

成玄英《道德經開題序訣義疏》中的心性論述

江淑君*

（收稿日期：103年3月30日；接受刊登日期：103年9月18日）

提要

本論文主要以成玄英《道德經開題序訣義疏》作為研究對象，充分檢視其老學思想中心性論述的內在理蘊，亦即爬疏心、性、情、欲之間的理論脈絡，並進而分析其與佛教思想的深密關係。唐初，因為佛教心性學說日趨成熟之故，復因道教重玄學對於心性理論開展的時代要求，遂使道士在注《老》解《老》之時，多熱衷於談「心」言「性」一議題，並以之與當時流行的佛教思維相結合，彰顯出有唐一代佛、老交涉的老學特徵。此一心性論述的思維架構，在成氏老學思想體系中，實已頗具規模。成氏在「道、性一貫」的思想前提之下，嘗試進行心性觀點的理論鋪設與推衍。道、性是一，即點明眾生所稟受原始的自然本性、正性，乃源自於形上天道的賦予。依此思想基礎，構織出心性論述的主要框架，並以「復性歸道」作為理論的終極旨向。因此，本論文乃提煉出三個觀察進路：其一是「道、性一貫」的思想前提；其二是「忘情全性」的思想總綱；其三是「妄心」、「情染」、「滯境」的迷惑執取與工夫入路。最後在結論處，則擬提出兩項觀察結果：其一是初唐重玄學中的心性論述，對於中唐儒學復興運動強調的心性重點，其間所可能產生的相關影響；其二是凸顯出《道德經開題序訣義疏》中心性論述的思想特點，並進一步評騭成玄英在老子學史上的價值與地位。

關鍵詞：成玄英、《道德經開題序訣義疏》、心性論述、道性一貫、忘情全性

* 國立臺灣師範大學國文學系教授。

一、前言

針對唐代注《老》解《老》相關著作全面性考察之後，《中國老學史》一書中曾提出如是之觀點：

隋唐期間，心、性、情、理等等問題便成了人們探討的重點。這一時代的重大課題，也深刻地影響著唐代的老學，規定著唐代老學的發展。翻開這一時期老學著作可以發現，對於心、性、情、理等等有關倫理道德的理論的探討顯得格外充分和突出。……人們通過對《老子》的注釋來談「心」，言「性」，說修身之道，談治國之理，可謂豐富多彩。這一時期的老學發展最為顯著的標幟是，人們已開始探討運用《老子》的理論來指導修身、治心，進行倫理道德權威的建立。這在老學的發展史上是一個大的突破。¹

言下之意，乃認為唐人詮註《老子》的思想內涵當中，攸關心性論述的部分，乃是一個至關重要的焦點。老學研究者擬欲透過談「心」言「性」的方式，圖構出人性議題中關於心、性、情、理等諸多內容的討論，進一步建立《老子》詮釋史中，專屬於此一時期心性思想的特出、獨到之處。以重玄學的主要代表——成玄英為例，筆者初步檢視其詮解《老子》的文獻資料之後，發現心性內容的申說、衍義，確實所在多有。因此，選擇以成氏《道德經開題序訣義疏》²作為研究對象，是有相當學術理由的。根據董恩林的說法，其將唐代老子學分為前、中、晚三個階段的發展，前期即以重玄學開其端緒，此是道教老學的一場重頭戲³。重玄學在學術思想史所具有的重大意義，就在於將《老子》詮釋與佛學思想深

¹ 熊鐵基、馬良懷、劉詔軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年），第五章〈唐代的老學〉第二節「老學研究概況」，分見頁255、256。

² 嚴靈 輯校：《輯成玄英道德經開題序訣義疏》（臺北：藝文印書館，1965年），以下所引疏文皆依此本，僅於文後標示卷數、章數、頁數，不另做註。關於成氏注《老》之輯本，尚有蒙文通輯本，嚴本、蒙本各有優、缺點。嚴本以唐末強思齊：《道德真經玄德纂疏》所引全部成疏為底本，較為完整齊全，故本論文乃以此本為準。關於嚴本、蒙本相關問題的討論，參見董恩林：《唐代〈老子〉詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年），第一章〈成玄英《道德經義疏》〉「一、著述源流考」，頁25-32。

³ 董恩林：《唐代〈老子〉詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年）〈引論〉中，曾就唐代老學的發展分為三個階段，他說：「唐代對《老子》的研究與詮釋大約可以分為三個階段。第一階段從高祖時起，至武則天時代止，以劉進喜、蔡子晃、成玄英、李榮等人為代表。這一階段由於受魏晉南北朝佛學思潮影響，道教徒試圖援引佛學理論來增強道教經典的理論色彩，故使《老子》詮釋文獻往往帶有比較濃厚的佛學色彩，……第二階段是唐玄宗開創的政治化詮釋時代，他將《老子》一書詮釋為治國為主、理身為治國的政治哲學著作，其後，王真繼之以《道德真經論兵要義述》，李約繼之以

密地扣合起來，不管是佛教的思維模式或是學術用語、概念，皆被充分運用到《老子》的詮釋理路上，此是道教老學企圖借鑒、引用佛教觀點，以輔助、完善自身思想體系的一種方式。因為就道教而言，其內在的宗教性確實超越了哲學性。而佛教是宗教也是哲學的特質，其理論系統的縝密與嚴謹度，必然給予有心發展道教哲學理論者不小之壓力。因此，佛、道表面上雖然時而有衝突發生，但是暗中相互倚重、借用對方的思維理路，也是常有的現象。此佛、老合匯的義理向度，實可謂重玄派老學中最引人矚目的解《老》特徵之一。換言之，為了要與佛教哲學相抗衡，取得學術論述的主導權，道教老學的開展，乃儘可能朝著哲學的理論高度提升，藉以厚植自身思想體系的實力。因此，此一時期削弱、淡化道教原有的宗教氛圍，殆是可以想見的。

事實上，在後老子時期的流衍變化中，唐代可說是一個相當特別的階段。此時，中國佛教經過南北朝、隋代的長久醞釀與孕育，其心性理論的涵養儼然達至巔峯。佛教教義居於思想界之主流⁴，其思想體系的嚴密周備，亦直接刺激了儒家、道教在理論內容上，必須做出一些新的要求與準備，以回應佛教的強力衝擊。之於道士成玄英而言，其一方面開創、建立重玄理論的內涵，另一方面亦以此為其思想資糧，藉以面對佛教勢力的日漸壯大。因此，重學玄中心性理論的建構，必然成為一個闡釋、發揮的重點。而唐代老子學中，對於心性論述的多所著墨，就是在這樣的歷史機緣之下，激盪出一個發展的契機。此誠如李剛所言：「對重玄學來說，要體認重玄之道，其途徑就在於從心性入手，做到心空，不起妄心；性真，復歸真性。典型代表是成玄英」⁵因此，心性思想的理論構設，實可謂重玄學說的主要課題之一，而以成玄英老學思想中的心性論述作為探究核心，當是一個十分恰當的切入點。

成玄英對於老、莊學說皆相當熟稔精到。在其注《老》解《莊》中，即特別強調「復性」一說，唯此觀點零星散見於其解《老》釋《莊》當中，故未能引起研治中國哲學史的學者注意。李剛即曾就此提出個人的觀察結果：其以為言「復性」，若徑自李翱〈復性書〉談起，對於成玄英「復性」之說完全忽視，是學術上的一個嚴重疏失，他是這樣說的：

《道德經新注》，陸希聲繼之以《道德真經傳》等，都試圖將《老子》從前一時期的宗教化傾向中拉回來，強化其經世致用的功能。……第三階段則是晚唐強思齊、杜光庭等人試圖對有唐一代的《老子》詮釋事業進行一番總結與集解工作，意在糾正唐代前期將《老子》宗教化、中期將《老子》世俗化兩種極端傾向，還《老子》哲學思想論著的本來面目，頁 16-17。文中即將唐代老子學之發展化約為前、中、晚三期。

