

唐初道士成玄英「重玄」的思維模式* ——以《老子義疏》為討論核心

鄭燦山**

(收稿日期：99年12月15日；接受刊登日期：100年4月13日)

提要

本文聚焦於道教「重玄」的課題，這個課題涉及六朝末隋唐之際「道教」內部逐漸興起的新思潮——重玄思想，而唐初道教一代宗師道士成玄英，可謂集其大成者。成玄英對於「重玄思想」，進行較為全面而且深刻的論述，特別是其專著《老子義疏》，此書便成為本文討論的重點。

對於「重玄」的課題，學術界一般習慣從中國哲學史的角度思考、分析之，特別是直接從思考「魏晉玄學」議題的問題意識切入，而逕將「重玄思想」接續於「魏晉玄學」之後，並作為其遺裔。或者關注「重玄思想」與佛教思想的比較，尤其是中觀學派的理論，往往成為重要的參照系統。

筆者本文將透過反省前人的研究立場入手，進而討論前輩學者的研究方法；在如此的基礎性討論之下，希望重新定義成玄英的「重玄」概念。定義的改變，也將聯動引起研究方法與步驟的改變，對於文獻材料的運用與解讀，自然也會朝不同方向發展。

筆者認為，上述「中國哲學史」性質的研究進路，固然稱便，但是如果從方法論的後設角度作反省，卻似乎也忽略了所謂「歷史」面向的問題，亦即「思想史」的問題。

其次，關於「中國哲學史」性質的研究進路，若從研究議題的廣度反省，則主要觸及「魏晉玄學」與「佛學」，反倒忽略了「道教」內部的歷史發展事實與相關問題。

* 本文的修訂，得到諸多師友以及匿名審稿人的建議，在此一併致謝。

** 國立臺灣師範大學國文研究所博士，現職臺灣師範大學國文系專任副教授。

所以，筆者本文的研究方法，將加強從「思想史」與「道教」的面向考察剖釋「重玄思想」，也就是關注「道教」內部的「思想史」事實之發掘，側重「道教」的主體性來思考所謂的「重玄思想」，並進而貞定成玄英「重玄」的思維模式與特色。

關鍵詞：成玄英、重玄、道教思想、道德經、唐代

一、問題意識與研究方法的擬定

本文聚焦「重玄學」課題。¹南朝後期，道教內部發揮《道德經》首章「玄之又玄」的宗旨而形成的一股新思潮，學界往往以「重玄學」名之。從而提出一些定義式的看法，如盧國龍便界定而認為「重玄之道」乃是一學術流派，是魏晉玄學注釋《道德經》的支流之一，最早出現於東晉孫登。其次「重玄之道」又可以指注解《道德經》的一種思想方法，是對玄學貴無、崇有論的揚棄，是玄學理論的深化和發展。其他學術界也有提出「道教重玄學」、「老學重玄宗」、「道家重玄學」、「道教老學重玄學派」等等概念者。²筆者認為，道教內部所開展出來的「重玄」思想，最直接的原因，則在於道教徒希望提出有效的概念或思辨方法，以綜攝漢六朝以降繁博的經典、教義系統。所以《道德經》雀屏中選，成為最具理論高度的思想利器。道教徒藉助、闡釋第一章「玄之又玄」的經義，進而形成以「雙」「玄」為核心而具有辯證性質的一股重玄思潮，「重玄」的思維模式，成為綜貫道教經典、教義的哲學方法。而唐初道士成玄英可說是將「重玄」的哲學方法發揮得最為淋漓盡致的一位。本文將透過反省前人的研究立場入手，進而討論前輩學者的研究方法；在如此的基礎性探析之下，重新定義成玄英的「重玄」概念。定義的改變，也將聯動引起研究方法與步驟的改變，對於文獻材料的運用與解讀，自然也會朝不同方向發展。

首先從問題意識談起。關於唐初道士成玄英重玄思想，³學界普遍將他置於魏晉玄學發展史的脈絡中來討論，認為是玄學的遺緒。因為道教重玄學實乃魏晉玄學的一支。依此邏輯，作為道教重玄學集大成者之成玄英，自然必須列歸入玄學的範圍來論究。於是認為重玄思想是對玄學貴無、崇有論的揚棄，是玄學理論的深化和發展。而將重玄思想置入魏晉玄學發展歷史之大脈絡下作考察。甚至推論，道教之重玄思想經由南北朝隋唐數百年之發展，而孕育出宋代之內丹道。⁴一九四〇年代，蒙文通首先開發道教重玄學的研究課題，並與魏晉玄學比觀，而且溯及作為玄學一支的東晉孫登、支道林乃至鳩摩羅什等人之思想

¹ 本文聚焦之「重玄學」，是南北朝隋唐當時道教新興之重要學術課題，故特具研究價值。

² 盧國龍的觀點，詳見其著作盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民中國，1993年）之「緒論」。至於學術界關於「重玄」之定義及其相關議題之討論以及對於成玄英、杜光庭之論點的回應，請參考鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》（臺北：國立編譯館主編、台灣學生書局印行，2009年12月），頁17-20之回顧與反省式的檢討。

³ 成玄英是初唐一代高道，其生卒年約為公元601~690年之間（即隋文帝仁壽年間至武則天天授元年）。參強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化，2002年），頁212-214之考證。

⁴ 參考盧國龍：《中國重玄學》之「緒論」所論。這種觀點，學界甚為流行。其他如：李剛：《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》（成都：巴蜀書社，2005年4月第1版）、強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》、湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第十九輯，「玄學與重玄學」專號（北京：三聯書店，2002年），皆持類似看法以立論。

以為重玄學之起源。⁵於是，從道教重玄學課題擴展開來，便牽涉到許多學術史的命題。湯一介、盧國龍、強昱諸人大抵繼踵蒙氏之說而進一言。

因此，基於中國哲學史研究之宏觀角度，而將道教重玄學看作魏晉玄學的支脈，自然是順遂平實之論。馬上擄獲學界眼光，而幾成共識。不過筆者以為其中恐怕潛藏著些許問題。湯一介認為，研究哲學史應抓住每個時代哲學思想的中心問題來展開。不能把哲學史的研究等同於「思想史」、「學術史」或「文化史」。⁶湯教授的高見洵為的論，不過反過來，同理地我們也一樣不應該將「思想史」的研究等同於「哲學史」。然而，對於「重玄思想是對玄學貴無、崇有論的揚棄，是玄學理論的深化和發展」這樣子的命題，恐怕無法只是純粹就「哲學史」角度來考察而已，而必須具足許多歷史性的文獻典籍之證據，這個命題才能成立。也就是說，必須涉及許多「思想史」的材料。所以，道教重玄學與魏晉玄學的關係，這種帶有濃厚的「思想史」味道的議題，自然也無法化約成「哲學史」的問題而作出「哲學史」的論斷了。所以下文筆者將嘗試從「思想史」，乃至「道教思想史」的角度去省思這個問題。

接著討論研究方法。立足於怎樣子的問題意識，便相應地產生怎樣子的研究方法。對於道教重玄學，如果站在寬廣角度的魏晉玄學的理解立場，便傾向以「雙遣兼忘」之義來詮釋、定義「重玄」概念。⁷對於南北朝隋唐的道教重玄學而言，這種說法某種意義上是可以被接受的。但是如果因此進而範圍成玄英的「重玄之道」，恐怕會有些失真。以下提出一些反省。

「雙遣兼忘」的「重玄」概念，原則上偏重強調主觀境界面向與功夫論意涵，展現出濃烈的否定式思惟色彩。但是成玄英疏釋《莊子》時，將莊子之主體境界傾向往客觀面提，亦即將莊學老學化，⁸那更遑論成氏的《老子義疏》了。客觀化、實體化乃道教的特色，這種特色具有肯定式思惟的本質。所以本文將偏重論述成玄英如何站在道教的立場，因應時代思想氛圍的變遷，吸收融通佛教中觀思想的哲學方法，卻又不失其道教本色。本文將著意成玄英較容易被忽略的肯定式思惟的哲學方法及其諦義。當然因為成玄英疏解老莊的因緣，所以他也吸收王、郭玄學「崇本息末」以及兼忘、遣之又遣以返玄冥之境之說，學

⁵ 蒙文通：〈校理《老子成玄英疏》敘錄——兼論晉唐道家之重玄學派〉，《古學甄微》（蒙文通文集第一卷）（成都：巴蜀書社，1987年）。

⁶ 湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，頁11-12。

⁷ 前引李剛、盧國龍、強昱、湯一介等人，乃這種論點的代表性著作。雖然他們的觀點容或小異，但不礙其大同。任繼愈：《中國道教史》（上海：上海人民，1990年），頁250-252；砂山稔：《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990年），頁208，也有類似看法。

⁸ 楊儒賓：〈注莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編《道教文化的精華》（第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（一））（嘉義縣大林鎮：南華大學宗教文化研究中心出版；台北市：中華大道文化經銷，2000年），頁299。

界多有討論，亦已曲盡其妙，⁹故而筆者本文將不再重復魏晉玄學相關問題。另外成玄英的系統，廣義地說，也涉及三教問題。¹⁰這在本文中也將省去不談。至於構成成玄英其思想體系之諸般課題，¹¹也因為文短而無法一一俱論。

