必須行孝爲善，不孝爲惡之人，是不可能長壽成仙的。這就把人的壽命長短與善惡聯繫起來。所以，《太平經》在講“生爲第一”的同時，又講“天下之事，孝爲上第一”，“天下之事，孝忠誠信爲大”。《老子想爾注》則把道教倫理中的清靜無爲和爲善去惡看做是獲得長生的重要途徑，認爲求長生者應當清靜淡泊、積善累功。葛洪也認爲，要修道

長生，“當先立功德”，積善立功，求仙可冀，而且也把道德修養中的“恬愉澹泊”、“靜寂無爲”看做學仙之法。這一時期的道教倫理不僅重視人的生命，而且還從重視人的生命出發，進一步要求從倫理上保護動物、植物。在《太平經》看來，要實現得道成仙，除了要與人爲善之外，還要善待動物、植物，若是傷害了動物、植物，必定會受到天地的懲罰。葛洪則明確把保護動物、植物看做是善行，把傷害動物、植物看做是惡行。道教倫理由於不僅重視人的生命，而且要求保護動物、植物的生命，因而一開始就具有了生命倫理的特徵。

第三，通過善惡報應的闡述，實施道德教化。道教倫理作爲一種宗教倫理，較多的是運用宗教的手段來實施。這一時期的道教對善惡報應問題進行了深入的探討，力圖通過對神明賞善罰惡的闡述，以保證道教倫理的推行，這就把倫理道德與道教的善惡報應結合起來。《太平經》通過闡述神明的賞善罰惡，提出善惡報應，並進一步通過承負說予以完善。《老子想爾注》講“行善，道隨之；行惡，害隨之也”。葛洪也認爲，“行善不息，必得吉報”，而做惡事，則會受到不同程度、不同方式的懲罰。道教講善惡報應，雖然屬於宗教神學，但從倫理學的角度看，強調神明的監督和賞罰，凸現了道德監督與公平的問題，這在倫理學上是有意義的。尤爲重要的是，葛洪對善事和惡事作了具體的規定，《赤松子中誠經》定量化地規定了不同數量的善事或惡事所應受到的善報和惡報，這對於倫理道德的教化和落實，都起了一定的作用。

正是在融合道家倫理與儒家倫理、倫理道德與修道成仙以及倫理道德與善惡報應思想的過程中，這一時期的道教倫理思想不僅推進了道家倫理的發展，而且也對儒家倫理的發展發揮了作

用；尤其是，這一時期的道教倫理思想從修道成仙的角度闡述倫理道德的價值，以及把善惡報應當做推行倫理道德的手段，無論是對於以往的道家倫理還是對於儒家倫理，都是一個重要的補充。

第三章 南北朝時期道教 倫理思想的發展

南北朝時期，道教發生了很大的變化，尤其是東晉中後期形成的上清派和靈寶派，進一步促進了道教的發展，加快了道教上層化的步伐，因而越來越需要對道教原有的民間性進行改造。這一時期，寇謙之和陸修靜分別對北方的天師道和南朝地區的天師道進行了整頓和改造。通過對道教的民間性進行改造，他們建立和健全了道教的各種組織制度，使之成為成熟的士族宗教。圍繞著道教的整頓和改造，寇謙之較為重視道教戒律的修訂，強調奉守道誡，陸修靜則立足於齋醮科儀的完善，認為齋醮科儀是求道之本。然而，無論是寇謙之對於道教戒律的修訂和落實，還是陸修靜對於齋醮科儀的完善，除了有其宗教的內涵之外，其中都蘊含著豐富的倫理思想。與對道教組織上的整頓和改造相聯繫，南北朝時期出現了大量的道教戒律以及戒律類著作，其種類繁多，內容豐富，涉及倫理道德領域的各個方面，蘊含著豐富的倫理思想。與此同時，作為上清派的重要傳人，陶弘景在道教倫理思想

上也多有建樹，尤其是他關於“道性”的討論，與這一時期的《洞玄靈寶本相運度劫期經》、宋文明的《道教義》以及其他道經對於“道性”的闡釋一起，實際上開啓了道教對於人的心性的研究。南北朝時期的這一研究，初步構建了道教心性論的雛形，開始為道教倫理思想提供形上學的理论基礎，並為隋唐時期道教心性論的發展開了先河。

第一節 寇謙之的倫理思想

寇謙之(365~448年)，北魏著名道士，原名謙，字輔真，祖籍上谷昌平(今屬北京市)，後徙居馮翊萬年(今陝西臨潼北)。據《魏書·釋老志》記載：寇謙之“早好仙道，有絕俗之心。少修張魯之術，服食餌藥，歷年無效”。後遇仙人成公興，成公興“謂謙之曰：‘先生有意學道，豈能與興隱遁？’謙之欣然從之。興乃令謙之潔齋三日，共入華山。令謙之居一石室，自出採藥，還與謙之食藥，不復飢。乃將謙之入嵩山。……歷年，興謂謙之曰：‘興出後，當有人將藥來。得但食之，莫為疑怪。’尋有人將藥而至，皆是毒蟲臭惡之物，謙之大懼出走。興還問狀，謙之具對，興歎息曰：‘先生未便得仙，政可為帝王師耳。’”成公興與寇謙之共事七年之後離去。然而，寇謙之依舊“守志嵩岳，精專不懈”。北魏明元帝神瑞二年(415年)，寇謙之“忽遇大神，乘雲駕龍，導從百靈，仙人玉女，左右侍衛，集止山頂，稱太上老君。謂謙之曰：‘往辛亥年，嵩岳鎮靈集仙宮主，表天曹，稱自天師張陵去世已來，地上曠誠，修善之人，無所師授。嵩岳道士上谷寇謙之，立身直理，行合自然，才任軌範，首處師位，吾故來觀汝，授汝天師之位，賜汝《雲中音誦新科之誡》二十卷，

號曰並進。’言：‘吾此經誠，自天地開闢已來，不傳於世，今運數應出。汝宣吾《新科》，清整道教，除去三張偽法，租米錢稅，及男女合氣之術。大道清虛，豈有斯事。專以禮度爲首，而加之以服食閉練。’”泰常八年(423年)，“有牧土上師李譜文來臨嵩岳，云：老君之玄孫，昔居代郡桑乾，以漢武之世得道，爲牧土宮主，領治三十六土人鬼之政。……遣弟子宣教，云：嵩岳所統廣漢平土方萬里，以授謙之。作誥曰：‘吾處天宮，敷演真法，處汝道年二十二歲，除十年爲竟蒙，其餘十二年，教化雖無大功，且有百授之勞。今賜汝遷入內宮，太真太寶九州真師、治鬼師、治民師、繼天師四錄。修勤不懈，依勞復遷。賜汝《天中三真太文錄》，劾召百神，以授弟子。《文錄》有五等，一曰陰陽太官，二曰正府真官，三曰正房真官，四曰宿宮散官，五曰並進錄主。壇位、禮拜、衣冠儀式各有差品。凡六十餘卷，號曰《錄圖真經》。付汝奉持，輔佐北方泰平真君，出天宮靜輪之法。能興造克就，則起真仙矣。又地上生民，末劫垂及，其中行教甚難。但令男女立壇宇，朝夕禮拜，若家有嚴君，功及上世。其中能修身練藥，學長生之術，即爲真君種民。’”北魏太武帝始光(424~428年)初，寇謙之通過朝廷重臣崔浩，取得了太武帝的信任。太武帝“乃使謁者奉玉帛牲牢，祭嵩岳，迎致其餘弟子在山中者。於是崇奉天師，顯揚新法，宣布天下，道業大行”。^① 正是在這樣的背景下，寇謙之開始對北方的天師道進行改造。

關於寇謙之的著述，據以上《魏書·釋老志》記載：太上老君及上師李譜文曾先後授寇謙之《雲中音誦新科之誡》二十卷和《錄圖

^① [北齊]魏收：《魏書》(第八冊)卷一一四《釋老志》，第3049~3053頁。

真經》六十餘卷。《隋書·經籍志》也有類似的記載：“後魏之世，嵩山道士寇謙之，自云嘗遇真人成公興，後遇太上老君，授謙之爲天師，而又賜之《雲中音誦科誡》二十卷。……其後又遇神人李譜文，云是老君玄孫，授其圖籙真經，劾召百神，六十餘卷。”^①一般認爲，《雲中音誦新科之誡》二十卷和《錄圖真經》六十餘卷爲寇謙之所著。^②《雲中音誦新科之誡》，即現存明《正統道藏》之《老君音誦誡經》，^③僅存一卷；《錄圖真經》則已全部佚失。以下僅根據《老君音誦誡經》，闡述寇謙之的倫理思想。

一、以禮度爲首

寇謙之對於北方天師道的改造，其主要內容爲：“除去三張僞法，租米錢稅，及男女合氣之術”，“專以禮度爲首，而加之以服食閉練”。^④這些做法，既有在組織制度方面的整頓，也包括在倫理道德方面的加強。就倫理道德而言，最爲重要的是要“以禮度爲首”，也就是要以儒家的“禮”作爲基本的道德標準。

① [唐]魏徵等：《隋書》（第四冊）卷三十五《經籍志四》，北京：中華書局，1973年，第1093頁。

② 近人湯用彤先生等則認爲，現存《道藏》中的《太上老君戒經》、《老君音誦誡經》、《太上老君經律》、《太上經戒》、《三洞法服科戒文》、《正一法文天師教戒科經》、《女青鬼律》等7種，大體上是寇謙之的著作。[湯用彤等：《寇謙之的著作與思想——道教史雜論之一》，《歷史研究》1961年第5期，第64～65頁]此外，清代的姚際恒、全祖望認爲，寇謙之作《陰符經》；今人王明先生則以爲這個說法不可靠。[王明：《試論〈陰符經〉及其唯物主義思想》，王明著《道家 and 道教思想研究》，第141頁]

③ 陳國符：《道藏源流考》，北京：中華書局，1963年，第101頁。

④ [北齊]魏收：《魏書》（第八冊）卷一一四《釋老志》，第3051頁。

寇謙之早年入道。北魏太武帝始光初年，他在向皇帝獻書時，朝廷重臣崔浩“獨異其言，因師事之，受其法術”^①。崔浩“少好文學，博覽經史，玄象陰陽，百家之言，無不關綜，研精義理，時人莫及”^②，為當時大儒。據《魏書》記載：“天師寇謙之每與（崔）浩言，聞其論古治亂之迹，常自夜達旦，竦意斂容，無有懈倦。既而歎美之曰：‘斯言也惠，皆可底行，亦當今之皋繇也。但世人貴遠賤近，不能深察之耳。’因謂浩曰：‘吾行道隱居，不營世務，忽受神中之訣，當兼修儒教，輔助泰平真君，繼千載之絕統。而學不稽古，臨事闇昧。卿為吾撰列王者治典，并論其大要。’”^③寇謙之要求“兼修儒教”，與其提出“以禮度為首”是一致的。

寇謙之的“以禮度為首”，實際上就是運用儒家的禮教對道教組織制度進行整頓，其主要包括四個方面：

第一，“佐國扶命”，就是要輔佐國家，扶助真命天子。寇謙之指出，最初，老君為了要“佐國扶命”，“以道授（張）陵，立為係天師之位”。但是，“從（張）陵昇度以來，曠官寔職，來久不立係天師之位。……而後人道官諸祭酒，愚闇相傳，自署治籙符契，攻錯經法，濁亂清真”。因此，他受託於老君，“就係天師正位，並教生民，佐國扶命，勤理道法”。^④寇謙之還以老君之言曰：“若國王天子治民有功，輒使伏杜如故；若治民失法，明聖代之，安民平定之後，還當昇舉，伏宅崑崙。”^⑤對於當時所發動的各種起義，寇謙之以老君之

① [北齊]魏收：《魏書》（第八冊）卷一一四《釋老志》，第3052頁。

② [北齊]魏收：《魏書》（第三冊）卷三十五《崔浩傳》，第807頁。

③ [北齊]魏收：《魏書》（第三冊）卷三十五《崔浩傳》，第814頁。

④ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第210～211頁。

⑤ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第212頁。

言曰：“吾大瞋怒。”^①並認為這樣的起義是“愚人誑詐無端，人人欲作不臣，聚集逋逃罪逆之人”，是“惡逆”。^②

第二，“惟賢是授”。寇謙之反對以往道教的“父死子係”的世襲制度，認為“父死子係，使道益荒濁”，並進而提出“惟賢是授”，指出：“道尊德貴，惟賢是授。若子胤不肖，豈有繼承先業？有祭酒之官，子之不肖，用行顛倒，逆節縱橫，錯亂道法，何有承係之理者乎？……諸道官祭酒可簡賢授明，未復按前父死子係，使道教不顯。”^③這裏的“賢”者，指的是道德高尚者，所謂“道尊德貴，惟賢是授”，就是要以道德高尚作為授予道官、祭酒的依據。寇謙之還說：“天道無親，惟賢是授。”^④用天道為“惟賢是授”作論證。寇謙之還指出：“祭酒之官，遷功之後，子孫清澈聰明，閑練鬼事，可就明師受署治籙符誡，承繼父後；若子孫用行顛倒，與俗不別，不順科約者，諸官平處，奏表天曹，聽民更受。”^⑤認為道官之子孫若是“清澈聰明”，可以授官；若是“用行顛倒”、“不順科約”，則只能更換。寇謙之還要求“進善舉賢”，指出：“進一賢善，除過十年，求仙速達。進一佞一惡，反罪十年，求仙求福，終不可得。”^⑥並且還說：“其投道門之民欲為弟子者，當觀望情性，與約誡相應者，三年體能修慎法教，精進善行，心無有退，志無傾邪，乃可授籙誡，納為弟子。”^⑦顯然，寇謙之是把有道德作為入道的重要條件。

① [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

② [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第212頁。

③ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

④ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

⑤ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第212頁。

⑥ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第217頁。

⑦ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第217頁。

第三，利於百姓，尊重百姓。寇謙之改造北方天師道的重要舉措之一是廢除租米錢稅制度。寇謙之指責一些道官、祭酒，“授人職契錄，取人金銀財帛，而治民戶恐動威逼，教人跪願匹帛、牛犢、奴婢、衣裳，或有歲輸全絹一匹，功薄輸絲一兩，衆雜病說（稅）不可稱數”^①。他還假借老君之言說：“吾初立天師，授署道教治籙符契，豈有取人一錢之法乎？……從今以後，無有分傳說願輸送，做署治籙無有財帛。民戶雜願、歲常保口廚具、產生男女、百災疾病、光恠衆說廚願，盡皆斷之。……若有道官濁心不除，不從正教，聽民更從新科正法清教之師。”^②寇謙之的廢除租米錢稅制度，無疑是利於百姓的一大舉措。此外，寇謙之還特別強調要尊重百姓。比如，他的《老君音誦誡經》規定：“道官祭酒修行之法，復歷民間，東西南北行來出入，直身直面，一向直去，不得左右顧盼。到民家不得妄有瞋怒，有呵譴，食飲好惡，牀席舍廬，衆雜論說是非。不可得先到貴豪富家。”“男女籙生及道民家有奴婢，不得喚奴婢，當呼字。若有過事，不得縱橫撲打，但以理呼在前。……若責數奴婢，自當亂罪，無有怨恨之心。”^③

第四，廢止男女合氣之術。寇謙之反對濫用道教房中術，並指責一些道官、祭酒，“妄傳（張）陵身所授黃赤房中之術，授人夫妻，姪風大行，損辱道教”^④。因此，他的《老君音誦誡經》就是要“斷改黃赤，更修清異之法，與道同功”，並且要求“其男女官籙生佩契黃

① [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

② [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第212頁。

③ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第214頁。

④ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

赤者，從今誠之，後佩者不吉”。^① 但需要指出的是，寇謙之反對房中術，只是反對濫用其術而造成“姪風大行”，並沒有完全否定房中術對於養生的作用。他說：“吾觀世人夫妻修行黃赤，無有一條按天官本要，所行專作濁穢，手犯靖廬治官禁忌。……然房中求生之本，經契故有百餘法，不在斷禁之列。若夫妻樂法，但慙進問清正之師，按而行之，任意所好傳一法，亦可足矣。”^②

二、奉守道誠與神明賞罰

寇謙之的不僅通過“以禮度為首”為道士的行為制訂了倫理道德規範，而且通過賦予神明降授將其表述為道誠，通過受誠儀式強調奉守道誠，使所提出的倫理道德規範得以強化，同時，還通過所謂神明監督和賞罰以及宣揚奉守道誠與得道成仙的聯繫，使倫理道德規範得以落實。

從寇謙之的《老君音誦誠經》二十卷所僅存的一卷來看，該著作每一段都以“老君曰”開頭，而以“明慎奉行如律令”結束，其中所述均為道教的戒律，主要涉及道士的倫理道德規範，也包括一些齋醮儀範以及其他規定，為道教戒律類著作。《老君音誦誠經》一開始就以老君之言講述道官受誠之儀：“諸男女官見吾誦誠科律，心自開悟，可請會民同友，以吾誠律著按上作單章表奏受誠。……道官籙生，初受誠律之時，向誠經八拜，正立經前。若師若友，執經作八胤樂音誦。受者伏誦經，意卷後訖，後八拜止。”^③在《老君音誦

① [北魏]寇謙之：《老君音誦誠經》，《道藏》第18冊，第216頁。

② [北魏]寇謙之：《老君音誦誠經》，《道藏》第18冊，第216頁。

③ [北魏]寇謙之：《老君音誦誠經》，《道藏》第18冊，第210頁。

《老君音誦誡經》中，老君還要求受誡的道官對於道誡“常當恭謹，若展轉授同友及弟子，按法傳之”，而且抄寫時不可脫誤增損一字，“使科律不具，災當及身”。^①雖然《老君音誦誡經》所敘述的是道教的戒律，但其中有不少內容涉及倫理道德規範，尤其是該道經以老君之言予以表述，賦予道誡以神明降授，從而使之神化，而且還通過道教的受誡儀式，強調奉守道誡，這無疑都強化了道誡中所涉及的道德規範。

《老君音誦誡經》不僅賦予道誡以神明降授，而且還進一步闡述了所謂神明監督和賞罰，宣揚善惡報應。在《老君音誦誡經》中，老君聲稱：“吾此科誡，自有典事之官，隨經誡監臨。”^②認為神明能夠對是否奉守道誡予以監督。老君還自稱：曾賜張陵“登昇之藥、百鍊之酒，（張）陵得昇雲躡虛，上入天官”，^③並且根據寇謙之“精鍊教法，掬知人鬼之情，文身宜理，行合自然”而授係天師正位以及教誡科律。^④老君還說：“其有祭酒、道民奉法有功，然後於中方有當簡擇種民，錄名文昌宮中。”^⑤與此相反，若有違反教誡科律者，“吾與之災考，死入地獄，若輪轉精魂、蟲畜豬羊而生，償罪難畢”^⑥。而對於過去偽造經律者，老君說：“此等之人，盡在地獄。若有罪重之者，轉生蟲畜，償罪難畢。”^⑦可見，《老君音誦誡經》中的老君是有意志的神明，能賞能罰，並且是依據奉守或違反道誡而

①〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第210頁。

②〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第210頁。

③〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第210頁。

④〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

⑤〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

⑥〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第216頁。

⑦〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第216頁。

予以賞罰。老君還說：“道官、祭酒授人職治符籙，但與其道。受佩之後，不能精進，違科犯約，用行顛倒，奸怨非法，遊行民間，讀偽科律，詐惑萬端。……如此之徒，毒可檢校，其衰禍阨運，命有長短，自有一定，非是愚人道官所能延遠。”^①認為那些為非作歹者一定會受到神明所給予的“衰禍阨運”的報應。在《老君音誦誡經》中，老君還說道：“我以今世人作惡者多，父不慈、子不孝、臣不忠，運數應然，當疫毒臨之，惡人死盡。吾是以引而遠去，乃之崑崙山上。世間惡人，共相魚肉，死者甚多。其中濫枉良善，吾愍之辛苦，時復東度，覆護善人。”^②《老君音誦誡經》以禮度為首，因此，以“佐國扶命”、“惟賢是授”、利於百姓和尊重百姓為善，以父慈、子孝、臣忠為善，而以“父不慈、子不孝、臣不忠”為惡，並且還認為，作惡者當受到疫毒、死亡的懲罰，而受害的善人當受到憐憫和保護。《老君音誦誡經》正是通過這種所謂神明監督和賞罰，大力宣揚善惡報應。

《老君音誦誡經》不僅闡述了神明監督和賞罰，而且還認為，奉守道誡可以感動仙人，進而得道成仙。《老君音誦誡經》認為，人是否可得道成仙，關鍵在於是否能夠奉守道誡而感動仙人。該經以老君之言說道：“服食草藥、石藥，服而得力之者，此則仙人奏表上聞，遣仙人玉童玉女來下臨，天官神藥參入分數，一草一人得力，一石一人得力。服氣方法，亦俱等同。……不降仙人，何能登太清之階乎？而案藥服之，正可得除病壽終，攘却毒氣，瘟疫所不能中傷。畢一世之年，可兼穀養性，建功齋靖，解過除罪。諸欲修學長生之人，好共尋諸誦誡，建功香火，齋練功成，感徹之後，長生可剋。”^③

① [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第213頁。

② [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第211頁。

③ [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第215頁。

《老君音誦誡經》認為，人服食藥物只能治病，而之所以能夠成仙，完全取決於仙人的降臨。所以，要長生成仙，重要的是要奉守道誡，努力修齋，從而感動仙人。《老君音誦誡經》還說：“是以誡約，要須齋功，與返為始，雪罪除慙，乃得感悟真仙。男女官努力修齋，尋諸誦誡，香火建功，仙道不遠。”^①《老君音誦誡經》中的老君還說：“吾出《誦誡》，宜令世人咸使知聞，好加思尋，努力修善。修善功成，可得遇真，延年益算。”^②認為奉守道誡，努力修善，就能夠遇到神仙，延年益壽。顯然，在《老君音誦誡經》看來，奉守道誡，包括遵守其中的道德規範，是比服食藥物更為重要的修仙之道。

寇謙之的倫理思想主要體現在他針對當時北方天師道出現的組織渙散、科律廢弛的混亂局面而制定的道教戒律之中。他倡導“以禮度為首”，並通過道誡的形式表述倫理道德規範，強調奉守道誡、神明賞罰，具有針對性強的特點，而且，由於重在落實，具有很強的可操作性。寇謙之的道教改革對於當時的道教產生了重要的影響。卿希泰的《中國道教史》認為，“經過這樣改革後的天師道，原始性減少了，成熟度加強了，特別是在性質上發生了很大變化，即刪除了違背封建禮度的成分，增添了儒家倫理綱常的內容，從而使它由一個民間宗教變成符合封建統治階級需要的工具。”^③

第二節 陸修靜的倫理思想

陸修靜(406 ~ 477 年)，南朝宋著名道士，字元德，吳興東遷

① [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第216頁。

② [北魏]寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第18冊，第212頁。

③ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第411頁。

(今浙江吳興)人。據陳國符《道藏源流考·陸修靜傳》所述：陸修靜年少時“篤好文籍，旁究象緯。家本奧室，早涉婚宦。雖外混世務，內守貞樸。少已，習斷穀，別牀獨處。嘗謂同僚曰：‘時難再得。’乃遺棄妻子，脫落營務，專精教法，不捨寤寐。隱雲夢山修道。”“宋元嘉(424～454年)末，市藥京師。文帝召之於內。講理說法，不捨晨夜，孜孜誘勸，無倦於時。帝服膺尊異之。時太后王氏雅信黃老，降母后之尊，執門徒之禮。後有太初之難，遂拂衣南遊，慕廬山之勝景，起觀於其東南瀑布巖下以居之。”“宋明帝思弘道教，廣求名德。悅先生之風，遣招引。”泰始三年(467年)，陸修靜奉詔至京都，明帝於華林園延賢之館親自召見。“先生鹿巾謁帝而昇。天子肅然增敬，躬自問道，諮求宗極。先生標闡玄門，敷釋流統；並詣希微，莫非妙範。帝心悅焉。……宋帝乃於北郊天印山築崇虛館以禮之，盛興造構，廣延勝侶。先生乃大敞法門，深弘典奧。朝野注意，道俗歸心。道教之興，於斯為盛也。”^①

陸修靜著述頗多，但大都佚失。^②現存《太上洞玄靈寶衆簡文》、《洞玄靈寶五感文》、《太上洞玄靈寶授度儀》、《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》、《陸先生道門科略》、《靈寶經目序》等，收入明《正統道藏》。陸修靜的《陸先生道門科略》提出了整頓和改造天師道的基本綱領與措施。針對當時天師道“是事顛倒，無事不反”的混亂局面，陸修靜提出重新建立和健全“一年三會”制度，即每年正月七日、七月七日、十月五日，道民集中開會，內容包括“改治錄籍，落死上生，隱實口數，正定名簿，三宣五令，令民知法”等等。^③

① 陳國符：《道藏源流考》，第38～41頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第466～467頁。

③ [南朝宋]陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第24冊，第780頁。

陸修靜還提出加強“宅錄”制度，即道民必須把全家的男女口數登記在冊，“若口數增減，皆應改籍”^①。除此之外，陸修靜還對道民的靖室、法服以及陞遷等作出了規定。據陸修靜的《靈寶經目序》記載，“元嘉十四年(437年)某月日，三洞弟子陸修靜敬示諸道流，相與同法，弘修文業”，對所流傳的“靈寶經”加以考辨整理，編成《靈寶經目》。^② 宋明帝泰始七年(471年)，陸修靜因敕上《三洞經書目錄》，共著錄道家經書1228卷。^③ 陸修靜整理道教經典的意義，“不僅在於著錄並刊正了當時存在的某些道書，更重要的是他還首先創立了在道教史上有深遠影響的道教典籍分類方法”^④。陸修靜編撰了大量的道教著作，其中“所著齋法儀範百餘卷”^⑤，影響很大。《无上黃籙大齋立成儀》稱：“靈寶之教，祕而不傳，仙人人口口相授，太極仙公(葛玄)始筆之書，著《敷齋威儀之訣》。陸天師復加撰次，立為成儀，祝香啓奏，出官請事，禮謝願念，罔不一本經文。”^⑥ 在總結歷代天師、上清、靈寶各派齋儀的基礎上，陸修靜制定出較為完整的齋醮體系。以下僅根據陸修靜現存的著作，對其倫理思想作一概述。

① [南朝宋]陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第24冊，第780頁。

② [南朝宋]陸修靜：《靈寶經目序》，[宋]張君房：《雲笈七籤》卷四，《道藏》第22冊，第19～20頁。

③ 陳國符：《道藏源流考》，第106頁。

④ 任繼愈：《中國道教史(增訂本)》上卷，第158頁。

⑤ [元]劉大彬：《茅山志》卷十，《道藏》第5冊，第599頁。

⑥ [宋]蔣叔興：《无上黃籙大齋立成儀》卷一，《道藏》第9冊，第378頁。

一、行善成德以至於道

陸修靜對老子《道德經》的道、德、經三者的關係作了闡釋，指出：“夫道者，至理之目；德者，順理而行；經者，由通之徑也。道猶道路也，德謂善德也，經猶徑度也。”^①然而，陸修靜特別強調德，強調行善、作功德。他說：“夫人學道，要當依法尋經，行善成德以至於道。若不作功德，但守一不移，終不成道。譬如人坐於家中而不行步，豈得見道里邪？”^②陸修靜認為，只有“行善成德”，纔能達到“道”；而不作功德，單純地“守一不移”，最終是不可能成“道”的。他還說：“夫道，三合成德，自不滿三，諸事不成。三者，謂道、德、仁也。仁，一也；行功德，二也；德足成道，三也。三事合乃得道也。若人但作功德而不曉道，亦不得道；若但曉道而無功德，亦不得道；若但有道、德而無仁，則至理翳沒歸於無有。譬如種穀投種土中而無水潤，何能生乎？有君、有臣而無民，何宰牧乎？有天、有地而無人物，何成養乎？故五千文曰：‘三生萬物。’”^③在陸修靜看來，曉道、作功德和為仁三者缺一不可，必須三者結合纔能得道，這就是老子《道德經》的“三生萬物”。所以，若只是曉道而無功德，或只是作功德而不曉道，或只是曉道、行功德而無仁，都是不能得道的。

①〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第822頁。

②〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第822～823頁。

③〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第823頁。

因此，首先要有“仁”，然後要行功德，進而“德足成道”，這就是所謂“行善成德以至於道”。顯然，陸修靜是把作為儒家倫理核心的“仁”看做是道教“德足成道”的基礎。

陸修靜講“行善成德以至於道”，因此，他在改造天師道時，不僅做了組織上的整頓，而且也進行了倫理道德方面的建設。陸修靜在《陸先生道門科略》中說：“夫大道虛寂，絕乎狀貌；至聖體行，寄之言教。太上老君以下古委懟，淳澆樸散，三五^①失統，人鬼錯亂。……太上患其若此，故授天師正一盟威之道，禁戒律科，檢示萬民逆順、禍福、功過，令知好惡……使民內修慈孝，外行敬讓，佐時理化，助國扶命。……而今之奉道，是事顛倒，無事不反。”^②在陸修靜看來，早年太上老君為了消除倫理道德上的錯亂，授道於天師，而後來天師道的混亂，也主要是由於倫理道德上“是事顛倒，無事不反”所致，進行組織上的整頓，就是為了要消除這樣的混亂，重新建立道德秩序。為此，他提出要以道德品行作為道官晉陞的標準，指出：“民有三勤為一功，三功為一德。民有三德，則與凡異，聽得署籙。受籙之後，須有功更遷，從十將軍籙階，至百五十。若籙吏中有忠良質樸，小心畏慎，好道翹勤，溫故知新，堪任宣化，可署散氣道士。若散氣中能有清修者，可遷別治職任。……當精察施行功德，採求職署，勿以人負官，勿以官負人。”^③認為道民必須有相當的功德纔能受籙；受籙之後，必須依照功德而逐步陞遷；道官中的“忠良質樸”者，亦可根據其功德，予以陞遷。陸修靜還說：“夫受

① “三”，即天、地、人；“五”，即金、木、水、火、土五行。

② 〔南朝宋〕陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第24冊，第779～780頁。

③ 〔南朝宋〕陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第24冊，第781頁。

道之人，內執戒律，外持威儀，依科避禁，遵承教令。故《經》云：道士不受老君百八十戒，其身無德，則非道士，不得當百姓拜，不可以收治鬼神。其既闖濁，不知道德尊重，則舉止輕脫，賤慢法術也。”^①認為受道之人必須“內執戒律，外持威儀”，要有道德，否則就不能成為道士。他還認為，那些“雖奉道法，不遵科禁，淫犯殺生，信邪卜問，百行不良，凶逆無狀”的人，必定會受到相應的懲罰，“天曹奪箒削籍，三官遣考召君吏，潛守門戶，考逮人口，令招災害，罪重遭六害，輕罪被五災，故令死喪疾病，官府牢獄，水火盜賊”。^②

陸修靜在其所制定的齋醮科儀中，也非常強調倫理道德之重要。他認為，修齋者必須要有“五感”，即：一感父母生我、育我、鞠我、養我而勞心損體；二感父母為我冠帶婚娶、積蓄貲財、造買基業而受三塗之苦；三感普天之下貴賤男女皆受人身身口之累，而我有幸歸命三寶；四感太上衆尊、大聖真人開此大化、出斯妙法，拯拔三塗、接濟五道；五感我獲此福，事有所由，因緣開度，使我見者，我師之恩。^③ 陸修靜還說：“無五感之心，不得勸吾之意，一則費香徒勞，二則成於虛誑，三則輕慢法禁，四則毀辱師教，五則更招罪罰。”與此相反，有此五感之心，“負霜戴雪、涉水踐冰、凍身切骨，不覺為寒；崎嶇嶮巖，不以為難；心怡情悅，故無所惑”。^④ 陸修靜所謂的“五感之心”，實際上就是一種仁善的道德心。除了要有“五感”，陸修靜又認為，修齋者還必須奉守十戒，即：“第一戒者，心不惡妬，無生陰賊，檢口慎過，想念在法；第二戒者，守仁不殺，愍濟群生，慈愛

① [南朝宋]陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第24冊，第781頁。

② [南朝宋]陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第24冊，第782頁。

③ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第619頁。

④ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第619頁。

廣救，潤及一切；第三戒者，守貞讓義，不淫不盜，常行善念，損己濟物；第四戒者，不色不欲，心無放蕩，貞潔守慎，行無點污；第五戒者，口無惡言，言不華綺，內外中直，不犯口過；第六戒者，斷酒節行，調和氣性，神不損傷，不犯衆惡；第七戒者，不嫉人勝口，爭競功名，每事遜讓，退身度人；第八戒者，不得評論經教、訾毀聖文，躬心承法，恒如對神；第九戒者，不得鬪亂口舌，評詳四輩，天人咎恨，傷損神氣；第十戒者，舉動施爲，平等一心，人和神穆，行常使然。”^①此外，《雲笈七籤》還載有陸修靜上啓《受持八戒齋文》，其“八戒”爲：“一者，不得殺生以自活；二者，不得婬欲以爲悅；三者，不得盜他物以自供給；四者，不得妄語以爲能；五者，不得醉酒以恣意；六者，不得雜臥高廣大牀；七者，不得普習香油以爲華飾；八者，不得耽著歌舞以作倡伎”^②。陸修靜所制定的這些戒律，涉及道德行爲的各個方面，旨在行善去惡。關於道教戒律與倫理道德的關係，待後再敘。重要的是，在陸修靜看來，修齋者的感恩之心、奉守戒律以及由此而形成的行善去惡的道德品行，對於齋醮活動是十分重要的；這也決定了他的齋醮科儀蘊含著豐富的倫理思想。

陸修靜的齋醮體系對於倫理道德的意義，不僅在於要求修齋者必須有感恩之心，要奉守戒律，行善去惡，而且，齋法本身也蘊含著豐富的倫理道德的思想內容，甚至齋醮科儀本身也既有宗教的功能，又具有一定的修養道德的功能。

① 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第823頁。

② 〔宋〕張君房：《雲笈七籤》卷四十，《道藏》第22冊，第281頁。

二、齋法中的濟度思想

陸修靜的齋醮體系，即“九等齋十二法”：一曰洞真上清之齋，有二法（其一法，絕群離偶；其二法，孤影夷豁）；二曰洞玄靈寶之齋，“以有爲爲宗”，有九法（其一法，金籙齋；其二法，黃籙齋；其三法，明真齋；其四法，三元齋；其五法，八節齋；其六法，自然齋；其七法，洞神三皇之齋；其八法，太一之齋；其九法，指教之齋）；又曰三元塗炭之齋。^① 由於陸修靜的百餘卷齋儀書大都亡佚，難以對此作直接的具體分析。張澤洪所著《道教齋醮科儀研究》指出：“陸修靜的九齋十二法，原科儀經本似在《無上祕要》中尚有保存。北周道經《無上祕要》卷四十八至卷五十七，收錄南北朝道教行用的各種齋法，雖一概未著錄撰人，但從科儀編撰的實況看來，收錄的應是陸修靜的齋醮科本。”^② 因此，可以通過《無上祕要》的有關記載，對陸修靜的齋法中的思想作出一定程度的推測。

陸修靜的齋法，雖然表現爲繁瑣複雜的道教科儀，但其中蘊含著豐富的倫理思想，尤以濟度思想最爲顯著。所謂濟度，即濟生度死。道教的濟度思想早在靈寶派的《度人經》中已現端倪。該道經指出：“普得濟度，全其本年”，“濟度垂死，絕而得生”。^③ 事實上，靈寶派的濟度思想是十分豐富的。在陸修靜時已經出現的《洞玄靈寶自然九天生神章經》講“救卹窮乏，濟度天人”^④；《太上洞玄靈

① [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

② 張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，成都：巴蜀書社，1999年，第39頁。

③ 《靈寶无量度人上品妙經》卷一，《道藏》第1冊，第2頁。

④ 《洞玄靈寶自然九天生神章經》，《道藏》第5冊，第845頁。

寶智慧本願大戒上品經》講“濟度十方，天下受恩”^①。陸修靜重視靈寶齋法。他說：“夫齋法之大者，莫先太上靈寶齋。”^②因此，陸修靜所制定的齋法，尤其是他的“以有爲爲宗”的靈寶之齋，在很大程度上會受到靈寶派的濟度思想的影響，以下僅以《無上祕要》所記述的靈寶之齋中的金籙齋、黃籙齋、明真齋、三元齋和三皇齋爲例：

金籙齋，其旨在於“調和陰陽，救度國正（王）”^③，主要是當“天有重災，國祚不安，星宿越錯，四氣失常，兵寇疾厄，帝王不寧，毒癘流布，天人死傷”時，“以禳其災，拔度厄難，解諸不祥”。^④在科儀中，法師啓告太上道君等神明：“誠由帝主受天禪祚，總監兆民，不能施惠，廣潤十方，使天人豐沃，興國太平。而恩无歌詠，路有怨聲，致三景昏錯，天災流行，帝主憂惕，兆民无寧。”^⑤最後，法師東向禮拜，“披心露形，叩頭自剋，爲國謝殃”，並言曰：“燒香然（燃）燈，照曜諸天，下映无極長夜之中，九幽之府，開諸光明。以是功德，爲帝王國主、君臣吏民，解災却患。三景復位，五行順常，兵止病愈，國祚興隆，兆民懽泰，人神安寧。”^⑥

黃籙齋，其旨在於“爲同法拔九祖罪根”^⑦。黃籙齋三日三夜，要先行宿啓建齋儀。在建齋儀上，法師上啓太上無極大道等神明曰：“臣等幸以宿緣，生逢大化，九天之劫，延及今身。三寶開圖，三

① 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，《道藏》第6冊，第157頁。

② 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁。

③ 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

④ 《無上祕要》卷五十三《金籙齋品》，《道藏》第25冊，第193頁。

⑤ 《無上祕要》卷五十三《金籙齋品》，《道藏》第25冊，第194頁。

⑥ 《無上祕要》卷五十三《金籙齋品》，《道藏》第25冊，第195頁。

⑦ 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

乘御運，真經演教，大道垂科，祕籙靈文，和天安地。上保國祚，下濟存亡，得以凡微，授傳真品。而受法之日，盟告三官，救物度人，立功爲本。是宜弘宣祕妙，開化未聞。”^①並在接著的“宣詞”儀式稱：齋主九玄七祖，“生世之日，罪惡難稱；死入地獄，終天無解。願祈恩霈，開濟存亡，懺謝玄真，披解宿對，上資家國，下祐群生。”^②在黃籙齋儀中，法師在“三上香”時祝曰：“九幽玉匱長夜之府，死魂惡對，宿身罪根，功德開度，建齋燒香，請謝十方，願爲九祖父母，拔出憂苦，上昇天堂。”^③

明真齋，爲“學士自拔億曾萬祖九幽之魂”^④。在科儀中，齋主要向衆神明說：“今故立齋，燒香然（燃）燈，願以是功德，照耀地下無極世界、長夜之府、九幽之中，普爲帝王國主、君臣吏民、受道法師、父母尊親、同學門人、隱居山林、學真道士諸賢者，及臣家億曾萬祖，長夜死魂，先身所行，犯天禁地忌，罪惡纏綿，死受宿對，往反塗炭，因緣不絕，流曳五苦，長夜無脫，乞今燒香然（燃）燈懺謝，以自拔贖，光明普照長夜之府、九幽地獄，解出幽魂，罪根散釋，三官九署不見拘閉，開度昇遷，得入福堂，去離惡道，恒居善門、侯王之家，生世懽樂，普天安寧。”^⑤

三元齋，爲“學士一年三過，自謝涉學犯戒之罪”^⑥。在科儀

①〔南朝宋〕陸修靜等：《古法宿啓建齋儀》，〔宋〕蔣叔興：《无上黃籙大齋立成儀》卷十六，《道藏》第9冊，第474頁。

②〔南朝宋〕陸修靜等：《古法宿啓建齋儀》，〔宋〕蔣叔興：《无上黃籙大齋立成儀》卷十六，《道藏》第9冊，第474頁。

③《無上祕要》卷五十四《黃籙齋品》，《道藏》第25冊，第198頁。

④〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

⑤《無上祕要》卷五十一《盟真齋品》，《道藏》第25冊，第188頁。

⑥〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

中，齋主要向無極天尊等神明謝罪說：“臣生長流俗，五神諍競，塵深罪穢，永不自覺，與罪同長，山海彌積。前生至今，不知緣來，凡以幾劫，逮及今日，罪結天地，在何簿目爲三官執舉，拘逮地役。雖自修厲，而无感徹，真靈不降，衆魔所伐。致思念不專，五神飛越，常恐一旦歸命幽壑，彌淪萬劫，終天无拔。謹以三元大慶吉日，清齋燒香首謝，前身及得今日，積行所犯天所不原、地所不赦、神所不哀、鬼所不放億罪兆過，觸犯三元百八十條，三官九府百二十曹陰陽水火左右中官考吏之罪。”^①這些罪過包括：“欺師罔道，穢藉天經，竊盜聖文，改易靈音。宣傳正法，貪利入身，私相化授，五帝無盟，謀圖反逆，執行不忠，不慈不孝，不愛不仁，上逆君父，下殺衆生。掠奪人物，姪犯他妻，骨肉相加，門族交通，嫉妬勝己，爭競功名。口是心非，攻擊賢人，飲酒食肉，濁注五神。罵詈呪詛，自作无端，八齋吉日，喜怒无常。輕孤藉寡，棄薄老人，凌踐貧窮，逐寵豪強。……”^②

三皇齋，是祭拜天皇、地皇、人皇的儀式，“以精簡爲上”^③。在科儀中，齋主在三皇真君神位前拜曰：“願以今行道燒香，禮謝醮之誠，仰降天皇太元三玄真氣，爲某身乞解除先世以來下逮某身，犯逆上天，懸象日月星辰，穢慢光景，忿怒風雲，毀廢祠祭，干觸靈神，如此之類，凡一千二百條事，皆令消釋。乞某命係天府，名書天曹，定生天簡，刊功天閣，天上諸神，並垂營護使，某疾患除愈，身體輕強，灾戾度脱，永保无窮。”^④

① 《無上祕要》卷五十二《三元齋品》，《道藏》第25冊，第189～190頁。

② 《無上祕要》卷五十二《三元齋品》，《道藏》第25冊，第190頁。

③ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

④ 《無上祕要》卷四十九《三皇齋品》，《道藏》第25冊，第176頁。

此外，陸修靜的靈寶之齋中的八節齋為“學士一年八過，謝七玄及己身宿世今生之罪”，自然齋為“普濟之法，內以修身，外以救物，消災祈福，適意所宜”，等等。^①顯然，陸修靜的靈寶之齋蘊含著濃厚的濟度思想。

除了靈寶之齋外，陸修靜的三元塗炭之齋也有明顯的濟度思想。塗炭齋被認為是五斗米道時期所行齋法。宋代道經《正一論》指出：“塗炭法者，由群生咎障既深，非大功不釋，宿對根密，非塗炭不解。結考不解，則學仙不成，厄世不度。天師以漢安元年（142年）十月十五日，下旨教於陽平山，以教衆官，令人仙目。”^②陸修靜的塗炭齋已經融入了靈寶之齋的內容。《無上祕要》卷五十《塗炭齋品》指出：塗炭齋“開濟一切，救度天人。……為承天師旨教，建義塗炭，露身中壇，束骸自縛，散髮泥額，懸頭銜髮於欄格之下，依靈寶下元大謝清齋，燒香稽顙乞恩。”^③陸修靜認為，塗炭齋“以苦節為功。上解億曾道祖無數劫來宗親門族及己身家門無鞅數罪，拯拔憂苦，濟人危厄，其功至重，不可稱量”^④。在塗炭齋科儀中，法師託以天尊之言：“天尊法妙，人身亦貴，故道開法遺戒，經文以度人身。人身既度，上與道同，宜為精行。持齋奉戒，夷心靜默，志念分明，一意歸向，專想不二。滌蕩六腑，過中不味，內外清虛，每合自然。”^⑤

從以上所述各種齋法中的濟度思想可以看出，齋法中的濟度，

① 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

② 《正一論》，《道藏》第32冊，第125頁。

③ 《無上祕要》卷五十《塗炭齋品》，《道藏》第25冊，第180頁。

④ 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第620頁。

⑤ 《無上祕要》卷五十《塗炭齋品》，《道藏》第25冊，第181頁。

既有救度國王、祈願國泰民安的，又有為百姓消災祈福的，還有為祖宗拔度罪魂的，為自己修身、謝罪的，等等。成書於隋朝的重要道書《洞玄靈寶玄門大義》^①對齋法及其濟度思想又作了概述，指出：“濟度者，依經總有三籙七品。三籙者，一者金籙齋，上消天災，保鎮帝王；二者玉籙齋，救度人民，請福謝過；三者黃籙齋，下拔地獄九玄之苦。七品者，一者三皇齋，求仙保國；二者自然齋，修真齋道；三者上清齋，昇虛入妙；四者指教齋，禳災救疾；五者塗炭齋，悔過請命；六者明真齋，拔幽夜之魂；七者三元齋，謝三官之罪。”^②雖然齋醮科儀是一種宗教活動，但是，其中所包含的為國家帝王、為百姓以及為自己所進行的救度、祈禳而反映出來的濟度思想，明顯具有倫理道德的意義。

三、齋醮科儀的修道功能

陸修靜重視齋醮科儀，這是因為在他看來，齋醮科儀具有很強的修道功能。關於齋醮科儀的修道功能，與陸修靜同一時代的《三天內解經》就已經指出：“夫為學道，莫先乎齋。外則不染塵垢，內則五藏清虛，降真致神，與道合居。能修長齋者，則合道真，不犯禁戒也。故天師遺教，為學不修齋直，冥冥如夜行不持火燭，此齋直應是學道之首。”^③這裏所謂的“齋直”，即指祭祀之齋法，認為齋醮

① 任繼愈主編《道藏提要·洞玄靈寶玄門大義》說：“今本乃係《玄門大義》之殘篇，或唐人據殘卷整理而成，原書出於隋代。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第532頁〕

② 《洞玄靈寶玄門大義》，《道藏》第24冊，第738～739頁。

③ 〔南朝宋〕徐氏：《三天內解經》卷下，《道藏》第28冊，第416頁。

科儀是學道的最重要的途徑。陸修靜也明確指出：“夫齋直是求道之本，莫不由斯成矣。”^①還說：“道以齋戒爲立德之根本，尋真之門戶，學道求神仙之人，祈福希慶祚之家，萬不由之。”^②認爲齋醮科儀是求道、立德之根本，是求得神仙的必由之路。陸修靜對於齋醮科儀的重視，可能正是他之所以撰著齋法儀範百餘卷的原因之一。

所謂齋醮，陸修靜指出：“燒香行道，懺罪謝愆，則謂之齋；延真降聖，乞恩請福，則謂之醮。”^③其程式大抵包括：設壇上供、焚香化符、誦經念咒、上章啓告、禮拜讚頌，並配以燭燈、禹步和音樂等。然而，在陸修靜看來，齋醮不僅僅在於按照這樣的程式行事，而且必須明瞭其中的“齋義”、“齋意”。他認爲，“修齋不解齋法，或解齋法不識齋體，或識齋體不達齋義，或達齋義不得齋意”，就會造成“紛紜錯亂，靡所不爲，流宕失宗，永不自覺……遂長淪於苦海”。^④所以，修齋最爲重要的還在於達“齋義”、得“齋意”。

關於齋義，陸修靜說：“夫人體非聖真，而處身五濁，三尸強盛，內生攻賊。九竅四關，各有所趣。施爲之向，動入死地，致傷天年，命不終天壽。犯惡爲非，結罪幽司。故居世轆軻，人道不休，飢寒窮賤，疾病刑罰，災害所纏，凶禍所集。命過之後，方履苦難。是故太上天尊，開玄都上宮紫微玉笈，出靈寶妙齋。以人三關躁擾，不能閑停，身爲殺盜淫動，故役之以禮拜；口有惡言綺妄兩舌，故課之

① 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁。

② 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第32冊，第619頁。

③ 〔南朝宋〕陸修靜等：《古法宿啓建齋儀》，〔宋〕蔣叔興：《无上黃籙大齋立成儀》卷十六，《道藏》第9冊，第478頁。

④ 〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第822頁。

以誦經；心有貪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心淨行，心行精至，齋之義也。”^①在陸修靜看來，人的飢寒貧賤、疾病夭折、災害凶禍，是由於身為殺盜淫動、口有惡言綺妄兩舌、心有貪欲嗔恚之念而造成“犯惡為非，結罪幽司”，因此，太上天尊出靈寶妙齋，就是要通過禮拜、誦經、思神等儀式予以消解，所以，齋法的本義就在於“洗心淨行，心行精至”。陸修靜還說：“夫萬物以人為貴，人以生為寶，生之所賴唯神與氣。神、氣之在人身，為四體之命，人不可須臾無氣，不可俯仰失神。失神則五臟潰壞，失氣則顛蹙而亡。氣之與神常相隨而行，神之與氣常相宗為強。神去則氣亡，氣絕則身喪。一切皆知畏死而樂生，不知生活之功在於神、氣，而數凶其心而犯其氣，屢淫其神而凋其命，不愛其靜存守其真，故致於枉殘也。……聖人以百姓奔競五欲不能自定，故立齋法，因事息事。”^②陸修靜認為，人的生命在於神與氣，失去神與氣就是失去生命。聖人立齋法就是要克服人的欲望對於神與氣的傷害，通過“愛其靜存守其真”，以避免生命受到殘害。可見，陸修靜的齋醮，旨在要人們“洗心淨行”、“愛靜守真”。通過修齋，清洗心靈，以行善去惡達於“淨”，同時，以去欲息事達於“靜”，從而能夠“存守其真”。

為了能夠在齋醮中“洗心淨行”、“愛靜守真”，陸修靜對修齋者提出了許多要求。除了前面所述，修齋者首先應當要有“五感”，要感念父母的養育之恩、神明的開化拯救之恩和法師的開度之恩，陸修靜認為，修齋者還必須“清虛”、“恬靜”、“謙卑”、“恭敬”。他說：

①〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第821頁。

②〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第822頁。

“夫齋者，正以清虛爲體，恬靜爲業，謙卑爲本，恭敬爲事，戰戰兢兢，如履冰谷，肅肅慄慄，如對嚴君。”^①並且還認爲，修齋者應當是至善、至信、至精、至才，否則就不能達到修齋的目的，指出：“非天下之至善，莫能致焉；非天下之至信，莫能請焉；非天下之至精，莫能奉焉；非天下之至才，莫能行焉。”^②

此外，陸修靜還認爲，修齋者必須遵守齋醮中有關的各項具體規定，指出：“夫齋，當拱默幽室，制伏性情；閉固神關，使外累不入；守持十戒，令俗想不起；建勇猛心，修十道行；堅植志意，不可移拔；注玄味真，念念皆淨。如此可謂之齋。”^③爲此，陸修靜還對修齋者提出了十項要求：“一，香湯沐浴，以精神氣使五體清潔、九孔鮮明，衣服悉淨，內外芳馨，延降高真、視接虛靈故也；二，廢棄世務，斷俗因緣，屏隔內外，蕭然無爲，形心閑靜，注念專精；三，中食絕味，挫割嗜欲，使盈虛得節、臟腑調和、神氣清爽，含養元泉；四，謹身正服，齋整嚴肅，捨離驕慢，無有怠替，禮拜叩搏，每事盡節；五，閉口息語，不得妄言，調聲正氣，誦詠經文，開悟人鬼，會感仙聖；六，滌除心意，不得邪想，調伏六根，盪滅三毒，存神思真，通洞幽微；七，燒香奏煙，鳴鼓召神，上聞三清，普宣十方；八，懺悔謝罪咎，請乞求願，心丹至誠，謙苦懇惻；九，發大慈悲，愍念一切，災厄惱難，咸願度脫，生死休泰，無復憂苦；十，進止俯仰，每盡閑雅，更相開導，言

① [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第826頁。

② [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁。

③ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第821頁。

止於道，不得離法，覺有跌誤，便即踰失，稽顙懺悔。”^①陸修靜還說：“行道禮拜，皆當安徐雅步，審整庠序，俯仰齊同，不得參差。巡行步虛，皆執板當心。冬月不得拱心，夏月不得把扇。唯正身前向，臨目內視，存見太上在高座上。……不得左顧右盼、更相前却及言語笑謔。”“燒香悔過，唯一心聽受經法妙蹟之義。……不可得亂語，論及世務，唯當請問法師、經義、禁戒。”^②

陸修靜認為，通過“以清虛為體，恬靜為業，謙卑為本，恭敬為事”的齋醮科儀，修齋者就能夠得“道”。他說：“禁戒以閑內寇，威儀以防外賊，禮誦役身口，乘動以反靜也。思神役心念，御有以歸虛也。能靜、能虛則與道合。譬迴逸驥之足，以整歸真之駕。嚴遵云：‘虛心以原道德，靜氣以期神靈。’此之謂也。”^③認為齋醮科儀可以使人達到虛靜，而虛靜則能夠與道合，所謂“能虛心奉受者，則視聽明朗，庶覩大道之門”^④。陸修靜還明確指出：“持齋奉戒，夷心靜默，志念分明，一意歸向，專想不貳，滌蕩六腑，過中不味，內外清虛，每合自然。……行道庠序，雅步靜心閑意，坐起臥息，不離儀格。天王懽悅，列名上清，可謂得道方寸之間。”^⑤這裏所謂“合自然”，就是“與道合”，就是“得道方寸之間”。

① [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第821頁。

② [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁。

③ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第822頁。

④ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第822頁。

⑤ [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁。

在陸修靜看來，持齋奉戒不僅可以得“道”，而且還可以度世、度人。他說：“修奉清戒，每合天心，常行大慈，願爲一切普度厄世。謙謙尊教不得中怠，寧守善而死不爲惡而生，於是不退可得拔度五道，不履三惡。諸天所護，萬神所敬，長齋奉戒，自得度世。”^①他還說：“夫感天地，致群神，通仙道，洞至真，解積世罪，滅凶咎，却怨家，修盛德，治疾病，濟一切，莫過乎齋轉經者也。……此功德巍巍無能比者，上可昇仙得道；中可安國寧家，延年益壽，保於福祿，得無爲之道；下除宿愆，赦見世過，救厄拔難，消滅災病，解脫死人憂苦，度一切物，莫有不宜矣。”^②陸修靜認爲，修持齋戒可以得到天地群神所護，得道成仙，同時可以濟度一切生死，消災去禍，安國寧家。

陸修靜的倫理思想主要蘊含於他所制定的齋醮體系中。他的齋醮體系，無論是在對修齋者的基本要求中，還是在對齋法內容的規定中，或是在對齋法的意義和功能的詮釋中，都反映出豐富的倫理思想。更爲重要的是，與寇謙之所制定的道教戒律一樣，陸修靜所制定的齋醮科儀對於整頓和改造天師道，使道教趨於成熟，起了相當大的作用。卿希泰的《中國道教史》指出：“陸修靜以很大精力創制道教齋儀，使道教齋醮儀範得以基本完備，這就爲道教的創建工作完成了一項重要任務，使道教向其成熟階段邁進了一大步。”^③

① [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第823頁。

② [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第824頁。

③ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第481頁。

第三節 南北朝道教戒律中的倫理思想

道教戒律是道教爲了規範和約束道士的言行而制定的道德規範和行爲準則。早在初創時期，道教就已有戒律。南北朝時期，隨著寇謙之、陸修靜對於道教組織的整頓和改造，以及他們對於道教戒律和齋醮體系的制定，道教戒律的內容更加豐富和完善，不僅其種類繁多，涉及廣泛，而且還出現了大量的道教戒律類著作。這些道教戒律以及戒律類著作蘊含著豐富的倫理思想，甚至其本身就是專門論述倫理道德的著作。

一、道教戒律概說

關於戒律，《洞玄靈寶玄門大義》指出：“戒者，解也，界也，止也。能解衆惡之縛，能分善惡之界，防止諸惡也。律者，率也，直也，慄也。率計罪愆，直而不枉，使懼慄也。”^①又說：“戒，法者，即止惡也。止者止惡，心口爲誓，不作惡也。……律者，終出戒中，无更別目，多論罪報冤法之科。”^②戒，用以分清善惡，旨在“防止諸惡”；律，用以論罪，旨在懲罰罪惡。所謂“戒主於因，律主於果，戒論防惡，律論與罪”^③。

道教的戒律最早可以追溯到道教的初創時期。如前所述，陸修靜在《陸先生道門科略》中指出：太上老君曾“授天師正一盟威之

① 《洞玄靈寶玄門大義》，《道藏》第24冊，第734頁。

② 《洞玄靈寶玄門大義》，《道藏》第24冊，第738頁。

③ 《洞玄靈寶玄門大義》，《道藏》第24冊，第738頁。

道，禁戒律科，檢示萬民逆順、禍福、功過，令知好惡”。在陸修靜看來，早在道教創立之始，太上老君就降授了禁戒律科。《三天內解經》也說：太上老君於東漢順帝漢安元年（142年）“付張（陵）正一明（盟）威之道，新出老君之制。罷廢六天三道時事，平正三天，洗除浮華，納樸還真，承受太上真經，制科律”^①。但是，有關當時道教戒律的內容，已無從可考。《洞玄靈寶玄門大義》說：“戒之為義，又有詳略。……略者，道人三戒，錄生五戒，祭酒八戒，想爾九戒。”^②流傳於魏晉南北朝的《正一法文太上外籙儀》指出：“凡為道民，便受護身符及三戒，進五戒、八戒，然後受籙。”^③《洞玄靈寶玄門大義》和《正一法文太上外籙儀》的論說分別為唐朝道士孟安排的《道教義樞》卷二《十二部義》和唐朝道士王懸河的《三洞珠囊》卷六《清戒品》所引述，卿希泰的《中國道教史》據此認為，“早期天師道有三戒、五戒、八戒、想爾九戒等戒律”，而且，“所云‘三戒’、‘五戒’、‘八戒’似即《無上祕要》卷四十六所引之‘洞神三戒’、‘洞神五戒’、‘洞神八戒’；‘想爾九戒’即《太上老君經律》之‘道德尊經之想爾戒’”。^④

南北朝時期，道教戒律的內容更加豐富，種類愈加繁多。如上所述，陸修靜的《受持八戒齋文》有“八戒”；他的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中有“十戒”；他的《陸先生道門科略》引《經》云：“道士不受老君百八十戒，其身無德”。同一時期的道書《太上經戒》也收錄了不少道教戒律，包括“十戒”、“思微定志經十戒”、“妙

① [南朝宋]徐氏：《三天內解經》卷上，《道藏》第28冊，第414頁。

② 《洞玄靈寶玄門大義》，《道藏》第24冊，第738頁。

③ 《正一法文太上外籙儀》，《道藏》第32冊，第209頁。

④ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第一卷，第561頁。

林經二十七戒”、“老君二十七戒”等。北周道書《無上祕要》則收錄了更多的道教戒律，其中有：昇玄五戒、昇玄九戒、洞玄十戒、洞玄十善戒、洞玄十惡戒、洞玄智慧十戒、洞玄智慧十二可從戒、智慧閉塞六情上品戒、智慧度生死上品大戒、智慧十善勸助上品大戒等十餘種。除此之外，《太上大道玉清經》^①說：“戒有多種，人亦多品。上品之人，身先無犯，身既無犯，亦無所持。中品之人，心有上下，覩境即變，以戒自制，不令放逸。如此之人，或受十戒、五戒，以自防護。下品之人，惡心萬般，難可禁制。下品之中，復有二種。上品者，身欲奉戒，或受一百九十九戒，或受觀身三百大戒，或受千二百威儀之戒，以自防保，令無越逸。”^②可見，當時的道教除了五戒、十戒，還有規模較大的一百八十戒、一百九十九戒、三百大戒、千二百威儀之戒，等等。

在諸多道教戒律中，規模較大、內容較全、流傳較廣的戒律主要有“老君百八十戒”和“觀身三百大戒”。“老君百八十戒”在晉代已出現。^③稍後的《太上老君經律》^④收錄了《老君說一百八十戒》全文；唐朝張萬福的《傳授三洞經戒法錄略說》中所列“戒目”包括了“三元百八十戒”；朱法滿的《要修科儀戒律鈔》卷五也收錄

① 任繼愈主編《道藏提要·太上大道玉清經》說：“此經當為六朝時道書。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第633頁]

② 《太上大道玉清經》卷一，《道藏》第33冊，第283頁。

③ 任繼愈主編《道藏提要·太上老君經律》指出：“陸修靜《道門科略》云：‘道士不受老君百八十戒，其身無德，則非道士。’可見此戒蓋出於晉時。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第342頁]

④ 朱越利的《道藏分類解題·太上老君經律》指出：“前田繁樹《六朝時期千吉傳的演變》認為本律出自南陳之時。”[朱越利：《道藏分類解題》，北京：華夏出版社，1996年，第35頁]

了“老君百八十戒”部分戒律條文；北宋張君房所編《雲笈七籤》卷三十九則收錄了該戒律全文。“觀身三百大戒”載於《上清洞真智慧觀身大戒文》，收入明《正統道藏》，為六朝時上清派戒律。^①《無上祕要》卷四十五全文收錄了《洞真智慧觀身大戒文》；出現於隋朝前後的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》^②卷五《上清大洞真經目》中列有《洞真觀身三百大戒文》；唐朝的《傳授三洞經戒法錄略說》所列“戒目”包括了“智慧觀身三百大戒”；《要修科儀戒律鈔》卷六也收有“三百大戒”。

伴隨著道教戒律的逐步完善，戒律類道書也大量出現。根據朱越利的《道藏分類解題》，現存明《正統道藏》屬於魏晉南北朝時期的戒律類道書主要有：《玄都律文》、《女青鬼律》、《赤松子中誠經》、《太上老君戒經》、《老君音誦戒經》、《正一法文天師教戒科經》、《太上老君經律》、《太上經戒》、《洞真太上八素真經修習勸業妙訣》、《太微靈書紫文仙忌真記上經》、《上清洞真智慧觀身大戒文》、《太真玉帝四極明科經》、《太上洞真智慧上品大誡》、《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》、《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》、《太上洞玄靈寶誠業本行上品妙經》、《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》、《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》、《太上玄一真人說三塗五苦勸戒經》、《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》、《太上洞玄

① 任繼愈主編《道藏提要·上清洞真智慧觀身大戒文》說：“本書全文載《無上祕要》卷四十五，北周甄鸞《笑道論》亦有徵引，當為六朝時上清派戒律。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第660頁]

② 任繼愈主編《道藏提要·洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》說：“據日人吉岡義豐考證，敦煌文獻中之《三洞奉道科誡儀範》殘卷，與此書乃同本異名。並據此推測是書出於六朝末或隋代，最晚在唐初已問世。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第533頁]

靈寶上品戒經》、《洞玄靈寶天尊說十戒經》、《太上洞玄靈寶法身製論》等二十三種。^①

二、道教戒律與道德規範

南北朝時期，道教戒律已經發展到了較高的水準，其種類繁多，內容豐富，涉及倫理道德領域的各個方面，其中包括個人的道德修養規範，人與人之間的道德行為規範和人與自然之間的道德行為規範等諸多方面。

（一）個人的道德修養規範

道教戒律非常重視個人的道德修養，要求清靜無為，去除惡欲。《正一法文天師教戒科經》強調“喜怒不忿於心，惡言不發於口，醜聲不聞於耳，邪色不視於目，貪欲不專於意”^②。《無上祕要》卷四十六所引《正一法文》說：“凡存一守五神，要在正心。心正由靜，靜身定心。心定則識清，清明則會道。……動則忘一，邪亂五神，五神紛紜，躁競煩懣，失道陷俗，三業肆行，違善造惡，六通逕塞，七覺一昏，貪欲無數。”並且還明確指出了“五欲”之害：“一曰，目欲觀五色，色過則使魂勞；二曰，耳欲聞五音，音繁則魄苦；三曰，鼻欲嗅五香，香溢則精流；四曰，口欲甘五味，味豐則神濁；五曰，身欲恣五體，體慢則志散。志散則脾傷而色，神濁則心亂而口爽，精流則腎虛而迷狂，魄苦則肺損而耳聾，魂勞則肝困而目盲。五者混

① 朱越利：《道藏分類解題》，第34～38頁。

② 《正一法文天師教戒科經》，《道藏》第18冊，第232頁。

閻則身滅命亡；五者淨明則體全年永。年永在於持戒，能持五戒，可以長生。”^①要求持五戒而去五欲。《無上祕要》卷四十六所引《昇玄內教經》“昇玄九戒”提出：“第一戒曰，身不得貪狠恣性，驕奢放逸”；“第二戒曰，心不得與惡想惡念”；“第三戒曰，口不得妄言善惡，呪詛罵詈”；“第四戒曰，手不得殺害衆生”；“第五戒曰，目不得視非道、非法、非義”；“第六戒曰，耳不得聽八音五樂、姪聲妖孽”；“第七戒曰，鼻不得貪香惡臭”；“第八戒曰，足不得蹈非義，踐非法”；“第九戒曰，不得放情任意”。^②《太上洞玄靈寶上品戒經》中的“六情戒”要求：“一者，眼無廣瞻，亂諸華色”；“二者，耳無亂聽，混於五音”；“三者，鼻無廣豐，勿俱雜氣”；“四者，口無貪味，脂熏雜類”；“五者，無欲搖情，身不受觸”；“六者，心無變亂，意不攀緣”。^③《太上洞玄靈寶上品戒經》中還例舉出“十病”：“蠱毒殺人是一病；憎他願死是二病；好色壞德是三病；追念舊惡是四病；不受諫喻是五病；了戾自用是六病；教人傷人是七病；強奪他物是八病；好自怨訴是九病；威勢迫脅是十病”。並且還有“十藥”：“體弱性柔是妙藥；行寬心和是妙藥；近德遠色是妙藥；不取非財是妙藥；救禍濟難是妙藥；扶持老弱是妙藥；受辱不怨是妙藥；忿怒自制是妙藥；遠嫌避疑是妙藥；心靜意定是妙藥”。^④這裏的“十病”，即個人在道德方面的十種病症；“十藥”，即針對個人的道德“十病”所開列的十種藥方。

《老君說一百八十戒》則有更多的具體規定，比如：“第十戒者，

① 《無上祕要》卷四十六《正一五戒品》，《道藏》第25冊，第165頁。

② 《無上祕要》卷四十六《昇玄戒品》，《道藏》第25冊，第161～162頁。

③ 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第868頁。

④ 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第868頁。

不得食大蒜及五辛”；“第十五戒者，不得以金銀器食”；“第二十二戒者，不得貪惜財物”；“第二十三戒者，不得妄言綺語，隔戾嫉妬”；“第二十四戒者，不得飲酒食肉”；“第二十五戒者，不得積財物，侮蔑孤貧”；“第三十戒者，不得自習伎樂”；“第三十一戒者，不得言人惡事，猜疑百端”；“第三十二戒者，不得言人陰私”；“第三十九戒者，不得自殺”；“第四十四戒者，不得自用”；“第四十五戒者，不得自貴”；“第四十六戒者，不得自驕”；“第八十六戒者，不得擇好室舍好牀臥息”；“第九十六戒者，不得輕行妄遊，日月馳騁”；“第一百五戒者，不得積聚財寶，以招凶禍”；“第一百二十四戒者，不得與淫佚之家相往來”；“第一百三十八戒者，不得廣求寶物”；“第一百四十二戒者，當念清儉法”；“第一百四十三戒者，當慎所投止”；“第一百四十五戒者，當有大意秉志”；“第一百四十八戒者，當勤避惡難，勿貪祿苟榮”；等等。^① 這些戒律條文主要是針對個人道德行為的。

（二）人與人之間的道德行為規範

在道教戒律中，有關人與人之間的道德行為規範的內容非常豐富，並大體上按照儒家倫理道德的仁、義、禮、智、信的基本規範加以具體闡述和發揮。《無上祕要》卷四十六所引《正一法文》“五戒”曰：“一曰行仁，慈愛不殺”；“二曰行義，賞善伐惡”；“三曰行禮，敬老恭少”；“四曰行智，化愚學聖”；“五曰行信，守忠抱一”。^②《太上大道玉清經》有天尊告“十戒”，其中“第一戒者，不得違戾父母、師長，反逆不孝”，“第三戒者，不得反逆君主，謀害家國”，“第四

^① 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第219～221頁。

^② 《無上祕要》卷四十六《正一五戒品》，《道藏》第25冊，第165頁。

戒者，不得姪亂骨肉、姑姨、姊妹及他婦女”。並且還指出：“不孝父母、師長者，死入地獄，萬劫不出，縱生人中，小小孤露，受人凌刺，常居卑賤”；“反逆君主者，死入地獄，萬劫受苦，出生邊地無主之域，常被攻劫，晨夕恐怖”；“若有男子、女人於父母、姑姨、伯叔、兄弟、姊妹六親骨肉一念之頃而生色想者，八萬大劫受地獄報，鐵釘刺身，種種燒煮，從地獄出，受六畜形，又八萬劫，從六畜，又作溷中蟲，又八萬劫”。^①《正一法文天師教戒科經》要求“奉道不可不勤；事師不可不敬；事親不可不孝；事君不可不忠；己身不可不實；教戒不可不從；同志不可不親；外行不可不愚；內實不可不明；語言不可不慎；禍患不可不防；明者不可不請；愚者不可不教；仁義不可不行；施惠不可不作；孤弱不可不卹；貧賤不可不濟；厄人不可不度；生物不可殺伐；惡事不可不避；色欲不可不絕；貪利不可不遠；酒肉不可不節；善人不可不敬；惡人不可不勸”^②。《洞玄靈寶天尊說十戒經》中有“十四持身之品”：“與人君言則惠於國；與人父言則慈於子；與人師言則愛於衆；與人臣言則忠於上；與人兄言則友於弟；與人子言則孝於親；與人友言則信於交；與人夫言則和於室；與人婦言則貞於夫；與人弟言則恭於禮；與野人言則勤於農；與賢人言則志於道；與異國人言則各守其域；與奴婢言則慎於事。”^③在這些戒律條文中，儒家的倫理道德規範得到了進一步的具體闡述和發揮。

在道教戒律中，要求與人爲善的條文非常之多。如前所述，陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中的“十戒”和《受持八戒齋文》中的“八戒”都有這樣的戒律條文。《無上祕要》卷四十六所

① 《太上大道玉清經》卷一，《道藏》第33冊，第283～284頁。

② 《正一法文天師教戒科經》，《道藏》第18冊，第232頁。

③ 《洞玄靈寶天尊說十戒經》，《道藏》第6冊，第899頁。

引《洞玄思微定志經》“洞玄十戒”指出：“一者，不殺，當念衆生；二者，不姪犯人婦女；三者，不盜取非義財；四者，不欺善惡反論；五者，不醉，當思淨行；六者，宗親和睦，無有非親；七者，見人善事，心助歡喜；八者，見人有憂，助爲作福；九者，彼來如我，志在不報；十者，一切未得道，我不有望。”^①《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》中有“上品十戒之律”，又稱“十善戒”，指出：“一者，不得嫉妬勝己，抑絕賢明；二者，不得飲酒放蕩，穢亂三官；三者，不得淫犯他妻，好貪細滑；四者，不得棄薄老病窮賤之人；五者，不得誹謗善人，毀攻同學；六者，不得貪積珍寶，弗肯施散；七者，不得殺生祠祀，六天鬼神；八者，不得意論經典，以爲虛誕；九者，不得背師恩義，欺詐新學；十者，平等一心，仁孝一切。”^②與“十善戒”相對應，又有“十惡戒”，指出：“一者，飲酒淫色，貪欲無已；二者，陰賊世間，訕謗道士；三者，輕師慢法，傲忽三寶；四者，竊取經書，妄宣道要；五者，借換不還，欺誘萬民；六者，殺生貪味，口是心非；七者，不孝背恩違義，犯諸禁忌；八者，誦經忽略，嘖嘖自是；九者，責望人意，嘖恚四輩；十者，意斷經旨，損益聖典，不信宿命，快情恣爲，穢慢四大，不念生道。”^③這裏的“十善戒”和“十惡戒”，除了一些有關修道的條文之外，主要是要求在人與人的交往中，必須與人爲善。《太上經戒》收錄的“妙林經二十七戒”包括：“不得盜竊人物；不得妄取人財；不得妄言綺語；不得因恨殺人；不得貪嗔癡狠；不得慢老欺人；

① 《無上祕要》卷四十六《洞玄戒品》，《道藏》第25冊，第162頁。

② 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第887頁。

③ 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第887頁。

不得呪詛毒心；不得罵詈高聲；不得訾毀謗人；不得兩舌邪佞；不得評人長短；不得好言人惡；不得毀善自譽；不得自驕我慢；不得毒畜藥人；不得投書譖善；不得輕慢經教；不得毀謗聖文；不得恃威凌物；不得貪婬好色；不得好殺物命；不得耽酒迷狂；不得殺生淫祀；不得燒野山林；不得評論師長；不得貪惜財賄；不得言人陰事。”^①這樣的戒律條文在《老君說一百八十戒》更是不勝枚舉：“第二戒者，不得婬他婦女”；“第三戒者，不得盜竊人物”；“第五戒者，不得妄取人一錢已上物”；“第三十三戒者，不得說人父母本末善惡”；“第三十四戒者，不得面譽人，屏處論人惡”；“第三十五戒者，不得以穢污之物調戲人”；“第四十一戒者，不得別離他人家口”；“第四十二戒者，不得因恨殺人”；“第四十八戒者，不得惡言罵詈”；“第六十戒者，不得持威勢凌人”；“第六十五戒者，不得罵人作奴婢”；“第六十八戒者，不得呪人命死敗”；“第七十三戒者，不得橫求人物”；“第七十四戒者，不得強乞，擾亂百姓”；“第八十五戒者，不得敗人成功，言是己德”；“第八十七戒者，不得訾毀人物，以爲惡”；“第九十四戒者，不得強取人物，以恩惠”；“第九十九戒者，不得穿人家壁，闚看人家內婦女”；“第一百二戒者，不得欺罔老小”；“第一百四戒者，不得誘枉良人爲奴婢”；“第一百十一戒者，不得多言弄口舌”；等等。^② 這些戒律條文都要求人與人之間和睦相處。

在道教戒律中，濟世度人方面的條文也很多。《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》有“本行之上戒”，其中說道：“一者，當卹死護生，救度危難，命得其壽，不有夭傷；二者，救疾治病，載度困篤，

① 《太上經戒·妙林經二十七戒》，《道藏》第18冊，第227頁。

② 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第219～220頁。

身得安全，不有痛劇；三者，施惠窮困，拯度危厄，割己濟物，無有悵惜……”^①該道經還有“十二可從戒”，指出：“一者，見真經正法，開度一切，便發道意，心願後世得登大聖。二者，常行慈心，願念一切，普得見法，開度廣遠，無有障礙。三者，好樂經教，深遠覽達，意志堅明，開化愚闇。四者，遵受師訓，廣開勸化，令人法牆，遠離盲道。……十者，潔身持戒，修齋建功，廣救群生，咸得度脫。十一者，學業廣覽，宣通同法，預以天人，普令開度。十二者，常與明師，世世相值，受教宣化，度人無量，一切善心，皆得道真。”^②《太上洞真智慧上品大誡》有“智慧度生上品大誡”，指出：“一者，見人窮急，度其死厄，見世明達，能制凶逆，年命長遠，世享無極。二者，見人窮乏，饑寒困急，損身布施，令人富貴，福報萬倍，世世歡樂。……”^③《太上洞玄靈寶上品戒經》有“十上願”，指出：“……三者，願施力輟功，濟人負重；四者，見貧窮裸露，願惠食濟衣；五者，值遇病人，願施湯藥；六者，見人所要，願濟時須；七者，憂苦之人，隨事令喜；八者，獄囚殺戮，身願代刑；九者，懷孕婦人，早願分解；十者，邊疆征鎮，早得歸還。”^④

在道教戒律中，還有不少勸人爲善的條文。《太上洞玄靈寶上品戒經》有“十勸戒”，指出：“……第六，勸諸男女，孝養父母，恭敬親疎，撫弱接強，愛下安上，見世受報，子姪賢良。第七，勸濟病人，

① 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第886頁。

② 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第888頁。

③ 《太上洞真智慧上品大誡》，《道藏》第3冊，第393頁。

④ 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第867頁。

飲食湯藥，慈悲救療，最上福田，爲大醫王，受勝尊貴。第八，勸施貧窮，輟己衣食，令得飽暖，延命安存，見世門榮，多饒家富。第九，勸於他人，莫懷妬嫉，長行繫念，莫作冤家，捨去毒心，遇逢歡喜。……”①《太上洞真智慧上品大誡》的“智慧十善勸助上品大誡”說：“六者，勸助國王、父母、子民忠孝”；“七者，勸助齋靜讀經”；“八者，勸助道士衆人經學”；“九者，勸助一切布施諫諍”；“十者，勸助一切人民，除嫉去欲，履行衆善”。②《上清洞真智慧觀身大戒文》既規定了自己不得做某事，又規定了不得教人做某事，比如：“道學不得飲酒，道學不得教人飲酒”；“道學不得綺語兩舌不信，道學不得教人綺語兩舌不信”；“道學不得淫犯百姓婦女，道學不得教人淫犯百姓婦女”；“道學不得竊盜人物，道學不得教人竊盜人物”；“道學不得嫉賢妬能，道學不得教人嫉賢妬能”；“道學不得背師恩愛，道學不得教人背師恩愛”；“道學不得不忠其上，道學不得教人不忠其上”；“道學不得罔其下，道學不得教人罔其下”；“道學不得欺誑同學未解之人，道學不得教人欺誑同學未解之人”；“道學不得輕慢弟子，道學不得教人輕慢弟子”；“道學不得口善心懷陰惡，道學不得教人口善心懷陰惡”；“道學不得說人惡過，道學不得教人說人惡過”；等等。③

(三) 人與自然之間的道德行爲規範

除了主要涉及人與人之間的道德行爲規範，許多道教戒律還包含著人與自然之間的道德行爲規範，主要是戒殺動物、植物的條

① 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第867頁。

② 《太上洞真智慧上品大誡》，《道藏》第3冊，第393頁。

③ 《上清洞真智慧觀身大戒文》，《道藏》第33冊，第797頁。

文。如上所述，陸修靜的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中的“十戒”有“守仁不殺，愍濟群生，慈愛廣救，潤及一切”；《受持八戒齋文》有“不得殺生以自活”。《無上祕要》卷四十六所引《正一法文》“五戒”有“慈愛不殺，放生度化”；所引《洞玄思微定志經》“洞玄十戒”有“不殺，當念衆生”。《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》中的“十善戒”有“不得殺生祠祀”，“十惡戒”有“殺生貪味”。《太上經戒》中的“妙林經二十七戒”有“不得好殺物命”，“不得殺生淫祀”，“不得燒野山林”等等。還有《太上洞真智慧上品大誡》的“智慧度生上品大誡”指出：“……三者，含血之類，有急投人，能爲開度，濟其死厄，見世康強，不遭橫惡。四者，施惠鳥獸，有生之類，割口飴之，無所愛惜，世世飽滿，常在福地。五者，度諸蠢動，一切衆生，咸使成就，無有夭傷，見世興盛，不履衆橫。六者，常行慈心，愍濟一切，放生度厄，其功甚重，令人見世，居危得安，居疾得康，居貧得富，舉向從心”^①。

在《老君說一百八十戒》和《上清洞真智慧觀身大戒文》的戒律條文中，也有不少要求不得傷害動物和植物生命的條文，而且，還有一些條文要求不得破壞無生命的自然環境。《老君說一百八十戒》有：“第四戒者，不得殺傷一切”；“第十四戒者，不得燒野田山林”；“第十八戒者，不得妄伐樹木”；“第十九戒者，不得妄摘草花”；“第三十六戒者，不得以毒藥投淵池及江海中”；“第四十七戒者，不得妄鑿地，毀山川”；“第四十九戒者，不得以足踢六畜”；“第五十三戒者，不得竭水澤”；“第七十九戒者，不得漁獵，傷殺衆生”；“第九十五戒者，不得冬天發掘地蟄藏”；“第九十七戒者，

^① 《太上洞真智慧上品大誡》，《道藏》第3冊，第393頁。

不得妄上樹探巢破卵”；“第九十八戒者，不得籠罩鳥獸”；“第一百一戒者，不得塞池井”；“第一百九戒者，不得在平地然（燃）火”；“第一百十六戒者，不得便溺生草上及人所食之水”；“第一百二十九戒者，不得妄鞭打六畜”；“第一百三十二戒者，不得驚鳥獸”；“第一百三十四戒者，不得妄開決陂湖”；“第一百七十二戒者，人爲己殺鳥獸魚等，皆不得食”；“第一百七十三戒者，見殺不食”；“第一百七十六戒者，能斷衆生六畜之肉爲第一，不然則犯戒”；等等。^①《上清洞真智慧觀身大戒文》有：“道學不得殺生暨蠕動之蟲，道學不得教人殺生暨蠕動之蟲”；“道學不得燒敗世間寸寸之物，道學不得教人燒敗世間寸寸之物”；“道學不得以火燒田野山林，道學不得教人以火燒田野山林”；“道學不得無故摘衆草之花，道學不得教人無故摘衆草之花”；“道學不得無故伐樹木，道學不得教人無故伐樹木”；“道學不得以毒藥投淵池江海中，道學不得教人以毒藥投淵池江海中”；“道學不得竭陂池，道學不得教人竭陂池”；“道學不得驚懼鳥獸，促以窮地”；“不得籠飛鳥走獸”；“不得塞井及溝池”，等等。^②

南北朝時期的道教戒律中有關戒殺動物、植物以及保護自然環境的內容，充分體現了自然物與人的平等的思想，反映了保護自然、尊重自然的要求。需要指出的是，道教戒律中的這些思想與當今生態倫理學的某些基本要求是一致的。^③

① 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第219～221頁。

② 《上清洞真智慧觀身大戒文》，《道藏》第33冊，第797～799頁。

③ 樂愛國：《道教生態學》，第289頁。

三、道教戒律的倫理特色

南北朝時期的道教戒律，不僅品種繁多，內容豐富，涉及面廣泛，達到了較為成熟的水準，而且其中所蘊含的倫理思想已經形成了自己的特色，具有神學性、三教融合、追求長生、可操作性等特徵。

（一）神學性

南北朝時期，道教戒律中的倫理思想具有神學性，首先表現為道教戒律條文被視為神明所降授。除了上述寇謙之的《老君音誦誡經》把戒律條文視作太上老君所降授，陸修靜在《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中還具體敘述了天尊降授“十戒”時對太上道君的告言：“天尊告太上道君曰：‘今當普宣法音，開悟群生；為諸男女，解災却患，請福度命，拔諸苦根；使生者見道，身脫八難；死者歡樂，飲食天堂，早生人中。轉輪聖王，修齋求道，皆當一心，請奉十戒，諦受勿忘，專情默念，洞思自然，勿得雜想，撓亂形神。能如是者，便當靜聽。’”^①《老君說一百八十戒》“序”則較為詳細地敘述了太上老君先後降授《太平經》和《老君說一百八十戒》的過程，並以老君之言曰：“吾遙從千萬億里觀之，諸男女祭酒，託老君尊位，貪財好色，擅己自用，更相是非，各謂我心正，言彼非真，利於供養，欲人奉己，憎惡同道，妬賢嫉才，驕恣自大，禁止百姓，當來從我，我道

^① [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第823頁。

最正，彼非真也。皆不當爾，故來相語。”^①老君還說：“人生雖有壽萬年者，若不持戒律，與老樹朽石何異？寧一日持戒為道德之人，而死補天官，尸解昇仙。世人死有重罪，無益魂神，魂神受罪耳。……人生有死，物成有敗；日出則沒，月滿則缺。從古至今，誰能長存者？唯道德可久耳！今月亦善，今日亦善，今時亦善，諸賢亦善，師甲亦善，弟子亦善，萬神備具，吏兵皆到，今吾以諸賢故，念萬民之命，故授王甲禁戒重律。”^②把戒律條文說成是神明降授，無疑是對道教戒律的一種神化。

道教不僅把戒律條文視為神明所降授，而且還認為，神明對人間的善惡進行著監督，並給予賞罰。《太上洞玄靈寶上品戒經》在敘述了天尊降授“十上願”的過程之後，還引述天尊敕諸善男子、善女人：“天上曹官每月一日令二童子降於人間，察其善惡，錄人是非。行善者，天曹上校其善簿；造惡者，地府下注其惡名。命終之後，善者受福，惡者受殃。”^③《太上洞玄靈寶上品戒經》在敘述了天尊降授“十勸戒”之後，又引述天尊之告言：“此十勸進要戒，當信奉行，善惡業緣，必當獲報。居世富貴，笑他貧賤者，必貧賤報；居世美貌，笑他醜陋者，必醜陋報；居世聰明，不教人者，必愚癡報；居世康健，笑他病患者，必滯病患報；居世不信道教，笑於經典者，必頑黷報；居世侵奪他夫婿者，必小寡報；居世誘他婦者，必鰥獨報；居世發心為夫婦者，不同生人道報；居世好殺生命者，必夭傷短壽報。

① 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第218頁。

② 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第218～219頁。

③ 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第866頁。

是故勸諸人等，行善善報，行惡惡殃，抵敵不通，無拔度者。”^①認為天上的鬼神監督著人們對於戒律的執行，並且根據善惡予以賞罰。

道教戒律特別強調持戒或犯戒所受的善惡報應。《太上老君戒經》講述了老君授“五戒”，即第一戒殺、第二戒盜、第三戒淫、第四戒妄語、第五戒酒，然後指出：“是五戒者，持身之本，持法之根。善男子、善女人，願樂善法，受持終身不犯，是為清信，得經得法，永成道真。”^②還說：“五戒者，在天為五緯，天道失戒，則見災祥；在地為五嶽，地道失戒，則百穀不成；在數為五行，五數失戒，則水火相薄，金木相傷；在治為五帝，五帝失戒，則祚夭身亡；在人為五藏，五藏失戒，則性發狂。”^③這裏把“五戒”與“五行”聯繫在一起，認為違犯戒律就是違犯了陰陽五行，就會遭受災禍。《太上老君戒經》還說：“戒中姪酒能生五惡。戒者，戒惡也。惡世之中男女謹姪，罹於骨肉，上慢下暴，毀蔑天德。沈酗爭訟，禍命辱身。妄詐欺誑，罔有所由。六親相盜，非但於他。殺害衆生，利養身口。如此等輩，見生受業，永墜諸苦。備加五惡，無有休限。”^④認為持戒必須戒除“五惡”，即“男女謹姪”、“沈酗爭訟”、“妄詐欺誑”、“六親相盜”、“殺害衆生”，否則就會“永墜諸苦”；與此相反，“清信男、清信女，奉持戒行，見世安樂，無有憂惱，衆所恭敬，見者歡喜，常蒙利養，一切歸仰，其智深微，處在清靜，四大完堅，故能修集衆法，以成道真。”^⑤《正一法文天師教戒科經》指出：“為人若不能與法戒相應，

① 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第867頁。

② 《太上老君戒經》，《道藏》第18冊，第202～203頁。

③ 《太上老君戒經》，《道藏》第18冊，第204～205頁。

④ 《太上老君戒經》，《道藏》第18冊，第206頁。

⑤ 《太上老君戒經》，《道藏》第18冊，第207頁。

身心又無功德，欲求天福，難矣！修善得福，為惡得罪。”“人能修行執守教戒，善積行者，功德自輔，身與天通，福流子孫。”^①《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》在敘述了“十善戒”之後說：“此十戒，普教十方無極世界，度一切人。能奉之者，功書十天，福延七祖，拔出長夜九幽之中，上昇南宮，身入光明，因緣不絕，剋得神仙。”^②認為奉守“十善戒”，就能夠成仙。在敘述了“十惡戒”之後，該道經則說：“此十惡之戒，不能離身犯之者，身遭衆橫，鬼神害命，考楚萬痛，恒無一寧，履善遇惡，萬向失利，死入地獄，幽閉重檻長夜之中。不覩三光，晝夜流曳，抱銅柱、履刀山、循劒樹、入鑊湯、吞火食炭，五苦備經，長淪九幽，無有生期。縱得解脫，還生六畜之中，不得人道。惡惡相牽，善善相因。罪福之對，如日月之垂光，生死之不滅，如影之隨形，緣轉相加，如車之輪。”^③認為犯“十惡”者，死入地獄，遭受“五苦”的折磨。

（二）三教融合

南北朝時期的道教戒律吸收了儒家、佛教的不少倫理思想和概念，明顯具有儒、釋、道三教融合的特徵。《無上祕要》卷四十六所引《正一法文》“五戒”：“一曰行仁，慈愛不殺，放生度化。內觀妙門，目久久視，肝魂相安。二曰行義，賞善伐惡，謙讓公私，不犯竊盜，耳了玄音，肺魄相給。三曰行禮，敬老恭少，陰陽靜密，貞正

① 《正一法文天師教戒科經》，《道藏》第18冊，第232頁。

② 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第887頁。

③ 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第887頁。

無姪，口盈法露，心神相和。四曰行智，化愚學聖，節酒無昏，腎精相合。五曰行信，守忠抱一，幽顯效徵，不懷疑惑，始終無忘，脾志相成。”^①這裏把儒家的仁、義、禮、智、信“五常”以及佛教的不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒“五戒”與道教的五臟養生學融合在一起，構成道教的“五戒”。此外，《太上老君戒經》所講述的“五戒”，即戒殺、戒盜、戒淫、戒妄語、戒酒，與佛教的“五戒”是完全一致的。陸修靜的《受持八戒齋文》中的“八戒”，即，不得殺生以自活、不得姪欲以爲悅、不得盜他物以自供給、不得妄語以爲能、不得醉酒以恣意、不得雜臥高廣大牀、不得普習香油以爲華飾、不得耽著歌舞以作倡伎，也明顯源於佛教的“八戒”：不殺生，不偷盜，不淫欲，不妄語，不飲酒，不著香花鬘、不香油塗身，不歌舞倡伎、不故往觀聽，不坐高大廣牀，不非時食（過午不食）。^②《洞玄靈寶天尊說十戒經》中的“十四持身之品”強調“惠”、“慈”、“愛”、“忠”、“友”、“孝”、“信”、“和”、“貞”、“恭”等道德規範，則明顯是汲取了儒家的綱常倫理。

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》載有：“太極真人曰：學昇仙之道，當立千二百善功，終不受報；立功三千，白日登天，皆濟人應死之難也。施惠其人，尤善矣。學道當令衆行合法，廣建福田，發大慈之心，動靜常起道意。能如是也，吐納、服藥、佩符、讀經、精思終身不倦者，豈有不得仙乎？人無此德，服藥、佩符、讀經、

① 《無上祕要》卷四十六《正一五戒品》，《道藏》第25冊，第165頁。

② 佛教的“八戒”，又名“八關戒齋”，共有九條，其中第九條“不非時食（過午不食）”稱爲“齋”。[參見勞政武：《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999年，第203頁]

