

## 道教的出世與入世－兼論天帝教的人生態度

劉見成（正涵）  
弘光科技大學 通識教育中心

### 摘 要

在嚴格的意義上來說，人的在世存有即是「入世」－進入這個世界而活在世上，當人結束存在而不再活於世上時，也就是真正的「出世」－離開這個世界而不再是在世存有。當吾人仍是一「在世存有」而又言「入世／出世」之時，則另有其特殊意義。此時所謂「入世／出世」之實質內涵，乃指一種面對在世存有的人生態度，一般認為「儒家入世、佛教出世、道教既入世又出世」，即是就此義而說。

「入世／出世」對一般社會大眾而言，是指他們對其所處社會文化所採取的兩種不同人生態度：「入世」是指積極參與社會事務，追求在社會中的功成名就；「出世」的態度則是對社會事務消極、不熱衷，甚至遠離社會，歸隱山林，過一種閒雲野鶴般，不問世事的生活。宗教信徒依其神聖與凡俗的兩重世界觀，「入世／出世」有其更為深刻的含意。就一個宗教徒的信仰終極關懷而言，宗教的理想生活必然是「出世」的一要出離凡俗的世界而亟求入住神聖的世界。但任何宗教徒畢竟還是一個身處凡俗世界的在世存有，既然仍活在此世間，即有不可廢棄之諸多世俗繁雜事務的應對進退、分辨取捨。因此，在追求從凡俗到神聖的生命轉化過程中，雖說其最終取向必然是直面神聖的出世心志，但也同時必須要有關注凡俗的入世情懷。

道教信徒以修道成仙為宗教理想：想修道成仙是追求出世解脫；成仙前則必須在世修道，可有出世、入世之不同方式；得道成仙後則有入世度人之志。依此，「入世／出世」之義，就道教修道的觀點而言，其義有二，其一指修道的兩種不同態度／方式，其二則指得道成仙的應世態度／心境。

**【關鍵詞】：**道教、修道、神聖、凡俗、出世、入世、超世、身出家、心出家



## 道教的出世與入世－兼論天帝教的人生態度

劉見成（正涵）

道本無聲豈有言，聖人立法強宣傳。求魚須是因筌力，獲得魚時豈用筌。  
數默巡行謾役形，要須行善作規箴。長生度世無他事，只要修持一片心。  
日吉時良好誦經，世間萬慮勿縈心。濟人利物功成也，玉簡金書為記名。  
學人修習洞玄章，慈愛之心不可忘。為國為家兼濟度，度人功德始無量。

－《元始無量度人上品妙經註》\*

### 壹、引言

當吾人呱呱墜地之後，就是一「在世存有」(being-in-the-world)。「在世存有」，這是對存在於此世界的人類生命的一個客觀陳述，它所彰顯的是人類生命存在的一個最根本的事實，而為一切思考、論述的基礎、起點。無論是解釋此一「在世存有」如何而有，還是指出此一「在世存有」何去何從，均奠基於此根本事實。

人生苦短，幾十寒暑如白駒過隙，與憂俱生，隨死而息，大限難逃，不可預期。如此在世存有，如何安身立命？無論「如何」，都是一種面對在世存有的人生態度，那是對此在世存有的一種自覺反思之後所做的價值選擇，因此所形成的人生信念，在此人生價值信念主導之下的實踐行動，也就是對此在世存有的生命安頓之道。不同的價值選擇即呈顯對在世存有的不同看待方式，因而形成不同的生命態度，引發不同的行動策略，進而乃構成不同的生活方式。

一般以為儒家是積極入世的，他們關切現實人生，提出修齊治平之道，建樹立德、立言、立功三不朽之人間事業。儒者以天下興亡為己任，殺身成仁捨生取義，疾沒世而名不稱焉。宋大儒張載傳誦千古之「橫渠四句」：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，正彰顯儒家關懷人間積極入世的偉大志向。佛教以人生為一大苦海，欲離諸苦，證入涅槃而永脫輪迴，故主離塵出世而歸淨土。道教則要人培功立德，修性煉命，得道成仙。既能上與造物者游，獨與天地精神相往來，亦能和光同塵，不遣是非與世俗處，「既出世又入世」，或說「半出世半入世」<sup>1</sup>，或言「即

\* 南宋道士青元真人註、清河老人頌，《元始無量度人上品妙經註》，張繼禹主編，《中華道藏》（第三冊），華夏出版社，2004，頁506、512、514、538。

<sup>1</sup> 參見呂鵬志，《道教哲學》，文津出版社，2000，頁171。

世而不入世，避世又不出世」<sup>2</sup>。

以上所說，這些大體而言的概括性論述，均有其一定的立論依據，基本上並沒有錯。雖沒錯，但並不精確，它們可能忽略了諸多有意義的重要細節。儒家雖說積極入世，然孔子亦有「天有道則見，無道則隱」(〈泰伯〉)之言。佛教雖說消極出世，但它也有地藏王菩薩「地獄不空，誓不成佛」濟度眾生的大乘精神。道教雖說是要超凡成仙，不受世間憂苦而得長生不死逍遙自在，但也主張「仙道貴生，無量度人」<sup>3</sup>，呂純陽祖師亦有「度盡眾生方才升天」之悲願。<sup>4</sup>凡此皆須做詳細之梳理剖析，不可一概而論。

## 貳、入世與出世：兩種人生態度

在嚴格的意義上來說，人的在世存有即是「入世」—進入這個世界而活在世上(出生)，當人結束存在而不再活於世上時，也就是真正的「出世」—離開這個世界而不再是一在世存有(入死)。要言之，出生即入世，入死即出世。然而，當吾人仍是一「在世存有」而又言「入世/出世」之時，則另有其特殊意義。此時所謂「入世/出世」之實質內涵，乃指一種面對在世存有的人生態度，如引言中所述：儒家人世、佛教出世、道教半入世半出世，即是就此義涵而論說。

吾人生命的存在，亦即在世活著，乃是當下的事實。而人作為亞里斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)所說「理性的動物」，生而自然求知，活著自然會思考生命，追問人生，存在要如何活，此乃人的自然本性。正如古希臘哲學家蘇格拉底

(Socrates, ca.470-399B.C.)的諄諄忠告：「未經考察的生活是沒有價值的。」<sup>5</sup>活著而有值不值得的價值衡量，這是對存在的哲學反思，其目的在於確立自己值得活的生命(a life worth living)：「真正重要的事情不是活著，而是活得好。」<sup>6</sup>從「活著」到「活得好」，這就是對在世存有之存在反思的價值選擇之後所建立起來的生命信念。不同的價值選擇也就形成了不同的生命信念，亦即彰顯了對在世存有的不同看待方式、對待應對之道，從而形成不同的人生態度，而不同的人生態度即構成不同的生活方式。「入世」與「出世」，基本上，也就是一種看待在世存有的價值判斷與選擇所形成的不同人生態度，因而也是不同生活方式的選擇。

<sup>2</sup> 參見任繼愈主編，《中國道教史》(上卷)，中國社會科學出版社，2001，頁205。

<sup>3</sup> 《太上洞玄靈寶元始無量度人上品妙經》(敦煌本)，張繼禹主編，《中華道藏》(第三冊)，華夏出版社，2004，頁328。

<sup>4</sup> 《呂祖本傳》記載：「上帝詔鍾離權為九天金闕選仙使，拜命訖，謂呂曰：『吾即昇天，汝好住世間，修功立行，他日亦當如我。』呂再拜曰：『岳志異於先生，必須度盡眾生，方肯上升也。』」見蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·邱祖全書節輯》(合刊)，自由出版社，1998，頁102。

<sup>5</sup> 柏拉圖，〈申辯篇〉，王曉朝譯，《柏拉圖全集》(第一卷)，人民出版社，2002，頁27。

<sup>6</sup> 柏拉圖，〈克里托篇〉，同上書，頁41。

「世」則「世界」之義，其指有二，其一指宇宙。《淮南子·齊俗》：「往古今來謂之宙，四方上下謂之宇。」世指時間，界指空間，世界即宇宙之義。如《楞嚴經》所言：「何名為眾生世界？世為遷流，界為方位。汝今當知，東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上、下為界，過去、未來、現在為世。」其二則泛指人所存在的地球上空間為世界，謂人的「在世存有」，即是就此義而說，一般又稱為「世間」或「人間」。而此「世間」或「人間」，又大都特別是指人存在於其中的社會文化空間。依此而言，「入世／出世」即指面對人類社會文化的兩種不同人生態度：「入世」是指積極參與社會事務，追求在社會中的功成名就；「出世」的態度則是對社會事務消極、不熱衷，甚至遠離社會，歸隱山林，過一種閒雲野鶴般，不問世事的生活。這是一般社會大眾對其所處社會文化所採取的兩種不同態度，乃凸顯不同的生命價值取向。然而，「入世／出世」這一對概念同時也可應用於宗教信徒身上，則別有一番重要意涵。但在進一步談論宗教信徒「入世／出世」的人生態度之前，有必要先行闡述宗教信徒的「兩重世界觀」，此大大不同於一般社會大眾的「一重世界觀」。而此不同的世界觀於談論宗教信徒的「入世／出世」時深具意義。

### 參、神聖與凡俗：宗教徒的兩重世界觀

依法國社會學家涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）的說法，所有已知的宗教信仰，都表現出一個共同的特徵，即把整個世界劃分為神聖的與凡俗的兩大領域。<sup>7</sup> 因而，「宗教是一種與既與眾不同又不可冒犯的神聖事物有關的信仰與儀軌所組成的統一體系。」<sup>8</sup> 但神聖與凡俗並非是一種純粹高低的等級差異，它們卻是截然不同而又勢不兩立的「異質性」事物，而這種「異質性」，涂爾幹則特別強調是「絕對的」。<sup>9</sup> 神聖與凡俗的這種絕對異質性與一般所言善與惡、疾病與健康的對立，性質完全不同。善與惡只是同一類別，即道德領域中兩個彼此對立的事物；而疾病與健康也是同一類別，即吾人生命的兩種不同狀態。神聖與凡俗的這種絕對異質性極為徹底，因而二者形成一種名副其實的對立、互斥，就像迥然不同而無法同時共存的兩個世界。也就是說，只有徹底離開此一世界，才能完全進入另一個世界。因此，宗教要求其信徒們徹底鄙棄凡俗的世界，以便能夠進入宗教生活的神聖世界。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 涂爾幹，渠東、汲喆譯，《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999，頁 42-43。

<sup>8</sup> 同上，頁 54。涂爾幹認為，構成宗教有兩個不可或缺的要素，其一是神聖事物，其二是教會。那些與神聖事物有關的信仰與儀軌，將所有信奉它們的人結合匯集在一個被稱之為「教會」的道德共同體之內，因而宗教明顯是集體的事物，這是其宗教社會學的基本立場：宗教是社會的產物。

<sup>9</sup> 同上，頁 44-45。

<sup>10</sup> 同上，頁 46。

另一方面，涂爾幹也反對將神聖事物簡單地理解為那些被稱為神或精靈的人格性存在，而主張：「一塊岩石，一棵樹，一泓泉水，一枚卵石，一段木頭，一座房子，簡言之，任何事物都可以成為神聖的事物。」<sup>11</sup>為何說「任何事物都可以成為神聖的事物」？涂爾幹認為，神聖與凡俗雖然是絕對異質性的兩種截然不同的事物，但兩者之間可以互相轉換。這種轉換是一種質的轉化過程，涂爾幹說：「當實現這種轉換的方式一經產生，就會從本質上將兩個領域的雙重特性顯露出來。事實上，這是一種真正的變態過程。」<sup>12</sup>涂爾幹進一步以許多民族都存在的成年禮儀式來說明這種從凡俗到神聖的轉換過程：「人最初在純粹的凡俗世界裡度過了自已的孩童時代以後，開始脫離這個世界，邁入神聖事物的世界。」<sup>13</sup>在此一轉換過程之中，發生了「連續性的斷裂」，一個人從凡俗的存在狀態轉變成一個神聖的存在狀態，從凡人成為宗教人。

當代著名的宗教思想史家伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）亦將神聖與凡俗視為這個世界上的兩種存在模式，而這是在歷史進程中被人類所接受的兩種存在狀況。<sup>14</sup>一個宗教徒的生命便是生活在一個神聖與凡俗的雙重世界中，「他自然地作為人類的存在；同時他又分享著一種超越人類的生命，即宇宙的或者是諸神的生命。」<sup>15</sup>也就是說，人類的生命具有神聖與凡俗的雙重存在模式。不過，伊利亞德強調：「神聖是世俗的反面」<sup>16</sup>，而且「宗教徒只能生活在一個神聖的世界之中，因為只有在這樣的世界中他們才能參與存在，才能享有一個真正的存在。」<sup>17</sup>在宗教中，這種從凡俗到神聖的存在轉化，是對作為生物人的自然生命狀態的超越，其重大意義在表達了一種關於人類存在的特殊理念：「當人類被出生時，他並不是完整的，他必須被第二次出生，這種出生是精神性的。他必須經歷一個從不完美的、未成熟的狀態轉變到一個完美的、成熟狀態的過程才能成為一個完整的人。」<sup>18</sup>這種存在的轉化是在本體論地位上的一種質的徹底改變，伊利亞德如此陳述：「要想成為一個真正意義上的人，他必須終止他的第一個（自然）的生命，然後再次出生為一個更為高級的生命。」<sup>19</sup>也就是說，「一個人直到他超越了，在某種意義上講摒棄了他的『自然』的人性之後，他才能成為一個完整的人。」<sup>20</sup>因為神聖是凡俗的反面，所以「對精神生命的進入總

