政治科學論叢／第三十二期／民國 96 年 6 月／頁 145～202

成玄英的重玄思想與政治論述
——以《南華眞經注疏》爲核心*

林俊宏**

摘　要

《南華真經注疏》作爲《莊子》極爲重要的疏本，除了代表成玄英自身的思想特色，同時也是唐代重玄思想的重要著作，本文從重玄義理的討論出發，簡單地討論了重玄的意義與歷史地位，並從中論述道教思想與道家、儒家、佛教哲學的對應與交融。在整個論文的處理上，以這個重玄的作品爲核心分析了成玄英的重玄思想，並試圖點出成玄英重玄思想如何受到佛學中觀論的影響，在宣教的企圖中結合了老莊道家、黃老道家、儒家等集團思維的成就，完成了對應唐初政治格局的政治統治思維。本文分別論述成玄英三個層面的思考：重玄論述、聖人論述與統治論述，並且試圖將這三個層面連繫起來，認爲在這三個面向的連繫上，成玄英說明了世俗與神聖兩端的接駁可能，正是透過聖知與俗智在重玄義理中的不同向度開展，成玄英進行了存有與知識合致的說教，而這種說教恰恰體現了重玄「非本非末」到「非非本非末」進而是「即本即末」的精神，這種二偏雙遣乃至不一不異的說教，將神聖與世俗、聖知與俗智、宗教與現世政治都納入即存有即真知的範疇，透過方法上的「以空解莊」不僅傳承了傳統中國以道家爲核心的存有觀點，更在佛教義理的補足下，豐富地開展了自身與外在世界的認識，不僅反映了初唐三教爭論的現實，更清楚地回應了初唐的政治統治需求，進而影響了宋明理學思想的集大成發展！

關鍵詞：成玄英、重玄、四句百非、不一不異、中觀論、空、無為

---

* 本文之研究與寫作，獲得國科會研究經費之補助（NSC 93-2414-H-002-005），作者謹致謝忱。作者並感謝兩位匿名審查人提供之寶貴意見。

** 國立臺灣大學政治學系副教授，E-mail: demian@ntu.edu.tw。

收稿日期：95 年 6 月 9 日；通過日期：95 年 10 月 25 日

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

《南華真經注疏》是初唐道士成玄英的著作之一，也是唐代重玄學重要經典之一。

顧名思義，這部著作是針對《莊子》思想的進一步詮釋，而且是在郭象《莊子注》的思想基調下，進一步發揮的成果，在這部著作中，成玄英大量地呈現出關於重玄思維的承繼，並且明顯地在佛教「中論」論述的影響下，開展出唐代特色的重玄思想。相較於他的另一部著作《道德經開題序訣義疏卷》（當即爲《老子道德經義疏》，下稱《老子義疏》）中所呈現的老學與道教經典特色，成玄英在《南華真經注疏》（下稱《莊子疏》）中明顯地轉向透過莊學與佛學來闡發重玄思想。在普遍從老學的角度思考重玄義理的隋唐，這個轉向無寧是十分有趣的，這樣的思想脈絡，或許可以讓我們進一步思考幾個問題：魏晉玄學到隋唐重玄學的思路轉折是如何進行的？從老學到莊學，到底重玄思想有什麼內部的反省？郭象的莊子學對於重玄學的影響是什麼？作爲道教義理的學派之一的重玄思想，爲何在成玄英身上出現明顯的佛學色彩（尤其是中論思想的「空」觀）來詮解重玄概念，是否代表成玄英著意於道教？當然，這些問題不是這篇文章可以完全清楚交代的，不過，從文本的分析著手，或許能夠梳理出一些解釋的路徑。歷來已有不少的作品從宏觀的角度討論重玄學的發展與變遷，本文並無意從這個角度切入，想進行的嘗試無疑是簡單而微觀的，分別從《莊子疏》中的重玄論述、聖人論述與統治論述三個方向著手，討論成玄英的莊學與佛學的思維進路如何定位他的重玄思想體系，透過這個體系的理解，或者，我們可以看到「玄學到重玄學」以及「依循道教到追循佛學」的連繫與轉折，在書寫的過程，本文也會援引成玄英在《老子義疏》中的文本相互印證，在此一併說明。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、成玄英重玄思想的重玄論述

重玄學是否可以稱爲一個派別，有不少的論爭與看法，[1] 不過從「重玄」出發的理解與詮釋大抵可以看作是一種解老的思維形式，近人蒙文通就以爲「自裴處恩、梁武父子、大小二孟以來，皆以四句百非爲說，以暢重玄、三一之義……重玄之論，即暢於此，源遠流長，自爲足貴。」（1987：346-347）這個說法基本上認定重玄學作爲一個學術派別的可能性；如果說，重玄思維可以作爲一個學術傳統或是學派的話，成玄英關於《老子》以及《莊子》的《疏》明顯地就必須從居於關鍵的位置來理解，蒙文通對於成玄英的《老子義疏》就有這樣的理解：「成公之《疏》不捨仙家之術，而參釋氏之文，上承臧、孟，近接車、蔡，重玄一宗於是極盛，萃六代之英菁，而垂三唐之楷則者也」（1987：346），基於此，我們有必要就文本來梳理出成玄英思想中的「重玄」義理，或許正可以看出重玄一派的思維過程與歷史形成。

重玄，是兩個面向的思想系統，一個面向是關乎本體；一個面向則是

---

[1] 重玄究竟是否可以成爲一個派別，歷來自是學界有不同的看法，自其發展的軌跡與諸多思維的加入，大抵可以接受是一個以「重玄」義理爲解老的宗派，當然其間不一定都具有一致性的思考形式，然而，大抵是「重玄爲宗」，這或許是杜光庭在《道德眞經廣聖義》中稱許「孫登以重玄爲宗」的一種思想過程或是形式的呈現，關於道教重玄學之界定，可參李剛（2005），該書中對於杜光庭以降的重玄學討論有分析派別的討論，此外還加上中日學界的重玄學討論發展，另葛兆光（2003：178-183）（該書是針對日本學者砂山稔的說法作出回應亦有大視野的觀察討論），再加上盧國龍（1993）針對重玄學的義理與思維轉折有極爲深刻的討論，國內學者龔鵬程亦有專文討論（1991），日本學者對於道教的研究是近（當）代漢學研究重要的一個方向，這些研究的重要著作包括了福井康順的《道教の基礎的研究》、吉川忠夫編的《中國古道教史研究》、福井康順等人監修的《道教》（本書有朱越利（1990）的中譯本）以及砂山稔的《隋唐道教思想研究》，其中砂山稔的《隋唐道教思想研究》對於重玄學派在第二部第一章的〈道教重玄派表徵〉（1990：188-211）有較深入的討論，藉由與其他同時存在的思想的對話比較突顯出「重玄」這個「流派」的特色，另外砂山稔也透過對於《無上祕要》與《西升經》的討論，討論了關於初唐道教學術思想史的一些著作與人物（成玄英尤其是重點，關於《西升經》與《無上祕要》的文本與思想，作者將另撰文討論，不在本文的範圍之內），皆有可觀之處！

臺灣大學學術期刊資料庫

關乎知識、思維方式。就第一個面向說，重玄學立基在老學對於本體的理解之上，從魏晉玄學關於本體的討論延展而下，這個部分討論了生化、有無乃至於空有等問題；第二個面向則是從不即不離、不一不異、非有非無、遣之又遣以及不滯於不滯的層層剝落方法中開展關於真知、修養、統治乃至於作爲存有的關懷。這兩個面向是不可須臾分離的，也就是說，重玄學固然重本體卻沒有離開思辨，因而不是空想與邏輯的遊戲，固然重思維方法卻離不開關於本體的承諾，因而不是語言與推理的遊戲，兩個面向之間同時存在著若即若離與不即不離的關係。

對於重玄思想而言，不論從知識論方法學的面向或是生命存有的面向都可以深詣體知重玄之境，成玄英就以爲這兩個路徑是不可截然斬斷的，就其重玄思維的進路來說，成玄英一方面以「理」解「道」，就規律、原則與生化、繁衍兩個面向論說與轉化老子以來的「道」，關於這個部分，王玄覽在《玄珠錄》中所說：「識體是常是清淨，識用是變是眾生。」頗得成玄英以「理」解「道」的精髓；在第二個面向上，成玄英吸納了佛教天臺宗與三論宗的「佛性」思維，轉化詮釋了《老子》思想中萬物皆有道的屬性的隱性論述，充分闡發了隋唐思想以道性理解存有的路子；第三個面向，成玄英接收了佛學中論空觀的思想成果，將魏晉玄學討論本體的哲學成就向前推進，[2] 他在疏《莊子》時，明顯地與郭象的注有所區隔，將

[2] 關於成玄英所處的隋唐道教與魏晉玄學的關係，事實上還得回到葛洪將玄與道教理論結合的努力討論起。從西元一世紀前後，中國民間流傳了兩部神書－《天官曆包元太平經》以及《太平清領書》，這兩部神書都試圖與先秦的神仙方術結合，建構了一套結合神仙道與養生術的民間宗教系統，在講究主神崇拜的多神教義中，催化了中國道教的形成，以上關於道教的初期發展的討論，請參邱福海（2000：前言及第一章），在這樣的初期道教傳統影響下，葛洪的《抱朴子》清楚地在〈內篇〉中述紹了這個神仙方術傳統，在〈自序〉中葛洪明白點出「以神仙養生爲內，以儒術行世於外」，將道教一方面說神仙養生的超越與一方面講究入世治世的實踐揭示出來，而在神仙方術的這個部分，葛洪明顯地結合了魏晉玄學談玄的時代特性，將證成神仙信仰的可能性放在體道知玄的超越之中：「玄者，自然之始祖，而萬殊之大宗也。」〈暢玄篇〉、「夫玄，道者，得之乎內，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄道之要言」〈明本篇〉，此外，葛洪又在漢代氣化生成論的宇宙圖式與養生論理中，將初期道教「精、氣、神」三者合一的生生之說，進一步闡發，這種將玄、道與神仙、養生合致的理論，正是葛洪在整個道教發展（特別是神仙面向的道教論述）的重要貢獻，我們相信成玄

臺灣大學學術期刊資料庫

魏晉玄學試圖融合對立的「有」、「無」議題，推向「雙邊不滯」乃至於「不滯於不滯」的高度，不著跡痕地消解玄學中的思維對抗與政治社會對抗的兩個命題。就第一個面向來看，成玄英的重玄學有著重大的成就，就「以理解道」的思維而言，他將《老子》中的「理」拉高到本體的層次，直接地用「理」這個語言取代了不可言喻的「道」，於是乎，「理」可以是本體、生成的本原，也同時可以萬物自身與對應的律則示現（如疏〈齊物論〉便說：「大塊者，造物之名，亦自然之稱也。言自然之理通生萬物，不知所以然而然。」、「然我則自然，自然則我，其理非遠。」），這個面向或者可作爲宋明理學論證至高本體的先行；[3] 其次，以道性涵蘊佛性論述的結果，賦予作爲最高靈性存有的「人」直接與道相通的特性，間接地隱寓證成仙道的可能性，這個部分則明顯地呼應道教信仰的必要性，當然，這無疑地不是道教自身的知識系絡，而是成玄英接收佛教思維成果的展現，其中對於道性的開啓，成玄英寄寓在「心」的層次，這個部分又與傳統的「心性」、「形神」、「身國」命題起著關連性（如《老子義疏．卷四》便說：「心，神也，氣，身也。」也是將心、身、形、神、氣作了連結的思考，疏〈齊物論〉便說：「治國理身，內外無異。」）；在第三個面向上，成玄英就自身知識學的路子上開展了新的知識系絡，利用佛理，以參彼典，開展了一套不同於佛教哲學的新哲學體系（龔鵬程，1991：23），這套哲學的特色在於跳開兩端爭議，從一個更高的層次詮解道家哲學，並且適度地還原先秦道家哲學的本來面貌，而從有無雙遣、不滯於不滯的思辨中，其實也間接揭露了政治現實並說明了政治期待！這三個面向

英的重玄思想正是一方面繼承了「有、無」本體層次的討論豐富了隋唐道教的內容，一方面則是在葛洪等道教理論思想家的鋪路之下，將玄、道、神仙論述、養生修鍊及現實政治的對應體系進一步完整化，因此，成玄英的重玄思想與魏晉玄學的思想成就當存在著深刻的連繫！

[3] 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。另外，砂山稔在《隋唐道教思想史研究》的第七章也從「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

看來都與「心」有關，而且成玄英追求的是一個隨時存在於「忘」的境界的心，這就是「不滯」以及「不滯於不滯」的妙諦所在，這種理解讓我們可以清楚地將成玄英與莊子連接在一起，成玄英的「不著於境的心」與「忘」正好是莊子的「心齋」與「坐忘」的詮釋，這樣一來，解釋老子學「玄之又玄」的思想就順勢地與莊子學接軌在一起了，同時也說明了先秦老莊學關於知識與存有的深刻關懷與連繫。[4]

究竟什麼是重玄？在成玄英之前已有不少的思想家論說了重玄的義理，從成玄英的著作與內容來看，顯然不止有集大成的氣勢，而且試圖另闢蹊徑來開拓重玄一旨：

> 有欲之人唯滯於有，無欲之士又滯於無，故說一玄以遣雙執，又恐學者滯於此玄，今說又玄，更祛後病，既而非但不滯，亦乃不滯於不滯。《老子義疏・卷一》

這種不滯於滯，又不滯於不滯，正是成玄英對於重玄的初步定義，這個文本的系絡，大抵是本於《中論・觀法品》中所言「一切實、非實、亦實亦非實、非實非非實，是名諸佛法」的說法，看來這應該就是成玄英所說「參，三也。寥，絕也。一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也。」〈大宗師第六〉的根源，很清楚的，成玄英刻意地跳過了「亦實亦非實」的階段，這絕對不是漏讀或是漏引《中論》的文句，如果從否定與否定的否定兩種路徑上看，成玄英的思維重心放在「非非」的系絡是可以理解的，因此，或許這正是跳過「亦實亦非實」思維的原因，這個細微的差異固然無礙於成玄英經由佛學詮解道經的企圖，而且看來也無損於對道經的詮解，不過，這樣的理解徑路似乎正好點出了佛學與道經思維上的細小差別，這套解釋「玄之又玄」的方法，所構成的「絕有、絕無、絕非有非無、絕絕非有非無」的「絕四句、離百非」思維，較之於能離能即的佛學關懷，或許同時都談及消解，不過總不免落入「花不沾身」的清淨，也少了「但取其味，不損色香」的

[4] 老莊學從來不是單純的哲思，而是一套從知識學方法論、存有關懷乃至於政治統治的完整體系，固然兩者有差異，不過卻在核心理念上合致成中國道家最爲基本的思想間架，這個部分的討論請參林俊宏（1999；2001）。

臺灣大學學術期刊資料庫

肯定！

看來，重玄是方法也可以是境界，循著這樣的基本界定，成玄英就「道」（特別是「道與物」的關係，也因爲玄之又玄的眾妙之門正是老子對於道的基本描述）的層次來談重玄。他清楚地意識到分析性地切斷道與物的關係是從存有面向上斬斷體證大道的可能，因此，他主張道與物是不一不異的：

> 有識無情，皆稟此玄（之）道。而玄功冥被，終不匱乏。然道物不一不異，而離道無物，故曰「此其道與」！《莊子疏・知北遊第二十二》（下引義疏文句直接列篇名）

「道與物爲不一不異」的詮解制定了理解重玄的基調，而這部分明顯地又與成玄英對於「有無生化」的詮解是有關係的，他從幾個方向來陳述道與物的關係，藉由這些陳述將道與重玄連繫起來。首先他認爲「道」是物物者：

