

善惡與道性：論孟安排《道教義樞》中的因果觀

支中樂；萬勇；釋心如；陸麗青****

提 要：《道教義樞》乃唐代青溪道士孟安排整合南北道教義理之重要撰述，其書在善惡因果層面融合了道教固有的「承負」傳統與因果業報學說，不僅構建了以「十善十惡」為綱的報應體系，更通過引入「四緣成業」等判定標準，顯著提升了道教因果論的思辨層次與內在邏輯。《道教義樞》在道性因果層面，揭示了如何以「清虛自然」界定道性本體，並整合漢晉道家「道性自然」理念，提出「道性遍在」之論，進而闡發了基於道性論的獨特因果修持路徑。

關鍵字：《道教義樞》；因果報應；道性；孟安排；唐代道教

一、導論

唐代孟安排（生卒年不詳）於高宗顯慶至麟德年間（西元 656-665 年）^①所纂集的《道教義樞》，是本土與外來文化交融背景下道教整合自身義理的重要學術實踐。這部著作既體現了孟安排個人的學術梳理能力，更標誌著經六朝發展與隋代醞釀後，道教對自身龐雜教義體系進行系統化、理論化整合的一次具體實踐，並成為這一過程中的代表性成果。彼時，隋代《玄門大義》（亦稱《洞玄靈寶玄門大義》《玄門論》或《道門大論》）雖開整合之先河，然其卷帙浩繁，未能廣泛流通。孟安排則獨具慧眼，「依準此論，芟夷繁冗，廣引眾經，以事類之」^②，刪繁就簡，條理貫通，撰成《道教義樞》十卷，^③以三十七義的精煉框架，對隋唐以前的道教核心義理予以了創造性的重述與闡揚。鑒於《玄門大義》佚失嚴重，僅存殘壁，《道教義樞》遂當之無愧地成為透視六朝以來道教義學，尤其是其理論思辨與思想創化之無可替代的關鍵文獻。

自上世紀以來，國際漢學界與中國本土道教學界對《道教義樞》的研究已積累了相當豐碩的成果，學者們從文獻學、歷史學、哲學及宗教比較等多元視角，對該文本的成書、版本、基本思想及其在佛道關係史上的地位進行了富有成效的探討。^④然而，儘管「因果」觀念作為構建任何成熟宗教

**** 作者簡介：支中樂，男，江西上饒人，馬來西亞世紀大學碩士研究生，現任浙江道教學院教師，研究方向為：道教義理；萬勇，男，江西南昌人，博士，現為北京市民藝非遺文化研究院研究員，研究方向為：道教義理，華嚴學；釋心如，女，福建泉州人，佛學碩士研究生，現為浙江慈雲佛學院教務長，研究方向為：唯識學；陸麗青，女，浙江金華人，博士，現為浙江工商大學馬克思主義學院教授，浙江工商大學宗教事務治理現代化研究院副院長，浙江省宗教研院思想政治教育指導中心副主任，研究方向為：宗教學研究。

① 本文對《道教義樞》斷代之研究，以吉岡義豐先生的觀點為準。參見[日]吉岡義豐：〈初唐における佛道論争の一資料-道教義樞の成立について〉，《印度學佛教學研究》4卷1號（1956年），第58-66頁。

②（唐）孟安排：《道教義樞》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第562頁。本文引用《道藏》皆為此版本，故後文隱去編者、出版地、出版社、出版年。另，本文所引《道教義樞》均系此版本，故後文同樣不再一一作注說明，僅標名稱與頁碼。

③ 胡孚琛主編：《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第331頁。

④ 最早的專題研究始於：[日]吉岡義豐：〈初唐における佛道論争の一資料-道教義樞の成立について〉，《印度學佛教學研究》4卷1號（1956年），第58-66頁。其後具有代表性的有：[日]中嶋隆藏著：《道教義樞索引稿》，東京：1980年，第1-169頁，今藏於東京大學圖書館；[日]麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初唐道教教義學管窺〉，收入

倫理與解脫理論的基石，在《道教義樞》中佔據著不容忽視的核心地位，但既有研究對此專題的聚焦尚顯不足，特別是在深入剖析孟安排如何創造性地回應佛教因果學說的挑戰，並結合道教自身思想資源（如「承負」與「自然」），建構起一套既具理論精密度又不失本土特色的因果報應及修證體系這一關鍵問題上，仍存在著廣闊的闡釋空間與進一步深化的理論需求。

本論文正是在此學術背景與問題意識下展開，旨在對《道教義樞》中的「因果」觀念進行一次系統而深入的專題研究，以揭示孟安排在道教思想史上獨特的理論貢獻。本文的核心論點在於：孟安排的因果論，並非對早期道教相關思想的簡單延續或對佛教理論的被動移植，而是一次高度自覺的、具有深刻哲學思辨性的理論重構。他通過對「善惡因果」與「道性因果」兩大理論的闡發，將道教傳統的「承負」說、「自然」宇宙觀與個體心性修持緊密結合，賦予其全新的理論活力。

