

「忠孝」與「內丹」： 淨明道的天人合一觀念略論

郭武

四川大學道教與宗教文化研究所教授。

聯繫電話：(86) 13550059456。 guowu1966@163.com。

摘 要

淨明道是宋元時期興起的道教新派，以主張踐行忠孝倫常而求得道成仙為其教義特色。以往的學界一般認為，淨明道的忠孝學說受到了儒家思想的很大影響，但事實上，淨明道的忠孝實踐卻與儒家有著很大的不同，其實質是一種內丹修煉。本文所討論的，即是淨明道「忠孝內丹」的基本內容及其與儒家思想、傳統道教的聯繫和區別，希望藉此說明中華文化「天人合一」觀念的特殊運用。

關鍵詞：淨明道 道教 儒學 忠孝 內丹 天人合一

Loyalty, Filial Piety and Inner Alchemy: A Brief View on the Idea of “Unity of the Heaven and Man” of Jingming Dao

GUO Wu

a professor of the Institute for Religious Studies of Sichuan University.

Tel. (M): (86)13550059456. E-mail: guowu1966@163.com .

Abstract:

Jingming Dao is a new sect of Taoism arose in the times of Song and Yuan dynasties, which is characterized by pursuing to become celestial beings through practicing some moral principles such as loyalty and filial piety. Most scholars think formerly that the theories of Jingming Dao about loyalty and filial piety are influenced by the Confucianism, but they are different widely from the Confucianism in fact, because their essence is a kind of cultivation for inner alchemy. What this paper discusses about is the basic contents of this special kind of inner alchemy, as well as the relationships and differences with Confucianism and traditional Taoism. We expect it can reveal the special use of the Chinese idea of “Unity of the Heaven and Man”.

Keywords: Jingming Dao, Taoism, Confucianism, Loyalty and Filial Piety, Inner Alchemy, Unity of the Heaven and Man.

「忠孝」與「內丹」： 淨明道的天人合一觀念略論

郭武

淨明道是宋元時期興起的道教新派，因主張「以忠孝為本，敬天崇道、濟生度死為事」^①，故又稱「淨明忠孝道」^②。這個道派的淵源，可以追溯至東晉（317-420年）以來逐漸形成的「許遜崇拜」，其崇拜對象是以「孝悌」聞名且最終「拔宅飛昇」的許遜。^③由於該道派推崇踐行「忠孝」等日用倫常，故傳統學界一般認為，淨明道的學說受到了儒家理學的很大影響^④；但事實上，淨明道的忠孝實踐卻與儒家理學有著很大的不同，其實質是一種用以追求成仙的「內丹」修煉。以下，本文擬討論元代淨明道「忠孝」學說所蘊含的內丹修煉內容，及其與儒家思想、傳統道教的聯繫與區別，藉以說明中華文化「天人合一」觀念的特殊運用。

一、「忠孝」的神聖意義與內丹色彩

由元代《淨明忠孝全書》卷一謂淨明道「以忠孝為本」^⑤，可知「忠孝」乃是該教的一種基本行為方式。眾所周知，「忠孝」乃是儒家提倡的世俗社會倫理規範，用指對君主的忠誠以及對父母的孝順。元代淨明道以「忠孝」名教，並將「忠孝」作為其教之基本行為方式，顯見儒學對它的影響。不過，觀元代淨明道經典所言，其所講「忠孝」的內容卻也與儒學有著不同的地方，這種不同主要表現為：元代淨明道的「忠孝」除了作為世俗社會的倫理規範外，還是一種用以修煉「心性」、追求「成仙」的重要法門。

*有關淨明道之「忠孝」、「淨明」等概念，拙著《〈淨明忠孝全書〉研究——以宋元社會為背景的考察》（北京：中國社會科學出版社，2005年）曾做過辨析。現特從「天人合一」角度闡發之，謹以此紀念涵靜老人證道二十周年。

^① 《淨明忠孝全書》卷一《西山隱士玉真劉先生傳》，《道藏》本（北京：文物出版社等，1988年。下引《淨明忠孝全書》皆同此本）。

^② 如《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》中有劉玉弟子問：「古今之法門多矣，何以此教獨名『淨明忠孝』？」

