

# 王畿與道教

## ——陽明學者對道教內丹學的融攝

彭國翔

中國社會科學院哲學研究所助理研究員

關鍵詞：王龍溪 中晚明陽明學 道教內丹學

### 一、前 言

佛、道兩家對於宋、明理學的發生與發展，歷來被視為重要的相關因素，在中晚明三教高度融合的情況下，陽明學中更是滲透了許多佛、道兩家的成分。相對而言，明儒尤其陽明學與佛教的關係以往較為受到研究者的重視，而明儒與道教關係的研究則未免薄弱。事實上，正如柳存仁先生較早注意到的，在佞奉道教的官方意識形態下，明儒尤其陽明學者對道教委實涉入甚深<sup>1</sup>。不過，對於陽明學者與道教的關係，除了與道教人物的往來，以及在文集、語錄中對道教用語的大量引用這些歷史現象之外，對道教一些觀念與命題在陽明學者的思想系統中究竟佔據怎樣的地位，我們還需要進一步深入到思想理論的層面上加以考察，如此才能對陽明學者與道教的究竟關係，作出較為全面與準確的判定。

王畿（字汝中，號龍溪，1498-1583）是中晚明陽明學發展中一位會通三教的核心人物，被時人稱為「三教宗盟」。黃宗羲曾謂龍溪「良知既為知覺之流

---

<sup>1</sup> 對明儒與道教的研究，柳存仁先生作出了開創性的貢獻，參見柳存仁：“The Penetration of Taoism into the Ming Neo-Confucianist Elite,” *Toung Pao*, Vol. LVII (1967): 51-56；〈明儒與道教〉，《和風堂文集》（中）（上海：上海古籍出版社，1991年），頁809-846；〈王陽明與道教〉，《和風堂文集》（中），頁878-923。

行，不落方所，不可典要，一著工夫，則未免有礙虛無之體，是不得不近於禪。流行即是主宰，懸崖撒手，茫無把柄，以心息相依為權法，是不得不近於老」<sup>2</sup>。而無論是晚明以降的儒家學者還是現代的儒學研究者，幾乎皆沿襲其說，認為龍溪思想中夾雜佛、道。但對龍溪思想與佛、道二教的關涉究竟如何，學界迄今尚缺乏較為專門的論述<sup>3</sup>。至於龍溪與道教的關係，似乎更未見有全面與深入的專題研究<sup>4</sup>。以下，本文便首先考察龍溪與道教人物的交遊、對道教法門的修煉，然後再探討龍溪對道教若干主要觀念與命題的吸收運用，以及這些觀念與命題在龍溪整個思想系統中的意義。希望通過本文的個案研究，能夠對陽明學與道教的關係提供一個具體而堅實的說明。

## 二、與道教人物的交遊

對龍溪與道教人士的交遊，我們主要以龍溪自己文集中所提供的線索為依據，兼取其他文獻的記載為支援，這樣既可保證信而有徵，又能拓寬並深入我們的瞭解。

在龍溪的文集中，龍溪運用道教術語之多，甚至超過禪宗<sup>5</sup>。但有關龍溪與道教人士的接觸與往來，記載卻頗為簡略。只有在對明代道教的情況有相當瞭解並參之以其他文獻，才能獲得較為清晰的認識。《明儒學案》中謂龍溪曾與羅洪

<sup>2</sup> [清]黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》（北京：中華書局，1985年），卷12〈浙中王門學案二〉，頁239-240。以下本文引中華書局本《明儒學案》標點或有改動，不另註。

<sup>3</sup> 五十年代日本學者牧田諦亮曾有〈王龍溪における佛教の理解〉，《印度學佛教學研究》第3卷第1號（東京：日本印度學佛教學會，1954年），但論述較為簡略。值得一提的是荒木見悟先生的研究，在《明代思想研究》（東京：創文社，1972年）和《陽明學の開展と佛教》（東京：研文社，1984年）二書中，荒木先生對龍溪與佛教的關係多有涉及。較為全面與專門的研究，參見彭國翔：《王龍溪與中晚明陽明學的展開》（北京：北京大學博士論文，2001年），第五章，頁96-143。

<sup>4</sup> 據筆者所知，日本學界迄今發表的僅有馮淵昌也〈明代後期儒學の道教攝取の一樣相——王畿の思想における道教内丹實踐論の位置づけをめぐって〉，《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1994年），頁99-128。和吳震〈王龍溪の道教觀——「調息法」を中心に〉，《大阪産業大學論集》（人文科學）第83號（東京：大阪産業大學學會，1994年），頁29-48。二文雖對龍溪與道教的關係有所探討，但還不能構成龍溪與道教關係的全面與專題性研究。

<sup>5</sup> 龔鵬程先生也曾經注意到了這一點。參見龔鵬程：《道教新論》（二集）（嘉義：南華管理學院，1998年），頁360。

先（字達夫，號念庵，1504-1564）一道向方與時學習過靜坐工夫，所謂：「黃陂山人方與時，自負得息心訣，謂：『聖學亦須靜中恍見端倪始得。』先生（念庵）與龍溪偕至黃陂習靜，龍溪先返，先生獨留，夜坐工夫愈密。」<sup>6</sup>有關方與時其人，《明儒學案》中有如下記載：

方與時，字湛一，黃陂人也。弱冠爲諸生，一旦棄而之太和山習攝心術，靜久生明。又得黃白術於方外，乃去而從荊山遊，因得遇龍溪、念庵，皆目之爲奇士。車轍所至，縉紳倒屣；老師上卿，皆拜下風。然尚玄虛，侈談論。耿楚侗初出其門，久而知其僞，去之。一日謂念庵曰：「吾儕方外學，亦有秘訣，待人而傳，談聖學何容易耶？」念庵然之。湛一即迎至其里道明山中，短榻夜坐，久之無所得而返。後臺、心隱大會礦山，車騎雍容。湛一以兩僮舁一籃輿往，甫揖，心隱把臂謂曰：「假我百金。」湛一唯唯，即千金惟命。已入京師，欲挾術以干九重，江陵（張居正）聞之曰：「方生此鼓，從此搗破矣。」無何，嚴世蕃聞其爐火而豔之。湛一避歸。胡廬山督楚學，以其昔嘗誑念庵也，檄有司捕治，湛一乃逃而入新鄭（按：高拱）之幕。新鄭敗，走匿太和山，病瘵死。<sup>7</sup>

黃宗羲的這段文字其實是本自耿定向（字在倫，號楚侗，稱天臺先生，1524-1596）爲方與時所作的傳。而根據耿定向所說，羅念庵隨方與時入道明山習靜時，龍溪是隨同前往的，只不過龍溪並未久留而已，所謂「王先生（龍溪）先辭歸，羅先生獨留。」<sup>8</sup>耿定向與方與時是鄰居，對其事知之頗詳。由於黃宗羲大體上概括了耿文的基本內容，加之耿文頗長，這裏不具引。根據以上這段文字，以及耿定向記載方氏臨終前稱「平生所得」惟「所錄丹方與鉛汞」的話來看<sup>9</sup>，方與時無疑是位道士。他非但能將耿定理（字子庸，號楚侗，1534-1577）這樣有出世傾向的人士納於門下，還居然能以異術一度眩惑像龍溪、念庵這樣的儒家學者、社會名流，更欲在政治上有所作爲，所謂「欲挾術以干九重」，顯然具備明代道士的典型特徵。大概只有像何心隱（1517-1579）那樣的豪俠之士，

<sup>6</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷18〈江右王門學案三〉，頁390。

<sup>7</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校：《泰州學案一》，同前註，頁707。

<sup>8</sup> [明]耿定向：《里中三異傳》，《耿天臺先生文集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書》本），卷16，頁407。按：所謂三異包括何心隱、鄧豁渠和方與時。

<sup>9</sup> 同前註。

才能懾服其人。雖然時人亦多謂龍溪因年幼體弱多病而素留意道教養生之術，如徐階（字子升，號存齋，1503-1583）所謂「公（龍溪）少患羸，嘗事於養生」<sup>10</sup>，故耿定向、黃宗羲所言龍溪與方與時的接觸以及隨其習靜之事，當屬信而有徵。不過，此事不見於龍溪文集，龍溪文集中明確記載與龍溪有深入交往的道士，是淨明道士胡清虛。

龍溪集中有一篇〈祭胡東洲文〉，記載了淨明道士胡東洲與其交遊的事迹：

嗚呼！吾東洲子而遽止於是乎？嘉靖甲寅歲，予開講新安之斗山。東洲隨眾北面執禮，為締交之始。東洲顏如冰玉，動止閒默。與之語，恍然若有所悟，又嗒然若有所失。昔人行腳四方求法器，東洲非其人耶？嗣是每歲即過越，聚處浹旬而返，因得交于麟陽趙君，授以館舍，攜家為久處之計，此生益以性命相許。因謂予曰：「棲之受業於先生，實劉師符玄老人啓之，將以廣教也。」老人年一百餘歲，得回穀之旨，發明內要延命之術，後遇習虛子受淨明忠孝性宗，當應代補元之任。舊有傳法弟子二十五人，為出世之學，蓬首垢面，不復與世情相通。晚年受記東洲為二十六弟子，諭以世、出世法，冀以流通世教，不絕世緣。東洲既授紫雲洞譜密傳，以妻子托於浮梁東川操君，往來吳越江廣，與四方同志相切劘，以卒所學。東洲雖得所傳，役役於世法，未得專心究竟。去年春，復僦居於越，聚處月餘，復還浮梁，與操君共結勝緣。秋初偕近溪羅君，偕其二子同往嶺南，赴凝齋公之約。首春，弟子朱生平置，忽來報訃，云東洲九月二十一日已仙遊矣。嗚呼痛哉！吾東洲子而遽止於是乎？予與東洲有世外心期，卒然舍我而去，在東洲知有落處，不復為三途業障所纏，而予則終寡同志之助也。東洲之學，得於師傅，以淨明忠孝為入門，其大要皆發明性命歸源之奧，覺幻知元，住于真常，非有邪偽之術，但世人未之盡知耳。<sup>11</sup>

龍溪這篇祭文是寫于胡東洲卒後次年，其中提到胡東洲於前一年九月二十一日卒于偕羅汝芳（字惟德，號近溪，1515-1588）及其二子前往嶺南的途中。而這件

<sup>10</sup> [明]徐階：〈龍谿王先生傳〉，收入[明]王畿著，[明]丁賓編，[明]黃承玄、[明]張汝霖校：《龍谿王先生全集》（東京：高橋情報；1990年據日本內閣文庫藏明萬曆四十三年重刻本影印），〈附錄·傳〉，頁6a。

<sup>11</sup> 王畿：〈祭胡東洲文〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷19，頁18a-19b。

事，耿定向在〈寄示里中友〉一書中也曾提及：

秋中，羅近溪攜二子暨胡清虛遊廣東曹溪。至肇慶，其長子病死。次子痛其兄病且死，藝香掌中，灼爛，尋又哭過毀，亦病死。無何，胡清虛亦死。余初聞羅氏二子死，傷悼甚已。已聞胡清虛死，則愛然舉手加額曰：「天乎！天乎！其將顯明正學與？羅氏二子皆不食人間烟火食者，乃為胡子所惑，服勤茹苦，不啻七十子於孔子矣。一旦駢首客死，豈不示人顯哉？」胡方士生壬辰，羅長子生丙申，次子則癸卯生耳。死時疾苦呻吟，無以異人也。世為生死志佛志仙者，竟何如哉？天愛我輩何厚也！其教之也至矣！近諗胡清虛，浙之義烏人，初為此中陳大參門子，以生惡瘡逐出。無依，倚於某觀中一道人。道人率之遊匡廬，繼往終南，幾年出，而浙中士紳遂翕然宗之。聞陶念齋令兄與龍溪先生俱納贄受教矣。余往諷龍溪，龍溪亦謂有足取者。近聞石麓閣老信之猶篤，此何說哉？想此子初拚身入山，靜極發慧，一時精神，必有可觀，以此傾動士紳，非偶也。後慾漸長，性靈漸蔽，只湍欺謾過日，以護前名，而不知人可欺，天故不可欺矣。以此推之，如此中卓小仙、王南明所述某蓬頭，即吾鄉岳蓬頭、方湛一皆然也。吾黨志學者，視此可為深省。<sup>12</sup>

