

二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索*

林永勝**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

本文旨在探討南朝重玄道士建構的一種新型態道論。在佛教徒對中國傳統「道者氣」說進行批判的背景下，陸修靜 (406-477) 提出「虛寂為道體」、「道者至理之目」的說法。道體既是道，但又不是道，二者具有一種「非一非異」的關係，筆者稱其為「二重的道論」。陸修靜建構的道論，由南朝的其他重玄道士繼承與發展：在功夫修養上，宋文明等人提出「一三三一，不一不異」的三一之說；在對本跡問題的討論上，孟智周提出「有無體用」之說，認為妙無（道之理）與妙有（道之氣）相待故有，並以「體用」這組概念來說明二者的關係；在對體證經驗的說明上，臧矜提出「智慧為道體，神通為道用」的說法。最後介紹重玄家的二重道論，對理學的體用說產生的影響。

關鍵詞：道教，重玄學派，陸修靜，道論，體用論，非一非異

* 本文承三位匿名審查委員提供許多有價值的修改建議，特申謝忱。

** 本文作者電子郵件信箱：linyung@ntu.edu.tw

一、前言

魏晉時期，在由朝臣、名士及勢家子弟所構成的文化圈中，《老子》作為「三玄」之一，是十分受到重視的。當時文化圈對《老子》的解釋脈絡，主要是由玄學家所主導，代表人物如曹魏的何晏、王弼，西晉的裴氏、王氏，一直到東晉的孫盛、許詢等人。自東晉開始，佛教僧人如支道林等利用格義的方式，將佛教的義理引入對《老子》的討論中，而廣獲文化圈人士的讚賞，連帶也吸引了當時清談家去學習佛教義理，如殷浩等人，這也讓佛教在內教中的地位日益確定。

東晉的僑姓勢族雖然多為奉道世家，如琅邪王氏、高平郗氏、陳郡謝氏等皆然，但如王逸少、謝安石等人在清談場合中，皆對玄學家與僧人的《老子》解釋大加讚賞，而未曾見其引用天師道的《道德經》注以為談資。這是因為玄學家與佛教徒對《老子》的解釋，由於多是應用於清談場合，故其內容涉及的多是對有與無、一與多、本與末的討論；而魏晉時期天師道的《道德經》注，由於其目的本在於堅定信徒的信仰，所以較缺乏這些文化人才才能理解的議題。事實上，從《想爾注》這類著作的內容來看，其所設定的聽講對象也不是文化圈的人士。

東晉時的道教，在政治上雖然具有一定的影響力，連皇帝也頗為崇奉，但那通常是對其法術的重視。亦即，道教當時是以類似巫覡的角色而受到重視，但在文化圈中並沒有太大發言權，而轉變的方法，也正是格義。因此如劉宋後期的陸修靜，開始積極地與佛教徒及玄學家辯論，例如：

天子乃命司徒建安王尚書令袁粲設廣譙之禮，……。時玄言之士，飛辯《河注》；碩學沙門，抗論鋒出。犄角李釋，競相詰難。（陸）先生標理約辭，解紛挫銳。¹

袁粲是劉宋後期文化圈與政治圈的領袖人物，陸修靜在廣譙之席上與玄學家及佛教徒進行辯論，並取得勝利，也同時獲得了劉宋王室的敬重。

陸修靜以後，從南朝到盛唐時有一批天師道士，一方面積極的參與佛道論辯活動，一方面將許多佛教的概念引入其《道德經》注疏中。這批道士的《道德經》

¹ 馬樞，《道學傳》，收入陳國符，《道藏源流考》（臺北：祥生出版社，1975），頁467。

注，具有某種特定的宗旨，而與其他道士所言有明顯的差異，如初唐的成玄英即指出：「孟智周、臧玄靜以道德為宗」，²而晚唐的杜光庭則說：「孟智周、臧玄靜……皆明重玄之道」，³後來學者遂將這批道士稱之為重玄學或重玄派。

從南朝到盛唐，是佛道激烈辯論的時期，而當時站在二教辯論前鋒的，正是這批重玄道士。從佛教徒的記載來看，重玄道士的經典及語彙常被佛教徒指出有襲用佛經之處，在辯論時也常居於下風，但即使如此，他們還是必須去辯論、必須去吸收，因為不這樣做，就無法取得發言的位置。當時的儒家學者因為較少進行吸收與辯論的嘗試，所以從六朝到盛唐時期，鮮少士人認為儒具有內教的價值，當時士人的心理結構通常呈現為「外儒內佛」或「外儒內道」的傾向。⁴儒家的這種態度，一直要到中唐的韓愈、李翱時才有所轉變，而要到北宋的理學家處才開花結果。因此嚴格來說，從南朝到盛唐時期，一直與佛教進行嚴肅論爭的，正是重玄學派的道士。

南朝重玄道士的《道德經》注疏雖然多已亡佚，但從初唐道士孟安排所編纂的《道教義樞》中，仍可找到這些道士說法的吉光片羽。⁵本文即以現存的材料為線索，探討這批南朝道士對道或道德的解釋，及其所具有的思想史意涵。

二、道與道之體——陸修靜對二重道論的建構

道教中最早開始就理論層面吸收佛教思想，並與佛教展開辯論的，是活躍於劉宋後期的道士陸修靜，⁶例如前言中引述到的「時玄言之士，飛辯《河注》；碩學

² 成玄英撰，蒙文通輯校，〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，收入蒙文通輯，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001），頁550-551。

³ 杜光庭，《道德真經廣聖義》，收入湯一介主編，《道學精華》（北京：北京出版社，1996），中冊，卷5，〈釋疏題明道德義〉，頁1030。

⁴ 有關隋唐士人的「外儒內釋」或「外儒內道」傾向，可參考陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》，5.1（臺北：1994），頁1-49；陳弱水，〈思想史中的杜甫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69.1（臺北：1998），頁1-43；陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69.3（臺北：1998），頁423-482。

⁵ 據杜光庭《道德真經廣聖義》等書所著錄，陸修靜有《道德經雜說》，孟景翼有《道德經義》，孟智周有《道德經注》、《道德玄義》，宋文明有《道德義淵》，臧矜則有《道德經疏》等《道德經》相關注疏。

⁶ 陸修靜，南朝劉宋時吳興東遷（今浙江吳興）人。字元德，號簡寂。少好文籍，博覽強識。後棄家入雲夢山修道。素喜雲遊，曾詣衡湘九岳，訪南真遺跡。西至峨嵋，尋清虛之高躅。搜集道書

沙門，抗論鋒出。掎角李、釋，競相詰難。（陸）先生標理約辭，解紛挫銳」云云。從這段文字中我們可以看到，陸修靜是站在與玄學家和佛教徒對抗的立場展開辯論的，但他是採取了何種說法，在此並無法見出，故仍必須考察陸修靜的其他言論，方能知曉。

關於陸修靜對道體的解釋，《道教義樞·道德義》引述道：「陸先生云：『虛寂為道體，虛無不通，寂無不應』。」⁷此一說法除了《道教義樞》之外，杜光庭在《道德真經廣聖義》中也曾加以引述，⁸故知以此說概括陸修靜的道論，是普遍被唐代的道士所肯認的。陸修靜以虛寂言道體之說，並非僅此一見，如《陸先生道門科略》開篇便云：「夫大道虛寂，絕乎狀貌；至聖體行，寄之言教。」⁹亦即以虛寂言道體，是陸修靜很常用的說法。事實上，《義樞》所引陸修靜以虛寂為道體的說法，唐代道士孟安排將其文字修改為「夫道者，至虛至寂，甚真甚妙；而虛無不通，寂無不應」，並置於《道教義樞》序文的最開頭，故知此論乃重玄家的核心宗旨，應無疑義。¹⁰

除了以虛寂為道體之說外，陸修靜對「道」的討論還有另一種說法。陸修靜在其《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》中的〈法燭序〉有言：「夫道者，至理之

典籍。曾應文帝召，入內殿講法。太后王氏，篤信黃老，執門徒之禮。後遇太初之難，遂南下尋遊，遍訪道經佚書。大明五年（461）在廬山建道觀修行。其思想宗旨仍主儒、釋、道之教合同。宋明帝於金陵北郊天印山建崇虛館、通仙台以居，於是道教法門大開。宋太始七年（471），編纂道教《三洞經書目錄》。元徽五年（477）卒於建康，歸葬廬山，謚「簡寂先生」。其生平可參考馬樞，《道學傳》，原佚，陳國符從《正統道藏》中輯出，收入氏著，《道藏源流考》。

⁷ 孟安排，《道教義樞》，收入王宗昱，《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001），頁289-291。本文所引〈道德義〉之文字，皆出於此，頁碼不一一標注。

