臺大佛學研究．第三十二期
民 105 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 59-98

道心說前史
——兼論中國思想中心體義的展開

林永勝*

摘　要

人心道心之分，說明了個體逐物與體道的關鍵之處，也使個體與本體得以互相溝通，因而成為理學家心體論的重要討論焦點。但道心之說，是否如閻若璩所言，出自《荀子》，魏晉時被竄入《偽古文尚書》，之後沈埋七八百年才被程朱所重新發現？其實在先秦文獻、漢晉佛教譯經、以及南朝隋唐的道教典籍中，都可以見到對道心的相關討論，但其對人心／道心的關係卻有著不同的理解。先秦兩漢的帝心、天心甚至道心之說，與人心是兩種不同的層次。個體可以通過危懼、精一、執中等方式來管理心術，以體察道心之微，但並非與道心同一，屬形上的思維方式。佛教引入心之本體意涵，而以「道心」一詞翻譯代表始覺的「菩提心」，但仍未契「真如心」。六朝以降的道教、以及唐宋的儒學復興運動者，受到佛教心體論的影響，但以道心作為本體，以貞定世界的意義及其實在性，從而使道教與儒家的心體論得以成立，並與佛教有所區別。藉由考察理學之前的道心說發展脈絡，可以對「心體義」在中國古代思想中逐漸展開的過程有更進一步的認識。

關鍵字：道心、天心、菩提心、重玄派、理學

2016.10.5 收稿，2016.12.24 通過刊登。
* 作者係國立臺灣大學中國文學系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

心體之說的提出，使個體與本體得以互相溝通，也說明了個體逐物與體道的關鍵之處，這為理學家的成聖之學提供了重要的理論基礎。故從北宋理學家開始，周敦頤（1017-1073）言誠體寂然不動，又為五常之本、百行之源，[1] 邵雍（1011-1077）言「心為太極」，又言「先天之學，心也，後天之學，跡也」。[2] 而這種先／後天的架構，在張載（1020-1077）處則形成心的兩層結構，一層是本體義、能體證萬物之一源的心（張載稱之為大心），一層是功能義、能表象萬物的心（張載稱之為象心），而能兼體無累者才是完整的心（亦即若只追求本體而忽視萬物的意義，仍是一偏），故張載對心也提出「合性（本體義）與知覺（功能義）有心之名」這樣的定義。[3] 到了二程，則進一步將此二層結構的心，與《尚書・大禹謨》的人心／道心之說相結合，提出「人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也」這樣的論斷，[4] 而有關道心與天理之間的關係，在朱子（1130-1200）、陽明（1472-1529）等後代思想家處還有更多的討論。故而牟宗三（1909-1995）在探討宋明理學時，也以《心體與性體》來概括其討論的焦點，確有其見地。而學者如欲批判理學家的思考體系，則解構心之本體義，將其還原到以知覺、思慮、情欲為主的內容，即會成為重點，如清初的閻若璩（1636-1704）在《尚書

1 宋・周敦頤著，陳克明點校，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990年），頁17、15。

2 宋・邵雍著，郭彧整理，《邵雍集》（北京：中華書局，2010年），頁152。

3 宋・張載著，張錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁9。

4 宋・程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》上冊（北京：中華書局，1981年），頁126。

臺灣大學學術期刊資料庫

古文疏證》中力證〈大禹謨〉及「虞廷十六字」為偽，其主要的學術目的應該也在於此。

有關理學家對人心／道心的區分，以及其背後所涉及的心體義之討論，學界的研究甚豐，[5] 本文不擬重複，而試圖將焦點集中在其心體之說的來源上。理學中的心體之說當然不會憑空出現，但其來源為何則有較多討論。首先，有許多學者指出此心體之說乃是受佛教的如來藏心之說影響。[6] 其次，有學者認為人心／道心之分在先秦已經出現，只是未受後儒重視而湮沒，並提出「內向超越」之說以作為理學家思想的根源。[7] 另外，從邵雍以先後天之學來講心，也可以看出易象、丹道一派對理學家的影響，故也有不少學者從此角度進行探討。[8] 以上這些論點皆有其論據，但也存在某些限制。內向超越之說，雖然可以用來詮釋先秦儒學與宋明

---

5 較新的研究可參考：李明輝，〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年），頁 75-110。林月惠，〈朱子與羅整庵的「人心道心」說〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》，頁 111-156。

6 相關的研究參考：熊琬，《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，1985 年）；賴永海，《佛學與儒學》（杭州：浙江人民出版社，1992 年）；荒木見悟，《佛教と儒教（新版）》（東京：研文出版，1993 年）；蔣義斌，《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書，1997 年）；周晉，《道學與佛教》（北京：北京大學出版社，1999 年）。

7 此為余英時的說法。參考氏著，《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2007 年）；《論天人之際——中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014 年）。

8 相關的研究參考柳存仁，〈王陽明與道教〉，《和風堂文集》上冊（上海：上海古籍出版社，1991 年），頁 457-507；余敦康，〈張載哲學探索的主題及其出入佛老的原因〉，《中國哲學史》Z1 期（1996 年），頁 136-143；柳存仁，〈朱熹與參同契〉，《和風堂新文集》下冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1997 年），頁 457-507；姜生，〈「知行合一」思想源於道教考〉，《中國道教》2 期（1999 年），頁 11-14；常裕、孫堯奎，〈張載心性理論對張伯端內丹學說的影響〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》3 期（1999 年），頁 61-63；蔡宏，〈周敦頤與道教〉，《中國道教》2 期（2000 年），頁 33-35。

臺灣大學哲學系圖書館

理學的連續性，但二者的「超越義」仍有明顯的距離。理學中的超越義受佛教影響的線索其實更為明顯，只是道心／人心的結構，與佛教的真如心／生滅心的結構是否一致，或是有某種轉化，仍是可以進一步檢討的。至於內丹派認為後天的凡俗之身透過工夫修煉，可以轉化其精氣神而進入先天之境，這與理學家的大心／象心、道心／人心之說有相似的面貌，但理學家的二分式思維方式，究竟是受到內丹派的直接影響，或者二家思想其實是共同繼承自一個更早思想傳統的影響，這也是本文想進一步探討的問題。

本文擬以「道心」說為主要線索，探討心體義在中國古代思想中的發展與成立、以及理學家心體說的來源。道心之說，在理學中當然是非常核心的議題，但在理學之前，除了《尚書・大禹謨》有出現之外，是否還有其他的線索可尋？若有，其內涵是否是一致的？從中是否可以看出中國思想中「心」之概念的轉變脈絡？又，道心說的提出乃預設著與人心的區別，但在不同流派的思考中，其對人心／道心之關係的理解是否有所差異？若有，則這種差異是否某些思想史意義？本文即以此為線索進行討論。

二、帝心、天心與道心——形上思維與心之術

許多針對原始部族的田野調查結果都顯示，處於神話思維的初民並不存在「死亡」這種觀念，因其意識中有一種強烈的「生命一體之感」，因此我們所認為的死亡，對初民來說其實只是一種型態上的變化，如卡西勒（Ernst Cassirer，1874-1945）所指出：

> 原始人絕不缺乏把握事物的經驗區別的能力，但是在他關於自然與生命的概念中，所有這些區別都被一種更強烈的

臺灣人文學術期刊資料庫

> 情感所淹沒了：他深深地相信，有一種基本的不可磨滅的生命一體化（solidarity of life）溝通了多種多樣形形色色的個別生命形式。原始人並不認為自己處在自然等級中一個獨一無二的特權地位上。所有生命形式都有親族關係似乎是神話思維的一個普遍預設。圖騰崇拜的信念是原始文化最典型的特徵。[9]

祖先並非死去，而是轉變成其他的存在形式，並以不可見但具體的方式影響著族人。而隨著物質條件的變化、社會組織的複雜，人的精神結構也逐漸產生轉變，由神話思維進入到符號思維。人從生命一體之感中被拋擲出來，發現了自我，也意識到了死亡，並為此感到惶惑不安。在這種心理狀態下，人試圖探求事物背後的原因，以補足那個原本是一體、但現在已經斷裂開的不可見者，也開始有了樸素的形上思考。

在這種形上思考的視野下，則何以在戰爭中某部族會勝利甚至成為共主，某部族會失敗甚至滅亡，就必須認定在各部族的祖靈之上，還有一個更高的存在，即「帝」或「上帝」，掌握著人世間的命運。而獲得較豐厚血食的祖妣，則得以「賓於帝」或「在帝左右」，並因此使其部族能得到更好的命運，由此也產生殷商的淫祀文化。而殷周鼎革後，西周開始提倡天命之說，以唯德是依的「天」來取代唯祀是視的「帝」之信仰，以說明周人得天下的合法性基礎。甚至當西周崩潰、天命歸屬受到懷疑後，東周的思想家則另外提出「道」論，以能夠「神鬼神帝，生天生地」[10]的道來作為超越帝、天的更高存有，並以此解釋世間的現

