

# Comment on the View of *⟨Shih Yin-fu Advisory Book of Merits and Demerits⟩* Toward Confucianism, Buddhism and Taoism

Hsiao Teng Fu

Professor, National Taichung Institute of Technology

## Abstract

Books of merits and demerits record and list the good deeds and bad deeds of people respectively. They are usually divided into the books of merits and the books of demerits. The Book of Merits and Demerits of Tai Wei Celestial is the first book of this kind. Although Shih Yin-fu Advisory Book of Merits and Demerits has the title of "book of merits and demerits", it is quite different from other books which assume the same title. It does not list all the good deeds and bad deeds. Instead, it is presented in the form of novels, like precious scrolls for preaching.

Shih Yin-fu Advisory Book of Merits and Demerits is an advisory book which combines the concept of interaction in Taoism and the Confucian School Idealist Philosophy of the Sung and Ming Dynasties. The views toward fast, abstention from killing, chanting and recitation of sutra in the book differ from those of other advisory books. It does not encourage people to become monks and withdraw from society. Instead, it advises people to do good deeds from their own houses and put themselves in the human world. The book encourages people to fulfill the traditional Chinese concepts of the proper ethical relationship in Confucianism, such as filial piety, sibling affection, loyalty and sincerity and dedicate themselves to the well-being of the society. It does not propose performing tonsure ceremonies, becoming monks or spending one's life in

chanting and reciting sutra. In addition, the book is against making pills of immortality from lead and mercury. It suggests that cultivating one's spiritual and religious life equals to caring for parents, dedicating oneself to society and following the traditional Chinese concepts of the proper ethical relationship. Its viewpoints are similar to the concepts of the sage inside (investigation of things, extension to the utmost knowledge, sincerity in one's thoughts and rectification of the heart) and the king outside (cultivation of one's character, regulation of one's family, right governing of one's state and bringing tranquility and happiness throughout the kingdom) of the Confucian School Idealist Philosophy of the Sung and Ming Dynasties. However, the Confucian School Idealist Philosophy of the Sung and Ming Dynasties focuses on doing everything one ought to do without discussing deities. Shih Yin-fu Advisory Book of Merits and Demerits, on the other hand, suggests that doing everything one ought to do is the means to become deities.

**Key Words :** advisory books, books of merits and demerits, Taoism, the Confucian School Idealist Philosophy, Buddhism, soybeans and black soybeans

# 試論《石音夫醒迷功過格》 對儒釋道三教的看法

蕭登福

台中技術學院共同科教授

## 摘要

《功過格》旨在將人所行的善與惡，分別記載而加以計數，因此常分為「功格」與「過格」。《太微仙君功過格》是檢記功過這類書之最早者。而《石音夫醒迷功過格》雖以「功過格」為書名，但卻和一般的功過格大不相同，沒有「功」條「過」條的表列方式及計數法，全書以小說的方式來書寫，反而略似宣講的寶卷。

《石音夫醒迷功過格》是一本以道教感應思想和宋明理學相結合的勸善書，書中對「持齋」、「戒殺」及「誦經念佛」等看法，與一般的勸善書不同。且其不以「出家」、「出世」為依歸，反而勸人由「在家」與「入世」做起，鼓勵從儒家的孝悌忠信等倫常著手，努力造福人群社會。其亦不主張剃髮出家、拜佛誦經過一生，也反對內外丹藥的燒煉鉛汞。修道即在實踐服侍父母、奉獻社會、有益於人民等倫常、道德，和宋明理學的內聖（格物、致知、誠意、正心）外王（修身、齊家、治國、平天下）之說法相近。只是理學僅在行人事，不涉及神仙，而《石音夫醒迷功過格》則認為盡人事即是修仙之方，神仙即由此而來。

關鍵字：善書、功過格、道教、理學、佛教、黃黑豆

## 壹、前言

勸善書以《太上感應篇》<sup>1</sup>與《太微仙君功過格》<sup>2</sup>對後世影響最深。前者強調行事的善惡和禍福的應報，如影隨行，相互感召；舉頭三寸有神明，司命神依人所行善惡，而降賜禍福。後者闡明「善」即「功」，「惡」即「過」，事之善惡有大小之別，功過之數量即有多寡之不同，自己可以計數，而自知吉凶應報。

善與惡本來是相對的東西，常隨不同時間、空間而改變，甚且在跳出以人類為主要思考窠臼下，我們會發現不同的物種，其善惡是非標準更是互異。《莊子·齊物論》說：「民溼寢則腰疾偏死，鯀然乎哉？木處則惴懼恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鷗鴟耆鼠，四者孰知正味？」說明物種不同，好惡各異。而《莊子·秋水篇》：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相貴；以俗觀之，貴賤不在己。」雖是說明貴賤的無自主性，無絕對性，其實也兼論了善惡、是非、美醜等相對性事物之不真，同時也凸顯出人類以「人」為宇宙中心來思考事物的荒謬。這些出自人類取向的價值判斷，所建構成的善惡論，本身原是相對的，並非永恆不變，隨著不同時空變化，所謂的「善」、「惡」常呈現差異。但既以「人」為主要思考基調，自有它的共識點，只是「善」、「惡」這種抽