所以除了述及中觀思想外，也將順此脈絡探討成玄英「重玄之道」是否有辯證思維的性格？當然最終在於展示「重玄之道」獨特的哲學方法。

從老莊或玄學的立場，甚至是佛學立場的研究路向，多少有些「格義式」的味道，對於道教思想的詮釋力將打折扣。晉代的「格義佛學」，足為殷鑑。所以，忽視成玄英的道士身份及其所依以立身的道教主體，則他便會成為佛教的螟蛉子，因而喪失道教本色。也免不了成玄英的「重玄之道」，不過是老莊或玄學之深化與發展如此之論斷，或者說成玄英乃為了解決老莊或玄學理論的內在難題。無疑地，道教發展其內部的困境、課題，即因此而被忽略遺忘了！這都是對成玄英思想，乃至其他各種道教思想主題或思想家的一種「化約」(reduction)，這種化約將宗教問題簡化還原成為只是哲學問題而已！而這種哲學問題，甚至只是魏晉或佛教的哲學問題，而非道教哲學的問題，如此豈非先入為主而顯得鑿柄不入了，而且恐怕也難以回復道教思想史應有的原貌。

因此，筆者改弦易轍，以下之研究策略與步驟，首先將從道教的主體性出發，重新定義成玄英的「重玄」概念之「內涵」，並進而貞定這個概念的「外延」指涉，畢竟與魏晉玄學的「自然」與「名教」課題是有所區別的。然後從道教重玄學受六朝道教教義學、道德經與佛教思想之影響的基本立場出發，¹²去考抉成玄英思想之精義，並衡定「重玄」思想之類型，建構成玄英「重玄之道」哲學方法的辯證性格。至於文獻資料之使用，則主要依據成玄英的《道德經開題序訣義疏》。

⁹ 參考戴璉璋先生：〈玄與重玄——依據成玄英思想探討玄學之與道教〉一文已有相當細緻之論證，此文收入氏著《玄智、玄理與文化發展》(台北：中央研究院中國文哲研究所，2002)。

¹⁰ 參考中嶋隆藏：〈成玄英的『一中』思想及其背景—隋唐時期道教的中道觀〉，《江西社會科學》1992年第4期，頁46、48之論述。

¹¹ 強昱，〈從魏晉玄學到初唐重玄學〉一書已針對其道體、道性、修養、成真、聖人諸議題，有系統性的闡釋。而李剛：〈重玄之道開啟眾妙之門—論成玄英的重玄思想〉，收入氏著《重玄之道開啟眾妙之門—道教哲學論稿》，則分析了成玄英「玄」、「又玄」、「道」、「有無」、「動靜」、「本迹」、「體用」、「三一」、「生死」、「心性」諸哲學範疇，甚具系統性，也頗具深義。而鄭燦山亦有專文討論成玄英《老子義疏》的「道之體性」、「聖人之化世」、「修道功夫」等主題，請參考鄭燦山：〈唐道士成玄英的重玄思想與道佛融通——以其老子疏為討論核心〉，《台北大學中文學報》創刊號(2006年7月)。所以筆者不再重復相關問題之討論。

¹² 參考鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，上篇第一章已有所闡述，不再贅論。此外麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺〉，《日本學者論中國哲學史》(台北板橋：駱駝出版社，1987年)，頁290。一樣推斷當時的道教教義學基本上都以道德經的解釋為槓桿軸心發展起來的。

二、對比：從思想史的角度考察、對哲學史研究進路的反思

關於「思想史」的研究方法，黃俊傑教授歸納出兩個面向：其一側重思想系統內部觀念與觀念間之結構關係，多採「內在研究法」，企圖釐清「單位觀念」(unit-idea)或「觀念叢」(ideas-complex)，以羅孚若(Arthur O. Lovejoy)所倡之「觀念史」(History of ideas)為代表。另一則注重觀念或思想與人類行為之關係，多採「外在研究法」，殆即所謂之「思想史」(intellectual history)研究，以布林頓(Crane Brinton)為代表。黃氏曾點出兩種方法之長處與缺陷，並大抵贊成兩法當交互並用之折中論。羅孚若是一位哲學家，所以本著專長，其觀念史研究法之性質自然近於哲學史。布林頓之方法則大抵是一種「思想史」(指狹義的思想史)之研究法，較從歷史發展之角度看待人類之思想問題。筆者認為前者屬於「內在的研究途徑」(internal approach)，後者屬「外在的研究途徑」(external approach)。基本上所謂「內在的研究途徑」側重思想、概念發展自身之內在理路、線索，「外在的研究途徑」則偏向關注思想現象變化之前因後果其歷史層面因素之掘發。¹³哲學史、中國哲學史的方法，偏重前者，自成理路。筆者則希望從後者的角度，梳理道教方面的文獻，補充有助於詮釋「重玄」的歷史材料。

首先，談到所謂的「三玄」之學。就歷史事實而言，魏晉南北朝時期玄學家對於「三玄」之重視程度，基本上當以易經為首，其次是道德經，莊子殿後。之所以如此，乃是因為玄學家揚儒抑道，推崇儒家「玄聖素王」之道，「玄聖」指伏羲，「素王」指孔子。伏羲作易，孔子作十翼，故重視易經。老莊則只不過是伏羲孔子之下的「亞聖」、「上賢」之流而已，所以「玄學」即尊崇「玄聖」之學也。¹⁴顯然地，玄學家尊崇聖賢之流，故亦推重其書，道教徒亦然，不過觀點卻異。¹⁵易學在六朝道教界甚受重視，但是道教徒承接的則是漢代象數易、數術易傳統，而非玄學易，這是眾所周知的常識，無庸筆者贅論。而且道教徒關注的是數術之運用，並非《易經》其書，所以易學之流派、易經的作者、經文之注疏等等問題，道教徒顯得興趣缺缺。另外從六朝之注疏書看來，杜光庭《道德真經廣聖義》

¹³ 關於「思想史」的研究方法之討論，僅列出黃氏之說為例，此處礙於篇幅無法一一述及，詳論請參考鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，頁33-39。

¹⁴ 王葆玟：《玄學通論》(台北：五南，1996年)，頁7-10。

¹⁵ 同前註，頁19-21。認為東漢以前亦有兼治三玄的方式，非魏晉玄學所首創獨有，必須明辨三玄之內在關係，才能把握玄學的特徵。而玄學的經典系統與聖賢系統有一特定的品次，此品次正好與道家、道教的主張形成對照，也與儒學不同。王氏的看法深具啟發性，也可資以考察道教內部的情形。

即列有六十餘家老子注，其中大部份是道教徒所作。而且六朝道教徒最流行而習慣使用的《道德經》，是包含了〈道德經序訣〉、〈道德經盟文〉、〈十戒經〉、〈十戒經盟文〉等段落，而繫以「太極左仙公序係師定河上真人章句」之標題的版本，自然是屬於河上公本。¹⁶

此外翻檢目錄書，六朝時期也有為數可觀之道教徒的老子注疏之作，但是莊子注卻幾乎絕跡。¹⁷再者六朝道教經典、道書為數甚夥，然而述及莊子其人其事其書處也是屈指可數，更遑論對莊子大肆崇拜了！¹⁸而唐長孺也敏銳地觀察到，在顧歡於宋明帝時所撰出的〈夷夏論〉之前，道教徒從未以老莊連稱代替黃老。老莊並提，乃道家或玄學家，而非道教徒。¹⁹這位史學大師的細膩度，迥出時人慣習觀點，讓人折服。筆者認為，即便〈夷夏論〉「老莊」並提，恐怕也只是個案，在道教界並無多大影響。所以莊子在六朝道教徒眼中的地位可想而知。

反觀老子卻受到無比的尊崇，被塑造為「太上老君」的神格，其相關資料在道教文本中俯拾即是，在此無需贅引。所以「太上老君」的信仰正是道教徒注解道德經的主因，與

¹⁶ 參考鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，序章第二節〈『正典』之形成〉頁 62-68。另參本書附錄三：〈道教道德經傳本暨「太玄部」經典之考辨〉及附錄一：〈《寶玄經》之年代、經系與相關考證〉，其中關於各種道教道德經傳本之討論。

¹⁷ 參嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》卷一、二（台北：正中書局，1975 年）所錄。其中六朝除葛洪《修訂莊子》以及官拜西晉丞相參軍之疑似道教徒的李頤，字「景真」，並自號「玄道子」，亦著有《莊子集注》三十卷外，並未見其他任何道教徒的莊子注疏著作，與道教徒熱情地注疏道德經的情形實不可同日而語。然而強昱也注意到六朝注老的風氣，便依此論說，認為道教理論家向易老莊三玄傾斜，因而吸收玄佛思想精華。但是他卻完全未提及易經與莊子在道教內部的情况。參考強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁 91-93。

¹⁸ 六朝道經中提及莊子者如：傳說為葛洪之作的《元始上真眾仙記》有「莊周為太玄博士」(8b)《真誥》論引及莊子並發揮其義(612b)、莊子事蹟(1414b)、有「仰尋道經上清上品，事極高真之業；佛經妙法蓮華，理會一乘之致；仙書莊子內篇，義窮玄任之境。此三道足以包括萬象，體具幽明。」(191b)稱讚之語，可見《莊子》一書在陶弘景心中之地位。另外尚有年代大概是東晉末劉宋初《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》載：「太極真人曰莊周者，太上南華仙人也，……敷演道德經五千文，宣暢道意，……世人于今不知是仙真上人，以莊子所造多寓言。大鵬大椿冥靈皆實錄語。」(18b)其他數條資料不具引。可見六朝道教徒重視莊子之情形並不普遍，其看法亦大異於魏晉玄學家。而且即便重視莊子，但是陶弘景〈題所居壁〉詩卻對魏晉玄談語多諷刺：「夷甫任散誕，平叔坐談空。不言昭陽殿，忽作單于宮。」(《華陽陶隱居集》上 10a)陶氏認為王衍、何晏之清談誤國，其不滿玄談之態溢於言表。再者《太極真人數靈寶齋戒威儀諸經要訣》又說：「太極真人曰五千文，仙人傳授之科，素與靈寶同……仙公(按指葛玄)曰世有高德人欲誦誦期仙者，當與靈寶同時受之，……若欲談虛無持高於時者，不須依此法受之也。真人直以教學仙耳！」(13b)二者同樣都是重視莊子，但卻輕視玄談之例。可見其重視莊子，也不是順著玄學的路數。而唐玄宗尊莊子為「南華真經」，並非玄宗一時興起的念頭，而是根據道教內部淵源久矣之「南華仙人」的傳統。這是莊子的情形，反觀道書中則隨處可見老子、太上老君的相關資料，此人所皆知，無須俱引。由此可見老莊二人在六朝道教徒眼中之待遇實有天壤之別啊！所以，不應該未經考證，便依照魏晉玄學「三玄」之例，去框限道教的情况，甚至以思考魏晉玄學的問題意識，去做為研究六朝道教的基本預設，這種預設將會背離歷史事實而難以成立。