循此思路，本文將首先考察《道教義樞》中「善惡因果」論的理論建構，重點分析其如何融攝「承負」傳統與道教「十善十惡」、「四緣成業」等觀念，並探討其報應體系的層次性與實踐性。其次，本文將深入辨析其「道性因果」論的核心內涵，聚焦於孟安排如何以「清虛自然」界定道性，並在此基礎上，會通漢晉以來的「道性自然」說，提出其「道性遍在」及相關的修證次第。最後，本文將綜合以上分析，對《道教義樞》因果觀念的整體特質、理論得失及其在思想史上的地位予以評述，以期為深化對唐代道教思想乃至中國中古時期宗教哲學複雜互動的理解，提供一孔之見。

二、孟安排對「善惡因果」的重構：從「承負」到個體心性與業報

（一）早期道教的「承負」說與因果觀念簡述

「因果」之觀念，作為人類探究行為與後果、倫理與命運之間的關聯，其在中國思想史中的演化軌跡，深刻折射出本土經驗型宇宙論與印度佛教哲理性體系之間長達數世紀的互動與交融。就道教自身而言，其早期因果思想，雖不乏素樸的報應觀念，但最具本土特色且影響深遠的，則莫過於以「承負」為核心的理論表述。「承負」並非簡單對應於個體行為的即時性後果，而是根植於華夏宗法倫理深層結構，強調血緣紐帶、家族整體及世代延傳的一種集體性、歷時性的道德責任與命運共擔機制。考諸早期道教文獻，如《太平經》卷三十九《解師策書訣第五十》即對此有系統闡釋：

今天師比為暗蒙淺生具說承負說，不知承與負，同邪異邪？然，承者為前，負者為後；承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無

辛冠洁、衷爾钜、馬振鐸、徐遠和主編：《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年，第267-323頁；王卡：〈青溪小識〉，《中國道教》1991年第1期，第27頁；李剛：〈《道教義樞》的自然觀簡析〉，《宗教學研究》1997年第1期，第1-5頁；王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第285-355頁；李剛：〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉，收入中國道教協會道教研究所、上海市道教協會合編：《道教教義的現代闡釋：道教思想與中國社會進步發展研討會論文集》，北京：宗教文化出版社，第12-169頁；高永旺：〈「無情有性」與「無情有道性」說的歷史形成新論〉，《宗教學研究》2004年第2期，第163-167頁；廖雅嫻：〈《道教義樞》「道性義」對佛性思想的吸收與轉折〉，《漢學研究》35卷1期（2017年3月），第105-134頁；蕭如耘：《唐初〈道教義樞〉「自然」概念思想研究》，臺北：國立臺灣師範大學碩士學位論文，2019年；蔡淳安：《「感應義」的聖與俗——以初唐〈道教義樞〉為核心》，臺北：國立臺灣師範大學碩士學位論文，2022年；王國忠：《〈道教義樞〉道炁論思想研究》，臺北：中華文化大學博士學位論文，2024年。

辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名為負。負者，乃先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。^①

此段論述清晰揭示，「承負」不僅指先祖德業與愆尤對後嗣禍福的直接型塑，亦反向規定了現世子孫的行為對其家族未來命運的深遠影響。此類思想亦見於《老子河上公注》所謂「修道於家，父慈子孝，兄友弟順，夫信妻正，其德如是，乃有餘慶及於來世子孫也」^②。可見，早期道教的「因果」的特點在於將行為後果歸因於「家族整體」的德行積累或罪責累積，而非如佛教所強調的個體主體性與宿命連鎖^③。

（二）《道教義樞》中善惡報應新詮：「十善十惡」的道德形上學與「四緣成業」的業報邏輯

《道教義樞》的出現，標誌著道教在因果理論建構上邁出了關鍵性的一步。孟安排在此問題上所展現的，並非簡單的因循或全然的外借，而是一種高度自覺的理論整合與創造性轉化。他一方面敏銳地意識到道教固有「承負」思想中所蘊含的深刻倫理價值與社群凝聚功能，另一方面則以開闊的學術視野，積極面對並審慎吸納了已在中國社會產生廣泛影響的佛教因果業報學說，特別是其關於個體行為動機、道德評價標準以及輪回果報機制的精密論證。通過此種創造性的綜合，《道教義樞》構建起一套既保有道教傳統底色，又在理論精緻度與體系完整性上得到顯著提升的善惡報應新框架。此框架的核心綱領，集中體現於《道教義樞》卷十一〈因果義〉所提出的「明世間因果體者，善惡二因，苦樂二果」^④之總斷，以及卷三〈十善義〉與〈十惡義〉中對具體善惡行為標準及其相應果報的系統闡揚。

在《道教義樞》卷三〈十善義〉中，孟安排將「十善」界定為涵攝身、口、意三業的全面道德規範體系：身三善（不殺生、不偷盜、不邪淫），旨在維護宇宙自然之和諧及人類社會之人倫秩序；口四善（不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語），則為建構良性的語言交往倫理劃設了清晰邊界；意三善（不貪欲、不嗔恚、不邪見），更進一步，直指個體心性修持的根本，要求從思想源頭上淨化生命。孟安排尤為強調踐行「十善」的積極宗教意義與多重解脫價值。如《道教義樞》中說的：