1 《太上感應篇》，歷來之刊本、注本甚多，較著者為南宋李昌齡傳、鄭清之贊《太上感應篇》三十卷，收錄於《正統道藏·太清部·義、廉、退字號》。

2 《太微仙君功過格》，收錄於《正統道藏·洞真部·戒律類·雨字號》；此書的撰作年代，據書前又玄子〈序〉說，係又玄子於金大定辛卯年（西元1171年，金世宗大定11年，南宋孝宗乾道7年）2月2日夜子時，夢入紫府，朝禮太微仙君，仙君授以《功過格》，醒後歷歷在目，於是筆之成書。撰作年代在《玉歷至寶鈔》、《太上感應篇》等書之後。

象的概念，實屬難以計數。然而《太上感應篇》卻努力把善惡事情具體化，分別列述善事、惡事，以方便區分，也方便遵循。《太微仙君功過格》則把善惡功過數量化，按照事情的輕重予以不同的點數；積功累過然後加以計數，可以自行統計所行善惡點數，並由此而知自己功過各多少，甚便人民奉行。《太上感應篇》與《太微仙君功過格》，自南宋歷經明世、清世，直至民初，由於庶民凡夫，藉由它來行善積德；碩學儒士，用之以誠意正心；所以它一直具有輔翼王政的教化功能，因此一直流通於民間。

《太微仙君功過格》是檢記功過這類書之最早者，全書分「功格」與「過律」兩大項，並分為多種項目。如功格方面，分〈救濟門〉十二條、〈教典門〉七條、〈焚修門〉五條、〈用事門〉十二條，總共三十六條；各條依事情的輕重大小，而所得的「功」不同，有半功、一功、十功；其中最高者為，救人一命得百功。「過律」方面，分「不仁門」十五條、「不善門」八條、「不義門」十條、「不軌門」六條，總共三十九條；各條依事情的性質，所犯的「過」不同，由半過、一過、十過，至百過，其中害人性命為百過。經中所言的功與過，都有具體的事例，其功過多少，都依事情的輕重，有明白的規定，很容易讓人依經記錄功過。而記錄的方法，則是在床前置筆硯簿籍，簿籍上書寫月份日期，在日期下分功、過兩行，睡前將一日所行功過，依書中所載者，統計出「功」有幾功，「過」得幾過。每月月底將各日功過，加以匯合統計一次（小比），以功過相抵，明白自己所行功過情形。一年再將各月的統計所得加以合計（大比），善多功多則召吉，惡多過多則召禍，自己自然可以據此預知吉凶休咎。

自宋世《太微仙君功過格》而後，陸續撰造出的同類經典，有明

代《雲谷禪師功過格》<sup>3</sup>、明代蓮池《自知錄》；而撰成於清代及近代的有《彙纂功過格》、《童蒙功過格》<sup>4</sup>、《文昌帝君功過格》<sup>5</sup>、《警世功過格》<sup>6</sup>、《十誠功過格》<sup>7</sup>、《當官功過格》、《婦女功過格》、《石音天功過格》、清代賀維翰「丁未春二月」敬書的《八字（八德）功過格》<sup>8</sup>、《冥罰淫律》<sup>9</sup>、《文昌帝君惜字功過律》<sup>10</sup>

3 《雲谷禪師功過格》，日本有刊行本，全文見日本中村元等著、余萬居譯（1984），《中國佛教發展史》中冊第三篇第三章，（台灣：天華出版社），頁734-736。

4 見《彙纂功過格》卷末附。

5 《文昌帝君功過格》亦仿照《太微仙君功過格》一書功、過之表列法而撰寫。筆者所藏的《文昌帝君功過格》一書，係民國辛酉年（民國10年，西元1921年）孟夏，上海河南路天后宮橋南吉祥里口，文翔印刷廠承印。書前有序，其序文係清·雍正2年（西元1724年）扶鸞時，文昌帝君降筆之作。

6 《警世功過格》，收錄於《道藏輯要》張集三，緊接在《十戒功過格》之後；又收錄於《藏外道書》第十二冊，頁71-85。

7 《十誠功過格》，收錄於《重刊道藏輯要》張集三，又收錄於《藏外道書》第十二冊，頁41-71。書前有純陽子〈十戒功過格序〉、柳守元〈功過格題詞〉。經題下標「孚佑上帝純陽呂祖天師示定」。此經列十戒，每戒各列過條及功條，依輕重標明幾過幾功；此書撰作年代不明，係黃暢膾、吳海若等人扶鸞之作。

8 見丁培仁撰清代賀維翰《八字功過格》，《弘道》第十期，頁45-48，香港道教學院2001年上半年版。

9 《冥罰淫律》在懲處淫罪，經文極短，多與其他戒淫經典合刊；台中聖賢堂1996年10月刊印的，書名為《關聖帝君戒淫經、覺世真經、冥罰淫律》，係三經合刊本。按：《冥罰淫律》文末有民初明衍子附識語云：「謹按金科輯要，係清咸豐6年（1856年）文昌帝君降於湖南醴陵縣之擂鼓橋誠盡林；是科也，定之上帝，祕之玉篋，文帝懇求玉旨，頒行人世，發明天律，又曰陽律，罰民之惡，降災劫以誅其心。尚有輪科久藏玉庫，清光緒3年，文武二帝懇蒙玉帝準後，頒輪科發明陰律，核人之罪，有地獄以誅其魂。又經諸仙述輯，凡金科所未盡有者，是書續傳其旨，飛鸞繕稿，普示塵寰。」可見《冥罰淫律》一書是清末扶鸞之作。

