

新道論：論「道體」與「體道」

——王玄覽《玄珠錄》義理研析*

呂 慧 鈴**

摘 要

唐高道王玄覽(626-697)《玄珠錄》之興起，適逢唐代「佛、道論諍」下之重玄思潮，重玄思想的論題，不論在古代或當代，頗受到注目而尚有諍議的是：重玄之道，是否為形上實體？《玄珠錄》融攝佛、道，一方面繼承《老子》要義、一方面消融佛學空義，「道體」的問題重新再被顯題化，佛教基於性空義之「反」形上學式的思考，不斷質疑道教「道體（重玄之道）」的觀念，究竟是「實有」還是「假有」，是「有體」還是「無體」，此一核心問題的答案，不但在唐代重玄思潮下成玄英、李榮、唐玄宗、杜光庭等人之「老莊《注》《疏》」中逐漸被顯題化，更於唐初王玄覽《玄珠錄》的體系中重新受到檢視，得到頗為深刻的理論闡發。他發展出一種「新道論」，其特出之處在於「以空為體」的「道體」論觀念及「性無常性」之「體道」思想，突顯唐代重玄之道的觀念轉折與詮釋上之突破。本題藉此反思重玄之「道」是否為現代學術用語下之「形上實體」，其間所引發的詮釋間距或視域融合之態勢，相信不論對於古典或當代的「道」之詮釋，不僅於唐代重玄思潮中，

2021年1月22日收稿，2021年8月3日修訂完成，2021年10月22日通過刊登。

* 本文係「科技部補助延攬人文與社會科學博士後研究」期間完成，深謝諸位匿名審查人與責任編委惠予深邃意見並不吝肯定。拙文之實現，同時須感謝業師楊祖漢先生長期以來之指導啟示與信任慈愛，及諸位道家道教學研究先進鄭燦山教授、賴錫三教授曾惠予之指點，謹此特申謝忱。

** 作者係國立中央大學哲學研究所博士後研究人員。

具有「轉折性」意義，或富有具參考性的當代詮釋之反思性價值。

關鍵詞：道體、道性、重玄、王玄覽、玄珠錄

一、前言

王玄覽（626-697），據傳為唐初重玄派道士，¹曾自注《道德經》兩卷，²後亡佚，至今僅存其弟子王太霄據「諸子私記」整理而成的《玄珠錄》一書尚存。王玄覽雖為道士，卻通熟佛、道教經論，在唐初「佛、道論諍」空前絕後的學術氛圍下，曾獲益州長史李孝逸之邀與諸德對論「空」義，當時「二教經論，悉遍披對」、「問難雖眾，無能屈者，李公甚喜時遇恩度為道士」，³又曾自著《真人菩薩觀門》二卷，可見王玄覽是當時佛學學殖甚深之高道。

《玄珠錄》之著成，時值佛、道論諍下之重玄思潮，重玄思潮之論題，不論於古代或當代，頗受到注目而尚有諍議的是：重玄之道，是否為形上實體？《玄珠錄》融攝佛、道，一方面承繼《老子》要義，一方面融攝佛學空義，「道體」的問題重新再被顯題化，佛教基於性空義之反形上學式的思考，不斷質疑道教「道體（重玄之道）」究竟是實有還是假有，是「有體」抑或「無體」？⁴此一核心問題，不但在唐代重玄思潮中的老莊《注》

1 林永勝，「南朝隋唐重玄派工夫論」（新竹：國立清華大學中國文學系博士學位論文，2008），頁 199，載言：「王玄覽曾在至真觀向黎元興研習重玄派義理，而且彼此間確有師承關係」。

2 唐·王玄覽，〈序〉，《玄珠錄》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 39 冊（上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985），頁 722-1。以下再引《玄珠錄》均依此書，為求版面精簡，此後不另作註。

3 同上註，頁 722-2。

4 〈上在西京蓬萊宮令僧靈辯與道士對論第六〉：「（僧人）靈辯重問道：『向云，道為物祖，能生萬象，以何為體？』（道士）方惠長答：『大道無形。』難：『無形得有法，亦可有形是無法，有形不是無，無形不有道。』答：『大道生萬物，萬法即是道，何得言無道？』難：『象若非是道，可使象外別有道。道能生於象，即指象為道。象外即道，無道說誰生？』答：『大道雖無形，無形之道能生於萬法。』難：『子外見有母，

《疏》中漸受重視，⁵更可目及於王玄覽《玄珠錄》的體系中得到十分深刻的理論說明與建構，他開展出甚具特殊性之「以空為體」的道體觀念及「性無常性」之道性思想，突顯唐代重玄之道的觀念轉折與詮釋上的突破。

王玄覽《玄珠錄》可說是唐代佛、道思想鎔鑄的代表性作品，同時是十分重視闡發「道體」論的著作，⁶是一化用《道德經》語句與思想而發展出來的「新道論」。⁷它根據《老子》核心觀念同時受攝於佛學性空思想，在「重玄」中嘗試植入「道性」的特殊修持觀念，但又設法不受限於「性」的本質化或實體化意義，也就是說，以無定（重玄）的方式存在也是一種肯定存在的方式（道性），發展出別具意義的「新道論」，進而推衍出有唐一代頗居轉折性意義之特殊道性論。其義理內部，最為特出之處，在於王玄覽揭示道與眾生「皆無常性」，作為道性與眾生性「不二」之體道動力旨要，故若有所謂「道教（家）重玄式的性與天道」，則比較不是「儒學式之天道性命貫通」的直線式思路，而是在重玄與道性既相反又相成的曲折往復中，此非《玄珠錄》莫屬。

首先，他以「常道與可道」之弔詭共屬為基礎，以道體問題為中心，從消融佛教諸法無自性的思想，建立了獨有的道性、眾生性「皆無常性⁸（無定）」的核心要義。他將「可道與常道」並列，並非《玄珠錄》原創，而是

知母能生子。象外不見道，誰知汝道生。又前言，道能生萬法，萬法即是道。亦可知母能生子，子應即是母？又前言，道為萬法祖，自違彼經教。老子云，無名天地始，有名萬物母。母祖語雖殊，根本是一義。道既是無名，寧得為物祖？』唐·道宣《集古今佛道論衡》，卷丁，收入（日）高楠順次郎、（日）渡邊海旭等監修，《大正新脩大藏經》第52冊（臺北：新文豐出版公司，1983），頁393c。詳細討論參見呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士學位論文，2016），頁107-108。

5 呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，頁127-129。

6 孫以楷主編，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》（北京：人民出版社，2005），頁222。

7 龔鵬程，〈成玄英《莊子疏》探論〉，《鵝湖月刊》193(1991.7): 23；朱森溥，〈淺析王玄覽對《老子》幾處文字的解說和發揮〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》1987.2(1987.6): 41。

8 唐·王玄覽，《玄珠錄》，頁725-1，載言：「眾生無常性，所以因脩而得道。其道無常性，所以感應眾生脩」。

於稍早唐代重玄思潮初期李榮的老子《注》中，即可窺見這樣的思路，更於其後中晚期唐玄宗、杜光庭的老子《注》、《疏》中繼續發展。⁹「可道」在歷代老子學詮釋中，多半指向「被定名化」的劣義，然於唐代重玄思潮中，則是朝向「勝義」的詮解，意謂道的運動，符應於萬物變動不居的存有模態。無獨有偶地，王玄覽《玄珠錄》亦然，以「常道」來表述道的永恆性、超越性，用「可道」來表述道的生滅性、變動性甚或「永未完成性」，¹⁰故云：「實性本真，無生無滅。即生滅為可道，本實為真常」（《玄珠錄》，卷下）。

而《玄珠錄》之道性論具「轉折性」意義，何以？因於其前的唐代重玄思想相關著作中（如唐代名道成玄英、李榮之老子《注》、《疏》），於修道理論結構上，採取「由遮」以顯發人之真性或正性的路數，¹¹而無法直描人之真性的內涵，僅從工夫論真性，較不重視自「存有論」的角度觀看真性。王玄覽可謂孤明先發，云「性無常性（無定性）」，認為真性之所以能夠被吾人不斷遮撥的工夫所體證，正是由於它以「變動無常」為性。換言之，自另一角度視之，即是正面地指出與肯認人之存有活動的當身本無定常性，這是唐初重玄思潮以降尚未「顯題化」的論調，至王玄覽思想於焉積澱成熟；且於其後，唐初中葉之《道教義樞》，對於道性的釋解，更是循著「非有非無之性」¹²的向度展開，諭示真性乃介乎有、無之間。

目前海內外學界對於王玄覽《玄珠錄》之研究僅十餘篇，成果較少，研討的主題關涉以下層面：

（一）道體思想：這方面討論的最多，反應出道體觀念是《玄珠錄》全書思想重心，如卿希泰〈王玄覽道體論和修道思想〉、¹³孫以楷等著〈王

9 呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，頁 121-123。

10 賴錫三闡發《莊子》思想之道與萬化世界之間，具有一種在差異中能不斷促成變化流行的「永未完成性」，此說極具深刻啟發性，頗合洽作為王玄覽將「可道」釋為「道之勝義的一面」之文義闡釋。參見氏著，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》22(2013.6): 50。

11 呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，頁 12。

12 廖雅嫻，〈《道教義樞》〈道性義〉對佛性思想的吸收與轉折〉，《漢學研究》35.1 (2017.3): 128。

13 卿希泰，〈王玄覽道體論和修道思想〉，《宗教學研究》1982.1(1982.3): 2-7。

玄覽的「道體」論》、¹⁴李剛〈王玄覽論「道體」與「心性」〉、¹⁵林東毅〈王玄覽《玄珠錄》的重玄思惟〉等，¹⁶論述各有見地，唯某些對於道之理解，流於唯物主義與絕對實體方向的討論，忽略王玄覽重視道物之間的特殊相互依存性，而將常道與可道陷入本體與現象二元區分的對立，故以道為西學式的「形上實體」是有疑議，屬亟需重新被檢視者。

（二）道性思想或心性思想：道性觀念研究成果較少，其內因應是由於王玄覽談道體是為體道，言「性」只為遣盪或收攝眾生對於體的執定，事實上體／性弔詭不二，這方面盧國龍〈王玄覽的道性論和心性論〉稍有所論，惜未能進一步辨明道體與心性之間並非儒學直貫的天道性命相貫通的模式，¹⁷此外王雅蕾「仙道生命解脫論：道性思想的開展——以王玄覽《玄珠錄》為研究對象」一文，於重玄思想發展背景討論甚詳，對於道性的討論，惜欠缺開展。¹⁸

（三）論道體與空：嚴家建“A Discussion on the Taoist Notion of Emptiness with Reference to the ‘Xuanzhu Lu’”（〈從王玄覽《玄珠錄》談道教「空」的概念〉）一文指出王玄覽「以空言道」，其所謂道是一在認識論與本體論上皆不可為思辨所二分或區分（non-differentiable）¹⁹的概念，此文是少數對於《玄珠錄》「不二」之思想有所掌握者，有待開展與深研。

綜觀王玄覽思想研究概況，可知學界集中在對道體論或道性論乃至於心性論的研討，各家有所貢獻亦有所缺漏或偏頗，尤其對義理內部結構

14 孫以楷主編，〈王玄覽的『道體』論〉，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，頁222-230。

15 李剛，〈王玄覽論「道體」與「心性」〉，《天府新論》1991.2(1991): 50。

16 林東毅，〈王玄覽《玄珠錄》的重玄思惟〉，「唐代重玄思想研究——從道論到心性論」（臺中：國立中興大學中國文學系博士學位論文，2017），頁200-250。

17 盧國龍，〈王玄覽的道性論和心性論〉，《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317。

18 王雅蕾，「仙道生命解脫論：道性思想的開展——以王玄覽《玄珠錄》為研究對象」（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士學位論文，2005）。

