

《道教義樞》〈道性義〉 對佛性思想的吸收與轉折

廖 雅 嫻*

摘 要

《道教義樞》是初唐時期道教教義的代表作，除了匯集許多重要的道教義理之外，更反映出重玄思想的時代特徵，以及受到佛教教義學影響的痕跡，透露當時道教思想吸取佛教思想而變化的線索。道性思想的產生，不可忽略的是佛性思想的激盪作用，對於「修道根據」開展出新的詮釋面向，促使道教逐漸轉化修道的內容。本論文聚焦於《道教義樞》〈道性義〉，以「從道性自然到本性清淨」、「不因不果的道性」、「果石木者皆有道性」等議題探究，從內在思想義理交涉的面向，釐清道性思想形成與義理發展的脈絡，並梳理其思想轉折之處，顯示出南北朝至隋唐佛道教之間思想交流的一個重要面向，在論爭之外，進而引發積極的教義移植與建構。

關鍵詞：道性、本性清淨、不因不果、中道佛性、草木皆有性

一、前 言

《道教義樞》是初唐時期的道書，現存於《正統道藏》太平部，借鑒先行問世的道教教義百科全書《玄門大義》一書，於此基礎上，芟夷繁冗，廣引

2014 年 6 月 3 日收稿，2017 年 2 月 6 日修訂完成，2017 年 3 月 6 日通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學國文學系博士候選人。

衆經，編纂而成，是重玄派的代表著作，¹ 在唐代道教史上是占有極為重要地位的道教教理書。² 編者道士孟安排，生卒年不詳，在唐陳子昂所撰關於武則天的〈荊州大崇福觀記碑〉中有所記載，³ 因此學者們推定大約為武則天時期的道士，而《道教義樞》的撰述大約在西元 700 年前後。⁴ 《道教義樞》於〈序〉中說明主旨——「顯至道之教法，標大義之樞要」，其編纂方式是對不同名相進行解說，全書成十卷三十七條，建構道教教義的系統。然隋末成書的《玄門大義》今已逸失，只留部分殘卷，因此要瞭解南北朝至隋、唐初的道道教義思想內容與發展等，探析《道教義樞》是極具意義與代表性的。

南北朝至隋唐的這一時期，佛道交往頻繁，⁵ 雙方論爭的文章收錄於《弘明集》、《廣弘明集》等書之中，因此無論是《玄門大義》⁶ 或《道教義樞》都明顯受到佛教的影響，可在《道教義樞》中見到佛教三論宗思想的痕跡。道教從魏晉到隋唐，教義思想發展的重心逐漸從「本體論」轉向「心性論」，

- 1 Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 56-59.
- 2 (日) 砂山稔, 《隋唐道教思想史研究》(東京: 平河出版社, 1990), 頁 193。
- 3 Hans-Hermann Schmidt, "Daojiao yishu 道教義樞," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), vol. 1, p. 442.
- 4 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(656-665A.D.)，鎌田茂雄認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 年前後，麥谷邦夫、砂山稔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(日) 麥谷邦夫著，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)，頁 319；(日) 砂山稔, 《隋唐道教思想史研究》，頁 193；王宗昱, 《《道教義樞》研究》(上海: 上海文化出版社, 2001)，頁 4-5；李剛, 〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉, 《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)，頁 57。
- 5 「南北朝時期，在同佛教交往的過程中，湧現很多直接間接地受佛教教義影響的道教經典。另外，北周武帝建造起通道觀，接著在隋的玄都觀開始了對儒道佛三教教義的綜合性的研究。」(日) 麥谷邦夫著，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 268。
- 6 T. H. Barrett, "Xuanmen dayi 玄門大義: Great Meaning of the School of Mysteries," in Fabrizio Pregadio, ed., *The Routledge Encyclopedia of Taoism* (London: Routledge, 2011), vol. 2, p. 1134.

這轉向原因之一，不由得正視於佛教教義的啓迪，尤其是佛性思想的興盛，對於中國心性論帶來影響。「佛性」(buddha-dhātu、⁷ buddha-gotra)⁸一詞，從梵語如來藏(buddha-dhātu、tathāgata-garbha、tathā-gata-garbha)⁹而來，是印度佛教「後期大乘」(經)的主流，經「初期大乘」的演化而形成。宣說如來藏等的經論，在中國譯經史上，從西元三世紀末起，到七世紀止，譯出的爲數不少，¹⁰其中《大般涅槃經》中云「一切衆生悉有佛性」，開啓言說「佛性」一詞的時代。在大本《大般涅槃經》未譯出之時，唯南朝宋竺道生(355-434)孤明先發，本衆生皆有佛性，首倡「一闡提有佛性」之說，引發爭論，而被斥逐，直至《大般涅槃經》四十卷譯出之後，冰釋群疑。竺道生的主張與《大般涅槃經》的盛行，關係著每一個衆生是否都具有佛性，以及惡人能否成佛的問題，不僅是基本教法思想上定義的確認，並且讓修行能有所根據，對於修道成佛可產生信心，大力推動佛教在中國發展以佛性思想爲重心的新途徑，此後「佛性」成爲引領思想界心性討論的主流之一。此一思想潮流所形成的議題，亦成爲動力讓承襲道家思想的道教，關注的教義思想焦點由「道」拓展至「道性」。

《道教義樞》在〈道德義〉、〈道意義〉之外，別立〈道性義〉一文，可以想見其用意，旨在專對「道性」之名相進行詮解，言其涉及「修道」的基礎、「成道」可能性問題，即是衆生修道的根據，這是在佛教思想的刺激之下，道教必須有所因應，因此從對「道」重視，轉而提出「道性」概念。〈道性義〉的成立既與佛性思想關係密切，¹¹若僅由道教思想探究，是難以深入了解的，

7 「佛性可以有二種意義：一、是無上菩提的種子——因性；二、是佛的體性。所以佛性的原語，極可能是 buddha-dhātu，可以譯為『佛界』，『佛性』。dhātu——界的意義很多，有『因』義，也有『體性』義」。印順法師，《如來藏之研究》(新竹：正聞出版社，1981)，頁 262。

8 高崎直道指出佛性的「性」的可以相當於梵文中的 dhātu、gotra，dhātu 通常是譯為「界」，漢語中「界」也有如來藏的意思。所以在這樣的狀況下，dhātu 有「因」的意思，在一般的情況之下，也有作為本性、本質、要素的意思。(日)高崎直道，《如來藏思想Ⅱ》(京都：法藏館，1989)，頁 28。

9 參見(日)末木文美士，〈仏性説の淵源〉，《東洋文化》70(1990.1): 12。

10 參見印順法師，《如來藏之研究》，頁 4-9。

11 「道性」的產生，不免受到了「佛性」的影響，Robert H. Sharf 更直指是模仿「佛性」。

因而此中思想的交涉與聯繫相當值得探討，由是能知「道性」概念形成的思想脈絡，以及此間的內涵意義，足以顯示南北朝至隋唐佛道教之間思想交流的一個重要面向，在論爭之外，有更積極的教義建構與思想轉折。

《道教義樞》〈道性義〉目前的研究成果中，焦點大部分都集中在「道性」的討論，不論是思想意義或歷史意義等議題，對於與佛教思想相關的部分，討論的篇幅較少。如陳弱水〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉、¹² 王宗昱《〈道教義樞〉研究》中專文討論「道性義」，提供了思想、歷史文獻的考察脈絡；其次，日本學者麥谷邦夫〈南北朝隋唐初道教教義學管窺——以《道教義樞》為線索〉、¹³ 李剛〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉，¹⁴ 是概觀式的研究《道教義樞》全書，因此其中關於「道性」或「佛性」論題僅提揭部分意義；又有呂慧鈴〈唐初《道教義樞》中的〈道性義〉思想研究〉，¹⁵ 著重於「道性」的思想意涵的研究，由重玄思想討論「道性義」，對佛性思想的論述簡略。加拿大曾稚棉（Chih-mien Adrian Tseng）博士論文¹⁶的第二章第二節“The discussion of Dao-nature in the Tang dynasty (618-907A.D.)”研究的範疇與《道教義樞》〈道性義〉有相關，其論述主要以歷史文獻、思想文化等方面進行研究，對於哲學思想仍可有再深論的空間。專文研究《道教義樞》「道性」、「佛性」相關思想議題，如高永旺〈《道教義樞》中「道性」義蘊與佛性思想〉，¹⁷ 除了闡述「道性」意義，並以天臺宗、華嚴宗、禪宗等的佛性思想，略引《大般涅槃經》與吉藏的「草木有性說」，論其對「道性」的影響，但其

Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, pp. 236-237.