將天臺此信與龍溪祭文相對照，即可知胡東洲即胡清虛。而天臺信中除也提到方與時之外，其他提到的岳蓬頭、卓小仙，顯然都是活躍於中晚明而往來於儒、釋、道三教之間的道士。岳蓬頭其人不可考，而被時人稱為小仙的卓晚春<sup>13</sup>，對於林兆恩（字懋勳，別號龍江，稱三教先生、三一教主，1517-1598）創立三一教，起了很大的作用。

胡清虛隨羅近溪及其二子前往嶺南，與近溪二子皆死於途中一事，近溪所作〈二子小傳〉中有較為詳細的記錄。只不過其中稱胡清虛為胡中洲，與龍溪及天臺文字相較，可知胡東洲與胡中洲實為一人。不論「東洲」與「中洲」何者因發

<sup>12</sup> 耿定向：〈寄示里中友〉，《耿天臺先生文集》，卷6，頁171-172。

<sup>13</sup> 有關卓晚春其人，參見〔清〕孫爾準等重修，〔清〕陳壽祺等纂：《福建通志》（清同治戊辰（七）年正誼書院刊本），卷263〈明方外傳〉，頁57a-b；〔清〕陳夢雷編纂，蔣廷錫校訂：《古今圖書集成·神異典》（北京：中華書局，1985年），第51冊，卷258〈神仙部·列傳三十五〉，頁62388；《興化府志》（萬曆三年刊本），卷26，頁24b-25a。茲不具引。

音誤聽或傳抄有誤，均指淨明道士胡清虛無疑。且根據近溪的〈二子小傳〉<sup>14</sup>，作為近溪二子之師的道士胡清虛，「泛覽群籍，旁曉諸家」<sup>15</sup>，「浩蕩無涯，玄微莫測」<sup>16</sup>，臨終前從容安排後事之後，又「秉燭展視素所批點《楞嚴》，達旦而完，封置，命藏笥中，無得輕發」<sup>17</sup>，顯然又兼通佛教。

因此，我們綜合以上所有關於胡清虛的文字，可知胡清虛名棲，字東洲或中洲，清虛當為其號或道號，浙江義烏人，生於嘉靖十一年壬辰（1532）。胡氏本來是一位淨明道的道士，為劉符玄的第二十六位弟子。嘉靖三十三年甲寅（1554）龍溪講學於新安門山書院時，胡氏投身龍溪門下，其後每年均與龍溪「聚處浹旬」，關係密切。胡氏因龍溪的緣故又與趙錦交好，趙錦甚至「授以館舍」，安頓其家。胡氏又是羅近溪二子羅軒（字叔安、法名一復，改字復初，1536-1579）、羅輅（字叔與，法名貫玄，改字玄易，1543-1579）的師傅。萬曆七年己卯（1579）秋，胡氏偕羅軒、羅輅與近溪共往嶺南，赴劉凝齋之約。至肇慶時近溪二子病死，九月二十一日，胡氏亦隨之從容坐化而去。據龍溪所言，胡氏雖然有道教的傳授，卻因深入儒學，反而不能一心專注於其本來所學，所謂「東洲雖得所傳，役役於世法，未得專心究竟」。而由近溪的描述來看，胡氏也的確是一位不拘於儒、釋、道三教之畛域而能夠出入於儒、釋兩家的道士。胡氏卒後次年，龍溪已是八十三歲高齡，此時龍溪門人可謂遍及天下，而龍溪在接到胡氏死的消息後能專門為胡氏寫了那樣一篇情見乎辭的祭文，除了祭文內容所顯示的之外，本身足見龍溪與其關係之深厚。

黃宗羲謂羅近溪曾師事楚人胡宗正，所謂「楚人胡宗正，故先生（近溪）舉業弟子，已聞其有得于《易》，反北面之」<sup>18</sup>。在轉引楊時喬（字宜遷，號止庵，？-1609）〈上士習疏〉中胡清虛下注「即宗正」<sup>19</sup>，則是以胡清虛與胡宗

<sup>14</sup> 近溪所作〈二子小傳〉，收入〔明〕羅汝芳著，〔明〕羅懷智彙編：《羅明德公文集》（日本內閣文庫影印明崇禎五年（1632）序刊本），卷4，頁17a-26a。承蒙中央研究院近代史研究所呂妙芬女士幫助提供該篇文字資料，特此致謝。

<sup>15</sup> 同前註，頁21a-b。

<sup>16</sup> 同前註，頁21a。

<sup>17</sup> 同前註，頁23b。

<sup>18</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷34〈泰州學案三·參政羅近溪先生汝芳〉，頁761。

<sup>19</sup> 同前註，頁763。《明儒學案》中黃宗羲所引楊時喬之文見〔明〕談遷著，張宗祥校點：《國權》（北京：中華書局，1988年），卷78，頁4824，「神宗萬曆二十六年十二月甲寅」條下。

正爲一人。但據耿定向〈寄示里中友〉所言，胡清虛爲浙江義烏人。從龍溪〈祭胡東洲文〉以及近溪自己在〈二子小傳〉中對胡清虛的描述來看，也並未提到胡清虛精于易學。因此，如果傳授近溪易學的楚人名胡宗正，則此人當與胡清虛爲二人。事實上，黃宗羲在《明儒學案》所收耿定向的〈天臺論學語〉中，也有一段有關胡清虛的文字：

胡清虛，浙之義烏人。初爲陳大參門子，以惡瘡逐出。倚一道人，率之遊匡廬、終南，遂有所得。浙中士紳翕然宗之，陶念齋、王龍溪具納贄受教。晚與近溪及其二子遊廣東曹溪，至肇慶，近溪長子病死，次子痛其兄，爇香掌上，灼爛而死，清虛亦死。<sup>20</sup>

這無疑是〈寄示里中友〉中有關胡清虛記載的簡化<sup>21</sup>。這裏既承天臺之說以胡清虛爲浙江義烏人，如何又說即楚人胡宗正呢？梨洲顯然有疏略未審之處。而現今的道教史研究幾乎皆據黃宗羲之說而以胡清虛與胡宗正爲同一人，亦不免於此未加深究。

從上引龍溪與道教的相關文字中，可知當時儒家學者與道士的交往是十分普遍的現象。象龍溪、念庵、近溪等人，都是當時陽明學的中堅。不過，由龍溪的祭文與天臺的書信來看，龍溪與天臺對胡清虛的態度，顯然極爲不同。龍溪知道胡清虛爲淨明道的傳人，卻認爲其人「有足取者」，「非有邪僞之術，但世人未之盡知耳」，因而將其納入門下，甚至許爲法器，並直言與之「有世外心期」。而天臺不僅對龍溪收胡清虛爲徒不以爲然，前往諷之，認爲其人雖一度「靜極發慧，一時精神，必有可觀」，故而能夠「傾動士紳」，但「後慾漸長，性靈漸蔽」，終不過「欺謾過日，以護前名」，因而胡清虛之死，實在是上天要「顯明正學」的表現，儒家學者「視此可爲深省」。由此可見，龍溪是站在儒家的立場上對道教採取相容並包的開放心態，天臺則嚴守傳統的正統與異端之辨，對道教採取排斥的態度。另外一點值得注意的是，據龍溪所引胡清虛的自我表白，胡清虛受其師劉符玄之囑，以一名道士的身分投身龍溪門下，目的是爲了「將以廣教也」。較之其他道教諸派，淨明道最大的特點便是有取於儒家的社會倫理。陽明

<sup>20</sup> 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷35〈泰州學案四·恭簡耿天臺先生定向〉，頁820。

<sup>21</sup> 需要指出的是，黃宗羲的簡化縮寫有一與耿定向原文不符之處。耿定向〈寄示里中友〉謂「聞陶念齋（陶大臨）令兄與龍溪先生俱納贄受教矣」，非云陶念齋本人。而陶念齋之兄爲陶大順。黃宗羲則誤以陶大順爲陶大臨。

因觸劉謹遭貶謫漂流至福建境內，曾萌生遁世入山之意，而當時勸陽明用世保家的所謂「異人」，正是舊曾相識的淨明道士<sup>22</sup>。但是，從儒家思想中汲取資源，畢竟有別於直接投身於儒學大師的門下。胡清虛之舉，說明對劉符玄和胡清虛這樣的道教人士來說，儒、道之間的疆界已經是微乎其微。耿定向雖然對胡清虛的態度與龍溪不同，但卻也指出了龍溪納胡清虛於門下的事實。而如果胡氏投身龍溪門下確是爲了推廣道教，顯然說明當時的道教人士認爲陽明學頗有可資借鑒之處，或者至少陽明學在當時的聲勢已足以令道教的發展有所借重。這既顯示了中晚明陽明學對道教的影響，也爲中晚明儒、釋、道三教的水乳交融，提供了道教方面的見證。

除了與胡清虛的交往之外，龍溪在〈與吳學愚〉中曾提到過常自然其人，所謂「令兄爲常自然入室高弟，得藥結丹多年，近來調神出殼，真景象何如也」<sup>23</sup>？可見常自然也是當時的一位道士。不過，常自然的情況現已不可考，龍溪是否與吳學愚的令兄以及常自然有過交往，也無案可稽。但是，龍溪與胡清虛、方與時等人的往來，已足見龍溪與道教人士的交遊。因此，龍溪甚至有時竟以道人自稱，如〈春暮登北固山用韻示諸友〉詩中所謂「道人自戴華陽巾，滿目鶯花入暮春」<sup>24</sup>。在〈與吳中淮〉第二書中也以「做個活潑無依閒道人，方不虛生浪死耳」與吳中淮相共勉<sup>25</sup>。

### 三、道教法門的修煉

除了與道教人物的交遊之外，龍溪還實踐過道教的修煉法門。到明代時，雖然佛教也早已有了自己的許多實踐法門，但就身體的修煉或者養生來說，佛教這

<sup>22</sup> 參見〔明〕錢德洪等編訂：《年譜》，收入〔明〕王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（下）（上海：上海古籍出版社，1992年），頁1227，「武宗正德二年丁卯」條下。陽明的舊相識爲當初新婚之夜與之暢談忘歸的南昌鐵柱宮道士，而淨明道的本山即在南昌郊外的西山，南昌城內的鐵柱宮亦爲當時淨明道的重鎮。

<sup>23</sup> 王畿：〈與吳學愚〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷9，頁7b。

<sup>24</sup> 王畿：〈春暮登北固山用韻示諸友〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷18，頁8a。

<sup>25</sup> 王畿：〈與吳中淮〉第二書，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷12，頁8b。



方面的內容有相當部分是取自道教<sup>26</sup>。明代的儒者在涉及與養生有關的身體修煉時，也主要是和道教發生關涉。

前面提到龍溪曾與羅念庵一道至黃陂隨方與時習靜，無疑是龍溪修煉道教法門的一例。此外，龍溪早年因久婚不育，還曾習煉過道教的雙修之法以達到繁衍子嗣的目的。龍溪在所作〈亡室純懿張氏安人哀辭〉一文中說：

安人成婚十年不孕，及為置妾。又七八年無就館之期。安人憂苦，幾成鬱疾。予偶授異人口訣，得其綱緼生化之機。萬物異類，與人皆然。施有度，受有期，綱緼有候。須賴黃婆入室，調和通諭，始中肯綮。予歸密語安人，欣然任之。如法鍊習，十餘年間，連舉八九子，或墮或傷，成而長者三人，即禎兒與今斌、吉是也。人謂安人未嘗有子，安人笑曰：「淺哉見！蠡斯百男，后妃一身，豈能自致？」惟其溥惠於眾，故眾妾之子，皆其所生，一體之愛，原未嘗有彼此之間也。<sup>27</sup>

「黃婆」一詞，在道教內丹法中通常是指脾內的分泌物，如《參同契注》所謂「脾內涎」<sup>28</sup>。而在道教男女雙修之法中，黃婆則是指雙修時充任護法的同志、伴侶。如《三丰丹訣》第二篇〈金丹節要·玉液煉己篇〉中「擇侶同修」條所謂：

必擇同心之侶，為生死之交。秉性純和，忠孝友悌，扶持丹室，勤勞不倦，朝夕防危，恐臨爐有失。一得丹時，如醉如癡，全在侶伴黃婆小心調護，否則生殺之機頃刻矣。<sup>29</sup>