19 嚴家建，“A Discussion on the Taoist Notion of Emptiness with Reference to the ‘Xuanzhu Lu’”（〈從王玄覽《玄珠錄》談道教「空」的概念〉），《哲學與文化》40.3(2013.3): 154。

的論述缺乏義理連貫的說明。故，筆者將從道「體」解構、轉化重構為道「性」思想、再至「無主體之主體」的特殊修持論，勾勒出王玄覽思想的一致性脈絡。

二、「道體」之解構與重構

（一）常道與可道²⁰之相違相生

「道體」此一語彙，在現代學術範疇中，因受西方哲學術語之影響，常帶給人形上實體、固存不變者之刻板印象，事實上，在中國古典文獻的語脈中，道體之「體」，容或不必具有西學式的形上實體意義，²¹ 尤其在王玄覽《玄珠錄》的筆觸下更具代表性地突出道體的靈活圓轉性、甚或永未完成性。首先，王玄覽「解構」²² 俗見誤以為道體是「有」的一般性認知，其云：

20 將「常道與可道」並列為玄道之雙重性，在唐代重玄思潮中，雖非《玄珠錄》原創，因在其之前李榮之《道德真經注》已漸露端倪，如其注《老子》第 1 章云：「道者，虛極之理也。……以理可名，稱之可道」，此尚處於辨析道與言兩者之間屬於理與名的非一非異關係的階段，而真正地將常道與可道共屬於玄道的存有論範域之說明，卻是要到《玄珠錄》才加以「顯題化」，而值得特為留意的是，在王玄覽之後的唐玄宗或杜光庭之老子《注》《疏》則延續這樣的論述模式，直闡「可道者，言此妙本通生萬物，是萬物由徑，可稱為道，故云可道」（唐玄宗，《御疏》，第 1 章）、「可道二字，是有生有化，道之用也」（杜光庭，《道德真經廣聖義》，第 1 章），由是而知，歷來被老子注釋家視為劣義的定名化的「可道」，在有唐一代之重玄思潮中，轉化成為道之勝義（道用）的向度。

21 賴錫三〈莊子對形上學思考的批判與超形上學進路的指點〉一文，深刻反省「道」與西方「實體」觀念之殊異，收入氏著，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008），頁 1-22。

22 黃文宏，〈海德格的「共屬」（Zusammengehören）與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》16(2000.3): 480，載言：「『解構』不是要放棄傳統，將過去埋藏於虛無，而是要『鬆動』（Auflockerung）僵硬的傳統、『解消』（Ablösung）傳統所造成的遮蔽，以回到『根源的經驗』……不是取消、放棄人與存有的差別相。人不能脫離存有，存有不能脫離人，人與存有相互需要以現身，互依而同體」。

道體實是空，不與空同。空但是空，不能應物；道體雖空，空能應物。
（《玄珠錄》，卷上）

諸法若起者，無一物而不起。起自眾生起，道體何曾起？諸法若忘者，
無一物而不忘。忘自眾生忘，道體何曾忘？道之真實性，非起亦非忘，
起忘因何有？（《玄珠錄》，卷上）

道體實為空，卻非空無作用或頑空，故道表面上屬「有體」；然云道體為空，是因道體「非定體」，解構了一般執持道體為實體的俗見，故道體為空體或無體，此乃受攝於佛學性空義之激盪。在此，與佛教徹底空掉本體之思路不盡相同：道仍具有應物的作用，道的存在對於世間一切法有其必要性，因它能保住與否認世間「諸法」的起滅現象，道不即是生滅的萬物，仍然具有其真實性的超越²³地位，故云作道「體」。而「體」之真實性，也就在起滅之中忘遣起滅、不執於起滅，此為道體之「體」的消極義，意指道不受生滅決定。從體之積極面來看，王玄覽試圖站在「與物偕行」的「動態變化」角度，而云道體「應物」，以道體來說明天地萬物的存在。如此而論，道體究竟是變動者或不變者？是生滅者或不生不滅者？毋寧說，道體既是「常道（不可道者）」又是「無常（可道者）」，《玄珠錄》云：

常道本不可，可道則無常。不可生天地，可道生萬物。有生則有死，
是故可道稱無常。無常生其形，常法生其實。常有無常形，常有有常實。
（《玄珠錄》，卷下）

常道生天地、可道生萬物，常道與可道俱是「道」，是知歷來將可道視作劣義的形下或定名化事物，重新被理解，王玄覽用「常道」表述道的永恆形態，用「可道」表述道的變化狀態，²⁴「可道」近乎於《老子》所謂「道之有」、「常道」近乎於「道之無」。事實上，從萬物存在於世間的角度觀

23 在此言常道之「超越」，並非西方傳統形上學實體的概念，而是一種不等於生滅變化卻在生滅變化之中者。參見鍾振宇，〈跨文化之「超越」概念：海德格、牟宗三與安樂哲〉，《中國文哲研究通訊》27(2017.12): 117-132：「超越不是一種主客關係」（頁122）、「超越是一種『存有理解』、『開放』，而非實體」（頁125）。

24 孫以楷主編，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，頁223。

看，萬物也確實屬於既有不斷生滅變化的現象（不可道者），故云常有「無常形」，同時，又具有在世上暫時存在的事實（可道者），故云常有「有常實」。是知，「真道」無法一刀兩截，而屬可道（無常）與不可道（常道）之共屬。然，可道與不可道如何共屬並行？首先，「可道」對於王玄覽而言，是一頗為特殊的概念，它不必朝向劣義解釋，而可代表「肯認」生滅現象的一種勝義的、正面的描述，其云：

實性本真，無生無滅。即生滅為可道，本實為真常。（《玄珠錄》，卷下）

道能遍物，即物是道。物既生滅，道亦生滅。（《玄珠錄》，卷上）

諸法存在的真實性或本真，乃無生無滅；同時，諸法屬於生滅現象而作為「可道者」。是知，「諸法」同時具有「無生無滅」與「有生有滅」的雙重性，這就是真常不離無常，且真常必須「即」於或就在無常中顯現，在任何境遇下真常都能表現其真實，故云「即物是道」、「物既生滅，道亦生滅」，無生無滅就在生生滅滅中，因此真正的無生無滅，並非全然靜止停滯、或否定生滅，而是肯認生滅卻不受生滅限制，超越²⁵於生或滅的二元對立，而就在生滅之間容許並肯認萬物的「變化」就是一種「真常狀態」。是知，常道的成立，可道乃不可或缺，常道與可道相因（依存）生。然，二者相因，是否意謂「對立」？《玄珠錄》釋云：

不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生無所生；亦是相因滅，其滅無所滅。（《玄珠錄》，卷上）

常道與可道相違相生、相因相滅、相反相成，看似表面對立，事實上相生為「無所生」、相滅為「無所滅」，相生並非落於現象的流轉增生，相滅並非陷於現象的死滅空無，常道與可道之所以相（因）生，是因彼此互依，之所以相（違）滅，是因彼此互奪。總的來說，可道與常道兩者相互制衡的張力下（相滅），反而具有另一種新型態的生（相因生），二者非屬於對象的對立，而是「互轉的對立」關係，於互反中互補，故而所謂「常道」，

25 鍾振宇，〈跨文化之「超越」概念：海德格、牟宗三與安樂哲〉：「超越不是一種主客關係」（頁 122）、「超越是一種『存有理解』、『開放』，而非實體」（頁 125）。

並非孤立的實體、超絕的永恆，而是一種與可道相制且相生的特殊存有論之道，《玄珠錄》云：

體常不住一物，亦非不住物。（《玄珠錄》，卷下）

若住於常者，此常會是可。何者？常獨住常而不遍可故，此常對可故，其常會成可。（《玄珠錄》，卷上）

常道不可住著，若住著於常道，常道遂淪為「（劣義的現象的）可道」。常道住著，便失去其真正的普遍性，而無法遍於勝義之「可道」，即，常道之所以為「常」，必須能「遍」，「常」必須同時涵容著「可」。常道與可道「相互轉化」，常道能向可道流動、可道能向常道流動，方為真道，因此，常道與可道對立又依存，相奪又相生。於此，「可道」之義猶可再進，可道除了用作解構常道（道體），可道也是常道「重構」的自然地動能來源，「可道」寓含常道自身的「永未完成性」，「道體不住」而可往前發展，常亦是可。換言之，常、可「皆不可住著」，常道、可道兩者互文見義，藉由彼此的內在張力而相互圓足，此為互轉的對立，不滯於兩端而在兩端之間相互過轉流動，形成一不滯於恆常（常道）、不滯於斷滅（可道）的特殊形態的存有論之道。

不可道近乎《老子》所謂「道之無」、可道近乎「道之有」，王玄覽實際上就是以「可道／不可道」而過渡道之有／無，故而，所謂「可道」也就具有一種勝義的向度，意謂「道之永未完成性」，即道之有，《玄珠錄》云：

相因以為言，因無以為有。有有無亦有，無有有亦有；相違以為言，有時無有無，無時無有有；就無以為言，一無二亦無，何故得有時？就有以為言，一有二亦有，何故得相違？（《玄珠錄》，卷下）

王玄覽藉有、無，喻說可道（有）與常道（無）兩者間既相違又相生之關係。自依待面（相因生）而言，有無不可分，常道與可道不異；從對立面（相違滅）而言，非有即無、非無即有，可道與常道不一。進一步，一說有就包含著無，則有無豈相違？一說無便有無俱無，則有無何相生？事實上正是透過有無相違滅又相因生的弔詭關係，顯示常道與可道二者「非一

非異，亦同亦異」，²⁶至道既不住著於「常道的同一」、又不住著於「可道的差異」，可道有賴常道完成、常道有賴可道而常續不斷地發展，常道與可道憑藉彼此相違相因之互轉的對立關係，而使得真正的道恆²⁷具有「周『遍』流動的生滅動力」，即前述之「常『遍』於可」，道乃「永未完成」，可道者不斷地激發常道者的「變化創造」，使得道之「體常不住於一物」（《玄珠錄》，卷下）。既然常道不可住著，常道也就恆處於永未完成之豐盈狀態中，常道不斷地向可道開放，進一步，王玄覽還將常道與可道的「既同亦異（非一非異）」的關係延伸到道性與眾生性的關係層面，容後再論。

綜上，一般所認知的「道體」概念透過可道解構之，又透過可道重構之；可道與常道相違而解構道體，可道與常道相因而重構道體。可道與常道在互轉的對立中常續發展，可道不必是劣義，「可道」使得常道在「永未完成中」變化常新，是知，王玄覽所論「道體是空」，其實同時含俱常道（不可道）與無常（可道）之雙重性。

（二）道與物：體用不相是

對於「道體」的鋪陳，王玄覽一反傳統道教只見「體」而未見「道」的思維，認為「道體實是空」（《玄珠錄》，卷上），另一方面也明瞭體雖空但不等於空無，故進一步云「道體雖空，空能應物」（《玄珠錄》，卷上），其以空為體，空體作為萬物存在的說明，採取一「與物偕行」的特殊模態，是謂「應」物或與物相應。所謂「道應」，乃顯現「凡存在皆是道」的思維：

道無所不在，皆屬道應。若以應處為是者，不應不來。其應即死；若以不應處為是者，其應若來，不應處又死；何處是道？若能以至為是者，可與不可俱是道；若以為非者，可與不可俱非道。道在境智中間，是道在有知無知中間。睹縷推之，自得甚正。正之實性，與空合德。

26 《玄珠錄》，卷下，頁 734-1，載言：「道常順生死，而非是生死。空常順明暗，明暗之外無別虛空，虛空之外無別明暗，此二不曾是，不曾非，不一不異，而常是非一異。」

27 王慶節，〈「恆」與道的時間性〉，《解釋學、海德格爾與儒道今釋》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁 219-220，載言：「恆道之恆，並非是對道的某一狀態的簡單描述，而根本就是道『行』本身。……恆久不死的『道』通過眾生萬物的生生不息來實現，而眾生萬物作為時間空間中的具體存在，它們是既『有生』又『有死』的。」

