政治科學論叢／第三十五期／民國 97 年 3 月／頁 127～180

杜光庭的「經國理身」思想
－以《道德眞經廣聖義》爲核心

林俊宏*

摘　要

杜光庭的《道德真經廣聖義》在闡述唐玄宗的《道德真經注疏》思想的前提下，承繼了隋唐重玄學的基本義理，討論了政治與宗教的關連性，同時透過唐代三教（儒釋道）的對話成果，深刻地反省了道教哲學與道教教義中的政治思維。本文以文本爲基礎，討論了《道德真經廣聖義》中關於經國與理身論述的連繫，認爲杜光庭有意從「道與德」的論述開始，接駁神聖的宗教秩序與世俗的現實秩序，他在漢代氣化宇宙生成論的基調下，擬出另外一種建基在「老君」本源下的生成說，在道家自然主義的生成觀中進行宗教說理，同時藉由物質與精神的雙向溝通管道，論證了理身與治國的一致性，也開展了人得以向道復歸的神仙妙境的可能；在這樣思維與說理的舖陳中，杜光庭在某個意義上總結地反省了重玄學的發展，同時對於道教重玄學與宗教運動作出了深刻的貢獻。

關鍵詞：重玄、道德真經廣聖義、道氣、道性、經國理身、空

臺灣大學學術期刊資料庫

*臺灣大學政治系副教授
收稿日期：96 年 9 月 7 日；通過日期：96 年 12 月 12 日

前　言

杜光庭作爲唐末五代的道教思想家，是隋唐重玄思想的繼承者與發皇者，[1] 他的著作極爲豐富，其中最著名的當推針對唐玄宗御注《老子》（以下稱《御注》）的思想進一步闡發所寫就的《道德真經廣聖義》（以下稱《廣聖義》，本文版本爲（涵芬樓影印道藏本）），在《廣聖義》中，杜光庭開宗明義地說「將釋此經，大分二段，先明製疏，後解正文……將釋下文約疏大料二段，一曰總標宗意，二曰開章釋文，總標中又分爲二，一者所詮之法即指道德二字，二者能詮之教，即經之一字也。」然後接著針對道德二字之宗義大略言之「夫此道德二字者，宣道德生畜之源，經國理身之妙，莫不盡此也。」《廣聖義・卷一》（以下引文皆直接列出卷名）而且，清楚地揭示出《廣聖義》一書的寫作基本上就是爲了宣揚教義，這樣的教義大抵就是經國理身之理，因此他列舉三十八教以彰此經之妙法，大抵盡是談論理身與治國之關連，同時藉由突顯這種關連性達成宣教的目的，這樣的理解與作法正是對於初唐以來基本宗教政策的一種承繼宣示，同時也是對於玄宗所謂「道德五千實惟家教，理國則致乎平泰，修身則契乎長生，包萬法以無倫，冠六經而首出」思維的闡揚。[2] 本文基於這樣的理解，試圖從文本的脈絡出發，討論杜光庭對於政治的論述，以及如何架接起不同卻又相關的「政治／修身」與「世俗／神聖」的兩組秩序。[3] 在

1　盧國龍認爲重玄之道經歷了四個階段與三次宗趣轉變，第四個階段的宗趣轉向在於由體道復性復歸於修仙，並開導了唐宋的內丹道之學，請參盧國龍（1993：3）。杜光庭所處時代的重玄學一方面繼續關於政治與宗教理念的闡發，一方面則是清楚述紹了修仙的道教路子。

2　唐玄宗曾就王弼注與河上公注的兩個《老子》注本進行比較選擇，在文本上詮釋上較爲貼近河上公的注本，而另外親自進行對於《老子》的注與疏（疏的部分明顯應是臣下的集體創作），中島隆藏就以爲「從創業（唐初）到開元年間和其後的《玄宗注疏》」（中島隆藏，1992）正是唐代老子的核心注本，這也是杜光庭的《廣聖義》所本。

3　現世的關懷與救贖，本是就不是可以簡單斬絕的兩端，事實上，討論神聖秩序與世俗秩序對話的思維形態並不一定限囿在宗教的範疇，傳統中國作爲一種思維對應的界域，本來就存在著不同形態（本質上卻相近）的秩序觀照，三代的天人思考乃至於先秦儒道對於秩序與生成本源的思維，其實都是這種秩序對應的思考形式，神仙思想轉向到明確的

論述中以《廣聖義》一書爲核心，間或輔以杜光庭其他的著作；整地來說，《廣聖義》一書在佛學的深刻影響之下統整了魏晉到隋唐道家、道教與佛學思想的互動對於重玄思想的影響，[4] 進而開啓了宋明理學關於「理」本體的思維形式與論述基礎（陳鼓應，2004；崔珍熙：2001），而且在「廣引眾文，窮指詳采」的方法中，豐富了重玄學的內容，而這也是本文寫作的關注面向之一。

壹、《道德真經廣聖義》中的「道」論

「道德」二字是《廣聖義》的思想宗義所在，杜光庭從非常多的面向討論「道」與「德」的概念以及連繫。關於「道」，《廣聖義》從先秦道家的自然主義哲學出發討論了「道」的意義：

> 大道以虛無爲體，自然爲性，道爲妙用，散而言之即一爲三，合而言之混三爲一；通謂之虛無自然大道，歸一體耳，非是相生相法之理，互有先後優劣之殊也。非自然無以明道之性，非虛無無以明道之體，非通生無以明道之用，熟詳茲妙可謂詣於深玄之關鍵也。〈卷二一〉

> 道者，虛無、平易、清靜、柔弱、淳粹、素樸。此六者，道之形體也。虛無者，道之舍也，平易者，道之素也，清靜者，道之鑒也，柔弱者，道之用也，淳粹者，素樸者，道之幹也。〈卷二十〉

這裡是杜光庭關於「道」的體解與制定，「自然、虛無、通生」三者是即

宗教面向大抵更清楚地將神聖與世俗秩序的對話顯現出來。「政治／修身」與「世俗／神聖」兩組秩序在這樣的系絡中，呈現出更明確的關懷，而且兩者也隱然有著對應的形式關係（有時候政治即世俗，而朝向神仙路徑爲終極目的的修身形態也不妨視爲神聖秩序的一種形式）

[4] 杜光庭在《廣聖義》的〈序〉中就清楚地交代了三教對於《老子》一書疏證的影響：「所釋之理，諸家不同、或深了重玄，不滯空有；或溺推因果，偏執三生；或引合儒宗；或旨歸空寂。莫不并探驪寶競掇珠璣。」而《廣聖義》更在這樣的基礎之上進一步發揮諸家之長，由此大致可以看出杜光庭廣採眾家疏義的思想特色。

臺灣大學學術期刊資料庫

三即一的體解，而制定至少有三個部分，一個部分談「體」，一個部分談「性」，另一個部分則談到「用」，透過妙本的虛無本體來說道體，同時也說明了「道用」與「道體」是不能分離的，無論是「自然」、「虛無」或是「道」，祇是方便說法的區隔而已，並不是真有優劣先後之別，當然也沒有所謂相生相法的高低區判，[5] 顯現了道家思想的內涵發展，經過漢魏至於隋唐五代的重玄學，對於「道」的思維與論述已然達到一定的成就與高度，甚且，思想家之間對於「道」爲何物，應當已有了一定的共識。如果從「道者，虛無、平易、清淨、柔弱、淳粹、素樸。此六者，道之形體也」一句來看，則杜光庭顯然模糊了體用的關係或是概念，這點絕非是方法上不夠精確使然，反而應當視爲是杜光庭關於重玄不執一偏方法的使用。

就「道」自身的概念範疇而言，可以透過虛無、自然與道三者混同使用的方式進行概念上的超越，然而一旦談到萬物的化生，就不能再處於同一個方法高度上討論，杜光庭特別強調透過「通」來接續《老子》中的「生」（化生）的概念，這個概念的開展，具有貫穿形上與形下雙向的意含，一方面，「通」是在自然之性底下由虛無而萬有的作用，藉由這個概念，萬有與妙本之間不是斷裂或是刻意地造作（雖然「至無之中而妙氣旁生，生育萬物，萬物非道無以生成，以其生物故爲天下之母」《卷二一》，不過，這不是在說現象界的母子生育關係），再者，由於虛無、自然與通三者是混而爲一，因此，虛無妙本與萬有之間也就不是對立的關係，這種體用合一的觀念（特別是談妙本與萬有），是唐玄宗《御注》與《御疏》中的重要觀念，同時也是整個道家哲學的基調，對於重玄學而言，更是標舉了不偏執體、用一邊的深玄妙理，難怪，杜光庭會說「熟詳茲妙可謂詣於深玄之關鍵也。」就這個部分，杜光庭用「一而不一，不一而一」的重玄方法來說明：

---

[5] 這樣的理解將「道法自然」一詞的「法」的爭議性概念消解，所以說不是相生相法的問題，如此一來，就本體言從「虛無」入手，就道性言由「自然」出發，就強而名之的通解來看，「道」成了一個代名義的詞，杜光庭從這三個層次詮解了《老子》關於道、無、與自然的概念組合。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 道非陰陽也，在陽則陽，在陰則陰……道無不在，非陰陽也，而能陰能陽，非天地也，而能天能地，非一也而能一，周旋反覆無不能焉……是知虛心則道合，冥寂則一歸。能冥寂虛心者，是謂抑末歸本矣。一陰一陽謂之道，易繫之辭也。一謂之無，無陰無陽乃爲之道。一得無爲者，是虛無太空不可分別，惟一而已，故一爲無也……故在陰之時不見爲陰之功，在陽之時而不見爲陽之力，陰陽自然，無所營爲，此則道之謂也。〈卷三一〉

> 以數言之謂一，以體言之謂無。而物得聞通之道，微妙不測謂之神，變化應機謂之易，總而言之皆無謂之道。故聖人以人享隨其義理，立其名號，不一而一，故能常一，常一非一，亦非非一。而爲一者，蓋天地之始，萬物之元，生化之本，有生之導也。〈卷三一〉

> 端寂無爲者，道之眞也，故謂之樸生成應變者，樸之用也，故謂之道。道樸一耳，非一而一是謂眞一，眞一者，杳冥之精，眞中之眞也。一非多法故云小，以此眞一生化萬珠，其大無大，其上無上，孰敢以道爲臣乎。〈卷二七〉

簡單地說，道之體、道之性與道之用不僅在各自的界域中展現出貫穿的特性，同時，三者之間也是無礙地和合在一起；觀察杜光庭的用語可以看出，他試圖藉用重玄的思考來斬斷並續接道與萬物的關係，所謂斬斷指的是「常一非一」，形式上說，這是一與多的關係，因此，道與萬物並不一樣；所謂續接指的是「不一而一，故能常一」，究其實而言「多即是一」，再透過「亦非非一」來消解掉這層理性知解的障礙，如此一來，道與萬物固然名目上有別卻不是實質上的分別，關於這點，杜光庭也透過陰陽的變化和合（天地亦是陰陽之變化和合）來架接道與萬有之間的關係，從「道無不在非陰陽也，而能陰能陽」中顯現的正是道自常無而至非有（亦是非無）而至萬有（即有即無）的基調，這些都離不開一陰一陽的變化和合之道，由此而論，本體論上的化生變動究其實祇是「自然」而已，並沒有斷裂與造作，〈卷六〉言：「以數言之謂一，以體言之謂無……微妙不測謂之神，

變化應機謂之易」以及「體則妙不可極，用則廣不可量，故爲虛極之妙本也。」正是極佳的註腳。

「通」之所以重要，因爲杜光庭本來就認定「通」是道的三義之一，他在〈卷五〉說：「道有三義，一理也，二導也，三通也。」正是透過「通」使得道與萬物之間不是斷裂的，固然這其間的變化是自然地化生，但是如何通，又透過什麼來通，這裡，杜光庭明顯地受到了先秦道家（包括老莊學與黃老學）的影響，同時可以說全盤接受了漢代氣化宇宙生成論的論述成果，藉由「氣」來當作「通」的介質，他引了《九天經》的話，說明「道」的「無宗無祖無名無形」何以能夠開展萬物：

> 九天經曰：天地未有而先有道氣謂之玄元始，三氣而生三清，三清各生三氣合爲九氣，而成九天，自此而分，方有圓清方濁之別，陽日陰月之異，三才於是乎生焉，萬類於是乎立焉。〈卷二一〉

這是從無而有卻又終始和合如一的過程，我們可以從中知道杜光庭的宇宙生成圖式：道氣（玄元始三氣，始氣化天，玄氣化地，元氣化人）－三清－九天－陰陽－三才，[6] 這是杜光庭的重玄學對於宇宙生成的看法基調，他明白地接受了漢代以降的宇宙生成論，在思維上確立了「氣」在整個過程中的特別地位，這是漢代以後道家思想對於生成的基本看法。這個「氣」具有多重意含，它可以是萬物自身重要的內在物質，也可以是妙無過渡到萬有的中介物質（這中間有質性上的變化），它也可以是區判人、物的重要因素，它同時是物質性與精神性都兼備的概念，透過「氣」，「道」不祇是「真一虛無之道」同時也是精氣神論述的「元氣之道」，也由於這樣的穿透性，才有「通」的可能，所謂「道者通生之謂也，道之爲通也無所不通」正是此義。

看來，「氣」是從道到萬物的關鍵性物質，離開了「氣」（不論是妙有的「道氣」－玄、元、始，或是三氣所生的三清，以及三清所生的九氣，

6　當然，杜光庭對於宇宙生成的圖式除了氣化的生成論之外，也從道的人格、信仰出發，進而將老君「視之爲“道”的化身，奉之爲創造宇宙、主宰萬物的最高神靈」（孫亦平，2006：45），也就是說，杜光庭從道教觀點以及氣化宇宙生成論的兩重觀點說明了道。

臺灣大學學術期刊資料庫

在杜光庭的宇宙圖式中都離不開「氣」，祇是氣分爲兩個層次，一個本體層次的「氣」，一個則是現象界生成的「氣」），就無從體知何謂妙有，也無從知道何爲萬物，在氣的流變發展概念中，杜光庭將「道、天、地、人（王）」的四域之分落實在氣的變動來詮解，因爲這四個界域分別代表了不同層次的形成：[7]

> 夫限域之域，理自多途，大約有四，其一生化之域，二氣之內陰陽所陶之所也；其二妙有之域，在二氣之外，妙無之間也；其三妙無之域，居妙有之外，氤氳始凝將化於有也；其四妙無之外謂之道域，非有非無不窮不極也。此域中者言道之所化自無生有，分別二氣而天地生焉，天地之中而萬兆形列，而君王統焉，並知道大而有天地，有天地後有王也，則四大之名遞相統攝，自無入有自有歸無，始終包含也。〈卷二一〉

