

張嗣成《道德真經章句訓頌》詮解的義理向度*

劉怡君**

（收稿日期：110 年 3 月 4 日；接受刊登日期：110 年 7 月 22 日）

提要

張嗣成，元朝著名的龍虎山正一道天師，元成宗四年（西元 1316 年）受封「正一教主」，襲領江南道教，主領三山符籙，在道教發展史上具有重要的歷史地位。元朝時期，一方面因為新儒家心性學說的成熟與漫衍，另一方面復因道教內丹學性命理論開展的要求之故，遂使道教人物在疏解《老子》時，熱衷於將「性命（心性）」這一重大命題與老子思想結合，並進一步將「性命（心性）」理論與「精」、「氣」、「神」的修煉加以繫連。然而，《老子》五千言中不言「性」，言「心」、「命」僅有數處，言「精」、「氣」、

* 本文為執行科技部專題研究計畫「《老子》思想詮釋的突破——元代老子學『心性』理論的建立」（108-2410-H-128-006-）之部分研究成果，投稿期間渥蒙匿名審查委員悉心指正，謹致謝忱。

** 世新大學中國文學系助理教授。

「神」也僅數處，張嗣成如何透過詮解《老子》建構「性」、「命」、「心」的思想內涵，並闡發「精」、「氣」、「神」的養煉工夫，是值得深入釐析的議題。此文的研究成果對於道教老子學與理學發展史等方面的研究者，或能提供正面的助益。

關鍵詞：元代、張嗣成、道德真經章句訓頌、老子學

一、前言

從老子詮釋發展的歷史來看，宋元時期是一個高峰，注解《老子》的人數，較之前代明顯增加，出現前所未有的熱烈景況。¹劉固盛《宋元老學研究》一書揭示《老子》哲學思想解釋史上三次重要的突破：

王弼注《老》闡發玄學宗旨，這是對《老子》哲學思想解釋的第一次重要發展；唐

¹ 「宋元時期的老學研究者，……有儒家者，如朱熹、程俱、程大昌，有佛家學者，如李昉、趙秉文，也有道家學者，如達真子、林東、柴元皋；有道士，如曹道沖、范應元、褚伯秀，有禪師，如德異；有普通官吏，如劉驥、黃茂材，有著名政治家，如王安石，還有當朝的皇帝，如宋徽宗；有文人，如劉辰翁，也有思想家，如朱熹。諸如此類，不一而足。」熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福建：福建人民出版社，1997年），頁328、329。

代成玄英、李榮等人借《老子》以明重玄之趣，則可以看作對《老子》哲學思想解釋的第二次突破；而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。²

宋元時期在注《老》解《老》時，一方面因為新儒家心性學說的成熟與漫衍，另一方面復因道教內丹學性命理論開展的要求之故，遂使道士在疏解《老子》時，往往將「心性」這一重大命題與老子思想相結合。《老子》「心性」理論的建構是《老子》哲學思想詮釋史上的重要突破，亦是老學發展史中重要的環節及內涵。

就老學發展的理脈而言，儒學對老學思想的潤澤滲透，是一個不能忽視的研究視域。

熊鐵基等指出：「王弼根據自己本末一體、體用如一的哲學思想，在其政治理論中，肯定儒家思想的合理性而將其接納，融儒道為一體。即在王弼的貌似《老子》『無為而治』政治思想中，已經滲進了儒家的成分。」³以王弼為老學中「儒道交涉」的發端，而劉固盛則以為「在老學發展史上，真正比較有系統闡述孔老相通的著作，當首推唐末陸希聲的《道德真經傳》。陸氏認為『仲尼興嘆于蠟賓，老子垂文于道論，其指一也』，因此他為《老子》作注的目的便是要『極其致，顯其微，使昭昭然與群聖人意相合』。」⁴以較嚴謹的角度來看，陸希聲是第一個有系統地將孔老會通的注解者。宋元時期，理學波瀾壯闊地發

² 劉固盛：《宋元老學研究》（四川：巴蜀書社，2001年），頁10。相關論述尚可見於劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報（人文社會科學版）》第47期（2000年1月），頁31-34。

³ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》，頁223。

⁴ 劉固盛：《宋元老學研究》，頁40。

展，理學是儒學內部更新的結果，其過程是以儒家學說為本位，並吸收融攝其他文化思想，在建構理學的過程中，儒家學者對老學思想進行了相當程度的研究，老學對理學的建構發揮了重要的作用。⁵當新儒學的義理思想成熟時，反過來對老學產生持續且深刻的影響。

劉固盛在《宋元老學研究》指出：

這一特點在南宋董思靖、范應元等人的《老子》注中已露出端倪，到元代以後，影響進一步擴大，出現了許多完全站在理學的立場上注《老》的作品，如天師道第三十九代天師張嗣成的《道德真經章句訓頌》和著名理學家吳澄的《道德真經註》，居然表現出了「道理合一」這樣一個共同的主題。⁶

宋元時期，「儒道會通」已然形成風潮，此時期的老學圖象裏隨處可見儒學的痕跡，「以理解《老》」則成為此時期《老子》思想詮釋的特色。理學的一個重要特徵即是對傳統儒家「心性」學說重新解釋並加以發揮，將「心性」提升到「本體」的高度。值得注意的是，元代以後，以理學詮解《老子》風氣達到顛峰，不僅著名理學家吳澄雜揉理學思想注解《老子》，道教第三十九代天師張嗣成也運用理學思想詮釋《老子》。

第三十九代天師張嗣成不僅是元朝時期「以理解《老》」的代表人物，同時也是道教符籙派「以丹解《老》」的重要人物。元代道教主要的流派有二，一為符籙派，一為內丹

⁵ 宋元時期時期的理學家對道家哲學思想的吸收十分明顯，相關論證可參見陳少峰：《宋明理學與道家哲學》（上海：上海文化出版社，2001年）一書與黃釗：《道家思想史綱》（湖南：湖南師範大學出版社，1991年），頁488-523。

⁶ 劉固盛：《宋元老學研究》，頁108。

派。符籙派又分為三系：一是以龍虎山為本山的正一道，一是以閭皂山為本山的靈寶派，一是以茅山為本山的上清派。內丹派祖述鍾呂，以性命之學主要命題，張伯端開啓南宗一派，白玉蟾加以發揚，主張先命後性；王喆創立北宗一派，後世稱全真道，主張先性後命。內丹派在元朝波瀾壯闊地發展，聲勢浩大，足以與自漢魏以來作為正統的符籙派，分庭抗禮。劉固盛《道教老學史》指出：

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。⁷

道教內丹派的道士藉由詮釋《老子》建構內丹學的思想體系，以「心性」詮解《老子》，傾注心力於「性命」理論的建構，主張透過「精」、「氣」、「神」的養煉，雙修性命，《老子》思想的詮釋因此有了新的旨趣與底蘊，流風所及，符籙派的道士亦關注於「性命（心性）」思想的發揮，以及「精」、「氣」、「神」的養煉，「以丹解《老》」成為此時期道教人物詮釋《老子》的重要面相。

張嗣成，字次望，號太玄子，於元成宗四年（西元 1316 年）受封「正一教主」，襲領江南道教，統領符籙諸派，在元代道教史上具有重要的歷史地位。泰定年間，天有食之，大臣求禱雪以禳之，天大雪，復命建黃籙大醮於長春宮，時有天花雲鶴之瑞，國子司業虞