<sup>11</sup> 同上，頁 43。

<sup>12</sup> 同上，頁 45。這裡所謂的「變態」，當然不是指一般所謂心理不正常的邪惡狀態，而是指一種異質性的根本變化或說存在樣態的質變。

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> 伊利亞德，王建光譯，《神聖與世俗》，〈序言〉，華夏出版社，2003，頁 5。

<sup>15</sup> 同上，頁 95。

<sup>16</sup> 同上，〈序言〉，頁 2。

<sup>17</sup> 同上，頁 30。

<sup>18</sup> 同上，頁 104。

<sup>19</sup> 同上，頁 108。

<sup>20</sup> 同上。

是需要對世俗狀態的中止，這樣一個新的生命才會緊隨其後而生。」<sup>21</sup>因此，在從凡俗到神聖的轉換過程中，必然發生涂爾幹所說的「連續性的斷裂」，只有經歷此一「本體的轉化」(ontological transformation)<sup>22</sup>，一個凡俗的自然生物人才有可能成為一個神聖的宗教人(homo religiosus)，這可以說是每一個宗教信徒(religious believer)的終極生命理想。

在以上理念背景的理解基礎上，我們依此進一步論述宗教信徒「入世／出世」的人生態度。就一個宗教徒的信仰終極關懷而言，宗教的理想生活必然是「出世」的，也就是說，要出離凡俗的世界而亟求入住神聖的世界。但任何宗教徒畢竟還是一個身處凡俗世界的在世存有，既然仍活在此世間，即有不可廢棄之諸多世俗繁雜事務的應對進退、分辨取捨，那是生命存在自身本有自然的內在需求，以及回應其身處一特定社會文化之不得不然。因此，在追求從凡俗到神聖的生命轉化過程中，雖說其最終取向必然是直面神聖的出世心志，但也同時必須要有關注凡俗的入世情懷。正如涂爾幹、伊利亞德一再強調的觀點：神聖與凡俗是絕對異質性的對立事物，如此，一方面，在世的凡俗生活與神聖的追求相對反；另一方面，作為在世存有的凡俗生活又不可避免。因而在捨凡入聖的轉換過程中，就必然要面臨聖凡衝突的種種問題，這點在宗教徒的終極關懷中是既根本又關鍵的一大挑戰難題，一切的功夫修持、戒律儀軌均環繞此核心要務而開展，由此乃形成宗教信徒特殊的「入世／出世」觀。

#### 肆、「入世／出世」之義涵：道教修道的觀點

神仙崇拜是道教信仰的核心，是道教不同於其他宗教教義的最顯著之點。<sup>23</sup>道教即以追求長生不死、修道成仙為最高目標。<sup>24</sup>「仙」或「神仙」確實可以說是道教信仰的核心觀念，但它同時也是意義最紛雜，最曖昧不清的觀念。因此，道教以得道成仙為最高追求目標的概括性陳述，基本上雖說並沒有錯，但因為「仙」之意義的紛雜，這樣一種大體而言的概括性說法，也就顯得不夠精確。葛洪說仙有三等：天仙、地仙與屍解仙。<sup>25</sup>鍾離權更將仙分為五等：鬼仙、人仙、地仙、神仙與天仙。<sup>26</sup>如此，那

<sup>21</sup> 同上，頁 117。

<sup>22</sup> 「本體的轉化」是相對於「現象的變化」(phenomenological change)而說。現象的變化只是一種外在形式上的具體改變，並無相應的內在變化。就像隨著歲月的推移，人皆有身體上的成長，但這並不隨之而自然帶來心理的成熟以及靈性的圓滿。人們也會因為生下小孩而成為父母，但並不會隨此角色的改變就自然成為一個稱職的父母。相對而言，本體的轉化是指生命在本體論地位上的一種徹底的改變，或者說從一種存在方式到另一種存在方式根本上的質的轉換，而不只是外在現象上的改變。

<sup>23</sup> 任繼愈主編，《中國道教史》(上卷)，中國社會科學出版社，2001，頁 11。

<sup>24</sup> 卿希泰主編，《中國道教史》(第一卷)，四川人民出版社，1996，頁 197。

<sup>25</sup> 《抱朴子內篇·論仙》：「上士舉形升虛，謂之天仙；中士游於名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之屍解仙。」王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 20。

一等的仙才算是「得道成仙」？甚至在有些道書中，「仙」並非是修道的最高目標，而只是一中間的階段。如早期的道教經典《太平經》所言：「人或生而不知學問，遂成愚人。……今善師學人也，乃使下愚賤之人成善人；善善而不止，更賢；賢而不止，乃得次聖；聖而不止，乃得深知真道；守道而不止，乃得仙不死；仙而不止，乃得成真；真而不止，乃得成神；神而不止，乃得以天比其德。」<sup>27</sup>在此有一明確的修道階序：愚人→善人→賢人→聖人→道人→仙人→真人→神人→天人，「仙人」只不過是修道的一個中間階段，「天人」才是修道的最高目標。《洞玄靈寶定觀經》：「夫得道之人，凡有七候。一者心得定易，覺諸塵漏。二者宿疾普銷，身心輕爽。三者填補夭損，還年復命。四者延數萬歲，名曰仙人。五者鍊形為氣，名曰真人。六者鍊氣成神，名曰神人。七者鍊神合道，名曰至人。」<sup>28</sup>在此，「仙人」也不是得道的最高境界，而是「至人」。不過，無論如何，道教信仰有其宗教追求的最高目標是毋庸置疑的，此一最高目標歷史以來就習以「仙」代表之，鍾離權所言：「知之修煉，超凡入聖，脫質為仙」<sup>29</sup>，是為此義之典型說法。本文亦即在此意義下使用「得道仙為道教核心信仰」之觀念。

「得道成仙」是道教的核心信仰，成仙是一個道教信徒所追求的宗教理想，而得道則是成仙之所以可能的大前提，是故仙以道為基礎。一個道的信仰與奉行者，就稱之為「道士」。《道典論》卷二引《太上太霄琅書經》之言：

人行大道，號曰道士。士者何？理也，事也。身心順理，唯道是從，從道為士，故稱道士。<sup>30</sup>

《太上洞玄靈寶出家因緣經》言：

道士者，謂行住坐臥，舉心運意，唯道為務，持齋禮拜，奉戒誦經，燒香散花，燃燈懺悔，佈施願念，講說大乘，教導眾生，發大道心，造詣功德，普為一切，後己先人，不雜塵勞，唯行道業。<sup>31</sup>

<sup>26</sup> 《鍾呂傳道集·論真仙》，收於丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁276。

<sup>27</sup> 《太平經》卷四十〈分解本末法第五十三〉，王明編，《太平經合校》（上），中華書局，1997五刷，頁78。

<sup>28</sup> 《洞玄靈寶定觀經註》，收於丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁305-306。

<sup>29</sup> 《鍾呂傳道集·論真仙》，收於丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁276。

<sup>30</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第二十八冊），華夏出版社，2004，頁353。

<sup>31</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第四冊），華夏出版社，2004，頁265。



道士「唯道是從」、「唯行道業」，然而「道」之實質所指為何？所謂「道」，有「天道」，有「人道」，這是道教的雙重世界觀，天道是神聖的世界，人道則指凡俗的世界。道士的唯「道」是從，此「道」所指就是神聖的天道。《黃帝內傳》：「凡奉天道者曰道士」<sup>32</sup>，這是對道士比較精確的定義。一個道士「唯道是從」、「唯行道業」，也就是一般所稱的在世修道，其實質內涵說的是：「奉神聖的天道以行凡俗之人事」。由人而修煉得道成仙，即是一個捨凡入聖的轉換過程，依天道以行人事，治人道以入天道。在此由人而仙的轉換過程中，產生一種存在連續性的斷裂，「失人之本」<sup>33</sup>，「變質同神」<sup>34</sup>，生命此時有了質的轉化，境界的提升，「超凡入聖，脫質為仙」。

一個道教信徒追求「得道成仙」，這是一個捨凡入聖的轉化過程，就此宗教理想而言，它必然是出世的。但在達到此終極目標之前，他則是在世修道以求成仙。作為一個在世修道者，也就是一個道士，一方面它必須回應世俗的人道要求，一方面又必須依天道而修行，由此乃形成不同的修道態度與方式。《太上洞玄靈寶出家因緣經》即言：「士者，事也，事有多少，學致差殊，凡有七階，俱稱道士。」<sup>35</sup>七階道士及其特質分別為：

- 一者天真，謂體合自然，內外淳淨。
- 二者神仙，謂變化不測，超離凡界。
- 三者幽逸，謂含光藏輝，不拘事累。
- 四者山居，謂幽潛默遁，仁者自安。
- 五者出家，謂捨諸有愛，脫落囂塵。
- 六者在家，謂和光同塵，抱道懷德。
- 七者祭酒，謂屈己下凡，救度厄苦。<sup>36</sup>

《一切道經因義妙門由起·妙門由起序》在此基礎上將道士區分為「出世型」與「入世型」兩大類：

道士立名凡有七等：一者天真、二者神仙、三者幽逸、四者山居、五者出

<sup>32</sup> 轉引自《中國道教大辭典》，台灣東九企業（出版）有限公司，1999，頁1178。

<sup>33</sup> 《抱朴子內篇·對俗》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002五刷，頁52。

<sup>34</sup> 司馬承禎，《坐忘論》，《道藏》（第二十二冊），文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988，頁897。

<sup>35</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第四冊），華夏出版社，2004，頁265。

<sup>36</sup> 同上。

家、六者在家、七者祭酒。其天真、神仙、幽逸、山居、出家等，去塵離俗，守道全真，跡寄園中，不拘世務；其在家、祭酒等類，願辭聲利，希入妙門，但在人間，救療為事。……………所以稱之為道士者，以其務營常道故也。<sup>37</sup>

天真、神仙、幽逸、山居、出家等屬於「出世型道士」，他們「去塵離俗，守道全真，跡寄園中，不拘世務」；在家、祭酒則屬「入世型道士」，他們「願辭聲利，希入妙門，但在人間，救療為事」。但不論「出世型」還是「入世型」，道士之所以稱之為道士，乃因其「務營常道」之故，亦即依天道之常而行事。雖然兩種類型的道士對待人間事務的態度是不同的，但二者均是「唯道是從」。「出世型道士」雖然去塵離俗，但卻是「守道全真」；「入世型道士」雖在人間，卻是「希入妙門」。無論出世還是入世，重點在於修道—依「天道」而修，「出世」與「入世」乃是修道的兩種態度／方式。長春真人丘處機嘗言：

修真慕道，須憑積功累行。若不苦志虔心，難以超凡入聖。或於教門用力，大起塵勞，或於心地下功，全拋世事，但克己存心於道，皆為致福之基。<sup>38</sup>

丘祖所謂「教門用力，大起塵勞」，指的就是入世修煉、在塵修功；而「心地下功，全拋世事」，則是離塵修心，心地下功；二者都是修道致福的可行方式。《洞玄靈寶道學科儀》（上）中言：

凡是道學，當知有所修行，或行之在心，或行之在事，莫不以齋靜為先，立德之本，求道之基。<sup>39</sup>

道士修行，或「行之在心」，或「行之在事」，亦明指此義。

《唱道真言》（卷四）中言：「上士學道，體之於身；中士學道，索之於言；下士學道，求之於術。」<sup>40</sup>學道多方，或體之於身，或索之於言，或求之於術，然殊途同歸，隨緣應機為要，修道亦然。由於修道之人根器各有不同，修道之方自然不可定於一尊，拘於一途，而應隨機取道分徑，使皆能同歸仙果。《太玄真一本際妙經》即言：

<sup>37</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第五冊），華夏出版社，2004，頁 603。

<sup>38</sup> 《真仙直指語錄》〈長春丘真人寄西州道友書〉，張繼禹主編，《中華道藏》（第二十七冊），華夏出版社，2004，頁 82。

<sup>39</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第四十二冊），華夏出版社，2004，頁 48。

<sup>40</sup> 丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁 379。

下士小心，常畏諸塵之所染污，故入巖阜林藪之間，避諸穢惡，靜然端拱，修寂滅行。上士在世，不畏塵勞，雖居世間，無所染污，猶如珠如玉，體性明淨，處智慧山，依無相野，是名善解山栖之相。<sup>41</sup>

金王志謹則謂：

修行之人，性有利鈍。性鈍者不可堅執，宜住叢林，低下存心，與達理明心底人結緣，緣熟自然引領入道，漸次開悟。若自性鈍滯，又無見趣，每日常與同類相從，交結塵俗，塵境緣熟，久必退道。<sup>42</sup>