齋戒，故終命而不驗矣。學士明思要言。”^①認為要成仙，必須立善功，並且運用方術；如果無此德，僅修方術，是不可能應驗的。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》又載：“太極真人曰：夫學道之人也，先孝於所親，忠於所君，愍於所使，信於所友，言而可復，諫惡揚善，無彼無此，吾我之私，不違外教，能事人道也；次絕酒、聲色、嫉妬、殺害、奢貪、驕怠也；次斷五辛、肥生、滋味之肴也；次令想念兼冥心觀清虛也；次服食休糧，奉持大戒，堅質勤志，導引胎息，吐納和液，修建功德；忍人不能忍，行人不能行，居人不能居，衣人不能衣，食人不能食，守人不能守也。道行如此，乃可鎮以靈藥，餐於雲芽，尸蟲沉落，穢漏消滅，三官滌盪，五臟安閑矣。將長齋久思，靜詠洞經，耽味衆妙兼以丹液也。能如是者，豈有不得昇仙之道乎。”^②認為要成仙，必須首先修儒家的孝、忠、仁、信之德，同時奉守道教戒律，修行方術。《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》還載：“天尊告太極真人曰：若其不修人道，君親不忠，耽酒好色，殺伐貪殘，驕奢自恣，欺誘賢良，借貸不還。少已有如此之行矣，長不能革，使心夷然，而欲懷之以齋戒學道，希肉飛之舉。弗亦哀乎，弗亦哀乎。斯人也，將長處地獄，履於五毒，刀山劒樹，湯火炎燎，煮潰五體，求死不得，饑則食鐵，渴則飲火，出臨寒冰，傷肌切骨，方付三官，謫役山海，擔負土石，鞭笞考對，備經三徒（塗）五道，往返十苦八難之中，其苦無量。”^③認為不修儒家的人道，不守道教戒律，將長處地獄，受盡苦難。從這三段論述可以看出，《太上洞玄靈寶智慧

① 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，《道藏》第6冊，第157頁。

② 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，《道藏》第6冊，第159頁。

③ 《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，《道藏》第6冊，第159～160頁。

《本願大戒上品經》一方面以道教神明之口講述成仙要旨，並且強調要奉守戒律，修行方術，另一方面又認為，學道之人，首先要修儒家孝、忠、仁、信之德，這顯然是融合了儒家的思想。同時，該道經還認為，若不修儒家的人道，違反戒律，將會遭受地獄之苦，這又融合了佛教所謂“地獄”的概念。

（三）追求長生

道教戒律在南北朝時期的大量出現，固然與道教組織制度的整頓和健全有關，然而，戒律的內容本身依然包含著道教對於修道成仙、延命長生的追求。如前所述，《無上祕要》所引《正一法文》“五戒”強調要履行仁、義、禮、智、信“五常”，遵循人與人之間的道德行為規範，但同時又認為，“能持五戒，可以長生”，希望通過修持“五戒”，消除目欲、耳欲、鼻欲、口欲、身欲等“五欲”給身體所造成的危害，以達到“體全年永”。陸修靜的《受持八戒齋文》則明確指出，長期持戒而不違犯者能夠“延年保命，神通洞達”^①。此外，《太上洞玄靈寶上品戒經》在敘述了天尊降授“六情戒”之後，引述天尊所言：“此六根者，身之大患。來生男女，雖受人形，六情不純，未見經教，不聞法音，皆不自覺，沈迷罪門，受命短促，不盡天命，長處惡道，甚可哀憐。故說是戒，開度人天，善心敬信，歸命洞玄，情恬神靜，報命長延。”^②認為沈迷於眼、耳、鼻、口、身、心所產生的“六情”，會給生命造成危害，以至於“受命短促，不盡天命”，而修持“六情戒”則可以“情恬神靜，報命長延”。這裏把道教戒律與延年保命

① [宋]張君房：《雲笈七籤》卷四十，《道藏》第22冊，第281頁。

② 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第6冊，第868頁。

聯繫在一起，要求通過奉守戒律以達到生命的延長。

(四) 可操作性

南北朝時期道教戒律的發展，在很大程度上是爲了整頓道教的民間性所造成的組織渙散和混亂，因此，具有針對性明顯、可操作性強的特徵。而且，道教戒律中的倫理道德規範主要不是通過抽象的概念，而是通過具體的、可操作的戒律條文來體現，條文越繁複、越具體，其可操作性越強。同時，道教戒律還通過神學的方式以使各項條文落到實處。通過宣稱戒律爲神明所降授，以增強其威懾性；通過所謂奉守戒律可得善報而得道成仙，不守戒律會受到報應而被奪減壽命並受地獄之苦的說教，以保證戒律得以實施。

道教戒律與其授受聯繫在一起，有嚴格的受戒階次和受戒儀式。如前所述，《洞玄靈寶玄門大義》說：“道人三戒，錄生五戒，祭酒八戒，想爾九戒。”後來的《太上洞玄靈寶業報因緣經》指出：“所受三戒，五戒，六戒，七戒，八戒，九戒，十戒，十二可從戒，十四持身戒，二十四戒，二十七戒，三十六戒乃至洞玄下品四十、中品六十、上品八十，一百八十，上清三百觀身，洞神七百二十戒，各有次第。”^①唐朝張萬福在《三洞衆戒文》“序”中則更爲明確地指出：“始起心入道受三歸戒，錄生五戒、八戒，在俗男女無上十戒，新出家者初真戒，正一弟子七十二戒，男官、女官老君百八十戒，清信弟子天尊十戒、十四持身品、五千文金紐、太清陰陽戒，太上高玄法師二十七戒，洞神三道要言五戒、十三戒、七百二十戒門，昇玄內教百二十

^① 《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷四，《道藏》第6冊，第98頁。

九戒，靈寶初盟閉塞六情戒，中盟智慧上品大戒，大盟三元百八十品戒、上清智慧觀身三百大戒。”^①可見，道教戒律的受持與修道層次、道階聯繫在一起。而且，道教戒律的授受還有嚴格的儀式。如前所述，寇謙之的《老君音誦誡經》講述了受戒時要“向誡經八拜，正立經前”，並“執經作八胤樂音誦”等。同時代的《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》對“度十戒法”作了記述：“法師居南，弟子向師三禮畢，請曰：‘願見成就授以十戒，當終身奉行，誓敢有違。’於是長跪，心存見十方大聖在於上方，乃稽首諦受，法師燒香便為說戒：‘一者，不殺，當念衆生；二者，不姪犯人婦女；三者，不盜取非義財；四者，不欺善惡反論；五者，不醉，常思淨行；六者，宗親和睦，無有非親；七者，見人善事，心助歡喜；八者，見人有憂，助為作福；九者，彼來加我，志在不報；十者，一切未得道，我不有望。’是為十戒，受者並云：‘弟子某甲受終身奉修。’又禮師，都畢。”^②嚴格的受戒階次和受戒儀式，使得道教戒律更具可操作性。

除了戒律，道教還有與之相應的懲罰規定。早期上清派重要經典《洞真太上素靈洞元大有妙經》^③所錄《太上九真明科》就規定，違反有關戒律，要受到各種懲罰，比如：“披露己身於三光之下，散髻叩頭，三年不倦”；“不得參受妙法，修行經文”；“罰功斷事”等。^④陸修靜的《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》對科儀中道士的違規行為列

① [唐]張萬福：《三洞衆戒文》“序”，《道藏》第3冊，第396頁。

② 《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，《道藏》第5冊，第890頁。

③ 任繼愈主編《道藏提要·洞真太上素靈洞元大有妙經》說：“此書乃早期上清派重要經典，被稱為上清‘三寶奇文’之一。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第634頁]

④ 《洞真太上素靈洞元大有妙經·太上九真明科》，《道藏》第33冊，第418頁。

出了許多處罰的規定，例如：“到齋堂，屣履不整，罰油二升；坐起不庠序，罰硃半兩；不正坐，罰香二斤；翻覆香火，罰香半斤；臨行事與外人言，罰香一斤；侍經不整飾，高座觸物，罰香半斤；語及世務，罰油二升；語言戲笑，罰硃一兩。”^①等等。唐朝朱法滿的《要修科儀戒律鈔》也記載，違反有關戒律，要受到“拘閉”、“罰油”、“罰香”、“罰杖”等懲罰。^②這些對違犯戒律的道士予以懲處的條例，又稱清規。早在陶弘景的《真誥》中就提出要“敬承清規，務損之又損之，（以）至於死灰也”^③。現存明《正統道藏》的《全真清規》包含了金元時期全真道所訂立的清規，其中的“教主重陽帝君責罰榜”列出清規十條：“一、犯國法遣出；二、偷盜財物、遺送尊長者，燒毀衣鉢，罰出；三、說是談非、擾堂鬧衆者，竹篥罰出；四、酒色財氣食葷，但犯一者，罰出；五、奸猾慵狡、嫉妬欺瞞者，罰出；六、倡狂驕傲、動不隨衆者，罰齋；七、高言大語、作事躁暴者，罰香；八、說怪事戲言、無故出菴門者，罰油；九、幹事不專、奸猾慵懶者，罰茶；十、犯事輕者，並行罰拜。”^④道教的清規對於戒律的實施無疑起了重要的作用。

第四節 陶弘景的倫理思想

陶弘景(456～536年)，南朝齊梁時著名道士，字通明，自

① [南朝宋]陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第9冊，第825頁。

② [唐]朱法滿：《要修科儀戒律鈔》卷三，《道藏》第6冊，第933～934頁。

③ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷七《甄命授第三》，《道藏》第20冊，第528頁。

④ [元]陸道和：《全真清規》，《道藏》第32冊，第159頁。

號華陽隱居，丹陽秣陵（今江蘇南京）人。據《華陽隱居先生本起錄》記載：陶弘景“四五歲便好書……九歲十歲讀《禮記》、《尚書》、《周易》、《春秋》、雜書等，頗以屬文爲意”^①。齊武帝永明（483～493年）初，師事上清派第八代宗師孫遊嶽，受上清經法，成爲上清經之重要傳人。永明十年（492年），歸隱茅山，開創了茅山宗。

陶弘景勤於著述。現存《真誥》詳細記述了早期上清派的教義、神仙、方術以及傳承，爲早期道教上清派教義和歷史的集大成；《登真隱訣》抄錄了上清經中的有關方術祕訣，專門論述早期上清派的養生登仙之術；《養性延命錄》論述了道教在養神、煉形以及修道等方面的諸多方術；《真靈位業圖》則構造了一個階層分明、上下有序、統屬分明的道教神仙譜系。此外，陶弘景還撰寫了有關煉丹方面的著作，如《太清諸丹集要》等，以及醫藥學方面的著作，如《本草經集注》等，並有《華陽陶隱居集》傳世。

一、修心即修道，修道即修心

陶弘景認爲，人的生命是由神與形相合而成的。他說：“凡質像所結，不過形神。形神合時，是人是物；形神若離，則是靈是鬼；其非離非合，佛法所攝；亦離亦合，仙道所依。”^②因此，他講形神不可分離。他還引述太史公司馬談曰：“夫神者，生之本；形者，生之具也。神大用則竭，形大勞則斃。神形早衰，欲與天地長久，非所

① [宋]張君房：《雲笈七籤》卷一百七，《道藏》第22冊，第731頁。

② [南朝梁]陶弘景：《華陽陶隱居集》卷上《答朝士訪仙佛兩法體相書》，《道藏》第23冊，第646頁。

聞也。故人所以生者，神也；神之所託者，形也。神形離別則死，死者不可復生，離者不可復返，故乃聖人重之。”^①他自己也說：“人所貴者，蓋貴爲生。生者，神之本；形者，神之具。神大用則竭，形大勞則斃。若能遊心虛靜，息慮無爲，服元氣於子後，時導引於閑室，攝養無虧，兼餌良藥，則百年耆壽，是常分也。”^②陶弘景認爲，神與形是生命的根本要素，不可過度耗費，應當通過形神兼養，以達到延年益壽。

陶弘景重視人的生命，同時還認爲，“道爲生命之要”^③，因此，養生與修道應當聯繫在一起。他引《混元妙真經》曰：“人常失道，非道失人；人常去生，非生去人。故養生者，慎勿失道，爲道者，慎己失生，使道與生相守，生與道相保。”^④他還在《真誥》卷五《甄命授第一》引君曰：“道者混然，是生元炁。元炁成，然後有太極。太極則天地之父母，道之奧也。故道有大歸，是爲素真。故非道無以成真，非真無以成道。道不成，其素安可見乎？是以爲大歸也。見而謂之妙，成而謂之道，用而謂之性。性與道之體，體好至道，道使之然也。”^⑤在陶弘景看來，人以及人之性歸根到底是由“道”化生而來的，“性”爲“道”之用，並且以“道”爲本體，所以，養生、養性必須修道，而修道最根本的就是要復歸於“道”。

尤爲重要的是，陶弘景在對所引“君曰”作注時明確指出：“此

① [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第476頁。

② [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄·序》，《道藏》第18冊，第474頁。

③ [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第477頁。

④ [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第475頁。

⑤ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷五《甄命授第一》，《道藏》第20冊，第516頁。

說人體自然與道炁合，所以天命謂性，率性謂道，修道謂教。今以道教，使性成真，則同於道矣。”^①在陶弘景看來，人是由道氣相合而成的，因而就有了天之所命的“性”，修道就在於修性，修得同於“道”的真性。同時，在陶弘景看來，修得的真性是對天之所命的“性”的復歸，這實際上就把天之所命的“性”與修得的真性統一起來，把天之所命的“性”看做同於“道”的真性，這就是所謂“道性”。由此可見，陶弘景是藉助於《中庸》所謂“天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教”，闡述了一切衆生皆有“道性”的思想。事實上，《中庸》所謂“天命之謂性”只是把人之性與天道聯繫在一起，認為人之性為天之所命，尚沒有“道性”概念；而陶弘景則進一步把這種天之所命的人之性界定為同於“道”的真性，這就從儒家的心性論開發出了道教的心性論。

有關陶弘景對於“道性”的論述，還可見《上清經祕訣》所引陶弘景《登真隱訣》曰：“所論一理者，即是一切衆生身中清淨道性。道性者，不有不無，真性常在，所以通之為道。道者，有而無形，形而有情，變化不測，通於群生，在人一身為神明，所以為心也。所以教人修心即修道也，教人修道即修心也。”^②在這裏，陶弘景不僅明確指出一切衆生皆有“道性”，而且還進一步認為，人之道性存在於“心”中，所以“修心即修道”，“修道即修心”。由此可見，陶弘景是把道性論看做修道、修心的理論基礎。

① [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷五《甄命授第一》，《道藏》第20冊，第516頁。

② 《上清經祕訣》，《道藏》第32冊，第732頁。

二、遊心虛靜，息慮無爲

陶弘景講“修心”，就是要“遊心虛靜，息慮無爲”^①。他引嚴君平《老子指歸》曰：“遊心於虛靜，結志於微妙，委慮於無欲，歸計於無爲，故能達生延命，與道爲久。”^②還引《列子》曰：“靜神滅想，生之道也。”^③他自己也說：“靜觀天地念飛仙，靜觀山川念飛仙，靜觀萬物念覆載慈心，常執心如此，得道也。”^④陶弘景認爲，修心必須“遊心虛靜”，“靜神滅想”，靜觀天地萬物，並由此而得道。

而且，在陶弘景看來，要達到“遊心虛靜”，還必須斷情去欲。他在《真誥》中引太上曰：“道德無形，知之無益，要當守志行道。譬如磨鏡，垢去明存，即自見形。斷六情，守空淨，亦見道之真。”^⑤他還引方諸青童君曰：“人之爲道，能拔愛欲之根者，譬如掇懸珠。一一掇之，會有盡時；稍去外惡，會有盡時。盡則得道矣。又近喻牛負重行泥中，疲極不敢左右顧，趣欲離泥以蘇息。道士視情欲甚於彼泥中。直心念道，可免衆苦，亦得道矣。”^⑥他甚至引真人曰：“愛欲之大者，莫大於色。其罪無外，其事無赦。賴其有一，若復有二，

① [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄·序》，《道藏》第18冊，第474頁。

② [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第476頁。

③ [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第475頁。

④ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第524頁。

⑤ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第524頁。

⑥ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第523頁。

普天之民，莫能爲道者也。”^①陶弘景不僅通過引述神仙之言以表達“斷六情”、“拔愛欲”的主張，而且還明確要求拒絕“情欲之感，男女之想”^②。陶弘景還要求去除貪欲。他引玄清夫人告曰：“貪欲、恚怒、愚癡之毒，處人身中，不早以道除斯禍者，必有危殆。……人爲道，不爲穢欲所惑，不爲衆邪所誑，精進不疑，吾保其得道矣。”^③他還引仙人曰：“罪莫大於淫，禍莫大於貪，咎莫大於讒。此三者，禍之車，小則危身，大則危家。”^④“財色之於己也，譬彼小兒貪刀刃之蜜，其甜不足以美口，亦即有截舌之患。”^⑤他自己也說：“如恣意以耽聲色，役智而圖富貴，得喪恒切於懷，躁撓未能自遣，不拘禮度，飲食無節，如斯之流，寧免夭傷之患也？”^⑥認爲肆意貪圖聲色、富貴，會給自己造成傷害。此外，陶弘景還要求節制情感，並明確指出：“喜怒損志，哀戚損性，榮華惑德，陰陽竭精，皆學道之大忌，仙法之所疾也。”^⑦

需要指出的是，陶弘景講斷情去欲、節制情感，往往與養生聯繫在一起。他在《養性延命錄》中注《混元道德經》曰“出生入死”

① [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第524頁。

② [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第526頁。

③ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第524頁。

④ [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第478頁。

⑤ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第524頁。

⑥ [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄·序》，《道藏》第18冊，第474頁。

⑦ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷五《甄命授第一》，《道藏》第20冊，第519頁。

時指出：“情欲出於五內，魂定魄靜故生也。……情欲入於智臆，精散神惑故死也。”^①並且還引《小有經》曰：“少思、少念、少欲、少事、少語、少笑、少愁、少樂、少喜、少怒、少好、少惡，行此十二少，養生之都契也。多思則神殆，多念則志散，多欲則損志，多事則形疲，多語則氣爭，多笑則傷藏，多愁則心懾，多樂則意溢，多喜則忘錯悞亂，多怒則百脈不定，多好則專迷不治，多惡則焦煎無懼。此十二多不除，喪生之本也。……目不欲視不正之色，耳不欲聽醜穢之言，鼻不欲向羶腥之氣，口不欲嘗毒刺之味，心不欲謀欺詐之事，此辱神損壽。”^②正是在這個意義上說，陶弘景的修道養德與他的養生修命有許多相通之處。

三、以善德解其纏

在學術思想上，陶弘景倡導儒、釋、道三教共通。他說：“夫萬象森羅，不離兩儀之育；百法紛湊，無越三教之境。”^③並且提出“崇教惟善，法無偏執”^④。因此，在修道上，他也吸取了不少儒家的倫理思想。他還明確指出：“假令為仙者，以藥石鍊其形，以精靈瑩其神，以和氣濯其質，以善德解其纏。衆法共通，無礙無滯。”^⑤其中所

① [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第475頁。

② [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第476頁。

③ [南朝梁]陶弘景：《華陽陶隱居集》卷下《茅山長沙館碑》，《道藏》第23冊，第651頁。

④ [南朝梁]陶弘景：《華陽陶隱居集》卷上《授陸敬游十賚文》，《道藏》第23冊，第643頁。

⑤ [南朝梁]陶弘景：《華陽陶隱居集》卷上《答朝士訪仙佛兩法體相書》，《道藏》第23冊，第646頁。

謂“以善德解其纏”，就是把儒家的道德修養也看做修道的重要内容之一。

陶弘景自幼熟讀儒家經書，並撰寫了不少儒家經學著作。據《華陽隱居先生本起錄》記載，陶弘景有“《孝經》、《論語》集注并自立意共一秩十二卷，《三禮序》共一卷，并自注，注《尚書》、《毛詩序》共一卷”^①。由此可見，他強調“以善德解其纏”，可能與其為學經歷有一定的聯繫。陶弘景還在《真誥》中引南極夫人曰：“夫學道者，行陰德莫大於施惠解救，志莫大於守身奉道。”^②把奉道與行德聯繫在一起。他還在《周氏冥通記》^③中引馮真人曰：“得道悉在方寸之裏耳，不必須形勞神損也。世人唯知服食吞符，苟非其分，亦為徒勤；更不及專營功德，善積功滿，道亦可議。”^④要求修道者積善累功。他還引太虛真人南岳赤君告曰：“人有衆惡，而不自悔，頓止其心，罪來歸己，如川歸海，日成深廣耳！有惡知非，悔過從善，罪滅善積，亦得道也。”^⑤認為悔過從善，也可以得道。

陶弘景較多地講修善成仙。他在《真誥》卷五《甄命授第一》引子曰：“積功滿千，雖有過，故得仙；功滿三百，而過不足相補者，子仙；功滿二百者，孫仙。”^⑥《真誥》卷八《甄命授第四》引太元真人告

① [宋]張君房：《雲笈七籤》卷一百七，《道藏》第22冊，第733頁。

② [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第524頁。

③ 任繼愈主編《道藏提要·周氏冥通記》說：“此書實為陶弘景撰。其文字體例亦與《真誥》類似。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第135頁]

④ [南朝梁]陶弘景：《周氏冥通記》卷二，《道藏》第5冊，第526頁。

⑤ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷六《甄命授第二》，《道藏》第20冊，第523頁。

⑥ [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷五《甄命授第一》，《道藏》第20冊，第521頁。

許長史：“我嘗見南陽樂子長，淳樸之人，不師不受，順天任命，亦不知修生之方，行不犯惡，德合自然，雖不得延年度世，死登福堂，練神受氣，名寶帝錄，遂得補修門郎，位亞仙次，緣天資有分，亦由先世積德流慶所陶。”①《真誥》卷十六《闡幽微第二》還記載了有關“積行獲仙，不學而得”的說法五條：“夫至忠至孝之人，既終，皆受書爲地下主者，一百四十年乃得受下仙之教，授以大道，從此漸進得補仙官”；“夫有上聖之德，既終，皆受三官書爲地下主者，一千年乃轉補三官之五帝，或爲東西南北明公，以治鬼神”；“夫有蕭邈之才，有絕衆之望，養其浩然，不營榮貴者，既終，受三官書爲善爽之鬼，四百年乃得爲地下主者”；“夫有至貞至廉之才者，既終，受書爲三官清鬼，二百八十年乃得爲地下主者”；“先世有功在三官，流逮後嗣，或易世鍊化，改氏更生者，此七世陰德，根葉相及也，既終，當遺脚一骨以歸三官，餘骨隨身而遷也。……皆受書爲地下主者，二百八十年乃得進受地仙之道矣”。②

此外，陶弘景還講善惡報應，以進一步闡釋他的修善成仙的思想。他引老君曰：“司陰之神在人口左，人有陰禍，司陰白之於天，天則考人魂魄。司殺之神在人口右，人有惡言，司殺白之於司命，司命記之，罪滿即殺。二神監口，唯向人求非，安可不慎言？舌者，身之兵，善惡由之而生，故道家所忌。”③“無謂幽冥，天知人情；無謂閭昧，神見人形。心言小語，鬼聞人聲；犯禁滿千，地收人形。人

① [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷八《甄命授第四》，《道藏》第20冊，第536頁。

② [南朝梁]陶弘景：《真誥》卷十六《闡幽微第二》，《道藏》第20冊，第586～587頁。

③ [南朝梁]陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第480頁。

爲陽善，吉人報之；人爲陰善，鬼神報之。人爲陽惡，賊人治之；人爲陰惡，鬼神治之。故天不欺人依以影，地不欺人依以響。”^①認爲人身上有鬼神，監督著人的言行，並根據善惡，予以報應。他還引老君曰：“人修善積德而遇其凶禍者，受先人之餘殃也；犯禁爲惡而遇其福者，蒙先人之餘殃（慶）也。”^②認爲善惡報應會延續至後代。

第五節 道教心性論的開啓

道教心性論以“道性”爲研究對象，探討一切衆生稟賦於“道”並具有與“道”同一的本性，以此作爲衆生修道並能夠得道的根本依據，它是道教倫理思想的理論基礎。“道性”一詞始見於《老子河上公章句》，其中指出：“道性自然，無所法也。”^③《老子想爾注》也曾說過：“道性不爲惡事，故能神，無所不作，道人當法之。”^④“道性於俗間都無所欲，王者亦當法之。”^⑤但是，這裏所謂的“道性”，還只是指“道”所具有的特性，是人所應當做法的，並非後來道教所指的人以及萬事萬物中所固有的“道性”。當然，《老子河上公章句》以及《老子想爾注》對於“道”的特性的闡述，爲後來道教研究“道性”提供了思想基礎。

道教對於“道性”的討論，大致始於南北朝時期。如前所述，陶

① 〔南朝梁〕陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第477頁。

② 〔南朝梁〕陶弘景：《養性延命錄》卷上，《道藏》第18冊，第477頁。

③ 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷二《象元第二十五》，《道藏》第12冊，第8頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第46頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第47頁。

弘景實際上已經把天之所命的“性”看做同於“道”的真性，並且提出“一切衆生身中清淨道性”的概念，這顯然已經具有了初步的道性思想。王宗昱的《〈道教義樞〉研究》則明確指出，《洞玄靈寶本相運度劫期經》中關於道性的討論可能是最早的。^①

《洞玄靈寶本相運度劫期經》爲南北朝時期的道經。^②該道經託元始天尊，以答道士炎明所問。其中炎明問曰：“天下萬物都由道氣而生，既有其生，皆應有。土、水、石、鐵獨無命乎？”天尊答曰：“此四事者，有性而無命。何以故有性而無命？無命者，以無血脈汁色，是以有性而無命也。”^③《洞玄靈寶本相運度劫期經》認爲，天下萬物分爲有命者和無命者，但都有其“性”。有命者，有性有命，無命者，有性而無命。顯然，這已經具有了天下萬物由道氣而生並皆具有道性的思想。在該道經的最後，炎明問曰：“大千之載，一切衆生，悉有道性。雖有其性，而無其真，當運滅盡，其性如何？”天尊答曰：“滅盡運終，一切衆生，普生慈心，志存道場，當斯末劫，周時得道。唯有種子，泡生而漂，終不死也。何以故？以重其種。故一切萬類，亦留其種，終不普昇也。”問曰：“如諸衆生普得道真，與大道同體否？”答曰：“一切衆生，得道成仙，號曰世尊，於此稱盡矣。唯有大道之氣，可得之耳。云欲合同道量，未之有也。何以故？譬如飢人羨飽，得飽，飽而忘飢。是以真人起於不足，而忘於乏，得足

① 王宗昱：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第247頁。

② 任繼愈主編《道藏提要·洞玄靈寶本相運度劫期經》說：“日本學者吉岡義豐謂此經與《洞淵神咒經》有關，亦六朝時道書。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第144頁〕

③ 《洞玄靈寶本相運度劫期經》，《道藏》第5冊，第851頁。

以忘不足。”問曰：“道性可見否？”答曰：“不可見而可見之，成之故可見，未成觸目而不覩。何以故？一仙真人視道性萬分，始得見一。”^①在《洞玄靈寶本相運度劫期經》看來，一切衆生，悉有道性，且與大道同體。道性永恒存在，即使衆生滅盡，道性也終不毀滅。道性雖不可見，但可使衆生成道，因而又是可見的。

同一時期宋文明的《道教義》對“道性”也有過較為深入的討論。宋文明，名文同，梁簡文帝時著名的道教學者，吳郡人。撰《靈寶經義疏》，又作《道教義》。在《道教義》中，宋文明對道性作了較為詳細的論述。他說：“河上公云：‘輔助萬物，自然之然。’即此也。夫性極為命。《老子》經云：‘復命曰常。’河上公云：‘復其性命。’此言復其性命之復，曰得常道之性也。經云：‘道法自然。’河上公云：‘道性自然，无所法也。’經又云：‘以輔萬物之自然。’物之自然，即物之道性也。”^②在這裏，宋文明通過對《道德經》、《老子河上公章句》有關論述的詮釋，以闡明萬物皆有道性，而物之道性在於物之自然。與陶弘景一樣，宋文明也引裴君《道授》曰：“見而謂之妙，成而謂之道，用而謂之性。性與道合，由道之體，體好至道，道使之然也。”^③旨在闡明物之道性為“道”之用，並且與“道”相合，以“道”為本體。

宋文明還說：“論道性以清虛自然為體，一切含識，各有其分。先稟妙一以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限，天之所命，各盡其極。故外典亦云：‘天命之謂性，率性之謂道。’又云：‘窮理盡性以至於命。’故命為性之極也。今論道性，則但就本

① 《洞玄靈寶本相運度劫期經》，《道藏》第5冊，第853頁。

② 〔南朝梁〕宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。

③ 〔南朝梁〕宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。

識清虛以爲言；若談物性，則兼取受命形質以爲語也。”^①在宋文明看來，人以及含識的動物首先稟“妙一”的道性而形成精神，然後受天命而形成身體，道性以清虛自然爲本體，兼取形質即爲物性。因此，宋文明明確指出：“夫一切含識，皆有道性。”^②他還認爲，人與蟲獸可以“交換”，所以，“道性理然通有也”^③。至於無識之物，宋文明說：“一切無識，亦各有性，皆有中心生炁。由心，故性自心邊生也。”^④但是他又認爲，無識之物不同於有識之物。他說：“夫有識所以異於無識者，以其心識明闇，能有取捨，非如水、石，雖有本性，而不能取捨者也。”^⑤認爲之所以人以及有識的動物有道性，而如水、石之類的無識之物沒有道性，就在於前者有“心”，能識明闇、有取捨。

宋文明還認爲，既然人以及有識的動物有“心”，有取捨，因此，在不同的人那裏，道性就會有不同的表現。他說：“得道之所由，由有道性。如木中之火，石中之玉，道性之體，冥默難見。從惡則沒，從善則顯。……（多）惡則乖道，多善則合真。合真則道性顯，乖道則道性沒也。”^⑥在宋文明看來，雖然人人皆有道性，但是，只有從善合真纔能使道性顯，而從惡乖道則道性沒。他還說：“夫有識之主靜則爲性，動則爲情。情者，成也。善成爲善，惡成爲惡。《洞玄生神經》云：‘大道雖無心，可以有情求。’此善情也。《定志經》又云：

① [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。

② [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第346頁。

③ [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第346頁。

④ [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。

⑤ [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第346頁。

⑥ [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。

‘受納有形，形染六情。’此惡情也。《四本論》或謂性善情惡，或云性惡情善，皆取无矣。《定志經》云：‘不亦爲善，離此四半，反我兩半，處於自然乎？’其中又云：‘爲善上昇清虛自然，反乎一，即反道性也。’^①認爲人有性、有情，人性無所謂善惡，而情有善惡之分，情善爲善，情惡爲惡，只有爲善去惡，纔能達到清虛自然，返乎道性。宋文明還明確指出：“若爲善，則致福，故從蟲、獸以爲人；爲惡，則招罪，故從人而墮蟲、獸。”^②宣揚善惡報應。

除了陶弘景、宋文明《道教義》以及《洞玄靈寶本相運度劫期經》對於“道性”的討論之外，這一時期的《太上大道玉清經》也有所論及。該道經讚同所謂“萬物皆有道性”^③的觀點，並且認爲，去除邪見、異念、躁求、貪愛，“以道沐浴，滌盥塵累，常行大悲，恭敬供養无上大道，持戒布施，忍辱精進”，就可以“煩惱垢盡，道性妙光顯見”。^④早期靈寶經《太上洞玄靈寶開演祕密藏經》還用“空”來界定“道性”，指出：“一切法性，即是無性，法性道性，俱畢竟空。”^⑤《太上洞玄靈寶昇玄內教經》（又稱《昇玄內教經》或《昇玄經》）也說：“唯賢人道士……得其真性。虛无淡泊，守一安神，見諸虛僞，

① [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第345頁。所謂“四半”、“兩半”之說，據《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，天尊曰：“兩半成一，其義有五。卿等知乎？”二真答曰：“已知。不亦於彼清虛之炁，因氤氲之交，分半下降，就此四半，合爲一耶？不亦或此假一而爲惡者，致招自然之炁，淪於三塗乎？不亦爲善，離此四半，還登太虛，復我清虛之氣，反我兩半，處於自然乎？”[《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，《道藏》第5冊，第889頁]

② [南朝梁]宋文明：《道教義》，《藏外道書》第21冊，第346頁。

③ 《太上大道玉清經》卷七，《道藏》第33冊，第351頁。

④ 《太上大道玉清經》卷二，《道藏》第33冊，第299頁。

⑤ 《太上洞玄靈寶開演祕密藏經》，《道藏》第5冊，第900頁。

无真實法，深解世間，无所有性。”^①又說：“知道反俗。何以故？法性空故。”^②都用“空”來界定道性。

南北朝時期開啓的道教心性論，以“清虛自然”以及“空”來界定道性，並且強調“一切衆生，悉有道性”，爲衆生成道提供了理論基礎。同時又強調道性有“顯”與“沒”之分，認爲爲善使道性顯，爲惡使道性沒，凸現了修道的必要性。這些作爲道教心性論的基本思想在南北朝時期的大致形成，爲隋唐時期道教心性論的進一步發展開闢了道路，並爲之提供重要的思想資源。

第六節 餘論

南北朝時期的道教倫理思想主要體現在對道教的整頓和改造以及道教組織制度的建立之中。因此，這一時期的道教倫理主要是教內的制度化的倫理。寇謙之以神明降授的形式頒發的道誡，陸修靜制定和完善的道教齋醮科儀，以及同一時期制定出的各種道教戒律，都對道士的言行起著明顯的約束作用。在這樣的背景下，道教倫理更多地表現爲強制性和可操作性的特徵。

從道教倫理思想發展的角度看，南北朝時期的道教倫理在融合道家 and 儒家倫理方面又有了新的變化，主要表現爲以下三個方面：

第一，在道教倫理思想中，道家倫理與儒家倫理更加緊密地融合在一起。陸修靜明確提出“道、德、仁”三者的融合，所謂“仁，一也；行功德，二也；德足成道，三也。三事合乃得道也”，就是要“行

① 《太上洞玄靈寶昇玄內教經》，《藏外道書》第21冊，第98頁。

② 引自〔唐〕孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

善成德以至於道”。在道教戒律中，道家倫理與儒家倫理更是融為一體，既有要求清靜無為、去除惡欲反映道家倫理的戒律條文，也有要求與人為善、遵循儒家仁、義、禮、智、信道德規範的內容。另有《無上祕要》卷四十二引《洞玄安志經》曰：“夫學道之為人也，先孝於所親，忠於所君，愍於所使，善於所友，信而可復，諫惡揚善，无彼无此，吾我之私，不遠外教，能事人道也。次絕酒肉、聲色、嫉妬、殺害、奢貪、驕恣也。次斷五辛，傷生滋味之肴也。次令想念兼冥，心觀清虛也。次服食休糧，奉持大戒，堅質勤志，導引胎息，吐納和液，修建功德。”^①認為學道之人，既要行儒家忠孝仁義，又要修道家無欲清靜，還要習長生方術。

第二，在道教倫理中，道家倫理在與儒家倫理融合的過程中愈加具體。尤其是在道教戒律中，道家倫理與儒家倫理一樣，已在很大程度上被演繹成為具體的條文。此外，還有《無上祕要》卷六十五所引《虛無經》把道家的“無為之道”概括為“虛、无、清、靜、微、寡、柔、弱、卑、損、時、和、嗇”，並且指出：“一曰遺形忘體，泊然若无，謂之虛；二曰損心棄意，廢偽去欲，謂之无；三曰專精積神，不與物雜，謂之清；四曰反神服炁，安而不動，謂之靜；五曰深居閑處，功名不顯，謂之微；六曰去妻離子，獨與道遊，謂之寡；七曰呼吸中和，滑淖細微，謂之柔；八曰緩形縱體，以奉百事，謂之弱；九曰憎惡尊榮，安貧樂辱，謂之卑；十曰遯盈逃滿，衣食麤疎，謂之損；十一曰動作隨陽，應變却邪，謂之時；十二曰不飢不寒，不喜不怒，不哀不樂，不遲不疾，謂之和；十三曰愛視愛言，愛聽愛慮，堅固不費，神明內守，謂之嗇。凡此十三，混沌為一，虛无為大要，自窮自極，无為之

^① 《無上祕要》卷四十二《修學品》，《道藏》第25冊，第142頁。

道乃畢。一事不通，唯虛爲善。夫成而體之，精神自息，和炁流行，入藏筋骨，炁鍊形易，與兆俱集，輕舉遠遊，壽終天畢，非獨治身，平首萬國。”^①在道教倫理中，道家倫理不僅被具體化，而且其對於社會的價值愈來愈受到了重視。陸修靜的齋醮科儀以及道教的許多戒律條文，都反映出源於道家“常善救人”^②的濟世度人的思想。此外，還有《無上祕要》卷四十二引《妙真經》曰：“夫道德治之於身，則心達志通，重神愛炁，輕物賤名，思慮不惑，血炁和平，肌膚潤澤，面有光瑩，精神專固，身體輕疆，虛實相成，鬢髮潤光，佼好難終。治之於家，則父慈子孝，夫信婦貞，兄宜弟順，九族和親，耕桑時得，福實積殷，六畜繁廣，事業修治常有餘矣。治之於鄉，則動合中和，睹正綱紀，白黑分明，曲直異理，是非自得，姦邪不起，威嚴尊顯，奉上化下，公如父子，愛敬信向，上下親喜，百姓和集，官无留負，職修名榮，沒身不殆。治之於國，則主明臣忠，朝不隱賢，士不妬功，邪不蔽正，讒不害公，和睦順從，上下无怨，百官皆樂，萬事自然，遠人懷慕，天下向風，國富民實，不伐而疆，宗廟尊顯，社稷永康，陰陽和合，禍亂不生，萬物豐熟，界內大寧，鄰家託命，後世繁昌，道德有餘，與天爲常。”^③強調以道家的道德治身、治家、治鄉、治國。

第三，在道教倫理中，儒家倫理規範得到了進一步強化。寇謙之以父慈、子孝、臣忠爲善，以“父不慈、子不孝、臣不忠”爲惡；陸修靜要求修齋者首先必須要感念父母的養育之恩。尤其是《無上祕

① 《無上祕要》卷六十五《虛靖品》，《道藏》第25冊，第216頁。

② 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷二《巧用第二十七》，《道藏》第12冊，第8頁。

③ 《無上祕要》卷四十二《修學品》，《道藏》第25冊，第141～142頁。

要》卷四十六所引《正一法文》直接把儒家的仁、義、禮、智、信當做“五戒”的條文。《無上祕要》卷六所引《妙真經》還說：“仁以好施，義以制斷，禮以凱敬，智以除害，信以立事，德以無大，赦人如赦於己，法人如法其子。爲政如此，亦得善之善者也。”^①強調以儒家的仁、義、禮、智、信作爲爲政的基本原則。尤爲重要的是，在這一時期的道教倫理中，儒家的“禮”受到了特別的重視。如前所述，先秦老莊極力反對儒家的“禮”。老子說：“夫禮者，忠信之薄，而亂之首。”^②漢代嚴遵的《老子指歸》以及《老子河上公章句》都對“禮”予以了否定。早期道教的經典《太平經》也反對以禮法服人。後來的葛洪雖然推崇儒家之“禮”，但對“禮”的繁瑣予以了批評。與先前的道家、道教不同，寇謙之明確提出“以禮度爲首”，把儒家的“禮”當做整頓和改造道教的重要原則。事實上，無論是寇謙之的道誡，還是陸修靜的齋醮科儀，或是道教戒律，就其所體現的制度化的倫理而言，都是對於“禮”的一種具體化的推演。

南北朝時期的道教不僅在制度倫理方面有較大的發展，而且在道教倫理的理論方面也有了新的開創，這就是開啓了道教心性論的研究。這一時期的道教不僅引出了“道性”概念，強調“一切衆生，悉有道性”，而且以“清虛自然”以及“空”或“不有不無”來界定道性。道教對於“道性”的闡述，學術界多以爲受到佛教的佛性說的影響。任繼愈的《中國道教史》指出：南北朝時期，“道教受佛性說的啓發，提出了‘道性’問題，以與佛教佛性說相頡頏。”^③卿希泰

① 《無上祕要》卷六《王政品》，《道藏》第25冊，第21頁。

② 〔漢〕河上公：《道德真經註》卷三《論德第三十八》，《道藏》第12冊，第11頁。

③ 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》上卷，第269頁。

的《中國道教史》也指出：“由於受佛性論的影響，到南北朝末，道教也逐漸形成道性論，趨於從內在心性去追尋人成仙了道的根據和方法，以此最終解決生死問題。”^①然而，從最初陶弘景以及宋文明《道教義》對於“道性”的論述來看，他們更多的是從老子《道德經》和《老子河上公章句》有關“道”的特性的論述以及儒家《中庸》所謂“天命之謂性，率性之謂道”、《易傳》所謂“窮理盡性以至於命”中開發出道教的心性論，從而顯示出道教的道性論與先秦儒家與道家思想之間的源流關係。當然，道性論用“空”來界定“道性”則明顯是受到佛教的影響。方立天的《中國佛教哲學要義》指出：“道教的心性論是直接繼承了道家修身養性的思想，也吸取了儒家的盡心知性學說，還深受佛教尤其是禪宗的心性論思想的影響。就其影響的深度和廣度來說，佛教尤其是禪宗超過了儒家對道教的影響。”^②無論如何，南北朝時期的道教開啓了道教心性論，開始為道教的修道成仙以及倫理道德建構形上學的理論基礎。與此同時，這也為隋唐時期道教心性論的發展開闢了道路，從而使得這一時期的道教倫理思想呈現出承上啓下的特點。

① 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第二卷，第185頁。

② 方立天：《中國佛教哲學要義》上卷，北京：中國人民大學出版社，2002年，第575頁。

第四章 隋唐時期道教倫理思想的成熟

隋唐時期，尤其是唐代，道教得到朝廷的扶植和崇奉，因而得以全面的發展和繁榮。隋朝以崇佛為主，但也重視道教，佛道相容；唐朝則明顯以崇道為主，道教的地位已處於儒、佛之上。武德八年（625年），唐高祖曾下詔曰：“老教孔教，此土先宗，釋教後興，宜崇客禮。令老先、次孔，末後釋宗。”^①天寶四年（745年），唐玄宗詔曰：“編錄經義等書，以《道德經》在諸經之首。”^②在這樣的背景下，許多道教學者專注於道教的理論研究，汲取各家之所長，在倫理思想上，尤其在道教心性論上，多有發明。繼南北朝時期道性論的開啓，隋唐之際的道性論以《太玄真一本際經》和《太上一乘海空智藏經》最為重要；唐代的著名道士成玄英、王玄覽、孟安排、司馬承禎、吳筠、李筌等均對道性作了深入的探討，杜光庭則對隋唐時

① [唐]釋道宣：《續高僧傳》卷二十五《釋慧乘傳》，《續修四庫全書》第1282冊子部，上海：上海古籍出版社，2002年，第225頁。

② [宋]王溥：《唐會要》（中冊）卷五十《雜記》，北京：中華書局，1955年，第880頁。

期的道性論作了較為全面的總結。從道教倫理思想的角度看，道性論旨在探討人的本性以及修道得道的形上學依據，實際上構築了道教倫理思想的理論基礎。因此，隋唐時期道性論的建構反映了道教倫理思想體系已經趨於成熟。在道性論的基礎上，這一時期的道教學者還對修道論、教化論等問題作了理論上的闡釋，尤其是在道家與儒家倫理思想的相互關係上，提出了一些重要的見解。

第一節 隋唐之際的道教心性論

繼南北朝時期道教對於“道性”的討論，隋唐之際又出現了不少論及“道性”的道經，其中以隋劉進喜造，唐初李仲卿續成的《太玄真一本際經》^①和唐初黎興、方長共造的《太上一乘海空智藏經》^②較為重要。

《太玄真一本際經》又稱《本際經》。該道經通過大量吸取佛教的思想和概念以闡發道教的義理，其中對“道性”的本質亦作了深入的探討。《本際經》認為，“衆生性即真道性”^③，並且明確指出：“衆生根本相，畢竟如虛空。道性衆生性，皆與自然同。”^④認為衆

① 任繼愈主編《道藏提要·太玄真一本際妙經》引唐釋玄嶷《甄正論》曰：“《本際經》五卷，隋劉進喜造，道士李仲卿續成十卷。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第525～526頁〕

② 任繼愈主編《道藏提要·太上一乘海空智藏經》說：“唐玄嶷《甄正論》云：‘自唐以來，即有益州道士黎興、澧州道士方長，共造《海空經》十卷。’故此經約作於唐初。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第6頁〕

③ 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷三，《藏外道書》第21冊，第196頁。

④ 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷四，《藏外道書》第21冊，第205頁。

生性與道性是同一的，而且如同“虛空”，自然而然。與前面所述《太上洞玄靈寶開演祕密藏經》一樣，《本際經》也說：“一切法性，即是无性，法性道性，俱畢竟空。是空亦空，空空亦空，空无分別。”^①但同時又指出：“言道性者，即真實空，非空不空，亦不不空……非本非末，而為一切諸法根本。无造无作，名曰无為。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道。”^②認為道性的“空”是“真實空”，又名“无為”、“自然”。

從道性是“真實空”出發，《本際經》進一步認為，道性為“清淨之心”，指出：“如是真性，非心不心，非色不色。无缘慮故，非无常故，故言非心；能生心故，无不知故，亦名為心。无所尋故，故名非色；能生色故，道眼見故，亦名為色。是清淨心，具足一切，无量功德，智慧成就，常住自在，湛然安樂。但為煩惱所覆蔽故，未得顯了，故名為性。若修方便，斷諸煩惱，郭法盡故，顯現明了，故名本身。”^③在《本際經》看來，人原初自有“清淨之心”，但為煩惱所覆蔽，只要斷諸煩惱，便能顯現道性。《本際經》還說：“所謂得道，得無所得；所謂斷滅，斷無所斷。何以故？煩惱性空，執計為有，以執心故，名為煩惱。若知煩惱，本性是空，心無所著，諸計皆盡，名斷煩惱，煩惱病除，故名得道。雖名得道，實無所得。無得無斷，假名

① [隋]劉進喜、[唐]李仲卿：《太玄真一本際經》卷九，《藏外道書》第21冊，第232頁。

② [隋]劉進喜、[唐]李仲卿：《太玄真一本際經》卷四，《藏外道書》第21冊，第203頁。

③ [隋]劉進喜、[唐]李仲卿：《太玄真一本際經》卷九，《藏外道書》第21冊，第230頁。

方便，爲化衆生，名爲得道。”^①認爲斷滅煩惱，在於不可“執心”，所謂“斷無所斷”；因而得道也不可“執心”，所謂“得無所得”。《本際經》還說：“諸法本性清淨，妄想故生，妄想故滅，此生滅故。性无生无滅，了達此者，歸根復命，反未生也。”^②“法身猶如虛空，圓滿清淨，即是真道，亦名道身，亦名道性。”^③認爲道性無生無滅，只要去除念想，就能復歸圓滿清淨的道性。

關於斷滅煩惱，《本際經》還給出了“智慧藥”，指出：“行者欲度一切衆生，先當入定，察其緣起、染欲、根性差別。若干貪欲偏重、說（脫）身无寄、不淨臭穢、諸惡充滿，破其染愛念想之心。瞋恚多者，示四等行，使學慈仁，忘我愛物，解其忿懣，令无怨惱。愚癡重障，示以法門，方便教誨，令得慧解。散亂之人，示令守一，拘魂制魄，專柔其心，學嬰兒行。著諸見者，示以空相，泯其分別計劃之心。多憍慢者，示无我相，无自在力，何所恃怙，而起高心，不久磨滅，終必死壞，苦惱逼迫，无暫安時。以无常苦，通治諸病，常念正道，等療衆疾，是名成熟衆生之相。既成熟已，堪任爲說重玄，兼忘平等正法，入真實際。……依此經故，能消衆惱，是故復稱爲智藥。慧能生智慧，離煩惱病，故名慧藥。”^④認爲可以按照衆生緣起、染欲、根性的差別，對症下藥，給予不同的教化，從而生成智慧，消除煩惱。

① 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷一，《藏外道書》第21冊，第178頁。

② 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷四，《藏外道書》第21冊，第203頁。

③ 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷二，《藏外道書》第21冊，第192頁。

④ 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷二，《藏外道書》第21冊，第189～190頁。

在此基礎上,《本際經》進一步提出了發明道性的“兼忘”、“重玄”之道。何謂“兼忘”、“重玄”?《本際經》指出:“一切凡夫,從煙煴際而起,愚癡染著諸有,雖積功勤,不能无滯,故使脩空,除其有滯。有滯雖淨,猶滯於空,常名有欲,故示正觀。空於此空,空有雙淨,故曰兼忘,是名初入正觀之相。……正觀之人,前空諸有,於有无著,次遣於空,空心亦淨,乃曰兼忘。而有既遣,遣空有故,心未能淨,有對治故。所言玄者,四方无著,乃盡玄義。如是行者,於空於无所滯著,名之爲玄,又遣此玄,都无所得,故名重玄,衆妙之門。”^①在《本際經》看來,發明道性,首先要“脩空”,清除諸“有滯”,但是,這樣的“脩空”猶滯於“空”,應當進一步空於此“空”,這樣就達到了“空”、“有”雙淨,這就是“兼忘”。“兼忘”遣除了“空”、“有”,名之爲玄,而進一步遣除“兼忘”所具有的“故”,這就是“重玄”,“重玄”即是發明道性之門。

《太上一乘海空智藏經》又稱《海空經》。與《本際經》一樣,《海空經》也大量融攝了佛教的思想和概念,並以此對“道性”進行闡述。在論及衆生與道性的關係時,《海空經》明確提出“一切衆生,皆有道性”^②,並且認爲,一切衆生識神之初,“稟乎自然,自應道性,無有差異”,就像玉質本白,黛色本青,火性本熱,水性本冷,“不關習學,理分自然”。^③《海空經》還說:“道性之性,無生無滅,

① [隋]劉進喜、[唐]李仲卿:《太玄真一本際經》卷八,《藏外道書》第21冊,第227頁。

② [唐]黎興、方長:《太上一乘海空智藏經》卷五,《道藏》第1冊,第649頁。

③ [唐]黎興、方長:《太上一乘海空智藏經》卷一,《道藏》第1冊,第615頁。

衆生道性，爲悉共有，爲各各有。……衆生道性，不一不二，究竟平等，猶如虛空，一切衆生同共有之。”^①關於道性，《海空經》認爲，道性即爲“妙无”，並且還指出：“以何因緣，道性之理自爲妙无？以淵寂故，以應感故。若以住於淵寂之地，觀於諸有，則見无相；若以住於應感之地，觀於諸有，則見有相。善男子，若言道性全爲无有，中有感應；若言道性全爲有者，而實寂泊。以是當知道性之有非世間有，道性之无非世間无。是謂妙无。”^②認爲道性之所以“妙无”，在於其“淵寂”和“應感”，“淵寂”則見“无相”，“應感”則見“有相”，所以道性是非有非無，即爲“妙无”。

既然“一切衆生，皆有道性”，那麼，在《海空經》看來，“一切衆生有識之初，未有善惡”，之所以會“生種種惡緣、地獄、餓鬼、畜生等報”，“皆是六根所引”。^③所謂“六根”，即眼、耳、鼻、舌、身、意。至於“六根”如何引出“惡果”，《海空經》說：“眼根因緣，著諸色觸，色相攀緣，其理不一，種種諸色，皆入眼根；以是緣故，眼根生漏，漏既互生，生於无量，无邊諸法，或善或惡，以不定因，生於惡果。耳根因緣，亦復如是，著諸聲觸，聲相攀緣，其理不一，種種諸聲，皆入耳根；以此緣故，耳根生漏，漏既交生，生於无量，无邊諸法，或善或惡，以不定因，生於惡果。鼻根因緣，亦復如是，著諸香觸，香相攀緣，其理不一，種種諸香，皆入

① [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷二，《道藏》第1冊，第620～621頁。

② [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷一，《道藏》第1冊，第611頁。

③ [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷一，《道藏》第1冊，第615頁。

鼻根；以此緣故，鼻根生漏，漏既互生，生於无量，无邊諸法，或善或惡，以不定因，生於惡果。舌根因緣，亦復如是，著諸味觸，味相攀緣，其理不一，種種諸味，皆入舌根；以此緣故，舌根生漏，漏既交生，生於无量，无邊諸法，或善或惡，以不定因，生於惡果。身根因緣，亦復如是，著諸細滑，身相攀緣，其理不一，種種細滑，皆入身根；以此緣故，身根生漏，漏既互生，生於无量，无邊諸法，或善或惡，以不定因，生於惡果。意根因緣，亦復如是，著諸攀緣，以攀緣故，其理不一，種種攀緣，皆入意根；以此緣故，意根生漏，漏既交生，生於无量，无邊諸法，或善或惡，以不定因，生於惡果。”所以，“六根、六觸、六情、六染是四大結，能生種種善惡業因，增長三塗種種苦惱，能改无始一切善本。”^①認為一切善惡皆產生於六根，並因而產生種種惡果。《海空經》還說：“一切善惡皆因於緣，緣藉心起。……心力不定，是生善惡。”^②這裏又進一步把善惡的產生歸於心。

對此，《海空經》認為，只有通過修道，破除貪欲及其帶來的煩惱，纔能得見道性。《海空經》指出：“若能破壞一切衆生貪欲等相，是則名為修行智慧。以修習故，得壞疑心，為修習道。修習道故，得見道性。”“道性之性，無生無滅。無生滅故，即是海空。海空之空，無因無果。無因果故，以破煩惱。以是因緣，名為修習。”^③《海

① [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷一，《道藏》第1冊，第615頁。

② [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷三，《道藏》第1冊，第627頁。

③ [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷二，《道藏》第1冊，第620頁。

空經》還認為，修道可得五道果：一地仙果，二飛仙果，三自在果，四無漏果，五無爲果。“是五道果，用心雖別，同趣一源。若修此果，當用靜心，靜心專一，所習必成。”求地仙，“當須積學，用心堅固”；求飛仙，“亦須靜心，堅固不動”；求自在果，“當修智業，亦須靜心”；求無漏果，“當修智慧”；求無爲果，“當修種種智慧”。^①《海空經》認為，最高的道果是“無爲果”，並且指出：“無爲果者，即是入寂無上法門。所以爾者，寂境即是無爲，無爲即是寂境。何謂寂境？不生不死，故能長生；不毀不變，故能應變。無爲即是有爲，有爲即是無爲；以無爲生有爲，以有爲入無爲。寂境即是感應，感應即是寂境，以寂境生感應，以感應歸寂境。寂境即是妙有之源，係言爲有，不得同無，既不爲無，亦不爲有，是爲無爲。……無所見故，則以爲無；有所應故，則以爲有。是則無爲，最上之果。”^②認為通過“以有爲入無爲”、“以感應歸寂境”，即可修成“無爲果”，復歸道性。

除了《本際經》和《海空經》之外，隋唐之際還有其他一些道經論及道性。《太上洞玄靈寶業報因緣經》^③認為，衆生性原本清淨，“無諸滓穢，但受形之後，六賊六塵、六欲六識分別妄作，弊穢生身，外翳內茲，失其真性，流浪生死，動入罪由，報對相緣，便入地獄，受諸苦惱，萬劫沉淪”。就像明鏡，“前塵、後塵、無量數塵，乃至脂垢、

① [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷一，《道藏》第1冊，第609～610頁。

② [唐]黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷一，《道藏》第1冊，第610頁。

③ 任繼愈主編《道藏提要·太上洞玄靈寶業報因緣經》說：“史崇《一切道經音義妙門由起》已數稱《太上業報因緣經》，則亦唐以前之作。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第154頁]

諸雜不淨，積聚生翳，內外不明”，所以需要“拂拭磨瑩，表裏光徹，映照遠近，洞朗明淨，還復如初”。^①《无上内秘真藏經》^②也指出：“一切衆生，身性清淨，天真正道，隱在其中，名為真藏。此真藏者，無內無外，無法聚，無衆生聚，無道德聚，究竟寂滅，名為祕密。隱為沖寂，顯為應妙。”^③還說：“衆生本性空寂，非空非有，非內非外。有心求者，終不能得；無心不求，亦不能得。要須方便，巧積慧源，自然得果。”^④認為道性清淨，不可有心去求，亦不可無心不求，必須“巧”而“自然”。《太上靈寶元陽妙經》^⑤則在講“一切衆生，悉有道性”^⑥的同時，指出：“道性无爲，是故爲常。虛空者，即是道性；道性者，即是天尊；天尊者，即是无爲”^⑦。初唐時的《太上妙法本相經》指出：“一切衆生，悉有道性，稱之遍有。種之則生，廢之則不成。譬如，種子內有苗性，不種不養，豈獲其實？一切衆生雖有道性，不達不勤，終不成道。”“一切衆生雖有道性……脩之則爲道，廢之則爲鬼。”^⑧這裏既認為衆生皆有先天的道性，同時又強調後天的修行得道，而且，顯然更加重視後者。該道經還說：“脩學之士莫大

① 《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷三，《道藏》第6冊，第97頁。

② 任繼愈主編《道藏提要·无上内秘真藏經》說：“唐《要修科儀戒律鈔》卷一、二等引其文，此經當出初唐或唐以前。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第3頁〕

③ 《无上内秘真藏經》卷二，《道藏》第1冊，第461頁。

④ 《无上内秘真藏經》卷六，《道藏》第1冊，第474頁。

⑤ 任繼愈主編《道藏提要·太上靈寶元陽妙經》說：“是經卷十，對於老君尊崇備至，以老君為元始天尊之直接傳人。此說見於唐代。則是經蓋隋唐間所制。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第152頁〕

⑥ 《太上靈寶元陽妙經》卷三，《道藏》第5冊，第938頁。

⑦ 《太上靈寶元陽妙經》卷二，《道藏》第5冊，第926頁。

⑧ 《太上妙法本相經》，《藏外道書》第21冊，第40頁。

於自然，凡夫自然順其性，道士自然達其道。”^①需要指出的是，該經還把“道性”指向非生命物。對於所問“夫一切萬物，有生之性，皆受之於道炁，何故不獨入於水石？”該經答曰：“水性百入，利潤萬物。石性質堅，主政人心。……是以水石可尚，與道合性，豈有不受道乎？”^②認為水石之類的非生命物與一切有生命物一樣，皆由道氣所化生，因而都稟受有道性。

第二節 成玄英的倫理思想

成玄英，唐初著名道士，字子實，陝州（今河南陝縣）人。據《新唐書·藝文志》記載：成玄英曾隱居東海，“貞觀五年（631年），召至京師。永徽（650～655年）中，流郁州。書成，道王元慶遣文學賈鼎就授大義，嵩高山人李利涉為序，唯《老子注》、《莊子疏》著錄。”^③關於成玄英的著述，據《新唐書·藝文志》記載：“道士成玄英注《老子道德經》二卷，又《開題序訣義疏》七卷，注《莊子》三十卷，《疏》十二卷。”^④現存明《正統道藏》有成玄英的《南華真經注疏》三十五卷以及散見於強思齊《道德真經玄德纂疏》之中的成玄英疏，今有蒙文通輯校本《老子義疏》。此外，陳景元《元始无量度人上品妙經四注》中包含了成玄英注。

① 《太上妙法本相經》，《藏外道書》第21冊，第41頁。

② 《太上妙法本相經》，《藏外道書》第21冊，第48頁。

③ [宋]歐陽修等：《新唐書》（第五冊）卷五十九《藝文志三》，北京：中華書局，1975年，第1517頁。

④ [宋]歐陽修等：《新唐書》（第五冊）卷五十九《藝文志三》，第1517頁。

成玄英講“重玄”，即老子《道德經》所謂“玄之又玄，衆妙之門”。對此，成玄英注曰：“有欲之人，唯滯於有；無欲之士，又滯於無。故說一玄，以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。”^①在他看來，要得道，不能僅僅停留於以“玄”遣去“有無”，還必須進一步以“又玄”遣去“非有非無”，這就是“重玄”。關於成玄英的重玄思想，卿希泰的《中國道教史》指出：“成玄英的重玄之道內容豐富，包羅宇宙論、人生論、道德論、人性論、政治論等，但其核心點還在人生哲學。”^②所以，成玄英講“重玄”，包含著豐富的倫理思想。

一、衆生皆稟自然正性

成玄英認為，一切衆生皆稟道性。他說：“道者，虛通之妙理，衆生之正性也。”^③“所謂無極大道，是衆生之正性也。”^④這裏把“道”界定為衆生所稟的“正性”，就是把“衆生之正性”看做“道性”。他又說：“以自然之正理，正蒼生之性命，故言正也。物各自得，故言不失也。言自然者，即我之自然；所言性命者，亦我之性命也。”^⑤可見，成玄英所謂“衆生之正性”，實為“自然”之性。所以，

① [唐]成玄英：《老子義疏》卷一，《藏外道書》第22冊，第122頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第二卷，第187頁。

③ [唐]成玄英：《老子義疏》卷五，《藏外道書》第22冊，第215頁。

④ [唐]成玄英：《老子義疏》卷一，《藏外道書》第22冊，第121頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第392頁。

他說：“凡百蒼生，皆以自然爲其性命。”^①“一切衆生，皆稟自然正性。”^②“自然之性者，是稟生之本也。”^③認爲衆生所稟的道性，即自然之性，是與生俱來的。何謂“自然”？成玄英在疏《莊子·山木》所云“人之不能有天，性也”時，指出：“夫自然者，不知所以然而然，自然耳，不爲也，豈是能有之哉！若謂所有，則非自然也。故知自然者，性也，非人有之矣。”^④在他看來，“自然”就是自然而然，就是“不爲”，“非人有之”，即不是人的主觀上想有就能有的，這就是人之性的本質特徵。對於這樣的自然而然之性，成玄英又稱之爲“真性”，指出：“不知所以，莫辨其所然，故與真性符會。”^⑤又說：“真實之性，稟乎大素，自然而然。”^⑥

成玄英在講“一切衆生，皆稟自然正性”的同時，又認爲，人所稟賦的自然之性是各不相同的。他說：“稟受形質，保守精神，形則有醜、有妍，神則有愚、有智。既而宜便軌則，各自不同。素分一定，更無改易，故謂之性也。”^⑦在他看來，人的形質和精神是有差別

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十六《外篇·天運》，《道藏》第16冊，第463頁。

② [唐]成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第220頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》，《道藏》第16冊，第571頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十二《外篇·山木》，《道藏》第16冊，第530頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十七《雜篇·則陽》，《道藏》第16冊，第594頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十三《雜篇·漁父》，《道藏》第16冊，第646頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第432頁。

的，因而人的行為方式也各自不同，而且，這是不可改變的，所以稱之“性”。成玄英承認人之稟性各不相同，實際上就是承認了個體之間本性的差異。然而，成玄英又認為，人的稟性雖有差別，但均為“適性”。他說：“大鵬搏風九萬，小鳥決起榆枋，雖復遠近不同，適性均也。咸不知道里之遠近，各取足而自勝，天機自張，不知所以。既無意於高卑，豈有情於優劣！”^①由於各人所具有的各不相同的稟性均為“適性”，因此在成玄英看來，人的各種不同稟性並沒有貴賤高低、善惡優劣之分。其實，成玄英講人的稟性均為“適性”，與他講人的稟性為“自然正性”，是完全一致的。

而且，成玄英認為，人所具有的各不相同的稟性是不可改易的，所謂“性也，非人有之矣”，“素分一定，更無改易，故謂之性也”。他還說：“物之稟生（性），功用萬殊，如羌蜎轉丸，蜘蛛結網，出自天然，非關假學。故素無之而不可強為，性中有者不可不為也。”^②在他看來，人之性既然出自自然，那麼就是人所不能改變的；性中無的，不可勉強；性中有的，則不可不為。成玄英還說：“夫智有明闇，能有工拙，各稟素分，不可強為。故分之所遇，知則知之，不遇者不能知也；分之所能，能則能之，性之不能，不可能也。”^③認為人智慧和才能都取決於“性分”，而“性分”是不可改變的。因此，他強調的是“各守其分”，指出：“夫人稟性不同，所

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷一《內篇·逍遙遊》，《道藏》第16冊，第277頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十三《外篇·在宥》，《道藏》第16冊，第422頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十四《外篇·知北遊》，《道藏》第16冊，第556頁。

用各異，自有聞言如影響，自有智昏菽麥。故性之能者，不得不由；性之無者，不可強涉。各守其分，則物皆不喪。”^①認為“各守其分”，纔能不喪失人的本性。

成玄英認為，人雖然稟自然正性，但會受到“心”的左右。他說：“夫欲惡之心，多為祆孽。……欲惡傷真性。”^②又說：“染心從微至著，亦能覆蓋真性也。”^③在他看來，欲惡之心會傷害真性，受到外界影響的心會覆蓋真性；與此相反，“以慈心自守虛靜，則道心堅固，不可拔也”^④，“靈心安審，妙體真元，既與道相應”^⑤。然而，人的“心”往往又受到環境的影響。成玄英說：“可欲，境也。言前境美麗，稱可欲之心，故言可欲也。然境能逼心，是起罪之緣。”^⑥又說：“順心則取，違情則舍。撓亂其心，使自然之性馳競不息，輕浮躁動。”^⑦“以欲惡之事誘引其心，遂使拔擢真性。”^⑧認為受到惡劣環境影響的“心”，甚至會毀滅真性。

所以，成玄英講“習以成性”，指出：“夫物雖稟之自然，亦有習

①〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷二十八《雜篇·外物》，《道藏》第16冊，第614頁。

②〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷二十七《雜篇·則陽》，《道藏》第16冊，第601頁。

③〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第219頁。

④〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第225頁。

⑤〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷六《內篇·德充符》，《道藏》第16冊，第343頁。

⑥〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷四，《藏外道書》第22冊，第192頁。

⑦〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第442頁。

⑧〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷二十七《雜篇·則陽》，《道藏》第16冊，第601頁。

以成性者。”^①認為人稟自然之性，但也需要通過後天的修習纔能“成性”。他還說：“夫君主人物，必須以德為宗。物各自得，故全成自然之性。”^②成玄英認為，人必須通過修德纔能成“自然之性”；相反，“離虛通之道，捨淳和之德，然後去自然之性，從分別之心”^③。成玄英講“習以成性”，然而又主張“無為”，反對“有為”。為此，他對歷史上所興起的“有為之教”以及矯飾虛偽的教化對於人的真性的剝奪和宰割給予了嚴厲的抨擊。他說：“五帝以上，猶扇無為之風；三代以下，漸興有為之教。澆淳異世，步驟殊時，遂使捨己效人，易奪真性，徇物不反，不亦悲乎！”^④“後代人君，慕仲尼遐軌，安忍情性，用之臨人，上下相習，矯偽黔黎，而不知己無信實也。以華偽之迹教示蒼生，稟承心靈宰割真性，用此居人之上，何足稱哉！”^⑤認為“有為之教”改變和剝奪了人的真性，虛偽的教化宰割了人的真性。

成玄英既講“習以成性”，又反對“有為之教”，實質上是主張復歸於真性，復歸於自然之性。在疏《老子》所云“以輔萬物之自然而不敢為”時，他指出：“一切衆生，皆稟自然正性，迷惑妄執，喪道乖

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》，《道藏》第16冊，第514頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第423頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十八《外篇·繕性》，《道藏》第16冊，第481頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第395頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十四《雜篇·列御寇》，《道藏》第16冊，第652頁。

真，今聖人欲持學不學之方^①，引導令其歸本。但聖人窮理盡性，亦無爲無不爲。今言聖人不爲者，示欲輔導群生，復彼自然之性，故言不敢爲也。”^②在成玄英看來，一切衆生皆稟自然正性，由於迷惑妄執，喪道乖真，所以聖人要加以引導，使其復歸於自然之真性。然而，引導的方法在於“無爲”，只能是“輔導群生”。

二、率性而動，各守分內

成玄英所謂的“復於真性”，就是要“順自然之本性”。他說：“隨造化之物情，順自然之本性，無容私作法術，措意治之。放而任之，則物我全之矣。”^③他還在疏《莊子·秋水》所云“謹守而勿失，是謂反其真”時，指出：“夫愚智、夭壽、窮通、榮辱，稟之自然，各有其分。唯當謹固守持，不逐於物，得於分內而不喪於道者，謂反本還源，復於真性者也。”^④認爲只有順自然之本性，各自固守自然所稟之分，纔能“不喪於道”而“復於真性”。在疏《莊子·天運》所云“聖也者，達於情而遂於命也”時，成玄英還說：“所言聖者，更無他

① 成玄英在疏《老子》所云“學不學，備衆人之所過”時，指出：“達真假無差，故能忘學。學即不學，不學即學；學異不學，不學異學。故《西昇經》云：‘吾學無所學，乃能明自然。’……衆人執滯有爲，不能忘學，故說學不學者，以防衆生之過患也。”〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷一，《藏外道書》第22冊，第220頁]

② 〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第220頁。

③ 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷九《內篇·應帝王》，《道藏》第16冊，第384頁。

④ 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十九《外篇·秋水》，《道藏》第16冊，第496頁。

義也，通有物之情，順自然之命，故謂之聖。”^①認為順自然之本性便可以成聖。

成玄英講“順自然之本性”，也就是講所謂的“率性”，要求把“率性”看做“復於真性”的途徑。^②在《南華真經注疏》中，成玄英大講“率性”，指出：“夫保分率性，正道也；尚名好勝，邪淫也。”^③“物不喪真，人皆自得，率性全理，故與玄道混同也。”^④尤其是，成玄英還反復提出“率性而動”。他說：“人稟分不同，種種差異，率性而動，莫不均齊”^⑤；“夫行道之時，無爲之世，心絕緣慮，安居而無所爲，率性而動，遊行而無所往”^⑥；“夫率性乃動，動不過分，則千里可致而天命全矣”^⑦；“夫率性而動，動必由性，此法之妙也”^⑧；

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十六《外篇·天運》，《道藏》第16冊，第464頁。

② 關於復性的途徑，李剛認為，成玄英提出了六個命題：（一）“率性任真”，（二）“率性而動”，（三）“率性合道”，（四）“率性保分”，（五）“任性適情”，（六）“窮理盡性”。[李剛：《成玄英的復性說》，《世界宗教研究》，2000年2期，第72～79頁]

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第397頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十二《外篇·肱篋》，《道藏》第16冊，第406～407頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第289頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十一《外篇·馬蹄》，《道藏》第16冊，第401頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十九《外篇·秋水》，《道藏》第16冊，第496頁。

⑧ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十二《外篇·肱篋》，《道藏》第16冊，第407頁。

“率性而動，稟之造物，豈矯情而爲之哉？分內爲之，道在其中矣”^①。在這些論述中，成玄英明確把“率性而動”看做修道的重要方法。而且，成玄英講“率性”，還往往與“合理”、“合道”連在一起，指出：“人稟性自然，各守生分，率而行之，自合於理”^②；“率性而動，不捨我效物，合於正理，故不亂”^③；“率其天道之性，忘於人道之情，因人於自然之理也”^④；“率性皈根，合於自然之道也”^⑤。在他看來，“率性而動”是合於自然之道理的。

成玄英講“率性而動”，實際上就是主張自然無爲。他說：“夫大塊造物，率性而動，若有心師學，則乖於自然，故不得也。”^⑥在這裏，成玄英把“率性而動”與“有心師學”對立起來，認爲“率性而動”合乎天地造物之道，而“有心師學”則背離了人的自然本性，學而不可得。他還以兒童學習言語爲例予以證明。他說：“夫嬰兒之性，其不假師匠，年漸長大而自然能言者，非有心學之，與父母同處，率其本性，自然能言。”^⑦認爲嬰兒學會言語，是率性而自然的過

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十一《雜篇·盜跖》，《道藏》第16冊，第635頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十八《外篇·繕性》，《道藏》第16冊，第479頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》，《道藏》第16冊，第571頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》，《道藏》第16冊，第572頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十一《雜篇·盜跖》，《道藏》第16冊，第637頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十七《雜篇·則陽》，《道藏》第16冊，第596頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十八《雜篇·外物》，《道藏》第16冊，第614頁。

程,“非有心學之”。

成玄英講“率性而動”,尤為強調動不過“分”。他認為,人所稟賦的自然之性各不相同,這就是各自的“分”。應當只為“分內之事”,不為“分外之事”。他說:“分外之事,不足為也;分內之事,不可不為也。”^①關於“分內之事”,成玄英指出:“順其實性,於事有能者,因而任之,止於分內,不論於外者耳。”^②又說:“所以知者,分內也;所不知者,分外也。舍內求外,非惑如何也!”^③可見,他所謂的“分內之事”並不是社會所賦予的職分,而是指那種順著自己本性,按照自己的能力,能夠做到的事。為“分內之事”,實際上就是“率性而動”,自然無為。他還說:“率性而動,分內而為,為而無為,非有為也。”^④

因此,成玄英特別要求為“分內之事”,指出:“若有心分外,即不以分內為是者,斯敗自然之性者也。”^⑤還說:“夫視、聽、知、能,各有涯分。止於分內,可以全生;求其分外,必遭夭折。”^⑥認為追求分外,會傷害自然本性,甚至傷害生命。所以,他非常強調“各守分

① [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》,《道藏》第16冊,第510頁。

② [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷九《內篇·應帝王》,《道藏》第16冊,第383頁。

③ [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷十二《外篇·胠篋》,《道藏》第16冊,第408頁。

④ [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》,《道藏》第16冊,第571頁。

⑤ [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》,《道藏》第16冊,第564頁。

⑥ [唐]成玄英:《南華真經注疏》卷五《內篇·人間世》,《道藏》第16冊,第341頁。

內”。他說：“夫稟性受形，僉有崖量，脩短明闇，素分不同。此如鳬鶴，非所斷續。如此，即各守分內，雖爲無勞去憂，憂自去也。”^①“夫物之稟分，各自不同。大小雖殊而咸得稱適。若以小企大，則迷亂失性；各安其分，則逍遙一也。”^②在成玄英看來，人的“性分”各不相同，但都是合適的，只要“各守分內”、“各安其分”，就能去除憂愁，就能達到莊子的逍遙遊。他還說：“夫稟受形性，各有涯量，不可改愚以爲智，安得易醜以爲妍！是故形性一成，終不中途亡失，適可守其分內，待盡天年矣。”^③認爲人的稟性不可改變，應當“各守分內”，這樣做甚至可以延年益壽。當然，成玄英還看到了“各守分內”對於治理社會的意義，指出：“欲使天下蒼生咸得本性者，莫若上下各各守分，自全恬養，則大治矣。”^④認爲百姓“各守分內”可以達到天下大治。

三、心神凝寂，復於真性

成玄英在講“率性而動”的同時，還進一步講“心神凝寂”。在疏《老子》所云“靜曰復命”時，他說：“命者，真性惠命也。既屏息

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第392頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十九《外篇·秋水》，《道藏》第16冊，第488頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第293頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十五《外篇·天道》，《道藏》第16冊，第453頁。

翬塵，心神凝寂，故復於真性，反於惠命。”^①在疏《老子》所云“常德不離，復歸於嬰兒”時說：“人常能守靜，則其德不散，故能復歸於本性。”^②他還明確指出：“外智凝寂，內心不移，物境虛空不從事，乃契會真道。”^③認為“心神凝寂”、“常能守靜”便可以復歸於本性。然而，成玄英並不主張心神的絕對靜止，也要求“應動隨世”，同時又說：“雖復應動隨世，接物逗機，而恒容與無爲，作於真德，所謂動而常寂者也。”^④認為既要隨世應動，又要心寂無爲，這就是所謂“動而常寂”。他還說：“夫率性而動，動而常寂，故德生也。”^⑤認為“動而常寂”就能有德。所以，在疏《莊子·大宗師》所云“其名爲撓寧”時，他指出：“撓，擾動也。寧，寂靜也。夫聖人慈救道濟蒼生，妙本無名，隨物立稱，動而常寂，雖撓而寧者也。”^⑥他還說：“至人冥真合道，和光利物，模楷蒼生，動而常寂，故云內保之而外不蕩者也。”^⑦“至德之人，動而常寂，雖復兼濟道物，而神凝無始，故能

① [唐]成玄英：《老子義疏》卷二，《藏外道書》第22冊，第146頁。

② [唐]成玄英：《老子義疏》卷三，《藏外道書》第22冊，第164～165頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》，《道藏》第16冊，第520頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷七《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第362頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》，《道藏》第16冊，第513頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷八《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第369頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷六《內篇·德充符》，《道藏》第16冊，第353頁。

和光混俗而恒寢道鄉也。”^①認為只有“動而常寂”，既兼濟道物，又心神凝寂，纔能得道。

成玄英講“心神凝寂”，就是要達到“無心”、“兩忘”、“雙遣”的心境。如前所述，成玄英認為人的道性會受到“心”的左右，因此他認為，復歸於真性不可運用“心智”。他說：“物之喪真，其日已久，乃以心智之術，令復其初，故自然之性失之遠矣”；“運乎心智，悅乎天理，則物皆喪己，無復自然之性也”。^②在成玄英看來，運用“心智之術”，不僅不能復歸於自然之性，而且會離之更遠。所以，他提出要“無心”。他說：“夫體道聖人，忘懷冥物，雖涉事，有而不以為務。混跡塵俗，泊爾無心。”^③“才全之人，接濟群品，生長萬物，應赴順時，無心之心，逗機而照者也。”^④成玄英還認為，只有“無心”，纔能使性命得到安頓，纔能與天地合德，纔能使事業發達。他說：“君子，聖人也。不得已臨蒞天下，恒自無為。雖復無為，非關拱默，動寂無心，而性命之情未始不安也。”^⑤“聖人無心，與至樂同體，立志弘敞，接物無偏，包容萬有，與虛空而合德。”^⑥需要指出的

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十四《雜篇·列御寇》，《道藏》第16冊，第651頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第428頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第309頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷六《內篇·德充符》，《道藏》第16冊，第353頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十三《外篇·在宥》，《道藏》第16冊，第411頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十六《外篇·天運》，《道藏》第16冊，第463頁。

是，成玄英講“無心”，並不是要求心神不動。他指出：“聖人無心，應機而動，興起事業，恒自從容，不逆物情，故其功每就。”^①這裏既講“無心”，又講“應機而動”。他又說：“反（返）夫真根，復於本命，雖復搖動，順物而作，動靜無心，合於天地。”^②這裏把“順物而作”與“無心”統一起來。他還說：“凝神靜慮，與太陰同其盛德；應感而動，與陽炁同其波瀾。動靜順時，無心者也。”^③這裏講“動靜順時”即是“無心”。實際上，成玄英講“無心”是要求“無心於動靜”。他說：“夫靜而與陰同德，動而與陽同波，故無心於動靜也。故能疾雷破山而恒定，大風振海而不驚，斯率其真性者也。”^④認為只有“無心於動靜”，纔可稱得上“率性而動”。

除了講“無心”，成玄英還進一步講“兩忘”、“雙遣”。在疏《莊子·逍遙遊》所謂宋榮子“定乎內外之分”時，他明確指出：“榮子知內既非我，外亦非物，內外雙遣，物我兩忘，故於內外之分定而不忒也。”^⑤這裏講的是“內外雙遣”、“物我兩忘”。他又說：“無善無惡，善惡兩忘；不是不非，是非雙遣。然後出生入死，隨變化而遨遊。”^⑥

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十八《雜篇·外物》，《道藏》第16冊，第613頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十七《雜篇·則陽》，《道藏》第16冊，第594頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十七《外篇·刻意》，《道藏》第16冊，第475頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十七《雜篇·則陽》，《道藏》第16冊，第595頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷一《內篇·逍遙遊》，《道藏》第16冊，第279頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷七《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第364頁。

“夫善爲福先，惡爲禍始，既善惡雙遣，亦禍福兩忘。”^①“夫禍福生乎得喪，人災起乎美惡。……得喪兩忘，美惡雙遣，尚無冥昧之責，何人災之有乎？”^②這裏講的是“善惡兩忘”、“是非雙遣”、“禍福兩忘”、“得喪兩忘”、“美惡雙遣”。他還說：“夫知必對境，非境不當。境既生滅不定，物亦待奪無常。唯當境智兩忘，能所雙遣，方能無可無不可，然後無患已。”^③這裏講的是“境智兩忘”、“能所雙遣”。此外，他還提出要“善惡兩忘，名實雙遣”^④，“非譽雙遣，巧拙兩忘”^⑤。由此可見，成玄英的“兩忘”、“雙遣”，就是要忘掉和排遣那些會給人的心靈造成困擾的諸如內外、物我、善惡、是非、禍福、得失、美惡、境智、能所、名實、非譽、巧拙等問題，並且最終還要忘掉身心，忘掉自我。他說：“身心兩忘，物我雙遣，是養心也。”^⑥成玄英還認爲，通過“兩忘”、“雙遣”就能進入“重玄”的境界。他說：“遣於無是無非也……方至重玄也。”^⑦“一者絕有，一者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十七《外篇·刻意》，《道藏》第16冊，第475頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十五《雜篇·庚桑楚》，《道藏》第16冊，第563頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷七《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第358頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷五《內篇·人間世》，《道藏》第16冊，第323頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十一《外篇·達生》，《道藏》第16冊，第519頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十三《外篇·在宥》，《道藏》第16冊，第418頁。

⑦ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第302頁。

造重玄也。”^①他又說：“重玄之域，衆妙之門。”^②“重玄，至道之鄉也。”^③在他看來，進入了“重玄”的境界，即爲得道，復於真性。

需要指出的是，成玄英不僅把“心神凝寂”看做道德修養上最終“復於真性”的重要途徑和方法，而且還認爲，“心神凝寂”在養生學上也具有重要的作用。在疏《莊子·在宥》所云“必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，汝神將守形，形乃長生”時，他說：“清神靜慮，體無所勞，不緣外境，精神常寂，心閑形逸，長生久視”；“任視聽而無所見聞，根塵既空，心亦安靜，照無知慮，應機常寂，神淡守形，可長生久視也”。^④認爲“精神常寂”可以達到“長生久視”。他還明確指出：“夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處真常之德，虛夷任物，與世推遷。養生之妙，在乎茲矣！”^⑤認爲“兩忘”、“雙遣”不僅能修得“真常之德”，而且也是最妙的養生之道。

四、絕偏尚之仁，棄執迹之義

成玄英講“率性而動”、“各守分內”，講“兩忘”、“雙遣”復

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷八《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第370頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷八《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第370頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第305頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十三《外篇·在宥》，《道藏》第16冊，第415頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷四《內篇·養生主》，《道藏》第16冊，第317頁。

於真性，因而對於儒家的仁義學說多有批評。他說：“人稟性自然，各守生分，率而行之，自合於理。今乃智於僞法，治於真性，矜而矯之，已困弊矣。方更行仁義禮智儒俗之學，以求歸復本初之性，故俗彌得而性彌失，學愈近而道愈遠也。”^①在成玄英看來，人的本性，稟之自然，“復於真性”在於率性而動，而以儒家的仁義學說求得“復於真性”，只會使人學得愈多，離真性愈遠。他甚至還明確指出：“仁義之教，聰明之迹，乖自然之道，亂天下之心。”^②認為儒家仁義背離自然之道。因此，他非常讚同《老子》所言“夫禮者，忠信之薄，而亂之首”，並疏曰：“徒自外彰文飾，未是情發於衷，既非信實之厚，適足忠誠之薄，不懲浮悖之源，更資昏亂之首。”^③

成玄英之所以批評儒家的仁義學說，主要是由於在他看來，儒家的“仁義”與“真性”是對立的。他說：“揉直為曲，施節文之禮；折長就短，行漫漶之樂；嫗撫偏愛之仁，啍俞執迹之義。以此偽真，以慰物心，遂使物喪其真，人亡其本，既而棄本逐末，故失其真常自然之性者也。”^④認為行儒家“仁義”是“棄本逐末”，喪失了人的“真常自然之性”。他還說：“夫物賴鉤繩、規矩而後曲直、方圓也，此非天性也；論人待教迹而後仁義者，非真情也。夫真率性而動，非假

①〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十八《外篇·繕性》，《道藏》第16冊，第479頁。

②〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第394頁。

③〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷四，《藏外道書》第22冊，第180頁。

④〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第393頁。

學也。故矯性僞情，舍己效物而行仁義者，是減削毀損於天性也。”^①成玄英認為，儒家的“仁義”是教化出來的，並不是人的“真情”，行“仁義”，是“舍己效物”，只會減削毀損於天性。他還明確指出：“夫仁義禮法約束其心者，非真性者也。”^②“夫仁義是非，損傷真性，其為殘害，譬之刑殘。”^③明確把儒家的“仁義”與“真性”對立起來。因此，成玄英還把儒家的“仁義”與其所主張的“率性而動”對立起來，指出：“仁非天理，義不率性，捨己效他，喪其本性。”^④“學仁義之道，捨己效他，將喪爾真性也。”^⑤他認為，行仁義，學習、倣倣仁義，並不是“率性而動”，而是“捨己效他”，因而會喪失真性；相反，“不修仁義，不偶於物，而率其本性者，與自然之理同也”^⑥。

事實上，成玄英並不是絕對地反對仁義。在疏《莊子·人間世》仲尼所云“子之愛親，命也，不可解於心”，“臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間”時，他說：“夫孝子事親，盡於愛敬。此之性命，出自天然，中心率由，故不可解也。”“夫君臣上下，

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第393頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十四《外篇·天地》，《道藏》第16冊，第443頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷八《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第379頁。

④ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十六《外篇·天運》，《道藏》第16冊，第469頁。

⑤ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十一《雜篇·盜跖》，《道藏》第16冊，第637頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷八《內篇·大宗師》，《道藏》第16冊，第376頁。

理固必然。故忠臣事君，死成其節。此乃分義相投，非關天性。然六合雖寬，未有無君之國；若有罪責，亦何處逃愆！是以奉命即行，無勞進退。”^①在成玄英看來，孝子事親，“出自天然”；忠臣事君，“理固必然”。他還說：“夫仁義之情，出自天理，率性有之，非由放（做）效。”^②認為仁義之情，“出自天理”，並不是倣倣而來。可見，成玄英所要反對的並不是仁義本身，而是那種違背自己本性的對於仁義的刻意倣倣。他還說：“夫曾、史之徒，性多仁義，以此性情，駢於藏府。性少之類，矯性慕之，矜此為行，求於天理，既非率性，遂成淫僻。”^③在成玄英看來，曾參、史鰌的仁義是出於他們的本性，而那些缺少此性的人予以倣倣，則是違背了自己的本性。他還說：“夫仁義者，出自性情。而三代已下，棄情徇迹，囂囂競逐，何愚之甚！是以夏行仁，殷行義，周行禮，即此囂囂之狀也。”^④顯然，成玄英反對的只是“棄情徇迹”的仁義，並不反對“出自性情”的仁義。成玄英在疏《老子》所云“絕仁棄義，民復孝慈”時，還明確指出：“絕偏尚之仁，棄執迹之義，人皆率性，無復矜矯，孝出天理，慈任自然，反於淳古，故言民復。”^⑤可見，他推崇出自天理之孝，任其自然之慈，並不是絕對地反對仁義，他反對的是“偏尚之仁”、“執迹之

① 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷五《內篇·人間世》，《道藏》第16冊，第331頁。

② 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第392頁。

③ 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第390頁。

④ 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第393頁。

⑤ 〔唐〕成玄英：《老子義疏》卷二，《藏外道書》第22冊，第150頁。

義”。他還說：“當（非仁）非義而應夫仁義，不多不少而應夫多少，千變萬化，與物無窮，無所偏執，故是道德之正言。”^①認為不要偏執地用仁義的多少來評判人性，而是要承認人的本性的千差萬別，這纔是“道德之正”。

第三節 王玄覽的倫理思想

王玄覽（626～697年），唐初著名道士，俗名暉，法名玄覽，廣漢綿竹（今四川綿竹）人。據王玄覽的弟子王太霄所撰《玄珠錄序》記載：“師年十五時，忽異常日，獨處靜室，不群希言。自是之後，數道人之死生，童兒之壽命，皆如言，時人謂之‘洞見’。至年三十餘，亦卜筮數年，云不定，棄之不為，而習弄玄性。驚反折法，捷利不可當，耽翫大乘，遇物成論。抄嚴子《指歸》於三字，後注《老經》兩卷，及乎神仙方法，丹藥節度，咸心謀手試。既獲其要，乃攜二三鄉友往造茅山，半路覺同行入非仙才，遂却歸鄉里，歎長生之道無可共脩，此身既乖，須取心證，於是坐起行住，唯道是務。二教經論，悉遍披討，究其源奧，慧發生知。……亦教人九宮六甲，陰陽術數，作《遁甲四合圖》，甚省要。年四十七，益州長史李孝逸召見，深禮愛，與同遊諸寺，將諸德對論空義，皆語齊四句，理統一乘，問難雖衆，無能屈者，李公甚喜。時遇恩度為道士，隸籍於至真觀。……既處成都，遐邇瞻仰，四方人士，欽挹風猷，貴勝追尋，談經問道，將辭之際，多請著文，因是作《真人菩薩觀門》兩卷，貽諸好事。……年六

^① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十《外篇·駢拇》，《道藏》第16冊，第390頁。

十餘，漸不復言災祥，恒坐忘行心。時被他事繫獄一年，於獄中沉思，作《混成奧藏圖》。晚年又著《九真任證頌道德詣行門》兩卷。益州謝法師、彭州杜尊師、漢州李鍊師等及諸弟子，每咨論妙義，詢問經教，凡所受言，各錄為私記。因解洪元義，已後諸子因以號師曰洪元先生，師亦不拒焉。又請釋《老經》，隨口便書，記為《老經口訣》兩卷，並傳於世。時年七十二，則天神功元年戊戌歲，奉敕使張昌期就宅拜請，乘驛入都。閏十月九日，至洛州三鄉驛羽化。”^①王玄覽所撰的著作大都已亡佚，現存明《正統道藏》僅收錄《玄珠錄》上、下卷。該道書係語錄體，“凡收語錄一百二十餘則，論道物、真妄、體用、空有、動寂、心性等道教理論問題”^②。以下僅從倫理思想的角度予以闡述。

一、人心之正性，能應一切法

王玄覽講人之“正性”。他說：“人心之正性，能應一切法，能生一切知，能運一切用，而本性無增減。論如對境有喜怒，正性應之生喜怒；對境有去來，正性無去來。若無有正性，怒性則不生；怒雖因正生，然怒非是正；以怒非正故，怒滅正不滅；以正不滅故，所以復至喜。若無於正性，其喜（性）則不生；喜雖因正生，然喜非是正；以喜非正故，喜滅正不滅。”^③王玄覽認為，人心中具有無增無減、不生不滅的“正性”，能夠應對世間萬法，產生各種知識，並付諸運用。

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》“王太霄序”，《道藏》第23冊，第619～620頁。

② 任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第484頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第632頁。

他還說：“大道正性中，無優亦無劣，不有亦不無”；“大道正性中，無興亦無廢”。^①這裏講“大道正性”，可見，王玄覽所謂的“正性”，即是“道性”。王玄覽特別強調要不失正性，指出：“行者行道之時，當守於正心，無失於正性。”^②並且還提出要得“真道之正性”^③。在王玄覽看來，人除了有無優亦無劣、無興亦無廢、無增亦無減的“正性”，還有由之派生而來的“怒性”、“喜性”等，這就是“衆生性”，還有“愚性”、“智性”，所謂“衆生愚智性”^④。而且，與“正性”的不生不滅不同，“衆生性”有生有滅，所謂“衆生無常性”^⑤。

關於人心中的這種“正性”，是有或是無，王玄覽舉例說明。問：“絲中有五音不？”答：“有五音性。其絲未成絃，絲中無五音，絲中亦無性，亦無相結連。其絲若成絃，彈之有音相，不彈有音性，二有相結連。明知一絲之中，有有亦有無，其中之性，非有亦非無。若欲破於有，絲中音性非是有；若又破於無，絲中音性非是無。以非有無故，破之不可得，所以得常存。”^⑥在王玄覽看來，人之“正性”，如絲中之音性，是“非有亦非無”。就其能派生“衆生性”而言，人之“正性”非是無，正如絲成弦之後，“彈之有音相，不彈有音性”，“絲中音性非是無”。然而，如同“絲中無五音，絲中亦無性”，“絲中音性非是有”，人之“正性”也非是有，不具有確定的內容。他還舉例說：“土中無正性，能生無量器，已成於器訖，器更不能器。