空故能生能滅，不生不滅。（《玄珠錄》，卷上）

道之應物，應與不應皆是死，意即主動地應物或被動地不應物都無法充盡或片面地掌握「道應」之涵義（「應」不作一般意義下的理解，故云其應即死）。換言之，道若主動應物，則道墮為物，就失去常道的超越性；道若始終被動而不應物，則道只是孤立、超絕的體，便失去道的普遍性、遍在性。則何處是道？若以「至道」為道，則可道與不可道皆是道；若以「非道」為道，則可道與不可道皆不是道，依此反觀，不論可道或不可道，乃是一肯定就同時都肯定，一否定便同時都否定。換言之，可道與不可道「並非」非此即彼、此存彼亡的關係，兩者不是認識論上對象的對立之關係，而為「互轉的對立」，即，並非不可道存在而可道就消失、或可道存在而不可道就消失，事實上真道乃是「不二」的，正面來說，即在可道與不可道「之間」，方為真道，無怪乎王玄覽認為真道就在境智「中間」（後論），不採取主客二分的方式定義道體，故係屬於道體之道應，與萬物之間的關係也是一處於「應」與「不應」的之間者。²⁸細作推究，正真之道的真實性，乃俱含「能生能滅」與「不生不滅」的空，此可謂不壞假名而說諸法實相，將空義吸納到道體論之中，然而，與佛教徹底性空否定本體之義理有所區別的是，重玄道教論空仍帶著十分幽微的道體論視域，相對而言略帶一種微細的自性道立場，云「道體雖是空，不與空同。……道體雖空，空能應物」，是知其「以空為體」，並非徹底的非實體論（非徹底否定道體），也非徹底的實體論者（非實質肯定道體）。

道，既是與物偕行的特殊道應存有模態，則道體不是超絕不變的本體，而是即於現象生生滅滅的變化中，體知道的不生不滅、不死不生之玄妙的永恆狀態。換言之「永恆不是不變」，而是就在不斷的遷變中當下安住，《玄珠錄》云：

物無本住，法合則生，生無本常，法散則滅。實性本真，無生無滅，

28 孫以楷主編，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，頁230，載言：「所以『應』與『不應』皆死，只能把它（道）看做處於『應』與『不應』之間。這就是把道看作處於智境之間、有知無知之間的原因」。

即生滅為可道，本實為真常。二物共循環，始終之間無餘道。（《玄珠錄》，卷下）

萬物的存在本就是無住的，諸法因條件俱合而生，故生化的本質是「無定」的，諸法條件不俱足時則滅，是知，若言萬物「生」，意謂其暫存於世間，並非實體性的生。諸法存在的真實本性，乃是無生無滅，並非與生滅對立，而是「即」於生滅變化中而為暫存的「可道者」，從接納或肯認每個變化的當下而言「常道者」。事實上，可道者與常道者二物相互循環過轉，變中有不變、不變中可變，正如蘇軾〈赤壁賦〉所言：「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬。自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也」²⁹ 變化是一瞬之物，不變者事實上瞬息萬變，變與不變並非截然的對立，吾人無法在事物的始點與終點之間尋得一個叫做道的實體、亦無法尋得定點，故云「始終之間無餘道」，易言之，「道就在始終變化之間」；因知，所謂「道」與「物」，乃不可二分地彼此相互過轉，道物相循，未有孤立的道或孤立的物，故云「二物共循環，始終之間無餘道」。

對於道「非」絕對不變的實體，王玄覽以一種新型態的「特殊體用論」作闡釋，其云：

體用不相是，何者？體非用，用非體。諦而觀之，動體將作用，其用會是體；息用以歸體，其體是用。（《玄珠錄》，卷下）

體、用二者，「用」向來被視作「體」的附屬，王玄覽則不然，云體用不相是，「不相是」實是一種「非一非異」的特殊關聯性。體用有所「差異」，故體非用、用非體，換言之，體用並非一種本體與屬性的線性附屬關係，而是一種「不相是」的曲折辯證關係。另一方面，動中之體有所作用，此是以「用」為體，用使體活轉，故云其用會是體；止息用而歸復於體，此是以「體」是用。是知，王玄覽論體用，與稍早同時代思想家成玄英、李榮重視「從體起用」³⁰ 的道體直貫創生萬物的傳統思維不盡相同，此正是

29 宋·蘇文忠公，〈前赤壁賦〉，《唐宋八大家文鈔》卷 8，收入清·張伯行輯叢書，《正誼堂全書》（清康熙張伯行編同治左宗棠增刊版），頁 40-2。

30 唐代成玄英《道德經義疏》，第 37 章：「凝常之道，寂爾無為，從體起用，應物施化，

由於他認為道體與萬物並非直屬的生成與被生成之二分關係，並非傳統道體為主或用依附於體之論，道物非絕對同一，乃是體用「非一非異」的玄妙關係，故云體與用「不相是」，而成另一型態的「體用平等」而體用「互為因果」³¹的新形上學，道體之體的意味弱化，再再揭示道體觀念受攝佛學性空義激盪，而發展出一新型態的道體論，³²這在其前之成玄英《莊子疏》云「體用無恆」³³已有跡可循，在其後之杜光庭《道德真經廣聖義》亦云：「體無常體，用無常用……互為體用，轉以相明」，³⁴可見道體之「體」已然鬆動活轉，轉化為一不具定體的型態。在此，便與日本學者鎌田茂雄指出道體乃是「比起（佛教）絕對否定可以說是轉為絕對肯定的空觀說法」，³⁵恐有所出入，筆者以為鎌田氏所述道體為一「絕對肯定」的說法猶須商榷，因王玄覽本身撰作的問題意識雖是為建立道教思想的主體

故曰無為而無不為。」收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第22冊，頁447-1。唐代李榮《道德真經注》，第1章：「自靜之動，從體起用，故言出，通生之功著道也，畜養之義彰德也，道德殊號，是曰異名也。」收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第23冊，頁543-2。

- 31 承前述，王玄覽《玄珠錄》以「道物相因」而互為因果，為其慣常的思維模式，展開一種有別於傳統實體主義依體用論而展開的形而上學，道物之迴環交互關係此於唐君毅《生命存在與心靈境界（上冊）》（臺北：臺灣學生書局，1977）之論述形式頗具有同工之妙：「形上之實體世界與現實事物之存在世界，迴環的交互為因果之歷程。此在西方之形上學黑格爾，有此義，而東方之哲人更多有此義。」（頁290）
- 32 吳汝鈞對於傳統形上學中之體用關係有一段發人深省的闡釋，或能作為王玄覽之道體介乎空（非實體論）、有（實體論）之間的新道體觀念有所說明，其云：「體用論是形而上學的關鍵性的理論，怎麼可以廢除呢？廢除了，我們還能講形上學麼？我說當然可以。……我們不必為這力用、作用在外邊尋找一個實體或體，作為其根源了。我們更可以說，這活動自身便是體，它同時也是用」，參見氏著，《純粹力動現象學六講》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁12。
- 33 唐代成玄英《莊子疏》：「是以有無不定，體用無恆，誰能決定無耶？誰能決定有耶？此又就有無之用明非有非無之體者也。」晉·郭象注，唐·成玄英疏，《南華真經注疏》（北京：中華書局，2008），頁42。
- 34 唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第24冊，頁180-2。
- 35 （日）鎌田茂雄，〈玄珠錄にあらわれた佛教思想——佛道兩思想の交流をめぐって〉，《中國學誌》5(1969.4): 133。

性故借用佛教之空的表面語詞以迴諍，然以子之矛攻子之盾，他並非一味地反空、說有，而是以「空」為「體」，自覺地吸納空義以弱化傳統道教中道體的實體性格，於素來為佛教所詬病的實有論態勢另闢了一種獨特的「無體之體」，³⁶於「無」去體之同時仍欲說「體」，可說是一介於空（無體）與有（有體）之間的「新道體」論，應為重玄之道「既否定又肯定」之深義所在。

總上，王玄覽論道，以空為體而空體應物，可知道體實與萬物不二，據此啟開了道「體」與道「性」之間弔詭不二的成道特殊動力結構，開展出特殊的道性隱顯論，可說與當時佛教言佛性自「體」言為不二之思想不無關聯。³⁷

三、「體道」：特殊之「道性」論結構³⁸

自「道體」至「體道」，意謂道「體」收攝於眾生「性」而論，透過

36 以道體為「無體之體」，應是唐代道教道家學的思想特色，除了王玄覽以空體或無體稱述至道，其後杜光庭《道德真經廣聖義》亦有「無體之體」之稱，其注《老子》第 25 章云：「今道無體而能包含萬物者，以其無體之體，體大無邊也。以其體大，因體立名，故名曰大。大者，無不包也，無不容也。有形無形，皆在道體之內矣」，再再揭示一種介乎有體與無體之間的特殊道體論。參見唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》，頁 180。

37 王玄覽身處的時代（626-697），正值佛教大盛，稍早之三論宗大師吉藏（549-623）即不同意時人將佛性視為一種因或果，他認為佛性自「體」而言是「不二」，如吉藏《大乘玄論》云：「以體為用，以用為體，體用平等，不二中道，方是佛性」，而這樣的思維似乎也為王玄覽所吸納，轉化為體／性依而復即或相即不二的思路。參見廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008），頁 82。

38 本題以「特殊」二字安立王玄覽之道性論，乃因倘若將其道性觀念置於南朝迄於唐初之整個重玄思潮發展歷程觀之，王玄覽之道性觀念（乃至於稍晚的孟安排《道教義樞》論道性），已然有所別異於南朝重要重玄思想道經，如《道德義淵》直接正面肯認道性作為眾生之本性或性分（玄學式）的論法，《道德義淵》云：「論道性以清虛自然為體，一切含識各有其分」。道性觀念進入唐代佛道論諍之學術脈絡以後，唐代道士因受論敵佛教界激烈論戰之洗禮，尤其是三論宗對於「佛性／法身隱顯之論」有更為清晰的展示，致使道教義理學界也興起了一股對於「道」與「性」之間乃屬「不二」的提法，轉而為具有（佛學式）之非一非異的思維方式色彩，例如當時道經《海

道與眾生之間弔詭不二之深玄關係，具有解構形上道體的意味，更多時候是一種體道式的語言；甚而，所謂「道性」，也並非屬於「有」道性或「無」道性等認識論問題，而是一種特殊型態之「道性隱顯論」，此待開展論析。

（一）道與眾生皆無常性

王玄覽論道體，乃基於「體道」，道體之「體」這個觀念其底蘊當收攝於「性」或「眾生」之中，不似儒學式肯定一超越的天道道體或心性主體，肯定有一定體；《玄珠錄》言「性」反而是為了渾化眾生修道對於體的執著，是一種「無有定體之體（無體之體）」，其義理內部，可說是經歷了由「體」收攝至「性」，或由道體至眾生道性的理論消融與轉化過程。前述已明道「體」並非超絕孤立之實體，道體同時需函著「眾生」講，方具真實無二之意義，云「即道是眾生，即眾生是道」（《玄珠錄》，卷上），這種「即」的講法，是一種道與眾生之間亦同亦異（或非一非異）之弔詭共屬的關係，《玄珠錄》云：