清和尹真人則說：

直指人心地下功夫，全拋世事，此最上根人行的。<sup>43</sup>

修道之人應充分瞭解自己的根器利鈍，選擇相應而有利於自己的修道方式，以免事半功半，或勞而無功虛度光陰，修道不成又誤了今生。

修道人一旦功行圓滿，就能得道成仙，出世解脫。但一個得道者也不會停留在出世解脫的自了上，面對尚未了生脫死的芸芸苦難眾生，他必然而有再入世濟世度人的慈悲情懷，此正如張三豐所言：「神仙有度人之願！愛人之量！救人之心！」<sup>44</sup>人依道以修煉成仙而出世解脫，仙亦因道而入世無量度人，這才真正是道的信仰與奉行。

總結而言，道教信徒以修道成仙為宗教理想：想得道成仙是追求出世解脫；成仙前則必須在世修道，可有出世、入世之不同方式；得道成仙後則有入世度人之志。依此，「入世／出世」之義，就道教修道的觀點而言，其義有二，其一指修道的兩種不同態度／方式，其二則指得道成仙的應世態度／心境。<sup>45</sup>以下依次分述其義。

<sup>41</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第五冊），華夏出版社，2004，頁 212。

<sup>42</sup> 《盤山棲雲王真人語錄》，張繼禹主編，《中華道藏》（第二十六冊），華夏出版社，2004，頁 792。

<sup>43</sup> 《真仙直指語錄》〈清和尹真人語錄〉，張繼禹主編，《中華道藏》（第二十七冊），華夏出版社，2004，頁 91。

<sup>44</sup> 《水石閒談》，《張三豐太極煉丹秘訣》（卷六），新文豐出版公司，1993 一版二刷，頁 268。

<sup>45</sup> 有學者指出：「道教成仙信仰的內容，大體包含不出世與出世兩個層次。二者表現出兩種大相逕庭的人生價值觀。不出世的成仙信仰，謂肉體長生乃至不死，永享人間幸福。……出世的成仙信仰，指肉體或陽神離開人世，永遠存於天上或世外的仙山仙島。」（卿希泰主編，《道教與中國傳統文化》，第二章〈道教的基本信仰與教義〉，福建人民出版社，1990，頁 29-30。）此說僅從成仙之道果上立論，「不出世的成仙信仰」留在人間繼續享福，「出世的成仙信仰」則企求上升天界或方外逍遙。二者所表現出的是兩種大相逕庭的人生價值觀，但都是對憂苦世間的一種出世解脫，只是取向與方式

## 伍、修道的出世態度

修道之所以要採取出世的態度，其中最主要的理由在於「道與俗的絕對異質性」。道與俗異的觀點，老子在《道德經》中早就指出了「為道日損」的修道原則，而這與世俗人間學問技藝「為學日益」的方法正相反。老子更指出一個修道之士的心態與世俗之人相去甚遠，老子自己有如下的表述：

眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮，其未兆；沌沌兮，如嬰兒之未孩；儻儻兮，若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。(二十章)<sup>46</sup>

在這段自白中，老子以「我」與眾人（俗人）對舉：眾人「熙熙」（縱情奔欲興高采烈）、「有餘」（財奢智詐）、「昭昭」（光耀自炫）、「察察」（嚴厲苛刻）、「有以」（刻意有為）；而老子作為一個修道之人則是「泊兮」（淡泊不顯耀）、「沌沌兮」（淳樸渾全）、「儻儻兮」（漫不經心）、「若遺」（若有不足）、「昏昏」（養晦不爭）、「悶悶」（淳樸敦厚）、「頑似鄙」（頑皮若愚）、「貴食母」（重本逐末）。眾人熙熙攘攘，皆為口腹、聲色之欲（如享太勞、如春登臺），因此而背道離真，而「我」則是淡泊而不炫耀，保持如嬰兒未笑之時純樸渾全之本真狀態（沌沌兮如嬰兒之未孩）。「儻儻兮，若無所歸。」，「儻儻」正相對於「熙熙」之汲汲營營，意指漫不經心之狀。此皆異於俗人之處，十分明顯。司馬遷評述老子之學：「老子修道德，其學以自隱無名為務。」<sup>47</sup>「自隱無名」即相對於「顯名於世」的態度，遠離世俗，韜光養晦，從事修道。

老子道俗相異的思想，在其後繼者莊子身上有進一步的開展，更為鮮明。在莊子眼中，存在兩個世界：大知、小知的世界 / 真知、俗見的世界 / 真人、俗人的世界，要言之，即神聖的天道世界與凡俗的人道世界。在有關渾沌的寓言中<sup>48</sup>，莊子暗示了此小知俗見的俗人世界是一個「開竅了的世界」，這個為視聽食息而「開竅了的世界」

---

不同。另外，如此論述基本上雖說沒錯，但似乎忽略了一個要點，亦即一個得道成仙者再入世濟度眾生的大乘精神，卻把仙說成了像似自私自利只圖一己享福、自在逍遙的自了漢。而且，此說也忽略了「出世」「入世」作為修道不同工夫進路的重要意涵。

<sup>46</sup> 引自陳鼓應，《老子今注今譯》，北京商務印書館，2006，頁140。「俗人察察，我獨悶悶。」

句後有「澹兮其若海，颺兮若無止。」文句，依陳鼓應先生之意，移至第十五章。

<sup>47</sup> 《史記·老子韓非列傳》，大申書局，1982，頁2141。

<sup>48</sup> 「南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。」儻與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」（《應帝王》），郭象注、成玄英疏，《南華真經注疏》，中華書局，1998。以下莊子引文皆用此書，只列篇名，不另作注。。

卻破壞了生命本真的「渾沌世界」，進而加速了本真生命的敗亡。此一「開竅了的世界」，依莊子看來，充其量不過是「泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫」般處境堪憐的世界，去「相忘於江湖」的自在世界甚遠。這兩個世界之分，就是莊子「天道」與「人道」之別。莊子以天道無為而尊，人道則是有為而累，故以天道為主，以人道為臣，莊子基本上是以一種「麗姬悔泣」的心情看待此人道世界。<sup>49</sup>以如是的方式觀照此世界，則此世界是應該被超越的對象，超越那以諸多行為規範「相呴以濕，相濡以沫」的世俗情境，而達至如魚相忘於江湖般自在逍遙的境界。這是莊子「天人之分」的最終結論—捨人就天。捨人就天，不以人滅天，莊子稱之為「反其真」（《秋水》）。反其真者，即是「真人」。反之，一個人若是「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」<sup>50</sup>（《繕性》）真人「以天待之，不以人人天」（《徐無鬼》），莊子謂此為「法天貴真」：

禮者，世俗之所為也；真者所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此。不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。（《漁父》）

禮所代表的就是俗世中的種種外在行為規範，「真者，精誠之至也」（《漁父》），乃秉承受於天之自然法則，「真者，所以受之於天也，自然不可易也。」（《漁父》）此處所稱「聖人」，即反其真之「真人」。真人不為俗所拘，法天貴真而反其真也。一般愚俗之人不識小大之辨、不明天人之分，只能受變於俗，無以超脫。受變於俗的「倒置之民」，追求俗世之所尊、所樂者：富貴、壽善、身安、厚味、美服、好色、音聲等；逃避俗世之所下、所苦者：貧賤、夭惡、身不得安逸、口不得厚味、形不得美服、目不得好色、耳不得音聲等。然所尊所樂者總有所不得，而所下所苦者亦總無所逃，樂之不得，苦之不去，總是個憂苦的人生。（《至樂》）此一世俗世界，雖有所尊所樂者，然根本上仍是個「與憂俱生」（《至樂》）的世界，「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」（《齊物論》）。莊子慨嘆人生在世是活受罪，猶如受刑，有外刑—外在的磨難，也有內刑—內在的煎熬，而只有真人才能免乎外內之刑。（《列御寇》）此憂苦之生命，吾人若欲求得一個安頓，依莊子之見，其要即在於深明「天人之分」，不以人滅天，捨人就天，由人道復反其天道自然之真，「與天和者也」（《天道》）。此實則莊子修道思想之理據與工夫之所在。與天和者，莊子謂之「天樂」（《天道》），相

<sup>49</sup> 「麗姬悔泣」之事見於《齊物論》：「麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同匡牀，食芻豢，而後悔其泣也。」

<sup>50</sup> 「倒置之民」又稱「蔽蒙之民」：「繕性於俗學以求復其初，滑欲於俗恩以求致其明，謂之蔽蒙之民。」（《繕性》）

對於伴有憂苦的「人樂」(俗樂)，天樂乃無苦之至樂。能遊乎至樂者，謂之至人。(《田子方》) 莊子謂：「得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。」(《讓王》) 得道者窮通皆樂，無所不樂，此為「天樂」，可名之「道樂」，乃無待逍遙之樂。是故，吾人若能修至與道合真之至樂境界，就是生命徹底安頓之處，此即修道之終極目的。這是捨凡入聖的生命轉化過程。

道的理想與世俗的追求是相背反的，道既與俗異，故要修道也就必須離俗，甚至歸隱山林，避開凡俗世界種種不利於修道的干擾。「仙」古字亦作「仝」或「僊」。「仝」是入山、人在山中之貌；「僊」是遷入山中之意。二者皆有遷入山中，歸隱修道之意。但為何一定要入山修道呢？魏晉南北朝時神仙道教的倡導者葛洪曾自述說：

余所以絕慶吊於鄉黨，棄當世之榮華者，必欲遠登名山，成所著子書，次則和神藥，規長生故也。俗人莫不怪予之委桑梓，背清塗，而躬耕林藪，手足胼胝，謂予有狂惑之疾也。然道與世事不並興，若不廢人間之務，何得修如此之志乎？<sup>51</sup>

「道與世事不並興，若不廢人間之務，何得修如此之志」，「道與俗反」這就是最大的原由。成仙的追求與世俗的價值取向相背反，故須反其道而行：

仙人殊趣異路，以富貴為不幸，以榮華為穢污，以厚玩為塵壤，以聲譽為朝露。<sup>52</sup>

夫有道者，視爵位如湯鑊，見印綬如縲絰，視金玉如土糞，睹華堂如牢獄。

<sup>53</sup>

是故，要修道就必須「棄交遊，委妻子，謝榮名，損利祿，割燦爛於其目，抑鏗鏘於其耳，恬愉靜退，獨善守己，謗來不戚，譽至不喜，賭貴不欲，居賤不恥。」<sup>54</sup> 葛洪總結此義說：

山林之中非有道也。而為道者必入山林，誠欲遠彼腥羶，而即此清靜也。<sup>55</sup>

<sup>51</sup> 《抱朴子內篇·金丹》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 86。

<sup>52</sup> 《抱朴子內篇·論仙》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 15。

<sup>53</sup> 同上，頁 19。

<sup>54</sup> 《抱朴子內篇·塞難》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 139。

<sup>55</sup> 《抱朴子內篇·明本》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 187。

道既與俗反，修道者之必入山林，就在於遠離世俗紛雜的煩擾，「遠彼腥羶，而即此清靜」，如此乃有利於修道之精進。

這種修道的出世態度到了王重陽創立全真道之時，乃發展為一種特殊的方式，並形成制度－「出家修道」。王重陽開宗立教之本旨，在於修心見性，功行兩全，證真成仙。與傳統道教最大不同的是，王重陽將絕俗出家入道作為修行的始初條件，《重陽立教十五論》之第一論即首揭出家住庵之法。<sup>56</sup>在〈唐公求修行〉的七言詩中，王重陽闡述了為何要出家住庵修行的理由：

修行切忌順人情，順著人情道不成。  
奉報同流如省悟，心間悟得是前程。

學道修真非草草，時時只把心田掃。  
悟超全在絕塵情，天若有情天亦老。<sup>57</sup>

王重陽認為世俗中的名利情欲都是修行的障礙，基於這種天人相分、道俗相違的理念，他本身就是拋妻棄子離家修道，同樣地也表現在對馬丹陽夫婦分梨十化的教化上。梨者離也，即暗喻馬丹陽夫婦要捨斷塵緣，拋家棄子，個自修道。<sup>58</sup>王重陽還告誡說：「凡人修道，先須依此十二字，斷酒色財氣、攀緣愛念、憂愁思慮。」<sup>59</sup>修道之人必須與世俗生活中的愛戀、習氣等一刀兩斷徹底隔絕，「斷」之一字下得甚重，顯示修道與塵世俗緣之不可妥協，故修道必須絕塵世斷俗緣，方能克盡其功。馬丹陽承繼了其師王重陽離俗出家修道的教化，有詩詞云：「休言在俗做修行，休說家中非火坑。」<sup>60</sup>，「欲求家道兩全美，怎悟寂寥一著甘。莫待鄴都追帖至，早歸物外住雲庵。」<sup>61</sup>他嚴厲地駁斥在塵俗家中的修行方式，「欲求家道兩全美」是根本不可能的事。長生子劉處玄亦言：「真崇至道，與世顛倒。」<sup>62</sup>〈丘祖訓文〉中記載，丘處機

<sup>56</sup> 《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 275。

<sup>57</sup> 《重陽全真集》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 41。

<sup>58</sup> 關於「分梨十化」的詳細分析，可參見蜂屋邦夫，欽偉剛譯，《金代道教研究－王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社，2007，頁 166-169。

