臺大文史哲學報　第七十一期
2009年11月　　頁 1 ~ 3 5
臺　灣　大　學　文　學　院

從才性自然到道性自然

——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折*

林　永　勝**

摘　要

本文試圖探討六朝至初唐，道教自然說的興起與轉折脈絡。隨著魏晉玄學自然說的興起，早期許多道經也頻繁使用自然一詞，而有自然生道、自然運度、自然之氣、以及自然/人學等說法。早期的道教自然說看似多端，但討論的都是事實義的自然，並以才性說為其理論基礎，故可稱之為才性自然說。才性自然說的焦點集中在對萬有本源進行說明，但在修養論方面，卻面臨著命定論的限制。南朝夷夏論爭興起後，佛教徒將道教貼上「以自然為宗」的標籤，並以因緣說批判道教在修養論上的不足。南朝興起的重玄道教正面回應此一問題，一方面建立起道性論，以說明個體與本體溝通的可能性，一方面建立雙遣兼忘的工夫論，以指示體證本體的方法。至於自然此一概念，則是用以說明此一道性及體證經驗的性質與狀態。亦即，重玄道教的自然說，所討論的是體現義的自然，故可以稱之為道性自然說。道性自然說的建立，解決了佛教徒所批評的、傳統儒道二教認為聖人不可學不可至的觀點，也為後來理學修養論的建立，提供了理論的基礎。

關鍵字：重玄　自然　才性　道性　因緣

98.02.15 收稿，98.06.09 通過刊登。

* 本文初稿發表於日本「東亞的文明衝突與天觀念的演變」研究班、臺灣大學中文系、清華大學人文社會研究中心等合辦之「天、自然與空間」國際研討會（2008 年 9 月）。

** 台灣大學中國文學系助理教授。

一、前言

自然一詞，從魏晉時開始被顯題化，相關的議題延伸到本體論、倫理學、修養論、文藝理論等各個領域，目前學界的研究已經頗爲豐富。當時對自然話語的建構，領風騷者是王弼或向、郭等玄學家，至於漢末興起的道教，雖然在其經典中已頗有自然一詞的出現，但尚未進入當時文化圈的討論視野。[1]

南朝齊時，顧歡始揭夷夏論爭，道教的自然說始躍入文化圈的討論舞台。僧敏在〈戎華論折顧道士夷夏論〉中指出：「老以自然而化，佛以緣合而生」，[2]自此以後，道教以自然爲宗，便成爲佛教徒的共識，如北周甄鸞的〈笑道論〉言：「道以自然爲宗，佛以因緣爲義」，而初唐法琳的《辯正論》則說：「道以自然爲宗，虛無爲本，其證非一」。[3]而「自然」說與「因緣」說的優劣，也成爲南朝後半至盛唐時，佛道二教的重要論辯議題。

自然在道教思想中是一個重要的議題，但學界對此的討論並不多見，其中多數的研究都集中在唐代道經的自然說，[4]涉及南朝齊梁以後佛、道自然說的論爭，僅麥谷邦夫與中嶋隆藏有專文進行討論，[5]至於更早期、即漢末到東晉時道經中的自然說，則未見學界有所探討。以麥谷氏與中嶋氏的研究來看，二者對於齊梁之前道經的自然之說，都是以佛教徒的判教作爲其立論的根據。但出自

1 魏晉時期的天師道，雖然已流行於部分勢族之家，但這些勢族在清談場合中，皆對玄學家與僧人的《老子》詮釋大加讚賞，而未曾見其引用天師道的《道德經》注以為談資。這是因為玄學家與佛教徒對《老子》的解釋，由於多是應用於清談場合，故其內容涉及的多是對道/理、有/無、本/跡的討論；而當時天師道的《道德經》注，由於其目的本在於堅定信徒的信仰，所以較缺乏這些文化人才能理解的議題。事實上，從《想爾注》這類著作的內容來看，其所設定的聽講對象也不是文化圈的人士。至於上清道與葛氏道，雖然是以龐大的道經系統相傳承，但此道派只在丹陽的幾個家族中流傳，而且這些家族多屬南方寒門，故其經典也未被當時的文化圈所重視。

2 收錄於梁．僧佑集，《弘明集》卷七，《大正藏》第 52 冊，頁 47 下。

3 唐．法琳，《辯正論》卷二，《大正藏》第 52 冊，頁 499 中。

4 參考：李剛，〈《道教義樞》的自然觀簡析〉，《宗教學研究》1997:1，頁 1-5；李剛，〈成玄英的「自然無為」論〉，《宗教學研究》2000:3，頁 67-76；李大華，〈自由、自然與境界—論成玄英的《莊子疏》〉，《中國哲學史》2003:3，頁 60-69。

5 參考：中嶋隆藏，〈六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然說〉，收錄於氏著，《六朝思想の研究》（京都：平樂寺書店，1985年），頁635-683；麥谷邦夫，〈南北朝隋唐初道教教學管窺——以《道教義樞》為中心〉，收錄於辛冠潔等編，《日本學者論中國哲學史》（北京：中華書局，1986年）。

互相競爭國家宗教地位的對手之論斷，是否真的就是道教的原義？這點必須溯及早期的道經，才能更加明瞭，故本文即先從早期道經的自然說談起。

二、早期道經的自然觀

本文所說的早期道經，指的是漢末五斗米道興起之後，至南朝齊梁佛道論爭激化之前所造的道經。此一時間的道經中，已經頻繁出現自然一詞，但當時道教尚未被佛教貼上「以自然爲宗」的標籤，也沒有像南朝一樣，有道士撰文申論自然的本源或本體地位，故考察此一時期的道經對自然一詞的用法，可以瞭解早期道教對自然的理解，及其後可能會產生的影響。

由於早期道經中，並沒有單獨成篇的自然之論，如南朝陳時朱世卿〈性法自然論〉這類的文字，故本節擬先依照各道經所出現的自然一詞，依照涵義進行歸類，以釐清早期道經對自然此一概念的幾種理解。

（一）、道法自然

道經中對自然一詞的討論，較具理論意義的，仍是出自於對《道德經》的詮解。《道德經・二十五章》言：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」若僅從此段經文的語脈上來看，似指自然較道更具有本源性，由此會引發出對自然與道之關係的討論。在佛道論爭激化後，佛教徒常以此爲依據，對道教之道論的優位性提出質疑。這也逼使南朝後期至隋唐時，道教自然之說躍上檯面，如初唐的成玄英在註解此語時就說：「道是迹，自然是本。」[6]至於早期道經是如何解釋此語的？

早期道經對此語，大體呈現兩種詮釋脈絡。一是依照文脈，認爲自然較道更具有本源性，代表者是《西昇經》，〈虛無章第十五〉言：

> 老君曰：虛無生自然，自然生道，道生一，一生天地，天地生萬物。[7]

而〈柔弱章第二十八〉則說：

---

6 蒙文通，《輯成玄英《道德經義疏》》，收入《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001年），頁 427。

7 北宋・陳景元集，《西昇經集注》，《中華道藏》第 8 冊（北京：華夏出版社，2004年），頁 272。是經約成於晉代。本文中所論各道經之年代，主要參考自任繼愈編，《道藏提要（第三次修訂）》（北京：中國社會科學出版社，2005 年）。

是故有以無為母，無以虛為母，虛以道為母。自然者，道之根本也。[8]

《西昇經》的觀念，應是雜揉自《道德經》中「天下萬物生於有，有生於無」，以及「道法自然」二章，因此對於自然與虛無，何者才是最終的本源，頗爲游移，但自然是道的本源，這個觀念基本上是確定的。此處自然的涵義，〈柔弱章〉所說的「自然者，道之根本也」，此自然尙可理解爲「自己如此」，這與玄學家的說法是較爲接近的；但〈虛無章〉所說的「虛無生自然，自然生道」云云，此一自然顯然是位階更高於道的一種「實體」概念。這種以自然爲實體的觀念，是此前所未見的。

與《西昇經》不同的是，早期道教兩部最主要的《道德經》注，仍然主張維持道的本源性格，因此對於道與自然的關係，採取不同的解釋策略，如《老子想爾注》云：

自然者，與道同體[體]異號。[9]

《想爾注》是用一物二名的方式來解消此一問題，但它未能解釋，道何以必須要有自然此一異名的原因。《河上公章句》則採取不同的解釋進路，云：

道性自然，無所法也。[10]

《河上公章句》意識到道指的是萬有的總合，而自然則是在講此一總合的起源，故不宜以同體異號的方式來解釋二者的關係。因此《河上公章句》將自然界定爲道之性，以說明萬有皆源於道，而究道之本性，則是自然如此，更無其他的本源可言。《河上公章句》的解釋方式，可以讓道與自然二詞保有其獨立意義，也不會被「生」的問題限制住（如《西昇經》所說的「自然生道」），遂在南朝至隋唐時，成爲道教徒解釋「道法自然」一語的基本論點。雖然此種解釋，與《道德經》的文脈似感不合，因此正如初唐的李仲卿與沙門慧乘在國子學辯論時，李仲卿反覆申說「道法自然」之本義乃「道性自然」，而慧乘則以老子言「自然生道」以駁之，雙方論辯的立場頗讓人有錯置之感。

8 北宋．陳景元集，《西昇經集注》，頁 283。

9 東漢 ．張魯，《老子道德經想爾注》，《中華道藏》第 9 冊，頁 179。

10《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993 年），頁 103。任繼愈所編之《道藏提要》認為是書約成立於東漢，不過亦有研究認為該書著成年代約在晉末宋初，相關研究參考：小林正美，〈《河上眞人章句》の思想と成立〉，《東方宗教》65（1985 年），頁 20-43。

由於《河上公注》主張自然爲道之性，而以自然爲本性的道，即可簡稱爲「自然之道」，如〈第四十八章注〉即云：「道謂自然之道也。」[11]而以「自然之道」來言道，在早期道經中是很常見的用法。

（二）、自然運度

在自然尚未被界定爲道之性以前，自然常被理解爲道的另一異名，因此道所具有的屬性，也可以施之於自然。道具有許多屬性，其中十分核心的一項在於，道是萬物運行的規律，萬物的生成、長育、衰敗與消亡，都是道之運行的一環。雖然在《道德經》中，討論的對象在於萬物，而未言及整個世界或天地的成毀，但此一情形在六朝時有所轉變。

