政治科學論叢／第四十期／民國 98 年 6 月／頁 1～42

李榮的重玄思想與政治論述
― 以《老子注》爲核心

林俊宏*

摘　要

唐代注《老》是重玄學思想的核心活動，在注《老》的活動中，不僅討論、詮解了《老子》文中對於「有無」看法，也處理了幾個層次的問題，這些問題包括「身／心」、「身／國」、「心、性」形、神」、「教化（政治／宗教）」與「世俗秩序（現實秩序）／神聖秩序（理想秩序）」；本文透過李榮《老子注》的文本分析，試圖顯題化李榮思想中的重玄思想如何與政治關懷交融論述，本文也認爲經由「從權化實」的基本理解，李榮以既是方法又是境界的「重玄」義理透顯出《老子注》的內在精神，同時託帶出初唐三教競合的對話，而這樣的對話結果對於宋明理學的諸多論述，隱然地起著重要的影響。

關鍵詞：重玄、三一、道性、從權化實、不一不異

* 臺大政治系副教授，E-mail: demian@ntu.edu.tw

本文的完成，除了感謝國科會的補助之外，也感謝三位審查人費心地審閱與寶貴的建議。
收稿日期：97 年 10 月 1 日；通過日期：98 年 5 月 12 日

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

重玄學，作爲隋唐道教哲學的代名詞與核心要素，有著深刻的哲學論理基礎，同時也回應了傳統中國對於兩種秩序（簡單地說，世俗的政治秩序以及對應的神聖秩序－或是宗教中的秩序）觀點所存在的緊張性的思考，這些哲學論理基礎與思考或多或少都圍繞著對於《老子》一書的詮解而開展。[1] 李榮的《老子注》在成玄英的重玄學思想之後，試圖在注經的思維活動中另闢詮解重玄學的蹊徑，在基調上，承繼了魏晉玄學王弼一派的貴無論述，進而融通唐初三教的個別精神，試圖在成玄英偏向「妙本」的終極關懷上，找尋更爲貼近現世對應的可能，這樣的思維清楚地向政治社會面向作出傾斜，同時在現實的層次上，較之其他初唐的重玄思想，更強調現世政權與宗教之間的對話，企圖從中找到一種貫穿兩個界域的可能思考以及做法。在這樣的理解下，本文試圖由文本入手，詮解李榮的重玄思想，藉由對李榮重玄思想、修養論的討論，進而託帶出《老子注》本身的政治關懷，並分析這條進路的形成與內在論理安排。

傳統被視爲成玄英弟子的李榮，與成玄英一樣，並沒有留下詳實的生平敘述，即便是他作品中極爲重要的《老子》注本－《道德經注》（或以《老子注》稱之，下稱《老子注》），也都得經過一番考證才得確認，[2] 當然，這並無礙於研究李榮的重玄思想。李榮的重玄思想明顯地受到成玄英重玄思想的影響，以「妙本」作爲描述「道」的對應概念，再以「虛極之理」作更進一步的陳述，而且在整個思想體系中，特別強調「由權化實」的重要，標示出一種寄神聖於世俗的理解基調，再將此種理解透過「教」到「心」的接榫，開展出一種結合三教的心性論，向上承繼了中國傳統的心性論，向下則隱然影響了宋明理學中的心性論，就這點而言，無疑有著重要的貢獻。此外，道家和道教在一些特定的思想面向上其實頗有相通之處，本文在處理李榮重玄學思想的同時，並無意劃出一條清楚釐定道家和

[1] 盧國龍就認爲「所謂『重玄之道』，有兩層指意，第一是指解注《老子》的一個流派，第二是指一種思想方法」（1993：1）。

[2] 這個部分的討論，包括李榮的生平、著述以及輯校版本，請參董恩林（2003：100-110）。

臺灣大學學術期刊資料庫

道教的界線，一方面是能力的問題，一方面則並非本文旨趣所在，因此，在很多行文討論中，並不刻意討論兩者的差異性，反而採取的是相融的態度看待道家與道教的思想；這樣的看法也同時從權地適用於本文中對於佛家、佛學與佛教的看法，在此也一併交代！

壹、《老子注》中的道論

「道」的概念是《老子注》發問的核心，李榮認爲「道」就是「理」，「理」不是一般的道理、簡單的規律，更不是條理、論理，與「道」對應的「理」特指虛極之理。什麼是虛極之理，李榮透過人世間經驗的有限性來闡明此虛極之理：

> 道者虛極之理也……不可以有無分其象，不可以上下格其眞，是則玄玄非前識之所識，至至豈俗知而得知，所謂妙矣難思，深不可識也〈《老子注・一章》（以下簡稱章名，不列書名）

簡單地說，李榮認爲道作爲虛極之理，不能藉由經驗的方法來經驗與認識；接著，李榮從常俗之道與非常俗之道的區隔，進一步表述這個「虛極之理」的道，他認爲任何刻意標舉的做法都是常俗之道，反之，就是非常俗之道：

> 非常道者，非是人間常俗之道也。人間常俗之道，貴之以禮義，尚之以浮華，喪身以成名，忘已而徇利，失道而後德，此教方行。今既去仁義之華，取道德之實，息澆薄之行，歸淳厚之源，反彼恒情，故曰非常道也。〈一章〉

李榮在此清楚地說出，他所試圖認定與詮解的老子之道（似乎也就可以看成是非常道之終極之處），絕非人間常俗之道。而且人間常俗之道明顯是關於原始至道的一種盪落，唯有「反（返）彼恒情」的路子才是復歸於至道的方法，是才說此爲「非常道」，這個常道與俗道之區隔或者也受到佛教真俗二諦思維之影響，但是更重要的，當是其中透顯出的由世俗返向至道的轉折，此種轉折也落在即世俗即神聖的不即不離之中！此外，這裡有

臺灣大學學術期刊資料庫

兩點得再進一步推敲，第一，「己」與「身」說的並不單是物質性的身體，李榮要說的關鍵並不單單在於物質性的身體，看來李榮更重視的是心性；第二，對於非常道的理解，顯然與傳統注《老》強調「常道」的高位階有別，或者，李榮將之視爲是復歸至道的必要方法，進而採取的是將這樣的概念推向世俗化的作法，其中當隱然有著「世俗的問題將透過世俗的方法來回應」的思維，進而有著強調世俗政權經營秩序的可能。

這個非「前識、俗知」可得、且「難思不可識」的虛極之理，如何可能清楚地被（體）知？李榮透過「道德」合稱來詮解虛極之理的「道」：

> 自靜之動，從體起用……通生之功，著道也，畜養之義，彰德也，道德殊號，是曰異名也。〈一章〉

「道」是靜動合一體用自如的，所以，虛極之理不是死寂的、孤高的；就動靜體用的區別言，似乎是道德殊號，然則動靜體用不可乖分，區分祇是方便立說而已，李榮一如老子用「玄妙」標舉道與德：

> 虛寂之道，深妙之德……寄曰同玄；玄之妙也，無物可逮，唯道與德可以言玄。〈一章〉

> 道玄德妙，理絕有無，有無既絕，名稱斯遣。然則虛通之用，於何不可，是以非無而無，無名爲兩儀之本始也；非有而有，有名爲萬物之父母焉，道生德畜，其斯之謂乎〈一章〉

李榮說得很清楚：「雙標道德，故言兩者，混沌理一，所以云同」〈一章〉，所謂的「虛寂之道，深妙之德」都不是可以言說意會，唯一可以確定的是同爲眾妙之源，就是簡單的「道生德畜」概念，〈五十一章〉中就說：「今約事分用，通生則理歸於道，長畜則義在於德。」這個部分應該與《道教義樞》的說法是連繫的：[3]

---

[3] 關於《道教義樞》的成書年代是否早於李榮的《老子注》，本文不涉入成書年代先後先後的勘定，要之，認定兩者都清楚地表達了重玄學對於一些基本問題的思考，關於件代考證的部分，請參王宗昱（2001），尤其是第一章。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 道德者，虛極之玄宗，妙化之深致……至德幽通，則義該亭毒。有無斯絕，物我都忘，此其致也……《西升經》云：道德混沌玄同也。釋曰：道者，理也，通也，導也。德者，得也，成也，不喪也。言理者，謂理實虛無……河上公云：道四通也。言導者，謂導執令忘，引凡令聖。《自然經》云：導末歸本……又道德體用義者。道義主無，治物有病；德義主有，治世無惑……又云：道德一體而二義，一而不一，二而不二。不可說其有體有用，無體無用。蓋是無體爲體，體而無體；無用爲用，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，非陽非陰，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。《道教義樞・道德義第一》

再則，「道」可以從「實物」的面向來理解嗎？李榮似乎有這樣的企圖：「未知道是何物……深不可識，語其無也，則有物混成，言其有焉，則復歸無物，歸無物而不有，言有物而不無……非有非無之真，極玄極奧之道，剖一元而開三象，和二氣而生萬物也。」〈二十一章〉從「道生德畜」的概念向下談，道作爲「物物者」如何被經驗地理解，李榮大概認爲「道生萬物」是透過「氣」而體現，關於這點，較之於成玄英偏重從終極「妙本」來說明道，李榮的陳述更接近漢代道家以「氣」解《老》的思維，走的是生成論的路子：

> 一，元氣也，未分無二故言一也，天地雖大所稟者元一，萬物雖富所資者沖和，王侯雖貴所賴者眞道……何以致然，皆得一於道。〈三十九章〉

> 虛中動氣，故曰道生，元氣未分，故言一也……清濁分，陰陽著也……運二氣生三才……圓天覆於上，方地載於下，人主統於中，何物不生也。陽氣熱，孤亦不能生物，陰氣寒，單亦不足成形，故因大道以通之，借沖氣以和之，所以得生也。〈四十二章〉

這裡以「虛中動氣」來說「道生」，當然重點是在「生」這個動作上，因

臺灣大學學術期刊資料庫

此，就像是《老子指歸》從原始的「氣」來說「一」一樣，至少，「一」就是「氣」，是未分的「元氣」，那麼「道」是否就是「氣」，李榮並沒有直說；「虛中動氣」的「虛」才是他的關注，不過，李榮似乎試圖將這種「無中生有」的論證透過「帶有氣的屬性」的說法託帶過去，認爲「道」也可以被認識（或許更精確地說是「體知」）爲「氣」：

> 天下莫柔弱於氣，氣莫柔弱於道，是以人受生必資道，氣存則屈伸由己，道在則動靜任神……無情之物，有氣故生，無氣故死，是知有識之類，得道於焉柔弱，失道所以堅強也。〈七十六章〉

這裡的「氣」就是「元氣」，也就是萬物最爲素樸的元質；不過，「氣莫柔弱於道」是指「柔弱」的特質呢？還是說「道」是一種最柔弱的「物」，而且是元氣之源，根本就是氣？我們認爲，李榮就氣化生成的觀點來說「道」，「虛極之理」無疑地也帶有生成的「物」義，這點與成玄英對於「道」與「氣」的看法，其實相當類似：

> 大道在恍惚之內，造化芒昧之中，和雜清濁，變成陰陽二氣，二氣凝結，變而有形，形既成就，變而生育，且從無出有，變而爲生，自有還無，變而爲死。《南華眞經注疏・至樂第十八》

成玄英藉由氣來說道，不過，並不在於將道落實在氣的範疇來討論，應當祇是從道作爲「物物者」的面向立說，因此，關於道以「妙本」詮解的思維，成玄英並不以生成論的層次爲滿足，就這點看來，兩人雖然都接受「氣」的重要地位，不過在詮釋的企圖上，李榮的關懷似乎比較明顯地落在生成論的面向立論！

既然，李榮認爲「氣」是理解「道」的中介，「有無」的問題也就變得重要。在討論李榮對於「有無」的看法之前，「三一」的問題可能得先簡單回答。李剛認爲「三分法卻在道家、道教思想中較爲流行，尤其是重玄學的三一學說，十分引人注目」（李大華等，2002：106），「三一」的思考是貫穿整個道家與道教身學和心性學的關鍵，同時也是整個道家與道教關於修養與統治結合的樞要（本文的重點不在於討論整個道家或是道

