

蔣年豐「地藏學派」之「佛心道身而儒行」與道教

李宗定*

摘要

蔣年豐教授生前留下《地藏王手記》，提出了「佛心道身而儒行」的「地藏學派」，欲融會儒、釋、道三教，使儒家之道德形上學藉由佛教悲願的宗教存有論以及道教的修命之學得以在天地四方安立。唯其借道教修命之學的「清淡溫潤之身」在《地藏王手記》中並未深入論述，此「心—身—行」的架構在「身」的部份有所不足。道教內丹學講究「性命雙修」，從性命雙修的修道成仙走向社會功德的道德實踐，並吸收儒家及佛教而有「三教合一」之論，此與地藏學派似有契合之處。本文從「性命雙修」及「三教合一」對比地藏學派與道教，以道教修命之學補地藏學派，又從地藏學派之道德實踐為道教之借鏡。

關鍵字：道教、蔣年豐、地藏學派、性命雙修、道德實踐

【收稿】2009/02/25；【接受刊登】2009/06/12

*實踐大學應用中文學系助理教授



蔣年豐「地藏學派」之「佛心道身而儒行」與道教

李宗定

一、蔣年豐「地藏學派」之「地藏三寶」

柏拉圖(Plato)在《理想國》(*Republic*)中從討論「什麼是正義？」這個主題，引申出道德與利益有無衝突，以及道德與幸福的關係諸問題。柏拉圖藉蘇格拉底(Socrates)和葛勞康(Glaucon)與特拉西馬庫斯(Thrasymachus)的對話問答，引導出倫理學中關於價值判斷的問題，並深入道德實踐中對於「德福一致」要求的論辯。雖然蘇格拉底試圖證明有道德的人會幸福，道德是幸福既充分且必要的條件，但他的論證仍留有許多待討論的空間。¹ 如果人生是追求幸福的，我們在追求的過程中是否得考慮每一個行為所帶來的「效益」(utility)，² 也就是我們期許每一個行為能都獲得幸福，至少是比較下的最大幸福，則道德實踐是否能擺脫效益衡量的束縛，純然以道德自身為出發點？

¹ 蘇格拉底提出幸福與道德之間關係的論辯，成為西方倫理學的一個關鍵問題，不同學派皆對這個問題提出各自的主張。這其中最關鍵的問題，在於我們如何從道德實踐中得到「幸福」，而這個問題又涉及對「幸福」的認知及定義。關於這些問題的討論有相當多的著作，舉其要者，可參考 Hare, R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1982. ; Pojman, Louis P. *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Wadsworth, 1995. 孫效智：《宗教、道德與幸福的弔詭》，台北：立緒，2002。
² 道德目的為追求最大效益，是效益主義(utility)的主張。從古典時期的邊沁(J. Bentham)提出，經過彌爾(J. S. Mill)、希德威克(H. Sidgwick)到當代的赫爾(R. M. Hare)，不斷進行修正，也不斷遭到批判，但至今仍是討論道德行為的一個重要思考方向。



行行善若是為求福德，則「善有善報」從目的論來看，便成為帶有利益企求的行為動機。若然，是否有不為「善報」的「善行」？特別是在身心受挫，久病不癒時，如何堅持道德原則與理念？這是生命得面對的最實存景況。蔣年豐教授曾針對道德功利論提出這樣的問題：「不可能有人內心純然仁義道德，毫無功利念頭而過活呢？」³ 他的自答顯然是悲觀的，「如果道德是截然與功利分離的話，則這樣的人是不存在的。」人為什麼行善須預設一功利的目的？我們為什麼常在功利的考量下運用道德？原來，「人是有肉身的存在，人會生病，有傷殘之虞，終會衰老。」人生「最大的痛苦是殘老病纏身，再加上貧困無助、孤獨無依。」海德格 (Heidegger) 視死亡為「此在」(Dasein) 實現「存在」(Sein) 的一種方式，它是屬己的、無可取代與無可跨越的，此在本質地先於自我開顯，因此也顯示出此一被投擲的死亡之可能性，故死亡是生命的一種現象，也是在世存有的一種存有形式。⁴ 但是，蔣教授卻以為死亡於人生並非最大的痛苦與實存的體會，老病對形體的斷傷才最難以忍受，「傷殘與病痛是太實在了，就根著於我們的形體啊！」(《手記》六，頁 9) 這是蔣年豐教授發自內心的沈痛呼喊，他反覆申述老病於人的困厄，這是人生最實存的現實感受！⁵ 當我們貧病交困之時，對於道德實踐勢必心有所疑，孟子認為這是上天的試煉，「天

³ 見蔣年豐：《地藏王手記》五，楊儒賓、林安梧編，佛光大學南華管理學院哲學研究所，1997，頁 7。以下所引皆同，僅標注《手記》章節編號及頁碼。

⁴ 參見海德格：《存在與時間》，王慶節、陳嘉映譯，台北：久大、桂冠圖書，1993。

⁵ 蔣教授此語實為生前病痛的親身體證，尤其是在不知究竟為何病的情況下。關於蔣年豐教授生前的病痛情形，可參考《地藏王手記——蔣年豐先生紀念集》(楊儒賓、林安梧編，佛光大學南華管理學院哲學研究所，1997) 相關紀念文章。另，張展源於〈蔣年豐地藏信仰的省思〉(《東海哲學研究集刊》第九輯，2004，頁 175-190) 一文中，說明蔣教授生前與《地藏菩薩本願經》的因緣，並分析「地藏學派」的思想內容，可參考之。



降大任於是人也」(《孟子·告子下》)其道德的取捨是不容懷疑的；孔子也認為「君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」(《論語·里仁》)然而，孔孟對於踐仁的要求是否過於嚴苛而難以實現？「當人在病榻上纏綿輾轉，求生不得，求死不能之時，他所懷持的仁義道德早已虛耗得賸下浮光掠影，對病情沒有實質的幫助。」(《手記》五，頁8)從「行屍走肉之身」的生命限制，如何能得「浮光掠影之心」？⁶ 如果仁心在現世的限制，在於其立定不能全然從生命及個體的有限尋出，否則必定走上虛無主義之路，如此一來，則仁心的興起如何關聯道德的實踐？如何克服人身的有限性？

