

李榮《道德經注》心性思想研究

謝婉馨^{*}

（收稿日期：103 年 9 月 30 日；接受刊登日期：104 年 1 月 22 日）

提要

李榮，號任真子，為唐初著名的重玄宗道士，與成玄英齊名，被視作唐代「重玄學」的代表人物。一般認為「談心論性」為初唐重玄學鮮明的學術特色之一，本文以李榮《道德經注》為研究對象，從「心性論」的角度切入，探討李榮的心論、性論以及修養工夫。李氏將「性」分作本性與情性，又剖析心有活動、執取、認知之義，能玄鑑萬物，吾人心念一動使得本性被覆，方於經驗世界中做出一些負面舉措，最後李氏提出持心守心、灰心混心等修養方法，行雙遣工夫，遣之又遣，使本性復歸澄明，重返空靈寂靜的原初自然狀態，便能逍遙無礙。

關鍵詞：李榮、道德經注、心性、重玄學、唐代老子學、道教

^{*} 私立德霖技術學院通識中心講師。

一、前言

李榮，號任真子，為唐初著名的道士，關於他的生卒年與事蹟，正史上並無明確記載，僅《舊唐書》一語帶過：「（羅）道琮尋以明經登第，高宗末，官至太學博士。每與太學助教康國安、道士李榮等講論，為時所稱，尋卒。」¹由是可知李榮曾活動於高宗末年，與時人論道，其餘資料皆湮沒無考。近代學者蒙文通、黃海德曾考察李榮的生平事蹟，²認為他是綿州巴西人（今四川綿陽），著有《道德經注》、《莊子注》、《西昇經注》，以及無可察證是否託名偽作的《洗浴經》。以上四部著作，在時代的洪流中或佚或缺，如今《莊子注》已不復見，³《西昇經注》則斷簡殘篇，僅少部分被後人抄錄保留，⁴至於《洗浴經》更可疑，是否為李榮親筆著作仍闕疑待考，⁵因此李榮的著作今惟《道德經注》傳世。是書於四〇年代由蒙文通、嚴靈峯各自從敦煌殘卷中輯出，是今日研究李榮思想的重要文獻，平心而論，蒙氏、嚴氏所輯之本各有所長，可並為善本，筆者擬取蒙本研究對象，並以嚴本為輔，期能呈現最真實的學術面貌。⁶

李榮為初唐著名的重玄大師，與成玄英齊名，「重玄學」上承魏晉玄學，下啟宋明理學，在我國學術發展史上具有重要地位，從目前已有的研究成果得知，重玄學濫觴於「玄學」，並受佛教「中觀學」影響，形成一股玄之又玄、遣之又遣、不滯兩邊的哲學思維，它不僅對魏晉玄學的深化有所推動，對宋明理學本體論、心性論的建立，也起了一定的作

¹ 後晉·劉昫等撰：《舊唐書·列傳》（北京：中華書局，1995年），卷189上，頁4956。

² 關於李榮的生平，可參考黃海德：〈李榮及其《老子注》考辨〉，《世界宗教研究》第4期（1987年12月），頁50。亦可參考強昱：〈成玄英李榮著述年行考〉，收錄於《道家文化研究》（北京：三聯書店，2002年）第19輯（玄學與重玄學專號），頁325-329。

³ 李榮《莊子注》今已亡佚，此說參見蒙文通〈輯校《李榮道德經注》敘錄〉：「至榮所著書別有《莊子注》，其佚文已不可考。」收錄於《道書輯校十種》，頁559。

⁴ 李榮《西昇經注》全本今已不存，僅少部分殘文保留於北宋陳景元《西昇經集注》。今見宋·碧虛子陳景元纂集：《西昇經集注》六卷，收錄於《正統道藏》（臺北：新文豐，1985年），冊24，維字號，頁529-586。

⁵ 唐·玄嶷《甄正論》：「道士李榮又造《洗浴經》以對溫室。」收錄於《大正藏》冊52，卷3，頁569c。然強昱〈成玄英李榮著述年行考〉則說道：「李榮參與炮制的道經，當不止一部。只是僧徒筆下，是否信史，又難於明察。」收錄於《道家文化研究》，第19輯（玄學與重玄學專號），頁325。茲以為強昱之說是，故從之。

⁶ 蒙文通〈輯李榮《道德經注》敘錄〉自云：「於是佚亡已將千載之李《注》，遂亦為完璧，故可異耶！」依蒙氏治學之嚴謹，若未有一定把握，斷不出此言，故輯本之完整度可使人信服。然蒙文通又自云：「於李注輯校，致力尚勤，而於經文校勘覺未盡當，以有《正統藏》及敦煌寫本足據耳，兩本之誤，多依違之，亦當於再版時竭力精校，以彌此憾。」蒙氏沒世後，其子蒙默整理文集，付梓前又精校一遍，使得經注相合，刪二十三字，改八字，多所正是，故以巴蜀書社蒙默整理之本，為目前最完備之善本。以上所述參考董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年），頁105-110。關於文獻版本問題，非本文著力之重點，且前賢已有專文論述，此處不再贅言。

用。李榮在當時被目為「老宗魁首」、「道教羽流」，曾五次奉詔入宮參與「三教論講」，與僧徒辯論，是初唐重玄學極具代表性的人物，目前學術界關於李榮的研究，大多從道教哲學史的角度切入，或者從唐代老子學的角度切入，然筆者以為無論是上述何種研究方法，皆有兩點未盡之處：一是視李榮為成玄英的附屬，未能凸顯其學術特色；⁷二是忽略李榮的「心性論」，多著眼於李氏「雙遣雙非」的重玄思維而少談其他。筆者以為，李榮的研究不該附於成玄英之末，而雙遣思辨模式雖是重玄學一大特色，但還有很多值得發開的部分，亟待吾人投入。