<sup>26</sup> 根據福永光司的研究，佛教由六朝以迄隋、唐，重「理」不重「氣」，正是在與道教的互動過程中，佛教在實踐的層面上頗採道教胎息服氣、吐納導引等煉氣之術以及與服氣相關的醫學內容。參見福永光司：〈儒道佛三教交渉における「氣」の思想〉，《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1987年），頁363-374。不過，印度本有瑜珈一類與控制呼吸相關的身體修煉方法，佛教密宗的修證更是有一套與身體修煉直接相關的實踐方法。因此，也不能籠統地說佛教中此類法門全然取自道教。福永光司所論，或僅就東土佛教，並且是顯教而言。

<sup>27</sup> 王畿：〈亡室純懿張氏安人哀辭〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷20，頁90b。

<sup>28</sup> 也有不同的意見，如《道養初乘忠書》卷一〈問答四〉所謂：「黃者，中之色；黃婆者，母之稱。萬物生於土，土乃萬物之母，故曰黃婆。人之胎意是也。或謂脾神為黃婆者，非也。」按：筆者所見《道養初乘忠書》為手抄丹經秘本，無刊刻年代和頁碼，署名為〔清〕晉江眉春子粘本盛輯著。承蒙中國社會科學院哲學研究所胡孚琛教授見示所藏影印本，特此致謝。

<sup>29</sup> 〈金丹節要·玉液煉己篇〉，《三丰丹訣》，收入〔清〕傅金銓輯：《證道秘書》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994年），上冊，頁343。《證道秘書》共三篇，分別為〈張三丰傳〉、〈金丹節要〉和〈采真機要〉。

顯然，龍溪文中所謂以張安人充任「黃婆」，「如法鍊習，十餘年間，連舉八九子」，是指道教雙修法的實踐。對於道教的男女雙修而言，「黃婆」不是指女性修煉方，而是男女修煉雙方之外的「第三者」，其職能是對雙修過程中的修煉者加以監督調護，防止修煉者因為生淫慾之念行為過度而損傷身體。既然「黃婆」必須「秉性純和，忠孝友悌，扶持丹室，勤勞不倦，朝夕防危」，在傳統的一夫多妻制度下，龍溪以夫人張氏為「黃婆」，由妾生子，自然是再合適不過的了。

古代道教的雙修法，是通過男女之間的性行為而體內結丹並最終成就神仙之身的實踐方法。雙修與房中術有關，二者都涉及到性行為。但雙修又不同於房中術，因為後者雖然也包含一整套身體保健的方法，但那些方法更多地服務於獲得性行為的愉悅這一目的；前者則相反，雖然也包含一整套有關性行為的方法，但性行為以及性行為過程中身體的愉悅感本身並非終極目標，只是達到體內結丹並成就神仙之身這一終極目標的途徑和方式而已。儘管房中術也常常宣稱其目標是採陰補陽，通過煉精化氣以成內丹，並不是要追求性行為的愉悅。但將兩性中的對方異化為採藥的工具，既有違「陰陽合德」的宇宙秩序與道德法則，「煉精」所化之「氣」也只能是後天的濁氣，無法獲得先天的真一之氣。雙修派就此對房中術的理論基礎提出質疑與批評，所謂「若人以人補人，則人身皆屬陰，以陰補陰，以牝雞自卵，其體不全，安得合陰陽交媾之妙？安能得先天之氣凝結為丹」<sup>30</sup>？清修派則更是痛斥房中術為「旁門」、「邪法」，所謂「妄將禦女三峰術，偽作軒轅九鼎奇。個樣畜生難懺悔，闍公不久牒來追」<sup>31</sup>。因此，雙修之法強調性行為過程中要保持不起邪念，不沈迷於身體的感官愉悅。對此，上引所謂「一得丹時，如醉如癡，全在侶伴黃婆小心調護，否則生殺之機頃刻矣」，雖已有所透露，但說得還不十分明確，《玄微心印》中則明白指出：

凡採藥之時，即有靈官執鞭監察護持。如一心行道，便能得藥成仙；若淫念一起，便為地獄種子，立墮三途惡趣，滅跡分形，可不慎歟？<sup>32</sup>

當然，在男女雙修中保持意識的真純而不以淫慾為念，需要具備嚴格的身心條

<sup>30</sup> 見〔宋〕翁葆光注，〔宋〕陳達靈傳，〔元〕戴起宗疏：《紫陽真人悟真篇註疏》，收入洪丕謨編：《道藏氣功要集》（上）（上海：上海書店，1991年），頁159。

<sup>31</sup> 見徐兆仁主編：《天元丹法》（北京：中國人民大學出版社，1992年《東方修道文庫》本），頁47。

<sup>32</sup> 趙兩弼：《玄微心印》，收入宋書功編：《攝生總要與雙修要集》（海口：海南國際新聞出版中心，1995年），卷2〈築基第三〉，頁372。

件，並不具有普適性，由雙修流入房中者，歷史上亦司空見慣。

雙修之法目的是採藥結丹以成神仙之體，並不是繁衍子嗣。但由於其著眼於自然生命的「氤氳生化之機」，不免在一定程度上對人類生育的規律和機制有所觸及，因而可以在繁衍子嗣方面提供一定的幫助。龍溪在「如法練習」之後，「十餘年間，連舉八九子」，說明異人所授之法具有相當程度的有效性。至於龍溪所遇傳授其口訣的異人究竟是誰，如今雖已不得而知，但無疑是位精通雙修之法的道教人士。

除了為求子嗣而曾經修習道教的雙修之法外，龍溪或許還精於調息之法。黃宗羲在〈汪魏美先生墓誌銘〉中曾如此描述汪氏：

魏美不入城市，不設伴侶，始在孤山，尋遷大慈庵，又遷寶石院。匡牀布被之外，殘書數卷。鎖門而出，或返或不返，莫可蹤跡。相遇好友，飲酒一斗不醉，氣象蕭灑，塵事了不關懷，然夜觀乾象，晝習壬遁，知其耿耿者猶未下也。余丁酉遇之孤山，頗講龍溪調息之法，各賦三詩契勸。<sup>33</sup>

汪氏是位遁迹山林的隱士，修煉道教法術，所謂「不入城市，不設伴侶」，「夜觀乾象，晝習壬遁」。而由汪氏「頗講龍溪調息之法」並與黃宗羲互相賦詩印證彼此的修煉工夫來看，龍溪的調息之法居然還有流傳影響。事實上，龍溪的確有一篇名為〈調息法〉的文字。不過，從整篇〈調息法〉的內容來看，龍溪所謂的調息雖然脫胎於道教的內丹學，但其最後的歸趣卻並不以調息本身為究竟，而是將調息之法納入到致良知的工夫之中。況且，龍溪對於「息」的涵義，更有其良知教立場的特殊規定。關於龍溪的〈調息法〉和「息」的涵義，我們在後面將會專門的討論。

以上，我們考察了龍溪與道教的因緣，但是，無論是道教法門的修煉還是與道教人物的交遊，儘管可以說明龍溪對道教的涉入之深，說明道教對於龍溪的思想而言構成不可或缺的相關因素，但作為外緣，尚不足以決定道教思想在龍溪的整個思想系統中究竟扮演什麼樣的角色。換言之，道教對龍溪思想究竟產生了何種意義的影響，還需要我們仔細檢討並分析龍溪對道教一些觀念與命題的具體詮釋方可確定。

<sup>33</sup> 黃宗羲：〈汪魏美先生墓誌銘〉，收入沈善洪主編：《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1992年），第10冊，頁382。

#### 四、對道教思想的融攝

儘管在三教融合日益深化的過程中，道教經過宋、元之際新道教的洗禮，強化了思想理論的內容，從而不再像以往的道教那樣主要表現為追求肉體長生的型態。心性論色彩濃厚的內丹學也成為宋、元以降道教概念的主要指涉。但是，無論怎樣在與儒學和佛教的交往互動中不斷強化其精神性的向度，也不論長生的觀念經歷了怎樣從追求「含形升舉」到「無相真形」的變化<sup>34</sup>，相對於儒家和佛教，或至少在儒家與佛教人士看來，基於身體修煉的神仙信仰顯然是道教無法放棄的終極承諾，也是道教之所以為道教的規定性所在。因此，理學家幾乎都是在養生的意義上與道教發生交涉，如前文所述龍溪道教法門的修煉，而在涉及到精神性的問題時，又往往總是用自己儒學的理論和信念去詮釋道教的內容。或者說，理學家視域中的道教，主要是作為養生之道的道教理論與實踐。對於認同儒家並對佛、道兩家自覺採取融攝態度的龍溪來說，情況更是如此。當然，這並不意味著龍溪對道教內丹學的瞭解便僅僅限於一般的養生術，事實上，龍溪對內丹學的理論與實踐有深入的瞭解。他充分意識到一般執著於身體的養生術不過是「下士了命之說」，並不能代表道教內丹學「性命雙修」的宗旨，這和道教內丹學本身對單修「命功」的批評是一致的。但是，在龍溪看來，儘管道教內丹學的「性命雙修」與儒家的「性命合一」具有同樣的思想基礎，二者相較，仍然在「主神」與「主氣」、「修性」與「修命」、「養德」與「養生」之間顯示出側重不同的毫釐之辨，這是由二者在價值論上的不同取向所造成的。基於這種分判，龍溪又進一步對道教的觀念與命題進行了良知教的詮釋和融攝，這具體表現在龍溪對道教「息」觀念與「調息」工夫的創造性詮釋上。

<sup>34</sup> 道教的長生觀念從魏、晉到唐、宋之際有一個反發展變化的過程。約略而言，秦、漢到西晉期間，長生基本上是指形神相即基礎上的肉體不滅；由兩晉到隋、唐，長生觀念開始趨於多樣化，形神同飛雖仍是各種道法的共宗，但對形體的理解已不再是作為「舊形」的肉體；而唐代以後，肉體不滅不再是長生的追求目標，「無相真形」的追求成為長生觀念的主旨。參見楊立華：《兩宋內丹道教及其淵源研究》（北京：北京大學博士論文，1998年），頁15。不過，即使是「無相真形」，也並非是一種純粹精神性的觀念。對於以「性命雙修」為基本原則的內丹學來說，儘管反對將「身」與「心」、「命」與「性」視為對立的二元，但「身」、「命」所指涉的以身體為載體的物質向度，也始終無法化約為「心」與「性」而尤其在實踐修煉（工夫）的意義上有其相對的獨立性。

## (一)主神與主氣

以肉體長生為目標，以身體修煉為工夫，已經不足以反映宋、元以降道教尤其是內丹學的特徵。在三教融合的過程中，宋、元以降成為道教主流的內丹學充分發展了自己的形上思想與心性理論，其終極追求也不再是一般意義上的長生不老。因此，在新的歷史階段如何明確儒、道兩家各自的規定性，成為明代儒家學者經常需要面對和探討的問題。

嘉靖三十六年丁巳（1557），龍溪曾應王慎中（字道思，號遵岩，1509-1559）之邀至三山石雲館第，這是龍溪江南講學活動行程最遠的一次，也是龍溪至福州府有案可考的唯一一次。會中多有對佛、道二教的討論。龍溪在與王慎中談論唐順之修習道教「鍛煉虛空」之術時指出：

蓋吾儒致知以神為主，養生家以氣為主。戒慎恐懼，是存神工夫，神住則氣自住，當下還虛，便是無為作用。以氣為主，是從氣機動處理會，氣結神凝，神氣含育，終是有為之法。<sup>35</sup>

「神」與「氣」是道教中的一對重要觀念，如譚峭（字景升，五代道士）曾指出修道即是一個「煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛」的過程，所謂「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也。道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。是以古人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。虛實相通，是謂大同」<sup>36</sup>。而譚峭的這一表述也幾乎成為後來內丹學各派描述修煉過程的一致用語。由於「精」往往被作為「氣」的更實質性狀態，「虛」則被視為「神」的終極境界，「煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛」的修煉過程，其實也就是一個「神」與「氣」的修煉過程，所謂「丹道千言萬語，不過神氣二字。始而神與氣離，我即以神調氣，以氣凝神，終則神氣融化於虛空」<sup>37</sup>。龍溪所謂「神住則氣自住，當下還虛」，便是指這一由神氣而還虛的過程。只是在龍溪看來，似乎不需要經歷由煉精化氣到煉氣化神再到煉神還虛的次第，只要做存神的工夫，自然神住氣住，可以當下還虛。道教內丹學中

<sup>35</sup> 王畿：〈三山麗澤錄〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷1，頁16b。

<sup>36</sup> [五代]譚峭撰，丁禎彥、李似珍點校：《化書》（北京：中華書局，1996年），頁1。

<sup>37</sup> [清]黃裳講述：《樂育堂語錄》，收入胡道靜等主編《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994年），第25冊，頁700。

