

《道教與環保》

尹志華

目 錄

引 言

- 一、「天人合一」、「萬物一體」：道教的生態整體思想
- 二、「天父地母」：道教對生態環境的尊重和感恩思想
- 三、「一切有形，皆含道性」：道教的萬物平等思想
- 四、「人為萬物之靈」：環境保護職責的確立
- 五、「慈心於物，仁逮昆蟲」：道教的齊同慈愛思想
- 六、自然無為與因應物性
- 七、少私寡欲與適度消費
- 八、道教戒律和功過格對環境保護的具體規定
- 九、洞天福地：道教理想的生態環境
- 十、歷代道教徒保護環境的典型事例

引 言

自從「工業革命」大大提高了人類征服自然的能力以後，人類對自然資源的破壞性開發和掠奪性利用愈演愈烈，以至到了 20 世紀後半期，嚴峻的生態危機已給人類的生存與發展造成了巨大的威脅。面對全球性的環境惡化趨勢，越來越多的人認識到：人類文明的發展必須與環境的保護相協調。為了增強人們的生態意識和環保觀念，以促進人類文明的可持續發展，學術界正在重新探索人與自然的關係這一古老而又具有特殊現實意義的問題。在探索的過程中，奉行「天人合一」觀念的中國傳統文化，正日益引起海內外學者的重視。美國環境倫理學家霍爾姆斯·羅爾斯頓（Holmes Rolston）認為：「西方人也許應該到東方去尋求人與自然協調發展的模式。」¹

雖然中國在過去五千年的文明演進過程中，也在一定程度上破壞了自然生態環境，但總的來說，問題沒有像今天這樣嚴重。這既有生產力不太發達的因素，也與中國傳統文化對人與自然的關係所持的態度有關。中國傳統文化一直把人與自然看作一個整體（「天人合一」），一個休戚與共的生命共同體（「天地與我並生，而萬物與人為一」，²「民吾同胞，物吾與也」³）。因此，人的活動應該與自然環境相協調，不能為所欲為。《呂氏春秋》和《史記》中都記載，殷代開國君主湯有一天外出，在野外遇見一些捕捉鳥獸的人，四面張網，並且祝禱說：「讓天下四方的鳥獸都進到我的網中來吧。」湯立即予以制止，撤掉三面，只留一面。⁴這個「網開三面」的故事，充份說明中國古代很早就認識到，人不能憑藉自己的能力對自然界為所欲為，而應自覺地有所節制。早在周朝，就專門頒佈有保護生態平衡的法令《野禁》和《四時之禁》，不准違背時令砍伐木柴、割草燒灰、捕捉鳥獸魚蝦，並設了管理山林川澤的官員。周朝以後，除元朝以外的各個王朝，都

採取了類似的措施來保護自然資源。可見，中國古人不僅在觀念上把人與自然的和諧作為理想狀態，而且有許多維護生態平衡的具體措施。

作為中國傳統文化重要組成部份的道教，在人與自然關係問題上所具有的深邃的生態智慧，尤為引人注目。美國科學家卡普拉（F. Capra）認為：「在偉大的宗教傳統中，道教提供了最深刻和最美妙的生態智慧的表達之一。」⁵ 法國著名道教研究專家索安（Anna Seidel）也指出，今天的生態學家知道，作為東方傳統之一的道教，可以幫助我們找到一種生存方式，使我們被毀壞的星球更加和諧。⁶

現在，讓我們先回顧一下道教與環保這一領域已有的研究成果。

探討道教與環保之相關性的論著起始於 20 世紀 70 年代。1972 年，史密斯·休斯頓（Smith Huston）發表了《現代之道：生態之約》（Tao Now: An Ecological Testament）一文。⁷80 年代以後，國外有關論著逐漸多起來。而在國內，直到 90 年代，才出現這方面的論著。1994 年，劉國梁在四川大學召開的道教學術研討會上，就《太平經》的環保思想作了簡要論述。1997 年，張繼禹、李遠國發表了有關《陰符經》對環保的啟示的論文。1998 年，張繼禹主編的《道法自然與環境保護》一書由華夏出版社出版。同年，本人在四川大學宗教學研究所完成碩士論文《道教生態智慧管窺》。1999 年，國家社會科學基金批准了陳霞等人申報的《道教與可持續發展研究》課題。2001 年，陳霞等人申報的《道教生態思想研究》課題被列為國家教育部人文社會科學重點研究基地重大項目。2005 年，樂愛國所著《道教生態學》一書由社會科學文獻出版社出版。2006 年，香港青松觀全真道研究中心組織召開了「全真道與環保」學術研討會。同年，蔣朝君的博士論文《道教生態倫理思想研究》由東方出版社出版。

在國內學者對道教生態思想研究的成果日漸豐富之時，國外學者對此領域的

研究也在不斷深入。具有標誌性意義的是，2001年，美國哈佛大學世界宗教研究中心出版了《道教與生態》論文集。

關於國內外對這一領域的研究現狀，可以參考陳霞所撰《1990年以來國內道教生態思想研究概述》和《國外道教與深生態學研究綜述》兩篇文章。⁸

本書是筆者過去十餘年來研究道教環保思想的一個小結，其主要內容曾於2008年4月在香港道教學院講授過。

一、「天人合一」、「萬物一體」：道教的生態整體思想

中國古代對探討人與自然的關係非常重視。西漢歷史學家司馬遷自述其志向，就是「究天人之際，通古今之變，成一家之言」。⁹那麼，古人對「天人之際」也就是天人關係是如何理解的？

中國古代長期以農業作為主要的生產方式，這決定了人們對土地的依賴親近感。農業生產必須按照四時節序，必須因地制宜，這使得人們把順應「天時」、「地利」作為重要的行為準則。為了使人類活動與自然相和諧，中國古人闡述了一個重要觀念，叫做「天人合一」。中國古代所謂的「天」，有多重含義。既指頭上的蒼天，也指高居天上的主宰之神——天帝、老天爺，還可泛指整個自然界。「天人合一」，是說人與自然界是統一的。「合一」既指人與自然界是一個整體，也指人與自然界遵循著同樣的法則。

當然，在博大雜陳的中國文化史上，對人與自然的關係也存有多樣化的理解。荀子的「天人相分」說與劉禹錫的「天人相勝」說，均有征服、戰勝自然的意義表達。但在整個思想史的發展過程中，此類觀點沒有構成主流地位。佔據主導與核心位置的是「天人合一」觀。

道教是中國土生土長的傳統宗教，在人與自然關係問題上，也是力倡「天人合一」說。道教的天人合一論與儒家的天人合一論基本相近，不同之處在於儒家論天人合一，主要是想從自然法則中找到倫理和政治的根據，而道教講天人合一，主要是從人與自然的關係中探究生命奧秘，發現煉養成仙之道，以期在最高的層次上復歸於自然。

道教的天人合一論，可以從兩個方面來理解：一是天人本來合一，二是天人應該合一。下面分別加以論述。

（一）天人本來合一。

它包括以下幾個方面的含義：

1、天人同源同稟

道教繼承道家的思想，主張一種自無生有的宇宙起源論。它認為，天地萬物，皆非從來就有，在其產生之前，有一個共同的本原，這個本原就是「道」。原始道書《太平經》稱「道」為「大化之根」，「萬物之元首」。¹⁰唐代道士吳筠《玄綱論》說：「道者，何也？虛無之系，造化之根，神明之本，天地之源。」¹¹約成書於唐宋間的《太上化道度世仙經》謂「道乃天地陰陽之母，五行萬物之宗」。¹²作為宇宙本原的「道」，其根本特性是虛無空寂。此虛無空寂之「道」不能直接生出天地萬物，而必須通過一個中介即中間環節才能奏效。這個中介就是「一」。《道德經》第四十二章說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」那麼，「道生一」之「一」究竟是甚麼呢？《太平經》說：「一者，其元氣純純之時也。」「元氣行道，以生萬物。」¹³北宋道士陳景元《道德真經藏室纂微篇》說：「一者，元氣也」，「天下萬物皆生於元氣」。¹⁴北宋內丹學家張伯端《悟真篇》說：「道自虛無生一氣，便從一氣產陰陽，陰陽再合成三體，三體重生萬物昌。」

¹⁵可見，以「一」為元氣，乃是道教中人的普遍觀點。

道教的宇宙生成論表明，「人與物類，皆稟一元之氣而得生成」。¹⁶因此，「天地與我同根，萬物與我同體。」¹⁷人與天地萬物在本原上和稟受上有著同一性。那麼，宇宙的多樣性又是如何形成的呢？道教認為，元氣在運動過程中，表現出清濁等不同性質，從而化生出不同的物類。吳筠《玄綱論》說：「清通澄明之氣浮而為天，濁滯煩昧之氣積而為地，平和柔順之氣結而為人倫，錯謬剛戾之氣散而為雜類。自一氣之所育，播萬殊而種分。」¹⁸這種「氣一分殊」說也許對宋儒的「理一分殊」說具有某種啟發意義。

2、天人同一生成法則

道教將其所構想的宇宙生成模式類比於人的生命產生過程，認為人生命的形成，與天地萬物的生成法則相同。《鍾呂傳道集》說：「道生一，一生二，二生三。一為體，二為用，三為造化。體用不出於陰陽，造化皆因於交媾。」¹⁹這就是說，人與萬物皆是由「陰陽」的「交媾」而產生的。這一思想淵源於《易傳》。《周易·繫辭下》說：「天地氤氳，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」這已包含了宇宙發生和生命發生同一原理的思想。《鍾呂傳道集》闡述天人共同的生成原理說：「天地交合，本以乾坤相索而運行於道，乾坤相索而生六氣，六氣交合而分五行，五行交合而生成萬物。至如父母交會，真氣造化成人，如天地行道，乾坤相索而生三陰三陽。真氣為陽，真水為陰。陽藏水中，陰藏氣中。……真陽隨水下行，如乾索於坤，上曰震，中曰坎，下曰艮，以人比之，以中為度，自上而下，震為肝，坎為腎，艮為膀胱。真陰隨氣上行，如坤索於乾，下曰巽，中曰離，上曰兌，以人比之，以中為度，自下而上，巽為膽，離為心，兌為肺。」²⁰這裏運用八卦象徵符號體系，把天人對應起來，從而論證了天人生成程序的一致性。

3、天人同構

道教把天與人相類比，認為人與天地具有同樣的形體結構，產生了「人身一小天地，天地一大人身」的觀念。《太平經》說：「人取象於天，天取象於人。」²¹《靈寶畢法》說：「人同天地，以心比天，以腎比地」，心腎相去八寸四分，即天地相去八萬四千里之比例。²²俞琰《周易參同契發揮》說：「夫人之一身，法天象地，與天地同一陰陽也。」²³《太上靈寶五符序》說：「人頭圓象天，足方法地，髮為星辰，目為日月，眉為北斗，耳為社稷，鼻為丘山，口為江河，齒為玉石，四肢為四時，五臟法五行。」²⁴

這種人與天地相對應的思想，在最早的中醫典籍《黃帝內經》中便有表現。《素問·天元紀大論》說：「天有五行，御五位，以生寒暑燥濕風；人有五臟，化五氣，以生喜怒憂思恐。」《靈樞·歲露論》說：「人與天地相參也，與日月相應也。」《淮南子·精神訓》更具體指出：人「頭之圓也，象天；足之方也，象地。天有四時五行九解三百六十六日，人亦有四支五藏九竅三百六十六節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽為雲，肺為氣，肝為風，腎為雨，脾為雷，以與天地相參也。」對天人對應之說論述最詳的則當推董仲舒。董仲舒認為，天人相應的根本原因在於人是由天所派生的。人與天相對應的規則是：「於其可數也，副數；不可數者，副類；皆當同而副天，一也。」²⁵

天人相應說與現代人提出的宇宙全息統一論有相通之處。宇宙全息統一論認為：「宇宙是一個統一整體，在這個統一體中，各子系與系統、系統與宇宙之間在時空上存在著泛對應性，凡相互對應的部位較之非對應部位在物質特性上相似程度較大。這樣，在潛態信息上，子系包含著系統的全部信息，系統包含著宇宙的全部信息。在顯態信息上，子系是系統的縮影，系統是宇宙的縮影。這很像一

幅全息照片，它反映了宇宙整體的全息統一性，這被稱為宇宙全息總規律。」²⁶
可見，古人的「天人相應」說，實質上已直觀地察覺到了宇宙全息問題，只是限於時代的局限，沒有形成系統的科學理論。

4、天人同律

道教不僅認為人與天地在形體結構上是相應的，而且認為人生命活動的節律，如氣血之循環等，與天地日月、一年四季之氣的運轉規律、度數存在著一致性。《太上修真體元妙道經》說：「人之自頂至踵，一身骨毛氣血，動靜開闔皆同天地萬物也。」²⁷《古文龍虎經註疏》王道疏曰：「人之一身，亦體天地，其中陰陽升降，亦與之符契。」²⁸《鍾呂傳道集》說，人的「氣液升降，如天地之陰陽；肝肺傳導，若日月之往復。」²⁹俞琰《周易參同契發揮》說：「人身法天象地，其氣血之盈虛消息，悉與天地造化同途。」並引用《素問》的話論證說：「月始生，則血氣始精，衛氣始行。月廓滿，則血氣實，肌肉堅；月廓空，則肌肉減，經絡虛。衛氣去，形獨居。是故天地有晝夜晨昏，人身亦有晝夜晨昏。天地有晦朔弦望，人身亦有晦朔弦望。其間寒暑之推遷，陰陽之代謝，悉與天地胥似。」
30