十善者，止滅愆釁，則近證人天；資生觀慧，則遠成真聖。若能都違，還趣道場，未即虛忘，且祖塵內。此其致也。^⑤

從上文可見，孟安排對於「十善」踐行所賦予的意義遠超「止滅愆釁」、避免惡報；它是「資生觀

① 《太平經》，《中華道藏》，第 39 冊，第 571 頁。

② （漢）河上公：《道德經章句》，《中華道藏》，第 9 冊，第 155 頁。

③ 朱詠：〈佛教因果論及其文化內涵〉，《中國宗教》2006 年第 8 期，第 34-36 頁。

④ 《道教義樞》，第 562 頁。

⑤ 《道教義樞》，第 561 頁。

慧」、積累成聖資糧的根本途徑。具體而言，孟安排賦予了「十善」三重遞進的宗教功能：其一，作為現世福德與人天善果的直接保障（「近證人天」），滿足了普通信眾對現實福祉的基本訴求；其二，作為通向「真聖」境界、實現終極解脫的必要階梯（「遠成真聖」），為道教的修道成仙理想提供了堅實的倫理基礎；其三，在修行者尚未臻達「虛忘」（即徹底勘破我法二執，證入無為大道）的甚深境界之前，「十善」構成了對治無始以來「塵內」煩惱習氣（此「塵內」可理解為道教語境下的無明或業障）的根本修持方法，具有導向「道場」（究竟覺悟之境）的關鍵指引功能。可見，十善與因果義兩章實際是以佛教的因果報應講述修道的必要和結果^①。

與「十善」之闡揚相對應，《道教義樞》卷三〈十惡義〉亦對十種核心惡行及其必然招致的惡劣果報，進行了系統而嚴謹的界定。所謂「十惡」，具體涵蓋身三業之惡（殺生、偷盜、邪淫），口四業之惡（兩舌、惡口、妄言、綺語），以及意三業之惡（貪欲、嗔恚、邪見——後者亦可涵攝愚癡、嫉妒等負面心念）。孟安排深刻洞察到，此十種惡行並非孤立存在，而是源於眾生內心深處的根本煩惱，故其云：

十惡者，起於三毒，生彼七支，貪恚作其源，殺盜開其未，行則克成惡業，止乃翻為善根，欲會清虛，事資除遣，此其致也。《本際經》云：「起三毒心，作十惡業也。」^②

在此，孟安排明確將貪（對五欲六塵的非理執取）、嗔（對他者的怨恨與敵意）、癡（對宇宙人生實相的愚昧無知與顛倒邪見）「三毒」判定為一切惡業滋生之根本源頭與內在驅動機制，而身、口所造作的「七支」惡行，則不過是此內在「三毒」煩惱藉以外顯的具體途徑與表現形式。

尤為值得學界高度重視的是，《道教義樞》在〈十惡義〉的論述中，創造性地引入並系統闡釋了「四緣成業」的判定標準（詳見下表1），這一理論創舉極大地提升了道教因果學說的思辨層次與內在邏輯的嚴密性。

惡業類型	四緣構成要件
殺生	1.對象為有情眾生 2.起殺心 3.具預謀 4.致命斷
偷盜	1.屬他人財物 2.明知歸屬 3.存盜心 4.轉移佔有
邪淫	1.非正當對象 2.起染著心 3.生邪念 4.身行穢事
兩舌	1.針對特定人 2.起離間意 3.構分爭語 4.致關係破裂
惡口	1.選定對象 2.起辱罵心 3.含惡意 4.出穢語
妄語	1.欺騙對象 2.存欺心 3.編造虛妄 4.造成誤導
綺語	1.對話者明確 2.起淫邪心 3.含非義內容 4.傳播邪說

① 王宗昱著：《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年，第34頁。

② 《道教義樞》，第565頁。

表 1 《道教義樞》之四緣說^①

「四緣成業」理論的提出，無疑是孟安排在道教因果思想領域的一項重大理論突破。此判定標準，不僅細緻入微地剖析了構成一項特定惡業（如殺生、偷盜等）所需具備的內在心理動因（如「起殺心」「存盜心」）與外在客觀條件（如「致命斷」「轉移佔有」）等諸項要素，從而為具體行為的道德屬性與罪責輕重之判定，提供了遠較以往更為精細和可操作的準則。

通過此種嚴密的邏輯分析框架，孟安排巧妙地在此道教的因果論述中，既保留了傳統「承負」說所蘊含的社群倫理與歷史連續性維度，又顯著地吸納並強化了佛教業力學說中關於個體自由意志、道德責任以及心性主導作用的核心理念。其理論創獲至少可歸納為以下三點：

其一，鮮明地確立了「心為罪源」乃至「心為業主」的修持導向，強調「但有殺心，即為陰賊」的內在自省精神，這與大乘佛教菩薩戒律、南山律等戒律中高度重視起心動念的立場遙相呼應；

其二，清晰地勾勒出「由因到緣，由緣到業，由業到果」的完整業報生成環節，例如，深刻揭示了內在的「貪欲」如何通過具體的「緣」而發展、外化為殺、盜、淫等七種身口惡行；

其三，在此嚴謹的業報理論基礎上，極富洞見地提出了「行則克成惡業，止乃翻為善根」的轉化可能性，從而為眾生通過懺悔罪愆、改惡修善、積極轉化既有業力，預留了真實不虛的修行空間與解脫希望。

此種兼顧個體責任與轉化可能性的理論建構，標誌著道教的因果觀念，已從早期側重於家族整體、報應機制相對籠統的「承負」模式，成功演進為一種能夠深刻融合個體心性修持、道德行為抉擇與宇宙倫理秩序的，更為精緻、系統且富有哲學思辨深度的成熟理論形態。這一理論轉型，無疑為宋明時期道教「功過格」「太微仙君功過格」等一系列旨在通過日察己過、積功累德以求改變命運、提升生命境界的勸善修持實踐之廣泛興起，奠定了關鍵的義理基石。