⁷ 劉固盛：《道教老學史》（武漢：華中師範大學出版社，2008 年），頁 158。

集承詔記之，加「翊元崇德正一教主」、「知集賢院道教事」。至元年間，時京畿旱，詔禱雨崇直宮，大應；秋苦雨，禱而霽；冬不雪，祈即應，加「知集賢院事」。元朝特授「嗣漢天師」、「太玄輔化體仁廣道大真人」等封號。⁸每於三元開壇傳籙告祝之餘，必敷暢道教經典《老子》，使在壇弟子及慕道而來者如魚飲水，各滿其量，然四方萬里人人提耳而誨之，日感不足，故而親注《老子》，演繹其義，以為章句，即《道德真經章句訓頌》。

⁹張嗣成開宗明義指出《老子》是性命之書，老子思想的宗趣旨歸在於揭橥性命之理，曰：

若夫性根命蒂，交攝互融，妙有真空，微言顯說。……倘有悟入，則金丹不在他求，而至道吾所固有，功成行滿，法身不壞，亦券內事耳。（《道德真經章句訓頌·序》，頁 513）

「性」為根，「命」為蒂，兩者交攝互融，密不可分，倘能參悟契入，則金丹不在他求。

張嗣作為符籙派道士，重心在於符籙法術、齋醮神通，而不在於理學思想的發揮，也不在於內丹學理論的建構，但在時代思潮的籠罩之下，張嗣成《道德真經章句訓頌》帶有濃厚

⁸ 張嗣成生平，主要見於明·宋濂：《元史·釋老》（北京：中華書局，1997 年），卷 202，頁 1160；明·張正常：《漢天師世家》，收入《道藏要籍選刊》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 622、623；清·婁近垣：《龍虎山志》（揚州：江蘇古籍出版社，2000 年），頁 190。

⁹ 「每於三元開壇傳籙告祝之餘，必即此經敷暢之，使在壇弟子及慕道而來者如魚飲水，各滿其量。然四方萬里人人提耳而誨之，日亦不足矣。為老君弟子而不知老君之道，猶終日飽食而不識五穀，終夜秉燭而不識火也。不惟自負其身，豈不深負聖朝崇尚經教之意哉。以是不自揆，輒繹其義，以為章句。非敢自謂得老君之旨，然使吾門弟子與夫尊德樂道之士得而玩之。……若夫性根命蒂，交攝互融，妙有真空，微言顯說。……倘有悟入，則金丹不在他求，而至道吾所固有，功成行滿，法身不壞，亦券內事耳。」元·張嗣成：《道德真經章句訓頌·序》，收入《中華道藏》第 12 冊（北京：華夏出版社，2004 年），頁 513。

的理學與內丹學色彩。然而，《老子》五千言中不言「性」，言「心」、「命」僅有數處，¹⁰言「精」、「氣」、「神」也僅數處，¹¹張嗣成如何透過詮解《老子》建構「心性（性命）」理論？如何藉由詮釋《老子》闡發「精」、「氣」、「神」的養煉工夫？本文以張嗣成《道德真經章句訓頌》作為考察對象，聚焦於理學、內丹學與《老子》思想相互激盪的歷史圖象，以觀察《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》義理詮釋向度的重大轉變。¹²

二、「性」、「命」、「心」思想的進路

¹⁰ 《老子》中「心」字出現如下：「不見可欲，使民心不亂。」、「虛其心、實其腹」、「心善淵」、「馳騁畋獵，令人心發狂。」、「我愚人之心也哉！」、「聖人無常心，以百姓心為心。」、「為天下渾其心」、「心使氣曰強」。「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。」、「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」以上所引《老子》依序見於魏·王弼撰、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1981年），頁8、20、28、47、129、146、36、137。

¹¹ 《老子》「精」字出現如下：「窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」、「未知牝牡之合而全作，精之至也。」；「氣」字出現如下：「專氣致柔」、「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」、「心使氣曰強」；「神」字出現如下：「谷神不死，是謂玄牝。」、「天下神器，不可為也。」、「神得一以靈」、「神無以靈將恐歇」、「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。」。以上所引《老子》依序見於魏·王弼撰、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁53、145、23、117、146、16、77、106、158。

¹² 目前，關於張嗣成《道德真經章句訓頌》的研究成果相當稀少，僅見劉固盛：〈論張嗣成的《老子》訓釋〉，《周口師範學院學報》第26卷第6期（2009年11月），頁1-4，闡述張嗣成用「理氣性命」之說解釋《老子》，顯示其「援儒入道」的傾向，同時指出大道為人所固有，金丹的修煉不假外求，而要靠自證自悟，論述元代正一道在教義教理上出現了一些新的變化；以及劉仲宇：〈面對新時代的教義詮釋與創新——《道德真經章句訓頌》初論〉，《中國道教》第2期（2016年1月），頁37-44，主要的用心在於說明張嗣成在新的時代如何透過《道德真經章句訓頌》闡述道教的教義，指出張嗣成《道德真經章句訓頌》在正一道教的發展史上極具重要性，同時也注意到張嗣成吸收當時的理學成果，運用理學中最重要的範疇「理」與「氣」釋「道」。此兩篇論文提供許多重要的線索，並留下不少可深入釐析的空間。

仔細觀察老學發展的歷史圖象，即可發現宋元時期理學對老學思想的潤澤滲透，是一個無法忽視的議題，張嗣成受到時代思潮漫衍的影響，其於注釋《老子》第一章時，直截了當地指出老子之「道」，即理學家所說的「理」與「氣」。《道德真經章句訓頌》曰：

道者何？理與氣耳。因於無者理，著於有者氣，有此理，道所以名；有此氣，道所以形。理常於無而神，故自然而性。氣常於有而空，故自然而命。天地萬物無能違者。譬諸路焉，造於此必由於此，故有理必有氣，有氣必有形。¹³

張嗣成以理學思想中的「理」與「氣」，與老子義理中的「無」與「有」，相互發明，論證「理」與「氣」為老子之道的雙重面相。老子之道超越感官經驗，無物無象，老子遂以「無」指稱「道」，此面相之「道」實則理學之「理」，「理」為「性」之根源；道的「無」並非一無所有，而是充滿幽隱未顯的「氣」，蘊含著無限的生機，老子遂以「有」指稱「道」，此面相之「道」實則理學之「氣」，「氣」為「命」之本源。張嗣成詮釋《老子》第一章「無，名天地之始；有，名萬物之母。……此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」時曰：

天地之始，以理言，萬物之母，以氣言。（卷上，道可道章第一，頁514）

¹³ 元·張嗣成：《道德真經章句訓頌·道可道章第一》，收入《中華道藏》第12冊，卷1，頁514。以下所引張嗣成《道德真經章句訓頌》，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。

同出、異名、又玄、眾妙，皆理氣二者相為，無有有無耳。……於是究之，則萬有芸芸，亦孰離理氣性命也。（卷上，道可道章第一，頁 514）

「道」具有即體即用的兩個面向：老子以「無」指稱「道」，側重於「道」是宇宙本體的面向，所以「天地之始」是以「理」的角度來解說的；老子以「有」指稱「道」，著重於本體大化流行、創生萬物的作用，所以「萬物之母」是以「氣」的角度來解說的。張嗣成主張《老子》第一章「同出」、「異名」、「又玄」、「眾妙」等字詞，皆指是「理」與「氣」相互作用，就這個角度而言，天地之間的芸芸萬有皆無法自「理氣」中抽離，也無法自「性命」中抽離。張嗣成指出：