道與眾生相結連，若為同異？答：道與眾生，亦同亦異，亦常亦不常。何者？道與眾生相因生，所以同；眾生有生有滅，其道無生滅，所以異。

明知道中有眾生，眾生中有道，（非一）所以眾生非是道；能脩而得道，所以道非是眾生。（非異）能應眾生脩，是故**即道是眾生，即眾生是道**。（《玄珠錄》，卷上）

道與眾生有所「結連」之關係，此為一特殊之依待關係，二者為同一或差

空智藏經》即云：「眾生道性，不一不二，……道性平等，猶如虛空」；而《玄珠錄》更直截明點道性與眾生性二者「皆不具常性」，故具有弔詭不二之互轉的關係；稍晚《道教義樞》〈道性義〉亦云：「若道定在果，性定在因，則性非真道，真道非性，何謂眾生有道性耶？」。總上可知，所謂「眾生皆有道性」之命題值得重新再作反思，不必然如南朝重玄學家殷然視作全稱肯定命題甚至是本體論的命題，而可透過王玄覽或唐代諸家所揭示之「道／性非一非異（弔詭無二）」以作為修道之「實踐動力旨要」的特殊型態，採取一種特殊地存有論式的勾勒，應是這個時代道教哲學詮釋之突破所在。關於道性觀念於道經文獻中之流衍變化，詳參呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，頁 87-92。

異？道與眾生相互為因而共生，所以二者同一，同一不意謂被歸屬統一或相等，「同」是一共屬³⁹的關係，同，意為「真道」是道與眾生乃同體中的互屬，從整體角度來說，道與眾生「亦同」。另一方面，眾生有生有滅、道無生無滅，所以二者差異，差異不意謂二者為本體與現象的截然對立；「異」意謂道與眾生具有存有論差異，差異反而促使道與眾生之間相互流動，使眾生可能成道、道可以應化眾生，從這個角度來說，道與眾生「亦異」。然而，不論道與眾生，都是既亦同亦異也是非一非異，因「同一中有差異」，亦同即是非異，「差異中有同一」，亦異即是非一，《玄珠錄》云：

道常順生死，而非是生死。空常順明暗，明暗之外無別虛空，虛空之外無別明暗，此二不曾是，不曾非，不一不異，而常是非一異。（《玄珠錄》，卷下）

眾生在生滅現象中，道雖不生不滅，卻不脫離生滅變化，而是隨順著生死變化；比如，虛空與明暗並非「此存彼亡」的關係，而是虛空就在明暗變化之中。簡言之，道與眾生此二不曾是（非絕對相同）、不曾非（非絕對差異），故道與眾生乃不一不異（是一是異）。

總上，王玄覽可說是透過非一非異或亦同亦異的思維，來理解道與眾生的關係，實際上蘊含著道性與眾生性「皆無常性」的玄深之義，此義至關重要，其云：

論云：道性眾生性，皆與自然同。眾生稟道生，眾生是道不？答：眾生稟道生，眾生非是道。何者？以是非道故，所以須脩習。難：若眾生非是道，而脩得道者，乃得身外道。眾生元不云，何言脩得道？眾生無常性，所以因脩而得道。其道無常性，所以感應眾生脩。（《玄珠錄》，卷上）

心之與境，常以心為主，以法因人故，所以是因緣；無人無所因，所以是自然。（《玄珠錄》，卷下）

39 黃文宏，〈海德格的「共屬」(Zusammengehören) 與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉：472。

眾生稟道生，眾生又不即是道，所以眾生需脩習，故眾生與道「非一」。另一方面，若眾生非是道，而能脩習成道，則所成之道豈非身外道？事實上，吾人不能用未成道之前的狀態思辨成道之後，未成道與成道雖是一種質的異質性轉變，卻也經歷轉變的「過程」，眾生與道之間仍具有存有連續性，故乃「非異」。由此回觀，「眾生稟道『生』，眾生非是道」的表面矛盾，便可知所謂「生」並不意謂道與眾生的絕對同一性，眾生不即是道，道與眾生具「存有論差異」，故云眾生「因脩而得道」；當然，也不會同意道與眾生具絕對差異性，因為眾生稟道生，道與眾生具存有連續性，故道能「感應眾生脩」。事實上，道能應化為眾生、眾生能轉化為道，二者必相互轉化，轉化之動力來自於道與眾生皆「不具定常性（無常性）」，眾生無常性，故能經脩持轉變為道，道無常性，故能應化為眾生。至此，吾人可獲悉一啟示：眾生與道之間存在著「特殊的相即（依待）關係」，用當時佛教天台宗「即」的觀念來說，可稱作「『無自住』的『依他』」，⁴⁰意謂眾生與道，皆「無自住」（皆無常性），然又皆「依他住」（互依相因），⁴¹道與眾生各自不具獨立自存之意義，兩者間是體同之依而復即的弔詭共屬關係，故而，所謂「即道是眾生，即眾生是道」（《玄珠錄》，卷上）之「即」，非謂道與眾生二者等同為一，亦非背面翻轉以致此存彼亡的絕異關係，而是道與眾生當體全是，意謂二者同體而有別，近於天台宗祖師知禮所云：「應知今家明『即』，永異諸師。以非二物相合，及非背面相轉，直須當體全是，方名為即」。⁴²

由上，道與眾生既無常性，便不具實體性關係，方能相互轉化成全。另一方面，道，既無定常之性，則道不具固定不變的實存本質，因此「道性」一詞，並非意謂道具有本質性或超絕的本體性，⁴³而是開展一種特殊

40 牟宗三，《佛性與般若（下）》，《牟宗三先生全集》第4冊（臺北：聯經出版公司，2003），頁700。

41 唐·王玄覽，《玄珠錄》，卷上頁727-2，載言：「不但常道常，亦是可道常。皆是相因生，其生無所生」、「道與眾生互相因，若有眾生即有道，眾生即無道亦無」。

42 宋·知禮，《十二門指要鈔》，收入（日）高楠順次郎、（日）渡邊海旭等監修，《大正新脩大藏經》第46冊，頁707上。

43 道性「非」傳統典型的形上實體，這在唐代不但於《玄珠錄》是如此，同時代的道書

型態的存有論之道，是必須道性與眾生性「共屬」的特殊存有模式。從消極面來說，道性與眾生性皆無常性，共屬於「無常不定之（因緣）」；從積極面來說，道性與眾生性共屬於「自然」，王玄覽在此明引初唐道經《本際經》「道性眾生性，皆與自然同」之論，一方面揭示道教（家）以自然為性之當行本色，另一方面亦愈見突出而深微地將道性與眾生性兩者之關係，置若於「弔詭不二」地而「玄同於自然之性」之中，在此需進一步留意的是，道教道性論與佛教佛性論所別異之處為：前者認為性是一種自然（具有某種程度的自性義），後者則認為性者恆屬自性空。其次，無定之體、無定常之性，故眾生能起脩、道因無常性故能應化眾生；另一方面，無常也可以是「無窮」，王玄覽云：「道性無生滅，今古現無窮」，道性之表象無生無滅，卻蘊含無窮的生滅動力，道性無窮，道性又與眾生性共屬，則眾生存在之正性亦應是無窮的變通，此待下文。

（二）脩變求「不變」與法正性之「變通」

眾生在無常流變中，也要脩變求不變，然「不變」並非屬於固定不變的實體，而是寓含一種不滯著的「變通」，《玄珠錄》云：

識體是常是清淨，識用是變是眾生。眾生脩變求不變，脩用以歸體，自是變用識相死，非是清淨真體死。（《玄珠錄》，卷上）

首先，人之心識流轉，是無常變化者，若滯著在識用流變，此是眾生。眾生與道畢竟具存有學差異，識用流變終須回歸清淨，故云眾生脩變求不變、脩用以歸體。然，道之「不變」義或「體」義，並不是一死絕不變的清淨真體，而是不住著於生滅現象而變通無窮者，《玄珠錄》云：

二物共循環，始終之間無餘道。道在始終，於始終為變通，故道不常得。道常順生死，而非是生死。（《玄珠錄》，卷下）

生死二物循環變滅不已，俱在環中，而不是一個個孤立的現象。道就在於

《海空經》也是同樣的思路，參耿敬，〈論唯識宗對道教理論的影響〉，《上海大學學報（社會科學版）》8.6(2001.12): 51，載言：「方惠長與黎元興的《海空經》認為，道性不是截然獨立的實在之性，而是因應眾生之性的『妙有』『妙無』，所以眾生皆有道性」。

始終（生死）之變化中，不停滯於起點或終點，而是於始終循環無間的一種變通，故存有的真相無法捕捉到任一常住不變的定點，物物之間具有存有連續性，不是吾人能真正「得」者，故云「始終之間無餘道」、「道不常得」、「道性無窮」，在此點出道體並非實體型態之體，而是一具恆常動感⁴⁴不斷變化的特殊之體，換言之，道不僅即於生死變化，而同時變通無窮。道既以隨順生死為「常」，則「無常」即是一「無窮」的變通，同樣地，眾生之存在也是以變通無常為性（前已論「道無常性」、「眾生無常性」），《玄珠錄》云：

人心之正性，能應一切法，能生一切知，能運一切用，而本性無增減。諭如對境有喜怒，正性應之生喜怒；對境有去來，正性無去來。若無有正性，怒性則不生，怒雖因正生，然怒非是正。以怒非正故，怒減正不減。以正不減故，所以復至喜。若無於正性，其喜則不生。喜雖因正生，然喜非是正。以喜非正故，喜減正不減。若云怒獨減於前，喜獨生於後者，喜怒則兩心，前後不相知，云何在喜時，而復能念怒？以能念怒故，喜怒同一性，故喜時即是怒減，怒減即是喜生。動時即是寂，寂時即是動，動即是神力不共，法正性之變通。（《玄珠錄》，卷下）

喜怒不是非此即彼的關係，不是對象的對立；而是互轉的對立，喜怒此消彼長，喜時即是怒減、怒減即是喜生，喜怒相隨，故是同一性，不論或喜或怒，都共屬於正性之中。喜怒滅時，正性仍在，正性之「在」顯示喜怒不具實體性、喜怒無常，故喜怒能相互轉化。又云喜怒因「正」而生，然喜怒非是正，「正」對顯出喜、怒皆屬於一種情緒的偏滯，而「正」之存在包含著「偏」，不喜不怒正是因為容許喜怒自然地存在，故云喜怒因正而生。「正性」意謂人之本性同時玄妙地攝受喜怒，就在或喜或怒中而無所增減、無所偏執，故云「人心之正性」能生一切知，能運一切用，此處略有佛教如來藏自性清淨心攝一切世間法、出世間法的意味，正面來說，只要人心不偏滯於喜或怒，便能保有變通無礙之天真正性。

44 吳汝鈞，《純粹力動現象學六講》，頁 25。

（三）非有非無之「道性隱顯」論

前述已明道與眾生乃非一非異（或亦同亦異），是知，道與眾生雖不是同一概念，但也非截然二分的兩個概念，而具有一種「隱顯之間」的玄妙關係，《玄珠錄》云：

眾生與道不相離。當在眾生時，道隱眾生顯；當在得道時，道顯眾生隱。只是隱顯異，非是有無別。所以其道未顯時，脩之欲遣顯；眾生未隱時，舍三欲遣隱。若得眾生隱，大道即圓通，圓通即受樂。當其道隱時，眾生俱煩惱，煩惱即為苦。避苦欲求樂，所以教遣脩。脩之既也證，離脩復離教，所在皆解脫，假號為冥真。（《玄珠錄》，卷上）

道與眾生為「不相離（不二）」的兩個概念。眾生未成道時，道只是隱沒了；眾生成道時，道顯現眾生隱沒了。若眾生隱沒，大道顯現圓通，若道隱沒，則表現為眾生煩惱相。是知，道與眾生之差別，不在於認識論上討論道（性）之有或無，而在於道性是在「隱」或在「顯」的狀態，事實上就連道這個稱謂，也只能勉強地號為「冥真」，因為真正的道不是脫離眾生而言真，真道是一種「冥」真，冥符萬物而為真。「道性」在隱或在顯，是一種生命狀態的「分別說」，究極言之，亦不可二分為顯或隱，或以「非有非無之性」稱述之更為精確，《玄珠錄》云：