---

[9] 卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯，〈神話與宗教〉，《人論》7章（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990年），頁122。

[10] 戰國．莊周，錢穆纂箋，《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1985

臺灣人文學術期刊資料庫

象，這也都是先秦形上思考的更加豐富。

對於中國思想中的超越義，勞思光（1927-2012）在《新編中國哲學史》中提出一個架構，即宇宙論、形上學與心性論的哲學位階遞進關係，其認為《詩》、《書》中的「帝」或大部分的「天」，都是「人格天」的型態，這是較原始的思想，而《詩經》中有若干篇章的「天」、以及稍晚出現的天道觀，則符合嚴格意義的形上學，至於孔子（551 B.C.-479 B.C.）、孟子（372 B.C.-289 B.C.）言仁言性，則方始進入心性論的層次。[11] 勞氏的說法，當然有其哲學分判與體系建構的用意，但也容易將一些原本豐富的思想割裂。如天帝之說，是否就完全是一種神權、原始的思想（如被勞氏認為是心性論代表的《論語》，亦有出現「帝心」之說）？詩經中的「天」，真的可以截然分為形上天與人格天（這兩者是否真是不相容的）？[12] 又，天道是否就完全是無意志的（如戰國時期一些文獻中出現的「道心」之說）？甚至在詩經中佔較大比例的人格天之說（《尚書》中則幾乎都是這種人格天），是否就只能歸入宇宙論，而不具形上意涵與心性內容？這其實都還有很多討論的空間。

年），頁 53。

11 勞思光，《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1993 年），頁 80-82、91-100。而這種哲學的演進在理學中也重演了一次，由周、張的宇宙論，到程、朱的形上學，再到陸、王的心性論云云，此即勞氏的一系三階段說。

12 如勞思光指出《周頌・清廟之什・維天之命》中，「天之命」即是天道，而天道是無意志的，只代表萬物的理序或規則。但此詩本是周人（或為周公）以成功告於文王的祭辭，宗教向度本來就很高，且此詩後半的「假（嘉）我溢我」，其含意應該與註 13 的「皇天嘉之」是類似的（但此詩後半勞氏卻完全忽略）。且此處的天命會被認為是無意志的，應是由於《中庸・二十八章》在講天地之道時，引此詩以作為說明，之後理學家又不斷詮釋，則此處之天命就真被視為與天道同義。但引詩之言本不無法概括詩之原義，故如姚際恆（1647-1715）對此即大加批判而言：「嗟乎，詩之『天命』者多矣，何以彼皆不訓『道』，而此獨訓『道』乎！」清・姚際恆，《詩經通論》（臺北：廣文書局，1961 年），頁 324。

臺灣大學哲學系

其實若不使用嚴格意義的形上學來進行檢視，則上帝、或勞氏區分出來的「人格天」仍是一種形上思維，只是相較於殷商時代的風氣，周人與天的溝通者局限在「聖人／王者」的身上，而且會更加強調祭祀者在祭祀時的心靈狀態與心理管理方式（心術，而非只重視祭物），而這其實已經有不少涉及心性的內容了。因此若不將帝、天、道截然區分，而先秦時期有關帝心、天心與道心的說法，應該可以見到其中的延續與發展脈絡，本節即由此開始討論。先看有關「帝心」的一些材料：

> 帥象禹之功，度之于軌儀，莫非嘉績，克厭帝心。皇天嘉之，祚以天下，賜姓曰姒、氏曰有夏，謂其能以嘉祉殷富生物也。（《國語．周語下》）[13]

> 舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦，帝臣不蔽，簡在帝心。」（《論語．堯曰》）[14]

> 茲朕未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將隕于深淵。凡我造邦，無從匪彝，無即慆淫，各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽。罪當朕躬，弗敢自赦。惟簡在上帝之心。（《尚書．湯誥》）[15]

孟子言禹治水「八年於外，三過其門而不入」，[16] 而孔子對禹高

---

[13] 韋昭（204-273）注云：「克，能也。厭，合也。」上海師範大學古籍整理組校點，《國語．周語下》上冊（上海：上海古籍出版社，1978 年），頁 104。

[14] 宋．朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，2012 年），頁 360。

[15] 漢．孔安國傳，唐．孔穎達疏，《尚書正義》卷 8，《十三經注疏》（北京：中華書局，2009 年），頁 343 上 - 下。

[16] 宋．朱熹，《四書章句集注》，頁 270。

臺灣大學哲學系資料庫

度讚揚的焦點卻是「菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕」這些事神的敬謹上，[17] 這或者可以理解為，正是因為禹對不可見之「在」的敬謹，使其在治溝洫能更為精誠，從而如《國語》所言建立嘉績，克厭帝心。而當舜禪位於禹時，如《論語》所述，也是以對上帝的恭敬為訓：勿以個人的私心與好惡來挑選人才或處刑，此揀擇的權力操之於上帝。[18] 但問題在於，如何才能體察帝心？這在〈湯誥〉的文字中呈現得更加清楚。帝心隱微難知，但若能像湯一樣，讓自己的精神處於一種不知是否獲罪的戰慄危懼、如履深淵的狀態，則原本有私意、有情感、易受外物影響而浮動的心，就會收攝集中，並注意到周遭的一些隱微徵兆（而這是原本在追逐外物時不大會注意到的），從而做出正確的判斷，並獲得成功。但這種判斷並非是由被拋擲的孤伶伶的「我」所做的，而是個體在「賓於帝」、「在帝左右」的狀態下，與那不可見者一起做出的決定（只是鼎文的「賓於帝」是想像中祖妣在帝左右，而此處則是自己彷彿親身在帝左右），故曰「簡在上帝之心」或「克厭帝心」，而這也正是前述孔子會稱讚禹致孝乎鬼神的原因，因其能掌握對心理狀態的管理技術。

類似的脈絡我們在「天心」之說中也可以看到。天心之說

---

17 子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 145。有關禹之傳說，有很多皆與精怪鬼神有關，而其鑄鼎象物，其實有許多神話、宗教上的意義。又，孔子曾言「禹致群神於會稽山，防風氏後至，禹殺而戮之。……山川之神足以綱紀天下，其守為神，社稷為公侯，皆屬於王者。」見漢・司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉（北京：中華書局，1997 年），頁 1912-1913。因此若嚴格區分人格神、心性論的思想深淺差別，並以此來定位思想家在此哲學光譜中的位置，則孔子有很多的言論大概都很難得到善解。

18 又，〈堯曰〉的這十二字訣，可以視為較準確的虞廷之傳，而其文字雖與〈大禹謨〉的十六字不同，但其精神大體是一致的，詳後。

臺灣大學學術期刊論文

較頻繁出現在漢人著作中，如《淮南子》、《春秋繁露》等，這與當時的天人相應思想有關，但此概念在先秦已經出現。如《尚書．咸有一德》云：

> ……惟尹躬暨湯，咸有一德，克享天心，受天明命。……德惟一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。惟吉凶不僭在人，惟天降災祥在德。今嗣王新服厥命，惟新厥德。終始惟一，時乃日新。任官惟賢材，左右惟其人。臣為上為德，為下為民。其難其慎，惟和惟一。德無常師，主善為師。善無常主，協于克一。[19]

〈咸有一德〉被判為偽古文後，學者對其的重視程度大為降低，但近年清華簡中有一篇被命名為〈尹誥〉的文字，開篇即言「惟尹既及湯，咸有一德……」，顯見此文並非無稽。[20] 大體偽古文纂集成的時間較晚，但其文字多有所本，且多為周季儒者所作，雖無法視為虞舜、伊尹的言論，但用以考察先秦的思想仍有其價值，〈大禹謨〉亦可作如是觀。回到〈咸有一德〉，此文乃伊尹還政於太甲，告以湯與自身「咸有一德」，故而「克享天心，受天明命」，並勉太甲勿二三其德。「享」，《偽孔傳》注云：「當也」，此與「克厭帝心」之意涵一致，即合於天心。而湯、伊尹能合於天心的原因是「一德」，孔穎達（574-648）《尚書