^③ 詳請參閱拙文《關於許遜信仰的幾個問題》，成都：《宗教學研究》，2000年第4期。此外，學術界關於許遜與淨明道的研究成果尚有很多，例如：秋月觀暎著《中國近世道教之形成—淨明道の基礎的研究—》（東京：創文社，1978年），李豐懋著《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年），柳存仁撰《許遜與蘭公》（北京：《世界宗教研究》，1985年第3期），卿希泰、詹石窗撰《許遜與淨明道之改革》（見《中國文化與中國哲學》1987年號，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1988年），丁培仁撰《道史小考二則》（成都：《宗教學研究》，1989年第3-4期），張澤洪撰《許遜與吳猛》（北京：《世界宗教研究》，1990年第1期），李顯光撰《許遜信仰小考》（成都：《宗教學研究》，1999年第3期），等等。

^④ 如卿希泰主編《中國道教史》認為淨明道「吸取了較多的南宋理學思想，使原來形式粗糙、仙氣很重的許遜忠孝之道，變成頗具理學色彩、頗多思辨內容的淨明之道」（成都：四川人民出版社，1996年，第三卷，第347頁）。

^⑤ 《淨明忠孝全書》卷一《西山隱士玉真劉先生傳》。

以往學術界的研究，多將淨明道的「忠孝」理解為屬於「人道」的範疇，並以為其乃是「仙道」的基礎。這種判斷本無錯誤，但卻只對了一半。事實上，元代淨明道所言之「忠孝」有著兩個層次上的含義，一為相當於儒家「忠孝」本義的社會倫理規範，確屬「人道」之範疇；二則是作為一種可與神靈溝通的、超世俗的宗教實踐，實屬「仙道」之範圍^①。有關淨明道所言「忠孝」之「人道」內容，目前已有不少學者論及^②，故在此不擬再作贅述；以下，僅對淨明道「忠孝」行為之宗教修煉的蘊意作一說明。

晉至隋唐，許遜的崇拜者們皆推崇其「孝悌」之行，而尚未強調其「忠」。此時其所推崇的「孝悌」，即多屬於「人道」範疇。至南宋初期，何守證（何真公）淨明教團^③始有對「忠義」的推崇，並令「忠」、「孝」開始脫離「人道」之範疇，而有了宗教之「神聖」意義，如《太上靈寶淨明洞神上品經》釋「孝悌」云：

父母之身，天尊之身；能事父母，天尊降靈。欲拜星辰，友恭弟兄；兄弟之身，諸天真人。凡知此者，可以燒丹篆符，百鬼畏名。不知此者，未可入道以奉三清，夜叉食其肉，魔刹戮其神；雖有丹書萬卷，未可以昇真，符篆萬篋，未可以役鬼神。^④

在這裡，凡俗的父母兄弟之身被視作了神聖的「天尊」與「諸天真人」之身，日常的孝悌倫常也因此成了可與天神溝通的具有宗教意義的行為方式。在此之前，崇拜許遜的人們推崇「孝悌」等，多只是將這種世俗的行為視為是得道成仙的一種基礎或一個條件而已，故《太上靈寶淨明洞神上品經》的說法可謂是晉以來的許遜崇拜在神學觀念上的一種突破。

至南宋周真公時期，淨明道又開始將「忠孝」作為其宗教修煉的一項重要內容，以為：「凡學《黃素書》（法）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，十善俱備，五逆咸消，一心之中，外物不汨，自然成就，畢竟有成。」

^① 以往學術界對元代淨明道所言「忠孝」一詞的這種不同含義幾乎無人注意，唯日本學者畑忍對其有兩種不同的含義有所察覺，但畑忍並未細考其實屬世俗之「人道」與神聖之「仙道」範疇，而只將其區別視為「廣義」與「狹義」，故尚未觸及問題的實質。詳請參閱畑忍撰《元代淨明道の革新の士劉玉の倫理思想—「淨明忠孝全書」を中心に—》，大阪：《中國學志》同人號（1998年），第57—64頁。