10 《文昌帝君惜字功過律》，此書是鸞乩之作，撰作年代在1961年12月初三夜；

等。其中最不像「功過格」，且雜揉宋明理學誠意正心之說以勸善，當屬撰於清世的《石音夫醒迷功過格》。此書雖屬說教的勸善書，書中卻頗多不俗的見解，令人一新耳目，因此值得特別提出論述。

## 貳、《石音夫醒迷功過格》的內涵及撰作年代

《石音夫醒迷功過格》是一本非常奇特的勸善書，它以儒家理學的端正心念為修鍊之方，以道教仙道長生不死為最終目的，並將儒家的利世濟眾和道教的修仙成道密切結合。以儒家的家庭倫常為出發點，反對出家避世，反對佛教的誦經、拜佛、戒殺，也反對道教燒煉鉛汞的外丹和修煉精氣神的內丹。這樣的論點，迥異於其它的勸善書，是一本不像勸善書的勸善書，卻也是一本值得以長篇巨論來探討的宗教書籍，今論述於下。

《石音夫醒迷功過格》，簡稱《石音夫功過格》，收錄於《藏外道書》第十二冊，86頁至98頁，書前有乾隆朝醒半子、鄭嗣曾二人之序文。

此書雖名「功過格」，卻和一般的功過格大不相同，沒有「功」條「過」條的表列方式及計數法，全書以小說的方式來書寫，頗似宣講的寶卷。書中首述宋時有個乞兒，四處行乞為生，在太白山遇一道長，俯伏請求：「望道長指我條生路。」開啟兩人問答。乞兒以生殺之道

---

筆者所藏者，係台中聖賢雜誌社1984年3月再版本。該書內容依次為：〈呂祖師諭〉、〈曾子勸敬惜字紙乩筆〉、〈季路夫子論敬惜字紙之功乩筆〉、〈文昌帝君惜字功律二十四條〉、〈文昌帝君亵字罪律二十九條〉、〈宥悔遂報例〉、〈惜字徵驗〉。

為問，以為修道戒殺，但物如不殺，則將無物可用。道長教以不妄費，生殺以時；生旺時長之，休囚時殺之，自能成其物用，並為他取名「石音夫」，勉他積善。此後石音夫在胸前置三袋，左放黃豆，右放黑豆；起善念，投黃豆於中袋，起惡念，投黑豆。滿百日取中袋黃黑豆計數善惡功過。後乞食至陝西，大富石心德有女名石音，以神祇託夢，招石音夫為婿。石心德本由偷斗秤而致富，石音夫屢次規諫被斥，後石心德被冤鬼所纏，感悟前非，依石音夫所教之言行善，並學石音夫置布袋，以黃黑豆計善惡，石心德因此而了悟宋世儒者盡性之功、致命之學。後來遇一和尚勸心德出家，心德反以心性之學，勸其重人倫、有功於社會；修心積德，無關出家與在家。和尚有所領悟，回寺後，取父母在寺旁居住，以自己苦耕來奉養父母，並「下山募化造橋修路，濟物利人。」石心德後又點化騙取錢財的煉丹道士，使由忠信孝悌做起；接著是白玉開、李元亮等來參訪，與石心德、石音夫共四人相互論道。石音夫、石心德認為拜佛唸經不能成道，並勸李元亮胸前置三布袋，以黃黑豆計數善惡為修道之方。李元亮對石音夫、石心德、白玉開三人之言頗有啟悟，返家教誨一鄉，使風俗淳善，後來成仙而去。其後白玉開、石心德先後仙去。石音夫後又渡化鍾一千，並以布袋置黃黑豆計善惡念，然後離家遠遊，再無音信。結尾說：「後竟在於國朝聖祖仁皇帝南巡，見二羽士，詢之，一稱臣漢徐庶，一稱臣宋石音夫，同在護駕云云。蓋均肉身成仙，長生不老者歟！」以上是此書之內容情形。

由《石音夫醒迷功過格》結尾說石音夫出現在清聖祖南巡之時，作者並用及廟號「聖祖」二字看來，此書應作於康熙朝以後。又，此書書前有乾隆17年（壬申，西元1752年）醒半子及乾隆23年（戊寅，西元1758年）鄭嗣曾撰序，則此書的撰成年代應在雍正朝（西元

1723至1735年)或乾隆朝初期，作者應是崇尚宋明理學的儒流能文之士。

## 參、《石音夫醒迷功過格》對佛教出家、 拜佛、誦經及戒殺的看法

《石音夫醒迷功過格》是一本以宋明以來儒家所談理學，及道教善惡感應說為主的勸善書，書中並以此來做為修仙的理論基礎。其對佛教的出家戒殺，有所批駁；對道教的內外丹修煉，亦不以為然。書中認為，「行善積德」由孝悌忠信做起；「悟道學仙」亦不外從性理中領悟，所謂「至行持兩年半，自覺心舒體泰，萬物同根，靈蠢一體。」<sup>11</sup>、「工夫從性理中悟出，已於大道有所會悟。」<sup>12</sup>書中倡導以黃黑豆計數善惡功過之法來修鍊心性，以達到盡性知命，使心性圓明、了無善惡，進而做到與天地相通，理無不照的地步。把道教所推崇的黃黑豆計數功過法，當做是理學格物致知的實踐工夫，道教與理學融合的情形，已顯露於書中。

