

杜光庭《道德真經廣聖義》的修道思想*

王 卉**

提 要：本文從天道觀、修道階次論和修煉方法論三個維度，深入探討了杜光庭的修道思想特色及其理論貢獻。通過對其思想的系統梳理，不僅可以把握唐代道教思想的發展脈絡，更能理解道教修道理論的深層內涵，為當代道教研究提供新的理論視角。

關 鍵 字：杜光庭；《道德真經廣聖義》；任物無為；次第化人；煉形修心

杜光庭（850—933），字聖賓（又作賓聖），號東瀛子，處州縉雲人（又云長安人、京兆杜陵人）^①，是唐末五代時期著名的「道門領袖」，博學善屬文，一生著述甚豐，他在道教理論建設和經典注釋方面做出了卓越貢獻，時人盛讚其為「詞林萬葉，學海千尋，扶宗立教，天下第一」。^②其所著《道德真經廣聖義》五十卷，是漢唐歷代六十餘家《道德經》注釋的集大成之作，並系統總結了唐代道教思想的發展成果，構建了完整的修道理論體系。

本文將從天道觀、修道階次論和修煉方法論三個維度，深入探討杜光庭的修道思想特色及其理論貢獻。通過對其思想的系統梳理，不僅可以把握唐代道教思想的發展脈絡，更能理解道教修道理論的深層內涵，為當代道教研究提供新的理論視角。

一、「任物無為」的天道觀

（一）天道思想的歷史淵源

天道觀念在中國思想史上源遠流長，其發展演變過程反映了中國古代哲學思維的深化過程。早在殷周時期，「天」就被賦予了至高無上的地位，《尚書》中「天命靡常」、「以德配天」等觀念，體現了早期天命觀的特點。這種天命觀將「天」人格化，認為天具有意志和情感，能夠賞善罰惡。

到了春秋戰國時期，隨著理性思維的發展，天道觀逐漸從宗教性的天命觀向哲學性的自然觀轉變。荀子提出「天行有常，不為堯存，不為桀亡」的自然天道觀，主張「制天命而用之」，體現了人對自然規律的理性認識。與此同時，以老子為代表的道家則開創了以「道」為本體的新型天道觀，將「道」提升為宇宙萬物的本原和最高法則。

* 本文受國家社科基金專案《明清時期江西道教靈寶派研究》（20BZJ043）資助。

** 作者簡介：王卉，女，甘肅武威人，哲學博士，現為宜春學院副教授，研究方向為：道家與道教。

① 關於杜光庭的生平，[法]傅飛嵐 Francisus Verellen《杜光庭（850-933）：中古中國末葉的皇家道士》（Du Guangting (850-933): Taoiste de cour a la fin de la China medievale, Francisus Verellen, Paris: College de France, 1989），王瑛《杜光庭事蹟考辨》（《宗教學研究》，1992年，第1-2期），周西波《杜光庭道教儀範之研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年），羅爭鳴《杜光庭道教小說研究》（成都：巴蜀書社，2005年）有詳細論述，本文不再贅述。

② 《道藏》第32冊，第8頁。本文所使用的《道藏》是北京文物出版社、上海書店和天津古籍出版社聯合影印本，1988年版，世稱「三家本」。

老子之「道」的內涵豐富而深邃，歷代學者對其理解各有側重。詹劍鋒先生將其理解為「整個自然及其變化的總規律」；^①陳鼓應先生則在《老子今注今譯》中提出三重解讀：作為實存本體的道、作為規律法則的道、作為生活準則的道；^②蔣九愚先生在《老子天道觀辨》中則強調應從境界論角度理解道的超越性。^③本文認為，老子之道實為三位一體的存在：既是宇宙的本原（本體論），又是運行的規律（宇宙論），更是人生的準則（工夫論）。這種多維度的理解，更符合道家思想的整體性。