^② 這方面的成果，計有如下文章可資參閱：徐西華撰《淨明教與理學》，昆明：《思想戰線》，1983年第3期，第35—40頁；曾召南撰《淨明道的理學特色》，成都：《宗教學研究》，1988年第2—3期，第37—41頁；孫亦平撰《論淨明道三教融合的思想特色》，北京：《世界宗教研究》，2001年第2期，第65—73頁；孔令宏撰《淨明道的真忠至孝之道》，廈門：《道韻》，第九輯（2001年），第54—73頁；郭剛撰《淨明道的忠孝倫理觀》，同上，第74—86頁。

^③ 有關何守證（何真公）以及下文周真公淨明教團的情況，詳請參閱拙文《何真公、周真公與南宋淨明道團的演變》，臺灣：《漢學研究》，第二十卷（2001年），第二期，第189—215頁。

^④ 《太上靈寶淨明洞神上品經·入道真品篇》，《道藏》本。

^①其在這裡所推崇的「忠孝」，亦已不再是簡單地將其視為一種世俗社會的倫理規範了，而是強調人們實踐「忠孝」時所持的心態如「持心直諒」、「秉炁溫恭」等對於宗教修煉、行持道法（黃素法）的作用，令「忠孝」具有了濃厚的宗教行為色彩。這是其與何守證淨明道團的不同之處，因為何守證道團雖亦賦予「忠」、「孝」以神聖意義，但卻尚未將其納入修煉範圍。

與南宋何真公、周真公之說不同，元代淨明道所謂「忠孝」的內容曾發生過很大變化，即以為「忠孝」行為之對象乃在於各人自己身體之內。元代淨明道將這種新的「忠孝」學說稱為「真忠至孝」，如曾有弟子問劉玉：「今淨明教中正心修身之學、真忠至孝之道，緊要處乞示一二語。」劉玉回答道：「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。」^②這三十個字，關鍵又只在於前面「懲忿窒欲，明理不昧心天」十字，後二十個字不過是未能奉行「真忠至孝之道」的後果罷了。「懲忿窒欲，明理不昧心天」這十個字表面上看起來似乎與理學家所言倫常無異，但實際上卻是一種類似於道教內丹修煉的功夫，如劉玉又闡釋之：

懲忿則心火下降，窒欲則腎水上昇，明理不昧心天則元神日壯、福德日增。水上火下，精神既濟，中有真土為之主宰，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。^③

這段話乍看起來似乎有點不太好理解：懲忿窒欲何以能與「忠孝」發生聯繫？踐履「忠孝」又何以能令心火下降、腎水上昇？理解這段話的關鍵，乃在於弄清其所「忠」所「孝」的對象已非世俗的君主與父母，而是自身之「心性」，如劉玉將「忠」釋為忠於「心君」言：「忠者，忠於君也。心君為萬神之主宰，一念欺心，即不忠也。」又釋「孝」為「不昧心天」說：「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。」^④如此，則踐履「忠孝」實際上就成了修性煉命，具有導致心火下降、腎水上昇乃至「復其本淨元明之性」諸功能。

需要說明的是，元代淨明道的這套「真忠至孝」學說之目的，乃是為了服務其追求「成仙」之宗教信仰，如劉玉言：「忠孝之道，非必長生，而長生之性存，死而不昧，

^① 《高上月宮太陰元君孝道仙王靈寶淨明黃素書序例·黃帝素書入道品》，《道藏》本。

^② 《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》。

^③ 《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》。

^④ 以上見《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》。

列於仙班。」^①不過，元代淨明道所追求的成仙在形式上卻也與傳統道教有了不同，如有弟子問：「都仙真君拔宅飛昇之事有之乎？」劉玉答道：

非謂血肉之軀、廚宅雞犬高入九霄也，蓋得道之士煉之又煉，內煉既精，陰滓消盡，通體純陽，聚則成形，散則成氣，飄然上征，輕清者歸於天，無可疑者。若論廚宅雞犬，則主人道果既圓，自有神物挾之而去，止在海外諸洲島間耳。^②