蔣教授認為「這個仁心興起是具體實在的，只是它不落在時空的格局中，也就是說，在身體內部，我們標不出一個確定點，說它是仁心興起之處。仁心興起即是地藏悲願立基之處。」(《手記》八，頁11)仁心的興起為何不能落在具體的時空？因為「仁心」一但具相化後，

⁶ 依《地藏王手記》，蔣教授將人生分為「行屍走肉之身」、「浮光掠影之心」及「音容宛在之神」之「人生三相」。「行屍走肉之身」為人身有生老病死之苦，不但無人可避，甚至避無可避。於是如何面對，進而超越之，便得發仁德之心超拔之。然而，仁義道德在人的殘病狀態下仍有其「浮光掠影」之不確定性，必得待一超越時空之悲願的菩薩度化之。此「神」必是地藏王式的，然「因為不是具體地落在時空格局之中，其呈現在音容上有宛然性」(《手記》八，頁11)地藏王雖可轉化人心，但如何拯救人的殘病呢？「病患常常是多方求醫，而竟找不出病因，或即使找出病因，也無救治之法。這更讓我們想起地藏王畢竟還是負面意義的音容宛在，祂只是單以莊嚴的面孔存在於我們心中而已。」(《手記》九，頁12)蔣教授對地藏王「音容宛在」式的描述，儘管帶有負面的意義，但正因地藏王不以具體的時空形態呈現，故而地藏王菩薩並不會因人的需求呼喊而至，而是內在於人身，活在人心。這就是蔣教授認為「救神」的後現代工程，必得於「人身與人心皆未死，神便活著」。(《手記》十，頁13)這個進路看似解決了神之存在，甚至「承擔他人者即有神性」(《手記》十一，頁14)，神在人間，神在人心。但是，以「仁心」、「願力」來拯救人之苦痛，仍難免於久病纏身時的疑惑，人身畢竟是有限的，該如何超克之？



勢必面臨人生種種苦痛與現實世界的不完美，若「仁心」不落在時空的格局中，則其興發處豈不掛空？又如何轉化傷殘老病之身於仁心道德之實踐？蔣教授以地藏王的「悲願四方之心」來彌平眾生行屍走肉之身的缺憾，並「以清淡溫潤轉化我們的有欲之身，以齋莊中正轉化有情之身。」「此三大原則基本上取之於儒釋道三家」，且為「地藏三寶」。（《手記》六二，頁 66-68）而「地藏使徒應『持悲願四方之心、保清淡溫潤之身、盡齋莊中正之行』，簡言之，『佛心道身而儒行』。」（《手記》五一，頁 57）這是「地藏學派」最重要的核心概念，「佛心」、「道身」與「儒行」不僅含攝儒釋道三家，為「地藏三寶」，更以之為「心一身一行」的結構，由內而外而行。唯地藏學派如何轉出此三大原則？如何從儒釋道三家中開立而出？此三大原則是否即能克服仁心在現世的限制？蔣教授僅著重於儒釋兩家，其云：

依儒家之見，人乃是「天心性命之身」。這樣的義涵比海德格所掌握的來得豐富。首先，儒家所掌握的人身，不只是有限存在，而且是有限的肉身存在，此肉身是有殘廢相與病痛相的。然而在此肉身之中卻涵具著無限涵量的天心。由此比較，可見儒家所掌握的人之有限性與無限心都比海德格所掌握的來得豐富。至於佛家與道家在人為「天心性命之身」的掌握上，也可與儒家相媲美。差異在於佛道所掌握的天心並非全然是道德心，他們對人之肉身更是深入研析，非儒家所能比。（《手記》十二，頁 16）

悲願四方之心關聯著生生不息就是儒家的道德形上學，悲願四方之心關聯著輪迴不已就是佛家的宗教存有論。這兩者互相交融，形成地藏學派最根本的信念。……儒家這套道德形上學何



以要與佛家的宗教存有論交融呢？這是有鑒於眾生的老病死之苦而發的。儒家以強度的生生不息觀貫通又涵蓋生老病死，企圖轉化老病死的痛苦相。但老病死的痛苦相也有它們的強度，並不見得這麼容易轉化，常常有知易行難的情況。職此之故，地藏學派並重儒家的道德形上學與佛家的宗教存有論。（《手記》六五，頁 71-72）

地藏學派欲融會釋、道、儒三家，而分以「心一身一行」為人生安立之道，儒家生生不息的道德形上學是生命價值的依歸，亦是一齋莊中正的仁德實踐指引，唯儒家過於輕忽人身的有限性，對於生老病死欲以道德強度一筆帶過。佛家則正從人的悲苦艱難之身揭露苦之根源，透過入世精神的宗教實踐以作用見性，而此悲願四方、普渡眾生之無量心，正是轉化輪迴苦痛之身於自度度人。「生生不息」為宇宙創生的真機，「輪迴不已」為悲憫眾生的誓願，「將生生不息與輪迴不已擺在一起，則輪迴就不是苦了。輪迴正是生生不息的現象。」（《手記》六四，頁 70）菩薩的悲願無量心即是儒家的道德仁心，兩者在此相互交融。然而，第十二節以「他們（按：佛、道）對人之肉身更是深入研析」，點出佛教對肉身的捨棄與道教對長生的追求兩個不同面相，都對人之肉身有獨特看法，但蔣教似乎較偏向佛教的宗教存有論，儘管蔣教授言「地藏三寶」，但卻有意忽略道家，而以「儒佛生命」與「地藏三寶」互相涵納。⁷ 悲願四方之心同時關聯著儒家的道德形上學與佛

⁷ 《手記》七十五有言：「儒佛生命與地藏三寶是互相涵納的。能守地藏三寶，即具有儒佛生命；能表現儒佛生命，即暗含地藏三寶在內。只不過，『儒佛生命』是動態地說，而『地藏三寶』是靜態地說。」（頁 84）此處以「儒佛生命」做為天德流行與悲願四方的交融，實暗指在悲願四方的仁心中施予道德實踐工夫，但此「儒佛生命」與「地藏三寶」顯然未能完整對應。蔣教授並非不識肉身之苦，其云人之存在最艱鉅的負擔在「如何使天心自立」及「如何以