<sup>59</sup> 《重陽教化集·化丹陽》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 239。

<sup>60</sup> 〈寄蒲城陸德寧〉，《洞玄金玉集》卷之三，《馬鈺集》，趙衛東輯校，齊魯書社，2005，頁 65。

<sup>61</sup> 〈道友問在家能修行否〉，《洞玄金玉集》卷之三，《馬鈺集》，趙衛東輯校，齊魯書社，2005，頁 98。

<sup>62</sup> 《仙樂集》〈述懷〉，《譚楚端·劉處玄·王楚一·郝大通·孫不二集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 109。

勸告後學門人，自當閒處揣心，思考一個根本的問題：「出家者所為何耳？」<sup>63</sup>為何要出家修道？嚴肅地思考並認真地回應此一問題，乃修道大根大本之所在。丘處機言：「修真慕道，須憑積功累行。若不苦志虔心，難以超凡入聖。」<sup>64</sup>修真慕道出家修行，是因為看破塵緣輪迴生死之苦而企盼超凡入聖，獲得生命的真正安頓。此非易事，若不明志，不下苦志虔心，勤而行之，斷難成就。丘處機即言：「夫學道修真者，如轉石上乎高山，愈高愈難，跬步顛沛前功俱廢。以其難為也，舉世莫之為也。背道逐欲者，如擲石下乎峻坡，愈卑而愈易，斯須隕墜，一去無回，以其易為也。故舉世從之，莫或悟也。」<sup>65</sup>常人順情隨欲如擲石下坡，故易；修道乃制情逆欲以返道本，故難。修道既為逆俗違欲之難事，故修道須先辨志，明辨道俗順逆之別以立虔心進道之志，否則志一差即墮邪徑，此其所以為首要之務。「離塵脫俗出家修行」於是就形成了爾後全真教派的修道文化傳統。

在道教發展史上與全真道分庭抗禮的正一道，雖並不嚴格要求其教眾出家修行，但仍相當明確地抱持修道的出世態度。明代天師張宇初在《道門十規》中即明白表示，出家仍是修道深根徹底的方式：

凡出家之人，上離父母之親，下棄祖宗之嗣，志在出世離塵，必當以超脫幻化了悟生死為心。苟若仍前汨迷塵網，晝夜奔波，無有出期，與俗何異？經曰：學道之士，以清靜為本，睹諸邪道，如睹仇讎；遠諸愛欲，如避臭穢。除苦惱根，斷親愛緣，是故出家之後，離情割愛，捨妄歸真。必當以究明心地，修養性天為務。……………務居山林岩洞，人跡稀絕之地。草衣木食以養生，巢居穴處以守道。<sup>66</sup>

在世俗中存在太多對修道不利的干擾，「家」似乎是一種根本的深層障礙。出家「居山林岩洞，人跡稀絕之地」，意在「離情割愛」、「斷親愛緣」，「究明心地，修養性天」，其終旨則是「除苦惱根」、「捨妄歸真」。《雲笈七籤》〈卷九十一 七部名數要記部〉稱此為「寡」：「去妻離子，獨與道游。」<sup>67</sup>出家之旨即在「獨與道游」。

「出家」之「家」，一般皆是指以婚姻血緣為主的家庭關係。《道門十規》：「凡出家之人，上離父母之親，下棄祖宗之嗣。」《洞真太上太霄琅書》：「出家者，辭親遣

<sup>63</sup> 《丘處機集》，趙衛東輯校，齊魯書社，2005，頁 177。

<sup>64</sup> 《丘祖全書節輯·丘祖語錄》，收於蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·丘祖全書節輯合刊》，台灣自由出版社，1998，頁 264-265。

<sup>65</sup> 耶律楚材，《玄風慶會錄》，收於《長春真人西遊記》，黨寶海譯注，河北人民出版社，2001，頁 155-156。

<sup>66</sup> 《道藏》（第三十二冊），文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988，頁 150-151。

<sup>67</sup> 〔宋〕張君房纂輯，蔣力生等校注，《雲笈七籤》，華夏出版社，1996，頁 557。



愛，孤影獨棲，或在山林，或住里巷。」<sup>68</sup>所指皆是此義之家－「恩愛之家」。然「出家」之義，並不僅指出離此「恩愛之家」。宋賈善翔編集《太上出家傳度儀》引《真一本際經》言：

夫出家者，義趣甚深，利益洪遠。出家有二種：一者恩愛，二者諸有。始學之人，既值明師，志能勤苦，執事奉承，餐受妙訓。若在居家，父母妻子愛累相纏，如處囹圄，不得自在，適意從容，遠近隨師，詢請玄業。故告父母，請別妻子，捨離居室，遠遊山林，依憑道舍，棄俗服玩，黃褐玄巾，捨世榮華，隨緣告乞，廣建福田，惟道是務，是名初出恩愛之家。既出家已勤行齋戒，免離三途，信根已立，學靜入世，離三界愛，登入九清，是名出諸有之家也。<sup>69</sup>

此言出家有兩個階段，先出「恩愛之家」，捨棄世事塵緣，惟道是務；再出「諸有之家」，勤行齋戒，離三界愛，登入仙境。

「出家」之深義，《太上洞玄靈寶出家因緣經》析之甚詳。其論，出家有二義：一曰出家，二曰入道，三曰捨凡。所謂出家，家有二義：一者恩愛之家；二者諸有之家。何謂入道？道有二種：一者道境；二者道體。何謂捨凡？凡有兩種：一者凡境；二者凡身。凡總此三者，名為道士。其詳細內容引述如下：

所謂出家，家有二義：一者恩愛之家，謂父母恩愛、眷屬恩愛、兄弟恩愛、姐妹恩愛、男女恩愛，共相纏縛，繫戀在心，造諸惡業，種種貪著，令生煩惱，不得自在，修正真道，今出此家，永斷恩愛，常得自在，念道無為。二者諸有之家，謂我此身，五陰四大，聚集相成，處在世間，妄生染著，六根三業，廣構諸塵，世境攀緣，造眾惡業，色聲香味，煩惱淨心，弊穢既生，輪迴生死，不能解脫。永劫沉淪，世世生生，受非人類，今知身非身，不淨臭穢，膿血聚合……今出此家，永斷煩惱，觀身空假，諸境洞然，運想舉心，皆歸至道，體神入妙，煉質歸無，不死不生，永證常樂，故曰出家。

何謂入道？道有二種：一者道境，謂玄壇靈觀，山林靖治，樹下花園，清靜無為，不交凡世，身登此地，面對真容，口誦靈文，無諸囂雜，燒香禮

<sup>68</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第一冊），華夏出版社，2004，頁 690。

<sup>69</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第四十二冊），華夏出版社，2004，頁 261。

拜，行道誦經，講說大乘，專精守一，棄彼俗境，入此道場，陶煉心形，必至常樂，克成真聖，證果玉清，湛然常住。**二者道體**，謂端身靜慮，觀想內身，省察己形，達觀諸物，同為有待，俱是空無……熟看世界，念念無常，好體我身，誰為真者，當知假合。既備因緣，聚散須臾，豈能常住，當須存三守一，煉質成真，常與道同，免其生死，常樂我淨，證果道場，轉此漏身，名為入道。

何謂捨凡？**凡有兩種**：**一者凡境**，謂天地日月，山河石壁，草木蟲魚，一切眾生，皆是有物，暫生暫滅，即破即壞，消散少時，不可耽著，染穢我身，當知三界，悉為空假，並能捨棄，永絕貪求。**二者凡身**，謂我此身，眼、耳、鼻、口、身、肉、皮膚、手足、毛髮、百骸、九竅，總相聚合，名之為人。究竟尋求，人無有處，生老病死，念念無常，不淨臭穢，暫時依倚，何須執著，而有是非。彼我殺生，偷盜邪淫，放蕩嫉妒……種種攀緣，流浪色身，貪著香味，常聚金寶……一旦形化灰塵。今捨我身，息諸貪著，眼斷諸色，耳斷諸聲，鼻斷諸香，口斷諸味，意斷諸法，身斷諸欲，乃至六根、六識、六欲、六賊、六入、六染、六塵，更相因起，三十六緣，諸惡根本，並皆捨棄，澄清一心，永斷煩惱，故曰捨凡。<sup>70</sup>

《太上洞玄靈寶出家因緣經》所言出家之義實可歸結為二：一是出離身外之家，包括經中所言之恩愛之家、凡境；二是出離作為一個生物人自然本性之一身之家，包含經中所言之諸有之家與凡身。出家之旨在入道，入道之義亦有二：一是入道境，棄彼污濁俗境，入此清靜道場；二是入道體，端身靜慮，觀想內身，煉質成真，常與道同。經云出家有三義，其理則歸一，出家即捨凡入道也。

世俗的酒色財氣、攀緣愛念、憂愁思慮，加上人性的種種無明偏頗，這一切都會導致惑心害性，違道背真，因而造成修道的牽累與障礙。道俗不同的絕對異質性，造成二者之間不可避免的衝突對立，取此則失彼，無以兩全。元終南山道士王元暉引前真言而提問：「人身賤羅綺，口飫珍饌，目惑邪色，耳亂鄭聲，所慕者榮華富貴，日就沈溺，焉知天地間有玄妙乎？」<sup>71</sup>陶弘景更指出世情之羈絆，非但有礙道業，且必禍殃其身，其言曰：

夫人繫於妻子寶宅之患，甚於牢獄桎梏。牢獄桎梏會有原赦，而妻子情慾，

<sup>70</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第四冊），華夏出版社，2004，頁 264-265。

<sup>71</sup> 《太上老君說常清靜經註》，張繼禹主編，《中華道藏》（第六冊），華夏出版社，2004，頁 62。

雖有虎口之禍，己猶甘心投焉，其罪無赦。情累於人也，猶執炬火逆風行也，愚者不釋炬火必燒手。貪慾、恚怒、愚癡之毒處人身中，不早以道除斯禍者，必有危殆，愚癡者火燒手之謂也。<sup>72</sup>

世俗之情累與人性之無明偏頗，需以修道之方式予以轉化，避禍致福，「以道除斯禍」，生命方得安頓。道門常言：「人心死，道心生。」此說正是修道之出世態度的最佳寫照。

## 陸、修道的人世態度

依修道的觀點，「入世」可以是修道者不同於「出世」的修行方式，也可以是得道者的處世態度、應事心境，或一種悲天憫人之濟世度人的慈善情懷。

道與俗二者具有絕對的異質性，基於此特質，世俗事務就成了修道的根本障礙，要入道就需捨凡。是故，出世理應是修道唯一可行的必然方式。若是如此，那麼入世的修道方式，其可能性的基礎何在？其性質又如何？此中道理自有闡明之必要。

作為一個修行的道士，最重要的行動規範當然就是「唯道是從」，一切依天道而行。但道士仍是一個在世存有，必須回應無法迴避的基本生命需求與在修仙過程中所面臨的種種人道問題。在衣、食、行、住、坐、臥、人際應對、事物處理等等這些不可廢棄之俗務上，必須採取某種恰當的態度，以利修道的進行，這也就是「入世修行」所關切的基點。既在世存有，就有存在的內在基本需求，一種活下去的生命責任。在修道從人而仙的生命超越上，應將之轉化為向上提升的堅實基礎，而不要變成向下拉扯的干擾或阻撓的力量。在此只要滿足生活上基本的存在需求即可，切不可因過度的貪求而造成生命不必要的額外負擔，從而構成修道更大的阻擾。人生在世一日，人道即不可免，既不可免，亦應使之成為修天道的助力而非阻力。全真七子之玉陽子王處一有詩云：「興修須假眾因緣，故向人間立福田。」<sup>73</sup>此即「入世修道」的核心精神所在，其實踐主要表現在兩要點上：少私寡欲的心性轉化與行善積德的人格提升。

老子提出了「為道日損」的修道原則，修道之所損，乃日損其一己情欲妄念之造作，損之又損，以至於反璞歸真的合道自然，即老子所謂的「復歸於嬰兒，復歸於無極，復歸於樸」（二十八章）的生命狀態。致虛守靜則可視為「為道日損」的具體功夫，依此用功，勤行不斷，自然能復歸於嬰兒、復歸於無極、復歸於樸，「嬰兒」、「無極」、「樸」都是老子用來形容返本復初與道渾一之虛靜境界。這是老子的「虛心之教」，

<sup>72</sup> 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，中國社會科學出版社，2006，頁 207-208。

<sup>73</sup> 《雲光集》〈本觀三清暖帳化緣〉，《譚楚端·劉處玄·王楚一·郝大通·孫不二集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 300。

透過「滌除玄鑿」(十章)的功夫，盡除心中情欲妄念等心垢，達到虛靜清明的境界，即能觀復知常，體道合真而沒身不殆。修道功夫的此一過程，恰與一般人之心馳向外相逆反，因為「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨」(十二章)，所以日損情欲之虛心功夫，就是要掃盡心中不知足之貪欲，最後達到合道自然之恬淡素樸的生命狀態，如此方是長生久視之道。一味向外追求物欲之滿足則使人心神外馳，精力耗散，長此以往，「物壯則老，是謂不道，不道早已。」(三十章)

