

〈復性書〉思想淵源再探—— 漢唐心性觀念史之一章^{*}

陳弱水^{**}

本文的主旨在探討李翱〈復性書〉的思想淵源。這個問題學界討論已多，但和過去的研究不同，本文並不特別關心〈復性書〉的思想與特定文獻或個人的聯繫。本文的基本目的，是在找出這部作品與過往思想史的內在關係。更具體地說，本文試圖展現，〈復性書〉探索的主題以及提出的答案，和漢魏以下的重要思潮或觀念有怎樣的關聯。希望藉由這個取徑，能夠發掘出若干曾對中晚唐儒家心性思想的重建發生重要作用的歷史力量。

本文首先分析〈復性書〉的內容，發現這部作品的主幹是由三組觀念所構成的。首先，是透過精神修養以成聖人的問題意識。其次，〈復性書〉以為人的本性是善的，現實上之所以少有聖人，是因為邪妄的「情」障蔽了「性」。人要成聖，就必須滅情復性。再者，〈復性書〉主張，人的本然善性是寂靜的。就修養方法而言，滅情復性是把動蕩的「情」安定下來，達到絕對寂靜的狀態，這就是本性的呈現。本文的主要工作在追溯以下三組觀念的歷史源流：（一）修養成聖，（二）性善情惡、滅情復性，（三）性本寂靜、由靜復性。希望經由這些討論，〈復性書〉與漢唐之間思想潮流的關係得以顯豁。

本文在完成自身的分析後，將對以往學者的重要論點有所檢討。這兩方面比照、配合，應能為李翱心性思想的淵源提供比較完整的認識。

關鍵詞：李翱 〈復性書〉 唐代思想史 中晚唐儒家復興 中國心性思想
儒釋道關係

^{*} 本論文為國家科學委員會研究補助計畫NSC86-2411-H-001-021的成果，謹此誌謝。

^{**} 中央研究院歷史語言研究所

李翱（習之，774?-836）的〈復性書〉為中古儒家心性論之最大著作，近代學者無異詞。在有關這篇文字的種種問題中，特別引起學者注意的，就是它的思想淵源。從歷史研究的觀點看來，這無疑也是最重要的課題。在九世紀前後，除了李翱，還有其他文士對儒家的心性思想——或儒家對心性問題可能有的看法——展現了興趣。但無論就論述的完整，探討的深度，或觀念的創新而言，〈復性書〉都明顯是出乎其類，拔乎其萃。傅斯年稱習之為「儒學史上一奇傑」，確是恰當的評價。¹ 然而，李翱思想奇特的創造性是從哪裡來的？在儒家的心性議論沈寂了幾個世紀之後，他的憑藉是什麼？研究這些問題，除了能深入發掘〈復性書〉本身的內涵，更重要地，有助於說明中晚唐儒家復興的動力與資源，從而對唐宋之際思想變化的整體了解有所啓示。

追索〈復性書〉的思想淵源是一件困難的工作。最主要的原因是，李翱此文只引儒經，似乎表示他的思想根據純在先秦儒家的性命之學。從歷史的觀點看來，這是不可能的，但要具體點出〈復性書〉思想的其他來源，則有不少方法論和舉證上的障礙。依個人之見，此事雖然挑戰性很高，卻是必須做的。現在先說明這點看法。

在〈復性書〉中，李翱從未明白宣示其思想的來源，文中與此問題最有關係的一段話是：

子思，仲尼之孫，得其祖之道，述中庸四十七篇，以傳于孟軻。軻曰：我四十不動心。……遭秦滅書，中庸之不焚者，一篇存焉。於是此道廢缺，……性命之源，則吾弗能知其所傳矣。道之極于剝也，必復。吾豈復之時邪？（上篇）²

習之宣稱，儒家性命之學滅於秦火，他則以復此聖道絕學自任。李翱復振此學的依據是什麼？照他自己的說法，是對相關儒家古典文獻的了解：

性命之書雖存，學者莫能明，……我以吾之所知而傳焉。（上篇）

值得注意，李翱表明，他的「知」不是立足於章句訓詁或傳統注疏，而是以個人領悟為基準。〈復性書〉頗有《中庸》文句的解釋，中篇有設問之語：「昔

¹ 傅斯年，《性命古訓辨證》（1940年初版；台北：中央研究院歷史語言研究所，1992年景印二版），下卷，頁15a。

² 本文引用〈復性書〉，係依據四部叢刊本《李文公集》，卷二。解讀時亦檢對《全唐文》卷六三七。標點則參考功刀正，《李翱の研究—資料篇》（東京：白帝社，1987）據《李文公集》的錄文。

之註解中庸者，與生之言皆不同，何也？」習之的回答是：「彼以事解者也，我以心通者也。」上篇也記錄了李翱的朋友陸儔對其心性思想的評語：「子之言，尼父之心也。」很清楚地，李翱詮解古代儒書的方法是以心測心，以己心測孔孟子思之心。但李翱的心不可能是純白虛靈的，一定受到了歷史和時代環境的熏染。要掌握《復性書》思想的來源與深層涵義，就不能不求了解這顆心。

關於《復性書》的思想淵源，學者已經作了很多研究，也得出若干重要的結論。本文之所以要再作考察，基本的原因是，個人所關心的一個問題還沒有在以往的研究中獲得充分解決。這個問題是：如果李翱的思想不可能是穿越時空由先秦文獻直接引發，《復性書》和先秦以下——特別是中古——思想史的內在關係是什麼？這是在問，《復性書》探索的主題以及提出的解答，和中古時代的重要思潮或觀念有怎樣的聯繫？聯繫在哪裡？程度有多深？本文的目的並不在找尋李翱心性思想的內容可能出自哪些具體的人或文獻。這類工作雖然有舉證上的困難，在某種程度上，還是會有成果的。然而，私意以為，就歷史研究而言，檢測《復性書》與思想潮流的關係也許更具意義。如果能找到兩者之間的連結點，我們雖然不一定能說，李翱在有意識地運用或模仿某些觀念，但可以合理地推測，是何種問題和觀念在推動《復性書》這部作品的成立。在更廣泛的層面上，這種探討甚至可以發掘出若干曾對中晚唐儒家思想的重建發生重要作用的隱性力量，因為在唐宋之際的儒家陣營，就關心和想法而言，《復性書》並不是孤例。簡單地說，本文從事的可算是一個觀念史的研究，希望藉由考察《復性書》與漢唐間思潮的內在關聯，了解李翱心性思想的歷史性形成因素。透過這樣的理解，我們應該也能更準確地掌握他的創造力。

本文和過去的研究大約有兩點差別。首先，本文特別關心《復性書》的思想與歷史思潮的關聯。這方面的問題以往學者多少已有觸及，但大體來說，他們傾向探討《復性書》可能受到哪些具體文獻、人物的影響，對於《復性書》與思想史重要脈動的關係，注意似乎並不充分。這是本文希望能夠多著力之處。

其次，本文的研究取徑也有別於過去的論著。以往追溯《復性書》的思想淵源，在方法上大體可分三類。第一類是摘取全文主旨，或文中若干詞句，與古代或中古思潮的某些方面作比對。這是大多數學者使用的方法。其次則是考察特定的課題，如李翱與禪宗的關係。此外，一九九二年，英國學者 T.H. Barrett 出版了一本析論《復性書》的專書，對此文作了徹底的解說，好像要為文中的

每一表述、每一觀念尋出來歷。這是〈復性書〉研究最為詳盡的著作，可說自成一類。³

本文以〈復性書〉與歷史思潮的關聯為研究焦點，在方法上將乘前人之隙而入，另闢蹊徑。我首先要對〈復性書〉的內容、理路作詳細的分析，確認此文的基本問題意識與核心觀念，然後再考察這些觀念的歷史背景。個人採取這個方式的主要考慮有二。第一，這是在內容分析的基礎上，研究〈復性書〉的重點觀念，可以照顧到文獻的整體意旨。再者，〈復性書〉是一部精緻的作品，涵藏了極多歷史上與當時代的價值、觀念與假設，其中有些因子和〈復性書〉的整體思想並沒有深刻的聯結。我們如果能夠區分主從，專力探索此文核心觀念的歷史源流，也許能夠比較切要地掌握李翱重鑄儒家心性論的依據。

由於關注焦點與研究取徑的不同，本文得出的結論頗有可以補充當前知識之處。本文在完成自身的分析後，將會對以往學者的重要論點有所檢討，希望這兩方面比照、配合，能夠為李翱心性思想的淵源提供比較完整的認識。

一、〈復性書〉之分析

〈復性書〉的篇幅不長，一共才三千四百一十二字。⁴ 文章分上、中、下三篇。上篇是綱要，闡述全文大旨。中篇為對上篇的補充說明，特點在多引儒家經傳來支持自己的看法。下篇很短，內容是個人對修道問題感想，算是全文的跋語。〈復性書〉雖非長編巨製，但包含的觀念不少，有些並沒有作清楚的說明。這裡主要介紹文中較明確、較重要的觀念。

〈復性書〉上篇清楚地展示，本文的主題在討論人如何可以成聖。李翱認為，聖人就是實現了自己的本性的人。人的本性都是一樣的，「性者天之命也」，「百姓之性與聖人之性，弗差也」。故而，人人都可成聖，成聖的途徑就在歸復自己的本性。這個基本想法是本文命名為〈復性書〉的原由。既然人人都有可成聖的本性，為何現實上的聖人極少呢？李翱的看法是，這是受到「情」的障蔽。所以〈復性書〉上篇開宗明義即說：「人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。」關於「性」與「情」的性質、兩者的關係、

³ T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* (Oxford University Press, 1992).

⁴ 據四部叢刊本《李文公集》計算。

修道成聖的方法等問題，中篇議論較多，但上篇也略有提示。「性」和「情」不是明確可分的兩物，情由性所生，性賴情而明。情障蔽性、情性對立的根源是，情「動」了起來，致使性受到昏昧。這是本文的一個基本想法，習之申述甚多。上篇中相關的文句有兩段：

情者，性之動也。百姓溺之，而不能知其本者也。

情之動弗息，則不能復其性，而燭天地，為不極之明。

凡人本性不彰的根由既然在情欲的動蕩，這個問題如何對治呢？李翱的看法相當明確：寂靜就是復歸本性的方法。這也是本文的重要觀點。對此見解，上篇雖只略示端倪，大意還是表現得相當清楚。譬如：

聖人者，寂然不動，……雖有情也，未嘗有情也。

又說：

誠者，聖人性之也。寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故。

李翱又解釋子路為何堅守禮度，刀戈之下，結縷而死。他說，「由也，非好勇而無懼也。其心寂然不動故也。」以上引文，都明確顯示，習之以為寂靜、寂然不動是復性歸道的不二門徑。

至於「性」的本質是什麼，李翱則采《中庸》的說法，認為是「誠」。前面引文有言，「誠者，聖人性之也」，上篇又曾說，「道者至誠也」，都是這個觀點的表露。習之並且依循《中庸》，以為由「誠」可導至「明」。聖人復性，不僅舉止皆中節，而且能夠參天地之化育，造福萬物。

《復性書》的中篇，對上篇所標舉的義旨有進一步的闡發，並屢引《中庸》、《大學》、《易傳》、《孟子》來證成己說。中篇一再強調，人的昏昧，是由「情」所造成，以至汨沒清明本性。情、性幾近絕對的對立，是《復性書》思想的一大特色。譬如，中篇云：「情者，性之邪也」，又說：「情有善有不善，而性無不善焉」，又兩次聲言：「情者妄也，邪也」。這幾句話大都直說「情」是虛妄、邪惡的。但「情有善有不善」之句與他句似有矛盾，這涉及《復性書》中一個比較複雜的問題，下文再論。

雖然《復性書》認為人性本善、情為邪妄，但上篇已說過，「性」與「情」並非分離的兩物。這個論點在中篇得到再次的肯定。此篇明說：

情者妄也，邪也。邪與妄，則無所因矣。妄情滅息，本性清明，周流六虛。

邪與妄是沒有獨立來源的（這個說法，中篇共提了兩次），情、性實為一體，「情」是「性」在動蕩中的自我迷失。所以前面引文有言：「情者，性之邪

也」。對這個問題，中篇還出現過一個具體的比喻，具引如下：

水之性清澈，其渾之者沙泥也。方其渾也，性豈遂無有耶？久而不動，沙泥自沈。清明之性，鑒於天地，非自外來也。故其渾也，性本弗失。及其復也，性亦不生。

這段引文意在說明本性並不因人在現實生活中的昏昧而消失，但也間接表露了李翱對情、性關係的看法。如果按照我們現代人的知識和習用邏輯來解釋這段話，情、性好像是不同的物件。「性」是水；「情」是沙泥，造成水的污染。這樣，就不能說「邪妄無因」，而要講「情來有自」了。不過，這顯然不是李翱的本意。他的想法是，本性呈現的狀態好似水之清，情迷本性則有類水之渾，其爲水則一也。

在性與情的關係上，除了說「情」是性之濁或性之邪，相對於修養成聖的方法，「情」更可說是性之動。寂靜不動則是歸反本性的根本途徑。前文已經提過，這是〈復性書〉的一個核心觀念。這個看法在中篇也得到了強調。此篇開端就是一個設問：人們昏昧已久，要歸復本性，必然有個過程，請問方法是什麼？李翱立刻給了一個初步的答案：

弗思弗慮，情則不生。情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。

李翱在後文說得很明白，無慮無思並不是修道成聖過程的全部。但這個回答表達了〈復性書〉的一個關鍵想法：性的本體，性的本然之善，就存在於它的寂靜狀態。這個看法在篇中很多地方都有呼應。以下是幾個例證：

邪本無有。心寂不動，邪思自息。惟性明照，邪何所生？

人生而靜，天之性也。性者，天之命也。

循其源而反其性者，道也。……至誠者，天之道也。誠者，定也，不動也。

道也者，不可須臾離也。可離非道也。……其心不可須臾動焉故也。動則遠矣。非道也。

上引幾段文字中，第二、三段最有涵括性。「靜」是人的天性。本性爲善，循性而行就是「道」。「道」的性格是「至誠」，「誠」也是定定不動的。由這些文字可以見出，在〈復性書〉的思路裡，「性」、「靜」（或「寂然不動」）、「誠」是三位一體的。

以上介紹的都是〈復性書〉中明確的基本觀念。但這些觀念涵藏著一個困難，就是：寂靜不動而又是善的人生如何可能？如槁木般死寂的心怎樣接應現實的生活？「復性」的人真的沒有情嗎？李翱意識到了這個可能的困難，〈復

性書〉中篇一開始就提出此問題，予以處理。下引是一段比較完整的說明：

方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。

這段話有些費解，但也很重要，現在參照〈復性書〉的其他文句，試作解釋。李翱的意思似乎是，將動蕩迷失的心情歸引於寂靜，叫做「齋戒其心」，不能真正算是歸復本性。引文中「方靜之時」、「動靜皆離」的「靜」都是指孤絕的、隔離的「齋戒其心」。歸復本性的「靜」需要超越這種齋戒的狀態，了解到「靜」不只是「動」的對反，不只是從「動」脫離的境地，而是「性」之本然（所謂「本無有思」）。這個本然狀態的展現就是要超離相對的動靜，以絕對的靜——「寂然不動」，在生活中應對行事，這也是「至誠」的狀態。⁵

上段所引是李翱對寂靜本性與現實人生之關係的一個比較全面的說明，但因其中的個別觀念缺乏鋪陳，以致文意隱晦。現在再介紹中篇的有關討論，以支持我對此問題的詮釋。中篇有一段對答，對上段的引文頗有澄清作用：

問曰：本無有思，動靜皆離。然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？曰：不睹不聞，是非人也。視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣。

無不知也，無弗爲也。其心寂然，光照天地，是誠之明也。

這段文字清楚地說明，「復性」的聖人仍然生活在現實世界，「無不知也，無弗爲也」。但他不以情應物，而是「視聽昭昭」，「不起於見聞」。我們也許可以了解成，李翱心目中的聖人是直接以「性」處世，聖人這種的「其心寂然」與「齋戒其心」是不同的。在中篇的另一處，李翱則把聖人以「性」處世的境界稱作：「變化無方，未始離於不動」。

前文曾經提及，李翱在〈復性書〉中不斷指稱「情」爲邪妄，只有負面的意義。但他又曾說「情有善有不善」，與其他陳述有明顯的衝突。因爲〈復性書〉文字簡略，這個矛盾不容易了解。不過，如果我們依據此文所表現的整體思想作判斷，他所說的「善情」，指的可能是聖人以「性」處世時的心靈狀態。此外，〈復性書〉上篇開端曾說，「性不自性，因情而明」，指的應該也是這種狀態。總之，如何憑藉寂靜的本性在現實世界中作個至誠的聖人，是〈復性書〉理論中比較困難的所在。李翱沒有迴避這個問題，他設法作了解答。

⁵ 相同的看法，見山口桐子，〈李翱「復性書」の思想的位相〉，《學林》14/15(1990.7)：158-160。

〈復性書〉下篇極短，只有三百六十三字，完全不涉及「復性」的問題。此篇的中心意念是：修道爲人生之要務。人不過是萬物中之一物，因爲有「道德之性」，幸而能異於禽獸蟲魚。人身難得，人生苦短，若不「力於道」、「專專於大道」，只能說是「昏不思」了。對有宋明儒學六百年歷史背景的現代中國知識分子而言，這番話聽起來是老生常談，平凡無奇。但在八、九世紀之交的唐代，「力於道」——致力於儒道、孔子之道——卻是士人群中出現的一個新的人生目標，標誌著中國思想走向一個巨大變化的開端。李翱在〈復性書〉中所說的修道、行道是指個人回歸道德本性的努力。這在當時是一個特殊的看法，能夠同意——甚至理解——的人恐怕不多。但在對儒道的信仰奉獻上，李翱一點也不顯得突兀。對許多與他同時代的文士而言，實現儒道既是時代的需要，也是個人的本願。這個共同的信念把自安史之亂前後開始掀動的儒家復興潮流帶上了高峰。

總結來說，〈復性書〉的主題在於如何修道成聖。李翱認爲，凡人的本性與聖人之性沒有差別。他們之所以徒爲百姓，是因爲情欲障蔽了本性。歸反本性，即爲聖人。在〈復性書〉的人性思想與修養論中，「性」和「情」的對立是一個突出的觀念。至於修道的方法，李翱則認爲，由於本性障蔽的來源是情欲的動蕩，歸於寂靜即爲復性的不二門徑。事實上，「寂然不動」就是「性」的本然狀態，在這種狀態，人至誠的本性才能顯現。但「寂然不動」並不意味著與世隔絕或視聽不彰，而是要以本性處世：「物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不應於物…。」（中篇）

接下來，本文將追溯三組觀念的歷史源流：（一）修養成聖，（二）性善情惡、滅情復性，（三）性本寂靜、由靜復性。從上文的分析可知，這些是〈復性書〉最核心的觀念。個人希望，經由對這些問題的討論，〈復性書〉與漢唐之間思想潮流的基本關係得以顯豁。

二、成聖問題

〈復性書〉的主題是人如何可以成聖，要追索此文的思想淵源，有必要先探討這個問題意識的緣起。關於「成聖」的問題，晉宋之際的謝靈運（385-433）曾提出一個很有名的說法，可以作爲我們討論的基礎。靈運〈與諸道人辨宗論〉是一篇宣揚竺道生（?-434）「頓悟成佛」觀念的文章，爲了彰顯道生此說的