總之，《石音夫醒迷功過格》一書以儒家倫常為主，勉人盡人事以貢獻社會，以為修道成仙。書中對佛、道之出家人，不能盡孝道、貢獻社會，多所抨擊。茲引論於下：

### 一、《石音夫醒迷功過格》對佛教出家眾的抨擊

《石音夫醒迷功過格》的修煉之方，乃以儒家所談的內聖外王為主，認為修身養性旨在經世致用，以盡人倫為修道之基，不以出家處

11 《石音夫醒迷功過格》原書頁2，《藏外道書》十二冊，頁88下。

12 《石音夫醒迷功過格》原書頁8，《藏外道書》十二冊，頁91下。

深山為樂，因而反對棄孝養且不能濟世的佛教出家行為。書中借由修行僧和石心德的對話，來表達作者此一看法：文中說有一真心修行的僧人，聽到石心德以盡人倫來做為修道之法，擔心他會走錯修行法門而誤一生，因而特意來勸他出家修行，一起「看經念佛」。為了要吸引石心德的注意，「行至心德門首，盤腳坐下，一言不發」。心德恭恭敬敬向前拜問，「那僧照心德一杖打來」，頗有佛門禪宗棒喝的意味，於是開啟了兩人的相互論證。

「心德曰：『老和尚不必發怒，但要化甚麼，只要我家有，無一不從。』僧大聲應曰：『打開生死路，跳出鬼門關。』心德曰：『何為生死路？』僧曰：『出家就為生死路。』心德曰：『何為鬼門關？』僧曰：『紅塵便是鬼門關。』不知心德工夫從性理中悟出，已於大道有所會悟，微笑問曰：『和尚出家幾多年？』僧曰：『自從出家不計年。』心德曰：『可曾有了道行？』僧曰：『若問大道在眼前。』心德曰：『擎將出來我看。』僧曰：『玄機豈得凡人見。』心德曰：『一目照見病肉團。』僧聽見，著了一驚，毛骨悚然，不敢起來。」<sup>13</sup>

在問難中，修行僧以紅塵為鬼門關，出家才能證道；石心德反以修行僧出家既久，不僅不能得道，反而惹病在身為難，並責以出家別父母，忍心丟下父母不管，有虧天倫。心德曰：

「爾兩眼紅赤，必有心病，心中定有不遂之事。兩眉枯

13 《石音夫醒迷功過格》原書頁8，《藏外道書》十二冊，頁91下。

燥，心多過慮。傷肝動氣，心中必有報仇之意。面黃脣縮，脾土失養，想是斷酒肉之故。此非僧家之本分也。且爾身從何來？幼年出家，是尊父母之命，沒其奈何。若中年出家，忍心丟別父母，不供養，則天倫有虧；即歸深山不出，亦如木石自靜而已，何有功於世耶？久生世間，只要肯修積，何論出家不出家？觀爾容顏，知爾修持。猶之飲食也，人莫不飲食也，鮮能知味也。」<sup>14</sup>

修行僧聽了石心德之言，反而自覺有誤平生，於是倒身下拜，叩謝教誨而去。後來回寺徵求師父同意，想迎取自己父母回寺，在寺旁居住。修行僧向師父說：「退些田地自己下苦耕種，量了本寺租石，餘剩拏來供養父母。父母勤儉，餘資做出來錢，存積日後安葬修齋之用，並不佔寺顆粒分文。」徵得師父應允，於是：

「滿心歡喜，將伊父母接來，朝夕苦耕，克盡孝道。空閒路邊草木砍光，塗中瓦石挖平；又常下山募化，造橋修路，濟物利人；當邀眾會，助銀廣修功德，並不侵蝕絲毫。久久行之，日無貪心，夜無慾念，每天睡至半夜子時起來，靜坐片刻，覺渾然自具之中，無一物打攬，方寸內清清白白，明明朗朗。焚香三炷，朝西三拜，誰知此香炷炷燒到西方雷音寺如來佛前；舉念看經唸佛，誰知此經唸得心花開放。此等功修，一日當十，百日當千，不數年間，就有幾十年道行。後竟百歲，坐化眾間，音樂向西而去。」<sup>15</sup>

14 原書頁8，《藏外道書》十二冊，頁91下。

15 原書頁9，《藏外道書》十二冊，頁92上。

上述是石心德勸化佛教出家僧眾，須奉養父母，不能使天倫有虧。《石音夫醒迷功過格》重入世賤出世，以在家盡倫常為主，不以出家誦經為貴。對於佛教信眾棄父母之養而出家為僧，不盡人事、斷酒肉、處深山求自靜，此等行為與木石無異，既無功於世也不能濟物利人，深以為不可。石心德批駁修行僧：「爾兩眼紅赤，必有心病，心中定有不遂之事。兩眉枯燥，心多過慮。傷肝動氣，心中必有報仇之意。面黃脣縮，脾土失養，想是斷酒肉之故。此非僧家之本分也。」顯然對僧人的斷酒肉導致身體失調，並不表認同。接著又說：「且爾身從何來？幼年出家，是尊父母之命，沒其奈何。若中年出家，忍心丟別父母，不供養，則天倫有虧；即歸深山不出，亦如木石自靜而已，何有功於世耶？久生世間，只要肯修積，何論出家不出家？觀爾容顏，知爾修持。猶之飲食也，人莫不飲食也，鮮能知味也。」對於出家僧人，棄自己父母不養，只顧出家求道，而修道又不一定非要出家；且修道是否能證道，尚不得而知，但若以棄父母之養為先決條件，道未修成，已先違道了。把歸深山不出，無功於世，比做木石自靜，可以看出《石音夫醒迷功過格》以儒家為本位，反對佛教的出家行為；以儒家的倫常人事為依歸，不以佛教的涅槃為極樂。