---

19 漢．孔安國傳，唐．孔穎達疏，《尚書正義》卷 8，頁 350 上 -351 上。

20 有關清華簡〈尹誥〉與〈咸有一德〉之討論，可參考：虞萬里，〈由清華簡〈尹誥〉論《古文尚書．咸有一德》之性質〉，《清華大學藏戰國竹簡（壹）國際學術研討會會議論文集》（北京：清華大學出土文獻研究與保護中心編，2011 年 6 月）；廖名春，〈清華簡《尹誥》研究〉，《史學史研究》2 期（2011 年），頁 110-115；黃懷信，〈由清華簡《尹誥》看《古文尚書》〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》6 期（2012 年），頁 66-69；杜勇，〈清華簡《尹誥》與晚書《咸有一德》辨偽〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》3 期（2012 年），頁 20-28。

臺灣人文學研究網

正義》云：「德者，得也，內得于心，行得其理，既得其理，執之必固，不為邪見更致差貳，是之謂一德也。而凡庸之主，監不周物，志既少決，性復多疑，與智者謀之，與愚者敗之，則是二三其德，不為一也。」[21] 這與前引〈湯誥〉所言「未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將隕于深淵」云云，其實也可以互相印證的。〈湯誥〉著重的是對越上帝時的心靈的危懼狀態，而〈咸有一德〉則是強調其專一的心理狀態，甚至孟子在稱讚湯時也指出「湯執中，立賢無方」，[22] 則〈湯誥〉的「危」，〈咸有一德〉的「一」，與《孟子》的「中」，同樣用來形容湯的心術，而這三個概念，也適可見於〈大禹謨〉的虞廷十六字之中。

〈大禹謨〉中，舜以「人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中」十六字以授禹，此文字被認為是古聖相傳之心法，又具有心性修養的意涵，故而深受理學家重視，如朱子在〈中庸章句序〉中即言：

> 夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之為君，皋陶、伊、傅、周、召之為臣，既皆以此而接夫道統之傳。[23]

清初閻若璩列舉各種證據說明〈大禹謨〉為偽經，而對十六字心法則指出：

> 人心之危，道心之微，此語不知創自何人，而見之道經，

[21] 漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏，《尚書正義》卷 8，頁 349 下。
[22] 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 412。
[23] 宋・朱熹，《四書章句集注》，頁 19。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 述之荀子，至魏晉間，竄入〈大禹謨〉中，亦幾沈埋者七八百年，有宋程朱輩出，始取而推明演繹，日以加詳，殆真以為上承堯統、下啟孔教者在此。[24]

在清代的反理學以及考據學風潮的氛圍下，此十六字心法的重要性也就逐漸下降了。但道心之說，是否如閻氏所說在魏晉之後沈埋七八百年，才被程朱所重新發現，這仍有考察的空間，本文下面兩節會有進一步討論。且即使〈大禹謨〉為偽，人心／道心之說仍是出自戰國時期的著作（《道經》），且被荀子（313 B.C.-238 B.C.）引述並加以申論，故仍可由此考察先秦思想家對於心之超越義的思考方向。

荀子在〈解蔽〉篇中，引《道經》之言「人心之危，道心之微」，並為之解釋。《道經》不知何人所撰，但應是戰國時期的儒家典籍，才會為荀子所徵引。《道經》言「人心之危」，楊倞（生卒年不詳）注云：「危謂不自安，戒懼之謂也。……言能戒懼，兢兢業業，終使之安也。」這與〈大禹謨〉的「人心惟危」相較，但其實更符合先秦的敬天、畏天思想。荀子在〈解蔽〉中指出，人蔽於一曲則闇於大理，而解蔽的方法在於知道，知道的關鍵在於心，心能夠知道的原因在於某種工夫（對心的管理方式，即心術）。荀子這裡又同時有兩種討論脈絡：一是荀子自己的話語，即通過「虛壹而靜」的方式養成「大清明心」，因此得以知道；另一個就是人心道心之說，即通過危懼、精一、執中的心靈管理方式，而體察道心之微。後者因為出自經典，且與自身說法相近，故荀子引用以為佐證，並加以詮釋。

[24] 清．閻若璩，《尚書古文疏證》卷 2，上冊（上海：上海古籍，1987 年），頁 248。

臺灣大學學術期刊資料庫

荀子論天論道，基本上是符合勞思光所說「嚴格意義的形上學體系」。道涉及的是「在」，其中又可以分為莫見其形的宇宙實體（即天），以及具體但會變化的個體（即人），而天／人有嚴格的區分，但皆有其道，即其賴以運行的規律與理則，故有天道／人道之說。而荀子的工夫關鍵在於心，心是五官的統體，因其「徵知」的能力，因此產生思慮、情欲等心理狀態，並產生習偽或逐物等行為，而有君子／小人之分。但人通過知覺，是否可能對自我、萬物、甚至天道產生更充足的認識？荀子認為知必週知的聖人、至人即是如此，但其之所以是聖人，表示其心的狀態與一般凡夫不同，因此遂有治心、養心之術的提出。如〈解蔽〉篇所云：

> 聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲、無惡、無始、無終、無近、無遠、無博、無淺、無古、無今，兼陳萬物而中縣衡焉。……農精於田，而不可以為田師；賈精於市，而不可以為市師；工精於器，而不可以為器師。有人也，不能此三技，而可使治三官。曰：精於道者也。精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。……昔者舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之〔之危〕，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故道經曰：「人心之危，道心之微。」危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。[25]

這裡同時可以看到人心、道心、危、微、還有精、一、中等概念，其關連性為何？人之心術多端，放任其自由奔馳，則易有蔽

[25] 清・王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1997 年），頁 394-401。

臺灣大學學術期刊資料庫

塞之禍，但如果能讓心處於類似祭祀時的危懼狀態（故要講道心，即設定一超越者的存在），則心的方向就會收攝專一，此即「處一之危」。此時心的清明在上，就不會受物的牽引，反而能精於物、甚至進一步精於道（此處將精於田、精於器的位階放得較低，不知是否在批判莊子的技進於道之說？），此即是「知道」，或用《道經》的話來說，就是體察到「道心之微」，故能「見鬚眉而察其理」。而在知道之後，就可以帶著這種兼陳萬物（又虛而能靜）的心術狀態來應事接物，此即所謂「中懸衡」，此以儒家之言即是「執中」，以道家之言即是「知道者必達於理，達於理者必明於權」，[26] 即居中而能權衡事物之輕重遠近，應事接物遂皆能得其當，而被稱為聖人。故〈大禹謨〉中的十六字訣，人心道心乃引自《道經》，只是又有一些文字的調整，「惟精惟一」這種治心工夫則是從荀子之言歸納而來，至於「允執厥中」雖是由〈堯曰〉篇而來，但與荀子之說仍有互相呼應之處。當然，這種藉由治心以知道的工夫論述，並非僅見於《道經》或《荀子》，在《孟子》的「盡心之性知天，存心養性事天」，《管子》的〈心術〉、〈內業〉，甚至帛書《五行篇》中也都有很多討論，這也可以視為戰國時期儒者對於「心」與「道」關係的一種思考傾向。[27]

比較可以進一步思考的是，人心與道心的關係為何？人心與道心是一體之兩種狀態（即道心是人心的清明狀態），或者兩者仍有形上形下之別（如人心與帝心、天心的關係）？余英時在建

[26] 語出莊子。見戰國．莊周，錢穆，《莊子纂箋》，頁 136。或者用荀子自己的話來說，即是「養一之微」，即在以精一之法治心後，還要進一步養心，這也很容易讓人聯想到孟子的「盡心之性知天，以及存心養性事天」云云。

[27] 詳細的研究參考楊儒賓，《儒家身體觀》3、5、6 章（臺北：中研院文哲所籌備處，2003 年）。

臺灣大學哲學系資料庫

構其有關儒家的內向超越之說時即說：

> 「道心」、「人心」是同一「心」的兩種狀態……此所以朱熹說：「雖上智不能無人心，雖下愚不能無道心」……這兩者之間的關係也是「不即不離」的：就同為一「心」而言，二者是「不離」的，就各有所司而言，則兩者又是「不即」的。所以我認為這兩個新名詞出現在西元前四世紀中葉，是中國內向超越已發展到成熟階段的可靠信號。[28]

這裡顯然認為人心與道心是一體的，此說是否可以成立？由於道心之說在《荀子》中僅此一見，且又是引自其他典籍，故線索較少，但若與前面有關帝心、天心的文字相結合來看，言「人心之危」，與「未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將隕于深淵」等是一致的，而「道心之微」，則與「天難諶」、「簡在帝心」其實是類似的，所差別者在於原本《尚書》等所講的「克享天心」，對荀子來說即是「知道」，故宗教性的色彩淡薄了許多，但其實這都是一種形上／形下之分的思考。亦即人心通過危之、精一、執中的管理方式，可以養成大清明心，此心可以知道，但並非與道同一，與道同一係本體論的思考脈絡，而這與佛教對「心」之內容的擴充有關。余英時先生的說法其實十分精確，但這是宋儒在本體論的視域下對人心／道心關係的理解，故而與荀子所言可能仍有某些距離。