現代時間生物學認為，生物節律是由於生物對外界環境的周期性變化的適應而形成的。外環境因子能調控生物節律，使其周期與之同步。一切生物都在自然選擇和生存競爭的壓力下，將自己的活動節律服從於獲得能量的時間，以是否能攫取足夠的能量為轉移。只有那些能及時而又準確地把自己的生物節律耦聯於外環境周期變化上並與之同步，才能保證自己取得足夠的能量，才能維持其生命，物種才得以延續，否則將被無情地淘汰。人作為萬物之靈，憑藉著自己嚴密的節律性，能最有效地獲得能量，趨利避害，獲得最佳的適應能力。因此，道教關於天人同律的說法是具有科學性的。

5、天人感應相通

天人感應相通包括兩個方面的含義，一是人與自然之間的感應相通，一是人與神靈之間的感應相通。這兩者在大多數情況下是合二為一的。因為在古人看來，神靈往往是通過一定的自然現象來顯示其存在，即所謂「天垂象，見吉凶」。³¹人們通過觀察天象就可以感知天意。故中國古代天子有用於觀天象的「靈台」，感天意以察人事，以行其政。

天人感應的基本含義是，人的善惡行為能夠被天所感應到，並予以反饋，給人降福或降禍。原始道書《太平經》說：「天之照人，與鏡無異。」³²人的一言一行，均受到天地的監視。「為善，天地知之；為惡，天地亦知之。」³³天人「以類遙相感動」。³⁴

《太平經》大談天人感應，主要是想用它來警示人主，要他們替天行道。《行道有優劣法》說：「王者行道，天地喜悅；失道，天地為災異。」³⁵《守一明法》謂：「王者百官萬物相應，眾生同居，五星察其過失。王者復德，德星往守之。行武，武星往守之。行柔，柔星往守之。行強，強星往守之。行信，信星往守之。相去遠，應之近。天人一體，可不慎哉！」³⁶

天人感應論當然是一種神秘哲學。但人與自然之間的相互影響則是客觀存在的。自然環境的變化對人體會產生各種影響，人類的活動也會影響自然界，轉而又對人類造成影響。如，由於人類對氟利昂的使用，造成了對臭氧層的破壞，這就讓來自太空中的各種有害輻射得以長驅直入，危害人體健康。因此，我們在從事社會實踐、制定社會發展戰略時，一定要注意研究這一社會活動對自然界會產生甚麼影響，會引起自然界怎樣的改變。忘記或忽視自然界的作用必然會受到自然界的懲罰。

（二）天人應該合一。

人生之初，天真未鑿，人與天是自然合一的。但人在成長過程中，逐漸具有了自我意識，有了主觀能動性，在一定程度上獲得了不依賴於自然界的行動自由。這種自由的擴張，導致了人天的阻隔，所謂「人之所發，常與天反」。但人從根本上來說，是從屬於大自然的，大自然是人類生存的基石，人的行為對大自然的背離達到一定程度，必然會引起災難性的後果。道教對此有深刻的洞察，因而極力主張人們回歸自然，與天為一。人類生存的理想境界是「先天而天弗違，後天而奉天時」。³⁷為了恢復與自然的和諧，道教發展出了一系列修煉方法，以期與道合一，在最高的層次上復歸於自然。而這種修煉方法，也始終以大自然作為參照系。例如，道教最主要的修煉方術——內丹術，即嚴格按照日月的盈虛消息進行操作。《海瓊問道集》說：「惟太上度人，教人修煉，以乾坤為鼎器，以烏兔（即日月）為藥物，以日魂之升沉應氣血之升降，以月魄之盈虧應精神之衰旺，以四季之節候應一日一時之時刻，以周天之星數應一爐之造化。」³⁸俞琰《周易參同契發揮》說：「修還丹者，運吾身之日月以與天地造化同途。」³⁹《性命圭旨》解釋為甚麼在半夜子時煉功效果最佳說：「其時太陽正在北方，而人身氣到尾閭關，蓋與天地相應，乃可以盜天地之機，奪陰陽之妙，煉魂魄為一，合性命而雙修。惟此時乃坤復之間，天地開闢於此時，日月合璧於此時，草木萌蘖於此時，人身之陰陽交會於此時。」⁴⁰可見，道教煉養術的實質是以宇宙陰陽變化之道為參照系，調理人體系統的陰陽運動節律，從而使天人合一。

道教「天人合一」的人天整體觀對於現代人重新樹立生態整體意識，不無借鑒價值。英國科學家彼得·拉塞爾（Peter Rusel）指出：「一種對天地萬物其餘部份真正的愛來自個人對於和宇宙其餘部份同一性的體驗，來自這樣一種認識，即

在最深層次上，自我和世界是一體的。」⁴¹通過對世界同一性的體驗，人們就會像感覺到自己身體一樣感覺到同一切人和一切事物的親密關係，就會自覺形成高度協同的世界觀。這樣，人類就可以期望扭轉各種浪費現象和對生態環境的破壞行為，就能有力地促進從個人到家庭、團體、民族和國家，以至全球的所有層次上的自主性與合作性的綜合協調，促進高度協同的社會的形成，從而使全球成為一個有機的整體。

道教從「天人合一」的整體觀念出發，十分重視人對環境的依賴關係，認為維護整個自然界的和諧與安寧，是人類本身賴以生存和發展的重要前提。《太平經》說：「夫人命乃在天地，欲安者，乃當先安其天地，然後可得長安也。」⁴²「天地不和，不得竟吾年。」⁴³人的生命存在與自然環境密不可分，如果生態系統失去平衡，人就不能安然享其天年。所以人必須首先使自然界和諧安寧，方能使自己獲得安身立命的良好環境。

為了維護天地人之間的和諧，《太平經》提出了「三合相通」說。《太平經》認為，元氣分化為太陽、太陰、中和三種形態，於是宇宙間也就出現了天、地、人這三種最基本的形體。「天地人本同一元氣，分為三體。」⁴⁴三者之間是相互依存的：「夫天地人三統，相須而立，相須而成。比若人有頭足腹身，一統凶滅，三統反俱毀敗。」⁴⁵三者缺一不可，必須密切配合。「天地人三共同功，其事更相因緣也。無陽不生，無和不成，無陰不殺。此三者相須為一家，共成萬二千物。」⁴⁶天地人三者之間「相愛相通」，「並力同心」，⁴⁷方能達致自然界的和諧，人世間的太平。

《陰符經》則提出「三盜既宜，三才既安」的宇宙和諧理論。所謂三盜，即天地、萬物和人之間，互相盜取：「天地，萬物之盜；萬物，人之盜；人，萬物

之盜。」天地運行，無聲無息之中，萬物皆有老死，可以說天地是萬物的盜賊；聲色犬馬使人沉迷，風寒暑濕傷人身體，可以說萬物是人的盜賊；人根據自己的需要取用萬物，可以說人是萬物的盜賊。《陰符經》認為，天地、萬物和人之間的「盜取」，必須保持一種合理的平衡，也就是「三盜既宜」，三者之間的盜取是適宜的，這樣宇宙才能和諧。而關鍵是人要懂得如何維護這種和諧。《陰符經》說：「立天之道，以定人也。」講天道，是為了讓人知道怎麼做。人要「觀天之道，執天之行」，也就是要認識和掌握自然規律。「天生天殺，道之理也」，遵循天道，則所作所為，皆是合理的。

二、「天父地母」：道教對生態環境的尊重和感恩思想

道教用子女與父母之間的關係來比喻人與天地之間的關係，要求人們敬重天地，以維護天地之常態來表達對天地生長養育之恩的感激之情。

早在《道德經》中，老子就把道與萬物的關係擬人化了。《道德經》第三十四章說：「大道泛兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不名有。衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名於大。」這裏的「衣養」一詞，頗富人情味，有似於父母撫養子女。

《莊子·達生》明確把天地喻為萬物之父母：「天地者，萬物之父母也。」

《易傳》也把天地與萬物的關係比喻為父母與子女的關係。《說卦傳》云：「乾為天……為父」，「坤為地，為母」；「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」

道教繼承了由古代流傳下來的「天父地母」觀念。《太平經》說：「天者主生，稱父；地者主養，稱母；人者主治理之，稱子。父當主教化以時節，母主隨父所為養之，子者生受命於父，見養食於母。為子乃當敬事其父而愛其母。」⁴⁸「天

猶好生不傷也，故稱君稱父也；地以好養萬物，故稱良臣稱母也。人者當用心仁，而愛育化乎萬物。」⁴⁹ 《無上玄元三天玉堂大法》也說：「皇天生我，天為我父；皇地載我，地為我母。」⁵⁰

道教從這種擬人化的生態倫理觀念出發，要求人們隨順天地四時陰陽，不能幹違逆天地之事。《太平經》說：「天地，人之父母也，子反共害其父母而賊傷病之，非小罪也。故天地最以不孝不順為怨。」⁵¹ 「夫天地至慈，唯不孝大逆，天地不赦。」⁵²

《太平經》認為，人對天父的違逆表現為擾亂四時之氣。它說：「四時之氣，天之按行也，而人逆之，則賊害其父。」⁵³ 「天因四時而教生養成，終始自有時也。夫惡人逆之，是為子不順其父，天氣失其政令，不得其心。」⁵⁴於是天父怒治其子，降下災異。古人認為，春夏長養，秋冬肅殺，這是一種固定的循環程序，不能違逆。因此，古人強調不能在萬物生發的季節，濫殺濫伐。《荀子·王制》說：「養長時（適時），則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。聖王之制也，草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。黿鼉魚鱉鰕鱔孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。污池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。」這種「取之以時，用之有度」的思想，與今天人們按照生態規律制定環境保護法，以維護自然界的動態平衡，是非常合拍的。

《太平經》認為，人對地母的不孝行為表現在鑿地起土上。它說：「（人）以地為母，得衣食養育，不共愛利之，反賊害之。人乃甚無狀，共穿鑿地，大興起土功，不用道理，其深者下及黃泉，淺者數丈。母內獨愁恚諸子大不謹孝，常苦

忿忿悃悃，而無從得通其言。」⁵⁵人以為地沒有知覺，而不知地之疾痛上感於天，天父降下災異，而地也就不再出力養育萬物，人民生活無著，死亡相繼。「父母俱怒，其子安得無災乎？」⁵⁶

《太平經》認為，一家興功起土，不僅自遺其咎，還會禍及他人。書中說：「今有一家有興功起土，數家被其疾，或得死亡，或致盜賊縣官，或致兵革鬥訟，或致蛇蜂虎狼惡禽害人。」⁵⁷在《太平經》看來，凡起土必招致危害，「大起土有凶惡，小起土有小凶惡，是即地忿忿，使神靈生此災也」。⁵⁸但這種說法並不能在現實生活中每每應驗，往往有起土者非但沒有招致凶害，反得吉利，這又是甚麼緣故呢？對此，《太平經》辨解說，這是因為土地有善有惡，善地就像心地善良的人一樣，雖然受到傷害，卻強行忍住了，並不立即報復。但是這種怨恨終究不能消釋，最後還是會危害於起土之人。而惡地就像惡人一樣，不能忍受對它的傷害行為，便即刻危害於起土之人，並且還要危害遠方四鄰，搞擴大化報復。這就是把土地人格化為一個有情感、有善惡、行報復的形象，並賦予它一種強大的對抗人之傷害的力量，以威懾世人。

為了使世人對起土為何會傷害大地有清醒的認識，《太平經》把大地與人的身體相比擬。它說：「穿地見泉，地之血也；見石，地之骨也；土，地之肉也。」⁵⁹取血、破骨、穿肉，能不疼痛嗎？

《太平經》這種把大地擬人化的思想，也是有其淵源的。緯書《尚書·考靈耀》即提出：「地以名山為之輔佐，石為之骨，川為之脈，土為之肉。」⁶⁰劉象《別錄》也認為大地與高級生靈一樣，具有痛癢的知覺：「鑿山鑽石則地痛，蚤虱眾多則地癢。」⁶¹

有人也許會說：地何其大，人何其小，人的行為不足以對大地構成危害。對

此，《太平經》用比喻的方式來說明大者如何受小者的傷害。它說：「比夫人軀長一丈，大十圍，其齒齟間蟲，小小不足道。食人齒，大疾當作之時，其人啼呼，久久齒為墮落悉盡。人比於天地大小，如此蟲與人也矣。」⁶²又說：「夫人或有長出丈，身大出十圍，疽蟲長不過一寸，其身小小，積小不足道也，居此人皮中，旦夕齧之，其人病之，乃到死亡。夫人與地大小，比若此矣。」⁶³這就是說，人雖小，仍然可以給大地造成嚴重的傷害。《太平經》又指出：「今一大里有百戶，有百井；一鄉有千戶，有千井；一縣有萬戶，有萬井；一郡有十萬戶，有十萬井；一州有億戶，有億井。……天下有幾何哉？」按，古代鑿井，大井一丈，中井數尺，小井三尺。「今但以小井計之，十井長三丈，百井長三十丈，千井三百丈，萬井三千丈，十萬井三萬丈。天下有如此者凡幾井乎？穿地皆下得水，水乃地之血脈也。今穿子身，得其血脈，寧不疾邪？今是一億井者，廣從凡幾何里？……天下有幾何億井乎哉？故人為冤天地已明矣。」⁶⁴