> 夫能物於物者，非物也。故非物則無先後，物出則是物，復不得有先於此物者。何以知其然邪？謂其猶是物故也。以此推量，竟無先物者也。然則先物者誰乎哉？明物之自然耳，自然則無窮已之時也。是知天地萬物，自古已固存，無未有之時也。〈知北遊第二十二〉

這個「道」既是物物者，因此不能以現象界的「物」來稱說（以老子的話說，就是「獨立超越的非實體存有」[5]），因此，成玄英以「太一」來稱說逼近，[6] 這就是〈天下第三十三〉中所言：「言大道曠蕩，無不制圍，括

---

[5] 參林俊宏（1999：175），這裡的理解是針對《老子・第二十五章》所說「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆」一句而來的！

[6] 這裡的「太一」指的是，戰國公元前四世紀末出現的楚簡中〈太一生水〉一篇中所言的「本體」義的太一，而非漢代列入國家祭祀的天神「太一」，關於「太一」的討論有從神格的面向進行，也有從本體的面向進行，就文本的系絡來看，成玄英固然是從道教宣教立場出發，不過在此處的「太一」當是在漢代宇宙生成圖式的範疇來進行討論的，關於神格與本體義的「太一」討論，可參莊萬壽（1999）、劉屹（2003）及陳麗桂（2005）。

臺灣大學學術期刊資料庫

囊萬有，通而爲一，故謂之太一也」的意義，不過，這個物物者並不是有意志的人格，而要歸之於自然一義方是正解：

> 乘二儀之覆載，取萬物以刻彫，而二儀以生化爲巧，萬物以自然爲用。生化既不假物，彫刻豈假他人。是以物各任能，人皆率性，則工拙之名，於斯滅矣。〈天道第十三〉

> 天無情於生產而萬物化生，地無心於生長而萬物成育。故郭注云：所謂自然也。〈天道第十三〉

> 天無心爲清而自然清虛，地無心爲寧而自然寧靜，故天地無爲，兩儀相合，昇降災福，而萬物化生。若有心爲之，即不能已！〈至樂第十八〉

祇是這種自然化生的過程與結果，在成玄英的「道」論中，並不能離開物質的生成論述，這裡很清楚地看到兩漢氣化宇宙生成論述的痕跡：[7]

> 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。而生來死往，變化循環，亦猶春秋冬夏，四時代序。是以達人觀察，何哀樂之有哉！〈至樂第十八〉

> 夫天地陰陽，結聚剛柔和順之氣，成汝身形性命者也。故聚則爲生，散則爲死。死生聚散，既不由汝，是知汝身豈汝有邪？〈知北遊第二十二〉

> 太極，五氣也。六極，六合也。且道在五氣之上不爲高遠，在六合之下不爲深遂，先天地生不爲長久，長於蔓古不爲耆艾。言非高非深，非久非老，故道無不在而所在皆無者也。〈大宗師第六〉

---

[7] 這個部分的物質論是兩漢轉換道家宇宙生成論述時的一支，也明顯地成爲道教宇宙生成論述的核心，與偏向觀念論述的一支有所不同，一者就物質生成化生的途徑來解釋，一者從物質而精神的途徑來完備；要之，並無礙於從相輔而成的路徑來思考！

臺灣大學學術期刊資料庫

> 當是混沌之時，淳朴之世，舉世恬淡，體合無爲。遂使陰昇陽降，二氣和而靜泰；鬼幽人顯，各守分而不擾，炎涼順序，四時得節，既無災眚，萬物不傷，群生各盡天年，終無夭折。人雖有心知之術，無爲，故無用之也。〈繕性第十六〉

基於這樣的認識，「人身與萬物」、「自身與自然」在成玄英的知識範疇中是不可斷裂的認識，〈知北遊第二十二〉中說的「天地四方曰宇，古往今來曰宙。太初，道本也。若以理外之心待空內之智者，可謂外不識乎六合宇宙，內不知乎己身妙本者也。」很清楚地點出這層深刻的認識；由此外延出去的現象世界與人世的政治統治，都在同樣的自然之「理」中：

> 夫昭名顯著之物，生於宵明之中；倫有爲之事，生於無形之內；精智神識之心，生於重玄之道；有形質氣之類，根本生於精微。〈知北遊第二十二〉

> 王者，同兩儀之含育，順四序以施生，任萬物之自爲，故天下之功成矣。〈天道第十三〉

> 莊子聖人，妙達根本，故觀察初始，本自無生；未生之前，亦無形質；無形質之前，亦復無氣。從無生有，假合而成，是知此身，不足惜也。〈至樂第十八〉

成玄英將理提升爲最高本體範疇，窮理意味著對於宇宙整體真相的洞徹，而理內在而爲人之真性，成爲心性修養復歸的方向，盡性便意味著人真常之性的復歸，窮理盡性並非二事的理解，影響了程頤的理學（陳鼓應，2004：65）；這個理就是自然規律，也就是萬事之本源，是體知進而體證真實存有的途徑，[8] 當然也是御理世俗與神聖兩端的基礎：

> 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。〈天地第十二〉

[8] 我們必須承認，成玄英在談論本體的問題時，一如道家或是道教都帶有明顯的本質論色彩，李大華就以爲道教的本體論固然是帶有本質主義與理性主義的面向，不過，從來沒有純粹過，既是本質論同時也是非本質論的。見李大華（2003：65）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。〈天地第十二〉

然而造物無物，萬物形體聚合看來卻似實有，成玄英順著這個問題脈絡拈出對於有與無的雙遣，乃至於歸向至無來回應這個認識的困境：

> 機者發動，所謂造化也。造化者，無物也。人既從無生有，又返入歸無也。豈唯在人，萬物皆爾。或無識變成有識，（或）有識變成無識，或無識變爲無識，有識變爲有識，千萬變化，未始有極也。而出入機辯，謂之生死。既之變化無窮，寧復欣生惡死！體斯趣旨，謂之至樂也。〈至樂第十八〉

> 遣之又遣，乃曰至無。而接物無方，隨機稱適，千差萬品，求者即供。若縣鏡高堂，物來斯照也。〈天地第十二〉

有與無是有限認識的對立概念，都不能窮究終極，成玄英企圖將認識上的有無過渡到存有上的有無，希望透過這個方法來消解有限的認識，逕向真如的存有，成玄英以爲不回到「存有」上的「有無」是不能解決「認識」的「有無」，因此，重玄義蘊的「絕有、絕無、絕非有非無、絕絕非有非無」絕對是跨接存有與認識兩端的關鍵，在〈知北遊第二十二〉中就說「光明照耀，其智尚淺，唯能得無喪有，未能雙遣有無，故歎無有至深，誰能如此玄妙！而言無有者，非直無有，亦乃無無。四句百非，悉皆無有。以無之一字，無所不無，言約理廣，故稱無也。而言何從至此者，但無有之境，窮理盡性，自非玄德上士，孰能體之！是以淺學小智，無從而至也。」執無有一端或是雙遣兩偏還不是究竟，如果不能明體用爲一，「又忘一中」得其至無地隨手掃去，不知「一朝風月」也是「萬古長空」，依舊祇是陷溺對立之中不得其解：

> 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，眞宗微妙，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

臺灣大學學術期刊資料庫

> 有耶？此又就有無之用明非有非無之體者也。〈齊物論第二〉
>
> 夫乘玄道至德而浮遊於世者，則不如此也。既遺二偏，又忘中一，則能虛通浮遊於代爾。〈山木第二十〉
>
> 此遺中也。既遺二偏，又忘中一，遺之又遺，玄之又玄。〈山木第二十〉

成玄英在這裡批判的不單是認識上的淺學小智，事實上也在批判存有上的淺學小智，成玄英在存有的認識與世俗的認識上作了判教性的宣示，《老子義疏・卷一》中所說的「有無二名，相因而立，推理窮性，即體即空，既知有無相生，足明萬法無實」應是極佳的註腳。

其次，成玄英在《老子義疏》中藉由肯定「至道之爲物」的思維陳述了道與物的關係，說明何以道與物不一不異：

> 至道之爲物也，不有而有，雖有不有；不無而無，雖無不無。有無不定，故言恍惚。所以言物者，欲明道不離物物不離道，道外無物物外無道，用即道物，體則物道，亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不異，而異而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物；非物故一，不一而物，故不一一也。《老子義疏・卷二・頁九》

前面說物物者非物，這裡卻說成道之爲物，因此，成玄英顯然以爲道與物的關係是辯證地合致，不是區隔的兩端，也不是簡單的合一之體，從其作用發生的過程論是由道而物的，從其本體的源生而論物是向道的回歸與合致，因此，道外無物物外亦無道，也因此不一不異，不從現象的分別觀而言，道與物當然是「一」，若從道化生萬物的觀點論，自然又是「不一」的，不過仔細再讀，看來成玄英還是著重在由物而道的本體回歸上的認知義，所以才說「悟即物道，迷即道物」，這樣的認知，當然與成玄英的生成論與有無觀點緊緊扣在一起。這種道與物的關連還可以從重玄學對於道的理解中得知，與成玄英同屬初唐的青溪道士孟安排在《道教義樞》中對於道體與德性作了論述（2004），從中我們可以看出一些屬於重玄義理的

臺灣大學學術期刊資料庫

「道」義理解：

> 義曰：道德者，虛極之玄宗，妙化之深致。神功潛運，則理在生成。至德幽通，則義該亭毒。有無斯絕，物我都忘，此其致也。故《道德經》云：道生之，德畜之。又云：大道泛兮，此德深遠。《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，《消魔經》云：夫道者，無也。言通者，謂能通生萬法，變通無壅，河上公云：道四通也。言導者，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。體既無已，故不可以議，用又無窮，故隨方示見。《道教義樞・道德義第一》

《道教義樞》對於「道」的觀點，正是重玄的特色，這裡提到一個十分有意義的說法，就是將「道」放置在理、通與導三個面向來論述，特別是「導」的作用將道與物、本與末深刻地連繫在一起，而使得道與物之間豁然開朗地「通」，這正是道除了本體義之外的「理」義（規律義），藉由《道教義樞》對於道德二字的詮解，我們幾乎同樣地看到在成玄英《莊子疏》中那種貫穿存有與認識乃至於實踐的企圖，這兩位重玄學者清楚地印證了重玄不是落入空項的談論，而是一種清楚的、高位階的實學。讓我們回過頭再來看看成玄英的說法，成玄英認爲「道」是虛通也是虛空，在〈齊物論〉的疏中就說「虛通至道，非真非僞」，在〈則陽〉疏中又說「言古之聖王，得真空之道，體環中之妙」，在疏〈天下〉時又說：「建立言教，每以凝常無物爲宗，悟其指歸，以虛通太一爲主。」以「虛」來解道在《老子》與《莊子》中是十分清楚的理路，因爲虛故能通，而且這個理路還在黃老

臺灣大學學術期刊資料庫

學的思維中繼續發展，[9] 成玄英紹述了這樣的傳統，進而受到佛教中論思想的影響而向「空」的概念方向移動：[10]

> 儻然，無心貌也。四虛，謂四方空也，大道也。言聖人無心，與至樂同體，立志弘敞，接物無偏，包容萬有，與虛空而合德。〈天運第十四〉

> 體夫彼此俱空，凝神獨見而無對於天下者，可謂會其玄極，得道樞要也。前則假問有無，待奪不定；則此重明彼此，當體自空，前淺後深，所以爲次也。〈齊物論第二〉

> 隳，毀廢也。黜，退除也。雖聰屬於耳。明關於目，而聰明之用，本乎心靈。既悟一身非有，萬境皆空，故能毀廢四肢百體，屏黜聰明心智者也。〈大宗師第六〉

這就是成玄英對於「三一」的理解時所說的趨於「真真」的方法，在虛通向虛空的概念移動過程中，成玄英的重玄不僅是一套方法，同時也是向真實本體移動的逐步呈現。

何謂「三一」？何謂「真真」？如果說二分法在儒家思想中得以充分運用，那麼三分法卻在道家、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，2002：115）；成玄英在《老子義疏．視之不見章第十四》就針對「三一」作了解釋：

> 今以此章，義分爲六，第一，明不一而一，散一爲三；第二，明不三而三，混三歸一；第三明道非愚智，妙絕名言；第四，明體雜色聲而無方應物；第五，明非無非有，不古不今；第六，明而

---

9 這包括了《管子四篇》（特別是〈心術〉）、《淮南子》甚至是後來的《列子》，這個系絡將「虛」的精義發揮得很好，到了張湛注《列子》時還有將「虛」向「空」的思想痕跡，關於這部分請參李剛（2005：162）以及林俊宏（1996）（特別是〈玄學後期〉章）。

10 這樣的空往往還帶有宗教性的意義，例如〈齊物論第二〉中就說「知三界悉空，四生非有，彼我言說，皆在夢中。如此解人，甚爲希遇。論其賒促，是旦暮逢之。」明顯地就是道教的用語。

臺灣大學學術期刊資料庫

古而今，爲綱爲紀。」《老子注疏・卷一，頁二七》

又臧公（按：即梁代道士臧玄靜）三一解，所謂精神氣也。精者，靈智之名；神者，不測之用；氣者，形相之目；總此三法爲一……今明不色而色，不聲而聲，不形而形。故云夷希微也，所謂三一者也。」《老子注疏・卷一，頁二七》

三者，即夷希微也……眞而應，即散一以爲三，應而眞，即混三以歸一，一三三一，不一不異，故不可致詰。《老子注疏・卷一，頁二八》

關於精氣神的談法，成玄英並不是創始者，這套思維在漢代道家與道教經典中早已深入討論。[11] 在「三一」的概念範疇中，成玄英將「道與物」的物質構成以及道物不一不異的理解，有意義地架接在一起了。「三一」即聖人「三氣」應身之謂，身又有真應之別，成玄英在《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範疇，這個部分正是佛學中論的痕跡，[12] 成玄英

[11] 參林俊宏（2003；2004），《老子河上公注》與《老子指歸》的漢代道家即已從精氣神的角度談理身與治國的關係，另外，漢代道教經典《老子想爾注》與《太平經》中亦有不少篇幅談到養氣、愛氣與形神相養的觀念，成玄英在《老子義疏》與《莊子疏》中所談到的「三一」大抵是這套思維的傳承。葛兆光就以爲《老子河上公注》是道家到道教關於「氣」的視點轉換的關鍵，並從對於福永光司、山井涌編的《氣的思想》一書的反省中討論了「氣」對於中國思想的影響（本書也有中譯本（李慶譯，1978）），對於研究從先秦到理學的「氣」的觀念發展，頗有啓發！葛兆光的說法與討論請參葛兆光（2002：75-77）。

[12] 李剛認爲「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

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

另一方面，成玄英又從心與境的層次討論了道與物的關係，藉此連繫道與重玄之境或是重玄之學。關於道物兩忘進而道物共存的本體論述，成玄英循著莊子在〈齊物論〉中的「齊－物論」與「齊物－論」兩條路徑，說明認識的也是存有的，因此關於「心」乃至於「心與境」的境界掌握，其實就關係著如何貫穿道與物：