家的宗教存有論，於道家的「清淡溫潤之身」又該如何關聯？蔣教授並無申論，僅言：「地藏學派強調性命雙修。修命部分，取之於道家與密宗者尤多。」（《手記》五七，頁 63）⁸

「性命雙修」原是道教內丹學煉養之術的宗旨，地藏學派於此借用，並著重於「性／命」之分判，以儒、釋兩家為修性的部份，以道家和密宗為修命的部份。唯道家（教）固然重命功，⁹ 但於內丹學中卻特別強調「性命雙修」，於性功亦極重視。如依道教所論「性命雙修」，我們以之對比地藏學派的「性命雙修」，兩者所言之「性／命」該如何

此自立之心安頓形體之身」（《手記》十二，頁 16）其「清淡溫潤之身」已顯其「安頓形體之身」之「修命」渴望，唯蔣教授於此未有深入。另外，在〈蔣年豐教授遺稿四則〉中，他將《莊子》與《韓非子》、《金瓶梅》並列為「三大廢棄之書」（頹廢與喪氣），似乎也顯露對莊子思想的負面看法。（見《東海哲學研究集刊》第六輯，1999，頁 316）

⁸ 蔣教授於西藏密宗之黃教（格魯派）尤為肯定，其云：「它（黃教）兼備了地藏三寶，或者說，它與中原的儒釋道三家相通。黃教的大乘佛法與中原佛教是一樣的。黃教之重修德與儒家也相通。黃教之重修福又與道家一致。黃教在兼備地藏三寶上竟然勝過儒釋道中的任何個別一家。」（《手記》六三，頁 69）黃教主學修並重，其中一些透過修身術以證得與佛法身相應的法門，在某種程度上與道教煉養術或有相通之處。大乘佛學和儒家只重心性修養，故於身心關係和人體氣脈有理論和實踐工夫者，當以道教內丹學和佛教密宗為勝。蔣教授所言「修命」者，即為此論，唯其論述僅著重於密宗，而未言及道教之命功，此與其生前三個月皈依密宗或也有一定關係。本文所討論之修命，僅及於道教內丹學，至於佛教密宗當可另文再論。

⁹ 「道家」在古典文獻中與「道教」多混而未分，甚至與「黃老」亦多異名同實，相較於今日多以「道家」指老莊思想，以「道教」為一宗教的名詞意義區分並不相同。（參見李申：《道教本論》，上海：上海文化，2001）「道家」與「道教」兩詞在歷史上有著複雜的內容及演變，難以簡言區分。蔣教授於《地藏王手記》中亦無區分「道家」、「道教」之別，唯其使用「道家」一詞，似含「道教」而言，如其云：「道家在養生論上其實勝過密宗，但密宗在鬼神方面的造詣比道家精純。」（《手記》五十七，頁 63）老莊思想固有其養生論，特別是莊子在精神保養及超越上有相當論述，但蔣教授所云的「修命」之學卻為道教修煉之宗旨，老莊思想反較傾向「修性」之學，兩宋後的道教講性命雙修，實融貫老莊思想，乃至於佛儒，而有「三教合一」之說。故本文視《地藏王手記》中之「道家」為一廣義的概念，兼道家、道教言。



參照？而地藏學派取之道教的「命功」又該如何與其悲願四方之心連結？又道教內丹學除了「性命雙修」，更倡導「三教合一」，其融通儒、釋兩家的精神又與地藏學派從儒、釋、道三家所轉出的三大原則有何關連？再者，地藏學派除融會儒、釋、道三家，更欲含攝當代哲學詮釋學中文本所指涉的生活世界，則生生不息與輪迴不已的氣化形上學如何進入社會實踐？以下從道教內丹學之「性命雙修」為起點，通過「三教合一」的討論以對比地藏學派「佛心道身而儒行」的精神。

二、道教與「地藏學派」之「性命雙修」

道教修煉理論龐雜，除內外丹學之外，還有各種養生方術，彼此間又互有排斥和影響。修煉工夫在歷史演變中，可追溯自老莊的「吐納」、「坐忘」等修道方式，以及追求長生的各種的方術，爾後進至外丹和內丹修煉。此一過程，有一返道歸真的演變，即從肉體長生的追求，回歸精神的超越。¹⁰ 總的來說，道教所有養生修煉之術都是以長生成仙為目的，此目的以「道」為一形上超越的本源，通過各種修煉方式（術）來彰顯「道」，故「以術證道」、「道術合一」是道教思想及實踐工夫的最重要特色。至於道教修煉之術從早期的行氣、胎息、導引、存思、守一諸法，到爐火丹道盛行，歷隋、唐性命內丹學的興起，至內丹道鍾呂派，逐漸形成內外雙修的思想趨勢。¹¹ 而此一內外丹術

¹⁰ 內丹學並非自唐宋興起後始有，而有其長時的醞釀期，與老莊哲學的關係尤深。胡孚琛曾指出：「道家哲學早被融合進道教內丹學之中，又安可舍老莊而論道教。」（胡孚琛：〈道教史上的內丹學〉，《世界宗教研究》，1989第2期，頁3）。而關於內丹學與老莊的關係，可參見戈國龍：〈內丹與修道〉，《道教內丹學溯源：修道·方術·煉丹·佛學》，北京：宗教文化，2004。

¹¹ 內、外丹的發展與交融，在道教史上具有一交替消長之勢，兩者相互吸收與影響遠大於彼此對抗。關於內外丹的關係，可參見戈國龍：〈內丹與外丹〉



的合流，表現在內丹學中為「性命雙修」的修煉方法，即吸納外丹學之術語及理論，構成內丹學獨特的修煉之術，可視為道教修煉工夫的高峰及成熟。「性命雙修」是內丹學修行之要旨，性與命並重，兩者不可偏廢。¹²

何謂「性」、「命」？眾多道教派別的解釋或有出入，然一般而言，「性」指「心性」（神），「命」為「生命」（精、氣），前者融會儒佛之心性學而為一本體義的存有概念，指人的靈明慧覺；後者則延續道教長生久視的養生論指一具體的存有者，指人的氣血生身。¹³ 「性／命」既二元又合一，兩者以「精、氣、神」融貫為一體。¹⁴ 內丹學認為人的生命具雙重性，是由精神生命和生理生命相融合，亦即一般意義上