這種談法其實與漢代《老子指歸》對於以「氣」爲宇宙生成的重要介質的說法是類似的，《老子指歸・卷一》就說：「一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖……故其爲物也，虛而實，無而有，圓而不規，方而不矩，繩繩忽忽，無端無緒，不浮不沈，不行不止，爲於不爲，施於不與，合囊變化，負包分理、無無之無，始始之始，無外無內，混混沌沌，芒芒汎汎，可左可右。虛無爲常，清淨爲主，通達萬天，流行億野。萬物以然，無有形兆，窅然獨存，玄妙獨處，周密無間，平易不改，混冥皓天，無所不有。陶冶神明，不與之同，造化天地，不與之處。稟而不損，收而不聚，不曲不直，不先不後，高大無極，深微不測，上下不可隱議，旁流不可揆度。潢爾舒與，皓然銲生，銲生而不與之變化，變化而不與之俱生。不生也而物自生，不爲也而物自成。天地之外，毫釐之內，稟氣不同，殊形異類，皆得一之一以生，盡得一之化以成。」也就是說，從一個原始混沌的物質到神氣、和氣再到萬物之生成，《指歸》分了幾個部分說明「虛而實，無而有」的過程，整個宇宙的具象化、實質化，就是「氣」狀態的轉變以

[7] 《河上公注》也在〈卷二〉的部分，也曾就這四個場域就「名」與「域」的觀點討論了其間的層次與共通性，杜光庭在這裡的說法應當也是受到《河上公注》的影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

及內在交互作用變化的結果，[8] 杜光庭對於「通」的理解很清楚地是受到了漢代這種氣化宇宙生成論的影響，關於這個過程，《老子指歸》深動地借用「化」的概念，幾乎在每一個臨界變化的階段，透過「化」的概念屬性，以一種近似乎跳躍的方式，交代了「由漸化到突變」的重要轉折（王德有，1994：11），杜光庭也用類似的概念來說明這種由道而萬物的運動，並認爲這是一種自化（這點又與道的自然義符合）的結果，絕非任何主觀意志的作用，[9] 這也就是〈卷二八〉中所說的「天之高也，道氣蓋之，地之厚也，道氣載之，萬物之繁也，道氣偏之。非大道運氣孰能致其高廣厚大繁多之功哉。由道之所化各得其生，生生成成全備之理矣。道之生物也，無爲而物自生，道之化物也，無爲而物自化，雖因道而生化而大道不以生化辭勞，物亦不以生化之恩歸功於大道。」不過，杜光庭並沒有將「通」的概念限定在物質性的範疇，在〈卷五〉中他就說：「道有三義，一理也，二導也，三通也。理者，理實虛無以明善惡。導者，導執念忘引凡入聖。通者，通生萬法變通無壅上。」也就是說，「氣」不祇是物質性的問範疇而已，更重要的，氣還向精神性的意義方向延展，這種處理在《管子四篇》與《指歸》中都有類似的方法，[10] 杜光庭並沒有將這樣的生成圖像限定在

8　除了從氣的物質性觀點來點出道與萬物的連繫之外，杜光庭也從「水」的觀點來解釋道的運動與生成論述，在〈卷十〉中他就說：「道亦爲一，即無一之一。水亦爲一，即有一之一也。無一之一爲道之體，有一之一爲道之用，則明水者道之用也。」即便如統治的層面，杜光庭也以「水」的論述來指稱統治的正確性：「上惟南面之主，下泊栖巖之人，能如水焉，必得道。」〈卷十〉這個部分明顯呈現出傳統宇宙生成圖式中的「水」與「氣」的兩種思維路徑。

9　盧國龍認爲自化的說法與道作爲本原的說法，基本上是充滿矛盾與緊張的，因爲本原與規律指導的「道」以及自然義的自化，不可避免地必須面臨哲學層次上的衝撞，因此，包括成玄英這批重玄思想家，正是透過重玄不執一偏的方法來解消這種思想上衝撞與矛盾的痛苦。這種說法相當深刻地回應了道家哲學關於「人作爲萬物之一，同時卻也具有悖離大道運動的主觀能力」這個命題所招致質難的困境，事實上自然與無爲兩個概念，本來就充滿著亨定與否定兩個面向的對立，道家哲學並沒有回避樣的哲學困境，然而，我們必須承認，重玄的思考方式的確適度地（然而卻非完整而圓滿地）回答了這種質難，而這個問題從老子到嚴遵、王弼、郭象以至於重玄思想家對於自化與獨化概念的討論都可以看出掙扎與嘗試回答的努力。盧國龍的說法，見盧國龍（1993：246-247）。

10　《管子・內業》中就說：「凡物之精，此則爲生，下生五穀，上爲列星。流於天地之

臺灣人文學術期刊資料庫

物質性的範疇，反而一如《黃帝四經》、《管子四篇》、《老子指歸》等書，在處理「神明」的概念時一樣，已然把精神內容的可能性預留下來，而且將這種精神內容延展到存有上（這個部分，本文將在理身與治國的論述中進一步處理），也因此留下由生成論述向下接榫政治論述的空間。

既然，道與萬物之間的物質性連繫是透過「氣」的設定來完成，杜光庭進一步將這個理解推用到人與萬物的層級，進而延伸到人世間的不同位格（personality）的形成：

> 萬物之形各稟道氣，物得成就皆道之功，非夫道氣稟之則生成之功廢矣。而道之妙本無有無名，道之妙用無窮無已。物成而道不恃其力，物生而道不有其功，既不恃物爲我功，亦不執物爲我有，有無皆泯，功用都忘，不獨忘生物之功亦乃忘萬物之有也。〈卷二八〉

> 萬物之生也，道德稟之以氣，乾坤稟之以形，氣稟道德之功，形資天地之化，因寒暑之運，假陰陽之資，以生以成以終以始。〈卷三七〉

道的生化萬物正是透過「氣」作爲生化的重要介質，這裡說的「道德稟之

間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。」「有神自在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將至定。」精指的是氣的精鍊，而《指歸》明顯受到《管子四篇》論述的影響，將「神明」與「陽氣」並列論述：「故神明所居，危者可安，死者可活也；神明所去，寧者可危，而壯者可煞也。陽氣所居，木可卷而草可結也，陽氣之所去，氣可凝而冰折也。故神明、陽氣，生物之根也；而柔弱，物之藥也。柔弱和順，長生之具而神明、陽氣之所託也。萬物隨陽以和弱也。故堅強實滿，死之形象也；柔弱潤滑，生之區宅也。」〈卷七・生也柔弱篇〉說明了「生物之根」並不是物質性的而已，在〈卷六・民不畏威篇〉則進一步把這種「神明」往「神」的方向移動：「故存身之道，莫急乎養神，養神之要，莫甚乎素然……失神之術，本於縱恣，喪神之術，在於自專。故太上畏道，其次畏天，其次畏地，其次畏身。」在〈卷三・出生入死篇〉在說明人的形體與生命時就說：「夫生之於形也，神爲之帝，精爲之根，營爽爲宮室，九竅爲門户。聰明爲侯使，情意爲乘輿，魂魄爲左右，血氣爲卒徒。」杜光庭關於氣的精神性認知大抵當是受到這種思維的影響！

以氣」正是此義，杜光庭將「道德」與「天地（或是乾坤）」、「寒暑」、「陰陽」分開描述，似乎是道（德）與天地等概念是不同範疇的理解，道彷彿祇賦予了萬物「氣」而已，不過，如果結合「萬物之形各稟道氣」一句來讀，這個問題應該就可解決，杜光庭大概無意在道之外另外找尋萬物的生成源頭，所謂天地（乾坤）、寒暑與陰陽等概念的產生與作用，仍不離道的範疇才是。至於道氣（元氣）向下化孕萬物是自然無私的，由此，我們可以知道這裡不存在著任何有意的選擇，也就是說，這是一條雙向的道路，就開展說，道透過氣的形下化發展而生化萬物（這大抵也就是「氣也者，形而下之器也，生物之具也」的理解）；就承繼本源來說，萬物也經過氣（特別是氣的精鍊與素樸化或是純粹化，這也是由氣而精而神的過程與功效）自然都具備與道冥合爲一的可能，所以道與萬物之間是重玄式地不一不異，可以說分殊亦是統一。這種自然無私的化生企圖說明人與萬物不過是道氣變化的結果（當然，在某個意義上，這當然就是道的自身延展而非生出另一個主體與道對立），這就是〈卷二八〉中所說的「道之生化萬億之類，和氣周偏，巨細無遺，畜之養之成之長之，愛護之功至矣」與「道氣存則溫柔潤澤，道氣去則枯瘁凋零」之原意；但是，人與萬物畢竟有承繼質素上的差異，這使得人得以在思與行的表現形式上居萬物之靈：

> 人之生也，稟天地之靈，得清明沖朗之氣爲聖爲賢，得濁滯煩脈之氣爲愚爲賤。聖賢則神智廣博，愚昧則性識昏蒙。由是有性分之不同也。老君謂孔子曰:易之生人及鳥獸昆蟲各有奇偶，謂氣不同，而凡人莫知其情，爲達道德者能原其本焉。〈卷八〉

不僅人與萬物有別，杜光庭還認爲，固然人皆爲和氣之成，然而人與人間依然存在著差異，而非無意義地一律相同，在此，杜光庭更借用了佛教的說法，說明了不僅先天的質素上會有差別，後天的環境也起著重要的影響（也因此有修道復歸與教化的雙重必要）：

> 文子云：清氣爲天，濁氣爲地，和氣爲人。於和氣之間，有明有暗，故有賢有愚，愚欲希賢即越份矣，暗欲代明即妄求矣。此爲

臺灣大學學術期刊資料庫

決性命之情而饕富貴。〈卷八〉

稟道之性本來清靜，即生之後漸染諸塵，障翳內心迷失眞道。六根者，一曰眼根，能見諸境，二曰耳根，能聞諸聲，三曰意根，能生攀緣，四曰鼻根，能辨香臭，五曰舌根，能知諸味，六曰身根，能生諸惱。以此六種生諸罪，因輾轉相生障弊其性。〈卷十五〉

究其實，「人與萬物的差異」的說理就隱藏了「人與人間同樣存在著差異」的說理，就思維的結構上是一樣的，同時，這樣的說理才能允許「管理差異」的可能性，精英（聖賢正是這個概念的代表）的出現才有正當性，「層級」的概念才有存在的可能，不過，雖然「愚欲希賢即越份矣，暗欲代明即妄求矣」，杜光庭顯然認爲這祇是論述統治可能或是宗教層級分別的必要，並不是一個不可變易的單向活動，這個由道化生的運動本來就承認了復歸的可能（這個可能同時也允許了「修」的可能），因此，「復歸」的路徑從化生伊始就已存在，而復歸的結果還包括了「長生」的可能（看來，這應是整個復歸活動的短中程目標而已，卻是宗教說理的重要依據與目的），所以，形式上的分別應該帶有方便說法與傳教的必要預設，而不是對於復歸本源的一種斬絕，這也就是〈卷十一〉中說的「人之身也，外資百體之設，內仗五氣之和，如輻之輳而成於人，既爲身矣，能虛心體道。則元和潛運而致長生也。」

除了對於「道」的關注，杜光庭也討論了「德」的概念，處理了道與德的關係，並且由這個路徑導出「有無」、「體用」、「本迹」的論述，[11] 這樣的處理使得形上與形下的討論，在自然主義哲學的整體性關懷下有了更深層次的連繫，也進而豐富了道論。前面說過，杜光庭認爲道有「理、導、通」三義，分別代表了「理者，理實虛無以明善惡。導者，導執念忘引凡入聖。通者，通生萬法變通無壅……理者，理實虛無，言一切皆無，

[11] 杜光庭在《廣聖義・卷五》將道與德放在七個連繫的意義中：本迹、理教、境智、人法、生成、有無、因果。將這七重義都貫穿一起，才更「深明道之爲無，亦無此無，德之爲有，亦無此有；斯則無有無無，執病都盡，乃契重玄，方爲雙絕，故經云：仙道無有無不有也。此道必資於德，德必稟於道。」

臺灣大學學術期刊資料庫

故云道在一切……通者，謂能通生萬物，變通無壅，河上公云，道四通也；所謂導者，導執令忘，引凡入聖，自然經云，導末歸本，本即真性，末即妄情」〈卷五〉而所謂的「德」亦有三義：「得也，成也，不喪也……德者，德於道果。《太平經》云：德者，正相得也。所謂成者。成濟眾生令成極道……所謂不喪者，謂德不失也。故云不喪。《太平經》常云：德不喪是也。」〈卷五〉乍讀之下，道與德分別有其概念範疇，同時有各自的意含，不過，杜光庭進一步說明道德二字是不可分別的體用關係，簡單地說，若沒有道就不會有德之用，若沒有德也不能顯示道的存在與力量（孫亦平，2004：11），兩者之間是相通不可須臾分離的，離開了體用一如就掉入區別的陷阱而無從深體道義：

> 此六義者互可相通。《西昇經》云：道德、混沌、玄妙同也。道中有德義者。《昇玄經》云：德等無等，等無等，是道也。故云。道有得義者，有成義者……道有不喪義者，既言常道，即不喪也。德中又有理義者。生神經云：感應理常通應即是德，故得有理義也。德有通義者。《河上公》云：德，一也。一至布氣而畜養之。德有導義者，謂有開導之德，論語云道之以德是也……但道之言通，通無所通而無所不通，德之言得，得無所得而無所不得，故能忘己忘功，生物成物。〈卷五〉

這種將道與德結合的體證，不僅是對於先秦兩漢關於道論的繼承與發皇，[12]同時，這種道德連用的用法更是從孟安排、成玄英以降對於道教理論貢獻總結性的發展（王宗昱，2001：62-65），也從中揭示了以重玄義旨體大道妙本的精神：

> 德者，道之用也，道不立則德無以生。德不崇則道無以明。道以虛通爲義，德以刻獲受名。道能通物，物能得道，物得其所得，

[12] 《管子・心術》中就說：「故道之與德無間，盲言之者不別也。」而《文子・精誠》也說：「夫道之與德，若韋之與革，遠之則近，近之則疏，稽之不得，察之不虛……其得之也，乃失之也，其失之也，乃得之也。」也在道與德之間作了辯證性地連繫，特別是就「德者得道也」的重要理解上作了宣示性地說明。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

> 故謂之德……道德相須不可散也。古文道字從元從首謂馗，爲諸法之元，眾聖之首也。德字從直從心，謂正官直心爲虛忘上德也……夫道以虛無無形，法陽而象天，德以證實有因，故法陰而象地。〈卷三十〉

> 臧玄靜云：智慧爲道體，神通爲道用也。又云：道德一體，而具二義。一而不一，二而不二。二而不二由一，故二。一而不一由二，故一，不可說言。有體無體，有用無用，蓋是無體爲體，體而無體，無用爲用，用而無用。〈卷五〉

可以看出，杜光庭明顯地將「道、德」、「無、有」、「體、用」乃至於「本、迹」（或是本末）等多組概念放置在同一個理解的系絡之中來詮解「道」，杜光庭透過不同的詮解呈現了這樣的看法：

> 自上而下爲之降，妙本之道出乎虛無，虛無之體清浮在上，欲生化品物。運道神功於妙無之中而生妙有，妙有融化，自上而下降於人間，兆見物象。妙無爲本，妙有爲迹，本則澹然長存，迹乃資生運用。由是言之，一切物象，皆由道生，一切形類皆道之子矣。〈卷十九〉

> 物是妙無之本，象爲妙有之迹，既從本而降迹，則是道生萬法，循迹歸本，則萬法復宗於道，言自妙有卻歸妙無，無始無終常生常化矣。〈卷十九〉

> 無者道之本，有者道之末，因本而生末。〈卷三二〉

這些對偶概念組不僅彼此相互牽動指涉，同時也都亦即亦離與不即不離，甚且，杜光庭把這些對偶概念組又相互指涉到同一個理解系絡之中，而表現出不同面向的「道」論。其中，杜光庭特別著眼於有無體用來說明：