⁸ 杜光庭，《道德真經廣聖義》，頁1028。

⁹ 陸修靜，《陸先生道門科略》，收入《中華道藏》第8冊（北京：華夏出版社，2004），頁556上。

¹⁰ 關於陸修靜與重玄派的關係，學界仍有不少討論。有學者認為重玄派應始於南朝梁陳時的孟智周、臧矜等人，但也有學者將其範圍擴大到劉宋的陸修靜等人，如麥谷邦夫在〈南北朝隋唐初道教教學管窺——以《道教義樞》為中心〉一文中，常有「以陸修靜為首的南朝重玄派」之類的提法（辛冠潔等編，《日本學者論中國哲學史》（北京：中華書局，1986），頁286），筆者也支持麥谷氏的觀點，只是改以「重玄學派」此一概念來理解這批道士的集合。即使不將陸修靜歸入重玄學派的學者，大概也無法否認，梁陳以降的重玄派著作中常會引述陸修靜的論點，並以之作為開宗明義的宗旨。亦即陸修靜在重玄學派中的位置，頗類似於周敦頤在理學中的位置，濂溪不見得對二程等人的理論產生直接的影響，但在朱子重新梳理理學的系譜時，發現理學中的許多核心概念，在濂溪著作中都已经出現，於是將其歸入理學的系譜中，並視之為開基者。陸修靜在重玄學派中的位置，大概也有類似的情形，更詳細的討論可參考林永勝，《南朝隋唐重玄學派的工夫論》（新竹：國立清華大學中文所博士論文，2008），第5章，第3節，頁210-234。

目；德者，順理而行。」¹¹ 相較於前說的焦點在道字，此處的焦點則兼及道與德。而不管是道或德，陸修靜在此都是以「理」字來進行詮解，這種說法是此前道經中所未見的。

陸修靜以虛寂、以理言道的說法，在道教思想、甚至中國傳統思想中，有何特殊之處？在道教剛成立的時期，代表性的《道德經》注如《想爾注》與《河上公注》等，對於道的解釋，普遍是採用「道氣」此一概念。¹² 此種道氣是一種精氣的型態，麥谷邦夫對道教的道氣論有較詳細的研究，並認為此說是將漢代流行的元氣論進行轉化而成。¹³ 道教徒以氣言道，是六朝時的基本認識，因此在六朝佛道論辯的場合中，此說常成為佛教徒攻擊的焦點。如梁代僧順在〈答道士假稱張融三破論〉中，就以「道者氣」為目，對道教之說進行批判。¹⁴ 劉勰則在其〈滅惑論〉中，批判「道以氣為宗」之說。¹⁵ 一直到初唐的法琳，仍然以此為焦點攻擊道教之說。¹⁶

佛教是站在何種立場批判「道者氣」之說？道氣論所預設的是，世界雖森然萬象，但只是道氣的分殊，故道氣可以視為世界的大本。至於修養的目標，就是純化體內的精氣，便能與道氣同一。但對佛教來說，大乘空宗認為萬物皆無自性，乃依因待緣而生，從這個角度來說，世界或現象沒有一個恆常不變的「體」。若真要尋一恆常不變者，也就只能是「萬物無自性」這點而已。此不可說是體，但可以說是

¹¹ 陸修靜，《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，收入《中華道藏》，第4冊，頁410上。

¹² 河上公《道德真經注》：「以今萬物皆得道精氣而生，動作起居，非道不然」（二十一章）；「萬物皆歸道受氣也」（三十四章）；「言道善稟貸人精氣，且成就之」（四十一章）。參見河上公章句，《道德真經注》，收入《中華道藏》第9冊，頁138、145、149。《老子道德經想爾注》：「道氣在間，清微不見。含血之類，莫不欽仰」（五章）；「道氣微弱，故久在，無所不伏」（三十六章）。見張陵，《老子道德經想爾注》，收入《中華道藏》第9冊，頁170、183。

¹³ 麥谷邦夫，〈道家、道教中的氣〉，收入小野澤精一等編、李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念發展》（上海：上海人民出版社，1999，初版4刷），頁255-272；麥谷邦夫，〈道教的生成論的形成と開展——『氣の思想』補論〉，《東大哲文學會報》，4（東京：1979），頁87-99；麥谷邦夫，〈道と氣と神——道教教理における意義をめぐって〉，《人文學報》，65（京都：1989），頁93-106。

¹⁴ 僧順，〈答道士假稱張融三破論〉，見道宣輯，《廣弘明集》，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1985，大正一切經刊行會排印本），第52冊，卷8，頁53下。

¹⁵ 劉勰，〈滅惑論〉，見道宣輯，《廣弘明集》，第52冊，卷8，頁51上。

¹⁶ 法琳《辯正論》云：「君子曰：『原道所先以氣為體。何以明之？案《養生服氣經》云：道者氣也。保氣則得道，得道則長存。……』通人曰：『縱使有道不能自生，從自然生，從自然出。道本自然，則道有所待。既因他有，即是無常。』」（法琳，《辯正論》，收入《大正新修大藏經》，第52冊，頁536下~537上。）法琳的論點認為既以道為氣，而氣是形而下，故道即非無因無待者。

理，而此理即是法性。因此修養的方式，即是體證此法性之理，便能入於真正的涅槃之境。如竺道生在《注維摩詰經》中云：¹⁷

既觀理得性，便應縛盡泥洹。若必以泥洹為貴而欲取之，即復為泥洹所縛。若不斷煩惱即是入泥洹者，是則不見泥洹異於煩惱，則無縛矣。

此理指的即是明萬物無自性的不真空理。若能觀此空理，知煩惱即菩提，便不會被涅槃所束縛，而得正真法性。竺道生活躍於劉宋，且名聲極盛，活躍於劉宋後期、且熟悉佛教理論的陸修靜，應不會忽略其說法。¹⁸

自先秦以降，中國各傳統思想一向是將道視為最高的存有，道教的道氣說也不過是這種觀念的延伸而已。但這種說法在佛教引入法性之理後，受到了挑戰。佛教基本上並不將理與道等而視之，道字在佛教譯經中指的是道路或方法之意，¹⁹ 其位階遠不如理。因此佛教常以「理」為中心，批評各種涉及「道」的相關說法。除了前述對道氣說的批判外，儒家的道論也被佛教歸結為「治道」，因此被認為只具有外教的功能。²⁰ 因此陸修靜所面臨的問題，就是如何融攝傳統的道論與佛教的理論此兩大傳統。

在中國傳統的思維中，道基本上是指整個宇宙實體的總合，道氣論也是在這種思維下提出來。而若要加入理的概念以作為道的運行規律時，必須先思考理是在道之上或在道之中，這牽涉到陸修靜是採取形上學或體用論架構的問題。從「道者至

¹⁷ 僧肇選，竺道生撰，《注維摩詰經》，收入《大正新修大藏經》，第38冊，頁345中。

¹⁸ 陸修靜曾撰寫許多文章，其內容多在調和道教傳統思想與佛教的說法，如法琳《辯正論》云：「《必然論》、《榮隱論》、《遂通論》、《歸根論》、《明法論》、《自然因緣論》、《五符論》、《三門論》。右八論，陸修靜撰。」（《大正新修大藏經》，第52冊，頁546下）此八論今皆亡佚，但仍可從中找出一些線索，如《自然因緣論》一文。傳統道教以自然說來說明道之來源，而佛教則以因緣說來加以批判，而陸修靜則提出「自然因緣論」，認為二者本為一體，這種說法後來也為宋文明、《本際經》所繼承。相關的討論參考林永勝，〈從才性自然到道性自然——一六朝至初唐道教自然說的興起與轉折〉，《臺大文史哲學報》，71（臺北：2009），頁1-35。

¹⁹ 道之梵文為 *marga*，音譯為末伽，即至目的地之通路，或指踏行之軌路。如《大智度論》卷27云：「道名一道。一向趣涅槃，於善法中一心不放逸，道隨身念。道復有二道：惡道善道，世間道出世間道，定道慧道，有漏道無漏道……。」龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，收入《大正新修大藏經》，第25冊，頁257下。則佛經所說之道，即通往涅槃之路，也是達成佛教終極目的之修行法則。以此而論，此種道的用法，與工夫的含意類似（正如一般所說的定慧工夫，在引文中也稱其為「定道慧道」），而這應該也是日本習慣以道字來講本文所說之工夫的原因（如藝道之類），因日本文化受佛教的影響較深。

²⁰ 法琳，《辯正論》，收入《大正新修大藏經》，第52冊，卷2，〈三教治道篇〉。

理之目」一語來看，理是包含在道之中的，顯示陸修靜並不認為有一個形上之理作為道的範鑄者，若有所謂的理，也只能在道自身之中而已。至於道與理二者的關係究竟為何，可從第二句的「德者順理而行」得到理解。順理而行的德不僅指人，還可以泛指物、氣等各種存在，而這都可以視為理的發用，至於理則是德的根源，亦即本體。理與現象二者構成了一種體與用的架構，而作為至理之目的道，則是用來作為體與用的總稱。