隨著漢末以來各種天災人禍的橫行，如同《靈寶度人經》所說的：「天地渺莽，穢氣氛氛。」[12]在此背景下，以往被認爲是至高無上的天，人們也不再認爲是一成不變的，因此如《三天內解經》等天師道經典，就建構出以玉京山太玄都爲中心的「三天」，取代以羅豐山酆都爲中心的「六天故氣」之傳說。不過以三天取代六天，只是天的變換，仍然無法讓人世間的衰敗得到挽救，葛氏道的經典則建構出一個更完整的天地運行模式：天地的開闢稱爲「開劫」，一劫有其固定的生命週期，在此週期中會遭逢各種天災，依其大小被稱爲「陽九」與「百六」。[13]在一劫週期的尾聲，整個天地已經衰敗不堪，故稱「劫壞」，此時天地會淪亡，以等待下一次的開劫的來臨，潛心奉道的教民則會獲得救度，而能避過此災。[14]此種劫開、劫壞不斷循環的過程，被稱爲「自然運度」，其涵義類似於「天道運行」，只是此種運行的重點在於整個天地或世界的成毀，著重於其規律性，如《太上洞玄靈寶天地運度自然妙經》云：

11《老子道德經河上公章句》，頁 186。

12 北宋・陳景元集，《元始無量度人上品妙經四注》，《中華道藏》第 3 冊，頁 401。是經約成立於東晉。

13 關於道教的陽九、百六之說，參考：李豐楙，〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，收錄於陳鼓應編，《道家文化研究》第 9 輯（北京：三聯書店，1996 年）。

14 例如《道教義樞・序》引《靈寶經》云：「元始天尊，以龍漢之年出法，度人滅過，去後天地破壞，無復光明，男女灰滅，淪於延康，幽幽冥冥，億劫之中。至赤明開光，天地復位，我又出世，號無名之君，出法教化，度諸天人。我過去後，一劫交周，天地又壞，復無光明。至開皇元年，我於始青天中，號元始天尊，流演法教，度諸天真度人。」引自王宗昱，《道教義樞研究》（上海：上海文化，2001 年）所附之《道教義樞校勘》，頁 286。

> 道言：靈寶自然運度有大陽九、大百六、小陽九、小百六。三千三百年為小陽九、小百六；九千九百年為大陽九、大百六。……夫修長生，志在昇度，求無為之道，身超於塵垢，絕跡于群方者，當先知天地運度大期之數、陽九百六之災。去厄即安之，宜如其不，爾雖自求道終年，而希昇騰，將復費其功夫，卒為徒勞也。今開示爾劫運之期、盈縮之分。保躬求生，以招長命，豈但在一軀而已哉，亦將七祖及胎也。[15]

《道德經》言天地以萬物爲芻狗，而靈寶經則更進一步，言自然以天地爲芻狗。但這種包含著天地成毀規律的自然，對道教而言有何宗教意義？這就必須論及靈寶經的另外兩種自然概念，即元始天尊與靈寶之書。因自然之運度在重新開劫時的表徵，就是元始天尊的應氣成象，以及靈寶之書的自然結文。先看元始天尊的問題，元始天尊的完整稱號是「虛無自然元始天尊」，此一名稱在《上清金匱玉鏡修真指玄妙經》、《太上靈寶洪福滅罪像名經》、《太上消災祈福醮儀》、《洞玄明真科經》、《自然經訣》等各道派的早期經典中皆可見到，表示元始天尊乃自然而成，無因無待者。《靈寶度人經》云：

> 渺渺億劫，混沌之中，上無復色，下無復淵，金剛乘天，無形無影。赤明開圖，運度自然，元始安鎮，敷落五篇。[16]

此種元始天尊開劫度人的神話，經過南朝道教徒的擴充，最終即是《隋書・經籍志》所說的：

> 元始天尊，生於太無之先，稟自然之炁，沖虛凝遠，莫知其極，天地淪壞，劫數終盡，而天尊之體，常存不滅，每至天地初開，或在玉京之上，或在五方淨土，授以祕道，謂之開劫度人，然其開劫，非一度矣，故有延康、赤明、龍漢、開皇，是其年號耳。[17]

東晉義熙以後至整個南朝，當時社會瀰漫著一股末世論的氣氛，各道派的

15 晉・《太上靈寶天地運度自然妙經》，《中華道藏》第 3 冊，頁 61。是經約成立於東晉。

16《中華道藏》第 3 冊，頁 391-393。

17 唐・魏徵等撰，《隋書》（台北：鼎文書局，1980 年），頁 1091-1092。

道教徒都相信此一混亂的世界即將崩壞，之後將有救世主出世，在天地淪亡時對誠心修道的奉道者提供救贖。[18]隋朝以「開皇」爲其開基年號，正是善用了靈寶經所建構的開劫之說，而唐代則善用了流行於北方的李弘信仰以爲旗幟，分別爲其政權提供了宗教性的基礎。

天地隨自然運度而更新的表徵，除了元始天尊的出世外，還會伴隨著靈書的出現。道經的這種思考，大概與兩漢政治上流行的符瑞之說有關。[19]但與符瑞不同之處在於，靈書並非僅是一種宗教的象徵物，其中還包含著道法的內容。且這些靈書並不是由上天所降下（此係「天然」，仍低於「自然」一級），而是在開劫時，自然的出現。早期靈寶經中言及「自然」一詞，最常出現的就是這類詞彙，如自然之書、自然之文、自然之音、自然之字、自然之章、自然之圖等，指的都是此類靈書。《元始五老赤書玉篇真文天書經》云：

> 五老玉篇皆空洞自然之書，祕於九天靈都、紫微宮、七寶玄臺，侍衛五帝神官，依玄科四萬劫一出。[20]

而《太上洞玄靈寶真文要解上經》則說：

> 天地所以長存不傾者，元始命五老上真以靈寶文封於五嶽之洞，以安神鎮靈，制命河源，致洪泉不涌，大災不行。此自然之文，故曰靈寶九天上書，非鬼神所知。世有其文，則保國寧家，萬災不衝。學得其法，至大劫之周時，晏鴻翮而高翔，躡飛霄而浮空也。舊科四萬劫一出，皆授宿有金名，刻簡來生，應為真人者。[21]

與儒家認爲經典是聖人所述或所作的觀念不同，對葛氏道而言，元始天尊與自然之書都是依照劫運之數，自然而成，所以經典與聖人的關係是相對獨立的。甚至此種自然之書，還必須通過天真皇人這類翻譯者之手，才能轉寫爲隸

18 關於東晉至南朝道教的末世論（即終末論），參考：小林正美，〈劉宋期の天師道の終末論〉，《フィロソフィア》76（1989 年），頁 1-26；〈東晉時期的道教終末論〉，《宗教學研究》1995:3，頁 1-10。

19 參考：Anna Seidel 著，劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶——讖諱所見道教的淵源〉，《法國漢學》第四輯（北京：中華書局，1999 年），頁 42-127。

20 晉·《元始五老赤書玉篇真文天書經》，《中華道藏》第 3 冊，頁 1。是經約成立於東晉。

21 晉·《太上洞玄靈寶真文要解上經》，《中華道藏》第 4 冊，頁 91。是經約出於晉代。

書，再由元始天尊傳授給葛仙公等仙真，[22]而這也正是葛氏道的經典，皆被冠以「靈寶」之名的原因。若與前面所說的運度自然之說一起考量，則元始天尊與靈寶之書，正可以理解爲整個自然運度的具體化象徵。

歸結而言，葛氏道所說的自然，涉及了三個核心的概念：一是自然運度，也就是自然之道，而此道的重點在於其成毀的循環過程；另外兩個概念是元始天尊與靈寶自然之書，當元始天尊應氣成象時，代表開劫度人的時間到來，在此同時會有靈寶自然之書空中結文而生，元始天尊便以經此度人。這三個概念在靈寶經中基本上是共同出現的，如前引《靈寶度人經》所說的「赤明開圖，運度自然，元始安鎮，敷落五篇」，就呈現了這個架構。[23]靈寶經的這三種自然概念，可以用劉勰在《文心雕龍》中所說的原道、徵聖與宗經之關係來理解，雖然對葛氏道徒來說，聖與經的出現，也都是道之運度的一環，而且其隱現都帶有一種「必然性」。

（三）、自然之氣

由「道」的規律義涵，引伸出靈寶經的自然運度之說，而由「道」的存在義涵，則發展出自然之氣的概念。中國古代對「道」一詞的理解，基本上都是一種「有」的概念。即使《道德經》中常將道與「無」聯繫在一起，但這種無所指涉的不是「不存在」，而是「看不到」，這與古代的氣論有密切的關係。

對漢、魏熟悉氣之修練方式的道教徒來說，所謂的道，其實質內涵就是氣，因此在《老子中經》、《想爾注》或《河上公注》中，都可以見到「道氣」此一名詞，以爲萬有的大本。[24]道氣聚形而生萬物，萬物散其氣則歸於虛無，故就萬物的來源而言，皆出於道氣。但若究道氣的來源，則道氣卻是本來如此，更無來源可供追溯，故可曰自然。《老子中經》、《想爾注》中出現的氣之概

22 如《隋書．經籍志》云：「所說之經，亦稟元一之炁，自然而有，非所造為，亦與天尊常在不滅。天地不壞，則蘊而莫傳；劫運若開，其文自見。乃命天真皇人，改轉天音而辨析之。」相關的研究參考：謝世維，〈道教傳經神話的建立與轉化：以天真皇人為中心〉，《清華學報》新 38 卷 2 期（2008 年），頁 291-326。

23 「五篇」指的是《五老玉篇》，即靈寶之書。

24 如《老子中經》〈第四十神仙〉云：「道氣行布四支。」《老子想爾注》云：「道氣在間，清微不見。含血之類，莫不欽仰」（五章）；「道氣微弱，故久在，無所不伏」（三十六章）。《道德經河上公章句》則云：「以今萬物皆得道精氣而生，動作起居，非道不然」（二十一章）；「萬物皆歸道受氣」（三十四章）；「言道善稟貸人精氣，且成就也」（四十一章）。

