

鄧錡《道德真經三解》詮解的義理面向*

劉怡君**

（收稿日期：2025年6月3日；接受刊登日期：2025年12月18日）

提要

鄧錡，道號玉賓子，道教南宗白玉蟾的再傳弟子，後入全真教，著有《道德真經三解》，是元代匯合南北宗的重要人物。《河上公注》「道性」一詞，在南朝隋唐開始被道士關注，建構出用以與「佛性」相抗衡的「道性」之說，以此為基礎，道教內丹派以「性命」之學為核心，波瀾壯闊地發展，至元朝達到極盛。元代道教內丹派道士詮解《老子》時，傾力於重構《老子》的理論脈絡，賦予《老子》新的底蘊與意義，本文擬由三個面向對《道德真經三解》進行闡釋發揮：首先是「義理樞軸：以真常詮解老子之道」，「真常」理論的建構使得老子之道轉化成丹道；其次是「理論建構：性、命、心」，「性命雙修」的根基在於「心」，建立起「心」與「道」合一的「性命」觀；最後則是「修真功法：精、氣、神」，結合北宗「先性後命」與南宗「先命後性」，形成「性—命—性」的工夫進路。本文研究之成果對於元代老子學與道教發展史等領域的研究者，或能提供一些實質的助益。

關鍵詞：元代、老子學、鄧錡、道德真經三解

* 本文為執行國科會專題研究計畫「元代老子學理論框架的創構——以鄧錡《道德真經三解》為論述核心」（計畫編號：NSTC 112-2410-H-128-020-）的部分研究成果，渥蒙匿名審查委員提供諸多寶貴之意見，悉心指正，謹致謝忱。此文為作者「元代老子學研究」系列論文，相關論述請參見劉怡君：〈張嗣成《道德真經章句訓頌》詮解的義理向度〉，《中國學術年刊》第43期（2021年9月），頁25-48、劉怡君：〈杜道堅《道德玄經原旨》「心性論」探析〉，《淡江中文學報》第43期（2020年12月），頁65-90及劉怡君：〈吳澄《道德真經註》「心性論」探微——以理學詮解《老子》的義理向度〉，《國文學報》第56期（2014年12月），頁35-66。

** 國立高雄師範大學經學研究所副教授。

一、前言

《老子河上公注》是道教神仙方術與《老子》初步融通的重要著作，¹其將二十五章「道法自然」詮釋為「道性自然，無所法也」，南朝隋唐道教人物聚焦於此中「道性」此一概念，建構「道性」之說，與佛教的「佛性」之說抗衡，修道成仙的樞軸由生命的延長與肉體的養護，逐漸移轉至心靈的解脫與精神的超拔，以此為根柢，漸次深化六朝以來的服氣理論，將所服之氣由外氣轉為內氣，再將內氣稱為元氣，服元氣稱為胎息，並援用儒學思想與佛學教義來說明自身的見解，形成一個新的論述體系，此即以「性命之學」作為理論樞軸的內丹派。²道教內丹派祖述鍾離權、呂洞賓；張伯端啟導南宗一派，此即金丹派，白玉蟾加以發揚，提出「先命後性」的主張；王喆開創北宗一派，後世稱全真道，提出「先性後命」的主張。道教內丹派在元代波瀾壯闊地發展，與自漢魏以來作為道教主流的符籙派，呈現出分庭抗禮之歷史態勢。

內丹派道士以箋解《老子》的方式建構新的理論框架，老子思想因創造性詮釋出現不同於原始意義的內涵。熊鐵基、馬良懷、劉韶軍《中國老學史》查考有關著錄，元代的注述者有二十九家，其中作者姓名明確、著作內容完整者有：鄧錡、張嗣成、陳觀吾、吳澄、何道全、趙孟頫、蔣融庵、李道純、杜道堅、林志堅、劉惟永等十一家，此十一家多半是道教人物。³劉固盛《道教老學史》說：

宋元時期是道教老學發展史上的一個高峰階段。隨著內丹成為道教的主流，道教老學的旨趣也發生了變化。⁴

內丹派「性命之學」流風所及，掌管江南正一道、靈寶派、上清派等三大宗壇符籙的正一教主張嗣成也直言《老子》即「性命」之書，將「性命之學」融攝至大正一派的教義之中，從而促使傳統符籙派教義的鼎新。⁵因此，元代道教內丹派人物如何藉由詮解《老子》建構學說，對於老學流變史與道教發展史與皆是重要的議題。

¹ 鄭燦山：《〈河上公注〉成書時代及其思想史、道教史之意義》，《漢學研究》第18卷第2期（2000年12月），頁85-111。

² 龔鵬程：〈道教內丹學的興起〉，《揭諦》第2期（1999年7月），頁5-61。

³ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：〈宋元金時期《老子》研究狀況簡表〉，收入《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年），頁316-324。

⁴ 劉固盛：《道教老學史》（武漢：華中師範大學出版社，2008年），頁151、158。

⁵ 劉怡君：〈張嗣成《道德真經章句訓頌》詮解的義理向度〉，頁25-48。

鄧錡，道號玉賓子，師從彭耜，彭耜為南宗白玉蟾的嫡系弟子，後入北宗全真道，著有《道德真經三解》，是元代匯合南北之學的重要人物。⁶鄧錡《道德真經三解》自序中曰：

一解經曰：惟以正經句讀增損一二虛字，使人先見一章正義，混然天成，無有瑕謫。二解道曰：直述天地大道，始終原反，其數與理若合符節。三解德曰：交索乾坤，顛倒水火，東金西木，結汞凝鉛，一動一靜，俱合大道。凡五萬餘言，名曰「三解」。

7

此書分就三個角度詮解《老子》：第一個角度是「經曰」的部分，確認句讀，增損文字，旨在使經文混然天成、無有瑕謫，《老子》的義理得以豁顯明白；第二個角度是「道曰」的部分，直述天地大道，說明從天逆返先天，「數」與「理」當相合符應，旨在提供道教養煉學說本體論上超越的根據；⁸第三個角度是「德曰」的部分，「交索乾坤」、「顛倒水火」、「東金西木」、「結汞凝鉛」、「一動一靜」等皆是與大道合真的養煉工夫，旨在闡發歸根復命的修真入路。

《老子》詮釋實有兩個層次的意義：一是「《老子》原典」，即老子原有的思想體系；一是「《老子》注文」，即老子思想的詮釋體系。⁹《老子》的詮釋者處在不同於《老子》成書的時空環境，他們經由自身所處的社會、政治、經濟、歷史文化等「歷史性」¹⁰理解《老子》，老子思想則因不同時代不同注解者的詮釋，而於原有的思想脈絡之上有所轉向與歧出。鄧錡如何藉由詮解《老子》重新建構老子理論脈絡？如何賦予老子思想新的意義與內涵？經過仔細梳理，可知鄧錡以「真常」為宗旨，闡述「性」、「命」、「心」等重要理論，並進一步將「性」、「命」、「心」理論與道教傳統命題「精」、「氣」、「神」修煉加以繫連。

⁶ 關於鄧錡生平事跡，請參見詹石窗：《南宋金元的道教》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁134；以及劉固盛：〈前言〉，《道德真經之解》（北京：宗教文化出版社，2016年），頁1-3。

⁷ 元·鄧錡：《道德真經三解》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第12冊（北京：華夏出版社，2004年），頁621。以下所引鄧錡：《道德真經三解》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、章數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

⁸ 賴錫三指出「理」是物理之「理」，屬於形而下的層次，是以人類知性為中心所建構的客觀知識，人類以象數系統對應思維來推知陰陽天地的運行之序，對內丹家而言，象數的理序只是後天的理序和暫時的安頓，真正重心在於暫藉象數之理序，逆反象數之限定，以回歸超象數的先天之境。請參見賴錫三：《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2010年），頁249-324。

⁹ 江淑君：《明代老子學詮解的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2018年），頁4-5。

¹⁰ 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁8。

然而，《老子》五千言中並無「真常」一語，也無「性」字，「心」¹¹、「命」¹²、「精」¹³、「氣」¹⁴、「神」¹⁵等字也非常見用字。鄧錡如何能夠透過詮解《老子》，建構以「真常」為宗的老子學？如何開展「性」、「命」、「心」的理論？如何闡述「精」、「氣」、「神」的功法？值得進一步釐析。¹⁶本文針對上述的問題進行闡釋發揮，考察《老子》在時代思潮的籠罩之下，呈現出來新的意義和內涵，論證元代《老子》義理思想詮釋的重要特徵，觀察元代《老子》思想詮釋活動中理論建立的歷史軌跡。