晉以來人們對於許遜拔宅飛昇之事，本來皆以為是所謂「舉形昇虛」，反映了魏晉南北朝時期道教的「肉體成仙」觀念。但劉玉此處的解釋卻明確認為成仙一事的承擔者「非謂血肉之軀」，而是能「聚則成形，散則成氣」的東西，這明顯是接受了唐末五代以來興起的「靈魂成仙」觀念。這裡，劉玉雖以為「列於仙班」需經過「死」這一環節，但其所謂「死」卻並非一般意義上的死亡(命喪黃泉)，而是「自性」獲得淨明(不昧)後的「死」，實際上是生命(自性，靈魂)以新的形式再生。

對於上述作為修性煉命的「忠孝」，劉玉弟子黃元吉後來也加以過很多闡發。如黃元吉弟子曾問：「平生未嘗仕宦，無致君澤民之事，雖有忠心，將何所施？」這就是說，其弟子理解的「忠」乃是「致君澤民」的世俗行為，而人若不能仕宦，豈不失去了踐履「忠」的機會？對此，黃元吉答道：「是何言歟！如此則人人必仕宦而後用心於忠乎？……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。」^③也就是說，所謂「忠」並非單純的忠於世俗君主和實踐「致君澤民」之事，而是還有「不欺心、不昧理」的含義。這裡所謂的「不欺心、不昧理」，也非通常意義上的誠實正直，而是虔誠地敬奉神靈，如黃元吉又言：「不黍稷犧牲，惟不欺為用，小心翼翼昭祀上帝，是謂真忠。」^④這裡的「上帝」，實即劉玉所言作為「萬神之主宰」的「心君」；也就是說，虔誠地敬奉「心君」，方為元代淨明道之「真忠」。至於其所謂「真孝」，也非敬事世俗父母，而是「珍蓄元氣，深知天命，長養道胎，繼續正脈」^⑤，多與內煉有關。黃元吉弟子又曾問曰：「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？」這個問題，亦將「孝」視為侍奉世俗父母，而黃元吉則以為：

此是孝道中一事耳。當知有就裏的孝道，不可不行持。大概吾身是父母遺體，

^① 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^② 《淨明忠孝全書》卷四《玉真先生語錄外集》。

^③ 《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》。

^④ 《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》。

^⑤ 《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》。

但向行住坐臥十二時中善自崇護，不獲罪於五臟，方可謂之至孝。^①

這就是說，侍奉世俗父母不過是「孝道」的內容之一，而最高的「孝道」乃是「不獲罪於五臟」。何為「獲罪於五臟」？黃元吉詳細闡釋道：

有一種人，心不尋思公忠正直仁孝廉明的所為，每朝每日念念愛奸邪刁譎澆薄險惡千鬼萬怪，惟務坑陷虧負他人，這是獲罪於心藏。……又有立心雖良善，卻不肯講究衛生之道，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，情欲亦自譎泊，從而嗔念獨重，動不動是使血氣多不中節，甚至一朝之忿忘其身，教藏有云：「嗔忿無節，令人心昏目亂。」醫書云：「盛怒傷肝。」謂肺主氣，使肺金克肝木，令肝不攝血，疾病生焉。這是獲罪於肝肺二藏。大概恣忿、縱欲、昧理三者，於五藏皆有所傷，而於本藏為尤甚。凡獲罪於五藏的人，皆是破裂元氣、作撻身己、不行孝道的所為。^②

很明顯，所謂「不獲罪於五臟」，實即不傷五臟之氣。也就是說，其所謂「真孝」乃屬修煉養生之範圍。這種以踐行「忠孝」為煉命、修性、求仙功夫的做法，實際上早在南宋淨明道團中就已發端，如南宋《太上靈寶淨明洞神上品經》曾言：

孰不欲得仙？學仙於少年。少年事忠孝，積久成善根。復以炁血完，昇降在丹田。持符救人病，陰德可超然。修行用吾法，何憂不昇天。吾有淨明經，誦之學忠孝，兼以煉形質，神明來贊助，遂可治百病。於此興元功，可以致仙域。^③