## 二、《石音夫醒迷功過格》對佛教戒殺的看法

《石音夫醒迷功過格》不僅對佛教的出家棄父母之養有所抨擊，對屬於佛教基本教義的戒殺，以及信眾常做的拜佛、誦經等，也不以為然。這樣的觀點，和一般宗教勸善書有極大不同；然而作者卻能言之成理，且在論述戒殺及拜佛、唸經的看法上，有卓越之論，言人所未言。論述於下：

《石音夫醒迷功過格》首先借由乞兒（石音夫）和道長的問答，來

論述有關生殺的問題。乞兒以為人生在世不能無殺，草木豬牛等動植物皆有生命，不殺則無物可用。道士以為萬物在生旺之時殺之，才算是殺；已入老衰之時殺之，不算殺。人須輔天，行不殺之殺，使萬物平衡發展。譬如上天以春夏生物，以秋冬殺物，生殺皆有一定的時宜。在該殺之時殺應殺之物，不稱為「殺」，而稱為「不殺之殺」。不必有殺才能成物用，不殺之殺，依然可以成其物用。對於「殺」字，賦予了新的意義，也肯定「殺」的價值與功用。此書觀點與宗教殺生問題最大不同，是不把在該殺之時殺該殺之物，稱之為「殺」。

「乞兒曰：『要如何纔得出頭？』道長曰：『惟萬物之生，就出得頭。』乞兒曰：『更難更難！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，這等看起來，凡物當生旺之時殺之，方纔為殺。至休囚衰弱之時殺之，不足為殺。可見生旺時，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。』」<sup>16</sup>

這段論生殺，頗和《陰符經·中篇》：「天生、天殺，道之理也。」以及《陰符經·下篇》：「生者，死之根；死者，生之根。恩

16原書頁1-2；《藏外道書》十二冊，頁88上下。

生於害，害生於恩。」之說相符合。有生必有殺，才能使萬物平衡。上天以春夏生物，以秋冬殺物，說明生與殺不可偏廢。《石音夫醒迷功過格》借由乞兒和道長的對話，說明生、殺須以時；重視生殺的「時」宜，合時宜且不妄費的「殺」，不稱之為「殺」。而所謂的合時宜，即是在萬物衰老之時取之，不妨其生壯；所謂不妄費，則是僅取所需，不濫殺；如此既可生生不息，亦可盡其物用。文中說萬物「生旺時，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。」這種觀點和《孟子·梁惠王篇上》所說：「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」說法相同，都是生之有時，取之有道。草木有春生秋殺之時，六畜也如此，擴而一切的萬物、人事，莫不如此，皆有生、長與收、藏之時。人事的生殺須順天道來進行，不應一味戒殺。在佛徒力倡戒殺的聲浪中，此書以儒、道二教舊傳統為基石，為「殺」做了新界說，也說明了有「生」必有「殺」的道理。

### 三、《石音夫醒迷功過格》對佛教拜佛唸經的看法

《石音夫醒迷功過格》對拜佛唸經的看法，也頗與眾不同。石音夫以為拜佛唸經者，大都出於貪念，原不在求道。究其因，或是因妻子、子女不遂意，或是怕死後墮地獄，或是求後世富貴而如此。但神佛不會因為世人另有目的的禮敬而赦免其罪，也不會因受其祭祀賄賂而助其為惡、成其貪念。書中所謂的貪心，包括不靠自己苦修而妄想借由拜佛誦經以求成佛。

「音夫曰：『爾去查訪拜佛之人，二、三十歲拜佛，不是

爲妻子不遂意，便是爲丈夫不遂心。四十前後拜佛，不是因子女不遂意，便是爲家道不遂心。五、六十歲拜佛，不是怕墮地獄，就是求後世富貴。豈不盡是貪心？故曰他本念原不想成道。』元亮曰：『人生年幼無知，造下罪孽，拜佛可以解得否？』音夫曰：『佛神無私，不因敬而賜福，不以不敬而降殃。爾若有過，任爾燒錢化紙，磕破額頭，天天拜佛，時時念經，不能解也。爾想正直佛神，豈肯受賄？世間有錢男女，不思生前修積，只於死後修齋設醮，寄庫化財，就說解了罪孽。可憐那無錢的人，就苦了；佛神豈是如此沒分曉？……』元亮曰：『已經造了罪孽，要如何纔解得？』音夫曰：『求人求神，俱是無益，當自解之。心孽以心解，事孽以事解。若知悔悟，時存好心，行好事，說好話，做好人，漫漫自解了。』」<sup>17</sup>