二、義理樞軸：以「真常」詮解老子之「道」

鄧錡《道德真經三解》開宗明義指出：「老氏一書，真常為主，解者悉與道德混而為一，不知賓主上下，以致諸儒妄生異議，無區以別矣。今也先述真常三百字，以擬陰符之

¹¹ 《老子》「心」字出現如下：「不見可欲，使民心不亂。」（第3章，頁8）、「虛其心、實其腹」（第3章，頁8）、「心善淵」（第8章，頁20）、「馳騁畋獵，令人心發狂。」（第12章，頁28）、「我愚人之心也哉！」（第20章，頁47）、「聖人無常心，以百姓心為心。」（第49章，頁129）、「為天下渾其心」（第49章，頁129）、「心使氣曰強。」（第55章，頁146）。以上見魏·王弼，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1981年）。

¹² 《老子》「命」字出現如下：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。」（第16章，頁36）、「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」（第51章，頁137）。

¹³ 《老子》「精」字出現如下：「窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」（第21章，頁53）、「未知牝牡之合而全作，精之至也。」（第55章，頁145）。

¹⁴ 《老子》「氣」字出現如下：「專氣致柔」（第10章，頁23）、「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（第42章，頁117）、「心使氣曰強」（第55章，頁146）。

¹⁵ 《老子》「神」字出現如下：「谷神不死，是謂玄牝。」（第6章，頁16）、「天下神器，不可為也。」（第29章，頁77）、「神得一以靈」（第39章，頁106）、「神無以靈將恐歇」（第39章，頁106）、「以道蒞天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷人。」（第60章，頁158）。

¹⁶ 目前，鄧錡《道德真經三解》相關的研究成果主要有：劉固盛點出鄧錡老子學有「真常立宗」，著重「性命之學」，「以丹解《老子》」等特色。請參見劉固盛：〈論鄧錡老學中的全真思想〉，《齊魯文化研究》第7輯（2008年12月），頁191-197與劉固盛：《道教老學史》，頁206-216。劉固盛亦指出鄧錡《道德真經三解》分就「解經：句讀與新解」、「解道：真常為主」、「解德：金丹正途」等三個層面，是研究道教思想史的重要文獻，以張伯端內丹思想為根本，體現全真道的立教精神。請參見劉固盛：〈鄧錡《道德真經三解》的詮釋特點〉，《全真教研究》第七輯（2018年9月），頁120-132。後收入劉固盛、肖海燕：《中國老學通史·宋元卷》（福州：福建人民出版社，2023年），頁365-379。以上研究內容已點出鄧錡老子學若干重要面相，但仍有許多細節亟待進一步掘發。此外，劉固盛：《道德真經三解通釋》一書，可供研究者參考。鄭志明探究鄧錡如何以內丹的養生內涵來解讀《道德經》，研究視角與本文不同，本文將鄧錡《道德真經三解》置於「老子學」的歷史長河之中，觀察元代老子學發展史旨趣與義理的變化。請參見鄭志明：〈元代鄧錡《道德真經三解》的內丹養生〉，《鵝湖月刊》第421期（2014年12月），頁20-33。

數，列于序次，庶使後之談道德者不遠迷其復矣。」¹⁷主張老子之學的核心在於「真常」，並以「真常」貫通了《老子》義理思想的本體論、工夫論與境界論及「性」、「命」、「心」理論。「真常三百字」內容如下：

真常之常，常謂之常；常真之真，真謂之真。真常在道，無所不抱；真常在德，無所不則；真常在命，無所不定；真常在性，無所不應；真常在理，無所不紀。天地未始，真常真止；天地既終，真常真空。萬物負陰而抱陽，聖人以之而有常；大道能敝而不新，聖人以之而有真。使真有形，無方而虛；使常有名，無體而居。道常無為而無不為，道真虛隨而無以隨。聖人登極即真，與道合真。上下無常，動靜有常。乾始能以美利利天下，不言其所利；水能以美利利萬物，不言其所德。有為而為之失真，勿用之反常。日月相推而明生，寒暑相推而歲成，是以真常無形名。天道無言而告功，地道無成而代終，是以真常不虛空。虛空相襲，天地無實；無虛無實，復歸無極；無極無邊，真常乃寂。真常之寂，窈無所寂；無寂之寂，真常乃息。真常之息，窈無所息，無息之息，了不可得，了不可失，是以真常不虛息。¹⁸

「真常之常，常謂之常；常真之真，真謂之真。」是點出「真常」之「真」與「常」具有不可分割的特性，非真不常，非常不真，唯有「真常」之常才是常，唯有「常真」之真才是真。「真常在道，無所不抱；真常在德，無所不則；真常在命，無所不定；真常在性，無所不應；真常在理，無所不紀。」是說明「真常」無所不在，「道」、「德」、「命」、「性」、「理」皆由「真常」所涵發，「真常」乃形而上之「道」，分化而為形而下各物，內在於各物之「道」稱之為「德」，「德」即是「性」，「道」賦予萬物生命，是「命」之根源，「道」是一切存有的規則，具有「理」的意義。「使真有形，無方而虛；使常有名，無體而居。」是說明「真常」超越感官經驗與名言概念，未能得見，不可言詮，雖然如此，「真常」是真實永恆的存在，是宇宙萬物的本體。「道」之「常」，表現在「無為」之中，最終能達成「無不為」之目標；「道」之「真」，則以「虛」為表徵，所以「隨而無以隨」。「聖人登極即真，與道合真。」聖人透過修練達到最高境界，能與道合真，也就是說，「真」是人化入道的關鍵。「全真教」要旨在於「全其本真」，「全其本真」能將短暫的生命轉化至無限之永恆之中，「道」的本質即是「真」，此「真」即「真常三百字」開頭所謂的「常真之真」。修煉時切忌「有為而為」，「有為而為」反而耗散其「真」，無法恆常。「日月相推而明生，

¹⁷ 元·鄧錡：《道德真經三解》，「序言」，頁 621。

¹⁸ 元·鄧錡：《道德真經三解》，「真常三百字」，頁 621-622。

寒暑相推而歲成」是說明日月運行、四季遞嬗皆是「真常」的作用，循環運作，永不衰竭。「天道無言而告功，地道無成而代終，是以真常不虛空」則是進一步闡釋「真常」的作用是一種不加強制的力量，宇宙萬物的生成變化，自有一定的規則，「真常」看似一片虛空卻又蘊含著無限的可能，主宰著天地大化。

「真常」二字之源流，可分就內在與外在二條理路加以說明：就內在理路而言，「真常」可向上追溯至「真一」，葛洪《抱朴子》曰：「夫長生仙方，則唯有金丹；守形卻惡，則獨有真一，故古人尤重也」¹⁹此中「真一」即長生仙方之金丹。從葛洪開始，到初唐的張果，至五代後蜀的彭曉，直到北宋的陳景元，有一條清晰的發展脈絡。²⁰唐代時期，道士開始以「真常」取代「真一」，如成玄英《道德經開題序訣義疏》「不知性修反德而會於真常之道，則起妄心，隨境造業，動之死地，所作皆凶。」有言，²¹王玄覽《玄珠錄》也有「實性本真，無生無滅，即生滅為可道，本實為真常。」之說，²²「真一」即「真常」，用以指稱「道」。元朝時期，鄧錡、李道純等道士，以「真常」作為樞軸，將「心」合「性命」，結合傳統「精」、「氣」、「神」之煉化，建立起完整的理論框架，極具時代意義。²³就外在理路而言，「真常」二字源自佛教，《大乘起信論》系統肯認一真實不虛、恆常不變的超越之「真常心」，即「如來藏自性清淨心」，此心乃世間一切法之根源。²⁴眾生皆有佛心，皆能成佛。鄧錡之所以將「真常」的概念納入老子思想體系，其用心在於闡明佛教所言之「真常」，早就存於《老子》一書之中，乃是老子思想的樞軸，並非佛教創發獨勝之處，看似融合釋、道，實則是與佛教抗衡。鄧錡站在道教的立場，將佛教「真常」的概念融攝進老子思想的體系之中，故而「真常」的實質內容仍立基於丹道，「真常」的思想底蘊並非「如來藏自性清淨心」，而是道教修煉中最高層次的概念「先天一氣」，故就實質內容而