其絲未成絃，絲中無五音，絲中亦無性，亦無**相結連**。其絲若成絃，彈之有音相，不彈有音性，二有相結連。明知一絲中，有有亦有無，其中之性，非有亦非無。若欲破於有，絲中音性非是有；若又破於無，絲中音性非是無。**以非有無故，破之不可得，所以得常存**。（《玄珠錄》，卷上）

音相是指已顯現的道性，音性是指未顯現的道性，二者「相結連」，意謂未顯之道性（眾生）與已顯之道性（道）看似二者區分，實際上具有有論上的連續關係，即眾生與道的分別是後有的，從理上說，原可無此題，「由果望因」才能安立道體之先驗性和普遍性。而尚未證道前，絲未成絃，無音相亦無音性，音性與音相二者「無相結連」，那是因為道與眾生迷、悟

有別，從「事」上說二者具「存有論的差異」，故表象上不相結連。回觀絃之本身，不彈時僅有音性，彈時才顯出音相，彈比喻眾生「脩習」。⁴⁵對眾生來說，並非有沒有道性的問題，而是眾生之「性」就在「非有非無之間」，若破有，道性非實有，若破無，道性非空無。實際上，「道性」就在非實有、非空無之間，有道性或無道性兩端皆不可得，因為道性不是一個認識論上思辨的概念，表象上有道性隱或道性顯的差異，這是眾生與道的存有論差異。事實上，真正的「道」就是在有無之間的「體道」，從「體道」而不從道體的角度來說道之「常存」。是知，若問眾生以何為性？吾人可以說眾生皆具成道之性，但更精確地說，眾生是「以非有非無為性」，云「其性於知於心境，自然解脫，非有非無」、及「以非有無故，破之不可得，所以得常存」，至此，可知有無之間或隱顯之間⁴⁶應即是道性的存有形式。

《玄珠錄》依「隱顯說」，談論道與眾生因果不二（道／性不二）之關係，據此巧妙地將道收攝於「眾生（性）」身上來談，道、性不斷裂，這都是從實踐論上談「性因果果（道性道體）」不二，這於稍晚的《道教義樞》中亦見此況，云「道性體義者，顯時說為道果，隱時名為道性」，皆應化用自《涅槃經》中如來藏與佛性之隱顯關係論，⁴⁷如「隱名如來藏，顯名法身」，⁴⁸唯佛、道思想仍有所殊別的是，《玄珠錄》所論之「非有非

45 孫以楷主編，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，頁 234。

46 （法）弗朗索瓦·于連（François Jullien）著，閻素偉譯，《聖人無意：或哲學的他者》（北京：北京商務印書館，2004），頁 48-49，載言：「或許我們還可以用海德格的話說，『存在』在展示自己的同時，也是在揭示，因此也就是在不斷地向我們昭示，但同時也是在遮蔽——在『隱藏（Verbergung）』——『遮蔽』是『昭示』的本質：在『顯』和『隱』之間的，不僅僅是並列（或協調，或連續等等），也有『關聯（Fügung）』，值得我們思考的，正是這一點」……海德格爾認為，令人感到困惑的是，對立面之間的關係竟如此密切，……只有對立面之間的過渡，只有『顯』和『隱』之間的過渡，這才是『道』。」

47 呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，頁 91-92。

48 隋·吉藏，《涅槃經遊意》，收入（日）高楠順次郎、（日）渡邊海旭等監修，《大正新脩大藏經》第 38 冊，頁 231c，載言：「今明只迷故名隱名藏，豈尚別有此體可隱？只悟故名顯，名法身無體可顯。迷故名隱，隱無所隱；悟故名顯，顯無所顯。只迷因

無之道性」仍具存有論向度之肯認（存有論上的不二），云「以非有無故，所以得常存」，對較於佛性依性空大義為歸趨（徹底的非實體論），僅屬工夫論上的不二，一者為趨有之論，一則為趨空之論。最末，道性隱顯之論，在某種程度上虛化或弱化了道體之為「體」的角色，不但將傳統道教道生萬物的觀念，在此轉變由眾生道「性」的觀念取代道「生」說，透過道與眾生之間相互過轉方成真道，「體」之概念收攝於「性」來談方具真實意義，體／性弔詭無二，正如道與眾生究極無二，這是在唐代佛、道論諍下，道教面對佛學質難「道生」萬物論，⁴⁹ 所作出的轉化性詮釋以迴諍論敵。

四、「非主體之主體」的修持論

（一）無我之我：道與眾生無二

王玄覽的修道論，一反於過去直接正面肯認眾生皆有道性的論調，如南朝梁重玄道士宋文明之《道德義淵》，以道性作為眾生成道的依據，⁵⁰ 《玄珠錄》卻是採取一種無定常性或「不二」的視域，認為真道就在於道性與眾生性的弔詭共屬之間，恐非將道性視作一絕對不變的根據，因眾性與道性皆無常性（前已述），其云：

大道應感性，此性不可見。眾生愚智性，二性俱不見。以其不見故，能與至玄同。歷劫無二故，所以名為同。又言：是亦不可。大道體真，

緣故隱，悟因緣故名顯。如箜篌之喻，無乎無棍等因緣則無聲，為隱，無別聲可隱在內；若因緣具足，聲則便出，無別聲可顯。如來藏隱顯亦爾，不了因緣故隱，顯又如此，隱顯並出於緣。緣未堪如此說，故為隱；今皆聞之，故不隱。乃出於緣，法身更何隱顯也！」

49 唐代道宣〈今上召佛道二宗入內詳述名理事〉：「（高宗）顯慶三年四月下敕。追僧道士各七人入內論義。……遣道士豎義。李榮立道生萬物義，大慈恩寺僧慧立登論座。……便問榮云『先生云：道生萬物。未知此道為是有知為是無知。』……吾子心愚不識，橫言道生，道實不生，一何可愍。』李榮得此一徵愕然不知何對立。」唐·道宣，《集古今佛道論衡》，卷丁，頁 387c-388a。

50 鄭燦山，「邁向聖典之路：東晉唐初道教《道德經》學」（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士學位論文，2000），頁 104-105。

未曾非道；眾生體假，未曾不變。歷劫殊方，所以名異。（《玄珠錄》，卷上）

明知道中有眾生，眾生中有道。所以眾生非是道，能修而得道；所以道非是眾生，能應眾生修。是故即道是眾生，即眾生是道。（《玄珠錄》，卷上）

道與眾生互相因，若有眾生即有道，眾生即無道亦無。（《玄珠錄》，卷上）

在此，道性與眾生性「俱不可見」，意謂道性與凡性俱不可偏滯執取，真道實乃無二，以其不二，故道性與眾生性乃是「玄同⁵¹無二」。二者若欲名為「同一」，乃在時間的歷劫長河中十字打開，眾生性不過是道性未顯現（隱沒）時，道性不過是眾生性顯現時，故二者乃異中玄「同」。從另一面來看，二者若名為「差異」，因大道以真為體，故道不即是眾生，眾生以假為體，故非不變而不斷遷變，道與眾生在歷劫的時間中呈現的表象不同，故二者乃同中見異。由此觀之，真道其實就在道性與眾生性的「非一非異」之中，道性與眾生性「非一」，所以眾生脩而成道、道能應眾生脩；道性與眾生性「非異（互相因）」，所以「道」必須函著眾生才成其為道，若無眾生則無所謂道。

是知，道與眾生「無二」，方是真道。然所謂無二，並非等一，道與眾生可「分別說」為泛眾道與私道：

若許無私者，元始得道我亦得；若使有私者，元始得道我不得。眾生未生，已先有道。有道非我道，獨是於古道。我今所得道，會得古道體。此乃古道即今道，今道即我道。何者？歷劫已來，唯止一道。眾生而得者，即是眾生之私道。只是泛眾道，應私名私道。（《玄珠錄》，卷上）

51 李大華、李剛、何建明等著之《隋唐道家與道教》（北京：人民出版社，2011）指出「道性與眾生性具有同一性」（頁201），此說容或商榷、微調，道性與眾生性之所以名為同，以《玄珠錄》原典來說云作「玄同」較合洽，在眾生未成道之前，二者具有存論差異，而即使眾生成為道，兩者之間也仍然是「同一中的差異」，至道方具生命動態真實的意義。

若道有私，眾生便無法得其道，意謂道若具有獨立自存性（私），則眾生無法得於道，反之，道不具獨立不改的自存性，方能受攝眾生質變成為道。眾生未生，已先有道，因此眾生並不能實體化、定點化為自我之道，故云「有道非我道，獨是於古道」，眾生生命所得之道，不是一種自我的實體，而可通於古道體。因此，古道與今道事實上乃「不二」的，故云古道即今道、今道即古道。歷劫以來，在時間的長河中，有泛眾道，而「泛」眾道亦意謂允許眾生各有私道。綜上，「泛眾道」顯示道的普遍性（亦同），「私道」顯示道的差異性或變化性（亦異），唯普遍性與差異性是共屬互存的，真道具有「亦同亦異」的雙重面向；在此，須稍作辨明的是，此處頗具佛教《涅槃經》談佛性非「本有今無」、非「本無今有」乃至於「三世有法，無有是處」之意味，⁵²唯《玄珠錄》所論之眾生道性，究極並非徹底的性空，而是一在有無之間、隱顯之間的正真之性。

（二）道在「境智中間」

道，既普遍又特殊，既同一又差異，落實在吾人具體生命修養工夫上，我們如何觀看自己的內心？修心若能成道，其「心境」如何？王玄覽認為一般主、客對列關係下的「認識心」，並非心的存有實相，《玄珠錄》云：

共時亦不動，不共亦不寂。動寂無二相，亦復非是一。一本無我，合業為我；我本無心，合生為心；心本無知，合境為知；合時既無，外入有著，並悉是空。空則無我、無生、無心、無識。既無所有，誰當受生滅者哉！

心中無喜怒，境中無喜怒，心境相對時，於中生喜怒。二處俱各無，和合若為生。（《玄珠錄》，卷下）

知是一心，境是二心。心之與境，共成一知。明知此一知非心非境，而不離心境，其性於知於心境自然解脫，非有非無。（《玄珠錄》，卷下）

52 釋德清，《佛性思想》（臺北：東大圖書公司，2012），頁 64-65，載言：「佛陀再次提及『本有今無，本無今有，三世有法，無有是處』這無非是強調涅槃經所講的佛性非執實的『本有論』，而是緣起義之佛性，既不是『本有今無』，也不是『本無今無』。」

「心」並非一客觀可被把握的認識對象，心非屬自性實體義的心，故云「心本無知，合境為知」。而即便心、境共構成一種認識（知），這個「知」的內容也是隨著條件聚合、新的外來條件進入而隨時改變，「知」不具有一恆定的實體內容，故云「合時既無，外入有著，並悉是空」。因此，若論何謂真知？不過是心與境共構而成的暫時之知，「知」事實上雖不是心也不是境，但也不離心境，或名為體證之知較為合洽。心與境相對立時，喜或怒的情緒油然而生，任何一種情緒都是和合的產物，若能解消心與境的二分性、對偶性，吾人自然能夠體知「心境」本就在「非有非無之中」，心境二者，聚合時則有、離散時則無。故，若問何為「真我」？修道是否有一內在可供把握的「主體對象」？把握到這個主體吾人就得道了？恐非是。因「我」，亦是在條件變化中，沒有一個實體性的我或不變之我，而是條件隨機聚合為「暫時之我」，故云「一本無我，合業為我」、「既無所有，誰當受生滅者哉」。是知，若追問心的本質，也沒有所謂「我的心」，心的內容也是和合而生，若追問心的究竟，心，其實是「無心」；我，實是「無我」。

無我，意謂不存在恆定之我，即是說，生命主體本身也在條件聚合之流變中，換言之，是某種流變之我，實則以「無我為我」，以「非主體為主體」，反而能夠呈現為生命當下各種變化之真實情狀，王玄覽云：