12 陳弱水，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：成功大學教務處出版組，1999），頁 468-494。

13 （日）麥谷邦夫著，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。

14 李剛，〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉，《道教思想與中國社會發展進步研討會論文集》，頁 57-79。

15 呂慧鈴，〈唐初《道教義樞》中的〈道性義〉思想研究〉，《鵝湖學誌》45(2010.12): 193-228。

16 Chih-mien Adrian Tseng (曾稚棉), “A Comparison of the Concepts of Buddha-Nature and Dao-Nature of Medieval China” (Ph.D. diss., McMaster University, 2014), pp. 87-129.

17 高永旺，〈《道教義樞》中「道性」義蘊與佛性思想〉，《宗教學研究》2004.2: 164-167。

不從南北朝以來盛行的佛性議題，或與佛性關係緊密的經論進行研究，恐使道性與佛性思想交涉的分析不夠嚴謹，或有思想意義脈絡混淆之缺失。又楊維中〈論隋唐道教「道性」論對於佛性思想的吸收〉，¹⁸點出道性的許多觀點從佛性思想移植而來，但就《道教義樞》〈道性義〉吸收佛性思想彼此間的關聯，未能詳細分析。本文試圖在前人研究的基礎上，深入探究思想內義，希冀後出轉精。

二、從道性自然到本性清淨

隋代唐初，「道性」一詞，放在道教的思想系統解釋，大約有兩個核心意涵。首先，「道之性」為道的體性，宇宙的本源與實相，對於宇宙根源「道」本質之詮釋。其次，即是人能成道的可能依據，人所具有的「道性」。¹⁹不論是「道之性」或人具有「道性」，在道家或道教的傳統，皆有以「自然」的概念來表達其內涵。追溯「道性」與「自然」的關係，在南朝梁陳間道士宋文明（生卒年不詳）《道德義淵》〈自然道性〉中云：

《老子經》云：「復命曰常。」河上公云：「復其性命。」此言復其性命之復，曰得常道之性也。《經》云：「道法自然。」河上公云：「道性自然，無所法也。」《經》又云：「以輔萬物之自然。」物之自然，即物之道性也。²⁰

可知目前最早指出「道性」概念的是漢代道教典籍《老子河上公注》，其云「道性自然，無所法也」，此無所法之「道性」，乃意指為「道之性」。然從宋文明「復其性命之復，曰得常道之性也」與「物之自然，即物之道性也」之語，可知宋文明所言「道性」的意義已於眾生萬物之中，從「道性自然」至「物之自然，即物之道性也」，形上之「道」終落於眾生萬物之「道性」。

宋文明《道德義淵》〈自然道性〉與《道教義樞》最常引用的隋末唐初《本

18 楊維中，〈論隋唐道教「道性」論對於佛性思想的吸收〉，《人文雜誌》2007.5: 53-59。

19 參見陳弱水，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，頁 470。

20 轉引自盧國龍，《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），頁 79。

際經》〈道性品〉都確立了人具有「道性」，「道性」皆「自然」，²¹ 這是秉持道教的傳統學說，而衆生之「道性」的「自然」應如何理解？《道教義樞》有〈自然義〉一文可爲之作解，解釋「自然」一詞云：

義曰：自然者，本無自性。既無自性，有何作者？作者既無，復有何法？此則無自無他，無物無我。豈得定執，以爲常計？絕待自然，宜治此也。
(頁 344)²²

從〈自然義〉的「義曰」中，即《玄門大義》所要表示，自然是「本無自性」、「無有作者」、「無自無他，無物無我」的「絕待自然」，如此的絕待自然可以對治定執、常計，由是明白所謂的「絕待」是「無自無他，無物無我」，超越所有的二元對立，既非有待也非無待，雙遣有無二邊。此「絕待自然」概念有「沒有任何內在的或本質的規定」的意思，²³ 沒有能做、所做，本無自性的「自然」超越相待的有無，以「無」表露雙遣兼忘的重玄思維，若《本際經》云：「無無曰道」(《道教義樞》〈有無義〉，頁 352)，亦隱約透顯了「空」義。

對於「自然」的意義，亦可從《中論》探究，麥谷邦夫提出〈自然義〉乃依據《中論》的〈觀因緣品〉、〈觀作作者品〉、〈觀有無品〉等內容²⁴ 論述，於此徵引《中論》的幾則偈頌相對照：

如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。〈觀因緣品〉
若人見有、無，見自性、他性，如是則不見，佛法真實義。〈觀有無品〉
定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。〈觀有無品〉²⁵

21 宋文明之說即參考前《道德義淵》〈自然道性〉所云。《本際經》中云：「道性者，……自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然。」見隋·劉進喜、李仲卿編撰，《敦煌本太玄真一本際經》〈道性品〉(《中華道藏》第 13 冊，北京：華夏出版社，2004)，頁 234 中。

22 引自王宗昱，〈《道教義樞》校勘〉，附錄於氏著，《《道教義樞》研究》，亦參考唐·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)。本文所引用之《道教義樞》文本乃依王氏校勘，僅標明頁數，後不重複出註。

23 盧國龍，《中國重玄學——理想與現實的殊途與同歸》，頁 333。

24 (日)麥谷邦夫著，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 281。

25 偈頌為後秦·鳩摩羅什所譯，引自葉少勇，《中論頌：梵藏漢合校·異讀·譯注》(上

從以上的偈頌中，可知《中論》的思想乃是遮破因緣，破自性、他性，破有、無，超越二元對立的，世間的一切萬法是無自性，可見《道教義樞》〈自然義〉所詮釋「自然」的「本無自性」的涵義，相當接近佛教的中觀思想。

承「道法自然」的角度詮釋「道之性」，逐漸發展為「本無自性」的內義作解釋，由「道性自然」之義權輿，《道教義樞》〈道性義〉又從不同層面來解讀「道性」，〈道性義〉云：

義曰：道性者，理存真極，義實圓通，雖復冥寂一源，而亦周備萬物。煩惑所覆，暫滯凡因。障累若消，還登聖果。此其致也。《太玄經》云：言道性者，即真實空，非空不空，亦非不空，道性眾生【性】，皆與自然同也。（頁344）

「道性眾生性，皆與自然同也」，因此無論言「道之性」或「眾生具有道性」，皆與「自然」同，而〈道性義〉所言的「道性」已有「眾生具有道性」的意義，這是初步所應釐清的觀念。唯在思想脈絡中，若僅以「本無自性」或「空」直接解釋眾生具有的「道性」，恐會產生滯礙不暢之處，此「自然」概念有「沒有任何內在的或本質的規定」的意味，這與「道性」作為修道的根據，即「理存真極，義實圓通，雖復冥寂一源，而亦周備萬物」，具有內在根據的本質意義相違，但在道教的「道」思想理路之下，仍舊可作為詮釋「道」的體性之一，由此知〈自然義〉所言之「自然」詮釋的是「道之性」，如結尾所言是假施設、強立名字的出世間法，²⁶強名為「道」。

依前所說「自然」的意義，又麥谷邦夫所言此「自然義」是主張澈悟這一絕對的自然的存在方式，並且順應這一方式，來根除我執以達窮極之道，²⁷若僅以〈自然義〉所言自然之義與道性仍會產生矛盾，一如南北朝後期佛道論爭中，道教自然說與佛教因緣說的衝突，²⁸《道教義樞》極力調和此說，