道何形象強名之，說得分明說又非。無有有無相造化，只於理氣究真機。（卷上，道可道章第一，頁 514）

「無」與「有」兩相造化，玄之又玄，難以詮解，唯有藉用理學「理氣」的概念切入《老子》，始能得其綮要，探得「性命」真機。張嗣成老學思想中「理」與「氣」的義理間架，當源自於朱熹理學思想，朱熹重視「理氣」的問題，「理氣」可說是朱熹理學的樞軸。朱熹曰：

天下未有不有理之氣，亦未有不有氣之理。¹⁴

¹⁴ 宋·黎靖德編：《朱子語類·理氣上》第 1 冊（北京：中華書局，1994 年），卷 1，頁 2。

天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。¹⁵

主張「理」是形而上之「道」，為天地萬物之本源；「氣」是形而下之「器」，為天地萬物之質具。「道」一方面具有本體義，一方面具生成義：前者著重於「無」的面相，正可與「理」相通；後者著重於「有」的面相，正可與「氣」相通。張嗣成縮合「有無」與「理氣」，將「理氣」歸入「道」中，「理」與「氣」成為「道」的兩個相面，再由「理」談「性」，由「氣」談「命」，「性命」遂歸入「道」中，成為「道」主要的內蘊。

值得注意的是，劉固盛《宋元老學研究》以張嗣成《道德真經章句訓頌》與吳澄《道德真經註》作為例證，點出元代以後出現許多完全站在理學的立場上注解《老子》的著作，呈顯出元代老子學「道理合一」的時代特徵。¹⁶實際上，張嗣成的「道理合一」僅僅是表面形式上的合一，與吳澄義理樞軸上的「道理合一」並不相同。朱熹之「理」不僅是天地萬物之本，也是儒家倫理道德之本，吳澄《道德真經註》中以種子來比喻「道」，以根比喻「德」，以幹比喻「仁」，以枝比喻「義」，以葉比喻「禮」，以華比喻「智」，樹木的根、幹、枝、葉、華皆本於種子，「道」不僅是生命的起源，也道德的本源，¹⁷而張

¹⁵ 宋·朱熹：《朱文公文集·答黃道夫》，收入《朱子全書》第23冊（上海：上海古籍出版社，2002年），卷58，頁2755。

¹⁶ 劉固盛：《宋元老學研究》，頁108。

¹⁷ 元代理學家的身分注解《老子》者當首推吳澄，吳澄為元代南方儒宗，與北方儒宗許衡並稱為元代理學思想雙璧。元·吳澄：《道德真經註》曰：「道，猶木之實，未生之初，生理在中，

嗣成雖運用朱熹「理」與「氣」的義理間架，以「理」言「道」，但在實質內涵上又有所轉化與改變，「道」並未被賦予道德規範與倫理綱常的內涵。張嗣成指出，就「無」的面相而言，「理」等同於「道」，換言之，「理」僅是「道」其中一個面相，兩者實非對等的關係。此外，道教內丹學之「氣」有先天與後天的分別，先天之氣指的是純陽之氣，後天之氣指的是陰陽相雜之氣。內丹學認為順應天地造化成為凡人，唯有顛倒天地造化的過程才能性命凝合，練就金丹，與道相合，具體的方式即養煉「精」、「氣」、「神」，自後天返回先天，從陰陽相雜逆反為純陽真一。先天之氣具有本體的意義，是道教修道成仙的在本體論上超越的依據，¹⁸而朱熹的「氣」並無先天與後天之別，亦不在本體意義的層次之上。

張嗣成對於「心」的論證，並未順承朱熹以「氣」說「心」的進路，反而採取陸九淵「心即是理」的理論進路。陸九淵將孟子「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」¹⁹、「盡其心者知其性，知其性者則知天矣。存其心、養其性，所以事天也。」

胚腓未露，既生之後，則德其根也，仁其幹也，義其枝也，禮其葉也，智其華也。根、幹、枝、葉、華自道中生。」見元·吳澄：《道德真經註》，收入嚴靈峯輯：《無求備齋·老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年），卷3，頁2。相關論述可參閱劉怡君：〈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。

¹⁸ 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600-605。

¹⁹ 漢·趙岐注、宋·孫奭疏：《孟子·告子》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1997年），卷11，頁194。以下所引《孟子》之文，皆見此版本。

20、「萬物皆備於我矣。」²¹的心性思路加以闡發，提出「四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也。」²²、「道，未有外乎其心者。」²³、「此心此理，我固有之，所謂萬物皆備於我。」²⁴、「四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」

25、「皆有是心，心皆具是理，心即理也。」²⁶的心學主張。張嗣成曰：

青天何蕩蕩，萬象無不容。頑然一塊土，有井便泉通。噫，莫言二物大，乃在虛空內。更於何處著虛空，元來不出吾身外。（卷上，三十幅章第十一，頁 515）

不出吾身外者，心也，斂而小之也。（卷上，三十幅章第十一，頁 515）

歛吾心以內守者，事天之則。（卷下，治人事天章第五十九，頁 524）

返之一己，萬有包并。（卷下，治大國章第六十，頁 525）

金丹不在他求，而至道吾所固有。（《道德真經章句訓頌·序》，頁 513）

在陸九淵看來，「心」是宇宙的本體，「理」為人的本心所具有的先驗概念，其具體內容為「仁」、「義」、「禮」、「智」，而萬事萬物之「理」皆為「心」所固有，「心」是認識的對象，也是認識的主體。張嗣成則指出天地廣袤，無所不包，然而無論天地如何寬

²⁰ 漢·趙岐注、宋·孫奭疏：《孟子·盡心》，卷 13，頁 229。

²¹ 漢·趙岐注、宋·孫奭疏：《孟子·盡心》，卷 13，頁 229。

²² 宋·陸九淵：《陸象山全集·與李宰》（臺北：世界書局，1979 年），卷 11，頁 95。以下所引《陸象山全集》之文，皆見此版本。

²³ 宋·陸九淵：《陸象山全集·敬齋記》，卷 19，頁 145。

²⁴ 宋·陸九淵：《陸象山全集·與姪孫濬》，卷 1，頁 9。

²⁵ 宋·陸九淵：《陸象山全集·雜說》，卷 22，頁 173。

²⁶ 宋·陸九淵：《陸象山全集·與李宰》，卷 11，頁 95。

廣，此二物依然處於「虛空」之內，此中「虛空」用以指稱「道」，又「道」不出吾身外，「道」具於「心」，即「心即是道」，「心」是天地萬物的主宰，是生成宇宙萬物的本體。同時，「心」也是認識「道」的機樞，「道」內鑲於「心」，此「心」此「道」，人所固有，不假外求。陸九淵的心學思想當是直承孟子義理而來，但以「心」為根本，認為天地萬有皆心所衍生的思想，亦與禪宗有相通之處。禪宗五祖弘忍曰：「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」²⁷、六祖惠能曰：「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？」²⁸、「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』」²⁹萬法唯「心」，宇宙萬有皆是「心」所變現。因此，張嗣成云：「子綦隱几，回也如愚，迦葉微笑，異途同歸。」（卷下，知者不言章第五十六，頁 524）指出儒、釋、道三家，殊途同歸，透顯出元代「三教合一」的時代特色。