念，尚未與自然一詞聯繫在一起，但在魏晉出現的其他許多道經中，則都可以見到自然之氣的說法，雖然其名稱不完全相同，本文分別檢討之。

自然之氣的概念，道經中較早的用法是「自然之和」，《太上洞玄靈寶五符序》言：

> 中央元洞大帝之山，上出黃氣，下治地門。其氣煙如雲，徑蒸九天，……上導自然之和，下極五土之靈。天地守以不虧，陰陽用茲不傾。[25]

《太平經》中有陰、陽、和三氣之說，而和氣爲中央之氣，[26]與此段文字所說中央之山的概念一致，當然這種陰、陽、和之說應該也是由《道德經》中「負陰抱陽，充氣爲和」的說法而來的。「自然之和」一詞，在靈寶經中頗可見到，如《五老玉篇》等道經。至於上清派的道經，則常逕以「自然」來指涉自然之氣的概念，如早期上清派的核心經典《大洞真經》云：

> 存呼青明君內諱名字，鎮我胃脘之戶，斷死炁於玄門，受生神於自然，固三素於九府，明咽玉液以灌真。[27]

又《黃庭內景經．治生章二十三》亦云：

> 兼行形中八景神，二十四真出自然。[28]

此處的自然一詞，之所以是指自然之氣，而不是指其自然而成，因爲這兩段文字涉及的都是「身神」的概念。若所見的文句是「元始天尊出自然」，則此自然是指元始天尊自然而成。但這裡所說的生神或二十四真都是指身神，而身神是在個體成立後，天地的精氣經由人身的孔竅進入體內居住，故其涵義是指身神乃受於或出於自然之氣，其存在的位階仍低自然之氣一疇。

「自然之氣」一詞，在六朝時多見於上清派道經，如《無上秘要‧啓志願品》引《洞真天關三圖七星移度經》言：

---

25 晉．《大上洞玄靈寶五符序》，《中華道藏》第 4 冊，頁 58。今本《五符序》約出於晉代。

26 敦煌《太平經》殘卷云：「根之本宗，三一為主。一以化三，左無上，右玄老，中太一。太上統和，無上攝陽，玄老總陰。」李德範輯，《敦煌道藏》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1999 年），頁 1650。是經約成立於東漢。

27 晉．魏華存，《上清大洞真經》，《中華道藏》第 1 冊，頁 23。是經約成立於東晉。

28 北宋．張君房集，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003 年），頁 249-250。

> 第一上願我生自然之氣，氣結成我身，身與三光齊輪，長享無極之根。[29]

雖然人體內的身神如生神或二十四景神等，是由自然之氣而來，這是生命肇生的關鍵，但由於人的形軀是胎生而成，非由自然之氣結成，故仍有衰朽之期。形軀衰朽後身神也會離開人體，重歸於自然之氣，而生命也因此告終。因此對於上清道徒來說，最理想的身體結構，就是整個形軀都是由自然之氣所結成。[30]這種由自然之氣所結成的身體，等於整個身體都是自然而成，而非僅「受生神於自然」，因此其生命可以與三光（日月星）一樣長享無極。不過也正因爲這種身體是自然而來，沒有什麼方法可以保證一定可以結成此種自然之體，只能通過祈願的方式，表達奉道者的想望，這也是這段經文會被《無上秘要》收入〈啓志願品〉的原因。由這種自然觀，可以凸顯出早期道經對於自然與工夫的不同態度。

（四）、自然與人學

學者習慣將神、仙並稱，但二者的來源是不同的。由自然之氣所結成的身體，被稱爲「自然之神」，這與凡夫通過工夫修養而成的「仙人」不同。在陶弘景的《真靈位業圖》中，有許多神靈被指出是自然之神：

> 飛天丈人、太一中皇、玄上玉童、猛獸先生。此自然之神，主天下鬼神禽獸。[31]

稍晚的《無上秘要》則進一步指出，此類自然之神都是氣化結成，非人學可得：

> 飛天丈人、太一中皇、玄上玉童、猛獸先生。此四條，主天下山川鬼神禽獸，應是自然之神，非人學所得。……又各有五方天官大夫，玉女諸靈官。此太清之五帝，亦是自然之神，非太常所使五方天帝

29 晉·《洞真天關三圖七星移度經》，《中華道藏》第 28 冊，頁 230。此書約出於東晉。

30 類似的說法，在東漢末出現的《太平經·包天裹地守氣不絕訣》中已經可以看到，雖然其中尚未出現自然之氣一詞：「自不食與氣結也……乃上從天太一也，朝於中極，受符而列，週流洞達六方八遠，無窮時也。」（俞理明點校，《太平經正讀》〔成都：巴蜀書社，2001 年〕，頁 366）此訣所宣說的修養方式，在於辟穀不食，朝拜中極星，就能體內結氣，與天地一起週流無窮。

31 梁·陶弘景，《洞玄靈寶真靈位業圖》，《中華道藏》第 2 冊，頁 726。

君者。此並氣化結成，非人學所得。[32]

《真靈位業圖》與《無上秘要》雖出於南北朝後期，但此種觀念在漢末的道經中，已經可見。《黃庭內景經・紫清章二十九》云：

積功成鍊非自然，是由精誠亦由專。[33]

上清道與葛氏道等神仙道教，都十分重視修養論，胎生者通過特定的修養方式，便可以成爲仙人（但不具仙骨或宿緣者仍無法成仙）。通過他力性的積功累行工夫，可以被接引至天庭；通過自力性的存思鍊養工夫，可以轉化身體結構，飄舉昇仙。而不管是他力的「積功」或自力的「成煉」，其成仙方式皆屬於人學，而非自然成神。在神仙道教的觀念中，人學而成的仙真，其位階低於由自然之氣所化生的神祇，如太一真君、三洞之神、甚至是元始天尊之類。由於這種觀念，故天師道的教主老子因其乃受胎而生，修養而成，因此在葛洪的《神仙傳》裡也被認爲是眾多仙人中的一員，與上清道、葛氏道所尊奉的、與自然同體的元始天尊相比，其地位有明顯的差異。這種教主與至上神間的差距，正涉及了人學與自然的差異，也成爲佛教批評的重點，在南朝各道派開始整合後，成爲一個必須被彌補的問題。

（五）、小結：以才性論為基礎的初期道教自然說

以上所歸納出的幾種初期道經的自然說，看似多端，但若要爲其找一個共同的理論基礎，則流行於兩漢魏晉時期的「才性論」，應足以當之。

才性論是在討論個體的稟賦及其成就的關係，照理應該不會涉及道、自然運度、自然之氣這些本源性的議題，但若將道德或政治上的成就，理解成個體在追求仙道上的位階，則道教的自然說確實是與才性論有關。不管是元始天尊應氣成象，或是自然之氣結成自然之神，祂們都是一開始就純然無疵，而且這種狀態是無法藉由修學所至。自然之神尚能藉由祈願祝禱的方式來想望，但不會有修道者祈願成爲元始天尊，因爲早期的道經並不認爲個體有修至天尊的可能性。這種觀念與才性論者認爲聖人乃天生而成，不可學不可至的觀念，十分類似。

至於人學與才性的關係，人學看似能發揮人的主動性，藉由修道超越個體

32 北周・通道觀學士編纂，《無上秘要》，《中華道藏》第 28 冊，頁 248。是經為北周武帝宇文邕令通道觀學士所纂。

33 收錄於《雲笈七籤》，頁 264。是經約出於漢魏之際。

材質的限制，甚至得以飄舉昇仙，則這是否與才性論是對反的？其實才性論也不否認「學」的可能性，只是認爲學的最高位階只能至於賢人，而不可至於聖人，至於偏才之性，甚至無法藉由學來轉移。[34]這種觀念其實是依據孔子的性近習遠、上智下愚不移之說來立論的。同樣的，道教也認爲人學只能修至仙人，其位階低於自然而然者。甚至個體能否修至仙人，還要看其是否有宿緣或仙骨，而在終末之期是否能夠獲得救贖，則還要看是否爲種民，此乃個體的「性分」。亦即道教的人學比起才性論所說，其實有著更多的限制性。人學看似能夠發揮人的主動性，但最終的成就仍是被其性分、稟賦所決定的，此即朱世卿在〈性法自然論〉中所說的：「所謂非自然者，乃大自然也。」[35]

才性論與自然說的結合，在整個兩漢六朝時期，是相當主流的思想，如東漢王充的《論衡》、西晉郭象的《莊子注》、乃至於陳朝朱世卿的〈性法自然論〉等等，都可以看出此一架構的影響。此二說之所以會互相結合，在於它們討論的都是「事實義」的問題，自然說是討論事實的緣起問題，而才性論則是針對此事實的材質/成就問題進行分析。如鷦鷯與大鵬，既是獨化而成，故各有其性份，只要能「知其不可奈何而安之若命」，就能擁有同等的快樂。這種「知性而安命」的態度，正是由自然說與才性說所衍生出的「修養論」。道教的修養論雖然多出了成仙一截的問題，[36]但由於能否成仙仍有許多限制，所以仍是被自然所範鑄者。

總結而言，初期道經的自然說雖然理論意義不高，但就其理論基礎而言，卻與當時居於顯學的玄學是一致的。只是這種只講知性安命、而不講成聖的修養論，在佛教徒看來有相當大的不足，所以在劉宋時期的竺道生解決了「一闡提不能成佛」的問題後，佛教徒即針對道教修養論背後的理論依據、也就是自然說，開始進行批判，以彰顯佛教的優越之處。

34《人物志・體別第二》云：「夫學所以成材也，恕所以推情也；偏材之性，不可移轉矣。雖教之以學，材成而隨之以失；雖訓之以恕，推情各從其心。」魏・劉劭撰、西涼・劉昞注，《人物志注》（台北：世界書局，2000 年），頁 13。

35 唐・道宣集，《廣弘明集》卷二十二，《大正藏》第 52 冊，頁 256 上。

36 事實上，早期天師道的教義並不主張成仙，甚至對成仙的可能性進行了否定，見《想爾注》與〈大道家令戒〉中所批評者。渴望成仙並進行此類嘗試的，多是南方的上清、葛氏道徒。