老子又言：「天之道損有餘而補不足。」(七十七章) 聖人體道而行，亦應維持生命之和諧平衡，方能像天長地久般長生久視。這是老子「虛心實腹、儉嗇知足」之教，也就是除了滿足生命中的基本需求之外，盡除心中不知足之貪欲，以一種知足儉嗇的方式生活。老子強烈地告誡人們：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」(四十六章) 不知足欲得的心，必定會為生命帶來禍患。吾人於生活中，追求五色、五音、五味、馳騁畋獵，尚賢(名)，貴難得之貨(利)，最後導致老子所說的：目盲、耳聾、口爽、心狂、爭名、盜利等，凡此種種皆是害生之舉。因此老子要人們「見素抱樸，少私寡欲。」(十九章)「去甚、去奢、去泰」(二十九章)，最後達到合道自然之恬淡素樸的和諧生命狀態。這樣的生命狀態與一般人是相當不同的，正如老子自己所言：「眾人熙熙，如享太牢，如春登台。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」(二十章) 達到這樣的生命狀態，也就是老子所謂的「深根固柢，長生久視之道。」(五十九章)

修道之最理想是得道成仙，仙是人所修成的，故要成仙就應學會做人，也就是說，要成仙先成人。李玉階先生指出：

道家數千年來重要的修持功夫，可分「超凡」、「入聖」、「登真」幾個階段。即是說：凡人要以學做聖人為起步功夫，先完成聖賢修養，達成聖賢境界，再談修真修道，而進入最後真人境界，以完成人生最高境界之目的地。<sup>74</sup>

《雲笈七籤》也有「從凡入聖登真」之說。<sup>75</sup>從「超凡」到「入聖」是「成人」的過程，而從「入聖」到「登真」則是「成仙」的過程。何謂「成人」？子曰：「見利思義，見危授命，久要不忘其生平之言，亦可以為成人矣！」<sup>76</sup>可見「成人」是一個德行、品格有很好修養的人，這就是元朝時淨明忠孝道的玉真先生劉玉所稱的「世間上

<sup>74</sup> 李玉階，《靜坐要義》，帝教出版社，1992再版，頁58。

<sup>75</sup> 《雲笈七籤》卷四十五〈祕要訣法〉：「戒錄情性，止塞愆非，制斷惡根，發生道業，從凡入聖，自始及終，先從戒箴，然後登真。」，〔宋〕張君房纂輯，蔣力生等校，《雲笈七籤》，華夏出版社，1996，頁261。

<sup>76</sup> 《論語·憲問》，楊伯峻譯注，《論語譯注》，中華書局，2000十五刷，頁149。

品好人」<sup>77</sup>。超凡入聖就是要做一個世間上品好人。道書《唱道真言》也說：「不是聖賢豪傑，切勿指望成仙。不是一代儒宗，莫作玄門弟子。」<sup>78</sup>依此，道士欲成仙必須先修德，也就是須在人道世事中積善立功，「先完成聖賢修養，達成聖賢境界，再談修真修道，而進入最後真人境界」。葛洪即十分強調此點，他說：

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。……人欲地仙，當立三萬善；欲天仙，立千二百善。……積善事未滿，雖服仙藥，亦無益也。<sup>79</sup>

宋謝守瀛所撰《混元聖記》中記載，天師張道陵率弟子入蜀，隱居鶴鳴山修煉，三年丹成，未敢服餌，謂弟子曰：「神丹已成，若服之，當沖天為真人，然未有大功於世，須為國家除害興利，以濟民庶，然後服丹輕舉，臣事三境，庶無媿焉。」<sup>80</sup>此事即彰顯「積善事未滿，雖服仙藥，亦無益」之義。葛洪進一步又指出積善立功修德的具體作法說：

覽諸道戒，無不云欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，樂人之吉，愍人之苦，賙人之急，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，不嫉妒勝己，不佞諂陰賊，如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。<sup>81</sup>

清元悟老人劉一明將「積德修行」視為修真九要中的第二要<sup>82</sup>，更說離積德而言修道，便是邪說異端、旁門左道。故有志修道者，須當以德行為重。何為德？「恤老憐貧，扶危救困，輕財重義，廣行方便者是也。」<sup>83</sup>何為行？「苦己利人，勤打塵勞，施德不望報，有怨不結仇，有功而不伐，有難而不懼，見義必為者是也。」<sup>84</sup>能積德立行，愈久愈力，則大道有望。劉一明即諄諄教誨：

<sup>77</sup> 《淨明忠孝全書》（卷之三）〈玉真先生語錄內集〉張繼禹主編，《中華道藏》（第三十一冊），華夏出版社，2004，頁 585。

<sup>78</sup> 丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁 400。

<sup>79</sup> 《抱朴子內篇·對俗》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 53。

<sup>80</sup> 《混元聖記》（卷之七），張繼禹主編，《中華道藏》（第四十六冊），華夏出版社，2004，頁 83。

<sup>81</sup> 《抱朴子內篇·微旨》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 126。

<sup>82</sup> 劉一明，《修真九要》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷，頁 438。修真九要分別為：勘破世事第一要、積德修行第二要、盡心窮理第三要、訪求真師第四要、煉己築基第五要、和合陰陽第六要、審明火候第七要、外藥了命第八要、內藥了性第九要。

<sup>83</sup> 同上，頁 439。

<sup>84</sup> 同上。

德者自己人世之事，道者師傳成仙之事，不積德而欲修道，人事且不能，仙道怎得成？可不三思乎！<sup>85</sup>

約出於南北朝時期的道經《洞真太上太霄琅書》稱此為「學上道大乘之人」，他們「修己化世，勿逃山林」，即不出家隱遁山林而是入世修德立功，經云：

凡學上道大乘之人，修己化世，勿逃山林。山林絕人，中小避欲，合藥試術，研習奇方，是建德之細，非立功之大基。山中立功無所，所以出世市朝，起創治館，繕寫經書，宣行妙法，助國濟時，慈心精懃，抑惡揚善，孜孜匪懈，執正治邪，賞罰以中。……急須功德，卻諸邪醜，眾難悉度，乃獲成真，無功求真，是虛妄之學，如斷足希行，無成步之日矣。<sup>86</sup>

「無功求真，是虛妄之學，如斷足希行，無成步之日」是其諦義。宋張伯端亦有詞云：

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。<sup>87</sup>

在世立功修德以求真，如此方合神仙本願。此一觀念可以歸結為《呂祖全書》中的說法：「欲學仙道長生，先修人道為務。」<sup>88</sup>或者《淨明忠孝全書》中所說的：「欲修仙道，先修人道。」<sup>89</sup>人道是仙道之基礎，仙道是人道的極致，先作好人，進而才能成仙。先修人道而超凡入聖，再修天道而超聖登真。修道的最終理想境界是：依天道而行人道，則所行人道盡皆天道之彰顯。達到這樣的境界，王重陽就稱之為「天仙」：

孝養師長父母，六度萬行方便，救一切眾生，斷除十惡，不殺生，不食酒肉，協非偷盜，出意同天心，正直無私曲，名曰天仙。<sup>90</sup>

當所行人道諸事皆「出意同天心」時，即是「天仙」。其弟子譚處端亦有詩以表此義：

<sup>85</sup> 同上。

<sup>86</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第一冊），華夏出版社，2004，頁 696。

<sup>87</sup> 〈西江月〉其十一，《悟真篇淺解》（卷下），王沐，《悟真篇淺解》，中華書局，1997 二刷，頁 155。

<sup>88</sup> 《呂祖全書》（卷九），《藏外道書》（第七冊），巴蜀書社，1992，頁 211。

<sup>89</sup> 《淨明忠孝全書》（卷之三）〈玉真先生語錄內集〉，張繼禹主編，《中華道藏》（第三十一冊），華夏出版社，2004，頁 584。

<sup>90</sup> 《重陽真人金關玉鎖訣》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 287。

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。<sup>91</sup>

這種在人道中行天道的入世修道方式，影響深遠，歷來論道者所述甚豐，茲再引數則，以證其事。

- 《淨明忠孝全書》：

- 

淨明之道不廢人事，但當正心處事，常應常靜也。<sup>92</sup>

入此教者，或仕宦或隱游，無往不可。所貴忠君孝親，奉先淑後，至於夏葛冬裘，渴飲飢食，與世人略無少異。只就方寸用些工夫，非比世俗所謂修行，殊形異服，廢絕人事，沒溺空無。<sup>93</sup>

淨明教中所謂真人者，非謂吐納按摩休糧辟谷而成真也，只是懲忿窒欲，改過遷善，明理復性，配天地而為三級，無愧人道，謂之真人。<sup>94</sup>

- 元陳致虛《金丹大要》：

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，是謂有為。故云和其光、同其塵也。乃至定慧圓明，是謂無為。故云知其雄、守其雌也。道至無為，則神仙之事備矣。

<sup>95</sup>

- 明張三豐〈大道論〉：

仙道者，長生之道也，而世人多以異端目之。夫黃老所傳，亦正心、修身、治國、平天下之理也，而何詫為異端哉？人能修正身心，則真精真神聚其

<sup>91</sup> 《水雲集》〈游懷川〉，《譚楚端·劉處玄·王楚一·郝大通·孫不二集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁17。

<sup>92</sup> 《淨明忠孝全書》（卷之三）〈玉真先生語錄內集〉張繼禹主編，《中華道藏》（第三十一冊），華夏出版社，2004，頁585。

<sup>93</sup> 同上，頁585。

<sup>94</sup> 《淨明忠孝全書》（卷之六）〈中黃先生問答〉張繼禹主編，《中華道藏》（第三十一冊），華夏出版社，2004，頁598。

<sup>95</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第二十七冊），華夏出版社，2004，頁530。

中，大才大德出其中。<sup>96</sup>

修身之事，不拘男女。此金丹大藥，雖愚昧野人得之，立登仙位。不拘貴賤、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。<sup>97</sup>

這種入世的修行方式，就是以入世的態度作出世的工夫，要在人道上體現、彰顯天道，一方面既肩負人間事務的職責，一方面又要做出世的打算，由此乃發展為在塵上修功，在事上煉心的修行方式，稱之為「修道即修心」的觀點—注重心之本體論轉化的修煉功夫，所謂「道在方寸，何必山林。」<sup>98</sup>這在約出於東晉時的道經《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》中就提到說：

學仙要在方寸盡，方寸不盡，是以學而不獲矣。<sup>99</sup>

又說：

上士得道於室內矣。雖處巖穴，而外想一毫不絕，亦徒勞損力爾。學道唯心盡，心盡，仙人當下觀試之也。<sup>100</sup>

這種「學道唯心盡，心盡則成仙」的煉心觀點，在道書《唱道真言》中更被強調為「千聖總途，萬真要路」<sup>101</sup>，是「成仙一貫之學」<sup>102</sup>，乃「仙家徹始徹終之要道也。」<sup>103</sup>煉心的這一觀點乃通向另一含意的「出家」。「修道即修心」的入世修行方式，究其實可以說是一種很特殊的「出家」形式，相對於離家住庵、歸隱山林的「身出家」，可稱之為「心出家」。《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》所言：「雖處巖穴，而外想

<sup>96</sup> 《張三豐太極煉丹秘訣》（卷二），新文豐出版公司，1993 一版二刷，頁 98-99。

<sup>97</sup> 同上，頁 102。

<sup>98</sup> 「修道即修心」此一觀點的提法，最早可見於大約出於南北朝末或隋唐之際的道經《太上老君內觀靜》：「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。」（張繼禹主編，《中華道藏》（第六冊），華夏出版社，2004，頁 80。）唐茅山道士司馬承禎則提出了此一觀點的經典定義：「淨除心垢，開識神本，是名修道。」（《坐忘論·收心》，《道藏》22 冊，頁 893。）

<sup>99</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第四冊），華夏出版社，2004，頁 107。

<sup>100</sup> 同上，頁 109。

<sup>101</sup> 丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁 325。

<sup>102</sup> 同上，頁 332。

<sup>103</sup> 同上，頁 331。



一毫不絕，亦徒勞損力爾」，指的就是「身出家卻未修心」的情況，於修道是沒有什麼效果的。這種出家不過是「形式上出家」或「假出家」一身已出家而心未出家，此於仙道無任何助益。「心出家」之深義，王重陽論之甚切，其言曰：

離凡世者，非身離也，言心地也。身如藕根，心似蓮花，根在泥而花在虛空矣。得道之人，身在凡而心在聖境矣。<sup>104</sup>

「心出家」就是「身在凡而心在聖境」。依此言，修道似乎也不是非要出家不可，身在紅塵一樣可以修行，就像蓮花之根在泥中而其花則出污泥不染而綻放，只要在塵而不染塵、處事應物而心無累著即可。事實上，王重陽確持此義，觀其回應馬丹陽所問：「何者名為出家？」之言，即為明證：