道教內丹學「性命」修煉的主體落實在「心」上，形成了極具特色的道教內丹「心性論」。³⁰張嗣成詮解《老子》第七十五章時曰：

²⁷ 唐·弘忍：《最上乘論》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第 48 冊（東京：大藏出版株式會社，1988 年），頁 378。

²⁸ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經》，收入大正新修大藏經刊行會編：《大正新修大藏經》第 48 冊（東京：大藏出版株式會社，1988 年），頁 351。以下所引《六祖大師法寶壇經》之文，皆見此版本。

²⁹ 唐·惠能：《六祖大師法寶壇經》，頁 362。

³⁰ 「早期全真道繼承了王重陽三教合一的基本思想，吸收心、性、情這些禪宗和理學經常使用的

嗜欲之生，如晝忽暝。萬累雜遝，日與心競。去之何方，以省以定。清靜之道，斯其要領。（卷下，民之飢章第七十五，頁 528）

耽溺於私欲的生命，日日被複雜紛亂萬事萬物所繫累，「心」向外流逸奔競，迷惑於外在諸妄，墜入物質享受的漩渦之中。因此，持守內心之清靜，是修道的要領。張嗣成指出「九竅百骸皆幻妄，無今無古是真空」（卷上，知人者智章第三十三，頁 519）、「元造非著相，聖人亦何心。」（卷上，知其雄章第二十八，頁 518）、「有心非心，著相非相。」（卷下，為無為章第六十三，頁 525）現象世界中所見之相皆是幻妄之相，一般人無法透破實相非相的真相，執著於外在諸妄，使虛靜之「心」向外紛馳，擾動不安。當心萌發意念與欲求時，稱之為「有心」，「有心」使本心被遮蔽而隱沒。張嗣成以「渾沌」為例證：

渾沌本來無七竅，倏忽殷勤為渠鑿。誰知愛裏毒還生，毒殺元氣天不覺。……惟其有心，斯為心害。（卷上，不尚賢章第三，頁 514）

南海之帝「儵」與北海之帝「忽」，為報中央之帝「渾沌」之德，每日為渾沌鑿一竅，此報德之心即是「有心」，七日後渾沌因元氣盡散而死去。「有心」是一種生命的耗損，對

基本範疇來討論內丹修煉的性功和命功問題，並且通過性命雙修合雙合深化了心、性概念的內蘊，形成了卓有特色的道教內丹心性論。這套心性論主要是通過性功接納修心工夫，把見性一事具體落實到煉心基礎上。」「性與神都是對心的虛湛然狀態的兩種側重不同的描述，假若無心，那麼性與神便無著落。」見張廣保：《金元全真道內丹心性學》（北京：三聯書店，1995年），頁 78、164。

修道成仙而言，百害而無一利。³¹因此，張嗣成曰：

聖人之治何如？使無生其心耳。（卷上，不尚賢章第三，頁 514）

無心而心，所以御無跡之跡。天地尚不知吾之裁成，則又孰知其為帝力？噫，執天之行，玩物之化，自然而然，智力皆假。（卷上，第二十九，頁 519）

事向無心還自得，畫蛇添足便多端。（卷下，其安易持章第六十四，頁 526）

張嗣成講的「無心」不是存在上的否定，而是作用上的否定，是指「心」中所產生的意念與欲求應該澈底消除，如此說來，「無」是工夫，以「無」保住「心」，此處發揮了《老子》「正言若反」的語言方式，從工夫說本體，從作用中肯認正言，即作用的保存。³²張嗣成在詮解《老子》時指出：

有形為我累，而況目耳口。虛心與實腹，所明去取。噫，此是人人入道途，斂華就實著工夫。（卷上，五色章第十以二，頁 516）

近而求之，吾身貴矣，身外者不足係焉。即身求之，吾與身固為二，而身乃吾病矣。許子能忘天下，於風瓢動心焉，是猶未能忘身也！（卷上，寵辱章第十三，頁 516）

人被有形之物所繫累，「身」是最大的禍患，有「身」即易於耽溺耳、目、口、鼻等感官的欲求之中，心中的意念絲絲不絕。修道之人當知所取捨，以「斂華就實」作為工夫，僅

³¹ 此故事出自《莊子》。：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，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。」清·郭慶藩：《莊子·應帝王》（臺北：華正書局，1997 年），頁 309、310。

³² 關此，請參閱牟宗三：〈第七講 道之「作用的表象」〉，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2002 年），頁 127-156。

僅滿足生命的基本需求，絕不尋求感官的刺激與享受。老子貴身，身外諸妄，皆不足繫掛於「心」；然而，「身」其實也是「心」的繫累，應當予以超越，進而達到「忘身」的境界。張嗣成以許由為例，化用禪宗「仁者心動」之典說明「洗耳」即是未能「忘身」，修道之人無法超越此身，「心」就會受到擾動。

道教思想在此時期產生重要的變化，修丹的重心已不在於生命的延長與肉身的護養，而是轉向心靈的解脫與精神的超拔。張嗣成詮釋《老子》第一章「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」時曰：

常無欲則寂然不動，所以觀未發之理。常有欲則感而遂通，所以觀方發之氣。（卷上，道可道章第一，頁 514）

此中，張嗣成援引《易經》詮釋《老子》，並將理學「已發」與「未發」的概念融入《老子》之中。〈繫辭上〉曰：「《易》无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」

³³「已發」與「未發」指「心」活動的不同狀態：思慮未萌，「心」寂然不動，屬於「靜」的狀態；思慮已萌，「心」感而遂通，屬於「動」的狀態。因此，《易》中「寂然不動」是「心」之體；「感而遂通」是「心」之用。³⁴張嗣成指出思慮未萌，事物未至，情欲未

³³ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易·繫辭上》，收入清·阮元校：《十三經注疏》第 1 冊（臺北：藝文印書館，1997 年），卷 7，頁 153。

³⁴ 「易，指著卦。无思、无為，言其无心也。寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜如此。」宋·朱熹：《周易本義》，收入《周易二種》（臺北：國立臺灣大學出版中心，

起，「心」寂然不動，不向外攀緣，此時可以觀察「心」中之「理」，即天命流行之「性」；思慮已萌，事物已至，情欲既起，則「心」能感應而遂通天下之理，此時可觀察「氣」之流行變化，即「道」中所蘊含的無限生機，亦即「命」。張嗣成進一步指出「心」的養煉必須以《中庸》「誠之」作為入路，張嗣成詮解《老子》第二十二章「曲則全」曰：

曲能有誠誠則全，誠之所至無不然。（卷上，曲則全章第二十二，頁 517）

《中庸》曰：「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」³⁵、「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」³⁶、「誠者，物之始終，不誠無物，是故君子誠之為貴。」³⁷「誠」即天道，是宇宙萬物生成的終極依據，真實無妄，故張嗣成說：「萬物生生，誠哉天地」（卷上，聖人無常心章第四十九，頁 522）；而「誠之」是一種的工夫修養的入路，目的在於消除內心的渣滓，率性向道，澄澈心靈，達到真誠不妄的最高境界，故而張嗣成曰：

2018 年），頁 521。「思慮未萌、事物未至之時，為喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉。……及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見。」宋·朱熹：〈答湖南諸公論中和第一書〉，《朱文公文集》，收入《朱子全書》第 23 冊，卷 64，頁 3130、3131。