三、南朝佛教徒對初期道教自然觀的批評

劉宋後期至南齊開始，道教開始與佛教在朝廷上爭取更高的地位。由於受到早期格義佛教之說的影響，當時的道教徒多認爲，佛教與道教的基本道理應該是一致的，並認爲此一情形是由老子西出關化胡所產生的結果，但若欲化民成俗，卻不宜採用老子爲適應西胡民風而建立的那種出家破家、不敬王者的制度，而應仍以流傳在華夏的教法爲主，遂在宋齊二代，興起了所謂的夷夏論爭。受到此一論爭的刺激，佛教徒開始去分析以往他們並不重視的早期道經中的觀點，並依佛教義理予以批判，以凸顯佛道二教在義理上的優劣之別，而自然說正是其批判的重心，本節進一步討論佛教徒對道教自然說的批評焦點。

佛教的傳統認爲聖人可學可至，因此在竺道生解決一闡提成佛的理論問題後，謝靈運即以此爲據，撰〈辨宗論〉以判儒釋之別。謝靈運認爲儒家以聖人爲不可學不可至，其原因正是受到前一節所說的才性自然說的影響。在此一思想背景下，佛教徒是如何批判道教的自然說？

與才性說互爲基礎的道教自然說，會涉及兩個主要的領域，一是宇宙實體的緣起問題，一是個體的緣起問題。前者包含了自然生道、道性自然、元始天尊、自然之氣等說法，牽涉的是對本源論或本體論的討論；後者包含了自然之神、人學成仙等說法，牽涉的是對修養論的探討。佛教徒對道教自然說所涉及的這兩個領域，都有所批評，本節依序進行檢討。

（一）、對本源論的批評

作爲本源的自然，在道經中有兩個主要的解釋脈絡：一是將自然解釋爲道的本質，此即「道性自然」之說；一是用自然來解釋道的無因無待，自己而成，此時若將道理解爲氣，便有「自然之氣」之說，而若將道理解爲天地運度的規律，則是「運度自然」之論。[37]對於這些論點，佛教徒都曾經進行批判，如慧乘與李仲卿在辯論「道法自然」一語時說道：

> （慧乘）難曰：「老經自云：『人法地，地法天，天法道，道法自然。』何意自違本宗，乃云更無法於道者？若道是至極之法，遂更有法於

37 至於「自然生道」之說，除了前引《西昇經》外，在《昇玄內教經》中也可以看到，其他的道經中則較為少見。因為若自然生道，則貴於自然，何貴於道？這也是李仲卿放棄此說的原因。

> 道者，何意道法最大，不得更有大於道者？」（李仲卿）答曰：「道只是自然，自然即是道。所以更無別法能法於道者。」難曰：「道法自然，自然即是道。亦得自然還法道不？」答曰：「道法自然，自然不法道。」……[38]

李仲卿一方面講「自然即是道」，一方面又說「自然不法道」，故知他所採用的是《河上公注》的「道性自然」說，而非《想爾注》的「同體異號」說。對於此種觀點，慧乘採入室操戈，引老子之說以駁李仲卿之論，雖然此種辯論並無太大的理論意義，同樣的情形也見於佛教徒對「自然之氣」說的批評。梁朝的僧順在〈答道士假稱張融三破論〉中，認爲道教主要理論在「道者氣」一語，而批判到：

> 莊周有云：「生者氣也，聚而為生散而為死。」就如子言道若是氣，便當有聚有散有生有死，則子之道是生滅法，非常住也。[39]

此處同樣是藉莊子之言來反駁道教之說，雖然僧順用物之氣有生滅、以證道氣亦非常住的類比，並不十分恰當。至於對自然運度、天尊及靈寶之書的批評，則可在甄鸞的〈笑道論〉中看到：

> 此之真文既在玉京山中，災所不及，而復說言自然之文，與運同生同滅。生滅之日豈非災也？又云：「我身常與靈寶同時出沒。」又云：「我隨劫生死。」計靈寶運滅之日，太上理不獨存。而云長生不死之大法者，此言為妄說耳。又云「玉京之山在眾山之上，災所不及」者，理合可疑。何者一切法悉皆無常，形色之類無有存者？玉京之山金臺玉闕，七寶所成，即為色界所攝。既屬色界，云何常耶？[40]

對道教而言，世界是一個有意識的一氣之流行，就其總合來看，可稱之爲道，就其來源或本質而論，則可稱之爲自然。但對佛教而言，萬有皆依因待緣而生，從這個角度來說，世界或現象沒有一個恆常不變的本體，如道氣、自然之氣之類。若真要尋一恆常不變者，也就只能是「萬物無自性」這點而已，而這正是萬有的法性。亦即，就萬法的起源而論，道教依於自然之說，佛教則主

38 唐．道宣集，《集古今佛道論衡》卷丙，《大正藏》第 52 冊，頁 381 中。
39 梁．僧佑集，《弘明集》卷八，《大正藏》第 52 冊，頁 53 下。
40 北周．甄鸞，《笑道論》，收錄於唐．道宣集，《廣弘明集》卷九。

因緣之論，這是佛教徒會對自然之氣與自然運度等說法，以道氣及靈寶真文皆有生滅的角度進行批判的主要原因。至於就萬法的本質、也就是「性」的角度而論，道教是以自然爲性，佛教則是以空爲法性，這也是佛教徒會針對道性自然之說進行批判的原因。

（二）、對修養論的批評

湯用彤曾指出，自然與因果問題，是佛教與世學最重要爭論之一。[41]但對於同爲內學的佛教與道教而言，二者爭論的焦點則轉至自然與因緣的問題，正如本文在前言中所引述的幾段文字。至於自然與因果的問題，在佛道論爭中不佔重要地位，甚至如南朝陳的真觀法師在〈因緣無性論〉一文中，還將自然與因果的爭論推到儒道二家的身上，好像因果說與佛教完全無關一樣：

> 自然則依傍於老莊，報應則祖述於周孔，可謂楚則已失，而齊亦未為得也。[42]

自然與因果的討論，所涉及的是倫理學的問題，這是內學與外學必須爭論其先後的部分；自然與因緣的討論，所涉及的則兼有本源論與修養論的問題，這是兩種內學必須互較其優劣的地方。佛教對作爲本源論的自然說之批評已如前述，現在可以進一步討論，佛教對作爲修養論的自然說之批評。

第二節所見的初期道教自然說，會引起的最主要批評，就是命定論的問題。天地的成毀週期，是一開始就被決定的；欲結成自然之神，只能用祈願的方式來表達自己的想望；甚至在人學上，能否修成仙人還要看是否有宿緣與仙骨。既然能否成仙得道，在一開始就是已經被決定的，如朱世卿所說的「所謂非自然者乃大自然也」，則人爲的努力就沒有太大的重要性了。僧敏在與顧歡辯論時，正是抓住這點，對道教的自然說進行批判，〈戎華論折顧道士夷夏論〉云：

> 老以太虛為奧，佛以即事而淵。老以自然而化，佛以緣合而生。……太虛為奧故有中無無矣，即事而淵故觸物斯奧矣。自然而化故宵堂莫登矣，緣合而生故尊位可昇矣。

宵堂或爲霄堂之訛，指天上的宮闕。昇至玉京山上的金臺玉闕，是神仙道教的最高想望，但若一切都是自然而化，則此一想望的主動性在彼而不在己，不似

41 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想乙編五種》（台北：里仁，1995 年），頁 54。

42 收錄於梁．僧佑集，《弘明集》卷七，頁 47 下。

佛教徒可以通過工夫的修養而證得最高的位階。這個疑問，甚至也存在於南朝道教徒的心中，如《太上洞玄靈寶開演秘密藏經》中就藉太微帝君之口問道：

> 太微帝君稽首又曰：敢問道身，為有因耶？為無因耶？若有因者，同世間法，因緣生故，故是無常若無因生，復墮邪見，異道之謂。若是道身不從因生，自然有者，一切眾生，不修道者，應皆成道。如是二義，云何可了？唯願慈愍，廣垂開示。[43]

若以道身爲因緣所生，則同於佛教的異道邪見；若以道身爲自然而有者，則成道是已經被決定的。這裡同樣是以因緣與自然對比，而凸顯了佛道二氏在修養理論上的差異。

雖然道教早期的自然說，確實有命定論的問題，但道教並非沒有修養理論，如行氣、服食、煉丹、房中等術，皆可修成仙人，此即是所謂的人學。不過正如前面在討論自然與人學之差異時所指出，人學所修，只能修至仙人，至於自然之神，卻非修學可至，但佛教的因緣說則不然。因緣說本來是在講萬法緣起的問題，何以佛教多是在討論修養論時，取因緣說與道教的自然說進行對比？諸法是依因待緣而生，故無自性，而以空爲法性。這種緣起觀可以從認知的角度進行理解，但在佛教的觀點中，這種理解卻無益於修養。唯有通過各種工夫，例如九次第定之類的修養方式，依次離於息、身、意，體證到意只是一念與一念的暫時相續，身則是假一之集合，如此遂能入於初禪之境。亦即對佛教而言，因緣說雖然是解釋萬法的緣起，但這種理解是可以、也「必須」被體證的。但道教的自然說，雖然可以解釋萬有的緣起，但在相應的修養論上卻有所缺憾，正如甄鸞在〈笑道論〉中所指出：

> 道以自然為宗，佛以因緣為義。自然者無為而成，因緣者積行乃證。是以小乘列四果之差，大乘有十等之位，從凡入真具有經論。未知道家所列四果十仙名與佛同，修行因緣未見其說。然道家所修，吸氣冲天飲水證道，聞法飛空餌草尸解，行業既殊證果理異。[44]

佛教以萬法爲因緣所成，這是通過工夫而體證到的，而且只要通過佛教所提出的各種工夫，如安般、念佛、觀像等途徑，都可以體證到此一因緣和合之理。但對道教而言，所謂的道、氣、元始天尊等皆是自然而成，沒有更上一層的原