在理論上也承認有這種「當下還虛」的頓悟先天之學，但並不認為具有普遍的適用性。全真道南宗之所以強調「先命後性」，也正在於此。至於龍溪將存神工夫界定為「戒慎恐懼」，則顯然是以儒家的精神修養工夫對道教修煉的改造，無疑更加突顯了精神修養的意義。

對道教內丹學來說，神氣是相互依賴作用的統一關係。如《高上玉皇胎息經》云：「神行即氣行，神住即氣住。」<sup>38</sup>《太上九要心印妙經》也說：「假一神調氣，籍一氣定神，……神不離氣，氣不離神，……蓋是神定則氣定，氣定則精定。」<sup>39</sup>但是在龍溪看來，道教內丹學與儒學相較，仍然可以在神與氣之間顯示出不同的側重，所謂「吾儒致知以神為主，養生家以氣為主」。當然，龍溪之所以說「為主」，也正表明他並不是簡單地以神與氣的二元對立來區隔儒、道兩家，而是認為二者都兼顧神氣，只是在比較時才有輕重、主次的差異。這一點，當龍溪換用「主理」與「主氣」來分判儒、道兩家時，同樣有明確的表達。

商明洲是龍溪的一位友人，素好《參同契》之說，龍溪所作的〈壽商明洲七袞序〉中，借向商明洲祝壽之機，表達了他對於儒學與道教養生術的分判：

龍谿子讀《易》洗心亭上，有客造而問曰：「儒者之學，與道家養生之術，有以異乎？」龍谿子曰：「一也，而毫釐則有辨矣。千古聖人之學，不外於性命，道家則有修性修命之術。《易》所謂『盡性以至於命』，乃道也。自聖人之道不明，儒者之學，與養生之術，各自為說，道術為天下裂，而其說始長。漢魏伯陽氏，儒而仙者也，作《參同契》以準《易》，而法象生焉。以乾坤為鼎器，以坎離為藥物，以屯蒙六十四卦為火候，稱名引喻，至不可窮詰，而其微旨，不出於身心兩字。乾，即心也；坤，即身也。坎離者，乾坤二用。神寓於心，氣寓於身，即藥物也。二用無爻無位，升降於六虛之中。神氣往來，性命符合，即所謂火候也。而其機存乎一息之微。先天肇基，後天施化。一息者，性之根，命之蒂也。但吾儒之學主於理，道家之術主於氣。主於理，則順而公，性命通於天下，觀天察地，含育萬物，以天地萬物為一體。主於氣，則不免盜天地竊萬物，有術以為制煉，逆而用之以私其身，而不能通于天下。此所謂毫

<sup>38</sup> 見洪丕謨編：《道藏氣功集要》（上），頁44。

<sup>39</sup> 同前註，頁311。

釐之辨。」<sup>40</sup>

龍溪的這段話主要包含兩層意思，首先是指出儒、道兩家具有共同的思想基礎。所謂「千古聖人之學，不外於性命，道家則有修性修命之術。《易》所謂『盡性以至於命』，乃道一也」。便是認為性與命是儒、道兩家共同的基本觀念，圍繞性命觀念所展開的論說也構成儒、道兩家的基本理論。在這一點上，儒、道兩家可以說是「一也」。從性命的角度分判儒、道兩家的同異，我們下一節再予以詳細地討論。龍溪這段話的第二層涵義，則是在指出儒、道兩家具有共同思想基礎的同時，進一步從理氣的角度指出二者的毫釐之辨。

理與氣是理學傳統中的一對重要範疇，在朱子學中尤其如此。但在陽明學中，不僅使用的頻率相對較少，對理這一觀念的理解也與朱子學有著明顯的不同。由於對「心」與「理」關係的不同看法與規定，理在朱子學中基本上是「只存有而不活動」的<sup>41</sup>，而在陽明學中則理與心是一，本身具有能動性。就此而言，龍溪用「主於理」與「主於氣」來說明儒、道兩家的不同側重，與其用「主神」與「主氣」來分判儒、道兩家是一致的。在龍溪看來，「主於理」與「主於氣」顯示了不同的理論後果與價值取向，前者是「順而公，性命通於天下，觀天察地，含育萬物，以天地萬物為一體」，後者則「不免盜天地竊萬物，有術以為制煉，逆而用之以私其身，而不能通于天下」。這同樣是對儒、道兩家的一種評判。當然，龍溪認為理氣是合一的，所謂「理是氣之主宰，氣是理之運用。……理合乎氣，氣合乎理，不可得而離也」<sup>42</sup>。因此，龍溪不會認為儒家只講理而道教只論氣，雙方只是在相比較時有各自的側重而已。順帶一提的是，龍溪很少使用理和氣的概念，這是一例。

由上引龍溪的文字來看，身心、乾坤、神氣、性命、理氣是一組兩兩相對的觀念。事實上，神氣與性命正是道教內丹學理論的基本觀念，並且，二者可以相互規定和互換。出於晚唐的《無能子》中便已經說「夫性者神也，命者氣也」<sup>43</sup>。

<sup>40</sup> 王畿：〈壽商明洲七表序〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷14，頁38b-39b。

<sup>41</sup> 當然，這裏的朱子學主要是指宋代朱子本人及其後學這一脈。明代的朱子學者如曹端、薛瑄等已開始嘗試修正朱子有關理不能活動的看法，至於韓國李朝時代被稱為「海東朱子」的李滉（字景浩，號退溪，1501-1670），則明確提出了「理自動靜」的主張。

<sup>42</sup> 王畿：〈孟子告子之學〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷8，頁19a-b。

<sup>43</sup> [唐]無能子撰，王明校注：《無能子校注》（北京：中華書局，1981年），頁7。

後來內丹學中以神氣與性命為內涵相同的一對觀念之說，更是比比皆是。如王重陽（1112-1170）所謂「性者神也，命者氣也，……性命是修行之根本」<sup>44</sup>。白玉蟾（1194-1229）說：「心者氣之主，氣者形之根，形是氣之宅。神者形之真，神即性也，氣即命也。」<sup>45</sup>李道純也說：「夫性者，先天至神，一靈之謂也；命者，先天至精，一氣之謂也。」<sup>46</sup>對此，龍溪也有深入的瞭解。他在〈同泰伯交說〉中指出：

夫人之所以為人，神與氣而已。神為氣之主宰，氣為神之流行，一也。神為性，氣為命。良知者，神氣之奧、性命之靈樞也。良知致，則神氣交而性命全，其機不外於一念之微。<sup>47</sup>

龍溪這段話的前半部分完全與道教論神氣與性命的說法一致，既認為神氣與性命是一對可以互換的對等觀念，又認為神氣與性命是合一不可離的。而在這段話的後半部分，龍溪以良知為「神氣之奧」、「性命之樞」，並以「一念之微」的致良知工夫為交神氣、全性命的修煉法門，則無疑顯示出了龍溪以良知觀念與致良知工夫融攝道教的鮮明取向。事實上，在融攝道教的話語脈絡中，龍溪又賦予了「一念之微」以獨特的涵義。在前引〈壽商明洲七袞序〉中，龍溪已經提到了「一息之微」的觀念。其實，「一息之微」與「一念之微」之間的確存在著密切的關聯。前者可以視為後者的另一種表達方式，是龍溪在以良知教融攝道教過程中提出的一個獨特觀念。對此，我們在後面對龍溪有關「息」與「調息」的討論中會有較為詳細的說明。

就實踐的修煉工夫而言，道教內丹學往往更經常地使用性命這一對觀念。因此，龍溪也從性命的角度對儒道兩家進行了分判，並試圖將道教的理論與實踐納入到良知教的系統之內。

## (二)修性與修命

「性」與「命」是道教尤其內丹學中的核心觀念之一，有關性功與命功的

<sup>44</sup> [金]王重陽：〈重陽立教十五論〉，見洪丕謨編：《道藏氣功要集》（下），頁2376。

<sup>45</sup> [宋]白玉蟾：《瓊館白真人集》，《道藏輯要》（婁集）（成都：巴蜀書社，1995），頁217。

<sup>46</sup> [元]李道純：〈性命論〉，收入[元]蔡志頤編：《中和集》，卷4，收入《正統道藏·洞真部》（臺北：新文豐出版公司，1988年），第7冊，「光字號」，頁221。

<sup>47</sup> 王畿：〈同泰伯交說〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷17，頁35b-36a。



修煉也構成道教內丹學實踐的基本內容。所謂「鍊丹之要，只是性命兩字」<sup>48</sup>，「內外通來性命兩個字，了卻萬卷丹書」<sup>49</sup>。因此，張伯端（983-1082）在〈悟真篇自序〉中說：「故老、釋以性命學，開方便門，教人修種，以逃生死。」將道教與佛教皆稱為「性命學」。性與神一樣，是一個精神性的範疇，而命則與氣一樣，是一個更多地與身體修煉有關的物質性範疇。在理學家視域中的道教或一般意義上的養生術，顯然是以身體修煉的所謂「命功」為其主要內容的。而在〈壽鄒東廓翁七袞序〉中，龍溪便曾從性命的角度對一般道教養生術提出批判，並在此基礎上表達了以良知教融攝道教養生術的思想：

自聖學不明於世，世之學養生者，務為異術，講謬泥執，併老氏之旨而失之。是非養生者之過，聖學不明之過也。聖人之學，復性而已矣。人受天地之中以生，而萬物備焉。性其生理，命其所乘之機也。故曰：「天命之謂性。」此性命合一之原也。……先師嘗曰：「戒慎不睹，恐懼不聞，則神住，神住則氣住、精住，而仙家長生久視之說，不外於是。」是說也，人孰不聞？亦曰有為之言耳。先生（鄒東廓）獨信之不疑，不淆於異術。故行年七十，視聽不衰，而精氣益強，非一於神守，能若是乎？而世之養生則異於是，裂性命為兩端，分內外為二物。或迷於象罔，或滯於幻形，甚至顛溟濁亂，惟軀殼渣滓之為，豈惟不知聖人之學，所謂并老氏之旨而失之者也。「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼，萬物芸芸，以觀其復」，非老氏之言乎？觀妙即未發之中，性宗也；觀徼即發而中節之和，以情歸性，而機在我，命宗也。觀復即慎獨常明之旨也；不睹不聞即本體之藥物也；戒慎恐懼，即工夫之火候也。種種名義，特假象之寓言耳。<sup>50</sup>

龍溪這裏所批判的道教養生術，是指「裂性命為兩端，分內外為二物」而執著於身體的專修命功者。至於龍溪這種批判的理據，則是其「性命合一」的思想。所謂：「人受天地之中以生，而萬物備焉。性其生理，命其所乘之機也。故曰：『天命之謂性。』此性命合一之原也。」而在詮釋並闡發孟子人性論思想的〈性

<sup>48</sup> 李道純：〈授諸門人〉，蔡志頤編《中和集》，卷3，頁219。

<sup>49</sup> 徐兆仁主編：《太極道訣》（北京：中國人民大學出版社，1993年《東方修道文庫》本），頁9。

<sup>50</sup> 王畿：〈壽鄒東廓翁七袞序〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷14，頁19b-21b。

命合一說)中，龍溪也開頭便說「性與命，本來是一」<sup>51</sup>。

當然，嚴格而論，一般養生術並不能代表道教內丹學。後者在性命問題上的基本理論是主張「性命雙修」的，即並不認為修煉僅限於身體方面的命功，即便是學界一般認為主張「先命後性」的內丹學南宗一脈，其實也不過是認為命功更容易為一般人所掌握，從而以命功修煉創造性功覺悟的條件，並不否認有「頓悟圓通」的先性後命之法，而無論是先命後性還是先性後命，最終的目標都是要性命雙修，不能將性命打為兩橛，只修其中的一個方面。正如呂祖〈敲爻歌〉所云：「只修性，不修命，此是修行第一病。只修祖性不修丹，萬劫陰靈難入聖。達命宗，迷祖性，恰似鑿容無寶鏡。壽同天地一愚夫，權握家財無主柄。」<sup>52</sup>對此，龍溪顯然有著深入的瞭解，因此，他批評那些一味追求身體修煉的養生術，甚至連道教宗主老子的本旨也失去了，所謂「或迷於象罔，或滯於幻形，甚至顛溷濁亂，惟軀殼渣滓之為，豈惟不知聖人之學，所謂并老氏之旨而失之者也」。而在〈遺徐紫崖語略〉中，面對徐紫崖「聖學與養生家同異之旨」的扣問，龍溪更是將儒家的「未發」與「已發」、「寂」與「感」與老子的「觀妙」與「觀徼」相比附，從「體用一源，顯微無間」的思維模式出發，指出儒家與道教養生學同樣持性命合一之見。