- ¹⁹ 晉·葛洪：《抱朴子》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第25冊（北京：華夏書局，2004年），頁81。
- ²⁰ 岑孝清指出「在道教的思想裡，『真常之道』概念的發展是有一個過程的。最初，道教有『真一』、『真一之道』的概念。而後，從葛洪開始，到初唐的張果，至五代後蜀的彭曉，直到北宋的陳景元，『真一』、『真一之道』均得到發明。」。請參見岑孝清：《李道純中和思想及其丹道闡真》（北京：宗教文化出版社，2010年），頁57。
- ²¹ 唐·成玄英：《道德經開題序訣義疏》，收入嚴靈峯編：《經子叢書》第6冊（臺北：國立編譯館，1983年），頁350。
- ²² 唐·王玄覽：《玄珠錄》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第26冊（北京：華夏書局，2004年），頁9。
- ²³ 劉固盛指出，從老學史的角度看，較早用「真常」解釋老子之道的，是唐代的道士，但不是十分具體，到了全真道老學，才把「真常」作為道論的核心概念加以使用，代表人物有李道純、鄧錡及宋常星等人，見劉固盛、肖海燕：《中國老學通史·宋元卷》，頁80-88。
- ²⁴ 隋·慧遠：《大乘起信論義疏》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第44冊（東京：大藏出版株式會社，1988年），頁179-180以及牟宗三：《佛性與般若》上冊（臺北：學生書局，1982年），頁455。

言，道教與佛教之「真常」分屬不同的義理血脈，不可混淆。

鄧錡以道教的視域出發，將老子之「道」轉化為「真常」，並以此為基礎，向前推進，賦予老子之「道」具有內丹學上的意義。鄧錡曰：

道與常，本無名字，先天一氣也。(卷二，道常無名章第三十二，頁 642)

道者，太極一圈，出入動靜也。(卷三，道生一章第四十二，頁 648)

太極一圈，何嘗有盈？虛明澄徹，萬物之宗。(卷一，道沖章第四，頁 626)

道者，太極之中虛。(卷一，道可道章第一，頁 624)

道者，天地陰陽至真之氣也。(卷三，上士聞道章第四十一，頁 648)

先師有云：捉住虛空一點真，萬古千年終不朽。(卷三，道生一章第四十二，頁 651)

「真常」即至真的「先天一氣」，具有本體與本源的重雙意義。太極化為圖示，以一圈象徵之，鄧錡主張老子之「道」即太極一圈，圈內中虛，中虛之處並非一無所有，而是充滿幽隱未顯的至真之氣，此氣乃天地陰陽之本源，蘊含著無限的生機，是生生不息的造化源流。太極未別之時，氣未分陰陽，乃一個混沌的整體，謂之「先天」；太極已判之時，氣已有陰陽之分，則謂之「後天」。因此，先天之氣指的是純陽之氣，後天之氣指的是陰陽相雜之氣。「先天一氣」即天地陰陽造化中至「真」之氣，實為道教修道成仙的在本體論上超越的依據。道教內丹學之宗旨，即在於自後天的陰陽相雜逆反回先天的至真純陽，透過養煉「精」、「氣」、「神」的工夫，性命雙修，返本還源，歸根復命，與「真常」同化，達到修道成仙的極境。

內丹學的義理樞軸在於「性命」二字，故而又稱為「性命之學」。元朝時期，由於南北之學滙合，兩套丹法相互融攝，諸家修道成仙養煉的工夫進路多由「煉己」開始，「煉己」即是「煉心」，主要的功能在於使「心」處於空寂靜定的境界，再接著「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」。「煉精化氣」為「命功」，「煉氣化神」為「性功」。最後，「煉神還虛」，與道合真，進入極境。鄧錡曰：

性命兩全，神形俱妙，變變化化，與道合真。（卷一，三十幅章第十一，頁 630）

大音希聲，龍吟虎嘯也。大象無形，與道合真也。（卷三，上士聞道章第四十一，頁 648）

清靜為天下正，形神俱妙，與道合真也。（卷三，大成若缺章第四十五，頁 648）

「真」是修道的最高境界，性命雙修，形神俱妙，與道合真，即能成仙，亦稱真人，立於天地之外，超乎造化之流，顛破一切有限，進入永恆的無限之中，此謂之「常」。鄧錡透過「真常」理論的建立，使得形上學況味濃厚的《老子》轉化為「性命」之學的闡發，強調主體返回本體，合而為一，以突破生死的限制，達到一種神秘而永恆的精神境界。鄧錡此種以「真常」為宗的內丹修煉，是元代道教內丹學南北兩宗匯合之後在理論上的一大發展。²⁵由於元朝北宗全真道南傳，南宗歸於全真門下，故而以「真常」作為《老子》宗旨，也被學者視為全真道老子學的特點。流風所及，明清以後的全真道道士，詮解《老子》時亦大多以「真常」為宗。²⁶

三、理論建構：「性」、「命」、「心」

老子對中國思想發展史的貢獻在於提出由理性邏輯所建立的宇宙論，人性論又與宇宙論密不可分，「道」與「德」乃是「全」與「分」的關係，故而老子要求人復歸於宇宙的本源處；理學學說體系的重心則在於將「心性」提高至「本體」的哲學層次。徐復觀指出：「老子之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》『天命之謂性』相同；但在形式的構造上，則與《中庸》『天命之謂性』無異。道等於《中庸》之所謂『天』；道分化而為各物之

²⁵ 孔令宏：「鄧錡以真常為本，這是全真南北宗匯合之後在理論上的一大發展。」請參見孔令宏：《宋明道教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2002年），頁 247；鄭志明：「此種以真常為本的內丹修持，是元代丹道南北兩宗匯合之後在理論上的一大發展。」請參見鄭志明：〈元代鄧錡《道德真經三解》的內丹養生〉，頁 60；卿希泰、詹石窗：「鄧錡以『真常』為主，這是全真道南北匯合之後在理論上的一大進展。」請參見卿希泰、詹石窗：〈李道純「老學」淺析〉，《船山學刊》第 1 期（1986 年 4 月），頁 115。

²⁶ 劉固盛、肖海燕：「鄧錡與李道純兩人都學兼南北、具有很高修養的全真道士，在他們的影響下，形成一股風氣，即全真道的學者解《老》，大都以真常為宗，明清時期的全真學者，也不例外。」請參見劉固盛、肖海燕：《中國老學通史·宋元卷》，頁 87。

德，亦等於天命流行而為各物之性。」²⁷《中庸》是理學家建構心性論時的根據，老子思想與《中庸》義理，雖內在本質不同，但就形式構造而言，確有能夠相互貫通之理論框架，如此一來鄧錡就能借鑑理學的義理架構。

依據牟宗三《中國哲學的特質》之見解，理學家對中心問題「性」的理論框架，大體可分為兩條進路：第一條進路以《中庸》、《易傳》為代表，核心思想在於「天命之謂性」。第二條進路以《孟子》為代表，核心思想在於「仁義內在，即心言性。」，孟子主張仁義內在於人心，採取「即心見性」的論證方式，「心」即是具有仁、義、禮、智四端的「心」，此一進路稱為「道德的進路」(Moral approach)。《中庸》、《易傳》代表的一路不從仁義內在的道德心切入，而是從天命、天道下貫來講述，此進路之切入處與《孟子》的不同，但是它的終結處可與《孟子》一路終結處會合，稱為「宇宙論的進路」(Cosmological approach)。²⁸鄧錡就「宇宙論的進路」而言，主要是依據《易傳》來闡述，其注解《老子》第四十一章與第五十一章時，曰：

夫惟道，善貸自成。分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命也。大哉言乎。(卷三，上士聞道章第四十一，頁 648)

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。乾道變化，各正性命。道者生物之謂也。(卷三，道生之章第五十一，頁 654)

此兩段注文的内容出自《易傳·乾象》：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。」²⁹，以及《易傳·說卦》：「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。」³⁰藉以說明老子之道蘊含著生化天地萬物之真機，為天地萬物之所以存有的本源。分陰分陽，迭用柔剛，六位成章，雲行雨施，品物流形，皆是道之作用。天地萬物在道的變化之中各自貞定其性命，而天地萬物之性命的內涵與本源皆來自於道。鄧錡解釋《老子》第三十九章、第四十七章、第五十九章與第