（二）「道法自然」的哲學意蘊

「道法自然」是《道德經》的核心命題，也是把握道家思想精髓的重要切入點。在唐代佛道論辯中，佛教徒常以「道」與自然的關係問題質疑道教理論，認為若「道」需效法自然，則表明「道」並非最高本體。例如，法琳曾駁斥道：「即使存在道，也不能自我生成。若道源於自然，則道有所依賴。既然依賴他者而生，即為無常。……自然乃不可言說的終極概念，而道只是智慧之名。有為之智不及無為之境，有形之物難比無形之體。道的有限性使其無法企及自然的絕對性。」^④

佛教界認為，「道」不能自存，需以自然為依據，便成為依存性的存在。這種批判推動了道教學者對理論體系的深化。成玄英、李榮及唐玄宗等均對此問題作出闡釋。為徹底解決這一教理矛盾，玄宗提出：「虛無指妙本之體，因其非具體存在，故稱虛無；自然指妙本之性，因其無造作特質，故稱自然；道指妙本之功用，乃勉強命名，實為生化萬物的規律。三者雖名稱不同，實則同歸妙本。既為同一本源，又何來效法之說？可見質疑者未悟玄理。」玄宗通過「妙本」概念統合了虛無、自然與道，闡明三者實為同一終極實在的不同面向。這一詮釋既確保了道的至上性，又厘清了道與自然的本質聯繫。

杜光庭在《道德真經廣聖義》中進一步發展了這一思想。他指出：「大道以虛無為體，自然為性，道為妙用。」「三者」散而言之即一為三，合而言之，混三為一。他強調「道法自然」並非道效法自然，而是道本性自然，正如他在卷二十一所說：「非自然無以明道之性，非虛無無以明道之體，非通生無以明道之用。」這種解釋既避免了將自然置於道之上的理論困境，又準確表達了道的自然無為特性。

值得注意的是，杜光庭引用老子「域中有四大」的說法來論證其觀點。他指出，老子只說「道大、天大、地大、王亦大」，並未將「自然」列為第五大，因此將自然視為高於道的存在是違背老子本意的。這種論證方式體現了杜光庭嚴謹的注釋態度和深厚的理論功底。

（三）天道任於自然

杜光庭認為「道」的產生是無任何他物和原因的，是萬事萬物的終極本體。它雖然無形無象，但卻並非虛空無物，而是一種「無狀之狀、無象之象、無物之物」^⑤的存在。「道」不是任何具體事

① 詹劍鋒：《老子其人其書及其道論》，武漢：湖北人民出版社，1982年，第185頁。

② 陳鼓應：《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003年版，第23-34頁。

③ 蔣九愚：〈老子天道觀辨〉，《江淮論壇》2003年第1期，第87-91頁。

④ （唐）釋法琳：《辨正論》卷六，《中華大藏經正編》，北京：中華書局影印出版。

⑤ 《道德真經廣聖義》卷三一，《道藏》，第14冊，第463頁。

物，但卻「含眾象」、「藏萬化」並統攝一切事物，存在於一切事物之中，他指出，道雖非具體事物，卻能包容萬象、生化萬物，並內在於一切存在之中。在《廣聖義》中，他如此表述：「道非陰陽也，在陽則陽，在陰則陰，亦由在天則清，在地則寧，所在皆合，道無不在。非陰陽也，而能陰能陽；非天地也，而能天能地；非一也，而能一；周旋反復，無不能焉。」^①

杜光庭指出「道」的本性是「自然無為」，而「道」的這種自然無為之性又通過宇宙萬物自然而然地體現出來。他說：「莫能使之然，莫能使之不然。不知其所以然，不知其所以不然，故曰自然而然。」^②「道職生成，天職包覆，地職厚載，而乾坤之象，著品物之形，列王局其間，行道之化，順天之時，發地之宜，民則安靜而自理。生化而有常，清淨而無擾，合大道自然之理也。」^③從時間上看，「道無古今」，而萬物則有始終；從狀態上看，「天道任於自然」，而又「無為而無不為」，「杳冥真道，化育群情，物有始終，道無今古，常為物本，而道本無為也。」^④他認為，宇宙間天覆地載、四時更迭的自然秩序，正是道之無為而化的體現：「天道任於自然，因無勝負，四時代謝，不令而行，六氣推遷，不言而信，物不違天，則為善勝也。」^⑤