特殊意義，文中對過往成聖成佛的理論作了簡單的摘要：

釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。⁶

這段文字是說，佛教傳統認為，聖道雖然遙遠，透過漸悟的途徑，次第修行，成佛的目標可以達到。儒家則以為，聖道太過高妙，不可能完全習得，即使顏淵也還差一些，但儒家聖人的道理是單純而不可分解的。謝靈運這段話的主旨是在論證，道生的頓悟論承繼傳統佛教佛道可成的思想，兼取儒家的聖道單一，得出佛道只能直接領悟、無從分段學習的結論。⁷

靈運對佛教成佛思想的陳述大致可從。修道覺悟，成為阿羅漢或佛菩薩，是佛家的基本教義。自南朝宋齊以下，受竺道生探討涅槃佛性問題的影響，悟道成佛更成為中國佛教思想的一個核心問題，直到李翱身處的中唐時代，都是如此。至於儒家是否認為聖人難學或不可學，則有商榷的餘地。

嚴格說來，謝靈運的說法是錯誤的。以先秦儒家而論，孟子和荀子都相信聖人的境界不但可以企及，而且所有的人都可成聖。孟子以為，「人皆可以為堯舜」（《孟子·告子下》）；荀子則說，「塗之人可以為禹」（《荀子·性惡》）。孟子心目中成聖的方法，是擴充人人本有的仁義之心：「苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母」（《公孫丑上》）；「子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣」（《告子下》）。至於如何保持、發展人性中的善端，以至聖人，《孟子》及現存思孟學派遺文似乎未提出體系的看法。但很明顯，心理和精神的修養工夫甚為重要。孟子所說的「持志」、「養氣」、「收其放心」，帛書《五行篇》所談的「思」、「憂」、「慎獨」，都是這類的觀念。⁸

⁶ 道宣，《廣弘明集》，卷十八，《大正藏》，卷五二，頁224-225。

⁷ 〈辨宗論〉文義的解說，可參考任繼愈主編，任繼愈、杜繼文、楊曾文、丁明夷執筆，《中國佛教史》，冊三（北京：中國社會科學出版社，1988），頁364-367；湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局景印，1982），頁663-669。「雖顏殆庶」典出《論語·先進》「子曰：回也，其庶乎」，《周易·繫辭下》「子曰：顏氏之子，其殆庶幾乎」。關於〈辨宗論〉在思想史上的地位，參考湯用彤，〈謝靈運辨宗論書後〉，收在湯用彤，《魏晉玄學論稿》（臺北：廬山出版社，1972），頁123-130。

⁸ 關於孟子後學遺文《五行篇》提及的成德方法，參看龐樸，《帛書五行篇研究》（濟南：齊魯書社，1980），頁98-108。《孟子·離婁下》：「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之；雖有惡人，齊戒沐浴，則可以祀上帝」，似乎也在強調修養的重要性。

荀子對於成聖方法的論列，重點和孟子不同。他強調學習外在規律，特別是對「經」與「禮」的掌握與實踐，學之不已，終將成聖人。《荀子·勸學》：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎爲士，終乎爲聖人。

〈禮論〉云：「學者，固學爲聖人，非特學無方之民也」；〈儒效〉說：「學至於行之而止矣。行之，明也；明之爲聖人」。表達的都是同樣的意思。⁹ 漢代儒家著述中，頗有繼承荀子「學爲聖人」思想的。如揚雄《法言·學行》、王符《潜夫論·讚學》，都是顯例。王充《論衡·實知篇》也說：「所謂『神』者，不學而知；所謂『聖』者，須學以聖」。¹⁰

不過，謝靈運有關儒家成聖問題的論點，雖然與歷史事實有扞格之處，也不無所見。首先，孟子及其後學透過心性修養以發展內在善端的思想在戰國以後衰微不彰，在儒家陣營內，幾乎無人聞問，靈運討論成聖成佛的問題，不將此說納入考慮，實有歷史環境的限制，恐非有意忽視。其次，荀子「學爲聖人」的觀念，固然在漢代後繼有人，但孫卿所謂的「學」與靈運所說釋氏主「積學能至」的「學」，似乎內涵不大相同。從佛教的成佛理論看來，靈運的「積學能至」指的是對佛理的體悟和與此相應的心識變化。荀子及其思想追隨者所說的「學」，則偏重於具體規範的理解和實踐，這種學習也會導致心性的轉變，但大體來說，重點在強調學習者行爲受到節制，合於禮度。¹¹

謝靈運說儒家以爲聖人不可學不可至的第三個可能根據是，漢代以後，儒家門庭中的確有強烈的、視聖人如天生神明的想法。《白虎通》卷七〈聖人〉起首即曰：「聖者，通也，道也，聲也。道無所不通，明無所不照，聞聲知情，與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶」。¹² 這是從「聖」的字義（與「聲」、「聽」同源）出發，對聖人所作的超越性格描述。超越性的人格雖然不容易普遍，從邏輯上講，還是可能學得的。¹³ 但該篇後文又說，「聖人皆

⁹ 另外參考〈解蔽〉：「學……止諸至足。曷謂至足？曰：聖也。」

¹⁰ 王充，《論衡》（新編諸子集成本；臺北：世界書局，1978），頁256。

¹¹ 關於漢儒主張因「學」導致心性變化的例子，可見揚雄《法言·學行》：「學者，所以修性也。視、聽、言、貌、思，性所有也。學則正，否則邪。」徐幹《中論·治學》：「學也者，所以疏神、達思、怡情、理性，聖人之上務也」，特別強調「學」的內在效果。

¹² [清]陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁334。

¹³ 漢唐舊注多以「通」解釋古書中的「聖」字，見阮元等撰集，《經籍纂詁》（阮氏琅嬛仙館刻本；北京：中華書局景印，1982），卷八三，頁12左。關於「聖」字的原始意

有異表」，「聖人所以能獨見前睹，與神通精者，蓋皆天所生也」，表明聖凡有不可逾越的界線。據許慎《五經異義》的記載，《詩經》齊、魯、韓三家，《春秋》公羊說，都以爲「聖人皆無父，感天而生」，這是清楚的聖人命定論。¹⁴王充《論衡·實知篇》也有這樣的報導：「儒者論聖人，以爲前知千歲，後知萬世，有獨見之明，獨聽之聰，事來則明，不學自知，不問自曉，故稱聖，則神矣」。他認爲這種看法是以聖人爲巫者，純屬無稽。¹⁵

需要指出，在漢代認爲聖人不可學的，並不限於好言災異變怪的陰陽儒，即使力斥圖讖、對王充思想有重大影響的桓譚（公元前40—公元31），也持此見。¹⁶桓譚《新論·求輔》曰：「夫聖人乃千載一出，賢人君子，所想思而不可得見者也」，同書〈啓寤〉又云：「聖人有天然之姿，絕人遠甚」。¹⁷他甚至說，顏回短命，是因企慕孔子太甚，以至傷了身子。意思是顏淵不知天人的分際，妄希聖境。¹⁸由桓譚這些決絕的辭語，可見聖人不可學論流行的程度。

謝靈運的說法的另一個重要背景是，在魏晉南北朝，聖人不可學還是中國本土思想界的普遍看法。魏晉之際，玄學興起，聖人觀念又有新的發展。王弼以「無」爲本，以「有」爲末，認爲「聖人體無」，「應物而無累於物」。¹⁹郭象則反對「無」的實體性，強調萬物「自生」、「自化」，在他心目中，聖人的主要特徵是任自然，不避世俗，能夠「無心以順有」，「俯仰萬機而淡然自若」。²⁰就現存資料看來，「體無」或「任自然」的聖人可不可學，並不是玄

義，見李孝定，《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965），卷九，頁2651-2652；顧頡剛，〈聖、賢觀念和字義的演變〉，《中國哲學》，第一輯（生活·讀書·新知三聯書店，1979），頁80-86；蕭璿，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，62.1(1993)：14-17。

¹⁴《毛詩正義》（十三經注疏本），卷十七之一，頁8左，〈大雅·生民〉疏引。

¹⁵王充，《論衡》，頁256。關於秦漢以下聖人觀念的超人意涵，可參考蕭璿，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，頁17-24；石川徹，〈魏晉時代の聖人觀〉，《人文論究》29.2(1979.10)：32-33。

¹⁶關於桓譚的生卒年，說法很多，此處據董俊彥的考論，見氏著，《桓譚新論研究》（臺北：文津出版社，1989），頁5-31。關於桓譚對王充的影響，參考同書，頁350-362。

¹⁷《新論》早佚，輯本有數種，此處據董俊彥〈桓子新論校補〉，在氏著，《桓譚研究》（臺北：文史哲出版社，1986），頁163, 184。

¹⁸《新論·祛蔽》，見董俊彥，《桓譚研究》，頁185。

¹⁹《三國志》（北京：中華書局，1959），卷二八，頁795，裴松之注引何劭〈王弼傳〉。

²⁰關於郭象的聖人觀，參見湯一介，《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社，1987），頁156-166。此處的引文出自郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：河洛出版社景印，1974），卷三上，〈大宗師〉，頁268郭象注。

學家特別關心的問題，一般的假定似是聖人不可學。²¹《晉書》卷五十二記庾亮問孫放何以字齊莊，孫放說是「欲齊莊周」，庾亮又問為什麼不想學作孔子，孫放回答：「仲尼生而知之，非希企所及」。²²孫放當時才七、八歲，他的父親孫盛是東晉初的名學者、玄學家，孫放的答話或許不僅為一時機智之語，而也反映了流行的看法。魏晉時人以爲聖人不可學一個更明顯的證據是《世說新語》的一段記載。該書〈文學〉篇第四十四條云：

佛經以爲祛練神明，則聖人可致。簡文云：「不知便可登峰造極否？然陶練之功，尚不可誣。」²³

「簡文」是東晉簡文帝司馬昱，也是玄風中人，曾長期輔政，公元三七一至三七二年在位。²⁴簡文帝的話清楚表現出對佛家「聖人可致」觀點的驚奇與興趣。「不知便可登峰造極否」這句話，更反映了中國本土的一個重要想法：修養有助於人格的改善，但無法使人臻至聖境。²⁵爲《世說新語》作注的南朝梁劉孝標還在「聖人可致」字下特爲說明：

釋氏經云：「一切眾生，皆有佛性。但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。」

看來，孝標也覺得這是佛家特有的觀念。此外，抨擊玄風的東晉道教思想家葛洪（283-363）有如下的報導：「世人謂聖人從天而墜，神靈之物，無所不知，無所不能。」²⁶

現在再舉一個南朝梁的例子。皇侃（488-545）的《論語義疏》是南北朝玄

²¹ 湯用彤認爲王弼、郭象都主張聖人不可學，見〈謝靈運辨宗論書後〉，頁123-126。但考察其傳世著作，他們對這個問題似乎並未表達清楚的意見。

²² 《晉書》（北京：中華書局，1974），卷八二，頁2149。此事又見余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局景印，1989），〈言語〉第二，第五十條。

²³ 余嘉錫，《世說新語箋疏》，〈文學〉第四，頁229。

²⁴ 關於簡文帝的思想和性格，見《晉書》，卷九，頁219，223-224。

²⁵ 揚雄《法言·修身》有一段文字，比照聖人與賢人的境界，一方面顯示了聖人的超越性格，另一方面則意謂，修身可成爲賢人君子：

或問「眾人」。曰：「富貴生。」「賢者」。曰：「義。」「聖人」。曰：「神。」觀乎賢人，則見眾人；觀乎聖人，則見賢人；觀乎天地，則見聖人。……天下有三門：由於情欲，入自禽門；由於禮義，入自人門；由於獨智，入自聖門。

另可參考《法言·五百》：「聖人之言遠如天，賢人之言近如地」；王符《潛夫論·考績》：「聖人爲天口，賢人爲聖譯」。

²⁶ 王明，《抱朴子內篇校釋》（增訂本）（北京：中華書局，1985），〈辯問〉，頁227。

學化經疏的重要著作，此書在《論語》首篇〈學而第一〉標題下注曰：

論語……以學而為最先者，言降聖以下，皆須學成。²⁷

這裡說聖人以下須學，應該就是意謂聖人生知，不必學。該書注「吾十有五而志於學」章，則云：「此章明孔子隱聖同凡，學有時節，……皆所以勸物也」，認為孔子自稱有志於學，只是教化眾生的方便說法，更清楚表達了聖人天生的觀念。²⁸ 皇侃生時較謝靈運約晚一個世紀，此處所言，可以代表靈運所觀察到的景況的延續。

綜上所述，在魏晉南北朝時代，中國本土的儒玄之學並沒有修養成聖的問題意識。當時思孟之學衰絕已久，荀子「學為聖人」的思想雖然遺跡尚在，心性修養的涵義不深。一般的看法是，聖人迥出凡俗，稟命於天，可望而不可及。如何透過修養鍛煉，成就最高人格，基本上是佛教內部的議題。南北朝以後，個人成就聖道的問題仍不為儒學所關心，這個情況一直要到八世紀末才略有改觀，李翱的〈復性書〉就是其中一個重要的討論。值得一提的是，儒家不碰此題久矣，當時也只是略作理論探索，並不及實際修養，李翱也非例外。

接下來要觀察道教有關成就聖道的思想。道教的最高理想人格是神仙。神仙思想出現很早，遠在漢末道教教派形成以前。至於成仙的條件，氣稟之說很流行，神仙可學的看法也存在，所以神仙思想和長生術的關係是很密切的。²⁹ 雖然神仙觀念與修煉術發達已久，到南北朝初期為止，有關聖人問題的討論，似乎並不把仙道放入考慮。揆其原因，大概是仙術追求長生不死，以形體的鍛鍊為主，成聖問題則多與悟道、智慧有關。在一般人看來，兩者性質不同。

與謝靈運同時的文學家顏延之（384-456），就曾從練形與治心的角度，對仙道、佛道作了區分。他說：

²⁷ 《論語義疏》（古經解彙函本；臺北：鼎文書局景印，1974），卷一，頁1a。

²⁸ 《論語義疏》，卷一，頁6a。另外參考同書卷九，頁1b，「性相近也」章疏：「有生之始，便稟天地陰陽氛氳之氣，氣有清濁，若稟得淳清，則為聖人。」關於皇侃聖人觀的討論，參見湯用彤，〈謝靈運辨宗論書後〉，頁125-126；陳金木，〈皇侃之經學〉（臺北：國立編譯館，1995），頁254-256。

²⁹ 嵇康〈養生論〉就是一篇有名的主張神仙氣稟說的作品。葛洪也有此思想，參見林麗雪，〈抱朴子內外篇思想析論〉（臺北：學生書局，1980），頁68-74；胡孚琛，〈魏晉神仙道教——抱朴子內篇研究〉（北京：人民出版社，1989），頁140-141。關於道教神仙氣稟說與可學說長期並存的現象，承林富士先生提示。

爲道者，蓋流出於仙法，故以練形爲上。崇佛者，本在於神教，故以治心爲先。練形之家，必就深曠，支飛靈，糝丹石，粒芝精，所以還年卻老，延華駐彩。欲使體合縹霞，軌遍天海，此其所長。……治心之術，必辭親偶，閑身性，師淨覺，信緣命，所以反一無生，剋成聖業，智邈大明，志狹恆劫。此其所貴。³⁰

另一位時代稍後，曾任宋司徒的袁粲（420-477）也說：「仙化以變形爲上，泥洹以陶神爲先」。³¹ 值得注意的是，延之不但認爲佛教重視心神過於形體，而且稱學佛的目的在「剋成聖業」，道教似乎就不屬於「聖業」的範圍。³²

顏延之和袁粲說道教以練形爲主，確有事實的根據，並非全屬偏見。神仙修煉之方，大別可分外力與內修兩種。外力如金丹、藥餌、房中，內修如存思（即觀想身體中的神）、辟穀、導引，無論就手段或目標而言，都只能算是練形。在早期主要的神仙修煉術中，比較和心性陶養有關的，大概只有對恬淡無欲、息慮全神的重視；《太平經》強調的「守一」也稍有此意味。³³

然而，南北朝中期以後，由於受到佛教的壓力和影響，南方道教逐漸強調成仙的形上與心性基礎，這個風氣在隋朝創建以前，已流行及北方，成爲道教的整體發展趨向。這個轉變的一個明顯徵候，就是南北朝末期所謂「重玄學」的出現。重玄經典與思想家大量運用玄學、佛學的概念和方法，建構道教的形上理論。³⁴ 此派重要人物成玄英和唐初另一道教學者王玄覽（626-697）也從心性

³⁰ 顏延之，《庭誥二章》，收在僧祐，《弘明集》，《大正藏》，卷五二，頁89中。按，《庭誥》文甚長，《弘明集》所收，僅爲鱗爪，輯本見嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：世界書局景印，1982），《全宋文》，卷三六。

³¹ 《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷五四，頁933；嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全宋文》，卷四四。

³² 顏、袁的說法可能不會被某些道教徒所接受，早在漢末《太平經》，就已有仙道高於聖道的說法。《太平經鈔癸部·賢不肖自知法》曰：「夫人愚學而成賢，賢學不止成聖，聖學不止成道，道學不止成仙，仙學不止成真，真學不止成神，皆積學不止所致也。」見王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），頁725。葛洪《抱朴子·辯問》則將神仙與周公孔子等「治世之聖」作對比，稱他們爲「得道之聖」。見王明，《抱朴子內篇校釋》（增訂本），頁226。

³³ 蕭登福，《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》（臺北：文津出版社，1990），下篇第四章，爲對兩漢神仙修煉術的綜合介紹。魏晉以後的修仙方術，大體不出此範圍。關於道教對息心寡欲的強調，例見蕭登福，同上書，頁418, 420；卿希泰主編，《中國道教史》，卷一（成都：四川人民出版社，1988），頁374-375，有關《黃庭外景經》思想的說明。

³⁴ 參見盧國龍，《中國重玄學》（北京：中國人民出版社，1993）；砂山稔，《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990），第二部第一章〈道教重玄派表微——隋〉。

修爲的觀點論述了成道的問題。³⁵ 在唐代道教主流茅山宗中，則有兩位重視心性的思想家：司馬承禎 (647-735) 和吳筠 (?-778)。承禎《天隱子·神仙》曰：

人生時，稟得虛氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神。宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也，在於修我虛氣，勿爲世俗所論折，遂我自然，勿爲邪見所凝滯，則成功矣。³⁶

這段文字所呈現的神仙，要靠修心養慧才能成就。吳筠在他的〈神仙可學論〉中，列舉七項有助於成仙的基本條件，都和精神狀態有關。³⁷ 必須說明，神仙最重要的特性是長生不死，無論這個特性作何種解釋，身體（或「氣」）的修煉一定是很重要的，對成仙的目標而言，治心只能輔助練形，不可能取而代之。但從南北朝末期到中唐，道教重視心性修爲，要爲不可掩之事實。

另外要提出，唐代道教也習於將成仙之事比擬爲成聖，甚至成佛。譬如，成玄英就稱道教的理想人格爲「體道聖人」、「體道至人」。³⁸ 司馬承禎的師父潘師正 (584-682) 有證道階梯之說。³⁹ 根據這個理論，上機之人如果能夠持戒

初唐における道教の一系譜〉。砂山稔提出隋唐之際道教存在重玄派，中國學者多從之。最近葛兆光提出異見，認爲重玄學者是否構成宗派，實屬可疑。見葛氏對砂山前引書的評論，《唐研究》，卷二（北京大學出版社，1996），頁468-469。

³⁵ 關於王玄覽的思想，參看卿希泰主編，《中國道教史》，卷二（成都：四川人民出版社，1992），頁205-225。

³⁶ 司馬承禎，《天隱子》，胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選輯，《道藏要籍選刊》（上海古籍出版社，1989；據《正統道藏》選印），冊五，頁817。案，司馬承禎在〈天隱子序〉中，說此書有功於長生久視之道，然不知天隱子何許人也。一般都將此書歸之於承禎自著，即或不是，亦爲唐人撰述。