43 南北朝·《太上洞玄靈寶開演秘密藏經》，《中華道藏》第 5 冊，頁 277。是經約出於南北朝。

44 北周·甄鸞，《笑道論》，收錄於唐·道宣集，《廣弘明集》卷 9。

因，但這種理解是由何而來？基本上是由道經而來。但道經的理解是否是由體證經驗而來？如老子，既是受胎而生，位列仙班，則他僅是知道者、還是體道者？又如元始天尊，其所傳的教法乃出自靈寶之書，而靈寶之書又是自然而有，非所造作，則亦非由體證經驗而來。非由體證經驗而來的自然之說，既然無法靠自己來進行驗證，則只能依照著《無上秘要・入自然品》中所列舉的無爲、恢泊、寂嘿、清靜等「方式」，以讓自己行爲合於自然，然後等待著玄悟的自然來臨。[45]但是這種修養理論，帶有許多的不確定性，因此並不能稱得上完整。

早期道教自然說在修養理論上還有一個關鍵的問題，即人學是否有成道（成聖）的可能性。早期道教的自然說，有兩種主要的工夫路徑：一是他力的，藉由奉道戒、積累善行，以俟上位者的考察，然後被接引至天庭，而得避開陽九、百六之劫，這種修養理論與自然運度之說有密切關係；二是自力的，即通過神仙道教的行氣、煉丹、存思等法，讓體內的身神純粹化，而得以長生久視，甚至白日飛昇。但這兩類工夫都有某種限制性：他力的工夫，既然預設著上位的拯救者存在，則其所證得的仙位就不會太高，更遑論與元始天尊之間的差距；自力的工夫，至多能讓身神永固，但也無法成爲自然之神。這就是前面指出的，早期道教的修養方式，最多只能成爲仙人，但不可能修至天尊之位。但佛教則不然，大乘佛教的工夫論本就以成佛爲其目標，而自劉宋竺道生以降，眾生皆可成佛的觀點，在中土更是蔚爲流行。因此如甄鸞在〈笑道論〉中，亦針對道教的修養方法無法證得天尊之位，提出了批評：

> 元始天王及太上道君諸天神人，皆結自然清元之氣而化為之本，非修戒而成者也。彼本不因持戒而成者，何得令我獨行善法而望得之乎？[46]

道教修養理論的這個缺陷，是才性自然說所不可避免的理論難題，同樣的困境也見於佛教對儒家的批評，如謝靈運的〈辨宗論〉。湯用彤在〈謝靈運《辨宗論》書後〉一文中指出，兩漢至魏晉的普遍觀點認爲，聖人不可至不可學，佛教則主張聖人可學可至。[47]故謝靈運在〈辯宗論〉一文中，也指出儒家與佛

45《無上秘要・入自然品》引《妙真經》云：「人為道，能自然者，故道可得而通；能無為者，故生可得而長；能虛無者，故氣可得而行；能恢泊者，故志可得而共；能寂嘿者，故聲可得而藏；能清靜者，故神可得而光；能精誠者，故志可得而從；能中和者，故化可得而同。是故凡人為道，當以自然而成其名。」頁 306。又，法琳在《辯正論》中引用此段文字，言此語出於《太上玄妙經》。

46 同註 45。

47 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，頁 118。關於佛教的論點，雖然依竺道生、即〈辨宗論〉

教在此一立場上的不同：

> 釋氏之論，聖道雖遠積學能至，累盡鑒生，方應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑒周，理歸一極。[48]

歸結而言，雖然儒家、玄學家與道士的實際修養途徑可能不完全一致，但「知性而安命」卻是其修養理論的共同基礎，這與其所秉持的才性自然說有直接關連。但當佛教指出，性是有待完成的，而命也不是被決定者，亦即事實義的才性自然仍是有待證成的之後，則除非道教欲自安於世學的位置，否則，若欲與佛教爭取在內學上的主導地位，就必須針對佛教因緣說的批評進行回應，並對原有的才性自然說進行改造。最早的回應，是南朝隋唐重玄道士所提出的道性自然說。

四、南朝隋唐重玄學派對道教自然說的重構

在南朝的佛教徒以因緣說對早期道教自然說進行批判後，南朝至隋唐的道教徒也開始重新審視早期道教自然說所存在的問題，並對自然之說進行新的詮釋，以因應當時日益興盛的佛道論辯活動。當時提出自然說的道士有許多家，本節擬針對重玄學派的自然說進行探討，因爲這批道士在南朝至隋唐的佛道論辯場合中最爲活躍，其說法的理論意義也較豐富。

（一）、宋文明的自然道性說

南朝重玄學家的自然說，多是與道性論共同提出的，這是因爲重玄家基本上都是以《河上公章句》的「道性自然，無所法也」一語，作爲其理論的根據。《河上公章句》所說道性仍是事實義的性，但重玄家則將其轉化爲性體的概念。這就好像孟子言性本是在講人性論的問題，但在宋儒處卻被解釋成用以貫通個體與天道的性體一樣，這都是一種有意義的重讀。重玄家與理學家之所以要進行這種重讀，其目的是在佛教佛性說興盛的背景下，試圖在儒道的經典中找出一個可以對應於性體的概念，以突破原有的才性自然說的理論困境，這也是重

裡的新論法師之說，聖人乃可至而不可學，但這種說法其實是為了凸顯竺道生新立的頓悟說（戒、定、慧三學乃漸修，但無法以此成佛；頓悟方能成佛，但無法以學得之），但聖人可至的觀點，仍是佛教的共同看法。

48 唐．道宣集，《廣弘明集》卷十八，頁 224 下至 225 上。

玄家提出自然道性說的主要原因。

目前可見較早以道性言自然者，是南朝梁的重玄道士宋文明。宋文明撰有《道德義淵》，此書雖已亡佚，但在敦煌出土的《道德義淵》殘卷中，仍保有部分內容，其中〈自然道性第四〉云：

> 經云：「道法自然。」河上公云：「道性自然，無所法也。」經又云：「以輔萬物之自然。」物之自然，即物之道性也。……第二明性體者，論道性以清虛自然為體，一切含識有各有其分。先稟妙一之氣以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限。天之所命，各盡其極。[49]

這段文字是從順則生人的角度立論的。道性在這裡明確被宋文明界定爲「性體」，而且只要是由道所分化者，如木石之類，都稟有道性，這種觀點非僅見於宋文明，其他的重玄道士也多有此論，這是與佛性說較不同的地方。含識與木石同樣稟受天命而有其身，不同之處在於，含識稟妙一之氣而有神，此一具能動性的神識，是個體得以透過道性而體證本體的關鍵。[50]〈自然道性第四〉又云：

> 夫性極為命。老子經云：「復命為常。」河上公云：「復其性命。」此言復其性命之復，曰得常道之性也。……（外典）又云：「窮理盡性，以至於命。」故命為性之極也。[51]

這是就逆則成道的角度立論的。凡含識皆有道性，雖然隱而不顯，而神識雖然不無爲惡的可能，但若能窮理以盡其性，卻也可以體證常道之性（復性），也可以明瞭天道賦予個體的天命（復命）。宋文明在這裡是以「盡道性以復天命」的觀點，取代了此前「知才性而各安其命」的修養觀，這不但解決了早期道經的自然說在眾生是否可以成道上的理論難題，還解決了自然說所飽受批評的命定論困境。例如木石，雖有道性但無神識，所以其生長衰亡，是自然而然的被天命所決定者；但含識卻具有修養的能動性，若能擴充其道性而復其命，便能體證到個體的必然性就是其應然性，也正是其道德實踐的目標，這種觀點

49 南朝梁．宋文明，《道德義淵》，《中華道藏》第 5 冊，頁 521。

50 當然木石是否為含識，在不同的思想中可能會有不一樣的理解。較精純的木石，其實往往被認為是有意識的，故石精可以化為石猴，絳珠仙草也有自己的意識。

51 南朝梁．宋文明，《道德義淵》，頁 521。

可以讓人聯想到後來張載所說的「義命合一存乎理」。

以上討論的核心在於道性，這與自然有何關係？因爲「道性以清虛自然爲其體」，而此種性體不是本源式的論述，而是體悟後所證得的大本，所以也解決了佛教批評道教自然說無法積行而證的問題。之所以用清虛自然來講性體，是由體證經驗的特殊性而來的。因爲此種體證的境界乃非質非空，故言清虛；而因爲在此經驗中體悟到萬物爲一，一切都是道，而此道不會是由其他事物所產生，故言自然。

宋文明的自然說，還補足了傳統自然說的一個問題，即用以體證本體的工夫論問題，這部分主要見於《道德義淵・積德福田第五》中。在該篇文字中，宋文明提出積身、口、心三業，然後再以三一爲工夫，而其三一說正是標準的重玄學派說法，即以道、實、權三智，雙遣空、不空二邊，以入於至道之境的架構，而非早期以修命爲主的三一之術。宋文明三一論的相關說法，還可以在收錄於《雲笈七籤》中的〈玄門大論三一訣〉中見到。[52]值得注意的是，宋文明在此引陸修靜《黃錄唱齋》的文字說到：「人身、口、意，爲罪福之田。」[53]人的身、口會耽於嗜欲，意則會逐物走作，這是個體會罹於罪垢的主要原因，也是佛教的工夫論主張要離於身、口、意的主要原因。但正如宋文明在〈積德福田第五〉中指出，無身便無法行三一之術，無意則無以行定慧之法，故身、口、意也是積累福田以成道的憑藉。亦即，身、口、意一方面是道性的「限制原則」，因爲有了身、口、意此一形質因素，道性在個體身上才會隱而不現；但身、口、意同時也是道性的「表現原則」，若沒有身、口、意，個體也無法證得道性之體。正是透過突破身、口、意的限制，道性才會得以顯現，而身、口、意的這兩種原則，一定是共同存在的。身、口、意對於道性的這種既限制又表現的關係，可以視爲後來理學家所說的氣質之性與天地之性架構的雛形。