海：中西書局，2011），頁13、239、241。

26 《道教義樞》〈自然義〉：「故《本際經》云：是世間法及出世法，皆假施設，悉是因緣，開方便道，為化眾生，強立名字耳」，頁344。

27 （日）麥谷邦夫著，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281。

28 北周·甄鸞，《笑道論》：「道以自然為宗，佛以因緣為義。」收錄於唐·道宣集，《廣弘明集》（《大正藏》第52冊，臺北：新文豐出版公司，1983），頁151a。

因此說「示因緣者，強名自然」（頁 344）等語。詮釋「道性自然」的觀念時，若依〈自然義〉將「義曰」的「絕待自然」，最終歸諸「釋曰」引《本際經》云：「是世間法，及出世法，皆假施設，悉是因緣，開方便道，爲化衆生，強立名字耳」（頁 344），以佛教中觀思想研討，《中論》乃是遮破因緣，從勝義諦的角度破斥因緣，並不遮破世俗諦中因緣，因爲世俗中萬法只是如幻假立的無自性生，但在〈自然義〉中把世間法、出世間法一切法歸諸於因緣，又「因緣」該如何解釋呢？〈自然義〉並沒有詳細解釋，但把諸法歸於因緣，乃因「開方便道，爲化衆生，強立名字耳」，又「釋曰：示因緣者，強名自然」，如此說來是否可換言之「示因緣者，強名道」或「示因緣者，強名道性」？雖似是可以調和自然與因緣，但就如〈自然義〉云：「自然者，以他語涉物，亦成有待」（頁 344），自然成有待，那有待的因緣如何擴大層次至出世間法？擴大至道或道性？雖就語言教化的層次可以說「開方便道，爲化衆生，強立名字」，但依思想內義來說，佛家所謂的因緣，「因」指引生結果之直接內在原因，「緣」指由外來相助之間接原因，²⁹因緣生滅一切法，但若將「道」、「道性」視爲生滅之法，如何解釋道遍萬物、衆生皆有道性？此中的矛盾油然產生。顯見，〈自然義〉的「義曰」與「釋曰」³⁰其詮釋的方向有所不同，有待的自然與絕待自然所言即有殊異，還需從〈道性義〉引《太玄經》云：「道性者，即真實空，非空不空，亦非不空，道性衆生【性】，皆與自然同也」（頁 344），又說明道性的因緣性爲「因緣性者。因是能生，（者）【緣】是由藉。故設境教，爲悟解之因緣。由此因緣，生智成道」（頁 345），一如三論宗吉藏言佛性之「非空非不空，非有非不有」，³¹以「自然」是「非空不空，亦非不空」，而「因緣」只是「施設境教，悟解之因緣」，道性自然之義於「道性空」有更深入的詮釋，與因緣亦能調和。

〈道性義〉中言：「道性以清虛自然爲體」（頁 346），又從「清虛」與前言「真實空」，解析「道性」所具有的另外一層意義，由「性空」、「清虛自然」

29 釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988），頁 2301。

30 《道教義樞》的編纂體例分爲「義曰」與「釋曰」兩部分，其編寫的方式，乃是綜攝《玄門大義》的重點爲「義曰」，再對此進行闡釋爲「釋曰」。

31 Jörg Plassen, "Some Problems in Understanding Jizang: The Buddha-Nature of the Insentient," *Studies in Central and East Asian Religions* 10(1997): 6.

發揮出「本來清淨」。《道教義樞》〈道性義〉：「衆生之本，本來清淨」，主張「道性」是本來清淨，在此之前，道教有「道性本清」之說，在《太上洞淵神咒經》：「妖邪僞且濁，道性本來清」，³² 然觀其前後文義，此「本來清」乃是形容「道之性」，非言「衆生道性，本來清淨」。《道教義樞》〈境智義〉言：「以衆生本性，非是有無，畢竟清淨，是真道性」（頁 343），可以確立〈道性義〉的「本來清淨」是指衆生所具的「道性」，而此與佛性思想所言「自性清淨說」的理路相當接近。

雖將人之本性定爲畢竟清淨，但在現象經驗世界中，衆生並沒有表現皆爲清淨面向，因此在這之中有幾個議題需要釐清，本性清淨的意義爲何？清淨與染垢的關係？以《道教義樞》〈道性義〉與其所連接的佛性思想，探究此間的議題，分列如下：

（一）本性清淨的意義

佛教言心性清淨說有其脈絡，從《阿含經》以來，定下了「自性清淨，客塵所染」的基礎，³³ 大乘初期的般若經典以自家一切法空性的立場融會自性清淨說，使得空與本性淨成爲同義詞。承接《大方等如來藏經》、《勝鬘經》等如來藏系經論的《寶性論》，除了承襲以前的心性說之外，並系統化了如來藏系心性說的特點，清淨心由被動靜態轉成主動能「厭生死欣涅槃」的動力，不但是明淨，且蘊含無量清淨佛功德。³⁴

《道教義樞》〈道性義〉中言及《昇玄經》云：「能了此性，即成正道，自然真空，即是道性。臣知道反俗，何以故？法性空故。經云：貸氣、稟氣者，此明衆生之本，本來清淨，顛倒妄起……」（頁 346），所以此所言的「本來清淨」乃因「法性空」，一如前面言道性之是「非空不空，亦非不空」的「真實空」。〈道性義〉當中以「法性空」作爲「本來清淨」的內蘊，此是佛教般若經典的理路，《大智度論》：

32 晉·撰人不詳，《太上洞淵神咒經》（《中華道藏》第 30 冊），頁 12 中。

33 《阿含經》：「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故。」在漢譯阿含經典未見類似經文，此文乃於《增支部》，《南傳大藏經》，卷 17，頁 15，間接引自印順法師，《如來藏之研究》，頁 69。

34 參考釋恆清，《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，1997），頁 127。

畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨。³⁵

由此而知，空與淨，只是名稱不同，內容相同。這是一切法本空，一切法本淨，沒有一法不是畢竟清淨。從嚴謹的角度來說，印順法師認為：「《般若經》的心性本淨說，可能引發如來藏說，卻不是如來藏說」，³⁶ 高崎直道認為如來藏說是大乘佛教的一環，繼承自大乘佛教系統，所以應將「自性清淨」以「空」義作解釋，³⁷ 又就自性清淨心是相當於空性，同時是本來的，這是此見解的特色。³⁸ 這一自性清淨的空義，逐漸發展為煩惱染垢並不能影響如來藏，僅為覆蓋佛性之客塵。

《道教義樞》以「法性空」為本來清淨的道性，但又言眾生是「貸氣、稟氣」者，又譬喻道性本來清淨說「猶竹筍未起之日，事在虛無」，此「空」若是指「虛無」³⁹ 或「清虛之氣」，⁴⁰ 「清淨」就是形容一種「虛無」的狀態，或是「氣」之清淨，這已非遠離有無等四邊的空性，與佛性思想亦有一段距離。

此是針對〈道性義〉中言「法性空」、「自然真空，即是道性」，吸收般若經典的思想言「道性」本來清淨、畢竟清淨。又首句引《太玄經》云：「言道性者，即真實空，非空不空，亦非不空。道性眾生【性】，皆與自然同也」（頁 345），在「道性」為「真實空」的脈絡下，所引用之《太玄真一本際經》承

35 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》（《大正藏》第 25 冊），頁 508c。

36 印順法師，《如來藏之研究》，頁 85。

37 （日）高崎直道，《如來藏思想の形成：インド大乘仏教思想研究》（東京：春秋社，1974），頁 756。

38 （日）高崎直道等，〈如來藏思想の歴史と文獻〉，《如來藏思想》（東京：春秋社，1982），頁 13。

39 《道教義樞》〈自然義〉所常引用的《西昇經》中有言：「虛無生自然，自然生道。」簡言之，「虛無」能生「道」，在道教思想中，「空」有可能作為「虛無」的同義詞。北宋·陳景元集，《西昇經集注》（《中華道藏》第 8 冊），頁 272。

40 秦漢哲學家說「氣」多指出其實有性，漢魏道教的氣論亦從實存出發，南北朝以降，受到佛教「空」的影響，道教氣論呈現突出「虛無」性的價值取向，尤其反映在道教最高尊神的塑造上，三清被說成是虛無之氣的產物。道教氣論的這種變化，當與其以無為本的體認分不開，正是將宇宙之本看作「無」，道教傳統中以氣為世界本源的觀點，自然便沾染上「無」的色彩，以無為本與以氣為本由此合一。李剛，〈《道教義樞》論本跡與體用〉，《江西社會科學》1997.8: 9。

中觀思想的基礎下，言「道性自然」、「道性」有「空」義、「本性清淨」並沒有衝突的，所以在隋代唐初道書中，言道性為「空」多於道性自然，⁴¹但於其「竹筍未起之日，事在虛無」之譬喻，已將此「本性清淨」的空義轉向，轉回道教的「虛無」與「氣」論，所謂的「道氣論」。