²⁷ 徐復觀：《中國人性論史》(臺北：臺灣商務印書館，1999年)，頁338。

²⁸ 牟宗三：《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，1982年)，頁52。

²⁹ 魏·王弼註，晉·韓康伯註，唐·孔穎達疏：〈乾象〉，《周易注疏》，收入清·阮元：《十三經注疏》第1冊(臺北：藝文印書館，1997年)，卷1，頁10。以下所引《周易》皆見於此版本。

³⁰ 魏·王弼註，晉·韓康伯註，唐·孔穎達疏：〈說卦傳〉，《周易注疏》，卷9，頁182。

六十四章時，進一步推進理論，其曰：

一者，無思無為，神妙致一者也。故分於道謂之命，形於一謂之性，變於陰陽象形而發謂之生，化窮數盡謂之死。（卷三，昔之得一章第三十九，頁 646）

聖人窮理盡性以至於命，天下耳目之所不及，以理推之盡可見矣，故千歲之曆，可坐而致也。（卷三，不出戶章第四十七，頁 651）

民之從此事也，不知大道無為，吐故納新，孤清寡靜，長於用幾，短於用實，或通或塞，半安半危，偶有小成，隨手敗之，安能窮理盡性以至於命乎？直得先天無為大道，始終如一，則無敗事爾。（卷四，其安易持章第六十四，頁 664）

此中「分於道謂之命；形於一謂之性。化於陰陽象形而發謂之生；化窮數盡謂之死。」出自於《大戴禮記》，³¹意指每一個體皆得自道之命，且每一個體各隨其所分之命，各有其形，各成其性，此為本體宇宙論之直貫順成模式。³²申言之，天命向下落實，內蘊於人則稱為性，故而透過「盡性」，能明白天命的內涵。鄧錡詮解《老子》第四章與第十四章時曰：

空谷傳聲，其神不死之神是謂玄牝。天玄地牝，乾坤易門，乾坤之門是謂天地根。綿綿成性，存存用用，不在勤勤。（卷一，谷神不死章第六，頁 621）

此本無狀之狀，無象之象，是謂惚恍，故迎之不見其首，隨之不見其後，成性存存也。（卷一，視之不見章第十四，頁 631）

「成性存存」出自於《易經·繫辭》：「成性存存，道義之門。」³³，「成性」即「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」³⁴中所成之性，「存存」是內在的工夫修養，透過內在的存養發用，存之又存，用之又用，來體認此性之本源。「性」的根源是「命」，但「性」拘限於形體之內，「性」與「命」自不能無所限隔，唯有顛破形體的障隔，才能使性體完

³¹ 漢·戴德：〈本命〉，《大戴禮記》，收入張元濟主編：《四部叢刊》初編經部（上海：商務印書館，1936年，縮印無錫孫氏小綠天藏明嘉趣堂本），頁 67。

³² 牟宗三：《心體與性體》第 2 冊（臺北：正中書局，1999 年），頁 147。

³³ 魏·王弼註，晉·韓康伯註，唐·孔穎達疏：〈繫辭〉，《周易注疏》，卷 7，頁 149。

³⁴ 魏·王弼註，晉·韓康伯註，唐·孔穎達疏：〈繫辭〉，《周易注疏》，卷 7，頁 147。

全呈露，此時之「性」，即與其所自來之「命」，一而非二，此即「至於命」。

值得注意的是，在理學家視角中，「至於命」乃是人與天地合德的最高境界；³⁵而鄧錡所言的「至於命」，則是「性」與「命」凝合，復歸於「真常」時，一種永恆而超越的終極境界，「真常」即「性」與「命」之來源與內容。理學家以孟子性善說之「道德之性」來貫通「天命之性」，「道德之性」以「天命之性」為根源，而「天命之性」的本質又必須透過「道德之性」來印定，所以理學家「心性」理論的兩種進路能相互貫合，形成一個圓滿的義理架構。鄧錡雖然運用了理學家的理論框架，但第二條進路並非從孟子「仁義」的角度出發，而是以「真常」作為軸心含攝「性命」，雖然儒道二家「性命」的思想底蘊不同，但無礙兩種進路的相互貫合，成為一個圓滿的理論框架。總之，鄧錡乃是站在道教立場「援儒入老」，將儒家「窮理盡性至於命」的義理與道教內丹學的「性命之學」貫通合會，資藉理學家言性說命外在的形式間架，其內在的義理血脈明顯仍屬於道教。

《老子》第十四章「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一。」老子原是以「夷」、「希」、「微」三字說明「道」是超越感官經驗的本體，此三個面向不可分割，故混而為一，鄧錡則以內丹學的視角切入，將「積精」、「全氣」、「全神」的工夫與「窮理盡性以至於命」的論說結合，並加入了佛教「立戒」、「入定」、「入慧」的觀念，注解如下：

窮理盡性以至於命，故立戒則積精，積精則窮理。由戒則入定，入定則全氣，全氣則盡性。由定則入慧，入慧則全神，全神則以至於命。三者混而為一，故不可以致詰。（卷一，視之不見章第十四，頁 631）

修仙者最初步的工夫就是「積精」，主要的徑路是立戒，精滿積則能窮究本源；接次的工夫是「全氣」，立戒則能入定，使氣盛足，豁顯道性；最後的工夫是「全神」，入定能生智慧，化煉陽神，逆回天命流衍之初始。鄧錡融攝儒、釋、道三教語彙，主要是以道教為本位，轉化運用理學與佛學的概念，最終的目的乃是藉此推動內丹學派理論的宣揚與傳播。

宋元時期，因應時代的思潮變化，道教在原有「精」、「氣」、「神」的概念上融攝「性」、「命」、「心」的理論發展出一個有機的思想體系。道教內丹學性命修煉的主體，實際的根基在於「心」，形成極具特色的道教「心性論」。³⁶鄧錡詮解《老子》時曰：

³⁵ 徐復觀：《中國人性論史》，頁 211-212。

³⁶ 張廣保：《金元全真道內丹心性學》（北京：三聯書店，1995 年），頁 78。

聖人之在天下，人神之在心也。（卷三，聖人無常心第四十九，頁 653）

人神之在心也，不安而安，無為而為，故得安安而無為矣。（卷三，聖人無常心章第四十九，頁 653）

心為神主，萬法皆生。（卷三，昔之得一章第三十九，頁 646）

「神」表現於「心」的運作上，而「心」可以展現為「神之主」，道教內丹學修煉的根基即在於煉養此心，逼顯出本心，本心即元神，並以本心合真性。現象世界之宇宙萬有皆由「心」生成，「心」即主體即本體。鄧錡以「心」為根本，認為天地萬有皆由「心」所衍生的思想，承自白玉蟾，與禪宗皆有相通之處。白玉蟾《道德寶章》曰：「心者，造化之源。」³⁷、「一心所存，包含萬象。」³⁸、「道即心，心即道」³⁹，並指出「心所以能合道也，虛而能容，寂而不見，心為萬法之王。」⁴⁰將「心」提升至本體的層次，成為造化之本源，包含萬象。《最上乘論》中記載五祖弘忍之言，其云：「但於行住坐臥中常了然守本真心。會是妄念不生，我所心滅，一切萬法不出自心。」⁴¹《六祖大師法寶壇經》中則載有六祖惠能之說，其曰：「不悟即佛是眾生，一念悟時眾生是佛，故知萬法盡在自心。何不從自心中，頓見真如本性？」⁴²、「外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云：心生種種法生，心滅種種法滅。」⁴³禪宗主張萬法皆由本心所生，修行必以「識本心」為根基，自心見性，真如朗現。全真道主張修煉的工夫當以「識心見性」為要旨，將「識心見性」與道教原有的「命功」互攝，形成「先性後命」的進路。⁴⁴「識心見性」本是禪宗修持之方，禪宗以自識本心、自見本性為求得解脫的智慧法門，人人皆有佛心佛性，但因煩惱塵勞所染，原有的真如本性遂被遮蔽，如何「識心見性」即成禪宗重要的實踐方向。鄧錡解釋《老

³⁷ 南宋·白玉蟾：《道德寶章·為道章第六十二》（臺北：新文豐出版公司，1980年），未標明頁數。以下所引《道德寶章》皆見於此版本。

³⁸ 南宋·白玉蟾：《道德寶章·能為章第十》。

³⁹ 南宋·白玉蟾：《道德寶章·歸根章第十六》。

⁴⁰ 南宋·白玉蟾：《道德寶章·後己章第六十六》。

⁴¹ 唐·弘忍：《最上乘論》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第48冊（東京：大藏出版株式會社，1988年），頁378。