上述對拜佛、念經是否有益於解罪，提出了質疑與解說，並認為神佛接受拜佛念經而赦罪，即是受賄的做法。神佛不會因接受賄賂而解罪，解鈴須是繫鈴人。自己已經造成之罪孽，如是心孽則由心解，如是事孽，則以事解。勸人「時存好心，行好事，說好話，做好人。」如此自可解罪，這些都可以說是通達之言。一個人不可能做了壞事，光靠唸經就能讓他人不來尋仇；也不能因唸經貪求成佛，佛即成就其心願，一切須靠自己來力行苦修，方能有得。而以黃黑豆來計數心念善惡的方法，即是力行苦修，去惡存善之初基。

《石音夫醒迷功過格》所倡導的黃黑豆計善惡法，原出自北宋末葉夢得《避暑錄話》卷上所載宋仁宗朝趙概「中歲常置黃黑二豆于几案

17原書頁14-15，《藏外道書》十二冊，頁94下、頁95上。

間，自旦數之，每興一善念，為一善事，則投一黃豆于別器，暮發視之，初黑豆多于黃豆，漸久反之，既謝事歸南京，二念不興，遂徹豆無可數。」南宋初李昌齡曾採其事以注《太上感應篇》，其後隨著道書《太上感應篇》之流行，而以黃黑豆計善惡一事，便廣為世人所熟知。

## 肆、《石音夫醒迷功過格》對道教修鍊 內外丹藥的看法

《石音夫醒迷功過格》一書不僅對佛教有所抨擊，對道教外丹的燒煉鉛汞及內丹的鍊化精氣神等做法，也有所抨擊。文中借由一道人前來化緣，道人故弄玄虛拈七粒米而去，心德請他回來後，入屋在棹上盤足而坐，六日六夜一言不發，不飲不食，引起心德注意而向他請示，開啟二人的對話。

「心德見六日六夜不進飲食，亦大奇事；因上前請教：『望乞指示。』道人曰：『爾要內丹外丹？』心德曰：『何謂內丹？』道人曰：『內丹不傳和尚，搬運水火，醍醐灌頂，滿三百六十日，身輕飛體而去。』『且問外丹？』道人曰：『外丹不傳銀匠，燒鉛煉汞，昇砒死水，昇出丹來，點石成金，點銅化銀。』心德曰：『要費多少本銀？』道人曰：『三百兩本可昇一丹。』心德曰：『銀子到有，但誰去採藥？』道人曰：『我與爾去。』心德暗想：有道之人，心無私慾，容顏必然舒展。此人一片抑鬱之氣，待我問他：『仙長帶有丹來，擎點我用。』道人不答，心德說：『道長前頭務必用過，想是定有的；何妨見惠？』道人見問得著跡，不覺失

色。」<sup>18</sup>

道人想利用修煉丹藥為名，向石心德詐財，被石心德識破，心德便責斥他，同時對外丹之說加以駁斥，而改以勸修忠孝，盡人倫。

「心德遂直言破之曰：『人生在世，命中只有八合米，行盡天下不滿升。爾前世不能修積，所以今生受苦。且內丹三百六十日成道，爾何不自爲？看爾一片浮氣，肉身且不能保，何爲修道？外丹既可點銅成銀，何必要他人資本？爾與師傅學道燒丹，要得一點來，終身用不盡了，何必又再打算？未必爾師傅折了本，一點捨不得與爾。況近功實爲山溪之水，大道豈徒淺近之學？神仙尚忠上帝，凡民豈容忘君國父母之恩不報？手足之情俱忘，專於外務，假作仙術，謊人銀錢，孽海茫茫，自造地獄種子。人生歲月幾何？汝何不自思之甚也。』道人聽畢，跳下棹來，跪伏不起，願求指點。心德將音夫來由，自己事業行持，敘述一遍；道人恍然悔悟，把歷年行爲盡行改了，從實修來。」<sup>19</sup>

後道人遵照石心德的方法，並配合道教的方式來修行所謂：「尋箇靜所，照心德所說工夫，記功記過，日行陰鷺，夜定心神，每日平旦之前調神定氣，用明燈七盞，焚香七炷，朝北七十二拜畢，唪誦《北斗真經》，生不昧理，死不迷性；自知後世因緣三世，乃得真人之位。故曰：修行何必在出家，行止動靜戒無差，但求時刻心無愧，九

18 原書頁9-10，《藏外道書》十二冊，頁92。

19 原書頁10，《藏外道書》十二冊，頁92下。

州大地盡開花。」道人悟道後，後來石王開來向道人學道，道人也教以盡倫常才能修正果，且對道教內丹說有所批評。文云：

「曰：『我道家修行，要以五倫爲主，倫常不虧，方纔成得正果。雖有內丹，講起搬運水火，醍醐灌頂，五氣朝元，箭穿九重鐵鼓，黃婆引入洞房，會合三家結嬰兒，十月懷胎含真氣，復還原本，見本來面目。諸般玄論紛紛，這都是修成了道的，卻無一箇凡體做得來。若說外丹燒鉛煉汞，昇砒死水，採取真土，覓求真炭，八卦神申文上表，文武火七七修煉，離宮出火，巽門進風，震卦加炭，此方燒出丹來，點銅成銀，點石成金，服能化身，這都是修成道了天仙夥做出來的妙法。況修就仙家，各各俱有妙法，其中亦沒有幾箇做得來。仙家尚有做不出來，何況凡民？總之修行捷要在飭紀敦倫，實在工夫要從一心造將出來；到得心花開放，自然妙用無窮。』」<sup>20</sup>