> 心境兩空，物我雙幻，於何而有然法，遂執爲然？於何不然爲不然也？〈齊物論第二〉

> 物情執滯，觸境皆迷，必固爲有然，必故謂有可，豈之可則不可，然則不然邪！〈齊物論第二〉

> 羣生愚迷，滯是滯非。今論乃欲反彼世情，破茲迷執，故假且說無是無非，則用爲眞道。是故復言相與爲類，此則遣於無是無非也。既而遣之又遣，方至重玄也。〈齊物論第二〉

心與境的即與離，成玄英以爲本就是「肝膽楚越」的認識問題，實是橫起分別的結果，因此在〈德充符第五〉的疏中就說：「万物云云，悉歸空寂。倒置之類，妄執是非，於重玄道中，橫起分別。何異乎膽（附）肝生；本同一體也。楚越迢遞，相去數千，而於一體之中，起數千之遠。異見之徒，例皆如是也。」然而心與境又不是滯跡黏礙地糾結，所以得再講求重玄的三絕，〈大宗師第六〉疏就說得很清楚：「參，三也。寥，絕也。一者絕有，二者絕無，三者非有非無，故謂之三絕也。夫玄冥之境，雖妙未極，故至乎三絕，方造重玄也。」這也是〈天運十四〉中所說的：「止，住也。窮，極也。雖復千萬變化，而常居玄極，不離妙本，動而常寂也……流，動也，應感無方，隨時適變，未嘗執守，故寂而動也。」這種方法，其實

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，見李剛（2005：35）。

臺灣大學學術期刊資料庫

就是關於心與境的即與離，說穿了，談的是心的功夫，在〈應帝王第七〉疏壺丘一事時成玄英說得很清楚：「而壺丘示見，義有四重：第一，示妙本虛凝，寂而不動。第二，示垂迹應感，動而不寂；第三，本迹相即，動寂一時；第四，本迹兩望，動寂雙遣。」這裡開示的不是認識而已，心與境的離或是即決定的不是認識而是與存有關懷相通的。

簡單地說，成玄英經由道與物的諸個面向開展道與重玄的連繫，他要說的不單是透過重玄的方法來體道，也不單是透過道物的關係體知重玄之境，在他的思維系絡中，道與重玄兩者既是認識方法也是存有，成玄英在其間所要說的其實就是關於語言的判定與反省，也就是說，我們以爲成玄英明白地宣示重玄的另一個義蘊，落在關於語言的反思之上，這個部分是成玄英對於莊子反省語言的存有認識的繼承，[13] 世俗的言說或是工具的語言從來也不能是造重玄之境的途徑：

> 夫至道之境，重玄之域，聖心所不能知，神口所不能辨。所以言之索眞，失之遠矣，故德之所總，言之所默（息）者，在於至妙之一道也。〈徐无鬼第二十四〉

> 夫妙本玄源，窈冥恍惚，超茲四句，雖彼百非，不可以心慮知。安得其形名取！既絕言象，無的宗塗，不測所由，故失而走。〈應帝王第七〉

正是在語言的反省上，成玄英這批重玄學者玩弄了工具語言，顛覆了理性的主體特質，藉由「玄之又玄」的境界吸引了「爲學」者的增益之心，卻在邁向重玄之境的路上逐層地減損向「爲道」之途靠近，整個過程，彷彿正是在〈寓言第二十七〉所言的重玄幾個歷程：「聞道一年，學心未熟，稍能樸素，去浮華耳……順於俗也……不滯境也……與物同也……爲眾歸也……神會理物……合自然成……智冥造物，神合自然，故不絕死生聚散之異也……問道日久，學心漸著，故能超四句，絕百非，義極重玄，理窮眾妙，知照宏博，故稱大也。」

[13] 這個部分的莊子，請參林俊宏（2001）。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、成玄英重玄思想的聖人論述

「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，成玄英的重玄學也沒有偏離這樣的基調，他將貫穿這四個面向任務託付給一個完美的人格，一個既能內聖又能外王的人格，這個人格看來並不是單一學術集團或是任何單一宗教的代表，看起來像是一個集大成的人格，「聖」是這個人格的稱號：

> 至言其體，神言其用，聖言其名，故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。詣於靈極，故謂之至；陰陽不測，故謂之神；正名百物，故謂之聖也。〈逍遙遊第一〉

成玄英從幾個方面來討論聖人：

一、「人性稟受」

關於這個部分成玄英主張人性不可更易，是順受自然的結果，因此是各有承受，不可強加更易，而且當順受自然的界域區隔：

> 人稟性自然，各守生分，率而行之，自合於理。〈繕性第十六〉

> 夫天者，萬物之總名，自然之別稱，豈蒼蒼之謂哉！故夫天賴者，豈別有一物邪？即比竹眾竅接乎有聲之類是爾。尋夫生生者誰乎？蓋無物也，故外不待乎物，內不資乎我，塊然而生，獨化者也。〈齊物論第二〉

> 陽氣下降，陰氣上昇，二氣交通，遂成和合。因此和氣而物生焉，雖四（敘）序炎涼，紀綱庶物，而各自化，故莫見綱紀之形。〈田子方第二十一〉

> 夫物受氣不同，稟分各異。智則有明有暗，年則有短有長。故舉朝菌冥靈宰官榮子，皆如年智，豈企尚之所及哉！故知物性不同，不可強相希效也。〈逍遙遊第一〉

臺灣大學學術期刊資料庫

在這裡可以看到嚴遵與郭象討論「獨化」概念的影響的痕跡，[14] 同時也可以看到《老子河上公注》中談「自生」的身影（林俊宏，2003），這應當是從漢至於魏晉道家面對「個體自身」與「集體秩序」兩組議題衝撞的思維結果，當然最主要的論述戰場是在魏晉玄學的論述中，透過玄學不同時期的發展，這兩組議題的對抗明顯已取得形式上的消解；[15] 另外，這裡也呈現出漢代氣化生成論的特色，萬物之生是關於「氣」的稟受，而且稟分各異，自然也形成了不同的質性等級，成玄英從「形」與「命」的概念討論這樣的稟分各異，而且認爲這是普遍地涵攝天地人三才的：

> 雖未有形質，而受氣以有素分，然且此分脩短，慤乎更無間隙，故爲之命。〈天地第十二〉

> 陽動陰靜，氤氳升降，分布三才，化生萬物，物得成就，生理具足，謂之形也。〈天地第十二〉

這些與生具來的稟性是分定的，這種天生分定不僅有生物上的意義，更重要的，還具有社會生活上的意義，因此，人與物乃至人與人之間的區隔都是分定的，應當戮力地在自身分內謹固守持，乍看之下，這難免不帶有「分定不變」的保守思維，不過，成玄英的重點倒不在於這麼明顯地階層定制論述，因爲在〈齊物論第二〉中說：「言我稟受自然，其理已具。足行手捉，耳聽目視，功能御用，各有司存，亭之毒之，非相爲使，無勞措意，直置任之。」稟受的差異祇是一種自然的陳述或是功能的分殊和合，不是另類的對抗與緊張的標誌；另外，他特別強調了「形性」二字，而且強調的是自身謹守（主動）與外在不可任意變異（被動）兼具的意含，因此謹守自然之分是對於自然之理的遵守，順著這樣的思維，我們以爲成玄英其

---

[14] 關於郭象與嚴遵對於獨化概念的討論，請參林俊宏（2004；2002）。

[15] 這裡說的「形式上的消解」，指的是這種內在的緊張是一種「存有」的問題，並沒有透過論述與論述之間的討論與對話得到解決，這無疑是一個關於實踐與生命態度的問題，更延伸地說，這是一個跨越世界觀與政治實踐的問題，所謂形式上的解決，作者的意思是，魏晉的玄學基本上透過政治與思想的對話，「解決」了存在於不同生命體「體知」活動中的問題，因此，自身與獨化即代表這樣的思維成果，不過並不必然地解決了存有的本質問題，充其量祇是解決了存有的形式問題！

臺灣大學學術期刊資料庫

實企圖強調的不可更易是落在「知」與「智」的向度：

> 夫稟受形性，各有涯量，不可改愚以爲智，安得易醜以爲妍，是故形性一成，終不中途亡失，適可守其分內，待盡天年。〈齊物論第二〉

> 夫智惠寬大之人，率性虛淡，無是無非。小智狹劣之人，性靈褊促，有取有捨，故間隔而分別。〈齊物論第二〉

「聖人」與俗夫的差別就來自於稟性上的差別，而且更重要的是，是「知」與「智」上的差別，區判在於「無是無非」與「有取有捨」，這是高下立判的區隔，也是成玄英認爲恪守自性的原因，聖人與俗人的差別透過「知」與「智」可以清楚地界定開。

成玄英一方面受到稟氣差異與獨化自生的觀點的影響，一方面卻又將這部分的自生獨化與本無自性緣合而成的佛學思維結合：

> 取捨之心，青黃等色，本無自性，緣合而成，不自不他，非無非有。〈齊物論第二〉

> 故觀察初始，本自無生，未生之前，亦無形質，無形質之前，亦復無氣，從無生有，假合而成。〈至樂第十八〉

> 夫以二氣五行，四支百體，假合結聚，借而成身，是知生者塵垢穢累，非眞物也。〈至樂第十八〉

我們可以這樣說，成玄英一方面繼承了氣化生成論的說法，將萬物依稟氣不同所形成的區判點出，一方面又受到原始道家與佛學互動的影響，將「假合而成」或是「緣合而成」的觀念拈出，他無意強調非自然意義的「性」，更否定儒家式「復性」之說，認爲道家的復性正是順應自然之理，所以關於「假合而成」與「各稟其性分」皆是落在道家義與佛家義的範疇而言，切不可將之理解爲儒家改造後回復的禮義之「性」（何建明，2001：418）。不過，更精確地說，這裡的本無自性乃至於緣合而成，實更接近是佛學思維而非道家本義，甚爲明白，而非無非有的概念則又是得自魏晉玄學，加

臺灣大學學術期刊資料庫

上不自不他的佛學義轉詮，我們看到是重玄式的自然之性論述。

因此，「聖人」固然稟性自然而又聖人是所有人中得至高性者，不過卻並不因此高於萬物之上（因爲其「本無自性，不自不他」，所以不必然得享政治社會位階與權力上的高位），一方面，「聖人」與萬物一樣既是「緣合而成」，所以在心態上也當「非無非有」與「無是無非」的不偏執於一端（大抵成玄英以爲這不單是生成上的，同時也應當是價值上的不偏執）。

二、「智境冥合」

既然，聖人是稟性上的自然，而且又是質優的，在整個政治實踐或是體知大道的過程中應當可以看出這樣的質優，因爲聖人的至高可以從「智境冥合」、「不一不異」直抵重玄之境可以看出，這裡的命題可以是兩個面向的，一個面向代表著唯有聖人的質性可以成就體道的可能，另一個面向則強調體道的才能是聖人，這兩個面向並不必然衝突，可以看出成玄英關於聖人的概念制定應當是從聖人之質談到聖人之成的，其中中介的其實是關於境界的修持功夫問題，也就是說，成玄英應該不以爲所有的人都有成就體道的可能與質性，這是他談論稟受形性差異的原因，因此，那些具備異於凡人的質性的人，就代表了成就非凡人格的可能，於是乎，剩下的是「成」的問題，成玄英顯然認爲離開「靜」與「知」的連繫觀照，就不足以有所成，所以懂得「靜」是極爲重要的，因爲「靜」看來即是關於「本」的一種對應：[16]

> 從本降跡即躁勝寒，息跡歸本即靜勝熱，以明動寂適時也。《老子義疏・卷四》

> 夫靜而與陰同德，動而與陽同波，故無心於動靜也。故能及雷破山而恒定，大風振海而不驚，斯率其眞性者也。若矯性僞情，則有時而動矣。故王弼云：「不性其情，焉能久行其企！」〈則陽

[16] 這裡的「靜」乃是《老子》強調的「常靜」而非「動靜」的「靜」，也就是歸根復命的「靜」，關於《老子》的「靜」的討論，請參林俊宏（1999）。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二十五〉

夫不能恬靜，則何以生彼眞知？不有眞知，何能致茲恬靜？是故恬由於知，所以能靜，知資於靜，所以獲眞知。故知之與恬交相養也。斯則中和之道存乎寸心，自然之理出乎天性，在我而已，豈關佗哉！〈繕性第十六〉

「體道」是一種極爲高度的「知」的活動（是關乎存有的知而非俗知），成玄英以爲知恬由靜才能將知的活動高度提升，才能由「一般質優的知」連繫到「體道的真知」，[17] 聖人的質性也才能連繫到聖人的成就：

志性安靜，委命任眞，榮位既不關情，財力豈能遷動也。〈天道第十三〉

率性而照，知生者也；無心而知。無以知爲也。任知而往，無用造爲，斯則無知而知，知而無知，非知之而知者也。故終日知而未嘗知，亦未嘗不知，終日爲而未嘗爲，亦未嘗不爲，仍以此眞知養於恬靜，若不如是，何以恬乎！〈繕性第十六〉

由靜而真知是一個追求「識根知本」的活動，這就是〈知北遊第二十〉中所說的：「夫能達理通玄，識根知本者，可謂自然之至道也。」同樣也是《老子義疏・卷一》所說的：「人欲得虛玄之妙果者，須靜心守一中之道則可得也。」離開了「靜」就無從識根追本，而且這裡的「靜」絕對是道家義的「靜」，成玄英以爲「俗人儒教亦尚謙柔之法，我之法門本崇靜退，然俗儒謙柔猶懷封執，我之靜退貴在虛忘，所以爲異也」《老子義疏・卷三》，在〈田子方第二十一〉中成玄英也認爲，這個境智冥合的法門不能離開「至言修心」的途徑：「老子德合二儀，明齊三景，故應忘言歸理，

[17] 我們大概可以這樣說，成玄英至少認爲「知」有幾個層次：「質劣的俗知」－「質優的俗知」－「體道的眞知」，也就是說，知有兩個層級，一個落在世俗之知的範疇，一個落在眞知的範疇，不論是從世俗之知的範疇考量將知提升的問題，或是考量從世俗之知接引到體道眞知的範疇，都離不開「靜定」的功夫，這是從「知靜」再到「由靜資知」的過程，經過這樣的淬鍊，知才可能有正確的起點與終點，因此，這也正是由知識到存有之知、由理知到體知的過程！

臺灣大學學術期刊資料庫

聖智自然，今乃盛談至言以修心術，然則古之君子，詎能遣於言說，而免於修爲者乎？」由此也可以看出成玄英對於道家體道路徑的強調，同時也呈現出對於儒道兩種「弱勢思維」的褒貶取捨；成玄英認爲唯有如此的「靜」方可以成就非凡之智，《老子義疏・卷五》中就說「聖人虛照自天，不同凡智，了知諸境空幻。」不過這已然跨向佛學義理中的境界了。再者，靜既然是體悟真知的核心活動，要求的是止絕關於感官知覺的執陷，特別是關於語言的斬絕尤爲重要：

> 夫得魚兔本因筌蹄，而（筌）（荃）蹄實異魚兔，亦由玄理假於言說，言說實非玄理。魚兔而筌蹄忘，玄理明而名言絕。〈外物第二十六〉

> 夫聖心非不能知，爲其無法可知；口非不能辨，爲其無法可辨。辨之則乖其體，知之則喪其眞，是知至道深玄，超言意之表。〈田子方第二十一〉

> 夫眞理玄妙，絕於言知。若以言詮辯，運知思慮，是可極於有物而已，固未能造於玄玄之境。〈則陽第二十五〉

《莊子》一書透過對於「語言」的反省，清楚地標誌出存有語言與工具語言的兩個界域，唯有捨棄對於工具語言的執陷才是對於真實存有的回歸，也就是說，離開了工具語言，人回歸了存有，得到了終極的自由，成玄英明顯地受到莊子的影響，認爲聖人也是這樣一種離開工具語言回歸存有語言的人格，簡單地說，智與境的離代表了語言的工具使用，智與境的合代表了存有的回歸，我們可以這樣說，「靜」不祇是關於知識的，更是關於終極存有的，因此，聖人離不開凡夫，離開凡夫的當下就離開了重玄的可能，沒有可以離開眾生萬有的存在，這部分的「知」是離不開「境」的，就實踐上言，一如心離不開身，神離不開形，理離不開氣，可就現象言，身、心、形、神、理、氣、境、智卻是可分析的，然而一旦是分析的，就離開了整全，離開了共構的存有，離開了本原的道，當然也離開重玄的可能，所以，這諸多的不一不異，不即不離正是重玄的精髓：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 淡泊之心，通乎至道，虛忘之智，合乎上德。斯乃境智相會，能（斯）（所）冥符也。〈天道第十三〉