為了不傷害大地，《太平經》主張，人民最好是依傍流水，居住洞穴，不用鑿井，也不用起土建屋。書中描述古代理想時代，人民「多就依山谷，作其岩穴」，「又多依流水」，⁶⁵人與天地相安無事，故其人少病也。有人反駁道：「今時時有近流水而居，不鑿井，固多病不壽者，何也？」⁶⁶《太平經》說，這是因為人類從遠古以來，犯了很多過錯，他們承負了前人和同時代別人的罪責，「比若一家有過，及其弟兄也」。⁶⁷

《太平經》雖然提出依水住洞的理想辦法，但它也承認，有的地方必須打井才有水喝，而且當時的人們已不可能再向古人那樣居住洞穴，那麼怎麼辦呢？《太平經》退一步說，天地並不痛恨人們鑿井建屋，只是痛恨人們穿鑿土地太深。於是《太平經》規定了一個很嚴格而具體的有關起土的限制性操作程式。它說：「凡

動土入地，不過三尺，提其上。何止以三尺為法？然一尺者，陽所照，氣屬天；二尺者，物所生，氣屬中和；三尺者，屬及地身，氣為陰。過此而下者，傷地形，皆為凶。」⁶⁸《太平經》之所以制訂三尺為限的起土規則，純粹是一種思辨的產物。在它看來，三尺以上的土地並不屬於大地，一尺之內為太陽能夠照到的地方，所以屬天；二尺之內，是植物的根所生的地方，屬於大地上的生物；只有三尺以下的土地才屬於大地本身，因此，鑿地不能及於三尺以下。（《尚書·考靈耀》也認為：「三尺以上為糞，三尺以下為地。」）

《太平經》的上述規定顯然是不切實際的。在大部份地方，只鑿地三尺，絕對湧不出水來。而它反對鑿地起土的原因也是把大地擬人化，以人的感受來比擬大地的感受，顯然也是不恰當的。但它要求人們不要亂挖土地的主張，則是有一定的合理性的。現代人為了採礦，把大地挖得瘡痍滿目，造成了嚴重的水土流失現象。有的地方過量開採地下水，不僅造成地下水源枯竭，而且導致地表下沉。可見，《太平經》的神學說教的背後，其實隱藏著一定的自然生態智慧。

我們今天討論《太平經》的「天父地母」觀念，不是要直接繼承其中關於限制人的行為的具體操作規定，而是要重視其中所蘊含的對自然環境的尊重和感恩之情。《周易·序卦傳》說：「有天地，然後有萬物，有萬物，然後有男女。」人是自然界自身進化的產物，並且必須依賴自然界才能生存。從這個角度上說，把天地稱作父母，沒有甚麼不妥當的。恢復天地在人心目中的神聖感，有利於使人對天地產生敬畏和感恩之情，從而使人在向自然界索取財物的時候，能夠有所節制，不過分破壞生態環境。

莊子曾指出，人的身體、生命、稟賦、子孫等都是大自然給予的。《莊子·知北遊》載：

舜問乎丞，曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道！」舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；子孫非汝有，是天地之委蛻也。」

人是大自然的創造物，而不是獨立自存的。因此，人應該懂得感恩。道教歷來強調，人應對養育自己的自然和社會環境持感恩和報恩的心態。道教有報四恩的說法，即報答天地覆載、日月照臨、皇王水土、父母養育四恩。對環境持感恩、報恩心態的人，一定會懂得尊重和愛護環境。

三、「一切有形，皆含道性」：道教的萬物平等思想

道教所說的「道」，既是萬物的本原，又是萬物的本體。道化生萬物之後，也就作為萬物的本體內在於萬物之內。因此，從價值論的角度來看，道乃是所有價值的創生之源。宇宙萬物都是「道生之、德畜之」的，是道的價值創造過程中的一個環節，因而具有了自身存在的價值。唐代道士王玄覽《玄珠錄》說：「道能遍物，即物是道。」⁶⁹《道門經法相承次序》載道士潘師正對唐高宗說：「一切有形，皆含道性。」⁷⁰唐代道士孟安排《道教義樞》亦稱：「一切含識乃至畜生、果木石者，皆有道性也。」⁷¹道教以萬物皆有道性的觀點闡明了萬物平等的主張，否定了人類有凌駕於萬物之上的特權。《莊子·秋水》篇借北海神的話說：「以道觀之，物無貴賤。」即從道的高度來看，人與萬物之間不存在貴賤關係。唐代道士成玄英在疏釋《莊子》時也指出：「夫大道自然，造物均等。」⁷²《西昇經》更明確宣稱，「道非獨在我，萬物皆有之」。⁷³因此，人類不能妄自尊大，以自己為中心，把大自然當成自己征服和統治的對象。

按照道教的觀點，人與萬物在道性上是平等的，自然界中的一切，並不是為人類而存在，而是各有其自身的價值。萬物都有按照道賦予它的本性自然發展的權利，人類不應該隨意對它們進行干涉，阻礙它們實現自己的價值。道教的這種觀點與當代環境倫理學的主張是相通的。美國環境倫理學家霍爾姆斯·羅爾斯頓（Holmes Rolston）認為，承認自然具有不依賴於人的價值，是環境倫理學得以成立的重大前提。他舉了一個例子：

在美國洛基山脈的拉維地區一個頗受青睞的野營地附近，有一片屬於亞高山地帶的肥沃土地，上面生長著各式各樣爭奇鬥豔的花草。多年來，通向這片草地的指路牌上寫著這麼一句話：「請把花留給別人欣賞。」而最近，指路牌更換了，上面寫著：「讓花兒活著！」⁷⁴

舊指路牌上的提示語的目的在於勸遊人不要採摘鮮花，但它不是出於對鮮花的尊重，而是為了讓後來的遊人也能欣賞鮮花。這是典型的人類中心主義的倫理態度：鮮花的開放是為了人類的欣賞。而新的標牌則提示人們要尊重生命。鮮花有權利為實現自身的價值而開放，而不管有沒有人欣賞。人類也有義務讓它們自由自在地活著。⁷⁵

是否承認自然界具有自身的價值，是決定人類對自然採取何種態度的一個重大問題。西方主流倫理學和哲學傳統一貫堅持把價值視為客體對主體的某種效用。這種價值觀的實質是突出人的目的性。如亞里士多德就說：「植物活著是為了動物，其他動物活著是為了人類。……如若我們相信世界不會沒有任何目的地造物，那麼自然就是為了人而造就萬物。」⁷⁶然而現代科學表明，目的性並非是人類獨有的特徵，而是所有自組織系統普遍具有的性質。自組織系統能夠區別自身與環境，具有調節自身以適應環境的能力，努力將自己保持在一種穩定的有序

狀態下，並且還能向更高的自組織水平進化。即是說，所有複雜的生命形式和整個自然界都具有自我認識、自我調節、追求自我保存和自我超越的能力（目的）。人類不能自詡為唯一具有目的性的物種，否定別的自組織系統千差萬別的目的性，從而否定它們對自身價值的追求。人類也不能自封為宇宙進化的頂點，從廣闊無垠的宇宙時空尺度看，自然進化完全有可能產生比人類更高級的生命形式。因此，把價值的目的性僅僅歸結到人類身上是武斷的。

西方傳統的價值觀由於只承認自然對於人的工具價值，而不承認自然具有自身價值，因而人類對自然事物也就無所謂善惡行為，可以對其生殺予奪，隨意處置。世界上的所有存在物是否應該存在，都得視人的意志而定。人類對待任何自然物都可以從自己心血來潮的奇情異想出發，去追求自己各種荒誕不經的需要，而不用顧慮自然物和生命物種所遭遇的不幸。為了滿足人的虛榮，人們不惜獵殺成千上萬的珍禽異獸，以獲取其毛皮和器官，製成各種裝飾品；為了供人玩樂，人們抓來各種動物，關在籠子裏面；為了享受口福和擺闊氣，一些有錢人專吃稀有動物，有的人竟殘忍到活吃某些高等動物的器官（如猴腦），而無視它們正眼淚汪汪地遭受著痛苦；人類為了自己的利益，過度地榨取資源，把大地挖得瘡痍滿目，砍光了一片又一片的森林，污染了蔚藍的天空，毒化了江河湖海的廣闊水域……當人類這樣變本加厲地劫掠自然，以不合理的方式滿足自己的各種物質需求，實現自己的最大利益時，生態環境破壞的嚴重後果已經對人類進行了報復，強迫人類接受自然具有自身價值的客觀事實，以無可抗拒的力量強制人類放棄隨意作踐自然、毀滅自然的愚蠢行為。

道教關於萬物皆由元氣生成、皆稟賦有道性的觀點，打破了人與自然之間的界限。唐末道書《無能子》就曾指出：「人者，裸蟲也，與夫鱗毛羽蟲俱焉，同

生天地，交氣而已，無所異也。或謂有所異者，豈非乎人自謂異於鱗羽毛甲諸蟲耶？豈非乎能用智慮耶，言語耶？夫自鳥獸迨乎蠹蠕，皆好生避死，營其巢穴，謀其飲啄，生育乳養其類而護之，與人之好生避死、營其宮室、謀其衣食、生育乳養其男女而私之，無所異也，何可謂之無智慮耶？夫自鳥獸迨乎蠹蠕者，號鳴啁噪，皆有其音，安知其族類之中非語言耶？人以不喻其音而謂其不能言，又安知乎鳥獸不喻人言，亦謂人不能語言耶？則其號鳴啁噪之音必語言爾，又何可謂之不能語言耶？智慮語言，人與蟲一也，所以異者形質爾。」⁷⁷五代道士譚峭更進一步認為動物跟人一樣有倫理道德：「夫禽獸之於人也何異？有巢穴之居，有夫婦之配，有父子之性，有生死之情。烏反哺，仁也；隼憫胎，義也；蜂有君，禮也；羊跪乳，智也；雉不再接，信也。孰究其道？萬物之中，五常百行無所不有也。」⁷⁸因此，「孰為有識？孰為無識？萬物一物也，萬神一神也」。⁷⁹全真教祖王重陽也認為，「物命於人沒兩端」，「只是形骸分別異」，因而見物要「作自身觀」。⁸⁰按照道教的生命觀，動物、植物都能夠修煉變成人，變成仙。這就進一步打破了人與自然的界限。因此，道教關於「一切有形，皆含道性」的論斷的意義就在於，它肯定了所有物類都包含著「道」的種子，都有向上發展的希望，可以一層一層地向上提升生命存在的形式，直至達到與道合一的最高境界。因此，萬物都有按照道賦予它的本性自然發展的權利，人類不應該隨意對它們進行干涉，阻礙它們實現自己的價值。「天地之大德曰生」，⁸¹人應該「與天地合其德」，⁸²對萬物利而不害，輔助萬物成長，以盡自己參贊天地化育的責任。宇宙演化不停，生生不息，人作為宇宙共同體中的一員，應該以促進整個宇宙更加和諧和完美為目標，而不應該以毀滅各種自然物的行為來扼殺宇宙的生機。

道教關於「一切有形，皆含道性」的思想，對於當代生態倫理學的建構也有

一定的借鑒作用。西方生態倫理學家認為，生態倫理學使西方倫理學的發展走到了一個轉折點，它探求超出人類義務範圍的對象，提倡對所有生命的恰當尊重，要求建立一門非人類中心主義的生態倫理學。但是，西方生態倫理學在這個轉折點上遇到了困難，因為傳統的西方倫理學不承認人類主體之外的事物具有自身價值，它在事實與價值之間、是與應當之間、科學與道德之間約定了一條不可逾越的界限。今天，為了解決環境危機，許多學者都意識到，應把倫理學的範圍從人類社會擴大到人與自然之間，以制止愈演愈烈的破壞環境的行為。為了構建生態倫理學，論證自然事物具有內在價值是一個重要的理論前提。而道教關於道生萬物的觀點，也就是認為道是創造一切價值的最終根源。道教肯定萬物皆含有道性，也就是肯定萬物都具有道所賦予的內在價值，都是道的價值創造過程中的一個環節。因此，根據道教的道性論，在人與自然之間建立倫理情誼關係，完全是順理成章的事情。

四、「人為萬物之靈」：環境保護職責的確立

道教既主張人與萬物並無尊卑貴賤之別，同時又指出人有知有識，是天下最有智慧的物類。《太上老君內觀經》說：「萬物之中，人稱最靈。」⁸³《無上玄元三天玉堂大法》說：「天地之間，人為萬物之靈。」⁸⁴《唱道真言》也說：「道生天生地，生人生物，而人為最靈。」⁸⁵人為甚麼能成為萬物之中最有靈氣的物類呢？按照道教的觀點，是因為人是稟受中和之氣而生的。《雲笈七籤》卷二十九《稟生受命·稟受章》引《混元述稟篇》說：「夫人生於天地之間，稟二氣之和」，故能「冠萬物之首，居最靈之位」。⁸⁶吳筠《玄綱論》也說：「清通澄明之氣浮而為天，濁滯煩昧之氣積而為地，平和柔順之氣結而為人倫，錯謬剛戾之氣散而為

