

探析《道教義樞》中「有、無」的思想意義

廖雅慧*

（收稿日期：102年9月30日；接受刊登日期：103年3月6日）

提要

本文聚焦於《道教義樞》中「有、無」思想，《道教義樞》所載的是從南北朝至隋、唐初的道教教義內容，因此旨在研究此中道教「有、無」的思想意義。從道教受魏晉玄學的影響與佛教興起的衝擊之下，探討唐初道教對「有、無」思想意義的詮釋，以及「有、無」與佛學的聯繫，乃至「有、無」論證所表現的重玄思維，並且以「體用」言「有、無」。如此可了解《道教義樞》站在道教的立場去融通或消化魏晉玄學與佛學，將思想內化於「有、無」教義的建構過程，並且作出回應或反動，見其思想理路的交涉，以及強化道教教義的企求，乃至宗教實踐中教義宣揚所重視的言教層面，一一於「有、無」之間展現。

關鍵詞：《道教義樞》、有、無、有無之名、體用

* 現為臺灣師範大學國文研究所博士候選人。曾於華梵大學中文系、龍華科技大學、德明財經科技大學兼任講師，擔任中華文化、大一國文、大學閱讀等課程。

一、前言

《道教義樞》是道教教義的著作，大抵節錄了隋末《玄門大義》的內容，且芟夷繁冗、廣引道經，匯集許多重要的教義義理，建立成為有系統的道教教義書。關於編者孟安排的時代與撰述時期，眾說紛紜，陳國符根據杜光庭的《道德真經廣聖義序》，推認孟安排為南朝梁道士孟景翼，¹但從孟安排的序言援引《隋書·經籍志》，《隋書》成書於唐高宗顯慶元年，如此可知孟安排不會是梁朝道士，因此現今學者不再同意此說，因而各自考證孟安排為唐代何時之人，意見不盡相同，但可共同推定《道教義樞》成書於初唐時期。²然而，《玄門大義》已逸失，只剩少部分殘卷，因此要探索南北朝至隋、初唐時期的道教教義內容與思想發展等，研究《道教義樞》是極具意義的。

「有、無」思想可謂發端於先秦《老子》首章，魏晉六朝以「有、無」形上學或存有論等議題為清談的內容，更有貴無與崇有兩派的「有無之爭」，是為魏晉玄學發展的主流。正因「有、無」可觸及的層面相當廣泛，宇宙論、本體論等形上研究，與對於一切現象產生背後的原理、原則，都可以歸諸於「有、無」的研究範疇。初唐的道教，除了原本所秉持的老子之言，經過魏晉玄學「有、無」爭論的熱潮，以及佛教的逐漸興盛，佛學思想的衝擊，在此諸多的影響之下，《道教義樞》開展出結合玄、佛思想與道教教義的「有、無」思想。《道教義樞》對於「有、無」的解釋，有獨立的〈有無義〉一章，在〈道德義〉、〈二觀義〉等章亦提及「有、無」，足見「有、無」在道教教義中的重要性。因此，《道教義樞》對於「有、無」所鑄鑄出的思想意義，在教義的發展過程是具有關鍵的位置，如同「有、無」之於道家，這個部份值得再深入研究。

《道教義樞》的編纂體例分為「義曰」與「釋曰」兩部分，其編寫的方式，乃是綜攝《玄門大義》的重點為「義曰」，再對此進行闡釋為「釋曰」，如序中所說的「芟夷繁冗，廣引眾經」，達到「顯至道之教方，標大義之樞要」之效，因此〈有無義〉的論述結構亦分為「義曰」與「釋曰」兩部分。「義曰」的部分引《玄門大義》與《金液經》之言作為闡明「有、無」的樞要、關鍵意義。「釋曰」的部分又可再細分，如下所列：

¹ 陳國符：《道藏源流考》，（臺北：古亭書屋，1975年），頁2。

² 吉岡義豐、福永光司將《道教義樞》的撰述年代定為七世紀中期（656-665），鎌田茂雄認定為八世紀前半期的玄宗朝，大淵忍爾把孟安排定為武則天時期的道士，《道教義樞》的撰述定為大約西元700前後，麥谷邦夫認為大淵忍爾的說法比較可靠，大陸學者王宗昱、李剛亦同意此說，今採此說。參見麥谷邦夫，孫銳譯：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉，《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁319；王宗昱：《〈道教義樞〉研究》（上海：上海文化出版社，2001年），頁4-5；李剛：〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉，收錄於《道教思想與中國社會發展進步研討會論文集》（上海：中國道教協會，2002年），頁59。

(一) 釋曰首語：依於「義曰」，對於「有、無」內涵意義作進一步的簡釋。

(二) 四句通釋：依於「義曰」而提出「有、無」與名的關係，以四個段落作解釋，細解其義。

(三) 有無體用者：建立四個段落的討論，由「體用」再深入的詮釋「有、無」關係。

(四) 有無義例者：廣引諸經之言作為解釋「有、無」的加強例證。

(五) 結語：簡單的總攝與歸結「有、無」的意義。

如是，〈有無義〉的內容與結構，可分為「義曰」、「釋曰」二大部份，以及「釋曰」的五個段落，以此鋪排成章。

關於《道教義樞》的研究，主要有麥谷邦夫〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉³一文與王宗昱的《《道教義樞》研究》⁴，但其中並沒有特立章節論析〈有無義〉，而李剛〈《道教義樞》論「有無」〉⁵一文，僅是對「有無」的綜論與概述，「有、無」的思想意義與脈絡仍需深掘與研究。因此，本文以〈有無義〉為主軸，其他篇章的資料為輔助，爬梳文本，首先對「有、無」的主要概念進行解析，再引用前人論述的相關概念，廓清其中的論點，除前言與結語之外，主要可分為三個主題：

第一主題，「有」與「無」的意義：以「義曰」為論述範疇，並引「釋曰首語」、「有無義例者」、「結語」等的內容，旨在解析其中所詮釋的「有、無」的基本定義和思想內容。

第二主題，以「名」言「有、無」：以「四句通釋」為論述範疇，解析因「有無之名」所涉及的「道與物」的關係，乃至道教對於語言的態度。

第三主題，以「體用」言「有、無」：以「有無體用者」為論述範疇，進一步探究「有、無」於本體與作用之間的關係。

在〈有無義〉文本的基礎上，本文開展了此三部分，此三主題之間的總攝之要自然是「有、無」，試圖透析「有、無」在此思想發展過程中所可能觸及的論題，呈現道教在消融與詮釋「有、無」所凝鍊的思想特色，釐清思想的底蘊，使其意義得以顯發，以及此間思想脈絡可能帶來的影響。