（二）清淨與染垢的關係

道性的清淨與染垢的關係為何？又如何去除染垢？〈道性義〉中引了「竹與皮」為譬喻道性滯染與除垢，在佛性思想中有著名的《大方等如來藏經》九種譬喻，或《大般涅槃經》的貧女金藏、雪山甜藥等譬喻，是為佛性譬喻的原型，擇其一「皮糲中的粳糧」的譬喻，說明佛性與煩惱的關係，《經》云：

譬一切粳糧，皮糲未除蕩，貧者猶賤之，謂為可棄物；
外雖似無用，內實不毀壞，除去皮糲已，乃為王者膳。
我見眾生類，煩惱隱佛藏，為說除滅法，令得一切智；
如我如來性，眾生亦復然，開化令清淨，速成無上道。⁴²

佛性就如同粳糧，而煩惱染垢一如皮糲，貧愚之人以為未去皮糲的粳糧是輕賤無用之物，但只要去蕩既精，此粳糧乃常為皇家所用。此譬喻要闡明佛性是不被煩惱所染垢，僅是覆蔽，煩惱非本有，僅是外鑠，但因為此煩惱，隱藏了眾生其與如來相同的佛性，除去煩惱，就能證得本具的如來性。

因此，所謂的「本性清淨」是不被染垢所汙的，即佛性不被染垢所汙，又如《大方等如來藏經》言：

我以佛眼觀一切眾生，貪欲恚癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，
結跏趺坐儼然不動。善男子！一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常
無染汙，德相備足如我無異。⁴³

《如來藏經》所言甚為清晰，佛性同樣於佛與眾生之中，即便一切眾生的自性被貪嗔癡等無明煩惱所覆蓋，唯「如來藏常無染汙」，此佛性（如來藏）清淨的自性不為煩惱所染汙，達到全然證悟時所顯現的諸功德是自性具足，與佛

41 陳弱水，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，頁 473。

42 東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方等如來藏經》（《大正藏》第 16 冊），頁 458a。

43 《大方等如來藏經》（《大正藏》第 16 冊），頁 457b。

無異，並非忽然生起。《如來藏經》生動的比喻客塵煩惱與佛性，說明在客塵遮障的情況下，如來藏本質無任何變異，本具如來德相，而染垢是可以被淨除的，顯現本來清淨的自性，證得究竟佛果。

綜合佛性的譬喻進行分析，道性之「竹與皮」譬喻想要表達清淨與垢染的關係，就如同《如來藏經》的九種譬喻所表達的狀態，染汙僅是客塵，覆於本來清淨的佛性，〈道性義〉在這一部分亦如此譬喻，其言：

經云：貸氣稟氣者。此明眾生之本，本來清淨。顛倒妄起，因知有識神。一念神起，即滯染（故）欲。凡業既弱，不能自生，須假應氣，貸生接引。既生之後，方假研修。智慧若圓，即成至道。譬猶竹筍，未起之日，事在虛無，一念筍生，即帶皮出生。生力既弱，不能自生，須假天雨，助令成筍。及其作竹，漸漸除皮，皮盡竹成，無皮如本。竹成之日，不更生皮，亦論智圓之時，不更起倒也。（頁 346）

以竹來譬喻「道性」，而染垢就是「皮」，若能除去皮，道性就可逐漸顯現，因此道性與染垢非一，道性僅是被染垢之皮所覆，就是首句言「煩惑所覆，暫滯凡因，障累若消，還登聖果」，煩惑只是暫時存在，除去層層煩惑之皮，無皮就會如其本來之清淨，竹成之日即智圓之時，達至首句所說的「理存真極，義實圓通」。因此，道性譬喻所闡明清淨與染垢的關係與佛性思想內容並無太大差別，染垢僅是暫時存在，覆蓋於清淨本性之上，這部分的思想基調是相同的。

《道教義樞》〈道性義〉運用「竹與皮」的譬喻時，仍是帶入道教的思想，豐富了譬喻背後清淨道性的意義，亦引發更多的議題，分述如下：

1. 「貸氣、稟氣」的基礎？「染垢」之起？

法性空之本來清淨的道性，應是遠離「能、所」，如何能「貸氣、稟氣」？又「貸氣、稟氣」承道教傳統「炁」的思想而來，與「空」是不同的思想基礎。在《道教義樞》〈兩半義〉中解釋了識業的原因，其云：「兩半義者，凡夫識業，起自氤氲，欲染漂流，淪斯顛倒。若能反出，則還處自然，信任流來，終嬰罪垢，此其致也」（頁 322），由〈兩半義〉的內容，⁴⁴ 相對檢視「道

44 《道教義樞》〈兩半義〉指出世界的本源只存在「清虛之炁」，並由此而形成「神本」，因而「神本」原是清虛的。卻由於妄動而產生「氤氲之炁」，此稱之為「界外一半」。

性」的「竹與皮」譬喻，關於染垢的產生，〈道性義〉是起於「顛倒妄起，因知有識神，一念神起，即滯染故欲」，與〈兩半義〉的氤氲之炁「是初一念，始生倒想。體最輕薄，猶如微煙，能障道果」（頁 323）相當接近，就在那一念顛倒妄起。差別在〈兩半義〉最終要「反出」本來的「清虛之炁」；而〈道性義〉的衆生之本，在研修之間「須假應炁」。這個譬喻是揉雜了佛性的譬喻與道教「氣」的思想，似乎只要「去皮成竹」就能成道，但還是充斥著「道氣」的影子，「本來清淨」除了意指「空」，亦隱指「清虛之炁」。

2. 「竹筍」所生之由？眾生本有「道性」？

前言「知有識神，一念神起，滯染故欲」，又「一念筍生，即帶皮出生」，所以「竹筍」就如同識神之生，此竹筍會逐漸生長成「竹」，「竹」譬喻為「成道」，那「知有識神」即是「道性」嗎？如此從「竹筍」（道性）生長成「竹」的過程，是一種生長的型態，以此譬喻言眾生「本有道性」，似有不妥。況且「竹筍」生長須假天雨，前言「凡業既弱，不能自生，須假應炁，貸生接引」，這裡似乎提出了一個漸修的工夫過程，但實是將具有道性演變為一種生長型態的存在，道性是生長出來乎？需要有助緣，又「識神」與「道性」的關係是〈道性義〉當中並沒有說明清楚的，所以眾生是本有道性乎？須待商榷。

以上兩問，是道教思想與佛教思想交錯時難以會通之處。然而，從「道性自然」到「本性清淨」，可以發掘道教借用佛性思想試圖去建構「道性」思想的基礎，但其內涵仍是不脫道教本色。

三、不因不果的道性

以「因」、「果」釋「道性」，一如《涅槃經》狀述佛性，就「因」或「果」等方面說，乃是為了更詳細釐清「佛性」的意義，但就「道性」而言，此詮解方式難以聯繫至道教傳統的思想，因為相較於因果的關係，道教重視的是

又與此相對，無色界染、色界染、欲界染、三惡道染合稱為「界內四半（染）」。「界外一半」與「界內四半」合起來構成「流來通欲」，也就是滯染的狀態。參考（日）麥谷邦夫著，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 304。

「承負說」，⁴⁵ 論善惡業與禍福的相互關係，是善惡報應的理論，於此「道性」的討論並不涉及善惡業報等。從佛性思想的發展而言，南北朝以來有各種佛性思想的爭議出現，從而出現佛性是指涉「因」或是「果」的異議，⁴⁶ 又有「本有」與「始有」的爭論，產生「以因釋性」、「以果釋性」的不同詮釋角度，此論爭紛紜數百年，因此後人在看待佛性思想時，或不免會就「因」或「果」去解釋「佛性」一詞。「道性」思想在建立的同時，同樣去思索且面對此問題，《道教義樞》闡釋「道性」時，引用裴君教導「道」的一段話開展此課題，〈道性義〉云：

裴君道授，（竟）【見】⁴⁷而謂之妙，成而謂之道，用而謂之性。（頁 345）

所謂的「成道」、「用性」，似乎將「道」與「性」割裂，因此產生「性因道果」的質疑，所以說「若道定在果，性定在因，則性非真道，真道非性，何謂衆生有道性耶？」（頁 345）如何解決「性因道果」所造成道、性二分，以致無法建立衆生有道性的基礎，分析〈道性義〉的詮釋，可從道性隱顯、因果兩方面論述。

從「性因道果」之說，先指出一個問題，即是「道性」隱顯的問題，〈道性義〉言：

今言見者，取其觀境之義；成者證果顯時；用者在因隱日，以物資真性，其用乃成。故在因時，目之為用，亦曰真性。道名在果，即指圓極法身。性語在因，謂有得果之性。此解雖強，亦未通理。（頁 345）