雜類。自一氣之所育，播萬殊而種分。」⁸⁷其他物類未能稟受中和之氣，故不如人類有智慧。

道教肯定人最有智慧，不是為了突出人與萬物的尊卑貴賤之別，而是要強調，人比其他物類具有更多的主觀能動性。即如《太平經》所言：「天道萬端，在人可為。」⁸⁸其用意之一，就是勸導人們要努力學道、修道，以求得道成仙。施肩吾《西山群仙會真記》說，無知之草木尚且能夠「因時日受氣，因氣發生」，「最靈而為人者，胡不順養真性而修煉形軀邪？」⁸⁹其用意之二就是，人既然為萬物之靈，也就相應地對管理和愛護這個世界要負擔起更多的責任。《太平經》說：「萬物芸芸，命繫天，根在地，用而安之者在人。」⁹⁰因此，《太平經》把人放在「萬物之師長」的位置，為「理萬物之長」，⁹¹也就是說，人負有管理和愛護萬物的職責。《太平經》說，人應該「助天生物」、「助地養形」，⁹²使世界更加完美。《太平經》認為，評價天下財富的多寡，應以自然資源的充足與否為標準。《太平經》說，所謂的富裕，就是甚麼都不缺。對於世界來說，天下萬物都生長出來，一樣也不少，這才叫做富裕。上古時候，萬物齊備，可稱得上富裕。中古時候，物種已有所減少，可稱之為小貧困。如今物種越來越少，已是大貧困了。⁹³這種以能否保護世界上物種齊全為標準來衡量社會貧富的思想，應該說有著深遠的意義。

可見，道教雖然主張「人為萬物之靈」，卻沒有由此而走向人類中心主義，沒有認為人有凌駕於萬物之上的特權，而是強調人應該擔負起環境保護的職責。

五、「慈心於物，仁逮昆蟲」：道教的齊同慈愛思想

「慈愛」是道教反復宣揚的重要理念。

老子說：「我有三寶，持而保之」，其第一寶就是「慈」。⁹⁴老子認為，理想的聖人應該做到「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物」。⁹⁵

《度人經》提出「齊同慈愛」的主張，⁹⁶就是說，對所有的人和物，不分親疏貴賤，都要以慈愛之心去對待。

《虛皇天尊初真十戒文》要求道教信徒心存仁愛，「德惠之普，人蟲草木，一視同仁」。⁹⁷

《洞真太上八素真經三五行化妙訣》希望人們「慈愛一切，不異己身。身不損物，物不損身。一切含氣，草木壤灰，皆如己身，念之如子，不生輕慢意，不起傷彼心。心恒念之與己同存，有識願其進道，無識願其識生。」認為這種對眾生的慈悲行為上應天德，乃萬善之先，「久行朗達，與日月並明也。」⁹⁸

全真道龍門派百字派詩，以「萬古續仙號，三界都是親」結尾，更典型地反映了道教人士對宇宙萬物的慈愛之心。

道教希望飛禽走獸，花草樹木，一切生命，都能順利生長、自由生活，不遭侵擾，不受損害。《靈寶領教濟度金書》所載道教發願文，其中第十二願就是「願蝗飛蠹動，已生未生，咸蒙安全，普得生成，皆見元氣，受陽之形，草木果林，經冬不零，一切濟度，靡不鮮榮，與道合真」。⁹⁹ 馬鈺有詩云：「長使數竿常綠綠，不教一葉不青青」，¹⁰⁰典型地反映了全真宗師們心懷萬物、利濟一切的慈悲精神。道士們每天唸誦的《早晚功課經》中，有十二願，其中的一些心願就是：一切飛禽走獸，一切螻蟻蛇蟲，四生六道，一切含靈，聞經聽法，早得超升。

貫徹「慈心於物」的精神，首要的就是不殺生。《太上虛皇天尊四十九章經》說：「子欲學吾道，慎勿懷殺想。一切諸眾生，貪生悉懼死。我命即他命，慎勿輕於彼，口腹樂甘肥，殺戮充啖食。能懷惻隱心，想念彼驚怖，故當不忍啖，心

證慈悲行。」¹⁰¹《靈寶領教濟度金書》也說：「賢者戒其殺，亦莫懷殺想；眾生雖微微，亦悉樂生長。如何害彼命，而用以自養？」¹⁰²針對人們殺戮動物的行為，五代道士譚峭在《化書》中憤怒地抨擊說：「且夫焚其巢穴，非仁也；奪其親愛，非義也；以斯為享，非禮也；教民殘暴，非智也；使萬物懷疑，非信也。夫膾炙之欲不止，殺害之機不已，羽毛雖無言，必狀我為貪狼之與封豕；鱗介雖無知，必名我為長鯨之與巨虺也。胡為自安焉？得不恥籲？直疑自古無君子。」¹⁰³

為了勸導人們慈心於物，關愛環境，道教大力宣傳因果報應說。道教認為，人們善待萬物，即有善報；傷害萬物，即有惡報。葛洪在《抱朴子內篇·微旨》中說：慈心於物，仁逮昆蟲，手不傷生，「如此乃為有德，受福於天，所作必成，求仙可冀也。」¹⁰⁴《洞真太上八素真經三五行化妙訣》說：「仁者好生惡殺，救敗護成，禁忌殺傷，隔絕嫉妒，能和合陰陽，放生度死，慈悲嫌疑，念念弗忘，積仁成壽，遂登神仙。」¹⁰⁵《六度生戒》中不厭其繁地宣揚施惠於動物的好處：第三條說：「含血之類，有急投人，能為開度，濟其死厄，見（同「現」）世康強，不遭橫惡。」第四條說：「施惠鳥獸有生之類，割口（省下自己的口糧）飼之，無所愛惜，世世飽滿，常在福地。」第五條說：「度諸蠢動一切眾生，咸使成就，無有夭傷，見世興盛，不履眾橫。」第六條說：「常行慈心，潛濟一切，救生度死，其功甚重，令人見世居危得安，居疾得康，居貧得富，舉向從心。」¹⁰⁶相反，如果「彈射飛鳥，剝胎破卵，春夏燎獵」，¹⁰⁷種種傷害眾生的行為，「凡有一事，則是一罪，隨事輕重，司命奪其算紀（預定的自然壽命），算盡則死。」¹⁰⁸道教認為「野外一切飛禽走獸、魚鱉蝦蟹，不與人爭飲，不與人爭食，亦不與人爭居。隨天地之造化而生，按四時之氣化而活，皆有性命存焉。……如無故張弓射之，捕網取之，是於無罪處尋罪，無孽處造孽，將來定有奇禍也。戒之，戒之。」¹⁰⁹

按照道教的觀點，殺生之人，不僅折陽壽，死後還要在地獄受報。《無上內秘真藏經》說：「好殺物命者，死入無間獄。殺生淫祀者，死入沸山獄。燒野田山林遊獵者，死入分形獄。」¹¹⁰故丘處機作有《警殺生》詩說：「殺害生靈圖作戲，全不念地獄，重重暗記。」¹¹¹可見，道教力圖以神學的力量，引導人們走到關懷生命、保護生態環境的道德實踐上來。

人生在世，總是難免會有意或無意地以某種方式傷害物命。道教認為，人應該經常懺悔自己的行為給生靈帶來的傷害。《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷三「懺悔品第五」所載懺悔內容，就包括對各種可能傷害生靈的行為的懺悔：

或行苦酷，不念慈悲，殺害眾生，啖食骨肉；或為父母，及以己身、兄弟、妻兒，延諸親族，聚集鄉閭，傷害眾生，日無頭數；或殺牛羊、驢馬、豬狗、雞豚，依人養牧芻豢之屬；或殺獐鹿、狐兔、虎豹、豺狼，依泊山林野犴之屬；或殺鵝鴨、烏鵲、鳩鴿、鷓鴣、鳧鶩、鷓鴣，飛禽之屬；或殺蟲蛇、虺蠍、蜂蠆、蚰蜒、蜈蚣、蝨蟞、螻蛄、螻蛄、螻蛄、螻蛄，水蟲之屬；或殺龜鼈、魚鱉、螺蚌、蝦蟆、蟹螯、蜃蛤，水蟲之屬；或殺蜚蠊、蠓蠓、蝨蟞、螟蛉、蠍蠍、蚯蚓，小蟲之屬；或殺蚊虻、蚤虱、蜉蝣、蟬蟻、蠕、蛭蟻，化生之屬；或飛鷹走狗，殺害眾生；或張羅布網，殺害眾生；或放火燒山，殺害眾生；或窮林竭澤，殺害眾生；或持弓矢，殺害眾生；或持刀杖，殺害眾生；或手揉腳踏，殺害眾生；或坐按臥捺，殺害眾生；或耕田種作，殺害眾生；或打牆立壁，殺害眾生；或豎屋造舍，殺害眾生；或穿坑出土，殺害眾生；或拆籬作障，殺害眾生；或薙草平地，殺害眾生；或取樵伐木，殺害眾生；或摘華挽草，殺害眾生；或養蠶暴繭，殺害眾生；或燃燈舉燭，殺害眾生；或引水入穴，殺害眾生；或煎湯潑地，殺害眾生，或沐髮浴身，殺害眾生；或飲水食飯，

殺害眾生；或治打米麥，殺害眾生；或剖胎破卵，殺害眾生；或槌蠅拂蚤，殺害眾生；或開口閉目，殺害眾生；或舉手頓足，殺害眾生；……或因瞋怒，殺害眾生；或因愁惱，殺害眾生；或因歡樂，殺害眾生；或因歌舞，殺害眾生；或禱祀神鬼，殺害眾生；或合和湯藥，殺害眾生；或命絕手中，身亡刀俎；或斷其頭足，或剝去皮毛，或猛火燒燎，或沸湯燻煮；或生分子母，斷其胎育；或故殺命根，令其磨滅；……或恐殺，怖殺，劫奪殺，藥殺；或咒殺，罵殺，喜殺、怒殺；或自殺，或教他殺；或故殺，誤殺；或口殺，手殺，意殺，想殺；或目前看殺；或傳言遣殺：如此殺生，舉手動身，殘害無數，一發念心，歸誠懺悔，皆為除滅。¹¹²

以上經文，幾乎把人類可能傷害眾生的行為都羅列了。經文之所以不厭其煩地羅列，就是為了說明每個人都有可能犯下其中某項殺生的過錯，因而都要懺悔。

為了體現「慈心於物」的慈愛精神，道教大力勸人放生。道教經文中感慨世人「陸張水捕，合畢羅以掩群；射宿驚棲，設網罟而並命」，「憫彼微物，罹此何辜」？希望人們捨財贖救，「縱之林野，俾自在以逍遙；放之源泉，獲安閒而游泳」。¹¹³道教認為，放生之功德甚大。王重陽在《王公求放生》一詩中，稱讚王公放生之舉說：「知公能作自身觀，物命於人沒兩般。只是形骸分別異，便令飛走復全完。仁同山嶽橫恩嶺，德洽江河注福湍。陰理無差皆盡報，捧其仙壽在仙壇。」¹¹⁴王重陽認為動物的生命跟人的生命同等重要，故把王公給動物放生的行為提到「仁同山嶽」、「德洽江河」的高度，並根據因果報應之理，斷言王公將憑此而登仙壇。

道教對於放生一事有細緻的考慮，以保證放生不會流於僅僅表現慈愛之心的形式，而是確實使生靈獲得自由之身。《覺世真經注》記載放生之法說：「但欲放

不可稍遲，恐物不奈其困也。欲放不可假人，恐物又受其害也。且放之不可有定期，恐貪利者因此而預捕也。放之不可有定地，恐貪味者探此而往取也。唯於目睹之傾，隨意而買放焉，曠野之間，隨處而縱放焉，則放生而物得生矣。」¹¹⁵

道教心懷萬物的慈愛精神，還反映在各種勸善書中。宋元以降，道教勸善書《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》等在社會上廣泛流傳，影響極為深遠。歷代文人學士為道教勸善書作注釋和刊印流傳者，數不勝數。《太上感應篇》很短，然而涉及到環保的有很多條。《太上感應篇》告誡人們說：「昆蟲草木，猶不可傷」。書中列舉的罪過，包括「射飛逐走，發蟄驚棲，填穴覆巢，傷胎破卵」，「用藥殺樹」，「春月燎獵」，「無故打殺龜蛇」等。書中開始就說：「禍福無門，唯人自召。善惡之報，如影隨形。」犯下這些罪過，一定逃不過神靈的懲罰。《文昌帝君陰騭文》勸戒人們「勿登山而網禽鳥，勿臨水而毒魚蝦，勿宰耕牛」，希望人們「舉步常看蟲蟻，禁火莫燒山林」。為了增強說服力，甚至列舉了「救蟻中狀元之選」的故事。

道教心懷萬物的慈愛精神，對於人們樹立自覺的環保意識，可以起到促進作用。從悲憫惻隱的情感出發，顯然比單純講科學道理更親切，也可能更有效果。道教中廣泛流行的一首勸戒詩「勸君莫打三春鳥，子在巢中望母歸，勸君莫取巢中燕，母離子時何所戀」，讀之者誰能不動情？