《石音夫醒迷功過格》雖是道教的勸善書，但文中對道士修煉內外丹亦有所批評。作者認為修道以盡倫常為基，不以內、外丹為貴。文中作者針對修煉以行騙錢者有所批駁，但至於為何不贊成修煉內外丹而致仙，並沒有多加闡述。只說內丹的「醍醐灌頂，五氣朝元」等說，是修成了道的神仙所做出來的，不是凡體做得來；又說外丹的丹藥服食，是天仙做出來的仙家妙法，仙家各有妙法，並不是所有的仙人都會，頗有以因為果之嫌。經中一味強調儒家倫常及濟物利人之說，以為「我道家修行，要以五倫為主，倫常不虧，方纔成得正果。」

20 原書頁11-12，《藏外道書》十二冊，頁93。

又說：「總之修行捷要在飭紀敦倫，實在工夫要從一心造將出來。」這些都可以看出《石音夫醒迷功過格》作者以儒為主，以道為輔的修仙心態。

## 伍、結論

計數功過的方法，一般都採《太微仙君功過格》條列功過項目，依善惡行的輕重大小，標分數量，如一功、一過，十功、十過等；依其數量不同，而設簿日記功過，再將每月每年總合計數，以知自己所行之功過多少。《石音夫醒迷功過格》則省繁趨簡，置袋於胸前，一有善惡念，隨時以黃黑豆提醒自己，不必另覓紙筆，比簿記的方式更方便於修持，這可能也是作者力倡此法的原因。且此書重在善惡心念起伏之觀察，較不重視行事功過之計數。「心」為本「行」為末，由「心」入手，自較以「行」為主者，為能尋源究根。

再者，《太微仙君功過格》對後世的影響甚大，不僅被宗教用來做為善惡感召的宣導而已，也曾被士人用來做為修身正己的工具。明世理學家已有人開始以《太微仙君功過格》立簿日記功過的方式，來存誠去私。明代曹胤儒編《盱壇直詮·下卷》載錄其師羅汝芳（近溪；1515－1588）之言行云：「（近溪十七歲），得薛文清公一條云：『萬起萬滅之私，亂吾心久矣。今當一切決去，以全吾澄然湛然之體。』若獲拱璧，扣首矢心，必為聖賢；立簿日紀功過，寸陰必惜，屏私息念。」羅近溪為王陽明門人，明代有名的理學家，而以「立簿日紀功過」來做「屏私息念」的功夫。羅近溪而後，袁了凡亦以功過格來修身，但已漸偏向善惡感召之說，未能全放在存誠去私的理學功夫上。

與一般的《功過格》相比，《石音夫醒迷功過格》重在論「心」，較不計較於「行」；無《功過格》之條文規章，一以心念之善惡為準，其說和宋明理學的重誠意正心者相似。《石音夫醒迷功過格》不計較於一功一過的「功利」，而著重於「道義」，這種情形似乎是康熙至乾隆時期的學風。清康熙朝，朱振與其師許先生有一段對話，頗可看出清世儒者對《感應篇》、《功過格》一類善書所持的態度。

清·朱振《感應篇註序》（王硯堂《太上感應篇注》書前序）：

「余嘗遊西山許先生之門。先生乘間為余言曰：『子之志願若何？』余對曰：『亦不敢為非耳。』先生曰：『子誤矣，儒者當求有功，寧特寡過哉？』因以達天希聖為勗，謂須豎起脊梁，實實下手，久久行之，自有得力處。余因曰：『世之立《功過格》，奉《感應篇》者，亦有當於達天希聖之學乎？』先生良久曰：『亦是此意。我嘗怪世之拘儒諱言功利，以為有妨於道德也。夫道德何嘗無功利？《大易》云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」《尚書》云：「作善，降之百祥；作不善，降之百殃。」道德之效，譬如力田之享歲入，真是有感必應；功利果何妨於道德乎？自戰國傾危之士，每舍道德而專趨功利，而後世非之，遂欲專論道德，抹煞功利，余以為說士之論固非矣，而學士之見亦未免稍偏也。漢儒董江都曰：「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功。」不謀云耳，不計云耳，未嘗無功利也；而拘儒之見，則若道誼之外，別無功利可言，徒欲扶正人心，而不知誘進善類，亦見其局於一隅而不通於聖賢激勸之至意也。彼《感應篇》者，採經書粹旨，彙為一章，其大要在於

昭法戒，示勸懲，可以繩天下之上哲而不入於虛無，可以鼓天下之中材而不虞於畏阻；其有功於吾教匪淺也。又烏得以其爲道書而外之也哉？』余聞先生言，嘗謹誌不忘……時康熙壬戌歲（西元1682年）穀雨前一日，構李朱振千仞甫題於貽穀堂。」<sup>21</sup>