³ 麥谷邦夫，孫銳譯：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉，頁 267-323。

⁴ 王宗昱：《《道教義樞》研究》。

⁵ 李剛：〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》第 3 期（1997 年），頁 1-5。

二、「有」與「無」的意義

前人在提到「有、無」時，大多的討論是圍繞在對《老子》的詮釋，例如：嚴遵《老子指歸》、王弼《老子注》等諸多注疏之作，將「有、無」作為論述的中心議題時，其詮釋不免多少受《老子》這個詮釋文本原有的結構、內容、表達形式影響，而《道教義樞》不是作為注疏的詮釋方式，結構、表達形式等不侷限於《老子》的方式，所以論其「有、無」的思想內容等，可說是層累下的意義繼承與轉變，相較之下，直接來自《老子》的影響較少，受當時代魏晉玄學或佛學的影響較多，此即在〈有無義〉一文中體現。

魏晉玄學從品評人物所引生的「言意之辨」，隨著清談內容的改變，《易經》、《老子》、《莊子》成為主要的內容，名士談論與思辨的課題，逐漸由「才性名理」轉向「玄學名理」⁶，在「會通孔老」的時代課題下⁷，面對調和名教與自然的關係，使得「有無本末」的形上學或存有論的課題成為名士的討論核心，更成為魏晉玄學的主流。

東晉以後，佛教逐漸興盛，尤其是般若學特盛，在早期譯出的《般若經》中，曾經以道家哲學中的「無」翻譯《般若經》的「空」，於是在魏晉般若學的發展中，玄學與般若學之間便結下了不解之緣。⁸南北朝以降，姚秦鳩摩羅什翻譯《中論》、《十二門論》、《大智度論》、《百論》等中觀學派論典，印度中觀學派開創者龍樹的《中論》是了解般若波羅蜜的重要著作，其教說主要即是根據《般若經》而成立。隨著鳩摩羅什的翻譯經論，以及羅什高徒僧肇的闡揚，乃至隋代，吉藏集三論之大成，般若中觀之風對於當時的思想界產生相當有力的影響，大抵道教重玄思想是受到這股思潮的啟發⁹，而對於「有、無」的研究，亦與中觀空學有所關連。

如前所述，「有無本末」作為魏晉玄學的核心課題，對於《道教義樞》中「有、無」意義而言，由於思想的接續流轉，肯定具有一定程度的作用力。中觀、三論宗當中亦有許多篇幅論及「有、無」，乃至以「有、無」作為詮解方式，從〈有無義〉文中，即可得知其所交涉之處。因此，這亦是本文探析「有、無」思想意義之餘，援引玄學或佛學作參照比較的原因。

⁶ 參見牟宗三：《才性與玄理》，（臺北：台灣學生書局，1993年），頁65。

⁷ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：台灣學生書局，1983年），頁230。

⁸ 見羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2003年），頁51。

⁹ 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》（臺北：台灣學生書局，2009年），頁81-82。

（一）基本義涵

〈有無義〉引《玄門大義》之語首云：

義曰：有無者，起乎言教，由彼色空。若體無物而非無，則生成乎正觀；知有身而非有，則超出於迷途，此其致也。有無二名，生於偽物。（《道教義樞·有無義》）¹⁰

「有、無」兩者起乎言教，這是《道教義樞》對於「有、無」的首要解釋，與《老子》首章之言的思想理路不大相同，在這裡將「有、無」的產生，並非直契為形上學的詮釋，而是先歸諸於言教之用，為了作為進行傳道教化之用，因此最後又提到「有無二名，生於偽物」。在此，對舉了佛教「色空」的概念，如同《般若波羅蜜多心經》所言「色即是空，空即是色」¹¹，然「由彼色空」在整段話當中略顯突兀，與這一句話前後文的思想理路並無直接關聯，但可以看出道教捍衛自宗與發展教義的企圖，道教延續道家「有、無」的概念，有一套「有、無」思想，可作為回應佛教般若思想色空之說的論證與教理，可以說明本體與現象的種種變化，解釋道與萬物之間生成的關係，發揮宗教教化的作用，因此在一開始即先說明，標舉出道教的獨特性。

「有、無」以「體礙」、「空豁」作為意義，從存在的面向討論，一如首句說「體無物而非無」、「知有身而非有」，先言「體礙」、「空豁」是涉及了物或身的存在、不存在，《道教義樞·有無義》云：

有以體礙為義，無以空豁為義，此就麤為釋。若妙無者，非體非礙，能體能礙，不豁不空，能空能豁。（《道教義樞·有無義》）¹²

《道教義樞》先將「有」與「無」意義以「體礙」、「空豁」的單一面向解釋，如同只是「知身有」、「體無物」一般，這都是粗略不足的，因此又說「非體非礙，能體能礙，不豁不空，能空能豁」，顯示已超越了「身」與「物」所觸及的「有、無」意義，借用牟宗三先生的語言¹³，這四字四句的雙重否定與肯定，將「有、無」從實有層的討論，拉拔至作用層的詮釋，「體礙」、「空豁」並不只定於存在，不侷限於實有層，因此《道教義樞》以「妙無」去涵蓋此兼具「有、無」二者的作用與境界。

¹⁰ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，《正統道藏》第41冊（臺北：新文豐出版公司，1988年），頁814下。本文所引用《道教義樞》文本皆據此出。

¹¹ 唐·玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第8冊（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁848c。

¹² 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁815上。

¹³ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁127-128。

（二）有無何勝

《老子·第一章》云：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微」，以此參照「妙無」一詞，《道教義樞》是否受王弼「貴無」的影響，而以「妙無」為勝？此「有、無」何勝的問題，《道教義樞》又進一步以「通礙」作討論，提出看法：

有劣無勝。何者？有礙無通，有是無常，無是常也。今明有無二法，互相有通礙，亦互有優劣。無是礙者，如斷橋木【不】¹⁴通，是無為礙；有是通者，如橋合得通，是有為通。有為勝者，則有治斷之能；無為勝者，則有治常之用。是則有無之義，通礙不恒，無有之說，勝劣非定，通不通既爾，常無常亦然。（《道教義樞·有無義》）¹⁵