他將道的性質概括為六個方面：「虛無是其本體，平易是其本質，清靜是其觀照，柔弱是其功用，淳粹素樸是其核心。」這六個特質共同構成了道的完整形態，也是修道者應當遵循的準則。

在修道實踐方面，杜光庭主張效法道的自然無為：「老君垂教以清靜為用，無為為宗。清靜則國泰身安，無為則道成人化」。^⑥他強調順應自然的重要性「大道圓通，物感則應，由謙和柔順可以致之。君剛狠躁戾之人，如飄風暴雨之行，即失道矣。所以人君執道以理民也，事來而循之，物動而因之，萬物之性無不順也。大行之大得福，小行之小得福，深淺之應，由人感通爾。」^⑦這些思想不僅深化了道教的本體論哲學，也為修行實踐提供了明確的方法論指導。

二、次第化人的修道論

（一）修道階次的理論淵源

自古以來道教教義中修道的目的是成真成仙，擺脫生死的束縛。由於修道功夫有深淺，最後達到的境界和成果就有高下之別，所以在道教早期的經典中就出現了修道的階次思想。《道教義樞》中《位業義》一章更是總結了道教關於修煉成真的境界及其階次的各種論述^⑧。杜光庭吸收佛教「三乘」觀念，結合道教傳統的「三品」說和「三洞」經教體系，構建了系統的修道階次理論。

杜光庭在闡述修道體系時，提出了獨特的「三乘」修行理論。他將修道過程分為三個漸次提升的層次：初乘階段強調以戒律規範身心，通過外在齋戒和內在存修達到清淨狀態；中乘階段則進入

① 《道德真經廣聖義》卷二一，《道藏》，第 14 冊，第 413 頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》，第 14 冊，第 316 頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷二一，《道藏》，第 14 冊，第 416 頁。

④ 《道德真經廣聖義》卷十九，《道藏》，第 14 冊，第 403 頁。

⑤ 《道德真經廣聖義》卷四七，《道藏》，第 14 冊，第 551 頁。

⑥ 《道德真經廣聖義》卷四三，《道藏》，第 14 冊，第 483 頁。

⑦ 《道德真經廣聖義》卷二十，《道藏》，第 14 冊，第 408 頁。

⑧ 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001 年，第 259-284 頁。

無為修行，要求摒棄感官執著，超越形相束縛；最終的大乘境界則達到有無雙遣、隨念隨忘的玄妙狀態。他指出：「道以三乘之法，階級化人，從初發心至於極道，舍凡證聖，故有一十四等觀行之門。」^①

值得注意的是，「三乘」概念本為佛教術語，源自梵文「trini yanani」，原指三種解脫法門。佛教根據修行者根器差異，將教法分為聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘。前二者側重自度，合稱小乘；後者自度度人，故稱大乘。《魏書·釋老志》對此有明確記載：「初階聖者，有三種人。其根業各差，謂之三乘。聲聞乘、緣覺乘、大乘。取其可乘運以至道為名。……初根人為小乘，行四諦法。中根人為中乘，受十二因緣。上根人為大乘，則修六度。雖階三乘，而要由修進萬行，拯度億流，彌曆長遠，乃可登佛境。」^②

道教中「三乘」觀念的來源學界論述不多，我目前看到的材料主要有兩種說法，一種是王宗昱先生在《〈道教義樞〉研究》一書中談到的，他認為後世的三乘思想均是早期道教中「三品」思想衍生出來的；^③另一種是王承文先生談到的，他認為道教「三乘」說和「三洞經書」有關^④。查看《道德真經廣聖義》一書，我們發現這兩種說法在杜氏這裏都有所體現。而杜氏「三乘」修煉的階次思想和「三品」說聯繫更加緊密。