臺灣大學學術期刊資料庫

教的三一說，[4] 重點放在李榮如何看待「三一」，而心性之說待下章修養論處再行討論）；李榮對於「三一」的看法是什麼呢？他藉由傳統「夷希微」的「三一」路子詮釋「道」：

> 道遠乎哉？眼所不見，聖人體之，獨見曉焉，名之曰夷……大音希聲，耳所不聞，聖人洞之，獨聞和焉，名之曰希……大象無形，難可搏觸，聖人玄悟，了達虛無，故言微〈十四章〉

這是從經驗層次出發的問與答，當然並不是究竟的答案，透過夷希微三個概念，李榮要突顯的是「道」的超經驗特質：

> 希夷微三者也，俱非聲色，並絕形名，有無不足詰，長短莫能議，混沌無分寄，名爲一，一不自一，由三故一，三不自三，由一故三，由一故三，三是一三，由三故一，一是三一，一不成一，三是一三，三不成三，三不成三則無三，一不成一則無一，無一無三，自叶忘言之理，執三執一，翻滯玄通之教也。〈十四章〉

這裡的說法和《玄門大論三一訣》中關於「三一」的說法一致：「三義雖一，不可定分，一體雖同，不容定混。混亦不混，故義別成三；分不定分，故體混爲一。混三爲一，三則不三；分一爲三，一則不一。不三而三，斯則三是不三之三，一是不一之一。不三之三直非三，亦非非三；不一之一非止非一，亦非非一。此合重玄之致也。」《雲笈七籤‧卷四九》，在方法上其實正與三論宗的「三種二諦」雷同（李大華等，2002：172）。由「氣」的觀點出發，李榮並沒有反對從一個偉大的「物」的層次來理解「道」，祇是無從找到相對於經驗的適當辭彙來陳述而已，因此，「夷希微」正是順著這個系絡發展的詮釋，藉由夷希微這三個非形象非感官的概念向「道」逼近，間接地陳述了「道體」，然而即便如此，仍不能夠貼切地形容超感官經驗的「道」，最貼近的做法就是合成三者，而又不執於三者，希望藉由「三一」之說翻飛而不滯地「言道」；[5] 從這點來看，所謂

---

[4] 作者曾爲文討論成玄英的重玄思想，文中簡單地交代了對於「三一」的討論並陳述作者的基本看法，本文無意重覆，請參林俊宏（2007：1-34）。

[5] 相較於精神氣的「三一」論述，例如《太平經鈔癸部‧令人壽治平法》中的：「三氣共

臺灣大學學術期刊資料庫

的「三一」說法，在策略上並不在說「無」而是在說「有」。如果回到重玄學的基調，這種落在一邊的思想產物，終究與自身悖離，所以，重玄學藉由佛學之空義消解這種於「有」的繫執，〈十四章〉中就說：「希夷之理既寂，三一之致亦空，以超群有，故曰歸無。無無所有，何所歸復，須知無物，無物亦無，此則玄之又玄，遣之又遣也。」在此，李榮將萬有以「無」破之，再藉由「寂希夷之理」來「空三一之致」，這個方法名爲歸無，而後再將無物之「無」遣去。所以，三一之說固然是體解大道的方法，然而亦在「遣之又遣」的對象之中，在理論上，自然可以借三一說理進而不自限於三一！[6]

三一說法企圖從離開經驗的層次證成「妙本道體」，不過，還沒有適度地回應道體是有還是無的問題。李榮對於「有無」的思考，反映出濃厚的思想史反省，他說：「魏晉英儒，滯玄通於有無之際；齊梁道士，違懲勸於非跡之域；雷同者望之而霧委，唯事談空，迷方者仰之以雲蒸，確乎執有。」《老子注・序》基本上，李榮對於魏晉玄學談論有無的觀點，大抵認爲是偏執一邊的結果，不是貴無便是崇有，或許祗有主張獨化自生的

一，爲神根本也。一爲精，一爲神，一爲氣，此三者共一位體，本天地之氣。」「夷希微」的三一說法，改變了那種肉體修鍊成仙的修命之學或是某種的身體技藝，轉而藉由重玄的方法追求一種與大道深契的心性工夫，這個轉變不僅在某個意義上回應了中國古代的心性論，同時也在與佛學心性論的對話中開啓了宋明心性學的路子，盧國龍就認爲「道教心性學經歷了一個既吸佛學般若思想又復歸於中國傳統思想之本位的嬗變過程。」（盧國龍，1997：574）而「唐代老學中出現的心性理論，在宋代得到進一步的發揮並趨於成熟，心性學成爲（宋代）《老子》哲學思想解釋的重心」（劉固盛，2003：114）關於道教三一論以存思技法的分析，對於修命到修性之路有深刻的啓發，也請參林永勝（2008）。

6 關於「三一」之說，龐樸在《一分爲三論》（2003）中有觀念史和學術史觀點的分析，也簡單地討論了傳統中國各種「三一」的說法，頗值得參考。本文於此並不是刻意忽略傳統道教教義學對於「三一」的看法，而是認爲李榮的「三一」說法，當然並不祗限於「夷希微」這樣的「三一」說法，更精確地說，李榮的「三一」是中國「三一」說法中的一部分，無疑地，我們很難從其中切割出哪些部分的三一是道家的，又有哪些部分是道教的，或者哪些部分是非道家與道教的；作出這樣的切割，是否也意味著將魏晉以降的學術集團或是思維之間的連繫發展、融通的努力當作是非有機式的，這樣一來，似乎也悖離了唐初三教對話的成果！因此，本文在處理上，僅就「夷希微」的三一爲觸點，要之，將李榮的「三一」說置於更宏大的「三一」系絡中對待之！

臺灣大學學術期刊資料庫

郭象近似李榮的高度；[7] 而齊梁的道教學風，李榮也認爲那是落入深玄界域的說法，要不是尙空而不知空義，就是執有而陷溺於境，也未解道義。他認爲：

> 道玄德妙，理絕有無，有無既絕，名稱斯遣，然則虛通之用於何不可，是以非無而無，無名爲兩儀之本始也，非有而有，有名爲萬物之父母焉〈一章〉

> 超有物而歸無物，無物亦無；絕視聽而契希夷，希夷還寂；……無狀之狀，此乃從體起用；無物之象，斯爲息應還眞。息應還眞，攝跡歸本也；從體起用，自寂之動也。自寂之動，語其無也，俄然而有；攝跡歸本，言其有也，忽爾而無；忽爾而無，無非定無，怳然而有，有非定有〈十四章〉

認真來說，李榮的「超有物而歸無物」，仍在「有」的層次說「道」，對於帶有明顯宣教意圖的重玄思想而言，是無法不顧「有」而體證「無」逕向「空」的，同樣的理解，與《道教義樞・卷一・位業義》中「且無欲空觀，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」的說法也近似，大抵都採取了「中道不離」論述策略，卻未必一定能夠離開「有」；於是，李榮利用「無物亦無」的說法擺脫「有」的束縛，可是這樣一來，卻又掉入「無」的層次論說；然而，所謂的「無物亦無」到底是說「此一無物亦爲無」呢？還是又更深層地道出「連無物的概念都無」？如果是前者，還是著境於「有」，如果是後者，則層次提高，且回到重玄的路子上；這兩重的理解在李榮的思維中其實應該都有，前者走權化的路子，後者則接近實道的說法，也就是說，李榮用「體用動寂」來說「由無而有」，所以可以「俄然而有」與「忽爾而無」，進而再以「無非定無」以及「有非定有」來雙遣有無。在《老子注》中我們可以看許多類似的說法：

---

[7] 〈三十四章〉中就說：「物之得生，皆賴大道，道則信之以獨化，物則稱之以自然。」李榮的思維應當有郭象的身影！

臺灣大學學術期刊資料庫

> 有者，天地也，天地有形故稱有，天覆地載，物得以生，故言生於有，無者，道也，道非形相，理本清虛，故曰無，天地從道生，有生於無也，故曰虛者天地之根，無者萬物之源〈四十章〉

> 單有而無無，有不得爲利，單無而無有，無不得爲用，明有因無以爲利，無因有以爲用，既識有無之相因，自知麤妙之相藉也。〈十一章〉

從「有者，天地也」與「無者，道也」來看，似乎有無的分野非常清楚，不過，當我們回到「天地生於有，有生於無」這個道家基本的宇宙生成論命題時，進而再將「有無相生」且相爲用的看法加入，道與天地在屬性上的有與無，就無從這樣斷裂地看待，這應該是李榮以「虛者天地之根，無者萬物之源」來說無道有的原因；如果，再回到李榮解釋「微」的涵義，我們可能可以看出他對於「有無」的策略說理，他說：「微者，機也，無也；動而應物，機也；妙絕有名，無也。」（十四章）這是說道體本無卻應機而有（也是「常有」），[8] 透過「微」（「機」）地開啓萬有，這是理解李榮「道非形相理本清虛」的關鍵。因此，對於李榮而言，道「非無非有」卻也「即無即有」，這樣就又回到「通生則理歸於道，長畜則義在於德」的義理，從生成面說是「說無卻有」，從本體層次上說卻是「論有卻無」的。另外，李榮也藉「常」來說「有無」：

> 所以斥之於非常者，欲令去無常以歸眞常也。名有因起，緣有漸頓，開之以方便，捨無常以契眞常，陳之於究竟，本無非常之可捨，亦無眞常之可取，何但非常，亦非無常，既非無常，常亦無常，亦非非常非無常也。〈一章〉

這幾乎是繞口令式的論證，李榮將常道與非常道辨證他看待，點出無常之

[8] 這裡說的「無」有兩個層次，一個李榮自己在〈十一章〉中的「無者，空虛也」，這種說法，說的應該是道家義的「虛」而不是佛家義的「空」，這也是魏晉玄學發展的一個結果，存在著向「空」過渡的能量，特別是張湛在《列子注》中的思維已然具備這種轉向的能量；另一個指的是「常無」，常無就是常有，以《老子・第一章》的文本來看，老子應該很清楚將「道」劃向這個本體範疇的。

臺灣大學學術期刊資料庫

可言，唯取真常才是，進而再說無非常之可捨及無真常之可取，如此則離常（言語之常道）而歸常（非言語之常道），李榮盡力用雙遣不執的方式來說有無，雖然，從「常」而言，有與無都被消解了，然而到頭來卻依然肯定「常」之「有」，祇能說，重玄作爲方法可以離有遣無，作爲境界仍沒有離開「有」。李榮的重玄學對於萬物與自然的看法，是一種從實有入手而試圖超越的論說，就其作爲一種實有的學說特性而言，較之於佛家從相互依轉與緣起性空的真實「空」義，還是有所差別，並沒有超越「實有」，[9] 隋唐重玄學在援引佛學的空義時，的確是藉空說無，固然有超越有無的企圖卻仍不免仍停落在實有，這點與佛教關於空的論理，在向度上還是不同的！

面對這個從「虛極之理」到「元氣」到「三一」到「有無」，可以是本體高度的、可以是現象層次的、哲學層次的概念、也可以是虛妙至理、像是概念簇的「道」，重玄的思維正是能將這些看來在不同畛域的「道」融通在一起的方法。李榮帶有策略地以「重玄作爲方法」向「重玄的道」逼近：

> 道德杳冥，理超於言象，眞宗虛湛，事絕於有無，寄言象之外，託有無之表，以通幽路，故曰玄之，猶恐迷方者膠柱，失理者守株，即滯此玄以爲眞道，故極言之，非有無之表，定名曰玄，借玄以遣有無，有無既遣，玄亦自喪，故曰又玄，又玄者，三翻不足言其極，四句未可致其源，寥廓無端，虛通不礙，總萬象之樞要，開百靈之户牖，達斯趣者重妙之門。〈一章〉