至於此種理的內涵為何？陸修靜在〈法燭序〉中並沒有進一步的說明，但我們仍可在《道教義樞·道德義》中找到線索，即「陸先生云：虛寂為道體，虛無不通，寂無不應」一段。所謂的道體，也就是理，是以虛寂為其內容，這凸顯了重玄派在吸收佛教概念的同時，仍保有傳統中國思想的特性。「虛」義的發揮，在先秦道家思想中已經流行，如莊子言太虛、虛空、虛無無為，而老子則言虛極。虛的含意與佛教所說的空，似同實異，指的是一種至廣至大、又能範圍萬物的概念，與「道」的意涵其實有類似之處。至於「寂」的說法，則是從《易傳》「寂然不動，感而遂通」一語而來，這點從陸修靜言其「能通能應」可以推知。虛、寂合而言之，指其至廣至大、卻又至寂至微，正可以說明作為道之本體的理之內涵。

道體既以虛寂為主，但陸修靜何以要再進一步言其「虛無不通，寂無不應」？現存的陸修靜文字或《道教義樞》的引文無法提供太多線索，但若考察初唐重玄道士成玄英的道論，可有較完整的理解。成玄英在其《道德經開題》中說：「道以虛通為義」，²¹ 在《道德經義疏》中則說：「夫至道虛通，妙絕分別。」²² 亦即，「虛寂」被成玄英拿來講道體，但言「虛無不通，寂無不應」時，就是在講「道」，因其中包含了道之體（虛、寂）與道之用（通、應）。故單講「道體」時，是以虛寂為其內涵；但若講的是做為宇宙實體之總合的「道」時，就是以虛通為其內涵。

〈法燭序〉中道與理的關係，與〈道德義〉中虛通之道與虛寂道體的關係，其實是一致的。虛通之道是整個宇宙實體的總稱，其中包含著道氣的生化與流行，也包含萬物與現象。虛寂道體則是去除了氣化與世界的因素，而專指氣化與世界的創生根源或內在理則，「德」以虛寂為體，方能活動。就道體也是內在於道之中而言，陸修靜所說的「道」具有二重的意義：「虛通之道」是繼承古代氣論的傳統，以「總合義」來言道；「虛寂之道」則是受到佛教法性之理的刺激而生，以「分解

²¹ 成玄英撰，蒙文通輯校，〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，收入蒙文通輯，《道書輯校十種》，頁549。

²² 同前引，頁484。

義」來言道。

陸修靜所建構出的這兩種道之間，呈現出一種「非一非異」的關係。就理在道中、體在用中的關係來看，道體與道渾然同體，故曰「非異」；但就道體與道分指本體與世界而言，二者有其獨立的意義，故曰「非一」。這種「道體既是道、同時又不是道」的悖論式語言，本文稱之為「二重的道論」。而這種道論從陸修靜開始，充斥於南朝至盛唐重玄道士的著作中，可以視為重玄學派最核心的理論，在接下來各節中仍會不斷見到。

陸修靜何以要大費周章的建立這種非一非異的二重道論？除了是要面對佛教造成的壓力之外，更重要的原因應該是為了安置其宗教經驗而設。必須注意的是，陸修靜並非哲學家而是宗教者，他講道講理，目的並不是為了建構出一套哲學架構，而更多是基於宗教性的目的。以非一非異的悖論式語言來描述本體與世界的關係，普遍見於具有特殊體證經驗的思想家著作中，除了稍後會提到的理學家之外，在佛教如來藏系的經典中更是常見。事實上，「非一非異」一詞最早便是出現在南朝梁陳時的僧人真諦所譯的《大乘起信論》之中，²³ 但其時代已晚了陸修靜、孟智周等人約百餘年。關於陸修靜所建構的道論與其宗教體驗經驗之間的關連性，由於文獻佐證不多，無法做過度的推論，但在陸修靜之後的其他南朝重玄道士著作中，卻有較明確的申論，下一節在討論完南朝重玄家的有無、智慧諸論後，對這個問題應該可以有更多的思考。

三、從有無到智慧——南朝重玄學派二重道論的展開

陸修靜之後的南朝重玄道士，雖然被保留下的著作同樣十分有限，但從這些文字中，仍可以檢出他們對於道的相關討論，其內涵也是十分豐富的，本節進一步加以討論。

在隋代編纂的重玄學派教義彙編著作《洞玄靈寶玄門大義》中，現存有〈三一訣〉一文，其中列舉了孟景翼、宋文明²⁴、徐素、孟智周²⁵與臧矜²⁶等南朝重玄道

²³ 《大乘起信論》云：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」所謂「心真如門」與「心生滅門」，或「不生不滅」與「生滅」，都是要說明本體與現象間的相即關係，此種關係，《大乘起信論》稱之為「合和」或「非一非異」。引文見馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》，收入《大正新修大藏經》，第32冊，頁576中。

²⁴ 宋文同，字文明，以字行。南朝吳郡人，確切生卒年不詳，主要活躍於南朝梁時期。撰《靈寶經義疏》，又名《通門論》，在陸修靜三洞經書分類的基礎上，另提出十二部的分類。又撰有《道

士的三一論。除了宋文明的說法專在講工夫，被《玄門大義》指為「此判三一之殊，非定三一之體」外，其餘幾種三一論，其焦點都是在討論道體的問題，這也是《玄門大義》稱其為「出體之義，略有四家」的原因。魏晉神仙道教本是用三一說來講體內神存思的問題，但重玄道士則將其轉化為體用論述，不斷申論作為本體的一，與作為發用的三之間，具有一種「不一不異」的關係。例如：

……然三義雖異，不可定分；亦一體雖同，不容定混。混亦不混，故義別成三；分不定分，故體混為一。混三為一，三則不三；分一為三，一則不一。不三而三，不一而一，斯則三是不三之三，一是不一之一。不三之三，非直非三，亦非非三；不一之一，非止非一，亦非非一。此合重玄之致也。²⁷

這種道之體與道之用非一非異的關係，與前述陸修靜所建構的二重道論其實是一致的。事實上，據初唐僧人法琳在《辯正論》中所說，陸修靜同樣也提出了三一論，而且其論述脈絡與孟、臧等人是一脈相承的，²⁸ 故知此種三一體用的論述，也是由陸修靜所建構出的另一種型態的二重道論。有關南朝重玄道士之三一論的內涵，筆者曾有專文進行討論，²⁹ 故此處不再重複，而擬集中探討由陸修靜之後的南朝重玄道士所發展出的另一種體用論述，即有無論。

德義淵》、《靈寶雜問》等，其著作散見於敦煌道經中。

²⁵ 孟智周，南朝時丹陽建業（今江蘇江寧縣）人，生卒年不詳，主要活躍於南朝宋至梁時期。博學多識，劉宋時，於崇虛館講《十方懺文》，於道經多所該通。梁靜惠王時，與光宅寺僧法雲辯論，智周登壇講經，淵解多辭，教理敷靜煥然，僧眾均感歎伏。撰有《道德經注》、《道德玄義》三十三卷、《玉緯七部經書目》等。

²⁶ 臧矜，南朝梁陳時人，生卒年不詳。時稱宗道先生，曾為梁武帝時國師。學識淵博、智深幽微，深得皇室禮重。陳宣帝時（569-582）曾建玄真觀迎宗道先生居之。撰《道學傳》一卷、《道德經疏》四卷。著名弟子有王遠知。《舊唐書·隱逸傳》、《玄品錄》中有傳。

²⁷ 成書於隋代《洞玄靈寶玄門大義》，簡稱《玄門大義》，至唐代時曾改稱《玄門大論》（此即《雲笈七籤》稱〈玄門大論三一訣〉的原因），至宋代時又改稱為《道門大論》，相關討論可參考砂山稔，《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990），頁193。引文見張君房輯，李永晟點校，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003），卷49，〈秘要訣法·玄門大論三一訣并敘〉，頁1089-1096。

²⁸ 法琳《辯正論》云：「如陸簡寂、臧矜、顧歡、諸揉、孟智周等《老子》義云：『合此三氣以成聖體』，又云：『自然為通相之體，三氣別相之體』云云。」《大正新修大藏經》，第52冊，頁536下。

²⁹ 林永勝，〈六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法為線索〉，《漢學研究》，26.1（臺北：2008），頁67-102。

在陸修靜將理的概念融攝入其道論之後，何以此後的南朝道士並未針對此種說法進行更深入的發揮？將理視為萬有之大本的說法，在當時本以佛教為主，而佛教所宣說的理又是萬物無自性的空理，與中國傳統的思維方式大相逕庭，因此道教徒對於理的定位，態度也頗為模稜。如《道教義樞·道德義》便說：「道者，理也。……言理者，謂理實虛無。」此處以虛無解釋理，顯然是受到空理之說的影響，雖然其內涵不完全一致。因此相應於由傳統氣論出發的「有法」，源於佛教的空理之說則被稱為「無法」，而陸修靜的「道體／道」二重之說，在南朝重玄家處則被轉化為「有／無」二重之論。³⁰也由於對理的界定仍不明確，故理氣說在南朝興起的契機，也暫告消失。本節進一步討論南朝重玄家的有無之論。