⁴² 唐·法海集：《六祖大師法寶壇經》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第48冊（東京：大藏出版株式會社，1988年），頁351。

⁴³ 唐·法海集：《六祖大師法寶壇經》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第48冊，頁362。

⁴⁴ 任繼愈：《中國道教史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1998年），頁582-589。

子》第十五章時，指出「渙若冰將釋」乃是形容得道之士「識心見性」，其曰：

得道之士真乎四德，搏之不得名曰微，陰陽不測名曰妙，天地變化名曰玄，往來不窮名曰通，故曰微妙玄通，深不可識。……渙若冰將釋，識心見性也。（卷一，古之善為士章第十五，頁 632）

又於解釋《老子》第五十六章時，點出老子「知者不言」所「不言」者實為「識心見性以至於命」，其曰：

識心見性以至於命者，退藏于密，唯恐人知，肯形言邪？管中窺豹，僅見一斑者，務誇于人，唯恐不知，肯不言邪？故曰知者不言，言者不知。（卷三，知者不言章第五十六，頁 658）

全真道化用禪宗「識心見性」的用語成為修道成仙的法門，並將「見性」落實至「煉心」之上，而「煉心」具體的工夫入路則為「澄心遣欲」，鄧錡詮解《老子》七十五章時曰：「夫人神好清而心擾之，心好靜而欲牽之，常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消滅。」（卷四，民之飢章第七十五，頁 672）此段文字出自《太上老君說常清靜妙經》，此經為全真道立教的主要經典，本段分「神」、「心」、「欲」為三層，旨在說明修道的根基在於心之「欲」的滌清遣盡，慾念不生，「心」自靜，「神」自清，常清常靜，則能漸入真道。鄧錡又曰：

聖人提挈天地之道，把握陰陽之氣，以一元為一年，以一年為一日，以一日為一時，奪造執於須臾，成大功於頃刻，然後洗心防思，退藏於密，故曰是以聖人能成其大也。（卷二，大道汎兮章第三十四，頁 643）

善抱乎德者，洗心齊戒，退藏於密，介乎其不可脫。（卷三，善建不拔章第五十四，頁 657）

雖有榮觀，一念不動也。燕處超然，心境兩忘也。（卷二，重為輕根章第二十六，頁 638）

人因外在諸境牽動，「心」向外攀緣，奔馳流逸，各種貪念欲求紛沓而至，是為「幾心」。⁴⁵「澄心」即滌洗幾心，所洗者即「心」中所產生的貪念欲求，貪念欲求之所起，乃是由於對外在諸境著相，修道者當知外在諸境皆妄相，心中不生一絲念慮，心境兩忘，徹底「遣欲」。一旦因外在諸妄產生欲念，「心」即動盪散亂，而「神」亦隨之擾動外馳。經由「澄心遣欲」的修煉工夫，逼顯出本心，本心寂靜湛然，元神清靜大定，七情六欲不生，貪、嗔、痴三毒盡滅，真性即現。

全真道雖然將理學「性命之說」與禪宗「心性之學」融攝進自家學說，卻又與理學、禪宗的旨趣有著明顯的區別：理學講「窮理盡性」，著意於道德本體的建立，存心養性，使主體達到本體的高度；禪宗講「識心見性」，講求頓悟成佛，修證工夫建立於頓悟之上，一念迷即凡夫，一念悟即是佛，滌盡塵念，心靜澄明，真性當即自現；全真道講「性命雙修」，性是神，命是氣，性命合一從工夫上而言，煉心至澄明靜定，神不外馳，氣不外耗，氣與神相交，合而為一。以教道的視角觀之，理學重心在於人道，不講仙道，佛教著重精神超越，肉體未能求得解脫，三教之中唯有道教同時重視「身」與「心」的修煉。⁴⁶鄧錡解釋《老子》第三章時，曰：

是以聖人之治，以真常極寂虛其心，以天地日月實其腹，以南水北火弱其志，以東金西木強其骨。（卷一，不尚賢章第三，頁 625）

說明心智作用所產生的貪念欲求，蔽塞、牽動原本澄澈的心靈，當以極寂之「真常」對峙外在諸境，消解心智作用，消解至心中無一絲欲念的境地，回復虛靜極寂的狀態。此中，「腹」即「身」，與「心」相對，「身」當與天地日月的運行相契。五行原為南火、北水、東木、西金，逆轉而成南水、北火、東金、西木，指出唯有顛倒造化才能歸根復命、返本還源。「身」與「心」皆須安頓，如此才能達到「性命雙全」、「形神俱妙」的極境。鄧錡主張「人皆可以為仙，人皆可以成道。」（卷四，道者萬物之奧章第六十二，頁 663）以「真常」為軸心，建立起道教內丹派「心」與「道」印合的「性命」論，肯定「心」是內具、普遍而超越的存在，是凡人與道合真的終極依據。

⁴⁵ 元·鄧錡《道德真經三解》：「民之從事，常於幾心，故成而敗之。」請參見元·鄧錡《道德真經三解》，卷 4，「其安易持章第六十四」，頁 664。

⁴⁶ 陳俊民：〈論全真道及內丹長生思想之演變〉，《漢學研究》第 16 卷第 12 期（1998 年 12 月），頁 261。

四、修真功法：「精」、「氣」、「神」

道教內丹派以「性命之學」為理論核心，如何雙修「性」與「命」，復歸於道，是元代老子學的時代命題之一。道教內丹學養煉的工夫入路，以「順凡逆仙」為根本的思考理路，順著天地造化則成一般血肉之軀，顛倒天地造化則可煉就金丹。因此，鄧錡曰：「夫婦順則生人，假人也。天地逆則生丹，真人也。假人終死於夫婦，真人長生於天地矣。」（卷三，名與身章第四十四，頁 650）、「陰陽二氣感應之際，順則成人，逆為丹用。」（卷三，上士聞道章第四十一，頁 647）並指出：「強梁者不得其死，皆以正為倒，以順為逆也，悲夫。」（卷三，道生一章第四十二，頁 649）主張「不顛不倒，不名曰道。蓋陰不得陽則不生，陽不得陰則不死，此言奪天地之造化也，必須顛倒。」（卷四，民之生章第七十六，頁 673），唯有養煉「精」、「氣」、「神」，返本還源，顛倒造化，才能自後天返回先天，進入越超而永恆的最高境界。鄧錡「真常」學說的建立，正是為了返本還源的養煉理論提供本體論上超越的根據，其於詮解《老子》第十六章時曰：

太極中空，致虛極也。虛極既致，靜篤乃守。分陰分陽，兩儀立焉，至於四象八卦而生三百八十四爻，萬物並作，乾以君之也，吾以觀其復，坤以藏之也，故曰「夫物芸芸，各歸其根」。（卷二，致虛極章第十六，頁 632）

紫陽言：「萬物芸芸各返根，歸根復命即長存，知常妙道人難會，妄作招凶往往聞。」致虛至極，守靜至篤，故得萬物並作，吾欲以觀其復。夫物芸芸，各歸其根，而人蠢蠢不知復命，悲夫。（卷二，致虛極章第十六，頁 633）

宇宙萬物蓬勃生長，紛紛紜紜，千態萬狀，最終總會返回自己的本根，故而修道者唯有歸根復命，才能得道成仙。生命的本根即「真常」，「真常」是既虛且靜的本體。在鄧錡看來，老子所言「致虛極」與「守靜篤」，是在提點修道者返回太虛中空，執守內心靜篤的狀態。「紫陽」即南宗始祖張伯端，字平叔，號紫陽，世人尊稱「紫陽真人」，著有《悟真篇》，《四庫全書總目提要》評論此書「專明金丹之要，與魏伯陽《參同契》，道家並推為正宗。」⁴⁷由此可知，《悟真篇》在道教內丹學發展史中佔有極為重要的地位。鄧錡援引紫陽真人《悟真篇》「萬物芸芸各返根，歸根復命即長存，知常妙道人難會，妄作招凶往往聞。」