一般認為初唐重玄學最鮮明的特色在於「以佛解老」、「談心論性」，自成玄英始便有許多相關論題，成、李二人同屬初唐重玄宗道士，李氏又為成氏後學，二人的學術思想在一定程度上有承繼關係，是一可能且合理的現象，但若將二人武斷地畫上等號，以為論述成玄英便足以涵蓋李榮，恐非學術事實。此外，筆者認為李榮的學術思想除「道體」與「雙遣思維」外，心性義理仍深具價值，李剛云：「一般人多以為道教不講心性，只重肉體飛昇，更無從論起道教心性學在中國哲學史上所應有的重要地位。重玄學對心性問題的關注，其所形成的心性學，看來可以改寫現有的中國哲學教科書。」⁸張廣保亦云：「唐代道教論及『性』與『道』之關係者，應首推李榮。」⁹張氏所言雖有過於武斷之嫌，卻側面點出李榮的重要性，縱觀整部李《注》，不難發現裡頭遍佈「所謂虛極大道，是眾生之正性也」、「縱性任心」、「天道無心，聖人虛心」這樣的字句，經筆者初步歸納，以為李榮談論的心性問題主要有三：一是認為人之原初本性自然無為，並將吾人於經驗世界裡種種負面舉措，歸咎於本性被外境蒙蔽之故。其次是論述本性被蒙蔽之因，是由於人心清明如靈臺，能執取、認知外境，然境本迷障，心念一動才使得本性被覆。最末李榮提出保養全生的辦法，此法有別於傳統道教注重長生不死、肉體飛昇的仙家之術，而是回歸先秦道家，自心上做工夫，呼籲吾人「修心」、「復性」。查上述三點，可見李榮有意識地強調持養護守的工夫，若我們將成玄英看作首位大談重玄學心性論的道士，李榮則將之挖鑿得更深，有意為吾人在現實世界裡的生命安頓，提供一套解決的良方。

⁷ 學術界最早研究李榮者，首推蒙文通，蒙氏推測李榮應是成玄英之徒，以為「二家義說，最為相近，文亦每同。」見〈輯校《老子李榮注》敘錄〉，收錄於《道書輯校十種》，頁553。然董恩林指出，成、李二人雖具為重玄學者，仍有不同之處，例如注解「道可道，非常道」一章，成玄英以為可道者乃世俗之道，常道者不可以名言辯，李榮反之。成、李思想異同可參見董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》，頁110-117。

⁸ 李剛：〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，《道家文化研究》第19輯，頁111-112。

⁹ 張廣保：〈論道教心性之學〉，《道家文化研究》第7輯，頁1。然韓國學者崔珍哲卻指出，李榮並非談論道性關係的第一人，稍早於他的成玄英在《道德經義疏》就已提出「道者，虛通之妙理，眾生之正性也」、「所謂無極大道，是從生之正性也」，崔氏之說是，故從之。見（韓）崔珍哲：〈重玄學心性論——以成玄英的莊學為中心〉，《道家文化研究》第19輯，頁185。

盧國龍云：「（重玄學）第三階段是高宗武周朝，宗趣復由精神超越轉變為道性論和心性修養。」¹⁰湯一介亦云：「重玄不僅是方法、是理論，而且是境界，……是由『理』、『性』、『心』三個概念所構成的一個相當圓通之體系。」¹¹前賢已點出初唐重玄學「談心論性」的特色，故筆者擬取與成玄英同樣具備代表性、卻較少受到關注的李榮為研究對象，從心性角度切入，先梳理李榮的性論與心論，再探討他的心性修養工夫，然後置於初唐重玄學的背景，省思李榮對道教義理的開發，對原始道教的神仙之術有何承繼與開展，而此種學說在中國哲學發展史上有何意義，如此可看出成、李思想間的承繼與發揮，使得初唐重玄學的學術特色更加鮮明完備。

二、性論

（一）自然之性

一般認為道教的創建與道家有密切關係，經過長時間的發展，東漢時道教愈發興旺，產生許多不同的宗教派系與宗教儀式，教義發展亦日趨完備，大體而言道教重生惡死，注重形軀保養，以《道德經》為經典，尊老子為教主，呼為太上老君。李榮的身分雖是道士，卻有很縝密的形上思想系統，他的《道德經注》不著重於肉體保存的神仙修練之法，而是凸顯精神層面的涵養，認為如此才能同於大通、自在逍遙。細究其因，李榮此種傾向自有其內在義理根源，他首先對「性」做出如下說明：

物之性也，本乎自然，欲者以染愛累真，學者以分別妨道，遂使真一之源不顯，至道之性難明，不入於無為，但歸於敗失。聖人順自然之本性，輔萬物以保真，不敢行於有為，導之以歸虛靜也。（第六十四章，頁 648）¹²

樸，本也。萬境無染，見素也。守一不移，抱樸也。公而不黨，少私也，以性制情，寡欲也。（第十九章，頁 589）

亦言人性自然已足，益之則憂，夫進智以徇美，與飾偽以為惡，事雖不同，失性均也。（第二十章，頁 590）

¹⁰ 盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993 年），頁 1-3。

¹¹ 湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，《道家文化研究》第 19 輯，頁 19。

¹² 唐·李榮著，蒙文通輯校：《道德經注》，收錄於《蒙文通文集·道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001 年），第六卷。本文所徵引李《注》皆為此版，為清耳目，之後不再重覆版次，僅於引文後標示篇章與頁碼。

李榮開宗明義便說道「物之性也，本乎自然」、「樸，本也」，認為萬物之性本於自然，此性與生俱來、純真素樸，與自然天地相呼應，所謂「萬境無染」、「守一不移」，此原初之性毋須外求，吾人出生即俱，李榮論述此性「至理唯一故言精，妙體無變故言真」，¹³是一圓融完美的自足狀態，在心知造作妄生以前，生命與主體齊一，並未被割裂，這種原初美好的狀態就是吾人之本性，可惜吾人活動於現象界，無可避免與外境相接，面對種種紛擾糾葛，在這種情況下，原初自然之性被情欲蒙蔽，難以全幅彰顯，於是欲者染愛以累真，學者分別而妨道，這些負面舉措使得「真一之源」不顯、「至道之性」難明，純真之性就此喪失，無法保其全真，這時聖人憐憫百姓，順自然之本性，導之以歸虛靜也，故知此內在本俱之性虛靜無為，只須將負面狀態牽向正途，引導復歸其性，便是最好的。李榮又進一步說道：