¹⁹ 唐氏的說法，轉引自王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002 年)，頁 284。

玄學家之注老論老學風應當沒有太大關聯或直接影響關係。²⁰如葛洪《抱朴子·微旨》便稱「黃老玄聖」，此當是葛洪受當時玄學流風之影響，而將「玄聖」稱號加諸其心目中之大聖——老子，但葛洪終究還是承襲方士信仰的傳統，而非一種哲學思考或流派。「玄聖」、「聖人變化於玄」之詞西漢末嚴君平《老子指歸》屢見，六朝道經《上清太極隱注玉經寶訣》有「聖聖謂之玄」語（12b），在在可見此名詞於道教界之特殊意義。所以，道教徒不可能接受儒家或玄學家對老子的貶抑。因此，玄學家的「三玄」，在六朝的道教界似乎並未佔有特殊地位，甚至可說不大受到重視。故爾，六朝道教徒從玄學家所詮釋的易經莊子中汲取思想養料的可能性大大降低，因此道教重玄學的起源與發展，與魏晉玄學未必有深刻的關係。所以「重玄思想是對玄學貴無、崇有論的揚棄，是玄學理論的深化和發展」命題，²¹恐怕大有商榷餘地。這是六朝道教界的情況。

再者，成玄英《老子開題序訣義疏》中的「開題」段落，當成氏檢討在他之前的老子注疏時，一共羅列了嚴君平、顧歡等六家之說，而王弼注不與焉！而且成玄英疏老所用之道德經版本，乃六朝道教徒習用的河上公本。²²成玄英重河上注，而抑王弼注，亦有其時代因緣。《新唐書》卷一百三十二〈劉子玄傳〉便提到大史學家劉子玄（知幾）對此二注本之態度：「開元初，遷左散騎常侍。嘗議孝經鄭氏學非康成注，舉十二條左證其謬，當以古文為正；易無子夏傳，老子書無河上公注，請存王弼學。宰相宋璟等不然其論，奏與諸儒質辯。博士司馬貞等阿意，共黜其言，請二家兼行，惟子夏易傳請罷。詔可。」²³既然當時知識界存在這種歧見，則成玄英堅持道教立場的河上公注本，也就得而理解了。那麼，成玄英對魏晉玄學的態度，由此可見一斑。

再者，反思「重玄」概念之起源，雖然成玄英在《老子開題序訣義疏》明言：「晉世孫登云『託重玄以寄宗』……今以孫氏為正，宜以重玄為宗。」²⁴盧國龍便論斷道，孫登乃重玄觀念之濫觴。不過孫登之重玄觀則受其家學與名僧支道林之影響。因為支道林常用「雙玄」「重玄」之語，故盧氏有此推論。²⁵不過考諸支道林「雙玄」「重玄」之語，其義未必便與後來重玄學者使用「重玄」一語之內容相同。支道林《大小品對比要鈔序》說：

²⁰ 鄭燦山在專書中，便討論了東晉南北朝以至唐初，道教對於老子、《道德經》的神聖性崇拜的現象。並且認為，「老子」與《道德經》，是道教對於「聖者」與「聖典」之「神聖性」崇拜的典範。所以東晉南北朝道教史之演變發展，對於《道德經》而言，可說是一條「邁向聖典之路」，而這一條路，則是藉著注解《道德經》與建立制度化的「太玄部」之雙軌鋪成的。參考鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》一書之論述。

²¹ 盧國龍：《中國重玄學》「緒論」提出來的觀點。

²² 參考嚴靈峰：《輯道德經開題序訣義疏》，收入嚴靈峰編：《無求備齋《老子集成初編》》（台北：藝文印書館，1966年）。

²³ [宋]歐陽修，宋祁：《新校本新唐書》（台北：鼎文書局，1987年），頁4522。

²⁴ 參考嚴靈峰：《輯道德經開題序訣義疏》。

²⁵ 盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民中國，1993年）第一章重玄宗源，便持此種論點。另外強

夫《般若波羅密》者，……其為經也，至無空豁，廓然無物者也。無物於物，故能齊於物；無智於智，故能運於智。是故夷三脫於重玄，齊萬物於空同。明諸佛之始有，盡群靈之本無。登十住之妙階，趣無生之徑路。何者？賴其至無，故能為用。²⁶

由此可見，支氏用「重玄」一詞，特僅轉自老子「玄之又玄」之自鑄新語罷！並無後代重玄學者用此詞之義。這段序文更可見支道林之宗旨固為「本無」、「至無」。他的「重玄」概念以及「即色」義，可說重在為「本無」義做注解，反倒類似王弼注義，而非後來重玄家所特重的「雙遣兼忘」義。

另外就現存孫登《道德經》之殘注作考察，可以見到有「柔能破剛，無能遣有，以是知無為之教大益於人。」之語。²⁷以無遣有的看法，顯示出孫登可能仍極其重視「本無」或「至無」的概念，仍然以無為本以有為末。不過他使用「遣」字，則大抵受佛教般若思想的影響，是其特別之處。因此，若言孫登受到支道林之影響而使用「重玄」一詞以解注老子則可，若說道教之重玄義發自東晉孫登，則似言之過早矣！²⁸因此，成玄英對於孫登的重視，可能只是借用孫登「重玄」概念之舊瓶而另裝新酒，這新酒大概就是佛教的般若中觀思想吧！道教界對於中觀思想之引入，可以上溯南北朝隋，隋朝道士劉進喜的《太玄真一本際妙經》（以下簡稱《本際經》）更可說是成玄英思想的直接淵源吧！而劉進喜並無玄學的學術淵源，故受到影響的可能性不高。

接著針對「哲學史」研究進路的邏輯與範疇進行反思。「哲學史」的研究，雖可以成為抉發宗教課題之資，但是應當是無法完全取而代之的。堅持此見，恐怕會犯了「範疇」的謬誤。亦即以「哲學」置換了「宗教」，而難以展現「宗教」的主體性。畢竟成玄英是一位道士，所以與其說他關心玄學的問題，他志在解決玄學的理論困境，倒不如多思考從道教史的角度來理解他，恐怕可以發現更多我們原本所忽略的問題面向。

其次，魏晉玄學的發展，預設著「自然」與「名教」之關係的核心課題，有無論等等諸哲學主題乃對此而發者。²⁹如果假設道教重玄學或者是成玄英重玄學乃魏晉玄學的後續發展，則無異於假設成玄英有無論等論題之開展，也是立足於「自然」與「名教」的關係

昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁 6-21，也有著相同的看法。

²⁶ 石峻編：《中國佛教思想資料選編》第一卷（北京：中華書局，1981 年），頁 59。

²⁷ 孫登《道德經》之注文，請參考鄭燦山：〈漢唐《道德經》註疏輯佚〉，《國家圖書館館刊》1999 年第 2 期（1999 年 12 月），頁 167。

²⁸ 藤原高男認為支遁、孫登二人所言之「重玄」，異於後來重玄家論義，反倒與王弼注老之義相近，參考藤原高男：〈孫登老子注考〉，《漢文學會會報》第 20 號，1975 年，頁 28-29。

²⁹ 參考湯一介主編，湯用彤著：《魏晉玄學》（湯用彤全集卷六）（高雄：佛光出版社，2001 年 4 月初版），頁 158-160。這種看法自從湯用彤之後，學界幾無異議。

之基源問題。這種論點如果與《道教義樞》這類關聯著六朝隋唐道教重玄思想發展之道教教義書相對勘，便可以發現並不符合道教史的發展實況吧！

所以，魏晉玄學對道教重玄學的影響，應該不會是一般所想像的那麼關鍵而且深遠吧！如果說道教重玄學在若干主題及概念之運用，受到玄學的影響，就某種意義而言，確實可以找到例證。但是倘若逕言道教重玄學乃魏晉玄學的支脈，恐怕就言過其實了！至少就六朝道教界與道教徒之主觀意願來講，他們並無意於接續魏晉玄學的學風，或是討論魏晉玄學的課題。而且這些哲學之主題及概念，也未必全然來自魏晉玄學，而可能是老莊所本有者，道教徒自能從老莊之中吸汲養分。談到魏晉玄學對道教重玄學影響的問題，筆者以為，成玄英因為同時疏解老莊，所以他受到影響的程度，應該遠大於其他道教徒。³⁰而成玄英的《老子義疏》，雖然兼取河上、王弼二家之義，但卻又往往違背河上注義，也多不符合王弼之說。成玄英顯然不依注文做疏，而意在總成注老的河、王二派，不偏一隅。³¹由此可見成玄英作疏的態度。然而隋朝以前，則似非如此，因為玄學已漸成強弩之末，而佛學則其勢漸熾，加上激烈的佛道論辯，促成彼此思想的交流。因此，筆者認為南北朝隋唐的道教重玄學乃至教義學，烙著佛教的印記，遠多於魏晉玄學。