⁴ 勞思光：《新編中國哲學史·三上》（臺北：三民書局，1987年），第一章〈唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀〉中即言：「專以唐代而論，中國佛教三宗中，華嚴及禪宗皆成立於唐初。故大概言之，此時思想界之主流實為佛教教義」，頁 21。

⁵ 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》第十九輯「玄學與重玄學專號」（北京：三聯書店，2002年），頁 109。

與李翱的復性論比較起來，成玄英具有自己的特色且內容更為豐富，只不過李翱的學說集中於〈復性書〉，而成玄英論復性則散見於他對老莊的解讀中，未能引起治中國哲學史者的注意。⁶

因此，談「復性」並非遲至中唐李翱才開始的，實則成玄英早已開其端緒。初唐時期，因為佛教心性思想日趨成熟的影響，以及道教重玄學在思想內容開展上的理論要求，遂使道士們多熱衷於心性的立說。此談「心」言「性」的議題，在西華法師的老學、莊學思想中，確實可以舉出頗多例證。湯一介亦曾提出類似看法，他說：

如果成玄英的「重玄學」只是由本體論引向心性論，這作為一種哲學說，無疑是很有意義的。就這點說，成玄英哲學的路數大體和宋明理學有相似之處，即由本體哲學向心性哲學發展。從魏晉玄學的本體哲學到唐初重玄學的心性哲學，從中國哲學發展的理路看，是否有著某種內在的必然性？這大概和中國哲學重視精神境界之提高和以「內在超越」為特徵有關。⁷

湯氏認為成玄英等人所建立重玄學的理論重點之一，即是由魏晉玄學的本體哲學引向心性哲學的發展，對於重玄學各方各面的觀察之中，特別彰顯心性哲學對其後宋明理學的深刻影響。湯氏接著又說：

「重玄學」以「理」釋「道」，又提出「道者，虛通之理，眾生之正性」，而「心」為精神之主體，「夫心者，五臟之主，神靈之宅」，通過「窮理盡性」，而實現與道合一。這與宋明理學（特別是程朱派）的路數極為相近。因此，我們似應更注意研究宋明理學與唐朝以來重玄學的關係，以便我們可以更好地理清隋唐以後儒道釋三家之間的紛紜複雜的關係。⁸

筆者基本上認同此說，也就是應該更注意清理初唐重玄學與宋明理學之間的關係。然而，或許我們暫時不必把時間推得這麼遠，可以提出思考的問題是：重玄派心性哲學的發展，

⁶ 李剛：〈成玄英的復性論發微〉，《世界宗教研究》2000年第2期（2000年2月），頁80。李剛於其〈成玄英的人生哲學評說〉（《四川大學學報》哲學社會科學版，總第112期，2001年第1期）一文中亦云：「他的人生哲學中貫穿三條主線：一條是對生死的參悟；另一條是從心性這一內在途徑完成自我超越，實現人生價值；還有一條是道本儒迹，削除聖迹，韜光晦迹的處世態度」，頁57。

⁷ 湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉，《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），頁19。

⁸ 同前註，頁21-22。

對於中唐儒學復興運動同等重視的心性論述，是否可能產生一些影響？若是，那麼從初唐成玄英的「復性」，到中唐李翱的「復性」，再到晚唐陸希聲的「復性」⁹，乃至於兩宋新儒的「復性」，圍繞著此一「復性」之說，所引發心、性、情、理、欲等等範疇的討論，必能描繪出一條心性思想發展的軌跡，其間義理內涵的轉變與演化，當有值得認真勾稽發微的價值。

成氏確實多將老子學說中原先關涉形上學、政治社會哲學等義理傾向的篇章，予以轉化成為心性論述的思想載體，進而使得心性議題的發揮，儼然成為《老子》一書的核心重點，同時也成為重玄學主要的理論課題之一¹⁰。因此，在此一問題意識之下，首先乃以《道德經開題序訣義疏》（為行文方便，以下簡稱《義疏》）中的心性論述為考察重點，希望日後亦能縱向地檢視李榮、唐玄宗、陸希聲、杜光庭等人詮註《老子》中，有關心、性、情、欲的相關見解，藉以全面抉發唐代老子學中心性論述的理脈，並進一步析別其與宋代老子學所重視心性觀點的不同。《老子》五千言雖無一「性」字¹¹，但其思想底蘊中，卻隱藏著實質人性論的義理內涵，足以讓詮解者將其顯題化並且大肆發揮一番¹²，創造出專屬於唐代老子學的心性主張。以下，即以《義疏》為探究對象，爬疏是書中關於心性思想的理論脈絡，採取的觀察入徑有三：其一是「道、性一貫」的思想前提；其二是「忘情全性」的思想總綱；其三是「妄心」、「情染」、「滯境」的迷惑執取與工夫入路。最後在結論處，則擬提出兩項觀察結果：其一是初唐重玄學中的心性論述，對於中唐儒學復興運動強調的

⁹ 陸希聲解《老》專著為《道德真經傳》，當我們逐一檢視是書時，可以清楚發現一個重要的根本意向，那就是通篇一再出現的「復性」之說。而「復性」的理論內涵，主要即在消弭情、性斷離的現象，而使情、性得以再度統攝為一。此中相關論說，參見拙著：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，《國文學報》第50期（2011年12月），頁57-78。

¹⁰ 李剛即認為重玄派討論的主要理論課題有三：重玄三一問題、心性問題、生命歸宿問題。其於〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉一文中有言：「論者或謂道教心性學到中唐時期纔完全成熟，實際上，透過成玄英的心性學，我們可以說隋唐之際或唐初道教心性學已經成熟。……儘管重玄諸家論心性的角度有所不同，但他們對心性問題的強烈關注是一致的，而且有許多相近似的論述，形成獨具特色的心性學。一般人多以為道教不講心性，祇重肉體飛昇，更無從論起道教心性學在中國哲學史上應有的重要地位。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史教科書」，同註5，頁109-112。

¹¹ 《老子》五千言中不言「性」，言「心」則有數處，「心」字出現如下：第三章「不見可欲，使民心不亂」、「虛其心，實其腹」；第八章「居善地，心善淵，與善仁」；第十二章「馳騁田獵，令人心發狂」；第二十章「我愚人之心也哉」；第四十九章「聖人常無心，以百姓心為心」、「為天下渾其心」；第五十五章「心使氣曰強」等等。

¹² 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年）第十一章〈文化新理念的開創——老子的道德思想之成立〉中，即以《老子》一書，雖然沒有一個「性」字，但卻有實質的人性論。此乃與《老子》之「道德觀」攸關，「道」分化而為各物之「德」，內在化即為各物之「性」。因此，「道」、「德」、「性」一貫，內容一致，「德」實即是「性」。此說分見頁327、337-338。

心性重點，其間所可能產生的相關影響；其二是凸顯出《義疏》中心性論述的思想特點，並進一步評騭成玄英在老子學史上的價值與地位。

二、「道、性一貫」的思想前提

《義疏》中，對於心性觀點進行衍義之初，乃先行標舉出「道、性一貫」的思想前提，並以此做為理論的思想基礎。在此一哲學預設之下，逐步拓展出心性的理論架構。此說乃為彰顯天道、人性所同具的內在質性，是中國文化底層中「天人合一」的思想模型，亦是「天道性命相貫通」的思維理路。剋就老子思想而言，虛靜、清通是形上天道的內在質素，而天、人既是一，故天道所具有虛通的特質，亦即眾生稟受於天道的原初本性。此誠如《義疏》中所言：

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。（卷第一〈道可道〉章第一，頁1A）

成氏於《老子》首章中，開宗明義點出道、性為一的思想前提，此即「所謂無極大道，是眾生之正性也」。可以想見，人的本然正性乃源自於天道的賦予，而芸芸眾生所稟賦原始的正性，就是大道虛靜、清通的天然質性。因此，天道就是眾生本性、正性的形上根源與依據。此說於《義疏》中不時可見，如其疏解六十二、六十四章時即云：