（前揭書）；張廣保：〈內丹、外丹與陰丹、陽丹考辨〉，《唐宋內丹道教》，上海：上海文化，2001。

¹² 胡孚琛指出鍾呂內丹功法雖門派眾多，然第一共同特徵即皆以性命雙修為宗旨。見胡孚琛：《道學通論——道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻，1999，頁536。呂祖《敲爻歌》有云：「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。達命宗，迷祖性，恰似鑿空無寶鏡。壽同天地一愚夫，權握家財無主柄。」（劉一明：《道書十二種》，北京：書目文獻出版社，1996，頁476）《敲爻歌》立後世內丹修煉宗旨，其揭示「性命雙修」，單修性或命皆無所成就，必得同兼性功與命功的修煉。故內丹修煉儘管因不同教派而有程序及方法的差異，但不管是南宗張伯端所傳以命功築基，以性功成道之「先命後性」；或北宗王重陽重七分性學，三分命功之「先性後命」丹法，皆以性命雙修為宗。

¹³ 在內丹學中，關於性命的概念有許多說法，然「性／命」二分亦代表「精神性生命／物質性生命」範疇的劃分，兩者中有各自兼含「先天」和「後天」層次，而構成一組雙層的辯證和統一。詳見戈國龍：《道教內丹學探微》，成都：巴蜀書社，2001。

¹⁴ 一般而言，道教認為生命由精（形）和氣組成，精是物質基礎，氣為生命動力，故命即精、氣之組成；而性指與生俱來之物，在內丹學中吸收了儒釋心性、佛性之論，故性即神，指人的精神意識。關於「性」、「命」義之由來及其在道教的解釋，可參考楊玉輝：〈論道教的性命雙修〉，《社會科學研究》，2001年第二期，頁75-78；戈國龍：〈論內丹學「性命雙修」的思想〉，《宗教學研究》，2001年第一期，頁19-26。



的身心二元論。故性命雙修既重視心理，也重視生理的煉養。唐代內丹學的興起，相較於外丹學有一個重要的轉變，即修道成仙的追求從煉形服藥移轉到心性的修煉。¹⁵ 將「心」視為修煉之最重要者，固然與唐代重玄學有一定關聯，卻也顯見道教在歷經煉丹服食以求肉體長生的挫敗後，將修行提昇至精神層次的超越，並推動內丹學的產生。¹⁶ 唯內丹學儘管重心（性）之修煉，仍強調命功，因「性／命」本不可分，通過後天性命功的修煉才能返歸於先天性命的本來合一。當然，內丹學的展生不單是道教內部的革新，其與儒釋二教的衝突與交融，亦是促成內丹學理論圓滿的重要因素。當內丹學發展至性命雙修，而以「形神俱妙」為最上乘的境界，此「形神俱妙」不僅是道教哲學返本還原，冥歸於「道」的圓教之境，亦必回應儒釋二教的批判並吸

¹⁵ 如成玄英在重玄學的本體基礎上，強調心性修養的工夫實踐。其云：「命者，真性惠命也。雖屏息囂塵，心神凝寂，故復於真性，反於惠命。」「反於性命，凝然湛然，不復生死，因之曰常。」（成玄英：《道德經義疏》，蒙文通輯校，成都：巴蜀書社，2001，頁408）杜光庭也強調「治心」於修道的重要性，其云：「人之難伏，唯在於心，所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。」（杜光庭：《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》第十四冊，上海書店、天津古籍出版社、文物出版社，1988年影印本，頁353。以下所引《道藏》皆同）

¹⁶ 從唐到宋，社會文化面臨轉型，就道教而言，任繼愈主編之《中國道教史》在探討「唐宋之際道教神仙思想的演變」時，認為這一演變是「唐宋之際道教神仙思想從出世向入世的逐漸轉化」。（《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990，頁434）除了入世思想的發展，唐宋道教最重要的轉型就是內丹心性學的興盛，從內在超越的理路，使道教修道成仙的目標從追求長生不死轉到復歸於人的生命本真尋求精神超越。（詳見孫亦平：《杜光庭思想與唐宋道教的轉型》，南京：南京大學出版社，2004）這個轉變延續到宋明，道教與理學有著既競爭又融合的相互影響關係，宋明儒對釋、道多有批判，但也有更多的證據顯示，許多理學家吸收了釋、道的思想。同樣的，從道教的角度言，亦受到儒、釋的影響。（詳見陳少峰：《宋明理學與道家哲學》，上海：上海文化出版社，2001；孫以楷主編《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，2004）。



納之。¹⁷

地藏學派以「佛心—道身—儒行」連結成一個「三教合一」的架構，卻又特別指明「地藏學派強調性命雙修。修命部分，取之於道家與密宗者尤多。」（《手記》五七，頁 63）究竟地藏學派從道家（教）處取得什麼修命方法？道教修練之「性」，為精神生命，欲融會儒佛心性學，「命」之修煉則重視生理生命，強調形體的健全永恆。地藏學派的「性命雙修」則在「修命」部份與道教有相通之處，但其「儒佛生命」卻以「佛心」為悲願之發生，「儒行」則以道德實踐顯發此悲願之心。《地藏王手記》中並沒有提到何為「修命」之法，亦即雖云取之於道家和密宗，卻不見道家（教）和密宗關於生命修煉的具體方法。¹⁸ 反