諸法無自性，隨離合變為相、為性。觀相性中，無主、**無我**、無受生死者。雖無主我，而常為相性。將金以作釧，將金以作鈴，金無自性故，作釧復作鈴。釧鈴無自性，作花復作像，花像無自性，不作復還金。雖言還不還，所在不離金，何曾得有還？釧鈴相異故，所以有生死；所在不離金，故得為真常。（《玄珠錄》，卷下）

一本無我，合業為我……空則無我、無生、無心、無識。既無所有，誰當受生滅者哉！（《玄珠錄》，卷下）

事物皆無自性，隨著條件聚合變化而有各種相狀或暫時的性狀。觀看事物之相狀或本性，其實是無我、無主，並非恆常不變的狀態。譬如「金」，因其無自性（不具定常性），能作成釧、鈴等不同相狀的事物，不作時又

可還原為金。然釧、鈴雖可還原卻不必執著在還原後的原初狀態（金）；在此特需明瞭不論釧或鈴，都是金之無自性所形成的各種相異的事物表現，事物的實相是無自性之金，因此說「金無自性故」、「釧鈴相異故，所以有生死」、「諸法無自性，隨離合變為相、為性」。然而事物既然彼此互異，此是否意謂各物之間乃本質上相異？王玄覽云：「所在不離金，故得為真常」，換言之，各物雖表象上差異，但非徹底的絕異，因就其形塑的來源乃都不離於金，意謂以金之無自性為共通性故能作成各種釧鈴；在此，若說各物皆以金性為本質，則又顯太過，因所謂金性，乃屬「由果望因」才安立金性的先驗性或普遍性，換言之，不如云事事物物以變化為常性，⁵³故云「雖無主我而常為相性」、「故得為真常」。綜合而論，真常之道，乃是既「差異（釧鈴）」又「同一（金）」，是知，若將眼光收回，探問人是否有一「主體」？可以說即便一般認為具有「我」這個主體，其實「我（主體）」也是因緣和合隨業感應之下而為暫存的「合業之我」，不可執其為實有，不存在一個自性實體之我，此謂「觀性相之無主無我」，緊接著復云「無受生死者」、「誰當受生滅者哉」，即：「我」表面上作為生死輪迴的受體，實際上只要不執於我，便能真正與生死變化之當下同在，肯認每一存在的當下，而修道或體道，也莫過於體知「無我之我」的存有常態，王玄覽緊接著針對係屬於「我」的心知作用，更作反思，體道在於證得一切知見皆空，由此展開其特殊的心性思想，於道、性不二（主客不二）之闡釋，實具深刻意義，《玄珠錄》云：

將心對境，心境互起，境不搖心，是心妄起，心不自起，因境而起，無心之境，境不自起；無境之心，亦不自起。（《玄珠錄》，卷上）

53 王玄覽在此，以金之無自性比況「眾生道性」，須特為留意的是，雖說不論釧或鈴都不離原初之狀態（金），並非意謂道性具本質性或本體性，反而是指點道性隨順變化、不具定常性之深義，云「其道無常性」（《玄珠錄》，卷上），因此有研究認為「所以無論萬物呈現何種樣貌，道性的本質是不會有絲毫變化的」（林東毅，「唐代重玄思想研究——從道論到心性論」，頁 213）。此說恐須再商榷，因可能忽略了道（金）與眾生（釧、鈴）之間具有「存有連續性（不二）」，並非傳統本體（質）與現象二分的思維模式。

一切眾生欲求道，當滅知見，知見滅盡，乃得道矣。（《玄珠錄》，卷上）

「心」表面上為主體，「境」表面上為客體，實則主、客相對而為言，云「心境互起」。外境不會無故搖盪內心，而是自心念慮妄起所致，心不具獨立自性，而是因境生心，故原為無境之心；境不會獨立產生，而是因心生境，故原為無心之境。故眾生修道，在於勘破「心境互起」，此時知（心）與見（境），或云認識主體與認識客體，主客雙邊一時俱泯，真道即在此中矣，此為真道之消極義。積極而言，真道即為一介乎主客「之間（中間）」的特殊存有，其云：

能知無知，道之樞機。（《玄珠錄》，卷上）

問：性復是誰性，心復是誰心？答：還是四句。心復是諸法性。若無四句，并無其心；若無諸法，并無其性，有則一時有，遍法界而無方；無即一時無，并纖密而俱盡。在此無所言，彊名為大道。（《玄珠錄》，卷上）

道在境智中間，是道在有知無知中間。睹縷推之，自得甚正。正之實性，與空合德。空故能生能滅，不生不滅。（《玄珠錄》，卷上）

心之認知作用，往往在能知與所知中，二分為主、客對列關係，此時之心是妄心而非道心。故，王玄覽進一步反省心與諸法的關係，吾心，若將真道視為一可被認識的對象或外境，則淪於心境互起、主客對列的狀態。因此，他提醒吾人體道，當應勘破心與諸法的分別，反問「（法）性復是誰性，心復是誰心？」，可見心與諸法是兩個相互依存的概念，乃因吾人心知作用下假立，若能破斥一切語言概念的執定，如「無四句、無其心」，則心知與法性便能解消對立相而一體平鋪，心與法皆無住，而大道實際上就是一必須擺落心知認識作用所給予的強名，道乃「無二」或「不二」，⁵⁴此為道之消極面的意義。

54 唐·王玄覽，《玄珠錄》，頁728-2，載言：「以是今古故，一心不可得；以是一心故，二心不可得。是則不一亦不二，能一亦能二。」

道之積極面意義，則云：「道在境智中間」，即真道不屬於主體（智）與客體（境）二分之對列關係，乃為主客（境智）不二甚或即於主客「中間」⁵⁵的特殊存有型態，即：之間、中間或居間的真理型態，進一步，《玄珠錄》復云：「是道在有知無知中間」，此將「道」與生命主體之「知」關聯起來，但是卻又否定道是主體生命之知見的對象，跳脫無知與有知之分，此中實具有深刻且重要的「佛道論諍」議題作為思想發展背景。唐初，佛、道二教於朝中論辯「道是有知或無知」⁵⁶的議題，當時僧人慧立以雙刀式的「兩難」論證法，質疑並破斥道教，認為：「道若有知」，則何以道生善人又生惡人？而「道若無知」，則何以云道生萬物，則是道豈應為無知？因此，道教之「道生」萬物觀，因受到佛教的批判，故不得不解決或回應「道與眾生」之關係性問題，因此作了轉化性的詮釋，云「道在境智中間，是道在有知無知中間」，這意謂真道既非「智：能知（有知）之心」⁵⁷

55 關於重玄思潮中「道在境智中間」的提法，恐須至《玄珠錄》才有正面的表述型態，王玄覽之前的重玄思想家，如成玄英、李榮等道士之老子《注》《疏》中雖論及「境智雙忘」之說，此是從遮詮的角度闡釋重玄之道超乎主客兩端的分別，如云：「道得之者，只為即事即理，所以境智兩冥、能所相會，道得之，猶得道也」（成玄英，《道德經義疏》，第 23 章）、「境智相會，故能妙極重玄」（成玄英，《道德經義疏》，第 16 章），然而，似未能自表詮的角度肯認重玄之道乃「即於境智之間」方成此道的存有論面向，此或為王玄覽《玄珠錄》在唐代重玄思潮中具有某種綜攝之功的價值所在。

56 唐代道宣〈今上召佛道二宗入內詳述名理事〉：「（高宗）顯慶三年四月下敕。追僧道士各七人入內論義。……遣道士豎義。李榮立道生萬物義，大慈恩寺僧慧立登論座。……便問榮云『先生云：道生萬物。未知此道為是有知為是無知。』答曰：『道經云：人法地，地法天，天法道。既為天地之法，豈曰無知。』難曰：『向敘道為萬物之母，今度萬物不由道生，何者若使道是有知則惟生於善，何故亦生於惡，據此善惡昇沈，叢雜總生則無知矣。……草木之中何不惟生松柏梓桂蓀蘭菊，而復生櫟樗棘蓍艾蒺茨乎？既而混生萬物不調善惡，則道是無知不能生物。何得云天地取法而為萬物皆之宗始乎？據我如來大聖窮理盡性之教也，天地萬物是眾生業力所感，善業多者，則瑠璃為地黃金界道，……甘露充糧綺衣為座。惡業多者，則沙壤為土瓦礫為衢，……日夜驅馳以供公府。皆自業自作，無人使之。吾子心愚不識，橫言道生，道實不生，一何可愍。』」（道士）李榮得此一徵愕然不知何對立。」唐·道宣，《集古今佛道論衡》，卷丁，頁 387c-388a。

57 陳弱水〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉一文之研究就認為：「『道在境智中

也非「境：無知之物」，真道非屬於認識主體或認識客體上的兩端概念，而這是否意謂真道是一超絕於主體與客體之外的存有？答案恐非。因真道即於主體與客體「之間」，道一方面必須讓出主體之宰制性，故非有知，一方面又在萬物中使其完成其自身，並非對於萬物毫無作用，故非無知，綜合來說，就是一種即於心境之間或主客之間的特殊存有模態，故云「明此一知，非心非境，而不離心境」（《玄珠錄》，卷下），此時之「知」，是以道為樞，乃無知而領受萬物故有知而與萬物同在，或云「無知之知」，⁵⁸正面來說，則是一介乎有知與於無知的中間。此時的中間之知，並非平列的有知與無知的兩端之間的折中，而是立體生命的環中之知，即於知（主體）與無知（客體）之間的弔詭無二方為真道。至此，可知王玄覽使用中間或之間這類關鍵語詞以表述道，其深義正是對於道並「非」屬於佛教透過「認識論」上的有知／無知之兩難式論辯下的對象，而採取一種特殊型態的存有論之道以迴諍，即道透過「中間」這個語詞來顯示，它點明了「道」不落主（心）、客（境）二分又介乎心境之間的弔詭式的存有特質。換言之，真道是客體與主體不二分之狀態，即「道、性不二」之存在，或云為道體與眾生性不二，繫乎於主體生命，即是解消主體之知或我執之後產生的一種新主體，是一非主體之主體，⁵⁹亦即前述之「無我之我」。

而更為關鍵的是，出脫於道是有知或無知者的二元對立，其背後的基源問題除是為了迴諍佛教，一方面也從傳統道教至道感應而生化天地萬物的創世紀思維有所轉化，將道與眾生之間的關係進行義理化哲學化或內

間』，『道在有知無知中間』，顯然不以『心』為道性。」筆者案：此段話指出一個重點，真道非屬於一般意義下的認知心（智），然在此同時亦須辨明的是，真道亦非一般意義下的認知客體（境）。見氏著，〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，收入國立成功大學中國文學系編，《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491。

58 唐·王玄覽，《玄珠錄》，頁727-1，載言：「此等既無不有知，亦無有無知。又曰：其若有知，卻有名無知，其知元不有，無有無無知。心中本無知，對境始生知；心中非無知，不對剩無知，人道木火亦然。故曰：無常可使有，有常可使無，因有對不對，有知有不知；不因對不對，無知無不知。」

59 賴錫三，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉：56。

在化，提出了「眾生無常性，所以因脩而得道。其道無常性，所以感應眾生脩……所以眾生非是道，能脩而得道，所以道非是眾生，能應眾生脩，是故即道是眾生，即眾生是道」的新思路，承前述，道與眾生俱有非一非異（或既同既異）的弔詭相即關係，而將道與眾生之間提煉為這種義理化的關係，其背後的思維是，弱化或取消道與物之間的感應關係，⁶⁰ 反思道作為超絕於世獨立不改恆常不變的法象，云道無常性，意為道已非昔日高遠在上的超絕神祈，而是隱然就在於萬物當下自身生命中，而若此之應化或感應，並非單方面的眾生有所求而「道」赴感而應之上對下的關係，非單向式的「凡情發動而聖道赴接」，⁶¹ 《玄珠錄》在此正欲稍加渾化道與眾生懸隔之界線，其轉而賦能予眾生成道的可能性前提，即是藉由他提出「道與眾生，皆無常性」⁶² 之弔詭的深密關係，而彌縫道與萬物的罅隙，透過無常性或不具定常性之義，顯現眾生隨時具有應感而轉化生命或脩變成道的可能，依此，方謂「其道無常性，所以感應眾生脩」，即感應思維之背後乃依道與眾生「皆無常性（無定）」為一前提或準據。