> 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。至德之本即妙道也，故言修性反德，自有歸無，情之所遷者有也。攝情歸本者，無也。既能斷彼妄情，反於正性，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 正性全德，德爲道階，此乃還冥至道也。冥者，契合也。妙物爲道，故云攝迹歸本，此乃攝有用之迹歸無爲之本也。〈卷十九〉

> 夫道之無也資有以彰其功，無此有則道功不彰矣。物之有也，資道以稟其質，無此道則物不生矣。物非道則不能生成，道非物則不能顯功。皆取其因無以利有，因有以用無也。〈卷十一〉

便宜地說，道即是無、體、本，而德即是有、用、迹、末，杜光庭又將有無體用的部分更分析地別爲五種不同層次，這個部分可以看出《廣聖義》作爲總結性說明的特點：

> 今於體用門中分爲五別：一曰，以無爲體，以有爲用，可道爲體，道本無也，可名爲用，名涉有也。二曰，以有爲體，以無爲用，室車器以有爲體，以無爲用，用其無也。三曰，以無爲體，以無爲用，自然爲體，因緣爲用，此皆無也。四曰：以有爲體，以有爲用，天地爲體，萬物爲用，此皆有也。五曰：以非有非無爲體，非有非無爲用，道爲體，德爲用也。又於本迹門中分爲二別：以無爲本，以有爲迹，互相明也。萬物自有而終歸無也。〈卷六〉

> 生而不畜，德無以表其功。畜而不生，道無以明其妙。生以從無爲始，畜以養有爲終。始終循環，惟道爲本，故云妙本。〈卷三七〉

這種更具虛玄性、思辨性和超驗性的詮解，同時也回應了佛道二教在道體論述上的爭議（孫亦平，2005：172），就此，杜光庭不僅從理氣概念的替換上入手，也援引了佛教因緣的說法：

> 道以妙無生成萬物，謂之自然；物之生物，形之生形，謂之因緣。言物之形兆，大若天地，微若昆蟲，皆資自然妙道，氣化而成，然而因形緣類，更相生更相成。修道者，縱心虛漠抱一復元，則能存已有之形，致無涯之壽，形與道合，反於無形，變化適其宜，死生不能累，則可自有而歸無也。〈卷三二〉

臺灣大學學術期刊資料庫

可以看出這是杜光庭在廣泛吸納各家之義理所拈出的整合性重玄思維，他將化生分爲兩個部分：一個名自然，一個說因緣，前者談無刻意地肇生，後者談諸多條件無刻意的聚合，清楚將本體與現象分開卻也幽微地連繫在一起，當然，重點不在於更相生更相成，而在於妙無自然之律動以及因緣和合的說理；更重要的是，這樣一來，「本、迹、有、無」成了道與萬物之間的形式上區隔，同時也成了貫穿兩者之間的重要運作概念，這樣的連繫（特別是有與無），成了分殊萬物或是回歸道體的重要概念範疇，杜光庭經由對於有無關係的辨析更進一步回答了道與萬物的關係，也從有無概念的重玄化解消了體用的差別，因此，偏執一邊不止無助於體解大道，也會造成向妙本回歸的障礙：

> 道者，虛無之稱也，以虛無而能開通於物，故稱曰道。無不通也，無不由也。若處於有則爲物滯礙，不可常通。道既虛無爲體無則不爲滯礙。〈卷十九〉

> 散在物，稱謂萬殊。由迹歸本，乃合於道。是知道爲名之本，名爲道之末，本末相生，以成化也。〈卷之六〉

> 執有即斥無，執無即斥有，執難即斥易，執易即斥難，執短即斥長，執長即斥短，執高即斥下，執下即斥高，執後即斥前，執前即斥後。〈卷七〉

我們可以這樣說，杜光庭的道論除了論說「道」的概念之外，同時也藉由道與德的連繫談到「由無到有」（也談了道向萬物運動的形式與介質），再透過「氣」的概念分析與向「理」的過渡，將道的物質性與精神性（便宜地說就是體義與規律義，當然還有很重要的「心」的義理）揭示出來，最後再以體用一如、不執一偏的重玄法門消解了本迹上的對立，豐富也總結了先秦以降的道論內涵。除此之外，杜光庭進而將這個體道知玄的功勞歸諸於道教的宗主太上老君：「老君取其通生萬物之美字之曰道」，也把太上老君與道等同了：

> 老君爲化物之本源，乾坤之宗主。〈卷十八〉

臺灣大學學術期刊資料庫

> 上總群聖，中理眾眞，下制諸仙而統攝三十六天、三十六地、七十二君、星辰日月岳瀆萬靈、陰陽變化，一切神明。主顧天上天下地上地下，五億天界，有情無情，有識無識，有形無形，皆太上老君之所制御也。〈卷二〉

> 太上老君乃陰陽之主首，萬神之帝君，元氣之父母，天地之本根，先王之師匠。〈卷二〉

太上老君不僅是統御了可以想像的萬物諸靈，[13] 同時也影響控制了所有的變化，更重要的，老君根本就是道的化身，杜光庭說：「大道元氣，迴化自然，強爲之容，即老君也。」〈卷二〉，這樣一來，道教成了統攝各家學說的學術集團和宗教團體，《廣聖義》一書宣教的宗旨自是十分明顯，道教式的聖人期待從中揭示出來，世俗與神聖兩個世界與秩序是不一不異的觀點也自然託帶而出！

貳、理身、仙道與聖人

道家思想中，《莊子》一脈透過道物一體的路徑詮解道與物關係，[14] 成玄英的《南華真經注疏》中所言的：「前從有無之迹，入非非有無之本；今從非非有無之體，出有無之用。而言俄者，明即體即用，俄爾之間，蓋非賒遠也。夫玄道窈冥，真宗微妙，故俄而有用，則非有無而有無，用而體，則有無非有無也。是以有無不定，體用無恒，誰能決定無耶？誰能決定有耶？此又就有無之用明非有非無之體者也。」〈齊物論第二〉大抵正

---

[13] 杜光庭主張太上老君作爲一切生化之源，在《廣聖義》中就臚列了多項太上老君的特質，特別是〈卷二〉標示「釋老君事跡氏族降生年代」，以三十條的篇幅論說了老君的至高無上，其間不僅將老君與至高無上的道相比，而且將老君運作的場域自神靈的世界延伸以至於人間世，明白地在重玄學的哲學高度之外宣示神道設教的立場，這也正是理身與經國實教論說之本。

[14] 陳鼓應認爲這是中國哲學史上的一條主線，並從老子莊子對於道物關係的兩條思維路子分析了道家對於道物關係的思考，其中也以「氣」作爲莊子一脈重要的思想特徵，並且以此討論了先秦老莊道家對於魏晉玄學與宋明理學的影響，可參陳鼓應（2005）；另外也請參林俊宏（2007）。

臺灣大學學術期刊資料庫

是對於「道物」與「體用」關係的一種詮解，我們大概可以在整個重玄學的系絡中不斷地看到這種詮解道物關係的思維途徑，而且這種思維，基本上還透過「氣」作爲貫穿道物關係的重要中介；和唐玄宗的思維來自一樣的道家氣化稟賦傳統，杜光庭也認爲萬物的氣化稟賦就鉅視的觀點而言是一致無異的，是「沖和二氣妙化二儀，凝陰陽之華，成清濁之體，然後人倫畢備，品物無遺，四序調平，五行運象」〈卷三三〉，與「物之稟道，所稟不殊，在物皆一，古今雖移，一乃無變」〈卷八〉的結果，然而從微觀的角度看，卻並非盡同：

> 稟生有分，賦命有常，守其分，則可以永全，失其常，必之死地。〈卷四八〉

> 帝王法道體德（道言本，德言用，言帝王從體用合一處著入手），任物生畜，各隨其分，各達其精，咸得所宜，物無失所矣。〈卷一一〉

這裡說了兩個觀點，第一，因爲稟生有分，賦命有常，因此須知「守分與隨分」，理想狀態是「各隨其分，各達其精」，但是這應該祇是個理想；第二，體用合一不僅是經國時的重點，同時也是理身時的重點，而這個體用合一的觀念卻並非所有人都能實踐的；唐代重玄思想家王玄覽在《玄珠錄》中所說：「識體是常是清淨，識用是變是眾生。」就十分貼切地表述這樣的認知。因此，想要明白養生長生與治國得當，先得有這樣的體認，至少不是所有的人都能明白體用一如的真諦，這應當是稟生有分賦命有常的結果，因此不論在神形俱養得致仙道的場域，或是理身治國的場域，並不是所有人都可以勝任的，「守其分」很清楚地傳遞這樣的基本理解，它不止表達出安守自身性分的界限，同時再一次說明不論在宗教或是政治場域，都是菁英寡佔的世界，而聖人無疑是這兩個場域最高位的代理人，進一步，聖人也是貫穿這兩個界域的可能位格代名詞。

順著這個思路往下走，杜光庭將「人」作了幾個品級的區隔，藉此說明不管是在政治的畛域或是教化的可能性上，都必須明辨這種區隔，因爲這種原始的區隔等於明定了「人」的諸多可能：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 就人之品識，大判有三，謂上中下也。細而分之則有九品，上上品者，即是聖人。聖人自知不勞於教。下下品者，即是愚人，愚人不移教之不入。所可教者謂上中以下，下中以上，凡有七品之人可教之耳。〈卷三二〉

這裡所說的「教」應當指涉到兩個面向，一個是意義最清楚的「教化」，一個當是未顯題化的「宗教成就」；就前者言，這是整個國家教化統治的一環，話中所稱的「愚者不移」，無疑地帶有明顯的儒學色彩，強調的是教育改造的可能，同時依九品而分，也明顯看出是受到九品官人思維遺緒的影響；至於後者，雖然杜光庭並未在此明說，然而從〈卷三二〉應當可以看到一些痕跡：

> 理國者，執法以訓人，人趣善矣。人趣於善而合氣應之，國泰民和隆昌之道也。

治國與理身是合致的，人民「趣於善則合氣應之」，而這段話其實是針對著理氣則神形俱全的長生的說法延伸而出的，是否可以由此連繫著兩種不同的「教」的界域與成就，杜光庭在針對世俗秩序與神聖秩序說教時，這個企圖應當是明白的，這也提供了向上證成長生同時向下開展和合秩序的誘因，這層連繫特別是回到「氣」的面向理解時，或許更可以清楚看到。

回到道物關係中重要的中介－「氣」－來看，「氣」作爲說明不可言說的「道」的重要概念範疇或是實質指涉，無疑地是理解「道」的重要概念途徑，道家思想者藉由「通天地一氣」、「渾沌之氣」、「元氣」及「道氣」等等概念進行終極存有的道與萬物之間的連繫，而且企圖證成是物質與精神雙向貫通的連繫，便宜地說，不僅討論了生成與思維的連繫，也落實了物質與精神的連繫，進而在重玄義理中發展了神聖界域與世俗秩序的連繫：

> 《上青洞眞品》云：人之生也，稟天地之氣，爲神爲形。稟元一之氣，爲液爲精，天氣減耗，神將散矣。地氣減耗，形將病矣。元氣減耗，命將竭矣。故帝一迴元之道，泝流百脈，上補泥丸，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 腦實則神全，神全則形全。形全者，百關調於內，邪氣亡於外。髓凝爲骨，腸化爲筋，純粹不雜而長生可致矣。〈卷三十九〉

> 理身養神以存形，形可長久。勞形而役神，神將不守。神因形而生，神從道而稟，神形俱全可以得道，行滅神遊道何求哉。（理國者，執法以訓人，人趣善矣。人趣於善而合氣應之，國泰民和隆昌之道也。）〈卷之三二〉

從《河上公章句》、《老子指歸》一直到《老子想爾注》、《太平經》的漢代道家（教）經典都強調著理身與治國並重的思維，而且這個思維是逐漸地向宗教面向傾斜的，也從養生長生向神仙道教移動，不過不管如何，作爲道家思想發展的一條重要路徑是無庸置疑的，重玄學當然也沒有離開這樣的主張，而且從政教關係中更加強調身國平行或交融的重要性。這個部分可以在「三一」概念中看出很深的斧鑿痕跡，成玄英就說：

> 一，道也。夫事從理生，理必包事。本能攝末，故知一，萬事畢。語在西升經，莊子引以爲證。《南華眞經注疏・天地第十二》

> 即有即無，即寂即應，遣之又遣，故深知又深。既而窮理盡性，故能物眾物也。〈同上〉

所謂「窮理盡性」說的不僅是知識與養生的問題，而是關乎存有的所有面向。以成玄英爲例，他在《老子開題》中就說：「老君以三一爲身，身有真應之別……第一云散一以爲三是聖人應，混三以歸一是聖人真。第二云三之與一俱是應，非三非一乃是真，爲三一俱是數故也。第三云豈有離名數之外，別有無名數之真耶。即此三一非三一是真，非三一而三一是應，非三一而三一之應此應是真應，三一而非三一之真此真是應應，真真之真不可定言真，真應之應不可定言應，所以非真非應，而應而真。」這種說法已經不祇是現實的名相問題，而是本體境界的問題，成玄英在疏「載營魄抱一能無離乎」的「抱一」時，也是說「一，三一也。」《老子義疏・卷一》我們同時可以看到「三一」概念事實上已經進入空相與實相的思維

臺灣人文藝術期刊資料庫

範疇，這個部分正是佛學中論的痕跡，[15] 成玄英透過非有非無即有即無的雙遣思維將魏晉玄學貴無或是崇有的本體論證，過渡到重玄的場域之中。所以，我們可以說，「三一」的概念是「存有即真知」的開啓關鍵，也是神聖與世俗不離不即的橋樑；杜光庭在這些前導思想中討論了「三一」，透過「三一」的說法（這個部分明顯有著成玄英的身影，當然也有些許差異），他將「夷、希、微」與精、氣、神的架構貫穿在一起，同時也將神聖與世俗架接在一起：

> 夷希微三者，假標以名道，亦皆無也。三者凝化爲三境，次爲三界，明爲三光，於身爲三元，於內爲三一，皆大道分精運化之所成也〈卷三三〉

> 上元所主謂之元一，中元所主謂之眞一，下元所主謂之正一，三一元神，主運氣固精，保神留形……三一乃有中之無，三元乃無中之有，以有無相感而爲精氣神三者，共生於人，故世人得之則生，失之則死。神者天之陽所生，人之動靜對答運用計智是也；精者地之氣，百穀之實，五味之華結聚而成是也；氣者中和之氣也，道一妙用降人身中，呼吸溫暖以養於人是也。〈卷十四〉

身體自身與身體所處的場域，從杜光庭的說法中可以看出是高度連繫，甚且可以是貫穿爲一的，透過「氣」的線索，不僅可以連接起「精神與肉體」、「思慮與行爲」，更可以連繫起人與道，甚或是「自然人與政治人」以及「凡人與神仙」等諸多個可能，也因此兩種不同的「教」在杜光庭的重玄思維中不僅高度相關，看來還應當是不一不異的，這樣的理解指涉了連接神聖與世俗兩個場域的聖人自身，也同時指涉了聖人神道設教的基本說理。