在《道教義樞·有無義》中，引述了南朝重玄家對有無之說的各種討論。《義樞》先依照諸說的深淺、引述了當時四種主要的說法：³¹

一者，有有名，無無名。名本召體，有體可召，所以有名。無體可召，所以無名。二者，無有名，有無名。有是假偽，未足可名。無是真實，始是可名。……三者，具如孟法師釋，亦是有無之名，相待故有。四者，體了有無，畢竟清淨。俱不思議，故並無名。近順物情，如第三句也。

第一種說法是從有名或無名來論有體或無體，此處的體不是道體或本體之意，而是指實體，也就是實有之物。這種說法，即是龍樹在《迴諍論》中所批判的印度正理學派或佛教說一切有部的論點，如《迴諍論》引述：³²

諸法若無體，無體不得名；有自體有名，唯名云何名。

第二種說法，就是批判第一種說法的佛教空宗之說，即以俗諦（有）為假偽，以勝諦（無）為真實。但此二說皆為《義樞》所不取，《義樞》肯定的是第三、四句，即南朝重玄學派的說法。第三種說法出自孟智周，言有法與無法相待而有，也就是

³⁰ 有關重玄學派有無論的研究，可參考李剛，〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》，3（成都：1997），頁1-5；李剛，〈成玄英論有無〉，《道家文化研究》，19（北京：2002），頁167-183。

³¹ 孟安排，《道教義樞》，頁352-353。本章所引〈有無義〉之文字，皆出於此，頁碼不一一標注。

³² 龍樹造，毘目智仙等譯，《迴諍論》，《大正新修大藏經》，第32冊，頁13下。

勝諦無俗諦亦不得立。第四種說法是從體證的經驗立論，在體證到「妙無」與「妙有」後，知一切畢竟清靜，而不可言說，故有無俱泯，而以智慧為道體。第四種說法應是出自臧矜，稍後會有進一步說明。就位階而言第四說應是最高的，但由於《義樞》在此處要討論的是體用本迹的問題，所以會說「近順物情，如第三句」，因孟智周的說法，較能解釋道物體用的關係，本節將進一步討論。

〈有無義〉在引述四種類型的說法後，接著便對南朝重玄家的幾種有無論進行檢討。先看孟智周的說法：

又有無體用者，孟法師云：「金剛火熱，水濕風輕。若此之徒，以為有體。無為豁然，體不可立。借理顯相，以寂然無形為體。」

人們從金有剛之用、火有熱之用，確認了金與火皆有其體（亦即為實有之物），此種說法與臧矜「有法有用，有體有名」之說一致，說詳後。但此種有法又是從何而來？孟智周從道家思想中得到資源，認為真正的大本是「無法」，虛無無為，但又包含一切。但既然是無，即非實有之物，故言「體不可立」。但無法既然是有法的大本，則人們可以通過歸納有法中所存在的「理」，來推測此一無法的內涵。因為這些理，雖然不是無法的體，但可以是其屬性，因此可以通過「借理顯相」的方式來認識無法。而其所顯之相，即是陸修靜所說的「虛寂為道體」之類，故孟智周遂言「以寂然無形為體」。此時的體，是作為本體的無法之體，而非作為實體的有法之體。

《道教義樞》是在何種角度下，認定「近順物情，如第三句也」？亦即，孟智周的說法，對佛教空宗之說有何超越之處？如《義樞》所引，空宗以俗諦為假偽，勝諦（空理）為真實，但孟智周認為此說在證成了無法的同時，卻否定了有法。而此一氣化流行的有法世界，雖然相對於恆常不變的無法而言，是流動不居的，由此可言其為假偽，但此一假偽仍具有一種曲成的真實性。倘若沒有此一曲成的有法，則無法亦不得而立。是故孟智周以「有無之名，相待故有」為據，批判了佛教空宗之說。

最後來看臧矜的說法。孟智周的無法之說，臧矜基本上也是支持的，如〈有無義〉接著引述：

玄靖法師釋云：「有法有用，有體有名。無法無用，無體無名。」又

云：「無無體用，宜應無名。為說教法，假立稱謂。體用自有，不可假設。名乃外來，故可假立。所以既往之法，體用斯盡。猶在其名，流傳遠世。」

相較於有法是有體有用，無法則是無體無用，此同於孟智周所說的「無為豁然，體不可立」。無法既是無用無體，便應無名，只是為了宣說教法，故假立稱謂，而稱之為「無」或「道」，正如同《道教義樞·道德義》引《洞玄靈寶玉京山步虛經》所云：「虛無常自然，強名字大道。」

若此，則臧矜亦是以無法為大本、同於孟智周之說？若參照〈道德義〉、〈三一義〉中臧矜的說法，顯然不是如此。《道教義樞·道德義》引述：³³

玄靖法師以智慧為道體，神通為道用。又云：「道德一體而其[具]二義，一而不一，二而不二。不可說其有體有用，無體無用。」蓋是無體為體，體而無體；無用為用，用而無用。然則無一法非其體，無一義非其功也。尋其體也，離空離有，非陰非陽，視聽不得，搏觸莫辯；尋其用也，能權能實，可左可右，以小容大，大能居小。體即[既]無已，故不可以議；用又無窮，故隨方示見。

所謂「不可說其有體有用，無體無用」，超越了孟智周所說的有法（有體有用）與無法（無體無用）之說。亦即孟智周是以「有無」來論道體，而臧矜雖然承認有法與無法的存在（見〈有無義〉所引），但他又另外以「道德」為宗旨來說明道體。真正的道體不是像陸修靜所說的妙有（虛寂道體），也不是像孟智周所說的妙無，而是必須兼攝有法與無法以為說，故云「道德一體而具二義」。此種兼攝妙無與妙有的「道德」，同樣是一種悖論性的關係，因此臧矜會言「一而不一，二而不二」。言「不一」，是因為其中可再分析為有法與無法；言「不二」，則是因為有法無法，畢竟為一。引文接著所說的「離空離有，能權能實，以小容大，大能居小」云云，也是相同的意涵。這種語言，與《玄門大義》〈三一訣〉中所引述的臧矜之三一論如出一轍：

³³ 引文的括號是筆者所加，「又云」自然是臧矜的說法，但其說法到何處為止，只能靠讀者自行推論。本文認為「蓋是」以下云云，應是用來解釋臧矜說法的文字，但即使不是臧矜之說，也是用以支持其說的文字，故亦可一同視之。

四者玄靖法師解云：夫妙一之本，絕乎言相，非質非空，且應且寂。

「非質」即妙無，「非空」即是妙有，這呼應了孟智周的說法；「且應」是指道化的流行，「且寂」則是指道體，這呼應了陸修靜的論點。而此種自相矛盾的妙一之本，其實是不可言說的，故曰「絕乎言相」。若真要言說，發而為言，就呈現為一種非一非異的悖論。

非一非異之說，基本上是由體證經驗中所流出，正如《道教義樞·有無義》一開始所說的：「若體無物而非無，則生成乎正觀。知有身而非有，則超出於迷途。」知有身而非有，此合於佛教空理或道教妙無之說；體無物而非無，此則是道教的妙有之說。亦即，當學者通過入定與正觀之類的工夫，體證到天地之大本時，此大本不會只是妙有，也不會只是妙無，而是一種兼攝妙無與妙有的經驗。體證到這種經驗，就是所謂「超出於迷途」，也就是所謂的悟道。這種經驗，臧矜以「智慧」名之，並以此作為真正的「道體」，這也是臧矜「以智慧為道體」的原因。前引〈有無義〉在引述四種有無之說時指出：

四者，體了有無，畢竟清淨。俱不思議，故並無名。

第四種說法，是在同時體證到妙有與妙無之經驗後，發現此種悖論性的經驗實「不思議」，故即歸之於「無名」，以體現道體的不可言說性。此第四種說法，《義樞》雖未指出是何人所說，但權諸南朝重玄家的理論，則應是《義樞》的作者對臧矜說法所進行的歸納或總結。

從〈有無義〉的第三、第四句，可以看出南朝後期重玄家的二重道論，已經有兩種不同的解釋途徑。從陸修靜到孟智周的說法，是從本跡的關係來講體用，這條路徑在道教中屬於大宗，因為這種方式可以將道體論與傳統的氣論進行融合。佛教由於不講氣論，所以必須從意識或體證經驗的角度來講體用的相即，如約與臧矜同時的真諦法師所譯的《大乘起信論》，是從一心開二門、悉收萬法的角度來立論，稍晚成立的天台宗則以一念三千之說來立論。臧矜顯然也是走這條路（可能與南朝後期如來藏系佛經的流行有關），因此他會講「智慧為道體，神通為道用」。而在藉由工夫體證了這種智慧後，發現此種有法無法、非一非異的悖論性經驗，實在是不可思議，故即歸之於無名，以體現道體的不可言說性。至於臧矜對道德的解釋，當他講「道德一體而具二義，一而不一，二而不二。不可說其有體有用，無體無