在道教教義體系中，「三品」說具有重要地位。王宗昱先生主要強調的應該是它的修道品次的含義，認為三品說是道教位業教義的基礎。^⑤早在老子書中已經表達了修道有階次的思想，「上士聞道勤而行之，中士聞道若存若亡，下士聞道，大笑之。」杜光庭在老子思想的基礎上釋義為「人之生也，氣有清濁，性有智愚。」^⑥就是說人之生有「性分不同」。他從人性論角度出發，提出：「人之稟賦各異，氣質有清濁之分，天資有智愚之別。」這種個體差異論與孔子「生而知之者上也，學而知之者次也，困而不學者下矣」的觀點相互印證。杜光庭認為，儒道兩家在這一問題上具有深刻的一致性。

基於這種認識，杜光庭主張因材施教的教育理念。他強調：「大道包容萬物，教化當循循善誘，通過適當的方法開蒙啟蔽，使學者如琢玉成器、披沙揀金。」值得注意的是，他的修道理論創造性地融合了儒家思想，將人細分為九個品級，並指出其中七品之人具有可教性。這種細緻的分類方法，既體現了傳統「因材施教」的教育智慧，也展現了唐宋時期道教吸收儒佛思想的理論創新。

（二）次第化人的修道論

杜光庭基於氣稟學說構建了系統的修道理論。他認為雖然眾生同稟天地之氣，但所稟之氣存在清濁利鈍的差異：「有欲無欲之人，同受氣於天地。稟中和滋液則賢聖而無為，稟濁亂之氣則昏愚而多欲。苟能洗心易慮，澄欲含虛，則攝跡歸本之人也。」^⑦這種稟賦差異決定了修道者需要因材施

① 《道德真經廣聖義》第六卷，《道藏》，第14冊，第344頁。

② 《魏書·釋老志》卷一百一十四，《志》第二十，北京：中華書局，2000年。

③ 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第261頁。

④ 王承文：〈敦煌古靈寶經與道教「三洞經書」和「三乘」考論〉，《敦煌學輯刊》2003年第1期，第42-54頁。

⑤ 參見王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第262頁。

⑥ 文子也曾經說過：「清氣為天，濁氣為地，和氣為人。於和氣之間有明有暗，故有賢有愚。」

⑦ 《道德真經廣聖義》卷六，《道藏》，第14冊，第344頁。

教，循序漸進，由此形成了小乘、中乘、大乘的修道次第。

1. 小乘有為之法

作為修道初階，小乘法為入門者奠定基礎。他說「小乘有為之法，以教初門」。^①所謂初門就是初入法門即初地。他指出「初地修行者，謂從凡覺悟，回向正道，舍凡從信。」^②並且引用《本際經》的一段材料說明初入法門者需修十事，也就是說小乘修煉有十個階梯，須依次修煉。他說：

《本際經》云：夫為學者，初修十事以為階梯。如人緣梯，從初一枕至第二枕，乃至於頂。升階之人，自下至高，要須先習此十行法，然後乃能深入正觀。一者初地之人，先因善欲，有欲樂心，乃能進趣。二者親近善友導引其心，深信正道。三者造詣明師，師有妙法，廣能宣告，示以要術。四者既聞正教，能受讀誦。五者能出家，專行柔弱，永斷有為，離諸桎梏。六者參受正戒，防身口心。七者幽隱山林，棲遁獨處，求離囂塵，修寂靜志。八者當念大道是真法王，能度眾生，越生死海，猶如船師拯濟沉溺。九者當念經教是妙醫方，能示眾生理煩惱藥。十者當念法師是真父母，善能生我法身慧命。^③

小乘法作為修道基礎，為後續修行創造條件。只有在小乘修行有成後，才能「進而修習中乘法以堅固道心，最終契入大乘法門」。這一循序漸進的過程，使修道者能夠從凡入聖，最終證得不同層次的仙真聖果。

2. 中乘進修之法

杜光庭的中乘修道理論採用權實二分的教化體系。他認為：「夫教有權實兩門，上士達識，以實教示之，自然冥合，中於道智。下士則以權教悟之，亦猶將欲奪之，必固與之之義耳。」^④這種區分源於修道者根性的差異——稟受清和之氣者天資穎悟，能直探玄微；稟氣濁雜者則愚鈍頑劣，需善巧接引。