至於經國理身的連繫，杜光庭經在《廣聖義》中還分爲三個不同的理

[15] 李剛（2005：35）認爲「道家思維方式是種否定的思維方式，強調事物否定的一面，突出否定性在事物發展規律中的作用。佛教中論的主要思維方式也是對一切所謂偏見的系列否定，不僅否定事物的第一原理或者說萬物的自性，而且否定語言概念，通過否定一切來證明眞如佛性的存在。」這樣的認知是正確的，而且也清楚地交代了重玄學從道家否定思維與佛教中論思想中所承繼的方法基礎。

解面向討論，分別呈現出道家、儒家與佛學三種樣貌：[16]

> 理國用沖和之道，則無銛銳之情，以傷於物。無勞擾之事，以傷於人。不傷於物則萬國來庭，四夷嚮化，兵禍不起，□爭不興，不尚於拓土開疆，凌弱暴寡矣。不傷於人，則使之久以時，賦役輕省，家給人足矣。理身者，解紛挫銳，外無侵競，內抱清虛，神泰身安，恬然自適矣。〈卷八〉

> 理國在於謙靜，理身在於雌柔。萬物順從，眾德歸湊，則常享其祚，克全其身。〈卷二四〉

> 守柔弱者，生而不匱。懷謙抑者，高而不危。所以柔弱保生之元，謙抑爲全高之本。故大國者宜爲下，崇臺者固其基，此守道之常，立身之要。〈卷三三〉

> 此眾教之中，皆以柔弱謙敬爲本也。爲教之父豈虛也哉。天下修齊身守柔行，謙無思不服矣。〈卷三三〉

「重視柔謙」作爲守道之常與立身之要，這本來就是道家對於自身與政治統治的連繫的一種理解，因此杜光庭會以爲這是眾教之本；當然，這不是道家義的理身治國思維就止於此，事實上，諸多關於「氣」的討論，以及延伸至個人與集體的連繫思考，大都建基在對於道家思維的援引之上，通篇來說，這應是經國理身思維的基礎；除了道家義的理解途徑，杜光庭也認爲人群事務是離不開儒家積極的態度：

> 夫千里行蹟步爲始，修身理國先己後人。故進修諸身遠形于物，立根固本，不傾不危，深德眞純，物感自化矣。〈卷三八〉

> 身既有道，家必雍和，所謂父愛、母慈、子孝、兄友、弟恭、夫信、婦貞，上下和睦，如此則自孫添福，善及後昆矣。〈卷三八〉

[16] 杜光庭在《廣聖義》的序中就說過：「所釋之理，諸家不同，或深了重玄，不滯空有；或溺推因果，偏執三生；或引合儒宗；或歸趣空寂。」三教合一的思維應當是中唐以後的時代趨勢。

臺灣大學學術期刊資料庫

這套修齊治平的思維，明白的是儒家思想的進路，杜光庭很清楚地將人與集體生活的關連放在儒家對於共同生活的想像中，試圖由近而遠、由己而群地作外延性的政治考量：

> 道之行也，諸身而後諸物，故曰未聞身理而國亂，身亂而國理也。所以身修於內，物應於外，德發乎近，及乎遠。〈卷三八〉

不過，儒家義的經國理身思維，在整個《廣聖義》中應當不是實踐的終點，杜光庭批判性地討論了作爲治理基礎的儒家倫理命題，認爲其間存在著是實踐上的悖反，反而將經國與理身的路子斬絕：

> 理明正實，處事之宜，謂之義也……義者，人之所宜，賞罰善惡以立功立事，淳樸之代則無是非，是非生而淳樸散矣。辨是與非，裁制斷割者，義也。故知其是而明之，知其非而制之，明是制非，則心　俱有爲也。然義者所以立節行亦所以成華僞也，理國理身，偏執仁義而無道德，何異乎鑽冰求火，北轅適楚乎。〈卷三十〉

> 行仁者，以慈愛爲心，故無剛斷之用，是以義缺矣。行義者，以決斷裁非，有取有捨，是則仁缺矣。所以仁獨爲仁，義獨爲義，不能兼化也。然上人者，雖有無愛偏私之迹，能於仁忘仁則忘其迹。〈卷三十〉

這裡所說的道德與仁義相對，應該不是儒家的道德，而是道家的道德，杜光庭顯然不以爲這是有爲與無爲的方法問題，而在於如何可能兼化而不獨容，因此，適度地將道家義的基本主張與儒家的倫理實踐結合，可能會是一個好的方式：

> 不如墨守中和，於國不煩其政令，於身不招其恥辱，愛氣希言，守德於中，行不言之教斯爲美善矣。〈卷九〉

> 天子味道耽玄敬天順地凝心玄默，端己無爲，書軌大同，梯航入貢，四夷款附，萬國來王，道無不被，故其德周普矣。〈卷三八〉

臺灣大學學術期刊資料庫

祇是這樣的結合固然是好的方式卻未究竟，原因在於還未能行跡而忘跡，所以這個經國理身的義理應當順勢地向佛家義的「空義」移動，這大概是杜光庭對於經國理身基本原則的一種制定（至於實際的統治方法則待向治國無爲的部分再作處理）：

> 不修道之身，動違正理，名辱身危。修道之身，外絕泉緣，內染一氣，除垢止念，守一凝神，以慧照自觀證，了實相不滯。空有深入妙門可以得道。理國之君，允執厥中，則永享天祿也。〈卷三八〉

> 學道之人，先立功行，後忘其心，所以契無爲之道，理國之道先弘德化，後忘其迹，所以成太平之基也。〈卷三六〉

向佛家義理的方向擺盪反映了幾個時代特色，一方面是隋唐時期三教爭勝的學術氛圍，再者則是受到佛學從魏晉以來在整個形上學與本體論述上的高度成就影響了重玄學，另外，則是與杜光庭所處的五代政治格局有關；這幾個因素使得隋唐重玄學思維從堅實處理世俗的理論旨趣，明顯轉折落入空義的範疇，大抵可以在杜光庭對於身國關係的論述中可以看出。當然，關於杜光庭受到佛學教義的影響，還可以從《廣聖義》中存在著諸多《西昇經》的身影看出：[17]

> 《西昇經》云：吾學無所學，乃能明自然。《德經》云，學不學服眾人之所過，此皆絕除之旨也。能知此旨，則學相皆空矣。夫世間萬法無非有爲，有爲之事皆當滅壞，故皆空也。爲無爲無事，清靜恬愉，內合眞常，外無分則。〈卷十八〉

> 《西昇經》云：生我者神，殺我者心，以其心有人我，故形有生

[17] 杜光庭認爲《西昇經》是習道修身之要，同時是老君西化的臨行之作，固然這是對於道佛爭議的一種戡定（或是勘定），不過，認爲《西昇經》是道教重要指導身國治理的經典的認知，應該是確定的，這可以從〈卷四十二〉中的「《西昇經》者，老君於周昭王二十五年癸丑四月，於終南山之陰，尹喜草樓之內，授道德二經既畢，欲西化流沙，尹喜問存三守一之方，習道修身之要，後以聖言編纂，以昇入太微西化流沙之義。」一段話看出。

臺灣大學學術期刊資料庫

死，無心者可階道矣。〈卷四九〉

整個《廣聖義》的經國理身思想處理了兩個重要問題－「人」與「人與政治統治」，在這裡先從「人」的問題談起，也就是說，杜光庭認爲經國理身得先回應「人如何看待自身與處理自身」這個命題，才有能力處理「人與政治統治」的命題。關於「人如何看待與處理自身」，事實上就在問「人之成」，看起來，聖人與神仙是杜光庭或是《廣聖義》亟於證成的位格，我們先從道教的觀點出發來談神仙的成就，這應當也正是整個道教重玄學宣教的核心（或是這可以便宜地理解爲神聖的救贖）。從理身的面向往道教神仙的方向移動，必得再回過頭討論前面談過的「三一」的思想問題，從「夷希微三者假標以名道，亦皆無也」開始，杜光庭談論由夷希微三者凝聚衍化而成的「三境」、「三界」，再談到天地人的「三才」，進而談到「三光」，再回到人的自身談到「三元」，[18] 這一連串皆是「三一」之說的內容與變化，蓋都是「大道分精化運之所成也，混而爲一，復歸於妙本之道也。」〈卷十四〉杜光庭認爲，人從道與天地處得到了氣精神三者，這三者乃是「有中之無」（三一）與「無中之有」（三元）透過有無相感而成的產物，是存養自身得以長生的基礎：

有形之物，有情無情之眾，稟沖和道氣則生，失沖和道氣則死也。《西昇經》云氣散生者死內觀經云氣來入身謂之生，神去於形謂之死，神與氣皆道之一謂也，道存則死道去則死。〈卷三一〉

身之生也，因道稟神而生其形。夫神者陰陽之妙也，形者陰之體也，氣者陽之靈也。人身既生，假神以運，因氣以屈伸，神氣全則生，神氣亡則死。故形爲神之宅，神爲形之主，豈可厭而去之

[18] 〈卷十四〉中說：「三境者，三寶君之祖氣所凝，其色青黃白，亦名也。玄元始三氣乃諸天之祖宗，萬化之元本也。三界者，欲界六天以統九仙，色界十八天以統九眞，無色界四天以統九聖。三才者，天一地二人三，《沖虛眞經》云，清浮之氣爲天，濁滓之氣爲地，沖和之氣爲人，爲之三才也。三光者，太陽之光爲日，太陰之光爲月，日月之餘光爲星辰，謂之三光也。三元者人身之中，腦爲泥九宮以主上元，心爲絳宮以主中元，臍下爲丹田以主下元……三一者，上元所主謂之元一，中元所主謂之眞一，下元所主爲之正一。」

臺灣大學學術期刊資料庫

> 耶。且所生我身，大約有三：一曰精、二曰神、三曰氣，受生之始道付之以氣，天付之以神，地付之以精，三者相生其形，人當受精養氣，存神則能長生。若一者散越，則錯亂而成疾。浩竭而致亡，不愛此三者，是散而棄之也，氣散神往身其死矣。得不戒而保之哉。〈卷四六〉

對於稟氣最爲精純而爲萬物最靈的「人」而言，[19] 自當「受精養氣存神」以求長生，不過，在這裡，我們必須將杜光庭較爲強調的「氣」與「神」再作進一步的討論。就氣而言，杜光庭以爲「所言一者，即前始氣爲天也。一生二者，即玄氣爲地也。二生三者，即元氣爲人也」〈卷三三〉，同時還主張「神者天之陽氣所生……精者地之氣……氣者中和之氣也……三者混合而成於身，是謂混而爲一也」〈卷十四〉，也就是說，道與萬物之關連是「氣」，連「神」與「精」都落在「氣」的範疇，因此，杜光庭大抵認爲「氣」是最基本的構成質素，再透過不同的分化時期（就是生一生二生三的時期）與屬性（如陰陽）將「氣」作不同的區分，因此，從天稟受的是「神」是「始氣」、「清氣」、「陽氣」，從地稟受的是「精」是「玄氣」、「濁滓之氣」或是「陰氣」，而最終在人身上呈現出的是「氣」是「元氣」、「和氣」與「陰陽和合之氣」（當然，陽氣看來較爲重要）；除此之外，杜光庭還將「神」作了一些延伸性的理解：

> 神者身之主，心者靈之府；嗜欲不入，物我都忘，是非不汩於胸中，則神栖於靈府也。西昇經曰：謀思危之首，危者將不久，此使人思謀絕慮少思寡欲。又曰身者神之車也，神之舍也，神之主人也。主人安靜神則居之，躁動神則去之。心能動靜變化，故謂之神。〈卷四六〉

> 故以形爲魄，魄屬陰也，以神爲魂，魂屬陽也。凡人有纖毫之陽

[19] 杜光庭藉由「氣」的純粹度主張人的最高性：「人之生也，九天分氣，十月孕神，含陰吐陽，法天象地，萬物之內人稱最靈。〈卷二六〉「恍惚之象者，清虛之氣也。在上爲天，恍惚之物者，厚濁之氣也，居下爲地。杳冥之精者，沖和之氣也。此三氣交感而爲人焉。人者，三才之中最靈之智，用天法地，無所不能，亦自妙本分氣而生。」〈卷十九〉

臺灣公共學術期刊資料庫

> 氣，未盡不至於死。有纖毫之陰氣，未盡不至於仙。所以鍊陰氣盡即超九天而爲仙，仙與陽爲徒也。鍊陽氣盡，則淪九泉而爲鬼，鬼與陰爲徒也。故當保守陽魂營護陰魄以全其生。〈卷十一〉

這裡的譬喻顯然會引起一些理解上的困難，因爲一方面「神者身之主」，另一方面「身者神之主人也」，而「心者靈之府」與「心能動靜變化，故謂之神」更是加深了理解上的困難，如果再加上「微妙不測謂之神」〈卷三六〉與「夫神者陰陽之妙也」〈卷四六〉，「神」明顯地是一個概念簇，將這幾句話整理之後，大抵杜光庭應該想呈現幾個理解：

第一、「神」是作爲行動的主導（這應該是「神者身之主」的意義）。

第二、身是「神」的物質性場域（這應該是「身神之車也，神之舍也，神之主人也」的意義），這同時也是〈卷十一〉中所說：「人之身，神氣所居，魂魄所舍，以身運載，如車載物」的意義。不過，這個物質性的場域仍會起著重要的影響（這是「主人安靜神則居之，躁動神則去之」的隱義），[20] 這點似乎替身與神

---

[20] 這種影響杜光庭在其他的篇章中透過佛家對於身心口三業的果報說作了一些陳述，這也可以看出在論述身心形神關係時，重玄學對於佛教思維的重視甚至援引，這明顯地受到了《西昇經》對於形神關係的影響，關於個部分請參盧國龍（1996：38-42）。《廣聖義》中的說法，例如：

> 夫罪之與禍皆起於身，身之生惡由於心想，故身心口爲三業焉。三業之中共生十惡，十惡之內貪罪愈深，故生死忿爭皆因貪。致貪者，心業之一也。人君貪則外殘四境，下困群生。既上求取不休，則下供應致闕。人怨神怒，由此而興，國將亡敗矣。理身而貪，則嗜欲無厭，魅馳神逝，福善不佑，年夭身殂。苟能內制貪源，外息貪取，既無仇怨，身安國昌，即知足常足，終身不辱者矣。〈卷三五〉
>
> 夫三業十惡，罪之源，捨之則可以出生，行之則可以入死。〈卷三六〉
>
> 人之稟，生有三業十惡，三業者：一身二心三口業也。十惡者，身業有三惡：一殺生，二偷盜，三邪淫。心業亦有三惡：一貪欲，二嗔怒，三愚痴。口業有四惡：一兩舌，二惡言，三妄言，四綺語。……人能制伏三業十惡，則可得道長生，可謂生之徒。由此十有三也，人若縱此三業十惡，則必從生趣死，可謂死之徒，由此十有三也。〈卷三六〉
>
> 無身者非頓無此身也。但修道之士能忘其身爾。《業報經》云：眾生苦惱常爲