⁴⁷ 清·紀昀等：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁 64。

48，論證「歸根復命」方能與道長存，肯認常道，逆而修之，煉氣與神，與道合真，有限的生命個體將與無限的宇宙整體融合為一。

一般而言，教道內丹學將「性命」定義為「神氣」。元代道教內丹學派南北二宗歸併，丹法互相融攝，諸家工夫多從「煉己築基」入手，「煉己」即「煉心」，使心處於虛靜的狀態，再依次煉化「精」、「氣」、「神」，形成「先性」、「次命」、「終性」的修仙進路。⁴⁹鄧錡曰：

人之元氣，各有一斤。人之始生，一氣一銖。一年二十四氣，適生一兩，人至十六，一斤全矣。過此三年，復耗一兩，六十四年，一斤盡絕。所以男子八八六十四卦，元氣盡矣。（卷四，其安易持第六十四，頁 664）

以妄為常，則以欲竭其精，以耗散其真，是以凶也。（卷二，致虛極章第十六，頁 633）

以酒為漿，以妄為常，則以欲竭其精，以耗散其真。（卷三，名與身章第四十四，頁 650）

富貴安民，人之精滿而氣盛者也。……小國寡民，人之精敗而氣衰者也。雖曰氣衰而精敗，亦有接衰補老之道。至於百二十年猶可還，過此修真誠更難，直須九轉八瓊丹，日月之華救老殘，而況小國之寡民乎？夫氣衰而精敗者，六十四卦盡者之人也。（卷四，小國寡民章第八十，頁 675）

⁴⁸ 南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇註疏》原文作「萬物芸芸各返根，返根復命即長存，知常返本人難會，妄作招凶眾所聞。」，註曰：「萬物芸芸，各歸其本根。歸根日靜，靜日復命，復命曰常，知常日明，此太上之至言也。夫人未生之前，冥然無知，混乎至朴。及其生也，稟之陰陽，受之父母。聖人逆而修之，奪先天之一氣，以為丹母。賊陰陽之真氣，以為化基鍊形，反入無形。鍊氣歸於至朴，鍊神而與道合真。故歸根復命，即長存也。能知常道而返本者，聖人也，是以長生焉。不知常道返本而妄作者，眾人也，是以招凶焉。」請參見南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇註疏》（臺北：藝文印書館，1962年），洞真部，玉訣類，歲下，第6卷，頁12。

⁴⁹ 戈國龍：「在內丹學文獻中對『性命』的直接定義一般都把『性命』定義為『神氣』。」請參見戈國龍：《道教內丹學探微》（北京：中央編譯出版社，2012年），頁87。丁常春：「元明以來，南北二宗合流，丹法亦互相融合，內丹諸家的入手門徑，大略都是收心了性，謂之煉己築基，然後再依次煉化精、炁、神，形成先性、次命、終性的丹法的次第。」請參見丁常春：《道教性命學》（北京：社會科學出版社，2013年），頁57。本段論述，請參見劉怡君：〈張嗣成《道德真經章句訓頌》詮解的義理向度〉，頁37。

人出生後元氣逐步積累，一年生一兩元氣，十六歲時蓄滿一斤；十六歲以後，每三年耗損一兩元氣，六十四歲時元氣絕盡。因此，道教內丹派主張十六歲以後修道，應當先補足元氣。鄧錡將《老子》「小國寡民」解釋為「精敗而氣衰者」，極具道教內丹學家解《老》釋《老》的特色。鄧錡又曰：

心者，氣之主也。氣者，體之帥也。氣隨心曰和，心使氣曰強。心強則衰，物壯則老，是謂不道。(卷三，含德之厚章第五十五，頁 657)

心欲其德之亂也，是以氣衰。……氣之難養，以其心之無定。(卷四，民之飢章第七十五，頁 672)

明確指出氣是身體的主宰，而心是氣的主宰，此中「氣隨心曰和」的「心」是「本心」；而「心使氣曰強」的「心」則是「幾心」。外在妄幻牽動人心，而產生種種欲念思慮，導致精的竭盡、氣的消散，故而對外不著相，內心不起念，能使精滿氣盛，「化精煉氣」功用在於使精返回於氣，精氣凝結，並化煉此氣養煉陽神。

道教內丹學以「乾」、「坤」二卦，代表先天陰陽；以「坎」、「離」二卦，代表後天陰陽。「乾坤」發展至「坎離」，象徵從先天生命轉為後天生命，是生命的順行方向；「坎離」逆返回「乾坤」，象徵逆向化煉，由後天生命復歸先天生命。因此，鄧錡詮解《老子》第七十六章、第二章與第十章，曰：

乾坤中交而生坎離。坎本坤體，再索乾之中爻，故謂之中男。離本乾體，再索坤之中爻，故謂之中女。坎外陰而內陽，反為中男。離外陽而內陰，反為中女。男子外陽而內陰，離火之象也。女子外陰而內陽，坎水之象也。此所謂日月並明，水火顛倒。大抵養命者，皆取坎中一陽，而還離中一陰。故紫陽云：「取將坎位中心實，點化離宮腹裏陰。從此變成乾健體，潛藏飛躍盡由心。」蓋以此也。(卷四，民之生章第七十六，頁 672、673)

乾坤中交而生坎離，坎離中交而復天地，天下皆知中交為道，斯不亦盡善盡美乎？皆以中交為欲，豈不謂之惡也已。故有無相生，日月並明也；難易相成，水火相息也；長短相形，弦望不齊也；高下相傾，陰陽相薄也；音聲相和，陽唱陰和也。(卷

一，天下皆知章第二，頁 623）

坎外陰而內陽，其體本坤，因得乾中而為中男。離外陽而內陰，其體本乾，因得坤中而為中女。以中男之專，致中女之柔而生嬰兒以為復……。紫陽所謂「能將坎內中心實，點化離宮腹裏陰」者是矣。（卷一，載營魄章第十，頁 629）

鄧錡點出紫陽真人《悟真篇》「取將坎位中心實，點化離宮腹裏陰。從此變成乾健體，潛藏飛躍盡由心。」⁵⁰一詩的關鍵在於說明內丹養煉的工夫進路——取「坎」中之一陽，還「離」卦中之一陰，即「取坎還離」。「乾」、「坤」二卦，屬於先天之卦，由於中爻的陰爻與陽爻換置，而成「坎」、「離」二卦，是為後天之卦。「坎」卦本於「坤」卦而來，象徵月和水，其中爻之陽爻來自「乾」卦，故謂之「中男」；「離」卦本於「乾」卦，象徵日和火，其中爻之陰爻來自「坤」卦，故謂之「中女」。男子，外陽而內陰，陽中有陰，「離」卦之象；女子外陰而內陽，陰中有陽，「坎」卦之象。修道者如欲由後天返回先天，則須逆反天地之造化，取「坎」中之陽爻，還「離」卦之陰爻，經由「取坎還離」的工夫，將「離」卦逆反為「乾」卦，使「坎」卦逆反成「坤」卦，如此，後天的「坎離」將復返為先天的「乾坤」。以「性」與「命」的角度而言，此修煉工夫是以「性」中「真陽」與「命」中「真陰」交媾，「取坎還離」，復返於「乾陽」之體。鄧錡曰：

天地以雷風為藥，聖人以鉛汞為藥。希言，自然之道也。飄風驟雨，陰陽妄行者也。……黑鉛凡汞，亦水火妄行者也。……因信不足至有不信者，此所謂當面蹉過，虛生虛死，而與草木同朽腐也，悲夫。（卷二，希言自然章第二十三，頁 636）

先天為物，相逢恍惚；先天為象，相見惚恍。先天之精，得之窈冥，其精甚真；先天之信，得之冥窈，其信甚時。是以自古及今，鉛汞之名不去，以觀眾人之甫。吾何以知其甫之為美？以此先天鉛汞。（卷二，孔德之容章第二十一，頁 635）

⁵⁰ 南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：〈內外藥〉原文作「取將坎內中心實，點化離宮腹裡陰。從此變成乾健體，潛藏飛躍總由心。」，註曰：「離卦三外陽內陰，坎卦三外陰內陽。以內陽點內陰，即成乾三也。譬如金丹是至陽之氣號，為陽丹，結在北海之中，即來點已陰汞，即為純乾化陽之軀。然後運火抽添進退，俱由在我心運用也。或者以圭丹為坎中之畫，此乃後天地生滓質之物，非先天地生之氣也。若以心腎為坎離，則天地遠矣。」請參見南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：〈內外藥〉，收入於《紫陽真人悟真篇註疏》，洞真部，玉訣類，歲下，第 5 卷，頁 11-12。