宋文明的道性自然之說，並非憑空而來，活躍於劉宋後期的陸修靜，應該已經有類似的說法。南朝梁・馬樞所編的《道學傳・陸修靜傳》記載了宋明帝時陸修靜參與辯論活動的情形：

> 天子乃命司徒建安王尚書令袁粲設廣譙之禮，……。時玄言之士，飛辯《河注》；碩學沙門，抗論鋒出。掎角李釋，競相詰難。（陸）

52 關於宋文明之三一說的較詳細討論，可參考拙文，〈六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法為線索〉，《漢學研究》26 卷第 1 期（2008 年），頁 86-89。

53 南朝梁・宋文明，《道德義淵》，頁 522。

先生標理約辭，解紛挫銳。[54]

這裡雖然不確定陸修靜與玄學家、佛教徒辯論的內容爲何，但從「掎角李釋」來看，辯論的焦點很可能就是道性自然的問題。「釋」指的是佛教徒以因緣說來批評道教的自然說，這點從陸修靜曾撰〈自然因緣論〉一文以回應之，可以得到證明；[55]「李」則是指玄學家以《道德經》中的「道法自然」說來批判依傍於《河注》的「道性自然」之說，類似前述慧乘對李仲卿的批評，這點從「玄言之士，飛辯《河注》」一語，也可以得到佐證。亦即主張才性自然之說的玄學家，也是以老子的原文爲據，來批判陸修靜從《河上公章句》「道性自然」一語所建構出的新自然說。

其實考察宋文明的大部分著作，都只是針對陸修靜說法進行整理，則《道德義淵》所立的〈自然道性義〉，很可能就是延續自陸修靜〈自然因緣論〉的說法。由此來看，在劉宋初期的竺道生立佛性義、謝靈運撰〈辨宗論〉批評儒家的聖人說之後，約當同時的陸修靜顯然已經意識到傳統道教的自然說在修養論上會面臨的困境，以及建立道教的性體論之必要性。所以陸修靜在劉宋後期（主要是宋明帝時期）開始活躍後，便以其新建立的道性自然之說，與佛教徒及玄學家進行論辯。陸修靜的〈自然因緣論〉，目前已經無法看到，但之後南朝與隋唐的重玄家也針對自然說與因緣說的關係進行許多發揮，很可能就是延續自陸修靜的討論，本文即進一步檢討《本際經》與《道教義樞》有關自然因緣說的論點。

（二）、《本際經》與《道教義樞》的自然因緣說

宋文明建立了性體論，並重新詮釋了自然的意含，因而解決了早期自然說的幾個主要理論缺陷，但在〈自然道性第四〉中並未見到對佛教因緣說的討論，而這部分可以在隋代重玄學派的代表性道經《本際經》，及初唐重玄學派的教義彙編書籍《道教義樞》中見到。

《道教義樞・自然義》是一篇完整討論自然之說的文字，其依傍的經典主要是《本際經》。〈自然義〉云：

自然者，本無自性。既無自性，有何作者？作者既無，復有何法？此則無自無他，無物無我。豈得定執，以為常計？絕待自然，宜治

54 錄自陳國符，《道藏源流考》（台北：祥生出版社，1975 年），頁 467。

55 唐・法琳《辯正論》云：「〈自然因緣論〉……。右八論，陸修靜撰。」《大正藏》第

> 此也。釋曰：示因緣者，強名自然，假設為教。……故《本際經》云：「是世間法，及出世法，皆假設施，悉是因緣，開方便道，為化眾生，強立名字耳。」[56]

〈自然義〉的文字，如本無自性、因緣強名自然、世間法及出世法悉是因緣云云，乍看之下，很容易認爲其自然說的內涵，只是將佛教因緣說披上道教自然說的外衣而已，這種觀點正見於麥谷邦夫的研究，如麥谷氏云：「《道教義樞》〈自然義〉是以因緣爲主、自然爲輔的兩者調和論。」[57]但〈自然義〉所欲表達的，是否真的是以因緣說爲主？這點要從其所依傍的道經《本際經》討論起。

《本際經》中沒有獨立成篇的自然之章，其對自然的討論散見於全書各卷中。與宋文明一致的是，《本際經》在討論道性問題時，牽涉了較多對自然的討論，卷四〈道性品〉云：

> 言道性者，即真實空，非空、不空，亦非不空；非法，非非法；非物，非非物；非人，非非人；非因，非非因；非果，非非果；非始，非非始；非終，非非終；非本，非末，而為一切諸法根本。無造無作，名曰無為。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。悟此真性，名曰悟道。……道性眾生性，皆與自然同也。[58]

〈道性品〉言道性爲真實空，加上一串雙重否定的論述，也很容易讓人聯想到是受佛教空宗的影響，因此中嶋隆藏在討論《本際經》的自然說時，也認爲《本際經》肯定的是因緣說，並對傳統道教的自然說進行了批判。[59]

必須重新理解的是「真實空」的意含。真實空要講的不是空，因爲空也在其否定之列。傳統自然說所講的自然之道或自然之氣，是不空，佛教因緣說所講的則是空。空既然是無自性，則不能用來講性體；而不空已是形而下者，無法用來講本體的概念。因此《本際經》建立起一個兼含空與不空、但又超越空與不空的真實空，以做爲道性之體，這點從「真實空」此一名義也可以見出。

---

52 冊，頁 546 下。此論今佚。

56 王宗昱，《道教義樞校勘》，頁 344。

57 麥谷邦夫，〈南北朝隋唐初道教教學管窺——以《道教義樞》為中心〉，頁 282。

58 萬毅，〈敦煌道教文獻《本際經》錄文及解說〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第 13 輯（1998 年），頁 423、427。

59 中嶋隆藏，〈六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然說〉，頁 682。

言「空」是指性體的超越性，言「真實」則是指性體的真實無妄，合之就是既真實又具超越性的道性。由此再去看所謂「非法、非非法」這一系列的雙重否定論述，其內涵就比較容易理解了。其所要描述的，是性體的各種樣貌，非因非果，非法非物，非始非終，而不是像空宗經典所使用的雙重否定，是爲了否定諸法自性的存在，以證得空性，故不宜以因緣說的角度來理解《本際經》的道性說。

從性體的角度來理解《本際經》的自然說，其內涵也會比較清楚。只要有世界或個體的存在，道性就必然存在，此是「不可不然」。此一道性是與道共同存在，而無所造作者，故是「不可使然」。既不可使然而又不可不然，即是「自然」。亦即《本際經》是用自然來形容性體的存在狀態，雖然此種解釋方式所凸顯的是道性，而非自然。但自然之說在《本際經》裡，也有其重要性，此重要性見於「道性眾生性，皆與自然同」一語。道性與眾生性的關係，就是前面宋文明所說的道性與身、口、意之間的關係。亦即，不僅個體所稟賦的道性是不可使然而不可不然，作爲個體之表現與限制原則的眾生性，也是同樣的一種自然的存在狀態。個體的生成、世界的形成，都是一個「不得已」（不能停止）的流行歷程，而道德修養的目標，就是超越眾生性的自然狀態，以體證道性的於穆不已，這就是所謂的悟道。從這個角度來看，《本際經》所稟持的也不會是一種無世界論的觀點。

《道教義樞》中也立有〈道性義〉一篇，其論點正是延續自《本際經》所言，則《道教義樞》的自然說，是否真的是以因緣說爲其骨肉，就有重新檢討的空間。〈自然義〉所說的「何有作者」，同於《本際經》的「無造無作」，至於「復有何法」一語，則近於「非法，非非法」之說，這都是用來說明道性之狀態的語彙。而〈自然義〉最容易被人誤解的，即「本無自性」一語，這確實很容易讓人與因緣說連結在一起。不過《道教義樞》在這裡要論說的，是沒有「自」之性，也沒有「他」之性，正如〈自然義〉所說：

> 不自之自，無所不自。無所不自，故他亦成自。無所不然，故他亦成然。……不他之他，無所不他，故自亦成他。[60]

〈自然義〉在這裡要反駁的是物性的問題，也就是傳統認爲人有人之性、牛有牛之性這類的論點。自性既無，他性亦無，而他既成自，自亦成他，故自與他共同稟受著一個更普遍的性，也就是道性。亦即，「本無自性」一語只是爲了論證「眾生皆有道性」這個觀點，而若道性的存在狀態爲自然，則〈自然義〉

60 王宗昱，《道教義樞校勘》，頁 344。

不可能是以因緣爲主的說法。

〈自然義〉中那些容易被誤認爲是因緣說的文字，顯然是爲了對應佛教因緣說的批評所進行的融攝，但〈自然義〉是通過何種方法來融攝佛教的因緣說？道性是一種特殊的「存在」，所以《本際經》才會用真實空、非因非果、非始非終等兩面遮撥的語彙，來勉強形容這個性體，「自然」也是這樣被用來描述道性的，此即〈自然義〉會說「強名自然，假設爲教」的原因。同樣的情形也見於因緣說，因緣說是爲了讓修行者破除對諸法的執著，同於〈自然義〉所言「不自之自，不他之他」云云，其目的也爲了體證更高的本體而設。亦即，如果承認有一個通貫天道與萬物的性體存在，並認爲通過擴充或逆覺此一性體，就可以體證到大本，則不管此性體被稱爲道性、佛性或天地之性，其教法都是有價值的。從這個角度來看，不管是《本際經》所說的自然，或是佛教所說的因緣，都是爲了體證此一性體所設的教法。這些教法，用傳統語彙來講是「蹄筌」，用佛教語彙來講則是「方便」，而這是〈自然義〉最後會引《本際經》所說的「是世間法，及出世法，皆假設施，悉是因緣，開方便道，爲化眾生，強立名字耳」，以總結全篇的原因。亦即《道教義樞》的〈自然義〉，是從立教的角度來融攝道教的自然說與佛教的因緣說。

（三）、成玄英的自然重玄說

相較於宋文明與《本際經》、《道教義樞》的自然說都是在講性體的問題，初唐重玄道士成玄英的自然說，要討論的則是道體、以及體證境界的問題。何以重玄道教的自然說在唐代會有這種轉變？

正如前文所指出，早期道經所說的道，基本上都帶有氣的性質，故佛教徒也常以「道者氣」爲目，對道教的道論進行批判。而從陸修靜等重玄道士開始，就將道的意義進行區分，建構出道理論與道氣論，並以妙無論及妙有論的面貌呈現。這些討論由於並未觸及自然說的問題，故此處不擬討論。[61]不過到了成玄英處，則進一步提出超越道理與道氣的自然說。在《道德經義疏》中註解「道法自然」一語時，成玄英提出了自然爲本的說法：