³⁷ 吳筠，〈神仙可學論〉，《全唐文》，卷九二六；又見《正統道藏》（臺北：新文豐出版有限公司景印，1977），冊三九，《宗玄先生文集》，卷中。

³⁸ 「體道聖人」、「體道真人」之語，可見郭慶藩，《莊子集釋》，頁205（〈德充符〉疏），421（〈天地〉疏），483（〈天道〉疏），734（〈知北遊〉疏）。成玄英的修道治身思想，則見卿希泰，《中國道教思想史綱》，卷二（成都：四川人民出版社，1985），頁552-565。

³⁹ 一般有關道教的著述多言吳筠亦爲潘師正的弟子，這是錯誤的。師正卒於公元六八二年，吳筠死在七七八年，在時間上實無以師正爲師的可能。案，吳筠師事潘師正的說法出自題爲權德輿撰的〈吳尊師傳〉（《全唐文》卷五〇八），但此文顯然是他人僞託。權德輿的〈中嶽宗玄先生吳尊師集序〉（《全唐文》卷四八九）明白說吳筠是師正的再傳弟子，〈吳尊師傳〉的作者可能誤讀此文，遂留謬種。李渤 (773-831) 的〈真系傳〉（《全唐文》卷七一二）是茅山宗師的傳記，其中潘師正傳所記弟子名字中，也未見吳筠。卿希泰主編，《中國道教史》，卷二，頁238-240考訂〈吳尊師傳〉非權德輿所作，但該書仍以吳筠爲潘師正弟子。

不犯，經過「登十轉位，成五道果」的過程，就能離三界，出九清，成就最圓滿的仙果。這明顯是模仿諸如「四果」、「十地」的佛教修行階位論。⁴⁰ 吳筠談修仙的問題，也有如下的陳述：「身者道之器也。知之修煉，謂之聖人。」⁴¹ 上面有關道教的說明可以顯示，南北朝末期以後，道教深受佛教影響，發展了透過心神轉化成就理想人格的意識與思想。

以上不避煩長，多所徵引，希望能夠揭示，作為〈復性書〉主題的成聖問題，基本上是由佛教所引發的。道教受佛教的影響，自南北朝後期，也逐漸從這個角度探索修仙之道。儒家雖然有思孟學派心性之學的舊傳統，以及荀子所啟發的「學為聖人」理想，但就唐代思想史的背景看來，在三教之中，反而是最晚注意成聖問題的。

三、性與情

〈復性書〉的核心是此文中的性情觀念。這對觀念包含了好幾個層次，與過往的思想潮流有著複雜的聯結。為了清晰展現〈復性書〉這方面思想的特質和淵源，本節也必須處理相當多的課題。〈復性書〉一個最基本的看法是，道德淨化的路途在於歸復本性，人由此而成聖。現實上之所以極少聖人，是因「情」障蔽了「性」，「情者，性之邪也」（中篇），復性，就必須滅情。在〈復性書〉中，「性」、「情」可說有著絕對對立的關係。這樣的想法是從何而起的呢？

以「性」、「情」為人性兩個基本因素的想法，不見於漢代以前。「情」字出現在有關人性的討論，大約始於戰國末年，「情」和「性」此時的意涵重疊很大，並非對等的觀念。明顯的例證是，《莊子》、《荀子》書中都頗有「情」、「性」連用的情況，或稱「情性」，或稱「性情」。⁴² 傳世先秦文獻

⁴⁰ 道教很早就有神仙位階的說法，《太平經》已見雛形，但這似乎並不是指修行得道的次第。參考吉川忠夫，〈真人と聖人〉，《岩波講座東洋思想》卷十四《中國宗教思想二》（東京：岩波書店，1990），頁183-184。

⁴¹ 吳筠，〈守神〉，《全唐文》，卷九二六，又見《正統道藏》，冊三九，《宗玄先生文集》，卷中。

⁴² 森三樹三郎，〈上古より漢代に至る性命觀の展開——人性論と運命觀の歴史〉（東京：創文社，1971），頁60, 93。本文關於先秦兩漢性情思想的討論，受益於此書甚多。

中，對「情」曾作特別解釋的，似乎只有《荀子·正名》。該篇曰：「性者，天之就也。情者，性之質也。欲者，情之應也。」又說：「性之好惡喜怒哀樂，謂之情。」綜合這兩段文句來看，「情」是附屬於「性」的概念，既指人性流動反應的成分，也代表「性」的實質內容。事實上，在荀子人性論中，「情」就是人性之所以為「惡」的根源。⁴³

大約到西漢中葉以後，「性」、「情」成為儒家人性論述中最基本的、對等的概念。這也是中國思想史上以「性」、「情」二分的架構來分析成德問題的發端，《復性書》的性情對立觀也可溯源至此。王充的《論衡·本性》是一篇檢討中國自古以來人性思想的重要文字，其中有言：

董仲舒覽孫孟之書，作情性之說。曰：天之大經，一陰一陽。人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰者也。若仲舒之言，謂孟子見其陽，孫卿見其陰。

王充所謂的董仲舒情性之說，應該就是指《春秋繁露·深察名號》有關的討論。該文曰：「人之誠，有貪有仁，仁貪之氣，兩在於身。身之名，取諸天。天兩有陰陽之氣，身亦兩有貪仁之性。」又云：「天地之所生，謂之情性。……情亦性也。謂性已善，奈其情何？……身之有性情，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。」董生的意思，的確是人性中有「性」有「情」，猶如天有陰有陽，性仁而情貪。王充把這個觀念說得更明確，甚至直言「性」出於人之陽氣，「情」出於人之陰氣。王充不同意董仲舒的見解，但董說實為漢儒人性論主流的原型。

漢代以為性情兩分、性善情惡的文字很多，下面是另外幾個例子。《漢書》〈東思平王宇傳〉引漢元帝詔書：「夫人之性，皆有五常。及其少長，耳目率於嗜欲。故五常銷而邪心作，情亂其性，利勝其義。」⁴⁴ 許慎《說文解字》：「情，人之陰氣，有欲者。性，人之陽氣，性善者。」⁴⁵《白虎通·情性》則曰：「情性者何謂也？性者陽之施，情者陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。」⁴⁶

⁴³ 荀子認為，情欲的盲目竄動決定了人性為惡，性惡之人可以節欲守禮義，是因為有明智的「心」。參見張亨，〈荀子對人的認知及其問題〉，《文史哲學報》20(1971.6)：175-217。

⁴⁴ 《漢書》（北京：中華書局，1962），卷八〇，頁3323。

⁴⁵ 段玉裁，《說文解字注》（經韻樓刻本；臺北：藝文印書館景印，1966），篇十下，頁24。

⁴⁶ 以上所引，都可算是人性為善惡混的論點。但主張善惡混不必然相信性善情惡，揚雄、王充似乎都持這種看法。見《法言·修身》、《論衡·本性》。

從表面看來，漢儒人性思想與〈復性書〉的性情觀念相當接近，但兩者間實在也有深刻的差異。首先，漢代許多儒者雖然以為性善情惡，卻也將性、情比作天地或人身中的陰陽之氣。這個比擬顯示，對他們而言，「性」和「情」都是人性中必有的本質性成分，無法相互化約。這和李翱認為性情本無分別，「情者性之動」的想法，差距很遠。現在試為說明。

《春秋繁露》明白表示，「性」和「情」都屬於人性，人性是天生的，可發展、可控制，但無從改易或消滅。前引〈深察名號〉句曰：「天地之所生，謂之情性。……身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰。」《白虎通·情性》主張五性六情之說，「五性」是仁義禮智信，「六情」為喜怒哀樂愛惡，《白虎通》這樣解釋性情和生命的關係：「性所以五，情所以六何？人本含六律五行之氣而生，故內有五藏六府，此情性之所由出入也。」「性」、「情」的活動是和人體器官五臟六腑一一對應的，有極強的自然性。⁴⁷ 緯書《孝經援神契》說：「情者魂之使，性者魄之主。情生於陰，以計念；性生於陽，以理契」，則把情性與魂魄相連。⁴⁸ 魂魄都是人生命的基本元素，缺一不可，性情亦然。

其次，對修養問題，性善情惡論者的一般看法似乎是，人的善性須予啟發陶養，「情」則要受節制，不許汨濫無歸，猶如天的陰氣不得干犯陽氣的運行。這個觀點也和〈復性書〉滅情反性的要求迥然不同。《春秋繁露·深察名號》曰：「柢眾惡於內，弗使得發於外者，心也」，又言：「天有陰陽禁，身有情欲柢，與天道一也」。⁴⁹ 「柢」是「禁禦」、「禁制」的意思，此處主要是說，當禁止「陰」干犯「陽」，「情」掩蓋「性」。同書〈保位權〉則說：

聖人之制民，使之有欲，不得過節。使之敦樸，不得無欲。無欲有欲，各得以足，而君道得矣。

更清楚顯示，董仲舒完全沒有要熄滅「情」（或陰氣）的想法。班固《漢書·禮樂志》云：「人函天地陰陽之氣，有喜怒哀樂之情。天稟其性，而不能節也；聖人能節，而不能絕也」，也是同樣的看法。《白虎通·情性》言：「喜怒哀樂愛惡謂六情，所以扶成五性」，對「情」的態度就更積極了。事實上，

⁴⁷ 見〔清〕陳立，《白虎通疏證》，頁382。

⁴⁸ 黃奭輯，《孝經緯》（上海古籍出版社，1993），頁19。這段文字原載《太平御覽》〈妖異部二〉。

⁴⁹ 蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），卷十，頁294, 296。

節制、導引情欲是漢儒關於人生修養的共同見解，反對性善情惡論的王充也持此說：「原情性之極，禮爲之防，樂爲之節。」⁵⁰ 滅情反性的說法在漢儒思想中是見不到的。

既然李翱的性情觀和漢儒主流的人性論有相當大的差距，他的性情思想有沒有其他歷史上的源頭呢？答案是：有的，而且不少。其中一個關鍵的就是古代道家思想。道家對人性問題的討論雖然不如儒家多，但一直有明確的立場。道家相信人性本善純樸，人間的禍亂來自文明的污染，歸反本性是消除社會與個人生存難題的根本途徑。從《莊子·外雜篇》以下，「復性」、「反性」就是道家的一個重要理想。

先舉出《莊子》的有關論述。〈駢拇〉篇有言：「夫待鉤繩規矩而正者，是削其性也。……吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣」；〈繕性〉曰：「文滅質，博溺心。然後民始惑亂，無以反其性情而復其初」。〈庚桑楚〉中，老子對南榮趯說：「汝欲反汝情性而無由入，可憐哉！」這幾段文字明白宣示，無論對個人或社會，最美好的狀態都是歸反本性，擺脫文明所帶來的虛偽與雜亂。

從戰國末年到西漢，「反性」之說繼續存在於道家陣營，而且所言較《莊子》更爲明確。《呂氏春秋·勿躬》云：「今日南面，而天下反其情，黔首畢樂其志，安育其性，而莫爲不成。」《文子·道原》：「真人用心復性，依神相扶，而得終始，是以其寢不夢，覺而不憂。」⁵¹《淮南子》更是三復斯言。〈俶真訓〉：「世之所以喪性命，有衰漸以然，所由來者久矣。是故聖人之學也，欲以返性於初，而游心於虛也」；〈本經訓〉：「神明定於天下，而心反其初；心反其初，而民性善」；〈齊俗訓〉：「聖人體道反性，不化而待化。」⁵²

以上引文應可顯示，中國歷史上的「反性」觀念起自戰國中晚期以後的古代道家。寬鬆地講，這就是李翱復性思想的遠源了。尤有進者，〈復性書〉主張反性，是和「滅情」連在一起的。戰國秦漢之際，性情問題尚未浮現，滅情反性之說當然無從見於古代道家，但道家諸子已經認爲，除了文明，欲望也是汨

⁵⁰ 王充，《論衡》，〈本性〉，頁28。

⁵¹ 李定生、徐慧君校注，《文子校證》（上海：復旦大學出版社，1988），頁37。

⁵² 以上《淮南子》引文分見劉文典，《淮南鴻烈集解》（臺北：文史哲出版社景印，1992），頁67, 250, 368。《莊子》、《呂氏春秋》、《淮南子》的「反性」思想，詳見森三樹三郎，《上古より漢代に至る性命觀の展開》，頁99-100, 119-120, 129。

沒本性的一個主要力量。《老子》、《莊子》已顯現對「欲」的問題的關注。《老子》第三章：「不見可欲，使民心不亂」，「聖人之治，……常使人無知無欲」。第三十七章：「不欲以靜，天下將自定」。《莊子·大宗師》則有言：「其嗜欲深者，其天機淺」。

《文子》觸及欲望問題的文字更多，而且直接強調「欲」對本性造成的干擾。〈道原〉篇兩度指出，真人或聖人「不以欲亂情」，又說：「夫人從欲失性，動未嘗正也。……人之性欲平，嗜欲害之，唯聖人能遺物反己。」⁵³「人性欲平，嗜欲害之」的說法，又出現在〈上德〉、〈下德〉。⁵⁴〈符言〉更有這樣的話：

邪與正相傷，欲與性相害，不可兩立，一起一廢，故聖人損欲而從性。⁵⁵「欲」與「性」在此有著清楚的對立關係，幾乎已是滅情反性說的雛形了。不過，整體而言，《文子》要求的只是欲不害性，「損欲」似乎並不等於滅絕情欲。〈符言〉另一處談「治心術」，就兩度提出「欲不過節」的命題。⁵⁶《淮南子》對「欲」和「性」的看法和《文子》差不多，《文子》許多這方面的話都重見於《淮南子》。⁵⁷

從上面的討論可以看出，〈復性書〉雖然以兩漢儒家發展出的性情對立觀為基本概念架構，復性的主旨實在淵源於古代的道家思想。不過，古代道家並沒有決絕的滅情反性理論。那麼，在〈復性書〉寫作以前，這樣的想法是否曾在其他地方出現過？據個人的考察，清楚的滅情反性觀念產生很晚，大概要到隋唐之際，但後來成為唐代道教心性思想的一個主要義旨。如此看來，唐代道教就是李翱思想形成的另一個重要背景了。

唐代道教滅情反性之說是由許多流傳已久的觀念融合而成，有非常深厚的歷史背景，前文討論的漢儒性善情惡論、古代道家反性節欲思想，都是它的部分

⁵³ 李定生、徐慧君校注，《文子校詮》，頁36, 39, 40。

⁵⁴ 同上，頁123, 165。

⁵⁵ 同上，頁92。

⁵⁶ 同上，頁88。值得注意，《文子》所說的「欲不過節」是指順性的自然調適，不可與儒家者言混為一談。該書〈上禮〉就明白說，以禮樂節欲，將使人「外束其形，內愁其意」，「終身為哀人」。（頁211）

⁵⁷ 參考以下的陳述。〈原道訓〉：「聖人不以人滑天，不以欲亂情」（劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁21）。〈詮言訓〉：「省事之本，在於節欲。節欲之本，在於反性」；「邪與正相傷，欲與性相害，不可兩立。一置一廢，故聖人損欲而從事於性」。（《淮南鴻烈集解》，頁467, 475-476）。

源頭。現在要對中古道家的性情思想以及早期道教的修練觀稍作討論，以期更清楚地展現此說的淵源與性質。

道家思想在西漢中葉以後有式微的趨勢，但在漢末復振，魏晉玄學出現後，影響更廣。中古道家對性情問題的看法，大約有以下幾個形態。第一，在人生問題上，具道家傾向的人普遍有「任自然」的想法。這種觀念的特色是，不對「性」、「情」作嚴格區分，相信任性而為是人生所應遵循的路徑。「任自然」的價值最尖銳地表現於曹魏時代開始出現的名教、自然之爭。在這場論爭中，鄙棄禮法的名士宣稱，「情」就是人的真性，不當被壓抑。嵇康〈難自然好學論〉說：「六經以抑引為主，人性以從欲為歡；抑引則違其願，從欲則得自然。然則自然之得，不由抑引之六經；全性之本，不須犯情之禮律。」明確表達了情、性同一的立場。橫互魏晉南朝，「情」一直是士大夫文化中的重要價值。（北朝較不重視）值得注意的是，贊成「任自然」觀念的，並不限於非毀禮法的放蕩名士，衛護禮教者，也頗有人持此見，只是他們認為仁義綱常也是人性的一部分，無須迴避。郭象說：「夫仁義自是人之情性，但當任之耳。恐仁義非人情而憂之者，真可謂多憂也」（《莊子·駢拇》注），可為代表。⁵⁸

其次，魏晉玄學有所謂的「聖人無情」說，以為聖人有性無情。據《三國志·王弼傳》裴松之注所引何劭《王弼傳》，此論為曹魏時何晏所發，鍾會附和，王弼反對。⁵⁹ 何、鍾之說，今已無文獻可徵，依湯用彤的推測，他們的理路大概是聖人法天，天道自然流行，無喜怒於其間，聖人與自然為一，因此純任理而無情。⁶⁰ 湯先生的推論是以漢晉思想演變的大勢為根據，堅強可從。值得注意的是，王弼雖然不同意聖人無情說，他的性情思想與何晏並沒有根本的不同，他只是從常識的立場，認為聖人不可能對外物沒有感應，並舉孔子為例，說他遇顏回不能無樂，喪顏回不能無哀。王弼主張，聖人雖然有情，他的

⁵⁸ 以上所論，可參考陳寅恪，〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》，《陳寅恪先生文集》（臺北：里仁書局景印，1982），冊一，頁180-205；余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，收在氏著《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1980），頁330-372；許抗生、李中華、陳戰國、那薇著，《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989）。

⁵⁹ 《三國志》，卷二八，頁795。

⁶⁰ 湯用彤，〈王弼聖人有情義釋〉，收在湯用彤，《魏晉玄學論稿》（臺北：廬山出版社，1972），頁77-89，特別是頁78-79。

內心活動的確是以「性」為主，他的「情」是由「性」所導引的。王弼稱此為「性其情」，曰：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨有是欲。⁶¹

簡而言之，參加「聖人無情」說辯論的兩造有相近的性情思想，都是從「天地萬物以無為本」、「聖人體無」的信念出發，主張聖人循「性」而動，迥異凡情。這個觀點與前面介紹的「任自然」說差別很大，在形式上反而與滅情反性論有類似之處。上引王弼的「性其情」說與〈復性書〉關於聖人如何應世的陳述尤其接近。

何晏、王弼式的性情思想在魏晉六朝相當有影響，齊梁之際皇侃的《論語義疏》就留有這種聖人觀的痕跡。《論語·子罕》「子絕四」章皇疏云：「聖人無心，泛若不係舟，豁寂同道，故無意也。」〈先進〉「顏淵死子哭之慟」章皇疏引繆協語：「聖人體無哀樂，而能以哀樂為體，不失過也。」⁶² 都是這方面的例子。需要再指出，何晏、王弼、皇侃諸人討論聖人的性格，只是把他當作渺若天仙的理想影像，並沒有成聖的問題意識，這和李翱〈復性書〉的撰作背景非常不同。