此外，亦需明確指出，《道教義樞》所闡揚的善惡因果思想，在其具體的報應機制層面，依然鮮明地保留並強化了六朝以來，道教自身所特有的與具體生命形態及生存境遇緊密關聯的報應論色彩。《道教義樞·五道義》對此有明確宣示：

五道者，明善惡之雜報，示苦樂之差別，戒行是修，則受人天之果，罪緣不報，仍為地獄之因。^②

此論斷清晰表明，在孟安排的理論視域中，道教所言的天人、人、地獄、餓鬼、畜生此「五道」之間的輪轉與升沉，完全取決於個體行為的善惡屬性及其所積累的業力。踐行善法、恪守戒律者，將感得人天等善道之福樂果報；反之，持續造作惡業、怙惡不悛者，則必將墮入地獄、餓鬼、畜生等惡趣，承受無量苦楚。故其緊接著又申論云：「五道義例，自天道即三界四民等天，隨其果報輕重而生」^③。這樣一來，《道教義樞》的善惡因果觀念構建了無限幸福的仙境，以及無比苦難的地獄，

① 本表內容參見《道教義樞》，第 565 頁。

② 《道教義樞》，第 569 頁。

③ 《道教義樞》，第 569 頁。

一個人會因自己的行為得到如此反差巨大的報應，所以無時無刻不在心裏警戒自己^①。從宗教社會功能的角審視，這種將個體善惡因果與具體的五道輪回果報緊密結合的報應論主張，無疑極大地增強了道教對於信徒個體行為選擇的規範力量與內在心靈約束的實際效能。

（三）從理論到實踐：善惡因果的修行性轉化與解脫意涵

《道教義樞》對「十善」的精妙闡釋，實則構成了道教因果觀念從早期相對被動的「承負」模式，向個體主動通過心性修持與道德實踐以「創造」並「轉化」自身命運的關鍵理論樞機。孟安排在此所揭示的，乃是一條由「止惡」（消極持戒）進至「修善」（積極行善），再由「修善」最終趨向「證道」（體悟本源道性）的完整且具可操作性的修行階梯。其核心在於，將抽象的因果法則轉化為具體的、可為個體所踐履的修道方略。正如「十善義」中所揭示，外在的「不殺、不盜、不淫」等戒律規範，表現其深層根基在於內在「廉、慈、惠」等核心德性裏，此「三善根」的提法，展現了孟安排對倫理德目之內在化與精煉化，由此構建起一套以個體心性淨化與提升為核心的因果轉化機制。此種強調心性主導作用的轉化邏輯，其哲學淵源可上溯至南北朝時期道教對於「心」與「色」（即精神與物質、內在本性與外在顯現）互動關係的深刻體認與理論探索。例如，《無上內秘真藏經》強調戒律之本在於「戒心，心忍如地，無有怨結」^②，已然清晰地將戒行的重心從外在行為規範提升至內在心性持守的層面。《道教義樞》則在此基礎上更進一步，明確將「十善」的修持視為一套完整的「心因轉化」的實踐體系，從而將一切善惡報應的最終根源直指個體心性深處的貪、嗔、癡「三毒」是否被有效對治與淨化。

在具體的修行方法論層面，《道教義樞》提出了頗具特色的「四施」理論（財施、身施、命施、識施），其理論旨趣在於將「十善」的修行理想全面融入並貫穿於信徒的日常社會生活與宗教實踐的方方面面。例如，「財施濟貧」不僅僅是一種外在的慈善行為，更被賦予了對治並斷除個體內心慳吝惡業習氣的修行意義；而「識施傳法」（以智慧法理開導眾生）則被視為能夠有效淨化個體因愚癡無明所引生的種種惡業。這種「以佈施度慳貪」、「以智慧破愚癡」的「以施破執」之實踐路徑，一方面體現了孟安排對佛教「六度波羅蜜」中佈施、般若等核心修行法門的創造性借鑒與道教化轉釋^③，特別是對「業力須眾緣和合方能感果」這一佛教基本教義的深刻理解；另一方面，亦巧妙地保留了道教自身對於生命活力、精氣神等「生命能量」及其物質性載體的獨特關注。正如《本際經》所宣導的「常施財德，攝引眾生」^④，主張有德者以其智慧德行教化愚蒙，有財者以其資財救濟貧困，通過此種「財」（物質）與「德」（精神、智慧）二施並舉、內外兼修的綜合實踐，個體

① 陳德安主編：《中國道家道教教育思想史（先秦至隋唐卷）》，北京：社會科學文獻出版社，2008年，第841頁。

② 《無上內秘真藏經》，《中華道藏》，第5冊，第444頁。《真藏經》往被學界視為是隋唐之際所出之道經，但本文認為，該說法沒有確切論據，沒有可靠文獻指出。按照南北朝道教義學之風氣，以及相應大乘道教經典的流傳，是以將該經斷代定為南北朝所處，特此說明。

③ 六波羅蜜也。舊稱波羅蜜，譯言度。新稱波羅蜜多，譯言到彼岸。度為度生死海之義，到彼岸為到涅槃岸之義，其意一也。其波羅蜜之行法有六種：一佈施，二持戒，三忍辱，四精進，五禪定，六智慧也。仁王經上曰：「六度四攝一切行。」出自丁福保主編：《佛學大辭典》，北京：中國書店，2011年。