> 既能如道，次須法自然之妙理，所謂重玄之域也。道是迹，自然是本，以本收迹，故義言法也。[62]

61 相關的討論可參考拙作，《南朝隋唐重玄學派的工夫論》（新竹：清華大學中文系博士論文，2008 年），尤其是第六章第一節。

62 蒙文通，《輯成玄英《道德經義疏》》，頁 427。

以往一向被視爲萬有之大本的道，在此卻變成了迹，自然才是本。此一詮釋的目的何在？

成玄英對道的討論很豐富，但大致可以歸納出兩類說法。第一類例如：

> 妙本一氣，通生萬物，甚自簡易，其唯道乎？[63]

> 所以言物者，欲明道不離物，物不離道，道外無物，物外無道。[64]

第一條文字是以氣爲道，第二條文字則是即物以言道。這類說法是以道做爲整個宇宙實體的總稱，其中包含著道氣的生化與流行，也包含萬物與現象。亦即，第一類說法是繼承古代氣論的傳統，而以「總合義」來言道。

但除此之外，成玄英還有另一類關於道的說明，例如：

> 道者，虛通之妙理。[65]

> 道以虛通為義。[66]

> 夫至道虛通，妙絕分別。[67]

總合義的道何以能夠通生萬物並構成世界，顯然是依循著道的某些屬性來活動的，而這些屬性，成玄英是用「虛通之理」來說明。虛是指其至精不見、但又能範圍一切，通則是指其能通生萬物，而此一虛通被界定爲理。亦即，第二類說法是受到佛教法性之理說法的刺激，將傳統道論中一定會包含進去的氣化與世界因素去除，而專指氣化與世界背後的內在原因與根源，氣以虛通爲因、物以虛通爲體，方能活動，這是以「分解義」來言道。

妙本一氣與虛通之理，這兩個概念都有其思想傳統，但重玄學派的特色在於，他們同時將二者視爲道。亦即，成玄英的道論，呈現的是一種「非一非異」的架構：就虛通之理乃內蘊於妙本一氣之中，二者是非異；但就其分別代表道的分解意義與總合意義而言，二者是非一。這種虛通與妙氣非一非異的關係，如果用後來張載所言「太虛即氣」的架構來思考，應該會比較容易理解。這種

63 郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華，1997 年），〈在宥疏〉，頁 399。

64 蒙文通，《輯成玄英《道德經義疏》》，頁 417。

65 同上註，頁 502。

66 成玄英，〈道德經開題〉，收入蒙文通，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001 年），頁 549。

67 蒙文通，《輯成玄英《道德經義疏》》，頁 484。

具有悖論性的二重道論，其實是繼承自陸修靜的說法，[68]但值得思考的是，何以在成玄英處，道卻變成了迹？

「虛通之道」既是理，故同於妙無；氣化之道則是氣，通於妙有。而就孟智周的有無論來看，妙無與妙有二者是相待而立的，[69]因此二者都會不是「自然」者，這是成玄英會說「道是迹」的原因，不管從虛通之道或氣化之道的角度來說，都是如此。但是，當學者通過工夫的修養，體證到世界是一氣的流行（有即妙有），而其創生與活動都是受到虛通之理的範鑄（無即妙無），之後，學者還要再進一步雙遣妙有、妙無二邊，此時所體證到的境界，就是所謂的「重玄之域」。就這個角度來說，超越妙有、妙無的「重玄之域」，才是自己而然者，也才是真正的大本，這是成玄英對《道德經》中「道法自然」一語的解釋脈絡，也是成玄英以自然爲本的主要原因。

自然此一概念在成玄英處，除了具有本體論的意義外，更重要的是其工夫論的意義，而這涉及「自然」與「重玄」的同一性。除了前引的「次須法自然之妙理，所謂重玄之域也」之外，成玄英在註解《道德經・第二十三章》「希言自然」一語時則說：

> 希言猶忘言也。自然者，重玄之極道也。欲明至道絕言，言即乖理，唯當忘言遺教，是可契會虛玄也。[70]

「希言」在此被成玄英解釋爲「忘言」，也就是指雙遣兼忘的工夫。言語代表著分別意識，而世界的形成，正是由意識與語言的不斷分化而來的，此即成玄英會說「重玄之道，本自無名。從本降迹，稱謂斯起」的原因。[71]也因爲此一分別意識，個體遂與大本越來越遠，而隨著氣化世界變動不已。而若欲返回大本，便須透過雙遣兼忘的工夫，以消弭主體意識與現象世界的對立關係，此即成玄英言「道契重玄，境智雙絕，既兩忘乎物我，亦一觀乎親疏」[72]的原因。境指的是現象世界，而智則是指主體意識，而在境智雙絕、也就是徹底地忘言之後，此時所體證道的經驗是沒有任何分別的「整全的一」，也就是前引文所

68 如《道教義樞・道德義》引述到：「陸先生云：『虛寂為道體，虛無不通，寂無不應』。」見王宗昱，《道教義樞校勘》，頁 289-291。

69 如《道教義樞・有無義》引述到：「三者，具如孟法師釋，亦是有無之名，相待故有。」見王宗昱，《道教義樞校勘》，頁 352-353。

70 蒙文通，《輯成玄英《道德經義疏》》，頁 421。

71 同上註，頁 376。

72 同上註，頁 491。

說的「兩忘乎物我，一觀乎親疏」，而這正是重玄家所追求的「重玄之境」。此一重玄之境既然超越了一切的分別（甚至超越了相待而立的虛通之道與氣化之道），顯然是無因無待者，所以才是真正的「自然」，這也是成玄英在此會說「自然者，重玄之極道也」的原因。

歸結而言，對成玄英來說，作爲大本的自然，其實就是重玄學家所盛稱的「重玄之境」。重玄道士的重玄之說其內涵頗爲複雜，此處無法詳細討論，但大體而言，其內涵是兼攝本體論與工夫論的。亦即，若從「境智雙絕，故能妙極重玄」[73]的角度來看，重玄是修道者在修證時所體驗到的最終境界；但若從「以本收迹，故義言法」[74]的角度來看，重玄則可以視爲萬有的大本。而重玄家一向是將這兩個領域合在一起討論的，這是因爲被視爲本體的自然重玄，正是由體證經驗而來。若此，則雖然未曾明言，但重玄家的工夫與本體之說，可以稱得上是一種「工夫所至，即其體也」的架構。

（四）、小結：聖學可至說在道教的成立

歸納本節所論，南朝的重玄道士藉由對《河上公章句》的重新解讀，建立了道性論，從而將傳統的才性自然之說轉變爲道性自然之說，並從教法的立場，將佛教的因緣說與道教的自然說進行融攝。在道性論成熟後，初唐的成玄英遂從本體論與證體經驗的角度，將自然說與重玄論進行結合，使重玄學派的修養論更形成熟。

從宋文明到成玄英的自然之說，雖然可以見到一個逐漸發展的脈絡，但對一個問題的答案卻是一致的，也就是前面提到的、聖人是否可學可至的問題。修道是否能夠證得天尊，這是佛教徒對初期道教自然說的質疑焦點。若依才性自然之說，則天尊乃自然而成者，不可學也不可至，但道性說的提出，正是爲了回應此一問題而設，所以重玄道士們也都提出修道可以證得天尊的說法，始作俑者正是宋文明。據唐代僧人玄嶷在〈甄正論〉中所說：

> 案道經云：（樂靜信）功滿行就，道證天尊。……此宋文明等為元始立天尊，自知無據，為佛經說釋迦棄儲后之位出家修道證得佛果，遂偽立樂靜信修道證得天尊，兼說經教具信因果等事。[75]

73 蒙文通，《輯成玄英《道德經義疏》》，頁 407。

74 同上註，頁 427。

75 唐．玄嶷，《甄正論》卷中，《大正藏》第 52 冊，頁 563 下。

靈寶天尊俗名樂靜信，此說見於《定志經》，該經復云樂靜信爲法解（即左玄真人）之父，則樂靜信確實是由凡人修至天尊。不過《定志經》中並未對樂靜信有太多討論，而宋文明顯然曾抓住此一線索，並就「樂靜信修道證得天尊」之說進行發揮。但修道而證的靈寶天尊，與自然而成的元始天尊，二者的關係爲何？在此重玄道士吸收了佛教的法身說，將應氣成象的元始天尊歸爲道身，修道而成的靈寶天尊則是其報身，至於隨機而現、代爲世師的老子，則又立「跡三身」以名之（應身、分身與化身），此種說法同時解決了作爲天師道教主的老子之地位問題，遂成爲之後重玄道士的基本論點，此種三身之說在《道教義樞・法身義》，以及成玄英的〈道德經開題〉中，都可以見到。而由於這種說法可以安排各派的教主或至上神的位置，遂使三清（元始、靈寶與道德天尊）成爲道教徒公認的至上神。從唐玄宗時編纂的《一切道經音義由起》中所云「報身者，由積勤累德，廣建福田，樂靜信等也」的「等」字來看，由修道得證天尊之位者，顯然非僅樂靜信一人，正代表著天尊可學可至的觀點，在道教思想中的確立。

五、結論

初期道教的自然說，所討論的是事實義的自然，這種說法的背後有著才性說作爲其理論基礎，故可稱之爲才性自然說。但才性自然之說在對萬有本源的說明上、以及在修養的實踐上，會有某種限制，當佛道論爭激化後，南朝的佛教徒便以因緣說爲武器，分別針對道教的這兩方面問題進行批判。南朝的重玄道士正面回應此一問題，並建立起道性論與重玄工夫論，自然此一概念則是用以說明此一道性或體證經驗，亦即，重玄道教的自然說，所討論的是體現義的自然。