顯「果」名「圓極法身」，隱「因」謂「得果之性」，但《道教義樞》知僅此說還未通理，必須說明隱顯之所由，才能解決是否有因果之別。

（一）吉藏中道佛性的影響

45 「承負說」是《太平經》當中的思想要點，《太平經》是流傳至今最早的道教經典。參考任繼愈，《中國道教史（上）》（臺北：桂冠圖書公司，1991），頁 21、25。

46 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008），頁 1。

47 《正統道藏》「見」原作「竟」，王宗昱《《道教義樞》研究》校勘版本中說明增改的原因，今依「見」字作解釋，因與此段引文之後的「今言見者」相呼應。見王宗昱，《《道教義樞》研究》，頁 345；唐·孟安排編撰，《道教義樞》（《正統道藏》第 41 冊），頁 809 上。

「道性」的隱顯、因果之說，溯源至佛性思想，參照三論宗吉藏⁴⁸（549-623）的主張，可知吉藏對佛性隱顯、因果問題的探究，作為道性論述時的借鏡，《論》云：

若攝大乘論所明，隱名如來藏，顯名為法身耳。⁴⁹

道本無二，眾生虛妄，失於不二，橫謂二。不悟橫二本無二，故二覆於無二。二覆於無二，故無二隱橫二。無二隱橫二，故名如來藏。若悟橫二本無二，無二顯現，名法身。隱顯大宗，其意若此。⁵⁰

對於不二中道，若有執著，即是執著於二，失於不二。被隱覆的道本無二，但因隱覆而名為「如來藏」，若能體悟此不二中道，顯現則名為「法身」。隱藏的如來藏、顯現的法身僅為表示「不二中道」的兩種狀況，所以無論隱或顯，終究為不二中道，隱顯不二。又《大乘玄論》對於佛性指涉「因」或「果」，有其評論：

問：今義云何？為當在因？為當在果？為當在因果耶？

答：今時明義，無在無不在。故云無在無不在，佛所說也，只以如此義故名為佛性。……此是不二二義。不二二故，二則非二，故云二不二是體，不二二是用。以體為用，以用為體，體用平等，不二中道，方是佛性。⁵¹

佛性是「無在無不在」，⁵² 所以吉藏不贊成將佛性視為因或果，其「體」是不二的，並無「因」或「果」之分別等。佛性有時說為「因」，或說為「果」，是就其「用」而言，善巧方便的闡述佛性與眾生的關係。吉藏以「無在無不在」、「不二」為佛性之「體」，顯示他側重於佛性的「體性義」。

（二）中道道性的開展

《道教義樞》〈道性義〉吸收吉藏的「中道佛性」思想，並由此解釋「道

48 在道性的有無和因果論上是按照吉藏的《大乘玄論》卷3〈佛性義〉展開的。參見（日）麥谷邦夫著，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308。

49 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第45冊），頁45c。

50 隋·吉藏，《淨名玄論》（《大正藏》第38冊），頁859b。

51 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第45冊），頁38b。

52 Jörg Plassen, "Some Problems in Understanding Jizang: The Buddha-Nature of the Insentient," p. 4.

性」云：

今明若礙心解者，一解一病，正意道性真性，不有不無，何在不在。《西昇經》云：為正無處，此何所在？又云：正自居之，復何不在？故無在而無所不在。在因即因，在果即果。在因即為因性，在果即為果性。且尋道性正理，非有非無，何名何性？既以不性為性，不名為名，亦不通言通，不別言別也。（頁 345）

道性的「不有不無」，一如《道教義樞》〈有無義〉中以「有、無」論「道」，文中引《昇玄經》云：「真性常一，未始暫有，未始暫無。真既非有，亦非非有。真既非無，亦非非無也」（頁 353），此真性之「非有、非無、非非有、非非無」等論證方式，乃是受到中觀思想「離四句，絕百非」意義的影響，吸納了三論宗「四句」的論式，以此進行「雙遣兼忘」的思維工夫，透過「有」、「無」以及重玄的哲學方法，逼顯「道」的理境。⁵³ 道性的「不有不無」、「非有非無」亦如是而論，⁵⁴ 又道性五種之「正中者」及「觀照性者」，⁵⁵ 同樣以「有」、「無」論「道性」，仍受吉藏五種佛性的影響，⁵⁶ 秉持重玄「非有非無」的中道思想，以此重玄思想的內涵，從「道」延伸至「道性」，深構其意義。

《道教義樞》〈道性義〉引《西昇經》云：「道非獨在我，萬物皆有之」（頁 346），以及老子經教云：「道無不在」（《道教義樞》〈有無義〉，頁 353），承襲此道教傳統的思想，吸收如吉藏云中道佛性之「無在無不在」的思想，開展出道性之「無在而無所不在」，此是道教的中道真性。因此，依道性「無在

53 參見李剛，〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》1997.3: 2-3；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》50(2011.12): 40-43。

54 僧肇《不真空論》認為《中觀》所闡明的：「諸法不有不無者，第一真諦」才是有無之實相。佛教三論宗創派人隋代吉藏《三論玄義》認為對「道」當作非有非無觀，不可執著有無，才能認識中道實相，道教重玄派選擇佛教中觀學派的中道去展開自己的理路。參見李剛，〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》1997.3: 2。

55 「一正中者，中是不偏之名，正是不邪之目。正道真性，不生不滅，非有非無，名正中道。」「三觀照性者，因也通名，即有無二觀，照有無二境。因有入無，明照真境，發生妙觀。」《道教義樞》〈道性義〉，頁 345。

56 參見（日）鎌田茂雄，〈道性思想の形成過程：佛道兩思想の交流をめぐって〉，《東洋文化研究所紀要》42(1966.11): 144-146。

而無所不在」解決「性因道果」的質疑，所以言「在因即因，在果即果。在因即爲因性，在果即爲果性」，所謂的「因」、「果」分述亦是爲方便說。「無在而無不在」的道性，能顯現出「無爲而無不爲」的意義，更別說其義：

無爲性者，即是智慧，斷除因果二累，神無之無爲也。（頁 345）

在道性的本質當中，是沒有因果之別的，更是斷除因果二累，不落二邊，由此明確說明其意義內涵。

以「非有非無」之正中道道性，因此說「不性爲性，不名爲名，亦不通言通，不別言別」，以撥遮的語言模式論述，消解所有的偏邪，以及所有的分別，用道教式的語言描述「不二」的道性，所以〈道性義〉言「道性體義者，顯時說爲道果，隱時名爲道性」（頁 345-346），隱、顯亦是表示不二道性的兩種狀態，以其「不名爲名」來約說衆生與道性的關係，終究是沒有隱顯、因果之別，所以〈道性義〉立「究竟諸法正性，不有不無，不因不果，不色不心，無得無失」（頁 346），超越任何預設、存在所可能陷入的窠臼，體現其究竟。

（三）「不因不果」所引發的分歧

道性的「不因不果」，循其理路，可說是吸收吉藏「非因非果」之中道佛性⁵⁷而立，如前所述，中道的涵義是不落二邊，破斥「本有」、「始有」的爭論，所謂「以因說佛性，佛性爲本有；以果說佛性，佛性爲始有；以因果說佛性，則佛性亦本亦始；以非因非果之中道義說佛性，佛性則爲非本非始」，⁵⁸ 吉藏是以雙遣破斥任何偏執一方的說法，「故知佛性非本非始，但爲衆生說言本始也」，⁵⁹ 以爲衆生而言詮的方便說。承此理路，「不有不無，不因不果」的道性應爲「非本非始」，但在〈道性義〉文中唯一「竹與皮」的道

57 吉藏認爲中道佛性不但要透過「有」、「無」之矛盾的否定，以便達到「非有非無」之較高層次的真理，而且還要透過「非有非無」（以及「亦有亦無」之矛盾對立）的否定，來達到更高層次之真理——「非真非俗」的中道佛性。……事實上，真正的「中道佛性」，超越了任何兩相矛盾對立的概念。見楊惠南，《吉藏》（臺北：東大圖書公司，1989），頁 229。