④ 此《本際經》的引文出自《道教義樞·十善義》，不見於敦煌本《太玄真一本際經》。

方能主動地介入並積極地轉化既有的因果鏈條，實現命運的優化與生命境界的提升。

相較於佛教因果學說中「業力自作自受，不從他來，不共他有」的特徵，《道教義樞》的因果觀念在其理論闡述與實踐指向上，則始終貫穿著早期「承負」觀念所特有的家族（社群）延展性與個體主動修行的辯證統一。孟安排極富創見地運用「四句因果」（心因心果、色因色果、色因心果、心因色果）的理論框架，試圖解釋並貫通形而上的道性本體世界與經驗層面紛繁複雜的因果現象：

自有心因，心是果，如習因生果。自有色目，色是果，如種桃還生桃。自有色目，心是果，如附因與附果。自有心目，色是果，如十善得生天也。又逐門為次明於果者，大論人天是福果，三徒是罪報。^①

在此論述中，「種桃得桃」（色因→色果）的譬喻，既是對世間物質層面因果律則的直觀表述，亦與早期道教強調具體行為與其在家族後代中顯現相應世俗後果的「承負」觀念形成深刻的互文關係。而「十善得生天」（心因→色果）的論斷，則更為鮮明地凸顯了個體心性之善惡（內因）對於其未來生命形態、生存境遇乃至輪回趣向（外果）的根本性塑造與決定力量。這種「心、色」互為因果、內外辯證統一的深刻洞見，使得《道教義樞》的因果觀既堅實地肯定了「三途罪報」（如邪見不修正法者必墮愚癡惡道）的業報不爽與宇宙道德秩序的儼然存在，又為個體通過積極主動的修行實踐以轉化並超越宿命命運，預留了真實不虛的理論空間與實踐出口，即通過樹立正知正見（「正解居懷」），勇猛精進地破除「癡心慢疑」等深重心性障礙，最終使「十善」等道德規範從外在的行為約束昇華為內在於個體生命、自然流露且與清虛道體全然相應的本然德行。這樣一來，《道教義樞》的善惡因果觀，既有了傳統道教具有倫理性、家族性、現世性和功利性之特色，又有了主觀唯心主義的內因論思想^②，體現了其對佛道思想的調和與會通。

尤為值得學界關注的是，《道教義樞》對「十善」等核心倫理範疇的闡釋，絕非孟安排對六朝道教既有因果思想的簡單重複或無根之萍式的個人創見，而是深深植根於南北朝以來道教戒律思想與實踐傳統的沃土，並呈現出與之深度融合、互為表裏的緊密關係。例如，其「四施」理論，便與《正一法文經護國醮海品》中所載「臣幸藉宿慶運生，人品忝染道流，情希拯濟，思欲佐國扶命，救度蒼生」^③等經文所蘊含的濟世度人、積功累德以求福報並提升道格的宗教情懷一脈相承，共同彰顯了道教積極入世、利物濟生的倫理取向。而「三善根」（廉、慈、惠）的提煉與強調，則極有可能是在審慎借鑒並深刻理解佛教「三學」（戒、定、慧）根本修行框架的基礎上，將其創造性地轉化為更符合道教自身心性修煉特質與理論旨趣的核心德目與修持綱領。這種既保持自身主體性又積極吸納外來思想精華的理論融合與範式創新，不僅雄辯地證明了唐初道教義學在面對異質文化衝擊時所展現出的高度開放性、包容性與理論自信，亦充分彰顯了孟安排本人作為一代道教義學大師的深厚學養。

① 《道教義樞》，第 562 頁。

② 參見張樹卿：〈儒、釋、道的報應觀比較研究〉，《白城師範學院學報》2007 年第 2 期，第 3 頁。

③ 《正一法文經護國醮海品》，《中華道藏》，第 8 冊，第 352 頁。

孟法師通過此種「即世間（倫理實踐）而超越世間（究竟解脫）」的圓融辯證智慧，為廣大道教徒的個體倫理認知、社群道德建構以及終極生命價值之追尋，提供了獨特而有效的實踐路徑。恰如與孟安排時代相近之唐代大醫兼高道孫思邈（541-682）在其《存神煉氣銘》中所深刻揭示的：「神氣若存，身康力健；神氣若散，身乃謝焉」^①，這種強調「心」（神、意念）與「色」（氣、形軀、外在行為）交融互滲、性命雙修的修行進路，其最終所指向的，正是在「虛忘」的甚深禪定與智慧觀照境界中，實現對世俗生死輪回與因果法則的究竟超越與徹底消泯，這正是道教「長生久視」、「與道合真」之獨特宗教品格，以及道教終極理想的淋漓體現。