造詣重玄的方法，同時也證成重玄的境界，這明顯地是道教重玄學援借自

---

[9] 蜂屋邦夫在討論老莊哲學的與空義的連繫與差別時，也有相似的說法，他說：「老莊的無既否定現實也超越了否定，其本質是一種自然的世界觀和萬物一如的實在論。魏晉時代老莊思想的發展，一方面爲理解空而打下了基礎，一方面也大大限制了空。即，無是一個承認實在世界存有的概念，但是它所面對的世界是一個無限定的實在的世界，萬物皆作爲自然而從總體上得到了肯定，而魏晉時期的無更加強調了它作爲表示本體意義概念的性格。這些都與基於緣起而言物的無自性空、主張因爲是緣起所以又不只是非存在的空有所不同。」蜂屋邦夫（2000：18）這與我們在分析隋唐重玄學的「有無」理解是十分相近的！

臺灣大學學術期刊資料庫

佛學的概念與工夫，《中論》一開始便頌說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」隋唐重玄學重要的經典－《本際經》就援引轉化了如是的說法：

> 所言中者，離一切著，亦無所離，不滯二邊，故名爲中；能通眾生至善寂處，故名爲中。若有了知是中道者，名爲正觀，是爲第一乘。能運學者出離三界，過二生死，了眞法性，成無上道。《本際經，經卷第九》

「因中釋道」與「依空說虛」這種雙邊不滯、亦即亦離的思維方法以及其體證達的高度，正是道教融通佛學回應挑戰的產物，透過重玄，不僅適度回應了先秦老莊學對於「道」的提問與體悟，同時，也藉由對於經驗的出離與復歸更圓融地說法宣教，李榮正是透過這套融通萬有的方法，將「道」以既現實而又超越的方式來呈現。一如其他的重玄思想家，李榮並無意只陷在重玄的方法上論說，他利用這個工具義的重玄，成就一個超越的道的理解，又將「道」從一個極度高妙的層次向人間拉近，作爲方法的重玄已然完成一個階段性的工作，如此一來，萬物與道可以是既異且一，同時是不一不異的整體，諸多的關係也得以在此意義下更廣闊地開展，因此，「道」作爲「虛極之理」，可以是本體、可以是自然規律、可以是生化的道德、可以有無並畜、可以非有非無、可以即有即無，當然也可以非非有非無。沒有重玄，「道」要不在虛遠的彼端，要不就在不妥適的現世，透過重玄，道可以神妙縹緲，也可以當下即是，正如《本際經・經卷第九》所說：「所言道者，通達無礙，猶如虛空，非有非無，非愚非智，非因非果；非凡非聖，非色非心，非相非非相，即一切法，亦無所即。」端視思維者在即境與離境之間的掌握，如果藉由方法以及進一步對於方法的揚棄，則轉而成爲一個實踐者，反之，若祇是在空有之間作思維的擺盪，而不以行爲副之，是如何也無從體證重玄至道的，〈十八章〉就說：「夫重玄之境，氣象不能移，至虛之理，空有未足議。」盧國龍就認爲「李榮雙遣貴有崇無二說，所由以出發的便是認識方法上的變革（1997：341）。」當然，方法上的變革並不是終極的，如果重玄祇落在方法上，究其實就祇是在思辨方法上打轉，還是思辨上的成就，無從回應李榮關注的現世問

臺灣大學學術期刊資料庫

題，李榮藉由方法的重玄，企圖證成終極關懷的重玄，體現在「體用一如」意義的重玄，他依然沒有離開現世秩序的關注，在意的應該是一個更寬廣意義的「有」！因此，作爲重玄的方法，標示出「道」爲「虛極之理」的本體意義，這是對於成玄英重玄思想的一種承繼，也可作爲宋明理學論證至高本體的先行，[10] 藉由「道」爲「非有」的說法，排除了「道」在經驗意義上的物質「實體性」、「道」爲「非無」的說法，排除了「道」外在於物的「虛妄性」與「對立性」、而「非有非無」，則排除了「道」的「無自性」，同時清楚地與佛學的「空性」作出區隔。然則，方法上的重玄如何能向終極本體靠近，透過萬物的「特質」－「性」與「道」作連繫，應該是一個解決方法；強昱便認爲成玄英用「性」來說「道」，特別是「道」爲「眾生之正性」，人和其他眾生從「道」所得爲其「正性」，即完善之性分，是人存在的根據，「性」是人得之於「道」而存在的內在本質。因爲將「理」和「性」拉到本體論層次，使得心性論有了進入本體層次的可能（強昱：2002：17-18），李榮也是同樣的思維路徑，因此，體知高妙的「道」論是這條路、接通世俗與神聖秩序的橋樑是這條路，復歸於道與造詣重玄的也是這條路，在重玄的接引下，「修養－體道－統治」是這樣思維系絡的連續，同時也是不一不異的連續！

貳、《老子注》中的修養論

道教重玄學的修養或是修煉，不祇是修仙成真或是尸解練形[11]，涉及的也不只是肉身成聖的思維，還有解決形神、身心乃至於心性層次的提問。因此，不管在成玄英或是李榮的思想中，都可以看到對於這種思維的轉化。李榮的基本理解是從注解「樸散爲器」出發的：

---

[10] 有關於成玄英的重玄學與宋明理學的討論，請參崔珍熙（2001），該篇論文注意到成玄英重玄學中的「理」的概念，在影響宋明理學關於「理」 論述上的重要位置，並且將成玄英的「理」放在「實理」的位階中來理解，這個部分的確影響了宋明理學關於「理」的基本設定，也提供了反省理學與玄學、重玄學的關係的一些證據！

[11] 事實上，在《太玄眞一本際經》中就曾說那些祇求「樂長生」、「求世俗行，改練尸形」、「導引丹藥」的延年地仙之道是小乘，不如「悟眞實性，生無漏品」、「登上清道，進業圓滿，超昇大羅，證太一果，紹法王位」的大乘之道。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 一氣未分，樸也，三才有位，器也。自無形以開有象，故言散樸以爲器。天尊地卑之體既著，君貴臣賤之體亦明，樹之以君，故云官長，統御萬國，故言大制，上能子育，下獲不傷，故言無割，亦明聖人開不言之教，此即樸散爲器也。〈二十八章〉

從這段話可以衍生出幾個理解的基調：

第一、現象世界是散樸以爲器的結果，人間世當然是更具體而微的示現。

第二、從無形到有象的層級差異是自然的，而非人爲的結果。因此，現世的序列也是「理」的展現。

第三、政治統治（內在的真義應該是「管理」）是必要的措施，它隱含了對於素樸回歸的期待，以及對於自然秩序仿效的必要性，這是「大制無割」的基本精神。

第四、真正的政治統治的核心是「教化」，而且基本精神是「不言之教」，這與老莊道家的基本思維是一致的。[12]

現世的格局是樸散爲器的結果，「無形開有象」不單強調生成面向，也強調著現世秩序的必然性（或是「管理」與「層級」的正當性），此種從無分到有間的形成，背後也預設了某種復歸的可能與必要，[13] 這正是道家或是道教思想的一個基本預設。李榮就說出這種回歸的必然性與必要性：「川谷上源而不竭，必以江海爲本，以江海爲本，復本而歸江海，明人從道而生，還須歸道，今不知歸，失於本也，亦言人有道，物歸之如川

---

[12] 這裡說政治統治的核心是「教化」，純粹是就中國古代政治的基本形態而論，固然，教育學或是倫理學的面向大抵也可以落在教化的範疇，不過，對古代中國而言，倫理或是教育的意義若是離開了政治統治的面向，基本上並無法妥切地完備，也就是說，古代中國並不存在依照當代知識或是學科分類中獨立存在的「倫理學」或是「教育學」，特別是就李榮文本所處時代的中國而言，從倫理學或是教育學的觀點討論，並不能夠貼近時代，同時，也忽略了所謂的「不可共量」（incommensurable）。（這個部分也同時作爲對於審查意見的回應）

[13] 李榮在〈二十八章〉中說：「內無分別，絕是非，赤子行也。若常能守靜，恒與德合，是不離也。小則無情，大則有欲，去大時之有識，反小日之無知，故曰復歸也。」即是此意！

臺灣大學學術期刊資料庫

谷歸江海也。」〈三十二章〉因此，現世秩序與始初的素樸不是斷裂的兩橛，明白這種連繫，非得具有某種高度的「明智」不可，也非得有修養的工夫不可，李榮從與佛教教義會通的路徑找到了這種明智的可能：

> 聞而知之謂之聖，見而知之謂之智，然則外難知者，人也，內難知者，己也。今鑒人而知善惡，智也；照己而知得失，明也。知善，就君子如染芳蘭，知惡，遠小人如去鮑肆，知得，盡之以忠貞，知失，除之以悔吝，此乃明智也……知人者，識萬境之皆空，自知者，體一身之非有。一身非有，內豈貪於名利，萬境皆空，外何染於聲色。內外清靜故曰明，物我皆通故曰智。〈三十三章〉

「智」與「明」復有其功用，李榮說：「預能防患曰明……智能照機，以之防禍，用其光也。覩見未萌，皎然無失，內視反照，復歸其明也。」〈五十二章〉，如此看來，李榮要說的「明」與「智」都具備內在與外在兩個部分，基本的意義應當是由內而外或是由內修而外顯（作用）的；這樣的說法與黃老學所言的「神明」基本上相通，這種高妙的明智或是智慧，不祇是一種作用的結果，更重要的是一種精神態，且來自於體道的工夫，陳鼓應就認爲神明主要有三種意義：一指「道」的神妙作用；二是具有奇異作用的神祇；三爲人的思維作用，包含了智慧和精神（陳鼓應，2001：233-234），這三種意義，基本上都可以在李榮對於「明智」的陳述中找到，不同的是，李榮就宗教入手，將佛教的空觀、境智關係納入道教教理的系絡中，從知善惡、知得失到知人而自知，進而體知一身之非有而能境智皆空，這樣的理解路徑，在氣味上不僅與黃老道家氣味不同，也與老莊道家不同，反而向佛家義理傾斜，在宣教的同時似乎也隱然進行著實質的判教。

李榮認知的修養具備了這種基本的向量，也是一個不斷否定與肯定的過程，它的始初對象是「身」，「修養」意味著必須對於「身」（作爲複雜的集合體）進行層層的剝落與釐定，比較接近的說法，像是「解構」。首先，李榮認爲單從「物質」的「身」談修養或是修煉根本就是錯誤的：

> 氣存則屈伸由己，道在則動靜任神，順心無逆，從事靡違，故言

臺灣大學學術期刊資料庫

> 柔弱；不能保氣，氣竭則亡，未解怡神，神逝則命殞，命殞則身亡不能轉動，故曰堅強也〈七十六章〉

從身爲氣的構成物來看，修養代表了對於「氣」的良好特質的保有，優質的氣（就是體現柔弱的氣）不僅保持了身的活動自如，也是生命長存的保證，進一步且能動靜任神、契真合道，這才是保氣的基本精神。他批評縱欲傷身的輕死之人，以及厚養重生而致傷生的未知重生之人，都未解修養之道：

> 若不能泯是非以契道，遺情欲以凝眞……形勞於外，心疲於內，則百年同於朝露，千金齊於暮槿，故曰人之輕死〈七章〉

> 取彼有生之生命，以養虛假之生身……夫以生爲有而厚養過其分，遂致傷生，此未能重生也。〈七十五章〉

李榮之意倒不是要人完全不管「身」，因爲他在〈七十二章〉中說：「寶神惜氣，固精志道，不輕此生，故云自愛……取此自知自愛以全真。」而自愛正是全真的基礎。〈二十二章〉中也說：「捐物我以成真。」因此，輕死固然不可，徒言重生也非正途，生身固然重要，應當善自珍攝，然而真正的「身」確然得接通到廣義的「生」，「爲陰陽之所寒熱者，未清也」、「爲生死之所流動者，不靜也」〈四十五章〉，皆非正道。重生的真義並不是陷執在有形的「生」，而是如何與更寬廣義的「生」會通在一起，這就是「有輪轉處生死，皆爲邪也；無輪轉絕生死，爲天下正也」〈四十五章〉與「達至道者，觀身非有，悟理無生，不見虛假之形，自祛染愛之累，與虛靜而合德，共至道而同根，雖不養生，而生自養，此所謂能重生也」〈七十五章〉所試圖傳達的「生」，更廣義的「生」其實不僅與天地正道連繫著，也與人世間諸多價值息息相關的，職是，修養、修行與修煉事實上是一體的，將修的層次擴大，身就不再祇是身，可以是更恢宏的生命：