先是「有劣無勝」的試問，所謂的「有礙無通」，預設的是「無」勝於「有」，但於此要陳述的是「有、無」二法彼此互有通礙，也互有優劣，此通礙與優劣的分別在例證當中消解。因為「無」可以是礙者，當斷橋不通時，此「無」就是阻礙；「有」可以是通者，當橋合就可通行，此「有」可以開通。「有」的勝場是可以治斷見，而「無」的勝場是可以治常見，所以才說「有是無常，無是常也」，「無常、常」是描述「有、無」能治之處。「有、無」的意義是通礙不固定，所以「有」與「無」並沒有絕對的勝者、劣者，「通、礙」、「常、無常」亦如是。

此有二個例證說「有、無」之勝劣非定，一是橋斷、橋合，一是「有治斷見、無治常見」，細究其這二個例證，其中「有、無」有不同的意義。從橋斷或橋合來說，「有、無」是橋的存在或不存在的影響，通與礙是因其存在、不存在所產生的結果而作解釋，這是在客觀存有的例子，可以說是實有層的意義。從「有治斷見、無治常見」，論及常、無常亦非定，於此「有、無」的意義已從實有層擴及至作用層，涉及主觀心境上的作用。

因此，「有、無」所發生的通礙、常無常，乃至勝劣，並沒有絕對，沒有二元對立的分別。從二例證可以知「有、無」勝劣非定，不是只有在實有層，從作用層亦可見其例證，《道教義樞》在此消解了「有劣無勝」的定見，並且觀照到「貴無」影響下非深入了解的盲目成見，釐清所謂的「妙無」，鬆動「無」的唯一性，展現「非體非礙，能體能礙，不豁不空，能空能豁」的境界。

¹⁴ 據王宗昱：《〈道教義樞〉研究》中之校勘本修改，頁353。

¹⁵ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁815下。

斷見與常見是佛教思想中的基礎用語，早在《雜阿含經》中云：「若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。」¹⁶所以可以了解「常見」是指世界常住不變，包括人類的自我不滅，即便死後自我也不消滅；「斷見」則是相反，乃是執著於世間、自我終歸斷滅消失，一切都是虛無。《道教義樞》於此論及「有、無」的作用能治常見、斷見，因此理解「常、無常」亦應扣合前說，「常」指的是「常見」，「無常」指的是「斷見」，會如此解釋「有、無」，仔細觀察應是受到中觀三論宗的影響，在《中論·論有無品第十五》：

定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。¹⁷

《中論》在這裡指出，若是以法定有不改變，那是執著常，若說法是定無，這就執著無，掉入斷邊，所以有智慧的人是不執著於有無，超越於二邊。又僧肇言：

然則有無雖殊，俱未免於有也。此乃言象之所以形，是非之所以生，豈是以統夫幽極，擬夫神道者乎？是以論稱出有無者，良以有無之數，止乎六境之內，六境之內，非涅槃之宅，故借出以祛之。（《肇論·涅槃無名論·超境第五》）¹⁸

僧肇論有無，認為「有、無」雖然殊異，但還在俗諦之內，所以是「言象之所以形，是非之所以生」，仍在相對所形成的狀態中，因此需要超越此相對觀念，以去其偏執。

在《道教義樞》中「有、無」的意義，不只是在實有層沒有勝劣之別，在作用層當如是，「有、無」的沒有執一而定的範疇，雖說「有無相生」，但〈有無義〉把「有、無」從相對立的關係中消解掉，因此說：

有即妙有，無即妙無，以此為論，豈離有無，別復有道？故深論有無，義可攝盡，但知諸法，非直無邊，亦自本無所有，何攝何盡？今言攝者，以無攝為攝，無所不攝，以無盡為盡，故無所不盡也。（《道教義樞·有無義》）¹⁹

「豈離有無，別復有道」直接點明是通過「有、無」了解「道」，「有、無」是道的內容，「有、無」的作用是要認識「道」，講「有」講「無」，只是強而言之，在強名之下，意義是有範疇，可以攝盡，但妙有妙無之「道」不是定於任何一端，所以說「無攝為攝，無

¹⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊2，頁245b。

¹⁷ 龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊30，頁20b。

¹⁸ 後秦·釋僧肇作：《肇論》，《大正藏》冊45，頁159b。

¹⁹ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁815下。

所不攝，以無盡為盡，故無所不盡也」，呼應《西昇經》云：「道非獨在我，萬物皆有之」（《道教義樞·有無義》），以及《老子》經教云：「道無不在」（《道教義樞·有無義》）²⁰。「道」是遍在於諸法，無所不在，諸法並非直是「有」或「無」，離於絕對的分別，「道」以「有、無」去展現其普遍性，以及無所不攝、無所不盡的境界。

無論是參照《中論》或僧肇的主張，遮遣「有、無」可以跳脫魏晉玄學有無之爭的詮釋角度，對於道教而言，是刺激的挑戰，也是具有啟發的轉變面向。面對魏晉玄學與佛教所帶來的時代課題，《道教義樞》亦掌握了中觀思想的詮釋方向，運道家原有的「有、無」，論其勝劣、通礙、常無常不定，終至「以無攝為攝，無所不攝，以無盡為盡，故無所不盡也」，跳脫「有、無」可能形成的困境，執「有」或執「無」的魏晉玄學之爭，乃至僧肇所言執「有無」的輪迴窠臼，尤有進者，更反動之，說出「有、無」的能治、能用，不陷入「有、無」之弊，且能對治常與無常，能出亦能立，展現出其積極的態度，以此體現了無為而無不為的精神。此外，中觀思想於「有、無」是要破斥對法定有定無的執著，對於現象界存在或不存在的絕對認知，乃至對「我」的執著，了知萬物無自性，《道教義樞》所要詮釋的重心與此是不同的面相，雖然是類似的詮釋方式，使用四句百非的論述方法，但《道教義樞》在雙遮雙遣的重玄思想論述進路中，還是有肯定的姿態，即是那玄之又玄的「道」。

三、以「名」言「有、無」

從《道教義樞·有無義》首言「義曰」²¹之關鍵語中，能夠梳理出「有、無」可能涵具二層的意義，一是「有、無」，二是「有名、無名」。由「言教」的角度來說，一如《道教義樞·感應義》中所言「聖應者，眾生轉澆，須聖出世，……令其了識理源，正名百物」²²，人情風俗逐漸淡薄，宗教要發揮其作用，為了讓眾生「了識理源，正名百物」，乃至感通聖凡，以語言文字教化眾生有宗教實踐與傳播上的需要，因此「語言文字」的使用，落在實際操作的時候，就會有「名」，以此結合「有、無」，就會產生「有名」、「無名」的課題。