道者，虛通之妙理，眾生之正性也。奧，深密也，亦藏府也。言道能生成萬有，囊括百靈，大無不包，故為此府藏也。（卷第四〈道者萬物之奧〉章第六十二，頁41B）

言一切眾生，皆稟自然正性。（卷第五〈其安易持〉章第六十四，頁4B）

疏文中，成氏提出形上天道向下落實、內化於眾生之中，即為眾生普具的性分。因此，眾生得自於道的「自然正性」，就是得之於道的「虛通妙理」。此中以「理」言「道」，是成氏老學思想上的一大突破¹³。道是宇宙萬物所以存在的根據，一切眾生本性皆淵源於

¹³ 湯一介：〈論魏晉玄學到初唐重玄學〉中即云：「成玄英用『理』來說『道』，此實為理論上之一大飛躍」，同註7，頁17。李大華：〈重玄學說的論理傾向〉中亦云：「成玄英把與道等同的理稱之為『無

道，其妙理內化於人性之中，是為人渾整完善的本性，故人的原初之性與道內容一貫，同質同性，此即成氏所云：「含識之類，悉有精靈，并堪受道」（卷第二〈將欲取天下〉章第二十九，頁 26B）之意。針對老子所謂「道者，萬物之奧」而言，成氏認為道除了生成宇宙萬有之外，亦能囊括、涵容百靈，此是表述道無所不容的特質，任何大的物體沒有不包，任何小的物體也不遺漏，是之謂「大無不包」、「細無不入」¹⁴。事實上，道性貫通於一切之中，其內蘊之妙理，一旦下貫於萬物之中，在物即為物之性，在人則為人之性，將道性與人性、物性聯繫起來。準此，就道的角度而言，道乃一玄妙深邃、不可探測的形上原理，其廣大無涯、遼闊無邊，故為宇宙萬物之「藏府」；然而，剋就萬物自身而言，其內包於大道之中，為大道所涵，故為道之「府藏」。言下之意，乃以「藏物之府庫」譬喻「道」，故「道」為「藏府」；而萬物、百靈則是「府庫內所藏之物」，故其為「道」所包含之「府藏」。成氏以為此即老子所謂「道者，萬物之奧」的深層意蘊，說明了道與萬物之間的深邃關係。

成氏亦同時強調此眾生之正性，亦即人的真性，而時時持守、復歸此一真性，則是理身之道的重要門徑。唯此天道所賦予之真性，修道善人稟而受之，將寶而貴之；而不善之人，雖初始亦稟之，然因怠忽修身，終至於淪喪之。「善人之寶，不善人所不保」句，成氏即疏云：

修道善人達見真性，得玄珠於赤水，故能寶而貴之。保，守持也。流俗之滯物境，性情浮競，豈能守持哉！（卷第四〈道者萬物之奧〉章第六十二，頁 42A）

疏文中，乃以《莊子·天道》所言之「玄珠」¹⁵，況喻人稟受之「真性」，藉此以彰顯其重要性。文中闡述修道者對於初稟真性寶重、珍貴的態度，故能時時持守之，並時時達見之。另一方面，亦申述流俗之人，怠惰、鬆懈於真性之修持，故為紛繁外境所遷，為雜多欲念所繫，耽溺其中而不可自拔，遂造成「性情浮競」的後果。這也就是說，對於持守真性一事置若罔聞，蓋是導致道、性二分、割裂的主因。成氏於是接著說：

為之妙理」、「自然之正理」、「真理」、「玄理」、「至理」、「虛通之妙理」等等，詳見《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），頁 120。

¹⁴ 《輯成玄英道德經開題序訣義疏》文前附葛玄撰〈老子道德經序訣〉中即言：「夫五千文宣道德之源，大無不包，細無不入」，同註 2，頁 1B。此實有類於《莊子·天道》中所云：「夫道，於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其无不容也，淵乎其不可測」，清·郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1988年），卷五中〈天道第十三〉，頁 486。

¹⁵ 參見《莊子·天地》：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠」一段，《莊子集釋》，同前註，卷五上〈天地第十二〉，頁 414。

不善之人，心行澆薄，多言佞美，好為飾辭，猶如市井，更相覓利。又不能柔弱撝謙，後身先物。方自尊高，已行加凌於人。不善之徒，言行如是，其於道也不亦遠乎。（卷第四〈道者萬物之奧〉章第六十二，頁42A）

此中所謂不善之徒，乃指稱「心行澆薄，多言佞美，好為飾辭，猶如市井，更相覓利」者。其言說虛矯浮誇、行為諂佞輕薄、貪財好利，導致真性離道益遠。成氏進一步點出「柔弱撝謙」、「後身先物」的工夫入路，希望透過如是的心性淬鍊，安定性浮情躁的現象，以導向「復性歸道」的理境。

因此，「道、性一貫」是成氏老學思想的前提，而人的元初本性，也就是人的自然正性、真性，其原始狀態與道相契為一，故道、性本一。然而，在生命的實存場域中，因為種種物欲的誘惑、外境的干擾，失性、損性、傷性、虧性的事情一再發生，遂使得道、性漸行漸遠。職是之故，怠忽理身是成氏不斷警示、告戒的重點。為了蓄養天賦純真素樸的本性，《義疏》中一再揭櫫心性修養的各式途徑，如此使得重玄學不僅僅只是雙遣雙非的思維模式而已，更別具一種心性體認的工夫義涵，故其乃以「復性歸道」作為理論結穴的義理歸向，而此實是道、性合一的終極理念。經過此一生命自覺的辯證過程之後，其間透過工夫的實踐與磨勵，使得道性與人性再度合一的理境，較之於原初道、性本一的狀態，實更難能可貴。因此，《義疏》即在對峙此道、性二分的現實情境之下，特別關注心性之學的體認與領悟，其間所推衍構設出的理論體系，蓋為成氏老學思想中一個相當重要的面相，亦是重玄學說中的理論課題之一。在蒙文通輯逸成玄英注《老》的本子當中，卷一篇首中曾說：「此經是三教之冠冕，眾經之領袖，大無不包，細無不入，窮理盡性不可思議，所以題稱道德」¹⁶，此中「窮理盡性不可思議，所以題稱道德」之謂，即是以《老子》一書為道德性命之學，而直以「道、性合一」作為理論終極之訴求。事實上，成氏《義疏》中攸關心、性、情、欲的闡釋處處可見，此適足以證明其對此項議題的強力探索，已然開啟一條心性論述的道路。

三、「忘情全性」的思想總綱

除了先行提出「道、性一貫」的思想前提，以及「復性歸道」的理論旨趣之外，成氏於詮解《老子》首章、首句之時，對於道、性、情之間的深密關係，亦嘗總綱式地提出「忘

¹⁶ 參見蒙文通輯、成玄英疏：《老子義疏》（臺北：廣文書局，1974年），頁17。

情全性」一說，以表述個人的性情觀點。此明顯轉化文本原有的義理取向，植入了性情議題的重點，彰顯出成氏老學思想中對於性情言說的特別青睞，以及重玄解《老》中可能有的義理傾向。觀其疏解「道可道，非常道」時，即云：

神運而炁化，炁本無質，凝委而成形。形本無情，動用而虧性，形成性動，去道彌遠。故溺於生死，遷於陰陽，不能自止，非道存而忘也。故道能自無而生有，豈不能使有同於無乎？有同於無，則有不滅矣。故生我者道，滅我者情，苟忘其情，則全乎性。性全則形全，形全則炁全，炁全則神全，神全則道全。故道全則神王，神王則炁靈，炁靈則形超，形超則性徹。性徹者，反覆流通，與道為一。（卷第一〈道可道〉章第一，頁 1B-2A）