美國學者沙夫（Robert H. Sharf）反省道教重玄思想時，也如學界一般的作法，先上溯至蒙文通，認為蒙氏乃在唐末杜光庭《道德真經廣聖義》的論述基礎上，提出所謂「重玄學派」的概念。接續著蒙氏的說法，乃有日本藤原高男與中國廬國龍二人關於重玄學派的著作出現。而另一日本學者砂山稔則將前人關於所謂重玄學研究的業績，繼續擴展而涉及更多的人物、經典，如《玄門大義》、《道教義樞》、《大獻經》、《海空經》等皆列入重玄學範疇。砂山氏甚至提出所謂的「太玄派」、「靈寶派」以為重玄派的可能源頭之學術說法。³²如果根據砂山稔的論點，似乎足以構成一個隊伍龐大的學術流派。但是沙夫卻認為即便到了最後的分析，從砂山稔重玄系譜的圖表中，也看不出明顯的證據足以證明這些重玄學者具有明確的傳承關係。³³筆者原則上贊成沙夫的觀點，也並不認為六朝隋唐道教界中曾經存在一個重玄學派，而毋寧說是一種重玄思潮較為妥適些。³⁴不過，沙夫進一步論述以為，

³⁰ 成玄英疏老時，曾襲用僧肇的說法；疏莊時則引用王弼《周易注》、僧肇《物不遷論》，可證他對於玄學與般若學的銷融。參戴璉璋先生：〈玄與重玄——依據成玄英思想探討玄學之與道教〉，《玄智、玄理與文化發展》，頁349。

³¹ 蒙文通：〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，《道書輯校十種》（蒙文通文集第六卷）（成都：巴蜀書社，2001年），頁357。

³² Sharf, Robert H., *Coming to terms with Chinese Buddhism: a reading of the treasure store treatise* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005), pp.53-59。另可參考此書的中文譯本，沙夫（Robert H. Sharf）著，夏志前、夏少偉譯，《走進中國佛教：寶藏論解讀》（上海：上海古籍出版社，2009年）。

³³ Sharf, Robert H., *Coming to terms with Chinese Buddhism: a reading of the treasure store treatise*, p59。

³⁴ 參考鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》緒論第一節

即便重玄的作者們有比較明顯的救世論傾向，但是在某些方面，重玄思想整體可算是三世紀魏晉玄學著作的一個發展，也同時是基於對道德經的神祕性解讀的產物。³⁵沙夫氏講的很含糊，也未作任何論證，主要是因為其著作聚焦佛道思想的交涉課題，所以魏晉玄學的面向便被擱置了。如果從「哲學史」的角度闡述魏晉玄學對於道教重玄學的直接影響，這種觀點筆者持反對意見。但是如果從「思想史」的角度說明魏晉玄學對於道教重玄學的發展具有間接性的刺激與影響，筆者則較能認同。³⁶但是倘若從「哲學史」的角度來看，則筆者比較同意道教重玄學深烙佛教印記，特別是中觀思想，這樣子的觀點。所以沙夫說，從重玄的資料中最值得注意的特色看來，重玄學者肆無忌憚地盜用佛教的名詞和理念。甚至「重玄」這個詞也無從辯解地烙上了佛教的印記。³⁷恐怕會是比較有根據的學術論斷。

綜觀沙夫（Robert H. Sharf）著作的討論，他從「重玄道教和中觀辯證法」、「佛教對於重玄辯證法的影響」的問題向度論證闡明佛道之間的關係。沙夫從許多資料，涉及佛道的人物、經典，逐一舉例證明道教重玄學，不論在教義思想、名言概念之使用，乃至「重玄」之詞，都受佛教，特別是中觀派的深刻影響。³⁸沙夫的論點雖說較為可信，但是仍有其不足與偏頗處。真如沙夫的說法，則道教幾乎已成為佛教的螟蛉子矣！事實恐怕並非如此單純。

沙夫著作是為了研究、翻譯佛教義書《寶藏論》，乃以之為核心所開展出來的學術論題。因此，其實我們可以很容易地看到他忽略了道教內部的文獻資料與道教自身的發展現象諸般關鍵因素。沙夫於是將道教重玄學的形成，歸因於佛教。而這種因為論證過程被簡化而得出的結論，自然不能面面俱到而有所缺漏了。筆者曾經為文針對道教重玄思潮的形成原因，進行綜觀式的道教史、思想史之考述，但因為這並非本文所欲討論與彰顯的重點，是故於此不再贅引贅論。³⁹

然後我們看看唐代。唐代定道教為國教，研究老莊諸子書及道經風氣大盛，成玄英之疏解老莊乃其選者。東明觀道士李榮也注老子，大概也因而並及於魏晉玄學，但他還是批評道：「魏晉英儒，滯玄通於有無之際」⁴⁰。李榮顯然認為，以「有無」之概念論「道」，終非究竟極談，故不能「玄通」道境。另外初唐道士孟安排編《道教義樞》時，於其序文

的討論。

³⁵ Sharf, Robert H., *Coming to terms with Chinese Buddhism: a reading of the treasure store treatise*, p61。

³⁶ 參見鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》上篇第一章第一節的分析論證，在剖析道教重玄思潮的形成原因時，曾將魏晉玄學納入討論範圍。

³⁷ Sharf, Robert H., *Coming to terms with Chinese Buddhism: a reading of the treasure store treatise*, p61。

³⁸ 同前註，pp.61-71。

³⁹ 參見鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》上篇第一章的討論。

⁴⁰ 參嚴靈峰：《輯李榮老子注》，收入嚴靈峰編：《無求備齋《老子集成初編》》（台北：藝文印書館，1966年）。又參蒙文通：《輯校李榮《道德經注》》，《道書輯校十種》（蒙文通文集第六卷）（成都：巴蜀書社，2001年），頁562。

中也檢討了魏晉玄學乃至南朝隋諸道士之道論。⁴¹所以，道教重玄學的發展，六朝時期主要還是依照道教內部的脈絡步調進行著，隋唐之際才逐漸融入魏晉玄學的因子。下文筆者將再作補充說明。

三、重玄之道的開展

(一) 文本的解讀與分析及「重玄」的義界

接著聚焦於成玄英如何開展其「重玄」概念。成玄英關於「重玄」作了如下的解釋：

玄者，深遠之名，亦是不滯之義。言至深至遠、不滯不著，既不滯有，又不滯無。豈唯不滯於滯，亦乃不滯於不滯，百非四句，都無所滯，乃曰重玄。故經云：「玄之又玄，眾妙之門」。《隱訣頌》云：「玄玄至道宗，上德體洪元」也。（成玄英《老子開題》）⁴²

這便是「重玄」之理境的展現，亦即「道境」。成玄英的「重玄」概念，大抵直接來自道教內部，如：一般推斷乃隋朝道士劉進喜所作的《本際經》便是其源頭之一。從《太玄真一本際妙經》之經名「太玄」二字，便可推知此書歸屬七部道書中的「太玄部」。《本際經》亦言：「說究竟果，開真道性，顯太玄宗。」⁴³「太玄部」經典《太玄經》則有：「無無曰道，義極玄玄」之語。⁴⁴所以日本學者砂山稔注意到太玄部與重玄思想的發展關係，⁴⁵甚有見地。這也印證了道教重玄學自有內在之發展線索。

《本際經》卷第八〈最勝品〉也闡述「重玄」義如下：「夫十方天尊，發心之始，皆了兼忘重玄之道，……帝君又問：『何謂兼忘？』太極真人答曰：『一切凡夫……染著諸有，……不能無滯，故使修空，除其有滯。有滯雖淨，猶滯於空，常名有欲。故示正觀，

⁴¹ 參盧國龍：《中國重玄學》，頁324。

⁴² 以下關於成玄英疏老原文的引用，以嚴靈峰：《輯道德經開題序訣義疏》為主要依據，再參考蒙文通：〈輯校成玄英《道德經義疏》〉，收入氏著：《道書輯校十種》（蒙文通文集第六卷）。另外尚有藤原高男：〈輯校贊道德經義疏〉之輯校本，收入《高松工業高等專門學校研究紀要》2（1967年）。但是藤原氏本子，筆者未之見，只能暫付闕如。

⁴³ 山田俊：〈校本『太玄真一本際妙經』〉，《唐初道教思想史研究：『太玄真一本際經』の成立と思想》（京都市：平樂寺書店，1999年），頁80。

⁴⁴ 鄭燦山：〈附錄四：南北朝唐代道教「太玄部」經典輯佚〉，鄭燦山，《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，頁487。

⁴⁵ 砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，頁201。

空於此空，空有雙淨，故曰兼忘，是名初入正觀之相。」帝君又問：『何謂重玄？』太極真人曰：『正觀之人，前空諸有，於有無著。次遣於空，空心亦淨，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，於空於有，無所滯著，名之為玄。又遣此玄，都無所得，故名重玄，眾妙之門。』⁴⁶《本際經》的「重玄」義，正是提煉「雙遣兼忘」之概念內涵的最標準範型，對後代影響深遠。《本際經》的理論系統，深染佛教中觀思想。⁴⁷而道教融受佛教思想以解經之風氣，由來久矣！道教徒自己也不諱言這種現象。⁴⁸成玄英繼承《本際經》的說法，年代略晚於成氏的道教渠魁李榮注解《道德經》首章「玄之又玄，眾妙之門」時也界定「重玄」義：「道德杳冥，理超於言象；真宗虛湛，事絕於有無。寄言象之外，託有無之表，以通幽路，故曰玄之。猶恐迷方者膠柱，失理者守株，即滯此玄，以為真道，故極言之非有無之表，定名曰玄。借玄以遣有無，有無既遣，玄亦自喪，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其極，四句未足致其源。」⁴⁹因此「雙遣兼忘」可以說是南北朝隋唐道教界「重玄」概念之通義，也是學術界對於「重玄」思想的普遍理解。不過我們也不能忘記，李榮與成玄英發揮「重玄」思想，其關懷角度之不同的現象。⁵⁰