58 賴永海，《中國佛性論》（高雄：佛光出版社，1990），頁 39。

59 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 39c。

性譬喻，竹筍帶皮出生，皮盡竹成，無皮如本，更提到了「識神念起」與「賃氣、稟氣」，有因有果，實較接近「亦本亦始」之說，所以〈道性義〉之「非本非始」與「亦本亦始」並陳，呈現了《道教義樞》道性思想吸收佛性思想後有不同見解，但未一致消融其分歧。

〈道性義〉有言：「道以圓通爲義，謂智照圓通。性以不改爲名，謂必成圓果」（頁 344-345），解釋「道性」一詞。以「圓通」爲「道」的涵義，同於首句「義曰：道性者，理存真極，義實圓通」，表示出「道」之智照圓通，是就成道之果的狀態而言。以「不改」⁶⁰爲「性」的涵義，因爲「不改」所以說必成圓果，表示衆生必然於當來成就道果而言。「道性」以必成圓通之果爲解釋，又此言道性「不因不果」，是否還能依「不性之性，不通言通」作爲解釋？扞格之處，由此可知。

在〈道性義〉一文當中，道性思想同時呈現「建構式」與「化解式」兩種立論基礎。若溯道教之源，將「道」作爲宇宙創生之根源，有此一基本原則，「道」落實創生萬物，才進一步論「道性」，⁶¹因此言：「道性者，理存真極，義實圓通」等明確語言，如此之道性具有存有論的意義，繼承道教傳統思考的老路，結合「衆生悉有佛性」等如來藏學派的佛性概念，用以建立「衆生皆有道性」，此是建構式的道性思想。然而，道教重玄思想的興起，引入三論宗的「中道」思想，直言「道性者，真實空。非空不空，亦非不空」或「不有不無，不因不果」，不落於二邊，是化解式的道性思想。兩種的立論思想基礎不同，處理問題的方式不同，反映了道教在吸收佛性思想，乃至佛教思想中的差異處，僅擇取其所欲用之思想，或所能對治爭議處的觀念，呈現最終轉回道教義理的企圖。

60 以「不改」釋佛性之「性」，乃南北朝當時之通習，在吉藏《大乘玄論》〈佛性義〉中，「釋名」一門載三家對「佛性」一詞的不同解釋，皆釋「性」為「不改」，而或指涉「因」或「果」之不同。見廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 18-20。

61 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：臺灣學生書局，2009），頁 183。

四、果石木者皆有道性

《道教義樞》〈道性義〉有一特殊的主張，在「道性衆生【性】，皆與自然同也」（頁 345）的基礎上，進而言「一切含識，乃至畜生，果石木者，皆有道性也」，即是不論「有識」的人或畜生，與「無識」的果、木、石，都有道性。這主張背後的思想理論，是「道遍在於萬物」⁶²而起。道家與道教哲學之中，萬物與生物界都稟有道體，因為他們是由道所生的，從這一命題很容易引申出「無情」也有道性的主張。⁶³在六朝至唐代所發展的佛性思想中，吉藏提出「草木有佛性」說，天台宗湛然（711-782）有「無情佛性」說。⁶⁴學界對於到底是吉藏「草木有佛性」與《道教義樞》「果石木者皆有道性」，理論的先後，衆說紛紜，鎌田茂雄將吉藏此一思想追溯來自僧肇的「觸事而眞」、「天地與我同根，萬物與我一體」，運用「相即不二」的概念，⁶⁵從佛教的立場討論吉藏對於道教的影響，⁶⁶或有學者認為道性遍在說影響草木具佛性的理論，⁶⁷莫衷一是。然而，若從「道遍在於萬物」思想背景而論，在印度佛教時期如來藏思想集大成的《寶性論》當中，如來藏具有三義，⁶⁸第一義為「佛法身遍滿」，又言「如空遍一切，而空無分別，自性無垢心，亦遍無分別」，⁶⁹吉藏所著作的《法華遊意》、《勝鬘寶窟》等都會引用《寶性論》論

62 《道教義樞》〈道性義〉引《西昇經》言：「道非獨在我，萬物皆有之」（頁 346）。

63 參見楊維中，〈心性本體與道性本體：中國佛教心性論對道性心性論的影響〉，《世界宗教研究》2003.2: 71。

64 （日）大久保良詮，〈湛然における無情仏性説の一考察〉，《印度學佛教學研究》55.2 (2007.3): 618-622。

65 （日）奥野光賢，〈吉藏教學と草木成仏説〉，《仏性思想の開展：吉藏を中心とした「法華論」受容史》（東京：大藏出版株式會社，2002），頁 391-394。

66 參見（日）鎌田茂雄，〈道性思想の形成過程：佛道兩思想の交流をめぐって〉，頁 62-66、98-102。

67 參見陳弱水，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，頁 480-481；Chih-mien Adrian Tseng（曾稚棉），“A Comparison of the Concepts of Buddha-Nature and Dao-Nature of Medieval China,” pp. 87-89, 117-128.

68 （日）小川一乘，〈如來藏・佛性の研究：ダルマリンチエン造寶性論釋疏の解讀〉（京都：文榮堂，1974），頁 73-74。

69 北魏・勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》（《大正藏》第 31 冊），頁 828a、832b。

述，所以佛性遍在的思想，未必只來自道家的影響。因此，本文討論「果石木者皆有道性」，從《道教義樞》與吉藏思想的內義進行討論，而由歷史文獻考察出思想的先後關係，仍猶待解人。

在道佛思想交涉之中，需要先釐清的研究焦點，究竟〈道性義〉要論述的是「果石木是有識，抑或無識」，這就涉及有無「識神」，再推及「道性」，還是直接將重點放在「道性」的論題之上。雖然在佛教早期的故事當中，花草、樹木等植物被擬人化而有觸覺等反應，或有樹神、樹精靈之說，在印度教的《摩訶婆羅多》中認為植物有五種感官的覺受，⁷⁰而中國的《山海經》⁷¹同樣記載了植物有靈、或樹神信仰等說法，即便植物、石頭具有靈魂或神識，但這些文獻仍在原始神話或圖騰崇拜⁷²的層次，要證明果石草木是有情識、知覺的衆生，顯見的，靈魂或神識的意義亦是一大課題，這就包括如何解釋識神與輪迴，如何理解識神與植物或石頭之間的關係，乃至神識與道性的關係……，這都是相當複雜的問題，由此可知，難以直接證成草木果石是有意識的衆生，因為有意識而有道性。

在「道遍在於萬物」、「道無不在」的前提下，《道教義樞》是從「理」入手，其闡明的重點投注在「道性」以及意義內涵，說明果石木者皆有道性，相近的，吉藏有佛性「理外」、「理內」的論點，從不同角度加以釐清草木有無佛性的問題，可由兩個方向論述此間的關係：

70 Lambert Schmithausen, *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees* (Kathmandu: Lumbini International Research Institute, 2009), pp. 72-89.

71 如建木、潛英之石。「建木在都廣，眾帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。」（《淮南子》〈墜形訓〉）在神話學中，這棵樹被稱為宇宙樹，是宇宙的中心點；「潛英之石，……刻之為人像，神悟不異真人。使此石像往，則夫人至矣。此石人能傳譯人言語，有聲無氣，故知神異也。」（《拾遺記》卷 5）參見徐志平，《中國古代神話選注》（臺北：里仁書局，2006），頁 98-100。

72 「圖騰崇拜（totemistic creed）的信念是原始文化最典型的特徵。……對神話和宗教的感情來說，自然成了一個巨大的社會——生命的社會。……生命在其最低級的形式和最高級的形式中都具有同樣的宗教尊嚴。人與動物，動物與植物全部處在同一層次上。」（德）卡西勒（Ernst Cassirer）著，甘陽譯，《人論：人類文化學導引》（臺北：桂冠圖書公司，2005），頁 122-124。

（一）有知無知皆有性

《道教義樞》〈道性義〉先區分「有知」、「無知」言：

若有知有性，無知無性，則應道在有知，不在無知。若有知與無知，大道無不在，亦應有知與無知，理實皆有性。若有知無知皆有性，亦應有識無識皆成道。（頁 346）

「大道無不在」承道家哲學「道遍在萬物」的思想，在《莊子》〈知北游篇〉云：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」……莊子曰：「在螻蟻。」……「在稊稗。」……「在瓦甕。」……「在尿溺。」⁷³