出家者，萬緣不罣，自己靈明，乃是出家。<sup>105</sup>

有功行修真之德為出家。<sup>106</sup>

可見出家是一種心境，「萬緣不罣，自己靈明」，身在塵而心不染塵，應物無著而心常清靜，「常應常靜，身在事中，心在事外。」<sup>107</sup>此為「有功行修真之德」，名為「出家」：「身且寄在人間，神已遊於天上。」<sup>108</sup>「身居一室之中，性滿乾坤。」<sup>109</sup>，「形且寄於塵中，心已明於物外矣。」<sup>110</sup>，凡此諸說，皆「身在凡而心在聖境」之註解，明「出家」之真義—「心出家」。故王重陽說：「清淨便是神仙路」<sup>111</sup>、「常清淨是大道之苗」<sup>112</sup>，更強調心常清常淨才是真修行，〈玉花社疏〉中言：

諸公若要真修行，饑來吃飯，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」兩個字，其餘都不是修行。<sup>113</sup>

<sup>104</sup> 《重陽立教十五論》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 279。

<sup>105</sup> 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 295。

<sup>106</sup> 同上，頁 297。

<sup>107</sup> 劉一明，《神室八法》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷，頁 433。

<sup>108</sup> 《重陽立教十五論》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 278。

<sup>109</sup> 同上。

<sup>110</sup> 同上。

<sup>111</sup> 《重陽全真集》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 151。

<sup>112</sup> 《重陽真人金關玉鎖訣》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 298。

<sup>113</sup> 《重陽全真集》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 159。

王重陽進一步將「清淨」區分為「內清淨」與「外清淨」：「內清淨者，心不起雜念；外清淨者，諸塵不染著為清淨也。」<sup>114</sup>可見，一心清靜在塵不染便是真修行，王重陽此教義為其弟子所奉行不違。馬丹陽甚至說：「道家留丹經子書，千經萬論，可一言以蔽之，曰『清淨』。」<sup>115</sup>《丹陽真人語錄》中言：

凡學道之人，切須法天之道，斡旋己身中造化，十二時中，常清常淨，不起纖毫塵念，則方是修行。日就月將，無有間斷，決做神仙。<sup>116</sup>

此乃呼應其師「心清淨為真修行」之義。丘處機亦有詞云：

大道無形，方寸何憑。在人人智見高明。能降眾欲，解斷群情。作鬧中閒，忙中靜，濁中清。<sup>117</sup>

大道無形，須降眾欲、斷群情，於心致虛守靜中體得。詞中所言「作鬧中閒，忙中靜，濁中清」，指的就是對境應物不著的清淨自在心境。劉處玄還說：「混塵真世外，蛻殼到仙鄉。」<sup>118</sup>這些論調皆是對其師「身在凡而心在聖境」之義的繼承。

「出家」之真正內涵應在於「心捨俗緣而就道緣」的「心出家」，而不在形式上的出離塵世隱居山林—「身已出家，而心未出家。」<sup>119</sup>根本而言，身出家之真正目的，究其實質還在於心出家。清黃元吉《樂育堂語錄》中再三提醒告示其門人言：

修真養性，孰不知去欲存誠？無奈身家念切，妻子情長，終日言道言德，說修說煉，而塵心未斷，塵根未除，終不得其道之真諦。……………  
吾非教諸子拋妻棄子，入山林而學道也，只要在欲無欲，居塵出塵足矣。  
古云：「煉己於塵俗」，原不可絕人而逃世，須於人世中修之，方能淡得塵情，掃得垢穢。否則，未見性明心，即使深居崖谷，鮮不煉一腔躁氣也。<sup>120</sup>

若只是身出家心卻未出家而誇言修道，不過是自欺欺人。清劉一明《修真九要》〈勘

<sup>114</sup> 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 295。

<sup>115</sup> 《丹陽真人語錄》，《馬鈺集》，趙衛東輯校，齊魯書社，2005，頁 244。

<sup>116</sup> 同上，頁 248-249。

<sup>117</sup> 〈熱心香〉，《磻溪集》卷六，《道藏》第二十五冊，頁 843。

<sup>118</sup> 《仙樂集》〈五言絕句頌〉，《譚楚端·劉處玄·王楚一·郝大通·孫不二集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁 98。

<sup>119</sup> 劉一明，《修真九要》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷，頁 437。

<sup>120</sup> 黃元吉，《道德經講義·樂育堂語錄》，蔣門馬校注，宗教文化出版社，2003，頁 286。

破世事第一要〉中即言：「出家修行，原係勘破世事。而然若未勘破，而強出家，有名無實。本欲登天而反墜地，是以取敗，豈不枉費心機耶。」<sup>121</sup>張三豐有一段文字可以作為「心出家」之義的很好歸結，其言曰：

人要在家出家，在塵出塵，在事不留事，在物不戀物，方是道家種子。不必拘於無事，亦不泥於想事也。<sup>122</sup>

此正顯出家與在家之不同：「出家之人，所見者仙典，所居者山房，縱使日動，亦是日靜。在家之人，非勞苦以營生，即奔波而應事，縱是日靜，亦是日動。」<sup>123</sup>

「心出家」既是修道的功夫又是得道的境界：修道時，它是入世在事上煉心、人間積德的修行功夫；得道時，則是所上達的境界。以下進而論述此得道成仙的境界。

### 柒、得道成仙的應世心境與濟世情懷

得道成仙是道教修行的終極目標，是其所追求的生命最高境界，這也是道教所期盼的出世解脫理想。得道成仙者自然可以上昇天界，或永居世外之仙山、仙島，逍遙自在，不過問人間，不涉及世事。但一個得道者並不會停留在出世解脫的自了上，面對尚未了生脫死的芸芸苦難眾生，他必然而有重入凡間濟世度人的慈悲情懷，此正如張三豐所言：「神仙有度人之願！愛人之量！救人之心！」人依道以修煉而出世成仙，仙亦因道而入世無量度人，這才真正是道的信仰與奉行。《唱道真言》中言：

人當登仙入聖之候，便把乾坤大大一個擔子挑上肩頭。直至大地眾生各得解脫，然後那個擔子可以安放得下。<sup>124</sup>

而這也就是呂純陽得道成仙之後而不願升天，卻抱持「度盡眾生，方才升天」之濟世度人的慈悲情懷。王處一亦有詩表此悲願：「了真訣作大羅仙，卻向人間普化緣。」<sup>125</sup>、「普願愚迷歸至道，助修真福滿無邊。」<sup>126</sup>相應於佛教普渡眾生的大乘精神，這是道教的大乘精神，可稱之為「大乘道教」，乃大大區隔於自度自了的「小乘道教」。得道

<sup>121</sup> 同上。

<sup>122</sup> 《水石閒談》，《張三豐太極煉丹秘訣》（卷六），新文豐出版公司，1993一版二刷，頁253。

<sup>123</sup> 《唱道真言》（卷之四），丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁375。

<sup>124</sup> 同上，頁398。

<sup>125</sup> 《雲光集》〈了真〉，《譚楚端·劉處玄·王楚一·郝大通·孫不二集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005，頁301。

<sup>126</sup> 《雲光集》〈傳善〉，同上書，頁273。

後既又入世，成仙者自然展現出與世俗中人完全不一樣的應世心境與濟世情懷。

得道成仙者之看待與對待人間事務的方式與世俗中人不同，他已上達道的高度，「以道觀之」，齊物我均親冤，體現道化天人不仁之大仁，「齊同慈愛，異骨成親」<sup>127</sup>，自然展現出一種民胞物與之悲憫胸懷。葛洪所謂欲成仙必須先積善立功修德的種種作法：「慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲，樂人之吉，愍人之苦，賙人之急，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，不嫉妒勝己，不佞諂陰賊」，凡此種種，亦皆是得道成仙者悲憫之濟世情懷的展現，故應成為一個奉道修行者的拳膺遵循的行為典範，在世間修德積善，即是仿效仙人之行，由此善行而顯修道之真心，於修仙之道果著實大有裨益。此《唱道真言》所以說：「真心學道之士，以濟世度人為本分內事」<sup>128</sup>：

不為自己一個長生不死，不為自己一個文章事業，分明要做三途、八難、六道、四生、無盡含靈一大父母。見他受苦如己親嘗，見他痴迷如己陷溺。千方百計，要他聽我化誨，與我同到清淨無為大羅仙境，方完我向來發下大願。<sup>129</sup>

此願實與神仙慈悲救苦之本願相契合，見賢思齊，志同願同，心嚮往之，行以效之，終必道同，齊登仙域。

修道者之立德積善乃有為之舉，企以助成道業。得道成仙者濟世度人之善行，則屬自然無為，純為道心大仁之彰顯，順緣應化，隨方設教，普度眾生。清龍門派律師王常月謂此行止曰：

慈能愛物，不以愛物為慈。善能濟人，不以濟人為善。妙法能度眾生，不以度眾生為妙法。至道能出世，不以出世為至道。既能出世，又能入世。既能出苦，又能受苦。上可超出天堂，不以天堂為快樂之場。下可普救地獄，不以地獄為苦惱之處。遇苦則救人出苦，遇樂則同眾共樂。樂中能指出眾生之苦，苦困中能指明眾生之樂。<sup>130</sup>

此仙人之境界與情懷也：「灑灑落落不被法纏，赤條條不為物累，圓陀陀隨方設教，

<sup>127</sup> 《太上洞玄靈寶原始無量度人上品妙經》，張繼禹主編，《中華道藏》（第三冊），華夏出版社，2004，頁326。

<sup>128</sup> 丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁398。

<sup>129</sup> 同上。

<sup>130</sup> 王常月，《碧苑壇經》〈濟度眾生〉，《藏外道書》第十冊，巴蜀書社，1992，頁204。

光灼灼歷劫度人，入眾妙之門，為眾生之母。」<sup>131</sup>

## 捌、天帝教的人生態度

天帝教的核心要務有兩件事：一、闡揚教義，傳佈宇宙大道；二、返本還原，直修昊天虛無大道自然無為心法。<sup>132</sup>要言之，就是研讀教義與老實打坐這兩件事。此外，天帝教精神教育的主要目的，在追求宇宙人生的究竟。<sup>133</sup>天帝教教義《新境界》就在於闡明宇宙人生的究竟。闡明宇宙人生的究竟，終極而言，其目的是要安頓吾人生命之究竟問題，亦即了斷生死。修道的目的就是要了斷生死。<sup>134</sup>而「昊天心法」就是上帝安排了斷生死的捷徑。<sup>135</sup>研讀教義是理人，老實打坐是行人，理行二人並進，勤持不懈，終能究竟解決生死問題。

依天帝教教義，人的生命由和子（精神、性靈）與電子（物質、軀體）所構成。死亡就是和子與電子之分離，人死（身體死亡）之後即成和子，隨即進入靈的境界（靈界）。所謂「靈界」，即生物逝世後所進入之無形的境界也。<sup>136</sup>人死之後進入靈界之和子又分兩種，一為自由神，另一為自由和子。自由和子即生前沒有經過修煉之和子，此為一般所稱之「鬼」。因其生前不修，沾染太多因電子，其體沉重，又不合在靈界生存之條件（無功德、無智能，因其不修之故），而淪為飄蕩無常之悲慘命運。自由神則是生前有修之和子，因其有修而所沾染之陰電子較少，體質清輕活潑，得在靈界之中自由飛旋而無所苦，命運大不相同。修道的目的在了斷生死，也就是要在生前培養死後在靈界生存的條件，修行之基礎即在於「當其生前，即陽電勝於陰電。」<sup>137</sup>生前若不修，死後已無能為力，注定輪迴之命運。生前有修死後成自由神者，死後仍得以繼續修持精進，上達更高之境界。<sup>138</sup>

總而言之，天帝教之終極關懷在於藉由靜坐修道究竟解決生死問題，這是生命終極的出世解脫。為此「究竟解決生死」的出世解脫，相應地有其入世的現實關懷，如化延核戰毀滅劫、保台護國、兩岸和平統一，諸此種種，究其實仍在祈求創造一個足可修道的安定環境，以利靜坐修行，得以究竟解決生死問題。尤其化延核戰毀滅劫更是重要而急迫之根本大事，因為在傳統戰爭中死去的人，其性靈（和子）未受傷害，

<sup>131</sup> 同上。

<sup>132</sup> 《天人學本》，頁 181。

<sup>133</sup> 《師語》，頁 227。

<sup>134</sup> 《帝教法華上乘昊天心法》，頁 224。或參見《師語》，頁 139。

<sup>135</sup> 《宇宙應元妙法至寶》，頁 71。

<sup>136</sup> 《新境界》，頁 69。

<sup>137</sup> 同上，頁 72。

<sup>138</sup> 和子之存在有其不同等級，從普通和子、自由神、天君、聖、天尊、仙（菩薩）、佛而至上帝，共有八級。除上帝至尊之境界外，其餘各級皆可由人類努力奮鬥而修成。參見《新境界》，頁 73-78。

只是肉體上的死亡，並非絕對的滅亡。但在核子戰爭中，性靈則隨同肉體一起毀滅，是絕對的死亡，是真正徹底的毀滅。若是如此，還談什麼靜坐修道、了斷死生。

有了可以修道的環境之後，重點就放在老老實實地靜坐修道。「昊天心法須透過行人方能體悟」<sup>139</sup>，修道須理行並入，然只有行才能真正最後達到修道的目的，所以說：「靜坐是修道煉法之根本」，甚至可以說：「靜坐就是道」<sup>140</sup>，天帝教的靜坐法門就是上述之「昊天心法」。關於靜坐，李玉階先生言：