復，本也。凡人失本而逐末，離淳以入澆，聖人抑末而崇本，反澆以還樸也。物亦人也，根亦本也，言人一心攀緣萬境，其事非一，故曰芸芸。聖人皆勸以反本，故言各歸其根也。在末所以輪迴，反本寂然不動。近而為語，強梁不得其死，名之中天，虛靜保其天年，是謂復命。遠而言之，動則有生有死，失於真性，靜則不生不死，復於慧命也。（第十六章，頁 585）

除可欲則外無所求，清本性則內無所之，故言知足。動皆合道，事無不足，之足也。無不足之時，常足也。（第四十六章，頁 627）

李榮稱人之本性為「真性」、「至道之性」、「慧命」，強調本性純真無為的虛靜狀態，此自然之性之所以受到蒙蔽，皆因「一心攀緣萬境」所致，才使得心迷失放縱，好在「真常之德，自然滿足。常德反歸，故言復樸也」，¹⁴自然之性本就圓融完滿，吾人只要祛除蒙蔽狀態即可，此過程是內在的、自省的，毋須向外索求，只消「不逆物性，任之自然」便是，¹⁵李榮把恢復自然之性的過程稱作「復命」，於李榮而言，人性秉受自然而生，「與虛靜合德，共至道而同根」，¹⁶吾人只要盡其所能地發揮本性即可，有此內在義理根據，方可開展出他的心性論。

¹³ 同前註，第二十一章，頁 593。

¹⁴ 同前註，第二十八章，頁 602。

¹⁵ 同前註，第六十五章，頁 649。

¹⁶ 同前註，第七十五章，頁 660。

（二）情性

承上所述，可知自然之性本虛無清淨，然吾人處於經驗世界裡，卻又為外物蒙蔽而惛昧，無法持守素樸，箇中原因何在？李榮說道：

人之受生，咸資始於道德，同稟氣於陰陽，而皎昧異於其靈，靜躁殊其性。（第一章，頁 565）

言人之稟性，咸不能以道為娛，而以欲為樂。樂不可極，樂極則哀來；欲不可縱，縱欲則傷性；故曰人皆以聲色滋味為上樂，不知聲色滋味禍之大樸，復為哀本，滅性傷身，斯惡已也。天上地下，君子小人，並寡能虛心虛己，而各縱欲縱情，情性之愛，雖復不同，各任性情，同有所愛。（第二章，頁 566-567）

繁華者，物情之所悅；虛寂者，人性不能安。情悅謂之為美，不安呼之為淡也。（第三十五章，頁 610）

不能養性，內為情欲之所傷，外為毒蟲之所害。善攝生者，不耽樂，性不傷，無毒心，物無害也。（第五十章，頁 631）

從本段注文可知，吾人除了純真素樸的「自然之性」外，尚有一稟氣於陰陽之「情性」，李榮云：「凡情有滯。」¹⁷情性有皎有味、或靜或躁，人人各不相同，人之情性嚮往聲色繁華、喜愛耽逸悅樂，無法安於虛寂，是以闇昧惛饋，不能持守正道、以道為娛，往往本末倒置、以欲為樂，然逸樂並非正途，情欲終有所傷，李榮語重心長地說道：

重生之人，制浮情於正性，輕死之輩，溺邪識於愛流。取彼有生之生命，以養虛假之生身，故言生之厚。厚者，積也，多也。事積則亂心，味多則爽口，不能重慎，以保長生，縱欲喪生，輕死之地也。（第七十五章，頁 659）

百姓不能以性制情，而乃縱心逐欲，注耳目於聲色，專鼻口於香味，因茲惛惑，以此聾盲。聖人逐病行醫，隨機闡教，因心救物，說己化他，乃云我止如嬰孩赤子，不知聲色悅於耳目也。（第四十九章，頁 630）

此處的「重生之人」和「輕死之輩」是相對立說，前者體道、後者失道，體道之人能察識生命真實之「正性」，失道之人溺於邪識愛流，遭受外境染污，呈現出來的是覆面紛雜的「情性」，最初完滿圓融的本性反而無法彰顯，只得任其暗沉蒙蔽，使情欲流蕩胸臆，這

¹⁷ 同前註，第二十一章，頁 593。

就好比「取彼有生之生命，以養虛假之生身」，本末倒置，將會使身體受到損傷，性命盡失。於是李榮提出「以性制情」，要吾人恢復原初自然之性，如嬰孩赤子那般，回到耳目尚未受到聲色染污、最素樸純真的狀態。

（三）小結

至此，可以看出李榮論性有二點值得注意，一是以「性」為最高道德價值，宋明理學的特徵之一即是「本體論」和「心性論」的統一，所謂「性即理」、「心即理」，李榮對性的論述顯然較接近程朱一派「性即理」的路線，他雖未在《道德經注》裡直接言明「性即理」，但他主張「道者，虛極之理也」、¹⁸「理體運之不壅，包之無極，遂以大道名之」，¹⁹都清晰地流露出此種傾向。二是將「性」分作「自然之性」和「情性」，李榮謂「自然之性」虛靜無為、純真素樸，乃是人性的最高價值，故人之生命在自然境界下本就圓足無缺，不須向外索求；然「情性」卻如「素絲無恒，逐玄黃而改色，中士不定，隨好惡而異心，聞真道存身以安國，則存道而忘俗，見財色悅性以娛情，則存俗而忘道」，²⁰易受現象界干擾，好在它僅是人在經驗世界裡的一種行為表現，並非人之本質，故吾人應本著「人性自然已足」的最高價值，行無為雙遣工夫，跳脫情欲牽制，使其歸返於自然。