²⁰ 兩則引文皆同出一處，唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁815下。

²¹ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁814下：「有無者，起乎言教，由彼色空。若體無物而非無，則生成乎正觀；知有身而非有，則超出於迷途，此其致也。有無二名，生於偽物」。

²² 唐·孟安排編撰：《道教義樞·感應義》，頁814下。

此外，「有無之名」的運用，亦是呼應魏晉玄學「言意之辨」在方法學上的課題。名言的功用，在於指稱事物及表達有關事物的種種信息，但一般的名言是建立在經驗世界的基礎上，通過這樣的名言，能否有效地指稱形而上的實體，能否有效地表達關於這類事物的信息。²³從「有無者，起乎言教」至「有無二名，生於偽物」，透露了道教在名言課題上的積極理解與運用，以及同樣能提出相對應的反思與遮遣方式。

（一）「有、無」與名的關係

「有、無」與「有名、無名」等的關聯，《道教義樞》有次第的論證，以四句來通釋「有」與「無」，此四句環繞在「有、無」與「名」之間所產生的解析，乃至涉及「形體」等，層層探討其間的關係，《道教義樞》言：

有，有名；無，無名。名本召體，有體可召，所以有名，無體可召，所以無名。
無，有名；有，無名。有是假偽，未足可名，無是真實，始是可名。故《本際經》云：「無無曰道。」

具如孟法師釋，亦是有無之名，相待故有。

體了有無，畢竟清靜，俱不思議，故並無名。近順物情，如第三句也。

（《道教義樞·有無義》）

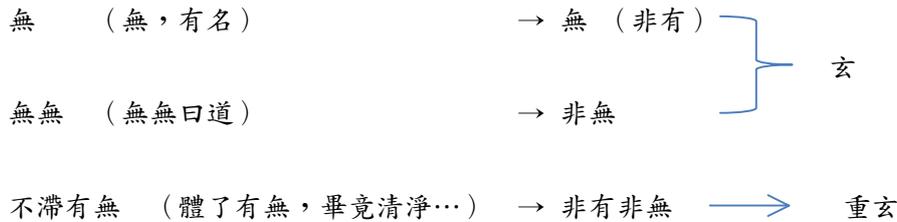
從第一句當中可知，「有、無」涉及了「名」與「體」，也可以說這裡所指涉的是「有、無」與「物」，《道教義樞》簡要明白地以「名」與「體」去說明「有、無」與「物」的關係。名本召體，所以有體就有名，無體則無名，「名」即是名號的使用，名號的產生來自物之體，又「有，有名；無，無名」，「有、無」以「有名、無名」、「有體、無體」而言，可知此處的「有、無」所指的即是存在物的「有、無」。第一句論證的「有、無」是解釋現象界中物的存在，並沒有尋找其形而上的源由，或「如何之所以生」等等，而是以「名」與「體」的既有現象去說「有、無」，在「有=有名」、「無=無名」的關係中，將「有、無」設定於存在物之語言符號與形象的展現。

從第二句到第四句，其脈絡是相通貫的，「有、無」主要欲闡明的是「道」，因為揭示「無無曰道」一語。相對於第一句所言，第二句是對於現象界存在物的超越，因而說「有是假偽，未足可名，無是真實，始是可名」，抉擇出真正值得言教的價值歸向，又未言「無無曰道」，所以此「無，有名」之「無」最終指的是「道」，是真實可名的，則「有」所指

²³ 見王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：國立空中大學，1995年），頁314。

是有形體的「物」，是假偽而未足可名，所以說「無，有名；有，無名」，有名、無名的分別，已不在於「體」，而是「道」。

《道教義樞》對於「道」與「有、無」所言的教義是可分析清楚的，「道」與「有、無」的關係，從第二句「無，有名」到「無無曰道」，乃至第四句「體了有無，畢竟清淨，俱不思議，故並無名」，其中的思維方式初步以圖表示如下：



在此「有、無」的論證表達「重玄」思想的論辯模式與意義，《道教義樞》中多引《本際經》闡明教義，《本際經》說明「重玄」云：

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。有遣此玄，都無所得，故名重玄，眾妙之門。』²⁴

以《道教義樞》中所言對照《本際經》之語，第二句中先拈出「無是真實」，此「無」是「前空諸有，於有無著」，是對前「有」的否定，可以是「非有」；又「無無曰道」是簡約的說「道」，提煉出「無無」，確實是「次遣於空，空心亦淨，乃曰兼忘」，亦是「非無」。如此的「非有、非無」是「於空於有，無所滯著，名之為玄」，所以第二句呈現「非有非無」的意蘊，是為一「玄」。

最後一句的「體了有無，畢竟清靜，俱不思議，故並無名」，提揭出不滯有不滯無，再次消解「有、無」，可成一「非有非無」，再次遣前一「玄」，所以是「有遣此玄，都無所得，故名重玄」，玄之又玄，眾妙之門。

綜合上述，架構出「有、非有、非無、非有非無」的思維模式，一如《道教義樞·有無義》引《金液經》云：「有有則甚惑，樂無亦未達，達觀兼忘，同歸於玄。既曰兼忘，

²⁴ 山田俊：〈校本『太玄真一本際經』〉，《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125-126。

又忘其所忘，知泯於有無，神凝於重玄，窮理盡性者之所體也」，不執於「有、無」，又泯於「有、無」，達觀兼忘，又忘其所忘，以「雙遣兼忘」的工夫，神凝於重玄，體現玄通圓化、不滯無礙的道境。

在《道教義樞》這四句論證當中，除了以「有、無」辯證展現出「重玄」思想，再進一步探究的是抽象思維背後的載體，以「有無之名」講「有無」，亦凸顯了「名」的問題。雖說「體了有無，畢竟清靜，俱不思議，故並無名」，不可否認是展現出「道」的境界，然於此將「道」與「有、無」、「名」一起討論，即是欲讓人了悟「道」，需要以教義對眾生進行教化，乃所謂「有無者，起乎言教」，道教宣揚「道」之際，不得已用「有無之名」說之，所以對於「名」的運用是不可忽視的，因此《道教義樞》簡明扼要的提出「名」實際運用所產生的不同面向課題。