> 虛靜保其天年，是謂復命……動則有生有死，失於眞性；靜則不死不生，復於慧命。有生有死故斷，不死不生故常〈十六章〉

> 唯道集虛，虛心懷道，道在物無害者，得成仙骨自強。（三章）

臺灣大學學術期刊資料庫

> 修道者，以百年將盡之身，獲萬劫無期之壽，此亦死而不亡也……道則不生而能示生，雖生而不存，不死而能示死，雖死而不亡，不存不亡，故云壽也，但存亡既泯，壽夭亦遣。〈三十三章〉

這是從著意於生死到離遣生死又回到無生無死的境界，當人透過修養、修煉、修道而向道靠近時，不祇離遣了生死，而且體現了更爲寬廣的「生」。不過，真正的超越要落在不離現實的平凡，李榮認定人必有欲：「此謂人也共受五常之質，俱懷方寸之心」〈一章〉，端視如何看待並處理所欲的問題：「除可欲則外無所求，清本性則內無所之，故言知足。動皆合道，事無不足，知足也。無不足之時，常足也。」〈四十六章〉所以，超凡入聖祇是視點問題，他在注「精之至」時說：「含德之人……無心於動，動不妨寂，虛己於寂，寂不妨動。寂不妨動，雖動而非動，動不妨寂，雖寂而非寂。動無非寂，精之至也。」這種說法很明顯地跨越了物質性的精氣界域，往精神性的虛寂世界移動；因此，修養的聖與凡，並非祇是斬斷情性嗜欲，徒言精神性的超越而已。

「重玄」是一種思辯的路徑，是一種向本體世界的回歸，是一種境界，也是一種關乎治理的方法，貫穿這四個面向的，是一個既能內聖又能外王的人格；聖人，到底還是修養路徑所企盼成就的，李榮說：「聖者，凡情之所仰，智者，愚人之所求，非智無以照機，非聖何能宰物，今言棄絕所未聞也。」〈十九章〉如何成就「聖」，需要的是對於虛假空幻的真實觀照，是境智之間自性的開啓；面對難行之道的方法，正是成就聖人的方法：

> 道乃機微要妙，玄寂虛通，行亦極細窮微，不滯無壅，行與道合，不測難知。不可以言言，言之者非道，不可以識識，識之者乖眞〈十五章〉

機妙微要之道，不是言與識可以表述接近的，自本入手才能「行與道合」：「凡人失本而逐末，離淳以入澆，聖人抑末而崇本，反澆以還樸。」〈十六章〉這個自「本」（道）入手的理解和玄學崇本息末的說法十分接近；至於如何才是向「本」的方法，李榮借「母子相守」說明「難行之道」不是假而外求的，而在反歸自身：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 子從親生，必須孝於親，物從道生，必須守於道……此明母子相守，本末相收，能行此者，家國安也〈五十二章〉

簡單地說，成就聖人在於知本守道，知本守道之路在於「虛」，唯有「虛」才能「依道德以爲行，觀妙理以入環中」：

> 若也夷心寂路，灌志玄津，可欲不足以亂其神，紛銳無能滑其意，靈臺皎而靜，則可以照希微通妙要……此謂依道德以爲行，觀妙理以入環中〈一章〉

「虛」是聖人成就的根本，聖人「由虛守道」不僅固本修元、形神雙修，[14] 還可以「悟理全真」〈七十二章〉，更可以是「超生死而出有無」：

> 虛者天地之根，無者萬物之源，迷者失道不識本元，聖人垂教明於祖始，若能歸道，超生死而出有無。〈四十章〉

不過，李榮又用重玄消解「聖實」與「聖名」，他認爲若因此而重「言聖」，根本不是「聖」之義，也與重玄之法悖離，因此「言聖不及忘聖」：

> 夫聖人合道，道本無名，名生而物迷，言聖不及於忘聖，智出而僞起，用智不及於忘智。〈十九章〉

修養是多層次的，嗜欲、有無、生死等問題的回答和超越，雖然都在「身」上發問，可是核心卻在更廣義的「身」之意含的「心」上頭，關於修養的提問，身的問題就是心的問題。正視難改之積習，是修心修行的關鍵：「積習生常，美成在久，故知修心修行，非一朝一日可以致也。」〈四十一章〉，而身心的進一步連繫，李榮說：「身清則魂魄安，心濁則真神遠，絕慮可以守神……智將道合，神與形同，故曰無離。」〈十章〉他很清楚地將心、身、形、神放在同一個系絡中來看待，李榮認爲「心」是一切爭端紛擾的起頭，平靜心王是所有世俗爭端的答案：「爭由心起，爲因事生，聖人無

[14] 這與史華慈在論道教的神仙與佛性時所說「獲得了神祕主義靈智的人所具有的神祕主義能力的巨大吸引力，這種靈智能夠使其提升、並超越此岸世界及其全部的目標和計劃之上」的說法有些近似，引文見本杰明・史華慈（2004：261）。

臺灣大學學術期刊資料庫

心，自然無事，事既無事，無亦無爲。」〈八十一章〉這也類似成玄英「心，神也，氣，身也」的說法《老子義疏・卷四》；重玄學在整個修養論上，明白地將心、身、形、神、氣放在同系絡來思考，不只談肉體長生之術、追求精神高度的開展，也企圖洞徹本末、一多的和諧，知自身是開啓「性理合一」的起點，也是明悉「虛極之理」的唯一途徑，[15] 除了成、李之外，司馬承禎也說：「道有至力，染易形神，形隨道通，與神爲一，形神合一，謂之神人……隱則形同於神，顯則神同於形」《坐忘論・得道篇》唐末五代的譚峭在《化書》中也曾說：「道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。是以古聖人窮通塞之端，得造化之源，忘形以養氣，忘氣以養神，忘神以養虛。虛實相通，是謂大同。」〈卷一・道化〉這種思維當然簡化地看待人與道之間的連繫，不過將形神氣三者透過「虛」一個概念串起來，再將自然生化一義託帶出來，進而離開物質形體層次的生死，已是另外一個層次的翻轉了。對於重玄學而言，身含形神，亦爲氣舍，因此，心寧氣平影響形，進而影響神，再進而影響向上復歸於道路子。心寧的層次就是對於心性的發論，這個系絡說明了心的虛寧勘定了紛擾的俗性（人性），而使得質樸的本性（道性）得到彰揚，是以氣質平遠進而形神俱全，陳弱水以爲「隋代唐初的道性大約有兩個核心意涵。首先，「道性」可以了解爲道的性質，這也就是世界的實相和本源。其次，此觀念認爲，所有的人都有道性；人的生命本來冥有「道」的成分，這是人能悟道得道的依據。」（陳弱水，1999：470）正是這樣的理解，強調的已然不是霞飛升天，而是藉由道性的復歸所體現的形神俱妙，這是一種精神面上

[15] 陳鼓應對於《莊子》以「理」、「氣」兩條路子，貫通《老子》所說之「道」與萬物之間的連繫，進而影響宋明理學的思考是正確的，他認爲《莊子》當中，言「理」有四項重要的意義，第一、《老子》解釋萬物生成時，在道與物之間缺乏中介環節，因此《莊子》一方面提出氣化論作爲道與萬物生成之間的中介；另方面提出「理」補充萬物運行的法則。第二、《莊子》首度言及「天理」，如在〈養生主〉、〈天運〉當中，「天理」經過郭象注《莊》的闡發，爲程顥所凸顯。第三、《莊子》言「萬物殊理」（〈則陽〉），將本末關係和一多關係充分發揮，影響了宋明理學的「理一分殊」。第四、《莊子》將「理」與「性」並提，在〈繕性〉中，認爲因持守本性，而能得以動知事物客觀的「理」，「窮理盡性」便是相同的思路。可參陳鼓應（2004：52-55）。從成玄英到李榮對於「理」的確認與定位，絕對受到《莊子》關於「理」的思路的影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

超越的問題，[16] 呼應了老莊學與黃老學中，對於向道復歸的精神路徑的理解。

再者，《老子注》中有許多談到「性」的說法：「人之受生，咸資始於道德，同稟氣於陰陽，而皎昧異其靈，靜躁殊其性」〈一章〉、「不能養性，內爲情欲之所傷，外爲毒蟲之所害。善攝生者不耽樂，性不傷，無毒心，物無害也」〈五十章〉、「制浮情於正性」〈七十五章〉等等，這麼多的「性」正是人性與道性的結合，〈三十五章〉中說：「繁華者，物情之所悅，虛寂者，心性不能安。情悅謂之爲美，不安呼之爲淡也。」其中樂於物情與不安於虛寂的正是俗性，體現虛寂的本性、正性則是重玄思想中的道性，道性與俗性共存於「性」之中，且借道性以掃滌俗性，是李榮對於此的基本設定。這種「人性自足」的自然道性論，正是李榮人生哲學的一塊基石（張成權，2004：216），也是「復性」之所以可能的原因。因此，李榮認知的修養（修身）絕對是層次清楚的漸進方法，終極處是身心氣形神合一的虛極妙境，也是復顯道性之路，這條路與中國先天型的氣論所追求的妙境是一致的，是一種最偉大的倫理：[17]

> 通生由道，成形藉神，若能愛道存神，故云夫唯不厭，除垢止念，志靜形清，神既附人，道亦愛己，言是以不厭也。〈七十二章〉

因此，〈七十八章〉中就說：「修身者雖復歷之於穢淨，穢淨兼忘，經之於善惡，善惡同捨，照一理之元寂，建萬境之皆空，可以成道爲法王也。」由心體虛而復道，談論精神面向遠高於物質性的身體，體現出一種「鑒照空幻本質的宗教智慧」（盧國龍，1996：63）。

修養之道自身伊始，依道、守道與否則在於「心」之「虛」對於「虛

---

[16] 這種轉向是否與道教肉身成仙與外丹論述的失去吸引力有關，崔珍熙就以爲這樣的失敗「使得道教學者逐漸調整道教的終極目標，以關心心性完善和精神超越的問題，所以，心性理論慢慢成爲了道教的核心理論」（崔珍熙，2002：189）。

[17] 此處是借學者楊儒賓的話說出「復性」一義，本文認爲李榮在關於心氣的論述，當即楊文所謂的「先天型氣學學者」，楊文認爲「先天型氣學學者所以要追求一種先天的境界，觸摸到造化的脈搏……他們毋寧認爲一旦學者觸及到自己的本性（復性）時，他即觸及到意義與生命的源頭……他等於帶領世界重新恢復它的本性：意義與生機，這是最偉大的倫理。」請見楊儒賓（2006：35）。

臺灣大學學術期刊資料庫

極之理」的貼近程度，李榮從傳統老莊道家的虛出發，有朝著佛家的「空」轉向的動能，他在談論「沖」、「中」與「空」的連繫時，就具備了這樣的思考，[18] 他說：「慧徹空有，智通真俗，知也。所照之境，觸境皆空，能鑒之智，無智不寂，能所俱滅，境智同忘，不知也。照如無照，知如不知，此爲上德也。」〈七十一章〉「空」不但是一種對照於陷溺假有的境界，也是離此對照而證成的超越：「識因緣之皆假，達理教之俱空……內忘智慧……外絕情塵……方便用於智慧，微妙不失慈悲，漏盡惑祛，蕭然無累。」〈六十九章〉這段話不論是境界或是用詞上，在在都見佛家身影，《本際經》中也有類似的話：「一切法性，即是無性，法性道性，俱畢竟空，是空亦空，空空亦空，無分別空故，是無分別，亦復皆空，空無二故，故言其即。」〈經卷第九〉，[19] 除此之外，《洞神經》也有類似的說法：「知守虛無空者爲大乘也，守神鍊形爲中乘，守氣含和者爲小乘。」三乘的分法顯然來自佛教，而且試圖融通地處理生命範疇的幾組命題：虛無空、形神、氣（元氣與和氣），這是在融通三教教理之餘，就非身體界域的論理上歸向了佛教。所以，就修煉而言，重玄學（包括李榮）並不像佛教在哲學高度上的原創性，即使，重玄學的系絡中存在著「依空定止」的