聖人的成就從聖知與俗智區隔中可知，成就聖知始可造重玄之域，虛靜與體空當爲聖知之方，這是一種無知而知，知而無知的認識論（劉國榮，1991：132-133），以至知與境合，境智兩忘，心境兩空！因此，聖知是聖人的成就，也是重玄的基石，在此，知識與存有是合致的。「聖人」這個概念，說實了，對於成玄英而言，就是這諸多不一不異不即不離的體現！也是跨越宗教與現實、神聖與世俗秩序的重要概念！

三、「理身與治國」

聖人與聖知的成就，除了存有的面向，還有另一層意義，這個部分的聖人正是體現理身即治國的人格，亦即，神聖與世俗是合一的，這種將治國之義與理身之義合伸並言的特色，使得成玄英的聖人思想「又合嚴遵、顧歡輩於一轍也」（蒙文通，1987：346）：

> 古者聖人以道理身治國者，必以恬靜之法養眞實之知，使不蕩於外也。〈繕性第十六〉

> 夫物有生滅而鏡無隱顯，故常能照物而物不能傷。亦由聖人，德合二儀，明齊三景，鑒照遐廣，覆載無偏，用心不勞，故無損害。爲其勝物，是以不傷。〈應帝王第七〉

> 虛妄之病，久以痊除，任染而游心物外。理身治國，豈有異乎！物我混同，故無事也。〈徐无鬼第二十四〉

> 治國理身，內外無異。〈齊物論第二〉

祇是我們清楚，道家與道教的理身與治國的對應活動，是建立在「形神相養」與「身心調和」的基礎之上，說明白些，是建立在「養生」（或是養更廣義的「身」）的活動之上，《老子河上公注・鑒遠第四十七》就說：「天道與人道同，天人相通，精氣相貫。」這是人與天乃至與道得以連繫的第一層原因－「氣」，尤其是「精氣」，《管子・內業》中就說「精也

臺灣大學學術期刊資料庫

者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」「凡物之精，比則爲生，下生五穀，上爲列星，流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。」人的身心活動都從根本的氣（即精）而來，相當程度反映了古典中國對於「精與氣」是從物質而精神的認知，萬物的形構離不開物質性的氣，然而在稟受此種物質性的同時，此種原生物質的屬性也傳遞而至，雖然氣在萬物身上開展的結果不一，然而卻由於氣是物質而精神，而且都來自於原生的元氣，因此，存在著向本源回歸的可能動量；所以，唯有透過氣的精煉才有歸本體道的可能，這就是《管子・內業》所說「搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之，思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精氣之極也。」在這樣的基本理解下，我們以爲成玄英關於理身與治國合一的思維，基本架構正是來自於道家重要的思想源頭。《管子・心術上》即言「世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣，獨則明，明則神矣。」這個說法相當程度說明了黃老道家對於「氣－精－神」存養的基本看法，藉由「由靜而精，由精而獨，由獨而明，由明而神」的種種狀態，可以看出「專一」是精的一種表現，不僅是靜的延伸，同時也是「神」的前導；[18] 另外，精當然是氣與神之前導，故言精氣或是精神，這部分的認知應當爲貼近道家養生的說法（鄭燦山，1999：189-190）。更進一步說，精兼具了物質與精神兩種屬性，而且由物質起始，存有往精神方面移動的向量，所以，道家的養生方法中精、氣、神三個概念放置一起處理不是沒有來由的，它說明了一個形神相養以及由精而神的連貫可能。[19] 成玄英明顯受到這套思維的影響，透過許

[18] 精帶有靜的意義，而且有氣的性質，這部分在《白虎通・魂魄精神》中也有這樣的說法：「精者，靜也，太陽施化之氣也……神者恍惚，太陽之氣也，出入無間，總云支體，萬化之本也。」可見，在漢人的理解中，精與神的會通處是透過氣與靜這兩個部分得到，對於這場白虎觀宗教會議制定的宗教理解，固然有著十分濃厚的政治正確味道，但是，基本上可以視爲漢人的基調理解，應當無誤。另外，神的意義顯然有兩個層次，一個是心理層次的，一個是修養層次的，這裡說的神是後者。

[19] 形神相養的理論，在後期的道教理論中，事實上有往形氣相煉或者更精細地往內丹的方向發展，這個理解的是將人身視爲一個小天地，萬物皆備於其中，無需再假外求，講究將精氣神寄寓於三丹田－上丹田（神舍）、中丹田（氣府）以及下丹田（精區），

臺灣大學學術期刊資料庫

多篇幅討論關於形神相養的觀念與方法，首先他強調了養氣是很重要的起步，不過得善養質好的氣，避免邪氣妨生：

> 吐納虛夷，故愛養元氣。〈達生第十九〉

> 夫人忿怒則滀聚邪氣，於是精魂離散，不歸於身，則心虛弊犯神，道不足也。〈達生第十九〉

> 夫邪氣上而不下，則上攻於頭，令人心中怖懼。鬱而好怒；下而不上，陽伏陰散，精神恍惚，故好忘也。夫心者五臟之主，神靈之宅，故氣當身心則爲病。〈達生第十九〉

> 心既恬淡，迹又平易，唯心與迹，一（種）（本）無爲，故慇憂患類不能入其靈台，邪氣妖氣不能入其臟府。〈刻意第十五〉

祇是除了「吐那虛夷，故愛養元氣。」〈達生第十九〉之外，更重要的是透過工夫存養「心神」，因爲成玄英以爲「恬淡無爲，心神閑逸，故其精魂應用，終不疲勞。」〈刻意第十五〉然而，成玄英認爲外物對於心神存養的干擾常常透過名利與物欲，想要存養心神，得斬斷這些外物對於心神的干擾：

> 夫心馳分外，則觸物參差；虛宜靜定，則萬境唯一。故境之異同，在心之亂耳。是以欲將堯舜同德者，必須定居其心也。〈天地第十二〉

> 貴身賤利，內我外物，保愛精神，不蕩於世者，故可寄坐萬物之上，託化於天下也。〈在宥第十一〉

> 五臟，精靈之宅。聰明，明目之用。若分辨五臟情識，顯擢聰明

以自煉自還的方式，因應坎離水火，讓陰陽的升降透過內觀的方式得到適當的調整，這樣的還丹可得眞空與眞念，然而進於超脫的境界，過程中「煉精合氣，煉氣合神，煉神合虛」，也就是說身中的日月與天地的造化調和同途。這部分的理論發展適度補充了形神相養以及由精而神的理解，關於形氣相養與還丹的討論，請參許地山（1988：205-207）。

臺灣大學學術期刊資料庫

之用，則精神奔馳於內，耳目竭喪於外矣。〈在宥第十一〉

夫形體精神，稟之有限，而役用無涯，必之死地。故分外勞形，不知休息，則困弊斯生，精神逐物而不知止，必當勞損，損則精氣枯竭矣。〈刻意第十五〉

正是體悟了形體生命的有限，道家自本以來的看法就認爲絕對不能過度役使形體，更何況是加上精神的奔馳，無異是內外交迫地耗損已然有限的生命，因此，除了避免內外交迫的耗損產生，對於有限生命的提升還必須經過愛養精氣的方法得致，愛養精氣乃至更高一層愛養精神的方法即是上面所說的凝靜專定來完成，使得身神爲一進而物我一體，如此自然能無滯地通達四方：

夫形全不擾，故能保完天命；精固不虧，所以復本還原；形神全固，故與玄天之德爲一。〈達生第十九〉

純精素質之道，唯在守神。守（神）而不喪，則精神凝靜，既而形同枯木，心若死灰，物我兩忘，身神爲一也。〈刻意第十五〉

夫愛養精神，故能通達四方，並流無滯，既而下蟠薄於厚地，上際逮於玄天，四維上下，無所不極，動而常極，非輕用之者也。〈刻意第十五〉

「由技入道」也是修養心神的工夫，同時也提高了可能性：

夫運心用志，凝靜不離，故累丸（乘）（承）蜩，妙凝神鬼。而尼父勉勗門人，故云「佝僂丈人之謂也」。〈達生第十九〉

神識安閑，形容審定，遙望之者，其猶木雞，不動不驚，其德全具。他人之雞，見之反走，天下無敵，誰敢應乎！〈達生第十九〉

這套「由氣而精而神」的活動過程，正是道家極爲重要的「養生」立論，由「氣」向「精的移動是一種存養也是一種修持，與魏晉神仙學相較，重玄學並不強調養形與丹藥養生，因爲「厚養其形，彌速其死」〈達生第十

臺灣大學學術期刊資料庫

九〉，因此更強調往存養心神的道路前進，認爲此爲「欲盡道之妙」的不二法門：

> 夫欲有爲養形者，無過棄却世間分外之事。棄世則無憂累，無憂累則合於正眞平等之道，平正則冥於日新之變，故能盡道之玄妙。〈達生第十九〉

> 人世虛無，何足捐棄？生涯空幻，何足遣忘？故棄世事則形逸而不勞，遺生涯則神寧而不損也。〈達生第十九〉

這讓我們想起所言嵇康在〈答難養生論〉中所說的「養生有五難：名利不滅，此一難也；喜怒不除，此二難也；聲色不去，此三難也；滋味不絕，此四難也；神虛精散，此五難也。五者必存，雖心希難老，口誦至言，咀嚼英華，呼吸太陽，不能不迴其操、不夭其年也。」

若是偏執軀體自身的長生，祇是落入養形的範疇，並無益於真正的養生，這是魏晉道教神仙學的立論與影響，就偏離了原始道家追求情意我超越的努力（勞思光，1993：18-19）。成玄英的看法相對接近嵇康或是勞思光的理解，他認爲離開了形神相養（或是明顯地偏重於存養心神），整個生命的高度成就是不可能的，真正的心神靜定不單是全生之道，也是對應自然理則的智光：

> 不逐物境，全形者也；守其份內，抱生者也。既正分全生，繩凝形逸，故不復役知。思慮營營，徇生也。三年虛靜，方可及乎斯言。〈庚桑處第二十三〉

> 夫身神之舍，故以至人爲道德之器宇也。且德與安泰而靜定者，其發心照物，由乎自然之智光。〈庚桑處第二十三〉

然而，成玄英不以爲聖人的理身與治國當止於此，他認爲理身與治國在重玄的向度上有著更高的結合：

> 根塵既空，心亦安靜，照無知慮，應機常寂，神淡守形，可長生久視也。〈在宥第十一〉

臺灣大學學術期刊資料庫

> 神者，妙萬物而爲言也。即動即寂，德同蒼昊，隨順生物也。〈在宥第十一〉

> 夫遣之又遣，乃曰精之又精，是以反本還元，輔於自然之道也。〈達生第十九〉

這是重玄的向度的「形神相養」與「身心合一」，當然依舊偏重養神的面向，而且可以清楚看到「中論」的佛學身影，強調不滯於不滯的極致養生，而且透過重玄義理企圖證成物我不離即物即我的觀念，體現身心俱空俱非空的返本，這是高度存有學的關懷與體現，造詣這種境界的正是聖人：

> 不滯於出，不滯於處，出處雙遣，如槁木之無情，妙拾二邊，而獨立於一中之道〈達生第十九〉

> 夫物得以生者，外不資乎物，內不由乎我，非無非有，不自不他，不知所以生，故爲之德也。〈天地第十二〉

> 有形者，身也；無形者，心也。汝言心與身悉存，我以理觀照，盡見是空也。〈天地第十二〉

> 豈唯物務是空，抑亦天理非有。唯事與理，二種皆忘，故能造乎非有非無之至也。〈天地第十二〉

那個得「以理觀照，盡見是空」重玄人物，正是聖人的實質內容，這也正是成玄英在〈天運第十四〉中對於淳古之君的描述：「其德不見，故天下忘之，斯則從劣向優，自粗入妙，遣之又遣，玄之又玄也。」這才是理身與治國會通的聖人，進而，我們大抵不難看出重玄義的聖人帶有濃厚的般若義，不祇是單純的世間聖人而已，《老子義疏・卷二》就把這層關於聖人的「判教」說得很清楚：「眾生滯有故耽染有餘，聖智體空獨遺棄不取。」因此，成玄英關於理身治國的聖人又豈僅是理身與治國的俗諦而已！

四、「玄悟見道」的至人與仙人

另外一個聖人論述的場域落在追求「玄悟見道」的仙人與至人的範

臺灣大學學術期刊資料庫

疇，這個部分的聖人無疑帶有個人化與宗教的濃厚氣味。成玄英對於聖人有多種的定義，「不滯逍遙」是其間鮮明的特色：

> 冥宗契本，謂之自然。淳粹不雜，謂之神妙。嶷然不假，謂之至極。以自然爲宗，上德爲本，玄道爲門，觀於機兆，隨物變化，謂之聖人。〈天下第三十三〉

> 聖人通自然，達造化，運百姓心知，用羣生耳目，事知物物（者），非物也，豈獨戴黃屋，坐汾陽，佩玉璽，治天下哉！故當排六合，陵太清，超九州，由姑射矣。〈在宥第十一〉

> 聖人體勞息之不二，達去來之爲一，故共生也如天道之運行，其死也類萬物之變化，任鑪冶之陶鑄，無纖介於胸中也。〈刻意第十五〉

除了「不滯逍遙」之外，成玄英在這個面向所提到的聖人，幾乎都會加上「體道」或是「達道」二字，而且其對應的都與「治理」的意含有所連繫：

> 體道大聖，其義亦然。萬機頓起而不撓其神，千難殊對而不忤其慮。故能囊括群有，府臟含靈。又譬玄鏡高堂，物來斯照。能照之智，不知其所由來。可謂即照而忘，忘而能照者也。〈齊物論第二〉

> 夫體道聖人，忘懷冥物，雖涉事有而又不以爲務，混跡塵俗，泊爾無心，豈措意存情，從於事物！〈齊物論第二〉

> 夫達道聖人，超然縣解，體知物境空幻，豈爲塵網所羈。〈則陽第二十五〉

> 夫聖人靈鑒洞澈，窮理盡性，斯極物之眞者也。而感應無方，動不傷寂，能守其本。〈天道第十三〉

這似乎說明了，成玄英在提到聖人「玄悟見道」時，事實上是有治理的期待在內的，當離開了治理的期待，就會出現與聖人相連繫的另一個人格－

臺灣大學學術期刊資料庫

至人（見道之人、玄悟之人）：

> 言至人乘雲氣而無心，順陰陽而養物也。〈天運第十四〉

> 言至人其處也，若死尸之安居，其出也龍神之變見，其語也如雷霆之振響，其默也類玄理之無聲。是以奮發機動，同二儀之生物者也。既而或處或出，或語或默，豈有出處與默之異而異之哉！〈天運第十四〉