「雙遣兼忘」偏向「不滯」的否定義，不過成玄英的「重玄」又非僅只此義。從上段引文，可以分析出成玄英的「玄」有二義：「深遠」與「不滯」。筆者姑且名之為「深遠之玄」與「不滯之玄」。而成玄英的「重玄之道」則透過「玄」之二義來開展，這也是筆者

⁴⁶ 山田俊：〈校本『太玄真一本際妙經』〉，頁 125-126。

⁴⁷ 參考鎌田茂雄：《中國佛教思想史研究》（東京：春秋社，1968 年），頁 126-130。又王宗昱：《〈道教義樞〉研究》（上海：上海文化，2001 年），頁 18-19 以及強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，頁 189-201 之討論。

⁴⁸ 唐貞觀二十一年丁未（647），太宗敕令玄奘法師翻譯老子五千文為梵文。玄奘法師乃於弘福寺召諸黃巾，道士蔡晃、成玄英等三十餘人，共同翻譯《道德經》。這個梵譯老子的二教典故，唐釋道宣《集古今佛道論衡》卷丙〈文帝詔令奘法師翻老子為梵文事第十〉載言：「諸道士等並引用佛經中、百等論，以通玄極。（玄）奘曰：『佛教道教，理致天乖。安用佛理，通明道義？』……（蔡）晃遂歸情曰：『自昔相傳，祖承佛義，所以維摩、三論，晃素學宗，致令吐言命旨，無非斯理。且道義玄通，洗情為本。在文雖異，厥趣攸同。故引解之理，例無爽如。僧肇著論，盛引老莊，成誦在心，由來不怪。佛言似道，如何不思？』」另外唐釋道宣《續高僧傳》卷第四〈譯經篇四 本傳二人·京大慈恩寺釋玄奘傳一〉也記載這件事，大略同此。可見唐朝道士蔡子晃、成玄英如此，隋道士劉進喜等人也是如此。

⁴⁹ 參嚴靈峰：《輯李榮老子注》。蒙文通，〈輯校李榮《道德經注》〉，頁 566。另外可參考新文豐版《正統道藏》第 23 冊絲字號李榮《道德真經註》1/3b-4a 之原文。但是其中「託有無之表」，《正統道藏》原文則作「記有無之表」，筆者認為當作「託」字，語意較為順暢，「記」字恐是「託」之訛誤。而「四句未足致其源」，《正統道藏》原文則作「四句未可致其源」，二句之義略同。參考李榮《道德真經註》，〔金〕白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》（台北：新文豐出版社，1995 年 4 月一版三刷）。

⁵⁰ 中嶋隆藏：〈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》1992 年第 1、2 期合刊，頁 24。

對於成玄英「重玄」概念的重新定義。「深遠之玄」義向來較被忽略，或者被「不滯」義所掩蓋，或者有意無意地視而不見。⁵¹所以，筆者將強化分析「深遠之玄」義這種肯定式思惟的面向。

「不滯」與離「四句百非」義，顯然的，受到中國佛教鳩摩羅什一系之中觀學說的影響。而「深遠」之義則可說遠紹葛洪《抱朴子內篇·暢玄》中所論觀點——「玄」字以「深遠微妙」義為主而包含「有、無」。當然更可上及《道德經》「玄德深遠」或「有、無同出曰玄」之古義。⁵²所以，成玄英「重玄」的哲學方法，並非全然來自佛教，而另有其道教內部的淵源。而且，上述引文之語句、論式，很容易為我們烙下佛教中觀思想的印記，認為成玄英只不過承襲之，了無新意。實則並非如此，筆者以下將嘗試剖析其中義理份際所在。

「四句」乃龍樹《中論》最常見的論式之一。楊惠南歸納龍樹《中論》之「四句」為「真實四句」與「擬似四句」兩種。前者如「一切實、非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」；後者則如「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」⁵³這兩個「四句」頌偈，實際上皆在發揮「緣起性空」的中道思想。

「四句」、「百非」是闡釋同一佛理之不同論式。龍樹上述之中觀思想傳入中國後，大乘空宗之集大成者亦即三論宗之創立者吉藏法師，進一步加以引伸發揮。吉藏引伸龍樹之說而成其「單四句」與「複四句」。吉藏《淨名玄論》卷一：「一有，二無，三亦有亦無，四非有非無。此為單四句也。」其中第一句「有」相當於龍樹「真實四句」之第一句「實」；第二句「無」相當於龍樹之「非實」；第三句「亦有亦無」相當「亦實亦非實」；第四句「非有非無」相當「非實非非實」。⁵⁴龍樹透過「真實四句」之層層否定，似乎便可顯露至高的真理——中道實相。但是，吉藏對此顯然不滿足，進一步發展出所謂「複四句」。「單四句」旨在否定現象界的事物、概念（如有、無等），現象界的事物、概念便成為「單四句」的否定對象。而「複四句」則接著更深入地以「單四句」作為其否定對象，依例層層轉進，加以否定。吉藏之所以立諸多「四句」論式之名相，則因為他認為至道「實相」乃在「四句」之外——即「絕於四句」。⁵⁵

⁵¹ 「深遠之玄」義並非完全無人注意，但是大部分情形多如李剛的態度。李剛在其討論成玄英重玄思想，而份量多達一百五十頁的文章中，他僅用不到四行的文字，從語義學的角度說明「玄」的「深遠」義。參考李剛：〈重玄之道開啟眾妙之門——論成玄英的重玄思想〉，《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，頁151。

⁵² 參考鄭燦山：〈附錄二：道教「玄」與「重玄」觀念流變考〉之討論，鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》。

⁵³ 楊惠南：《龍樹與中觀哲學》（台北：東大圖書公司，1992年再版），頁133-137。

⁵⁴ 楊惠南：《吉藏》（台北：東大圖書公司，1989年初版），頁119。

⁵⁵ 楊惠南：《吉藏》，頁118。此外吉藏另有「重複四句」與「豎深四句」兩種，但總在強調「至道」不可言證之理罷！此處略而不論。

吉藏除「四句」論式外，還有「四絕」、「四忘」之說，即「非有、非無、非有非無、非非有非無」。⁵⁶可見，吉藏系統不只「有，無，亦有亦無，非有非無」之「四句」式，也融攝了「四忘」論式，構成其邏輯思辨形式。當然吉藏之論式，乃純粹否定的邏輯形式，與成玄英不同，但是卻對成玄英的「絕四句」、「不滯於不滯」說法產生示範作用。

關於龍樹《中論》之「四句」教的中觀思想是否為辯證法？學界似乎有兩種觀點，吳汝鈞主張是，楊惠南主張否。⁵⁷筆者在此不擬進一步討論這個問題，但是卻資以反思成玄英深染中觀思想的「重玄之道」是否亦有辯證法的色彩？下文逐步申述之。

對於上引資料，成玄英有進一步的闡述：

玄者，深遠之義，亦是不滯之名。有、無二心，微、妙兩觀，源于一道，同出異名。異名一道，謂之深遠。深遠之玄，理歸無滯。既不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄也。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。既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。……前以一中之玄遣二偏之執，二偏之病既除，一中之藥還遣，於是唯藥與病，一時俱消。（一章「同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」疏文）

這段文字是有關成玄英「重玄」之關鍵性資料。筆者析為上下二段，以與「玄」之二義相對應：（一）「深遠之玄」→「有、無二心，……異名一道，謂之深遠。深遠之玄」。（二）「不滯之玄」→「理歸無滯。既不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄也。…亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。」

透過抽象思維所得之二概念「有」、「無」以及「重玄」之哲學方法，成玄英逼顯出「重玄之境」——「道」之理境。根據「深遠之玄」段之剖析，則「道」是「有」，「道」是「無」，所以稱「道」是「亦有亦無」亦可，這正是彰顯「道」之「有」、「無」二性。⁵⁸因此，「深遠之玄」義，實可以「道是……」之命題形式表述之，這種命題形式，可以「正題」(thesis)稱之。成玄英如此之論式，可謂三論宗之翻版，因此如三論宗一般，「有」與「無」是一矛盾概念組，所以「深遠之玄」義可以用與傳統形式邏輯「排中律」(law of excluded middle)相矛盾之「 $a \cdot -a$ 」式子表示之，實內蘊深刻的辯證思維。

⁵⁶ [隋]吉藏著，韓廷傑校釋：《三論玄義校釋》（台北：文津出版社，1991年），頁33、102、105。

⁵⁷ 參吳汝鈞：〈從邏輯與辯證法看龍樹的論證〉，《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務，1988年），頁52-55。楊惠南，〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉，《龍樹與中觀哲學》，頁93-103、118-123。

⁵⁸ 成玄英此處的有、無義，並非如王弼之本末一貫、體用不二之有無義，而是三論宗有無義之道教翻版。當然成玄英之有、無，也有如王弼義者，俟後文論之。

上述論式之外，成玄英同時也有「三絕」之論，《莊子·大宗師》成氏疏言：「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。……夫道，超此四句，離彼百非，名言道斷，心知處滅，雖復三絕，未窮其妙。而三絕之外，道之根本，所謂重玄之域，眾妙之門，意亦難得而差言之矣！」⁵⁹「三絕」說與「深遠之玄」義二者，表面上似乎互相矛盾，其實不然，可以與前述吉藏融貫了「四句」式與「四忘」式的系統比觀，成玄英的情形亦類之。所以，成玄英並非運用了兩種互為矛盾的邏輯論式。