不過可以注意到的是，初期自然說在當時道經中佔有很核心的位置，自然此一概念基本上是用來說明與道相同、甚至比道更爲本源的存在，如道之性、運度、氣、甚至元始天尊等概念。從這點來看，佛教徒言道教「以自然爲宗」，確實能得其實況。但是到了重玄道教的自然說，自然此一概念變成用以描述道性或是重玄的語彙，而自然說在道經中的重要性，無形中就開始下降了。《道教義樞》也正是在此一立場上，將自然與因緣這兩個看似南轅北轍的概念，進行了融合的嘗試。

從重玄家立道性以說明天道與性命相貫通的可能性，可以再進一步思考中世到近世思想的轉折問題。認爲「天道性命相貫通」是中國修養論的傳統，這

是從近世角度來看的，因爲佛教、理學與內丹道教，確實都有這樣的主張。但若將視野往前移，則兩漢至魏晉的主流思想其實是不講貫通問題的，不管是儒家、玄學家或道教，因爲不存在這個可能性，這是受到才性自然說的影響。這種情形從南朝開始有所轉變，產生此一轉變的原因是佛教，佛教徒以此新興的體證工夫論，批判儒家與道教的思想，而受此刺激，南朝的道士也開始反省傳統自然說的限制，並建立起道性之說，以說明個體與本體相貫通的可能性。

湯用彤認爲直至北宋初，儒家仍然認爲聖人不可學不可至，所以胡瑗見到程頤的〈顏子所好何學論〉，才會大感驚訝，但這種說法可能不完全精確。因爲隋唐至北宋初，佛教思想已經被士人所熟知，而道教的理論也已經解決聖人可學可至的問題，不管是重玄道教或內丹道教。[76]而當時士人的態度基本上多採「外儒內釋」或「外儒內道」，也就是以儒家爲外學，佛教或道教則爲內學，二者可以互相配合。[77]亦即儒家學者其實也都承認「學至聖人」的可能性，只是他們在古典儒家的著作中無法找到相關的理據，因此只能藉由佛教或道教的理論以言成聖的可能性。直到北宋的理學家，藉由對《孟子》、《中庸》、《易傳》中「性」字進行了創造性的解讀，樹立了天地之性或義理之性這類性體之說，而理學的本體論與工夫論遂能順利展開。從這個角度來看，重玄道教首先針對佛教的質疑進行回應，並藉由經典的重讀，樹立性體之說，以言復性復命的可能性，其努力實可以視爲理學家的先驅者。

76 甚至非屬重玄或內丹道教的唐代道士吳筠，亦撰有〈神仙可學論〉，以說明此一「可學」的有效性。

77 有關隋唐士人的「外儒內釋」或「外儒內道」傾向，可參考：陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》五卷一期（1994 年），頁 1-49；陳弱水，〈思想史中的杜甫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 69 本第一分（1998 年），頁 1-43；陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 69 本第三分（1998 年），頁 423-482。

引用書目

（一）古籍

漢・河上公（疑），《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年。

漢・張魯，《老子道德經想爾注》，《中華道藏》第9冊，北京：華夏出版社，2004年。

漢・不詳作者，《老子中經》，《中華道藏》第29冊，北京：華夏出版社，2004年。

漢・不詳作者，《太平經》，收錄於李德範輯，《敦煌道藏》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，1999年。

漢・不詳作者，俞理明點校，《太平經正讀》，成都：巴蜀書社，2001年。

漢～魏・不詳作者，《黃庭內景經》，收錄於《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年。

魏・劉劭撰，西涼・劉昞注，《人物志注》，台北：世界書局，2000。

晉・不詳作者，《太上洞玄靈寶五符序》，《中華道藏》第4冊，北京：華夏出版社，2004年。

晉・不詳作者，《元始五老赤書玉篇真文天書經》，《中華道藏》第3冊，北京：華夏出版社，2004年。

晉・不詳作者，《太上洞玄靈寶真文要解上經》，《中華道藏》第4冊，北京：華夏出版社，2004年。

晉・不詳作者，《太上靈寶天地運度自然妙經》，《中華道藏》第3冊，北京：華夏出版社，2004年。

晉・魏華存，《上清大洞真經》，《中華道藏》第1冊，北京：華夏出版社，2004年。

南朝宋・謝靈運，〈辯宗論〉，收錄於唐・道宣集，《廣弘明集》卷十八，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

南朝宋・陸修靜，《黃錄唱齋》，《中華道藏》第5冊，北京：華夏出版社，2004年。

南朝齊・僧敏，〈戎華論折顧道士夷夏論〉，收錄於梁・僧佑集，《弘明集》

卷七，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

南朝梁・僧順，〈答道士假稱張融三破論〉收錄於梁・僧佑集，《弘明集》卷八，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

梁・僧佑集，《弘明集》卷七，《《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

南朝梁・宋文明，《道德義淵》，《中華道藏》第5冊，北京：華夏出版社，2004年。

南朝梁・馬樞，《道學傳》，錄自陳國符，《道藏源流考》（台北：祥生出版社，1975年）

南朝梁・陶弘景，《洞玄靈寶真靈位業圖》，《中華道藏》第2冊，北京：華夏出版社，2004年。

南朝陳・朱世卿，〈性法自然論〉，收錄於唐・道宣集，《廣弘明集》卷二十二，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

南北朝・不詳作者，《太上洞玄靈寶開演秘密藏經》，《中華道藏》第5冊，北京：華夏出版社，2004年。

北周・通道觀學士編纂，《無上秘要》，《中華道藏》第28冊，北京：華夏出版社，2004年。

北周・甄鸞，《笑道論》，收錄於唐・道宣集，《廣弘明集》卷九，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

唐・劉進喜、李仲卿，《本際經》。本文使用底本爲萬毅，〈敦煌道教文獻《本際經》錄文及解說〉，收錄於陳鼓應編，《道家文化研究》第13輯，北京：三聯，1998年。

唐・法琳，《辯正論》，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

唐・成玄英，〈道德經開題〉，收入：蒙文通，《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年。

唐・成玄英著，蒙文通輯，《道德經義疏》，收錄於蒙文通，《道書輯校十種》，成都：巴蜀書社，2001年。

唐・孟安排撰，王宗昱校勘，《道教義樞》，收錄於王宗昱，《道教義樞研究》，上海：上海文化，2001年。

唐・魏徵等撰，《隋書》，台北：鼎文書局，1980年。

唐・玄嶷，《甄正論》，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，

1985年。

唐・道宣，《集古今佛道論衡》，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

唐・道宣集，《廣弘明集》卷二十二，《大正新修大藏經》第52冊，台北：新文豐出版公司，1985年。

北宋・張君房集，《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年，頁249-250。

北宋・陳景元集，《元始無量度人上品妙經四注》，《中華道藏》第3冊，北京：華夏出版社，2004年。

北宋・陳景元集，《西昇經集注》，《中華道藏》第8冊，北京：華夏出版社，2004年。

清・郭慶藩集，《莊子集釋》，北京：中華，1997年。

（二）近人研究

任繼愈，《道藏提要（第三次修訂）》，北京：中國社會科學出版社，2005年。

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

李剛，〈《道教義樞》的自然觀簡析〉，《宗教學研究》1997:1，頁1-5。

李剛，〈成玄英的「自然無爲」論〉，《宗教學研究》2000:3，頁67-76。

李豐楙，〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，收錄於陳鼓應編，《道家文化研究》第9輯，北京：三聯書店，1996年。

林永勝，〈六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法爲線索〉，《漢學研究》26 : 1，2006年，頁67-102。

林永勝，《南朝隋唐重玄學派的工夫論》，新竹：清華大學中文系博士論文，2008。

陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》5: 1，1994年，頁1-49。

陳弱水，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69: 3，1998年，頁423-482。

陳弱水，〈思想史中的杜甫〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69: 1，1998年，頁1-43。

陳國符，《道藏源流考》，台北：祥生出版社，1975年。

湯用彤，《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想乙編五種》，台北：里仁書局，1995年。

萬毅，〈敦煌道教文獻《本際經》錄文及解說〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第13輯，1998年，頁423、427

謝世維，〈道教傳經神話的建立與轉化：以天真皇人爲中心〉，《清華學報》38: 2，2008年，頁291-326。

小林正美，〈《河上眞人章句》の思想と成立〉，《東方宗教》65，1985年，頁20-43。

小林正美，〈劉宋期の天師道の終末論〉，《フィロソフィア》76，1989年，頁1-26。

小林正美，〈東晉時期の道教終末論〉，《宗教學研究》1995:3，1995年，頁1-10。

中嶋隆藏，〈六朝後半より隋唐初期に至る道家の自然說〉，收錄於氏著，《六朝思想の研究》，京都：平樂寺書店，1985年，頁635-683。

麥谷邦夫，〈南北朝隋唐初道教教學管窺——以《道教義樞》爲中心〉，收錄於辛冠潔編，《日本學者論中國哲學史》，北京：中華書局，1986年。

Anna Seidel著，劉屹譯，〈國之重寶與道教秘寶——讖緯所見道教的淵源〉，《法國漢學》第四輯，北京：中華書局，1999年，頁42-127。

From Talent Self-Being to Daoist Nature Self-Being:

The Rise and Development of the Daoist Self-Being Theory from the Six Dynasties to Early Tang

Lin, Yung-sheng *

Abstract

This paper explores the context of the rise and development of the Daoist self-being theory from the Six Dynasties to early Tang. Following the rise of the transcendentalist self-being theory in the Wei and Jin dynasties, the term "self-being" was frequently used in many Daoist scriptures. While the early Daoist self-being theory seemed rather broad in is various applications, it was founded in the concept of "self-being" and theoretically based on the talent theory. Hence, it can also be referred to as talent self-being theory. The focus of the talent self-being theory is on explaining the grand source of all things on earth. However, in terms of personal cultivation, the theory leads to fatalism.

Later, the term "self-being" was used to explain the character and status of the Daoist nature. Chong Xuan Daoism used the term to identity of a thing-in-itself. This theory can be called the nature self-being theory. The establishment of this theory successfully rebutted Buddhist criticism of the inability of mortals to become saints, a tenet held by both Confucians and Daoists. It also later provided a theoretical foundation for the establishment of the personal cultivation theory of Neo-Confucians.

Keywords: Chong Xuan, self-being (ziran), talent, Daoist nature (daoxing), causation

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University