「道可道，非常道」，原在說明形上道體的不落入言詮，指稱「常道」不可以名言辯析、不可以心慮知解。此一真理絕於言、象，無法以語言文字或具象之物加以表述。此中內在理蘊實與人性議題毫無干涉。然而，細觀成氏疏文，則提綱挈領總述一己對於性情的看法。其在「道、性一貫」的思想前提之下，說明人性之所以「去道彌遠」的原因，即在於「性動」為「情」之故。在成氏的理論脈絡中，「性動為情」的「情」，乃為一「情染」的現象，此是使真樸本性，產生雜質與污染的主因。如是，「情染」正足以使人「虧性」。而所謂「虧性」，則是指本性因「情染」之故，造成虧損不全的現象。情既是性之妄動，是負面的生命活動，故成氏乃提出「滅情」、「忘情」之說，以求保存虛靜、清通的本性。疏文中所謂：「生我者道，滅我者情，苟忘其情，則全乎性」，可謂涵蓋成氏思維理路的大致內容。「生我者道」，說明了道、性是一的原始狀態，此時天性全然未壞，與道乃為一和諧完整之態；而「滅我者情」，則點出道、性二分的現象，主要即在於性動、情染現象的發生，此中所言之情乃為一妄情，故導致天性崩壞，與道呈現割裂之態；而「忘情全性」一說，則是力主道、性再度合一的理論要求，只要透過工夫淬鍊，去除妄情之染，便能達至「復性歸道」的終極關懷。因此，「忘情全性」一命題，實可謂成氏性情思想之總綱。

疏文中先將「道」、「性」、「情」三者之間的關係點撥而出，道、性之間既已因性動、情染分裂為二，成氏乃進一步闡述道、性如何能再予以合一的方法與步驟？首先，他以「性」逆推至「道」的思路，由「性全」推至「形全」，「形全」推至「炁全」，「炁全」推至「神全」，「神全」推至「道全」，清楚點出性、形、氣、神、道彼此牽動的關係。然後，再以「道」順推至「性」的思路，由「道全」推「神王」，「神王」推「炁靈」，「炁靈」推「形超」，「形超」推「性徹」，再次申說道、神、氣、形、性互相影響的關係。這是一個圓圈

兩個方向的循環，而分置兩端的則是「道」與「性」。若推衍的基點自「性」起始，「道」便是終極歸向之所在。而不管自「道全」順推至「性全」，抑是由「性全」逆推至「道全」的義理方向，皆是主張「道、性合一」的思路。「性」一旦去除後天沾染的雜質、污垢，復使其質性清明洞徹之後，終至能「反覆流通，與道為一」，此即是「道、性合一」的最高理境，亦即「復性歸道」的理論結穴。職是之故，若以「性」一範疇為關注焦點，勢必發現為了清楚說明道、性違離的現象，必然隨之引出有關「心」、「性」、「情」、「欲」、「境」等問題的討論，以及凸顯出工夫修養的理論重點，而此乃皆係屬於人性論的分析說明。確實，在其後各章疏文當中，成氏即陸續提出「妄心」、「情染」、「貪欲」、「滯境」等說，並一再強調理身工夫的著力之處，以便去除遮蔽本然真性的陰翳，提供再度達到「道、性合一」的種種路徑。

事實上，成氏在疏解「道可道，非常道」時，一開始便說：「所謂無極大道，是眾生之正性」（文前已述）。天道、人性之間的分合關係，其間動態的辯證過程，大抵可分為三個階段的發展：一開始是「道、性本一」的原始狀態，道即性、性即道，兩者原本是一，道性就是人性、人性就是道性，其間並無差別。此時的「性」，是道、性一貫之下，渾淪完整的初始之性，故道、性本一；其後，生命落入現實的存在境域當中，因為「性動情染」、「妄心逐境」之故，遂造成「道、性二分」的現象。此時的「性」，在外物戕傷之下，天性損壞，已然「去道彌遠」，故道、性二分；最後，則必須透過工夫修養的實踐路數，經過真切的心性體認之後，再度自覺地使道、性合而為一，進一步修補人性虧損不全的狀態。此是個體生命經過逆覺體證之後的道、性合一，較之道、性本一的原始狀態更加可貴。從「道、性本一」至「道、性二分」，再至「道、性合一」的動態歷程中，道、性之間的辯證關係自不待言。

「道、性本一」是成氏老學思想的理論前提，而「道、性二分」、「道、性合一」的階段，則是他相當關注的焦點。其於此間提出攸關心、性、情、欲、境等人性內容的理論分析，並進而強調工夫修養的重要性，乃至於「復性歸道」的終極理境。因此，成氏於《老子》首章詮解中，先行為其心性論述的構設提出「忘情全性」一說。在此一性情觀念底下，必然得帶出人性議題的各式立說與討論，諸如：人之所以不能「全性」的原因何在？為什麼會有失性、傷性、虧性、損性的現象發生？「妄情之染」、「執取外境」從何而來？為什麼「忘情」、「滅情」就能存全本性，乃至於「復性歸道」？凡此，皆需針對現實存在的種種迷惑執取，進行反省與思考，並特別彰顯工夫修養一事。以《老子》首章「道可道，非常道」的思想義涵而言，成氏的詮解顯然已超越了文本的承載內容，而係屬一種藉題發揮的詮解方式。然而，此實亦開宗明義標舉出成氏注《老》的宗趣旨歸，以及重玄解《老》中主要思想特徵之所在。

四、「妄心」、「情染」、「滯境」的迷惑執取與工夫入路

針對道、性二分的存在境域，成氏於疏解《老子》首章時，亦嘗就此個中原因，發表一己之見。其詮解「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」時，即云：

妙，精微也。觀，照察其己也。言人常能無欲無為、至虛至靜者，即能近鑒己身之妙道，遠鑒至理之精微也。徼，歸也。欲，情染也，所境也。言人不能無為，不能恬澹、觀妙守真，而妄起貪求、肆情染滯者，適見世境之有，未體有之是空。所以不察妙理之精微，唯死生之歸趣也。前明無名、有名之優劣，此顯無欲、有欲之勝負也。（卷第一〈道可道〉章第一，頁4A-4B）

整體而言，成氏乃以為此兩句之要意，乃在於彰顯「無欲」、「有欲」之勝負，故其義理發揮之用力處，乃置於心性體認的工夫重點之上。疏文中先指出「無欲無為」、「至虛至靜」的工夫入路，點明若能如是觀照己身，則對於至理、妙理之精微，皆能有所體察、會意。一旦不能無為、恬澹、觀妙守真，而「妄起貪求、肆情染滯」者，終將向外攀緣、執取，易以外在幻相皆為實有。此是耽溺外境，執取「世境之有」，而未能領悟「有之是空」的道理。疏文中充斥著佛教的概念用語，其間就理、情、欲、境等問題推衍無欲、有欲之別，最後歸結到佛教「體有之是空」的理境。依此疏文，實可見重玄思維中「援佛入《老》」的詮解模式，以及釋教對於成氏建構心性思想的諸多影響。誠如《中國老學史》中所言：

成玄英的思想是複雜的。在他的《莊子疏》中，繼承的是向秀、郭象等人的觀點，與傳統道家思想接近。而在其《道德經開題義疏》中，貫穿始終的卻是佛教的思想理論。因為在探討人的心、性、內在約束力等等有關人的問題方面，佛教之中有著豐富的內容。所以，在唐代，無論是儒家學說還是道教，在其發展過程中，都不同程度地吸收了佛教的理論、思想。¹⁷

因此，深入探究《義疏》中心性內容的相關論點，分析其間如何援用、徵引佛教思想以證解老子學說，當是一個值得注意的重要面向。

¹⁷ 《中國老學史》第五章第三節「成玄英援佛釋《老》」，同註1，頁266。

針對成氏解《老》中佛教詮釋的義理向度，確實可以列舉出相當多明顯的例證，而這些見解也多半集中在他對於老學的心性論述之上。首先是《老子》中的聖人形象，幾乎被搏造成大慈大悲、誓願救度眾生的「菩薩」一般。如其解《老子》二十七章「是以聖人常善救人，故無棄人」時云：