三、孟安排論「道性因果」：本體、淵源與修證

（一）「清虛自然」與「道性遍在」：《道教義樞》的道性本體論及其「五重因果」新解

《道教義樞》於「道性」義理之闡揚，堪稱其整個教義體系中極具哲學思辨深度與理論原創性之華章。孟安排在此所確立的「道性」核心界定，即「清虛自然」。這種道性論，不僅深刻地揭示了「道」作為宇宙終極實在既超越萬有而又內在於萬有的辯證統一特質，更為其獨特的「道性因果」論奠定了堅實的本體論基石。書中對此有綱領性宣示：「道性者，理存真極，義實圓通，雖復冥寂一源，而亦備周萬物。」^②此精闢論斷，一方面肯定了「道性」作為宇宙萬有之最高本源與絕對真理，其體性「冥寂」（超越一切名言思議、感官經驗），其理則「真極」（至高無上、究竟實在）；另一方面，則強調此「道性」並非隔絕於現象世界之外，而是「備周萬物」，普遍地、無差別地內在於一切存在，構成萬物之所以為萬物並得以化育不息的內在依據。

南朝道教高士宋文明（生卒年不詳）早已前瞻性地提出「一切含識皆有道性」之卓越見解，此說在理論上突破了傳統神仙道教中對得道成仙資質的某種潛在限定，為凡夫俗子與得道聖真之間建立起一道基於共同「道性」本源的本體論橋樑。^③孟安排對此「眾生皆有道性」的思想顯然予以了深刻的認同與創造性的承繼，其在《道教義樞·道性義》中進一步將此普遍性推向極致，明確闡釋云：「道性以清虛自然為體。一切含識，乃至畜生、果木、石者，皆有道性也。」^④如此，孟安排便徹底打破了以往各種可能將「道性」局限於人類或特定「有情」眾生的認知窠臼，將其普遍性的光輝延展至包括胎卵濕化各類生命形態乃至「果木、石者」等傳統意義上的「無情」之物，從而最為鮮明而徹底地彰顯了道教「道生萬物，德畜萬物」、「萬物一體，莫非有道」的整體性、全息性宇宙觀。

「道性」所本具的「清虛自然」之內在品格，其思想理路既是對先秦道家以老莊為代表的「清靜無為」、「道法自然」等核心理念的直系傳承與義理深化，亦不難在其論述中窺見其與魏晉以來，尤其是般若中觀學派關於「性空」、「畢竟空」、「諸法實相」等核心觀念之間，所存在的深刻互

①（唐）孫思邈：《存神煉氣銘》，《中華道藏》，第23冊，第146頁。

②《道教義樞》，第572頁。

③原文為「提出『一切含識皆有道性』的命題，揭示了凡聖同一性」，參見高興福著：《宋文明的道教義學研究》，北京：宗教文化出版社，2024年，第208頁。

④《道教義樞》，第573頁。

動、相互鏡鑒乃至創造性融攝的複雜痕跡。^①不僅如此，中古道教在積極回應佛教挑戰、努力建構自身精微教義體系的長期歷史進程中，亦多有策略性地借鑒並道教化地轉釋佛教「清淨」等核心概念，形成「清淨道性論」，強調「去染得淨」對顯發道性的重要性^②。《道教義樞》所謂的「清虛」，既精確地指涉了道性本體的虛無、寂靜、超越言詮的絕對狀態，同時也意指個體通過心性修持，滌除凡俗染汙與欲望遮蔽後所達致的澄明、本然之心境，如其所言：「能了此性，即成正道，自然真空，即是道性」^③，此中體現了道性「非有非無」、「亦有亦無」的重玄哲學特質。

所謂「道性因果」，其核心在於探討眾生在趨向覺悟道性的修行過程中，不同位階（因位與果位）的特徵及其相互關係。簡言之，「因位」乃指未成道之時不斷修行的狀態；果位，是相對因位，最終證得道果（抑或發顯道性）的境界。在孟安排的理論視野中，他將圍繞道性展開的因果體系，細緻地剖析為「因、緣、行、業、根」五個互相關聯的層面，構建了精密的邏輯。書中對此解釋道：

因者，因起，亦是因倚，召果為用，親而能生。緣者，助業得果，疏而能生。行者，涉行，亦是進趨涉事，行因當體為目，進趨來果，功用為名。業者，義在動作，當體為名，亦是造作來果，功用為稱。根者，以能生為義，謂能生來果，亦就用為名。^④

據此可知，「因」是眾生能夠修行發顯道性的根本動力；「緣」是助成發顯道性之果的外在條件；「行」是具體修行趨向道體的行為實踐；「業」是清淨修行積累的勢能；「根」是能生未來道果的潛能。此「五重因果」的劃分，不僅清晰地區分了主因與助緣、行為與業力的關係，又強調「根」作為能生未來道果的潛能，體現了因果關係的複雜性與連續性。這五者的特殊性在於：因果的運作並非機械的善惡報應，而是以道性為樞紐的「真空妙有」轉化。按此說法，早期道教的承負觀念，如「修道於家，父慈子孝」，就變成了是通過家族倫理的善行來使道性不斷發顯，使「清虛自然」的本體在現世顯化。需要注意的是，因果只是「強」名，若了悟達道，因果俱消。也就是說，若從本體的道之視域而言，本無因果，萬物無一不是清淨道體，只是自身不能體認，所以，「心解」才是體悟大道的正因^⑤。可見，這種道性因果論，與六朝佛教義學中的佛性論有一定相似度。