再來要介紹中古道家的寡欲思想。中古道家雖然多有任自然的看法，普遍還是主張節制欲望的。「欲」何所指，則各人有不同的理解。現在舉兩個例子，權作這個問題的簡略說明。第一個例子是嵇康。嵇康性格峻烈，鄙薄虛矯之禮教，不假辭色，但也強調寡欲。他這方面的思想大體見於〈養生論〉和〈答難養生論〉，此處無法縷述。簡單地說，嵇康作此主張的理由主要有二。首先，嵇康志在養生，認為形、神關係密切，多欲易傷神，傷神則害生。其次，嵇康認為食、色等基本欲念確是生命之自然，但多欲或如名利之事的追求，則為文明的產物。人的智心發動，創造文明，激發了對外物的想望，這種想望就不是

⁶¹ 王弼，《論語釋疑》，見樓宇烈，《王弼集校釋》（臺北：華正書局景印，1992），頁631-632，轉引自許抗生，《魏晉玄學史》，頁127。「性其情」的觀念又見王弼《周易·乾卦》注，參看樓宇烈，《王弼集校釋》，頁217。

⁶² 《論語義疏》，卷五，頁1b；卷六，頁2a。繆協之生平著述，不見載籍，馬國翰在其所輯《論語繆氏說》（玉函山房輯佚書），逕稱其為晉繆協，推測之詞而已。但繆氏為玄風中之學者，可以無疑。關於皇侃玄學思想的通論，參見戴君仁，〈皇侃論語義疏的內涵思想〉，收在氏著《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974），頁129-149。

本然的人情了。因此他說：「夫不慮而欲，性之勤（應作動）也；識而後感，智之用也。性動也，遇物則當，足則無餘。智用者，從感而求，勸而不已。」（〈答難養生論〉）

第二個例子是《劉子》。據一般推斷，這是北齊劉晝的著作。全書共五十五章，前四章論個人修養，為道家之言，故書入《道藏》。此書論修養，防制情欲是重點，第二章題為〈防慾〉，第三章則名稱〈去情〉。書中所說的「欲」與「情」並無性質的不同，「欲」大概就是指熾盛狀態的「情」。所以〈防慾〉說：「慾由於情，而慾害情」，又說：「明者剝情以遺累，約慾以守貞」。〈去情〉則昌言：「無情以接物，在遇而恆通；有情以接人，觸應而成礙」。《劉子》的性情思想和嵇康的任自然說雖然同樣倡導寡欲，義涵有很大的差異。可以說，此書也有滅情反性論的雛形。⁶³

以上的敘述顯示，從先秦到南北朝，中國思想——特別是道家傳統——持續有不少類似「抑情」、「反性」的想法。然而，滅情反性的完整觀念似乎要到唐代道教中才形成。在闡述這個觀念之前，還要談一下早期道教的修練思想。上節已經指出，早期道教追求長生成仙，以身體的鍛鍊為主，不甚重視心性陶養，這個情形要到南北朝中期，因受佛教的衝擊，才開始改觀。不過，儘管初期道教特重練身，對修道者的心理狀態也不是全無關注，譬如，道教自始就強調澹泊寡欲在養生上的重要，這也可說是唐代滅情反性說的一個泉源。

談養生強調寡欲，根源遠在道教形成之前，道教只是繼承這個傳統。就目前文獻所見，最早表達這種看法的，是戰國末期的道家。有些道家門徒以為人的形、氣、神通貫一體，密不可分，如果嗜欲過盛，必然傷神，從而有損肉身，為養生者之大忌。《莊子·在宥》就說：「必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。」這個思想為漢代的養生家、神仙家所襲取。王充《論衡·道虛》就報導：「世或以為老子之道，為可以度世。恬淡無欲，養精愛氣。夫人以精神為壽命，精神不傷，則壽命長而不死。」⁶⁴

道教出現後，澹泊無欲有益修仙之說一直被奉為主臬，茲引幾段文字，以為證明。漢末天師道經典《老子想爾注》有言：「情慾思慮怒喜惡事，道所不

⁶³ 本文所用的《劉子》版本為王叔岷，《劉子集證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所景印，1992）。《劉子》倡導遺情接物，目的多在求人事之亨通，全身保命。

⁶⁴ 王充，《論衡》，頁73。

欲，心欲規之，便即制止解散，令如冰見日散洶。」⁶⁵ 約成於西、東晉之際的《黃庭外景經》〈下部經〉曰：「伏於志門候大道，近在子身還自守，清靜無爲神留止」；「恬淡無欲養華莖，服食玄氣可遂生。」⁶⁶ 南朝梁陶弘景《養性延命錄·序》云：「生者神之本，形者神之具，神大用則竭，形大勞則斃，若能遊心虛靜，息慮無爲，服元氣於子後，時導引於閑室，……則百年耆壽是常分也。」⁶⁷

南北朝末期以後，道教內部逐漸盛行心性問題的探討，我們所關心的滅情反性說，便是從其中發展出的一套極有特色的思想。至遲在唐朝初年，這種觀念已明顯出現。就個人考覽所及，中唐以前對此觀念作最有統系的發揮的，是前文已提及的茅山宗道士吳筠。現在要透過他的著述，開展對此課題的討論。

吳筠作品中觸及滅情反性觀念的，所在多有。例如：「人得一氣，何不與天地齊壽，而致喪亡者，何也？爲嗜欲之機所速也」（〈形神可固論〉）；「成我者神也，則我者人也。神符性以契道，人應情以喪真」（〈洗心賦〉）；⁶⁸ 「神者，無形之至靈者也。神稟於道靜，而合乎性；人稟於神動，而合乎情。故率性則神凝，爲情則神擾。凝久則神止，擾極則神遷。止則生，遷則死。皆情之所移，非神之所使。」（《玄綱論·率性凝神章》）⁶⁹

吳筠的滅情反性思想最清楚地表現在《玄綱論》的這段話：

氣本無質，凝委以成形。形本無情，動用以虧性。……故生我者道也，滅我者情也。情亡則性全，性全則形全，形全則氣全，氣全則神全，神全則道全。道全則神王，神王則氣靈，氣靈則形超，形超則性微，性微則反覆流通，與道爲一。⁷⁰

⁶⁵ 饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海古籍出版社，1991），頁18。

⁶⁶ 《雲笈七籤》（北京：書目文獻出版社景印，1992），卷十二，頁47，54-55。據此經務成子註，「志門」即「玄門」，指道教。

⁶⁷ 陶弘景，《養性延命錄》，收在胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選輯，《道藏要籍選刊》，冊九，頁397。

⁶⁸ 以上引文見《正統道藏》冊三九，《宗玄先生文集》卷中。「則」字似不通，不知是否爲「賊」之誤？

⁶⁹ 《正統道藏》，冊三九，《宗玄先生玄綱論》，頁18。

⁷⁰ 《玄綱論·同有無章》，同上，頁5-6。這段文字實係抄自成玄英老子疏的「道可道非常道」章（見後註），但成疏似乎只是一般性原理的宣示，在吳筠的神仙思想體系中則有較具體的義涵。

這段文字涉及吳筠修仙思想的整體架構，無法細論。現在只能解釋與本文論旨最有關係的部分。此段論述背後的基本觀念是，宇宙與生命的本原是「氣」——元氣，氣之最虛者則成為「神」（神明、神靈）。就個人的命運而言，人是由氣所凝成，最本初的狀態就是他的「性」。人因「動」產生「情」，虧損了「性」，所以導致生命的最終毀滅。人要追求長生，必須熄滅他的「情」，「情」滅，「性」就可復原。「性」得到保全，人不但能保形長生，甚至可以通神成仙。吳筠的宇宙觀既是氣化論，也是泛神論，認為「神」不過是「氣」的精純有靈的表現。人如果復性重歸元氣，即可化神永生，與萬有長在。

綜而言之，吳筠非常重視性情的問題，這是他修仙理論的一個關鍵部分。但吳筠的性情思想並不純是內心修養的觀念。他相信，滅情存性能導致人身體與心神的變化，最終達到神仙的境地。

唐代道教人士倡導滅情反性說的頗有其人。除了吳筠，唐初著名道士與經典注釋家成玄英在《道德經開題序決義疏》中有言：「所謂無極大道，是眾生之正性也。」又說：「生我者道，滅我者情，苟忘其情，則全乎性。」⁷¹ 時代比吳筠稍前的另一茅山宗名道士司馬承禎的《天隱子·神仙》云：「喜怒哀樂愛惡欲，情之邪也。……去此邪，成仙功也」。同篇〈漸門〉曰：「人之修真達性，不能頓悟，必須漸而進之。故設漸門……三曰存想。……何謂存想？曰：收心復性。」⁷² 從上引文句看來，司馬承禎也有類似滅情反性的思想，雖然所說不若吳筠明確。此外，唐玄宗注《老子》，也表達了除情反性的觀念。⁷³

唐代道教的滅情反性說還反映在一篇著名的傳奇〈杜子春〉。這篇小說敘述杜子春落魄，得一老人資助，子春就主動要求報恩。老人把他帶到華山雲臺峰的一間房子，正堂中有座藥爐。老人換上道士的裝束，要子春坐於室中，告訴他將會有許多痛苦的考驗臨身，皆非真實，叫他無論遇到什麼情境，都不許出聲。老人離去後，杜子春果然受到種種痛苦，都忍住不言。但他在一次轉世中

⁷¹ 分見嚴靈峰，《輯成玄英道德經開題序決義疏》（臺北：藝文印書館，無求備齋老子集成初編本），卷一，頁1a, 2a。關於成玄英的復性思想，參考熊鐵基、馬良懷、劉詔軍，《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1995），頁269-272。

⁷² 司馬承禎，《天隱子》，胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選輯，《道藏要籍選刊》，冊五，頁817。

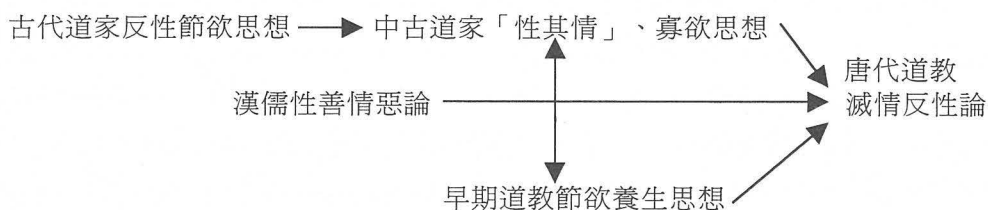
⁷³ 見熊鐵基、馬良懷、劉詔軍，《中國老學史》，頁275-277。玄宗注《老子》，撰有兩書：《道德真經注》和《道德真經疏》。

變成女性，丈夫爲了逼他（她）講話，把他們的小孩摔死，子春愛生於心，忘了與道士的約，不覺失聲。這時子春突然回到華山原坐之處，屋室正陷於大火，道士也現身，告訴他：

吾子之心，喜怒哀懼惡慾，皆忘矣。所未臻者，愛而已。向使子無噫聲，吾之藥成，子亦上仙矣。嗟乎，仙才之難得也！……

原來子春因親子之情而出「噫」聲，毀了老人正在煉的仙丹——情，是成仙的大敵。據《太平廣記》卷十六，〈杜子春〉出於李復言的《續玄怪錄》，但也有資料顯示，此文原載牛僧孺的《玄怪錄》。無論何者爲是，都可判斷，這是九世紀上半葉或稍後的作品。⁷⁴ 九世紀末，晚唐道教大師杜光庭（850-933）的著作仍可見到滅情反性的想法。他曾這樣說：「自道所稟謂之性，性之所遷謂之情。人能攝情斷念，反性歸元，即爲至德之士矣。」⁷⁵

以上的敘述明白顯示，滅情反性是唐代道教心性修養理論中的一個主要元素，受到許多門派、思想不同的人士的共同接受，從唐初到晚唐的道教文獻，都有其蹤跡。李翱在九世紀初撰寫〈復性書〉，遠在道教這個觀念盛行之後。如果我們說，他的滅情反性的修爲論受了道教和道家思想強大的影響或暗示，不能算是太不合理的判斷吧！以上爬梳滅情反性說的源流，頭緒紛繁，現在作一簡單圖示，以爲歸結：



討論進行到這裡，許多讀者心中恐怕會生起一個問題：〈復性書〉的息情反性思想和佛教有沒有關係？馮友蘭在《中國哲學史》下冊主張李翱此說的實際來源爲佛學。他說：

⁷⁴ 引文見汪辟疆校錄，《唐人小說》（中華書局香港分局，1985），頁281。關於含有〈杜子春〉的《玄怪錄》版本，見《玄怪錄·續玄怪錄》（臺北：文史哲出版社景印，1989）。

⁷⁵ 杜光庭，〈道德真經廣聖義序〉，《道藏》（文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988），冊十四，卷十九。

李翱……雖仍用韓愈〈原性〉中所用之性情二名詞，然其意義中所含之佛學分子，灼然可見。性當佛學中所說之本心；情當佛學中所說之無明煩惱。眾生與佛，皆有淨明圓覺之本心，不過眾生之本心為無明煩惱所覆，故不能發露耳。⁷⁶

案，李翱〈復性書〉之撰寫，很可能在韓愈〈五原〉之前，習之此文用性情二詞，未必是受〈原性〉影響。⁷⁷此點不論，本節的考論應該已經展現，反性、滅情主要是存在於道家和道教傳統中的觀念，〈復性書〉這方面的思想尤其與唐代道教的心性修養理論有密合之處。另一方面，釋教的佛性、修心、煩惱思想，別有淵源，並不是從性情概念出發的。馮友蘭把李翱的性情觀與佛家思想直接掛鉤，現在看來，並不很妥當。

先談煩惱 (kleśa) 的問題。瑜伽行派將根本煩惱分為六種：貪、瞋、慢、無明、見、疑，其中「貪」或可等同於中國本土的「欲」，貪、瞋、慢三者或可合當「情」。至於其他三種煩惱，則很難放在性情的架構裡。⁷⁸在中國佛教思想史上，釋子也不常把「煩惱」比擬為「情」。舉例來說，成書於唐高宗總章元年 (668) 的著名佛教類書《法苑珠林》裡，〈欲蓋篇〉是關於修道之心理障礙的概論，其中毫無「情」的蹤跡。⁷⁹華嚴思想家李通玄 (?-730) 的《法門名義集》第二節為〈過患品〉，解說各種有關煩惱偏執的概念，也未以「情」為喻。⁸⁰中土佛家著作論身心問題而多涉及「情」的，有《陰持入經註》。此書云：「魂靈以六情為根本」，「身有六情，情有五陰」，「心默積聚五陰，盛

⁷⁶ 馮友蘭，《中國哲學史》（上海：商務印書館，1930），下冊，頁805。

⁷⁷ 〈五原〉的寫作，羅聯添訂在貞元二十至二十一年 (804-5)。見他的〈韓愈原道篇寫作的年代與地點〉，收在羅聯添，《唐代文學論集》（臺北：學生書局，1989），頁443-449。羅氏另一論文則定〈復性書〉之撰著年代為貞元十八年 (802)。見羅聯添，〈李翱研究〉，《國立編譯館館刊》2.3(1973.12)：59。末岡實考證同樣的問題，對〈復性書〉的撰寫時間取羅說，但認為〈原性〉的寫作可能早至貞元十九年 (803)。見末岡實，〈中唐期における性説の展開と役割——歐陽詹「自明誠論」・皇甫湜「孟荀言性論」を中心として〉，《日本中國學會報》34(1982)：112-114。這兩種說法都以為〈復性書〉的寫作在〈原性〉之前。

⁷⁸ 煩惱概念的簡單介紹，可參考水野弘元，《佛教要語の基礎知識》（東京：春秋社，1972年初版），第八章。

⁷⁹ 道世，《法苑珠林》，卷七一，《大正藏》，卷五三，頁825-829。

⁸⁰ 李通玄，《法門名義集》，在《大正藏》，卷五四，頁195下-196中。

滿足六情眾苦也」。⁸¹ 這裡的「六情」，就是一般所說的眼、耳、舌、鼻、身、意等六根。《陰持入經註》是三國時的著作，當時中國佛學才剛進入「格義」的時代，以「情」解「根」（indriya）並不足為奇，但這個格義方式後來沒有成為主流。

以「情」和「煩惱」互作比附，雖然在中國中古似乎並不普遍，這種情況還是存在的。大概成立於唐代的《太上老君清靜心經》有言：

道不能得者，為見有心。既見有心，則見有身。既見其身，則見萬物。既見萬物，則生貪著。既生貪著，則生煩惱。既生煩惱，則生妄想。妄想既生，觸情迷惑，便歸濁流，流浪生死。受地獄苦，永與道隔。⁸²

在這段摻有佛教概念的道經文字中，佛家的妄想、煩惱之說和道教的「情」是串聯在一起的。佛教進入中國後，不斷與本土思想發生互動，「煩惱」與「情」偶爾被等同看待，是很自然的事。本文並不是在主張，〈復性書〉的出現和佛教盛行的氣氛全無關係。個人只是想指出，過去關於李翱性情觀直接源出佛學的看法，是缺乏根據的。至於佛教佛性、本心的觀念，則應對〈復性書〉的思想方向有重大影響，這個問題要留待後文再作申論。

最後補充一點，在唐代佛教的諸多門派中，似乎有一個是以「息情」為主旨的。這就是禪宗中的牛頭宗。牛頭宗是一個淵源於唐初，活躍於七世紀中至八世紀中的江東禪學派別，後來與宗主曹溪的南宗禪合流了。現存的牛頭禪原始資料已經不多。根據圭峰宗密（780-841）《圓覺經大疏鈔》的報導，牛頭宗認為人的心體本來是空無的，因迷妄而生出憎愛等情，「情」就是人生之苦的具體呈現。牛頭禪因此主張「以忘情為修行」，「情忘即度苦厄」。⁸³ 牛頭宗以空無為宇宙之終極實體，追求喪情體無的境界，受到道家——特別是玄學——思想的重大影響，這在南北朝以後的佛學歷史中，相當罕見，似乎沒有重要的代表性。⁸⁴

⁸¹ 陳慧注，《陰持入經註》，在《大正藏》，卷三三，頁9下-10中。

⁸² 此經甚短，見《正統道藏》，冊四六。此經文字、內容與《太上老君說常清靜經》幾乎雷同，後者有杜光庭註（《正統道藏》，冊二八），故皆應出自唐代。

⁸³ 宗密，《圓覺經大疏鈔》，卷三之下，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版有限公司景印，1977），冊十四，頁557-558。

⁸⁴ 關於牛頭禪以道家思想為基盤之事的分析，見印順，《中國禪宗史》（嘉義：妙雲蘭若，1971），第三章。

四、性靜與守靜

「靜」是〈復性書〉中的另一個關鍵字眼，它的意涵包括兩方面。第一，李翱認為人的本性是靜的，因「動」而生「情」，性情的分別只在動靜，這是對性情本質為一的具體說明。其次，「靜」也指修養的方法，使人能夠息滅動盪的「情」，歸反本性。比起性善情惡、滅情反性的觀念，〈復性書〉主靜思想的來源就單純多了。大體來說，這主要是道家和道教傳統的產物，佛教與之也有關聯。不過，在思想史上，性靜情動與守靜修靜這兩組觀念的淵源頗有出入，應當分別討論。

先談性靜情動的問題。〈復性書〉中篇曰：「人生而靜，天之性也」，一般都知道此語出於《禮記·樂記》，〈樂記〉原文接著說：「感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。」《禮記》為儒家經典，〈復性書〉又多引儒書，李翱顯然是要以儒家者言為性靜情動說的典據。不過，就先秦兩漢的思想大勢看來，強調「靜」是道家的特色，這個觀念在儒家陣營並沒有顯著的地位。以「人生而靜，天之性也」而論，這句話也出現在《文子》和《淮南子》，並不是〈樂記〉獨有的說法。《文子·道原》曰：「人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也；物至而應，智之動也」；⁸⁵《淮南子·原道訓》：「人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。」⁸⁶這兩段文字與〈樂記〉極其相似，《文子》、《淮南子》、《禮記》的成書時間又差不多，可以推測，「人生而靜」的命題必有特定的來源。這個來源為何，現在已不得而知，但我們至少可以說，三部文獻中的「人生而靜」觀念來自同一思想氣候，而且很明顯地，這就是道家思想的潮流。