---

[18] 〈四十二章〉中說：「抱沖和之氣，無好無惡；失一元之道，有愛有憎。」如果將沖和之氣暫時與一元之道對比，很顯然，李榮認爲這種萬物化生的過程，不祇是物質性的形成，同時還有精神、情緒等質性加入，借佛教的語彙來理解，萬物生成與價值判斷（或者更進一步言是起念）其實是相關的：

(1) 沖和大道代表著沒有一己的偏私，所以無所偏好地開展，而一旦落入偏執一曲，則肇生諸多區別與差異對待，不僅失去原始沖和之氣與素樸之性，更造成諸多的傾軋。

(2) 如果生成是素樸開展的過程，而開展的同時由於起念等因素的介入造成了殊異與對立，那麼，對於重玄思想而言，復歸代表的就是殊異、對立的消解，所謂的不一不異不僅在空與有、有與無的層次論說，也在道與萬物、人與我的層次立說，〈四章〉和〈七十七章〉中就說：「道非偏物，用必在中……盈必有虧，無必有有，中和之道，不盈不虧，非有非無，有無既非，盈虧亦非，借彼中道之藥，以破兩邊之病，病除藥遣，偏去中忘，都無所有」、「太高恐於邈空，抑之令不空也，極下慮之滯有，舉之令不有也，不有不空，合於中道也。」這是說「中」的精神所在！

[19] 此段有幾個版本：(1)「空空亦空，空無分別，分別空故，是無分別，亦復皆空」，(2)「空亦空空，無分別空故，是無分別，亦復皆空」；(3)「空空亦空，空無分別空故，是無分別，亦復皆空」見山田俊（1999：附 135）。本文認爲在旨義上，「空空亦空，無分別空故，是無分別，亦復皆空」當最近原意，改之！

臺灣大學學術期刊資料庫

特色，祇是這個「空」應該是《本際經》中談的「真實空」而非究竟義的「空」；因此重玄學可以在中觀的方法下「依止而不限於空」似地不斷翻飛，卻未必能在修鍊的高度與層次上與佛教等量齊觀，這點應該也是太虛大師認爲儒教、道教、佛教分別是治世、治身與治心之學的原因！

整地來說，李榮的修養論從物質的身談起，延展了「身」的範疇，成爲與道接軌的載具。就這套修養論而言，偏離道代表了素樸之氣的混雜化，關於這點，漢代道家已有較深的討論，並且有一套回歸素樸的方法學；魏晉以降的道家與道教則在佛學的影響下，重拾精神面向的復歸方法，這代表著原始道家心性論的復甦，同時也深層地反映了傳統中國心性論對於佛學心性論的回應（後續的影響當然也在宋明的心性學身上看到相近之處），[20] 深刻地提問出新的「心性」論，這樣的提問有很大一部分的思想動力，是來自於「空－虛－無」概念的詮解，這種詮解複雜化或是神祕化了「心性」，同時也實質地豐富了「心性」內容，人因此可以作爲一個既物質又精神的存在被知解與自知，透過這種對於自身的「知」而「體知」大道，「安頓」自身的系絡活動就可以達成。重玄作爲一種思維自身的方法，清楚地往精神的方向傾斜，所以，在修養或是修煉的向度上，也作出對應性的偏移，李榮說：「河上以爲養神，乃是存思之法……夫有身有神，則有生有死；有生有死，不可言道，流動常無，豈得言神。若能空其形神，喪於物我，出無根，氣聚不以爲生，入無竅，氣散不以爲死，此則谷神之道也。」〈六章〉李榮大抵不以爲養神之說的思存之法是體解「谷神不死」的正確方法，即便可以「仙骨冠金石以長存」〈七章〉，卻不是「契道凝真」的正途，說穿了，李榮根本不走物質性形神俱養的路子，因爲這種限囿於氣的聚散而衍出的生死，根本不是正解，真正的無身是來自於價值的

[20] 陳弱水以爲「我們很難探知道性思想在歷史上發生了什麼直接影響。比較確定的是，唐代以後，中國出現了一個叫做道性的人性觀念……道性觀念在空氣中飄盪，說不定提供了什麼人作材料，也說不定造成了什麼啓示，以變種的方式不斷流傳，在結構形態上，宋元道學主流的程朱學派的性理觀念，和隋代唐初的道性思想似乎有相近之處，這也許不全是偶然的事（陳弱水，1999：493）。」這是透過歷史材料所作十分中肯的評論。對於從《本際經》到李榮強調道性的重玄學而言，這個影響也許並不是那麼直接，不過，重玄學的道性論述與宋明理學的心性論若無似有的連繫，也不見得祇是偶然的創作交會而已！

臺灣大學學術期刊資料庫

忘卻，而非單純的聚精煉氣地提昇身體的能量，執著在「身」絕對不能體道契真的；當然，執於神的思存之法而企求養神也非契道的方法，依重玄之法，「空其形神」般地不著於相（連「神」都不著）才是正道，也是一種「道與俗反」的層層剝離、消解與復歸，[21] 這也是「存道於是外身，身存自與道合」〈七章〉的真義！ 然而，修養絕對存在著向政治共同生活發展的向量，〈五十四章〉中說：「修道之身則歸真……修道之家則有餘……修道之鄉則久長……修道之國則豐富……修道於天下則周普。」應該是很好的註腳，這也是重玄學的另一個基本關懷！

參、《老子注》中的統治論

「修養與治理」一如「神聖與世俗」絕對不是方法上或是結果作用上的兩邊，李榮說：「是以理國者以道，百姓無以窺窬，修身者以道，聲色無由開鑿。」〈二十七章〉這與《玄珠錄》中說的「識體是常是清淨，識用是變是眾生」都是對於成玄英「以理釋道」思維的闡發。統治不僅是爲了安排現世的共同生活，似乎還隱含著對於自然秩序的復歸，祇是大部分的統治行爲都遠離自然之道，基於對現世統治的不信任，道教借老君之名而感嘆，透顯出對於宗教制裁和政治制裁合致的期待，李榮就認爲《老子》一書是宗教與政治雙重制裁的施行所本，而且不論就教義或是統治論述的開展，都存在著兩套方法－「權實二教」，這也反映出重玄學本來就預設了連接世俗與神聖兩端的思維。這是李榮談權實之道的基調：「八十一章廣陳化道，而凡情有繫，所執不同，以實示之而不從，將權化之令知返，玄教深遠左右宜之，權釋辯於前，實解彰於後。」〈三十六章〉這裡的「實示、權化」或是「權釋、實解」，說明了面對治理的兩種可能方法，就是權與實，我們可以寬泛地說：「宗教是實，政治是權」、「無治是實，治理是權」、「無爲是實，有爲是權」，廣義的「權」代表了每個階段的目標，而終極處則直指代表虛極的實！

[21] 盧國龍認爲李榮的重玄思想有一個重要的特色－「道與俗反」，最終到達「識因緣之皆假，達理教之俱空」的境界（1996：62-64）。這個特色也就是本文所說「重玄是一套思辨方法、一種境界、治理方法與本體世界」的基本理解！

臺灣大學學術期刊資料庫

有共同生活的治理，就得先釐清治者的角色，尤其是君與臣。理想高度的治者，是接通道與萬物兩個界域的人格，所謂「有德之君，心之所主，上合無之道，混然冥一，下爲萬物所歸，信之符契」〈七十九章〉正是此義，不過證諸歷史，這樣高度的統治少之又少，分工治理反而才是世俗治理的基本形態：

> 明君之攝化天下，論道宣風則賢相，守方討逆則名將，主位垂旒坐朝於萬國，塞耳凝神於九重也〈五十七章〉

> 猛士上將承威以定四方，宰輔阿衡論道而清百揆。（二章）

《尚書・皋陶謨》中的「天工，人其代之」思維，適度地說明了傳統中國關於代理與分工的觀點；李榮透過幾組類似本末的概念說明這種分工代理的思維：

> 大小俱輕不能爲於根本，上下皆躁未可爲於君主，是以一輕一重，輕者以重爲根，一躁一靜，躁者以靜爲主，故無爲重靜者，君之德也，有爲輕躁者，臣之事也，上下各司其業。[22]〈二十六章〉

「臣相對於君」、「輕相對於重」、「躁相對於靜」都是形態上的「末相對於本」，李榮很忠實地解釋了《老子》對於「政治角色」與「政治行爲的發動」的看法，從廣義的「君子終日行不離輕重」，到「有道之主，君人子物，務於重靜，不爲輕躁，舉不失道，動不離靜，是以行必輕重，居必攝衛。」〈二十六章〉李榮要說的不單是分工，更重要的是確立這種層

[22] 李榮在〈二章〉中說：「皇上應千年之運，隆七百之基，不用干戈，樂推無厭。是以宗聖遠彰於未兆，先定於無形，故言是以聖人治，處無爲之事」，在〈三章〉注「是以聖人治」時也說：「皇上積德積仁，盡善盡美，老君欲重揚聖德，故再言之」（三章）很清楚都說明關於注《老》的活動，其實是關乎現實政治，同時略有所指地將人世間的君王（特別是彼時的君王）視爲太上老君在人世間的代理人，這點，在〈三十八章〉說得更爲清楚：「於是大聖老君，痛時命之大謬，愍至道之崩淪，欲抑末而崇本，息澆以歸淳，故舉大丈夫經國理家，修身立行，必須取此道德之厚實，去彼仁義之華薄，則捐俗禮歸眞道」，一則將老君崇本抑末作爲人世間行治之準則，一則也清楚地將人世間統治活動歸之於世俗之大丈夫（實則是君臣）。

臺灣大學學術期刊資料庫

級從屬的必要性，並且透過本末觀念進行某種安排的定制，離開了這樣的安排定制，會帶來一種「上下皆失」的後果，或者，「上下」概念根本就超越了「君臣」的角色層次，直指「靜重躁輕」的特質層次：「前明重靜則超然無累，今明輕躁則必致有損，無累則上下俱安，有損則君臣皆失也。」〈二章〉因此，分工代理依然得落在這種定制的基本理解下，順著這種思維，君臣上下的關係固然會因與道的接近程度出現調整的可能性，但是，君主依舊是老君化育天下的重要代理人，〈七十八章〉就說：「修身者雖復歷之於穢淨，穢淨兼忘，經之於善惡，善惡同捨。照一理之元寂，達萬境之皆空，可以成道爲法王也。」祇是修道與統治雙向合一的期待就更加清楚了，如果說，對應於自然的律則是實，人世間定位的上下關係是權，李榮在論述角色分工與代理時，正是在論述某個程度的權實關係！

其次，對於道家而言，政治統治的必要性，是因爲與自然的悖離，因此，不管是對於治理的想像，或是悖離的回歸，都有賴「導」的思維和活動，這也是李榮一再強調權化之教的原因。不過，基於對被治者的戒心，李榮的「權」還是多少帶有菁英主義的思維，因而也帶著某種「術」的特質，〈三十六章〉中說：「聖人大寶理資於利器……利器不可以示人，示人則危殆……是知執權之道不易其人。」順著這個權作爲「術用」的理解，李榮肯定仁義禮智之用，認爲是時代變動的應變之方，是一種方便善開的產物，也是一種權：「仁以愛物，義以讓人，雖曰立人之道，實亦矯人之情」〈十九章〉，歸本執要之法，仍在於從經國理身修物立行入手，回歸於厚實的至道，於是藉老君託帶出由世俗的仁義之治回歸素樸的必要性：

> 於是大聖老君，痛時命之大謬，愍至道之崩淪，欲抑末而崇本，息澆以歸淳，故舉大丈夫經國理家，修身立行，必須取此道德之厚實，去彼仁義之華薄，則捐俗禮，歸眞道也。〈三十八章〉

李榮在此作了某種程度的判教，這個判教對於理學的論述或許也存在著貢獻，[23] 他並沒有完全抹煞掉仁義禮智所具有的階段性功能，而是在道

[23] 我們是不是可以樣說，這種思考其實對於將「理」與「仁義禮智」作出區分是極具意義的，特別是對於宋代理學標高「理」的位階，迴避了挑戰者在形而下的治理層次的對話要求，無形之中將儒學（理學）的層次拉到另一個高度。