總之，宋元淨明道所倡「忠孝」，並不僅僅是一種世俗倫理的規範，而且還是一種與道教傳統學說相結合的宗教修煉方式。這種「特殊」的宗教修煉，其最終目的乃是為了獲得「成仙」，如前述劉玉言：「忠孝之道，非必長生，而長生之性存，死而不昧，列於仙班。」上述求仙方式，雖與當時諸家道派所倡並不相同，但卻同屬宋元道教對革新成仙途徑的探索。隋唐以來，道教不僅對其傳統的成仙觀念進行了變革，而且諸派也都試圖對成仙途徑或修行方式進行新的探索，以致出現了不同形式和內容的修仙方法。以佔主流地位的內丹修煉而言，即既有鍾呂金丹派一系所主「性命雙修」的「內丹」^④，又有

^① 《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》。

^② 《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》。

^③ 《太上靈寶淨明洞神上品經·修功成實篇》。

^④ 詳請參閱拙文《鍾離權的生平思想與影響淺探》，廈門：《道韻》，第一輯（1997年），第28—76頁。

《靈劍子》一系所主以服內氣、胎息等為內容的「內丹」^①；即使是在影響最大的鍾呂金丹派一系內部，其具體的修煉法門也不盡相同，如南宗(紫陽派)、北宗(全真道)即或主「先命後性」、或主「先性後命」^②，南宗諸支又有「一己清修」與「男女雙修」之別^③，等等。宋元淨明道之「忠孝」修煉方式雖較為特殊，但實質上卻也同上述內丹道派一樣，屬於對革新道教求仙方式的一種探索。

二、「淨明」的天人合一意蘊

作為一種內丹修煉的「忠孝」學說，其理論基礎乃在於淨明道用以名教的「淨明」概念，而「淨明」概念中則含有豐富的「天人合一」內容，詳說如下。

淨明道所謂「淨明」，從字面意義上來講是「不染物」與「不觸物」^④；而從內容上來講，則是人出生時稟自宇宙本體的生命狀態——「自性」(又稱「心天」、「本命元神」等，相當於現代宗教學之「靈魂」觀念)清淨光明，所謂：「日之光明，即我性之靈明也。」^⑤淨明道認為，人之「自性」本來淨明，但卻會因為放縱欲望等而變得暗昧，以至令人死後墮入地獄，如劉玉言：「人之一性，本自光明，上與天通，但苦多生以來漸染薰習，縱忿恣欲，曲味道理，便不得為入之道」；「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」。所以，人們需要「懲忿窒欲，明理不昧心天」。^⑥也就是說，「淨明」乃是人「自性」之先天本來狀態，但這種狀態卻容易喪失，以至令人死後墮入地獄，故人需要不斷修行，以求返回到「不昧心天」的清淨光明境界。在這個意義上說，「淨明」也是人們後天所追求的終極理想狀態，如劉玉又言：「淨明大教，始於忠孝立本，中於去欲正心，終於直至淨明。」^⑦這裡的「忠孝」、「去欲正心」與「淨明」三個階段，實即元代淨明道徒追求的三重境界。

「淨明」之所以被視為人追求的終極理想狀態，是因為它具有宇宙世界之終極根源或本體的意義，如《淨明忠孝全書》卷二《淨明法說》曾以「無極」解釋「淨明」言：「無極而太極，無極者，淨明之謂。」劉玉也說：「寂然不動是無極，感而遂通是太極。」

^① 《靈劍子》系北宋時托許遜述的一部內煉經典，曾言：「服氣調咽用內氣，號曰內丹。」有關該經內煉方法及其對南宋淨明道的影響，詳請參閱朱越利撰《〈靈劍子〉的年代、內容及影響》，廈門：《道韻》，第九輯(2001年)，第127—148頁。

^② 詳請參閱拙文《金丹派南北宗思想對比研究》，廈門：《道韻》，第六輯(2000年)，第167—190頁。

^③ 詳請參閱拙文《翁葆光及其「男女雙修」、「三乘秘要」說》，見《史學論叢》第八輯，昆明：雲南大學出版社，2000年，第150—164頁。

^④ 《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》。

^⑤ 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^⑥ 《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》。