現存古代儒書宣稱人性本靜的，就個人所知，〈樂記〉是孤例。至於道家典籍，類似的表達就普遍多了。《老子》不曾直接討論人性問題，但以「靜」為宇宙人生的一個重要本然狀態。該書第十六章曰：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。萬物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。」《文子》也申述同樣的看法，〈道原〉篇曰：「道者，虛無、平易、清靜、柔弱、純粹素朴，此五者，道之形象也」。⁸⁷《管子·心術下》云：「凡民

⁸⁵ 李定生、徐慧君校注，《文子校詮》，頁39。

⁸⁶ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁10-11。

⁸⁷ 李定生、徐慧君校注，《文子校詮》，頁34。

之生也，必以正平；所以失之者，必以喜樂哀怒。……外敬而內靜者，必反其性。」幾乎相同的文字，又見於〈內業〉。⁸⁸《管子》〈心術〉、〈內業〉等篇屬於哪個學派的作品，學界一直有爭議，但照一般的看法，和道家是脫不了干係的。古代道家對人性本靜的宣揚，在《淮南子》表現得特別明顯。除了上引〈原道訓〉「人生而靜」之語，〈俶真訓〉說：「人性安靜而嗜欲亂之」，又言：「古之聖人，其和愉寧靜，性也」。⁸⁹〈人間訓〉起首則曰：「清淨恬愉，人之性也」，似乎也有類似的意思。就以上的引文判斷，〈樂記〉之人性思想，可說是秦漢之際道家性靜思潮的一個分流。⁹⁰

要再作補充的是，古代儒家不但少有人性本靜的想法，連一般性的「靜」也不強調。《論語》除了一句「仁者靜」（〈雍也〉），別無此字，《孟子》則全無「靜」字。就目前所知，荀子是第一個使用「靜」的概念的儒家思想家，他認為，性惡的人之所以可能知「道」、習禮義，是因為人的心有「虛壹而靜」的能力。（〈解蔽〉）但這也是《荀子》書中唯一涉及「靜」的思想性觀念。其他早期儒書也都不注重「靜」，像《大學》中「定、靜、安、慮、得」的說法，要算是例外。和儒家相反，道家從《老子》開始，就以「靜」為天道的重要性質，人生的理想情態。《莊子·天道》對這個意念有非常明確的表達：

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以撓心者，故靜也。水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎？天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，……夫虛靜恬淡寂寞無為者，萬物之本也。

其他道家典籍如《文子》、《淮南子》，亦無不主靜。從儒、道對「靜」的關注程度的強烈對比，《禮記·樂記》「人生而靜」之說非舊儒思想重點，應該可以無疑。

西漢中葉以前，性情對立的思想尚未形成，古代道家雖然以嗜欲或「性之動」為本性惡化的表徵，基本上並不用「情」來代表人性動盪的部分。性情論

⁸⁸ 分見顏昌曉，《管子校釋》（長沙：嶽麓書社，1996），頁334-335, 406。

⁸⁹ 劉文典，《淮南鴻烈集解》，頁67, 77。

⁹⁰ 〈樂記〉「人生而靜」以下一段話，亦頗有取於道家——特別是《莊子外雜篇》——「物物而不物於物」的觀念：「夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也，滅天理而窮人欲者也。」參考森三樹三郎，《上古より漢代に至る性命觀の展開》，頁101-102。

述大起後，道家思潮已趨於岑寂，參與討論者幾乎全部居於儒家的立場，終漢之世，並未見到鮮明樹立的「性靜情動」旗幟。不過，這種看法還是存在的。王充《論衡·本性》有如下的報導：

劉子政曰：性，生而然者也。在於身而不發。情，接於物而然者也。出形於外。形外則謂之陽，不發則謂之陰。⁹¹

劉子政就是劉向，他以爲「性」是人性本然沒有發動的部分，「情」則爲發動、表現在外的成分，因此主張性陰情陽。「性陰情陽」其實就是「性靜情動」的另一講法，《莊子·天道》：「知天樂者，……靜而與陰同德，動而與陽同波」，⁹² 可以當作劉說的註腳。這是和漢儒普遍的性陽情陰說完全相反的立場，也是道家人性本靜思想的新版本。此外，劉向從「已發未發」來判別性情，性情並無性質上的區別，「性陰情陽」可說只是比喻的說法，缺乏實體論的意味。這也是劉說的一大特點。劉向雖爲經學大家，但劉家有崇尚黃老、養生修仙的傳統，他在人性論上採取道家的立場，並不足爲異。⁹³

古代道家爲什麼會形成人性本靜的觀念呢？日本德川時代的儒學思想家伊藤仁齋（1627-1705）、伊藤東涯（1670-1736）父子注意到這個問題，提出兩點解釋。首先，根據《老子》，天地萬物皆生於「無」，以此，人的原始存在也就是「靜」的了。再者，道家主張絕滅仁義禮樂，專意遵從自己的本性，不受外物所誘惑。這樣的本性當然只能是虛靜的。⁹⁴ 仁齋父子的說法是立基於對道家哲學理路的深刻了解，很值得參考。

⁹¹ 王充，《論衡》，頁30。

⁹² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，卷五中，頁462。

⁹³ 關於劉氏家人熱中養生修仙等黃老術的事蹟，見《漢書》，卷三六，頁1927-1929；董俊彥《桓子新論校補》，在氏著《桓譚研究》，頁190, 211。

⁹⁴ 參見伊藤仁齋，《語孟字義》，卷之上，〈性〉第五條，在吉川幸次郎、清水茂校注，《伊藤仁齋·伊藤東涯》（日本思想大系33；東京：岩波書店，1971），頁136；伊藤東涯，《古今學變》，卷之中，〈論易禮春秋傳教學之旨〉第三十條，〈論隋唐諸儒之學〉第五條，在吉川幸次郎、清水茂校注，同上書，頁480, 486。仁齋以爲《樂記》「人生而靜」的說法是襲取《文子》，現代學者森三樹三郎則基於《文子》爲後出的懷疑，無法同意此說。然而，一九七三年河北定縣四十號漢墓有《文子》殘簡出土，據推斷，這是逝世於西漢宣帝五鳳三年（西元前55年）懷王劉修的墓。依此，《文子》有可能是戰國時期的作品。參考森三樹三郎，《上古より漢代に至る性命觀の展開》，頁166-167；河北省文物研究所，〈河北定縣40號漢墓發掘簡報〉，《文物》，1981.8：10。

魏晉之際，玄學崛起，道家思想又興，從傳世中古文獻，我們可以見到，「情出於性」、「性靜情動」是當時對人性的一個重要看法。（在廣義的中古道家思想範圍內，對此問題還有不同的觀點。）⁹⁵ 譬如，王弼解《老子》第十六章云：「凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。……靜則復命，……復命則得性命之常」。他在《周易略例·明爻通變》則說：「變者何也？情僞之所爲也。夫情僞之動，非數之所求也」，王弼把「情」稱作「情僞」，可以清楚看出，他認為情性本無分別，「情」是「性」由動盪所引起的異化表現。⁹⁶ 此外，陸機〈演連珠〉有言：「煙出於火，非火之和；情生於性，非性之適。故火壯則煙微，性充則情約」，⁹⁷ 相信情性爲一。東晉張湛在《列子·天瑞注》對「性靜情動」的觀念有更清楚的闡釋：

夫虛靜之理，非心慮之表，形骸之外；求而得之，即我之性，內安諸己，則自然真全矣。故物所以全者，皆由虛靜，故得其所安；所以敗者，皆由動求，故失其所處。⁹⁸

「性靜情動」主要是道家思想傳統的觀念，道教中則不多見，但也非絕無蹤跡。現在要對此略作說明。早期道教不重視心性問題，南北朝中晚期以後，才開始作較有系統的考慮。關於「性」的觀念，隋唐道教存在著兩個方向的探索。第一個是「道性」。這個概念是模仿「佛性」而來，主要的意思是修養合道的可能性。「道性」和中國傳統人生哲學的「性」的觀念很不同。在中國人生問題的論說中，「性」原本意指人生命內在的本然狀態或成分，「道性」問題則關注修仙體道之所以可能的根據。這個根據固然與人生命的內在結構有關，但也涉及其他許多問題，譬如「道」的性質，「道」的性質與人乃至天地間其他事物的關係。所以，約編成於武周時的《道教義樞》說，「道性」是「不色不心，而色而心」。⁹⁹ 綜而言之，「道性」的觀念不但比較抽象，而且頗

⁹⁵ 《全唐文》卷四八三權德輿〈道舉策問五道〉第一道指出，莊子主張養性須節欲，列禦寇則認為應縱情放逸，「何二論背馳之甚耶」？這其實就是存在中古道家人生哲學中的兩個基本方向。

⁹⁶ 以上引文見樓宇烈，《王弼集校釋》，頁36, 597。另參考許抗生等，《魏晉玄學史》，頁124。

⁹⁷ 蕭統，《文選》（臺北：文津出版社景印，1987），卷五五，頁2397。

⁹⁸ 楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，1979），頁29。

⁹⁹ 《道教義樞》卷八，〈道性義第二十九〉，在《正統道藏》，冊四一，頁810。

有形上的意味。這個特色在很大程度上是源自「佛性」概念的性質。¹⁰⁰ 唐代討論道性問題的文獻中，雖然不乏涉及虛靜思想之處，但似乎少有對性靜情動觀念的宣揚或詮釋。可能的原因是，注意道性問題的道教學者，多深受佛學影響，習慣從認識、感受的觀點考慮人之「道性」的異化，反而忽略了道家傳統的性情觀。¹⁰¹

唐代道教心性論述的另一個方向是從性情陶養的途徑建立修仙理論，上一節考察的滅情反性思想就屬於這個潮流。唐代道教思想家雖然很重視守靜的修為，一般並沒有碰觸「性」是否為靜的問題。不過，其中似乎有個例外，這就是吳筠。吳筠的最大理論著作《玄綱論》〈性情章〉曰：

夫生我者道，稟我者神，而壽夭去留，匪由於己，何也？以性動為情，情反於道，故為化機所運，不能自持也。

〈會天理章〉則云：

性本至凝，物感而動，習動滋久，胡能遽寧？

此書既說「性本至凝」，又言「性動為情，情反於道」，其持性靜情動之論，相當明顯。《玄綱論》還有其他文句也反映了這一思想，有些是前文已引用過的。譬如，〈同有無章〉：「氣本無質，凝委而形成。形本無情，動用而虧性」；〈率性凝神章〉：「神稟於道靜，而合乎性。人稟於神動，而合乎情。故率性則神凝，為情則神擾」；〈長生可貴章〉：「誰能無情？情動性虧，祇以速死」。¹⁰² 道教為什麼重守靜而不以「性靜情動」為理論根據，本文將在探討守靜修養觀念的源流時，再試作解釋。

在中古時代，與「靜」的思想發生關聯的，還有佛教。佛教探索人生問題所根據的觀點和分析架構，與本土的儒、道二家，有相當大的出入。就本文的主題而言，性、情二分和性靜情動的觀念都不曾出現於佛家教義。不過，在佛家對終極價值的思考中，「靜」還是有它的地位。關於佛教的根本義理，有著名的「三法印」或「四法印」之說。「四法印」指諸行無常、諸法無我、一切行苦、涅槃寂靜。除卻「一切行苦」，則為「三法印」。無論採用哪一說法，佛

¹⁰⁰ 本人在〈隋唐道性思想的特色與歷史意義〉（未刊）一稿中，對這個問題有比較詳細的討論。

¹⁰¹ 關於道性觀念多方面的討論，見鎌田茂雄，《中國佛教思想史研究》（東京：春秋社，1978），第一章，〈道性思想の形成過程〉；盧國龍，《中國重玄學》，第五章。

¹⁰² 以上引文皆見《正統道藏》，冊三九，《宗玄先生玄綱論》。

教追求的最終目標都是「涅槃寂靜」(sāntam nirvāṇam)。在原始佛教，「涅槃」(nirvāṇa)的意思是，煩惱之火、貪瞋癡三毒完全熄滅的人生狀態。這種「寂靜」雖然與道家所嚮往的「靜」義涵不甚相同，也不無可比附之處。

尤有進者，大乘佛教許多經論對世界採取實體論的看法，涅槃脫離了原來的純為生命狀態的指謂，變得經常和真如、法身、佛性、如來藏等詞同義，指宇宙終極的、使成佛之事為可能的本體。這種思想在中國非常興盛。此一本體有很多性質，其中一個常被提到的就是「寂靜」。譬如，《央掘魔羅經》：「一切諸佛極方便求如來之藏不寂靜不可得，寂靜性是佛性」（《大正藏》，卷二，頁526中）；《佛性論》：「約如來性，有四義。一者……；四者，本性寂靜」（《大正藏》，卷三一，頁811下）。「佛性」之所以有靜的特點，當然是因為佛性所成就的結果——涅槃——是寂靜的。這一點《大乘法界無差別論》說得很清楚：

何者名為菩提心果？謂最寂靜涅槃界。此唯諸佛所證，非餘能得。（《大正藏》，卷三一，頁892中）

眾生界清淨，應知即法身。法身即涅槃，涅槃即如來。（《大正藏》，卷三一，頁894上）¹⁰³

從整體看來，以佛性、法身為寂靜似乎不能算是佛學中特別有影響的說法，但這個觀點的存在，無疑增強了性靜觀念在中國思想界裡的勢力。尤有進者，早期禪宗有強調佛性或本心寂靜的言論，荷澤神會（684-758）就是顯著的例子。禪宗以本心為佛性，神會語錄一再有類似「本體空寂」或「本心空寂」的詞語。如《南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語》云：「本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛真如身」。《南陽和尚問答雜徵義》第一條：「我心本空寂，不覺妄念起」；第二十八條：「〔眾生〕為不覺自體本來空寂，即隨妄念而結業，受生造惡之徒，蓋不可說」；第四十四條：「但了本自性空寂，更不復起觀，即是宗通」。¹⁰⁴ 另一早期禪宗著作《達摩大師血脈論》則有言：「我心本來空寂，一切相貌，皆是妄相」，「自性本來空

¹⁰³ 本段引文係分別轉引自小川弘貫，《中國如來藏思想研究》（東京：中山書房，1976），頁27, 131, 46, 57。另參考同書，頁12-15, 43。

¹⁰⁴ 以上引文分見楊曾文編校，《神會和尚禪語錄》（北京：中華書局，1996），頁10, 72, 84, 99。亦參見同書，頁9, 13, 80, 92。

寂，妄執相及一切法，即墮外道。」¹⁰⁵ 禪宗是唐代佛教一大力量，神會尤其是南宗興盛的關鍵人物。禪宗文獻中的心性本寂論，也可能對一般思想產生影響。然而，佛家與中國主靜思想的最主要關聯，似乎是在修養方法上，這就是下文所要處理的課題。

中國中古的靜修思想，以道教為大宗。上一節討論性情問題時已經指出，古代道家、養生家和早期道教強調恬淡寡欲，是滅情反性說的一個源頭。這其實就是守靜的修養方法，道教自始即採為道術，到了唐代尤其受重視。現在考察作為修養方法的「靜」，要先對唐以前道教的守靜觀念略作補充說明，再介紹唐代的情況。

道教在東漢末年開始成形時，就承接了道家和養生家原來的信念，視清靜為修道的基本要件。《老子想爾注》說：「道常無欲，樂清靜」，又言：「道人當自重精神，清靜為本」。¹⁰⁶《太平經》宣稱：「求道之法靜為根」。¹⁰⁷ 神仙道教早期的理論家葛洪則曰：「學仙之法，欲得恬愉澹泊，滌除嗜欲，內視反聽，尸居無心。……仙法欲靜寂無為，忘其形骸。」¹⁰⁸ 東晉時已流傳的上清齋也特重「絕群離偶」、「靜氣眠神」。¹⁰⁹ 道教講靜修，除了立足於傳統的養生思想，認為人的精神形體相通，清靜寡欲有助保身，還相信守靜能使人與神明交感，得到庇護。《太平經》說：「久久自靜，萬道俱出；長存不死，與天相畢。……俗念除去，與神交結，乘雲駕龍，雷公同室，軀化而為神，狀若太一。」¹¹⁰ 又說：「靜身存神，即病不加也，年壽長矣，神明祐之。……故人能清靜，抱精神，思慮不失，即凶邪不得入矣。」¹¹¹ 前者說的是與天神的感應，後句

¹⁰⁵ 《達摩大師血脈論》，《卍續藏經》（臺北：新文豐出版公司景印，1976），冊一一〇，頁812。又，在東晉般若學所謂的「六家七宗」之中，有「本無宗」與「本無異宗」，大旨以為，一切諸法，本性空寂。這是鳩摩羅什入華前，佛學尚有濃厚玄學色彩時的說法，在後來的佛家思想中雖然還有痕跡，顯然並不屬主流。參考湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局景印，1982），頁238-254。

¹⁰⁶ 饒宗頤，《老子想爾注校證》，頁47, 33。

¹⁰⁷ 王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年初版），卷七三至八五，頁305。

¹⁰⁸ 王明，《抱朴子內篇校釋》，〈論仙〉，頁17。

¹⁰⁹ 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》，《道藏》，冊二二，頁620，對此齋法有具體說明。范偕然稱此齋法為「絕群獨晏，靜氣遺形」。見《至言總》，《道藏》，冊二二，頁850。

¹¹⁰ 王明，《太平經合校》，卷七三至八五，頁306。

¹¹¹ 王明，《太平經合校》，卷一五四至一七〇。關於《太平經》守靜存神的思想，參考李養正，〈從《太平經》看早期道教的信仰與特點〉，在氏著，張繼禹編訂，《道教經史論稿》（北京：華夏出版社，1995），頁60-61。

則是指保存身體中的神。此外，大約撰成於南北朝的《太上老君戒經》有言：「凡存一守神，要在正化〔似應作正心〕。心正由靜，靜身定心。心定則識靜，識靜則會道也。」¹¹² 這裡顯露的，似乎有守靜能夠體悟真道的心性修養論意味。

相對於本文的主題，道教守靜觀念最值得一點是，這種思想在唐朝較前代更為興盛，這應當也是〈復性書〉撰作的一個重要背景。在初唐和中唐，守靜受到重視的程度，清楚地反映在理論著述。以卿希泰所著的《中國道教思想史綱》為例，這本書所討論的六位唐代前半期道教思想家中，就有四位——孫思邈、成玄英、司馬承禎、吳筠——強調靜修。¹¹³ 這個現象，顯然與道教逐漸重視心性問題的趨向，有密切關係。