用」，很明顯的就是用道／德這組詞彙來講那種非一非異的二重道論，這種論點，比起陸修靜用道德來分屬體用，顯然是較為成熟的。

四、道德為宗——《道教義樞》對二重道論的總結

前兩節的分析，大體呈現了南朝從陸修靜到臧矜等重玄道士有關道或道體的相關說法，其中說法有很多種，如虛寂至理、三一、有無、智慧等等。雖然從這些說法中，可以看到一種逐漸深化的演變脈絡，但各種說法間並沒有密切的聯繫關係，此情形在教義彙編者如孟安排處，³⁴則有不一樣的發展。南朝諸家的道論，是在不同的環境背景、或解說不同道經時所提出的說法，故而呈現出道論的各種面貌。但當孟安排等道士開始進行教義彙編的工作時，他們蒐羅被認為是此一學派之道士的相關說法，分判其與重玄派核心理論的遠近距離，並整合各種說法的關聯性，故其道論也更具有綜合性。這種綜合工作的完成，對於隋唐重玄家之道論的發展，也產生了重要的影響。本節即針對孟安排在《道教義樞》中有關道的各種討論，擇要進行分析，以釐清隋唐重玄家的道德之論。

《道教義樞》以〈道德義〉作為開篇，合於成玄英所說「孟智周、臧玄靜以道德為宗」的脈絡。之所以有這種情形，因為《道教義樞》是刪節自《玄門大義》，而《玄門大義》一書應該是臧矜的弟子或後學所纂集而成，³⁵故其說法也是綜合了陸修靜至臧矜的南朝各重玄道士之說法而成，本節進一步討論《義樞》是如何對各家說法進行融貫的。

陸修靜以虛寂言道體，孟安排是肯定的，正如他在《道教義樞·序》一開頭便

³⁴ 孟安排，生卒年不詳，為盛唐至武周時人，荊州青溪山大崇福觀道士。其將隋代成書、二十卷本的《洞玄靈寶玄門大義》，刪節為十卷的《道教義樞》。生平可參考陳子昂為其撰寫的〈荊州大崇福觀記碑〉。

³⁵ 《道教義樞》中在引述南朝重玄道士時所使用的稱謂，基本上呈現如下的情形：陸先生、大孟法師、孟法師、賈法師、蓋法師、徐法師、宋法師、玄靖法師。這種稱法應是完全承襲《玄門大義》而來，因為在〈三一訣〉中也是稱大孟、孟、宋、徐與玄靖法師。除了作為重玄學派精神領袖的陸修靜被尊稱為「先生」外，其他的重玄家都被稱為「法師」，但除了臧矜是稱其道號，其他的道士都是稱其姓氏，由此可以推論，《玄門大義》的作者與臧矜有密切的關係。而這點從《玄門大義》的內容中，也可以進行推論。《大義》在討論許多論題時，基本上是完全站在臧矜的立場，或是以臧矜所豎之義為最終定論。避稱臧矜之姓名而僅稱玄靖法師，以臧矜的論點為折衷，則《大義》作者為臧矜弟子的可能性應該是極高的。

講到：「夫道者，至虛至寂，甚真甚妙；而虛無不通，寂無不應。」不過虛寂之說，在《義樞》中也僅出現過這一次而已。因為虛寂是在講道體，而孟安排少言道體而多言道，故在大部分的情況下，孟安排是以能通能應的「通」字來講「道」的。除了序文中講「虛無不通」之外，其他像是：

道者，通也，……言通者，謂能通生萬法，變通無壅。河上公云：

「道，四通也。」（〈道德義〉）

道者，虛通不壅。（〈位業義〉）³⁶

道以通達為義，謂能自通通他，又能令凡達理，通物至樂。（〈三寶義〉）³⁷

不管是變通、虛通或通達，都是以通言道。以通言道，是在氣化流行的觀點下，以通來說明道具有「通生萬物」的性質，這裡點出的是「妙有」之說。

其次是以理言道的說法，《義樞》指出：

須知世間之內，有苦樂、常無常、淨不淨、自在不自在。若物能覺，則稱為事。物情不覺，則謂為理。此非真道之理也。若樂、常、淨，及與自在，生死中，但有其事，而無其理，以生死中實無此四，唯在道境，具此四也。（〈因果義〉）³⁸

又理是本有，理可是常。事既今有，事應無常。若理事俱常，亦應理事俱本。是故不然。……今言神本澄清者，直是本來清淨，竟無所有。若迷此理，即名惑覆。若了此理，即名性顯。非是別有一理在眾生中，說為法身是常是淨也。（〈法身義〉）³⁹

今明物情常執，謂有常道可求，不能悟理，便成滯教。老君演明道德，正治此迷。（〈道德義〉）

第一條先區別出物情之理與真道之理。萬物會有苦有樂、有常有無常，彼此流轉變動，故其理非恆常不變者。真道之理則不然，其為樂、常、淨與自在，且是恆常不

³⁶ 孟安排，《道教義樞》，頁 297。

³⁷ 同前引，頁 294-295。

³⁸ 同前引，頁 327。

³⁹ 同前引，頁 294。

變，故說生死中無此四者，而只在道境中有。第二條則是從理與事的關係進行觀察，言理為恆常不變，而事為變動不居者。這也澄清了第一條所說的，以樂、常、淨與自在為真道之理的说法。真道並非以此四理為其內容，而應該說，此四理是用來描述真道的性質。當學者體證到恆常不變者為何之時，也就體證了道，此時他會說，道為樂、常、淨與自在。亦即，孟安排在這裡是用迷悟之別來界定理，這種說法也見於第三條文字。老君所欲演明的道德之義，就是令凡俗悟理，而此理的真義，其實就是無常道可求。亦即，當學者體證了無常道可求之時，就瞭解了什麼是真常之道。重玄學派正是在這個角度下，言常、樂、淨與自在為真道之理。不過常、樂、淨與自在之說，有佛教「常樂我淨」之說的影子，重玄學派更常用來說明此種道之理者，即是「無」，如前引〈道德義〉云：

道者，理也，……言理者，調理實虛無。《消魔經》云：「夫道者，無也。」

此說通於孟智周言「以理顯相，以寂然無形為體」之說。亦即以理言道，與以無言道之說可以互通，故本文進一步討論《義樞》以無言道的說法。

以無言道，在孟智周以後的重玄家中，已經很難見到這種說法。由於理是無法，故可言「理實虛無」。但就道而言，除了蘊含有理之外，還有存有的意涵，這是重玄家與佛教的主要差別，正如孟智周言有無相待而立。故重玄家言道時，一定是妙無與妙有合而言之，例如：

又道德體用義者。道義主無，治物有病；德義主有，治世無惑。（〈道德義〉）

老子經教云：「道無不在。有即妙有，無即妙無。」以此為論，豈離有無，別復有道？（〈有無義〉）

第一條雖然說「道義主無」，但此處其實是將道區分為道與德二者，道義主無，德義主有。無法就位階來看，雖然較高，但若缺少有法，亦不成其為道德，故二者相待而立。第二條說得更為明確，也就是離有無之外，也不復有道。

以上是從本迹體用的角度，講到兼攝妙有與妙無，另外《義樞》還有若干文字，是從修證的角度，言道兼攝妙有與妙無，例如：

無欲空觀，有欲有觀。有觀資空，空觀導有，導有無有。有觀無觀，故曰真觀。真觀亦同無，方名道耳。（〈位業義〉）⁴⁰

但知道果，超出清虛之本。何者？氤氲義在有，清虛義在無。若以無本為本者，此本雖終盡生死，義猶未極。義若非有非無，此乃為極。《昇玄經》云：「真道者，無不有，有不有，能覺兩半，豈不體之乎？」（〈兩半義〉）⁴¹

〈位業義〉所說的空觀、有觀，即是〈二觀義〉所說的神觀、氣觀。兼攝有觀與空觀，即是真觀，而藉由真觀所體證到的，才是道的全貌，這是從兼攝妙有與妙無來講道，而〈兩半義〉所說還要更進一層。個體會淪斯顛倒的原因，在於清虛之炁，因氤氲之交而成「兩半」。就始揭兩半之說的《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》之觀點而言，通過工夫的修證，離界內四半，回復到清虛之炁的狀態，兩半成一，即是得道。亦即對《定志經》這種仍受道氣論影響的道經來說，清虛之炁就已經是道了。但對重玄家來說，氤氲之氣固然是有，而清虛之炁既然超出於三界，故可言無（此無是看不見，而非不存在）。但有無既是相待而立，則無顯然仍是有待，而不是「自然」者，故不能單以此言大本。亦即，不管是清虛之炁還是無法，在《義樞》的觀點中，其實仍是「半」。唯有超越有無，才是兩半（有／無）成一（道），也才是真正的道。因此，若從本迹體用的架構立論，《義樞》會言道是兼攝有無；但若從修證角度立論，《義樞》則會說雙遣有無，才是道果（雙遣既是工夫，也是道果的因，此係在道體中的特殊因果關係）。這種從修證角度所立的道果，與臧矜言「智慧為道體」，又言「體了有無，畢竟清淨」的說法，是一脈相承的，本文進一步討論《義樞》以智慧言道的說法。