文中西山許先生以儒者立場論述「功利」之觀念，頗能超越俗見。以為「正其誼，不謀其利；明其道，不計其功。」是不去計、不去謀，但並非是否定功利的存在，這種說法和傳統儒家之說略有不同，更能積極的去面對功與利的問題。許氏同時認為遵循《太上感應篇》，以之修身行善，可以使上智者免於空談虛無，使中下材者能有所依恃，易於實行而不畏阻難，藉此我們清楚看出，清世儒者對《太上感應篇》所持的是肯定的態度。而宋儒李昌齡、真德秀、鄭隱之，或為之作註，或為之序贊；清儒惠棟、俞樾等，也曾為《太上感應篇》作注，皆足說明這一類的善書在儒家學者心目中，自有它的地位；顯然是看中它們和理學的正心有相類似的功能，且善書對廣大的庶民百姓具有教化的作用。清乾隆朝黃正元編《太上寶筏圖說》，於〈凡例十六則〉中云：「《感應篇》經文雖出道藏，所言皆格致誠正之功，齊治均平之理，並無鼎爐修煉之習，與四書六經相為表裏；人能全而體之，則可希聖希天；得其緒餘，亦可謹身寡過。觀者慎勿視為道書而忽之也。」說明了清世儒者，以《感應篇》與儒家四書六經相為表裏，同視為儒家修身正心之依據。而由「所言皆格致誠正之功，齊治均平之理，並無鼎爐修煉之習，與四書六經相為表裏。」可以看出儒學者是把道教的勸善書，當成了格致誠正的修身工具。

21 《藏外道書》第十二冊，巴蜀書社，1994年12月一版，頁268-269。

又朱振《感應篇註序》談及當時世人「立《功過格》，奉《感應篇》」，道出了《功過格》與《感應篇》，這兩本經書的關係密切；也看出清世儒者及一般民眾，在道德的實踐上，實際上是以這兩本書為依歸，而不是宋儒所倡導的由格物或致良知入手。《石音夫醒迷功過格》和《太微仙君功過格》、《感應篇》相較，是較注重於「正心」，厭棄煩瑣的規條，較符合儒士的「明其道，不計其功」；在內容上，宗教的色彩轉淡，儒士修身的成份更濃。

總之，《石音夫醒迷功過格》是以道教感應思想和宋明理學相結合的一本勸善書，書中對持齋、戒殺及誦經、唸佛、修煉內外丹等看法，都與一般的勸善書不同。且亦不以出家、出世為依歸，反而勸人由在家與入世做起。鼓勵從儒家的孝悌忠信等倫常著手，努力於造福人群社會，不主張剃髮出家，拜佛誦經過一生；也反對沈迷於內外丹的燒煉鉛汞。修道即在實踐服侍父母、奉獻社會、有益於人民等倫常、道德，和宋明理學的內聖（格物、致知、誠意、正心）外王（修身、齊家、治國、平天下）之說相近；只是理學僅在行人事，不涉及神仙，而《石音夫醒迷功過格》則認為盡人事即是修仙之方，神仙即由此而來。

## 參考書目

- 中華大典編印會（1968），《印光法師文鈔》。
- 中村元等著，余萬居譯（1984），《中國佛教發展史》，台灣：天華出版公司。
- 日本道教協會編，《東方宗教》期刊，自昭和50年12月起迄今。
- 日本藏經書院版，《正續藏經》，台灣新文豐1994年11月影印出版，共150冊。
- 日本天理圖書館藏，《關聖帝君萬應靈籤》，北平蒙文書社敬印。
- 日本天理圖書館藏，《帝君救劫寶訓》，同治甲戌年鑄。
- 日本天理圖書館藏，《關聖帝君明聖經》，光緒12年菊秋樂善堂鑄。
- 日本天理圖書館藏，孟秋鑄，檀國顯聖殿藏版（光緒壬午），《忠義神武靈佑仁勇威顯協天大帝寶訓像註》，《覺世真經像註》。
- 台中聖賢堂雜誌社，《文昌帝君惜字功過律》，1984年3月印贈。
- 任繼愈、鍾肇鵬主編（1991），《道藏提要》，中國社會科學出版社。
- 任繼愈主編（1993），《中國佛教史》，中國社會科學出版社。
- 辛酉年上海文翔印刷廠承印，《文昌帝君功過格》。
- 呂理政著（1992），《傳統信仰與現代社會》，台北稻香出版社。
- 李剛著（1994），《勸善成仙—道教生命倫理》，四川人民出版社。
- 林本炫編譯（1993），《宗教與社會變遷》，巨流圖書公司。
- 明正統年間編纂（1977），《正統道藏》共60冊，新文豐出版社。
- 胡道靜、陳耀庭主編（1994），《藏外道書》，巴蜀書社，共36冊。
- 高楠順次郎、渡邊海旭都監（1929），《大正新修大藏經》，共百冊。
- 馬西沙、韓秉方著（1992），《中國民間宗教史》，上海人民出版社。
- 卿希泰主編（1996），《中國道教史》，四川人民出版社。

福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，朱越利、馮佐哲等譯  
(1992)，《道教》(第一卷至第三卷)，上海：古籍出版社。

### 作者簡介

姓名：蕭登福

學歷：政治大學中文研究所碩士

職稱：台中技術學院共同科教授

通訊處：台中縣大里市現岱路122巷7號

電話：04-2483-5242

傳真：04-2483-0424

E-mail：dfhsiau@ms28.hinet.net

初稿收件：92/2/11

二稿收件：92/2/27

審查通過：92/3/10

責任編輯：陳美紋