聖人即是前三業清靜、六根解脫之人也。為能發弘誓願、救度眾生，故常在世間，有感斯應、慈善平等，終不遺棄也。（卷第二〈善行無轍跡〉章第二十七，頁 23A）

此中所言道家聖人，經過佛教的點化，彷彿成了「三業清淨」、「六根解脫」、「救度蒼生」、「大慈大悲」的「菩薩」形象¹⁸。最明顯的是，在〈善行無轍跡〉章第二十七中，成氏的句句疏解，皆直接援引佛教思想加以附會，其以「善行無轍跡」為「此明身業淨」；以「善言無瑕謫」為「此明口業淨」；以「善計無籌筭」為「此明意業淨」；以「善閉，無關鍵而不可開」為「此明六根解脫」；以「善結，無繩約而不可解」為「此明結願堅固」（卷第二，頁 21A-22A），此實可謂將老子思想佛學化¹⁹。相關例證復如：「三十輻共一轂。當其無，有車之用」，成氏疏云：

當其無者，廂轂內空也。只為空能容物，故有車用。況學人心空，故能運載蒼生也。又車是假名，諸緣和合而成此車。細析推尋，徧體虛幻。況一切諸法亦復如是也。（卷第一〈三十輻〉章第十一，頁 21B）

此中以「空」況喻「無」，將原本指稱物體、器皿中間空虛之處的「無」，轉化至「人心空，故能運載蒼生」之意。繼而申說「假名」、「諸緣和合」、「徧體虛幻」等概念，可以感受到相當濃烈的釋教氣息。第二章「天下皆知美之為美，斯惡已」，成疏亦云：

言一切蒼生莫不耽滯諸塵，而妄執美惡。逆其心者遂起憎嫌，名之為惡。順其意者，必生愛染，名之為美。不知諸法即有即空，美惡既空，何憎何愛？（卷第一〈天下皆知〉章第二，頁 6A）

¹⁸ 「聖人在天下慄慄」句，成疏云：「聖人其在天下也，恒布大慈，拯救蒼生。恐其沒溺，故慄慄而勤懼也」，卷第四〈聖人無常心〉章第四十九，頁 10A；「一曰慈」句，成疏云：「愍念蒼生，拔苦與樂，此道寶也」、「夫慈故能勇」句，成疏亦云：「內韞大慈，外弘接物，所以勇入三界，俯救蒼生」，卷第五〈天下〉章第六十七，分見頁 9B、10A。凡此，理想人格中的佛教況味相當明顯。

¹⁹ 《義疏》卷第四〈含德之厚〉章第五十五中，亦有類似之比附。成氏疏「骨弱筋柔而握固」句，總結云：「此一句明意業淨也」；疏「未知牝牡之合而腹作，精之至」句，總結云：「此一句明身業淨也」；疏「終日號而不嗷，和之至」句，總結云：「此一句明口業淨也」，頁 25A-25B。

引文所謂「耽滯諸塵」、「妄執美惡」、「必生愛染」諸句，皆係佛教用語，其後並以「不知諸法即有即空，美惡既空，何憎何愛」，呼應老子對美、醜相對概念的反思，是取用佛教空宗的「中觀」學說，以不墮入邊見、破二偏之執的觀點來對老子思想進行新詮。而其間「逆其心」、「順其意」等說，則亦側顯出心性修養的工夫實踐，對於超越邊見、去分別心的重要性。成氏不時將佛教「空」義滲入老學思想之中，蓋為其「援佛入《老》」最常見的義理比附，茲略舉數例臚列如下：

聖人達逆順之兩空，體妄心之非有。故能誘導蒼生，令歸真實。釋散其懷，而破嗔癡也。（卷第一〈道沖而用之〉章第四疏「挫其銳，解其紛」句，頁 12A）

言聖人觀物我虛幻，名實俱空。故能後己先人，忘我濟物，故無主也。（卷第一〈天長地久〉章第七疏「此其無尸，故能成其尸」句，頁 16A）

言善攝生者，妙體真空，故雖處世間，而不為三毒所害。（卷第四〈出生入死〉章第五十疏「兕無所投其角」句，頁 13A）

聖人虛照自天，不同凡智。了知諸境空幻，不見可欲之物，故於欲中即不見欲相。既於欲不欲，何玉帛之貴乎？（卷第五〈其安易持〉章第六十四疏「不貴難得之貨」句，頁 4A）

言善修之士，妙體真空，達於逆順，不與物爭，故能合至理之自然，契古始之極道。（卷第五〈古之善為士〉章第六十八疏「是謂配天古之極」句，頁 13B）

引文中所言：「聖人達逆順之兩空」、「聖人觀物我虛幻，名實俱空」、「善攝生者，妙體真空」，以及「聖人了知諸境空幻」、「善修之士，妙體真空」等等，皆是佛教「空」義的實際運用與落實。在佛教思想中，「空」是抒意字，是抒發一切法的存在樣態，諸法之所以虛幻不實，蓋源自於「緣起性空」之教義。諸法依因待緣，條件生、條件起、條件滅，其無獨立自主性，所以就現象而言雖是有，但就本質而言卻是空，此之謂「緣起性空」。因此，「諸法虛幻」與「空」概念經常一併出現。成氏乃以為所謂聖人、善攝生者、善修之士，皆是能體證「空」義的得道之人，其能契合至理之自然、古始之極道，故雖處世間，亦能不為貪、嗔、痴三毒所害。此足以說明，「空觀一切」亦是修心治性極為重要的工夫入路之一，人的德性之所以廣大，就在於了知諸法虛幻，並能捨而不貪²⁰。

²⁰ 成氏疏「儉故能廣」句，即云：「諸法虛幻，捨而不貪，儉素清高，其德廣大」，卷第五〈天下〉章第六十七，頁 10B。

《義疏》中確實多方明示工夫修養的種種途徑，其間提點人之所以「失性」²¹、「傷性」²²的根本緣由，就在於欲心、妄心的干擾攪動，相關立說蓋為呼應其首章詮解之中，先行提出「忘情全性」的總綱。如其解「不見可欲，使心不亂」時云：

可欲者，即是世間一切前境色聲等法，可貪求染愛之物也。所言不見者，非杜耳目以避之也。妙體塵境虛幻，竟無可欲之法，推窮根塵不合故也。既無可欲之境，故恣耳目之見聞，而心恆虛靜，故言不亂也。（卷第一〈不尚賢〉章第三，頁9B）

根據此段文意，「心」是一個相當重要的關鍵，因為它是實踐的主體，工夫能否落實就在於心的為與不為。而「心不亂」的首要工夫，就在於心能否恆守虛靜的狀態，一旦能虛、能靜，即使面對外物、外境，亦能不為其纏縛。成氏疏解「馳騁田獵令人心發狂」時，即嘗云：「馳騁，猶奔驟也。言田獵之夫，貪逐禽獸，快心蕩有，類狂人倒置之徒。欲心逐境，速如馳騁，狂如田獵。莊子云：失性有五。一曰五色亂目，使目不明等是也」（卷第一〈五色令人目盲〉章第十二，頁23B），可見得「欲心逐境」乃是失性的主因。真實情況大抵如下：可欲之心造成情染；情染造成逐境；逐境造成心亂；心亂造成失性。如是，本性逐漸流失，與道相距彌遠，分裂為二。因此，「可欲之心」是造成浮亂、煩擾的究竟原因，其易導致貪求、愛染一切前境色聲等法，執取一切虛幻外境為實，是故不能不謹慎面對。假使能妙體塵境虛幻，覺悟到無所謂可欲之境，即使恣耳目之見聞，亦能見無可見之相，聽無定實之聲。如是，視聽皆不馳心，便能達至心恆虛靜的理想狀態²³。此即成氏所謂「內無嗜欲之心，外無可染之境。既而恣目之所見，極耳之所聞，而恆處道場，不乖真境」（卷第四〈天下有始〉章第五十二，頁18A），以及「外無可欲之境，內無能欲之心，心境兩忘，故即心無心也」（卷第一〈不尚賢〉章第三，頁10A）之理蘊。「可欲之心」即是嗜欲、貪欲之心，以此妄心對應外境，便形成「可染之境」。因此，去除「可欲之心」的方法，不在於逃避耳目感官所見聞的一切法，而在於心主體去染、去執的工夫修持。這也就是說，問題的關鍵在於「人病」，而非「法病」。因此，心在對應紛紜外物之時，若能以「無所住心」面對一切外境，無所沾染、黏滯、攀緣，心恆能在虛寂、靜定的境況底下，妙體塵境虛幻，則欲望本身亦無從影響心的清虛明淨。此亦即成氏所言「雖動