靜坐不但是「養生之道」，而且是「回天之道」。所謂「回天之道」就是不在五行中，跳出三界外，了斷生死，不再輪迴，回到 上帝身邊的大道。<sup>141</sup>

靜坐是「養生回天之道」，在人道上可以健康長壽、長生不老，這是入世的關懷，為修道的終極目標奠定基礎；在天道上則是返本還原的回天之路，「不在五行中，跳出三界外，了斷生死，不再輪迴，回到 上帝身邊」，這是最終的出世解脫。

天帝教的修道是屬「入世修行」的方式，關於修道之階序，李玉階先生指出：

道家數千年來重要的修持功夫，可分「超凡」、「入聖」、「登真」幾個階段。即是說：凡人要以學做聖人為起步功夫，先完成聖賢修養，達成聖賢境界，再談修真修道，而進入最後真人境界，以完成人生最高境界之目的地。以本教而言，就是要教徒同奮先從「超凡」下手，就是先盡人道，把人做好，力行日常四門功課，進修奮鬥初乘以及人生戒各項規定……………然後一面再修天道，向天奮鬥、向自己奮鬥，鍛煉精、氣、神三寶，而學習靜坐，直修「昊天虛無大道自然無為心法」。<sup>142</sup>

修道之階序，「超凡」→「入聖」→「登真」，從「超凡」到「入聖」是「盡人道」，而從「入聖」到「登真」是「修天道」。這種「先盡人道，再修天道」的修道精神，是天帝教化的鮮明特色，也是天帝教最重要的精神<sup>143</sup>，而為教旨之所在<sup>144</sup>。「先盡人道，把人做好」這是「超凡入聖」的起步功夫，此「先」即指在修道階序中之先於「超聖入神」之修天道。「先」完成聖賢修養，達成聖賢境界，

<sup>139</sup> 民國八十五年四月二十七日台南市初院十週年慶，代理首席使者李維生之致辭。見《天帝教復興簡史》〈附錄二〉，頁 51。

<sup>140</sup> 《靜坐要義》，頁 42。

<sup>141</sup> 《涵靜老人言論集》(二)，帝教出版社，2005，頁 195。

<sup>142</sup> 《靜坐要義》，頁 58。

<sup>143</sup> 《師語》，頁 173。

<sup>144</sup> 《天帝教教綱》，頁 2。

「再」談修真修道。《宇宙應元妙法至寶》中亦強調：「靜坐（修道）首重做人做事，我們先從做人處事，學習聖人的行為開始。」<sup>145</sup>所以，「人道就是做人的道理。」<sup>146</sup>「盡人道」就是要力行人生守則廿字真言，堂堂正正做人，規規矩矩做事，培養正氣，光明正大，做一般人的模範，超凡入聖，修成聖人。在「盡人道」的基礎之上，就可以進一步「修天道」，性命雙修，鍛煉精氣神，與道合真，修成真人。就修行的整體而言，沒有不盡人道的修天道，也沒有不是了天道的盡人道，盡人道即是在修天道，修天道也就是盡人道。「先盡人道，再修天道」中「先…，再…」之關係是一種在修行功夫上邏輯的先後次序，而非時間上的先後次序。事實上，李玉階先生真正的主張應該是「一面盡人道，一面修天道」。<sup>147</sup>「盡人道」與「修天道」二者其實是同步進行的，只不過就修行階次而言，登真的修天道是以成聖的盡人道做為邏輯上的前提。人道須「盡」，天道要「修」，在盡人道的基礎之上修天道，最終目的「天人合一」，所盡人道皆天道之彰顯。天人二者息息相關，所有人道上的和諧均裨益於天道之完滿，所有天道之洞見則引導人道之歸驅，這就是天道人道合德的天人合一。天道人道並非割裂逆違的天人相分，而是天人合德，依此而解，方能真正體悟「先盡人道，再修天道」的深刻義涵：

先盡天人貫通的人道，再修人性圓滿的天道。<sup>148</sup>

「先盡人道，再修天道」，所先盡的人道乃「天人貫通的人道」，而再修的天道則是「人性圓滿的天道」，此方為「先盡人道，再修天道」之諦解。

一般人修道常有一種迷思：「惟恐修道不成誤了今生」，想修道又割捨不下功名利祿等塵緣俗事之恩愛糾纏，因此總為疑情所困，無法痛下決心，精進奮鬥，這是將人道天道截然分為兩段所造成的偏頗邪見，乃修行之一大障蔽。在《丘祖語錄》中記載了這麼一段師生之問答：

問曰：「弟子欲辭家學道，奈世緣未了，功名未成，再遲數年，如何？」

師曰：「子既欲嗣吾宗，名利二字須要看淡。子欲問道，宰相之位可辭。吾之求人甚於人之求吾，各人勉諸，不然他日無由見我。仙鬼殊途，光陰如電，一彈指而白髮星星矣。增一年，去鬼日近。色身易壞，真性未修，如

<sup>145</sup> 《宇宙應元妙法至寶》，頁 9。

<sup>146</sup> 《涵靜老人言論集》（二），頁 328。

<sup>147</sup> 同上，頁 64。

<sup>148</sup> 《師語》，頁 108。

何？如何？」<sup>149</sup>

天帝教「先盡人道，再修天道」之教義，若不能了解其奧義而只停留在字面上的理解，它既可以是懶散的託辭，也會是無功的藉口，總不失為一冠冕堂皇的理由。如此則難以避免上述門人之問：「世緣未了，功名未成，再遲數年，如何？」，然而這卻是障道之邪見，務須慎思明辨。倘若真的要盡完人道之後再來修道，那就不用也無法修道了，因為人只要一日在世，永遠有人道要盡，何時能盡了，除非他死了。

天帝教是「在家修道」、「入世修行」，因此在修煉的過程當中也就同時包含了人道與天道。「在家修道」就是要「既肩負入世職責，又要作出世打算」，「以入世之姿作出世功夫」，而希冀「在人道上彰顯天道」。<sup>150</sup>必得「所行人道皆天道之彰顯」，如此方能「一舉兩得」：人道天道皆得圓滿。「在人道上彰顯天道」，這既是修行功夫之所在，亦是修道所欲達致之境界，即「在塵遺塵」。李玉階先生對此功夫境界有如下的陳述：

不出家之修道人，都必須以出世之心，行入世之道。在塵而不染塵，心要不為紅塵所染，心不留戀紅塵。雖然照常行事，但對功名富貴、酒色財氣看淡，心裏空洞無物。<sup>151</sup>

「以出世之心，行入世之道」就是秉持道心以行日常之事，則所行人道盡皆天道之體現，天道即彰顯於人道之中。這也就是靜坐修道時極其重要的煉心功夫：「心無所住，一切放下，放下一切；心無所注，一切不想，不想一切。」<sup>152</sup>「在塵而不染塵」是指應無所住而生其心，常應人道卻不為塵事所牽累而常清靜，道在方寸何必山林。這也就是「心出家」的意涵。

修道是一個捨凡入道的過程，由超凡入聖而成就「聖賢境界」，再由超聖登真而成就「真人境界」，這是人生最高的境界，李玉階先生又稱之為「宇宙境界」。天帝教教義《新境界》就是先生靜居華山白雲深處八年參悟宇宙境界之心得，由此而提出的新宗教哲學思想體系，企盼「開未來學術之先河，創空前宗教之新義，導人類努力之正路，求天人大同理想之實現」<sup>153</sup>，充分展現了一位修行得道者博大精深之胸襟與濟

<sup>149</sup> 蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·丘祖全書節輯合刊》，台灣自由出版社，1998，頁264。

<sup>150</sup> 李玉階先生在民國七十九年五月十五日傳道使者團大會中，發言最後鄭重宣示：「總而言之，傳道使者都有神職，均負有傳佈天帝真道的使命，天帝真道涵蓋了天道與人道，希望各位**在人道上彰顯上帝的宇宙大道**，盡心盡力，發揮救劫、弘教的使命。」（《涵靜老人言論集》（二），頁41。）

<sup>151</sup> 《師語》，頁23。

<sup>152</sup> 《宇宙應元妙法至寶》，頁38。

<sup>153</sup> 《新境界》，頁8。



世度人的情懷。「宇宙境界」雖然是修道所追求的終極目的，登真的生命最高境界，但它不會是一個得道者的最後目的。「宇宙境界」以「天人合一（大同）」、「聖凡平等」為標誌<sup>154</sup>，達此境界之得道者，必欲此大同、平等之理想普化群倫，願天下蒼生同臻大道，自在平等，共享天樂。濟度眾生同臻大道，真乃有道者之本願襟懷。清時開全真龍門派中興氣象的王常月即對其門人言：

諸子。我所說闡教宏道，原非為己，亦不為教，只為著體道法天，普度眾生。昔三教聖人，若不為眾生，何得立教傳經，宣壇顯實，曲垂方便，費盡仁心耶。<sup>155</sup>

「體道法天，普度眾生」，真乃有道者之仁心本願。

## 玖、結語

陶弘景《真誥》中言及：「人為道亦苦，不為道亦苦。」<sup>156</sup>不為道之苦在於人與憂俱生，大限難逃又人生無常：「人自生至老，自老至病，護身至死，其苦無量。心惱積罪，生死不絕，其苦難說，況多不終其天年之老哉。」<sup>157</sup>「為道亦苦者，清靜存其真，守玄思其靈，尋師轉軻，履試數百，勤心不墮，用志堅審，亦苦之至也。視諸侯之位如過客，視金玉之寶如磚石，視紈綺如弊帛者，始可謂能問道者耳。」<sup>158</sup>為道亦苦在於修道之難，修道之難難在不只須因應人道，還要修行天道，既有人道之憂苦又有修天道的艱辛，加上道與俗違而經常出現的天人交戰，或是人性的偏差所導致的退志、入歧途，修道之人確較世俗之人為苦、為難。葛洪極言此難而謂「為者如牛毛，獲者如麟角」，其言曰：

彼莫不負笈隨師，積其功勤，蒙霜冒險，櫛風沐雨，而躬親灑掃，契闊勞藝，始見之以信行，終被試以危困，性篤行貞，心無怨貳，乃得升堂以入於室。或有怠厭而中止，或有怨恚而造退，或有誘於榮利，而還修流俗之事，或有敗於邪說，而失其淡泊之志，或朝為而夕欲其成，或坐修而立望其效。若夫賭財色而心不戰，聞俗言而志不沮者，萬夫之中，有一人為多

<sup>154</sup> 同上，頁 4。

<sup>155</sup> 《碧苑壇經》〈濟度眾生〉，《藏外道書》第十冊，巴蜀書社，1992，頁 201。

<sup>156</sup> 〈甄命授第二〉，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，中國社會科學出版社，2006，頁 205。

<sup>157</sup> 同上。

<sup>158</sup> 同上，頁 205-206。

矣。故為者如牛毛，獲者如麟角也。<sup>159</sup>

清劉一明對此亦深表同感，其言曰：

修真之道，乃天下第一件大事，亦天下第一件難事。以其至大至難，古人皆謂之天下希有之事。是事也，非深明造化、洞曉陰陽、存經久不易之志、循序漸進者不能行之。後世學人不究此事為何事，未曾學道，即欲成道，未曾學人，即欲作仙，無怪乎修道者如牛毛，成道者如麟角也。<sup>160</sup>

《鍾呂傳道集》則明言修道有九大難事：衣食逼迫、尊長邀攔、恩愛牽纏、名利縈絆、殃禍橫生、盲師約束、議論差別、志意懈怠、歲月磋跎。<sup>161</sup>須免此九難，方可奉道。《雲笈七籤》亦有學道八難之說：「不廢道心，一難；不就明師，二難；不托閑居，三難；不捨世務，四難；不割恩愛，五難；不棄利欲，六難；不除喜怒，七難；不斷色欲，八難。」<sup>162</sup>這些難事乃因修道而起，活著本身即有其難處，修道其實是難上加難的難事，是一大苦差事。

修道需苦志虔心地積行累功，甚難，無論出家、在家皆難，在家修道者尤難。《盤山棲雲王真人語錄》中言此情境曰：

出家人久居叢林，朝夕訓誨，朝夕磨煉，尚且乖疏，因循不進，道心漸減，塵事日增，放蕩猖狂，不能虛靜。況在俗中孤行獨立，塵情荏苒，愛境牽纏，障道因緣，頭頭皆是，不自知覺。<sup>163</sup>

葛洪評斷秦始皇、漢武帝二人「徒有好仙之名，而無修道之實」<sup>164</sup>，故不得長生成仙。試問誰不想長生不死快活似神仙？但又有幾人能夠深研玄裡並苦志虔心地修道？修道乃極其艱辛之事，故修行之要在志。要下抱道不退之志，須有堅定篤實之信心。信之為要，《華嚴經》云：「信為道源功德母，長養一切諸善根。」清龍門派第十一代宗師元悟老人劉一明則以之為「修道者第一至寶」：

<sup>159</sup> 《抱朴子內篇·極言》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 239。

<sup>160</sup> 《修真九要·序》，《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷，頁 436。