> 夫見道之人，玄悟之士，凝神物表，極照環中，體萬境皆玄，四生非有，豈復留情物物而推逐廢起之所由乎！〈則陽第二十五〉

> 夫玄悟之人，鑒達空有，知萬境虛幻，無一可貪，物我俱空，何所遜讓。〈齊物論第二〉

「至人」較之於聖人，強調了「超世」的向度，不過，我們以爲這兩個向度都是關於成玄英所謂的「聖人」概念（當然這部分與《莊子．逍遙遊》中的至人、神人、聖人之區剖是存在著差別），也與原始道家所言「入世則應爲帝王」與「出世則逍遙無待」的連續性相合致。

從「離世」的面向來說，離世的逍遙如何可能，成玄英以爲「有待」與「偏滯」是關鍵的因素：

> 榮子知內既非我，外亦非物，內外雙遣，物我兩忘，故於內外之分定而不忒也。〈逍遙遊第一〉

> 榮子捨有證無，溺在偏滯，故於無待之心未立，消遙之趣智尚虧也。〈逍遙遊第一〉

宋榮子固然能夠非我非物，物我兩忘，不過從成玄英的觀點言，還是落在「捨有證無」的範疇，這樣仍是偏滯於一端的，當然不是理想的人格，即便到了「冷然善也」「御風而行」的列子仍就在「有待」的畛域，自難逍遙：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 乘風輕舉，雖免步行，非風不進，猶有須待。自宰官已下及宋榮禦寇，歷舉智德優劣不同，既未洞忘，咸歸有待。唯當順萬物之性，遊變化之塗，而能無所不（成）（乘）者，方盡消遙之妙致者也。〈逍遙遊第一〉

也就是說「忘」是成就逍遙的重要工夫，然而若不能「忘其所忘」仍祗在低層次盤旋，算不得證成自在，這樣一來，「重玄」的妙法看來才是玄悟見道的核心，也才是成玄英在描述這個面向人格時所想強調的。

另外，還有一個異於塵世生活的向度，成玄英試圖將「聖人」的成就與實踐放置其中，這個世界就是宗教的世界，這點與成玄英同時身爲一個出色的思考者，與一位宗教場域中宣教的道士有關，這也與「離世」是有關的，同樣在其中也有見道之士與聖人，在談這些宗教場域的聖人圖像之前，讓我們再回頭看看成玄英出世性格的見道之士與聖人圖像：

> 隱山藪，放曠皋澤，間居而事綸釣，避世而處無爲，天子不得臣，諸侯不得友。斯乃從容閑暇之人，即巢父，許由，公閱休之類。〈刻意第十五〉

> 言無待聖人，虛懷體道，故能成兩儀之正理，順萬物之自然，御六氣以消遙，混群靈以變化。苟無物而不順，亦何往而不通哉！明徹於無窮，將於何而有待者也。〈逍遙遊第一〉

> 夫得中聖人，達於至理，故能人天雙遣，物我兩忘，既曰無終，何嘗有始！率性合道，不復師天。〈則陽第二十五〉

> 夫聖智凝湛，照物無情，不將不迎，無生無滅，故不以攀緣之心，行乎虛通至道者也。〈齊物論第二〉

「人天雙遣物我兩忘」看來除了像是哲學高度的聖人描述，還帶著存有本真的聖人氣味，故能無始無終證成逍遙，不過成玄英就無始無終逍遙無待的層面將這樣的聖人屬性作了宗教性的轉詮，在《老子義疏・卷一》中他說：「後其身，先度物也；而身先，超三界也；外其身，隳肢體也；而身

臺灣大學學術期刊資料庫

存，得長生也……聖人也，只爲德合二儀，芻狗百姓，故獨居三界之尊，成天人之化主也。」在《老子義疏・卷二》中又說：「太上即是今玄天教主太上大道君也。」不祇在《老子義疏》中這麼說，成玄英在疏《莊子》時一樣這麼說：

> 夫善爲福先，惡爲禍始。既善惡雙遣，亦禍福兩忘，感而後應，豈爲先始者也。〈刻意第十五〉

「善惡」「禍福」的對應，明顯地不落在哲思層次，反而帶有較爲濃厚的宗教氣味與政治統治意味，[20] 這種轉換同樣出現在對於「人格」的描述之中：

> 夫至人之道邁三清而神遊六合，故蘊智以救（殃）（妖）孽，約束以撿散心，樹德以接蒼生，工巧以利群品。此之四事，凡類有之，大聖慈救，同塵順物也。〈德充符第五〉

> 夫體道至人，虛夷寂絕，從本降迹，感而遂通。故能理而教，無謂而有謂；教而理，有謂而無謂者也。〈齊物論第二〉

> 聖人寂同死尸寂泊，動類飛龍在天，豈有寂動理教之異哉！故寂而動，尸居而龍見，淵默而雷聲。欲明寂動動寂，理教教理，不一異也。〈在宥第十一〉

這裡有兩個部分得進一步說清楚，首先，至人與聖人在這個面向上指涉的當爲同一個層次，而不是像〈逍遙遊第一〉中那樣地有所區判；其次，所謂「理與教」除了與「靜與動」、「本與跡」、「無與有」相呼應之外，事實上應該還有世俗與神聖兩個面向的意義，也就是說，此處帶有向宗教場域轉移的痕跡；這兩個部分，我們從〈大宗師第六〉中看到很好的說明：

> 眞人應世，赴感隨時，與物交涉，必有宜便。而虛心慈愛，常善

[20] 事實上這個部分也有政治統治或是養生有關，〈養生主第三〉中就說：「夫善惡兩忘，刑名雙遣，故能順一中之道，處眞常之德，虛夷任物，與世推移，養生之妙，在乎茲矣。」

臺灣大學學術期刊資料庫

救人，量等太虛，故莫知其極。

於是乎，成玄英的聖人可能就是〈大宗師第六〉中說的：「夫登昇上天，示清高輕舉，遨遊雲霧，表不滯其中，故能隨變化而無窮，將造物而宛轉者也。」在這裡我們看到的是結合佛教中論否定思維與莊子齊死生思維的道教神仙（卿希泰、唐大潮，2006：118），除了是哲學與玄理高度的聖人之外，也帶有宗教聖人的色彩。[21]

「聖人」是一種關乎現實生活的期待人格，成玄英的重玄學思想中顯然有多層次的聖人觀點，除了政治場域的聖人與宗教場域的聖人之外，道家或是道教思想本質上更期待的是體現共構存有的那個「本體人格」，從《老子指歸‧卷六》和《卷三》中就說得很清楚：「夫聖人所以動與天和，靜與道和，既能保身，又能全國，翱翔乎有爲之外，優游乎無事之內，取福於纖妙之中，而舒於四海之外，喪明者之目，杜知者之口，窒聰者之耳，折巧者之手，與時相隨，與和俯仰，不爲而自成，不教而民治，恩加走獸，澤及飛鳥，以其損聰棄智，廢爲而任道也。」、「故人能入道，道亦入人，我道相入，淪而爲一。」當然，這幾種對於聖人的觀點事實上就是一個概念簇，彼此的分野無寧是便宜性的，並不能夠依不同場域而斬斷的，因此，我們從成玄英的重玄思想中，看到了道家根本關懷從「聖人動與天和」的「主體」到「人能入道，道亦入人」的「共構存有」的實踐，這樣的論述不僅體現了道家或是道教思想關於「統治正當性」的基本理解，進而也將原始道家「入世與超世兼備」的基本關懷無礙地揭示，而完善的統治實踐得在「聖人」人格的出現之後才能無礙地開展，這就是〈刻意第十五〉所言：「夫玄通合變之士，冥真契理之人，不刻意而其道彌高，無仁義而恒自修習，忘功名而天下大治，去江海而淡爾清閑，不導引而壽命無極者，故能唯物與我，無不盡忘，而萬物歸之，故無不有也。斯乃忘而有之，非

[21] 其實在這個部分，多少也與養生之術有關，我們以爲成玄英的聖人有一個層面是落在「養生」中來說，這或許與霞舉昇天肉身成仙的道教仙學思想有些關連，不過這並不是成玄英在宗教層次談論聖人的重點，這就是〈刻意第十五〉中所說：「吹冷呼而吐故，呴暖吸而納新，如熊攀樹而自經，類飛鳥空而伸腳。斯皆導引神氣以養形魂。延年之道，駐形之術。故彭祖八百歲，白石三千年，壽考之人，即此之類。」成玄英卻以爲「不導引而壽無極者」才是高妙的原因！

臺灣大學學術期刊資料庫

有之而有也。」無疑的，這正是成玄英的重玄思想中對於「聖」人的基本設定！

參、成玄英重玄思想的統治論述

「重玄」離不開世間的關懷，成玄英透過對於世俗政治的觀察與提出解決問題的方法，讓重玄義理不是落入空項的無味之物，而是既神聖也能世俗的真知妙理。對於世俗政治的回應，成玄英從政治角色的思考以及對於「無爲」妙道的分析展現出他與世間不即不離的態度，充分透顯出初唐具開展性而相對穩定的政治格局在成玄英身上的影響，這種致力於現實世界秩序的建構，完全與原始道教[22] 強調末世意識以及相應的種民思想（姜

[22] 從道教史的觀點來看，道教的兩個重要貢獻在於主張肉身成仙和長生不老，究其實，這兩種信仰從實踐上看，對於民間社會而言，並不視爲是普遍具有效度的主張，我們可以從東漢中晚期陸續出現的民間集體運動中看出（特別是太平道或是天師道），與成仙說法同時存在的另一端其實是致福避禍的企求（事實上承負思想就是這種企求的另一個形式的投射），從這裡我們可以看出早期道教活動核心的不同層次的期待。關於神仙說法大概是受到戰國中期燕齊一帶的流行思維的影響，再加上商周以降就普遍存在的諸神信仰，於是乎長生說、神仙說與諸神信仰的結合，構築了「入道－長生－得仙－神」的進程光譜，不過從道教的發展來看長生與修身（包括諸多的修鍊，可以是服食、導引、守一、行氣、鍊丹、內丹學乃至於精神的超越，特別是精神超越的部分與重玄義理多有連繫），基本上我們可以說這個部分是帶有明顯的政治經濟學意含的範疇，隨著道教的幾次重大革新與發展，包括了葛洪、寇謙之、陸靜修、顧歡、陶弘景以及王哲，這個發展革新的過程，將長生學、仙學與修身之術緊密地結合進而體系化，提出形神雙修愛神寶精的主張，這套長生學與仙學結合的修鍊方法，明確地給予道教在社會運動之外另一個形式的意義，這個部分可以說是神仙道教，與早期道教教團活動的民間運動式的形式，是有著極大的差異，當然，這兩個層次的形態共同組成我們現在所理解的「道教」底蘊、因此，從這樣的觀點出發，在漢代形成的道教較之於後來經過不少改造與補充的道教，就理解上，前者或可以原始道教稱之（至少它是一種廣義的精英與民眾對等分享的道教形式，王明就清楚地以「原始道教」稱說漢末的初期道教，進而並以「神仙道教」來稱說魏晉南北朝以後的道教（1984：序言2-5），另外，姜生（2002）亦以原始道教稱說），而後者在本質上屬於精英層次當是無庸置疑，而標舉的長生得仙成神的色彩，或可稱爲神仙道教，至少，這樣特色揭示了道教在魏晉南北朝期間不斷上層化的發展過程，參劉滌凡（2005：特別是第二章），以及黎志添（1999）；另外，卿希泰，唐大潮合著的《道教史》，在第二章中也針對陶弘景對於道教的神仙系譜學的貢獻有所討論，參卿希泰，唐大潮（2006：特別是第

臺灣大學學術期刊資料庫

生，2002：46），有著明顯的差異，成玄英玄學思想中的統治論述正是在這個理解中發展的，同時應當也與唐初三教講論追求定於一尊的相雜駁難的歷史情境有關（龔鵬程，1991：25）。[23]

一、守分觀念與政治角色的思考

關於統治的議題，成玄英先討論了政治生活中的各種角色，以及對於各種角色的基本安排。他從「稟之自然，各有其分」出發，從返本的脈絡談論了角色安排定制的必要性：

> 稟受形質，保守精神。形則有醜有妍，神則有愚有智，既而宜循軌則，各自不同，素分一定，更無改易，故爲之性。〈天地第十二〉

> 夫愚智夭壽，窮通榮辱，稟之自然，各有其分。爲當謹固守持，不逐於物，得於分內而不喪於道者，謂返本還源，復於眞性者也。〈秋水第十七〉

所謂「素分一定」以及「返本還原」很清楚地對於稟於自然的性分給定了不可挑戰的界限，而且這種性分之定是由自然而人間的，它同時具備了自然與政治社會兩個界域的意含；[24] 既然各有其分，進而當然得順著這種界限，不可用人爲地加以隨意更動，這樣一來，人世間的秩序才不至於從本源處推翻了自身，延伸地說，這就是〈駢姆第八〉中所說的：「夫見始終

二章）。這部分也正是本文主張原始道教與神仙道教區分的原因。

[23] 唐代思想界基本上是三教并立的態勢，特別是唐太宗，一方面藉由抬高道教的位置抑制佛教，一方面卻又清楚地表示己身重視的其實是儒學，在《全唐文・貶蕭瑀手詔》中就清楚地交代：「朕今所好者，唯在堯舜之道、周孔之教，以爲如鳥有翼，如魚依水，失之必死，不可暫無也。」由此可以看出，當時的思想界的確是以佛學教義居首，而道教是唐初統治者刻意扶植的對象，儒學則明顯居於下風，這或許就是成玄英重玄思想中佛學色彩與道家、道教、儒學思維雜駁的原因所在。南北朝至唐初社會的理論爭鬥，請參侯外廬（2004：192-193）以及卿希泰（1990：第五章）。

[24] 〈達生第十九〉中說：「分外之事，不足爲也，分內之事不可不爲也。」另外，〈胠篋第十〉中說：「天下之物各守其分，則盜自息。」都可以看出成玄英在「守分」一辭上給定的自然而政治社會的意含延伸。

臺灣大學學術期刊資料庫

（以）（之）不一者，凡情之闇惑也；覩古今之不二者，聖智之明照也。是以不生而生，不知所以生；不得而得，不知所以得。雖復時有古今，而法無虧損，千萬變化，常唯一也。」同時，這也是重玄精神的一部分！

順著這個思維系絡，成玄英討論政治角色以及其安排的正當性，從傳統的君臣民分野出發，成玄英鋪陳了他的政治角色理解：

> 夫智有明闇，能有工拙，各稟素分，不可強爲。故分之所遇知則知之，不遇者不能知也；分之所能能則能之，性之不能不可能也。譬鳥飛魚泳，蛛網蜣丸，率之自然，寧非性也！〈知北遊第二十二〉

> 雖復混同貴賤，而倫敘無虧。故父子君臣，各居其位，無相參冒，不亦宜乎！〈則陽第二十五〉

從先秦老莊道家的觀點言，政治角色的分別，祇是不得已的功能區隔，並不具有倫理位階上的正當性，更不構成尊卑的強制性問題，這點在成玄英身上還是有所承繼的：

> 且人之一身，亦有君臣之別。至如見色則目爲君，而耳爲臣；行步則足爲君，手爲臣也。斯乃出自天理，豈人之所爲乎！非關係意親踈，故爲君臣也。郭注云：「時之所賢者爲君，才不應世者爲臣。」治國理身，內外無異。〈齊物論第二〉

不過，由於時代的發展，「天地－四時－人倫－尊卑」這組帶有漢代天人關係的談法，在成玄英的統治論述中仍有著烙印的痕跡：

> 天地之行者，謂春夏先，秋冬後，四時行也。夫天地雖大，尚有尊卑，況在人倫而無先後？是以聖人象兩儀之造化，觀四序之自然，故能篤君臣之大義，正父子之要道也。〈天道第十三〉