三、道意、道心與菩提心——佛教的心體論與道心的位置

先秦兩漢的道論，討論的是道與物（器、個體）的非一非

[28] 余英時，《論天人之際——中國古代思想起源試探》，頁 252。

臺灣大學學術期刊資料庫

異，個體是道的一部分，但又不等同於道，道是最高的實體或萬物的存有論根據，這是形上學的思維。但六朝以降道家（包含重玄派以及內丹派等）、儒家的道論，討論的則是道體與道（包含氣、物、世界）的非一非異，道是不斷運動變化的（中國古代的道是會不斷變化的，而中間有規律可循，如三正、五德之更替），這是用，而恆常不變、能超越因果者才是體，這是道的內因（故為了說明此道體的內容，又有天理、本性、本心等說的出現，並有性即理、心即理等的討論），此係本體論的思維。[29] 而從心的討論來看，形上學的思考是認為人心與道心是不同層次存在（但彼此會互相滲透與影響），溝通二者有賴聖人之心。聖人原本是受命而生，在戰國諸子處，則變成可以修養而至的，而修養的關鍵在於治心，如孟子的盡心知性、管子的修心靜意、荀子的虛壹而靜等方式，故能知道而為聖人。至於本體論的思考則是，人心與道心是一「體」之兩面，即心之逐物求欲或體察天理的狀態，如二程所言「人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也」，或朱子所說「雖上智不能無人心，雖下愚不能無道心」[30] 云云，而這種對心的理解，與佛教對「心」之內容的擴充有關。

在中土的士君子思考帝、天、道與人的形上形下關係同時（約當殷商與西周時期），印度的修行者則在思考大梵與自我的關係（相較於此，對於「我」之反省及其定位的低落，似乎是中國早期思想的一個特點）。《愛多列雅奧義書》的原人論，將梵、宇宙、神靈與人視為一體，這已經是一種本體論的思考，但尚未談到自我，而《大林間奧義書》的梵我一如論則認為，個我及世界乃因梵我因無明而生，而個我受業力影響，故在三道、

[29] 可參考林永勝，〈二重的道論—以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》42 卷 2 期（2012 年 6 月），頁 233-260。

[30] 宋．朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 30。

臺灣人文社會期刊資料庫

四生之間輪迴，若能通過苦行、持戒、布施等方式，就能斷滅輪迴，理解「我是大梵」，即可化為全宇宙，即使諸神也無法阻止，因為他已成為諸神的自我。[31] 公元前五世紀前後，佛教以婆羅門教的批判者立場出現，其與婆羅門教的思考差異點在於，佛教認為不管是梵我一如論或是唯物論（如順世派、生活派等）的主張，其實都只是語言的爭論，真正的認識必須站在更高的立場，去觀察何以自我（婆羅門教立場）或世界（唯物論立場）會被認為是實在的，故而佛教採取範疇論的進路，以五蘊說將認識的內容進行還原與分類，將一切法區分為有為法／無為法，而非受因緣而生的無為法才是實在的。從這種分判出發，佛教遂提出四聖諦、三法印等核心理論，這是原始佛教的立場。

原始佛教是站在認識論的立場以批判婆羅門教的本體論，有些學者稱此為「實相論」，即探求諸法之本質。但印度傳統思想中的本體論傾向蘊積已深，則作為挑戰者的佛教徒欲吸引信徒的信仰，也必須要講靈魂、輪迴等說，此即部派佛學對原始佛教的補充（如犢子派講補特伽羅為有，而說一切有部講五事七十五法為有之類）。但諸法實相與世界緣起，這兩者之間的關連性要如何處理？對此，佛陀在世時也有「十四難不答」的情形存在，[32] 而這個問題到大乘佛學時期初步得到解決，也就是以「心」來統合此兩者的關連性，此可以稱之為「緣起論」。緣起論同時講真

---

31 徐澄梵譯，《五十奧義書》（北京：中國社會科學出版社，1995 年），頁 15-30、508-665。

32 印度・龍樹造，後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 2・〈初品中婆伽婆釋論第四〉：「世界及我常？世界及我無常？世界及我亦有常亦無常？世界及我亦非有常亦非無常？世界及我有邊？無邊？亦有邊亦無邊？亦非有邊亦非無邊？死後有神去後世？無神去後世？亦有神去亦無神去？死後亦非有神去亦非無神去後世？是身是神？身異神異？」《大正新脩大藏經》冊 25（臺北：新文豐出版股份有限公司，1985 年），頁 74 下。

如、世界及二者的關連性，如《華嚴經》講法界緣起，唯識經典講阿賴耶緣起，如來藏系佛經則講如來藏緣起等，而在這些緣起論體系中，「心」的地位都特別重要。緣起論思想不是真的要解釋萬物的生成（此係宇宙論問題，而佛教對此不感興趣），而是為何我們會認識萬物、認為萬物是真實的、並由此產生各種價值與文化活動（還有隨之而來的文明弊病與身心苦樂等），並脫離對真理的體會。而「心」剛好可以同時解釋世界的形成（迷，即五蘊等認識活動）以及解脫的可能性（悟，即體證諸法實相），並將之統合為一體，此係佛教的本體論。

以對中國佛教影響甚深的《大乘起信論》為例，其將宇宙萬有之本體稱為「一心」，而眾生與佛同具此心。然此心有「覺」與「不覺」之分，故可析為二門，覺時稱為「心真如門」，不覺時稱為「心生滅門」。由此一心之「本體」（具有不生、不滅、不增、不減等性質，為絕對的無差別相）而言，稱心真如門。由此一心之「動相」（具有生、滅、增、減等性質，為相對的差別相）而言，稱心生滅門。心真如門為本體之覺性，心生滅門為現象之不覺性。與一般會覺得世界是真實、本體是通過特殊修行而獲得的想法不同，佛教通過範疇論的思考，認為本體才是本然的狀態（真如，見到諸法實相），而世界是心的為作所構成（生滅，受無明影響而有世界與萬物的產生），起信論用「水／波」之喻：水不受風影響時，其本質是平靜的，受風（無明）而產生波浪（由第七識而前六識而生萬法，即不覺），但風停止時，仍可回到平靜狀態，故若能通過工夫修行（始覺），回到真如的狀態，即是本覺。

有關佛教經論對心體的討論，學界的研究甚多，此處不擬重複，而擬將焦點集中在初期中土佛經對「道心」此一概念的使用

臺灣人文學術期刊資料庫

上。道心之說，是否如閻若璩所說，在魏晉之後沈埋七八百年，才被程朱所重新發現？並非如此，道心一詞在六朝隋唐的佛、道經典中都頗有出現，甚至此詞在西晉就已開始見於佛經，其時代甚至比梅賾上《偽古文尚書》的時代更早。

大乘佛經中有一個常用且重要的語彙，梵語為 anuttara-samyak-saṃbodhi，此詞彙依照其內容來翻譯，是 anuttara（無上）-samyak（正）-saṃ（遍）bodhi（知），此即佛陀所覺悟之智慧：以其所悟為至高，故稱「無上」；以內容之周遍而無所不包，故稱「正遍知」，故正遍知又被稱為佛陀十號之一（又，正遍知有時也譯為正覺）。此種譯法應是由鳩摩羅什（334-413）所創，在羅什所譯《成實論》中已經可以看到，不過鳩摩羅什譯經中較少使用此一譯法，其更常使用音譯來翻譯此詞彙，即「阿耨多羅三藐三菩提」。鳩摩羅什自是翻譯大家，音譯、義譯都十分流暢，故而此兩種譯法在後來佛教譯經中較為通用。但鳩摩羅什之所以更常使用音譯，顯然是因為當時僧人對於「菩提」之意涵已經沒有太大的理解困難，故以音譯使其梵語意涵能保留得更加完整（而不會受到漢語詞彙既有意涵的影響）。與此詞彙相關的還有另一梵語詞彙，即 anuttara-samyak-saṃbodhi-citta，citta 在漢語中被譯為「心」，故此詞即是「阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提心與三藐三菩提不同之處在於，三藐三菩提是佛陀的覺智，類似於《起信論》所說的本覺（真如心）；而菩提心是菩薩發心以求成佛的意志，此心被視為成佛的種子與良田，但尚未完全覺悟，故類似於《起信論》所說的始覺（仍在心生滅門中，但已非不覺）。