「深遠之玄」義，強調「有無資導，必不偏溺」，強調「道」之亦有亦無、恍惚難名，強調有無雙即面向，也就是「道」之「有」「無」雙性。下文會再深入處理這個問題。

上引文「深遠之玄，理歸無滯」是整段前後連貫之關鍵句，是「正題」向「反題」轉遞之過程，亦即「正題」必然內蘊著「反題」，何以如此？因為成玄英明言：「玄者，深遠之義，亦是不滯之名。」「亦是」者，必然義也，有甲必有乙，有乙必有甲，甲乙二者必須同時並存，否則其義不得成立。所以，成玄英之「玄」義，必然包括「深遠」與「不滯」二種意義，而且實為一體之二面，缺一不可，互為依存，二義同時成立。因此成玄英以「亦是」、「理歸」二字表達出「玄」之二義的互為內蘊性。「玄」之二義俱立，才能顯出成玄英論證之有效性；孤立的玄義，在概念的運用上缺乏合法性，乃是無效的陳述。而且「理歸」二字，更襯顯出成玄英之概念的運動性一面。亦即概念並非只是抽象的思考、靜態的定義而已，概念之間具有聯動性，概念的內涵是有流動性的。所以「理歸」點出「深遠」義必然向「不滯」義變動、發展的實態，才能構成成玄英圓融的表達系統。由此可以了解，成玄英對於哲學概念與範疇的運用，相當細膩活潑。顯然其「重玄」義並非「雙遣兼忘」之說可以限囿者。而「亦是」、「理歸」可說是成玄英義理體系中相當重要的關鍵詞，決定著其義理型態與性格，不過從來沒有引起注意。

實際論之，如果「深遠」義是一種論述，則「不滯」便代表著「非深遠」義，實即「深遠」義之反論述。於是「玄」既承認自體，又同時必得否認自體，如此方得成其「玄」義。所以，「玄」之二義便構成一個二矛盾對立命題之綜合體。是故，我們可以「 $A \cdot \neg A$ 」或「『深遠』而且『非深遠』」之辯證邏輯的形式來表達「玄」之二義的義蘊。也可以進行邏輯形式之演繹而置換為「 $(a \cdot \neg a) \cdot \neg (a \cdot \neg a)$ 」，其辯證層次又向上提升一階。

因此，「深遠之玄」義的「正題」必內蘊「不滯」義的「反題」，否則便有所偏枯而不是成玄英所揭示的「玄」義之真諦。所以「不滯」這種否定方法，將「深遠之玄」義的「正題」否定掉。是故「不滯」義將「深遠」義之「道是……」之命題內容否定掉。於是根據

⁵⁹ [清]郭慶藩輯著，王孝魚點校：《莊子集釋》（台北縣樹林鎮：漢京文化公司，1983年），頁257-258。

「不滯之玄」義，則「道」不是「有」，「道」不是「無」，所以稱「道」不是「亦有亦無」，即「道」乃「非有非無」亦可，甚至「道」也不是「深遠之玄」，「道」也不是「不滯」。所以「不滯之玄」義，可以「道不是……」之命題形式表述之，可以「反題」(antithesis)稱之。至此我們已經可以看出，成玄英的「重玄之道」並非「雙遣兼忘」義所能涵蓋，也與《本際經》之「重玄」義不同。

因此，如果從「辯證法」(dialectic)乃正反意見對辯，以引發思想，發現真理之本義來考察，⁶⁰則「深遠之玄」是邏輯辯證的，「玄」之二義也是辯證的。牟宗三先生實能盛闡此超知性且非傳統邏輯的辯證諦義。⁶¹

最後之「不滯於不滯」義，可說是「不滯之玄」義的演繹，即將「不滯」義作為否定的對象，亦即將「不滯」義的命題形式否定掉。經此一過程，則進一步將此滯著之心念、概念或命題一皆否定遮遣之，真真是「名言道斷，心知處滅」了！若此則稱「道」亦不是「非有非無」矣！此則又成「反題」之否定了！似乎可以「合題」(synthesis)稱之。

在此必須進一步加以分辨者，乃在於如果「深遠之玄」義代表一種「正題」形式，則「不滯之玄」義便是要否定此「正題」之內容，而成一「反題」。至於「不滯於不滯」義對於「不滯之玄」義的否定，則並非否定這個「反題」之內容，若此則又變成「正題」矣！而是否定這個「反題」之命題形式，即反對各種命題化，甚至是整套邏輯概念之思維形式的表達方式，直可說是「名言道斷，心知處滅」了。因為如果又變成「正題」，則必須繼續不斷地、「不滯」地否定下去，如此便會展開無限的辯證過程系列。成玄英似乎希望修道者能在「不滯於不滯」功夫後，便豁然醒悟，而並不期盼後設式地無止境地展開辯證。

「深遠之玄」義涉及存有論(ontology)問題，但是「不滯之玄」是否僅僅只是功夫論、觀法，而不及於存有論呢？⁶²筆者認為，不滯功夫的開展，可望開顯「重玄」之道境。這個道境實際上也涉及存有論，或許我們可以從即功夫即本體的面向來理解之。

所以「重玄之道」其中內蘊深刻的辯證思維的過程，而透過上文之分析，關於成玄英「重玄」之義，我們可以初步如下表之：

「玄」之二義：

(一) 深遠→「深遠之玄」→「肯定式」思維方法

a 有、無 →「玄」

b 亦有亦無 →「玄」

⁶⁰ 唐君毅：〈辯證法之類型〉，《唐君毅全集》卷18「哲學論集」(台北：學生書局，1991年)，頁414。

⁶¹ 牟宗三：《理則學》(台北市：正中，1986年12月臺初版第九刷)，頁276-277。

⁶² 承蒙楊儒賓教授提醒「深遠之玄」義涉及存有論(ontology)問題，而「不滯之玄」義則只是功夫論、觀法，特致謝意。

(二) 不滯→「不滯之玄」→「否定式」思維方法

c 不滯：不滯有（非有）、不滯無（非無）、（非有非無）
→「一中之玄」

d 不滯於不滯：非「非有非無」→「又玄」、「重玄之境」

藉由上述 abcd 可見，成玄英「重玄之道」受到般若空宗中觀思想深刻影響，他很巧妙地吸收融蘊中觀思想「四句」、「四忘」及「超四句」（「否定四句」）於其「重玄」哲學方法之中，並充實而豐富了道家「玄」字的義蘊，而且能於吉藏中觀系統籠罩之下，別開生面，確屬不易。

吉藏諸多「四句」類型之論式，代表一種無限後退之否定思辨方法，用意在於破斥諸外道與佛教各宗派錯誤見解。佛教中觀思想運用「四句」、「百非」論式以辯破一切名相，甚至超絕於「四句」、「百非」之上，以顯中道實相。成玄英強調「不滯」之「重玄」思想，雖資取佛教養分，但終究是異質的。佛教採取不斷否定的方式，以顯終極實相。至於此終極實相是否常住常存，或是某種意義的、存有層級很高的「有」，則尚屬未定之論。⁶³

而成玄英秉持道教立場，當然肯定道體常住常存、不生不滅了！道教「重玄」思想與佛教中觀思想表面上的相似，無礙其教義本質上之分道揚鑣。關鍵在於不論實相是否常住常存，這個「空」理終究不含生化之義。反觀道教的「道」則生天生地、周行不殆，自古以固存。所以「宇宙論」的解釋及天地萬物的問題，並非佛教關心的重點。而關於這個問題，吳汝鈞以為中觀思想透過空義與一切法相互依存、函蘊的關係，即空與緣起之關係來加以解釋即可。⁶⁴佛教焦點更在於利用否定的方法將紛雜的名相破斥而「空」掉。然而道教則必需更進一步處理「道」與「物」所涉及諸多層面的問題。

(二)「玄」義的開展與「重玄」的思維模式及系統建構

成玄英的「玄」之二義中之「深遠之玄」義的另一種表現方式，便是關於大道運化流行所顯之「相」的敘述性、象徵性之描述，筆者暫且以「道相論」稱之。成玄英以下這段論述頗具代表性：

⁶³ 關於此問題，楊惠南便認為吉藏受到《涅槃經》、《勝鬘經》中「佛性」和「如來藏」之「常住」、「自性清淨」等思想之影響，所以以為有一唯一真實的「實相之理」。而龍樹則站在一切皆空的立場，徹底否定了任何可能的存在，因此包括涅槃、實相之理皆在否定之列。楊氏認為吉藏違背了龍樹之旨。參楊惠南：《吉藏》，頁 130-131。後文將繼續申論此課題。

⁶⁴ 吳汝鈞：〈從邏輯與辯證法看龍樹的論證〉，《佛教的概念與方法》（台北：台灣商務，1988 年），頁 58。

道以虛通為義，常以湛寂得名。所謂無極大道，是眾生之正性也。大道者何也？虛無之系、造化之根、神明之本、天生之源。其大無外，其微無內，浩曠無端，杳冥無對。至幽靡察而大明垂光，至靜無心而品物有方。混漠無形，寂寥無聲。萬象以之生，五音以之成；生者有極，成者必虧，生生成成，今古不移，此之謂道也。元氣，太虛之先，寂寥何有？至精感激而真一生焉，真一運神而元氣自化。元氣者，無中之有、有中之無，廣不可量，微不可察。氤氳漸著，混茫無倪，萬象之端兆眇於此。於是清通澄朗之氣而浮為天，煩昧濁滯之氣積而為地，平和柔順之氣結為人倫，錯謬剛戾之氣散為雜類。（一章「道可道非常道」疏文）