> 天尊地卑，不刊之位也。春夏先，秋冬後，次序慤乎。舉此二條，足明萬物……二儀生育，有不測之功。萬物之中，最爲神化，尚有尊卑先後，況人倫之道乎！〈天道第十三〉

臺灣大學學術期刊資料庫

這個思維當然不是單純漢代儒學的產物，事實上在先秦黃老學中已然有所陳述，看來這種爲一統格局先行的說法，也是初唐政治格局下的統治論述的來源：

> 宗廟事重，必據昭穆，以嫡相承，故尚親也。朝廷以官爵爲尊卑，相黨以年齒爲次第，行事擇賢能之用。此理之必然，故云「大道之序」。〈天道第十三〉

回到成玄英的道教道士的身份來說，魏晉的道教歷經了一段從民間道教到神仙道教的轉化過程，[25] 這段過程中，以知識份子爲主體進行了道教形態的重新建構與內容的改造，這個改造將階層、尊卑、長生修仙、師徒祕授、反對淫祀等迥異於原始民間道教的內容帶入道教，[26] 因此，從成玄英思想中看到這些概念的強調無寧極爲合理。成玄英對於君臣民的角色有所界定，認爲是不可違逆的，而且君臣高低的位階除了是符合身國治理的原則之外，[27] 更是合於天道人倫的：

> 遵循，猶順從也，夫爲臣之法：君若無道，宜以忠誠之心匡諫；君若不聽，即須遵循休止。若逆鱗強諍，必遭刑戮也。〈至樂第

[25] 這裡的意思是說，基於世家大族的影響力，魏晉的道教明顯地從漢末的民間道教色彩轉化成神仙道教的色彩，道教信仰中追求治病、長壽與成仙的三個目的，尤其是後兩者明顯地代表了世家大族對於現世與彼岸的壟斷企圖，這是神仙道教極爲重要的成分之一；當然不是說民間道教的色彩就此不見，而是神仙道教的色彩與現世生活兩個面向上，世家大族的影響力更爲清楚地呈現出來並且結合在一起而已！

[26] 我們可以相信，神仙道教的出現，在本質上改變了原始道教作爲一種反對運動的基調，不論在形式、組織、教義、儀式安排、宣教方式以及終極期待上都有明顯地不同，這種轉變應當是受到漢魏至魏晉龐大士族或是世族發展的影響所致，特別是師徒祕授的形式在本質上就極似漢代家法與師法的傳承形式，是一種在封閉場域中進行的知識傳遞，就本質上是一種關於權力圈定的活動，同時也是一種關於權力壟斷的論述形式，成玄英所處的初唐道教範疇，應當正是魏晉神仙道教的遺緒，所以出現尊卑、階層、人倫等概念是可以理解的。關於魏晉神仙道教的發展，可參胡孚琛（1989：特別是第二章）。

[27] 葛洪在《抱朴子內篇・地眞》（1980）就曾就治身治國以及君臣民關係以道教的觀點作了表述：「一人之身，一國之象也……神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故知治身，則能治國也。夫愛其民所以安其國也，養其氣所以全其身。民散則國亡，氣竭則身死。」

臺灣大學學術期刊資料庫

十八〉

君位尊高，委之宰牧；臣道卑下，竭誠奉上。故君道逸，臣道勞，不可同日而語也。〈在宥第十一〉

無事無爲，尊高在上者，合自然天道也。司職有爲，物累繁擾者，人倫之道。〈在宥第十一〉

固然君臣位階是位於天道人倫的，不過，這是從政治角色的功能上言，並不是就帶有不可撼動的強制性，而且這樣的角色功能安排，還是有條件性的安排，若是離開了「治者無己」與「君逸臣勞」的對應條件，這種安排反而有招致禍亂的可能：

夫爲人臣者，不敢逃去君命。執持臣道，由自如斯，而況爲變化窮通，必待自然之理，豈可違距者哉！〈山木第二十〉

夫帝王者，上符天道，下順蒼生，垂拱無爲，因循任物，則天下治矣。而逆萬國之歡心，乖二儀之和氣，所作凶悖，則禍亂生也。〈天運第十四〉

同樣的理解可以外延到君民關係的認知上，成玄英從自生的觀點切入，談到了「自足」在政治統治時的重要思維位置：

彼民，黎首也。言蒼生皆有眞常之性而不假於物也。德者，得也。率其眞常之性，物各自足，故同德。郭象云：性之不可去者衣食，事之不可廢者耕織，此天下之所同而爲本也。守斯道也，無爲至矣。〈馬蹄第九〉

君主的出現正是一種不得已的安排，而且是對應於各種功能的安排，成玄英在〈在宥第十一〉中就說：「民雖居下，各有功能；物雖輕賤，咸負材用。物無棄材，人無棄用，庶咸亨也。」這種強調各種功能共同構成一個生活圈的理解，說明了各種角色的對應與與平等性是源自於自然且爲一種自生獨化的必然，而不是刻意的人爲安排，因此，各個角色之間完全不具有壓迫，政治生活的出現以及政治角色的安排，祇是（也僅僅）由於治理

臺灣大學學術期刊資料庫

的需要而已：

> 黔首卒隸，其數雖多，主而君者，一人而已。無心因任，允當斯位。〈天地第十二〉

> 以虛通知理，觀應物之數，而無爲因任之君，不用邪僻之言者，故理當於正道。〈天地第十二〉

然而，即便如此，其間分際與本分的恪守除了符合於不可更易的「道」，還是不免帶有黃老學式的君臣之義，[28]〈天地第十二〉中所說的：「譬如首自居上，足自居下，用道觀察，分義分明。」以及〈人間世第四〉中所說的：「夫君臣上下，理固必然。故忠臣事君，死成其節，此乃分義相投，

---

[28] 事實上，在漢代道家作品《老子指歸》中也有同樣的看法，〈卷六．民不畏死篇〉中就說：「是以明王聖主，正身以及天，謀臣以及民。法出於臣，秉之在君；令出於君，飾之在臣。臣之所名，君之所覆也；臣之所事，君之所謀也。臣名不正，自喪大命。故君道在陰，臣道在陽，君主專制，臣主定名；君臣隔塞，萬世自明。故人君有分，群臣有職，審分明職，不可相代，各守其圓，大道乃得，萬事自明，寂然無事，無所不剋。臣行君道，則滅其身，君行臣事，必傷其國。」在這裡，《指歸》偏重於分析君與臣的分工和職能，或是君道與臣道的問題，更重要的是，談到了另一個概念－「守分」，顧名思義就是職責與身分角色相互呼應之意，可是深入探究，我們就會發現並不是如此簡單，因爲，《指歸》似乎無意將「分」限囿在職責、身分或是角色，同理，「守分」當然也就不僅僅是相互呼應而已，《指歸》顯然以爲「分」不單是世俗角色與身分，更進一步說，應當是「自然之理」，而且是人世動作進退的重要依據，一旦失據就會造成秩序的混亂：

> 動靜失和，失道之分；耕織不時，失天之分；去彼任己，失君之分，創作知僞，失臣之分；衣食不適，失民之分。失道之分，性不可然；失天之分，家不可安；失主之分，國不可存；失臣之分，命不可全；失民之分，身不可生。〈卷七．人之飢篇〉

《老子指歸》在此說了兩件事：第一，身分、屬性、階層、角色的出現，以及內在於這些概念的特質都是「自然之理」（分）的範疇，是一種合於自然之理的安排；第二，對於這種身分、屬性、階層、角色定制化安排的接受，是一種對於自然之理的恪守，進而這樣的活動本身也是自然之理的一部分。從前者言，證成了政治角色分工的必然性，從後者言，證成了統治與服從統治的正當性（是一種政治義務－political engagement），這是一個從「人（失道之分，性不可然）－個人（「失臣之分，命不可全」、「失民之分，身不可生」）－家（失天之分，家不可安）－國（失主之分，國不可存）」的論證系統，成玄英關於守分的看法應當有極爲濃厚的漢代道家黃老學身影。

臺灣大學學術期刊資料庫

非關天性。」恰恰將這種政治角色安排的思考與掙扎隱然地點出，看來，成玄英的確以爲關於角色的區隔，一方面固然是「分義相投，非關天性」，一方面卻也以爲這是「分首自居上，足自居下」的自然，目的在於證成「雖則治人，因其本性，物各率能，咸自稱適」〈天地第十二〉的統治，其間的掙扎不可不思，這也正是政治統治開展的進路！

二、無為與有為

關於統治活動，成玄英依然從無爲與有無兩條路子思考質優的統治形態，成玄英明確地點出統治活動中的「主觀性」與「滯」的對應，明顯地是順著重玄思維發展：

> 夫有爲執滯，執是競非，而是非無主，故不可定矣。無爲虛澹，忘是忘非，既無是非而是非定者也。〈至樂第十八〉

> 夫運四肢以滯境，鑒七竅以染塵，乖渾沌之至淳，順有無之取捨。是以不終天年，中途夭折。曷在學者，幸勉之焉！故郭注云「爲者敗之」也。〈帝王第七〉

成玄英認爲統治活動是涉及「是非」的活動，離開是非才有質優的統治可言（事實上在這個層次已離開了一般的統治），祇有離開是非才能無是無非，也才能逕向像是真知的「是」，所有「執是競非」的活動來自於「主」（主觀）的判定，這樣反而使得是非「無定」，祇有無是無非方能明定真是真非（或者離開是非），因此，統治活動要能不乖「渾沌之至淳」方是正途，是以有爲當然不及無爲，這正是〈在宥第十一〉中所說：「性正德定，何勞布政治之哉！有政不及無政，有爲不及無爲。」不過，這應該是成玄英爲統治活動所定下的基調，事實上他在黃老學的基礎上討論了無爲與有爲的關係，並且透過重玄的論述重新給定了對於無爲與有爲的看法，（雖然，無爲仍是終極的企盼），以下分幾個部分來說。

㈠君臣職分中的無爲與有爲

「無爲」是成玄英對於統治活動的基本理解與價值，不過，所謂「無

臺灣大學學術期刊資料庫

爲」的概念組成顯然不是老莊義的內容，成玄英從黃老學的範疇詮解「無爲」義理：

> 無事無爲，尊高在位者，合自然天道。司職有爲，事累繁擾者，人倫之道。〈在宥第十一〉

> 不足者，汲汲之辭。有餘者，閒暇之謂。言君上無爲，智照寬曠，御用區宇，而閒暇有餘。臣下有爲，情慮狹劣，各有職司，爲君所用，匪懈在公，猶恐不足。是知無爲有事，勞逸殊塗。〈天道第十三〉

> 天道君而無爲，人道臣而有事……必不能鑒理，即勞逸失宜，君臣亂矣。〈在宥第十一〉

簡單地說，成玄英以爲「無爲」由「君無爲」與「臣有爲」兩組概念組成，之所以造成這種組成的原因，一方面固然受到政治角色分工與尊卑本分的觀念影響，一方面則是有爲仍屬「人倫之道」並不能免；不過，我們可以從這裡很清楚地知道成玄英論述了兩種無爲，一種是黃老學的無爲，另外一種則是各守其分的無爲（這就是「尊卑有隔，勞逸不同，各守其分，則君臣咸無爲也」的義蘊），這兩層無爲是分析地組合在一起，[29] 就此，成玄英在〈天道第十三〉中討論了很多關於君道無爲、臣道有爲的主張，清楚地認爲這種區分有著十足的必要性：

> 無爲者，君德也；有爲者，臣道也。若上下無爲，則臣僭君德；上下有爲，則君濫臣道。君濫臣道，則非主矣；臣僭君德，豈曰臣哉！於是上下相混，君臣冒亂，既乖天然，必招危禍。故無爲之言，不可不察。

---

[29] 成玄英以爲必須確立不同統治角色的分際與職能，進而兩個層級的統治角色又恪守彼此的分際與職能（這是第一層無爲，臣有爲的人倫之道落在這個層次），再者，在前一個層次的無爲之上，君主必須要能夠做到虛靜正己的至默無爲，才能成就成玄英認知中的無爲（君主在這個層次所展現的其實是向無爲邁進的消解自身或是自心，在某個意義上，這是一種減損的作爲，進而成就一個體道的人格，體道的人格出現，理想的無爲就出現了）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫處上爲君，則必須無爲任物，用天下之才能；居下爲臣，亦當親事有爲，稱所司之職任；則天下化矣。斯乃百王不易之道！
>
> 謂三皇五帝，淳古之君也。知照明達，籠落二儀，而垂拱無爲，委之臣下，知者爲謀，故不自慮。
>
> 主道逸而簡要，臣道勞而繁冗。繁冗故有爲而奉上，簡要故無爲而御下也。

似乎可以樣說，成玄英以爲統治角色中的臣明顯地要擔負較繁冗的執行功能，其目的正在於使另一個統治角色的君主，在無繁瑣之事的干擾下得以「至默無爲，委之羣下，塞聰閉智，歸之自然。」〈天道第十三〉進而成就「太平之君，至治之美也。」這樣一來，成玄英所謂的「無爲」當是建立另一層「有爲」之上，特別是統治角色中的臣子身上：

> 善事父母爲孝。諛，僞也。諂，欺也。不以正求人謂之諂。爲臣爲子，事父事君，不諂不諛，盡忠盡孝，此乃臣子之盛德也。〈天地第十二〉
>
> 見海內之功績，立今古之鴻名，致君臣之盛禮，主上下之大義，寧安社稷，緝熙常道，記而尊君主而服遐荒，強本邦而兼并敵國，豈非朝廷之士，廊廟之臣乎？即皋陶伊尹呂望之徒是也。〈刻意第十五〉

這種寓無有於有爲之境，卻不滯於有爲與無爲的執陷，或者是成玄英重玄思維的特色，從「夫置官府，設事條者，須順於眾人之宜便，若求逆之，則禍亂生。」〈外物第二十六〉與「德同蒼昊，隨順生物也」〈在宥第十一〉中的兩個境域的貫穿，不正是「即動即寂」思維的另一種呈現嗎？

㈡仁義的無爲與有爲

對於「無爲」統治的詮解特色，同樣也出現在成玄英關於「仁義」的討論中，成玄英在《莊子疏》討論了兩種仁義觀點，第一個觀點是與原始道家原始知識傳統相悖的仁義，這個部分的仁義大抵是有爲的面向：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人稟性自然，各守生分，率而行之，自合於理。今乃習僞法，治於眞性，矜而矯之，已困弊矣。方更行仁義禮智之學，以求歸本復初之性，故俗彌得而性彌失，學逾近而道逾遠也。〈繕性第十六〉

此爲道家之理與儒家之理的區隔，故非復儒家之性，乃得道家自然之性的可能！〈駢姆第八〉中就認爲道家義的自然性分才是關人性的真諦，儒家式的仁義性分之說，正是亂天之經首：

> 夫天下萬物，各有常分，至如蓬曲枏直，手圓足方也。水則冬凝而夏釋，魚則春聚而秋散，斯出自天然，非假諸物，豈有鉤繩規矩膠漆纏索之可加乎？在形既然，於性亦爾。故知禮樂仁義者，亂天之經者也。

這點，除了與〈胠篋第十〉中說的：「天下之物各守其分，則盜自息」可以相互證成之外，正好說明了成玄英沒有離開現實生活進而空證重玄之境的企圖，〈外物第二十六〉中的「證空爲賢，並照爲聖」就是很好的說明。由於治國並不曾離開成玄英的思想架構，職是，逕行批判仁義殊爲合於義理：