莊子言「道無所不在」，甚至連瓦甕、尿溺，都有道的存在，此亦成為道教教義的內在基本思想。〈道性義〉據此而言道遍在於有知、無知，這是從「道」的角度言，所謂的「道無所不在」應是指「道」的作用，與衆生所具的道性有所差異，作用與本質不同，如同在《本際經》中認為道與物具有統一性，卻視之為「用涉能生」，這就是把內在根據與外在表現、生化本原與具體構成不同的問題等同。⁷⁴ 因此以道之遍在於萬物還不足以解釋有知、無知皆有性。〈道性義〉進而標舉「理實皆有性」，其「理」之意義由何而來？可相較吉藏之說，以資瞭解。

吉藏先釐清「理外無佛性、理內有佛性」之「理」，其以一切法有無生滅，分「理外」、「理內」，一切法無生滅者，皆是理內，亦說明「理內有衆生」的意義，《大乘玄論》言：

此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故。不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成不成相，無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛。⁷⁵

又《大集經》云：諸佛菩薩觀一切諸法無非是菩提，此明迷佛性故為生死萬法，悟即是菩提。故肇法師云：道遠乎哉，即物而真；聖遠乎哉，悟即

73 清·郭慶藩編撰，王孝魚點校，《莊子集釋》（臺北：天工書局，1989），頁 479-450。

74 參見強昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化出版社，2002），頁 189。

75 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 40c。

是神也。若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性。⁷⁶

「理內有佛性」，是指在中道的「真如理」中，諸法平等、依正不二，因此不但一切衆生有佛性，草木亦有佛性。⁷⁷又吉藏認為「理外衆生有佛性否」是不成問的，因為佛的無得理境是兼冥內外的，⁷⁸所以從如來的理境來看，一切諸法無非是佛法，一切諸法無非是菩提、無非是佛性。《道教義樞》〈道性義〉言「理實皆有性」，如文中首言：「理存真極」，真極於其「究竟諸法正性，不有不無，不因不果，不色不心，無得無失」，仍舊是中道佛性的影響，在道之無爲理境間，無非是道性，此真極之「理」皆有性，因而有知無知皆有性，並推演爲有識、無識皆成道。

(二)「而心而色」的修證困境

雖然因爲有知、無知皆有性，而言有識、無識皆成道，在吉藏的佛性思想中，此是「理佛性」的衆生與草木都能得菩提，是就「理內有佛性」的「通門」而言，若在「別門」則另有解釋：

若論別門者，則不得然。何以故？明眾生有心迷故，得有覺悟之理。草木無心故不迷，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。⁷⁹

若就「行佛性」而言，因爲草木無心，所以不迷，不迷就沒有「覺悟」層次的意義，如同有夢才有覺醒，無夢當然沒有覺醒。

《道教義樞》〈道性義〉當中，分別了有識、無識，解釋言：

若有識與無識，遂有成道不成道，亦應有知與無知，而得有性有無性也。今意者，道性不色不心，而色而心。而心故研習可成，而色故瓦礫皆在也。
(頁 346)

從有識、無識之別，因而得有性、有無性，兩兩有無相對的分別，最後說「道性不色不心，而色而心」，是欲將此相對分別以正中道道性消解，以「理實皆有性」之理境回應。此言「道性不色不心，而色而心」，「心」、「色」乃是佛

76 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 40c。

77 參見釋恆清，《佛性思想》，頁 256。

78 廖明活，《嘉祥吉藏學說》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 264。

79 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 40c。

教之語，明顯是借用佛教之語而說，吉藏有云：「色心二名，名二法亦應是中道」，⁸⁰「色」指現象，「心」指本體，就其「中道」的「無方釋義」，指中道乃具遍在特質，存在於一切色、心等法和事物之中，⁸¹色心二法應為中道佛性。因此，可知〈道性義〉之言有將「理佛性」與「行佛性」混淆之虞，草木無心故不迷，即便此「理」遍一切，「不色不心，而色而心」的說法仍是在「理」之範疇，並不因「而心故研習可成，而色故瓦礫皆在」就轉為「行佛性」之意義。又李剛引〈法身義〉而言：「《道教義樞》借用在這裡講心法色法的相對關係，並最終對心色二法予以否定，即對所有精神現象和物體現象給予否定，以進入無心無色的『道』的境界」，⁸²同此無心無色的境界，「不色不心」怎能過渡到「而心故研習可成，而色故瓦礫皆在也」，以此認定草木果石、瓦礫皆有道性？

其次，吉藏引《唯識論》云：「唯識無境界，明山河草木皆是心想，心外無別法」，⁸³不論山河大地都是心識所造，在諸法平等之下，山川草木是心想的，在心外沒有別的法存在，明白理內的一切諸法為「依正不二」，⁸⁴所以眾生有佛性，草木皆有佛性，一切法無非佛法。若〈道性義〉言「而心而色」等語所要表達的是若如同吉藏所言，依一切法無非是道，所以果木石者皆有道性，那其所欠缺的是詳細的解釋，因為若依心識所造，一切唯心造、心外無別法，那或要論及其心識主體的問題，能研習心識者誰？前於道性「竹與皮」的譬喻中，提及「一念神起，即滯染（故）欲」、「一念笋生，即帶皮出」（頁 346），比喻為竹笋的道性若是識神，識神起即滯染欲，此識神、心識又怎能研習？〈道性義〉需要更多的解釋，畢竟把佛教空宗與有宗之理一起引用討論，簡單一二語難以表詮清晰。

吉藏以理內外有無論證佛性，他言只是「為成交互辨」，若悟「有無內外」

80 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 26b。

81 參見楊惠南，《吉藏》，頁 173。

82 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》，頁 63。

83 隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 40c。

84 （日）鎌田茂雄，〈道性思想的形成過程：佛道兩思想的交流をめぐる〉，頁 100、101。

平等無二，方可名為正因佛性，結論是「佛性不定有無」。吉藏「草木有佛性」說的「有」，是真如理境涵攝一切而言「有」義，並非從自證或「行佛性」言「有」，所以吉藏還是認為草木無心，不能實際修行，自證佛性。⁸⁵《道教義樞》〈道性義〉吸收吉藏真如理境中的「理佛性」而言無識有道性，對於自證或研習的著墨較少，反而隱含著「道」的生化妙用，所以可知〈道性義〉對於吉藏的「草木有佛性」之說，僅擷取其重點，主要用來強化「果石木者，皆有道性」，符應「道無所不在」的道教傳統思想。就〈道性義〉而言，論述無識「有」道性的面向較多，「無」的面向幾乎付之闕如，所以言「究竟諸法正性，不有不無，不因不果，不心不色，無得無失」之語，反成弔詭。

五、結 論

魏晉六朝至隋唐，道教由於受到佛教思想的衝擊與挑戰等，面對成道根據理論的疑義，必須對修道思想再作轉化與深入建構，因此從言「道」拓展至言「道性」，從「天」而「人」，開始論其衆生本具成道根據的可能，因此在詮解「道性」思想的過程，反過來向佛教取經，其所選擇吸收的佛性思想，其首要繫乎不違於「道」的內涵，其次是當時佛性思想的主流，以及能夠解決佛性思想所遇到爭議的觀點。依《道教義樞》〈道性義〉「道性以清虛自然為體」而言，符合道教傳統思想的意義，又重玄思想的興起，實對於「無」⁸⁶的重視甚於「有」，因此更容易接受「空」的思想，吸收三論宗的思想、思維模式等，言「道」是「非有非無」，因而言道性依然是「不有不無」，乃至「不因不果」，可知〈道性義〉所論「道性」的意義，主要篇幅乃是言道的體性，其立論的核心仍在「道」。

雖說「道性」的重要意義是論其成道之根據與可能，但《道教義樞》中僅在「本來清淨」的議題，於清淨與染垢關係之「竹與皮」的譬喻，明顯由「衆生」的角度去言說此義，論及「果石木者，皆有道性」，或取部分吉藏中

85 參見釋恆清，《佛性思想》，頁 257-258。

86 《道教義樞》〈有無義〉引《本際經》云：「無無曰道」（頁 352），又《道教義樞》〈道德義〉引《消魔經》云：「夫道者，無也」（頁 289），「無」相對於「有」，更是易在此書當中作為「道」之表述。

道佛性之「理」義，但其前提依然籠罩在「道」的意義之下，近乎由「天」或「神」之角度詮釋的意味濃厚，亦顯示《道教義樞》論「道性」，並沒有置傳統的道氣論於不顧，純粹採納重玄思想的道論，仍是基於道教的立場⁸⁷去建構教義，並非單純的模仿佛教教義，以此反哺為道教的「道性」理論。