但在鳩摩羅什之前，「菩提心」的翻譯方式頗多，也頗常被譯為「道心」，本文進一步探討初期中土佛教典籍對「道心」

臺灣大學學術期刊資料庫

一詞的使用。東漢末年的譯經者康孟詳（生卒年不詳，譯經活動集中在漢桓帝、漢靈帝時期），其所譯《中本起經》中就同時出現這兩個詞彙。「三藐三菩提」，康孟詳譯為「無上正真如來平等覺」，[33] 前面所說「正遍知」，「遍」即有平等之意，故此譯法雖然較長，但應翻譯的內容皆有譯出。但「三藐三菩提心」，康孟詳採取了另外的翻譯策略，譯為「無上道意」。[34]「道意」一詞，應非康孟詳自創，在漢末信徒極多的太平道，其核心經典《太平經》中即出現大量的「道意」一詞，道意為大道的意志，不但是奉道者必須遵守的原則，連天也不能例外。[35] 這應該是先秦的帝心、天心這種人格天的信仰逐漸消失後，轉而在某些宗教中的延續（如墨家講天志、天意，而太平道則講道意）。康孟詳使用道意，應該是種類似於格義的翻譯策略，而這種譯法也被三國吳的康僧會所繼承。康僧會（？-280）在《六度集經》中，將「三藐三菩提」譯為「無上正真最正覺」（未譯出遍、平等之意），而「三藐三菩提心」也是譯為「無上道意」。而到了西晉的著名譯家竺法護（239-316）處，此種譯法又有所轉變。

竺法護長於以格義的方式譯經，以利中土士人的理解掌握，如後來常用的「真如」、「法性」等詞，竺法護皆譯為「自然」。至於「三藐三菩提」，因此係佛陀的覺智與所證位階，以

---

33 後漢．康孟詳譯，《中本起經》卷上．〈轉法輪品第一〉：「佛告五人：『汝莫卿〔輕〕無上正真如來平等覺也。』」《大正新脩大藏經》冊 4，頁 148 上。

34 後漢．康孟詳譯，《中本起經》卷上．〈轉法輪品第一〉：「父王見變心意解悅，敬心內發，起前禮佛，……便發無上正真道意。」《大正新脩大藏經》冊 4，頁 155 下。

35 〈守一明法〉：「天行道，晝夜不懈，疾於風雨，尚恐失道意，況王者乎？」〈守三實法〉：「上古所以無為而治，得道意，得天心意者，以其守本不失三急。」王明編，《太平經合校》上冊（北京：中華書局，1960 年），頁 16、46。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

中土的概念來理解即是「得道」，故竺法護將之譯為「無上正真之道」（不過此種譯法在三國吳的支謙〔約 197-266〕處已經可以看到，其《大明度經》中譯為「無上正真道」），而「三藐三菩提心」，則緣此譯為「無上正真道心」。如《光讚經》卷二〈摩訶般若波羅蜜行空品〉云：

> 佛告舍利弗：「……如是，舍利弗！開士大士智慧度無極為具足神通，已能具足則有長益，逮得無上正真之道，為最正覺。」……佛說是智慧度無極品時，三百比丘悉修行者，皆以瓔珞奉散佛上，發無上正真之道心。[36]

此兩個詞彙的差別除了有無後綴的「心」，觀察（漢譯）前面的動詞亦可分辨：若言「發」三藐三菩提心，此即菩薩之初心；若言「得」、「求」三藐三菩提，此即是佛陀所證之果，「求」是以精進的目標而言，「得」是以修行的結果而言。竺法護譯經數量龐大，除了《光讚經》之外，其他如《正法華經》、《大寶積經》、《普曜經》、《佛說如來興顯經》、《度世品經》、《大哀經》、《賢劫經》等，皆頗常出現「正真道心」一詞，且甚至經常直接使用「道心」一詞（可能其佛經原本就是講 bodhi-citta 菩提心），故而成為兩晉佛經的常用語彙（如東晉佛馱跋陀羅所譯六十卷本《華嚴經》，也是使用「道心」來翻譯「菩提心」），直到鳩摩羅什開始使用「阿耨多羅三藐三菩提心」此一譯法取代為止。

以上大致是初期中土佛教對心的思考及道心說的位置。在先秦兩漢的思想中，帝、天、道具有超越性，而心因其知覺、思

[36] 西晉・竺法護譯，《光讚經》卷 2・〈摩訶般若波羅蜜行空品〉，《大正新脩大藏經》冊 8，頁 160 下。

臺灣人文學術期刊資料庫

慮能力，被認為是連結天、人的媒介，故藉由對心的控管以探求天心、道心，這是古漢語的思維方向。但在佛教典籍中，心是本體，具有優位性，因其能綰合世界的形成（生滅心的為作）與解脫的可能性（真如心的證悟），而「道」的地位是受到質疑的，因其只是「用」而不是「體」。[37] 而這也是「道心」一詞在佛經中的定位，即以此來翻譯菩薩初發心以求佛果的意志，其位階高於生滅心，但仍非真如心或菩提，故而是介於「不覺」與「本覺」之間的「始覺」，這大體也符合初期中土佛教對中國古代的道論的態度：一方面接受，一方面又批判。而由本節可知，「道心」一詞在兩晉佛教典籍中頗為常見（甚至在南北朝及隋唐時期，仍對此頗有討論，雖然討論者已經轉為道教徒，見下節），故非如閻若璩所說從東晉梅賾（生卒年不詳）將之竄入〈大禹謨〉後，就湮沒七八百年的時間。另外，如同本節所說，「道心」一詞在兩晉佛經中頗常見，則梅賾將《荀子》中的「人心之危，道心之微」，改造成「人心惟危，道心惟微」，是否有受到佛教思想的影響，也是可以思考的，因「人心惟危」確實是符合佛教對人心、生滅心的態度的（人心受無明擾動而生，致使無法體會本心），但這與先秦的《道經》或荀子要講的心術管理（即心的危懼狀態）其實是有差異的。

四、道意與道心——道教重玄派之心體建構

漢末以來興盛的一些道派如五斗米道、太平道等，有其信仰對象（大道君、道意等）、有教士組織（祭酒、鬼卒等），但

[37] 唐．法琳《辯正論》云：「君子曰：『原道所先以氣為體。何以明之？案《養生服氣經》云：道者氣也。保氣則得道，得道則長存……。』通人曰：『縱使有道不能自生，從自然生，從自然出。道本自然，則道有所待。既因他有，即是無常。』」《大正新脩大藏經》冊 52，頁 536 下 -537 上。

臺灣大學哲學系數位資料庫

缺乏系統性的經典，故也無嚴格的教義體系，故是否可稱為宗教一直頗有討論，而這種情形在六朝時逐漸改觀。東晉時期南方的一些道派如上清道、靈寶派，開始吸收佛教經典並將之改造為道教經典，從而逐漸有了與佛教相抗衡的「道教」意識，並在南朝時開始有較多激烈的佛道論爭。[38] 南朝道教經典的建構，常被稱為「改佛為道」，亦即將佛經中的佛改為道、佛弟子改為道教神祇等，如此方能快速建構出大量的道教經典。[39] 當時的佛教徒當然常以剽竊視之（如北周釋道安〔312-385〕《二教論》、北周〔535-566〕甄鸞《笑道論》、初唐法琳〔572-640〕《辨正論》中所說），但道教徒也有他們的思考：因老子有西出關化胡的傳說，故佛教的經義被道教徒視為此即是老子所傳授，且兩晉之前漢譯佛經流行格義之法，即以漢語中相近似的概念（通常是道家的詞彙）來翻譯梵語的概念，如前述以「道」來翻譯「菩提」、以「道意」來翻譯「菩提心」等，則道教徒自然更加相信兩者的經典內容是可以互通的。

大約東晉時期造出的古靈寶經，其中已經出現不少「無上正真道」、「無上正真之道」這樣的語彙，這當然是受到此前三國的支謙、西晉的竺法護等人譯經的影響。如《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》云：「百姓子男女人，已得無上正真之道。」[40] 而《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》則云：「故求無上正真大

---

38 參考小林正美，〈三教交涉における「教」の観念〉，收入吉岡義豊博士還暦記念論集刊行会編，《吉岡博士還暦記念：道教研究論集》（東京：國書刊行會，1977），頁 249-269。

39 相關研究可參考尾崎正治，〈六朝古道經に關する一考察——六朝末～初唐における佛道爭論の一問題〉，《集刊東洋學》37 期（1976 年），頁 99-124；前田繁樹，《初期道教經典の形成》（東京：汲古書院，2004 年）。