現在簡略說明上述四位道士的靜修觀念，以見唐代道教主靜思想之一斑。孫思邈（?-682）是著名的醫學家，主要關心養生問題，他秉持傳統的形神一體觀，認為養生須抑情：「夫養性者，當少思、少念、少欲、少事、少語、少笑、少愁、少樂、少喜、少怒、少好、少惡。行此十二好者，養生之都契也。」¹¹⁴ 成玄英談靜修，一方面提倡道教舊有的守一之法（即守住身體某一處——如臍下丹田），一方面援用佛家思想，以「三業清靜，六根解脫」來解釋修道入靜的狀態。他還強調動靜不是絕對分離的狀態，「重靜之人，動不乖寂」，要在靜中應物，在動中持靜。¹¹⁵ 司馬承禎的靜修思想見於他的名篇《坐忘論》，其特色在於把「靜心」當作修仙的具體方法，這和以往一般多談寡欲、守一，或泛論寂靜無為，頗不相同。《坐忘論》以為人心原是「以道為本，但為心神被染，蒙蔽漸深，流浪日久，遂與道隔」（〈收心〉）。因此，安心是復道的關鍵工夫。靜心應從「安坐」入手，到後來可以無所不定，「處靜處喧，其志唯一」（〈樞翼〉），最終得道，形神合一，成為「神人」。¹¹⁶ 承禎提倡的靜修法，似乎有受佛教禪定影響之處。

¹¹² 這段文字為《道教義樞》所引，見《道教義樞》，卷五，〈三一義第十六〉，在《正統道藏》，冊四一，頁800。但不見於有關文的今本《太上老君戒經》（《正統道藏》，冊三〇）。

¹¹³ 卿希泰，《中國道教思想史綱》，卷二。

¹¹⁴ 《雲笈七籤》，卷三三，〈攝養枕中方〉，轉引自卿希泰，《中國道教思想史綱》，卷二，頁540。此「十二少」出自陶弘景《養性延命錄》卷上〈教誡篇第一〉所引之《小有經》。（《正統道藏》冊三一）

¹¹⁵ 卿希泰，《中國道教思想史綱》，卷二，頁554-555；卿希泰主編，《中國道教史》，卷二，頁181-183。

¹¹⁶ 《正統道藏》，冊三八，司馬承禎，《坐忘論》。

至於吳筠，前文已對他的滅情反性、性靜情動觀念多所著墨，他重視靜修，是很自然的。《玄綱論·學有序章》曰：「道雖無方，學則有序。故始於正一，次於洞神，棲於靈寶，息於洞真，皆以至靜爲宗，精思爲用，齋戒爲務，慈惠爲先」，標示了守靜在原則上的重要性。在實際修煉術上，他提示了一個具體的「洗心術」：「可入靜室夷心，抑制所起，靜默專一」；「可入室靜慮，存一握固，激其滓濁，候神清氣平，然後省己悔過，務令自新，則轉合於虛靜之途。」（〈神清意平章〉）看來，吳筠宣揚的還是傳統的守一之法。¹¹⁷

除了個別發揮靜修思想的學者，唐代道教也產生過專門崇尚「清靜」的經典。《道藏》中有《太上老君說常清靜經》註本多種，最早的是杜光庭所撰，可以推測經文應出於唐代。此經主要的論點是：「人神好清而心擾之，人心好靜而欲遷之。常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清。自然六欲不生，三毒消滅。……欲既不生，即是真靜。……如此清靜，漸入正道。既入真道，名爲得道。」¹¹⁸ 另外有一部《太上老君清靜心經》，文字與《常說清靜經》雷同，而更質樸，或許是其祖本。¹¹⁹ 這兩部經都有明顯受道教重玄學、佛教三論宗、天台宗思想影響的痕跡，撰寫應不會早於初唐。

現在要試著解答一個問題：道教注重澹泊守靜，也常援用道家哲學的觀念，但唐代道教的性情論述何以很少揭示性靜情動之說呢？個人的推測是，可能和修仙問題的特質有關。唐代道教徒一般相信神仙實有，無論成仙的方式是什麼——白日飛昇、山林隱化、尸解神游、或死後爲鬼仙，成仙總是指個人的某些「氣」與宇宙的元氣合一，得以長在不朽。唐代道教講究性情修養，主要是把它當作修仙的方術，而非以精神解脫爲最終目的。返性之所以有助修仙，是因為可以導致生命元精的保全。成玄英和吳筠都說過：「性全則形全，形全則氣全，氣全則神全，神全則道全」。¹²⁰ 這種具有生命最終活力性質的「性」，是

¹¹⁷ 值得注意，吳筠鼓勵人入靜室修心。靜室一般是指道教徒家中修道的獨立場所，主要的功能在祈禱、懺悔，本來似乎和守靜的關係不大。關於靜室問題的精細研究，見吉川忠夫，〈靜室考〉（許洋主譯），收在劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》，冊七（北京：中華書局，1993），頁446-477。

¹¹⁸ 《正統道藏》，冊二八，杜光庭，《太上老君說常清靜經註》。

¹¹⁹ 《正統道藏》，冊三九，《太上老君說清靜心經》。

¹²⁰ 《正統道藏》，冊三九，《宗玄先生玄綱論》，〈同有無章〉，頁5-6；嚴靈峰，《輯成玄英道德經開題序決義疏》，「道可道非常道」章，卷一，頁2a。

不容易斷定爲「靜」的。事實上，唐朝以前，道教人士通常並不認爲有獨立的養性問題，養生、養性經常不分。¹²¹到了唐代，這種心態還是存在，前引孫思邈論「十二少」的話就是清楚的例子。

總結以上的討論，可以看出，性靜情動的觀念主要存在於道家思想傳統，守靜修養身心，則爲道教一貫重視的道術，尤以唐代爲然。李翱〈復性書〉抱持性靜情動的理論，明顯是受古代道家與六朝玄學的影響。此文在修養問題上主張心性寂靜，則與唐代道教盛行的守靜思想很接近。〈復性書〉與道家、道教的淵源，看來又增一層。

佛教與主靜思想最深的聯繫在於它的修道理論。佛家修道論的基本內容就是戒、定、慧三學。「戒」是戒律，「慧」是智慧，「定」(samādhi，三昧、三摩地)則爲禪定，指透過修禪的工夫達成精神的轉化。「禪定」在佛教的重要性是人所習知的，大乘佛教的「六波羅蜜」修行法中，也有禪定波羅蜜。「禪定」和身心的靜定有極密切的關係，可以說，這就是禪定的核心內涵，所以「禪」(dhyāna)的主要漢文意譯就是「靜慮」。出家修行的沙門(śramaṇa)也被譯爲「靜志」。中國最早譯出的禪經《安般守意經》(東漢安世高譯)有言：「安爲清，般爲靜，守爲無，意名爲，是清靜無爲也」。北齊武帝在迎接著名禪師僧稠(480-560)入宮，並聽其說法後，宣稱：「佛法大宗，靜心爲本」。¹²²都是對禪法的「靜定」性質的表達。早期禪宗大師、東山法門的開創者道信在說明如何回復本心時，甚至用了道教靜修的語言：「守一不移，動靜常住，能令學者，明見佛性，早入定門。」¹²³

關於禪定和「靜」的關係，還要再作一個解說。對理想禪定工夫的描述，「止觀」是常見的說法。這個觀念在中國的天台宗尤其有發揮，該宗創始人智顗(538-597)的《摩訶止觀》和《童蒙止觀》(或稱《天台小止觀》、《修習止觀坐禪法要》)是坐禪理論與方法的經典著作。「止」(śamatha)的意思是內心

¹²¹ 參考陳弱水，〈隋唐道性思想的特色與歷史意義〉(未刊稿)。

¹²² 參考葛兆光，〈中國禪學思想史〉(北京大學出版社，1995)，頁50-52。「安般守意」是Ānāpānasmṛti的譯名，企圖音義兼顧。「安般守意」其實就是數息觀，是佛教最普遍的禪法之一，流行至今。又，此處《安般守意經》之引文，顯然是註文摻入經文中。

¹²³ 淨覺，《楞伽師資記》引道信〈入道安心要方便法門〉，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二，冊四(北京：中華書局，1983)，頁164。

止寂，「觀」(vipāśyanā) 則為由觀察而來的智慧。《摩訶止觀》開宗明義說：「止觀明靜，前代未聞」，就是以「靜」釋「止」，以「明」解「觀」。¹²⁴

「止觀」的思想認為，禪定包含了「止」、「觀」兩個要素，止觀均等則為禪定的理想狀態。《童蒙止觀》第六章有言：「行者，於坐禪中，因修止故，或因修觀，而入禪定。雖得入定，而無觀慧。若無觀慧，是為癡定，不能斷結。」¹²⁵ 從止觀的觀念，我們可以清楚看到，「靜」或「定」是禪修的關鍵成分。智顗的理論還特別強調禪修要具備安靜的外在環境，《童蒙止觀》列舉了五個修禪的必要條件，其中兩個是：「閒居靜處」、「息諸緣務」。¹²⁶ 「靜」，確實是佛教修行思想中的重要價值。但另一方面，透過止觀的角度對禪定所作的詮釋，也顯現出佛家禪定與道教靜修的差異。禪修不但重「定」，也講究「觀」。「觀」可指禪定的方法。佛教坐禪注重觀想，企圖透過禪定狀態中的觀察，體悟人生實態，有名的「不淨觀」——觀想骨肉腐爛的景況——就是一個例子。此外，「觀」還代表從修禪達到的智慧，智慧不得，禪坐即未完滿。對「知」的高度重视，是佛教有異於道教的一個所在。

無論如何，在唐人的心目中，佛教和「靜」的聯結是很深的。一個明顯的指標是，唐人詩篇常出現「靜者」一詞，多數指僧侶或俗人向佛者。這方面的例子如沈佺期 (?-713?)〈紹隆寺并序〉：「吾從釋迦久，無上師涅槃。……了然究諸品，彌覺靜者安」；¹²⁷ 張九齡 (678-740)〈與生公尋幽居處〉：「我本玉階侍，偶訪金仙道。茲焉求卜筮，所過皆神造。……期為靜者說，曾是終焉保」；¹²⁸ 孟浩然 (689-740)〈題終南山翠微寺空上人房〉：「閉關久沈冥，杖策一登眺。遂造幽人室，始知靜者妙」；¹²⁹ 蔡希寂 (開元中進士)〈登福先寺上方然公禪室〉：「名都標佛刹，梵構臨河下。……禪房最高頂，靜者殊閒

¹²⁴ 智顗，《摩訶止觀》（《大正藏》卷四六），卷一，頁1上。

¹²⁵ 智顗，《修習止觀坐禪法要》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二，冊一（北京：中華書局，1983），頁98；關口真大譯注，《天台小止觀》（東京：岩波書店，1974），頁106。

¹²⁶ 智顗，《修習止觀坐禪法要》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二，冊一，頁87；關口真大譯注，《天台小止觀》，頁30, 38。

¹²⁷ 《全唐詩》（北京：中華書局，1960），冊三，卷九五，頁1024。

¹²⁸ 同上，冊二，卷四七，頁568。

¹²⁹ 李懷福、李延夫主編，《孟浩然詩集評注》（武漢：長江文藝出版社，1992），頁10。

安」；¹³⁰ 劉長卿（726?-790）〈過隱空和尚故居〉：「自從飛錫去，人到沃洲稀。……寥落東峰上，猶堪靜者依」。¹³¹ 當然，「靜者」也可指隱士、習道者，或泛稱方外之士。¹³²

總結來說，從歷史淵源看來，〈復性書〉中的性靜情動觀念是道家的產物，靜修思想則主要為道教所遵奉，佛家的禪定也強調內心與外緣之寂靜。在李翱的時代以前，主靜思想可說完全存在於道、佛的傳統，儒家無與焉。李翱在重建儒家人性和修養理論時，受到盛行的道、佛思想的重大影響，是清楚而確切的。

五、幾種成說的檢討

筆者已經依循個人設定的分析路徑，完成了對〈復性書〉思想之歷史淵源的追溯。結論有以下幾點。第一，在中國中古思想史上，〈復性書〉的核心課題——人如何透過心性轉化成為聖人，是佛教首先提出，并形成思潮。自南北朝後期開始，釋教的修行成佛論說，也對道教的神仙思想造成重大影響。李翱及其他若干中唐儒士對此問題寄予關注，在三教中則是最晚的。值得注意的是，李翱等文士在八、九世紀之交開始探索儒家的心性思想，不是純從觀念史的角度可以解釋的。這個探索是中唐儒學整體復興的一部分，一個小部分。而儒家復興趨勢的成形，則與安史之亂及其後時局的刺激有重大關係。

至於作為〈復性書〉主要內容的性情理論，和道家思想的某些因子以及唐代道教的滅情反性論最為相似。李翱性情思想與佛教心性論述的關係為何，還有待進一步考察。此外，〈復性書〉強調寂靜的特色，顯然有來自道家、道教與佛家的重大影響。

接下來，要略為檢討有關〈復性書〉思想淵源的成說，有時并與本文的推論作對照。對於這個問題，大概存在著四種主要解釋。第一種說法是，〈復性

¹³⁰ 《全唐詩》，冊四，卷一一四，頁1159。

¹³¹ 儲仲君，《劉長卿詩編年箋注》（北京：中華書局，1996），頁312。

¹³² 例見杜甫，〈貽阮隱居〉（仇兆鰲，《杜詩詳註》，北京：中華書局，1979，卷七，頁544）；錢起，〈過王舍人宅〉（王定璋，《錢起詩集校注》，浙江古籍出版社，1992，卷七，頁225）；韋應物，〈晚出府舍與獨孤兵曹令狐士曹南尋朱雀街歸里第〉（《全唐詩》，冊六，卷一九三，頁1986）。「靜者」一詞，不見於六朝詩和沈佺期、張九齡以前的唐詩，看來是唐代的產物。

書》的基本思想來自佛教，此說起源最早，勢力最大，可說是主流意見。第二種說法認為，《復性書》的思想產生於李翱對儒家舊有性命之學的理解，此說不太重視《復性書》的佛、道淵源。第三項看法則強調李翱「復性」的基本觀念出自古代道家。另外一種是比較新的意見，以為《復性書》思想的許多來源是玄學——特別是中古時代玄學化的儒經注疏。必須說明，以上列舉的只是有關《復性書》思想淵源的解釋類型，在實際的研究論著中，一個學者經常兼採一種以上的看法。此外，也有人主張《復性書》頗受同時代其他文人的影響。這個問題因非本文之關心，故不作討論。¹³³

在本文所要考察的四種見解中，以佛教淵源說內容最複雜，將最後討論。現在先談儒家舊傳統淵源說。此說可以傅斯年《性命古訓辨證》為代表。傅先生認為，《復性書》「上承樂記，下開北宋諸儒」，此文的撰作原由是，習之「遍覽古籍，儒家書中，談此虛高者〔即性論〕，僅有孟子易繫及戴記之樂記中庸大學三篇，於是將此數書提出，合同其說，以與二氏相角」。《復性書》的貢獻，「在於認出此一古代心學之所在，不在發明也」。¹³⁴

傅先生的主要用意可能在摧破流行的陽儒陰釋說，提醒學界不要忘記，《復性書》的內容是儒經心性論說的詮解。此言固然，但我們追究《復性書》的思想淵源，最想要了解，漢末以後，儒家心性思想沈寂了幾百年，何以李翱能夠獨具慧眼，重新發現自家的舊寶藏？舉例來說，《性命古訓辨證》提及，《復性書》中的「寂然不動感而遂通」，出自《易經繫辭》。¹³⁵然而，十三經近八十萬言，只有一個「寂」字，為什麼李翱會這麼巧合地重視這句話？這個問題，恐怕不是傅先生的取徑能夠回答的。至於《復性書》是否無所發明，依照本文的論述，答案應該是否定的。該文上篇說，子路刀斧之下，結縲而死，是因為他的心寂然不動。這似乎就不是儒家舊義。

¹³³ 這方面的代表作，可見末岡實，〈中唐期における性説の展開と役割——歐陽詹「自明誠論」・皇甫湜「孟荀言性論」を中心として〉，《日本中國學報》34(1982)：109-121；T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, chap. 3。

¹³⁴ 傅斯年，《性命古訓辨證》，下卷，頁15a-16a。類似的見解，可見勞思光，《中國哲學史》，卷三，上册（香港：友聯出版社，1980），頁29-34。但勞思光較傅斯年強調佛教的影響。

¹³⁵ 傅斯年，《性命古訓辨證》，下卷，頁16a。

再論古代道家說。這個看法流行於德川時代的日本，迴響到二十世紀初還有。¹³⁶ 此說由大儒伊藤仁齋首先提出，他的兒子東涯（長胤）詳加發揚。¹³⁷ 在中國，清儒阮元（1764-1849）也曾宣稱「復性」的觀念出自《莊子》。¹³⁸

古代道家說有兩項貢獻。首先，此說明確揭示，在中國思想史上，「復性」或「反性」的觀念最早見於古代道家。在這個說法出現前，一般常稱〈復性書〉是「雜乎佛老而言之」（語出朱熹〈中庸集解序〉），¹³⁹ 但對「老」的部分，並無具體所指。仁齋父子和阮元填補了這個空缺。其次，此說對古代道家思想的特徵也有所發明。不過，就了解〈復性書〉產生的歷史背景而言，古代道家說終嫌狹窄。本文的論證容納了這個看法，但并不以之為核心。

至於李翱思想源出玄學的看法，是 T.H. Barrett 論〈復性書〉的專著特別強調的。¹⁴⁰ 本文的討論應該已經顯示，〈復性書〉的某些基本觀念如反性、性靜情動與道家傳統有深厚的淵源，〈復性書〉的修養論見解還酷似王弼的「性其情」之說。本文的分析可以支持 Barrett 的論點，Barrett 的研究則具體點出了李翱汲取道家思想一個可能的管道：中古玄學化的儒經注疏，特別是《五經正義》中的《周易正義》和《禮記正義》。現在舉一個 Barrett 沒有討論的例子為證。

《禮記正義》釋〈中庸〉篇首「天命之謂性」至「萬物育焉」的一段文字，

¹³⁶ 參見安井小太郎，〈讀復性辨〉，《斯文》6.6(1924.12)：27-28。

¹³⁷ 仁齋的說法，見伊藤仁齋，《語孟字義》，卷之上，〈性〉第五條，在吉川幸次郎、清水茂校注，《伊藤仁齋·伊藤東涯》，頁136。仁齋論復性問題，並未標舉李翱之名，其子東涯則屢屢針對習之。見伊藤東涯，《古今學變》，卷之中，〈論隋唐諸儒之學〉第五條，在吉川幸次郎、清水茂校注，同上書，頁486；同作者，〈復性辨〉，在井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編》，冊九（1901年初版；京都：臨川書店，1970年重印），頁210-214。

¹³⁸ 參見阮元，〈塔性說〉、〈復性辨〉，在阮元，《學經室續集》（上海：商務印書館，1936；叢書集成初編本），卷三，頁122-124。阮元生時約較伊藤東涯晚一世紀，〈復性辨〉之題則與東涯駁李翱文相同，不知是否出於巧合。又，阮元〈性命古訓〉也特別抨擊〈復性書〉，但該文強調習之的性情論出自釋教。見《學經室一集》（四部叢刊本），卷十。

¹³⁹ 見郭齊、尹波點校，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），冊七，卷七五，頁3956。

¹⁴⁰ 特見 T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, pp. 94-97, 102, 117, 124-125。大西晴隆也曾觸及〈復性書〉某些觀念與玄學的關係。見氏著，〈復性書について〉，《懷德》38(1967.10)：65-66, 73。

提到〈中庸〉鄭玄注未說明「性情」的概念，特別引了南朝梁的經學家兼玄學家賀瑒（450-510）的話：

性之與情，猶波之與水。靜時是水，動時是波。靜時是性，動時是情。

後文《正義》撰者又再次肯定性靜情動，并引〈樂記〉「人生而靜，天之性也」之語。¹⁴¹ 這是道家式性情思想的明確流露。《五經正義》是唐代朝廷編纂的標準經疏，李翱若因研讀這些注疏而受道家思想啟發，是很自然的事。