聖人之學，務在理會性情。性者，心之生理；情則其所乘以生之機，命之屬也。故曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」中和者，性情之則也。戒慎恐懼而謹其獨，立本以達其幾，中和所由以出焉者也。有未發之中，而後有發而中節之和，中和一道也。虞庭謂之道心之微，孔門謂之寂，此聖學之宗也。養生者宗老氏。老氏之言曰：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」自今觀之，觀妙即所謂微所謂寂，徼即所謂人心感通之機，性命之說也。<sup>53</sup>

可是，道教內丹學既然主張性命雙修，與儒家的性命合一論似乎具有同樣的思想基礎，那二者在實踐的工夫上是否也無分軒輊了呢？在〈示宜中夏生說〉中，

<sup>51</sup> 王畿：〈性命合一說〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷8，頁17a。

<sup>52</sup> [清]劉一明著，羽者、祁威、于志堅點校：〈敲爻歌〉，《道書十二種》（北京：書目文獻出版社，1996年），頁476。

<sup>53</sup> 王畿：〈遺徐紫崖語略〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷16，頁21b。

龍溪便遇到了這一問題：

予惟宜中初至會中，即舉〈中庸〉天命謂性為問：聖學性命合一，而養生家迺有雙修之旨，何居？予非雲房、紫陽，何以酬子之問？若聖學則嘗聞之矣。夫性命本一，下士了命之說，因其貪著，而漸次導之云爾。若上士，則性盡而命實在其中，非有二也。戒慎恐懼，迺是孔門真火候；不睹不聞，迺是先天真藥物。先師所謂神住則氣住、精住，而仙家所謂長生久視在其中矣。此是性命合一之機，直超精氣，當下還虛之秘訣。<sup>54</sup>

這裏，龍溪雖然沒有正面回答夏宜中的問題，但顯然認為「性」的修養可以內在地容納「命」的向度。換言之，精神的修養可以帶來身體狀態的改善。而精神的修養，在龍溪看來無疑是指儒家的道德實踐、致良知的工夫，所謂「戒慎恐懼，迺是孔門真火候；不睹不聞，迺是先天真藥物」。當然，正如我們上一段已經提到的，道教內丹學也有「先性後命」的說法，但是，道教內丹學的「先性後命」和龍溪所謂的「性盡而命實在其中」，仍然有著細微但卻十分重要的差異。雖然道教內丹學本身並非鐵板一塊，而是一個包含不同流派和思想傾向的複雜形態，但在性命的問題上，仍然可以通約出一些共同的基本的認識。其中一點便是：儘管論輕重，或許「性」的方面要超過「命」，但「命」的修煉始終具有獨立不可化約的地位與意義<sup>55</sup>。禪佛教講究明心見性，不重視身體方面的修煉，似乎以單純精神性的覺悟爲了究生死的解脫之道，因而內丹學家們往往批評禪宗爲「乾慧」、「枯禪」，只能出「陰神」而成「鬼仙」，不能出「陽神」成就「天仙」和「大羅金仙」<sup>56</sup>。這正顯示出內丹學對於和身體修煉密切相關的「命功」的重視。而道教內丹學與禪宗的這一差異，也同樣適用於儒學。因此，龍溪的「性命合一」與道教內丹學的「性命雙修」雖然都認為性命不可分，但相比較而言，雙方尤其在實踐工夫上，仍然顯示出不同的側重。

龍溪「性盡而命實在其中」的說法，意味著在性與命之間，更強調直趨本源的修性工夫，這在龍溪〈與魏水洲〉第二書中有明確的反映：

<sup>54</sup> 王畿：〈示宜中夏生說〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷17，頁37a-b。

<sup>55</sup> 有關「修命」工夫在全真道北宗中不可忽略的地位，可參閱張廣保：《金元全真道內丹心性學》（北京：三聯書店，1995年）。

<sup>56</sup> 當然，這種批評嚴格來說只適用於一般的二乘禪學，真正圓通透悟的禪宗，在內丹學家看來也是融修命于修性之中而性命雙修的。如張伯端在其《悟真篇》後附的〈禪宗歌頌序〉中，便甚至將禪的「究竟空寂」之境作爲內丹學命功修煉的歸宿。

近有方外傳圓中術者，徹頭徹尾只以性為宗。性是萬劫不壞之真體，所謂無漏清淨法身。只緣萬劫虛妄，凡心不了，故假修命延年之術，以為煉養復性之基。徒守後天渣滓，不究性源，到底只成守尸鬼，永無超脫之期，上品先天之學所不屑道也。若能見性，不為境緣所移，到處隨緣，緣盡則去，去來自由，無所碍滯，如金之離，潛藏變化，皆由自得，方成大超脫，延促非所論也。<sup>57</sup>

這裏，龍溪同樣批判了專修命功者，所謂：「徒守後天渣滓，不究性源，到底只成守尸鬼，永無超脫之期，上品先天之學所不屑道也。」認為「修命延年之術」只是為了「煉養復性」，本身並不具有終極的意義。而若能直趨性體，頓見性真，則能「到處隨緣，緣盡則去，去來自由，無所滯」，「成大超脫」。當然，道教內丹學中的確有主張專修性功的，如龍溪所舉的「圓中術」，龍溪在這封書信中也完全是用的道教修煉術語。但是，正如前面所引〈示宜中夏生說〉中所謂「戒慎恐懼，迺是孔門真火候；不睹不聞，迺是先天真藥物」，龍溪其實是用儒家的思想來詮釋道教的觀念。因此，在同樣是給魏水洲的書信中，龍溪便說道：

大抵我師良知兩字，萬 = 不壞之元神，範圍三教大總持。良知是性之靈體，一切命宗作用，只是收攝此件，令其堅固，弗使漏洩消散了，便是長生久視之道。古人以日月為藥物，日魂之光，便是良知，月魄便是收攝日光真法象，所謂偃月爐也。<sup>58</sup>

這裏將良知比作道教的「元神」，以之為「範圍三教大總持」，正表明了龍溪用良知教來融攝道教的態度。在後面有關「息」與「調息」的討論中，我們會更加明確地看到這一點。顯然，龍溪以「修性」與「修命」來區別儒學與道教養生術，認為「性盡而命實在其中」，既反映了他側重精神性的儒家立場，與其致良知工夫論中強調「心體立根」的先天之學也保持了高度的一致。而對道教來說，內丹學各派所一致追求的「內丹」，也顯然不是單純精神修養所能夠獲得的。

在龍溪看來，儒家的道德修養工夫本身便具有養生的功能，只不過儒家的養生與道教的養生顯然具有不同的價值論動機。龍溪在〈與潘笠江〉中指出：

吾儒之學，未嘗不養生，但主意不為生死起念。陽明先師良知兩字，乃是

<sup>57</sup> 王畿：〈與魏水洲〉第二書，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷9，頁5a-b。

<sup>58</sup> 王畿：〈與魏水洲〉第一書，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷9，頁4b-5a。

範圍三教之宗，是即所謂歷劫不壞之體，不令向情境漏泄耗散，不令後天渣滓攪和混雜，所謂神丹也。凡鉛汞龍虎種種譬喻，不出性情兩字。「情來歸性，初乃得稱還丹」，已一句道盡，外此皆旁門小術。吾儒未發之中，發而中節之和，皆是此義，其要只是一念之微識取。戒懼慎獨而中和出焉，即火候藥物也。中和位育，即宇宙在手，萬化歸身也。此千聖相傳性命之神機，在人時時能握其機，不為情境所奪，不為渣滓所染，謂之還丹。隨緣聚散，一日亦可，百年亦可，更無生死執吝。與太虛同體，與大化同流，此大丈夫超脫受用、功成行滿之時也。微軀繫念，去道日遠；千聖過眼，良知吾師。毋謂吾儒與養生家各有派頭，長生念重，不肯放舍。望只專心定念，承接堯、舜、姬、孔一派源流，亦不枉卻大丈夫出世一番。未脩僊道，先修人道。到此辨別神僊有無，未為晚也。<sup>59</sup>

一般意義上道教養生術修煉的目標，無疑在於追求自然生命的延續。這種追求背後的動機，則顯然是貪生畏死的心態，所謂「為生死起念」。這一點，也是幾乎所有理學家批評佛、道二教的共同所在。道教養生術固然是追求自然生命的延續，禪佛教雖然講究通過明心見性而達到精神的解脫，並不執著於肉體生命，但在儒家看來，生死之念仍然是其追求解脫的心理動機。而儒家學者內部不論如何分歧，在批評佛、道二教其實皆不免於「生死執吝」這一點上，則幾乎是百慮一致的。龍溪在給潘筓江的這封信中，不僅視良知為元神，以致良知工夫為道教內丹學的修煉，認為致良知本身可以取得養生的功效，實際上在信的後半部更表達了他對生死問題的看法。正是對生死問題的不同理解，使儒家與道教產生了不同的價值取向，導致了雙方在「修性」與「修命」上各自的側重。而龍溪最後勸「長生念重」的潘筓江「專心定念，承接堯、舜、姬、孔一派源流」，「未修仙道，先修人道」，也表明了龍溪儒家的自我認同以及在儒家立場上融攝道教的基本態度。

對生死問題的不同理解，的確是儒學有別於佛、道兩家的一個重要方面。在中晚明儒、釋、道三教高度融合互動的情況下，生死問題也委實成為陽明學者頗為關注的論題，不再像以往的儒者那樣往往略而不談<sup>60</sup>。

<sup>59</sup> 王畿：〈與潘筓江〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷9，頁20b-21b。

<sup>60</sup> 參見呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人形象與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期（1999年12月），頁165-207。

### (三) 養德與養生

無論從「主神」與「主氣」、「主理」與「主氣」還是「修性」與「修命」的角度分判儒學與道教，並以前者融攝後者，儒學與道教的基本差異，似乎都可以概括為「養德」與「養生」這兩種不同的價值與實踐取向。當然，從龍溪以良知融攝道教的立場來看，養德的工夫又必然可以容納養生的向度。

在前引〈三山麗澤錄〉、〈壽鄒東廓翁七袞序〉和〈示宜中夏生說〉，龍溪都提到陽明所謂「神住則氣住、精住」的說法。陽明的確有過這樣的講法，在正德十六年辛巳（1521）的〈與陸原靜〉書中，陽明對欲習養生之術的陸澄（字原靜，又字清伯，生卒不詳）說：

聞以多病之故，將從事於養生，區區往年蓋嘗弊力於此矣。後乃知其不必如是，始復一意於聖賢之學。大抵養德養身，只是一事，原靜所云「真我」者，果能戒謹不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣。<sup>61</sup>

在這封信中，陽明不僅有「神住氣住精住」的說法，更明確表達了「大抵養德養生，只是一事」的看法。龍溪以「養德」與「養生」的不同側重來分判儒、道兩家，並以前者融攝後者，無疑是繼承了陽明的思想。

在嘉靖四十四年乙丑（1565）的留都之會中，龍溪有兩次與學者談到過養生的問題，從中，我們對龍溪的思想可以有明確的瞭解。

桂巖顧子曰：「闕自幼氣體薄劣，屬意養生。今雖有志聖學，養生一念，尚未能忘。」先生（龍溪）曰：「吾人今日所講是何學？喜怒哀樂稍不中節，皆足以致疾。戒慎恐懼則神住，神住則氣住、精住。雖曰養德，而養生亦在其中。老子云：『外其身而身存。』世人傷生，以其生生之厚。子惟專志聖學，將從前一切養生知見伎倆，盡情拋捨，潔潔淨淨，一毫不復蘊於胸中。如此精專，方見有用力處，方見有得力處。久久行持，方見有無可用力處。苟情存養生一念，志便有分，不惟不能養生，聖學亦被擔闕，無從究竟，所謂兩失之也。」<sup>62</sup>

<sup>61</sup> 王守仁：〈與陸原靜〉，收入吳光、錢明、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上），頁187。按：陽明此信的略寫，亦見《年譜》「正德十六年辛巳五月」條下。（見《王陽明全集》〔下〕，頁1282）

<sup>62</sup> 王畿：〈留都會紀〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷4，頁24a-b。