在體用關係上，道性作為本體，既是因果運化的終極依據，也是修行證果的內在根由。《道教義樞》提出：

明出世因果體者，因以空解為體，此解破世間故也。被導萬行，為資生解緣，明道成緣也。果者，以一切智為體，若因內近論因果者，則初解為習因生後之習果，轉轉相生，

① 參見石麗娟：〈從學術史的角度看道教「道性論」的發展〉，《商丘師範學院學報》2016年第5期，第11-15頁。

② 參見鄭長青，〈「援道入佛」與「援佛詮道」：從「清靜」與「清淨」觀念看道佛思想的相互融攝〉，《懷化學院學報》2018年第7期，第59頁。

③ 《道教義樞》，第573頁。

④ 《道教義樞》，第562頁。

⑤ 李作勤著：《隋唐道教心性論研究》，貴陽：貴州人民出版社，2006年，第88-89頁。

窮乎九聖。大智若圓，即成道果，此之因果，與道德名。^①

前文已經說過，世間因果是以「善惡二因，苦樂二果」為基礎，現在出世因果中，還需通過「空解」破除對善惡的執著，再以「一切智為體」，通過智慧證悟道性，使因果修行昇華為即與道合一的終極境界。這種二分法體現了「即世而超越」的修行觀：世俗善惡因果是修行的起點，而出世道性因果則是終極歸宿。

（二）「道法自然」的重玄闡釋：《道教義樞》對漢晉「自然」觀的承繼、轉化與超越

《道教義樞》中「道性因果」理論體系之建構，其深厚的思想淵源不僅在於對同時代佛學（尤其是佛性論）的創造性借鑒與轉化，更在於其對漢晉以來道家道教自身核心觀念，特別是「自然」範疇的深刻承繼與重玄學視域下的精緻重塑。考諸漢晉時期，道家思想對「自然」的探討日趨深化，為後世道教「道性」論的濫觴與發展，奠定了至為關鍵的理論基石。「道性自然」的觀點，強調「道」的本然屬性即是「自然而然」、「自本自根」、「不假外力」、「如其所是」的存在狀態。此觀念在《老子道德經河上公章句》中得到明確闡述：「道性自然，無所法也」^②。此論斷精闢地指出，「道」在創生、化育、統攝宇宙萬物的整個過程中，完全遵循其自身內在的、固有的、無需任何外在意志或法則強加的「自然」規律。這種思想深刻地體現了「道」的絕對超越性、根源自主性與運作的無為性，從而構成了後世道教理解「道」與萬物關係、建構宇宙本體論及修道解脫論的核心基石之一。

迨至魏晉玄學勃興，以王弼、郭象等人為代表的思想家，更對道家「自然」觀念作了進一步的哲學深化與體系建構。王弼（226-249）在其《老子注》中明確提出「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也」^③的著名論斷，深刻強調宇宙萬物的存在、發展與變化，皆源於其各自內在的、獨具的「自然本性」，「道」的作用方式即在於「因任」此萬物之自然本性，而非加以任何人為的干預或扭曲。郭象（252-312）則在其《莊子注》中，更為徹底地發揮了「自然」觀念，提出了石破天驚的「獨化於玄冥之境」的「獨化論」，明確主張「故造物者無主，而物各自造，物各自造而無所待焉」^④。郭象認為，宇宙萬物的生成、存在與變化，皆是其自身「性分」之內在潛能的獨立、自足、無待於外（包括無待於一個超越性的「造物主」或「道」的直接干預）的「獨化」過程。這些魏晉玄學的核心思想，使得「自然」這一範疇，從原初主要作為「道」的根本屬性，進一步延伸並普遍化為宇宙萬物的根本屬性，從而極大地凸顯了萬物自身存在的內在依據、主體價值與「自生自化」的自然本性。此種思想的演進，無疑為後世道教「道性」論中關於「道性遍在」、「一切眾生乃至萬物皆有道性」等核心觀點的提出，提供了至為重要的理論支持與哲學滋養。正是在此深厚的思想背景下，至東晉南朝之際，重要的道教經典如《太玄真一本際經》方才能夠明確而系統地

① 《道教義樞》，第 562 頁。

② （漢）河上公：《老子道德經章句》，《中華道藏》，第 9 冊，第 140 頁。

③ （魏）王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經》，北京：中華書局，第 22 頁。

④ （晉）郭象疏，（唐）成玄英注：《南華真經注疏》，北京：中華書局，第 57 頁。

提出「道性眾生性，皆與自然同」^①的精闢論斷，將「道性」、「眾生性」與「自然」三者在本體論層面予以了高度的統一。

孟安排在《道教義樞》中，正是立足於此漢晉以來道家道教關於「自然」觀念演變的深厚土壤，並巧妙地將其與當時已傳入並廣泛影響中國思想界的佛教「佛性」思想進行創造性的融貫與重構。他一方面堅定地肯定了「道性」本身所固有的、超越一切人為造作的「清虛自然」之本然屬性，另一方面則更為強調此「道性」並非僅僅為得道高真所獨有，而是由於萬物皆「稟道而生」，故此「道性」亦普遍地內在於宇宙萬有之中，從而形成了其極具特色的「道性遍在」（或曰「一切皆有道性」）的理論。如前所述，孟安排明確宣稱：「道性以清虛自然為體。一切含識，乃至畜生、果木、石者，皆有道性也」，此論斷石破天驚，將「道性」的涵攝範圍從傳統意義上的「有情」領域，徹底擴展至宇宙間的森羅萬象，包括「畜生、果木、石者」等一切存在。這一方面突破了以往道教某些流派可能存在的對「道性」擁有者範圍的潛在局限性認知，另一方面也最為鮮明地體現了道教「道生萬物，道遍萬物」、「萬物與我為一」的獨特宇宙親和感與整體和諧觀。孟安排此種將「道性」之普遍性推向極致的理論創見，無疑在隋唐道教義學的演進歷程中，具有某種「範式轉換」式的劃時代意義。^②此觀點不僅光輝地承繼了漢晉道家關於「自然」為萬物本性的核心思想傳統，更在前人的基礎上，進一步深化了對「道性」與宇宙萬物之間內在統一性與本體論關聯的深刻理解，明確主張「道性」乃是普遍存在於宇宙萬有之中的、作為其得以存在、發展與變化的最終形上依據與內在生命本源。