²¹ 成氏疏「天下神器不可為」句，即云：「必有為擾動，即群生失性，故不可為」，卷第二〈將欲取天下〉章第二十九，頁26A。

²² 成氏疏「強其骨」句，即云：「動不傷性，應不離真。故言強其骨也」，卷第一〈不尚賢〉章第三，頁10B。

²³ 成氏疏「塞其兌，閉其門」句，即云：「豈曰杜耳掩目而稱閉塞哉！蓋不然乎！見無可見之相，聽無定實之聲，視聽本不馳心，斯乃閉塞之妙也」，卷第四〈天下有始〉章第五十二，頁18A。

不動，用而無心」（卷第一〈致虛極〉章第十六，頁 32B）、「在染不染，心恆安靜閑放而清虛也」（卷第一〈古之善為士〉章第十五，頁 31B）之意。成氏此處以佛教「無所住心」²⁴，詮解老子「無心」之說，可謂別具理趣。而「妄心」、「情染」、「滯境」等種種說法，亦分明係屬佛教用語，「援佛入《老》」的企圖相當明顯。

職是之故，《義疏》中戒人不可染境的立說，屢屢可見。其解「罪莫大於可欲」中即言：

然境能逼心，是起罪之緣，以戒脩行人不可染境也。故云不見可欲，使心不亂。（卷第四〈天下有道〉章第四十六，頁 4A）

「境能逼心，是起罪之緣」，即深刻點出人心一旦沉淪、陷溺物欲之中，就會產生執取、耽染外境的結果。成氏以為老子所強調聖人「為腹不為目」的生活理趣，即在於勸戒凡人不可沾染塵境，以免煩惱障累，日日增廣，其如是云：

腹，內也；目，外也。懷道抱德充滿於內，故為腹也。內視無色、返聽無聲，諸根空淨，不染塵境，故不為目也。（卷第一〈五色令人目盲〉章第十二，頁 24A）

「諸根空淨，不染塵境」，可謂達至「心無心」的最高境域，此時即能靈照妙體虛寂，復返原初「道、性本一」的渾樸狀態，是所謂「懷道抱德充滿於內」。觀其詮解《老子》十六章「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明，不知常妄作凶」中亦云：

芸芸，眾多貌也。言眾生所以不能同於聖心，雖動不動、用而無心者，只為芸芸，馳競不息也。若能反本歸根，即同於聖照，此勸之也。但能返本還源，馳競之心自息。命者，真性惠命也。既屏息翳塵，心神凝寂，故復於真性，反於惠命。反於性命，凝然湛然，不復生死，因之曰常。既知反命真常之理者，則智惠明照，無幽不燭。不知性脩反德，而會於真常之道者，則起妄心，隨境造業，動之死地，所作皆凶也。（卷第一〈致虛極〉章第十六，頁 32B-33B）

²⁴ 鳩羅摩什譯：《金剛般若波羅蜜經》中即言：「不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心」，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1973年），冊八，頁 749 下。

成氏的心性論述，最終之歸結處，即在於復返人的「真性惠命」，疏文中他提出「復於真性，反於惠命」的獨到見解。尤其是「復性」一說內在理路的安排，在與佛教心性思維合流交匯之下，更別具理論之高度，且亦與其「道、性一貫」的思想前提交相呼應。復於「真性惠命」便是向著形上道體的回歸，道的內在質性是淳樸自然的，因此復歸「真性惠命」就是回返人內在淳樸自然的原始本性。此中所言「命」，即是人之自性，也就是天所命予的本然真性。芸芸眾生，日夜馳競不息，遂起妄心貪念，隨境造業的結果，一旦輕舉妄動便自取死地。於是，「屏息囂塵，心神凝寂」彷彿暮鼓晨鐘一般，重重警示世人返本還源，此即是老子「歸根復命」之說。成氏所謂：「不知性脩反德，而會於真常之道者，則起妄心，隨境造業，動之死地，所作皆凶也」，即是在其「道、性一貫」的思想前提之下，面對一般人喪失真性之後，離道愈來愈遠的情況，提出一個強烈警訊。只有不斷落實「性脩反德」的種種工夫，才能會於「真常之道」，終至於「率性任真」（卷第四〈以政治國〉章第五十七，頁 30B）。此是成氏心性思想至關重要的核心論述。

對於人的真性，以及復此自然之性的提點，成氏確實多所發揮，茲略舉數例說明如下：

言一切眾生皆稟自然正性，迷惑妄執、喪道乖真。今聖人欲待學不學之方，引導令其歸本。但聖人窮理盡性亦無為無不為也。今言聖人不為者，示欲輔導群生，復此自然之性，故言不敢為也。（卷第五〈其安易持〉章第六十四疏「以輔萬物之自然而不敢為」，頁 4B）

而以木為喻者，言木從小至大，遂能蔭蔽日光。譬染心從微至著，亦能覆蓋真性也。（卷第五〈其安易持〉章第六十四疏「合報之木生於毫末」句，頁 2A）

聖人體道無為，故無隳敗虛妄不執，故不喪其真。（卷第五〈其安易持〉章第六十四疏「是以聖人無為，故無敗無執故無失」句，頁 3B）

保養真性，不輕染欲，自愛也。（卷第五〈民不畏威〉章第七十二疏「自愛不自貴」句，頁 21A）

一切眾生皆稟受於道的自然正性，此自然正性便是人的真性。因為現實種種因素的影響與污染，生命日漸產生諸多「迷惑妄執」，以至於造成「喪道乖真」的結果。凡此惑亂迷妄，主要即植根於妄心、情染、滯境的現象，所謂「染心從微至著，亦能覆蓋真性也」，即點出失性、喪性的原因。成氏以為「善者」是「無欲修學之士」；「不善者」是「有為滯境

之人」(卷第四〈聖人無常心〉章第四十九,頁 9A),因而提出「體道無為,不喪其真」、「保養真性,不輕染欲」的工夫進路。對於似乎永遠填不滿的慾望之壑,成氏以為最嚴重的不外是耳聲、目色之欲。六根不淨之中,耳目耽溺聲色最是要害,此二患最深,亦是人之所以失去純樸真性的主因,誠如其云:

顛倒之徒迷沒世境,縱恣耳目,滯著色聲,既而漂浪長流,望返無日。聖人愍其迷甚,故顯其病狀。而六根之中,偏舉兩者,欲明此二為患最深。(卷第四〈聖人無常心〉章第四十九解「百姓皆注其耳目」,頁 10BA)

疏文所言「迷沒世境,縱恣耳目,滯著色聲,既而漂浪長流,望返無日」,可謂點出凡人離道日遠,遂至「望返無日」的根本緣由。

至於「情」一範疇,成氏亦嘗特別加以關注。其云:

言凡夫惑情滯境,妄生去取。聖人欲混沌其心,令無分別。勤懼之義,則斯謂乎!(卷第四〈聖人無常心〉章第四十九疏「為天下混其心」,頁 10A)