這裏，龍溪顯然是秉承了陽明〈與陸原靜〉中的思想。不過，許多儒者習煉道教養生術往往是由於體弱多病，需要藉之以改善身體健康狀況，還並不是出於神仙信仰而追求長生不老。龍溪本人早年修煉道教養生術便是因身體羸弱，所謂「少患羸，嘗事於養生」<sup>63</sup>。那，儒家精神性的道德修養工夫能否具有強身健體的功能呢？

在上引〈與陸原靜〉書中，陽明尚未具體談到儒家的道德修養工夫是否可以改善人體的健康，而龍溪則明確認為儒家「養德」的工夫可以治療身體的疾病。同樣是在留都之會中，還有這樣一番問答：

三渠王子出訪，見先生（龍溪）容色未衰，扣有術乎？（龍溪）曰：「無之，所守者師承之學耳。未發之中，千聖學脉。醫家以喜怒過縱為內傷，憂思過鬱為內傷。縱則神馳，鬱則神滯，皆足以致疾。眼看色，不知節，神便著在色上；耳聽聲，不知節，神便著在聲上。久久皆足以損神致疾，但人不自覺耳。惟戒慎不睹，恐懼不聞，聰明內守，不著於外，始有未發之中。有未發之中，始有發而中節之和。神凝氣裕，沖衍訢合，天地萬物且不能違，宿疾普消，特其餘事耳。此保命安身第一義，世間小術，名為養生，實則傷生之媒。」<sup>64</sup>

在身心兩分的思維模式下，生理狀況與心理、精神狀態是互不相屬的兩個領域。心理、精神的修養恐怕難以治療身體的疾病。但是，在龍溪看來，許多不易治癒的所謂「宿疾」，恰恰是心理、精神經常性有失調節的結果，所謂「醫家以喜怒過縱為內傷，憂思過鬱為內傷。縱則神馳，鬱則神滯，皆足以致疾。眼看色，不知節，神便著在色上；耳聽聲，不知節，神便著在聲上。久久皆足以損神致疾，但人不自覺耳」。事實上，基於身心交關的思維模式，探究人類各種疾病由於心理、精神方面的深層原因，確實是中國傳統醫學、養生學的一個基本特徵。現代醫學、生命科學的發展，也越來越意識到各種疑難雜症的產生，與人的心理、精神向度密切相關，決非一個單純的生理現象。並且，精神修養的好，如龍溪所謂「神凝氣裕，沖衍訢合」，也的確可收延年益壽之功。古今許多大儒多享高年，卻並無特別的養生之道，恐怕不能不得益於長期怡情養性的「養德」工夫。對於人類的健康，儒家「養德」的實踐工夫同樣可以提供一筆豐厚的資源。

<sup>63</sup> 徐階：〈龍谿王先生傳〉，頁 6a。

<sup>64</sup> 王畿著：〈留都會紀〉，卷 4，頁 20b-21a。

「養德」當然是指儒家的道德修養，對龍溪來說，自然更多地意味著致良知的工夫實踐。而「養生」在龍溪處儘管可能更多地是針對當時社會上流傳的養生術，卻也可以在一般的意義上適用於整個道教內丹學。我們在前文論「修性」與「修命」時已經指出，對以養生為主要內容的命功來說，即使在強調「性命雙修」的道教內丹學中也仍然具有不可化約的獨立地位。這裏，我們對此還需略加申論，以說明龍溪用「養生」來概括道教的基本取向確實具有普遍的意義，並非不可以將宋、元以來強調心性修養的內丹理論包括在內。

衆所周知，全真道北宗是以偏重「性功」而著稱的，其中又以丘處機（亦作邱處機，字通密，號長春子，1148-1227）開創的龍門派最為突出。其實，這種似乎只言性不言命的印象，只是一種表面現象，至少並不能全面反映龍門派的面貌。事實上，即使是龍門派也仍然有自己一套調息、理氣的「修命」工夫，整個全真道北宗亦概莫能外。至於如何會給外界造成一種只言性不言命的表面印象，則與整個全真道命功授受重視親傳口授且決不輕易示人，有極大的關係。全真道一般決不公開討論與調息、理氣等有關的命功修煉法門，即便本教內的傳授也極為秘密。如振興全真道的關鍵人物、全真七子之一的丘處機便有這樣的一段經歷：

一日，祖師（王重陽）閉戶與丹陽（馬鈺）論調息法，師父竊聽于外，少間推戶入，即止其論。……一日乘間進問祖師，答曰：「性上有。」再無所言，師父亦不敢復問。<sup>65</sup>

由此可見，給人以重性輕命表象的全真道北宗，也仍然有一套獨立於「性功」之外的「命功」授受傳統。只是由於傳授與修煉的保密性，教內人機緣未到尚難以接觸，外界人士自然更是無從知曉了。而這種傳授的機密性，也恰恰反而可以證明全真道實際上對「命功」的格外重視。其實，道教所理解的生命無疑偏重於自然生命，相對於儒家與佛教顯宗<sup>66</sup>，道教內丹學最大特點正在於為人類的身體修煉，提供了一套系統的理論解釋和實踐方法。而道教在整體上有別於儒學、佛教甚至世界上其他宗教傳統的一個獨特所在，也正是其致力於掌握、改變人類自然

<sup>65</sup> [元]尹志平撰，[元]段志堅編：《清和真人北遊語錄》，卷2，收入《正統道藏·正乙部》，第55冊，「弁字號」，頁737。

<sup>66</sup> 佛教密宗講究「即身成佛」，如《菩提心論》所謂「惟真言法，即身成佛故」。因而和道教重視「命功」的修煉一樣，對人體的氣脈修煉有一套嚴密複雜的理論和實踐法門。並且，密宗尤其強調上師在傳承中的重要性。密宗之所以為「密」，也和道教內丹學一樣，在於其功法授受中的保密性。



生命存在樣態的勇氣與信心。客觀而言，這一點在現代對於人體生命科學的探索仍然不無意義。

既然「養生」在整體上的確可以概括道教之所以為道教的基本特徵和取向，龍溪以上「養生」即在「養德」之中的說法，顯然反映了龍溪儒家的自我認同以及以良知教融攝道教的立場。在前面所引龍溪的一些文獻中，我們已經可以看到龍溪常常將儒學與道教的觀念和命題相提並論，譬如將良知比作「元神」、「神丹」、「日魂之光」，將儒家戒慎恐懼、不睹不聞的修養工夫比作道教內丹修煉的「火候」與「藥物」。除此之外，龍溪對道教的融攝，更多地表現在他對道教一些觀念與命題的創造性解讀與詮釋上。

#### (四)息與調息

嘉靖四十三年甲子（1564），龍溪與耿定向在宜興有過一次聚會，當時耿定向曾向龍溪提出過「老、佛虛無之旨與吾儒之學同異何如」的問題，對此，龍溪有過一番系統的論述：

先生（龍溪）曰：「先師有言：『老氏說到虛，聖人豈能于虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能于無上加得一毫有？老氏從養生上來，佛氏從出離生死上來，卻在本體上加了些子意思，便不是他虛無的本色。』吾人今日未用屑屑在二氏身分上辨別同異，先須理會吾儒本宗，明白二氏毫釐，始可得而辨耳。聖人微言，見於大《易》，學者多從陰陽造化上抹過，未之深究。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。便是吾儒說虛的精髓。無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，便是吾儒說無的精髓。自今言之，乾屬心，坤屬身，心是神，身是氣。身心兩事，即火即藥。元神元氣，謂之藥物；神氣往來，謂之火候。神專一，則自能直遂，性宗也；氣翕聚，則自能發散，命宗也。真息者，動靜之機，性命合一之宗也。一切藥物老嫩浮沈，火候文武進退，皆于真息中求之。大生云者，神之馭氣也；廣生云者，氣之攝神也。天地四時日月，有所不能違焉，不求養生而所養在其中，是之謂至德。盡萬卷丹經，有能出此者乎？無思無為，非是不思不為。念慮酬酢，變化云為，如鑑之照物，我無容心焉，是故終日思而未嘗有所思也，終日為而未嘗有所為也。無思無為，故其心常寂，常寂故常感。無動無靜、無前無後而常自然。不求脫離而自無生死可出，是之謂大《易》。盡

三藏釋典，有能外此者乎？先師提出良知兩字，範圍三教之宗，即性即命，即寂即感，至虛而實，至無而有，千聖至此，騁不得一些精采，活佛、活老子至此，弄不得一些伎倆。同此即是同德，異此即是異端。如開拳見掌，是一是二，曉然自無所遁也。不務究明本宗，而徒言詮意見之測，泥執名象，纏繞葛藤，祇益紛紛射覆耳。」<sup>67</sup>

龍溪這一段話所包含的內容非常豐富，龍溪的三教觀及其自我認同，以及我們這裏所探討的龍溪對道教觀念與命題的融攝，在這段話裏都可以得到印證。除此之外，則有兩點需要格外注意：第一，是龍溪將道教的修煉和佛教的解脫工夫歸結為「無中生有」的致良知工夫；第二，是龍溪提出了「真息」的概念。筆者在討論龍溪的致良知工夫論時曾經指出，所謂「終日思而未嘗有所思」、「終日為而未嘗有所為」、「常寂常感」、「無動無靜、無前無後而常自然」，正是龍溪「無中生有」致良知工夫論的特徵所在<sup>68</sup>。在以上的話語中，這些特徵卻成為道教內丹修煉甚至佛教生死解脫工夫的表現形式。而由所謂「先師提出良知兩字，範圍三教之宗，即性即命，即寂即感，至虛而實至無而有，千聖至此，騁不得一些精采，活佛、活老子至此，弄不得一些伎倆」這樣的話語來看，龍溪顯然是力圖將道教的修煉與佛教的解脫工夫容納到致良知的工夫實踐之中。對此，我們可以發現進一步的證據。在萬曆二年甲戌（1574）的天柱山房（紹興府會稽縣境內）之會中，裘子充向龍溪詢問「衛生之經」，龍溪回答說：

人之有息，剛柔相摩、乾坤闔闢之象也。子欲靜坐，且從調息起手。調息與數息不同，數息有意，調息無意。綿綿密密，若存若亡。息之出入，心亦隨之。息調則神自返，神返則息自定。心息相依，水火自交，謂之息息歸根，入道之初機也。然非致知之外另有此一段工夫，只於靜中指出機竅，令可行持。此機非臟腑身心見成所有之物，亦非外此別有他求。棲心無寄，自然玄會；恍惚之中，可以默識。要之無中生有一言盡之。愚昧得之，可以立躋聖地，非止衛生之經，聖道亦不外此。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 王畿：〈東遊會語〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷4，頁9a-10b。

<sup>68</sup> 彭國翔：〈王龍溪的先天學及其定位〉，《鵝湖學誌》第21期（1998年12月），頁98-105。更為詳細的說明，參見彭國翔：《王龍溪與中晚明陽明學的展開》，第三章第二節中，頁40-52。

<sup>69</sup> 王畿：〈天柱山房會語〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷5，頁20b-21a。按：通行《王龍溪先生全集》中該篇文字未記時間，《龍溪會語》卷六

儘管道教修煉工夫中本來有「無中生有」的話頭，但龍溪並不是簡單地襲用，從所謂「非致知外別有一段工夫」以及「調息與數息不同，數息有意，調息無意」的話來看，龍溪顯然是將道教「無中生有」的修煉工夫，賦予了致良知工夫中「無中生有」的意涵。調息本來是道教修煉的一個基本法門，但由於龍溪力圖將道教的修煉收攝到致良知的工夫當中，調息在龍溪這裏也就具有了不同於道教思想脈絡中的涵義。而龍溪對「真息」概念的獨特規定，既構成其「調息」說的基礎，同時也是龍溪對道教觀念進行創造性詮釋這一融攝道教立場的表現。

在〈壽史玉陽年兄七十序〉中，龍溪也曾提到過「真息」的字眼：

夫儒者之學，以盡性為宗。性者，萬劫無漏之真體。祇緣形生以後，假合為身，而凡心乘之，未免有漏，故假修命之術以鍊攝之，使滌除凡心，復還無漏之體。所謂借假修真，修命正所以復性也。即以養生家言之，性以心言，命以身言。心屬於乾，身屬於坤。身心兩字，即火即藥，一切斤兩法度、老嫩淺深，皆取則於真息。真息者，性命之玄機，非有待於外也。是故盡性以致命者，聖人之學也。<sup>70</sup>