三、心論

（一）心有三義：活動義、認知義、執取義

李榮以自然之性為吾人內在修養的根據，視情性為經驗世界中受情欲所牽的表現，並非原初之性，因此吾人須「復性」，恢復情性裡種種不自然的狀態，與復性說相呼應的，是李榮的心論，他說道：

若也夷心寂路，濯志玄津，可欲不足亂其神，紛銳無能滑其意，靈臺皎而靜，玄鏡湛而明，則可以照希微、通要妙，此無欲行也。若未能遺識，情在有封，馳驚於是非，躁競於聲色，但歸有為之事蹟，豈識無為之理本，此有欲行也。微，跡也，歸

¹⁸ 同前註，第一章，頁 564。

¹⁹ 同前註，第二章，頁 564。

²⁰ 同前註，第四十一章，頁 619。

也，來也。此謂依道德以為行，觀妙理以入環中，失虛靜以為非，染羶法而流微來也。（第一章，頁 565）

目所見者色，炫之於青黃；耳所聞者聲，惑之於宮徵；心所貪者利，昏之於珍寶。寶雖為利，用有盡也；聲雖可悅，聾不遠也；色雖可愛，盲在近也。故知止樂鉅者，有斯患也。（第三十五章，頁 610）

李榮以靈臺、玄鏡稱呼此心，言人心如水，「水心靜而明，人心虛而鑑」、²¹「德宇恢恢，心臺淡淡」，²²用以說明此心皎潔虛靜、清湛光明，當此心體證無為之道時，能滌清現象界種種紛擾，使吾人不被情、欲所迷，彰顯自然原初之性，但若此心「未能遺識，情在有封」，則是悖道、失道，使吾人沉淪欲望，陷入心之昏瞶，溺於聲色滋味，此是有為、是執著，滯於兩端，未能體證重玄之道。由是可見，此心是活潑的、自主的、能動的，具有活動義，是一自覺活動之內在主體，然此心活動並無價值判斷，可以「無為」、亦可以「有為」，故須以自然之性為最高依歸，內心觀照以復本性。察上《注》，此心除主能動性之外，尚能「照希微、通要妙」，具有認知義，李榮云：「所照之境，觸境皆空，能鑑之智，無智不寂，……照如無照，知如不知。」²³吾人所處之經驗世界乃一「外境」，「境」本為佛家語，指的是心與感官所感覺、思維的對象，吾人之所以迷失，皆因心攀緣外境、放縱六根而至。境本迷障，充滿諸多負面作用，光明潔淨之心處其間，自覺能動，故能生發玄鑑之妙用，如鏡照映外境，照出虛靜清明的一面便是無為之道心，照出失墜競逐的一面便是有為之妄心，故須「修心」、「復性」，方能免受外境主宰支配，由是可知此心除能動義、認知義外，尚有執取的作用，凡目所見為色，凡耳所聞為聲，諸色炫人眼目，諸聲惑人聽聞，心處其間、執取外境而生染污，使吾人之生命感到痛苦迷惑，故云心有「執取義」。

（二）工夫自心上做

既知此心是一自覺活動之主體，能玄鑑萬物、執取外境，卻無可避免地受到紛擾，故李榮特別描述此心的失迷狀態，強調心須持守涵養，工夫自心上做，他說道：

²¹ 同前註，第八章，頁 574。

²² 同前註，第二十章，頁 592。

²³ 同前註，第七十一章，頁 655。

有道之人，遺情去欲，罪禍自除。無識之徒，縱性任心，殃咎斯至。……內明心王無道，馳六識之馬，遍萬競之中，得失紛紜，是非交爭。（第四十六章，頁 626-627）
心迷得失，知近不知道，情昏真偽，識淺不識深，但悅塵垢之小行，反笑清虛之大道也。（第四十一章，頁 619）

然有為強生分別，偏私妄起愛憎，不留心於道德之鄉，為責人以華薄之禮，愜心謂之為是。（第二十章，頁 590）

擺工倖之指，息機械之心，絕巧也。（第十九章，頁 589）

道以柔弱為用，動皆反俗；俗似剛強在心，舉皆失道也。（第四十章，頁 618）

奢泰者即有為之事也。逐欲為甚，心存侈靡為奢，極樂無厭曰泰。聖人虛心知足，去甚也；見素抱樸，去奢也；忘歡而後樂足，去泰也。（第二十九章，頁 603）

「有道之人」和「無識之徒」恰恰是兩種人，前者體道、後者失道，失道者彷彿任「六識」縱馬奔馳，心收束不住，認其馳騁聲色之場，無法做自己的主人，被外境役使。「六識」一詞源出佛家，係指六根（眼耳鼻舌身意）對六塵（色聲香味觸法）的了別作用，故「識」有認知、分別的意義，李榮借用佛家語，闡明若不能持守本心、縱性任心，妄生執著象與分別象，則罪禍殃咎接踵而至，屆時心處於「迷」之狀態，放失昏亂，「知近不知道」、「識淺不識深」，迷惑於眼前粗鄙淺薄的表象，無法看見深層的真理至道，所做所為皆塵垢小行，還深陷泥淖不自知，嘲笑清虛大道，這樣的狀態是負面的、不自然的。此心一失，至道之性便被覆蓋，情欲聲色接踵而至，人們妄生分別心、是非心、愛憎心，李榮稱呼為「愜心」、「機械之心」，他舉「甚」、「奢」、「泰」三例，認為追逐欲望不知節制為甚，心向聲色滋味奢侈靡爛為奢，貪求無饜不知滿足為泰，這些都是遠離自然的負面狀態，歸根究柢，皆因此心迷失所起，故吾人做工夫應從心上著手，虛心知足、見素抱樸、忘歡樂足，如此方能去執。

四、心性修養工夫

（一）制之未動，持心守心

李榮以自然之性為吾人原初本性，認為人之所以於經驗世界中縱情任性，做出種種負面舉措，皆因心受蒙蔽、使得自然之性被覆蓋所致，由是可知在李榮的學術系統中，「心」是生命做修養工夫的憑藉，「心」的狀態決定了生命能否得到安頓，由於此心有活動義、