智慧在何種角度下可以言其為道？就《定志經》言眾生淪斯顛倒的順序，大致如下：清虛之炁—氤氲之氣—凝而成神—授納有形—形染六情—流轉因緣。⁴²亦即，清虛為妙無，氤氲為妙有，二者相待而立，都是道的一個面向。但從授納有形

⁴⁰ 孟安排，《道教義樞》，頁304。

⁴¹ 同前引，頁324。

⁴² 《定志經》：「天尊俄然，初不顧眄，思念萬兆造化之始，胎稟是同，各因氤氲之氣，凝而成神，神本澄清，湛然無雜；既授納有形，形染六情，六情一染，動之弊穢，惑於所見，昧於所著，世務因緣，以次而發，招引罪垢，歷世彌積，輪迴於三界，飄浪而忘反，流轉於五道，長淪而弗悟，嬰抱痛毒，不能自知，馳神惶悸，唯罪是履，愍之在心，良無已矣。」見佚名，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，收入《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004），第3冊，頁299上～中。

以後，就有個體的產生，而個體必然要與世界接觸，則又不得不染於六情，故無法體認到個體與道的連續性，遂淪斯顛倒。而透過工夫，修道者能體證到個體與氤氲之氣、乃至清虛之炁，本來為一，此時便可言得道。故以智慧為道，是在修證的果位（即道果）的角度上立論的。重玄家也接受了《定志經》所提出的架構，故〈道性義〉言：

此明眾生之本，本來清淨，顛倒妄起，因知有識神。一念神起，即滯染欲。凡業既弱，不能自生，虛假應炁，貸生接引。既生之後，方假研修。智慧若圓，即成至道。⁴³

個體生成後，因識神滯於染欲，遂虛假應炁，貸生接引，此時便有世界的生成。個體如欲返回清虛之本，就必須藉由工夫的研修。當修道者體證到既能觀清虛之無、亦能觀氤氲之有的智慧時，便可說是得道，故即可以此智慧為道。此即前面所說的，當從體用本迹角度立論時，會以兼合妙有妙無為道；而從修養體證的角度為說時，會以兼忘妙有妙無為道。

但以此而論，則以智慧為道的說法，是否只能從修證的角度立論，而無法從體用本迹的角度為說？也就是智慧與世界的關係為何？對此問題，〈法身義〉云：

色是累礙之法，九聖已還，既滯欲累，並皆有色，真道累盡，唯有妙心，但此妙心，具一切德，寂不可見，名為妙無。動時乘迹，同物有體，心色雖妙，物得見之，故名妙有。⁴⁴

在超越妙有、妙無，體證到道體為大智慧源的同時，個體之心與道心合而為一，故此時會將道稱之為智慧或妙心。此一妙心，因其體寂然不動，故名妙無，因其用能通能應，故名妙有。而道必然要活動，所以也必然會有世界的生成。正如同個體在體證道體為智慧後，也必然要回到世界一樣，只是在有了此一體證經驗之後，修道者觀看世界的角度就與以往不同了。個體的身體，被視為法身（真身）的應身，⁴⁵故云「知有身而非有」；整個氣化的世界，則被視為大道的流行，故云「體無物而

⁴³ 孟安排，《道教義樞》，頁346。

⁴⁴ 同前引，頁292。

⁴⁵ 可參考《道教義樞·法身義》，及成玄英《道德經義疏》引述臧矜真身應身之說。

非無」。妙心之說的提出，與佛教的如來藏心之說，應該是有關的，但重玄學派的說法，仍有其特殊之處。亦即，佛教以如來藏心兼攝生滅（世界）、真如（理）二門，但此二門相對而立，故迷時一切迷，覺時一切覺。而重玄學派以妙心收攝妙無（理）與妙有（世界），但此二者是相待而立，也就是具有一種連續的關係。當迷時，理固然仍在世界之中；但當覺時，個體卻仍在氣化流行的世界之中，體道而不遺物。

以上大體呈現了《道教義樞》關於道的幾種說法，如虛通說、理說、妙有妙無說、智慧道果說等等，這幾種說法，是隨著重玄學派思想的深化，逐漸發展出來的。但當《道教義樞》繼承了重玄學派的各種說法同時，孟安排也必須要將這幾種說法的關係進行聯繫，也就是進行判教的工作，這種嘗試正表現於〈道德義〉中：

釋曰：道者，理也，通者 [也]，導也。德者，得也，成也，不喪也。言理者，謂理實虛無。《消魔經》云：「夫道者，無也。」言通者，謂能通生萬法，變通無壅。河上公云：「道，四通也。」言道 [導] 者，謂導執令忘，引凡令聖。《自然經》云：「導末歸本，本即真性，末即妄情也。」德言得者，謂得於道果。《太平經》云：「德者，正相得也。」言成者，謂成濟眾生，令成極道，此就果為名；亦資成空行，此就因為目。《德經》云：「成之熟之也。」言不喪者，謂上德不失德，故云不喪也。《太平經》云：「常得不喪也。」

以「通」釋道，說明了道所具有的生化萬物之性質，焦點在妙有；以「理」釋道，指出了道所具有的恆常不變的性質，焦點則在妙無。合妙有與妙無，正可說明道與物之間的體用本迹關係。就其意義而言，二者可分；就其本質而言，二者本為一。此即孟智周講的「有無之名，相待故有」，或臧矜所說的「一體而具二義」。以上是就體用本迹架構而論，但就修證角度中對道的體驗而論，則道就是智慧道果，此即《義樞》用以解釋「德」字時的策略。例如以「得」解釋德，也就是通過個人的修行而得於道果；以「成」解釋德，則是在說明，除了個人的體證外，還要以此悟道經驗為基礎，進一步濟度眾生，這才能彰顯道教大乘主義的精神。

在前一節的最後曾經提到，南朝重玄道士的二重道論有兩種不同的建構路徑，一是從本體與現象世界的互攝來講體用相即，一是從體證經驗中的悖論性來講體用相涵。但真正圓熟的體用論，必須同時從兩面為說，例如周敦頤一邊講「無極而太

極」，一邊講「誠神幾曰聖人」；張載一邊講「太虛即氣」，一邊講「大其心則能體天下之物」；二程則是一邊講理氣一源，一邊講「觀喜怒哀樂未發前氣象」。至於重玄學派中能夠同時兼顧這兩個面向的，正是《道教義樞》。不過這並非是孟安排的思想有超過臧矜等人的地方，而是因為道教義樞乃教義彙編著作，所以在綜合南朝各重玄家的道論時，做出了這樣的嘗試。

《義樞》是通過將道與德兩字拆開，以道字來解釋本迹架構中的二重道論，而以德字來說明工夫體證經驗中的智慧道果。但這二者之間，是如何聯繫在一起的？不宜忽略，《義樞》另外提出了「導」字來解釋道，這說明了道具有「導凡入聖」的本質。亦即，由道體而成世界，或由清虛之炁而生識神，這是一個由本降迹的過程。而個體雖然受到「氣質」的限制，但因為此一氣質是由道而來，所以其中也蘊含了「道性」。因此當個體能發「道心」或「自然道意」同時，便彰顯了道的導凡入聖之特質。而當個體通過工夫的修證，使其道性彰顯而得於道果，⁴⁶ 便可以回到清虛之炁的狀態。因此，當《義樞》加入「導」字來解釋道，使體用本迹的道論（道）、與工夫修證的道論（德）之間，產生了更具體的聯繫。從這個角度來說，孟智周先將妙有說與妙無說進行整合，至臧矜時，則同時提出體用本迹論與智慧道果說，而到了孟安排（或說諸糅），則利用導字，將體用本迹論與智慧道果說，進行更密切的整合，並以道、德標舉此二者，而這應該就是成玄英稱「孟智周、臧玄靖以道德為宗」的最主要原因。

五、結論

通過本文的討論，大體可以看出南朝至初唐重玄道士對於「道」的討論脈絡。陸修靜一方面以理言道，一方面以虛寂言道體，建構出道的本體意涵及體用關係，而這些概念在孟智周處被解釋為妙無／妙有相待而立之說，臧矜則提出雙遣妙有妙無之說，而以智慧為道體。這些說法在孟安排處得到進一步的整合，以「道」言體用本迹之論，而以「德」言工夫修養之說，並通過「導」的概念，使道、德二者能夠得到聯繫。