個人雖然基本上同意 Barrett 的玄學（或儒經義疏）淵源論，但覺得這個觀點仍有局限。《五經正義》成於眾人之手，討論問題又多是隨文——經文或注文——發揮，通常沒有一貫的看法。以「性」為例，除了性靜情動觀，《正義》還曾引述「生之謂性」的才性說、漢儒的「五常之性」說、性九品說、乃至嵇康阮籍式的天性任真思想。¹⁴² 李翱為什麼採取性靜情動的立場，並不是《五經正義》的影響所能充分解釋的。很明顯地，習之的復性思想是深思力探、融化諸家的結果，而非單純繼承當時儒教文獻中的任何固有想法。

接下來要檢討佛教淵源說。大別而言，這個最佔勢力的看法包含了三種論點。第一是依據李翱曾經問道於禪宗名僧藥山惟儼（751-834）及其他禪僧的記載，主張習之的思想導源於南宗禪。第二種論點認為，〈復性書〉有模仿梁肅（753-793）〈止觀統例〉之處。另一種說法則強調，〈復性書〉的內容有許多與佛教思想相近之處，純就此點判斷，李翱應曾受佛教影響。

完成於宋太宗端拱元年（988）的《宋高僧傳》中，有李翱和數位禪門僧侶交往的記載，其中習之為藥山惟儼所點悟、頓了本心的故事尤其著名。¹⁴³ 作者贊寧（919-1001）宣稱，習之與惟儼等禪僧的接觸，促使他撰寫〈復性書〉，「大抵謂本性明白，為六情玷污，迷而不返，今牽復之，……即內教之返本還源

¹⁴¹ 孔穎達等，《禮記正義》（十三經注疏本），卷五二。

¹⁴² 參考田中利明，〈孔穎達的五經正義に於ける「性」の研究——特にその多様性と自然〉，《大阪教育大學紀要》（人文科學），29.2/3(1980.12)：82-85。

¹⁴³ 見贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），卷十，頁227, 234；卷十七，頁423-425。李翱向惟儼問道之事已見於五代南唐時的禪宗語錄《祖堂集》，編成於宋真宗景德年間（1004-1007）的《景德傳燈錄》也有記載。見《祖堂集》（臺北：新文豐出版公司景印，1987），卷四，頁84-85；吳福祥、顧之川點校，《祖堂集》（長沙：岳麓書社，1996），卷四，頁103-104；《景德傳燈錄》（《大正藏》卷五一），卷十四，頁312中。

也。」¹⁴⁴ 這是目前見諸文獻的、以〈復性書〉為陽儒陰釋的最早陳述，或可視為李翱思想淵源於佛教之說的開端。

李翱與惟儼接觸的故事廣為學者引用，當作〈復性書〉受佛教思想影響的重要證據。¹⁴⁵ 另一方面，這個記載的真實性很早就受到懷疑，¹⁴⁶ 當代學者大西晴隆和 T.H. Barrett 也主張，佛典中李翱和禪僧交往的記載多屬可疑，他向惟儼問道之事尤不可深信。¹⁴⁷ 由於主題與篇幅的限制，本文無法深入處理這個問題。簡單地說，個人同意大西和 Barrett 的見解，以為佛教文獻中關於李翱的敘述虛構的成分很大，不宜以史實視之。

就作者所知，現代中文學界有關李翱的研究中，尚未有對習之和禪僧的關係進行檢證的。因此現在簡單介紹李翱與惟儼關係的兩個重要疑點。首先，《宋高僧傳》提及李翱受惟儼的啓示，撰成〈復性書〉，這是錯誤的猜測。在〈復性書〉下篇，李翱明說，他當時二十九歲。下篇是全文跋語，二十九歲應該就是〈復性書〉完稿之時。據《宋高僧傳》，習之是任朗州（今湖南常德）刺史時邂逅惟儼。就李翱與惟儼的生平經歷判斷，這也是兩人僅有的相識機緣。（藥山在澧州，與朗州接壤。）¹⁴⁸ 李翱任朗州刺史在元和十五年（820），四十九歲，距〈復性書〉的寫作已整整二十年。〈復性書〉的撰作與惟儼無關，不言可喻。

其次，朗州雖然離藥山不遠，李翱和惟儼也不太可能有密切的來往。據學者的考證，習之任朗州刺史時日很短，應該不到一年，再以藥山不在本州，兩人縱然會面，恐怕不會超過數次。¹⁴⁹ 此事或純為附會，也未可知。

¹⁴⁴ 贊寧，《宋高僧傳》，卷十，頁424。同樣的意見，又見頁425。

¹⁴⁵ 參見羅香林，〈大顛惟儼與韓愈李翱關係考〉，在氏著，《唐代文化史》（臺北：商務印書館，1955），頁185-189；任繼愈主編，《中國哲學發展史（隋唐）》（北京人民出版社，1994），頁557；福島俊翁，〈李翱の學禪と復性書〉，《禪學研究》52(1961.2)：32-44；金井德幸，〈李翱と南宗禪——于頔と比較して〉，《立正史學》34(1970.3)：29-32。

¹⁴⁶ 見《四庫全書總目提要》（臺北：漢京文化事業有限公司景印，1981），卷一五〇，集部三，頁808。

¹⁴⁷ 大西晴隆，〈復性書について〉，頁54-56；T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, pp. 46-57。

¹⁴⁸ 《祖堂集》明言惟儼居於澧陽芍藥山，又說他駐在朗州，是個矛盾。見《祖堂集》（岳麓書社本），卷四，頁102-103。

¹⁴⁹ 大西晴隆，〈復性書について〉，頁55。郁賢皓《唐刺史考》定李翱任朗州刺史的時間

需要說明，李翱和禪僧交往的記載雖然殆屬捕風捉影，不足以證成其人與佛教的淵源，這並不表示，〈復性書〉的思想沒有受到佛學的影響。但我們對這層關係的抉發，必須建立在穩當的學術基礎上。接下來要檢討〈止觀統例〉的問題。

〈止觀統例〉是古文運動先驅梁肅所作。梁肅是天台宗信徒，六祖荆溪湛然的弟子，他曾費三年工夫，為天台宗創建者智顗的鉅著《摩訶止觀》撰寫綱要，此即《刪定止觀》六卷。〈止觀統例〉可說是《刪定止觀》的總論或導言。¹⁵⁰ 許多研究李翱的學者認為，〈復性書〉的基本思想與〈止觀統例〉頗有相通的地方，應曾受其啟發。¹⁵¹ 案，李翱的遺文中，並無涉及〈止觀統例〉或天台教學的痕跡，這個說法是從何而起的呢？來源很清楚，就是許多人相信李翱熟悉梁肅的著作。但這項認識似乎有些問題，必須稍作澄清。

關於自己和梁肅的關係，李翱在〈感知己賦〉有所記述。習之貞元九年(793)九月曾經持文章拜謁梁肅，梁肅兩個月後就病逝。後來李翱才聽說，梁肅在與習之會面後，常向他人稱讚李翱。¹⁵² 很明顯地，梁肅雖然是李翱景仰的文壇先進，兩人會面僅此一次。從這個事實，似乎不能推出習之熟習梁肅佛學著作的結論。

現在要比較一下〈止觀統例〉與〈復性書〉的思想，進一步考察它們之間的可能關係。〈止觀統例〉起首云：

夫止觀者何為也？導萬法之理而復於實際者也。實際者何也？性之本也。

為元和十五年六月（任命發表）至長慶元年十一月（820-821）。然而，李翱於長慶元年十二月赴舒州刺史任時，人在湖州，不在朗州，他在擔任朗州刺史和舒州刺史的職務之間，似乎在湖州別有官職。（《李文公集》卷十六〈於湖州別女足基文〉）參考郁賢皓，《唐刺史考》（南京：江蘇古籍出版社，1987），冊三，頁1529；冊四，頁2201-2202。

¹⁵⁰ 〈止觀統例〉載於志磐，《佛祖統紀》（《大正藏》卷四九），卷四九，頁438-440。亦見《全唐文》卷五一七。《刪定止觀》見《卍續藏經》，冊九九，今本編為三卷，已有闕文。

¹⁵¹ 這個看法南宋時已經出現。見祖琇，《隆興編年通論》，《卍續藏經》，冊一三〇，卷十九，頁305下。（總頁碼609）另參見常盤大定，《支那に於ける佛教と儒教道教》（東京：東洋文庫，1930），頁135-160；大西晴隆，〈復性書について〉，頁59；末岡實，〈復性書の成立について〉，《中國哲學》7(1978.10)：57-58, 60-62；福島俊翁，〈李翱の學禪と復性書〉，頁36-37；勞思光，《中國哲學史》，卷三，上冊，頁38；T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, pp. 61-65, 101-102, 111。

¹⁵² 《李文公集》，卷一。

物之所以不能復者，昏與動使然也。照昏者謂之明，駐動者謂之靜。……
明與靜，止觀之體也。¹⁵³

這段話是全文要旨，既談復歸「性之本」，又強調「靜」，加以李翱與梁肅相識，使得〈復性書〉受梁肅影響之說不逕而走。然而，細繹〈止觀統例〉，除了論旨是在佛教修行，有異於〈復性書〉，在個別的基本觀念上，兩者也有重要的差異。

首先，〈止觀統例〉並沒有直接主張復性或反性，它是說歸返「實際」，而「實際」則為「性之本」。此文又言，《摩訶止觀》寫作的目的，在「使群生正性而順理也」。「正性順理，所以行覺路而至妙境也。」¹⁵⁴ 上引文句顯示，梁肅並不認為「性」本身是至善的。他相信「性」之中有至善的成分（「性之本」），人所當歸復的，是那個至善的部分，而不能說是「性」本身。如果梁肅真是主張「復性」，「正性順理」就不可理解了。〈止觀統例〉此處表露的，恐怕並不是梁肅個人的思想，而是天台宗的共同主張：性（佛性）具善惡。人即使成佛，仍不斷性惡，只是佛不修惡，不再起惡罷了。¹⁵⁵

其次，關於修行的方法，〈止觀統例〉是「明」與「靜」、「觀」與「止」、智慧與禪定并重。這是佛教的傳統立場，天台宗尤其強調。阮元〈性命古訓〉討論〈復性書〉援用佛家觀念的問題時，斷言習之的基本思想為「寂照復性」。¹⁵⁶ 果真如此，則〈復性書〉的修行論幾乎可說是為佛家者言的翻版。案，〈復性書〉有「情之動弗息，則不能復其性而燭天地，為不極之明」（上篇）、「心寂不動，邪思自息，惟性明照」（中篇）等語。但李翱的意思似乎是，透過靜修、歸靜的手段，「性」即得以明照。「明」、「覺悟」是復性的結果。這和天台宗以「止」、「觀」為修行之雙翼的想法，還是頗有距離。

無論從李翱和梁肅的個人關係，或從〈復性書〉與〈止觀統例〉的思想異同，筆者都很難察覺出〈復性書〉有受〈止觀統例〉影響的明顯痕跡。本文并不是要否定習之有讀過〈止觀統例〉的可能。這裡只是想指出，目前沒有證據支持這個猜想，而且，由於李、梁的作品在觀念上有著重要的差異，〈止觀統例〉所能給予的影響大概也不會是決定性或特別強烈的。

¹⁵³ 志磐，《佛祖統紀》，卷四九，頁438-439。

¹⁵⁴ 同上，頁439。

¹⁵⁵ 參考賴永海，《中國佛性論》（上海人民出版社，1988），第五章第一節。

¹⁵⁶ 見〈性命古訓〉，《學經室一集》，卷十，頁28a-32b。引文見28a。

學者在處理〈復性書〉和佛教思想的關係時，有時并不就李翱與禪宗或梁肅的關係立論，只是純粹從思想線索上作考察。個人覺得，這是比較妥適的作法，同時，這種方式還是可以顯示，佛學在〈復性書〉思想的形成上扮演了重要的角色。

學者已經指出，〈復性書〉中的許多觀念和問題，都能在佛教思想中找到對應。譬如，上篇有句：「聖人者，人之先覺者也，覺則明，否則惑」，很像釋家「迷則眾生，覺則諸佛」的表達方式。中篇首句：「人之昏也久矣！將復其性者，必有漸也」，顯然觸及了漸修和頓悟的爭議。中篇又說：「弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃為正思。」「正思惟」是佛家的八正道之一，習之用此語，或許曾受暗示。¹⁵⁷ 此外，前文也討論過中古思想中「靜」和「禪定」相比擬的現象。在南北朝、隋唐心性思想的領域裡，佛教不但最具勢力，遠非道教、儒家所能望其向背，而且創造力豐富，各種理論、修行門徑層出迭見。在這種情勢下，〈復性書〉中有與佛學若合符節的成分，恐怕不是巧合，而是受其沾溉所致。

在有關〈復性書〉思想來源的考察中，學者幾乎一致認為，「復性」觀念本身，也是佛教影響下的產物。前文的論證應已顯示，李翱的滅情反性理論，基本上是由漢儒思想、道家傳統與唐代道教中的因子組構起來的。這個理論的重要內容，似乎并非取自佛學。然而，本文的分析並不意謂，習之的思想方向與釋教沒有重要關聯。中唐佛教思想的主流，是強調人人具有清淨光明的本心，這個本心也就是佛性、如來藏，人如能去除覆蓋本心的煩惱，即成佛。佛與眾生的差別，在於此心是否呈現而已。這個思想潮流，掩蓋一時，如果說李翱發展出復性成聖的構想，多少是受這個思潮的牽動，應當是合理的推測。

這裡想要表達的一個看法是，「復性」觀念所承受的來自佛教的影響，或許並不是寬泛的、一般性的教義，而是七世紀中葉以後特別流行的新佛性思想。這個思想，約而言之，就是佛性的內在化和絕對化。佛性問題的原義蘊，是成佛如何可能，考慮的因素很多，眾生的心性只是其中之一。中國佛教雖然自南北朝以後，普遍相信人皆可以成佛，但很少決絕地把成佛的根據化約為人內

¹⁵⁷ 參考T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, pp. 111-112; 末岡實，〈復性書の成立について〉，頁61；戸田豐三郎，〈復性書の立場〉，《支那學研究》，29(1963.5)：70。中國學者討論〈復性書〉與佛家的關係，一般比較抽象。

在生命中的某一因素。但自唐高宗、武周時代以後，這樣的想法盛行起來了，具體地表現於華嚴宗與禪宗思想。

華嚴思想家李通玄在《法門名義集》中說明心識問題，採取了「九識」的立場，認為在阿賴耶識的更根本處，還有第九識阿摩羅識：「此語翻之名曰淨識，又名佛性，亦名法身。體修眾德，本來清淨。在聖體而不增，處凡身而不減。……煩惱覆之即隱，智惠了之方現。」¹⁵⁸ 最後四句話亦見於華嚴宗實際創建者法藏（643-712）的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。法藏稱此心體為「自性清淨圓明體」：「從本以來，性自滿足，處染不垢，修治不淨」。又說：「是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體。唯依妄念而有差別。若離妄念，唯一真如。」¹⁵⁹ 在華嚴宗思想裡，人心的本體清淨靈明，不但是成佛的依據，也是含攝世界實相的唯一所在。

禪宗「明心見性」的教旨是眾所周知的。禪宗雖然自稱教外別傳、不立文字，從佛教思想發展史的觀點看來，其理論根據也是在絕對化的「如來藏自性清淨心」。禪宗早期文獻，題為達摩撰的《二入四行論》，就顯現了這個根源：「含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝注壁觀，自他凡聖等一，堅住不移。」¹⁶⁰ 在四祖道信的《入道安心要方便法門》，此一凡聖皆具的真性則被明確指認為「心」：

離心無別有佛，離佛無別有心。念佛即是念心，求心即是求佛。……即看此等心，即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性、實際，亦名淨土，亦名菩提、金剛三昧、本覺等，亦名涅槃界、般若等。¹⁶¹

道信以自心為佛性的信念，成為往後禪宗思想的基本綱領。初期禪宗，還重視坐禪，南宗興起後，認為識得本心，眾生即佛，無須修行，禪宗稱此為「見性」。敦煌本《六祖壇經》第三十節，也許是這個觀念最初的明確表達：「不悟即是佛是眾生，一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身中，何不

¹⁵⁸ 李通玄，《法門名義集》，在《大正藏》，卷五四，頁195中。

¹⁵⁹ 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，在《大正藏》，卷四五，頁637中。

¹⁶⁰ 柳田聖山，《達摩の語錄——二入四行論》（《禪の語錄I》，東京：筑摩書房，1969），頁31-32。

¹⁶¹ 淨覺，《楞伽師資記》引道信《入道安心要方便法門》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二，冊四，頁161。關於道信的思想，可參看孫昌武，《禪思與詩情》（北京：中華書局，1997），頁3-6。

從於自心頓現真如本性？《菩薩戒經》云：我本元自性清淨。識心見性，自成佛道。」¹⁶² 八世紀中晚期以後，「識心見性」的思想，風行震旦，掀動教內教外，就是治史者的常識了。

總之，李翱《復性書》對人的本性展現了堅決的信念，這個信念和禪宗、華嚴宗的基本教義是一致的。這個一致，應當也不是巧合。

六、結論

本文小題大作，費了許多筆墨探討一篇短論的思想淵源，結論主要有兩點。第一，〈復性書〉的問題意識和基本思想方向受到佛教很大的影響。第二，此文的重要實質觀念多取自道家 and 道教傳統，佛教只佔小部分。如果拿蓋房子來作簡化的比喻，可以說，〈復性書〉是在漢儒性善情惡說的大背景下，借了佛教思想的架構，利用道教、道家的材料，依循儒家的基本價值，建構一套嶄新的儒家心性修養理論。相信這是一個在精細程度上超過以往研究的發現。從本文的分析可以看出，〈復性書〉雖然篇幅不大，背後卻牽動著非常多的思想潮流。〈復性書〉與歷史思潮之間的深刻聯結，應該能有力地解釋這部作品何以具有豐富的內涵以及重要的影響。也可以說，李翱的創造力的一個主要來源，就在於他能善用中古思想界的各種資源，為儒家的人生修養論別開生面。

必須說明，本文雖然論證，〈復性書〉的思想建構多有賴於佛家和道家傳統，這決不表示，李翱的思想是所謂的「陽儒陰釋」或「陽儒陰道」。就主觀目標而言，習之是要為儒家的成德之道找尋穩固的基礎——一個足以與佛、道抗衡的理論。〈復性書〉上篇說：「性命之書雖存，學者莫能明。是故皆入於莊、列、老、釋。不知者謂，夫子之徒，不足以窮性命之道。……我以吾之所知而傳焉」，就明白表達了這個看法。〈復性書〉多引經書，也不見得全為緣飾，李翱恐怕真的相信，他對失傳已久的儒家性命之學深的心得。就實際歷史進程而言，李翱的性情思想並沒有發展成理學的主流路線，但有跡象顯示，

¹⁶² 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二，冊四，頁15。標點參考Philip Yampolsky, tr. with notes, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript* (New York: Columbia University Press, 1967), pp. 141, 151, 《壇經》原文，頁13。

〈復性書〉是激發唐宋之際儒家心性思想成長的重要力量。從晚唐開始，〈復性書〉就深受佛家注意，顯然釋子感受到了李翱思想的威脅。佛教文獻中種種關於習之與禪僧的傳說，表面上是引他為同道，究其實際，恐怕是要消解〈復性書〉帶來的挑戰。在北宋禪僧契嵩（1007-1072）的《鐔津文集》裡，有幾句虛擬的儒者之言：「吾於吾儒之書，見其心亦久矣。及見李氏復性之說，益自發明，無取於佛也。」¹⁶³ 這段話或許也有現實的影子：〈復性書〉是宋初某些儒者對抗佛學的重要資產。