40 《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》，收入明・長春真人編纂，《正統道藏》冊 10（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977 年），頁 504 上。

臺灣人文學術期刊資料庫

道者……唯道德五千文，至尊無上正真之大經也。」[41] 同樣的，「道意」一詞的使用也不乏見，而且也有受佛經影響的線索，如《太上諸天靈書度命妙經》云：「是時人民鳥獸，并受開度，是故群鳥恆吐非常雅音。預聞其音，皆發自然道意。」[42] 而《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》則云：「爾有志心，發無上道意，欲度諸天人民……是時，十方是男是女，皆發正真道意……。」[43] 這裡之所以可以確認是受佛教影響，而非來自《太平經》的道意說，除了無上、正真等概念的使用外，這裡都使用「發」道意（這是佛經的用法，如前一節引文中所云「發無上正真之道心」），而非「合」道意（代表其至高，而這才是《太平經》的用法）。比較值得注意的是，在這些古靈寶經中也有出現「道心」一詞，如《太上洞玄靈寶真文要解上經》云：「……勤行齋直，廣建福田，救度一切恤死護生功成德普，乃合道心。」[44] 又如《太上玄一真人說妙通轉神入定經》云：「制心定志，坐念思微……行備入定，剋得神仙也。子當勤行，必合道心也。」[45] 此處的道心，並非「菩提心」的意涵，而代表修行的最終結果，其位階顯然高於入道初門的「道意」。只是「合道心」這樣的說法尚無本體的意味，不過這種道心位階高於道意的結構，則進一步影響了南朝到隋唐重玄派的道心之說。

---

41 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，收入明．長春真人編纂，《正統道藏》冊 16，頁 569 上 -571 下。

42 《太上諸天靈書度命妙經》，收入明．長春真人編纂，《正統道藏》冊 2，頁 385 上。

43 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入明．長春真人編纂，《正統道藏》冊 10，頁 520 下 -534 上。

44 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，收入明．長春真人編纂，《正統道藏》冊 10，頁 102 下。

45 《太上玄一真人說妙通轉神入定經》，收入明．長春真人編纂，《正統道藏》冊 10，頁 498 上。

臺灣大學哲學術期刊資料庫

東晉的靈寶派以改佛為道的方式大量擴充道經，但對其中佛道思想的異同之不處並未著意，但這種情形到重玄派則開始有所改觀。[46] 重玄派的道士活躍於南朝至隋唐的佛道辯論場合，因此一方面熟悉佛教的義理，一方面也試圖重新建構道教的理論體系，並與佛教產生區別，而除了道體、道性諸說之外，道心論的建構也是可以注意的。由隋代道士劉進喜所造、初唐道士李仲卿（生卒年不詳）續成之《太玄真一本際經》，[47] 為重玄派的重要經典，其中多有對道意、道心的討論，並認為這是超出三界、得證大乘的關鍵。[48] 如《本際經》卷二〈付囑品〉云：

> 上相青童君，內自思惟：天尊所說，十種階梯，為始學者，入道方便。如是之相，我尚未了，初發道意，豈能解耶？……又於無量微塵之劫，捨欲守真，精進勇猛，智慧明了，福德薰脩，故能發心，諮論大法。[49]

所謂十種階梯，是從凡夫到成道的位階，這應是受佛教的十地、

---

46 有關重玄派的相關討論，可參考林永勝，〈乞啟重玄之關——論重玄派研究的爭議焦點〉，《清華學報》34 卷 2 期（2004 年 12 月），頁 383-424。

47 劉進喜、李仲卿，生卒年不詳，為活躍於隋代至初唐之道士，居於長安之清虛觀。重玄派的核心道經《本際經》，據玄嶷在《甄正論》中所說，乃是由劉進喜所造，李仲卿續成之。劉、李二人在初唐佛道論爭中佔有重要地位，劉進喜造〈顯正論〉、李仲卿造〈十異九迷論〉，以呼應傅奕反佛，而同時代的僧人法琳則撰《辯正論》，逐一批駁劉、李之論點。有關劉進喜及《本際經》的相關研究，可參考：Wu Chi-yu（吳其昱）1960. *Pen-tsi king (Livre du terme original): ouvrage taoïste inédit du vii siècle*（《本際經》（原始詞彙集）：七世紀的未刊道書）. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé. CNRS.；山田俊，《唐初道教思想史研究——「太玄真一本際經」の成立と思想》（京都：平樂寺書店，1999 年）。

48 有關《本際經》之「道意論」的研究，參考山田俊，《唐初道教思想史研究——「太玄真一本際經」の成立と思想》6 章。

49 隋・劉進喜、唐・李仲卿撰，山田俊校勘，《校本太玄真一本際妙經》，收入山田俊，《唐初道教思想史研究——「太玄真一本際經」の成立と思想》，引文見頁 33、42。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

十住等說的影響。而發道意，指眾生內心產生求道的企圖，此位階較低，但已非眾生之心。相較而言，後面的「發心」則是智慧明了，顯然是完滿的修行位階。此處的發心未言「道心」，但從後面的文字可知，此即是道心。《本際經》卷四〈道性品〉云：

> 是諸眾生亦復如是，以道性力，得遇善友，聞三洞經，生信樂心……修習觀行，席因增進，能發道意，誓度群生同入正果。……明師勝善友，開示教愚矇。發生大道意，正觀啟六通。三清法流水，寂體訓玄沖。……此土大眾，無數上真，皆入聖品。其中仙人，得進真位。其初學者，得入定階。豆子明等，無數地仙，飛仙天仙，得不退轉。無量眾生，發上道心，捨小乘業，悟二乘道，開人天行。[50]

此段甚長，但若以前一節《起信論》的結構大致可以瞭解其意涵：眾生為不覺，但因受內薰（即道性）與外薰的影響，因此產生求道的企圖，並因其修行的高低而入不同位階。外薰之等第又有不同，遇善友者能發「道意」，此係「不定位」，即小乘，若志意不堅仍有退轉的可能；遇明師者能發「大道意」，此係「定階」或「不退位」，有六通等能力，入此即不再退轉，但仍未臻大乘。最後一段是眾生聽聞元始天尊之開示，此當然遠勝於善友、明師，故得沾甘露者全部位進一階，初學者入定階，上真入聖品，而原本為聖品者，則發「上道心」，入於大乘，此即是得道，故此上道心即是道果，位階勝於道意、大道意等。

《本際經》此種道意、大道意、道心的高低結構，在隋代編成的重玄派義理彙編書籍《玄門大義》中，就被整理為「五種道意」之說。五種道意之說應該是吸收了鳩摩羅什所譯《大智度

[50] 《校本太玄真一本際妙經》，頁 83-84、86、87。

臺灣大學學術期刊資料庫

論》中，龍樹對菩提心之位階所進行的分判，對於菩提心的分判，佛教論集中有許多討論，如三種菩提心、四種菩提心、乃至五種等說，而《大智度論》的五種菩提之說是較早被譯出的：

> 復有五種菩提。一者名發心菩提。於無量生死中發心為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提。此因中說果。二者名伏心菩提。折諸煩惱降伏其心。行諸波羅蜜。三者明心菩提。觀三世諸法，本末總相別相分別籌量，得諸法實相畢竟清淨，所謂般若波羅蜜相。四者名出到菩提。於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱。見一切十方諸佛，得無生法忍，出三界到薩婆若。五者名無上菩提。坐道場斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。如是等五菩提義。[51]

發心菩提係在生死輪迴中產生欲獲覺知的願心，此是成佛之種子，故謂因中說果。伏心菩提則是行諸波羅蜜，通過十住、十行、十回向等階位的修行，制伏煩惱，降伏其心。明心菩提則是證得諸法實相，而能不執於一切法。出到菩提謂不執著於般若波羅蜜，能滅除繫縛之煩惱，出離三界，即「一切智」。而無上菩提即是佛的覺智，也就是佛果。《玄門大義》乃吸收了《大智度論》的說法，而改為五種道意。《玄門大義》今已不存，可見者為盛唐道士孟安排（生卒年不詳）刪節《玄門大義》後所完成的《道教義樞》。[52]《道教義樞・道意義第九》云：

---

[51] 印度・龍樹造，後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 53・〈釋無生品第二十六〉，《大正新脩大藏經》冊 25，頁 438 上。

[52] 孟安排，生卒年不詳，為盛唐至武周時人，荊州青溪山大崇福觀道士。其將隋代成書、二十卷本的《洞玄靈寶玄門大義》，刪節為十卷的《道教義樞》。生平可參考陳子昂（661-702）為其撰寫的〈荊州大崇福觀記碑〉。