^⑦ 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

無極者，淨明之謂。」^①這裡所說的「無極」，顯然是從宋代理學家周敦頤《太極圖說》中「無極而太極」一語而來^②，具有世界的終極根源和本體之義；而將「淨明」說成是「無極」，也就令「淨明」同樣也具有了世界終極根源和本體之義。劉玉等人將「淨明」說成是世界的終極根源和本體，目的乃在於說明：達到「自性」之終極理想境界，實際上也相當於「回復」到宇宙世界之終極根源，亦即所謂「反身而誠，復歸於一」^③。這種思想，從終極境界的角度表達了人與宇宙本源是可以「合一」的。

事實上，元代淨明道的「無極」學說，曾較多地受到了宋儒朱熹的思想影響^④。這種影響，並非只是名詞術語的借用，而且是思想內容的吸收，如前述劉玉「寂然不動是無極，感而遂通是太極」^⑤之言，顯然是深得了朱熹「不言無極，則太極同於一物而不足為萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂而不能為萬化之根」^⑥之說的精髓，而所謂「自無而之有，一本萬殊也，……自有而之無，萬殊一本也」^⑦之說，則也與朱熹「理一分殊」^⑧的思想吻合。此外，劉玉還試圖以體、用來闡釋「無極」與「太極」的關係，以為：「無極者，即太上所謂谷神，言其體也；太極者，即玄牝，蓋言其用也。」^⑨這個說法，大致也可算符合朱熹的本意。當然，元代淨明道之吸收朱熹的思想，其旨趣並非在於哲學思辯上，而是在於欲以之說明淨明道的宗教觀念，如《淨明大道說》言：

淨明者，無形大道先天之宗本，在上為無上清虛，在天為中黃八極，在人為丹元絳宮。此三者同出而異名。……無上清虛之境，謂之淨明；中黃八極，天心也；丹元絳宮，人心也。^⑩

^① 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^② 如劉玉在《玉真先生語錄別集》中曾模仿周敦頤的《太極圖說》言：「無極而太極，太極而兩儀，兩儀而五行，自無而之有，一本萬殊也。五行一陰陽，陰陽一太極，太極本無極，自有而之無，萬殊一本也。唯反身而誠，復歸於一，則萬物皆被於我矣。」（見《淨明忠孝全書》卷五）按：周敦頤之《太極圖》，實本自道士陳搏所傳之《無極圖》。詳請參閱卿希泰著《中國道教思想史綱》（成都：四川人民出版社，1985年），第二卷，第701—712頁。

^③ 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^④ 「無極」一詞，雖可在《老子》中找到出處，如《老子》第二十八章言：「常德不忒，復歸於無極。」但《老子》所謂「無極」卻僅是表示世界之無窮，尚未有世界的本體之意，如朱熹言：「《老子》『復歸於無極』，『無極』乃無窮之義，如莊生入『無窮之門』，以遊『無極之野』云爾。」（見《朱文公文集》卷三十六《答陸子靜》之五，《四部叢刊初編》本，臺北：商務印書館，1967年）作為世界本體的「無極」一詞之有廣泛影響，多是由於南宋理學家朱熹與陸九淵關於「無極」與「太極」的一場激烈爭論。這場爭論經歷了好幾個回合，涉及的問題也很多，但核心卻只是朱熹以為周敦頤《太極圖說》中「自無極而為太極」一語當為「無極而太極」，「太極」即是作為世界本體的「理」，無方所、無形狀、無所不在，故需用「無極」來比況之，二者（「太極」與「無極」）並無差異，「不言無極，則太極同於一物而不足為萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂而不能為萬化之根」（《朱文公文集》卷三十六《答陸子美》之一）；而陸九淵則以為：「太極」即是實理，從不空寂，故不必用「無極」來形容，「豈宜以『無極』加於『太極』之上乎！」（《陸九淵集》卷二《與朱元晦》之一）有關朱熹與陸九淵關於「無極」與「太極」的爭論，詳請參閱張立文著《走向心學之路——陸象山思想的足跡》（北京：中華書局，1992年，第225—232頁）。

^⑤ 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^⑥ 《朱文公文集》卷三十六《答陸子美》之一，《四部叢刊初編》本，臺北：商務印書館，1967年。

^⑦ 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^⑧ 如《朱子語類》卷二七言：「理一而分未嘗不殊。」臺北：正中書局，1962年。