六、自然無為與因應物性

崇尚自然是道家道教的重要特徵。道家道教所說的「自然」，是「自然而然」的意思，指事物「自己如此的」、「天然的」、「非人為的」一種狀態。道家道教的「自然」概念，源出於《道德經》。該書第二十五章說：「人法地，地法天，天法

道，道法自然。」本來，在老子學說中，「道」是最高範疇，按情理說，道的上面不應該再有甚麼更高級更須服從的東西了。可實際卻不然，老子特意在道的上面又加了一個「自然」，要道效法自然。不過自然並不是一個實體，而是一種法則；要道去效法自然，只是強調道在遵循自然而然的法則行事，突出道的自然無為本性。這一強調和突出，展現出了老子學說的終極目的，這就是通過天地萬物的總根源展示天地萬物的總法則。總根源是道，總法則是自然。

老子要人們以「道」為榜樣，幹甚麼事情都要順應自然。因為自然狀態就是世間萬物依其本性天然如此、理應如此、勢當如此的狀態。自然狀態就是理想狀態，故聖人也是「輔萬物之自然而不敢為」。¹¹⁶聖人也不敢輕舉妄動，以免破壞萬物的自然狀態。

順應自然並不排斥人的主觀能動性，而是強調要審時度勢，順應事物發展的自然本性，不強作妄為。

劉笑敢先生曾經指出：「凡是發展的主要動力來自內部的需要和努力，而不是外力的強迫，發展過程中又沒有劇烈的衝突，沒有突然的中斷和轉向的運動現象都是比較自然的。」¹¹⁷由此，他提出了「自然」的四個現代標準，即「發展動因的內在性」、「外力作用的間接性」、「發展軌跡的平緩性」和「總體狀態的和諧性」。¹¹⁸我認為，這四個標準深刻地把握了老子「自然」觀念的精神實質。

那麼，如何才能做到順應自然而不違背自然呢？道家道教提出的方法就是「無為」。所謂「無為」，並不是消極地不行動，甚麼事也不做。老子說：「為無為，則無不治。」¹¹⁹所謂「為無為」，就是以「無為」的精神去做事情。老子又說：「道常無為而無不為。」¹²⁰「無為」既然能達到「無不為」的目的，那麼當然就不是「無所作為」。因此，《淮南子·主術訓》指出：「無為者，非謂其凝滯

而不動也。」《淮南子·修務訓》對「無為」的解釋是：「若吾所謂無為者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立功，權自然之勢，而曲故不得容者。」這就是說：「無為」是指行為不出於一己之嗜欲、私利，而是遵循客觀規律（「理」），憑藉已有的條件（「因資」），依照事物發展的自然趨勢（「權自然之勢」），採取適宜的行動，不以巧詐之術（「曲故」）主觀妄為。可見，「無為」的實質就是順理而為，依自然而為。由於其行為順應事物的自然發展趨勢，不勉強，不費力，好像沒有刻意去做，達到了目的卻沒留下甚麼痕跡，故以「無為」稱之。英國科學家李約瑟博士指出：「『無為』的意思就是『不做違反自然的活動』（refraining from activity to Nature），亦即不固執地要違反事物的本性，不強使物質材料完成它們所不適合的功能。」¹²¹這一見解的確是深刻地把握了道家道教無為原則的真實含義。

道教認為，萬物各有其性，應該順應物性，因才而用，率性而行。《太平經》說：「天地之性，萬物各自有宜。當任其所長，所能為。所不能為者，而不可強也。」¹²²唐代道士成玄英在《南華真經註疏》中說：「隨造化之物情，順自然之本性，無容私作法術、措意治之，放而任之，則物我全之矣。」¹²³並指出：「萬物咸稟自然，若措意治之，必乖造化。」¹²⁴人們應該遵循「天道無為，任物自然」¹²⁵的原則，讓宇宙萬物「任性自在」，自然發展。成玄英說：「虛心任物，物各自正」，「但處心無為，而物自化」。¹²⁶因此，懂得「自然妙理」的聖人「恬淡無為，大順物情」，於是「一切萬物，自然昌盛」。¹²⁷

為了在對自然物採取的各種行為中正確地貫徹「自然無為」的原則，道教主張以「道」觀物，反對以「我」觀物。以「道」觀物，實際上就是從宇宙整體的角度來審視萬物，這樣就能清楚地看到不同物種在生態系統中所處的序列，所起

的作用，從而能夠根據自然本身的價值，從生命物種的保存、進化和生態系統的完整、穩定、完美出發，採取符合生態規律的行動。以「我」觀物，則往往會從自身利益或主觀主義出發，導致干預自然的行為。例如，在一些地方，牧民為保護羊群，而組織獵手把狼捕殺光了。由於沒有了狼，兔子等小動物就大量繁殖，有把草原啃光的趨勢。這個事實說明，人類對自然的干預，往往會誘發連鎖反應，有時以想不到的方式，破壞了生態環境的平衡。道教提倡無為原則，主張對自然進行最小的干涉，相信事物會自己管理好自己，這種思想是很深刻的。

《莊子·知北遊》說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故聖人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」真正懂得自然妙理的人，看似沒有甚麼作為，卻因順應自然，而能取得「天人合發，萬變定基」（《陰符經》語）的巨大成果。

人要善於向大自然學習。《陰符經》開篇即說：「觀天之道，執天之行，盡矣。」¹²⁸「觀天之道」就是認識自然規律，「執天之行」就是掌握和利用自然規律。人類的本領就在於此，所以說「盡矣」。若不懂得自然規律，受利益驅使，憑主觀意志盲目行事，便如《道德經》所言，是「不知常」，必然「妄作凶」。¹²⁹故而《陰符經》告誡人們：「自然之道不可違。」¹³⁰

現代人崇尚「有為」，積極干預自然，力圖使自然按照自己的願望發生改變。這種方法在短期內確實給人類帶來了巨大的利益，然而從長遠來看，其弊端也是不容忽視的。現代科學已經證明，自然界是按照自身的本性運轉的。為了取得自然平衡，總是通過相輔相成進行調節，形成一個有秩序有規律的統一整體。既然自然是一個統一整體，如果把人為的因素強加到自然中，就必然使自然失去平衡，引起各種不良現象出現。

我們應該深刻地領悟「自然無為」哲學的精義，結合時代特徵予以創造性的詮釋，以此來指導我們的行動，從而恢復與自然的和諧，真正享受到來自自然的幸福。

七、少私寡欲與適度消費

老子在《道德經》中結合養生學的原理，以個體的生命為價值標準，闡明了節欲、崇儉的必要性，將少私寡欲、崇儉抑奢這些道德要求與人們希圖健康長壽這一生理需要密切結合起來，將做人之道與養生之道密切結合起來。老子說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。」¹³¹認為沉溺於聲色犬馬等感官享受之中，將會大大的損害身體。有些人本來可以長壽，卻短命而終，也是「以其生生之厚」，¹³²即放縱嗜慾的結果。因此，老子主張「去甚，去奢，去泰」，¹³³即去掉過分的貪求和過度的奢華。老子希望人們「見素抱樸，少私寡欲」¹³⁴，即減損慾望，過一種儉樸的生活。

老子說，他有三件最寶貴的東西，其中第二件就是節儉。¹³⁵老子認為，「儉故能廣」，¹³⁶人們堅持節儉，生活就會越來越寬裕；執政者堅持節儉，國家就會越來越富足。如果「舍其儉且廣」，¹³⁷也就是不能節儉而一心想擴大事業，那是不會有好結果的。老子指責當時過著驕奢淫逸生活的統治者為強盜頭子。他說，這些統治者的宮觀十分華麗，而老百姓的農田卻非常荒蕪，國家的倉庫十分空虛，統治者穿著錦繡的衣服，佩帶著鋒利的寶劍，飽足精美的飲食，佔有多餘的財富，真是強盜頭子啊。¹³⁸由此可見老子對驕奢淫逸的深惡痛絕。

安於儉樸的生活，重要的是要有一種知足常樂的生活態度。老子說：「知足之足，常足矣」。¹³⁹懂得知足的人，不會感覺到自己缺少甚麼。老子又指出：「禍

莫大於不知足。」¹⁴⁰貪得無厭的人，必然招致禍殃。老子認為，「知足不辱，知止不殆，可以長久」。¹⁴¹即不過分貪求、懂得適可而止的人，不會遭受恥辱和危險，可以長享幸福。

道教以老子的崇儉抑奢、少私寡欲思想作為教徒的生活準則。道教創始人張道陵天師在《老子想爾注》中說，學道之士不能貪圖世俗的任何事物，要「衣弊履穿，不與俗爭」。¹⁴²東晉著名道士葛洪在《抱朴子內篇》中說，學仙之人必須「恬愉淡泊，滌除嗜欲」。¹⁴³道教著名經典《清靜經》指出，只有澄心遣慾才能進入「清靜」的得道境界。創立於金元之際的全真道更要求道士們過一種禁慾主義的生活，把物質生活的需要抑制到最低水平。如馬鈺說：「道人不厭貧，貧乃養生之本。饑則餐一鉢粥，睡來鋪一束草，襤襪以度朝夕，正是道人活計。」¹⁴⁴丘處機說：「出家之人，惡衣惡食，不積財，恐害身損福也。」¹⁴⁵當然，對於在家信徒，全真祖師們並不要求他們修苦行，只要求他們少私寡欲，過一種清靜恬淡的生活。丘處機說：「在家修道之人，飲食、居處、珍玩、貨財，亦當依分，不宜過差（過度）也。」¹⁴⁶即使是大富大貴之人家，在生活上也不能太奢華。馬鈺經常吟誦兩句話：「縱日消萬兩黃金，正好粗衣淡飯。」¹⁴⁷用於事業上的錢、正當花的錢，可以數目很大，但生活上依然要艱苦樸素。這就是說，少私寡欲、清靜恬淡體現的是一種生活態度，它與財富的多寡無關。

全真道祖師們的苦行生活，我們確實難以效仿，但少私寡欲、適度消費則是我們能夠做到而且應該做到的。

從環保的角度來看，人類不節制慾望，環境就不可能從根本上得到改善。人類之所以在今日的全球性生態困境中越陷越深而不能自拔，其根本原因就在於過度的貪慾，不知滿足地追求物質財富和感官享受。1992年聯合國環境與發展大

會通過的《21 世紀議程》指出：「地球所面臨的最嚴重問題之一就是不適當的消費和生產模式，導致環境惡化、貧困加劇和各國的發展失衡。」¹⁴⁸現在，美國人的消費水平令全世界羨慕。可是，「為了使佔世界人口 6% 的美國居民維持他們使人羨慕的消費水平，就需要耗費大約三分之一的世界礦物資源產量。假定世界上 80% 的人中一無所有，目前的能流量也至多可使 18% 的世界人口享受到美國的消費水平。」¹⁴⁹可見，人類慾望炸彈的惡性膨脹，已對有限的自然資源、脆弱的生態環境、世界的經濟和政治局勢，以及我們子孫後代的生存帶來了毀滅性的威脅。正如英國歷史學家湯因比所告誡人們的那樣：「在所謂發達國家的生活方式中，貪慾是作為美德受到讚美的，但是我認為，在允許貪慾肆虐的社會裏，前途是沒有希望的。沒有自制的貪婪將導致自滅。」¹⁵⁰為了維護個人與社會的和諧，人與自然的和諧，以使人類社會能夠持續發展下去，我們必須把自己的慾望控制在合理的範圍之內，不能讓它過度泛濫。在這方面，道教關於「少私寡欲」的主張，是值得現代人加以借鑒的。

人的消費方式問題，從深層次上說，就是人生價值的實現問題。在以佔有物的多寡來衡量人們的身份、地位、榮譽和價值的社會裏，不少人的消費在很大程度上不是為了滿足自己的真正需要，而是為了體現自己的存在，體現自己的消費能力。正如西方經濟學家 T·凡勃倫（Veblen）所說：「一個人要使他日常生活中遇到的那些漠不關心的觀察者對他的金錢力量留下印象，唯一可行的辦法是不斷顯示他的支付能力。」¹⁵¹這樣的價值觀念激起的惡性消費和惡性開發不斷向高峰推進，巨浪般吞噬著自然資源，自然環境的毀壞又反過來危害人自身。因此，要樹立正確的消費觀念，關鍵是要對立正確的人生價值觀。

道教主張求道悟道、濟世度人，認為人生的價值在於提高生命存在的境界，

而不是滿足各種物質慾望；人生的意義在於奉獻，而不是索取。人生應該多一些精神追求，少一些物慾放縱；多做行善積德之事，少做損人利己之事。道教所主張的人生，是追求自我覺悟的人生，是追求與道合一、與天地造化同流的崇高精神境界的人生，是慈悲為懷、以利濟蒼生為己任的人生。

道教人生觀的核心是超出有限的自我，走向無限，回歸到那作為生命之源的永恒不滅的大道中去。通過學道、修道，將「小我」（個人的自我）擴充為「大我」（宇宙普遍的自我），達到與整個宇宙的合一（即與道合一的境界）。在對「大我」的覺醒過程中，自然而然地就把跟慾望相通的「小我」克服下去。聖人之所以能做到「見素抱樸」、「少私寡欲」，就在於他們已達到了「天地與我並生，而萬物與我為一」¹⁵²的崇高的精神境界。