繼《玄珠錄》以「道在有知無知之中間」的論述之後，稍晚的唐初中葉之道教類書《道教義樞》也據此進一步提出了突破性的見解，云作：「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」，⁶³ 其意在於辨明「道」咸具於無識（無情）眾生與有識（有情）眾生中，自《玄珠錄》即於「主（心）客（境）之間」方體知真道，《道教義樞》延伸擴大為「有知無知者皆能成道」的論題，姑不論其說是否能臻至佛學行佛性與理佛性的義理深度，然而對於道並非主體或客體所能分

60 唐·王玄覽，《玄珠錄》卷上，頁 731-1，載言：「問：道能應物，物能得道否？物若得道，得道應便住，云何更受生？物若非道者，所脩但得身外道，物終不得道，不假用脩習。」

61 唐·孟安排，〈感應義〉，《道教義樞》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 41 冊，頁 841-1，載言：「感者，凡情發動之稱；應者，聖道赴接之名」。

62 唐·王玄覽，《玄珠錄》卷上，頁 725-1，載言：「眾生無常性，所以因脩而得道。其道無常性，所以感應眾生脩。」

63 唐·孟安排，〈道性義〉，《道教義樞》，頁 810-1。

割的思維，進展到主客觀存在者皆能成道，一方面，顯然就是對於佛教論辯挑戰提出一積極正面的回應，另一方面，也是延續傳統道家至道遍在於稊稗屎溺一切之中的思想規模，《道教義樞》承繼《玄珠錄》之後，再闡「道與眾生之間」相即且深密的關係，自存有論的角度闡釋有知無知皆有道性，⁶⁴轉而關注不論有識無識之眾生皆能成道的命題。

五、結 論

唐初王玄覽《玄珠錄》，為唐代兼攝佛、道思想而鑄重玄之道之專著之一，⁶⁵其凝鍊出「以空為體」的一種「新道論」，於古典或當代之道體詮釋，咸具難可忽視之重要參考價值。

（一）道體之古典道家詮釋：「道體」問題顯題化

《玄珠錄》之著成，時值唐代佛、道論諍下之重玄思潮，重玄思潮的論題，不論於古代或當代，頗受到注目而尚有諍議的是：重玄之道，是否為形上實體？《玄珠錄》融攝佛、道，一方面承繼《老子》要義，一方面吸納佛學空義，「道體」的問題重新再被顯題化，佛教基於性空義之反形上學式的思考，不斷質疑道教「道體（重玄之道）」究竟是實有還是假有，是「有體」抑或「無體」？此一核心問題的答案，不但在唐代重玄思潮中的老莊《注》《疏》中逐漸受到重視，更可目及於王玄覽《玄珠錄》的體系中得到相當深刻的理論說明與建構，他開展出甚具特殊性之「以空為體」的道體論觀念及「性無常性」之道性思想，突顯唐代重玄之道的觀念轉折與詮釋上之突破，茲舉四項要點：

1. 其論道乃「以『空』為『體』」，對道體進行「解構（重玄）」與「重構（道性）」，指出存有的真相，乃以不定常（重玄）的方式存在也是一種存在（道性）的方式，形成一特殊型態的存有論之道。
2. 常道／可道之間的「互轉性」新詮：對於唐代重玄思潮下的老學（如

64 廖雅嫻，〈《道教義樞》〈道性義〉對佛性思想的吸收與轉折〉：122。

65 孫以楷主編，《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，頁219。

李榮《道德真經注疏》之詮釋觀點進行承繼或「顯題化」，更下開（唐玄宗、杜光庭等《老子》注釋者）將「可道」釋解為勝義之道用，⁶⁶迥異於唐以前注家將可道與不可道視為「對象的對立」關係，以「可道與常道」之間的弔詭而共構成「互轉的對立」關係，進行一種「道體」與「體道」之間的詮釋循環、⁶⁷互文見義。

3. 由「體」至「性」的轉化：透過對「體」之反思性解構，將道「體」收攝於眾生道「性」而論，轉化之深意在於解構凡人對於道體之執，認為修道下手處在於證知體與性「不二」，堪居於唐代重玄思潮中的轉折性地位，於同時代上承成玄英「以非有非無為體」（《莊子疏》），下開《道教義樞》以「非有非無為性」⁶⁸的思想理脈。
4. 「性無常性」之「圓教」式新詮：王玄覽明點「性無常性」，作為道性與眾生性「不二」之體道動力旨要，指出一種道與眾生之間皆「無自住」同时又「依他住」的弔詭式共屬關係，形成「依而復即」⁶⁹之成道特殊動力結構，很能突顯中國哲學「圓教」⁷⁰思想的特質，對一

66 呂慧鈴，「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，頁 122-123。

67 賴錫三認為《老子》文本可作為一種「道體」與「體道」的詮釋循環，將工夫論文獻和道體論文獻打成一片，此見甚具深刻之啟發性，然此於《玄珠錄》文獻中似見更為顯明立體的章句論述，王玄覽直接對道體進行解構與重構，以證成其以空為體之特殊道體論下的修道思想。見氏著，〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉：40。

68 唐·孟安排，〈道性義〉，《道教義樞》，頁 810-1，載言：「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。」

69 黃文宏，〈海德格的「共屬」（Zusammengehören）與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉：473。

70 「圓教」義理語出佛教天台宗思想，後由牟宗三先生加以疏釋，展示為即於九法界而成佛的義理，再其後陳榮灼也據此整理出圓教具有如下基本特質：1. 法性即無明：任何一法對於成佛來說都有其必然性存在的意義，成佛乃即於九法界方能成佛；2. 「一念無明法性心」之「心」的意義；3. 說明何以能「從無住本立一切法」。筆者案：本文所論的問題僅涉及第一、三點，完整的表示圓教，必須具足「分別說」（佛性概念的提出指出於一切法的存在有所充分地說明）與「非分別說」（佛性與成佛之間具有一種「非分解（詭譎的相即）」的特殊關聯性。擴大大言之，儒、釋、道三教皆有其「圓教」的思想，在此，筆者所研究的對象《玄珠錄》，正是對於道體與道性之間的特殊

切法在任何境遇下都須作為成道的內容有一特殊型態的存有論說明，據此發展出「無我之我」的特殊主體論，應可作為吾人日後重新省思當代「道教（家）式之圓教」的重要參照系之一。

王玄覽捻出「以空為體」之新道論，似顯示一依違於形上實體與非實體之間的特殊道體觀念，於古、今道體觀念詮釋中咸具啟發性價值。在古代道體觀念中，唐代「重玄之道」可說是介乎魏晉玄學類本體論式與唐代佛學反實體論之間的一種特殊道體論，云以「空」為「體」，可知其一方面弱化六朝玄學如王弼「以無為體」之本體論意味之思路，又一方面別於佛學徹底空掉道體的反形上學式思考，可謂判攝六朝玄學並融攝佛學思維，發展出一介乎空、有之間的新形上學，若依唐代佛道論諍的語言表述之，即是介乎「有體」與「無體」之間。

（二）道體之當代道家詮釋：「實體」一詞之適用性省思

自道體觀念之當代詮釋而言，諸家理解重玄之道，此中詮釋觀點同異互見。如楊儒賓指出重玄之道是一「體證／證體之道」，⁷¹此論大義深明，可謂唐代重玄道體觀念出脫於魏晉玄談之道後而轉向實踐之道的提點；又如鄭燦山點明道不再是傳統客觀本體義，而轉向存有論的範域，朝向一種

深妙辯證關係（即「性無常性」之論），進行某種深度演示的參考性著作，故所謂成道，不只是一種主觀心靈境界，而是從客觀的一切存在上說必須通過任何一法，方成真道，此或為重玄之道特殊的圓教思想型態，有關「道教（家）式的圓教」思想承蒙楊祖漢先生提點，有待未來深入研討。參見牟宗三，《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第29冊，第16講〈分別說與非分別說以及「表達圓教」之模式〉，頁331-366。與《圓善論》，《牟宗三先生全集》第22冊，第6章〈圓教與圓善〉，頁367-388。陳榮灼，〈圓教與圓善〉，收入周群振編，《當代新儒學論文集：內聖篇》（臺北：文津出版社，1991），頁47。

- 71 楊儒賓指出：「『重玄』之道的的基本前提是體證／證體之道。沒有體證及沒有玄，沒有不著於本體之體證即沒有重玄。重玄之道不但要深入超越之境，而且還要預設對超越之境與主體玄智之詭譎關係之提撕醒悟。」見氏著，〈注莊的的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編，《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000），頁326-327。

雖是終極實體卻又是一無所規定的開放性系統，⁷² 論如暮鼓晨鐘；林永勝認為重玄之道是為二重式的悖論之道，⁷³ 實屬清朗愜論；而周雅清則認為道純是一修養境界而「非屬形上實體」；⁷⁴ 林文彬則持不同論點，認為重玄之道是「實體論之境界說（對較於佛學非實體論之境界說）」，⁷⁵ 深具判教價值；周大興指出重玄之道乃介乎「（道家）自然獨化」與「（佛教）緣起無自性」之間，⁷⁶ 如理地判攝出道依違於「空、有之間」。諸位先生論理透闢，咸具深邃之啟發性，然同論「道體」，有則認為是主觀境界，有則認為是客觀實體，有則認為介乎兩者之間，諸多的詮釋分歧背後所反映之思維現象為：是否容許另一可能的詮釋，即：重玄之道體介乎形上實體與非實體之間。

何謂「道」，最早研究中國哲學者，引入西方本體論、形上實體概念進行詮釋，復有學者如牟宗三先生，不贊同以西方式「實體」概念詮解中國哲學實踐之道，⁷⁷ 並指出「道家則處於實有與非實有之間」，⁷⁸ 論屬孤明

72 鄭燦山，〈唐初道士成玄英「重玄」的思維模式——以《道德經義疏》為討論核心〉，《國文學報》50(2011.12): 45、50。

73 林永勝，〈二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》42.2(2012.6): 240。

74 周雅清，〈莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段〉（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士學位論文，2011），頁 34-35。

75 林文彬，〈成玄英《道德經義疏》重玄思想之探析〉，《興大中文學報》29(2011.6): 186 註 8。

76 周大興指出：「即使到了（唐代）成玄英、王玄覽等道教重玄學者，仍然在『緣起無自性』與『自然獨化』之間多所論述。」見氏著，〈自然或因果——從東晉玄佛之交涉談起〉，《中國文哲研究集刊》22(2003.3): 119。

77 袁保新，〈老子哲學之詮釋與重建〉（臺北：文津出版社，1997），頁 135。

78 牟宗三，〈序〉，《佛性與般若（上）》，《牟宗三先生全集》第 3 冊（臺北：聯經出版公司，2003），序頁 8。筆者案：在此借用牟先生對於道家之「道」的陳述介乎「實有與非實有之間」的特殊形態的道論，他認為「道」不原則上否定實有，亦不原則上肯定實有。筆者引此並非混漫道家與道教之「道」，而是認為《玄珠錄》既兼綜「《老子》」與「佛教」義理又保留部分道教思路，其特色即在於，既不循佛教純粹的「非實體」路線，亦非固守傳統道教的「實體」之道的路線，而是一種藉由表面吸納性空的義理，來保持其形上道體的圓轉性、靈活性甚或是不定常性，表達出「道體」亦不可滯著或