臺灣人文學術期刊資料庫

的關係留下了伏筆（〈卷三一〉中就有類似的說法：「天地質象，萬物稟形，皆有神明主之，神明者乃氣中之精靈者，感化而爲神焉，其大主天地，其小主邦國。」〉

第三、心能起動靜變化正說明了「神」的特性（這應該是「微妙不測謂之神」與「心能動靜變化，故謂之神」的意義）。

第四、延伸第三點而下，心應該是一個發動行爲判準的機制，而「靈」則是啓動這個機制的基本，當行爲者「嗜欲不入，物我都忘，是非不汨於胸中」時，此時的「靈」最爲素樸與精鍊，這應該是杜光庭說「神栖於靈府」與「微妙不測謂之神」與「心能動靜變化，故謂之神」的意義，（而「當主體排除一切雜念，使自己的心境進入空明虛靈的狀態時，他就可以與氣（神）相通」（王衛東，2006：13），應當也可以視爲聖的某種意義的陳述）。

第五、神同時帶有「陽」的屬性（基本上，漢代的著作，包括《老子指歸》與《河上公章句》也有同樣的看法），這是「生之徒」，同時也是「成就仙道的特性」（這應該是「凡人有纖毫之陽氣，未盡不至於死。有纖毫之陰氣，未盡不至於仙」的意義），因此，杜光庭對於陰陽兩種屬性的氣質似乎已有了清楚的判斷，這種一方面強調「保守陽魂營護陰魄以全其生」卻又偏重「陽」的特性的思維，受到傳統黃老學的影響的痕跡很清楚地顯露出來！

如果說，從魏晉南北朝到盛唐的重玄學談論的「三一」主要是落在對於「道本體義」的重視，杜光庭則明顯與此不同，反而強調神形並煉，而認爲神形俱全則成就仙道（金兌勇，2005：141-143），由此可以知道杜光庭的理身之說是帶有向神仙學發展的能量，當然這並不是說杜光庭忽略了「體」而祇注重「用」（特別是對於道性與神形俱養而言），反而應當說這是即

有身，生死輪迴不能自出。以何方便妄想得除。……妄想顛倒皆從心起，強生分別繫念我身，觸境生迷舉心皆妄。以此流浪淪呼生死，但當定志觀身，盡皆虛假，既知虛假，妄想漸除，妄想既除，內外清靜，自悟眞道，謂之忘身。既忘其身，患累息矣。〈卷十三〉

臺灣學術期刊資料庫

體即用的呈現（因爲道體常靜而道性即靜，進而神形俱養更需要體靜的工夫）；杜光庭的理身說帶有向仙道開展的能量，這是由於「氣」與「神」兩個範疇和合的一種體現，同時，杜光庭也認爲這是物質與精神兩方面開展的結果：

> 理身者，寶氣嗇神，氣全神王，形神交固，則命紀遐延，斯神仙可致也。〈卷三六〉

> 守道之士當如嬰兒，無染雜思慮，使神不離身。《西昇經》曰：哀人不如哀身，哀身不如愛神，愛神不如含神，含神不如守眞，守眞長久長存也……老君教人養神養氣也。〈卷十一〉

道教仙學對於「養神與養氣」是同時並重的，一個部分專指固定的身體場域，一個部分則指流動的身體場域，若依石田秀實的分類，外在可稱爲「場所的身體」，內在可稱爲「流動的身體」（石田秀實，1993：33），兩個場域的經營可以成就仙道也可經國致治：

> 《爾黃庭經》曰：人皆食穀與五味，我食太和陰陽氣……《家語》云：食氣者，神明而壽理無疑矣。大約理國則在於守靜默，除淫苛人君服道而鶉居，臣下崇德而弘道。前則修身之旨，乃理國之規也。〈卷十八〉

> 稟中和滋液，則聖賢而無爲。稟濁亂之氣，則昏愚而多欲。苟能洗心易慮，澄欲含虛，則攝迹歸本之人也。〈卷六〉

> 天眞皇人謂黃帝曰：未聞身理而國不理者。夫一人之身，一國之象也。胃腹之位，猶宮室也。四肢之別，猶郊境也。骨節之分，猶百官也。神猶君也，血猶臣也。氣猶民也。知理身則知理國矣，愛其民所以安國也。愒其氣所以全身也。民散則國亡，氣竭則身死。亡者不可存，死者不可生。所以至人銷未起之患，理未病之疾。氣難養而易濁，民難聚而易散。理之於無事之前，勿追之於既逝之後。〈卷八〉

臺灣大學學術期刊資料庫

固然養氣與養神並重，杜光庭卻明顯地認爲養神要比養氣重要，這點從神相對於氣的高位階性可以看出（〈卷十一〉中所說的：「《西昇經》云：身者神之車也，既以喻車，故當運載矣。虛魄者，陰氣有象人之形也，陽氣無形人之神也。」正是此義），同時「洗心易慮，澄欲含虛，則攝迹歸本之人也」也反映了這種看法的基調，對於仙道或是經國之道而言，養神要比稟氣的好壞起著更決定性的角色。

順著這樣的思維，杜光庭將養神與靜默的養心存性的工夫結合在一起，認爲即使不成就聖王，成就仙道依然得循著這樣的路子：

> 一切世法，因心而滅，因心而生。習道之士，滅心則契道。世俗之士，縱心而危身。心生則亂，心滅則理。所以天子制官僚，明法度，制刑賞，懸吉兇，以勸人者，皆爲心之難理也。無心者令不有也，定心者令不惑也，息心者令不爲也，制心者令不亂也，正心者令不邪也，淨心者令不染也，虛心者令不濁也，明此七者可與言道，可與言修其心矣。〈卷八〉

> 視有若無，即虛心也。心之虛矣，純白自生。純白者，大通明白之貌也。內觀經云：夫心者，非青非赤，非白非黃，非長非短，非圓非方。大包天地，細入毫芒。制之則止，放之則狂。清靜則生，濁躁則亡。明照八表，暗迷一方。人之難伏爲在於心，所以教人修道即修心也，教人修心即修道也。〈卷八〉

修心當即是養神之法，也是修道之法，杜光庭認爲「虛」、「善」、「雙遣兼忘」應當是養神修心的重點：

> 《洞玄經》曰：功滿三千，白日昇天，修善有餘，做降雲車，斯皆從凡慕道，誘勸立功之旨也……善功既積，不得自恃其功，矜伐於眾，爲而不有旋立旋忘，功既旋忘心不滯後，然謂之雙遣兼忘之至爾。〈卷三六〉

同時，這種修心的方法還以老君上諭的形式出現，這就是〈卷十〉與〈卷三〉中所說的：「所以老君戒之不如休止，不休不止，斯報必驗。」、「太

臺灣大學學術期刊資料庫

上老君爲深妙之主也。老君既不滯有，亦不滯無，因果兩遺。靈妙雙遣，先天後劫尊爲教主」。再者，因爲受到佛教的影響，杜光庭很明顯地也以業與報的形式來詮解修心法門，[21] 強調修心性知本源的方法來證成仙道的途徑大概是道教不同時期的形式發展，因爲道教不僅信仰神仙，而且主張煉質登仙，這些方法，大致以方術、方訣或是道術稱之，而這些道術到了中晚唐以後特別轉向於修性和知本兩主要範疇的內丹道，亦即主張煉精化氣、煉氣成神與煉神還虛，並且主張向自身探知真本正源的修煉方式體證仙道的可能（盧國龍，1997：434-436）。整地來說，理身與經國是合致的，成就仙道與理想的經國活動也是合致的，杜光庭認爲人能透過「養氣」與「養神」的活動與妙本自然虛無之道連繫，而養神之功又重於養氣，修心體善又是養神的根本。因此，不論是爲了成就仙道或是持續經國活動，都離不開對於理身的觀照，也離不開對於心神的修煉進而明白即體即用的重玄大義。所以，透過養神與養氣的活動不僅連繫了存有與統治兩個界域的問題，當然也連繫了神聖與世俗的兩岸。因此，修道成仙就不單祇是落在神聖面向的空論而已，這大抵就是《墉城集仙錄序》中所說的「（修道成仙）在立功而不休，爲善而不倦」的原因；基本上，這正是一套煉心高於煉形，同時將定心與延生結合在一起的思維（熊鐵基，1997：294），正是〈卷十〉與〈卷二七〉所言：「理身者，功務及物，柔以制性，處濁順俗，委跡謙光，則神仙可冀也」、「人或持君之權以制於物，運其威勢以臨於人，人望而畏之，是爲有力矣。而不知自以無爲之道，內伏其心，心既無爲志則柔弱，心虛志弱物不敢侵，是爲強矣。勝人者力盡勢移則歸於死，自勝者心冥道契必至乎仙」的意旨所在，這個強調「理心」作爲理身核心概念的主張，自覺地對思想進行控制（張成權，2004：510），使得

---

[21] 大凡知進退望退，不念善道，執滯不迴以至盈滿者，皆當有報。欲心盈滿者，得贏疾傷生報。世財盈滿者，得攻劫侵奪報。惡行盈滿者，得刑危殘害報。權祿盈滿者，得傾覆淪滅報。〈卷之十〉

夫罪之與禍皆起於身，身之生惡由於心想，故身心口爲三業焉。三業之中共生十惡，十惡之內貪罪愈深，故生死忿爭皆因貪。致貪者，心業之一也。人君貪則外殘四境，下困群生。既上求取不休，則下供應致闕。人怨神怒，由此而興，國將亡敗矣。理身而貪，則嗜欲無厭，魅馳神逝，福善不佑，年夭身殂。苟能內制貪源，外息貪取，既無仇怨，身安國昌，即知足常足，終身不辱者矣。〈卷三五〉

臺灣大學學術期刊資料庫

他與玄宗的重玄思想有著些許的差異，這種轉向，事實上已接續了成玄英從重玄思維試圖解決生命歸宿的企圖，明顯地背離了道教肉體長生不死的神仙學傳統，這種解決途正是重玄學的個性特徵（李剛，2002：114）。

前面提過，仙道固然是理身之成的一個面向，不過，理身在向經國延展的路子上，必須借重的是另一個位格的出現－聖人，聖人與仙人都是理身之成的呈現，然而卻分別代表著不同的進境：

> 其七候者，即爲修行所得之果身。七候者，心得定已覺無諸陳漏，舉動順時，容色和悅，一也。宿病普消，身心清爽，二也。塡補天損，回年復命，三也。延數千歲，名曰仙人，四也。鍊形爲氣，名曰眞人，五也。鍊氣成神，名曰神人，六也，鍊神合道，名曰聖人，七也。〈卷四九〉

從這段話中不難看出，杜光庭對於仙人與聖人有著明顯位階的判別，這也是修行所呈現的不同階段果身，聖人的場域較之於仙人應當更爲開闊，指涉到的場域也更多面向；甚且，杜光庭就以爲透過理身的實踐可以成就多個層次的聖人，這些不同層次聖人之中，就有得道之聖以及世間的明主賢君的區別：

> 夫聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，謂之聖人也，略而言之，凡有五種。一曰得道之聖，太上老君、諸天大聖是也。二曰有天下之位，兼得仙之聖，伏羲、黃帝、顓頊、少昊、堯、舜是也。三曰有天下之位，無得仙之聖，殷湯、文武是也，皆廓清六合，不言升天矣。四曰博贍之聖，無天下之位，周公、孔子，制禮作樂垂範百王，而無九五之位，而皆具天地合德之英也。五曰有獨長之聖，而無博贍之名，亦具上眾之美者，謂伯牙、師文爲鼓琴之聖，子卿、綏明爲能棋之聖，鍾期、延州知音之聖，韓娥、秦青謳歌之聖，龔叔、文摯智調之聖，離朱、師曠視聽之聖，張芝、鍾繇草書之聖〈卷七〉

這裡清楚地交代所謂聖人應當是就能力所作區判之後的不同位格，正因爲能力有高低層次的意含，杜光庭將一般的能力到體道合德的「能力」，規

臺灣大學學術期刊資料庫

範了成就聖人的條件範疇以及對應出不同的聖人層次，這種理解，與道教重玄學從道體轉移到道性的關注有著高度的相關，[22] 看得出來杜光庭對於聖人特質的制定明顯地傾斜到道性的層次論說，而非從道體的層次陳述，[23] 聖人依照與「道」不同的距離（即體現道的能力）而有不同的層次，這部分正是重玄學對於魏晉玄學反省之後的轉折之一，我們進一步可以從杜光庭談到關於聖人的一些特質時看出這樣的轉折，〈卷二十〉就清楚地談到聖人的特質與狀態：

> 聖人之明也，精神四達，無所不極。上際於天，下蟠於地，猶泛然若無不以爲有也……聖人之行也，內修其本，外抑其末。屬其精神，偃其知見，漠然無爲而無不爲，猶泊然若虛不以爲是也……聖人之德也，不以身役物，不以欲滑和。不謀而當，不慮而得。其爲樂也，不訢訢，其爲憂也，不惋惋。是以高而不危安而不傾，而猶超然不居不以爲大也。

所謂的「聖人之明」、「聖人之行」與「聖人之德」基本上都不是從本體論的層次所作的制定，而所謂的泛然、漠然、怕然（或泊然）與超然等狀態辭正是對於明、行、與德的描述，更重要的，杜光庭談到聖人之業時就認爲這是關於「自然」的「因」與「用」：

> 聖人之業也，操天爲蓋無不覆也。以地爲車，無不載也。四時爲馬，無不使也。陰陽爲御，無不備也。而猶因自然之用，不以爲

---

[22] 何謂道性，簡單地說，道性是「一種潛在規定性，它是眾生稟賦于道或與道同一的不變之性，它是眾生之所以能修道而得道的根本依據或可能性」，宇汝松（2005：16-17）沿著這個理解對應的概念正是眾生性，代表了對於原始質樸道性悖離的人性，宇汝松也認爲這個部分是由心識欲求與不同稟氣造成的。

[23] 道教重玄學處理的議題大致上落在道體論與道性論兩個層次，道體論是探討萬事萬物之共同本體或合理性問題；道性論則是探討本體之道與人的關係問題，參聖凱（2002：97）；另外，孫亦平（2003：30）也認爲杜光庭「自覺地運用重玄學的理論與方法來溝通宇宙論與心性論……促進了唐代道教宇宙本體論以道性論爲核心的心性論的轉型」；本文認爲杜光庭就聖人向道靠近的「距離」來區判不同層次的聖人，基本上正是關於道性論的強調，「能力」在杜光庭的論述中可以便宜地理解成「距離」的代名詞。

東海大學學術期刊資料庫

功也。〈卷二十〉

因此，聖人與自然的關係在此偏離了本體上連繫，反而是從規律義的面向起了連繫，如果再將理身所強調的「修養心性」工夫加進來，就存在著重玄學經過對於玄學與佛學吸納反省轉折之後具道性義的「自然」，而聖人就是藉由自身「自然」的道性與道起著連繫，當然，如同前面談過的，這並不代表杜光庭祇重道性論而偏廢道體論，[24] 也不是說可以祇從心性入手，而不藉由存有的體證就能整全地架起人與道的連繫，而是說這是一個六朝隋唐道教關於「自然」一詞理解的轉向（聖凱，2002），從這個轉向觀察可以讓我們看到關於心性論發展的痕跡，這一點，我們又可以從杜光庭藉由佛教教義討論道教設教預設的做法看到：