「息」是道教本身固有的一個概念，在道教內丹學中基本上是指呼吸之氣。「真息」則是指有別於口鼻呼吸的所謂「先天清氣」，如李道純所謂：「呼則接天根，是之謂闢；吸則接地根，是之謂闔。一呼一吸，化生金液，是之謂變。闢闔呼吸即玄牝之門，天地之根矣。所謂呼吸者，非口鼻呼吸，乃真息闢闔也。」<sup>71</sup>但是，依龍溪之見，作為「性命之玄機」而「非有待於外」的「真息」，在儒家聖人之學「盡性以至於命」的工夫實踐中，究竟又有什麼特定的內涵呢？

在〈與李原野〉一書中，龍溪也曾經對「息」有所說明，所謂：

湖中請教息之一字，非止對治之方，乃是養生要訣，亦便是學問真正路頭。至人有息而無睡，睡是後天濁氣，息是先天清氣。莊生所謂六月息，孔子所謂向晦入燕息。息者，隨時休息之謂。終日間，眼視色，耳聽聲，鼻聞臭，口吐聲音，手足動觸，魂魄精神隨意流轉，隨在洩漏，是謂生

〈天山答問〉則說明為「萬曆二年甲戌」，而《龍溪會語》之〈天山答問〉即通行全集本之〈天柱山房會語〉。參見彭國翔：〈明刊《龍溪會語》及王龍溪文集佚文——王龍溪文集明刊本略考〉，《鵝湖》，1999年4、5、6期，頁32-38、34-40、27-35。

<sup>70</sup> 王畿：〈壽史玉陽年兄七十序〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷14，頁22b。

<sup>71</sup> 李道純：〈問答語錄〉，收入蔡志頤編：《中和集》，卷3，頁208。

機。循晦至夜，機事已往，萬緣漸消，目無所見，耳無所聞，鼻無所臭，口止不言，四肢靜貼，魂魄藏伏，精神翕凝，一意守中，如潛如蛰，如枝葉剝落而歸其根，是謂殺機。生機為順，殺機為逆。逆順相因，如循環然，在知道者默而識之。若果信息之一字，可使終夜不打一鼾，不作一夢。一念炯然，自由自在，先天補益之功，自有出於昏睡之外者矣。若果信得及，可使終日酬應萬變，而此念寂然，不為緣轉，是謂通乎晝夜之道而知。聖功生焉，神明出焉。蓋養德養生，原非兩事，但其求端用力，作用不同。<sup>72</sup>

筆者在考察龍溪的良知觀時指出，作為信仰的對象，關聯於「信得及」而言者是「良知」這一龍溪思想的核心觀念<sup>73</sup>。在考察龍溪的致良知工夫時也曾經指出，龍溪所謂「炯然」、「寂然」的「一念」，是指良知初發的端倪，可以說也就是良知本身<sup>74</sup>。龍溪經常以「一念靈明」指代良知，正是在這個意義上來使用的。但是在這裏，「信得及」的對象變成了「息」，一念之所以能夠炯然、寂然，也變成了「信得及」「息」的結果。那麼，「息」和良知又構成什麼關係呢？其實，在道教來說，不論是作為「先天清氣」的「息」還是作為「後天濁氣」的呼吸之「息」，「息」都是一種「氣息」，但在龍溪看來，「息」卻不僅僅是「氣息」，還具有「生生之機」的涵義。龍溪在《大象義述》中指出：

息者，生生之機也。……顏子如愚，三月不違，三月一息也；日月而至，日月一息也，堯之允恭，舜之玄德，文之不顯，孔之無知，群聖一息也；專而直，翕而闢，天地一息也。尺蠖之屈，龍蛇之藏，萬物一息也；通古今於一息，萬年一息也。……息有二義：有止息，有生息，如水之凝而時釋也，如虫之蛰而時啓也。此造化出入之機，聖人至誠無息之學。<sup>75</sup>

確切而言，這種作為「生生之機」的「真息」，也就是良知。在嘉靖四十四年乙丑（1565）的留都之會上，龍溪對從事養生之術的王子實說：

千古聖學，存乎真息。良知便是真息靈機。知得致良知，則真息自調，性

<sup>72</sup> 王畿：〈與李原野〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷9，頁6b-7a。

<sup>73</sup> 彭國翔：《王龍溪與中晚明陽明學的展開》，第二章第五節，頁31-36。

<sup>74</sup> 同前註，第三章第三節，頁52-60。

<sup>75</sup> 王畿：《大象義述》，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，〈附錄〉，頁9b-10a。

命自復，原非兩事。若只以調息爲事，未免著在氣上理會，與聖學戒慎不睹、恐懼不聞、致中和工夫，終隔一層。邵子弄丸，亦只是邵子從入路頭。若信得良知過時，方是未發先天宗旨，方是一了百當，默而存之可也。<sup>76</sup>

由此可見，就龍溪「養德養生，原非兩事」這種以致良知工夫融攝道教養生修煉工夫的立場而言，在道教內丹學中作爲「先天清氣」的「真息」概念，顯然成爲龍溪良知觀念在融攝道教時的特定表達方式。換言之，在龍溪以儒家良知教判攝道教的理論話語中，真息就是良知。而所謂「若果信息之一字」，也不過是「信得良知過時」在特定語境下的另一種說法而已。需要注意的是，我們前面提到，龍溪在萬曆二年的天柱山房之會中，曾明確要裘子充「從調息入手」，這裏卻又說「若只以調息爲事，未免著在氣上理會，與聖學戒慎不睹、恐懼不聞、致中和工夫，終隔一層」。當然，這並非龍溪的自相矛盾，而恰恰說明龍溪對「調息」的理解，也有其不同於一般道教調息概念的獨特內涵。這種情形和龍溪的「真息」概念是一樣的。

前文提到，龍溪事實上有一篇名爲〈調息法〉的文字，從中，我們可以瞭解龍溪「調息」說的具體涵義。其文如下：

息有四種相：一風，二喘，三氣，四息。前三爲不調相，後一爲調相。坐時鼻息出入覺有聲，是風相也；息雖無聲，而出入結滯不通，是喘相也；息雖無聲，亦無結滯，而出入不細，是氣相也；坐時無聲，不結不麤，出入綿綿，若存若亡，神資沖融，情抱悅豫，是息相也。守風則散，守喘則戾，守氣則勞，守息則密。前爲假息，後爲真息。欲習靜坐，以調息爲入門，使心有所寄，神氣相守，亦權法也。調息與數息不同，數爲有意，調爲無意。委心虛無，不亂。息調則心定，心定則息愈調。真息往來，而呼吸之機，自能奪天地之造化。含煦停育，心息相依，是謂息息歸根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗。吾儒謂之燕息，佛氏謂之反息，老氏謂之踵息，造化闔闢之玄樞也。以此徵學，亦以此衛生，了此便是徹上徹下之道。<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 王畿：〈留都會紀〉，卷4，頁28b。

<sup>77</sup> 王畿：〈調息法〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷15，頁17a-b。

如果說「調息」是一個儒、釋、道三家可以通用的說法的話<sup>78</sup>，龍溪又進一步以所謂「燕息」、「反息」和「踵息」這三個不同的概念來區分三家的調息工夫。「踵息」之說來自莊子所謂「真仙之息以踵」。陳致虛在《金丹大要三·妙用九章》中也說：「《悟真篇》云：『漫守藥爐看火候，但安神息任天然。』神息者，即莊子云：『真仙之息以踵。』廣成子云：『丹河車休佶佶，鶴胎龜息自綿綿。』此龜息、神息、踵息名雖殊而用之則一。」<sup>79</sup>而「燕息」之說，龍溪在嘉靖三十六年丁巳的三山石雲館第之會中，曾向王慎中作過解釋：

遵巖子問先師在軍中，四十日未嘗睡，有諸？先生（龍溪）曰：「然，此原是聖學。古人有息無睡，故曰：『向晦入燕息。』世人終日擾擾，全賴後天渣滓厚味培養，方彀一日之用。夜間全賴一覺熟睡，方能休息。不知此一覺熟睡，陽光盡為陰濁所陷，如死人一般。若知燕息之法，當向晦時，耳無聞，目無見，口無吐納，鼻無呼吸，手足無動靜，心無私累，一點元神，與先天清氣相依相息，如爐中種火相似，比之後天昏氣所養，奚啻什百？是謂通乎晝夜之道而知。」<sup>80</sup>

無論是〈調息法〉還是前引萬曆二年甲戌天柱山房之會中龍溪對裘子充語，都表明對龍溪來說，調息是靜坐的入門工夫。並且，從作為「燕息」的調息法來看，龍溪還明確提供了一套有關靜坐的切實可行的實踐工夫。自從程明道「見人靜坐，便歎其善學」，理學家幾乎都在不同程度上肯定靜坐的意義，但靜坐的具體方法，卻大都未有論及。龍溪在與道教的交往互動中提出「調息法」，顯然於此有所彌補。

不過，既然「真息」在龍溪處只是「良知」的另名，從龍溪融攝道教的立場

<sup>78</sup> 事實上，就文章的形式與結構而言，龍溪這篇〈調息法〉更多地取自天台智顛（538-597）的《修習止觀坐禪法要》（又稱《小止觀》或《童蒙止觀》）。當然，龍溪並非簡單地襲取，而是在關鍵之處有所改易。因此，〈調息法〉不僅可以作為研究龍溪思想與道教的材料，同時還是研究龍溪思想與佛教的素材。有研究者便注意到了〈調息法〉可視為龍溪三教合一思想的案例，參見林惠勝：〈試論王龍溪「三教合一說」——以〈調息說〉為例〉，《中國學術季刊》第14期（1993年），頁161-179。而龍溪〈調息法〉如何站在儒家立場上對天台智顛的《小止觀》有所改易以及龍溪如何站在儒家立場上融攝佛教的思想觀念，參見彭國翔：〈王畿與佛教〉，《臺大歷史學報》第29期（2002年6月），頁29-61。

<sup>79</sup> 徐兆仁主編：《金丹集成》（北京：中國人民大學出版社，1992年《東方修道文庫》本），頁72。

<sup>80</sup> 王畿：〈三山麗澤錄〉，卷1，頁17a-b。

來看，調息也只能為致良知工夫所必涵。因此，在龍溪看來，作為「燕息」的儒家調息法，自不同於一般道教的調息工夫。事實上，在〈調息法〉的最後，龍溪正是明確地將調息歸結到了「一念之微」的致良知工夫上，所謂「一念微明，常惺常寂，範圍三教之宗」。在前引龍溪〈壽商明洲七裘序〉中，龍溪有認為「性命之學」「其機存乎一息之微」的說法，現在，我們在掌握龍溪「真息」概念所指的基礎上，再將「一息之微」這一說法，關聯於〈調息法〉而加以考察，相信立刻可以看到調息法與致良知工夫二者之間內在的緊密聯繫。依龍溪所論，調息工夫的究竟，所謂「一念微明，常惺常寂」，顯然是要時時刻刻以「一念靈明」為主宰而「念念致良知」，這無疑又回到了龍溪「一念之微」致良知工夫論的宗旨。由此可見，調息在龍溪處已不再僅僅是道教內丹學的一種修煉法門，而具有了致良知工夫精神性自我轉化的意義。這是龍溪以其包括良知觀與致良知工夫在內的整個良知教融攝道教，在前者的立場上對後者的觀念與命題進行創造性詮釋的必然結果<sup>81</sup>。

對於靜坐，龍溪和陽明一樣，雖然並未否定，而是認為在一定程度上可以起到收攝身心的作用，所謂「補小學一段工夫」，且龍溪本人也不無相應的經歷<sup>82</sup>，但畢竟不以之為究竟，所謂「亦權法也」。這從龍溪雖尊白沙為明代理學開端，但終以為白沙近於邵雍（字堯夫，諡康節，1011-1077）之「靜」而未能「動靜一貫」可見，所謂「白沙翁靜中養出端倪，自是白沙入路，亦便是他受用處，與聖門動靜合一宗旨，微隔一層。白沙終身學堯夫，明道作堯夫志云：『究其所至，可謂安且成矣。』此是千古斷案，默識當自知之」<sup>83</sup>。在龍溪的話語

<sup>81</sup> 有研究者認為〈調息法〉意味著龍溪用道教思想詮釋和改造了陽明學（吳震：〈王龍溪の道教觀——「調息法」を中心に〉）。當然，龍溪將道教的話語引入陽明學，並通過調息法而賦予了靜坐具體的方法，確實可以說在一定意義上改造了陽明學。但是，在這種將道教引入陽明學的過程中，從龍溪的三教觀與自我認同來看，更為準確地說，顯然是龍溪用陽明學思想詮釋和改造了道教而非相反。這一點對佛教而言同樣如此。