臺灣大學學術期刊資料庫

家的思維脈絡中，試圖找到不同層次的政治理解融通的可能：

> 人間所行之教，理歸仁義，事在剛強，然剛強者死之類，仁義者道之華，欲使去剛強而存柔弱，遠仁義而安道德也。〈四十二章〉

在從權化實的脈絡裡，李榮很認真地看待道家（道教）和傳統儒家的政治理解，並致力於他們之間的對話，在虛極之理的層次上，道家的「道」當然是人世間政治統治的「本」，可是，就世俗的角度發問，則這些仁義禮智的政治教化或是勸人爲善積德的宗教教化，就是復歸虛極之理的某種形式上的「本」（出發點），基於這樣的這樣近似悖論的思路，李榮認爲強梁正是教化之所出的背後成因，談仁義正是爲了由華顯實的：

> 不從君父之命，不順聖人之教，貪榮而守勝，尊己以凌人，強梁也……物皆合道，聖人元不設教，凡情失理，化主所以興言，由仁義之華，彰道德之實，因強梁之性，演柔弱之法……以強梁爲教之本也。〈四十二章〉

對於賞罰的理解也是如此，因爲，賞罰之所以必要，正在於政治統治面對的人情使然，不過，那應該是更等而下之的「權」，〈七十四章〉就說：「時政不能任之以天理，而代之以人工，亦失之於道也。然則頑人少能從化，奸黠多有難防，隨時定宜，制之法令，自有司刑之職，主殺之官。」這是從權的治理方法，大抵也就是李榮認爲「賞罰之理是常」的原因。

因此，權有時反而是入實的門戶，正是一種立於不得已而爲之的方法，這種不得已當然與「不得已而臨蒞天下」的「不得已」不同，李榮藉此要突顯的不是「強梁爲教之本」的主張，而是說，正因爲有強梁之屬才需要有教化，這也正是權化之道的起因。另外，權的精神不在於變，而在於向道的變（更精確的說是「移動」），因爲權變向道就消解了權的術味，也就是說，權的目標在於道，行事的基本則在於中，這才從權化實的精義，李榮在《二十八章》中就指出這種期待：「不諂不驕，在於中平，君子之行也。不靜不躁，處於中和，入道之基也……今知性雄而守雌，則不躁不速，亦知性雌而守雄，則不靜不遲。不滯兩邊，自合中道。」從權化實並且以中道爲行的說法，正是李榮談論治理的目標。順著他的思路往下，

臺灣大學學術期刊資料庫

「權」（治理）隱然地有朝向某種「教」移動的能量，李榮從有無體用之相倚相明帶出了「教」的必要性：

> 教具文字爲有也，理絕名言爲無也，教之行也，因理而明，理之詮焉，由教而顯，理因教顯。無教，理無所寄，教藉理明；無理，教何所說，既知理教之相由，足體有無之爲用。（十一章）

「理」在高度上，可以位於虛極的究竟處，也可以落在平凡的人世間，不論是前者還是後者，都得藉由某種的「說教」，這是李榮認爲「教」的重要處。至於什麼是「教」，前面說的仁義禮智可以視爲某種層次的「教」，還有，就是一般政治論述所說的「教化」：

> 上之化下，猶風之靡草，下之從上，由響之應聲……其政和則其人歡悅，故曰王者人之師，而下取則。〈二章〉

這兩種「教」看來都比較像儒家式的「教」，不過，重玄學的「教」並不以此爲足，藉由反省仁義禮智與道的差異，李榮認爲「教」的目的在於復歸於無爲，〈八十章〉中說得很清楚：「聖人設教，義在無爲，欲使反澆還淳，去華歸實也。」去華歸實的路子正好說明這種「權」是必要的，也絕對是落在無爲之義上的復歸，所以，這是不離世俗秩序同時也可以導歸虛極之理、證成神聖秩序的一種「教」：

> 聖人順自然之本性，輔萬物以保眞，不敢行於有爲，導之以歸虛靜也……欲教今俗先引古人……君上守質，臣下歸淳，未假威刑，自然順化。〈六十五章〉

進而，爲了宣教，李榮認爲這套「教」根本就與「真聖演經以開化，赴感以導凡，以道濟之，曾無遺棄」〈二十七章〉的宗教理解一樣，這是道經說教的期待，也與政治教化起著相互補足的效果；李榮進一步又認爲，教爲理設，教行而理明，本當理致而教息，這是「人皆得意，未假以言，物既失理，聖人設教」〈二十章〉與「理本是一故言少，忘言契理故言得」〈二十一章〉的本意，所以李榮承繼莊子的心法說：「得意忘言，悟理遺教，多言則喪道，執教則失真。」〈五十六章〉在確認「教」的重要性之

臺灣大學學術期刊資料庫

後，李榮又從重玄的的方法「解構」了「教」，特別那些是落入言說和「以教爲教」的「教」：

> 飾非之辯未可契眞，喪實之言豈足稱道，華辭惑眾飾僞以爲眞，浮說亂人以惡，適可用之於市肆，焉能立德而懷道，達至道者，忘之於彼此，悟自然者，混之於和同〈六十二章〉

所以說，高位的「教」依舊與《老子》的不言之教相通，才能「行不言之教，文理雙忘，體玄虛之道，物我同遣，爲無爲則百爲兼喪，事無事則萬事都損」〈四十八章〉。從本爲入世的政治做法到超越現世的宗教期待，李榮說的「教」正是一種「權」的呈現，在消解現世與神聖兩種秩序對反的思維中，也接通了這兩個界域的秩序。

從權而教，李榮很清楚地道出了對於政治統治的基本看法，不管是修養或是治國，李榮認爲有一個關鍵得注意，那就是「心」，因爲不論就修養或是政治統治的核心－教－而言，都明確地直指對於「心」的改造是極爲重要的關鍵。當然，對於「心」的描述並不是重玄學獨具，傳統中國政治思想早就著手處理「心」的議題，祇是，要從思孟學或是老莊學過渡到宋明的心性學，其間必須歷經魏晉玄學與佛學的對話，再透過重玄學創造性地轉化，才使得看來帶有佛學談心論性的味道轉化，進而與中國自身的心性傳統接榫在一起，這個轉化與接榫至少得經過兩道手續，一個部分是哲學內容思維上的轉化，一個部分則得時空環境的配合，隋唐的三教交融恰巧成熟化了這兩個條件，一方面有來自於魏晉南北朝中國哲學與佛教哲學的不斷對話，促使了更開創性的思維有一個成長的空間，一方面則由於李唐開國者在正當性的要求之下，積極進行政治與宗教的融合，這兩個時代條件不僅讓對話的主要團體更加多元，[24] 也使得對話的成果更爲豐碩。

心爲何需要安放？從身心關係的角度說，心生不定則神亦難安，養身

[24] 事實上這樣的對話呈現出兩個層次，一個層次在於以中國哲學自身爲主體與西方佛學的對話，一個層次則是以中國哲學內部的儒家、道家與道教三個思想集團爲主的對話；這兩層對話同時不是斷裂或是獨立的，反而從後來的發展成就上看來，恰恰是連續與交疊的，這樣的連續與交疊，配合上有利的政治正當性需求，開展了一個中國哲學上高度的到來。

臺灣大學學術期刊資料庫

即是養心，對於修養而言，心的擾動正是根本問題所在，結果不單是「形勞於外，心疲於內，則百年同於朝露」〈七章〉的生壽問題，更是「身清則魂魄安，心濁則真神遠」〈八章〉的鍊神修真問題，李榮在詮釋「慈、儉、不敢爲天下先」的老子三寶時，很清楚地從心的範疇回應了老子的關注，也討論了從身到家以至於國的整套修養成果：

> 俗存於利，貴之以七珍，道在於眞，重之以三寶，三寶之義，未是外求，若能仁慧於萬物，好生而惡殺，慈之義也；薄賦輕徭，謹身節用，不奢不侈，儉之義也；忘己濟物，退身度人，不敢爲天下先也；持行修身，用此三者，安國寧家，寶之大也。慈心於物，物無害者，物既無害，自無前敵，以無敵故，故言勇也；用之奢侈，於事不足，行之儉約，處理有餘，周於遠大，故言廣也；尚之於謙退，守之於雌柔，其德能普，謙光日新，爲物所尊，故能成器長也。前明得三寶者，處慈而得，勇守儉而致廣，居後以至先，今明失三寶者……好勇而不仁則亡，用廣而不節則困，無德而居物先則危〈六十七章〉

李榮從「利／真」、「外／內」、「己／人」等角度論述「身／家／國」的關係，這裡討論的概念對象，已經不是「身」而是「心」，著重的也從「形壽」、「真神」的追求，轉到世俗秩序的管轄，粗略地分析，李榮關於「心」在治理面向的發問應該可以有幾個層次。首先他關心的是「非政治生活」與「宗教生活」中的心：

> 無識之徒，縱性任心，殃咎斯至〈四十六章〉

> 百姓不能以性制情，而乃縱心逐欲，注耳目於聲色，專鼻口於香味，因茲惛惑，以此聾盲。〈四十九章〉

日常生活的爭端或是紛擾，基本上來自於擾動的心，這部分的心不必然與政治生活有關，但是絕對是共同生活的一部分，這個場域的問題解決，不一定非得用政治手段不可，它可以是「社會教化」的一部分，也可以往宗教的面向移動：

臺灣大學學術期刊資料庫

有道之人，遣情去欲，罪禍自除〈四十六章〉

聖人逐病行醫，隨機闡教，因心救物，說己化他。〈四十九章〉

這樣看來，李榮回應的方法，也許是對於欲求妨生的說理，也許是洗心潔己的超脫，要之，並沒有動用到政治手段的企圖。其次，將共同生活的問題延伸到政治生活中，也有「心」的問題得被安放，這部分的問題比較不偏向物欲式的，而是以「是非」、價值」、「立場」的形態出現，〈八十一章〉中說：「爭由心起，爲因事生。」固然，「爭」有可能是物欲之求的延伸，不過我們以爲，李榮在此要說的應當是偏向價值方面之爭，如何回應這樣擾動的心，李榮的基調是「混其是非之心，齊其是非之意」〈四十九章〉，再進一步，從廣義的政治社群成員身份收斂到君臣民的角色上，李榮的看法是：

上扇無爲之風，下行淳樸之化，下從於上，上下皆安，則無不化之化矣。〈三章〉

道無形，物得成，聖無爲，人得化，此乃無爲之益也……未知何曰無爲，行不言之教，教即忘言，任因循之事，事即無事，君安於上，臣悅於下，此無爲之益也〈四十三章〉

這是從上下、君臣民的角色，進行安心的說理。這套從非政治場域延展到政治場域的「安心」說理，在過程上，正如〈五十章〉中所說的：「夫生我者神，殺我者心。我殺由心，心爲死地。若能灰心息慮，不構有爲，無死地也。」這個說理中，以無限囿之神言生，以殺亂之心爲死，此處的神並無神祇之意，李榮走的是「心安神定」的路子，在整個理心修行的方法上言，心的位置看來較之神的位置要重要許多，所以灰心息慮絕不陷執在有爲之境，因此是生之路而非死之地。然而人心之所以動盪，道家認爲除了人離開混沌的必然之下，當然還有來自於統治行爲的擾動，所以，李榮認爲安心是整體共同生活的必要措施，安心的層次上容或可以分爲兩個場域，不過，安心的過程卻是政治生活與非政治生活得同時入手的！第三個層次對於心的提問，李榮將之放在從政治層次而宗教的層次的生活中，這

臺灣大學學術期刊資料庫

裡，似是一個序列的提問，關鍵則在於身兼政教雙重身份的聖人：

> 爭由心起，爲因事生，聖人無心，自然無事，事既無事，爲亦無爲。〈八十一章〉
>
> 聖人無心，與天地合德〈五章〉
>
> 君上無心於有爲，任百姓之自化，聖人無情以分別，逐萬有而感通……善者吾善之不善者吾亦善之得善。若有心分別，有善有不善，有善有不善，不得以爲善，今既無心分別，非唯善於善，亦善於不善，亦善則與不善皆善，是以謂之得善也……今聖人無可無不可，皆可，無順無不順，皆順……凡情分別，見善不善，有信有不信，聖人惵惵不住，泛泛隨機〈四十九章〉