¹⁷ 儒、釋、道三教的交涉，是中國哲學史中極重要的問題。若從道教的角度來看，道教從外丹至內丹學理論的發展與成熟，顯與佛教有密切關係；至於道教深入民間的社會實踐，如淨明道的興起，則與儒家的道德論述相關。關於佛道交涉，可參考李養正：《佛道交涉史論要》，香港：青松觀道教學院，1999；蕭登福：《道教與佛教》，台北：東大圖書，1995；蜂屋邦夫（日）：《道家思想與佛教》，雋雪艷、陳捷等譯，沈陽：遼寧教育出版社，2000；戈國龍：〈內丹與佛教〉（前揭書）。關於儒道交涉，目前學界研究多集中於魏晉時期，可參考蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，台北：文津出版社，2000；高晨陽：《儒道會通與正始玄學》，濟南：齊魯書社，2000；陳少峰：《宋明理學與道家哲學》（前揭書）。到了元代，如道士陳致虛欲融攝內丹南北二宗，以及儒、釋二家，其「三教同源」論可謂「三教合一」說的結晶，於是內丹性功發展至心性不為形氣所拘，轉化形氣之私而與道合真，命功亦同時轉化為提取生命之精華而與精神生命相融合，最後超出肉身而解脫，「性命雙修」至此以「心」達成「三教合一」。元代另一集大成的道士李道純在綜合南北二宗的基礎上提出九品丹法和頓、漸二法，其頓法最上一乘功法，吸收了禪宗明心見性的頓悟法門，融入戒定慧三學，也強調儒家誠意正心之學，內丹學之「性命雙修」至此發展臻於「功德圓滿」、「形神俱妙」之境。

¹⁸ 《手記》中僅提到「密宗修行是要轉化我們所有身心的『脈氣』，使四大能轉入空大，入於佛性。在密宗裡，四大與空大都是我們生命的正面要素。」（《手記》七十四，頁 82）佛教密宗有印度瑜伽的修行傳統，傳入西藏後又吸收了苯教的修行方式，形成藏傳佛教特獨的修行法門。密法因不同派別與傳承，龐大複雜，密法中有類似氣功的修煉法，出自密續中的氣脈明點特殊修法，



而蔣教授一再顯現對肉身的厭惡，對生命的無奈。¹⁹ 其「地藏三寶」中的「清淡溫潤之身」對比現實人生的「行屍走肉之身」，顯然不從肉體修煉言，所「保」者，更傾向於精神境界的「清淡溫潤」；也就是說，當地藏學派「以清淡溫潤轉化我們的有欲之身」（《手記》六二，頁 66），是一「修性」之學，而非蔣教授所言的「修命」。或者說，蔣教授在潛意識中不認為可以通過「修命」之學使生命延續或改變，所重視者仍在「修性（心）」。

所以地藏學派承認「此身會老、病、死、並不是缺憾，如是缺憾，亦可由其悲願四方之心來彌平。」（《手記》六二，頁 67）故地藏學派之「性命雙修」顯欠缺「修命」部分，其「儒佛生命」實重「修性」。

既然地藏學派並未深入道教修命之學，則道教「性命雙修」可資地藏學派者為何？我們從道教內丹學最高的修道境界找到佛道會通的契機，也看到「性命雙修」中的「道心」與地藏學派「悲願四方之心」相會通的可能，更發現內丹學命功修煉對殘廢病痛有限之身的轉化。就內丹學言，一切有為的命功修煉都是達到無為性功的法門，因人身受肉體的限制，若不轉化形氣便難達心境純然虛靜，而形氣的轉化也

修明點、修脈氣就是轉地大人空大，再轉入明空成佛身，而非一般的氣功，相關內容可參考《密宗氣功修持法要》（劉靜平主編，西安：陝四科學技術出版社，1990）。蔣教授生前對密宗有極高的興趣，或也因此機緣而引密宗入修命，反而他對於道教追求長生不死不以為然，其云：「中國人最原始的生命原則是成聖成仙。這一點也表現在西藏密宗中，他們佛法正是要成聖成仙。成聖是心性修養，成仙並非個人長生不老，而是活佛轉世。」（《手記》七十四，頁 82-83）

¹⁹ 《地藏王手記》中一個根本的問題就在於人有肉身，此「行屍走肉之身」有老傷殘病，無人可免。蔣教授甚至言「人生四十歲後，不斷感受到自己的行屍走肉之身，拖命地活下去。中老年人常會覺得四十歲之前的人生才有意義，從此過著無意義的生活。」（《手記》七十二，頁 79）基本上，此「行屍走肉之身」才是人生最大的有限，地藏學派意識於此，但不走延年益壽之修煉，而從仁心悲願超克之。



必得在心性的修煉中才得以完成。如此一來，有限的肉身存在便不再是一種限制，而是證得道心的一種必需。蓋命不離性，性不離命，不能離命而修性，也不能離性而修命。地藏學派所強調之「性命雙修」，其「性」雖取之於儒、釋兩教，但從內丹學的「性命雙修」中，亦可見其「性功」融會儒、釋兩家，而其「命功」亦通過「修心」而「神氣合一」。故地藏學派之「清淡溫潤之身」在內丹學中已非單純的元氣之命，而是同時具有元神之性。唯內丹學不論如何重視心性修養，仍不離命功，只不過對有形肉體的長生不死追求，轉化成更高形態的無形之「氣」，以形化氣，再與神合一而返歸於神形俱妙的無形無名之玄虛狀態。如此一來，地藏學派取之於道教的修命部分，並非是「命功」而已，同時亦可兼有內丹之「性功」。蔣教授有云：「地藏學派是氣化論」「宇宙一切都是氣的聚散。氣的靈明表現為心，氣的重濁表現為物。……心、物既同是氣，心當然可以感通物。悲願四方之心即是氣之靈明。此靈明之氣感通天地神人，能測知其動向，並安立之。」（《手記》七十，頁 77）地藏學派之氣化論，顯是直承孟子「上下與天地同流」的浩然之氣，雖其從道德上立說以感通萬物，與道教內丹學從虛無所生之「先天一氣」有別，²⁰ 然此貫通宇宙萬物之氣分而為「心／物」，與「性／命」二分而為一之道教內丹氣論又有著相對比之處。地藏學派的靈明之氣為心，重濁之氣為物；道教內丹學的乾陽之氣為性，

²⁰ 道教內丹學中，「道」具有宇宙論的本源義，亦有本體論的本體義，故「神氣合一」即以返歸虛無之道體為目標。《悟真篇》有云：「道自虛無生一氣，便從一氣產陰陽。陰陽再合生三體，三體重生萬物昌。」（《悟真篇注釋》，《道藏》第三冊，頁 15）《紫陽真人悟真直指詳說三乘秘要》：「聖人採先天一氣為丹，煉形還歸於一氣，煉氣歸神，煉神合道，而歸於無形之形。故能超乎天地之外，立乎造化之表。」（《道藏》第二冊，頁 1019）此「先天一氣」自「無形之形」的「虛無」之「道」而生，故「道」即本源即本體，能生成萬物，復為萬物之根源，故自「煉形」經「煉氣」至「煉神」，即返本歸元，體悟「道」的過程。