前文說過，本文是小題大作。那麼，它的結論能不能放大呢？這可以分兩個層次來談。在八、九世紀之交儒家思想的層次，本文的結論也許只能稍微放大。當時在文士之間，儒家心性之學的興趣已起，除了〈復性書〉，傳世的同類著作還有歐陽詹（?-801?）的〈自明誠論〉、韓愈（768-824）的〈原性〉、皇甫湜（777?-835?）的〈孟子荀子言性論〉、杜牧（803-852）的〈三子言性辯〉。除了〈復性書〉，其他作品都是就先秦、漢代儒家人性思想稍作發揮，基本上沒有援引佛、道。¹⁶⁴ 從思想內容和論辨取徑看來，即使在中晚唐儒家心性論述的範圍內，〈復性書〉仍是非常特殊的。但很明顯，儒家心性之學的發展，走的是李翱開創的道路——也就是汲取佛、道的重要觀念。必須補充說明，歐陽詹等人著作的內容雖然少蒙佛、道影響，當時儒士對心性問題的關注是受其他二教——特別是佛教——的激發，可以無疑。

至於本文能在什麼程度上幫助我們了解唐宋之際的整體情勢，現在還無法判斷，因為學界對於晚唐到宋初的思想史實，所知實在太少。不過，本文的發現或許可以給予一個啓示，這就是，在研究唐宋間儒家復興及理學形成等問題時，除了佛教的影響，還須多注意道家傳統（包括道教）。唐代以下，道家的勢力雖然遠不如佛教，但儒、道同屬本土思想，在思想方式、世界觀和基本價值上，有許多共同或相近之處。道家在宋代新儒學興起上所可能扮演的角色，不容忽視。

最後，本文要引述一首詩作結，這是白居易的〈玩止水〉：

¹⁶³ 契嵩，《鐔津文集》，卷一，在《大正藏》，卷五二，頁652下。

¹⁶⁴ 參考《全唐文》卷五九八（歐陽詹〈自明誠論〉）；馬其昶，《韓昌黎文集校注》（臺北：世界書局景印，1988），卷一（韓愈〈原性〉）；《全唐文》卷六八六（皇甫湜〈孟子荀子言性論〉）；杜牧，《樊川文集》（臺北：漢京文化事業有限公司景印，1983），頁106-107（杜牧〈三子言性辯〉）。

動者樂流水，靜者樂止水。利物不如流，鑒形不如止。淒清早霜降，淅瀝微風起。中面紅葉開，四隅綠萍委。廣狹八九丈，灣環有涯涘。淺深三四尺，洞澈無表裡。淨分鶴翹足，澄見魚掉尾。迎眸洗眼塵，隔胸蕩心宰。定將禪不別，明與誠相似。清能律貪夫，淡可交君子。豈唯空狎玩，亦取相倫擬。欲識靜者心，心源只如此。¹⁶⁵

這首詩藉描寫一潭明靜之水，宣示「靜者」的理想。「靜者」是和「動者」相對的，「動者樂流水，……利物不如流」，理想的動者能夠濟世澤民，這當然是儒家價值。〈玩止水〉特別的地方在於，樂天以為，不一定要歸心佛、道才能成為靜者。「定將禪不別，明與誠相似」，《中庸》的誠明之道也能使人定靜清澈、通達心源。這是八世紀後期開始萌生的想法，權德輿（761-818）至少曾表達過兩次。他在〈中書門下賀降誕日麟德殿三教論議狀〉，稱讚德宗皇帝「以釋氏之定惠，納諸誠明」。¹⁶⁶ 在禪宗名僧馬祖道一的塔銘中，則描述道一的門人河南尹裴寬為：「久於稟承，多所信嚮。由此定惠，發其明誠」。¹⁶⁷ 德輿清楚地以「定」比「誠」，以「惠」（慧）擬「明」。這是相當邏輯的說法，〈玩止水〉的「明與誠相似」就有些意思不清了。是不是說，潭水之明相當於人性之「誠」？我們不知道。但很明顯，權德輿和白居易都有人的「誠」的本性也是靜定的想法。這樣看來，〈復性書〉的思想在李翱的時代也不完全是孤立的。

（本文於民國八十七年七月二日通過刊登）

¹⁶⁵ 朱金城箋校，《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988），卷二二，頁1502。

¹⁶⁶ 《全唐文》，卷四八四。參考《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷十三，頁383；卷一三五，頁3728-3729。

¹⁶⁷ 《全唐文》，卷五〇一。參考《舊唐書》，卷一九一，頁510-511。關於權德輿對《中庸》的熱中，可以參考T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*, pp. 83-85。

引用書目

一、傳統文獻

- 《三國志》，北京：中華書局，1959。
- 《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》）。
- 《太上老君說清靜心經》，在《正統道藏》，冊三九。
- 《四庫全書總目提要》，臺北：漢京文化事業有限公司景印，1981。
- 《正統道藏》，臺北：新文豐出版有限公司景印，1977。
- 《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司景印，1976。
- 《玄怪錄·續玄怪錄》，臺北：文史哲出版社景印，1989。
- 《全唐文》，臺北：大通書局景印，1979。
- 《全唐詩》，北京：中華書局，1960。
- 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二冊四，北京：中華書局，1983。
- 《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 《祖堂集》，臺北：新文豐出版公司景印。
- 《景德傳燈錄》，在《大正藏》卷五一。
- 《雲笈七籤》，北京：書目文獻出版社景印，1992。
- 《道教義樞》，在《正統道藏》，冊四一。
- 《道藏》，文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988。
- 《達摩大師血脈論》，在《卍續藏經》，冊一一〇。
- 《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 孔穎達等，《毛詩正義》（十三經注疏本）。
- 孔穎達等，《禮記正義》（十三經注疏本）。
- 王充，《論衡》（新編諸子集成本），臺北：世界書局，1978。
- 王明，《太平經合校》，北京：中華書局，1960年初版。
- 王明《抱朴子內篇校釋》（增訂本），北京：中華書局，1985。
- 王定璋，《錢起詩集校注》，浙江古籍出版社，1992。
- 王叔岷，《劉子集證》，臺北：中央研究院歷史語言研究所景印，1992。
- 仇兆鰲，《杜詩詳註》，北京：中華書局，1979。

- 司馬承禎，《天隱子》，在胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選輯，《道藏要籍選刊》，上海古籍出版社，1989；據《正統道藏》選印，冊五。
- 司馬承禎，《坐忘論》，在《正統道藏》，冊三八。
- 朱金城，《白居易集箋校》，上海古籍出版社，1988。
- 李通玄，《法門名義集》，在《大正藏》，卷五四。
- 李翱，《李文公集》，四部叢刊本。
- 李渤，《真系傳》，《全唐文》卷七一二。
- 李定生、徐慧君校注，《文子校詮》，上海：復旦大學出版社，1988。
- 李懷福、李延夫主編，《孟浩然詩集評注》，武漢：長江文藝出版社，1992。
- 余嘉錫，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局景印，1989。
- 志磐，《佛祖統紀》，在《大正藏》卷四九。
- 伊藤仁齋，《語孟字義》，在吉川幸次郎、清水茂校注，《伊藤仁齋·伊藤東涯》，日本思想大系33；東京：岩波書店，1971。
- 伊藤東涯，《復性辨》，在井上哲次郎、蟹江義丸編，《日本倫理彙編》，冊九，1901年初版；京都：臨川書店，1970年重印。
- 伊藤東涯，《古今學變》，在吉川幸次郎、清水茂校注，《伊藤仁齋·伊藤東涯》，日本思想大系33；東京：岩波書店，1971。
- 吳福祥、顧之川點校，《祖堂集》，長沙：岳麓書社，1996。
- 杜牧，《樊川文集》，臺北：漢京文化事業有限公司景印，1983。
- 杜光庭，《道德真經廣聖義》，在《道藏》，冊十四。
- 杜光庭，《太上老君說常清靜經註》，在《正統道藏》，冊二八。
- 阮元，《性命古訓》，在阮元，《擘經室一集》（四部叢刊本）。
- 阮元，《塔性說》、《復性辨》，在阮元，《擘經室續集》，上海：商務印書館，1936；叢書集成初編本。
- 阮元等撰集，《經籍纂詁》（阮氏琅嬛仙館刻本），北京：中華書局景印，1982。
- 汪辟疆校錄，《唐人小說》，中華書局香港分局，1985。
- 柳田聖山，《達摩の語錄——二入四行論》，《禪の語錄Ⅰ》，東京：筑摩書房，1969。
- 吳筠，《宗玄先生玄綱論》，在《正統道藏》，冊三九。
- 吳筠，《宗玄先生文集》，在《正統道藏》，冊三九。
- 宗密，《圓覺經大疏鈔》，在《卍續藏經》，冊十四。
- 法藏，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，在《大正藏》，卷四五。
- 皇侃，《論語義疏》（古經解彙函本），臺北：鼎文書局景印，1974。
- 契嵩，《鐔津文集》，在《大正藏》，卷五二。
- 段玉裁，《說文解字注》（經韻樓刻本），臺北：藝文印書館景印，1966。

- 范脩然，《至言總》，在《道藏》，冊二二。
- 祖琇，《隆興編年通論》，在《卍續藏經》，冊一三〇。
- 馬其昶，《韓昌黎文集校注》，臺北：世界書局景印，1988。
- 淨覺，《楞伽師資記》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二冊四，北京：中華書局，1983。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社景印，1974。
- 郭齊、尹波點校，《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996。
- 梁肅，《刪定止觀》，在《卍續藏經》，冊九九。
- 陶弘景，《養性延命錄》，收在胡道靜、陳蓮笙、陳耀庭選輯，《道藏要籍選刊》，冊九。
- 陳氏注，《陰持入經註》，在《大正藏》，卷三三。
- 陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 陸修靜，《洞玄靈寶五感文》，在《道藏》，冊二二。
- 智顗，《修習止觀坐禪法要》，在石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，《中國佛教思想資料選編》，卷二冊一，北京：中華書局，1983。
- 智顗，《摩訶止觀》，在《大正藏》卷四六。
- 黃奭輯，《孝經緯》，上海古籍出版社，1993。
- 楊伯峻，《列子集釋》，北京：中華書局，1979。
- 楊曾文編校，《神會和尚禪語錄》，北京：中華書局，1996。
- 道世，《法苑珠林》，在《大正藏》，卷五三。
- 道宣，《廣弘明集》，在《大正藏》，卷五二。
- 董俊彥，《桓子新論校補》，收在董俊彥，《桓譚研究》，臺北：文史哲出版社，1986。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，臺北：文史哲出版社景印，1992。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局景印，1992。
- 關口真大譯注，《天台小止觀》，東京：岩波書店，1974。
- 蕭統，《文選》，臺北：文津出版社景印，1987。
- 顏延之，《庭誥二章》，在僧祐，《弘明集》，《大正藏》，卷五二。
- 顏昌嶠，《管子校釋》，長沙：嶽麓書社，1996。
- 儲仲君，《劉長卿詩編年箋注》，北京：中華書局，1996。
- 贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987。
- 蘇輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。
- 嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，臺北：世界書局景印，1982。
- 嚴靈峰，《輯成玄英道德經開題序決義疏》，臺北：藝文印書館，無求備齋老子集成初編本。
- 饒宗頤，《老子想爾注校證》，上海古籍出版社，1991。

二、近人論著

大西晴隆

1967 〈復性書について〉，《懷德》38(1967.10)。

小川弘貫

1976 《中國如來藏思想研究》，東京：中山書房，1976。

山口桐子

1990 〈李翱「復性書」の思想的位相〉，《學林》14/15(1990.7)。

戸田豐三郎

1963 〈復性書の立場〉，《支那學研究》29(1963.5)。

水野弘元

1972 《佛教要語の基礎知識》，東京：春秋社，1972年初版。

功刀正

1987 《李翱の研究—資料篇》，東京：白帝社。

末岡實

1978 〈復性書の成立について〉，《中國哲學》7(1978.10)。

1982 〈中唐期における性説の展開と役割——歐陽詹「自明誠論」・皇甫湜「孟荀言性論」を中心として〉，《日本中國學會報》34。

田中利明

1980 〈孔穎達の五經正義に於ける「性」の研究——特にその多様性と自然〉，《大阪教育大學紀要》（人文科學）29.2/3(1980.12)。

石川徹

1979 〈魏晉時代の聖人觀〉，《人文論究》29.2(1979.10)。

任繼愈主編，任繼愈、杜繼文、楊曾文、丁明夷執筆，

1988 《中國佛教史》，冊三，北京：中國社會科學出版社。

任繼愈主編

1994 《中國哲學發展史（隋唐）》，北京人民出版社。

印順

1971 《中國禪宗史》，嘉義：妙雲蘭若。

吉川忠夫

1990 〈真人と聖人〉，《岩波講座東洋思想》卷十四《中國宗教思想二》，東京：岩波書店。

1993 〈靜室考〉（許洋主譯），收在劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》，冊七，北京：中華書局。

安井小太郎

1924 〈讀復性辨〉，《斯文》6.6(1924.12)。

陳弱水

余英時

- 1980 〈名教危機與魏晉士風的演變〉，收在余英時，《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版事業公司。

李孝定

- 1965 《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

李養正

- 1995 〈從《太平經》看早期道教的信仰與特點〉，在李養正著，張繼禹編訂，《道教經史論稿》，北京：華夏出版社。

林麗雪

- 1980 《抱朴子內外篇思想析論》，臺北：學生書局。

金井德幸

- 1970 〈李翱と南宗禪——于頔と比較して〉，《立正史學》34(1970.3)。

河北省文物研究所

- 1981 〈河北定縣40號漢墓發掘簡報〉，《文物》1981.8。

砂山稔

- 1990 《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社。

胡孚琛

- 1989 《魏晉神仙道教——抱朴子內篇研究》，北京：人民出版社，1989。

郁賢皓

- 1987 《唐刺史考》，南京：江蘇古籍出版社。

卿希泰

- 1985 《中國道教思想史綱》，卷二，成都：四川人民出版社。

卿希泰主編

- 1988 《中國道教史》，卷一，成都：四川人民出版社。

孫昌武

- 1997 《禪思與詩情》，北京：中華書局。

常盤大定

- 1930 《支那に於ける佛教と儒教道教》，東京：東洋文庫。

張亨

- 1971 〈荀子對人的認知及其問題〉，《文史哲學報》20(1971.6)。

許抗生、李中華、陳戰國、邢薇

- 1989 《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社。

陳金木

- 1995 《皇侃之經學》，臺北：國立編譯館。

- 陳寅恪
1982 〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》，《陳寅恪先生文集》，臺北：里仁書局景印。
- 陳弱水
〈隋唐道性思想的特色與歷史意義〉（未刊稿）。
- 傅斯年
1940 《性命古訓辨證》（1940年初版），臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年景印二版。
- 森三樹三郎
1971 《上古より漢代に至る性命觀の展開——人性論と運命觀の歴史》，東京：創文社。
- 湯一介
1987 《郭象與魏晉玄學》，臺北：谷風出版社。
- 湯用彤
1972 〈王弼聖人有情義釋〉，收在湯用彤，《魏晉玄學論稿》，臺北：廬山出版社。
1972 〈謝靈運辨宗論書後〉，收在湯用彤，《魏晉玄學論稿》，臺北：廬山出版社。
1982 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：鼎文書局景印。
- 馮友蘭
1930 《中國哲學史》，上海：商務印書館。
- 勞思光
1980 《中國哲學史》，卷三上冊，香港：友聯出版社。
- 葛兆光
1995 《中國禪學思想史》，北京大學出版社。
1996 〔《隋唐道教思想史研究》書評〕，《唐研究》，卷二，北京大學出版社。
- 董俊彥
1989 《桓譚新論研究》，臺北：文津出版社。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍
1995 《中國老學史》，福州：福建人民出版社。
- 福島俊翁
1961 〈李翱の學禪と復性書〉，《禪學研究》，52(1961.2)。
- 盧國龍
1993 《中國重玄學》，北京：中國人民出版社。

陳弱水

蕭璿

- 1993 〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.1。

蕭登福

- 1990 《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，臺北：文津出版社。

賴永海

- 1988 《中國佛性論》，上海人民出版社。

戴君仁

- 1974 〈皇侃論語義疏的內涵思想〉，收在戴君仁著《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館。

鎌田茂雄

- 1978 《中國佛教思想史研究》，東京：春秋社。

盧國龍

- 1993 《中國重玄學》，北京：中國人民出版社。

龐樸

- 1980 《帛書五行篇研究》，濟南：齊魯書社。

羅香林

- 1955 〈大顛惟儼與韓愈李翱關係考〉，在羅香林，《唐代文化史》，臺北：商務印書館。

羅聯添

- 1973 〈李翱研究〉，《國立編譯館館刊》，2.3(1973.12)。
1989 〈韓愈原道篇寫作的年代與地點〉，在羅聯添，《唐代文學論集》，臺北：學生書局。

顧頡剛

- 1979 〈聖、賢觀念和字義的演變〉，《中國哲學》，第一輯（生活・讀書・新知三聯書店，1979.8）。

T.H. Barrett

- 1992 *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?*. Oxford: Oxford University Press.

Philip Yampolsky, tr. with notes

- 1967 *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript*. New York: Columbia University Press.

Li Ao's *Fu-hsing shu* and the Intellectual Milieu of Medieval China

Jo-shui Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper examines the intellectual origins of Li Ao's (774?-836) *Fu-hsing shu*, universally recognized as the most creative late-T'ang Confucian writing on spiritual cultivation. The sources of Li's outlooks expressed in the *Fu-hsing shu* have long interested scholars. Unlike most previous research on this topic, the present work does not concern itself with the connections between the *Fu-hsing shu* and specific texts or individuals. Rather, it tries to identify the intellectual currents in preceding times that are attributable to the formation of the thought of the *Fu-hsing shu*. It is hoped that this approach can help us not only to gain further insights into an old issue, but also to detect the crucial historical forces behind the late-T'ang endeavors in constructing a Confucian philosophy of interior life.

The article begins with a close analysis of the text of the *Fu-hsing shu*, and argues that three sets of ideas are at the core of this work. The first is the problematization of reaching sagehood through spiritual cultivation, which is the central theme of the *Fu-hsing shu*. Second, the *Fu-hsing shu* holds that one's "nature" (*hsing*) is good and "emotions" (*hsing*) evil. In order to become a sage, one has to extinguish his emotions and return to his true nature. Third, the *Fu-hsing shu* also takes the view that one's "nature" is absolutely tranquil. Therefore, extinguishing emotions and returning to the true nature actually means the "quieting down" of one's emotions.

The paper traces the origins and development of these three sets of ideas separately. It finds that the ideal of questing for sagehood mainly comes from the Buddhist tradition. The idea of extinguishing emotions and returning to the true nature has its distant roots in Han Confucianism and classical Taoist thought. In the T'ang context, it resembles most closely a religious Taoist approach to immortality. Furthermore, the notion of one's nature being tranquil was current in classical and medieval Taoist thought, whereas quietude as a method of individual cultivation prevailed in religious Taoism and, to a lesser extent, Buddhism. A

陳弱水

general point this paper makes is that the theme of the *Fu-hsing shu* was formed very much under Buddhist influence, but the substantial ideas Li used to construct his philosophy of spirituality drew mostly from the Taoist tradition. The paper also gives a review of existing theories on the intellectual origins of the *Fu-hsing shu*.

Keywords: Li Ao, *Fu-hsing shu*, T'ang Confucianism, Confucian-Buddhist-Taoist interactions, Chinese ideas of spiritual cultivation