³⁵ 漢·鄭玄注、唐·孔穎達等正義：《禮記·中庸》《十三經注疏》第 5 冊（臺北：藝文印書館，1997 年），卷 31，頁 894。以下所引《禮記》之文，皆見此版本。

³⁶ 漢·鄭玄注、唐·孔穎達等正義：《禮記·中庸》，頁 889。

³⁷ 漢·鄭玄注、唐·孔穎達等正義：《禮記·中庸》，頁 895。

細將人事參天理，認取純誠欲動時。（卷下，其政悶悶章第五十八，頁 524）

修道之人不論處於何種情勢，要能固守誠體，體踐天道，一有不誠，則易由外物所惑，不知內求自得，而終無所收穫。由「誠之」的工夫修養，逼顯出本心，使心處於「虛靜」的狀態，不生一絲念慮。張嗣成曰：「人能常清靜，天地悉皆歸。」（卷上，致虛極章第十六，頁 515）「心」能清靜，則天地萬有之「道」皆歸於「心」，「心」俱萬「道」，此時「心」即「道」。

張嗣成吸收了理學成果，用理學中重要的哲學概念「理氣」解釋「道」，又將內丹學的「性命」之說，歸於「道」的「理氣」，其理脈乃由天道直貫而下，「性命」由「道」之「理氣」所涵而顯發之，既超越又內在，並將「性命」的養煉的主體落實於「心」，主張「心」即「道」，充實了道教符籙派的教義。³⁸

三、「精」、「氣」、「神」養煉的工夫

張嗣成既論證《老子》為「性命」之書，如何雙修「性」與「命」，復歸於「道」，遂成為張氏老學的重要命題。張嗣成《道德真經章句訓頌》說：「人天合處即金丹」（卷

³⁸ 劉仲宇：〈面對新時代的教義詮釋與創新——《道德真經章句訓頌》初論〉，頁 40。

下，善為士章第六十八，頁 526) 人是有限的「命」與無限的「性」的統一體，人的「性命」與「道」相貫通，通過「精」、「氣」、「神」的養煉工夫，性命雙修，返回生命的本源處，此即金丹。³⁹ 教道內丹學一般皆將「性命」定義為「神氣」。⁴⁰ 元朝道教內丹學派的南北二宗合流，丹法互相融合，內丹諸家養煉的工夫大多從「煉己築基」入門，煉己即煉心，使心處於虛極靜篤的狀態，再次煉化「精」、「炁」、「神」，形成「先性」、「次命」、「終性」的修道進路。⁴¹

張嗣成曰：「咦，上藥三品神、炁、精，從無而有自然成。世間萬物皆如此，不信神仙浪得名。」（卷上，孔德之容章第二十一，頁 517）修道即以人身之「精」、「炁」、「神」為「藥」，使之凝合為一，由後天轉為先天，進而與道同化。「精」在「炁」中，元精與元炁本一，修道者所用者實則「炁」與「神」，⁴² 張嗣成老學修道的工夫入路，重心即於「炁」與「神」之上。張嗣成曰：

³⁹ 「我們這個有限的生『命』返還於無限的道體本『性』，從而使生命獲得永恆與超越。『從道受生謂之性，自一稟形謂之命』人的『性命』與『天道』相貫通，通過內在性命的修證達成天道的超越，這可說是中國哲學根本宗旨所在。……人是即有限即無限的『性』與『命』的統一體，『性命』問題是一個永恆普遍的哲學問題。」戈國龍：《道教內丹學探微》（北京：中央編譯出版社，2012 年），頁 81、82。

⁴⁰ 「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』。」戈國龍：《道教內丹學探微》，頁 87。

⁴¹ 「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。」丁常春：《道教性命學》（北京：社會科學出版社，2013 年），頁 57。

⁴² 「內丹家主張精、炁、神三者之間又是相互作用、相互依存的。由於精在炁中，因為元精與元炁本是一，所以修仙者其實只是用神炁二者。」丁常春：《道教性命學》，頁 32。

知性存神，知命順炁，無心之私，乃為至理。（卷上，天長地久章第七，頁 515）
靈者以神，生者以炁，虛而順之，可侔天地。（卷下，道生一章第四十二，頁 521）
順氣養神，潛神養真，真成道合，萬古長春。（卷下，不出戶章第四十七，頁 522）
修真存神，修仙養氣（卷下，善建不拔章第五十四，頁 523）

不論是修性以存神，或是修命以順炁，皆須以虛靜之「心」作為根基，「心」無私欲之擾動方能開始修煉，修丹成仙的過程與天地造化的過程相逆，故而以逆為順，養煉「炁」與「神」的目的就在於返本還源，由後天陰陽造化中返回先天一氣，「氣」返合於「神」，回到「氣」與「神」未分的狀態，煉就陽神，潛養陽神，性命凝合，與道合真，體現超越而永恆的境界。

張嗣成指出生命的養護，關鍵即在於「氣」，其曰：「天地萬物之氣，於吾身未始一息不相通，養生者可不慎動。」（卷下，出生入死章第五十，頁 522），又曰：「天地人物，內外皆不離乎氣。氣聚則成形，氣順斯能生，所謂養生，亦順其氣而已。」（卷下，出生入死章第五十，頁 522）當生命之氣消耗殆盡，形軀也就衰老敗壞。張嗣成解釋《老子》「勇於敢則殺，勇於不敢則活」（卷下，勇於敢章第七十三，頁 527）時，點出「持其志，無暴其氣」是重要的工夫入路，曰：

暴其氣者，死之機；持其志者，生之理。（卷下，勇於敢章第七十三，頁 527）

孟子曾云：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。」又曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者趨者是氣也而反動其心。」⁴³指出人體充滿氣，而志是氣的主宰，志專則氣隨志而動，氣專則志隨氣而動，故要持守心志，不專於氣，否則氣將妄作暴亂，擾動心靈。⁴⁴是故，養生者要慎動，切不可妄動，暴亂其氣，否則將自傷其命。此中，張嗣成將孟子與老子的氣論，相互闡發。然而，孟子論氣時，主張氣不能專，否則反動其心，老子則講「專氣致柔」⁴⁵，求的是柔弱之氣，與孟子所求至大至剛之浩然正氣不同。

精氣之泄漏，是由於外在諸妄牽動人心，而萌發種種欲念思慮，導致精氣消散，終至竭絕。因此，修道須先經由「誠之」的工夫修養，使心處於虛靜的本然狀態，再透過精氣養護的工夫進路，使精氣盛足，精氣盛足才能開始養煉陽神。張嗣成借由詮解《老子》第五十五章，說明修煉存養陽神的工夫入路，其曰：

五晝純陽未六時，乾元獨用一嬰兒。無形可見何傷害，有祖深潛要執持。和在精中寧待姤，常而明處本非離。自然妙得長生理，火候抽添莫強為。咦，陽德為乾，五生皆天，陰存二四，自然而然。赤子之用，精氣之全，自無死地，物何傷焉？陰存

⁴³ 漢·趙岐注、宋·孫奭疏：《孟子·公孫丑上》，卷3，頁51。

⁴⁴ 「孟子言志之所向專一，則氣固從之；然氣之所在專一，則志亦反為之動。如人顛蹶趨走，則氣專在是而反動其心焉。所以既持其志，而又必無暴其氣也。」宋·朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，收入宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），卷3，頁323。