認知義、執取義，容易受到外境干擾，迷失於情、欲之中，因此在此心尚未迷失之前，若能「制之於未動」，便能避免執著，免於生命分裂，李榮說道：

安，靜也。未兆，機不動也。患難防，惡難止，思除其惡，制之於未動，慮息其患，持之於安靜，惡兆無由得起，不謀自然無患，此謂上士防患也。罪小易滅，惡長難除，不能防之於未動，必須制之於微脆，此中士除患也。所謂其安易持也。所謂微脆易破也。……若制之以靜，毫末之罪不生；止之於微，一簣之基易破；安然不動，千里之行無至。若不能為之於未有，治之於未亂，為有為而不已，必至敗之；執惡行以為是，終歸喪失。此為下士闇於成事，以至於敗亡也。（第六十四章，頁 646-647）

李榮以上士、中士、下士三種階段作比喻，說明此心「未發」、「已發」、「迷失」時三種不同情境的持守方法，首先「上士防患」是第一流的修養工夫，防微杜漸、防患未然，在吾人發心動念之前，此心尚未與萬物接應，處於原初自然的無為狀態，這時心如靈臺、玄鏡般清明，護養甚易，吾人要「制之於未動」，在心流於分別執著之前持守住純真素樸，自覺地做工夫，使此心保住安靜、慮息禍患，那麼「惡兆無由得起」，心便不至於落入有為之妄作，也不至於迷失放縱。次一等的是「中士除患」，李榮云：「動而應物，機也。」²⁴動而未形、有無之間者謂之「機」，「機」往往於一瞬間閃現，幽微難測，李榮稱為「微脆」，又云：「智能照機，以之防禍，用其光也。覩見未萌，皎然無失，內視反照，復歸其明也。」²⁵此處之「智」可理解為吾人內在之自覺，「智」能照「機」，發心動念的剎那，此心與外境接，雖然一開始疏於涵養，無法持守住本心，使得此心即事應物時流於妄作，導致禍患已生，但由於「覩見未萌」，此時禍患尚不嚴重，加之吾人洞燭機先，在釀成大禍之前便將其除去，如此雖不能防之於未動，尚能制之於微脆，所謂「凡庸闇之於即事，故有敗失之罪；聖人玄鑑於機前，無復有為之患也」，²⁶此心即事時當下自覺，勤做「內視反照」的工夫，息止有為之心，仍可保住清明。最末一等的是「下士闇於成事」，此時心已迷失，陷入萬境迷障無法自拔，李榮認為此階段最危險，既不能在心未發時「制之以靜」，心已發時又不能「止之於微」，行為舉措皆是「有為」，最後必走上失敗之路。但若不幸走到「下士」的階段，是否就自暴自棄，等待滅亡？李榮認為只要勤做工夫，仍有轉圜的餘地，他說道：

²⁴ 同前註，第十四章，頁 581。

²⁵ 同前註，第五十二章，頁 633。

²⁶ 同前註，第六十四章，頁 647。

作，起也。事之起也，必自易成難；物之生也，亦因小至大。所謀欲除難罪，必息於易；所慮欲除大患，先折於小；根本若除，枝葉自喪也。（第六十三章，頁646）

作，起也。言有不能從化，欲起有為之心，當以無名之樸鎮之，有為之心自息，保道畜常，見素抱樸也。……但以起有欲之心者是病，以聖人將無名之樸為藥，藥本除病，病去藥亡，故云無名之樸亦將不欲也。亦言無名之樸者何哉？不欲是也。（第三十七章，頁612）

所有的禍患之所以發生，絕非憑空而致，往往自易成難、因小至大，慢慢累積而來，同理可證，心的迷失也非突然發生，乃是一朝一夕漸漸走向禍亂敗亡，因此要找回迷失之心，首先要對症下藥，知道問題出在哪裡，所謂「先折於小」，吾人應找出形成的原因，逐步做「內視反照」的工夫，層層逆返回去，明白心之妄作因何而起，褪去一層又一層纏繞禁錮此心的執念，當剝離這些外在執著後，還要再做一層遣去工夫，連「做工夫之工夫」都忘卻，此是一極深厚之修養，卻是復歸本心的妙方，李榮以樹為喻，當根本除盡之時，枝葉自喪，心復歸清靜，外在執著無處著力，一切有為妄作無法自心上生，後世禪宗偈語「本來無一物，何處惹塵埃」或與此有相呼應之處。既返有為之心於原本虛靜的狀態，平時涵養亦不能忽略，為了避免日後心再浮動，「當以無名之樸鎮之」，此處「無名之樸」或可理解為心的持守制抑，心動起欲便是病，聖人以無名之樸為藥，籲吾人見素抱樸、保道畜常，使此心經常維持在原初自然的狀態，主體勤奮努力、孜孜不倦地做工夫，不斷持守制抑、修養維護，終達聖人之境，待妄作遣去後，連無名之樸亦可遣去，所謂「藥本除病，病去藥亡」，遣之又遣，方是最上乘工夫。

（二）虛心復性，歸返自然

心為人之主體，即事時仍保持虛靜狀態，不被外境染污，生命便可安頓，故李榮強調此心之「虛」，此處所言之「虛」並非虛無、虛空，而是一澄靜無擾的安寂狀態，同時也是一種沖虛之妙法，李榮云：

谷之虛也，容物而應聲，心之虛也，懷道而濟俗。心無分別，混也。與俗和同，濁也。懷玉無染，握珠自明，似濁也。安，靜也。徐，漸也。夫息動於心而神自靜，莫撓於水而濁自清，行之者少，故曰誰能。上來廣陳道行，以勸學人，人能守之，自德清靜，義存謙退，不事滿盈。……學道者虛心遺於聲色，澡慮蕩於紛累，雖於朽身弊俗，復得成真於道也。（第十五章，頁583-584）

明古之皇道，宅太虛以為心，凝至一而為體，不言均天地之化，無事成萬物之功，未規揖讓之名，豈有干戈之爭，雖復處宗處極，而乃非爭非名，無為自然，故云上德。（第三十八章，頁 614）