（二）名與道的關係

〈有無義〉的四句論證以「有無之名」去釐清現象世界與形而上的世界，將「名」所代表的現象世界與「道」的理境點出來，「有無之名」在兩個世界中起了作用，如《道教義樞·道德義》中引言：

《太平經》云：常得不喪也。然道德玄絕，自應無名，開教引凡，強立稱謂。故寄彼無名之名，表宣正理，令識名之無名，方了玄教。故《靈寶經》云：虛無常自然，強名字大道。²⁵

有無之名，都是為了開教引凡而所強立的稱謂，是為了近順物情，所以寄彼無名之名，乃在令識名之「無名」，令知虛無常自然的大道。在這之中，《道教義樞》對於「名」之語言文字的使用，所謂的「近順物情」或「有無者，起乎言教」，可以見到比較積極的態度，而這原因在於道教對「道體」的肯定，所以為之「強立稱謂」、「強名字」，不同於中觀思想闡揚「緣起性空」，終究破斥一切名相。中國儒道二家之「天」或「道」與「萬物」之對舉，實是一種「本體」與「現象」二分的思維方式，「天」或「道」具有創生義。然而印度佛教則否，佛教「性空」哲學重「緣起觀」，宇宙是虛幻不實的，而「真空」與「妙有」亦絕非「本體」與「現象」的關係。²⁶

²⁵ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·道德義》，頁766下-767上。

²⁶ 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》，頁183。

「有名」、「無名」的討論亦是「道」與「物」關係能夠解釋的媒介，因此這四句不只是以「有、無」說「道」，更連接「名」來說明「道」，顯示在詮釋「道」的進路時，不是架空的談「道」，僅著重於「破斥」，而是以「名」落實在現象世界討論，表達玄之又玄的思維方式，進而以「無名」超越此強立稱謂之境。

這四句論證亦說明了「道」與「名」的關係，即是「道」和語言的關係。第一句說「名本召體，有體可召，所以有名，無體可召，所以無名」，是形（體）名、名實的問題，主張名與實相對應，如同先秦名家的原初意義，認為語言可以指謂的外在現象世界，客體存在的世界亦決定了「名」之「有、無」，在這樣的世界中「有、無」是分殊的，「有，有名；無，無名」指出了一般對外現象世界的認知是絕然的二分。第二句說「有是假偽，未足可名，無是真實，始是可名。故《本際經》云：『無無曰道』」，這裡的「可名」，若理解為語言可以描述，恐掉入前一句絕然二分的窠臼，所以回到老子所謂「可道」、「不可道」的脈絡來理解「可名」會較為恰當，「可道」、「可名」的是「無」、是「道」，相對應於「可名」，「道」顯示有一客觀實體的意義，如此才有「可名」、「不可名」之對象的可能。「道」之於「名」，最終是「體了有無，…故並無名」，「無名」是無法以語言去衡量可以表達的範疇，但《道教義樞》承認「有無之名，相待故有」，在現象世界為了近順物情，在二元相對的世界中，語言的使用還是有必要的，「道」是真實可名的，道教對於「名」（語言）作為使用之善巧方便，仍舊有肯定的態度。

從前四句談「有無之名」，對應「有無者，起乎言教」，以及〈感應義〉中提到的「文應」，可以看到道教對於語言文字的態度，作為一個宗教，不同於佛教禪宗的「不立文字」或老莊思想當中提揭的語言侷限性，乃至佛道二家認為「語言不但沒有辦法傳達道，反而還會妨礙道的傳達」²⁷，並非抱持絕然否定的態度，面對語言所帶來的侷限性，以及語言在人的描述之中，易流於主觀解釋，這兩個方面的問題，《道教義樞》從不同面向作處理。

在處理「語言的不足以傳達道」的侷限問題時，一方面確立「道可名」的價值，一方面說是「近順物情」，又竭盡所能地以「雙遣兼忘」的重玄論辯方式闡述「道」，不從正面談言盡不盡意的問題，而是最大化語言的功用，且承認語言表達的侷限，又「有無二名，生於偽物」，所以最終化歸於「無名」，將語言作為器用的功能淋漓盡致地發揮。

「語言處，即有主觀解釋」，道教訴諸於神或聖人，訴諸於感應方式，《道教義樞》以〈序〉中說「元始天尊，應氣成象，自寂而動，從真起應…」²⁸，或〈感應義〉²⁹等當

²⁷ 參見楊儒賓：《莊周風貌》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991年），頁161。

²⁸ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·序》，頁764上。

²⁹ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·感應義》，頁814上：「六應者，一氣應，二形應，三文應，四聖應，五賢應，六襲應」。

中談及這些範疇，這是宗教神秘主義的難以解釋、不可思議處，神仙聖人很難劃分在主觀或客觀的範疇，宗教往往賦予祂們超越的身分，在哲學上可以討論的是有一「客觀之實有」而可名之曰「道」，如牟宗三先生所言「道」實是反面的主觀勝證之化境之客觀姿態，客觀姿態依主觀勝證上「無為而無不為」而成立，即依「無為而無不為」而有客觀實體之意義，³⁰神仙聖人如是「無為而無不為」化出語言符號給予眾生啟示。

道教正視了語言建構社會體系的功能，除了傳達教義以外，使用符咒、疏文等語言符號的積極態度，在民間建立以信仰為主的社群團體，語言文字在這之中不僅扮演了媒介的角度，更是形成的建構社會實體的力量。「有、無」即融於語言建構思想體系的功用間，轉換為教義，乃至修持工夫與境界。

四、以「體用」言「有、無」

魏晉玄學家王弼提出「體用」概念，廣泛的使用「體用」範疇，並連接「有無」思想等對經典作創造性的詮釋，如此的詮釋方式影響甚廣，對於佛教中國化與宋明理學的產生都提供了重要的思想資源與理論建構範型，成為中國哲人理解世界的思維方式之一。³¹為創造或採用新的概念範疇作為理解框架或詮釋邏輯，從而獲得和先前不同的文本意義，甚至創造出新的文本結構，「體用」是最好的說明。³²