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第624頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第624頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第630頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第623頁。

⑤ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

⑥ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第623～624頁。

土中之本性，能生一切器，器器雖不同，性皆不異土。空中無正性，能生無量識，已生於識訖，識竟更不識。空中之本性，能生一切識，識識皆不同，不同不異空。”^①王玄覽認為，由於人之“正性”沒有確定的內容，是“空”，所以能派生各種不同的“衆生性”。

王玄覽還認為，“衆生性”雖爲人之“正性”所派生，但是，二者在根本上是可以達到同一的。他說：“大道應感生，此性不可見；衆生愚智性，此性不可見。道性衆生性，二性俱不見。以其不見故，能與至玄同；歷劫無二故，所以名爲同。”^②認為“衆生性”與“道性”之所以可以達到同一，就在於“二性俱不見”。王玄覽還認為，不僅“衆生性”可以同一於“道性”，而且各“衆生性”之間也可以相互轉化。他說：“喜怒同一性，故喜時即是怒滅，怒滅即是喜生。”^③又說：“愚中愚相空，智中智相空，二空相既同，無愚亦無智。……當在於愚時，見有智可得，既也得於智，其愚又已謝，愚亦既已謝，其智非爲智。”^④認為各“衆生性”間之所以可以相互轉化，也在於它們本身都是相同的“空”。可見，在王玄覽那裏，“道性”與“衆生性”都爲“空”。

王玄覽還認為，“衆生性”與“道性”不僅是“空”，“二性俱不見”，而且均“無自性”，完全是自然而然。他說：“諸法無自性，隨離合變，爲相、爲性。觀相性中，無主、無我，無受生死者。雖無主我，而常爲相性。將金以作釧，將金以作鈴，金無自性故，作釧復作鈴。釧鈴無自性，作花復作像，花像無自性，不作復還金。雖言還不還，

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第631頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第623頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第632頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第631頁。

所在不離金，何曾得有還？釧鈴相異故，所以有生死；所在不離金，故得爲真常。”^①這裏通過將金作釧鈴的過程，以說明“道性”以及所派生的“衆生性”都是“無自性”。他還說：“意想如幻化，即是性生身；其性如虛空，即是無生身。……此則無物亦無道，而有幻化等，是名爲自然。自然而然，不知所以然。一法無自性，復因內外有；有復無自性，因一因內外；因又無自性，非一非內外。化生幻滅，自然而爾。”^②認爲“道性”和“衆生性”都只是自然而然地化生與幻滅。

二、衆生非是道，所以須修習

王玄覽認爲，“衆生性”由“道性”派生出來，而且，由於二者俱不見，“能與至玄同”。這就爲衆生修習成道的可能性提供了理論依據。與此同時，他還通過分析“衆生”與“道”的關係，進一步闡述了修習成道的必要性。

王玄覽說：“論云：道性衆生性，皆與自然同。衆生稟道生，衆生是道不？答：衆生稟道生，衆生非是道。何者？以非是道故，所以須脩習。”^③在王玄覽看來，儘管衆生稟道而生，“衆生性”與“道性”可以在根本上達到同一，但是，衆生與道又是相異的；而且，即使就“衆生稟道生”而言，這本身也說明“衆生非是道”，衆生與道並不同。他還說：“道與衆生，亦同亦異，亦常亦不常。何者？道與

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第631頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第632頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

衆生相因生，所以同；衆生有生有滅，其道無生滅，所以異。”^①由於“衆生非是道”，所以必須通過修習纔能得道。

同時，王玄覽又認為，衆生與道既有相異之處，但又是不可相互分離的，所謂“道與衆生相因生，所以同”。他還說：“衆生不自名，因道始得名；其道不自名，乃因衆生而得名。若因之始得名。”^②“衆生不自得，因道方始得；道名不自起，因衆生方起。起即一時起，無一物而不起；忘即一時忘，無一物而不忘。”^③認為衆生因道而得名，道因衆生而得名。所以，他說：“即道是衆生，即衆生是道。起即一時起，忘即一時忘。其法真實性，非起亦非忘，亦非非起忘。……道與衆生互相因。若有衆生，即有道；衆生既無，道亦無。衆生與道而同彼，衆生與道而俱順。”^④在王玄覽看來，道是衆生的道，衆生是有道的衆生，衆生與道是不相分離的。他還明確指出：“衆生與道不相離。當在衆生時，道隱衆生顯；當在得道時，道顯衆生隱。只是隱顯異，非是有無別。”^⑤認為道對於衆生來說，是始終存在著的，只有隱與顯之異，而無有與無之別。他說：“其道未顯時，脩之欲遣顯；衆生未隱時，捨三(之)欲遣隱。若得衆生隱，大道即圓通，圓通則受樂。當其道隱時，衆生具煩惱，煩惱則爲苦。避苦欲求樂，所以教遣脩。脩之既也證，離脩復離教，所在皆解脫，假號爲冥真。”^⑥王玄覽認為，道隱時，衆生俱煩惱；道顯時，

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第625頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

⑤ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

⑥ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

衆生皆受樂；只有通過修道使道顯而衆生隱，纔能避苦而求樂，達到解脫。

道無生滅，這只是相對於衆生有生有滅而言的；就衆生而言，不僅衆生有生有滅，而且，衆生所稟的道也隨著衆生的生死而生滅。王玄覽說：“真道常隨生死，與生死而俱。彼衆生雖生，道不生；衆生雖死，道不死。衆生若死，其道與死合；衆生若生，其道與生合。”^①又說：“衆生雖生，道不生；衆生雖滅，道不滅。衆生生時道始生；衆生滅時道亦滅。”^②可見，在王玄覽那裏，真道雖然有生有滅，但並不隨著衆生的生死而生滅，與此相反，衆生所稟的道則是隨著衆生的生死而生滅。就道是無生滅而言，它被稱爲“常道”；就道有生滅而言，它被稱爲“可道”。他還說：“常道本不可，可道則無常。不可生天地，可道生萬物。有生則有死，是故可道稱無常。”^③又說：“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生無所生；亦是相因滅，其滅無所滅。”^④認爲無論“可道”還是“常道”，由於它們互爲因果，都既是無生滅的，又是有生滅的。因此，不僅衆生無常性，而且其道也是無常性的。王玄覽說：“衆生無常性，所以因脩而得道。其道無常性，所以感應衆生脩。”^⑤一方面，“衆生無常性”，所以必須通過修習纔能得到無生無滅的常道，另一方面，衆生所稟的道也“無常性”，也需要通過衆生的修習以達到常道。王玄覽又說：“衆生無常故，所以須假脩，道是

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第625頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第626頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第623頁。

⑤ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

無常故，衆生脩即得。”^①由於道隨著衆生的生死而生滅，所以，衆生修道，即可以得道。在這裏，王玄覽既強調衆生修道的必要性，又講修習得道的可能性。他還說：“明知道中有衆生，衆生中有道，所以衆生非是道，能脩而得道；所以道非是衆生，能應衆生脩。”^②這裏講“道中有衆生，衆生中有道”，這就爲衆生修習得道提供了可能性，而且，這本身也說明“衆生非是道”、“道非是衆生”，因而衆生必須通過修習纔能得道，這就爲衆生修習得道提供了必要性。

三、衆生欲求道，當滅知見

關於修道的途徑，王玄覽說：“一切衆生欲求道，當滅知見，知見滅盡，乃得道矣。”^③認爲修道在於“滅知見”，只有滅盡知見，纔能得道。爲此，他否定知見的真實性。他說：“將眼對色，則生一見，未審此見，當屬何方。若在色方，不假於眼；若在眼方，何假於色？若在兩方，則成二見，而見實非二。若見是一，色、眼則不用，未審此見因何而生。”^④王玄覽認爲，用眼看色，所產生的知見，要麼屬於色，而不依賴於眼；要麼屬於眼，而不依賴於色；要麼同屬於色與眼。若是同屬於色與眼，應當有二見，但這不合乎事實；若只是一見，它就不是用眼看色而來。如此一來，這一見“因何而生”？他還說：“見若屬於眼，無色處能見；見若屬於色，無眼處應見；見若屬

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第625頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第622頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第627頁。

色復屬眼，合時應當有二見。若也見時無二者，明知眼色不能見；若即於二者，應當有二見；若捨於二者，應當無一見，云何復一見？”^①所以在王玄覽看來，“將眼對色，則生一見”，此見並非真實。

在否定知見的同時，王玄覽又主張“無心”。他認為，各種知見產生於人的心中，如果無心也就無知見。他說：“空見與有見，並在一心中，此心若也無，空有諸見當何在？”^②他又說：“一見色之時，始名眼；有知之時，始名心；若使無知無色時，不名於心眼。”^③認為只要無心無眼，就能無知無色。他還說：“心解脫即無心，無心則無知，誰當知脫者？心。心知法，法處無心，法被心知，心處無法。二除既無增減，故知無觀無法。無法則心不生知，無心則諸妄不起。”^④認為要達到無知，滅除諸妄，就應當無心。與此同時，王玄覽也認為，衆生之心隨知見而起，不知見纔能無心。他說：“衆生隨起知見而生心，隨造善惡而成業。不造則業滅，不知見則心亡，心亡則後念不生，業滅則因亡果盡。”^⑤王玄覽還認為，只有做到了無心、無知見，纔能“知無所知”、“見無所見”，纔能得道。他說：“此處雖無知，會有無知見。非心則不知，非眼則不見。此知既非心，則是知無所知，此見既非眼，則知見無所見。故曰：能知無知，道之樞機。”^⑥

王玄覽講“無心”，同時又講“淨心”。他說：“識體是常，是清

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第632頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第629頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第632頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第630頁。

⑤ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第633頁。

⑥ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第625頁。

淨；識用是變，是衆生。衆生脩變求不變，脩用以歸體，自是變用識相死，非是清淨真體死。”^①認為衆生所要認識的本體是清淨的，而修道就是要復歸清淨的本體，即不變的道之真體。因此他又認為，只有淨心無欲，纔能把握“不可道”的清淨之“常道”。他說：“淨心能照妙，則是無欲之妙門。……淨心知無可，無可常清淨，淨故常無知。得此淨無知，則是無知淨，是名淨心知。”^②認為淨心雖為無知，但卻是“淨心知”，是對清淨之“常道”的把握。王玄覽還說：“恬淡是虛心，思道是本真；歸志心不移變，守一心不動散。無今無古，無出無入，無前無後，無內無外，無有無空。”^③由此可見，王玄覽的“淨心”實際上就是恬淡虛心、思道守一。

第四節 孟安排《道教義樞》的倫理思想

明《正統道藏》所收錄《道教義樞》，題“青溪道士孟安排集”。關於孟安排，任繼愈主編《道藏提要·道教義樞》引陳子昂《荊州大崇福觀記》云“道士孟安排者，玄稟真骨”以及碑記為聖曆二年（699年），認為“孟安排乃唐高宗、武后時人，號青溪道士，青溪亦在荊州”。^④孟安排在《道教義樞·序》中指出，《道教義樞》依照

① [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第625頁。

② [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第626頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷下，《道藏》第23冊，第629頁。

④ 任繼愈主編《道藏提要·道教義樞》還指出：“杜光庭《道德真經廣聖義序》謂孟安排乃梁道士大孟（景翼），非是。日人吉岡義豐亦推定是書出於唐高宗初年，作者乃唐道士孟安排，而非梁道士孟景翼。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第537頁]

《玄門大義》，“芟夷繁冗，廣引衆經，以事類之。……顯至道之教方，標大義之樞要，勒成十卷，凡三十七條”^①，即：“道德義”、“法身義”、“三寶義”、“位業義”、“三洞義”、“七部義”、“十二部義”、“兩半義”、“道意義”、“十善義”、“因果義”、“五蔭義”、“六情義”、“三業義”、“十惡義”、“三一義”、“二觀義”、“三乘義”、“六通義”、“四達義”、“六度義”、“四等義”、“三界義”、“五道義”、“混元義”、“理教義”、“境智義”、“自然義”、“道性義”、“福田義”、“淨土義”、“三世義”、“五濁義”、“動寂義”、“感應義”、“有無義”、“假實義”。其中“三乘義”、“六通義”、“四達義”、“六度義”、“四等義”已佚，實存三十二條。卿希泰的《中國道教史》認為，“《道教義樞》在體例上分別對每條教義都作了系統地論述”，“是一部百科全書式的道教教義書”^②。以下僅對其中所蘊含的倫理思想作一論述。

一、道者：理、通、導；德者：得、成、不喪

《道教義樞》首先論述的是“道德義”，開宗明義便是：“道德者，虛極之玄宗，妙化之深致。神功潛運，則理在生成，至德幽通，則義該亭毒”^③。有無斯絕，物我都忘，此其致也。”^④這裏把“道”與

① [唐]孟安排：《道教義樞·序》，《道藏》第24冊，第804頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第二卷，第277頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《養德第五十一》：“道生之，德畜之；長之育之；成之熟之；養之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰。是謂玄德。”其中的“成之熟之”，魏王弼本爲“亭之毒之”。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第804頁。

“德”統為一體，並從宇宙論的層面上把“道德”當做道教的第一要義。這是對老子的“尊道而貴德”、“道”與“德”不可分離的思想的發揮。

《道教義樞·道德義》對“道德”作出了言簡意賅的界定：“道者，理也，通者（也），導也。德者，得也，成也，不喪也。”^①同時又對這一界定作了進一步的具體分析，明確指出：“言理者，謂理實虛無”；“言通者，謂能通生萬法，變通無壅”；“言道（導）者，謂導執令忘，引凡令聖”；“言得者，謂得於道果”；“言成者，謂成濟衆生，令成極道”；“言不喪者，謂上德不失德，故云不喪也”。^②這裏把“道”詮釋為“理”、“通”、“導”三義，把“德”詮釋為“得”、“成”、“不喪”三義，而其中的“導”在於“引凡令聖”，“成”在於“成濟衆生”，“不喪”在於“上德不失德”，明顯都是從倫理道德的角度所作的界定。所以，《道教義樞·道德義》對於“道德”的界定，既是對道教教義的詮釋，也蘊含了倫理思想。

關於“道”，《道教義樞·道德義》認為，“道”首先是“理”，而且“理實虛無”。然而，在《道教義樞》那裏，“無”是“妙無”，即“非體非礙，能體能礙，不豁不空，能空能豁”^③，是“既非有，亦非非有”，“既非無，亦非非無”^④。《道教義樞·法身義》還說：“真道累盡，唯有妙心，但此妙心，具一切德，寂不可見，名為妙無。”^⑤可見，《道教義樞·道德義》所謂“理實虛無”的“無”是具一切德的“妙無”。由

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第804頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第804頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷十，《道藏》第24冊，第835頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷十，《道藏》第24冊，第836頁。

⑤ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第806頁。

於“道”是“虛無”，所以能“通”。《道教義樞·位業義》還說：“道者虛通不雍。”^①《道教義樞·三寶義》說：“道以通達爲義，謂能自通通他，又能令凡達理，通物至樂。”^②由於“道”既能自通，又能通他，所以能“導”。《道教義樞·道德義》還引《自然經》云：“導末歸本，本即真性，末即妄情也。”^③就是要通過無欲而復歸真性。《道教義樞·位業義》說：“道即無欲洞虛是也。”並引《洞神第十一》云：“無欲洞虛，不卒可登。故少思寡欲，守玄思空，積久不怠，與道合真。”^④關於“德”，《道教義樞·道德義》認爲“德”首先是“得”，得到道果，即獲得修道的結果；其次是“成”，即成就衆生得道；再次是“不喪”，“常得不喪”^⑤。同時，《道教義樞·道德義》又說：“然道德玄絕，自應無名，開教引凡，強立稱謂。故寄彼無名之名，表宣正理，令識名之無名，方了玄教。故《靈寶經》云：虛無常自然，強名字大道。”^⑥認爲“道德”無名，立“道德”之名只是爲了“開教引凡”，而只有認識到“道德”無名，纔能把握“道德”。所以《道教義樞·道德義》又說：“道，義主無，治物有病；德，義主有，治世無惑。”^⑦也就是說，“道”以“無”來治理以物爲有之病，“德”以“有”來治理以世爲無之惑。由此可見，《道教義樞·道德義》在對“道”與“德”的詮釋中蘊含著豐富的倫理思想。

《道教義樞·道德義》不僅對“道”與“德”作了界定，而且對二

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第808頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第807頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第804頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第811頁。

⑤ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第804頁。

⑥ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第804～805頁。

⑦ [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第805頁。

者的關係也進行了討論，認為“道”與“德”是一個整體的兩個方面。該道書引玄靖法師所云：“道德一體，而其二義，一而不一，二而不一。”並且還指出：“不可說其有體有用，無體無用；蓋是無體爲體，體而無體；無用爲用，用而無用。然則無一法非其體，無一義非其功也。尋其體也，離空離有，非陰非陽，視聽不得，搏觸莫辯。尋其用也，能權能實，可左可右，以小容大，大能居小。體即無已，故不可以議；用又無窮，故隨方示見。”^①認為不能簡單地說“道德”有體有用，因爲它以無體爲體，以無用爲用，同時，它又不是無體無用，其體“離空離有”，其用“能權能實”。這裏並不是把“道”與“德”分爲“體”與“用”來闡述二者的關係，而是將二者統爲一體，講“道德”的“體”與“用”。

此外，《道教義樞·道德義》還探討了如何以德求道。對於老子《道德經》所言“上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德”，《道教義樞·道德義》指出：“上德是忘德，下德是執德。以是執德，今明物情常執，謂有常道可求，不能悟理，便成滯教。老君演明道德，正治此迷。《經》云‘可道非常道’，非謂別有常道，正言所是說道，並非恒定，不宜執以爲常，故係非常，以爲消遣。此言說道爲藥，本治物迷，迷病若消，何道不得？若知不得爲得，亦可不常爲常也。”^②認為以“下德”，即以“執德”求“常道”，並不能悟理，因爲並沒有“常道”可求；而只有以“上德”，即以“忘德”求道，不以道爲“常道”，纔可以求得“常道”，這就是所謂“不得爲得”、“不常爲常”。這裏對於以德求道的闡釋以及要求以“忘德”求道的思想，是

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第805頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷一，《道藏》第24冊，第805頁。

對於道家倫理的發揮。

二、止於十惡，行於十善

《道教義樞》有“十善義”和“十惡義”，對“善”與“惡”作了詮釋。《道教義樞·十善義》講“十善”：“一者不殺，愍念放生；二者不盜，常行施惠；三者不淫，貞潔守慎；四不兩舌，諫諍解忿；五不惡口，柔言善語；六不妄言，言必信實；七不綺語，語必傳真；八不貪欲，清廉厭穢；九不瞋恚，慈心及物；十不邪見，正解居懷，亦不愚癡，常習智慧也。”^①同時還講“四施”，即“財施、身施、命施、識施”：財施者，“金玉資貨，施施慈敬”；身施者，“明運軀役力，救度蒼生，策勵身形，遵奉大道，亦救人危難”；命施者，“明盡其性命，度人奉道，亦是救彼人命，令其不斷色心，得連為施”；識施者，“以智慧法救度蒼生，令彼識知”。^②《道教義樞·十惡義》講“十惡”，指出：“身有三：殺生、偷盜、邪淫。口有四：兩舌、惡口、妄言、綺語。意有三：貪欲、瞋恚、邪見，一名愚癡嫉妬。用此七支三毒，為十惡也。”^③在講“十善”和“十惡”的同時，《道教義樞》還認為，人的行為應當有行、有止，並且指出：“十善之門，義有行止，止於十惡，行於十善。行即是勸，勸令修善；止即是戒，戒令止惡也。”^④又說：“十惡者，起於三毒，生彼七支。貪恚作其源，殺盜開其末。行則剋成惡業，止

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821～822頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷四，《道藏》第24冊，第825頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

乃翻爲善根。”^①認爲人應當行善、止惡，行惡則成惡業，止惡纔能回復善根。《道教義樞》對於“善”與“惡”的規定，以及強調行善止惡，大抵延續了以往道教教義與戒律的說法。

《道教義樞》特別對“善”和“惡”形成的原因作了深入的探討。《道教義樞·兩半義》認爲，人的精神原本清虛，“元不可測，故稱神本。神即心耳，心无所有，故曰澄清。但是輕癡，未染見著，故名无著也。”^②因“界外氤氲”以及“界內四染”，即“无色界染、色界染、欲界染、三惡道染”，而生欲望，進而形成“惡”；與此相對應，也形成了“善”。這裏考察了人的“善”和“惡”形成的外部原因。同時，《道教義樞》還認爲，人的“善”和“惡”形成於人的“心”和“情”。《道教義樞·五蔭義》說：“善惡好醜，領納在心。”^③又說：“既生心已著於所見，而起貪欲、嗔恚、愚癡諸惡過咎，造顛倒業，起罪福報，往反无窮。”^④《道教義樞·六情義》則引《上元真書》所云：“情，成也。”並且指出：“放六情者，兇惡自成；制六情者，吉善亦成。”^⑤這裏考察了人的“善”和“惡”形成的內在原因。《道教義樞·兩半義》還說：“初任生惡，亦任生善。今明惡是濫生，所以得自起；善是研習，所以不得自生也。”^⑥因此要“持五戒等善，離惡道半；淨口業善，離欲界半；淨身業善，離色界半；淨心業善，離无色界半。離四半已，修无欲觀，以離氤氲”。^⑦強調行善止惡應當持戒、淨口、淨身、淨心，

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷四，《道藏》第24冊，第825頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第820頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷四，《道藏》第24冊，第823頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷四，《道藏》第24冊，第823頁。

⑤ [唐]孟安排：《道教義樞》卷四，《道藏》第24冊，第824頁。

⑥ [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

⑦ [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

以達到離惡道、離欲界、離色界、離無色界，以至於無欲而超脫於氤氲世界。

《道教義樞》還非常強調善惡的因果報應，指出：“因果者，示其邪正，明此聖凡。”^①《道教義樞·因果義》論述了因果報應的兩種體義：其一為出世因果，“因”以空解為體，“果”以一切智為體，“大智若圓，即成道果，此之因果，與道德名”；其二為世間因果，“善惡二因，苦樂二果”，俱以色心為體。同時引《靈寶經》所云“善惡報應，正由心耳”，並論述了四種形式：“自有心因，心是果，如習因生果；自有色目，色是果，如種桃還生桃；自有色目，心是果，如附因與附果；自有心目，色是果，如十善得生天也。”^②《道教義樞·三業義》認為，“身業”、“口業”、“心業”三業，“昇沈以之起滅，罪福於是從由。若三行果修，則退登樂境；六根不淨，則俯墜苦源”。^③《道教義樞·三界義》不僅指出“三界者（欲界、色界、無色界），既標色欲，明優劣之階差，亦論因果，辯昇沈之品次”，而且還論述了各種報應：“一純惡業，得三從（塗）報；二善惡雜業，得人中報；三純善業，得十八天報，此十八天猶有動壞；四者不動業，得十九天以上至三十二天報也。作若有若無觀，則生第四天，於此天中，氣觀轉妙，增修四等，稍除餘習，生四民天，洞入道境，隨氣昇除，災所不及也。”^④《道教義樞·五道義》既認為“天道”、“人道”、“地獄道”、“畜生道”、“餓鬼道”五道，“明善惡之雜報，示苦樂之差別”，又指出：“戒行是修，則受人天之果；罪緣不輟，仍為地獄之因。”同時，還

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第822頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第822頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷四，《道藏》第24冊，第824頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷七，《道藏》第24冊，第827～828頁。

引《正一經》云：“天一地獄，皇天九平獄，青詔獄，有二十四大地獄。”並且說：“此並罪業不同，或有殊異。”還說：“五道果報義者，五戒生人，十戒生天”，“善有二品，重者生天，輕者生人也”。^①此外，《道教義樞》還認為，善惡因果報應是自然的報應。《道教義樞·兩半義》說：“爲惡者，致招自然之炁，淪於三徒（塗）。”並且指出：“得三徒（塗）報，任業自招，故言自然耳。”^②《道教義樞·五道義》也說：“天以自然爲義，言諸天皆果報自然也。”^③認為天對於人的報應是自然而然的。

三、自然真空，即是道性

《道教義樞》對“道性”也作了深入的討論，並有“道性義”。需要指出的是，《道教義樞·道性義》對於“道性”的討論，並不局限於有識的衆生，而且推廣到衆生之外的其他自然物。《道教義樞·道性義》不同意把《西昇經》所云“道非獨在我，萬物皆有之”僅僅理解爲“是據有知，不論異識”，指出：“若有知有性，無知無性，則應道在有知，不在無知。若有知與無知，大道無不在，亦應有知與無知，理實皆有性；若有知無知皆有性，亦應有識無識皆成道。”並且還明確指出：“道性不色不心，而色而心。而心，故研習可成；而色，故瓦礫皆在也。”“一切含識，乃至畜生、果、木、石者，皆有道性。”^④認為無論是有識的衆生還是

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷七，《道藏》第24冊，第828頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第820～821頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷七，《道藏》第24冊，第828頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

無識的木、石都具有道性。當然，《道教義樞·道性義》實際上所討論的仍然主要是衆生的道性。

關於“道性”，《道教義樞·道性義》指出：“道性者，理存真極，義實圓通。”並進一步解釋說：“道以圓通爲義，謂智照圓通；性以不改爲名，謂必成圓果。”^①認爲道性是圓通的，也就是說，道性是“有不無，何在不在”，“無在而無所不在”，“在因即因，在果即果，在因即爲因性，在果即爲果性”，“既以不性爲性、不名爲名，亦不通言通、不別言別”。^②所以，《道教義樞·道性義》不同意所謂“道名在果，即指圓極法身，性語在因，謂有得果之性”，指出：“此解雖強，亦未通理，若道定在果，性定在因，則性非真道，真道非性，何謂衆生有道性耶？”^③認爲不能簡單地用因果關係把道與性分裂開來，以至於否定衆生有道性。此外，《道教義樞·道性義》還把道性大致歸納爲五類：一是正中性，“中是不偏之名，正是不邪之目，正道真性，不生不滅，非有非無，無名正中道”；二是因緣性，“因是能生，者（緣）是由籍，故設境教爲悟解之因緣，由此因緣生智成道”；三是觀照性，“觀照有無二境，因有人無，明照真境，發生妙觀”；四是智慧性，“即是極果冥寂，玄通大智慧源”；五是無爲性，“即是智慧斷除因果二累，神無之無爲”。^④

《道教義樞·道性義》尤其強調“道性以清虛自然爲體”，並且指出：“自然真空，即是道性。”^⑤同時又認爲，道性“雖復冥寂一源，

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第831頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第831～832頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第831頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

⑤ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

而亦備周萬物”，“顯時說爲道果，隱時名爲道性”，所以，“諸法正性，不有不無，不因不果，不色不心，無得無失”。^①《道教義樞·境智義》也說：“道正性者，以衆生本性，非是有無，畢竟清淨，是真道性。罷除偏執者，以凡滯有，聖人一性，說無以治有病；若玄悟者，即知有不有，無亦非無。”^②

《道教義樞·道性義》讚同《昇玄經》所謂“法性空”的說法，並且指出：“衆生之本，本來清淨。”同時又認爲，“因知有識神”，便有了各種欲望，於是“顛倒妄起”，產生了各種煩惱和迷惑，而且還無法自己加以克服，這就需要借助於修道，“智慧若圓，即成至道”。^③《道教義樞·道性義》還說：“煩惑所覆，暫滯凡因，障累若消，還登聖果。”並且以竹筍爲例加以說明：“譬猶竹筍，未起之日，事在虛無，一念筍生，即帶皮出。生力既弱，不能自生，須假天雨，助令成筍。及其作竹，漸漸除皮，皮盡竹成，無皮如本。竹成之日，不更生皮，亦論智圓之時，不更起倒也。”^④

因此，《道教義樞·道性義》強調要復歸清虛自然之道性。至於如何復歸，《道教義樞·兩半義》作了闡述。除了前面所述，認爲行善止惡應當要“離四半”、“離氤氲”，《道教義樞·兩半義》還說：“反兩半本，處於自然，正真道果。”^⑤關於這裏的“兩半”，《道教義樞·兩半義》指出：“謂界外氤氲爲一半，界內四染爲一

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第831～832頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第831頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第831～832頁。

⑤ [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

半，合成通欲爲成一。”^①《道教義樞·兩半義》還引《經》云：“不亦爲善，離此四半，還登太虛，復我清虛之炁，反我兩半之本，處於自然乎？”並且解釋說：“此明離界內四染，故云離四半，登太虛；斷界外氤氲，故言復清虛之炁；反兩半之本，進登道果，故云處於自然。”^②可見，所謂“反兩半本”，即：一是要離界內四染，以登太虛；二是斷界外氤氲，以復清虛之炁。在《道教義樞·兩半義》看來，“反兩半本”就能復歸清虛自然之道性。《道教義樞·兩半義》還指出：“凡夫識業，起自氤氲，欲染飄流，淪斯顛倒。若能反出，則還處自然。”^③

《道教義樞》認爲，要復歸清虛自然之道性，除了要離界內四染，斷界外氤氲，還要有“道意”。《道教義樞·道意義》說：“道意者，入道初心，歸真妙趣，斷生死之累，成慧鑒之明，絕有欲之津，證無爲之果，此其致也。”^④道意可分爲五種：第一，“自然道意”，意思是“初發自然之心，上求道果，下化衆生之大願也。但自然之名，義可兩屬，一者當因即是自然，謂任業自然，非他使也；二者果名自然，謂自然正道，以化濟爲意，能發此願，與果相扶，因受果名言自然也。”第二，“研習道意”，意思是“研習以解伏諸煩惑”。第三，“知真道意”，意思是“習行真智，能鑒真理”。第四，“出離道意”，意思是“出離三界，到於道場”。第五，“无上道意”，意思是“諸智莫過，更无勝”。這五種道意，“前四是因，後一是果”，所謂“行前四心，得後道果”。《道教義樞·道意義》還說：“无上道心，

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第820頁。

② [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

③ [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第820頁。

④ [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

大慈爲本，普濟群品，咸使歸真。今上求道果，即是歸真，下化衆生，即爲濟物。常運此願，與道心同，四意皆用此心，是故名道意也。”因此，道意即爲“正道之心”。^① 在《道教義樞·道意義》看來，入道而有道意，並逐漸遞進，最後形成“無上道意”，就能復歸道性，並進而濟世度人。

第五節 司馬承禎的倫理思想

司馬承禎(647~735年)，唐代著名道士，字子微，道號道隱，自號白雲子，河內溫(今河南溫縣)人。據《舊唐書·司馬承禎傳》記載：“少好學，薄於爲吏，遂爲道士。事潘師正，傳其符籙及辟穀導引服餌之術。師正特賞異之，謂曰：‘我自陶隱居傳正一之法，至汝四葉矣。’承禎嘗遍遊名山，乃止於天台山。則天聞其名，召至都，降手敕以讚美之。及將還，敕麟臺監李嶠餞之於洛橋之東。景雲二年(711年)，睿宗令其兄承禕就天台山追之至京，引入宮中，問以陰陽術數之事。……開元九年(721年)，玄宗又遣使迎入京，親受法籙，前後賞賜甚厚。十年(722年)，駕還西都，承禎又請還天台山，玄宗賦詩以遣之。十五年(727年)，又召至都。……承禎頗善篆隸書，玄宗令以三體寫《老子經》，因刊正文句，定著五千三百八十言爲真本以奏上之。”^②

司馬承禎的著述很多，其中收入明《正統道藏》的有：《坐忘

① [唐]孟安排：《道教義樞》卷三，《道藏》第24冊，第821頁。

② [後晉]劉昫等：《舊唐書》(第十六冊)卷一百九十二《隱逸列傳》，第5127~5128頁。

論》、《天隱子》^①、《服氣精義論》、《修真精義雜論》、《太上升玄消災護命妙經頌》、《上清含象劍鑒圖》、《上清侍帝晨桐柏真人真圖讚》以及《雲笈七籤》卷二十七所收《天地宮府圖經》。其中較為重要的《坐忘論》專門論述修道方法，分為“敬信一”、“斷緣二”、“收心三”、“簡事四”、“真觀五”、“泰定六”、“得道七”等七個部分，以為修道階次，後附“坐忘樞翼”，對其坐忘思想之主旨作了概括。《天隱子》主要論述如何修道成仙，分為“神仙”、“易簡”、“漸門”、“齋戒”、“安處”、“存想”、“坐忘”、“神解”等八篇，與《坐忘論》相輔相成，互為表裏。另外，《服氣精義論》為道教醫學養生著作，分“五牙論第一”、“服氣論第二”、“導引論第三”、“符水論第四”、“服藥論第五”、“慎忌論第六”、“五臟論第七”、“服氣療病論第八”、“病候論第九”等九篇。^② 以下主要根據司馬承禎的《坐忘論》、《天隱子》以及《太上升玄消災護命妙經頌》對其倫理思想作一概述。

① 關於《天隱子》的著者，任繼愈主編《道藏提要·天隱子》指出：該書“卷首有司馬承禎序曰：‘承禎服習道風，惜乎世人天促真壽，思欲傳之同志，使簡易而行。信哉！自伯陽而來，唯天隱子而已矣。’又曰：‘天隱子，吾不知其何許人。著書八篇，包括秘妙，殆非人間所能力學。’（序頁一）承禎與天隱子似為二人。但本書題名為‘上清十三代宗師有天師貞一先生司馬承禎述’，而他本則題‘無名氏撰’。陸游《跋天隱子》云：‘東坡先生以為《天隱子》真司馬子微所著也。’（《渭南文集》卷二六）……孰是孰非，尚待詳考。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第466頁〕

② 〔宋〕張君房：《雲笈七籤》卷五十七《服氣精義論》，《道藏》第22冊，第392～402頁。明《正統道藏》本所收《服氣精義論》為《雲笈七籤》本的前兩篇，《修真精義雜論》為後七篇。

一、真性隨身有，勿於身外求

與唐代其他著名道士一樣，司馬承禎對“道性”也多有論述，並且認為，人的道性是與生俱來的。他說：“一真度一切，如橈濟橫流。真性隨身有，勿於身外求。”^①這裏的“真性”，即道性。在司馬承禎看來，真性為人所固有，無需從身外求得，而一旦從自身中求得了真性，便可濟度一切，因此，修道並不是向外求。對於《太上升玄消災護命妙經》所言“在七寶林中，五明宮內，與無極聖衆俱”，司馬承禎詮釋說：“七寶為林苑，五明宮殿寬，人身皆備有，不解向心觀。三世諸天聖，相因一性宗，一身無萬法，萬法一身同。”^②認為道教仙境皆備於人的心中。這實際上意味著人心中具有道性，人要知道只要向內心求。

關於道性，司馬承禎說：“道性本虛無，虛無亦假呼，若生無有見，終被法來拘。”^③認為道性既是虛無，又不是虛無，重要的是，不能用“無”、“有”之見來闡釋道性。他還說：“空色宜雙泯，不須舉一隅，色空無滯礙，本性自如如。”^④認為人的本性既不是空無，也不是色有，既不滯於色有，又不滯於空無。司馬承禎還說：“正法度邪

① [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第776頁。

② [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第775頁。

③ [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第776頁。

④ [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第776頁。

法，衆生見處偏，若生無有見，即被染心田。”^①認為有了“無”、“有”之見，道性就會受到約束，就會受“染”。

司馬承禎在講“真性隨身有”的同時，又講“心”對於人之性的影響。他說：“心爲道之器宇。”^②認為道性存在於人的心中。又說：“夫心者，一身之主，百神之帥。靜則生慧，動則成昏。”^③認為心是人的精神主宰，心靜能生智能，心動則昏昧。同時，他還說：“假名元始號，元始虛無老，心源是元始，更無無上道。”^④認為最初的心與道是同爲一體的。司馬承禎還引《經》云：“至道之中，寂無所有，神用無方。”並且指出：“心體亦然。原其心體，以道爲本，但爲心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔。若淨除心垢，開識神本，名曰修道。”^⑤認為心最初與道一樣，“寂無所有，神用無方”，但是後來，“心神被染”，而且隨著“蒙蔽漸深，流浪日久”，心與道分離開來，修道就是要淨除心垢，以復歸道性。

關於修道復性，司馬承禎還通過詮釋老子《道德經》所謂“夫物芸芸，各歸其根，歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明”指出：“無復流浪，與道冥合，安在道中，名曰歸根；守根不離，名曰靜定；靜定日久，病消命復；復而又續，自得知常；知則無所不明，常則無所變滅，出離生死，實由於此。是故法道安心，貴無所著。”^⑥認為修

① [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第777頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892～893頁。

④ [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第775頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

⑥ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

道復性就是要收回“流浪”之心，“與道冥合，安在道中”，而這樣就能達到脫離生死。

二、收心離境，無欲無心

司馬承禎對於道性的討論，不是僅僅停留於理論上，而是較多地落實於操作層面。在他看來，由於道性存在於人的心中，所以修道即是修心。而且，他還認為，修心先要收心，指出：“學道之初，要須安坐，收心離境，住無所有。因住無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道。”^①認為修道之初首先必須“收心離境”。

所謂“收心”，司馬承禎認為，就是要虛心、安心。他說：“心不受外，名曰虛心，心不逐外，名曰安心。”^②“收心”就是要“心不受外”、“心不逐外”，就是要“不著一物，自入虛無”。司馬承禎還認為，要做到虛心、安心，就要戒除“執心住空”、“心起皆滅”、“任心所起”、“唯斷善惡”、“徧行諸事，言心無所染者”。他說：“若執心住空，還是有所，非謂無所。凡住有所，則令心勞，既不合理，又反成病。但心不著物，又得不動，此是真定正基。用此為定，心氣調和，久益輕爽；以此為驗，則邪正可知矣。若心起皆滅，不簡是非，則永斷覺知，入於盲定。若任心所起，一無收制，則與凡夫元來不別。若唯斷善惡，心無指歸，肆意浮游，待自定者，徒自誤爾。若徧行諸事，言心無所染者，於言甚善，於行極非。”^③在司馬承禎看來，心執著於“空”，則會使心勞成病；心起皆滅，則入於“盲定”；任心所

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

起，則無可收拾凡夫之心；唯斷善惡，則心無指歸；遍行諸事而言心無所染者，則只是說得好聽，而根本做不到。爲此，他認爲，虛心、安心應當是心息而不滅、心靜而不空，應當是“行之有常”。他說：“息亂而不滅照，守靜而不著空，行之有常，自得真見。如有時事或法要有疑者，且任思量，令事得濟，所疑復悟，此亦生慧正根。悟已則止，必莫有思，思則以智害恬，爲子傷本，雖騁一時之俊，終虧萬代之業。若煩邪亂想，隨覺則除。若聞毀譽之名、善惡等事，皆即撥去，莫將心受。受之則心滿，心滿則道無所居。所有聞見如不聞見，即是非善惡不入於心。”^①也就是說，遇事可任思量，但不要費盡心思，不要胡思亂想，不要在意毀譽、善惡，這樣就能做到“聞見如不聞見”，心中沒有是非、善惡，而這就是“行之有常”。

在司馬承禎看來，修道除了“收心”，還必須“離境”。他說：“纖毫入眼，眼則不安；小事關心，心必動亂；既有動病，難入定門。是故修道之要，急在除病；病若不除，終難得定。有如良田，荊棘未誅，雖下種子，嘉苗不成。愛見思慮，是心荊棘，若不除剪，定慧不生。或身居富貴，或學備經史，言則慈儉，行則貪殘。辯足以飾非，勢足以威物。得則名己，過必尤人。此病最深，雖學無益。所以然者，爲自是故。然此心猶來依境，未慣獨立；乍無所託，難以自安；縱得暫安，還復散亂。”^②認爲人心依境，事事關心，心必動亂，因而難以入定，所以修道應當離境。司馬承禎還說：“若貪愛萬境，一愛一病。一肢有病，猶令舉體不安，況一心萬病。身欲長生，豈可得乎？凡有愛惡，皆是妄生；積妄不除，以妨見道。是故須捨諸欲，住

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

無所有，徐清有本，然後返觀舊所愛處，自生厭薄。若以合境之心觀境，終身不覺有惡；如將離境之心觀境，方能了見是非。譬如醒人，能觀醉者為惡；如其自醉，不覺其非。《經》云：吾本棄俗，厭離世間。”^①認為貪愛萬境，即得萬病，因而難以長生得道；只有離境，纔能正確地觀境，明瞭是非。

司馬承禎認為，能夠做到“收心離境”，不著一物，就能進入虛靜狀態，因而就能得道。他說：“虛心能不動，妙道自來居。”^②又說：“心為道之器宇，虛靜至極，則道居而慧生。”^③“心安而虛，道自來居。《經》云：人能虛心無為，非欲於道，道自歸之。”^④

司馬承禎不僅提出修道必須“收心離境”，而且還認為，修道必須無欲。在司馬承禎看來，道性與人欲是相對立的。他說：“至道超於色味，真性隔於可欲。”^⑤他還引《經》云：“耳目聲色，為子留愆；鼻口所喜，香味是怨。”並且明確指出：“老君厭世，棄俗獨見，香味是怨。嗜欲之流，焉知鮑肆為臭哉！”^⑥因此，他說：“太多事慮，太多情欲，豈能安其內外哉！”^⑦“衆生情行劣，迷失道根源。”^⑧認為太多的欲望會導致內外不安而迷失道性。

司馬承禎承認衣食是度生的手段，認為“修道之身，必資衣食，

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第895～896頁。

② [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第775頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

④ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

⑥ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

⑦ [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第700頁。

⑧ [唐]司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第776頁。

事有不可廢，物有不可棄者，當須虛襟而受之，明目而當之”；但是又認為，不能以此使心生煩躁，“若因事煩躁者，心病已動，何名安心”。^① 他還說：“夫人事衣食者，我之船舫也；欲渡於海，事資船舫，渡海若訖，理自不留。……衣食虛幻，實不足營，為出離虛幻，故求衣食。雖有營求之事，莫生得失之心。即有事無事，心常安泰，與物同求而不同貪，與物同得而不同積。不貪故無憂，不積故無失。”^②在司馬承禎看來，衣食只是渡海之船舫，所以，渡海之後，理當捨棄；同時，衣食又是虛幻之物，雖不得不求，但又不可有得失之心。他又說：“人食有酒肉，衣有羅綺，身有名位，財有金玉，此並情欲之餘好，非益生之良藥。衆皆徇之，自致亡敗，靜而思之，何迷之甚。莊云：達生之情者，不務生之所無以為。生之所無以為者，分外物也。蔬食弊衣，足養性命，豈待酒肉羅綺，然後生全哉！是故於生無所要者，並須去之；於生之用有餘者，亦須捨之。財有害氣，積則傷人，雖少猶累，而況多乎！以隋珠而彈千仞之雀，人猶笑之，況背道德、忽性命而從非要以自促伐者乎！夫以名位比道德，則名位假而賤，道德真而貴。能知貴賤，應須去取，不以名害身，不以位易志。”^③認為人對於酒肉、羅綺、名位、金玉的欲望只會傷害人的性命。所以，司馬承禎要求六根清淨，指出：“心靜六根清，六根隨性行，性能無著物，邪障那邊生。”^④

司馬承禎認為，修道者必須先受三戒，即簡緣、無欲、靜心，並

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第894～895頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第895頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第894頁。

④ [唐]司馬承禎：《太上昇玄消災護命妙經頌》，《道藏》第5冊，第776頁。

且指出：“依戒修行，在終如始，乃得真道”；“勤行此三戒而無懈怠者，則無心求道而道自來”。^①這裏所謂的“靜心”，即是“無心”。司馬承禎還說：“夫欲修道成真，先去邪僻之行；外事都絕，無以干心。然後端坐，內觀正覺，覺一念起，即須除滅。隨起隨制，務令安靜。其次，雖非的有貪著，浮遊亂想，亦盡滅除。晝夜勤行，須臾不替。唯滅動心，不滅照心。……有事無事，常若無心；處靜處喧，其志唯一。”^②認為修道，先要靜心，不能以外事擾心，同時又要滅除動心，以至於“常若無心”。他還說：“凝神寶氣，學道無心，神與道合，謂之得道。”^③在司馬承禎看來，要得道，就必須“學道無心”，這就是“彼我兩忘，了無所照”的“坐忘”。^④司馬承禎還引莊子所云“墮支體，黜聰明，離形去智，同於大通，是謂坐忘”，並且指出：“夫坐忘者，何所不忘哉！內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺。”^⑤認為只有“坐忘”，無所不忘，纔能達到與道合一。

三、積習而成，漸而進之

如前所述，司馬承禎承認人的道性與生俱來，同時又強調後天的修道復性，所以，他非常重視後天的“習”，甚至指出：“修之有常，習以成性。”^⑥對於有人說：“夫為大道者，在物而心不染，處動而神

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

④ [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第700頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

⑥ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

不亂，無事而不爲，無時而不寂。今獨避事而取安，離動而求定，勞於控制，乃有動靜二心滯於住守，是成取捨兩病，都未覺其外執，而謂道之階要，何其謬邪？”司馬承禎回答說：“總物而稱大，通物之謂道，在物而不染，處事而不亂，真爲大矣，實爲妙矣。然謂吾子之鑒，有所未明，何耶？徒見貝錦之輝煥，未曉始抽之素絲；纔聞鳴鶴之冲天，詎識先資於穀食。蔽日之榦，起於毫末，神凝至聖，積習而成。”^①司馬承禎認爲，稱人有道性，這只是就總體而言，就修道得道而言，要成就這一結果，只能通過“積習”。他還說：“牛馬，家畜也，放縱不收，猶自生梗，不受駕馭；鷹鷂，野鳥也，爲人羈絆，終日在手，自然調熟。”^②

司馬承禎重視後天的修道，但同時又認爲，修道是一個循序漸進的過程，而不是靠“頓悟”。他說：“人之修真達性，不能頓悟，必須漸而進之，安而行之。”^③他還認爲，能達到“虛心無爲”，固然可貴，“然則凡心躁競，其來固久，依戒息心，其事甚難。或息之而不得，暫得而還失，去留交戰，百體流汗。久久柔挺，方乃調熟。”“若束心太急，急則成病。氣發狂癡，是其候也。”^④可見，在修道上，司馬承禎反對急於求成，而主張漸而進之。他還說：“發慧遲速，則不由人。勿於定中急急求慧，求慧則傷定，傷定則無慧。定不求慧，而慧自生，此真慧也。”^⑤認爲得道的過程是自然而然的，不可急於求道。

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第894頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

③ [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第699頁。

④ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

司馬承禎不僅認為修道需要循序漸進，還論述了修道的具體過程和先後次序。他的重要著作《坐忘論》專門論述修道方法，並將修道過程分為七個階次：

第一，敬信。司馬承禎說：“夫信者，道之根；敬者，德之蒂。根深則道可長，蒂固則德可茂。”“信是修道之要，敬仰尊重，決定無疑者，加之勤行，得道必矣。……信道之心不足，乃有不信之禍及之，何道之可望乎。”^①認為修道首先要“信”，要“敬”。

第二，斷緣。司馬承禎說：“斷緣者，斷有為俗事之緣也。棄事則形不勞，無為則心自安。恬簡日就，塵累日薄；迹彌遠俗，心彌近道。”^②他認為，塵世中“或顯德露能，求人保己；或遺問慶弔，以事往還；或假隱逸，情希升進；或酒食邀致，以望後恩”，諸如此類，都是“巧蘊機心，以干時利，既非順道，深妨正業”之俗事，“皆應絕之”。他還說：“舊緣漸斷，新緣莫結，體交勢合，自致日疎，無事安閑，方可修道。”^③認為修道必須與俗事之緣斷絕。

第三，收心。如前所述，收心，就是要安心、虛心，“心不逐外”、“心不受外”。司馬承禎還說：“內心既無所著，外行亦無所為。非淨非穢，故毀譽無從生；非智非愚，故利害無由撓。實則順中為常，權則與時消息。苟免諸累，是其智也。”^④他還認為，收心應當持之以恆，“隨起隨制，務令不動，久久調熟，自得安閑。無間晝夜，行住坐臥，及應事之時，常須作意安之。若心得定，即須安養，莫有惱

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

④ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

觸。少得定分，即堪自樂，漸漸馴狎，惟益清遠。”^①

第四，簡事。司馬承禎認為，人生“必嘗於事物”，但必須“知生之有分，不務分之所無；識事之有當，不任事之非當”。並且還說：“任非當則傷於智力，務過分則弊於形神。身且不安，何能及道？是以修道之人，莫若斷簡事物，知其閑要，較量輕重，識其去取。非要非重，皆應絕之。”^②認為應當安分守己，儘量簡化或斷絕事物。

第五，真觀。所謂“真觀”，就是通過收心、簡事功夫而形成的觀本知末的方式。司馬承禎說：“夫真觀者，智士之先鑒，能人之善察。究儻來之禍福，詳動靜之吉凶。得見機前，因之造適；深祈衛足，竊務全生；自始至末，行無遺累。”^③為此，他還例舉說：“若色病重者，當觀染色都由想爾，想若不生，終無色事”；“若見他人為惡，心生嫌惡者，猶如見人自殺，己身引頸，乘取他刀，以自害命”；“若貧者，亦審觀之，誰與我貧？天地平等，覆載無私，我今貧苦，非天地也”；“若病苦者，當觀此病，由有我身，若無我身，患無所託”；“若惡死者，應思我身是神之舍，身今老病，氣力衰微，如屋朽壞，不堪居止，自須捨離，別處求安”，等等。^④

第六，泰定。司馬承禎說：“夫定者，出俗之極地，致道之初基，習靜之成功，持安之畢事。形如槁木，心若死灰，無感無求，寂泊之至。無心於定而無所不定，故曰泰定。”^⑤又說：“有智不用而安其

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第894頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第894頁。

④ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第895頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

恬，積而久之，自成道德。”^①認為修道應當達到“心若死灰”，並且“無心於定”，如此積而久之纔能成道。

第七，得道。在司馬承禎看來，得道在於“形隨道通，與神合一”。他還說：“身與道同，則無時而不存；心與道同，則無法而不通；耳與道同，則無聲而不聞；眼與道同，則無色而不見。六根洞達，良由於此。”^②認為得道就是要使身心都與道同。

四、修道養生，融為一體

司馬承禎講修道，是與其講養生、養形相統一的。如上所述，他所謂的“得道”，即“形隨道通，與神合一”，得道與養形融為一體。他還說：“神性虛融，體無變滅，形與道同，故無生死。”^③“山有玉，草木以之不彫；人懷道，形骸以之永固。”^④認為得道者，形與道同，所以可以長生不死。

司馬承禎的《坐忘論》專講修道，講修道階次，然而，該道書的第一句便是：“夫人之所貴者，生；生之所貴者，道。人之有道，若魚之有水。涸轍之魚，猶希斗水；弱喪之俗，無情造道。惡生死之苦，樂生死之業；重道德之名，輕道德之行。審惟倒置，何甚如之。窮而思通，迷而思復；寸陰如璧，愧歎交深。是以恭尋經旨，而與心法相應者，略成七條，以為修道階次。”^⑤顯然，《坐忘論》是為了養生，

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

② [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

③ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第896頁。

④ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

進而講修道，反映了修道與養生的一致性。《坐忘論》所附“坐忘樞翼”還講得道之人必須“心有五時，身有七候”。所謂“心有五時”，即“一、動多靜少；二、動靜相半；三、靜多動少；四、無事則靜，事觸還動；五、心與道合，觸而不動”。“坐忘樞翼”認為，當進入“心與道合，觸而不動”時，則“始得安樂，罪垢滅盡，無復煩惱”。所謂“身有七候”，即“一、舉動順時，容色和悅；二、夙疾普消，身心輕爽；三、填補夭傷，還元復命；四、延數千歲，名曰仙人；五、鍊形為氣，名曰真人；六、鍊氣成神，名曰神人；七、鍊神合道，名曰至人”。^①可見，“心有五時，身有七候”，講的是修道過程中，心身變化的各個階段，既講心理的變化，也講身體的變化，還講得道的層次，反映了修心、養生和修道的相互統一。

司馬承禎的《天隱子》講修仙養生之道，該書“序”的第一句便是：“神仙之道，以長生為本；長生之要，以養氣為先。夫氣受之於天地，和之於陰陽。陰陽神虛謂之心，心主晝夜寤寐，謂之魂魄。如此人之身，大率不遠乎神仙之道。”^②然而，《天隱子》所附“後序口訣”則認為，《天隱子》之要旨在於“歸根復命，成性衆妙”，並且還指出：“夫人之根本由丹田而生，能復則長命，故曰歸根復命。夫人之靈識，本乎理性，性通則妙萬物而不窮，故曰成性衆妙。”^③顯然，《天隱子》是把修仙養生與修道成性融合一體。

而且，《天隱子》之要旨還“與《坐忘論》相表裏”^④。如前所述，

① [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第897頁。

② [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第699頁。

③ [唐]司馬承禎：《天隱子》，《叢書集成新編》第20冊，臺北：新文豐出版公司，1985年，第297頁。

④ 任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第467頁。

《坐忘論》認為，人的心體，以道為本，但由於“心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔”，所以要“淨除心垢，開識神本”，進行修道。同樣，《天隱子》也說：“人生時稟得虛氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神。宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也，在於修我虛氣，勿為世俗所論折；遂我自然，勿為邪見所凝滯，則成功矣。”^①與《坐忘論》講“修道七階”一樣，《天隱子》講“修仙五門”，即“一曰齋戒，二曰安處，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解”，並且指出：“何謂齋戒？曰：澡身虛心。何謂安處？曰：深居靜室。何謂存想？曰：收心復性。何謂坐忘？曰：遺形忘我。何謂神解？曰：萬法通神。是故習此五漸之門者，了一，則漸次至二；了二，則漸次至三；了三，則漸次至四；了四，則漸次至五，神仙成矣。”^②又說：“一齋戒謂之信解，二安處謂之閑解，三存想謂之慧解，四坐忘謂之定解。信、定、閑、慧，四門通神，謂之神解。故神之為義，不行而至，不疾而速，陰陽變通，天地長久。”^③應當說，《天隱子》的“修仙五門”與《坐忘論》的“修道七階”，其基本思想是完全一致的。這表明在司馬承禎那裏，修仙養生與修道得道是統一的。

第六節 吳筠的倫理思想

吳筠（？～778年），唐代著名道士，字貞節，華州華陰（今屬陝西）人，有“魯中之儒士”之稱，弟子私諡為“宗玄先生”。據《舊唐書·吳筠傳》記載：“少通經，善屬文，舉進士不第。性高潔，不奈流

① [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第699頁。

② [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第699頁。

③ [唐]司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第21冊，第700頁。

俗，乃入嵩山，依潘師正爲道士，傳正一之法，苦心鑽仰，乃盡通其術。開元(713~741年)中，南遊金陵，訪道茅山。久之，東遊天台。筠尤善著述，在剡與越中文士爲詩酒之會，所著歌篇，傳於京師。玄宗聞其名，遣使徵之。既至，與語甚悅，令待詔翰林。……天寶(742~756年)中，李林甫、楊國忠用事，綱紀日紊。筠知天下將亂，堅求還嵩山，累表不許，乃詔於嶽觀別立道院。祿山將亂，求還茅山，許之。既而中原大亂，江淮多盜，乃東遊會稽。嘗於天台剡中往來，與詩人李白、孔巢父詩篇酬和，逍遙泉石，人多從之。竟終於越中。文集二十卷。其《玄綱》三篇、《神仙可學論》等，爲達識之士所稱。”^①明《正統道藏》所收吳筠的著作有：《宗玄先生玄綱論》、《心目論》和《宗玄先生文集》等，其中《宗玄先生文集》中收有《神仙可學論》、《心目論》、《形神可固論》等。

一、內道德而外仁義

吳筠重視道德，尤其是從宇宙論的高度予以闡釋。他說：“道者，何也？虛無之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大無外，其微無內。浩曠無端，杳冥無對。至幽靡察而大明垂光，至靜無心而品物有方。混漠無形，寂寥無聲。萬象以之生，五音以之成。生者有極，成者必虧。生生成成，今古不移，此之謂道也。德者，何也？天地所稟，陰陽所資，經以五行，緯以四時，牧之以君，訓之以師，幽明動植，咸暢其宜。澤流無窮，群生不知謝其功；惠加無極，

^① 〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（第十六冊）卷一百九十二《隱逸列傳》，第5129~5130頁。

百姓不知賴其力，此之謂德也。……天地人物、靈仙鬼神，非道無以生，非德無以成。”^①在吳筠看來，道德是至高無上的宇宙之本原，天地萬物都由道德而生成。而且，他還進一步認為，道德生成天地萬物是自然而然的，自然是其根本的內涵，並且明確指出：“生者不知其始，成者不見其終，探奧索隱，莫窺其宗，入有之末，出無之先，莫究其朕，謂之自然。自然者，道德之常，天地之綱也。”^②

在把道德看做宇宙萬物之本原的同時，吳筠還對人的稟性作了區分。與董仲舒提出“聖人之性”、“中民之性”和“斗筭之性”的“性三品”說相類似，吳筠根據人的氣稟不同將人分為睿哲、頑兇和中人三等。他說：“稟陽靈生者為睿哲，資陰魅育者為頑兇。睿哲惠和，陽好生也。頑兇悖戾，陰好殺也。或善或否，二氣均合而生中人。三者各有所稟，而教安施乎？教之所施，為中人爾。何者？睿哲不教而自知，頑兇雖教而不移，此皆受陰陽之純氣者也；亦猶火可滅不能使之寒，冰可消不能使之熱，理固然矣。夫中人為善則和氣應，為不善則害氣集，故積善有餘慶，積惡有餘殃，有慶有殃，教於是立。”^③在吳筠看來，在睿哲、頑兇和中人這三種人中，“睿哲不教而自知，頑兇雖教而不移”，只有中人由於稟陰陽二氣，為善為惡皆有可能，因而有慶有殃，於是，也就需要有教化。

吳筠講教化，講的是道德教化。他認為，雖然時運有變化，人的性情有推移，治亂各不相同，但是，“父不可不教於子，君不可不治於人”，所以，“教子在乎義方，治人在乎道德。義方失則師友不可訓，道德喪則禮樂不可理。雖加以刑罰，益以鞭楚，難制於姦臣

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第674頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第674頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第675頁。

賊子矣。是以示童蒙以無誑，則保於忠信；化時俗而以純素，則安於天和。故非執道德以撫人者，未聞其至理者也。”^①主張應當以造化天地的道德教人、治人。

吳筠在講道德教化的同時，並不排斥儒家的仁、義、禮、智。他說：“夫仁、義、禮、智者，帝王政治之大綱也。而道家獨云遺仁義、薄禮智者，何也？道之所尚存乎本，故至仁合天地之德，至義合天地之宜，至禮合天地之容，至智合天地之辯，皆自然所稟，非企義可及，矯而效之，斯為僞矣！僞則萬詐萌生，法不能理也。所以貴淳古而賤澆季，內道德而外仁義，先素樸而後禮智，將敦其本，以固其末，猶根深則條茂，源濬則流長，非棄仁義、薄禮智也。故道喪而猶有德，德衰而猶有仁，仁虧而猶有義，義缺而猶有禮，禮壞則繼之以亂，而智適足以憑陵天下矣。故禮智者，制亂之大防也；道德者，撫亂之宏綱也。然則道德為禮之本，禮智為道之末。執本者易而固，持末者難而危，故人主以道為心，以德為體，以仁義為車服，以禮智為冠冕，則垂拱而天下化矣。若尚禮智而忘道德者，所為有容飾而無心靈，則雖乾乾夕惕，而天下敝矣。”^②在吳筠看來，道德是本，仁、義、禮、智是末，要達到至仁、至義、至禮、至智，取決於道德，同時，仁、義、禮、智也非常重要，是“帝王政治之大綱”，“制亂之大防”，因此，必須是“內道德而外仁義”，先道德而後禮智，而不是棄仁義、薄禮智，只有這樣纔能使道德與仁、義、禮、智都得到鞏固，然而，由於“執本者易而固，持末者難而危”，所以要以道德為心、為體，以仁、義、禮、智為車服、為冠冕，這樣纔能使天下得以教化。

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第676頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第676頁。

同時，吳筠還將儒家的仁、義、禮、智與仙道聯繫起來。他認為，那些“身居祿位之場”的人，只要“心遊道德之鄉，奉上以忠，臨下以義，於己薄，於人厚，仁慈恭和，弘施博愛”，“內含澄清，潛行密修，好生惡死”，仍然可以近於仙道。^①至於那些“至忠至孝、至貞至廉”者，則“咸入仙格，謂之隱景潛化，死而不亡”。^②他還引有關道書所云“自古至忠至孝、至貞至廉、有大功及物者，皆有所得，不同常流”，並且指出：“堯舜周孔伊呂昔諸聖賢，皆上擢仙職。斯所謂死而不亡者壽。”^③顯然，吳筠是把儒家倫理融入了道教的修道成仙之中。

二、習靜為契道之階

在修道上，吳筠特別強調心靜。他說：“人之所生者神，所託者形。方寸之中，實曰靈府。靜則神生而形和，躁則神勞而形斃，深根寧極，可以修其性情哉。”^④認為人由神和形所構成，神存在於心中，心靜則神生，心躁則神勞，修道在於修養性情，在於守靜去躁。吳筠還從宇宙論的角度闡述心靜之重要，他說：“夫道至无而生天地。天動也，而北辰不移，含氣不虧；地靜也，而東流不輟，興雲不竭。故靜者天地之心也，動者天地之氣也。心靜氣動，所以覆載而

① [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第660頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第661頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第680頁。

④ [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《心目論》，《道藏》第23冊，第661頁。

不極。是故通乎道者，雖翱翔宇宙之外而心常寧；雖休息毫釐之內而氣自運。故心不寧則無以同乎道，氣不運則無以存乎形。形存道同，天地之德也。”^①在這裏，吳筠從道生天地，天動地靜，推出應當心靜氣動。因此，他主張“形動心靜”。他說：“夫形動而心靜、神凝而跡移者，無爲也。閑居而神擾、恭默而心馳者，有爲也。無爲則理，有爲則亂。”^②吳筠講“形動心靜”，表明他並不是一味地主張靜，而只是要求心靜，要求心的無爲。他還說：“達者之無爲以慧，蔽者之無爲以昏；慧則通乎道，昏則同乎物。道與物俱無爲也，奚可以一致焉？”^③可見，他所謂的心靜，並不是無所作爲，而是依據道的無爲。吳筠還說：“道不欲有心，有心則真氣不集；又不欲苦忘心，苦忘心則客邪來舍。在於平和恬澹，澄靜精微。虛明合元，有感必應；應而勿取，真僞斯分。故我心不傾則物無不正，動念有屬則物無不邪。邪正之來，在我而已。”^④在他看來，心靜既不是有心，也不是想方設法忘心，而在於心的“平和恬澹，澄靜精微”；心靜也不是沒有感應，而是“應而勿取”。

吳筠還認爲，要達到心靜，就必須“習靜”，而“習靜”是一個過程。他說：“性本至凝，物感而動，習動滋久，胡能遽寧？既習動而播遷，可習靜而恬晏，故善習者寂而有裕，不善習者煩而無功。是以將躁而制之以寧，將邪而閑之以貞，將求而抑之以捨，將濁而澄之以清。優哉遊哉，不欲不營，然後以玄虛爲境域，以澹漠爲城闕，以太和爲宮觀，以寂照爲日月。惟精惟微，不廢不越，行如是，息如

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第675頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678頁。

④ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第677頁。

是，造次於是，逍遙於是。習此久者，則物冥乎外，神鑒於內。不思靜而已靜，匪求泰而彌泰，即動寂兩忘而天理自會矣。故履霜乃堅冰之始，習靜為契道之階。”^①在吳筠看來，“習靜”就是要以寧制躁、以貞制邪、捨棄欲求、澄清污濁，而且應當“優哉遊哉，不欲不營”，“惟精惟微，不廢不越”。如此以往，持之以久，就能達到“動寂兩忘而天理自會”。他還說：“道雖無方，學則有序。故始於正一，次於洞神，棲於靈寶，息於洞真。皆以至靜為宗，精思為用，齋戒為務，慈惠為先。故非至靜則神不凝，非精思則感不徹，非齋戒則真不應，非慈惠則功不成。神凝、感徹、真應、功成者，是謂陟初仙之階矣。”^②認為學道必須“以至靜為宗”，並且還要精思、齋戒、慈惠，從而達到神凝、感徹、真應、功成，這就進入了初仙之階。

此外，吳筠還在《玄綱論》中介紹了一種克服過度興奮和煩躁的“洗心術”。他說：“上學之士，時有高興遠寄，陶然於自得之境，為真仙可接、霄漢可昇者，神之王也。雖曰神王，猶恐陽和之氣發泄、陰邪之氣乘襲耳。可入靜室夷心，抑制所起，靜默專一，則神不散而陽靈全，慎無恣其樂康之情以致陰邪之來耳。古人所謂樂往則哀來，陽衰則陰勝。若有時躁競而煩悖者，此乃形中諸魄為陽靈之氣所鍊，陰尸積滯將散，故擾於絳宮之真矣。可入室靜慮，存一握固，激其滓濁，候神清氣平，然後省己悔過，務令自新，則轉合於虛靜之途，此亦洗心之一術爾。”^③

需要指出的是，吳筠講心靜，既是講修道，同時也是講修仙。他指出：“人者，神之車也，神之室也，神之主也。主人安靜，神則

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第677頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678頁。

居之；躁動，神則去之。神去則身死者矣。”^①認為心靜可以安神養身。所以，他說：“若乃性耽玄虛，情寡嗜好，不知榮華之可貴，非強力以自高，不見淫僻之可欲，非閑邪以自貞，體至仁，含至靜，超跡塵滓，棲真物表，想道結襟，以無為為事，近於仙道一也。”^②認為修身養性之道，近於修仙養生之道。因而他提出“靜以安身，和以保神，精以致真”^③。他還說：“豁方寸以契虛，虛則靜。憑至靜以積感，感則通。通則宇宙泰定，天光發明，形性相資，未始有極。”^④認為心靈虛靜可以感通宇宙，以至於達到生命之無限。

三、忘情而率性

在主張心靜的同時，吳筠還十分強調“忘情”。他說：“生我者道，滅我者情。苟忘其情，則全乎性，性全則形全，形全則氣全，氣全則神全，神全則道全，道全則神王，神王則氣靈，氣靈則形超，形超則性徹，性徹則返覆流通，與道為一。”^⑤在這裏，吳筠把情與性對立起來，以為忘情則能性全、形全、氣全、神全、道全，因而能復歸於道性。

① [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《形神可固論》，《道藏》第23冊，第664頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第660頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第660頁。

④ [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第661頁。

⑤ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第676頁。

所謂“忘情”，在吳筠看來，就是要克服人的各種欲望以及悲樂之情。他說：“夫目以妖豔爲華，心以聲名爲貴，身好輕鮮之飾，口欲珍奇之味，耳歡妙美之聲，鼻悅芳馨之氣。此六者皆敗德傷性，祇以伐其靈根者也。故有之即可遠，無之不足求。惟衣與食，人之所切，亦務道者之一弊耳。然當委心任運，未有不給其所用。……必在忘其所趣，任之自然爾。”^①認爲來自目、心、身、口、耳、鼻的欲望會傷害人的德性，應當“忘其所趣”。他又說：“悲哀感恚者，與陰爲徒；歡憂忻康者，與陽爲徒。故心悲則陰集，志樂則陽散。不悲不樂、恬澹無爲者，謂之元和。非元和，無以致其道也。”^②認爲只有忘卻各種悲樂之情，恬澹無爲，纔能得道。吳筠還曾感歎道：“泰然忘情，美惡不動乎衷者，至人哉！至人哉！”^③

吳筠還進一步認爲，要克服情感和好惡的困擾，關鍵在於自己。吳筠說：“道之所至忌者，姪殺陰賊。此誠易戒。至於小小喜怒、是非可否、人之常情，甚難慎也，都不欲有纖芥之事關乎方寸之中。慮靜神閑，則邪氣不能入，我志不擾，則真人爲儔。又好譽而憎毀者，賢達之所不免。然審己無善而獲譽者不祥，省躬無疵而獲謗者何傷？以此論之，得失在乎己，而靡由其他。”^④因此，他要求能夠“空欲視於目盲之外，塞將見於玄黃之林，覩有而如見空寂，聞韶而若聽谷音，與自然而作侶，將無欲以爲朋，免驅馳於帝主，保後天之所能，窒欲於未兆，解紛於未擾，忘天壤之爲大，忽秋毫之爲小，處寂寞而聞和，潛混溟而見曉，應物於循環，含光而閉

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678頁。

④ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678頁。

關”，甚至要做到“飄風震海，迅（雷）破山，滔天焚澤，而我自閑”。^①

在提出“忘情”的同時，吳筠還特別強調“率性”。他說：“神者，無形之至靈者也。神稟於道，靜而合乎性。人稟於神，動而合乎情。故率性則神凝，為情則神擾，凝久則神止，擾極則神還（遷），止則生，遷則死。”^②認為率性而忘情纔能使心神得以安寧。因此，他要求“忘情而隱逸，率性而希夷”^③，通過忘情和率性而達到心靈的空虛寂靜。

需要指出的是，吳筠講“忘情”而“率性”，還往往與他的養生學聯繫在一起。他說：“夫生我者道，稟我者神，而壽夭去留，匪由於己，何也？以性動為情，情反於道，故為化機所運不能自持也。將超跡於存亡之域，棲心於自得之鄉，道可以為師，神可以為友，何為其然乎？夫道與神，無為而氣自化，無慮而物自成，入於品彙之中，出乎生死之表。故君子黜嗜欲、隳聰明、視無色、聽無聲，恬澹純粹，體和神清，虛夷忘身，乃合至精。此所謂返我之宗，復與道同。”^④又說：“燕趙艷色，性之冤也；鄭衛淫聲，神之誼也；珍饌旨酒，心之昏也；搢紳綬冕，體之煩也。此四者捨之則靜，取之則擾，忘之則壽，耽之則夭。”^⑤因此，他反對縱欲，指出：“欲不可縱，縱之必亡；神不可辱，辱之必傷。傷者無返期，朽者無生理。但能止嗜

① [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《心目論》，《道藏》第23冊，第662頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第680頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《心目論》，《道藏》第23冊，第661頁。

④ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第675頁。

⑤ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第680頁。

欲、戒荒淫，則百骸理，則萬化安。”^①同時，他還認為，“知榮華爲浮寄，忽之而不顧，知聲色能伐性，捐之而不取，剪陰賊，樹陰德，懲忿窒欲，齊毀譽，處林嶺，修清真”，則近於仙道；相反，“以軒冕爲得意，功名爲不朽，悅色耽聲，豐衣厚味，自謂封植爲長策，貽後昆爲遠圖”，不願意“以恬智交養中和，率性通真”，則是遠於仙道。^②

四、制惡興善與立功改過

如前所述，吳筠認為，人分爲睿哲、頑兇和中人三等，“睿哲不教而自知，頑兇雖教而不移”，只有中人爲善爲惡皆有可能，所以要立教。爲此，吳筠的《玄綱論》中有“制惡興善章”，其中指出：“陽之精曰魂與神，陰之精曰尸與魄。神勝則爲善，尸強則爲惡。制惡興善則理，忘善縱惡則亂。理久則尸滅而魄鍊，亂久則神逝而魂銷。故尸滅魄鍊者，神與形合而爲仙；神逝魂銷者，尸與魄同而爲鬼。自然之道也。”^③強調要“制惡興善”，並且認為，制惡興善能夠尸滅魄鍊而爲仙，相反，忘善縱惡則會神逝魂銷而爲鬼。

吳筠的《玄綱論》中又有“立功改過章”，其中指出：“功欲陰，過欲陽。功陰則能全，過陽則可滅。功不全，過不滅，仙籍何由書，長生非可冀。然功不在大，遇物斯拯；過不在小，知非則悛。不必馳驟於立功，奔波於改過。過在改而不復爲，功惟立而不中倦，是

① [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《形神可固論》，《道藏》第23冊，第664頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第660頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679頁。

謂日新其德，自天祐之。若爾者，何必八節三元，言功悔過，神真明察，固其常焉。又謝過祈思，務在精誠，懇志注心於三清之上，如面奉金闕之前，不必屈伏形體宣通言辭。若徒加拜跪、扣搏、誦課平常之文者，可謂示人以小善，實未為感激之弘規耳。”^①強調要立功改過，日新其德，並且認為，如果能不斷立功改過，就能得到上天的保佑。因此，吳筠還進一步認為，能夠“追悔既往，洗心自新，雖失之於壯齒，冀收之於晚節，以功補過，過落而功全，以正易邪，邪忘而正在，轆軻不能移其操，誼譁不能亂其性，惟精惟微，稍以誠著”，則近於仙道。^②

顯然，吳筠是講善惡報應的。對於有人說：“人有善惡，天地神明豈悉知之乎？”吳筠回應說：“夫心者，神靈之府，神棲於其間。苟心謀之，即神知之；神知之，則天地神明悉知之矣。未有為善惡不謀於心者，既謀於心，則神道所察無逃於毫分；無逃於毫分，則福善禍淫，其不差矣。”^③對於有人說：“何為顏生夭，冉子疾，盜驢壽，莊躋富，楚穆霸，田恒昌乎？”他指出：“天道遠，人道邇，報應之效，遲速難量，故君子遭命，小人有幸。然吉凶糾纏，豈止於一形乎。故經曰：天網恢恢，疎而不失。又曰：其事好還。則報應之道可明矣，何必一切徵之於目前乎？”^④吳筠還說：“有積修累行而不獲昇舉者，何也？前功未著也。有不因修習而自得仙者，往行克充也。夫

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678～679頁。

② [唐]吳筠：《宗玄先生文集》卷中《神仙可學論》，《道藏》第23冊，第661頁。

③ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679頁。

④ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679～680頁。

功無虛構，善不徒施。”^①吳筠對於善惡報應所作的解釋，儘管存在著許多缺陷，但對於“制惡興善”與“立功改過”來說，是具有一定作用的。

第七節 李筌的倫理思想

李筌，唐代著名道士，號達觀子。據杜光庭所撰《神仙感遇傳》記載：李筌“居少室山，好神仙之道，常歷名山，博採方術。至嵩山虎口巖，得《黃帝陰符》^②，本絹素書，朱漆軸，緘以玉匣，題云：‘太魏真君一年（440年）七月七日，上清道士寇謙之藏諸名山，用傳同好。’其本糜爛，筌抄讀數千遍，竟不曉其義理。”後逢一老母，與李筌說《陰符》之義。“開元（713～741年）中，為江陵節度副使，御史中丞。筌有將畧，作《太白陰經》十卷，有相乘，著《中台志》十卷。時為李林甫所排，位不大顯，竟入名山訪道，後不知其所之也。”^③李筌的著述，除了《太白陰經》和《中台志》之外，還有收入明《正統道藏》的《黃帝陰符經疏》以及含有李筌所注的《黃帝陰符經集註》。

① [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第678頁。

② 關於《黃帝陰符經》，任繼愈主編《道藏提要·黃帝陰符經》指出：“此經作者及年代歷來衆說紛紜，或以為戰國之書，或稱出於晉代，或定為北魏寇謙之撰，黃庭堅、朱熹則稱此經出於唐李筌。……是經經文唐以來主要有兩種傳本，一本出於唐李筌，有三百字，分作三章。……一本出自唐張果，於三百字後多出一百餘字，不分篇章。後世傳本多依違於二者之間。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第17頁]

③ [唐]杜光庭：《神仙感遇傳》卷一，《道藏》第10冊，第885頁。

一、性有巧拙與修煉成聖

李筌並沒有直接講衆生皆有道性，而是認為人兼有巧拙之性。在注《黃帝陰符經》所言“性有巧拙，可以伏藏”時，他說：“人懷性智，巧拙、賢愚悉共有之”；“巧拙之性俱隱伏於身心”。^①顯然，在李筌看來，人性本身兼有巧拙。他還進一步指出：“人皆有聖人之聖，不貴聖人之愚。既觀其聖，又察其愚；既觀其愚，復觀其聖。故《書》曰：專用聰明，則事不成；專用晦昧，則事皆勃。一明一晦，衆之所載。”^②認為即使聖人也兼有聖愚。在唐代道教心性論中，李筌的觀點是較為少見的。與李筌同時代的張果所著《黃帝陰符經註》^③並不講“性有巧拙”，而只是說：“聖人之性巧於用，居窮行險則謀道以濟之，對強與明則行義以退避之。”^④並且還說：“人謂天性，機爲人心，人性本自玄合。”“九竅之用，三要爲機。三要者，機、情、性也。機之則无不安，情之則无不邪，性之則无不正。故聖人動以伏其情，靜以常其性，樂以定其機。”^⑤後來的任照一《黃帝陰符經註解》^⑥說：“巧則蕩乎心，拙則昧乎性，是世俗巧拙之用也。

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第738頁。

② [唐]李筌等：《黃帝陰符經集註》，《道藏》第2冊，第718頁。

③ 任繼愈主編《道藏提要·黃帝陰符經註》說：張果爲“玄宗開元時（713～741年）人，則是書成書亦當在唐玄宗時。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第52頁]

④ [唐]張果：《黃帝陰符經註》卷上，《道藏》第2冊，第756頁。

⑤ [唐]張果：《黃帝陰符經註》卷上，《道藏》第2冊，第756頁。

⑥ 任繼愈主編《道藏提要·黃帝陰符經註解》說：是書“當出於北宋”。[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第53頁]

故聖人之性，巧不露機，拙不昧性，而无馳騁於非道之務，動合天機，无不伏藏也。”^①《陰符經三皇玉訣》^②也指出：“性如朗月，自然通道。巧者，內使天機，外事不可入，故伏智藏神也，乃同天道。拙者，為人不知自有神炁合道，縱心信意生情，一任散失神炁，不明天地造化，亂認陰陽，故有死也。乃性有巧拙也。”^③都認為人性本身同於天道，《黃帝陰符經》所言“性有巧拙”，只是指人有巧拙之分。

在李筌看來，雖然人兼有巧拙之性，但只要通過修煉就能成為聖賢。他說：“天道應運，陰陽至神。察其機要，存亡在身。悟者為正，迷則非真。知之修鍊，謂之聖人。”^④因此，他非常重視修煉，強調“殷勤修鍊，以成聖人”^⑤。他還說：“外人焉能知我巧拙之性乎，皆謂我天然賢聖，不知我修而致之。”^⑥認為人兼巧拙之性，之所以成為聖賢，完全是由修行所致。

在強調修行以致聖人的同時，李筌對如何修行作了闡述。他認為，修行首先是要“隱藏”人的巧拙之性，使之藏而不露，即所謂“伏藏”。他說：“賢人君子，縱有巧智辯慧之性、博學多聞之才，動靜合其機宜，可不為巧乎？常能隱伏，藏匿巨細，用之恐被嫉佞讒毀，反招其咎耳。況愚拙之人自率於心，造次興動，不自藏隱，立招禍患。”^⑦認為無論是賢人君子的巧性，還是愚拙之人的拙性，都應

① [宋]任照一：《黃帝陰符經註解》，《道藏》第2冊，第767～768頁。

② 任繼愈主編《道藏提要·陰符經三皇玉訣》說：“疑是書乃北宋人所造。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第54頁]

③ 《陰符經三皇玉訣》卷上，《道藏》第2冊，第794頁。

④ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第740頁。

⑤ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第739頁。

⑥ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第738頁。

⑦ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第738頁。

當隱藏起來，而不顯露。

需要指出的是，李筌之所以要“隱藏”人的巧拙之性，是由於在他看來，“人中有邪惡之性，五毒之火”，如果“忽縱恣之”，就會“萬善俱滅，其身潰矣”。^①可見，李筌“隱藏”人的巧拙之性，就是爲了壓抑其中的邪惡之性。《黃帝陰符經》說：“火生於木，禍發必剋；奸生於國，時動必潰。知之修鍊，謂之聖人。”李筌疏云：“人有道德、定慧，隱伏身心之中，諸邪淫穢僻亦不能興耳。若邪競發，則身潰矣。故以姦火藏於木國，以喻邪正伏於身心。此唯賢哲之士通詳其文，曉達明悟，精念至道，去惡存善，是名知之修鍊謂之聖人。”^②認爲“隱藏”巧拙之性，既可以壓抑邪惡之性，還可以進一步去惡存善，修煉成聖。

李筌認爲，除了要“隱藏”巧拙之性，還必須審視自己的內心與行爲，所謂“內觀正性，外視邪淫”。李筌指出：“賢人養道育德，巧拙之性俱隱伏於身心，然後內觀正性，外視邪淫，善則行之，不善則捨之，修身鍊行而成聖人。”^③要求通過“內觀”、“外視”，分清善惡，從而能夠行善去惡成爲聖人。而且，李筌還說：“人與禽獸草木俱稟陰陽而生，人之最靈，位處中宮，心懷智度，能反照自性，窮達本始，明會陰陽五行之炁，則而用之。”^④認爲人之區別於禽獸草木，在於能夠“反照自性”。他還說：“三教大師皆用理世，所立經教只言修善而稱道德，不令修惡而稱賊害也。故知善修道德者，道也，是陽之主也；陰惡賊害者，魔也，是陰之精。除此之外，百萬經教虛廣

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第739頁。

② [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第739頁。

③ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第738頁。

④ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第740頁。

故也。故宣尼云：‘一言以蔽之，曰思無邪。’又曰：‘擇其善者而從之，其不善者而改之。’此則至道也。”^①由此可見，修善而不修惡，是李筌最高的修道準則。

二、心中納正與動靜合道

李筌講修道，特別強調“心”的重要。他說：“夫人心主魂之官，身為神之府也。將欲施行五賊者，莫尚乎心。故心能之士有所圖，必合天道。此則宇宙雖廣，觀覽只在手中；萬物雖多，生殺不出於術內。故曰：心正可以辟邪也。”^②所謂“五賊”，李筌指出：“五賊者，五行之炁也，則金、木、水、火、土焉。……所言賊者，害也，逆之不順則與人生害，故曰賊也。”^③他認為，人應當按照五行規律行事，然而，最為重要的是在於心，心之動靜必須合於天道，這樣纔可以“辟邪”。李筌還說：“人能知五賊藏者，何也？在其心。故曰：五賊在心。心既知之，故使人用心觀執五炁而行，觀逆順而不差，合天機而不失，則宇宙在乎掌中，萬物生乎身上，如此則吉，無不利。”^④認為人是用心把握五行規律，並按照五行規律行事，只有這樣，纔能合乎天道，把握宇宙，纔能吉利。關於“心正可以辟邪”，李筌還認為，人的耳目由心所支配，“心中納正，則耳目無邪”，耳目無邪，則身心不亂，身心不亂，則動靜合於天道。他說：“人眼貪色則耳不聞正聲，聽淫聲則目不覩正色，此視聽二徒俱主於心也。道德之

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第737頁。

② [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第738頁。

③ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第737頁。

④ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第737頁。

士，心无邪妄，雖耳目聞見萬種聲色，其心正定，都無愛悅貪著之心，與無耳目不殊，何必在於聾瞽者哉！但心中納正，則耳目無邪；耳目無邪，則身心不亂；身心不亂，則精思舉事發機皆合於天道。”^①在李筌看來，要辟邪而吉利，就必須合於天道，而要合於天道，最為重要的是在於“心中納正”。因此，他非常強調修心。

關於修心，李筌既講靜也不排斥動。對於《道德經》所云“五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽”，他說：“道德之士，眼不視邪色，耳不聽邪聲，口不談邪事。所以正事則視聽言談之，此名動也；涉其邪妄，悉不將心視聽言說，此名靜也。宣尼云‘擇其善者而從之’，此名動也；‘擇其不善者而改之’，在此名靜也。《孝經》云‘言滿天下無口過，行滿天下無怨惡’者，所緣身心靜正而無邪惡以致此也。但遇善即動，逢邪即靜，此則身無禍患，皆在耳、目、口之防慎。”^②在李筌看來，不能一味地拒絕視、聽、言說，而應當用正與邪加以區分，如孔子所言“擇其善者而從之，其不善者而改之”^③，遇善即動，逢邪即靜。因此，他也不完全排斥人的感官欲望。他說：“飲食不失其時，滋味不越其宜，適其中道，不令乖分傷性。”^④顯然，李筌強調的是人的欲望應當“適其中道”。他還說：“人之在世，食生惡死，皆自厚養其身，恐致滅亡也。鞠養身命，必須飲食衣服，此亦天然自合之理。故《莊子》言：耕而食，織而衣，其德不離；織而衣，耕而食，是謂同德。故知人生必資衣食

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷下，《道藏》第2冊，第742頁。

② [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第739頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷四《述而》，第49頁。

④ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第741頁。

之育養也。然在於儉約處中則吉；若縱恣奢溢過分則凶，而反害其生也。”^①認為人爲了生活，必須有飲食衣服，這是合乎自然之理的，但是，過分地厚養其身，則可能反害其生。爲此，他還明確指出：“道德之士，心不妄生，機不妄動，輒加於物情。而耽徇之人，取萬物資身養命者，亦天然之理。但不令越分乖宜，反傷其性。”^②可見，李筌反對的是“妄動”，要求人的行動不可“越分乖宜”。

因此，李筌也講“動”，講“遇善即動”。他還說：“君子知至道之中包含萬善，所求必致，如響應聲。但設其善計，暗默修行，動其習善之機，與道契合，乃致守一存思，精心念習，竊其深妙以滋其性。……賢人君子知此妙道之機，修鍊以成聖人。”^③認為君子知妙道之機而動。與此相反，小人不知其妙道之機，“但務營求金帛，不憚劬勞；或修才學武藝，不辭疲瘁，飾情巧智，以求世上浮榮之機；或榮華寵辱，或軍旅傾敗，貪婪損己；或耽財好色，雖暫得浮榮，終不免於患咎”^④。所以，李筌要求“明陰陽之道，察興廢之理，動用其機宜，然後修身鍊行以成聖人”^⑤。

需要指出的是，李筌在動靜的問題上，雖然講“遇善即動”，但更爲強調的是虛靜無爲。他認為，“至道虛靜，寂然而不神。此不神之中，能生日月、陰陽、三才、萬物，種種滋榮而獲安暢，皆從至道虛靜中來，此乃不神之中而有神”，所以修煉之士應當“明悟無爲不神之理，反照正性，而修無爲之業，存思守一，反樸還淳，歸無爲之

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷下，《道藏》第2冊，第744頁。

② [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷下，《道藏》第2冊，第743頁。

③ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第742頁。

④ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第742頁。

⑤ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第739頁。

道，玄之又玄，方證寂默而不神”。^① 對於《黃帝陰符經》所言“至靜則廉”，李筌說：“至靜則廉者，既不為小人絲竹奢淫之樂，自保其无憂无事之歡。如此則不為聲色所撓，而性靜情逸，神貞志廉也。……人能至靜，可致神通。是名至靜則廉也。”^②

而且，在李筌看來，無論是動還是靜，都必須知道、合道，“取捨合其機宜，明察神明之道”^③，正如李筌對《黃帝陰符經》所謂“陰符”的解釋：“陰，闇也；符，合也。天機闇合於行事之機，故曰陰符。”^④

三、上施道德，下行仁義

李筌講“五賊”，講五行之炁，並且指出：“觀天地陰陽之道，執天五炁而行，則興廢可知，生死可察”；“能明此五行制伏之道，審陰陽興廢之源，則而行之，此為見也，如人審五賊，善能明之，則為福德之昌盛也”。^⑤ 強調按照五行規律行事。同時，他又認為，五行之炁，“在道為五德”，即仁、義、禮、智、信，所以“執仁義禮智信則富貴榮華”^⑥。這樣，他就把道家的“道德”與儒家的仁義融合在一起。他認為，若能“動用合其天機，應運同其天道”，“上施道德，下行仁義”，則“災害不生，禍亂不作，天人靜默”。^⑦ 李筌還認為，《黃帝陰

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第741頁。

② [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷下，《道藏》第2冊，第744頁。

③ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第742頁。

④ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第737頁。

⑤ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第737頁。

⑥ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第737頁。

⑦ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第738頁。

符經》中的“神仙抱一”之道，“聖人學之得其道，爲順天時，則內懷道德，外任賢良，知之修鍊而成聖人”；“賢人學之得其法，爲依五行之善正，不違天時，不逆地理，不傷財，不害物，富國安人”；“智人學之得其術，爲用天之道，分地之利，謹身節用以養父母，仁義禮智信，忠孝君親，貞廉不失，保其祿位”；而“小人學之得其殃”，因爲小人“將天道之炁不習善之”，而是“用以智巧辯慧之性，專事三反晝夜，煩兵黷武，陰謀屠害，苟求奢榮，傾奪於世”，也就是不行仁、義、禮、智、信，結果，“雖暫富貴，不思禍之將至，反招敗亡，延及後世”。^①顯然，在李筌看來，道家的“道德”與儒家的仁義，二者是不可或缺的。

在《黃帝陰符經疏》的“富國安人演法章”中，李筌論述了天地、萬物與人的關係，並且認爲，三者之間是“相盜”的關係，即“萬物盜天而長生，人盜萬物以資身”，同時，萬物也能盜人以生禍患。他還說：“凡此相盜，其中皆須有道，愜其宜則吉，乖其理則凶。……向於三盜之中，皆須有道。令盡合其宜，則三才不差，盡安其任矣。皆不令越分傷性以生禍患者也。”^②從“三盜”之道出發，李筌認爲其中蘊含著“富國安人之法”，這就是：“明君賢臣調御於世，乘此既宜盡安之時，當須法令平正，用賢使能，仁及昆蟲，化被草木，舉頭皆合於天道之機宜，則陰陽順時，寰宇清泰，使萬民之類皆獲其安寧”；“上至王侯，下至黎庶，各有定分，不相傾奪，上下和睦，歲稔時雍，名曰太平”。^③顯然，李筌從“三盜”之道中引申出來的正是儒家的仁義。

① [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷上，《道藏》第2冊，第739頁。

② [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第740～741頁。

③ [唐]李筌：《黃帝陰符經疏》卷中，《道藏》第2冊，第741頁。

李筌的《太白陰經》為兵學著作，其中融入了道家的“道德”與儒家的仁義。《四庫全書總目·太白陰經》指出：“兵家者流，大抵以權謀相尚；儒家者流，又往往持論迂闊，諱言軍旅。蓋兩失之。筌此書先言主有道德，後言國有富強，內外兼修，可謂持平之論。”^①認為《太白陰經》的要旨在於“內外兼修”。《太白陰經》中有《主有道德篇》，指出：“惟聖人能返始復本，以正理國，以奇用兵，以無事理天下。正者，名法也；奇者，權術也。以名法理國，則萬物不能亂；以權術用兵，則天下不能敵；以無事理天下，則萬物不能撓。”^②這明顯是把儒家思想、道家思想與兵家思想融為一體，其中“以名法理國”為儒家思想，“以權術用兵”為兵家思想，“以無事理天下”則為道家思想。李筌還說：“以道勝者，帝；以德勝者，王；以謀勝者，伯；以力勝者，強。強兵滅，伯兵絕，帝王之兵前無敵。”^③又說：“兵非道德仁義者，雖伯有天下，君子不處”；“非道德、忠信，不能以兵定天下之災、除兆民之害”。^④當然，在兵學上，李筌並非一味地講道家的“道德”與儒家的仁義。他說：“古先帝王所以舉而勝人，成功出於衆者，先文德以懷之，不服，飭玉帛以啗之，啗之不來，然後命士將練車馬、銳甲兵，攻其無備，出其不意。”^⑤又說：“善用兵