坤陰之氣為命。然陰陽二氣又是交互為生的，因此「心可通物」，性命亦得合一。故內丹學之「煉氣化神」，可予地藏學派的啟示是：「仁心之天德流行即涵具佛家之空理與道家之無境」。（《手記》七四，頁82）若然，道教內丹學強調「性命雙修」與「三教合一」，「性功」得自佛教禪學的啟發尤多，然於儒家「天地中正之心」的融通，表現在道教的倫理學和社會實踐的修行工夫，地藏學派之「齋莊中正之行」亦可從此「三教合一」之實踐中對比而出。

三、道教與「地藏學派」之道德實踐

關於道教倫理的實踐，學界幾乎都認為道教吸收了儒家的倫理綱常，表現出道教的雜揉性。自漢代《太平經》倡導忠孝倫理，並以「承負說」構成道教獨特的勸善思想，以行善立功德為修行方法的「勸善成仙」說，在道教修煉方法中始終有其重要的位置。卿希泰指出道教倫理的兩個特點：其一，吸收儒家的忠孝思想，皆為維護封建統治，只不過儒家的倫理綱常靠政權力量貫徹，道教的倫理道德則靠神靈的威力來貫徹。其二，道教的倫理觀也吸收了佛教的戒律，但與佛教不同處，是其與追求長生成仙的基本目標相結合。²¹ 誠然，官方推動道教有其政治考量，但道教自身的變革、理論系統的成熟與其勸善教化的入世精神轉向等，亦是道教發展的諸多面相。相對於傳統道教，宋代新道教的興起對於民間的社會倫理有重大的影響，延續至今。新

²¹ 卿希泰：〈簡論道教倫理思想幾個問題〉，《道家文化研究》，第七輯，上海古籍出版社，1995，頁24。道教在發展的過程中與儒、釋兩教有密切的競合關係為學界普遍的看法，問題在於，道教究竟在多大的程度上吸收儒、釋兩教？再者，道教是在什麼意義下強調忠孝倫理，與儒家是否「皆為維護封建統治」？這些都是可以再深入討論的議題。



道教強調積極的入世精神，除了以自食其力、勤儉刻苦的修行法門，更藉勸善教化的「善書」流傳，形成社會普遍共同的道德倫理和宗教信仰。前者沿襲新禪宗開啟的入世苦行方向，後者則受了新儒學倫理教化的影響。²² 自宋代《太上感應篇》面世後，引發了道教善書的大量出面，對社會造成極大的影響。道教善書與之前的道書不同之處，為捨棄各種煉養方術，直接以淺顯的文字訴諸大眾勸善成仙。到了明清，善書與功過格甚至混同儒釋道三教而無特定以何者為主、輔之別，其影響也超越宗教信徒而滲透至一般大眾的生活。²³ 勸善書的盛行，

²² 兩宋新道家的興起與新禪宗、新儒家的關係，余英時曾從中國傳統商人精神和宗教倫理的角度做觀察，指出中國近世的宗教轉向有三次，最初發動者為新禪宗，新儒家運動是第二波，新道家則是第三波。「新道家一方面繼承了新禪宗的入世苦行，如『不作不食』、『打塵勞』（『塵勞』也是禪宗用語），另一方面又吸收了新儒家的『教忠教孝』。……這一長期發展最後匯歸於明代的『三教合一』，……從純學術思想史的觀點說，『三教合一』的運動也許意義並不十分重大。然而從社會倫理和通俗文化（popular culture）的觀點說，則這一運動確實是不容忽視的。」（見余英時：〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，1987，頁328）雖然其論文起自於對韋伯（Max Weber）關於西方資本主義興起所提出因基督新教倫理影響的解釋，反思東亞（中國）何以沒有發展出資本主義的批評，但其所指出的中國宗教入世轉向，卻對道教研究有一定啟示。此外，李剛則將南北朝之後至隋唐五代，道教勸善成仙思想受佛教的影而分化成傳統派、半傳統派和反傳統派三種情況，但不論對傳統神仙不死的看法有多大分歧，對於儒家的倫理道德卻都採取認同的態度。（李剛：《勸善成仙——道教生命倫理》，成都：四川人民出版社，1994）

²³ 明代自太祖始，歷任帝后多倡三教合一，甚至敕撰勸善書籍頒布天下學宮，以廣宣教。如明成祖敕撰《為善陰騭》，仁孝徐皇后撰《勸善書》，明宣宗敕撰《五倫書》等，這些勸善書均以儒家五倫及孝道思想為核心，別採釋、道勸善之言，融三教為一。民間道教亦多托名天神降鸞制作善書，王公大臣、鄉里仕紳亦積極推廣善書，影響所及，深入民間各角落，甚至延續至今。關於《太上感應篇》及功過格的倫理思想，參見鄭志明：《中國善書與宗教》，臺灣學生書局，1988。而關於道教善書發展及影響，可參考陳霞：《道教勸善書研究》，成都：巴蜀書社，1999；酒井忠夫：《增補中國善書の研究》，東京：圖書刊行會，1999-2000；姜生、郭武：《明清道教倫理及其歷史流變》，



使得一般民眾行善去惡有了具體遵行的標準，也從簡化的行善成仙目標親近了道教，亦有利於道教在民間的推展。至於道門中人則從勤儉刻苦的自我要求下，也更進一步地推展至度化救人的社會實踐。道教內丹學興起後，心性煉養便和道德修養相結合，不僅重視個人的積善成德，還提倡大乘道教自度度人、自覺覺他的濟世度人之法，此為「三教合一」論的積極入世實踐。