李榮以為人心譬若山谷，谷之虛也，故能容納萬物，吾人應沖虛此心，守柔謙下，方能懷道濟俗，李榮曾論述心的虛寂狀態：「心志柔弱，順道無違。唯道集虛，虛心懷道，道在物無害者，得成仙骨自強。」²⁷萬物的本源是道，道最初的狀態是自然，人心常保虛靜，猶如抱著一塊無雜質的明玉，又似握著一顆清明無染的寶珠，在心上作虛靜的工夫，使精神專一安寧，便如同一窪混濁的水潭，只要燥動止歇，水清明的本質自然浮現，有志求道者能洞徹此理，「虛心遺於聲色，澡慮蕩於紛累」，如此即便身處於糾葛紛擾的現象界，仍能常保本心虛靜，彰顯自然原初的無為之性。古時候的聖人「宅太虛以為心，凝至一而為體」，那些明道、體道的君子「外寵辱得失不驚心，忘毀譽不形色也」，²⁸體證了主體與生命本來是一的道理，惜後人不察，妄自動心，致使自然之性遭覆，二者被割裂，生命亦隨之痛苦。李榮又言：「夫外其身者，得失難駭，貴其身者，寵辱易驚。……虛己忘心，無身也。是非患累，起在於身，身苟忘也，則生死不能累，寵辱不能驚，何患之有！」²⁹吾人應找回最初尚未隨情欲聲色起舞的純真原貌，視寵辱、得失、毀譽為外物，於經驗世界中安頓主體，便能復得成真於道。

除了「虛心」之外，李榮又言「灰心」、「混心」的工夫，此處之「灰」、「混」可視作工夫語，若前述之虛心側重於心的虛寂空靈之狀，此處之灰心、混心則強調止息、泯除的實踐工夫，李榮說道：

身清則魂魄安，心濁則真神遠，絕慮以守神，故言營。灰心無二，故言一。智將道合，神與形同，故曰無離。一身心則純和不散，專氣也。得長生之道，致柔也。未識陰陽之和，無復事非之情，能嬰兒也。浴玄流以洗心，滌也。蕩靈風以遣累，除也。內外圓靜，同水鏡之清凝；表裏貞明，絕珠玉之瑕類也。……聖人智周萬物，明齊兩曜，四方皆照，為四達也。照而常寂，光而不耀，遺識混心，能無知也。（第十章，頁 576-577）

慄慄，不住也。凡情分別，見善見不善，有信有不信，聖人慄慄不住，隨機泛泛，混其分別之心，齊其是非之意也。（第四十九章，頁 630）

²⁷ 同前註，第三章，頁 570。

²⁸ 同前註，第三十九章，頁 618。

²⁹ 同前註，第十三章，頁 580。

夫生我者神，殺我者心，我殺由心，心為死地。若能灰心息慮，不構有為，無死地也。（第五十章，頁 631）

「灰心」、「混心」濫觴於莊子「槁木死灰」之寓言，³⁰莊子所謂「心固可如死灰乎」，指的是一種崇高體道的心靈境界，此心超脫現象界種種紛擾，如熄滅之灰燼，不再因情欲聲色復燃，與無為之道相體證，李榮的「灰」字或可以理解為止息之意，所謂「身清則魂魄安，心濁則真神遠」，清與濁是一相對狀態，清是無為體道，濁是有為失道，若吾人能做「灰心」的工夫，令心如熄滅之火，不再被情欲點燃，燒出欲望之焰，便能保持心之虛靜，既如初生赤子，又似清凝水鏡。而「混心」則有「齊是非」之意，與「灰心」所指涉之內涵相類，只是側重面各有不同，「混」字或可理解為泯除是非之意，世人陷於紅塵迷障，身在其中不能自拔，妄生分別心，其實事物最初的本質是一，天與地齊、是與非齊，失道之人心隨境染，欲念一動情欲便起，種種執著油然而生，於是主體與生命被分割，原本和諧圓融的狀態亦隨之碎裂，李榮認為此時應混其心，泯去是非對錯，遣去分別對立，既不陷於此、也不溺於彼，不滯兩邊則分別不生，分別不生則愛憎不起，超脫一切相對與分別，不以主觀成見對應事物，便不會拘執於任何一端，生命得以逍遙無礙。由上也可推出一論題，即吾人生活於此經驗世界，確實有一血肉形軀之具體生命，傳統道教籲人保養肉體以備他日成仙，較之羽化登仙的宗教教義，李榮卻向義理開發靠攏，更看重心靈的涵養，把「心」提升到最重要的位置，認為身體損傷並不是問題的關鍵，心的迷失才是吾人痛苦的根源，心對外境的執取是令生命受損的主因，所謂「我殺由心，心為死地」，這又回歸到前述虛心、灰心、混心的工夫，生命是否安頓的價值判斷並非建立於形軀之上，心起執念傷害自然原初之性，形軀縱存、亦如行屍走肉，心死才是真正的死亡。

（三）不滯兩邊，遣之又遣

李榮為初唐重玄宗道士，既云「重玄」，乃得名自老子「玄之又玄」語，而重玄學最大的特色，在於「遣之又遣」的思維模式，此種雙遣思維，亦反映在榮心性修養工夫之上，他說道：

³⁰ 「槁木死灰」之寓言故事，出自《莊子·齊物論》：「南郭子綦隱機而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱機者，非昔之隱機者也？』子綦曰：『偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！』」見清·郭慶藩編：《莊子集釋》上冊，頁 43。

虛心而內實，為腹也。反聽而不盲，不為目也。有累之業遣去也；無為之道來取也。
（第十二章，頁 579）

不諂不驕，在於中平，君子之行也。不靜不躁，處於中和，方是入道之基也。故知懷雄猛之心者，未可全真；抱雌柔之性者，不能志道。今知性雄而守雌，則不躁不速，亦知性雌而守雄，則不靜不遲。不滯兩邊，自合中道。（第二十八章，頁 601）
夫物離之則無大無小，聚之則有短有長，太山秋毫之相殊，白鶴青鳧之脰異，故知忘之則無大無小，存之則有短有長也。傾，危也。夫水所以載舟，亦所以覆舟，高以下為基，下亦危於高也。下之賤也，猶乃危高，高之貴焉，誠能減下。失道則高下相危，得道則君臣俱泰。（第二章，頁 567）