《道教義樞》〈道性義〉：「言道性者，即真實空，非空不空，亦非不空」，其所吸收的佛性思想內涵，主要來自吉藏的中道佛性，⁸⁸ 所以論述的方式依消解遮遣勝於明確建構。因此，化約的說，〈道性義〉引佛教如來藏系經典所言佛性思想之約「有」，是少於崇「道」本色之「有」，「道」之「有」與重玄思想之「無」，在道性議題上，展開另一場有無之爭，於是時方興未艾。《道教義樞》〈道性義〉既吸收三論宗的佛性思想，又有少部分如來藏學派的佛性思想，以及道教對於道之客觀實有的重視，因此說「道性」是「亦有亦無」，或許會比「不有不無」來得適切，突顯了〈道性義〉吸收佛性思想強化「道性」意義之際，又要在保有原本思想體系之下，進行所謂的「格義」並非易事。道性思想的成立，在道教發展的歷史脈絡裡，對於道教教義與道教修道工夫的轉變有著關鍵的意義，從「修煉成仙」發展為「悟性成道」，乃至成為後來內丹道教形成的遠因與修道理論基礎，而佛性思想是此更迭的一大助力。

引用書目

一、傳統文獻

東晉·佛陀跋陀羅譯，《大方等如來藏經》，《大正藏》第 16 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

北魏·勒那摩提譯，《究竟一乘寶性論》，《大正藏》第 31 冊，臺北：新文豐出版公司，

87 「孟安排始終堅持的以道教為主體，包攝儒道二教的三教一致論。」（日）麥谷邦夫著，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 274。

88 若依《涅槃》文，以第一義空為佛性者，下文即言「空者，不見空與不空，名為佛性」，故知以中道為佛性，不以空為佛性也。隋·吉藏，《大乘玄論》（《大正藏》第 45 冊），頁 36c。

1983。

晉·撰人不詳，《太上洞淵神咒經》，《中華道藏》第 30 冊，北京：華夏出版社，2004。

隋·吉藏，《淨名玄論》，《大正藏》第 38 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

隋·吉藏，《大乘玄論》，《大正藏》第 45 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

隋·劉進喜、李仲卿編撰，《敦煌本太玄真一本際經》，《中華道藏》第 13 冊，北京：華夏出版社，2004。

唐·道宣集，《廣弘明集》，《大正藏》第 52 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

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。

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

清·郭慶藩編撰，王孝魚點校，《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989。

二、近人論著

(日) 大久保良詮 2007 〈湛然における無情仏性説の一考察〉，《印度學佛教學研究》55.2(2007.3): 618-622。

(日) 小川一乘 1974 《如來藏・佛性の研究：ダルマリンチエン造寶性論釋疏の解讀》，京都：文榮堂。

王宗昱 2001 《〈道教義樞〉研究》，上海：上海文化出版社。

(德) 卡西勒(Ernst Cassirer) 著，甘陽譯 2005 《人論：人類文化學導引》，新北：桂冠圖書公司。

(日) 末木文美士 1990 〈仏性説の淵源〉，《東洋文化》70: 9-37。

任繼愈 1991 《中國道教史(上)》，臺北：桂冠圖書公司。

印順法師 1981 《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社。

呂慧鈴 2010 〈唐初《道教義樞》中的〈道性義〉思想研究〉，《鵝湖學誌》45(2010.12): 193-228。

李 剛 1997 〈《道教義樞》論「有無」〉，《宗教學研究》1997.3: 1-5。

李 剛 1997 〈《道教義樞》論本跡與體用〉，《江西社會科學》1997.8: 8-12。

李 剛 2002 〈孟安排《道教義樞》的教義思想〉，《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，頁 57-79。

(日) 砂山稔 1990 《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社。

徐志平 2006 《中國古代神話選注》，臺北：里仁書局。

高永旺 2004 〈《道教義樞》中「道性」義蘊與佛性思想〉，《宗教學研究》2004.2: 164-167。

(日) 高崎直道 1974 《如來藏思想の形成：インド大乘仏教思想研究》，東京：春秋社。

- (日) 高崎直道 1989 《如來藏思想Ⅱ》，京都：法藏館。
- (日) 高崎直道等 1982 《如來藏思想》，東京：春秋社。
- 強 昱 2002 《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化出版社。
- 陳弱水 1999 〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，收錄於《第四屆唐代文化學術研討會論文集》，臺南：成功大學教務處出版組，頁 468-494。
- (日) 麥谷邦夫著，孫銳譯 1987 〈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，頁 267-323。
- (日) 奧野光賢 2002 《仏性思想の開展：吉藏を中心とした「法華論」受容史》，東京：大藏出版株式會社。
- 楊惠南 1989 《吉藏》，臺北：東大圖書公司。
- 楊維中 2003 〈心性本體與道性本體：中國佛教心性論對道性心性論的影響〉，《世界宗教研究》2003.2: 63-72。
- 楊維中 2007 〈論隋唐道教「道性」論對於佛性思想的吸收〉，《人文雜誌》2007.5: 53-59。
- 葉少勇 2011 《中論頌：梵藏漢合校·異讀·譯注》，上海：中西書局。
- 廖明活 1985 《嘉祥吉藏學說》，臺北：臺灣學生書局。
- 廖明活 2008 《中國佛性思想的形成和開展》，臺北：文津出版社。
- 鄭燦山 2009 《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：臺灣學生書局。
- 鄭燦山 2011 〈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》50(2011.12): 29-56。
- 盧國龍 1993 《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。
- 賴永海 1990 《中國佛性論》，高雄：佛光出版社。
- 釋恆清 1997 《佛性思想》，臺北：東大圖書公司。
- 釋慈怡主編 1988 《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社。
- (日) 鎌田茂雄 1966 〈道性思想の形成過程：佛道兩思想の交流をめぐって〉，《東洋文化研究所紀要》42(1966.11): 61-154。
- Barrett, T. H. 2011. "Xuanmen dayi 玄門大義: Great Meaning of the School of Mysteries." In Fabrizio Pregadio, ed., *The Routledge Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, vol. 2, pp. 1134-1135.
- Plassen, Jörg. 1997. "Some Problems in Understanding Jizang: The Buddha-Nature of the Insentient." *Studies in Central and East Asian Religions* 10: 1-16.

- Sharf, Robert H. 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schmidt, Hans-Hermann. 2004. "Daojiao yishu 道教義樞." In Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, vol. 1, p. 442.
- Schmithausen, Lambert. 2009. *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Kathmandu: Lumbini International Research Institute.
- Tseng, Chih-mien Adrian (曾稚棉). 2014. "A Comparison of the Concepts of Buddha-Nature and Dao-Nature of Medieval China." Ph.D. diss., McMaster University.

The Absorption and Translation of the Buddha-Nature Doctrine into Dao-Nature Theory in *Daojiao Yishu*

Liao Ya-hsien*

Abstract

Daojiao yishu 道教義樞 is a major work of early Tang Daoist religious doctrine. It not only covers many important Daoist religious doctrines but also reflects the period's characteristic emphasis on metaphysics. It also shows traces of the influence of Buddhist doctrine and reveals clues as to how the assimilation of Buddhist doctrine changed Daoist religious thought. One cannot ignore the role of the Buddha-Nature doctrine as a catalyst for the emergence of Dao-Nature theory. It offered a new way to interpret the basis for Dao cultivation, which gradually brought about a transformation of the practice in religious Daoism. This paper focuses on Dao-Nature theory in *Daojiao yishu*, exploring the topics "from natural Dao-Nature, to purified original nature," "Dao-Nature, without cause and effect," and "the Dao-Nature of fruit, stone, and vegetation." An examination of the interface between thought and doctrine helps to clarify the course of Dao-Nature's theoretical formation and doctrinal development, while identifying the transitional points in this process. This paper reveals an important aspect of the exchange of Buddhist and Daoist doctrinal ideas from the Southern and Northern Dynasties to the Sui and Tang dynasties: in addition to debate, it also triggered active

* Liao Ya-hsien is a Ph.D. candidate in the Department of Chinese at National Taiwan Normal University.

doctrinal transplantation and development.

Keywords: Dao-Nature, purified original nature, non-cause and non-effect, Buddha-Nature of the middle way, Dao-Nature of fruit, stone and vegetation