<sup>161</sup> 〈論魔難第十七〉，丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁 317-318。

<sup>162</sup> 《雲笈七籤》卷三十五〈雜修攝部〉，〔宋〕張君房纂輯，蔣力生等校，《雲笈七籤》，華夏出版社，1996，頁 196。

<sup>163</sup> 張繼禹主編，《中華道藏》（第二十六冊），華夏出版社，2004，頁 796。

<sup>164</sup> 《抱朴子內篇·論仙》，王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷，頁 18。

夫信者，非言語之信，非信息之信，乃真心實意之信。信之一字，其理最真，其力最大，能以感天地，通神明，轉生殺，扭生死，為聖為賢，作佛作仙，為修道者第一至寶。學者認定此一字，緊抱心胸，須臾不離，則大本以立，不動不搖，不更不變，從此進步，可以聞道，可以行道，可以了性，可以了命。古來仙真，哪個不從信中著腳？哪個不從信中成道？<sup>165</sup>

古來仙真，皆從信中著腳，從信中成道，此信是「真心實意之信」，乃誠一不二，是一心在道，別無二意。一心在道，即能辨是非、分邪正。如此真信，即能實履篤行。老子言：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。不笑不足以為道。」<sup>166</sup>一般人信心不堅，常生疑情，唯恐修道不成誤了今生。要拋開此得失心，信心不惑，一門深入，甚難！故《鍾呂傳道集》中有言：

奉道之士，始立信心，恩愛名利，一切塵勞之事，不可變其大志。次發苦志，勤勞寂寞，一切清虛之境，不可改其初心。苦志必欲了於大成，不欲了於中成，止於小成而已。<sup>167</sup>

真信，方能聞道勤而行之。苦志行之積深，終能證真。

在家、出家都是修道的可行方式，重點在修道不在出家在家，正如《淨明忠孝全書》中之所言：

道由心悟，玄由密證，得其傳者，初不拘在家出家。<sup>168</sup>

修道之要在於捨塵緣就道緣，人心死道心生，端在一心之本體論的轉化，只要有助於此，則在家出家皆宜；若不利於此，則二者皆是障道因緣。

就修道的觀點而言，無論是入世（在家）還是出世（出家），二者都是對「在世存有」之現實人生的終極關懷。道教的神仙世界與塵俗世界並不是完全懸隔的此岸與彼岸的兩個世界。修道成仙的生命境界，並非是一個與塵俗割裂的另一個世界，而是一種對待「在世存有」的超世態度，應物無累的心境。以道觀之，兩個世界實質上是道通為一的。（2008-11-11 初稿於涵宇書齋）

<sup>165</sup> 《通關文·不信關》，《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷，頁 266。

<sup>166</sup> 《道德經》（四十一章），引自陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京中華書局，2003 九刷，頁 227。

<sup>167</sup> 〈論魔難第十七〉，丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005，頁 317。

<sup>168</sup> 《淨明忠孝全書》（卷之六）〈中黃先生問答〉張繼禹主編，《中華道藏》（第三十一冊），華夏出版社，2004，頁 601。

## 【參考文獻】

《中國道教大辭典》，台灣東九企業（出版）有限公司，1999。

張繼禹主編，《中華道藏》，華夏出版社，2004。

《洞真太上太霄琅書》，《中華道藏》（第一冊）。

《太上洞玄靈寶原始無量度人上品妙經》，《中華道藏》（第三冊）。

《元始無量度人上品妙經註》，《中華道藏》（第三冊）。

《太上洞玄靈寶出家因緣經》，《中華道藏》（第四冊）。

《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，《中華道藏》（第四冊）。

《一切道經因義妙門由起》，《中華道藏》（第五冊）。

《太上老君說常清靜經註》，《中華道藏》（第六冊）。

《太上老君內觀靜》，《中華道藏》（第六冊）。

《盤山棲雲王真人語錄》，《中華道藏》（第二十六冊）。

《道典論》，《中華道藏》（第二十六冊）。

《真仙直指語錄》，《中華道藏》（第二十七冊）。

《上陽子金丹大要》，《中華道藏》（第二十七冊）。

《淨明忠孝全書》，《中華道藏》（第三十一冊）。

《太上出家傳度儀》，《中華道藏》（第四十二冊）。

《洞玄靈寶道學科儀》，《中華道藏》（第四十二冊）。

《混元聖記》，《中華道藏》（第四十六冊）。

《道藏》，文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988

司馬承禎，《坐忘論》，《道藏》（第二十二冊）。

張宇初，《道門十規》，《道藏》（第三十二冊）。

《藏外道書》，巴蜀書社，1992。

《呂祖全書》，《藏外道書》（第七冊）。

王常月，《碧苑壇經》，《藏外道書》（第十冊）。

丁福保編，《道藏精華錄》（第三卷），北京圖書館出版社，2005

《唱道真言》，《道藏精華錄》（第三卷）。

《洞玄靈寶定觀經註》，《道藏精華錄》（第三卷）。

《鍾呂傳道集》，《道藏精華錄》（第三卷）。

蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·邱祖全書節輯》（合刊），自由出版社，1998

司馬遷，《史記》，大申書局，1982。

- 郭象注、成玄英疏，《南華真經注疏》，中華書局，1998。
- 張君房纂輯，蔣力生等校注，《雲笈七籤》，華夏出版社，1996
- 《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005
- 《馬鈺集》，趙衛東輯校，齊魯書社，2005
- 《丘處機集》，趙衛東輯校，齊魯書社，2005
- 《譚楚端·劉處玄·王楚一·郝大通·孫不二集》，白如祥輯校，齊魯書社，2005
- 《丘祖全書節輯·丘祖語錄》，收於蕭天石主編，《呂祖心法傳道集·丘祖全書節輯合刊》，台灣自由出版社，1998
- 耶律楚材，《玄風慶會錄》，收於《長春真人西遊記》，黨寶海譯注，河北人民出版社，2001
- 張三豐，《張三豐太極煉丹秘訣》（，新文豐出版公司，1993 一版二刷
- 劉一明，《修真九要》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷
- 劉一明，《神室八法》，收於《道書十二種》，北京圖書館出版社，2006 二刷
- 黃元吉，《道德經講義·樂育堂語錄》，蔣門馬校注，宗教文化出版社，2003
- 干春松，《神仙傳》，社會科學文獻出版社，2001 二刷。
- 王沐，《悟真篇淺解》，中華書局，1997 二刷。
- 王沐，《內丹養生功法指要》，中華書局，2008。
- 王明編，《太平經合校》（上），中華書局，1997。
- 王明撰，《抱朴子內篇校釋》，中華書局，2002 五刷。
- 孔令宏，《中國道教史話》，河北大學出版社，1999。
- 孔令宏，《宋明道教思想研究》，宗教文化出版社，2002。
- 孔令宏，《從道家到道教》，北京中華書局，2004。
- 四川大學宗教研究所編，《道教神仙信仰研究》，中華道統出版社，2000。
- 任繼愈主編，《中國道教史》，中國社會科學出版社，2001。
- 牟鍾鑑、胡孚琛、王葆珖（主編），《道教通論—兼論道家學說》，齊魯書社，1993。
- 朱越利，《道教問答》，貫雅文化事業有限公司，1990。
- 朱越利、陳敏，《道教學》，當代世界出版社，2000。
- 呂鵬志，《道教哲學》，文津出版社，2000。
- 李玉階，《靜坐要義》，帝教出版社，1992 再版
- 李養正，《道教概說》，北京中華書局，2001 四刷。
- 李小光，《生死超越與人間關懷》，巴蜀書社，2002。
- 周紹賢，《道家與神仙》，台灣中華書局，1982。
- 胡孚琛、呂錫琛，《道學通論》（增訂版），社會科學文獻出版社，2004。
- 胡孚琛，《魏晉神仙道教》，人民出版社，1991 三刷。
- 胡孚琛，《道學與丹道》，中央編譯出版社，2008。

- 范恩君，《道教神仙》，宗教文化出版社，2007。
- 孫亦平，《道教的信仰與思想》，三民書局，2008。
- 陳垣，《南宋初河北新道教考》，收於《陳援菴先生全集》(第八冊)，新文豐出版公司，1993。
- 陳鼓應，《老子今注今譯》，北京商務印書館，2006
- 陳耀庭，《逍遙達觀—仙與人生理想》，上海辭書出版社，2005。
- 卿希泰主編，《道教與中國傳統文化》，福建人民出版社，1990。
- 卿希泰主編，《中國道教史》(修訂本)，四川人民出版社，1996。
- 卿希泰、詹石窗主編，《道教文化新典》(上)(下)，中華道統出版社，1996。
- 郭武，《淨明忠孝全書》研究，中國社會科學出版社，2005。
- 郭重威、孔新芳，《道教文化叢談》，黑龍江人民出版社，2005。
- 黃海德、李剛，《中華道教寶典》，中華道統出版社，1995。
- 黃公偉，《道教與修道秘義指要》，新文豐出版社，2004 二刷。
- 張志堅，《道教神仙與內丹學》，宗教文化出版社，2003。
- 詹石窗，《道教文化十五講》，北京大學出版社，2004 三刷。
- 楊伯峻譯注，《論語譯注》，中華書局，2000 十五刷
- 熊鐵基、劉固盛，《道教文化十二講》，安徽教育出版社，2004。
- 趙宗誠，《玄門探珠》，巴蜀書社，2007。
- 鄭素春，《道教信仰、神仙與儀式》，台灣商務印書館，2002。
- 劉精誠，《中國道教史》，文津出版社，1993。
- 劉峰，《道教的起源與形成》，文津出版社，1994。
- 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》，文津出版社，1998。
- 蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，文津出版社，2001 二版。
- 王曉朝譯，《柏拉圖全集》(第一卷)，人民出版社，2002
- 涂爾幹，渠東、汲喆譯，《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999
- 伊利亞德，王建光譯，《神聖與世俗》，華夏出版社，2003
- 吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，中國社會科學出版社，2006
- 蜂屋邦夫，欽偉剛譯，《金代道教研究—王重陽與馬丹陽》，中國社會科學出版社，2007。
- 丁培仁，〈試析道教的「長生不死」信仰〉，收於其著《求實集》，巴蜀書社，2006，頁 44-61。
- 牟鍾鑒，〈長生成仙說的歷史考察與現代詮釋〉，收於鄭志明主編，《道教的歷史與文學》，南華大學宗教文化研究中心，2000，頁 551-568。
- 李遠國，〈赤子與嬰兒：道家、道教修道成仙的境界〉，收於何除、林慶華主編，《基督教與道教倫理想研究》，四川大學出版社，2006，頁 176-186。

- 李豐楙，〈不死的探求－道教信仰的介紹與分析〉，收於藍吉富、劉增貴主編，《中國文化新論－宗教禮俗篇·敬天與親人》，聯經出版事業公司，1991，頁 183-242。
- 李豐楙，〈仙道的世界－道教與中國文化〉，收於藍吉富、劉增貴主編，《中國文化新論－宗教禮俗篇·敬天與親人》，聯經出版事業公司，1991，頁 243-306。
- 吳瑞榮，〈道教的成仙思想及方法〉，收於何除、林慶華主編，《基督教與道教倫理思想研究》，四川大學出版社，2006，頁 187-196。
- 孫亦平，〈論道教仙學的兩次理論轉型及其哲學基礎〉，收於陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集（道教卷）》，廣東人民出版社，2001，頁 17-32。
- 郭武，〈神聖、凡俗與淨明、忠孝〉，收於何除、林慶華主編，《基督教與道教倫理思想研究》，四川大學出版社，2006，頁 57-74。
- 張繼禹，〈入世濟世與神仙超越〉，收於郭武主編，《道教教義與現代社會》，上海古籍出版社，2003，頁 15-24。
- 劉見成，〈老子《道德經》中的道論與修道思想〉，《高雄師大學報》第二十二期，2007，頁 77-89。
- 劉見成，〈修心見性·見性成仙：長春真人丘處機的修道思想〉，《丘處機與全真道國際學術研討會論文匯編》，中國·棲霞，2007，頁 189-206。
- 劉見成，〈止於至善：人文精神與莊子的精神超越〉，《宗教哲學》第 41 期，2007，頁 57-77。
- 劉見成，〈天道與人道－全真教與天帝教之比較研究〉，《成大宗教與文化學報》第十期，2008，頁 59-94。（與張燕梅合撰）

## ◎天帝教相關文獻

- 《新境界》，帝教出版社，2000 三版。
- 《天帝教教綱》
- 《首席師尊精神講話選輯》
- 《清虛集》
- 《靜坐要義》，帝教出版社，1992 再版。
- 《宇宙應元妙法至寶》，帝教出版社，1992 新版。
- 《天帝教復興簡史》，帝教出版社，1997 修訂版。
- 《帝教法華上乘昊天心法》，天帝教極院，1998。
- 《天人學本》，天帝教極院，1999。
- 《天帝教法華上乘正宗靜坐基礎教材》，帝教出版社，2001 再版。
- 《師語》，帝教出版社，2005 再版。
- 《涵靜老人言論集》（一）（二），帝教出版社，2005。
- 《李玉階先生年譜長編》，劉文星撰，帝教出版社，2001。