> 唐虞揖讓之風，會成篡逆之亂。亂之根本，起自堯舜，千載之後，其弊不絕。黃巾赤眉，則是相食也。〈庚桑處第二十三〉

> 方更行仁義禮智儒俗之學，以求歸復本初之性，故俗彌得而性彌失，學逾近而道逾遠也。〈繕性第十六〉

> 夫仁義禮法，約束其心者，非眞性者也。既僞其性，則遭困苦。若以此困而爲得者，則何異乎鳩鴝之鳥，在樊籠之中，俛其自得者也。〈天地第十二〉

這些從自然性分出發批判仁義的論調，對於道家思想而言並不特出，有趣的是，在《莊子疏》中較之於《老子義疏》，成玄英顯然更多對於儒家的批判，在《老子義疏》中成玄英僅從「封執」與「虛退」二詞進行儒、道的判教，強調了儒教謙柔範圍有限與道教虛忘無累的比較，進而主張道教

臺灣大學學術期刊資料庫

徒的隳體坐忘（董恩林，2002：125），然而在《莊子疏》中，成玄英則多了些從現實政治的思考進行判教。

除了從仁義處進行反思與批判之外，成玄英延伸地從仁義對應的「賢聖」概念中進行反省世俗義的賢與聖：

> 夫賢聖之跡，爲利一時，萬代之後，必生賊害。唯能忘外賢聖者知之也。〈徐无鬼第二十四〉

> 仁，兼愛之跡也。今世，猶末代。言曾史之徒，行此兼愛，遂令惑者捨己效人。希幸之路既開，耳目之用亂矣。耳目亂則患難生，於是憂其紛擾。還救以仁義。不知患難之所興，興乎聖跡也。〈駢姆第八〉

> 素分不懷仁義者，謂之不仁之人也。意在貪求利祿，偷竊貴富，故絕己之天性，亡失分命眞情，而矯性僞情，捨我逐物，良由聖跡可尚，故有斯弊者也。是知抱樸還淳，必須絕仁棄義。〈駢姆第八〉

這裡說的盡是世俗之賢聖，是依仁義而顯名者，這不僅是道家人物所不爲，亦是道教人物所不爲：

> 夫勞苦心形，危（忘）（亡）眞性，偏行仁愛者，去本迢遰而分離於玄道也。〈漁父第三十一〉

> 發辭吐氣，則語及仁義，用茲等法，爲修身之本。此乃平時治世之士，施教誨物之人，斯乃子夏之在西河，宜尼之居洙泗，或遊行而議論，或安居而講說，蓋是學人之所好，良非道士之所先。〈刻意第十五〉

成玄英心目中的賢聖當非儒家之賢聖而是道家性格的賢聖，〈胠篋第十〉將此完全揭示出來：「夫體道大賢，言無的當，將欲顯忘言之理……夫世俗之人，知謨淺近；顯跡之聖，於理未深。」到此，成玄英談論的、與批判的都是世俗義、儒家義、著跡的仁義與相對人格。

臺灣大學學術期刊資料庫

如果重玄義理說的是不即不離、不一不異，關於治理的問題自然不能停滯在批判之上，如此，就落入了重玄自身批判反省的界域而不能出離，成玄英思緒一轉，進行了仁義與無爲的對話，唯有如此才算不偏滯：

> 施令設官，取得宜便，拔擢薦舉，不失才能。如此則天下太平，彝倫攸敘，聖治之述，在乎茲也。〈天地第十二〉

> 夫聖人制法，利物隨時。時既不停，法亦隨變。是以古人古法，淪殘於前，今法今人，自興於後。無容執古聖跡，行乎今世。〈天道第十三〉

這裡出現了一個與之前看似一樣卻又不同面貌的聖人，這個聖人可以「拔擢薦舉，不失才能」，也可以利物隨時地制法而用，進而達到「彝倫攸敘」天下太平的聖治，原先不強調的「作爲」一轉爲「夫所乖舛，事業多端，是以步驟殊時，澆淳異世。故治之者莫先任物，必須睹見其情勢而察其所爲，然後順物而行，則無不當。」〈天地第十二〉；再看成玄英對於仁義的看法也有所轉折：

> 黃帝因宜作則，慈愛人民，實異偏尚之仁，裁非之義，後代之王，執其軌轍，蒼生名之爲聖，攖人之心自此始也，弊起後王，釁非黃帝。〈在宥第十一〉

「弊起後王」正是成玄英對於仁義禮智的新義的一種給定，這裡的說法完全同於《老子義疏‧卷二》中說的「絕有名之聖，棄分別之智，人皆反本，爲利極多……絕偏尚之仁，棄執迷之義，人皆率性無復矜矯，孝出天理，慈任自然，反於淳古……絕異端之巧，棄貪求之利，物各守分，故無盜竊。」在〈天道第十三〉中進一步說明了這種轉折的「時變特性」：「夫形德仁義者，精神之末跡也。救物之弊，不得已用之，自非至聖神人，誰能定其粗妙邪！」說的正是這種轉折，這樣一來，原先批判的仁義成爲一種「不得已用之」的救弊之方，而原先儒家式的賢聖也變得可以接受：

> 孔子聖人，觀機吐智，若鏡之照，轉變無窮。〈田子方第二十一〉

臺灣大學學術期刊資料庫

不過，有一個小地方值得我們留意這樣的轉折，在疏「丘之於道也，其猶醯雞與！微夫子之發覆吾也，吾不知天地之大全也」時，成玄英說：「亦猶仲尼遭聖跡蔽覆，不見事理。若無老子爲發覆蓋，則終身不知天地之大全，虛通之妙道。」〈田子方第二十一〉儒家的仁義與賢聖成爲真正的賢聖，究其實，正是因爲「遭聖跡蔽覆」的「發覆」，這是境界上的一種突破，也是由儒而道的關鍵。這個關節一打通，成玄英統治論述中的第二種仁義與賢聖就隱然成形了，也可以與道家「無爲」治理進行對話：

> 夫妙體無爲而同塵降跡者，故能撫蒼生於仁壽，宏至德於聖朝，著莫測之功名，顯阿衡之政績。是以天下大同，車書共軌，盡善盡美，其唯伊望之倫乎！〈天道第十三〉

> 用此無爲而處物上者，天子帝堯之德也；用此虛淡而居臣下者，玄聖素王之道也；夫有其道而無其爵者，所謂玄聖素王自貴者也，即老君尼父是也。〈天道第十三〉

> 其應靜也，玄聖素王之尊；其應動也，九五萬乘之貴。無爲也而尊，出則天子，處則素王。是知道之所在，孰敢不貴也！〈天道第十三〉

至此，唐初政治格局的政治統治，可以安放在由道行儒、亦儒亦道的期待中實踐，貫穿其間的是對於虛通之道的真實體知與不偏滯地行轉，前後看來不一的仁義，事實上卻是不異的仁義，看來紛攘的統治，事實上卻是靜而恆常與動非死寂，當然，體現這種高妙統治的人格，正是成玄英期待的體道通玄的聖人，正是在聖人論述中理身與治國結合的人格，〈駢姆第八〉中的：「夫虛通之道，至忘之德，絕仁絕義，無利無名。而莊生妙體環中，游心物表，志操絕乎仁義，心行忘乎是非，體自然之有無，媿道德之不爲。而言上下者，顯仁義淫僻之優劣也。」到〈天運第十四〉中的「夫至仁者，忘懷絕慮，與太虛而同體，混萬物而爲一，何親疏之可論乎！泊然無心而順天下之親諫也。」或是這種轉折的註腳，在這個轉折中，不僅仁義可以是無爲的，君臣的無爲也再一次被適度地安置！

臺灣大學學術期刊資料庫

㈢本末的無爲與有爲

統治論述中的另一層面的無爲與有爲，成玄英從本末的面向來說明。在《老子義疏・卷四》就說：「大道能生物，道即是本，物從道出，物即是末。而本能攝末，所以須歸，母能生子，所以須守。守母則久視長存，歸本則歿身不殆。」萬物與道的關係一如子與母的關係，也是本末的問題，這是道家給予這個關係的基本圈定，王弼在《老子微旨例略》中清楚地揭示了《老子》一書中的本末關係：「老子之書，其幾可以一言以蔽之，噫，崇本息末而已矣，觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主……絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨……皆崇本以息末之謂也。」《老子指歸》中也有類似的說法：「一，其名也；德其號也；無有，其舍也；無爲，其事也；無形，其度也；反，其大數也；和，其歸也；弱，其用也。故能知一，千變不窮，萬輪不失。不能知一，時凶時吉，持國者亡，守身者沒。」〈卷一・得一篇〉從這裡可以看出，道家思想並未將這樣的本末關係限定在生成論述或是本體論述上，反而進一步延伸到關於統治的理念上，成玄英也是這樣看待：

> 本，道德也。末，仁義也。言道德淳樸，治之根本，行於上古；仁義澆薄，治之末也，行於下代。〈天道第十三〉

> 夫爲治之體，必隨世污隆，（而）世有澆淳，故治亦有寬急。是以五變九變，可舉可言。苟其不失次序，則是太平至治也。……季世之人，不知倫序，數語形名，以爲治術，而未體九變以自然爲宗。但識其末，不知其本也。〈天道第十三〉

「本末」概念是對於生成系絡的描述，同時亦是對於統治理念的描述，這種統治理念並沒有死寂地看待本末，而是從「時變」的觀點進而詮解本末，祇是這種「變」必須以自然爲宗，進而從時序下手：

> 春夏秋冬，更迭而起，一切物類，順序而生。夏盛冬衰，春文秋武，生殺之理，天道之常。但常任之，斯至樂矣。〈天運第十四〉

臺灣大學學術期刊資料庫

> 六通，謂四方上下也。四辟者，謂春秋冬夏也。夫唯照天道之無爲，動聖情之絕慮，通六合以生化，順四序以施爲，以此而總萬乘，可謂帝王之德也。〈天道第十三〉

> 夫聖明之世，則偃武修文；待德下衰，則偃文修武。偃文修武則五兵動亂，偃武修文則四民安業。德知本末，自此可知也。〈天道第十三〉

我們在漢代以前的道家思想中，早就看到這種關於以自然時序變動爲依歸的統治論述，《黃帝四經》、《管子四篇》與《老子指歸》中早就可以看出這樣的詮解：

> 是故陰陽者，天地之大理也，四時者，陰陽之大經也，刑德者四時之合也，刑德合於時則生福，詭則生禍。《管子・四時》

> 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。《黃帝四經・四度》

> 故天地之道，一陰一陽。陽氣主德，陰氣主刑，刑德相反，和在中央。春生夏長，秋收冬藏，終而復始，廢而又興。陽終反陰，陰終反陽，陰陽相反，以至無窮。《老子指歸・卷四・以正治國篇》

「本末、四時、陰陽、文武、刑德」是一組集合的概念範疇，是道家（特別是黃老學）在面對政治統治時的基本運作思維與概念，背後重要的精神其實就是對於「規律」的遵循，也是以自然之理爲依歸。

成玄英從本末的角度接續先前道家的思想成就談論了政治統治的操作準則，不過，若祇是分析本末並不能突顯重玄的特色，他從本跡一時的觀點進一步詮釋了本末與政治統治的關連性，點出具有重玄特色的本末與無爲連繫觀點：

> 聖人形同枯木，心若死灰，本跡一時，動寂俱妙，凝照潛通，虛

臺灣大學學術期刊資料庫

> 懷利物。遂使四時順序，五穀豐登，人無災害，物無天枉。聖人之處世，有此功能，肩吾未悟至言，謂爲狂而不信。〈逍遙遊第一〉

> 初，本也。夫通道生萬物，故名道爲物之初也。猶心物初則是凝神妙本，所以形同槁木，心若死灰也。〈田子方第二十一〉

> 無有，妙本也。樹德立功，神妙不測，而即跡即本，故常遊心於至極也。〈應帝王第七〉

這裡描述的並不是單純的修養功夫，而是從修養至治國的會通可能，這是樹德立功虛懷利物的示現，同時更是即本即跡混同萬物的真知妙有，成玄英在批判儒者徒知禮義而陋知人心時就說：「聞中國之人，明於禮義聖跡，而拙於知人心。」〈田子方第二十一〉很清楚將始初妙本與世俗雜跡作了區隔，不過並沒有因此而偏執妙本，反而主張離開了跡則無所談本，是以強調本跡不二、即本即跡、非本非跡進而是非非本非跡，標示出帶有佛學意味的體悟，[30]〈逍遙遊第一〉中所說的：「四子者，四德也：一本，二跡，三非本非跡，四非非本跡……斯蓋即本即跡，即用即體，空有雙照，動寂一時」就是這種體悟的呈現！關於這種本跡不二的重玄教義，成玄英也就人與物、治與被治的關係再作說明：

> 夫天地萬物，其體不二。達斯趣者，故能混同。是以物我皆空，百體將爲塵垢，死生虛幻，終始均乎晝夜。〈田子方第二十一〉

> 夫聖人之所以虛靜者，直（置）形同槁木，心若死灰，亦不知靜之故靜也，若以靜爲美善而有情於爲靜者，斯則有時而動矣。妙體二儀非有，萬境皆空，是以參變同塵而無喧撓，非由飭勵而得靜也。〈天道第十三〉

「本末」問題在成玄英的理解中應該是多面向的，我們可以看到從人與萬

[30] 《中論・觀法品》即云：「一必實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」這種從實相到緣合相成到空有雙照到不陷滯空有雙照的遮撥，對於成玄英的本跡不二當有極大的啓發！

臺灣大學學術期刊資料庫

物、道與萬物、聖智與俗人、不同的統治方法（儒與道）乃至於理想統治者與自身（內與外），這些不同對應的概念範疇，都在成玄英認定的本末關係之中，更重要的，對於這些本末關係的處理，成玄英並不是祇據本初立論，我們看到很清楚的重玄辨證，也看到很清楚的佛學「空」義，[31] 這種看法與龍樹菩薩所說的「現象的本質空無所有，現象的存在相互依轉」幾乎是一致的，正是在這種不偏不執與不一不異的重玄系絡中，成玄英對於統治的終極理念－無爲，才能毫無滯礙地開展，也由於這種不即不離才能消解政治角色的對立，成就良善的共同生活秩序，成玄英在〈達生第十九〉中說：「外智凝寂，內心不移，物境虛空，外不從事，乃契會真道，所在常適。」不僅符應空義之理，且爲治內與治外雙遣雙合的境界：

> 夫乘玄道至德而浮遊於世者，則不如此也。既遣二偏，又忘中一，則能虛通浮遊於代爾。〈山木第二十〉

> 夫遣之又遣，乃曰精之又精，是以反本還元，輔於自然之道也。〈達生第十九〉

也唯有（治）內（治）外的無所偏執才能成就「道合自然，德均造化，故眾生樂推而不厭，百姓荷戴而不辭」〈天運第十四〉的「上皇之治」，這也是〈天道第十三〉中所說：「境智冥合謂之爲一，物不能撓謂之爲定，祇爲定於一，故能王於萬國」的原因了！

---

[31] 成玄英在多處的疏中都可以清楚看出佛學的影響：

> 夫諸法空幻，何獨名言！是知無即非無，有即非有，有無名數，當體皆寂。既不從無以適有，豈復自有以適有耶？故無所措意於往來，因循物性而已矣！」〈齊物論第二〉

> 過去已滅，未來未至，過未之外，更無飛時。唯鳥與影，嶷然不動。是知世間即體皆寂，故（肇）論云：「然則四象風馳，璇璣電卷，得意毫微，雖遷不轉。」所謂物不遷者也。〈天下第三十三〉

> 殺，滅也。死，亦滅也。謂此死者未曾滅，謂此生者未曾生，既死既生，能入於無死無生。故體於法，無生滅也，法既不生不滅，而情亦何欣何惡耶？任之而無不適也。〈大宗師第六〉