乾陽為馬，健而不息者也。真鉛真汞，練就純陽。(卷三，天下有道章第四十六，頁 651)

紫陽有云：「不識真鉛正祖宗，萬般作用枉施功。」(卷三，使我介然章第五十三，頁 656)

聖人以「鉛汞」為藥，「鉛汞」並非現象世界有形的黑鉛凡汞，「鉛」為坎卦中之一陽，「汞」為離卦中一陰，故而「鉛」為坎為陽，「汞」為離為陰，「真鉛真汞」是指先天鉛汞，「抽鉛添汞」是練就純陽之神的工夫。鄧錡援引紫陽真人《悟真篇》七律十六首第十五首「不識真鉛正祖宗，萬般作用枉施功。」之句子，⁵¹點出唯有真鉛真汞，陰陽平衡，才是修道成仙的正途。坎離、日月、水火、鉛汞，這些術語在道教內丹學上具有象徵性的意義，「取坎填離」又可稱為「日月並明」、「水火顛倒」或「抽鉛添汞」，功成胎結。鄧錡曰：

侯王，人身之主也，若能守此先天一氣，不以為小，則身中萬事萬物自賓服矣。故天地網緼，萬物化醇，男女媾精，萬物化生，聚精會神，以降甘露，人莫之令而自均，復歸於嬰兒。(卷二，道常無名章第三十二，頁 642)

知雄守雌，以木剋金，以汞制鉛，金木間隔，汞鉛相制，二氣網緼，聚於一道，故為天下谿。是以常德不離，養成嬰兒。(卷二，將欲取天下章第二十八，頁 639)

順則成人，十月胎圓養就兒；逆為丹用，十月胎圓入聖機。(卷三，上士聞道章第四十一，頁 648)

含德之厚，比於赤子，專氣致柔，能如嬰兒。陰生進水，陽生進火，水火既木，鉛汞浮沉，十月胎圓，三年脫殼。(卷三，含德之厚章第五十五，頁 658)

陰陽交媾是採得先天一氣的契機，如能採得先天一氣即可從後天陰陽造化中返回先天道體，如此可稱為丹成，又稱為結胎。「赤子」與「嬰兒」是道教內丹學「精」、「氣」、「神」合

⁵¹ 南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：〈內外藥〉註曰：「真鉛之要，以二八之氣為宗，此外皆非至道，枉施功耳。」請參見南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：〈內外藥〉，收入於《紫陽真人悟真篇註疏》，洞真部，玉訣類，歲上，第2卷，頁1。

一後的根本性成果，並不是最終極的境界。結胎後還須養胎，存養至十月圓滿，陽神大定，十月之後，再經三年存養，方可調神出殼。鄧錡曰：「堅固精粹，壽千萬劫，然後遣其幻妄，一歸真寂，變變化化，與道合真。」（卷二，絕學無憂章第二十，頁 635）以盛足穩固的精氣為基石，歷經各種幻覺與劫難，終達欲念不起、幻妄盡去的境界，復歸於虛寂的「真常」，通天達地，千變萬化，此時修煉的工夫已臻極境。鄧錡對《老子》的詮解，顯然已歧出老子思想的原始脈絡，老子學說被轉化為丹道的功法理論。

道教內丹派南宗偏重「命」，倡導「先命後性」，北宗則偏重「性」，倡導「先性後命」，「先命後性」的「性」和「先性後命」的「性」，並不在同一個層次上，「先命後性」是「命後之性」，此「性」自太極來，是果位上的圓通之性；「先性後命」是「命前之性」，此「性」自陰陽來，是作為煉命的一種條件，由「識心」而「見性」。⁵²鄧錡所提出的養煉工夫當屬南宗「先命後性」的入路，並以此為基礎，含攝了北宗「識心見性」的理論，故而修命之前，必須先修性，如此一來，即形成「性—命—性」的工夫進路，以「命」為中心，含攝「命後之性」與「命前之性」，先以性立命，再以命了性，此為道教內丹學派南北二宗相融互攝的時代印記。

五、結 論

《老子》原典僅有五千言，言簡意賅，正言若反，使得《老子》有著極富彈性的詮釋空間，魏元珪《老子思想體系探索》統計各時期詮釋《老子》的人數如下：「兩漢註釋釋家約十三家，三國兩晉六朝約七十七家，隋唐約計五十三家，兩宋約為六十四家，元朝約計三十家，明季約五十八家，而有清則約四十家，民國以來則猶未計在內。」⁵³各個朝代對於《老子》原典的詮解，各俱特色，形成一個多元浩繁的《老子》詮釋系統，釐析《老子》詮釋系統將有助於勾勒出老子學在歷史長河中的深層脈絡。

宋元時期，儒、釋、道三教之間的義理思想互融互攝，形成中國學術史上「三教合一」的思潮，全真道更是直接高舉「三教合一」的旗幟創教，元代道教內丹學派道士注解《老子》時往往同時具有「以丹解《老》」、「以儒解《老》」與「以佛解《老》」等三個向度的特徵。道教一則因佛、儒二家心性理論的外在刺激，一則因內丹學派性命學說的內在需求，道士透過詮釋《老子》闡發「心」、「性」、「命」的命題，呈現出「以心性解《老》，借《老

⁵² 戈國龍：《道教內丹學探微》，頁 98。

⁵³ 魏元珪：《老子思想體系探索》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1997 年），頁 205。

子》而談道教性命之學」的重要轉變。⁵⁴因為歷史條件的成熟，南北二宗在元朝交融歸併的情形達到顛峰，老子學中也出現兼融南北丹法的時代特徵。⁵⁵

梳理鄧錡《道德真經三解》詮解的義理脈絡，可歸納出幾個重點：一、鄧錡以「真常」作為《老子》義理的宗旨，「真常」是幽隱未顯的真氣，蘊含無限的生機，此即先天一氣，既是超越的本體，又是萬物的本源，作為道教內丹學養煉理論上的終極依歸。「真常」理論的建構，使得老子之道轉化成丹道，而以「真常」立宗的模式，在全真派中蔚然成風，貫穿明清、道二代。二、鄧錡援用儒家經典《易傳》「窮理盡性以至於命」詮解《老子》，作為建構道教內丹派「性命」之學的進路。道教內丹學「性命雙修」的根基則在於「心」，以本心合真性，形成別樹一幟的道教「性」、「命」、「心」理論。三、鄧錡主張「以命了性」，且大量援引南宗初祖張伯端《悟真篇》的內容，使得《道德真經三解》的詮解明顯帶有南宗一系的色彩。同時，鄧錡化用禪宗「識心見性」的用語，以「識心見性」作為修仙的正道，採取北宗「以性立命」的入路。鄧錡「以性立命」、「以命了性」的「性命雙修」思想，形成「性—命—性」的工夫進路，呈顯北宗「先性後命」與南宗「先命後性」合流的歷史軌迹。

熊鐵基、馬良懷、劉韶軍《中國老學史》指出：「這如此眾多的『老子』與作為原典的《老子》之間，可以說既有聯繫，又有區別；既有繼承，又有發展。而正是這種聯繫與區別、繼承與發展的長久交織、演進，組成了老學發展的歷史，且賦予它極為豐富的內容。」⁵⁶各時期的箋解者以自己的「理解」詮釋《老子》，形成「老子學」的多元視域，而「理解」正是「解釋者」的視域與「文本」的視域相互融合的過程，這種理解必定帶有承繼性的舊傳統，同時也有創造性的新底蘊。本文旨在透過探討鄧錡《道德真經三解》，自老子學的視角審視元代《老子》義理詮釋的重要面向。最後，說明本研究的意義，本文研究之成果對於元代老子學與道教發展史等領域的研究者，或能提供一些實質的助益。

⁵⁴ 劉固盛：「宋元時期的道教老學，正是在心性論上大做文章，以心性解《老》，借《老子》而談道教性命之學，是該時期道教老學發展的重要特點。」請參見劉固盛：《道教老學史》，頁158。劉固盛：「從唐代的重玄體到宋元時期心性理論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變。」請參見劉固盛《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年），頁10。

⁵⁵ 張廣保：「元代道教這種八面開通的趨勢，使得道教突破了傳統的精、氣、神理論模式，從而顯示出豐富的創造性。綜觀整部道教史，有元一代是道教最富生命力的時代。」請參見張廣保：《金元全真道內丹心性學》，頁64-65。