李榮在這個層次試圖回答的「心的安放」問題，是整體生活乃至於生命開展的問題，從君上到聖人，從「無心於有爲，任百姓之自化」到「無情以分別，逐萬有而感通」，在在的都顯示了「生活中的心」與「生命中的心」在李榮思想體系中的安放序列，特別是「聖人無情以分別，逐萬有而感通」一句，以無分別的心託帶出虛極之理的「通」，一則有老子「聖人無常心」的常理，一則兼及佛學「無分別心」之妙義，不能不說是由政治而宗教，由生活到生命的開展。

整地來說，關於心的討論，李榮從有爲之心、有欲之心說起，目的卻並非單單指向世俗的共同生活而已，〈三十七章〉中說：「言有不能從化，欲起有爲之心，當以無名之樸鎮之，有爲之心自息……理本定虛，體非常有，無真無俗，何捨何取。但以起有欲之心者是病，以聖人將無名之樸爲藥，藥本病除，病去藥亡……若其有欲，則非安靜，則失正道。」這是從重玄的視角談論取捨、治理的真實性，在層次上卻不止於治理，李榮以一貫不滯於不滯的方法，說明無名之樸祇是一種因病與藥的方便而已，一旦有欲之病除，無名之樸亦應消去，這才是重玄心法。天下自正的「實」卻不祇落在政治統治的高度成就，應該還有與道相合的向度開展，李榮所說：「今不見有累之可捨，不見無名之可取，取捨既忘，則情欲不起，情欲不起，自然安靜，無心欲合於道，云將正道相合，故云天下自正也」〈三

臺灣大學學術期刊資料庫

十七章〉正是此義，這也是「從權化實」思維中「教」的真實功用，由「政治統治」而「教」而「安（放）心（王）」的真義也落於此，這大概就是李榮說「不假筌蹄而得魚兔，無勞言教而悟至理」〈四十七章〉的心路歷程！初步討論了李榮思想中關於「心」的安放問題，我們可以發現，李榮從幾個方面討論關於了核心概念－「心」的安放，第一個層次是從非政治生活中談心的安放，這裡關心的是－個人的心與群體的心；第二個層次則是從政治生活中談心的安放，這裡得回答的是「政治場域中的心如何安放？」一樣得處理兩個層面的交錯議題：治者的心與被治者的心；第三層次，則是進一步談論安心的序列問題，提問「政治場域中的心的安放」與「宗教場域中的心的安放」彼此的關係是什麼？這兩者之間的發展關係是怎樣的形貌？順著李榮這三個層次的提問，我們或許可以反省到：「如果可能，對於一個統治者而言，政治場域的安定是基本甚且也是終極的考量，可是，如果政治生活並沒有辦法回答所謂的「安頓」問題，宗教生活中的安頓，無疑地會與政治生活的安頓成爲競逐的關係，這樣一來，政治秩序（世俗的秩序）與宗教秩序（有時候可能是兼含廣義的非政治秩序而成爲神聖秩序）之間的緊張性自然會升高。」因此，對於企圖將宗教生活納入政治生活的說理形式而言，自然得尋求以政治中的「教化」來包含其他場域中的「教化」。這樣的活動，大致上得以解釋爲何傳統中國思想的身與國，或是內聖與外王，從來不是斷裂的兩端，同時也說明了世俗生活中的焦慮，縱然可以在神聖或是精神性的生活中找到消解的可能，然而，先不問消解的進境與層次，世俗的問題依舊得回到世俗中來回答，物外的秩序從來也得是方內的秩序，重玄思想很徹底地反映了這樣的思維內容，這種做法確實迥異於宋代處於邊緣的士大夫「實現政治意圖的途徑（葛兆光，2004：20）」，[25] 余英時關於王安石新學與二程學說的反省，基本上

[25] 葛兆光在另一篇文章中對這點作出更進一步的說明，特別是從政術與道學的連繫與否，葛兆光認爲北宋士大夫的政治意向，試圖讓文化思想的力量重新翻於政治統治之上，因而在道學與政術之間有了一番討論，內聖與外王的連繫議題成了政治權力拔河的場域，這個觀察雖然未必正面地且從思想遞轉的角度，論說了理學受到重玄學的影響，但是提供了一個政治場景的想像，也間接地透過「道學／政術」與「虛極之理／政治統治」對話。關於北宋士大夫的政治立場部分請參葛兆光（2000）。

臺灣大學學術期刊資料庫

也點出了這種內聖與外王一體且不可斷裂的必然性與思想特質（余英時，2008：4-5）。

不論是修養或是治國，李榮都用「無爲」來點出共同的高妙境界，在這個境界上，治國與修養兩者是相通的，我們可以在不同進境的統治理解中找到對應的修養成果，對於李榮而言，沒有一定層次的「知」是不會存在與之對應的同層次的「治」，修養（知）與統治（治）絕對是清楚對應的兩端，這個理解其實和《莊子》中的知與治是一脈相承的。[26] 李榮用無爲來指涉對於內外與人我關係安頓的方法：

> 是故聖人說四種無爲之藥，欲令除亂得化，去動之靜，家安俗樂，無事無爲，付自然之運曰化，人皆知足曰富，履道無偏日正，遺華處實曰樸。〈五十七章〉

「化」、「富」、「正」、「樸」指陳了從身心狀態的自足到家國的豐裕，這是對於有爲的勘正，是無爲治理的成果，是道家聖人調和自然與人間世秩序的良方，也是李榮對於現世爲治者的期待。整個理解的源頭則來自於體知「動寂一如」的「理」：

> 至道玄寂，眞際不動，道常無爲也。應物斯動，化被萬方，隨類見形，於何不有，種種方便，而無不爲也。無爲而爲，則寂不常寂，爲而不爲，則動不常動；動不常動，息動以歸寂，寂不常寂，從寂而起動；寂既動矣，不成於寂，動復寂焉，不成於動。至理爲語，不動不寂，爲化眾生，能動能寂，須知動與不動，非動非不動，宜識此爲非爲，非爲非不爲也〈三十七章〉

這段話可以視爲李榮對於無爲、動寂的核心看法，循著非有非無、即有即無的路子，李榮入理地詮釋老子的無爲，深得老學精髓！爲何得要無爲，當然是對於有爲的勘正與矯治，從秩序的觀點，對於悖離狀態，需要的不

[26] 《莊子》中的知與治代表著不同政治位格的對應關係，從〈逍遙遊〉中的聖人、神人與至人三種不同位格的成就，其實就清楚地交代了《莊子》中知與治的對應關係，當然，《莊子》的「知」得透過包括自身的反省或是更深刻的語言反省來鋪陳，關於這點，請參林俊宏（2001）。

臺灣大學學術期刊資料庫

是無所作爲的「無爲」，而是帶有矯治式的「無爲」：

> 夫欲去有累，所以歸無爲、而惑者聞無爲，兀然常拱手，以死灰爲大道，土塊爲至心，恐其封執無爲，不能懸解，故云無爲無不爲也。無爲而無不爲，非無爲也；有爲而歸無爲，非有爲。此則爲學爲道，道學皆忘，唯動與寂，寂動俱息也〈四十八章〉

所以，唯有透過不斷的減損才有趨於無爲的可能，在注「爲道日損」時李榮就說「爲無爲則百爲兼喪，事無事則萬事都損。」〈四十八章〉之所以如此，在於「眾心馳騖於有爲之境，爲聲色之所動」〈二十章〉，不過，李榮如同老子，也反省到治者自身的問題：

> 夫有爲之法，有前可行，有後可隨，一溫一寒，一盛一衰，聚之則接，散之則隳，若行有爲，雖成必敗，若用無爲，能弊復成也……奢泰者，即有爲之事也，逐欲爲甚，心存侈靡，爲奢極樂，無厭曰泰，聖人虛心知足，去甚也，見素抱朴，去奢也，忘歡而復樂足，去泰也。（二十九章）

「去甚」、「去奢」、「去泰」應該可以視爲進行政治管轄時的基本心態，而且追本溯源地直指統治者，這個自省的過程，在明乎內之後需要見之於外的延伸活動，「治理」是重玄學在反思自身之後對於菁英的期待：

> 爲國之者，損有餘之富，益不足之貧，貧被益而不貧，富經損而不富，不貧不富，中於爲國之政也〈七十七章〉

這裡可以看出，李榮認爲「中於爲國之政」是損道的實踐，而且合乎於中道，對於「治」的期待是一種不貧不富的經濟生活樣態，這是道家無爲治理的一層意含，[27] 李榮認爲的不貧不富可以視爲不過與不及的延伸，除了可以是物質生活的理解之外，當然也可以指涉到欲求、價值乃至於精神面向，所以在〈五十七章〉中李榮就說：「養百姓者妙在平均，宣風化者要

[27] 道家的無爲是一個層級式損道的實踐，絕不是死寂的無所爲，而是動態的無所爲，《老子》中的「無爲」概念的開展，應當作如是觀，關於道家（特別是老子）「無爲」的層次，請參林俊宏（1999：185-189）。

臺灣大學學術期刊資料庫

歸於正直。」政治統治不單是物質性生活的管轄與支配，還外延地包括集體生活的想像的給定，如何能無私地管理進而追求到集體生活的和諧，絕對需要修養層面的體悟與支持，李榮在〈七章〉與〈四十四章〉中就把這樣的認知交代出來：「存道於是外身，身存自與道合也」、「身爲忠孝之本，抑亦道德之基。理須外名利，存身神，反無爲，修至道」，李榮的意思很明白地點出，政治統治是一種身對身的管轄，也是一種心對身的管轄，進而是身與心、身與身之間和諧的追求，「無爲」是啓動這個追求和諧活動的鎖鑰，同時也是世俗秩序與神聖秩序的接軌，李榮提到了幾重依無爲之方而體現的統治形態：

> 太上謂上德之君，德既不德，名亦難名，但以大人在上，寄言太上而上懷道德，於下無所須，下皆自足，於上無所奉，君臣上下知有而已……下德之君，有爲跡起，未能忘言，上則親信於臣下，下則稱譽於君上……不能因萬物之化，任自然之性，設刑法以威之，故言畏，令繁而下欺，故言侮此下古之化也……帝皇之道隆，功成也，無爲之風著，事遂也……道淺易覩，德高難見，今聖化既深，神功莫測，日用不知，故言自然。（十七章）

進一步，李榮還提到究竟的「無爲之益」並不祇在「化人」的政治生活而已，還外延到「成物」的存有面向：

> 未知何曰無爲，行不言之教，教即忘言，任因循之事，事即無事，君安於上，臣悅於下，此無爲之益也〈四十三章〉

> 道無形，物得成，聖無爲，人得化，此乃無爲之益也〈四十三章〉

不論是「行不言之教」的「無爲」或是因循任化的「無爲」，要之，李榮制定的「無爲」基調是一種依道而行的活動，都是某種「教」的落實，同時也是持身治國的合致：

> 能持身於玄德之境，專心於幽寂之門，有道則物歸，故言天下往也〈三十五章〉

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今理國以道爲根則根深，修身以德爲蒂則蒂固，蒂固則長生，根深則久視，天人之式，家國之要也。〈五十九章〉

至於，無爲是否可以在更高度的面向上體現，李榮預留了一個重玄義的「無爲」境界，在這個重玄的無爲國度中，不滯空有的無爲才是修養治國的依歸：

> 聖人同大道之亭育，齊至理以忘功，不滯空有之端，寧拘小大之域，必定忘於小大，故言終不爲大，執則成小，忘則爲大，不大而大，故言成其大也。〈三十四章〉

> 純粹之日，彼此不隔於親疏，靜泰之辰，上下不彰於貴賤，自然符會，未待結繩，蹈乎大方，寧資書契，時冥至一，故言道興。〈十八章〉

「道興」之日即是「執道」之心止息之日，李榮在〈四十八章〉中所說的「捨有歸無，損之者也，有去無忘，又損之也，理冥真寂，至無爲也」正是此意，在李榮的重玄思想系絡裡，無爲不僅是透過對於心的防治、矯正並令其回歸於素樸，兼顧了世俗與神聖秩序，最終，更有連「無爲」都解消的企圖，這才是真正的無爲，也才算以重玄之法，造詣重玄之境！