人之所稟，真元道性，能生眾智。如草木之根，生花結實，展轉相生，故名根也。性之生智，亦如此焉。稟受之性，由其氣也。有清濁不同。性有利鈍差別，氣清和者生乃穎利，才智過人，明古達今，聞一知十。此人根性既利，了悟圓通，見可而進，知難而退，見善如不及，聞惡如探湯。故能見善則遷，有過則改，明方便之法，知進趣之途，不俟權道誘之，自達真實之教矣。鈍根之人稟氣濁雜者，則生頑鈍，智識不通，莫辯是非，豈知善惡。或復貪性狠戾，徇欲恣情，動陷罪纏，永乖人域。聖人常善救物，俯念含靈，示以

① 《道德真經廣聖義》卷一四，《道藏》，第14冊，第363頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二三，《道藏》，第14冊，第425頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷二三，《道藏》，第14冊，第425頁。

④ 《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第471頁。

權門，令其自悟。^①

所謂實教，就是「君君臣臣，父父子子，禮樂仁信，以正萬方。」杜光庭說：「實者，真諦玄微，所謂妙本之道也，大乘之趣也。」「實教者，上經第三十五章云：『執大象，天下往。』又云：『吾將鎮之以無名之樸。』又云：『自古及今，其名不去。』」所謂權教，主要指修道要因事制宜，隨俗立教。杜光庭說：「權教者，上經第三十六章云：『將欲歛之，必故張之，將欲廢之，必故興之，是也。』」

值得注意的是，杜光庭將這一理論延伸至治國領域。他認為上古淳樸之世可行實教，末法澆漓之時則需權教。

理國之道，務先愛民，民為國本，不可棄也。然而上古淳樸，與道相符，故以實教教之。末代澆季，奸詐互興，則以權教教之。權教者，先以善道誘之；不從，以恩賞勸之；勸之不從，以法令齊之；齊之不從，以科律威之；威之不從，以刑辟禁之。^②

具體表現為循序漸進的治理策略：先以德化引導，次以賞罰勸誡，再用法律規範，最終以刑罰威懾。這種思想既繼承了成玄英「權實二智」的判教理論，又融合了唐玄宗「反經合義」的權變思想，體現了唐宋道教思想的發展特色。

3.大乘無為之趣

杜光庭的修道體系以「大乘無為」為最高境界。在完成小乘有為和中乘權實修行後，修道者需要超越有為修持，進入無為妙境。他指出：「中乘之道或權或實，猶滯於修，又舍此權實有修之門，求入大乘無為之趣。」^③他認為中乘之道因有權實高下之分，仍然滯於修，所以只有舍此有修之門，入於大乘無為之境，才能得道。杜光庭認為大乘無為的境界就是「次來次滅，隨念隨忘，不滯有無，玄契中道。」他還指出「證此道者，煉凡以登仙，超俗而度世，凌倒景之上，享無窮之齡。天地有傾淪，而真道無渝壞，法音周普，拯度眾生。^④」於是，杜光庭又提出大乘無為之境的修持方法。

對於無為之境，杜光庭提出了自己的看法。他說：

無為者，非謂引而不來，推而不去，迫而不應，感而不動，堅滯而不流，卷握而不散也。謂其私志不入公道，嗜欲不枉正術，循理而舉事，因資而立功，事成而身不伐，功立而名不有。若夫水用船，砂用跡，泥用橈，山用樑，夏瀆冬陂，因高而田，因下而池，故非吾所謂為也，乃無為矣。聖人之無為也，因循任下，責成不勞，謀無失策，舉無遺事，

① 《道德真經廣聖義》卷二九，《道藏》，第14冊，第451頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二九，《道藏》，第14冊，第471頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷一四，《道藏》，第14冊，第384頁。