但閉塞之義有兩:一者斷情忍色,栖託山林,或即塞閉迷門,不見可欲;二者體知六塵虛幻,根亦不真。(卷第四〈天下有始〉章第五十二疏「塞其兌,閉其門」句,頁 17B-18A)

凡情顛倒,有執有為,為即危亡,故言敗之。(卷第五〈其安易持〉章第六十四疏「為者敗之,執者失之」句,頁 3A)

此斥凡情迷惑,染滯深重,貪逐前境,不憚死生。(卷第五〈民不畏死〉章第七十四疏「民不畏死,奈何以死懼之」句,頁 23B)

修行人所以不終天年,而輕入死地者。以其迷情顛倒,未能悟達,不知物我俱幻,即生無生。(卷第五〈民之飢〉章第七十五疏「人之輕死,以其生生之厚」句,頁 26A)

引文中所提出的相關命題,諸如:「惑情滯境」、「斷情忍色」、「凡情顛倒」、「凡情迷惑」、「迷情顛倒」等等,在在說明「染滯深重」的感情、凡情、迷情、妄情,對於人

性本質的嚴重影響與干擾。凡夫俗人正是因為被此等負面的情欲活動所困縛、拘累，以至於產生種種顛倒迷妄，故必須時時警惕做回省的工夫，以達至「忘情全性」、「道性合一」的生命理境，如此方才得以超凡入聖。據此，針對「妄心」、「情染」、「滯境」的迷惑執取與工夫修養的多方提點，大抵勾勒出成氏心性論述的義理方向。而此中所關涉心、性、情、欲、境等問題的討論，以及其間透顯出佛、老交融互攝的思維理路，深刻說明此一時期心性論述特有的思想基調。

五、結論

本論文主要以成玄英《道德經開題序訣義疏》作為研究對象，企圖檢視其老學思想中心性論述的內在理蘊，亦即爬疏心、性、情、欲之間的理論脈絡，並進而分析其與佛教思想的深密關係。在初唐重玄學的思維脈絡裡，心性論述確實形成一條發展的軸線。在佛、老交涉的學術氛圍底下，同時也成為道教老學面對及回應佛教衝擊的主要論題之一。因此，就著佛教心性哲學日益成熟之故²⁵，以及唐代文化格局裡三教互補的潮流所致²⁶，在老子學的領域當中，談「心」言「性」業已熱鬧揭開序幕。只是有唐一代，心性論述的路數，蓋與兩宋新儒重點落在道德本心與道德實踐所以可能的先天根據之上，義理向度明顯有別。剋就《老子》詮釋史而言，心性理論的構設與突破，實於初唐時期已然有了出色表現，理論間架亦頗具規模。此對於學者指稱，老子學史中心性論題的演進，遲至兩宋才發展完成的說法²⁷，或可有再斟酌的餘地。本論文想要論證的是，《老子》詮釋史中有關心

²⁵ 李剛：〈成玄英的復性論發微〉中即言：「中國哲學發展的趨勢是從本體論推進到心性論，大約從南北朝起開始轉向於心性論，至南北朝晚期心性論成熟。這主要體現於佛學中，南北方佛教都對佛性問題作了深入研究，它們探討人心與人性有何關係，心性的受容能力和反映能力是否有限，是否人人都有佛性，人的意志、感性與人的認識活動是什麼關係等問題。中國哲學的這一發展趨勢對道教影響很大」，同註6，頁68-69。此中所言心性論題對道教影響甚大，即是指謂唐代重玄學而言。

²⁶ 從「三教互補」走向「三教合流」，是唐代思想文化發展的主要線索，此一思想格局對唐代老子學也帶來極大的影響。《中國老學史》第五章〈唐代的老學〉「三、三教互補與三教合流」一節中，即以爲隋唐之時，正處於思想文化領域由自由發展走向集中統一的轉變時期，其主要標志是三教互補（指三教學說，其不分主次的共同存在且互為補充）向三教合流（結束三教並立、不分主次的局面，建立一個與大一統政治秩序相適應的統治思想）的轉化。同註1，頁253-256。

²⁷ 劉固盛：〈老子哲學思想解釋的三次突破〉中即言：「在中國古代老學史上，王弼注釋《老子》而闡發玄學宗旨，建立了宇宙本體論的新哲學體系，這是對《老子》哲學思想解釋的第一次重要發展；唐代成玄英、李榮等人借《老子》以明重玄之趣，豐富和發展了玄學的內涵，這可以看作是對《老子》哲學思想解釋的第二次重要突破；而從唐代的重玄本體論到宋代以後心性學說的演進，則是對《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變」，收入《老莊學文獻及其思想研究》（長沙：岳麓書社，2009年），頁48。

性學說的建立，在初唐注《老》解《老》著作之中，尤其是成玄英《義疏》一書中，實已奠定相當深厚之基礎。此乃使得初唐老學中的心性學說，成為一個值得注意的焦點，亦堪稱為重玄學的主要理論課題之一。

如果我們對於初唐重玄老學中的心性論述視而不見，可能就會認為在老子學史的歷史長河中，以心性觀點詮解《老子》的義理趨向，必須待至兩宋才發展完成。而中唐以降，韓愈、李翱、柳宗元、劉禹錫等人開創了儒學復興運動，他們所建立的心性學說，為儒學振興的重點項目之一，而此中最足以作為代表的，就是李翱〈復性書〉²⁸一文。關於心性論題的探究，蓋因儒學運動的推波助瀾，逐漸形成一股風氣，且亦直接影響到兩宋新儒，企圖強力開展、建構儒家心性理論的思想體系。而無庸置疑的，此一心性言說的思潮，亦潤澤、漫衍到老子學的領域當中，促使兩宋老子學多元詮解的義理向度中，以心性觀點詮解《老子》的面向，成為一個令人矚目的核心焦點，完成了老學史中心性思想發展演進的關鍵性時刻。因此，若是對於成玄英「復性」一說，以及其注《老》解《莊》中的心性立說全然忽略，而僅以李翱〈復性書〉為一參照座標，便會認定是因為李翱等人儒學復興運動之故，才使得心性論題逐漸被重視，進而開展了兩宋時期老子學中心性論述的建立與構設。此一論斷，一方面忽略初唐重玄學中心性論述的主要課題，對於中唐儒學復興運動的可能性影響；另一方面對於唐代老學思想中心性學說的理論規模，亦沒能給予相當的歷史定位。事實上，筆者尚未梳理初唐重玄派的心性論述之前，對於此說亦無任何疑議，而持一種認可的態度²⁹。

但是，如果我們重新檢視相關文獻資料，或許會發現此一說法，尚有討論的空間。因為，根據本論文的深入觀察，中唐儒學復興運動對於談「心」言「性」的熱衷，極有可能是受到初唐重玄學中心性論述的影響所致。以李翱〈復性書〉為例，文中提及聖、凡之異，主要即在於聖人能復其善性，而凡人則是「以情感性」，其所以不能「復性」的原因，全在於「情」的干擾與陷溺。因此，〈復性書〉乃主張「滅情復性」，將妄動之情安定下來，達到絕對寂靜的狀態，此即是本性的呈現³⁰。此中相關言說，雖然內在的義理骨幹以儒家

²⁸ 關於儒學復興運動，參見蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年），第十三章〈韓愈、李翱、柳宗元的儒家心性重建說〉，頁294-300；勞思光：《新編中國哲學史·三上》第一章〈唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀〉，同註4，頁21-35。

²⁹ 參見拙著〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，同註9，頁57-78。

³⁰ 李翱：《李文公集》（上海：商務印書館，1965年，四部叢刊初編，縮印江南圖書館藏明成化刊本）卷二〈復性書上〉說：「人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也」，頁8上。此中即以性、情對分而界定聖、凡之別；又說：「情之動弗息，則不能復其性而燭天地為不極之明。故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏」，頁8下。此亦明言聖人之所以能「復性成聖」，就在於能有止息「情之動」的先覺智慧。