> 心之惠照，無不周偏，因境則知生，無境則知滅，所以役心用智者，因境而起也，境正則心與知皆正，境邪則心與知皆邪，苦樂死生吉凶善惡皆由於此也。故心者，入虛室則欲心生，入清廟則敎心生，萬境所牽心隨境散，善之與惡，得不戒而愼之乎哉？……世人因境役心，乃至分別，察他人之善惡，考身外之短長，不求所以知而求所不知，捨己傚人以衒其智，是捨種種之民而悅夫役役之佞，釋夫恬澹無爲而悅夫哼哼之意以亂天下者，智之過也。〈卷二七〉

> 修心之法，執之則滯，忘之則失，歸宗在於不執不忘，惟精惟一爾，心法之中，唯定觀經得其旨矣。經曰：夫欲修道，先能捨事，外事都絕無起於心，然後安做內觀心起，若覺一唸心起，即須除

[24] 道體與道性不是分離的兩者，不論是道家或是道教所謂的「道性自然」除了指涉到道的質性之外，也指萬物從道所承繼的本然之性，就前者而言，那是體性不二的，就後者而言，雖然指的是特定的萬物內在的「道之性」，不過，藉由這個道性，萬物是可以向道復歸，這個「道性」比較像是《老子》中所言「道生之德畜之」的「德」；當然，在道教中成就仙道的條件之一，正是萬物內在的這個道性使然，這大抵也是《玄珠錄》中所謂「眾生非是道，能修而得道」與「道非是眾生，能應眾生修」主張的理論根由，同樣的，宋文明的《道教義》中也認爲道性是修鍊成仙的基石，這個部分是萬物內在稟自於道的的：「得道之所由，由有道性，如木中之火，石中之玉。」

> 滅，隨動隨滅，務令安靜。爲滅動心不滅照心，於此修之，務其長久，久而習者，則心有五時，身有七候。心五時者：第一時心動多靜少，第二時心動靜相半，第三時心靜多動少，第四時心無事時靜，事觸還動，第五時心與道冥，觸亦不動心。至於此，始得安樂。罪垢滅盡，無復煩惱。〈卷四九〉

這是由於心的作用力無限使然，不論是爲求身無危殆或是爲求不亂天下以智，都要求對於「心」做好修鍊的基本功，修煉成仙之道與人世了然之道皆由心做起（這即是五時與七候的對應），原因在何處，就在於「夫罪之與禍，皆起於身，身之生惡，由於心想，故身心口爲三業焉」〈卷三六〉，這是將佛教教義引入「安靜心王」的工夫之中；首要的工作當然是不因境役心，當「心不隨境轉」而能維持靈台的清明時，理身的目的自然成就，這時的無私反而能成其大私。進而，聖人的設教也要求從心做起：

> 聖人設教，本爲眾生，爲其生死輪迴，輾轉繫縛，流浪惡趣，永失眞常，故出我心以滅他心，上士若能法聖人之心，去住任運，不貪物色，不著有無，能滅動心，了契於道。既契道矣，復忘照心，動照俱忘，然可謂長生久視升玄之道爾。〈卷四九〉

> 立教繩人，欲除積習之弊，胡可得哉。爲陶以無爲，率以虛寂，飲以淳和之氣，混其沖漠心，與道相冥，反覆爲一者，可無餘怨之弊，洞合重玄之趣爾。〈卷四九〉

這是從聖人而上士（進而爲具有根性者）的由上而下的教化功課，同時也是由心不隨境轉、不爲境役，到心境兩忘（或者是佛教的人境兩忘）的重玄義理，也是整個無爲教化的理身準則。

杜光庭透過「理身經國」與「氣」的面向討論經國理身中的「人之成」，他討論了「入世與出世」、「神聖與世俗」兩個路徑與成就的位格，他將「聖」依照對「存有」體知的層次分爲五等，排比上仍是以宗教說理的仙道爲先，標舉出理身的最高成就不徘徊於低層次的現世，而在於「天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」的集合，這樣的主張看似偏離了重玄的宗旨，不過要注意的是，「得道」要比「得仙」來得更高

臺灣人文學術期刊資料庫

位，這說明了杜光庭以爲「得仙之聖」還是不免於與人間有些許的斷裂，因此，就品秩上並不如在神聖與世俗間保持不即不離的「得道之聖」，至於其他祗知統治不知理身養生進而得仙者，乃至於汲汲世間或能垂範百王或是徒有技能的「聖」，恐怕都非杜光庭以爲上乘的「聖人」，因此，我們不難從中看出延伸的對應關係：

1. 「道」之「理」要比「人倫」之「理」來得重要，後者離不開前者的設定，這兩者可以在「自然」之道性的範疇中消融一起，而在關於自然道性的問題，杜光庭顯然以爲討論心性是十分關鍵的。
2. 政治角色、社會角色乃至於宗教角色三者之間，並不是競合的關係，從神道設教的企圖來看，這三種角色在杜光庭的論述中，根本就得是合一的，事實上這就是政教的合一或是身國的合一，同時也是神聖與世俗的合一，而「一」所代表的是「道」與道的統攝。
3. 因應杜光庭所處的時代而言，相較於初唐乃至於盛唐重玄學所強調的修養與治國的合致，杜光庭並不側重在此，而在於強調得仙或是得道，無寧有著更濃厚的宗教氣味。

參、理身、治國與無為

理身從來不是也不應該是人與週遭對話的唯一關懷。如果理身離開了治國的關懷，明顯地就落入了執於一偏而無從體現重玄之境，從不一不異的重玄觀點來看，治國必得是理身的延伸，因此，杜光庭的理身之學絕對帶有經（治）國之道的能量。關於治國，杜光庭以「無爲」爲中介討論不同層次的實踐；無爲，當然不是無所爲，也非偏於無或是單純執於有的理解。他從自然義的天道運行談到人事的治理，從個人自身到群體秩序，這種長生久視之道也是政教經國之道：

> 天地任氣自然，故常存也。人鼻口呼吸，當綿綿微妙，若可存復若無有，不當煩急勞倦也。理國之道，政令所行，亦當寬以濟猛，猛以濟寬。所以政寬則民怠，令猛則民殘。能以清寧之道以理天下人，無動用勤勞之事，則下民親附，祚曆延長，綿綿長存若瓜

臺灣大學學術期刊資料庫

> 胝葛藟之長永也。〈卷九〉

杜光庭認爲，治理國家就像是對待自身一樣，這是「治國若治身，殺人若殺身」的思維，而且是「綿綿微妙，緩急相濟」的；從重玄義理的立場出發，杜光庭以爲關於治國，基本上有實權兩種路子且偏一不行，實權二教是針對不同層次的人而發，而且是不得不然的：

> 聖人設教分權實二門，上士利根了通實教，中下之士須示權門，變通其法甚廣。〈卷二九〉

> 夫教有權實兩門。上士達識以實教，示以自然冥合中於道智。下士則以權教悟之，亦猶將欲奪之必固與之之義耳。〈卷三二〉

認真來思考，杜光庭對於權實二教的看法應當是深蘊著層次性的，至少治國的路是雙重的，一個依道爲治之上等無爲之治的實教，一個是作爲層層減損無爲的權教（而權教中復分實與權兩個面向），分析地說，依道而治（或是至高的無爲而無以爲）才是實教的核心關懷，祇是因爲道德離散所以不得不依賴矯治的方法，這也是正是權教的不得已之必要性：

> 理國之道，務先愛民，民爲國本，不可棄也。然而上古淳樸與道相符，故以實教教之。末代澆季奸詐互興，則以權教教之。權教者，先以善道誘之，不從以恩賞勸之。勸之不從以法令齊之，齊之不從以科律威之，威之不從以刑辟禁之。〈卷三二〉

權教之用，除了道家對於歷史退化的慨嘆之外，還包括從道性與稟氣的面向討論對於不同根性的對待方式，特別是對於悖離自然道性的矯治：

> 夫根者謂智性之根也，人之所稟眞元道性能生眾智，如草木之根生花結實，展轉相生，故名根也，性之生智亦如此焉。稟受之性由其氣也，有清濁不同。性有利鈍差別，氣清和者，生乃穎利才智過人，明古達今問一知十……不俟權道誘之，自達眞實之教也……鈍根之人稟氣濁雜者，則生頑鈍，智識不通，莫辨是非……聖人常善救物，俯念含靈，示以權門令其自悟。〈卷二九〉

臺灣大學學術期刊資料庫

> 性有利鈍之別，物有漸頓之殊，頓悟者不假於從權，漸化者須資於善誘，乃有權實之別。爾權道教人合歸乎大義，故云貴於合義也，小人輕弄權道，因其詐欺故不可以輕示於非道之人矣。〈卷二九〉

這裡再次提到自然道性以及與道性悖離的人性（或是眾生性）的問題，這兩個在魏晉六朝道教論述中應當合致的「性」，基本上也是原始道家處理原始自然悖離的理論缺憾之一，從六朝道教到隋唐重玄學的道教學者，努力地藉由與佛學辯論道物關係或是對於佛學中觀的知識體系的吸納，將道性與眾生性的關係從本原推證本質的形式，轉換到就心識談道性的復璞與解脫的可能，進而從真實空談道性，杜光庭對於道性與眾生性的處理或是對於真實性空的理解，明顯呈現出接受了《本際經》與《玄珠錄》兩部作品的影響痕跡。[25]

權道與實道並不是截然對立的，杜光庭以爲不管是由權返實或是從權實化俗，都是治國活動中不可偏廢的，目的都在於體現復歸素樸的可能，「權」當然祇是手段，復歸於真實的「實」才是目的，因此，「權」即是「實」：

> 世人不能察道之元窮道之本……聖人憫之設以權教，使去奢從儉，去僞從眞矣有欲有爲，行無爲無欲。徇此權教漸階實門。默契眞修可以得道矣。理人爲政，以權實化俗理亦然哉。〈卷三二〉

因此，我們可以這樣說，權教至少有兩個層次，一個層次是低階治理活動的代稱，這就是〈卷三二〉所說：「故勸教之所不及而後用刑也？是故刑之使民懼，賞之使人勸，勸以趣善，懼以止惡。」另外一個層次則是「臨機制變」的「權」，這個「權」則帶有向「實」移動的能量。所以，精確地說，杜光庭談到治國之道的權實二教時，基本呈現出光譜式的思維：「實

[25] 耿敬（2001）就認爲佛教唯識學處理「識」的方法影響了王玄覽提出「道在境智中間」的論述，進而解決了道性與眾生性之間的罅隙，也從修心的法門證成了解脫的可能；孫亦平（2003）也認爲杜光庭的道性與《本際經》中轉化中觀論述的空義有關。這兩種看法基本上細緻地反省了道性論述的重要轉向，同時明顯地影響了杜光庭對於道性與心性的看法，而這個部分清楚地落實在杜光庭討論權實二教的論述之中。

臺灣人文學術期刊資料庫

（高階、終極、無需言說的「實」－這是高度的體證）－實（從本源處而來對於世間治理的基準）－權（世間治理時向基準的「實」靠近的手段－帶有目的性的手段，亦即上面所言「權教者，先以善道誘之，不從以恩賞勸之。勸之不從以法令齊之，齊之不從以科律威之，威之不從以刑辟禁之」的權）－權（指涉到權謀詐術部分的權，就是「小人輕弄權道」中的權）。」這樣的光譜式的思維，正是〈卷三二〉所說的：「能忘權實而達道者，可謂了然明悟，出代登真者矣……知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己，此言道以循理守常，權以臨機制變。」至於，要從權實二教說起，杜光庭一則以爲「權教者，帝王南面之術也」〈卷三二〉，一則認爲執於有與執於無皆是一種偏執，會形成體悟經國理身之際的高度的「知」的障礙，這是〈卷四六〉與〈卷十四〉中所說的「執無者則病於有，執有者則復病於無，聖人知道非有非無，兩無所執能病所執，是以不病義亦然矣。」與「既了舊法又證新法，謂自小乘入中乘道也。中乘之道或權或實，猶滯於修，又捨此權實有修之門，求入大乘無爲之趣。若執於修者不悟，無爲是曰新成還爲盈滿，故當損之又損，階麤入妙矣。其於國也，則古之聖主賢臣謂之善爲士者。」故從權實二教說起，究其實這種方法論何嘗不是另外一層因於「實」的「權」呢？這種權實之教復何嘗不是道家對於「無爲」層次的另一種思維表現呢？終究處，杜光庭認爲「權實二教」亦應遣之，這就是〈卷五十〉中所說的：「聖人無爲，無爲之爲亦遣，聖人忘教，滯言之教俱忘，了尚希微，宗尚虛漠，故不積滯於俗教矣。」如此一來，所謂真正的實教，當依止於「不滯於不滯」才是。

就實踐上說，既然道體虛無道性自然，因此不論是理身或是治國，都離不開自然無爲的基本主張，這當然是道家講求實踐的基調，一般而言，道家一路的政治主張，大都認爲治者自身的修養是基礎工夫，統治作爲不過是基礎工夫的自然呈現（或是是不見刻意著力的外部效果而已），杜光庭當然也是這麼認爲，所以，治內（理身治心－治身－實教）是先行條件：

> 理身之道，先理其心。心之理也，必在乎道。得道則心理，失道則心亂。心理則謙讓，心亂則交爭。謙讓則曲己而順物，交爭則飾躬而非過。曲己順物者不與物逆，物亦順之，曲己全人，人必

臺灣大學學術期刊資料庫

全之。不予物爭，乃全身之道也。〈卷十九〉

嬰兒者，未分善惡，未識是非，和氣相全，泊然凝靜，以喻有德之君，全道之士，其德若此，乃合道眞。理身則神所歸，理國則民交會之也。〈卷二四〉

理身則德充人服，道契神明，享壽長生，其私大矣，亦由其不以徇私逐欲，成此大私也。〈卷九〉

「理身」可以「德充人服，道契神明，享壽長生」，這些盡是人最大的私欲集成，然而杜光庭從宗教立場出發，認爲這些私欲之極致，卻可以在不徇私的前提下成就，原因就在於透過內心的洗滌，從非其私出發盡可以達致成其私的結果，這麼說來，「理身」的出發事實上回應了某種實效的統治可能，也必然地與「安靜心王」起著關係，進而也是長生久視之途：

理身者以心爲帝王，藏府爲諸侯，若安靜心王抱守眞道，則天地元精之氣，納化身中玉漿甘露，三一之神與己飲之，混合相守，內外均和，不煩吐納，各修各處……則身無危殆之禍，命無殂落之期，超登上清，泛然若川谷之海而無滯著也。〈卷二七〉

修心看來應該是道教關於道性思想發展中必得回應甚且是復歸的一條路徑，這當然與前面談及的道性與眾生性的討論有關，而這個部分又明顯地與心性論述或是道教後來發展的內丹學有著密不可分的關係，從這點看來，「修心復性，返性歸命，成爲道教道性論的自然歸宿」（宇汝松，2005：18），同時，也是道教心性論受到佛教心性論與中觀學影響所建立的一種「詮釋視域」（楊維中，2003：64）；修心的活動不祇與修鍊仙道有關，同時也是整個經國之道的核心，因爲道性的不能自然地起著影響人身的作用，大抵與「心識欲求」是相關的，而這些正是統治活動中關乎秩序面向的重要因子，杜光庭的統治論述（特別是談論到無爲的面向）都緊緊地圍繞著修心與對於心的教化活動，因此，這是關乎兩個層次的治心活動，一個層次絕對是從治者自身著手，另一個部分當然就是對於被治者的教化，所以杜光庭大抵認爲無爲是有次第的：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 所以先虛其心，次守其靜，虛靜致道乃復於常，而能公正無私。人所歸　應天合道，行道化人，道化大行，天下欣戴，故能運祚長久，不殆不危，如日之照臨，如天之覆育，如雨之潤澤，如春之溫和。雖終歿其身，盛德不泯。〈卷十五〉