④ 《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第478頁。

言為文章，行為表則，進退應時，動靜循理，美醜不好憎，賞罰不喜怒，名各自命，類各自用，事由自然，莫出於己，順天之時，隨地之性，因人之心，是則群臣輻輳，賢與不肖各盡其用。君得所以制臣，臣得所以事君^①。

就是說無為並非絕對消極的不動，而是排除主觀偏見，順應自然規律而成事。那麼如何才能達到無為之境呢？杜光庭提出了修道的一十四等觀行之門。他說：

道以三乘之法，階級化人，從初發心至於極道，舍凡證聖，故有一十四等觀行之門。小乘初門有三觀法。一曰假法觀，謂對持也；二曰實法觀，謂心照也；三曰遍空觀，入無為也。中乘法門觀行有四。一曰無常觀，二曰入常觀，三曰入非無常觀，四曰入非常觀。大乘法門中觀行亦四。一曰妙有觀，二曰妙無觀，三曰重玄觀，四曰非重玄觀。聖何門中復有三觀。一曰真空觀，二曰真洞觀，三曰真無觀。以此觀行修煉其心，從有入無，階粗極妙，得妙而忘其妙，乃契於無為之門爾^②。

所謂觀，杜光庭釋為：「觀者外以目周覽，內以神照微。目覽則辯乎有無，神照則契乎冥寂矣。」又說：「觀者，所行之行也。以目所見為觀，音官。以神所鑒為觀，音貫。悉見於外，凝神於內，內照一心，外忘萬象，所謂觀也。為習道之階，修真之漸，先資觀行，方入妙門。夫道不可以名得，不可以形求，故以觀行為修習之徑。」就是說觀有兩種，一種是「以目所見」的，是外在的；一種是「以神所鑒」的，是內在的。觀行是習道之階，修真之漸，只有修得一十四等觀行，才能入得無為之妙門。這種嚴密的觀法體系，展現了杜光庭對修道理論的精深造詣。

在杜光庭這裏，「三乘」是一種修道階次。修得小乘有為之法才能進入中乘之法修煉，而中乘之法仍然有不足之處，因為中乘之道有權實高下之分，猶滯於修，所以唯有舍此有修之門，才能入於大乘無為之境，才能了道。杜光庭將佛教的階次觀念與道教傳統修煉理論有機融合。他提出的小乘、中乘、大乘修行次第，以及「十四等觀行之門」的觀想法要，使道教修道理論更加系統化、精細化。

三、煉形修心的方法論

杜光庭主張道教修煉之法多元，涵蓋「吐納、元和、咽漱、雲液，茹松、食柏，絕粒、餌芝」等，然其核心仍在於煉形與修心並重。

（一）神形俱全，可以得道

道教視形神統一為生命之本質，修道不可偏廢形神，此乃承襲上清派之學術傳統。司馬承禎即

① 《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》，第14冊，第354-355頁。

② 《道德真經廣聖義》卷六，《道藏》，第14冊，第344頁。

言「人懷道，形體得之永固」，強調「所貴長生者，形與神俱全也」^①吳筠亦撰《形神可固論》以探此議。杜光庭特別重視煉形，他認為「修真煉形」乃超脫生死、追求長生之要途^②。修道應「外固其形，以實其有，記憶體其神，以宗其無」，漸臻妙境，合於大道，以達長生^③。杜光庭堅信，形神俱全方可得道，形滅則神無所依，道亦難求。他說：

理身養神以存形，形可長久。勞形而役神，神將不守。神因形而生，神從道而稟。神形俱全，可以得道，形滅神遊，道何求哉？^④

他引《上清洞真品》云：

人之生也，稟天地之氣為神為形，稟元一之氣為液為精。天氣減耗，神將散矣。地氣減耗，形將病矣。元氣減耗，命將竭矣。故帝一回元之道，溯流百脈，上補泥丸。腦實則神全，神全則形全，形全則百關調於內，邪氣亡於外。髓凝為骨，腸化為筋。純粹不雜，而長生可致矣。^⑤