南朝重玄道士的道論，基本上都是將一組組具有體用關係的概念，以非一非異

⁴⁶ 《道教義樞·道性義》云：「又道性體義者。顯時說為道果，隱時名為道性。」見孟安排，《道教義樞》，頁345-346。

的悖論式語言聯繫在一起，從而建構出一種二重式的道論，如陸修靜的道體／道、孟智周的妙無／妙有、臧矜的智慧／神通、孟安排的道／德，乃至於陸修靜、孟智周與臧矜等人的一／三諸說，皆是如此。但若其內涵都只是在講本體與世界的相即關係，為何需要提出這麼多不同的概念？這是因為重玄學派在南朝興起時，必須針對當時其他流派既有的理論與概念提出自身的解釋，才能得到發言的位置，這也顯示出重玄學派的格義性格。因此如陸修靜講理，是為了回應佛教的法性之理說；陸修靜、孟景翼、臧矜等人以修性的角度講三一，則是為了回應以修命角度講三一的六朝神仙道教；孟智周、臧矜等人講妙有／妙無，是為了回應魏晉清談家的有無說，並以妙字表示重玄家所說的有無是具有工夫意涵，而非談家的戲論；至於臧矜講智慧為道體，則是為了回應南朝後期大量譯出的如來藏系經典。但以上這些努力，畢竟是接著其他流派的話頭來講自身的理論，必須等重玄學派使用自己特有的概念來闡釋其理論時（如道德、重玄、道性諸論），才能擺脫格義的型態，而這要到隋唐時期的重玄學派處才算是開花結果。

理學的成立，對中國近八百年來的思想文化奠定了基礎，其影響甚至及於整個東亞世界，這點從近年有關東亞儒學的豐碩研究成果中也可以見出。關於理學的思想架構，學界的詮釋雖然有許多不同面向，但普遍注意到一個特色，也就是理學家明顯的二分式思維，如本體的理／氣二分、心體的大心／象心二分、性體的天地／氣質之性二分，甚至在認知上，也有德性／聞見之知的分野。但此種二分的關係並非是斷裂的，而是以一種「體既是用、但又不是用」的關係來理解，這種架構為儒學的成聖之途，提供了理論上的基礎。先秦儒學的著作中並沒有特別凸顯這種觀點，故可以視為理學中極為特殊的一種思考型態。

理學家這種體／用二分的思考架構，學界也多有關注，並針對此種思維型態的來源進行各種討論。首先，有學者認為這種思維架構是受到道教內丹派先／後天之說的影響，這種說法從明末的黃宗炎即已開始，⁴⁷ 當代也有不少相關論述。⁴⁸ 其

⁴⁷ 黃宗炎，《太極圖辯》，收入黃宗義，《宋元學案》（杭州：浙江古籍出版社，2005），卷12，〈濂溪學案下〉，頁626-630。

⁴⁸ 相關的研究參考柳存仁，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），〈王陽明與道教〉，頁457-507；余敦康，〈張載哲學探索的主題及其出入佛老的原因〉，《中國哲學史》，1-2（北京：1996），頁136-142；柳存仁，《和風堂新文集》（臺北：新文豐出版公司，1997），〈朱子與參同契〉，頁847-877；姜生，〈「知行合一」思想源於道教考〉，《中國道教》，2（北京：1999），頁11-14；常裕，〈張載心性論對張伯端內丹學說的影響〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，3（太原：1999），頁61-63；蔡宏，〈周敦頤與道教〉，《中國道教》，2（北京：2000），頁33-35。。

次，有不少學者也指出，理學的此種二分思維受到佛教的影響較大，並從竺道生的頓悟說、三論宗的二諦說、《大乘起信論》的一心開二門等說法為線索來探討。⁴⁹ 另外，自湯用彤以降，也有不少學者認為理學中的體／用之說，其實是源自魏晉玄學中有關本／末、有／無的討論。⁵⁰ 最後，堅持儒門心傳的學者，則認為此種二分的思維在先秦儒學中已經可見出端倪，只是未為漢儒所理解而致湮沒，並提出「既內在又超越」等相關理論，以作為理學思想的根源。⁵¹

以上各種論述，皆有其立論根據，但也都存在著某種解釋上的限制。內在超越說雖然可以用來詮釋先秦儒學與宋明理學中的互通之處，但二者的超越義仍有明顯的距離。理學家本體論中的超越義，受佛教影響的線索其實更為明顯，只是氣也同時具有本體意涵的這種觀點，顯然就不是二諦說或一心開二門說等佛教理論所能涵攝。玄學家的本末說與後來理學家所說的體用論，仍有某種距離，這點已有學者指出，⁵² 而且玄學的本末說也非針對個體修養成德的角度來立論的，其對個體成德的觀點仍是以「知性而安命」的觀點來講的。至於內丹派認為後天的凡俗之身透過工夫修煉，可以轉化其精氣神而進入先天之境，這與理學家的大心／象心、天地／氣質之性、大體／小體之說法有較相近的面貌，但理學家的二分式思維方式，究竟是受到內丹派的直接影響，或者二家思想其實是共同繼承一個更早的思想傳統，仍有可再進一步檢討的空間。

⁴⁹ 相關的研究參考熊琬，《宋代理學與佛學之探討》（臺北：文津出版社，1985）；賴永海，《佛學與儒學》（杭州：浙江人民出版社，1992）；荒木見悟，《新版佛教と儒教》（東京：研文出版，1993）；蔣義斌，《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997）；周晉，《道學與佛教》（北京：北京大學出版社，1999）；洪淑芬，《論佛儒交涉與宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例》（臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2006）。

⁵⁰ 相關的研究參考湯用彤，《魏晉玄學論稿》（臺北：里仁書局，1984），〈王弼大衍義略釋〉，頁 63-73；賀昌群，《魏晉清談思想初論》（臺北：里仁書局，1984）；趙書廉，《魏晉玄學探微》（鄭州：河南人民出版社，1992）；陳榮捷，《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993），下冊，頁 446；林麗真，〈王弼玄學與黃老學的基本歧異〉，《臺大中文學報》，12（臺北：2000），頁 125-146。

⁵¹ 此說為牟宗三所提出，相關的論點可參考牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985）一書的附錄〈「存有論」一詞的附註〉，頁 337-340。對此一架構較深入的討論，可參考馮耀明，《內在超越的迷思》（香港：香港中文大學出版社，2003）。另外，除新儒學內部對此一議題的討論，此說還有若干變形，例如余英時在《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版公司，2007）一書中，稱之為「內向的超越」；而吳展良在〈朱子的世界秩序觀之構成方式〉一文中，則稱此為「內化的超越」，見氏編，《東亞近世世界觀的形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007），頁 265-302。

⁵² 參考周芳敏，〈王弼「體用」義詮定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，6.1（臺北：2009），頁 161-202。

從南朝佛教席捲中國開始，至中晚唐的儒學復興運動以及內丹派興起為止，其間始終站在與佛教對抗之立場的，主要是道教，尤其是重玄學派的道士。這批道士在當時一方面積極的參與佛道辯論活動，一方面將佛教的概念或語彙與中國傳統的思想進行融合。重玄道士的這些嘗試，對後來內丹派與理學的許多重要理論，都產生了實質的影響，如道性論對氣質之性說的影響即是一例。⁵³ 而通過本文對於重玄學派之道論的探討，也可以注意到重玄學派所建構的二重式道論，與理學家的體用論之間的關連性。正如第四節所指出，理學中體用論的完整內涵，必須同時從本跡架構與體證經驗來立說，而究其思想的來源，由體證經驗出發的體用論或許受到佛教如來藏系經典較多的影響，但從本跡架構出發的體用論，應該與重玄學派有較直接的關連性。則往後如要進一步探討理學思想的起源問題時，實不宜忽略重玄學派思想在其中所扮演的角色。

⁵³ 參考陳弱水，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，收入國立成功大學中國文學系主編，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學出版中心，1999），頁 469-494。

引用書目

一、傳統文獻

成玄英撰，蒙文通輯校，〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，收入蒙文通輯，《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001。

佚名，《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第3冊，北京：華夏出版社，2004。

杜光庭，《道德真經廣聖義》，收入湯一介主編，《道學精華》，北京：北京出版社，1996，中冊。

河上公，《道德真經註》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第9冊。

孟安排著，王宗昱校勘，《道教義樞》，收入王宗昱，《道教義樞研究》，上海：上海文化出版社，2001。

法琳，《辯正論》，《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1985，大正一切經刊行會排印本，第52冊。