臺灣大學學術期刊資料庫

結　論

道的哲學與道的宗教或是來自同一個傳統，[32] 不過從方法上、目的上或是統治論述上都有所不同，也必須予以區隔，然而兩者之間具有思想內容上的連繫，卻是無庸置疑的。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，隋唐重玄學作爲道教的一種思維，固然不必然成爲一個學派，然而明顯地有著一套思維方式與理想建構，不管是作爲政治統治的參考，或是宣教的必要內容，都不失其成爲中國政治思想中的重要知識建構。成玄英透過自身的著作，借重佛教的空義在道教的立場上論述了他的政治看法與知識立場（邱敏捷，2004：25），本文以《南華真經注疏》（即《莊子疏》）爲主，加上《老子義疏》中的部分看法，討論了成玄英關於「重玄」的理解與知識論，並且在這樣的理解中出發，分析了體知重玄義理的聖人如何可能成就進而有所實踐，以及整個成玄英重玄學關於政治統治的論述。

本文在第一個部分討論「什麼是重玄？」以及「重玄與道家哲學及佛學的關係」，本文以爲「重玄」就學術上的意義，是對於魏晉玄學的反省，[33] 或者更精確地說，是在魏晉佛學（特別是「空」的義理）的基礎上對於

---

[32] 西方漢學對於 Taoism 表述道家與道教的看法，基本上反映了對於道家哲學與道教哲學之間差異的判讀，不過，從中國思想的觀點來說，二者存在著明顯的不同卻有在某些質素上有所連繫，特別是就兩個哲學系統的產生者而言，兩者具有共同的創始人是無疑義的！請參劉笑敢（2002：特別是頁 32-86）。

[33] 道教對於玄學的反省，建立在對於玄學關注的議題「有無本體」的反思之上，從玄學後期的張湛到南北朝的陸靜修以及顧歡等人都針對玄學中的本體論述與道教哲學的連繫作出了貢獻，例如，顧歡就清楚地將知「道」到體「道」乃至於法「道」無爲作了說明：「欲言道定有，而無色無聲，言其定無，而有精有信，以其體不可定故曰惟恍惟惚」、「神爲存生之利，虛爲致神之用，明道非有非無。無能致用，有能利物，利物在有，致用在無，無謂清虛，有謂神明」、「始者取其無先，母者取其有功，無先則本不可尋，有功則眞理可說」、「人稟得清氣則爲賢智，稟得濁氣者爲凡愚，賢智無欲觀見其妙，

臺灣大學學術期刊資料庫

玄學的反省，重玄揭示了一個基本態度－兼忘（強昱，2001：59），我們可以在最早對於重玄作出定義的《本際經》中看到這樣的界定（劉進喜，2004）：

> 何謂重玄？太極眞人曰：正觀之人，前空諸有，于有無著。次遣于空，空心亦盡，乃曰兼忘。而有既遣，遣空有故，心未純淨，有對治故。所言玄者，四方無著，乃盡玄義。如是行者，于空于有，無所滯著，名之爲玄，又遣此玄，都無所得，故名重玄眾妙之門。《本際經・卷八》

成玄英的重玄義理正是在這樣的基礎上出發，[34] 針對唐初的學術氛圍與政治格局作出回應，透過對於《中論》四句否定思維的承繼，以兼忘的特色

凡愚有欲，觀見其徼」、「夫無欲於無欲者，聖人之常也，有欲於無欲者，聖人之分也，二欲同無，故全空以目聖，一有一無，故每虛以稱賢人，自有觀之，則無欲於有欲，自無觀之，則有欲於無欲」《道德眞經取善集》，這種體無有之辨進而論析本末以至於邁向精神的超越，明白地是走玄學的進路，後來再經三一觀點建構道教的精神與形體統一的生命哲學，將無有的本體高度議題發展到討論自性存在的形神統一論述，進而朝向道教心性學的發展，在藉由對於玄學的反省中，繞了一個圈子回道教的神靈場域：「神者靈效之謂也。以道居位，臨理天下則太平，太平之代，鬼魅不敢神，以道修身，則眞照得一，得一之士，尸魄不靈」《道德眞經注疏》，接循先秦兩漢關於三一的討論，有無本體的關懷祇是爲精神的心性學作理論的準備，這麼一來，道教與玄學在理論上的連繫從本體的討論過渡了！關於張湛、顧歡對於道教玄學化的貢獻，請參強昱（2002：特別是頁 66-98），該書與盧國龍（1993；1997）與李剛等人的書對於本文的完成都有極大的助益，本文在顧歡的論述與重玄發展的觀點，亦多所參酌（三一之學的歷史脈絡並不是本文的核心，因此，也請參該書）。

[34] 我們在成玄英的疏中可以看到這樣的回應：

> 夫兼忘天下者，棄萬乘如脫屣也。使天下兼忘我者，謂百姓日用而不知也。存垂拱汾陽，而遊心姑射，揖讓之美，貴在虛望，此兼忘天下者也，方前則難，比後便易，未若忘懷至道，息智自然，將造化而同功，與天地而合德者，故能恣萬物之性分，順百姓之所爲。大小咸得，飛沈不喪，利澤潛被，物皆自然，上如標枝，民如野鹿，當是時也，主其安在乎？此使天下兼忘我者也。可謂軒頊之前淳古之君耳。其德不見，故天下忘之，斯則從劣向優，自粗入妙，遣之又遣，玄之又玄。〈天運第十四〉

> 始，本也。夫體道虛忘，本性常適，非由感物而後歡娛，則有時不適，本性常適，故無往不歡也。斯乃忘適之適，非有心適。〈達生第十九〉

臺灣大學學術期刊資料庫

爲重玄學與莊學架起了連接的道路，同時成玄英依莊學知識論的傳統，論述了道與重玄兩者既是認識方法也是存有的認知，進而，成玄英進行語言的判定與反省，這個部分是成玄英對於莊子反省語言的存有認識的繼承，一如莊子，他以爲世俗的言說或是工具的語言從來也不能是造重玄之境的途徑，唯有經由存有的體知才是邁向真知的途徑，因此，所謂「不一不異」的重玄義理不僅是存有也是知識的，說的也不僅僅是道與萬物的關係或是玄之又玄的義理而已，重要的是，這種重玄還帶有存有與知識不即不離的義蘊。

其次，本文分析了成玄英對於理想人格－聖人－的看法，這個跨越不同界域的人格，在成玄英的認知中，可以是世俗的統治者，也可以是真知的體道者；可以是道家性格與佛家、儒家性格的綜合體，也可以是道教的最高神；成玄英透過人性稟受、境智雙冥、理身治國、以及神仙思維等面向，說明了聖人的稟性與眾人看似同而相異，且與眾人緣合而成，再論述如何透過知、智區辨成就體悟重玄、修身進而應世與超世的理想人格，成玄英在此固然承認了稟性的不一，然而透過緣合相成的佛學義理消解了這種對立性，再藉由俗智向聖知的開展，說明了這樣的人格的成形是一個不斷自我省察，從「存有」與「知識」兩個面向不一不異的路徑而證成，於是，這種帶有菁英色彩的人格在重玄的義理中，終究得回歸於世俗眾人來成就，在對於聖人的討論中，成玄英清楚地揭櫫了聖人的不同面貌，以及聖人與神聖生活及統治的必要連繫，原始道家「入世與超世兼備」的基本關懷無礙地揭示，神聖與世俗兩個世界的秩序才能得以兼顧而不棄。

成玄英在宣教的同時並不曾離開對於現世政治秩序的關懷，這個部分在他對於政治統治的論述中可以看出，關於這個部分，我們清楚地看到黃老學在戰國中期以後對於政治統治論述的深厚影響。成玄英就政治角色安排及功能性的對應討論君臣民三種角色，承延道家哲學對於無爲理念的強調，進行對於無爲與有爲政治理念的詮解，我們可以看出成玄英即使是在面對無爲與有爲的斷裂時，仍然透顯出一貫的重玄態度，藉由君臣職份、仁義理解乃至本末思維的討論，成玄英圓通地接駁了不同界域的政治理解，再拈出本跡一時的統治論述，一方面維繫並尊重了無爲理念的至高性，一方面則轉化地承認有爲作法對於現實政治的必要性，〈庚桑楚第二

臺灣大學學術期刊資料庫

十三〉就說得很清楚：「知既造極，觀中皆空，故能用諸有法，未曾有一物者也。」這種兼容並蓄的政治態度，不僅反映了唐初政治格局的需求，同時也表述了成玄英以道爲本兼采釋儒的思想特色！

整地來說，分析成玄英的重玄思維，我們可以發現存有與知識合一與不相離異，不僅是重玄義理的精髓，更是作爲體知自身的重要途徑，透過重玄義理，那種始初的統一（混沌狀態下的始初統一）與萬物開展後的回歸統一（從分殊到整全的統一），就不再是斷裂與不可得致，自身與外在世界的連繫也就不是得見跡痕的戮力作爲，〈知北遊第二十二〉說得極是：「亭毒群生，畜養萬物，而玄功潛被，日用不知。此之真力，是至道一根本也。」這種能出能離、亦即亦離、不出不離的態度，不僅可以「夫欲脩爲天下，亦如治理其身。身既無爲，物有何事。」〈徐无鬼第二十四〉甚而可以「隨造化之物情，順自然之本性，無容私作法術措意治之，放而任之，則物我全之矣。」〈應帝王第七〉即便不能如《老子義疏・卷一》所說的：「聖人慈悲救物轉無爲之妙法，治有爲之蒼生。」至少也能「行人但能先遣有欲，後遣無欲者，此則雙遣二邊，妙體一道，物我齊觀，境智兩忘，以斯爲治理無不正也。」《老子義疏・卷一》這或許正是成玄英標舉重玄的期待吧！

參考書目

王　明，1984，《道家與道教思想研究》，北京，中國社會科學出版社。

朱越利譯，1990，《道教》，上海：古籍出版社。譯自：福井康順監修，《道教》，東京都：平河出版社，1983。

何建明，2001，〈略論唐代道家（教）的復性思潮〉，陳鼓應、馮達文（編），《道家與道教》（第三屆道家文化國際學術研討會論文集），廣東：人民出版社，頁 414-433。

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。

李大華，2003，〈自由、自然與境界－論成玄英的《莊子疏》〉，《中國哲學史》，3: 60-69。

臺灣大學學術期刊資料庫

李大華、李　剛、何建明，2002，《隋唐道家與道教》，廣東，人民出版社。
李慶譯，1978，《氣的思想》，上海：人民出版社。譯自：福永光司、山井涌編，《氣の思想》，東京都：東京大學出版社。
李豐楙，2002，〈末世與濟度〉，《當代》， 175（道教專輯）: 10-15。
孟安排，2004，《道教義樞》，收於《中華道藏第五冊》，北京：華夏出版社。
林俊宏，1996，《魏晉道家政治思想的演變》，台北：臺灣大學政治學研究所博士論文。
林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展－從「道」與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》， 10: 171-194。
林俊宏，2001，〈《莊子》的語言，知識與政治〉，《政治科學論叢》，15: 29-61。
林俊宏，2002，〈玄學與政治的對話〉，《政治科學論叢》，16: 29-61。
林俊宏，2003，〈氣、身體與政治－《老子河上公注》的思想分析〉，《政治科學論叢》，19: 1-34。
林俊宏，2004，〈《老子指歸》政治思想試論〉，《政治科學論叢》，22: 91-138。
邱敏捷，2004，〈以空解莊之考察〉，《南師學報》，38(1): 25-42。
邱福海，2000，《道教發展史》，台北，淑馨出版社。
侯外廬編，2004，《中國思想史綱》，上海：上海書店出版社。
姜　生，2002，〈道教的興起及其對漢魏社會的影響〉，《台灣宗教研究》，2(1): 31-77。
砂山稔，1990，《隋唐道教思想史研究》，東京都，平河出版社。
胡孚琛，1989，《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社。
卿希泰、唐大潮，2006，《道教史》，江蘇：江蘇人民出版社。
卿希泰編，1990，《道教與中國傳統文化》，福建：福建人民出版社。
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》（第三屆道家文化國際學術研討會論文集），廣東：人民出版社，頁 326-343。
強　昱，2001，〈本際經的重玄思想研究〉，《世界宗教研究》，3: 55-62。

臺灣大學學術期刊資料庫

強　昱，2002，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社。
莊萬壽，1999，〈太一與水之思想探究〉，《哲學與文化》，300: 394-401。
許地山，1988，〈道家思想與道教〉，牟宗三等著，《中國哲學思想論集：兩漢魏晉隋唐篇》，台北：水牛出版社，頁 205-207。
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。
陳麗桂，2005，〈〈太一生水〉研究綜述及其與《老子》丙的相關問題〉，《漢學研究》，47: 413-437。
勞思光，1993，《新編中國哲學史 第二冊》，台北：三民書局。
葛　洪，1980，《抱朴子》，收於《四部備要》，台北：臺灣中華書局。
葛兆光，2002，《域外中國學》，上海，復旦大學出版社。
葛兆光，2003，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店。
董恩林，2002，《唐代老學：重玄思辨中的理身治國之道》，北京：中國社會科學出版社。
蒙文通，1987，《古學甄微》，四川：巴蜀書社。
劉　屹，2003，〈論〈老子銘〉中的老子與太一〉，《漢學研究》，42: 77-103。
劉笑敢，2002，《道教》，台北：麥田出版社。
劉國榮，1991，《道教精萃》，吉林：吉林文史出版社。
劉進喜，2004，《本際經》，收在《中華道藏第五冊》，北京：華夏出版社。
劉滌凡，2005，《道教入世轉向與儒學世俗神學化的關係》，台北：台灣學生書局。
鄭燦山，1999，〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》，77: 189-190。
黎志添，1999，〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》，29(1): 35-58。
盧國龍，1993，《中國重玄學》，北京：人民中國出版社。
盧國龍，1997，《道教哲學》，北京：華夏出版社。
龍　樹著，韓廷傑釋譯，1997，《中論》，高雄縣：佛光山宗務委員會印行。
龔鵬程，1991，〈成玄英《莊子疏》探論〉，《鵝湖月刊》，17(1): 17-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Double Negation Thinking of Cheng Xuan Ying

-- Analysis of *Sub-Commentary of Zhuang Zi*

*Chun-Hung Lin**

Abstract

This article deals with a text that is known as the most important sub-commentary of *Zhuang-Zi*-- *Nan Hua Zhen Jing Zhu* (also known as *Sub-Commentary of Zhuang Zi*). We shall analyze the academic position of this text and discuss the epistemological and ontological questions found in the Double-Negation School of writing. We shall deal with three important issues in this article: *Double negation discourse, sage discourse, and the governing discourse*. We will also discuss questions such as *why Double Negation School was initiated, what the ultimate meaning of Double Negation is, how Buddhist thought influences double negation thought and how the divine differs from and interacts with the secular*. The core of the dissertation will focus on the statement that the ideal ruler (the sage) governs by cultivating himself through the thinking of double negation.

We shall also try to initiate some critical points for further study during the discussion: *the relationship between Confucian and Taoist Schools during the Han dynasty, as far as the Wei-Jing and Sui-Tang eras, the hierarchy of political and religious affairs, the body and the state, physically or mentally emphasizing viewpoints, body formation in the state building process and the interpretation of Zhuang-Zi by Buddhism,* these are hidden in traditional Chinese political philosophy.

* 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

The Sub-Commentary of Zhuang Zi reflects the political and religious situation and 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 of state formation and a result of the dominance of political power in the Tang dynasty.

Keywords: state formation, sage (ideal leader), double negation, *Sub-commentary of Zhuang Zi*, emptiness and reality（空）.

臺灣大學學術期刊資料庫