道教通過將小我統一於大我來克服人的過度貪慾的主張，與現代生態倫理學要求人類從所有生命物種的共同利益著眼來實現自己合理的利益的觀點是一致的。非人類中心主義的生態倫理學認為，人類如果只顧滿足自己的利益，就會破壞自然環境的完善和健康，危害生物圈中所有生命物種的整體利益，到頭來也會危及自己的生存利益。而人類如果首先從生物圈的整體利益出發，在人和自然和睦相處的前提下有節制地滿足自己的物質需求，就會有助於恢復生存環境的完整和健康，最終也將有利於人類更大利益的實現。

可見，人類要從根本上解決環境惡化問題，必須在生活方式上來一個轉變，以崇尚節儉為榮，以攀比奢華為恥。《莊子·逍遙遊》中說：「鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。」人的消費行為，應該以滿足基本需要為目標，而不應該在此之外多吃多佔。漢代道教組織曾在四川等地的一些主要通衢大道上設立「義舍」，內懸米肉，供行路之人免費取用。義舍中貼有告示，過路之人若

多吃多拿，則會有鬼神來懲罰，使其生病。這雖是宗教信仰，但其所包含的制止貪婪和浪費的思想則是值得肯定的。

自然資源是有限的，而人的慾望則是無窮的。為了緩和這一矛盾，人們在謀取利益的時候必須有所節制。只有懂得「知足」、「知止」，才能維持人與自然的諧關係，才能「常樂」、「不殆」。道教提倡「少私寡欲」，這一思想，對於我們樹立適度消費觀念，以從根本上解決環境問題，具有重要的借鑒意義。

八、道教戒律和功過格對環境保護的具體規定

道教在各種戒律和功過格中，對於保護動物、植物以及土地和水資源作了詳細的規定。

道教有眾多的戒律，內容龐雜，牽涉廣泛，但無不以「戒殺生」為主要大戒。《洞玄靈寶六齋十直》說：「道教五戒，一者不得殺生。」¹⁵³劉宋陸修靜所撰《受持八戒齋文》也規定：「一者，不得殺生以自活。」¹⁵⁴《思微定志經十戒》的第一戒也是「不殺，當念眾生。」¹⁵⁵《初真十戒》的第二戒規定「不得殺害含生，以充滋味」。¹⁵⁶《妙林經二十七戒》、《老君說一百八十戒》、《三百大戒》等戒律中也都有「不得殺生」的規定。可見，戒殺是道教戒律中必不可少的內容。

道教不只是泛泛地談禁止殺生，而是有具體的規定。《老君說一百八十戒》中的第九十五條說：「不得冬天發掘地中蟄藏蟲物。」第九十七條說：「不得妄上樹探巢破卵。」第九十八條說：「不得籠罩鳥獸。」¹⁵⁷《中極戒》第一百一十二條規定：「不得熱水潑地致傷蟲蟻。」¹⁵⁸可見，戒律的制定者對保護動物考慮得非常周到。

為了真正做到尊重動物的生命，道教主張，即使在使用藥救人時，也最好不要

用動物入藥。「藥王」孫思邈在《千金要方》卷一〈序例·大醫精誠第二〉中說：自古以來賢達的醫生為人治病，多用動物做藥方。雖說人比動物要珍貴，但是動物跟人一樣也是愛惜自己的生命的。損彼利己，所有物類都會認為是不可取的，何況是有智慧的人？殺生以求生，離生也就更遠。所以我現在的方子不用動物入藥，正是由於這個原因。孫思邈指出，即使不得已要用動物入藥，也最好是利用自然死亡的各種動物。總之，不殺彼之生命以濟此之生命，是道教所遵循的重要原則。

南北朝時，有一個著名道士陶弘景，也是著名的醫藥學家。他在整理、補充葛洪《肘後備急方》的基礎上寫成了《補闕肘後百一方》；又在系統整理《神農本草經》和全面總結六朝以前藥學經驗的基礎上，撰寫了《本草集注》七卷。然而，由於他在用藥問題上，沒有貫徹「不殺彼之生命以濟此之生命」的原則，道教中人認為他有過錯。《桓真人昇仙記》說，陶弘景有「四非」，「天之罪也」。「四非」之首就是「注藥餌方書，殺禽魚蟲獸救治病苦。雖有救人心，實負殺生之罪」。¹⁵⁹

除了「不殺生」外，道教還反對驚嚇、虐待動物。《老君說一百八十戒》中的第一百三十二條規定：「不得驚鳥獸。」¹⁶⁰《三百大戒》中亦規定：「不得驚怛鳥獸，蹴以窮地。」¹⁶¹此外，《老君說一百八十戒》中的第四十九條規定：「不得以足踏六畜。」第一百二十九條規定：「不得妄鞭打六畜群眾。」¹⁶²

當代生態倫理學提出，人類要和自然建立夥伴關係模式，以取代把自然當成征服和統治對象的傳統關係模式。大自然是一切事物最終的創造者和所有生命成長的母體，自然界中的任何事物都有其自身存在的價值和權利，都是人類的兄弟夥伴，都應當受到尊重。道教禁止殺生、反對驚嚇或虐待動物的主張，反映了道

教對動物的尊重。

道教戒律中絕對禁止殺生的規定，大概是受佛教的影響。在早期道教經書如《太平經》中，只是要求人們不要濫殺動物，並沒有絕對禁止殺生。《太平經》認為人們可以食用動物，它說：「諸穀草木蚊行喘息蠕動，皆含元氣，飛鳥走獸，水中生亦然，使民得用奉祠及自食。」¹⁶³但是它也明確禁止濫殺動物，說：「夫天道惡殺而好生，蠕動之屬皆有知，無輕殺傷用之也。」¹⁶⁴《太平經》特別禁止殺「任用者」和「少齒者」，認為此二者是「天所行，神靈所仰者也」。¹⁶⁵所謂「任用者」，是指作為生產工具的牛、馬、騾、驢等牲畜。所謂「少齒者」，即幼小動物。《太平經》還強烈譴責殺害懷孕動物的行為：「萬民愚戇，恣意殺傷，或懷妊胞中，當生反死，此為絕命，以給人口。」¹⁶⁶《太平經》說，殺害懷孕動物的人，天記其過，鬼神憎之，終生不得逢吉。

道教戒律完全禁止殺生，只能作為一種理想。在飲食習慣上不忍葷腥的普通信徒如何遵守不殺生的戒條？其實對於這個問題，道教典籍中也作了回答。《虛皇天尊初真十戒文》中說，「不殺生者，所以存仁愛也」，這是制定戒律的出發點。「或心雖仁民愛物，而跡乃混俗眾中，有所未便」，則應該盡量做到少殺。不得不殺生時，要像商湯捕鳥那樣，網開三面，以體上天好生之德；要像孔子那樣，「釣而不綱，弋不射宿」，有所節制而不濫殺；還要做到「啟蟄不殺，方長不折」，以遵循生態規律。它指出，「聖賢於肉食，未常必其有無」，因此，只要心存仁愛之心，雖「飲食隨緣」，「又何殺生之有」？¹⁶⁷

《石音夫醒迷功過格》中有討論戒殺原則的一段話，從中也可以看出道教對殺生一事所採取的理性態度。

乞兒曰：「無論不殺生，方為萬物之生，即如雞鴨不殺，喂他何益？牛

馬不殺，膠皮何取？豬羊不殺，祭祀何有？若論不殺生，竹木不宜砍，柴薪何來？草木不宜伐，人宅無取。這真難也。」道長曰：「極容易的。雞鴨不損其卵，不傷其小，又不妄費，當用之時，取其大者殺之，何得為殺？馬有扶朝之功，牛有養人之德，臨老自死，何必在殺？何至無取竹木？草苗方長不折，相時方伐，何得無用？」乞兒曰：「據道長說，這等看來，凡物當生旺之時殺之，方才為殺。至休囚衰弱之時殺之，不足為殺。可見生旺乃天地發生萬物之情，不可違悖天意。至乘天地收藏之時而取之，則用無窮也。」

168

《陰符經》有一句話叫「天生天殺，道之理也。」胥元一解釋說：「天者，自然無為也，豈有意於生殺？蓋物之生死，時至自然也。然則一生一殺，春秋代謝，古往今來，天道之常理。」¹⁶⁹體會道教的這些思想，這就是說，自然界萬物有其自身的生死循環規律，人應該遵循生態規律，不殺幼小動物和懷孕的動物；春回大地，萬物方蘇，不殺；草苗方長不折，相時方伐，這樣就能夠保持生態平衡。

道教對保護植物也作了一些規定。《太平經》要求人們「慎無燒山破石，延及草木，折華傷枝，實於市里，金刃加之，莖根俱盡。」當然，「人亦須草自給」，解決的辦法是「但取枯落不滋者，是為順常」。¹⁷⁰《老君說一百八十戒》中的第十四條說：「不得焚燒野田山林。」第十八條說：「不得妄伐樹木。」第十九條說：「不得妄摘草花。」¹⁷¹《妙林經二十七戒》中也有「不得燒野山林」的規定。¹⁷²《三百大戒》中同樣規定：「不得以火燒田野山林」，「不得無故摘眾草之花」，「不得無故伐樹木」。¹⁷³把恩惠施及無情的草木，沒有與萬物為友的崇高的生態境界，是難以辦到的。

道教戒律中還有保護土地及水資源的規定。《老君說一百八十戒》中的第三十六條說：「不得以毒藥投淵池江海中。」第四十七條說：「不得妄鑿地、毀山川。」第五十三條說：「不得竭水澤。」第一百條說：「不得以穢污之物投井中。」第一百三十四條說：「不得妄開決陂湖。」¹⁷⁴《三百大戒》中也規定：「不得以毒藥投淵池江海中」，「不得竭陂池」，「不得塞井及溝池」。¹⁷⁵這是在農業經濟條件下反對環境污染的全面規定。

道門中還流傳《功過格》，讓人們對照表格，每天把自己救生和殺生的行為分清功過記錄下來，以激勵和警醒自己。這些功過格把救助眾生的功勞和傷害眾生的罪過以數值形式作了詳細的規定。

如題為「孚佑上帝純陽呂祖天師示定」的《十戒功過格》把殺生的行為分為若干類：「貪其滋味或利其毛骨而殺者曰愛殺」，「無心而殺曰誤殺」，「牢養調弄曰戲殺」，「教人漁獵曰倡殺」，「置造殺器曰普殺」。¹⁷⁶每一類又根據其所殺的對象分為殺微命（如蝦蚌等）、殺小物命（如蛇兔等）和殺大物命（如虎鹿等）。《十戒功過格》在每一類殺生行為下，根據所殺對象，詳細規定了罪過的數值。如殺蝦螺為饌、牡蠣為藥、蚌珠為飾之類，一命為二過；殺蛇兔野雞之類，一命為五過；殺獐鹿虎豹之類，一命為十過；等等。《十戒功過格》還規定，看見他人殺生，心生歡喜，或者能夠阻止而不阻止，也是有罪過的。它將此類行為也列入了殺生的名目下：「見殺生歡喜心者曰喜殺」，「見殺稱其便捷者曰讚殺」，「見漁獵所獲稱其得利曰慶殺」，「見殺聞殺勢可救而不救者曰忘情殺」。¹⁷⁷

關於救助眾生的功勞，《十戒功過格》也區分了幾類救助行為：「觸境生憐方便釋放者曰哀救」，「作意放生勞力營救者曰力救」，「出錢買放者曰破財救」，「廣勸放生者曰法救」。¹⁷⁸每一類救助行為，根據救助對象的不同（微命、小物命、

大物命)，功勞的數值也不一樣。如哀救微物命，一命為一功；法救小物命，一次為百功；等等。《十戒功過格》還規定，只要心懷救助之念，雖未能救助，也是有功勞的。它說：「見殺不能救，生哀憫心者，曰心救」，「見殺不能救，口稱可憐，冀人解釋者，曰口救」。¹⁷⁹

《十戒功過格》幾乎把殺生和救生的所有方式都涉及到了，每一個人的行為都可以在上面找到對應的功和過。制定功過格的人之所以不厭其煩地羅列各種行為，判定功過，就是希望人們關注自己的一舉一動，「勿以惡小而為之，勿以善小而不為」。

九、洞天福地：道教理想的生態環境

道教很早就流傳有「十大洞天」、「三十六小洞天」以及「七十二福地」的說法。¹⁸⁰所謂「洞天」，即洞中別有天，有如世外桃源。「福地」，即能夠讓居住之人得福的地方。道教認為，洞天福地都有神仙主宰，是天地間最靈秀的地方，是任萬物自然長育的地方，可謂是「人間仙境」。因此，洞天福地實際上代表了道教對理想生態環境的追求。

戰國秦漢間，盛傳的仙山是崑崙山和海上三神山（蓬萊、方丈、瀛州）。根據傳聞或神話描寫的崑崙山，似非實指地理上之某山，而是超世間的仙山、樂土。海上三神山，更是「煙濤微茫信難求」。東漢以來，眾多道士入山隱居修煉，面對群山壯麗的景色，奇峭的峰巒，幽奧的洞穴，蜿蜒的溪流，以及山中變化的萬千氣象，都足以激發他們的想象力，加之原有的種種傳說，從而逐漸形成了洞天福地的觀念。¹⁸¹