相當明顯地，這是黃老思想元氣宇宙論的模式。道生化天地人三才、宇宙萬物，所以「道」自然是一「客觀實體」，「道」是「有」也。但是「道」又是「浩曠無端，杳冥無對……混漠無形，寂寥無聲。」所以，「道」是無形無名，是「無」了。因之，「道」是「亦有亦無」。相當契合「深遠之玄」義。

而誠如湯用彤所說，漢代特言天道、宇宙論，魏晉玄學則黜天道、究本體論。⁶⁵而「道相論」一般而言所以會被學界所忽略，正是從魏晉玄學的角度來考察道教重玄學，最容易產生的盲點。所以在研究方法上，筆者便需從魏晉玄學的視角歧出，重新檢視道教重玄思想。試想，從漢代的黃老思想、神仙方術、道教，以迄六朝道教，皆持續地以不同方式闡述著元氣宇宙論，作為一位當時的高道成玄英，在唐初卻突然不談宇宙論，那將會是如何不可思議的學術怪象呢？成玄英體系中的宇宙論，正好彌補了其「重玄之道」偏重存有學的討論之不足，也透顯出其道教學術的性格。我們大概可以說，元氣宇宙論正是成玄英重玄思想的基質，即使表面上成玄英滿紙「無」、「空」、遺忘之語，似乎很難嗅到元氣宇宙論的味道，但是如果將元氣宇宙論這個基底、這個大背景抽離掉，則成玄英便難以成其道教重玄思想了。好比將山河大地拿掉，人便無處安立了一般。當我們聚焦於「人」，山河大地這個背景容易被忽略，但是卻完全不可缺少。

如果說前述之「深遠之玄」義是抽象性、概念性思維，則「道相論」便是一種形象性、描述式的思維了！然而，二者皆稱得上是「肯定式」思維方法，有以異於「不滯之玄」義的「否定式」思維方法。

綜觀上論，吾人可以歸納成玄英的哲學方法：（1）肯定方法→「深遠之玄」義、「道相論」（2）否定方法→不滯、不滯於不滯（3）肯定與否定之迴護、辯證

所以，成玄英「重玄之道」的辯證思維模式，可以藉由「重玄」之二層義表述如下：

⁶⁵ 湯用彤著、湯一介主編：《魏晉玄學》（湯用彤全集卷六），頁 60、155-156。另可參考湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，頁 1-3。

A 第一層：「重玄之境」→即「道」之理境

B 第二層：肯定「概念」與否定「概念」之「重玄」義

↗a 深遠→有、無、亦有亦無

即「玄」之二義

↘b 不滯、不滯於不滯→非有、非無、非有非無、非「非有非無」(即重玄之境)

所以，「玄」之辯證思維過程：

正(深遠)→反(不滯)→合(不滯於不滯、「重玄」之境)(正)→反→合? …?

依照「玄」之二義的辯證邏輯的內在必然性，則「不滯於不滯」之後，仍須以「不滯」義再重行否定之。也就是說，「不滯於不滯」之後所呈顯之「深遠」的「重玄之境」，亦需「不滯」地加以否定。這才合乎前述成玄英「深遠」與「不滯」的「玄」之二義的互為依存、互為內蘊性，亦即「深遠之玄，理歸無滯」的義理必然性。成玄英「玄」之二義所展開的「重玄之道」，必然形成一套「命題系統」。不管是「有、無」概念所構築而成的命題系統，或是「道相論」的命題系統。這「命題系統」也必然地要加以否定。因而我們演繹出成玄英「重玄」之第三層意義：

C 第三層：肯定「命題系統」與否定「命題系統」之「重玄」義

↗a 深遠→有、無、亦有亦無、「道相論」→絕對「肯定」

「玄」之二義

↘b 不滯、不滯於不滯→非有、非無、非有非無、非「非有非無」(即重玄之境)→絕對「否定」

絕對「肯定」(正)↘

「重玄」(合?) (即對「玄」之二義之否定) ……?

絕對「否定」(反)↗

第二層之「重玄」義乃在肯定與否定「有」、「無」諸抽象思維「概念」，屬於「概念」之辯證關係。

黑格爾(G. W. F. Hegel)在評述中國道家的道與有、無觀念時說，統一在這裡是完全無規定的，是自在之有，因此表現在「無」的方式裏。這種「無」乃是被認作遠離一切觀念、一切對象，——也就是單純的、自身同一的、無規定的、抽象的統一。因此這「無」同時也是肯定的；這就是我們所叫做的本質。「無」如果不揚棄一切規定，它就沒有意義。而當希臘人說：絕對、上帝是一，或者當近代的人說：上帝是最高的本質，則那裡也是排除了一切的規定的。最高的本質是最抽象的、最無規定的；在這裡人們完全沒有任何規定。

這話乃同樣是一種否定，不過只是在肯定的方式下說出來的。因此，說：上帝是一，這種肯定方式的說法，與「無」比較起來並沒有更豐富的內容。⁶⁶

絕對「肯定」者，絕對之有，一有一切有，一真一切真，真實不虛也。亦即我們可以說「道」是「大有」、「妙有」。絕對「否定」則絕對之無，絕對地否定任何可能的抽象思維「概念」形式，或者說成「道」是「至無」、「太無」。對照黑格爾之論，絕對「肯定」便相當於說「上帝是一」，而絕對「否定」則等同於單純的、自身同一的、無規定的、抽象統一的「無」之說法。這二者是等值的、同一的，誰也沒有比誰高一級。因為「在純粹抽象的本質中，除了只在一個肯定的形式下表示那同一的否定外，即毫無表示」。⁶⁷黑格爾清楚意識到這一點，他又進而斷言，如果哲學思想不超出這種抽象的開始，則它和中國人的哲學便處在同樣的初級階段。⁶⁸於是，黑格爾展開其正反之概念辯證運動，以彌補上述之缺失。

絕對「肯定」形成一個「命題系統」，絕對「否定」又形成另一個「命題系統」。第三層之「重玄」義，類如黑格爾之辯證方法，乃在肯定與否定「玄」之二義所形成之「命題系統」。也就是既肯定又否定、取消人類思維所及之各種概念命題形式、描繪敘述或各種可能之表達形式，而呈顯出不可思議之「重玄道境」。而正如同任繼愈所言，重玄不只否定抽象概念，而且進一步否定離抽象概念後的心念，可謂完全的「絕對否定」，這又不同於黑格爾了！⁶⁹在成玄英重玄之道下，人的精神之絕對虛靈空無，必然契入「道」之絕對的有。精神超證而契接「道」的本質，必定進入「道性」的「無」，或者說精神立足於「無」而得與道的本質合一。「道」之自體及其本質，乃「絕對的有」，絕對的整全、「一」、「太一」，但同時也是「絕對的無」，絕對的無規定性，絕對的不可思議性。

四、餘論

透過上述之辯析，我們可以做個小結，並進一步申論之。成玄英「重玄之道」的辯證過程，包括「概念」之辯證關係，這是第二層之「重玄」義；「命題系統」之辯證，屬第三層之「重玄」義；最後則是命題形式與心念之辯證關係，這便無法以哲學語言表達出來，是中國思想的祕義。經過這三層之辯證，最終開顯出第一層「重玄之境」，即「道」之理境。所以成玄英的重玄辯證法與功夫實踐，也構成了一種辯證發展的關係。

⁶⁶ 黑格爾 (G. W. F. Hegel)，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》第一卷（北京：商務印書館，1995年），頁 131。

⁶⁷ 同前註，頁 129。

⁶⁸ 同前註，頁 129、131。

⁶⁹ 任繼愈：《中國道教史》，頁 256

藉著如此剖析，我們似乎可以嗅出成玄英「重玄」之道蘊涵著濃郁的黑格爾式的辯證法特性，不過筆者認為這只是表面上、形式上的類同，實則成玄英「重玄」的哲學方法與黑格爾的辯證法仍有內容與本質上的差異，此問題大概只能留待日後再行討論，本文則無法旁衍細述。

老子《道德經》中，「玄」字基本上是作為狀態詞或形容詞來使用。漢代以降，「玄」亦多作玄妙、玄遠、玄靜、玄冥、玄理諸義，⁷⁰也略同於老子所論。東漢揚雄之《太玄》，開始將「玄」提升至與「道」相當之地位，以「玄」取代「道」而成為宇宙之本體。⁷¹

而依據上文所分析，成玄英更以「不滯」義突顯了「玄」作為動詞的用法，成玄英似乎清楚地意識到「玄」字具有方法論上的意義。再者，透過「玄」之二義所開顯的「重玄之理境」，代表一種人、道本一的終極實體。所以，成玄英又賦予「玄」字以主語的地位了！「玄」具有宇宙本體的意義，亦如東漢的揚雄所論。

因此，成玄英「重玄」的哲學方法，代表道教教義學新的發展高度，也豐富了傳統哲學概念「玄」之義蘊。成玄英的「玄」，兼具主詞、動詞、謂詞之用法，而「玄」之二義所展開的「重玄之道」，可謂朗現即功夫即本體、即本體即功夫之理境。所以，楊儒賓先生說，成玄英「重玄之道」是體證／證體之道。⁷²可謂深有意焉！而成玄英「重玄」之論，表面上似乎只是知識論意義而已，但是其思想體系背後深蘊著六朝道教經教系統。也即是六朝道教本來就有一整套的修煉功夫論，如存思煉氣、戒律、齋醮威儀等等。所以，成玄英的思想背後並非無修道功夫，他也沒必要自出機杼另創一套功夫體系，而是沿用之。他的時代任務，反而是在理論思辨層次上用功，以昇華之。