^⑨ 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^⑩ 《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》。

由「無上清虛」(淨明)、「中黃八極」(天心)、「丹元絳宮」(人心)三者「同出而異名」，可知它們實皆為「無極」之表現。後來，劉玉又進一步以「寂然不動是無極，感而遂通是太極」說補充之：

寂然不動是無極，感而遂通是太極。無極者淨明之謂，三世上者也。然天黃太陽即天界之無極，昊天上帝為太極；地黃太陰即地界之無極，后土氏為太極；人黃丹烏即人界之無極，盤古王為太極。^①

這樣，就使得整個世界通過神靈(太極)的主宰(感而遂通)而「活」了起來。這種解釋，不但使「淨明」成為了「三世上者」的終極神聖境界，也使得元代淨明道的「無極」說與儒家理學有了本質上的區別。不僅如此，劉玉還曾詳釋「天心」及「人心」道：

中天九宮之中，中黃太一之景，名曰天心，又稱祖土，乃世間生化之所由，萬理之所都也，其實只是混沌開闢之後積陽之氣上浮盤互，其廣八十一萬里，是道理之主宰。世人身心功過被此光明之所洞照，纖芥圭忝所不能逃，散在人身中，謂之丹烏，所以曰人心皆具太極。^②

由上，可窺元代淨明道「天人一體」觀念之大概。從中，我們不難得出如下推論：既然人心(丹烏)乃天心(中黃)之「光明」所散而成，而人心、天心與「無上清虛」(淨明)三者實「同出而異名」，則欲達「無上清虛」(淨明)之境，只須處理好「人心」便可。事實上，元代淨明道追求「淨明」之途徑也正是按這條思路而來的，如《淨明大道說》言：「要不在參禪問道、入山煉形，貴在乎忠孝立本、方寸淨明；四美俱備，神漸通靈，不用修煉，自然道成。」^③而劉玉所謂「不染不觸，忠孝自得」之意，也大致如此。後來，劉玉弟子黃元吉又進一步解釋「淨明」與「忠孝」的這種關係道：「就裏除去邪惡之念，外面便無不好的行檢。」^④也就是說，「淨明」(正心誠意)乃是比「忠孝」(扶植綱常)更為直接的求仙法門，甚至有兼攝「忠孝」(扶植綱常)之功。這種以內在之人心來「兼攝」外在之行為的思想，大概本于宋代理學家陸九淵的「易簡工夫」學說。與朱熹認為「理」乃外在於人心的「太極」不同，陸九淵主張「心」即是理，以為「人皆有是心，心皆具是理，心即理也」^⑤。由這種世界觀出發，陸九淵又以為「心之體甚大，若能盡我之心，

^① 《淨明忠孝全書》卷五《玉真先生語錄別集》。

^② 《淨明忠孝全書》卷三《玉真先生語錄內集》。

^③ 《淨明忠孝全書》卷二《淨明大道說》。

^④ 《淨明忠孝全書》卷六《中黃先生問答》。

^⑤ 《陸九淵集》卷十一《與李宰》之二，北京：中華書局，1980年。

便與天同」^①，並由此而得出了只須修「心」便可明「理」的修行方法論，以為：「苟此心之存，則此理自明，當惻隱時自惻隱，當羞惡時自羞惡，當辭讓時自辭讓，是非至前，自能辨之。」^②不僅如此，陸九淵還因此以為朱熹的「格物窮理」說乃屬「支離」，而自己的修行方法則屬「易簡」，聲稱：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」^③而劉玉的「不染不觸，忠孝自得」之說，在本質上與陸九淵的上述說法是相同的。