如湯用彤先生言：「玄學者有無之學，亦即本末之學，亦即後人謂為體用之學也」³³，因此「本末之學」幾乎等同「體用之學」，而《道教義樞》在〈法身義〉中運用「本迹」的詮釋方式，可說是對於「本末」的概念提出了討論。從《道教義樞》對本迹的闡說中，我們已經發現，它把「本」與「體」看作同等概念，而「迹」則與「用」相同。³⁴因此，延續玄學的詮釋方式，在《道教義樞》論述「有、無」時，省略「本末」概念，而「體用」概念再度被提出，試圖通過玄學的路徑，走出屬於道教獨特思想意義的進路。

³⁰ 參見牟宗三：《才性與玄理》，頁 384。

³¹ 參見周芳敏：〈王弼「體用」義銓定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期（2009 年 6 月），頁 165-166。

³² 見胡勇：〈有無、本末與體用：王弼經典詮釋中的哲學創造〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 44 期（2012 年 10 月），頁 149。

³³ 見湯用彤：《魏晉玄學》（新北：佛光文化事業有限公司，2001 年），頁 469。

³⁴ 見李剛：〈《道教義樞》論本與體用〉，《江西社會科學》第 8 期（1997 年），頁 11。

（一）體用自有，不可假設

《道教義樞》對於有無與體用關係，可分為四句論證，其云：

孟法師云：「金剛火熱，水濕風輕，若此之徒，以為有體。無為豁然，體不可立，借理顯相，以寂然無形為體」。

玄靖法師釋云：「有法有用，有體有名；無法無用，無體無名。又云：無無體用，宜應無名，為說教法，假立稱謂。體用自有，不可假設；名乃外來，故可假立。所以既往之法，體用斯盡，猶在其名，流傳遠世」。

徐法師云：「有法有名，有體有用，無法無名，無用無體」。

今難此解：用附體立，既其無體，何得有用？如諸有相礙，不得行用，憑無得用。用屬於有，豈關於無？（《道教義樞·有無義》）³⁵

第一句一開始並未將「體用」對舉，而是先釐清「體」，以孟智周法師之言辨析何謂「體」。「金剛火熱，水濕風輕」是物的性質，一般以物或現象的某一「性質」為「體」，然而後句立即辯破此「以為有體」說「無為豁然，體不可立，借理顯相」，所以是「寂然無形為體」。這裡清楚的說明「體不可立，借理顯相」，所以「體」僅僅是一個「相」，表徵為「寂然無形」，回溯其「理」，僅言「無為豁然」的境界語。又《道教義樞·道德義》曰：「道者，理也」³⁶，所以這「無為豁然」之理指的就是「道」，「寂然無形為體」是呈現「道相」。

第二句是順著第一句的脈絡進一步的解釋，以「體用」合說。「無無體用，宜應無名，為說教法，假立稱謂」一語就如同前言「體了有無，…故並無名」，就「有無」、「體用」作為思維的形式主題，《道教義樞》是接受「有無」、「體用」在語言表達上的存在，所以說「為說教法，假立稱謂」，但在「立」的同時又展現「破」，因此說「有無」並「無名」，「體用」應「無名」。《道教義樞》在此相當細微的辨明「體用」，「體用」作為「名」是可以假立，因而流傳遠世，但究竟是「體用自有，不可假設」，其形而上的內容主題是「無無體用，宜應無名」，又前言的「無無曰道」，所以說「體用」是「道」所自有，不為假設而得。承認語言現象的「有」，以及「體用」是「無為豁達之道」所自有，

³⁵ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁 815 上至 815 下。

³⁶ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·道德義》，頁 766 下。

從這兩個層面來理解前言「有法有用，有體有名；無法無用，無體無名」，「有、無」亦可分為二層境界。「有法有用，有體有名」所言的現象世界，有現象的產生是有功用，有本體即是有名稱。「無法無用，無體無名」並非是與「有」相對「無」的現象世界，以其「無法無用」乃是「無之法」的「無用之用」，「無體無名」同義於第一句言「寂然無形為體」與第二句言「無無體用，宜應無名」，所以這裡是指超越「有、無」的道之境界。綜上所言，「體用」在現象世界與道之境界中並無衝突，在現象世界就是「為說教法，假立稱謂」之「名」，所以「有法有用，有體有名」；在道之境界是「體用自有，不可假設」，所以「無法無用，無體無名」。

第三、四句是相聯繫的，徐法師云：「有法有名，有體有用；無法無名，無用無體」，雖與第二句前言為類似之語，但其解義大相逕庭，所以才會產生第四句的問難，以辨析其主張。第三句中，言「有法有名」與「無法無名」，即「有法（現象）的產生，所以有名言」、「沒有法（現象）的產生，所以沒有名言」，這形成了現象世界與名言相對、有無的二分。徐素法師所表示的是現象世界底下的有無、體用，是依「法」（現象）與「名」（語言名稱）之有無而言體用，在此概念下，「有、無」與「體、用」皆是二分，所以後言「有體有用」、「無用無體」。因為「法」與「名」並言，現象與名言的相對，所以難以「道境」、「道相」對「無」的部分作解釋，此已經釐清與第二句所言的不同之處。

第四句中的問難可分為二，第一問「用附體立，既其無體，何得有用？」這個疑問是順著徐素法師原本的文句而起，對「體用」的關係而言，「用」是附於「有體」而產生的概念，然「既其無體，何得有用？」在體用的相互依存關係底下，「無體」自然是「無用」的，所以會有「何得有用？」的疑問，說「無用無體」順序是倒反的，且「無體」是難以「有用」，說「無用」亦成多餘。這一句疑問針對「用附體立」而出，前言「體用自有，不可假設」，可以假設的是「體用」之「名」，因此認為徐素法師已混淆，而將「體、用」二分。

第二個疑問則是接著「體用二分」而去討論「有、無」，「如諸有相礙，不得行用，憑無得用。用屬於有，豈關於無？」譬如在現象世界的諸「有」會互相妨礙，所以不能行用，應要依「無」才能得用，但第三句中「用」是屬於「有」，哪裡跟「無」有關？這個疑問是點出在現象世界中，即便接受體用二分，那是否真能「有用」？仍舊可以舉出現象界的諸有會互相妨礙，所以徐素法師的說法是行不通的，而問難之「憑無得用」反能引出相扣的「無體」之「道」。

（二）體用一如之道

《道教義樞》在四句論證的第二句中已說明「體用」的定義，即「體用自有，不可假設」，「體用」是為「道」所自有，體用仍可依後世習用的「本體/功用」解，因為如此解釋，對於「本體/功用」為「道」所自有並無疑義，當論及於「有、無」層面時，不同的說法才產生爭論。徐素法師之言，是在現象與名言世界之下，將體、用二分，就形而下言，這並無錯誤，有物、物有名、物有體、物有用，反之皆無，但此說法與形上之「道」無有關係，莫怪之後生起問難。