「有」與「無」乃抽象思考的定義概念，定義有界限、規定，便形成侷限性與片面性，當然也會引起爭端，因為假設性之規定，每每預設而包含著對立面的存在。成玄英的哲學體系從「玄」概念出發，其「玄」之概念內涵乃「既深遠且不滯（不滯於深遠）」，亦即「既『深遠』而且『非深遠』」或「A·-A」之矛盾體。顯然這是一種非定義的定義，或者說不作定義，定義也等於沒有定義，是一種無規定性，甚至某種意義而言是描述性的。它是開放性的系統，不會造成「有」與「無」之互相阻隔與封閉。無規定性與開放性，大概是談論「道」的一種較為適切的方式吧！而如果只看到成玄英體系中「雙遣兼忘」的面向，認為那便是他哲學方法的全部。恐怕又會回到王弼「貴無」的路徑，而只強調「道」之無形無名、不可言傳的思考方式。或者誤認成氏所論只不過是與佛教中觀思想重疊罷了，而看不出成玄英的道教立場與特色了！

所以成玄英「重玄之道」的哲學方法，避免從假設性之哲學原理前提出發，所以他不會形成如「貴無」、「崇有」互相拒斥之觀點的獨斷論形上學，而是讓概念在概念網脈中進

⁷⁰ 湯用彤著，湯一介主編：《魏晉玄學》（湯用彤全集卷六），頁 171-172。

⁷¹ 參考鄭萬耕：《揚雄及其太玄》（台北：藍燈文化公司，1992 年）第三章第二節及第四章所論。

⁷² 楊儒賓：〈注莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，頁 326。

行辯證的發展，於是認識主體無得而干預其概念之辯證發展進程。如此便得以避開「貴無」與「崇有」對辯的格局。成玄英建構了一套細密嚴謹且高度抽象的概念系統，但卻是一套動態的、開放的系統。

徵引文獻

(一) 古籍

- *〔隋〕吉藏著，韓廷傑校釋：《三論玄義校釋》，台北：文津出版社，1991。
〔宋〕歐陽修，宋祁：《新校本新唐書》，台北：鼎文書局，1987。
〔金〕白雲觀長春真人編纂：《正統道藏》，台北：新文豐出版社，1995。
〔清〕郭慶藩輯著，王孝魚點校：《莊子集釋》，台北：漢京文化公司，1983。

(二) 近人論著

- 山田俊：《唐初道教思想史研究：『太玄真一本際經』の成立と思想》，京都市：平樂寺書店，1999。
中嶋隆藏：〈成玄英の「一中」思想及其背景——隋唐時期道教的中道觀〉，《江西社會科學》4，1992：46-51。
中嶋隆藏：〈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》1、2 合刊，1992：16-30。
*砂山稔：《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990。
麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺〉，《日本學者論中國哲學史》台北：駱駝出版社，1987：267-323。
鎌田茂雄：《中國佛教思想史研究》，東京：春秋社，1968。
藤原高男：〈孫登老子注考〉，《漢文學會會報》20，1975：19-32。
*藤原高男：〈輯校贊道德經義疏〉，收入《高松工業高等專門學校研究紀要》2，1967：67-152。
王宗昱：《《道教義樞》研究》，上海：上海文化，2001。
王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》，北京：中華書局，2002。
王葆玟：《玄學通論》，台北：五南圖書出版股份有限公司，1996。
石峻編：《中國佛教思想資料選編》第一卷，北京：中華書局，1981。
*任繼愈：《中國道教史》，上海：上海人民，1990。
牟宗三：《理則學》，台北：正中書局，1986.12。
吳汝鈞：《佛教的概念與方法》，台北：臺灣商務館，1988。
李剛：《重玄之道開啟眾妙之門——道教哲學論稿》，成都：巴蜀書社，2005.4。
沙夫（Robert H. Sharf）著，夏志前、夏少偉譯：《走進中國佛教：寶藏論解讀》，上海：上海古籍出版社，2009。

- 唐君毅：《唐君毅全集》卷18「哲學論集」，台北：學生書局，1991。
- 強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化，2002。
- *湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，陳鼓應主編，《道家文化研究》第十九輯，「玄學與重玄學」專號，北京：三聯書店，2002：1-22。
- 湯用彤著，湯一介主編：《魏晉玄學》（湯用彤全集卷六），高雄：佛光出版社，2001.4。
- 黑格爾（G. W. F. Hegel），賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》第一卷，北京：商務印書館，1995。
- 楊惠南：《吉藏》，台北：東大圖書公司，1989。
- 楊惠南：《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，1992。
- 楊儒賓：〈注莊的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編：《道教文化的精華》（第二屆海峽兩岸道教學術研討會論文集（一）），嘉義縣大林鎮：南華大學宗教文化研究中心出版；台北市：中華大道文化經銷，2000，頁297-335。
- *蒙文通：《古學甄微》（蒙文通文集第一卷），成都：巴蜀書社，1987。
- *蒙文通：《道書輯校十種》（蒙文通文集第六卷），成都：巴蜀書社，2001。
- 鄭萬耕：《揚雄及其太玄》，台北：藍燈文化公司，1992。
- *鄭燦山：〈唐道士成玄英的重玄思想與道佛融通——以其老子疏為討論核心〉，《台北大學中文學報》創刊號2006.7：151-178。
- *鄭燦山：〈漢唐《道德經》註疏輯佚〉，《國家圖書館館刊》1999.2，1999.12：145-203。
- *鄭燦山：《東晉唐初道教道德經學——關於道德經與重玄思想暨太玄部之討論》，臺北：國立編譯館主編、台灣學生書局印行，2009。
- *盧國龍：《中國重玄學》，北京：人民中國，1993。
- 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2002。
- 嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》卷一、二，台北：正中書局股份有限公司，1975。
- 嚴靈峰：《輯李榮老子注》，收入嚴靈峰編：無求備齋《老子集成初編》，台北：藝文印書館，1966。
- 嚴靈峰：《輯道德經開題序訣義疏》，收入嚴靈峰編：無求備齋《老子集成初編》，台北：藝文印書館，1966。
- Sharf, Robert H., *Coming to terms with Chinese Buddhism : a reading of the treasure store treatise.* Honolulu : University of Hawaii Press, 2005.

（說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cheng, Tsan Shan. *“Encountering Buddhism : twofold mystery thought of Cheng Hsuan –Ying”* , Journal of Chinese language and literature of national Taipei university, Vol. 1, 2006, pp. 151-178.
- Cheng, Tsan Shan. *“The Ji –yi of commentaries about Tao –te ching from Han to Tang dynasty”* , National central library bulletin, 1999, number2, pp.145 – 203.
- Cheng, Tsan Shan. *“Research on Daode jing in Daoism from Eastern Jin to early Tang dynasty : concerning thought of twofold mystery and Taixuan division”* , 2009, Taipei : Xuesheng.
- Chen, Guying. *“Daojia wenhua yanjiu”* 19, 2002, Beijing : Sanlian.
- Fujiwara Takeo. *“Atsukosan Dotokukyo giso”* , Takamatsu kogyo senmon gakko kenkyo kiyo, 2, 1967, pp. 67-152.
- Han, Tingjie. *“Sanlun xuanyi jiaoshi”* , 1991, Taipei : Wenjin.
- Lu, Guolong. *“Zhongguo chongxuan xue”* , 1993, Beijing : Renmin zhongguo.
- Meng, Wentong. *“Guxue zhenwei”* , 1987, Chengdu : Bashu shushe.
- Meng, Wentong. *“Daoshu jijiao shizhong”* , 2001, Chengdu : Bashu shushe.
- Ren, Jiyu. *“Zhongguo daoiaoshi”* , 1990, Shanghai : Shanghai Renmin.
- Sunayama, Minoru. *“Zui To Dokyo shisoshi kenkyu”* , 1990, Tokyo : Hirakawa shuppansha.

The discussion on the thought of twofold mystery of Cheng Hsuan-Ying according to his commentary of Tao-Te Ching

Cheng, Tsan-shan

(Received December 15,2010;Accepted April 13,2011)

Abstract

The thought of twofold mystery (重玄) in Daoism is the main issue which this essay has focused on. And it is related to a new trend of thought which has been evolved interior Daoism among Six dynasties to Tang dynasty. The master priest Cheng Hsuan-Ying (成玄英) in early Tang dynasty has made a comprehensive account of twofold mystery (重玄) in his book “*commentary of Tao-Te Ching*” (《老子義疏》), which is the basis of this research.

Regarding to the discussion of twofold mystery (重玄), it has been analyzed by the scholars from the perspective of the history of Chinese philosophy, and twofold mystery (重玄) has been regarded as a descendant of Wei-Jin Thought (魏晉玄學), directly followed the thought of Wei-Jin dynasties (魏晉). On the other hand, it occasionally plays a role of a comparison of Buddhism in academic research.

We are going to review the previous studies and to further discuss the methodologies of analysis the former scholars used. In this sense, we hope to redefine the concept of twofold mystery (重玄) of Cheng Hsuan-Ying (成玄英). With the new definition, we are able to develop a new method for studying this issue. In the meantime, we can apply the text materials in different ways and lead it to a new interpretation.

Key words : Cheng Hsuan-Ying, twofold mystery, Thought of Taoism, Tao-Te Ching,
Tang dynasty