臺灣大學 圖書館資料庫

> 義曰：道意者，入道初心，歸真妙趣，斷生死之累，成慧鑑之明，絕有欲之津，證無為之果，此其致也。釋曰：括循經旨，且有五種。一者，自然道意。謂初發自然之心，上求道果，下化眾生之大願也。……二者，研習道意。謂研習以解伏諸煩惑。《八素經》云：「漸進修習，轉得勝明。」三者，真知道意。謂習行真智，能鑒真理。四者，出離道意。謂出離三界，到於道場。五者，無上道意。謂諸智莫過，更無勝。通名道意者，謂是正道之心，亦是行前四心，後得道果。「果」因合名，稱為意。又無上道心，大慈為本，普濟群品，咸使歸真。今上求道果，即是歸真；下化眾生，即為濟物。常運此願，與道心同。四意皆用此心，是故名道意也。道意雖多，今開五者，前四是因，後一是果，因果合明，故為五也。[53]

此處將道意的位階分為五種：自然、研習、真知、出離、與無上，其名稱於內容皆大體相應於《大智度論》的發心、伏心、明心、出到、與無上此五種菩提心之說。但位階最高的「無上道意」，又被稱為「無上道心」，這裡可以見到重玄道士試圖整合早期道經中「道意」與「道心」此兩個用語的嘗試。無上道心因為是證道之本體，故其位階與前四不同，前四是求道之因，故稱道意，無上道心是證道之果，故稱道心。而此道心既是萬有之本體，故前四種道意也都是由道心而來，如「四意皆用此心」云云。而此種以心為本體，因心的位階不同，因此有不同果位的思考，也延續到初唐道士成玄英（約 601-690）的《道德經義疏》中。[54]

---

[53] 唐．孟安排著，王宗昱校勘，《道教義樞》，收入王宗昱，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001 年），頁 324-325。

[54] 成玄英，本名成世英。原為東海道士，因擅長論辯，於公元 631 年奉唐太

臺灣大學期刊資料庫

成玄英在《道德經義疏》的註解中，常用道心一詞，而其在註解《道德經》二十七章「善結無繩約不可解」時，則將五種道意皆稱為「道心」：

> 上士達人，先物後己，發大弘願，化度眾生，誓心堅固，結契無爽，既非世之繩索約束，故不可解也。然誓心多端，要不過五：一者發心，二者伏心，三者知真心，四者出離心，五者無上心。第一發心者，謂發自然道意，入於法門也。第二伏心者，謂伏諸障惑也。第三知真心者也，有九品，即生彼九宮也。第四出離心者，有三品，即生彼三清，所謂先真聖也。第五無上心者，謂真登道果，乃至大羅也。善結者結此五種心，始終無替也。此明結願堅固。[55]

成玄英放棄了與初期道教有較密切關係的「道意」之說，而完全用「道心」來詮釋心的不同狀態，亦即眾生從發心、伏心、真知心、出離心、乃至領悟真理的無上心，都是「一心」，只是前四心是因，而無上心是果。而心的本體意涵，在隋唐以降的道經中也就更為確定。

以上對道教經典中有關「道心」之說的材料略加檢覈，可以看到其中變化的脈絡。東晉的古靈寶經中開始出現道心之說，但此時講的是「合道心」，與漢語思維中克厭帝心、克享天心的思維較接近，此仍是形上的思維。至《本際經》開始講發道心，發

宗之詔入京師，並參與佛道辯論獲勝，於京師任西華觀觀主，故又號西華法師。參與梵譯《老子》之事，並與玄奘進行辯論。有關成玄英之生平，可參考：強昱，〈成玄英李榮著述行年考〉，《道家文化研究》19 輯（上海：三聯書店，2002 年），頁 318-330。

55 唐・成玄英疏，《道德經義疏》，收入蒙文通輯，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001 年），頁 430。

臺灣大學學術期刊論文

道心的位階高于發道意，但此處的道心其本體論意涵尚未展開。至《玄門大義》或成玄英《道德經義疏》等隋唐著作中，道心就被定義為極果位，而與道體、道性等重玄派的其他重要概念是一體的不同名號。由此再來看北宋時二程所說的「人心，人欲也；道心，天理也」，大概會知道此種說法應非憑空而出。

五、結論

以上理學家提出道心說之前，不同時代、不同流派的思想（先秦儒學、初期佛教譯經、六朝隋唐道教）對「道心」此一概念的使用與詮釋，可以看出中國古代思想中心體義的逐漸展開與完整過程，以及對人心／道心之關係的幾種思考方向。先秦兩漢的帝心、天心甚至道心，與人心是兩種不同的層次。個體可以通過危懼、精一、執中等方式來管理心之術，使其不會受到心的情感、欲望之影響，從而能見微知著，並體察道心之微，此即「克厭帝心」或「克享天心」。亦即，通過對心的管理（此即所謂「內向」），人心可以與道心合一（此即所謂「超越」），但此超越並非與道心同一，故仍屬形上形下的思維方式。與道心同一，此屬於神秘經驗或本體論的思考脈絡，而這種思考脈絡是由佛教的經論系統性的引入。

通過心的為作，形成了可見可感可思的世界，此世界被人心視之為真實，但通過某些工夫的修證，卻又可以產生另一種真實經驗（如萬物一體、不生不滅、不來不去、動而不動等），而且對修行者而言，這種經驗更為真實，因為這才是不變異的本體，故稱為真如。要如何安排這兩種真實，則實相論有二諦之說，而緣起論則將之歸於一心，通過工夫的修證，從不覺生始覺再入於本覺，即從生滅心轉為真如心，故生滅與真如是一心之兩面（迷

臺灣大學藝術類研究所

與悟），此係佛教對心體之說的引入。而在此種思考脈絡中，漢語中原有的「道心」一語，被用來翻譯代表始覺的「菩提心」，但仍未契「真如心」。

六朝以降的道教、以及唐宋的儒學復興運動者，受到佛教這種本體論的影響，對心體的建構也十分著意，但其與佛教的心體論仍有不同之處，關鍵即在於「道心」此一概念的位階提升。佛教之所以批判傳統的道論，在於道是講存在，經常與氣連結在一起，也會有變動，故被佛教視之為「用」，而非不受因緣的「體」。但對道教徒、儒者這種仍受漢語思維影響者而言，離開存在、離開氣的本體，其意義也不大。故重玄派將傳統的「道」析為「道體」與「道氣」兩層（或如理學家將道析為「理」與「氣」兩層），道體（重玄派通常稱之為「理」）對應於佛教的本體，恆常不變，為萬有的內因，而道氣就是世界。如此，則世界非如佛教所言是生滅之心所成，故世界的意義及其實在性就得到貞定。而修道者在發道意之後，經過層層的修為而體證道體（重玄家稱之為重玄之境，即體道之後還進一步體證道體），則原本的眾生心就成為道心。此一道心，因其體寂然不動，故名妙無，因其用能通能應，故名妙有。而道必然要活動，所以也必然會有世界的生成。正如同個體在體證道體為智慧後，也必然要回到世界一樣，只是在有此一體證經驗後，修道者對世界的觀感就與以往不同了。個體的身體，被視為法身（真身）的應身，故云「知有身而非有」；整個氣化的世界，則被看成大道的流行，故云「體無物而非無」。重玄派的道心說雖然有受佛教如來藏心之說影響的線索，但其差異在於：佛教以如來藏心兼攝生滅（世界）、真如（理）二門，但此二門相對而立，故迷時一切迷，覺時一切覺。而重玄派以道心收攝妙無（理體）與妙有（世界），

臺灣大學圖書館期刊資料庫

但此二者是相待而立，也就是具有一種連續的關係。當迷時，理固然仍在世界之中；但當覺時，個體卻仍在氣化流行的世界之中，體道而不遺物。

最後，隋唐以降的佛教宗派一方面繼續對心體有許多深入的討論與建構，一方面則試圖藉由判教與工夫體系的建構，以證明自身所體證的才是真正的無上菩提，而與佛陀、迦葉、馬鳴、龍樹等歷代覺者是一致的，故而在唐代各宗派大多有對法脈、法統、甚至燈統的討論與建構，如天台宗以龍樹為初祖、慧文為二祖，北宗禪有《楞伽師資記》的撰述，而南宗禪則有神會和尚所建構出的傳法譜系等等，而這與理學家道心說的發展脈絡其實也是有關的。理學家道心說的提出，與其道統說有互相建構的關係，如前引朱子在〈大學章句序〉中以十六字訣為聖賢相傳心法之說。而藉由參悟人心與道心之異同關鍵（如程顥的觀喜怒哀樂未發前氣象、程頤的參中和、朱子的中和新說等工夫或論說），從而體證道心，遂能體聖人之心，從而確認出道統的繼承者是誰，這與佛教的脈絡也頗為相近。但理學家所肯認的聖賢，並不是僅以體證道心為限，而是能帶著此種對道心的證悟再進一步去參與世界、改造世界、並參贊化育，故而儒家的道統系譜中都是對現實、對文化有巨大影響者，而此種對人間性、對文化、對世界的認同與參與，應該也可以視為理學家的道心說能溯源於先秦儒學，而與佛教、道教的說法有某種差異的關鍵。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