為主，然而其與成玄英所提出之概念、命題，諸如：「忘情全性」、「滅情」、「斷情」、「復性」等等，亦頗有相類之處。誠如文前所述，成氏即特別強調「復性」一說，唯此說散見於其注《老》解《莊》中，並沒能引起太多注意。而李翱〈復性書〉，則因以專文方式書寫，又得到歷史機緣的助力，因此得到較多關注，也獲得應有的歷史評價。細部疏理成氏《義疏》，攸關心性論述的部分，確實所在多有。其亦將老子學說中原先關涉形上學、政治社會哲學等義理傾向的篇章，予以轉化成為心性論述的思想載體，進而使得心性議題的發揮，成為《老子》一書的核心重點。凡此，皆能得到相關文獻資料的支持與印證。因此，對於中唐時期儒學復興運動的形成與開展，或許該將初唐重玄學對於心性論述的重視，以及它所產生的影響力一併吸納進來思考才是。剋就思想發展的進程而言，從初唐重玄老學到中唐儒學運動，再到兩宋儒學與兩宋老子學，其間談「心」言「性」的風氣，確實愈演愈烈，從來沒有稍息。而這一條心性論述所發展的理脈，雖然各個階段的義理內涵有所不同，然而以心性學說作為思想立論的基調，則是相當一致的。整體而言，重玄學中心性論述的內容，其義理特色是佛、老之間的交融互攝，凸顯出唐代重玄老學中特有的佛學思想特徵。而宋代老子學中心性論述的義理趨向，則集中走向儒、老交匯合流的義理向度，凸顯出宋代老子學中特有的儒學思想特徵，兩者確實有著明顯殊別。

職是之故，若我們能進一步縱向地抉發李榮、唐玄宗、陸希聲、杜光庭等人注《老》解《老》中，有關心、性、情、欲的思維理路，建構出專屬於唐代老子學中心性論述的脈絡，此對於有唐一代老子學心性思想發展的概況，當能得到宏觀性的理解與廓清。同時，也更能清楚析別出唐代與宋代老子學所重視的心性思想，其間義理內涵的主要差異所在。因此，在老子學的歷史長河中，心性論述的課題當在唐代已有長足的進步與發展，而成玄英則可謂是相當重要的啟始人物，而有值得予以關注的價值。成氏在「道、性一貫」的思想前提之下，嘗試為其心性觀點的理論架構予以鋪設與推衍。道、性是一，即點明眾生所稟受原始的自然正性、真性，乃源自於形上天道的賦予。依此為思想基砥，構設出心性論述的主要框架，並以「復性歸道」作為理論的終極旨向。因此，本論文提出的觀察進路有三：其一是「道、性一貫」的思想前提；其二是「忘情全性」的思想總綱；其三則是「妄心」、「情染」、「滯境」的迷惑執取與工夫入路。凡此，或能初步勾勒成氏老學思想中心性論述的大致輪廓，進一步對於唐代重玄派老學的歷史定位，提供一個可能的研究角度與觀察視域。

徵引文獻

古籍

- 東晉·鳩羅摩什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版社，1973年）。
- 唐·李翱：《李文公集》，四部叢刊初編，縮印江南圖書館藏明成化刊本（上海：商務印書館，1965年）。
- 唐·陸希聲：《道德真經傳》，《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年）。
- 清·郭慶藩編：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1988年）。

近人論著

- * 江淑君：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，《國文學報》第50期（2011年12月）。
- * 李大華：〈重玄學說的論理傾向〉，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）。
- * 李剛：〈成玄英的復性論發微〉，《世界宗教研究》第2期（2000年2月）。
- 李剛：〈成玄英的人生哲學評說〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）總第112期2001年第1期（2001年）。
- * 李剛：〈道教重玄學之界定及其所討論的主要理論課題〉，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）。
- * 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史·三上》（臺北：三民書局，1987年）。
- * 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年）。
- * 董恩林：《唐代《老子》詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年）。
- * 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年）。
- 蒙文通輯校、成玄英疏：《老子義疏》（臺北：廣文書局，1974年）。
- * 蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年）。
- * 劉固盛：《老莊學文獻及其思想研究》（長沙：岳麓書社，2009年）。
- 嚴靈峯輯校：《輯成玄英道德經開題序訣義疏》（臺北：藝文印書館，1965年）。

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

Selected Bibliography

- Dong, En-lin. *Tang Dynasty "Lao Tze" Interpretation of Literature Research*. Jinan: Qilushushe, 2003.
- Chiang, Shu-chun. "Bing Yao Zhi Ben , ZaiHu Xing Qing ZhiJi : Lu, Xi-sheng "Dao-de-zhen-jing-zhuan" Xing Qing LunFa Wei," *Guo-wen Journal*, 50, 2011, pp.57-79.
- Li, Da-hua. "Reasoning Tendency of "Chong Xuan Xue ," in *Taoist Cultural Studies Volume 19 "Xuan Xue and Chong Xuan XueSpecial Issue"*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002, pp.115-126..
- Li, Gang. "Cheng, Xuan-ying Fu Xing Luan Fa Wei," in *World Religion*, 2, 2000, pp.68-80..
- Li, Gang. "Define Taoism "Chong Xuan Xue" Theories of Its Major Topics Discussed," in *Taoist Cultural Studies Volume 19 "Xuan Xue and Chong Xuan XueSpecial Issue"*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002, pp.91-114..
- Liu, Gu-sheng. *Research of "Lao Tze", "ZhuangTze" Study and Thought*. Changsha: Yuelu Publishing House, 2009.
- Meng, Pei-yuan. *Chinese Mind*. Taipei: Taiwan Student Book, 1990.
- Tang, Yi-jie. "Discuss Wei Jin "Xuan Xue" to Early Tang "Chong Xuan Xue" in *Taoist Cultural Studies Volume 19 "Xuan Xue and Chong Xuan XueSpecial Issue"*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2002, pp.1-22..
- Xiong, Tie-ji & Ma, Liang-huai & Liu, Shao-Jun. *History of "Lao Tze" Studies in China*. Fuzhou: Fujian People's Publishing House, 1997.
- Xu, Fu-guan. *China Human Nature History. pre-Qin articles*. Taipei: Taiwan Commercial Press, 1987.

Discussion of Xin Xing in Cheng, Xuan-ying “Dao Der Jing Kai Ti Xu Jue Yi Shu”

Chiang, Shu-chun

(Received March 30, 2014; Accepted September 18, 2014)

Abstract

This paper mainly Cheng, Xuan-ying “Dao Der Jing Kai Ti Xu Jue Yi Shu” as the object of study, analyzes its arguments and examine the relationship between Buddhist thought. Under the “Dao, Xing consistent” ideological premise, Cheng, Xuan-ying tried inferring Xin Xing view. “Dao, Xing consistent” means beings nature is derived from the metaphysics of Heaven conferred. So ideological foundation, established mainly discussed in the framework of Xin Xing, and “Restoring Xing to Dao” as the final purpose. Therefore, this paper proposes three observation points: 1. “Dao, Xing consistent” ideological premise. 2. “Wang Qing Quan Xing” master of thought. 3. “Wang Xin”, “Qing Ran”, “Zhi Jing” confusion clinging and effort into the road. Conclusions are made two observations: One is the early Tang “Chong Xuan Xue” discussion of Xin Xing, expositions related impact on the revival of Confucianism Tang movement may arise. The second is to highlight the “Dao Der Jing Kai Ti Xu Jue Yi Shu” central ideological characteristics discussed and further evaluation Cheng, Xuan-ying value and status.

Keywords: Cheng, Xuan-ying, “Dao Der Jing Kai Ti Xu Jue Yi Shu”, Discussion of Xin Xing, Dao Xing consistent, Wang Qing Quan Xing