「遣」即忘卻、即消解，「虛心」是李榮相當看重的工夫，亦是體證至道的境界，此心一虛，生命便充實無礙，即便與外境接也能聽而不盲，不再受耳目感官所擾。既云「遣」，究竟要遣去什麼？李榮點出「有累之業遣去也，無為之道來取也」，「有累之業」或可理解為一總名，泛指世間一切分別造作，人們即事應物易生主觀偏見，以為有是便有非、有黑便有白、有彼便有此，一但妄生分別心，便劃出一條無形的界限，有如枷鎖纏身，事物若不屬於這端、便被強行分入那端，然而萬物本來是一，何來許多分別？李榮借用佛家「中觀學」立說，提出「不滯兩邊」的中道觀，消弭萬物的界限，認為懷著雄猛之心是偏見，抱著慈柔之性也是偏見，端著一顆分別心，既不可全真，也未能志道，故吾人須在心上不斷做遣去工夫，性雄者便守雌、性雌者便守雄，從「非彼即此」的兩端中超脫出來，符合中平、中和之道，不為萬物所累。為了遣去吾人的分別心，李榮又以「太山／秋毫」、「白鶴／青鳧」、「水之載舟／覆舟」為喻，認為這些只是表象，一旦遣去分別之後，太山不必大，秋毫不必小；鶴脰不必長，鳧脰不必短，就如同水可以載舟亦可以覆舟，是覆是載皆是從「我」之主觀角度應對發出，然而從整體角度來看，此皆一時的現象變化，彼等有累之業應遣去以保全真性。李榮又說道：

行不言之教，文理雙忘，體虛玄之道，物我同遣，為無為則百為兼喪，事無事則萬事都損，豈唯僑盈奢侈也。捨有歸無，損之者也，有去無忘，又損之也。理明真寂，至無為也。……無為無不為，非無為也；有為而歸無為，非有為也。此則為學為道，道學皆忘，唯動與寂，寂動俱息也。（第四十八章，頁 628-629）

若僅是遣去有累之業，仍是「有為」，此是執著於工夫象，未能「文理雙忘」、「物我同遣」，一直記著要做遣去工夫，其實還是一種執著，無法去除做工夫之我執，便無法登臨

言無為之境，真正的無為是「百為兼喪」、「萬事都損」，此時吾人應再做第二層遣去工夫，既遣是非，又遣其遣，遣之又遣，以至於無遣，惟有在心上做了深厚的雙遣工夫，方能使此心回歸自然原初之狀，保持虛靜澄澈，這時生命與主體是一，道學皆忘、寂動俱息，性靈本真得以展現，主體活動於經驗世界再無罣礙，行住坐臥皆是體道，脫然貫通其間而不自覺，達到物我融合之境。

五、結論

李榮身為初唐著名的重玄大師，又是名重一時的道教領袖，他的學術重要度未受到相應的重視，是一大憾事，站在此一立基點上，筆者展開李榮的心性論研究，並得出結論如後：首先是李榮的「性論」，李氏論性可分為兩個層次，一是自然之性，此性是吾人真實本質，與生俱來便完美圓融，所謂「復性」復的便是此素樸純真之性，它有本乎自然、自然已足的特性；二是秉氣於陰陽的情性，此性是自然之性被蒙蔽後呈現出的結果，僅是一表象，非吾人生命的本質，只要在心上做工夫，可以祛除情性，彰顯本初自然之性。其次是李榮的「心論」，李氏努力將心論證為吾人之主體，此心自覺能動，並且有執取外境、玄鑑物的功能，心動時可能順理也可能逆理，順向發展便體道，逆向發展則失道，體道時展現的是自然之性，失道時展現的是情性，因此工夫自心上做，涵養此心是為了修復生命被割裂的現象。最末是李榮的「心性修養工夫」，李氏的方法又可再細分為「制之未動，持心守心」、「虛心復性，歸返自然」、「不滯兩邊，遣之又遣」三種，第一種方法籲吾人在心未發時就要制之未動，心已發後也要趁禍亂尚未萌芽制於微脆，若已發、未發都未能把握，不幸迷失此心，此時更要勤做工夫，層層剝落執念，方能復歸真道。第二種方法要虛心、灰心、混心，消解心知，止息欲念，以素樸全真之性為依歸，朝此方向不斷努力，務使此心澄澈清明，保住虛靜之狀，彰顯至道之性。第三種方法是遣去分別心，不要陷溺於兩端，並執行雙層遣去工夫，遣去是非，然後再做第二層遣去工夫，使生命和主體齊一，體證無為之道。

以上所述，乃是筆者透過李榮《道德經注》所得出的一些看法，張廣保說道：「中唐時期，中國的哲學思想發生了一重大變化，此即由討論有無、體用問題的本體論轉入探討心性問題的心性論。」³¹傳統學術研究認為宋明理學談論性命之學，是受到中唐李翱「復性說」的影響，但已有許多學者指出，在更早之前的成玄英便有「復性歸道」的論題，今

³¹ 張廣保：〈論道教心性之學〉，《道家文化研究》第7輯（上海：上海古籍出版社，1995年），頁1。

筆者透過李《注》看待初唐重玄學心性論，發現許多成玄英提出的說法，李榮有所承繼並加以開發，最顯著的便是成氏注重「復性」，李氏強調「修心」，這些說法都早於李翱許多，尤其是李榮對心的持守抑制十分看重，自律亦高，提出相當深刻的修養工夫，籲人勉強勤行；此外，李榮對道教義理的開發明顯地向道家哲學靠攏，注重精神涵養甚於形軀保全，不再視肉體飛昇成仙為生命解脫之道，甚至認為心一但死亡，即便肉體健在亦如行屍走肉，名存實亡。儘管李榮所言與道教仙家之術已有距離，卻能另闢蹊徑，走出自己的學術特色，解決吾人於現世安頓生命的最終問題。