⁵⁶ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：〈前言〉，《中國老學史》，頁1。

徵引文獻

古籍

- 漢·戴德：《大戴禮記》，收入張元濟主編：《四部叢刊》初編經部（上海：商務印書館，1936年，縮印無錫孫氏小綠天藏明嘉趣堂本）。
- 魏·王弼註，晉·韓康伯註，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，收入清·阮元：《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1997年）。
- *魏·王弼，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1981年）。
- 晉·葛洪：《抱朴子》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第25冊（北京：華夏書局，2004年）。
- 隋·慧遠：《大乘起信論義疏》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第44冊（東京：大藏出版株式會社，1988年）。
- 唐·王玄覽：《玄珠錄》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第26冊（北京：華夏書局，2004年）。
- 唐·弘忍：《最上乘論》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第48冊（東京：大藏出版株式會社，1988年）。
- 唐·成玄英：《道德經開題序訣義疏》，收入嚴靈峯編：《經子叢書》第6冊（臺北：國立編譯館，1983年），頁350。
- 唐·法海集：《六祖大師法寶壇經》，收入大正新脩大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》第48冊（東京：大藏出版株式會社，1988年）。
- 南宋·白玉蟾：《道德寶章》（臺北：新文豐出版公司，1980年）。
- 南宋·翁葆光註，陳遠靈傳，戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇註疏》（臺北：藝文印書館，1962年）。
- *元·鄧錡：《道德真經三解》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第12冊（北京：華夏出版社，2004年）。
- 清·紀昀等：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1968年）。

近人論著

- *丁常春：《道教性命學》（北京：社會科學出版社，2013年）。
- 戈國龍：《道教內丹學探微》（北京：中央編譯出版社，2012年）。
- 孔令宏：《宋明道教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2002年）。
- *江淑君：《明代老子學詮解的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2018年）。
- 牟宗三：《佛性與般若》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。

- 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1982年）。
- 牟宗三：《心體與性體》第2冊（臺北：正中書局，1999年）。
- *任繼愈：《中國道教史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1998年）。
- 岑孝清：《李道純中和思想及其丹道闡真》（北京：宗教文化出版社，2010年）。
- 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）。
- 卿希泰、詹石窗：〈李道純「老學」淺析〉，《船山學刊》第1期（1986年4月），頁111-117。
- *張廣保：《金元全真道內丹心性學》（北京：三聯書店，1995年）。
- 陳俊民：〈論全真道及內丹養生思想之演變〉，《漢學研究》第16卷第12期（1998年12月），頁239-266。
- 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1-28。<https://doi.org/10.6253/ntuhistory.1999.24.01>。
- 詹石窗：《南宋金元的道教》（上海：上海古籍出版社，1989年）。
- *熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年）。
- *劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年）。
- *劉固盛：《道教老學史》（武漢：華中師範大學出版社，2008年）。
- 劉固盛：〈論鄧錡老學中的全真思想〉，《齊魯文化研究》第7輯（2008年12月），頁191-197。
- 劉固盛：《道德真經三解通釋》（北京：宗教文化出版社，2016年）。
- 劉固盛：〈鄧錡《道德真經三解》的詮釋特點〉，《全真教研究》第7輯（2018年9月），頁120-132。
- 劉固盛、肖海燕：《中國老學通史·宋元卷》（福州：福建人民出版社，2023年）。
- 劉怡君：〈吳澄《道德真經註》「心性論」探微——以理學詮解《老子》的義理向度〉，《國文學報》第56期（2014年12月），頁35-65。<https://doi.org/10.6239/BOC.201412.02>。
- 劉怡君：〈杜道堅《道德玄經原旨》「心性論」探析〉，《淡江中文學報》第43期（2020年12月），頁65-90。[https://doi.org/10.6187/tkujcl.202012_\(43\).0003](https://doi.org/10.6187/tkujcl.202012_(43).0003)。
- 劉怡君：〈張嗣成《道德真經章句訓頌》詮解的義理向度〉，《中國學術年刊》第43期（2021年9月），頁25-48。[https://doi.org/10.6238/SIS.202109_\(43-2\).02](https://doi.org/10.6238/SIS.202109_(43-2).02)。
- 鄭燦山：〈《河上公注》成書時代及其思想史、道教史之意義〉，《漢學研究》第18卷第2期（2000年12月），頁85-111。
- 鄭志明：〈元代鄧錡《道德真經三解》的內丹養生〉，《鵝湖月刊》第421期（2014年12月），頁20-33。<https://doi.org/10.29652/LM.201007.0003>。
- *賴錫三：《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2010年）。
- 魏元珪：《老子思想體系探索》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1997年）。
- 龔鵬程：〈道教內丹學的興起〉，《揭諦》第2期（1999年7月），頁5-61。

（說明：徵引文獻前標示 * 者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chiang, Shu-chun. *The philosophical dimension of Laozi interpretation in the Ming Dynasty*. Taipei: Student Book Co., Ltd., 2018.
- Deng, Qi. *Three Interpretations of Daodejing*, included in Zhang, Ji-yu. *Zhong Hua Dao Zang No.12*. Beijing: Huaxia Publishing House, 2004.
- Ding, Chang-chun. *Daoism Xingming Xue*. Beijing: Social Sciences Press, 2013.
- Lai, Xi-san. *Dan Dao and Yi Dao: Neidan de Xingming Xiulian and Xiantian Yi Xue*. Taipei: Xin Wen Feng Publishing Company, 2010.
- Liu, Gu-sheng. *Research of Song Yuan Lao Xue*. Sichuan: Bashu Book Society, 2001.
- Liu, Gu-sheng. *History of Daosim Lao Xue*. Wuhan: Central China Normal University Press, 2008.
- Ren, Ji-yu. *History of Chinese Daoism*. Taipei: Laureate Book Co., Ltd., 1998.
- Wang, Bi. Lou, Yu-lie. *Laozi Daode Jing Zhu*. Taipei: Huazheng Book Co., Ltd., 1981.
- Xiong, Tie-ji. Ma, Liang-huai. Liu, Shao-jun. *History of Chinese Lao Xue*. Fujian: Fujian People's Publishing House, 1997.
- Zhang, Guang-bao. *Jinyuan Quanzhen Dao Neidan Xinxing Xue*. Beijing: Joint Publishing, 1995.

The Moral and Theoretical Aspects of Deng Qi's Interpretation of “*Three Interpretations of Daodejing*”

LIU, YI-JUN*

(Received June 3, 2025 ; Accepted December 18, 2025)

Abstract

Deng Qi, whose Taoist name was Yu Binzi, was a disciple of Bai Yuchan, a disciple of the Southern School of Taoism. He later joined the Quanzhen School and authored “*Three Interpretations of Daodejing*”. He was an important figure in the Yuan Dynasty who brought together the Northern and Southern Schools of Taoism. The term “Taoist nature” in the “Annotations of He Shang Gong” began to attract the attention of Taoists in the Southern Dynasties, Sui, and Tang Dynasties. They constructed the concept of “Taoist nature” to counterbalance “Buddha-nature.” Based on this, the Taoist Neidan School, with the study of “nature and life” as its core, developed magnificently, reaching its peak in the Yuan Dynasty. When Yuan Dynasty Daoist Neidan (internal alchemy) practitioners interpreted the “Laozi”, they devoted themselves to reconstructing its theoretical framework, endowing it with new depth and meaning. This article intends to elaborate on the “*Three Interpretations of Daodejing*” from three aspects: First, “The Pivotal of Meaning: Interpreting Laozi’s Dao through the lens of ‘True

* Associate Professor, Graduate Institute of Chinese Classics, National Kaohsiung Normal University.

Constant,” the construction of the theory of “True Constant” transforms Laozi’s Dao into the Dao of Alchemy; second, “Theoretical Construction: Nature, Destiny, and Mind,” the foundation of “cultivating both nature and destiny” lies in the “mind,” establishing a view of “nature and destiny” that unites “mind” and “Dao”; finally, “Cultivation Methods: Essence, Qi, and Spirit,” combining the Northern School’s “nature first, destiny second” and the Southern School’s “destiny first, nature second,” forming a “nature-destiny-nature” cultivation path. The findings of this study may provide some substantial assistance to researchers in the fields of Yuan Dynasty Laozi studies and the history of Daoist development.

Keywords: Yuan Dynasty, the study of Laozi, Deng Qi, *“Three Interpretations of Daodejing”*