最後需要指出的是，「自性」之理想狀態與世界之終極根源，一為內在而一為外在，二者之所以能夠統一於「淨明」概念，其理論基礎實根植於中國傳統的「天人合一」觀念。從道教本身的角度來理解，這種理想狀態或境界，實際上就是傳統道教所謂的「返本還源」、「得道成仙」等。若從道教以外的角度來理解，則可借助於西方宗教學大師伊利亞德(Mircea Eliade)的理論。伊利亞德著有《神聖與凡俗——宗教的本質》(*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*)一書，運用「神聖」(sacred)與「凡俗」(profane)這一組對立的概念來說明宗教人與「神聖」相遇的宗教經驗，以圖通過分析這兩種經驗模式而歸納出宗教的一般本質。伊氏承奧托(Rudolf Otto)等人的說法，以為「神聖經驗」(holy experience)乃是所有宗教之最基本的東西^④，而這種經驗則可通過各種凡俗之物顯現^⑤。伊利亞德並未對「神聖」作太多的規定，而只是將它定義為「與凡俗相對立」^⑥，不過，伊氏卻在說明凡俗的存在模態向神聖的存在模態過渡時對二者作過許多描述。伊氏認為，凡俗的存在是指一種脫離了與神聖世界接源的存在狀態，而當宗教人經驗到與神聖相遇或感到神聖顯現(hierophany)時，其便可從凡俗的存在模態過渡到神聖的存在模態；在神聖的存在模態裡，宗教人可以經驗到再與萬物的根源、終極的本體或神聖的世界連接與契合^⑦。這一看法，對於我們理解元代淨明道為何將「淨明」狀態視為是回復宇宙根源之「無極」，有著很大的幫助；換言之，元代淨明道的這種說法，實與各種宗教的本質有著共通之處。

三、結論

^① 《陸九淵集》卷三十五《語錄》。

^② 《陸九淵集》卷三十四《語錄》。

^③ 《陸九淵集》卷二十五《鵝湖和教授兄韻》。

^④ 奧托以為在宗教領域裡最重要的乃是非理性的(irrational)「神聖經驗」(numinous)，「任何一種宗教的真正核心處都活躍著這種東西，沒有這種東西，宗教就不再成其為宗教」。見奧托著，成窮、周邦憲譯《論神聖》，成都：四川人民出版社，1995年，第7頁。

^⑤ 伊利亞德認為宗教人從凡俗的存在模態過渡到神聖的存在模態之關鍵，是其經驗到神聖的顯現。伊利亞德使用了「hierophany」這個詞來表達所謂「神聖顯現」(聖顯)，以為 hierophany 的方式可有多種，並說它是「一個不屬於我們這個世界的實體，以一個在我們自然凡俗世界中不可或缺部分的物質，向我們顯現」。見伊利亞德著、楊素娥譯《聖與俗——宗教的本質》(臺北：桂冠圖書有限公司，2001年)，第62頁。

^⑥ 見伊利亞德著、楊素娥譯《聖與俗——宗教的本質》，第61頁。

^⑦ 參閱黎志添撰《從神聖與凡俗論宗教經驗與文化的關係——伊利亞德(Mircea Eliade)的一個宗教學觀點》，香港中文大學宗教系與北京大學宗教系第二屆學術交流會議論文(北京，1999年12月)，第6頁。

綜上所述，我們可以對淨明道的「忠孝」學說及其蘊含的「天人合一」觀念得出如下認識：

首先，淨明道的「忠孝」在實質上與儒家學者所倡「忠孝」並不相同。儒家提倡的「忠孝」是一種世俗社會的倫理規範，而淨明道的「忠孝」除了這層意義之外，更多地屬於道教「內丹修煉」的法門。淨明道的「忠孝」學說，在南宋時期僅初具雛形，至元代方顯得成熟。

其次，元代淨明道開始將「忠孝」的對象由外在之君主、父母等轉變為內在之「心性」和「五臟之氣」，並主張通過踐履「忠孝」來修性煉命，進而達到「復其本淨元明之性」的境界。而所謂「復其本淨元明之性」，實質上就是唐末五代以後道教主張的「靈魂成仙」。

第三，元代淨明道之所以相信通過實踐「忠孝」而可「復其本淨元明之性」（成仙），是因為其認為人之「心性」（人心）乃是作為宇宙終極本體之「淨明」或作為「天心」之「中黃八極」在人體之內的表現，故通過修煉人的「心性」即可「感通」甚至「回復」宇宙的本源。這與傳統道教成仙學說所謂「返本還源」在本質上是一致的，實屬中華文化「天人合一」觀念的一種表現。