> 自愛其身而爲天下者，必以恭以謙以儉以約，謙恭則怨敵不起，儉約則嗜好不行，無怨敵則人安，無嗜好則人富。〈卷十三〉

這裡回應的正是老子對於「虛其心」概念的延伸，一旦如此，自能「公正無私」（這裡應當也可視作爲「公乃容」的意義），進而才能再談如何「化人」以至於「無怨敵而自安自富」與「盛德不泯」；然而「無爲」治術到底會達到怎樣的境界，杜光庭明顯地有兩個觀察：

> 玄古有道之君也，其志玄默，其心杳冥；其爲理也，無刑無德；其爲事也，無將無迎……固不以常道之教而教之，但以無爲之化而化之，所以天下質樸淳白若令其愚。〈卷四四〉

> 無爲者，非謂引而不來，推而不去，迫而不應，感而不動，堅滯而不流，把握而不散也，謂其私志而不入公道，嗜欲而不枉正術，循理而舉事，因資而立功，事成而身不伐，功立而名不有……聖人之無爲也，因循任下，責成不勞，謀無失策，舉無遺事，言爲文章，行爲表則，進退應時，動靜循理，美醜不好憎，賞罰不喜怒，名各自命，類各自用，事由自然，莫出於己，順天之時，隨地之性，因人之心。是則群臣輻輳，賢與不肖各盡其用，君得以制臣，臣得以事君，此理國無爲之道也。〈卷八〉

這兩段話應該是不同的境界的理解或是期待，前段話明顯地是原始道家對於無爲的理解期待，也是無爲的理想義，而後一段話則明顯地是漢代黃老學對於「無爲」概念界說的複製，看起來，杜光庭應該是以後一段話的無爲當作可以實踐而得的基調，前一段話祇是對於無爲理想的再一次宣示而已；因此，所謂的理國的無爲絕非什麼事都不做，祇是要做到「不滯於有作」、「不勤力役」、「菲食自安」、「正身化下，言令不煩，澹爾無營，

臺灣大學藝術期刊資料庫

兆人自化。」《卷四三》這種黃老式的無爲，並沒有離開教化（此與他對於理身自靜心做起的主張其實是相關的）與法制之行，因此他主張禮樂仁義法是不可偏廢，這是「治心治內、正己化人」基調的一種外延思維，這也就是在〈卷四四〉中所說的：「天子以德爲車，以樂爲御，諸侯是禮相與，大夫以法相序，士以信相考，百姓以睦相守，天下之肥也，是謂大順」的真義！

如果確立了杜光庭對於「無爲」的理解是一種向黃老學傾斜的思維，一連串對於經國之術的理解也可以無礙地自此開展。分幾個部分討論杜光庭對於治國之術的理論舖陳，首先是關於不同的君主類型以及君臣關係，杜光庭大抵認爲人世間的君主可以簡單地分爲三種類型－上德之君、下德之君與一般人主：

> 上德之君，亦猶上經太上之君也……道有深淺，故有可道常道。德有厚薄，故有上德下德，則道之與德不獨在於帝王，但行道者爲道人，行德者爲德人。行有深淺，故有上下之殊也……故上德之君神與化淪，體道而存德。〈卷三十〉

在德人之上當還有道人，〈卷三十〉就說「虛無無爲開導萬物謂之道人，清靜因應謂之德人。」這兩者之間明顯是有層次的，道人的位階大致上和〈卷七〉的「得道之聖」（大概就是太上老君與諸天大聖）是等級的，而所謂的「有天下之位，兼得仙之聖」、「有天下之位，無得仙之聖」、「博贍之聖，無天下之位」、「獨長之聖，而無博贍之名，亦具上眾之美者」則是明顯談「德人」，依照這樣的光譜，「德君」應當就祇在「有天下之位，兼得仙之聖」、「有天下之位，無得仙之聖」這兩個位階，大抵也正是上德下德之分，既然是就事務的開展而言，將君主放在「用」的面向，也就是落在「德」的面向來談，自然是杜光庭的基本理解，而三皇五帝應該可以視爲是上德之君與下德之君的指涉：

> 上德之君，性合乎道，而命合乎一，體自然爲用，運太和爲神，動合乎天，靜合乎地，與道相得而無所爲也。神無思，志無慮者，此心之無爲也。不顯其功而功若天地，不彰其明而明並日月，此

臺灣大學學術期刊資料庫

> 迹之無爲也。夫此無爲非倣學無爲而爲於無爲，是無以爲也。陰陽爲之使，鬼神爲之謀，進退推移，與化無極，玄默寂寥而與化俱。此謂心迹俱無爲矣。〈卷三十〉

> 下德之君體德而行……執而不失矜德有爲，有矜有執，去道甚遠，以有跡處比於上德之君，是無德矣。〈卷三十〉

> 三皇者，以道理人，無制令，無刑罰，謂之皇。有制令，無刑罰，謂之帝。〈卷十六〉

一般的君主位階端視與道的距離決定，也就是對於無爲實踐的程度而論斷，以道爲依歸是杜光庭對於人世間一般君主的期待，同時也是對於君臣之道論定的基調：

> 君王理萬方諸侯，率一國，俱能用無爲之道，清靜之化，萬物化於下侯，王靜於上，可謂至理矣。〈卷二九〉

> 夫臣之事主，以道爲先，所宜清靜，匡君勿以兵……君遂無爲，平泰可圖，堯舜何遠……臣以道德助化，則君德自齊於堯舜也……君爲元首，臣爲股肱，猶一身耳，君臣之道其可忽乎。〈卷二五〉

這種君臣皆以「道」爲依止的基調，就是體現垂拱而治的保證，這就是〈卷四十〉說的：「政簡則人淳，人淳則務省，務省則刑罰不用，賞勸不勞，君拱默而任賢臣，因循而順物，國泰無爲之理漸於茲乎。」

對應黃老式的「無爲」，杜光庭認爲不同的統治手段是必要的，除了治心是基本與期待的妙法的理解之外，杜光庭從黃老學的立意處論說了他心目中良好的治理方術：

> 國以政刑爲本，政在於簡易因循，兵以變詐爲先，變在於應權合理，政失於道則刑賞濫，詐失於道則殺害多，濫刑賞以爲功，恣殺害而求勝而欲興邦致理，不亦難乎。〈卷四十〉

> 政教理國，奇詐用兵，豈若無事無爲而化天下，民聚國泰以致和

臺灣大學學術期刊資料庫

平也。〈卷四十〉

在這裡，我們清楚地看到了黃老學的身影，著重一種「時變是守，因時而作」的操作，就像《黃帝四經・稱》中所言：「奇從奇，正從正，奇與正，恒不同庭，凡變之道，非益而損，非進而退……聖人不爲始，不剸己，不豫謀，不爲得，不辭福，因天之則。」以及「時若可行，亟應勿言，時若未可，涂其門，毋見其端……天制寒暑，地制高下，人制取予，取予當，立爲聖王。」說的正是這種與時俱化的操作，祇要因循與權變都以道爲依止，就是正確的治理；同時，種著重刑德並用的形態與思維，則是明顯地承繼了《黃帝四經・觀》中所言：「春夏爲德，秋冬爲刑，先德後刑以養生，姓生已定，適者生爭，不諶不定，凡諶之極，在刑與德」的理解。在這樣的思維脈絡之下，《廣聖義》將文武四時陰陽等觀念加入統治的範疇：

> 太上之君，以道爲化，其次以德，其次以仁。道德既衰，澆訛時扇，故文武之道用焉。文訓之以禮樂仁義，武訓之以奇正權謀，文經天地而武定禍亂，文爲本而武爲末，文爲體而武爲用。〈卷二六〉

> 帝出乎震，物生於東，春主發生，夏爲長養，天道左旋，所以左爲陽而順生成之道也。萬物肅殺於西，秋主殺也，藏伏於北，東主藏也。月配陰而主刑，金居西而生兵，所以右爲陰而逆殺伐之道也。君子體仁以利物，故平居則貴左，用兵法義而尚刑，故貴右也。〈卷二六〉

文武之道的說法，依然可以在《黃帝四經》中找到源頭：「天有死生之時，國有死生之政；因天之生也養生謂之文，因天之殺也伐死謂之武；文武並行則天下從矣……審於行文武之道，則天下賓矣。」〈君正〉「動靜參於天地謂之文，誅應時當謂之武……文則明，武則強，明則得天，武則盛行，參於天地，闔於民心，文武並立，合之曰上同，可以定天下，可以安一國。」〈四度〉看起來，「教化」與「刑賞」的使用，而且是符應時當的使用，這可以看成杜光庭在經國之術的重要主張，這種類似於「始於文而卒於武，天地之道也……三時成功，一時刑殺，天地之道也」《黃

臺灣期刊資料庫

帝四經・論約》的刑德相養文武並行的說法，從自然之理爲政治生活提供了一個類似倫理學的基礎；然而，就《廣聖義》的整個無爲論述來看，這些方法應當是過渡的而非終極的，因爲這些方法（特別偏重兵刑的面向）對於身國無疑都是一種傷害，即使著重的是教化，仍有可能偏離質樸的自然道性，也違背重玄之義理，故當以向大道和合的回歸當作目標：

> 夫和氣結則祥瑞降，兵氣盛則災害生，疾疫流亡由斯而作。窮兵之弊可勝言哉，惟君惟臣所宜深戒也。修身之士以嗜欲交侵猶國有兵戈也。眞氣耗散，猶生民疲弊也，所以嗜好不節，則神氣散亡，神氣散亡，則疾疹交構。氣亡疾作，何福善之可冀乎。何延益之可希乎。於國於身俱可深戒也。〈卷二五〉

> 銳以躁進，挫之以歸和，紛以交爭，解之以歸寂，光以獨顯，不若和之爲貴，塵以眾晦，不若同之爲能。此四行，體道表道之功，於人勉人之行，於國則刑賞合度，於身則貞吉攸長。〈卷三九〉

所以整體而言，在無爲的基本原則下，杜光庭將漢代黃老學的入世治理的面向積極地發皇，並不主張離開刑德教化的路子，而是在君臣依道爲止的前提下，用「權」歸「實」，而後成就更高的現世秩序，關於這點，〈卷四十〉說的很好：「政教理國，奇詐用兵，豈若無事無爲而化天下，民聚國泰以致和平。」所以，就這個意義上言，無爲是「實」，有爲（刑德相養上武並用與政教理國奇詐用兵）則是「權」；黃老式的無爲是「權」，而老莊式的無爲則是「實」，大抵可以視爲杜光庭的本意。

順著上面的討論延伸地說，《廣聖義》揭示了一個看法：「理身是經國的本，而經國則是立教的本」，所以，經國理身與立教是不可分離的，這也是杜光庭或是唐玄宗闡發《道德經》的原意。經國之成就在無爲中呈現，這樣的成就與長生乃至仙道是合致的：

> 人君以道德養生靈，以儉嗇理天下，豐財則國富，積德則祚隆，遠近歸心，華戎率服，又能毋養萬物，子愛群生，根深則祚曆無疆，蒂固則子孫延永，長生久視弈葉重光，不可得而倫矣。修道之士，嗇神以安體，積氣以全和。內固三關，外祛萬慮，百神率

臺灣博碩士學術期刊資料庫

> 服，重行周圓，變化莫窮，享年長久，固蒂於混元之域，深根於何有之庭，與夫九老七元差肩接武矣。〈卷四一〉

> 人君能宣弘益之德，秉謙沖之心，體含垢之行，則天下太平矣。理身者功務及物，柔以制性，處濁順俗，委迹謙光，則神仙可冀也。〈卷十〉

理身的路子成就經國的實效，同時延伸到長生久視與造詣仙道之途的可能，杜光庭在此處分兩個層次說，一個層次從理身者自身言，一個層次從治國的影響言，此兩者看來都可以得「根深蒂固」的效果（一個是神仙可冀，一個則是成務及物，兩者皆是根源的工夫），這是一條實踐的道路；便宜地說，這正是《廣聖義》說「教本無言，固言方能辯理，教本無事，固事方可探玄。辯理則言自忘，探玄則事自簡，妄言事簡，可與言道矣」〈卷四六〉的原因，同時也是實教與權教的連繫的地方，所以聖人行不言之教（此處的教非單指教化而言，當還有宣揚道教教義之企圖），以體解妙道，這是〈卷五十〉所說：「聖人無爲，無爲之爲亦遣，聖人忘教，滯言之教俱忘，了達希微宗尚虛漠，故不積滯於俗教矣，修真之士，亦當悟此忘言了玆妙道也」的義蘊；實踐的可能復不止於這些高層的精英，對於一般人也應當可行：

> 從時爲守道保生之……水之順時也，理國之道理身之方，舒卷任時，因物之性，則至理矣，則保生矣。〈卷之十〉

> 此乃道是無體之名，形是有質之用。凡萬物從無而生，眾形由道而立，先道而後形，道在形之上，形在道之下。故自形而上謂之道，自形而下謂之器。……形在器上不在道也。……夫道者，無也。形者，有也。有故有極，無故長存，世人修道，當外固其形以保其有。內存其神，以宗其無。漸契妙無然合於道可以長生爾。〈卷十一〉

正是這種修身以至於長生的普遍性，才是道教轉化爲普遍性宗教型態的動能，也才是杜光庭藉論理身而治國兼宣教的本意。杜光庭透過對於重玄義

臺灣大學學術期刊資料庫

理的吸收與發皇，將經國與理身的合致論述在宣教的企圖中完整地傳遞，在對於無爲的舖天蓋地功能的陳述中，杜光庭再一次明白揭示，世間的「教」是對於「道之要」的一種轉詮與傳遞，而這種傳遞是對於萬物身上道性自然的預設的承認，同時是一種喚醒：

> 無爲之至妙，包於道德，統於仁義，合於禮樂，制於信智，囊括萬行，牢籠二儀，至廣無涯，至細無間，凝即玄寥與道混合，是無爲之至也。〈卷三四〉

> 教而後化是從而化也，不教而化是自化也。教而化者，無不爲而能化物也。不教而化者，無爲而自臻於化也。〈卷二九〉

> 道性無雜，眞一寂寥，故清靜也。玄深不測，如彼澄泉，故湛然也。寂然不動，無爲也。感而身通無不爲也。無爲者，妙本之體也，無不爲者，妙本之用也。體用相資而萬化生矣。若扣之不通，感之不應，寂然無象，不能生成，此雖無爲何益於玄化乎。若復循迴不息，動用不休，役役爲勞，區區無已，此之有爲也，何所寧息乎。當在爲而無爲以制其動，在無爲而爲以檢其靜，不離於正道，無滯於回邪，可與言清靜之源矣。〈卷二九〉

因此，對於宣揚道教的「教」與經國理身的「教」是合一的，在乎的不是任何形式上的傳遞，反而是一種帶有忘言自化的「行」，這種「行」其實正是重玄義的再現，也可以看到佛學空義痕跡，當然也就是無爲的基本內容（當然也就是實教與權教的基本底蘊設定）：