⁴⁵ 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁23。

不感，陽健彌堅，性不聽命，何千萬年。此修鍊存陽神之方也。（卷下，含德之厚章第五十五，頁 524）

並就此段文字加以解說如下：

自天一生水至五生土，乾五畫純陽之用六，則地成一陰形矣，存而不用外之也。然合而言之，六數為陰，析而言之，則又為一數陽，復於是終而始也。二四為陽中之陰，用而不用者也。姤則一陰在下，離則二陰居中，故深絕之。精和之至，常而明者，皆純乾獨用之效，所謂神光一點，自照終始，細入毫毛，大超天地，炯然長存，洞知洞視者也。（卷下，含德之厚章第五十五，頁 524）

修道成仙帶有宗教的神秘色彩，金丹修煉的用語隱晦艱深，一般人難以理解，不得其門而入，張嗣成指出幾個重點：第一、「天一生水至五生土」，即水居於北方之地，配天之生數一；火居於南方之地，配地之生數二；木居於東方之地，配天之生數三；金居於西方之地，配地之生數四；土居於中央之位，配天之生數五。五行皆由天道而生，化為卦象，是為五畫陽爻，尚缺一爻，地配生六，成天地之數，六爻卦象乃成，但地為陰，存而不用，由乾元主宰大化流行。乾元即天道，純陽之體。乾元為返本還源的修道進路提供了超越的根據。第二、「嬰兒」與「赤子」精氣飽滿，用以象徵修道者經由「化精煉氣」⁴⁶的修道工夫入路，達成精氣盛足、精氣凝合的養煉成果，接著即可以此凝合之氣，化煉陽神，進

⁴⁶ 「丹道性命學認為，人道順生有三次變化，那麼仙道逆行亦有『三關修煉』。『三關修煉』是指：初關煉精化炁、中關煉炁化神、上關煉神還虛。初關是修命，中關是證性，上關是還虛，此即所謂『性命雙修』。」丁常春：《道教性命學》，頁 57。

入「化氣煉神」的修道工夫入路。第三、「有祖深潛」之「祖」即「祖氣」。張嗣成曰：「玄牝有生生之理，炁所因也。謂之門，有開闔之義，陰陽具焉。」（卷上，谷神不死章第六，頁 515）玄牝之門即生命之門，氣之所由以生，此門所生之初氣，即祖氣，亦即先天一氣。修道者返回人身初始，母胎初結一氣，未分氣與神之時，此時氣返合於神，此即「煉氣化神」的工夫。第四、「煉氣化神」主要的工夫進路為「取坎填離」。先天的「乾」、「坤」二卦，因為陰陽兩爻位置交換，而成為後天的「坎」、「離」二卦，修道者須取「坎」中之陽爻，填實「離」卦之陰爻，此即「取坎填離」，此時「離」卦返回「乾」卦，修道者自陰陽相雜的狀態返回純陽的狀態。由「離」至「乾」，代表內丹學的逆向修煉，由後天返回先天。第五、「姤」一陰在下，「離」二陰居中，修道者當深絕之。然而，修道者也不能一味追求純陽，「姤」卦和「離」卦中的陰爻，象徵修練時所需之腎水。修道者依順自然虛靜之道、陰陽轉化之理，陰自然會深藏、直至消逝，即可得純陽之神。⁴⁷

張嗣成認為修道者根器有利鈍之別，根器利者可透過修煉「頓悟直造」，根器鈍者則可採取「積功累行」的修道進路，入門方式雖不同，然皆可自有限進入無限的境界，取得相同的成果。張嗣成解釋《老子》第五十二章時說：

⁴⁷ 「內丹學性命雙修的最高境界，必須提到『陽神』的觀念，內丹學欲經陰陽交媾、取坎填離而返於『陽神』之仙體。……『陽神』亦即經過『煉精化氣、煉氣化神』之後統合了氣的神氣合一的元神。」戈國龍：《道教內丹學探微》，頁 110。

天地之先，父母之前，有始未始，是謂一元。為父而母，造化出焉，知出而復，斯神之全。神全不雜，明光相一，外想不入，內言不出，皎然見之，青天白日，不造不化，奚有乎物？知微知彰，知柔知剛，知用知藏，知變知常。仙則鼎湖，治則陶唐，噫其粃糠，死而不亡。噫，此是朝元第一方，頂心直上見虛皇。……此修鍊頓悟直造者，與第五十九章積功累行者雖然入門為異，雖然及其成功一也。（卷下，天下有始章第五十二，頁 523）

「一元」即天地造化之本源，能明白是宇宙萬物生成的過程，即能顛倒造化的順序，透破所有二元對立的概念乃是相待而有，也洞悉相反對立的狀態隨時可能相互轉化，而由後天返回先天，復歸於本源，將精氣與神凝合，養煉純陽之神，神光無所不臨，達到超脫天地造化的境界，此即「頓悟直造」的方式。然而，「頓悟直造」的方式，對於一般人而言，顯得奧妙神秘，過於抽象困難，故而張嗣成提出另一個進路，即「積功累行」的修道入路。

張嗣成於《老子》第五十九章接著說：

推吾身以外及者，治人之方。斂吾心以內守者，事天之則。因其實而為虛，不盡用之謂嗇。由是而復本，由是而積德，以能無能而能，以極無極之極。故有國者治人之施，而有母者事天而得。既得其母，子不待索，性根命蒂，灌溉凝植。環二炁以為絲，化萬有而莫測，固將觀天地之終窮，而逍遙乎無方之域。噫，此是朝元第二方，蓬萊不在海中央。……修真學道，則一而入門，有不同此，則審動靜之機，明感應之理，守之以待，自然而然，所謂積功累行而滿三千者是也。（卷下，治人事天章第五十九，頁 524、525）

「積功累行」即積聚功德，累積善行。修道者治人時要能做到推己及人，己所不欲，勿施

于人；事天時做到收斂心中所產生的欲念，持守內在之清靜。張嗣成主張經由「積功累行」亦可歸根復本，達到性命凝合的境界，並以根蒂為喻，「性」為根而「命」為蒂，持續灌溉，專心栽種，自然可得。此一修道的工夫入路，顯得較為具體可行，一般人易於理解，對於正一派的宣揚與傳播當有所助益。

五、結語

張嗣成作為一名天師，正一教主，襲領江南道教，主領三山符籙，其生命的用心當在於符籙齋醮的功力之上，世人對於張嗣成的記載也集中在各類神通的顯現上，思想體系的建構本非其重心之所在。劉仲宇曾說：「張嗣成的《訓頌》，在老學史上並算不上上乘之作。」⁴⁸張嗣成對《老子》的詮解與同時期內丹學派的道士如鄧錡、李道純等相較，或許顯得不夠縝密細膩。然而，就道教天師道的系統而言，漢代《老子想爾注》之後，天師中唯有張嗣成注解《老子》，其《道德真經章句訓頌》在老子詮釋史及道教本身的發展史上，自有其重要的歷史地位與時代意義。張嗣成之父張與材，正一道第三十八代天師，歷史上首位由皇帝授予「正一教主」封號的天師。「正一教主」封號的出現，預示道教的巨大變化，即大正一派的形成。自此，閩皂山靈寶派、茅山上清派、龍虎山正一道等三大宗壇的