按照道經的描述，凡是洞天福地，環境都非常優美，氣候宜人，山清水秀，

林木茂盛，各種珍禽異獸繁衍生息於其中。《太上靈寶五符序》記林屋洞天的自然環境說：「三十里輒有一石井，水味甘美，飲之自飽不饑。」「明如日盛中時，又不溫不涼，和氣沖然，聞芳香之氣鬱勃，終而不休。」「其間植林樹成行，綠葉紫榮，玄草白華，皆不知其名也。五色自生，七寶光耀晃晃，飛鳳翔其巔，龍麟戲其下。斯實天地之靈府，真人之盛館也。」¹⁸²王處一《西嶽華山志》載素靈真人《讚極真洞天頌》云：「異果奇花不可名，尋真何用到蓬瀛。碧雲天地洞中列，白玉樓台象外生。萬壑芝蘭盤峭拔，千峰嵐靄聳崢嶸。八公曾此分金液，服盡全家上太清。」¹⁸³

在洞天福地中生活的人們，一定有一種安寧閒適的氣象。李白有一首《山中問答》詩，可以反映這種意境：「問余何意棲碧山，笑而不答心自閑。桃花流水窅然去，別有天地非人間。」金元之際的全真道士姬志真的《鷓鴣天》詞所描繪的山居景象，亦令人神往：「雲散風清雨後天，新荷擎露碎珠圓。清泉汨汨流塵外，白石岩岩賴醉眼。山色裏，水聲邊，留連風月話重玄。溪童欲問人間事，笑指漫空柳撒綿。」¹⁸⁴

在洞天福地中，人與自然萬物和諧相處，宛如《莊子·馬蹄》所描繪的情景：「萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可繫羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺。」請看：萬物自然生長，人與禽獸混在一起生活而互不提防、互不傷害，乃至可以把動物牽來玩，可以爬到樹上去窺探鳥窩而不至於驚飛鳥鵲。這真是一幅人與萬物安然相處的美好圖畫。

歷代道士為了尋找煉丹合藥、修身修性的理想場所，雲遊天下，踏破芒鞋，發現了一處又一處可以棲止的奇峰秀山。道士們在山中棲止，雖然建造了規模或大或小的宮觀，但都注意保護山林原有的美好環境。

道士們在山中建造宮觀時，都注意使宮觀建築與自然山勢相互協調，以體現道教順應自然、返樸歸真的思想。具體修造時，或依山就勢，或見水築橋，或因高建亭，或就洞修宮，靈活佈局，就地取材，建造了許多超凡脫俗、出神入化的宮觀建築。這樣既保護了自然山林的宏偉秀麗，又突出了道教宮觀的幽靜神聖，還能體現出風水寶地的絕好氣韻，給人以地設天成之感。¹⁸⁵

十、歷代道教徒保護環境的典型事例

歷代道教徒遵循「貴生戒殺」的教義思想，把慈心於物、不傷生靈、保護動植物作為自己宗教修持的一個重要內容，為環境保護做出了積極的貢獻。

歷代典籍所載道教信徒救助動物的故事比比皆是，而所救動物，大到老虎，小到螞蟻，無所不有。

《洞仙傳》載有魏晉時期著名高道鄭思遠（葛玄的徒弟，葛洪的師父）救老虎的事跡。鄭思遠隱居於廬江馬跡山，「仁及鳥獸」。山中老虎生二子，「山下人格得虎母，虎父驚逸，虎子未能得食」。思遠見之，將虎子帶回山舍飼養。虎父尋還，亦依思遠。「後思遠每出行，乘騎虎父，二虎子負經書衣藥以從。時於永康橫江橋逢相識許隱，具暖藥酒，虎即拾柴然火。」¹⁸⁶元代道士趙道一在《歷世真仙體道通鑑》中亦載其事，並評論說：「《道德經》曰：『上善若水。水善利萬物而不爭。』思遠可謂上善者也，至於養道林泉，仁及鳥獸。且虎乃害人之獸，人共惡之。思遠乃憐虎子之失母，收而飼之。古人所謂養虎自患者，此必然之理，而思遠不見其為患，且負經書衣藥以從，及拾薪而然薪火。可謂道之高，德之厚，上善之感也。」¹⁸⁷

《雲笈七籤》載有女道士花姑（黃靈微）救大象的事跡：「有野象中箭來投

花姑，姑為拔之。其後每齋前，則銜蓮藕以獻姑。」¹⁸⁸

《續仙傳》載有「藥王」孫思邈救小蛇的事跡。孫思邈「凡所舉動，務行陰德。用心自固，濟物為功。偶出路行，見人欲殺小青蛇，已傷血出。思邈求其人，脫衣贖而救之，以藥封裹，放於草間」。¹⁸⁹

《雲笈七籤》載有女道士邊洞玄、李奚子、韓西華救助鳥雀等小動物的事跡。邊洞玄，「幼而高潔敏慧，仁慈好善，見微物之命有危急者，必俯而救之。救未獲之間，忘其饑渴。每霜雪凝互，鳥雀饑棲，必求米穀粒食以散喂之。歲月既深，鳥雀望而識之，或飛鳴前導，或翔舞後隨。」¹⁹⁰李奚子每當大雪寒凍時，便「積稻及穀於園庭，恐禽鳥餓死」。韓西華「慈愛於物，常行陰功，至於螭翹微命，皆愛而護之。」¹⁹¹

《高道傳》也載有道士牛文侯冬天給禽蟲施食的事跡：「道士牛文侯性識穎拔，學洞古今，多誨人為善。每冬凜，則布穀於地，使禽蟲有所食。陰功密惠，大以及於人，小以及於物。」¹⁹²

歷代道士非常注意宮觀及周圍環境的綠化工作，在植樹造林、保護花草樹木方面也做出了很大的貢獻。如：

張道陵天師在青城山傳教時，即帶領弟子們廣種林木。今青城山天師洞內，尚保存有張道陵手植古銀杏樹一株。

三國時有道醫董奉，為人治病，不取錢物，只要求重病癒者，栽杏五株，輕者一株。如此數年，計得十萬餘株，鬱然成林，山中百蟲群獸遊戲杏下。¹⁹³後世以「杏林春暖」讚譽醫生品德高尚，典出於此。

唐玄宗時有道士王旻隱居洛陽青羅山，「多殖芝術藥苗，栽培花木，皆有方法。」¹⁹⁴

南宋初年，有高道房長須隱居武當山，每天堅持栽種杉樹，使五龍宮後，杉樹遍山嶺。¹⁹⁵

南宋淳熙二年，杭州洞霄宮管理者章居中，帶領道士在宮觀所在山崗四周都種上松樹。後人見「四山虬枝龍形，環列森立，圍皆丈餘」，感歎「其經始培植之功，不可泯也」。¹⁹⁶

道教還特別注意利用信仰的力量保護名山宮觀的環境。如：

西嶽華山是著名的道教聖地，其中多處森林經過道教人士的宣揚而成為「神林」：「華山之上，山之下，或谷內，或廟道之中，但有生死樹木，名曰神林，禁人採伐。如有犯者，立禍於身。山之西南隅有一林，侵天松檜，乃嶽神遊宴之處，名黑山林，有樵竊采之者，火燒虎啖甚眾。」¹⁹⁷

陝西某山上有一座道教廟，廟前專門立有一碑，上書：「毀吾山林吾無語，傷汝性命汝難逃。」明清以來，入山採伐者，見碑文而止，故該山至今鬱鬱蔥蔥。而周圍其他的山，則早已光禿了。

茅山是道教上清派的祖庭。唐代，茅山高道李玄靜上書請求唐玄宗下詔保護茅山的動植物，玄宗在其感召下，下詔明令：「茅山神秀，華陽洞天，法教之所源，群仙之所宅，固望秩之禮，雖有常典，而崇敬之心，宜增精潔。自今以後，茅山中令斷采捕及漁獵。」¹⁹⁸及至唐文宗太和年間，茅山又面臨著當地百姓採伐打獵及焚燒山林活動的威脅。在茅山道士孫智清等的請求下，朝廷又下敕令：「其茅山界內並不得令百姓弋獵採伐及焚燒山林。」¹⁹⁹

其他如武當山、武夷山、嶗山等道教名山，歷代政府也多曾下令禁止捕獵、砍伐草木。因此許多道教聖地至今仍然保持著良好的生態環境。

當代道教界已把「保護好名山宮觀、植樹造林」作為道教徒的一項重要職責。

中國道教協會於 1993 年召開了全國道教界愛國愛教表彰大會，受表彰者中就有一批在保護名山宮觀、植樹造林方面作出突出貢獻的道教徒。如：陝西寶雞市雷神山王理守道長負責護林以來，保護 800 畝林地上的 27 萬株樹木，從未發生人、畜毀林事故。青海樂都縣武當山道觀，在楊誠泉道長的帶領下，全體道眾從 1982 年開始，經過十多年的奮鬥，共栽種楊柳、榆、松各種樹木 173 萬株，種草 1000 多畝，使道觀周圍環境大為改善，1988 年被評為青海省綠化先進單位。甘肅天水市清水縣花石岩道觀范高德老道長，從 1979 年落實宗教政策，回到宮觀後，帶領道徒，植樹造林，把原來僅有兩棵松樹的荒山禿嶺，變成林木蔥鬱的「花果山」。滇西南高黎貢山中有一位年過八旬的「高山道人」，自 18 歲出家一直居住在深山老林裏，用 60 年的心血培植、保護一種被國際植物學界譽為「活化石」的稀有植物「禿松」。他的先進事跡曾受到雲南省林業廳的表彰。²⁰⁰

2003 年，由中國道教協會發起、全國道教界共同支持，在全國防沙治沙重點地區——甘肅民勤縣建立了生態林建設基地。

道教界積極宣傳道教的環保思想，以增強人們的生態意識和環保觀念。1998 年，中國道教協會副會長張繼禹道長出版了《道法自然與環境保護》一書。《中國道教》雜誌經常發表關於重視環保的文章，積極宣傳環境保護與人類祥和生存的關係。2000 年 8 月，中國道教協會會長閔智亭道長作為中國宗教代表團成員，參加了在聯合國召開的宗教與精神領袖世界和平千年大會，代表中國道教作了《熱愛自然，尊重生命》的發言。²⁰¹

道教界積極參與國際環保活動，加強與世界各地環保組織的交流與合作。1995 年，中國道教協會應世界自然保護基金會（WWF）的邀請，派團出席了在日本和英國召開的「世界宗教與環境保護」會議。1996 年 8 月，中國道教協會

與「世界宗教與環境保護聯盟」(ARC)共同組成考察組，對道教名山四川青城山和陝西華山的環境保護情況進行了實地考察。1999年，中國道教協會又派代表參加了世界自然保護基金會(WWF)在北京召開的「人類健康與環境和諧——中醫藥與瀕危野生動植物保護協調發展國際學術研討會」。2009年，中國道教的代表參加了世界各大宗教在英國溫莎堡舉行的環保活動，發表了《中國道教界保護環境的八年規劃(2010—2017)綱要意見》。

環境保護已越來越成為各國人民的大事。我們相信，道教界將會進一步發揚重視環保的優良傳統，認真做好道教名山宮觀的環保工作，積極開展環保宣傳，加強與世界各地環保組織的交流與合作，為維護我們共同的家園而作出不懈的努力！