徵引文獻

古籍

- 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年）。
- 唐·李榮著，蒙文通輯校：《道德經注》，收錄於《道書輯校十種》第六冊（成都：巴蜀書社，2001年）。
- 唐·李榮著，嚴靈峰輯：《老子注》，收錄於《無求備齋老子集成初編》第三函（臺北：藝文印書館，1965年）。
- 唐·成玄英著：《道德經開題序訣義疏》，收錄於《無求備齋老子集成初編》第三函（臺北：藝文印書館，1965年）。
- 唐·玄嶷：《甄正論》，收錄於《大正藏》（臺北：新文豐，1973年）。
- 宋·碧虛子陳景元纂集：《西昇經集注》，收錄於《正統道藏》第二十四冊（臺北：新文豐，1985年）。
- 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1995年）。
- 清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓，1991年）。

近人論著

- 文睿：〈論李榮體味虛靜的重玄美學思想〉，《宗教學研究》第1期（四川：四川大學哲學系出版，2000年），頁107-111。
- * 李大華：〈道教重玄哲學論〉，《哲學研究》第9期（廣州：社會科學院哲學文化所，1994年），頁39-44。
- * 李剛：〈道教老學重玄學派〉，《宗教學研究》第1期（四川：四川大學，1996年），頁9-18。
- * 李剛：〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，《道家文化研究》第19輯（北京：三聯書局，2002年），頁111-112。
- 呂慧鈴：《李榮《道德真經注》思想研究》（臺北：國立台灣師範大學國文研究所碩士論文，2006年）。
- 周雅清：《成玄英思想研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2002年）。
- 胡興榮：〈李榮《老子注》的重玄思想〉，《道家文化研究》第19輯（北京：三聯書局，2002年），頁287-317。
- 晏啟瑛：《李榮注老研究》（臺北：私立華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2000年）。

- * 強昱：《成玄英評傳》（南京：南京大學出版社，2006 年）。
- * 強昱：〈成玄英李榮著述年行考〉，《道家文化研究》第 19 輯（北京：三聯書局，2002 年），頁 325-329。
- 崔珍哲：〈重玄學心性論——以成玄英的莊學為中心〉，《道家文化研究》第 19 輯（北京：三聯書局，2002 年），頁 185。
- 張廣保：〈論道教心性之學〉，《道家文化研究》第 7 輯（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 1。
- 張憲生：《唐代道教重玄派研究》（臺北：私立中國文化大學史學研究所博士論文，2002 年）。
- 湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，《道家文化研究》第 19 輯（北京：三聯書局，2002 年），頁 19。
- 黃海德：〈李榮及其《老子注》考辨〉，《世界宗教研究》第 4 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，1987 年 12 月），頁 50。
- * 董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》（北京：中國社會科學出版社，2002 年）。
- * 董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003 年）。
- * 盧國龍：《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993 年）。
- * 盧國龍：《道教哲學》（北京：華夏書局，1997 年）。
- * 羅中樞：《重玄之思——成玄英的重玄方法和認識論研究》（四川：巴蜀書社，2010 年）。

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

Selected Bibliography

- Dong, En-lin. *Tang dai Lao xue: Zhong xuan si bian zhong de li shen li guo zhi dao*. Beijing: China Social Science Press, 2002.
- Dong, En-lin. *Tang dai lao zi quan shi wen xian yan jiu*. Jinan: Qi Lu Press, 2003.
- Lu, Guo-long. *Zhongguo chongxuan xue*. Beijing: People China Publishing House, 1993.
- Lu, Guo-long. *Daojiao zhexue*. Beijing: Cathay Press, 1997.
- Luo, Zhong-shu, *Chong xuan zhi si : Cheng Xuanying chong xuan fang fa he ren shi lun yan jiu*. Sichuan: Bashu Press, 2010.
- Li, Dah-ua. “dao jiao zhong xuan zhe xue lun” , *Journal of Philosophy*, 1994, pp.39-44.
- Li, Gang. “dao jiao lao xue chong xuan xue pai”, *Religious Studies*, 1996, pp.9-18.
- Li, Gang. “Define Taoism Chong Xuan Xue Theories of Its Major Topics Discussed” ,*Daojia wenhua yanjiu*, 19, 2002., pp.111-112.
- Qiang, Yu. “Cheng Xuanying Li Rong zhu shu nian xing kao”, *Daojia wenhua yanjiu*, 19, 2002, pp.325-329.
- Qiang, Yu. *Cheng Xuanying ping zhuan*. Nanjing: Nanjing University Press, 2006.

Study of mind thinking from Li Rong's (李榮) note for TaoDeJing (道德經注)

Hsieh, Wan-hsin

(Received September 30, 2014; Accepted January 22, 2015)

Abstract

Li Rong (Ren Zhen Zi), a Taoist of Zhong Xue faction in Tang dynasty who is as famous as Cheng Xuan Ying. He is also regarded as a representative of Zhong Xue. In general, reviewing self-mind is considered to be one of characteristics of Zhong Xue in the early Tang dynasty. The study based on the note of Li Rong for TaoDeJing, discussing the mind, character and self-cultivation of Li Rong under the "Xin Xing theory". Li Rong distinguished the mind into nature and nurture. Since activities, grasping and cognitive of mind would be affected through the experiences, people usually act negatively. Therefore, Li Rong proposed the ways of mind keeping and mind regression. After conducting the "Shuang Qian work", the nature mind will return clarity and reach the statement of ethereal silence. As a result, one can then obtain the freedom of mind.

Keywords: Li Rong(李榮), note for TaoDeJing(道德經注), Mind(心性), Zhong Xue Study(重玄學), Study of Lao Zi in Tang dynasty(唐代老子學), Taoism(道教)