⁴⁸ 劉仲宇：〈面對新時代的教義詮釋與創新——《道德真經章句訓頌》初論〉，42 頁。

符籙皆歸天師掌領。張嗣成面對此一新的歷史情勢，藉由詮解《老子》建構大正一派的義理思想，以利三元開壇傳籙告祝時宣講，並統一符籙諸派的教義，具有劃時代的意義。⁴⁹

釐析張嗣成《道德真經章句訓頌》義理詮解的向度，可以歸結出幾個重點：第一、朱熹論及老子之「道」時曰：「熹恐此道字即《易》之太極。」⁵⁰、王廷相曰：「老子謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理，此乃改易面目立論耳，與老莊之旨何殊！」⁵¹呈顯出宋明時期理學與老學會通的學術特徵。元代以後，以理學詮解《老子》的風氣達到顛峰，不僅儒家人物雜揉理學思想注解《老子》，道家人物也援用理學概念詮釋《老子》，「以『理』解《老》」的詮解方式成為此時期老學發展的重要特徵。第二、理學與禪宗對元代老學的發展確實有著相當深刻的影響，反映了時代思潮對老學底蘊的滲透、潤澤、轉化，促使老學「心性」理論的演進，形成《老子》哲學思想詮釋史上的重要突破。張嗣成《道德真經章句訓頌》以「理氣」詮釋「性命」的思考脈絡，帶有朱熹思想的色彩，而對「心」的理解與建構，則帶有陸九淵學說與佛教禪宗的色彩，透顯出元代「雜揉朱陸」、「三教歸一」的時代思潮。第三、自漢魏以來，符籙諸派一直是道教主流，元代以龍虎山正一道最為興盛。元朝金世宗時，王喆創立全真道，以「性命」之學為宗，祖述鍾呂，宣揚三教

⁴⁹ 劉仲宇：〈面對新時代的教義詮釋與創新——《道德真經章句訓頌》初論〉，39 頁。

⁵⁰ 宋·朱熹：《朱子文集·答程泰之》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000 年初版），卷 37，頁 1527。

⁵¹ 明·王廷相：《雅述》，收入《續修四庫全書》子部第 938 冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 134。

一源，勢力貴盛。道教內丹學派的理論不斷地向前推進，氣勢磅礴，張嗣成在時代思潮的籠罩之下，其《道德真經章句訓頌》直指《老子》即「性命」之書，講求「精」、「氣」、「神」的養煉，形成「以丹解《老》」的詮釋向度。第四、從張嗣成對《老子》的詮釋可以看出，元朝正一道的教義不再侷限於符籙法術之上，面對內丹學派理論的發展與刺激，採取開放的態度，將其含攝進正一道的教義之中，從而促成傳統符籙派教義的鼎新。⁵²

歷代詮解《老子》一書玄旨的相關著作相當多，形成一個浩繁的《老子》注釋系統。詮解者根據歷史情勢、時代思潮、主觀意識、理論視域、文化背景與自身的人格特質對經典進行詮釋活動，⁵³經典詮釋必然帶有開放性理解與創造性建構的成份，⁵⁴以迎合時代思潮或個人理論的需求，此為中國學術思想發展的重要特徵。《老子》與後老子時期的箋解注釋之間，既有繼承性的聯繫，又有開創性的理解。也就是說，當我們探析歷代箋解《老子》的著作時，除了考察《老子》原始義理被闡發多少，同時也應該考察箋解者透過詮解《老子》傳達了什麼訊息。最後，說明本研究的意義，本文的研究旨在經由探析張嗣成《道德真經章句訓頌》，從老學的角度審視元代《老子》思想詮釋的重要轉變，研究成果對於

⁵² 「內丹術不僅傳行於以內丹煉養為主旨的南宗等道派中，而且傳入符籙道派，促成了符籙派的改革。」任繼愈：《中國道教史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1998年），頁560。

⁵³ 參見黃俊傑：〈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。

⁵⁴ 「真實的詮釋學探討（必須）永遠帶有辯證開放（dialectical open-endedness）的學術性格，也（必須）不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。」傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1999年），頁3。

道教老子學與理學發展史等方面的研究者，或能提供正面的助益。

徵引文獻

古籍

- 漢·趙岐 ZHAO, QI 注、宋·孫奭 SUN, SHI 疏：《孟子》*Mencius*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校：《十三經注疏》*Shisan Jing Zhushu* 第 8 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1997 年）。
- 漢·鄭玄 ZHENG, XUAN 注、唐·孔穎達 KONG, YING-DA 等正義：《禮記》*Liji*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校：《十三經注疏》*Shisan Jing Zhushu* 第 5 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1997 年）。
- 魏·王弼 WANG, BI 著、樓宇烈 LOU, YU-LIE 校釋：《王弼集校釋》*Wang Bi Ji Shi*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1980 年）。
- 魏·王弼 WANG, BI、韓康伯 HAN, KANG-BO 注、唐·孔穎達 KONG, YING-DA 等正義：《周易》*Zhou Yi*，收入清·阮元 RUAN, YUAN 校：《十三經注疏》*Shisan Jing Zhushu* 第 1 冊（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，1997 年）。
- 唐·弘忍 HONGREN：《最上乘論》*Zuishangsheng Lun*，收入大正新修大藏經刊行會 Taishō Tripiṭaka 編：《大正新脩大藏經》*Taishō Tripiṭaka* 第 48 冊（東京 Tokyo：大藏出版株式會社 Daizo Shuppansha，1988 年）。
- 唐·惠能 HUINENG：《六祖大師法寶壇經》*Liuzu Dashi Fabao Tanjing*，收入大正新修大藏經刊行會 Taishō Tripiṭaka 編：《大正新脩大藏經》*Taishō Tripiṭaka* 第 48 冊（東京：大藏出版株式會社 Daizo Shuppansha，1988 年）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI：《朱子文集》*Zhuzi Wenji*（臺北 Taipei：德富文教基金會 Fu De Cultural and Educational Foundation，2000 年初版）。
- 宋·朱熹 ZHU, XI：《朱文公文集》*Zhu Wen Gong Wenji*，收入《朱子全書》*Zhuzi Quan Shu* 第

- 23 冊(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House · 2002 年)。
- 宋 · 朱熹 ZHU, XI: 《孟子集注》*Meng Zi Ji Zhu* · 收入宋 · 朱熹 ZHU, XI: 《四書章句集注》*Sishu Zhangju Jizhu*(臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press · 2016 年)。DOI: 10.6327/NTUPRS-9789863501626。
- 宋 · 朱熹 ZHU, XI: 《周易本義》*Zhouyi Benyi* · 收入《周易二種》*Zhouyi Erzhong*(臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 National Taiwan University Press · 2018 年)。
- 宋 · 陸九淵 LU, JIU-YUAN: 《陸象山全集》*LU, XIANG-SHAN Quanj*(臺北 Taipei: 世界書局 World Book Co., Ltd. · 1979 年)。
- 宋 · 黎靖德 LI, JING-DE 編: 《朱子語類》*Zhuzi Yulei*(北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company · 1994 年)。
- 元 · 吳澄 WU, CHENG: 《道德真經註》*Dao De Zhen Jing Zhu* · 收入嚴靈峯輯 YAN, LING-GENG: 《無求備齋 · 老子集成初編》*Wu Qiu Bei Zhai: Lao Zi Ji Cheng Chu Bian*(臺北 Taipei: 藝文印書館 Yee Wen Publishing Company · 1965 年)。
- 元 · 張嗣成 CHANG, SI-CHENG: 《道德真經章句訓頌》*Daode Zhen Jing Zhangju Xunsong* · 收入《中華道藏》*Zhonghua Daozang* 第 12 冊(北京 Beijing: 華夏出版社 Huaxia Publishing House · 2004 年)。
- 明 · 王廷相 WANG, TING-XIANG: 《雅述》*Yashu* · 收入《續修四庫全書》*Xuxiou Siku Quanshu* 子部第 938 冊(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House · 2002 年)。
- 明 · 宋濂 SONG, LIAN: 《元史》*Yuan Shi*(北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua Book Company · 1997 年)。
- 明 · 張正常 ZHANG, ZHENG-CHANG: 《漢天師世家》*Han Tianshi Shijia* · 收入《道藏要籍選刊》*Daozang Yaoji Xuankan*(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House · 1995 年)。
- 清 · 婁近垣 LOU, JIN-YUAN: 《龍虎山志》*Longhushan Zhi*(揚州 Yangzhou: 江蘇古籍出版社 Jiangsu Ancient Books Publishing House · 2000 年)。
- 清 · 郭慶藩 GUO, QING-FAN: 《莊子》*Zhuangzi*(臺北 Taipei: 華正書局 Huazheng Book Co., Ltd. · 1997 年)。