戰國・莊周，錢穆纂箋

1985 《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司。

漢・司馬遷

1997 《史記》，北京：中華書局。

漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏

2009 《尚書正義》，《十三經注疏》，北京：中華書局。

西晉・竺法護譯

1985 《光讚經》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 8。

後秦・鳩摩羅什譯

1985 《大智度論》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 25。

隋・劉進喜、唐・李仲卿撰，山田俊校勘

1999 《校本太玄真一本際妙經》，收入山田俊，《唐初道教思想史研究——「太玄真一本際經」の成立と思想》，京都：平樂寺書店。

唐・法琳

1985 《辯正論》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 52。

唐・成玄英疏

2001 《道德經義疏》，收入蒙文通輯，《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社。

唐・孟安排著，王宗昱校勘

臺灣大學學術期刊資料庫

2001 《道教義樞》，收入王宗昱，《道教義樞研究》，上海：上海文化出版社。

後漢．康孟詳譯

1985 《中本起經》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 4。

宋．周敦頤著，陳克明點校

1990 《周敦頤集》，北京：中華書局。

宋．邵雍著，郭彧整理

2010 《邵雍集》，北京：中華書局。

宋．張載著，張錫琛點校

1978 《張載集》，北京：中華書局。

宋．程顥、程頤著，王孝魚點校

1981 《二程集》，北京：中華書局。

宋．朱熹

2012 《四書章句集注》，臺北：大安出版社。

清．閻若璩

1987 《尚書古文疏證》，上海：上海古籍出版社。

清．姚際恆

1961 《詩經通論》，臺北：廣文書局。

清．王先謙

1997 《荀子集解》，北京：中華書局。

上海師範大學古籍整理組校點

1978 《國語》，上海：上海古籍出版社。

撰人不詳

1977 《太上玄一真人說勸誡法輪妙經》，收入明．長春真人編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 10。

臺灣人文學術期刊資料庫

撰人不詳

1977 《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》，收入明・長春真人編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 16。

撰人不詳

1977 《太上諸天靈書度命妙經》，收入明・長春真人編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 2。

撰人不詳

1977 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，收入明・長春真人編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 10。

撰人不詳

1977 《太上洞玄靈寶真文要解上經》，收入明・長春真人編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 10。

撰人不詳

1977 《太上玄一真人說妙通轉神入定經》，收入明・長春真人編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，冊 10。

王明編

1960 《太平經合校》，北京：中華書局。

二、專書

吳其昱 Wu, Chi-yu

1960 *Pen-tsi king (Livre du terme original): ouvrage taoïste inédit du vii siècle*（《本際經》（原始詞彙集）：

臺灣人文學術期刊資料庫

七世紀的未刊道書）. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé. CNRS.

山田俊

1999 《唐初道教思想史研究——「太玄真一本際經」の成立と思想》，京都：平樂寺書店。

卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯

1990 《人論》，臺北：桂冠圖書股份有限公司。

余英時

2007 《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司。

2014 《論天人之際——中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業股份有限公司。

周晉

1999 《道學與佛教》，北京：北京大學出版社。

前田繁樹

2004 《初期道教經典の形成》，東京：汲古書院。

徐澄梵譯

1995 《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社。

荒木見悟

1993 《佛教と儒教（新版）》，東京：研文出版。

勞思光

1993 《新編中國哲學史》，臺北：三民書局。

楊儒賓

2003 《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所籌備處。

熊琬

1985 《宋代理學與佛學之探討》，臺北：文津出版社。

蔣義斌

臺灣大學學術期刊資料庫

1997 《宋儒與佛教》，臺北：東大圖書。

賴永海

1992 《佛學與儒學》，杭州：浙江人民出版社。

三、論文

小林正美

1977 〈三教交涉における「教」の観念〉，收入吉岡義豊博士還暦記念論集刊行会編，《吉岡博士還暦記念：道教研究論集》，東京：國書刊行會，頁 249-269。

李明輝

2009 〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，頁 75-110。

杜勇

2012 〈清華簡《尹誥》與晚書《咸有一德》辨偽〉，《天津師範大學學報（社會科學版）》3 期，頁 20-28。

余敦康

1996 〈張載哲學探索的主題及其出入佛老的原因〉，《中國哲學史》Z1 期，頁 136-143。

尾崎正治

1976 〈六朝古道經に關する一考察——六朝末～初唐における佛道爭論の一問題〉，《集刊東洋學》37 期，頁 99-124。

林月惠

2009 〈朱子與羅整庵的「人心道心」說〉，收入蔡振豐編，《東亞朱子學的詮釋與發展》，臺北：國立臺灣大學出版中心，頁 111-156。

臺灣大學學術期刊資料庫

林永勝

2004 〈乞啟重玄之關——論重玄派研究的爭議焦點〉，《清華學報》34 卷 2 期，頁 383-424。

2012 〈二重的道論——以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》42 卷 2 期，頁 233-260。

姜生

1999 〈「知行合一」思想源於道教考〉，《中國道教》2 期，頁 11-14。

柳存仁

1991 〈王陽明與道教〉，《和風堂文集》上冊，上海：上海古籍出版社，頁 457-507。

1997 〈朱熹與參同契〉，《和風堂新文集》下冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，頁 457-507。

常裕、孫堯奎

1999 〈張載心性理論對張伯端內丹學說的影響〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》3 期，頁 61-63。

強昱

2002 〈成玄英李榮著述行年考〉，《道家文化研究》19 輯，上海：三聯書店，2002 年，頁 318-330。

黃懷信

2012 〈由清華簡《尹誥》看《古文尚書》〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》6 期，頁 66-69。

蔡宏

2000 〈周敦頤與道教〉，《中國道教》2 期，頁 33-35。

虞萬里

2011 〈由清華簡〈尹誥〉論《古文尚書．咸有一德》之性質〉，《清華大學藏戰國竹簡（壹）國際學術研討會

臺灣人文學術期刊資料庫

會議論文集》，北京：清華大學出土文獻研究與保護中心編。

廖名春

2011 〈清華簡《尹誥》研究〉，《史學史研究》2 期，頁 110-115。

臺灣大學學術期刊資料庫

Prehistory of the Theory of Tao Mind (*Daoxin*): With Additional Remarks on the Development of the Idea of Ontological Mind (*Xinti*) in Chinese Thought

Lin, Yung-sheng *

Abstract

The distinction between human mind (*renxin*) and Tao mind (*daoxin*) was a crucial thesis of Neo-Confucianists on the question of mind. Nevertheless, did this antithesis between human mind and Tao mind start from the Neo-Confucianism? Actually, we can already observe relevant discussions on Tao mind in earlier literatures such as Pre-Qin literature, Han-Jin Buddhist sutras and Taoist texts during the Six Dynasties, but these literatures contained divergent views on the relationship between human mind and Tao mind. In Pre-Qin and Han era, the theories of heaven mind and Tao mind had a different level from human mind: an individual can conduct the human mind by means of self-cultivation and then perceive the Tao mind, but still cannot unite with the last since it remains a metaphysical thinking. Afterwards, the Buddhism introduced the concept of mind with ontological meaning and translated "Bodhi-citta (*putixin*)" in sutras with the term of "Tao mind", which was not, however, considered as the upmost level. Under the influence of Buddhist mind ontology, the

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

臺灣大學學術期刊資料庫

Taoists during the Six Dynasties and the Neo-Confucianists during the Song Dynasty established respectively Taoist and Confucian mind ontology and both, distinguishing from the Buddhism, took Tao mind as the noumenon. Our historical and contextual study of the theory of Tao mind before the Neo-Confucianism provides meanwhile a further understanding of the development of the concept of mind-in-itself in ancient Chinese thought.

Keywords: Tao mind (*daoxin*), heaven mind (*tianxin*), Bodhi-citta (*putixin*), Chong Xuan School, Neo-Confucianism

臺灣大學學術期刊資料庫