《道教義樞》所提出的「清虛自然」作為「道性」的核心界定，正是此種「雙軌融合」與「創造性轉化」的絕佳體現：「清虛」二字，既承接了道家傳統的「清靜無為」思想，深刻體現了「道性」本體的虛無、空寂、高遠莫測與自然無為的超越狀態；而「自然」一詞，則在保有其道家本義（本然、如是）的同時，亦在某種程度上吸納並消化了佛教「清淨（佛性）」說的某些精髓，即強調通過去除後天的人為造作與欲望遮蔽之後，生命方能回歸其本初的、純粹的、合乎大道的「自然」本真狀態。此二者相互融合，彼此發明，從而共同塑造了孟安排獨特而深刻的「道性」範疇之內涵。

（三）「即心是道」與「定慧雙修」：孟安排的道性因果修證路徑及其佛道融通

「道性因果」在具體實踐層面的核心指向，則在於所謂「障累若消，還登聖果」，即強調通過系統地聞思修，逐步去除障蔽本明道性的種種煩惱障與所知障（「障累」），從而使本自具足的清淨道性得以圓滿顯發，最終回歸聖智境界。此前本文業已強調，《道教義樞》認為「心」是善惡之源，認為貪嗔癡三毒是惡業的根源，而修持十善則是顯發道性的根本途徑。這種「心造因果」的觀念，與佛教「心性本淨，客塵所染」的理論相互呼應，但更強調道教特有的「修心即修道」路徑。在具體的修持方法上，《道教義樞·二觀義》提出了獨具特色的「神氣兩觀」：

① 萬明旭著：《〈太玄真一本際經〉校釋》，香港：華夏文學出版社，2023年，第98頁。

② 鄭長青：〈「援道入佛」與「援佛詮道」：從「清靜」與「清淨」觀念看道佛思想的相互融攝〉，《懷化學院學報》2018年第7期，第59-61頁。

今明神氣兩觀。是定慧分門，即寄身心，以明空有。氣觀是定，亦通空有，以妙有為宗。神觀是慧，亦通有無，以真空為主。若作空有兩慧，分門定法，祇是慧家之一事，資空義強，故別為一觀。何者？一切萬行，併入有慧，但是觀空，即入空慧也。又須知若於定慧理，明瞭身心不二觀。^①

其所提倡的定慧雙修，主張通過「止」與「觀」雙運，破除對「有」「無」的執著，是以其說：「二觀者，定慧之深境、空有之妙門。用以調心，直趣重玄之致；因之蕩慮，終歸雙遣之津。」^②這種「雙遣」「雙非」的重玄思維，既是對老子「玄之又玄」的繼承，也吸收了佛教中觀思想，形成獨特的修道方法論，體現了獨特的重玄思想。

《道教義樞》對道性因果之實踐的最終目標，是達到「自然真空」的境界，即「道性不色不心，而色而心。而心故研習可成，而色故瓦礫皆在也」^③，體現了道性超越形色卻又不離形色的圓融特質。

結 論

孟安排在《道教義樞》中所構建的因果理論體系，乃是中國中古時期宗教哲學領域內一次極具開創性的理論綜合與本土化重構。本研究揭示，此體系並非對既有觀念的簡單因襲或外來學說的被動移植，而是孟安排以其卓越的義學識見，在深刻回應佛教因果論挑戰的同時，對道教自身思想資源進行創造性轉化的智慧結晶。

其「善惡因果」論，通過整合傳統「承負」觀與道教「十善十惡」、「四緣成業」等精密化論證，成功地將道教的報應觀念從側重家族與歷時性，轉向了更為強調個體心性主導與當下道德抉擇的精緻化理論形態，為信眾提供了清晰的倫理指南與修行階梯。其「道性因果」論，則以「清虛自然」為道性本體，融貫道家「自然」觀與佛家「佛性」說，提出「道性遍在」及以「心解」為正因、「定慧雙修」為路徑的修證體系，深刻體現了道教「修心即修道」並最終「與道合真」的終極關懷。

《道教義樞》的因果論，是唐代道教思想開放性與主體性高度統一的典範。它不僅極大地豐富了道教自身的理論寶庫，提升了其哲學思辨的深度，更為重要的是，它深刻參與並推動了中古中國關於因果、心性與解脫等核心宗教議題的跨文化對話與理論創新。孟安排的此番建樹，不僅對後世道教義理與實踐產生了深遠影響，亦為我們理解中國宗教思想多元互滲、持續演化的歷史進程，提供了極具價值的文本個案與理論鏡鑒。因此，對《道教義樞》因果思想的深入發掘，對於當前宗教學、哲學及思想史研究均具有不容忽視的學術意義。

① 《道教義樞》，第 566 頁。

② 同上注。

③ 《道教義樞》，第 573 頁。