道教在歷史流變中不斷吸收儒、釋兩家思想，進而發展出屬於道教的「三教合一」理論。²⁴ 而我們以之對比於地藏學派的「佛心道身而儒行」，不難發現道教吸收了佛教「明心見性」之「心」轉為性命之源的「道心」，接收了儒家道德倫理的規範轉化為修道的「真行」，並承襲大乘佛教濟世救度的悲願以為積極入世的善行。而地藏學派則直承「佛心」之悲願，將儒家生生不息的道德形上學與佛教的宗教存有論交融為一，在現實中「承擔他人」以顯現「神性」，即以善心善行流佈人間。唯道教與佛教最大不同，或許在於道教之成仙不同於佛教成佛，佛教菩薩的大誓願，以眾生未脫離苦海誓不成佛，故總是乘願再來。而道教的成仙卻帶有個人功利主義色彩，雖說神仙亦常救災濟苦，但是凡人修煉濟世的目的，仍為求長生成仙。此為地藏學派與道教內丹學皆為融攝三教，但「心」的源頭不同，所成就者自然有所不同。故道教內丹學儘管以「三教合一」為其最圓滿階段，但道教修命之學的本質仍然不變。而地藏學派以大乘佛教「悲願四方之心」提起「清淡溫潤之身和齋莊中正之行」，方能使性命之學落實，即這個悲願之心

成都：四川人民出版社，1999；游子安：《勸化金箴：《清代善書研究》，天津：天津人民出版社，1999。

²⁴ 關於「三教」的分判與「三教合一」的歷史流變，是中國學術思想史上的一大問題，還涉及政治、社會、宗教、民俗等諸多領域。不唯道教有三教合一的傾向，儒、釋兩教亦為之。只不過各依自己的立場為本位，所謂的「合一」，多為「吸納」之義。



同時是「道德上的剛健與宗教上的悲憫」。(《手記》六五，頁 72) 這是地藏學派的殊勝之處。如此則儒家生生不息的道德實踐已轉化為濟世度人的悲願情懷，如能再輔以清靜無為的修命之法，當得使吾人身心於德福間取得平衡。

道教為求傳佈，在實踐上雖以行善積德為宣教之旨，但許以長生福報為目的，致使目的論的「效益主義」色彩濃厚。蔣教授有見於「對一般大眾來說，仁義道德是必要的，但並非最重要的。我們常在功利的考量下運用仁義道德，也在同樣的考量下對仁義道德打折扣。所以每個人都在仁義道德的浮光掠影裡討生活。」(《手記》五，頁 7) 顯然地，地藏學派意欲避免行善的目的論，而能夠讓「儒行」在五濁惡世中以「佛心」的悲願實踐，蔣教授提出了「儒家的歷史唯物論之重構」，他說「我們的歷史唯物論之重構，得先以良知的道德主體為本，強化理性的道德主體（康德哲學中的）與功利的道德主體（穆勒哲學中的）。」(《手記》四十三，頁 48) 這是地藏學派以「儒佛生命」回應當代哲學思潮的重要方向，也就是面對哈伯瑪斯哲學的「公道」

(justice) 與「和睦」(solidarity)，中國在知識主體和法政主體皆無基礎，故欲使中國傳統哲學中強調良知的道德主體能銜接「理性的道德主體」與「功利的道德主體」，從功利的道德主體進至理性的道德主體，再進至良知的道德主體。經此一「儒家的歷史唯物論之重構」，才能建立一「公道而守法，和睦而敬業」的社會。如此一來，地藏學派的道德感與宗教性取得一個良好的平衡，可以為道教如何淡化功利色彩樹立一良好借鏡。



四、地藏學派的「宗教性」

對於道教而言，重視踐履、體驗，本是修煉的具體精神，而立基於修煉的道教哲學則從其中將工夫與本體合一，同時從性命雙修的修道成仙走向社會功德的道德實踐，也完成了道教入世與出世合一的進程。然而，該如何就道教經典理解這個修煉的進程，對宗教文本的解釋又造成什麼影響？並以之此對比地藏學派的「佛心道身而儒行」之體証，我們該如何看待宗教文本所內蘊的宗教信仰體驗，如何使詮釋者在帶有主觀信仰認同的文本中，「客觀」地對文本進行解讀？宗教文本與一般文本的最大不同，在於宗教中的信仰力量為一種封閉型的體驗，即作者（或託名神喻）和讀者（信仰者）在創作和閱讀中皆籠罩在宗教的信仰中。一個詮釋者，不論信仰與否，都必須正視這些宗教經典在信仰上的意義，即使有許多冥契的神秘體驗於其中，皆是構成文本意義世界的整全視域。於是我們在理解道教經典時，亦得正視其中的宗教精神，如對「性命雙修」的理解不僅僅屬於文本意義上的解釋，還涉及修煉的實際體認，即歷代修煉者在文本中所呈現之各自証道式的體悟，都是趨向此一術語的不同面相，而不同時期與派別論述中彼此的差別，亦得詳析之。本文僅以化約的「性命雙修」術語進行討論比對，實有待進一步開展此術語在不同文本中的修煉意義。黎志添曾論及：

要明白理解道教經典，我們須要確認和明白過去和現今的詮釋者在理解和閱讀經驗裡所觸及到的一種與道關聯在一起的宗教體驗。毫無疑問，宗教體驗在整個道教經典的詮釋循環中起著很大的影響意義。……一個作品若真的成為宗教經典，它必然具有宣示真理的可能性，能夠在讀者身上彰顯一種與真理聯



繫上的深刻體會。²⁵

這個「與道關聯在一起的宗教體驗」所呈現的閱讀經驗，便是宗教文本與一般文本的差異。於是當我們在解釋蔣年豐教授的《地藏王手記》時，若以一個宗教文本視之，則「地藏學派」不啻為一個「新宗教」，其自云：「地藏學派不只是哲學上的學派，而且是一般人生活上即可奉行的宗教。是的，地藏三寶便是後現代的宗教信仰。……地藏學派是儒釋道三家因應後現代的需要特別開立出來的一種學理論述或宗教修行。」（《手記》六二，頁 68）當然，現實中並沒有「地藏學派」，沒有信徒，蔣教授也沒能成為教主，而且其自我否認「地藏學派」是新宗教，²⁶ 故名之為學派而不稱教。但是《手記》中許多近似「證道式」的體驗，又難以一個單純的哲學文本視之。或可謂「地藏學派」不是一個「創新」的宗教，卻是融貫「已有」的儒、釋、道三教之「學派」。所以看似矛盾的自我否定，實為宗教與哲學心靈的交互呈現。