① [清]永瑤、紀昀等：《四庫全書總目》卷九十九《子部·兵家類·太白陰經》，《景印文淵閣四庫全書》第3冊總目，第157頁。

② [唐]李筌：《太白陰經》卷一《主有道德篇第四》，《景印文淵閣四庫全書》第726冊子部，第165頁。

③ [唐]李筌：《太白陰經》卷一《主有道德篇第四》，《景印文淵閣四庫全書》第726冊子部，第165頁。

④ [唐]李筌：《太白陰經》卷二《善師篇第十一》，《景印文淵閣四庫全書》第726冊子部，第171頁。

⑤ [唐]李筌：《太白陰經》卷二《貴和篇第十二》，《景印文淵閣四庫全書》第726冊子部，第172頁。

者，非信義不立，非陰陽不勝，非奇正不列，非詭譎不戰。”^①但無論如何，李筌是把道家的“道德”與儒家的仁義看做兵學的重要內容。

第八節 杜光庭的倫理思想

杜光庭(850～933年)，唐末五代著名道士，字賓聖(一曰賓至)，號東瀛子，處州縉雲(今屬浙江省)人，或曰括蒼人、京兆杜陵人。據趙道一所撰《歷世真仙體道通鑑》記載：杜光庭“博極群書，志趣超邁。唐懿宗朝與鄭雲叟賦萬言不中，乃奮然入道，事天台道士應夷節(司馬承禎四傳弟子^②)。常謂道法科教，自漢天師暨陸修靜撰集以來，歲月綿邈，幾將廢墜。遂考真偽，條列始末。故天下羽櫺永遠受其賜。鄭畋薦其文於朝，僖宗召見，賜以紫服象簡，充麟德殿文章應制，為道門領袖。當時推服皆曰：學海千尋，辭林萬葉，扶宗立教，海內一人而已。”杜光庭嘗謂曰：“予初學於上庠，而國子監書籍皆備。先讀天文神仙之書，次覽經史子集。一月之內分布定日而習之，一日誦經書，二日覽子史，三日學為(文)，四日記故事，五日遊息。凡五事，每月各六日。如此不五七年，經史備熟。”官任金紫大夫、諫議大夫，封蔡國公，進號廣成先生，又遷戶部侍郎，尊為傳真天師，特進檢校太傅太子賓客兼崇文館大學士。^③

① [唐]李筌：《太白陰經》卷二《沈謀篇第十四》，《景印文淵閣四庫全書》第726冊子部，第172頁。

② 據《歷世真仙體道通鑑》所述：“上清大法，自陶隱居傳王遠知，王傳潘先生，潘傳司馬鍊師，司馬傳薛季昌，薛傳田良逸，田傳馮惟良，馮傳夷節也。”[[元]趙道一：《歷世真仙體道通鑑》卷四十，《道藏》第5冊，第329頁]

③ [元]趙道一：《歷世真仙體道通鑑》卷四十，《道藏》第5冊，第330～331頁。

杜光庭一生撰著頗豐，收入明《正統道藏》的就有 27 種，^①主要有《道德真經廣聖義》、《太上老君說常清靜經註》、《道門科範大全集》、《太上黃籙齋儀》、《歷代崇道記》、《洞天福地嶽瀆名山記》、《道教靈驗記》、《神仙感遇傳》、《壺城集仙錄》、《廣成集》等。關於杜光庭對道教的貢獻，卿希泰的《中國道教史》指出：“杜光庭對道教建設的貢獻是多方面的，在系統神化老子，弘揚《道德經》教，宣揚道教信仰，整理‘洞天福地’、修訂道門齋醮科儀等方面，都有顯著成就。對於唐末五代時期的道教來說，無疑起著重要的振奮作用。故被時人譽為‘詞林萬葉，學海千尋，扶宗立教，天下第一’。成為道教發展史上較有影響的一位人物。”^②以下僅對杜光庭的倫理思想作一論述。

一、人之所稟，真元道性

杜光庭的道性論以宇宙論為基礎。關於他的宇宙論，他在注釋《道德經》所云“道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽”時，指出：“道以無形無名、不無不有、自然妙化而生乎一。一者，道之子也。天得以清，地得以寧，人得以長存，萬物得以生。……萬物之生也，道氣生之，陰陽氣長養之。一晝一夜，一陰一陽，更相遞代，養育萬物。其大也，陰為寒，陽為暑。其細也，陽為明，陰為晦。以寒暑、明晦、晝夜長育萬物，各成其形，非妙道沖和之氣無以生也。……人之生也，道以元一之氣降之，為精為

① 任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第 816～817 頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第二卷，第 468～469 頁。

神，天以太陽之氣付之，爲動爲息，地以純陰之氣稟之，爲形爲質。”^①杜光庭還在注釋《太上老君說常清靜妙經》所云“大道無形，生育天地；大道無情，運行日月；大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道”時，指出：“道者，虛無之炁也，混沌之宗，乾坤之祖，能有能無，包羅天地。道本無形，莫之能名，無形之形，是謂真形，無象之象，是謂真象。先天地而不爲長，後天地而不爲老。……杳杳冥冥，其中有精，混混沌沌，分爲陰陽，故爲天地也。……天無精氣，無以制日月之明，地無精氣，無以制山嶽鎮焉，人無精氣，無以制身形之存焉，故曰：日月稟陰陽之所運行，故知道之無情，隨機而所化。又云天何言哉，四時行焉，地何言哉，萬物生焉。”^②需要指出的是，在杜光庭那裏，作爲天地萬物之源的道，即是老君。他說：“老君生於無始，起於無因，爲萬道之先，元氣之祖也。無光無象，無音無聲，無色無緒，幽幽冥冥，其中有精，其精甚真，彌綸無外，故稱大道。大道之身即老君也。萬化之父母，自然之極尊也。”^③

從宇宙論出發，杜光庭構建了他的道性論。他引《聖紀經》所云“老君自上古混沌初分，或以未分，開闢天地，安置日月星辰，分配五行，造化萬物，代代不休，爲天王之師”，並且指出：“所言道本自然，無所不入，十方諸天，莫不皆弘至道。普天之內，皆爲造化。蠢動含生，皆有道性。若能明解，即名爲得道者也。”^④認爲由太上老君所造化的一切有生命之物，皆有道性。當然，杜光庭更關注的

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十三，《道藏》第14冊，第479頁。

② [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第183頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二，《道藏》第14冊，第316頁。

④ [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第187頁。

是人所稟賦的道性。他明確指出：“虛極者，妙本之道也。人之受生，稟道爲本。所稟之性，無雜無塵，故云正也。”^①“夫根者，謂智性之根也。人之所稟，真元道性，能生衆智，如草木之根，生花結實，展轉相生，故名根也。”^②認爲人受道而生，並且稟賦道性。

與唐代的許多道性論者一樣，杜光庭以“不有不無，非空非色”來界定道性。他認爲，道性是“自然不染正性”，“本無長短，亦無塵垢”，並且指出：“道法自然，本無空假。”^③他還在注釋《太上老君說常清靜妙經》所云“無無既無，湛然常寂”時，指出：“無無者，無執也。雖無執見，歸於寂法。寂法亦無，非爲寂也，亦非空也，亦非無也。非空爲空，謂之真空。非無爲無，是無中之法。法亦俱無，歸於真寂。真寂亦無，非爲無法，不有不無，非空非色。假名稱見，化導衆生。種種分別，皆爲執見。執見既無，名曰自然清靜。”^④認爲道性的“不有不無，非空非色”，在於其自然清靜。所以，杜光庭更多地講道性之清靜。他說：“真性之道，隨機應物，無所不應，自然清靜。”^⑤“清靜之性，名爲真道。”^⑥“道性無雜，真一寂寥，故清靜也。”^⑦

在杜光庭看來，雖然人皆稟自然清靜的道性，但是各人的性分

①〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十五，《道藏》第14冊，第384頁。

②〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十九，《道藏》第14冊，第451頁。

③〔唐〕杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第186頁。

④〔唐〕杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第186頁。

⑤〔唐〕杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第186頁。

⑥〔唐〕杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第187頁。

⑦〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十九，《道藏》第14冊，第454頁。

是不相同的。他明確指出：“人之生也，稟天地之靈。得清明沖朗之氣，爲聖爲賢；得濁滯煩昧之氣，爲愚爲賤。聖賢則神智廣博，愚昧則性識昏蒙，由是有性分之不同也。”^①認爲人由於氣稟的不同，因而具有性分的差別。他還說：“人之生也，氣有清濁，性有智愚。雖大塊肇分，元精育物，富貴貧賤，壽夭妍媸，得之自然，賦以定分，皆不可移也。”^②認爲人的不同性分是不可改變的。爲此，杜光庭根據孔子所云“生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而不學，民斯爲下矣”，“中人已上，可以語上；中人已下，不可以語上也”，以及老子所謂“上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之”，將人的品性具體細分爲上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下，共九品，並且還指出：“上上品者，即是聖人；聖人自知，不勞於教。下下品者，即是愚人；愚人不移，教之不入。所可教者，謂上中以下、下中以上，凡有七品之人，可教之耳。”^③

杜光庭認爲，人的道性雖然自然清靜，但往往因不慎而爲物所感。他說：“性本清靜，無欲無營，爲物所感，因境生欲，感於外而動於內，得不慎其所感哉。”^④因此，他認爲，人會爲“情”和“境”所感而“妄動於意”、“妄動其心”，結果不得真道。他說：“一切衆生不得真道者，皆爲情染意動，妄有所思，思有所感。感者，感其情而妄動於意。意動其思而妄生於心。人若妄心不生，自然清靜。又云，

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》第14冊，第352頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十二，《道藏》第14冊，第473頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十二，《道藏》第14冊，第473頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷六，《道藏》第14冊，第343頁。

妄動者，亡也。皆亡失其道性。故逐境而感情，妄動其心，故不得真道。”^①同時，杜光庭還認為，人先天所稟賦的道性，會由於“既生之後，其正遷訛，染習世塵，淪迷俗境”而“正道乃喪，邪幻日侵”，由於“及生之後，漸染諸塵，障翳內心”而“迷失真道”，結果是“正性流散，隨念生邪，以生邪故，乖失正本”。^②他還說：“法性清淨，本合於道。道分元氣而生於人，靈府智性，元本清淨，既生之後，有諸染欲瀆亂其真，故去道日遠矣。”^③

因此，在杜光庭看來，修道就是要復歸於真道。他說：“人能抱元守一，歸於至道，復於根元，非返於末。末者，化也；本者，生也。人能歸於根本，是謂調復性命之道者也。”^④他還說：“自道所稟謂之性，性之所遷謂之情。人能攝情斷念，返性歸元，即為至德之士矣。至德之本，即妙道也。故言修性返德，自有歸無。情之所遷者，有也；攝情歸本者，無也。既能斷彼妄情，返於正性，正性全德，德為道階。此乃還冥至道也。”^⑤認為要復歸於真道，必須“攝情斷念”，“修性返德”。

二、去欲閉情與心寂境忘

在杜光庭看來，衆生不得真道，在於為情欲所染迷失於真道，

-
- ① [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第188頁。
 ② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十五，《道藏》第14冊，第384～385頁。
 ③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十三，《道藏》第14冊，第420頁。
 ④ [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第184頁。
 ⑤ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十九，《道藏》第14冊，第403頁。

在於“六根”障弊真性，在於“五欲”所致煩惱。他說：“六根者，一曰眼根，能見諸境；二曰耳根，能聞諸聲；三曰意根，能生攀緣；四曰鼻根，能辨香臭；五曰舌根，能知諸味；六曰身根，能生諸惱。以此六種，生諸罪因，展轉相生，障弊真性。……五欲者，眼欲諸色，耳欲諸聲，鼻欲諸香，口欲諸味，心生衆欲。障弊五情，煩惱縈纏，皆由此起。”^①所以，他認為，修道在於從六根入手，去除各種欲望。他說：“六根起於六識，六識恣於六情，六情生於六欲，六欲謂之六塵，六塵謂之六染，六染謂之六入。從根而生，染有輕重，皆在修鍊，漸而制之。所以理身所務，眼絕五色，耳絕五聲，鼻絕五香，口絕五味，身絕五觸，心絕五緣，即六塵淨矣。六塵淨，則世利不能動，聲色不能誘，自歸柔弱之道。”^②又說：“世人若能斷其情，去其欲，澄其心，忘其慮而安其神，則六欲自然消滅，豈能生乎？內神不出，六識不動，則六根自然清靜。”^③“善修行之人，閉其六欲，息其五情，除諸見法，滅諸有相，內虛靈臺而索其真性，復歸元本則清淨矣。”^④認為去除各種欲望，六根清淨，則能復歸於真性。他還以落葉歸根為喻，指出：“人之情欲熙熙，如華葉茂盛也。茂盛則不久枯落，熙熙則必致傷生。故令去欲閉情，以復於道。……物以茂盛為動作，凋落為歸根；人以逐欲而動則遷情，息念而靜則合道。遷情則流通，合道則還元。所以靜而致道者，是復歸所稟妙本之性命也。”^⑤

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十五，《道藏》第14冊，第385頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十四，《道藏》第14冊，第482～483頁。

③ [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第184頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十三，《道藏》第14冊，第420～421頁。

⑤ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十五，《道藏》第14冊，第386頁。

強調去欲閉情，達到“息念而靜”，以復歸於道性。

需要指出的是，杜光庭講去欲閉情，在事實上是根據各人的性分不同而有所差別的。在注釋《道德經》所云“難得之貨，令人行妨”時，他指出：“材器者，性分之貨也。珠珍者，世間之貨也。性分所無之貨，矯竊即行傷。珠珍難得之貨，貪求則身辱。所宜任其性分，守彼天常矣。人君貪求珍異，則下怨民殘；理身貪求珍異，則行傷身辱，是乖失天倪也。天倪者，天然之分也。”^①他還在注釋“以輔萬物之自然而不敢爲”時說：“俗學蔓衍，難復於無爲。多欲紛綸，必迷於正性。聖人令學不學以敦素，欲不欲以恬愉，漸窺正道之光，用輔自然之性。不貪難得之貨，不務過分之能。”^②可見，杜光庭要去的是過分之欲。

杜光庭認爲，人的欲與情產生於心，因此，要“去欲閉情，以復於道”，最根本的在於修心，所謂“修道即修心”，“修心即修道”。在注釋《太上老君說常清靜妙經》所云“夫人神好清而心擾之，人心好靜而欲牽之”時，他指出：“神者，妙而不測謂之神。心者，神也；神者，心也。心擾則神動，神動則心浮，心浮則欲生，欲生則傷神，傷神則失道。人能調伏其心，內安其神，外除其欲，則自然清靜。……人能去其情欲，內守元和，自然心神安靜。心既安靜，世欲豈能生焉？故引《西昇經》之言，所謂教人修道，即修心也；教人修心，即修道也。故以令人絕利一源，修真養性，次保心神安樂。故聖人云：修真養性，載神扶命，則離苦昇樂，福慶延流，而成真道矣”。^③

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十二，《道藏》第14冊，第373頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十三，《道藏》第14冊，第535～536頁。

③ [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第184頁。

他還說：“聖人設法教人，修道即修心也，修心即修道也。心無所著，即無心可觀；既無心可觀，則無所用、無所修，即凝然合道。故心無其心，乃為清靜之道矣。”^①“《內觀經》云：夫心者，非青非赤，非白非黃，非長非短，非圓非方，大包天地，細入毫芒，制之則止，放之則狂，清淨則生，濁躁則亡，明照八表，暗迷一方。人之難伏，惟在於心。所以教人修道，即修心也；教人修心，即修道也。心不可息，念道以息之；心不可見，因道以明之。”^②由此可見，杜光庭非常強調修心。關於修心，他認為，修心在於“滅心”，在於“無心”、“定心”、“息心”、“制心”、“正心”、“淨心”、“虛心”。他說：“善惡二趣，一切世法，因心而滅，因心而生。習道之士，滅心則契道；世俗之士，縱心而危身。心生則亂，心滅則理。……無心者，令不有也；定心者，令不惑也；息心者，令不為也；制心者，令不亂也；正心者，令不邪也；淨心者，令不染也；虛心者，令不著也。明此七者，可與言道，可與言修其心矣。”^③

在杜光庭看來，人的欲望的產生，不僅在於心，而且還與外部環境有關。他說：“心之惠照，無不周偏。因境則知生，無境則知滅；所以役心用智者，因境而起也。境正則心與知皆正，境邪則心與知皆邪。苦樂死生、吉凶善惡，皆由於此也。故心者，入虛室則欲心生，入清廟則敬心生。萬境所牽，心隨境散。”^④所以，他提出修道必須“捨事”，絕棄外事，指出：“修心之法，執之則滯著，忘之則失

① [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第185頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》第14冊，第353頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》第14冊，第353頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十七，《道藏》第14冊，第444頁。

歸，宗在於不執不忘，惟精惟一爾。心法之中，唯《定觀經》得其旨矣。經曰：夫欲修道，先能捨事，外事都絕，無起於心，然後安坐，內觀心起。若覺一念心起，即須除滅，隨動隨滅，務令安靜。惟滅動心，不滅照心。”^①認為絕棄外事，重要的是滅除動心。

所以，在杜光庭看來，修道首先是要滅除動心，捨棄外事，這就是所謂“滅心忘外”、“心寂境忘”。他說：“修道之士，先除其色，反神照內；次除其塵，滅心忘外。塵者，染之於心，關之於念，即名為塵。故六根所起，則為六塵染；六麤塵淨，猶有六細塵染；六細塵淨，復有六輕塵染；六輕塵淨，方契於道。見於無色，聞於無聲，味於無味，入於無形，了於無為，乃謂之證道果也。”^②認為“滅心忘外”纔能得道。他還說：“修復其性，於法不住，行相之中，亦不滯著，次來者修，次修者滅，滅空離有，等一清淨，故無心跡可得而見。於內曰心，心既寂矣；於外曰境，境亦忘之。所以心寂境忘，兩途不滯。”^③要求修道者“心寂境忘”。在注《莊子·人間世》所云“若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也”時，杜光庭指出：“此言心虛則嗜欲無入，神清則玄覽無疵。遺其色聲，忘其境智。境智忘而玄道自至，色聲一而物相盡空。心止於符，氣合於漠，此謂之心齋也。”^④認為只有“忘其境智”纔能“玄道自至”。

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十九，《道藏》第14冊，第561頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十二，《道藏》第14冊，第373頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十三，《道藏》第14冊，第421頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十九，《道藏》第14冊，第514頁。

他還在釋《莊子·大宗師》所謂“坐忘”時說：“坐忘者，隳肢體，黜聰明，遺形去智，以至乎大通，謂之坐忘。至道深微，不可以言宣，止可以心照。既因照得悟，其照亦忘。故曰坐忘遺照。”^①並且還說：“坐忘遺照者，安坐忘身之謂也。外忘萬境，內息一心，心若死灰，形如槁木。不知肢體之有，不知視聽之用，隳肢體，黜聰明，遺形去智，以至於大通。通無不通，汎然無主，此達人之忘心也。”^②認為《莊子》的“坐忘”就是要“外忘萬境，內息一心”。

三、無爲自化與仁義禮智

杜光庭強調以道家的“道德”治國，並且指出：“文子《通玄真經》曰：‘道德者，匡邪以爲正，振亂以爲理，化淫敗以爲樸，淳德復生，天下安寧。’此道德之理國也。道德務者，百禍不能罹，險阻不能危，刑罰不能加，謗讟不能隨，代悖而不謬，代泥而不污，人惑而不疑，人欺而不詐，人善而不悅，人懼而不怖，內存其真，外和其人，享無窮之壽，而上賓於天。此道德理身也。”^③在這裏，杜光庭既講“道德理國”，又進一步講“道德理身”，把理國、理身統一於道家的“道德”。他還說：“立國以道德，國不可拔。率人以道德，人不可離。所以享國無窮，子孫不絕。”^④“道德修則國不傾，故享福登真；

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四，《道藏》第14冊，第333頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十三，《道藏》第14冊，第376頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三，《道藏》第14冊，第331～332頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十八，《道藏》第14冊，第508頁。

失道德則國削祚危，禍至身辱。”^①

杜光庭講以“道德”理國，實際上就是以“無爲”理國。他說：“生民者，國之本也；無爲者，道之化也。以無爲之化愛育於人，國本固矣。”^②又說：“理國執無爲之道，民復樸而還淳；理身執無爲之行，則神全而氣王。氣王者延年，神全者昇玄，理國修身之要也。”^③並且明確提出“理國之道莫大於無事無爲”^④。所以，他的以“道德”理國，以“無爲”理國，就是要“無事無爲而化天下”^⑤。在注釋《道德經》所云“我無爲而民自化”時，杜光庭指出：“人化無爲，自歸於理也。夫有爲則多事，多事則政煩，煩政事多而民愈亂。無爲則事簡，事簡則政清，政清事簡而人不待教令而化於善也。”^⑥他還說：“君之理人，本乎清靜，不作無益之事，不興無用之功，不矜威武之能，不尚淫奢之巧。無爲自化，恬澹居先，則詐僞不生，禍亂不作。”^⑦所以，他倡導“行不言之教”^⑧，並且明確指出：“正其容儀，心冥於道，物覩自悟，邪志盡銷，亦可謂不言而化、不化而行，真道也哉。”^⑨

杜光庭雖然講“無爲自化”，但是又認爲，道家的“無爲”包含

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十八，《道藏》第14冊，第511頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十一，《道藏》第14冊，第367頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十四，《道藏》第14冊，第380頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十，《道藏》第14冊，第519頁。

⑤ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十，《道藏》第14冊，第517頁。

⑥ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十，《道藏》第14冊，第518頁。

⑦ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十八，《道藏》第14冊，第554頁。

⑧ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷七，《道藏》第14冊，第348頁。

⑨ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十，《道藏》第14冊，第363頁。

了儒家的仁、義、禮、智、信。他說：“夫無爲之至妙，包於道德，統於仁義，合於禮樂，制於信智，囊括萬行，牢籠二儀，至廣無涯，至細無間，凝寂玄寥，與道混合，是無爲之至也。”^①因此，他在主張以“道德”理國的同時，強調儒家倫理對於治國的重要性。他說：“理國不以禮，猶無耜以耕也；爲禮不本於義，猶耕而不種也；爲義而不講之以學，猶種而不耨也；講之以學而不合之以仁，猶耨之而弗獲也；合之以仁而不安之以樂，猶獲之而不食也；安之以樂而不達之於順，猶食之而不肥也。夫四體既安，膚革充盈，人之肥也；父子篤，兄弟睦，夫婦和，家之肥也；大臣法，小臣廉，官職相序，君臣相正，國之肥也；天子以德爲車，以樂爲御，諸侯以禮相與，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也。是謂大順。”^②又說：“身既有道，家必雍和，所謂父愛、母慈、子孝、兄友、弟恭、夫信、婦貞，上下和睦，如此則子孫流福，善及後昆矣。……君子之立行也，正其身以及其家，正其家以及其鄉。尊其長老，敬其幼小，教誨愚鄙，開導昏蒙，少長得宜，尊卑有序，風教肅肅，禮樂詵詵。”^③

尤其需要指出的是，杜光庭並不完全否定儒家的“禮”。在注釋《道德經》所云“失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮”時，他指出：“大樸既散，全德守之；德既下衰，仁愛繼之；仁愛不

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十四，《道藏》第14冊，第483頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十四，《道藏》第14冊，第538頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十八，《道藏》第14冊，第509頁。

足，義以制之；義之不行，禮以救之。夫禮以救亂，亦所以生亂。何者？禮煩則俗薄，俗薄則交爭，交爭則亂生矣。然而理國之急，禮爲之上。”^①認爲“禮”的危害在於其繁瑣，而不在其本身。他還在注釋“夫禮者，忠信之薄，而亂之首”時說：“忠信既薄，上下離心，聖人設禮以教之，約法以檢之，明尊卑上下以勸之，著降殺等倫以節之。雖忠衰信薄，人不敢爲亂者，由行禮以理之矣。四者既失而不以禮節之，則民無所措其手足矣。……故禮之救亂致理，先王之所以急也。”^②在杜光庭看來，忠信之薄，並不是由於“禮”而產生的，相反，是由於忠衰信薄，聖人設禮以教並且“救亂致理”。

因此，杜光庭力圖把儒家的仁、義、禮、智、信與道家的“道德”結合起來。他說：“仁以履虛抱一，禮以不恃不宰，義以柔弱和同，智以無識不肖，信以執契不爭。其大旨亦以玄虛恢廓、沖寂希微爲宗體。”^③認爲儒家的仁、義、禮、智、信以道家的“道”爲體。他還說：“《道德》二篇，欲明道無爲也，因德以顯之，德有用也，因道以明之。資立言以暢無言，因理本而弘妙本，爲理身理國之要，乃至精至極之宗，以授於舜。非謂絕仁義聖智，在乎抑澆詐聰明，將使君君、臣臣、父父、子子，見素抱樸，混合於太和，體道復元，自臻於忠孝。世儒不知，以爲老君之道棄仁義，墮禮智，非立教之大方。且夫至仁合天地之德，至義合天地之宜，至樂合天地之和，至禮合天地之節，至智合天地之辨，至信合天地之時，弘淳一之源，成大同之化，混合至道，歸仁壽之鄉。”^④認爲老子《道德經》所講的“道”是與

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十，《道藏》第14冊，第460頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十，《道藏》第14冊，第461頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷五，《道藏》第14冊，第341頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經玄德纂疏·序》，《道藏》第13冊，第357頁。

“德”聯繫在一起的，所以，並不是要拒絕儒家的仁義，而是要達到至仁、至義、至樂、至禮、至智、至信，並統一為至道。

當然，在杜光庭那裏，道家的“道德”是本，所謂“道德為衆行之先，五常之本”^①；儒家的“禮”雖可以“救亂”以應對“理國之急”，但是，“若反淳樸，敦太和，復道德，然後禮可廢矣”^②。而且，杜光庭還反對過分地追求於仁、義、禮、智。他說：“悅於明者，是淫於色也；悅於聰者，是淫於聲也；悅於仁者，是亂於德也；悅於義者，是悖於理也；悅於禮者，是助於詐也；悅於樂者，是助於淫也；悅於聖者，是助於藝也；悅於知者，是助於疵也。此八者學之大也。安其所稟之分，則無過求之悅矣。若所稟之外越分過求，悅而習之，則致淫悖之患，而傷其自然之和，亂其天稟之性矣。”^③認為過分地追求於仁、義、禮、智，則會擾亂人的本性。因此，他要求“因其性分而任其真素”，指出：“夫任真，智則智矣，矯於分外則為詐也。任其真，禮則禮矣，矯於分外則為亂也。任其真，忠則忠矣，矯於分外則佞矣。任其真，仁則仁矣，矯於分外則諂也。任其真，義則義矣，矯於分外則盜也。任其真，信則信矣，矯於分外則誣也。”^④強調要依照人的真性，行仁、義、禮、智、信，反對虛偽而過分。

四、為惡召禍，為善致福

杜光庭講善惡報應。在注釋《道德經》所云“不言而善應，不召

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷五，《道藏》第14冊，第337頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十，《道藏》第14冊，第461頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十八，《道藏》第14冊，第397頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十八，《道藏》第14冊，第397頁。

而自來”時，他指出：“人之所修有善有惡，善者天福之，惡者天禍之。天降譴以告之，謫見以警之，而不寤者，禍乃及之。此吉凶所應，人所召也。……《春秋左傳》曰：禍福無門，惟人所召。爲惡召禍，爲善致福，理之常也。”^①關於“善”、“惡”，杜光庭講“十善”、“十惡”，他說：“人之稟生有三業十惡。三業者，一身、二心、三口，業也。十惡者，身業有三惡：一殺生，二偷盜，三邪淫；心業亦有三惡：一貪欲，二嗔怒，三愚癡；口業有四惡：一兩舌，二惡口，三妄言，四綺語。”^②又說：“人有三業、六根身形之業，故有十惡。十惡者，淫、殺、盜、嫉、妬、害、惡口、兩舌、妄言、綺語，此爲十惡。十善者，身不妄行，心不妄動，意不妄思，性不妄亂，耳不妄聽邪聲，口不妄言綺語，目不妄視邪色，鼻不妄受邪穢，舌不妄貪邪味，識不妄受於驚怖，即名十善。”^③這裏關於“十善”、“十惡”的界定，與《道教義樞》的“十善義”和“十惡義”大致相同。杜光庭還說：“人能制伏三業十惡，則可得道長生，可謂生之徒。……人若縱此三業十惡，則必從生趣死，可謂死之徒。”^④認爲能制伏十惡，可得道長生；放縱十惡，則會由生致死。

而且，在杜光庭看來，實施善惡報應的是道教神靈。他說：“天之養人也厚矣，愛人也至矣。南宮丹籙賞善而司生，北宮黑簿紀過而主死。天地萬神司察善惡以懲以勸，俾其革惡而遷善也。故有

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十七，《道藏》第14冊，第552頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十六，《道藏》第14冊，第498頁。

③ [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經注》，《道藏》第17冊，第192頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十六，《道藏》第14冊，第498頁。

功者延年，有罪者奪筭，毫分無失，如陽官之考校焉。天有司命四司之星，在虛危之間，人星之側，以司於人。司命二星主人之功過、年壽賞奪，司祿二星主人之祿秩衣食，司危二星主人之僞佚不正，司非二星主人之邪忒多私。此四星者《三元經》所謂天之司殺也。糾察罪福，使世人知修善戒惡焉。”^①他還在《道教靈驗記·序》中說：“經曰：‘人之不善，何棄之有？故立天子，置三公。’此聖人教民捨惡從善也。又曰：‘爲惡於明顯者，人得而誅之；爲惡於幽闇者，鬼得而誅之。’又曰：‘爲善者善氣至，爲惡者惡氣至。’此太上垂懲勸之旨也。《書》曰：‘惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。’此聖人法天道，福善禍淫之戒也。由是論之，罪福報應，猶響答影隨，不差毫末。”^②

在講善惡報應的同時，杜光庭還講積功累德可以得道成仙。他在《墉城集仙錄敘》中指出：“神仙之道百數，非一途所限，非一法所拘也。……夫神仙之上者，雲車羽蓋，形神俱飛；其次牝谷幽林，隱景潛化；其次解形託象，蛻蛻蟬飛。然而沖天者爲優，尸解者爲劣。又有積功未備，累德未彰，或至孝至忠，至貞至烈，或心不忘道，功未及人，寒棲獨鍊於己身，善行不加於幽顯者，太上以其有志，太極以其推誠，限盡而終，魂神受福者，得爲善爽之鬼。地司不制，鬼錄不書，逍遙福鄉，逸樂遂志，年充數足，得爲鬼仙。然後昇陰景之中，居王者之秩，積功累德，亦入仙階矣。如此則善不徒施，仙固可學，功無巨細，行無洪纖，在立功而不休，爲善而不

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四十七，《道藏》第14冊，第553頁。

② [唐]杜光庭：《道教靈驗記·序》，《道藏》第10冊，第801頁。

倦也。”^①認為至孝至忠、至貞至烈者，立功不休、為善不倦者，可以得到神靈的保佑，而進入仙階。

除了從宗教神學的層面上解釋善惡報應之外，杜光庭還從自然感應和心性修煉的角度對善惡報應加以說明。他說：“夫習靜則道降，積功則德充，氣之相從，其來尚矣。故彈宮則宮應、彈角則角應者，聲相感也。枯桑動而天風，暑雨降而礎潤，氣相感也。龍吟雲起，虎嘯風生，有情感於無情也。銅山崩而鐘應，類相感也。葭灰缺而暈虧，事相感也。鶴鳴子和，性相感也。積善餘福，積惡餘殃，行相感也。”^②認為善惡報應如同自然物之間的相互感應。他還說：“十善既生，十惡自滅，乃得真聖相護。十行既周，自然清靜；既生清靜，則無煩惱；煩惱既無，乃成真道。”^③這裏講行善去惡，既可以得到神靈的保佑，又可以使心靈清靜而無煩惱，直至成道。

第九節 餘論

唐代道教倫理思想，以道性論為主題。除了以上各位著名道士提出了重要思想，還有稍後於成玄英的李榮、先後傳道於司馬承禎和吳筠的潘師正以及唐末五代的譚峭，也都就道性問題提出了一些重要的見解，此外，一些未題撰著者的重要道教短文，也包含了豐富的道性論思想。

① [宋]張君房：《雲笈七籤》卷一百一十四，《道藏》第22冊，第791～792頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》第14冊，第409頁。

③ [唐]杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第192頁。

與成玄英一樣，李榮^①也講“重玄”^②，並且對道性論也進行了深入的探討。在注《老子》所云“以輔萬物之自然而不敢爲”時，李榮指出：“物之性也，本乎自然。欲者以染愛累真，學者以分別妨道，遂使真一之源不顯，至道之性難明，不入於無爲，但歸於敗失。聖人順自然之本性，輔萬物以保真，不敢行於有爲，導之以歸虛靜也。”^③在李榮看來，人之性本乎自然，即爲自然之性，但是，世俗之人有愛欲而使真性不顯，學者爲了分辨是非，也使道性難明，只有“順自然之本性”，通過無爲，纔能復歸虛靜之本性。他還說：“道本虛玄，俗使滓穢。順俗求道，失之於真；反俗修德，入之於妙。入妙則無可無不可，歸真則無通。”^④認爲順從世俗，會使人失去真性，而只有“反俗修德”纔能復歸真性。爲此，他反對縱欲，認爲“欲不可縱，縱欲則傷性”^⑤。同時又要求虛靜，認爲“動則有生有死，失於真性；靜則不死不生，復於慧命也”^⑥。而且，他還明確反對儒家的“仁義”，指出：“仁以愛物，義以讓人。雖曰立人之道，實亦矯人之

① 李榮，唐初著名道士，號任真子，綿州巴西（今四川綿陽）人。著作有《道德真經註》等。

② 李榮在注老子《道德經》所云“玄之又玄，衆妙之門”時，指出：“道德杳冥，理超於言象；真宗虛湛，事絕於有無。寄言象之外，記有無之表，以通幽路，故曰玄之。猶恐迷方者膠柱，失理者守株，即滯此玄以爲真道，故極言之非有無之表，定名曰玄。借玄以遣有無，有無既遣，玄亦自喪，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其極，四句未可致其源，寥廓無端，虛通不礙，總萬象之樞要，開百靈之戶牖。達斯趣者，衆妙之門。”〔唐〕李榮：《道德真經註》卷一，《道藏》第14冊，第38～39頁]

③ 〔唐〕李榮：《老子道德經註》，《藏外道書》第21冊，第298頁。

④ 〔唐〕李榮：《老子道德經註》，《藏外道書》第21冊，第298頁。

⑤ 〔唐〕李榮：《道德真經註》卷一，《道藏》第14冊，第39頁。

⑥ 〔唐〕李榮：《道德真經註》卷二，《道藏》第14冊，第46頁。

情。今棄矯情之仁義，歸天性之孝慈也。”^①要求拋棄虛偽的“仁義”，而追求合乎自然天性的孝慈。他還說：“人性自然已足，益之則憂。夫進智以徇美，與飾偽以爲惡，事雖不同，失性均也。”^②認爲人性本身是完整無缺的，想方設法謀求完美，就如同矯飾虛偽一樣，都會使真性喪失。

潘師正^③的思想主要見於《道門經法相承次序》。他認爲，“一切有形，皆含道性”^④，並且還指出：“道性清淨之心，能爲一切，出萬法之根本，故名爲本始。是真性，非心不心，非色不色。無緣慮故，非無常故，故言非心；能生心，故無不知，故亦名爲心。無所礙故，故名非色；能生色，故道眼見，故亦名爲色。是清淨心，具足一切，無量功德，智慧成就，常住自在，湛然安樂。”^⑤認爲道性就是清淨之心。然而，潘師正又認爲，衆生所稟賦的道性是有差別的。他說：“一切衆生，根性差別，故設科立教，漸頓有殊。”^⑥又說：“得道有多少，通覺有淺深。通俗而不通真，未爲得道；覺近而不覺遠，非名聖人。”^⑦在他看來，不僅衆生的道性有差別，而且覺悟有漸頓、淺深、近遠。爲此，他還把道教戒律分爲“有得戒”和“無得戒”兩種，指出：“有得戒者，即《太玄真經》所謂三戒、五戒、九戒、十戒、百八

① [唐]李榮：《道德真經註》卷三，《道藏》第14冊，第48頁。

② [唐]李榮：《道德真經註》卷三，《道藏》第14冊，第48頁。

③ 潘師正(584~682年)，唐代著名道士，字子真，趙州贊皇(今屬河北)人，一云貝州宗城人。長期隱居修煉於嵩山，有弟子多人，其中以司馬承禎、吳筠等最爲著名。

④ 《道門經法相承次序》卷上，《道藏》第24冊，第786頁。

⑤ 《道門經法相承次序》卷中，《道藏》第24冊，第791頁。

⑥ 《道門經法相承次序》卷上，《道藏》第24冊，第786頁。

⑦ 《道門經法相承次序》卷上，《道藏》第24冊，第786頁。

十戒、三百大戒之例是也。無得戒者，即謂上機之人，靈識惠解，業行精微，離諸有心，不嬰塵染，體入空界，跡蹈真源，不求常樂而衆善自臻，不厭人間而諸惡自息，本自無持，今即不犯，無犯是名無得，既其無得，亦復無失無得，故謂爲真。上機之人，其戒如此。”^①認爲衆生的道性有別，悟性有殊，所以，所受持的戒律亦可以不相同。

譚峭^②所著《化書》，“主要是運用道教哲學思想和儒家倫理觀念，以類推比附的手法，從事物的變化中，闡述修道成仙的思想，探尋社會治亂的因由，指出實現太平治世的道路”^③，因而在修道論上也多有創見。他說：“道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。是以古聖人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。虛實相通，是謂大同。”^④要求忘形、忘氣、忘神以修道。同時，他也強調儒家的倫理，主張把道家的“道德”與儒家的仁、義、禮、智、信結合起來。他說：“曠然無爲之謂道，道能自守之謂德，德生萬物之謂仁，仁救安危之謂義，義有去就之謂禮，禮有變通之謂智，智有誠實之謂信，通而用之之謂聖。道，虛無也，無以自守，故授之以德。德，清靜也，無以自用，故授之以仁。仁用而萬物生，萬物生必有安危，故授之以義。義濟安拔危，必有否藏，故授之以禮。禮秉規持範，必有疑滯，故授之以智。智通則多變，故授

① 《道門經法相承次序》卷上，《道藏》第24冊，第786頁。

② 譚峭，唐末五代著名道士，字景昇，泉州（今屬福建）人。著作有《化書》等。

③ 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第二卷，第478～479頁。

④ 〔唐〕譚峭：《化書》卷一，《道藏》第23冊，第589頁。

之以信，信者，成萬物之道也。”^①因此，譚峭對儒家倫理多有闡釋。他說：“仁義者常行之道，行之不得其術，以至于亡國。忠信者常用之道，用之不得其術，以至于獲罪。廉潔者常守之道，守之不得其術，以至于暴民。財辯者常御之道，御之不得其術，以至于罹禍。”^②認為實施儒家倫理，關鍵在於“術”。此外，譚峭還對《道德經》中的“儉”作了論述。他說：“奢者好動，儉者好靜；奢者好難，儉者好易；奢者好繁，儉者好簡；奢者好逸樂，儉者好恬淡。有保一器畢生無壘者，有挂一裘十年不弊者。斯人也，可以親百姓，可以司粟帛，可以掌符璽，可以即清靜之道。”^③又說：“夫仁不儉，有不仁；義不儉，有不義；禮不儉，有非禮；智不儉，有無智；信不儉，有不信。所以知儉為五常之本，五常為儉之末。夫禮者，益之道也；儉者，損之道也。益者損之旨，損者益之理。禮過則淫，儉過則樸。自古及今，未有亡於儉者也。”^④這裏提出“儉為五常之本，五常為儉之末”，把道家的“道德”看做儒家的仁、義、禮、智、信的根本。

論述唐代道教對於道性的討論，還應當提及一些未題撰著者的重要短文，以《太上老君說常清靜妙經》、《太上老君內觀經》最為著名。《太上老君說常清靜妙經》^⑤以清靜為要旨，認為“人能常清靜，天地悉皆歸”^⑥。該道經還指出：“夫人神好清，而心擾之；人心

① [唐]譚峭：《化書》卷四，《道藏》第23冊，第598頁。

② [唐]譚峭：《化書》卷三，《道藏》第23冊，第596頁。

③ [唐]譚峭：《化書》卷六，《道藏》第23冊，第604頁。

④ [唐]譚峭：《化書》卷六，《道藏》第23冊，第604頁。

⑤ 任繼愈主編《道藏提要·太上老君說常清靜妙經》說：“現傳諸本，以五代杜光庭註本為最早。是書蓋出於唐代。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第271頁]

⑥ 《太上老君說常清靜妙經》，《道藏》第11冊，第344頁。

好靜，而欲牽之。常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清。……欲既不生，即是真靜；真靜應物，真常得性；常應常靜，常清靜矣。如此清靜，漸入真道。”^①認為要得道，就必須遣欲、澄心而清靜。《太上老君說常清靜妙經》還認為，要做到遣欲、澄心而清靜，則必須“內觀於心，心無其心；外觀於形，形無其形；遠觀於物，物無其物”，這樣就能“唯見於空”。^②該道經還說：“觀空以空，空無所空；所空既無，無無亦無；無無既無，湛然常寂；寂無所寂，欲豈能生？”^③《太上老君內觀經》^④說：“從道受分謂之命，自一稟形謂之性。”^⑤認為人自道而有形，並因而有命和性。同時，該道經又認為，“心者，禁也，一身之主。心能禁制，使形神不邪也。”“心若清淨，則萬禍不生。所以流浪生死，沉淪惡道，皆由心也。”^⑥並且還說：“人能常清靜其心，則道自來居”，“道以心得，心以道明；心明則道降，道降則心通”。^⑦顯然，非常強調“心”的主導作用以及修心對於修道的重要性，要求“心”的清靜。因此，該道經還明確指出：“道者，有而無形，無而有情，變化不測，通神群生。在人之身，則為神明，所謂心也。所以教人修道則修心也，教人修心則修道也。”^⑧把修道與修心聯繫起來。此外，《太上老君內觀經》還對如何修心作了深入的探

① 《太上老君說常清靜妙經》，《道藏》第11冊，第344頁。

② 《太上老君說常清靜妙經》，《道藏》第11冊，第344頁。

③ 《太上老君說常清靜妙經》，《道藏》第11冊，第344頁。

④ 任繼愈主編《道藏提要·太上老君內觀經》說：“是經深受佛教禪宗思想影響，蓋出唐代。”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第278頁〕

⑤ 《太上老君內觀經》，《道藏》第11冊，第396頁。

⑥ 《太上老君內觀經》，《道藏》第11冊，第396頁。

⑦ 《太上老君內觀經》，《道藏》第11冊，第397頁。

⑧ 《太上老君內觀經》，《道藏》第11冊，第397頁。該段引文與前面所述《上清經祕訣》引陶弘景《登真隱訣》的論述幾乎完全一致。

討,指出:“虚心者,遣其實也;無心者,除其有也;定心者,令不動也;安心者,使不危也;靜心者,令不亂也;正心者,使不邪也;清心者,使不濁也;淨心者,使不穢也。……心直者,不反覆也;心平者,無高低也;心明者,無暗昧也;心通者,無窒礙也。”^①如前所述,這裏所謂“虚心”、“無心”、“定心”、“安心”、“靜心”、“正心”、“清心”、“淨心”的思想實際上為後來的杜光庭所吸取。

唐代道教倫理思想的發展,除了道性論這一主題,還表現在道教戒律科儀方面,其中以著名道士張萬福^②的貢獻最大。張萬福非常重視戒律對於修道的作用。他說:“道學當以戒律為先。……若有法而無戒,猶欲涉海而無舟楫,猶有口而無舌,何緣度兆身耶?”又說:“凡初入法門,皆須持戒。戒者,防非止惡,進善登仙,衆行之門,以之為鍵。夫六情染著,五欲沈迷,內濁亂心,外昏穢境,馳逐名利,耽滯色聲,動入惡源,求乖賢域,自非持戒,莫之能返。故經云:持戒制六情,念道遣所欲。又云:學道不修齋戒,徒勞山林。又云:皆從齋戒起,累功結宿緣,飛行凌太虛,提攜高上人。”^③當然,他也十分強調“心”的作用。他說:“人所以生者,神在形也;所以死者,炁離身也。子欲長生,定其心也。身有百神,心為之主。”^④因而也提出“修心”,讀同《太上老君內觀經》所云“教人修道即修心也,

① 《太上老君內觀經》,《道藏》第11冊,第397頁。

② 張萬福,唐代著名道士。著作收入明《正統道藏》的有《傳授三洞經戒法籙略說》、《三洞衆戒文》、《三洞法服科戒文》、《醮三洞真文五法正一盟威籙立成儀》等。

③ [唐]張萬福:《傳授三洞經戒法籙略說》卷上,《道藏》第32冊,第185頁。

④ [唐]張萬福:《傳授三洞經戒法籙略說》卷下,《道藏》第32冊,第192頁。

教人修心即修道也”^①，並且指出：“夫人心不一，識有暗明，妙道無方，神化難測，心明則悟道，神昧則迷真，而心以寂明，神由動亂，亂則失道，明乃會真。”^②

唐代道教對於道性論的深入探討表明，道教倫理不僅僅限於道德規範、修道方法以及教化方法的制定，而且還在南北朝時期提出“一切衆生，悉有道性”的基礎上，進一步通過對於心性本質的研究，建立起形上學的基礎；同時，又在這一基礎上深化了修道論的探討。這也是唐代道教倫理思想發展的重要內容和特徵。

就唐代道教對於心性本質的研究而言，他們較多地吸取了佛教對於心性的解釋。自隋唐之際的《太玄真一本際經》繼早期靈寶經《太上洞玄靈寶開演祕密藏經》講“一切法性，即是無性，法性道性，俱畢竟空”之後，唐代孟安排的《道教義樞》依然講“自然真空，即是道性”，“諸法正性，不有不無，不因不果，不色不心，無得無失”。後來還有杜光庭以“不有不無，非空非色”來界定道性。然而，唐代道教對於心性本質的研究，不是簡單地對佛教思想的照搬，而是將佛教思想融合於道教之中，從講“空”逐漸過渡到講道教的“自然無爲”。《太玄真一本際經》就認為，道性“无造无作，名曰无爲。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然”；成玄英認為，“一切衆生，皆稟自然正性”，認為道性即自然正性；《道教義樞》則明確講“道性以清虛自然爲體”。

更爲重要的是，唐代道教對於道性論的討論，不是僅僅停留於對於心性本質的形上學的研究，而是以此作為理論的出發點，

① 〔唐〕張萬福：《傳授三洞經戒法錄略說》卷下，《道藏》第32冊，第192頁。

② 〔唐〕張萬福：《三洞衆戒文》卷下，《道藏》第3冊，第401頁。

從中推演出道教的修道論、教化論，從而構建了整個道教倫理思想的理論體系。唐代的道性論不僅講道性，講修道，而且還講“心”，講“修心”。繼南北朝時期的陶弘景之後，《太上老君內觀經》、張萬福以及杜光庭都反復強調“修道即修心，修心即修道”。因此，成玄英在講“率性而動，動必由性”的同時，還講“內外雙遣，物我兩忘”，“心神凝寂，故復於真性”。王玄覽既講“道性衆生性，皆與自然同”，又從“衆生無常性”，推演出“因修而得道”，從“其道無常性”，推演出“感應衆生脩”，並且要求滅盡知見，達到“無心”、“淨心”，認為無心則諸妄不起，淨心是無欲之妙門。孟安排的《道教義樞》則是既強調離界內四染，斷界外氤氲，復歸清虛自然之道性，同時又要求有“道意”，即“正道之心”。司馬承禎講“收心離境”，講“虛心”、“安心”，要求“心不受外”、“心不逐外”，並且還講“坐忘”，以達到“內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遣”的境界。吳筠特別強調心靜，並且認為“習靜爲契道之階”。李筌也強調修心，要求“心中納正”。杜光庭則講“去欲閉情，以復於道”，講“滅心忘外”、“心寂境忘”。此外，《太上老君內觀經》講“虛心”、“無心”、“定心”、“安心”、“靜心”、“正心”、“清心”、“淨心”。由此可見，唐代道教普遍重視修心，並對如何修心作了深入探討，這也就不難理解，這一時期的道教爲什麼反復強調“修道即修心，修心即修道”。

在探討修道論的過程中，以司馬承禎爲代表的一些道士還提出，修道是一個循序漸進的過程，認為修道“不能頓悟，必須漸而進之”，並進一步制定了“修道七階”。吳筠也認為，要達到心靜，必須有一個過程，應當“優哉遊哉，不欲不營”，“惟精惟微，不廢不越”，並且還提出“神凝、感徹、真應、功成者，是謂陟初仙之階”。這些對

於修道過程的探討，無疑是對修道論的深化。

唐代道教強調修心，但並不完全拒絕儒家的倫理道德規範，而是既講道家的“道德”教化，又講儒家的仁、義、禮、智、信。吳筠講“內道德而外仁義”；李筌講“上施道德，下行仁義”；杜光庭認為，儒家的仁、義、禮、智、信以道家的“道”為體，因而主張至仁、至義、至樂、至禮、至智、至信，並統一為至道；譚峭則主張把道家的“道德”與儒家的仁、義、禮、智、信統一起來。可見，道教是試圖用道家的“道德”進一步解說儒家倫理。當然，也有一些著名道士反對儒家的仁義學說。成玄英認為，儒家的“仁義”與“真性”是對立的，主張“絕偏尚之仁，棄執迹之義”；杜光庭雖然認為儒家的“禮”可以“救亂”，但也反對過分地追求於仁義，擾亂人的本性。顯然，這樣的反對，事實上是深化了儒家倫理的內涵。

總之，唐代道教對於道性論的探討，不僅為道教倫理建立了形上學的基礎，而且構建了從道性出發，融合修道論、教化論以及道教倫理規範等為一體的整個倫理思想體系，從而把道教倫理思想發展至一個新的高峰，標誌著道教倫理思想趨於成熟。尤為重要的是，唐代道教對於道性論的探討以及道教倫理思想的成熟，使得道教倫理思想更加完備，更具理論深度，因而也更具有獨立性，以至於成為中國倫理思想不可或缺的組成部分。這不僅極大地影響著後來道教倫理思想的發展，而且也為作為中國倫理思想主幹的儒家倫理思想的發展提供了重要的思想資源。

第五章 宋元時期道教倫理思想的開新

北宋延續了唐代對於道教的推崇，至南宋金元，由於國力羸弱、戰事頻繁，朝廷對於道教的崇奉有所減弱，但是，道教在民間依然非常活躍，尤其是道教內丹得到了蓬勃的發展。道教內丹始於隋代，於唐末五代有了較大的發展，^①並且出現了道教內丹的重要經典《靈寶畢法》、《鍾呂傳道集》，倡導性命雙修。此後，有陳搏、張無夢、陳景元一派，有張伯端所開金丹派南宗，有金代王嘉所創北宗全真道。金丹派南宗講先命後性，全真道講先性後命。後來的李道純、陳致虛等著名道士則中和南、北二宗，主張性與命不可分離。道教內丹的發展，與先前道教心性論的建立有著密切的關係。

① 卿希泰主編《中國道教史》以《羅浮山志》所言為證，指出：“《羅浮山志》編者認為，道教內丹之說，始於隋代青霞子蘇元朗。”並且還說：“歷史表明，自隋代蘇元朗重新發掘《參同契》用煉內丹，立即獲得唐代丹士的廣泛重視，一批內丹著作相繼出現。……唐末五代，外丹術漸次衰落，內丹術又有發展，實現著道教修煉由重燒煉五金八石的外丹術，向重心性修煉的內丹術的大轉變。”[卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第二卷，第507、511頁]

任繼愈指出：“內丹說，實際上是心性之學在道教理論上的表現，它適應時代思潮而生。”^①事實上，道教內丹延續了道教心性論的許多思想，體現了道教心性論的新的發展。道教內丹強調心性修煉，因而蘊含著豐富的倫理思想。而且，由於宋代理學的興起，儒學重新主導思想文化，道教內丹在心性修煉方面除了吸取佛教心性論的思想，較多地吸收儒家的倫理思想。與此同時，這一時期出現的淨明道以儒家的忠孝為本，以《太上感應篇》為代表的道教勸善書廣泛吸取儒家倫理思想，共同推進了道教倫理思想對儒家倫理的融合。

第一節 唐末宋初內丹道的倫理思想

明《正統道藏》所收錄的題“正陽真人鍾離權雲房^②著、純陽真人呂崑洞賓^③傳”的《祕傳正陽真人靈寶畢法》^④（簡稱《靈寶畢法》）和題“正陽真人鍾離權雲房述、純陽真人呂崑洞賓集、華陽真人施肩吾希聖傳”的《鍾呂傳道集》^⑤，被認為是唐末宋初道教內丹

① 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》“序”，第5頁。

② 鍾離權，五代宋初著名道士，字雲房，號正陽子，又號和谷子，咸陽（今屬陝西）人。著作有《破迷正道歌》等。

③ 呂崑，五代宋初著名道士，字洞賓，號純陽子，河中府蒲阪縣永樂鎮（今屬山西芮城）人。

④ 任繼愈主編《道藏提要·祕傳正陽真人靈寶畢法》說：“此書託為鍾離權、呂洞賓傳授。……蓋出於唐末五代。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第576頁]

⑤ 任繼愈主編《道藏提要·修真十書·鍾呂傳道集》說：“是書乃唐宋間最為系統之內丹撰述，鍾呂金丹派教義之宗源。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第116頁]

最爲重要的著作。《靈寶畢法》論述了如何通過精、氣、神的煉養成丹以求得昇仙的“三乘之法”：小乘安樂延年法，以修人仙；中乘長生不死法，以修地仙；大乘超凡入聖法，以修天仙。《鍾呂傳道集》則以問答方式闡釋內丹的有關問題，分《論真仙》、《論大道》、《論天地》、《論日月》、《論四時》、《論五行》、《論水火》、《論龍虎》、《論丹藥》、《論鉛汞》、《論抽添》、《論河車》、《論還丹》、《論鍊形》、《論朝元》、《論內觀》、《論魔難》、《論證驗》等十八篇。然而，這些篇章中都包含了豐富的倫理思想。

《鍾呂傳道集》反對把養性與養命分割開來，而主張性命雙修，其中指出：“道生一，一生二，二生三。一爲體，二爲用，三爲造化。體用不出於陰陽，造化皆因於交媾。上、中、下列爲三才；天、地、人共得於一道。道生二氣，二氣生三才，三才生五行，五行生萬物。萬物之中，最靈、最貴者，人也。惟人也，窮萬物之理，盡一己之性。窮理盡性以至於命，全命保生以合於道，當與天地齊其堅固而同得長久。”^①這裏既講“窮理盡性”，又講“全命保生”，並把二者統一起來，足以看出《鍾呂傳道集》主張性命雙修的旨趣。與此同時，《鍾呂傳道集》以及《靈寶畢法》都十分強調在修煉內丹的過程中必須清心寡欲。《鍾呂傳道集》指出：“富貴奢華，算來只中裝點浮生之夢；恩愛愁煩，到底做下來生之債。歌聲未絕而苦惱早來，名利正濃而紅顏已去。貪財貪貨將謂萬劫長存，愛子憐孫顯望永生同聚，貪癡不息，妄想長生，而耗散元陽，走失真氣。”^②因而要求放棄“恩、愛、利、名一切塵勞之事”，進入“寂寞一切清虛之境”。^③《靈

① 《修真十書·鍾呂傳道集》卷一，《道藏》第4冊，第659頁。

② 《修真十書·鍾呂傳道集》卷一，《道藏》第4冊，第669頁。

③ 《修真十書·鍾呂傳道集》卷二，《道藏》第4冊，第679頁。

寶畢法》的“安樂延年法”分四門：匹配陰陽、聚散水火、交媾龍虎、燒煉丹藥。在闡述“聚散水火”時認為，要養元氣，就應當“勿以利名動其心，勿以好惡介其意，當披衣靜坐，以養其氣，絕念忘情，微作導引”^①。該道書的“長生不死法”分三門：肘後飛金晶、玉液還丹、金液還丹。在闡述“肘後飛金晶”時認為，“必於幽室靜宅之中，以遠婦人女子，使雞犬不聞聲，臭穢不入鼻，五味不入口，以絕七情六欲，飲食多少，寒熱有度，雖寤寐之間，而意恐損失”^②。該道書的“超凡入聖法”分三門：朝元、內觀、超脫。在闡述“朝元”時認為，應當選擇孤幽靜館，入室閉戶，“以遠雞犬女子、一切厭觸之物；微開小竅，使明辨物，勿令風日透氣、左右有聲。當潛心息慮，事累俱遣，內外凝寂，不以一物介其意。”^③在闡述“內觀”時認為，應當使得“沖和之氣，凝而不散，至虛真性，恬淡無為，神合乎道，歸於自然”^④，還說：“蓋修真之人，棄絕外事，甘受寂寞，或潛跡江湖之地，或遁身隱僻之隅，絕念忘情，舉動自戒。”^⑤《鍾呂傳道集》和《靈寶畢法》強調在修煉內丹中必須清心寡欲，這實際上是把道德修養融入了修煉內丹的過程之中。

五代宋初著名道士劉海蟾^⑥是內丹道的重要傳人。他的《金丹歌》指出：“若要超凡入聖處，無出陰陽二品丹。陽丹須得先天寶，

① 《祕傳正陽真人靈寶畢法》卷上，《道藏》第28冊，第352頁。

② 《祕傳正陽真人靈寶畢法》卷中，《道藏》第28冊，第356頁。

③ 《祕傳正陽真人靈寶畢法》卷下，《道藏》第28冊，第362頁。

④ 《祕傳正陽真人靈寶畢法》卷下，《道藏》第28冊，第362頁。

⑤ 《祕傳正陽真人靈寶畢法》卷下，《道藏》第28冊，第363頁。

⑥ 劉海蟾，五代宋初著名道士，初名操，字昭遠，得道後，改名玄英，又字宗成，號海蟾子，燕地廣陵（今屬河北）人。著作有《還金篇》、《海蟾子還丹賦》等。

中有五色包至道；陰丹須認先天氣，常以性根護命蒂。”^①這裏的“陽丹”，即外丹，“陰丹”，即內丹。劉海蟾認為，修內丹應當通過修性以達到修命。他還說：“君子知至道之中包含萬善，所求以和，所習以善。凡所運動皆設善機，與道合契，乃至精思守一，竊其微妙以資其性，或盜神水華池、玉英金液以致神仙。”^②此外，《金丹正理大全群仙珠玉集成》所收錄題名“海蟾真人”的《至真歌》^③曰：“無心心即是真心，動靜兩忘為離欲。神是性兮氣是命，神不外馳氣自足。本來二物更誰親，失却將何為本柄。”“初將何事立根基，到無為處無不為。念中境象須陰撥，夢裏精神牢執持。”“但知恬淡無思慮，齋戒寧心節言語。”“比如閑處用工夫，爭似泰然修大定。形神雖曰兩難全，了命未能先了性。不去奔名與逐利，絕了人情總無事。”^④從這些歌訣中可以看出，作者非常強調修煉內丹與道德修養的密切關係。

明《正統道藏》收錄的題“華陽真人施肩吾希聖^⑤撰、李竦全芙

① [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷五，《道藏》第24冊，第18頁。

② 《黃帝陰符經集解》卷中，《道藏》第2冊，第751頁。

③ 明《正統道藏》所收錄《內丹祕訣》中也有相同的《至真歌》。任繼愈主編《道藏提要·內丹祕訣·至真歌》說：“此歌或題《靈源大道歌》。《道樞》卷十六《靈源篇》即其衍釋，而題稱何真人（何仙姑），近人陳撝寧以為乃北宋曹仙姑撰，或以為乃劉海蟾所撰。”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第508頁]

④ 《金丹正理大全群仙珠玉集成》卷三《至真歌》，《四庫全書存目叢書》子部第260冊，濟南：齊魯書社，1995年，第389～390頁。

⑤ 施肩吾，宋初道士，字希聖，自號華陽子，九江（一說湓浦，今江西九江一帶）人。著作有《鍾呂傳道集》、《西山群仙會真記》等。唐代也有一道士施肩吾，字希聖，自號棲真子，睦州（治所在今浙江建德）分水人，著有《西山集》、《閒居詩》、《養生辨疑訣》等。[參見卿希泰：《中國道教》第一卷，上海：知識出版社，1994年，第301～303頁]

編”的《西山群仙會真記》^①，也是唐末宋初道教內丹的重要著作。該道書以識道、識法、識人、識時、識物為基礎，以養生、養形、養炁、養心、養壽為先，通過補內、補炁、補精、補益、補損，然後再煉內丹，並以煉法入道、煉形化炁、煉炁成神、煉神合道、煉道入聖，而得道成仙。與前面所述《太上老君內觀經》一樣，《西山群仙會真記》也說：“從道受生謂之性，自一稟形謂之命。”^②並且認為，“道不可見，因心以明之；心不可常，用道以守之”，所以，“真人上仙，教人修道即修心也，教人修心即修道也”。^③該書還吸取陶弘景《養性延命錄》的思想，認為，“少思、少念、少欲、少事、少語、少笑、少愁、少樂、少喜、少怒、少好、少惡，故得靈光不亂，神炁不狂，方可奉道保生”；否則，“多思神殆，多念志散，多欲損炁，多事役形，多語弱炁，多笑損臟，多愁攝血；多樂溢意，多喜則交錯，多怒則百脈不定，多好則昏迷不理，多惡則憔悴無歡，故其源不潔，和炁自耗，不得延年”，而這一切又都是由於“失於養心”所造成的。^④為此，該書還依照《太上老君內觀經》提出了修心的方法，指出：“虛心遣其實，無心除其有也，定心令不動也，安心令不危也，靜心令不亂，正心令不邪，清心令不濁，淨心令不穢。……心直不返復也，心平無高下也，心明

① 任繼愈主編《道藏提要·西山群仙會真記》說：“是書與施肩吾編著之《鍾呂傳道集》內容大體一致。北宋末曾慥所輯《道樞》亦摘錄是書，題曰《會真篇》，故此編不晚於北宋。”並且還認為，是書“論述補養、內丹之法，乃唐宋間內丹書中較有系統者”。[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第106頁]

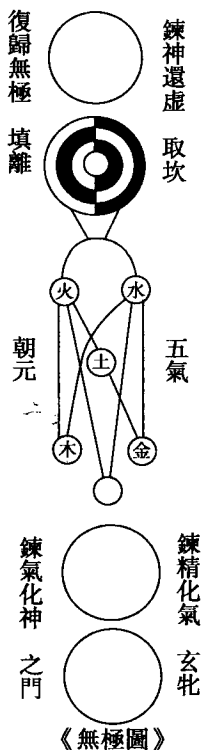
② 《西山群仙會真記》卷二，《道藏》第4冊，第429頁。《太上老君內觀經》說：“從道受分謂之命，自一稟形謂之性。”[《太上老君內觀經》，《道藏》第11冊，第396頁]

③ 《西山群仙會真記》卷二，《道藏》第4冊，第429頁。

④ 《西山群仙會真記》卷二，《道藏》第4冊，第429頁。

不暗昧也，心通無窒礙也。”^①《西山群仙會真記》還認為，修煉內丹要達到“鍊神合道，超凡入聖”，就必須“以法修其內，以理驗其外，修內則秘精養炁，安魂清神，形神俱妙，與天地齊年”；“驗外則救貧濟苦，慈物利人，孝于家，忠于國，順於上，憫於下，害不就利，忙不求閑，凡以方便為心，勿以人我介意”。^② 這實際上是在修煉內丹的過程之中融入了道教的道德修養，其中也包括儒家的倫理規範。

五代宋初著名道士陳搏^③的內丹思想以“無極圖”為代表。關於陳搏的“無極圖”，清初學者黃宗炎的《圖學辯惑》有收錄，並且解釋說：無極圖“乃方士修鍊之術。其義自下而上，以明逆則成丹之法。……就其圖而述之，其最下一圈名為‘玄牝之門’。玄牝即谷神也……為人身命門兩腎空隙之處，氣之所由以生，是為祖氣。凡人五官百骸之運用知覺，皆根於此。於是提其祖氣上昇，為稍上一圈，名為‘鍊精



《無極圖》

引自黃宗炎《圖學辯惑》

① 《西山群仙會真記》卷二，《道藏》第4冊，第429頁。

② 《西山群仙會真記》卷二，《道藏》第4冊，第430頁。

③ 陳搏(? ~989年)，五代宋初著名道士，字圖南，自號“扶搖子”，宋太宗賜號“希夷先生”，亳州真源(今河南鹿邑)人，一說普州崇龕(今重慶潼南)人。著作有《指玄篇》、《觀空篇》、《陰真君還丹歌注》、《易龍圖》等。

化氣、鍊氣化神’。鍊有形之精，化爲微芒之氣；鍊依希呼吸之氣，化爲出有入無之神。便貫徹於五臟六腑，而爲中圈（五行聯絡），名爲‘五氣朝元’。行之而得也，則水火交媾而爲，又其上之圈（黑白相雜），名爲‘取坎填離’，乃成聖胎。又使復還於無始，而爲最上之一圈，名爲‘鍊神還虛、復歸無極’，而功用至矣。”^①該圖顯示，道教修煉從修命開始，於身體內“鍊精化氣”、“鍊氣化神”，經過“五氣朝元”、“取坎填離”，然後，從修命轉爲修性，“鍊神還虛”、“復歸無極”。陳搏的性命雙修主先命後性，然而，這只是就內丹修煉的先後次序而言的。實際上，在陳搏看來，心性的修煉是極爲關鍵的。他甚至說：“修玄無別法，只須冥心太無，體認生身受命之處，而培養之、扶植之、保護之而已，故曰歸根，曰復命，要不出‘冥心凝神’四字。”^②而且，陳搏所撰《觀空篇》還就心性的修煉提出了“五空”，指出：“欲究空之無空，莫若神之與慧，斯太空之蹊也。於是有五空焉。其一曰頑空。何也？虛而不化，滯而不通，陰沉胚渾，清氣埋藏而不發，陽虛質樸而不止，其爲至愚者也。其二曰性空。何也？虛而不受，靜而能清，惟任乎離中之虛，而不知坎中之滿，扁其衆妙，守于孤陰，終爲杳冥之鬼，是爲斷見者也。其三曰法空。何也？動而不撓，靜而能生，塊然勿用於潛龍，乾位初通於玄谷，在乎無色無形之中，無事也，無爲也，合于天道焉，是爲得道之初者也。其四曰真空。何也？知色不色，知空不空，於是真空一變而生真道，真道一變而生真神，真神一變而物無不備矣，是爲神仙者也。其五曰不空。何也？天者高且清矣，而有日月星辰焉；地者靜且寧也，而

① [清]黃宗炎：《圖學辯惑·太極圖說辯》，《景印文淵閣四庫全書》第40冊經部，第751頁。

② 《玉詮》卷五，《藏外道書》第7冊，第724頁。

有山川草木焉；人者虛且無也，而為仙焉：三者出虛而後成者也。一神變而千神形矣，一氣化而九氣和矣，故動者靜為基，有者無為本，斯亢龍回首之高真者也。”^①這裏區分出五種“空”的狀況，並且認為，“頑空”為至愚者，“性空”為斷見者，“法空”為得道之初者，“真空”為神仙者，“不空”為亢龍回首之高真者，實際上描述了內丹修煉過程中的五種心境。

陳搏的弟子張無夢^②繼承陳搏的內丹思想，同樣也非常重視心性修煉。他說：“心無為則氣和，氣和則萬寶結矣；心有為則氣亂，氣亂則英華散矣。游玄牝之門，訪赤水之珠者，必放曠天倪、囚千邪、翦萬異，歸乎抱樸守靜；靜之復靜，以至於一。一者，道之用也；道者，一之體也。一之與道，蓋自然而然者焉。是以至神無方，至道無體，無為而無不為，斯合于理矣。故得其道者，見造化之功，殫鬼神之妙而無所不變焉。”^③認為只有心的清靜自然無為，纔能達到氣和而成內丹，纔能復歸於道。他還說：“道在丹田達者知，分明悟了更何疑。乾男自逐龍潛坎，坤女須隨虎隱離。但守清虛除嗜欲，自然恬淡合希夷。”^④顯然，十分強調心性修煉對於內丹之重要。

張無夢的弟子陳景元^⑤“妙得老莊之旨”^⑥，在心性論上多有闡

① [宋]曾慥：《道樞》卷十《觀空篇》，《道藏》第20冊，第661～662頁。

② 張無夢，北宋著名道士，字靈隱，號“鴻濛子”，鳳翔盤屋（今陝西周至）人。著作有《還元篇》、《學仙辨真訣》等。

③ [宋]曾慥：《道樞》卷十三《鴻濛篇》，《道藏》第20冊，第674頁。

④ [宋]曾慥：《道樞》卷十三《鴻濛篇》，《道藏》第20冊，第675頁。

⑤ 陳景元（約1024～1094年），北宋著名道士，字太初（一說字太虛），自號“碧虛子”。建昌南城（今屬江西）人。著作有《道德真經藏室纂微篇》、《南華真經章句音義》、《西昇經集註》等。

⑥ [宋]彭耜：《道德真經集註·宋解經姓氏》，《道藏》第13冊，第108頁。

發。陳景元認為，人之本性即為虛靜，指出：“性命之原，即杳然冥然，視不見而聽不聞者也。此唯明哲之自悟爾。”^①然而，他又認為，人的本性由於稟稟的不同而各有差別。他說：“夫上士者，受性清靜，恬澹寂漠，虛無無為，純粹而不雜，靜一而不變，聞乎道也。……中士者，受性中庸，世所不用也，則就藪澤，處閑曠，吐故納新，熊經鳳鳶，養形保神而已；及乎為世用也，則語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已。……下士者，受性濁辱，目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈，聞其恬澹無為，則大笑而非之。”^②又說：“夫聖人稟氣純粹，天性高明，內懷真知，萬事自悟，雖能通知而不知以知自矜，是德之上也。中下之士，受氣昏濁，屬性剛強，內多機智，而事夸大，實不知道而強辯飾說以為知之，是德之病也。”^③因此，在他看來，中下之士需要通過修煉而復歸於本性。他說：“人生而靜，天之性。今言致虛極守靜篤者，使人修之，復於妙本也。……盡反於杳冥而歸於無朕，以全其形真也。”^④至於如何復歸於本性，陳景元認為，應當清靜無為。他說：“夫人常體大道之微，守清靜之要，復性命之極，不為外物所誘，則志意虛澹，可以觀道之要妙，造微之至極。”^⑤“歸乎虛靜之本，則可以復其性命之原矣。

① [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13冊，第672頁。

② [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷六，《道藏》第13冊，第693頁。

③ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷九，《道藏》第13冊，第719頁。

④ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13冊，第671頁。

⑤ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13冊，第656～657頁。

……行住坐臥不離乎虛靜寂寞而應變不遷，是得常道而復命者也。”^①他還說：“虛靜則吉祥止而妙道生，恬淡則神氣王而虛白集，寂漠則靈府寬而真君寧，無爲則和理全而性命永。此非特異也，乃天地之平常，萬物之至正，聖人之所休止也。心休則事虛，事虛則理慤，理慤則性靜，性靜則動不妄矣。”^②陳景元還特別強調“各遂其性”，“不越其性分”，指出：“人生而靜，天之性也。聖人以不欲不學爲教者，以佐萬物之自然，使各遂其性，而不敢造爲異端，恐失其大本也。”^③“無爲者，謂不越其性分也。性分不越，則天理自全，全則所爲皆無爲也。”^④同時，他還將修道與儒家倫理融合在一起，提出“仁、義、禮、智、信皆道之用”^⑤，又說：“君子以無爲自然爲心，道德仁義爲用。”^⑥他還說：“夫修道於身者，心閑憒，愛氣養神，少私寡欲，益壽延年，乃爲真人矣。修道於家者，父慈子孝，兄友弟順，夫信妻賢，九族和睦，慶流來世矣。修道於鄉者，尊老撫幼，教誨愚鄙，百姓和集，上下信向，其德久長矣。修道於國者，禮樂自興，百官稱職，禍亂不生，萬寶豐熟，則物充實矣。修道於天下者，不言而

① [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷三，《道藏》第13冊，第672頁。

② [宋]褚伯秀：《南華真經義海纂微》卷四十，《道藏》第15冊，第390頁。

③ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷九，《道藏》第13冊，第714頁。

④ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13冊，第660頁。

⑤ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷一，《道藏》第13冊，第656頁。

⑥ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷五，《道藏》第13冊，第684頁。

化，不教而治，平易無爲，和一大通，比屋可封，化被異域，而德施周普矣。”^①認爲以道治家、治鄉、治國可以達到儒家的仁、義、禮、智、信。陳景元的這一思想基本上繼承了《老子河上公章句》。

第二節 金丹派南宗的倫理思想

金丹派南宗是由北宋著名道士張伯端爲開派祖師至南宋而逐漸形成的道教內丹派別，因地處江南，而被稱爲“南宗”。張伯端（987～1082年），字平叔，號紫陽，天台（今屬浙江）人。他所撰《悟真篇》的“序”云：“僕幼親善道，涉獵三教經書，以致刑法、書筭、醫卜、戰陣、天文、地理、吉凶死生之術，靡不留心詳究”，“後至熙寧己酉歲（1069年），因隨龍圖陸公入成都，以夙志不回，初誠愈恪，遂感真人授金丹、藥物、火候之訣，其言甚簡，其要不繁，可謂指流知源，語一悟百，霧開日瑩，塵盡鑑明，校之仙經，若合符契”，於是，“罄所得成律詩九九八十一首，號曰《悟真篇》。內七言四韻一十六首，以表二八之數；絕句六十四首，按《周易》諸卦；五言一首，以象太一；續添‘西江月’一十二首，以周歲律。其如鼎器尊卑、藥物斤兩、火候進退、主客後先、存亡有無、吉凶悔吝，悉備其中矣。及乎篇集既成之後，又覺其中惟談養命固形之術，而於本源真覺之性有所未究，遂翫佛書及《傳燈錄》，至於祖師有擊竹而悟者，乃形於歌頌詩曲雜言三十二首，今附之卷末，庶幾達本明性之道盡於此矣。”^②張

① [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷七，《道藏》第13冊，第704頁。

② [宋]張伯端：《紫陽真人悟真篇三註·悟真篇序》，《道藏》第2冊，第973～974頁。

伯端的著作，除《悟真篇》之外，收入明《正統道藏》的還有：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》、《金丹四百字》等。張伯端的思想傳石泰^①，石泰傳薛道光^②，薛道光傳陳楠^③，陳楠傳白玉蟾^④。自此，金丹派南宗開始形成正式教團。張伯端及其四代傳人被後世尊為“南宗五祖”。除此之外，還有自稱承張伯端之傳的劉永年、翁葆光^⑤一系。

一、先命後性，性命雙修

在內丹修煉上，金丹派南宗明顯持“先命後性”。張伯端在《悟真篇》中指出：“虛心實腹義居深，只為虛心安識心。不若鍊鉛先實腹，且教守取滿堂金。”^⑥“始因有作人爭覓，及至無為眾所知。但見無為為要道，豈知有作是根基。”^⑦“丹是色身妙寶，鍊成變化無

① 石泰(1022~1158年)，字得之，號杏林，一號翠玄子，常州(今屬江蘇)人。著作有《還源篇》等。

② 薛道光(1078~1191年)，一名式，又名道源，字太源，曾為僧，法號紫賢，一號毗陵禪師，陝西雞足山人，一云閩州(今四川閬中)人。著作有《還丹復命篇》等。

③ 陳楠(?~1213年)，字南木，號翠虛子，人稱“陳泥丸”，惠州博羅(今屬廣東)人。著作有《翠虛篇》、《陰符髓》等。

④ 白玉蟾(1194年~?)，本名葛長庚，字如晦，又字白叟，號海瓊子，自稱海南翁、瓊山道人、武夷散人等，祖籍福建閩清，生於瓊州(今海南瓊山)。著作有《玉隆集》、《上清集》、《武夷集》、《海瓊問道集》、《海瓊傳道集》、《道德寶章》等。

⑤ 翁葆光，南宋道士，字淵明，號無名子，象川(今四川雅安)人。著作有《悟真篇注釋》、《紫陽真人悟真篇拾遺》等。

⑥ [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第20頁。

⑦ [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第23頁。

窮，更能性上究真宗，決了無生妙用。”^①這裏所謂“鍊鉛”、“有作”、“鍊丹”均指修命，認為內丹修煉在次序上應當先修命後修性。但是，張伯端並沒有否定先性後命的內丹修煉。他說：“先就有形之中尋無形之中，乃因命而見性也；就無形之中尋有形之中，乃因性而見命也。先性固難，先命則有下手處，譬之萬里雖遠有路耳。先性則如水中捉月，然及其成功，一也。先性者，或又有勝焉。彼以性制命，我以命制性故也。”^②在他看來，無論先命後性還是先性後命，都可以達到成功，只是“先性固難，先命則有下手處”，所以，他主張先命後性，“以命制性”。與張伯端一樣，白玉蟾也強調煉形修命在先，指出：“夫修此理者，不若先鍊形，鍊形之妙，在乎凝神。神凝則氣聚，氣聚則丹成，丹成則形固，形固則神全。”^③需要指出的是，金丹派南宗的“先命後性”，主要是就修煉的先後次序而言，強調先修命後修性，但並非指修命一定重於修性。

事實上，金丹派南宗在講先命後性的同時，也非常強調修性。張伯端的《悟真篇》既有“養命固形之術”，又講“本源真覺之性”，“達本明性之道”。^④ 他還曾在講述《悟真篇》的寫作目的時指出：“此恐學道之人不通性理，獨修金丹。如此，既性命之道未修，則運心不普，物我難齊，又焉能究竟圓通，迴超三界。……故此《悟真篇》者，先以神仙命脈誘其修鍊，次以諸佛妙用廣其神通，終以

① [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第28頁。

② [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第370～371頁。

③ [宋]白玉蟾：《海瓊問道集》，《道藏》第33冊，第142頁。

④ [宋]張伯端：《紫陽真人悟真篇三註·悟真篇序》，《道藏》第2冊，第974頁。

真如覺性遺其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣。”^①顯然，張伯端反對的是“不通性理，獨修金丹”，而主張在次序上先命後性的前提下，把修命和修性統一起來。張伯端還在回答“精、氣、神三者孰為重”時明確指出：“神為重。金丹之道，始然以神而用精氣也，故曰神為重。神者，性之別名也。至靜之餘，元氣方產之際，神亦欲出，急庸定以待之，不然是散而無體之體也。”^②這裏講“神為重”，就是強調修性養神在內丹修煉中的重要性。陳楠的《陰符髓》則明確指出：“性不亂則神不移，神不移則精不散，精不散則氣不蕩，氣不蕩則精火相隨，精火不散，萬神聚於神鄉，在於崑崙之內，朝於頂上，始得一氣之造化也。”^③要求修性養神以養氣。與張伯端一樣，白玉蟾也強調“神”的重要，他說：“夫人身中有內三寶，曰精、氣、神是也。神是主，精氣是客。……萬神一神也，萬氣一氣也。以一而生萬，攝萬而歸一，皆在我之神也。”^④並且還說：“性全則形自全，氣亦全，道必全也。道全而神則旺，氣則靈，形可超，性可徹也。返覆流通，與道為一。”^⑤認為修性與養氣互相促進纔能得道。

可見，金丹派南宗講得是性命雙修。張伯端甚至明確指出：“方其始也，以命而取性之全矣；又以性安命，此是性命天機括處。

① [宋]翁葆光：《紫陽真人悟真篇拾遺》，《道藏》第2冊，第1030頁。

② [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷下，《道藏》第4冊，第376頁。

③ [宋]陳楠：《修真十書·雜著指玄篇（卷三）·陰符髓》，《道藏》第4冊，第615頁。

④ [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷一，《道藏》第33冊，第111頁。

⑤ [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第131頁。

雙脩者，此之謂也。”^①既講先命後性、以命取性，又講以性安命、性命雙修。白玉蟾也說：“《道德》五千言，《陰符》三百字，形神與性命，身心與神炁，交媾成大寶，即是金丹理。”^②

金丹派南宗講性命雙修，既重視修命又強調修性。由於講修性，因而對心性論多有論述。張伯端所撰《神爲主論》指出：“夫神者，有元神焉，有欲神焉。元神者，乃先天以來一點靈光也；欲神者，氣稟之性也。元神乃先天之性也，形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。自爲氣質之性所蔽之後，如雲掩月，氣質之性雖定，先天之性則無有。然元性微而質性彰，如君臣之不明而小人用事以蠹國也。且父母構形，而氣質其于我矣！將生之際而元性始入，父母以情而育我體，故氣質之性每寓物而生情焉。今則徐徐剷除，主於氣質盡而本元始見，本元見而後可以用事。無他，百姓日用，乃氣質之性勝本元之性，至本元之性勝氣質之性。以氣質之性而用之，則氣亦後天之氣也；以本元性而用之，則氣乃先天之氣也。氣質之性本微，自生以來，日長日盛，則日用常行，無非氣質；一旦反之矣，自今已往，先天之氣本微，吾勿忘勿助長，則日長日盛，至乎純熟，日用常行，無非本體矣！此得先天制後天而爲用。”^③在張伯端看來，人的精神有元神和欲神之分，元神乃先天之性，或天地之性、本元之性，欲神爲氣稟之性，或氣質之性。人由父母構形而有氣質之性，出生之際便開始有了先天之性，氣質之性本微，出生

① [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第372頁。

② [宋]白玉蟾：《修真十書·上清集》卷三，《道藏》第4冊，第785頁。

③ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第364頁。

以後，日長日盛，氣質之性勝先天之性，因而要“善反之”，慢慢去除氣質之性，讓先天之性日長日盛，直至勝氣質之性，這就是所謂“得先天制後天而為用”。

值得注意的是，張伯端的《神為主論》所言“形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉”一句，與同一時代宋代理學家張載的《正蒙》所言“形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉”^①完全一致。二者的關係需要做進一步研究。當然，也有人懷疑收錄《神為主論》的《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》並非張伯端所撰，而為明代道士李樸野所著。^②

二、察心觀性，修心以靜

金丹派南宗講先命後性，講性命雙修，同時又認為，心是性命的主宰，所以，無論是修命還是修性，首先必須修心。張伯端所撰《心為君論》指出：“心者，神之舍也；心者，衆妙之理而宰萬物也。性在乎是，命在乎是。若夫學道之士，先須了得這一箇字，其餘皆後段事矣。”^③就修心與養神修性的關係而言，張伯端說：“欲體夫至道，莫若明夫本心。故心者，道之體也；道者，心之用也。人能察心觀性，則圓明之體自現，無為之用自成，不假施功，頓超彼岸。此

① [宋]張載：《正蒙·誠明》，《張載集》，北京：中華書局，1978年，第23頁。

② 任繼愈主編《道藏提要·玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》指出：該書“北宋張伯端撰，門人王邦叔輯錄。然有人疑為明代道士李樸野所著，而託名張紫陽者”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第103頁]。

③ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第363頁。

非心鏡朗然、神珠廓明則何以使諸相頓離、纖塵不染、心源自在、決定無生者哉？”^①就修心與養氣修命的關係而言，張伯端說：“心勿馳於外，則神反藏於內，氣服其竅者；心和則氣和，氣和則形和，形和則天地之和應矣。”^②此外，陳楠說：“人能澄心如天不動，故同天地。人心者機本也。人能存其心，守其神，以心爲性，以氣爲命；而不能行者，氣絕命亡，皆因亂性散神。”^③白玉蟾也說：“形以心爲君，心者神之舍，心寧則神靈，心荒則神狂。虛其心而正氣凝，淡其心則陽和集。……心悲則陰氣凝，心喜則陽氣散，念起則神奔，念住則神逸。”^④顯然，金丹派南宗非常強調“心”對於修性和修命的重要性，非常重視修心。

就修心而言，金丹派南宗講“靜”。對於有弟子問：“金丹之士，其靜心乎？勿靜心乎？”張伯端說：“靜之一字，能靜則金丹可坐而致也，但難耳。”^⑤他還說：“心清即念清，念清則精止。吁！心惟靜則不外馳，心惟靜則和，心惟靜則清。一言以蔽之，曰：靜，精、氣、神始得而用矣！……心靜則神全，神全則性現。又一言以蔽之，曰：靜。”^⑥要求心靜以養神、養性。白玉蟾也說：“道心者，氣之主；

① [宋]張伯端：《紫陽真人悟真篇三註·紫陽真人後序》，《道藏》第2冊，第1018頁。

② [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第363頁。

③ [宋]陳楠：《修真十書·雜著指玄篇（卷三）·陰符髓》，《道藏》第4冊，第615頁。

④ [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第130頁。

⑤ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第363頁。

⑥ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第363頁。

氣者，形之根，形是氣之宅；神者，形之具，神即性也，氣即命也。心靜則氣正，正則全；氣全則神和，和則凝；神凝則萬寶結矣！”^①強調心靜以養氣、養命。他還說：“至道之要，至靜以凝其神，精思以徹其感，齋戒以應其真，慈惠以成其功，卑柔以存其誠。心無雜念，意不外走，心常歸一，意自如如，一心恬然，四大清適。”^②認為要得道，最根本的就是要“至靜”、“精思”、“齋戒”、“慈惠”、“卑柔”，而這一切最終又歸於“心無雜念”、“心常歸一”、“一心恬然”。因此，白玉蟾要求學道之士“冥心凝神，致虛守靜”^③。

就靜心而言，金丹派南宗強調無事、無為，以至於無心。張伯端認為，修丹之士，心無事，精神就不受外物所引誘和役使，這樣就能通過靜坐閉息，達到“收神而又存心”，“行之至久，見如不見，聞如不聞，形心相忘，合乎至道，則元性彰露而元氣生矣”。^④他還說：“心不留事，一靜可期，此便是覓靜底路。……心求靜，必先制眼，眼者，神遊之宅也。神遊於眼而役於心。故抑之於眼而使之歸于心，則心靜而神亦靜矣。目不亂視，神返于心；神返于心，乃靜之本。”^⑤認為要求得心靜，必須心中無事，甚至要做到目不亂視，以免受到外界的干擾。因此，張伯端還十分強調無為。他說：“蓋心者，君之位也，以無為臨之，則其所以動者，元神之性耳；以有為臨之，

① [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第131頁。

② [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第130～131頁。

③ [宋]白玉蟾：《海瓊問道集》，《道藏》第33冊，第141頁。

④ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第365頁。

⑤ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第364頁。

則其所以動者，欲念之性耳。有爲者，日用之心；無爲者，金丹之用心也。以有爲及乎無爲，然後以無爲而利正事，金丹之入門也。”^①認爲修煉金丹必須達到心的無爲。白玉蟾也說：“修道之士，視錦綉如弊垢，視爵位如過客，視金玉如瓦礫；無思無慮，無事無爲；行人所不能行，學人所不能學，勤人所不能勤，得人所不能得。何者？世人行嗜欲，我行介獨；世人學俗務，我學恬漠；世人勤聲利，我勤內行；世人得老死，我得長生。”^②認爲只有無事無爲纔能得道長生。所以，他強調要“以清淨爲道場，以恬退爲法事，以安樂爲眷屬，不欲與世交，不欲與物累。其修身也，不事乎百骸；其養形也，不溲乎五味。視死之日，如生之年；執有之物，如無之用”^③。他甚至還認爲，過多地運用感官會傷及人的臟腑，指出：“夫人之一身，其心之神發於目而能視，視久則心神離，不在乎貪而喪心也。腎之精發於耳而能聽，聽久則腎精枯，不在乎淫而敗腎也。肝之魂發於鼻而能嗅，嗅久則肝魂散，不在乎嗔而損肝也。膽之魄發於口而能言，言久則膽魄死，不在乎躁而暴膽也。”^④爲此，他要求無事無心，六根清淨。他說：“天養無象，地養無體，故天長地天（久），日光月明，真一長存，虛空不朽也。吾今則而象之，無事於心，無心於事。內觀其心，心無其心；外觀其形，形無其形；遠觀其物，物無其物。知心無心，知形無形，知物無物，超出萬幻，確然一靈。……藏心於心而不

① [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第364頁。

② [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷一，《道藏》第33冊，第114頁。

③ [宋]白玉蟾：《海瓊傳道集》，《道藏》第33冊，第144頁。

④ [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊，第130頁。

見，藏神於神而不出，故能三際圓通，萬緣澄寂，六根清淨，方寸虛明。”^①並且還明確提出“即心是道也，故無心則與道合，有心則與道違”^②。顯然，在白玉蟾看來，只有無事無心，纔能得道，否則就與道相違背。

金丹派南宗講“靜”，不僅要求無事、無爲，而且還進一步提出忘心、忘形，所謂“形心相忘，合乎至道”^③。張伯端指出：“心者，萬化綱維樞紐，必須忘之而始覓之。忘者，忘心也；覓者，真心也。但於忘中生一覓意，即真心也。恍惚之中，始見真心，真心既見，就此真心生一真意，加以反光內照，庶百竅備陳，元精吐華矣！要在乎無中生有，有中生無。到這境界，併真心俱忘而棄之也。”^④在他看來，忘心纔能覓得真心，這即所謂“無中生有”；而且，還必須能“有中生無”，即忘棄真心。他還說：“大抵忘於目，則神歸于鼎，而燭於內，蓋綿綿若存之時，目垂而下顧也；忘於耳，則神歸于鼎，而聞於內，蓋綿綿若存之時，耳內聽於下也；忘於鼻，則神歸于鼎，而吸於內，蓋真息既定之時，氣歸元海之理。合而言之，俱忘而俱歸于鼎而合於內矣！”^⑤認爲忘於感官，人的心靈就能合於內。白玉蟾對“忘”也多有論述。他引述了宋齊丘所云“忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛”，並且指出：“只此‘忘’之一字，則是無物也。本來

① [宋]白玉蟾：《海瓊問道集》，《道藏》第33冊，第142頁。

② [宋]白玉蟾：《海瓊問道集》，《道藏》第33冊，第142頁。

③ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷上，《道藏》第4冊，第365頁。

④ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第367頁。

⑤ [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第370頁。

無一物，何處有塵埃？其斯之謂乎！如能味此理，就於‘忘’之一字上做工夫，可以入大道之淵微，奪自然之妙用，立丹基於頃刻，運造化於一身也。”^①他還說：“忘形養氣乃金液，對景無心是大還。忘形化氣氣化神，斯乃大道透三關。”^②並且還認為，只有忘物，忘我，忘心，忘性，忘神，纔能達到神全，性全，心全，我全，物全。^③因此要求忘我，忘心，忘性，忘神，忘忘亦忘。^④

三、學道之士，當先立身

金丹派南宗講性命雙修，不僅要求修心以靜，而且還要求“修之於身，行之於世”^⑤。白玉蟾說：“學道之士，當先立身。自愧得生人道，每日焚香稽首，皈依太上大道三寶。首陳已往之愆，祈請自新之祐。披閱經典，廣覽玄文。屏除害人損物之心，克務好生濟人之念。孜孜向善，事事求真。精嚴香火，孝順父母，恭敬尊長。動止端莊，威儀整肅。勿生邪淫妄想，勿遊花衢柳陌，勿臨誅戮之場，勿親屍穢之地。清靜身心，遠離惡黨。始宜尋師訪道，請問高人。此乃初真之士，當依此道行之。”^⑥在白玉蟾看來，要修道，首先要立身，除了皈依道門，還要孜孜向善，忠孝仁義，同時還要清靜身