結　　語

從重玄思維談起，藉由道與修養兩個部分的論述，本文認爲李榮固然在《老子注》中談了諸多關於道的論述、關於如何修養的論述，然而卻不曾在舖陳這兩種論述的同時，忘卻對於世俗秩序的觀看，也就是說，李榮討論「道」、談論「修養」都清楚地帶有對於現實政治的關懷，更清楚地說，都不曾離開對於「秩序」的關注，試圖斬斷李榮思想核心的這三個部分的作法，事實上是片面、不夠整全與斷裂的，無疑地，也失去了整全面向的觀看可能。整地來說，李榮的重玄思維與現實的對話，是先確定一個「理」的世界範式，以虛作爲此一範式的基本內容，整體的世界依此而標

臺灣大學學術期刊資料庫

定下來，李榮說這是「聖人欲坦茲玄路，開以教門，倡圓通之名，目虛極之理」〈一章〉的方便說法，麥谷邦夫認爲重玄學中關於「道」即理的說法，在成玄英與李榮之後就「被納入玄宗的注和疏裡，構成唐代解釋《老子》的主流」，而「到了七世紀末，「道者，理也，通也」這個定義，不論道教、佛教都予以接受」〈辛冠潔編，1987：276-277〉，這是一種從更高層次的觀照中定位人世間，體現出一種恢宏的格局與宗教關懷，我們發現，同樣的格局也出現在宋代知識份子的世界觀中，山井湧在反省宋學的基本形態時就認爲「宋學在與佛道抗衡的過程中，雖採取批判佛道的立場，實際上則吸收佛、道思想進入自己的學說，借助佛、道之力，以完成自己的理論體系，在此意義下，宋學被視爲三教融合的結果」（山井湧，2006：83）這應該不單是宋學的特質，大抵宋學是在隋唐重玄學的思想成就下，重新反省建構了一種新的儒學，在形態上有些還試圖以「上接孔孟不傳之學」的「道統大敘事」[28] 出現。就「以理解道」的思維而言，李榮將《老子》中的「道」拉高到本體的層次，直接用「虛極之理」取代了不可言喻的「道」，固然「虛極之理」並非出自於李榮獨創，然而李榮在權實一如的觀點中充分拓展了這個轉向，加上更清楚地將這樣的虛極之理與現實世界接軌，使得不可知不可言的「道」不僅無損於作爲至高本體的地位，同時又不會造成與現象世界之間的斷裂，這個面向或者可視爲宋明理學完論至高本體的先行；[29] 進一步李榮作出提問：「標定的世界與現實世界的對應是不是真確的？若不是，是什麼因素造成對應的不真確？意志、欲求、心念還是其他？」顯然，答案回到人的自身，特別是心念是關鍵處，李榮認爲透過虛化自身、減損意念體悟的真實世界較之現實世界和諧而可欲，因此虛化自身看來是一條可行的道路，因此，從人世的經驗出發，李

[28] 余英時在《朱熹的歷史世界》上篇《緒論》中，曾就對於理學性質研究的兩種論點提出批評，其中一點正是傳統研究者大致認定道統大敘事的心態是理學性質的一部分，余英時就此作出了回應，並認爲這個路徑的觀察有違對於理學的基本想像（余英時，2003：251）。

[29] 唯本文認爲，「道統大敘事」的心態，並非不存在於理學建構的圖像中，進而還藏身於吸納道家、道教與佛教的思想質素的學術對話活動之中。砂山稔在《隋唐道教思想史研究》的第七章從「虛」的觀念發展，討論了魏晉玄學到宋代理學中關於「虛」的概念用法，這一部分也提供了反省理學與玄學、重玄學的關係的一些證據！

臺灣大學學術期刊資料庫

榮論證了「虛」的假設符合了可欲的秩序，也逼近了真實世界的想像，進一步言，「虛」是秩序的代名詞，或者，「虛」就是秩序自身，而萬物的源頭也應該是虛；因此，「虛」是源頭、狀態、律則也是存在，如何體虛極之理？李榮從「中道不二」、「不有不空」入手，說明重玄不僅是體虛極之理的方法、同時重玄自身也是境界、存有，透過這樣的進路，李榮告訴我們，完善的現實來自於美好的神聖想像，神聖的想像來自於不完善的現實。因此，完善的現實，基於不完善的現實，沒有不善的現實就沒有美善的現實，因此虛極之理離不開不完善的現實，重玄，正是如此超越而又現實的。從中國的思想發展來看，唐代的三教對話，提供了三種不同體系的學術集團融通的機會，同時在漢代以降對於人與自然結合的思想成果上，開展了一個更爲宏大的視野，這個宏大的視野構成一個新的思想體系，將人與自身與以及人與整體外在的安頓，很圓融地回答了，從這個角度而言，對於「心」的對話與理論發展，正是這個時期的核心貢獻，而李榮著重心性的角度來詮解道，固然仍不外於理身治國的道家舊路，不過，在心性論上的轉向，修身的意義明顯大於治國，不可謂不是一個道教思想史上的重大轉變。[30]

再就「秩序」而言，李榮的的說法與傳統中國關於「身體」作爲中介的治理理解是接通的，特別是對於老莊學的承繼，「身」可以落在與萬物對應的存有面向，也可以落在範圍較小的人間世。李榮的重玄思想，說明了世俗的秩序就是不同層次「安頓」的組成，不同層次的安頓代表了與之對應的不同層次的修養，以及相對應的不同人格的成就，當然也反映在不同的統治理解和成就的秩序上，在在地都顯示出菁英主義的世界觀，這樣的世界觀不僅支配著現世的管轄理念、規範著彼岸救贖的可能路徑，也同時進行著某種程度的判教。他談論了世俗生活（政治與非政治）與神聖生活（宗教活動－超越存有的活動）的連繫，從修養自身到政治管轄乃至於宗教的悟理全真，整套活動涉及了身心、心性、心神、人的世界到神仙的世界、進而復歸於虛極之理，其實就是一個秩序的序列安排，李榮並不以

[30] 李申在〈唐代的老子注疏〉一文（1992），以及胡興榮在〈李榮《老子注》的重玄思想〉一文（2002）中皆有類似的看法。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲秩序可以是斷裂的，任何一個階段都是前一階段翻轉的結果，不斷地翻轉構成了我們想像以及企圖實踐出的秩序；進而，再將秩序看待成爲集體的組合，透過帶有強烈菁英主義的政治統治與修養論述，李榮傳達出秩序同時是無數個身（心）集合的結果，在這個意義上，個別的又與集體的接榫在一塊；所以，追求「秩序」的活動，可以是內在而收斂的也可以是外延的，可以是個人的也可以是集體的，可以是世俗的也可以是神聖的，透過這個活動，人不僅與外在世界不斷地互動，同時也因此「知道」自身與虛極之理是如何緊密地繫在一起，又是如何的不一不異！

參考書目

山井湧者，任鈞華譯，2006，〈宋學之本質及其思想史上的意義〉，《中國文哲研究通訊》，16(1): 81-95。

山田俊，1999，《唐初道教思想史研究》，京都：平樂寺書店。

王宗昱，2001，《道教義樞研究》，上海：文化出版社。

本杰明・史華慈譯（Schwartz, Benjamin Isadore），程鋼譯，2004，《古代中國的思想世界》，江蘇：人民出版社。譯自 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985。

余英時，2003，《朱熹的歷史世界（上）（下）》，台北：允晨出版事業公司。

余英時，2008，《宋明理學與政治文化》，長春：吉林出版集團。

李　申，1992，〈唐代的老子注疏〉，陳鼓應（編），《道家文化研究》，第二輯，上海：上海古籍出版社，頁 307-311。

李大華、李剛、何建明，2002，《隋唐道家與道教》，廣東：廣東人民出版社。

辛冠潔，1987，《日本學者論中國哲學史》，板橋：駱駝出版社。

林永勝，2008，〈六朝道教三一論的興起與轉折－以存思技法爲線索〉，《漢學研究》，26(1): 67-102。

林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展－從道的幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，10: 171-194。

臺灣大學學術期刊資料庫

林俊宏，2001，〈《莊子》的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，15: 101-134。
林俊宏，2007，〈成玄英的重玄思想與政治論述－以《南華真經注疏》爲核心〉，《政治科學論叢》，32: 1-34。
胡興榮，2002，〈李榮《老子注》的重玄思想〉，陳鼓應（編），《道家文化研究》，第十九輯，北京：生活、讀書、新知三聯書店，頁 287-317。
陳鼓應，2001，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館。
陳鼓應，2004，〈「理」範疇論理模式的道家詮釋〉，《臺大文史哲學報》，60: 45-74。
陳弱水，1999，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，成功大學中文系（編），《第四屆唐代文化學術研討會論文集》，台南：成功大學，頁 469-494。
崔珍熙，2002，〈重玄學的心性論〉，陳鼓應（編），《道家文化研究》，第十九輯，北京：生活、讀書、新知三聯書店，頁 184-207。
董恩林，2003，《唐代《老子》詮釋文獻研究》，山東：齊魯書社。
張成權，2004，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，北京：人民出版社。
強　昱，2002，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社。
葛兆光，2000，〈洛陽與汴梁：文化重心與政治重心的分離〉，《歷史研究》，5: 24-37。
葛兆光，2004，〈回到歷史場景：從宋人兩個說法看哲學史與思想史的分野〉，《河北學刊》，24(4): 19-24。
蜂屋邦夫，雋雪艷、陳捷等譯，2000，《道家思想與佛教》，遼寧：遼寧教育出版社。
楊儒賓，2006，〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，3(2): 1-39。
劉固盛，2003，〈論宋代老學發展的特點〉，《西南師範大學學報（人文社會科學報）》，29(5): 112-116。
盧國龍，1993，《中國重玄學》，北京：人民中國出版社。
盧國龍，1996，《道教知識百問》，台北：佛光出版社。
盧國龍，1997，《道教哲學》，北京：華夏出版社。
龐　樸，2003，《一分爲三論》，上海：上海古籍出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Double Negation Thinking of Li Rong:
An Analysis of ***Commentary on Laozi***

*Chun-Hung Lin**

Abstract

This article deals with the text of an important commentary of Laozi in the early Tang Dynasty by Li Rong. We shall analyze the academic position of the commentary and discuss the epistemological and ontological understanding found in this double-negation school writing. We shall deal with three important issues: the Dao discourse (including double-negation discourse), the self-cultivation discourse, and the governing discourse. We will attempt to answer a number of important questions. First, what was the starting point for Li Rong's double negation thinking? Second, what is the ultimate meaning of double negation in Li Rong's work? Third, what does Li Rong mean by the concept of the "void and ultimate origin" (虛極之理)? Fourth, how does Buddhist thinking influence Li Rong's double negation? Finally, how does the divine differ from and interact with the secular? The core thesis will dwell on the concept that the ideal and sacred order fuses with the practical and secular order by way of the thinking of double negation. The ideas of mind (心) and essence or nature (性) — acknowledged as the essence of Dao (道性) in Li Rong's commentary will also be important concerns in this paper.

The paper will also touch upon some other important issues. First, it will explore the relationship between the Daoist School, Confucian School and Buddhism during the Han dynasty, Wei-Jin era and Sui-Tang era. Second, the hierarchy of the political and religious affairs will be expounded on. This will be followed by discussion on the body and the state, looking at whether the physical

* Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University, E-mail: demian@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

or mental should be emphasized, body formation in the state building process, and the Buddhist influenced interpretation of Laozi.

The “Laozi Commentary by Li Rong” reflects the political and religious situation at the time and conveys the internal essence of the political discourses of Daoism, the Confucian School, and Buddhism on the Daoist religion. Undoubtedly this writing itself is a part of the process of state formation or building and the result of the dominance of political power during the Tang dynasty.

Keywords: double negation, the void and ultimate origin (虛極之理), emptiness and reality (空), essence of Dao (道性)

臺灣大學學術期刊資料庫