「地藏學派」的「佛心道身而儒行」是蔣教授的哲思與體悟，他以地藏菩薩的悲願四方之心為道德實踐的發動之源，故此悲願之心能投射至現實世界有情眾生，使「每個有限存在者的命運都承擔著一個地藏王的意旨」。（《手記》六一，頁 66）此悲願之心具有超越時空的絕對性，又依不同時空對象而展開不同意識，兼含有勝諦義與俗諦義。然此悲願之心與儒家的天德流行交融，固然能成就一「上人」，即「儒佛式精緻的空無剛健的人，是以道德意識，宗教悲情來主導生命的人。」（《手記》七五，頁 83）但生命委實太悲苦了，生老病的傷痛是現實

²⁵ 黎志添：《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》，香港：中文大學出版社，2003，頁 66。

²⁶ 《地藏王手記》中有云：「地藏學派是新學派，但並不是新宗教。」（《手記》六二，頁 69）



的，故道教的生命修養便適時補足了有限身的無奈。而道教從老莊哲學中引申出長生修道的修煉之術，並在煉丹術的發展過程中，最終走回了體道虛無的內丹修煉，復又結合儒家道德倫理與佛教度人宏願，而成一獨特功利式的社會實踐精神。唯此功利式的自度度人訴求，究竟在多大程度上使道教的「真行」影響世俗社會，又對道門中人或修道之人產生何種修行意義，皆值得深入探討。道教以無所不在的神之操作，滿足人們善惡有報的願望，給予一種心理的補償，從而解決德福不一致所帶來的心理失衡，若對比康德上帝存在的預設，有異曲同工之妙。道教的神明固然與基督教之上帝不同，勸善書在民間造成影響是事實，但是行善獲得之「福」不管是在來生還是後代，善惡有報畢竟仍是一無法證成的企求。反倒是地藏學派的「地藏三寶」與道教內丹學的「三教合一」，分從「佛心」與「道心」以證成德福一致的可能，更值得注意。



引用書目

一、古典文獻

- 《道藏》，上海書店、天津古籍出版社、文物出版社，1988年影印本。
《道書十二種》，劉一明輯，北京：書目文獻出版社，1996。
《道書輯校十種》，蒙文通輯校，成都：巴蜀書社，2001。

二、近人論著（依作者筆劃）

- 戈國龍，《道教內丹學探微》，成都：巴蜀書社，2001。
戈國龍，《道教內丹學溯源：修道·方術·煉丹·佛學》，北京：宗教文化出版社，2004。
任繼愈主編，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990。
余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，1987。
李申，《道教本論》，上海：上海文化出版社，2001。
李剛，《勸善成仙——道教生命倫理》，成都：四川人民出版社，1994。
李養正，《佛道交涉史論要》，香港：青松觀道教學院，1999。
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。
胡孚琛，《道學通論——道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻出版社，1999。
孫以楷主編，《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，2004。
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。
孫效智，《宗教、道德與幸福的弔詭》，台北：立緒出版社，2002。



- 海德格 (Heidegger), 《存在與時間》, 王慶節、陳嘉映譯, 台北: 久大、
桂冠圖書, 1993。
- 酒井忠夫, 《增補中國善書の研究》, 東京都: 圖書刊行會, 1999-2000。
- 高晨陽, 《儒道會通與正始玄學》, 濟南: 齊魯書社, 2000。
- 張廣保, 《唐宋內丹道教》, 上海: 上海文化出版社, 2001。
- 陳少峰, 《宋明理學與道家哲學》, 上海: 上海文化出版社, 2001。
- 陳霞, 《道教勸善書研究》, 成都: 巴蜀書社, 1999。
- 游子安, 《勸化金箴: 清代善書研究》, 天津: 天津人民出版社, 1999。
- 蜂屋邦夫 (日), 《道家思想與佛教》, 雋雪艷、陳捷等譯, 沈陽: 遼寧
教育出版社, 2000。
- 劉靜平主編, 《密宗氣功修持法要》, 西安: 陝西科學技術出版社, 1990。
- 蔣年豐, 《地藏王手記——蔣年豐先生紀念集》, 楊儒賓、林安梧編,
佛光大學南華管理學院哲學研究所, 1997。
- 蔡忠道, 《魏晉儒道互補之研究》, 台北: 文津出版社, 2000。
- 鄭志明, 《中國善書與宗教》, 臺灣學生書局, 1988。
- 黎志添, 《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》, 香港: 中文大
學出版社, 2003。
- 蕭登福, 《道教與佛教》, 台北: 東大圖書, 1995。

Hare, R. M. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, New York;
Oxford: Oxford University Press, 1982.

Pojman, Louis P. *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont:
Wadsworth, 1995



三、單篇論文

戈國龍，〈論內丹學「性命雙修」的思想〉，《宗教學研究》，2001 年第一期，頁 19-26。

胡孚琛，〈道教史上的內丹學〉，《世界宗教研究》，1989 年第 2 期，頁 1-32。

張展源，〈蔣年豐地藏信仰的省思〉，《東海哲學研究集刊》第九輯，2004，頁 175-190。

楊玉輝，〈論道教的性命雙修〉，《社會科學研究》，2001 年第二期，頁 75-78。

蔣年豐，〈蔣年豐教授遺稿四則〉，《東海哲學研究集刊》第六輯，1999，頁 297-373。



**The ‘Buddha center, Tao body, Confucian
behavior’ of ‘Ksitigarbha school’ of Jiong,
Nianfeng and Taoism**

Tsung-Ting, Lee

Abstract

Professor Jiang, Nianfeng wrote down *Ksitigarbha Notes* before death. In this book, he mentioned “Ksitigarbha school” and “Buddha center, Tao body, Confucian behavior” that the three schools would be merged. But the elaboration of “Tao body” had insufficient. The training for the life and temperament is the important point in Inner Energy of Taoism which simultaneously takes the practice of life and moral. It may supplement to “Ksitigarbha school”. This article takes Inner Energy of Taoism as a target to compare the training for the life and temperament to “Ksitigarbha school” and discusses both of the practice as well as solution.

Key words: Taoism, Nianfeng Jiang, *Ksitigarbha Notes*, Ksitigarbha school, Inner Energy of Taoism