① [宋]白玉蟾：《海瓊問道集》，《道藏》第33冊，第142頁。

② [宋]白玉蟾：《海瓊傳道集》，《道藏》第33冊，第152頁。

③ [宋]葛長庚：《道德寶章》，《景印文淵閣四庫全書》第1055冊子部，第250頁。

④ [宋]葛長庚：《道德寶章》，《景印文淵閣四庫全書》第1055冊子部，第255頁。

⑤ 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第679頁。

⑥ 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第677頁。

心。可見，金丹派南宗的性命雙修，還包括了修身在內。

如前所述，金丹派南宗強調修心在性命雙修中的重要性，同樣，在修身中，白玉蟾也十分重視修心，要求“屏除害人損物之心，克務好生濟人之念”。他還說：“一念之誠，與道合真，故可感召真靈無疑矣！古者有孝心，有誠心，有義心，有慈心，有剛心，有忠心，皆於胎蜚之間感天動地。蓋其一心之專、一念之正所以然也。”^①認為能感動天地的“孝心”、“誠心”、“義心”、“慈心”、“剛心”、“忠心”，發自能感召神靈的“一念之誠”、“一心之專”、“一念之正”。可見，在白玉蟾看來，修身首先要修得“一念之誠”，並從中發出忠孝仁慈之心，從而纔能感召真靈、感天動地。

除了重視修心，白玉蟾還積極吸收儒家和道家的倫理思想，要求“孝順父母，恭敬尊長。動止端莊，威儀整肅”，講“為子當孝，為臣當忠”^②，並且要求“清靜身心”。他還在所撰《旌陽許真君傳》中記述了東晉道士許遜的“八寶垂訓”，即忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍，並且指出：“忠則不欺，孝則不悖，廉而罔貪，謹而勿失；修身如此，可以成德。寬則得衆，裕然有餘，容而翕受，忍則安舒；接人以禮，怨咎滌除。”^③他還論述了陳楠所謂的“五寶”：一曰智，二曰信，三曰仁，四曰勇，五曰嚴，並解釋說：“臨事多變，使人莫測，謂之智；專心致志，守一如常，謂之信；濟人利物，每事寬恕，謂之仁；處事果決，秉心剛烈，謂之勇；謹勿笑語，重厚自持，謂之嚴。”^④顯然，這些

① [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷一，《道藏》第33冊，第112頁。

② [宋]葛長庚：《道德寶章》，《景印文淵閣四庫全書》第1055冊子部，第241頁。

③ [宋]白玉蟾：《修真十書·玉隆集》卷三，《道藏》第4冊，第760頁。

④ [宋]謝顯道等：《海瓊白真人語錄》卷二，《道藏》第33冊，第124頁。

道德規範大都來自於儒家倫理。

金丹派南宗特別重視修陰德。張伯端說：“金丹之士，先脩陰德，以盡人事。”^①顯然，他非常強調修陰德在修煉金丹中的重要性。他還說：“大藥修之有易難，也知由我也由天。若非積行施陰德，動有群魔作障緣。”^②在這裏，張伯端把修煉金丹中“由我”的部分較多地歸於積施陰德。所謂“陰德”，後來的陳致虛指出：“夫施與不求報，陰德也；積善無人知，陰德也；不陷人於險，陰德也；暗中作方便，陰德也。”^③對此，張伯端的再傳弟子薛道光也說：“魔障在彼，修持在我。陰德既宏，靈丹可冀。”^④翁葆光則注曰：“魔障在天，修持在我。陰德不施，觸途有礙。”^⑤後來的戴起宗又進一步疏曰：“學者若聞大道，亦當積行施德，以求天助。不可自恃其丹之靈，必有魔障為礙。”^⑥陸墅則注曰：“道既高，魔必盛，非以陰德相扶，恐有剋志之患。”^⑦可見，金丹派南宗以及後學都非常強調積陰德對於修煉金丹的重要性。張伯端還說：“了了猿心方寸機，三千功滿與

① [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第367頁。

② [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第20頁。

③ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷四，《道藏》第2冊，第1008頁。

④ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷四，《道藏》第2冊，第1008頁。

⑤ [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第20頁。

⑥ [元]戴起宗：《紫陽真人悟真篇註疏》卷六，《道藏》第2冊，第953頁。

⑦ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷四，《道藏》第2冊，第1008頁。

天齊。”^①又說：“德行修逾八百，陰功積滿三千。均齊物我與親冤，始合神仙本願。虎兇刀兵不害，无常鬼賊難牽。”^②對此，薛道光曰：“九載抱一，行滿功成，物我俱忘，何畏乎刀兵虎兇。天降寶符，身飛玉闕，此大丈夫功成名遂之時也。”^③翁葆光也說：“抱一九載，功滿道成，物我俱忘，形化為無形。形既無矣，何刀兵虎兇之能害，无常火宅亦何能牽哉。於是和光混俗，救度衆生，物我不計，冤親坦然。天降寶符，身飛碧落，此真大丈夫出世間功成名遂之時也。”^④在金丹派南宗看來，只有積陰德纔有可能抵禦種種禍害，纔能得道成仙。

與張伯端大力主張積陰德一樣，白玉蟾要求“助國安民，濟生度死”^⑤，“布德施仁，濟貧救苦”^⑥。他還明確指出：“學道之人，洞明心地，不樂奢華，不嫌貧賤，不著於塵累之鄉，不漂於愛河之內，恬淡自然，逍遙無礙，塵世和同。先當行符治病，濟物利人。次可拔贖沈淪，出離冥趣。先度祖宗，次及五道。以我之明，覺彼之滯；以我之真，化彼之妄；以我之陽，煉彼之陰；以我之飽，充彼之飢。超昇出離，普度無窮。”認為修道之人除了自己恬淡自然，還必須濟物利人，濟生度死，直至普度無窮。他還認為，若能“修身立己，積德累功，上體天心，下利人物”，就能“行道成真，超凡入聖”。^⑦

① [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第24頁。

② [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第28頁。

③ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷五，《道藏》第2冊，第1015頁。

④ [宋]翁葆光：《悟真篇注釋》卷中，《道藏》第3冊，第28頁。

⑤ 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第677頁。

⑥ 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第678頁。

⑦ 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第679頁。

金丹派南宗主儒、釋、道“三教合一”。張伯端說：“釋氏以空寂爲宗，若頓悟圓通，則直超彼岸，如有習漏未盡，則尚徇於有生。老氏以煉養爲真，若得其要樞，則立躋聖位，如其未明本性，則猶滯於幻形。其次，《周易》有窮理盡性至命之辭，《魯語》有毋意、必、固、我之說，此仲尼極臻乎性命之奧也。”並且明確指出：“教雖分三，道乃歸一。”^①白玉蟾也說：“三教異門，源同一也。”^②又說：“道、釋、儒門，三教歸一，算來平等肩齊。”^③因此，也就不難理解金丹派南宗既能夠在形而上的層面吸取儒家的“窮理盡性以至於命”之說，又能夠在形而下的層面融合儒家的倫理道德規範。

第三節 金代全真道的倫理思想

全真道，又稱“全真教”，是由金代著名道士王嘉創建的一支重要的道教內丹派別，因興起於北方，又稱爲“北宗”。王嘉（1112～1170年），原名中孚，字允卿，入道後更名嘉，字知名，號重陽子，陝西咸陽人，後徙居終南縣。據金源璠《終南山神仙重陽真人全真教祖碑》記載：王嘉“弱冠修進士舉業，籍京兆府學，又善武略”，金熙宗天眷間（1138～1140年），“捐文場，應武舉”，但是，“天遣文武之進兩無成焉，於是慨然入道”。金正隆四年（1159年），於終南甘河鎮遇二仙人，次年再遇於醴泉，此後，“於南時村作穴室居之，名曰：活死人墓，後遷居劉蔣村北，寓水中坻”。金大定七年（1167年），

① [宋]張伯端：《紫陽真人悟真篇三註·悟真篇序》，《道藏》第2冊，第973頁。

② 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第677頁。

③ [元]彭致中：《鳴鶴餘音》卷三《滿庭芳》，《道藏》第24冊，第270頁。

忽自焚其庵，“携鐵罐一枚，隨路乞化”；七月，至山東寧海州（今山東煙臺牟平），收馬鈺^①為徒，“於鶴起處築全真庵”。^②此後，又相繼收譚處端^③、丘處機^④、王處一^⑤、郝大通^⑥、劉處玄^⑦、孫不二^⑧為徒。王嘉的七大弟子，後稱“七真”。“七真”之後，傳人衆多，其中金元之際以尹志平^⑨和王志謹^⑩最為著名。王嘉與“七真”著述頗多，不少已收入明《正統道藏》，其中王嘉的著作有：《重陽全真集》、《重陽教化集》、《重陽分梨十化集》、《重陽真人金關玉鎖訣》、《重陽立教十五論》以及《重陽真人授丹陽二十四訣》等。全真道“以開

① 馬鈺（1123～1183年），原名從義，字宜甫，後更名鈺，字玄寶，號丹陽子，寧海州人。著作有《漸悟集》、《洞玄金玉集》、《丹陽神光燦》、《丹陽真人直言》等。

② 〔元〕李道謙：《甘水仙源錄》卷一，《道藏》第19冊，第723～725頁。

③ 譚處端（1123～1185年），原名玉，字伯玉，後更名處端，字通正，號長真子，寧海州人。著作有《水雲集》等。

④ 丘處機（1148～1227年），字通密，號長春子，登州棲霞（今屬山東）人。著作有《大丹直指》、《磻溪集》等。

⑤ 王處一（1142～1217年），號玉陽子，寧海東牟（今山東牟平）人。著作有《雲光集》等。

⑥ 郝大通（1140～1212年），原名璘，號恬然子，後更名大通，號廣寧子，寧海州人。著作有《太古集》等。

⑦ 劉處玄（1147～1203年），字通妙，號長生子，萊州人。著作有《黃帝陰符經註》、《黃庭內景玉經註》、《無為清靜長生真人至真語錄》、《仙樂集》等。

⑧ 孫不二（1119～1182年），原為馬鈺之妻，號清靜散人，寧海州人。著作有《孫不二元君法語》、《孫不二元君傳述丹道秘書》等。

⑨ 尹志平（1169～1251年），字大和，號清和子，祖籍河北滄州，後徙居萊州。曾從馬鈺受道，後師事丘處機。著作有《葆光集》、《清和真人北遊語錄》等。

⑩ 王志謹（1178～1263年），號棲雲子。曾師郝大通學道，後從丘處機。著作有《盤山棲雲王真人語錄》等。

通爲基,以見性爲體,以養命爲用,以謙和爲德,以卑退爲行,以守分爲功”^①,“其修持大畧以識心見性、除情去欲、忍恥含垢、苦己利人爲之宗”^②,有著豐富的倫理思想。

一、識心見性全真覺

關於修道成仙,《重陽真人授丹陽二十四訣》中有王嘉與馬鈺的一段答問。馬鈺問:“何爲修行?”王嘉答曰:“修者真身之道,行者是性命也。名爲修行也。”馬鈺又問:“何者名爲長生不死?”王嘉答曰:“是這真性不亂,萬緣不掛,不去不來,此是長生不死也。”馬鈺又問:“何名是道?”王嘉答曰:“性命本宗,元無得失,巍不可測,妙不可言,乃爲之道。”^③在全真道看來,道教所謂長生不死,並非就肉體而言,而是指人的真性,正如《晉真人語錄》^④所言:“長生不死者,一靈真性也。”^⑤《邱祖語錄》引丘處機曰:“道涵天地,神統百形。生滅者,形也;無生滅者,神也,性也。有形皆壞,天地亦屬幻軀,元會盡而示終。只有一點陽光,超乎劫數之外,在人身中爲性海,即元神也。”^⑥認爲人的有形肉體是有生有滅的,而人身中的“性”,即元神,是無生無滅的。劉處玄也說:“萬物至其

① [元]玄全子:《真仙直指語錄》卷上,《道藏》第32冊,第439頁。

② [元]李道謙:《甘水仙源錄》卷二,《道藏》第19冊,第740頁。

③ 《重陽真人授丹陽二十四訣》,《道藏》第25冊,第807頁。

④ 任繼愈主編《道藏提要·晉真人語錄》認爲,該語錄“述全真教旨,語多簡明扼要,乃研究初期全真道學說之重要資料”[任繼愈:《道藏提要(第三次修訂)》,第490頁]。

⑤ 《晉真人語錄》,《道藏》第23冊,第698頁。

⑥ 《邱祖全書·邱祖語錄》,《藏外道書》第11冊,第284頁。

深秋則形死，其根不死也；萬形至其百年則身死，其性不死也。……根者，性也；性者，根也。神者，性也；性者，神也。五行之數盡，則其形衰死；陰陽之外，則其神無死也。”^①認為“性”是根，人死而“性”不死。

全真道在講“性”的同時，也講“命”。王嘉指出：“性者，神也，命者，氣也”^②；“性者是元神，命者是元氣”^③；並且還說：“性如燈燭，命如油，相滋引，明焰出山光。”^④題為重陽祖師注、清虛道人錄的《五篇靈文》載王嘉注曰：“炁者，天一之水；神者，太乙含真。性者，無中之有象；命者，有中虛無。命無性不靈，性無命不立。無者是先天之性，神者真一之炁也；有者後天之命，氣者真一之精也。”^⑤認為“性”與“命”相互聯繫，不可分離。馬鈺說：“學道來，常坦蕩。除性命二字，別無妄想。”^⑥把“性”與“命”統為“性命”而言。丘處機說：“金丹之秘，在於一性一命而已。性者，天也，常潛於頂；命者，地也，常潛於臍。頂者，性根也；臍者，命蒂也。一根一蒂，天地之元也。”^⑦認為“性”與“命”二者缺一不可。劉處玄則說：“根無其水，則苗死也；性無其命，則身死也。”^⑧認為有“性”而無“命”則身死。

① [金]劉處玄：《無為清靜長生真人至真語錄》，《道藏》第23冊，第709頁。

② [金]王嘉：《重陽立教十五論》，《道藏》第32冊，第154頁。

③ 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第807頁。

④ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第756頁。

⑤ 《五篇靈文》，《藏外道書》第25冊，第670頁。

⑥ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第605頁。

⑦ [金]丘處機：《大丹直指》卷下，《道藏》第4冊，第402頁。

⑧ [金]劉處玄：《無為清靜長生真人至真語錄》，《道藏》第23冊，第709頁。

因此，在全真道看來，修道即是修養性命，就是性命雙修。王嘉說：“性命是修行之根本。”^①“人丁達性命者，便是真修行之法也。”^②《晉真人語錄》也說：“人之修行，先須識取性命宗祖。”^③顯然，他們都是將“性”與“命”統合一體，當做修行之根本。丘處機還說：“返觀性命陰陽理，始識虛無造化功。”^④劉處玄說：“達道完性命，永免輪回苦。”^⑤由於“性者，神也，命者，氣也”，所以，全真道所謂的性命雙修，即是“養氣全神”。馬鈺說：“養氣全神成道果，烹鉛鍊汞結丹陽”^⑥；“鍊氣全神圓備，得赴蓬瀛位”^⑦。王處一也有詩《贈通真散人》云：“通真萬事喜顏紅，養氣全神不落空。海納百川諸罪滅，自然地獄變天宮。”^⑧而且全真道認為，通過“養氣全神”，就可以達到氣神和暢，而“氣神和暢，入真道矣”^⑨。王嘉還說：“神清氣爽，樂處清閑堪一唱。氣爽神清，鼓出從來自己聲。清神爽氣，長就黃芽緣溉濟。爽氣清神，認得前程這箇真。”^⑩

然而，在全真道看來，“性”與“命”是有主次之分的。王嘉明確指出：“根者是性，命者是蒂也”；“寶者是命，主者是性也”。^⑪

① [金]王嘉：《重陽立教十五論》，《道藏》第32冊，第154頁。

② [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第799頁。

③ 《晉真人語錄》，《道藏》第23冊，第696頁。

④ [金]丘處機：《磻溪集》卷一，《道藏》第25冊，第815頁。

⑤ [金]劉處玄：《仙樂集》卷四，《道藏》第25冊，第446頁。

⑥ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷三，《道藏》第25冊，第581頁。

⑦ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第617頁。

⑧ [金]王處一：《雲光集》卷二，《道藏》第25冊，第669頁。

⑨ [金]王嘉：《重陽立教十五論》，《道藏》第32冊，第153頁。

⑩ [金]王嘉：《重陽全真集》卷五，《道藏》第25冊，第720頁。

⑪ 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第807頁。

因此，在修行中，對於修性與養命所下的工夫是各不相同的。丘處機在所立《長春真人規榜》中特別提出“見性爲體，養命爲用”^①。《邱祖語錄》引丘處機曰：“吾宗前三節，皆有爲工夫，命功也。後六節，乃無爲妙道，性學也。三分命工，七分性學。已後只稱性學，不得稱命功。”^②郝大通說：“既不見性，豈能養命，性命不備，安得成真？”^③並且也強調：“以見性爲體，以養命爲用。”^④顯然，全真道重視修性甚於養命，即所謂“先性後命”。需要指出的是，全真道的“先性後命”與金丹派南宗的“先命後性”並非就同一意義而言，前者就修道的次序而且包括主次而言，指修性先於並且重於修命，後者則只是就修道的先後次序而言，指修命先於但未必重於修性。

當然，全真道重視修性，並沒有否定養命，而是認爲，修性與養命二者是相輔相成的，修性離不開養命，養命有助於修性。王嘉說：“性若見命，如禽得風，颺颺輕舉，省力易成。”^⑤馬鈺也說：“陰裏藏陽陽烜赫，命中養性性玲瓏。”^⑥就“養氣全神”而言，全真道既講全神，又重視養氣，強調養氣對於全神的重要性。王嘉說：“顯要全神，須令養氣”，“氣神相結，謂之神仙”，並且認爲，“神是氣之子，氣是神之母；子母相見，得做神仙”。^⑦馬鈺說：“氣中閑養氣，神內

① [元]陸道和：《全真清規·長春真人規榜》，《道藏》第32冊，第160頁。

② 《邱祖全書·邱祖語錄》，《藏外道書》第11冊，第285頁。

③ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第438頁。

④ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第439頁。

⑤ [金]王嘉：《重陽立教十五論》，《道藏》第32冊，第154頁。

⑥ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第593頁。

⑦ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第747頁。

更頤神。”^①甚至認為，“要全真，須養氣”^②，“道人要妙，不過養氣”^③。劉處玄也說：“生者，抱道則真生也，保命則福生也，養氣則神生也。”^④“命得性而久，性得命而壽。”^⑤所以，全真道並沒有輕視養命，而只是把養命看做是修性的重要手段，以全神修性統馭養氣、養命。

全真道較多地講修性，但由於“性”以“心”為載體，因而又認為，“心本是道，道即是心，心外無道，道外無心也”^⑥。所以，修道即是修心。王嘉說：“養甲爭如養性，修身爭似修心。”^⑦丘處機則說：“聖賢非道遠，功德在人修。不向此心覓，更於何處求。”^⑧郝大通也說：“欲入吾教，先要修心。”^⑨而且，修心在於見性，這就是“識心見性”，即所謂“識心見性投玄旨”^⑩，“識心見性通真正”^⑪，“識心見性全真覺”^⑫。丘處機的弟子尹志平則認為，修性“先須盡心”，“認得父母未生前真性，則識天之所賦之命”，這就是《易傳》

① [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷五，《道藏》第25冊，第588頁。

② [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷八，《道藏》第25冊，第607頁。

③ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第432頁。

④ [金]劉處玄：《無為清靜長生真人至真語錄》，《道藏》第23冊，第709頁。

⑤ [金]劉處玄：《黃帝陰符經註》，《道藏》第2冊，第818頁。

⑥ 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第808頁。

⑦ [金]王嘉：《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第713頁。

⑧ [金]丘處機：《磻溪集》卷四，《道藏》第25冊，第831頁。

⑨ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第439頁。

⑩ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第744頁。

⑪ [金]王嘉：《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第694頁。

⑫ [金]王嘉：《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第691頁。

所謂“窮理盡性以至於命”，^①並且還指出：“明心知道妙，見性悟真修。”^②可見，尹志平的思想中既包含了孟子的“盡心”、“知性”之說，也汲取了《易傳》的心性論思想。

二、全真清靜爲先

全真道講“識心見性”，講修心，特別強調心的清靜，講“心清意靜”。王嘉認爲，內丹修煉，“別無他術，只是一靜之工夫耳。靜工之道，只在去妄念上做工夫”^③。他還說：“如要真修行，飢來喫飯，睡來合眼，也莫打坐，也莫學道，只要塵冗事屏除，只要心中清淨兩箇字，其餘都不是修行。”^④“莫行功，休打坐，如要修持，先把心猿鎖。”^⑤顯然，在王嘉看來，心的清靜是修道的關鍵。他還明確指出：“夫修行者，常清靜爲根本大乘法。”^⑥“常清靜者，是大道之苗。”^⑦他還作《漁家傲》云：“跳出凡籠尋性命，人心常許依清靜，便是修行真捷徑。親禪定，虛中轉轉觀空迴。”^⑧馬鈺對於清靜有較多的論述。他說：“大道都來六字，自然清靜無爲。”^⑨“一箇無爲清

① [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第157頁。

② [金]尹志平：《葆光集》卷上，《道藏》第25冊，第516頁。

③ 《五篇靈文》，《藏外道書》第25冊，第670頁。

④ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第747頁。

⑤ [金]王嘉：《重陽全真集》卷四，《道藏》第25冊，第716頁。

⑥ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第799～800頁。

⑦ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第803頁。

⑧ [金]王嘉：《重陽全真集》卷七，《道藏》第25冊，第729頁。

⑨ [金]馬鈺：《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第463頁。

靜，是仙家秘訣，大道機謀。”^①所以，他認為，“處身心清靜，便是仙方”^②，“處無爲清靜，便是仙路”^③，把清靜視爲成仙的必由之路。他還說：“道家留丹經子書千經萬論，可一言以蔽之曰：清淨。”^④“凡行道之人，切須象天之道，亦要十二時中無暫停住，自己斡旋造化，常要清淨，莫起纖毫塵念，乃是修行。”^⑤又說：“常處無爲清靜自然之理，不發煙火，便爲得道也”；“學道者別無他事，只在至清至靜，頤神養氣而已”。^⑥並且指出：“夫道，但清淨無爲，逍遙自在，不染不著。此十二字若能咬嚼得破，便做箇徹底道人。”^⑦他還說：“意靜心清便是上天梯。”^⑧“清心淨意，養氣全神。功昭行著，得做仙人。”^⑨“心清意淨天堂路，意亂心荒地獄門。斡旋決仗無爲力，造化全憑清淨功。”^⑩除了馬鈺，“七真”中的其他道人也非常強調清靜。譚處端說：“一切境上起無明心、慳貪嫉妬財色心，種種計較，意念生滅不停。被此孽障，舊來熟境，朦昧真源，不得解脫。要除滅盡，即見自性。如何名見自性？十二時中，念念清靜，不被一切虛幻舊愛境界朦昧真源，常處如虛空，逍遙自在，自然神氣交媾沖和。修行如了此一事，更有何生死可怖？更有何罪孽可懼？”^⑪以

① [金]馬鈺：《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第625頁。

② [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷十，《道藏》第25冊，第622頁。

③ [金]馬鈺：《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第625頁。

④ [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第703頁。

⑤ [金]馬鈺：《丹陽真人直言》，《道藏》第32冊，第155頁。

⑥ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第432頁。

⑦ [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第702頁。

⑧ [金]馬鈺：《漸悟集》卷下，《道藏》第25冊，第468頁。

⑨ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷五，《道藏》第25冊，第590頁。

⑩ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第593頁。

⑪ [金]譚處端：《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第852頁。

爲清靜可見自性。所以他又說：“心起妄塵沉地府，意常清靜步天宮。”^①“大道常清靜，無爲守自然。”^②並有詩云：“昏昏默默探玄玄，清靜無爲守自然。真性得凝真氣助，無窮變化可沖天。”^③丘處機說：“清靜則氣和，氣和則神王，神王則是修仙之本，本立而道生矣。”^④劉處玄說：“若心上無私常清靜，做徹便是道人，只清靜兩字都包了。”^⑤並有詩云：“道通明性命，意定真清靜。有志免輪回，仙鄉咫尺近。”^⑥全真道認爲，清靜是大道的本體，是修道成仙的必由之路，因而也是修行的最根本的要求，所以，全真道明確提出“全真清靜爲先”^⑦。“七真”的後學繼承了清靜爲先的思想。尹志平說：“清靜生無爲，無爲自然合大道矣。”^⑧“性靜自然通正教，心閑何必苦看書。”^⑨王志謹則指出：“天之在上，其體常清，清而能容，無所不覆，於彼萬有，利而不害，道人之心亦當如此。又如大地之寧，寂然不動，負荷萬物，無黨無偏，道人之心亦當如此。”^⑩又說：“無爲清淨，性珠明了。”^⑪因而他要求修煉者“修煉此心如天地一般清靜”^⑫。

① [金]譚處端：《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第846頁。

② [金]譚處端：《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第850頁。

③ [金]譚處端：《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第849頁。

④ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第437頁。

⑤ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第435頁。

⑥ [金]劉處玄：《仙樂集》卷五，《道藏》第25冊，第450頁。

⑦ [金]馬鈺：《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第624頁。

⑧ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷下，《道藏》第32冊，第441頁。

⑨ [金]尹志平：《葆光集》卷上，《道藏》第25冊，第505頁。

⑩ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第719頁。

⑪ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第729頁。

⑫ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第732頁。

馬鈺曾問王嘉：“何者名為清靜？”王嘉答曰：“有內外清靜。內清靜者，心不起雜念。外清靜者，諸塵不染著，為清靜也。”^①與王嘉講內外清靜相類似，馬鈺講內外日用。他說：“每日不可忘日用事。其日用有二：有外日用，有內日用。外日用者，大忌見他人之過，自誇己德，妬賢嫉能，起無明火、塵俗念，生勝眾之心，人我是非，口辯憎愛。內日用者，休起狐疑心，長莫忘於內，若雲遊住坐，亦澄心遣欲，無掛無礙，不染不著，真清真淨，逍遙自在。”^②丘處機對內外日用也作了闡述：“捨己從人，克己復禮，乃外日用。饒人忍辱，絕盡思慮，物物心休，乃內日用。……先人後己，以己方人，乃外日用。清靜做修行，乃內日用。……性上不昧，心定氣和，乃真內日用。修仁蘊德，苦己利他，乃真外日用。”^③還說：“大抵外修福行，內固精神，內外功深，則仙階可進，洞天可遊矣。”^④後來的尹志平也說：“清靜非一，有內有外，有無為有有為。”^⑤在回答“修行之人如何得清靜”時，王志謹指出：“心不逐物謂之安心，心不受物謂之虛心，心安而虛便是清靜，清靜便是道也。”^⑥這裏所謂“心不逐物謂之安心”，講的是內清靜，“心不受物謂之虛心”則是講外清靜。

就外清靜而言，《晉真人語錄》還指出：“學道之人，切須清淨一身，不得殺生、飲酒、食肉、破戒、犯色。每欲包容萬事，苦己饒人，棄絕嗔怒慳貪，常行忍辱儉約。見人患難，行拯苦之心；見人貧乏，

① 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第807頁。

② 〔金〕馬鈺：《丹陽真人直言》，《道藏》第32冊，第155頁。

③ 〔元〕玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第437頁。

④ 〔元〕玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第437頁。

⑤ 〔金〕尹志平：《清和真人北遊語錄》卷二，《道藏》第33冊，第164頁。

⑥ 〔元〕王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第719頁。

必周急之。好事先人後己，待人謙上和下，以恩復讎。勿見人之過，勿語人之非，暗積陰德，不求人知，惟望天察，乃即其道人也。”^①馬鈺甚至還說：“道人不厭貧，貧乃養生之本。飢則餐一鉢粥，睡來鋪一束草，繾綣縷縷，以度朝夕，正是道人活計。”^②全真道特別強調要斷酒、色、財、氣。馬鈺說：“酒爲亂性之漿，肉是斷命之物，直須不喫爲上。酒肉犯之猶可恕，若犯於色，則罪不容於誅矣。何故？蓋色者，甚於狼虎，敗人美行，損人善事，亡精滅神，至於損軀，故爲道人之大孽也。”^③王處一也說：“酒色氣財摧本柄，憂愁思慮喪元真。”^④所以全真道要“先斷氣財酒色，把塵心俗念速當洗滌”^⑤。後來的王志謹還說：“修行之人，鄉中便了道也休住，酒肉食了飛昇也休用，眷屬便是神仙也休戀，衆人愛底休愛，人都非底莫非，自己渾是莫認，睡裏得道也休睡，不是好伴休合，無益之言休說，遇事成是（時）莫喜，遇事壞時莫憂，勝如己者，學之，不如己者，教之，人虧己者，福也，己虧人者，禍也，言過行者，虛也，行勝言者，實也，有欲情者，人事也，無塵心者，仙道也，肯低下者，高也，肯貧窮者，富也，返常合道，順理合人，正道宜行，邪門莫入，通道明德，體用圓成，是謂全真也。”^⑥這裏所言均是指外清靜。

就內清靜而言，馬鈺指出：“清淨者，清爲清其心源，淨爲淨其炁海。心源清則外物不能撓，故情定而神明生焉；炁海淨則邪欲不

① 《晉真人語錄》，《道藏》第23冊，第697頁。

② [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第704頁。

③ [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第701～702頁。

④ [金]王處一：《雲光集》卷三，《道藏》第25冊，第679頁。

⑤ [金]馬鈺：《丹陽神光燦》，《道藏》第25冊，第629頁。

⑥ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第727頁。

能干，故精全而腹實矣。是以澄心如澄水，養炁如養兒。炁秀則神靈，神靈則炁變，乃清淨所致也。若行有心有爲之功，則有盡之術法也；若行無心無爲之理，乃無盡之清虛也。”^①認爲心清氣淨纔是真正達到了清靜。對於有人難曰：“多見今人清靜休妻，亦不能成道者，何也？”王嘉答曰：“雖是此人清靜，却不達真清靜之功；其人雖是一身清靜，却不能定於精血養真氣，此人身清心不清，其身靜意不靜。……若論真清靜者，眼內無淚，鼻內無膿，口內無唾，不鍊大小便，男子養精，女子定血，萬邪歸正，萬病不生，方可是丹田清靜。今人說清靜者，都是假名。”^②顯然，在王嘉看來，內心的清靜要比“休妻”之類的外清靜更爲根本，沒有內心的清靜，就不可能有真正的外清靜，更不可能成道。所以，全真道更爲強調內心的清靜。丘處機指出：“惟無爲清靜，是爲至極。”^③又說：“大道無形，方寸何憑，在人人智見高明。能降衆欲，解斷群情，作鬧中閑，忙中靜，濁中清。”^④還說：“衆生心不盡，大道理難明。若要開天眼，須當滅世情。”^⑤“拂，拂，拂，拂盡心頭無一物。無物心頭是好人，好人便是神仙佛。”^⑥尹志平也十分重視內心的清靜。他說：“道本無爲，惟其了心而已，治其心得至於平常，則其道自生。”^⑦所以，他認爲，“修行人必先全拋世事，齊修萬行，使一物不累，一心致虛，至寂無

① [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第703頁。

② [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第799頁。

③ [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷二，《道藏》第33冊，第164頁。

④ [金]丘處機：《磻溪集》卷六，《道藏》第25冊，第843頁。

⑤ [金]丘處機：《磻溪集》卷四，《道藏》第25冊，第830頁。

⑥ [元]李志常：《長春真人西遊記》卷下，《道藏》第34冊，第497頁。

⑦ [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷二，《道藏》第33冊，第166頁。

所寂之地”^①。郝大通說：“修真之士，若不降心，雖出家多年，無有是處，爲不見性。”^②又說：“欲入吾教，先要修心，心不外遊，自然神定，自然氣和；氣神既和，三田自結；三田既結，芝草自生。”^③

全真道既講外清靜，又講內清靜，認爲這即是修養道德之法。或問曰：“如何是修真妙理？”王嘉答曰：“第一先除無名煩惱，第二休貪戀酒色財氣，此者便是修行之法。”^④他還說：“凡人修道，先須依此一十二箇字，斷酒色財氣、攀緣愛念、憂愁思慮。”^⑤馬鈺說：“欲要養氣全神，須當屏盡萬緣，表裏清靜，綿綿固守，用之不勤。”^⑥這裏所謂“表裏清靜”即內外清靜。他還說：“夫道，以無心爲體，忘言爲用，以柔弱爲本，以清淨爲基。若施於人，必節飲食，絕思慮，靜坐以調息，安寢以養炁。心不馳則性定，形不勞則精全，神不擾則丹結。然後滅情於虛，寧神於極，可謂不出戶庭而妙道得矣。”^⑦又說：“薄滋味所以養氣，去嗔怒所以養性，處污辱低下所以養德，守一、清淨、恬憺所以養道。名不著於簿籍，心不繫於勢利，此所以脫人之殼，與天爲徒也。”^⑧這裏既講外清靜，又講內清靜，並且認爲，內外清靜可得妙道而能隨天造化。譚處端則說：“道人心，處無心，自在逍遙清淨心，閑閑雲水心。利名心，縱貪心，日夜煎熬勞役心，何時休歇心？修行心，包容心，一片清虛冷淡心，閑閑無用

① [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷三，《道藏》第33冊，第170頁。

② [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第438頁。

③ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第439頁。

④ [金]王嘉：《重陽真人金闕玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第798頁。

⑤ [金]王嘉：《重陽教化集》卷二，《道藏》第25冊，第780頁。

⑥ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第434頁。

⑦ [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第703頁。

⑧ [金]王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊，第701頁。

心。滅嗔心，去貪心，寂寞清貧合聖心，無生現本心。”^①認為內無心而逍遙清淨，外滅嗔心、去貪心，就能得道成仙。後來的尹志平說：“浮華莫戀心歸道，漸得通玄妙。清靜功圓心地了。”^②又說：“平常即真常也。心應萬變，不為物遷，常應常靜，漸入真道，平常是道也。”^③王志謹在回答“初（心）學人修煉心地如何入門”時也指出：“把從來恩愛眷戀、圖謀較計、前思後算、坑人陷人底心，一刀兩段去，又把所著底酒色財氣、是非人我、攀緣愛念、私心邪心、利心欲心，一一罷盡，外無所累則身輕快，內無所染則心輕快，久久純熟，自無妄念，更時時刻刻護持照顧，慎言語，節飲食，省睡眠，表裏相助，塵垢淨盡，一物不留，他時自然顯露自己本命元神，受用自在，便是箇無上道人也。”^④這裏所謂“外無所累則身輕快”，即指外清靜；“內無所染則心輕快”，則是講內清靜。王志謹認為，通過外清靜和內清靜的修煉，達到“表裏相助，塵垢淨盡”，便能成為“無上道人”。

三、忠孝仁慈勝出家

全真道既講內日用，又講外日用，並把二者統一在一起。王嘉曾引晉真人云：“若要真功者，須是澄心定意，打疊神情，無動無作，真清真淨，抱元守一，存神固氣，乃是真功也。若要真行者，須是修仁蘊德，濟貧拔苦，見人患難，常行拯救之心，或化誘善人，入道修

① [金]譚處端：《水雲集》卷下，《道藏》第25冊，第862頁。

② [金]尹志平：《葆光集》卷下，《道藏》第25冊，第528頁。

③ [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第155頁。

④ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第719頁。

行，所行之事，先人後己，與萬物無私，乃真行也。”^①並且還明確指出：“凡人出家，絕名棄利，忘情去欲則心虛，心虛則氣住，氣住則神清，神清則德合道生矣。孔子曰：仁、義、禮、智、信。若修行之人，仁者不棄，義者不汙，禮者不自高，智者不爭，信者不妄言。”^②在這裏，王嘉既講道家的清靜，又把儒家倫理視為修行的重要內容。如上所述，丘處機在講內外日用時，把捨己從人、克己復禮、先人後己、以己方人、修仁蘊德、苦己利他看做外日用，也十分強調儒家的道德倫理。後來的尹志平講“聖人懷道而不棄仁、義、禮、智”^③，王志謹講為道者“曲己從人，修仁蘊德”^④，都繼承了全真道講儒家倫理的這一傳統。

全真道特別講“忠孝”。王嘉認為，修行之法在於“先須持戒，清靜忍辱，慈悲實善，斷除十惡；行方便，救度一切衆生，忠君王，孝敬父母師資”^⑤。因此，他要求在家修行者“與六親和睦，朋友圓方；宗祖靈祠祭饗頻，行孝以序思量”^⑥。他還說：“孝順先知金母，更無能背爹尋父。……惺惺奉侍歸紫府，也管錄姓名仙簿。”^⑦譚處端曾有詩《贈韓家郎君在家修行》曰：“崇真起善立玄堂，謹奉朝昏兩柱香。內侍孀親行孝道，外持真正合三光。常行矜憫提貧困，每施慈悲挈下殃。他日聰明如省悟，也應歸去到仙鄉。”^⑧認為孝敬父

① [金]王嘉：《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第748頁。

② 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第25冊，第808頁。

③ [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷四，《道藏》第33冊，第175頁。

④ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第728頁。

⑤ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第798頁。

⑥ [金]王嘉：《重陽全真集》卷三，《道藏》第25冊，第713頁。

⑦ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十一，《道藏》第25冊，第753頁。

⑧ [金]譚處端：《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第846頁。

母也可以成仙。丘處機也十分重視孝道，認為“三千之罪，莫大於不孝”^①。其後學陳教友指出：“重陽之學，奉老子為依歸者也。而其教人則以《孝經》稱首。《孝經》言：‘孝始於事親，中於事君，終於立身。’又言：‘以孝事君則忠。’又言：‘事親孝，故忠可移於君。’忠孝本一貫也。長春學於重陽，觀所作詩詞，雖一死生遺萬物，而忠孝之性，一感觸之，油然而生，其服習於《孝經》者深矣。”^②王處一說：“普運丹誠須薦福，同行真孝必通天。”^③又說：“常行忠孝無私曲，應有神明指正宗。”^④把忠孝看做修道成仙的重要內容。對於為官者，譚處端說：“為官清政同修道，忠孝仁慈勝出家。行盡這般功德路，定將歸去步雲霞。”^⑤劉處玄說：“忠孝治民，靜心養性。意不外遊，自然神定。”^⑥“治政清通，為官忠孝。節欲身安，他年蓬島。”^⑦認為為官忠孝也能成仙。除此之外，王嘉還把對於父母的孝道推廣到師長，要求對師長行“三布施”：“第一捨身布施，第二將花獻師，第三令膳而供養。”指出：“捨身布施者，若見師長父母危時，捨命求命。將花獻師者，若師長須打罵，須將喜笑迎之，面上無嗔怒。令膳而供養者，食有好味，先奉其師。此名三布施也。”^⑧

全真道在講忠孝的同時，又講“仁慈”。王嘉說：“夫子教仁、

① [元]李志常：《長春真人西遊記》卷下，《道藏》第34冊，第493頁。

② [清]陳教友：《長春道教源流》卷三，《藏外道書》第31冊，第51頁。

③ [金]王處一：《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第652頁。

④ [金]王處一：《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第651頁。

⑤ [金]譚處端：《水雲集》卷上，《道藏》第25冊，第849頁。

⑥ [金]劉處玄：《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第434頁。

⑦ [金]劉處玄：《仙樂集》卷三，《道藏》第25冊，第440頁。

⑧ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第803頁。

義、禮、智、信，恐人招業在身，令人修此亦能治其疾病。”^①又說：“這箇修行總不知，元來只是認真慈。”^②“修行學道並無師，只要心中自己知。淨處常常生智慧，閑居每每起慈悲。”^③有道友問修行，王嘉說：“潔已存心歸大善，常行側隱之端。慈悲清靜亦頻觀。”^④把仁慈與修行聯繫在一起。他還說：“慈悲慈悲不可捨，作善緣敲盞，何須音啞。試問自在逍遙，教積善得也。”^⑤馬鈺說：“仁人可以同仙福。”^⑥“慈仁者必爲仙，悟玄中玄上玄。”^⑦還說：“修仁蘊德，消災滅禍。退己進人，亦成仙果。”^⑧“濟貧拔苦慈悲福，功德無邊。勝燕沉棧，定是將來得上天，做神仙。”^⑨王處一也說：“仁義通開生死關。”^⑩認爲仁慈者可以長生不死而成仙。劉處玄則要求“不害萬形”、“不厭萬濁”、“不非萬人”、“不求萬有”，^⑪並且指出：“身孝則報父母之恩也，家善則如許君龐士也，鄉行則憐貧愛老也，國清則萬民豐足也，天下有道則天下成熟也。”^⑫把忠孝仁慈與國家富裕、天下太平相聯繫。

① [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第803頁。

② [金]王嘉：《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第695頁。

③ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十，《道藏》第25冊，第742頁。

④ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第757頁。

⑤ [金]王嘉：《重陽全真集》卷十二，《道藏》第25冊，第755頁。

⑥ [金]馬鈺：《漸悟集》卷上，《道藏》第25冊，第458頁。

⑦ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷二，《道藏》第25冊，第572頁。

⑧ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第592～593頁。

⑨ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷七，《道藏》第25冊，第599頁。

⑩ [金]王處一：《雲光集》卷一，《道藏》第25冊，第652頁。

⑪ [金]劉處玄：《無爲清靜長生真人至真語錄》，《道藏》第23冊，第708頁。

⑫ [金]劉處玄：《無爲清靜長生真人至真語錄》，《道藏》第23冊，第717頁。

此外，全真道還特別強調“積行累功”。《晉真人語錄》明確指出：“若人修行養命，先須積行累功。有功無行，道果難成，功行兩全，是謂真人。”^①馬鈺也說：“了仙須鍊氣綿綿，倒捲轆轤燈樹落，斡旋宇宙性靈圓。性靈圓，當積行，引人回首歸清淨。慈悲援溺布橋梁，側隱扶危立梯陞。立梯陞，作渡舟，度人物外做真修。”^②顯然，馬鈺把積行累功、濟世度人看做修道的重要內容。他還說：“道家無親無不親，哀物哀人哀己身。心起慈悲行大德，意無情念顯精神。有為境界時時撥，無漏園亭日日新。暗積行功功行滿，携雲歸去禮師真。”^③“我欲做神仙，怎敢昧心鏡。我欲做神仙，怎敢行邪徑。我欲做神仙，怎敢迷塵境。我欲做神仙，怎敢受欽敬。我欲做神仙，怎敢忘性命。我欲做神仙，怎敢虧功行。功行兩無虧，神仙自來請。”^④既講修煉性命，又要求積行累功，並把二者看做修道成仙的充要條件。丘處機也說：“大抵修真慕道，須憑積行累功。若不苦志虔心，難以超凡入聖。”^⑤他還在詮釋有為與無為的關係時指出：“有為無為一而已，於道同也。如修行人全拋世事，心地下功，無為也；接待興緣，求積功行，有為也。心地下功，上也，其次莫如積功累行，二者共出一道。人不明此，則不能通乎大同。”^⑥認為修行人必須積功累行，纔能得道。他的弟子尹志平說：“積善成福，積惡成業，非一朝一夕之故。人見小善為無多益而不為，見小惡為無

① 《晉真人語錄》，《道藏》第23冊，第697頁。

② [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷六，《道藏》第25冊，第592頁。

③ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷三，《道藏》第25冊，第579頁。

④ [金]馬鈺：《洞玄金玉集》卷五，《道藏》第25冊，第587頁。

⑤ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第436頁。

⑥ [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第159頁。

甚傷而不去，積之皆成其大而不可解。”^①王志謹則明確指出：“自來學道之人，只許苦己利他，暗積功行。”^②還說：“積木成林，積石成山，積水成海，積善成福，積惡成禍，禍福之源，本自一心，積之方成。”^③顯然都非常強調功行的累積。

全真道倡導“三教合一”。王嘉說：“儒門釋戶道相通，三教從來一祖風。”^④又說：“心中端正莫生邪，三教搜來做一家。”^⑤丘處機也說：“儒釋道源三教祖，由來千聖古今同。”^⑥劉處玄說：“三教無分別，修真第一功。”^⑦尹志平也說：“道顯清虛妙，釋明智慧深。仲尼仁義古通今，三聖一般心。”^⑧當然，全真道的“三教合一”最終歸於“真道”。王嘉說：“三教者，如鼎三足，身同歸一，無二無三，三教者不離真道也。喻曰：似一根樹生三枝也。”^⑨又說：“三教者，是隨意演化衆生，皆不離於道也。”^⑩尹志平則指出：“孔子以仁、義、禮、智爲教，然則孔子之道，又豈止於仁、義、禮、智哉？聖人懷道而不棄仁、義、禮、智者，要應一時之用，應過則復於道。修行人內含其真，在仁爲仁，在義爲義，在禮爲禮，在智爲智，而不失其真，任世下降而獨能復於古。”^⑪但無論如何，全真道的“三教合一”思想包含

① [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷一，《道藏》第33冊，第156頁。

② [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第729頁。

③ [元]王志謹：《盤山棲雲王真人語錄》，《道藏》第23冊，第731頁。

④ [金]王嘉：《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第693頁。

⑤ [金]王嘉：《重陽全真集》卷一，《道藏》第25冊，第696頁。

⑥ [金]丘處機：《磻溪集》卷一，《道藏》第25冊，第815頁。

⑦ [金]劉處玄：《仙樂集》卷五，《道藏》第25冊，第453頁。

⑧ [金]尹志平：《葆光集》卷中，《道藏》第25冊，第520頁。

⑨ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第802頁。

⑩ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第803頁。

⑪ [金]尹志平：《清和真人北遊語錄》卷四，《道藏》第33冊，第175頁。

了融合儒家倫理的要求，甚至任繼愈曾指出：“金元時期的全真教把出家修仙與世俗的忠孝仁義相為表裏，把道教社會化，實際上是儒教的一個支派。”^①

第四節 李道純、陳致虛的倫理思想

元統一之後，大批全真教南傳，並逐漸得到南宗的認同，甚至有不少南宗道士投入全真道門下，並最終使得南宗歸併於全真道。在這一過程中，南、北二宗在思想上相互融合，在倫理思想上也有新的發展，其中以李道純、陳致虛的倫理思想最為突出。

李道純（1219～1296年），宋末元初著名道士，字元素，號清庵，別號瑩蟾子，都梁（今湖南武岡）人。據柯道沖等所撰《玄教大公案·序》曰：“清菴李君得玉蟾白真人弟子王金蟾真人授受，為玄門宗匠，繼道統正傳，以襲真明。亦多典集見行于世。”^②可見，李道純為南宗嫡傳。但是，他又以“全真道人”自居，並撰《全真活法》授諸弟子，稱：“全真道人，當行全真之道。”^③又撰《全真集玄祕要》。李道純著述頗豐，收入明《正統道藏》的主要有《道德會元》、《中和集》、《三天易髓》、《太上老君說清淨經註》、《太上升玄消災護命經註》、《太上天通經註》等，弟子輯有《清庵瑩蟾子語錄》。

陳致虛（1290年～？），元代著名道士，字觀吾，號上陽子，江右廬陵（今江西吉安）人。據《四庫全書總目·周易參同契分章註》所

① 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》“序”，第6頁。

② 〔元〕柯道沖：《玄教大公案·序》，《道藏》第23冊，第889頁。

③ 〔元〕李道純：《中和集》卷三，《道藏》第4冊，第501頁。

言：陳致虛“年四十始從趙友欽學道，講神仙鍊養之術”^①。趙友欽及其師張模、祖師李珣原屬南宗一派，但是，陳致虛將他們列入北宗正傳，而源自全真道丘處機弟子宋有道，^②這樣，他也就將自己名正言順地歸屬於全真派。而且，陳致虛還把南、北二宗的傳法系統作了描述，指出：“華陽、玄甫、雲房（鍾離權）、洞賓（呂嵒）授受以來，深山妙窟，代不乏人。……燕相海蟾（劉海蟾）受於純陽（呂嵒），而得紫陽（張伯端）以傳；杏林（石泰）、紫賢（薛道光）、泥丸（陳楠）、海瓊（白玉蟾），接踵者多；我重陽翁（王嘉）受於純陽，而得丹陽（馬鈺），全真教立，長春（丘處機）、長真（譚處端）、長生（劉處玄）、玉陽（王處一）、廣寧（郝大通）、清靜（孫不二），諸老仙輩，枝分接濟，丹經妙訣，散滿人間。”^③這就把南、北二宗合併在一起。陳致虛勤於著述，主要有《上陽子金丹大要》、《上陽子金丹大要列仙誌》、《上陽子金丹大要仙派》、《周易參同契分章註》、《太上洞玄靈寶无量度人上品妙經註》等，其《悟真篇》注與薛道光、陸墅注合為《紫陽真人悟真篇三註》。

一、性無命不立，命無性不存

如前所述，金丹派南宗講先命後性，全真道則講先性後命；然而，李道純、陳致虛則中和南、北二宗，講性與命不可分離，修性與

① [清]永瑤、紀昀等：《四庫全書總目》卷一百四十六《子部·道家類·周易參同契分章註》，《景印文淵閣四庫全書》第3冊總目，第1093頁。

② [元]陳致虛：《上陽子金丹大要列仙誌》，《道藏》第24冊，第76～77頁；[元]陳致虛：《上陽子金丹大要仙派》，《道藏》第24冊，第77頁。

③ [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷一，《道藏》第24冊，第2頁。

修命不可割裂。

李道純說：“夫性者，先天至神一靈之謂也。命者，先天至精一氣之謂也。精與性，命之根也。性之造化系乎心，命之造化系乎身。見解智識，出於心也；思慮念想，心役性也。舉動應酬，出於身也；語默視聽，身累命也。命有身累，則有生有死。性受心役，則有往有來。是知身心兩字，精神之舍也；精神乃性命之本也。性無命不立，命無性不存。其名雖二，其理一也。嗟乎！今之學徒緇流道子，以性命分爲二，各執一邊，互相是非，殊不知孤陰寡陽皆不能成全大事。修命者，不明其性，寧逃劫運；見性者，不知其命，末後何歸。仙師云：鍊金丹，不達性，此是修行第一病；只修真性不修丹，萬劫英靈難入聖。誠哉言歟！”^①這裏明確提出“性無命不立，命無性不存”，強調性與命的不可分離，認爲修道既要煉丹修命，同時又必須修性。李道純甚至還說：“鍊丹之要，只是性命兩字。離了性命，便是旁門，各執一邊，謂之偏枯。祖師云：‘神是性兮氣是命。’即此義也。鍊氣在保身，鍊神在保心。……鍊精化氣，所以先保其身；鍊氣化神，所以先保其心。身定則形固，形固則了命；心定則神全，神全則了性。身心合，性命全，形神妙，謂之丹成也。”^②認爲煉丹，即是修性修命，鍊氣鍊神，包含了“鍊精化氣”以保身與“鍊氣化神”以保心兩個方面，因而能夠了命了性，達到“身心合，性命全，形神妙”而成內丹。

陳致虛說：“古之真人欲理其性，先實其精，欲理其命，先淳其氣。……氣者何耶？命也，即經云‘天命之謂性，率性之謂道’也。

① [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第503頁。

② [元]李道純：《中和集》卷三，《道藏》第4冊，第502頁。

夫欲了命，必先修性，性命雙修，何憂不仙？”^①認為修性必須修命，而要修命又要先修性，這就是性命雙修。陳致虛還說：“上仙云：‘修性不修命，如何能入聖；修命先修性，方入修行徑。’人言釋氏修性，道家修命，天下豈有二道哉？是不參孟子存心養性，修身立命之道。蓋欲立命，先養其性；若不悟性，焉能知命？故《中庸》‘天命之謂性，率性之謂道’，是以聖人無兩心也。此謂將欲養性，延命却期。”^②這裏既根據孟子的存心養性之說以闡述養命必須先養性，同時又根據《中庸》的性命學說以表明要養性必須養命。

此外，李道純、陳致虛還用“內藥”與“外藥”的關係來說明修性與修命的關係。李道純說：“內藥無為無不為，外藥有為有以為；內藥無形無質而實有，外藥有體有用而實無；外藥色身上事，內藥法身上事；外藥地仙之道，內藥水仙之道。二藥全，天仙之道。外藥了命，內藥了性。二藥全，形神俱妙。”^③認為只有了性的“內藥”與了命的“外藥”二者兼備，纔是天仙之道，纔能達到形神俱妙。陳致虛也說：“修行之人，先須洞曉內外兩箇陰陽作用之真，則入室下工，成功易矣。內藥是一己自有，外藥則一身所出；內藥不離自己身中，外藥不離己相之中；內藥只了性，外藥兼了命；內藥是精，外藥是氣。精氣不離，故云真種。性命雙修，方證天仙。”^④認為要求得天仙，必須“內藥”與“外藥”兼備，即性命雙修。

由此可見，李道純、陳致虛都主張性命雙修。然而在他們看

① [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷十一，《道藏》第24冊，第41頁。

② [元]陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊，第253頁。

③ [元]李道純：《中和集》卷二，《道藏》第4冊，第488頁。

④ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷五，《道藏》第2冊，第1011頁。

來，在修道過程中，修性與修命可以有先後次序的不同。李道純說：“大凡學道，必先從外藥起，然後自知內藥。高上之士，夙植德本，生而知之，故不鍊外藥，便鍊內藥。”^①認為一般人先從修命開始，然後修性；而“高上之士”則是先修性。陳致虛也曾引述李道純的看法，^②並因而較多地講修性。他說：“人先須養性，乃可修命。且性者何也？乾之物也，人能養之，則乾陽不虧；精從內守，炁自外生，可以煉丹，可以入聖。”^③認為應當從修性入手，然後修命。儘管如此，李道純還是認為，修性與修命二者不可偏頗。他說：“高上之士，性命兼達，先持戒、定、慧而虛其心，後鍊精、氣、神而保其身。身安泰則命基永固，心虛澄則性本圓明。性圓明則無來無去，命永固則無死無生，至於混成圓頓，直入無為，性命雙全，形神俱妙也。雖然，却不可謂性命本二，亦不可做一件說，本一而用則二也。苟或執着偏枯，各立一門而入者，是不明性命者也。不明性命，則支離為二矣。性命既不相守，又焉能登真躋境者哉！”^④認為“性”與“命”二者不可分離。

二、清靜而忘，少私寡欲

李道純、陳致虛都主張清靜。李道純說：“虛者，天之象也；靜者，地之象也。自強不息，天之虛也；厚德載物，地之靜也。空闊無涯，天之虛也；方廣無際，地之靜也。天地之道，惟虛惟靜。虛靜在

① [元]李道純：《中和集》卷二，《道藏》第4冊，第488頁。

② [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷五，《道藏》第24冊，第18頁。

③ [元]陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊，第252頁。

④ [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第503頁。

己，則是天地在己也。道經云：人能常清靜，天地悉皆歸。其斯之謂歟。清即虛也。虛靜也者，其神德聖功乎。”^①又說：“心法天故清，身法地故靜，常清常靜，則天地闔闢之機，我之所維也。”^②認為人應當做法天地的虛靜而常清常靜。對於修道者，他說：“夫金丹者，虛無為體，清靜為用，無上至真之妙道也。”^③“學道底人，收拾身心，致虛之極，守靜之篤，則能觀復。”^④又說：“夫人心虛則澄，坐定則靜，寡言希聽，存神保命。蓋多言則損氣，多喜則放情，多怒則觸意，多悲哀思慮則傷神，貪欲勞困則傷精，凡此皆非修行底所宜有也。”^⑤認為修道者必須守住清靜，不為情感所困擾。如上所述，李道純以“全真道人”自居，並且還指出：“所謂全真者，全其本真也。全精、全氣、全神，方謂之全真。……全精可以保身；欲全其精，先要身安定，安定則無欲，故精全也。全氣可以養心；欲全其氣，先要心清靜，清靜則無念，故氣全也。全神可以返虛；欲全其神，先要意誠，意誠則身心合而返虛也。”^⑥認為要修煉全真，全精、全氣、全神，就必須身安定、心清靜、意真誠，實際上就是要達到身、心、意的清靜。他還說：“修鍊之士，收拾身、心、意，則自然三元五行混而為一也。丹書云：收拾身心為採藥。正謂此也。收拾身心之要，在乎虛靜。虛其心則神與性合，靜其身則精與情寂，意大定則三元混一。”^⑦與李道純一樣，陳致虛也大力主張清靜。他說：

① [元]李道純：《中和集》卷一，《道藏》第4冊，第486頁。

② [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第505頁。

③ [元]李道純：《中和集》卷二，《道藏》第4冊，第490頁。

④ [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第505頁。

⑤ [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷八，《道藏》第24冊，第29頁。

⑥ [元]李道純：《中和集》卷三，《道藏》第4冊，第501～502頁。

⑦ [元]李道純：《中和集》卷二，《道藏》第4冊，第489頁。

“人本來清靜。”^①又說：“大修行人，其志清靜。”^②所以，他要求修道者“虛心常應，實腹常靜，常應常靜，常清靜矣”^③。

李道純所謂的清靜，並不是不動，而是靜中有動。他說：“所謂靜者，非不動，若以不動爲靜，土石皆可聖也。……動中有靜，靜中有動，變化之機也。靜極而動，天心可見矣。”^④又說：“所謂真靜，非不動也。若以不動爲靜，則是有定體也；有定體，則不足以應變。所以真常應物，真常得性者，動而應物而真體不動也。作如是見者，常應常靜，常清靜矣。”^⑤可見，李道純講清靜，同樣要動而應物，只是“真體不動”。他還說：“人以靜立基，向平常踐履處，攝動心、除妄情、息正炁、養元精，自然於寂然不動中，感通於萬物也。恁麼則靜亦靜，動亦靜，動而應物，其體常靜，是謂真靜。真靜久久則明妙，明妙而後瑩徹，瑩徹而後靈通。瑩徹靈通，十方無礙，是謂至清靜也。”^⑥所以，他的清靜是以不動應萬物，是“處事以直，處世以順，處心以柔，處身以靜”^⑦。

李道純講清靜，進而講“忘”，講“動則忘情，靜則忘念，應機忘我，應變忘物”^⑧。所以，他主張“忘其美惡”，“忘其有無”，“忘其難易”，“忘物”，“忘形”，“忘情”，“忘我”，“忘其所自”，並且還指出：

① [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷二，《道藏》第24冊，第11頁。

② [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷十三，《道藏》第24冊，第52頁。

③ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷三，《道藏》第2冊，第992～993頁。

④ [元]李道純：《全真集玄祕要》，《道藏》第4冊，第532頁。

⑤ [元]李道純：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第142頁。

⑥ [元]李道純：《全真集玄祕要》，《道藏》第4冊，第532～533頁。

⑦ [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第506頁。

⑧ [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第506頁。

“一切忘盡，真一常存”，“彼此兩忘，有無不立，是以常存而不去也”。^①認為只有“忘”纔能“常存”。他還說：“忘物我者，內忘其心，外忘其形，遠忘其物。三者既忘，復全天理。”^②只有忘了心、忘了身體、忘了他物，纔能達到“天理”。在李道純看來，人有“念慮”、“幻緣”，若是能予以斷絕，就可以成仙；否則，若是任意縱容，則有有害於生命。他說：“一切念慮都屬陰趣，一切幻緣都屬魔境。若於平常間打併得潔淨，末後不被他惑亂。念慮當以理遣，幻緣當以志斷。念慮絕則陰消，幻緣空則魔滅，陽所以生也。積習久久，陰盡陽純，是謂仙也。或念增緣起，縱意隨順，則陰長魔盛，陽所以消也。積習久久，陽盡陰純，死矣。”^③所以要“忘”。李道純還說：“忘情養性，虛心養神，萬緣頓息，百慮俱澄，身心不動，神凝氣結，是謂丹基。……性寂情冥，照見本來，抱本還虛，歸根復命，謂之丹成也。”^④認為只有“忘”纔能煉成內丹。他還在注釋《道德經》所云“聖人虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲”時，把“虛其心”注為“全性”；把“實其腹”注為“全命”；把“弱其志”注為“全神”；把“強其骨”注為“全形”。並且指出：“虛心、實腹一節，皆修之要。虛心而後志弱，志弱而後無知，無知故能忘我。……實腹而後骨強，骨強而後無欲，無欲故能忘物。……二理相須，足以了全性命矣。”^⑤認為只有達到忘我、忘物，纔能達到了性、了命。

① [元]李道純：《道德會元》卷上，《道藏》第12冊，第644頁。

② [元]李道純：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第141頁。

③ [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第504頁。

④ [元]李道純：《中和集》卷三，《道藏》第4冊，第493頁。

⑤ [元]李道純：《道德會元》卷上，《道藏》第12冊，第645頁。

李道純在講忘我、忘物時，還論及“少私寡欲”。他說：“清心釋累，絕慮忘情，少私寡欲，見素抱樸，易道之工夫也。心清累釋，足以盡理；慮絕情忘，足以盡性；私欲俱泯，足以造道；素樸純一，足以知天。”^①又說：“學道在乎存性。若欲存性，必先以慧劍斬群魔，火符消六欲。次以定力忘情絕慮，釋累清心。至於心清累釋、慮絕情忘，是謂存性。”^②這裏把消除私欲看做得道、存性的必要前提。他還說：“著物之故，貪求心生。既生貪求，即是煩惱，妄想種種相緣，无由解脫，至於憂苦，身心便遭濁辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道。良可悲哉！所以妄想之心，輪迴之根本也。衆生所以不得真道者，爲妄想心不滅，所以然也。”^③認爲人有貪求心、妄想心，就會帶來煩惱，以至於永失真道。所以，李道純指出：“六塵不入，六根清靜，五蘊皆空，五眼圓明，到這裏，六根互用，通身是眼，群陰消盡，遍體純陽，性命雙全，形神俱妙，與道合真也。”^④

陳致虛也講去除人的欲望。他說：“一切常人不能靜聽養炁，收視存神，故耳爲聲所惑，目爲色所亂，口爲味所役，久而不悟，終亦必盲聾暗啞至矣。《老子》曰：‘五音令人耳聾，五色令人目盲’者，是也。大修行人，聽於无聲，久而愈聰；視於无形，久而愈明；口不雜味，久而愈爽。”^⑤要求去除人的感官之欲。他還說：“金丹之道，先須鍊己，使神全氣盛，七情不動，五賊不亂，六根淨盡，精

① [元]李道純：《中和集》卷一，《道藏》第4冊，第486頁。

② [元]李道純：《中和集》卷六，《道藏》第4冊，第523頁。

③ [元]李道純：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第142頁。

④ [元]李道純：《中和集》卷四，《道藏》第4冊，第505頁。

⑤ [元]陳致虛：《太上洞玄靈寶无量度人上品妙經註》卷上，《道藏》第2冊，第397頁。

難搖動，此謂賊不打貧家。丹道之言五賊，即眼、耳、鼻、舌、意爲天之五賊；色、聲、香、味、觸爲世之五賊；愛、欲、貪、嗔、癡爲內之五賊。天之五賊不謹於內，則內之五賊蜂起；世之五賊不除於外，則天之五賊豺生。是以眼見色則愛起而賊精；耳聽聲則欲起而搖精；鼻聞香則貪起而耗精；口嘗味則嗔起而走精；身意遇觸則癡起而損精。五者，日夜戕賊于身，其精能有幾何？精一去則神氣隨之喪矣。修行之人，以身爲國，以精氣爲民。精不動搖謂之民安，神氣充裕謂之國富。以求丹爲戰敵，以先天一氣爲聖人。鍊己者，去五賊之害，而先守精養氣，然後可以戰勝而得先天真一之氣。”^①認爲人的感官之欲會導致愛、欲、貪、嗔、癡，因而會損害人的精氣。他還說：“欲念不除，則體亦穢氣，不能洞達真道。”^②“欲不節則精耗，精耗則氣衰，氣衰則病至，病至則身危。”^③“著於愛欲，精氣以竭，而情難割，情牽神失，意動氣散，神氣既喪，命亦隨逝。”^④在陳致虛看來，若是不能去除人的欲望，就不可能得道，甚至於可能致病而喪命。他還引李道純所謂“念慮絕則陰消，幻緣空則陽長”，並且進一步指出：“陰盡陽純則金丹藥熟，丹熟則飛神仙境，此謂之神仙矣。”^⑤

陳致虛還具體分析了“常人”與“大修行人”在酒、色、財、氣上的不同做法。在對待“酒”上，他說：“一切常人，飲少輒醉。平時端

①〔宋〕薛道光、陸墅、〔元〕陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷三，《道藏》第2冊，第996～997頁。

②〔元〕陳致虛：《太上洞玄靈寶无量度人上品妙經註》卷上，《道藏》第2冊，第402頁。

③〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要》卷三，《道藏》第24冊，第11頁。

④〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要》卷八，《道藏》第24冊，第31頁。

⑤〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要》卷五，《道藏》第24冊，第17頁。

莊，化爲戲謔；平時正直，化爲諛佞；平時廉潔，化爲貪淫；平時謙和，化爲狂傲。因酒喪德，逃失性真……大修行人，戒飲靜坐，斂精怡神，不爲酒亂。”在對待“色”上，他說：“一切常人，肆情縱欲，貪著無厭……大修行人，似同而異，酒肆淫房，未嘗不戲，却乃非色爲色，知色不色，不色中色，色無定色。”在對待“財”上，他說：“一切常人，貪財無厭，積而不散，爲兒孫計，不悟天地日月盈虛消息之理……大修行人，既得其財，即以求藥，得藥成丹，丹成而後盡散其餘。”在對待“氣”上，他說：“一切常人，爭盡閑氣，惱亂身心，好訟欺貧，量可即奪，不顧因果生死，不悟悔吝凶危，皆由此起。所爭者少，所喪者多……大修行人所爭之氣，非人所知，是先天地真一之氣。”^①

因此，陳致虛說：“大修行人，盡將平時憂悲思慮艱苦之心、執著貪愛之念，翛然脫去，渾無一毫牽罣，直要形如槁木，心若死灰。”^②他還說：“昔老君授干吉《太平之要》曰：夫人天付之神，地付之精，中和付之炁。人能竇精去欲、固炁愛神，內則身得長生，外則國致太平。況有諸內必形於外。了性則身清淨，了命則丹圓成。內則性命雙修，外則善行彰著、福國安民而欣樂太平矣。”^③認爲人去除欲望，則可以達到長生，而且得到性命雙修，甚至於可致天下太平。

① [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷八，《道藏》第24冊，第31～32頁。

② [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷七，《道藏》第24冊，第28頁。

③ [元]陳致虛：《太上洞玄靈寶无量度人上品妙經註》卷上，《道藏》第2冊，第400頁。

三、正己正天下，修德不言德

李道純講“正己”。他說：“進修之要，必以正己爲立基。正己接人，人亦歸正。正己處事，事亦歸正。正己應物，物亦歸正。惟天下之一正，爲能通天下之萬變。是知正己者，進修之大用也，入聖之階梯也。”^①認爲通過正己，以待人處世，就能夠正天下。關於“正”，李道純指出：“所謂正者，至公无私也。惟天理之至公，爲能勝人欲之至私。世人所以不能造道者，非不能也，爲物欲之所眩也。”^②認爲“正”，就是要無私、無欲，這就是要清靜。他說：“老子所謂清靜爲天下正……心清靜，則身清靜定矣。一身清靜，則多身清靜；多身清靜，則山河大地一切清靜；一切清靜，則天下將自正。”^③又說：“无爲无事，无欲好靜，皆正也。以此治國，則海晏河清；以此行道，道泰時亨；以此修身，氣固神凝。一人正，萬民皆正；一心正，萬化皆正；一身正，萬事皆正。”^④認爲清靜即可正己，以至於天下皆正。

李道純不僅講“正”，而且還進一步講“中正仁義”。在注釋周敦頤《太極圖說》所云“聖人定之以中正仁義”時，他指出：“聖人鈎深致遠，動必循理。理之在乎，天下莫能與之較。故進修德業，必先窮理，窮理之要，必先以中正仁義爲本。故聖人定之以中正仁義，立極設教也。……中也者，天下之大本也。正也者，天下之至

① [元]李道純：《中和集》卷一，《道藏》第4冊，第485～486頁。

② [元]李道純：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第17冊，第141頁。

③ [元]李道純：《全真集玄祕要》，《道藏》第4冊，第532～533頁。

④ [元]李道純：《道德會元》卷下，《道藏》第12冊，第654頁。

當也。仁也者，天下之大公也。義也者，天下之至和也。……是知仁義，進修德業之要也。中正者，窮理盡性之要也。中正仁義，包羅天地，揆敘萬類，以之修身則身修，以之治國則國治。”^①所以，他的“正”又與儒家的仁義道德聯繫在一起。他說：“仁義猶近德，可為進道之階。”^②他還說：“益於人者，人益之。利於人者，人利之。信於人者，人信之。惠於人者，人惠之。”^③對於《道德經》所謂“天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗”，李道純把這裏的“不仁”釋為“無為”，並且指出：“天覆地載，化民育物，可謂至仁。言不仁者，忘其所自也。聖人愛民治國亦復如是，修身養命亦復如是。”^④認為天地、聖人為“至仁”，是仁而不以之為仁。對於“禮”，李道純說：“禮者，純是作為多不實；以禮齊物，物轉不齊，蓋有為終有失也。執之不失，亦可漸入佳境。”^⑤並且還說：“誠能自禮而進於仁義，亦幾於道。”^⑥顯然不是完全否定“禮”，而是要求“自禮而進於仁義”。他還明確指出：“視聽言動，非禮勿為，則六賊化為六神通也，故去彼取此。”^⑦同時，李道純還講忠恕。他說：“責人之心惟責己，恕己之心惟恕人。忠恕兩全方達道，克終克始不違仁。”^⑧

陳致虛更是大講仁義道德，“三綱五常”。他說：“君臣也，父子

① [元]李道純：《全真集玄祕要》，《道藏》第4冊，第532頁。

② [元]李道純：《道德會元》卷下，《道藏》第12冊，第651頁。

③ [元]李道純：《中和集》卷一，《道藏》第4冊，第486頁。

④ [元]李道純：《道德會元》卷上，《道藏》第12冊，第645頁。

⑤ [元]李道純：《道德會元》卷下，《道藏》第12冊，第651頁。

⑥ [元]李道純：《道德會元·序例》，《道藏》第12冊，第643頁。

⑦ [元]李道純：《道德會元》卷上，《道藏》第12冊，第646頁。

⑧ [元]柴元等：《清庵瑩蟾子語錄》卷六，《道藏》第23冊，第760頁。

也，夫婦也，兄弟也，朋友也，此大道之綱常也，萬世之不可易也。降魔也，斬蛟也，此道成之事也，適時而就其功也。老子之道，即金丹之大道也。夫金丹之道，先明三綱五常，次則因定生慧。綱常既明，則道自綱常而出，非出綱常之外而別求道也，是謂有爲。故云和其光，同其塵也。乃至定慧圓明，是謂無爲。故云知其雄，守其雌也。道至無爲，則神仙之事備矣。”^①認爲儒家的“三綱五常”是“萬世之不可易”，同時也是修煉金丹的前提，自綱常之道的有爲出發，至於無爲，就可以修煉成仙。陳致虛還認爲，聖人以有人無，“故致知、格物、正心、脩身，乃長存而不泯”^②。

陳致虛非常強調修德、積德。他說：“從古聖賢尊道貴德。何謂道？先天一炁之造化也。何謂德？積功累氣以成聖也。古之上士，必先積德；古之聖賢，必先聞道。未有不聞道而稱聖；未有不積德而曰賢。既曰賢矣，却不精修妙道者，則與凡流同歸，泯滅而已矣，是不得名爲大丈夫。”^③他還進一步指出：“金丹大道必先積德，而後可聞，否則爲之顛踣。今子餌於射利，繫於計慮，殉於嗜欲，穿於嗔疑，如是而求德，誣也，如是而求道，難也。故道之與德，如陰之與陽，二者不可一缺，若陰而無陽，不得謂之道，若道而無德，未可言金丹。”^④關於“德”，陳致虛指出：“德乃百行之元。修丹之士可無德乎？且何謂德？仁、慈、愛、明、誠，上德之士也；恭、寬、信、

① [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷二，《道藏》第24冊，第9頁。

② [元]陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊，第224頁。

③ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷一，《道藏》第2冊，第975頁。

④ [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷十二，《道藏》第24冊，第48頁。

敏、惠，人道之門也。”^①顯然，主要是儒家的仁義道德。

此外，陳致虛還把道德修養與養生聯繫起來。他說：“夫‘善’之一字，乃入道之梯航也。是以常人耳常聞善，則腎不走精；口常語善，則心不失神；鼻常嗅善，則肺能安魄；眼常視善，則肝能育魂；意常思善，則脾胃生氣，黃中通理。大修行之人，奚可以不善歟？”^②而且，他還認為，積德而功滿，就可以得道成仙。他說：“經云：學者雖守道，不作功德，亦不能得道。若內丹成，積修外行，則功滿德就，飛昇金闕，遊宴玉京，真不虛也。”^③又說：“修行之人，勤修德行，廣積陰功，任他魔障百端，惟以功行為務。存心如此，雖有宿冤，自然消散，豈有刀兵虎兇之害哉。功成之日，伺詔飛升，若張天師、許旌陽、葛仙翁，皆道成之後，白日升天。”^④

需要指出的是，李道純、陳致虛雖然講儒家的仁義道德，但是又強調不能刻意去積功累行。李道純說：“凡有施設積功累行，便是不德也。只恁麼不修習，不用功，死灰槁木，待德之自來，終身無德也。”^⑤他還說：“這箇德字愈求愈遠，愈執愈失。”與此相反，“把從前學解見知、聲聞緣覺一切掀倒，向平常履踐處，把箇損字來受用，損之又損，損來損去，損到損不得處，自然玄德昭著。”^⑥可見，李道純更為重視道家的無為之德。陳致虛也說：“人之修德，自云有

① [元]陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊，第229頁。

② [元]陳致虛：《上陽子金丹大要》卷八，《道藏》第24冊，第31頁。

③ [元]陳致虛：《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經註》卷上，《道藏》第2冊，第403頁。

④ [宋]薛道光、陸墅、[元]陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》卷五，《道藏》第2冊，第1015頁。

⑤ [元]李道純：《道德會元》卷上，《道藏》第12冊，第644頁。

⑥ [元]李道純：《道德會元》卷上，《道藏》第12冊，第644頁。

德，而實無德，緣以妄想，德不感通。修行之士，德愈深厚，自不想德，天地神明、日月星辰、德皆感徹。……煉己既勤，積德通感，方可伏煉大丹。”^①可見，在李道純、陳致虛那裏，儒家的仁義道德與道家的無爲之德是統一的，這就是修德而不言德。

第五節 宋元淨明道的倫理思想

淨明道，又稱“淨明忠孝道”，是南宋初年在江西南昌西山興起^②、後由元初著名道士劉玉再次創建的以東晉道士許遜^③爲尊奉祖師以“淨明”、“忠孝”爲基本教旨的道教派別。早期淨明道雖存在不久，但留下了不少著述，主要有《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》、《太上靈寶淨明入道品》、《靈寶淨明院真師密誥》、《太上靈寶淨明法序》、《靈寶淨明大法萬道玉章秘訣》、《太上靈寶淨明秘法篇》、《太上靈寶淨明道元正印經》等。劉玉（1257～1308年），字頤真，號玉真子。據道書記載：“其先番易石門人，高祖宗翰遷南康建

① [元]陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊，第264頁。

② 南宋初年，江西玉隆宮道士何真公自稱得許遜所降授《飛仙度人經》、《淨明忠孝大法》，“建翼真壇，傳度弟子五百餘人，消禳厄會”，始創“淨明道”，但至元初，“其法寢微”。[[元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷一《西山隱士玉真劉先生傳》，《道藏》第24冊，第629頁]

③ 許遜（239～374年），字敬之，人稱許旌陽，江西南昌人。據道書記載，他“生而穎悟，姿容秀偉，少小通疎，與物無忤。嘗從獵，射一麀鹿，中之，子墮，鹿母猶顧舐之，未竟而斃。因感悟，即折棄弓矢，刻意爲學。博通經史，明天文、地理、律曆、五行、讖緯之書，尤嗜神仙修鍊之術，頗臻其妙。聞西安吳猛得至人丁義神方，乃往師之，悉傳其祕。……於太康元年（280年）起爲蜀旌陽縣令。”[[元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷一《淨明道師旌陽許真君傳》，《道藏》第24冊，第623頁]

昌(今屬江西)。……五歲就學讀書,務通大義,弱冠父母繼亡,居喪盡禮,家貧力耕而食,視塵世事不足爲,篤志於神仙之學。”元至元十九年(1282年)秋,劉玉遇洞真天師胡君(胡慧超,一名化俗),胡告之曰:“龍沙已生,淨明大教將興,當出八百弟子,汝爲之師。”元貞元年(1295年)正月,劉玉“神遊玉真府,遇真君(許遜)與張君(張氈)、胡君”,後來,又得胡君所授《大道說》。次年,劉玉聚弟子王真定、方公成、胡次由以及黃元吉於家中,夜將半,許遜降至,劉玉“亟率弟子下階迎拜,黃氣瀰漫,非煙非霧,擁昇堂上,降授《玉真靈寶壇記》,紙尾署云:‘弟子劉玉真’”。後來,劉玉又得郭君(郭璞)所降授《壇疏》,得許遜所降授“中黃大道八極真詮”,胡君所降授《道法說》及“三五飛步正一斬邪之旨”,從此,“開闡大教,誘誨後學”。^① 劉玉的淨明道,以許遜爲第一代祖師,劉玉爲第二代。劉玉傳法於黃元吉。黃元吉(1271~1325年),字希文,號中黃先生,“豫章豐城(今屬江西)名族。……年十二,入玉隆萬壽宮,事清逸堂朱尊師。朱歿,其師王月航。”王月航歿後,又師劉玉。劉玉“獨重希文,以爲可託,及去世以其傳囑焉”。^② 淨明道的著作主要有《淨明忠孝全書》,“其說以本心淨明爲要,而制行必以忠孝爲貴”^③。

① [元]黃元吉:《淨明忠孝全書》卷一《西山隱士玉真劉先生傳》,《道藏》第24冊,第628~630頁。

② [元]黃元吉:《淨明忠孝全書》卷一《中黃先生碑銘》,《道藏》第24冊,第631頁。

③ [元]黃元吉:《淨明忠孝全書》卷一《中黃先生碑銘》,《道藏》第24冊,第631頁。

一、淨明只是正心誠意

淨明道，以“淨明”、“忠孝”為基本教旨。《太上靈寶淨明法序》指出：“淨明者，无幽不燭，纖塵不汙，愚智皆仰之為開度之門，昇真之路。以孝悌為之準式，修鍊為之方術，行持之秘要積累相資，磨礪智慧，而後道炁堅完，神人伏役，一瞬息間可達玄理。”^①劉玉則認為，淨明道法，“心地上頓悟本淨元明，性天中力行真忠至孝”^②。或問：“古今之法門多矣，何以此教獨名‘淨明忠孝’？”劉玉回答說：“別無他說。淨明只是正心誠意，忠孝只是扶植綱常。”^③

就“淨明”而言，《太上靈寶淨明道元正印經》說：“不執不著，不與不併，視乎无形，聽乎无聲……心定神慧，是為淨明。”^④《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》^⑤說：“淨明之祖，出於正性。”^⑥劉玉則認為，“淨明大教是正心修身之學，非區區世俗

① 《太上靈寶淨明法序》，《道藏》第10冊，第526頁。

② 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。

③ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

④ 《太上靈寶淨明道元正印經》，《道藏》第24冊，第612頁。

⑤ 任繼愈主編《道藏提要·高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》認為，該書“蓋為元代淨明派道書”〔任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第242頁〕。

⑥ 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷九，《道藏》第10冊，第517頁。

所謂修鍊精氣之說也”^①。可見，在淨明道那裏，“淨明”是修煉心性的工夫。

劉玉認為，人的心性原本“淨明”。他引洞真天師胡慧超所言“淨明者，無形大道，先天之宗本也。在上爲無上清虛，在天爲中黃八極，在人爲丹元絳宮。此三者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。明此理者，淨明也。清則淨，虛而明，無上清虛之境，謂之淨明；中黃八極，天心也；丹元絳宮，人心也。”^②劉玉認為，“淨明”，在天地之上爲“無上清虛”，在天爲“中黃八極”，即“天心”，在人爲“丹元絳宮”，即“人心”，而這三者“同出而異名”，是“先天之宗本”。他又說：“人之一性，本自光明，上與天通，但苦多生以來，漸染熏習，縱忿恣欲，曲昧道理，便不得爲人之道，則何以配天地而曰三才？”^③因此，他認為，必須通過“正心修身”，“復其本淨元明之性”^④。劉玉還說：“學道者必先窮理盡性以至於命。明理之士，自己心天光明洞徹，自是不昧，言行自然不犯於理，絲毫礙理之事，斷斷不肯爲，只爲心明故也。心明則知本性下落矣。既知本性，復造命源。當是時，污習悉除，陰滓普消，升入無上清虛之境、極道之墟，水火風災之所不及，方得名爲超出陰陽易數生死之外。……若不自躬行踐履上做起，只講尋常修鍊精氣之術，是謂不明理而學

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》，《道藏》第24冊，第633頁。

③ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

④ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

道，却行而求前，縱有小成，亦不能升入清虛之境。”^①認為通過“窮理盡性以至於命”，可以達到心之“淨明”，從而能知人之本性，進入“無上清虛之境”。劉玉還說：“我諸法子，要得此心如鏡之明、如水之淨，纖毫洞照，日以改過，崇行為第一義，積種種方便，去道不遠矣。”^②認為心之“淨明”，且改過積善，則可以得道。

劉玉講“淨明”，講“正心修身”，並且明確指出：“正心修身，是教世人整理性天心地工夫。”^③因而往往與單純的修煉精氣之術相對立。他反對那些“不就本元心地上用克己工夫，妄認修鍊精氣以為無上真常之妙”的“慕道者”，而且通過引述胡慧超所言“貴在忠孝立本，方寸淨明。四美俱備，神漸通靈，不用修鍊，自然道成”，指出：“世俗於克己工夫，多是忽略，別求修鍊方術，殊不知，不整心地只要飛騰，可謂却行而求前者也。”^④明確反對單純的修煉方術，強調修道者必須整理心地。他還說：“每見世間一種號為學道之士，十二時中使心用計，奸邪謬僻之不除，險詖傾側之猶在，任是滿口說出黃芽白雪、黑汞紅鉛，到底只是箇妄想去。所以千人萬人學，終無一二成，究竟何以云然？只是不曾先去整理心地故也。”^⑤他還以石橋的橋墩為喻，認為石橋之所以經得起驚濤驟浪的衝激和怪

①〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

②〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第638頁。

③〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

④〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

⑤〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。

雨顛風的搖撼而牢固長久，“只是根深腳穩”。爲此，他進一步指出：“若心地不好，根浮腳淺之士，何可望其有成？惟我都仙真君淨明道法，忠孝雷霆，心地上頓悟本淨元明，性天中力行真忠至孝，爲萬靈之主宰，作後學之範模，行己無虧，用心切到，功圓果滿，德貴道尊，拔宅飛騰，萬年不朽。”^①在劉玉看來，修心是修道之根本，不修心，不整心地，就不可能成道，與此相反，心地上“本淨元明”，加之力行真忠至孝，就能功德圓滿，長生不死。

因此，劉玉非常重視修心，並極力強調“正心”。他說：“奉行道法，皆當平居暇日存守正念，此即正心之學。正則道在其中，儼不正而用以驅邪，則是助桀爲虐，非徒無益，而又害之。”^②又說：“淨明之道，不廢人事，但當正心處物，常應常靜也。”^③正因爲如此，他的學說被認爲是“本於正心誠意”^④。

二、以忠孝爲本

除了“本於正心誠意”，淨明道還以忠孝爲本。《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》^⑤說：“道者，性所有，固非外而鑠；孝弟，道之

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

③ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

④ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷一《西山隱士玉真劉先生傳》，《道藏》第24冊，第631頁。

⑤ 任繼愈主編《道藏提要·太上靈寶首入淨明四規明鑑經》認爲，該書“蓋爲劉玉所撰”[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第523頁]。

本，固非強而為得。……是以尚士學道，忠孝以立本也，本立而道日生矣。”^①《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》說：“凡學《黃素書》者，要在忠孝。忠孝之人，持心直諒，秉炁溫恭，是非不能搖，淫邪不可入……則黃素之士以忠孝為本也。”^②在劉玉看來，要復歸“本淨元明之境”，必須由“真忠至孝”入手，^③所謂“始於忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明”^④。劉玉還引胡慧超所言：“天立中黃八極而報無上之本，人當忠孝而答君親之恩。忠孝，大道之本也。是以君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。有不務本而脩鍊者，若太匠無材，縱巧何成？”^⑤“人能弘道，非道弘人，要不在參禪問道，入山鍊形，貴在乎忠孝立本，方寸淨明。四美俱備，神漸通靈，不用脩鍊，自然道成。信斯言也，直至淨明。”^⑥由此可見，劉玉之法亦在於“以忠孝為本”^⑦。

關於“忠”，劉玉指出：“忠者，忠於君也。心君為萬神之主宰。

① 《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》，《道藏》第24冊，第614頁。

② 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書·序例》，《道藏》第10冊，第500頁。

③ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第637頁。

④ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》，《道藏》第24冊，第647頁。

⑤ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》，《道藏》第24冊，第633頁。

⑥ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》，《道藏》第24冊，第634頁。

⑦ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷一《西山隱士玉真劉先生傳》，《道藏》第24冊，第630頁。

一念欺心，即不忠也。”^①對此，黃元吉進一步解釋說：“大槩仕宦之人，固當以致君澤民行事。不仕宦者，亦合念念在於不欺心、不昧理，緊要處先自不妄語，始能如前哲所言，方免為不忠之人。為學至此，方謂之能忠。”^②可見，劉玉的“忠”，除了“忠君”之外，還包括“不欺心”、“不昧理”、“不妄語”等含義。

關於“孝”，《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》說：“立身揚名，斯為孝矣；不尸祿位，斯為忠矣。隨宜施設，孝悌在也。”^③劉玉指出：“人子事其親，自謂能竭其力者，未也。須是一念之孝能致父母心中印可，則天心亦印可矣。如此方可謂之孝道格天。”^④這裏所強調的孝心，是指能與父母心心相印之心。對於有人問：“事親之禮，冬溫夏清，昏定晨省，口體之養，無不盡心，可得謂之孝乎？”黃元吉回答說：“此是孝道中一事耳。當知有就裏的孝道，不可不行持。大槩吾身是父母遺體，但向行住坐臥十二時中，善自崇護，不獲罪於五藏，方可謂之至孝。”^⑤此外，還應當“收放心”、“存夜氣”、“反身而誠”等等。黃元吉說：“脩學至此時，却是最上品的孝道。”^⑥

劉玉非常強調忠孝。他引胡慧超所言：“豺狼有父子，螻蟻有

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649頁。

③ 《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》，《道藏》第10冊，第496頁。

④ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

⑤ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649頁。

⑥ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649頁。

君臣。物且尚能忠孝，況於人乎？……萬物之中，惟人最貴。不忠不孝，不如豺狼螻蟻乎？不能淨明者，不如蜣螂飲露乎？”^①他還說：“忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理，非分外事也。”^②又說：“忠孝居百行之先，中黃為大道之祕。凡我弟子，皆當修身慎行，然後推以濟物。不然，驅役鬼神，徒增罪戾耳。”^③他還引蘭公真君所云：“孝至於天，日月為之明；孝至於地，萬物為之生；孝至於民，人道為之成。”歎道：“大哉孝乎！世人但能以孝道二字常蘊在方寸內，則言必忠信，行必篤敬，忿亦漸消，欲亦漸寡，過亦能改，善亦能遷，人道備矣，然後可以配天地曰三才。”^④顯然，劉玉是把孝道看做人的行為道德的基礎。

除此之外，淨明道還把忠孝與禍福聯繫在一起。劉玉說：“天立中黃八極而報無上之本，正謂隔蔽中下界陰濁之氣，不令上衝清虛之境。……世間不忠不孝怨怒諸氣，上至天中黃八極，其氣返而為水旱、疾疫之災；各從氣類感召，可以類推。‘禍福無門，唯人自召’者，此也。惟有忠孝之氣，徑衝清虛之境，如矢中的；至於惡曜，亦為之退舍。”^⑤而且在淨明道看來，忠孝之道還與長生成仙密切相關。《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》說：“學道以致仙，仙非難也，

① 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》，《道藏》第24冊，第633～634頁。

② 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》，《道藏》第24冊，第647頁。

③ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第639頁。

④ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第638頁。

⑤ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636～637頁。

忠孝者先之。不忠不孝而求乎道而冀乎仙，未之有也。”^①劉玉也引都仙玉真教主所言：“上士非必入山絕人事、去妻子、入閒曠、捨榮華而謂之服鍊，當服鍊其心性。心明性達，孝悌不虧，與山澤之癯童者異矣。忠孝之道，非必長生，而長生之性存，死而不昧，列於仙班，謂之長生。”“上士以文立忠孝，以言爲天下倡；中士以志立忠孝，以行爲天下先；下士以力致忠孝，以身爲衆人率。如此則淨明院注籍昇仙，而忠孝之道終矣。”^②在劉玉看來，無論什麼人，要修仙道，都必須致力於忠孝之道。

三、作世間上品好人

淨明道講“淨明”、“忠孝”，並且以此爲基礎，作進一步推廣。劉玉指出：“淨明大教，大中至正之學也。可以通行天下後世而無弊，緊要處在不欺昧其心，不斷喪其生，謂之真忠至孝。事先奉親，公忠正直，作世間上品好人。旦旦尋思，要仰不愧於天，俯不愧於人，內不作於心。當事會之難處，處以明理之心處之，似庖丁解牛底妙手，處教十分當理著，步步要上合天心。只恁地做將去，夙興夜寐，存著忠孝一念在心者，人不知，天必知之也。亦莫妄想希求福報，日久歲深，自然如所願望。”^③從“淨明”、“忠孝”出發，“仰不愧於天，俯不愧於人，內不作於心”，直至“作世間上品好人”，這便是淨明道的重要目標。

① 《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》，《道藏》第24冊，第614頁。

② 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》，《道藏》第24冊，第646頁。

③ 〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。

在劉玉看來，“淨明”之意在於“不染不觸”。他說：“何謂淨？不染物。何謂明？不觸物。不染不觸，忠孝自得。”^①黃元吉也說：“愚聞之師曰：淨，不染物。……大槩無別說，只要除去欲念便是淨。就裏除去邪惡之念，外面便無不好的行檢。……其次要懲忿。據愚見觀之，忿亦只是欲，以其有意、必、固、我，非欲而何？淘汰到無的田地，却是公心也。公能生明，所以曰欲淨則理明。”^②又說：“愚聞之師曰：明，不觸物。此言極有味。……若爲己之學，洞燭此理，但行善的、正的、是的、直的，道子固是不差池了。若待他人之道，洞燭其惡的、邪的、非的、曲的，不隨他轉爲是。”^③可見，“不染不觸”就是要窒欲懲忿，並進而明理。劉玉曾經說：“某自初年修學以來，只是履踐三十字，年來受用，甚覺得力，今以奉告。所謂三十字者：懲忿窒欲，明理不昧心天；纖毫失度，即招黑暗之愆；霎頃邪言，必犯禁空之醜。”^④他還特別對“懲忿窒欲，明理不昧心天”作了詳細解釋。他說：“所謂忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妬、小狹、褊淺、不能容物、以察察爲明、一些箇放不過之類，總屬忿也。若能深懲痛戒，開廣襟量，則嗔火自然不上炎。所謂欲者，不但是姪邪色欲，但涉溺愛、眷戀、滯著事物之間，如心貪一物，綢繆意根，不肯放舍，總屬欲也。若能窒塞其源（源即是愛念初萌處），惺惺做人，則欲水自然不下流。雖是如此，其

①〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

②〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第648頁。

③〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第648頁。

④〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

中却要明理，明理只是不昧心天。心中有天者，理即是也，謂如人能敬愛父母，便是不昧此道理，不忘來處，知有本源。若頂天立地，戴髮含齒做箇人，自幼至長不知愛敬順事其父母者，非病風喪心而何？乃至不知有君，不知有師，兄弟不能友恭，交遊不尚信義等，皆然。此外，但是固護己私，不顧道理而行事者，皆謂之昧心天。……凡此等累積一生，冥冥罔覺自己本命元神蒙在黑暗之鄉，所以一瞑目後，便墮幽關，長夜受苦萬狀，卒卒未有出期。哀哉！靜觀世人，有縱忿者，焚和自傷；有縱欲者，沉墜己靈；曲昧道理者，元神日衰，福德日銷，只是他自不覺。若能翻然醒覺、截日改過者，懲忿則心火下降，窒欲則腎水上升，明理不昧心天，則元神日壯，福德日增。水上火下，精神既濟，中有真土爲之主宰（真土者，即是明黃中之理）。只此便是正心修身之學，真忠至孝之道。修持久久，復其本淨元明之性，道在是矣。”^①劉玉認爲，縱忿縱欲而違背道理者，最終會給自己帶來禍害，相反，懲忿窒欲、明理不昧心天，纔能復歸淨明之性。他還說：“大凡世人，被些子嗔火欲水及與私意潛伏在肚皮裏不能降制者，是阻隔了前程萬千好事，可惜他不自覺。若能降制得下者，久久間真陰陽、真五行之妙，自當親見之，道爲子得矣。”^②

淨明道不僅對自己講“淨明”，要求“不染不觸”、“懲忿窒欲”，而且對他人講“忠孝”，要求“公忠正直、仁孝廉明”。劉玉認爲，一個人如果“平時念念愛作昧天理之事，行義不足以服鬼神，私心多，公心少，惡勝善，陰勝陽，終無大成氣象”；相反，“以公忠正直、仁孝廉明修

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。

學者，則可與道合真，上超種民之天，無不成就者矣”。^① 因此，劉玉還特別重申許遜的“八寶”：即忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍，並以事例做出說明，指出：“君子之致乎道者八，八寶是也。比干死諫謂之忠，大舜終身謂之孝，善卷殺身謂之廉，南容復圭謂之慎，榮期安貧謂之寬，顏回簞瓢謂之裕，叔度洪量謂之容，公藝恕己謂之忍。如是之人，位列仙班。”^②而且，他還明確提出“大忠者，一物不欺；大孝者，一體皆愛”^③。《太上靈寶淨明飛仙度人經法》^④則將此“八寶”稱作“八極”，指出：“忠者，欽之極；孝者，順之極；廉者，清之極；謹者，戒之極；寬者，廣之極；裕者，樂之極；容者，和之極；忍者，智之極。”^⑤《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》也說：“精忠是淨明，義以殺身；至孝是淨明，仁以成名；廉潔是淨明，以不貪利名；法忍是淨明，以不妄怒嗔；克慎是淨明，以行而恭謹；克寬是淨明，以大而廓明；克裕是淨明，樂於分故；克容是淨明，藏於疾故。”^⑥劉玉還特別強調“志節要高，毋習卑污，務圖近效；器量要大，毋局褊淺，不能容物；操履要

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第638頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》，《道藏》第24冊，第646頁。

③ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第635頁。

④ 任繼愈主編《道藏提要·太上靈寶淨明飛仙度人經法》說：“此書成書年代不得早於元貞元年（1295年）”；“疑此書即當時劉玉所造”。[任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第246～247頁]。

⑤ 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》卷一，《道藏》第10冊，第559頁。

⑥ 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷九，《道藏》第10冊，第517頁。

正，毋殉己私，隨邪逐物”^①。黃元吉也說：“學者常以忠孝二字貼在額頭上，要念不妄動，身不妄為，言不妄發，律己須索嚴正，待人却合寬厚，所謂和而不同，和而不流。”又說：學道之士，“第一要踐履十分端正，第二要守道十分靜工，第三要臨事十分誠敬。無有不應。若無此三者，縱是參到天涯海角，見了無數宗師，只恐虛老歲月。”“若行得三十分工夫時，天心方印可，行法則法有靈驗，辦道則道有成就。”^②與此同時，淨明道還強調“濟物”。《太上靈寶淨明入道品》指出：“凡得淨明法者，務在濟物。見他人之父，見他人之母，如我父母。矜老恤孤，憐貧憫病，如病危急，若在己身。如此用心，可得吾理，當念之。凡得淨明法者，務在廉平。居官者，無恃富貴；居貧者，莫羞貧賤。”^③在這裏，“忠孝”被進一步推廣至天下百姓。

在從倫理道德的層面強調“不染不觸”、“懲忿窒欲”、“公忠正直、仁孝廉明”，進而“作世間上品好人”的同時，淨明道還讚同所謂“欲修仙道，先修人道”^④，將修人道與修仙道聯繫起來。黃元吉則

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第638頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第651頁。

③ 《太上靈寶淨明入道品》，《道藏》第10冊，第524頁。

④ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》，《道藏》第24冊，第636頁。另，“欲修仙道，先修人道”一句蓋出於宋末元初道教學者俞琰（字玉吾，號全陽子），其所著《呂純陽真人〈沁園春丹詞〉註解》引陳朝元戒世云：“為善事者，必享福報；集陰德者，子孫榮昌。不殄天物，不肆盜姪，不毀正教，善事也；救死扶傷，急人患難，無縱隱賊，陰德也。不作善事，不積陰德，則惡道無所不入矣！”並且指出：“朝元此言，蓋為俗人設也，況學仙者乎！大抵欲修仙道，先修人道。人道不修，則仙道遠矣！”〔宋〕俞琰：《呂純陽真人〈沁園春丹詞〉註解》，《道藏》第2冊，第890頁]

說：“有一種人，心不尋思公忠正直、仁孝廉明的所爲，每朝每日念念憂奸邪刁譎、澆薄險惡、千鬼萬恠，惟務坑陷虧負他人，這是獲罪於心藏。……又有立心雖稍良善，却不肯講究衛生之道，飲酒無算，廣殺物命，滋味求奇，不知節約，遂致病生，這是獲罪於脾藏。又有色欲偏重，亡精滅神，至於殞軀，這是獲罪於腎藏。又有立心雖然公正，情欲亦自澹泊，然而嗔念獨重，動不動是使血氣多不中節，甚至一朝之忿忘其身。……醫書云：‘盛怒傷肝。’謂肺主氣，使肺金剋肝木，令肝不攝血，疾病生焉。這是獲罪於肝肺二藏。大槩恣忿、縱欲、昧理三者於五藏皆有所傷，而於本藏爲尤甚。凡獲罪於五藏的人，皆是破裂元氣、作撻身己、不行孝道的所爲。”^①認爲不修人道，包括不行孝道，會使人的五臟受到傷害。因此，黃元吉明確反對“不修人道而修仙道”，強調真淨、真明、真忠、真孝，並且指出：“若能深明性地，不染一塵，動靜俱定，應酬無傷，是名真淨；澄湛心源，冰壺水月，映徹萬象，寤寐恒一，是名真明；不黍稷犧牲，惟不欺爲用，小心翼翼昭祀上帝，是謂真忠；珍蓄元氣，深知天命，長養道胎，繼續正脈，是謂真孝。如上行持無忝，庶幾踐形惟肖，方謂之真人。”^②他還說：“淨明教中，所謂真人者，非謂吐納按摩、休糧辟穀而成真也。只是懲忿窒欲、改過遷善、明理復性，配天地而爲三極，無愧人道，謂之真人。”^③認爲只有通過修人道，“無愧人道”，

① [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649頁。

② [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649頁。

③ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》，《道藏》第24冊，第649～650頁。

纔能成就仙道。

第六節 宋元道教勸善書的倫理思想

關於道教勸善書，有學者認為，它是假託神仙的名義制作或道教徒以個人名義撰著的從道教神學的角度運用道教教義勸人去惡從善以成仙了道和積善獲福的通俗道德教化書。^① 宋元時期的道教勸善書主要有《太上感應篇》、《太微仙君功過格》、《文昌帝君陰鸞文》等。這些勸善書不僅蘊含著豐富的道教倫理思想，而且對於社會的倫理道德產生了很大的影響。

一、道教勸善書概說

有學者認為，形成於北宋的《太上感應篇》是“第一部道教勸善書”^②。然而，道教勸善書的產生，至少可以追溯到魏晉時期的《赤松子中誠經》與葛洪的《抱朴子內篇》。如前所述，《赤松子中誠經》假託黃帝與赤松子的對話，以闡述善惡報應以及勸人行善去惡為主要內容，為此，也有學者稱《赤松子中誠經》為“現存最早的道教勸善專書”^③。事實上，葛洪《抱朴子內篇》中的“對俗”和“微旨”兩篇也有不少內容為《太上感應篇》所直接吸收，甚至原封不動地

① 陳霞：《道教勸善書研究》“導言”，成都：巴蜀書社，1999年，第9頁。

② 陳霞：《道教勸善書研究》“導言”，第10頁。

③ 唐大潮等：《勸善書今譯》，北京：中國社會科學出版社，1996年，第20頁。

照搬。^①

關於《太上感應篇》的作者，目前學術界尚有爭議。《宋史·藝文志》載“李昌齡《感應篇》一卷”^②；明《正統道藏》所存《太上感應篇》題“李昌齡傳，鄭清之贊”；任繼愈主編《道藏提要·太上感應篇》指出：“《太上感應篇》本文蓋造於北宋末年，作者不詳”。^③該篇全文一千二百多字，以“太上曰：禍福無門，唯人自召；善惡之報，如影隨形”開始，結束於“故吉人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福；凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。胡不勉而行之”，旨在勸人行善去惡。尤為重要的是，該篇根據當時社會對於善惡的理解，對何為善事、何為惡事作了具體的規定，其中所列舉的善事有“是道則進，非道則退，不履邪徑，不欺暗室，積德累功，慈心於物，忠孝友悌，正己化人，矜孤卹寡，敬老懷幼”等二十多條；惡事有“非義而動，背理而行，以惡為能，忍作殘害，陰賊良善，暗侮君親，慢其先生，叛其所事，誑諸無識，謗諸同學，虛誣詐僞，攻訐宗親”等一百六十多條。^④

《太上感應篇》問世之後，至南宋，開始受到朝廷的特別重視。南宋理宗為之題詞“諸惡莫作，眾善奉行”^⑤，爾後，諸大臣、名儒爭相撰序作跋，其中有大儒真德秀^⑥作《感應篇序》，指出：“《感應篇》

① 陳霞：《道教勸善書研究》，第35～39頁。

② 〔元〕脫脫等：《宋史》（第十五冊）卷二百五《藝文志四》，北京：中華書局，1977年，第5197頁。

③ 任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，第564頁。

④ 《太上感應篇》卷一至三十，《道藏》第27冊，第6～142頁。

⑤ 參見《太上感應篇》“敘”，《道藏》第27冊，第1頁。

⑥ 真德秀（1178～1235年），南宋著名理學家，字景元、景希，世稱西山先生，建州浦城（今屬福建）人。著作有《西山文集》、《大學衍義》等。

者，道家做世書也。……以儒家言之，則《大學章句》、《小學字訓》等書；以釋氏言之，則所謂《金剛經注》者，凡三刻矣。然大、小學可以誨學者而不可以語凡民；《金剛》秘密之旨又非有利根宿慧者不能悟而解也。顧此篇指陳善惡之報，明白痛切，可以扶正道，啓發良心。”^①丞相鄭清之^②則爲之作讚，其中最後讚曰：“太上立言，至正大公。金科玉條，訓迪愚蒙。厥有深旨，見諸篇終。舍爾舊惡，開其新功。一念過返，萬善畢通。仁哉妙造，生生無窮。”^③於是，《太上感應篇》得以廣泛流傳。

由金又玄子撰寫的《太微仙君功過格》爲道士自記善惡功過的一種簿冊，這種“功過格”屬於道教勸善書之一類。據《太微仙君功過格》“序”所載：又玄子於大定十一年（1171年）“夢遊紫府，朝禮太微仙君，得受功過之格，令傳信心之士。忽然夢覺，遂思功過條目，歷歷明了。尋乃披衣正坐，默而思之，知是高仙降靈，不敢疎慢，遂整衣戴冠，滌硯揮牋，走筆書之，不時而就。”其中功格三十六條，過律三十九條，各分四門，“以明功過之數，付修真之士。明書日月，自記功過，一月一小比，一年一大比。自知功過多寡，與上天真司考校之數昭然相契，悉無異焉。”又玄子說：“依此行持，遠惡遷善，誠爲真誠，去仙不遠矣。”^④

① 《西山先生真文忠公文集》卷二十七，第11頁，《四部叢刊初編》第209冊集部，上海：上海書店，1989年。

② 鄭清之（1176～1251年）字德源，別號安晚，鄞縣（浙江寧波）人。宋理宗端平二年（1235年）拜左丞相兼樞密使，淳祐七年（1247年）拜太傅、右丞相兼樞密使、越國公。九年（1249年）拜太師、左丞相兼樞密使。著有《安晚集》。

③ 《太上感應篇》卷三十，《道藏》第27冊，第142頁。

④ [金]又玄子：《太微仙君功過格》“序”，《道藏》第3冊，第449頁。

宋元時期的道教勸善書中較為著名的還有《文昌帝君陰鸞文》（簡稱《陰鸞文》）。清代朱珪的《陰鸞文註》認為：“《陰鸞文》有宋郊之事，當做於宋代。”^①當今也有學者認為，《陰鸞文》“大約成書於元代”^②。“陰鸞”一詞蓋出於《尚書·洪範》“惟天陰鸞下民”，意謂冥冥之天在暗中保佑人們。在《陰鸞文》中，“陰鸞”具有天人感應的含義，要人多積陰功陰德，為善而不揚名，獨處而不作惡，這樣就會得到文昌帝君的暗中保佑，賜予福祿壽。^③《陰鸞文》假託文昌帝君名義制作。開宗明義即是：“帝君曰：吾一十七世為士大夫身，未嘗虐民酷吏；救人之難，濟人之急，憫人之孤，容人之過；廣行陰鸞，上格蒼穹；人能如我存心，天必錫汝以福。”接著，用善惡報應的方式簡要而通俗地論述了在為人處世諸方面的行為規範，勸人行善累積陰德。該文最後說：“諸惡莫作，眾善奉行，永無惡曜加臨，常有吉神擁護。近報則在自己，遠報則在兒孫。百福駢臻，千祥雲集，豈不從陰鸞中得來者哉？”^④

除了《太上感應篇》、《太微仙君功過格》、《文昌帝君陰鸞文》，有學者認為，宋元時期的道教勸善書還有《文帝孝經》^⑤、《玉歷至寶鈔》^⑥等。

① [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第403頁。

② 卿希泰：《中國道教史（修訂本）》第三卷，第529頁；陳霞：《道教勸善書研究》，第60頁。

③ 李剛：《勸善成仙——道教生命倫理》，成都：四川人民出版社，1994年，第148～149頁。

④ [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

⑤ 唐大潮等所撰《勸善書今譯》認為，《文帝孝經》“出現時間在宋代”[唐大潮等：《勸善書今譯》，北京：中國社會科學出版社，1996年，第92頁]。

⑥ 陳霞的《道教勸善書研究》認為，《玉歷至寶鈔》“最早在宋代已經出現”[陳霞：《道教勸善書研究》，第45頁]。

明清時期，道教勸善書大量出現，其中有《續道藏》所收錄的《水鏡錄》，輯《太上感應篇》、《梓潼帝君戒士子文》、《陰德延壽論》、《放生文》、《殺生七戒》和《勸殺牛歌》等篇，《藏外道書》收錄的《關聖帝君覺世真經》（簡稱《覺世經》）、《十戒功過格》、《警世功過格》、《石音夫功過格》、《全人矩矱》、《勸世歸真》等。

二、道教勸善書與倫理道德

道教勸善書作為道教的倫理道德教化書，涉及倫理道德領域的諸多方面，包括個人品德修養、家庭倫理、社會公德以及職業道德等。此外，道教勸善書還涉及保護動物、植物的生態倫理，以處理人與自然的關係。

（一）個人品德修養

道教勸善書非常重視個人的品德修養。《太上感應篇》要求“是道則進，非道則退，不履邪徑，不欺暗室，積德累功，慈心於物”，並且列舉了有關的惡行，主要有：“非義而動，背理而行，以惡為能，忍作殘害”；“剛強不仁，狠戾自用，是非不當，向背乖宜”；“知過必（不）改，知善不為，自罪引他，壅塞方術，訕謗賢聖，侵凌道德”；“苟富而驕，苟免無耻，認恩推過，嫁禍賣惡，沽買虛譽，包貯險心，挫人所長，護己所短，乘威迫脅，縱暴殺傷，無故剪裁，非禮烹宰，散棄五穀”；“強取強求，好侵好奪，虜掠至富，巧詐求遷，賞罰不平，逸樂過節”；“得新忘故，口是心非，貪冒於財，欺罔於上，造作惡語，讒毀平人，毀人稱直，罵神稱正，棄順效逆，背親向疎，指天地以證鄙懷，引神明而鑑猥事，施與後悔，假借不還，分外營求，力上施設，淫欲過

度，心毒貌慈，穢食餒人，左道惑衆”；“貪婪無厭，呪詛求直，嗜酒悖亂”，等等。^①《文昌帝君陰騭文》則指出：“善人則親近之，助德行於身心；惡人則遠避之，杜災殃於眉睫。常須隱惡揚善，不可口是心非。”“作事須循天理，出言要順人心；見先哲於羹牆，慎獨知於衾影。”^②《文帝孝經》專門講孝道，其中把“守身”看做是孝敬父母的重要內容，其中說道：“所謂孝子，欲體親心，當先立身。立身之基，貴審其守。”並且還認為，“凡有身者，所當守護，守真爲上，守心次之，守形爲下”，因此，應當“遵規合矩”；“矜驕不形，淫佚不生，嗜欲必節”，等等。^③這些都涉及個人的品德修養。

此外，清光緒年間所重印的道教勸善書《玉歷至寶鈔》中還摘錄了“孚佑帝君”所謂“二十條修身立命之本”，即：“孝”、“敬”、“忠”、“義”、“守”、“忍”、“端”、“方”、“仁”、“厚”、“不驕不詐”、“不食不嗔”、“不欺不罔”、“不邪不淫”、“相親相睦”、“同善同誠”、“化己化人”、“好道好義”、“廣勸廣行”、“無非無是”，被認為是“《玉歷》之精蘊，藥世之良方”。^④

（二）家庭倫理

在家庭倫理方面，《太上感應篇》要求“忠孝友悌，正己化人，矜孤卹寡，敬老懷幼”。關於孝，李昌齡指出：“孝也者，人子之本事。……夫孝至於天，日月爲之明；孝至於地，草木爲之生；孝至於人，

① 《太上感應篇》卷一至二十五，《道藏》第27冊，第12～116頁。

② [清]朱珪：《文昌帝君陰騭文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

③ 《文帝孝經》，《藏外道書》第4冊，第305頁。

④ 《玉歷至寶鈔》，《藏外道書》第12冊，第801頁。

王道爲之成。”^①《太上感應篇》還列舉了有關的惡行，主要包括：“陰賊良善，暗侮君親，慢其先生，叛其所事，誑諸無識，謗諸同學，虛誣詐僞，攻訐宗親”；“恚怒師傅，抵觸父兄”；“骨肉忿爭，男不忠良，女不柔順，不和其室，不敬其夫，每好矜誇，常行妬忌，無行於妻子，失禮於舅姑”，等等。^②《文帝孝經》既講孝敬父母，又以此爲基點，建立了以“孝”爲核心的倫理思想體系。《文帝孝經》說：“心爲身主，太和蘊毓，父兮所化，母兮所育，一有不孝，失親本來。”^③至於如何孝敬父母？《文帝孝經》說：“孝先百行，根從心起，定省溫清，時以敬將；每作一事，思以慰親，每發一言，思以告親；入承親顏，親歡我順，親愁我解；出必告親，恐有惡行，以禍親身，歸必省親，恐有惡聲，以拂親心。”^④還說：“養親口體，未足爲孝，養親心志，方爲至孝；生不能養，歿雖盡孝，未足爲孝，生既能養，歿亦盡孝，方爲至孝。”^⑤從“孝”出發，《文帝孝經》又論及與家庭其他成員之間的倫理道德，指出：“同母兄弟，我固當愛……同氣姊妹，我固當和，連枝妯娌，我亦當和。我生之子，我固當恃……衆善家修，無不孝推，如是盡孝，始克爲孝，始知百行，惟孝爲源。我孝父母，不敬叔伯，不敬祖曾，於孝有虧；我孝父母，不愛子孫，不敦宗族，於孝有虧；我孝父母，不和姻婭，不睦鄉黨，於孝有虧。”而且，《文帝孝經》還進一步推廣到整個社會的倫理道德，指出：“我孝父母，不忠君上，不信師友，於孝有虧；我孝父母，不愛人民，不恤物命，於孝有虧；我孝父

① 《太上感應篇》卷二，《道藏》第27冊，第15頁。

② 《太上感應篇》卷六至二十六，《道藏》第27冊，第36～120頁。

③ 《文帝孝經》，《藏外道書》第4冊，第302頁。

④ 《文帝孝經》，《藏外道書》第4冊，第302頁。

⑤ 《文帝孝經》，《藏外道書》第4冊，第304頁。

母，不敬天地，不敬三光，不敬神祇，於孝有虧；我孝父母，不敬聖賢，不遠邪佞，於孝有虧；我孝父母，財色妄貪，不顧性命，知過不改，見善不為，於孝有虧；淫毒婦女，破人名節，於孝有虧；力全名節，於孝更大。奉行諸善，不孝吾親，終為小善；奉行諸善，能孝我親，是為至善。”還說：“孝治一身，一身斯立；孝治一家，一家斯順；孝治一國，一國斯仁；孝治天下，天下斯昇；孝事天地，天地斯成。”^①

明清時期影響很大的道教勸善書《關聖帝君覺世真經》也十分強調忠孝以及家庭倫理，開宗明義第一句便是：“人生在世，貴盡忠孝節義等事，方於人道無愧，可立身於天地之間，若不盡忠孝節義等事，身雖在世，其心已死，是謂偷生。”因而要求“敬天地，禮神明，奉祖先，孝雙親，守王法，重師尊，愛兄弟，信友朋，睦宗族，和鄉鄰，別夫婦，教子孫”。^②

（三）社會公德

社會公德是道教勸善書所涉及的最主要的内容。《太上感應篇》所列舉的有關善行主要有：“憫人之凶，樂人之善，濟人之急，救人之危。見人之得，如己之得；見人之失，如己之失。不彰人短，不銜己長。遏惡揚善，推多取少。受辱不怨，受寵若驚。施恩不求報，與人不追悔。”並且列舉了有關的惡行：“願人有失，毀人成功，危人自安，滅人自益，以惡易好，以私廢公，竊人之能，蔽人之善，形人之醜，訐人之私，耗人貨財，離人骨肉，侵人所愛，助人為非，逞志作威，辱人求勝，敗人苗稼，破人婚姻。”“破人之家，取其財寶；決水

① 《文帝孝經》，《藏外道書》第4冊，第304頁。

② 〔清〕彭氏：《覺世經註證》，《藏外道書》第4冊，第120頁。

放火，以害居民；紊人規模，以敗人功；損人器物，以窮人用。見他榮貴，願他流貶；見他富有，願他破散；見他色美，起心科（私）之；負他貨財，願他身死；干求不遂，便即呪恨；見他失便，便說他過；見他體相不具而笑之，見他才能可稱而抑之，埋蟲厭人，用藥殺樹。”等等。^①《太微仙君功過格》中的“功格”包括治病施藥，救人性命，賑濟鰥寡孤獨窮民，濟飢渴寒凍之民，修路造橋，舉薦高明賢達有德之士，讚揚人之善道，掩遏人之惡業，勸人不為非、不廉、不孝、不貞、不良、不善、不慈、不仁、不義等。“過律”包括見病不救，害人性命，謀人錢財，揚人惡事，掩人善事，見死不救，摧毀船橋，教唆人鬥爭，教人為不廉、不孝、不義、不仁、不善、不慈，為非作過，見賢不薦，見賢不師，反叛師長，良朋勝友不交，窮民不濟，不義而取人財物，欠人財物抵諱不還等。^②《文昌帝君陰鸞文》要求：“行時時之方便，作種種之陰功；利物利人，修善修福”；“濟急如濟涸轍之魚，救危如救密羅之雀；矜孤恤寡，敬老憐貧；措衣食周道路之饑寒，施棺槨免屍骸之暴露；家富提攜親戚，歲饑賑濟鄰朋”；“捨藥材以拯疾苦，施茶水以解渴煩”；“點夜燈以照人行，造河船以濟人渡”；“勿謀人之財產，勿妬人之技能，勿淫人之妻女，勿唆人之爭訟，勿壞人之名利，勿破人之婚姻，勿因私讎使人兄弟不和，勿因小利使人父子不睦，勿倚權勢而辱善良，勿恃富豪而欺窮困”；“剪礙道之荆棘，除當塗之瓦石，修數百年崎嶇之路，造千萬人來往之橋，垂訓以格人非，捐資以成人美”。^③

明清時期的《十戒功過格》把道教戒律與功過格結合在一起，

① 《太上感應篇》卷三至十九，《道藏》第27冊，第20～91頁。

② [金]又玄子：《太微仙君功過格》，《道藏》第3冊，第449～453頁。

③ [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

包括“戒殺”、“戒盜”、“戒淫”、“戒惡口”、“戒兩舌”、“戒綺語”、“戒妄語”、“戒貪”、“戒嗔”、“戒癡”等十部分。每一部分又有詳細分類，比如“戒殺”部分，“過”分爲：殺微命、殺小命、殺大命、殺人命，而且還分不同的殺類和殺機；“功”分爲：救微命、救小物命、救大物命、救人命，而且還分絕殺類和杜殺機。^① 因此，可以把這一功過格看做是對“十戒”的具體化。

（四）職業道德

道教勸善書對爲官者的職業道德提出了較多的要求。《太上感應篇》所列舉的有關惡行主要有：“虐下取功，諂上希旨，受恩不感，念怨不休，輕蔑天民，擾亂國政，賞及非義，刑及無辜，殺人取財，傾人取位，誅降戮服，貶正排賢，凌孤逼寡，棄法受賂，以直爲曲，以曲爲直，人輕爲重，見殺加怒”；“苛虐其下，恐嚇於他，怨天尤人，訶風罵雨，鬪合爭訟，妄逐朋黨”，等等。^② 認爲爲官者不應當有此類惡行。《文昌帝君陰鸞文》則要求“正直代天行化，慈祥爲國救民，忠主孝親，敬兄信友”^③。此外，道教勸善書還對其他從業者提出了職業道德。《太上感應篇》要求經商者不能“短尺狹度，輕秤小升，以僞雜真，採取姦利，壓良爲賤，謾罵愚人”^④。《文昌帝君陰鸞文》提出“斗秤須要公平，不可輕出重入”^⑤。《太微仙君功過格》認爲，醫家治病施藥，若是受賄則無功，見病不救則爲有過。

① 《十戒功過格》，《藏外道書》第12冊，第43～71頁。

② 《太上感應篇》卷八至二十一，《道藏》第27冊，第43～100頁。

③ [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

④ 《太上感應篇》卷二十四，《道藏》第27冊，第112～114頁。

⑤ [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

清代道教勸善書《全人矩矱》中載有熊勉庵的《不費錢功德例》，就各種職業的道德作了論述，涉及“官長”、“將帥”、“鄉紳”、“士人”、“農家”、“百工”、“商賈”、“醫家”、“公門”等等。比如，“官長”應當“訓勵風俗，勸課農桑，酌立義學，重懲賭博，嚴處盜賊，矜原錯誤，保全善類，打掃監鋪，軫恤獄囚，誣告必嚴，唆訟必懲，不輕發牌簽，不株累親鄰，不輕拘婦女，不輕羈監鋪，不妄逞己私，不阿徇公舉，不偏聽左右，不多帶役從下鄉，不濫用重刑”等等；“士人”應當“以名節立身，以忠孝訓俗，敬奉聖賢典籍，盡心啓發生徒，不犯色戒，敬惜字紙，謹修言行，誨門人文行並重，無故不曠課，不鄙薄人爲不屑教”等等；“農家”應當“不賤棄五穀，不耕佔無主墳墓，不盜斫墳上蔭樹，不侵奪鄰田疆界，不私壞要道津梁，不掘斷墳墓龍脈，不阻塞水道，糞田不害物命，完租穀不著水和糠，不縱六畜踐人禾苗，禽畜誤食禾苗不輕擊戳，不做工懈怠荒人田畝”等等；“百工”應當“制器必堅實，造作不苟且草率，不妄廢人材料，不因主人酒食淡泊生壞念，不就延捱功”等等；“商賈”應當“不販賣假貨，不高擡市價，討價不欺哄鄉愚童叟，出入不用輕重戥秤大小升斗，不設計謀奪生意”等等；“醫家”應當“體認脈理，精研藥性，詳問病證，施效驗良方，不冒不能以爲能，遇急病請即行，療貧人病不責謝，醫婦人須遠嫌疑，不乘重病險瘡勒厚謝，不妄驚病家，不因錢少遲滯其往”等等。^①

（五）生態倫理

道教勸善書中包含了許多有關保護動物、植物的道德要求。

^① 《全人矩矱》，《藏外道書》第28冊，第448～449頁。

《太上感應篇》明確提出“昆蟲草木猶不可傷”，並且列舉了有關的惡行：“射飛逐走，發蟄驚棲，填穴覆巢，傷胎破卵”。^①李昌齡在注“射飛”時曰：“太上曰：混沌既分，天地乃位；清氣爲天，濁氣爲地；陽精爲日，陰精爲月，日月之精爲星辰；和氣爲人，傍氣爲獸，薄氣爲禽，繁氣爲蟲。種類相因，會合生育，隨其業報，各有因緣。然則，人之與飛有以異乎？《肇論》所謂‘天地與我同根，萬物與我一體’，非誑語也。”^②這裏講到天地萬物與人“同根”、“一體”。李昌齡在注“驚棲”時曰：“太上戒人無得驚棲，與孔子弋不射宿之說意皆一也。大抵鳥之已棲亦猶人之已寢，忽然有驚，豈不舉家驚擾？”^③認爲鳥與人一樣，也有睡眠的時候，人不應當將它們驚醒。該注釋還以李奚子、陳安世二人爲例：“李奚子本一山嫗，每遇大雪，鳥無安枝，往往飛集其家，遂留不去，嫗濟以穀，且不敢驚”；“陳安世本權叔本家一傭力人，平生不踐生蟲，不殺物命，每出入見飛禽當道，必下道引避，不欲驚之”。^④《太微仙君功過格》認爲，不僅救人性命有功，而且救牲畜，甚至救蟲蟻飛蛾濕生之類也有功，而傷害一切衆生，包括禽畜以及飛禽走獸之類、蟲蟻飛蛾濕生之屬，則有過，其中“救有力報人之畜一命爲十功，救無力報人之畜一命爲八功，蟲蟻飛蛾濕生之類一命爲一功”；“害一切衆生禽畜性命爲十過，害而不死爲五過，舉意欲害爲一過”；“殺有力報人之畜一命爲十過，誤殺爲五過，故殺無力報人之畜、飛禽走獸之類一命爲八過，誤殺爲四過，故殺蟲蟻飛蛾濕生之屬一命爲二過，誤殺爲一過，

① 《太上感應篇》卷三至十二，《道藏》第27冊，第19～62頁。

② 《太上感應篇》卷十二，《道藏》第27冊，第59頁。

③ 《太上感應篇》卷十二，《道藏》第27冊，第60頁。

④ 《太上感應篇》卷十二，《道藏》第27冊，第60～61頁。

故殺傷人害物者、惡獸毒蟲爲一過，使人殺者同上論。”^①《文昌帝君陰鸞文》也包含保護動物、植物的教義，教人要“救蟻”，“或買物而放生，或持齋而戒殺，舉步常看蟲蟻，禁火莫燒山林……勿登山而網禽鳥，勿臨水而毒魚蝦”。^②

《道藏》所收《水鏡錄》中有《放生文》和《殺生七戒》兩篇，勸人放生戒殺。《放生文》說道：“蓋聞世間至重者，生命；天下最慘者，殺傷。是故逢擒則奔，蟻虱猶知避死；將雨而徙，螻蟻尚且貪生。何乃網於山、罟於淵，多方掩取；曲而釣、直而矢，百計搜羅；使其瞻落魄飛，母離子散；或囚籠檻，則如處囹圄；或被刀砧，則同臨剛戮。憐兒之鹿，舐瘡痕而寸斷柔腸；畏死之猿，望弓影而雙垂悲淚。恃我強而凌彼弱，理恐非宜；食他肉而補己身，心將安忍？”^③該文用極富感染力的手法賦予動物以人所具有的各種情感，真切地表現出對於生命的普遍的慈悲和憐憫之心。《殺生七戒》則講述了生日、生子、營生、宴客、祭先、祈禳和婚禮不宜殺生的道理。^④

此外，《十戒功過格》中的“戒殺”，也包括戒殺蚊蠅蚤虱蟋蟀蝴蝶之類的“微命”、蛇虺獾雉雞鵝八哥畫眉鸚鵡之類的“小命”和虎狼獐鹿獬獬豬羊牛馬之類的“大命”。^⑤《警世功過格》中的“功格”分“意善”、“語善”和“行善”，“過格”分“意惡”、“語惡”和“行惡”。其中“語善”中有“勸化人弋獵屠釣回心，不從一功，從者十功，改者百功”；“行善”中有“救一禽魚蟲蟻物命一功”和“熱水潑地留心不

① [金]又玄子：《太微仙君功過格》，《道藏》第3冊，第450～452頁。

② [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

③ 《水鏡錄·放生文》，《道藏》第36冊，第315頁。

④ 《水鏡錄·殺生七戒》，《道藏》第36冊，第316～317頁。

⑤ 《十戒功過格》，《藏外道書》第12冊，第43～44頁。

傷蟲蟻，一次一功”；“行惡”中有“教人漁獵三十過”，“毒藥殺魚三十過”，“殺禽魚昆蟲，一命三過”，等等。^①

需要指出的是，道教勸善書講“戒殺”，強調保護動物、植物，並不是一味盲目的保護。《十戒功過格》認為，虎狼之類，如果“已傷人者其罪宜死”，那麼“殺之反為功”，^②也就是說，人為了自身的安全而開殺戒，還是允許的。《石音夫功過格》中也有一則對話：乞兒曰：“……無論不殺生，方為萬物之生，即如雞鴨不殺，喂他何益？牛馬不殺，膠皮何取？豬羊不殺，祭祀何有？若論不殺生，竹木不宜砍，柴薪何來？草木不宜伐，人宅無取。這真難也。”道長曰：“極容易的。雞鴨不損其卵，不傷其小，又不妄費。當用之時，取其大者殺之，何得為殺？馬有扶朝之功，牛有養人之德，臨老自死，何必在殺？何至無取竹木？草苗方長不折，相時方伐，何得無用？”乞兒曰：“據道長說，這等看起來，凡物當生旺之時殺之，方纔為殺；至休囚衰弱之時殺之，不足為殺。可見生旺時，乃天地發生萬物之情，不可違悖天意。至垂天地收藏之時而取之，則用無窮也。”乞兒至是覺有會心，喟然曰：“天地有好生之德，萬物有貪生之心。凡事順乎天理人心而為之，勿逆天理人心而行之，未有不心平意合者也。”^③認為對動物、植物的“殺”或“不殺”，取決於“天理人心”。

三、道教勸善書的倫理特色

道教勸善書不僅種類豐富，涉及面廣泛，而且其中所蘊含的倫

① 《警世功過格》，《藏外道書》第12冊，第73～83頁。

② 《十戒功過格》，《藏外道書》第12冊，第43頁。

③ 《石音夫功過格》，《藏外道書》第12冊，第88頁。

理思想具有自己的特色,並具有以下主要特徵:

(一) 神學教化性

道教勸善書的神學教化性是非常明顯的,有學者將其概括為:
(1)“道教善書一般都假託道教神仙的名義來制作”;(2)“道教善書宣傳有神明監督人的善惡”;(3)“道教善書強調神明對人施行賞罰”。^①《太上感應篇》一開始便是:“太上曰:禍福無門,唯人自召;善惡之報,如影隨形。是以天地有司過之神,依人所犯輕重,以奪人算。算減則貧耗,多逢憂患,人皆惡之,刑禍隨之,吉慶避之,惡星災之,算盡則死。又有三台北斗神君在人頭上,錄人罪惡,奪其紀算。又有三尸神在人身中,每到庚申日,輒上詣天曹,言人罪過。月晦之日,竈神亦然。凡人有過,大則奪紀,小則奪算。其過大小有數百事,欲求長生者先須避之。”而且還在羅列各種具體的惡行之後,指出:“如是等罪,司命隨其輕重奪其紀算,算盡則死,死有餘責,乃殃及子孫。又諸橫取人財者,乃計其妻子家口以當之,漸至死喪,若不死喪,則有水火盜賊、遺亡器物、疾病口舌諸事,以當妄取之直。又枉殺人者,是易刀兵而相殺也。取非義之財者,譬如漏脯救飢,鴆酒止渴,非不暫飽,死亦及之。”^②

值得注意的是,道教勸善書通過賦予其神學特徵而使之具有神聖性和權威性,具體表現為較多地講善惡報應,講善有善報,惡有惡報。《太上感應篇》說:“夫心起於善,善雖未為,而吉神已隨之。或心起於惡,惡雖未為,而凶神已隨之。其有曾行惡事,後自

① 陳霞:《道教勸善書研究》“導言”,第11~17頁。

② 《太上感應篇》卷一至三十,《道藏》第27冊,第6~140頁。

改悔，諸惡莫作，衆善奉行，久久必獲吉慶，所謂轉禍爲福也。故古人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福；凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。”^①《太微仙君功過格》開宗明義便是：“易曰：積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。道科曰：積善則降之以祥，造惡則責之以禍。”^②《文昌帝君陰鸞文》則以文昌帝君之口，指出：“人能如我存心，天必錫汝以福。”並且還舉例說：“竇氏濟人，高折五枝之桂。救蟻，中狀元之選；埋蛇，享宰相之榮。”最後還說：“諸惡莫作，衆善奉行，永無惡曜加臨，常有吉神擁護。近報則在自己，遠報則在兒孫。百福駢臻，千祥雲集，豈不從陰鸞中得來者哉？”^③《玉歷至寶鈔》對地獄十殿作了描述，其中包含八大地獄以及分別另設的十六小地獄，並且還對在陽世犯有罪惡之人轉入何地獄、受到何種刑罰作了規定，^④反映出惡有惡報的善惡報應思想。

（二）追求得道成仙

道教勸善書勸人積功累德、行善止惡，不僅是爲了要人們遵守社會的倫理道德規範，更重要的還在於強調通過行善止惡以得道成仙。《太上感應篇》吸取了葛洪《抱朴子內篇》所謂“欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物”^⑤和“人欲地仙，當立三百善；欲天

① 《太上感應篇》卷三十，《道藏》第27冊，第140～141頁。

② [金]又玄子：《太微仙君功過格》“序”，《道藏》第3冊，第449頁。

③ [清]朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

④ 《玉歷至寶鈔》，《藏外道書》第12冊，第789～794頁。

⑤ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷六《微旨》，第126頁。

仙，立千二百善”^①的說法，並且在列舉了有關的善行之後，指出：“所謂善人，人皆敬之，天道祐之，福祿隨之，衆邪遠之，神靈衛之，所作必成，神仙可冀。夫欲求天仙者，當立一千三百善；欲求地仙者，當立三百善。”^②李昌齡注曰：“大抵人之與仙，性真本一。第以情勝，遂失其真。一旦反真，塵情俱盡，即神仙也，況能濟之以善。”^③他還列舉了古今大量積善累行而得道成仙者，以強調神仙可冀。^④鄭清之讚曰：“禮儀三百，威儀三千。待人而行，人道乃全。積功累善，必有後先。條目嚴備，毫髮罔愆。是乃仙道，以人合天。”^⑤顯然，他們都把積德行善，包括遵守儒家的禮儀規範，與得道成仙聯繫在一起。《太微仙君功過格》也認為，依照功過格行持，“遠惡遷善，誠爲真誠，去仙不遠矣”^⑥，明確把行善止惡看做是致仙的重要途徑。

後來的《石音夫功過格》認為，要從孝悌、忠信、禮義、廉恥做起，纔能得道成仙，並且指出：“天官豈有不孝弟之真宰，洞府無不忠義之神仙。”^⑦《勸世歸真》收錄了“文昌帝君傳留治人心病良方”，即：忠直一塊，孝順十分，仁義廣用，信行全要，道理三分，陰鷲多加，好肝腸一條，慈悲心一片，溫柔四兩，仔細十分，公道全用，和氣一團，小心一個，忍耐十分，恩惠多施，方便不拘多少，安分一錢，老實一個。並且還指出：“此方專治男女不忠不孝、不仁不義、不恭

① 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第53頁。

② 《太上感應篇》卷五至六，《道藏》第27冊，第28～34頁。

③ 《太上感應篇》卷六，《道藏》第27冊，第33頁。

④ 《太上感應篇》卷六，《道藏》第27冊，第33頁。

⑤ 《太上感應篇》卷六，《道藏》第27冊，第34～35頁。

⑥ 〔金〕又玄子：《太微仙君功過格》“序”，《道藏》第3冊，第449頁。

⑦ 《石音夫功過格》，《藏外道書》第12冊，第92頁。

不敬、褻瀆天地聖賢、明瞞暗騙、害衆成家、利己損人、刁唆詞訟、妄捏是非、逞凶橫行、欺貧陷富等症。依方修合，可以延年益壽，滅罪消災，一生安隱，永保百世其昌。”^①這些都表明道教勸善書勸人積德行善旨在延年益壽、得道成仙。

(三) 量化與可操作性

量化是道教勸善書的一個重要特點，尤其是道教功過格對於“功”與“過”的量化。《太微仙君功過格》有功格三十六條，過律三十九條，並各分四門：功格分爲救濟門十二條，教典門七條，焚修門五條，用事門十二條；過律分爲不仁門十五條，不善門八條，不義門十條，不軌門六條。而且，每一條功過的大小都有明確的規定。比如在功格中，以符法、針藥救重疾一人爲十功，小疾一人爲五功，如受病家賄賂則無功。治邪一同。凡行治一度爲一功，施藥一服爲一功。救一人刑死性命爲百功，免死刑性命一人爲百功。賑濟鰥寡孤獨窮民，百錢爲一功，貫錢爲十功。濟飢渴之民一飲一食皆爲一功。濟寒凍之民暖室一宵爲一功。平理道途險阻及泥水陷沒之所一日一人之功爲十功。^②又比如在過律中，凡有重疾告治不爲拯救者一人爲二過，小疾一人爲一過，治不如法爲一過，不癒而受賄百錢爲一過，貫錢爲十過。故傷殺人性命爲百過，誤傷殺性命爲八十過，以言遽殺者同，使人殺者爲六十過。用水陷溺路徑使人畜出入行履艱難者一時爲十過。摧毀船橋使不通渡者一時爲十過。^③

① 《勸世歸真》卷一，《藏外道書》第28冊，第7頁。

② 〔金〕又玄子：《太微仙君功過格》，《道藏》第3冊，第449～450頁。

③ 〔金〕又玄子：《太微仙君功過格》，《道藏》第3冊，第451～452頁。

重要的是,《太微仙君功過格》還就如何累計功過提出了可操作的方法,指出:“凡受持之道,常於寢室床首置筆硯簿籍,先書月分,次書日數,於日下開功過兩行,至臨臥之時,記終日所爲善惡。照此功過格內名色數目,有善則功下注,有惡則過下注之,不得明功隱過。至月終,計功過之總數,功過相比,或以過除功,或以功折過,折除之外者,明見功過之數。當書總記訖,再書後月,至一年則大比,自知罪福,不必問乎休咎。”^①

後來的《警世功過格》也講述了一種累計功過的方法:“凡欲力行功過格者,須將此冊存於案頭,另立一簿,以計功過。每舉一念,發一言,行一事,自揣是善是惡,即查冊內功過多少,逐日逐款,挨登簿內,每月結算,將功折過,功過多餘,載入下月。毋矜功以自欺,毋掩過以自恕。初或過多功少,繼而功過相等,行之既久,則舉念皆善。雖此格亦無所用之,則功成而善根深矣,其福報豈可量哉!”^②《石音夫功過格》所講述的方法是:把一些黃豆和黑豆“分作兩箇口袋,一箇帶於左,一箇帶於右。又另做一袋,挂於胸前。黃豆放左,黑豆放右。或日夜之間起了一點不好心,作了一點不好事,即取右邊黑豆一顆,投入中袋記過。若起了一點好心,作了一點好事,即取左邊黃豆一顆,投入中袋記功。滿一百日,取中袋內黃黑兩色豆來數,看功多過多。始而功少過多,繼則功過平半,久之,功多過少,至年餘之外,只見是功。”^③

① [金]又玄子:《太微仙君功過格》,《道藏》第3冊,第449頁。

② 《警世功過格》,《藏外道書》第12冊,第73頁。

③ 《石音夫功過格》,《藏外道書》第12冊,第88頁。

第七節 餘論

宋元時期的道教倫理思想是十分豐富的。除了以上所述各道士以及道書之外，在這一時期對道教倫理有過較多論述的著名道士還有張繼先、張嗣成、杜道堅、王道淵等，他們共同推動著宋元時期道教倫理思想的發展。

北宋時期，天師道得到發展，其中以第三十代天師張繼先最為著名。張繼先^①對心性多有論述。關於“心”，他在《心說》中指出：“夫心者，萬法之宗，九竅之主，生死之本，善惡之源。與天地而並生，為神明之主宰。或曰真君，以其帥長於一體也；或曰真常，以其越古今而不壞也；或曰真如，以其寂然而不動也。用之則彌滿六虛，廢之則莫知其所。大無外，則宇宙在其間而與太虛同體矣。其小無內，則入秋毫之末而不可以象求矣。此所謂我之本心，而空劫以前本來之自己也。”^②在張繼先看來，人的“本心”主宰人的生命和精神，是永恒存在著的，而且，本心“不可以智知，不可以識識，強名曰道，強名曰神，強名曰心”^③。所以，他強調修心，尤其要求破

① 張繼先(1092~1127年)，北宋著名道士，字遵正(或字嘉聞，又字道正)，號脩然子，宋徽宗賜號“虛靖先生”，天師道第三十代天師。著作有《明真破妄章頌》、《心說》等，以及明張宇初所編《三十代天師虛靖真君語錄》。

② [明]張宇初：《三十代天師虛靖真君語錄》卷一，《道藏》第32冊，第368頁。

③ [明]張宇初：《三十代天師虛靖真君語錄》卷一，《道藏》第32冊，第368頁。

“妄”。所謂“妄”，他說：“一念纔起者是也。”^①他還在《明真破妄章頌》中說道：“妄念紛紛且失真，符圖呪訣費精神，鬼神一見嘻嘻笑，打石拋磚更害人。”^②因此，他要求“慎言語，節飲食，除垢止念，靜心守一，虛無恬淡，寂寞無爲，收視返聽，和光同塵”，“解紛挫銳，濟物救人，養性安恬，存神靜慮”，並且指出：“攀緣既斷，火必息於心猿；妄想不生，內自停於意馬。”^③而且，他還有《休歇歌》，曰：“休休休歇歇，休休歇歇無分別。千般要妙萬般玄，只是教人各休歇。既能休，復能歇，一切情緣皆斷絕。飢飡渴飲困時眠，萬死千生沒交涉。古聖賢及明哲，一性綿綿周浩劫。光明相照合真空，休歇之餘更無別。……休非休，歇非歇，大用現前無扭捏。主張元化絕形蹤，囊括虛空超起滅。亦無休，亦無歇，歇歇休休皆強說。欲知真歇與真休，一輪皎潔中秋月。”^④

天師道在元代受到皇室的尊崇。元成宗大德八年（1304年），天師道第三十八代天師張與材被敕封爲“正一教主”，主領“三山符籙”，即龍虎宗、茅山宗、閭皂宗。^⑤正一道由此形成。張嗣成^⑥爲張與材之子，第三十九代天師，元泰定二年（1325年）被加封爲“翎

① [明]張宇初：《三十代天師虛靖真君語錄》卷一，《道藏》第32冊，第369頁。

② [宋]張繼先：《明真破妄章頌》，《道藏》第19冊，第849頁。

③ [明]張宇初：《三十代天師虛靖真君語錄》卷一，《道藏》第32冊，第369頁。

④ [明]張宇初：《三十代天師虛靖真君語錄》卷三，《道藏》第32冊，第372頁。

⑤ 參見[明]張國祥等：《漢天師世家》卷三，《道藏》第34冊，第831頁。

⑥ 張嗣成（？～1344年），字次望，號太玄子。著作有《道德真經章句訓頌》等。

元崇德正一教主”。^①張嗣成認為，仍要獲得長壽，必須知得性命，指出：“天地如何逃始終，獨能長久奪元工。能知性命人人壽，莫道神仙非至公。咦！知性存神，知命順炁。無心之私，乃為至理。”^②把生命的長壽與修養性命聯繫在一起。因此，他認為，命與性是不可分割的。他說：“有靜此有動，有體此有用，有無相循環，譬如覺後夢。咦！無則神，神則性；空則炁，炁則命。互相體用相動靜，孰脫死生離感應。”^③在具體操作上，他主張以修性為主，強調清靜。他說：“惟無有空，惟空有神，惟神有炁，惟炁有精。空炁相入，實有不物，靜以攬之，妙變汨汨。”^④又說：“明乎靜，安乎定，以有其性，不聽於命。”^⑤“惟氣性微，吾惟靜知，人能常清靜，天地悉皆歸。”^⑥認為以清靜修性，纔能得天地之道。

宋元之際，茅山宗出了著名道士杜道堅^⑦。杜道堅在性與命的關係上持“性與命交相養”的觀點，指出：“夫神，性也；氣，命也。合曰道。聖人立教，使人脩道，各正性命，蓋本諸此。仲尼之盡性至命，反終之謂也；子思之天命謂性，原始之謂也。老氏言復命而不言性，此言有生於無，性其在矣。嘗論性者，吾所固有；命者，天之所賦。生之始也，性不得命，吾無以生；命不得性，天無以賦。性與

① 參見〔明〕張國祥等：《漢天師世家》卷三，《道藏》第34冊，第832頁。

② 〔元〕張嗣成：《道德真經章句訓頌》卷上，《道藏》第12冊，第628頁。

③ 〔元〕張嗣成：《道德真經章句訓頌》卷下，《道藏》第12冊，第633頁。

④ 〔元〕張嗣成：《道德真經章句訓頌》卷上，《道藏》第12冊，第630頁。

⑤ 〔元〕張嗣成：《道德真經章句訓頌》卷上，《道藏》第12冊，第632頁。

⑥ 〔元〕張嗣成：《道德真經章句訓頌》卷上，《道藏》第12冊，第629頁。

⑦ 杜道堅（1237～1318年），宋末元初著名道士，字處逸，號南谷子，安徽當塗人。著作主要有《道德玄經原旨》、《玄經原旨發揮》、《通玄真經續義》等。

命交相養，而後盡有生之道也。生之終也，形亡命復，惟性不亡，與道同久。修此謂之修道，得此謂之得道。學道人有不能自究本性，反有問命於人者，是未明性命之正也。”^①在他看來，性與命是不可分離的，而且，由於人亡而性不亡，性與道並存，所以，修道就是修性。同時，他還提出“心”即是“道”，指出：“未有吾身，先有天地；未有天地，先有吾心。吾心此道也。豈惟吾哉？人莫不有是心，心莫不有是道。知此，謂之知道；得此，謂之得道。”^②因此，他強調修心，講道“得於吾心者也”^③。他指出：“道非外物，故不可以手受而目見，惟在聞道勤行，求其在我者而得之心，當不待受而久將自見也。”^④他還說：“嬰兒，吾身之妙體。無極，天地萬物之妙體。樸，道之妙體也。知吾身之妙體，則守雌而無爭雄之心。……知天地萬物之妙體，則守黑而無暴白之心。……知道之妙體，則守辱而無貪榮之心。”^⑤並且認為，得道必須“無譽勸之心”、“無毀沮之心”、“無希慕之心”、“無仇敵之心”、“無功名之心”、“無寵辱之心”。^⑥然而，杜道堅又認為，修道應當“內而正心誠意，外而脩齊治平”^⑦，並且指出：“《玄經》之旨，凡言脩身，則齊家治國在焉；言治國齊家，則脩身在焉。”^⑧他還說：“蓋自天子至於庶人，壹是皆以脩身爲本。……脩之身，其德乃真；慎厥身，脩思永，真其在矣。脩之家，其德

① [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷三，《道藏》第12冊，第742頁。

② [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷二，《道藏》第12冊，第735頁。

③ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷二，《道藏》第12冊，第734頁。

④ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷三，《道藏》第12冊，第742頁。

⑤ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷二，《道藏》第12冊，第736頁。

⑥ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷三，《道藏》第12冊，第748頁。

⑦ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷二，《道藏》第12冊，第735頁。

⑧ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷四，《道藏》第12冊，第753頁。

乃餘；能克家則善有餘慶也。脩之鄉，其德乃長；斯友一鄉之善士也。脩之國，其德乃豐；國人皆好之也。脩之天下，其德乃普；天下慕之也。”^①所以，他又講儒家的仁、義、禮、智、信。他說：“德者，五常之總名。有德之人，五常備焉。仁則慈，義則宜，禮則敬，知則明，信則實。有之是謂五常，一曰五德。君子未有無德而能為國家者矣。”^②又說：“天地之大，非人不立。帝王之尊，非民何戴？四方之衆，非禮義廉恥不能為治。是以聖人革弊更制，必以禮義廉恥為之四維。賢者在職，禮義修而刑錯不用矣。”^③對於道德教化，杜道堅強調“事處無為，教行不言”，並指出：“無為非不為也，行其所無事也；不言非不言也，無法令告戒之煩也。任民物之自作、自生、自為，而不辭、不有、不恃，所以能成生物之功。”^④他還說：“國家懷其仁誠，推其信實，罰不以怨，賞不以私，有不待縣（懸）法設賞而民將自化之。”^⑤

王道淵^⑥是元末明初很有影響的全真道士。王道淵認為，性與命是互相融合的。他說：“性者，人身一點元靈之神也；命者，人身一點元陽真氣也。命非性不生，性非命不立。……性應物時，命乃為體，性乃為用；命運化時，性乃為體，命乃為用。體用一源，顯微

① [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷三，《道藏》第12冊，第748頁。

② [元]杜道堅：《通玄真經續義》卷五，《道藏》第16冊，第780頁。

③ [元]杜道堅：《通玄真經續義》卷十二，《道藏》第16冊，第817頁。

④ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷一，《道藏》第12冊，第728頁。

⑤ [元]杜道堅：《通玄真經續義》卷二，《道藏》第16冊，第765頁。

⑥ 王道淵，元末明初全真道士，名玠，號混然子，南昌修江（今江西修水）人。著作頗豐，收入明《正統道藏》的有《還真集》、《黃帝陰符經夾頌解註》、《崔公入藥鏡註解》、《青天歌註釋》、《道玄篇》等。

無間，方可謂之道。缺一不可行也。”^①因此，他強調性命雙修，指出：“凡諸學道至人、參禪高士……必以性命雙修，方成大事。呂祖師曰：只修金丹不修性，此是修行第一病。只明真性不修丹，萬劫英靈難入聖。斯言盡矣！苟有只修性而不修命，身死之後，性爲陰靈，不能現神通；只修命而不修性，身雖長生，終住於相，不能超劫運。”^②然而，在具體修道過程中，他強調先命後性，指出：“性即神也，命即氣也。性命混合，乃先天之體也；神氣運化，乃後天之用也。……修鍊之士欲得其性靈命固，從下手之初，必是採水鄉之鉛。”^③“主者，命也；客者，性也。有身則有命，有命則有性。性依命立，命從性修。是以命爲性之母，故爲主；性爲命之子，故爲客。”^④但是又說：“學人平日修養工夫，先以明性爲主，心地之中常宜清靜，不可容一毫私欲窒礙於心。”^⑤所以，他對人之性有較多的論述，指出：“人之生也，性無有不善，而於氣質不同，稟受自異。故有本然之性，有氣質之性。本然之性者，知覺運動是也；氣質之性者，貪嗔癡愛是也。”^⑥並因而認爲“性有差等”。王道淵特別強調清靜以修心。他說：“大凡平日二六時中，心要清淨，意要湛然，不可起一毫私念，間隔真性，自然如青天無雲障也。”^⑦他還要求懲忿窒欲，指出：“夫懲忿窒欲者，聖賢修身慎行之要也。懲忿者，戒心

① [元]王道淵：《還真集》卷中，《道藏》第24冊，第103頁。

② [元]王道淵：《還真集》卷中，《道藏》第24冊，第104頁。

③ [元]王道淵：《崔公入藥鏡註解》，《道藏》第2冊，第884頁。

④ [元]王道淵：《崔公入藥鏡註解》，《道藏》第2冊，第885頁。

⑤ [元]王道淵：《黃帝陰符經夾頌解註》卷中，《道藏》第2冊，第840頁。

⑥ [元]王道淵：《還真集》卷中，《道藏》第24冊，第105頁。

⑦ [元]王道淵：《青天歌註釋》，《道藏》第2冊，第891頁。

也；窒欲者，止念也。戒其心則忿不生，止其念則欲不起；忿不生而心自清，欲不起而情自靜。心清性靜則道自然而凝矣。”^①並且還說：“若忿不能懲，欲不能窒，放情不返，被魔所攝，是吾光明不顯而邪魔旺矣。”^②在社會倫理方面，王道淵把儒家的“三綱五常”與道家的“道”融合在一起，指出：“君無臣不舉，臣無君不主，君臣同心，天下莫能取。君視民如子，民視君若母，子母相親，天下莫能語。”^③“善忠者必善於孝，善孝者必善於忠。入則移忠孝於親，為子之道盡矣；出則移忠孝於君，為臣之道盡矣。是故君與親一而已，忠與孝亦一而矣。其善忠善孝者，天之道也。”^④又說：“天下治道有五焉，以仁布天下則民安，以義制天下則民服，以禮教天下則民敬，以智察天下則民守，以信親天下則民立。此五者同出而名異，是以聖人體道若虛，用道有餘。”^⑤“人於日用也，禮樂不可無也。有禮則心致於敬，有樂則身致於和。心致於敬，則百事齊之；身致於和，則百神安之。神安之，則氣滿於沖虛。”^⑥

宋元時期的道教內丹講性命雙修，無論是金丹派南宗講先命後性，或是全真道講先性後命，還是後來李道純、陳致虛等講性與命不可分離，都強調修性對於內丹修煉的重要性。毋庸置疑，這是道教內丹對於以往道教心性論的繼承。與此同時，宋元時期道教內丹，無論講修命還是講修性，都強調修心。張伯端講“欲體夫至

① [元]王道淵：《還真集》卷中，《道藏》第24冊，第104頁。

② [元]王道淵：《青天歌註釋》，《道藏》第2冊，第891頁。

③ [元]王道淵：《道玄篇》，《道藏》第24冊，第124頁。

④ [元]王道淵：《道玄篇》，《道藏》第24冊，第126頁。

⑤ [元]王道淵：《道玄篇》，《道藏》第24冊，第126頁。

⑥ [元]王道淵：《道玄篇》，《道藏》第24冊，第124頁。

道，莫若明夫本心”，全真道講“欲入吾教，先要修心”，這也是對以往道教心性論所謂“修心即修道”、“修道即修心”思想的吸取。需要指出的是，道教內丹是在性與命的關係中肯定了修性、修心的作用，實際上是肯定了修性、修心對於人的生命的重要性，而這正是對以往道教心性論的發揮和推新。

道教內丹講修心，主要是吸收道家清靜無為的思想。張伯端講“心靜則神全，神全則性現”，王嘉講“常清靜者，是大道之苗”。同時，道教內丹也吸收了儒家的綱常倫理。白玉蟾講“學道之士，當先立身”，要求“孜孜向善，事事求真”、“孝順父母，恭敬尊長”、“布德施仁，濟貧救苦”。全真道講“忠孝仁慈”，“修仁蘊德”，要求“仁者不棄，義者不汙，禮者不自高，智者不爭，信者不妄言”。道教很早就將修道成仙與道德修養聯繫在一起。葛洪講“欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本”。道教內丹則對二者的關係作了進一步的闡述。白玉蟾認為，要修道，首先要立身修身，要孜孜向善，這樣纔能達到清靜身心；全真道既講道家的內日用，又講儒家的外日用，認為只有這樣纔能達到心清意靜；而在道教內丹看來，只有清靜纔能達到修心、修性以至於煉成內丹之目的。這樣的詮釋比起一般的善惡報應思想，顯然有了更多的新意。

由此可見，宋元時期的金丹派南宗和全真道在內丹修煉的過程之中不僅融入了道家清靜無為的道德理念，而且實際上也納入了儒家忠孝仁義的倫理思想。這與淨明道講“正心誠意”、“以忠孝為本”以及道教勸善書勸人去惡從善形成了呼應，從而構成了較以往有新的發展的道教倫理思想。

第六章 明清時期道教倫理思想的流變

明代初年，道教依然受到尊崇，並有所發展，但至明中葉之後，道教的發展受到了抑制，開始由盛而衰。^①從思想史的角度看，這一時期，理學成為思想主流，道教倫理思想較多的只是跟從與附會，而缺乏獨立的創新，並逐步形成儒學化的趨勢。當然，在這樣的背景下，也出現了像張三丰、張宇初、王常月、劉一明等這樣的道

① 關於明清道教逐漸衰微的原因，任繼愈主編的《中國道教史》認為包括五個方面：“（1）元代以來，道教宮觀封建莊園經濟長期穩定發展，隨之導致了教團的腐化，道士成為與廣大勞動人民對立的僧侶地主，日益脫離民衆，漸失其宏教闡宗的活力。（2）道教教義本來以宗教目的的現驗實證為特點，經宋元改革的新教義維持了數百年鼎盛局面，實踐日久，既少現驗，勢必漸失其宗教誘惑力。（3）由於明清統治者的著力提倡，理學盛行，儒者們對釋道二氏的攻訐，再加上各種民間祕密宗教的勃興，使釋道二教的地盤日漸縮小。（4）道教的興衰歷來多繫於人君的好尚。明代統治者不大重視全真道，清代對道教諸派皆遠不及前代之崇尚，道教自然日趨衰落。（5）產生於中國封建社會的道教，教義教制適應於封建制，具有濃厚的封建性、保守性，面臨封建社會衰落崩潰之勢，道教難以自我改革以適應新潮流，也就不不得不隨它所長期依附的封建社會而衰落。”〔任繼愈：《中國道教史（增訂本）》下卷，第818頁〕

教思想家，他們在心性論以及倫理道德方面提出了自己的觀點，在融合儒家倫理思想方面闡述了自己的見解。尤為重要的是，這一時期道教倫理思想在民間的傳播更加廣泛，並對社會生活產生了相當深刻的影響。

第一節 張三丰的倫理思想

張三丰，元明之際著名道士。據《明史·張三丰傳》記載：“張三丰，遼東懿州人，名全一，一名君寶，三丰其號也。以其不飾邊幅，又號張邈邊。頎而偉，龜形鶴背，大耳圓目，鬚髯如戟。寒暑惟一衲一蓑，所啖，升斗輒盡，或數日一食，或數月不食。書經目不忘，游處無恒，或云能一日千里。善嬉諧，旁若無人。嘗游武當諸巖壑，語人曰：‘此山，異日必大興。’時五龍、南巖、紫霄俱燬於兵，三丰與其徒去荆榛，辟瓦礫，創草廬居之，已而舍去。太祖故聞其名，洪武二十四年（1391年）遣使覓之不得。後居寶雞之金臺觀。一日自言當死，留頌而逝，縣人共棺殮之。及葬，聞棺內有聲，啓視則復活。乃遊四川，見蜀獻王。復入武當，歷襄、漢，蹤跡益奇幻。永樂中（約1407年），成祖遣給事中胡濙偕內侍朱祥齋璽書香幣往訪，遍歷荒徼，積數年不遇。乃命工部侍郎郭璉、隆平侯張信等，督丁夫三十餘萬人，大營武當宮觀，費以百萬計。既成，賜名太和太岳山，設官鑄印以守。……天順三年（1459年），英宗賜誥，贈為通微顯化真人，終莫測其存亡也。”^①另據清人汪錫齡所撰《三丰先生

^① [清]張廷玉等：《明史》（第二十五冊）卷二百九十九《方伎列傳》，北京：中華書局，1974年，第7641頁。

本傳》，張三丰生於元定宗二年（1247年），曾為中山博陵令。因訪葛洪山（相傳為葛洪修煉處）而生入道之念頭，遂絕仕途之意，棄官而歸，日誦道經。“倏有邱道人者，叩門相訪，劇談玄理，滿座風清，灑然有方外之想。”邱道人走後，張三丰拋家出遊，追尋道人，“北燕趙，東齊魯，南韓魏，往來名山古剎，吟詠閒觀，且行且住。如是者幾三十年，均無所遇。”“見寶雞山澤幽邃而清，乃就居焉。中有三尖山，三峯挺秀，蒼潤可喜，因自號為三丰居士。”後來，在西山“遇前邱道人，談心話道，促膝參同，方知為長春先生符陽子也”。延祐元年（1314年），張三丰入終南山，“得遇火龍真人，傳以大道”^①；泰定元年（1324年），“南至武當，調神九載，而道始成”。^②

張三丰的著述，主要有道光年間李西月所編《張三丰先生全集》八卷，但摻入不少後人的作品。據稱，其中的《大道論》、《玄機直講》與《玄要篇》為張三丰所著；^③此外，《道言淺近說》、《天口篇》、《訓世文》等也應出自張三丰的手筆；《水石閒談》則是張三丰的言談錄。

① 張三丰的《玄要篇》自序曰：“延祐間，幸天憐我，初入終南，得遇火龍先生，詢是圖南（陳搏）高弟。……禮拜師事，跪問大道。蒙師慈悲，鑑我精誠，初指煉己功夫，次傳得藥口訣，再示火候細微，與夫溫養節度、脫胎神化、了當虛空之旨，無不一一備悉。”〔《張三丰先生全集·玄要篇自序》，《藏外道書》第5冊，第392頁〕。

② 《張三丰先生全集·三丰先生本傳》，《藏外道書》第5冊，第412～413頁。

③ 《張三丰先生全集》“凡例”指出：“《明史》文翰類所載道書目，其中有先生《金丹直指》一卷，又《金丹祕訣》一卷，即今《大道論》、《玄機直講》與《玄要篇》也。”〔《藏外道書》第5冊，第381頁〕

一、大道以修心煉性爲首

張三丰以“道”生天地萬物爲基礎，通過講述人的身體的生成，闡釋人之性及其內涵。他說：“父母未生以前，一片太虛，托諸於穆，此無極時也。無極爲陰靜。陰靜陽亦靜也。父母施生之始，一片靈氣投入胎中，此太極時也。太極爲陽動，陽動陰亦動也。自是而陰陽相推，剛柔相摩，八卦相盪，則乾道成男、坤道成女矣。故男女交媾之初，男精女血，混成一物，此即是人身之本也。嗣後而父精藏於腎，母血藏於心，心腎脈連，隨母呼吸，十月形全，脫離母腹。斯時也，性渾於無識，又以無極伏其神；命資於有生，復以太極育其氣。氣脈靜而內蘊元神，則曰真性；神思靜而中長元氣，則曰真命。渾渾淪淪，孩子之體，正所謂天性天命也。人能率此天性，以復其天命，此即可謂之道。”^①在張三丰看來，人之性是與生俱來的，是天之所命的天性，人應當“率此天性，以復其天命”，這就是“道”。這實際上是他對於《中庸》所云“天命之謂性，率性之謂道”的詮釋。

在此基礎上，張三丰進一步強調修道，認爲人可以通過修道而成道。他說：“人能修正身心，則真精真神聚其中，大才大德出其中。”^②由此可見，他的修道首先是要修心煉性。他還通過詮釋《大學》“正心誠意”之說，指出：“修道以修身爲大，然修身必先正心誠意。意誠心正，則物欲皆除，然後講立基之本。”^③認爲“正心誠意”

① 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第465頁。

② 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第465頁。

③ 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第468頁。

是修道的基礎，是“立基之本”。他還說：“大道以修心煉性爲首，性在心內，心包性外。是性爲定理之主人，心爲棲性之廬舍。修心者，存心也；煉性者，養性也。存心者，堅固城郭，不使房屋倒坍，即築基也；養性者，澆培鄴鄂，務使內藥成全，即煉己也。”^①在這裏，張三丰明確提出“大道以修心煉性爲首”，並且認爲修心煉性即是“築基”。

張三丰之所以強調修道首先要修心煉性，是因為在他看來，要煉成內丹，必須先要通過修心煉性。他說：“未煉還丹先煉性，未修大藥且修心。心修自然丹信至，性清自然藥材生。”^②而且，在他看來，內丹修煉必須克服人的情欲和雜念，排除外界的干擾。他說：“大修行人欲求先天外藥，必煉己以待陽生。……若無煉己以去賊之患害，則不能常應常靜，魂魄焉能受制？情欲豈不相干？若要入室施功，臨爐下手，則外火雖動，而內符不應，只因剛柔未配，以此慧劍無鋒，群魔爲害，心神不寧，欲念雜起。故乃逐境飄流，致使汞火飛揚，聖胎不結。”^③所以，他認爲，“如使煉己純熟，則心無雜念，體若太虛，一塵不染，萬慮皆空”，纔能最後煉得內丹，這就是所謂“還丹容易，煉己最難”。^④

張三丰強調修心煉性，因而非常重視“窮理盡性以至於命”，並以此來詮釋修道。他還進一步指出：“《繫辭》‘窮理盡性以至於命’，即是道家層次，一步趕步工夫。何謂窮理？讀真函，訪真訣，

① 《張三丰先生全集·道言淺近說》，《藏外道書》第5冊，第480頁。

② 《張三丰先生全集·玄要篇上·道情歌》，《藏外道書》第5冊，第433頁。

③ 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第469頁。

④ 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第469頁。

觀造化，參河洛，趁清閒而保氣，守精神以築基。一面窮理，一面盡性，乃有不壞之形軀，以圖不死之妙藥。”^①並且還說：“性即理也，人以性而由天之理也。夫欲由其理，則外盡倫常者其理，內盡慎獨者其理。忠孝友恭衷乎內也，然著其光輝則在外也。喜怒哀樂見於外也，然守其未發則在內也。明朗朗天，活潑潑地，盡其性而內丹成矣。”^②認為只有“窮理盡性”，纔能有望獲得“不死之妙藥”，纔可以煉成“內丹”。

同時，張三丰又指出：“一陰一陽之謂道，修道者修此陰陽之道也。一陰一陽，一性一命而已矣。”^③因此，張三丰認為，修道就是修陰陽之道，修性命之道，既要修性，又要修命，既要有“內藥”，也要有“外藥”。他說：“外藥者，在造化窟中而生；內藥者，在自己身中而產。內藥是精，外藥是炁；內藥養性，外藥立命；性命雙修，方合神仙之道。”^④又說：“性者內也，命者外也，以內接外，合而為一，則大道成矣。”^⑤可見，他所謂修道，即為性命雙修，要求“煉氣化神，煉神還天，復其性兼復其命”^⑥。

在修道上，張三丰還特別強調儒、釋、道三教合一。他說：“孔之絕四，老之抱一，牟尼之空五，皆修己也；孔之仁民，老之濟世，牟尼之救苦，皆利人也。修己利人，其趨一也。”^⑦認為“三教”的學說

① 《張三丰先生全集·道言淺近說》，《藏外道書》第5冊，第479頁。

② 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第468頁。

③ 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第468頁。

④ 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第469頁。

⑤ 《張三丰先生全集·道言淺近說》，《藏外道書》第5冊，第479頁。

⑥ 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第468頁。

⑦ 《張三丰先生全集·天口篇·正教篇》，《藏外道書》第5冊，第516頁。

儘管不同，但其要旨均在於修己利人。他還認為，修陰陽之道，修性命之道，即《中庸》所謂“修道之謂教”，“三教聖人，皆本此道以立其教也”^①。他還說：“竊嘗學覽百家，理綜三教，並知三教之同此一道也。儒離此道不成儒，佛離此道不成佛，仙離此道不成仙，而仙家特稱為道門，是更以道自任也，復何言哉！平充論之曰：儒也者，行道濟時者也；佛也者，悟道覺世者也；仙也者，藏道度人者也。各講各的妙處，合講合的好處，何必口舌是非哉！夫道者，無非窮理盡性以至於命而已矣。”^②在張三丰看來，儒、釋、道三教所講的“道”是一致的，這就是《周易·說卦》所謂“窮理盡性以至於命”。

二、全於人道，仙道自然不遠

張三丰講“三教”合一，因此，他既講道教的仙道，又講儒家的人道，進而把二者結合起來。他說：“貴賤賢愚、老衰少壯，只要素行陰德，仁慈悲憫，忠孝信誠，全於人道，仙道自然不遠也。”^③可見，張三丰非常重視修人道。

張三丰曾經根據陰陽五行說，把儒家的仁、義、禮、智、信五德與人的五臟聯繫起來。他說：“人生有五德，吾嘗以譬天地之五行，人身之五經。仁屬木也，肝也；義屬金也，肺也；禮屬火也，心也；智屬水也，腎也；信屬土也，脾也。是知五德之不可少一，猶如五經之不可絕一，即如五行之不可缺一。人皆曰木不可少也，而何以無仁

① 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第468頁。

② 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第466頁。

③ 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第466頁。

也？無仁者，必無養育之念，其肝已絕，而木爲之槁枯矣！人皆曰金不可少也，而何以無義也？無義者，必無權宜之思，其肺已絕，而金爲之朽鈍矣！人皆曰火不可少也，而何以無禮也？無禮者，必無光明之色，其心已絕，而火爲之衰熄矣！人皆曰水不可少也，而何以無智也？無智者，必無清澄之意，其腎已絕，而水爲之昏涸矣！人皆曰土不可少也，而何以無信也？無信者，必無交孚之情，其脾已絕，而土爲之分崩矣！是知爲人者，必先有心之五德，而後有身之五經。仁不絕肝氣生，義不絕肺氣平，禮不絕心氣明，智不絕腎氣靈，信不絕脾氣醒。德包乎身，身包乎心，身爲心用，心以德明。是身即心，是心即身，是五德即五經。德失經失，德成身成，身成經成，而後可以參讚天地之五行。”^①認爲人失去仁、義、禮、智、信，就如失去肝、肺、心、腎、脾，所以，要成爲人，“必先有心之五德，而後有身之五經”。他還說：“仁屬木，木中藏火，入抵是化育光明之用，乃曰仁；義屬金，金中生水，大抵是裁制流通之用，乃曰義。仙家汞鉛，即仁義之種子也。”^②“養汞培鉛，無異乎居仁由義。”^③在張三丰看來，儒家的仁義之道，就是道教的成仙之道；修仙道，必須修人道，修儒家仁義之道。當然，要得仙道，除了要修人道之外，還需要講養生。張三丰說：“若夫生值太平，躬逢盛世，或貴或賤，全孝全忠，爲國家耆英，爲世間人瑞，則生生者，不可不知養生也。”^④

① 《張三丰先生全集·天口篇·五德篇》，《藏外道書》第5冊，第518頁。

② 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第466頁。

③ 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第467頁。

④ 《張三丰先生全集·天口篇·養生篇》，《藏外道書》第5冊，第522頁。

道教重視生命，張三丰也不例外，然而，在論及儒家的“殺身成仁”與生命的關係時，張三丰明確指出：“人之所欲，莫甚於生，欲得其生，須重其生，欲重其生，切莫輕生。殺身成仁，見危授命，非輕生也。平日保其生，至此用其生，乃不同夫虛生，乃雖死而猶生。忠臣義士，烈女貞媛，惟重生者能之也。”^①認為儒家的殺身成仁並非輕生，而是重生。顯然，張三丰同樣重視生命的道德價值，應當說，這種生命價值觀與儒家是完全一致的。值得一提的是，張三丰甚至認為，修煉生命本身也需要有殺身成仁的精神。他說：“自古忠貞節烈，殺身成仁之時，便有七返還丹景象。當其一心不動，一志不分，浩然之氣立其中而生其正，任他刀鋸鼎鑊，都視為么魔試，我毫不動搖。我只收留義氣，聚而不散，凝而至堅。火候至此，則英雄之光氣亘萬年而不滅也。仙家人室臨爐，就要有此手段。”^②

張三丰不僅講通過修人道以達到仙道，而且也講善惡報應，並且明確指出：“仁則壽，惡則譴；功則壽，過則減。”^③他還說：“上天原無福善禍惡之心，則降祥降殃，人自召之；上天若有福善行禍之心，則降祥降殃，人自知之。素行善而獲福，此必然之理也，即有禍焉，亦暫矣；素行惡而得禍，此必然之事也，即有福焉，亦暫矣。”^④因

① 《張三丰先生全集·天口篇·養生篇》，《藏外道書》第5冊，第522頁。

② 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第551頁。

③ 《張三丰先生全集·天口篇·修短篇》，《藏外道書》第5冊，第520頁。

④ 《張三丰先生全集·水石閒談·乩談》，《藏外道書》第5冊，第558頁。

此他認為，沒有必要求籤問卦，說：“吾生平不喜人求籤問卦、扶鸞請乩，止願人箇箇修德，時時內省而已矣。”^①張三丰還說：“凡人之有五劫也。五劫維何？生、老、病、死、苦也。人豈不必生？但當直而生，正而生，不可罔而生也。生為聖賢，夭猶生也，英靈在世，聲名在世，馨香在世，與仙佛何異焉！獨有生而惡，生而暴，生而酷者，一生之後，必不復生，不必不與生，正當與之生，綿綿劫劫，皆入惡趣，受無間罪，雖欲不生，不可得也，生，一劫也；如是而沉淪世上，困阨人間，不知回向，不識變遷，悠悠老矣，又一劫也；如是而精耗形枯，神亡氣竭，藥不能補，養不能回，懨懨病矣，又一劫也；如是而無常忽至，大限已臨，身家何處，妻子何人，匆匆死矣，又一劫也；如是而有惡必報，有過必報，轉徙陰曹，啾啾啼泣，是極苦矣，又一劫也。幸而托生有日，或命帶刀兵，或命帶水火，或命帶諸疾難，或命帶諸困窮，仍將流連於五劫之中而無底止，不必說到刀山地獄間也。墮此劫者，非有因果，非有德功，不能消其罪戾。故人之一生，須要修善積福，返本還元，庶克同上春臺，咸登極樂。”^②認為修善積德，就能夠避免劫難，去禍得福，得道成仙。

三、忠孝兩全，仁義博施

如上所述，張三丰講“窮理盡性以至於命”，而他的“窮理盡性”就是：“外盡倫常者其理，內盡慎獨者其理。忠孝友恭衷乎內也，然

① 《張三丰先生全集·水石間談·乩談》，《藏外道書》第5冊，第558頁。

② 《張三丰先生全集·天口篇·五劫篇》，《藏外道書》第5冊，第523頁。

著其光輝則在外也。喜怒哀樂見於外也，然守其未發則在內也。”^①他講修人道以達到仙道，而他的人道就是“仁慈悲憫，忠孝信誠”^②。顯然，張三丰把“忠孝”納入了修道的過程之中。他還說：“古來英雄神仙，身名兩樹，忠孝兩全。”^③認為忠孝兩全是神仙的基本品格。他尤其強調“孝”，並撰《孝行篇》，指出：“桂宮列楹聯，百行孝為先。文祖能行孝，馨香萬萬年。故其於一身，成道即成仙，成仙即成聖，成聖即兼賢。……惟孝始能友，移孝可作忠，惟孝型于妻，以孝信乎朋，一孝包五倫（即：君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友），須知孝可風。至孝孝在心，愛慕見天真；中孝孝在身，奉養宜殷勤。口中雖講孝，能道要能行。面上徒妝孝，欺人並欺親。孝德無窮盡，一念得一分，分分而寸寸，寸寸格天神。”^④這裏不僅強調了孝在人倫道德以及成仙、成聖中的首要性，而且還具體論述了如何盡孝，並要求把孝德推廣到整個社會倫理。

張三丰既講“忠孝”，同時又講“仁義”。他在《愛人篇》中指出：“萬物之生，惟人最靈，既靈於物，須愛其生。毋以陰謀陷人，毋以利器傷人，毋以藥物毒人，毋以權勢厄人。”他認為，陷人、傷人、毒人、厄人者，既違犯了國家的刑法，又會受到老天的懲罰，因此，他勸世人，“相生相聚，無相凌虐，出入往來，當思愛人之名，成人之名，愛人之功，成人之功，愛人之事，成人之事，愛人之利，成人之利”。並且認為，成人之名，即所以成己之名也；成人之功，即所以

① 《張三丰先生全集·大道論（下篇）》，《藏外道書》第5冊，第468頁。

② 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第466頁。

③ 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第467頁。

④ 《張三丰先生全集·天口篇·孝行篇》，《藏外道書》第5冊，第518～519頁。

成己之功也；成人之事，即所以成己之事也；成人之利，即所以成己之利也。他還進一步要求“勿掩忠臣之忠，勿竊勳臣之勳，勿毀節孝之婦，勿謗童女之貞；勿妬能亦勿假人之能，勿忌才亦勿昧人之才，勿隱善亦勿盜人之善，勿揚惡亦勿效人之惡；勿陰阻人之進階，勿妄抹人之文字，勿敗人之盛舉，勿墮人之善行，勿壞人之良圖，勿損人之富壽，勿佔人之田土，勿弄人之貨財；勿助匪人而奪仁人之風水，勿黨小人而誘名家之子孫”，“勿辱善良，勿欺窮困，勿離人父子，勿間人骨肉，勿破人婚姻，勿侮人聾聵”，而應當“救人之難，濟人之急，憫人之孤，容人之過，拯人疾苦，賙人飢寒，提攜親族，賑濟鄰朋，矜孤恤寡，敬老憐貧”。《愛人篇》最後說：“嗟乎！天生億兆，爲仁人用仁之地，爲善人積善之場，果能推心廣博，保育群黎，居富貴而愛人者，必裕後昆，居貧賤而愛人者，必能顯達。惟天祐善，惟帝福人，伊古以來，最多最速。故欲知處世之道者，吾仍勸之曰‘愛人’。”^①這就是孔子所謂仁者“愛人”^②。

張三丰還對孔子的“忠恕”做出詮釋，並撰《忠恕篇》，其中說道：“忠恕者，宣聖一貫之傳也。一以貫者何？忠爲體而恕爲用也。中心爲‘忠’，由中立心也。如心爲‘恕’，如人之心也。己立立人之義，其在斯乎！忠所以貫乎恕也，以恕道爲仁，則能不欲勿施，天心無人欲之擾；以恕道處世，則能犯而不校，人心無橫逆之來；以恕道治世，則能所惡勿施，臣心無殘酷之政。”^③《忠恕篇》特別強調“恕

① 《張三丰先生全集·天口篇·愛人篇》，《藏外道書》第5冊，第524頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷六《顏淵》，第90頁。

③ 《張三丰先生全集·天口篇·忠恕篇》，《藏外道書》第5冊，第522頁。

道”，講“如人之心”，認為“忠”貫穿於“恕道”之中，因而講“己立立人”，即孔子所謂“己欲立而立人”^①，又講“不欲勿施”，即孔子所謂“己所不欲，勿施於人”^②。《忠恕篇》還指出：“使徒欲如己之心，而不欲如人之心，則其心必生是己非人心，厚己薄人心，重己輕人心，利己害人心，成己敗人心。諸如此心，皆不如人心，既不如人心，安能如己心？雖欲如己心，貪多害己心；不能如己心，忍多壞己心。其心壞，其心失也。其心失，無中心也。中心亡而仁根死，無怪其心不恕也。然則不忠者，亦以貫乎不恕也。”《忠恕篇》認為，不講“恕道”，不如人心，就不能如己心，因而失中心，失仁心。所以，他進一步指出：“勿有薄人心厚己心、輕人心重己心、無人心有己心，則至人之精神出矣。”^③

張三丰不僅講“恕道”，而且還強調“忍讓”。他說：“吾能忍讓，即是為自己養和，為子與孫積厚之事。”並讚賞所謂的“至理名言”：“便人乃自便，宜人乃自宜，我使人不便，我宜人不宜”；“吃得虧人多厚福，賺得盈時總是虧”；“若使人人皆得勝，人間誰合受虧人”；“乾坤兩字盈虛定，吃盡虧時劫已除”。他自己也說：“虧我多時天不忍，老天定與我便宜。……吃虧人終不受虧也。”^④

更為重要得是，張三丰還把“忠孝”、“仁義”與養生聯繫在一起。他說：古之賢人“忠孝兩全，仁義博施，暗行方便，默積陰功，但

① [宋]朱熹：《論語集注》卷三《雍也》，第42頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷八《衛靈公》，第117頁。

③ 《張三丰先生全集·天口篇·人品篇》，《藏外道書》第5冊，第521頁。

④ 《張三丰先生全集·天口篇·能讓篇》，《藏外道書》第5冊，第521～522頁。

以死生爲念，不以名利關心，日則少慮無思，夜則清心寡欲，以此神全炁壯，髓滿精盈。”^①認爲能行忠孝仁義，默積陰功，加之少慮無思、清心寡欲，就能達到身體強壯，精神飽滿。

四、掃除雜念，清心寡欲

張三丰在講忠孝仁義的同時，還強調要掃除雜念、清心寡欲。他說：“凡修行者，先須養氣。養氣之法，在乎忘言守一。忘言則氣不散，守一則神不出。訣曰：緘舌靜，抱神定。”^②認爲修行者必須養氣，而養氣應當忘言而守神。所以，他特別要求修行者掃除雜念。他說：“初功在寂滅情緣，掃除雜念。除雜念是第一着築基煉己之功也。人心既除，則天心來復；人欲既淨，則天理常存。”^③他還說：“要超凡入聖，豈是小可的事？必須要一塵不染，萬慮俱忘，絲毫無挂，一刀兩斷，永作他鄉之客，終無退悔之心。”^④顯然，在張三丰看來，掃除雜念、萬慮俱忘是超凡入聖的最基本的功夫。而且，他還從內丹修煉的方面，就如何“掃除雜念”提出具體的操作方法。他說：“凡人心，動盪不已。修行人心欲入靜，貴乎制伏兩眼。眼者心之門戶，須要垂簾塞兌。一切事體，以心爲劍，想世事無益於我，火烈頓除，莫去貪着。訣云：以眼視鼻，以鼻視臍，上下相顧，心息

① 《張三丰先生全集·大道論(下篇)》，《藏外道書》第5冊，第469頁。

② 《張三丰先生全集·玄機直講·註呂祖〈百字碑〉》，《藏外道書》第5冊，第477頁。

③ 《張三丰先生全集·玄機直講·煉丹火候說》，《藏外道書》第5冊，第470頁。

④ 《張三丰先生全集·玄機直講·返還證驗說》，《藏外道書》第5冊，第471頁。

相依，着意玄關，便可降伏思慮。”^①“凡人性烈如火，喜怒哀樂，愛惡欲憎，變態無常。但有觸動，便生妄想，難以靜性。必要有真慾忿則火降，真寡欲則水昇。身不動，名曰煉精，煉精則虎嘯，元神凝固；心不動，名曰煉氣，煉氣則龍吟，元氣存守；意不動，名曰煉神，煉神則二氣交，三元混，元氣自回矣。三元者，精氣神也；二氣者，陰陽也。修行人應物不迷，則元神自歸，本性自住矣。”^②

張三丰講“掃除雜念”，實際上就是要求“清心寡欲”。他明確指出：“吾道以清心寡欲爲本。”^③他還說：“學道之士，須要清心清意，方得真清之藥物也。毋逞氣質之性，毋運思慮之神，毋使呼吸之氣，毋用交感之精。”^④張三丰特別反對淫亂。他在所撰《淫惡篇》中指出：“桂宮題檻帖，萬惡淫爲首。所以惡報多，不如淫報醜。天刑件件奇，天罰樣樣有。……即淫即有報，天鑒不容情。”^⑤此外，他還撰《戒淫篇》、《戒淫文》等。^⑥

需要指出的是，張三丰講“清心寡欲”，往往與儒家的道德修養結合在一起。他說：“讀書立品，儒者急務，而保身之道，足包立品於其中。保身者，必去驕奢淫佚，掃蕩邪行，故保身可包立品也。夫保身之道，自曾子傳之，至孟子而光大其說。養心寡欲，持志守

① 《張三丰先生全集·玄機直講·註呂祖〈百字碑〉》，《藏外道書》第5冊，第477頁。

② 《張三丰先生全集·玄機直講·註呂祖〈百字碑〉》，《藏外道書》第5冊，第477～478頁。

③ 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第551頁。

④ 《張三丰先生全集·道言淺近說》，《藏外道書》第5冊，第482頁。

⑤ 《張三丰先生全集·天口篇·淫惡篇》，《藏外道書》第5冊，第519頁。

⑥ 《張三丰先生全集·訓世文》，《藏外道書》第5冊，第526～527頁。

氣，此保身之圭臬也。而修真之道，即以此為正法門。”^①認為儒家的“養心寡欲”、“持志守氣”正是道教修道成仙的必要途徑。因此，張三丰講的“清心寡欲”也包含了儒家的“忠孝”、“仁義”的意味。他說：“人欲盡忠孝，立大節，必先要清心養氣。若無真心、真氣，必不能盡忠孝、立大節也。蓋忠孝者本乎真心，大節者原乎真氣。欲得真心、真氣，又當以靜為主，乃能存得起真心，養得起真氣。”^②又說：“欲要保身為孝，就宜寡欲清心。……若不清心寡欲，只是妄想名而名不成，妄想利而利不就，妄想一切而一切不可得，形神憔悴，父母之顏狀未衰，人子已有老憊之態，是欲言孝而孝亦不久，反令父母惟其疾之憂、多遠遊之慮，不幸而人子一死，反添父母傷悲，反使父母埋葬。由此思之，孝在何處？”^③認為只有清心寡欲，纔能有真心、真氣，纔能盡忠立節、保身為孝。從“清心寡欲”出發，張三丰還認為，做好人，行好事，“只求其心之所安，並不存借善邀福之念”，這纔算得上“豪傑之士”。^④所以，他既要求盡乎人事，又主張及時進退。他說：“道人願士子早完功名之願，盡乎人事，即時撒手。人能功成勇退，便為得時。所患者，溺入功名場中，戀戀不休，則愚人也。”又說：“功名無大小，總要及時進退。何以能知其時？凡於功名中平心一想，曰，吾之功名不過止於是也，即止之，便可得

① 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第552頁。

② 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第551頁。

③ 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第551頁。

④ 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第552頁。

其時也。抑或有不盡頭處，然寧不及，毋求太過。……知進退者，乃能稱為哲人。”^①

當然，與儒家不同，張三丰講清心寡欲，包括講忠孝仁義，其目的在於內丹修煉。他說：“心朗朗，性安安，情欲不干，無思無慮，心與性內外坦然，不煩不惱，此修心煉性之效，即內丹也。”^②認為能夠抵禦情欲，無思無慮，不煩不惱，就可以煉成內丹。所以，他還說：“心不外馳，意不外想，神不外游，精不妄動，常薰蒸於四肢，此金丹大道之正宗也。”^③