馬樞輯，《道學傳》，收入陳國符，《道藏源流考》，臺北：祥生出版社，1975，輯佚。

馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》，《大正新修大藏經》，第32冊。

張陵，《老子道德經想爾注》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第9冊。

張君房輯、李永晟點校，《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003。

陸修靜，《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第4冊。

———，《陸先生道門科略》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，第8冊。

黃宗炎，《太極圖辯》，收入黃宗羲，《宋元學案》，杭州：浙江古籍出版社，2005，卷12。

道宣輯，《廣弘明集》，《大正新修大藏經》，第52冊。

僧肇選、竺道生撰，《注維摩詰經》，《大正新修大藏經》，第38冊。

龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新修大藏經》，第25冊。

———，毘目智仙等譯，《迴諍論》，《大正新修大藏經》，第32冊。

二、近人論著

- * 王宗昱，《道教義樞研究》，上海：上海文化出版社，2001。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 余英時，《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化，2007。
- 余敦康，〈張載哲學探索的主題及其出入佛老的原因〉，《中國哲學史》，1-2，北京：1996，頁 136-142。
- 吳展良，〈朱子的世界秩序觀之構成方式〉，收入吳展良編，《東亞近世世界觀的形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007，頁 265-302。
- 李 剛，〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》，3，成都：1997，頁 1-5。
- ____，〈成玄英論有無〉，《道家文化研究》，19，北京：2002，頁 167-183。
- * 周芳敏，〈王弼「體用」義詮定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，6.1，臺北：2009，頁 161-202。
- 周 晉，《道學與佛教》，北京：北京大學出版社，1999。
- * 林永勝，〈六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法為線索〉，《漢學研究》，26.1，臺北：2008，頁 67-102。
- ____，〈《南朝隋唐重玄學派的工夫論》〉，新竹：國立清華大學中文所博士論文，2008。
- * ____，〈從才性自然到道性自然——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折〉，《臺大文史哲學報》，71，臺北：2009，頁 1-35。
- 林麗真，〈王弼玄學與黃老學的基本歧異〉，《臺大中文學報》，12，臺北：2000，頁 125-146。
- 姜 生，〈「知行合一」思想源於道教考〉，《中國道教》，2，北京：1999，頁 11-14。
- 柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991，頁 457-507。
- ____，〈《和風堂新文集》〉，臺北：新文豐出版公司，1997，頁 847-877。
- 洪淑芬，《論佛儒交涉與宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例》，臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2006。
- 常 裕，〈張載心性論對張伯端內丹學說的影響〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，3，太原：1999，頁 61-63。
- 陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》，5.1，臺北：1994，頁 1-49。
- ____，〈思想史中的杜甫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69.1，臺北：1998，頁 1-43。

- _____, 〈〈復性書〉思想淵源再探漢唐心性觀念史之一章〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》,69.3,臺北:1998,頁423-482。
- * _____, 〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉,收入國立成功大學中文系主編,《第四屆唐代文化學術研討會論文集》,臺南:國立成功大學出版中心,1999,頁469-494。
- 陳榮捷,《中國哲學文獻選編》,臺北:巨流圖書公司,1993,下冊。
- 麥谷邦夫,〈道教的生成論の形成と展開——『氣の思想』補論〉,《東大中哲文學會報》,4,東京:1979,頁87-99。
- * _____, 孫悅譯,〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉,收入辛冠潔等編,《日本學者論中國哲學史》,北京:中華書局,1986,頁267-323。
- * _____, 〈道と氣と神——道教教理における意義をめぐって〉,《人文學報》,65,京都:1989,頁93-106。
- _____, 〈道家、道教中的氣〉,收於小野澤精一等編,李慶譯,《氣的思想:中國自然觀與人的觀念發展》,上海:上海人民出版社,1999,頁255-272。
- * 湯用彤,《魏晉玄學論稿》,臺北:里仁書局,1984。
- 賀昌群,《魏晉清談思想初論》,臺北:里仁書局,1984。
- 馮耀明,《內在超越的迷思》,香港:香港中文大學出版社,2003。
- * 蒙文通輯,《道書輯校十種》,成都:巴蜀書社,2001。
- 熊 琬,《宋代理學與佛學之探討》,臺北:文津出版社,1985。
- 趙書廉,《魏晉玄學探微》,鄭州:河南人民出版社,1992。
- 蔣義斌,《宋儒與佛教》,臺北:東大圖書公司,1997。
- 蔡 宏,〈周敦頤與道教〉,《中國道教》,2,北京:2000,頁33-35。
- 賴永海,《佛學與儒學》,杭州:浙江人民出版社,1992。
- * 砂山稔,《隋唐道教思想史研究》,東京:平河出版社,1990。
- 荒木見悟,《新版佛教と儒教》,東京:研文出版,1993。

(說明:書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Chen, Ruo-shui. "Sui Dai Tang Chu Daoxing Sixiang de Tese yu Lishi Yiyi (The Characteristics and Historical Significance of the Thought of Dao-Xing in Sui and Early Tang)," in Department of Chinese Literature of NCKU (ed.), *Proceedings of the Forth Academic Seminar of Tang Culture*. Tainan: National Cheng Kung University Press, 1999, pp. 469-494.
- Jou, Fang-Ming. "Wang Bi Ti Yong Yi Quanding (An Interpretation of Wang Bi's Ti Yong)," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 6.1, 2009, pp. 161-202.
- Lin, Yung-sheng. "Liu Chao Daojiao San-Yi Lun de Xingqi yu Zhuanzhe — Yi Cunsu Jifa wei Xiansuo (The Rise and the Transition of San-Yi Lun [Theory of Three Ones] of the Religious Daoism in Six Dynasty Period —Taking the Visualized Techniques as a Clue)," *Chinese Studies*, 26.1, 2008, pp. 67-102.
- _____. "Cong Caixing Ziran dao Daoxing Ziran—Liu Chao Zhi Chu Tang Daojiao Ziran Shuo de Xingqi yu Zhuanzhe (From Talent Self-Being to Daoist Nature Self-Being—The Rise and Development of the Daoist Self-Being Theory from the Six Dynasties to Early Tang)," *Humanitas Taiwanica*, 71, 2009, pp. 1-35.
- Meng, Wen-tong (ed.). *Daoshu Jijiao Shi Zhong (Collection and Collation of Ten Daoist Works)*. Chengdu: Bashu Press, 2001.
- Mugitani, Kunio. "On Daoist Doctrine between the Southern and Northern Dynasties, Sui Dynasty, and Early Tang: *Dao Jiao Yi Shu* as a Clue," trans. Yue Sun, in Guan Jie Xin (ed.), *Japanese Scholars' Researches on the History of Chinese Philosophy*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986, pp. 267-323.
- _____. "Do To Ki To Kami: Dokyo Kyori Ni Okeru Imi O Megutte (Dao, Qi and Shen: About Meanings in Daoism Doctrine)," *Jinbun Gakuho (Journal of Humanities)*, 65, 1989, pp. 93-106.
- Sunayama, Minoru. *Zui To Dokyo Shisoshi Kenkyu (A Study on the History of Sui-Tang Daoism)*. Tokyo: Hirakawa Shuppansha, 1990.
- Tang, Yong-tong. *Wei Jin Xuanxue Lungao (A Discourse on the Wei-Jin Daoist Metaphysics)*. Taipei: Liren Books, 1984.
- Wang, Zong-yu. *Daojiao Yishu Yanjiu (Study on Dao Jiao Yi Shu)*. Shanghai: Shanghai Cultural Press, 2001.

The Paradoxical Dao Theory: An Analysis Focusing on the Zhongxuan School in the Southern Dynasties

Lin, Yung-sheng

Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

This paper discusses a new type of theory on the Dao established by Taoist priests of the Zhongxuan 重玄 school in the Southern Dynasties. At this time, Buddhists began to critique traditional Chinese theories of Dao, prompting Lu Xiujing 陸修靜 to rethink the concept. He contended that the substance of the Dao was equal to the Dao; however, at the same time, this substance differed from the Dao in certain respects. He concluded that the relationship between the tao and its substance was one of “neither sameness nor difference.” In this paper, I call Lu’s understanding of the Dao “the paradoxical tao theory.” Other Zhongxuan school priests expanded upon Lu Xiujing’s paradoxical Dao theory, applying it to many different concepts and practices. For example, with regard to self-cultivation, Song Wenming 宋文明 put forth a theory called the “Three Ones”. Meng Zhizhou 孟智周, in his analysis of the relationship between noumenon and phenomenon, advanced the doctrine known as “being and non-being,” and he used the concept of tiyong (substance and function 體用) to illuminate this relationship. And, Zang Jin 臧矜, in his discussion of meditative experience, explained the meaning of the paradoxical Dao theory through reference to the concept of wisdom. The Zhongxuan school Daoist priests’ paradoxical Dao theory in fact heavily influenced Chinese conceptions of substance and function, which would later play an important role in Neo-Confucian thought.

Key words: Daoism, Zhongxuan 重玄 school, Dao theory, Tiyong 體用 theory (substance and function theory), neither the same nor different

(收稿日期：2010.8.3.；修正稿日期：2011.6.7.；通過刊登日期：2011.10.27.)