¹ 霍爾姆斯·羅爾斯頓：《環境倫理學——大自然的價值以及人對大自然的義務》，楊通進譯，中國社會科學出版社，2000年，中文版前言，第7頁。

² 《莊子·齊物論》。

³ 張載：《正蒙·乾稱》。

⁴ 見《呂氏春秋·孟冬紀·異用篇》和《史記·殷本紀》。

⁵ 卡普拉：《轉折點》，中國人民大學出版社，1989年，第310頁。

⁶ 索安：《西方道教研究編年史》，呂鵬志、陳平等譯，中華書局，2002年，第125頁。

⁷ 據蔣朝君《道教生態倫理思想研究》「緒論」之「道教與生態(倫理)研究的學術史回顧」，東方出版社，2006年，第30頁。

⁸ 分別載《宗教學研究》2003年第4期、《世界宗教研究》2003年第3期。

⁹ 司馬遷：《報任少卿書》，載梁蕭統編《文選》卷四十一。

¹⁰ 王明：《太平經合校》，中華書局，1960年，第662、16頁。

¹¹ 《道藏》，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第23冊第674頁。

¹² 《道藏》第11冊第403頁。

¹³ 《太平經合校》第392、16頁。

¹⁴ 《道藏》第13冊第692頁。

¹⁵ 《道藏》第2冊第944頁。

¹⁶ 《雲笈七籤》卷五十六〈元氣論〉，李永晟點校本，中華書局，2003年，第3冊第1216頁。

¹⁷ 《海瓊白真人語錄》卷三，《道藏》第33冊第129頁。

¹⁸ 《道藏》第23冊第674頁。

¹⁹ 《道藏》第4冊第659頁。

²⁰ 《道藏》第4冊第659頁。

²¹ 《太平經合校》第673頁。

²² 《道藏》第28冊第351頁。

²³ 《道藏》第20冊第194頁。

²⁴ 《道藏》第6冊第321頁。

-
- ²⁵ 《春秋繁露·人副天數》。
- ²⁶ 王存臻、嚴春友：《宇宙全息統一論》，山東人民出版社，1988年，第312頁。
- ²⁷ 《道藏》第1冊第862頁。
- ²⁸ 《道藏》第20冊第46頁。
- ²⁹ 《道藏》第4冊第664頁。
- ³⁰ 《道藏》第20冊第223頁。
- ³¹ 《周易·繫辭上傳》。
- ³² 《太平經合校》第18頁。
- ³³ 《太平經合校》第694頁。
- ³⁴ 《太平經合校》第17頁。
- ³⁵ 《太平經合校》17頁。
- ³⁶ 《太平經合校》第16頁。
- ³⁷ 《周易·文言傳》。
- ³⁸ 《道藏》第33冊第142頁。
- ³⁹ 《道藏》第20冊第198頁。
- ⁴⁰ 《性命圭旨》利集第4頁，見《道藏精華錄》下冊，浙江古籍出版社1989年影印本。
- ⁴¹ 彼得·拉塞爾：《覺醒的地球》，王國政等譯，東方出版社1991年版，第153頁。
- ⁴² 《太平經合校》第124頁。
- ⁴³ 《太平經合校》第122頁。
- ⁴⁴ 《太平經合校》第236頁。
- ⁴⁵ 《太平經合校》第373頁。
- ⁴⁶ 《太平經合校》第676頁。
- ⁴⁷ 《太平經合校》第148頁。
- ⁴⁸ 《太平經合校》第113頁。
- ⁴⁹ 《太平經合校》第32頁。
- ⁵⁰ 《道藏》第4冊第24頁。
- ⁵¹ 《太平經合校》第115頁。
- ⁵² 《太平經合校》第116頁。
- ⁵³ 《太平經合校》第115頁。
- ⁵⁴ 《太平經合校》第113頁。
- ⁵⁵ 《太平經合校》第114頁。
- ⁵⁶ 《太平經合校》第115頁。
- ⁵⁷ 《太平經合校》第116頁。
- ⁵⁸ 《太平經合校》第116頁。
- ⁵⁹ 《太平經合校》第120頁。
- ⁶⁰ 張華《博物志》卷一引。
- ⁶¹ 虞世南《北堂書鈔》卷一五七引。
- ⁶² 《太平經合校》第117—118頁。
- ⁶³ 《太平經合校》第118頁。
- ⁶⁴ 《太平經合校》第119頁。
- ⁶⁵ 《太平經合校》第120頁。
- ⁶⁶ 《太平經合校》第121頁。
- ⁶⁷ 《太平經合校》第221頁。
- ⁶⁸ 《太平經合校》第120頁。
- ⁶⁹ 《道藏》第23冊第620頁。
- ⁷⁰ 《道藏》第24冊第786頁。
- ⁷¹ 《道藏》第24冊第832頁。
- ⁷² 《道藏》第16冊第371頁。
- ⁷³ 《道藏》第11冊第510頁。
- ⁷⁴ 霍爾姆斯·羅爾斯頓：《環境倫理學——大自然的價值以及人對大自然的義務》，第136頁。
- ⁷⁵ 同上。
- ⁷⁶ 亞里士多德《政治學》，1256B。轉引自蔣朝君《道教生態倫理思想研究》第261頁。

- ⁷⁷ 《無能子》卷上〈聖過第一〉，《道藏》第21冊第708頁。
- ⁷⁸ 譚峭《化書》卷四〈仁化·畋漁〉，丁禎彥、李似珍點校本，中華書局，1996年，第41—42頁。
- ⁷⁹ 《化書》卷一〈道化·老楓〉，丁禎彥、李似珍點校本，第2頁。
- ⁸⁰ 王重陽《重陽全真集》卷一〈七言律詩·王公求放生〉，《道藏》第25冊第693頁。
- ⁸¹ 《周易·繫辭下傳》。
- ⁸² 《周易·文言傳》。
- ⁸³ 《雲笈七籤》卷十七，李永晟點校本，第1冊第405頁。
- ⁸⁴ 《道藏》第4冊第63頁。
- ⁸⁵ 《道藏精華錄》下冊。
- ⁸⁶ 《雲笈七籤》，李永晟點校本，第2冊第653頁。
- ⁸⁷ 《道藏》第23冊第674頁。
- ⁸⁸ 《太平經合校》第339頁。
- ⁸⁹ 《道藏》第4冊第425頁。
- ⁹⁰ 《太平經合校》第174頁。
- ⁹¹ 《太平經合校》第205、88頁。
- ⁹² 《太平經合校》第36頁。
- ⁹³ 《太平經合校》第30頁。
- ⁹⁴ 《道德經》第六十七章。
- ⁹⁵ 《道德經》第二十七章。
- ⁹⁶ 《道藏》第1冊第2頁。
- ⁹⁷ 《道藏》第3冊第404頁。
- ⁹⁸ 《道藏》第33冊第474頁。
- ⁹⁹ 《道藏》第7冊236頁。
- ¹⁰⁰ 馬鈺《洞玄金玉集》卷一〈七言絕句·咒黃縣全真庵枯竹〉，《道藏》第25冊第576頁。
- ¹⁰¹ 《道藏》第1冊第770頁。
- ¹⁰² 《道藏》第7冊第135頁。
- ¹⁰³ 譚峭《化書》卷四〈仁化·畋漁〉，丁禎彥、李似珍點校本，第42頁。
- ¹⁰⁴ 王明：《抱朴子內篇校釋》（修訂本），中華書局，1985年，第126頁。
- ¹⁰⁵ 《道藏》第33冊第475頁。
- ¹⁰⁶ 《要修科儀戒律鈔》卷六，《道藏》第6冊第948頁。
- ¹⁰⁷ 《抱朴子內篇校釋》第126頁。
- ¹⁰⁸ 《抱朴子內篇校釋》第126頁。
- ¹⁰⁹ 《勸世歸真》，《藏外道書》第28冊第91頁。
- ¹¹⁰ 《道藏》第1冊第476頁。
- ¹¹¹ 《礪溪集》卷六〈詞·清心鏡·警殺生〉，《道藏》第25冊第841頁。
- ¹¹² 《道藏》第6冊第93—94頁。
- ¹¹³ 《靈寶領教濟度金書》卷二一，《道藏》第7冊第134—135頁。
- ¹¹⁴ 王重陽《重陽全真集》卷一〈七言律詩·王公求放生〉，《道藏》第25冊第693頁。
- ¹¹⁵ 《藏外道書》第4冊第139—140頁。
- ¹¹⁶ 《道德經》第六十四章。
- ¹¹⁷ 劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》，台灣東大股份有限公司1997年版，第97頁。
- ¹¹⁸ 同上，第94—97頁。
- ¹¹⁹ 《道德經》第三章。
- ¹²⁰ 《道德經》第三十七章。
- ¹²¹ 李約瑟：《中國科學技術史》，上海古籍出版社、科學出版社，1990年，第二卷第76頁。
- ¹²² 《太平經合校》第203頁。
- ¹²³ 《道藏》第16冊第384頁。
- ¹²⁴ 《道藏》第16冊第417頁。
- ¹²⁵ 《抱朴子內篇校釋》第136頁。
- ¹²⁶ 《道藏》第16冊第417、418頁。
- ¹²⁷ 《道藏》第16冊第384、416頁。

- ¹²⁸ 《道藏》第1冊第821頁。
- ¹²⁹ 《道德經》第十六章。
- ¹³⁰ 《道藏》第1冊第821頁。
- ¹³¹ 《道德經》第十二章。
- ¹³² 《道德經》第五十章。
- ¹³³ 《道德經》第二十九章。
- ¹³⁴ 《道德經》第十九章。
- ¹³⁵ 《道德經》第六十七章。
- ¹³⁶ 同上。
- ¹³⁷ 同上。
- ¹³⁸ 《道德經》第五十三章。
- ¹³⁹ 《道德經》第四十六章。
- ¹⁴⁰ 同上。
- ¹⁴¹ 《道德經》第四十四章。
- ¹⁴² 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991年，第10頁。
- ¹⁴³ 《抱朴子內篇校釋》，第17頁。
- ¹⁴⁴ 王頤中集：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊第704頁。
- ¹⁴⁵ 移刺楚才：《玄風慶會錄》，《道藏》第3冊第390頁。
- ¹⁴⁶ 同上。
- ¹⁴⁷ 王頤中集：《丹陽真人語錄》，《道藏》第23冊第702頁。
- ¹⁴⁸ 中國環境報社編：《邁向21世紀》，中國環境科學出版社1992年版，第82頁。
- ¹⁴⁹ 傑·里夫金等：《熵：一種新的世界觀》，呂明等譯，上海譯文出版社1987年，第172頁。
- ¹⁵⁰ 池田大作、湯因比：《展望二十一世紀》，荀春生等譯，國際文化出版公司，1985年，第57頁。
- ¹⁵¹ T·凡勃倫：《有閑階級論》，商務印書館1964年，第66頁，
- ¹⁵² 《莊子·齊物論》。
- ¹⁵³ 《雲笈七籤》卷三十七〈齋戒〉，李永晟點校本，第2冊第806頁。
- ¹⁵⁴ 《雲笈七籤》卷四十〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第886頁。
- ¹⁵⁵ 《雲笈七籤》卷三十八〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第839頁。
- ¹⁵⁶ 《雲笈七籤》卷四十〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第878頁。
- ¹⁵⁷ 《雲笈七籤》卷三十九〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第856頁。
- ¹⁵⁸ 《道藏輯要》，吉林人民出版社，1995年，第10冊第152頁。
- ¹⁵⁹ 《道藏》第5冊第514頁。
- ¹⁶⁰ 《雲笈七籤》卷三十九〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第859頁。
- ¹⁶¹ 《道藏》第6冊第947頁。
- ¹⁶² 《雲笈七籤》卷三十九〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第851、858頁。
- ¹⁶³ 《太平經合校》第581頁。
- ¹⁶⁴ 《太平經合校》第174頁。
- ¹⁶⁵ 《太平經合校》第581頁。
- ¹⁶⁶ 《太平經合校》第582頁。
- ¹⁶⁷ 《道藏》第3冊第404頁。
- ¹⁶⁸ 《藏外道書》第12冊第88頁。
- ¹⁶⁹ 胥元一：《黃帝陰符經心法》卷中，《道藏》第2冊第802頁。
- ¹⁷⁰ 《太平經合校》第572頁。
- ¹⁷¹ 《雲笈七籤》卷三十九〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第849頁。
- ¹⁷² 《雲笈七籤》卷三十八〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第843頁。
- ¹⁷³ 《道藏》第6冊第947頁。
- ¹⁷⁴ 《雲笈七籤》卷三十九〈說戒〉，李永晟點校本，第2冊第851、852、856、859頁。
- ¹⁷⁵ 《道藏》第6冊第948頁。
- ¹⁷⁶ 《藏外道書》第12冊第43頁。
- ¹⁷⁷ 《藏外道書》第12冊第44頁。
- ¹⁷⁸ 《藏外道書》第12冊第46頁。

-
- ¹⁷⁹ 《藏外道書》第12冊第47頁。
- ¹⁸⁰ 洞天福地之名稱，參見唐司馬承禎《天地宮府圖》、唐末杜光庭《洞天福地嶽瀆名山記》、宋李思聰《洞淵集》。
- ¹⁸¹ 參見卿希泰主編：《中國道教》第4冊，知識出版社，1994年版，第136頁。
- ¹⁸² 《道藏》第6冊第317頁。
- ¹⁸³ 《道藏》第5冊第752頁。
- ¹⁸⁴ 姬志真：《雲山集》卷六，《道藏》第23冊第825頁。
- ¹⁸⁵ 參見張繼禹主編：《道法自然與環境保護》，華夏出版社，1998年，第頁。
- ¹⁸⁶ 《雲笈七籤》卷一百一十，李永晟點校本，第5冊第2401頁。
- ¹⁸⁷ 《歷世真仙體道通鑑》卷二十四，《道藏》第5冊第237頁。
- ¹⁸⁸ 《雲笈七籤》卷一百一十五，李永晟點校本，第5冊第2551頁。
- ¹⁸⁹ 《續仙傳》卷中，《道藏》第5冊第85頁。
- ¹⁹⁰ 《雲笈七籤》卷一百一十六，李永晟點校本，第5冊第2559頁。
- ¹⁹¹ 《雲笈七籤》卷一百一十五，李永晟點校本，第5冊第2543頁。
- ¹⁹² 《三洞仙群錄》卷十四引，《道藏》第32冊第326頁。
- ¹⁹³ 《四庫全書》本《神仙傳》卷十。
- ¹⁹⁴ 《歷世真仙體道通鑑》卷三十二，《道藏》第5冊第283頁。
- ¹⁹⁵ 《武當福地總真集》卷下，《道藏》第19冊第666頁。
- ¹⁹⁶ 《大滌洞天記》卷中，《道藏》第18冊第153頁。
- ¹⁹⁷ 王處一《西嶽華山志》，《道藏》第5冊第747頁。
- ¹⁹⁸ 劉大彬《茅山志》卷二，《道藏》第5冊第555頁。
- ¹⁹⁹ 劉大彬《茅山志》卷三，《道藏》第5冊第561頁。
- ²⁰⁰ 傅圓天：《發揚道教優良傳統，為社會主義建設事業作貢獻》（在道教界愛國愛教表彰會上的報告），載《中國道教》1993年第3期。
- ²⁰¹ 閔智亭：《熱愛自然，尊重生命》，載《中國道教》2000年第5期。