第二節 張宇初的倫理思想

張宇初(1359~1410年)，明代著名道士，字子璿，別號蒼山，江西貴溪人。據《漢天師世家》稱：張宇初“學問深造，貫綜三氏，融為一塗，旁及諸子百家之籍，靡不窮蒐，發為載道紀事之文，各極精妙”^④。明洪武十年(1377年)嗣為第四十三代天師。洪武十二年(1379年)，敕授“正一嗣教道合無為闡祖光範大真人”。洪武十六年(1383年)，奉詔赴闕，受命建玉籙大齋於紫金山。洪武二十三年(1390年)，入覲，奏准降敕重建大上清宮。永樂四年(1406年)，張宇初奉命編修道教書。該道書直到明正統十年(1445年)由邵以正督校付印，題名《正統道藏》。張宇初的著述收入明《正統道藏》的

① 《張三丰先生全集·水石閒談·閒談》，《藏外道書》第5冊，第550頁。

② 《張三丰先生全集·道言淺近說》，《藏外道書》第5冊，第480頁。

③ 《張三丰先生全集·道言淺近說》，《藏外道書》第5冊，第480頁。

④ [明]張國祥等：《漢天師世家》卷三，《道藏》第34冊，第835頁。

有《峴泉集》、《道門十規》、《元始無量度人上品妙經通義》等。

一、心統性情

張宇初推崇儒家道德性命之學。他說：“學必有本焉，經世、出世之謂也。故學非所當務，則不足志矣；其所當務者，經世之學，則聖賢之道焉。聖賢之道者何？道德、性命、仁義之謂也。”^①認為儒家的道德性命之學是所當務的經世之學。他還說：“孔子之謂仁，子思之謂誠，《大學》之謂敬，孟子之謂心，《中庸》之謂中，其歸一也。能造乎天人一致之工，則致中和，存誠明，窮事物之理，盡人物之性，然後位天地，育萬物，裁成天地之道，輔相天地之宜。是以智周乎萬物，而道濟乎天下也。此君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王，建諸天地，質諸鬼神，百世以俟聖人而不惑。大而為天地立極，生民立命，維持綱常，扶持世教。……守之為大經，行之為大法，明則有禮樂，幽則有鬼神，故不可一日而廢焉，須臾而離也。”^②與此同時，張宇初也強調道家的出世之道，並且將它與儒家的經世之學統一起來。他說：“道不行則退而獨善，以全其進退於用舍之間而已矣。故高舉遠引之士，將欲超脫幻化，凌厲氛垢，必求夫出世之道焉。”^③張宇初還認為，道家之學亦為道德性命之學，“一本於修道德、全性命而已”^④，並且指出：“蓋太上立教度人，正為超脫

① [明]張宇初：《峴泉集》卷一《慎本》，《道藏》第33冊，第182～183頁。

② [明]張宇初：《峴泉集》卷一《慎本》，《道藏》第33冊，第183頁。

③ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《慎本》，《道藏》第33冊，第183頁。

④ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《玄問》，《道藏》第33冊，第184頁。

幻化，了悟生死。若非究竟本來，了達性命，則何所謂學道之士也。……近世以禪爲性宗，道爲命宗，全真爲性命雙修，正一則惟習科教。孰知學道之本，非性命二事而何？雖科教之設，亦惟性命之學而已。若夫修己利人，濟幽度顯，非明性命根基曷得功行全備？”^①認爲道教，無論是性命雙修的全真道還是惟習科教的正一道，最根本的在於性命二事，在於明性命根基。

在心性論上，張宇初對宋代理學多有汲取。他說：“太極者，道之全體也。渾然無所偏倚，廓然無得形似也，其性命之本歟。……太極散而爲萬物，則萬物各一其性，各具一太極。”^②認爲萬物各有太極所賦予的本性，“物物皆具是性焉”^③，當然，人也不例外。關於人性，張宇初主孟子性善論。他說：“孟子之謂性善，是也。人心統乎性情，本無不善，所謂天命之性也。其具仁、義、禮、智，不假爲而能也，即繼之者善也。”^④他還說：“蓋人性無不善，其不善也，皆蔽於物欲，溺於習氣而然。”^⑤“人性之善，知覺既形，莫不有悠然存乎中者，與物同。而物欲情慮蔽其私，猶寒暑冬夏之榮悴，有不免焉。而能察其蔽、釋欲盡，則悠然之善本存。”^⑥張宇初看來，人性之善，是就“天命之性”而言的，但由於蔽於物欲、溺於習氣，人性又會有不善。他還說：“當祖劫之初，大樸未散，渾然本性之真，豈有精

① [明]張宇初：《道門十規》，《道藏》第32冊，第148頁。

② [明]張宇初：《峴泉集》卷一《太極釋》，《道藏》第33冊，第188頁。

③ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《沖道》，《道藏》第33冊，第181頁。

④ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《廣原性》，《道藏》第33冊，第196頁。

⑤ [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第297頁。

⑥ [明]張宇初：《峴泉集》卷二《悠然閣集序》，《道藏》第33冊，第206頁。

粗純雜之別？自人欲既萌，情識交蔽，則本然之性遂有區別。”^①張宇初認為，這種各有區別並呈現出惡的人性，即“氣質之性”。他說：“蓋天之命於物，為性善所固有；其惡也，所謂氣質之性也，即性相近也。由乃感於物、動於欲、蔽於習而然，是有上智下愚之分焉。則其善也，猶鑑之垢、水之昏，直不過太空之浮翳也。若垢淨而明固存，昏澄而清固徹，其本有之善，孰得而易？故於聖賢不能加，於愚不肖不能損。”^②由於有“天命之性”與“氣質之性”之別，所以就有聖賢與愚不肖之分。

張宇初在講“天命之性”的同時，又講“心之本然”，而這種本然之心，即太極。他說：“曰虛靈，曰太極，曰中，曰一，皆心之本然也，是曰心為太極也。”^③他還稱這樣的“心”為“寶珠”。他說：“元始，己之元神也，寶珠，即心也，儒曰太極，釋曰圓覺，蓋一理也。道亦曰玄珠、心珠、黍珠，即是物也。”^④張宇初較多地講“心”。他說：“萬事萬化皆本諸心。心所具者，天地萬物不違之至理也。”^⑤“《易》曰：陰陽不測之謂神，與鬼神合其吉凶是也。夫心存則道明而理著焉，其為陰陽之機、出入往來非外乎吾心也。”^⑥又說：“聖人之道本乎心，《易》心學也。邵子之言曰：心為太極，為學養心。先天之學，心也。其言心至矣，其論理明矣，暨圖方圓以盡《易》之妙。

① [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷三，《道藏》第2冊，第318頁。

② [明]張宇初：《崑泉集》卷一《廣原性》，《道藏》第33冊，第196頁。

③ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《沖道》，《道藏》第33冊，第181頁。

④ [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第297頁。

⑤ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《太極釋》，《道藏》第33冊，第189頁。

⑥ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《問神》，《道藏》第33冊，第197頁。

雖天地之大、陰陽之微、鬼神之幽、象數之奧、有無之變、物之至廣、理之至神，皆出乎太極，復歸於太極者，斂之於一心而已。”^①由此可見，在張宇初那裏，“心之本然”，即為太極，而人之性稟賦於太極為一本萬殊。他還說：“人道者，心，收之則萬殊一本，放之則一本萬殊。物物各具一太極，莫非此心也。”^②在這裏，張宇初強調“心”的收與放而為“性”的萬殊一本與一本萬殊，這就是“心統性情”。他還明確指出：“性稟於命，理具於性，心統之之謂道。”^③還說：“知道者，不觀於物，而觀乎心也，蓋心統性情，而理具於心。”^④

因此，張宇初特別強調修心。他說：“人心、道心、存心、養心、正心、脩心、觀心、澄心、照心，三教同一心法也。”^⑤並且認為，只有盡人之心，纔能盡人之性。他說：“能盡其心，則盡性致命之道得矣。”^⑥還說：“惟能盡其性，則物不能感，欲不能動，習不能蔽，則其至虛而靈、至清而明者，猶太空之昭昭也，又豈善惡可得而混焉。”^⑦認為通過盡心、盡性，就能達到“至虛而靈、至清而明”，就能保持人性之善。

通過講心性，張宇初還講“命”，講“盡性致命之道”。他說：“人之有身，性命之道一焉。然命有終盡，而性無淪壞，是以脩持定

① [明]張宇初：《崑泉集》卷一《讀觀物篇》，《道藏》第33冊，第199頁。

② [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷三，《道藏》第2冊，第319頁。

③ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《太極釋》，《道藏》第33冊，第188頁。

④ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《沖道》，《道藏》第33冊，第181頁。

⑤ [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷三，《道藏》第2冊，第319頁。

⑥ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《廣原性》，《道藏》第33冊，第197頁。

⑦ [明]張宇初：《崑泉集》卷一《廣原性》，《道藏》第33冊，第196頁。

慧者，深究死生之說、幽明之故，以至能盡性致命而後性根不滅、命蒂長存，直證七返九還之妙，縱經億劫，其苦輪既滅，是為長生久視，後天而終矣。”^①認為人的性與命是不可分割的，可以通過修性，經過盡性致命的過程，以保持“性根不滅、命蒂長存”，達到長生久視。他還說：“人能知修鍊，懲忿窒欲，存心養性，致鍊己之功而不息，則太一含真，玄珠成象，與乾坤同體，長生久視，為不難矣。”^②

二、以清靜為本

張宇初講“心統性情”，講“盡其心，則盡性”，同時還提出了“以清靜為本”的修道原則。他說：“高行之士，惟務致虛守靜；一念不生，萬緣俱寂；性天道法，心地雷霆，不落萬緣之窩臼；惟究向上之真宗，斯為上士也。”“學道之士，以清靜為本；覩諸邪道，如覩仇讎；遠諸愛欲，如避臭穢；除苦惱根，斷親愛緣。”^③主張清靜無為，去除情欲，並且還提出“坐圜守靜為入道之本”^④。他還說：“苟虛心淨慮、守之以一，則中虛而不盈，外徹而不溷，若淵之深，若鑑之瑩，則吾固有之性與天德同符。”^⑤

張宇初講清靜，往往與講無欲聯繫在一起，吸取了周敦頤“無欲故靜”的思想。他說：“外物不能窒其虛，外欲不能蔽其明，則洞

① [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷三，《道藏》第2冊，第314頁。

② [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第295頁。

③ [明]張宇初：《道門十規》，《道藏》第32冊，第150頁。

④ [明]張宇初：《道門十規》，《道藏》第32冊，第148頁。

⑤ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《沖道》，《道藏》第33冊，第181頁。

達融徹，周子之謂無欲故靜也。”^①他還說：“人之有生，知覺一動，晝夜頃刻交擾紛紜，無一息之寧。耳聽目染，口味心思，莫非欲蔽情纏、境奪物誘。蓋性流爲情，情熾爲念，念積爲慮，慮久爲識。故七情六欲，五蘊三毒，凡貪嗔憎愛，欣怨橫逆，纏縛互至，愈深愈固，遂溺於根塵，縛於執想。……使己之靈昏沉漂蕩，散亂顛倒，無有出期。初則受想行識，卒入成住敗空，是有天堂地獄之報，皆由心造而然。”^②認爲人的情與欲會導致心靈的“昏沉漂蕩，散亂顛倒”，最終陷入“成住敗空”的循環之中。

張宇初非常強調無欲。他認爲，人性本善，若爲物欲所蔽，就會有不善。他說：“心爲身之靈府，善吾所固有，其或欲蔽物奪，而有弗善焉。苟能克己自反，制諸外，無移其內，則善故存矣。”^③認爲克制物欲，就能返回善的本性。他還說：“人心制乎氣，本淨且明，其虛靈昭昭，若泓澄焉。惟其徇欲而蔽，感物而動，稍不加持治之功，其役於外者，顛仆交錯，猶水之窟怒騰躍，勢不可禦，其氣散而爲思慮情欲，若塞而濁者宜矣。是故聖賢訓之，防閑其心，正以覺其誤。”^④這裏所謂“防閑其心”，就是要避免情欲的產生。

如上所述，張宇初講修心，講“盡心”，實際上就是要去除欲望對於“本淨且明”之本心的遮蔽。所以，他特別要求修煉之士不要

① [明]張宇初：《峴泉集》卷三《靜復山房記》，《道藏》第33冊，第216頁。

② [明]張宇初：《峴泉集》卷七《靈寶煉度普說》，《道藏》第33冊，第244～245頁。

③ [明]張宇初：《峴泉集》卷三《詒善亭記》，《道藏》第33冊，第221頁。

④ [明]張宇初：《峴泉集》卷四《純一子說》，《道藏》第33冊，第229頁。

爲物欲所昏。他說：“古之謂師德者，草而衣，木而食，飢餓其體膚，摧礪其身心，澡滌其氣慮，物欲情垢無一毫足以溷其中、制其外也。則混乎天人一致之工，神明與居，心與天一，吾心即天也。”^①又說：“脩鍊之士，不爲華競所撓，嗜欲所昏，體性湛然，圓通明妙，則三尸六賊不能汨亂穢濁。修鍊久之，萬炁朝生門，百神守死戶，不致沉滯苦趣，億曾萬祖咸遂昇遷矣。”^②

爲了落實“以清靜爲本”，張宇初還在《道門十規》中要求道士出家之後，“離情割愛，舍妄歸真。必當以究明心地、修養性天爲務，操修戒行，磨鍊身心，隻笠簞瓢，孤雲野鶴。”“不於利名掛意，富貴留心。雖飢寒風暑之切身，不易其操；雖困貧苦賤之役心，不奪其志。忍辱藏垢，言行謙和，卑下柔弱，精神純一，心存柔遜，性戒剛強。”“不得惟慕虛名，趨媚顯達，貪迷聲利，不究實地工夫，至乃前工盡廢、業障徒存。”^③

除此之外，張宇初還把無欲清靜看做內丹修煉的前提。他指出：“魔精鬼妖，七情六欲也。人能遺欲澄心，少思寡欲，然後心靜神清，精全氣固，則五臟安寧，三尸削減，六根清淨，萬念俱空。內魔既息，則外魔自除矣。以我鍊己之功，濟度垂死之疾。真炁所至，雖絕者可生。此皆身中十過丹基漸成之應也。”^④又說：“人能知修鍊，懲忿窒欲，存心養性，致鍊己之功而不息，則太一含真，玄

① [明]張宇初：《崑泉集》卷一《玄問》，《道藏》第33冊，第188頁。

② [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷二，《道藏》第2冊，第308頁。

③ [明]張宇初：《道門十規》，《道藏》第32冊，第150～151頁。

④ [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第299頁。

珠成象，與乾坤同體，長生久視，爲不難矣，尚何久病痼疾之爲患哉。”^①因此他認爲，無欲清靜是修道成仙的根本途徑。他說：“玄門之書千萬言，內聖外王之道既備；其神仙長生語，特曰虛靜恬淡，寂寞無爲，可謂易知易行矣。”^②他還說：“善言仙者，止曰無視無聽，抱神以靜。是以忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛而已矣。故執道者德全，德全者形全，形全者氣全，我未之能易也。”^③又說：“積心善行，絕世所欲，不興妄想，無有染著，不滯有無，永絕生滅，是名真人。”^④

三、由仁義，操禮節

張宇初不僅吸取了周敦頤“無欲故靜”的思想，而且還對其所謂“聖人定之以中正仁義而主靜”作了詮釋，指出：“惟主乎靜則性立，性立則中正仁義定矣。是以體用一源、顯微無間矣。”^⑤認爲由“靜”而有仁義。他還說：“爲學之道，由仁義，操禮節，所以持其中、復其初，則己心之悠然者，若實之有仁，於吾無間然也。”^⑥認爲“由仁義，操禮節”就能夠復歸於人的善性。

因此，張宇初非常強調儒家仁義道德的修養。他說：“學之大

① [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第295頁。

② [明]張宇初：《峴泉集》卷四《趙原陽傳》，《道藏》第33冊，第232頁。

③ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《玄問》，《道藏》第33冊，第187頁。

④ [明]張宇初：《道門十規》，《道藏》第32冊，第148頁。

⑤ [明]張宇初：《峴泉集》卷一《太極釋》，《道藏》第33冊，第189頁。

⑥ [明]張宇初：《峴泉集》卷二《悠然閣集序》，《道藏》第33冊，第206頁。

本，存乎性命、道德而已矣。夫心統性情，而性稟天命之所賦也。四時五行、庶類萬化，莫不出乎命。四端五典、萬物萬事，莫不具乎性。然而萬殊一本，其理未嘗不一焉。是以率之之謂道，脩之之謂教，而必學而後知也。其始乎孝悌忠信，成乎升降酬酢，無時而不學也。經之謂學，肇於說命，曰學於古訓乃有獲，念終始典於學，此聖人之學也。聖賢知全乎天理之公，則清明純粹之體具。愚不肖惟溺乎人欲之私，晦濁邪僻之偏。固學之者，求去其蔽而復乎本有之善而已耳。故必究夫盡性致命、明善誠身之道焉。是以禮義爲之品節防範，以言行爲之涵養省察，然必隆師親友而後得，則持敬以居之，由義以行之，久之入乎耳，著乎心，無人而不自得焉。”^①認爲要修養性命道德，必須始於儒家的孝悌忠信，要像聖賢那樣“知全乎天理之公”，而不可“惟溺乎人欲之私”，要由仁義而操禮節，以求得復歸善的本性。

需要指出的是，張宇初講“由仁義，操禮節”往往與“以清靜爲本”統一起來。他的《藏脩箴》指出：“以靜一以固其本，健順以濬其源，充之以仁義，裕之以辭篇，返而求己，用則以兼善當世之責，舍則以守吾之玄，此之謂遁世而無悶，居敬而守中。”^②同時，他又講“恭”與“默”的統一。他在《恭默齋銘》中指出：“恭近於禮也。允恭以成其德，靖恭以守其位，克恭以致其節，是以禮盡乎恭而後安也。默近於道也。守之以慎默，思之以恭默，養之以淵默，而後極乎道之工也。若默識、默容、默契，不假力而至矣。雖然，其亦必有以致乎其中也，庶無過而不及者哉。故行不過乎恭，默不逮

① [明]張宇初：《崑泉集》卷四《志學說》，《道藏》第33冊，第230頁。

② [明]張宇初：《崑泉集》卷五《藏脩箴》，《道藏》第33冊，第236頁。

乎隱。則其恭也，盡乎禮之不可不恭；其默也，存乎心之不能不默也。則其動靜語默，皆主乎一矣，非外欲之足汨吾中也。設宜恭而失乎殆，宜默而失乎操，是不足以盡隱微之至也矣。所以恭則無息，默則無欲；無息則一，無欲則靜；一則足以制紛，靜則足以御動。若是也，雖極夫存心養性以全己之天，亦莫是過也。”^①在這裏，張宇初通過對“恭”與“默”相互關係的論述，把操禮節與清靜無欲統一起來。

張宇初講儒家的仁義道德，同時也以道教的方式講“崇德積善”。他說：“趨于仙道者，務欲崇德積善，其自召者，靡不吉。淪於鬼道者，務欲賊德害善，其自求者，靡不凶矣。”^②張宇初認為，“崇德積善”可以給自己帶來吉祥，而“賊德害善”只會害了自己。他還在詮釋《度人經》所言“咸行善心，不殺不害，不嫉不妬，不姪不盜，不貪不欲，不憎不妬，言無華綺，口無惡聲，齊同慈愛，異骨成親，國安民豐，欣樂太平”時，指出：“頓行善心，凡殺害、嫉妬、姪盜、貪欲、憎妬、華綺、惡聲，俱已淨盡，是乃慈愛一體，異骨成親，則國亦安，民亦豐，惟欣樂太平之象而已。……惟務縱其殺害、嫉妬、姪盜、貪欲之心，豈知民吾同胞，物吾同氣，而以慈愛接之，焉能致國安民豐而樂太平也哉？此固修養之士猶所當戒。”^③認為行善心還可以帶來國泰民安。所以，他進一步指出：“斂心凝神，以鍊己度人爲本。

① [明]張宇初：《崑泉集》卷五《恭默齋銘》，《道藏》第33冊，第235～236頁。

② [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷三，《道藏》第2冊，第317頁。

③ [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第297～298頁。

久之，歸根復命，情冥性寂，則可冀長生久視矣。加以懲忿窒欲，致虛守靜，損之又損，動靜語默，無往不善，則必能不殺不害，不姪不盜矣。又何華綺惡聲之戾哉！至此，則凡蠢動飛潛，皆所慈愛，初無親疎之間。國猶身也，能沖炁為和，萬物皆育，雖參讚化育，陰翊皇祚，皆由乎中也。是所以致太平於國安民豐之域矣。”^①認為斂心凝神，清靜無欲，無往不善，進而慈愛天下，以此可致國泰民安。

第三節 王常月的倫理思想

王常月(1522～1680年)，清初著名道士，原名平，號崑陽，山西潞安人。據閔一得《王崑陽律師傳》記載：“年弱冠而向道之心已篤，遍遊名山，踰越險阻，風霜道途，歲月寒暑，幾於相忘者，八十餘年。”至王屋山(山西陽城西南)，拜全真道龍門派^②六祖趙真嵩(號復陽)為師。後“周流諸山間，甘苦備嘗，搜覽三教經書，孜孜不怠”，“八九年間，參師二十餘處，印證五十餘人”，後來，又得趙復陽所授“天仙大戒”以及所傳衣鉢。清順治十二年(1655年)秋，“遊京師，掛單靈佑宮”，次年，說戒於白雲觀，“凡三登壇，而得弟子千餘人”。^③康熙年間，王常月又南下傳道收徒，弟子甚眾，使明朝之後處於衰弱的全真龍門派逐漸復興，而被後世道士譽為龍門“中興

① [明]張宇初：《元始無量度人上品妙經通義》卷一，《道藏》第2冊，第298頁。

② 龍門派是全真道分衍的支派之一，尊全真七子之一的丘處機為祖師，丘處機弟子趙道堅(號虛靜)為創派宗師，創建於元代；後有張德純(號碧芝)、陳通微(號沖夷)、周玄樸(號大拙)等，世代相傳。

③ [清]閔一得：《金蓋心燈》卷一《王崑陽律師傳》，《藏外道書》第31冊，第183～184頁。

之臣”。王常月的著述主要有《碧苑壇經》（或稱《龍門心法》）、《初真戒律》和《鉢鑒》等。

一、命在性中，見性為主

王常月對“保命延生”有自己的解釋。他指出：“我所說的保命延生之心法，卻非執著形骸，單言精氣，叫你們保那後天的壽命，延這現在之浮生也。今所說保命者，乃保守上天所以畀賦之命，居易以俟之也；所謂天命之謂性，釋家之慧命，道門之本命星也。這箇命字，乃死而不亡之壽。……所說延生，不是卻病延年，長生不死，乃是萬劫不壞真性，亘古長存之法身，化育群生之體像，非常體也。”^①認為“保命延生”，保的是天命所賦的“真性”，而不是人的身體的壽命。王常月認為，人總是要死的。他說：“人之色身，修也要死，不修也要死，縱活得千年，終歸於土。……有形即有壞，有始即有終，有造即有化，有聚即有散，有來即有去，有成即有敗，有壯即有老。這身既生，自然要死。”^②又說：“誰存不死？那見長生？不死者豈是凡身？長生者，非關形質。”^③然而，在他看來，人的“真性”是“死而不亡”、“萬劫不壞”的。他說：“天地雖有動變，而我本性無有動變。萬物都有終窮，而我道體無有終窮。天地萬物皆有劫運往來，元會運世，而我之湛然真常虛靈不昧，超然象外，無毀淪變遷。”^④人的“真性”和“道體”就是他的所保之命，所延之生。他

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第196頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第184頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第210頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第197頁。

還說：“色身有壽命，法身有慧命。壽命由天不由己，故色身有輪迴生死，劫運循環；慧命由我不由天，故法身威權自在，解脫無礙。……色身之壽命有限，定業難逃，天要使死，不得不死；法身之慧命無窮，神通廣大，永證無生，方得長生了。”^①由此可見，他的修命實際上修的是“慧命”，即修性。

關於什麼是人之性，王常月認為，人之性就是“自己身中知善知惡，知是知非，知邪知正，知生知滅，知己知彼，知真知假”的“嬰兒”。他還說：“這嬰兒原不知善惡、是非、邪正、生滅、彼己、真假。這嬰兒不自著相，因境生心，因心生智，因智生知，因善所以知惡，因是所以知非，因正所以知邪，因生所以知滅，因己所以知彼，因真所以知假。原無我相，以非空相，不過是這點在世界知覺運動以應萬事。……即是一點虛靈不昧之性體也。”^②王常月還說：“此性，自天命而來，有生之初，一無污染，與太虛同體，與太虛同量。空空洞洞，一無所有；囫圇圇，無一不有。”^③也就是說，人人最初都有同樣的“虛靈不昧的妙明真性”。然而，這一“真性”，“被你無始以來所作的三業繁纏，六塵沾染，七情迷塞，六欲侵欺，三毒薰蒸，十魔強霸”，結果，“不能觀天之道，執天之行”。^④因此，要通過性命雙修，“復命歸根”。他說：“歸根即命立而真性存，真性存則道體彰，道體彰則法身現。”^⑤

王常月較多地講修性，指出：“窮理盡性以致于命，立命之至要

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第199頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷末，《藏外道書》第10冊，第214頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第181頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第199頁。

理也。”^①他還說：“色身是箇房屋，法身是箇住房屋的主人。主人有寶，何愁房屋不整齊，主人若有病不好，或是惹了禍，招了災，勾了去，你那齊整的房屋，卻與誰住？”^②並有偈曰：“色身原是法身房，內若明時外自光；但願主人修福慧，何愁房屋不輝煌？”^③為此，他還提出“命在性中”^④，強調“只以見性為主”^⑤。他反對單純的養命，認為搬精運氣、接命添油、返老還童、長生不死、著相去修、升鉛降汞、打鼎燒茅、服食靈丹、吞符餐氣，“這些都算借假修真，都是有為種種假法，豈能見性立命解脫輪迴麼？要出生死，總不是這等出的”^⑥。他還指出：“外其身而身存，後其身而身先，方能死而不亡”，因此，“休要拘拘的搖精蕩氣，貪圖精氣升降，竅穴疏通，血脈經行，延年卻病，愛著其事，反顧色身堅固，快活逍遙，竟妄卻了自己的性真，終年累日不去照管”。^⑦

當然，王常月講的是性命雙修，要求“布施微言真妙理，雙修性命不辭辛”^⑧，並且說：“不自誇張不著相，雙修性命出無常”^⑨，因此，他在講修性的同時，也講修命。他說：“雖曰道體無為，法身實際，但要知得道體不離常體之外，法身即在色身之中。……固精養氣，則氣住精凝；息火迴風，則精化為氣；薰蒸四大，和合萬神。真火無煙則氣

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第196頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第185頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第185頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第188頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第194頁。

⑥ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第184頁。

⑦ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第185頁。

⑧ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第204頁。

⑨ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第185頁。

清，神水不漏則神靜；氣清則化神，神靜則合虛。虛極靜篤，則元真復，而九還七返，復命歸根。……此自有爲中修無爲之道體，自無用中修有用之法身。”^①所謂“自有爲中修無爲之道體”，就是要通過修命而達到修性；“自無用中修有用之法身”，則是通過修性而達到修命。他還具體敘述了修命的最初過程，指出：“要先死忘心後入園，先了愛緣後打坐。淫心久息，則腎足而汞鉛上升。嗔心久息，則心虛而真汞下降。飲食調節合乎時宜，則脾強而汞鉛封固。情空，則肺潤性定，則肝榮腎水旺，則眼光亮而瞳珠如漆。心火熄，則口津滿而味咽如醴。魂清，則肝氣順而筋骨輕；魄安，則肺液通而鬚髮黑。……把六欲七情，戒性降心，則妖邪鬼魅不能犯。參求大道，則良心現而真性明；子悟真如，則色身空而法身見。”^②他還引道經所云：“惟滅動心，不滅照心，則生可延；但滅住心，須凝空心，則命可保。”^③由此可見，王常月的修命一開始就與心性的修煉聯繫在一起。而且，他還認為修道“只求明心見性”^④，甚至明確指出：“我所說的出生死法，不干這色身上的事，不過借他做箇寓所，修我的天命法身而已。”^⑤顯然，在王常月看來，修命不過是修性的手段。

二、清靜身心，絕緣捨愛

王常月講修性。然而在他看來，自天命而來的“性”，原本“空

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第199頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷末，《藏外道書》第10冊，第214頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第198頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第195頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第184頁。

空洞洞，一無所有”，只有通過修心纔能達到修性的目的。他說：“出世修行，不越身心二字。身假心真，心假性真，須悟借假修真。外假內真，外色內空，不假外有爲之色身，難修內無爲之法身。不因外之生老病死身，難明內之湛然圓滿心。不假虛靈活潑之心，難超證廣大無邊之性。”^①王常月認爲，修真必須藉假，正如要明瞭人的內在之心，必須通過外部的身體變化，要達到“廣大無邊之性”，必須假借“虛靈活潑之心”。所以，他強調修心，並且認爲，只要通過清靜身心，就可以“復命歸根”。所以，他說：“要求出世，先要人去清靜身心。”^②又說：“世外者，世法之外也。識破世法非真，幻情是假，一切有爲功能，俱是夢境，物物無事，事事非實，惟有將此心清淨，能出世外。”^③

王常月重視清靜，認爲天地萬物以及人都來自清靜。他說：“最上無上大乘上品至真妙道，生天生地、生人生物，皆從清靜而來。太上曰：‘人能常清靜，天地悉皆歸。’又曰：‘清靜則天下正。’可見清靜身心，速求覺悟。”^④而且，他認爲，儒、釋、道三教皆歸於清靜之法。他說：“這三教聖人，大藏經典，萬法千門，諸天妙用，三萬六千種道，八萬四千法門，恒河沙數菩薩，無鞅數衆金仙，皆不能出清靜定慧無爲妙法。”^⑤

關於什麼是“清靜”，王常月作了較爲具體的界定。他說：“心無二念謂之清，念無駁雜謂之靜；心不著相謂之清，念不停滯謂之

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第174頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第176頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第176頁。

靜；念念圓明謂之清，光明無礙謂之靜；一塵不染謂之清，萬慮皆空謂之靜；萬物不能遁其形謂之清，鬼神不能測其機謂之靜；心如流水謂之清，性如皓月謂之靜；無始以來罪消滅謂之清，多劫之前因盡澈謂之靜；內觀其心心無其心謂之清，遠觀其物物無其物謂之靜；三者既悟謂之清，惟見于空謂之靜；觀空亦空謂之清，空無所空謂之靜；所空既無，無無亦無謂之清，湛然常寂，寂無所寂謂之靜；真常應物謂之清，常應常靜謂之靜；洞然不昧謂之清，入衆妙門謂之靜；超出三界謂之清，解脫五行謂之靜；虛空粉碎謂之清，粉碎虛空謂之靜；光攝諸天謂之清，普渡衆生謂之靜。”^①

王常月所謂的“清靜”還可以從“身”和“心”兩個方面來解說。

就“身”的清靜而言，王常月指出：“身乃父精母血，交媾成形，情性容顏肢體，俱從胞胎長就。一團污穢，四大皮囊，眼視耳聽，足動手搖，口說舌嘗，最非長久善良之物。善用者，則成仙成佛，成聖成賢；不善用者，則成魔成怪，成鬼成畜類。……須是行持戒律，收伏狂骸。以四大威儀爲主，行住坐臥，約束端莊。使耳不聽聲，目不視色，莊嚴妙相，端正慈悲。”^②因此，他要求“眼無見，耳無聞，鼻無嗅，舌無嘗，手無妄動，足無妄行，不染邪淫污濁”^③。當然，“身”的清靜與“心”的清靜是分不開的，講“身”的清靜必定要與“心”的清靜聯繫在一起。因此，他說：“若要此身清靜，先將俗務丟開，塵情遠絕，一切不同世法。甘淡薄而樂清閑，絕肥甘而離喧鬧。……性情涵養和平，手足端莊整肅，眼目不可偏邪，意念不可散亂，心不

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175～176頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷首，《藏外道書》第10冊，第160頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷首，《藏外道書》第10冊，第160頁。

可存思著想，口不可高喚揚聲。收兩目之神光，內炤不昧靈臺；返兩耳之精竅，內聽常聞天籟。稀言啓默，歸乎自然不動。”^①

王常月尤為強調“心”的清靜。他說：“那修道全憑一點心，心真念切道相親。若然了念心虛靜，何處功夫不得靈。”^②還說：“此心是一團血肉結成，更非長久善良之物。貪聲娛色，不畏犯法遭刑；甘食好財，那顧喪身失命。沈於餓鬼畜生不怕，送之刀山炭火不驚；流於瘟疫疫癘不辭，弄出星殞山崩不避。種種禍因，皆是此心招搖起首。……須持行戒律中冥心入定，勒馬兜轡，回風熄焰。”^③所以，他要求“無起疑惑，無起貪嗔，無起淫欲，無起嫉妒，無起殺害，無起凡情，無起凡思，無起昏垢，無起聲色，無起是非，無起憎愛，無起分別，無起高慢，無起執著，凝神澄慮，萬神調伏，心若太虛，內外貞白，無所不容，無所不納”^④，指出：“惟從清靜法門，滅妄心，息邪念，平平穩穩，從中道大路而行。”^⑤當然，要達到“心”的清靜，又要從“身”的清靜做起。他說：“緣身乃血氣所化，血氣非不敗之物，實為生死之根，禍患之本，連累我之心者也，戕賊我之性者也。好色貪淫，只為此身圖快樂，爭名奪利，只為此身圖受用，犯法招刑，生災惹病，皆從此身而起。”^⑥

王常月還認為，人的身心之所以不能清靜，都是由於“愛緣”所起。他說：“若念之所貪，意之所在，心之所想，神之所注，情之所

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第195頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷首，《藏外道書》第10冊，第161頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第165頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第176頁。

⑥ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175頁。

戀，性之所喜，口之所欲，身之所樂，夢之所游，悉係愛緣。有一存念，便遭牽惹，不能得清靜解脫之道，終為沈迷憂苦之徒。”^①因此，要達到清靜，就要斷除“愛緣”。他說：“愛緣兩字，是無始劫前以至今生種下的孽根。”^②“假如愛緣不滅，愛欲重生，則此心依舊牽纏，復入網羅陷穽，是終無解脫。”^③並且還指出：“這箇愛緣，是諸魔之祖，萬害之根。屢劫沈迷，多生墮落，總因愛緣；不得解脫之道，不明真空之理，皆因愛緣；生犯官刑，死沈地獄，皆因愛緣；水災火死，劫殺刀兵，皆因愛緣；覆宗絕嗣，破戒違條，皆因愛緣；九祖受殃，香火頽廢，皆因愛緣；生老病苦，性心乖戾，身體不健，道法難進，皆因愛緣；六根不淨，六賊倡狂，六識分別，六道輪迴，皆因愛緣；天地之內，五行之中，萬物生枯，萬種起滅，皆因愛緣。若欲出世，超脫生死，不求斷除、絕緣捨愛，而能了了明明，清清淨淨，解脫自由者，未之有也。”^④因此，他說：“須要時時覺悟，刻刻承當，心上著一毫所愛之事物，俱要即刻捨絕，不許復因緣起。……愛喜捨者，心神自然活潑；愛喜無者，靈性自然空虛，寸絲不掛，萬緣不生。悟者則心生光明，不為境轉，不為物動，不為事亂。久之則無端妙處，元竅開通矣。”^⑤

王常月非常重視戒律對於修煉心性的作用。他說：“上古聖賢，攝心于戒。這箇戒字，是降魔之杵，能鎮壓妖邪；是護命之符，

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第167頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第166頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第168頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第166～167頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第167頁。

能增延福壽；是昇天之梯，能禮三清而超凡入聖；是引路之燈，能消除六欲而破暗除昏；是仙舟寶筏，能渡衆生離苦海；是慈航津梁，能濟衆生出愛河。誠修行人之保障，爲進道之提綱。仙聖無門，皆從戒入；聖賢有路，皆自戒行。實係仙真之要路通衢，賢哲之中門正道。”^①他所傳授的戒律分爲“初真戒”、“中極戒”與“天仙大戒”三個不同階次，又稱“三壇大戒”。王常月說：“初真十戒，乃是教你們拘制色身，不許妄動胡行、起止無常的；至中極三百大戒，乃是教你們降伏頑心，不許妄想胡思、七心八意的；至天仙妙戒，乃是教你們解脫真意，不許執著粘縛的。”^②可見，他是把戒律看做修煉心性，達到清靜身心的重要手段。

王常月認爲，通過持戒修煉，達到身心清靜，就能夠得道。他說：“念雜心非靜，塵多身不清。不清難見性，不靜豈無情？內炤身爲幻，回光心亦空。空中神自見，定慧是真宗。日月須觀察，平常要體行。逆行持斗柄，清靜合天心。”^③又說：“勿爲色身圖安樂，只期真性返真常；志氣欲統御陰陽，形神欲莊嚴法界。設使法身有漏，便不能形神俱妙，與道合真矣。”^④

三、欲修仙道，先修人道

王常月既講修煉心性，以達到身心清靜，“與道合真”，又極力主張要修人道。他指出：“仙師有云：欲修仙道，先修人道。人道未

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第168頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第180頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第176頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第175頁。

修，仙道遠矣。儒門曰：先齊其家，而後可以治國。齊家猶人道，治國猶仙道。家不能治，豈能治國乎？釋氏曰：須盡凡心，別無聖解。這凡心乃三綱五常之理，如依此行完，即人道全，而修仙不難矣。雖不能成聖、成真、成佛，亦容易的了。”^①他還說：“連人道還修不全，怎麼行得仙道？……孝弟忠信，禮義廉恥，日用平常之理是也。你們若能把此八個字，纔喚作個人。若不了此八個字，人道就不全了，如何進得仙道？”^②可見，他是主張通過修儒家的人道，進而達到仙道。王常月重視修人道，因此強調通過行世間法而達到出世。他說：“聖人要出世法，將世法煉心，為人子則盡孝，為人臣則盡忠；凡夫不但不知出世法，連世間的法尚且不知，那裏知道忠于君，孝于親。可憐這昏迷不悟的衆人，既不知世法，又不知出世法。”^③他還說：“要修清淨無爲、出世的妙道，只要有志氣做那世法。若世法行得去，則出世法在世法之中。假如世法上行不去的人，出得世的麼？”^④認爲出世法存在於世間法之中，要出世，就必須行世間法。王常月還明確指出：“要世法中悟得出世法來方好。”^⑤又說：“聖賢仙佛之事，不出世法之外，只在世法之中。”^⑥他甚至對儒門中宰官居士說：“有心出世者，且莫去行出世之法，只該先去慎獨存誠，孝父母，忠君王，仁義存心，純良盡己，恕人之過，責己之非。”^⑦可見，他所謂的世間法，即是儒家的忠孝仁義。

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第193頁。

② [清]王常月：《龍門心法》下卷，《藏外道書》第6冊，第764頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第191頁。

④ [清]王常月：《龍門心法》下卷，《藏外道書》第6冊，第764頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷上，《藏外道書》第10冊，第174頁。

⑥ [清]王常月：《碧苑壇經》卷末，《藏外道書》第10冊，第216頁。

⑦ [清]王常月：《龍門心法》下卷，《藏外道書》第6冊，第765頁。

爲了落實修人道，王常月還進一步講善惡報應。他說：“業有三種。第一業是不善業。……如不信鬼神，不敬天地，不怕王法，不忠君王，不孝父母，三綱不正，五倫敗壞，誹謗聖賢，殺、盜、邪、淫，奸詐、兇狠，妄爲、妄作，家門畏懼，鄉黨欺陵。這等命過之後，墮入地獄，獄獄遷流，受盡無限苦報，後生陽世，爲畜生身；畜生報已，復轉人身，五官不具，六根不全，癡愚昏暗，人事不愜，人人憎厭，箇箇賤惡，身充下役；復作巧人，遍身瘡爛，臭穢虱噴，衣不遮身，食不充口，飢寒無訴，痛苦萬般，死于荒野，蟻食狗拖，渺渺孤魂，復沈地獄。第二業是善業。聰明正直，廉潔公平，六親歡喜，鄉黨和平，孝父母，敬神明，禮天地，重君王，尊師長，愛友朋，淑身化俗，臨財不苟，見色不貪，五倫不亂，百事端詳；以及山中之比邱，洞中之老道，甘淡薄，忍恥辱，定力未固，道行未全之輩。命終之後，復轉生人，或爲宰官宦達，或爲師長尊崇，或享現成富貴，或得福壽雙全，安樂榮華，一生快樂。第三業是淨業。志在聖賢，願希仙佛，心存善念，口說善言，身行善事，接得善人，足踏善地，手持善物，厚重端嚴，身不妄動，心不妄遊，期于必清，期于必靜，久久功深，元神泰定，常居絳室之中，黃庭之內，金闕玉堂，萬緣頓息，諸念皆空，獨見真靈。……生簿無名，死冊無姓，可以長生世間；說法度人，可以飛神羽化。竟入清虛，上朝元始，永脫輪迴。”^①在王常月看來，不善業與善業的區別，主要在於是否違反儒家的“三綱五常”，而且，行不善業者，死後墮入地獄，受盡無限苦報，行善業者，死後轉世爲人，一生快樂。至於行淨業者，首先必須“善”，應當“心存善念，口說善言，身行善事，接得善人，足踏善地，手持善物”，直至“萬緣頓

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第182頁。

息，諸念皆空”，因而能得道長生。

至於如何通過修人道而達到仙道，王常月指出：“先要明這罪、福兩途，因果報應，依著戒律——行持，絲毫不敢乖戾。至參悟久了，自然就清靜明白了。然後，方去靜觀入定。定中本性圓明、慧光朗照，神氣忽然靈悟，則山河大地不出一身，萬物死生不出一念，自真主靈明，便有把柄不入輪迴。”^①可見，在他看來，要修得仙道，首先需要持戒。王常月的《初真戒律》包括《三皈依戒》、《積功歸根五戒》、《初真十戒》和《女真九戒》。除了《三皈依戒》講皈依道、經、師三寶，《積功歸根五戒》為：“一者不得殺生，二者不得葷酒，三者不得口是心非，四者不得偷盜，五者不得邪淫。”^②《初真十戒》為：“第一戒者，不得不忠不孝、不仁不信，當盡節君親，推誠萬物；第二戒者，不得陰賊潛謀、害物利己，當行陰德廣濟群生；第三戒者，不得殺害含生以充滋味，當行慈惠以及昆虫；第四戒者，不得淫邪敗真、穢慢靈炁，當守真操，使無缺犯；第五戒者，不得敗人成功、離人骨肉，當以道助物，令九族雍和；第六戒者，不得讒毀賢良、露才揚己，當稱人之美善，不自伐其功能；第七戒者，不得飲酒食肉、犯律違禁，當調和氣性，專務清虛；第八戒者，不得貪求無厭、積財不散，當行節儉，惠卹貧窮；第九戒者，不得交游非賢、居處雜穢，當慕勝己，棲集清虛；第十戒者，不得輕忽言笑、舉動非真，當持重寡辭，以道德為務。”^③《女真九戒》為：“一曰孝敬柔和，慎言不妒；二

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第183頁。

② [清]王常月：《初真戒律》，《初真戒說》，《藏外道書》第12冊，第17頁。

③ [清]王常月：《初真戒律》，《初真戒說》，《藏外道書》第12冊，第18頁。

曰貞潔持身，離諸穢行；三曰惜諸物命，慈愍不殺；四曰禮誦勤慎，斷絕葷酒；五曰衣具質素，不事華飾；六曰調適性情，不生煩惱；七曰不得數赴齋會；八曰不得虐使奴僕；九曰不得竊取人物。”^①

王常月還認為，要修得仙道，除了持戒以制身，還必須制心，要求有“明心”、“誠心”、“虚心”、“恒心”、“好心”、“真心”、“了心”、“澄心”、“照心”、“定心”、“平心”、“公心”、“正心”、“施心”、“慈心”、“威心”、“忍心”、“空心”、“忘心”、“婆心”、“無心”、“圓通心”、“利濟心”、“清靜心”。他說：“只要明心，障蔽自能通得。只要誠信（心），金石自能透得。只要虚心，纖毫不能染得。只要恒心，萬魔不能奪得。只要好心，冤惡自然化得。只要真心，魔頭不能惹得。只要明心，聖賢可以齊得，自然通達了也。只要了心，仙佛可以證得，自然澈悟了也。只要虚心，妙理可以見得，自然鑽進了也。只要澄心，妙相可以識得，自然開慧了也。只要照心，真空可以達得，自然默契了也。只要定心，生死可以明得，自然融化了也。只要平心，閻王可以見得，自然無罪孽了。只要公心，鬼神可以對得，自然無欺蔽了。只要正心，妖怪可以伏得，自然有光明了。只要誠心，邪魔可以懾得，自然多智慧了。只要施心，天神可以近得，自然大願力了。只要慈心，愚頑可以化得，自然普蔭得了。只要威心，厲惡可以伏得，自然無怖畏了。只要忍心，無物可以棄得，自然寬宏量了。只要空心，無相可以留得，自然登覺照了。只要忘心，無相可以分得，自然無人我了。只要婆心，無人不可知得，自然度衆生了。只要無心，無境可以住得，自然能圓活了。只要圓通

^① [清]王常月：《初真戒律》，《初真戒說》，《藏外道書》第12冊，第29頁。

心，三界不能拘得，自然無罣礙了。只要利濟心，無劫不可過得。只要清靜心，無邊可以住得，自然大圓滿了。”^①最後，要修得仙道，還必須誠意。他指出：“三綱五倫，意誠而出；九流三教，意誠而生。誠不誠之間，禍福災祥，吉凶否泰，皆視此意。”因此，意誠則“可以入聖成真，可以登仙了道，在俗化導，國治民安，時和歲稔，忠孝節義，廉潔貞清”。^②

四、濟度衆生，功德圓滿

王常月在比較聖賢仙佛與凡夫俗子的差別時，指出：“聖賢仙佛不異於人。這不同處，只在公私兩字，聖人只是公平正大，爲人不爲己；凡夫只是偏邪私假，爲己不爲人。”^③他還說：“成仙作佛，爲聖爲賢，全在捨己從人，爲度衆生。”^④又說：“三教所同，惟爲性命一道，都是慈悲度厄、救苦濟生之心法。”^⑤可見，王常月追求得道成仙，不僅僅是爲了自己，而且還在於濟度衆生。他還認爲自己闡教宏道是爲了“上則興教相，下則利群生”，只是爲衆生，不是爲自己。^⑥爲此，他明確指出：“我所說闡教宏道，原非爲己，亦不爲教，只爲著體道法天，濟度衆生。昔三教聖人，若不爲衆生，何得立教

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第211～212頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷首，《藏外道書》第10冊，第161頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷中，《藏外道書》第10冊，第190頁。

④ [清]王常月：《碧苑壇經》卷末，《藏外道書》第10冊，第215頁。

⑤ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第200頁。

⑥ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第200頁。

傳經，宣壇顯實，曲垂方便，費盡仁心耶？”^①所以，他要求像“三清”那樣“度人于苦海，救世于歷朝”，像純陽呂祖那樣“大慈大悲，大仁大孝”，像丘祖那樣“千辛萬苦，誓願度人”，並且還明確指出：“行功立德，種種神通，只為濟度衆生，同臻大道。”^②

當然，在王常月看來，要度化衆人，必須先度自己，而要度己，必須能夠“剛烈、勇猛、精進、捨除、布施、高明、謙遜、解脫、自然”^③。就“布施”而言，王常月認為，可“以財布施”，亦可“以法布施”。就“以法布施”而言，既包括入世法，也包括出世法，從而能夠“開人迷竅，提拔靈根”；就“以財布施”而言，包括“養生救人，濟急扶危，捍災禦患，福國康民，動靜水火，消災解厄，種種代天宣化，御役陰陽，通天澈地”。王常月認為，要布施妙法，開度衆生，布施者“必須見識真高明、智慧真通澈方好”，也就是要因人而施，因此，“須要我兼通，雅俗共賞，圓融活潑，智者見之為智，仁者見之為仁，淤塞可通，動惑可定”，只有達到疑者解，魯者睿，聾可聞，盲可見，方稱高明。王常月認為，布施者還必須“謙遜”，應當“視我不見，不自大，不自尊，不自強”，“謙遜仁柔，以存厚道”。最重要的是要能“解脫”，這就是“慈能愛物，不以愛物為慈；善能濟人，不以濟人為善。妙法能度衆生，不以度衆生為妙法；至道能出世，不以出世為至道。……遇苦則救人出苦，遇樂則同衆共樂。樂中能指出衆生之苦，困中能指明衆生之樂。在天則度天龍鬼神，使鬼神得聞正覺，超證仙功；在地則能度罪業亡魂，使幽爽得見光明，轉生人界；在人世則度一切善男信女，普修日用尋常，無為正直，忠信公

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第201頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第201頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第202頁。

平，賢良大道。”^①

如前所述，王常月認為，人總是要死的，而他所追求的是不以人死而亡的“真性”。他還說：“不死者，我之法身；長生者，我之元炁。如來也有寂滅之期，深入涅槃之境；老聃也有飛升之日，高超大赤之天。道存即是人存，法在即同身在，死而不忘（亡）者壽，千萬劫不壞的無名之名，生而不有者形，千百世無損的無相之相。”^②因此，他指出：“人皆有死，但要死得好。清清潔潔，乾乾淨淨，去來自在以無拘。人皆有散，只要散得妙。明明白白，脫脫灑灑，變化圓通而莫測。回首之前，遍辭大眾；時候已到，撒手便行；赤條條現出嬰兒。……許多仙景，元神竟返清虛；一派祥光，真骨寄藏洞府。大丈夫能事畢矣！留下一箇仙名于人間，傳下一部道言于世內，使千百年後，知有某人，這便是死而不亡曰壽。使萬億劫後通行其道，即是大圓滿、大功德、大福報的身也。”^③至此，可以看出王常月所追求的死而不亡、功德圓滿，即“留下一箇仙名于人間，傳下一部道言于世內”，正如同儒家的“立德”、“立功”、“立言”的“三不朽”，只是內涵不盡相同。

第四節 劉一明的倫理思想

劉一明(1734～1821年)，清代著名道士，號悟元子，別號素樸

① [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第203～204頁。

② [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第210頁。

③ [清]王常月：《碧苑壇經》卷下，《藏外道書》第10冊，第210頁。

散人，學術界大都認為是龍門派第十一代傳人。^① 山西曲沃人。據其所著《會心內集》，他“十七歲身得重病，百藥不效。次年赴甘省南安養病，愈醫愈重。……幸喜真人賜方，沉痾盡除，死裏逃生。……十九歲外遊訪道，自發誓願，若不究明大事，決不干休。二十二歲，榆中遇吾師龕谷老人，劈破傍門，口授心印，從前狐疑，冰消瓦散。後奉師命，暫盡人事，參看丹經，疑信各半，不能徹底通曉。……經十三年之久，三教經書無不細玩，絲毫理路無不搜求，未嘗一日有忘。……壬辰（清乾隆三十七年，1772 年）復遊漢上，又遇仙畱丈人，挖出造化根苗，揭示天地心窩。……十三年疑團，到此一棒打為粉碎矣”。^② 劉一明著述頗豐，主要有《周易闡真》、《孔易闡真》、《敲爻歌直解》、《參同契經文直指》、《悟真直指》、《修真辨難》、《修真後辨》、《百字碑註》、《陰符經註》、《神室八法》、《通關文》、《修真九要》、《悟道錄》、《會心內集》等，後被輯為一書，名為《道書十二種》。

一、性命雙修，道心常存

修命與修性的關係是道教內丹的基本問題。在這一問題上，劉一明既堅持性命雙修的觀點，又具有先修命後修性的傾嚮。

劉一明指出：“修性不修命，不能成道，修命不修性，亦不能成道，若欲成道，非性命雙修不可。修命之學，以術延命，復先天，化後天，長生之道，固元矣；修性之學，以道全形，破虛空，超三界，無

① 參見卿希泰：《中國道教》第一卷，第 396 頁。

② [清]劉一明：《會心內集》卷下，《藏外道書》第 8 冊，第 660 頁。

生之道，亦元矣。性命雙修，道法兩用，內外相濟，既得長生，又能無生，形神俱妙，與道合真。”^①還說：“只修性理不修命，萬劫陰靈難入聖。只了命基不了性，空有家財無主柄。”^②明確提出修性與修命缺一不可。在解讀《敲爻歌》所謂“報賢良，休慕顧，性命機關堪守護，若還缺一不芳菲，執着波渣應失路”時，他指出：“超凡入聖，不是空空顧幕，即便了事，須要將性命機關打開，真知確見，腳踏實地，守護修持，方能濟事。若知性而不知命，或知命而不知性，性命各別，陰陽不和，生機有息，焉能芳菲成道哉！”^③因此，他對於那種“只修性不修命”或“修命不修性”的觀點提出批評。在解讀所謂“只修性，不修命，此是修行第一病，只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖”時，他指出：“性命缺一不能芳菲。何以見其不能芳菲哉？蓋以‘只修性，不修命，此是修行第一病’，其病者，只修祖性不修丹。丹者，陰符陽火煅煉而成，造命之事，屬陽。修性之道，無陰符陽火煅煉之功，屬陰。總（縱）祖性修成，未曾在大火爐中煅煉出來，陰而不陽，不過來去分明，難免拋身入身之患，故‘萬劫陰靈難入聖’也。”^④在解讀所謂“達命宗，迷祖性，恰似鑑容無寶鏡，壽同天地一愚夫，權握家財無主柄”時，他指出：“修命，不可不修性。夫性者，所以全命之物。若達命宗，而不知修祖性，則不能至誠前知、神明遠照，猶如鑑容而無寶鏡，縱命基堅固，壽同天地，一愚夫耳。亦如空有家財，而無主柄使用也。……七返九還金液大丹，必以性命俱

① [清]劉一明：《敲爻歌直解》，《藏外道書》第8冊，第433頁。

② [清]劉一明：《會心內集》卷下，《藏外道書》第8冊，第652頁。

③ [清]劉一明：《敲爻歌直解》，《藏外道書》第8冊，第432頁。

④ [清]劉一明：《敲爻歌直解》，《藏外道書》第8冊，第432～433頁。

了，打破虛空，不生不滅爲了當也，此以金丹之始終論之。”^①劉一明還讚同所謂“修命不修性，此是修行第一病”，並且指出：“蓋性爲陰，命爲陽，陰陽兩用，性命雙修，方能入於形神俱妙、與道合真之境。……未有不修命而超凡，未有不修性而入聖。”^②顯然，他強調的是性命雙修。

但是，就修煉過程的先後而言，劉一明具有先修命後修性的傾向。他說：“古真云：性命必須雙修，工夫還要兩段。蓋金丹之道，一修命一修性之道。修命之道，有作之道；修性之道，無爲之道。有作之道，以術延命也；無爲之道，以道全形也。始於有作者，有作之道，以造命也。……終而無爲者，用無爲之道，以修性也。”^③所謂“始於有作者”，就是要始於修命。他還明確指出：“先修命，後修性，性命雙修仙佛徑。”^④至於爲什麼是先修命後修性，劉一明指出：“本來性命一家，並無兩事，因交後天，陰陽相離，一而成兩，性命各別矣。性命各別，於是性不能顧命，命不能顧性。命爲物奪，不能自主，性亦由是而亂。性亂命搖，邪正相混，理欲交雜，假者用事，真者退位，日復一日，年復一年，陰氣剝陽於盡，性命未有不傾喪者。故金丹之道，必先有爲，於後天中返先天，還我原來命寶。命寶到手，主宰由我，不爲造化所移，於是抱元守一，行無爲之道，以了真空本性，直超最上一乘之妙道矣。”^⑤因此，他讚同所謂“修性

① [清]劉一明：《敲爻歌直解》，《藏外道書》第8冊，第433頁。

② [清]劉一明：《參同契經文直指》中篇，《藏外道書》第8冊，第278頁。

③ [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第368頁。

④ [清]劉一明：《會心內集》卷下，《藏外道書》第8冊，第652頁。

⑤ [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第368頁。

先修命，方入修行經”，並且指出：“未修性之先，須急修命。……欲養其性，不可不先延命也。……若不先修命，而即養性，則爲一己之陰，倘有一毫滲漏，未免有拋身入身之患。故必先修有爲返還之道，以固其命基，再行抱一無爲之道，以了其性宗，性命兼了，不生不滅，與天地同長久矣”。^①

當然，劉一明所講的先修命後修性也不是絕對的。他認爲，對於上智之人而言，可以“不待修命，而即修性，一了百當，直登聖域”^②；而且，即使修命本身也包含了修性。他說：“若以修命而言，亦必須修性，若不修性，命亦不凝。”^③認爲修命也離不開修性。他甚至還說：“不能修性，焉能立命？蓋性者命之寄，命者性之存。性命原是一家，焉得不修性？”^④當然，在劉一明看來，修命時所修之性不同於修命後所修之性。他說：“修命時所修之性，乃天賦之性；修命後所修之性，乃虛無之性。天賦之性，從陰陽中來；虛無之性，從太極中來。不得一例而看。”^⑤

無論如何，劉一明是重視心性修煉的，主張“用心性修其道”^⑥。因此，他對心性有較多的闡釋。就人之性本身而言，他認爲：“性有天賦之性，有氣質之性”；“天賦之性，良知良能，具衆理而應萬事者也，氣質之性，賢愚智不肖，秉氣清濁、邪正不等者也”；

① [清]劉一明：《參同契經文直指》中篇，《藏外道書》第8冊，第278頁。

② [清]劉一明：《參同契經文直指》中篇，《藏外道書》第8冊，第278頁。

③ [清]劉一明：《敲爻歌直解》，《藏外道書》第8冊，第433頁。

④ [清]劉一明：《修真辨難》，《藏外道書》第8冊，第481頁。

⑤ [清]劉一明：《修真辨難》，《藏外道書》第8冊，第482頁。

⑥ [清]劉一明：《修真辨難》，《藏外道書》第8冊，第484頁。

“天賦之性爲真，氣質之性爲假”；“真者先天之物，假者後天之物，先天在陰陽之外，後天在陰陽之中”；修道就是要“修天賦之性，以化氣質之性”。^① 劉一明講人之性，同時又指出：“性者，心之所生。心爲神舍，心明則神清，神清則性定，所以道性之造化係乎心。”^②因此，他又講心，講道心與人心的關係。

劉一明指出：“人生之初，只有一箇良知良能真靈之性，並無人心，亦無道心。交於後天，方有人心、道心之分，真知、靈知之別。人心者，一切知覺運動者是也，知覺即是靈知；道心者，一切境遇不迷者是也，不迷即是真知。人心只能靈知，而不能真知，其性柔，故謂陰。道心既具真知，兼能靈知，其氣剛，故謂陽。雖聖人亦有人心，雖凡人亦有道心。聖人有人心者，以其不能滅知覺也；凡人有道心者，以其間有不昧處也。”^③他認爲，無論聖人還是凡人，他們的心都包括人心與道心。人心即能知覺之心，是“幻化之心”，“喜怒哀樂愛惡欲，皆人心之所出”，而道心，亦稱天心，是“真正之心”，“此天心不垢不淨，至虛至靈，寂然不動，感而遂通。以言其靜，則無聲無臭；以言其動，則至神至妙；以言其形象，如偃月，如仰盂，如黍珠，不色不空，即色即空，不有不無，即有即無，是性之所寄也”。^④他還說：“心有人心、道心之分，有真心、假心之別。道心者，本來不識不知，順帝之則之心，爲真心；人心者，後起有識有知、七情六欲之心，爲假心。真心益人性命，假心傷人性命。”^⑤“天性者，天賦之

① [清]劉一明：《修真後辨》，《藏外道書》第8冊，第498頁。

② [清]劉一明：《修真後辨》，《藏外道書》第8冊，第498頁。

③ [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第349頁。

④ [清]劉一明：《修真後辨》，《藏外道書》第8冊，第497～498頁。

⑤ [清]劉一明：《百字碑註》，《藏外道書》第8冊，第437頁。

性，即真如之性，所謂真心，不識不知，順帝之則，而人得以爲人者是也；人心者，氣質之性，即知識之性，所謂機心，見景生情，隨風揚波，而人因之有生有死者是也。”^①這裏所謂“天性”，即“真心”，亦即道心。

劉一明認爲，人心與道心的關係，在聖人和凡人那裏是各不相同的。他說：“天性者，天機，即是天道；人心者，人機，即是人道。守天機者存，順人機者亡。惟大聖人觀天道，執天行，中立不倚，寂然不動，感而遂通，修真性而化氣性，守天道而定人心，不使有一毫客氣雜於方寸之內也。”^②他還明確指出：“聖人之所以異於凡人者，真靈如一，有知有覺，能常不昧耳。凡人之所以異於聖人者，真靈相隔，有知有覺，不能不昧耳。”^③認爲在聖人那裏，人心統一於道心，而在凡人那裏，人心與道心是相分離的。因此，劉一明認爲，修道就是要制約人心，呈現道心。他說：“人身精、神、魂、魄、意，皆屬陰，俱聽命于人心，人心靜而五者皆靜，人心動而五者皆動，煉己即煉此人心耳。煉去人心，道心自現，道心現而心明，則精、神、魂、魄、意皆化而爲護法神矣。人之身，如家也。人之精、神、魂、魄、意如一家之人也。煉人心而生道心，精、神、魂、魄、意各安其位，各伺其事，喜、怒、哀、樂皆和而中節，如一家治也。”^④他還說：“人心靈知，道心真知，兩而合一，以真知而統靈知，以靈知而順真知，真靈不散，依然良知良能，渾然天理，圓明本性，金丹成矣。”^⑤“以道心

① [清]劉一明：《陰符經註》，《藏外道書》第8冊，第409頁。

② [清]劉一明：《陰符經註》，《藏外道書》第8冊，第409頁。

③ [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第349頁。

④ [清]劉一明：《周易闡真》卷三，《藏外道書》第8冊，第88～89頁。

⑤ [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第351頁。

而制人心，以人心而順道心，以真知而統靈知，以靈知而養真知。人心靜，道心存，真知靈知，同氣連枝，金丹有望。”^①認為修道就是要以道心制約人心，讓人心歸順於道心，使得人心常靜、道心常存，人心與道心統而為一。他說：“金丹大道，至簡至易，無有多語，不過煉道心中之真知，人心中之靈知耳。道心剛健歸於中正，則道心常存。以真知而制靈知，人心柔順歸於中正，則人心常靜。以靈知而戀真知，剛柔相當，真靈合一。”^②

二、神室八法，成就大道

劉一明講性命雙修，認為“性命雙脩，循序漸進，未有不能入於聖賢堂奧者也”，而且他還認為，“脩道，即所以修神室，神室完全，大道成就”^③。所謂“神室”，就是指人之心性，修神室，即修煉心性。劉一明認為，完成了神室的修造，就能夠成就大道。為此，他立“神室八法”，即“剛”、“柔”、“誠”、“信”、“和”、“靜”、“虛”、“靈”，以作為修造神室、安身立命之法。以下僅對此“八法”作簡要敘述：^④

其一“剛”。“夫剛者，強也，健也，果斷也，壯盛也，銳氣也，利器也。”劉一明指出：“剛為行道之本”；“善用其剛者，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈”。他還說：“修道者若能以性命為一大事，看破塵緣，一刀兩段，萬有皆空，脫然離俗，不在衣食上留心，不

① [清]劉一明：《悟真直指》卷三，《藏外道書》第8冊，第381頁。

② [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第353頁。

③ [清]劉一明：《神室八法·序》，《藏外道書》第8冊，第518～519頁。

④ 參見[清]劉一明《神室八法》，《藏外道書》第8冊，第519～526頁。

於火坑中打鬧，千魔百障，順其自然，生死存亡，任憑天斷，立大丈夫之品行，抱鐵羅漢之志念，具此一點剛氣，有始有終，愈久愈力，則攸往攸利”；“故修道者欲修神室，先立剛氣，欲立剛氣，先去其欲，欲去剛立，神室梁柱穩妥，根本堅固，大道有望”。至於如何爲“剛”，他說：“斬斷恩愛、挖除根塵是剛；不怕生死、不怕魔難是剛；整頓精神、勇猛前進是剛；廢寢忘殯、是非立斷是剛；一心無二、經久不易是剛；和而不同、群而不黨是剛；諸惡莫作、衆善奉行是剛；人貪愛的不愛、人難受的能受是剛；內外如一、工夫不歇是剛。”他還說：“如此立剛，一往直前，不到極樂之地，不肯休歇，何患性不了、命不立耶！”

其二“柔”。“夫柔之爲義，順也，弱也，克己也，自屈也，自退也，自卑也，無我也，有人也，無妄也，淳樸也，老實也。”劉一明指出：“柔弱爲進道之首務也”；“善用其柔者，有若無，實若虛，犯而不校，修天爵，輕人爵，求法財，遠世財，不與世爭”。他還認爲，修道者要修成大道，應當“能知其世事皆假、此身亦虛，不於大火坑中著意，乃於無色界裏畱心，屈己求人，誠叩真訣，認定當年原本，化去血性濁氣，爲功日增，爲道日減，減之又減，以至於無，性命可了”。至於如何爲“柔”，他說：“有打我者順受，有罵我者笑迎，疾病不管，是非不入，禮下於人，傲氣俱除，習氣漸化，時時省察己過，處處檢點面目，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，素位而行，不願乎外，一切人情世事，付於不知，諸般邪思忘（妄）想，掃去無踪。”他還說：“如是用柔，低頭作事，不矜奇，不求異，不妄誕，不自恃，抱元守一，行動如處子，舉止若死人，忘物忘形，意冷心灰，日日自有進益處。”

其三“誠”。“夫誠者，醇厚也，專一也，老實也，無欺也，不隱也，不瞞也。”劉一明認爲，誠“乃造神室之第一要着”，“乃修道始終

不離之物”，並且指出：“能誠則大道可學，大道可知，大道可成。不誠則心不純，心不純則疑惑生，疑惑生則妄念起，妄念起則腳根不實，一行一步，入於虛假，一舉一動，俱是煩惱，隔絕大道，閉塞靈窟。”他還說：“善用其誠者，返樸歸醇，黜聰毀智，主意一定，始終無二。”至於如何為“誠”，他說：“安危不計，一心向前；出言無僞詐，行事不怪異；隨地而安，遇境而就；到安樂處不喜，逢困難時不憂；擇善固執，順守其正；至死抱道，永無變遷；有過即改，遇善即行。”他還說：“如是用誠，纖塵不生，萬物難移；內念不出，外念不入；三尸遁跡，六賊滅踪，神室基址成矣。從此造修大業，無不隨心應手。”

其四“信”。“夫信者，中孚也，無惑也，不易也，見真也，有主也。”劉一明指出：“信為人生之根本，神室之要着。”“得此一信而成道，失此一信而敗道。信之得失，道之成敗關之，故修道者以信為本”。至於如何為“信”，他說：“忠孝廉恥，俱盡其道；仁義禮智，各得其宜；是非不雜，邪正分明；初念不改，正念常存；應事接物，不逐風揚波；日用夜作，不昧性迷心；對景忘情，在塵出塵，遇境不遷，住世離世；宜緩則緩，宜急則急，宜後則後，宜先則先，宜進則進，宜退則退，宜放則放，宜收則收；彼我如一，身心不二，至於鴻濛一氣不散，太極圓滿無虧；採藥物於不動之中，行火候於無為之內；假中求真，真中去假，無非一信而運用。”他還說：“修行者若得其信之一法，則神室嚴密，永無滲漏之患，可以長生，可以不死矣。”

其五“和”。“夫和者，通也，順也，悅也，從容也，徐緩也。”劉一明引《中庸》曰“和也者，天下之達道也”，並且指出：“不和不足以為禮，不和不可以為達道。”他還說：“善用和者，不驚俗，不駭衆，不固執，不偏僻，隨方就圓，內剛外柔，大智若愚，大巧若拙，潛修密煉，人莫能識。”至於如何為“和”，他說：“禮下於人，謙恭自小；心平

性柔，暴躁全無，忿怒不生；大而能小，強而能弱，無人我壽者之相，無貴賤貧富之分；化氣質之性，消嫉妬之心；言行相顧，動靜隨時；無好惡，無無明，無怪誕，無僞詐。”

其六“靜”。“夫靜者，定也，寂也，不動也，內安也，無念也，無欲也。”劉一明指出：“修道者不到至清至靜之地，而天心不復，神室不成。”並且還說：“善用其靜者，得意處不喜，失意處不憂，專心致志，對景忘情，不動不搖，如明鏡止水。”劉一明還說：“靜者，非頑空寂滅之學，亦非參禪打坐、忘物忘形之說，乃常應常靜，身在事中、心在事外之意。”他講的“靜”，即所謂“真靜”。他說：“真靜者，一意不生，一念不起；言不苟造，身不妄動；事前不想，事後不計；人短不知，己長不覺；時時顧道，處處返照；不以飢渴害心，不以衣食敗道；生死順命，人我無別；非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動；境遇不昧，幽明不欺；妄念去而真念生，道心現而人心滅。是謂真靜。”

其七“虛”。“夫虛者，空也，無也，寬也，無形也，無色也。”劉一明指出：“神室以虛中爲要。”並且還說：“善用其虛者，俯視一切，量同天地，心如太虛，以身爲桎梏，以形爲贅疣，以四大爲灰土，以六門爲孔竅，以富貴如浮雲，以名利如霜露，以世事如夢幻，以情欲爲寇讎。”至於如何爲“虛”，他說：“卻除雜念，變化氣質；挖去歷劫輪迴種子，看破一切恩愛牽纏；一切假事不留，一概外物不受；萬法歸空，四大放下；無眼耳鼻舌身意，無聲色香味觸法，無恐怖煩惱，無好惡愛憎，無諂無驕，無矜無詐，無狂無妄，毋意毋必，毋固毋我，不愛一物，不納微塵，有無不立，身心無累。”他還說：“修道者果能如是，神室堂奧，開闢明淨，無一毫滓質，與太虛同體，自然先天之氣自虛無中來，渾淪不散，水火不期濟而自濟，金木不期併而自併，大

道可成。”

其八“靈”。“靈之一法，乃神室之主人。”至於如何為“靈”，劉一明說：“先發制人之謂靈，義不及賓之謂靈，追攝先天之謂靈，決決後天之謂靈，調和性情、外圓內方之謂靈，被褐懷玉、心死神活之謂靈，靜觀密察、煉己待時之謂靈，竊奪造化、從無守有之謂靈，不欺不瞞之謂靈，常應常靜之謂靈，虎不傷人之謂靈，龍不起霧之謂靈。”他還說：“修道者具此一法，可以動，可以靜，可以剛，可以柔，誠信得中，和靜得正，性命得了，神室有主，永久不壞，大道成矣。”

從以上所述可以看出，“神室八法”乃修煉心性、成就大道之法，雖然它是就內丹修煉而言的，但其中強調心性修煉，並主要通過融合儒家和道家的思想，提出了一系列心性修煉的方法，顯然蘊含著豐富的道教倫理思想。

三、修道通關，漸次著力

劉一明不僅提出“神室八法”，以作為修煉心性、成就大道之法，而且深感於“學道者如牛毛，而聞道者如麟角”，著《通關文》一書，闡述了學道者在性命修持方面必須打通的五十個關口，“為學者助一炬之明”。他還說：“書內節目雖小，關事甚大，言辭雖鄙，益人甚多。雖曰通關，而性命修持之功，亦由此進步。”^①他還指出：這五十個關口，“皆學人要命關口、阻路大魔，須要關關打通，方好進步。若有一關不通，即被此一關擋住，任爾蓋世英雄，拔山烈漢，寸步難行。學者須要認得真，信得過，雖不能遽然皆通，漸次著力，終

① [清]劉一明：《通關文·序》，《藏外道書》第8冊，第209頁。

有打通之日。倘認不真，信不過，終在關內，而不能出於關外，欲上大路，除是插翅而飛，騰雲而過，豈不誤了前程。”^①

《通關文》所述五十個關口，包括：“色欲關”、“恩愛關”、“榮貴關”、“財利關”、“窮困關”、“色身關”、“傲氣關”、“嫉妒關”、“暴躁（躁）關”、“口舌關”、“嗔恨關”、“人我關”、“冷熱關”、“懶惰關”、“才智關”、“任性關”、“患難關”、“詭詐關”、“猜議關”、“懸虛關”、“妄想關”、“生死關”、“自滿關”、“畏難關”、“輕慢關”、“懦弱關”、“不久關”、“暴棄關”、“累債關”、“高大關”、“粧飾關”、“假知關”、“陰惡關”、“貪酒關”、“怕苦關”、“不信關”、“無主關”、“速效關”、“粗心關”、“虛度關”、“退志關”、“誇揚關”、“幻景關”、“恥辱關”、“因果關”、“書魔關”、“着空關”、“執相關”、“閨丹關”、“爐火關”。這五十個關，除了個別幾個與內丹修煉有直接關係，如：修煉內丹時以幻景為真的“幻景關”、修煉內丹時“執書為道，不求明師”的“書魔關”、修煉內丹時“以空空無為為道”的“着空關”和“執色身以為道”的“執相關”、“於世間男女肉皮囊上作事物”的“閨丹關”以及燒煉服食外丹的“爐火關”等，其餘大都涉及欲望名利、性情修養、修身處世、待人接物等倫理道德問題。^②

《通關文》最強調的是要求打通欲望名利方面的關口，尤其是“色欲關”。《通關文》說：“色欲一事，為人生要命第一大關口。”並且指出：“若色根拔盡，則色身堅固，而法身易修，其餘關口，皆易為力。若色根不能拔盡，這一關口過不去，則一切關口，俱不能過去也。吾勸真心學道者，速將色欲關口打通，畏色如畏虎，防欲如防

① [清]劉一明：《通關文》下卷，《藏外道書》第8冊，第258頁。

② 參見[清]劉一明《通關文》，《藏外道書》第8冊，第210～259頁。

蠟，外而對景忘情，內而欲念不生。……以戒色欲爲首着。否則色欲之心未去盡，妄想明道，難矣。”爲此，《通關文》還要求打通“閨丹關”，認爲男女雙修是“淫欲作惡、損人傷德”。要求打通“恩愛關”，指出：“除事親養生送死而外，其餘恩愛，必須一刀兩段，脫卸繩索，絕不可有一毫霑染牽掛。稍有一毫霑染牽掛，便壞大事。不但不能修道，而且不能明道。”要求打通“色身關”，“不重色身，而修法身”，反對“圖貴顯以榮此身，積財貨以養此身，噉肉飲酒以肥此身，華衣美食以飾此身”。此外，《通關文》還要求打通貪戀榮貴的“榮貴關”、貪圖財利的“財利關”、重外輕內的“粧飾關”和貪酒無厭的“貪酒關”等。

在《通關文》要求打通的關口中，還有不少涉及性情修養的關口。《通關文》指出：“蓋學道者，先要虚心下氣，自卑自小，不滿不盈；只見己短，不見己長；敏而好學，不恥下問；尊師敬友，毫無高傲浮躁之氣，方能感動真師指點，良友勸勉。”因而要求打通“傲氣關”。《通關文》認爲“人宜自卑自下，而不可有自高自大之心”，並且指出：“惟不自高者，終必至於高；不自大者，終必至於大。”所以要求打通“高大關”。《通關文》強調“修道必須勇猛精進，而不可懦弱懈怠”，並且指出：“有此剛決果斷之志，則世事不能染，恩愛不能牽，私欲不能起，名利不能誘，富貴不能淫，貧賤不能移，患難不能動。”因此要求打通“懦弱關”。《通關文》還說：“窮理盡性至命之事，非一朝一夕之功；必要立長久之志，行長久之功，方能明的理，盡的性，立的命。”因而反對“日久懈怠，無長久之心，少堅固之念，忽進忽退，忽行忽止”，要求打通“不久關”。此外，《通關文》中還要求打通妒賢嫉能的“嫉妒關”、暴氣躁性的“暴躁（躁）關”、自滿自足的“自滿關”、自暴自棄的“暴棄關”、年老志退的“退志關”、

自誇自揚的“誇揚關”等。

《通關文》還要求打通一些有關立身處世方面的關口。比如，打通“窮困關”，“絕不以窮困小事，忘卻性命大事”；打通“冷熱關”，“爲道忘軀，而不避寒暑”；打通“懶惰關”，“廣積陰德，量力行功”；打通“才智關”，“掃去外用之假才智，就於內用之真才智”；打通“任性關”，“順情順理而行事，不可任性固執”；打通“患難關”，“一切大災大難、大困大厄、大危大險，付之於天，皆以無心處之”；打通“懸虛關”，“把一切懸虛不實行爲，一一改過”；打通“妄想關”，“穩定腳根，不論學道行道，步步出力，時時用功”；打通“生死關”，“將生死二字，置於度外”；打通“畏難關”，“不避艱險，猛力前進，廢寢忘食”；打通“輕慢關”，“通道篤實 鄭重性命”；打通“累債關”，“不因衣食而誤性命大事”；打通“假知關”，“把自作聰明心腸掃去”；打通“怕苦關”，“立一箇苦死不回的念頭，腳踏實地，勇猛前進”；打通“無主關”，“細心辨別，實實認得正路，然後在正路上立定主宰”；打通“速效關”，“立起經久不已之志”；打通“粗心關”，“細心追求，耐的久遠，下的工夫”；打通“虛度關”，“不可虛度歲月，打混過日，有誤性命”；打通“恥辱關”，“忍辱受垢，遇逆事而不爭，處卑下而不恥”；打通“因果關”，“一念一事，須要謹慎，一動一靜，不可忽略”；等等。

在待人接物方面，《通關文》要求打通“人我關”，認爲，“修道必須無人我之見”，並且指出：“欲無人，先須無我。蓋一有我，則私心起。私心起，一言一行，一舉一止，總要爲我。既要爲我，必不顧人；既不顧人，必損人利己，傷天害理，無所不爲矣。”因此，應當“視萬物爲一體，視天下爲一家。見人有喜，如我之喜；見人有憂，如我之憂；見人有得，若我之得；見人有失，若我之失。有財者可以濟

困，無財者不妨方便。處處益人，事事積德。橫逆之來，付於不知；凌辱之加，置於不曉。得饒人時且饒人，宜退步處即退步。”此外，《通關文》中還要求打通“口舌關”，“口莫妄開，舌莫妄動，非禮勿言，言必以禮”；打通“嗔恨關”，“學箇無心道人，輕也過去，重也過去，低也過去，高也過去”；打通“詭詐關”，“不可稍有詭譎詐僞之心”；打通“猜議關”，“不可以自己假聰明，妄議猜量”；打通“陰惡關”，“把生平嗔恨毒氣、昏愚惡念，一概除去”；打通“不信關”，“以誠信為修道之本”；等等。

四、積德修行乃修道者之要務

劉一明講修道，不僅重視心性的修煉，而且把積德修行擺在相當重要的位置。他的《修真九要》列“修真綱領”九條，其中第二要便是“積德修行”，其中引張伯端《悟真篇》所云“若非修行積陰德，動有群魔作障緣”，並且指出：“積德修行乃修道者之要務。倘離德以言道，便是異端邪說，傍門外道。”^①

關於“道”與“德”的關係，劉一明認為，二者雖有“內功”與“外行”之別，但相須相濟，指出：“道者，成己之事也；德者，利物之事也。修道者，內之功也；修德者，外之行也。自古抱道之士，未有不修德者也。道如花，德如葉；花以葉扶持，道以德成全；花葉不離，道德相需也。古之聖人，必先修道，而後修德；古之賢人，必先修德，而後修道。……先修道而後修德，以德全道也……先修德而後

① [清]劉一明：《修真九要》，《藏外道書》第8冊，第529頁。

修道，以德扶道也”。^①而且，他還以“體”與“用”的關係來說明“道”與“德”的不可分離。他說：“道者，德之體也；德者，道之用也。德之極處，是謂元德，元德深遠而不可測，即幾於道矣。……道不離德，德不離道，豈可捨德而祇言道，亦豈可去德而獨修道！此修道者，不可不先積德也。”^②所以，他要求“外而積德，內而修道，以德佐道，以道全德，道德並行，內外同濟”^③，並且指出：“道德兩用，內外相濟，聖賢之學業得矣。”^④

關於積德修行，劉一明指出：“何爲德？恤老憐貧，惜孤憫寡，施藥捨茶，修橋補路，扶危救困，輕財重義，廣行方便者是也。何爲行？苦己利人，勤打塵勞，施德不望報，有怨不結讎，有功而不伐，有難而不懼，見義必爲者是也。”^⑤問曰：“真修行人，一貧如洗，衣食皆十方而來，何有銀錢以積德乎？”劉一明答曰：“積德不必一定用銀錢，無銀錢之德比用銀錢之德更大。出家人方便二字，爲最要之着，即如苦己利人，言語老實，不哄十方，施藥捨茶，修橋補路，引人作善，稍有益於人者爲之，稍有損於人者不爲，俱是積德立行。”^⑥

《孔易闡真》是劉一明解讀《易傳》之書，該道書卷上著重對《象傳》所涉及君子之德的語錄作了詮釋。比如，在詮釋《乾·象》曰“君子以自彊不息”時，劉一明指出：“彊者，剛彊不屈，萬物難移之謂。若能自彊，則正氣長存，內有主宰；富貴不能淫，貧賤不能

① [清]劉一明：《悟道錄》下卷，《藏外道書》第8冊，第617頁。

② [清]劉一明：《悟道錄》下卷，《藏外道書》第8冊，第617～618頁。

③ [清]劉一明：《修真辨難》，《藏外道書》第8冊，第483～484頁。

④ [清]劉一明：《修真九要》，《藏外道書》第8冊，第529頁。

⑤ [清]劉一明：《修真九要》，《藏外道書》第8冊，第529～530頁。

⑥ [清]劉一明：《修真辨難》，《藏外道書》第8冊，第483頁。

移，威武不能屈；非禮不履，非道不處，非義不行；順之逆之，彊而無處不在，彊而無時或息，其行與天爲徒矣。”^①在詮釋《師·象》曰“君子以容民畜衆”時，他指出：“人之身，如邦國也，人之心，如君也；身中之精、神、性、情、氣，如民也，性中之仁、義、禮、智、信，如衆也；此民此衆，爲人生之本，不可不保惜之。”^②在詮釋《大壯·象》曰“君子以非禮弗履”時，他指出：“禮者，動靜之節，進退之序，爲修身應世之規範。凡人師心自用，任性作爲，或妄想貪求、恣情縱欲，皆是非禮。……若能非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動，以禮而履，非禮不履，則所履者禮。禮者，理也；理者，天也。履於天理，人欲不生，一步一趨，皆合妙道。”^③在詮釋《蹇·象》曰“君子以反身修德”時，他指出：“人之不能進于聖賢大道者，皆由爭勝好強、恣情縱欲、不知遷善改過之故，以是反身而修德焉。……惟反其身，則雄心自化，棄假入真，不爲外物所惑，步步腳踏實地而德可修。德修，則性定情忘，如山之不動不搖，蹇而不蹇，一切艱難苦惱之事，焉得而傷之？”^④可見，劉一明所推崇的君子之德，主要是儒家的仁、義、禮、智、信，因而他所要求的積德修行，實際上就是要踐履儒家的道德規範。

此外，劉一明還通過講善惡報應以強調積德修行。他說：“天之所命於人者，德也；人之所以報天者，亦德也。有德則天喜，修命甚易而由我；無德則天怒，修道甚難而由天。此何以故？蓋無德無

① [清]劉一明：《孔易闡真》卷上，《藏外道書》第8冊，第130頁。

② [清]劉一明：《孔易闡真》卷上，《藏外道書》第8冊，第133頁。

③ [清]劉一明：《孔易闡真》卷上，《藏外道書》第8冊，第144頁。

④ [清]劉一明：《孔易闡真》卷上，《藏外道書》第8冊，第146頁。

行，鬼神不容。動有魔障阻擋，患難疾病，半塗而廢，勢所必有，故修道者必以修德爲先。”^①在這裏，劉一明以善惡報應爲依據，明確提出了“修道者必以修德爲先”。他還說：“學人不能明道、成道者，皆由心之不定、腳根不實之故。若果萬緣皆空，俯視一切，損之又損，以至於無爲，方寸清靜，則內功成矣。更加積德修行，苦己利人，處處方便，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，死心踏地，隨緣度日，煩惱盡除，則外功就矣。內功成，外功就，三千功滿，德與天配，即可壽與天齊。所謂有大德者，必得其壽也。”^②認爲通過修道家內功和儒家外功，就能夠成就大德，並可以長壽。問曰：“修道亦積德否？”劉一明答曰：“如何不積德，道之不可無德，猶陽之不可無陰。德者爲人之事，道者爲己之事。學道之人，若不先積德，鬼神所惡，常有內魔蔽竅，不能深入。修道之士，若不先種德，天地不喜，動有外魔阻擋，不能前進。不論學道、修道，以立德爲先，逢凶化吉，遇險而安，決定成道。蓋道有盡而德無盡，古來仙真成道以後，猶在塵世積功累行，必待三千功滿，八百行完，方受天詔。”^③

第五節 餘論

明清時期，對於道教倫理有過較多論述的，除了張三丰、張宇初、王常月、劉一明這樣的著名道士，還有陸西星、伍守陽、閔一得、傅金銓、李西月等一些有影響的道士。他們的思想相互影響、相互交融、互爲補充，構成了這一時期道教倫理思想的主要內容。

① [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第374頁。

② [清]劉一明：《悟真直指》卷二，《藏外道書》第8冊，第375～376頁。

③ [清]劉一明：《修真辨難》，《藏外道書》第8冊，第483頁。

陸西星^①持性與命不可分離的觀點。他說：“性者，萬物一源；命者，己所自立。性，非命弗彰；命，非性弗靈。性，命所主也；命，性所乘也。今之論者，類以性命分宗，而不知道器相乘、有無相因、虛實相生，有不可歧而二者。故性則神也，命則精與氣也；性則無極也，命則太極也。可相離乎？”^②因此，他認為，只有性命雙修，纔能達到“形神俱妙，與道合真”。同時，他又認為，性有“本性”與“質性”之異。他說：“本性者，自先天而言之，清淨圓明，混成具足，聖不加豐，愚不少嗇者也。質性者，自後天而言之，生於形氣之私，於是始有清濁厚薄之異。且夫二五變合，生人物之萬殊，其間揉雜不齊，本於胎元受氣之始。何者？吾自無始以來至於今日，皆以情欲而正命本，逐境起念，遇物生情，熏習久矣，中間得氣有純駁，故嗜欲有淺深，莫不各借本然之性，以行其有我之私。”^③他還引張載所言“形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉”，並提出“脩道之要，莫先於煉性”^④。在修性方面，陸西星主張周敦頤的“無欲故靜”，並且指出：“所謂無欲，即遣欲之盡也。夫人神好清，而心擾之；人心好靜，而欲牽之。所謂心者有二焉，擾神之心，乃妄心也；好靜之心，乃真心也。既有妄心，即驚其神，其神可得清乎？既驚其神，即着萬物；既着萬物，即生貪求；既生貪求，即是煩惱；煩惱妄想，憂苦身心，心可得而靜乎？故澄神之要，莫先於遣欲。”^⑤他還

① 陸西星（1520～1606年），明代著名道士，內丹東派的開創者；字長庚，號潛虛子，揚州興化（今屬江蘇）人。著作主要有《方壺外史》，其中收有《玄膚論》、《老子道德經玄覽》、《周易參同契測疏》等。

② 〔明〕陸西星：《玄膚論》，《藏外道書》第5冊，第363頁。

③ 〔明〕陸西星：《玄膚論》，《藏外道書》第5冊，第363頁。

④ 〔明〕陸西星：《玄膚論》，《藏外道書》第5冊，第363頁。

⑤ 〔明〕陸西星：《玄膚論》，《藏外道書》第5冊，第364頁。

說：“夫人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。既有欲矣，則耳淫於聲，目奪乎色，口爽乎味。真性既迷，而元精、元炁因以耗失，而大命隨之。故養己者，以安靜虛無爲本焉。”^①“世人妄認四大六根爲自身相，往往認賊爲子，邇聲色，殖貨利，恣貪喜殺，爲境所瞞，迷失本性，輪轉無已。聖人則虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使無知無欲，故貴腹而賤目，重內而輕外，去彼之華榮而取此之恬澹，然後能歸於樸而與道爲之合真也。”^②

伍守陽^③也講性命雙修，指出：“仙道以元神、元炁二者雙修而成，故說性命雙修爲宜。古聖詳神略氣，及後世愚人不明乎炁，只妄言後天呼吸之事，所以不能全悟完修而成道。古聖詳氣略神，後世愚人不知所主者在神，只妄猜修命不修性，犯呂真人所言，如何能入聖？”^④又說：“既性命雙全方成得一個人，亦必性命雙修方成得個仙佛，未有二者不全而能成人成仙佛。”^⑤然而，就修道的先後次序而言，他較多地講先命後性。他說：“元神本性，主宰乎性命而雙修。始也，欲了命爲長生超劫之基，則以性而配命爲修，固雙修之一機；終也，欲了性爲長生超劫運之性，則以長生之命配性而爲

① [明]陸西星：《周易參同契測疏》上篇，《藏外道書》第5冊，第261～262頁。

② [明]陸西星：《老子道德經玄覽》上篇，《藏外道書》第5冊，第224頁。

③ 伍守陽(1573～1644年)，明代著名道士，原名陽，字端陽，號沖虛子，江西吉安人。著作主要有《天仙正理直論》、《天仙正理淺說》、《仙佛合宗語錄》等。

④ [明]伍守陽：《天仙正理直論·本序》，《藏外道書》第5冊，第778頁。

⑤ [明]伍守陽：《天仙正理淺說》，《藏外道書》第5冊，第834頁。

修，亦此雙修之一機也。”^①但無論是修命或是修性，在伍守陽看來，二者是不可分離的，所謂“命依性而了命，性依命而了性；炁依神則能化炁，神依炁則能化神”^②。他還認為，修道與修德是一致的。關於修德，他說：“修德者，即戒律中不殺、不盜、不姪、不酒、不妄語、不綺語等皆是，凡匡君護國、救世安人、救水救火、救災救旱及以慈悲心救人患難、疾苦、貧窮、饑寒等皆是。”^③所以，他要求“苦心修德、誠心同道”。他還說：“全德者，在世法中能全五倫之德，於道法中又能全五戒。此是君子聖賢人品，便是修仙修佛之根器。”^④又說：“人道中者，即五倫之事也。君當忠而忠，親當孝而孝，兄長當順而順，朋友當信而信，謂之純德。”^⑤

閔一得^⑥認為，性與命是不可分離的，因而必須性命雙修。他的《二懶心話》有“懶翁”曰：“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；調息往息，運行升降，命功

① [明]伍守陽：《天仙正理直論·本序》，《藏外道書》第5冊，第779頁。

② [明]伍守陽：《天仙正理直論·本序》，《藏外道書》第5冊，第780頁。

③ [明]伍守陽：《天仙正理淺說》，《藏外道書》第5冊，第852頁。

④ [明]伍守陽：《天仙正理淺說》，《藏外道書》第5冊，第853頁。

⑤ [明]伍守陽：《天仙正理淺說》，《藏外道書》第5冊，第854頁。

⑥ 閔一得(1758~1836年)，清代著名道士，原名茗蓀，字補之，一字小艮，道號懶雲，自稱閔真仙、發僧際蓮，吳興（今浙江湖州）人。著作主要有《金蓋心燈》、《棲雲山悟元子修真辯難參證》、《呂祖師三尼醫世說述管窺》、《呂祖師三尼醫世說述》、《天仙心傳》、《二懶心話》等。