杜光庭強調煉形，因其視人身乃神氣所居，魂魄所舍，形神相輔相成，缺一不可。

人之身，神氣所居，魂魄所舍，以身運載，如車載物。《西升經》云：身者，神之車也。既以喻車，固當運載矣。虛魄者，陰氣有象人之形也，陽氣無形人之神也，形之具矣而陽氣未附，則塊然無知。如頑石枯木，陽氣既降，即能運動。故以形為魄，魄屬陰也；以神為魂，魂屬陽也。……故當保守陽魂，營護陰魄，以全其生。拘魂制魄，守道為基。^⑥

修心養神，必兼煉形固氣，保守陽魂，營護陰魄，形氣神三者俱全，方能「形全則氣全，氣全則神全」，達聖人之道。故杜光庭指出：

修道者縱心虛漠，抱一復元，則能存已有之形，致無涯之壽。形與道合，反於無形，變化適其宜，死生不能累，則可謂自有而歸無也。^⑦

至於煉形之途，杜光庭認為「受精、養氣、存神」最為關鍵，因道教視人由精、神、氣構成，三者

①（唐）司馬承禎：《坐忘論》，《道藏》，第22冊，第896頁。

②《道德真經廣聖義》卷三六，《道藏》，第14冊，第497頁。

③《道德真經廣聖義》卷一二，《道藏》，第14冊，第371頁。

④《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第472頁。

⑤《道德真經廣聖義》卷三九，《道藏》，第14冊，第512頁。

⑥《道德真經廣聖義》卷一一，《道藏》，第14冊，第365頁。

⑦《道德真經廣聖義》卷三二，《道藏》，第14冊，第473頁。

相合而生其形，故修道者當受精、養氣、存神，以達長生之境，他指出：

人稟沖氣，百骸以之和柔，百神衛於百關，六氣行於六府。所貴者，存神養氣，體道懷柔。^①

（二）修道即修心

杜光庭雖視煉形為修道之要務，然更重修心。他主張「理身之道，先理其心」，認為「道果所及，皆起於煉心」。在他看來，心為理身之帝王，藏府為諸侯，若心能安靜，抱守真道，則天地元精之氣可納化身中，從而身無危殆，命無殖落，終能超登上清之境。^②

人之難伏，惟在於心，所以教人修道，即修心也。教人修心，即修道也。心不可息念，道以息之。心不可見，因道以明之。善惡二趣，一切世法，因心而滅，因心而生。習道之士，滅心則契道。世俗之士，縱心而危身。心生則亂，心滅則理。所以天子制官僚，明法度，置刑賞，懸言凶，以勸人者，皆為心之難理也。^③

杜光庭指出，人最難馴服的是心，世間善惡、矛盾皆因心而生，亦因心而滅。國家法令之設，亦因「心之難理」。習道之士若能滅心之意念，即可契道，故修道即修心。

關於修心之法，杜光庭認為心之理必在乎道，得道則心理，失道則心亂。他提出修心之根本為「不執不忘，惟精惟一」，即修心之時，執之則滯著，忘之則失歸，應宗於不執不忘，惟精惟一。修心的具體方法是：首先，「外事都絕」，即摒除所有外部干擾，斷絕一切念頭；然後靜心安坐，隨時除滅任何意念；但要「不滅照心」。如此修習，久而久之，心態經歷五個階段：由動多靜少到動少靜多，由動少靜多到無事時靜，由無事時靜到心與道冥，永不動心。修心的結果也有七個層次，而重要的是在成仙後，還有「煉形為氣」、「煉氣成神」、「煉神合道」三個層次，直達聖人境界。要達到成仙後的這幾個層次，則要「能滅動心」、「復忘照心，動照俱忘」，方致「長生久視、升玄之道」。

他認為修道者先應舍事，外事都絕，無起於心，然後安坐，內觀心起，若覺一念心起，即須除滅，隨動隨滅，務令安靜，惟滅動心，不滅照心，如此修之，務其長久。久而久之，則心有五時，身有七候，皆為修行所得之果。其中，心五時分別為心動多靜少、動靜相半、靜多動少、無事時靜而事觸還動、與道冥觸亦不動心；身七候則分別為心得定而覺無諸塵漏、宿病普消而身心輕爽、填補天損而回年復命、延數千歲而名曰仙人、煉形為氣而名曰真人、煉氣成神而名曰神人、煉神合道而名曰聖人。杜光庭強調，修道之本為滅動心，了契於道，既契道已，復忘照心，動照俱忘，方可