《道教義樞》中「體用」的意義明確指向「道」，本質上「體」與「用」是不可假設的，當「體、用」分說之際，依舊不離形上的「道體」、「道用」。因此主張「道」是「寂然無形」之體，自然而說「無法無用，無體無名」、「憑無得用」，不能說是對「無」的絕對化，依前章所言不區分「有、無」何者勝，此可說是「妙無」，亦如〈道德義〉曾引《消魔經》云：「夫道者，無也。」³⁷在語言名號使用的關係裏，《道教義樞》僅能以「無」作為表述「道」與「體用」的語言，無論是「無無體用」或「無法無用，無體無名」，窮其言詞的描述不可思議之「道」。

以「體用」言「有、無」，究竟上依然是以「有、無」言「道」，不離「道體」、「道用」，所以「體用」於魏晉玄學可作為形式主題，以此理論架構詮釋經典，「體用」是為一種詮釋的方式，但在《道教義樞》中亦是內容主題，「體用」一如，扣緊了「道」，說「體」說「用」，都離不開「道」的範疇。

五、結論

《道教義樞·有無義》先從「言教」、「存在」的層面解釋「有、無」，從「客觀存有」論至「主觀心境」，由此顯示對於語言教化的重視，以及在思想教義的架構鋪陳上，乃是由淺入深，指陳「有、無」的關係並非二元對立，亦非唯一性，而是無所不攝、無所不盡之道。進一步以「名」言「有、無」，以「有、無」與「有無之名」既釐清且連繫名言的現象世界與道之理境，面對「有無之名」的侷限性，又善用其傳達、建構思想的功能，使「有、無」不只於作為「道」的內涵，還可為工夫之用，開展「有、無」雙遣兼忘的重玄思維與工夫，正視「有、無」的作用。最後，以「體用」言「有、無」，運用魏晉玄學的

³⁷ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·道德義》，頁766下。

詮釋方式，可說是再一次詮解與檢視「有、無」之內義，並提出自宗對於「體用」概念的見解，「體用」在本質上是不可假設的，但在現象世界就是「為說教法，假立稱謂」之「名」，消解所有二分的衝突，提揭出「寂然無形」之道體。在〈有無義〉當中論及「有、無」的思想意義，所直接相應的是「道」之理境，但對於作為宗教而言，宣揚教化與工夫建構亦是重要課題，因此在這之中，「有、無」發揮了相當程度的作用，扣合著「名」與「體用」的論題，再再點撥那畢竟清靜、俱不思議的玄境。

值得一提，道教在詮釋「有、無」思想之際，掌握了「道」一形上主體，為宣教說法之故，不得已使用「名」，因此在《道教義樞》中屢言「無」，「無」乃是為了治病，針對眾生容易執著於「有」之病，若《道教義樞·境智義》：言「以眾生本性，非是有無，畢竟清淨，是真道性。擺除偏執者，以凡滯有，聖人一性，說無以治有病」³⁸，所以用語言名稱之「有」以說「無」，掃除常人之弊，試圖讓在眾生現象世界中體悟「道」，而不偏於「有、無」一端，不割裂「有、無」二境，是道教在做為宗教實踐上的巧妙處，以及教義的細微處，並非以「貴無」為宗。又《道教義樞·有無義》言：「若體無物而非無，則生成乎正觀；知有身而非有，則超出於迷途」³⁹，從反面觀之，指出眾生滯於物與身的「有、無」迷途，總在執著「有、無」現象之間不斷的追逐。因此，《道教義樞》以「有、無」詮釋「道」，欲引眾生能成正觀，超出於迷途，入了道境。這是在哲學思想與宗教教義之間，〈有無義〉所呈現的「有、無」思想融攝，不只作為思維模式，亦能體現為宗教實踐意義。

對應魏晉玄學的貴無或崇有，《道教義樞》論及「有、無」並沒有再處理自然與名教、調和儒道等承續魏晉玄學之風，而是作為宗教來處理這個課題，以能運用的思想深化自宗教義的理論建構，《道教義樞》提出了「有無者，起乎言教，由彼色空」⁴⁰等語，可以分析其理論建構的兩個面向，一是「外緣層面」，一是「內在層面」，如同思想史方法論的兩大陣營—外在研究法、內在研究法⁴¹。「有無者，起乎言教，由彼色空」，關乎道教欲將教義以語言文字施化於眾生，以及將魏晉玄學、佛教思想的部分精粹注入「有、無」思想的行為，著重於觀念或思想與人類行為之關係，有如外在研究法，可謂是外緣層面。「若體無物而非無，則生成乎正觀；知有身而非有，則超出於迷途，此其致也」等餘語，側重於思想系統內部觀念與觀念間的結構關係，有如內在研究法，可說是內在層面。不可否認，

³⁸ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·境智義》，頁 808 上。

³⁹ 唐·孟安排編撰：《道教義樞·有無義》，頁 814 下。

⁴⁰ 同前註，「義曰：有無者，起乎言教，由彼色空。若體無物而非無，則生成乎正觀；知有身而非有，則超出於迷途，此其致也。有無二名，生於偽物」。

⁴¹ 參見黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，收入黃俊傑：《史學方法論叢》（臺北：臺灣學生書局，1977 年），頁 153。

《道教義樞》在建構〈有無義〉的時候，主要側重於思想發展自身的內在理路，但「有無者，起乎言教」的主張，一如在〈感應義〉中所言：「文應者，物情稍澆，化須言教」⁴²，重視教義普施教化於眾生，聖凡的溝通感應，有異於老子哲學中的「有、無」思想，或魏晉玄學之風，《道教義樞》提出了擴大於《老子》注疏學或詮釋學的「有、無」意義。同樣的，魏晉玄學以「有、無」調和儒道去面對時代課題，而《道教義樞》「有、無」思想觀念在建構的過程中，還是不免受其歷史背景所影響，雖非絕對，但思想與人類行為的關係是無法全面忽視，此「有、無」是對何而發的基源問題⁴³？〈有無義〉當中並沒有迴避，那便是魏晉玄學的影響與佛教興起的衝擊，從前面的論述之中，即可以了解《道教義樞》站在道教的立場去融通或消化魏晉玄學與佛學，將思想內化於「有、無」教義的建構過程，並且提出回應或反動，可見其內在理路的交涉，以及強化道教教義的企求，乃至宗教實踐的教義宣揚。