<sup>82</sup> 龍溪投身陽明門下而得悟之前，曾有一段「靜修」的過程。徐階〈龍谿王先生傳〉云：「（龍溪）試禮部不第，歎曰：『學貴自得，吾向者猶種種生得失心，然則僅解悟耳。』立取京兆所給路券焚之，而請終身受業於文成。文成為治靜室居之，踰年遂悟。」（頁1a-b。）由此可見，龍溪的工夫次第中其實包含了「靜」的環節，並非一蹴而就，這是歷來大多數研究者常常忽略的。因此，龍溪後來思想成熟後對羅念庵、聶雙江等偏於「靜」的致良知工夫的匡正，嚴格而論並非站在與「靜」相對的「動」的一邊，而應當說是在超越動靜兩邊的基礎上由「動靜合一」的立場而發。

<sup>83</sup> 王畿：〈書陳中閣卷〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷16，頁43b。

中，調息是關聯於靜坐的，前者是後者的「入門」與「入手處」。因此，即使是作為養生之道的靜坐，在龍溪看來，也無疑可以並且應當容納到致良知工夫的展開過程之中，構成致良知工夫的一個環節。

## 五、結 語

在明代儒、釋、道三教高度融合的歷史背景下，儒家人士與佛、道二教發生關係是自然而然的。儘管儒者中有像曹端（字正夫，號月川，1376-1434）、胡居仁（字叔心，稱敬齋先生，1434-1484）、何塘（字粹夫，號柏齋，1474-1543）以及黃佐（字才伯，號泰泉，1490-1566）那樣嚴守傳統正統與異端之辨，從而堅決排斥佛、道二教的人<sup>84</sup>，但自陳獻章而王陽明以降，真正對儒家思想有所開展並在社會上產生廣泛影響的，基本上都是對佛、道二教採取批判兼融會而非簡單否定的態度。並且，陽明學對於佛、道二教更不止是被動地回應，而是主動地吸收。這在陽明處已經有所自覺，在龍溪處則更有鮮明的表現。通過以上我們對龍溪與道教的專題研究可見，雖然龍溪與道教人物有所交遊，對道教法門有所修煉，對道教思想也有並非皮相的瞭解，但對道教的深度涉入並未改變龍溪的儒者身分。換言之，龍溪是自覺地將道教的一些基本觀念，通過創造性的詮釋而納入到自己良知教的思想系統之中，而不是在終極關懷和根本的思想結構上認同道教。所謂「良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞」<sup>85</sup>，顯然反映了龍溪試圖將佛、道二教都融攝到其良知教系統的意圖。而龍溪〈經三教峰〉詩所謂：「三教峰頂一柱驂，俯看塵世隔蒼烟。青牛白馬知何處？魚躍鳶飛只自然。」<sup>86</sup>更無疑反映了龍溪儒家的自我認同。因此，當我們在中晚明三教高度融合的背景下來研究儒學與道教的關係時，一方面要看到道教對儒學的

<sup>84</sup> 曹端、胡居仁、何塘以及黃佐諸人排斥佛、道二教之事例，分別參見黃宗義著，沈芝盈點校：《明儒學案》，卷44〈諸儒學案上二·學正曹月川先生端〉，頁1063-1064；卷2〈崇仁學案二·文敬胡敬齋先生居仁〉，頁30；卷49〈諸儒學案中三·文定何柏齋先生塘〉，頁1162，以及卷51〈諸儒學案中五·文裕黃泰泉先生佐〉，頁1204。

<sup>85</sup> 王畿：〈三教堂記〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷17，頁9a-b。

<sup>86</sup> 王畿：〈經三教峰〉，收入丁賓編，黃承玄、張汝霖校：《龍谿王先生全集》，卷18，頁29b-30a。



滲透或者說儒家學者對道教的吸收，另一方面還要看到道教對儒學的影響其究竟意義如何。在儒學與佛教的關係問題上，情況也是同樣。

我們經常會說，佛、道二教對宋、明理學的發生發展有重要影響。但是，所謂「影響」一詞，其實是一個較為模糊的概念。不同學者在表達這一陳述時，其涵義其實往往頗有不同。所謂甲受到乙的影響，可以有兩種基本的情況。一是甲接受了乙的基本立場，改變了自身的基本結構；二是甲在不改變自身基本結構和立場的前提下，將乙中的某些成分揚棄、吸納到自身之中，使之成為自我的有機組成部分。這兩種情況均以甲受到乙的刺激為前提，只是所作的回應方式不同。另外，乙之於甲的影響是第一種情況還是第二種情況，並不是由甲是否採用了乙的某些語言形式包括某些概念、命題所決定的。即使甲採用了乙的某些概念和命題的表述形式，但如果這些概念、命題在進入甲的系統內部之後，具有了不同於原先在乙系統內部的內涵，成為與甲系統本來基本規定性相容、相合的組成部分，且不改變甲本來的基本結構，則乙之於甲的影響便是第二種情況。反之，即使甲並未採取乙的任何概念、命題等話語形式，但甲在與乙接觸後，其自身話語的內在規定性發生了趨同於乙系統的改變，則乙之於甲的影響仍然是第一種。當然，我們並不是認為語言對於存有來說毫無意義，話語形式與其所指涉的存有，有時是不可分割的關係，甚至在某些情況下，一種存有就必須對應或需要一種特殊的語言表達形式。海德格爾曾有「語言是存有之家」的說法<sup>87</sup>，並在《在通向語言的途中》一書中對語言的本質，進行了窮深研幾的探討，正是著眼於語言與存有之間的緊密關係<sup>88</sup>。但是，語言畢竟不等於存有本身，尤其對於中國哲學來說，儒、釋、道三家無一例外，在許多情況下都更多地傾向於強調「言」與「意」之間的距離。人物之間的交往這種外部因素自不足以決定「影響」屬於何種情況，理學家們使用佛、道二教的一些名相和命題，也並不就表示他們所受佛、道二教的影響屬於上述第一種情況。以濂溪《太極圖說》為例，無論它是源自道教，還是濂溪自作而被道教徒們「竊之以入藏」（胡渭語）<sup>89</sup>，如果暫且不

<sup>87</sup> 「語言是存在之家」的思想是海德格爾在一九四七年發表的《關於人道主義的書信》文章中提出的。

<sup>88</sup> 海德格爾著，孫周興譯：《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，1997年）。

<sup>89</sup> 朱震（1072-1138）《漢上易傳》、晁公武（1105-1180？）《郡齋讀書志》、毛奇齡（1623-1716）《太極圖說遺議》、朱彝尊（1629-1709）《太極圖說授受考》以及胡渭（1633-1714）《易圖明辨》等均認為濂溪的《太極圖說》源於道教。後來研究者常引《宋元學案》中黃宗炎（1616-1686）之說，亦本自朱震。現代學界有關濂溪《太極圖

取學術史的視角，就思想的內在規定性而言，濂溪強調由太極而陰陽五行而萬事萬物的「順」的宇宙生成論，與道教《無極圖》主張由萬事萬物而陰陽五行而回歸無極的「逆」的修仙之道，顯示了完全不同的宇宙觀和價值論。即便濂溪的《太極圖》取自道教，但對於《太極圖》的理解和詮釋，濂溪顯然是內在於儒學的傳統。陽明早年雖與道教關係密切，但龍場之悟歸宗儒學之後，對道教修煉理論也無疑採取的是創造性詮釋的儒家解讀。前文所論龍溪對道教思想的融攝，則更為具體和有力地說明了這一點。

對於理學家們既批判佛、道二教又吸收佛、道二教思想內容的現象，以往有一些研究者常常感到困惑不解。要視之為矛盾，要認為批判佛、道二教只不過是吸取佛、道二教的幌子，前者是「表」，後者才是「裏」，所謂「陽排之而陰取之」。事實上，這種現象恰恰提示並要求了我們對「影響」一詞不能做簡單化的理解。對從宋至明的理學家們來說，批判與吸收無疑完全可以兩個並行不悖而又相輔相成的同一過程的兩個方面。儘管歷史上不乏逃禪入道的儒者，但理學家之所以為理學家，就在於他們始終站在儒家的基本立場上，無論對佛、道二教的思想內容如何盡可能的吸收，都以不改變自身的基本結構和終極託付（ultimate commitment）為前提。本文對龍溪與道教的專題考察，對此足資為證。

---

說》與道教淵源關係不同意見的討論，參見侯外廬等主編：《宋明理學史》（上）（北京：人民出版社，1984年），頁52-59；東景南：〈周敦頤《太極圖說》新考〉，《中國社會科學》，1988年第2期，頁87-98；李申：〈太極圖淵源辨〉，《周易研究》，1991年第1期，頁24-35；陳寒鳴：〈周敦頤《太極圖說》新探〉，《朱子學刊》（合肥：黃山出版社，1991年）第4輯，頁40-52；姜廣輝、陳寒鳴：〈周敦頤太極圖淵源慎思〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第7輯（上海：上海古籍出版社，1995年），頁211-220；張其成：〈周敦頤《太極圖》考〉，劉大鈞主編：《象數易學研究》（二）（濟南：齊魯書社，1997年），頁225-246等。日本學者吾妻重二則認為濂溪《太極圖說》既未受到道教的影響，也與佛教無關，見吾妻重二：〈太極圖の形成——儒佛道教をめぐる再検討——〉，《日本中國學會報》第46集，（東京：日本中國學會，1994年），頁73-86。

## 王畿與道教

### ——陽明學者對道教內丹學的融攝

彭國翔

中晚明是儒、釋、道三教高度融合的時代，而陽明學與佛、道兩家的關係，構成儒、釋、道三教關係研究的重要內容。但陽明學者與道教關係的研究迄今仍不免薄弱，至於陽明之後，中晚明陽明學發展核心人物王龍溪與道教的關係這一課題，更是尚未見有全面與深入的專題研究。本文首先考察王龍溪與道教人物的交遊以及龍溪對道教修煉法門的實踐，除此歷史與實證性的研究之外，本文尤其在思想理論的層面上，探討了龍溪對道教一些基本觀念與命題的吸收。在筆者看來，儘管龍溪與道教人物多有交遊，對道教法門有親身修煉，並在自己的理論話語中大量使用了道教內丹學的用語，但龍溪顯然是站在陽明學的基本立場上，力圖將道教的一些基本觀念與命題融攝到其良知教的系統內部。由於經過了龍溪自己創造性的詮釋，在龍溪的整個思想系統中，道教的那些基本觀念與命題顯然具有了不同以往的涵義。通過這一具體的個案解析，我們可以不限於外部的行為，而進一步從思想的內部去瞭解，道教對以龍溪為代表的陽明學者的影響，究竟是在什麼意義上而言的。

# **Wang Ji and Taoism—Absorption and Creative Interpretation of Inner Alchemy Doctrines of Taoism by Scholars of the Wang Yangming School**

PENG Guoxiang

The interpenetration of Confucianism, Buddhism and Taoism had almost reached its highest stage in mid- to late-Ming. The interaction of Wang Yangming's teachings with Buddhism and Taoism constitutes a very important area of the study of the relations among Confucianism, Buddhism and Taoism, and more study still remains to be carried out about the relations between Wang Yangming's thought and Taoism. We especially need a comprehensive and thorough study of the relation between Taoism and Wang Ji, the leading figure after Wang Yangming in the development of Yangming thought in mid-to late-Ming. This article researches Wang Ji and Taoism, using both historical and theoretical approaches, to investigate the interactions between Wang Ji and figures of importance in Taoism, and to study the ways he put Taoist meditation methods into practice. The argument is that Wang Ji tried to incorporate some basic concepts and propositions of Taoism into his own world of thought through absorption and creative interpretation. Although he associated closely with some Taoists, and himself practiced Taoist methods—even using many Taoist terms of inner alchemy in his discourse—still, he fundamentally agreed with Wang Yangming's teaching. He made an effort to bring fundamental concepts and propositions of Taoism into a system of conscience. By creative interpretation, in Wang Ji's thought, the basic concepts and propositions of Taoism were given different meaning and took on Confucian significance. For the relation between mainstream Yangming Learning and Taoism, especially the doctrines of inner alchemy, this study provides a representative case study.

**Keywords:** Wang Ji      Wang Yangming learning in late Ming  
inner alchemy doctrines of Taoism