近人論著

- 丁常春 DING, CHANG-CHUN：《道教性命學》*Daoism Xingming Xue*（北京 Beijing：社會科學出版社 Social Sciences Press，2013 年）。
- 戈國龍 GE, GUO-LONG：《道教內丹學探微》*Daoism Neidan Xue Tanwei*（北京 Beijing：中央編譯出版社 Central Compilation & Translation Press, CCTP, 2012 年）。
- 任繼愈 REN, JI-YU：《中國道教史》*History of Chinese Daoism*（臺北 Taipei：桂冠圖書股份有限公司 Laureate Book Co., Ltd.，1998 年）。
- 牟宗三 MOU, ZONG-SAN：《中國哲學十九講》*Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd.，2002 年）。
- 陳少峰 CHEN, SHAO-FENG：《宋明理學與道家哲學》*Neo-Confucianism and Taoism*（上海 Shanghai：上海文化出版社 Shanghai Cultural Publishing House，2001 年）。
- 張廣保 ZHANG, GUANG-BAO：《金元全真道內丹心性學》*Jinyuan Quanzhen Dao Neidan Xinxing Xue*（北京 Beijing：三聯書店 Joint Publishing，1995 年）。
- 黃釗 HUANG, ZHAO：《道家思想史綱》*Taoism Shigang*（湖南 Hunan：湖南師範大學出版社 Hunan Normal University Publishing House，1991 年）。
- 黃俊傑 HUANG, CHUN-CHIEH：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉*The “Historicity” of the Interpreters and Its Related Problems Exhibited in the History of Confucian Hermeneutics*，《臺大歷史學報》*Historical Inquiry* 第 24 期（1999 年 12 月），頁 1-28。DOI：10.6253/ntuhistory.1999.24.01。
- 傅偉勳 FU, WEI-XUN：《從創造的詮釋學到大乘佛學》*Cong Chuangzao de Quanshi Xue Dao Dashengfo Xue*（臺北 Taipei：東大圖書股份有限公司 Dong Da Book Company，1999 年）。
- 熊鐵基 XIONG, TIE-JI、馬良懷 MA, LIANG-HUAI、劉韶軍 LIU, SHAO-JUN：《中國老學史》*History of Chinese Lao Xue*（福建 Fujian：福建人民出版社 Fujian People's Publishing House，1997 年）。
- 劉固盛 LIU, GU-SHENG：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉“Three Times Break Through Explanation of Philosophy and Ethics about Laozi”·《海南師範學院學報(人文社會科學版)》*Journal of Hainan Normal University (Social Sciences)*，第 47 期（2000 年 1 月），頁 31-34。
- 劉固盛 LIU, GU-SHENG：《宋元老學研究》*Research of Song Yuan Lao Xue*（四川 Sichuan：巴蜀書社 Bashu Book Society，2001 年）。
- 劉固盛 LIU, GU-SHENG：《道教老學史》*History of Daoism Lao Xue*（武漢 Wuhan：華中師範大學出版社 Central China Normal University Press，2008 年）。
- 劉固盛 LIU, GU-SHENG：〈論張嗣成的《老子》訓釋〉*Zhang Sicheng's Interpreting of “Lao Tzu”*，

《周口師範學院學報》*Journal of Zhoukou Normal University* 第 26 卷第 6 期(2009 年 11 月) · 頁 1-4 。

劉仲宇 LIU, ZHONG-YU : 〈面對新時代的教義詮釋與創新——《道德真經章句訓頌》初論〉 *The interpretation and innovative thinking of Taoism doctrines in the forefront of new era: A Study of “Daode Zhenjing Zhangju Xunsong”* · 《中國道教》*Chinese Taoism* 第 2 期(2016 年 1 月) · 37-44 頁。

劉怡君 LIU, YI-JUN : 〈吳澄《道德真經註》「心性論」探微——以理學詮解《老子》的義理向度〉 “WU, CHENG Daode Zhen Jing Zhu Xinxxing Lun Tanwei——Yi Li Xue Quanjie Laozi De Yili Xiangdu” · 《國文學報》*Bulletin of Chinese* 第 56 期 (2014 年 12 月) · 頁 35-65 · DOI : 10.6239/BOC.201412.02 。

賴錫三 LAI, XI-SAN : 《丹道與易道——內丹的性命修煉與先天易學》 *Dan Dao and Yi Dao——Neidan de Xingming Xiulian and Xiantian Yi Xue* (臺北 Taipei : 新文豐出版股份有限公司 Xin Wen Feng Publishing Company · 2010 年) 。

Studies in Sinology. Vol.43 (Autumn), pp.25-48 (2021)

Taipei : Department of Chinese Language
and Literature, NTNU

ISSN : 1021-7851

DOI : 10.6238/SIS.202109_(43-2).02

The Analytical Approach of Zhang Sicheng's ***“Daode Zhenjing Zhangju Xunsong”***

LIU, YI-CHUN

(Received March 4, 2021 ; Accepted July 22, 2021)

Abstract

Zhang Sicheng, the thirty-ninth Celestial Master who led both the Jiangnan Taoism and the sanshan fulu, played an essential role on the history of Yuan Taoism. In the Yuan dynasty, the Neo-Confucianism had been matured and widely spread. To promote the theories of the nature-life in the Neidan studies of the Taoism, Taoists were inclined to integrate the mind-nature, an essential topic, into the interpretations when annotating Lao-ze. However, throughout the Lao-ze, “nature” is not even mentioned; likewise, “mind” and “life” appeared only few times. How did Zhang Sicheng develop the mind-nature theory in his *Daode Zhenjing Zhangju Xunsong*? This essay aims to explore this topic in three stages. Firstly, dimensions of the meaning of “nature-life” are interpreted and explained through “Li Qi.” In

addition, the development and promotion of “mind” is examined. Lastly, the self-cultivation as a path to pursue the truth is discussed. Scholars studying Lao-ze studies, Neo-Confucianism, Neidan studies of Taoism and the concept of “merging Neo-Confucianism in Lao-ze” may find the results of this essay helpful and beneficial.

Keywords: Yuan Dynasty, Zhang Sicheng, Daode Zhenjing Zhangju Xunsong, Neo-Confucianism, Taoism, Neidan