⁴² 唐·孟安排編撰：《道教義樞·感應義》，頁 814 上。

⁴³ 參考勞思光：《新編中國哲學（一）》（臺北：三民書局，1984 年），頁 15-17。

徵引文獻

古籍

- 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
龍樹菩薩造，姚秦·鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊 30。
後秦·釋僧肇作：《肇論》，《大正藏》冊 45。
唐·玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》冊 8。
唐·孟安排編撰：《道教義樞》，《正統道藏》第 41 冊（臺北：新文豐出版公司，1988 年）。
王志銘編：《老子微旨例略·王弼注總輯》（臺北：東昇出版事業有限公司，1980 年）。

近人論著

- 王邦雄等著：《中國哲學史》（臺北：國立空中大學，1995 年）。
- * 王宗昱：《〈道教義樞〉研究》（上海：上海文化出版社，2001 年）。
- * 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：台灣學生書局，1983 年）。
- 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：台灣學生書局，1993 年）。
- 李剛：《重玄之道開啟重妙之門——道教哲學論稿》（成都：巴蜀書社，2005 年）。
- * 李剛：〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》第 3 期（1997 年），頁 1-5。
- 李剛：〈《道教義樞》論本迹與體用〉，《江西社會科學》第 8 期（1997 年），頁 8-12。
- * 周芳敏：〈王弼「體用」義詮定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期（2009 年 6 月），頁 161-201。http://dx.doi.org/10.613/tjeas.2009.6(1)161
- 胡勇：〈有無、本末與體用：王弼經典詮釋中的哲學創造〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 44 期（2012 年 10 月），頁 149-194。http://dx.doi.org/10.6276/NTUPR.2012.10.(44).05
- 陳國符：《道藏源流考》（臺北：古亭書屋，1975 年）。
- 陳平坤：《僧肇與吉藏的實相哲學》（臺北：法鼓文化，2013 年）。
- * 強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化出版社，2002 年）。
- 勞思光：《新編中國哲學（一）》（臺北：三民書局，1984 年）。
- http://dx.doi.org/10.1007/SII712-013-9365-7
- 黃俊傑：《史學方法論叢》（臺北：學生書局，1977 年）。
- 湯用彤：《魏晉玄學》（新北：佛光文化事業有限公司，2001 年）。
- 楊儒賓：《莊周風貌》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991 年）。

- * 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：台灣學生書局，2009年）。
- * 鄭燦山：〈唐代道士成玄英「重玄」的思維模式——以《老子義疏》為討論核心〉，《國文學報》第50期（2011年12月），頁29-56。
- * 盧國龍：《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》（北京：人民中國出版社，1993年）。
- 盧國龍：《道教哲學》（北京：華夏出版社，2007年）。
- * 羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2003年）。
- （日）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年）。
- * （日）麥谷邦夫：〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉，《日本學者論中國哲學史》（臺北縣：駱駝出版社，1987年），頁267-323。

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

Selected Bibliography

- Cheng, Tsan-shan. *Research on Daode jing in Daoism from Eastern Jin to early Tang dynasty:concerning thought of twofold mystery and Taixuan division*. (Taipei: Xuesheng, 2009).
- Cheng, Tsan-shan. "The discussion on the thought of twofold mystery of Cheng Hsuan-Ying," *Bulletin of Chinese* (Taipei: Department of Chinese Language and Literature, NTNU), 50(2011), pp.29-56.
- Jiang, Yu. *Ts'ung Wei Chin hsüan-hsüeh tao ch'u T'ang ch'ung hsüan-hsüeh*. (Shanghai: Shang-hai wen-I,2002).
- Jou, Fang-Ming. "Wang Bi Tiyong Yi Quanding (An Interpretation of Wang Bi's Tiyong)," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 6.1(2009), pp. 161-202.
- Law, Yan. *"Sunyata", "Dravysati" & "yo", "wo": Ontological Research for the Combination of Chinese Metaphysic and Indian Prajna Philosophy in A.D.300-500*. (Taipei: National Taiwan University Press, 2003).
- Li, Gang. "'Tao-chiao I-shu" theory "being and non-being", " *Religious Studies*, 3, (1997), pp.1-5.
- Lu, Guo-long. *Zhongguo chongxuan xue*. (Beijing:Renmin zhongguo, 1993).
- Mou, Tsung-san. *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*. (Taipei: Xuesheng ,1983).
- Mugitani, Kunio. "On Daoist Doctrine between the Southern and Northern Dynasties, Sui Dynasty, and Early Tang: Dao Jiao Yi Shu as a Clue," trans. Yue Sun, in Guan Jie Xin ed., *Japanese Scholars' Researches on the History of Chinese Philosophy*. (Beijing: Zhonghua Book Company, 1986), pp. 267-323.
- Wang, Zong-yu. *"Tao-chiao I-shu" studies*. (Shanghai: Shanghai culture publishing house, 2001).

Analysis the philosophy significance of “being and non-being” in “Tao-chiao I-shu”

Liao, Ya-huei

(Received September 30, 2013; Accepted March 6, 2014)

Abstract

This article is focus on the significance of “being and non-being” in ‘:“Tao-chiao I-shu” include the Taoist doctrine from North-South dynasties to early stage of Sui and Tang dynasties, therefore, here focus on the significance of “being and non-being”. From the influenced by Wei-Jin metaphysics and the impact of the raising Buddhism to analysis how Tao-chiao in early stage of Tang dynasties to annotate “being and non-being” as well as the connection between “being and non-being” and “Buddhism” and the present of heavy metaphysics thought from “being and non-being” and to explain “being and non-being” with substance and function. Therefore, we can analysis how “Tao-chiao I-shu” based on Tao-chiao standpoint to harmoniously digest Wei-Jin metaphysics and Buddhism and to go through the construction process of internalizes the thought in “being and non-being” Taoist doctrine. And take further reaction and feedback to see the interaction of its intrinsic principle, as well as the desire to strengthened Taoist doctrine. The word teaching witch is the most value of doctrine publicizes in religion practice evenly and clearly present in between “being and non-being”.

Keywords: “Tao-chiao I-shu”, being, non-being, the name of being and non-being, substance and function