> 道之要者，在乎德言忘言。知道而行道，行之既得，教亦俱忘，守一則不煩，無爲則不亂。故博於言教者，去道遠矣。豈能得玄妙之道哉。〈卷五十〉

> 言者，所以宣理。教者，所以告人。道不可無言而悟，因言以宣之法，不可不告而悟，故立教以告之，愚人不知言教，所以悟道。執言教以爲道，亦失之遠矣。夫至虛至靜方能集道，滯言束教何以契眞，至虛以忘言，至靜以忘教，不可執矣。〈卷二十〉

臺灣大學學術期刊資料庫

既絕俗學不矜，其智不著有爲，不住有法，不止於有，不滯於無，空有都忘，深入玄要矣。〈卷十八〉

從實踐上看來，這套講究從治國者自身要求起，進而外化成爲一種統治的基本原理（更甚的應當是在終點結束統治的「思」），可以從中看到道家思想由老莊而黃老的位移，也可以看出道家式內聖而外王的基本論述方向，這是回應重玄義理的統治理念的呈現，推到治理，就是理身與理國不一不異不即不離的論述，這就是〈卷三五〉中所說：「聖人之理，以身觀身，身正則天下皆正，身理則天下皆理」的意含，而且再一次強調，杜光庭並不曾忘了宣教其實舖陳重玄義理的目的，這是「老君教以理國之要也」〈卷十一〉的原因，特別是他經由對於道教精神領袖「老子」的身份轉詮，將道家思想的開創者老子經過道教創始者的老子的身份，進而轉向到同時具備「道」、「人」、「聖王」與「神仙」四種屬性的集大成位格（羅月華，1998：121），老子身份的轉詮所代表的不僅是宗教上宣教的努力而已，更重要的是，反應出自漢代來降身國一致的思維與政教合一論述的匯集，對於道教的歷史而言固然意義非凡，對於政治統治思維的細緻化貢獻事實上亦不遑多讓。於是乎，我們可以這樣說，杜光庭對於重玄義理的說法，並不能視爲純粹性的哲思或是單純特定學術集團的產物，而是帶有高度實踐性的思維重新整理產物，它試圖提供一個連繫神聖與世俗兩個界域的思維架構，經由連接了道家（老莊與黃老）、道教（包括了漢代以來的道教經典制定與內容的擴充）與儒家思想，更重要的是在魏晉南北朝以降佛學（或是佛教義理與傳教活動模式）思想刺激之下，透過不斷地思想對話，造就了一套影響宋明王朝國家意識形態定調的開創思維（這裡的意思是宋明理學才是這個時期真正的國家意識形態主流），由此，我們可以看出杜光庭在唐末五代初期的重玄思想中的重要地位！

結　語

道教作爲一個制度性宗教（institution religion）或是擴散性宗教（popular religion）（李豐楙，2002：10），除了具有逐漸成形的制度性

臺灣大學學術期刊資料庫

組織之外，更重要的是作爲一個現實生活對應的實踐對照，它具有自身關於現世與神聖世界的看法，也有清楚的政治生活規劃以及理想政治秩序的想像。重玄的傳統路子走的是對於道教老學發展的進一步論述，不過從杜光庭對於重玄義理的闡發的成就上看，應該不祇是老學的論述深化而已，事實上我們還從中看到成玄英融合佛學與莊學詮釋道教哲學的身影，而且整個重玄學的理論系統發展，到了杜光庭身上，不祇細緻地延伸經國理身的論述，同時在高度的哲學關懷中，將視點向仙道的方向擺盪，因此，「重玄」一義，不是單純的哲學思維或是關乎政治哲學議題的範疇，同時是神聖性秩序與世俗性秩序合致的一套思維，這個細緻化的發展使得道教哲學不單單祇具宗教範疇的面向，同時也論說了神聖與世俗兩個界域連繫的可能性（這個可能不單是政治與社會生活面向的可能，同時也是身體與精神超越的可能）。

《廣聖義》作爲一部唐末五代的道教作品，藉由重玄的思維方法思考了一些命題：「經國／理身」、「經國理身／宣教」、「老子創生的宇宙論／漢代氣化宇宙生成論」、「權教／實教」。「個人／天下」、「哲學／政治／宗教」、「身／心」等等，固然，杜光庭似乎不想在這些對偶式的命題中給予因果關係的定位，因此他的論述形態都清楚地回應著「離四句絕百非」的基本思維圖像，不過，不論是從哪一個命題切入，其實還是有很清楚的「內／外」的軸線，而個軸線的核心可以在不同的層次中是「道」、「氣」、「個人」、「心」乃至於「道性」，可以看出這是一條不斷向內收斂的思維形式，所有的問題都可以回到「最素樸的原點」探尋答案與解決之道，這也是本文在論述上的基本主張，《廣聖義》的文本也的確反映著這樣的思路，其實這也是重玄學藉由佛學空義所企圖證成的核心關懷。

當然，不論如何，《廣聖義》之爲《廣聖義》正在於推廣《御注》與《御疏》的理解，也就是在唐玄宗的老子理解下，進一步豐富並整理了隋唐重玄學的成就，唐玄宗以君主之尊強調政教合一所進行的理論深化，杜光庭則是集重玄之大成的理論闡釋，豐富了我們對於重玄學的理解，同時也開啓了對於宋明理學的著作進一步理解的大門，隋唐重玄學到了五代的發展，融合了道家、道教、儒家與佛教的思想及哲學理論，在整個中國思

臺灣人學學術期刊資料庫

想史的發展過程，無疑具有十分重要的地位，從成玄英到唐玄宗與杜光庭，正是這個學術氛圍極具重要影響力的三個思想家，這也正是這本文作爲系列研究當初的問題意識與研究動機所在。

《廣聖義》中關於哲學與政治思想的論述分別與道家、儒家、道教經典以及佛教思想有所連繫與闡發，彼此又是關於道德經哲學乃至政治哲學的承繼與轉化，在這個部分有幾個理解或是可待發展的議題可以提出，作爲進一步的探討：

一、先秦道家的老學或是莊子學分別在魏晉與隋唐選擇了與儒家、佛學思想以及道教經典會通，從理論的外部性而言，這是在政治或是社會現實之下與宗教對話的一種操作，可以視爲整體國家形構的一個重要次項，同時也可以視爲民間宗教信仰擷取政治論述，形成有效動員的一個需求的呈現，我們以爲從《老子河上公注》、《老子指歸》、《老子想爾注》、《太平經》乃至於《御注疏》與《廣聖義》都反映了這樣的現實。

二、從理論的內部性而言，道家思想經過漢代道教的發展，在理論系統上反映了道家集團中的黃老學的基本理解，魏晉的三玄選擇了回歸於先秦老子與莊子學的脈絡之中進行詮解，隋唐的重玄學則作了進一步的反省，爲道家第三個時期的整合作出了貢獻，間接地也做出了某種的出離。重玄學在玄學的基礎之上，消化了佛學與中國本土性思維的對話成果，反省了玄學中關於心性論述的不足，補足了從心性到理想政治位格的連繫，間接的，重玄學對於心性論的理論反省，影響了宋明理學的心性論建立，使得儒家的心性論與道家、道教與佛學的心性論有了對話交融的可能。[26]

三、道教帶有社會運動的特色，儒道政治論述進入道教或是與道教思

[26] 事實上，道家的心性討論影響了中國佛教對於心性論的討論，而佛教心性論的進一步發展則回過頭影響了道教的心性論，進而道教重玄學在傳統儒家與道家的心性論述之下，吸納了佛教（學）的心性論，針對隋唐佛教（學）對於道教教義的挑戰，進行了理論上的回應，也就是說，道教的心性論發展是一個對話與再現的產物，同時也是一個各個學術集團的思維產物，而且明顯地向後影響了宋明理學的心性論，這個部分的討論也請參方立天（1995）。

東海大學學術期刊資料庫

想結合，是可以理解的一個趨勢，這個部分不僅在《老子想爾注》與《太平經》的書寫中呈現出來，進而也在《廣聖義》以及欽定的《御注疏》等道教著作中呈現出來。

四、「氣的物質構成說」到精氣神的強調，進而發展出「重養神（身）」（或因此而輕治國）與「理身即理國」這一系列的主張，以至於重新檢討心性的論述，揭示了《御注疏》與《廣聖義》在歷代道家與道教思想的成果前提下，反省了儒家乃至道教理論中的「人」的定位問題（這個部分可以從心性論而政治社會論述的），這個方向又可以延伸出個人與社會或是政治秩序等本末議題的再思考，進而影響整個道教理論與宋明理學的政治哲學論述與關懷。

五、「身學」傳統與「心學」傳統在中國政治思想中與宗教信仰的實踐，可以在《老子想爾注》、《太平經》、《御注疏》與《廣聖義》中看出有意義的連繫，這部分不僅影響了政治思想中於「人身」的關注，進而也呼應了世俗政治中流動的可能性，傳遞了成仙與政治階層流動在某些層次上具有同質性的思維，而杜光庭將這種雙遣不執的方法，靈活地運用在宗教修鍊、立身處世，治國安民的活動之中，強調心性修鍊的理論與方法，使得重玄學思維的成就，適度地在玄學通向宋代的內丹心性之學的路上架起了重要的橋樑（張懷承，2004：253）。

六、道教的成熟化與道家思想的時期發展，相當程度依賴了經典的力量，《御注疏》與《廣聖義》的寫作適度地扮演了這樣的角色，這兩部著作分別從政治介入宗教的政治操作與三教合一的立足點，深化了道教的發展與道家思想的轉向，這樣的現實說明了政治場域中的論述與相對應的霸權性力量，透過介入民間自主性活動的論述寫作，由知識的操作者（某個意義言－政治權力的代理者）掌握了形式上的社會資源的控制權，很顯然的，這不是單純的學術的發展或是學術與宗教的對話與融通，反而或許應當視爲是一場有意識的論述轉向，這樣轉向的意義可能是如此的：道家因爲在政治場域的失勢而作了轉向，哲學與宗教的面向是道家思

臺灣期刊學術資料庫

想的重要轉向，相對的，儒家則是透過國家的強控制力介入民間社會的活動，延伸了政治的控制力，加上佛學在魏晉的發展積淀，促使了玄學往重玄學的方向移動，這三個思維的轉向，也蓄積了往三教合一傾斜的思想能量。

參考書目

王宗昱，2001，《道教義樞研究》，上海：文化出版社。

王德有（點校），1994，《老子指歸》（嚴遵著），北京：中華書局。

王衛東，2006，〈聖的原型考－兼論中國古代的聖人觀〉，《楚雄師範學院學報》，21(11): 10-17。

中島隆藏，1992，〈從現存唐代《道德經》諸注看唐代老學思想的演變〉，《宗教學研究》，2: 16-30。

方立天，1995，〈略論佛教對道教心性論的思想影響〉，《佛教研究》，1995(3): 24-33。

石田秀實，1993，《氣、流動的身體》，台北：武陵出版社。

宇汝松，2005，〈道教道性論淺議〉，《中國道教》，3: 16-18。

杜光庭，1995，《道德真經廣聖義》，收在《續修四庫全書》，涵芬樓影印道藏本。

金兌勇，2005，《杜光庭《道德真經廣聖義》的道教哲學研究》，四川：巴蜀書社。

河上公，2006，《老子河上公注》，收在《老子四種》，台北：大安出版社。

李　剛，2002，〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，陳鼓應（編），《道家文化研究》第 19 輯，北京：三聯書店，頁 91-114。

李　剛，2005，《重玄之道開啓眾妙之門－道教哲學論稿》，四川：巴蜀書社。

李豐楙，2002，〈末世與濟度〉，《當代》，175（道教專輯）：10-15。

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。

臺灣大學學術期刊資料庫

耿　敬，2001，〈論唯識宗對道教理論的影響〉，《上海大學學報》（社會科學版），8(6): 48-57。

孫亦平，2003，〈杜光庭的重玄學思想初探〉，《南京大學學報》（哲學・人文科學・社會科學之部）40(4): 30-38（總 154 期）。

孫亦平，2004，〈論杜光庭對道生德畜思想的理論闡發〉，《玉溪師範學院學報》，20(1): 10-13。

孫亦平，2005，《杜光庭評傳》，南京：南京大學出版社。

孫亦平，2006，〈論道教宇宙論中的兩條發展線索－以杜光庭《道德真經廣聖義》爲例〉，《世界宗教研究》，2: 45-54。

陳鼓應，2004，〈「理」範疇論理模式的道家詮釋〉，《台大文史哲學報》，60: 45-74。

陳鼓應，2005，〈論道與物關係問題－中國哲學史上的一條主線〉，《台大文史哲學報》，62: 89-118。

張成權，2004，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，北京：人民出版社

張懷承，2004，《中國學術通史－隋唐卷》，北京：人民出版社。

崔珍熙，2001，〈重玄學對宋明理學的影響〉，陳鼓應、馮達文（編），《道家與道教第三屆國際學術研討會論文集》，頁 326-343

聖　凱，2002，〈論六朝隋唐道教的自然義〉，《世界宗教研究》，3: 97-105。

楊維中，2003，〈心性本體與道性道體：中國佛教心性論對道教心性論的影響〉，《世界宗教研究》，2: 63-72。

熊鐵基，1997，《中國老學史》，福建：人民出版社。

羅月華，1998，《杜光庭《道德真經廣聖義》研究》，淡江大學中文研究所碩士論文。

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，二版。

盧國龍，1997，《道教哲學》，北京：華夏出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Philosophy of Ruling in the Double-Negation Thinking of Du Guangting

-- Analysis of *Extensive Divine Meaning of Dao Te Zhen Jing*

*Chun-Hung Lin**

Abstract

This paper deals with the core concerns in the book "*Extensive Divine Meaning of Dao Te Zhen Jing*"(*道德真經廣聖義*) written by Du Guangting. This paper tries to investigate several dimensions of this text: Tao (the ultimate origin)、Te (the great nature) and breath or vital energy, breath or vital energy and body, body and politics, people and gods. We shall also discuss the ranking and the interaction between sacred and secular orders that is concerned with Taoist religion. This dissertation looks at the internal and external linkages between the body and political governing. Du Guangting, was a leader of both academic and religious spheres towards the end of the Tang dynasty and Five-Dynasties; he also introspectively developed the epistemological with ontological understanding found in this Double-Negation School writing. He academically and religiously upheld the position of Lao-Zi in order to publicize and exalt the philosophy of Taoist school as well as the doctrines of Taoist religion.

Several important issues, including the Double-negation discourse, the sage discourse and the governing discourse in this article will also be dealt with. In addition, questions such as 'How Buddhist thought influences double negation thought', 'How the divine differs from and interacts with the secular', 'What the relationship is between the nature of the mind and substance' and 'How body-

*Associate Professors, Department of Political Science, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

politics were formalized and changed in this era' will be discussed ,too.

The writing of "Extensive Divine Meaning of Dao Te Zhen Jing" reflects the political and religious situation. It also conveys the internal essence of the political discourses of Taoist and Confucian School to Taoist religion. Undoubtedly this writing itself is a part of the process in state formation or building and the result of the dominance of political power in this period of time.

Keywords: Double-Negation, Emptiness and Reality (空), Root and Branch, Body Formation, Breath or Vital Energy, Nature of Mind and Substance

臺灣大學學術期刊資料庫