① 《道德真經廣聖義》卷四八，《道藏》，第 14 冊，第 555 頁。

② 《道德真經廣聖義》卷二七，《道藏》，第 14 冊，第 443 頁。

③ 《道德真經廣聖義》卷八，《道藏》，第 14 冊，第 353 頁。

長生久視，達升玄之道。

在修心準則方面，杜光庭借鑒了道教《內觀經》的理念，指出修心應達到無心（無執念）、定心（不迷惑）、息心（不妄為）、制心（不散亂）、正心（不邪念）、淨心（不染汙）、虛心（不執著）這七重境界。唯有達成此七種心境，方可稱得上真正修心，進而實現「心契則無為，無為則人化」的境界。

在道教理論體系中，心與性是緊密相連的重要範疇。談及「心」，必然涉及「性」。杜光庭對性情關係亦有獨到見解：「自道所稟謂之性，性之所遷謂之情。人能攝情斷念，返性歸元，即為至德之士矣。至德之本，即妙道也，故言修性返德，自有歸無。情之所遷者，有也；攝情歸本者，無也。既能斷彼妄情，返於正性，正性全德，德為道階，此乃還冥至道也。」（第 21 章）他認為，性乃道之所賦，情為性之所遷。人若能克制情感，斷絕妄念，回歸本性，即為至德之士。至德之本即妙道，故修性可返德，自有歸無。情之所遷為有，攝情歸本為無。人若能斷妄情，歸正性，則正性全德，德為道階，此乃回歸至道之途。

杜光庭與成玄英等人觀點相似，均認為性之所遷即為情，情之所遷即為有，故需斷妄情，歸正性。他強調體柔修性，修性返德，以達正性全德之境。然而，值得注意的是，杜光庭雖重視修性，但更強調修心的根本性。他認為修性僅為「體柔」，而修心才是「體道」；修性僅能「全德」，而修心方可「冥契至道」。這種以心為本的修行觀，彰顯了杜光庭修道思想的獨特之處。

結 論

通過對《道德真經廣聖義》的系統分析，我們可以總結杜光庭修道思想的主要特點和理論貢獻：

在天道觀方面，杜光庭系統闡述了道的本體論特徵，創造性地解決了「道法自然」的理論難題。他將「虛無」、「自然」、「道」統一於「妙本」概念，既維護了道的至高性，又闡明了道的自然屬性。其對道體「六德」的概括，豐富了道教的本體論思想。

在修道論方面，杜光庭構建了完整的三乘修道體系，將佛教的階次觀念與道教傳統修煉理論有機融合。他提出的小乘、中乘、大乘修行次第，以及「十四等觀行之門」的觀想法要，使道教修道理論更加系統化、精細化。

在實踐方法上，杜光庭主張形神雙修、以心為本，發展了系統的心性修煉理論。他的「五時七候」修行次第和「七心」修持法，為道教修行提供了具體可行的實踐指南。其對修心根本性的強調，體現了道教修煉理論的內在化趨勢。

在理論特色上，杜光庭的思想既繼承了重玄學的思辨傳統，又保持了道教實踐性的特色。他善於融合儒佛思想，如吸收儒家的教化思想和佛教的觀想法門，但又始終以道教修煉為歸趣，體現了唐代道教理論的高度成熟和包容性。

杜光庭的修道思想不僅對後世道教發展產生了深遠影響，也為現代人的身心修養提供了寶貴的思想資源。其強調的順應自然、循序漸進、身心並重等原則，至今仍具有重要的實踐價值。在當代社會，重新審視和研究杜光庭的修道思想，對於探索傳統文化的現代意義、構建健康的生活方式，

都具有重要的啟示作用。