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。’”^①同時，閔一得非常重視修心，指出：“三教經書，諸子百家，汗牛充棟，無非治心一法。”^②並且認為，性命的修煉，必須從煉心入手。他說：“惟願學者，純以調心虛寂入門。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，功效捷如響。”^③還說：“仙佛聖賢，教主修省身心，返還道體，天壽不之貳焉。”^④認為通過調心、修心可以達到身安而長壽。為此，他明確指出：“以煉心功夫入手，而保命在其中。”^⑤閔一得還認為，煉心必須立志。他說：“在人之宰曰心，心乃至靈之物，必憑一念以定，所謂志也。君子所以貴立志，成賢成聖，皆此志之定力。知此，則治心有法矣。”^⑥認為有了志，就可以憑意志力進行煉心。他還說：“古哲於此一道，必自煉心入手，乃能步步返元，造至虛無可虛，寂無可寂，先天乃現。如是虛寂，造至自然，玄關乃開。關開，始能左右逢源，天寶始從此得。”^⑦可見，他的煉心是要達

① [清]閔一得：《二懶心話》，《藏外道書》第10冊，第470頁。

② [清]閔一得：《二懶心話》，《藏外道書》第10冊，第471頁。

③ [清]閔一得：《呂祖師三尼醫世功訣》，《藏外道書》第10冊，第364頁。

④ [清]閔一得：《天仙心傳》，《藏外道書》第10冊，第445頁。

⑤ [清]閔一得：《棲雲山悟元子修真辯難參證·修真辯難前編參證》，《藏外道書》第10冊，第257頁。

⑥ [清]閔一得：《呂祖師三尼醫世說述管窺》，《藏外道書》第10冊，第356頁。

⑦ [清]閔一得：《棲雲山悟元子修真辯難參證·修真辯難前編參證》，《藏外道書》第10冊，第238頁。

到心的虛寂。他還說：“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？”^①

傅金鉉^②根據陰陽關係講性命關係以及性命雙修。他說：“性命者，陰陽也；陰陽合一，至道乃成。”^③“性命雙脩，便是陰陽合德。未生之前，命是性之先天；既生之後，性是命之先天。性命合一，金丹乃成。……苟不達雙脩之理，陰陽離，天地隔，惡乎成之！”^④還說：“性無命不立，命無性不全，性命雙脩，合一不離，則神戀氣，氣留神，神凝氣住，歸根復命，丹結下田。”^⑤他的《呂祖五篇註》也說：“性無命不立，命無性不全。始也，以性而修命；終焉，以命而全性。徹始徹終，只是完全此性命二字，必要雙修，不可單行。”^⑥傅金鉉既講性命，又講心，指出：“心是地，而性是王（天）；心爲國土，性爲國王。性寄於心，無心則無性矣。”^⑦所以講煉心。他說：“性之中，命之理，總在煉心一着。心若煉就，自有無窮妙義，說不出來。命假性成，性由心定。心不定性不純，性不純神不附，神性相依，表裏分明，道自然生，故總在煉心。”^⑧並且還明確提出“欲求學道，先講煉心”^⑨。他還認爲，煉心最重要的在於煉去欲心。他說：“煉心者，

① [清]閔一得：《天仙心傳·序》，《藏外道書》第10冊，第430頁。

② 傅金鉉，清代著名道士，字鼎雲，號濟一子，又號醉花老人，江西金溪人。著作主要有《道書十七種》，其中收有《性天正鵠》、《度人梯徑》、《呂祖五篇註》、《道海津梁》、《杯溪錄》等。

③ [清]傅金鉉：《性天正鵠》卷一，《藏外道書》第11冊，第646頁。

④ [清]傅金鉉：《度人梯徑》卷二，《藏外道書》第11冊，第552頁。

⑤ [清]傅金鉉：《度人梯徑》卷二，《藏外道書》第11冊，第552頁。

⑥ [清]傅金鉉：《呂祖五篇註》卷四，《藏外道書》第11冊，第722頁。

⑦ [清]傅金鉉：《性天正鵠》卷一，《藏外道書》第11冊，第642頁。

⑧ [清]傅金鉉：《度人梯徑》卷六，《藏外道書》第11冊，第595頁。

⑨ [清]傅金鉉：《性天正鵠》卷一，《藏外道書》第11冊，第644頁。

煉去欲心，現出真心。真心無欲，有欲是塵心。”^①還說：“清靜絕欲是脩丹第一要緊工夫。……財色，欲之大者。衣食細微，一切不關於心，惟求心定神安，合元氣歸根。”^②傅金銓還認為，修仙道，必須修人道。他說：“欲學神仙，先為君子。人道不修，仙道遠矣。人道是仙道之階，仙道是人道之極。不有人道，安求仙道？正心修身，徙義崇德，此庸行也；孝弟忠信，忍讓慈惠，此庸德也。庸德之行，庸言之謹，真學志士，必自此始。”^③還說：“忠孝者，成仙之階級。不盡三綱五常，必入四生六道。求道之士，惡可以不忠孝耶？”^④同時，他還把出世與入世統一起來。他說：“儒立人極，孝弟之道，報本反始，正心誠意，道德之源，此範圍形體之道，入世之法也。仙佛在聲臭之表，形氣之先，出世之法也。出世必基於入世，欲求出世之功，先講入出（世）之道，儒其大宗矣。”^⑤因此，他還提出“出世之法即在此世法中求之”^⑥。

李西月^⑦在性與命的關係上指出：“夫性者，本乎天命，而命也，本乎盡性。天以氣成物，而理亦賦焉。是由命以與人性，故曰天命之謂性也。人以理造物，而氣始生焉。是由性以立其命，故曰盡性

① [清]傅金銓：《性天正鵠》卷一，《藏外道書》第11冊，第642頁。

② [清]傅金銓：《度人梯徑》卷四，《藏外道書》第11冊，第569頁。

③ [清]傅金銓：《道海津梁》卷一，《藏外道書》第11冊，第366頁。

④ [清]傅金銓：《杯溪錄》卷上，《藏外道書》第11冊，第16～17頁。

⑤ [清]傅金銓：《道海津梁》卷一，《藏外道書》第11冊，第367頁。

⑥ [清]傅金銓：《呂祖五篇註》卷四，《藏外道書》第11冊，第722頁。

⑦ 李西月（1806～1856年），清代著名道士，內丹西派的開創者；初名元植，字平泉，入道後更名西月，改字涵虛，號長乙山人、圓嶠外史等，四川樂山人。著作主要有《道竅談》、《三車祕旨》、《太上十三經注釋》、《無根樹詞註解》等。

以至命也。”^①又說：“性命之理，有順有逆。……天命之謂性，命中有性焉，順成也。……盡性以至命，性中造命焉，逆成也。”^②顯然，他是以《中庸》和《易傳》觀點論述性命關係。他還說：“上德清靜，守其順成之道，而結仙胎，即天以全人也。……下德返還，修其逆成之道，而結聖胎，又盡人而合天也”。^③在他看來，不同的人，修性與修命的先後次序可以不同。但無論如何，必須性命雙修。他還明確指出：“性命雙修，此本成仙、作佛、為聖之大旨。”^④就修性而言，他主張清淨遣欲。他說：“悟道之人，終不外乎清淨。清淨之法，終不外乎遣欲。”^⑤又說：“擾神之心，妄心也。……好靜之心，真心也。……遣欲者，必先捨事；靜心者，必先遣欲。”^⑥所以，他要求去除妄心。他說：“人無妄心，則有真心。……去妄歸真，可稱道人也。”^⑦又說：“凡人所以不見性者，為有妄心。既有妄心，其性即隱。若無妄心，其性即見。以性體本空耳！”^⑧“以不靜之妄心，驚至清之真神。著物妄想，心不能靜，真神反化為妄心也，安能

① [清]李西月：《道竅談》，《藏外道書》第26冊，第614～615頁。

② [清]李西月：《道竅談》，《藏外道書》第26冊，第617頁。

③ [清]李西月：《道竅談》，《藏外道書》第26冊，第617～618頁。

④ [清]李西月：《道竅談》，《藏外道書》第26冊，第625頁。

⑤ [清]李西月：《太上十三經注釋·清靜經解》，第117頁，《道藏精華》第二集之二，臺北：自由出版社，1994年。

⑥ [清]李西月：《太上十三經注釋·清靜經解》，第112～113頁，《道藏精華》第二集之二。

⑦ [清]李西月：《太上十三經注釋·清靜經解》，第115頁，《道藏精華》第二集之二。

⑧ [清]李西月：《太上十三經注釋·大通經約解》，第125～126頁，《道藏精華》第二集之二。

得道乎？”^①同時，他還指出人的欲望對於性命的危害。他說：“真靈者，真知、靈知也。靈知屬性爲陰，真知屬情爲陽，性情不壞，則真靈全備，無奈爲七情六欲銷之耗之，則內損其性，外損其情，而真靈沒矣。”^②因而要求去除欲望。他說“耳、目、口爲三要。此三者，可以動，可以靜。靜則含眼光、凝耳韻、緘舌氣，三要反爲三寶。動則色令人盲、音令人聾、味令人爽，三要適成三害。不見夫火乎？火生於木而反剋木，猶之視生於目而反傷目，聽生於耳而反傷耳，味生於口而反爽口。又如姦生於國，靜則邪伏，動則邪潰也。若知動靜之機，主靜修煉，則可謂之聖人。”^③他還說：“煙花酒肉，昏人神志，酒肉氣葷腥，煙花動淫欲，斯二者皆害也，而淫欲甚於葷腥。善煉己者，逢食便食，不另需索，故不斷葷腥而葷腥已忘；見色非色，不戀嬌娥，斯不犯淫欲而淫欲乃絕。”^④他還有詩云：“欲造大羅仙，須把心兒煉。功名休亂想，利欲莫牽纏。縱有游絲來打算，烈火燒除顯性天。一頭起，一頭斷，只見滅，不見添。那怕他心猿萬萬，那怕他意馬千千。”^⑤此外，他還發揮老子的“三寶”之說，指出：“一曰慈，慈必果於仁，故能勇。二曰儉，儉必善於積，故能廣。三曰不敢爲天下先，不敢先則大器晚成，故能成器長也。然而捨慈爲

① [清]李西月：《太上十三經注釋·清靜經解》，116～117頁，《道藏精華》第二集之二。

② [清]李西月：《無根樹詞註解》，《張三丰先生全集》，《藏外道書》第5冊，第579頁。

③ [清]李西月：《太上十三經注釋·陰符經類解》，第104頁，《道藏精華》第二集之二。

④ [清]李西月：《無根樹詞註解》，《張三丰先生全集》，《藏外道書》第5冊，第580頁。

⑤ [清]李西月：《三車祕旨》附《道情詩》，《藏外道書》第26冊，第634～635頁。

勇，必有忍心；捨儉爲廣，必有貪心；捨後爲先，必有爭心。皆取死之道也。但以一、二、三分陳三寶，則一之爲貴，故舉慈以畢言之。慈以戰則勝，見義必爲也；以守則固，存仁必堅也。救之者，以指人言，天將救人，亦必以慈衛人也。慈之爲道大矣哉！”^①並且主張立德、立功，而“以無心爲造化，不與人爭積善行”，講“爲而不爭”。^②

明清時期的道教，尤其在明中葉之後，逐步走向衰落。從道教倫理思想的角度看，這一時期雖然仍有不少道教學者提出了一些有價值的思想，但就思想的創新性而言，已非常有限。儘管如此，這一時期道教倫理思想在民間的傳播以及對於社會生活的影響並沒有隨著道教的衰落而減弱。

與宋元時期一樣，這一時期的道教倫理思想仍然主要反映於道教內丹的性命雙修之中。出於修煉內丹的需要，明清時期的道教同樣非常強調修性、修心。張三丰提出“大道以修心煉性爲首”；王常月則認爲，“立命之至要理”在於“窮理盡性以致於命”；劉一明主張“用心性修其道”。然而，在表述這樣的思想時，道教較多地吸取了當時在思想領域佔主導地位的理學思想和概念。張宇初講“天命之性”與“氣質之性”之別，講“一本萬殊”，並講“心統性情”，劉一明講“心有人心、道心之分”。就修煉心性而言，道教雖然基本上延續了以往所謂清靜無欲的思想，但是，也結合了理學的概念，吸取周敦頤“無欲故靜”的思想，當然也與理學家“存天理，滅人欲”的影響分不開。與心性修煉密切相關，明清時期的道教依然非常

① [清]李西月：《太上十三經注釋·道德經注釋》，第73～74頁，《道藏精華》第二集之二。

② [清]李西月：《太上十三經注釋·道德經注釋》，第85～86頁，《道藏精華》第二集之二。

強調仙道與人道的不可分割。張三丰把儒家之道與成仙之道統一起來，既講清心寡欲，又講忠孝仁義，張宇初也把“以清靜爲本”與“由仁義，操禮節”結合起來，王常月則認爲，要出世，先要慎獨存誠，孝父母，忠君王，仁義存心。顯然，他們都非常重視儒家的仁義之道。因此，張三丰有不少關於倫理道德的短文，比如《五德篇》、《孝行篇》、《淫惡篇》、《施報篇》、《毀譽篇》、《人品篇》、《忠恕篇》、《愛人篇》等；王常月《初真十戒》的第一戒，即“不得不忠不孝、不仁不信，當盡節君親，推誠萬物”；更有劉一明提出修道“五十關”。應當說，明清時期的道教倫理思想依然是十分豐富的。但是，這些思想與以往相比，缺乏更多的創新之處，與當時的儒學相比，也較爲遜色，更多的只是對儒學思想的解說和傳播，表現出儒學化的趨勢。

然而，這一時期道教倫理思想在民間的傳播卻更加廣泛和深入。任繼愈主編的《中國道教史》指出：“明清時代，以道教教團爲代表的正統道教兩大派雖從停滯漸趨衰落，但道教多神崇拜、內丹煉養及立善積功等宗教觀念進一步深入民間，和儒佛二教通俗之說混融在一起，與民間傳統的宗教、迷信觀念融合，束縛著比職業僧道不知多出多少倍的廣大人民群眾，在社會生活中有相當廣泛、深刻的影響。”^①當然，這其中也包括了道教倫理思想的影響。尤其是，這一時期道教勸善書盛行，其中所蘊含的道教倫理思想，或是由於勸善書的廣泛流傳，或是通過政治、思想、文學、藝術等領域，更加深入民間，並對社會的文化習俗、生活方式等產生廣泛的影響。對此，任繼愈的《中國道教史》還明確指出：“明代以來，從宮廷

① 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》下卷，第868頁。

到民間，扶乩之風日盛，託乩降神授的勸善書、功過格盛行於民間，以神道設教的方式通俗地宣傳以封建倫理為中心的道教倫理思想，在中下層社會的影響遠遠超過理學。”^①

① 任繼愈：《中國道教史（增訂本）》下卷，第869～870頁。

結語 道教對中國古代倫理 思想發展的作用

考察道教倫理思想形成、發展和演變的歷史過程可以看出，道教有著豐富的倫理思想。雖然不可否認中國古代倫理思想以儒家為主幹，道教倫理思想在其形成和發展過程中不僅以道家思想為基礎，而且還大量汲取了儒家以及佛教的倫理思想，但同樣不可置疑的是，道教倫理思想是一個既有形上學的道教心性論又有形下學的道德修養論、既有嚴格的道德規範又有可行的踐履方法的體系，有著自身的特點以及演變的規律，因而與儒家和佛教的倫理思想一起共同構成了中國倫理思想的整體，同時，它還發展了道家倫理思想，並且有不少內容為儒家和佛教所汲取。更為重要的是，在中國古代倫理思想的發展中，道教發揮了不可替代的重要作用，主要表現為三個方面：其一，道教對倫理道德作了宗教的詮釋，使之得到強化；其二，道教對倫理思想作了重要的補充，使之更加完善；其三，道教為道德教化提供了可行的方法，使之廣泛深入。

一、對倫理道德作了宗教的詮釋，使之得以強化

道教倫理思想在其形成和發展中以道家思想為基礎，並且融合了儒家以及佛教的倫理思想，然而，道教在融合這些思想的過程中，又根據自己的特點給予倫理道德以宗教的詮釋，為之建立了更加廣泛的思想基礎，從而使之得到強化。

（一）運用天道論，鞏固倫理道德的基礎

先秦儒家在提出“仁”、“義”、“禮”、“智”、“忠”、“孝”等道德規範、建立心性論的同時，也為之構築了更深層的天道論基礎。《中庸》講“天命之謂性，率性之謂道”^①，《易傳》講天、地、人“三才”之道。漢代儒家則用陰陽五行說作為“三綱五常”的天道論基礎。早期道家講“自然無為”，要求“虛靜”、“寡欲”，而且講“人法地，地法天，天法道，道法自然”^②，講“尊道而貴德”^③，從而把“德”建立在作為宇宙本原的“道”之上。

道教吸取了儒家和道家的天道論思想，並在其倫理思想中作了進一步發揮。《太平經》說：“元氣有三名，太陽、太陰、中和。形體有三名，天、地、人。天有三名，日、月、星，北極為中也。地有三名，為山、川、平土。人有三名，父、母、子。治有三名，君、臣、民。

① [宋]朱熹：《中庸章句》，第1頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷二《象元第二十五》，《道藏》第12冊，第8頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《養德第五十一》，《道藏》第12冊，第15頁。

欲太平也，此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平。”^①可見，《太平經》是把父、母、子的關係和君、臣、民的關係，建立於宇宙中的“三氣”關係以及天、地、人關係的基礎上。《太平經》又說：“元氣與自然太和之氣相通，并力同心，時悅悅未有形也，三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物。……男女相通，并力同心共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君、臣、民相通，并力同心，共成一國。此皆本之元氣自然天地授命。”^②在這裏，《太平經》從“三氣凝，共生天地。天地與中和相通，并力同心，共生凡物”，推出父、母、子之間和君、臣、民之間應當“相通”、“并力同心”，以共治一家、共成一國，而且還認為“此皆本之元氣自然天地授命”。《老子想爾注》要求“行道奉誠”^③，並認為，“道”本身是清靜的，“樂清靜，故令天地常正”^④，所以，“人法天地，故不得燥處，常清靜為務”^⑤。在這裏，《老子想爾注》從作為宇宙之本原的“道”的清靜，推出人應當清靜。淨明道以忠孝為本，劉玉曾引胡慧超所言：“天立中黃八極而報無上之本，人當忠孝而答君親之恩。忠孝，大道之本也。”^⑥認為忠孝為宇宙大道之本，所以人當行忠孝。

道教在把倫理道德建立在作為宇宙本原的“道”之上的同時，還從陰陽五行說中找尋倫理道德的根據。《赤松子中誠經》指出：

① 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《和三氣興帝王法》，第19～20頁。

② 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第148～149頁。

③ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第18頁。

④ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第47頁。

⑤ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第19頁。

⑥ [元]黃元吉：《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》，《道藏》第24冊，第633頁。

“天有五賊，見之者昌，失之者亡；教法五德，行之者昌，背之者亡。行之爲溫良恭儉讓、仁義禮智信，背之爲惡逆、貪妬、殺凶、暴亂、欺誑、詐佞。”^①以陰陽五行說爲基礎，論述儒家的五德和五常。《太上老君戒經》講述了老君在授“五戒”之後說：“五戒者，在天爲五緯，天道失戒，則見災祥；在地爲五嶽，地道失戒，則百穀不成；在數爲五行，五數失戒，則水火相薄，金木相傷；在治爲五帝，五帝失戒，則祚夭身亡；在人爲五藏，五藏失戒，則性發狂。”^②把“五戒”與“五行”聯繫在一起，認爲違犯戒律就是違犯了陰陽五行，就會遭受災禍。張三丰曾經根據陰陽五行說，把儒家的仁、義、禮、智、信五德與人的五臟聯繫起來。他說：“人生有五德，吾嘗以譬天地之五行，人身之五經。仁屬木也，肝也；義屬金也，肺也；禮屬火也，心也；智屬水也，腎也；信屬土也，脾也。是知五德之不可少一，猶如五經之不可絕一，即如五行之不可缺一。”^③在這裏，倫理道德規範建立在陰陽五行說之上。

“推天道以明人事”，這是中國古代自《易經》以來的思想傳統。早期的儒家、道家發揚了這一傳統，後來的道教依然繼承並發展了這一傳統，從天道論的層面，把“道”和陰陽五行當做倫理道德的依據，這在理論上鞏固了倫理道德的思想基礎。

（二）通過宗教神學，增強倫理道德的神聖性

雖然道教在天道論上把“道”和陰陽五行看做倫理道德的思想

① 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第448頁。

② 《太上老君戒經》，《道藏》第18冊，第204～205頁。

③ 《張三丰先生全集·天口篇·五德篇》，《藏外道書》第5冊，第518頁。

基礎,但是,它所講的“道”和陰陽五行,並不完全屬於自然界本身,而是充滿著宗教神學的內涵。當然,就早期的各家學說而言,無論是儒家,還是道家,作為其倫理道德基礎的天道,也都或多或少地帶有宗教神學的屬性,尤其是漢代讖緯中的倫理思想,其神學屬性更為濃厚。然而,道教直接把“道”和陰陽五行神化為人格神。把“道”神化為太上老君,正如《老子想爾注》說:“一者道也。……一散形為氣,聚形為太上老君,常治崑崙。或言虛無,或言自然,或言無名,皆同一耳。”^①又有杜光庭明確提出“大道之身即老君也”^②,把陰陽五行神化為“五帝”,正如《太上靈寶五符序》所說:“東方靈威仰,號曰蒼帝……氣為木,星為歲,從群神九十萬人,上和春氣,下生萬物”;“南方赤飄弩,號曰赤帝……氣為火,星為熒惑,從群神三十萬人,上和夏氣,下長萬物”;“中央含樞紐,號曰黃帝……氣為土,星為鎮,從群神十二萬人,下和土氣,上戴九天”;“西方曜魄寶,號曰白帝……氣為金,星為太白,從群神七十萬人,上和秋氣,下收萬物”;“北方隱侯局,號曰黑帝……氣為水,星為辰,從群神五十萬人,上和冬氣,下藏萬物”。^③又有南宋道士金允中在所編《上清靈寶大法》中指出:“五老上帝者,五炁之根宗,五行之本始也。及其見於天文者,則為五星,或為五帝座。天地既分,則凝質具體,遂為五嶽,既成山嶽,必有神司,是為五嶽之帝。……下至於物,為金、木、水、火、土,於事為五帝,於人為五臟,皆此五炁也。”^④

尤其是道教的戒律以及勸善書,更是直接被認為由神靈所降

① 饒宗頤:《老子想爾注校證》,第12頁。

② [唐]杜光庭:《道德真經廣聖義》卷二,《道藏》第14冊,第316頁。

③ 《太上靈寶五符序》卷上,《道藏》第6冊,第319頁。

④ [宋]金允中:《上清靈寶大法》卷四十,《道藏》第31冊,第617頁。

授。寇謙之自稱太上老君賜《雲中音誦新科之誡》，而且他的《老君音誦誡經》每一段都以“老君曰”開頭。除了《老君音誦誡經》，道教的許多戒律都冠以“太上老君”之名，如《太上老君戒經》、《太上老君經律》、《太上經戒》、《老君說一百八十戒》等。《老君說一百八十戒》還詳細敘述了太上老君先後降授《太平經》和《老君說一百八十戒》的過程：“昔周之末赧王之時，始出太平之道、太清之教。老君至瑯琊，授道與干君。干君受道法，遂以得道，拜為真人。又傳《太平經》一百七十卷，《甲子》十部。後帛君篤病，從干君授道護病，病得除差，遂復得道，拜為真人。今瑯琊有木蘭樹，干、帛二君所治處也。幽王時，老君教胡還當入漢中，過瑯琊，干君得見老君。”^①於是，太上老君授一百八十戒。直到明清時期王常月的《初真戒律》依然認為其中的《三皈依戒》、《積功歸根五戒》、《初真十戒》為神靈所降授。

道教勸善書《太上感應篇》以“太上曰”引導全文，意在指明全篇均為太上老君所言。《太微仙君功過格》雖為道士所撰，但作者在敘述其寫作緣由時明確認為，該篇根據“高仙降靈”而作，指出：“余於大定辛卯之歲仲春二日子正之時，夢遊紫府，朝禮太微仙君，得受功過之格，令傳信心之士。忽然夢覺，遂思功過條目，歷歷明了。尋乃披衣正坐，默而思之，知是高仙降靈，不敢疎慢，遂整衣戴冠，滌硯揮牋，走筆書之，不時而就。皆出乎無思，非干於用意。”^②此外，《文昌帝君陰騭文》、《文帝孝經》、《關聖帝君覺世真經》等，都被看做由神靈所降授。

① 《太上老君經律·老君說一百八十戒》，《道藏》第18冊，第218頁。

② [金]又玄子：《太微仙君功過格》“序”，《道藏》第3冊，第449頁。

道教是一種崇拜神靈的宗教，甚至在道教看來，所有道教經典以及道教教義都為神靈所降授，然而，它所崇奉的是道德神仙，被認為是神靈所降授的道教經典以及道教教義中蘊含著豐富的倫理思想，因而是一種重視並講求道德的宗教。與此同時，道教所講的倫理道德隸屬於宗教神學。在道教看來，作為倫理道德基礎的“道”和陰陽五行為人格神，與倫理道德有關的道教經典、道教教義以及道教戒律、勸善書為神靈所降授。這樣的詮釋使得倫理道德完全神學化。不可否認的是，這雖然在一定程度上削弱了人在倫理道德中的主體地位，但實際上也增強了倫理道德的神聖性和威懾性。

（三）宣揚修道成仙，擴大倫理道德的功能

道德具有養生功能，這種觀點在早期的道家那裏已見端倪。《道德經》說：“重積德則無不剋；無不剋則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久。是謂深根固蒂，長生久視之道。”^①《莊子》說：“無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，汝神將守形，形乃長生。”^②早期的儒家也有以德養生的思想。孔子說：“仁者靜”，“仁者壽”。^③對此，漢儒董仲舒解釋說：“仁人之所以多壽者，外無貪而內清淨，心平和而不失中正，取天地之美，以養其身，

① [漢]河上公：《道德真經註》卷三《守道第五十九》，《道藏》第12冊，第17頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十三《外篇·在宥》，《道藏》第16冊，第415頁。

③ [宋]朱熹：《論語集注》卷三《雍也》，第40頁。

是其氣多且治。”^①宋儒邢昺疏曰：“‘仁者靜’者，言仁者本無貪欲，故靜。……‘仁者壽’者，言仁者少思寡欲，性常安靜，故多壽考也。”^②《禮記·大學》說：“富潤屋，德潤身，心廣體胖。”朱熹注曰：“富則能潤屋矣，德則能潤身矣，故心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，德之潤身者然也。”^③但是，後來的儒家在以德養生方面並沒有更多且更加深入的探討，而道教宣揚修道成仙，對以德養生則作了大量的論述。

《太平經》講“為善”、“清靜”有助於養生，認為“努力為善”，“可得生活竟年之壽”^④，並且指出：“凡人能執善，清靜自居，外不妄求端正，內自與腹中王者相見……必為延命。”^⑤《老子想爾注》也說：“夫欲實精，百行當脩，萬善當著。”^⑥又說：“求長生者，不勞精思求財以養身，不以无功刳君取祿以榮身，不食五味以恣，衣弊履穿，不與俗爭。”^⑦葛洪的《抱朴子內篇》說：“若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。”^⑧而且，道教戒律也被認為有養生功能。《無上祕要》卷四十六所引《正一法文》說：“年永在於持戒；能持五戒，可以長生。”^⑨

① 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十六《循天之道第七十七》，第1040頁。

② [宋]邢昺等：《論語注疏》卷六，《十三經注疏》下冊，第2479頁。

③ [宋]朱熹：《大學章句》，第7頁，《四書章句集注》，上海：上海書店，1987年。

④ 王明：《太平經合校》卷一百十四《病歸天有費訣》，第621頁。

⑤ 王明：《太平經合校》卷一百二十至一百三十六，第687～688頁。

⑥ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第27頁。

⑦ 饒宗頤：《老子想爾注校證》，第10頁。

⑧ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第53頁。

⑨ 《無上祕要》卷四十六《正一五戒品》，《道藏》第25冊，第165頁。

道教內丹實際上是一種道教養生學。道教內丹講性命雙修，其中修性包含了道德修養。同時，道教內丹還特別強調修身，要求修德、修人道。張伯端說：“金丹之士，先脩陰德，以盡人事。”^①白玉蟾認為，學道之士，當先立身，應當“屏除害人損物之心，克務好生濟人之念。”“孝順父母，恭敬尊長。動止端莊，威儀整肅。勿生邪淫妄想，勿遊花衢柳陌，勿臨誅戮之場，勿親屍穢之地。清靜身心，遠離惡黨。”^②並且還說：“若修身立己，積德累功，上體天心，下利人物，行道成真，超凡入聖。”^③王嘉認為，修行之法在於“先須持戒，清靜忍辱，慈悲實善，斷除十惡；行方便，救度一切衆生，忠君王，孝敬父母師資”^④。丘處機認為，修行必須修內外日用，並且指出：“捨己從人，克己復禮，乃外日用。饒人忍辱，絕盡思慮，物物心休，乃內日用。……先人後己，以己方人，乃外日用。清靜做修行，乃內日用。……性上不昧，心定氣和，乃真內日用。修仁蘊德，苦己利他，乃真外日用。”^⑤陳致虛指出：“德乃百行之元。修丹之士可無德乎？且何謂德？仁、慈、愛、明、誠，上德之士也；恭、寬、信、敏、惠，人道之門也。”^⑥張三丰說：“貴賤賢愚、老衰少壯，只要素行陰德，仁慈悲憫，忠孝信誠，全於人道，仙道自然不遠也。”^⑦王常月說：“孝弟忠信，禮義廉耻，日用平常之理是也。你們若能了將此八

① [宋]張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中，《道藏》第4冊，第367頁。

② 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第677頁。

③ 《道法會元》卷一《道法九要》，《道藏》第28冊，第679頁。

④ [金]王嘉：《重陽真人金關玉鎖訣》，《道藏》第25冊，第798頁。

⑤ [元]玄全子：《真仙直指語錄》卷上，《道藏》第32冊，第437頁。

⑥ [元]陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊，第229頁。

⑦ 《張三丰先生全集·大道論（上篇）》，《藏外道書》第5冊，第466頁。

個字，纔喚作個人。若不了此八個字，人道就不全了，如何進得仙道？”^①

道教宣揚修道成仙，重視倫理道德與養生長壽的關係，把道德修養看做養生的一個重要方面。照此說法，修養道德不僅僅可以提高個人的品德，處理好人與人之間、人與社會之間的關係，而且還有助於人的身體健康長壽。雖然道教並沒有從科學的層面上弄清以德養生的機制，而且，道教宣揚以德養生，旨在得道成仙，包含了宗教的內涵，是對倫理道德的一種宗教詮釋，但是，道教的修道成仙理論強調倫理道德的養生作用，擴大了倫理道德的功能。在中國古代，倫理道德之所以一直受到重視，或許也與此有著密切的關係。

二、對倫理思想作了重要的補充，使之更加完善

道教倫理思想作為中國傳統倫理思想中不可或缺的重要組成部分，不僅強化了倫理道德，而且有許多內容豐富了中國傳統倫理思想，可與作為主幹的儒家倫理思想互為補充。

（一）心性論與規範論的互補

先秦儒家提出的道德規範，經漢代儒家概括為“三綱五常”之後，成為儒家倫理思想的主要內容，但是，早期儒家的心性論並沒有在漢唐儒家那裏得到進一步的充分發揮。然而，早在南北朝時期，道教就通過老子《道德經》和《老子河上公章句》有關“道”

^① [清]王常月：《龍門心法》下卷，《藏外道書》第6冊，第764頁。

的特性的論述以及儒家《中庸》所謂“天命之謂性，率性之謂道”、《易傳》所謂“窮理盡性以至於命”，引出了“道性”概念，並展開了心性論的討論，開發出道性論，當然，這也受到了佛教的佛性說的啓發。

南北朝時期的道教已經提出“一切衆生，悉有道性”^①，而且在此基礎上展開了對於心性本質的研究，以“空”或“不有不無”來界定道性。唐代道教依然繼承這些思想，講“自然真空，即是道性”，並用“不有不無，不因不果，不色不心，無得無失”來界定道性。^②需要指出的是，唐代道教在融合佛教的“空”的思想的同時，又引入了道家“自然無爲”的概念，認為道性“无造无作，名曰无爲，自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然”^③；“道性以清虛自然爲體”^④。

道教對於道性論的討論，不只是停留於對於道性本質的研究，而是要進一步從中推演出修道論、教化論以及道德規範。在講道性同時，道教又講“心”，講“修心”。南北朝時期的陶弘景很早就講“修心即修道”，“修道即修心”^⑤，唐代的道教更是對此大加發揮。因此，成玄英講“率性而動，動必由性”^⑥；講“內外雙遣，

① 《洞玄靈寶本相運度劫期經》，《道藏》第5冊，第853頁。

② 〔唐〕孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

③ 〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》卷四，《藏外道書》第21冊，第203頁。

④ 〔唐〕孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

⑤ 《上清經祕訣》，《道藏》第32冊，第732頁。

⑥ 〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》卷十二《外篇·胠篋》，《道藏》第16冊，第407頁。

物我兩忘”^①，“心神凝寂，故復於真性”^②。王玄覽既講“道性衆生性，皆與自然同”^③，又講“衆生無常性，所以因脩而得道，其道無常性，所以感應衆生脩”^④。司馬承禎講“收心”，要求“心不受外”、“心不逐外”^⑤，同時講“坐忘”，以達到“內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺”^⑥的境界。吳筠既講道家的“道德”教化，又講儒家的仁、義、禮、智、信，而且特別強調心靜，並且認為“習靜爲契道之階”^⑦。杜光庭則講“去欲閉情，以復於道”^⑧，講“滅心忘外”^⑨、“心寂境忘”^⑩。

正是出於心性修養的需要，道教建立“內道德而外仁義”^⑪的規範論，其中既有對儒家綱常論的吸取，也有對道家規範論的發揮。《虛無經》把道家的“無爲之道”概括爲“虛、无、清、靜、微、寡、柔、弱、卑、損、時、和、嗇”^⑫；“八寶垂訓”則提出了“忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍”^⑬；劉一明又提出“神室八法”，即“剛、柔、誠、信、和、

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷一《內篇·逍遙遊》，《道藏》第16冊，第279頁。

② [唐]成玄英：《老子義疏》卷二，《藏外道書》第22冊，第146頁。

③ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

④ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第621頁。

⑤ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第893頁。

⑥ [唐]司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

⑦ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第679頁。

⑧ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十五，《道藏》第14冊，第386頁。

⑨ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十二，《道藏》第14冊，第373頁。

⑩ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十三，《道藏》第14冊，第421頁。

⑪ [唐]吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第676頁。

⑫ 《無上祕要》卷六十五《虛靖品》，《道藏》第25冊，第216頁。

⑬ [宋]白玉蟾：《修真十書·玉隆集》卷三，《道藏》第4冊，第760頁。

靜、虛、靈”^①。尤為重要的是，道教的規範論並不局限於這些抽象的規範，而是更為重視那些切實可行的有關善、惡的具體規定，並以道教戒律和勸善書的形式表達出來。

道教，包括佛教，對於心性論的深入探討，彌補了單純強調道德規範的不足，成為中國傳統倫理思想中重要的組成部分。事實上，唐代道教以及佛教的心性論思想，為後來的宋明理學所吸收，並且在作了進一步的詮釋和發揮之後，與儒家的綱常論一起融合為完整的倫理思想體系，從而使中國傳統倫理思想發展到新的階段。而且，道教在規範論上對道家的“道德”與儒家的“仁義”的融合，以及在此基礎上發展出來的道教的道德規範，也是對傳統倫理思想的豐富。

（二）平等觀念與等級觀念的互補

先秦諸子是否有平等觀念？這是需要進一步討論的。孔子講“唯上知與下愚不移”^②，《周易·繫辭上》說：“天尊地卑，乾坤定矣。……乾道成男，坤道成女。”^③但不可否認，孟子的“性善論”從人的本性上承認了人的平等性。墨家講“兼相愛、交相利之法”^④，則明顯具有平等思想，但後來“墨學中絕”。《道德經》講“天道無親”^⑤，《莊子》講“以道觀之，物無貴賤”^⑥，“萬物一齊，孰

① [清]劉一明《神室八法》，《藏外道書》第8冊，第519～526頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷九《陽貨》，第128頁。

③ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷七，《十三經注疏》上冊，第75～76頁。

④ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷四《兼愛中》，第94頁。

⑤ [漢]河上公：《道德真經注》卷四《任契第七十九》，《道藏》第12冊，第22頁。

⑥ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十九《外篇·秋水》，《道藏》第16冊，第490頁。

短孰長”^①，認為“莛與楹，厲與西施，恢悅慄怪，道通爲一”^②，強調人在天道面前的平等性。然而，至漢代，平等觀念受到削弱。漢代儒家董仲舒並不讚同普遍的性善之說，提出了“聖人之性”、“中民之性”和“斗筭之性”的“性三品”說。^③而且，他提出的“臣兼功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，陰兼功于陽，地兼功于天”^④被《禮緯·禮含文嘉》發展爲所謂的“君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱”^⑤的“三綱”。此後的儒家大致接受這樣的等級觀念。

然而，道教具有一定的平等觀念。《太平經》說：“君者須臣，臣須民，民須臣，臣須君，迺後成一事，不足一，使三不成也。故君而無民臣，無以名爲君；有臣民而無君，亦不成臣民；臣民無君，亦亂，不能自治理，亦不能成善臣民也。此三相須而立，相得迺成，故君臣民當應天法，三合相通，并力同心，共爲一家也。比若夫婦子共爲一家也，不可以相無，是天要道也。”^⑥並且講“父慈、母愛、子孝、兄長、弟順、夫婦同計，不相賊傷”^⑦。《太平經》雖然也延續了被道教尊爲《沖虛真經》的《列子》所提出的“男尊女卑”^⑧的思想，並讚

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷十九《外篇·秋水》，《道藏》第16冊，第494頁。

② [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二《內篇·齊物論》，《道藏》第16冊，第298頁。

③ 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十《實性第三十六》，第685頁。

④ 鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》（下）卷十二《基義第五十三》，第788頁。

⑤ [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（中冊），第499頁。

⑥ 王明：《太平經合校》卷四十八《三合相通訣》，第150頁。

⑦ 王明：《太平經合校》卷四十九《急學真法》，第163頁。

⑧ [宋]林希逸：《沖虛至德真經虞齋口義》卷一，《道藏》第14冊，第740頁。

同“二女共事一男”^①，但更為強調夫妻在生養方面的互相依賴關係，反對賊殺女子的行為，同時還強調夫妻二人在維持家庭和諧方面的同心協力，指出：“男女各出半力，同志和合，乃成一家。”^②此外，道教講善惡報應，並對善事和惡事作了具體的規定，強調神明的監督和賞罰。這雖然屬於宗教神學，但也蘊含著神明面前人人平等的觀念。又如前所述，道教的心性論講“一切衆生，悉有道性”。這就強調了人與人之間在具有共同本性意義上的相互平等。更有《海空經》明確指出：“道性之性，無生無滅，衆生道性，爲悉共有，爲各各有。……衆生道性，不一不二，究竟平等，猶如虛空，一切衆生同共有之。”^③認為無論任何人都具有通過修道而得道的可能性，這是“平等”的。應當說，在強大的社會等級制度以及儒家的等級觀念的背景下，道教的這些平等觀念實屬難能可貴。

當然，道教較多地接受儒家的“三綱五常”，更有唐代的吳筠根據人的氣稟不同將人分爲睿哲、頑兇和中人三等，指出：“稟陽靈生者爲睿哲，資陰魅育者爲頑兇。睿哲惠和，陽好生也。頑兇悻戾，陰好殺也。或善或否，二氣均合而生中人。”^④唐末五代的杜光庭將人的品性分爲九品，並且指出：“上上品者，即是聖人；聖人自知，不勞於教。下下品者，即是愚人；愚人不移，教之不入。所可教者，謂上中以下、下中以上，凡有七品之人，可教之耳。”^⑤因此，道教的平

① 王明：《太平經合校》卷三十五《分別貧富法》，第33頁。

② 王明：《太平經合校》卷一百三十七至一百五十三，第715頁。

③ 〔唐〕黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》卷二，《道藏》第1冊，第620～621頁。

④ 〔唐〕吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第23冊，第675頁。

⑤ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十二，《道藏》第14冊，第473頁。

等觀念是很有限的，且非常微弱。但是，這些有限而微弱的平等觀念畢竟是對強大的等級觀念的一種補充。

（三）人的生命價值與精神價值的互補

早期道家較為重視人的生命價值。《道德經》講“攝生”，追求“長生久視之道”。《莊子·盜跖》說：“不能悅其志意、養其壽命者，皆非通道者也。”^①漢代的《老子河上公章句》則指出：“修道於身，愛氣養神，益壽延年。其德如是，乃為真人也。”^②

事實上，早期儒家對於人的生命價值也是重視的。《孝經》說：“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。”^③顯然，《孝經》是從孝的角度講人的生命價值。孟子說：“魚，我所欲也，熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。”^④應當說，孟子也是重視人的生命價值的，只是在“生”與“義”不可得兼時，纔有“舍生而取義”。當然，儒家較多地講“立身行道，揚名於後世”，講“舍生而取義”，以至於後來把“三綱五常”當做一切行為的準則，較多地關注人的精神價值，而忽略人的生命價值。

① [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷三十一《雜篇·盜跖》，《道藏》第16冊，第635頁。

② [漢]河上公：《道德真經註》卷三《修觀第五十四》，《道藏》第12冊，第15頁。

③ [宋]邢昺：《孝經注疏》卷一，《十三經注疏》下冊，第2545頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十一《告子章句上》，第158頁。

與此不同的是，道教繼承和發展了早期道家以及儒家重視人的生命價值的思想。《太平經》講“要當重生，生爲第一”^①，唐代的司馬承禎講“人之所貴者，生”^②，都把人的生命價值擺在最爲重要的位置，以至於道教的許多經典、教義以及戒律、勸善書都包含著追求人的生命價值的思想內涵，甚至作爲道教主要內容的外丹和內丹，也是圍繞著人的生命價值而展開的。應當說，道教對於人的生命價值的重視，可以彌補漢代之後儒家對於人的生命價值忽略的不足。

當然，道教講的是通過修“道”而得“道”成仙，因而也重視人的精神價值。《太平經》既講“要當重生，生爲第一”，又講“天下之事，孝爲上第一”^③，所以是重生與重孝並舉。《太平經》還提出“壽孝”這一概念，指出：“天地與聖明所務，當推行而大得者，壽孝爲急。……壽孝者，神靈所愛好也。不壽孝者，百禍所趨也。”^④葛洪甚至明確提出：“爲道者當先立功德”；“欲求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本”。^⑤司馬承禎既講“人之所貴者，生”，同時又講“生之所貴者，道”^⑥。他所謂的“道”，即人心中的“道性”。更有淨明道講“精忠是淨明，義以殺身；至孝是淨明，仁以成名”^⑦。張三丰講“人

① 王明：《太平經合校》卷一百十四《不用書言命不全訣》，第613頁。

② 〔唐〕司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

③ 王明：《太平經合校》卷一百十四《某訣》，第593頁。

④ 王明：《太平經合校》卷七十三至八十五《闕題（八）》，第310～311頁。

⑤ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第53頁。

⑥ 〔唐〕司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第22冊，第892頁。

⑦ 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》卷九，《道藏》第10冊，第517頁。

之所欲，莫甚於生，欲得其生，須重其生，欲重其生，切莫輕生。殺身成仁，見危授命，非輕生也”^①。顯然，道教講求的是人的生命價值與精神價值的統一。

（四）生態倫理與社會倫理的互補

早期道家和儒家都把社會倫理道德進一步推廣至生態倫理，因而具有豐富的生態倫理思想。《道德經》講“道法自然”，這既是社會倫理的法則，也是生態倫理的法則；《莊子》講“萬物一齊”，這既是講人與人之間的平等，也是講人與自然的平等。先秦儒家講“仁民愛物”。孔子要求“鈞而不綱，弋不射宿”^②，而且指出：“斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。”^③孟子則明確提出：“親親而仁民，仁民而愛物。”^④當然，儒家較多地關注人與人之間、人與社會之間的倫理關係。

道教有較為豐富的生態倫理思想。道教不僅講“一切衆生，悉有道德性”，又講“一切含識，乃至畜生、果、木、石者，皆有道德性”^⑤，認為人和動物、植物，甚至非生命物，都有道德性。這實際上就承認了人與動物、植物之間在具有共同本性意義上的相互平等。因此，在對道教勸善書《太上感應篇》所云“慈心於物”注釋時，有鄭清之讚曰：“萬物同體，均受於天，樂生畏死，此性則然。忍肆其暴，剗割烹

① 《張三丰先生全集·天口篇·養生篇》，《藏外道書》第5冊，第522頁。

② [宋]朱熹：《論語集注》卷四《述而》，第50頁。

③ [唐]孔穎達等：《禮記正義》卷四十八，[清]阮元校刻《十三經注疏》下冊，北京：中華書局，1980年，第1598頁。

④ [宋]朱熹：《孟子集注》卷十三《盡心章句上》，第194頁。

⑤ [唐]孟安排：《道教義樞》卷八，《道藏》第24冊，第832頁。

煎，肖翹蠕動，皆在所憐。視物猶己，仁術乃全。”^①這裏講萬物與人“同體”、“同性”，即萬物與人皆有“道性”。

道家不僅重視人的生命，而且也重視動物、植物的生命，因而要求“好生惡殺”。《太平經》說：“夫天道惡殺而好生，蠕動之屬皆有知，無輕殺傷用之也。”^②道教戒律大都包含了戒殺動物、植物的條文，甚至有些戒律把不殺生，包括不傷害動物、植物，看做是第一戒。^③道教勸善書也強調要保護動物、植物。《太上感應篇》明確提到“昆蟲草木猶不可傷”，並且把“射飛逐走，發蟄驚棲，填穴覆巢，傷胎破卵”等看做是惡行。^④《文昌帝君陰鸞文》教人要“救蟻”，“或買物而放生，或持齋而戒殺，舉步常看蟲蟻，禁火莫燒山林……勿登山而網禽鳥，勿臨水而毒魚蝦”。^⑤《太微仙君功過格》把保護、救助野獸、牲畜甚至“蟲蟻飛蛾濕生之類”，看做是“功”，把傷害一切衆生，包括禽畜以及飛禽走獸之類、蟲蟻飛蛾濕生之屬，看做是“過”。需要指出的是，道教講“好生惡殺”並不分有益動物或有害動物，即使是有害動物，也屬“好生惡殺”之列。除了戒殺“蟲蟻飛蛾濕生之類”外，《十戒功過格》也要求戒殺“蚊蠅蚤虱之類”^⑥。顯然，道教並不是以人爲中心，而是以生命爲中心。

毫無疑問，道教倫理包含著豐富的生態倫理思想，而這些思想可以與儒家較多地關注社會倫理形成互補，從而使得中國傳統倫

① 《太上感應篇》卷一，《道藏》第27冊，第15頁。

② 王明：《太平經合校》卷五十《生物方訣》，第174頁。

③ 樂愛國：《道教生態學》，第210～211頁。

④ 《太上感應篇》卷三至十二，《道藏》第27冊，第19～62頁。

⑤ 〔清〕朱珪：《文昌帝君陰鸞文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

⑥ 《十戒功過格》，《藏外道書》第12冊，第43頁。

理思想更加完善。尤為重要的是，隨著時代的變化，雖然中國傳統倫理思想的有些內容會變得過時，但道教的生態倫理思想對於今天的環境保護仍具有重要意義，這是可以肯定的。

三、為道德教化提供了可行的方法，使之廣泛深入

道教不僅通過對於倫理道德的宗教詮釋而使之得以強化，通過對於倫理思想的補充而使之更加完善，而且為道德教化提供了可行的方法，使得倫理思想得以廣泛傳播。應當說，在中國古代社會，倫理道德之所以能如此廣泛地深入人心，發揮重要的作用，以至於成為中國傳統文化的重要特徵，與道教對於倫理道德思想的傳播，有著密切的關係。道教在道德教化上所運用的方法，是多種多樣的，大致可概括為：講求不言之教，宣揚善惡報應，落實積功累德。

（一）講求不言之教

道教講“不言之教”，可以追溯到老子《道德經》所謂“聖人處無為之事，行不言之教”^①。文子也說：“王道者，處無為之事，行不言之教。”^②《莊子·知北遊》說：“夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。”^③漢代《淮南鴻烈》指出：“人主之術，處無為之事，而行

① [漢]河上公：《道德真經註》卷一《養身第二》，《道藏》第12冊，第1頁。

② [唐]徐靈府：《通玄真經註》卷八《自然》，《道藏》第16冊，第713頁。

③ [唐]成玄英：《南華真經注疏》卷二十四《外篇·知北遊》，《道藏》第16冊，第543頁。

不言之教。”^①嚴遵也提出“教以不言之言，化以不化之化”^②。還有《老子河上公章句》倡導“道法不言，師之於身”的“不言之教”，^③要求“不言而化，不教而治”^④。

道教繼承了早期道家“不言之教”的思想。葛洪推崇道家的“不言而化行”，並且指出：“所以尊道者，以其不言而化行。”^⑤還說：“率俗以身，則不言而化。”^⑥認為通過身教，可以達到“不言而化”。成玄英講“率性而動”，反對“有爲之教”，認為道德教化在於“輔導群生，復彼自然之性”^⑦。杜光庭則指出：“正其容儀，心冥於道，物覩自悟，邪志盡銷，亦可謂不言而化、不化而行，真道也哉。”^⑧還有北宋的陳景元指出：“修道於天下者，不言而化，不教而治，平易無爲，和一大通。”^⑨

但是，對於“不言之教”，道教又有自己的詮釋，並不是絕對地講“不言”。王玄覽說：“至道常玄寂，言說則非真，爲欲化衆生，所以彊言之。”^⑩杜光庭也說：“言者，所以宣理；教者，所以告人。道

① [漢]高誘等：《淮南鴻烈解》卷十四《主術訓上》，《道藏》第28冊，第61頁。

② [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷八，《道藏》第12冊，第351頁。

③ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《偏用第四十三》，《道藏》第12冊，第13頁。

④ [漢]河上公：《道德真經註》卷三《修觀第五十四》，《道藏》第12冊，第15頁。

⑤ 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷七《塞難》，第138頁。

⑥ 楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》卷三十九《廣譬》，第337頁。

⑦ [唐]成玄英：《老子義疏》卷六，《藏外道書》第22冊，第220頁。

⑧ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷十，《道藏》第14冊，第363頁。

⑨ [宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》卷七，《道藏》第13冊，第704頁。

⑩ [唐]王玄覽：《玄珠錄》卷上，《道藏》第23冊，第624頁。

不可無言而悟，因言以宣之；法不可不告而悟，故立教以告之。”^①當然，杜光庭又說：“教必因言，言以明理。執言滯教，未曰通途。在乎忘言，以祛其執。……言之所以明理，理之所以宣教也。若執滯局守，則於教不行，於道不通矣”。^②既認為要明理，就必須要有言教，又認為執滯於言教，則不能悟道。杜光庭還把道德教化分為“實教”與“權教”，指出：“實者，真諦、玄微，所謂妙本之道也，大乘之趣也。權者，因事制宜，隨俗立教，謂中乘之道，以誘開悟，亦猶理國理身之旨。先資權教，後入大道。”^③認為可以先隨俗立教，以誘開悟，然後再行不言之教以悟道。而且，杜光庭並不否定早期道家所極力反對的“禮”。他在注釋《道德經》所云“夫禮者，忠信之薄，而亂之首”時，指出：“忠信既薄，上下離心，聖人設禮以教之，約法以檢之，明尊卑上下以勸之，著降殺等倫以節之。雖忠衰信薄，人不敢為亂者，由行禮以理之矣。”^④顯然，杜光庭並不拒絕“禮教”。所以，道教的“不言之教”，並不排斥入道之初所必要的言教。當然，在道教看來，“不言之教”纔是最為根本的。杜光庭說：“夫執滯於言教，則致不通，失至道之宗，迷言教之說。”^⑤並且指出：眾人“執教而滯言，故有瑕疵之病，謫責之過。不通於理，不達於道，言愈多而道愈遠矣。善修行之人，因言而悟教，因教而達理，尋理而契道，契道而忘言。”^⑥

① [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》第14冊，第409頁。

② [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》第14冊，第407～408頁。

③ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷四，《道藏》第14冊，第333頁。

④ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷三十，《道藏》第14冊，第461頁。

⑤ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》第14冊，第408頁。

⑥ [唐]杜光庭：《道德真經廣聖義》卷二十三，《道藏》第14冊，第421頁。

而且，就“不言之教”作為道德教化的方法而言，它更多的是強調“身教”，即《老子河上公章句》所謂“道法不言，師之以身”，葛洪所謂“率俗以身”，講身教重於言教。對此，宋元之際的杜道堅有較多的論述。他說：“聖人事處無為，教行不言。無為非不為也，行其所無事也；不言非不言也，無法令告戒之煩也。”^①又說：“國家懷其仁誠，推其信實，罰不以怨，賞不以私，有不待縣（懸）法設賞而民將自化之。”^②他特別強調君王的以身作則，指出：“人主正則百官正，百官正則天下之民正。”^③“聖人在上，為民師表，天下取法焉。上之所好，下必從之，猶風雲之於龍虎、水火之於濕燥，不待召而應也。”^④還說：“表正景直，源清流長，本末相資之道也。知心為身本，則知君為民本，是故人君之好不可不正。……惟好德者，精神別於內，好憎明乎外，刑罰不用而奸邪服。本根既固，國家自寧。”^⑤

（二）宣揚善惡報應

在先秦諸子中，墨子明確講宗教的善惡報應，指出：“順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。”^⑥《易傳》講“聖人以神道設教”^⑦，但這裏的“神道”，是指天道變化之神妙，因此，《易傳》所謂“積善之家，必有餘慶；積不善之家，

① [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷一，《道藏》第12冊，第728頁。

② [元]杜道堅：《通玄真經續義》卷二，《道藏》第16冊，第765頁。

③ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷四，《道藏》第12冊，第757頁。

④ [元]杜道堅：《道德玄經原旨》卷一，《道藏》第12冊，第730頁。

⑤ [元]杜道堅：《通玄真經續義》卷二，《道藏》第16冊，第764頁。

⑥ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（上）卷七《天志上》，第177頁。

⑦ [唐]孔穎達等：《周易正義》卷三，《十三經注疏》上冊，第36頁。

必有餘殃”^①，事實上是用地道陰陽之道來解釋善惡與吉凶的關係。漢代的董仲舒講“天人感應”，並提出“天譴”說，直至後來的讖緯講“天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其竿紀”^②，這就有了宗教的善惡報應。與此相應，漢代道家也講鬼神的善惡報應。嚴遵的《老子指歸》說：“虛無清靜，鬼神養之；纖微寡鮮，鬼神輔之；盛壯有餘，鬼神害之；盈滿亢極，鬼神殺之。”^③《老子河上公章句》指出：“天道雖寬博，善謀慮人事，修善行惡，各蒙其報。”^④

道教繼承了先前的善惡報應思想，並作了發揮。《太平經》說：“天地觀人有道德為善，則大喜；見人為惡，則大怒忿忿。”^⑤而且還說：“夫天地之性，自古到今，善者致善，惡者致惡，正者致正，邪者致邪，此自然之術，無可怪也。”^⑥《太平經》還進一步提出了“承負”說，指出：“力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善者，是先人深有積畜大功，來流及此人也。”^⑦認為有些人行善得惡報，這是承負先輩之過，行惡得善報，是承負先輩之大功，換言之，善惡報應即使沒有發生在當事人身上，也會在後代子孫得到應驗。

魏晉南北朝時期，道教講善惡報應，往往與得道成仙聯繫起來，而且對人為惡的監督和懲罰更為具體。《赤松子中誠經》說：

-
- ① [唐]孔穎達等：《周易正義》卷一，《十三經注疏》上冊，第19頁。
② [日]安居香山、中村璋八：《緯書集成》（下冊），第1196頁。
③ [漢]嚴遵：《道德真經指歸》卷十，《道藏》第12冊，第372頁。
④ [漢]河上公：《道德真經註》卷四《任為第七十三》，《道藏》第12冊，第21頁。
⑤ 王明：《太平經合校》卷九十二《萬二千國始火始氣訣》，第374頁。
⑥ 王明：《太平經合校》卷一百八《瑞議訓訣》，第512頁。
⑦ 王明：《太平經合校》卷十八至三十四《解承負訣》，第22頁。

“天上三台、北辰、司命、司錄差太一直符，常在人頭上，察其有罪，奪其筭壽。”^①葛洪指出：“欲求仙者，要當以忠孝和順仁信爲本。若德行不修，而但務方術，皆不得長生也。行惡事大者，司命奪紀，小過奪算，隨所犯輕重，故所奪有多少也。”^②道教還把守持戒律與善惡報應聯繫在一起。《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》在敘述了“十善戒”之後說：“此十戒，普教十方無極世界，度一切人。能奉之者，功書十天，福延七祖，拔出長夜九幽之中，上昇南宮，身入光明，因緣不絕，剋得神仙。”^③在敘述了“十惡戒”之後，又說：“此十惡之戒，不能離身犯之者，身遭衆橫，鬼神害命，考楚萬痛，恒無一寧，履善遇惡，萬向失利，死入地獄，幽閉重檻長夜之中。不覩三光，晝夜流曳，抱銅柱、履刀山、循劒樹、入鑊湯、吞火食炭，五苦備經，長淪九幽，無有生期。縱得解脫，還生六畜之中，不得人道。惡惡相牽，善善相因。罪福之對，如日月之垂光，生死之不滅，如影之隨形，緣轉相加，如車之輪。”^④《太上大道玉清經》則指出：“不孝父母、師長者，死入地獄，萬劫不出，縱生人中，小小孤露，受人凌刺，常居卑賤”；“反逆君主者，死入地獄，萬劫受苦，出生邊地無主之域，常被攻劫，晨夕恐怖”；“若有男子、女人於父母、姑姨、伯叔、兄弟、姊妹六親骨肉一念之頃而生色想者，八萬大劫受地獄報，鐵釘

① 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第445頁。

② 王明：《抱朴子內篇校釋（增訂本）》卷三《對俗》，第53頁。

③ 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第887頁。

④ 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》卷上，《道藏》第6冊，第887頁。

刺身，種種燒煮，從地獄出，受六畜形，又八萬劫，從六畜，又作溷中蟲，又八萬劫”。^①

宋代之後，各種道教勸善書將《易傳》所謂“積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃”神學化，更是廣泛地宣揚善惡報應。《太上感應篇》說：“吉人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福；凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。”^②《太微仙君功過格》認為，“遠惡遷善，誠為真誠，去仙不遠”^③。《文昌帝君陰騭文》說：“諸惡莫作，衆善奉行，永無惡曜加臨，常有吉神擁護。近報則在自己，遠報則在兒孫。”^④正是在宣揚善惡報應中，道教勸善書把倫理道德傳播到社會生活的各個領域。

(三) 落實積功累德

道教講善惡報應，因而要求行善去惡，積功累德。重要的是，道教為落實積功累德做了大量的工作：

第一，將善與惡的界定具體化。道教很早就對善與惡作出具體化的規定。葛洪的《抱朴子內篇》就對善事和惡事作出了具體的規定，涉及人們日常生活的許多方面，也包括人對於動物、植物的善惡規定。同一時代的《赤松子中誠經》也羅列了大量有關善事與惡事的具體規定。道教戒律針對性明顯、可操作性強，尤其是那些規模較大、內容較全的道教戒律，如《老君說一百八十戒》、《上清洞真智慧觀身大戒文》等，其中的規定非常具體，涉及人的行為的各

① 《太上大道玉清經》卷一，《道藏》第33冊，第283～284頁。

② 《太上感應篇》卷三十，《道藏》第27冊，第140～141頁。

③ [金]又玄子：《太微仙君功過格》“序”，《道藏》第3冊，第449頁。

④ [清]朱珪：《文昌帝君陰騭文註》，《藏外道書》第12冊，第402頁。

個方面,包括個人的道德修養規範、人與人之間的道德行為規範和人與自然之間的道德行為規範。道教勸善書中的善惡規定,也涉及倫理道德領域的諸多方面,包括個人品德修養、家庭倫理、社會公德、職業道德以及生態倫理。道教將善惡的規定具體化,使得人們能夠清楚而具體地知道什麼是善,什麼是惡,能夠一一對照地落實行善去惡,積功累德。

第二,將行善去惡的要求定量化。道教把行善去惡的要求定量化,具體表現為:(1)對欲求各種神仙所必需的功德定量化。比如,《抱朴子內篇》引《玉鈴經》中篇所云:“人欲地仙,當立三百善;欲天仙,立千二百善。若有千一百九十九善,而忽復中行一惡,則盡失前善,乃當復更起善數耳。”^①《太上感應篇》說:“夫欲求天仙者,當立一千三百善;欲求地仙者,當立三百善。”^②杜光庭所撰《墉城集仙錄》還對各層次天仙所要求的功德數量作了規定:“有二千善,則為聖真仙將吏;有三千善,則為聖真仙曹掾;有四千善,則為天下師聖真仙主統;有五千善,則為聖真仙魁師;有六千善,則為聖真仙卿大夫;有七千善,則為聖真仙公王;有八千善,則為聖真仙皇帝;有九千善,則為元始五帝君;有一萬善,則為太上玉皇帝。”^③(2)對為善者和為惡者所受報應的定量化。比如,《抱朴子內篇》認為,人有了罪過,“大者奪紀。紀者,三百日也。小者奪算。算者,三日也。”^④《赤松子中誠經》說:“記念善語、善行、善視,一日之內,

① 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷三《對俗》,第53頁。

② 《太上感應篇》卷五至六,《道藏》第27冊,第28~34頁。

③ [唐]杜光庭:《墉城集仙錄》卷一,《道藏》第18冊,第166頁。

④ 王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》卷六《微旨》,第125頁。

三業不生，三年之內，天降福星”；“常行惡語、惡行、惡視，教人爲惡，日造三年之內，禍患及身”。^①此外，《赤松子中誠經》和杜光庭的《墉城集仙錄》都用善惡的數量多少來規定所受賞罰的重輕，具體論述了從一善到一萬善、從一惡到一萬惡所受到的不同程度的善報或惡報。《太上感應篇》也說：“吉人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福；凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。”^②(3)對所做善事與惡事的功與過定量化。比如，《太微仙君功過格》依善事與惡事的大小，規定功與過的數量，從一功至百功、一過至百過不等，其中，救一人刑死性命爲百功，故傷殺人性命爲百過。《十戒功過格》規定：爲貪利或爭名而殺一人命爲二百過，爲貪名與貪利二者具備而殺一人命爲二百過，殺一子女性命爲五百過；救一被火燒或被水淹者爲五十功，救一無依靠小孩並收養長大爲二百功，撫養終身爲五百功。^③

第三，將積功累德的操作程式化。道教不僅具體規定了什麼是善，什麼是惡，規定了爲善者或爲惡者所受到的賞或罰的多少，而且還明確規定了操作的程式。道教戒律有嚴格的受戒階次和受戒儀式，還有與之相應的懲罰規定，使得賞善罰惡更具可操作性。勸善書《太微仙君功過格》以及《警世功過格》介紹了每日用簿籍記錄所爲善惡及其功過的大小數目，並且每月、每年進行統計，將功與過相比和折算；《石音夫功過格》介紹了用黃豆記功、黑豆記過的方法，並按時統計對比。道教認爲，通過這樣的方式，可以提高積功累德的數量。

① 《赤松子中誠經》，《道藏》第3冊，第445頁。

② 《太上感應篇》卷三十，《道藏》第27冊，第140～141頁。

③ 《十戒功過格》，《藏外道書》第12冊，第44～47頁。

道教為道德教化提供了各種各樣切實可行的途徑和方法，對於傳播倫理思想起了重要的作用，這也是道教對於中國古代倫理思想的較為重要的貢獻。值得注意的是，道教所提供的道德教化的途徑和方法，儘管在今天看來已顯得陳舊，但對於眼下的倫理道德建設，或許具有借鑒意義；尤其是，道教對於倫理思想的傳播，或許可以啟發我們更好地發揮宗教對於社會主義道德建設的作用。

主要參考文獻

一、文獻資料

(一)道教類(以下《道藏》係北京:文物出版社、上海:上海書店、天津:天津古籍出版社 1988 年版,《藏外道書》係成都:巴蜀書社 1992 年版,《景印文淵閣四庫全書》係臺北:臺灣商務印書館 1986 年版)

[漢]河上公:《道德真經註》,《道藏》第 12 冊。

王明:《太平經合校》,北京:中華書局,1960 年。

饒宗頤:《老子想爾注校證》,上海:上海古籍出版社,1991 年。

王明:《抱朴子內篇校釋(增訂本)》,北京:中華書局,1985 年。

[晉]葛洪:《抱朴子養生論》,《道藏》第 18 冊。

[晉]葛洪:《神仙傳》,《景印文淵閣四庫全書》第 1059 冊子部。

[晉]葛洪:《抱朴子外篇》,《道藏》第 28 冊。

楊明照:《抱朴子外篇校箋(上)》,北京:中華書局,1991 年。

楊明照：《抱朴子外篇校箋（下）》，北京：中華書局，1997 年。

《西昇經》，《道藏》第 11 冊。

《赤松子中誠經》，《道藏》第 3 冊。

《太上洞淵神呪經》，《道藏》第 6 冊。

《太上靈寶五符序》，《道藏》第 6 冊。

《太上黃庭外景玉經》，《道藏》第 5 冊。

《太上黃庭內景玉經》，《道藏》第 5 冊。

《靈寶无量度人上品妙經》，《道藏》第 1 冊。

《洞真太上素靈洞元大有妙經》，《道藏》第 33 冊。

〔北魏〕寇謙之：《老君音誦誡經》，《道藏》第 18 冊。

《正一法文天師教戒科經》，《道藏》第 18 冊。

《太上老君戒經》，《道藏》第 18 冊。

《太上老君經律》，《道藏》第 18 冊。

《太上經戒》，《道藏》第 18 冊。

〔南朝宋〕陸修靜：《太上洞玄靈寶衆簡文》，《道藏》第 6 冊。

〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶五感文》，《道藏》第 32 冊。

〔南朝宋〕陸修靜：《太上洞玄靈寶授度儀》，《道藏》第 9 冊。

〔南朝宋〕陸修靜：《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，《道藏》第 9 冊。

〔南朝宋〕陸修靜：《陸先生道門科略》，《道藏》第 24 冊。

〔南朝宋〕徐氏：《三天內解經》，《道藏》第 28 冊。

《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，《道藏》第 5 冊。

《洞玄靈寶自然九天生神章經》，《道藏》第 5 冊。

《太上洞玄靈寶智慧本願大戒上品經》，《道藏》第 6 冊。

《正一法文太上外錄儀》，《道藏》第 32 冊。

- 《上清洞真智慧觀身大戒文》，《道藏》第 33 冊。
- 《太上洞真智慧上品大誡》，《道藏》第 3 冊。
- 《太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上洞玄靈寶誡業本行上品妙經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上洞玄靈寶上品戒經》，《道藏》第 6 冊。
- 《洞玄靈寶天尊說十戒經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上玄一真人說三塗五苦勸戒經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上洞玄靈寶三塗五苦拔度生死妙經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經》，《道藏》第 6 冊。
- 《太上洞玄靈寶法身製論》，《道藏》第 6 冊。
- 《洞玄靈寶本相運度劫期經》，《道藏》第 5 冊。
- 〔南朝梁〕陶弘景：《養性延命錄》，《道藏》第 18 冊。
- 〔南朝梁〕陶弘景：《真誥》，《道藏》第 20 冊。
- 〔南朝梁〕陶弘景：《華陽陶隱居集》，《道藏》第 23 冊。
- 〔南朝梁〕陶弘景：《周氏冥通記》，《道藏》第 5 冊。
- 〔南朝梁〕宋文明：《道教義》，《藏外道書》第 21 冊。
- 《太上大道玉清經》，《道藏》第 33 冊。
- 《太上洞玄靈寶昇玄內教經》，《藏外道書》第 21 冊。
- 《太上洞玄靈寶開演祕密藏經》，《道藏》第 5 冊。
- 《上清經祕訣》，《道藏》第 32 冊。
- 《無上祕要》，《道藏》第 25 冊。
- 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊。
- 《洞玄靈寶玄門大義》，《道藏》第 24 冊。

《太上妙法本相經》，《藏外道書》第 21 冊。

《太上靈寶元陽妙經》，《道藏》第 5 冊。

《太上洞玄靈寶業報因緣經》，《道藏》第 6 冊。

《无上内祕真藏經》，《道藏》第 1 冊。

〔隋〕劉進喜、〔唐〕李仲卿：《太玄真一本際經》，《藏外道書》第 21 冊。

〔唐〕黎興、方長：《太上一乘海空智藏經》，《道藏》第 1 冊。

〔唐〕成玄英：《南華真經注疏》，《道藏》第 16 冊。

〔唐〕成玄英：《老子義疏》，《藏外道書》第 22 冊。

〔唐〕李榮：《老子道德經注》，《藏外道書》第 21 冊。

〔唐〕李榮：《道德真經註》，《道藏》第 14 冊。

〔唐〕王玄覽：《玄珠錄》，《道藏》第 23 冊。

〔唐〕孟安排：《道教義樞》，《道藏》第 24 冊。

《道門經法相承次序》，《道藏》第 24 冊。

〔唐〕司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》第 22 冊。

〔唐〕司馬承禎：《太上升玄消災護命妙經頌》，《道藏》第 5 冊。

〔唐〕司馬承禎：《天隱子》，《道藏》第 21 冊。

〔唐〕司馬承禎：《天隱子》，《叢書集成新編》第 20 冊，臺北：新文豐出版公司，1985 年。

〔唐〕司馬承禎：《服氣精義論》，《道藏》第 18 冊。

〔唐〕司馬承禎：《修真精義雜論》，《道藏》第 4 冊。

〔唐〕張萬福：《傳授三洞經戒法錄略說》，《道藏》第 32 冊。

〔唐〕張萬福：《三洞衆戒文》，《道藏》第 3 冊。

〔唐〕張萬福：《三洞法服科戒文》，《道藏》第 18 冊。

〔唐〕張萬福：《醮三洞真文五法正一盟威錄立成儀》，《道藏》

第 28 冊。

〔唐〕朱法滿：《要修科儀戒律鈔》，《道藏》第 6 冊。

〔唐〕吳筠：《宗玄先生玄綱論》，《道藏》第 23 冊。

〔唐〕吳筠：《宗玄先生文集》，《道藏》第 23 冊。

〔唐〕吳筠：《心目論》，《道藏》第 22 冊。

〔唐〕李筌：《黃帝陰符經疏》，《道藏》第 2 冊。

〔唐〕李筌等：《黃帝陰符經集註》，《道藏》第 2 冊。

〔唐〕李筌：《太白陰經》，《景印文淵閣四庫全書》第 726 冊子部。

〔唐〕張果：《黃帝陰符經註》，《道藏》第 2 冊。

〔唐〕徐靈府：《通玄真經註》，《道藏》第 16 冊。

〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》，《道藏》第 14 冊。

〔唐〕杜光庭：《墉城集仙錄》，《道藏》第 18 冊。

〔唐〕杜光庭：《神仙感遇傳》，《道藏》第 10 冊。

〔唐〕杜光庭：《太上老君說常清靜經註》，《道藏》第 17 冊。

〔唐〕杜光庭：《道門科範大全集》，《道藏》第 31 冊。

〔唐〕杜光庭：《太上黃籙齋儀》，《道藏》第 9 冊。

〔唐〕杜光庭：《歷代崇道記》，《道藏》第 11 冊。

〔唐〕杜光庭：《洞天福地嶽瀆名山記》，《道藏》第 11 冊。

〔唐〕杜光庭：《道教靈驗記》，《道藏》第 10 冊。

〔唐〕杜光庭：《廣成集》，《道藏》第 11 冊。

〔唐〕強思齊：《道德真經玄德纂疏》，《道藏》第 13 冊。

〔唐〕譚峭：《化書》，《道藏》第 23 冊。

《太上老君說常清靜妙經》，《道藏》第 11 冊。

《太上老君內觀經》，《道藏》第 11 冊。

《祕傳正陽真人靈寶畢法》，《道藏》第28冊。

《修真十書·鍾呂傳道集》，《道藏》第4冊。

《西山群仙會真記》，《道藏》第4冊。

〔宋〕張伯端：《修真十書·悟真篇》，《道藏》第4冊。

〔宋〕張伯端：《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》，《道藏》第4冊。

〔宋〕張伯端：《金丹四百字》，《道藏》第24冊。

〔宋〕陳景元：《道德真經藏室纂微篇》，《道藏》第13冊。

〔宋〕陳景元等：《元始无量度人上品妙經四注》，《道藏》第2冊。

〔宋〕陳景元：《南華真經章句音義》，《道藏》第15冊。

〔宋〕陳景元：《西昇經集註》，《道藏》第14冊。

〔宋〕張繼先：《明真破妄章頌》，《道藏》第19冊。

〔宋〕任照一：《黃帝陰符經註解》，《道藏》第2冊。

〔宋〕曾慥：《道樞》，《道藏》第20冊。

《陰符經三皇玉訣》，《道藏》第2冊。

《太上感應篇》，《道藏》第27冊。

〔宋〕石泰：《還源篇》，《道藏》第24冊。

〔宋〕薛道光：《還丹復命篇》，《道藏》第24冊。

〔宋〕薛道光、陸墅、〔元〕陳致虛：《紫陽真人悟真篇三註》，《道藏》第2冊。

〔宋〕陳楠：《翠虛篇》，《道藏》第24冊。

〔宋〕陳楠：《修真十書·雜著指玄篇（卷三）·陰符髓》，《道藏》第4冊。

〔宋〕白玉蟾：《修真十書·玉隆集》，《道藏》第4冊。

- [宋]白玉蟾:《修真十書·上清集》,《道藏》第4冊。
- [宋]白玉蟾:《修真十書·武夷集》,《道藏》第4冊。
- [宋]白玉蟾:《海瓊問道集》,《道藏》第33冊。
- [宋]白玉蟾:《海瓊傳道集》,《道藏》第33冊。
- [宋]葛長庚:《道德寶章》,《景印文淵閣四庫全書》第1055冊子部。
- [宋]謝顯道等:《海瓊白真人語錄》,《道藏》第33冊。
- [宋]翁葆光:《悟真篇注釋》,《道藏》第3冊。
- [宋]翁葆光:《紫陽真人悟真篇拾遺》,《道藏》第2冊。
- [宋]林希逸:《冲虛至德真經虞齋口義》,《道藏》第14冊。
- [宋]張君房:《雲笈七籤》,《道藏》第22冊。
- [宋]蔣叔輿:《无上黃籙大齋立成儀》,《道藏》第9冊。
- [宋]彭耜:《道德真經集註》,《道藏》第13冊。
- [宋]俞琰:《呂純陽真人〈沁園春丹詞〉註解》,《道藏》第2冊。
- [宋]褚伯秀:《南華真經義海纂微》,《道藏》第15冊。
- [宋]金允中:《上清靈寶大法》,《道藏》第31冊。
- 《正一論》,《道藏》第32冊。
- 《黃帝陰符經集解》,《道藏》第2冊。
- 《玉詮》,《藏外道書》第7冊。
- 《文帝孝經》,《藏外道書》第4冊。
- [金]王嘉:《重陽全真集》,《道藏》第25冊。
- [金]王嘉:《重陽教化集》,《道藏》第25冊。
- [金]王嘉:《重陽分梨十化集》,《道藏》第25冊。
- [金]王嘉:《重陽真人金闕玉鎖訣》,《道藏》第25冊。
- [金]王嘉:《重陽立教十五論》,《道藏》第32冊。

《重陽真人授丹陽二十四訣》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕馬鈺：《洞玄金玉集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕馬鈺：《漸悟集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕馬鈺：《丹陽神光燦》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕馬鈺：《丹陽真人直言》，《道藏》第 32 冊。

〔金〕譚處端：《水雲集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕丘處機：《大丹直指》，《道藏》第 4 冊。

〔金〕丘處機：《磻溪集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕王處一：《雲光集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕郝大通：《太古集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕劉處玄：《黃庭內景玉經註》，《道藏》第 6 冊。

〔金〕劉處玄：《無爲清靜長生真人至真語錄》，《道藏》第 23 冊。

〔金〕劉處玄：《仙樂集》，《道藏》第 25 冊。

〔金〕劉處玄：《黃帝陰符經註》，《道藏》第 2 冊。

〔金〕孫不二：《孫不二元君法語》，《藏外道書》第 10 冊。

〔金〕孫不二：《孫不二元君傳述丹道秘書》，《藏外道書》第 10 冊。

《晉真人語錄》，《道藏》第 23 冊。

《五篇靈文》，《藏外道書》第 25 冊。

〔金〕王頤中：《丹陽真人語錄》，《道藏》第 23 冊。

〔金〕尹志平：《清和真人北遊語錄》，《道藏》第 33 冊。

〔金〕尹志平：《葆光集》，《道藏》第 25 冊。

《邱祖全書》，《藏外道書》第 11 冊。

〔金〕又玄子：《太微仙君功過格》，《道藏》第 3 冊。

- [元]李志常:《長春真人西遊記》,《道藏》第34冊。
- [元]王志謹:《盤山棲雲王真人語錄》,《道藏》第23冊。
- [元]玄全子:《真仙直指語錄》,《道藏》第32冊。
- [元]李道純:《中和集》,《道藏》第4冊。
- [元]李道純:《三天易髓》,《道藏》第4冊。
- [元]李道純:《太上升玄消災護命經註》,《道藏》第2冊。
- [元]李道純:《太上大通經註》,《道藏》第2冊。
- [元]李道純:《太上老君說常清靜經註》,《道藏》第17冊。
- [元]李道純:《道德會元》,《道藏》第12冊。
- [元]李道純:《全真集玄祕要》,《道藏》第4冊。
- [元]李道謙:《甘水仙源錄》,《道藏》第19冊。
- [元]柴元等:《清庵瑩蟾子語錄》,《道藏》第23冊。
- [元]杜道堅:《道德玄經原旨》,《道藏》第12冊。
- [元]杜道堅:《通玄真經續義》,《道藏》第16冊。
- [元]趙道一:《歷世真仙體道通鑑》,《道藏》第5冊。
- 《靈寶淨明院教師周真公起請畫一》,《道藏》第10冊。
- 《太上靈寶淨明入道品》,《道藏》第10冊。
- 《靈寶淨明院真師密誥》,《道藏》第10冊。
- 《太上靈寶淨明法序》,《道藏》第10冊。
- 《靈寶淨明大法萬道玉章秘訣》,《道藏》第10冊。
- 《太上靈寶淨明秘法篇》,《道藏》第10冊。
- 《太上靈寶淨明道元正印經》,《道藏》第24冊。
- 《太上靈寶淨明飛仙度人經法》,《道藏》第10冊。
- 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書》,《道藏》第10

《太上靈寶首入淨明四規明鑑經》，《道藏》第24冊。

〔元〕黃元吉：《淨明忠孝全書》，《道藏》第24冊。

〔元〕苗太素、王志道：《玄教大公案》，《道藏》第23冊。

〔元〕劉大彬：《茅山志》，《道藏》第5冊。

〔元〕戴起宗：《紫陽真人悟真篇註疏》，《道藏》第2冊。

〔元〕張嗣成：《道德真經章句訓頌》，《道藏》第12冊。

〔元〕彭致中：《鳴鶴餘音》，《道藏》第24冊。

〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要》，《道藏》第24冊。

〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要列仙誌》，《道藏》第24冊。

〔元〕陳致虛：《上陽子金丹大要仙派》，《道藏》第24冊。

〔元〕陳致虛：《周易參同契分章註》，《藏外道書》第9冊。

〔元〕陳致虛：《太上洞玄靈寶无量度人上品妙經註》，《道藏》第2冊。

〔元〕王道淵：《還真集》，《道藏》第24冊。

〔元〕王道淵：《崔公入藥鏡註解》，《道藏》第2冊。

〔元〕王道淵：《黃帝陰符經夾頌解註》，《道藏》第2冊。

〔元〕王道淵：《青天歌註釋》，《道藏》第2冊。

〔元〕王道淵：《道玄篇》，《道藏》第24冊。

〔元〕陸道和：《全真清規》，《道藏》第32冊。

《道法會元》，《道藏》第28冊。

《天仙正理大全群仙珠玉集成》，《四庫全書存目叢書》子部第260冊，濟南：齊魯書社，1995年。

《水鏡錄》，《道藏》第36冊。

《張三丰先生全集》，《藏外道書》第5冊。

〔明〕張宇初：《三十代天師虛靖真君語錄》，《道藏》第32冊。

- [明]張宇初:《峴泉集》,《道藏》第33冊。
- [明]張宇初:《元始無量度人上品妙經通義》,《道藏》第2冊。
- [明]張宇初:《道門十規》,《道藏》第32冊。
- [明]張國祥等:《漢天師世家》,《道藏》第34冊。
- [明]陸西星:《玄膚論》,《藏外道書》第5冊。
- [明]陸西星:《周易參同契測疏》,《藏外道書》第5冊。
- [明]陸西星:《老子道德經玄覽》,《藏外道書》第5冊。
- [明]伍守陽:《天仙正理直論》,《藏外道書》第5冊。
- [明]伍守陽:《天仙正理淺說》,《藏外道書》第5冊。
- [清]王常月:《碧苑壇經》,《藏外道書》第10冊。
- [清]王常月:《龍門心法》,《藏外道書》第6冊。
- [清]王常月:《初真戒說》,《藏外道書》第12冊。
- [清]劉一明:《會心內集》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《敲爻歌直解》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《參同契經文直指》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《悟真直指》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《修真辨難》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《修真後辨》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《百字碑註》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《陰符經註》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《周易闡真》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《神室八法》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《通關文》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《修真九要》,《藏外道書》第8冊。
- [清]劉一明:《悟道錄》,《藏外道書》第8冊。

〔清〕劉一明：《孔易闡真》，《藏外道書》第8冊。

〔清〕閔一得：《金蓋心燈》，《藏外道書》第31冊。

〔清〕閔一得：《二懶心話》，《藏外道書》第10冊。

〔清〕閔一得：《呂祖師三尼醫世說述管窺》，《藏外道書》第10冊。

〔清〕閔一得：《呂祖師三尼醫世功訣》，《藏外道書》第10冊。

〔清〕閔一得：《天仙心傳》，《藏外道書》第10冊。

〔清〕閔一得：《棲雲山悟元子修真辯難參證》，《藏外道書》第10冊。

〔清〕傅金銓：《性天正鵠》，《藏外道書》第11冊。

〔清〕傅金銓：《度人梯徑》，《藏外道書》第11冊。

〔清〕傅金銓：《呂祖五篇註》，《藏外道書》第11冊。

〔清〕傅金銓：《道海津梁》，《藏外道書》第11冊。

〔清〕傅金銓：《杯溪錄》，《藏外道書》第11冊。

〔清〕李西月：《道竅談》，《藏外道書》第26冊。

〔清〕李西月：《太上十三經注釋》，《道藏精華》第二集之二，臺北：自由出版社，1994年。

〔清〕李西月：《三車祕旨》，《藏外道書》第26冊。

〔清〕李西月：《無根樹詞註解》，《張三丰先生全集》，《藏外道書》第5冊。

〔清〕陳教友：《長春道教源流》，《藏外道書》第31冊。

〔清〕朱珪：《文昌帝君陰騭文註》，《藏外道書》第12冊。

〔清〕彭氏：《覺世經註證》，《藏外道書》第4冊。

《十戒功過格》，《藏外道書》第12冊。

《警世功過格》，《藏外道書》第12冊。

《石音夫功過格》，《藏外道書》第12冊。

《玉歷至寶鈔》，《藏外道書》第12冊。

《全人矩矱》，《藏外道書》第28冊。

《勸世歸真》，《藏外道書》第28冊。

蒙文通：《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年。

（二）其他類

〔清〕阮元：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。

〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，上海：上海書店，1987年。

〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年。

李定生、徐慧君：《文子校釋》，上海：上海古籍出版社，2004年。

〔清〕戴望：《管子校正》，《諸子集成》（五），上海：上海書店，1986年。

〔清〕王先謙：《荀子集解》，《諸子集成》（二），上海：上海書店，1986年。

《韓非子》，《道藏》第27冊。

〔宋〕林億等：《黃帝內經素問補註釋文》，《道藏》第21冊。

〔漢〕高誘等：《淮南鴻烈解》，《道藏》第28冊。

鍾肇鵬：《春秋繁露校釋（校補本）》，石家莊：河北人民出版社，2005年。

〔漢〕嚴遵：《道德真經指歸》，《道藏》第12冊。

〔清〕陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。

〔漢〕劉向：《列仙傳》，《道藏》第5冊。

〔日〕安居香山、中村璋八：《緯書集成》（中冊），石家莊：河北人民出版社，1994年。

〔唐〕釋道宣：《續高僧傳》，《續修四庫全書》第1282冊子部，

上海：上海古籍出版社，2002 年。

《張載集》，北京：中華書局，1978 年。

〔宋〕王溥：《唐會要》（中冊），北京：中華書局，1955 年。

《西山先生真文忠公文集》，《四部叢刊初編》第 209 冊集部，上海：上海書店，1989 年。

〔宋〕王應麟：《困學紀聞》，《景印文淵閣四庫全書》第 854 冊子部。

〔清〕黃宗炎：《圖學辯惑》，《景印文淵閣四庫全書》第 40 冊經部。

〔清〕永瑤、紀昀等：《四庫全書總目》，《景印文淵閣四庫全書》。

〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959 年。

〔漢〕班固：《漢書》，北京：中華書局，1962 年。

〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1965 年。

〔晉〕陳壽：《三國志》，北京：中華書局，1982 年。

〔北齊〕魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974 年。

〔唐〕房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974 年。

〔唐〕魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1973 年。

〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。

〔宋〕歐陽修等：《新唐書》，北京：中華書局，1975 年。

〔元〕脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，1977 年。

〔清〕張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，1974 年。

二、學術著作

〔德〕馬克斯·韋伯：《儒教與道教》，南京：江蘇人民出版社，2003年。

王國維：《觀堂集林（外二種）》，石家莊：河北教育出版社，2001年。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1998～1999年。

馮契：《中國古代哲學的邏輯發展》，上海：上海人民出版社，1983～1985年。

王明：《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984年。

陳國符：《道藏源流考》，北京：中華書局，1963年。

朱伯崑：《易學哲學史》，北京：華夏出版社，1995年。

任繼愈：《中國道教史（增訂本）》，北京：中國社會科學出版社，2001年。

任繼愈：《道藏提要（第三次修訂）》，北京：中國社會科學出版社，1991年。

卿希泰：《中國道教思想史綱》（第一、二卷），成都：四川人民出版社，1980年、1985年。

卿希泰：《中國道教》，上海：知識出版社，1994年。

卿希泰：《中國道教史（修訂本）》，成都：四川人民出版社，1996年。

卿希泰：《道教與中國傳統文化》，福州：福建人民出版社，1990

年。

卿希泰：《道教文化新探》，成都：四川人民出版社，1998年。

卿希泰、詹石窗：《道教文化新典》，上海：上海文藝出版社，1999年。

余敦康：《中國宗教與中國文化》，北京：中國社會科學出版社，2005年。

呂大吉：《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998年。

呂大吉：《人道與神道：宗教倫理學導論》，上海：上海人民出版社，1991年。

湯一介：《早期道教史》，北京：崑崙出版社，2006年。

方立天：《中國佛教哲學要義》，北京：中國人民大學出版社，2002年。

熊鐵基、劉固盛：《道教文化十二講》，合肥：安徽教育出版社，2004年。

熊鐵基等：《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1995年。

熊鐵基等：《中國莊學史》，長沙：湖南人民出版社，2003年。

陳鼓應：《道家文化研究》（第七輯），上海：上海古籍出版社，1995年。

胡孚琛：《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社，1989年。

胡孚琛、呂錫琛：《道學通論：道家·道教·仙學》，北京：社會科學文獻出版社，1999年。

金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

朱越利：《道藏分類解題》，北京：華夏出版社，1996年。

朱越利：《道經總論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991年。

牟鍾鑒等：《道教通論——兼論道家學說》，濟南：齊魯書社，1991年。

牟鍾鑒、張踐：《中國宗教通史》，北京：社會科學文獻出版社，2003年。

李養正：《道教與諸子百家》，北京：北京燕山出版社，1993年。

李養正：《道教經史論稿》，北京：華夏出版社，1995年。

陳瑛等：《中國倫理思想史》，貴陽：貴州人民出版社，1985年。

沈善洪、王鳳賢：《中國倫理學說史》（上、下卷），杭州：浙江人民出版社，1985年、1988年。

朱貽庭：《中國傳統倫理思想史》，上海：華東師範大學出版社，1989年。

陳少峰：《中國倫理學史》（上、下冊），北京：北京大學出版社，1996年、1997年。

陳麟書：《宗教倫理學概論》，北京：宗教文化出版社，2006年。

李剛：《勸善成仙——道教生命倫理》，成都：四川人民出版社，1994年。

李剛：《重玄之道開啓衆妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005年。

詹石窗：《南宋金元的道教》，上海：上海古籍出版社，1989年。

詹石窗：《身國共治——政治與中華傳統文化》，廈門：廈門大學出版社，2003年。

王宗昱：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年。

盧國龍：《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997年。

盧國龍：《中國重玄學》，北京：人民中國出版社，1993年。

張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，成都：巴蜀書社，1999年。

郭武：《〈淨明忠孝全書〉研究》，北京：中國社會科學出版社，2005年。

郭武：《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》，上海：上海古籍出版社，2003年。

張廣保：《唐宋內丹道教》，上海：上海文化出版社，2001年。

張廣保：《金元全真道內丹心性學》，北京：三聯書店，1995年。

孫亦平：《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》，南京：南京大學出版社，2004年。

姜生：《漢魏兩晉南北朝道教倫理論稿》，成都：四川大學出版社，1995年。

姜生、郭武：《明清道教倫理及其歷史流變》，成都：四川人民出版社，1999年。

唐大潮等：《勸善書今譯》，北京：中國社會科學出版社，1996年。

陳霞：《道教勸善書研究》，成都：巴蜀書社，1999年。

楊玉輝：《道教人學研究》，北京：人民出版社，2004年。

丁常雲：《弘道揚善——道教倫理及其現代價值》，上海：上海辭書出版社，2006年。

孔令宏：《宋明道教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2002年。

蕭登福：《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2000年。

勞政武：《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999年。

任宗權：《道教戒律學》，北京：宗教文化出版社，2008年。

樂愛國：《道教生態學》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。

叢書策劃\陳修亮
責任編輯\陳修亮
王愛亭
封面設計\公冶繁省
版式設計\李生



ISBN 978-7-5333-2458-2



9 787533 324582 >

定價：55.00圓



[General Information]

书名=中国道教伦理思想史稿

作者=乐爱国著

页数=584

出版社=齐鲁书社

出版日期=2010.10

SS号=12955774

DX号=000006997435

url=http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000006997435&d=E650AAD90B3F2409F9E8DC9C80194A8F&fenlei=02120104&sw=%D6%D0%B9%FA%B5%C0%BD%CC%C2%D7%C0%ED%CB%BC%CF%EB%CA%B7%B8%E5