先發，很能突顯道家思想之特質，既非為儒學之道德實體論亦非佛學性空之徹底的非實體論；稍晚，吳汝鈞更有一段精闢的闡釋：「實體主義與非實體主義可以互轉。這是道家以至整個東方哲學的特色」，⁷⁹ 實得其環中，顯示「道體」與「體道」不可二分及其互文見義之深密關係；蔡振豐亦認為道不重實體義；⁸⁰ 謝世維則認為即使是以宗教學的角度論道，似也不宜直接視作實體，⁸¹ 這在佛、道二教交涉互滲之範域，確有啟發。晚近，有學者陳榮華、袁保新、陳榮灼、賴賢宗、賴錫三、鍾振宇等，引入海德格式的當代道家詮釋，⁸² 大幅地重新反省傳統「實體主義」式的道體詮釋，恐不相應於中國哲學之「道」的特質，透過對實體的解構進行重構。本文無力解決或介入當代「道體」詮釋之紛爭，謹試由古代學者王玄覽論道，其歷練佛教對於道教道體論之「反」實體論式的挑戰而著書立言，形成一種對道體的解構與重構，凝鍊出「以空為體」的「新道論」，乃介乎「空（無體）」、「有（有體）」之間，謹此古典道體論文獻，提出些許己身研究之鄙陋觀察。

執定的重玄宗趣（即不斷濫相遺執、一無可執的特質），故「道體」在《玄珠錄》的語脈下，已「非」一般將道視作一種固存不變的「形上實體」，而是一種不限於凡物卻又能夠隨物而變化的圓轉之體。故，若說《玄珠錄》之道體，是「形上實體」，未盡其義；說道體是「非實體」，應也未得其義。

79 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998），頁302。

80 蔡振豐指出魏晉玄學之「道」乃不重實體義，其論述對象雖是王弼《老子注》，但可知蔡振豐應不會認同以西方「形上實體」概念論調中國道家的道體觀念。氏著，〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》26.6(2009.10): 6。

81 謝世維，〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》8(2012.12): 274、285-286。

82 如陳榮華，《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》（臺北：明文書局，1998）、Chan Wing-cheuk 陳榮灼, *Heidegger and Chinese Philosophy* (Taipei: Shuangye chubanshe, 1986)、袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008）、賴賢宗，《道家詮釋學》（北京：北京大學出版社，2010）、鍾振宇，《道家與海德格》（臺北：文津出版社，2010）、賴錫三，《當代新道家：多音複調與視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011）等論著。

引用書目

一、傳統文獻

- 晉·郭象注，唐·成玄英疏，《南華真經注疏》，北京：中華書局，2008。
- 隋·吉藏，《涅槃經遊意》，收入（日）高楠順次郎、（日）渡邊海旭等監修，《大正新脩大藏經》第 38 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 唐·王玄覽，《玄珠錄》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 39 冊，上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·成玄英，《道德經義疏》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 22 冊，上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·李榮，《道德真經注》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 23 冊，上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·杜光庭，《道德真經廣聖義》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 24 冊，上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·孟安排，《道教義樞》，收入明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》第 41 冊，上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·唐玄宗，《唐玄宗御製道德真經疏》，《正統道藏》第 19 冊，上海涵芬樓影印本，臺北：新文豐出版公司，1985。
- 唐·道宣，《集古今佛道論衡》，收入（日）高楠順次郎、（日）渡邊海旭等監修，《大正新脩大藏經》第 52 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 宋·知禮，《十不二門指要鈔》，收入（日）高楠順次郎、（日）渡邊海旭等監修，《大正新脩大藏經》第 46 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 宋·蘇文忠公，《前赤壁賦》，《唐宋八大家文鈔》卷 8，收入清·張伯行輯，《正誼堂全書》（清康熙張伯行編同治左宗棠增刊版），頁 40-2。

二、近人論著

- 王雅蕾 2005 「仙道生命解脫論：道性思想的開展——以王玄覽《玄珠錄》為研究對象」，花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士學位論文，2005。
- 王慶節 2004 《解釋學、海德格爾與儒道今釋》，北京：中國人民大學出版社。
- （法）弗朗索瓦·于連（François Jullien），閻素偉譯 2004 《聖人無意：或哲學的

他者》，北京：北京商務印書館。

朱森溥，〈淺析王玄覽對《老子》幾處文字的解說和發揮〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》1987.2(1987.6): 41-46。

牟宗三 2003 《中國哲學十九講》，《牟宗三先生全集》第29冊，臺北：聯經出版公司。

牟宗三 2003 《佛性與般若（上）》，《牟宗三先生全集》第3冊，臺北：聯經出版公司。

牟宗三 2003 《佛性與般若（下）》，《牟宗三先生全集》第4冊，臺北：聯經出版公司。

牟宗三 2003 《圓善論》，《牟宗三先生全集》第22冊，臺北：聯經出版公司。

吳汝鈞 1998 《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社。

吳汝鈞 2008 《純粹力動現象學六講》，臺北：臺灣學生書局。

呂慧鈴 2016 「重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究」，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士學位論文。

李大華、李剛、何建明 2011 《隋唐道家與道教》，北京：人民出版社。

李 剛 1991 〈王玄覽論「道體」與「心性」〉，《天府新論》1991.2(1991): 50。

周大興 2003 〈自然或因果——從東晉玄佛之交涉談起〉，《中國文哲研究集刊》22(2003.3): 91-126。

周雅清 2011 「莊子哲學詮釋的轉折——從先秦到隋唐階段」，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士學位論文。

林文彬 2011 〈成玄英《道德經義疏》重玄思想之探析〉，《興大中文學報》29(2011.6): 179-192。

林永勝 2008 「南朝隋唐重玄派工夫論」，新竹：國立清華大學中國文學系博士學位論文。

林永勝 2012 〈二重的道論：以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》42.2(2012.6): 233-260。

林東毅 2017 「唐代重玄思想研究——從道論到心性論」，臺中：國立中興大學中國文學系博士學位論文。

卿希泰 1982 〈王玄覽道體論和修道思想〉，《宗教學研究》1982.1(1982.3): 2-7。

唐君毅 1977 《生命存在與心靈境界（上冊）》，臺北：臺灣學生書局。

- 孫以楷主編 2005 《道家與中國哲學（隋唐五代卷）》，北京：人民出版社。
- 耿 敬 2001 〈論唯識宗對道教理論的影響〉，《上海大學學報（社會科學版）》8.6 (2001.12): 48-52。
- 袁保新 1997 《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社。
- 袁保新 2008 《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局。
- 陳弱水 1999 〈隋代唐初道性思想的特色與歷史意義〉，收入國立成功大學中國文學系編，《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 469-494。
- 陳榮灼 1991 〈圓教與圓善〉，收入周群振編，《當代新儒學論文集：內聖篇》，臺北：文津出版社，頁 39-54。
- 陳榮華 1998 《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北：明文書局。
- 黃文宏 2000 〈海德格的「共屬」（Zusammengehören）與天台宗的「即」——試論詭譎之說法〉，《中國文哲研究集刊》16(2000.3): 467-486。
- 楊儒賓 2000 〈注莊的的另一個故事——郭象與成玄英的論述〉，收入鄭志明主編，《道教文化的精華》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，頁 326-327。
- 廖明活 2008 《中國佛性思想的形成和開展》，臺北：文津出版社。
- 廖雅嫻 2017 〈《道教義樞》〈道性義〉對佛性思想的吸收與轉折〉，《漢學研究》35.1(2017.3): 105-134。
- 蔡振豐 2009 〈魏晉玄學中的「自然」義〉，《成大中文學報》26.6(2009.10): 1-33。
- 鄭志明 2000 《道教文化的精華》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，頁 326-327。
- 鄭燦山 2000 「邁向聖典之路：東晉唐初道教《道德經》學」，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士學位論文。
- 鄭燦山 2011 〈唐初道士成玄英「重玄」的思維模式——以《道德經義疏》為討論核心〉，《國文學報》50(2011.12): 29-55。
- 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。
- 賴賢宗 2010 《道家詮釋學》，北京：北京大學出版社。
- 賴錫三 2008 《莊子靈光的當代詮釋》，新竹：國立清華大學出版社。
- 賴錫三 2011 《當代新道家：多音複調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

- 賴錫三 2013 〈氣化流行與人文化成——《莊子》的道體、主體、身體、語言、文化之體的解構閱讀〉，《文與哲》22(2013.6): 39-96。
- 謝世維 2012 〈融合與交涉：中古時期的佛道關係研究回顧〉，《清華中文學報》8(2012.12): 263-299。
- 鍾振宇 2010 《道家與海德格》，臺北：文津出版社。
- 鍾振宇 2017 〈跨文化之「超越」概念：海德格、牟宗三與安樂哲〉，《中國文哲研究通訊》27(2017.12): 117-132。
- (日) 鎌田茂雄 1969 〈玄珠錄にあらわれた佛教思想——佛道兩思想の交流をめぐって〉，《中國學誌》5(1969.4): 119-143。
- 嚴家建 2013 “A Discussion on the Taoist Notion of Emptiness with Reference to the ‘Xuanzhu Lu’”〈從王玄覽《玄珠錄》談道教「空」的概念〉，《哲學與文化》40.3(2013.3): 153-179。
- 釋德清 2012 《佛性思想》，臺北：東大圖書公司。
- 龔鵬程 1991 〈成玄英《莊子疏》探論〉，《鵝湖月刊》193(1991.7): 17-32。
- Chan, Wing-cheuk 陳榮灼. *Heidegger and Chinese Philosophy*. Taipei: Shuangye chubanshe, 1986.

New Dao Theory: “Daoist Substance” and “Experiencing the Dao” Based on Wang Xuanlan’s *Xuanzhu Lu*

Lu Hui-ling*

Abstract

The rise of Wang Xuanlan’s 王玄覽 (626-697) *Xuanzhu lu* 玄珠錄 coincided with the Chongxuan 重玄 (Twofold Mystery) trend of thought under contentions between Buddhism and Daoism in the Tang dynasty. Concerning the topic of the Chongxuan school, whether in ancient or contemporary times, a number of questions and criticisms have persisted and continue to attract much attention: Is the Dao of Chongxuan the ultimate substance of the universe? *Xuanzhu lu* integrates Buddhism and Daoism by, in one regard, inheriting the essentials of *Laozi*, and in another, dissolving the emptiness of Buddhism. Moreover, the issue of “Daoist substance” 道體 is re-emphasized. Buddhism is based on the “anti”-metaphysical thinking of emptiness, which incessantly questions the Daoist notion of “Daoist substance” (the Dao of Chongxuan), whether it is “being”/“non-being” or “entity”/“non-entity.”

The answer to this core question not only lies with the Chongxuan ideological trend of the Tang dynasty, exemplified by Cheng Xuanying 成玄英, Li Rong 李榮, Tang Xuanzong 唐玄宗, Du Guangting 杜光庭, and others who gradually became prominent from interpretations of both *Laozi* and *Zhuangzi*, but is also reinterpreted with a remarkable theoretical understanding within the system of Wang Xuanlan’s *Xuanzhu lu* from the early Tang dynasty. He developed a “new Daoism,” which is unique in its interpretation of “Daoist substance” as “emptiness as substance” 以空為體 and for the impermanence of Daoist nature, highlighting the conceptual transitions and interpretations regarding Daoist theory of the Tang dynasty. In this way, this topic of interest has led to reflections

* Lu Hui-ling, Postdoctoral Researcher, Graduate Institute of Philosophy, National Central University.

on whether the Dao of Chongxuan is a “metaphysical substance” in modern academic terms and on the gaps concerning interpretations or the amalgamation of fields caused by it. This study thus maintains that interpretations of Dao, regardless of being classical or contemporary, not only possess a “transitional” significance pertaining to the Chongxuan school of the Tang, but are also brimming with referential reflections on contemporary understandings.

Keywords: Dao, Daoist substance, Daoist nature, Chongxuan school, Twofold Mystery, Wang Xuanlan, *Xuanzhu lu*

